

テーマ論文「一神教における対立と対話」

## イランのイスラーム統治体制と現代

— 文明の衝突の対立線を求めて —

富田 健次

### キーワード

イラン、イスラーム、近代西欧、リベラリズム、文明間の衝突と対話

### 要旨

ホメイニー指導のもとで、イラン革命後に創られたイランの独自の特異なイスラーム体制は、近代西欧の諸価値観と、様々な面において対立する様相を持つ。

ホメイニーが依拠し、展開するシーア派の教義の淵源の一つは、古代ギリシャのプラトンが説いた哲人支配に遡りうるが、このプラトンの哲人支配の思想は、中世西欧的価値観の一つとして、近代西欧の価値観との間で深い対立線をもつと同時に、さらに近代以降においても、全体主義と自由主義の対立、また、イラン国内における昨今の論争の対立の背後にも、その影を見出すことができる。

しかし、この深い対立の溝は、近代西欧、とくに冷戦終結後、勝ち誇る自由主義と資本主義の影に潜む陥穽を我々に示唆し、気付かせるものでもある。

例えば、ホメイニーならびにシーア派が説く理性は、人間の欲望（物質的欲求、すなわち物欲や権勢欲）を制御する役割を持つが、近代西欧以降の理性は、かかる人間の欲望を充たすための道具や手段としての性格を持っていること、また、この理性が多く近代諸学の基礎に横たわっているが、今日の資本主義経済が（欲望を刺激して消費を誘う宣伝広告や技術革新など）人間の欲望を、常時刺激することによって存立する側面を持つことと相まって、昨今とみに、かかる道具や手段としての性格を強める方向へと駆り立てられがちであること、などである。

## I、序論<sup>1)</sup>

### 1. 12イマーム・シーア派とホメイニー

12イマーム・シーア派では、預言者ムハンマド(Muhammad)が最後のメッカ<sup>マッカ</sup>巡礼を行った帰路、ガディール・フンム(Ghadir Khumm)の泉で休憩し、ここでムハンマドは自分の後継者

に彼のいとこで娘婿のアリー('Alī, スンナ派のいわゆる第四代正統カリフ)を神の命令により指名したと見なす。もっとも後継者といっても、ムハンマドが最後の預言者であるとされているので、信仰共同体(ウンマ umma)の指導者としての後継者である。したがってスンナ派が正統カリフと見なす第一代カリフのアブー・バクル(Abū Bakr)から第二代ウマル('Umar ibn al-Khaṭṭāb)、第三代ウスマーン('Uthmān ibn 'Affan)を経て第四代カリフ・アリーに至る4人のうちの、アリーに先行する3人のカリフはアリーの正当な地位を奪った篡奪者であるとシーア派は見なす。この指導者としての地位はアリーの後、彼の子孫に前任者の指名を介して伝わり、第十二代目まで続いたとし、彼らをイマームと12イマーム・シーア派は呼ぶ。もっとも、イマーム(imām)すなわち指導者と呼んでも、第四代カリフとしてのイマーム・アリーを除けば、ウマイヤ朝やアッバース朝の支配下で、実際の統治を担ったイマームはいない。

第十二代イマームは幼少の時に姿を隠し(874年小お隠れ)、しばらくは特定の個人をその代理に置いていたが、この特定代理も第四代で途絶えた(941年大お隠れ)とされる。この大お隠れの後、ウラマー('ulamā' イスラーム知識人たち)全般がお隠れイマームの代理であるとする見方が生じた。当初はイマームが持つとされる権限の一部を主張したに過ぎなかったが、漸次拡大解釈される傾向を持ち、19世紀のカージャール朝(Qājāriye)期には、政治面の代理は君主が担い、宗教面はウラマーが担うとする見方が一般的となった。これからさらに歩を進めて、単に宗教面のみならず政治面も含めてウラマー、その中でもイスラーム法学者たちがイマームの代理であり、指導者の地位に立つと論じたのがホメイニー(R. M. Khomeinī)のヴェラーヤテ・ファキーフ(Velāyat-e Faqīh イスラーム統治)論である。

## 2, ヴェラーヤテ・ファキーフ論の要点

イランはカージャール朝(1779 ~1925年)期に西欧列強から治外法権などのカピチュレーション(capitulations)条項を含む不平等条約を課せられ、次のパフラヴィー朝(Pahlavī 1925 ~1979年)創設期には、この状態から脱却して国際法的に一人前の法主体となるためには西欧法の導入を余儀なくされた。イスラーム法は大きく二つの分野、すなわち個人と神との関係を規定する宗教儀礼の分野(イバーダート ibādāt、例えば礼拝)と、人間関係すなわち社会のありかたを規定する分野(ムアーマラート Mu'āmalāt、例えば刑罰)に分けうるが、西欧法の導入は、このうちの後者すなわち社会のありかたを規定する分野のイスラーム法を損ない、個人と神の関係を規定する分野のみが残される状態をもたらすことになった。

この状態に対してホメイニーは、社会を規定する分野も含めてイスラーム法は施行されねばならないと、そのヴェラーヤテ・ファキーフ論で説き、そのためにはウマイヤ朝の成立(661年)以降の逸脱により生じた非イスラーム的統治を絶つべく革命を行い、もってイスラーム的統治を樹立せねばならぬと論じた。つまり、イスラーム法を施行するには統治の樹立が前提条件であると言ったのである。同時に彼は統治樹立の目的として、1) 西欧の植民地支配か

ら脱却し、もってウンマ(信仰共同体)が団結し、被抑圧者を救済すること、ならびに2)敬虔で有識有徳な人間を育成する社会の創設を挙げている。

ではこの統治を担うのは誰なのか、ホメイニーはそれがイスラーム法を施行する統治であるが故に、1)「イスラーム法の知識」を持つ者、すなわちイスラーム法学者でなければならぬが、法の執行においては、2)「公正」であらねばならない、すなわち現世的欲望に囚われてはならないこととし、二つあわせて「公正なるイスラーム法学者」でなければならぬとする。

また、この指導者の有する権限に関して彼は、「公正なるイスラーム法学者が統治を樹立すれば、その権限は預言者ムハンマドが持った社会指導権と同じ指導権をもつ」と説く。

ただし、これは預言者ムハンマドが持った権能すべてを指してはいない。預言者ムハンマドは、預言者位と指導者位を併せ持っていたが、彼は最後の預言者であるために、その後継者であるイマームたちには指導者位のみが伝えられた。その指導権には、1)自然界など神が創世する世界(タクヴィーニー takvīnī)における指導権と、2)人為界(エッテバーリー omūr-e e'tebārī-ye 'āqlā'i)すなわち、人間の理性が作り出す「取り決めごと、あるいは約束ごと」で自然界には実在しない事柄、たとえば法や社会制度など、における指導権という、二つの分野の指導権が含まれており、イマームたちは神が創世する世界(タクヴィーニー)における指導権ゆえに自然界で奇跡をおこすことも可能であったとする。そして、イスラーム法学者がイマームたちから引き継ぐ指導権は、これらのうちの、2)人為界(エッテバーリー)における指導権であるとするのである<sup>2)</sup>。ちなみにこの人為界も、広義では、1)の神が創世する世界に包摂されるものの、自由意志による裁量権とそれに伴う責任を人間が有する領域である(図表1)。

### (図表1)

神→預言者：1) 預言者位 (nabovvat)

2) 指導者位 (emāmat) → イマームたちに (941年のイマームお隠れまで)

(a) 神が創世する(神為の)世界の指導権(自然界に奇跡をおこしうる)

(b) 人為界の指導権… → イスラーム法学者たちに

また、法学者が引き継ぐ、この人為界の指導権のうちには、神が預言者を介して下した命令である「シャリーア (イスラーム法)」を施行する権限のみならず、神の命令とは別に預言者が統治者として下した「統治令 (Aḥkām-e Hokūmati)」を発令する権限も含まれるとする。

ホメイニーはその晩年の1988年、労働法の制定問題を契機にこの統治令に関してさらなる解釈を展開し、この統治令自体がもっとも重要なイスラーム法であって他のイスラーム法より優先されるとの見解を示すことになる。この統治令権限は「無条件の指導権 (Velāyat-e Moṭlaqe)」と呼ばれることになった。ただし、その趣旨に関しては、イラン内部でいくつかの解釈がなされている。解釈の一つは(宗教的目的に沿うという条件の下で)統治者たるイス

ラーム法学者は、イスラーム法よりも上位に立ち、たとえイスラーム法に抵触しても<sup>マスハラ</sup>公益 (maṣlaḥ) に基づき、統治令として命令を発する権限を持つこととする<sup>3)</sup>。別の解釈では、この権限は統治者であるイスラーム法学者が、預言者やイマームの社会指導者としての権限を、例外として根拠を提示しうる場合(攻めるジハード権限など)を除いて、無制限に持つことであるとするが、イスラーム法に対して統治者は下位に立つと説く<sup>4)</sup>。

まとめるにホメイニーは、統治を樹立することによって、統治令の発令権を持つ公正なるイスラーム法学者の守護のもと、単に個人と神の関係だけでなく、西洋法の導入によって損なわれた、人間関係を規定するイスラーム法をも施行し、もって西欧の植民地支配(具体的にはアメリカの軛)から脱却してイスラーム信仰共同体(ウンマ)を団結させ、被抑圧者を救済することを論じたと言える。また同時に、敬虔で有識有徳な人間を育成する社会の創成、換言するならばイスラーム法学者つまり神の意志に通暁する者の指導のもとに「美德の社会」を創る、という側面があることも指摘しておかなければならない。

### 3, 美德社会の創設

このホメイニーの考えの背後にはプラトンが「国家」で説いた哲人王支配の概念のあることが指摘されている。イスラーム哲学においてアリストテレスに次ぐ第二の師と称されるファーラービー (Abū Naṣr al-Fārābī, 950年没) は、古代ギリシア思想、とくにプラトンが著した「国家」の哲人王支配の概念から影響を受けて、「有徳都市 (madīne-ye fāzele)」を説き、これは一般的なイスラーム哲学の伝統となった。若き時代に神智学(イルファン 'irfān)に関心を寄せたホメイニーは、イブン・アラビー (Ibn al-'Arabī, 1165-1240年) やムッラー・サドラー (Mullā Ṣadrā, 1571-1640年) の著作を介して、イブン・アラビーの「完全なる人間」やファーラービーの「有徳都市」の概念に接したのである<sup>5)</sup>。

ではファーラービーの説く、この有徳都市とは如何なるものか。次に、イラン文部省編纂の教科書「哲学」のファーラービーの項を部分引用することで、その要旨を瞥見する。

「自らを人間としての最高の極致に至らしめるために人間は、単独でそれに必要なものを入手できず、町[社会]をつくる必要があり、各人はその町[社会]においてそれぞれの役割を持つ・・[かかる町で]最も優れた町とは人々が[各自の職務である]物事に従事専念し、徳 (faẓā'il) を持ち、詰まるところ、その町を幸福へと導く町、つまり、有徳都市である」。( [ ]内は、筆者による注釈)

「有徳都市の指導者は偉大な精神性と高貴な性質を持ち、その重大な任務を遂行するに必要な能力と徳を持たねばならない。彼は思慮の至高の段階に達し、もって人々の利益とアフカーム (諸法規定 aḥkām) とシャリーア (sharī'a) を見いだすことができ、それらを明確にすべての人に説明し、聖なる理想を実現するための条件

を社会に備えさせることができねばならない」。

こうして、「有徳都市の指導者は人々を幸福へと導くが、それには彼自身が人類至福の段階、すなわち、能動知性(active intellect)すなわち天使と繋がった段階に達していなければならない」。

従って、「政治とは有徳都市の指導者の施策と行為であり、それは精神的な靈感と知識、啓示に淵源を持つところの諸法規定(アフカーム)と法に則って、善と公正の秩序を町に樹立し広げる施策と行為であり、町の人々の才能能力に応じて職業と技芸は分担され、町の人々はこの善の秩序のなかで徳と人間の属性を高め、現世と来世における幸福の適合性をその状況において示す。かかる政治は、徳の政治であり、かかる指導者の導きなくして、実施と実現化の可能性は無い」と<sup>6)</sup>。

要するに、人はその徳を高めるには社会とその樹立を必要とする。つまり人間は共通善(common good)を追求して協働する共同体の内において初めて十分なる徳と幸福を手にしえる。かかる共同体こと国家において、最も高貴なる国家とは美徳と叡知において最も秀でた指導者によって統治される国家である、とファーラービーは説く。

また、この指導者は原則として預言者以外には不可能であるが、預言者の後、その地位は彼の後継者たちに委ねられたとファーラービーは論じる。かかる後継者の条件は如何なるものか。ファーラービーの説く有徳都市は竹下政孝氏によって最近その邦訳が出版されたが、当該部分を次に引用しよう。

「1)賢者であること、2)第一支配者[預言者]たちが町を治めた法や慣行や社会体制を知り、記憶しているものであり、彼のすべての行為において第一支配者の範に完全に従うこと、3)父祖からの法が記録されていない事柄に関して類推の能力が優れていること。この類推の方法において第一支配者の範に従うこと、4)最初の支配者[預言者]たちが何の慣行も残していないような新しい状況に対して、現在のあるときに対処するために、熟慮と類推力に優れていること。そして類推によって町の状態の改善を追求すること。5)弁舌によって、最初の支配者の法、および彼らのあと、彼らの範に従って類推した法へと人々を正しく導くこと。6)戦争を遂行するのに十分な頑健な身体を持ち戦争の技術に習熟していること」<sup>7)</sup>である。

ちなみにこれら後継者たる六条件のうち、とくに、2)「第一支配者[預言者]たちが町を治めた法や慣行や社会体制を知り、記憶しているものであり…」から3)、4)を経て、5)「弁舌によって、最初の支配者の法、および彼らのあと、彼らの範に従って類推した法へと人々を正しく導くこと」までは、事実上、イスラーム法学者に合致する。ホメイニーのヴェラーヤテ・ファキーフ論がムッラー・サドラーとファーラービーを介して、プラトンの哲人王支配の概念に繋がることは指摘されているが<sup>8)</sup>、そのファーラービーの有徳都市の概念にホメイニーの論を遡及させうる傍証はここでも見ることができる<sup>9)</sup>。

## II、現代の支配的価値観との位置関係

### 1、リベラリズムとの位置関係

さて、ホメイニーの政治思想の背景にある、この哲人王支配の概念は、近代西欧の価値観、とくにリベラリズムとの関係において、いかなる位置関係を占めるのか。この問いに対しては、西欧思想の歴史的展開に関する基本的知識を我々は思い起こさなければならない。

つまり、リベラリズムに代表される近代西欧の価値観は、中世西洋まで支配的であった価値観、すなわち、プラトン、アリストテレス、そしてスコラ学のトマス・アクィナス(1225-74年)に引き継がれた価値観の序列を転倒させた上に、展開したということである。例えば藤原保信氏はその著「自由主義の再検討」で概ね次のように記している。

プラトンにおいて正しい人とは、理性的部分の徳たる知恵の示すところに従って、気概的部分は勇氣、欲求的部分は節制という徳を守りながら、全体としての調和を保ち統一のとれた人間であった。不正な人とは、これらの順序が崩れあるいは転倒し、たとえば、欲求的部分が首座を占め、他の部分がそれに従属している人間である。

同様にアリストテレスも人間の生を大きく享樂的生活、活動的生活、觀照的生活に分けて、享樂的生活とはほかの動物にも見られるように欲求充足の生活であるとした。

これに対して中世から近代への転換は、プラトンの言う欲求部分が中心を占め、またアリストテレスの享樂的生活が肯定され、ほかはこれに従属するという価値序列の転倒によって特徴づけられる。

たとえば、マキアヴェッリはそれまで「人は如何に生きるべきか」を問い、「如何に生きているか」を無視してきたと指摘した。そして人間は野心と貪欲さにおいて飽くことを知らぬ利己的なものであるとし、政治は徳を可能ならしめるものとしてよりも、かかる人間に一定の秩序を与えるものであると説いて、事実上、人間が持つ野心や貪欲、利己性を是認した。

この立場をトマス・ホッブズ(1588-1679年)がさらに徹底させた。自己保存のために欲求されるものはすべて善であり、阻止されるものはすべて悪であると彼は説いた。したがって人間と動物の違いは目的の違いではなく、手段の違いにすぎないこととなり、理性はこの動物と異なる目的に奉仕する手段の位置を占めることとなった。

ここにプラトンなどの古典的な価値体系との完全な転倒がある。近代が対決しようとしたのはかかる古典的価値体系であるが、それは支配者と被支配者がいる社会を肯定する考え方であったためである。自由主義はこの延長線上に位置づけられる<sup>10)</sup>。

では自由主義とは端的に言えば、いかなる考え方なのか、この問いに対して、たとえば吉崎祥司氏はその著「リベラリズム-〈個の自由〉の岐路-」で、リベラリズムの基本信条の定義を試みて次のように言う。自由主義者は、どんな魅力的な考え方であれ個人にたいして特定の生き方を提示するような政治理論を求めず、また、そのような理想を押しつけ

ようとするどのような社会形態にも反対する、と。

ただし自由主義には幅があることを次のように断る。この基本信条には、共通善の強要を拒否し、多様性こそが人格的な豊饒をもたらすとし、共通善の強要が全体主義を生み出したとする立場、あるいは一定の範囲での共通善の成立の承認という前面を押しだし、合意可能なものとしての社会的ルールすなわち正義の要求をする立場、あるいは政治的強要を拒否するものの、価値観の公共的交流を重視する理解など、と。

しかしながら、リベラリズムでは、人間如何に生きるべきかという問いに対する答えは各人が自ら見いだすべきであり、個人にかわって社会的にその問題の決着をつけようとするのは、このうえない侮辱であり、人間の尊厳の否定である、とすると述べ、したがって、卓越主義(perfectionism)すなわち、幸福は倫理的に卓越した生き方の実践にあり、人々の生を法によって善導するのが国家の役割であるとする、あるいは、個人と社会の人格的・道徳的完成を目指す善き生を目的として掲げるところの卓越主義を、リベラリズムは否定し、政治的決定や体制の正当化の根拠として、人間の卓越性に関する特定の構想に訴えることは認めない立場を採ると論じる<sup>11)</sup>。

これらから明らかになることは、プラトンの哲人王支配の系譜を引くホメイニーの政治思想と近代西欧の基本的価値観との関係は、中世西洋と近代西欧のリベラリズムの価値観との対立関係に通底する「対立関係」にあるということである。いみじくもこの点、ハータミー<1997年イラン大統領就任>は「イランの文化は近代西欧の文化と全く相容れない。イスラームとキリスト教の違いはあるもののイランの文明は中世西洋の文明により適合しうる」旨を述べている<sup>12)</sup>。また佐伯啓思氏の指摘を借りてより詳しく言えば、古代ギリシアに遡る道徳観や徳の精神ことシヴィック・リベラリズム精神が19世紀までの西欧近代にはまだ底流として流れていた。したがってホメイニーの政治思想は、この精神が衰退した20世紀以降の価値観、すなわち「現代」の覇権を握ったアメリカの価値観との対立関係にあるということになる<sup>13)</sup>。

## 2、ホメイニー(シーア派)からの視点

イスラーム(シーア派)では人間は質料もしくは「物質(肉体)」と神の吹き込んだ息吹である「精神」の二つから構成されていると見る。人間の精神は神の性質が降下する場であり、このために人間は自らの善悪の知識と善行に向かう傾向(あるいは天性 *fiṭrat*)を持つ。一方、人間の物質(肉体)的側面は、人間を貪欲、利己主義などに駆ろうとする。つまり、人間は天使と獣の性質を併せ持ち、そのいずれにも向かう中間の位置に立つと見る<sup>14)</sup>。

神イルフー智学を学んだホメイニーは自己認識(self-knowledge)の必要性と倫理(akhlāq)を説いた。自己認識とは人間の物質的側面だけでなく、その精神的側面を知ることであり、これは神を知ることにつながる。神は人間を創造したが、目的なくして神は人間を創ったのではない

ことを知り、その目的である完全な人間になることを目指して、自らを改善し整え浄化して精神性を高め、自己を制御して物質的欲望に囚われた状態から解放されて自由となり、神に近づくように努めねばならぬ、と。理解に供すべく、自己認識の考え方を簡明に説いた書から次にその一部を抜粋して紹介する。

「全ての存在物は異なった完全さの水準を持つ。実を付けない木は林檎よりも下位の完全さの水準にある。またもし、何らかの理由で実を付けない林檎の木があれば、その林檎の木は自らの潜在力を十分に発揮しておらず、完全さに至っていないと言える。〈中略〉同様に人間も、ただ、飲み食い、家をつくり、逸楽を求め、種の継続を求める獣と同じ水準であれば、人間が持つ潜在力を十分に発揮しておらず、その完全さに至っていない。〈中略〉すべての人間は完全さの最高水準に達することができる。その可能性は生まれたときには眠っており、他の動物と変わりがない。正しい道を選び、神が与えた才能を発揮し、与えられた潜在能力を充分につかえば、優れた状態へと上り始める。そして天使よりも上に立ちうる。しかし、道を間違えば、獣以下となる。〈中略〉精神は人間を…完全さに至らしめる根源である」。この「精神は非物質であって人格を形成する。一方、肉体は精神を乗せる道具であり、いわば驢馬と同じである。精神は肉体から独立することができる。それは神を崇め、神に従うことで精神を鍛え、宗教的義務を果たすことを介して、可能となる。これを持続すると、物質界への依存は減少し、精神の浄化を介して、聖なる王国に向けて精神の歩が進む」<sup>15)</sup>。ホメイニーは同様の考えを、自己との闘いを説く「大ジハード(Jehād-e Akbar)」の名で論じ、高貴なる精神と責任感を宗教学徒たちに説いた。

彼は「大ジハード」論で言う「預言者たちは、人間をしつけ訓育し、人間をつくり、道徳的醜さ、汚れ、卑しい行為から人類を遠ざけ、麗しき徳と礼節(ādab)を知らせるために預言者として遣わされたのである」と。また「今日、宗教学院で学び、明日の社会の導き手たらんと欲する者は、一握りの[イスラーム法学の専門用語を覚えることだけが務めであると考えてはならぬ]。[法学(fiqh)と法源学(uṣūl al-fiqh)の諸問題で苦勞するように、自らを改善する道においても努力しなければならない。[法]知識の修得で歩を進めるごとに、[それに併せて]利己的な欲求を抑えるためにも、また精神力を鍛え、道徳的高貴さを身につけ、精神性と敬虔さを学ぶためにも、歩を進められよ。これらの[法学や法源学]諸学を学ぶのは、事実上、心(nafs)を浄め、徳や礼節や神の智(ma'āref-e elāhiye)を学ぶための第一歩であ[る]]。[もし、敬虔で公正な識者('ālim)が一つの社会や町や州にいと、たとえ字句通りの宣教と指導をしなくとも、彼の存在自体がその地方の人々の指導と教化の素となる」<sup>16)</sup>と。

また、そのヴェェラーヤテ・ファキーフ論では次のように言う「イスラーム法は社会全体が一つの秩序をつくる各種さまざまな規定と法を含んでいる。…すべての段階において、人間を躡るべく命令と法がある。完成され有徳有識なる人間は人間の姿をした歩く法で



あり、法の自発的自律的な執行者である。イスラームが統治や社会の政治経済関係でいかほどまでに努力をし、もって洗練された有徳有識な人間を躰ようとしているかは、明らかである」<sup>17)</sup>と。さらに、革命後に記した遺書でも彼は次のように述べている「イスラームとイスラーム統治は神聖なる現象であり、その実施により、これに従う者たちの幸福を至上のありかたにて確固たるものとする。これは諸々の暴虐、略奪、腐敗、侵害を打ち消し、人間たちをその望ましき完全さに至らせる力を持つ」<sup>18)</sup>と。

ホメイニーからすれば人間とは、神の息吹である精神性が希求し、また神が人間を創造した目的である「完全な人間」になるべく、神から授けられたイスラーム法に従い、さらに自己との闘いを介して、利己心や物欲、権力欲を制御し、躰られ矯正され改善されるべき存在である。(図表2)

(図表2)<sup>19)</sup>

完成され有徳有識なる人間(天使よりも上位に立ちうる)



正しき道(神への道);イスラーム法+自己との恒常的な闘い  
(大ジハード)による精神的向上



人間:中間的位置(物質<肉体>と精神の二つを併せ持つ)



誤った道;虚偽の神への逸脱+物質的欲求の充足(自己愛、現世欲、権勢欲)



獣より劣る人間

ただし、この「完全な人間」という目標は、単に個人としてだけではなく、社会全体として、神の導きの代弁者たるイスラーム法学者の守護の下に追求されねばならない。たとえば、この目標の追求にとってイスラーム法の遵守は必要条件の位置を占めるが、イスラーム法は、単に個人と神の関係だけではなく、人間関係をも規定することにこの目標の「社会性」は示される。また、このイスラーム法の解釈の権限は、法学者たち(ムジュタヒド mujtahid)が独占し、一般信徒は法解釈権を持たないため、法学者の最高権威であるマルジャエ・タクリド(marja'-e taqlid)の法解釈に従わなければならない。つまり、完全な人間になるという目標は信者の個人個人が一人の単位で追求することができないものである。さらに、ホメイニーが重視する信徒同士の勧善抑悪(アムル ベ マアルーフ ヴァ ナヒー アズ モンケル 'amr be ma'rūf va nahī az monker)も人間相互の働きかけによる美德社会の構築を説くものである。ただし、そこではプライバシーあるいは個人の自由の境界は不鮮明となる。

### 3, 相互認識

ところで、こうしたホメイニーの思想は、自由主義の旗手を標榜するアメリカからすれば、いかに映るのか。

アメリカはその独立宣言で、「われわれは、自明の真理として、すべての人は平等に造られ、造物主によって、一定の奪いがたい天賦の権利を付与され、そのなかに生命、自由および幸福の追求の含まれることを信じる。また、これらの権利を確保するために人類のあいだに政府が組織されたこと、そしてその正当な権力は被治者の同意に由来するものであることを信ずる」<sup>20)</sup>と謳う。

基本的に、この思想の礎はイギリスのジョン・ロック(John Locke, 1632-1704年)がその著、「統治二篇(Two Treatises of Government)」のなかの後篇「市民政府論(An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government)」によって創ったとされる<sup>21)</sup>。このロックの思想の概要は次のようなものである。「政治社会が成立する以前の自然状態は、自然法(理性)の許す範囲内で人々が完全に自由な状態である。人々が自分でふさわしいと思うように行為することのできるこの自然的自由は、人々が自然法(理性)以外のものの規制を受けていない状態である。また自然状態では人々は独立し平等の状態にある。ここでは他人の『生命・自由・所有』は犯してはならないと自然法(理性)は命じている。この自然法(理性)が犯してはならないと命じる『生命・自由・所有』は、各個人が持つ自然権である。また、これらを侵犯された人が、侵犯者に対して弁償を請求する権利、あるいは裁判をして処罰する権利も、この自然権に含まれる。しかし、自然状態で各個人が持つこれらの自然権の保障は不安定で充分ではない。したがって、各個人が持っている自然権のうちの一部、たとえば侵犯者に対する弁償権や処罰権などを放棄あるいは譲渡して、人々は市民政府をつくる。ただし、この時に『生命・自由・所有への権利』は譲ることのできない、いわゆる不可譲の自然権として各個人が持つ。換言すれば政府はこれら不可譲の自然権である『生命・自由・所有への権利』を守るためにあり、政府の権力の限界もそこにある」<sup>22)</sup>。この不可譲の自然権の概念が20世紀後半になって人権と称されることになる<sup>23)</sup>。

アメリカの独立宣言は、ロックが言う不可譲の自然権「生命・自由・所有への権利」の代わりに、「生命・自由・幸福の追求への権利」を具体的に挙げ、「所有」ではなく「幸福の追求」権を数えている。この「幸福の追求」権の考えの背景には、スイスのJ.J.ビュルラマキ(J.J. Burlamaqui)の思想の影響があったとされる。このビュルラマキの思想には、一見、ホメイニーの思想と近似した点も見られる。たとえば、神はわれわれ人間を創造することによって、我々の「完成」を目指したことが明白である。身体よりも霊魂(精神)の配慮を大切にす、など<sup>24)</sup>。

しかし、この近似性は逆に、ホメイニーとアメリカの建国の思想の「構造的な違い」を際だ

たせる。アメリカの独立宣言では「幸福の追求」権は各個人の不可譲の権利として位置づけており、したがって、各個人の「幸福の追求」権に、他人や政府が立ち入り干渉することはできないとする(すなわち私的領域)。また、各個人のこれらの権利を確保するために政府を樹立するとしている。これに対して、ホメイニーは、法学者たちが説き導く幸福すなわち「完全な人間」になることを、社会の共通目的として追求するとし、その必要条件を充たす(すなわちイスラーム法を施行する)ために政府を樹立するとしているからである。

また、アメリカの自由主義と民主主義の立場と、民主政体を評価しなかったプラトンの哲人王支配の思想は相容れないという側面がある。かつてナチス・ドイツは、プラトンの政治・倫理思想を援用して自らを擁護し、自由主義と民主制また共産主義を攻撃した<sup>25)</sup>。一方、英米の自由主義と民主主義の立場からは、プラトンの思想がナチスやソビエトの全体主義に通じるとする非難がなされた。たとえば、プラトンが説いた基本的テーゼは、変化を悪とし、静止を善とするものである。変化は善から離れる逸脱を意味し、それは腐敗と退廃をもたらすとする。プラトンは最善の国家像を、政治的変動とそれに伴う墮落と腐敗から免れるものとして構想したが、実際はギリシアの歴史の黎明期に理想像を求めたものであり、過去を志向する特質を持つ。その国家においては牧人と番犬にあたる支配階級と、家畜のようにそれに従うだけの被支配者階級が厳格に区別される。また国家の運命と支配階級の運命が一体視される。かかる国家は全体主義に通ずるなどの指摘である<sup>26)</sup>。

イスラームそしてホメイニーの説く社会もまた、これらの諸点が概ね当てはまるとともに、何よりもまず、生き方とその目的に関する一つの価値観を社会全体に強制する点において、アメリカや自由主義の立場から全体主義と言われても不思議ではない。

他方、ホメイニーの観点からすれば、プラトンの価値体系を転倒させた西欧近代の価値観の上に立ち、かつ今日その旗手たるアメリカの社会は、いかに映るのか。彼は言う[[我らの敵が抑圧された世界の諸民ならびにイスラームの敵であることを我らは誇りとする。]彼らは獐猛で自らの犯罪的かつ邪悪な諸目的のためにはいかなる背信や犯罪も控えることなく、その卑しき諸目的と指導者位を手にしせんがためには敵も味方もない。その頭目たるアメリカは生来の国家テロリストであって、世界の隅々に戦火を放つ]<sup>27)</sup>と。ホメイニーにとってアメリカ社会は、向上を図るべき人間の精神を公けの場において不問に付し、各個人の私的領域における自由の名の下に、物欲やそのほか基本的に動物と異ならぬ人間の物質的欲求を是認し、かつ競争原理の下にその飽くなき充足を求める、墮落腐敗した社会に映ると言える。

### Ⅲ、イラン国内の論調

#### 1、ハータミーの言説

1979年のイラン革命後、ホメイニーのヴェラーヤテ・ファキーフ論は新憲法に織り込まれて、

体制の指導原理となり、彼は最高指導者となった。最高指導者の下で、その統治機構は司法府、行政府、立法府からなる三権の府から構成された。

一方、革命の直後から、隣国イラクとの国境域で小競り合いが続いていたが、1980年9月のイラクによる本格的なイラン侵攻によって、8年に及ぶイラン・イラク戦争の火蓋が切って落とされた。イラクは近代西欧から導入された民族主義の概念に基づくアラブ民族主義ならびに社会主義を掲げる世俗的なバアス党支配の下にあり、この戦争をアラブ民族(イラク)とペルシア民族(イラン)の戦いと位置づけた。これに対して、ホメイニーはイスラームと不信心者との戦いであるとこの戦争を位置づけた<sup>28)</sup>。

しかし、米ソ冷戦が終結へと向かい始め、アメリカがソ連を懸念することなく、イランに軍事的圧力を直接かけうる状態が生じだすと、イランは軍事的劣勢に立たされる。こうしてイランは、毒を飲むよりもつらいとのホメイニーの言葉とともに国連安保理の停戦決議を受諾した(1988年7月)。このあと、丸一年を経ずしてホメイニーは1989年6月3日亡くなり、その後を彼の門下生であり新体制(ヴェラーヤテ・ファキーフ体制)の下で大統領を務めていたハーメネイー('Ali Khāmenī)が継いで最高指導者となった。

1997年、最高指導者ハーメネイーの下で8年間大統領を務めたラフサンジャーニー('Ali Akbar Hashemī-Rafsanjāni)が任期満了で大統領職を降り、ハータミー(Seyyed Mohammad Khātami)が大統領に就任した。革命後20年近くを経て、革命を知らない世代や女性たちの圧倒的支持を得ての当選であった。このハータミーはイスラーム法学者であるとともに、西欧の政治思想に造詣が深く、対外的には文明間の対話を提唱し、対内的には「市民社会の創設」、「法の支配」、「思想とその表現の自由」、など近代西欧的価値に通ずる概念を説いた。これらのうち、とくに「思想とその表現の自由」を認める動きは現状に不満を抱く若い世代を中心にして、革命以来、西欧的諸価値を排してイスラーム的社会の構築を標榜してきた体制に対する疑問の声を顕在化させ、革命後約20年、ホメイニー没後約10年を経て体制(ヴェラーヤテ・ファキーフ体制)は試練に直面することになった。

このハータミーの思想はいかなるものか、ここでは彼の言説を紹介する形で素描してみたい。

「[[イラン・]イスラーム革命のライバル[である西欧]は『自由』の原則に依拠する。…[西欧の人々は]次のように述べる『人間はその心が欲するあらゆることを為すことが容認される。これは人間の基本的性質と相いれる』。もちろん、自由は制約と限界をもつ。しかし、西欧が定めるその限界は、他人の自由[を侵害しないこと]以外にない<sup>29)</sup>。その基準はまたもや人間であり人間の意志と思索である。つまり、[多数決制における]多数者が自由の境界を明らかにし、また、自由の限界すなわち法を制定するのである。…[彼ら西欧の人々が]要求するものは人間の原初的性向にとっていかに魅惑的であり、これに調和するかがわかる。

自然の形で人間に用意されている性向は修得の必要がない。・・

一方、我々[イラン]の革命が人民に呼びかけている体制は、人間が忍耐と努力によって修得することがらに立脚する。たとえば我々は物事の礎に敬虔さを置く。これは我々の人格と性格にはじめからは存在せず、・・修得に努力と忍耐を必要とする」。

「[たしかに]歴史を通して、自由ほどに人間が惹かれたものは他に無く、・・人間の生命は常に自由の頂点に向かおうとする」と、ハータミーは自由の価値を認める。

ただし、留意すべきは、ホメイニーが説く自由は自己の物質的欲求に囚われることからの自由であるが、近代西欧のそれは自己の物質的欲求を充たす自由である。

ハータミーは言う「今日、[イランの体制が]対峙しているのは、自由に食べ、自由に着て、自由に語り、自由に考え、自由に生きることへと人間を誘い、生きることの目的を物質的な豊かさより多くの機会を享受することに置き、かかる生き方が人間のもっとも偉大で聖なる目的である『自由』に到達する方法であると見なす体制、人間のもっとも原初的な自然的性向を、その体制をつくる上で利用し、大半の人間が誘惑されるが、しかしその主張に反して、自由の真実、本当の自由からはほど遠いところにある西欧の体制である。かかる[近代西欧の価値観が優勢に立つ現代]世界にあって、我々は、自己抑制と節制、そして努力のたまものである徳を高めること、これらの上に創設される体制を求めている。

[努力と忍耐を要せず人間の原初的性向と相いれる]西欧の価値観に対して、ウイルス・ワクチンの原理でもって免疫を付ける必要がある。つまり、・・自分と異なり敵対する見解とも、それなりの関係を持ち、互いに意志の疎通を図っていくことである。かたや、免疫を手にするには、ホメイニーがその晩年に非難したような守旧的なイスラームではなく、真のイスラームを理解する必要もある」と(‘ ’は筆者による強調、以下同様)<sup>30)</sup>。

ハータミーはこのように、原初的で動物と異ならぬ欲求の是認に立脚した近代西欧の価値観にイランの若者たちがなびきがちであるのを恐れるあまりに接触を拒むのではなく、免疫を付けるべく敢えて接触をし、かつ、真のイスラームに自ら立脚するように努めねばならないと説き、次のように文明間の対話を提言する。

「人間は自らの文化、自らの宗教と自らの本質に立脚することができれば、他のものとの討議や対話をすることができる。この討議と意見交換が諸文化を高める。したがって我々は、文明と文化の衝突の代わりに文明と文化の対話を提言する」<sup>31)</sup>と。

さらに、彼は人類の今日、すなわち西欧主導の現代文明の「最大の問題は精神性の欠如にある」とし<sup>32)</sup>、目指すべき新文明について次のように述べる。

「西欧の文明もまた、人間の産物であり、[その意味で]究極のものではない・・西欧の価値観は(たとえば、[個人主義の進展に伴う]家族問題、環境破壊問題、科学と道徳の乖離などの)問題に直面し、行き詰まり衰えを見せつつある」<sup>33)</sup>。「今の西欧に必要なのは・・他

者の目で西欧自身を見直すことである」<sup>34)</sup>。「西欧文明を乗り越え、新しい文明を創るには、西欧が近代のはじめに自らの原点つまりギリシャ・ローマや信仰の原点に立ち戻ったように、イスラームもその原点に立ち戻る必要がある」<sup>35)</sup>。ただし、原点に戻ることは「現代を否定して過去の時代に回帰する意味ではなく、自らの本質の根源を見出す意味である」と彼は断り<sup>36)</sup>、自らの本質(アイデンティティ)に立脚することで、西欧に被れることなく西欧の積極的成果を活用し、もって「先行する[西欧]文明の良き点を引き継ぎ、新しい文明を興すことができる。…それは人間の精神的要求を充たし、かつ、物質的要求をも充たす文明である」と<sup>37)</sup>。

こうしてハータミーは、イスラームが新しい文明を担うべく、イスラーム市民社会を実現せねばならないと説く。彼はこの市民社会の淵源は「預言者の町メディナ」にあるとして西欧市民社会と一線を画すが、西欧市民社会の積極的成果を摂取せねばならないとする<sup>38)</sup>。

では、ハータミーの説く市民社会の創設とはいかなる考えなのか。市民社会の創設に関するハータミーの諸論述の論旨は次のように整理しよう。

「人民の統治の権利は、神の統治の権利に矛盾せず、それとの[二者択一を迫る並列関係('arz)ではなく、神の統治を上としてその下に位置する]序列関係(tul)にある。憲法にも、統治は神のそれに由来し、また神は人民が自らの運命の支配者であるとしている。…(執行権であり、立法権でもある)統治は、その正当性を人民から得ている。統治は人民の監視下にあらねばならない。これは人民の自分の運命に対する権利が公式に認められ、人民の多様な見解や要望が伝えられるチャンネルとなる市民組織が形成されていて、はじめて可能となる。これは人民が自発的に組織しなければならない。つまり‘市民社会’の形成である。…かかる人民主導の体制は、西欧で具現化されている形態だけではなく、他の社会においても具現化されうる。イスラームにおける市民社会も、他のそうした諸体制と、その特性が異なる独自性を持ちうる。

また、憲法を社会に根付かせる必要がある。(神は人間を多様につくられており)多様な考え方もつ[イランの]6000万人の社会では、ルールが必要である。わずか22名のサッカーゲームでもルールが支配しなければならないように、社会生活でもルールと基礎が必要であり、人民はそれに同意している必要がある。それは社会の基本権を明らかにする法、すなわち憲法である。これでもって社会に秩序が樹立され、安全が保障される。

[保障されるべき安全の一つとして]政府は、‘思想とその表現の自由’を保障しなければならない。もちろん、体制はイスラーム体制であって、一連の道德と宗教の規定を有する。このために表現の自由には限界があり、イスラームの基礎と公的な諸権利を侵犯してはならない。しかし、一つの思潮が、別のそれを反イスラーム的であるとか、反宗教的であると言うのではなく、その限界もまた、法と議会が明らかにしなければならない。重要なことは‘法の支

配’である。

憲法は、シーア派以外の宗派や宗教の信徒にも権利を認めている。誰かが法の枠内で行うことを受け容れれば、その人は権利の所有者となり、政府によって彼の安全が保障されねばならない。いかなる肩書きや理由であろうと、法に違反する権利は誰にもない。法の支配は最高指導者[ハーメネイ]が確認するところである<sup>39)</sup>。

ここで指摘しうことは次の諸点である。まず一つは、ホメイニーの場合はイスラーム法が施行される社会を説いたが、ハータミーが説く「法の支配」の法は、神が定めた法(イスラーム法)ではなく、憲法や議会法すなわち、西欧近代の社会契約の概念に基づく人間が約定した実定法を指し、また、その延長線上、非イスラーム教徒の権利も認める立場を明示していることである。ところで、ハータミーはIran社会を法を軽視する社会であると嘆き、その理由は法が民意に基づかず力によって押しつけられてきたためであると述べる<sup>40)</sup>。しかし、理由はこれのみならず、実効支配権力とは元来、結びつかなかったシーア派が、個人や私的領域ではイスラーム法を抹消にわたるまで詳細に発展させた反面、社会や公的分野では未発達のままでは十分ではないということ<sup>41)</sup>、加えてシーア派が、かかる実効支配権力とその法の正当性を否定もしくは軽視し、たとえば脱税などを正当化してきた歴史的慣性も指摘されねばなるまい。

つぎに指摘され、より重要なことは、ハータミーの一連の主張で基調をなしているのが「人民は自らの運命を定める権利を持つ」という概念である点である。彼は言う「現代と過去の世界の主たる違いの一つは、現代[すなわち西欧近代]において人間は権利を持つと考えるのに対して、過去[すなわち西洋中世とそれと文化的に通じる今日のIran]では大半の人間は義務を持つと考えてきたことである。…人間のために誰かが決断し、全ての者はそれに服従すべきだと我々は考えるのか。はたして我々の革命は、1200年の間イスラーム世界を支配した(ならず者が力で統治を樹立し、人民はそれに服従するだけの)時代に引き返すことなのか。それとも(人間は自分の運命に関与する権利を持つという)新しい考えを述べることであろうか。…イスラームは、人間が自らの運命を定める権利の問題を明白かつ真摯に強調している。…我々の社会では、イスラームに関する多様な見方や解釈がある。ある者は『人民は自ら選ぶ立場になく、だれか秀でた人、すなわち後見人を必要とする。この秀でた人をも、人民たちが自分たちでは選ばず、別の所から選び出される』と信じる。さらには『神が人民に対してその人を選び、[この人が]望むままに人民を導く』とすらいうこともできる。こうした見方はイスラーム革命の見方ではない。と言うのも、一つの明らかな証文すなわち憲法が、人民の意志確認、[指導者]ホメイニーとハーメネイ師の確認を得ており、そこには明白に、人民が自らの運命の支配者であると記しているからである<sup>42)</sup>。

したがってハータミーは、イスラーム的体制もヴェラーヤテ・ファキーフ制も、それらが憲法に

織り込まれたことでもって正当性を持つ、つまり人民の意志でもって効力を持つとする。イスラーム的体制について、彼は次のように述べる「この体制は、人民の意見に基づいて存在することになった。憲法は人民の意見に基づいて承認され、国家の諸機関も人民の意見に基づいて樹立される。イラン・イスラーム共和国と[言う形でイスラームと言う字句がイランの公式名称に挿入されこと]は、イスラームの諸価値と基準に基づく国家運営を我が人民が決意したと言う意味である」と<sup>43)</sup>。またヴェラーヤテ・ファキーフ制についても彼は次のように言う「ヴェラーヤテ・ファキーフはホメイニーの見解である。もちろん、ホメイニーの見解に賛成できないウラマーや法学者もいるだろう。しかし、この見解が憲法に加えられたとき、ヴェラーヤテ・ファキーフはもはやいくつかの法学者の見解のなかの一つの法学者の見解ではない。これに反対することは一つの法学者の見解に反対することではない。そうではなく体制の基本に反対することである」<sup>44)</sup>。

また、革命に関して、ホメイニーはウマイヤ朝以降逸脱した統治のありかたを本来のあるべき姿に復帰させることであると、そのヴェラーヤテ・ファキーフ論で述べたが、ハータミーは人民の自らの運命の支配権に視点をおき、つぎのように革命を位置づける。

「イランの人民は数世紀にわたって専制政治の下にあり、この150年はさらに植民地主義者の支配の下にあった。イラン・イスラーム革命の最も重要な成果は、イラン国民が自らの運命を支配する可能性を手にしたことにある」と<sup>45)</sup>。

ただし、この革命の世界史的な意義については、次のように彼は言う「イラン革命の意義は、宗教と理性、来世と現世、精神性と現世の繁栄を、整合させる実験であることにある。近代以来の数世紀、理性と宗教は相反すると見なされて、人間は通常、理性と自由と現世の繁栄を選んだ。しかし、宗教をもちながら、自由を求めることができ、宗教を持ちながら、人権や人間の自らの運命に対する支配権を尊重することができ、宗教をもちながら、繁栄し進歩した現世をもつことができることを示すように我々は努力する」と<sup>46)</sup>。

換言すれば、イラン革命の世界史的意義は、現代西欧文明に欠落した「精神性(有徳性)」を補い、もって、「自由」、「人民自らの運命の支配」、「物質・現世的側面」などの現代西欧文明の積極的側面と、「精神性」の両面を兼ね備える新しい文明の創成を担うことであると言うのがハータミーの趣旨であると解釈しえよう。ここには相対立するホメイニーの政治思想と西欧リベラリズムの価値観を、文明間の対話でもって止揚し、新しい文明を創成するという彼の構想が看取しえる。

## 2, イスラーム社会と西欧市民社会の差違

ハータミーが市民社会の創成を説いたことは、この問題に関する数多くの書物をイランで出版させることになった。その一つにイスラーム文化・思想研究所から1998年に出版されたア



フマド・ヴァーエジー(Aḥmad Vā'eẓī)著「宗教社会と市民社会(Jāme'e Dīnī, Jāme'e Madanī)」がある。同書は宗教社会ことイスラーム的社会について、その基本的価値観と特徴を次のように指摘する。

- 1) 人間観;人間は精神と肉体の二つから構成され、精神は神の性質が降下する場所であるが、一方の肉体は人間を自己中心や利己、貪欲へと駆り立てる。これらのうち人間の本質は精神にあり、肉体は道具に過ぎず、人間の幸福は、自然ならびに本能の要求を理性的に充足する傍らで、その精神的な要求に応えること如何によっていると考える。
- 2) 道徳観;近代西欧では人間が価値観や道徳観の中心であって、このために道徳は主観的かつ相対的であるとし、そこから個人主義を派生させるが、イスラーム的宗教社会では道徳は無条件かつ客観的であり、人間はこの道徳によって制御されるべきであるとする。かかる見方から西欧の個人主義を否定する。
- 3) 手段としての理性の否定;近代西欧は、理性に人間の物質的な欲求や本能、利益を満たすための、単なる道具としての位置づけを与えるが、イスラームでは、逆に人間の欲求や本能を制御し導くものとしての位置を理性に与える。また、イスラームは理性が人間の認識の唯一の淵源であるとはせず、天啓や神智学の靈知も淵源に加える。
- 4) イデオロギー性;イスラームは、理想的人間や社会を、弾力的ながらも、不変かつ固定した範型として掲げ、それに向けて人間が方向性をもつように求める。
- 5) 政教一致;イスラーム法は個人の私的分野のみならず、社会や政治の公的分野にわたるとする。換言すれば、「完全なる人間」の追求と「来世における幸福」の追求は、単に個人の私的行為のみならず、相互に働きかける社会的行為にも係わるとする。したがって、政治社会の領域から宗教を排除する世俗主義を否定する。
- 6) イスラーム法の超越性;他の社会では憲法に反した立法はできないが、宗教社会では、イスラーム法に反して立法することは、原則としてできない<sup>47)</sup>。

こうした特性を持つイスラーム的宗教社会は、政治権力の制御と人民の政治参加や結社の点に関しては、修整された形態という留保つきながらも、近代西欧の市民社会と共通項を持ちうると同書は述べる。では、両者間で齟齬対立するのはなにか、かかる観点から同書の主張を整理した場合、次なる諸点が抽出される。

- 1) 西欧近代の市民社会は、多様な価値観や信条の共生という側面を持つが、これは一つの体系的な価値観と信条をもつ宗教社会とは相いれない。認めたとしても一定枠の制約内である。
- 2) 人権についても、イスラームと世界人権宣言の人権とは一部相いれるものの、イスラームでは人権のみならず、神の意志に人間が従うこと、即ち、神の人間に対する権利も

しくは「神に対する人間の義務」も併せて説く。また、これらからイスラーム社会では信徒と非信徒との間には権利の差が生じ、信徒と非信徒の間の権利を対等とは見なさない。

- 3) 市民社会は、私的領域と公的領域をつくり、最小の政府を求めることで、私的領域（自由の領域）を最大限に広げようとする。加えて、私と公の領域のいずれにおいても、宗教的には無色中立の立場を採る。それに対して宗教社会では、人間の精神的改善と、宗教的・道徳的価値の統治を重要目標とし、公私の別を明示しない<sup>48)</sup>。

### 3, ハータミーへの反論とその対立線の特徴

イスラーム独自の市民社会を説くハータミーにとって、これら西欧市民社会との齟齬・対立点すべてを解決する必要は無いかも知れない。彼にとって最も重要なことは人民の自らの運命の支配権である。この点で彼が直面する問題は宗教界守旧派からの熾烈な抵抗である。イラン革命成立後、ホメイニー存命期を通して抗争を続けてきた体制内二大勢力、守旧派こと保守派(かつての自由経済派)と改革派(同じく統制経済派)のうちの改革派にハータミーは属し、彼は保守派の強い抵抗を余儀なくされている。たとえば保守派の重鎮メスバーフ・ヤズディ(Meşbāh Yazdī)は、ハータミーが説く基本的主張点である「人民が自らの運命を支配すること」について次のように反駁している。

「人民が受容しようとしまいと関係なく、ムハンマドは神が預言者に選定したのであり、人民の要求に基づいて、神が選定したのではない。…同じく、12イマームたちを選定したのも神である。そこにおける人民の役割はその統治を受け容れることである。」「イマームお隠れ時代[の今日]においても同じである。イスラーム法学者による統治は神が定め、お隠れイマームが説いたものである。統治の正当性において人民が果たす役割はない。ただし、その統治実現は人民の受容如何による。」「法学者一般の中から特定の法学者個人を[指導者として]選定する段階でも、当の法学者の統治の正当性に関して人民の果たす役割はない。人民は資格を有する法学者を‘発見し知る’のであって、‘発見し知る’ことが、彼の統治に正当性を付与するのではない。これは新月の視認と同じで、ラマダーン月に入ったことは、我々が新月を視認することによって正当性を与えるのではなく、新月が外在しているか否かによる。」「人民には統治を受け容れるか否かを選ぶ権限がある。しかし、受け容れることが当然である」。

また「法学者の権限と憲法との関係」についても、彼は次のように述べる「[指導者である法学者の権限は]神の命令と法[即ちイスラーム法]の上位には立たないが、憲法の上位に立つ。したがって憲法の有効性は、人民の多数がそれに賛成票を投じたからではなく、それを指導者である法学者が認めたからである」と<sup>49)</sup>。

つまり人民は、イスラーム法学者による統治(ヴェラーヤテ・ファキーフ)を受け容れるか否

かの選択権を持つものの、その統治の正当性は人民が受け容れるか否かとは関係なく存在すると説く。

メスバーフ・ヤズディが運営する機関に、エマーム・ホメイニー教育研究所(Mo'assese-ye Āmūzeshī va Pezhūheshī-ye Emām Khomeini)がある。ここから出版された「イスラーム政治体制(Nezām-e Sīāsī-ye Eslām)」と題する書には、次の旨を論じる。

「イスラーム(シーア派)は統治に人民の同意が必要であることを認める。しかし、人民の同意は統治の正当性において十分条件か否かの問題がある。イスラームでは人民の同意は統治に正当性を与えない。人民の同意は統治の具現化において必要条件であるが、正当性においては十分条件ではない。人民の意見はいわば器であり、正当性の魂は神の許しがつくる。…統治の正当性は神に由来し、人民は正当性においてではなく、統治の具現化において役割を果たす」<sup>50)</sup>と。

これらの見解はハータミーの見解すなわち、ヴェラーヤテ・ファキーフは憲法の形で人民が受け容れたことにより正当性を持つとし、もって人民が自らの運命を支配する権利を主張する見解と鋭く対立する。

ファーラービーは「形相(イデア)」と「質料」の関係を説明して、寝台にとっての木材が質料であり、寝台という形態が形相であって、質料は形相を存立させるためにあると言うが<sup>51)</sup>、あたかも「質料」あるいは物質の位置に人民が立つと論じているかに見える。

ここにはホメイニーの政治思想と近代西欧との対立のみならず、Iran国内のこの対立に関してもまた、西欧内における自由主義と全体主義、さらには近代と中世の対立に通底する根本的な対立線を再確認する必要性が提起される。

#### IV、結語

Iran革命当時、世界の歴史は西洋の歴史展開を基準に測り、革命や新たな国家樹立は西欧の政治理念に立脚することを当然視する風潮のなかで、非西欧的理念であるイスラームに立脚したIran革命とその政治理念は当時の人々の常識を覆し、当惑させるものであった。事実、西欧が世界大に拡大した近代以来、非西欧諸国の国家や社会形成の理念は西欧の政治思想や価値観に基づくのが、たとえそれが資本主義であるにしろ、あるいは社会主義であるにしろ、世界的通念となっていた。Iranにおいても、Iran革命まではパフラヴィー王朝の君主制の下で、とくに1953年(アメリカが関与したモサッデク(Mošaddeq)政変)以降はアメリカの守護下で、近代化すなわち西欧化に邁進していた。非西欧諸国にとって、目標とすべき国家や社会の形成は近代化であり、それはとりもなおさず西欧化である、とするこの世界的通念に挑み、西欧に替えてイスラームの理念を掲げたのがIran革命(1979年)であった。

この点において、この革命は画期的であった。しかし、その画期性ゆえにその存立は内外からの厳しい試練に立たされている。また、この革命の理念がイラン域において展開した12イマーム・シーア派独自の教義(たとえば、18世紀末から19世紀初頭の12イマーム・シーア派内部のウスリー(Uṣūlī)学派のアフバーリー(Akḥbārī)学派に対する勝利)に立脚していたことは、スンナ派が多数を占めるイスラーム世界における、その影響力に自ずと制約をもたらすものであった。とはいえ、この革命が他のイスラーム世界を間接的ながらも刺激し、たとえばパレスチナ問題を媒介としてイスラーム教徒の自覚を鼓舞していることも否めない。同時にまた、とりわけてこれがアメリカのイスラエル安全保障政策を刺激し、2002年初めにはイランを「悪の枢軸国」として、その圧力と敵意の対象たらしめている。

西欧中心の世界観に挑戦したこのイラン革命は、はたして近代以降の世界の歴史の流れを画すものであったのか、あるいは世界史の本流に逆らった一抹の逆流現象に過ぎないのか、これらの設問に性急に答えることは控えねばならない。

しかし、1993年、ハンチントン・ハーヴァード大学教授(Samuel P. Huntington)は、冷戦終結を受けて多極的な文明間、とくにイスラーム文明圏と儒教文明圏のコンビネーションと、西欧文明圏の対立が表面化すると述べて「文明の衝突」を説いた。これは世界的反響を呼び、また、2001年9月11日の衝撃的な同時テロ事件は、多くの人にこの説を髣髴とさせた。

ところで、ハンチントン教授が西欧文明とイスラームなど他文明との衝突を説いたこと自体、視点を変えれば、「西欧中心の世界観が相対化の挑戦を受けていること」を彼が鋭く感得している事実を示すとも言える。

ハータミーは「神は人間を多様に創った」とし、また「多様な見解は互いを高め、進歩をもたらす」として多様性を積極的に評価して、多様な見解の間の対話を説き、それを国際社会の次元に敷衍して、文明間の対話を提唱する。この提唱は国連にて取り上げられて2001年こと21世紀元年は、『文明間の対話の年』と国連によって位置づけられた。多様性は進歩をもたらすという、J.S.ミルの「自由論」を想起させるこの考えはリベラリズムにとっては基本的な概念であり、自由主義社会はこれを擁護する。しかし、それは基本的に個人を単位とした国内社会における多様性に対してであり、国家を単位とする国際社会の次元においては、その限りではない。たとえばアメリカは価値観を異にする国家に対して、リベラリズムの価値観の核である人権を掲げたいわゆる人権外交を、自国の国益と諮りながらも展開し、あるいはイラク戦争のように軍事力の行使をもって、自らの価値観を世界的に普遍化しようとする。つまり、多様な見解や価値観の共生と相互尊重の原則は、国家を単位とする国際社会の次元においては必ずしも公認され、保障されていないという問題も指摘されよう。

- 1) 当論は拙編訳、R.H,ホメイニー『イスラーム統治論・大ジハード論』平凡社、2003に付した解説の一部を抜粋・加筆したものである。
- 2) Mohammad Mehdi Naderi Qomi, *Negāhi-ye Gozarā be Nazāriye-ye Velāyat-e Faqih Bargerefte as Mobāḥṣ-e Ostād-e Mohammad Taqi Mesbāḥ Yazdi*, Qom:Enteshārāt-e Mo'assese-ye Āmuzesi va Pejūhesi-ye Emām Khomeini, 2000, pp. 79-81.
- 3) Moḥsen Kadivar, *Nazāriehā-ye Doulat dar Feqh-e Shi'e*, Tehran: Nashr-e Ney., 1997 p. 108
- 4) Mohammad Mehdi Naderi Qomi, *Negāhi-ye Gozarā be* . . . , pp. 115-119.
- 5) Vanessa Martin, *Creating an Islamic State:Khomeini and* . . . , pp. 32, 34-35.
- 6) Ḥamid Ṭālebzāde *Ashenāi ba Falsafe-ye Eslāmi*, Tehran:Vezārat-e Āmūzesh va Parvāresh,1997, pp. 49-56.
- 7) ファーラービー「有徳都市の住民が持つ見解の諸原理 (Principles of the Views of the Citizens of the Best State)」竹下政孝訳、竹下政孝監修・上智大学中世思想研究所 編訳『イスラーム哲学(中世思想原典集 11)』平凡社、2000、131頁。
- 8) 例えばVanessa Martin, *Creating an Islamic State:* . . . .
- 9) ただし、預言者とイマームの違いには注意が必要である。
- 10) 藤原保信『自由主義の再検討』岩波新書、1999年、:55-62頁を要約した。
- 11) 吉崎祥司『リベラリズム—この自由の岐路—(シリーズ現代批判の哲学)』青木書店1998、10-11頁。
- 12) Seyyed Mohammad Khātami, “Tradition, Modernity, and Development”, *Islam, Liberty and Development*, Binghamton, The Institute of Global Cultural Studies Binghamton University, 1998, pp.:21-22.
- 13) 佐伯啓思「アメリカニズムの終焉-シヴィック・リベラリズム精神の再発見へ」TBSブリタニカ、1993、232-242頁。
- 14) Aḥmad Vā'ezi, *Jāme'e Dīni, Jāme'e Madani*, Tehran, Pejūheshgā-ye Farhang va Andishe-ye Eslāmi, 1998, pp. 94-95.
- 15) Muhammad Ali Shomali, *Self-Knowledge*, Tehran, International Publishing, 1996, pp. 14,56,63,48.精神性を高めて幸福に至り、物質から独立すれば、精神は物質が消滅して死去した後も、この精神は残るとファーラービーは説く。ファーラービー「有徳都市の住民が持つ見解の諸原理」134-140頁。
- 16) 大ジハード論の各引用箇所は、*Jehād-e Akbar yā Mobāreze bā Nafs*, The Eighth Edit., Tehran: Mo'assase-ye Tanzīm va Nashr-e Āṣār-e Emām Khomeini, 1999, p. 25, p. 12, p. 21, p. 16
- 17) *Velāyat-e Faqih (Ḥokūmat-e Eslāmi)*, The Nineth Edit.Tehran:Mo'assase-ye Tanzīm va Nashr-e Āṣār-e Emām Khomeyni, 1999, p. 21
- 18) Emām Khomeini, *Vaṣīyatnāme-ye Siāsī - Elāhī*, Tehran:Mo'assase-ye Tanzīm va Nashr-e Āṣār-e Emām Khomeyni, 1989, pp. 12-13.
- 19) Farhang Rajaei, *Islamic Values and World View, Khomeyni on Man, the State and International Politics*, Vol. 8, London: University Press of America, Inc. 1983. 49を基に加筆作成。
- 20) 高木八尺・末延三次・宮沢俊義篇『人権宣言集』、岩波文庫、114頁。
- 21) ロックと独立宣言との関係については、深田三徳、『法哲学叢書8、現代人権論-人権の普遍性と不可譲性』弘文堂、平成12年、55-56頁。
- 22) 同上書、21-24頁から要約。
- 23) 同上書、62-63頁。
- 24) 同上書、45-52頁。
- 25) 佐々木毅『プラトンの呪縛』講談社2000年、147-166頁。
- 26) 同上書、:249-266頁、およびカール・R・ポパー『開かれた社会とその敵 —第一部プラトンの呪文—(K.R. Popper: *The Open Society and its Enemies*)』未来社、1980、36-70, 97頁。
- 27) Emām Khomeini, *Vaṣīyatnāme-ye Siāsī - Elāhī*, . . . pp.:6-7.

- 28) 当初、イラクによって侵攻されたイランは、1982年7月以降、形勢を逆転させて逆にイラク領への侵攻作戦を試みだした。この状況下で「攻める」戦いはお隠れイマームのみに認められる権限であって、イスラーム法学者たちはたとえ、お隠れイマームの代理であっても、その権限は「守る」ジハードしかないと論じて戦争継続を非難する声がイラン内部に出たが、ホメイニーは、(領土ではなく)イスラームを「守る」戦いであるとして、この非難を退けた。拙著「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、110-111頁、238頁 注20参照。
- 29) これは、ルソーがその社会契約論のなかで引用する「共和国においては、各人は、ほかの人々に害を及ぼさない事柄において完全に自由である」の趣旨と同じといえる。『社会契約論』岩波文庫、191頁。
- 30) Seyyed Mohammad Khātami, *Bīm-e Mouj*, Tehran: Mo'assese-ye Sīma-ye Javān, 1997, pp. 134-167
- 31) Seyyed Mohammad Khātami, *Eslām, Rūhānīyat va Enqelāb Eslāmī*, Tehran: Enteshārāt-e Tarḥ-e Nou, 2000, pp. 189-195
- 32) Seyyed Mohammad Khātami, *Goftogu-ye Tamadonhā*, Tehran: Enteshārāt-e Tarḥ-e Nou, 2001, p. 74
- 33) Seyyed Mohammad Khātami, "Tradition, Modernity, and Development", *Islam, Liberty and Development*, Binghamton: The Institute of Global Cultural Studies Binghamton University, 1998, pp. 17-37
- 34) モハンマド・ハタミ、『文明の対話』平野次郎訳、共同通信社、2001年、30頁
- 35) Seyyed Mohammad Khātami, "Tradition, Modernity, and Development", pp. 17-37
- 36) Seyyed Mohammad Khātami, *Eslām, Rūhānīyat va Enqelāb Eslāmī*, Tehran: Enteshārāt-e Tarḥ-e Nou, 2000, pp. 149
- 37) Seyyed Mohammad Khātami, *Bīm-e Mouj*, pp. 192
- 38) 1997, Dec.9 イスラーム諸国会議機構OIC(Organization of the Islamic Conference)会議におけるハータミー演説,[http://www.persia.org/khatami/s\\_speech\\_farsi.html](http://www.persia.org/khatami/s_speech_farsi.html),2002,3,5
- 39) Seyyed Mohammad Khātami, *Touse'e Sīāsī, Touse'e-ye Eqtesādī va Amnīyat*, sāl-e Nokhost(jold-e avval), Tehran:Enteshārāt-e Tarḥ-e Nou. 2000, pp. 41-51, 55-66, *Eslām, Rūhānīyat va Enqelāb Eslāmī*, Tehran:Enteshārāt-e Tarḥ-e Nou, 2000, pp. 163-172
- 40) Seyyed Mohammad Khātami, *Touse'e Sīāsī, Touse'e-ye Eqtesādī va Amnīyat*, pp. 41-51
- 41) Moḥsen Kadīvar, *Naẓariye-hā-ye Doulat dar Feqh-e Shī'e*, Tehran: Nashr-e Ney, 1997, pp. 9-10
- 42) Seyyed Mohammad Khātami, *Touse'e Sīāsī, Touse'e-ye Eqtesādī va Amnīyat*, pp. 83-94
- 43) Seyyed Mohammad Khātami, *Eslām, Rūhānīyat va Enqelāb Eslāmī*, pp. 196-200
- 44) ibid. pp. 163-172
- 45) ibid. pp. 196-200
- 46) ibid. pp. 189-195
- 47) Aḥmad Vā'eẓī, *Jāme'e Dīnī, Jāme'e Madanī*, Tehran: Pejūheshgā-ye Farhang va Andīshe-ye Eslāmī, 1998, pp. 93-108
- 48) ibid. pp. 93-108, 110-111, 122-3
- 49) Mohammad Mehdi Naderi Qomi, *Negāhī-ye Gozarā be Naẓariye-ye Velāyat-e Faqīh Bargerefte as Mobāhṣ-e Ostād-e Mohammad Taqī Mesbāh Yazdī*, Qom: Enteshārāt-e Mo'assese-ye Āmuzeshī va Pejūhesī-ye Emām Khomeīnī, 2000, pp. 56,61-62, 71-74, 118
- 50) Mohammad Javād Nourūzī, *Neẓām-e Sīāsī-ye Eslām*, Enteshārāt-e Mo'assese-ye Āmuzeshī va Pejūheshī-ye Emām Khomeīnī, Qom, 1381(A.D.2002), pp. 149K 150
- 51) ファーラービー 「有徳都市の住民が持つ見解の諸原理」竹下政孝訳、竹下政孝監修・上智大学中世思想研究所、編訳『イスラーム哲学(中世思想原典集成11)』2000年、平凡社、86頁