

イラン立憲革命とイスラーム

岩井秀子

I

登場以来長らく社会の規範であり、その核の役割を果たしてきたイスラームは、時代により社会的にさまざまな姿を示してきたが、特に近・現代の中東ムスリム社会においては、イスラームがムスリムの現実意識を再び強くとらえ、社会行動の新たな志向目標として、19-20世紀という時代の文脈の中で再解釈がなされてきた。

現実行動の志向目標としてのイスラームは、人間の行為規範として高度に客観化された理念という形態にとどまっているのでもなければ、また信仰儀礼にかたよった形式主義でもない。イスラームは、個々人の日々の生活の仕方から、政治・経済・社会の各制度にいたるまで、社会構築の方法を具体的に指示しながら、ひとつの社会秩序を形成するのである。これは政策的に制度が民衆を拘束するというより、むしろ人々が積極的にその秩序に従うような意味をイスラームが内包していることを示している。このような行為規範と現実行動の一致、すなわち社会行為の一元性を目指す行動は、イスラームの根本原理であるタウヒードに基礎をおいている。

イスラーム社会は、ムハンマドの時代に実現されていたタウヒード性を

各時代の文脈の中で新たに解釈しながら、つねにその完全なるウンマ（イスラーム共同体）という社会目標へ向けての自己運動を維持してきた。そして、それが中東社会の心性を形成する主な要素の一つであったといえる。しかしながら、西欧列強による植民地主義という公然とした侵略行為と対峙した19世紀以降の中東社会は、自文化の存続自体に対し新たな危機の意識を高めた。この危機的状況を打破するために中東社会は、まず自らがもつ固有な文明の構造をより客観的に把握すると同時に、ウンマを実現する具体的方策を明示し、社会を基礎から堅固にする必要に迫られたのである。

アフガーニー（Sayyid Jamāl ud-Dīn Asadābādī）に代表される中東におけるイスラーム再興の運動は、植民地主義に対抗するために、政治的側面により重点をおいたイスラーム的統一を提唱した。それは、自らの主体性の回復のための第一歩であった。そして、19世紀に中東社会にもたらされたイスラームの覚醒は、20世紀にかけてさまざまな運動を展開し、19—20世紀の中東ムスリム社会は、タウヒード的世界再構築への大きなねりを経験するのである。

タウヒードの唯一神信仰は、社会的な人間存在の内的契機として、中東社会において超体制的に作用してきたが、それはまた個々の地域の歴史的社会的風土を背景に固有の展開をみせてきた。この風土とは、高島善哉のいうところの「民族の個性がその個性を発現するための磁場」であり、イスラーム性は、まさに各時代および各地域がもつこの磁場と深くかかわりながら、さまざまなあらわれ方をしてきたといえるであろう。

イランは、主に12イマーム・シーア派に基づく諸学を媒介として知的に形成され、文化的社会的伝統が築かれていたが、他の中東諸国と同様に、19世紀以降、ロシア、イギリスといった列強の侵略行為が公然とすすみ、直接的影響が民衆の社会生活にまで及ぶ状況の中で、自己の文化的伝統は

断絶される危機にあった。植民地政策は、一方では経済的搾取という様相を呈しながら、同時に、近代西欧文明を可能にした価値体系を植民地の社会構造の中に移植していったのである。それは、政治制度、経済のしくみ、法体系、教育制度といったさまざまな社会の基層構造を西欧近代型に変えることに始まり、最終的に社会構造の質自体を変化させ、植民地の従属的地位への転化を容易にすることを目的としていた。

イラン社会の過去1世紀は、西欧がもちこんだ西欧的近代化の楔を取り払い、真の独立を達成する過程であった。それはいくつかの段階に分けられるが、1892年のタバコ・ボイコット運動から1905—1911年の立憲革命にかけての時期は、民衆のウンマへの帰属意識が強くあらわれた時期として非常に重要であると考えられる。したがって、本稿においては、この時期に近代西欧文明への開化を志向する近代主義と対峙しながら、ウンマへの帰属意識が社会意識化され、立憲革命へと展開していった経緯を検討しながら、立憲革命を主体性回復過程の初段階として位置付けることを試みたいと思う。

II

1891年—1892年のタバコ・ボイコット運動は、政権側に対する統一された最初の抵抗運動であり、それはイギリスの利権独占から生じる利益喪失に端を発するものであるが、民衆の中にまで浸透したイスラームに基づく主体性の回復への意思に導かれたと考えられる。タバコ・ボイコット運動から立憲革命（1905年—1911年）に至るイランは、まさにこの意気が高揚した時期であった。³⁾

ナーセルッ=ディーン・シャー（Nāsir ud-Dīn Shāh / 1848—1896）

の治世に顕著となる王の放蕩生活は、主にイギリスに借財を重ね、こうしたイラン経済の外国への依存は、イランの政治的自立を低下させた⁴⁾。イラン国内では、外国勢力主導の専制君主体制に民衆が真っ向から対立し、その指導的役割をウラマー（イスラーム法学者）が担った。これは、外国勢力の侵入と体制側の権力濫用への抵抗というウラマーの伝統的役割が、そのまま反映されたものである⁵⁾。19世紀後半から20世紀初頭にかけては、ウラマーが政治力を行使し、民衆を指導した時期であった。タバコ・ボイコット運動の指導的立場にあったシェイフ・シーラーズ（Hājī Mirza Sayyid Muḥammad Ḥasan Shīrazī）も当初は政治へは介入しない構えをみせていた。しかし「……この手紙は、イスラーム法の精神の祈りそのものであり……この法を信じこれを有効にするために闘っている人々による、真の魂への訴えである。」という文章に始まる、アフガーニーのイランの危機的状況を救う指導者の必要性を訴える手紙が、シェイフ・シーラーズを積極的な政治活動へと向かわせるきっかけとなったといわれている⁶⁾。そして、シェイフ・シーラーズは、イスラームの理念によって民衆の目的意識を統合し、社会大衆を組織的に指導・統率することに踏み切り、それによってタバコ・ボイコット運動はイギリスへの利権譲歩を無効にするという見事な成功を収めるのである。

ウラマーは、イラン社会の主体性回復の過程において中心的役割を果たすが、立憲革命へ至るまでの社会的運動の中でウラマーの役割を位置付ける前に、ウラマーによる活動の政治性、すなわちイスラームの文脈における政治活動が、どのような意味をもつかについて検討する必要があると思われる。

政治を、「理念を現実化し、目的を実現せんがための社会的実践活動」⁷⁾とみなすとき、イスラームの理念の現実化は、シャリーア（イスラーム法）の実践であり、その目的とはウンマの構築である。ウンマの構築のために

は、まず「善きを勧め、悪しきを禁ずる ('amr bil-ma'rūf wa-n-nahy 'ani-l-munkar)」というイスラームの教義に基づく行為規範をシャリーアから導き、そして、その規範に従って民衆の行動を指導・統制し、かつその統制の組織化を行なわなければならない。

ここで、シャリーアの特質について若干ふれる必要があるであろう。イスラーム法は、神が啓示を通して下した聖法であり、法の究極には神が存在する。タウヒードの唯一神信仰に基づくイスラーム法においては、神は自ら創造した被造物すべてを超越し、絶対的地位をもつ。したがって、法を創造する力は神のみに属し、神以外に立法者はない。このような形而上学的な絶対性に基づくイスラーム法は、一種の自然法とみなされている。⁸⁾ ただし、その自然法とは、西欧法体系にみられるような、自然法と実定法の対置によって把握される自然法とは性質を異にする。自然法が実定法の理想であったり、あるいは自然法が実定法の根底にあって実定法の価値尺度として作用するものでもない。また、S. H. ナスルが指摘するように、シャリーアにあらわれる神の意思は、具体的に明確な意味をもつ法令として示されており、キリスト教の教えにみられるような抽象度の高い倫理観にとどまるものではない。⁹⁾

このような、シャリーアの自然法としての特質は、真田芳憲によれば以下のように説明される。「イスラームのシャリーアには、自然法と実定法という対立は存在しない。イスラームのシャリーアは、その発生以来、一貫して実効力のある実定法的自然法として存在した。シャリーアは、いわば自然法即実定法、実定法即自然法として人びとの生活を規律してきたのである。¹⁰⁾」 あらためていうまでもないが、文化の一部としての法、シャリーアがもつ実定法的自然法という法の構造は、イスラームの根本原理であるタウヒードのあらわれである。

シャリーアから行為規範を導出し、ムスリムの生活諸事全般がその規範

から逸脱しないように指導・統制を行ない、さらにその指導・統制を組織化するという実践行動の複合態が、ムスリムの現実の社会行動を集团的に方向づけ、現実の社会を動かす力となるのである。そして、一貫したこの活動が、ウンマにおける政治的活動であると考えられるであろう。したがって、ウンマにおいては、聖と俗を区別する二元的思考は受け入れられない。ウンマにおける政治活動とは、シャリーアの執行をムスリム社会において有効にするための指導・統制とその組織化の活動である。このようなイスラーム社会では、西政法体系を基礎とする社会にみられるように、法の淵源に国家があり、人間の絶対的意思に基づく社会の要求を実現する国家の政治が、法を生み出すということはない。イスラームでは政治はあくまで法の所産であり、その反対ではないのである。ウンマにおけるすべての社会的活動は、シャリーアによって統一的に秩序づけられたものでなければならない。

シャリーアからの行為規範の導出は誰にでもできるものではなく、イスラームの諸学に通暁したウラマー、中でも、法源から法規を導出したり、派生的な法問題について法を演繹し判断を下すこと（イジュティハード）のできる法学者、すなわち、ムジュタヒドに委ねられる¹¹⁾。そして、シャリーアに基づいて独自の法判断を下す能力や資格をもたない者（ムカッリド）は、学識において高位にあるムジュタヒドの指導に従わなければならない（タクリード）。12イマーム・シーア派法学においては、アッラーメ・ヒッリー（‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf / d.1325）やシャヒードッ＝サーニー（Shahid ath-Thānī, Zayn ud-Din Jab’ī ‘Amīlī / d.1558）ら碩学による議論を経て、イジュティハードとタクリードは、シェイフ・ハサン・アーミリー（Shaykh Ḥasan, Muḥammad ibn Zayn ud-Din ‘Amīlī / d.1603）によって完全に理論化されていた。しかし、イジュティハードとタクリードが、社会の統制規範として機能するのは、17世紀から

18世紀にかけてアフバーリー派とウスーリー派が法解釈をめぐる論争した末、ウスーリー派が勝利を収めた後と考えられる。そして、19世紀を通して、ムジュタヒドとムカッリドの関係は、統制規範からある意味で組織規範にまで発展していく。すなわち、社会的規模でのムカッリドのムジュタヒドへの追従は、最高の模範となるムジュタヒドの地位を、マルジャエ・タクリードという一つの社会的制度によって確立するのを可能にしたのである。マルジャエ・タクリードの地位の確立によるウラマーの組織化は、ウラマーの社会的地位に、より一層の政治的意味合いを付加したといえるであろう。

ムジュタヒドの指導なくして行なわれたムカッリドの社会的行為の実践は承認されない、といったタクリード重視の傾向は、カジャール朝下で顕著となった¹²⁾。その社会的背景には、日増しに増大する外国勢力の影響や、水面下で世俗化を進行させるカジャール朝の墮落ぶりと不正があった。本来あるべき状況とは、君主をムジュタヒドの権威ある指導に従わせることであつたし、ウラマーにはそれを可能にする行政網を再編成する義務があつた。しかしながら、カジャール朝期は、その目標の実現とは遠く、ウラマーと君主の間に、一種の政治的緊張関係が保たれるにとどまった¹³⁾。そして、その緊張関係の中で、マルジャエ・タクリードを頂点とし組織化されたウラマーは、専制君主制政府を逆統制する役割を担ったのである。

君主側とウラマーの政治的緊張関係は、ウラマーによる専制君主支配への抵抗のための統率・指導規範と組織規範の確立という政治的活動によって、新しい局面を迎えることとなる。それは、タバコ・ボイコット運動を始まりとするが、そのような諸規範は、ウラマー間の統制と組織化ばかりではなく、民衆一般を指導し組織化するものでもあつたといえる。ここにおいて、専制君主体制とウラマー主導の民衆の対立が鮮明になり、ウラマーは、不正に対する抵抗運動の指導的立場というかたちでムスリム社会の政

治とかかわっていくことになるのである。

III

ナーセルッ=ディーン・シャーは、1896年に暗殺され、ムザッファルッ=ディーン (Muzaffar ud-Din Shāh) が即位したが、48年間にも及ぶナーセルッ=ディーン・シャーの浪費とそれに追従した諸政策の後遺症は深く残り、当時のイラン政府は財政的自立基盤を失っていた。逼迫した国内財政と累積した海外債務は、さらに外国借款を増す結果となり、イギリスと、特にタバコ・ボイコット運動以降は、ロシアの影響を大きく受けることになった。¹⁴⁾ 他方、イギリスへのタバコ利権譲渡を無効に導いたウラマーの指導力は、その後も国内的にますます影響力を増し、また多くのウラマーの政治意欲をそそった。¹⁵⁾ しかしながら、君主側は、ウラマーの政治的発言を無視することなどにより、一貫してウラマーの勢力を押えつけることに終始した。

立憲革命へと発展していった運動の根源には、先述したように、外国勢力の侵略阻止と君主側の権力濫用への抵抗というウラマーの伝統的指導の役割があったと考えられるが、本節では、その抵抗運動が立憲運動へと展開していった経緯を検討してみたいと思う。

A・アブド=ル=マリクは、「民族ルネサンス」という概念を用いて、「歴史と民族文化の継続性をそなえつけた民族による主体性回復の運動」の諸段階を、アラブ諸国を中心に分析しているが、¹⁶⁾ 19世紀のエジプトの立憲運動を、西欧近代教育を受けた新エリート層のとった選択的行動として捉えている。その選択的行動を、「社会学的統合とイデオロギー構築の高い水準において諸矛盾を解消させていく過程」への移行期に必然的に出現

する行動とみなし、選択的行動が立憲運動へ展開していった動機を以下のように説明している。「(新しいエリート層は)、独立の要求でなにがしかの成功をかちえて突破をはかるためには、あらかじめ国の内部の地盤をかためなければならない。すなわち、ヨーロッパのヘゲモニー勢力間の決定権をめぐる相互運動と衝突に対抗して、国の内部の政治土壌のうえに首尾一貫した政治制度の基盤をすえつけなければならないと知ったのである。」¹⁷⁾

立憲革命期のイラン社会においてもこれと共通する社会状況を見出すことができる。経済的な自立性を失い、政治的にも外国勢力の影響を免れなくなったイラン社会において、半植民地的状況を脱して独自の社会構築をめざす革命の傾向が、先述したウラマーとは別に、いわゆるリベラリストたちの間にも認められる。

リベラリストは、自らの主張の根源を近代西欧思想に求めるが、A. H. ハーイリーは、リベラリストたちを以下の二つのタイプに分けている。¹⁸⁾

1) 積極的世俗化推進者。アーフンドザーデ (Mirzā Fath 'Alī Ākhūnd zādah)、タリボフ ('Abdul-Rahīm Talibov) に代表される。宗教を政治から分離し、西欧リベラリズムを目指して立憲思想を打ち出した。

2) 妥協的世俗主義者。マルクム・ハーン (Mirzā Malkum Khān)、ムスタシャルツ=ドウレ (Mustashār ud-Daulah Tabrizī) に代表される。西欧の立憲運動の真の意味を隠蔽し、立憲政府はイスラームと矛盾することのない社会システムであることを主張した。

1904年当時のウラマーの一つの政治目的は、専制政治がもたらす不正に対して対策を立てることであったが、そのためにはまず第一に、ウラマー勢力に圧力をかけ政治の領域からウラマーを排除しようとする宰相エイヌツ=ドウレ (Şadr-e a'zam / 'Ayn ud-Daulah) を解任することであった。その時点では、「憲法」とか「国民議会」の設立などには関心がなかった

19) し、またそのような用語は使用されていなかった。そのようなウラマーを、²⁰⁾ しいだいに立憲運動に参加させ、憲法によって君主の権力を逆統制しようとする方向に導いた要因の一つには、第二グループのリベラリスト、中でもマルクム・ハーンの影響が大きいといわれている。

マルクム・ハーンは、立憲政府樹立へ向けての改革を、イスラームのめざす社会構築と同一であると巧みに主張した。それを最もよく示す例としてあげられるのが、“mashrū‘a”と“mashrūta”を同一のものであると唱えたことである。²¹⁾ “mashrū‘a”は、シャリーアに基づく政府を意味し、“mashrūta”は、共和政論者によって用いられたもので、近代西欧的な意味合いでの立憲政府を意味する。前節でもふれたように、シャリーアがもつ自然法の実定法という一元的な特質は、近代西欧法の本質である自然法／実定法という二元的法構造と矛盾することは明らかである。憲法制定の権能を民意に見出すかぎりには、この二元的法構造は保たれ、天啓法のシャリーアと世俗法（‘urf）の並存を余儀なくする。しかしながら、当時のウラマーは、西欧法の本質についての知識に欠けていたために mashrūta において、シャリーアが実現されるという主張に矛盾を見出すこともなく、自らもその混同を受け入れてしまったのである。²²⁾

マルクム・ハーンが、このようにまずウラマーの支持を得ることに重きを置いたのは、ウラマーだけが民衆を動員し、社会を変革することができる²³⁾と確信していたからである。マルクム・ハーンの方針は、社会に内在するイデオロギーとしてのイスラームの重要性を認め、一方的なりベラル近代化主義が民衆の警戒心を強めることを考慮したうえで、自らが推す西欧リベラリズムとイスラームとの融合を図ったものであった。

イラン憲法は、1906年8月に発布されたがこの発布を境として、ウラマーの中に立憲擁護派、立憲反対派という対立があらわれはじめる。立憲運動において、先駆的役割を果たしたウラマーは、シェイフ・ヌーリー（Sha-

ykh Fadlullāh Nūrī)、ムハンマド・タバータバーイー (Aqā Sayyid Muḥammad Ṭabāṭabā'ī)、アブドッラー・ベフベハーニー (Sayyid 'Abdullāh Bihbihānī) であったが、1906年12月の基本法 (qānūn-i aṣāsi) にひきつづき1907年に補足基本法が施行された後、シェイフ・ヌーリーは、立憲運動批判へと立場を変えた。シェイフ・ヌーリーは、立憲運動からの脱退と立憲主義批判の理由を、イスラームと合致しない性質によるとしている。シャイフ・ヌーリーによれば、立憲運動に参加したもとの動機は、シャリーアに基づく統治を実現するためであったが、具体的に示された憲法条項の内容はイスラームと全く相反するものであった。また、シャイフ・ヌーリーは、その内容ばかりでなく、憲法草案作成段階にみられるあいまいさ、非公開的な手順も批判している。

シェイフ・ヌーリーの立憲主義に対する主な批判をまとめると以下のようになる。まず立憲運動が盛んになるにつれて明らかになりつつあった疑問として、以下の二点をあげている。

1) 代議制 (vikālat) の意味は何であるか。すなわち、誰が選挙人で、何のために代表が選出されるのか。いま論議されている諸問題がイスラームにおいて位置づけられるならば、それは世俗的な vikālat ではなく、Wilayat の問題と関連づけられるはずである。ムジュタヒドの意見ではなく大衆一般の多数意見に依拠することは、イスラームの観点からはまちがいである。2) 法を成文化することの意味は何であるか。ムスリムにとっての法とはイスラームのみであり、イスラームの秩序は、ムジュタヒドが幾世代にもわたって保ってきたのである。

そして、これらの疑問に対する立憲擁護派の解答は、基本法 (1906:12) が施行されるまで棚上げ状態であったと述べている。さらにシェイフ・ヌーリーは、その基本法がイスラームに準じたものであるかどうかを検討することを依頼され、できるかぎり基本法の草案がイスラームに適合するよう

に修正を試みたが、立憲擁護派の協力が得られぬばかりか、「立憲主義をイスラームの規範に従わせることは不可能である。これらの修正とイスラームに準拠した憲法を適用することは、外国勢力に我々の国を立憲制国家として認めさせないことになるだろう。」と立憲擁護派が公言して憚らないと非難している。また、憲法条項の具体的内容については、約20か所イスラームの規範と明らかに矛盾するところがあり、いかにしても本質的にイスラームと適合させることはできないと指摘している。²⁵⁾

ここで、補足基本法の条項の一部を少し検討したいと思う。²⁶⁾

第26条から第29条は、国の権限について規定している。第26条〔国の権限は、すべて国民に在り、基本法がこれらの権力の行使を規制する。〕:第27条〔国の権限は、以下の三つの範疇に分立される。第一は、立法権。立法権は、君主、国民議会、元老院の三者に在り、各者は、宗教法の基準と矛盾を生じさせないという条件のもと、法を創案する権利を有す。……第二は、司法権。諸権利に関する判決が、司法権によって下される。この権限は、宗教法に関する事柄については宗教裁判所に在り、また一般法に関する事柄については民事裁判所に在る。第三は、行政権。行政権は君主に属す。すなわち、法令は、憲法が定めるところの方法で、君主の名において各大臣および元老院の官吏が実施する。〕

西欧法体系に立脚するベルギー憲法を草案の土台とした当時のイラン憲法が、法の構造上 mashrū'a の法となりえないことは、先に説明した。補足基本法では、立法においても司法においても、宗教法という表現を用いシャリーアとの照合を唱えてはいるが、それは世俗法をシャリーアに外面上符合させようとしているにすぎず、法の二元的性質に何のかわりもない。多くの立憲擁護派ウラマーは、補足基本法第2条に定められた5人以上のウラマーによる一種の憲法審議会の設立を、mashrū'a の実現の拠り所としようとしたが、すでに立法過程に内在する二元性自体が、mashrū'a の

実現を不可能にするものであった。

イスラームにおいては、主権は神のみに属し、他のいかなる最高独立の権力も、またそれに基づく支配・服従関係も認められない。そして、絶対的規範を創設する立法権も神以外の何ものにも属さない。このような、被造物の神への絶対服従は、一方では被造物間における従属関係の存立を否定するものである。基本法にも、補足基本法にも、「神の御名において」という語は多くみられても、神の権能とそれに基づく人間の権利という関係をふまえて、諸権利が規定されてはいない。そこにあるのは、君主の権能と国民の権利の関係だけであって、法における形而上学的意味は失われてしまっている。mashrū'a は、あくまでも形而上学的意味世界に成立基盤をもつウンマの政府である。したがって、本質的に神の絶対性を否定もしくは無視した法は、いかに条文上に「聖なる」とか「神の御加護のもと」という語を用いても、シャリーアの世界、すなわち、タウヒード的世界のものではないのである。

さらに、この補足基本法で注目すべき点は、第35-57条にある王位継承に関する条項であろう。第35条〔主権は、国民によって王となる者へ（聖なる贈物として）信託されたものとする。〕第36条〔イラン立憲君主制は、ムハンマド・アリー・シャー・カジャール陛下に帰属し、代々相続されるものとする。〕

補足基本法においては、王の即位にあたっての国民議会における王による宣誓をはじめとして、王位の正統性の根拠を国民の承認に置いている。しかしながら、これらの条項は、国民の主権を逆統制する手段を確立するという立憲君主政体の特徴を示すばかりではなく、同時にその背後に、実際上のウラマーの政治介入を否定するいわゆる世俗主義をみてとることができる。

王制について長い歴史をもつイランにおいては、イスラーム化以降も、

引き続き王制は存続したが、王自身もまたウンマの中に位置付けられていた。自らの統治の正統性を、神の恩寵としての王位に求める王は、他方で、イスラームの意味的存在を無視あるいは否定することはできなかった。王は、社会において正義を実現する担い手であることが、つねに求められていた²⁷⁾のである。特に、サファヴィー朝においては、イスラームの諸制度からの逸脱は許容されず、王の統治が、ある意味でイスラームの監督下におかれた状況にあった。またサファヴィー朝においては、ウラマー層が政府官僚を構成する主体でもあり²⁸⁾、王という非イスラーム的といえる統治者をかかえながらも、今様な意味での政教分離ではなかった。神意を受けたとする王位が、その王にふさわしいかどうかの判断はウラマーに委ねられ、ウラマーの支持如何によっては王位を剝奪されるという王とウラマーの関係が成立していた。王位の継承が実態では世襲制にしたがっていても、その王による統治は、ウラマーの信任を得てこそ成立しているという意味付与がなされていたのである。したがって、補足基本法にみられるように、国民による信任や王位世襲を制度化することは、ウラマーの政治的役割を無意味に化すものといえるであろう。

先述したシェイフ・ヌーリーの批判も、イスラームを重視するかにみえて実際は無視しているリベラリストを中心とする立憲擁護派に向けられている。そして、このようなりベラリストを支持するウラマーを背信の徒とみなし、暗にムハンマド・タバターバーイーやアブドッラー・ベフベハーニー²⁹⁾を非難している。立憲革命へと発展していった運動の根源には、君主の絶対主義的権力を逆統制すると同時に、君主を傀儡化しようとする外国勢力の侵入を阻止する目的があった。しかしながら、王室に影響力のあったロシアを牽制するためにイギリスが立憲運動に介入し、また宮廷内での権力をめぐっての宰相のエイヌツ＝ドウレと元宰相のアミーヌツ＝スルターン (Mirzā Alī Aṣghar Amīn us - Sultān) の対立が立憲運動を二分

するという状況下、立憲派、専制君主派といった色分けが鮮明となり、ウラマー間においても対立を生み出した。そのような対立的状況は、侵略的な外国勢力と王権濫用の双方に対して築いたウラマーの抵抗運動を、どちらか一方に収束させる選択をウラマーに迫ることとなった。それは、民衆の支持独占をめぐって生じたウラマー間のライバル競争に政権側の介入を許した結果でもあった。³⁰⁾ ウラマーは、自らこのように規定したわけでもなかったが、西欧リベラリズムと足並をそろえる立憲擁護派ウラマーと、専制君主を擁護する王室側の立憲反対派ウラマーの対立という構図に組み込まれ、イスラーム社会を統制するために新たに社会を組織化するエネルギーをその闘争に費やし、指導者層として結束することを阻まれてしまう。このような立憲革命時の状況について、アーヤトッラー・ターレガーニー (Sayyid Maḥmūd Ṭāleghānī) の説明をまとめると以下のようになる。³¹⁾

専制に立ち上がったウラマーと民衆の志は純粹で腐敗したものではなかったが、まさに専制に対して制限を加える法が草案されんとした時、対立と妨害が始まった。ウラマーの統一的指導力を恐れたイギリスは、ウラマーの勢力縮小を図り、民衆の結束も崩れてしまい、そこに矛盾が生じて、取るに足らぬ根なし草のような憲法が出現するに至ったのである。

そして、さらにアーヤトッラー・ターレガーニーは以下のような見解を示している。「破壊的な諸矛盾、専制側の手先や外国の手先、また一般民衆の興奮は、人々の義務をイスラームの観点から設定し基盤を堅固にするために、偉大なウラマーや運動の指導者たちが、互いに耳を傾け目的を明確に打ち立てる機会を与えなかった。」³²⁾

また、シェイフ・ヌーリーが処刑 (d.1909) される前に述べたとされる以下の言葉は、立憲運動の前衛となりながらも分裂したウラマーの実態を如実に語っていると思われる。「……私は立憲反対派ではなかったし、アブドッラー・ベフベハーニーやムハンマド・タバータバーイーも立憲擁護

派ではなかった。単に彼らは、私を排除したいと欲したし、私も彼らを排除したいと思っただけだ。“立憲反対”、“立憲擁護”といった方針の違い³³⁾ではなかったのだ。]

立憲革命以降のイラン社会の現実には、立憲運動の志から大きく乖離し、以前にも増した外国勢力の介入と王室側の権力濫用を招いた。結果的には、ウラマーの抵抗母体としての社会的指導力は、以前より低下し³⁴⁾、ウラマーがイラン社会の政治領域に再び登場するには、しばし時間を要したのであった。

IV

立憲革命は、イラン社会に内在したウンマへの帰属意識が起爆的役割を果たした革命であるといえる。しかしながら、結局のところタウヒード的社会を実現する方向に社会が向かわなかった原因の一つは、先述したように西欧的立憲政体が内包する二元性にあるばかりでなく、ウラマーがタウヒード的社会を構築するための明確な社会体制を提示できなかったことにある。タウヒード的世界に回帰しウンマを構築するためには、まずウラマー自身が、ウラマーと統治者（王）との関係性を形成する文脈を読みかえる必要があったと思われる。

カジャール朝以前は、統治における一種の共生が、ウラマーと統治者（王）との主要な関係を形成していたといえる。すなわち、ウラマーは統治者が不正を行なわないように監督・指導し、もしそれに反して統治者が不正を行なえば、抵抗によってもその不正を正す。他方、統治者は自らの指導性の裏付けをウラマーの支持に求めるゆえに、助言あるいは抵抗というかたちで表されたウラマーの意見を尊重する。しかしながら、そのよう

な統治における共生の関係性は、イランをとりまく環境の変化によって、すなわちカジャール朝以降の西欧列強の影響により変化したと考えられる。西欧諸国の傀儡同様にならんとしていた王にとって、ウラマーの抵抗が発する信号の意味は徐々に薄れ、王にその抵抗の意味を否定しようとする意思がもたらされたのである。それは、王が自らの行動のパラダイムを変えたことに起因していると考えられる。自らの行動様式を他の文化体系に位置づけたのである。その文化体系とは、ルネサンス以降の西欧の人間中心主義に基礎を置くものである。

しかし、そのように行動のパラダイムを人間中心主義へと変換したことの意味は、表面的な行動パターンを変化させたということにとどまらない。その本源をたどれば、タウヒード的唯一神信仰の否定にまで行きつくものである。したがって、統治における共生関係の中に位置する不正と、そのような共生関係を否定し、ひいてはタウヒードの世界を否定する世界観に基づく不正とはおのずから性質が異なる。不正自体が内包する論理が異なるのである。19世紀-20世紀のイランに出現し、その後も台頭しつづけた最大なる不正とは、イスラームのもつ形而上学的意味を否定し、タウヒード的世界自体の完全解体をめざす企てであった。そして、その一翼を担う王がもたらす不正は、すでにそのコンテクスト自体を変えていたといえる。

確かにシェイフ・ヌーリーの立憲政府への批判は、イスラーム的観点に立脚してはいたが、構築されつつあった立憲政府を否定することはあっても、民衆間に覚醒したウンマへの帰属意識をとらえ、それを実現するような政府のあり方を示すことはなかった。結果的には、イスラームにとっての不正である立憲主義に対抗するために、また同じく不正の徒である君主側³⁵⁾に身を置かざるをえない状況に陥るのである。

イスラームにおける政治とは、シャリーアの実践であった。イスラームの文脈における「政治」のもつこのような意味はつねに変わらないが、ウ

ラマーの「政治的社會行動」は、19世紀-20世紀に王とウラマーの関係性が変わりつつあったとき、その時代のイラン社会の文脈の中で新たに意味が付与されなければならなかったのである。それは、ウラマーの政治的社會行動が、否定の段階を超えて積極的なウンマの構築をめざすものとなることである。

1979年のイラン革命の指導的立場にあったムタッハリ（Murtadā Muṭaharī）は、'79年の革命進行時に、以下のように述べている。「今日のイランにおけるイスラーム運動は、既存のシステムの否定の段階にある。民衆は、絶対主義と植民地主義に抵抗して蜂起した。否定と拒否の段階は、つねに積極性と構築の段階をとまなう。Lā ilaha（神はなし）という語は、illā Allāhu（アッラー以外に）という語をとまなうのである。積極的構築の段階は、いかなる運動においてもつねに否定の段階より困難である。」³⁶⁾

ウラマー層が抵抗母体としてばかりでなく、シャリーアに基づく積極的な社会指導層として役割を果たすためには、社会の再組織化をとまなわなければならない。立憲革命以降は、ムダッリス（Sayyid Ḥasan Mudarris）のように、公に君主の政策に反対したごく少数のウラマーは別として、多くのウラマーは、政治的沈黙を守った。しかし他方では、アーヤトッラー・ハーイリー・ヤズディー（Āyatu'llāh 'Abdul-karīm Hā'irī Yazdī）のコムにおけるウラマーの教育制度の拡充と組織化や、アーヤトッラー・ブルージェルディー（Āyatu'llāh Ḥusayn Ṭabātabā'i Brūjerdi）のイスラーム組織の財政基盤の確立を通して、ウンマ構築の基幹づくりが着実になされた。それは、抵抗のための組織化というよりむしろ、ウラマーの政治的社會活動を可能にし、ウンマ独自の政治を行なうための組織であった。立憲革命の教訓が、十分に組織化されていない革命行動から一時ウラマーを遠ざけ、政治的指導を確立するための組織化にウラマーを

向かわせたのである。そして、ウラマーは、このようなウンマの基層構造固めという段階を経て、傑出したアーヤトッラー・ホメイニー (Āyatu'llāh Ruḥu'llāh Khumaynī) の指導のもと、現代にあるべき mashrū'a、イスラーム政府の樹立にむけて、さらに運動を展開したのである。ホメイニーは、それまでの指導者とは異なって、イラン社会に存在する聖・俗の二元性の超克を唱え、世俗政権の打倒を呼びかけたのであった。その成功は、ホメイニーの傑出した指導力を示すものである。そして、その波紋はイラン国内にとどまらず、現代世界の常識をくつがえし、世界に大きな衝撃を与えるまでに至った。現代世界に新生した異端児、イスラーム政府の大きな特殊性ゆえに、その発展の道程もまた一段と険しいのである。

注

- 1) 高島善哉『民族と階級』現代評論社 1971年。
- 2) タバコ・ボイコット運動に至るまでの様々な抗議運動については、Nikki R. Keddie, *Religion and Rebellion in Iran: The Iranian Tobacco Protest of 1891 - 1892*, London, Frank Cass & Co. Ltd. 1966を参照。
- 3) Hamid Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906: the Role of the Ulama in the Qajar period*, Berkeley, University of California Press, 1980. pp. 205-260.
- 4) *Ibid*, p. 222.
- 5) *Ibid*, p. 205.
- 6) *Ibid*, p. 210. また手紙の詳細については、Edward G. Browne, *The Persian Revolution of 1905 - 1909*, London, Frank Cass & Co. Ltd, 1966. pp. 15-23参照。
- 7) 尾高朝雄『法の究極に在るもの』有斐閣 1979年. 129頁。
- 8) Majid Khadduri, *The Islamic Law of Nations*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1966. pp. 7 - 8.

- 9) Seyyed H. Nasr, *Islamic Life and Thought*, Albany, State University of New York Press, 1981. pp.24-25.
- 10) 真田芳憲『イスラーム法の精神』法政大学出版, 1985年, 112頁。
- 11) M. ムタッハリーによれば、12イマーム・シーア派において、このような意味でイジュティハードとムジュタヒドという語を用いた最初の法学者は、アッラーメ・ヒッリー (d.1325) である。Murtadā Mutahhārī, “Ijtihād dar Islam”, *Bahthī dar bāre-ye Marja’iyyat wa Rūhāniyyat*, Tehran, 1341 (A.H), pp.33-68.
- 12) Ahmad Kazemi Moussavi, “The Establishment of the Position of Marja’iyyt-i Taqlid in the Twelver Shi’i Community”, *Iranian Studies*. Vol. XV III, (No. 1. Winter, 1985), pp.39 - 40.
- 13) Hamid Algar, “The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth Century Iran” in Nikki R. Keddie ed. *Scholars, Saints, and Sufis*, Berkeley, University of California Press, 1972 p.235.
- 14) Algar, *Religion and State*, p.221.
- 15) *Ibid*, p.219.
- 16) アンワール・アブデルマレク『民族と革命』熊田亨訳 岩波書店 1977年 257頁-360頁
- 17) 同書、329頁-330頁
- 18) Abdul-Hādī Hairī, *Shi’ism and Constitutionalism in Iran*, Leiden, E. J. Brill, 1977. p.235.
- 19) Browne, *The Persian Revolution*, p.113
- 20) Algar, *Religion and State*, p.252
- 21) *Ibid*. pp.252-253
- 22) *Ibid*. p.253
- 23) *Ibid*. p.252
- 24) これに関するシェイフ・ヌーリーの論文は、質問とそれに対する回答として、Malik-Zādah, *Inqilāb* (pp.209 - 20) に収録されているが、Abdul-Hādī Hairī の以下の論文にある全訳を参照した。Abdul-Hādī Hairī, “Shaykh Faḍl Allāh Nūrī’s Refutation of the idea of Constitutionalism” *Middle Eastern Studies* Vol.13 (1977) . pp.327 - 339.
- 25) 特にその中でも、補足基本法第8条における平等の概念と第27条の三権分立

をイスラームに反するものとしてあげている。

- 26) イラン憲法翻訳参照。Browne, *The persian Revolution*, p.353 - 400.
- 27) A. K. S. Lambton, "Justice in the Medieval Persion Theory of Kingship", *Theory and Practice in Medieval persian Government (MPG)*, London, Variorum Reprints, 1980, IV (p.92-119)
- 28) A. K. S. Lambton, "Quis custodiet custodes :Some Reflections on the Persian Theory of Government" *MPG*, III (p.133 - 134)
- 29) Hāiri, *Nurī's Refutation*, p.338.
- 30) Algar, *Religion and State*, p.219.
- 31) Sayyid Maḥmūd Ṭāleghānī, the Inutroduction in Mirza Muḥammad Ḥusayn Nā'īnī, *Tanbih al-Ummah wa Tanzih al-Millah*, 3rd. edition, Tehran, 1955, p.13.
- 32) *Ibid*, p.13.
- 33) Browne, *The Persian Revolution*, p.444 Note 24
- 34) Algar, *Religion and State*, pp.255-256
- 35) シェイフ・ヌーリーは、イランにおいては長く専制側の手先のようにみなされてきたが、1979年の革命以降、その評価にある見直しが出てきている。それは、シェイフ・ヌーリーが立憲革命時に唱えたイスラームに関する見解が再評価されたことである。
Hamid Algar, *The Roots of the Islamic Revolution*, London The Open Press, 1983. 参照。
- 36) Murtaḍa Mutahhari, *Islamic Movements in Twentieth Century*, Tehran, Great Islamic Library 1979. p.88.

The Constitutional Revolution in Iran and Islam

by Hideko IWAI

The Constitutional Revolution in Iran (1905-11) was one of the most important events in Modern Iranian history. It is therefore important to study to get a better understanding of modern Iranian society. It can also help us understand the Revolution of 1979. In this essay then, we shall trace the events of that period.

During the late nineteenth century and the beginning of the twentieth century, Iranian society faced the onslaught of Western imperialism. As a result, it experienced great social change, especially in the political and economic spheres. Such change was not limited to the surface of social life, but extended further to the much deeper structures of society. As the result of the political and economic dependence on the Great Powers, Iranian people came to be aware of how critical the situation was concerning not only the political and economic independence of their own country, but their cultural independence also.

As a response to this situation the Tabacco Boycott of 1891-92 occurred. The Tabacco Boycott can be regarded as the first manifestation of resistance against both the expansionism of the Great Powers and their puppet government, which was the monarchical regime of the late Qajar period. This movement was nationally organized and among the leaders were the Ulama, who united under the leadership of Mirza Hasan Shirāzi, gained prominence in organizing and leading the people.

At the beginning of the twentieth century, resistance against the government and the foreign invasion gradually took the form of constitutionalism. The Ulama also participated in the movement for establishing the constitution and led the people as they did in the Tobacco Boycott. However, soon after the movement for constitutionalism began, the leaders of the Ulama divided into two groups: one was headed by Sayyid 'Abdullāh Bihbihāni and Āqā Sayyid Muhammad Tabātabā'i, and the other by Shaykh Fadluāh Nūri. This split was caused by Shaykh Nūri, who changed his position and became an opponent of constitutionalism. Such dissent among the Ulama was the result of political discord within the Ulama and of the operation by the foreign powers. However, it seems that from the viewpoint of Islam, the opposition of the Ulama against constitutionalism was, in a sense, a concomitant result of the nature of constitutional government which is contradictory to that of Islamic government.

As is often pointed out, the Ulama at that time were not fully aware of the meaning of constitutional government. It is said that the Ulama identified *mashrūṭiyat* (Islamic Law government) with *mashrūṭiyat* (constitutional government). *Mashrūṭiyat* which the Ulama aimed for was based on the Shari'a (Islamic Law), but *mashrūṭiyat* on a constitution. From the viewpoint of the system of law, Shari'a is in itself different from constitution law which had been developed in the West in the modern times. Briefly speaking, in the system of Shari'a, there exists God at the ultimate point of law. Since the Shari'a constitutes a norm of society, the will and behavior of human beings are regulated by the law and it is prohibited that people create law or change it at their own convenience. Thus, unlike in constitutional government, law in the Shari'a government cannot be revised by the political powers which are supported by the majority of peo-

ple. In Islam, politics is also subordinate to Shari'a and the converse is not true.

Shaykh Nūri realized this fundamental difference between *mashrūṭiyat* and *mashrūṭiyat* when he carefully examined the draft of the constitution. However, in order to express opposition against constitutionalism, Shaykh Nūri supported the monarchical regime. Like other Ulama, he was limited to the alternative of a monarchical government or a constitutional one. It can be said that at that time there was no social basis which enabled the third alternative of *mashrūṭiyat* to be developed or carried out.

The constitution was established, however, it was virtually nullified and consequently the Constitutional Revolution ended in failure. It seems that the Iranian Revolution as part of the background. After the Constitutional Revolution, the power and influence on politics of the Ulama relatively declined. However, on the other hand, the basis of Islamic society was being steadily constructed as can be shown by the examples of the contributions of people such as Shaykh 'Abd al-Karīm Hā'iri Yazdi in establishing the educational system for the Ulama, and Āyatullāh Sayyid Āqā Husayn Brūjerdi in organizing the financial system for Islamic funds, and talk with the Sunni. It is needless to say that the political leadership of Āyatullāh Rūhullah Khumayni in the Iranian Revolution in 1979 was prominent, but in addition to it, it is necessary to look into the works which had enabled the construction of the infrastructure of Islamic society by that time.

The Iranian Revolution in 1979 chose the third alternative for government i.e. *mashrūṭiyat*, which is really a stranger in the modern political world. Therefore, the way to the realization of this polity was also rather hard and difficult.