

『以上を欠く』
——スピノザの政治論を媒介として
イスラーム共同体の本性を考察する——

黒田壽郎

I

欧米、ないしわが国の中東研究の伝統が、これまで果たしてきた貢献は否定の余地がない。中東世界あるいはイスラームにまつわるさまざまなディテールには、それなりに細部の真実を明かす検討が加えられ、その集積によってかなり精度の高い認識がえられるようになったことは確かである。ただし問題なのはむしろ提供される諸々のディテールを総合させる、中東世界に固有なパターン、編成原理の欠如ではあるまいか。客観的なという諸事実が収集、提供されても、それが説明されるさいにある種の外的な、既存の概念、方法論が採用され、その結果一般的には耳障りの良い解釈が下されるが、それは実態から程遠く、少しも臨場感がないといった事態は、われわれがよく眼にするとところである。イスラーム＝戦士集団の宗教、モッラー＝聖職者、イラン・イスラーム共和制＝神権政治等、これまでも、また現在もなお巷間を飛び交うこの種の短絡した解釈をもってしては、対象の真実は決して理解しえないが、多くの人々がこの程度の認識でしか中東問題を判断していないこともまた、疑うべからざる事実なのである。

筆者はこれまで、再三にわたり中東世界が固有の性質をもたず、中東の文化が〈固有の貌〉をもたぬものとしてしか、提示されてこなかったこと

を指摘してきた。¹⁾ 例えばインド、中国といった地域の文化的特殊性は研究者の眼に明らかであり、常識のレベルにまでゆきわたっている。しかし中東世界はとなると、常識のレベルはおろか、研究者自体にとってもさして明確ではないのではなかろうか。それともこの地域は、本来いかなる社会的、文化的特質も備えもってはいないというのであろうか。

中東が特徴のない世界として提示されつづけている理由としては、数々の原因があげられるであろう。とりわけ第一に指摘されるのは、これまで欧米の地域研究者に支配的であった、対象理解にあたっての自文化中心的なアプローチ、解釈の枠組である。最近の文化人類学的な研究の姿勢は、社会、文化的なアーティキュレーションが複雑でない、冷たい社会に関して自らの呪縛を解きつつあるが、熱い社会については決してこの限りではない。²⁾ その傾向を加速、増幅させているのは政治的原因である。中心にあたる欧米が、例えばイスラエルを、周辺としての中東世界の心臓部に突きつけた槍の穂先として、間接的に政治のレベルで活用している構図は現代史に明らかであろう。この政治的圧力の構造の維持のためには、国際的舞台において中東世界が不可解で、常軌を逸したものでありつづけることがもっとも効果的なのである。中東の不在によって成立するようなオリエンタリズムを一層精緻にし、中東に関する真実の記述をそこで統制するような規制は、現在もなお効果的に力を発揮しているのである。³⁾

中東の真実を解明するために遠ざけねばならない陥穽は、以上示したように数多い。しかしこのような事情は逆にまた、真実を覆う雲がいかにも色濃く、したがってわれわれが一層腰を据えてより本質的な問いに質疑の視線を注がねばならないかを示唆するものであろう。中東世界の真の貌は、いまだにわれわれには明示されてはいない。しかしそれに反して巷には、きらびやかな権威の衣をまといながら中東論議が氾濫している。それらはしばしば堅固な客観性、精緻な方法論の上になり立っていると自称しているが、そもそも正体不明のものを不明のままにして誇示される客観性、

方法論にいかほどの信憑性がありうるであろうか。

真実はそれを構成する多くの要因をもっている。真実の隠蔽に利益を見出し、それをこととする研究者たちがこれまでしばしば濫用してきたテクニックは、副次的な諸要因を正しく指摘、羅列し、そこで得られる信憑性を基礎にもっとも重要な要因を排除する、もしくは偽物と代替させるという手法である。中東研究においてはこの種の手法がおびただしく多用されるので、手練れの専門家には問題の指摘が容易だが、一定の理解度が要求される誤文訂正例が、無修正のまま産出、散布されて世論形成に及ぼす影響力には侮りがたいものがあるのである。例は枚挙にいとまがないが、中東世界の本質的な理解のために重要なのは、例えば〈タウヒード論〉研究の排除であろう。この地域の社会的、文化的伝統の特殊性を形成するイスラームを理解する上で、もっとも重要なキイ・コンセプトである〈タウヒード論〉については、その内容、その伝統形成の機能といった側面を含めて、かくも研究熱心な欧米の研究者による指摘はほとんどない。

たんに神の唯一性論義にとどまらず、精神と物質をことさら乖離させて階層的に捉えることがなく、聖俗の問題を分離しない固有の世界観の基礎をなすタウヒードは、イスラームそのもの、ないしはその文化的、社会的特質を推しはかるさいに、最重要な概念である。そのような核心的な問題にたいする驚嘆すべき無関心、あるいは故意の、積極的な無視は、中東学の現状、偏向性を端的に示唆するものであろう。⁴⁾ もっとも肝要なものを省略、代替させる手法、タウヒードなしのイスラーム論、シャリーア抜き政治論、神学研究を欠いた宗教論は巷にあふれ、熱い社会を冷たく調理する安易な研究は後をたたないが、このような事態を払拭するためには、主要な問題を原点に立ち帰って再点検する以外に道はあるまい。杜撰な研究者の脳裏で、あるいは意図的な研究者の恣意により、思考、言説のレベルで曖昧模糊としたものにされている中東世界の実像を正確に捉え直すには、当の地域の人々がもっとも重要であると信じこんでいる事柄を選びとり、

それらを徹底的に洗い直す必要があるであろう。

イスラームの提示する固有の世界観の基礎となるタウヒード論の重要性、ならびにその射程については、きわめて限られた範囲内であるが、筆者はすでにさまざまな機会に言及している⁵⁾。また年若い研究者たちが、この点を種々の分野に活用、展開させている⁶⁾。本稿でとりあげるのは、この問題と直結しているものの、やや視点を変えて考察せざるをえないイスラームの共同体の特殊性である。タウヒード論の検討により、イスラームが聖俗の問題を基本的に切り離さないことが確認されたが、そのさい志向される共同体とはいかなる性質のものなのか。当然予想されることながら、このような基本的な問題について、在来の研究には充分説得力のある考察がほとんどなされていないのである。

II

イスラーム共同体('Ummah 'Islāmīyah)の内実の把握に関しては、若干の技術的困難が伴う。イスラームの歴史とは、^{こぼ}毀たれた理想の歴史である⁷⁾。K. プフシュが指摘しているように、登場当初理想的な共同体を現成させたイスラーム社会は、徐々にその内実を質的に低下させていく。ムスリムにとって理想の共同体とは、一応ヒジュラによってマディーナに最初のイスラーム共同体が成立してから、正統4代カリフの統治が終るまで、つまりわずかに40年間のそれを指すにすぎない。それ以降は、ウマイヤ朝のウマル2世が改革を計って5代目の正統カリフと称讃されるような事態もあったが、その為政も短命に終わっている。ウマイヤ朝の登場以降現在に至るまで、少なくとも信者の考えの中では、同時代に存在した王朝、国家は、理想的なものの範疇には入っていないのである⁸⁾。

後代の思想家たちは、質的に低下した同時代の支配者たち、彼らの統治

する王朝、国家をさまざまなかたちで再定義、追認せざるをえない状況におかれることとなった。カリフの適格性を論じたマーワルディー、シャリーアを国法とするかぎり国家のイスラーム性を容認したイブン・ハルドゥーン等の意見は、すでに周知の事柄であろう⁹⁾。厳密にいえば千数百年に及ぶ歴史の中に登場した思想的、政治的諸派によって理解に若干の、場合によっては大幅な相違が見られるが、一般的にいて支配者がイスラームを信じ、イスラーム法を国法とするような王朝、国家はイスラーム的とみなされてきた。そのような社会は、当然イスラーム共同体とみなされうるのである。そのようなイスラーム社会は、イスラームのものとみなされうる諸制度、政策を維持、逐行し、特定の役割を果し、一定の成果をあげてきた。

ここで問題となるのは、どの時代のいかなる政治的あり様、制度が真にイスラーム的であり、なにがイスラーム的でないかの弁別、判断であろう。それにさいしてある種の研究者は、支配者がイスラームを信じ、イスラーム法を国法とする場合をひとしなみにイスラーム社会と定義する。あるいはそれよりやや緩やかに、ムスリムが多数派を占める社会をその名で命名する。現実にはムスリムが多数を占める社会を、イスラーム社会と呼びなすのは当然のことであり、そのような現実の社会が低迷、沈滞しきっているところに現在の問題がある。しかしこのような名目的理解では、現在イスラーム世界に盛んなイスラーム論議の政治的力学を把握することは不可能であろう。なにをもつて国法としたかに相違はあるものの、シャーもムスリムであり、ホメイニーもムスリム、なにもかも同じイスラームではなにごとく説明されえないのである。¹⁰⁾ この種の論者の一般的傾向は発展段階説であり、例えばトルコのオスマーン朝の政治体制を、イスラームの最高形態としてとりあげる。ただし一般の民衆の意識の中では、オスマーン朝の為政は専制的で、イスラームから隔たるところ遠いという評価なのである。¹¹⁾

外部の観察者がイスラーム的と認めるところに、内部の信者たちがイス

ラーム性の欠如を指摘するという複雑な事情が、問題の真相を理解するために一定の技術的困難を伴うところである。ただしこの場合地域研究に携わる者としては、外側の観察者の判断に従うべきなのであろうか。それとも内側の当事者たちの声を受け入れるべきであらうか。

外側から論理的に判断しただけでは一見複雑に見えるこの問題も、イスラームという教えの特殊性を検討してみれば、容易に理解が可能である。同時に肉を切る包丁であり、包丁に切られる肉であるような二重性¹²⁾を消去するためには、まずもってムスリムが理想的とする種類のイスラーム、とりわけイスラーム共同体の理念、特殊性を明確にするにしくはないのである。そのさい研究者にとっての導きの糸は、理想的な共同体がわずかに40年しか存続しなかったにせよ、以後千数百年にわたってのちのムスリムたちが、初期のこの時代の共同体のありようを理想とするという点では、いささかの変更、譲歩も行なっていないという事実である¹³⁾。いかなる宗教、イデオロギーも、時代の変遷とともに初期の理想、理念を失って形骸化するという宿命をもっている。原典回帰は、質的に低下した理念を回復させるために諸宗教、イデオロギーが採用する基本的姿勢であるが、イスラームの場合それはただたんにクルアーンやスンナに帰れというだけではなく、初期の理想的共同体のありようを復活させようという要求を伴っている。聖俗をことさらに分断せず、個人の精神的側面のみでなく、公的、社会的実践をも信仰箇条の中に含みこむ教えにおいては、クルアーン、ならびにスンナを記載しているハディースといった言説のレベルでの典拠のみではなく、より具体的な踏み従うべき社会的先例が必要とされた。そして初期のムスリムが、預言者ムハンマド、あるいは正統4代カリフたちの指導の下で歴史的に現出させた共同体が、理想の共同体としてムスリムの意識の中で特権的な、高い地位を占めるようになっていたのである¹⁴⁾。

クルアーン、スンナが指示するものは、たんなる精神宗教の場合と異なり、それ自体すでに社会的な諸規定を含んでいる。しかしそれは、そのの

みをもってしてはあまりにも抽象的であり、人々はこのような言説の面での指示を盛る具体的な器、社会的実例を必要としたという事情は、社会性を重視するイスラームの特質にかんがみて推測が可能であろう。依るべき典拠が教典、語録のみでなく、特定の具体的な歴史にあるという点は、繰り返し強調するが、共同体性を重んずるイスラーム的特徴の反映に他ならない。このような事実を考慮に入れるならば、イスラームの場合の原理性の回復は、原点回帰の姿勢によってなされると特にいいかえておくべきであろう。原点回帰のこの姿勢は、しばしばある種の論者たちによって復古主義というレッテルをはられているが、この種の呼び方も真の理解の道筋を閉ざす呼称に他なるまい。タイム・マシンに乗って千数百年も昔に戻ろうなどと誰しも企図するはずがないが、実は論者の知性を疑わしめるこの種の発言を多用、乱発するのも排除する側の常套手段なのである。しかしこのような態度からは、以下に指摘するような、主題に関する基本的な理解が欠落してしまう。

クルアーン、スンナ、初期共同体のあり様が、聖俗、公私を分かつたぬイスラームの教えを信ずる者にとっての、イスラーム性の公準、もしくはその根拠となるものである事情については以上に略述した。ハワーリジュ派、シーア派等立場によって若干の相違があるが、初期のムスリムが、預言者ムハンマド、4代正統カリフの指揮の下に現出させた歴史的共同体は、後のムスリムたちによって理想的なものと認定され、変わることなく彼らのイスラーム性に関する判断の尺度とされてきたのである。ハワーリジュ派は第3代カリフ、ウスマーンの統治の6年目までを善政と認め、シーア派はその独自の宗派的主張から、アリーを除く3人のカリフをかつこ付きにするという事情があるが、ここではこの種の異同を細かく詮索することを差し控えておくことにしよう。具体的な歴史的共同体を理想のものとする点においては、いずれの派にも原則的な相違はないのである¹⁵⁾

歴史的に生じた具体的な共同体に、理想社会を見るというこの特殊な事

情を、主題とは関わりの少ない読者にあえてアナロジカルな説明を加えるならば、それは理想的な市民社会を夢見る者にとってのパリ・コンミュンのようなものであるといいうるであろうか。これはたんなるアナロジーであって、そこで現出されたものの内実、組成はきわめて異なっている。ただしイスラームのコンミュンは、さまざまな主張が交錯し、全体に不定形な印象が濃厚なパリ・コンミュンの場合に比して、一層の一貫性、統合性があり、後代に与えた影響もより強力なものであるといいうるであろう。

初期共同体の歴史が、後代のムスリムにとってほとんど神聖史といいうるような特権的な地位を獲得し、イスラーム社会のイスラーム性を計る公準たりつづけている点については、以上の説明で了解が可能であろう。ところで問題は、これまでの研究の伝統が、またしてもこの主題に関する言及を排除しているところにある。ムスリムが理想とする共同体がいかなる特質をもつものであり、その理想性はどのような概念で要約されるのか。このような基幹の要素を無視した場合、共同体性格の濃厚なイスラームの実質について理解が不可能となるばかりでなく、その後の歴史的展開を正確に検討することもかなわないであろう。

III

初期イスラーム共同体の内実を知る手がかりとなるものとしては、クルアーン、ハディース、ならびに同時代の歴史的文献等があげられる。ただしそれらの典拠からえられる諸事実に、一貫性のある解釈を下すためには、諸典拠、とりわけクルアーンとハディースが含んでいる主要な要素、つまり思想的な観点からみたタウヒード論、法的な観点で重要なシャリーアの特質が強調されねばなるまい。タウヒードにしてもシャリーアにしても、

それらが厳密、仔細な検討の果てに精緻なものとなされ、学問的に高度なものに仕上げられるのは後代のことである。しかしのちにそのようなたちで結晶するものの原型、枠組は当初より確実に存在していたのである。だが在来の初期共同体研究は、単純に歴史的、制度的諸事実を記述、分析するのみで、ジャーヒリーヤ時代から初期イスラーム時代に至る激甚な変化の基本因である、思想的要因、その理解に不可欠である法的問題等についてはほぼ無視の態度を貫いてきた。クルアーンのことばはクルアーン学の分野で、ハディースはハディース学で、シャリーアは法学で検討し、歴史学は歴史的問題を研究すればよい。いわゆる事実にもとづく歴史的研究の正当性は、西欧流の学問分化にのっとって認められることになるが、このような態度をもってしてはあらゆる要素、側面を統合的に捉える傾向が濃厚な教えの実質の解明にはつながらない¹⁶⁾

「今ここに異教時代の一切の貸借関係、その他諸々の権利にたいする義務はすべて清算された。同時に一切の階級的（階層的）特権も消滅した。もはや何びとたりとも地位や血筋を誇ることは許されない。諸君はアダムの子孫として平等であり、もし諸君の間に優劣の差があるとすれば、それは神を敬う心、敬神の念においてのみである。」ヒジュラ暦8年、新たな教えの革新性のゆえにメッカを去ったムスリム勢が、8年の隠忍のあとふたたびメッカを占領し、カアバ神殿の偶像を破壊したさいのムハンマドの説教の一部であるこの言葉は、7世紀のアラビア半島の一角に端を発し、わずか百年の間に爆発的に東西に拡がっていく運動の震源の性質をあらわしてはいないであろうか。伝統的に部族対立に明け暮れ、社会的にも、文化的にもほとんどとるに足りなかった人々が、突然世界の中心に躍り出す契機を作り上げたのは、人間は〈アダムの子孫〉として平等であるという高らかな人権宣言ではなかったのか。

聖俗にわたる事柄を区分せず、生活のあらゆる局面について言及しているクルアーン、ハディースの内容を、明快に、構造的に把握することはさ

ほど容易な業ではない。しかしこの教えの底流にあるライト・モティーフをつなぎあわせ、テキストが言及している事柄の位層を、それを含みこむ構造化の中で誤つことなくとらえていくことにより、徐々にその主張の全体の配置、結構が明らかにされるであろう。解明のための糸口は、あちこちに散在しているのである。ライト・モティーフの第一は、ひとはみなアダムの裔として平等であるという思想であろう。

自由、平等、博愛といった人権の宣揚が、近代西欧のものといった常識しかもちあわせず、かたくなにそう信じている者は、まずこの種の思想が7世紀のアラビア半島で述べ伝えられていたことの信憑性を疑うか、あるいは先に引用したような言葉が背後に整然とした思想を控えてもっていることを認めないであろう。しかしある種の基本命題が語られるとき、必ずその背後にその命題をもたらす原基、思想的枠組が存在するのが言説にまつわる公理である。アダムの裔として平等という思想は、果たしてその背後に確たる思想的枠組を控えていたか否か。歴史的研究は単純にこのような試みを回避する。しかしここで重要になるのが、これまで研究者が無視してきたタウヒード論の内実であろう。

筆者は再三にわたりタウヒードの問題について言及しているが、決して常識のレベルで定着しておらず、他面論旨の展開にきわめて重要な問題なので、上述の平等観の出所にあたるこの概念について若干の説明をせざるをえない。イスラームとはタウヒードの教えである。イスラーム理解の核心をなすタウヒード論は、単純化すればあらゆる基本的な事柄を〈一〉に還元して理解する観法である。筆者はこれを〈一化の精神〉と訳しているが、この原理はまず神に適用される。

「言え。かれは唯一なるアッラーにおわします。かれは自存し、生み給わず、また生れ給わぬ。かれに比肩しうるものは何一つない。」(クルアーン第112章全節)

タウヒードの原理を絶対者に向ければ、このようにイスラームにとって基本的な唯一神観がえられるが、ここで重要なのはその現世、現実世界との関わりであろう。

ある種の神学者は、タウヒード論において唯一なる神の特質の解明に全力をあげ、その現実との関わりのアスペクトにほとんど注意を払わない。とりわけイスラーム世界の政治的力が衰え、外なる国際的圧力、内なる世俗化がイスラーム性を希薄にしているような時代、地域においてはこの傾向が特に濃厚である。その場合信仰は内化し、社会的力となりえず、それゆえかえって外部からの圧力を強化し、内なる世俗化を加速させる結果をもたらしているのである。

ただし本来のイスラームは、決してこのような内化のみを認めるものではない。唯一神観はむしろ、現実世界解釈の確固たる基盤を作る大前提となっているのである。紙数の関係上細部の論議を割愛せざるをえないが、現在のコンテキストで重要なのは、タウヒード観が宇宙のすべての存在者を、同一の源、つまり唯一の創造者に端を発するものであるゆえに、等位であるとしているところにある。あらゆる存在者が価値的に同等であるとするこの思想は、それらが故なくして創造されたものではないという考えと結びついて、それらの存在に積極的な意味づけを与えるのである。イスラームの神と存在者の関わりは、次のような二つの思考法を基礎にうちたてられている。その一つはタンジーフである。これは神を、あらゆる存在者との類比から完全に遠ざける態度を示している。要するに神は言詮不及であるとするのである。それに対するのはタシュビーフ¹⁷⁾である。こちらは神を被造物と同一視する態度を指すものである。ところで神の正しい認識に至る道は、上記の二つの態度の間にあるとみなされるのである。創造者である神は、確かに存在者の世界を超越している。しかし完全に超越してしまっている訳ではない。神は自らの資質、あるいは自らの存在を理解させる契機を、あらゆる存在者の中に忍びこませているのである。神

は単純に、そのままある存在者に比定されるような存在ではない。しかしあらゆる存在者は、神の認識を形成する契機となる〈徴〉をその中に秘め、たたえているのである。¹⁸⁾

「まことに天と地の創造、昼夜の交替。人に益するものを運んで海原をゆく船、またアッラーが天から降らせ死んだ大地を蘇えらせる雨、地上に広く散らばる生きとし生けるもの、また風向きの変換。また天地の間に奉仕する雲などのうちには、理解ある者への徴がある。」(第2章164節)

現世の万象が神についての知を形成する徴を宿しているという認識は、そのままそれらの多様な個別性の肯定につながるものであろう。個別者は、創造者から与えられた固有の性状、個別の能力を自然に開花させることにより、神の証の一部たりうるのだから。被造物のすべてに振りあてられるこの積極的な意味づけ、個別性の肯定は人間の場合にもそのまま適用される。人間はアダムの子孫としてみな平等という考えの背後には、万物を等位において理解するような明確な思想が存在しており、それが各人の平等性の主張の基礎となるばかりでなく、同時にそれぞれが持つ性状、能力の一義性、絶対性を保証するのである。

ついで強調すべきは、イスラームのタウヒード論が、被造物間の調和ある一性を説いている点である。

「神は層また層に七天を創り給う方。仁慈あふるる者の創造には、いささかの不調和もないことが解るであろう。」(第67章3節)

個別者の多数性を肯定し、一義的とみなす思想は、同時にそれらが相寄って一である、つまり全宇宙が調和ある一であるとする考えに連なっている。

そこで個別者は、宇宙の森羅万象との関わりの中で存在しているのである。それは他から厳密に切り離されて独立したモナドのようなものとしての個としてではなく、自ら他に浸透し同時に他から浸透されているような、関係的な個として存在しているのである。

個別者の関係論的なあり方は、人間関係が問題とされる場合にとりわけ顕著になる。イスラームの場合においても、人間の基本的単位は個人である。義務的諸行為をはじめとする善行にいそしみ、悪行を避けるといった行為を意志的に行なう結果は、芥子粒ほどの重さの誤差もなく秤にかけられ、死後の世界の命運を定めることになるという考えが、その事実を裏づけている。幼児洗礼といった事例が一切なく、法的に問題とされる言行を、成人の恣意的なものに限る等、個人とその意志にもとづく言行は、基本の単位である。しかしそれと同時に強調されるのは、個の関係性である。それはまず男女関係、夫婦関係の重要さの指摘にあらわれる。

「われはまず一人の人間を創り、配偶者を与えた。」

「妻たちはなんじらの着物、なんじらは彼女らの着物。」(第2章187節)

以上の引用は、男女、夫婦の相補的關係性を指摘すると同時に、それがまた社会関係を考えるさいの重要な基本的単位であることを明かしているであろう。その単位としての重要性は、西欧的近代社会が個の単位性のみを特権的に拡大するのに反して、依然としてそれとむしろ同格とみなされうるほどなのである¹⁹⁾

男女の相補的關係性は親子関係を介して家族のレベル、小共同体のレベルへと拡大されていく。

「なんじらはアッラーの他に何者にも仕えてはならぬ。父母に孝養をつくし、近親、孤児、貧者を親切に遇せよ。」(第2章83節)

そしてそれが共同体全体にゆきわたることは、論理の筋道からして明らかであろう。イスラームの理想とする共同体が基本的にいかなるものであるかについては、ブハーリーが伝えている預言者ムハンマドのハディースに明らかであろう。

「あなたは信者たちが、一つの身体であるかのようにたがいに親切、愛、同情を寄せあうさまを見るであろう。身体の一部が痛めば、その全体が不眠と熱で反応するのである。」

イスラーム共同体のありようについては、さまざまな観点から規定することが可能である。しかしま引いたこのハディースは、その核心を端的に指摘しているであろう。イスラームのタウヒードは、一方においてはあらゆる存在者の、また社会的問題に視野を限定すればあらゆる人間の平等を主張する。それは同時に各人の固有な性状、資質、力能が一義的なものとして肯定されることをも意味している。他方それは宇宙の万象の、社会的レベルでは共同体の有機的な調和を要求しているのである。そこで重要な事柄は、一々の成員が、全体の存立に不可避であるかのごとき一部となり、一部の損傷が全体の熱、痛みとなるほど有機的で、緊密な連帯感で結ばれあっていることであろう。

個別者としての一の絶対性、全体としての一の有機的連体性の二つが最高度に実現される社会。タウヒードの理論的掘りは、イスラームの理想の共同体をこのように規定するのである。そしてそのような社会の現成のための指針として、ムスリムはイスラーム固有の法、シャリーアをもっているのである。シャリーアはこれまで、それが天与の法であるというだけで、自然法万能の論者からまともな検討の対象とはされてこなかった。西欧の文化史的コンテクストという狭少な観点からすれば、人間の知性を絶対としない価値、思想はすべてまやかして、時代遅れであることになり、

とりわけ宗教に関わるものはすぐに非科学的で、とるに足りぬものと一蹴されてしまうのである²⁰⁾しかし天啓法といわれるシャリーアが、上述のような確固とした観法に貫かれた人間社会の構成のための指針を与えているとした場合、われわれは単純にそれを非理性的、非合理的として退けることができるであろうか。

シャリーアの第一の法源であるクルアーンは、公法、私法等にわたって僅か二百数十の規定をしか示していないといわれる²¹⁾。その後にはハディースの含む諸規定、その他の諸法源が付加されて現実の諸変化にたいする順応性が確保されるというのがイスラーム法の基本構造であるが、重要なのは改変を許されぬ第一の法源の諸規定の枠組が、上述のような原理性に裏づけられていたという点である。

ところでこのような原理性が損傷をうけると考えられる契機としては、二種類の事柄があげられるであろう。第一の問題は、宗教的な特権者の存在の可能性と、彼が及ぼしうる損傷の範囲である。第二の問題としては政治的支配者の地位と、彼が加えうる危害の程度である。

第一の問題に関していうならば、イスラーム的政治を神権政治と呼びなす論者の脳裏でこそこの種の問題性が存在するが、事実上このような事柄自身少しも問題とはなりえない²²⁾。一般では例えばホメイニー師が法皇の上を行くような聖職者で、宗教的権威をかさに着た彼の鶴の一声で万事が決定、変更されるという思いこみが通用している²³⁾。これはイスラームの原理性に関する無知、排除と密接に関連しているものであるといえよう²⁴⁾。しかしこのような思いこみにたいしては、預言者ムハンマドの地位に関するクルアーンの一節を引くのみで充分であろう。

「言え。私はあなた方と同じただの人間である。」(第18章110節)

個別的存在者の特権的な聖化を厳しく拒否するイスラームは、その厳格

なタウヒード性を維持するためにいかなる聖職者をも作り出さなかった。それに類する人々が登場したとすれば、それは墮落に他ならない。預言者ですら一介の人間にすぎないとする教えにおいて、特権的な聖職者が存在する場所はどこにもないのである。

第二の問題は、政治的指導者のそれである。ただしカリフ、アミール、スルターン、イマーム等、時代、各派により呼称を異にするイスラーム世界の支配者は、構造上絶対的君主になりえない地位におかれているのである。もちろんイスラームの共同体も、それを束ねる役割を果たす人間の存在の重要性を強調している。

「なんじら信仰する者よ、アッラーに従いまつれ。また使徒、ならびになんじらのうち権能をもつ者に従え。」(第4章59節)

いかなる集団も、それを統率する機能を果たす地位につく者、指導者を必要としているが、重要な点は彼と一般民衆との関係にあるであろう。クルアーンは指導者の必要性を認めると同時に、そこに明確な条件を付しているのである。

「なんじらは規を逸した者の命に従ってはならない。彼らは地上に害を及ぼしこそせよ、悪弊を正す者ではない。」(第26章15、16節)

この一節からは、正しい指導者の導きに従いこそすれ、悪しき指導者には断固抵抗せよという指示が読みとれるが、ことの正邪を判断する基準は、上述のようなタウヒード的観法に基礎をおくシャリーアなのである。為政者はシャリーアにもとづいて共同体の統治の任に与り、民衆はシャリーアにのっとって彼の正邪を計り、正しい場合には服従し、さもない場合には反抗する。

以上に記したような法と支配者、民衆の関係を別の視点でとらえるならば、つぎのように述べる事が可能であろう。政治的なレベルにおいても、イスラーム共同体を律する基本となっているのはシャリーアであり、支配者はそれにもとづく運営、管理を委託されているだけなのである。また民衆が真に服従しているのはこのシャリーアにたいしてであり、支配者にたいしてではないのである。²⁵⁾ もちろん支配者は、時の法学者に圧力をかけ、イスラーム法の可変の部分を利用して自分に都合の良い解釈を下させる等、一定の政治的影響力を行使しうる。しかしそれがもつ不可変の部分の枠組は、彼にさほど気ままな逸脱を許すようなものではない。

奇妙なことに、あるいはまことに正当なことながら、シャリーアにおいてはイスラームの共同体がいかなる政治形態をとり、またその指導者となる人物がいかなる資質を備えているべきかといった事柄については、それほど厳密な規定がなされていない。例えばこの曖昧さに起因する預言者ムハンマド歿後のムスリムたちの困惑、狼狽ぶりは、当時の史書にも詳らかなのである。²⁶⁾ そればかりではなくこの事実は、確かに一面では後の歴史的展開にある種の不透明さを投げかけつづけている。ただし他方ではこれは逆に、肝要な問題が共同体の具体的体制、組織のいかにあるのではなく、むしろ共同体の質、つまりその中の個がもれなく開花し、共同体自体の有機的活性が最大限に発揮されること、つまりイスラーム共同体の中に真のタウヒード性が宿されることにある点を示唆する上では、むしろ効果的であるともいいうるであろう。²⁷⁾ 共同体の質、つまりそこにおけるタウヒード性の充溢は、単純な組織論、カリフの資質論では語りえない。この種の問題に関する言及の欠如は、このような事実裏づけされているのであろう。事実後代のムスリムがこの点を誤らず読みとっていることは、彼らが初期の共同体のみを理想の共同体と認め、その点でいかなる譲歩も行っていない事実からも明らかなのである。

以上簡単に初期のイスラーム共同体の理想的性格の基礎となる思想的、法学的背景について素描を行なった。具体的にはその上で以上の論拠を裏づけるような歴史的研究が必要であろうが、それは小稿のなすべき範囲を超えている。しかし新たなタウヒードの理念に触発された人々の形成したイスラーム・コンミュンにおいては、その精神が社会のすみずみに充溢し、異常な熱気を帯びていた事実については特筆しておく必要があるであろう。

IV

肝要な、核心的問題を意識的、無意識的に隠蔽、排除するような研究が大勢を占める中で、つまりそれらの諸問題を論議するために不可欠な共通項が極端に稀少なさいに、もっとも効果的な手段は当の主題と類似の主題を身近なところから採り出し、それを叩き台にして論旨を明らかにする比較論的方法であろう。イスラーム共同体の基本的性格を論ずるにあたって、筆者は前節においてその思想的、法学的枠組を略述した。これまでたんに歴史学的観点から追究され、それが本質的に控えもっている文化的特質、その構成因となる諸要素等に関する配慮がほとんどなされていない場合、それらに関する若干の説明が不可欠であろう。その上で再度このような特質が、現代的な視点からみていかなる意義、問題性をもつものであるかを明らかにするには、欧米の知的遺産に頼るにしくはないのである。オリエンタリズムは自らを表象しうる能力をもちあわせていないというマルクスの、いささか時代遅れの指摘も、この地域に関する妥当な認識の欠如という言説的編成の状況下においては、いまだに見事に通用しているのである。中東世界に固有の問題をそれ自体に即して説明しても、知的理解がえられない。そのような場合に活用しうるのは、欧米的ないしは欧米で問題視されてい

る概念、思考のかたちであろう。

イスラーム共同体の基本的性格を論ずるにあたって、筆者が援用するのはアントニオ・ネグリのスピノザ論である。²⁸⁾ イスラームという巨大な文明にとって本質的な共同体論を行なうにあたって、ネグリのスピノザ論を引きあいに出さざるをえないという事態は、問題の射程の大小にかんがみて主客転倒の感がまぬかれないが、中東研究の実情がかくのごときものであるかぎりやむをえぬ仕儀であろう。このような試みはひるがえって、ネグリが指摘するスピノザの野生の異例性が、実は彼の指摘する事柄とは異なるところにあることを示唆する可能性をも秘めているのである。最近のスピノザ研究は、在来のデカルトの二元論をこえるための一元論的な試みといった解釈や、ヘーゲルのスピノザ批判に立脚した在来の研究態度とは異なる視座を切り拓いている。²⁹⁾ この動きそのものが、イスラーム的なものと通いあう多くの要素をもっているのだが、とにかくこのような視角から析出されるスピノザ的なものを、ユダヤ、イスラーム的な伝統の諸問題と照合する試みは、比較文化論的にみてかなりの射程をもつものと予想されるのである。³⁰⁾ ただし本稿においては紙数の関係もあるので、最近紹介されたネグリの『以下を欠く——スピノザ最晩年の民主政体概念の定義を推察する』に提示された政治論の骨子を取り上げ、そのキイ・コンセプトの比較論的分析を介して、本稿の主題であるイスラーム共同体の特殊性の解明に努めることにする。

多くの研究者からいささか強引な読み込みが目立つと指摘されているネグリのスピノザ論は、むしろスピノザの思想の内的な発展を忠実に追ってその思想像を再構成する彼の正当な、しかし強引な読み込みゆえに、さまざまな点で西欧中心的なスピノザ理解を脱しているといえるであろうか。スピノザの専門家ではない筆者には、現在のところこれに関して断定的な発言をなしうる資格はない。ただし興味ぶかいのは、ネグリが再構成を試みているスピノザ最晩年の民主政体概念が、論理の構成、さらにその種の

議論を成立せしめる世界観的背景といったさまざまな点で、イスラームが理想的なものとする共同体の内実と酷似しているところにある。

周知のようにスピノザ最後の著作『政治論』は、君主制、貴族制の政体論を行なったのち、民主制政体を論じかけたばかりのところで中断されている。しかしネグリは民主制政体が絶体的統治形式であるとするスピノザの強い断定、ならびに民主制政体への参加の諸条件を実践的に規定するさいの厳格な参政規定という二つの概念にひかれ、それらをスピノザの諸作品と単純にひき合わせる文献学的解読の態度に委ねるのではなく、彼の形而上学の内的力動性そのものと対置させることにより、最晩年の思想の再現を試みているのである。

そのさい論議の導入部を形づくるのは、スピノザの『政治論』における、いわゆる社会契約論的視点の不在である³¹⁾。近代国家とその法の成立の基礎をなすものとされ、ホッブス、スピノザ、ロックという思想的系列の中で論じられ、のちにルソーによって完成される社会契約論は、ネグリによれば当時顕在化しつつあった市民社会と国家権力の間の軋轢の中で、「市民社会から国家への権力の委譲を正当化するための理論」³²⁾として生み出されたものであり、国家権力の法的な正当性を概念のレベルで提示するための「露骨な社会学的機構」³³⁾にすぎなかったのである。そして彼は、この種の契約論的な権力委譲の思想に抵抗を試みた思想家たちの流れとして、マキャヴェリ、アルトゥジウス、ハリントン等の系列を立て、スピノザをもその一人に加える。このような読み込みによって、スピノザはホッブスの最大の理論的な敵となるのである。

ネグリはこのような反契約論の立場を、国家の絶対主義にたいして立ち上がる共和政的マテリアリズムと規定している。それは社会的なるものをその絶対性において提示するようなマテリアリズムであり、その場合の絶対性とは真理の地平、つまり超越論的ではなく、事実、行動のレベルで現われ、検証される真理の地平に属する絶対なのである。このような視座か

ら彼は、スピノザの『政治論』をつぎのようなものとして要約する。つまり

「権利と政治は、存在に属する絶対的な力能に直接（いかなる媒介もなしに）内包されるものであり、従って権利と政治は契約論の視点が孕む否定的、かつ弁証法的な本性を一切もたず、両者は行動の真理性そのものにおいて自身の絶対性を提示する」³⁴⁾

というのである。

契約論の足枷を断ち切って、権利と政治に別種の正統性を与える根拠となるもの。それは一々の個別的存在者の力能の肯定である。これを定義するためにネグリは、「政治論」からの長い引用を行なっているが、この一節は筆者が先に説明したタウヒード観による論旨と酷似しているので、あえてそのまま引いてみることにしよう。

「力能——それによってこそ自然を構成するあらゆる存在が存在し行動することができる。そうしたものとしての力能が厳密に神の力能そのものであることが認められた今、われわれは自然（本性）権というものがあるものかを容易に理解することができるだろう。すなわち、神から発して分配される権利は如何なる留保もなくあらゆるものに拡がっている。ところでその権利は絶対的自由として考えられる限りにおいて、神的力能そのものを表現している。ここから、おのの自然（本性）に従ってあらゆる存在は（神的—絶対的）権利を有しているのであり、その権利の範囲はそれぞれの存在の力能の限界、活動だけでなく存在することに関わるおのの力能によってのみ制限されるものである。という結論がえられる。何故なら、それによって諸存在が実在し、活動する諸力能はそのまま絶対的自由としてある神的力能そのものに他ならないからである。」（第2章3節）

厳密にいった場合、神の超越性を認めない無神論的神学者とされるスピノザの論拠と、タンジーフとタシュビーフの間を行くイスラームの思想の間には、形而上的な問題に関して構造的に差異がある。しかしここで展開されている議論、つまり個別者の力能の絶対的肯定に関しては、ほとんど差異がないといえないであろうか。イスラームの場合においても権利と政治は、存在に属する絶対的な力能に直接内包されているのである。

スピノザにおける契約論的言説の欠如を確認したあとでネグリは、ついでこの種の媒介なしに自然権的自由が絶対的統治形式へと上昇しうるのは、という難問の解決にあたる。³⁵⁾ そのさいの指導的な概念は、絶対性の概念である。スピノザの形而上学的コンテクストにおける「絶対性」の概念と、『政治論』の中に現われるその概念との照応関係を求めながら、新たな地平を切り拓いていく。この段階で明らかになるのは、あらゆる社会関係から切り離された個を措定し、それを基本にして自然権そのものを考察するという発想の誤りである。スピノザの以下のような考えは、社会契約論的還元を否定する上できわめて重要であろう。

「例えばそれぞれが力能において絶対的な自然権(自由)を有する二人の人間が一致してその力能を交錯させる時、その二人は単独者であった場合よりも一層複雑で開かれた[絶対的]現実—存在を構成しうるのであり、一層多くの権利を自然のただ中で有することになる。さらに共働する人間が多くなればなるほど、ますます複雑に開かれた自然権を人々は有することになるのである。」(『政治論』第2章13節)

この引用箇所によつてネグリは、力能を絶対性と等価のものとおき、力能と自由をたがいに対応関係にあるものと捉える。その上でスピノザの絶対的統治形式を、「絶対的なものとしての諸主体の「力能」の放射であり、その全体性は、生の全体性、すなわち[絶対性としての各主体の力

能が] 絶えず開かれつつ内在的かつダイナミックに交錯する有機的全体性の配置」³⁶⁾と定義するのである。この定義は、個別者の第一義性を充分尊重しながらも、同時に各個別者間の関係性を重視し、ホッブス的な自然権のあり方を媒介とせず、共同体の有機的一性、力動性を主張するイスラームの共同体の理念とまったく軌を一にするものといえないであろうか。

ついでネグリは、視線を権力行使における合法性の問題へと移行させていく。これまでこの問題に関する伝統的な解釈は、権力主体と参政権という二つのカテゴリーの関係、配置によって議論を繰り返してきた。しかしネグリによれば、スピノザの場合その両者は切り離しがたく結合され、またそれゆえにこそ絶体的な統治形式とみなされうるのである。その理想とする民主制体制は、諸権力の分立と相互均衡、相互抑止の弁証法に依拠する統治形式として提示されるようなことはありえない。むしろ「執政と司法の概念はスピノザにおいて分立させられてはいず、逆に絶対的に一義性の中に統合」³⁷⁾されているようなものであるというのである。ネグリはこの点をさらに展開させて、この種の民主制体制においては、「すべての臣下はまた自由なる市民であり、同時にすべての市民が同時に執政官なのであり——そしてそこでは司法はある特定の執行機能ではなく、全体的一義性と個々の自由がテンションの中でその最大の能力を提示するモメントとして現れる」³⁸⁾としている。

政治と司法の融合、不分離を主張するこの部分については、イスラーム共同体におけるシャリーアの性質、その支配者、民衆との配置関係を検討してみれば、その類似性は一目瞭然であろう。すでに指摘したようにタウヒードに立脚するシャリーアは、支配者、被支配者のいかなをとわず万人のものであり、その精神、内容はあらゆる人間にとっての指針であって、支配者はその正しい運用に関する監視者、調整役にしかすぎないのである。

この問題を他の角度から検討するために、ここでイスラームのハリーフア(Khalīfah)つまり代理人という概念を分析してみよう。イスラームによ

れば、人間は地上の事柄に関するさまざまな知を授かり、天使ももちあわせないようなその力能によって、大地における神の代理人と定められている。そして現世の事柄を管理、運営するという神の信託を引き受けることによって、その力能に応じた責任を課されているのである。この信託の受理は、ただちに力能の絶対性を保証するものであろう。スピノザが彼の実無限³⁹⁾の論理を経て獲得した力能の絶対性の概念は、このように別の論理で保証されているのである。人間はすべて、所与の力能を完全に駆使して信託のより良き遂行に努力しなければならない⁴⁰⁾。そのような意味で彼らは、ひとしなみに神の代理人とみなされるのである。

他方このハリーファという言葉は、預言者の歿後イスラーム共同体の長に任命された者、つまり訛ってカリフという名で世に知られている者の地位を指すためにも用いられている。ところでこちらの表現は、その由来からすれば上述の概念より後にくるもので、これに関しては興味深い議論が当時の人々の間で交わされている。つまりある人々は信者たちの長を神のハリーファと呼ぶ旨を提案したが、この呼称はイスラーム共同体のあり様からして適当でないとして拒否され、神のみ使いのハリーファであると定義しなおされているのである。要するに人類こそがみな神のハリーファであり、イスラーム共同体の長がたんなる人間にすぎないと告白する預言者のハリーファであるという構造は、カリフという地位が本来いかなるものであるかを端的に指し示しているのである。

執政と司法の統合性は、個人の力能を絶対とするタウヒード的な観法を基盤にもつシャリーアの、支配者と被支配者間における配置関係において保証されている。この点をより厳密に検討するためには、シャリーアの内実そのものに関する具体的な分析が必要であるが、それは別稿に譲ることにしよう。ここではさしあたり権力行使の合法性の分析にあたって、シャリーアの拘束性が支配者、被支配者のいずれにも及び、これにたいするいずれの側の違背も、そこにこめられた精神が正しく維持されるかぎりほ

等分に批判的となる仕組になっている点を指摘するにとどめておく。このような構造において執政と司法の融合は、いかなる制度にも先立って有機的組織体としての共同体そのものの活力、活性によって実現、具体化されることになるが、ムスリムが初期イスラーム共同体に認める理想性は、まさにこのような事柄をさしているといいうるであろう。

ここでふたたびネグリの論述に話題を戻すと、このような論議の展開から当然検討が必要とされるのは、実際の権力の主体が誰であり、そこで示される権力がいかなる構造をしているかという問題である。ネグリはこの問題を論ずるためにまたく絶対性⁴¹⁾の概念をとりあげ、ヘーゲルにおけるこの概念とスピノザのそれとを比較検討する。ヘーゲルが求めた絶対性は、もろもろの主体の個別的特異性というものが、弁証法的な運動の典型的な展開において、それらを超越する形而上学的絶対性の中に吸収されるような位相で獲得される種類のものであった。彼のいう絶対的統治とは、個別的な地平を越えた領域に成立しうるのであり、さもなければすべては大衆の愚かしさの中で分解してしまうことになるのである。個別的多数性の上にそびえ立つ、いかなる分割もない無限の全体性といったヘーゲルの求める絶対的なものが、君主制に帰着するのは当然である。これにたいしてスピノザは、ヘーゲルの対極に位置しているといいうるであろう⁴²⁾スピノザの思想の複元に努めるネグリは、ヘーゲルの立場を批判しながらこのように指摘している。

「絶対性が現実における諸力能の個別的特異性を無視してしまうとすれば、その時絶対性は自らの上に閉じてしまうだろう。その時社会的諸主体はただ、その絶対の閉域のみを起点とし、その中を虚しく走り回り、実体の影と化するであろう⁴³⁾

だがスピノザは、ヘーゲルに反してむしろ個別的特異性の担い手である

群衆 (multitudo) を上位におくのである。彼ら群衆は、限定のないあらゆる概念が把握困難であるのと同様に把握しがたいが、疑いもなく存在論的に必然であるような主体であり、とりわけその力能こそが統治の基礎とされるのである。限定不可能な群衆の力能のもたらす錯綜性のシンフォニー、社会的波動の無際限性は、共同体のエネルギーが発する源であり、それは同時に人工的な契約論的試みの無力を明らかにするものである。ただしこの群衆—多数性は、物理的自然状態、動物的自然状態の位置にとどまっていなければならない。矛盾、錯綜、分裂から恐怖、暴力、戦争といった状態を容易に受け入れるこれらの状態を安易に肯定するのではなく、群衆—多数性は自らを理性のレベルで実現、開示するような一貫性を備えていなければならない。スピノザはこの点について、つぎのように述べている。

「自然の状態においては理性に導かれる人間こそが最も強力で最も自律した個人である。同じ意味で、最も強力で自律した国家とは理性にもとづき、理性に導かれてあるような国家である。なぜならその時、国家の権利はあたかも唯一の精神としてある限りでの群衆によって決定されることになるからである。」(『政治論』第3章第7節)

ここで唯一の精神としてある限りでの群衆という表現は、ヘーゲルの思想と類似のものと受けとられかねない危険性をもっている。ただしヘーゲルとスピノザの差異は明瞭であろう。一方ではその普遍的な精神は、群衆の個々の個別的差異性を消去するていのものであったが、スピノザの場合それは、むしろそれを開放的に容認するための前提となるようなものなのである。個人の力能の絶対性、自由といったものを上から枯渇させてしまうような普遍性ではなく、それらを下から支えて豊かな開花に誘うような普遍性をこそスピノザは意図しているのだが、しかればこのような普遍性を成立せしめる原理はいかなるものであろうか。ネグリはこれに関して説明

を重ねているが、⁴⁴⁾ その内容は上述したタウヒード観、とりわけその共同体論への展開の部分ではほぼ完全に代替されうるであろう。

ネグリは以上のような民主制政体に関する理論的考察を行なったのちに、この種の体制を成立、維持させるための要件として〈ピエタス〉をあげ、その役割を分析している。この政体が、群衆—多数性の力能を一義的なものとしている点についてはすでに述べた。ところで個人の力能の絶対的な肯定は、同時に権力の不分割性を要求するものなのである。力能、権力を与えられた個人は、いかにして個的善を集团的善へと集積することが可能であろうか。自らの徳を追求し、それを他人にも望むとき、それだけ多くの楽しみうるような境地を各主体が生きていくことができるであろうか。そこでとりあげられるのがピエタスの概念である。それはスピノザによって、〈理性の導きに従って生活することから生ずる善をなそうとする欲望〉と定義されている。またネグリはそれをさらに、

「自身の絶対においてなお他の人々へと開かれたエティックな視点、
ここにおいて各主体がエティックな理性のシフターとして提示するもの、
これがピエタスである」⁴⁵⁾

という説明を加えている。

ところで民主制政体を実現、維持させるための社会的実践にとってもっとも重要なものとされるピエタスにあたる、イスラーム側の概念はアラビア語のタクワー (taqwā) である。この用語は例えば先に引いたつぎのような文脈で用いられる。

「諸君はアダムの子孫として平等であり、もし諸君の間に優劣の差があるとすれば、それは神を敬う心 (タクワー) においてのみである。」

このコンテキストにおいてもタクワーが⁴⁶⁾ムスリムにとってきわめて重要な概念であることが容易に推察できるが、この語の意味そのものはピエタスとほぼ同様であるといいうるであろう。ピエタスは日本語訳の訳者が道義心、敬虔と訳し、フランス語の訳者はモラルテをあてているそうであるが、アラビア語の場合も慣用的にほぼ同じとみなしうるものである。それを受けてここでまず検討しなければならないのは、このピエタス、あるいはタクワーが意図するものはなにかということである。これは本来神にたいする敬虔さを意味するものである。ただしそれは同時に、社会的には誠実さ、あるいはあらゆるものを例外なく、普遍的な立場で愛することを試みるような欲望でもありうるのである。共同体論の立場からすれば、この後者が重要であることはいうまでもない。ところで神を信じない神学者といわれるスピノザの場合、前者の意味は消えて、もっぱら後者の意味が問題となり、それがこれまで述べてきたような政治体制の成立、維持に実践的な役割を果たすことになる。あらゆるものを普遍的に愛する欲望は、全人類を含むほど広大な「人間的横断—転位」⁴⁷⁾であり、各主体をダイナミックに配置していく基本のエネルギーとみなされるが、スピノザはそれをつぎのように展開させていく。

「このゆえに、人間にとっては人間ほど有益なものはないのである。(中略) 人間が自己の存在を保持するためにはすべての人間がすべての点で一致する以上に、すべての人間の精神と身体が一緒になってあたかも一つの精神、一つの身体を構成し、すべての人間がそれぞれにできるだけ自己の存在の維持に努め、すべての人間がとらもどもにすべての人間に共通の利益を求めること、こうしたこと以上に価値ある何ごとも望みえないのである。」(『エチカ』第4部定理18備考)

この議論の展開をイスラームの側に即して、逆になぞらえてみよう。結

果的にみて論のゆきつくところはまったく同じといいえないであろうか。これを証明するには、先に引いたブハーリーからの預言者ムハンマドのハディースで充分であろう。

「あなたは信者たちが、一つの身体であるかのようにたがいに親切、愛、同情を寄せあうさまを見るであろう。身体の一部が痛めば、その全体が不眠と熱で反応するのである。」

表現に若干の相違があるとしても、その意味するところはまったく同一といってよいであろう。ついで検討しなければならないのは、結論が同じであるとしても、無神論的であることと有神論的であることの間に、なんらかの重大な相違がありうるのか、もしくは後者に致命的な欠点があるかという点であろう。スピノザの場合、神の超越性を認めない〈実無限〉の概念が、既存の宗教的解釈の枠をのりこえ、個別者の力能を絶対的なものと認める契機となっていることが指摘される。神が〈くもの〉であり、〈くもの〉が神である枠組が設定されて、はじめて個人の力能の絶対性、ひいては群衆—多数性の優位が保証される。これは聖俗二分法で思考するキリスト教的西欧世界においては、実に見事な論理構成とみなしうるが、聖俗を分けたぬイスラーム世界においては、論議は必ずこのような道筋をとる必要はないと思われる。この種の説明は、問題解消の論理にのっとるもので、いさきかも真相の解明につながらないとする異論もありうるので、この点をふたたびシャリーアの特性を参照しながら別の角度から検討してみよう。

イスラームの場合、実践的に要求されるのはタクワー（敬神の心）である。それは第一義的にはもっぱら神に向けられる敬虔さである。当然のことながら神の超越性が否定されていない教えにおいて、敬虔さは神への絶対的な帰依の実践、あるいは実践の欲望と定義されうるであろう。ただし神への絶対的な帰依とは、具体的にいかなるかたちで信者たちによって実

践されうるものであろうか。時間、空間をこえ、あらゆる形姿から自由であるような存在を、ひとはいかに尊び、敬うことができるのか。このような問いに答えるさいに、必要となるのは上述したタウヒード観である。このタウヒード観が、神の一性と同時に存在者の一性をも重んじている点については、すでに何度も強調した。両者は一組になって初めて完結するものである。そして人間の側からすれば、タウヒードの理解、実践は、あらゆる存在者とともに生き、それらの秘密、意味を解明しながら、その結果を絶対者への憧憬へと収斂させていくといった道筋をしかとりえないのである。⁴⁸⁾ 神を敬う、ただそれだけではイスラームの場合敬神の念も完結しない。この点については、終日礼拝に明け暮れ、生活のたつきを得ることも忘れて宗教行事に耽る人々の不心得を戒める、多くのハディースの存在がなにより証拠となるであろう。ところで世界内存在として人間が、タウヒード観に従いながらいかに群衆とともに生きるか。その理性的規範といえるものが、シャリーアなのである。個別者がいかに社会の内部で、理性的自然状態を獲得しうるか。シャリーアは、少なくともムスリムにとって、そのような状態を獲得するための手段を明示する手引きに他ならないのである。そのシャリーアは、明らかに個別者の力能を絶対的とするタウヒード観に裏づけされているとすれば、実無限の概念の有無は、はたしてなんらかの決定的な相違をもたらすものといえるであろうか。むしろ絶対的な個別者の力能の自由な行使というスピノザの抽象的な見解の代わりに、それを実現するための具体的な指針を体系的に説明する法、シャリーアをもっている点で、つまりより具体的な指示をもつという理由でイスラームの方が実践的であるといえないであろうか。⁴⁹⁾ とにかく以上のような論点は、このような視座からシャリーアそのものの内実を捉え直すことの意義、重要性を示唆しているのである。

V

以上きわめて簡単に、もっぱら意図的にネグリのスピノザ論に依拠しながら、イスラーム共同体の本性について、より具体的には後代のムスリムが一致して理想的なものと憧れる初期の共同体の実像に関して、比較論的な考察を行なった。この結果明らかにされたのは、理想的なイスラーム共同体のありようと、スピノザの民主制政体概念の驚くべき類同性である。この類同性に依拠しながらわれわれは、ムスリムが十数世紀にわたって追求してきた理想的共同体が、いかなる性質のものであったかを類比的に認識することが可能である。イスラームの場合も、スピノザの場合も、理想的な政体になんらかの絶対的な形態があるとはいっていない。むしろそのような形態は存在すべくもなく、要求されるのは民衆-多数性の優位にもとづく、個別者の力能の整然とし、同時に錯綜した開花、そこに認められるテンション、密度の高さなのである⁵⁰⁾。理想的な様態の性状、それを成立せしめる構造、その背後にある世界観等の分析はここではこれ以上行なわない。

二つの共同体概念の類似性の指摘は、広範囲にわたる考察をうながさずにはいないであろう。中東学に即していうならば、この発見は、連綿として止むことのないムスリムの理想的共同体追求の夢の実質を明らかにすることによって、まずは過去、現在、未来のイスラーム運動の動きを知る上で、飛躍的に精度を向上させずにはいないであろう。不断に原点回帰を志し、この種の志向を信仰に欠かしえないものとしてきたムスリムの中心課題に関する無視は、真実の理解のためには致命的な欠陥以外のなにものでもないのである。

さらに社会契約論を排除するかたちでの共同体理論の追究は、最近の欧米におけるスピノザ再発見の成果にあらわれているが、このような変種が中東世界に存在していたという事実は、この領域における西欧中心的価値

観の相対化に拍車をかけずにはいないであろう。⁵¹⁾ 西欧とはまったく異質の共同体概念をもつ文化が存在し、それがまたきわめて特異な法体系をもっていたという事実は、必然的にその文化の差異性の追求へと人々の視線を誘わずにはまい。本性、性状、構造、機能等においてまったく異なるものを、十把ひとからげに同一の尺度でしか判断しない似非客観的な態度はそのさい当然修正を迫られる。そして観点の修正、対象の独自性の発見は、異文化を等身大に見る視線の涵養に奉仕することになるであろう。例えばイスラームの法、シャリーアの本質的な解明は、このような経路をへてようやく達成されるであろう。道はいまだに遠いが、このような視線は西欧中心主義の意義ある相対化につながらずにはまい。

本稿においては、タウヒード、シャリーア、共同体論という三つの基本要素の配置関係の検討に論点が集中し、シャリーアの特質そのものについて詳論することができなかった。天啓の法、理性的なものを欠いた神がかりの法といったイメージの影にかくれて、シャリーアの本性、その現実世界における機能といった重要な側面は、ほとんどこれまで論議の対象となっていない。この天啓法の内容が、スピノザのいう理性的なものとはほとんど一致している点については上述したはずであるが、これは一方でシャリーアそのものの本質的理解に途を切り拓くと同時に、きわめてアクチュアルな問題とも関わってくるはずであろう。欧米の近代法に基本的な契約論の介在は、それに立脚する民主主義の概念をも含めて、いまや徐々に批判の対象となりつつある。個別者の個性性を、なんらかの観点で切り捨てる契約論的議論の危険性がさまざまな分野で指摘され、いまやそれらを乗り越える枠組が切実に求められているのである、スピノザ研究の再復がその一端を担っているが、そのさいにシャリーアの特質は、とりわけそれが背後に控えるタウヒード観ゆえに、新たな枠組を作る試みにとって大きな示唆をなげかけることであろう。その意味で今後シャリーアの研究を、スピノザ研究の成果と対峙させるかたちで欧米の法学研究に関係づけることが

可能になれば、この分野で大きなインパクトを与えずにはいないであろう。

議論はめぐりめぐってふたたび中東研究にもどるが、本稿で確認したタウヒード、シャリーア、共同体（ウンマ）論のイスラーム理解に基本的に重要なトリアドは、これまでほとんど注視の対象とされてこなかった。『以上を欠く』研究に、イスラームの本性が十分に解明しえないことは炯眼な観察者にもはや明らかであると思われるが、この解明はイスラームそのもののばかりでなく、中東世界の社会的、文化的伝統の理解のためにも基本的な視座を提供することになろう⁵²⁾。例えばタウヒード、シャリーア、ウンマのトリアドは、三位一体、契約論的法、国家論のトリアドとはまったく別種のエネルギーを産み、それが特異な文化、社会的編成配置を構成するが、この種の問題に関する認識なしには、中東世界の正確な把握は不可能のように思われる。

注

- 1) 拙稿「貌のない文明－イスラーム世界と比較文明論的視座」比較文明学会誌『比較文明』Vol.1.1985年 140-151頁。
- 2) この点については基本的な反省が必要であろう。Wright Mills. C., *The Sociological Imagination*, Grove Press, New York, 1961. p.137.
- 3) 拙稿「曖昧性の機能または言説の力」『文化会議』No.22, 日本文化会議1987年 30-33頁。
- 4) <排除された現実>の問題については、今村仁司「『地域研究の方法と中東学』書評」国際大学中東研究所年報創刊号『現代中東の知的世界』1987年 63頁参照。同時により基本的な視角から、啓示宗教間の比較研究の欠如に由来する分析概念の不備についての指摘もある。Arkoun, M., *Pour une Critique de la Raison Islamique*, Maisonneuve, Paris, 1984. p.144.
- 5) 拙稿「現代の危機と一元的世界観－イスラーム的関係性と現代」『東洋学術研究』第23巻 第2号 1984年 98-115頁。
拙稿「イスラーム文化と理想的人間像」板垣雄三編 講座イスラム4『イスラム・価値と象徴』筑摩書房 1986年。

- 6) 以下のような研究成果は、中東研究に関する新たなパラダイムを創出する基礎作業として極めて重要であろう。

Iwai.S., “A New Approach to Human Economics: A Case Study of an Islamic Economy”, *IMES*, International University of Japan, 1985.

Yoshida.S., “The Ontological Weltanschauung of Islam : A Comparative Study of the Concept of Time”, *IMES*, IUJ, 1986.

Abe.T., “A Comparative Study of Islamic Ownership : Conceptual Frameworks of Ownership in Islamic and Western Value Systems”, *IMES*, IUJ, 1987.

Sato. H., “Understanding Zakat: An Inquiry into the Methodological Problems of the Science of Economics”. *IMES*, IUJ, 1987.
- 7) Bukhsh K, *Politics in Islam*, Lahore, 1967. p.vii.
- 8) 拙稿「ウマイヤ朝後期における政治的変遷の特殊性について」慶応義塾大学文学部歴史学科紀要『史学』vol.40, No.2-3, 1967. 309-329頁 参照。
- 9) E.I.ローゼンタール、福島保夫訳『中世イスラームの政治思想』みすず書房 1971年。

Rosenthal. E. I. J., *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge Univ. Press, 1958, 参照。
- 10) この種の混同の例はきわめて数多いので、指摘を控える。この問題については十分な分析が必要であろう。
- 11) オスマーン朝の評価についてはR.リダーのコメント参照。

Haim, Sylvia G., *Arab Nationalism: An Antholopology*, Univ of California Press, Berkeley, 1962, pp.22-23.
- 12) 拙稿「イスラーム・パワーとしてのイスラーム」中東調査会編『イスラーム・パワー』第三書館 1984年 274頁。
- 13) 初期共同体をメタ歴史と解釈する例は、M.アルクーン、L.ガルデ、矢島文夫訳『イスラーム—過去と未来』ヨルダン社 1987年 33-35頁。

Arkoun. M., et Gardet. L., *L'Islam: Hier-Demain* Buchet Chastel, Paris, 1978.

またIbn Sa'adの*Kitāb-t-Tabaqāt-l-Kubrā*におけるサハーバの区分法に始まり、種々の歴史的記述、現代の諸文献にも上代のムスリムの優位は明らかである。
- 14) 理想の共同体の内実で示唆する文献は数多いが、その解釈、それへの回帰の形態等、異なった意見が生ずる可能性も多い。このような複雑な事情については、拙稿「ハワーリジュ派の世界観」(I~V)『慶応義塾大学言語文化研究所紀要』vol. 1-5. 1970-1973年、参照。

- 15) このことはイスラームの分派が、政治的問題、つまり共同体の質にたいする人々の関心と密接に関わっていたことと関係しているであろう。
Al-Baghdādī, *Farq bayna-l-Firaq*, Cairo, 1967, p.10. Ash-Shahrastānī, *Al-Milat wa-n-Nihāl*, Cairo, 1961, vol. 1. pp.28-29.
- 16) この問題の指摘は、拙稿「差異性の構造」黒田壽郎編『地域研究の方法と中東学』三修社 1987年 94頁参照。
- 17) タンジーフ、タシュビーフの概念については、拙著『イスラーム辞典』東京堂出版 1978年、〈マアリファ〉の項参照。
- 18) A.シャリーアティー、黒田壽郎編訳「イラン革命の哲学」『現代思想』1980年 vol. 2 の指摘は重要。
- 19) 黒田美代子「イスラーム世界における女性の地位」聖心女子大学キリスト教文化研究所編『女性と文明』春秋社 1986年、における指摘は特に重要。
- 20) 宗教学が政治性を拒み、政治学が宗教性を拒み、法学が天啓法を退けてきたような現状で、イスラーム認識が三重苦を背負っていることは、炯眼な識者にはすぐに納得されるであろう。イスラーム学の未発達は知の配分の構造が、西欧文化のそれときわだって相違しているところにある。ただしここがまた今後の研究にとって興味つきざるところでもあろう。
- 21) Abd-l-Khallāf, *‘Ilm’Uṣūl-l-Fiqh*, Cairo, 1956, pp.34-35.
- 22) Ramadan, S., *Islamic Law*, Lahore, 1970, pp.52-57.
- 23) 拙稿「イスラーム世界をめぐる誤解の構造」*Bulletin of the Graduate School of International Relations*, I.U.J.No 3, 1985. pp.19-33.
- 24) またイラン・イスラーム革命の理論的分析に関しては、Gavahi, A., *The Islamic Revolution of Iran*, Uppsala Univ., Uppsala, 1987. の優れた分析参照。
- 25) Gibb, H.A.R., *Constitutional Organization*, 〈Law in the Middle East〉 M.Khadduri & H.J.Liebesny eds., The Middle East Institute, Washington, 1955 p. 5.
- 26) Ibn Qutaybah, *Al-Imāmah wa-s-Siyāsah*, Cairo, 1965, vol.1, pp.132-133.
- 27) Sharī‘atī, A., *Islāmshenāsī* は、この点を強調しているゆえにイラン革命の起爆剤となりえたといえよう。
- 28) Negri, A., *L’Anomalie Sauvage— Puissance et Pouvoir chez Spinoza*, Presses Universitaires de France, Paris, 1982.
アントニオ・ネグリ、小林満・円生谷貴志訳「以下ヲ欠クースピノザ最晩年の民

- 主制政体概念の定義を推察する」『現代思想』vol.15-10, 1987年, Negri, A., *Redique Desiderantur, Congettura per una definizione del Concetto di democrazia nell'ultimo Spinoza*, vol 1 (以下ネグリの2著作よりの引用をA.S.ならびにC.D.C.D.S.と略記する)。
- 29) 武内良和「アントニオ・ネグリのスピノザ論」『理想』1984年 vol. 7.等参照。
- 30) 例えばPréface d'Alexandre Matheron, A.S., pp.19-25.
文献学的な考証は古くから行なわれている。Wolfson, H.A., *The Philosophy of Spinoza*, Harvard Univ. press, Massachusetts, 1934, vol. 1 .Chap. 1. 参照。
- 31) Préface de Gilles Deleuze, A.S. pp. 9-10. の指摘は重要。
- 32) C.D.C.D.S, p.127.
- 33) C.D.C.D.S, p.127.
- 34) C.D.C.D.S, p.129.
- 35) C.D.C.D.S, p.130以降
Gildin, H., "Spinoza and the Political Problem, " *Spinoza—A Collection of Critical Essays*, ed. by Grene, M., Univ of Notre Dame Press, Indiana, 1979, pp. 377-387. にも類似の分析がある。
- 36) C.D.C.D.S, p.131.
Hampshire, S., *Spinoza and the Idea of Freedom*, *Spinoza—A Collection of Critical Essays*, ed. by Grene, M., pp.297-317. 参照。
- 37) C.D.C.D.S, p.133.
- 38) C.D.C.D.S, p.133.
- 39) スピノザの無限については、山田志朗「スピノザのマテシスの問題」『現代思想』vol.15-10, 1987, pp.82-92に正確な分析があるが、ここでは同書内の優れたスピノザ論、柄谷行人「スピノザの無限」から問題の核心を表現しているこのタームを借用した。73頁。
- 40) Qur'ān第2章第30節等。
- 41) C.D.C.D.S, p.134.
- 42) C.D.C.D.S, p.135.
- 43) C.D.C.D.S, pp.135-136.
- 44) C.D.C.D.S, p.134.
- 45) C.D.C.D.S, p.144.
- 46) この語の正確な記載については、井筒俊彦『意味の構造』新泉社1972年 289-298 頁参照。
- 47) C.D.C.D.S, p.144.

- 48) Al-Faruqi, I. R., "Tawhid: The Quintessence of Islam" *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, vol. VIII, No. 4, 1985. pp. 9-33にタウヒード論の射程に関する指摘がある。
- 49) シャリーアは個別者の力能の尊重に関する概念規定のみでなく、具体的なレベルで種々の法的規定を行なっている。例えば財の獲得、所有のための条件は、イスラーム経済論によれば厳密に個別者の労働に限られる等。この点については、バーキルッ＝サドル『イスラーム経済論』国際大学中東研究所 1987年 218頁参照。また一般に労働については、
Egami, T., "Labor and Action in Islam", *I.M.E.S.*, I.U.J. (in print).
- 50) この問題の解明には、諸ハディースのみではなく、Ibn Sa'd の *Kitāb-ṭ-Ṭabaqāt-l-Kubrā* 等のサハāハバに関する書等の研究が不可欠であろう。
- 51) タウヒード論、社会契約論抜き法、共同体論の3極構造は特別の私性—公共性の枠組を作り、独自の伝統形成機能を果たす。これに関しては今後積極的な検討を行なう。欧米における私性の構造、共同体組成の原理にたいする自己批判は、我々の問題と通底するものがある。
- 52) 異なった視角からの指摘は、例えば Arkoun, M., *Pour une Critique de la Raison Islamique*, Maisonneuve, Paris, 1984. 中の諸論文に見られる。

An Analysis of the Nature of '*Ummah Islāmīyah* (Islamic Community) in the Light of Spinoza's Political Philosophy

by Toshio KURODA

There have been many brilliant contributions in the field of Middle Eastern studies; however, many have tended to bypass and even ignore the core of the issues involved. The results of a careful study of a great civilization throw light upon its differences, and reveal its peculiarities. However, the Middle East, as it has so far been studied, is seen, not to have any peculiar civilizational core. The criterion for evaluation and conjecture are almost preconceived and inadequate, thus the peculiar inner structure of this civilization has not yet been revealed.

In this paper, I analyze the social aspects of *Tawhīd* (unity, unification), its relevance to *Shari'ah* (Islamic law) and the essence of the '*Ummah* which is created by the mutual relationship between *Tawhīd* and the *Shari'ah*; all these factors have previously been disregarded. In Islamic studies, especially, Western scholars in the field of the science of religion have not examined the importance of *Tawhīd*; furthermore, they have ignored its social relevance. Scholars in the field of jurisprudence just define *Shari'ah* as divine law, and have neglected an examination of its essence. Political scientists consider '*Ummah Islāmīyah* (Islamic community) as merely a theocracy, and have not examined its inner dimensions. In

addition, *Tawhīd*, *Shari'ah* and '*Ummah* have been analyzed in exclusion of each other, an analysis which ignores their important interrelationship. In fact, they relate closely to one another, overlap each other, and form a whole. It is not very easy to remove preconceived ideas concerning these three basic factors and re-perceive them as a unity. I believe, however, that it is extremely important to view them as a whole if we are to throw light upon the Islamic world or the Middle East.

It is also very important to understand the development and transition of the Trinity, Western law in which the theory of social contract exists, and the theory of the State in order to understand the modern Christian world. In the Islamic world, and especially in the Middle East, the development and transition of *Tawhīd*, *Shari'ah* (among which the theory of social contracts does not exist), and a peculiar community ('*Ummah*) could be compared with its counterparts (the Trinity, Western law and the theory of the State) in the West. In this paper, I point out how these three factors relate closely to each other, and also I suggest how such a unique triadic structure creates certain basic characteristics concerning privacy and publicity, and the stimulus for the formation of a social and cultural tradition in the Middle East.

For the development of this argument I rely upon the later thoughts of Spinoza, and especially the result of a study of his thought by A. Negri trying to throw light upon the nature of the '*Ummah Islāmiyah*.

The result of this study will be the starting point for an analysis of the analogical features of the Islamic world in comparison to the digital features of the Christian world. Moreover it will not only lead to an analysis of the private and public structure of the Islamic world, but also to many other fields.