

イスラーム復興運動とウラマーの政治指導 —— サドルの「法学権威の政治指導」論 ——

小杉 泰

はじめに

マシュリク（東アラブ）地域から湾岸地域にかけて広がるアラブ・シーア派の世界を国毎に分けて考えるならば、その中で、学問的な中心地があり、思想家を輩出しているのは、イラクとレバノンである。12 イマーム・シーア派を全体として眺望した時には、さらにその東に、ペルシャ語圏のシーア派世界が広がる。国で言えば、イランがその中心にある。

現代中東におけるシーア派の眺望については、レバノンでのイスラーム革命運動を扱った別稿で瞥見した¹⁾ので、ここでは繰り返さない。本稿では、イラクのサドルの思想を扱っていくが、イラクもサドル自身も、レバノンおよび東隣のイランと深い関係を持っている点は確認しておきたい。このつながりは、この3カ国／地域が、シーア派のウラマーのネットワークの中で互いに結び合わさっていることに、因っている。

サドルは20世紀のイスラーム思想家の中の最も重要な1人に数えられるが、本稿は彼の政治思想、中でもウラマーの政治指導をめぐる理念を中心に、論を進める。その点からは、本稿は、筆者が従来から展開してきた仮説——イスラーム復興運動において、スンニー派、シーア派を問わず、

法学者が直接政治に関与することがイスラーム国家の回復に肝要である、とする理念が、思想的に中心な役割を果たしている——をさらに例証するものとなっている。

I. サドルの生涯とその著作

ムハンマド・バーキル・アッ=サドルは、イスラーム暦 1353 年に生まれた。他に、1350 年説もある。ここでは、「サドルが父親をよく覚えていないことは有名であり、そうであれば父親の逝去時にサドルがすでに 6 歳であったことになる 1350 年説よりも、1353 年説が妥当」とするムハンマド・アル=フサイニーの考えに従い、1353 年=西暦 1935 年説を採る²⁾。彼は、優れたイスラームのウラマー（宗教学者）として、絢爛たる業績を残し、イラクのイスラーム運動を政治的に指導し続けたが、1980 年 4 月、イラク政府によって裁判もなく、密かに処刑された。イラク政府が彼を殺害したのは、前年イランで成立したようなイスラーム革命がイラクにも生まれ、イランのホメイニーの位置をサドルが占めることを恐れたためであることは、ほぼ疑いを入れない。

サドル家は、代々優れたウラマーを輩出してきた一族で、サイイド（預言者ムハンマドの家系）である。サドル家の名は、本稿の対象となっているサドルの曾祖父のサドルッ=ディーンにちなむ。彼がよほど傑出して高名だったために、その一家が以後サドルッ=ディーンの一族として知られるようになったのである。それ以前は、さらに 4 代前のシャラフッ=ディーンの名によって知られていたようである³⁾。サドル家の名を、中世のシーア派法学者の首位の称号としての「サドル」と関連があると推測する論考も散見するが、根拠はないように思われる。重要なことは、サドルが著名なウラマーの一族の出身であるために、早くから正統なウラマー教育を受けら

れていたこと、ウラマーとしての実力を示し始めた時に——特に、革新的な思想を示した時に——生じた批判に対して家名が彼を擁護する働きを持ったことなどである。

簡単に、彼の事蹟をイラクの歴史と共に見てみよう。

1935年 サドル、カージミーヤに誕生。

1947年 12歳の時、兄のイスマーイル・アッ=サドルらとナジャフに移る。

1955年 処女作『ファダクの歴史』、ナジャフで刊行。サドル 20歳。

1957年 イスラーム・ダーワ党の創設に、指導的に参加⁴⁾。

1958年 イラク共和革命。ハーシム家の王制倒れる。カーセム政権。

1959年 『イスラーム哲学』刊行。

1960年 『イスラーム経済論』刊行。

1961年 ダーワ党基本学習文書『イスラームの基礎』執筆。ただし、まもなく圧力によってダーワ党から離籍。「精神的な」指導者となる。この年、カルバラでイスラーム行動組織が創設された。

1963年 一時的にバース党政権。クーデタでアーリフ政権に。

1968年 バース党クーデタ。現在に至るバース党政権の成立。徹底した世俗主義路線を採る。この頃には、サドルは最高権威の位階に達したと見なされていた。

1969年 『無利子銀行論』、クウェートで刊行。

1970年 当時のシーア派法学者の最高権威ムフシン・アル=ハキーム逝去。その後イラクにいる最高権威はフーイー、サドル、ホメイニー(78年までナジャフに居住)の3名。バース党政権によるダーワ党弾圧始まる。

1972年 サドル、初めての逮捕。『帰納法の論理的基礎』刊行さる。

1974年 ダーワ党弾圧、いわゆる「5人の殉教」。弾圧に対して、ウラマーの教育機関を守るため、サドルは学生の政党加入を禁ずるファト

ワーを出す。

- 1977年 アーシューラーを契機に、イラクでイスラーム蜂起。
1979年 2月、イラン革命成就。イラク革命をめざす新しい組織として、
イラク・ムジャーヒディーン運動が、サドルの弟子らによって創
設された。
1980年 4月、サドルおよび妹のアーミナ（通称ビント・アル=フダー）、
イラク政府によって「処刑」さる。

上の年譜には、著作のごく一部のみをあげてあるが、大小あわせて20冊ばかりの著書が書かれている。処刑の時点で、サドルは45歳にすぎない。量、質ともにきわめて優れた思想家であった。さて、サドルの名声を不朽にした、1959年刊行の『イスラーム哲学』とその翌年の『イスラーム経済論』（1961年説もあり）は、1958年の共和革命を境にイラクで急速に党勢を拡大した共産主義に対して、これと対抗できるオールタナティブな現代思想としてのイスラームを提示しようとした作品である。それが相当程度に成功し、両書が大きな思想的影響を持っていることは、現在に至るまで多くの版を重ねていることからわかる。『イスラーム経済論』⁵⁾は、1969年に出版された『無利子銀行論』⁶⁾とも合わさって、今ではイスラーム経済理論の「古典」とさえ言える。ところが、イスラーム復興運動の諸組織の指導など、サドルの政治的重要性にもかかわらず、政治論に関する著作は、驚くほど少ない。哲学、法学、経済論、論理学などについて広範に論を展開したサドルが、政治についてのみ沈黙することは、考えられない。

彼が20代の頃から、政治についても大きな論考を構想していたことは、ほぼ間違いない。1959年に出版された『イスラーム哲学』の終わりに「まもなく『イスラーム社会』において、イスラーム的理念に照らして社会と国家について考察する」⁷⁾と予告しているからである。ところが、その題名の書はその後、書かれていない。『イスラーム経済論』を見ると、その第1

版序文で、読者の要望によって経済論を先にした、と説明されている⁸⁾ので、『イスラーム社会』を執筆するはずの時間がイスラーム経済論に回されたことが、わかる。その「要望」とは、1つには社会主義、共産主義の広がりに対応することであった——その場合の批判が経済理論の面からなされるのは、当然であろう——と推測される。いずれにせよ、その後も『イスラーム社会』を本格的に執筆する機会が見出されないままに、70年代末を迎えたものと思われる。

サドルは、殺害されるしばらく前の時期に、いくつかの政治論の論考を発表している。いずれも印刷された形では小冊子であり、ごく手短に骨格のみを述べたものに過ぎない。『イスラーム経済論』などの大著に見られるような、重厚精緻な議論はなされていない。78-79年にはイランで革命運動が盛り上がったが、イラクでも77年を境にイスラーム復興が顕在化し情勢も緊迫してきた。その中でゆとりのある執筆が可能であったはずもない。最も直接的に彼の政治思想が述べられているのは、次の3冊である。

- 1) 『イスラーム共和国憲法案のための法学的な予備的考察』
- 2) 『人間の代理権と諸預言者の証言』
- 3) 『イスラーム国家における力の源泉』

それぞれ本文の最後に著者の名前と日付が記されている。日付は上から、イスラーム暦1399年ラビーウ・アル=アウワル月6日、ラビーウ・アッ=サニー月15日、同20日。前後わずか2カ月のうちに一気呵成に書かれている。西暦で言えば、1979年の2～3月に相当する。イランで革命が成就した直後である。いよいよ政治論が必要とされた状況を想像するのは難しいことではない。

1) は、革命後のイランの憲法草案を論評しているように見える題名であるが、実際は、イラン革命の成就の後に「イスラーム共和国」が提案された機会に、レバノンのウラマーたちが、そのような国家のあり方についてサドルに問うたのに答えたものである。なお、イラン・イスラーム革命は、

79年2月1日、パリよりホメイニー凱旋、2月5日、バザルガン暫定政府首相に就任、4月1日、イスラーム共和国樹立宣言、と続き、6月18日に新憲法草案が発表になった後、12月2日、国民投票で新しい憲法(イラン・イスラーム共和国憲法)が承認されている。サドルの論考は、その過程で相当程度にイラン憲法に反映された、と思われる。

なお、初期の著作の中に、国家の諸問題など、政治論が展開されている例外的な作品として、『イスラームの基礎』がある。最初に書かれたのはイスラーム暦1381年(1961年)で、しかもイスラーム・ダーワ党の学習文書として書かれており、単独の著作として刊行された形跡は見られない。本稿では、ダーワ(イスラームの呼びかけ)に関する点で1カ所のみ後で引用するが、『イスラームの基礎』の内容が法学者の政治指導とあまり関わらないこともあり、ここで詳しく内容を検討することはしない。

次節から、サドルの政治論で重要と思われる諸点を見ていきたい。

II. 人間の「代理権」と国家の役割

サドルは『イスラーム共和国憲法案のための法学的な予備的考察』(以下では『憲法案の予備的考察』と略する)で、第1の原則は「神がすべての権力の源泉であること」と、述べている。

この根本原理の確立は、諸預言者たちが起動し、人間に対する隷属から人間を解放するための戦いにおいて彼らが実践した、最大の革命である。

この原理が意味しているのは、人間は自由であって、人間が他の人間に対して主権を持つこと、あるいは、ある階級が他の階級に対して主権を持つことはありえない、いかなる人間集団も他に対して主権を

持つことはありえない、ということである。主権は神のみに属する。これによって、あらゆる種類の専制、搾取、人間による人間の支配に、終止符が打たれる⁹⁾。

神の主権は、その代理権 (*khilāfah*) を通して人間に委ねられている。人間が神を代理する、という考えはクルアーンの中にあり、この点に関してサドルがクルアーンの次の章句を引いていることは、他の思想家と変わりはない——「また、汝の主が天使たちに向かって、『われは地上に代理人を置くであろう』とおおせられた時を思え。彼ら[天使]は言った、『あなたは、地上で悪を行い、血を流す者を置かれるのですか』」(雌牛章第30節)。これは、人類の祖アダムを創造する際のやりとりである。この句から、アダムが代理人とされていることは明らかであるが、通常は、その代理権が誰に継承されるか、解釈が分かれる。アダムの子ら＝人類が継承する、とする説と、アダムを人類の祖であると同時に最初の預言者であるとして、諸預言者が継承者、とする説がある。しかしサドルは、『人間の代理権と諸預言者の証言』において、代理権は始めから人類全体に与えられている、とする。

この章句が語っている代理権は、アダム個人に対する代理人任命ではなく、人類全体に対するものである。なぜなら、天使が恐れた、「地上で悪を行い、血を流す者」はアダム自身ではなく、歴史的展開の中で人類の姿だからである¹⁰⁾。

この代理権を行使することは、

存在界を管理し、人間の諸事を運営し、人類をして主の代理権のあるべき道に従って歩ませることである。この理解は、代理権を基本的な

イスラーム的理念とする。つまり、神は人類に、統治、存在界の管理、それを社会的、自然的に運用することを委任した、という理念である。これに基づいて、人々が自らを統治する理論と、人類が神の代理人として自らを統治する正当性が成立する¹¹⁾。

サドルによれば、この理念は、次の4点も含意している¹²⁾。

- (1) 人類が、代理権を与えた主のみに帰属すること（タウヒードの確認）。
- (2) 神にのみ人間が帰属することに基づく社会的諸関係の確立。人間を他の人間に隷属させる関係は認められない。
- (3) 支配と搾取の関係が払拭された後は、すべての関係に同胞精神が具現化する。
- (4) 代理権は信託であり、信託には責任と義務が伴う。

さて、代理権は、人間が自らを統治する権利を与えるが、人間の行動はそのままに放置されるわけではない。『人間の代理権と諸預言者の証言』の題名の後段が意味しているのは、「代理人としての人間を逸脱から守り、あるべき代理権の目標に向かって[その歩みを]指導する」¹³⁾、「証言者」の役割である。この証言者の存在は、人類を導くための神の介入を体現している。証言者には3種類ある。それを、サドルは、クルアーンの章句（食卓章第44節）を引いて述べる——「まことにわれは、導きと光あふれるトローラーを下した。[神に]帰依した預言者たち、そして主の御許の人々と律法学者は、守るべき啓典[の定め]によって、ユダヤの民を裁いた。彼らはそのことを証言する者であった」。ここにあるように、3種類の人々とは、啓典に従う諸預言者たち、主の御許の人々、律法学者である。

サドルは、律法学者は、イスラーム法学者にあたる、と述べる。預言者と法学者の間に立つ「主の御許の人々」とはイマームたちである。人類を正しく導く使命は、第1に預言者たちに授けられ、第2に預言者の機能の延長としてのイマームたちに、第3に預言者とイマームの機能の延長とし

ての「法学権威 (*marja 'iyah*)」に、授けられている¹⁴⁾。預言者とイマームがいわば「天上から」任命されているのに対して、法学権威の立場は、当人の長い期間にわたる努力と研鑽の結果得られるものである。

ここで、法学者が法学者一般ではなくて、法学権威によって代表されていることに注目する必要がある。その意味するところを、後で詳しく見ることにする。

人類に与えられた代理権を正しい方向に制御するために、預言者が遣わされる。サドルの理解では、人類社会が発展し階層分化が始まった後で、国家が必要となったのであり、国家を形成することも天啓の使信に含まれるものであった。その意味で国家は第一義的に「預言者的現象 (*zāhirah nabawīyah*)」なのである。

上の章句〔雌牛章第213節、ここでは省略〕から、かつて人々は、無垢の天性が支配していた時代に1つの共同体を成していたことが、わかる。その頃は、人々は原初的な社会観と限られた関心事とわずかな必要の中で、一体だったのである。続いて——社会生活の実践を通じて——才能や能力が発達し、種々の可能性が現れて、生活の眺望が広がり、様々な望みが生じ、必要も複雑なものとなった。そこで違いが生まれて、強者と弱者の間の対立が始まった。そのため社会生活には、適切な枠組みの中で、真理を明らかにし、公正を体現し、人々の統合性を保証する規律が必要とされるようになった。この規律が、社会的経験から生まれた種々の能力や可能性を、積極的な形で展開させて、全員に対して富、繁栄、安定をもたらし、それらが対立の源泉となって闘争と搾取の元にならないようにするものである。この段階になって、諸預言者を通じて国家の概念が登場し、預言者たちは適切な国家を建設する役割を果たし、神が国家に基礎と原則をお定めになった。．．． 預言者たちは何らかの形で正統な国家を建設する上で重要

な役割を果たし続けた¹⁵⁾。

こうした意味では、国家は、支配の道具ではない。また、イスラーム国家は、歴代の諸預言者たちのもたらしたあるべき国家像の最後の姿であることになる。

イスラーム国家の役割は、神を人類の歩みの目標として設定し、神の諸属性を、この大きな目標の内容として [人々に] 示すことにある。つまり、正義、知識、能力、力、慈悲、寛容などが、全体として、人類が正しく歩むべき道の目標をなすのである¹⁶⁾。

イスラームは統治者に、統治は現世の享楽のための方法でもなく、自分を他の者より際立たせて社会的に自己を顕示するための道具でもないこと、統治とは、責任、代理権、および被抑圧者との関心の共有である、と教える¹⁷⁾。

そうであるならば、国家が不正、腐敗などの墮落的な状況に陥った時、それを本来の姿に戻すことも、預言者の機能の1つとなる。それを、サドルは「革命」と呼ぶ。彼は、「タウヒード社会——つまり上述のような唯一神の存在を前提とした社会——を再興するための諸預言者による革命」という言い方をする。その意味では、

預言者の存在とは、神と結びついた現象として、革命的な使信、変革行動を体現するものである¹⁸⁾。

その最後の段階としてイスラームが登場し、イスラーム国家が構築された。上にあがっている3種類の「証言者」の機能としては、預言者が国家

を樹立し、イマームたちがその国家の指導を続け、さらにその後では法学權威が、その役割を継承する。法学權威の主たる責務は3つある——(1) イスラーム法とイスラームの使信を守ること。(2) イスラームの諸規定を明らかにし、イジュティハド（法解釈の学的努力）が必要な局面ではそれを行行使すること。(3) ウンマ（イスラーム共同体）を監督、指導すること。ウンマがイスラームのあるべき道から逸脱したり、人間の代理權の根本原則から逸れた時は、それを修正すること。以上の3点は、代理權に並行する「証言者」=導き手の機能で、人間の代理權は、この第(3)項にも示されているように、ウンマが行行使する¹⁹⁾。

周知のように、イスラーム国家は預言者時代の後まもなく、ウマイヤ朝によって本来の姿から——スンニー派的に見ても、シーア派的に見ても——逸脱した、と理解される。サドルは言う、

彼[ムハンマド]の国家は実際、人類史の大きな転換点を成しており、正統な国家の原則を完璧に体现していた。しかしながら、この国家は偉大な預言者の没後、多くの場合に、この国家の真の目標と偉大な使命に従わない指導者たちが支配するところとなった。イマーム職は預言者の權能を精神的、信仰的に延長し、天啓の使命を継承するものであったが、一貫して、この国家の歩みを修正し、預言者の敷いた正しい道に戻すべく、その役割を果たそうと努力した。イマームたちは、このために多大な犠牲を払った。それがために、殉教者たちの長フサインが、アーシューラーの日一族と信奉者たちと共に殉教するに至ったのであった²⁰⁾。

シーア派の法学權威たちの歴史も、イスラーム国家を逸脱から修正する責務に常に直面することになる。ここで、その責務を担うべき「法学權威」について若干の検討を加えたい。

III. 正統な法学権威

サドルが「法学権威」と言っているのは、シーア派の法学者の位階の最高段階にのぼり、法学的な諸問題について最終的と見なされる権威を持つようになった人物のことである。法学者とは、独自に法学的な判断を行う資格を持つ者——知識がその水準に達した者を言う。いわゆるムジュタヒドであるが、いったんムジュタヒドになれば、他のムジュタヒドの見解に盲目的に従うことはできない。ムジュタヒドの見解に従う人々——当人はムジュタヒドではない人々——をムカッリドというが、両者の間にはっきり分かれている。法学者の位階とは、ムジュタヒドの位階であるから、その中で誰かが誰かのムカッリドになることは、ありえない。ただし、ムジュタヒドは、独自の判断を示す者であるから、その定義からしても「誤った判断」をする場合もある。サドルは、むしろ、自分の下した判断が誤っていないか常に再吟味し続けるのが、ムジュタヒドというものである、としている。法学者の位階を上がる、ということは、その者の判断がより正確で、確実に正答たりうるものとなり、その判断に対してムカッリドの間でも信頼性が高まる、ということである。それが極まった段階が「最高権威」である。

こうした位階を持つ人々に対してシーア派世界では、特別の称号を付けている。下位から順に言えば、フッジャトル=イスラーム (*Hujjah al-Islām wa al-Muslimīn*、意味は「イスラームとムスリムたちの明証」)、アーヤトッラー (*Āyatullāh fī al-‘Ālamīn*、意味は「諸世界における神の徴」)、アーヤトッラー・ウズマー (*Āyatullāh al-‘Uẓmā*、「偉大な神の徴」) である。最後のアーヤトッラー・ウズマーは、最高権威 (*marja'*) の称号となっている²¹⁾。この最高権威がピラミッドの頂点のように単一であるべきなのか、複数あるのが常態なのか、については両方の見解が存在し、また現実にも両方の時代がある。サドルの時代について言えば、1970年に、それまで単

一の最高権威とおおむね見なされていたムフシン・アル=ハキームが亡くなり、以降、複数の最高権威が並立し、サドル自身もその1人と見なされていた。ちなみに、ハキームは10世紀のクライニーから数えて64代目の最高権威であった²²⁾。

サドル自身は、シーア派世界における最高権威の歴史を4つに分けている²³⁾。

- (1) 個人的接触の時代——ムジュタヒドたちと一般信徒の関係が、個々人の関係で、直接的な接触の中で指導が行われていた時代。
- (2) 組織化の時代——「第1の殉教者」ムハンマド・ブン・マッキー(1384年没、第23代)以降の時代で、最高権威が自分の代理者を任命し、各地の一般信徒との関係が組織的なものとなった。ただし、この段階でも、全般には地方、地方で分かれていた。
- (3) 広域組織化の時代——シーア派世界全体に対して、最高権威の組織的ネットワークが広げられた時代で、カーシフ・アル=ギター(1813年没、第44代)以降である。
- (4) 闘争指導の時代——植民地が始まり、西洋のイスラーム世界侵攻に対して抵抗が組織され、その運動を最高権威が指導するようになった時代。19世紀末以降、現代まで。

最高権威はあくまで法学者の位階であり、その意味では法学者としての知識、学識によって到達するもので、ここでサドルが描いているような闘争指導という政治性を、本来持っているわけではない。実際、政治非介入の立場を採る最高権威も少なくない。しかし、サドルの理念によれば、それは正しいことではない。

上に見たように、預言者の役割は、「あるべき国家を樹立する革命」を実施するものであった。イマーム、およびその後継者としての法学権威は、

あるべきイスラーム国家を維持する責務がある。イスラーム国家が逸脱すれば「改革」を行い、改革では足りない時には「革命」を行う義務を負っているのである。その場合現代における、最高権威の義務は何か。上に言及した 60 年代初めのダーワ党学習文書『イスラームの基礎』の最後で、彼は「イスラームへの呼びかけをいかに行うか」問うている。

イスラームの呼びかけ（ダーワ）が、今日どのような性格をとるべきかを問わなくてはならない。改革的性格なのか、革命的性格なのか。必要なことは、イスラームを取り囲む現状およびイスラーム共同体の中でイスラームがどれだけ活着しているのかに照らして、その答を出すことである。... もし、イスラームが基本原則としての位置を失い、他の敵対的な原則や無原則主義が取ってかわっているようであれば、イスラームの呼びかけは革命的なものとならざるをえない。そして、それが第 1 次世界大戦以来のイスラーム共同体の状況である²⁴⁾。

しかし、シーア派信徒の全体を指導する立場にある最高権威に向かって、他の者が、イスラームを復活する革命運動を指導するよう命じることは、できない。そのような権威は、他の誰も持っていないのである。

この矛盾は実際、1 人の最高権威が亡くなり他の権威に替わると、政治路線も変化して闘争が後退する、という事態ともなっており、具体的な危機にも結びついている。この問題に対するサドルの答は、「正統な法学権威」体制の提案であった。

この構想は広く知られており、彼の弟子たちの書物にもよく言及されている²⁵⁾。その全体像を明らかにしたものが著作として刊行されているわけではないが、『正統な法学権威のあるべき姿』という小論考が存在する。論考というよりは、将来的な実践計画の概要、といった趣がないでもない。これは弟子のカーズィム・アル=ハーイリーに、彼の構想——は弟子たち

にも、知られていたであろう——を書いた形にまとめるよう依頼し、その下書きを自ら書き直して最終的な形にしたもの、という。ハーイリーの著作の中に、付録として収録されている²⁶⁾。

「正統な法学権威 (*marja'iyah ṣāliḥah*)」は別名「制度化された法学権威 (*marja'iyah mawḍū'iyah*)」とも呼ばれる。簡単に言えば、最高権威が、その機能——法学的な諸問題に答を与えたり、政治状況に応じて適切な指導をしたり、信徒の喜捨を集め分配したり、教育機関を運営して後進を育てたり、といった——を果たすために、その執行を制度化し、最高権威は自らを頂点とする組織の長として行動する、という構想である。法学権威としての正当性、権威、権限はあくまで、最も学識ある人物としての当人に発するが、それに伴う行動は多くの助力を得て、組織的に行うのである。これに対して、従来の、あくまで個人の行動として——たとえ他の人々の助力は得るにしても、その助力も組織化されているわけではなく——展開されるものを「個人的な法学権威」と呼ぶ。(なお、以下では、法学権威である個人のみを指す場合は「法学権威者」の語が用いられている。)

実践において個人的な方法が採られる法学権威を「個人的な法学権威」と呼び、実践において協同で組織的な方法を採用する法学権威を「制度化された法学権威」と呼ぶことにしよう。ここからわかるように、両者の違いは、現実にイスラーム法の権威である人物が選ばれるかどうかという点にはない。法学権威者当人は常にイマームの代理人であり、イマームの代理人は、公正で、最も知識があり、イマームの代理人としての責務に通じている全面的なムジュタヒドでなければならない。つまり、イマームの代理権を担う者としての法学権威は常に法学者個人なのであり、違いは実践の方法にあるのである²⁷⁾。

この実践の方法を、組織的な形で展開することが、法学権威の指導が個人

としての力量を越えて発揮される基盤となる。サドルは、個人的な法学権威の方にも決断が速いなどの利点があることを認めているが、組織化された法学権威にはいっそう利点が多い、としている。特に、政治に係わる場合、法学権威に時の政権から圧力がかかることも多く、サドルはそうした圧力に抗する力も組織化された場合の利点として考えていたであろう。法学権威の組織はイスラーム世界全体に——少なくともシーア派信徒のいるところは——広がらなくてはならない。

法学権威の及ぶ領域の地平を実際に広げていき、世界中にいる法学権威の代理者や支持者のすべてが参加する強力な中心軸と「法学権威が」なることが必要である。なぜなら、法学権威は、ウンマの中で崇高な目標を設定し、高い意識の変革行動を実践する以上は、助力を得られる勢力を可能な限りすべて結集し、段階的に世界中の代理者をかの目標実現へ向かって動員しなければならないからである。

現在の実態として、シーア派のウラマーのほとんどすべてが法学権威に結びついているとはいえ、誰の目にも明らかなように、多くの場合、結びつきは理屈の上に過ぎないか、形式的なものとなっており、望まれるような中心軸は作り出されてはいない。

この解決は、法学権威の指導の実践形態を発展させることで図られる。歴史的に見て、法学権威者は常にその指導を個人の実践として行ってきた。このため、彼と結びついた諸勢力は、状況の中で、彼と真に責任を共有し深く連帯していると感じることがなかった。もし、法学権威者が、その指導を、シーア派のウラマーと彼を宗教的に代理している諸勢力から成る評議会を通じて行い、自らをこの評議会と結びつけるならば、法学権威の指導は客観的実体となる²⁸⁾。

組織化の作業は一朝一夕には、できない。サドルは段階的に発展させる

べき、と言いつつも、この評議会の下部機関として、種々の委員会を構成することを具体的に考えている。主たる委員会は、次のようである²⁹⁾。

- (1) イスラーム教育にかかわる委員会——ウラマーの再生産を推進し、将来の法学権威を育てよう、努める。
- (2) イスラーム諸学の学問的生産を推進する委員会——研究を組織し、現代におけるイスラームのあるべき姿について、研究成果を作り出す。調査、出版も行う。
- (3) 法学権威のネットワーク内の連絡を司る委員会。
- (4) 他の地域との連絡を司り、ネットワークの拡大に努める委員会。
- (5) イスラーム的行動を援護し、その理念を世界に公布する委員会。
- (6) 財務委員会。

現在の法学権威が亡くなった場合も、こうした組織的活動の中から次の法学権威が出てくるならば、活動の連続性も維持され、路線も継続する。法学権威当人も、改めて自分の組織をゼロから作る必要がない。

上に言及したように、法学権威そのものの擁立は学識によっており、政治的立場で選出されるわけではない。そこで、政治指導を続ける法学権威が亡くなった場合、非政治的な法学者、あるいは権力に奉仕する法学者が後継となった場合、組織も路線も崩壊してしまう——サドルの観点から言えば、ウンマはあるべき指導を失ってしまう。この点に彼が苦慮したことは間違いない。彼の主張では、「正統な法学権威」とはイスラームの再興に努めるものであるから、政治からイスラームが失われている現代において、非政治的であることは法学権威の資格を満たしていないことになる。単なる学識では十分でない。

そこで、法学権威となる道を歩む段階から「準備行動」を行い、上にあげた諸委員会などを徐々に形成し、いったん法学権威となったら、その指

導の領域を広げ、影響力を拡大する。そして、弟子を教育し、この法学権威の路線と組織を継承して、将来法学権威になれるような人物を育てていく——これがサドルのいう「正統な法学権威」である。この姿は同時に、かなりの程度、サドル自身の姿——50年代後半から信徒を政治的に指導する役割を自覚し、60年代後半には法学権威の位階にのぼり、70年代にはイスラーム諸組織の指導を続けた——と重なるであろう。彼は、自分の提案を実践しつつ生きた、と言える。彼が、自分自身と同様に政治指導の責務を果たしているとみなしていた他の法学権威は、恐らくホメイニーだけであつたろう。

さて、もしそのような法学権威ができあがった場合、それは、

正統な法学権威の特長は、イスラームに奉仕するためにその実現に努力すべき真の諸目標を明らかにし、それらの目標についてはっきり規定された明確な像を抱いていることである。したがって、それは、明晰な精神と高い意識をもって目的に向かって進む法学権威であり、常にそれらの目標に従って行動する。... この基礎に立てば、正統な法学権威はイスラームのために新たな奉仕を行うことが可能であり、その影響と勢力の及ぶすべての状況において、イスラームの利益のためにより優れた変革をもたらすことができる³⁰⁾。

このような正統な法学権威の役割は、5つに要約できる³¹⁾——(1)イスラームの諸規定を信徒に教え、守らせる。(2)社会全体を包括するイスラームの実現をめざす思想潮流を創出する。(3)イスラーム的行動の基礎となる種々の思想的考察を提供する。(4)イスラーム世界でのイスラーム的行動とその思想の監督。(5)頂点(自分自身)から末端に至るまでのウラマーが、イスラーム共同体に対して指導性を発揮するようにする。

5つの役割は静態的な法学者の業務というよりも、動態的な運動論の中

での指導者としての法学者の姿を示している。それは、サドルの事蹟とも重なる、イスラーム復興運動を指導する法学権威のイメージである。運動段階では、国家そのものは正統な法学権威の指揮下に入っていないが、究極的にはイスラーム国家が樹立されなくてはならない。最後の項目は、イスラームを回復する闘争が国家権力を奪取した場合には、新しい国家の指導もその中に含む内容となっている。次に、『憲法案の予備的考察』の中から、国家における法学権威の役割を見てみよう。

IV. イスラーム国家と法学権威

サドルは新しいイスラーム国家における法学権威について、次のように述べている。

正統な法学権威とは、イスラームを法的に体現するものであり、権威者は法的な面でのイマームの全体的代理人である。これに従って、次の機能を果たす。

- (1) 法学権威者は国家の最高の代表者であり、軍隊の最高司令官である。
- (2) 法学権威者は、行政府の長の職の候補となる個人または複数の個人を推薦するか、またはその立候補を承認する。法学権威者による推薦は、その候補者が行政府の長となることが憲法に合致することを確認し、その人物が選挙に当選することの積極的価値を、統治者としての正統性と正当性を付与することで、承認するものと見なされる。
- (3) 法学権威は、イスラーム法によって憲法のあり方を定めなければならない。

- (4) 「解き、かつ結ぶ者たち」の評議会が間隙の領域を埋めるために制定する法律の合憲性を判断しなければならない。
- (5) 上記のすべての領域における、ありうべき違反を裁定するために最高裁判所を設立する。
- (6) すべての地域に、告訴、不服申し立てを取り扱って、適切な処置を採るためのマザーリム庁を設立すること³²⁾。

これらの条項はおおむね、後にイランの憲法で実現している。ただし、大統領の選挙に関しては、法学権威の推薦を重く見るサドルの方が、より大きな法学権威の役割を考えていたようである。

これらの点を見ると、イラン憲法なり、その背景としてのホメイニーの「法学者の監督」論との類似性が感じられるであろう³³⁾。しかし、次の点はどうか。

そして、法学権威者は、100人のイスラーム的文化人から成る評議会を設立する。その中には、ハウザ〔イスラーム教育機関〕の優れたウラマーたち、法学権威の代理人である優れたウラマーたち、優れた〔モスクの〕説教者たち、イスラーム的著作者、思想家たちが含まれる。また、少なくとも10人を下らないムジュタヒドたちが含まれ、法学権威の指導行為はこの評議会を通じて実施される³⁴⁾。

これは国会のことを言っているのではない。国会は、サドルの論考では「解き、かつ結ぶ者たち」の評議会（上の(4)の条項）として論じられている。またこれは、イランで最高指導者を選出する「専門家委員会」のことでもない。ここで言及されているのは、「法学権威の指導行為がこの評議会を通じて実施される」ような組織であり、法学権威の組織体としての評議会である。つまり、「制度化された法学権威」の執行機関としての評議会

ある。『正統な法学権威のあるべき姿』より具体的にメンバーが論じられているが、国家の最高指導者となってもなお、法学権威の行動は組織化されたものであり続けるべきなのである。当然、上に論じた「正統な法学権威」の文脈から言えば、ここで言う「少なくとも10人を下らないムジュタヒドたち」の中から、次の法学権威が生まれることになる（ただし、その人物が国家の最高指導者となれるかどうかは、他の法学権威の存在の有無にもよる）。

79年のイラン憲法は、ホメイニーのような、全く異論の余地のない指導者がいない場合、最高指導者のかわりに最高指導評議会をにおいて、集団指導をしてもよい、としている（第107条）が、サドルの評議会はそのような趣旨ではない。ホメイニーの「法学者の監督」論は、イスラーム国家を指導する法学者を法学者個人ととらえており、実際に制定されたイラン憲法もその考えに沿っている。それに対して、サドルはあくまで「組織化された指導部」を構想していた。

ホメイニー後継問題は、結果としてはハーメネイの選出によって穏当な形に落ち着いたが、理論的に見た場合には「法学者の監督」論から後退した部分がある。それは憲法を改正して、最高指導者の資格（第109条）から、ムジュタヒドであることは残したが、「法学権威であること」を削ったことに現れている。ホメイニー存命中は「法学者の監督」が実践できるとしても、ホメイニーのような人物の存在を（ホメイニー後の）将来にわたっていかに保証しうなのか、ということは、「法学者の監督」論とその実現としてのイラン憲法が当初から抱えている問題であった。サドルの理念は、この点について答を出していた——つまり、そうした人物を生み出す組織的、制度的な保証がない限り、問題は解決しないのである。その意味では、彼の「正統な法学権威による政治指導」論は、理想を述べつつ、より現実的な思考に支えられていた、と言えよう。

なお、国家の最高指導者となりうるような法学権威が複数存在する場合

については、サドルは「ウンマが、一般の信任投票を通じて、任命を行う」³⁵⁾と明確に述べている。ウンマの代理権は、預言者とイマームを継ぐ「証言者」として法学権威の権能と、常に並行しているのである。

V. サドル以後——結びにかえて

1980年春のサドルの殺害は、疑いもなく、アラブ・シーア派の思想状況に大きな空隙を作り出した。イラクにおいてイスラーム革命が成立することもなく、サドルがその最高指導者となって「組織化された指導部」の実現を試みることもなく、従って、イラン型ではない「法学者の統治」をそこに見ることも、起こらなかった。これは、サドルが生存していたならばイラクに革命が成就しえた、という意味ではなく、筆者はそのような可能性について論じる気はないが、彼が生存していたならば、その後のイランの展開に対する見解も含めて、サドルの独創的な政治思想がさらに述べられたであろうことは、想像に難くない。

ムハンマド・フサイン・ファドルッラーは、サドルの生涯と功績を述べた小文を著している。ファドルッラーは、かつてナジャフに学び、そこで50年代末からの活動においても、その後においてもサドルの盟友であった。彼は、「法学権威を機構化する試み」という一節でサドルの理念を紹介し、次のように述べている——「幸いなる殉教者サドルは、法学権威を社会全体において関係、計画、行動が展開される機構として構想していた。権威者個人の指導と行動のあり方は個性を持つ一方、機構の活動は一般的路線の中で展開され続ける。従って、新しい法学権威は〔就任すると〕すべてが目の前に用意されているのを見出す。決してゼロから出発せずに、前任者の到達した地点から始めることができる。殉教者サドルが多く of 行動する同胞と共有したこの構想は、今日でもわれわれの夢であり、その実

現のための客観的条件が熟す日を待っている」³⁶⁾。

1970年に亡くなった最高権威ムフシン・アル=ハキームの6男であるムハンマド・バーキル・アル=ハキームは、サドルの弟子の1人である。サドル亡き後生じたイラクのイスラーム運動の指導部の空白を埋めるために1982年の秋「イラク・イスラーム革命最高評議会」が設立されたが、ハキームがその議長に就任した。彼は、アーヤトollahの称号を持っているが、最高権威の位階には達していない。彼は、「法学権威の政治指導」について、次のように述べている。

イスラーム行動に従事している人々の大多数は、法学権威には、ファトワー（法学裁定=強制力のある見解）を発する権限、および政治面での指導を行う権限があることに、同意している。ごく少数だけが、ファトワーだけの権限である、と言う。政治的指導者を、法学権威の中から選出するのも、それ以外から選出するのも自由であるが、大多数は法学権威であることが望ましい、という見解を採っている。イランの場合、ホメイニー師は最高権威であると同時に、政治的指導者であった。現在のハーメネイ師は政治指導者であるが、最高権威ではない。しかし、他の「イランにいる」最高権威との関係は良好に保たれている³⁷⁾。

ここでも言われているように、イランの選択は、政治路線を継続するために、イラン国家の最高指導者の資格条件の中から、「法学権威」との条件を外す（単にムジュタヒドでよいとする）ことであった。イスラーム革命に参加しなかった最高権威に政治的指導権がわたっても、問題は混乱するだけだからである。サドルの構想した「正統な法学権威」であれば、こうした問題が避けえることは、本稿で検討した通りである。

さて、サドルの「法学権威の政治指導」論は、ホメイニーの「法学者

の監督」論と類似しているようでいて、関心のあり方が重要な点で異なっているが、いずれもイスラーム復興運動に見られる「法学者の統治」論に含めることができるであろう。「法学者の統治」論という点では、もちろんムハンマド・ラシード・リダーの「法学者のカリフ制」論を忘れることができないが、教育機関を通じて次代の指導者を育てる、という考えにおいて、リダーとサドルの間には共通性が見られる³⁸⁾。「正統な法学権威」の運営するハウザ(教育機関)とリダーの「ダーワ・イルシャード学院」の比較も興味あるテーマであるが、機会を改めたい。

サドルの政治思想は、独自の光に輝いている。それによって育てられた弟子も多い。果たして、サドルの育てた弟子や、ファドルッラーのような盟友たちが、「未完」のサドルの構想をさらに発展させていくことができるのであろうか。

注

- 1) 拙稿「アラブ・シーア派におけるイスラーム革命の理念と運動——ヒズブッラー(レバノン)を中心として——」『国際大学中東研究所紀要』第V号、1991年、53-59頁。
- 2) Muḥammad al-Ḥusaynī, *Al-Imām al-Shahīd al-Sayyid Muḥammad Bāqir al-Ṣadr: Dirāsah fī Sirātihi wa Manhajīhi*, Beirut, Dār al-Furāt, 1989, pp. 48-49.
- 3) *Ibid.*, pp. 19-26.
- 4) イラクにおけるイスラーム復興運動の諸組織およびそれらとサドルの関係については、拙稿「イラクにおけるイスラーム革命運動——政治理念と運動の展開(1957-1991)——」『中東研究』第363号、1992年、2-16頁、参照。
- 5) 邦訳=ムハンマド・バーキルッ=サドル、黒田壽郎訳・解説『イスラーム経済論』国際大学中東研究所、1988年。
- 6) 邦訳=ムハンマド・バーキルッ=サドル、黒田壽郎・岩井聡訳『無利子銀行論』国際大学中東研究所、1988年。
- 7) Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, *Falsafatunā*, Beirut, Dār al-Ta'aruf, 1986 (16th ed.), p. 344.

- 8) Al-Ṣadr, *Iqtisādunā*, Beirut, Dār al-Ta'āruf, 1987 (20th ed.), p. 25.
- 9) Al-Ṣadr, *Lamḥah Fiqhīyah Tamhīdīyah 'an Mashrū' Dustūr al-Jumhūrīyah al-Islāmīyah*, Beirut, Dār al-Ta'āruf, 1979, p. 17.
- 10) Al-Ṣadr, *Khilāfah al-Insān wa Shahādah al-Anbiyā'*, Beirut, Dār al-Ta'āruf, 1979, p. 13.
- 11) *Ibid.*, p. 14.
- 12) *Ibid.*, pp. 15-16.
- 13) *Ibid.*, p. 23.
- 14) *Ibid.*, p. 24.
- 15) Al-Ṣadr, *Lamḥah*, pp. 12-13.
- 16) Al-Ṣadr, *Manābi' al-Qudrah fī al-Dawlah al-Islāmīyah*, Beirut, Dār al-Ta'āruf, 1979, p. 12.
- 17) *Ibid.*, p. 22.
- 18) Al-Ṣadr, *Khilāfah*, p. 41.
- 19) *Ibid.*, pp. 49-51.
- 20) Al-Ṣadr, *Lamḥah*, p. 13.
- 21) Hanna Batatu, "Iraq's Underground Shī'a Movements: Characteristics, Causes and Prospects," *The Middle East Journal*, Vol. 35, No. 4, 1981, p. 589.
- 22) Michael M.J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, Harvard University Press, 1980, pp. 252-254 (Appendix 2: Marjī-i Taqlid since the Twelfth Imam).
- 23) Al-Ḥusaynī, *op. cit.*, pp. 273-275.
- 24) Al-Ṣadr, "al-Usus al-Islāmīyah," as an appendix in Al-Ḥusaynī, *op. cit.*, p. 361.
- 25) 例えば、Muḥammad Bāqir al-Nāṣirī, *Muḥāḍarāt fī al-Ṣaḥwah al-Islāmīyah al-Mu'āṣirah*, Beirut, Dār al-Zahrā', 1986.
- 26) 本稿では、それを Al-Ḥusaynī, *op. cit.* に再録したものに依っている。
- 27) Al-Ṣadr, "Uṭrūḥah al-Marja'īyah al-Mawḍū'īyah," in Al-Ḥusaynī, *op. cit.*, p. 388.
- 28) *Ibid.*, p. 387.
- 29) *Ibid.*, pp. 385-387.
- 30) *Ibid.*, p. 383.
- 31) *Ibid.*, pp. 383-384.

- 32) Al-Ṣadr, *Lamḥah*, pp. 20-21.
- 33) イラン憲法と「法学者の監督」については、拙稿「2つの『イスラーム憲法』——イランとエジプト——」『国際大学大学院国際関係学研究科研究紀要』第4号、1985年、131-149頁、参照。
- 34) Al-Ṣadr, *Lamḥah*, p. 21.
- 35) *Ibid.*, p. 22.
- 36) Muḥammad Ḥusayn Fadlullāh, *Ma'a al-Ḥikmah fī Khatt al-Islām*, Beirut, *Mu'assasah al-Wafā'*, 1985, pp. 188-189.
- 37) 筆者とのインタビュー（1991年10月21日）。
- 38) リダーの「法学者のカリフ制」論については、ムハンマド・ラシード・リダー、拙訳『現代イスラーム国家論』国際大学国際関係学研究科、1987年、および拙稿「『アル=マナール』派のイスラーム国家論」『国際大学大学院国際関係学研究科研究紀要』第3号、1985年、35-53頁、参照。

キーワード： 法学者の統治、イスラーム復興運動、ムハンマド・バーキル・アッ=サドル、「法学權威の政治指導」論、アラブ・シーア派

Islamic Revival and the Political Leadership of the '*Ulamā*':
A Study on Muhammad Baqir al-Sadr's
"Political Guidance of the Religious Authority"

by Yasushi KOSUGI

A leading trend in political thought in the Islamic Revival Movements is the idea that the '*ulamā*', or the Islamic scholars, who are specialists in Islamic religious and legal sciences, should lead and guide the Islamic Community not only in daily religious matters but also in political affairs. In the Sunni world, Muhammad Rashid Rida proposed his idea of the "Caliphate of the Qualified Jurist" in the 1920s, saying that the real Caliphate based on the Islamic doctrines should be revived, and that candidates for the head of the state should be selected from qualified jurists. In Iran, the call of the "Guardianship of the Jurist" by Ruhollah Khomeini became a political reality, when the new Islamic Republic of Iran was proclaimed in 1979 and its new constitution was endorsed by a national referendum in the same year.

In the Arab Shi'ite World, where Iraq and Lebanon stand as the most important religious and intellectual centers, Muhammad Baqir al-Sadr (1935-1980) proposed the "Political Guidance of the Religious Authority (*Marja'iyah*)". His idea, which seemed to have taken definite shape in the 1960s, is shared by his disciples and his colleagues such as

Muhammad Husayn Fadlullah, the spiritual leader of the Hizbullah in Lebanon. Al-Sadr is no doubt one of the most innovative and creative thinkers in the 20th-century Arab world, and his contributions in contemporary Islamic theories are highly esteemed. Yet, his works on the political domain are not as numerous as compared with his works, for example, in Islamic economics. His death prevented him from being able to clarify his political ideas in detail. He published, nevertheless, three important booklets one year before his death at the hands of the Iraqi regime. These works, together with his writings on the "Political Guidance of the Religious Authority," can give us an outline of his idea.

The idea that the human being was created by the Creator of the universe as His representative legitimizes the human's right to rule himself. This self-rule, however, cannot be free from faults. Divine guidance is given through the "witnesses." The first rank witnesses are the prophets, who brought to human history the concept of the state and its institutions. In al-Sadr's ideas, the state is a prophetic phenomenon, which serves the purpose of regulating human life, and is not an instrument of dominance. Islam brought the last form of the state through Prophet Muhammad, and the Imams were the second rank witnesses to keep the Islamic doctrines of the state and governance when it deviates from the proper way. This function was passed to the Islamic scholars, in general, and the "Religious Authority (*Marja'iyah*)," in particular.

The Religious Authority should lead the Islamic Community in every domain. When it deviates from the right path, the authority may make reform, or revolution, according to necessity. After the first World War, al-Sadr says, "Islam lost its position as the basis of the

Islamic Community through colonization and installation of non-Islamic governments in the post-colonial era. In this situation, what is needed is a revolution, not a reform.”

Today, not all of the personalities attaining the rank of the Religious Authority, which is the highest rank of the Shi'ite scholars, agree with al-Sadr, that they should play a positive role in politics. Some of them are quite apolitical. In order to ensure the proper political role for the Religious Authority, al-Sadr proposes the creation of what he calls the upright authority, or the institutionalized authority. Here it is not the individual personalities of the Religious Authority, who exercise their functions and duties, but their organized networks within the Authority, which will be responsible for the collective exercise of the Authority's works. Political consideration will be given due weight in the networks in order to guarantee continuity, since the change of personalities in the past, from a politically active one to an apolitical one, brought disruption of guidance and subsequent confusion. Al-Sadr wanted to avoid such problems through the implementation of these networks. In the networks, the personalities of the Authority raise the next generation of scholars, train them in the execution of the Authority, and when a present personality dies, they choose a successor from within the network, so that there will be no disruption of works nor of political lines.

Al-Sadr became in the late 1960s one of those at the rank of the Authority, and strived in his life to create this institutionalized authority. His concern was directed toward developing an organized leadership, not leaders as individuals. His proposal seems more workable than Khomeini's theory which did not really deal with the question of how to

guarantee the existence of appropriate leaders of Khomeini's stand. Many leaders of the present Islamic revolutionary movements within Iraq are al-Sadr's disciples, and they seem to be working hard to realize al-Sadr's teachings.