

# 現代12イマーム・シーア派の 思想・制度の総合的研究

——原典研究を中心として——

(研究課題番号 01400007)

平成2年度科学研究費補助金

(一般研究A)

研究成果報告書

平成3年3月

研究代表者 松 本 耿 郎

(国際大学国際関係学研究科教授)

# 現代12イマーム・シーア派の 思想・制度の総合的研究

——原典研究を中心として——

(研究課題番号 01400007)

研究代表者 松 本 耿 郎

(国際大学国際関係学研究科教授)

## 解

## 説

この研究報告は平成元－２年度文部省科学研究費補助金一般研究（Ａ）「現代12イマーム・シーア派の思想・制度の総合的研究——原典研究を中心として——」（研究代表者・松本耿郎）による研究成果の一部である。12イマーム・シーア派の世界は、現代イスラーム世界においてもとりわけ注目すべき世界であることは、イラン・イスラーム革命を例に引くまでもなく明らかである。しかしながら、これまで12イマーム・シーア派の世界は、イスラーム世界における異端派の世界と見なされ、ことさら異端性を強調する研究が多くなされてきた。そのため、12イマーム・シーア派の姿が正しく紹介されてこなかった。

そもそも、イスラーム世界には正統と異端というキリスト教的世界の概念がそのまま当て嵌まらないのである。一般にスンナ派を正統としシーア派を異端とする見方が定着しているようであるが、これは大変な誤りである。こうした誤解はひとえにイスラーム世界にたいする無知から生じている。イスラーム世界の正確な理解が今日ほど要求されている時代はないであろう。イスラーム世界の政治・経済・文化等をよく知っておくことが現在の世界が当面する諸問題の解決の基礎である。

スンナ派とシーア派はイスラームの２つのダイメンジョンである。両者はどちらもイスラームであり、いずれかがより非イスラーム的で地方がより一層イスラーム的であるというようなものではない。イスラームは１つである。スンナ派とシーア派はイスラームの本質の２つの発現形態である。歴史的にみて両者は、時に対立することはあっても、基本的には相互補完的に機能しながら今日に至っている。

ところで、現在イスラーム世界全体を通じてイスラーム的価値の復興運動が澎湃としておこってきている。それは単に政治闘争というだけではなく、文化・芸術の分野にも大きな影響を与えている。そして、この復興運動はシ

ーア派の世界でとりわけ目覚ましい成果をあげてきている。スンナ派世界における復興運動はどちらかというとシーア派世界の運動に触発されているようにさえみえる。

シーア派の世界がどうしてイスラーム復興運動のエネルギーをより強力に蓄積しているのかという疑問が当然おこってくる。これについては様々な歴史的理由が上げられてきている。それらの理由はそれ相応にただししい。しかし、単に歴史的理由による説明だけでは不十分である。シーア派の faith のなかに潜むなにものかがこのエネルギーを現実化させるインペトゥスになっている。その内在的エネルギー因の一部としてシーア派の内部で発達した“権力”に関する神学である。

シーア派は原始イスラーム共同体を理想国家とみなしこれを復興しようとする運動に起源をもつ。このことはスンナ派においても事情はおなじである。しかしながら、スンナ派は預言者ムハンマドは再び地上にあらわれることはないのだから、ムハンマドに率いられた原始イスラーム共同体の完全な復活は望めないと考える。スンナ派は神が人間にあたえたイスラーム法に基づく法治国家を実現することで十分であるとする。これにたいしてシーア派は法治だけでは不十分で、ムハンマドに等しいような高貴な完成された人格をもった人物によってイスラーム法が運用執行されねばならないと考える。すなわち、シーア派は法治と人治を統合しようとする。そうすることによって神の秩序が実現すると考える。

この神の秩序を維持する機能を彼らの言葉でウィラーヤト（監督権）という。ウィラーヤトは神の秩序を維持する権力の基盤なのである。このウィラーヤトという概念についての研究がシーア派世界の思索に強いインパクトをあたえてきた。ウィラーヤトにかんする思索が様々な政治的結果を生み出してきたのである。ウィラーヤトについての思索は理想国家論、宇宙論、存在論等の諸学の射程を拡大してきた。ウィラーヤトは認識論、宇宙生成論、法理論の分野でも論じられる。したがって、ウィラーヤトの内容を明らかにす

ることはイスラームの本質的意味を理解する作業にもなる。

本研究は、上記のような広大な射程をもつウィラーヤト論をときあかすまず第一歩である。ウィラーヤトにかんする学説は、イスラーム世界でも数多く書かれてきている。この概念は歴史的にも、記述的にも、現象学的にも、意味論的にも研究されねばならない。それは非常にながい時間を要する研究であると見積もられる。ここでは、このような膨大な研究主題の糸口として、故アーヤトッラー・ホメイニーのウィラーヤト論を中心にその周辺の問題を手掛けてみた。

なお前記の文部省科学研究費補助金による研究成果として、この他にフマユーン・ヘンマテイー、松本耿郎編訳『現代イランの哲学研究——知と認識——』（平成元—2年度文部省科学研究費補助金・一般研究（A）、研究成果報告書・I、1990年3月1日）をすでに上梓している。またこのプロジェクトの一部として、松本耿郎「イスラーム哲学とオリエンタリズム」および小杉泰「現代におけるイスラーム法と〈立法〉」（ともに『国際大学中東研究所紀要』第4号、1990年3月25日）も出ている。

さらに本研究報告に並行して、松本耿郎・岩井秀子編訳『12イマーム・シーア派の権力理論』（上記一般研究（A）、研究成果報告書・II、1991年3月1日）、M・バーキルッ＝サドル、黒田壽郎訳『イスラーム法原論』（上記一般研究（A）、研究成果報告書・III、1991年3月10日）、M・F・ファドルッラー、小杉泰編訳『レバノン・シーア派のイスラーム革命思想』（上記一般研究（A）、研究成果報告書・IV、1991年3月20日）が出版される。

こうした研究成果の発表とともに、これらの研究活動の基礎となるイスラーム・12イマーム・シーア派研究のための基礎資料となる文献を購入した。上述の豊富な研究成果をプロジェクト・チームが出すことができたのも、一重にこれらの文献資料に負うところが大きい。今後さらにこれらの文献を活用しさらに質の高い研究を行い、その成果を発表し、我国の中東研究のレベル・アップに貢献しようと思う次第である。

1991.2.10

## 記

### 研究組織

- 研究代表者： 松本耿郎（国際大学国際関係学研究科教授）  
研究分担者： 黒田壽郎（国際大学国際関係学研究科教授）  
研究分担者： 小杉 泰（国際大学国際関係学研究科助教授）  
研究分担者： 岩井秀子（国際大学国際関係学研究科助手）

### 研究経費

平成元年度	7,800千円
平成2年度	5,800千円
計	13,600千円

### 研究発表

- ・松本耿郎編訳・解説『現代イランの哲学研究——知と認識——』平成元-2年度文部省科学研究費補助金・一般研究(A)、研究成果報告書・I、1990年3月1日。
- ・松本耿郎「イスラーム哲学とオリエンタリズム」『国際大学中東研究所紀要』第4号、1990年3月25日。
- ・小杉泰「現代におけるイスラーム法と〈立法〉」『国際大学中東研究所紀要』第4号、1990年3月25日。
- ・松本耿郎・岩井秀子編訳『12イマーム・シーア派の権力理論』平成元-2年度文部省科学研究費補助金・一般研究(A)、研究成果報告書・II、1991年3月1日。
- ・小杉泰編訳『レバノン・シーア派のイスラーム革命思想』平成元-2年度文部省科学研究費補助金・一般研究(A)、研究成果報告書・III、1991年3月10日。

・黒田壽郎訳『イスラーム法原論』平成元-2年度文部省科学研究費補助金・一般研究(A)、研究成果報告書・IV、1991年3月20日。

・小杉泰「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5号、1991年3月25日（発表予定）。

・松本耿郎「ウィラーヤトの存在論」『国際大学中東研究所紀要』第5号、1991年3月25日（発表予定）。

# 目 次

解説	iii
----	-----

## イスラームにおける権力のオントロジー

はじめに	3
第一章 イスラーム世界における権力論	9
スンナ派世界における権力論の在り方	11
12イマーム・シーア派の世界における権力論の発達	15
テオクラシーとウィラーヤテ・ファキーフ あるいはイスラーム政体	23
イラン・イスラーム革命憲法とテオクラシー	27
第二章 ウィラーヤト論の概観	31
法制的ウィラーヤトと創造的ウィラーヤト	34
第三章 ウィラーヤトとヒラーファト	55
存在論的視点より見た神の代理権としてのヒラーファト	59
ヒラーファトの存在論的意味	66
ウィラーヤト論と暴力	77



# イスラームにおける 権力のオントロジー

は じ め に

この研究はイスラーム世界の権力の構造とその特質を明らかにすることを目的とするものである。この場合の権力という言葉はイスラーム世界における権力機構を支えているある力のことを意味する。すなわち、ムスリムの作り上げる社会の秩序を維持する力を意味する。ところで、秩序は支配と服従の関係がうまく仕方で存在する場合に良い形で実現する。権力はこの支配と服従の関係の上に有効に機能する。支配はしばしば“法による支配”と“人による支配”に分類されることがある。近代国家の常識では“法による支配”が“人による支配”より好ましいもの、優れたものと一般的にみなされている。それは、もちろん“法による支配”のほうが“人による支配”よりもより一層公正さを期待できると考えられているからである。イスラーム世界では、今日にいたるまでしばしば独裁者による“人による支配”を見かけることがある。その場合人が権力を行使するために、しばしば不正が横行する。しかしながら、本来イスラーム世界では、“神”が人間に与えた法であるイスラーム法による支配が行われなければならないと考えられている。すなわち、イスラーム世界ではイスラーム法そのものが権力をもって人を支配する可きであると考えられている。統治とはイスラーム法そのものが持つ権力を人が代行することである。

イスラーム法は神の意志が律法として現れたものとして捕えられている。したがって、イスラーム法の持つ権力の源泉は神である。神が人をイスラーム法によって統治する。しかし、イスラーム法はそれが活用されるために法執行の決定者と執行者を必要とする。神自身が直接法を執行することはない。このイスラーム法の執行に関わる人がイスラーム法学者である。イスラーム法学者が神の法であるイスラーム法をより良く、すなわち神の真意により近い形で運用するためには、イスラーム法学者自身がイスラーム法に通暁していなければならない。イスラーム法に通暁するということは、単に法学的知識を多く身につけているというだけではなく、イスラーム法を貫く神の意志と真意にも通じていることが必要である。したがって、優れたイスラーム法

学者とはイスラーム法についての該博な知識にあわせて神の真意についての深い洞察をもつ人ということになる。そういう人物によってイスラーム法に基づく統治が行われることが、最も望ましい統治ということになる。

こうなってくると、このような統治は法治であると同時に人治でもあるということになる。いかなる法であれ、優れた人格を有する人物によって運用されなければ法としての徳性（アレテー）を十分に発揮することができないであろう。プラトンは“国家”において、哲人政治という理念を描き、どちらかという人治を法治に優先させ、アリストテレスは“政治学”において法治を優先させたというが、イスラームの統治理論ではこのような法治と人治を統合している。もともと、イスラームの統治理論の基礎は、預言者ムハンマドに率いられた原始イスラーム共同体にある。ムハンマドは神の意志を人々に伝える事ができた。神はムハンマドを通じて共同体を統治し秩序を維持することができたのである。このようなことが起こり得たのはムハンマドが優れた人格をもっていたからなのである、とされている。彼は完成された人間・完全なる人と見なされているのである。彼は神の意志を忠実に実行することができたのである。それは彼が、神に近き者であったからなのである。ただし、この場合の神に近いということは人間を超越して神に近いということではない。ムハンマドはあくまでも人間なのである。イスラームの思想では人間は神にもっとも近くなる可能性を持つものとされている。したがって、人格の完成を目指すことで人間は、神の人間の創造の時点で持っていた神への近さを回復できるとされている。

神の権力の源泉であるわけだから、神への近さを回復することが権力を支えることになる。この神への近さがウィラーヤトという言葉で表現されている。ところで、このウィラーヤトという言葉は“主”としての神という概念にも関係をもっている。主人として神が僕たちに臨む時の主人性をも意味する。こうして二重の意味を持つウィラーヤトという言葉が、イスラームの権力概念の根底に横たわっている。

そこで、このイスラームの権力の性質を明らかにする作業の手始めとして“ウィラーヤト”というコンセプトをとりあげてみた。このウィラーヤトという言葉は、現実には国家に関するダントレーヴの分析による実力 (force)、権力 (power)、権威 (authority) のすべてを含めるものであると考えてよいであろう。そのことはおって明らかになることと思う。

このウィラーヤトという言葉は wilāyat al-āmmahk (普遍的ウィラーヤト)、wilāyat al-faqīh (法学者のウィラーヤト)、wilāyat al-ḥukm (執行のウィラーヤト)、wilāyat al-ilāhīyah (神的ウィラーヤト)、wilāyat al-i‘tibāriyah (法制的ウィラーヤト)、wilāyat al-shar‘īyyah (宗教法的ウィラーヤト)、wilāyat al-takwīnī (創造的ウィラーヤト) というように様々な言葉との組み合わせで現れてくる。これらの組み合わせからも理解されるように、ウィラーヤトという言葉はイスラーム世界における支配と権威と権力にかかわる様々の領域に現れてくる言葉である。

アブドゥルアズィーズ・サシェディナ氏は *The just ruler in Shi‘ite Islam* (Oxford, 1988) という著者のなかでつぎのように言っている。

サルタナ (支配権) の概念……服従を要求し法的かつ道徳的権威を行使すること……はウィラーヤト、すなわちある人物が権威を引き受け実際に服従を強制することを可能にする権威の機能、の基本的問題に直接結びついている。イスラームにおいてウィラーヤトはイスラームの教義の道徳的ヴィジョンと切っても切れない関係にある。イスラームの教義は公的生活を神が定めた地上における公的秩序を築くという道徳的挑戦に人間が対応する場合の不可避な計画であると見なしている。人間の神への奉仕とは人類の物質的かつ精神的生活のなかで宗教的進行を具体化しながら、公正な社会の実現を促進することの責任を意味している。

個人と個人がそこで生活する社会の繁栄のために努力する責任は、クルアーンによれば、人類が大胆にも、神が天と地と山々に差し出したがそれらが引

き受けるのを尻込みし、恐れたが、“信託”を引き受けた、すると見よ、人間は暴君で無道者となった（クルアーン；33：72）という事実に由来する。12イマーム・シーマ派の主だった注釈者たちによれば、この信託とは神があらゆる創造物に差し出した神的統治権（al-wilāyat al-ilāhiyyah）を意味する。この信託をひきうけてしまった人間だけが完成を実現し、自らの環境を完成する能力をもつのである。……（前掲書94頁）

このようにウィラーヤトの概念はイスラーム世界では支配の概念と深く結びついていて、しかも人間存在にとって根源的特質としてとらえられている。この人間存在の根源的特質としてのウィラーヤトは非常に広い意味内容をもつものであり、単純化して理解しようとするとは大変な誤解を産むおそれがある。恐らく、このウィラーヤトという概念はダントレーヴの實力、権力、權威という3つの面に分類できるであろうが、ここではそれら3つの分野におけるウィラーヤトの現れ方をすべて検討することはできない。

この研究においては主として、ウィラーヤトという概念の形而上学的側面に限定して考察を進めていきたい。そうすることでイスラーム世界における権力の実態の特質を探る糸口を見つけようと思うわけである。

# 第 一 章

## イスラーム世界における権力論

## スンナ派世界における権力論の在り方

預言者のムハンマドの死後、ムスリム共同体の指揮権がいかにあるべきかについてムスリムたちのあいだで様々の議論がなされた。このことはムスリムにとってこれがいかに重要な問題であったかということを物語っている。ムスリムの学者の手によって指導権 (imāmah) と代理権 (khilāfah) という概念をめぐる実に夥しい数の書物が書かれている。また各学派によって様々の意見がこの主題について提起されている。

スンナ派の人々はイスラーム世界において主導権を概ね握ってきているので、この問題についてもかなり昔から著作を著している。しかし、彼らの著作と所説はカリフ、ムハンマドの同志、それに続く世代の人々の事蹟に主として依拠しているため、イスラームの経典についてはさほど注意が払われていない。イブン・ファラー (Ibn Farā') の *Aḥkām al-Sultāniyah* にせよマールディー (Māwardī) の同名の書物にしても事情は同じである。

彼らがムスリム共同体の指導権とか指導者の資格の問題を論ずるとき、学識とか公正さというような事項をあまりとりあげようとしなかったのは、彼らを取り巻く社会情勢、とりわけ政治情勢に影響された結果であろう。

スンナ派イスラーム世界では抵抗権ということがそれほど強く主張されていない。むしろ、公共善ということがより重要であったがために、指導者個人の資質や倫理性はそれほど問われることがない。公共善の確立には秩序の維持が必要である、それゆえ不正、抑圧などにたいする抵抗はかえって奨励されない傾向がある。“権威の所有者”に絶対服従することが定着している。「為政者の不正の時にも、忍耐が必要である」という思想が流布している。

スンナ派の代表的思想家のひとりイブン・ハンバルは「支配者が、たとえ圧政者であったとしても、剣をもって反抗することは許されない (イブン・ジャウジジー『イマーム・アフマド・イブン・ハンバルの事蹟』ペイルート／ダール・ル・アーファーク・ル・ジャディーダ出版、176頁)」という教



令を出している。こうした思想が、スンナ派の思想家の権力論を現状追認のための理論にしている原因のひとつであると言えよう。たとえば、イスラームの思想では政治と宗教が分離することなく一致するというのがもともとの考え方であるが、アッバース朝中期以降カリフの権力が弱体化し、実質的政治権力がアミールとかスルターンとかよばれる者たちの手に移るようになると、そのような状況に適合する論理を用意する。たとえば、ガザーリーはアッバース朝カリフ・アル＝ムクタディーの後をついでカリフとなったカリフ・アル＝ムスタズヒリーのために書いた『ムスタズヒリーの書』のなかで、カリフたるものの心得を記しているが、そこには彼の現状追認の姿勢が色濃く認められる。カリフ・アル＝ムスタズヒリーは僅か16歳でカリフ位についた人物である。そのため、ガザーリーはイスラーム法に定められているカリフの条件を修正しなければならなくなっている。というのも、カリフ・アル＝ムスタズヒリーが若く、それらの条件を満たしていなかったからである。たとえば、カリフは“ジハード（聖戦）”を行う能力を備えていなければならない、ということがイスラーム法の中には定められているが、アル＝ムスタズヒリーは年若くしかも現実には兵馬の権はセルジューク朝のスルターンがそれを握っているため、“ジハード”はスルターンに任せておけば良いとしている。あるいは、カリフは“イスラーム法について十分な知識とそれを解釈する権限（イジュティハード）”を備えていなければならないとされている。ところが、これについても、カリフが若いためにそれだけの学識も見識もないから、イジュティハードにより解決しなければならないような重要問題はイスラーム法学者（ウラマー）と協議して処理するようにと忠告している。ガザーリーはこのようにカリフの条件を修正するかわりに、新たにカリフの条件として敬虔（wara‘）を備えなければならない、としている。ガザーリーのこの思想は、政治権力と宗教的権威を実質上分離する思想である。もちろん、ガザーリーも原則的には政治と宗教の一致という立場だが、それはカリフとスルターンがそれぞれ職掌を分かち合って、カリフは専ら信仰の次元に

おいての権威として機能し、スルターンは行政・軍事などを担当するというものである。このような考え方は、両者がムスリムとして優れた人格を備えている限りは問題がおこらないが、スルターンが王政を行った場合、カリフはそれにたいして無力になる。その場合、政治と宗教は分離してしまう。ガザリーに限らず、スンナ派はおおむね現状追認の権力論を提起している。スンナ派の思想家たちがこのような現状追認の理論を容易に捻りだすことができたのは、かれらが権力についての存在論的視点からの考察をしていないからである。スンナ派の主流の神学はアシュアリー神学である。アシュアリー神学においては神と世界との関係は、クルアーンに書かれる説明以上の思索を許さない。存在論は神の存在証明のための方法として用いられる程度である。世界内の諸現象の存在論的構造を問うということをしてしないのである。これにはいろいろな理由があるがここではこれ以上この問題には立ち入らない。

いずれにしても、近世にいたるまでスンナ派イスラームのウラマーは、本来自らに属すべきムスリム共同体にたいする指導権・監督権というものをそれほど積極的に評価していなかった。彼らはムスリム共同体の管理・運営をイスラーム教学にさほど通じてもない軍人や地方豪族の長などに委託して、自らその任に当たろうとしない傾向が強いのはその証といえるであろう。もちろん、かれらがそうせざるを得ない理由も存在していたことは否定できない。たとえば、中世以降、西南アジア地方は北方アジアからトルコ系部族が侵入してくるようになり、これらトルコ系部族によって様々な王朝国家が次々と樹立されるようになった。その場合、侵入してきた諸部族がムスリムでない場合もおうおうにして認められる。彼らは、自らの部族法をもち、それによって自らを律していた。そういう場合、征服者であるこれら部族の内部では、固有の部族法が守られ、征服されたムスリムのあいだではイスラーム法が行われるという二重法体系の国家が成立する。イル汗国の初期やティムール朝の初期がこれに当たる。こうした状況で、ウラマーは行政府の実権を握る征服部族の部族法について容喙することができないのは当然のことである。

彼らウラマーはムスリム共同体全体を閲覧する立場にはいないのである。彼らはせいぜいムスリムの民事上の問題や宗教儀礼の指導に当たることぐらいしかできなくなる。征服者の軍事力が圧倒的に強い場合には、ウラマーはムスリム共同体の指揮権・監督権について消極的にならざるを得えなかったのである。14世紀のペルシアの詩人でイランのヴォルテールと呼ばれるオベイド・ザーカーニーはイル汗王朝からティムール朝にかけての混乱の時代を生きた人であるが、彼の風刺詩にはムスリム知識人の社会に対する無力感が色濃く滲み出ている。とりわけ、彼の“猫と鼠”と題する詩は興味深い。

この詩の粗筋は次のようなものである。ケルマーンの町にどう猛で大きな猫が住んでいた。ある日、この猫が鼠を取る目的で酒蔵に入って行った。そこで酒樽の陰に隠れ、鼠を待ち伏せした。そこへ1匹の鼠がやって来た。この鼠は猫がいるのに気づかず、猫など知れたものだと言壮語する。猫はその鼠を捕える。鼠は猫に許しを請うが、猫は結局、その鼠を殺して食べてしまう。その足で、猫は礼拝堂へ行く、そこで猫は神に祈りを捧げ、鼠殺害の罪を悔い改め、もう鼠を殺すことをしないと宣誓する。礼拝堂の物陰でこの様子を見ていたある鼠は大いに喜び、かの猫が改心し、もう鼠を殺すことはないという知らせを仲間につたえる。鼠たちはこの知らせに歓喜し、改心した猫を祝福するために様々の贈り物を携えて大勢で猫の所へでかける。ところが、猫は互いに挨拶を交わした後に、いきなり鼠たちに襲い掛かり、5匹の貴族鼠を食い殺してしまう。殺戮から免れた鼠は仲間の所へ逃げ帰り、この惨事を伝える。そこで鼠たちは、どうあってもこの凶暴な猫を倒さねばならないと考え、鼠の王に猫退治を願い出る。鼠の王はこの願いを聞き入れ、33万の鼠の軍団を率いて猫討伐に赴く。これに対して猫も大勢の猫を各地から招集し猫軍を編成し、ついに両軍がとある峡谷で会戦する。屍山血河を築く激しい戦闘のすえに、鼠軍はようやくかの猫の大將を捕獲し縄で縛りあげる。鼠たちがこの猫を縛り首にしようと激高しているところへ、鼠の王がやって来る。鼠の王をみた猫は怒り心頭に発して、いましめの縄をちぎり捨て、

鼠たちに襲い掛かる。その結果鼠たちは散りじりになって逃げ去ってしまう。

オベイデ・ザーカーニーのこの“鼠と猫”の物語について、多くのペルシア文学研究者が、鼠はムスリム大衆を象徴するもので、猫は異教徒の征服者を象徴していると思なしている。異教徒の征服者がムスリム大衆に比していかに強大であるかが生き生きと書かれている作品である。そこにはムスリムが異教徒の王にたいし、いかに無力であったかが良く示されている。そして征服王朝の恣意性とその権力の絶大さが描かれている。いずれにせよ、このような強大な征服王朝の権力の下では、ムスリム知識層（すなわち、ウラマー）は自らが持つべき統治権・監督権を行使することはできないから、このような状況においては政治と宗教を分離して、自らの果すべき義務を宗教の分野に限るという、先にガザーリーにおいて見たような態度をとらざるを得なくなる。

## 12イマーム・シーア派の世界における権力論の発達

ところが、シーア派の世界では権力をも含めて世界内の多様な現象を存在論的に解明しようとする。もともと、シーア派の人々はムスリム共同体の指導者となるべき人物に関してスンナ派の人々よりもより厳格な条件をつけていた。彼らの考えでは、指導者となる人物は倫理的にも政治的にも優れた人間でなければならず、また学識の点でも秀でた人間でなければならなかった。したがって、シーア派の学者の間ではより早くから神学上の問題として指導権（イマーマト）およびその代理権、法学者の監督権（wilāyah, wilāyat）といったことが神学上の主題として取り上げられた。もちろん、シーア派の思想家の間でも指導権の根拠が十分に議論されていなかったり、創造的監督権（ウィラーヤト）の問題が十分に分析されていなかったりした時期には、議論に混乱が認められ、現実の政治のなかでそれを実現していくまでにはい

たなかった。

しかしながら、シェイフ・ムハンマド・ハサン・ナジャフィー (*Jawāhir al = kalām*の著者、1850年没) やムッラー・アフマド・ナラーギー (*awā'id al = ayyām*の著者、1829年没) などは指導権 (イマーマト) と監督権 (ウィラーヤト) について議論を深め、その結果、イマームのお隠れの時代においては法学者が社会に正義を確立し不正を排除するために法学者がイマームの指導権や監督権の代行をするという理論を確立した。

しかしながら、イスラーム法学者が神の示した社会正義を実現するためにはイスラーム法学者自身が政治に参画できるような政治体制を確立しなければならない。

ミールザー・ムハンマド・ホセイン・ナーイニー (1936年没) は『国家の覚醒と国民の浄化 (*tanbih al = ummah wa tanzih al = millah*) 』のなかで「われわれ12イマーム・シーア派の教義命題のなかでは、お隠れのイマームの時代に具体的監督権という聖なる立法者 (神) がそれを無視するのを慶ばれないことが明らかなものを監督義務と名づけ、お隠れの時代の法学者の代理権を、たとえそれが全階層にわたって確立している一般的監督権というものがなくとも、特に真に存立しているものと見なしている。聖なる立法者 (神) はイスラームの秩序と領域が崩壊消失するのを由とされず、イスラーム国家の維持と秩序をなによりも重視していて、監督義務をもっとも明らかな命題としているので、上記の義務の実行における法学者の代理権とお隠れの時代の代理者の確立が学派の命題となる。(テヘラーン/ジェルカテ・エンテシャーラート、46頁)」と述べて、イスラーム社会における法学者の指導権もしくは監督権の確立の正当性を主張している。このようにして、かれは独裁をチェックし非合法的権力を打倒するために権力のシステムの改良に真剣にかつ積極的に取り組むことを法学者に勧告する。かれは人民により選出された法学者のある人々が、秩序の維持と監督のために必要であると主張している。「代議員の中から選ばれた委員会が監察権を持つことの合法性は、

これらの事項において共同体の運営にあたる人々の意志が国民の選挙に一致するとみなしているスンナ派の原理では、それ自体真実性を持つものや他のなんらかのものに因るものとはならないであろう。しかしながら、こうした具体的事項や共同体の種々の問題の処理をお隠れの時代の一般的代理者の義務の一部とみなしている12イマーム・シーア派は出された意見において選出された委員会が公正な法学者、あるいは彼らのうちの許可を得た者の一部が含まれていること、そしてそのような人々の校閲、認定、同意がその合法性にとって充分なのである。（前掲書、15頁）」とも言っている。ナーイニーはこのような意見を持ち、このような法学的意見をもって、立憲政府にたいし提言をし続けた。彼の努力はイスラーム法に基づく政権の樹立にはいたらなかったが、独裁権力にたいする抵抗として機能し続けた。

さらに、シェイフ・ファズルッラー・ヌーリー（1909年没）は様々な自らの政治的経験から、既存の立憲体制は西洋社会の産物で、非イスラーム的なものであると確信するにいたった。彼は立憲政治に根底から不信を抱き、これに反対した。その一方で、彼はイマームのお隠れの時代における法学者の監督権（ウィラーヤト）について明確な思想をもつにいたった。彼はイマームのお隠れの時代に人民を指導し、その指導の頼るべき根拠となるべきものはイスラーム法学者のみであるということを、声高に主張した（『殉教者シェイフ・ヌーリーの論文、声明、書簡集』第1巻、テヘラン／ヘドマーテ・ファルハンギーラサー出版、1362年、104頁）。イスラーム法学者は自分の属する社会にたいして監督権をもつという思想がシーアのウラマー（イスラーム諸学の担い手）のあいだに脈脈と受け継がれてきたのである。故ホメイニーはこのようなウラマーの監督権思想を継承しながら、これに明確な存在論的根拠をあたえたのである。ホメイニー以前の近代のシーア派のウラマーのあいだにおける監督権（ウィラーヤト）は、それほど精緻な存在論的論証をもっていなかった。ホメイニーはイスラーム・神智学（イルファーン）の造詣が深く、イスラーム存在認識論におけるウィラーヤトの概念がもつ重要さをよ

く知っていた。それはホメイニーの師にあたるアーヤトッラー・ムハンマド・アリー・シャーハーバーディー（シェイフ・ヌーリーの弟子にあたる）の所説にインスピレーションを得たものであることはよく知られている。

ここでホメイニーのウィラーヤトについての思想を検討するに先立って、シャーハーバーディーのウィラーヤト論をみておきたい。後者の説によると「ウィラーヤトには2種類ある。すなわち、1つは創造的ウィラーヤト（ウィラーヤテ・タクヴィーニー）で、もう1つは立法的ウィラーヤト（ウィラーヤテ・タシュリーイー）である。創造的ウィラーヤトはさらに2種類に別れる。その1つは必然的ウィラーヤトで、もう1つは自発的ウィラーヤトである。

さて、必然的な創造的ウィラーヤトは存在の降下弧（絶対無分節の根源的存在が個別的存在者となって出現してくる流出プロセスを“存在の下降弧（qaws nūzuliと呼ぶ）”のなかにあり、自発的な創造的ウィラーヤトは“存在の上昇弧（qaws su‘ūdī）”のなかにある。というのは、“隠れたる宝”すなわち、純粹無分節である存在そのもの（フーイーヤ）のレベルを経た後に存在のリアリティーは、次に純粹存在（神）の本質の本質にたいする収斂的な知的自己開示の純粹一性（アハディーヤ）のレベルを経る。さらに純粹存在の本質の本質にたいする展開的な知的自己開示であるワーヒディーヤ（統一的存在）のレベルを経た後に、可能的諸本質のアーキタイプにおいて存在の顕現、闡明がある。このレベルが欲せられた層と呼ばれている、「神が事物を欲求によって創造し、また欲求そのものも創造したというとおり」、すなわち、あらゆる完成と美を所有する本体が欲求により事物を創造し、さらに欲求をも自ら創造したのである。これは他の者の欲求によるのではない、さもなくば、無限連鎖に帰着する。言い換えれば、全ての事物の存在は純粹存在の絶対的顕現、闡明によるということである。このレベルはさらに“慈愛者の慈愛”、“慈悲者の慈愛”、“広がる影”、“創造された真理”、“唯一の命令”、“真理の言葉”とも呼ばれている。必然存在者に依存するこの影のよう

な顕現と存在は、それよりも神の本体に近いものはないところの存在である。さらに、絶対顕現と自己開示の本質闡明のレベルの次には垂直的、水平的理性体や普遍靈魂と個別靈魂の天界的、イデア的実体化という中間世界のレベルに到達する、そしてついに存在流出は質料世界、第一質料に達する。それは神の玉座の物質形相を獲得する、それは運動の起源となる本性を帯び、その結果、跪拝する天使の場である光りの世界と悪魔とジンの場である火と煙りの世界が現れる。そのつぎに、単純元素が存在の衣を身にまとい、そして遊星や金属のような鉱物的複合物に至る、その結果、植物的複合物が出現可能となる。植物的複合物の過程が終点に達すると、動物的複合物が存在領域に歩みを進めることになる。そして、動物的複合物が最高点に達すると、存在の衣は人間の姿に切り出される、そして最下層に位置する人間的複合物は第七地より頭をもたげる。ここにおいて、下降弧は完了する、そして本質的完成の理解と達成ののちに高度の完成を求める上昇弧が始まる。（シャーハーバーディー『ラシャハート・アル・ビハール』ムスリム婦人運動協会出版、44～45頁）

シャーハーバーディーは存在の根源からの世界、とりわけ人間の出現のプロセスをこのように説明する。この創造のドラマのプロットは伝統的イスラームの宇宙創成観にはほぼ一致する。ともかく、このように宇宙生成のプロセスのなかで人間存在を位置付けしたうえで、さらに次のように続ける。「もしも、神の恩寵が人間を包み、人間があらゆる係縛をとり除くことができるようになれば、人間は有限な世界から絶対無条件の世界に到達し、絶対的欲求と顕現のレベルに住し、上昇弧における自発的な創造的ウィラーヤトが獲得されて、彼において存在の円周は完了する、“ちょうど、彼らが、われわれは神の欲求である、というように”。すなわち、（神）の欲求より発生して、（神の）欲求に到達するのである。

さらにまた、人間について、“創造主が汝によって存在の円周を開き、汝



によってそれを閉じ、汝によって天を地上高く保ち、汝によって雨を降らせる”と言われることも正しい。換言すれば、汝によってあらゆるものを創造したのである、なぜなら汝は創造主の欲求であり、その絶対的顕現であり、かのお方の聖なる本体はあらゆるものを欲求によって創造しているからである。（前掲書、46頁）」

この文脈の中で語られている創造的ウィラーヤトは、存在の太源から発出した存在流出が流出最下位の可感的事物としての人間に到達し、そこから再び太源への回帰の旅路をたどる過程で、人間の到達しうる最も高い境地として語られている。それは、神の欲求と同義なものとして認識されている。この境地に到達した者は神の意欲・欲求において意欲を持ち、神の欲求において求める。したがって、そのような人間においては世界はその者の意欲のとおりにあり、それは神の望むところと同じものとなる。

この創造的ウィラーヤトは太源への回帰を真に求める人間によって獲得され得るものなのである。すべての人間がこの創造的ウィラーヤトを獲得するというわけではない。しかしながら、重要な点はこの創造的ウィラーヤトが人間の自発的な獲得の意欲と努力によって獲得されるという点である。この点、立法的ウィラーヤトと違っている。立法的ウィラーヤトは基本的には神にのみ属しているものである。

ここで確認しておかなければならないことは、創造的ウィラーヤトと立法的ウィラーヤトとの関係である。一般的に創造的ウィラーヤトは立法的ウィラーヤトの根拠とされている。創造的ウィラーヤトはその本質的意味はすでに見たところのシャーハーバーディーの説明からも解るとおり、存在と生成の双方を司る摂理でありかつエネルギーである。森羅万象に貫徹している神的意志である。それは事物の生成消滅を支配する根源的力とでも言うべきものである。

他方、法制的ないし立法的ウィラーヤトとはある法的権威とその地位を意味している。この地位は神からある人に授与されるものである。この権威を

授与された人物は社会にたいしてその秩序と道德の維持の責任を負うことになる。預言者やその他のイマームたちが真の立法者である神からこのような立法的ウィラーヤトを与えられている。立法的ウィラーヤトは神から与えられるものであるが、それはだれにでも与えられるという訳ではない。それに値する人間は道德的にも經驗的にも優れた人物でなければならない、とされる。

ところで、人間は完成への上昇弧を上り、太源に近くなればなるほどに、その完成度は増加してゆく、そしてついには創造的ウィラーヤトにまで到達する。創造的ウィラーヤトに到達した人間はシャーハーバーディーが説明しているように、神の意志に一致して意志を働かせ、神とともに世界に対し支配力を発揮することができる。神の忠実な奴隷であることによって神の主人性を発揮することになる。“奴隷性とは1つの実体であって、その内実は主人性である”という預言者の伝承はこの事実を傍証するものであるとされている。ともあれ創造的ウィラーヤトのレベルに到達した人物には幾つの特徴を認めることができる。

まず第1に、真理を把握しているということ、および真と偽を明確に識別する能力を会得していること。

第2は、欲望、激情、情念、妄想、憶測などから完全に解放され、靈魂にたいして完全な制御力をもっていること。

第3は、身体についても十分な制御力を持ち、意のままに身体の各機能の能力を発揮させる力をもつこと。

第4は、身体をもちいることなく靈魂がその能力を働かせること。

第5は、身体以外の自然界にたいして力を及ぼし、超常現象や奇跡をおこすこと。

これらのことが創造的ウィラーヤトに到達した人間の特徴として認められる、とされている。ところで立法的ウィラーヤトが付与される人間はこれらすべての条件が満たされていなければならない、というわけではない。しかしながら、立法的ウィラーヤトが人々の生命財産に専断権を行使することを

含むかぎり、立法的ウィラーヤトの行使者は私利私欲、激情などから解放されていなければならない。立法的ウィラーヤトは神の意志に即して行使されなければならない。

神の意志の現れとしてのイスラーム法を神の意志に忠実に執行することができる人間が立法的ウィラーヤトを手にすることができるとされる。したがって、かかる人間は創造的ウィラーヤトに到達した人間に現れる特徴の1つである靈魂に対する制御力を備えていなければならない。その意味では創造的ウィラーヤトは立法的ウィラーヤトの条件となるものである。

ところで、立法的ウィラーヤトと創造的ウィラーヤトの間の関係はイスラーム思想において理論的基盤を与えられていないのが実情である。従来まで、創造的ウィラーヤトは神智学や存在認識論あるいは宇宙生成論のなかで主として議論されていた。他方、立法的ウィラーヤトのほうは法学の分野に限られて議論されていたものである。その場合、共同体の指導的地位に立つイスラーム法学者が、預言者の代行としてなさねばならない種々の業務内容全体を指して立法的ウィラーヤトと呼んでいるのである。立法的ウィラーヤトは、すでに知られているとおり5つの内容を含んでいる。すなわち、ムスリム共同体の秩序と公共善を維持するために、（1）教令を出す権利、（2）共同体の重要問題について最終判断を出す権利、（3）共同体の政治、経済、社会的諸問題に介入する権利、（4）人々の生命財産についての専断権、（5）命令を出す権利、である。

こうして立法的ウィラーヤトは公共善と社会の秩序づけのために発揮すべき権利として捕えられている。この立法的ウィラーヤトをホメイニーは創造的ウィラーヤトの存在論的理解をもとに、後で見るように「権利 (ḥaqq)」から「義務 (wazīfah)」に変換させているのである。

一般的に、ある事項が権利という認識から義務という認識に変化するということは、その事項が本質的に内容の変化をとげたことを意味している。権

利は正しいこと、正当な要求を意味するが、この場合の義務は責任であると同時に müssenであり、しかも sollenでもある。あるべきことがらの実現にむけて責任をもつということであり、しかもそうせざるを得ないという意味での義務なのである。それは存在のロゴスとも言うべき創造的ウィラーヤトに即している。権利は仮言命題的かつ選択的に存在するが、この場合の義務は選択の余地がない、いわば定言命題的である。存在は下降弧において太源より遠ざかり、無限の多様な事象として選択的に個別化する。しかし上昇弧においては、一なる太源を目指すという意味で非選択的にそれに近づいてゆく。この下降と上昇のプロセスにおいて存在はそのロゴスにしたがって生成する。この存在のロゴスが müssenであり、かつ sollenである（イスラームの存在認識論では sein、müssen、sollen は連続的に把握されている）。この存在のロゴスが創造的ウィラーヤトでもある。ホメイニーは存在のロゴスとしての創造的ウィラーヤトに即して行使する立法的ウィラーヤトを念頭に置いていたと思われる。それゆえに、彼は、のちに見るようにウィラーヤトを義務として把握しているのであろう。

## テオクラシーとウィラーヤテ・ファギーフあるいはイスラーム政体

ところで、ホメイニーによってこのように提唱された法学者の監督権（ファギーフのウィラーヤト）の政治体制を神権政治と規定する傾向がある。ここでこの神権政治という概念と法学者の監督権という概念の関係について検討しておく必要がある。というのも通俗的な言葉の用法においては神権政治という言葉は時代遅れの古色蒼然とした政治体制であるとか、あるいは民主政治に対立する非人間的な抑圧的、排他的政治体制の意味において用いられているからである。神権政治にたいするこのような見方は、19世紀のなかごろから西洋社会において主流となったものである。そのような見解の根拠は

ヘーゲルの古代オリエントの政治体制に関する批判的な記述のなかでの神権政治という呼び名に原因している。

神権政治（テオクラシー）という言葉は周知のとおり、紀元1世紀ころのユダヤ人の歴史家フラヴィウス・ヨセフスの作り出した言葉であるとされている。古代ユダヤの預言者モーセに率いられた共同体の政体をテオクラシーと呼び、それが王政や寡頭制や民主政体と違った、最も優れた政体であるという意味でこの言葉を用いているのである。それは、神の立法が直接支配する政治体制を意味している。

『テオクラシー』の著者マルセル・パコーは神権政治について日本語版への序文のなかで「テオクラシーとは全く単純に、世俗法が直接にかついかなる場合にも宗教的法から生ずる、権力組織の一体系なのであります。そこでは宗教の法がこのように唯一の典拠となり、神なる存在が、その定めにしたがって現世で権威を行使する人に、その主権を委託することになります。もし神が、これら地上において主権をもつ統治者が俗人（皇帝や王など）であることを望まれる場合には、この人々は各々の領域内で至高権をもちます。そこには皇帝教皇主義（セザロパピズム）の体系があるといわれます。その反対に、統治者が司祭自身である場合、あるいはさらに、俗人が司祭の手から自分の職務を受けたり、俗人が職務を執行する際に司祭の監督を受けたりする場合には、このような統治体制を呼ぶために、われわれは聖職者政治（イエロクラシー）という言葉を用いますが、それよりも、もっとしばしば、テオクラシーと呼ぶことで満足するのであります。」と記している。パコーはセザロパピズムとイエロクラシー（ハイエロクラシー）をテオクラシーとして一括している。この規定は聖と俗とを分離し対立的にとらえる西欧キリスト教世界の思想的伝統を踏まえた発言であるから、このテオクラシーについての解説が普遍性をもっているとは必ずしも言い得ない。イスラーム世界においては聖なるものという観念は存在するが、それに対立するものとして

俗なるものという観念は存在しない。人は神の下に全て平等であり、ある人が聖なる世界に所属し、ある人は俗界に属する、という発想はイスラーム世界には存在しない。したがって、イスラームには世俗法と宗教法という法の二元論も存在しないのである。たしかに、イスラーム世界にもシャリーア（イスラーム法）とウルフ（各地の慣習に基づく法）という2つの法の併存を認めることができる。しかしながら、この2つは対立的ではない、むしろウルフはシャリーアにたいして補完的である。さらに、シャリーアは西欧キリスト教世界でいう世俗法に相当する規定を非常に多く含んでいる。こうしたイスラーム世界では、世俗の権力が聖なる世界や聖なる法にその根拠をもつというセザロパピズムは存在しない。あるいは、聖職者による政治という意味でのハイエロクラシーもイスラームの社会的コンテクストの中では存在しないのである。イスラーム法（シャリーア）にしたがって生きる人間がイスラーム教徒であるのだから、イスラーム教徒の間には聖職者と俗人という区別はない。強いていうならば、イスラーム教徒はすべて聖職者なのである。したがって、聖職者が俗世界を統治するという意味でのイエロクラシーはイスラーム世界では通用しない概念である。もちろん、イスラーム法学者（ウラマーもしくはフカハー《単数ファギーフ》）を聖職者であると断定してしまえば、ホメイニーの提唱する“法学者の監督”という政治体制をハイエロクラシーと呼ぶこともできるであろうが、“イスラーム法学者”は断じて“聖職者”ではない。なぜなら、繰り返し言うように、聖職者とは聖俗二元論を基盤とする社会に存在するものだからである。

したがって、法学者の監督権に基づくイスラーム政体はセザロパピズムでもハイエロクラシーでもないことになる。ということは、パコーの定義によるテオクラシーはウィラーヤテ・ファキーフのイスラーム政体には該当しないということができるであろう。しかしながら、神の法に直接的に統治される政治体制をテオクラシーと呼ぶならば、ホメイニーの提唱するイスラーム政体はテオクラシーの名に値する。

すでに見たように、法学者の監督権を行使することができる人間は立法的ウィラーヤトの範囲内でそれを行行使するのであり、そういう人間は創造的ウィラーヤトに到達して、私利私欲を捨て、神の意志を十分に理解し、神の意志に忠実に監督権を行使することができる人物である。この意味で創造的ウィラーヤトに到達し立法的ウィラーヤトを帯びる人間は神の意志の完璧な代行者である。神はこのような人物を通じて直接人々を統治する訳である。すなわち、神がその法にしたがって直接、その民を統治するという意味で、このイスラーム政体をテオクラシーとよぶことができるであろう。

ところで、イラン・イスラーム共和国憲法は、第5条に、「イマーム・マフディーの不在中、イラン・イスラーム共和国では、国及び信徒の指導権は公正、敬虔、時代感覚、勇気、指導力及び分別を備え、107条に基づいて就任する宗教法学者の手に委ねられる」と定められている。このような指導者がいわゆる最高指導者マルジャエ・タクリードである。最高指導者はイラン国民の間から選出される専門家会議により決定されると107条に記されている。最高指導者となる人物については第109条にその資格が定められている。それによると、「1、宗教法学各分野の教令発布に必要な学識の所有者。2、イスラーム教徒の最高指導者として必要な公正さと敬神の念の厚い人であること。3、最高指導者として正確な政治的及び社会的洞察力、思慮、勇気、管理能力並びに十分な指導力の所有者。」という3つの条件が満たされていなければならないとされている。ここで注意しておかなければならないことは、この資格のなかに“イスラーム法学者”であることという条件がはいっていない事である。もっとも、宗教法学の各分野に十分な知識をもった者といえは当然“イスラーム法学者”ということになるであろうが、それはかならずしもムスリムの集団儀礼を司る職業に従事している者ということの意味してはいない、という点である。イスラーム社会においてはムスリムであればだれでもいわゆる宗教儀礼を司ることができる。その意味でイスラームはマルティン・ルターという万人司祭主義に等しい。したがって、ムスリムであれ

ばだれでも努力次第で最高指導者となることができるということである。

基本的には人は上昇弧を正確にかつ忠実にたどることで創造的ウィラーヤトに到達する事ができる。そして預言者ムハンマドは創造的ウィラーヤトに到達し創造的ウィラーヤトの顕現として活動したのである。預言者ムハンマドの活動の全てはクルアーンとハディースに記録されている。クルアーンとハディースはイスラーム法の中核を構成しているものでもある。したがって、預言者ムハンマドの言行にまねび、神の言葉であるクルアーンの意味を良く理解することがウィラーヤトに到達する最も近道であるといえるであろう。

もちろん、預言者ムハンマドは最高の預言者であり、彼以後に預言者は再びこの世に現れないとされている。したがって、預言者の持つ預言者性をムハンマド以外の人が持つことはできない。すなわち、その人を通じて神が神の法を人に示し、与えるような人はムハンマドだけである。それゆえ、人はウィラーヤトに到達しえても預言者性を獲得することはない。立法は神にのみ属する仕事であり、人間は立法することができない。預言者性とは神から神の法を聞き、人々に伝える者である。彼もまた立法権はもっていないのである。

存在のロゴスとしての神のウィラーヤトは森羅万象を貫く摂理でもあり、人間に与えられる神の法としても現れる。神のウィラーヤトあるいは創造的ウィラーヤトに到達した人は、立法することはないがいわゆる自然法の根源的意味を悟得した人である。イスラームにおいては宗教法は自然法の一部であると考えても良い。

## イラン・イスラーム革命憲法とテオクラシー

ところで、後程見るようにホメイニーは人間には立法権はなく、それは神にのみ属すると明言している。また、現代イランにおける代表的なシーア派神学者ハサン・ハサンザーデ・アーモリーは人間の手による立法は違法



(bid'ah) であり、そういうことをする者は抑圧者であるといっている。それにもかかわらずイラン・イスラーム共和国が憲法を制定したということはどういう意味をもつのであろうか。イラン・イスラーム共和国憲法の前文には「イラン・イスラーム共和国憲法はイスラーム教の原則や基準に基づいたイラン社会の文化的、社会的、政治的及び経済的構造を命ずるものであり、イスラーム教徒大衆の願望を反映している……」と記されている。また同じく前文において「本憲法は国民が最高指導者と認めるあらゆる資格を有する宗教法学者による指導を確立する基盤を築き上げるものであり、かくて、各種の機関がイスラーム教による自己の崇高なる義務より逸脱しないよう保証されることになる。」とも記されている。すなわち、イラン・イスラーム共和国憲法は、それ自体では新しい法ではなくイスラーム法に基づく国家建設のための枠組と原則を提示しているものなのである。それはイスラーム法の具体化のための道具としてみなされている。しかし第59条には国民投票による立法の可能性が認められている。また第71条にはイスラーム議会が法律を制定する事が可能であるともされている。ところが第72条には「イスラーム議会は国教の原則及び戒律、または憲法に違反する法律を制定することはできない。本条項に関する判定は憲法第96条の規定に従い、憲法擁護評議会の管轄とする。」と記されている。立法の可能性を認めてはいるのだが、イスラームの原則に反するような立法はなしえないようになっている。

人間の手によるあらたなる立法はイスラームにおいては認められないことになっている。しかし、イスラーム共和国憲法においてはイスラームの原則に即したものであれば人の意志に基づくあらたなる立法も不可能ではないことになっている。すなわち、人の手になる立法は条件づきのものなのである。

一般的にいっても、ある国の憲法は無条件な立法によって成立するものではない。憲法は最高原理とされるものではあるが、憲法はさらにより普遍的な原理にもとづいて制定されている。人間社会の根本的摂理とか自然法のようなものを基礎に憲法が制定される場合が多い。憲法はこの場合、超憲法的

な普遍的法則の成文化されたものであり、それは普遍的法則についての合意に基づく解釈であるということができる。イラン・イスラーム共和国憲法の場合は、イスラーム法という超憲法的普遍原理の一解釈の成文化されたものであるとみることができるであろう。したがって、この場合の憲法制定は神が法を人に与えるという意味での無条件な立法ではない。したがって、人間の手になる立法は違反である、という場合の“立法”とは恣意的で無条件な立法を意味していると思ふべきであろう。それゆえ、イスラーム議会における立法はイスラームの基本原理に基づく法の制定であって、イスラーム的コンテキストにおける厳密な意味での“立法”ではない。

イスラームの原理は道徳的原理、政治的原理、経済的原理、司法的原理というように複数の原理として現れるものであるが、それらの原理を総合する最高原理がタウヒード（根源的一元性）の原理である。タウヒードはあらゆる存在者は唯一の存在原因（神）にその存在の原因をもつという思想である。これは世界と神とを存在認識論的視点から見た場合の基本構造を明示しているものである。

しかし、世界と神の関係を生成論的視点からとらえるとき、神からの世界生成のプロセスを貫く究極原理はウィラーヤトとして認識されるのである。なぜなら、ウィラーヤトは神と世界との関係の究極構造を意味しているからである。ウィラーヤトは神が世界にたいしてもつところの“主”としての立場、そこから生じて来る監督権を意味している。イラン・イスラーム共和国憲法はこの世界と神との関係の究極原理としてのウィラーヤトの詳細な成文化であるとみるべきものである。

ところで、存在の究極原理としてのウィラーヤトと宇宙生成論の関係は後程みるホメイニーの議論においても明らかになるものであるが、もともとこの種の議論はイスラーム神秘主義思想家イブン・アラビー（1240年没）の思想に由来するものである。そして、その思想はイスラーム・ペルシア神秘思

想の代表的古典であるシャベスタリー（1320年没）の哲学詩『玄秘の花園・ゴルシャネ・ラーズ』のなかに簡潔な形で唄いあげられている。先程みたシャーハーバーディーの思想も後にみるホメイニーの思想も共にイブン・アラビーおよびシャベスタリーにインスピレーションをえていることはいうまでもない。ゴルシャネ・ラーズのなかに次のような詩句を読み取ることができる。

預言者性はアダムにおいて現れいでて 最終の預言者の存在において円成す  
ウィラーヤトは残りてさすらい 世界を点のように周遊す

またイブン・アラビーはその著『知恵の台座』の中で、「ウィラーヤト（あるいはワラーヤ）は普遍的包括的天圏である（ウザイルの章）」という。こうしたイスラーム神秘思想におけるウィラーヤトの概念についての思索が近世のウィラーヤト思想の根底に横たわっていることはいうまでもない。これらの古典的なウィラーヤト思想の持つ本来の意味と近世・現代の政治的ウィラーヤト思想を関係づけているのがシャーハーバーディーやホメイニーの思想である。その間の関係を検討する必要があるが、それは別に稿を改めて書いてみたいと思う。

## 第 二 章

# ウィラーヤト論の概観

本章は中東地域における政治権力の性格と特性を明らかにしてみたいという意図のもとに、イスラーム以後の中東の権力論の中核をなす理念である wilāyahないし velāyat（以下、ウィラーヤトに統一）の意味内容とそこから展開してくる議論を考究するものである。

ところで、イスラームの経典クルアーンのなかには wilāyah という語はそのままではでてこない。その代わり、同じ語形で第1音節の母音が a に変わった walāyah という語がたった2度だけでてくる。1つは「戦利品」の章の73節、もう1つは「洞窟」の章の42節においてである。前者の例を見ると、次のような文脈の中であらわれてくる。「信仰を受け容れ、家郷を棄て、己を財産も生命もなげうってアッラーの道に奮闘して来た人々、それから避難所と援助を惜しまなかった人々、この両方はお互いに仲間同士。だが信仰だけは受け容れたものの、家郷を棄てるまでには至らなかった人々、こういう人々にたいしては、汝らとしては、先方が遷って来るまでは、何も友好的にする義務はない。しかし、先方が汝らに、宗教上のことで助けを求めてきたならば、やはり助けてやる義務はある。だがこの場合でも汝らとの間に協定のある集団を敵にすることはならぬ。アッラーは汝らのしていることを全部見透したまう。（井筒俊彦訳）」、後者の例は「このような場合に、救い護って下さるのは真実（の御神）アッラーのみ。1番よい報酬をだして下さるのも、1番よい結果をつくって下さるのも、あのお方だけ。（井筒訳）」となっている。井筒俊彦氏は walāyah の語をそれぞれ下線を引いた箇所の語句に翻訳している。

この場合、walāyah という語は、ある者が他人にたいしての「友好的にする義務」、あるいは神が信徒を「救い護って下さる」という事実を意味している。本稿において取り上げるウィラーヤト（監督権）という語も実はこのワラーヤトという語と密接な関係のある言葉なのである（この場合、クルアーンのなかのこの語をワラーヤトと読むのはF・フリューゲル版の読み方に従っている。ムスリムの学者の間では、このコンテキストにおいてもこの語をウィ

ラーヤトと読む者もある)。あるいは、ウィラーヤトとワラーヤトとは全く同義であるとも見ることもできる場合もある。すなわち、1つの概念があるコンテキストのなかではウィラーヤトと読まれ、別のコンテキストのなかではワラーヤトと読まれることがある、ということである。もともと、綴りの上ではこの2つの語は同じ形をしている。すなわち、セム系言語の表記方法にしたがってこの語は子音文字のみで表記され個々の子音がとる母音は読み手が意味に応じて補って読まなければならない。一般的に見て、法学、政治学の分野ではこの語はしばしばウィラーヤトと読まれているが、神名論、宇宙生成論などの分野ではワラーヤトとよまれることが多い。あるいは、このウィラーヤトという概念の読み方をそのままにしておいて、政治学、法学的レベルのウィラーヤトと神名論、宇宙生成論的レベルでのそれとを形容詞をつけて区別することがある。すなわち、法学、政治学的レベルでのウィラーヤトはしばしばウィラーヤテ・タシュリーイー（律法的ウィラーヤト）もしくはウィラーヤテ・エウテバーリー（法制的ウラーヤト）と呼ばれ、神名論、宇宙生成論的レベルでのそれはウィラーヤテ・タクヴィーニーと呼ばれる。ウィラーヤテ・タクヴィーニーは神名論、宇宙生成論の分野で発達した概念であり存在論的意味をもつ。この語句はワラーヤトという語と非常に近い意味をもつ部分がある。ワラーヤトとウィラーヤテ・タクヴィーニーは意味が一部重複すると思える。

### 法制的ウィラーヤトと創造的ウィラーヤト

ところでアーヤトッラー・ホメイニーはウィラーヤトについて自らがもつ基本的理解を指示している。彼のウィラーヤトについての思想はイスラーム世界に伝わるウィラーヤト思想を現代的に敷衍したものである。始めに、彼のウィラーヤト思想の概要をみておくことにする。

アーヤトッラー・ホメイニーは、その著『法学者の監督権』の中で、つぎのように言う。

「理性の必然的結論、イスラーム法の必然的結論、預言者とアリーの伝承、聖句と伝聞によれば政府をつくることは当然のことである。ここでは、例としてイマーム・レザーにより伝えられている伝聞を引いてみる。アブド・ル・ワーヒド・ブン・ムハンマド・ブン・アブドゥース・アル・ニーシャブリー・アル・アッタールがいうには、アブ・ル・ハサン・アリー・ブン・ムハンマド・ブン・クタイバ・アル・ニーシャブリーが私に語って以下のように言う。アブー・ムハンマド・アル・ファズル・ブン・シャーザーン・アル・ニーシャブリーが言うには、ある人がたずねてつぎのように言った。賢者には義務があるのかどうか教えて下さい・・・そこで、もし論者がなぜ権威の保持者が作られ、彼らに服従することが命じられているのか、というならば、様々の理由が挙げられるが、その1つはつぎのようなものである。人々がある規定を与えられ、背徳のもととなるから規定を破らないようにと命じられた場合、人々にたいしてこれについて信頼できる人をたてて、その人が許す時にも、禁ずる時にも、彼らが思い付くままに境界を越えるのをやめさせるような信頼できる人がいなければ、それは確立しえないからなのであると、なぜかというとそのような人物がいなかったとすれば、だれ一人として自らの快楽や利益を、他の人の腐敗につながるからといってやめるものはなくなるであろうからである。・・・聖典や伝承においても、ある人が自分の快楽を断つ時はそうになっている・・・さらに、それらの文献の中に、管理者や指導者なしで存続し生活するような党派や民を見たことがない、彼らには宗教と現世のことに関して指導者が必要なのである。したがって、賢者の知恵の中には、人々が自らを必要とし、自分なしでは存続しえないこと、そして、自分とともに敵と戦い、戦利品を分けあい、集団礼拝をし集会を持ち、抑圧者を被抑圧者から遠ざけることをしているのだから、彼らを見捨てる

などというようなことはない。またそれらの文献の中には、人々にしっかりとて、信頼でき、民を守るイマームが立てられなければ、民は消え、宗教はなくなり、習慣は変わり、規定は変わるであろう、そして、宗教に新奇な説を立てる者の数が増し、不信者は宗教から（規定）を取り去る、そしてムスリムに宗教について疑いの心を起こさせる。というのも、すでに人々が欠陥をもち、窮乏し、不完全で、しかも一様ではなく、欲望は様々で、状態も多様であるからだ。したがって、もし最初の預言者が伝えたものを管理し保存する者がいなければ、人々はすでに示したように墮落し、聖法も慣行も規定も信仰も改変されてしまう、そして、そこに人々すべての墮落がある。」

ホメイニーはこのイマーム・レザーの言葉をイスラーム政權樹立の有力な根拠とみなしている。もちろん、このことはホメイニーが初めてそうしたということではない。ホメイニー以前の12イマーム・シーア派のムジュタヒドの世界ではこれは常識となっていた。彼が歴史的に意味を持つのは、西欧的国民国家の枠組のなかで政權を、それが独裁政權であれ、民主的政權であれ、樹立するということが常識化していた状況のなかで、あらためてこのイマームからの千年の時を隔てたメッセージの有効性を説いたということである。ホメイニーはこのイマーム・レザーの言葉についてつぎのように解釈している。

イマームの宣うことから推論されるように、政府の樹立と《ワリー・アムル（権威の所有者）》の任命についてさまざまな論拠と証明があげられる。これらの論拠、証明、理由は一時的で、ある時代に限られたものではない。結論において、（イスラーム）政府の樹立の必要性は恒久的なものである。たとえば、人々がイスラームの規定を越えたり、ある人が他の人の権利を侵害したり、個人的快楽や利益を保証するために他人の権利領域にまで手を延ばしたりすることは常に見うけられることである。これはイマームの時代にのみあったことで、その後人々は天使になったなどということとはできない。



神の知恵は人々が正義の道に生き、神的規定の中を歩むということに係わる。この知恵は恒常的なもので、至高の神の不変の慣行に由来する。したがって、今日、いつも《ワリー・アムル》すなわちイスラームの秩序と法規の保持者である支配者の存在は必要なのである。法の侵害、抑圧、他人の権利の侵犯を禁ずるような支配者は誠実かつ神の民の保護監督者であり、人々をイスラームの教えと信条と規定と法体系へと導き、敵や不信者が宗教と法規と法体系のなかに持ち込む歪曲を防ぎ止める人である。アリーのカリフ就任はまさにこのことのためではなかったのか？ この人をイマームにしなければならなかった原因や必然理由は今も存在する。もちろん、差異はあるにはあるが特定の人物ということではない。むしろ、問題が提起されそのままにされているのである。

したがって、イスラームの規定が存続するならば、抑圧者の支配機構が弱者の権利を攻撃したりすることを防ぐのである、また支配権をもつ少数者がみずからの物質的快楽と利益を維持するために人々を略奪したり墮落させたりすることはできないのである、またイスラームの秩序が確立すれば、すべての人々はイスラームの正義の道にのっとって行動し、そこからそれることもない。またいかかわしい議会を通じてなされる反イスラーム的歪曲や法の制定を防がなければならないとすれば、またイスラーム諸国へ外国勢力の浸透を取りさらねばならないとすれば、政府が必要である。こうしたことは、政府や政治機構なしには不可能である。もちろん、その政府は健全なものでなければならない。統治者は誠実で健全な監督者でなければならない、他方、現在の政治家どもは役にたたない、なぜなら、彼らは圧政者で墮落しており、資格がないからである。

過去に、政府の創設と背信墮落の政治家どもの支配打倒のために一致団結して立ち上がったことがなく、あるものどもは及び腰で、イスラームの教えや制度を研究したり普及したりすることさえもやめていた、それどころか、逆に圧政者のためにお祈りをしたりしていたために、昨今の状態になってし

まったのである。そして、イスラームの影響力と支配力が減少し、イスラーム教徒は分裂し無力になった。さらに、イスラームの規定は実行されることなく、それは改組され変容した。植民地主義者は自らのよこしまな目的のために自分達の政治的代弁者を通じて外国の法と習俗をムスリムの間に広めた、そして、人々を西洋かぶれにしたのである。こういったことはすべて、われわれが、指導者と指導機構をもっていなかったからである。われわれは健全な統治機構を必要としている。これは自明のことである。

### 《イスラーム的統治》

#### 《他の統治方法との違い》

イスラーム的統治は現在のいかなる統治方法ともちがう。たとえば、それは、国の長が独裁者で恣意的であって、人々の生命財産をもてあそび、それに悪意をもって介入して没収し、だれでも意のままにつれてきて、気にいった者に褒美を与え、気にいった者に領土を与え、国民の財産をあちこちに分け与えてしまう独裁制ともちがう。預言者ムハンマド、信徒の長アリー、そして他のカリフ達もこのような権力をもっていなかった。イスラーム的統治とは独裁制でもなければ絶対制でもない、むしろそれはマシュルーテ制（前代ペルシア語では立憲制という意味で一般的には用いられる）なのである。ただし、立法が個人の意見と多数決に従うという現在よく用いられている意味でのマシュルーテ（語の基本的意味において、この語は条件付けられたという意味である）と言う意味ではない。マシュルーテというのは、統治者が施政においてクルアーンと預言者の慣行（スンナ）の中に定められた条件の全てに制約されるという意味である。条件の全てとは順守実行されねばならないイスラームの諸規定諸法令のことである。この点からすればイスラーム的統治とは神的法令の人民統治である。

イスラーム的統治と立憲君主制、立憲共和制との根本的違いはまさにこの

点にある。すなわち、そのような政体では人民の代表もしくは王が立法にたずさわるのであるが、イスラームにおいては立法権と立法の裁量は神にのみ帰属するのである。イスラームの聖なる立法者は唯一の立法権力なのである。いかなるものも立法の権利をもつことはない、またいかなる法も立法者の判断以外に実行しようがない。まさにこの理由で、イスラームの統治においては統治者の3権の1つである立法議会の代わりに、企画議会（マジュレセ・バルナーメリージー）があり、それはそれぞれの省庁のためにイスラームの定めへの光りのもとに計画をおこなう、そしてこれらの計画によって国全体のレベルでの一般的事業のありかたを決めるものなのである。

イスラームの法規体系はクルアーンとスンナのなかに集められていて、ムスリムによって受け入れられており、従うべきものとして承認されている。この合意と承認は政府の仕事を容易にしているし、さらに政府の仕事が人々自らに拘わるものになっている。共和制政府や立憲君主制政府では、人民の多数の代表であると自認している人々の多数派が、彼らのおもうままの事を法の名の下に制定し、それを全人民に強制しているのである。

イスラームの政府は法の政府である。このかたちの政府においては支配権は神にのみ属する。法は神の命令で判断なのである。イスラームの法もしくは神の命令はすべての人々とイスラーム政権にたいして完全な支配権をもつ、高貴な預言者から諸カリフにいたるあらゆる人々は永遠に法に従うのである。それは、至高の神から下され、クルアーンと預言者の舌を通じて示されたところのものである。もしも、預言者がヒラーファト（共同体の指揮権の代理権）の責務をおうとすれば、それは、神の命にもとづくのである。至高の神はかのお方をハリーファ（カリフ）に任ぜられたのである。「地上における神の代理者（ハリーファ）」とは、自らの意志で政府を樹立し、ムスリムの長となることを欲するということではない。ちょうどそれは、イスラーム共同体の中に意見の不一致が起こりそうになったとき、——それは、イスラームに新たに入信し、新たに契約を結んだからであるが——至高の神は啓

示を通して預言者に即座に広野のただなかで代表者の事を明らかにすることを命じたのである。そこで、預言者は法にもとづき、法にしたがって、信徒の長、アリーをカリフ位に任命したのである。それは、アリーが娘婿であったからであるとか、有益な使命を果たしたからであるとか言う理由によるのではない、ただ、預言者は神の意志によって命じられ、それにしたがって、神の命を実行したまでなのである。

実に、イスラームにおいて統治とは法に従うという意味なのである。法のみが社会を支配するのである。そこでは、さらに一定の自由裁量権が預言者と統治者たちに神から与えられている。預言者は意見を公表したり、裁定を下す場合には、神の法に従っている。法は例外なく神聖法にしたがっていないといけない。神の裁定は支配者も被支配者も従わなければならないものである。人々が従わなければならない、実行しなければならない唯一の裁定と法、神の裁定と法である。預言者に従うことも、神の命なのである、なぜなら、「預言者に従え」とクルアーンにもあるからである。統治の責任者もしくは《権威の所有者》に従うことは神の裁定にもとづくのである。これについてもまた、クルアーンのなかで「汝らのうちの権威の所有者に従え」ということばがある。個人的意見はたとえ預言者の意見であったにせよ神の統治と法に入り込むことはできないのである。すべては神の意志にしたがう。

イスラームの統治は君主制（スルターン制）ではない、いわんや、帝政などではない。これらの政体においては統治者は人々の生命財産にたいして《絶対権》をもっている、そして、勝手気ままに侵害している。イスラームはこのような統治様式とは無縁である。したがって、イスラーム的統治においては、君主制や帝政と違って、国家予算の半分もしくはそれ以上を費やしてしまうような大宮廷や離宮など、宮廷人、特別の政庁、皇太子政庁、その他もろもろの君主制にまつわるものは一切存在しない。イスラーム政府の長であり統治していた預言者の生涯をみんな知っていると思う。預言者の後にもウマイヤ家の時代の前まではこの制度しきたりが続いていた。初代カリフ

の2人目までは、いろいろ違う面はあったにせよ私的にも公的にも預言者の生活様式を守っていた、しかしカリフ・ウスマーンの時代になって墮落が始まったのである。それは、今日我々に災厄をもたらしている墮落と同じものだったのである。信徒の長アリーの時代になって統治の様式は改善され、統治の方法も良くなった。彼はイラン、エジプト、ヒジャーズ、イエメンを領地とする広大な国を統治していたが、貧しい学生にもできないような暮らしをしていた。伝承によると、彼が2つの服を買った時、良いほうのひとつを彼の従者のガンバルに与え、袖の長いほうを自分のものとした、そして、余ったそでの布地を切り取った、そして袖の切れた服を身に纏ったのである。それでも彼は広く、人口の多い、豊かな収入のある国を治めていたのである。

この慣習が守られて、イスラームの方式で統治がなされている場合には、人々に生命財産の侵害は生じることがない、それは君主制でもなく帝政でもない。抑圧、搾取、民衆の財の収奪や劣悪非道の統治者が現れることもない。こうした悪徳の多くはまさにこの統治組織と独裁的かつ身勝手な統治者一族に由来する。このような統治者たちが墮落した場合を作り出し、悪徳と飲酒の中心を作りだす。宗教上の寄進地を映画館を作るのに使ってしまう。

もしもこうした費用のかさむ王侯貴族の儀礼的制度や財の濫費や収奪がなかったならば、国庫の減少がおこらずアメリカやイギリスにたいして頭を下げて借金と援助を懇願することもなかったであろう。国家はこうした濫費と収奪のために窮乏したのである。もしそうでないとするならば、われわれの石油が少ないとでも言うのであろうか。あるいは、資源や鉱山がないとでも言うのであろうか。なんでもあるのだ。ただ、こうした濫費や収奪や浪費が人民のつけに回され、公共の財源から取り出され、国家を貧窮させているのである。もしもこういうことがなかったならば、ここを出発してアメリカへ行きあの下種（アメリカの大統領）のテーブルの前で頭を下げて、お助け下さいなどという必要はなかったはずである。

他方、余計な儀礼装置やイスラームとは無縁の台帳づくりや文書ゲームを

ともなう事務様式が国家の予算に支出を強制し、それは第一級のハラームの支出に劣らない額である。このような事務組織はイスラームと無縁なものである。人民にたいして出費と労苦と停滞しかもたらさないこのような儀礼装置はイスラームに由来するものではない。たとえば、イスラームが法規の運用、訴訟の解決、刑罰の実行について定めた手続きは簡潔で、実行可能でかつ迅速なものである。イスラームの法手続きが行われていた時代には、1つの町で1人の宗教法官が二、三人の部下とともに法を執行し、1個のインクスタンドで訴訟を解決し、人々を日々の営みに赴かせていた。しかしながら、今日、裁判所の事務機構とその儀礼装置がいかに余計であるか神も知りたまうところであり、それは、事においてなんら進捗することがないものである。こうしたものが国家を窮乏させ、労苦と沈滞しかもたらさないのである。

#### 《指導者の条件》

指導者にとって必要な条件は、イスラーム的統治方法の性質に直接由来する。理性、思慮分別のような一般的条件のほかに2つの基本的条件がある、それらは、1、法の知識、2、正義。

預言者の死後、カリフ権の任に当たるものについて意見の対立が生じたとき、カリフ権の責任を負う者は有徳でなければならないという点についてはムスリムの間で全て意見の相違はなかった、相違はその概念についてあったのである。

1. イスラームの統治とは法による統治なのであるから、指導者が、伝承にもあるように法について知識をもっていることが必要である。指導者ばかりではなくいかなる職業もしくは任務、地位にあるものにせよあらゆる人がそのような知識を必要とするのである。しかしながら、為政者は知的優位性をもっていなければならない。シーア派のイマーム達は自分達の指揮権（イマームであることの資格）のために、イマームは他の人々より優れていなければならないということを証明している。シーア派のウラマーが他派のウラマーにたいして提起した疑問もまたこの点についてであった、すなわち、あ

る法的判断をカリフに尋ねた時、彼が答えられなければ、彼はカリフ職やイマーム職にふさわしくない、とか、彼がイスラームの法規に反してある行為を行ったならば、イマーム職にふさわしくない・・・というように。

法的知識をもつことや正義ということはムスリムの立場からは根本的条件であり基礎である。他の事柄がそこに介在したり必要となることはない。たとえば、天使がいかなる様子なのかに関する知識や創造主がいかなる属性を持っているのかという知識はいずれも指揮権の内容には関係ないことである。同じく、あるひとがあらゆる自然科学を知り、全ての自然の諸力を発見したり、あるいは音楽をよく知っていたとしても、カリフ職の適性を得ることに はならないのであり、さらにこうしたことによって、統治の責任という点でイスラームの法を知り、かつ公正である人々よりも優れていることにはならない。カリフ職に関することで、預言者とシーア派のイマーム達の時代に語られ議論され、そしてムスリムの間で承認されていることは、為政者およびカリフはまずイスラームの規定を知っていなければならないということである、すなわち、法学者でなければならないということであり、第2に公正さを備えていなければならない、信仰上も道徳的にも完成していなければならない。理性はまさにこのことを求めている、というのもイスラームの統治は法による統治であり、恣意的な統治などではなく人々にたいする個人の統治でもない。指導者が法的事項を知らないならば、統治にはむいていないのである。というのも、もしもそういう人が責任を負うとすれば、統治能力は破産してしまい、もしも責任を負わないとすれば為政者ならびにイスラームの法の執行者となることはできないからである。「法学者が君主にたいして支配者となる」ということは正しいことである。君主がイスラームを信ずるのであるならば、法学者に忠実でなければならない。そして、法や規定について法学者に問い執行せねばならない。この場合、真の支配者は法学者である、したがって、公式には支配権は法学者に帰属しなければならないのであって、法について無知である故に法学者に従わねばならない人々に帰属するのではない。

もちろん、官吏、国境監視人、事務職員達がイスラームの法を全て知り、法学者である必要はない、ただ、自らの職掌や任務に係わる法を知っているだけで十分である。預言者と信徒の長（アリー）の時代にそうであったように、命令を出す者はこの2つの優れた点を持っていなければならない。しかし、補佐役、官吏、各地に派遣される知事などは自分の仕事に関係のあることを知っていればよいのであり、他の事柄については命令を出す者に聞けば良いのである。

2. 指導者は信仰上も道徳的にも完成されていなければならない、また公正でその身边が犯罪に関わることがあってはならない。処罰を実行しようと欲する者は、すなわち、イスラームの刑法を実施しようとする者は、国庫と国家の支出、歳入について責任を負う、神が自らのしもべの管理をゆだねた者は犯罪者などであってはならない、「抑圧者はわが責務を取り得ず」というように、神は暴君にこのような権能を与えない。

指導者が公正でなければ、ムスリムに給与を支払うにせよ、税の徴収にせよ、その正しい使用にせよ、刑法の指向にせよ、公正に行うことがないであろうし、また、彼の仲間や援助者や身近の者共を社会に押し立てて、ムスリムの国庫を自己の私的で身勝手な目的のために浪費してしまうであろう。

したがって、シーア派の統治方式といかなる人物がその任に当たるべきかということについての見解は預言者の崩御の時から（イマームの）お隠れの時代まではっきりしている。それによれば、イマームは有徳で法規、法律に通曉しその施行に際して公正でなければならないのである。

#### 《お隠れの時代の指導者の条件》

イマームのお隠れの時代が始まり、イスラームの統治の法規が残され、それが存続し、混乱は許されないという今、政権の樹立が必要となった。理性もまた、われわれが攻撃されればそれを防ぐことができるように、ムスリムの尊厳が攻撃されれば、防衛するように組織体が必要であることを認めてい



る。神聖法もまたあなたたちを攻撃しようとする人々にたいし防衛するように準備せよと命令を出している。さらに、個人間の不正を防ぐためにも政府と司法、行政の機構が必要である。これらの事は自動的にできるものではないので、政府を樹立しなければならない。政府の樹立と社会の運営には財源と税収がいるので神聖法の立法者は財源と種々の税制も定めている、たとえばハラージュ税、5分の1税、ザカートなどである…

今、至高の神のがわからお隠れの時代の政治を司るために特定の人物が定められていない時、我々に課せられた義務は何であろうか？ イスラームを法規してしまえとでもゆうのであろうか？ もはや、われわれはイスラームを必要としないのであろうか？ イスラームはたった200年間だけのものだったのであろうか？ それとも、イスラームは義務を定めてはいるが、政治的義務はないというのであろうか？…

#### 《法学者の監督権（ウィラーヤト）》

もしも上記の2つの資質をそなえた相応の人物が立ち上がって、政府をつくるならば、預言者が社会の運営においてもっていたかの監督権（ウィラーヤト）を持つことになるであろう。そして、すべての人間にとってその人物に従うことが義務となってくる。

預言者の統治上の裁量がアリーよりも大きかったとか、アリーのその裁量が他の法学者よりも大きかったと想像することは、根拠のない誤りである。もちろん、預言者の徳目はすべての人々に勝るものである。預言者についてはアリーが多くの徳をそなえていた。しかしながら、抽象的徳目が多いということは統治の裁量を増やすことにはならない。預言者とイマーム達が軍を整え動員し、知事と地方官を任命し、税を徴収しムスリムの公益にそれを使う時に持っていたあの裁量と監督権（ウィラーヤト）を、神は現実の政府にたいしても設定しておられる。しかし、それは特定の人物ということではない、「公正なる知者」としてなのである。

### 《法制的監督権（ウィラーヤテ・エウテバーリー）》

預言者とイマーム達もっていた監督権は《お隠れ》ののちでは公正な法学者がもっているというとき、法学者の地位がイマームや預言者の地位とおなじであるなどと考えてはならない。というのも、この場合地位を問題にしているのではなく、義務を問題にしているのだからである。ウィラーヤト、すなわち国を統治し管理し聖なる宗教法を施行することは重要大切な義務だからである。しかしそれは、人に異常な権威や地位をあたえ、そのものを通常の人間の域をこえたものにするということではないのである。換言すれば、議論されているウィラーヤトすなわち統治、実践、管理は多くの人が想像しているのとは逆に特権ではなくむしろ重大な義務なのである。

法学者の監督権は理念的法制的な事項である。それは、たとえば幼少の者達に監督者を措定（取り決めること、定めること）する場合に言うような“措定”以外の実在性もっていない。国民の監督者と幼少者の監督者とは義務や立場の点ではなにも変わらない。イマームが統治権やなんらかの地位の保全の任にある人を指名したようなものである。こういう場合には、預言者とイマームが法学者と異なるとは考えられない。

たとえば、ウィラーヤトの任にあたる法学者の使命の1つは刑法（すなわちイスラームの刑罰の法律）の実行である。それでは一体、刑法の実行に関して、預言者とイマームと法学者の間に違いがあるのだろうか？ それとも、法学者の地位がより下位なので、より（刑の実行について）軽く行うとでも言うのであろうか？ 姦通者の刑罰は鞭打ち100回であるが、預言者が実行するときには150回で、アリーがするときには100回で法学者がするときには50回とでも言うのだろうか？あるいは、為政者とは行政権の責任者で神の刑罰を実行しなければならないということなのである。それは預言者であれ、アリーであれ、バスラやクーファにおけるアリーの代理人であれ裁判官であれ、あるいは現代の法学者であれおなじである。

さらに、預言者とアリーの仕事には財産税、5分の1税、ザカート、人頭

税、ハラージュ地租の徴収がある。預言者はザカートを集めるとき、どのくらい集めたのであったか。ある所では10分の1で別のところでは20分の1だったのか？ アリーがカリフになったときに、なにをしたのであろうか？ あなたが時の有力な法学者であったとしたら、どうであろうか。これらの事柄について、預言者の監督権はアリーや法学者のものと違うのだろうか？ 神は預言者をムスリム全体の《監督権》に定めた、預言者が在世する限りアリーにたいしてさえも監督権（ウィラーヤト）をもつのである。預言者の後にはイマームがすべてのムスリムにたいして、さらには自分の後のイマームにたいしてさえも監督権をもつのである。すなわち、預言者の統治上の命令は全ての者について有効なのである。そして裁判官や地方長官を任免できる。

預言者とイマームが政府の創設、行政、管理運営について持つところの監督権とおなじものを法学者も持つ。しかし、《絶対の監督者》としての法学者は同時代の全ての法学者にたいして監督権を持ち、他の法学者を任免できるということではない。この意味で、ある者が他の者より上位にあるとか他の者より下位にあるとか、ある者は地方長官であるが他の者はより権力のある長官であるというような階層制はない。

この点が明らかになったら、法学者達は集団としても、あるいは個人としても法規の実施と法と秩序の維持のために合宗教法的政府を樹立することが必要である。この任務はある人にとって可能性が有るときには、すべての個人にとって果さねばならない義務となるが、そうでない場合には一部の人々にとって義務となる。また、可能でない場合にも監督権は失効しない、なぜならそれは神によって措定されたものだからである。できることならば、財産税、ザカート、5分の1税、地税を集めねばならない、そしてムスリムの公益に使わなければならない。また刑法を実施しなければならない。今は包括的、全体的な政府を樹立できないから、隠遁することにしようというようなことではない。むしろ、ムスリムが必要とし、イスラーム政府が引き受けねばならない義務に関するあらゆる事柄を可能な限り実行しなければならな

いのである。

### 《創造的監督権（ウィラーヤテ・タクヴィーニー）》

イマームに監督権と統治権を付与する結果、イマームが超経験的地位をもたないということではない。イマームにも統治の義務とは別に超経験的地位がある。その地位というのは、神的普遍的代理者権の地位である、それについてはイマーム達の語録の中に記録されている。創造的代理者権というものが存在し、それゆえに全ての存在者は《権威の所有者》にたいして臣下の礼を採るのである。われわれの学派の公理としてはイマームの超経験的地位には聖天使といえども、神に派遣された預言者といえども到達することはないとされる。もともと、預言者ムハンマドと諸イマームはわれわれの所持する伝承によれば、この世界の創造の前には神の玉座の陰に潜む光りだったのである。彼らは生れつき外の人々とはちがって優れているのである。彼らは神の望みたまう方に向かう地位をもつのである。昇天の伝承のなかにも天使ジブリールが言うとおりのことである。すなわち、「指1つの距離近付いても、燃え尽きてしまう。」あるいは、つぎのような言葉もある。「われは神と特別な状態にある、それには聖天使といえども、神に派遣された預言者といえども到達不可能である。」統治が問題となる前にイマーム達がこのような地位をもっているということは我が学派の基本原則の1つである。この超経験的地位は、伝承にもあるようにファーティマ・ザフラーにもある、ただし彼女は為政者でも、裁判官でも、カリフでもなかった。この地位は統治の義務とは別である。したがって、われわれがファーティマ・ザフラーは裁判官でもカリフでもなかったと言う時、それは彼女が私やあなたと同じだとか、あるいは我々より精神的優位性をもっていなかったということにはならない。同じく、もしも人が、「預言者は信徒自身よりも信徒にとって価値がある」というならば、預言者について語られた言葉は、預言者が信徒に対して、監督権と統治権の地位をもつということ以上のことなのである。ここではこれ以

上この問題については話さないことにする、というのもこれは他の学問の仕事だからである。」

以上はアーヤトッラー・ホメイニーの『法学者の監督権』（アミーレ・キャビール出版協会、イラン暦1357年）の45頁から68頁にみられる（一部省略）ウィラーヤト論である。

このテキストのなかでアーヤトッラー・ホメイニーはイスラームの教義を抑圧からの解放、社会的、道徳的退廃の防止、正義と秩序の樹立のためのものとして提示する。この限りで、抑圧、退廃、社会的混乱、非イスラーム的なものは排除されなければならないことになる。その場合、当然このような排除を実行しうる力学的装置が必要となるから、そのような装置としての政府の樹立が要請されることになる。ここでは、何が抑圧で、何が退廃で、何が非イスラーム的かの定義は議論の外にある。いずれにせよ、前記の要請に基づき政府が樹立されねばならなくなる。ホメイニーが力点を置くのは、このような要請のもとに樹立される政府は《イスラーム的統治》であって、それは《独裁制でもなければ絶対制でもない》もので、むしろ《マシュルーテ制》であるという点である。そしてこの《マシュルーテ制》という概念をイランにおいて一般に使用されているのとは違った意味で用いている点に注意しなければならない。イランにおいてマシュルーテ制という語は、一般には20世紀初めにおこった立憲君主制を意味している。もともと、この語は《条件づけられた》という意味である。すなわち、人治政治を廃し、憲法を制定し、その憲法の定める条件に縛られた君主制を実行しようという運動があった。すなわち、議会を選出し、その議会で制定した憲法をもとに政府を造ろうという運動である。マシュルーテ制とはこの憲法によって《条件づけられた》政体を意味していた。ホメイニーはこのような意味での《マシュルーテ》とは別の意味でこの語を用いている。すなわち、彼は「統治者が施政においてクルアーンと預言者の慣行（スンナ）の中に定められた条件のすべて

に制約される」という意味でマシュルーテということばを用いているのである。人間が定めた法ではなく、神の下した法によって《条件づけられた》政体をいうのである。

ホメイニーが言うように、イスラームにおいては「立法権と立法の裁量は神にのみ帰属する」というのが基本的な思想である。イスラームにおいては司法、行政、立法の三権のうち、司法と行政は人間に委ねられるが、立法権は神に属するのである。ホメイニーは立法議会にかわるものとして企画議会（マジュレセ・バルナーメリージー）というものの設立を考えている。それはイスラーム法に基づいて、国家の諸事業を計画する所である。ホメイニーはここで立案される計画の性質について詳しく論じていないが、ここで立案された計画は、それがイスラームの法の精神に照らしてイスラーム的であると承認されたものであれば、当然国民にたいして強制力を持つと考えられる。したがって、「計画」の具体化のための規則などは、立法された法ではないとしても、他の立憲国家における法的性格を持つものと見ることができるであろう。

ところで、ホメイニーの指導のもとに達成されたイランのイスラーム革命では、「イスラーム共和国憲法」を制定し、共和国体制を採ることになった。この新憲法制定ということは「立法権は神にのみ属する」という思想に反するように思える。しかしながら、すでに前章でもこの点について考察したように、憲法の制定ということは神が立法するという場合の立法とは意味が本質的に違うものである。

ともかく、ホメイニーにおいて統治するということは、「法に従う」という意味に解釈されている。彼は「法のみが支配する」べきであると考えているが、その場合に「一定の自由裁量権」が「統治者たちに神から与えられている」としている。そして、「法は例外なく神聖法にしたがっていなければならない」と言っている。ここで、「法」が「神聖法」と併置されている。

このことは神的立法の外にも人間の手による立法の可能性を認めていると考えられる。ただし、この考えかたによれば、神聖法に即した法である限りでの立法でなければならない。神聖法と無関係に人間が立法することは“逸脱（ビドア、bid‘ah）”と見なされる。この逸脱はイスラームの法において堅く禁じられていることである。神聖法に基づく法の制定としての憲法の制定は可能なのであろう。神聖法に即した立法とは、神聖法の解釈と見ることが出来る。この意味で、イスラーム共和国における“憲法”は立法されたものではなく、神聖法の合意された解釈とみなすことができるであろう。

ホメイニーはイスラーム国家の指導者が、法の知識と正義とを備えていなければならないとしている。彼は、このテキストのなかで「君主がイスラームを信ずるのであるならば、法学者に忠実でなければならない。そして、法や規定について法学者に問い執行せねばならない。この場合、真の支配者は法学者である。したがって、公式には支配権は法学者に帰属しなければならない」と言っている。ここで「君主」と訳した語はスルターン（複数形サラティーン）である。スルターンとは周知のように、カリフから行政権、軍事権を委託されたものを意味する。本来は、カリフによる任命制のものであったが世襲化することで王の地位と同じものになっていった。いずれにせよ、行政上の最高責任者である。そのような者でも法学者に従属しなければならないことになっている。そうしてみると、ホメイニーの記しているように、イスラーム国家においては「真の支配者は法学者」ということになる。

イスラーム法についての十分な知識と公正さをそなえた人物がイスラーム国家における統治者の条件である。ホメイニーは預言者ムハンマド、ウスマーンを除く初期3人のカリフ、とりわけアリーの治世においてはそういう十分な資格を備えた為政者によってイスラーム国家が統治されたと見なしている。アリーの後にも12人のイマームが、様々の障害があったにもかかわらず次々と立って信徒を導き、イスラーム法を正しく施行していた、と見るのがホメイニーの属する12イマーム・シーア派の思想である。しかるに、12代イマーム

ムの時に、このイマームは生きながらこの世から身を隠してしまう。それ以後、彼はこの世界のどこかに人の目に触れないように生きてると信じられている。いずれにせよ、イマームのお隠れの時代にも、イマームが在世中にしていたようにイスラーム法を正しく実行してゆかなければならない。そのためには、「政府と司法、行政の機構が必要である」というのがホメイニーの結論であり、この政府は十分な「法学の知識」と「正義」もしくは「公正」という「2つの資質をそなえた相応の人物」が立ち上がらなければならないとする。そして、そのような人物には預言者がもっていた「監督権：ウィラーヤト」が備わってくるという。

このウィラーヤトこそイスラームの政治理論、権力論の中核をなす概念である。この概念の内容を解き明かすことが、中東イスラーム世界の政治文化の本質理解に直結するものと考えられる。

ホメイニーのテキストにおいてはウィラーヤトは2種類にわけられている。すなわち法制的監督権（ウィラーヤテ・エウテバーリー）と創造的監督権（ウィラーヤテ・タクヴィーニー）である。

法制的監督権とは、ホメイニーによれば預言者やカリフ・アリーやその他のイマーム達が指導した社会集団にたいしてもっていた“ある関係”なのである。それは、初めにみたクルアーンの“ワラーヤト”（「友好的にする義務」、「救い護って下さる」）”という言葉によって表される内容を含んだものである。それは、ノアが箱船の乗員にたいして持っていた慈愛と責任に基づく監督権に通ずるものである。この監督権を持つ者がイスラーム国家を統治する能力をもつとされている。

ホメイニーはこの監督権が地位を意味するものでないということ、むしろそれは前記2つの資質を有する法学者にとって“義務”であることを力説している。それは「特権ではなく重大な義務なのである」という。それは、扶養者と被扶養者の間に生じる扶養の義務と同じように、《措定》ja‘l 的な事項であって、性質とか地位とかいう付帯的な事項では全くない。ここからこ



のことは法制的監督権が関係的事項であると理解することができるであろう。当然のことながら、この法制的監督権は前記2つの資質を有する法学者であれば誰でも保持することになる。したがって、そのような法学者が同時に幾人も存在することはありうることである。その場合、一方が他方より優れているなどということは絶対にはないのである。法制的監督権とは資格を充たした法学者が実践しなければならない義務なのである。ホメイニーはこの点を重視して、自己のウィラヤトを実践において問い続けたということである。

他方、ホメイニーは法制的監督権と併置して創造的監督権について言及している。それは預言者ムハンマドと諸イマームおよび預言者ムハンマドの娘ファティマ・ザフラーが所有していたものである。これは法学者の持つ法制的監督権とは次元の違うものである。とりわけ、ファティマ・ザフラーがこの創造的監督権をもっていたということが重要な意味をもってくる。彼女は周知のとおりアリーの子でもあり、シーア派のイマーム達の母となった人である。しかしながら、彼女がイスラーム国家を統治したことはないのである。このことが、創造的監督権の特殊性を示している。これは、ホメイニーが指摘するように法制的監督権とちがって“義務”ではない。引用したテキストの中ではホメイニーは創造的監督権と法制的監督権の関係について言及していない。また創造的監督権の詳しい内容についても説明していない。いずれにせよ、ファティマ・ザフラーが創造的監督権をもちながらも為政者とならなかったという事実は、この監督権が法制的監督権とは別な次元で存在するものであることを意味している。他方、創造的監督権をもったイマーム達が法制的監督権を行使したひともいるわけである。

ところで、創造的監督権は神的監督権とも呼ばれる。それは神の自らの創造せし物にたいする慈愛とでもいうべきものである。法制的監督権はこの神的監督権の実践的様態であるともいえる。さきほど、述べた様に法制的監督権は措定的、関係の概念であるが、創造的監督権は形而上学的な概念である。そして、法制的監督権は創造的監督権の発現したものとみるべきである。

う。2つの概念は別のところでさらに詳しく考察することとする。

### 第 三 章

## ウィラーヤトとヒラーファト

ウィラーヤト（監督権）の概念はヒラーファト（khilafah）の概念と密接な関係をもつ。ヒラーファトという概念は、一般にイスラーム共同体の長であるカリフ（より原語にちかい表記をすればハリーファ、khalifah）という語と同語源である。カリフがもともと預言者ムハンマドの“代理人”という意味であるので、ヒラーファトという語は“代理権、代理人職”という意味で理解されている。このカリフ（代理者）という言葉が預言者ムハンマドの“代理者”を意味していたにもかかわらず、時代と共に“神の代理者”という意味に変わっていったということはよく知られている。もっとも、歴史上どの時点でそのような意味の変化が起こったのかという問題についてはいろいろな議論がある。これまで、アッバース朝時代になってからそうなったと信じられてきたが、最近の調査では、ウマイヤ朝時代にすでにカリフという語が“預言者の代理人”でなく、“神の代理人”という意味でもちいられていたという説が立証されている。

カリフのもつ代理者権（ヒラーファト）が、預言者の代理権であるのか神の代理権なのかという判断は、非常に広範囲の広がりをもつ議論を呼びおこす。もしも、ヒラーファトが預言者職の代行権であるとすれば、初代カリフの後に立つカリフは先のカリフの代行としてカリフとなるということになる。すなわち、預言者の代理としてのカリフのつぎにカリフ職を継承するカリフは預言者の代理の代理ということになる。さらに、そのつぎのカリフは預言者の代理の代理の代理ということになる。さらにそのつぎは代理ということばが4つならぶことになる。かくして、カリフ職が継承され続ける限り、果てしなくこの代理という言葉が連ねられることになる。この場合、幾世代か隔てたカリフが最初のカリフに比べて、能力や資質や業績の点で同等であるかはなはだ疑わしい。初代から数代のちのカリフであれば預言者その人自身と直接交際があったであろうから、預言者の代行もある程度の厳密さをもって行い事ができるであろうが、預言者の人柄や行いについて伝聞しかもない世代のカリフでは預言者のはたした役割の再演をするのは極めて困難なこ

とになる。イスラーム共同体の中の預言者の地位と役割の代行のためには、果すべき筋書きや振り付けが細かく決められていなければならない。その場合、イスラーム共同体は預言者の役割再現のための劇場としての意味を持つ場となってくる。そうなってしまえば、カリフ職は単なる司祭職と変わらないものとなる。カリフ職が司祭職になってしまえば、もはや預言者の代理人ではない。したがって、このような意味での“預言者の代理者”としてのカリフはある時点からまったく名目上のカリフにしかねなくなる。

預言者は神の使いとして信徒集団に臨み、神の言葉を彼らに伝えたのである。神の言葉を伝えるという仕事は預言者にしかできないことである。預言者の代理人たる“カリフ”には神の言葉を伝える能力はない。預言者の代理人としてのカリフは、神の言葉を伝えるという仕事を除いて、預言者が行ったことすべてを模倣してゆかなければならない。信徒集団の運営、軍事、裁判、行政などさまざまな事項を決裁し実行してゆかねばならない。しかし、共同体の規模が預言者の時代のものと比較して巨大なものに発達してしまった時代においては、預言者の時代の規模の共同体における預言者の役割の再現をしようとしても不可能な話である。この時点で、カリフは“預言者の代理人”であることが不可能になり、べつな意味づけを必要とするようになる。

すでに、預言者の在世中、彼は“神の代理人 khalifah allah”と信徒から呼びかけられることがあった。それは神の意志を執行する者であるから、そのように呼ばれたのである。この場合、預言者は神と人との接点となる。預言者の存在を通じて神は人をも含めた全存在にたいして働きかける。全存在は預言者を通じて神に依存することになる。その後カリフがこの役割を果たす者として理解されるようになり、この意味で、神の代理者と呼ばれるようになる。もちろん、この場合でも神の代理人としてのカリフは預言者のように神のメッセージを人々に伝えることはできない。しかし、神からすでに送り出された様々のメッセージの意味を確実に保持するものとして機能することになる。カリフは神の意志の現れとしてのシャリーア（イスラーム法）を実

行することで神の代理人となりうる。この場合、預言者の代理人として神の意志を執行しているのではない。神の直接の代理人としてシャリーアを執行するのである。シャリーアの定める事項はそれ自体で一定の現実的効力をもつのであるが、倫理的規範としての効力に留まらず、カリフがシャリーアの執行をととして法的事実を作り出すことで神の意志を具体化する。こうして、神の法を執行する“神の代理者”としてのカリフという概念が定着する。もちろん、この概念の内容規定をめぐる熾烈な議論がイスラーム共同体の中で戦わされたことはいうまでもない。このような意味での神の代理者になれる人物については厳しい条件がいくつも設けられた。そのような条件をめぐるまた多種多様な意見が提起されている。また中には、マーワルディー（974～1058）のように“神の代理人”という概念そのものを否定する学者も存在している。彼はカリフという言葉よりイマーム（指導者）という言葉のほうを好んでもちいている。彼の思想ではムスリム共同体の公益（maslahah）の実現と維持を約束する者としてムスリム共同体の長（イマーム）をとらえている。ムスリムの公益を維持する限り、イマームは共同体の長の職にとどまりうる。それは共同体との契約によってなりたつ職としてとらえられている。彼の議論においてはカリフ職のもつ意味の形而上学的側面はさほど問題にならない。

#### 存在論的視点より見た神の代理権としてのヒラーファト

神と被造物の接点としての“神の代理人”という意味でのカリフもしくはヒラーファという概念、およびそこから出で来る“神の代理権”という意味でのヒラーファという概念は、シーア派の思想世界で発達している。すでに、預言者そのものが持つ預言者性（nubuwwah）という概念も、根源的存在としての神とその被造物のあいだに立つ仲介者として存在論的意味を与えられ

ている。“神の代理権”としてのヒラーファにも同様に存在論的意味が与えられている。この議論は神知学（イルファーン）の発達とともに深められたものである。ここで簡単に、ヒラーファトという言葉がイルファーンの中でもっている存在論的意味を説明しておく。

そもそも、我々が日常経験する世界は存在者の集合であることはいうまでもない。ところで、存在者とは我々が経験する個々の事物、概念、表象をもっとも普遍的に言い表す場合に用いる言葉である。あらゆるものが存在者と呼ばび得るのは、これらのものどもがいかなるしかたであるにせよ“存在する”からである。存在があらゆるものに共通するがゆえに、いかなるものでもそれが存在する限り、存在者と呼ばび得るのである。これに反して、“熱がある”とか“形をもつ”とかいう概念は、感覚し得るものや表象しうるものどもについては共通しているが、“正義”とか“勇氣”のような観念的な事柄にはあてはまらない。その点、“存在”は最も包括的である。

ところで、このような存在の根拠ないし原因は何であるのかという問題については議論が様々に別れている。存在を全く概念的なものとして、実在のレベルでの問題として取り上げない立場もある。それはそれで1つの立場である。しかし、意識に現れてくる対象についての根本的肯定として、“そのものがある”という判断は、意識に一方的に根拠を持つともいいきれない。また、対象にのみ根拠があるとも言いきれない。あるいは、意識と対象との相互志向的關係に由来するともいいきれない。いずれの主張にも反論が成り立つ。ただ1つ、否定できないことは“対象があり”、“意識がある”ということである。あるいは、対象がなくても意識があるとすることもできよう。

（この場合、意識は常に何物かについての意識であるという命題はカッコいれしておく。）あるいは、意識がないとすれば、あるとかないとかいう判断は成立しなくなることは言うまでもない。

意識がなければ対象はなくなる。というのも、対象は意識の措定作用によ

り対象となるものだからである。だからといって、意識がなければ一切が無に帰するわけでもない。なぜなら、バートランド・ラッセルの証明したように、事物は意識とは無関係に“ある”ことができるし、実際そのように“ある”からである。対象となる以前の“なにものかが”“ある”ということができる。意識の対象となる以前の“何物かが”“ある”という場合の“ある”ということとは、意識が芽生えてそれがなんらかの対象にたいして“それがある”と判断するときの“ある”とは、おなじ“ある”でも次元が違うと考えられる。なぜなら、意識対象の“ある”は関係的であるが、意識以前の“ある”は自体的だからである。

意識がなんらかのものについて、それが“ある”と判断する時、“ある”は判断の主語にたいして述語となる。換言すれば、この場合、存在は主語にたいして属性となる。あるいは、存在が本質にたいする偶有となっている。しかし、この主語となっているものがなんらかの原因で分解したり消滅したりすると、この主語に偶有していた存在もなくなる。

この場合、存在がなくなるから主語がなくなるのか、主語が分解したりなくなったりしたために存在が消えさったのか、どちらが先なのかという議論が当然おこってくる。主語となるものの中に、そのものの存在原因があるとすれば、存在の消滅は主語となっているものの消滅によるということができる。しかしながら、主語（本質）の中に存在はふくまれていない、なぜなら主語となるものはそれ自体で存在するものではないからである。意識のレベルでの主語もしくは本質には、存在が偶有したり離れ去ったりしている。外在においても事物は、その存在の自己原因者ではない。つねに、そのものとは別の他の何物かがその存在の原因となっている。

日常的には外在においても意識においても、存在は本質にたいして偶有的である。イブン・スィーナーもそのように主張している。意識のレベルでは、主語もしくは本質は意識によって存在させられていると見ることもできるであろう。外在においても、個々の事物はそれらの存在原因によって存在



させられている、とイスラームの存在論においては考えられている。そして、意識的事物であれ外在的事物であれ、それらを存在させているものが論理的に要請される。そういうものの存在は、それ自らにのみ存在原因をもつものであることは言うまでもない。それが創造主と呼ばれ、あるいは神とよばれるのである。かくして、日常的、経験的存在の分析は神の存在の認識に到達する。

神は自体的存在者であるとともに、神以外の事物全てにとっての根源的存在者である。この根源的存在者は感覚的経験をこえている。通常の認識には現れてこないものなのである。換言すれば、意識にとって指示対象としては把握できないものである。認識できないものがどうやって認識できるものをつくりだすのか、というレベルで神の創造の問題が論じられる。実は、この問いを説き明かすために神その者が解答を与えている。それは聖なる伝承（ハディース・クドゥスィー）とよばれているものの1つである。イスラーム世界には伝承（ハディース）とよばれているものがあり、スンナ派の世界ではそれは通常預言者ムハマンドの語録を意味する。シーア派の世界ではこのほかに諸イマームの語録もハディースと認めている。シーア派の世界では、前者と後者とを区別して、前者のハディースを預言者の伝承（ハディース・ナバウィー）、後者をワリー（監督者）の伝承（ハディース・ワラウィー）とよんでいる。この他、両派ともに神が直接人に語ったとする、神の語録なるものを保持している。クルアーンそのものも神が預言者を通じて人に語りかけたという形式をとる、1つの神の語録である。そのクルアーンとはべつに神の語録が伝えられている。これがハディース・クドゥスィー（聖なる伝承）とよばれているものである。この聖なる伝承のなかに、神の創造の秘密を解き明かす非常に有名なものが記録されている。それによると、イスラエルのダーウッド（ダヴィデ）が神に、なぜ世界を創造したのかと尋ねた時、神は「私は隠れたる（知られることのない）宝（kanz makhfiy）であった

が、次いで知られることを好んだ、そこで私が知られるために被造物を造った」と答えたという。

認識をこえた根源的存在としての神は、知られることの無い“隠れたる宝”なのである。それは、知られていないという限りで無と同義である（この場合の無は、もちろん非存在という意味ではない）。そのような認識を越えた存在が、存在、非存在を判断するレベルにまですがたを表してくるとき、存在は個々の事物に限定された形で現れてくる。存在は個別的存在としてののみ我々の判断の領域に入ってくる。しかしながら、思考実験として個々の存在を規定し限定している主語（本質）をカッコ入れしてしまうと、それまで別々であった存在は一気に融合し、果てしなく広がる存在の大海とも呼ぶべき存在次元があらわれてくる。しかし、この無規定の存在の大海が“隠れたる宝”、すなわち根源的存在と同一でないことは言うまでもない。“隠れたる宝”はいかなる手段でも認識できないのであるから、前記のような条件のもとに現れてくる無規定の存在とは次元が違うことは言うまでもない。

かくして、創造のプロセスにおいて存在は3つの次元にわけられる。サイド・ジャラル・ウッディーン・アーシュティアニー教授はこの存在の3つの次元についてつぎのように述べている。

「存在には3つの相もしくは次元がある、その第1は純粹存在である、それはまさに存在のリアリティーの相である。この相こそが前章で述べたように、無限定、本質不可知、隠れた宝、秘中の秘、西方（マグリブ）の不死鳥（アンカー）、不称・不説の境なのである。このようなリアリティーには本質の点からすれば無規定なのである。

第2の相は無条件の存在、展開する存在、被造物の真相、聖なる流出（フェイズ・ムカッダス）の相である。神智学者たちによれば第一者から発生するのは、この存在であるとされている。この存在の効果と機能は外在的な効果と機能と包括である。それはその一性によって、知的、観念的自己規定性に

おけるあらゆる形象 (marāio majāli) を外在となし、固有の存在的働きによって存在者とするのである。外在的諸相はこの存在から派生してくるのである。存在のこの相は、無条件的自己規定作用のゆえに必然者のレベルよりは下位に位置し、存在リアリティーの純粹性の位格はもたず、その意味では神の行為なのであるが、それ自体では神と一体なので（真正精妙の一致）可能的何性によって限定されることはない。したがって、存在論的欠如を意味する何性的限界とは無縁である。このゆえに、悟達円成の人びとはこの存在の自体的創出とみなすのである。

第3は限定され諸存在の相である。それは効果と呼ばれているものである、そこで次のように言われるのである。すなわち、存在リアリティーそのものは神 (haqq)、無条件存在を(神の)行為 (fi 'l)、限定された存在を神の効果 (athar) であると。この限定された存在は無条件的存在とある点では一致するが、ある点では一致しない。限定された存在が無条件的存在によって存立しているという点では一致しているが、無条件者は本質のレベルでは限定とは無縁であるため、無条件者のレベルでは一致がない。

聖なる流出である無条件存在は、恒常的形象 (a'yān thābitah) の次元の根拠であり、かつ神名と属性の位階である至聖の流出 (fayd aqdas) と一致している。それらの間の違いは凝縮と拡散の違いである。神と自体的に結び付いているのはかの至聖の流出なのである。無条件的存在は限定された存在にたいして階位上の先行性をもっているが、その本質のレベルでは何性をもっていない純粹存在なのである、しかし何性の自己規定は神のこの絶対的行為にとって偶有するものである。これゆえに、

我と汝の存在の本質に偶有する      我らは顕在の鏡の網目なり

とされている。

この存在は本質との結合のレベルでは絶対的純粹と一致し、しかもすべて

の本質を貫通している。それに理性において理性であり、靈魂において靈魂であり物質において物質である(毒において毒、薬において薬)。それが、あらゆる本質を、神の定めレベルにおいて神名と属性に準じて知的ありかたをもち、資質に応じて存在の要求をするかの本質(訳注：神)根本的要請により、顕現させるのである。」(S. J. アーシュティアーニー『哲学と神智学の見地による存在』ムスリム婦人運動協会版179-180頁)

存在は大別して3つのレベルをもっている。すなわち、(1)純粹存在もしくは秘中の秘、あるいは西方の不死鳥、隠れた宝などと呼ばれるレベル、(2)展開する存在もしくは無条件の存在、(3)個別的、限定された存在、の3つである。純粹存在は認識を超越したものである。この隠れたる宝である純粹存在が、認識可能な個別的存在のレベルに転化するプロセスが創造のプロセスなのである。なぜそのような創造がおこなわれるのかということは先に見た「私は隠れたる(知られることのない)宝(kanz makhfiy)であったが、次いで知られることを好んだ、そこで私が知られるために被造物を造った」という聖なる伝承に象徴的に示されている。すなわち、根源的存在の最奥に知にたいする愛がよこたわっているのである。それこそが創造のエネルギー源なのである。そのレベルでは無分節にあらゆる個別的存在が凝縮されて統一されている。これは絶対無分節のレベルであるから認識を超越しているのである。このレベルにおいて根源的な知への愛が働いて、分節が始まる、そして最初の明確な分節が生じ展開する存在という存在一般が出現し、さらにその展開する存在が経験される個別的存在のレベルに転化する。これが創造のプロセスの概略である。

秘中の秘、西方の不死鳥なる絶対純粹存在はベルシアの神秘思想詩人ハーフェズの詠うように、預言者であれイマームであれ到達することのできない境域なのである。

不死の鳥はだれにも捕えられない、罌をしまえ

かしこにはいつも風が罌にかかるのみ

創造はこの絶対純粹存在の自己開示なのである。ところで、この絶対純粹存在もしくは西方の不死鳥と呼ばれているものは、認識を超越したものではあるが、それは概念化されてはいないにもかかわらず、ある超越的一者として象徴的に語られるものである。それは純粹の一者である。ところが、このレベルを越えたところに実はもう1つのレベルがある。それは言忘絶慮のレベルでもはや象徴的にも表現しえないレベルなのである。まさに無の境域である。それは絶対純粹存在の裏側ともいうべき境域である。老子の思想における「玄のまた玄」の境域である。便宜的にそれは存在の芯とでも名づけておく。そこから絶対純粹存在が立ち現れてくるのである。この絶対純粹存在は純粹な一者として措定される。それは絶対純粹存在のもつ絶対純粹一性「アハディーヤ」(ahadiyah) レベルでの存在である。この玄のまた玄のレベルから絶対純粹一性のレベルに顕現することを至聖流出 (fayd aqdas) と呼ばれている。

### ヒラーファトの存在論的意味

ところで、この至聖流出によって、いわば「無」が「有」に転化する。この場合の「有」は、もちろんかの絶対純粹存在の意味であるから、経験的「有」ではない。しかしながら、この絶対純粹存在は存在の芯である「無」を知らしめる機能をもつ。その意味で絶対純粹存在は「無」にとっての代理権 (khilāfah、ヒラーファト) をもっているとされているのである。絶対純粹存在は「無」の代理者 (ハリーファ、もしくはカリフ) と考えられている。隠れたる存在の芯 (無) の最初の開示が、神的普遍性の代理権のレベルとも呼ばれ、それが隠れたる存在のカリフ (代表者) となる。この絶対純粹存在は

繰り返して述べることになるが認識を超越している。しかし、このレベルの存在は隠れたる宝とか西方の不死鳥という比喻によって示されるのである。その意味では、絶対純粹存在は“玄のまた玄”のレベルほどには超越の度合が徹底していないといえることができる。いずれにせよ、“絶対純粹存在”は“玄のまた玄”の最初の自己開示であり、それは“玄のまた玄”に代わって、創造の事実上の出発点となるのである。このことは、“絶対純粹存在”がそれ自身につづく諸存在と諸存在レベルにたいして優位性をもつということを意味している。すなわち、この絶対純粹存在＝アハディーヤは原初的多数性の根拠でもある。アハディーヤは普遍的神性、すなわち種々の神的エネルギーの出現以前の状態の神なのである。しかし、このアハディーヤ・レベルの神は、瞬時にして多様な属性として認識されるエネルギーをとまって、より具体性を濃厚にそなえて認識されるようになる。換言すれば、“玄のまた玄”はアハディーヤ・レベルの“神”を代表者として多様性の根拠である神の諸属性を出現させる。

すなわち、神的代理者アハディーヤを通じて“流出”は神的諸名称と諸属性のレベルに進行していくのである。神的諸名称と諸属性は多様ではあるが統一されていて、神の絶対純粹一性に抵触しない存在様式を持つ。この神的レベルで多が一に統一されているレベルを統一的一性ワーヒディーヤ (wāḥid iyah) のレベルと呼ばれている。このワーヒディーヤのレベルの統一的一性が経験される世界における個々の事物のもつ一性の根拠となっている。ワーヒディーヤから経験的一性の世界への転化を神聖流出 (fayd muqaddas) とよぶ。この場合、ワーヒディーヤはワーヒディーヤの代理者として直接に被造物の創造にかかわる。ここにも、“玄のまた玄”から“絶対純粹存在”に転移する際に現れた“代理権 (ヒラーファト)”が再びあらわれてくる。

この存在流出のプロセスの第一段階において現れる“代理権”は、存在世界全体を貫通しているとされる。この“代理権”が預言者ムハンマドの“代理権”の本体なのである。それは、全世界にみられる“代理権”という現象の根拠で

あるとされている。ホメイニーは『ヒラーファトとウィラーヤトへの導きのあかり』という著作のなかでこの主題をつぎのように記している。

「幽邃なる神気の霧（‘amā’）の帳の内に座し賜い、属性と神名の陰に隠れ賜いし神に称えあれ。神はその光輝の激しさにより自らを隠し賜い、顕現しつつも、その聖美の光りのために超越し隠れ賜う。神はその圧倒的偉大さのゆえに神の友どもの心にも隠されている。されど、神はその光りの照射によって代理者たちという鏡のなかに現れ賜う。祝福と平安が光りの根拠、秘中の秘の本尊、絶対無（ghayb al-hūwiyyah）のなかに沈潜せし者、分節的自己規定の消滅せし者（これらの呼び名は“玄のまた玄”とおおむね同義である）のうえにあらんことを祈る。それは、“代理権（ヒラーファト）”の本質の絶対的根拠であり、“監督権（ウィラーヤト）”の地位の絶対的精髓である。それは、光輝の激しさの中に覆い隠され、光輝と聖美の両の手により隠される者である。同時にそれは、純粹一性（アハディーヤ）の秘密をすべて開示する者、神的実在（haqa’iq ilāhiyah）のすべてを顕示するものである。それは、完璧にして高貴このうえなき鏡、すなわちわれらが先達ムハンマド、彼とその家族に神の祝福と平安があらんことを祈る。彼らはこのうえなく褒めたたえられるべき代理権の天圏から上りいでたる太陽たち、最上の監督権の地平にかがやく月たちである。……」（アーヤトッラー・ホメイニー『ヒラーファトとウィラーヤトへの導きのあかり』ペヤーメ・アーザーディー出版、イラン暦1360年、15頁）

この書物の中でホメイニーは次のようにも述べている。

「開示の根拠となる神的代理者、聖なる本質には必然的に絶対無に対する隠蔽の相がある、この相は決して現れない、さらに一方で神の属性と神名に対する相がある、この相は属性と神名において顕現し統一的一性のレベルで

の形象として現れる。」（前掲書、30頁）

この神的代理者とはアハディーヤを意味する。絶対超越の純粹存在である“玄のまた玄”が比喩的、象徴的に顕現してきた時点がアハディーヤの存在界である。これが“玄のまた玄”そのものに代わって、続くレベルの流出の出発点となる。すなわち、多様な神の属性の淵源となるのである。ホメイニーはこの神的代理者について、次のようにも述べている。

「この代理権（ヒラーファト）はムハンマド的代理権の本質のことである。前者が後者の主であり、根拠であり、出発点である。そこに存在者すべてにたいする代理権が由来している。さらに、それは代理権、代理者（ハリーファ）、代理者として指名された者の根拠なのである。この代理権がムハンマドの本質の主、神的普遍的諸本質の根拠である『神』という偉名のレベルにおいて完璧に発顯している。したがって、『神』という偉名のレベルは代理権の根拠であり、代理権とはその顕現である。それより、むしろ『神』という名のレベルに現れているものが、代理権そのものなのである、というのは顕現する者と顕現されたものとは一致しているからである……………」（前掲書、52頁）

つまり「神」という包括的名称は“玄のまた玄”をほのめかしている代理者なのである。したがって、「神」そのものが「ハリーファ」なのである。それはムハンマド的本質の別称でもあるのである。すでに見たようにこのレベルにおいて神名と属性としての多様性が出現し、その一元的レベルの多様性が経験的世界の多様性の根拠になっているのである。したがって、「ハリーファ」としての「神」はさらに下位のレベルの存在に代理権（ヒラーファト）を付与することになる。この意味では、世界のすべての個別的存在者は「神」のハリーファ（代理権）ということになる。



ところで、このハリーファ（代理者）ないしヒラーファ（代理権）はもう1つの相を持っている。ホメイニーはそれについてつぎのように述べている。

「このヒラーファトという、すでにその地位と権能と意味とについて聞き知ったところのものは『監督権（ウィラーヤト）』ということと同じである、なぜならウィラーヤトとは“近い”という意味であったり、“親愛さ”という意味であったり、“支配権”という意味であったり、“主人であること”という意味であったり、“代行者性”という意味であったりする。しかもこれらの意味はすべてこのウィラーヤトという本質の真実なのである。もろもろのレベルの存在はこの本質の影なのである。このウィラーヤトが高貴なるウィラーヤトの主人となるものである。そして、高貴なるウィラーヤトとはムハンマド的ヒラーファトと神の意識と神の創造の両方の次元において一致している。…」（前掲書、74頁）

さらにホメイニーはウィラーヤトとヒラーファトの関係について次のようにも述べている。

「すでに説き明かした説明と解説によって、一神論者の宗祖、神智者の導師、信徒の長アリーの言葉の意味が解ることと思う。彼は言う、私は預言者たちと密の相（bātin）において一緒であった、また神の使徒（預言者ムハンマド）と顕の相において一緒であった。なぜなら、神の使徒は普遍的無条件的ウィラーヤトの所有者であって、ウィラーヤトはヒラーファトの密の相であり、普遍的無条件的ウィラーヤトは普遍的無条件的ヒラーファトの密の相だからである。……」（前掲書、196頁）

すなわち、ヒラーファトとは代理者となるものが持つ資格のようなものであり、それはまた代理を引き受けた者が代理を依頼した者にたいして持つ責任に相当する。代理を依頼した者を、かりに上位に位置するとすれば、代理

を引き受けた者は上位にたいして責任を持つ。アリーは神の使徒ムハンマドの代理としてともに行動した。このことは、アリーが神の使徒の代行の責任を負ったということである。アリーにおいて代理権が「頭の相」において現れたということである。他方、神の使徒ムハンマドはウィラーヤト（監督権）の所有者としてアリーにたいして監督権を持つ。

アリーとムハンマドの両者がともにこの世にあって、一緒に行動するかぎりアリーのムハンマドにたいして持つ代理権（ヒラーファト）もムハンマドがアリーにたいして持つ監督権（ウィラーヤト）も、ともに実在的に認識できる。しかしながら、この場合にも代理権は監督権の「頭の相」であり、監督権は代理権の「密の相」なのである。代理権と監督権は常に表裏一体となっている。ということは、代理権のあるところにはかならず監督権があるということである。“玄のまた玄”、“絶対純粹存在、アハディーヤ”、“統一的存在、ワーヒディーヤ”という存在流出論レベルの事実の間にも同様の関係がなりたつ。すなわち、アハディーヤは玄のまた玄について代理権を持つ。この代理権が普遍的無条件的ヒラーファトとよばれるものである。他方、玄のまた玄たる者はアハディーヤにたいして監督権を持つ。これが普遍的無条件的ウィラーヤトを持つ。アハディーヤとワーヒディーヤのあいだにおいても同様な“相互関係”が成立する。ただし、すべてが未分化の状態にある神的世界のレベルでのこのような諸事実のあいだには関係という概念はあてはまらない。これらは神的普遍者のなかに“集一（jam‘）”状態にあるからである。「神」という偉名によって表される神的普遍者（kulliyyah ilāhiyah）は普遍的無条件的ヒラーファトであると同時に普遍的無条件的ウィラーヤトでもある。

ところで、すでに見たようにウィラーヤトは創造的ウィラーヤト（wilāyat-e takwīnī）と法制的ウィラーヤト（wilāyat-e i‘tibārī）もしくは立法的ウィラーヤト（wilāyat-e tashrī‘ī）に分類されている。創造的監

督権（ウィラーヤト）とは、すでにホメイニーの『法学者の監督権』の中でみたように、神的普遍的代理者権とおなじ意味である。それは経験の世界においては、神の使徒と諸イマームと神の使徒の娘にしてアリーの妻ファーティマ・ザフラーが所有している。これは創造的ウィラーヤトが特別な地位を意味するということである。ホメイニーが指摘しているようにファーティマ・ザフラーが為政者とはならなかったにもかかわらず、この創造的ウィラーヤトをもっているということが重要なのである。

為政者はムスリム共同体の指導者として、預言者ムハンマドのもっていた職能を代行する。したがって、ムスリム社会における為政者は“代理権（ヒラーファト）”をもっている。この“代理権”は、すでに見たように神智学的には“監督権（ウィラーヤト）”と表裏一体となっている。一般的にウィラーヤトはヒラーファトの「密の相」であり、ヒラーファトはウィラーヤトの「顕の相」なのである。したがって、ウィラーヤトのあるところには必ずヒラーファトがあり、ヒラーファトのあるところには必ずウィラーヤトがあると思えるべきであろう。しかしながら、ファーティマ・ザフラーのケースについては、ウィラーヤトを彼女が所有しているにもかかわらず、ヒラーファトを実際に持つことはなかったのである。この事実は我々をウィラーヤトという概念について再考をうながすものである。ファーティマ・ザフラーにおいて、ウィラーヤトがあったにもかかわらずそれがヒラーファトとして現れなかったということは、この両者が表裏の関係にあるにもかかわらず、時にはウィラーヤトがヒラーファトを伴わずに現れるということである。このことは、ヒラーファトがつねにウィラーヤトとともに現れるのに反して、ウィラーヤトはヒラーファトを伴わないことがあるということである。ウィラーヤトがヒラーファトを伴わないでも存在しうる、ということはウィラーヤトがヒラーファトよりも存在論的には上位にあると見なして良いであろう。とりわけ、創造的ウィラーヤトについてはこの存在論的優位性を明確に認めることができる。

ところで、このような創造的ウィラーヤトを考察するに際し、ウィラーヤトについてのS・J・アーシュティアニー教授の説を考慮に入れる必要がある。アーシュティアニー教授はその著『フスース・ル・ヒカムの“カイサリーによる序文”の解説』の中でつぎのように述べている。

「W、L、Y、Tの語は始めのwがイという母音をとれば、（すなわち、ウィラーヤトと読まれれば）それはimārat (rule)、tawalliyat (trusteeship)、あるいはsaltanat (regnancy) という意味になる。しかしこの語が最初のwにアという母音をとれば（すなわち、ワラーヤトと読まれれば）、それは愛 (mahabbat) という意味になる。ワラーヤトという言葉はワリー (walī、神の近しい友) という言葉に由来し、それは“近しさ”という意味で用いられている。ウィラーヤトという言葉のほうは、神智学者たちのあいだでは普遍的真実とされ、それは神の本質的属性の1つであり、神の自己開示の源かつ自己規定の出発点であり、それに神的属性が付着する。またそれは被造物の本質が出現する原因であり、さらにそれは神の知の領域における神名の顕現の原点である。“神は誉むべき主”、“神は信徒の主にして、彼らを闇の世界より連れ出す・・・。”

ウィラーヤトの本質は、哲学的考察に基づけば、あらゆる実在的本質を照らし出す存在に等しい。その自己存在規定の始まりはアハディーヤの存在レベルであり、その終着点は可感的物質世界である。それは必然存在、可能的存在、純粹存在、質量的存在を含むあらゆる事物に貫通浸透している。

“近しさ”という意味での“ワラーヤト”は多様な段階と様々の現れ方を持っていて、それは神の本質の事物への近さに由来する、というのもワラーヤトはあらゆる存在現象にたいして恒常的かつ普遍的付帯性をもつからである。“多性の総体は神の唯一性により神のために存続する。”

.....

ワラーヤトは無条件的ワラーヤトと限定的ワラーヤトに分類される。また普遍的ワラーヤトと特殊ワラーヤトにも分類される。この概念が無条件的なもの、限定的なもの、無条件性、限定性、修飾されたりするのは次のような理由による。すなわち、ワラーヤトは神の属性の1つである限り無条件者であるが、他方、ワラーヤトが預言者と神の友（アウリヤー、ワリー）に根拠を持つと言う点では限定されているのである。ところで、すべて無条件的なるものは限定されたもののなかに脈々と流れている、そして限定されたものの存在原因となっている。また、あらゆる限定された者は無条件なものによって存在している。というのも、限定された者は無条件な者の下方流出であり、無条件な者は自己顕現、自己開示、下方流出により限定、関係、制約の基体となるからである。預言者と神の友のワラーヤトは無条件的ワラーヤトの一部分であり枝葉である。彼らの持つ預言者性もまた無条件的預言者性の一部分である。

ワラーヤトは信仰を持つすべての人に共通するという意味では、普遍的ワラーヤトとなる。信仰を持ち、正しい行ないをする者はだれでも、“神は信徒の主にして、彼らを闇の世界より光の世界へ連れ出す”という句に準じて、ワラーヤトという普遍概念の述語対象となる。信仰の最上級は実在の真相と正しく一致した直観に該当する。中間の信仰は神智学者のうち論証と思索する人の楽しみにあたる。最下位の信仰は信頼できる人に学ぶことから得られるものである。これは一般大衆の信仰である。

特殊ワラーヤトは神秘的直観の道を行く人たちだけのものである、すなわち、彼らが神の中に消失し、知と直観と心の本質の点で絶対の神の存在により存続する時に（神秘道の旅人は、本質と属性と行為とその所産の点で神の中に消失するが、それを滅却（mahq）、滅尽（tams）、消滅（mahw）ともいい、それは別の表現では本質と属性と行為と所産のうえでのタウヒードとされる、この特殊ワラーヤトの境地に達する。）（『フスース・ル・ヒカムの「カリサリーによる序文」の解説』イスラーム布教協会出版局、イラン

暦1365年、865～867頁)

ここで創造的ウィラーヤトとワラーヤトとの関係を整理しておく必要がある。第1に創造的ウィラーヤトは、アハディーヤのレベルにおける概念である、それは普遍的真理としてそれ自体「神」の属性でありつつ、その他の属性の基体ともなる。すなわち、ワーヒディーヤのレベルでの多性の根拠でもある。それと同時に、創造的ウィラーヤトには、それ自らよりもう一段上の“玄のまた玄”を代行するものとして“代理権（ヒラーファト）”の密の相ともなっている。

ワラーヤトのほうは、これもまた神の属性とされている。神の属性としてのワラーヤトは無条件のワラーヤトとなる。神秘道の旅人は最終的にはこのワラーヤトに到達するとしている。その限りでは、神の属性としてのワラーヤトはワーヒディーヤのレベルでの存在である。それは、アハディーヤのレベルではない。なぜなら、アハディーヤは、すでに見たように“西方の不死鳥”とも“隠れたる宝”とも呼ばれ、いかなる人にも捕えられることがないからである。したがって、無条件のワラーヤトは創造的ウィラーヤトより存在流出のレベルでは下位に位置する、と見なすことができるであろう。

しかしながら、創造的ウィラーヤトも無条件のワラーヤトもともに森羅万象を貫通しているとされる。世界内の事物のどれ1つとしてこの両者を帯びていないものはない。個々の経験的事物が創造のプロセス、すなわち“玄のまた玄”より発し、“アハディーヤ”のレベルに超越的自己開示をし、その結果“ワーヒディーヤ”のレベルで神の諸属性として多性の根拠が生じ、その多性が経験世界の諸事物になるという創造のプロセスの所産であるのだから、この創造のプロセスの神的存在領域において現れる、ウィラーヤトとワラーヤトが経験世界の個別的事物にそれぞれ現れてくるのは当然のことである。

ところでワラーヤトがウィラーヤトよりも存在流出において下位にある、ということはワラーヤトがウィラーヤトの「顕の相」になると見なすことができるであろう。換言すれば“監督権（ウィラーヤト）”は“愛、近しさ（ワ

ラーヤト) ”の密の相であるということになる。監督権が愛として現れるということは日常的世界においてもしばしば見受けられることである。

ここでもう一度、ファーティマ・ザフラーが創造的ウィラーヤトを持っていたにもかかわらず、為政者として代理権を行使することがなかった、という事実を考えてみよう。ウィラーヤトとヒラーファトは表裏、不即不離の関係にあるとされるが、ファーティマ・ザフラーにおいてはヒラーファトが顕現しなかった。これは、ウィラーヤトが現存のためにヒラーファトを要求するのではないという意味である。実際、ウィラーヤトは無条件の形ではないにせよ個々の事物にも存在しているのである。だからといって、個々の事物の1つ1つが為政者として代理権(ヒラーファト)を行使するのではない。もちろん、経験的世界の個々の事物は、存在の流出のレベルという点で自らよりもより上位のレベルの存在を暗示するところの“代理者(ハリーファ)”として“代理権”を持っている。しかしながら、この代理権は、それ自体では預言者ムハンマドももっていた代理権とはレベルの違うものである。

預言者ムハンマドのもっていたウィラーヤトは、創造的ウィラーヤトのほかにすでに見た法制的監督権、もしくは立法的監督権と呼ばれるものも含んでいる。後者は、ムハンマド的本質=ワーヒディーヤのレベルの神的世界の真相の悟得した人物にそなわる義務としてのウィラーヤトである。法制的監督権はすでに別の報告書においても明らかにしたものであるが、その内容は他者の生活領域にたいする介入権、規則制定権、司法権、行政権、財産と生命にたいする権利である。

このような、法制的ウィラーヤトは無条件ワラーヤトあるいはさらにそのうえの創造的ウィラーヤトに到達した人に現れるのだが、ファーティマ・ザフラーには現れなかったということは、創造的ウィラーヤトは必ずしも立法的ウィラーヤトを随伴しなくても良いということになる。実際、イスラーム神秘道の行者のなかには無条件的ワラーヤトのレベルに到達しながらも法制的ウィラーヤトの義務を引き受けない者もある。そのような人は“絶対自由

の人”と呼ばれている。そういう人は現実の社会にたいしては実際上の義務を負わない。しかし、現実社会にたいして存在論的意味を持っている。

ホメイニーは創造的ウィラーヤトの「顔の相」である無条件的ワラーヤトに達したものが、法制的ウィラーヤトの義務を引き受けて国家運営のリーダーシップをとるべきであると考えたのである。無条件的存在から実在世界が生成してくるプロセスをよく見極めた人こそが、神の摂理にのっとった社会秩序＝最善の社会秩序を創出しようと考えたのである。これが「法学者の監督権」ということの内容である。

### ウィラーヤト論と暴力

ところで、ウィラーヤトに関する議論はその論理構造においてヴァルター・ベンヤミンの暴力論の構造に類似するように思える。彼は法と秩序にまつわる暴力性を分析し、それが究極的に法措定的（rechtsetzend）暴力と法維持的（rechtserhaltend）暴力に分類されんとする。前者は社会規約などを作り出す、いわば秩序形成的暴力である。後者は成立してしまった秩序と権力を崩壊から守ろうとする暴力である。ところで彼はこの2つの暴力を法的暴力と一括している。そしてこの法的暴力が神話的暴力という別称でよばれている。なぜ神話的暴力と呼ばれるのかというと、それは原初の法措定は神話とし措定されるからである。しかし、ベンヤミンはこの神話的暴力が出現する根底に、それを生み出す神的暴力と呼ぶレベルの暴力が存するとする。彼はこれを純粋な暴力とか摂理の暴力とも呼んでいる。彼は残念ながら神話的暴力と神的暴力の存在論的關係については言及していない。しかし彼はこの両者の關係について「いっさいの領域で神話に神が対立するように、神話的暴力には神的暴力が対立する。神話的暴力が法を措定すれば、神的暴力は法を破壊する。前者が境界を設定すれば、後者は限界を認めない。前者が罪をつくり、あがなわせるなら、後者は罪を取り去る。前者が脅迫的なら、後者



は衝撃的で、前者が血の匂いがすれば、後者は血の匂がなく、しかも致命的である。」（ヴァルター・ベンヤミン、高原宏平／野村修編集解説『暴力批判論』晶文社、1986年、32頁）とのべている。ベンヤミンは神話的暴力（国家権力の維持装置としての暴力）を批判するための根拠は神的暴力にあると考えている。人間はベンヤミンの考えかたによれば暴力的ならざるをえない存在である。しかし人間の暴力性が神的暴力に立脚せず、神話的暴力に訴えてしまうところに悲劇が生じると見ている。彼は神的暴力は正義にかかわるものであり、神話的暴力は権力にかかわると考えている。彼は神話的暴力を神的暴力のなかに組み込み、その犯罪性を浄化しようとしたと見ることができるであろう。

このベンヤミンの神的暴力という思想は、すでにみたイスラーム思想における創造的ウィラーヤトという概念に重なる部分がある。イスラーム思想では、この創造的ウィラーヤトの実在的発現形態として法制的ウィラーヤトを考えている。法制的ウィラーヤトはしたがってベンヤミンの神話的暴力には対応しない。むしろ、法制的ウィラーヤトはベンヤミンが希望したであろう神的暴力の現実態に相当する。神話的暴力はいわば人間の欲望や恐怖や妄想から出てくるものである。そうしたものに根差した法の措定が犯罪の匂いをまぬかれえない神話的暴力として見受けられるのである。

現実のイスラーム国家が脅迫的でない、血の匂いのしない秩序をもっているかどうかは、ここでは問題にしない。現実の国家は多かれ少なかれ暴力を独占する。この国家によって占有されている暴力は神話的暴力である。というのは、現実の国家は人間的欲望の作り出したものだからである。とりわけ、現代の国民国家は民族、国土、伝統、習慣、言語、作られた国民史などに基礎を置くもので、極めて神話的性格の濃いものである。近代国家はその存在論的基盤が神話的なのである。それゆえ近代国家は基本的に抑圧的な機構になってしまうのである。現代イスラーム世界における国々は、インターステイト・システムのネットワークのなかに位置する限り、国民国家としての性

質を帯びている。それぞれの国が、古代のオリエントの大帝国と神話的に結び付こうとしている。イランにおける1979年のイスラーム革命は、既存の国民国家の枠組を超えたイスラーム国家を築こうとするものである。この国の国造りがウィラーヤト論を中核に据える限り、それは純粋な存在論を基盤にした国家の建設を目指していると見ることができる。なぜなら、イラン・イスラーム共和国政府はその国家としての基礎を神聖法（シャリーア）という純粋存在の意志の現れと、それに通じたイスラーム法学者の指導権と監督権に基礎を置く国をつくることを目的にしているからである。

指摘しておきたいことは、イスラームにおける権力論の中核をなすウィラーヤト論の本来の意図は、秩序と法から神話的暴力を排除することであるという点である。すなわち、すでに見たウィラーヤト論においては、神的暴力に相当する創造的ウィラーヤトがイスラーム法学者において法制的ウィラーヤトとして顕現するとされている。したがって、そこには神話的暴力が組み込まれているとは見なすべきではない。

しかしながら、現実のイスラーム国家において成員の1人1人がなんらかの抑圧を感じることがあるとすれば、それは神話的暴力から清められていないということを意味するであろう。あるいは、神の法を十分に現実態化していないということになるであろう。その責任は法学者1人1人にあるのか、あるいは成員1人1人のイスラームにたいする理解の不足に由来するのか、様々の理由が考えられる点である。

ベンヤミンがはたして、神的暴力に基礎をおいた国家ないし共同体の実現が可能であると考えていたのかどうかは不明である。権力は神話的暴力を基礎に成立しながら、おうおうにして神的暴力に基礎を得ているように偽装する。それは、神話的暴力そのもののの中に潜む神的暴力への変身願望があるためにそうなるのかもしれない。暴力のなかに現れるカタルシスは、神的暴力の痕跡とみることができるであろう。

いずれにせよ、国家（state）というものはダントレーヴの指摘するよう

にforce（実力）、power（権力）、authority（権威）として現れてくるものであり、そのなかに力に充実させているものである。力は暴力として当然現れてくる。人間社会にとって暴力は本質的なものであると言える。非暴力的な社会というものは存在しない。そうであるとすれば、社会のメンバー1人1人が暴力の抑圧から守られるためには、その暴力を神話性から清めるしかない。そのためには、暴力を神性に還元し、もう一度現実化するのが適当な方法であろう。権力を存在流出の出発点に遡って見ようとするイスラームのウィラーヤト論は、暴力批判への根拠を提供するものとみることもできるであろう。