

イスラームにおける法と政治とのあいだ

——政治社会の原イメージの形成と機能——

鈴木規夫

Abstract

Main aim of this paper analyzes the relations in the basic structure of Islamic law system, Islamic community, and political phenomena in Islamic context. Islamists insist that Islam is the solution of all problematic matters in contemporary politics. If so, what is an alternative political system in Islamic World instead of the Western Nation-State system? This question is spreading to the fundamental question what is the modern politics, especially what is the meaning of principle of separation of government and religion. And the new trend of Islamic movement all over the world should have the answer of this question.

Keywords: Islam, Islamic law, Political Islam, religion and politics, nationalism, religious language

1. 「イスラム教の言説戦略」のその後

かつて、哲学者L. ヴィトゲンシュタインの言語ゲームの議論と法理学者H. L. A. ハートの言語ゲームをモデルとする法理論とを論じた社会学者橋爪大三郎は、「宗教の言説戦略」のモデル化を試み、そのイスラーム¹⁾の「言説戦略」について議論を展開した論稿の冒頭で次のように述べている。

イスラム教も、言語ゲームとして捉えてみよう。それは、審判のいるゲームの一種である。しかも、ルールブックを固定してゲームを確定しようとする、特徴的な戦略をそなえている。この戦略は、イスラム的なふたつの形象—法学者とカリフ—を生じさせるのである。(橋爪1986: 179)

それはハートに関する橋爪の見解²⁾を基本とする「言語ゲーム」モデル化作業の一環であり、橋爪にとってイスラームをめぐるさまざまな言説構造の分析はその一つの事例研究に他ならなかった。おそらくクリスティアニティをめぐる言説についてそのようなモデル化を試

みようとするれば、たちまちモデルの反証にさらされることになるのであろうが、イスラームについては情報量が少ないため、かえってモデル化作業が進め易かったのかもしれない。

ここでいう「審判のいるゲーム」とは、ハートが裁判のモデル化を意図して提案したものであり、もとのゲームにそのゲームのルール適用を担当する審判が付け加わったものである。橋爪によれば、イスラームではこれにはさらに「ルールブック」も備わっている。つまり、もとのゲームとはムスリム共同体であり、審判はムハンマドないしは法学者、ルールブックは『クルアーン』がそれぞれ近似的対応をしている（橋爪1986：185）。

はたして、イスラームにおいて「ルールブック」は固定しているのか、法学者とカリフとは同じ位相で論じうるのかといった多くの問題が残るとはいえ、啓示宗教であるイスラームの言説的構造に関するこのようなモデル化が可能であるのは、もともと「啓示」という言語行為そのものの性格に由来するといえよう（井筒1991、参照）。イスラーム神学はカラムと呼ばれるが、その原義はコトバに他ならない。

さらに、橋爪は言語ゲームをモデルとしてイスラームを記述する理由を次のように述べている。

第一にそれは、キリスト教に後続し、啓示宗教として最も完成している。イスラーム教に内在する視点からもものを見ることができれば、キリスト教に立脚する西欧とその諸制度を相対化するのに、まことに好都合にちがいない。

第二にイスラーム世界は、ヘレニズム・ヘブライズムという西欧の二大源泉を、古代から近世に伏流させた最大の中継地である。とりわけ、キリスト教の教理や法思想は、イスラーム教を潜在的に想定し、その影響のもとに編成されたい。それはイスラームの影（？）である――。

第三にイスラーム教は、わが国に流入し（え）なかった、重要で最大の普遍思想である。仏教的／儒教的／西欧的形象の堆積と変形のなかに〈日本〉を計測しようとする場合、貴重な参照点となろう。（橋爪1986：180）

とりわけ、第二のキリスト教の法思想編成における問題は重要である。もともと、それがあくまでモデルの提示や理論的な仮説に留まらざるをえないことは言うまでもない。現代に繋がる欧米の法思想にそうしたイスラームの痕跡を掘り起こす〈知の考古学〉（M. フーコー）が可能であったにしても、そのような〈知の考古学〉の成果が現代世界における法秩序の現状を当面根底から覆すわけではないからである。

逆に、キリスト教神学におけるイスラームの痕跡を探る〈考古学〉は、近年著しく進展しており、その進展が、たとえばフランスにおけるように、現実の政治社会の構造変動によってもたらされてきているということもまた事実である（Alan1993 [1999]、参照）。

皮肉なことに、この間アメリカ合州国ブッシュ政権が展開している、いわゆる「新しい戦争」やその一環として（本稿執筆時の2002年6月現在から見て）極めて近い将来において展開されることが予測されているイラクへの攻撃、イスラエルのシャロン政権によるパレスチナ再

軍事占領状況などは、いかなる意味でも「合法性」を担保されえない暴力の発動に拠っているのであるから、むしろ、一定の法秩序の規範性が共有可能であることを志向していくものとして想定される「国際社会」における「法秩序破壊者」として、かれらが機能していることは明らかであろう。国際政治に秩序の観念は馴染まないとする「現実主義」の立場からすれば、それは至極当然の展開でもあるのだが、だからといって「力が正義である」とは単純には断言できない世界にわれわれは生きている。これはプラトンの時代においてもそうであったように、政治社会の基本的性格である。

逆説的ではあるが、われわれはその意味で欧米の法思想の相対化を企図するには最適の時期にいるのかもしれない。法秩序形成機能とイスラームなど世界における諸宗教との関係を探る試みの意義は、さらに深まるといえよう。それは橋爪が上記の第三に挙げている、普遍思想と日本との相関的計測点としてのイスラームの意味とも相即するにちがいない。

ただ、ここでさらに注意を要するのは、この「宗教」というコトバによって表象される現象が、そもそも西欧近代の生成発展と表裏一体となっていたクリスティアニティの性格に由来するものにほかならなかったことである。そして、そのキリスト教は「宗教からの出口の宗教」(マルセル・ゴーシェ)であった。

いわゆる〈西欧の衝撃〉は、世界中に「宗教からの離脱」を教えに行くのだが、結局のところキリスト教を通さなければその地域を縛っている宗教的なものの魔術からの離脱は不可能だと教えに行くことにほかならないことになる(西谷／ルジャンドル2000, 参照)。そして、このキリスト教をいったん通すということによって、西欧近代がその発展の前提とした「国家」などの諸装置や「政教分離」などの諸制度などは、もともとそのような装置や制度のなかった地域において、あたかもそれぞれの「政治社会」を考える大前提であるかのごとき状況を、世界中につくり出すことにもなったのである。

イスラームの言説戦略に関する橋爪モデルも、その結論において「宗教からの出口の宗教」であるそのキリスト教の呪縛に晒されることになった。橋爪はその論稿の「要約と展望」を次のようにまとめている。

キリスト教(ローマ正統教会)は、イエスの權威の継承を、聖典を根拠に主張する。本当の王国とは裁きの日の後におとずれる、神の国であり、地上の生活はそれまでの暫定的なものにすぎない。けれども、救済に位置づかぬゆえに、地上にはかえって多くの王国が叢生した。

これに対してイスラム教では、アッラーが、地上/来世の生活の両方にわたって責任をもつ。アッラーはイスラム共同体が地上の唯一正統な生活形式であることを、強調してやまない。巡礼・聖戦などの、神に対する義務は、この共同体が複数のルール環に分裂してしまうのを抑制する。この戦略のゆえに、法学者を随伴する、世俗的な権力の中心点—カリフ—が結節したのだ。

さて、ここで重大なのは、われわれになじみ深い西欧=近代型の権力観も、また権力の制度も、キリスト教の二重の王国論を基準に構成されている、ということである。イスラム世界、マルクス主義諸国などにおける権力の様相は、そうした基準からの不定期な逸脱を示しているようにみえる。そし

て〈日本〉の場合も。

これを逸脱としか見ないのは、しかし、顛倒なのだ。解明すべきはむしろ、西欧=近代型の権力の土着の基盤にある。権力の制度の部品=装置をその淵源にむけて洗いだしつつ、いっそう一般的な記述力をもつ権力分析を試行すること。——これが、イスラム教の言説戦略を〈言語ゲーム〉論によって捕捉する試みが露開した、つぎの課題なのである。(橋爪1986: 202-203)

この橋爪の提起した「つぎの課題」は、とりわけ9・11以降の世界情勢に鑑みながらイスラームにおける法と政治との諸関係を再考することとも自ずと重なるであろう。とはいえ、「課題」はそのように明らかであっても、実際上のイスラーム的権力やその装置なるものは、すでに現代世界において安定した観察対象となるほどには存立してはいない。したがって、「一般的な記述力をもつ権力分析」を検証することは事実上不可能である。

たとえば、イラン・イスラーム革命のホメイニー師の“独創”になる「法学者の統治」というアイデアは、イスラーム的コンテクストからすれば極めて異例であり、〈西欧の衝撃〉以降のイスラーム世界における構造変動の一環に表出したものであると位置づけるような現象なのであった。

そうした限界を意識しつつも、イスラーム法学の基本的な事項をまとめつつ、イスラーム政治社会における法の機能と政治イメージの基底にあるものを以下に探る。

2. イスラーム法学の性格と機能

現在、日本で翻訳出版されているイスラーム諸学関係の書籍の中で、比較的入手しやすいものであっても、イスラーム法学についてある程度まとまった記述をもつものは多い。たとえば、イブン・ハルドゥーン『歴史序説』(ハルドゥーン [2001])の「学問の種類、教育の方法、それらに関連するあらゆる事項、ならびに序言と附言」という第六章には、イスラーム法学に関するややまとまった記述があり、おそらくそれに依拠しながら、井筒俊彦『イスラーム思想史』(井筒1975/1991)にも「イスラーム法学諸派の形成とその基本概念」という一節が設けられ、法学諸派の形成について簡潔に述べられている。また、大川周明『回教概論』(大川1942/1992)の最終章は「回教法学の発達」に当てられている。イスラーム法学専門書としても、アブドル=ワッハブ・ハッラーフ『イスラームの法—法源と理論—』(ハッラーフ [1984])、イブン・ザイヌッディーン『イスラーム法理論序説』(ザイヌッディーン [1985])などがあり、イスラーム法学への手掛かりはそれなりに存在している。

ただ、基本的にこれらは *'uṣūl-al-fiqh* ウスール・ル・フィクフと呼ばれる、法哲学、法源、立法原理、法文解釈、適用といった諸問題を同時に扱う学問への導入であり、具体的な法律や諸規則である *furū' al-fiqh* フルーウ・ル・フィクフ(木の分枝の意)とは異なり抽象的な議論であることが多い。その抽象性が神のコトバである啓示を基本とするイスラームにおける

法そのものの性格に由来するのだが、「善い言葉は善い木のようなもの。その根はしっかりとして枝は天に聳え、主の御許しを得て、季節ごとに果実を稔らせる」(クルアーン第14章24-25節〔以下14:24-25と略〕)のものであるとされている。

この fiqh とはもともと知識の意味であって、クルアーンやハディースの研究に従う者を一般に faqih すなわち「知者」と呼んでいたものが、後に法に関する知識を意味するに到ったのである。興味深いことに、こうした fiqh の使い方がラテン語の prudens の翻訳語であることに由来し、そのことからローマ法がイスラーム法に与えた影響を重視する見方もある(大川1942/1992:230)。

2-1 イスラームにおける宗教法学の定義とその主題

ところで、ハッラーフもザイヌッディーンもそれぞれの書の冒頭では、イスラーム法学の定義と主題といった基本問題を扱っている。

まず、イスラーム法学の定義についてであるが、ザイヌッディーンによれば、「フィクフという語は普通一般の言語用法では何かを理解するという意味であり、イスラーム法の術語としては特殊な法的根拠から得られたシャリーアの派生的法規に関する知識を意味する」(ザイヌッディーン [1985]:3)。また、ハッラーフによれば、「法理論の用語としては、特定の法源(dalil)から得られた行為上の法判断についての学問、あるいは特定の法源から引き出された行為上の法判断の総体のこと」(ハッラーフ [1984]:11)であるとされる。

そして、その主題は、「宗教法学においては、人間の行為の五つの規範(al-ahkām al-khamsah)、すなわち義務行為(wājib)、推賞される行為(mustaḥabb または mandūb)、許可される行為(mubāh)、忌避される行為(makrūh)、禁止された行為(ḥarām)と、さらに行為の有効性(ṣiḥḥah)、無効性(buṭlān)等が、宗教法の正当な適用の対象となる人間の行為を性質づける限りにおいて議論の対象となる。従って、宗教法学の主題は、宗教法適用の正当な対象となる人間に対して要求される行為、もしくは彼が選択しうる行為に関するものである」(ザイヌッディーン [1985]:11)とされる。

「人間から出る言葉や行為に関する法判断はすべて、該当する明文が存在してそれから直接導き出されたものか、該当する明文がなくて他の法的示標から間接的に探り出されてきたものか、のいずれかである。この総体がフィクフを構成する」(ハッラーフ [1984]:11)というハッラーフも、法学の主題は、「法判断の対象としての義務能力者(mukallaf)の行為であり、「法学者は、人間がする売買・商取引・抵当・代理・礼拝・断食・巡礼・殺人・中傷・窃盗・承諾・ワクフについて、これらの行為の各々に対する法判断は何か、を明らか」にし、「法理論の主題は、法の一般的示標であり、それによって一般的判断を定立すること」(ハッラーフ [1984]:12-13)に他ならないとしている。

そこで、法学者がこうした判断を何に依拠して行うのかという「法源」の問題が生じる。

イスラームは基本的に啓示としてのクルアーンに第一義的な法的根拠をおくが、その最高法源である「クルアーンに定められていないことが起こったらどうしたらよいかを、予めクルアーンの中に定めておくことはできない」以上、イスラーム社会の時間的空間的拡張や新しい状況に応じて、新たなコトバが必要になる。だが、それをどこかで正当化していく根拠もまた不断に必要とされるようになる。

橋爪は、主にハッラーフに依拠しながら、ムスリム共同体が現実的な社会勢力として存続するためには、ルールブック（第一法源としてのクルアーン）の適用（その実は解釈）に関する付加的なルールを、徐々にいつのまにか膨らませていく以外に（法源の増殖）、そうやって増殖していくルールを整合的に運用するために「法学」が出現するのであり、必ずしもクルアーンに明瞭な規定のないやり方で、法を解釈するしかない法学者は、その解釈の正当性を正面から主張するわけにはいかないという問題を、「イスラーム法学のアポリア」としてしている（橋爪1986：190）。

もっとも、これは何もイスラーム法学だけのアポリアなのではない。いかなる形態であれ、「法の究極にあるもの」を探らなければならない場合、必然的に突き当たる問題である。ただ、イスラーム法学における法源の問題は、それが実に分かりやすく出現する領域であるのだといえよう。

また、イスラーム法学における「公法の不完全なること」についての大川の次のような指摘は、イスラーム政治社会における現世の法的秩序の多元性を予め根拠づけているといえる。

……民衆は、ただ神とその予言者とを信ずる回教徒たることを意識する外、決して統治団体、利益団体乃至その他の如何なる団体の成員たるを自覚しなかつた。個々の信者が、神の規定を守るならば、何の衝突も起こり得ない。而も神の規定は、個人としての信者に対するものにして、如何なる団体の成員に対するものでない。斯くの如き淵源により発したる回教法律に於て、公法が発達せざりしことは、決して怪しむに足らぬ。……回教が次第にその領域を拡大し、異種の国民を包容又は征服するに及び、悉く回教法律を以てこれを統一することは不可能であつた。事実回教法律は、是くして生ぜざる新しき事情に適合せざりしのみならず、諸国民は彼等の従来法律制度を放棄することを肯じなかつた。却つて回教法律そのものが、恰も回教神学が然りしが如く、これら諸国の法律によって非常なる影響を受けている。かくて回教諸国には、本来の回教法律即ち *Fiqh* と独立して、各国それぞれの歴史と習慣とに基ける法律体系が出来た。そは *Fiqh* と區別して *Ādāt* と呼ばれる。*Ādāt* とは習慣の意味である。次に回教諸国に於て専制君主制が行われたる結果として、君主の意志が更に別個の法律体系を生んだ。その最も顯著なるは、ナポレオン法典を基礎として成れるトルコの「成文法 *Qūnūn*」である。この法律体系が、回教法律の不完全なる公法を補充する（大川1991：253-254）。

公法と私法との区別は、それ自体曖昧なところがあり問題となるところであるが、少なくとも大川がここで「公法」と呼ぶのは、統治機関と個人との関係における法システムであろう。いうまでもなく、この「公法の補充」は「法学者の統治」（ホメイニー師）によつても試みられたところである。

2-2 イスラームにおける法源の諸問題

法源とは、「行為上の法判断一般、つまり確定的であれ、蓋然的であれ、それが引き出されるその基になるもののことである」（ハッラーフ [1984] : 23）が、一般にこの法源は、クルアーン、スンナ、イジュマー、キヤース（シーア派法学派では「理性」）の四つに帰着することになっている。また、それをいかに適用するのかという問題についても、さまざまな見解が存在する。

- ・ 法学者が、法源を演繹適用して、ムスリムの平和と生活と社会秩序を維持するための判断を導き出すという方法は、ムハンマド生存中からも行われていた。それは教友マアーズ・イブン・ジャバルのイエメン派遣の際の預言者との会話によってよく知られている（ザイヌッディーン [1985] : 492 参照）。

預言者曰く、「マアーズよ、汝は何を基準に人を裁くか？」

答えて曰く、「神の書を基準に。」

預言者曰く、「もし神の書にその問題に関する規定が見つからなかったら？」

答えて曰く、「神の使者のスンナに基づいて裁きます。」

預言者曰く、「もしそこにもそれに関する規定がなかったら？」

答えて曰く、「独自の判断に基づいて法を演繹いたします。」

預言者はこの答えに満足し彼に信任の言葉を与えた。

ムハンマドが使徒としてムスリム共同体を直接政治指導していた時には、人々は必要に応じて直接法判断を求めることができた。共同体自体が小規模で、信徒の日常生活も単純であれば、法の演繹を必要とするような複雑な法問題に直面することは少なかったはずである。同時に、共同体内の信徒は法を自生的に解釈していくこともあったわけであるから、規模が小さいとはいえ解釈は統一を欠き、さまざまな解釈上の分岐が生じていた。さらに、そこに旧来の部族的慣行や地域的な偏差も紛れ込んでいた可能性も大きいであろう。したがって、ムハンマド死後は、とりわけ共同体内の法解釈分岐は進み、收拾し難い事態となるはずである。なぜなら、ムハンマド亡き後は、正しさを判定する外的基準がないので、解釈自身が生み出した当の「意味」によって自らを正当化して互いに争う状況が当然の如く生じるからである。橋爪はこれを「解釈学的循環」と呼んでいる（橋爪1986 : 190）。

宗教法上の問題が増大し複雑化してくると、法学者たちは法演繹のための特殊技術を身につけ、法的根拠となりうるものとなりえないものとの区別の方法、相対立する二つの法的根拠を整理する手順、確固たる法的根拠をもたぬ問題の処理についてなどの一般原則を確立していかにざるをえなかった（ザイヌッディーン [1985] : 493）。

「追加される法源」をも含めて、以下に十の法源をめぐるハッラーフの定義と種類について確認しておくことにしよう。

2-2-1 クルアーン

ハッラーフは、第一法源としてのクルアーンについて、その特徴、正当性、規範の種類、啓示の表意作用の確定性と蓋然性といった四つの項目について論じている。

特徴として、まず、「神がその使徒に靈感として観念を与えても、それに具体的表現を与えなかったもの、したがって使徒が靈感を受けたものに自分で表現を与えたものはコーランの一部とはみなされず、またコーランとしての規範をそこに求めることはできない」という点である。また、「コーランの章句のアラビア語による説明は、たとえコーランの用語と同義であり、原文の用語と同じ意味を表すものであっても、また原文全体の意味と一致するものであっても、コーランとはみなされない」。そして、クルアーンのアラビア語以外の言語への翻訳もクルアーンとは見なされない（ハッラーフ [1984] : 27）。

その正当性は、「コーランは人間にとって証明の根拠になるものであり、その規範は守らなければならない法であるということを証明するものは、それが神からのものであり、その真実さについて何の疑問もない確定的な方法で神から人間に伝えられたということ」「それが神からのものであるという証明は、それが人間の模倣を不可能としたこと」によって担保される。また、その「奇蹟」の意味についてもさまざまな点から検証されている（ハッラーフ [1984] : 29-38）。

この啓示テキストの存在自体を「奇蹟」であるとするイスラームは、ムスリム共同体を一種のテキスト共同体として構築していくばかりでなく、共同体における信仰実践の基本的な性格を決定づけていくことになる。

さらに、クルアーンに含まれる規範性については、信条的規範（ムスリムが神・天使・啓典・使徒・来世について信すべき信条に関わるもの）、倫理的規範（ムスリムが身につけて飾りとすべき徳、および脱ぎ捨てるべき悪徳に関わるもの）、行為規範（ムスリムから出る言葉・行為・契約・取引に関するもの、すなわち「クルアーンの法」）の三種である。

行為規範はさらに二種から成り、それは儀礼的規範（礼拝、断食、喜捨、巡礼、誓言、宣誓など人間と神との関係の規制を目的とする神への奉仕行為に関わるもの）と法的規範（契約、取引、刑罰、犯罪など儀礼的行為以外のもので、個人であれ集団であれ、ムスリム相互間関係の規制を目的とするもの）である。この法的規範はさらにそれが関わる対象と目的に応じて区分される。

2-2-2 スンナ

ハッラーフは第二法源としてスンナ（語義は「道」*ṭarīqah*）を、「法学上の用語としては、神の使徒から出た言葉・行為・承認（*taqrīr*）のこと」、つまり、言葉のスンナ（さまざまな目的と機会に使徒が語ったことば）、行為のスンナ（使徒の行為）、承認のスンナ（教友から出た言葉や行為に対して使徒が黙認したか、同意をもってそれがよいものであると判断を表明したもののこと）であるととした。

その正当性の証明として、ハッラーフは主に3点指摘している。第一に、クルアーン本文にアッラーの使徒への服従を命じ、使徒への服従をアッラーへの服従と等置していること。「使徒に服従するものはアッラーに服従するものである」（クルアーン4-80）。第二に、使徒の存命中およびその死後も教友たちが一致して使徒のスナへの服従が義務であるとしていること。第三に、クルアーンでアッラーは人々に多くの義務を課しているが、なかには大まかで不明確なものもあるが、スナがムスリムにとって権威となり服従すべき法でないならば、クルアーンの定める義務や規範を遵守することが不可能になるからである。つまり、礼拝を行い、喜捨を出し、断食を為し、巡礼を行うことなどはクルアーンに明示されているが、「いかに」それを行うのかについては、スナによるわけである。たとえば、礼拝の方向も当初はエルサレムであったのだが、後にメッカに変更され、以後メッカに向かって礼拝するというのも、ムハンマドのスナに従った結果に他ならない。

スナにこうした正当性があるとはいえ、アッラーが使徒に還元され、ムハンマドがすなわちアッラーになるというような、現世における神である「法王」のような機能へと転倒するわけではない。ハッラーフによれば、「人間としての本性的要求によって彼から出るもの、すなわち立ったり、坐ったり、歩いたり、眠ったり、食べたり、飲んだりする行為は立法とは無関係である。なぜなら、これらの起源は彼の使徒性にあるのではなく、人間性にあるからである。しかし、彼から出た人間としての行為であっても、その行為のねらいがそれを人々が見習うことにあるということを示す根拠であれば、この根拠によってその行為は立法的となる」（ハッラーフ [1984]:53)。たとえば、ムハンマドは食事の初めにまずヨーグルトを食したとスナは伝えている。それに従うことが合法的な食事の仕方であり、アッラーの教えであるこの食の作法にも有意性を見出す人々が存在しうる。

また、ムハンマドの現世における知識や経験、個人的な評価から生じている行為や発言、さらに、使徒性に基づいて出たものであったとしても、明らかにムハンマドに固有のものであって人々の模範とはならないことを示す法的な根拠がある場合も、普遍的な立法であるとはされない（ハッラーフ [1984]:27)。

こうした使徒性に関する厳密な精査を経て、スナは法源とされる。その精査の過程そのものには、イスラームにおける使徒の性格もよく反映されている。

2-2-3 イジュマー

ハッラーフは第三法源としてイジュマー（決断・合意）をあげている。イジュマーとは、「使徒の死後のどの時代であれ、その時代のムスリムの中のムジュタヒド（権威ある法学者）が、ある事件についての法判断において一致すること」であり、「ある事件が起ると、その時点でそれがイスラーム共同体の全ムジュタヒドに提示され、彼らがそれに対する判断において一致した時、彼らのこの一致をイジュマーという」（ハッラーフ [1984]:55-56)。その事件

に対する判断での彼らの一致によって、この判断がその事件に対する法的規範となる根拠とされる。一般に、イジュマーの成立の事例としてあげられるのは、アブー＝バクルのカリフ位、豚の脂肪の食用禁止、祖母への六分の一の遺産の配分、息子の相続による孫の相続権の否定などがあげられている（ハッラーフ [1984] : 61）。

このイジュマーが成立するには、事件が起った時に複数のムジュタヒドが存在し、事件についての法判断において、それが生起した時点でムスリムの中の全ムジュタヒドが、居住地、人種、学派に関係なく一致しており、そのムジュタヒドの一致は、彼らがすべての事件について明白に意見を表明することによってえられたものであって、判断における全ムジュタヒドの一致が確認されている、といった要件を必要とする。

イジュマーが法源として正当性をもつ根拠は、第一に、クルアーンに「信仰者たちよ。アッラーに従い、その使徒と、汝らの中の権威」(amr)ある者に従え」(クルアーン4-59)とあること、第二に、ムスリム共同体の全ムジュタヒドの意見として一致した判断は、実際はそのムジュタヒドに代表される共同体の全員の判断であり、「共同体の無謬性」「わが共同体は誤ったことで一致することはない」「アッラーはわが共同体を誤りにおいて一致させることはない」ということ、そして第三に、法判断におけるイジュマーは法的な根拠に基づいていることが不可欠であること、これら三点にあるとされている（ハッラーフ [1984] : 58-59）。

ただ、実際こうした条件を満たすような事例を見出すのはなかなか難しいといえよう。ハッラーフも、「イジュマーが、使徒の死後のいずれかの時代に実際に成立したことがあるだろうか。答えは否である」としている（ハッラーフ [1984] : 62）。

とはいえ、法源の問題にこのイジュマーが設定されていること自体の中に、イスラームにおける政治社会存立の性格が極めてよく表出しているといえよう。さまざまな可能性を含む多数性の中において、完全な一致を見出しうる場合を想定していることは、逆にいえば、そうした多数性の中における人間の差異性をよく認識している政治社会であるということに他ならないからである。

2-2-4 キヤース

ハッラーフは第四法源としてキヤース（類似のものでものを評価すること、類推）を、「その判断について明文をもたない事件と、明文の中に判断が示されている事件とを、明文に示されている判断で結合すること—この判断の理由を両件が共有していることが条件となる」としている（ハッラーフ [1984] : 65）。

キヤースとは、もともと類似のものでものを評価すること、すなわち「類推解釈」に他ならない。一般にシーア派法学では、キヤースは法源とはならないが、それについてザイヌッディーンは次のように述べている。「法の類推解釈 *qiyās* とは、ある具体的な事物〔例えばブドウ酒〕について確定している律法規定〔飲むことの禁止〕を、その立法原因〔酔いをもたらす〕

を共通にもつことを根拠に他の具体的な事物〔例えばウイスキー〕に適用することを意味する。この際、確定した律法規定をもつ事物〔ブドウ酒〕を主根 *asl*、確定した律法規定をもたない事物〔ウイスキー〕を分根 *far'*、両者に共通な要素〔酔いをもたらす〕を法の確立に不可欠の要素 *jāmi'*、または立法原因 *'illah* と呼ぶ。立法原因には、論理的推論から得られる立法原因 *al-'illat al-mustanbaḥah* と立法者が明言する立法原因 *al-'illat al-manṣūṣah* とがある。シーア派の法学者たちは二、三の例外を除いて、論理的推論から得られる立法原因を根拠とする法の類推解釈は認められないとする立場をとっている（ザイヌッディーン [1985] : 414）。

また、一般に、シャーフィー学派の祖であるシャーフィーは、キヤースを有力な法源と考えたが、ダーウッド・イブン・ハラフを祖とするザーヒリー学派（クアーンとスンナのテキストの明白な〔ザーヒルな〕意味に依拠することを基本とする学派）はそれを否定していることがよく知られている。人間の認識論に関わる問題でもあり、このキヤースをどのような認識判断作用であるとするのかは、自ずとその学派の認識論的基礎も問われることになる。したがって、キヤースの諸現象を確定する作業も複雑である。ハッラーフはキヤース否定論者の議論に反証している（ハッラーフ [1984] : 74-75）。

2-2-5 その他の法源

以上四法源がシャーフィー以降の伝統的なイスラーム法理論では、基本的に多く支持されている法源であるが、ハッラーフはその他に六つの法源をあげている。これを人間の理性行使の機会の拡張ととらえる場合もあるが、四法源においてすでに十二分に人間理性は活用されているので必ずしもそうとはいえないであろう。

第五法源としてのイスティフサーン（あるものをよいとみなすこと）は、「ムジュタヒドが「明白なキヤース」の要請をさけて「隠れたキヤース」の要請を採ること、あるいはこの変更を選択させるに相当な合理的根拠に基づいて、一般的判断をさけて例外的判断を採ること」である（ハッラーフ [1984] : 102-108）。

第六法源は、無記の福利（無限定の福利）である。「立法者がその実現のためにいかなる判断も定めておらず、またそれについていかなる法的根拠による配慮も、その廃棄の指示もしていない福利」をあげ、「人々の福利の実現、つまり彼らに利益をもたらす、害を除き、不都合を除去する」「規範定立の意図」を法源とする（ハッラーフ [1984] : 109-115）。

第七法源としての慣習とは、「人々が互いに認め合い、しきたりとしている言葉、行為、ないしは禁止のこと、慣行と呼ばれるもの」であり、そこには「有効な慣習」と「無効な慣習」（人々が認め合っているが聖法に違反したり、禁止されていることを解禁したり、義務を無効としたりするもの）がある（ハッラーフ [1984] : 115-119）。

第八法源は、イスティスハーブ（併存していると考えること）である。「状態の変化を示す根拠が現れるまで、ある事を以前それがあつたと同じ状態にあると判断すること、あるいは過

去において確定していた判断を、その変化を示す根拠が現れるまで現在も存続しているとする事」「ムジュタヒドが提示された問題に対する判断を知るために拠り所にする最後の法源」であり「ファトワの最後の軸」「ある件に対して判断をするのに、その変化を示す根拠がない限り、すでに確定している判断をもってすること」である(ハッラーフ[1984]:119-122)。

第九法源は、イスラーム前の法である。つまり、「神がわれわれ以前の諸共同体に対して彼らの使徒たちの言葉で定め、われわれに対しても彼らと同じように義務として貸しているもの」(ハッラーフ [1984]:122-124) であり、第十法源は、教友の意見である。それが法源たりうるのは、「個人的意見や理性によって知りえないものについての教友の見解は、ムスリムに対して権威をもつ」ものであり、「彼らが使徒から聞いて伝えたものに違いないから」に他ならない(ハッラーフ [1984]:124-126)。

こうした法源の拡張は、現象の多様性に柔軟に対応可能な余地を広げていくことに他ならないが、同時にイスラームの歴史的諸事象へのデータ集積の結果でもある³⁾。ハッラーフの示唆するように、集積されたデータが法源の拡張をもたらすのであるとすれば、そうした法機能はイスラーム政治社会イメージの形成にいかに関わってくるのであろうか。イスラーム的言説によって政治社会の革新を図る勢力が存在する場合、この法的機能の問題は無視できない。なぜなら、それはムスリムの生活規範に他ならず、それを無視した政治社会においてはムスリムの日常生活それ自体が成立しないことになってしまうからである。

イラン・イスラーム革命は法学者も多く参加した革命であった。革命状況であっても日常性への回路は維持されていたはずである。だが、皮肉なことに、かつてのアフガニスタンにおけるタリバーンの権力機構内部には、行政上のさまざまな状況における「判断」を支えるデータの蓄積や論理的構成力などについての訓練を受けたイスラーム法学者はほとんどいなかった。彼らは文字通りの「学生」であるにすぎなかったのである。

3. イスラームにおける政治社会の原イメージとその革新

……回教徒に取りては、俗人法と宗教法との間に区別もない。何となれば両者等しく古蘭及びマホメットの言行を根本典拠とするが故である。回教徒は、両者を以て、当然人智の同一部門に属するものとなし、両者の間に何ら本質的相異を認めない。回教徒が祈祷の儀式と売買の手續との間に何らの区別を設けず、全く同一態度の下にこれを取扱う事情を考究せんと思ふと欲するひとあらば、回教教典を繙くことによって、容易にその間の消息を知り得るであろう。ローマ法に準拠せるヨーロッパ諸国の法律が、宗俗二法の間に戴然たる区別を画することは、回教徒の不可解とする所である……(アブー・バクル・アブドゥッサラーム・ビン・ショアイブ「アルジェリア回教徒のフランス同化に就いて」：大川1942/1992:224)

大川はこの一文を「回教法学」について述べる章の冒頭に引いて、「故に回教法律は、信者の宗教的・道徳的・法律的生活の全面に互る行為の規範であり、而もその規範は微細を極め

ている」(大川1942/1992:225)としている。いうまでもなく、この規範を、現世離脱者の「戒律」に還元することはできないばかりでなく、「宗俗二法に戴然たる区別を画する」ことを所与の前提とすることなく、最低限了解しておかなければならない「ローマ法に準拠せるヨーロッパ諸国の法律」の特殊事情について考慮しておかなければならない。

そこで、まず、ピエール・ルジャンドルの指摘するように、国家や法などのキリスト教における現実生活における諸規範や制度などは、その教義に内在するのではないことを確認しておこう。ネイション・ステイト・システムの浸透した現代世界における諸宗教共同体のように、「国家」の存在なくしてそれが存在しえないという現象は、キリスト教共同体の始まりから起こっていた。一神教におけるテキストと共同体との関係について、ルジャンドルは次のように指摘している。

……西洋においてそのローマ法とキリスト教の婚姻といえましょうか、その結びつきからひとつには、「皇帝」の宗教領域への転位のようなかたちで「教皇」という地位が生まれました。またそこであらゆるたぐいの調理が行われて、そこからすべての法的・政治的な主要概念が、たとえば国家 (Etat) といった概念が生まれてきたのです。そういうものが中世以後徐々に世俗化されて、それがヨーロッパの近代法になったということですね。……キリスト教ははじめはいわばユダヤ教の一セクトでした……キリスト教固有の思想というものはなかったのです。「福音書」を見てごらんください。これはイエス・キリストと使徒たち、つまり弟子たちをめぐるキリスト教固有のテキストですが、その全体を見ても、細かな点を別にすれば、これらのテキストのなかにことさらに社会生活の規則を記した部分は見あたりません。それに対して、ユダヤ人の聖書、「トーラー」を見れば、それはまるで生活規則で織り上げた布のようになっています。そこには神学的規則と儀礼的規則と祝賀の規則、社会的規則、たとえば結婚だとか、生活の組み立てだとか、法律がわれわれに教えるあらゆるもの、その総体が一枚の布のように織り上げられているのです。イスラームについてもコーランについても同じことが言えます。けれどもキリスト教は、借り入れでやっていました。その後キリスト教はユダヤ教世界を離れることとなりますが、それは社会的規則を切り捨ててしまったようなものです。割礼の廃止がその端緒でしたが、ユダヤ教を離れるということは、その世界のベースである生活習慣を捨てるということですから。だからキリスト教にはいわゆる神学的テキストがあるだけです。しかしそれが幸いして……キリスト教はローマ人たちのもとに自分たちのやり方考え方を見出してそれを借用し、ローマ帝国の生活の中に身を落ち着けることができたのです。そしてそれが結局キリスト教の政治的かつ歴史的資産になりました。……西方キリスト教はローマ法と結びつきますが、ローマ法というのはどこにでも通用します。……キリスト教はだから、ローマ的な規範概念のテクノロジーと結びついたのです。そのために、国家、契約、結婚等々といった技術的ないし法的概念が、キリスト教を通して世界に蔓延するようになりました。……(西谷/ルジャンドル2000:128-129)

ローマ的な規範概念のテクノロジーと結びついたキリスト教が世界に蔓延する過程には、当然の帰結として「ローマの軍隊」も必要となり、新たな「帝国」を構築していくヴィジョンが自ずと形成されていくことになる。この「帝国」、そしてその植民地や属国・属領といった表象が世界認識のツールとして西方キリスト教世界に定着していくのも、この「ローマのテクノロジー」がもたらしたものであった。

そしてこのテクノロジーは、ギリシア人がかつて有していた、生あるものの一切に共通の生きているという事実をいうゾーエーと、個々の個体や集団に固有の生の形式ないし生き方を意味するビオスといった、意味的にも形態的にも互いに異なる二つの用語を分離させた。人間の生からビオスという生の形式の置かれた数々の文脈を切り離され、ローマ法の *vitae necisque potestas* (息子に対する父のもつ生殺与奪権) をも含む主権権力 *imperium* へ従属する生に特化され、近代国家の名のもとに人間の生を無条件に死の脅威にさらす剥き出しの生の圏域へ閉じ込める政治権力を創出させていくことになる。フーコーによれば現代においてはビオスこそが問題なのであり、政治は生政治的なもの *biopolitique* にならざるをえない (cf. Foucault 1976 [1985]:V [5章])。だが、キリスト教はその共同体表象においてこのビオスの政治を担うテキストを予め欠いていたのである。

ところで、この「ローマのテクノロジー」の存在がキリスト教に「宗教」という特別の領域を必要としたとはいえないか。少なくとも、もともと「《宗教》を表わす共通インド=ヨーロッパ語の用語はない—そう即断しても差し支えないだろう。歴史時代に入っても、いくつのインド=ヨーロッパ諸語にはこの用語が欠如しているが、これは驚くにあたらない。単一で一定した呼称がみられないのは、[宗教という]概念自体の特質によるのだ」というバンヴェニストによれば、「《宗教》を意味する際に、それぞれ別個に形成されていた用語しか見出せない」のは、「特殊な信仰結社を除いて、祭祀や信仰全体を意味する特定の用語は必要とされえなかった」からであり、現在われわれが、あたかも「宗教」を独立した制度として考えるようになっているのは、「特殊な信仰結社」であったキリスト教徒による造語ともいえるラテン語の誤用に始まるのである。

……これは内的な心構えを指示する語で、しかじかの物事の客観的属性や、信仰および実践の全体像を表わすわけではない。古代ローマの *religio* とは、もともとの本質からして主観的なものだったのである。そんな *religio* を *religare* によって解釈するといったことが、キリスト教の著作者たちにしかみられないのは偶然ではない。ラクタンティウスはこう力説している。*nomen religionis a uinculo pietatis esse deductum, quod hominem sibi Deus religauerit et pietate constrinxerit* 《*religio* という用語は信仰心の絆から導き出された。神が人間を自分と結び、信仰心によって繋いだからである》。これは、*religio* の内容そのものが変化したことによる。キリスト教徒にとって、新しい信仰を異教から際立たせるものは信仰心の絆であり、教徒の神への帰依、つまり用語本来の意味での義務であった。*religio* の概念は、人間がみずから神との関係を打ち立てるという考え方に基づいて改変された。これは古代ローマの *religio* の概念とは全くかけ離れたもので、その近代的語義の先駆けとなった。……*religio* の意味を分析することは、ローマ人自身その対立語とみなしていた用語 *superstitio* を理解する手掛かりとなる。実際、《宗教》[religion] という概念はいわば対照的に《俗信》[superstition] という概念を喚起するのだ。／これは、精神が宗教にまつわるもろもろのことからかなりみずからを切り離し、信仰ないし崇拜の一般的形態と誇張的形態とを弁別しうるほどに育った、ある文明「社会」と時代に出現した興味深い概念である。同様の精神が観察できるのはほとんど2つの社会に限られ、そこではそうした精神を表現する用語が互いに独自に産み出されているのだ。…… (Benveniste 1969 [1985]: 272 [263–264])

こうしてバンヴェニストとルジャンドルとの説くところを総合すれば、先述のように、「宗教からの出口の宗教」（マルセル・ゴージェ）としてのキリスト教の位置と役割とをよく了解した上で、イスラーム政治社会を考えなければ意味はないということになる。イスラーム政治社会においてムスリムへの規範が「微細を極めている」のは、そこに「生政治的なもの *biopolitique*」が維持されているからに他ならないのであって、何がしかの政治社会成立要件の「欠如」の結果なのではない。

すると、イスラーム法の性格において、立法者であるアッラーが信徒共同体に生活規範を定めた一般的目的は、「人々に〈不可欠なもの〉を保障し、彼らに〈必要なもの〉、および〈望ましいもの〉 (*taḥṣiniyāt*) を十分に与えることによって、彼らの福利を実現すること」（ハッラーフ [1984]:261) にあるという原則に立てば、規範の制定によってその実現を目的とした福利は、社会一般の利益（〈神の権利〉：公共の秩序に関するものであり、人類全体の主に関係づけられる）である場合もあれば、個人に限定された利益（〈人間の権利〉：その規範が特にある個人の利益のために定められたもの）である場合もあり、さらに両者に共通の利益である場合もあることになる（ハッラーフ [1984]:277-284）。そうしたそれぞれの領域において秩序を構成していた政治社会が、敢えて領域を分離して生活規範それ自体を再編する積極的意義はいったいどこにあるといえるのか。

一般に近代政治社会の基本原則と考えられている「政教分離」原則は、実は特殊キリスト教世界において積極的な意味を帯びていたのであって、同じローマ法の影響を受けながらも、かつてのローマ帝国自体がそうであったように、「祭祀や信仰全体を意味する特定の用語は必要とされえなかった」イスラーム政治社会では、「政教分離」を志向すること自体には何ら「革命的」意義はなかった。イスラームのさまざまなテキストは、むしろイスラームが啓示されたこと自体の「革命性」を強調している。

たとえば、「西暦七世紀にあたるイスラームの黎明期においては、人種、言語、出生地等の事柄に起因する意見の相違や偏見が、例外というよりは常態となっていた。それらは深く根を下ろした概念となり、さらに生まれながらの本能と化していた。これは世界の至るところ、アラビア、ヨーロッパ、アフリカ、アジア、アメリカ等でも同様であった。イスラームはこれらの概念を人類の邪悪な特質とみなし、それを根絶しようと試みているのである」（Hamidullah 1979 [1983]:94 [154]）といった言説は、いわゆる原理主義的言説とはそう遠く離れてはいないところでごく一般的に存在している。

だが問題は、現代ではイスラームの及んでいる広い地域において、西欧近代政治社会の生み出した「国家」などの権力措置による秩序維持機能が現実的には作動しているという事実にある。もともとイスラームの歴史では、統治のための装置がいかなるものであるべきか、換言すればイスラームに相応しい国制とは何かということそれ自体が問われることはあまりなかった。デモクラティックなアナキーより秩序ある専制の方がアッラーの意思に適うと

考えられてきた傾向さえあるが、19世紀まではデモクラシーが欧米においてすら狂気の代名詞であったことを考えれば、これも何もイスラーム世界にだけ特徴的なことなのではない。

現在のさまざまないわゆるイスラーム主義諸集団においても、「国家」など政治システムへの構想力は実に貧困である。それはそうした統治のためのシステムが、もともとムスリム信徒共同体における生活規範の維持のための補完物に過ぎなかったからに他ならない。イスラーム国家という、何か新しく特殊な政治システムが、かつてのホップズによるリヴァイアサンのような政治イメージの画期性をもって構想されているわけではない。

これは何もイスラーム政治社会に限った問題なのではなく、「祭祀や信仰全体を意味する特定の用語は必要とされえなかった」多くの地域とその人々に共通する現象であるといえよう。統治の形態や政治社会そのものが全体化して、人々の日常生活の全般的な支配に及ぶシステムとなったのは、近代という特殊な時間における特異な現象なのである。人間のペルソナが本来所有する固有の自由を、「国家」という人為的装置に差し出してしまふことによって生じるこの事態が、他の非西欧世界と同様、イスラームの歴史に登場してからまだ一世紀にしかならない。そして、ムスリムがマジョリティである地域の「ナショナリズム」が、しばしば「イスラーム改革運動」という形で展開してきたという歴史的事実は、問題の様相をさらに複雑にしていく（Gellner1992：15）。

逆に、現在イスラーム諸国会議機構の動きが活発化しているにしても、これらネーション・ステイトの枠組みによって自らの権力基盤を担保されている国々が、主体的に既存の国家システムを解体構築して「近代国家システム」を止揚した新たなイスラーム帝国を築こうとしているわけではない。ましてやイスラミック・インターナショナルといったようなグローバルな規模の中央集権的国際組織が存在するわけではない。あくまでそれぞれの主権国家メカニズムによって国際政治のアリーナの片隅に存在しているにすぎないのであって、その意味では、イランもサウジもウズベキスタン等なども、国際政治を構成していくエイジェントとして何も特別な存在なのではない（Humphreys1999：267）。

では、イスラーム主義者たちはどのような政治的ヴィジョンを描いているのであろうか。その原理主義的傾向の立場からすれば、政治的ヴィジョンは過去にある。イスラーム法の法源を遡及すると辿り着く共同体イメージの原像、すなわち使徒ムハンマドと教友たちの生きた空間と類似の状況が彼らの理想であり、イスラームの穿たれた理想の歴史をリセットすることが彼らの一義的な目的であるとすれば、それはごくあたりまえのことであろう。しかし、それは同時にまた、イスラーム世界の拡張にともなって多様に広がる現世の人々のさまざまな生活習慣のモードを取り込みつつ、タウヒードを維持しようと試みてきたイスラーム法の発展の歴史を否定することでもある。

普遍不変のアッラーとは異なり、変わり逝くものとしての人間界の様相は多様であり、イ

スラームの歴史は本来その多様性によってこそ豊かなものとなってきた。逆に言えば、アッラーの唯一性と普遍性に対する強固な確信こそが、人間世界の多様性を受容していく根本的な礎に他ならなかった。アッラー以外に唯一普遍の存在はありえないのであれば、人種や民族や国家やさまざまな信仰共同体などに到るまで、差異性はアッラーに服従するものとしての人間存在の基本要件となるからである。

したがって、イスラームの諸原理とさまざまな政治システムとの関係はもともとアモルフアスなものであり、ムハンマドの死後の政治体制の選択にしても、それを定める法源が存在していたわけではなかった。シャリーアを基礎付ける法源が、緻密なロジックによって拡大されたり縮小されたりする現象は、ムスリムにとっての政治システム構築過程そのものの反映であるともいえよう。つまり、ムスリムはその歴史のはじめから、マディーナにムハンマドによって建設された信徒共同体の拡張過程を支えるのに相応しい政治システムを、常に変動する状況に応じてさまざまに接合構築してきたのである。

つまり、イスラーム主義者にとっては、ムハンマドの時代に現実化していたムスリムの政治社会イメージの原イメージへ回帰するという運動より、むしろその原イメージのどのようなヴァリエーションを問われる現在であるのかが重要なのである。今後のイスラーム政治社会イメージの中にはごくあたりまえに、より積極的に《自由》や《デモクラシー》などの諸問題が組み込まれていくことになるであろう。そしてその実現の場は、オスマン帝国がアラビア半島を遥かに離れて成立していたように、何も現在のいわゆる中東である必然性はどこにもない。

注

- 1) 日本語表記において、「イスラーム」という具合に比較的原音に近いカタチで表記する場合と、「イスラム」という具合にその原音が縮約を起こした慣用の表記方法を用いる場合とがある。筆者は前者の表記法を採用しているが、引用文献によっては後者が用いられる場合もあり、結果的に両表記が混交することになってしまうことを予めお許し願いたい。ちなみに、「クルアーン」と「コーラン」、「ムハンマド」と「モハメッド」などさまざまな他の用語法においても同様の事態が生じる。なぜ、イスラームに関連した言説のエコノミーにこうした不均衡状況が生じるのかということ自体、とても興味深い現象であり、一考の余地はあるが、ここで深く立ち入ることはしない。
- 2) 橋爪によれば、それは次のように整理される(橋爪1986: iv)。
 - (1) 言語ゲームとルールとは、一対一に対応している。
 - (2) ある言語ゲームのルールは、それに言及する別の言語ゲームの中で可視的となる。
 - (3) この言語ゲームの(ルール)の連鎖を一次/二次ゲーム(ルール)という。
 - (4) 法規範の実態は、はじめの一次ルール(責務を課すルール)にある。
 - (5) 法体系の発展は、裁定/変更/承認の二次ルールが付加して生じる。
- 3) 「近代的な自由主義と資本主義を標的とし、「所有」と「慣習」をトリックスターとした逆接の論理がほぼそのまま近代的法体系にたいするイスラム法体系の独自性を明らかにする論理として使用

できる」と考えた加藤博は、「イスラム法」と「イスラム法体系」という用語法の区別を強調しつつ、次のように述べている。「シャリーアは確かにイスラム教徒の生活全般に係わる規範群であったとしても、近代以降は言うにおよばず、前近代においても、イスラム世界の住民が、さらにはそこのマジョリティであるイスラム教徒でさえもが、その生活においてシャリーアだけに律せられていたわけではなかったという事実である。かれらはシャリーア以外の規範群にも服していた。／その一つは、アラビア語でカーヌーンと呼ばれ、国家を定立者とし、統治の必要から時の政治権力者が公布した、それゆえに行政法あるいは世俗法と訳される規範群である。そして、もう一つは、アラビア語でウルフあるいはアーダと呼ばれ、地域社会を定立者とし、その多くが時間的あるいは地域的に限定された適用範囲をもつ不文法であるため、慣行あるいは慣習と訳される規範群である。／そこで、イスラム法体系とは、具体的には、シャリーアを核としながらも、この法源を異にするカーヌーンとウルフの二つの規範群をそのなかに取り込んだ法システムを意味することになる。／イスラム法体系を構成する三つの規範群は、こと法学上の定義においては、同じレベルにはない。イスラム世界における普遍法はあくまでもシャリーアだったからである。これに対して、カーヌーンは、シャリーアが対象としない、あるいはシャリーアを補う法体系として意識された。また、ウルフも、その一部が法解釈の手続きを通してシャリーアに取り込まれはしたものの、シャリーアの法源の一つとは見なされなかった。……こと法運用のレベルにおいては、この三つの規範群が、その法源の違いを反映した、それぞれ独立した法領域と法秩序をもっていたことは否定できない。／そもそも、イスラム法体系の核をなすシャリーアが現実において適用されたわけではなかった。シャリーアはその法源が示すように、神を立法者とする啓示法である。それゆえに、その規定が現実にも実定法的な意味で法として適用されるまでには、何回かの解釈の手続きをへなければならなかった。／まず、……イスラムという宗教にはいくつもの宗派と法学派があり、それぞれ独自のシャリーア体系をもっていた。それは、同じ法源に依拠したとしても、具体的な規範立法のレベルにおいて、宗派あるいは法学派、さらには個々の法学者ごとに解釈が異なったからである。／ついで、ことが緊急を要し、宗派あるいは法学派の違いを越えた法解釈の合意が必要な場合には、時の政治権力者はムフティーと呼ばれた高位の法学者に意見を求めた。このムフティーの法意見はフトウワーと呼ばれ、これまでに多くのフトウワー集が編まれ、公刊されている。／そして、最後に、シャリーアの規定が実定法的な意味で法として適用されるには、裁判官の解釈の手続きをへなければならなかった。法学者のなかから選ばれ、カーディーと呼ばれた裁判官は、彼が所属する宗派や法学派の法解釈に準拠し、そしてムフティーの法意見を参考にしつつ、個々具体的な判決を下した。／ところで、この三段階の法解釈の手続き、つまり宗派や法学派、ムフティー、そして裁判官のそれぞれのレベルでの法解釈の手続きにおいて、解釈の違いをもたらしたのは、法を解釈する者の、その時、その場での政治権力と慣習に対する配慮である場合が多かった。ここで政治権力と慣習とは、つまるところカーヌーンとウルフの規範群のことである。／以上を言葉を変えて表現するならば、次のようになろう。前近代におけるイスラム世界はイスラム法によって律せられていたとしばしば指摘されるが、もしこの指摘が正しいとするならば、それはイスラム法という言葉をこれまで論じてきたようなイスラム法体系の意味で理解される場合である」（加藤2002：84-88）。加藤は、エジプトを中心とした農村フィールドワークの豊富な経験から、こうした「実感」を語るののであるが、法をめぐる知と権力との抽象的な力の諸関係についてはあまり関心がないようである。「その生活においてシャリーアだけに律せられていたわけではなかったという事実」という、少し想像力を働かせれば、それぞれの地域における秩序維持のために世界各地で実施されていることが推測できることをわざわざ確認することより、ごくあたりまえの日常生活規範システムに「普遍法」の観念が浸透した世界としてイスラム世界が存在するという「事実」の方が、私には興味深い。

文献

- Alan 1993 [1999]: Alan de Libera, *La Philosophie Médiévale*, PUF, 1998 3e edition (1re 1993). (アラン・ド・リベラ『中世哲学史』阿部一智他訳, 新評論, 1999年)
- 井筒1975/1991: 井筒俊彦『イスラーム思想史』中公文庫, 1991年(岩波書店版1975年)
- 井筒1991: 井筒俊彦『超越のことば』岩波書店, 1991年
- 大川1991: 大川周明『回教概論』中公文庫, 1991年(慶応書房刊1942年)
- 加藤2002: 加藤博『イスラーム世界論』東京大学出版会, 2002年
- クラーン: 『コーラン』全三冊, 井筒俊彦訳, 岩波文庫, 1964年改訂版
- Gellner 1992: Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, Routledge, 1992.
- ザイヌッディーン [1985]: イブン・ザイヌッディーン『イスラーム法理論序説』村田幸子訳, 岩波書店, 1985年
- 鈴木2000: 鈴木規夫「現代イスラームにおける内戦」『日本政治学会年報』岩波書店, 2000年
- 西谷／ルジャンドル2000: 西谷修／ピエール・ルジャンドル「“なぜ”の開く深淵を生きる—宗教・法・主体」『宗教への問い 第一巻 宗教の解体学』岩波書店, 2000年所収
- 橋爪1986: 橋爪大三郎『仏教の言説戦略』勁草書房, 1986年
- ハッラーフ [1984]: アブドル=ワッハーブ・ハッラーフ『イスラーム法—法源と理論—』中村広治郎訳, 東京大学出版会, 1984年
- Hamidullah 1979 [1983]: Muhammad Hamidullah, *Introduction to Islam*, MWH London Publishers, 1979. (ムハンマド・ハミッドゥラー『イスラーム概説』黒田美代子訳, イスラミック・センター・ジャパン, 1983年)
- ハルドゥーン [2001]: イブン・ハルドゥーン『歴史序説』全四冊, 森本公誠訳, 岩波文庫, 2001年
- Humphreys 1999: R. Stephen Humphreys, *Between Memory and Desire: The Middle East in a Troubled Age*, University of California Press, 1999.
- Benveniste 1969 [1987]: Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, 2. pouvoir, droit, religion*, Les Editions de Minuit, Paris, 1969. (エミール・バンヴェニスト『インド=ヨーロッパ諸制度語彙集 II 王権・法・宗教』前田耕作監修, 蔵持不三也他訳, 言叢社, 1987年)
- Foucault 1976 [1985]: Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 1, La volonté de savoir*, Éditions Gallimard, 1976. (ミシェル・フーコー『性の歴史 1 知への意志』渡辺守章訳, 新潮社, 1986年)