

## 多様性の中における統一 —開かれた文明としてのイスラーム—

レジェブ・センテュルク

---

### 要旨

ムスリムが多様性の管理に成功してきたことは歴史が証明している。イスラームの政体はこれまでに1度として、ムスリムだけの共同体の構築を試みたことはなかった。アンダルシアからインドに至るまで、ムスリムの支配が及んだ地域では開かれた文明が構築され、多様な文化的背景を持つ住民が平和的に共存していた。イスラーム法では、アーダミーヤ（宗教の違いにかかわらず人間であること）という概念を軸に、権利と義務が定められている。アブー・ハニーファを始祖とするこの伝統は、オスマン帝国と現トルコ共和国におけるイスラームを普遍主義的視点から解釈するための基盤となっている。独裁を排し民主主義に移行しようという動きがムスリム世界で加速している今、統一と自由と正義を何よりも重んじるイスラームの政治的理想と価値観がようやく実現されようとしている。イスラームには普遍主義的特徴を色濃く持つ政治的伝統がある。直近の代表的な事例がオスマン帝国時代のカリフ制であるが、この制度が多面的性質を受け継いでいることは、実はあまりよく知られていない。多様性や開かれた文明におけるイスラームの統一は、重層的なイスラーム思想の中にルーツを持つのである。

キーワード：開かれた文明、イスラームの政治思想、多様性管理、オスマン帝国、トルコ

---

### はじめに

未来の世界に存在するのはただ1つの文明なのか、それとも複数の文明なのか。言葉を換えるなら西欧文明が徐々に他の文明を同化し、やがてその支配を全域に広げてこの世界を西欧色一色に染めてしまうのだろうか。もしそうなら、西欧文明以外の文明はいずれ消滅してしまうのだから、多様な文明の融和をはかるための規範的枠組などは不要である。しかし歴史はそうは語っていない。1つの文明が他の文明を駆逐して全世界を支配した時期など、人類史始まって以来1度も存在しない。それどころか、どの時代にも他の文明を同化しようとする企てはあったが、こうした企てがことごとく失敗に終わっていることは歴史が証明する通りである。つまり人類は常に複数の文明と共にあっ

たのである。

過去3世紀の間にも、他の文明を西欧文明に同化することが目論まれたが、20世紀末になって、故ハンチントン博士をはじめこうした動きに懸念を覚えた研究者たちが、他の文明は健在であり、これから先も消滅することはないという見解を公にしている。西欧の宗教と世俗的文化を広めるために宗教的、世俗的伝道活動が大々的に展開されたにもかかわらず、「世界を文明化する」という使命、もっと端的にいうなら「世界を西欧化する」という使命は限定的な成功を収めるにとどまっている。宗教的伝道活動は西欧の宗教を、世俗的伝道活動は世俗的な西欧の科学やイデオロギーを普及することを目指すものであった。

現在の世界は複数の文明と多様な社会集団で構成されており、それは今後も変わらない。我々がこの認識に立つのであれば、ムスリム間の統一を実現するとともに、非ムスリムを受け入れて交流をはかる方策を検討することがムスリムの義務になる。他者の存在を認めるだけでは十分ではない。さらにその先にまで踏み込んで、平和的共存、交流、協働のための道筋を探ることが肝要である。

こうした課題に対応するために、ムスリムは重層的な思想を育み、その思想に基づいて、筆者のいう「開かれた文明」を構築してきた。以下に筆者が考え出した「開かれた文明」という概念について簡単に説明するとともに、トルコの経験に触れながら、その内容を論じてゆく。端的に言うなら、重層的な世界観とは、存在、知識、価値観、真理には様々なレベルがあり、これらをただ1つの層に還元することはできないという考え方である。つまりこれは還元主義の否定である。

結論から言うと、重層的世界観は、相対主義の罠に陥ることなく多元的共存を実現するものであり、この世界観を採択することが、ムスリムと人類の統一をはかるための最良の手段である。これは、すべての人間を同一化しようとする権威主義や、人間は一人一人が完全に別個の存在であるとする相対主義の視点から統一をはかろうとする危険な試みを阻止することにもつながる。我々がなすべきことは、多様性管理のためのツールを開発して究極の真理と相対的真理の共存をはかることであるが、そのためには、あるレベルには究極の真理が存在するが、別のレベルでは真理は相対的であるという考えを受け入れることが必要である。筆者はこれを重層的統一と呼んでいる。ムスリムはこのようにして、ムスリム同士、およびムスリムと非ムスリム間の多様性を管理してきた。こうした経緯から、ムスリムの統一を目指す現在の取組においても、同様の戦略を採択することが望まれるのである。

## 1. 文明の多元性とムスリムの統一

---

筆者は文明には2種類あると考えている。開かれた文明と閉ざされた文明である<sup>1)</sup>。開かれた文明とは、他文明の存在を認め、複数の文明が共存する権利を持つことを理解している文明のことである。これに対して閉ざされた文明とは、他の文明の存在も共存の権利も認めない文明を指す。閉ざされた文明は自らを世界唯一の文明とみなし、他文明を同化して他者を取り込もうとする。本稿では、開かれた文明の歴史的事例としてオスマン帝国の社会に注目し、現代人である我々がオスマン帝国の経験から何を学ぶことができるかを検討する。

ミット制に代表されるオスマン文明の多元性は、イスラーム法だからこそ実現したものである<sup>2)</sup>。イスラーム法は、複数の文明を擁する単一の国家制度の下で多様な法制度を運用するために、多元的、規範的な法的枠組を提供していた。つまり、社会の規範の開放性と開かれた文明との間には密接な関係性があるのである。

では今日、開かれた文明は存在しうるのだろうか。我々が「開かれた法」を持っているのなら、答えはイエスであり、我々の法が「閉ざされた法」のままなら、ノーである。開かれた法は開かれた社会の必須条件である。これに対して閉ざされた法は閉ざされた社会を作る。閉ざされた法とは、異なる規範に従う者の声を聞こうとしない法的ディスコースのことである。現在の法は世俗的概念に対してのみ開かれており、宗教的意見には固く耳を閉ざしている。筆者に言わせると、これは閉ざされた法である。我々の法は、宗教的なものも世俗的なものも含め、どのような視点にも開かれたものであるべきである。

そこで筆者はこう宣言する。我々はこれまで、現実意見が一致しないという理由で、または意見が一致しないことを恐れて、社会の内部から上がる他者の声と、外部の社会の他者の声を封じてきたが、我々の法をこうした声にも解放しよう。様々な声に法を解放することにより、自分たちの法が決して特別なものではなく、他の法的伝統との間に、これまで考えられていたよりも多くの共通点があることに気付くだろう。

これを可能にする唯一の方法が、現在世界に存在するすべての法的伝統、とくに普遍的な法的伝統を中心に、法の比較研究を行うことである。現在こうした学術的な取組は、米国も含め世界にほとんど例を見ない。グローバル化時代では、法の分野における多様なディスコース・コミュニティの平和的共存を実現することが求められているが、開かれた法はこうしたニーズを反映したものであり、新たな視点を導入することが、法を一層拡充することにもつながるのである。

グローバル化は、法における異なるディスコースとディスコース・コミュニティの衝

突を招く危険性を伴っているが、我々が自らの法を特別視する姿勢を否定すれば、相互理解への道が開かれてくるだろう。開かれた法が求めるものは、法の世界に、このような民主的・多元的なディスコース・コミュニティを構築することである。法の分野で知の統合を実現するためには、世界の大国が開かれた法の視点を持つことが必要である。さもなければ、グローバル化はいずれ法的伝統間の衝突を招き、他者の声や対立する意見、さらにこうした意見を代表するディスコース・コミュニティの発言が封じられたり抹殺されたりする事態に至るだろう。そうなれば、それぞれの法的ディスコース・コミュニティがグローバル社会の公共の利益に寄与することは不可能になる。今日において公共の利益はもはや局地的視点で議論できる問題ではなく、グローバル・レベルで定義することが必要である。すべての人類とグローバル社会に貢献するのか、まったく何の役にも立たないのか、そのいずれかしかないのである。こうした事態は、急速な技術の発展が人類にもたらしたものである。現在、地理的な意味でも社会的な意味でも、距離はまったく意味を持たず、地球は小さな村と化している。しかし我々は、研究者として、政策決定者として、ビジネスマンとして、こうした急速な変化を完全に自分の中に取り込むことができず、現状に応じた思考や行動ができないでいる。

イスラーム法の伝統は、開かれた法の理論と実践の先鞭をつけるものであり、今日の我々に多くのことを教えてくれる。グローバルな大国や普遍主義を奉じる法学者は、この伝統から教訓を引き出すべきである。具体的な事例が、多種多様な文化と宗教がモザイクのように絡み合う広大な領地を治めたオスマン帝国である。この国では、マズハブ (*madhhab*) という各イスラーム法学派が独自の法を実践しており、非ムスリムの各宗派も独自の民法や個人法を施行していた。有名なイスラームの四法学派（ハナフィー、マーリキー、シャーフイイー、ハンバリー）は、同じ社会環境の中で並行してそれぞれの伝統を実践しており、またユダヤ人コミュニティはユダヤ法を、正教会キリスト教のコミュニティは正教会の法をそれぞれ施行していた。アルメニア教徒やコプト教徒らも同様であった。現在終わりの見えない紛争や戦争の舞台となっている諸地域をオスマン帝国が支配できた秘訣の1つがこうした施策にあったのである。この伝統は、過去のムスリム帝国から受け継がれたものであった。インドのムガル帝国はヒンズー教徒が自らの法を実践することを許しており、イランのサーサーン朝でもゾロアスター教徒やマニ教徒が独自の法的伝統を維持していた。さらに歴史を遡ると、アッバース朝やウマイヤ朝、4代の正統カリフ（アブー・バクル、ウマル、ウスマーン、アリー）、さらには預言者ムハンマドまでもがこうした多元的な法制度の発展に寄与していた。いわゆるメディナ憲法を見れば、預言者ムハンマドがメディナのユダヤ教徒やキリスト教徒に対して寛容な政策を取っていたことが良く分かる。こうした多元主義的な法制度は、イス

ラームの神学と法学に由来する豊かな法哲学を背景としているが、この点については時間の関係で簡単に触れるにとどめておく。

マーシャ・L・コリシュはその著書『*Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition 400-1400*（西欧知的伝統の中世における基礎 400-1400）』の中で、ユダヤ教、イスラーム、キリスト教を「姉妹文明」と呼んでいる。おそらく他の科学史家も同意見だろう。また宗教史家もこの3つの宗教をアブラハムの宗教や西欧の宗教に分類していることから、コリシュの見解に異論はないはずである。科学史家や宗教史家がかなり以前からこうした共通認識を持っていたのに対し、残念なことに、歴史家や法学者は未だこうした認識に至っておらず、とくに法の専門家は、世俗主義者、ユダヤ教徒、キリスト教徒、ムスリムの区別を問わず、自らの伝統が特別なものであると思い込みがちである。

イスラーム文明と西欧文明が姉妹文明であり、イスラームが西欧宗教で、イスラーム哲学が西欧哲学なのだとすれば、イスラーム法は西欧の法とみなすべきではないだろうか。端的に言うと、イスラーム法は決して特別な法制度ではなく、西欧の法的伝統の一部であると筆者は考える。その母体となるイスラームが西欧宗教、すなわちアブラハムの宗教であるという点で宗教史家の意見が一致しているからである。しかしムスリムと非ムスリムの専門家がイスラーム法と西欧法を特別なものとみなしているために、両者の宗教的、歴史的、哲学的、規範的共通点が見えなくなっているのである。イスラームの法制度と西欧のそれが全く同じものであり、大きな相違点は1つもないというわけではない。筆者が言いたいのは、法制度の違いを強調するあまり、こうした制度が他に例を見ない特別な存在であるという結論に導かれることがあってはならないということである。

筆者は、特定の法を特別扱いする態度には全面的に反対の立場であり、ユダヤ教、キリスト教、イスラームなどの西欧宗教に由来する法的伝統はもとより、宗教的、世俗的の区別を問わず、あらゆる普遍的な法制度は、その特徴と構造においてかなりの数の共通点を持つと考えている。筆者にとってはすべての文明が姉妹文明なのである。確かに比較的近い過去で言うと人類の始祖はアブラハムであるが、歴史を遡ると人類の起源はアダムに行き着く。アブラハムの子孫はアダムの子孫である我々の家系樹の1本の枝に過ぎないのである。古代のムスリムの法学博士に倣い、筆者もこう主張したい。すべての法制度は、アーダミーヤ（人間であること）という共通の普遍的土台の上で結ばれている。アブー・ハニーファとその弟子たちは次のように唱えている。「性別、人種、宗教、階級、国、民族などの先天的・生得的な違いに関係なく、すべての人間は、ただ人間であるという理由だけで侵すべからざる存在である」。別の言葉で言えば、人であ

るという事実そのものが、人間の権利と義務の根拠となっているのである。イスラーム法における普遍主義派はこの考え方に即し、個人レベルで他者に向き合っている。

特定の法だけを特別な存在とみなす論調は、法的伝統の間に分裂を生み、専門家の目が共通点に向かうことを妨げてしまう。それぞれの伝統が我こそが人権概念の発祥元であると主張し、法的な問題を検討する際にも他の法的伝統の意見に耳を貸す必要はないという姿勢を取ってきたが、人権を独占しようとするこうした姿勢からは意義のある成果は何ひとつ生まれず、不満や疎外感を抱く者や発言を封じられた者の反発を招いただけであった。またこうした態度は、自ら標榜する普遍主義にも矛盾するものでもあった。

そして今、人類史始まって以来、宗教的な法的伝統と世俗的な法的伝統という新たな分裂が生じている。世俗的な法的伝統を信奉する者は、その信念に過剰なまでのプライドと自信を持っている。そのために人権のディスコースを共有しようという考えがまったくなく、宗教界の代表者がテーブルに着くことさえ認めようとしない。また宗教界も同様に、世俗的な法的伝統を否定している。このような分裂が取り返しのつかない事態に発展しようとしていることは、今や誰の目にも明らかである。

イスラームの法的伝統について言えば、古代のムスリム法学者たちは皆、世界のすべての法的伝統が同じ基本原則を共有しているという認識を持っていた。その原則とは、生命、財産、思想、宗教、尊厳、家族を侵されない権利である。ムスリム法学者たちは、こうした5つの原則が「法の公理」(*al-Darurat al-Shar'iyah*)を構成しており、世界中の法制度がこれを共有していると考えていた。この権利は、法の五大基本原則(*al-Usul al-Khamsa*)とも呼ばれ、ムスリムも非ムスリムも含め、誰もがこの原則に合意していると考えられていた。また法制度がこうした原則に適っていさえすれば、瑣末な問題に対して意見が分かれても構わないとみなされていた(*Furu' al-Fiqh*)。つまりこれは、法には、普遍的なレベルと相対的なレベルの2つのレベルがあるという考え方である。

以上からも分かるように、ムスリム法学者たちはイスラーム法を特別な法制度とみなしておらず、また特別であることが法の権威の根拠となるとは考えていなかった。彼らが強調していたのは、イスラーム法は決して特別な規則ではなく、すべての法制度が共有する普遍的な基本原則に適っていることが、その権威の根拠になっているということであった。

さらにムスリム法学者たちは、こうした原則をこの地上で実践することが「法の目的」(*Maqasid al-Shari'ah*)であり、正当な国家の存在理由であるという点で一致していた。つまり、人権を守ることが政治的正当性の根拠となると考えていたのである。ムス

リム、非ムスリムの区別を問わず、すべての法制度が地上で実現すべきこうした目的を掲げており、国家はそのための手段であるとみなされていた。

制度的には、イスラーム支配下ではすべての法制度が「ミッラ」(*millah*)に認定され、宗教融和的な政治の一翼を担っていた。ミッラとは、自律的に法を施行し政治に参加する権利を与えられた宗教コミュニティのことである。ただし現代の人権の視点から見ると、差別的に思える慣行が存在していたことも事実である。ミット制は中世時代の国際的な宗教融和的政治の一制度ととらえることができる。ミッラに認定された宗教コミュニティは独自の法が実践できることに満足しており、一方イスラーム国家側も社会の安定をはかることができた。イスタンブールはほぼ5世紀にわたり、ムスリム、正教会キリスト教徒、アルメニア教徒、ユダヤ教徒の指導者の本山となっていた。オスマン・カリフの周りにはイスラームのシャイフ (*Shaikh al-Islam*)、正教会総主教、アルメニア総主教、主席ラビが集まり、それぞれのコミュニティで独自の法を施行していた。要するにイスラーム法は常に、その支配地域において、ある種の宗教融和的な国際政治を支えており、そうした政治形態に制度としての形式を与えていさえたのである。しかし20世紀に入る頃にはミット制は廃止され、代わって法に対して実証主義的なアプローチが取られるようになった。こうして法は標準化され、もっぱら世俗的な論理が法を支配するようになった。それ以来、宗教的な法と倫理は、公的な国際政治や法的機関の枠外に置かれたままである。

## 2. トルコにおける普遍主義的イスラーム：人類共通の未来の構築に向けて

今日のトルコにおけるイスラームを理解するための最善の方法は、普遍主義と自民族中心主義の対立というプリズムを通して問題を検討することである。筆者の定義する普遍主義とは、すべての人間はただ人間であるという理由で不可侵的存在である、すべての人間は同じ運命を共有する、異文化や他の社会の普遍主義者も我々同様に人間の不可侵性を擁護するという信念を指す。つまり普遍主義とは、究極のレベルにおいて全人類を「自己」ととらえることなのである。一方自民族中心主義は様々な形を取り、人類を「自己」と「他者」に区別する。また自分以外の存在を排除する排他主義を掲げて自己の権利のみを主張し、自己のためだけに良い未来を開こうとする。自民族中心主義では、宗教、民族、国籍、言語、地理においても、自己と他者の間に一線が画されている。

普遍主義と自民族中心主義の対立はどの社会にも存在しているが、グローバル化に伴い、その対立は激しさを増し、尖鋭化している。こうした動向が、すべての社会に対し

て他の社会や異文化の受容を強いていることは明らかである。普遍主義者と自民族中心主義者の溝はこの世界に新たに現れた亀裂であり、その実例は、米国、ヨーロッパ、トルコをはじめ世界各国にいくらかで見ることができる。自民族中心主義者は、自己と他者は互いに相容れないという確信を持ち、他者を犠牲にしてでも自己の利益を追求する。

この視点からすると、現在のトルコでは国民のほとんどが普遍主義的立場を取り、トルコの EU 加盟や米国との同盟関係を支持するとともに、ムスリム世界や中国、日本などの東アジア諸国との関係改善を訴えている。しかし少数派ながら自民族中心主義を奉じる集団も存在する。彼らは、たとえば対米関係や対 EU 関係をトルコに対する陰謀と断じるなどして、トルコ民族主義を主張し、他国との間に友好関係を築くことに反対している。

社会学的に言うなら、トルコ社会でも他の社会と同じように、普遍主義者と自民族中心主義者の対立が生じることは想定内であった。しかしここに1つのアイロニーがある。1980年代までは普遍主義を信奉していたのは世俗的エリートであり、一方宗教界の知識人や政治家は自民族中心主義的立場を取っていた。

皮肉にも1980年代を境にこうした立場は逆転する。社会や知識界や政界の宗教関係者が EU や対米同盟への反対を取り下げて普遍主義的立場にシフトしていったのに対し、それまで西欧化を推進し、欧米をはじめ世界各国との友好関係を支持していた世俗的エリートが自民族中心主義に転じてトルコ民族主義を主張し始めたのである。彼らは EU 加盟に反対を唱えるとともに、宗教的知識人や政治家が外国の利益ばかりを優先して国家を裏切っているという非難を展開している。また自由市場経済やグローバル資本にも反対を表明している。これに対して宗教的政治家はトルコにグローバル資本を導入してグローバル市場との統合をはかりたいという意向を持っている。

オザル大統領は、トルコ政界のあり方を一変し、政界を分断する境界線を書き換えた人物として知られている。その指導の下で、トルコは長年にわたる鎖国政策を撤廃して外の世界に門戸を開き、西欧諸国との間に緊密な国際関係を構築した。またオザル率いる右派政党は、それまで左派政党の専売特許とみなされていた普遍主義と進歩主義への転換を果たしてもいる。

政界や知識界におけるこうした状況の変化が、次の2つの問いを導いたのは、当然のことであった。1つは、イスラームの普遍主義はイスラームからの実質的な逸脱なのかというもので、この問いは宗教的自民族中心主義者と世俗的自民族中心主義者によって議論されている。もう1つはトルコのムスリムの大半が普遍主義的立場を選んだ理由は何かというものである。なおここで言うムスリムとはイスラーム主義者ではなく、政治的立場とは無関係にイスラームの信仰を告白する者を指す。以下に、イスラームの思想



と実践の歴史を紐解くことにより、トルコにおける普遍主義のルーツを明らかにして、この問いに答えてゆきたいと思う。こうした作業は、トルコのムスリムを、意識的にせよ無意識にせよ普遍主義的立場に導いた潜在的な文化的、社会的要素を解明する上で役に立つだろう。

### 3. トルコにおける普遍主義的イスラーム思想の歴史的ルーツ

このルーツは「人権は人間にとって当然のものである」(*al-'ismah bi al-âdamiyyah*)と唱えたアブー・ハニーファにまで遡ることができる。本稿ではこうした考え方を普遍主義的視点と呼ぶ。この視点から見ると、人権は人間と共に生まれる生得的なものであり、誰かから手に入れたり、奪ったりできるものではない。人種、性別、言語、宗教の違いに関係なく、アダムの子孫には、世界のどこにいてもこの権利が与えられている。

ハナフィー派の法学者サラフシー（1090年没）は、この視点について以下のように簡潔に説明している。

人間を創造するときに、神は、知性と、責任と権利を担う能力、ズインマ (*dhimma* : 人としての資質) を人間にお与えになった。これは神が定める義務と権利に対し、人間に準備を整えさせるためである。次に神は、人間が生活を続けて自らに課せられた義務を果たすことができるように、不可侵、自由、財産の権利を人間にお与えになった。すなわち責任を担う権利と、権利、自由および財産を享受する権利は、人間が生まれながらにして持つものなのである。こうした権利については、愚者／子どもも、識者／大人も何ら変わることはない。このようにして人間は、生まれると同時に人としての適正な資質を与えられ、神より、権利と義務を課せられる。この点については、愚者／子どもも、識者／大人も平等である<sup>3)</sup>。

普遍主義派によると、すべての人間は、人間であるというだけでズインマを備えている。従って「ズインマの民」(*ahl al-dhimma*) という言葉は、文字通り地球上のすべての人間に当てはまる。誰もがズインマと共に生まれてくるからである。その意味で、ズインマは生得的権利または天賦の権利と呼ぶことができるだろう。非ムスリムの少数派が従来から「ズインマの民」と呼ばれてきたという事実はただ1つのことを示唆している。つまり契約書によって、非ムスリムがムスリムと等しくこの権利を享受できることが繰り返し確認されてきたということである。非ムスリムも法の下で人間としての権利を持ち、自分の責任を引き受けていたのである。ムスリムと非ムスリムが平等であることが宣言されていたと考えてよいだろう。ムスリム支配者との間に契約を結んでいない非ムスリムには、法の下で、自分の行動に対して責任と義務を引き受ける旨を正式に確認し、表明することが求められた。すなわち、ズインマ契約は両当事者が自分の権利

と義務を確認するための手段でしかないのである。非ムスリムにはすでに、人間であるという理由ですべての権利が与えられており、ムスリムとの契約に署名をしたからといって、そのために新たな権利が追加されることはなかったからである。ズインマ契約はあくまでも両者がこうした権利と義務を確認するための手段であった。どのような状況の下でも、また宗教的権威も政治的権威も、ズインマを拒否することはできなかった。

アブドゥルアジズ・アル＝ブハーリー（1330年没）は、人間（*ādami*）について、その創造の目的に言及しつつ、次のような定義を行っている。「人間（*ādami*）の目的（意味）は、人間が創られた目的を果たすこと、すなわち神と、地上における神の代理人を崇め、神の法（権利）を樹立するとともに、神より託された信頼を担うことである」<sup>4)</sup>。

ジズヤ（*jizya*）とは、命を守ってもらう見返りに非ムスリムが支払う賦課金ではない。なぜなら人の命は本来誰にも侵すことができないからである。攻撃を受けた場合には（戦いが）許されるが、ズインマ契約により攻撃がなくなれば、本来の不可侵性が回復される。また（戦いにおいて）非ムスリムの殺害が許されるのは、共同体の権利として、殺される本人がその罰に値するからである。つまり、金銭や税の支払と引き換えに他者の不可侵性を無効にすることはできないのである<sup>5)</sup>。

アブー・ハニーファの影響は20世紀初頭まで続いていた。たとえばダマスカス出身のシリア人学者、アル＝マイダーニー（1881年没）は、19世紀末に、人間は存在するというだけで尊厳を持つ（*al-Hurr ma'sum bi nafsihi*）と書き記している<sup>6)</sup>。

また19世紀のオスマン帝国の法学者イブン・アービディーン（1836年没）は「*Al-adamiyy mukarramun wa law kafiran*」という言葉を残している。これは「たとえ異教徒であっても、人間は尊厳と名誉心を持つ」<sup>7)</sup> という意味である。「*Karamah*」は尊厳と名誉心を意味する言葉で、イスラーム法のキーワードの1つである。これは人間の不可侵性だけでなく、尊厳と名誉心にも着目しているため、不可侵性よりも一段上位に位置する概念である。

こうしたイスラーム法の普遍主義的解釈とは対照的に、シャーフイー学派などの法学者の中には、「人間の権利は信仰または契約により成立する」（*al-'ismah bi al-iman aw bi al-aman*）と唱える者もいた。この見解はムスリム国家の市民の権利だけに注目しているため、筆者はこれを自民族中心主義的視点と呼ぶ。この考えは、イスラームに帰依するか、ズインマ契約を結ぶことによってのみ市民権を獲得することができるとしているが、これは納税義務など、国の定める条件を飲むことによってその国の市民権を得るのと同じことである。その目的はイスラーム国家の領土内で統一をはかることであって、イスラーム法の下で全世界を統一することではない。

#### 4. 多数性または重層性による多様性管理

以上の論から分かるように、イスラーム法は、イスラーム支配下で社会の統一を果たすために、多様性管理に必要な法的根拠を提供するとともに、多様性の中で統一をはかるための法的枠組を創出してきた。しかしこれがすべてではない。その全容を明らかにするには、より広い視点からイスラーム思想を俯瞰することが必要である。

ここで、多様性を管理するための2つの異なる方法に注目したい。1つは重層的なアプローチで、もう1つは多数的なアプローチである。イスラーム法とイスラーム哲学は前者を、一般的にポストモダニズムと呼ばれる現在の西欧文化は後者を採用している。この2つは、社会や文化の違いを吸収して多様性の中で統一をはかるための戦略と位置づけることができる。

イスラーム思想が重層構造を持つことは、イスラーム法を例に取ればよく分かる。前章ではイスラーム法と普遍的な人間の権利について論じ、ムスリムであれ非ムスリムであれ、社会で他者に接する方法にはただ1つのレベルしかないことを論じてきた。しかしトルコはじめムスリム世界におけるイスラーム思想やそのディスコースには、もう1つのレベルがある。タサウフがそれで、これは一般的にスーフイズムの名で知られている。法の目的が正義（*‘adl*）なら、スーフイズムすなわちタサウフは法の先を見据え、愛することを目指している。法は返報（*‘adl* および *qisas*）を求めるが、タサウフは許し（*‘afw*）と与えること（*ihsan*）を求めている。これは、法よりもさらに高いレベルで他者、とりわけ権利を侵害した者との社会的関係を理解するという意味に解釈できる。許しと与えることは、返報よりも高いレベルの理解を必要とするからである。しかもこの2つのレベルは重層的な知識体系の中で一体化しているために、互いを不当なものとして排除することがない。

法の対象領域は客観的な知識と科学（*‘ilm*）であるが、タサウフの領域は、「*‘irfan or ma’rifah*」と呼ばれる深い感情と経験から得られる知識である。オスマン帝国の著名な学者、タシュコプルルザーデ<sup>8)</sup>は、このことを実証するために、自著『*Mawzuat al-‘ulum*』の中で彼の時代の規律を、理論的思考を求めるものと精神の浄化を求めるものの2つのタイプに分類している<sup>9)</sup>。

オスマン帝国の思想とディスコースの構造は、以下の領域における重層性を特徴としていると言えるだろう。

1. *Maratib al-wujud*：存在の重層性（存在論）
2. *Maratib al-ulum*：知識の重層性（認識論）
3. *Maratib al-usul*：方法論の重層性

4. *Maratib al-ma'ani* : 意味の重層性

5. *Maratib al-haqaiq* : 真理の重層性

社会学的に言うと、学問的、神学的な意見の不一致が社会的、政治的対立に発展せず  
にすんでいるのは、思想とディスコースのこの重層構造のお陰である。この構造があればこそ、異なる意見が相対化されることなく、同じ文化の中で共存できているのであり、これは重層構造を採用したから可能になったことである。これに対し、ポストモダニズムの場合はその多数性ゆえに、すべての概念や価値観が相対化されてしまう。

## 結論

---

以上、普遍主義はイスラームに即したもののなのか、それともイスラームからの実質的な逸脱なのか、また何が大半のトルコのムスリムに普遍主義的立場を選ばせたのか、という2つの問いへの回答を試みてきた。またハナフィー派の法的思想と、インドからアンダルス、オスマン帝国に至る開かれた文明の実践例を紹介してきた。

トルコのムスリムが皆普遍主義者だということを実証しようとしたのではない。筆者が伝えたかったのは、人類全体のことを考える普遍主義者と、自国だけに目を向ける自民族中心主義者の対立が、世界で、そしてトルコで新たに表面化しているということである。

グローバル時代に生まれたこの新たな対立は、世界中の国際関係のあり方を決定する可能性を秘めている。従ってすべての文化圏の普遍主義者は、力を合わせて人類の共通の未来の構築に努めるべきである。さもなければ、自民族中心主義者が彼らの社会を衝突へと向かわせてしまうからである。それぞれの社会における普遍主義者と自民族中心主義者の内なる対立が、国際関係の未来を決するのである。

これは、トルコはもとより世界中の国に当てはまることである。しかし現在、トルコ国民の大多数は普遍主義的立場を取っており、人類の共通の未来を構築するために協力してゆきたいと考えている。つまりトルコは、非ムスリム圏であるヨーロッパ諸国と運命を共有していることを自認する唯一のムスリム国家なのである。

つまりイスラームは、普遍主義を奉じる法学者の理解によると、すべての宗教、文化、文明が共有する普遍的価値を軸に、アードミーヤ (*Adamiyyah*) すなわち人類の統一を達成することを目的としているのである。今日、こうしたタイプの統一を果たすことが火急の課題となっており、現トルコ共和国はムスリムと非ムスリムの間にこうした価値観を広めてゆく上で重大な役割を果たしてゆくものと思われる。

最後に、普遍的な国際政治を実現するために今日我々がなすべきことを述べておきた

い。まず、現行の規範的制度は、世俗的、宗教的の別を問わず、我々の文化や伝統の内側から発せられる他者の声と、外部の法的文化や伝統に属する他者の声に耳を貸すべきである。第二に、法的、倫理的問題における「真理」の多様性と重層性を理解すべきである。言い換えれば、規範となる真理には様々なレベルがあり、それぞれのレベルに多くの側面があるということである。第三に、現在我々は判断を下す際に、白か黒か、正か誤かといった単純な二値的論理を用いており、その間のグレイゾーンについて考慮することがないが、こうした論理に限らず、もっと細やかな多値的論理を用いるべきである。第四に、倫理的な善悪の問題については、本質主義的アプローチではなく、相関的アプローチを用いるべきである。そうすることが「相対的相対主義」につながり、ポストモダンの「絶対的相対主義」と、その帰結である虚無主義を回避することになるからである。第五に、自らの法的伝統を特別視する姿勢を否定して法的伝統の共通点に目を向け、普遍主義的視点を導入することが必要である。筆者は、開かれた法と開かれた文明を実現し、個人、共同体および国際レベルで宗教融和的政治の基礎を構築するためには、以上の方策が必要であると考え。世界は、多元的施策により、数世紀にわたってイスラーム、ユダヤ教、正教会キリスト教、アルメニア教会などの異なる文明の平和的共存を実現していたオスマン帝国の経験から、多くを学ぶことができるはずである。

---

## 注

- 1) 開かれた文明という概念については、以下の拙著を参照。Recep Şentürk, *Açık Medeniyet: Çok Medeniyetli Dünya ve Toplumla Doğru* (開かれた文明：複数の文明を持つ世界と社会に向けて), İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- 2) イスラーム法の普遍主義的解釈については、筆者の以下の論文を参照。Recep Şentürk, "Sociology of Rights: Inviolability of the Other in Islam between Communalism and Universalism," in *Contemporary Islam*, (eds. Abdul Aziz Said, Mohammed Abu-Nimer, and Meena Sharify-Funk), New York: Routledge, 2006, pp. 24-49; "Sociology of Rights: 'I am Therefore I have Rights': Human Rights in Islam between Universalistic and Communalistic Perspectives," in *Islam and Human Rights: Advocacy for Social Change in Local Contexts*, (eds. Mashood A. Baderin, Lynn Welchman, Mahmood Monshipouri, Shadi Mokhtari), New Delhi: Global Media Publications, 2006; "Minority Rights in Islam: From Dhimmi to Citizen," in *Islam and Human Rights*, (eds. Shireen T. Hunter and Huma Malik), Washington, DC: Center for Strategic & International Studies, 2005, pp. 67-99; "Sociology of Rights: Human Rights in Islam between Communal and Universal Perspectives," *Muslim World Journal of Human Rights*, Vol. 2 [2005], No. 1, Article 11, pp. 1-30; Recep Şentürk, "Adamiyyah and 'Ismah: The Contested Relationship between Humanity and Human Rights in

the Classical Islamic Law,” *Turkish Journal of Islamic Studies*, 2002 (8), pp. 39-70. また以下のトルコ語の拙著を参照。 *İslam ve İnsan Hakları: Fikhi ve Sosyolojik Yaklaşımlar*, İstanbul: Etkilesim yayıncılık 2007.

- 3) Abi Bakr Muhammad b. Ahmad b. Abi Sahl al-Sarakhsi (d. 490 AH), *Usul al-Sarakhsi*, (ed. Abu al-Wafa al-Afghani), İstanbul: Kahraman yay, 1984, pp. 333-334. この引用のアラビア語の原文は以下の通り。“Li anna Allah ta’ala lemna khalaqa al-insan li haml amanatih akramahu bi al-‘aql wa al-dhimmah li yakuna biha ahlan li wujub huquqillah ta’alah alayhi. Thumma athbata lahu al-‘ismah wa al-hurriyyah wa al-malikiyyah li yabqa fa yatammakana min ada’i ma hummila min al-amanati. Thumma hazihi al-amanah wa al-hurriyyah wa al-malikiyyah thabitah li al-mar’i min hinin yuladu, al-mumayyiz wa ghayr al-mumayyiz fih sawaun. Fakazalika al-dhimmah al-saliha li wujub al-huquq fiha thabit lahu min hinin yulad yastawi fih al-mumayyiz wa ghayr al-mumayyiz.”
- 4) Ala al-Din Abdulaziz ibn Ahmad al-Bukhari, *Kashf al-Asrar ‘an Usul-I Fakhr al-Islam al-Bazdawi*, (ed. Muhammad al-Mu’tasim billah al-Baghdadi), Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi 1417/1997, IV, pp. 393-394.
- 5) 以下の論文を参照。 Recep Şentürk, “Minority Rights in Islam: From *Dhimmi* to Citizen,” in *Islam and Human Rights*, (eds. Shireen T. Hunter and Huma Malik), Washington, DC: Center for Strategic & International Studies, 2005, pp. 67-99.
- 6) l-Miydani, *al-Lubab fi al-Sharh al-Kitab*, (ed. Muhammad Muhyiddin Abdulhamid), Cairo, 1383/1963, vol. IV, p.128.
- 7) Ibn Abidin, *Radd al-Mukhtar ‘ala al-Durr al-Mukhtar Sharh Tanwir al-Absar*, Beirut: Dar al-Kitab al-‘Ilmiyyah, 1415/1994, IV, pp. 159-165.
- 8) Abu al-Khayr ‘Isam al-Din Ahmad Tashkopruzade (968/1561), *Mevzuatü'l-‘ulum*, (tr. Kemaleddin Mehmed Efendi), Dersaâdet: İkdam Matbaası, 1313.
- 9) *Ibid.*