

12イマーム派シーア主義における指導者論 モルタザー・モタッハリーによるイマーム論と宗教学者（ウラマー）

嶋本 隆光

要旨

1979年のイラン・イスラーム革命の意味をめぐって、特に新政府の指導者をめぐる問題は、多くの論議を生んだ。例えば、法学者の直接支配（velayat-e faqih）は、西洋の研究者を中心に、神権政治、時代錯誤の発想と理解されてきた。本稿では、この革命に直接関与した一人のイラン人哲学者、モルタザー・モタッハリー（1920-1979）の著作（講演、インタビュー、など）に基づき、12イマーム派シーア主義における指導者論を解説する。シーア派共同体における霊的指導者（イマーム）の位置、また、イマーム不在の共同体において、宗教学者は直接政権を担当できるのか、さらにイスラーム的民主主義とは何か、などの問題に関して、モタッハリーは、西洋の制度を批判しながら自己の見解を表明している。その過程で、彼の議論の特徴として、真正な指導者の特性として高い倫理性が要求される点を上げることができる。

キーワード：シーア派、モタッハリー、オラマー、指導権、イマーム

はじめに

「モッラー・ナセロッディーン理論」という「理論」がある。モッラーとはイスラームの下級の宗教学者、ナーセロッディーンは名前である。中東の人々の間で少し間の抜けた登場人物として知られている。ある日、モッラーが自分の驃馬に乗って道を行くと、突然、駄獣は道ならぬ方向へ駆け出した。これを見た人々は、「いったいどちらへ行かれます」と尋ねる。これに対してモッラーは、「実は自分には分からんのじゃよ。行き先はこいつに聞いてくれ。」と、驃馬を指して答えた。これは、愚かで本能のままに行動する駄獣（大衆）に身を任せて、己の行き先すら分からない人物（国家、社会）の戯画化である。直接的には、西洋の民主主義を揶揄している¹⁾。

1979年に成就したイラン・イスラーム革命は、まさに衝撃的な事件であった。すでに四半世紀が経過した今、そろそろこの事件に歴史的評価が下されてもよい頃である。この「革命」が提示した様々な側面の中で、哲学的には先進西洋諸国（特にアメリカ合衆国）の物質主義に対してイラン人が断固拒否の意思表示をした点が指摘できる。ただ

し、イスラームは決して近代科学の成果を全面的に否定するのではなく、近代西洋文明の行き過ぎ、破壊的な側面に対する新しい価値を提示しようとする企てであると理解することができよう。例えば、1960年代から M. モタッハリー（1920-1979）が繰り返し主張していたような「社会主義でも資本主義でもない中道の立場」「現実的立場（vāq'e negari）」「全方位を眺める立場（hameh-ye janebeh-bini）」とは、具体的に何を意味するのであろうか²⁾。

イスラームでは現状の一大変動（革命）において、物質的条件（マルクス主義でいう下部構造）以上に精神的諸条件（宗教的、思想・哲学的諸条件＝上部構造）の優位を自明の前提とする。最も優れた例として、通常、預言者ムハンマドの事例があげられる（7世紀初³⁾）。この意味で、79年の革命前後の状況を調査・分析する過程において、社会・経済的要因が重要であることは言うまでもないとしても、運動の背後にある価値（イデオロギー）の体系に関する調査は、一定の条件の下では物質的条件以上の重要性を持つ。

本稿では、1960-70年代末にいたるおよそ20年の期間に焦点を当てながら、特にイランのイスラーム、12イマーム派シーア主義（Twelver Imami Shi'ism, Ithna 'Ashariyya）の指導者論を論じる。本邦では、いくつかの簡潔な文献を除いて、12イマーム派シーア主義の紹介は十分に行われていない。特に、同派神学の根幹であるイマーム論については、ほとんど手つかずの状態で放置されている。この現状を踏まえた上で、上記モタッハリーによる；

（1）Imamat o Rahbari, Entesharat-e Sadra, 1376 (1997)

（2）Majumu'eh-ye Yaddasht-ha-ye Sokhanrani-ha va Mosahebeh-ha-ye Ostad Mortaza Motahhari Peiramun-e Enqelab-e Islami, n.d.1374 (1995),

（3）Ijtihad dar Islam, Dah Goftar, n.d. pp. 63-85.

（4）Moshkkel-e Asasi dar Sazeman-e Ruhaniyat, Dah Goftar, n.d. pp. 187-213.

などの著作に基づいて、12イマーム派シ - ア主義における指導者論を紹介、検討する。

さらに、その特徴を論じる過程で、必然的に「法学者の代理統治（velayat-e faqih）」論に至るであろう。私見では、この議論は、法学者を代表とする宗教学者の政治的支配の問題と同時に、彼らの学識ならびに倫理性の高さの問題とも直結している。神（アッラー） 預言者（ムハンマド） イマーム 法学者というシーア派共同体の指導権の承認・委譲の系譜をめぐる問題群は、不明瞭な事項が多いものの、旧来の西洋式民主主義に対して「新しい民主主義」の可能性を内に含んでいる。果たして、西洋の民主主義は驟馬の赴くままにいずこに行き着くかも知れぬ国家のカリカチュールなのか、はたまた真に「イスラーム的民主主義」は存在するのであろうか。

イマーム論

具体的にモタッハリーによる解説に入る前に、12イマーム派シーア主義におけるイマームの位置に関する予備知識があると便利である。したがって、以下、12イマーム派シーア主義においてイマームと呼ばれる霊的指導者について概説しよう⁴⁾。

シーア主義存亡の根本は、アリー・b・アビー・ターレブが預言者ムハンマドから直接、公然と後継者としての認可を受けたか (nass-e jalli) あるいは、暗黙の承認を受けたか (nass-e khafi) そのいずれにせよ、この承認に対する絶対的信仰である。シーア派のウラマーにとって、アリーが預言者の後継者であり、信者の霊的指導者であることを証明することは、実に死活の大問題であったといっても過言ではない。こうして、ウラマーの著作の中で「イマーム論」が極めて重要な部分を占めることが理解され、普通それは次の項目について行われる。

- (1) イマームが存在することの必然性、不可避性について。イマームであることの諸条件。
- (2) アリーは、紛れもなくムハンマドから後継者としての承認を得たこと。
- (3) (2) の事実にもかかわらず、偽善者たち (munafeqan) がこれを無視したことに対する非難と攻撃。
- (4) アリー以下、12名のイマームの業績、奇跡に関する伝承、ならびにその解説。
- (5) 12代目「隠れイマーム」の再臨とそれに伴う公正 ('adl) の到来と不正 (zulm) の克服。信者たちの救済。

本稿の主題とのかかわりから、特に (1) および (2) について具体的に解説したい。

現代イランの哲学者で神学者でもあり、モタッハリーの恩師でもあったタバータバーイー ('Allama Sayyid Muhammmad Husain-e Tabataba'i) は⁵⁾、イマームが存在しなくてはならない理由を次のように説明している。

人間というものは、神から授けられた性格上、組織された統合体、例えば国や町、村、部族などにおいて、指導者がいなければ成り立たないことを知っている。イスラームの宗教もまた社会的な宗教であるから、神御自身も預言者も社会集団とその指導者、およびその後継者の問題に対して大いなる関心を持っていた。このようなわけで、イスラーム共同体にとって指導者 (イマーム) は必ず存在しなければならず、紛れもなく、ムハンマドは自らの後継者としてアリーを任命したのである、と。

また、マジユリシー ('Allama Muhammad Baqer b. Muhammad Taqi Majlisi, 1628-99) は、次のように説明する。

イマームとは、信者共同体ウンマの政治、宗教のみならず、あらゆる問題に関する指

導者 (muqta'va, pishva) であり、預言者の代理 (niyabat) および後継者 (janeshini) としての機能を果たす。イマームが存在しなければならない理由は、信者の共同体は常に過誤を犯す傾向があるので、これを矯正する必要があるためであり、イマームがシーア派の共同体に送られているのは神の恵みである、と。そして、イマームであるための資格に関して、細目に渡る条件を述べている。それらの中で最も重要なものは、

- (1) イマームは、信者共同体のことについて最もよく知っている、最も学識のある者 (afzal) でなければならない。
- (2) イマームは、預言者同様、無謬性 ('ismat) を持っていること、
- (3) 彼はハーシム家の者でなければならない。

このほかに、勇敢 (shoja'at) であること、完全なる資質 (sefat-e kamel) を保持し、寛容 (sekhavat) 男らしさ (muravvat) 慈愛 (karm) を持っていること、さらに盲目やらい病などの肉体的欠陥がないこと、嫉妬心 (kakhal) や貪欲 (hers) そのほかの性格的欠陥がないこと、そして奇跡を行う能力があることなどがイマームである条件として列挙されている。

以上の条件を備えたイマームが、12イマーム派では12人いるわけであるが、その初代がアリーである。したがって、第(2)点のアリーが神およびムハンマドから後継者としての任命を受けた紛れもない信者共同体の指導者であることを証明することが、不可欠の条件となるわけである。この点を実証する根拠として、シーア派神学者、伝承学者によって4つの事件が挙げられている。

第一は、アリーが弱冠十歳でムハンマドの教えを受け容れ、預言者がこれをよしとした事件。第二は、カイバルの遠征に出かける際、ムハンマドが自分とアリーの関係をモーセとアロンの関係に例えたとされる事件。さらに第三は、イスラーム暦9年のタブーク遠征に際しても、ムハンマドが同趣旨の発言をしたことである。しかし、アリーがムハンマドによって直接、公然と任命されたという主張の四番目の根拠であり、おそらく最も重要と考えられるのが「ガディール・フナム事件」であろう。この事件については、モタッハリーも当然のことながら言及している。したがって、以下の記述とも関係するので、この事件についてその経緯を少し詳しく説明する。

「ガディール・フナム事件」とは、632年、ムハンマドが「別離の巡礼 (hujjat al-veda')」からの帰途、ガディール・フナムという小さな池のある場所に立ち寄り、そこでアリーを自らの後継者に任命した、とシーア派信者によって固く信じられている出来事である。その事件のしだいは次のとおりである。

その日はとても暑く、肉を地面の上に置けば焼けてしまうほどであった。ムハンマドは、木陰の下をハール (khar) の木で蔽い、そして石を積み重ねて説教壇を作ること、

さらにかぶせ物 (jame') をその上にかぶせるよう教友に命じた。その後、預言者は設定された壇上に登り、アリーの腕を取って高く上げて言った。「今日、余は汝の宗教を完全なものとし、恵みを汝らに完成した」というアッラーの啓示(5・食卓; 5節)が降ったのもこの日であると信じられている。

この事件は、スンナ派およびシーア派のハディースに記録されており、おそらく史実であろう。しかし、両者の間に解釈の相違があることは言うまでもない。スンナ派は、これがムハンマドによるアリーを直接後継者に認定する事件とはみなさない。

このように、シーア派の信者にとって、ムハンマドの直接の後継者はアリーに先立つ三人のカリフではなく、アリーその人である。したがって、三人のカリフは、彼の権力、権威の篡奪者であると考えるのである。

やがて、アリーに対する絶対的帰依という原則は、単なる信者共同体の宗教、政治的指導者という枠を超えて、後代、アリーは超人、あるいは半神化された人物という次元にまで高められることになる。つまり、アリーとその後のイマームの霊的能力を強調する傾向は、マジユルシー(17世紀末)においては、アリーがムハンマドに勝る霊的影響力を持つかのように提示されるようになったのである。

以上、初代イマーム・アリーを中心に簡潔にイマームについて解説を行った。これを踏まえながら、モタッハリーによるイマーム論を紹介、検討し、その特徴をさらに明らかにしよう。

モタッハリーは、『イマームと指導 (Imamat o Rahbari)』の冒頭で、イマーム・アリーの言葉を引用しながら、イスラーム共同体では神の唯一性、預言者に関する問題では異論はなく、真の問題は、コーランやイスラームの命じるところでは、預言者ムハンマドが特別な後継者をあらかじめ任定していたのか、それとも彼の後継者は人々によって選出されるのかという点である、と述べている。このように立場の相違はあっても、イスラーム社会で最も根底的な問題として指導者の問題が位置づけられている⁶⁾。

ところで、近代において、イスラーム共同体の分断を謀る殖民主義者たちにとって、イスラーム教徒の間に意見の不一致を生み出すことは最も効率的な手段であった。このように述べると、一部の人々は誤解して、シーア派とスンナ派の分裂こそがイスラーム共同体を分断しているのだ、と言う。しかし、このような議論は、ムスリムの統合という便宜のために、信仰の原理、原則を放棄することであって、本末転倒である。つまり、スンナ派、シーア派の間に相違があっても、なんら差し障りはない。シーア派の信者たちは預言者ムハンマドが任命した末裔(つまり、イマーム)に従うことを誇りにしており、イマームたちが勧め命じた事柄について妥協的ではありえない、と考えているにすぎないのである。

モタッハリーはこのように述べて、スンナ派とシーア派という異なった立場は存在するものの、両者には多くの共通要素が観察でき、これに基づいて共通のイスラームの敵と戦うことができる。ただし、この事実にもかかわらず、相違が存在することこそがイスラームの特徴であるという。

イスラームに共通する様々な要素だけを採用してすべての分派の特徴を否定する者は、ムスリムの全般的見解に反するし、この活動が生み出すものは、まったく非イスラーム的である。というのは、ある分派あるいはそのほかの分派の諸特徴は、イスラームの構造の基底部分だからである。あらゆる個別的特徴や他と区別される特徴を切り離れたイスラームなど存在しない⁷⁾。

こうして、シーア派はスンナ派との共通点を有し、両者に相互理解の可能性を認める立場を採用しながらも、モタッハリーはシーア派（12イマーム派シーア主義）にはそれ独自の特徴があるとする。この前提の下で、シーア派独自の指導者論を展開していく。

預言者性（nobowwat）とイマーム性（imamat）という言葉があるが、モタッハリーによれば、前者は「案内者性（rahnama'i）」であり、後者は「指導者性（rahbari）」である。両者とも神に任命されるため、預言者ムハンマドや幾人かの他の預言者は案内者であり、同時に指導者である。ただし、神の案内人がなくなっても（預言者が没しても）神の指導者の役割が終わることはない。このように、イマームの指導者としての役割がきわめて重要である点が強調される。

では、誰がその指導者の任務を担うのか。また、その指導者としての役割の特徴は何か。モタッハリーによると、前者に対する答えは預言者ムハンマドの末裔（すなわち、イマーム，'itrati⁸⁾）であり、後者は現実の諸問題（特に政治）と精神の領域を分離しない指導である。この点に関して、後の議論と関わってくるので、彼の基本的見解を引用する：

イスラームは外面的（zaheri）ならびに精神的（ma'navi）なあらゆる事項を内に含む人類の生き方（zendegi-ye bashar）である。それは倫理の教師や哲学者ではなく、社会に対して単に幾冊かの書物や幾人かの学生を残すだけではない。イスラームは、倫理的、文化的学派ならびに社会、政治的システムであることに加えて、それは新しい生活の規律（nezami）であり、新しい思考の方法、新しい組織を生み出す。イスラームは物質の中に精神を保持し、また可視的なものの中に不可視的なものを、現世に來世を、さらに外皮（pust）の中に胚芽（maghz）胚芽の中に外皮を保持するのである。

政府が本来の進路を逸脱してしまったために、カリフ制度は単なる外皮になってしまった。つまり、外的な形式は手付かずのまま放置されたが、敬虔、誠実、公正（正義）、誠意、愛、平等、知識と科学などの精神は存在しなくなったのである。この状況は特にウマイヤ朝に妥当し、その時代においては真の知識は軽視され、奨励されることはなかった。奨励されたのは、詩とイスラーム以前の慣習、ならびに先祖を誇ることのみで

あった。その結果が政治と宗教の分離であった。言い換えれば、イスラームの精神的遺産を代表するものたちは（つまり、ウマー・…筆者訳注）政治問題に関与することは許されなかったし、政治権力を持ったものは、イスラームの精神と無縁であって、例えば集会の礼拝やイスラームの義務を果たすために役人を任命するという外面的な形式を遂行したに過ぎなかったのである。彼らは名ばかりのカリフであり、信者の長（Amir al-Mumenin）であった。ついには、この二元性すら消えてしまい、外面的形式もなくなってしまった。政府の形態も公式にイスラーム以前のものになってしまった。精神性と宗教性は、完全に政治と切り離されていたのである。このことから分かるのは、イスラームに対する最大の打撃は、宗教と政治が互いに切り離された日から始まったということである。確かに、アブー・バクルやウマルの時代には、宗教と政治はある程度相携えて存在していたが、両者の分離の種は既にその時代に蒔かれていた。こうして、ウマルは誤りを繰り返したが、イマーム・アリーは、通常、彼（ウマル）の助言者であった。宗教と政治の分離は最大の懸案事項であったので、（アリーのような）イスラームの心ある人々は、それらを分離することなく保つことを願ったのである。両者の関係は精神と体の関係である。体と精神、（種子の）外皮と胚芽は統合されていなければならない。外皮は自身が力を獲得する源である胚芽を保護する必要がある。イスラームは政治、政府、政治的法律、ジハードの重要性を認めるが、それはイスラームの精神的遺産を護り、保存するためである。すなわち、神の唯一性、精神的、倫理的価値、社会正義、平等、人間の感情への配慮など（イスラームの精神的価値を）護るためである。もしこの外皮（つまり、政治、政府など）がその胚芽から分離されると、胚芽は害を蒙り、外皮は無益なものとなるだろう⁹⁾。

ここでは、西洋の政治の金科玉条である、政教分離の原則に対して、政教一致、すなわち両者が不即不離の関係にあることが強調されている点を記憶しよう。そして、この任務を果たす役割を帯びた人物がイマームである。

スンナ派との相違

イスラーム共同体の分裂を回避するために共通部分を強調して、単なる便宜的理由で統合を図ることの誤りについては既にふれた。モタッハリーは、師ボルジェルディー（1875-1961）などの見解を継承しながら、スンナ派との異同を認めたうえで、シーア派（シーア主義）の特性を論じている。一言で言えば、両者の相違の根源はイマームの役割（imamat）の解釈をめぐるものだ、というのである。すなわち、シーア派では、イマームの役割を宗教の核心的原則とするのに対して、スンナ派では付随的なもの（furu'-ye din）と見做す。この点は、シーア派で宗教の5つの原則（osul-e din-e panjganeh）として、神の唯一性（tawhid）預言者（nubuwwat）公正（'adl）イマームの役割（imamat）および復活（ma'ad）を認定していることに明瞭に表れている。アラビア語では、イマームの字義的意味の一つが礼拝の導師であったり、指導者を表したりする。しかし、シーア

派とスンナ派では、誰がイマームであるか、またどのような資質をその人物が保持するかについて、決定的に見解が異なるのである。

イマームの語の最も重要な意味として、預言者ムハンマドなきあとの共同体の指導者たる役割がある。スンナ派もシーア派も共同体に指導者が必要である点では、異論はない。シーア派では、ムハンマド自身が後継者を定め (ta'in konad) 自分のはイマーム・アリーがムスリムの問題を掌握したと考える (上記、ガディール・フナムの記事を参照)。一方、スンナ派ではこの見解を受け入れない。彼らによれば、預言者ムハンマドはいかなる特定の人物をも後継者に任命せず、したがって信者たちが自らの指導者を選ぶ (entekhab konand) ことは、彼らの義務である。スンナ派では、ムスリムが指導者を必要とする場合にイマームの役割の原則を認めるが、ただ、彼らの言うには、その指導者はムスリムによって選出されねばならないのである。

第二に、シーア派に拠れば、ムハンマドはアリーを自らの後継者として訓練し、イスラームに関するあらゆる知識、少なくともあらゆる一般的原則、規則について教示した。この意味で、アッラーは明言していないが (つまり、コーランには明記されていないが)、アリーは預言者同様、無謬である (khata o eshtebah na-mi-konad) といえる。したがって、イマームの役割は特殊な能力であって、モジュタヘドが獲得する専門性とはまったく異なるものである。

第三に、イマームの役割はウィラーヤ (wilaya) の観点から論じなければならない¹⁰⁾。神秘主義者たちは、この概念をシーア派から借用したのであって、この概念は完璧な人間 (ensan-e kamel) や時代の証明 (hojjat-e zaman) の概念と結びついている。モタッハリーは、ルーミー (Mawlana Rumi) を援用して、すべての時代にワリー、またはカーエム (qa'em) が存在しなければならず、また、すべての時代に人間のあらゆる良き資質を備えた完璧な人間が存在する点を強調する。シーア派では、一般にウィラーヤの語をそのもっとも高尚な意味で用いる。つまり、ワリーとイマームは時代の主 (saheb al-zaman) であって、世界には常に完璧な人がこれまでもいたし、これからも存在するであろうことを信じる。そして、この資質は12人のすべてのイマームによって保持されるというのが、シーア派の宗教的信条の枢要な部分なのである。

イマームの役割

以上から分かるように、モタッハリーの解説は、本論の冒頭で述べた12イマーム派の全般的立場を基本的に踏襲している。同時に、スンナ派との比較の下に明らかにされたシーア派イスラームの特徴を踏まえて、さらに詳細にイマームの役割について解説を

続ける。

イマームの役割の枢要な部分に統治 (hokumat) の問題がある。すなわち、預言者なきあと、統治の責任は誰が取るのか、という問題である。既述のように、イスラームでは統治権は世襲的か (mauruthi, tansisi) または、人々が統治の問題に容喙できるのか、という問題があった。

モタッハリーによれば、イマームの役割が単に統治 (hokumat) を意味するのであれば、スンナ派の考えの方が魅力的であるという。なぜなら、スンナ派は統治者は自らの後継者を選ぶ権利を持たず、彼の後継者は人々によって民主的に (bar asas-e demokrasi) 選出されるべきであると考えからである。「しかし」と、モタッハリーは言う。問題はそれほど簡単ではない。つまり、イマームは12人しかいないのであって、最後のイマームの後いったい誰が統治の任を帯びるのか。単純に有能な政治家が彼の後を継げるのか。彼は無謬であらねばならないのか。また、イスラーム法に十分に通じていなければならないのか。はたまた、人々の相談相手でなければならないのか。モタッハリーに拠れば、このような問題はすべて問題を狭い角度から眺めることから生じる、という。では、イマームの役割とはいったい何か。

モタッハリーは、預言者の後継者としてイマームの役割の中で最も重要なものは、宗教の解説機能 (towzih va tabin) であるという。イマームの役割に預言者のような啓示を受ける機能を含まないことは言うまでもない。預言者ムハンマドとイマームの唯一の相違は、前者の述べることは啓示に基づき、後者の言うことは預言者から学んだことに基づく、ということである。ただし、学ぶというのは通常の意味で教示されたということではなく、「預言者により私に対して知識の扉が開かれ、それによって千もの扉が開かれた (peighanbar babi az 'elm beh ru-ye man baz kard keh az an bab hezar bab-e digar baz shod)」とイマーム・アリーが言っているような意味においてである。既に Thaqalayn の伝承で触れたように、預言者がムスリムを導く源泉は二つあって、一つはコーラン、他は預言者の末裔であった。コーランが無謬ならば、当然他方も無謬でなければならない。なぜなら、預言者が人々に対して過誤を犯すような人物から宗教を学ぶように勧めるとは考えられないからである。すなわち、イマームは無謬であって、通常政治家や指導者とは異なる。スンナ派の解釈との最大の相違点はここにある。

さらに、イマームの役割が正しく認識されれば、類推 (qiyas) の必要はなくなる、という。シーア派の伝承を見ると、コーランと伝承に十分な根拠が見出されない場合、あたかも類推が可能であるかのようだが、これはイマームの役割を考えると明らかな誤りである。なぜなら、信者たちは直接的に、または聖なる預言者の末裔を通じて、既に十分に預言者の伝承を持っているので、もはや類推に頼る必要がないからである。

イスラームは単なる信条 (yek maslak) ではなく、その教えの創始者 (mobtaker) がイデオロギー (idiyuluji) を明らかにしている。では、この教えを実践するために統治を必要とするというとき、いったいどのように統治するのだろうか。つまり、こうである。指導者 (ze'amat) や統治権 (hokumat) という観点から言うと、イマーム・アリーは預言者によって格別に任命されたわけであるから、この人物はまったく別格で、ほかの人々と対等に置くわけには行かない。選挙や選考会議などが入り込む余地はないのである。これは他の11名のイマームについても同様である。

ただし、最後のイマームが没した後、問題が生じた。なぜなら、無謬なイマームが「お隠れ」状態にあるので、世俗的権力を行使する者がいなくなったからである。それでは、統治者 (hakem) は共同体におけるすべての必要事項を果たすことのできる法学者 (faqih jame' al-sharayat) でなければならないのだろうか、はたまた、そのような者は不要なのか。あるいは、統治者は人々が選出するのだろうか。

これらの疑問に対して、筆者の見るかぎり、『イマームの役割と指導者』は明確な答えを提示していないように見える。ただ、これまでのスンナ派の特徴に関する議論で明らかのように、モタッハリーは人々による選挙については消極的である。むしろ、生けるイマームも、逝去したイマームも共に精神的ウィラヤ (wilayat-e ma'navi) の発露であるので、信者がイマームに (彼らの聖廟などで) 挨拶 (巡礼) すれば、彼らのほうで答えてくれる、と述べているだけである。これはおそらく、1960年代半ばごろの社会、政治的状況の反映であると推察できる。このころは、イスラーム革命の可能性はいまだ想定外であり、必然的にモタッハリーの見解も不明瞭なのだと思う。しかし、1979年の革命前後になると、彼の見解はこれまで以上に具体性を帯びてくる。宗教学者主導の革命運動が進行し、「お隠れ時代」の法学者の役割が現実の議題として浮上しつつあったからである。

イスラーム革命前後のモタッハリーの立場は、『イスラーム革命をめぐる (Peiramun-e Enqelab-e Islami)』に収められた講演録やインタビューである程度知ることができる。以下、本書に基づき、彼の立場を検証してみよう。

イスラーム革命と法学者

革命後の政治において果たす法学者の役割について、モタッハリーの見解を述べる前に、革命政府の基本的意味づけに関する彼の考えに触れる必要がある。まず、新しい政府は共和制 (jomuhuri) の形態をとっているが、同時にイスラーム的である、という。つまり、新体制の中身がイスラーム的なのであって、共和制は政府の形態に過ぎない。

イスラーム的というのは、この政府がイスラームの原則と規則(*osul o moqarrarat*)に従って運営されるということである。

反対者の中には、国家がイスラーム的になれば人々はイスラームの原則を信じて、この原則を有無をいわずに(*bi chun o chera*)認めることになり、そうすると、民主主義は危機に陥るという者がいる。この点で、モタッハリーは次のように問い質している。はたして、民主主義の意味とは人が一切の信条(*maktabi*)を持たぬことなのか、たとえば、一定の知識、論理、哲学について有無を言わずに認めさせることは、民主主義に反するのか、それとも、(自らは)多数決(*akthariyat*)の原則を信じてもいないのに、それらを他の人々には有無を言わず認めさせるが、思想信条について選択の自由(事問う自由)を与えない、これこそが非民主的ではないのだろうか、と。したがって、イラン人の大多数がイスラームを信条として持つことは、なんら誤りではない。誤っているのは、大多数のイスラーム教徒がこの信条に与しない少数派(*aqliyat-e bi-‘etqad*)に対して、疑問点を問い質す許可を与えないことである。モタッハリーがこのような主張する根拠として、新政府の指導者(*ra’is-e hokumat*)がイスラーム教徒である人民によって選出された事実の裏づけがあった。モタッハリーに拠れば、新政府は十分に「民主的」なのである。

では、次に法学者の統治権について。新政府が法学者によって統治されうる根拠に関して、モタッハリーは、例えば古くはアンサーリー(*Shaykh Mortaza Ansari*)¹¹⁾、さらにホメイニー(*Ayatollah Musavi Khomeini*)¹²⁾ やキャディーヴァル(*Mahsan Kadivar*)¹³⁾ などのように、法学的、伝承学的証明は行っていない。しかし、その立場は明瞭である。すなわち、イスラーム共和制における法学者の統治権(*haqq-e hakemiyat-e faqih*)について、ある人は法学者の専制(*estebdad-e foqaha*)であると主張し、これは国民の統治(*hakemiyat-e melli*)に反するという立場がある。しかし、立憲革命においてもそうであったように、(1979年2月頃提出の)「基本法のアウトライン」¹⁴⁾ はイスラームの原則に従って作成されているので問題はない。つまり、5人の一級の法学者が(*panj faqih-e taraz-e avval*)臨席することによって、監視する(*nezarat*)という規定は、立憲革命期にも「基本法補遺」¹⁵⁾ に定められており、基本的に民主主義の精神に反していない、というのである。

重要な点は、人々が自ら法を実施(*majra-ye qanun*)するということである。自ら制定した法を実施すること、あるいは、ひとつの哲学にしたがって制定されたと考えられる法を実施することである。この人々(イラン人民)は、その哲学、信条を受け入れたのであって、後は啓示によって(*beh vasileh-ye vahi al-lah*)与えられた法を実施することである、とモタッハリーは述べている。

信仰（イスラーム）が人民の重大な権利であることが誤解されているのは、民主主義の解釈にかかわっている。すなわち、イスラーム体制に反対する人々の民主主義とは、19世紀的西洋の民主主義であって、その時代には人々の関心は衣食住に主にかかわっていて、思想信条が人間の重大な権利のひとつであることが完全に忘れられているからだ、というのである。

ここにイスラーム革命のもうひとつの意味がある。すなわち、イラン人民が圧倒的多数で承認したイスラーム的証明印（mohr-e Islamiyat）は、単に（西洋の）政治的支配、経済的帝国主義に対する蜂起ではなく、西洋の文化、イデオロギーに対する、また欺瞞的な自由、民主主義、社会主義、文明、刷新、「大いなる文明」¹⁶⁾など、西洋追従に対する蜂起であって、これを実現するために、人々はイスラームを選択したのだ、という主張である。

このように79年の革命を意味づけながら、モタッハリーは「法学者の代理統治（velayat-e faqih）」の問題を論じているのである。既に述べたように、少なくとも革命前後から暗殺にいたる（79年5月1日）段階で、政府における法学者の役割に関するモタッハリーの立場は極めて明白である。以下、少し長くなるが、あくまでもモタッハリーの個人的見解として、その立場を紹介しよう。

また議論されている「法学者の代理統治」の問題も同様でございまして、「法学者の代理統治」とは、法学者が自ら政府（dowlat）の長になるとか、実際に統治する（hokumat konad）という意味ではございません。あるイスラームの国、すなわち人々がイスラームをひとつのイデオロギーとして承認し、それを受容している国において、法学者の計画（政策？）はひとつのイデオロギーでございまして、統治者（hakem）の計画ではございません。イデオロギーの役割とは、イデオロギーの正しい行使を監視する（nezarat）ことでありまして、（法学者は）法の実施能力、ならびに政府の長（ra'is-e dowlat）としてイスラームのイデオロギーを完遂することを望む人物を監視し検閲するのであります。当時、すなわち立憲革命期のことですが、人々は、また我が現人民もそうなのですが、「法学者の代理統治」の意味を法学者が統治するとか、国の行政（edareh-ye momlekati）を掌握することとは考えておりませんでしたし、今もそうであります。さらに長い期間、人々が「法学者の代理統治」について考えていたのは、社会、すなわちイスラーム社会の事柄について人々がイスラームの信条と結びついていることでありますが、（その社会は）すべての統治者の能力をイスラーム的國家の法の実施能力（qabeliyat-e ejra-ye qavanin-e melli-ye Islami）を有するや否やという観点から、法学者の承認（tasbib o ta'id-e faqih）に委ねなければならない、ということでございます。従いまして、イマーム（ホメイニー）は、ご自身の暫定政府の首相に対する布告（farman）の中で、次のように書いておられます。すなわち、「イスラーム法的権限（haqq-e shari'）と人民の圧倒的多数によって私に対して表明された意思によって、私は政府の長を決定します」と。「法学者の代理統治」はひとつのイデオロギー的統治でありまして、元々、人民自身が法学者を選びます。このことが民主主義の本質（'ayn-e demokrasi）なのであります。

もし、法学者の選択が任命 (entesabi) であって、すべての法学者が自分に続く法学者を定めるのであれば、これは民主主義に反する余地があるでしょう。しかし、この信条〔すなわち12イマーム派シーア主義：筆者〕における賢者 (saheb-e nazar) である人物として「模倣の源泉 (marja' al-taqlid)」を人々自身が選出するのであります。

イマーム〔ホメイニー〕のイスラーム法的権限は、一つの信条、一つのイデオロギーとしてのイスラームに対する人々との決定的結びつきからなっているのでありまして、彼は権能のある地位であって、イスラーム的義務の遂行という観点から人材を識別できる、と人々は確信しているのであります。事実、イスラーム法の権利とイスラーム的（代理）統治権、すなわち人々のイデオロギーや世俗法の（'orufi）権利は、同様に人民の統治の権利なのでございまして、彼らは指導者を確定し、彼を信任しなければなりません。

しかし、聖職者階級の統治 (hokumat-e tabaqeh-ye ruhani) について述べる場合、おそらく皆さんの用いる言葉の中で、「イスラーム政府 (hokumat-e Islami)」と「聖職者階級の統治」の間で誤解が生じています。私はお尋ねしたいのですが、いったいどこでイスラームの語が聖職者の統治の意味で用いられているのでしょうか。イスラームとは聖職者階級の宗教なのでしょうか。また、イスラームは聖職者階級のイデオロギーなのでしょうか。あるいは、人間のイデオロギーとは、われわれ人間にとって本質（？）なののでしょうか。それとも、実際に知識人たち (roushanfekran) は「イスラーム共和国」の意味を理解しようとしたり、この語を耳にすると、共和国を宗教家 (akhundi) の用語としてイメージして、その（語の）他の共和国との違いを、聖職者が（政府の）職や地位を掌握する点にのみ見出すのでしょうか。もし正確にわきまえないまま、このようなことを考えているのであれば、それは驚くべきことですし、もし知っておりながら、反対しているので（馬の蹄鉄を逆に打つ）あれば、本当に嘆かわしいことです (ja-ye hezar ta'sof)。

今日、小学校の生徒でも、イスラーム共和国とは共和体制のイスラーム社会（共同体）であることをよく知っています。小学生はイスラーム社会とはすなわちタウヒードの社会であって、タウヒードの社会とは、タウヒードの世界観に基づく社会であることを知っており、それによれば、世界は彼岸 (u'i) から此岸へ向かう本質 (mahiyat) をもつことも知っております。この世界観は、一つのタウヒードのイデオロギーを持っておりまして、それによれば、行動的タウヒード (beh tawhid-e 'amali) と解釈されるのでございます。すなわち、人間が一つの倫理 (yeganegi-ye akhlaqi) 及び一様な社会 (yeganegi-ye ejtema'i) に至ることなのであります¹⁷⁾。

このようにモタッハリ は、velayat-e faqih の解釈について、法学者が政府の役職を掌握し、国政に直接関与することについては積極的に何も言っておらず、むしろ消極的であるように見える。しかも、この立場は、ホメイニー師も表明していたという。

この問題は非常に微妙な問題である。モタッハリ の真意を質すことは、現存の資料を用いる限り、本人が革命成就直後に暗殺されてしまったために、もはや不可能である。ただ、『イスラーム革命をめぐる』に収められた彼の発言は、基本的にイラン近・現代史上宗教学者が伝統的に保ってきた立場と同一軌道上にある。すなわち、宗教学者

はイスラームの伝統的価値に基づいて共同体が運営される際に、シャリ ア（イスラーム法）からの逸脱を監視する役割、責任を帯びており、具体的な共同体の運営は、宗教学者以外の「公正な」ムスリム支配者が行う、という姿勢である。

むしろ、少なくとも60年代のモタッハリ にとっての争点は、そのような監督者、監視者としての機能を、宗教学者たちの多くは事実上果たし得ないほど墮落した状況であるとして、彼らの倫理的水準の低さを批判し、倫理水準の向上を強く訴えているところにある。少なくとも筆者の見限り、モタッハリーのイスラーム的指導者論において宗教学者の役割が枢要な部分を占めるのは明らかである。しかし、彼の論点は宗教学者の政治的能力や具体的政治の運営戦略ではない。そうではなく、彼らが「模倣の源泉（marja' al-taqlid）」として、イマームの「お隠れ」の時代に果たすべき任務、とりわけ倫理的高邁さである。宗教学者が「模倣の源泉」として信者（moqalled）から進んで指導を仰がれることは、上記引用にもあったようにイスラーム的民主主義の要なのである。

モタッハリーがこのような考えを持つようになった理由はいくつかある。つまり、（1）彼自身の性格、（2）思想形成期である1960年代のイランの社会的条件、（3）師ホメイニーやボルージェルディーなど（とくに前者）の影響など、が考えられよう。総じてモタッハリーの著作では、政治性を見出すことが困難であり、ほぼ一貫して哲学的、倫理的色彩が濃厚であるのが特徴である。従って、以下ではモタッハリーの指導者論のいわば核心ともいえる、指導者としての宗教学者の倫理の問題について触れてみたい。

宗教学者の倫理

「大きなお隠れ（Ghaibat-e Kobra）」の期間中、ウラマー、なかんずく法学者がイマームの代理としてシーア派共同体で何らかの枢要な役割を果たすことについて、ほぼ異論はない。現実的にそうならざるを得ないし、理論的にも19世紀半ば頃にほぼ決着がついていたといえる。問題は程度の問題である。既述のとおり、1979年前後まで、12イマーム派シーア主義の共同体では、宗教学者が積極的に「政治家」として国政を担当するという発想自体が全般に希薄で、世俗的支配者の「圧制（不正 *zolm*）」を監視し、是正する役割が想定されていたように思う。ただし、このように述べることは、法学者が直接国政を荷うことの可能性を否定するものではない。もともと、理論そのものの解釈と歴史の現実を考慮した場合、その可能性を内包していたし、事実、1979年以降のイランでは、そのようになった。この問題の是非を問うことは本稿の主題ではないのでしばらく置くとして、本節では、「お隠れ」時代のシーア派共同体で重要な役割を果たす任務を帯びたウラマーの資質の問題について述べたい。実は、モタッハリーは思想家と

して、また教育者として自立した1950年代以降、死の直前に至るまでこの問題の解決に腐心していた。これが共同体の存亡に関わる指導者、教育者の問題であることを考慮した場合、けだし当然のことであった。

1978年、革命成就の1年前にモタッハリーはホメイニーに一通の書簡を送っている¹⁸⁾。その中で、イラン国内の状況について懸念される4つの事柄について報告を行っている。憂慮の最大の原因は、マルクス主義者を中心とする唯物主義者、無神論者の跋扈とその危険性であって、この問題でホメイニー自身が何らかの手段を講じることを訴えている。4つの項目の第3番目は、宗教学者に関するもので、雑多の勢力がこのグループの影響力を削ぐ動きをしていることを指摘している。さらに、同書簡の中で、モタッハリーは「私自身宗教学者の批判者でございましたし、今もそうでございます (man khod az montaqqeddin-e ruhaniyat budeh va hastam) が、その特権 (mazaya-yesh) を認め、それを擁護することの必要性和同時にその改革 (eslah-ash) を信じるものでございます。」と述べて、自らの宗教学者としての位置づけを明言している。では具体的に指導者としての宗教学者の資質とはどのようなものか、また現実には彼らが指導者としての機能を果たすことを阻む要因は何か。

モタッハリーは「イスラームにおけるイジュティハードの原則」の中で；

...一人の宗教学者 (yek 'alem-e ruhani) が肉的な誘惑 (hava-ye nafs) に抵抗するのと、一般の信者の一人の抵抗には相違があります。なぜなら、各人の誘惑はそれぞれ定まった事柄に関わっているからです。若い人に対する誘惑と老人のとは別物であるし、すべての人には地位、階層、年齢においてある種の誘惑があります。一人の宗教学者の肉的な誘惑の基準は、例えば酒を飲むとか飲まないとか、賭博をすとかしないとか、また祈りや断食を放棄すとかしないとか、こういうものではありません。彼の誘惑の基準とは、地位、階層、手に口付けされたいとか、名声、愛情、人々が彼に従っているかどうかという関心、自らの師のために公的資金 (bayt al-mal) を用いたり、あるいは、人々または身内の手、特に貴顕 (aqazadegan-e gerami) の手を公的資金に染めさせるようなことなのです¹⁹⁾。

と述べて、宗教学者が潜在的に曝されている誘惑を具体的に指摘している。結局、それは宗教学者と一般信者の関係、さらに宗教学者の資質の問題に収斂される。この問題をさらに具体的に扱った論考が「宗教階層の組織化における基本的問題 (moshkkel-e asasi dar sazeman-e ruhaniyat)」である。この論考では、ウラマーの経済基盤に焦点を当てながら上記の問題を検討している。

問題の発端は、時代の変遷によるイスラーム学の内容ならびに宗教学者そのものの資質である。すなわち、過去においてイスラーム学は注釈学、歴史、伝承、法学、法学原

理、哲学、神学、文学、医学そして数学に至るまで総合的（jame'）であったのが、最近では限定的（専門化）になってきていること²⁰⁾、さらに仕事もせずに雑草のような人々が宗教学者の聖なる領域には蔓延ることになったことの二点を挙げている。そしてこれらの問題の背後にある根本的な原因を、宗教学者の組織が十分に整備されていないことに求めている。特にこの論考では、財政基盤が不十分であることの重要性を指摘している。この点で、モタッハリーは、「...組織と社会システムの影響力と重要性は、指導者の影響力と重要性以上であって、先ず第一に真正な組織について考えねばならず、第二段階として真正な指導者について考えねばならぬ、ということです。」と述べている。この主張は、『イスラームの経済的秩序に関する見解（Nazari beh Nezam-e Eqtesadi-ye Islam）』などの所見とやや齟齬を生じているように見えるが²¹⁾、おそらくここでモタッハリーが言いたいのは、差し迫った問題として、何らかの経済的基盤の整備がなされないと、12イマーム派シーア主義のイデオロギーを支える任務を帯びている宗教学者の自立した立場の確立は覚束ない、という点であろう。

モタッハリーの説明によれば、（1960年代において）スンナ派では、たとえばアズハル学院を例にとれば、（1）独立した資金をもたないことと、（2）学院の長が国家によって任命されている点で、イランのシーア派と大いに異なっている。それぞれに長所と短所があるが、本節の叙述に関して特に重要な点は、宗教学者および人民（信者）との関係である。彼によれば、スンナ派では、反タバコ利権闘争とそれ以後の運動のような反政府運動がウラマー主導で生じることは考えられないが、一方エジプトでは、生活の糧を信者に直接依存していないので、必然的に大衆に対して自由な見解を表明できる条件が存在する。

これに対して、シーア派の聖職者が新しい時代に即応した改革を断行しようとする時に最大の障害となるのが、一般信者との癒着である。「...我々聖職者の共同体を麻痺させ、立つことができなくさせている災害は、大衆禍（'avamzadegi）であります。」と、モタッハリーは言う。

さて、ここまで、12イマーム派シーア主義の指導者論を霊的指導者イマームから始め、イマームが不在中に信者共同体の実質的指導者たらざるを得ない立場にある宗教学者（特に法学者）の役割に至るまで説き及んだ。ところで指導者論は、同時に指導される一般信者の問題と必然的に関わってくる。果たしてイスラームに民主主義が存在するのか、はたまた全く西洋の民主主義とは異なる形態がありうるのか。この疑問に対して若干の示唆は既に行った。すなわち、少なくともシーア派においては、イマームという絶対的権威に関する限り、その選定において一般信者が介入する余地はない。ただ、最後のイマームが「お隠れ」になった後の約1100年の期間については、宗教学者の指導

者としての役割を考慮に入れざるを得ない。特に、1979年の革命以後は現実にそのような状況が生じた。

先ほどのモタッハリーの議論に話を戻そう。彼によると、「大衆禍」は洪水、地震の被害や蛇や蠍の害よりも大きく、この害が生じる最大の原因は、財政システムの不備にあるという。つまり、一般大衆（信者）は過去や伝統的習慣に固執して、真理と偽りを区別しないために、すべて新しいものを「刷新（bid'at）」とか「欲望（hava）」などと呼んで拒否する。その結果、富の公正な分配、社会正義、普通教育、国民の統治（権、hakemiyat-e melli）」のような問題を表立って扱えなくなる。「ああ、この大衆禍は、手と足を縛る。それがなければ、イスラームはすべての時代に確実に新しいことを明らかにしたことでしょう！」²²⁾

ここでモタッハリーは、最後の単一のマルジャイ・タクリード（模倣の源泉）ボルージェルディーがコム（howzeh-ye 'ilmieh）で述べた話として、次の師の言葉を引用している。「...私は、一般の人々のマルジャ（marja'iyat-e 'ameh）であった時、このように考えていました。つまり、私が考え、そして人々が行う。すなわち、私が法令を出すことは、すべての人がこれを行う、と。しかし、いくつかの法令については（大衆の好みに反する場合）事態がこのとおりに行かぬことが分かりました。」さらに、モタッハリーはコム（howzeh）の再興者、ハーエリー師（Haj Shaykh 'Abd al-Karim Ha'eri Yazdi）が学僧たちに外国語といくつかの初歩的な科学を教えようとしたときに、一般の信者たちが反対を唱えた事例を挙げている²³⁾。

結局モタッハリーによれば、このような問題が生じる根本的な理由は、宗教学者が一般信者に対して「イマームの取り分（sahm-e Imam）」²⁴⁾の支払いを通じて、直接的に依存しているためである、という。この関係があるために、宗教学者の間では真理の探究や新しい制度の導入などを考える前に、信者の歓心を買うことに精力が注がれる。その結果、あらゆる腐敗と墮落が生まれることになった、というのである。

この疲弊から回復するためには、各宗教学者が自身の勤労によって生活することでも、エジプトの聖職者のように政府に従属することでもない。モタッハリーは、財政の組織化こそが解決策であると主張する。具体的には；

...改革の方途は、一人の聖職者も直接人々の手から日々の糧を得ない（ertezaq）やり方で、聖職者の中心地に共同の出納部（sanduq-e moshtarak）と帳簿、会計、貸借対照表（bilan）を作成することによって、財務組織を設置すること以外に方法はありません。各人はそれぞれの働きに応じて、マルジャとハウゼイエ・イルミエ学院の第一等の権威の下にある会計部から自分の生活の糧を得るのです。

もしこのようになれば、人々（信者たち）は自らの信念と信仰に応じて、自らの資金から支払うようになります。やがて、大衆の支配はやみ、聖職者の首は大衆の掌握から解

放されるのです。すべてそれらの弊害は、聖職者が直接人々から日々の糧を得ていることから生じています。従って、すべての者は個人的に資金提供者との関係を保持し、彼の関心を引こうとするのです。

すべてのマルジャイ・タクリードは、その職が「イマームの取り分」と結びついていて、ホウゼイエ・イルミエ学院の学僧たちに与えるのですから、個人的な信頼を得て、この財源を確保しなければなりません。現状では、都市の聖職者たちは聖職を生業(horqeh)として、モスクを仕事の場に定める他ありません。この状況が改革されれば、誰も信者と直接の関係を持たないでしょう。マルジャイ・タクリードは自由となり、モスクは小店舗のイメージから離れて、モスクが苦情訴えの場である現状もなくなるでしょう²⁵⁾。

こうして経済的に自立することができれば、宗教学者たちは「大衆禍」の制約から自由になり、共同体における真の指導者としての役割を果たせる、というのである。この条件が満たされてはじめて、宗教学者の健全な指導者足りうる環境が整うことになる。

以上の議論が重大な意味を持つのは、自立した健全な宗教学者が輩出すれば、一般信者は自らの判断でマルジャイ・タクリードを「選び」、自らの意志でホムス(五分の一税「イマームの取り分」はその一部)を支払うことになる点である。この議論の背後には、宗教学者が保つべき高い倫理性の問題がある。すなわち、イマーム不在の信者共同体において、「イマームの代理」として真に共同体が必要とする事柄の決定判断を行う者は、私利私欲によって動かされてはならず、信者の模範たらねばならないのである。モタッハリーは生涯このテーマを追求していた、と言っても過言ではない。ただ、本稿では宗教学者の倫理性を含めた倫理の問題一般を扱うことができないので、これについては稿を改めて論じる予定である。

イスラーム的民主主義 結びにかえて

以上の議論から分かることは、モタッハリーの考えるイスラーム的民主主義は、基本的に人々(信者)たちが自らの意思を表明して問題に対応する点で、通常の民主主義と同じである。一般に、西洋の民主主義は、国民各自が選挙での投票行為を通じて自らの代表を決定する形をとる。この点で、とにもかくにも79年の革命後においてもその手続きは踏まれている。しかし、モタッハリーは、イスラーム的民主主義を12イマーム派シーア主義の伝統であるマルジャイ・タクリードの制度と密接に結びつけて考えているようである²⁶⁾。つまり、各信者は自らの意志で必ず一人のマルジャイ・タクリードを選ばなくてはならないので、このときすでに「民意」が反映されていることになる。イマームの解説で明らかにしたように、イマームの職務の中で最も重要なものは預言者の言葉(奥義)の解説であり、イマーム「不在」中は、イマームの言葉の解説機能はイス

ラームの教えに最も通曉した宗教学者（とくに法学者）の専有である。ただし、この役割りの承認は実際上の要請に基づく、いわば苦肉の策である。なぜなら、学識はあっても通常の人間にすぎない法学者にイマームのような無謬性を求めることは絶対にできないからである。既に述べた理由で、イマームが無謬であるならば、彼らの言葉（具体的には4つのイマームの伝承集）は無謬である。この前提に立ち、宗教学者たちは誠心誠意イマームの言葉を正確に解釈し解説することを自らの任務とする。そして、その解釈に基づいて、政治、社会、経済など、信者共同体の現実の問題に携わる人々を監督し、助言を与えることになる。少なくとも革命直前、直後までのモタッハリーの立場は、法学者が直接政治、社会、経済等の問題に携わる人々を監督する機能までを任務の限界と考えていたようである。

ただ、この法学者の監督機能が効力を発揮するためには、一般の信者との癒着などの弊害を取り除くことが必要不可欠であるため、上記のような経済的自立とそれに伴う判断の自由の重要性が議論されたのである。

本論の冒頭でモッラー・ナーセロッディーンの話を紹介したが、この話の意味は深長である。モタッハリーがこの話を西洋的民主主義の批判に用いたのは明らかであるとしても、それではイスラーム的民主主義とはどの点で異なるのか、という疑問に対する答えは依然として残されたままである。これに関して、少なくとも、現存する資料に基づけば、大体次のようになる。

一方で、モタッハリーは、一般信者は宗教学者の正常な判断を妨害するものとして消極的な評価を与えている。これは裏を返せば、宗教学者の特異な地位、立場の確認である。イスラーム共同体において宗教学者の法的判断が不可欠なものとされるのであれば、そして、宗教学者と一般信者の関係が一方の特権によって支えられるのであれば、これは通常の民主主義とはいえなくなる。他方、一般の人々が自らのマルジャイ・タクリードを「選択」ないし「承認」することを前提としている。この点では、確かに西洋式の民主主義より「直接的」であるかもしれない。しかし、結局、これは賢者による一種の寡頭的支配（監督）を主張している印象が残る。既に繰り返し述べたように、モタッハリーによれば、宗教学者と信者とのこの正常な関係によって、基本的な問題は解決できる。彼はイスラーム的民主主義の問題について、ホメイニーの考えに基づくとしながら次のように説明している。

まず、革命の結果誕生した新しい国家を「イスラーム共和国（Jomuhuri-ye Islami）」と称して「イスラーム民主共和国（Jomuhuri-ye Demokratik-e Islami）」と呼ばないのは、その必要がないからだ、という。すなわち、イスラームには自由も個人の権利などもすでに内包されているからだ、というのである。しかし、西洋の哲学で認められている意

味での自由は、イスラームで理解されているものと大きな違いがある。

自由や権利に関しては多様な解釈があって、西洋では自由の根源は人間の欲望 (tamayelat o kharesh-ha-ye ensan) であると見なされている。何者も個人の自由を抑圧してはならない。しかし、モタッハリーによれば、このような西洋式民主主義は、事実上解き放たれた獣のようなものである。人間は動物であるとともに理性をもつ動物であり、人間独自の進歩的、高貴な一連の能力 (selseleh-ye estedad-ha-ye motarraqi va 'ala) を持っている。たとえば、真理を探究したり、倫理的高貴さ、美しいものを求めるなどの欲求である。人間は二つの柱 (軸)、理性 ('aql) と魂 (nafs)、あるいは生命 (jan) と身体 (tan) をもって創造されている²⁷⁾。

先に述べた意味での人間の欲望を自由と民主主義の根源であると仮定すれば、現在西洋の国々で行われている法の基盤、すなわち多数決 (akthariyat) の原則²⁸⁾が採用されることになるだろう。その結果、たとえば同性愛すらこの原理に従って容認される。西洋人には知的進化に至る真っ直ぐな (正しい) 路 (serat-e mostaqim) がないので、人間は欲望の赴くままに行くのが良いと信じているのだ。これこそ、獣に乗ったモッラー・ナーセッロディーンの状況である。

では、イスラーム的民主主義とは何か。モタッハリーは、イスラーム的民主主義では、人間の自由に基礎を置くが、欲望 (shahvat) の自由はない、という。ただし、イスラームは禁欲的な宗教ではなく、欲望を抑制し、これに打ち克つ宗教である。イスラームは動物性を封じ込め、人間性を解放することによって、真の自由を人間に与える、というのである。

さらに、ホメイニーが国名から「民主」という言葉を省略したのは、盲目的に西洋を模倣することを拒否したためである。すなわち、イラン人は既に自由の宝 (すなわちイスラーム) を自らの文化の中に保持しているのであるから、もはや他のものに求める必要はない、とモタッハリーは説明するのである。

注

1) Peiramun-e Enqelab-e Islami, pp. 101-104.

2) 拙稿「史的唯物論とイスラーム M. モタッハリーのイスラーム的世界観」『大阪外国語大学論集』第30号 (2004年) において、史的唯物論をめぐるモタッハリーの解釈について詳細に論じた。他方、西洋の無神論批判の例として、「モルタザー・モタッハリーの近代西洋唯物主義 (無神論) 批判 B. ラッセル批判を中心に」大阪外国語大学言語社会学会誌 EX ORIENTE、Vol. 5、2001、がある。そこでは、B. ラッセルを中心に、モタッハリーは西洋の思考法の根本的欠陥を、現象世界内の因果関係の説明をもって事足りるとする点に求め、有神論的立場との決定的な相違を明らかにしてい

- る。モタッハリ の思想を支える基本的な立場は、結局バランスの問題であって、イスラームはこの点を特長とする価値の体系であるという主張である。
- 3) 上掲「史的唯物論」, pp. 101-104
 - 4) 以下の解説は、拙稿、片倉もとこ編『人々のイスラーム 学際的研究』日本放送出版社、昭和62年、pp. 299-303に基づきながら若干の修正を加えたものである。
 - 5) タバーターバーイーについては、拙稿「モルタザー・モタッハリ の生涯」『大阪外国語大学論集』第31号(2005年) pp. 226-227を参照。さらに、Seyyed Hossein Nasr, Shi'ite Islam, 1975, の「緒言」3-28頁にさらに詳しい説明がある。
 - 6) Imamato Rahbari, p. 16.
 - 7) Imamato Rahbari, pp. 18. このような状況は、神の公正の立場から見れば、イスラームの基本的特徴であるとされる。詳しくは、拙稿「神の公正 ('adl-e elahi) の現代史的意義 M. モタッハリ (1919-79) の神義論」『大阪外国語大学論集』第23号(2000) pp. 131-134、[2] 悪 (sharur), [3] 悪の価値 (fava'ed-e sharur) などを参照。そこでは、善悪、醜美などは同時に共存しており、人間が完成に至るために必須の前提であると考えられている。さらに、B. Russell, *Mysticism and Logic*, pp. において、このような世界観は神秘的思想一般の特徴であるとしている。
 - 8) Imamato Rahbari, pp. 34-40において、いわゆるサカライン (thaqalain) の伝承について詳細に紹介検討がなされている。その内容は、「私は汝らの内に二つの重く信頼できるもの (al-thaqalain) を残す。すなわち、アッラーの書物 (コーラン) と私の選ばれし末裔 ('itrati) である。」というものである。この伝承には、「末裔」の代わりに「スンナ(預言者の言行)」を用いる伝承もある。モタッハリによれば、この伝承は mutawatir、すなわち多くの信頼できる権威によって伝えられた信憑性の高いものであって、表現に相違があるものの、確実な伝承である。続いて、ボルージェルディーが行った考証の例を挙げ、「末裔」説がより多く伝えられている点を指摘している。(pp. 34-35)
 - 9) Ibid. pp. 31-32.
 - 10) wala, walayat, wilayat, wali, mawla など、同根の諸語の定義、解説に関しては、M. Motahhari, wala-ha va wilayat-ha, Mjmu'eh-ye Athar-e Ostad Shahid-e Motahhari, vol. 3, pp. 255-307. なお、本論文は英語に翻訳され出版されている。Master and Mastership, tr. by Mustajab A. Ansari, foreign Department of Bethat Foundation, 1982.
 - 11) Abdulaziz Abudulhussein Sacedina, *The Just Ruler in Shi'ite Islam*, Oxford university Press, 1988, pp. 135-231, で アンサーリーの議論など「法学者の代理統治」の問題が詳細、精緻に論じられている。
 - 12) Khomeini, Velayat-e Faghih.
 - 13) Mahsan Kadivar, *Hokumat-e Vala'i*, Tehran, 1988.
 - 14) Asghar Schirazi, *The Constitution of Iran, Politics and the State in the Islamic Republic*, tr. by John O'Kane, London, 1998, p. 22で著者は、当時大統領の第一代理でパリ在住の Hasan Habibi が中心になって作成された憲法のアウトラインは、79年1月22日に完成し、一端ホメイニーに提示されたが、その後若干の訂正が加えられて、6月14日に公式の「憲法草案」となった旨記している。12月2-3日の国民投票に至る詳細な経緯について

- は、同書 pp. 22-58を参照。
- 15) E. G. Browne, *The Persian Revolution of 1905-1909*, London, 1966, pp. 372-373. 「基本法補遺（1907年10月7日）第2条において、ウラマーを構成員とする委員会の設置とその監視機能に関する規定がある。
- 16) Tamaddon-e Bozorg. パフラヴィー王朝のムハンマド・レザー・パフラヴィーが「白色革命」で勢力を得て、将来のイランの発展を表現した言葉。
- 17) Peiramun-e Enqelab-e Islami, pp. 85-87.
- 18) Shaykh Shahid, *Majmu'eh-ye Musavvar az Zendegani-ye Ostad-e Shahid Motahhari*, Entesharat-e Sadra, Tehran, 2003, pp. 39-45.
- 19) 拙訳 M. モタッハリー「イスラームにおけるイジュティハードの原則」『大阪外国語大学論集』第28号（2003年）p. 160を若干修正の上引用。
- 20) 上掲訳文 pp. 163-167において、もはや単一のマルジャイ・タクリードは社会の複雑化などの要因によって存立が危ぶまれるために、知識における専門領域の分業、法学（者）会議などの提案を行っている。
- 21) 註（2）を参照。
- 22) Moshkkel-Asasi dar Sazeman-e Ruhaniyat, p. 203.
- 23) マルジャイ・タクリードならびにハーエリーに関しては、拙監・訳『イスラームの祭り』法政大学出版会、2002年、「シーア派小史」pp. 159-176などを参照。
- 24) 「イマームの取り分」に関しては、Borujerdi, *Towzih al-Masa'el*, n.d. pp. 371-395, "khoms". さらに Khomeini, *Masa'el-e Eqtisadi*, tr. and ed. by 'Abd al-Karim bi Azar-e Shirazi, Sepehr, 1980, などを参照。「イマームの取り分」とは、シーア派で信者に課せられたホムス（五分の一）という税金の一部の名称である。シーア派の信者は、一年間の必要経費を差し引いた余剰収益の五分の一を宗教税として自身のマルジャイ・タクリードに支払うことが義務付けられている。この資金は、1) 神、2) 預言者、3) イマーム、4) 孤児、5) 貧者、6) 旅行者に配分されることになっている。3) の項目が「イマームの取り分」である。しかし、現実には、これらの項目の大半がウラマー（特にマルジャイ・タクリード）の自由裁量で処分できる。従って、宗教勢力が為政者から経済的に自立するという観点から、きわめて重要な制度である。潤沢な資金を用いることのできるマルジャは、必然的に強力な影響力を行使することができた。
- 25) Moshkkel-e Asasi, p. 207.
- 26) Peiramun-e Enqelab-e Islami,
- 27) R. M. ホメイニー、『イスラーム統治論・大ジハード論』富田健次訳、平凡社、2003、pp. 207-263、「大ジハード論 自己との闘い」に同様の立場が見られる。「モタッハリーの生涯」で記したとおり、モタッハリーはコムで研鑽中、精神の危機をホメイニーの授業に出ることで救われた経緯がある（pp. 223-226）。モタッハリーの倫理思想形成におけるホメイニーの影響力は不可欠の要素であったと推測して大過はないだろう。
- 28) 多数決の原理に対するイスラームの立場からの反論については、拙稿 *Re-Evaluation of Shaykh Fazl al-Lah-e Nuri's Position in the Constitutional Revolution in Iran*, *ORIENT*, Vol. 23, 1987, pp. 105-108を参照。ヌーリーは、無資格な一般ムスリムの議員が議会を通じて立

法行為を行うことに対して、イスラーム法が不易であるという立場から強い不信感と嫌悪感を表明している。