

イスラーム統治と民主制

—交差と乖離—

富田 健次

要旨

2003年のイラク戦争時に米国のブッシュ政権は中東地域の民主化構想を掲げた。また、これに先んじてイランでは、1997年にハタミー政権が成立したのを契機にそのイスラーム統治体制と民主制との関係を巡り、活発な論議の展開が見られた。

当論ではひとまず、イスラーム統治観の準公式見解を措定し、これを巡るイラン国内のいくつかの見解を提示しつつ、イランのイスラーム統治観からすれば、自由民主主義が持つ如何なる側面と特徴が浮かび上がるか、これを探る。

その結果として指摘しうることは、人間が持つ利己性を矯正対象と見なすイスラーム統治観に対して、人間の持つ利己性を容認した上で社会の秩序化を図るという自由民主主義が持つ側面の一つである。

キーワード：イスラーム、イラン、自由民主主義、ホメイニー、統治観

1. はじめに

イランのイスラーム統治観を介して自由民主制の統治観を見た場合、それが如何なる側面と特徴を持つのか、小論はこれを探る試論である。そのためにここでは、まず、イランの準公式統治観の措定を試み、次にこれを巡るイラン国内でのいくつかの見解を紹介する方法を採る。

2. イスラーム統治観

イランの教科書の中に、「イスラームの見方 (Bīnesh-e Eslāmī)」と題する科目(全4巻、大学進学課程用別巻1冊を加えて5巻)があり、12イマーム・シーア (Twelver Shiism) 派の基本的信仰箇条 (Oṣūl-e Dīn : 神の唯一性 touḥīd、預言者 nobovvat、来世 ma‘ād、イマーム Emāmat、神の正義 ‘adl) の内の一部やイスラーム諸令 (Aḥkām)、道徳 (Akhlaq)、などに関する基礎的な説明が為されている。この内、イスラーム統治に関しては、第三

卷(Sāl-e Sevvom-e Dabīrestān)の第一講から第四講にわたって、簡潔に記述されている。この統治観は教科書の見解であるがゆえにイラン国民が共有する一般的イスラーム統治観と見なすことができよう。また、イランの教科書は、教育省 (Vezārat-e Āmūzesh va Parvaresh) によって刊行されており、そこに記されたイスラーム統治に関する見解は、たとえ簡潔であっても現イスラーム統治体制の公式見解に準じると見ることができる。やや冗長となるが、以下はその概要である。

(1) 神聖統治 (Velāyat va Ḥokūmat-e Elāhī) について

あらゆる事柄の所有権は神にある。神が無条件のヴァリー (valī¹)、監督) であり、他の者たちの監督は、神に由来する場合に許可される²。

したがって「ホクム (ḥokm)」すなわち命令はただ神に由来する命令のみであり、神以外の命令を受け入れることは、神以外の者に服従しこれを崇拜することを意味して、多神 (sherk) 崇拜となる³。

これによって、二通りの体制が存在する。唯一性 (touhīd) の体制と多神論 (sherk) の体制である。また指導者もそれぞれ二通りがいる。真の指導者たちと虚偽のそれらである。これらを受け入れる人民も二通りとなる。神の信徒たち、真理に服従するものたちとターゴート (tāghūt、非正当な権威) に従う人民である。

イスラームは唯一性の宗教であり、神に対する服従の宗教であって、預言者たちは基本的にあらゆる多神論を人間生活の隅々から拭い去るために遣わされた。神以外の統治は、立法 (諸令の発令)、行政 (執行)、司法いずれの段階においても、多神論的、ターゴートの統治である⁴。

【イスラーム統治樹立の必要性について】

イスラームの教えは、個人的な [神の]⁶ 諸令や宗教儀礼 ('ebādī) に制限されるのではなく、社会・経済・法律における全ての要求をも包含する。かかるイスラーム諸令の執行とイスラームの基本的目的の一つである社会正義の保証は、統治を樹立する以外にその可能性はない。イスラーム法の実施が命じられていることは、即ちその前提条件である統治の樹立も命じられていることを意味する。

また、文化・政治・経済・軍事の全ての側面で独立することがイスラームの最重要な目的の一つである。非ムスリムがムスリムを支配することに繋がる如何なる取引や関係も禁じられる⁵。

これらから、イスラーム統治の樹立は、如何なる時代にあっても、イスラームのもっとも基礎的かつ第一の目的であることが明白である。イスラームの敵が喧伝する「統治無きイスラーム [すなわち政教分離]」は、ムスリムの政治的権限と自らの運命を支配

する権限を奪って、イスラーム社会にイスラームの敵がその支配を拡大しようとする手段であり、明らかな逸脱〔過ち〕である⁷⁾。

(2) イスラーム統治者について

統治者は命令を下し、人々は彼の命令を施行する義務を持つ。つまり、統治者は人民に対する監督・指導 (velāyat) の権利を持ち、あることを為す、あるいは控えるように人民に強い、違反した者は罪人と見なされる。かかる統治者の権利は、自身が統治権を持つか、あるいは、権利の所有者から許可されていない限り、あり得ない。

イスラームでは神のみがかかる権利を持つ。神以外にだれもこの権利への資格を持つ者はいない。人民も資格がない者に従う義務はなく、その命令に背くことは罪ではない。ただし、神によって統治者に任じられているか、その統治がイスラーム法 (shar‘) の視点から確認されている場合は別である。かかる人たちは預言者たちであって地上における神の統治者たちである。人民は預言者に従う義務を持つ⁸⁾。

イスラームにおける統治者は神の代理であり、神の代理として神の命令と社会の福利に立脚せねばならない。イスラーム統治者の基本的特性は、つぎのとおりである。

1—知識；イスラームに関する十分な知識と広範な洞察力を持ち、イスラームの諸令をコーランやハディースから演繹できなければならない。つまり、イスラーム法学者でなければならない。

2—正義；ムスリムの統治者 (ヴァリーイエ・アムル vali-ye amr) は人民の生命と財産を保証し、イスラーム法の執行者であって、イスラームの正義を社会に樹立しなければならない。このためには、罪の汚れや不正から身を引き、自由で正常な人間でなければならない⁹⁾。

つまり、イスラームの統治者はイスラームの実践的模範でなければならない。また、イスラームへの呼びかけとイスラーム諸令を実行する能力を持たねばならない。

3—社会運営能力；イスラームの敵はイスラームを打ち負かすことを常に考えている。世界の傲慢なる者たちは、弱小諸民の資産を略奪し従属させようとしている。彼らはあらゆる可能性を駆使して、諸民を駆逐し世界の主人たらんとしている。冒瀆的で多神論的なこれらの首領たちは、多様な (政治・文化・経済・軍事の) 道から影響力を行使しその支配を強化しようとしている。とくにこの二世紀は文化的方法を他の道に先んじて用い、彼らの考え方を拡大することでもって、献身的な支持者をまず育成し、もってその社会に打撃を与えようとする¹⁰⁾。

したがって、イスラーム統治の指導者はかかる計画全てに対して広範な洞察力を持ち、イスラームの本来のあり方からの逸脱や折衷、邪悪な計画全てを識別し、イスラーム

ムの信徒共同体 (ommat) を正しい道に導かねばならない。

4 一勇気；イスラーム社会は常に内外の敵たちと対峙しており、敵はムスリムたちを屈服させるべく数多くの問題を作り出す。したがって指導者は勇気を持って敵たちと戦い、イスラーム法諸令を実行するにおいて誰も恐れず、威嚇に対峙する力を持たねばならない。

【イスラーム統治者の監督 (velāyat)】

イスラーム統治は神の諸令による統治であり統治者は神の諸令を実行する義務を持つ。では、神の諸令はいかにして確定され、いかなる方法にて実行されるのか。また、統治諸機関の監督者・責任者である統治者の責務は如何なるものなのか。

イ. イスラーム社会の法規と諸令；社会の要求で最も重要で基礎的なものは、法規である。イスラーム的法規には二種類ある。

第一次諸令 (Aḥkām-e Avvalīe)；イスラーム法規の大半はコーランとスンナ (Sonnat) にあり、立法者 (神 shāre‘) はそれらの命令を完全もしくは部分的に述べている。イスラーム統治者である法学者の務めは、諸令の法源と演繹方法によって神の諸令を導きだして、新たな義務と細部のホクム (ḥokm) を確定することである。この諸令を第一次諸令と呼ぶ。

第二次諸令 (Aḥkām-e Šānavīe)；しかし、社会を運営するにおいて第一次諸令のみに基づいて行為すれば問題を克服できず、またイスラーム統治の基礎が危機に曝される場合に、イスラーム統治者はイスラーム社会の福利と諸条件を勘案し第二次諸令の発令でもって、この問題を解決することができる。イスラーム統治者によって発令されるこの第二次諸令は「統治令 (Aḥkām-e Hokūmatī)」とも呼ばれる¹¹⁾。

統治者の権限のもう一つは、税と制限の諸令であり、新たな命令を発令できる。預言者がメディナの町の水使用のために命令を出し、またイマーム・アリー (Emām ‘Alī) が、馬にも新たに課税したように、である。このようにイスラーム統治者の権限と義務は、商品の値段を決め、交易を制限することができる。

第二次諸令は、必要な場合に発令される。その必要性は法学者自身が判別するか、あるいは法学者が許可した個人もしくは集団が判別する。また、この諸令は体制の混乱、退廃、苦境の回避と言った、必要性がある場合に有効で、この必要性が無くなると自ずと失効する。

ロ. 行政府の責任

行政ならびに司法は指導・監督の必要があり、イスラーム統治者から認可されていなければならない。したがって行政府 (大統領) は、人民による選出の後、指導者からの承認によって、その統治権限を持つ。他の責任者もまた、指導者によってかかる

権限を持つ。

ハ. 司法府

司法府の長もまた、指導者から直接任命される¹²⁾。

(3) イスラーム統治における人民

神の監督 (velāyat) に基づいてつくられるイスラーム統治は、神を信ずるムスリム人民の肩にかかる。かかる統治は、人民に対するアッラーの統治であって、その人民は神の統治を受け入れ、神に従属する。

【預言者たちの召命の目的】

聖なる指導者たちや預言者たちは全て、人民を覚醒させ、彼らに己の聖なる義務を知らせ、また如何に偉大なる力に依拠し、かつ偉大なる使命と役割が彼らの肩にかかっているかを理解させるべく、尽力した¹³⁾。

コーランには、預言者たちの目的は、正義公正を作り出すことであると紹介されている。しかし、それは不可知の力に頼るのではなく、人民の力によってである。この人民は、預言者たちの指導に拠って、己の神が与えた力で覚醒し、己の務めを知り、正義公正を作り出すべく立ち上がる。

神の友たち (ouliā) がこの仕事に成功し、彼らの人民への呼びかけが受け入れられ、彼らの言葉が抑圧された人たちに届くのを压制者たちやターゴート (tāghūt) たちが阻害しなければ、預言者たちは、次への歩を進めて、公正正義の統治を樹立させることができた。

【人民の責任】

神の統治における人民の役割は、イラン・イスラーム革命の体験も、その真理を明示している。つまり、人民が覚醒し、聖なる指導者の指示に基づいて行動すれば勝利し、この二つのいずれかが欠けない限り、覚醒した人民と聖なる指導者の蜂起による統治を如何なる策謀も打倒できないことである。

イスラーム社会の諸階層の頂点にある統治者やイマームは、もっとも責任の重い人たちであって、この責任は、一般の人々に至るにつれて軽くなるが、決して無くなることはなく、聖なる責任を背負わない人は存在しない。

一方、イスラーム統治では、社会運営者たちは特権を一切持たず、全ての者は神の命令の前に平等である¹⁴⁾。

【統治者と人民の相互の権利】

イスラーム社会では、統治者と人民は相互に義務を持つ。

イマーム・アリーは言う「人々よ、私はあなたたちに権利を持ち、あなたたちも私に

権利を持つ。私に対するあなたたちの権利は、あなたたちに助言し指導し、公庫の収入をあなたたちの間に適切に分配し、あなたたちを無知に留めず、また覚えるように教訓を訓育することである。一方、あなたたちに対する私の権利は、あなたたちは私との誓言に忠実であり、公然・隠然を問わず私に助言し、私があなたたちに呼びかけたときはこれを受け入れ、命令を出したときはそれに従うことである」と。

人民は統治者に己の助言と意見を与え、統治者は彼らと審議しなければならない。そのためにはイスラームの統治者と人民の間には距離があってはならない。統治者は人民が構えず話せるほどに人民に近くなければならない。

また、イスラームの指導者は己の生活を社会の最下位の水準に置き、もって、苦しみを人民とともにし、喜びと希望を人民に与えなければならない。かかる生活は義務である¹⁵⁾。

* * *

この統治観では、統治者が人民の意見を汲むことや人民の抱える諸困難に通じ¹⁶⁾ かつ配慮することの重要性、また人民がその統治樹立と維持に参加することの重要性が強調されているものの、統治者と被治者の立場が「命令を出す者」と「従う者」として截然と別けられ対置的に位置付けられている。これには「イスラームにおける統治者は神の代理であり、神の代理として神の命令と社会の福利に基づかねばならない」と述べていることにも示されているように、神の命令に民を従わせること、ならびに民の福利を配慮するという二つの要素から構成される彼らの統治者観が背後にある。

しかし、我々の通念、たとえば「自由に表明された国民の意思によって、国民自らのために政治の方針を定め、国民が自由に選んだ代表者によってその方針を実行していく」¹⁷⁾ ところの民主主義の原理、あるいは「市民自身の参加によって政治権力を作り出すという精神」¹⁸⁾ が説かれる我ら日本人には違和感を抱かせる点の一つであろう。

またなお、ここでは、「コーランには、預言者たちの目的は、正義公正を作り出すことであると紹介されている」と述べているが、別の箇所では、預言者たちの目的は一つに、人々を神の方向に招くこと、二つに、社会的正義の樹立、であると記し¹⁹⁾、また、社会正義の樹立については概ね次のように説明する。

「人間は社会的存在であるため、人間が神を求める動きは均衡のとれた社会秩序なしには不可能である。…このため、預言者たちはジハードと闘争による社会的な解放の叫びも挙げている。…すなわち道徳を形成すれば、社会は自ずと造られるというのではなく）…預言者たちは社会の不均衡との闘いの生涯であった。…コーランでは人々に自己と他人たちの諸権利を手にするための社会的闘争へと呼びかけている」²⁰⁾。

預言者の目標には、内（あるいは私的領域）における精神性と道徳への呼びかけのみ

ならず、外（あるいは公的領域）における社会正義の樹立という目標があると説くわけであるが、社会正義の意味としては「均衡のとれた社会秩序」、「抑圧された諸権利を回復すること」という意味をここから抽出しうる。

ちなみにホメイニー（Khomeinī）の言う正義の意味について、Dr. M.H. Jamshīdīはその著「正義観—ファーラービー、ホメイニー、サドルの視点から（*Nazarīe-ye 'Adālat, Az Dīdegāh-e Fārābī, Emām Khomeinī, Shahīd Ṣadr*）」において、彼の正義観で重きを成すのは、アリストテレスの系譜を引いた正義を中庸均衡と見なす考えであると述べ、概ねつぎのように述べる²¹⁾。

正義は神の属性であり、神が目的と計画をもって創造している宇宙もまた神の正義の顕現である。それは全体の諸構成要素の均整と平等、適所への配置である。神の理性の一部を持つ人間は神の意図する目的に沿うべく理性でもって正義を理解し、自由意志でもって正義の道を歩むべきである。また、個人の正義だけでなく統治を樹立して社会の正義も具現しなければならない。法の前に平等で、差別がなければあらゆる階層は自らの権利を手にしえる。かかる社会が正義の社会である。かかる見方からホメイニーはその生涯を通して、抑圧・圧制や人々の権利蹂躪との闘いに重きを置いていた、と。

ところで、A・マッキンタイア（Alasdair MacIntyre）はその著「美德なき時代（*After Virtue*）」にて、アリストテレス的な伝統と自由主義的個人主義との間には道徳上の決定的な対立がある、と指摘し²²⁾、アリストテレスが構築した正義という概念は近代においてその背後の目的論的世界観の文脈を失い、自由主義的個人主義の下では正義に関して競合する諸概念を合理的に解決する手だてを持っていないと論じる。

また、M. J. サンドル（Michael J. Sandel）もその著「自由主義と正義の限界（*Liberalism and the Limits of Justice*）」において今日の自由主義の「社会は、各自が自らの目的と関心利害と善の概念を持つ多様な諸個人から構成されており、この社会がもっとも良く調整されるのは、社会が善について特定の概念を持たない諸原則によって統治される時である」²³⁾と論じる。これらは今日の近代西欧の自由主義社会と目的論的世界観をもつイランの社会正義観との間の対立性を示すものである。

3. イスラーム統治に関する諸見解

モフセン・キャディーヴァル（Mohsen Kadivar）は、「シーア派法学における政府の諸見解（*Nazarīe-hā-ye Doulat Dar Feqh-e Shī'e, Tehran, Nashr-e Ney, 1999*）」を著してシーア派法学の観点からみた統治観の諸類型を詳述しているが、その別途より簡潔な形でイラン国内では三つの立場の見解があると論じる。キャディーヴァルの説く、この三つの

立場は後述するため割愛するが、以下に紹介する三人の見解は、ほぼそれぞれの立場に該当する。最初に紹介するノウルーズィ (Moḥammad Javād Nourūzī) の見解は、前述の準公式見解に立ち、これを補足する性格を持つと考えられる。

見解その1. ノウルーズィの見解

神の被造物である人間は全て、神の奴隷であることにおいて一様であり、特権を持つ者はいない。かかる人間がいかにして他人を統治する権利を持つのか？ 統治は人間の自由と諸権利を奪うことであり、有罪であり、人間の所有を恣意 (tašarrof) にすることになるが、これは神の許しを得た者のみが為しうることである²⁴⁾。

神が預言者ムハンマドを統治者に任命したという点で、シーア派もスンナ派も見解を共にする。ただし、スンナ派は預言者ムハンマドの後、神が統治者に任命した者はいないとするが、シーア派では預言者の後、イマーム (Emām) たちも神から任命されていると信じる。また、イマームがお隠れの今の時代にあっては、イスラーム法学者一般が統治権を持つとする。その統治を具現するにおいて、統治の正当性は神に由来し、人民による同意は、必要条件であるが十分条件ではない。また、法学者一般の中からその一人を選んで統治者とする段階において、人民による選出の余地があるという見解もあるが、これは過ちであり、人民ではなく神に由来しなければならない²⁵⁾。

イスラームには、恒常的であるが、しかし時代に応変可能な総論的な統治の枠組みが示されている²⁶⁾。

この統治形態を提示するのは、時空条件に応変する第二次諸令として統治者 (Valī-ye Amr) の任務であり、人民はそれに従う義務がある²⁷⁾。完全な理想はイマームが指導者となった時に具現されるが、それまでは次善の理想を求めねばならない²⁸⁾。

現行のイラン・イスラーム体制は近代西欧から導入した三権分立制度を採るが、議会 (立法府) は決定権を持つ統治者 (Valī-ye Amr) を専門家の立場から諮問するためにあるべきである。このためにたとえば医師など、専門知識を持つ者が専門分野ごとに議会を作るべきである²⁹⁾。

イスラームは民主制を一つの統治方法として受け入れるのか否かの問題に関して言えば、イスラームは立法における民主制を受け入れない³⁰⁾。立法は本来、神のものである。人間が立法できるのは、神がその問題に関して法を制定してなく、法制定の許可を与えている場合である³¹⁾。

一方、執行 (行政) における民主制に関しては検討の余地がある。実際イランにおいては、革命以来、大統領職を選挙によって選出している。但し、投票によって選出された大統領は統治者による任命を受けねばならない。これは人民の投票が統治者に対する進言にあたり、統治者がこの当選者を大統領に任命するならば、人民がそれに従うこと

を、統治者と締結する契約である³²⁾。

宗教的統治として少なくとも以下の三つの形態が提示しうる。

- イ. 要所すべてが宗教に基づいて形成されている統治
- ロ. 宗教令が遵守されている統治
- ハ. 信者たちの統治

上記イ. は単に法が宗教令に基づくだけでなく、その施行者もまた、神からの任命に拠るか、イマームの許可による。かかる統治は宗教的統治の理想である。「イスラーム法学者の統治」もこれに属する。ロ. は、統治者が神からの任命である必要は無い。統治が宗教的であるのは、単に法がイスラーム法に基づくためであり、また全てがイスラーム法に基づく必要もない。これはイ. に次ぐ統治体制である。ハ. はイスラーム諸法を守る必要は全くなく、市民が信者であるからその統治も宗教的であるとする。シーア派の信条基準からすれば、これは受け入れ不可能である。イ. が宗教的統治であるが、その具現化が不可能な場合にはロ. も応急の代用物として、受け入れ可能である。ただし、これは第二次諸令としてであって、如何なる条件下でも認められるというわけではない³³⁾。

見解その2. キャディーヴァルの見解

次に紹介する見解は、イスラーム法学者であるものの、民主制の立場から現行のイラン宗教体制を批判する M. キャディーヴァルの見解である。彼は、イランにおけるつぎの三つの立場の見解を紹介する。

1—現体制の公式見解と見られる見解。これは、[神による]任命の「イスラーム法学者の絶対的な統治 (Velāyat-e Faqīh)」説に立つ。イマームお隠れ時代における唯一のイスラーム政府はこれであって、人民は宗教的義務としてこれに拘束されるとする。このような政府は、政府が人民によって認められているという意味では人民的である。しかし、公的な領域における、あらゆる決定と行為の正当性は統治者 (Valī-ye Amr) としての最高イスラーム法学者にあるとする。この解釈によれば、イスラーム法学者の統治 (Velāyat-e Faqīh) は民主制と相容れない。緊急状態において限定的な人民の投票に訴えることが、緊急対応 (necessity [zarūrat]) として認められてはいるが、この立場は民主制を望ましくなく有益でもない、と見なす。

2—第二の見解は、イランの改革派の従来からの見解である。これは神による任命のイスラーム法学者の絶対的な統治も民主制も、ともに完全には受け入れず、両者を結びつけてイスラーム的民主制として、[神の任命によるのでなく]人民の選出によるイスラーム法学者の条件付き統治を説く。この見解によれば、人民の代表がイスラーム法学者を統治者 (Valī-ye Amr) に選出し、イスラーム法学者たちならびに人民が認めた法に

基づいて、統治者 (Vali-ye Amr) が一定期間の社会運営を担う。また、選出された法学者は人民に対して責任を負う、とする立場である。

3—三番目の見方は、キャディーヴァル自身が支持する見解であり、また、イランのムスリム知識人の見解と彼が見なすものである。この見解によれば、政治的な領域における「イスラーム法学者の統治」は、それが神による任命もしくは人民による選出のいずれによろうが、あるいは絶対的もしくは条件付きのいずれであろうが、宗教教義によって支持されていないと見なす。イスラームは政治的社会運営に関して、定まった特定の形態を基本的に示していない。また、法学者の神聖な権利に基づく神の専制的な統治としての「イスラーム法学者の統治」は民主制とは相容れない。というのも、民主制は人民主権と人民参加、法の支配と人権という原則に基づいており、これは明らかに宗教指導者支配、宗教的専制支配の「イスラーム法学者の統治」とは相容れないからである。

「イスラーム法学者の統治」と民主制が相容れるという幻想は、イスラーム法学の定義に詳しくないこと、また、民主制の理論に通じていないことに因る。しかし、民主制と「イスラーム法学者の統治」が基本的に相容れないことは、イスラーム社会の民主的な運営における障害ではない。ムスリム市民の大衆は、たとえばイスラーム的「市民社会」を介して、イスラーム的信条と倫理的な価値観を持ちながら、民主的な政府を持つことができる。宗教としてのイスラームは近代政治の方法としての民主制と統合させることができる、とする³⁴⁾。

見解その3. アフマド・ヴァーエズィ (Aḥmad Vā‘ezī) の見解

キャディーヴァルによれば、「イスラーム法学者の統治と民主制が相容れるという幻想は、イスラーム法学の定義に詳しくないこと、また、民主制の理論に通じていないことに因る」と断じるが、近代西欧政治思想にも造詣が深いイスラーム法学者であるヴァーエズィは、イスラーム的民主制が不可能であるとするかかる見解に反論して宗教的民主制を説き、宗教民主制に反対する者の多くは、集团的意志決定の手段としての民主制と、信条と価値観のイデオロギー的枠組みを持つ自由民主主義との区別がつかないと論じる³⁵⁾。

ヴァーエズィはまず、民主制とはなにかと設問して、R.A. ダール (Robert Alan Dahl) などの見解も検討しつつ、民主制とは「人民が政策決定にあずかる権利を認め、もって政治権力を多数者の権利の下で分配し管理する政治制度であり、自由、公正、選挙の反復、表現の自由、包括的な市民権などは、この過程の健全さを保証する指標である」と、纏める³⁶⁾。そして民主制と自由主義の関係について、次の趣旨を論じる。

自由主義と民主制は、一種の緊張関係にある。民主制は社会での意志決定における諸

問題を克服する方法の一つであって、それ自体は人間の生き方や道徳、哲学といった価値観を提示するものではない。純粋な民主制つまり無制約な民主制においては、あらゆる政治問題が市民の多数決によって決められる。かかる無制約な民主制では、多数者という大衆の独裁によって少数者の権利が蹂躪される虞がある。ところで自由民主主義では、多数者の独裁によって少数者の基本的な権利と自由を蹂躪する政策が、たとえ民主的な手続きによって策定されたとしても、個人の基本的な権利と自由を憲法が保証する。つまり、自由民主主義は制限された民主制である³⁷⁾。なお、民主制の弊害から護られるのは基本的な権利だけでなく、道徳的宗教的価値観もそこに含まれる。

ところで、イスラームでは、イスラーム法とイスラーム的価値観が優越的権威を持ち、人民が多数決によってイスラームに反する立法や判決を下す権限を持たない。つまり、無制限な民主制に対して自由民主主義が、個人の基本的権利や自由という価値観を護るべく制限民主制を採るのと同じ構造で、自由主義の価値観に代えてイスラームの価値観を置くことでもって、宗教的民主制（イスラーム的民主制）が成立する³⁸⁾。

また、「シューラー（衆議諮問制度 shourā）」や「忠誠の誓い (bei'at)」、「勸善禁悪 (Amr be Ma'rūf va Nahy az Monker)」といったイスラームの諸教義もこうした宗教民主制に繋ぎうる、³⁹⁾ と。

宗教民主制におけるこの民主制は、最初に紹介した教科書「イスラームの見方 (Bīnesh-e Eslāmī)」でも説かれているところのイスラームにおける統治者と被治者間の相互的關係：「統治者と人民の相互の権利」の考え方を具現する手段でもあると、ヴァーエズィは述べているように見受けられる。

4. 価値観の交差と乖離

ホメイニーは彼のイスラーム統治論（ヴェラーヤテ・ファギーフ：Velāyat-e Faqīh 論）において、「イスラームの範を人々が侵害して、他人の権利を侵すことや、自分の利益や逸楽のために、他人の権利の聖域を侵すことは常にあることである。…人々が天使になったとは言えない。創造主の叡智は、人々が公正なる道に沿って生き、神の法規範の枠内で歩ませることにある。この叡智は恒常的であり、神の諸令の一つであって不変である。したがって、今日もまた常に権威者、すなわちイスラームの法と秩序の保持者であり、後見人である統治者が必要である。統治者の存在は侵犯や抑圧、他人の権利の侵害を阻むものであり、神の創造物の守護者であり、後見人であり、[神に由来する] 信託を受けた者である」と述べている。つまり、人間は天使でないゆえに、人間を神の道に導く統治者が必要であるとする⁴⁰⁾。ノウルーズィも、「人間は天使ではなく、また、

お隠れイマームが再来した後になっても、お隠れイマームに反逆する者が出現するとされていることからしても、「道徳原理だけに頼ることは非現実的な理想論」であって、このために統治の必要性が生じると説く⁴¹⁾。

つまり、ホメイニー、ノウルーズィの二人とも、人間が利己的な存在であると見なすわけであるが、その一方で、人間は生来的に神を求める天性 (feṭrat) を持つとシーア派の教義は説く。たとえば、教科書「イスラームの見方 (Bīnesh-e Eslāmī) 第一巻」には次のように記す「人間は神を天性の形で知るのみならず、天性によって神に惹かれる力も持つ。つまり、人間はその内に神を崇拜し、ひれ伏して服従しようとする欲求を持つ。天性によるこの願望と傾向は、「天性による神志向 (khodā gerā-ye feṭrī)」と呼ばれる。天性の神志向は、天性の神認識も包含する。というのも、何かあるいは何者かを知らない限り、人間はそれへの志向を持ち得ないからである」と⁴²⁾。

したがって人間は神から遠ざかろうとする利己的で物質的な側面と、神に近づこうとする天性 (feṭrat) に示される精神的側面、この二面を持つ存在であり、神の導きによって、物質性を遠ざけ精神性を高めて神に近づかねばならないとする。神が降したイスラーム法の道を、神が遣わした預言者たち、あるいはその代理である統治者たちに導かれることによってである⁴³⁾。

かかる考えを背景に、神の代理として人間を導く統治者は、「誰でも統治者の地位につくことはできない」と教科書「イスラームの見方 (Bīnesh-e Eslāmī)」は記し、またさらに、近代西欧社会に言及して次のように記す「今日の他の諸社会では、正義と敬虔さと精神性の条件に関係なく大統領や首相に就任できるが、人々の財産と運命を掌握するイスラーム統治者にとって、これ（即ち正義と敬虔さと精神性の条件）はきわめて重要である」⁴⁴⁾ と。

一方、中世から近代西欧の政治思想への転換点に立つマキアヴェリ (N. Machiavelli) は、それまで人間は如何にあるべきかを問い、現実は何処にあるかを問わなかったとして、人間は野心と貪欲さにおいて飽くことを知らない利己的なものであり、政治は徳を可能にするものとしてよりも、この人間が一定の秩序の下に生きることを可能にするものとして提示した⁴⁵⁾。マキアヴェリの説くかかる統治観は、その統治体制下において人間が利己的で飽く事なき野心を持ち、貪欲であることを、容認したのと同じ意味を持つ。

またトマス・ホッブズ (Thomas Hobbes) は、神によって世界は創られたが最初の運動を世界に与えた第一原因に過ぎず、自然はそれ自身の因果の法則によって動くと見なした。人間もかかる自然の現象として捉え、人間の欲求の核心はその生命の自己保存にあるとして、これの是認を前提にして、より良くより合理的に自己保存を実現する手段

として、人間同士の契約により創出される国家という統治観を提示した⁴⁶⁾。人間は本質的に利己的なものであるとするマキアヴェリやホッブズの間観は、その後の近代西欧での政治思想、とくに自由主義思想の出発点を示す道標となった。

ところでイスラーム・シーア派やホメイニーの間観も、人間が利己的側面を持つとする点においてはマキアヴェリやホッブズと相違はない。相違があるのは、かかる人間観の上に如何なる統治体制や価値概念を構築するかに関して、である。

統治者も含め人間を利己的存在と見なし、これを前提にする近代西欧の統治観は、この前提に伴って生じる弊害を防止する安全装置的な装置や概念を展開させた。自由主義の中核的概念である基本的人権も、政府や統治者の専制に対する生命や信仰の自由、財産を護るという安全保障の考えに端を発している。近代政治の基礎とも言うべき三権分立も政府や統治者の権力を分散することでその専制を防止するという安全保障的制度である。つまり、教科書「イスラームの見方 (Bīnesh-e Eslāmī)」が「今日の他の諸社会 [すなわち近代西欧社会を規範とする社会] では、正義と敬虔さと精神性の条件に関係なく大統領や首相に就任できる」と指摘するように、統治者が不正で利己的で物質的な人間でありうることを前提とした安全保障制度である。

同じく、民主制における普通選挙制や秘密投票といった制度も、いわゆる快樂の追求と苦痛の回避として定義された所の「自己利益を追求する存在」⁴⁷⁾として、人間を見る功利主義者 J. ベンサム (Jeremy Bentham) によって説かれた。つまり、支配者は人民の諸要求に注意を払うことによってのみ自らの権力の座を維持することができ、また個々の投票者は、投票によってのみ共同社会の他の全ての成員と共有する利益を増進することができるような統治体制の構築を意図して、である⁴⁸⁾。

英国の政治学者 J. ライヴリー (Jack Lively) によれば、デモクラシーの目標の一つは、人間が政治家も投票者も、利己的に行為することを前提にして、政府が一般的利益に沿って、あるいは公共のために、政策を遂行することを民主制が保証する点にあると述べる⁴⁹⁾。

もちろん、デモクラシーの目標に関しては、かかる考え方に異論を唱え、政治に参加することは人間の向上に繋がると説く J. S. ミル (J. S. Mill) に代表される見解や、利己的な利益ではなく共同体全体の利益を決定させる手段として説くルソーに代表される見解が他にもあることを J. ライヴリーは述べる⁵⁰⁾。

しかしながら、藤原保信によればベンサムの流れを汲む功利主義こそが自由主義の価値観をなすものであり、今日のおおかたの社会科学は、功利主義を自らの価値前提とし、また、おおかたの人々の日常的な行動原理となり、政治社会の判断基準となっている⁵¹⁾とされる。また、J. ライヴリー自身も「デモクラシーを現代の多くの理論家たち

は、純粹に個人的な利益、あるいは部分的な欲求を体系的に表現する機構と見なす」と述べることで、これを認めている⁵²⁾。

要するに、近代西欧の政治思想、とくに自由主義の主流においては、人間の本性を利己的であるとする人間観を持ち、利己的であることを前提とする統治制度の構築を図る。これに対して、イスラーム・シーア派やホメイニーの統治観では、人間が利己的存在であるから見なす点までは同じであるが、この利己的人間の是正と矯正を行うための統治制度の構築を図る。つまり、人間の持つ利己性を追認しこれを是認するか、是正と矯正の対象とするかの点に、両統治観の間の根本的な差異が看取できる。

ホメイニーは次のように述べている「全ての過ちの最たるものは利己心である。人類にこの利己心がある限り、戦争や腐敗、墮落、抑圧、圧政は存続する。この世に一つの公正な統治を創ることが預言者たちの目標であったのは、もし公正・正義の統治であれば、それは聖なる動機を、また道徳的かつ精神的な価値のある動機を持つ統治であり、かかる統治が一つ具現されれば、社会を統御し大いに改善するからである」⁵³⁾。

ブッシュ米政権は、中東地域での民主化を唱えつつイラクでの軍事行動を開始した(2003年3月)。ブッシュ米政権が唱道する民主化が、ヴァーエズィの説く宗教民主制(イスラーム民主制)の枠を超える民主化を意味するならば、それは制限民主制にて守るべき対象をイスラームの価値観ではなく、自由主義の価値観に置き換えることを意味することになる。これはとりもなおさず、人間が利己的であることを是認する社会にイラン社会を再構成し直すと言う意味になるが、彼らの見方からすれば、それは神から遠ざかる腐敗と墮落への道に転じる意味であり、ホメイニーの見方を根底から覆すことになる。

5. 結語に代えて

冒頭にも断ったように、小論の目的は、イランのイスラーム統治観を介して自由民主制を見た場合にその特徴として浮かび上がる側面が何であるかを提示することにある。その一つには正義という概念について実体的内容の公的合意が無いという側面も道徳との関連において見られるが、民主制との関連においては、人間が利己的であることを追認しかつ放置する政治社会的仕組みという側面、もちろん、それ以外の肯定的側面もあるものの、否定しえないこの基礎的な側面の再認識を迫られる。日本が第二次大戦直後の占領統治下にあった時期に日本の文部省から刊行され1948年から1953年まで使われた社会科の教科書『民主主義』は、新鮮な抱負でもって自由民主主義の価値を説いているものの、そこには次のような表現の文言もある。

「よしんば国民が自分たちの利益だけを考慮して、他の何事も考えなかったとしても、国民の行う政治は国民各自の福利を増進することになるはずなのである。…」⁵⁴⁾。

注

- 1) ヴァリー (valī) の意味は監督、第一の所有者、友、仲間などであるが、ここでは監督もしくは第一の所有者の意味。
- 2) *Veẓārat-e Āmūzesh va Parvāresh, Bīnesh-e Eslāmī, Sāl-e Sevvom-e Dabīrestān*, Tehran, 1376 (1997), p. 4.
- 3) *ibid.* p. 5.
- 4) *ibid.* p. 6.
- 5) 非ムスリムがムスリムを支配することに繋がる如何なる取引や関係も禁じられることはイスラーム法上、「方途の拒否 (nafti-ye sabīl)」の一般的規定と称される。
- 6) [...] 内は筆者による追記。以下同じ。
- 7) *ibid.* p. 9.
- 8) *ibid.* pp. 10-11.
- 9) *ibid.* p. 13.
- 10) *ibid.* p. 14.
- 11) *ibid.* p. 16.
- 12) *ibid.* p. 18.
- 13) *ibid.* p. 19.
- 14) *ibid.* p. 21.
- 15) *ibid.* p. 23.
- 16) *ibid.* p. 22. なお、具体的には「イスラームの統治者は人民の諸問題を調査し、しかるべき時には人民との話し合いの場を持ち、もって彼らが如何なることでも支配者と話ができなければならない」とある。
- 17) 第二次大戦後の占領統治下にあった時期に日本の文部省から刊行され1948年から1953年まで使われた社会科の教科書に記述された民主主義の原理。文部省著作教科書「民主主義」、径書房、2004年、75頁。
- 18) 川原彰「市民社会論の新展開—民主主義の再定義のために」(高昌通敏 (Takabatake Michitoshi) 編『現代市民政治論 (Essays on Civil Politics)』世織書房、2003年) 260頁。
- 19) *Bīnesh-e Eslāmī (Sāl-e Dovvom-e Dabīrestān)*, p. 20.
- 20) *ibid.* p. 22.
- 21) Dr. Moḥammad Ḥoseīn Jamshīdī, *Naẓarīe-ye 'Adālat, az Dīdegāh-e Fārābī, Emām Khomeīnī, Shahīd Ṣadr, Pezhūheshkade-ye Emām Khomeīnī va Enqelāb-e Eslāmī*, 1380 (2001), p. 389, p. 453, p. 469, pp. 470-471, p. 496.
- 22) A. マッキンタイア (篠崎栄訳)「美德なき時代 (After Virtue)」第4刷、みすず書房1999年、315頁。
- 23) Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Second Edit. Cambridge Univ. 1998, p. 1.

- 24) Moḥammad Javād Nourūzī, *Nezām-e Syāsī-ye Eslām, Mo'assese-ye Āmūzeshī va Pezhūheshī-ye Emām Khomeinī*, 2002. Qom (Iran), p. 146.
- 25) *ibid.* p. 151.
- 26) *ibid.* pp. 113-115.
- 27) *ibid.* pp.117-118.
- 28) *ibid.* pp. 113-115.
- 29) *ibid.* pp. 133-134.
- 30) *ibid.* p. 158.
- 31) *ibid.* p. 167.
- 32) *ibid.* p. 159.
- 33) *ibid.* pp. 170-171.
- 34) Moḥsen Kadīvar, *Velayat-e Faqīh and Democracy*, <http://www.kadivar.com/Htm/English/Papers/Velayat-e%20Faghih.htm> (Jun. 28, 2006). また、同氏が著した「シーア派法学における政府の諸見解 *Nazarīye-yehā-ye Doulat Dar Feqh-e Shī'e*, Nashr-e Ney, Tehran, 1378 (1999)」を参照。
- 35) Ahmad Vaezi, *Shia Political Thought*, Published by Islamic Center of England, 2004, p. 151, <http://www.al-islam.org/shiapoliticalthought/ShiaPoliticalThought>.
- 36) *Ibid.* p. 151.
- 37) *Ibid.* pp. 152, 169-170.
- 38) *Ibid.* pp. 171-173.
- 39) *Ibid.* pp. 174-183.
- 40) Emām Khomeinī, *Velāyat-e Faqīh (Hokūmat-e Eslāmī)*, Mo'assese-ye Tanzīm va Nashr-e Aḡār-e Emām Khomīnī 第9版 1999, p. 31.
- 41) Moḥammad Javād Nourūzī, *op. cit* pp. 97-101.
- 42) *Bīnesh-e Eslāmī (Sāl-e Avval-e Dabīrestān)*. p. 31.
- 43) *Bīnesh-e Eslāmī (Sāl-e Dovvom-e Dabīrestān)*, p. 25.
- 44) *Bīnesh-e Eslāmī (Sāl-e Sevvom-e Dabīrestān)*, p. 14.
- 45) 藤原保信「自由主義の再検討」岩波書店、1999年、58頁。
- 46) 同上、59頁。
- 47) ジャック・ライヴァリー (Jack Lively) 著 (櫻井陽二／外池力訳)、「デモクラシーとは何か (Democracy)」芦書房、1998年、150頁。Lively, Jack, *Democracy*, Oxford, Basil Blackwell, 1975, pp. 95-96
- 48) 同上、pp. 151-152.
- 49) 同上、p. 180. (Eng. p. 112)
- 50) 同上、p. 214. (Eng. p. 134)
- 51) 藤原保信、前掲書、pp. 157-158.
- 52) ジャック・ライヴァリー、前掲書、193頁。Lively, Jack, *op.cit.*, p. 120
また、A. マッキンタイアも「法律は…諸党派の言い分を調整し、社会の平和を保つための政策上の便法である。法律が示しているのは、衝突が抑止されるべきその範囲と

- 程度である」とする。前掲書309頁。MacIntyre, A., *op.cit.*, p. 309.
- 53) イラン歴1361年 Farvardīn 14日 (1982年4月3日) テヘランのホセイニーエイエ・ジャマラーン (Hoseinī-ye Jamārān) におけるホメイニーのスピーチ。Mo'assese-ye Tanzīm va Nashr-e Āṣār-e Emām Khomeinī, *Ṣahīfe-ye Emām*, vol. 16, p. 162.
- 54) 文部省著作教科書「民主主義」、径書房、2004年、363頁。