

# イスラーム型民主主義統治について

——シーア派とスンナ派——

君 塚 大 学

〔抄 録〕

イスラーム世界のひとびとが民主主義を求めていること、これは各種の調査が明らかにしている。しかし、その民主主義はいわゆるヨーロッパ型の民主主義と同種であろうか。この研究ノートは、イスラーム世界が歴史的現段階で求めている民主主義の具体的統治機構はどのようなものかを確認することが目的である。イランではイスラーム・シーア派の統治がはじまって四分の一世紀が経つ。その他のスンナ派諸国ではイスラーム統治はほとんど実現していない。本稿では、イスラーム統治理論を模索している諸議論の一端をノートする。

キーワード イスラーム、シーア、スンナ、民主主義、シャリーア

## はじめに

ムスリム・ムスリマたちの価値意識が今後どのように変わるか、そしてイスラーム諸社会の文化的基底がどのように変動するかは、地球社会のゆくえを左右する大要因の一つである。これは、2001年の9・11以後すでに3年を経つ現在では、ほとんど明白であろう。このような問題関心から筆者は先の論考(君塚;2004)で、ムスリム・ムスリマたち<sup>(1)</sup>が地域によって多少の違いはあれ、おしなべて民主化を求めていることを幾つかの意識調査から確認するとともに、他方、現実の政治実態が民主主義から程遠いという事実からも、民主主義理念の宣揚のみならずその制度的機構を具体的に構想することが喫緊であることを示唆した。

けれども、それは単なる示唆にすぎなかった。この研究ノートでは、いわばスンナ派的民主政治の具体的構想の可能性について、すでに具体化されているシーア派の政治機構と対比する形で、考えてみたい。ここでスンナ派的民主政治と言って、西洋的民主政治とは言わない(まして「ブッシュ的民主政治」とは言うはずもない)のは、現今のスンナ派のムスリムたちが、50年後あるいは100年後はいざ知らず、当面、脱イスラーム化する兆しはないし、それどころかむしろ再イスラーム化のなかにあるのであって、十全な世俗性を前提にした政治制度<sup>(2)</sup>

の構想が非現実的で意味をなさないと思われるからである。

現在のところ、ムスリムたちのあいだではイスラームとは宗教的信仰が政治のみならず経済、社会的連帯、生活世界にいたる社会の全領域と結びついていることを特徴とすると考えられている。そして、この結びつきは単なる結びつきではなく、信仰こそが社会の全域を律し導くべきだと自覚的にかつ声高に主張するイスラーム主義の声が、この数十年、大きくなってきているのである。たとえば、利子を禁止するクルアーンに則ったイスラーム銀行の導入 (小杉; 2001) やイスラーム主義企業の伸長 (澤江; 2003), 伝統的なクッターブやマドラサではなくイスラーム教育を含む近代的私立学校の市場競争化するほどの需要 (Herrera; 2003), あるいは女性のヘジャブ (髪隠しのスカーフ) 着用者の増加 (Christiansen; 2003, 大塚; 2000, 2004) や神 (アッラー) への内面的接近を図るスーフィズムと聖者信仰の再興隆 (私市; 2004 a, b, 東長; 2002, 2004, 鷹木; 2004, 大塚; 2000, 2004), イスラーム的福祉団体での若者のヴォランティア (Christiansen; 2003), 弁護士などの専門職業団体におけるイスラーム主義者のイニシアティブ (Dupret; 2003, Esposito; 2003), イスラーム主義的意識を持った市民の選挙における投票行動の増加 (Ebeid; 2002, Kasseem; 2002) などといった諸現象に見られるように、ほとんど社会の全域でイスラームが再燃しているのである (Ismail; 2003, アイケルマン; 2002)。こうしたイスラーム復興の担い手たち, それも大衆的な担い手たち, 彼らにあっては、信仰が全社会・全生活を律していることこそがイスラームの、言わば本質であって、それを分離・多元化してしまえばイスラームはイスラームでなくなってしまうと考えられている。そうであるゆえ、将来はいざ知らず現在にあっては、宗教のプライベート化=政治の世俗化を前提にした政治理論を議論しても現実性もなく意義もない。

## 1. シーア派イスラームのヴェラーヤテ・ファキーフ

### (1) ヴェラーヤテ・ファキーフ理論

パフラビー国王が追放されるかたちで亡命し、王朝が崩れて革命が成ったイランでは、革命後の統治体制が具体的かつ明確に想定されていたわけではなかった。というのも、1979年当時、革命勢力を構成していたのはイスラーム主義者だけではなく、かなり有力なグループとして社会主義者がいたし、また少なからずリベラルもいたわけで、それぞれが期待する統治体制が個々に思い描かれていたからである。革命後、政権を独占するようになったイスラーム勢力にあって、かならずしもルーホッラー・ムサーヴィー・ホメイニーのイスラーム統治理論が確固とした支持を得ていたわけではなかった。しかし、革命へいたる長い闘いにおいてイラン・シーア派ムスリムにとって言わばカリスマ的存在として大きな影響力をもったホメイニーが、革命後の混乱のなかでも強い指導性を発揮でき、憲法制定に方向づけをあたえ、このなかでイスラーム的統治体制を謳うことができた。その統治制度こそヴェラーヤテ・ファキーフに

ほかならない<sup>(3)</sup>。

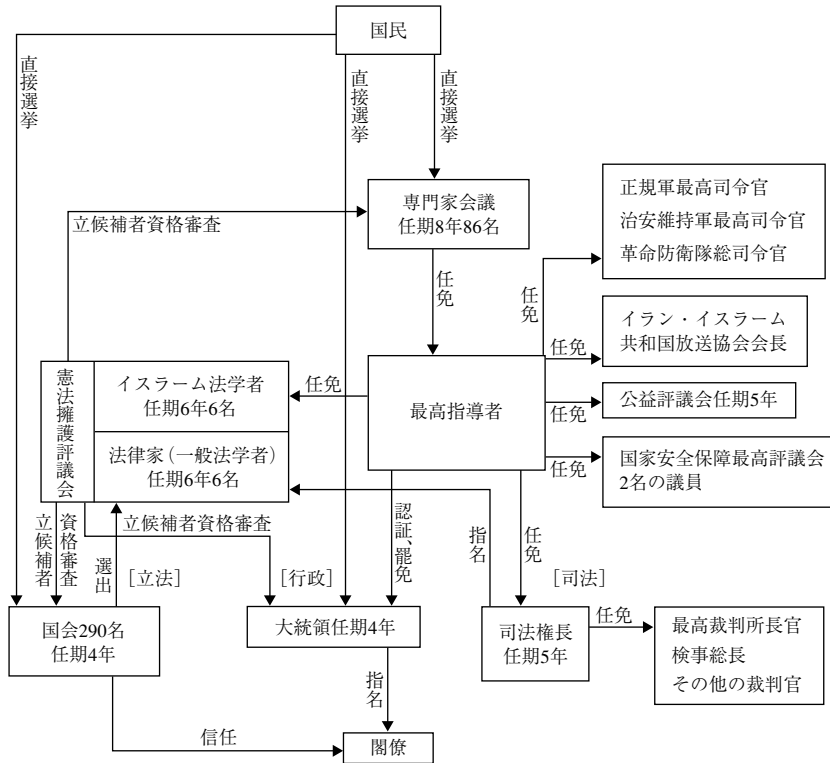
ヴェラーヤテ・ファキーフは直訳すると「法学者の統治」である(ホメイニー; 2003)。法学者とは、言うまでもなく西洋で発達した近代法学の専門家ではなく、イスラーム法すなわちシャリーアを熟知し、現実の諸問題にそれを適用し高度な法的判断ができる能力をもつ専門家である。こうしたイスラーム法学者がシャリーアに基づいてムスリム共同体(ウンマ)を統治するというのがヴェラーヤテ・ファキーフの根幹である。少し補足すると、イスラーム法学者が統治すると言っても、この法学者に立法権ないし主権があると考えられているわけではない。シャリーアがアッラーの啓示とされるクルアーンおよびその預言者とされるムハンマドの言行録であるハディースによってすでに示されていて、法学者はこれを執行するというかたちで統治するのであって、法学者がシャリーアを超えて何かを決定し執行することはできない。言い換えれば、ヴェラーヤテ・ファキーフとはシャリーアの統治であり、「法の支配」である。したがって、あくまで主権はアッラーにあり、法学者・人間にはない。この意味で、それは「神主権」であり「人間主権」ではない。統治者たる法学者ができるのはシャリーア執行のための諸規則をシャリーアの精神つまりアッラーの意志に違わずに設定し適用することである。けれども、すでに与えられたシャリーア・神の命令といえども、歴史的に新しい社会状況、個々の問題によっては一義的な命令をシャリーアが示しているとは言えない場合がある。それゆえ、イスラームの歴史では、シャリーアの法源として、クルアーンとハディースに加えて「理性」、具体的には法学者層のイスラーム的に合理的な解釈が認められている(後にも触れるが、スンナ派では、「ウンマの合意」と「類推」が追補される)。

では、具体的に法学者とはどのような資格をもった者か。ホメイニーのヴェラーヤテ・ファキーフ論では、もともと法学の最高権威者が統治の任にあたとされていた(ホメイニー; 2003)。法学の最高権威とは具体的に言えば、シーア派(正確には十二イマーム派)の法学界(法曹界と言うべきか)あるいはより広いイスラーム学者・ウラマーの社会で「大アーヤットラー」と認められた者である。革命後のシーア派イランでは、最高指導者にホメイニーその人が就いた<sup>(4)</sup>。

## (2) ヴェラーヤテ・ファキーフ統治機構

つぎに、この法学最高権威者をイスラーム統治の最高指導者とするヴェラーヤテ・ファキーフの具体的な統治機構を見ておこう。理解しやすくするために、図1(嶋尾; 2002)を借用したい。最高指導者は専門家会議によって選出される。この専門家会議のメンバーは、国民の選挙によって選出されるが、専門家という名のおり誰もが被選挙権を持つわけではない。定数は現在86人だが、その資格条件として信仰に篤くイスラーム法学に精通し社会的人望のあることなどが規定されている。その立候補の資格審査が憲法擁護評議会(つぎに直ぐ説明)によってなされ、厳選されたイスラーム法学者のみが選出される仕組みになっている。国民は言わ

図1 イランの中央政治機構



出所：嶋尾孔仁子 (2002), 44 ページ。

ば信任投票のような限定的投票をすることになる<sup>(5)</sup>。

憲法擁護評議会は定数が12人で、半数はイスラーム法学者、他の半数は西洋近代法を習得した法律家をもふくむ実務法律家からなる。やはり人望篤く優れた指導的イスラーム法精通者であることがその資格である。こうした資格者を定員の半数分のイスラーム法学者を最高指導者が任命し、他の半数分の法律家を司法権者（これも実は最高指導者が任命）が指名し、イスラーム議会（国会）が承認する。

この国会議員は、法学者や法律家などの特別な資格条件はないが、しかし議員としての資質がやはり憲法擁護評議会で審査され、認められた者のみが立候補できる。国民は、こうして一度篩いにかけてられた者のみに投票するわけで、自由選挙とは程遠い<sup>(6)</sup>。ちなみに、大統領も国民の投票によって選出されるが、その資格もやはり憲法擁護評議会によって審査される。そして大統領の権限も最高指導者よりずっと狭く弱く制限されている。

ここまで統治機構を見たとうえで、資格審査や任命といった権力ベクトルを確認しておく、最高指導者－(任命)→憲法擁護評議会－(資格審査)→専門家会議－(選出)→最高指導者、というようにループが成立している。このループの最高指導者→憲法擁護評議会のところに

は、もうひとつ最高指導者－(任命)→司法権者－(指名)→憲法擁護評議会といったベクトルが重なっている。国民は直接的には、このループの、「→専門家会議」のところに限定的に関与できるにすぎない。言ってみれば、最高指導者は国民がほとんど影響を及ぼしえないところで決定されるわけである。その最高指導者がこれ以外にも、図にもあるように、軍や治安機関のトップ、メディア関係のトップ、諮問機関の公益評議会委員、国家安全保障最高会議の議員2名、を任命する権限を独占している。こうしたイスラーム法学者の最高位である最高指導者への集権こそが、シーア派イランの統治体制をイスラームたらしめている真髄と言っていいであろう。

国民は、このように最高指導者の選出にほとんど関与できない。国民が投票という形で直接に中央政治に参加できるのは、大統領、国会議員、そして専門家会議々員の選出だけである。しかも、これらは先に記したように、憲法擁護評議会ひいては最高指導者によって選別された者の枠内での投票であって、限定されている。制度上、こうした限界があるとはいえ、1997年および2001年の大統領選挙では改革を掲げたハタミ師が勝ち、そして2000年の国会議員選挙でも改革派が圧勝したことに見られるように、国民の意思が有効に作動しうる余地もある。資格審査という制度の運用のあり方、裁量のあり方によっても現実とは違ったものになりうる。先にも触れたが、今年(2004年)の国会議員選挙では、改革への運動が壊滅的狀態に追い込まれ、民主化の流れが頓挫させられたように見える。このように現在のヴェラーヤテ・ファキーフ統治機構は、一方でイスラーム法学者層の統治権力を強力で制度化するとともに、他方で国民の政治参加を限定的にはあれ実施する余地を与えている。それゆえ、当然と言ってよいであろうが、国民の政治参加を大幅に拡大すべく、従来のヴェラーヤテ・ファキーフ理論の再解釈・再構築をはかるべきだとする「イスラーム新思考」の幾タイプかが唱えられている(坂梨;2004,.)。

## 2. スンナ派イスラームの統治機構論

### (1) イスラーム主義の抬頭

それでは、スンナ派はイスラームの宗教的理念を実現すべく、イスラーム的原則を組み込んだ統治機構をどのように構想しているのであろうか。

イスラーム統治は初期イスラームのサラフ時代におけるムハンマドの預言者としてのカリスマ的統治、ムハンマド死後の正統カリフによる日常化されたカリスマ統治(というより混乱が多かった)、そしてウマイヤ朝・アッバース朝期に形象化されていったカリフ統治がさらに変形をかさねオスマン朝にはスルタン・カリフ制統治にいたったが、帝国内外からの反乱や侵略によって弱体化し、20世紀のはじめに制度としては解体された。

かつてのイスラーム世界の各地域・社会は、早遅の差、濃淡の差はあれ、それぞれ西洋のシ

システムに倣った近代国民国家的統治機構の導入にむかった。植民地化されなかったサウード家のアラビアは18世紀半ば以降イスラーム原理主義を指向したワッハーブ運動と結合し、例外的な経緯をたどっているが、他の地域・社会のほとんどは近代システムに向かったと言って大きな間違いではないだろう。さらに言えば、この近代指向は、トルコのケマリズムが典型的に示しているように、当初、政治的および社会的統合のイデオロギーを世俗的ナショナリズムに置いていた。ところが、第2次大戦後パレスチナの地にイスラエル国家が建設され多くの難民がでたアラブ世界では特に、1967年の第3次中東戦争での決定的敗北を機に、また世俗的近代指向の政府による経済政策の失敗すなわち貧富の格差増大などの要因もあって、激しい思想的混乱に陥った（長沢；1993）。そのなかで、「イスラームこそ解決策だ」との気運が大衆のあいだに急速に浸透しはじめたといわれる（飯塚；2002，エスポズイトほか；2000，池内；2002a）。

こうした大衆の宗教意識の再生・復活こそが、現在にいたってイスラーム回帰・復興・再起などと呼ばれているイスラーム主義運動の根にあると言える。このようなイスラーム主義の新しい潮流にあって、イスラーム主義者とりわけイスラーム主義知識人は、どのような統治形態を模索しているのだろうか。文字どおりの管見<sup>(7)</sup>にすぎないが、次節ではスンナ派統治機構論の模索を瞥見しておきたい。

## (2) スンナ派のシューラー政府論：ラシード・リダー

スンナ派といっても一様ではない。法学派をとっても大きなものだけで4学派ある。しかも、中近世の「イジュティハード（法解釈革新の努力）の門は閉じられた」との伝統指向が近代になって打ち破られ、固陋なシャリーア解釈をのりこえるべく多くのムジュタヒド（イジュティハードの資格を持つ法学者）が活性化しただけでなく、イスラーム学者・思想家・実践家などが再定義を試み、実に多様な解釈と主張が出てきた。やや乱暴にそれらを括れば、おおよそ3つの思潮があったといえる。一つにはイスラームの本質的後進性を認め西洋的近代価値を指向する欧化主義、二つにイスラームの精神的・道徳的普遍性を護持しつつ西洋的科学技術文明を取り込んでイスラーム世界の復権を目指そうとするイスラーム改革運動、三つには墮落した正統イスラームを排しサラフ時代の原初イスラームに復古し、宗教の力をもって西洋文明を撃退することをめざすイスラーム純化主義である。（こうした思潮の布置は、西洋の衝撃を受けた例えば東アジアの反応を想起すれば、容易に理解できよう。）現代のイスラーム統治論に関心をおくこの研究ノートでは、当然、イスラーム改革論ないし純化論に目が向けられる。実に多くの文献を渉猟したイスラーム学者・小杉泰の研究（小杉；1994）によれば、スンナ派の統治論でまずもって注目すべきは、19世紀末から20世紀前半にかけて刊行された雑誌『マナール（灯台）』に依拠しイスラーム改革運動の理論的・精神的指導の役割をはたしたムハンマド・ラシード・リダーのヒラーファ・アル=ムジュタヒド論である。小杉の案内で、これを

少し見ておこう。

ヒラーファ・アル=ムジュタヒドとは直訳すると「ムジュタヒドのカリフ制」。ムジュタヒドは先に触れたように高度な能力を持つと認められたイスラーム法(シャリーア)学者であるから、簡潔に直訳すると「法学者カリフ制」ないし「法学者元首制」といえる(小杉;1994:46)。この用語から直ぐに、先述のイラン、ホメイニーのヴェラーヤテ・ファキーフ(法学者の統治)と同じではないかと思われる。たしかに、同じではないがきわめて近接しているというのが小杉の議論である(1994:3章)。しかし、その幾分かの違いを確認するためにも、そして、その後のスンナ派統治論の展開をさぐるためにも、やや詳しく見ることにする。

統治の主権がアッラーにあること、そして、その主権の執行権が人間に与えられているとされるのは、スンナ派においてもシーア派においても同じで、リーダーも例外ではない。アッラーに主権があることはアッラーの唯一性を信じるムスリムにあっては当然で、この研究ノートで論ずることではない。まず問題になるのは、その主権行使権が授けられているとされる人間のことである。人間とは具体的に誰なのか。リーダーのヒラーファ・アル=ムジュタヒド論では、主権行使権が与えられるのは、基本的にムスリム全体であり、言い換えればウンマ(イスラーム共同体)である。このウンマが、東はインドネシア、中国から西はモロッコまで広がるムスリム社会全体を意味しているのか曖昧だが、リーダーが『マナール』に「イスラーム国家論」を掲載していた1920年代、オスマン帝国が崩壊し、スルタン制に続いてカリフ制も廃止され、イスラーム世界でカリフ制の再設定が議論されていたことを考えると、このウンマをリーダーは、西洋帝国主義によって境界づけられた個々の国民国家ではなく、ムスリム社会全体と想定していたと言っても良さそうだ。これは観念的にすぎると非難することもできるが、ここでは問題にしない。問題にすべきは、ウンマに与えられる主権行使権といっても、依然、抽象的だということである。リーダーはやはり、主権行使権を行使する統治機関を考える。それは「イスラーム的シューラー政府」と言われる。

イスラーム的シューラー政府と言うときのシューラーとは、協議、評議、合議、要は話し合いということである。初期サラフ時代には、このシューラーがウンマ(その時はごく小さい共同体だった)での政策決定方式だったとされる。これはイスラームが民主主義的でありうると主張するときの根拠であるとされるのが、リーダー後のスンナ派の特徴である(Moussalli; 2001:ch. 1, 2003, Fadl; 2004)が、止目するに値する。専制ないし独裁を否定するからである。では、話し合い、協議は誰によってなされるのか。リーダーはこれを、「解きかつ結ぶ力を持つ者たち」とする。「解きかつ結ぶ力を持つ者たち」とは唐突な表現にわれわれには思えるが、これは中世イスラームでは法学者を意味していた。と言うのも「彼らの法解釈が人々を拘束」したからだ(小杉;1994:188)。それはまた、リーダーの別の文中では、「権威ある者たち」という言葉と同義的に使われているとのことであるから、「権威ある法学者たち」と言ってもよいことになる。そして、権威があるかないかは、シャリーア学派ないし法曹界の資格基準に

よる。この資格基準および資格認定の手順がどうなのかは、筆者（君塚）は不勉強で分からない。リーダーも明示していないようだ。しかし、どのような方法にしる一定の法学者が権威づけられ、さらにそのうちの一部の優れた者たちがウンマの統治指導者たちとされ、さらにそれを代表してイスラーム政府の元首たるカリフが統治指導者たちによって任命されると考えられている。けれども、このような統治指導者たちの選出がどのようなデュー・プロセスを踏むのか、ここに一般のムスリムたちはどのように関与するのか、明示されておらず、一般ムスリムの政治参加は記述の枠外に措かれていたようだ<sup>(8)</sup>。

リーダーの関心は、ムスリムたちの政治参加といった制度論ではなく、むしろどのような人格・素養をもった人間が統治指導者たちになるべきかという問題に置かれていた。統治指導者たちは、具体的には少なくともシャリーアについて新しい解釈（イジュティハード）ができる有資格者すなわちムジュタヒドであることとされる。ウンマが直面する新しいかつ困難な状況に適切かつシャリーア合理的に政策を立案できるために、統治指導者たちは状況を正確に認識する能力とともにシャリーアにも精通していなければならない。「イスラーム改革の目標は、彼らを、ウンマの法とその政治的・社会的・司法的・行政的・財政的利益について自立的知識を有し、誠実さと正しい判断力と叡智を備えた人々によって構成せしめることにある」（小杉；1994：189 から再引用）と力説される。言い換えれば、ウンマに授けられた主権行使権をシャリーア合理的に行行使するためには、統治指導者がムジュタヒドでなければならないとされる。それゆえに、リーダーの統治論がヒラーファ・アル=ムジュタヒドといわれるわけである<sup>(9)</sup>。

つぎの問題は、このようなカリフと統治指導者たちがどのようなシューラー（協議）をどのような組織・機関でおこなうのかということである。統治指導者たちが決定する公的事項のうち最も重要なことは、カリフの任命と罷免である。ここでも、この決定機関が具体的にどこなのか示されていないが、重要なことはこのカリフも優れたムジュタヒドでなければならないことである。

こうしてリーダーのヒラーファ・アル=ムジュタヒド論は、統治機構論ではなく、むしろ統治者人間論ないし統治思想に重きがおかれる。それは小杉によれば、リーダーがイスラーム帝国オスマンの崩壊とともにイスラーム世界そのものが消滅の淵に立たされているとの危機意識をもって、その再建・再興を図るためには宗教心篤く道徳的に高潔でかつ理知に富む人物による統治指導が緊要だと、「政治学者ではない」「政治思想家として」の基本的スタンスがあったからである（小杉；1994：190-3）。言わばリーダーのヒラーファ・アル=ムジュタヒド論は宗教的エリート統治論である。前章のシーア派ホメイニーのヴェラーヤテ・ファキーフ論が一人のカリスマを想定するのに対し、スンナ派リーダーの論は複数のエリートたちによる統治を構想していると言える。この差異には両派の伝統的な違いが現れているとも考えられる。前者がスーフイズムや聖者信仰に親しいのに対し、後者が公式上それらを忌避し、アッラーの超絶的唯一性と人間の平等（にもとづくシューラー）を理念としていたからである。先に記したように、



シーア派ホメイニーの統治論とスンナ派リーダーの統治論とは近接しているというのが小杉の強調(1994: 3章)であった<sup>(10)</sup>。けれども、筆者(君塚)はカリスマ論とエリート論との違いがそこにはあると認知していたほうがよいと思う。民主主義へ進む条件・ルートがやはり異なってくるはずであるからだ。しかし、これは今後の課題である。ここでは、リーダー後の統治機構論の展開を探らねばならない。

### (3) 近年のスンナ派統治論

リーダーたちの『マナール』を拠所にしたイスラーム復興の思想運動は、その後、たとえばエジプトではムスリム同胞団などに受け継がれたといえるが、帝国主義のさらなる軍事的・文化的攻勢とこれに対抗してイスラーム世界に覇権を及ぼそうとするソ連社会主義とのせめぎあいのなかで、イスラーム世界がナセリズムの民族主義ないし国民主義に傾き、イスラーム同胞団などの運動は成長・発展というよりもむしろ停滞ないし退潮を強いられ、サイド・クトゥブなど一部は急進化し結局は弾圧に屈した。けれども、とりわけイスラエルとの決定的敗北によってそうした世俗主義的ナショナリズムの無効を知らされた後、「イスラームこそ解決策だ」との掛け声に象徴されるイスラーム主義運動が急速にたかまり、リーダーたちの思想的水脈が復活した。ナセルに解散させられたムスリム同胞団も武装闘争放棄を条件にサダト政権になって活動を認められた(しかし、機関誌発行禁止などの規制をしばしば受け、公式の政党としては今でも認可されていない)。

では、復活したリーダー的イスラーム思想で、統治論としてのヒラーファ・アル=ムジュタヒド論はどのように精緻化されたのだろうか。小杉(1994: 14章)によるとエジプトでは1980年代、国家論をめぐる大きな論争があった。従前、世俗国家化をめざしてきたエジプトの大方針がイスラーム主義の隆盛のなかで再考を迫られたかたちの論争だった。結果は世俗主義者とイスラーム主義者とがそれぞれの陣営の中でも差異を見せつつ、おのおのが自説を理念的に主張するのみで議論の交通や新しい思考の芽をつかむには至らなかったようだ。こうした論争の中で87年に国会選挙もあり、ムスリム同胞団は野党の一部と同盟「イスラーム協約」を結び、結果は野党第一党に躍進するほどの旋風をおこした。しかし、この「イスラーム協約」は一定の支持を得たとはいえ、実践的に具体的なプログラムを示しておらず、まして「イスラーム国家論という点でも、「イスラームこそ解決策」とのスローガンが実体的に何を意味するかが、問われていく」(小杉;1994: 267)と言われるように、制度論的具体性を備えていなかった。こうした国家像をめぐる論争や選挙戦での「協約」などを見ても、イスラーム主義者のなかでリーダーのヒラーファ・アル=ムジュタヒド論を制度論的に整備する成果はなかったようである<sup>(11)</sup>。だが、これは80年代の状況である。90年代をとおし現在にいたってはどうか。

近年のスンナ派イスラーム統治論は多くあるだろう。そのなかで統治機構論はどのようにな

っているのだろうか。ここでは筆者の目にとまった、民主主義指向で且つ比較的まとまった議論を二つ見ておきたい。一つは政治学者ムッサッリの議論 (Ahmad S. Moussalli; 2001, 2003), もう一つは法学者ファドルの議論 (Khaled Abou El Fadl; 2003, 2004) である。

#### (4) ムッサッリのイスラーム型民主国家論

ムッサッリの議論の中核は、イスラームの原初サラフ時代からシューラー (協議), イフテイラーフ (差異・多元性), アル=フクーフ・アツ=シャリーア (法的権利・人権) といった概念があり、爾後、歪曲ないし軽視されるにいたったが、もともとの概念は現代の民主主義思想と相通するのであり、これらの概念を現代的状況に適合させるべく再解釈することが必要で、それによってこそ民主主義を定着させることができ、ひいてはイスラーム世界の復権が期待できる、というものである。したがって、彼の考察はイスラームにおける概念史であるが、現代的状況への含意についても結論的に述べているので、この研究ノートではここに着目する。

ムッサッリは、「現代のイスラーム運動でもっとも説得力があり傑出した思想家」(2001: 72) と彼がみるハサン・アブダッラー・アツ=トゥラービー<sup>(12)</sup>に依りながら、まず、究極的な主権がアッラーにあること、しかしながら、その主権は人間たちに委任され、人間たちはその代行権 (前出の「行使権」と同義) をもつことを確認する。では、主権行使権をもつ人間たちとは具体的に誰なのか。ムッサッリはこの点、曖昧で、文脈によってウンマ (ムスリム共同体全体)、ウンマを構成するそれぞれの社会 (society)<sup>(13)</sup>、そして社会のなかで統治にあたる者たち、あるいはまた社会のメンバー全員を意味している。ここで、ウンマや社会といっても理念的・観念的にすぎるから脇に置くとして、問題は統治者たちと社会の全成員である。民主主義を志向するムッサッリは当然、主権行使権を持つのは社会の全成員だとする。

しかし、この主権行使権は社会の全成員によってどのように行使されるのか。現実には社会の統治にあたるのは全成員ではなく、多寡はあれ限定された者である。社会の成員は統治者と被統治者に、固定的にはないにしろ、分かれる。そこに中間統治者を置いても、構造はあまりかわらないので、便宜的に、統治者と被統治者の2カテゴリーで考えよう。ムッサッリもそうしている。結論的にいえば、社会の全成員に授けられた主権行使権は、シューラーによって、あるいはシューラーとして行使される。シューラー概念も現代的状況にあった定義づけをムッサッリはしていないが、社会の全成員がもつ主権行使権の行使形態としてのシューラーは、選挙を意味していることが彼の文章から分かる。統治者を選出する選挙である。ムッサッリあるいはスンナ派の見解によると、サラフ時代、ムハンマドの死にあたって彼の後継者としてウンマの統治にあたる者すなわち正統カリフが部族の有力者たちの合議 (シューラー) によって選出されたとの歴史認識がある<sup>(14)</sup>。ところが、後には、統治者を選出しその統治を監督する資格を持つのは「解きかつ結ぶ者たち」すなわちシャリーア学者たちであった (2001: 34-5)。つまり主権行使権の実質的行使者はシャリーア学者 (それも熟達した高位の学者) とい

う特定の人々だったのである。言い換えれば、シューラーという主権行使権の行使は社会の一部の者に排他的に閉鎖されていたわけで、これは「エリート主義的シューラー」(2001: 121)である。けれども、これが現代に通用するはずはない。現代においては「シューラーはトゥラービーにとって(ムッサッリにとっても、と読むべし[筆者補注])ひとびとの間の関係を統御する原則であるゆえに、どんな個人も他者たちに対し特別な権力があると主張することはできない。テキスト(クルアーンのこと[筆者注])はそのような主張をする者を誰ひとり正当化していないのである。たとえ高名な宗教学者たちでさえもどんな特権も特別な地位も要求することはできない。彼らは、ひとびとの経済や社会や政治生活さらには宗教生活さえをも統御しなければならないシューラーという原則のもとにいるのだから、ひとびとと対等でしかない。換言すれば、あるひとりの学者ないし学術専門家の見解は普通のひとびとの見解と対等なのであり、社会や政治生活にそれを強要する権利を何ら持つてはいないのである。」(2001: 81)このような「シューラーの解放」(liberating shura)が現代のイスラーム型政治哲学の本質的な部分に据えられる必要があるというわけだ。

では、社会の全成員のシューラーによって選出される統治者とは具体的に誰なのか。ムッサッリの理念的な議論では明示的でないが、大統領などの類の最高権力者と議会議員が想定されていることはわかる。そして、これら言わば行政府と立法府で十全にシューラーが機能すべきことも力説されている。けれども、この程度のシューラーであれば、西洋型民主制と種差がない。

イスラームの民主主義が西洋のそれと本質的に異なり、異なるべきだとムッサッリが考えているのは、やはりイスラーム主義者の考えと同じく、アッラーの唯一性・至高性であり、言い換えればシャリーアの至上性である。このシャリーアは、近世的伝統におけるイジュティハードの閉鎖による固定化したものではなく、大衆も参加する日々の社会的構成によって常に「脱構築」されるものでなければならない。こうしたアッラーの唯一性とシャリーアの至高性があるゆえにシューラーに貫徹することこそが、イスラームの民主主義を西洋のそれと差異化させる本質的な要素だと考えられているのである。そして、そのイスラーム性が普通のひとびとの日常的「脱構築」によって再構築されるべきことが強調される。象徴的な文言を引用すれば、「善を為し悪を避けることが、国家を超えるひとびとの優越性を正統化する源泉である」(2001: 119)。

けれども、社会のほとんどの成員ムスリムがシャリーアを意識し関与しつつ生きるとしても、そこに見解の相違が出てくることは否定できない。むしろムッサッリはそうした差異(イフティラーフ)を重視する。そうであれば、そうした差異・相違を調整するメカニズムがシューラーの様々な形態と水準で必要になる。ムッサッリの議論はこのメカニズムについて言及しないが、選挙などでは投票・多数決が想定されているのであろう。この点に関し、この研究ノートが関心を注ぎムッサッリが一言触れるだけで論及しないことがある。それは、シューラー

には様々な形態がありうるとする文章 (2001: 121) で、議会とならべて憲法評議会 (constitutional council) が挙げられていることである。ここに止目するのは、前章で論じたヴェラーヤテ・ファキーフの最高指導者の権限と前節で議したヒラーファ・アル=ムジュタヒド論のシャリーア学者エリートの権限と、この憲法評議会のありかたが概念的に対応するかもしれないからだ。この憲法評議会のメンバーがどのような資格でどのような手続きで選出され、どのような案件をどのように合議 (シューラー) するのか、ムッサリは示していない。ムッサリによると民主主義といえどもイスラームのそれは、アッラーの意志そしてシャリーアの規定がどのシューラーでも原則として貫徹しなければならないわけで、「代表機関による決定事項を調査し、それらが明確な宗教的諸原則を冒していないか確かめることができる制度が常設されていない」(2001: 121)。しかし、かりにこの機能を担う機関がその憲法評議会であるとするれば、それがどのように作動するか、大きな問題である。イランのヴェラーヤテ・ファキーフにおける最高指導者と一体となった憲法擁護評議会のような働きをするのか、あるいは、リーダーたちのヒラーファ・アル=ムジュタヒド論で想定されていたシャリーア学者「解きかつ結ぶ者たち」による統治の中核機関のような働きをするのか、ムッサリは議論を深めていない。理念的に、一方ではシューラーの実施を、他方でシャリーアの至高性をくりかえし説くに留まる。ムッサリの新著論文 (2003) でもこの域を超えていない。理念的な言説は重要でないと筆者は言いたいのではない。それは重要であろうが、そのような言説はすでに汗牛充棟であって、そこを超えていかなければ実効的な理論構成ができないのではないかと思うのである。つぎに見るファドルはどうであろうか。

##### (5) ファドルのイスラーム型民主国家論

ファドルもまた、イスラームの民主的統治論における根本的相克、すなわち、アッラーの主権性と人間の民主的権利との齟齬、この架橋に腐心する (El Fadl; 2004)。彼は他の多くの民主化論者と同様に、主権問題を、アッラーの主権とアッラーの地上での代理としての人間の主権行使権とが認められると言うように理念的、形式論理的に処理する。アッラーの主権の現実的条件としてシャリーアがすべてを統べる大枠として設定され、その枠内で人間の主権行使権が行使されるわけである。では、その主権行使権を行使して形成される統治形態はどのようになるのか。ファドルは、シャリーアの根源であるクルアーンはイスラーム政体の中核的価値<sup>(15)</sup>を示しているが、具体的形態を特定しているわけではないとする。したがって、歴史的現代に適應するイスラーム統治形態を人間たちが構成する権利と義務があることになる。ここで問題となるのは、大条件たるシャリーアの枠内で現代的状況への適應が可能かという問題である。ファドルはこの問題に対し、シャリーアには二つの部分、つまりどの時代どの社会にも通用する普遍的な価値を示す部分 (これを「構造的読み」(structural readings) をすべき部分と彼は言う)、そして状況対応的に再解釈をすべき部分 (これを「個別具体的読み」(readings

of discrete and particular passages) と言う) があり、後者の柔軟性によって現代的適応は可能だとする (2004: 8-9, 116)。

大条件たるシャリーアの少なからずの部分再解釈 (先述の言葉を使えば、イジュティハード) 可能と言うのであれば、その再解釈は誰がするのであろうか。この一見変哲もない問題が致命的に重要なのは、ファドルに疑問を呈するハーン (M. A. Muqtedar Khan; 2004) が力説するとおりである。中近世的伝統では、これがシャリーア学者に独占され、イジュティハードよりもむしろタクリード (先行解釈の模倣) が唱えられ因習固陋に陥ったこと、さらにはこの研究ノートでも注目してきたシーア派イランのヴェラーヤテ・ファキーフにおける最高指導者を中心としたシャリーア学者たちの権限と権力、スンナ派リダーたちのヒラーファ・アル=ムジュタヒド論におけるシャリーア学者の優越性、ムッサッリのイスラーム民主国家論における憲法評議会の権能の問題と同質の問題なのである。

ファドルはイスラーム統治論の理念・哲学が大事だとして (2004: 110)、そこに終始し、具体的な制度論には踏み込まない。そのためワルドロン (Jeremy Waldron; 2004)、フェルドマン (Noah Feldman; 2004)、ハーン、クアンド (William B. Quandt; 2004) たちに失望感をあたえている。ファドルの議論がそのようなため、ここではイスラーム統治機構上のシャリーア関係機関やそこでのシャリーア学者たちの具体的な位置づけについて考察することができない。考察できるのはシャリーア学者をふくむウラマーの抽象的な位置づけ、現代的役割についてである。と言うのも、ファドルが彼の議論の結論部分で、ウラマーの復権の必要性を強調しているからである。すなわち、「ウラマーが神の言葉の解釈者として、共同体の道徳的良心の庇護者として、そしてまた国民を神の理想に向かわせる教導者として活動でき現に活動することはこれまでのイスラームの経験とも制度的に一貫する」 (2004: 35) と述べ、「彼らが道徳の教導者やシャリーアの解釈者・唱導者として人々を説得できる権威を回復し、市民社会での媒介的働きを効果的に果たすために、ウラマーはまず最初に国家から制度的にも道徳的にも独立しなければならない。ウラマーが国家に統制され指示されるかぎり、神やシャリーアの唱導者・代理者としての彼らの正統性や信頼性はひどく疑われたままの状態が続くであろう」 (2004: 46) と主張する。そして、「道徳教育者 (ウラマーのこと、[筆者補注]) の役割はきわめて重要で、それと言うのも、彼らは社会が神の意志に近似していくよう警戒を怠ってはならないからだ。大衆はどれほど良く道徳教育されても、神の意志を十分に体得できないものである」というように、ウラマーと社会・大衆との道徳的宗教的優劣関係を吐露している。

ウラマーの国家からの独立を主張するファドルの議論の背後には、ウラマーが近世・近代において世俗的国家権力の傘下に収められ阿諛的な正統化機能に陥ったことへの反省があるが、現代において国家・政府からウラマー層が独立するとしても、それは無関係になることではないはずである。現代社会の構成要素として無関係ではありえない。では、どのような関係をもつのか。ファドルの考えでは、シャリーアが至上であり、またこれをウラマーが解釈・教導す

ると言うのだから、ウラマー層が最上位に位置することになる。ファドルはそのように明記しないが、暗示している。それゆえ、ハーンからは、ファドルの考えは事実上、「ムスリム法学者の独裁体制」(Khan; 2004: 64)にはかならないと論断されるし、ファードルには「トップダウン・アプローチ」(Mohammad A. Fadel; 2004: 84)を求めていると詰られている。そして、民主主義を志向するのであれば、ファドルはウラマーが上位に立つのではなく脇に寄り、すべての者がシャリーア解釈(イジュティハード)をすることができるのだと考えるべきだと迫られる。これに対しファドルは、そうした「イジュティハードの民主化」を唱えるものはシャリーア法曹界の蓄積してきた伝統をわきまえていないと切り返す(2004: 124)。ハーンたちによると、人はごく普通の読み書き、そしてインターネットなどによる伝達能力があるだけでイジュティハードができると思われているが、それは無理だし、現実的ではないとファドルは言う。そうした法学者的能力を持つとされるいわゆる素人の者が神の意志や啓示について何かを判断し、ファトワのような見解として他者たちに提示し、その正統性を要求しても、他者たちは何を根拠に、どんな基準にもとづいてその者の法学的判断を評価すべきなのであろうか、シャリーア法曹界で培われてきた方法論を知らない素人たちにその種の評価をすることはできない、とファドルは反論するのである。そして持論の、シャリーア学者をふくむウラマーの復権の必要性を強調するのである。

このようにウラマー層の復権をもとめ、そこに宗教的・道徳的教導の特別な役割を期待するファドルの構想は、やはり、リーダーたちのヒラーファ・アル=ムジュタヒド論、ムッサッリのイスラーム民主国家論と近似すると言える。70~80年前のリーダーたちは別にして、同じ現代のムッサッリの議論がシャリーア法学者の優越性について曖昧なままだったのに対し、ファドルではウラマーの重要性が力説され、伝統指向的な一面があることに特徴がある。ファドルのこの姿勢を見ると、現在においても「道徳警察」や「勸善懲悪省」などといわれる「善を為し悪を避ける省」があるサウジアラビアの状況をファドルは高く評価するのではないかと筆者などは推測したくなる。ファドルの名誉のために一言記せば、彼はそれを「醜い」と見る(2003)。たとえば1996年12月、シリアからの出稼ぎ労働者が会社の事務机に「お守り」を入れていて逮捕され、スーフィー的多神教徒と断罪され死刑判決を受け、人権団体の救済活動(実際ファドルもかかわった)にもかかわらず死刑執行されるという事件がおこった。「お守り」は故郷を離れるとき母親が手渡してくれたものだった。また、2002年3月、女子中学校で火災があり、逃げようとした女子生徒がヘジャブを着けていなかったため、「宗教警察官」がヘジャブを取りに教室に戻らせたため少なくとも14人以上の女子生徒が焼死するという事件があった。このような残虐な結果をもたらす宗教指導を「醜い」とし、その背後にある宗教的政治思想と心理<sup>(16)</sup>を分析している。

## おわりに

以上の議論をまとめれば、民主的要素を組み込んだイスラーム型民主主義統治として、シーア派イランのヴェラーヤテ・ファキーフは現実に実行されていることもあって統治機構は比較的はっきりしているのに対し、スンナ派の統治機構論はまだ本格的な実施がなされていないせいかきわめて曖昧なままだということである。実施されているヴェラーヤテ・ファキーフでは高位の法学者が最高指導者として統治の中枢を握るが、国民によって選挙される大統領や議員に託された民意との間で場合によっては起こるせめぎあいを処理する機制が十分ではないにしろ制度化されている。ここに民主的要素を見ることができる。しかし、スンナ派のイスラーム型民主国家論では、シャリーアという前提的大枠およびその担保役たる法学者たちと一般大衆の民意との、あるべきはずの競合・せめぎあいをどのような統治機構を設けて制度化するのか、いまなおはっきりした議論が、管見では、見られない<sup>(17)</sup>。管見での知見を一般化する不誠実は避けねばならないが、理論的にはあまり進捗していないかに見えるのである。そもそもスンナ派の政治論は統治機構論の整備にあまり関心が向かないように見える。一方でイスラームの理念を繰り返す議論 (Ahmad; 2000, Moosa; 2003) と、他方で従前の国家機構を当面は受け入れてそのなかでイスラーム化できる部分を徐々にイスラーム化していこうとするピースミールな改革への関心 (飯塚; 1993, 池内; 2002 b) に大きく分かれているように見えるのである。

この研究ノートでは、イスラーム型民主主義としてシャリーアという大条件と民意の伸長との架橋を制度的にどのようにするのが適切か、スンナ派的統治といえどもシーア派的なヴェラーヤテ・ファキーフに収斂するのか、あるいは独自の機構が構想できるのかといった問いへの答えまで進めなかった (そこまで結論づけられたら、〈論文〉になっていたのだが)。今後の課題である。

### 〔注〕

- (1) 以後、字数節約のため、ムスリムと略す。ムスリマを軽視するわけではない。
- (2) ここで言う世俗性とは社会の全面において宗教性がないことではなく、政治的公共圏では宗教的信条の主張が慎重に禁欲されることが一般化されている状態をさす。したがって宗教が私的空間や市民社会で機能することは想定されている。
- (3) シーア派はイラクなどアラブにも多くいるが、このアラブ・シーア派のなかにも、ムハンマド・バーキル・アッ=サドルのようにヴェラーヤテ・ファキーフを主唱する理論家があった (小杉; 1994, 12章)。
- (4) ホメイニー自身は当時、「大アーヤットラー」ではなく「アーヤットラー」であったが、最高指導者の地位に就いた。これは革命へのカリスマ的指導実績によると思われる。後に憲法改定で「大アーヤットラー」規定が緩和された。
- (5) 1998年の選挙では、民主化を進めようとする改革派の法学者の多くが資格審査で欠格とされ、憲法擁護評議会の望むような結果となった (吉村; 1999)。

- (6) 2000年の議会選挙では、いわゆる民主主義をより一層もとめる改革派が圧倒的勝利をおさめたが、2004年2月の議会選挙では改革派が資質なしとして立候補を認められず、改革派与党は選挙をボイコットした。
- (7) アラビア語やその他イスラーム圏の言語ができず、それらの文献にあたることもできずにこのテーマに論及するのは、研究者としての知的誠実性を欠くとの誇りがあるはず。その誇りは正当で、ここではそれを甘受する。
- (8) 1920年代といえれば既にイスラーム世界でも各地域・社会で強弱の違いはあれ、立憲運動とともに国会開設の要求が挙がっており、リーダーが一般ムスリムの政治参加を考察していなかったわけではないと思われる。この時期のリーダーは教育の重要性を訴え、熱心に実践していたとされるが、そうであれば、一般ムスリムへの教育がある程度行きとどいた時の彼らの政治参加をリーダーは想定していたはずである。なにしろ、当時の彼らの識字率や就学率の未上昇を見れば、一般ムスリムの政治参加を近々の問題として考えることは現実的に有意味ではなかったであろう。この問題の現実的、実践的課題化はやはりリーダー以降のスナ派政治論に期すべきであろう。この期待に応えられているかどうか、この研究ノートの後段で言及することになる。
- (9) これがまた、たとえば共産党の独裁と、イデオロギーの違いはあれ、統治形態的にどう類似するのかは、別に考察すべきことがらである。
- (10) 小杉によると、イラン革命後、シーア派のヘゲモニー増大にもなってシーア派、スナ派相互の影響、近接化、「和合」がすすんでいるとのこと（小杉；2003）。
- (11) 政治制度論が具体的であればあるほど、また現行制度と違えば違うほど、イスラーム主義者は現行国家権力から革命の扇動ないし国家転覆の罪にかけられやすいといった状況があることを考慮しなければならぬ。エジプトでは81年のサダト暗殺後、非常事態が宣告されている。
- (12) トゥラービーについては、彼を極めて高く評価するエスポズイトたちの考察（2000：2, 4章）がある。また、現代スーダンにおける彼の影響力についての両義的評価（Millar；1994）がある。
- (13) ムッサッリはこの社会を現行の国家に枠取られた国民社会と考えているのか、そうした言わば帝国主義的侵略の遺物を認容しているのかの問題にも論及しておらず不明だが、逆にそうした論及がないということは、国民社会を彼が想定しているとみなしても、間違いにはならぬようだ。ムッサッリはこれとほぼ同義でコミュニティという語も使う。
- (14) ハワーリジュ派やシーア派がこうした認識を持たないことは日本でもよく知られているだろう。
- (15) ①協働、互助による社会的正義の追求、②非専制的で、シューラーにもとづく統治、③慈愛と憐憫の制度化を指す。
- (16) 彼はこれを、SalafismとWahhabismとの融合と見てSalafabismと造語している。しかし、こうした厳格な統治にも一般選挙導入や女性起業家の増加などの自由化の動きが少し出てきている（福田；2004、保坂；2004、樋口；2004、辻上；2004、Seznec；2003）。
- (17) このことは1996年のエスポズイトたちのレビュー（邦訳は2000年）で示されていたし、近年のターリビたちによっても指摘されている（Talbi；2003、Ansary；2003、El-Affendi；2003、Brunberg；2003）。

〔文献〕

- Ahmad, Khurshid 2000 "Islam and Democracy: Some Conceptual and Contemporary Dimensions," *Muslim World*, 90-1/2
- Ansary, Abdou Filali- 2003 "Islam and Democracy," in *Islam and Democracy in the Middle East*, ed. Larry Diamond et al., The John Hopkins U. P.
- Brumberg, Daniel 2003 "Islamists and the Politics of Consensus," in *Islam and Democracy in the Middle East*, ed. Larry Diamond et al., The John Hopkins U. P.



- Christiansen, Connie C. 2003 "Women's Islamic Activism: Between Self-Practices and Social Reform Efforts," in *Modernizing Islam*, ed. John L. Esposito et al., Rutgers U. P.
- Dupret, Baudouin, 2003 "A Return to the Shariah?" in *Modernizing Islam*, ed. John L. Esposito et al., Rutgers U. P.
- Ebeid, Mona Makram, 2002 "Elections in Egypt," in *Elections in the Middle East*, ed. Iman A. Hamdy, The American University in Cairo Press
- アイケルマン, Dale F. 2002 「イスラームと近代性をめぐる言葉」『思想』9月号
- El-Affendi, Abdelwahab 2003 "The Elusive Reformation," in *Islam and Democracy in the Middle East*, ed. Larry Diamond et al., The John Hopkins U. P.
- El-Fadl, Khaled Abou 2003 "The Ugly Modern and the Modern Ugly," in *Progressive Muslims*, ed. Omid Safi, Oneworld Publications
- 2004 "Islam and the Challenge of Democracy," in *Islam and the Challenge of Democracy*, ed. Joshua Cohen et al., Princeton U. P.
- Esposito, John L. 2003 "Islam and Civil Society," in *Modernizing Islam*, ed. John L. Esposito et al., Rutgers U. P.
- エスポズイト, J. L. & John ボル 2000 『イスラームと民主主義』(宮原辰夫ほか訳) 成文堂
- Fadel, Mohammad H. 2004 "Too Far from Tradition," in *Islam and the Challenge of Democracy*, ed. Joshua Cohen et al., Princeton U. P.
- Feldman, Noah 2004 "The Best Hope," in *Islam and the Challenge of Democracy*, ed. Joshua Cohen et al., Princeton U. P.
- 福田安志 2004 「サウジアラビアの『民主化』問題」『現代の中東』37号
- Herrera, Linda 2003 "Islamization and Education in Egypt: Between Politics, Culture, and the Market," in *Modernizing Islam*, ed. John L. Esposito et al., Rutgers U. P.
- 樋口征治 2004 「サウジアラビアと『対話』への模索」『中東研究』484号
- ホメイニー, R. M. 2003 『イスラーム統治論・大ジハード論』(富田健次編訳) 平凡社
- 保坂修司 2004 「サウジアラビアの改革」『中東研究』484号
- 池内 恵 2002 a 『現代アラブの社会思想—終末論とイスラーム主義—』講談社
- 2002 b 「サダー・ムバーラク政権期のエジプトにおける政・教関係の変容」『現代の中東』33号
- 飯塚正人 1993 「現代エジプトにおける2つの『イスラーム国家』論」『中東諸国における政治経済変動の諸相』(伊能武次編) アジア経済研究所
- 2002 「近代における『ムスリム社会』の変容」『思想』9月号
- Ismail, Salwa 2003 *Rethinking Islamist Politics*, I. B. Tauris
- Khan, M. A. Muqtedar 2004 "The Primacy of Political Philosophy," in *Islam and the Challenge of Democracy*, ed. Joshua Cohen et al., Princeton U. P.
- Kassem, Maye 2002 "The 2000 Elections," in *Elections in the Middle East*, ed. Iman A. Hamdy, The American University in Cairo Press
- 君塚大学 2004 「イスラームの宗教性と民主主義指向」『佛教大学社会学部論集』38号
- 小杉 泰 1994 『現代中東とイスラーム政治』昭和堂
- 2001 「イスラームの『教経統合論』」『アジア・アフリカ地域研究』1号
- 2003 「未来を紡ぐ糸」『現代イスラーム思想と政治運動』(小松久男ほか編) 東京大学出版会
- Miller, Judith 1994 "Faces of Fundamentalism: Hassan al-Turabi and Muhammed Fadlallah," *Foreign Affairs*, 73-6

- Moosa, Ebrahim 2003 "The Debts and Burdens of Critical Islam," in *Progressive Muslims*, ed. Omid Safi, Oneworld Publications
- Moussalli, Ahmad S. 2001 *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism, and Human Rights*, U. P. of Florida
- 2003 "Islamic democracy and Pluralism," in *Progressive Muslims*, ed. Omid Safi, Oneworld Publications
- 長沢栄治 1993 「現代アラブ思想研究のための覚書」『中東諸国における政治経済変動の諸相』(伊能武次編) アジア経済研究所
- 大塚和夫 2000 『近代・イスラームの人類学』東京大学出版会
- 2004 『イスラーム主義とは何か』岩波書店
- Quandt, William B. 2004 "Islam is Not the Problem," in *Islam and the Challenge of Democracy*, ed. Joshua Cohen et al., Princeton U. P.
- 坂梨 祥 2004 「イランの『イスラーム新思考』」『現代の中東』37号
- 私市正年 2004 a 「地域研究の醍醐味」『イスラーム世界』(片倉もとこ, ほか編) 岩波書店
- 2004 b 「ブルハーミー教団と現代エジプトのイスラーム復興」『イスラーム世界の民衆運動と民主化』(私市正年ほか編) 東京大学出版会
- 澤江史子 2003 「イスラーム復興の企業家精神」『現代イスラーム思想と政治運動』(小松久男ほか編) 東京大学出版会
- Seznec, Jean-François 2003 "Stirring in Saudi Arabia," in *Islam and the Challenge of Democracy*, ed. Joshua Cohen et al., Princeton U. P.
- 嶋尾孔仁子 2002 「イランの中央政治機構に関する動態的分析」『中東研究』479号
- 鷹木恵子 2004 「イスラーム聖者信仰と社会・国家」『イスラーム世界』(片倉もとこ, ほか編) 岩波書店
- Talbi, Mohamed 2003 "A Record of Failure," in *Islam and Democracy in the Middle East*, ed. Larry Diamond et al., The John Hopkins U. P.
- 東長 靖 2002 「神秘主義イスラームの現在」『思想』9月号
- 2004 「スーフィズムの歴史と現在」『イスラーム世界』(片倉もとこ, ほか編) 岩波書店
- 辻上奈美江 2004 「女性の経済活動から見るサウジアラビアのジェンダー関係」『中東研究』484号
- 吉村慎太郎 1999 「イラン：専門家会議選挙と党派間対立の激化」『中東研究』2月号
- Waldron, Jeremy 2004 "Democracy and Conflict," in *Islam and the Challenge of Democracy*, ed. Joshua Cohen et al., Princeton U. P.

(きみづか ひろさと 現代社会学科)

2004年10月15日受理