

The Origin of the “Jasmine Revolution” and Two Concepts of Modernity : “Islam and Democracy” Revisited through a Rereading of Rachid Ghannouchi by Azzam Tamimi

メタデータ	言語: jpn
	出版者:
	公開日: 2013-04-19
	キーワード (Ja):
	キーワード (En):
	作成者: 森, まり子
	メールアドレス:
URL	所属:
	https://doi.org/10.15021/00003841

[illegible]

的民主主義自体も、複数形でしか語り得ない多様性を持つことを本書は示唆している。

This paper seeks to put forward some important points on the relation between Islam and democracy through a rereading of *Rachid Ghannouchi* by Azzam Tamimi, a Palestinian political scientist, a work which has acquired new meanings since the “Jasmine Revolution” and the “Arab Spring.” Published about ten years ago, this book sheds light on the concept of “Islamic democracy” as pursued by Ghannouchi, a moderate Islamist who has played an important role in the democratization movement in Tunisia since the 1970s and is the leader of the Nahda Party, which won the election held soon after the “Jasmine Revolution.” Ghannouchi tried to distinguish between the system and the philosophy of Western democracy and envisaged replacing dictatorship with “Islamic democracy,” which would combine the Western democratic system with Islamic values. Criticizing secularism, which he believed had been connected with Maghreb despotism, he questioned whether the Western idea that “democracy should be secular” is really self-evident. Whereas his thought almost replaces “God’s sovereignty” with “People’s sovereignty,” his assumption of freedom and pluralism within the Islamic framework inevitably collides with the Western concept of freedom, an impasse which also remains unresolved in political Islam in general. The conflict between the two concepts of democracy, Western and Islamic, is inseparably linked with the long-standing question of the two conflicting concepts of modernity, Western and Islamic, unanswered since the end of the nineteenth century. This book also implies that Islamic modernity and Islamic democracy can only exist in diverse forms.

はじめに	2.2.2 シャリーアとプルーラリズム —イジュティハードとシュ ラーの役割
1 本書の今日的意義	2.2.3 世俗主義と民主主義—民主主 義は「世俗的」でなければなら ないか
2 歴史学と人類学、思想史研究からフ ィールドへの問題提起	2.2.4 世俗主義と市民社会—市民社 会は「世俗的」でなければなら ないか
3 他分野から問い直す認識枠組みの自 明性	2.2.5 民主化を阻害する外部要因— 領域国家と外国の介入
1 ザイトゥーナとソルボンヌ—「近代西 洋」の批判的受容	3 未決の問題
1.1 アラブ・ナショナリズムからイスラ ーム主義へ	3.1 民主主義を拒絶する人々との論争 —「神の主権」か、「人民主権」か
1.2 チュニジアの独自性を意識するイス ラーム主義的民主主義者として	3.2 世俗主義者との論争
1.3 イデオロギーの非妥協性からブラグ マティズムへ	結び—二つの民主主義、二つの近代、複 数のイスラーム的民主主義
1.4 イランではなくアルジェリアを模範 として	1 二つの民主主義、二つの近代
2 『イスラーム国家における公共の自由』	2 地域独自の「文脈」と複数のイスラ ーム的民主主義
2.1 自由とは何か	3 ポスト・イスラーム主義論への批判 の射程
2.2 イスラーム的民主主義	
2.2.1 哲学としての民主主義、制度と しての民主主義	

はじめに

フランスの歴史学者ダンコース（Hélène Carrère d'Encausse）は『崩壊した帝国』（*L'empire éclaté*, 1978）において、ソ連が民族問題によって解体する可能性を実際の解体の10年以上前に指摘した。アッザーム・タミーミー著『ラーシド・ガンヌーシー—イスラーム主義内部の民主主義者』（Tamimi 2001）はより地味な形ではあるが、「アラブの春」の端緒となったチュニジアの「ジャスミン革命」とその後の民主化への動きを、同国の穏健なイスラーム主義の分析を通じてあたかも約10年前に予見したかのように見える。同書はチュニジアで20年以上君臨したベン・アリー政権の崩壊後の総選挙で第一党となったイスラーム主義政党、ナフダ党（*Hizb al-Nahda*, ナフ

ダは「覚醒、再生」¹⁾の党首ラーシド・ガンヌーシーが「イスラーム的民主主義」を追求した軌跡を分析した政治思想史の著作である。

本稿は刊行後約10年を経過したこの書物を再読し、「ジャスミン革命」の淵源とも言えるチュニジアの民主化運動²⁾の中で穏健な一イスラーム主義者が民主主義や近代をどのように捉えてきたのかを、急進派や世俗主義者などの主張をも地域横断的に意識しながら整理しようとする、本来は書評論文を意図して書かれた論考である。ナフダ党やエジプトのムスリム同胞団の躍進という最近の政治的展開を念頭に、中東の民主化とイスラームの関わりを長期的に考える際の巨視的な論点を、同書の内容に即して提示することがその主な目的である³⁾。

しかし、ここで読者の疑問も予想される。1. 約10年前の本を今紹介する意義は何か。2. 政治思想史の論文を人類学の学術誌に掲載するのは適切か。3. マグリブ研究者でない者が何故、マグリブ地域に関する本を素材に、専門外とも見えるテーマを論じるのか。

本論に入る前に、1～3の疑問に順番に答えることにより、本稿の学術的存在理由^{レゾンデートル}を明確にしておきたい。それは本書の今日的意義と、執筆者である私の学問的立場を明確化する作業でもあり、読者が本論を読み進める一助になると考えるからである。

1 本書の今日的意義

本書再読の意義はまず、「アラブの春」に関わる同書の今日性にある。1970年代～1980年代のチュニジアの民主化運動に参加したイスラーム主義者ガンヌーシーの「イスラーム的民主主義」論を分析した本書は、現時点から振り返ると、2011年のチュニジアの民主化への奔流が何もない所に突然噴出したのではなく、1970年代に遡る民主化運動の蓄積という地下水脈を持っていた事実を明示している。周知のようにガンヌーシーは「ジャスミン革命」後に亡命先のロンドンから約20年ぶりに帰国し、2011年10月の総選挙では彼の率いるナフダ党が第一党となった。ナフダ党の躍進はエジプトのムスリム同胞団の躍進と共に、イスラーム主義運動が「アラブの春」のめざす政治的自由と個人の尊厳、民主化の課題にいかに関わっていくのかという点で注目されている。今日それを考える際に、歴史的背景や長期的展望に関する不可欠な知見と示唆を与える一冊が本書なのである。

日本の学界において2011年のエジプト革命の起源については、1968年の民主化運動、1952年の七月革命、1919年革命、更には1881～1882年のオラービー革命などに遡って歴史的説明が試みられ(栗田2011; 長澤2012), 「今回の革命が突発的な出来

事ではなく、これまでの長い体制批判の抵抗運動の蓄積の上にある」「エジプトの民衆革命においてイスラームは、一貫して重要な役割を演じてきた」（長澤 2012: 81, 47）などの指摘がなされているが、それに比べるとチュニジアの「ジャスミン革命」の起源については、過去との連続という視点からの説明が手薄であるように思われる。「ジャスミン革命」の考察の際に、1970年代～1980年代の反体制運動（ガンヌーシーらのイスラーム主義運動も参加）とそれへの弾圧に言及した論考も（宮治 2011: 166-167; 私市 2012: 101-102）⁴⁾、その反体制運動においてイスラーム主義運動が果たした役割については殆ど言及していない。それは「イスラーム主義運動」一般を、暴力化し分裂した結果「挫折」した運動として低く評価する、先行研究の一部にある見方⁵⁾の延長であるようにも見える。このような状況から、ガンヌーシーらの運動を丁寧⁶⁾に分析し積極的に評価する本書の対照的な視点⁶⁾が、専門の近い日本の研究者の一部の間で十分に受容かつ評価されてこなかったと判断しても大きな間違いではないであろう。

「アラブの春」との関連で日本のマグリブ研究者が展開したポスト・イスラーム主義論⁷⁾も、本書がチュニジアを素材に分析した「穏健なイスラーム主義者」の民主主義論に対する関心の低さを根底に持つように思われる。このポスト・イスラーム主義論は、シャリーア（イスラーム法）に基づく国家をめざす「イスラーム主義運動」⁸⁾が役割を終え、自由・人権・人間の尊厳などの「『市民社会』的価値観」が「イスラーム主義にかわる新しいイデオロギーになりつつある」（私市 2012: 98）と強調する。これに対してタミーミーの本書は、イスラーム主義と市民社会的価値観（民主主義を含む）を対置させるのではなく、むしろイスラームやシャリーアそのもののの中に市民社会や民主主義につながる原理を見た「穏健なイスラーム主義者」の視点を明らかにする。それは今日的に読まれるなら、上記のポスト・イスラーム主義論の性急な展開を相対化する視座を読者に提示するであろう。

ここでタミーミーの個性的な経歴と立ち位置が大きな意味を持つ。タミーミーはパレスチナのイスラーム主義組織ハマースを研究し、同組織と個人的な関わりも持つパレスチナ人政治学者（専門は政治思想史）で、イギリスを拠点に学術活動を行っている。その経歴故にパレスチナ人のイスラーム主義に共感的な立場をとるが、同時に西洋民主主義や政治的自由などの西洋的価値観にも充分触れる環境にいることから、ハマースに関する彼の著作（Tamimi 2011）はハマースのイスラーム主義を内在的に解明し、民主主義との関連でその変容を評価する一方、西洋的な価値基準に照らしてその限界や課題をも指摘するという、共感と批判のバランスがとれた視点を示してい

る。タミーミーがハマースに向けてきたこのような学問的視線と分析手法をチュニジアのイスラーム主義者にも適用して、イスラームと民主主義を調和させる試みの可能性と限界を照射したのが本書であり、このような背景も、チュニジアとパレスチナの政治的展望を重ね合わせる独特の視点と奥行きを本書に与えているのである。

著者のその立ち位置が人類学的なフィールド調査から見れば重要な意味を持つことも付言しておきたい。インフォーマントと調査者の人間関係は提供される情報の内容と質を左右するが、民主主義を追求するアラブ人イスラーム主義者であるガンヌーシーが同様の背景と信条を持つ調査者タミーミーに、欧米研究者に対するよりも深い親近感と信頼感をもって情報を提供したことが推測される。すなわち本書は著者の出自と背景故に、欧米や日本の研究者が踏み込みきれないイスラーム主義の機微と複雑な諸相に迫り得たと考えることが可能で、現在の情勢とも関連して改めて参考にするべき重要な点を含むと判断されよう。

そしてその書物を取り上げる私はシオニズム・イスラエル（パレスチナ）近現代史を研究する日本人である。その私の立場からすると、タミーミーは「イスラーム的民主主義」を積極的に追求しようとする現代の穏健なイスラーム主義者（ハマースの指導層の一部を含む）の思想潮流を学術的に代弁する研究者であり、そのようなイスラーム主義の新潮流が「アラブの春」の展開と共にチュニジアのみならずパレスチナ、エジプト、リビア、シリア、イランなどでも試されつつある現在、タミーミーがチュニジアを素材に示したその新潮流の評価は、今日のハマースの評価やパレスチナ問題の今後の展開、更にはアラブ諸国を含むイスラーム世界の将来の動向の分析に深く関わってくる。しかもそうした動向の分析に向けられる日本人研究者の眼差しは、変動する状況の当事者であるアラブ世界またはイスラーム世界の研究者や、それらの世界を植民地支配その他の形で従属させてきた歴史的記憶を持つ欧米の研究者が持ちがちな思い入れや偏見の少ない、より距離をおいた者の冷静さを持ち得ると思われる。「日本でイスラエル（パレスチナ）を研究する森」が、「西欧でハマースを研究するパレスチナ人タミーミー」の「チュニジアのイスラーム主義者ガンヌーシー」に関する政治思想研究を日本でも普遍性を持つものと考え、歳月の経過にも耐え得るその複眼的・長期的な視点を紹介することに意義を見出す所以である。

2 歴史学と人類学、思想史研究からフィールドへの問題提起

次に政治思想史の論文を人類学の学術誌に掲載する意義について、人類学と歴史学の関係についての大塚和夫の議論⁹⁾を念頭に述べることにしたい。

アラブ・ムスリム地域をフィールドとした大塚は、人類学は限定された一地域の実態調査にとどまらず、それを端緒に究極的には「人類」の本質を追究する学問であるとし、その目的のために人類学と、歴史学をはじめとする関連諸分野の間の相互浸透や「越境」を提唱した。「…何よりも自分のフィールドに関わる歴史学や地域研究の動向に無関心ではおれなくなる。つまり、…ボーダレスの時代には、それにふさわしく人類学者の側も、既存の学問分野の枠を越えた『越境』を積極的におこなわなければならないようになってきている」（大塚 2002a: 148–149）というのが大塚の基本的な姿勢であった。

その姿勢はフィールドで得た知見をもとにイスラーム主義を思想的に考察した一連の論考に集約されている（大塚 2000; 2002a; 2004）。大塚はフィールドで得た個別的な知見と経験から、一枚岩的なイスラーム主義の理解を疑問視し、地域の歴史や特性という「文脈」に応じて展開されるイスラーム主義の多様性と複雑性に客観的な目を向けることを提言したのであるが、それが正に本書の視点と重なり合うのである。日本の一人類学者が遺したこの「フィールドから思想史研究への問題提起」に対して、「アラブの春」によるフィールドの変動に遭遇した一歴史学者が、その問題提起と重なる視座を持つ本書を素材に、「思想史研究からフィールドへの問題提起」という逆の形でささやかなりとも応えることには意味があるのではないか。それ自体も思想史研究とフィールド調査の双方向の対話と問題提起を含んでいる本書に関する論考を、人類学に関心を持つ読者に提示する所以である。

3 他分野から問い直す認識枠組みの自明性

マグリブ地域研究やイスラーム研究を本来の専門としない私が本書を取り上げるのは、前述の「アラブの春」に関わる本書の今日性や、パレスチナ研究という著者と私の接点に加えて、本書の地域横断的な普遍性に注目するからでもある。本書はガンヌシーという一個人を扱いながら世俗主義、近代化、西洋化、ナショナリズム、民主主義、主権、市民社会、暴力と寛容性などより大きい問題を浮上させ、対象の限定性を突き抜けた普遍的な問題提起を行っている。それは本論で詳述するように、欧米で長らく自明とされ、今も根強く残っている非西洋地域に関する認識枠組みを問い直す試みである。

認識枠組みの不断の検証は、その枠組み内での「知識」の蓄積にも増して時に重要な作業であるが、枠組み自体の自明性を問う俯瞰的・革新的な「知性」は、狭い専門分野における新しい「知識」の蓄積というある種の保守的な作業に目を奪われがちな

専門家集団の内部からは働きにくいことがあると私は考えている。ある分野の認識枠組みの全体像を遠くから眺め得る他分野からの「越境者」だからこそ、枠組み自体の問題性に気付くこともあろう。マグリブ研究自体を専門としない研究者であっても、思想史研究者として「認識枠組み」を問う立場から、本稿の主題を論じる幾ばくかの資格はあると考える所以である。

1～3を踏まえ、本稿は人類学やマグリブ地域研究の論文としてではなく、政治思想史の論文として提示される。その目的は、本書を論ずる作業を通じて、イスラーム主義の分析に関連する様々な概念と認識枠組みを、政治思想史という「(人類学やマグリブ地域研究にとっての)他分野」の視点から改めて問い直し、相対化することにある。従って人類学系の論文には必須である社会的文脈の説明は敢えて最小限とした。「アラブの春」の情勢の下、フィールドで得られる短期の知見に対して長期の思想史は何を示唆するのか。本書の内容に即して巨視的論点を提示しつつ、それを考えていきたい。

なお本稿では、本書の著者タミーミー（「著者」と記す）、本書の主人公ガンヌーシー、本稿の執筆者である森（以下「執筆者」と記す）という三者の見解が入り組んで叙述が複雑になるため、本文か註で三者の見解を区別することをお断りしたい¹⁰⁾。

1 ザイトゥーナとソルボンヌ——「近代西洋」の批判的受容

本書前半で著者はガンヌーシーの精神形成の叙述を通じて、政治的自由や民主主義についての彼の議論の背景にあるミクロの要因としてのチュニジア及びマグリブの独自性と、マクロの要因としてのアラブ世界及びイスラーム世界の時代的趨勢を浮かび上がらせる。

1.1 アラブ・ナショナリズムからイスラーム主義へ

ガンヌーシーは1941年、チュニジア南東部のエルハーンマに近い小村に生まれた。第二次大戦直後は、ヴィシー政権に協力した同国人がフランス当局に処刑されるという暗い世相の中で幼年時代を送る。11才の時フランスへの抵抗運動に加わって殺された村人の死体が見世物にされたことに衝撃を受け、「植民地支配者への限りない憎悪」(Tamimi 2001: 6)をはぐくむ。折しも後に独立の英雄となるブルギバの民族解放運動が盛んで、そのメンバーであったおじの影響を受けつつ、少年の心には反植民地

主義と反西洋的なナショナリズムが深く根づいてゆく。更にその思考を補強したのが伝統的なイスラーム教育と家庭環境である。読み書きのできる数少ない村人の一人であった父の下でガンヌーシーもクルアーンを暗唱し、生母と共に父のもう一人の妻と同居する。後年の政治活動で彼がイスラームの伝統的慣習である一夫多妻制を当初擁護した背景には、このような生い立ちもあった。

しかしフランス支配（1881～1956年）の影響で導入された西洋式教育により、ガンヌーシーは幼年期のイスラーム的素地の上に近代西洋的価値観を受容することになる。経済的事情と父の反対で中断した西洋式教育を16才で再開した彼は、政府がフランス支配時代の社会・文化政策を継承して進めていた欧化政策の中でイスラームを重荷と感じるようになっていた。その理由について彼は、当時イスラームが人生と宇宙の包括的なヴィジョンとして教えられなかったからだと述懐する。伝統的イスラームに対する幻滅を更に深めたのが1959年に入学したチュニスのザイトゥーナ・モスク（8世紀前半に創建）付属の学院の教育であった。社会の現実と乖離した法学理論中心のカリキュラムに学生たちは失望する。宗教的慣行の制限、イスラーム的シンボルの排除、シャリーア法廷の廃止などが政府によって打ち出される中で社会に横溢した世俗的な西洋文化と、日々教えられるイスラーム的価値観のはざまに引き裂かれた若き知識人がザイトゥーナで育つが、彼らが拠り所としたのがアラブやムスリムの尊厳を回復してくれる存在としてのナセルとベン・ベラであった。

しかし、世俗的な一國ナショナリズムによる国民統合を図っていたブルギバ大統領にとって、アラブの統一をめざすアラブ・ナショナリズムを掲げるナセルは競合者であった。このためチュニジアではナセル支持者は当局から敵視され、しかも極端な欧化政策の故にフランス語の語学力が大学入学の要件となっていたため、若者は当時ベン・ベラらアルジェリア独立戦争の闘士たちも滞在していたエジプトへの留学に活路を見出した。しかし、1964年に始まるガンヌーシーのカイロ大学、次いでダマスカス大学留学は失意に終わる。カイロでは生計を立てるのに必死な市民の頭越しにナセルの政治的スローガンが空疎に響いていた。シリアでは「『アラブ』と『ムスリム』の語が同義である」マグリブと違って¹¹⁾、アラブ・ナショナリズムが世俗的な性格を帯び、イスラームと対立する要素を持つことに彼は幻滅した（Tamimi 2001: 14-21）。更に1967年戦争でアラブ諸国が大敗を喫したことも、アラブ・ナショナリズムへの彼の熱狂を冷ます一因となった。

1967年戦争は一般にアラブ世界において、アラブ・ナショナリズムの凋落とイスラーム主義の擡頭を促す分水嶺になったとされる。しかし著者は、その直前の1965

年のヨーロッパ旅行も彼のアラブ・ナショナリズムを後退させる個人的契機になったと指摘する。方向性を見失い墮落した若者の姿に衝撃を受けた彼は、西洋政治思想に由来するアラブ・ナショナリズムではなく、自らの伝統であるイスラームとチュニジアの独自性に根ざす自分たちのナショナリズムを追求するべきであると結論づけ、1966年に世俗的なアラブ・ナショナリズムと訣別する。シリアでムハンマド・イクバル、サイイド・アブル・アラー・マウドゥーディー、サイイド・クトゥブ、ハサン・バンナー、マーリク・ベン・ナビーらイスラーム主義者¹²⁾の著作を読破したガンヌーシーは、世俗的なアラブ・ナショナリズムからイスラーム主義への自身の傾斜を次のように振り返る。「…私は[それまで]自分が従ってきたのは正しいイスラームではなく、その伝統的かつ原始的な解釈であったということを悟った。その伝統的モデルはイデオロギー的でも、包括的なシステムを表してもいなかった。それは慣習的な宗教感情、一連の価値観・慣習・儀式であり、文明や人生のあり方を表すには至らぬものであった。私は自分が真のムスリムではなく、故にイスラームに再び入信する決心をせねばならないことを発見した」(1995年3月、ロンドンで著者のインタビューに答えて、Tamimi 2001: 22)。ここで言及されている「包括的なシステム」という表現には、生活様式のすべてを包括する「システム」(nizām)としてイスラームを捉えたマウドゥーディー(Nasr 1996: 83)の影響が窺われる¹³⁾。

ここで地域横断的な比較の視点から、執筆者の解説を加えておきたい。ガンヌーシーに影響を与えた急進的なイスラーム主義者であるマウドゥーディーやクトゥブも、世俗的なナショナリズムからイスラーム主義に傾斜するという共通の経歴をたどっている¹⁴⁾。特にクトゥブの転機はアメリカ留学(1948～1950年)と、同時期のイスラエル建国をめぐる第一次中東戦争であった点で(Haddad 1983: 69; Calvert and Shepard 2004: xix)、留学とヨーロッパ訪問及びその間の第三次中東戦争を転機とするガンヌーシーと比較できるであろう。転機は似ているが、クトゥブとは対照的にガンヌーシーはその後フランスに留学するなど西洋を理解する試みを断たなかった。クトゥブが42才、ガンヌーシーが25才で転機を迎えたことも両者の柔軟さの違いに関係しているかも知れない。同じイスラーム主義者でも穏健派の道をたどったガンヌーシーの出身地であるマグリブは、著者によれば、西洋思想を可能な範囲で受容してイスラームと調和させる前近代からの穏健な伝統があり、またフランス支配に伴う西洋化と近代化の深度が際立っていた。特にチュニジアにとってフランスは敵であると共に文化的正統性の源泉とされ、フランス語が堪能な知識層にとって同国留学は自然な選択であったという。1940年代のアメリカで欧米の価値観やイスラエル支持に反感

を抱いたクトゥブとは対照的に、1968～1969年にソルボンヌ大学大学院に留学したガンヌーシーは西洋哲学を学びながら世俗主義などの多様な価値観に触れ、自国とイスラームをある程度相対化する視点を獲得した。フランスでのカトリック信徒やシーア派など「異質な」人々との交流にも著者は言及するが、その経験はガンヌーシーのイスラーム主義に穏健で多元的な色彩を与えるのに役立ったと思われる。

1.2 チュニジアの独自性を意識するイスラーム主義的民主主義者として

ガンヌーシーのイスラーム主義の穏健な方向性は、インド・パキスタン系の草の根ムスリム運動であるタブリーギー・ジャマーアトに加入していたソルボンヌ時代に、パキスタン行きを果たせなかったことで決定的になったと著者は見る。実現していたら、彼はマウドゥーディーの影響で急進化していたかも知れないからである。来訪した兄と共に彼はチュニジアへ帰国するが、立ち寄ったコルドバでイスラームの栄光の遺産を確認し、アルジェリアでは民主化運動の理論家ベン・ナビーに会い、マウドゥーディーやクトゥブと違って啓示と現実の対話を重視するマグリブのイスラーム主義の意義を確認する。西洋化と近代化の深度や法学・神学・慣行におけるチュニジアの独自性にめざめた彼は、西洋的なものを徹底的に拒絶しがちなマシュリクのサラフィー主義¹⁵⁾が自国の穏健な土壌に合わないことに気付く。ギリシア思想の中でイスラームと両立可能な部分のみ受容したイブン・ルシュド（アヴェロエス）に倣い、西洋をあくまでも選択的に拒絶すべきなのではないか。こう考えた彼はエジプトのムスリム同胞団の思考と行動に学ぶ一方、マシュリクとは異なる穏健なマグリブの伝統、更にマグリブの中でもザイトゥーナ・モスクなど独自のイスラーム遺産や改革の歴史を持つチュニジアの個性を強く意識した政治改革を模索する。「我々には独自の文化があり、それに基づいて自らの問題への自らの解釈をつくり出さねばならない」(Tamimi 2001: 35)——それはいわば「和魂洋才」型の内発的改革の提唱であった。

この文脈でガンヌーシーは、19世紀後半にチュニジアのフサイン朝の宰相であったハイルッディーン・トゥーニスィー（1822～1890）の改革に注目し、イスラームの枠内で近代技術を採用しようとした彼の改革を受け継ぐことを主張した。更に彼は、改革の土台として19世紀後半～20世紀初頭のイスラーム大改革運動における民主主義論に注目する。イスラームにおける思想的・法学的プルーラリズムと比較しつつ、政治的プルーラリズムもイスラームと両立し得ることを説いたタフターウィー（1801～1873）。ムスリム社会の衰退の処方箋を専制の否定と共和制に求めたアフガーニー（1838/9～1897）。ウンマ全体の共通目標を達成するために、イジュティハード¹⁶⁾の

復活によって複数の実現方法を保証する重要性を説き、イスラームと民主主義の調和を考えたアブドゥ（1849～1905）。タウヒード¹⁷⁾の受容とシューラー（協議）の重視によって独裁を否定したりダー（1865～1935）。ガンヌーシーはこれらの思想的遺産が、クトゥブに代表されるマシュリクの反民主主義的な潮流によってかすんだとし、その遺産の中にマグリブの民主化の指針を求めたのである（Tamimi 2001: 47-49）。

一方、ガンヌーシーはチュニジアの権威主義を形成した要因を、マグリブで支配的であったマーリク学派の法学、神の絶対的力の下で人間の運命があらかじめ決まっていることを示唆するアシュアリー学派の神学、導師（ピール）への無批判の服従を求めるスーフィズムなどのイスラーム的伝統に求め、当初はこれを打破しようと試みた。しかしほどなく文化を根底から変える困難さに気付き、文化は不問に付して改革を政治に限定する方向に転じる。ここで彼が政治改革の方法として採用したのは、理性と啓示の調和を説いたムウタズィラ学派のアプローチであった。理性で現実を考慮することによって無批判の模倣（タクリード¹⁸⁾）を打破し、政治的行動が聖典解釈のみに依拠することを避けようとしたのである。折しも彼を中心に結成されていたイスラーム協会（al-Jamā'a al-Islāmiya）内では理性を重視するような雰囲気の中で、理性重視をもっと突き詰めたいと考える一派（‘aqlānīyūn「理性派」、または al-yasār al-islāmī「イスラーム的左派」）が現れ、極端な理性重視は啓示の否定につながるのではないかという不安を感じる人々との間に亀裂が生じる。ガンヌーシーは、同胞団とクトゥブを批判する理性派の議論に必ずしも反対はしなかった。しかし、他方で彼は政治改革でもイスラームの一線は越えてはならないと信じていたため、理性派が示す聖典への懐疑は許容できないと考えていた。「我々がこの参照枠組み〔聖典〕¹⁹⁾に反旗を翻すなら、導きのために参照すべきものは何も残らなかっただろう。近代性はチュニジア的であれ西洋的であれ、イスラームの〔聖なる〕文献を通じて見られねばならない」（Tamimi 2001: 45）。理性重視の末に協会を離脱することになるイスラーム的左派に対し、イスラームの枠内で民主主義を追求するという譲れない一線がこの言に集約されている²⁰⁾。

1.3 イデオロギー的非妥協性からプラグマティズムへ

1960年代後半以降イスラーム主義を理論的に深めたガンヌーシーに、実践への移行が求められる時が訪れる。1970年代半ばにチュニジアでは世俗主義者の主導の下、初の民主化運動が始まったのである。ガンヌーシーはこの時、世俗主義者との接触によりイデオロギーを超えた政治的闘争の重要性にめざめる。強権体制に反対し民主主

義と社会的正義を実現するという共通の目的のために、イデオロギーだけからすると相容れない彼らと共闘できるという発見は、その後の彼の活動にとって重要であった。特に1978年の反体制ストにおける共産主義者との共闘は、貧困などの社会問題に対処する重要性に彼の目を開かせた。

神は共産主義者に反対する目的のためではなく、イスラームの諸目的を達成するために我々をつくり給うたのだと我々は悟った。イスラームは他のいかなるイデオロギーとも部分的に適合するかも知れないのと同様に、部分的に共産主義とも適合するかも知れない。イスラームの根本的な目的の一つは、世界に正義を確立することである。イスラームにおいて正義の価値は最大の価値であり、正しくあることは神の属性の一つである。それなら我々は、どうして貧しい人々や抑圧されている人々の利益を確保するために闘った人々に反対できただろうか。たとえ彼らがマルクス主義者であったとしても (Tamimi 2001: 52)。

折しも勃発したイラン革命も、イスラームの名の下に組織された反体制勢力が欧米に肩入れされた世俗的な政権を倒せることを証明したとして、チュニジアのイスラーム主義運動に弾みを与える。「時に我ら〔アッラー〕この地にあつて虐げられている者どもに情をかけ、かえって彼らを夜の指導者となし、後継ぎとなし、彼らの勢力をかの地に確立し…」(クルアーン 28 章 5 節)²¹⁾を革命の根拠として再発見したガンヌーシーは、ホメイニーが糾合した全政治勢力の背後にある市民的自由・社会的正義・自国の主権への人々の普遍的な要求がイラン革命の原動力であり、イスラームがそれをイデオロギー的に正当化する役割を担ったことを見抜いていた。革命直後に彼が三大ムジャッディド(革新者)としてバンナーやマウドゥーディーと並んでホメイニーを挙げ、イラン革命を参考に自国の改革をめざそうとしたのも1970年代の趨勢から言えば自然であった。

しかしイラン革命の「震源」から比較的遠いチュニジアにとってはイスラーム的改革モデルが近隣にも存在した。スーダンのハサン・トゥラービー²²⁾の改革である。女性の社会進出を促すその改革の一側面に影響されたガンヌーシーは、1980年の論文「イスラーム主義運動における女性」で女性の教育制限や男女の厳格な分離の主張を弱め、一夫多妻への支持をも撤回する。彼は世俗的な政府による一夫多妻を禁止する法律に当初反対していたが、一夫多妻は宗教的義務ではなく許容行為(ムバーフ)であるため、ある状況下では制限し得るという立場に転じたのである。女性の解放を掲げる世俗主義勢力への対抗という考慮にも押されたこの転換の結果、1年以内にイスラーム主義運動への女性の参加者が2倍以上になったという。共産主義者との共闘に続くプラグマティズムへの転換の一例であった。

この転換の帰結が、ナフダ党の前身であるイスラーム志向運動（Mouvement de la Tendance Islamique, 以下 MTI）の創設（1981 年）であった。そのマニフェストには、ブルーリズムと権力の共有及び交代を含む民主的プロセスからは共産主義者も含めて何人も排除されてはならないこと、選挙こそ政治的正統性の源泉であることがうたわれていたが、このような方針は西洋の誤った価値観に毒されているというイラン側からの批判を招く。ガンヌーシーは次のように反駁している。「…彼ら[イラン]が自分たちのモデルを、受け入れ可能な唯一の変化のモデルと考えるのは間違っていた。…我々は『他者』から恩恵を受けてもイスラームに害にはならないと考えていた。…我々に関する限り、イジュティハードの門は開いたままであり、誰もそれを閉める権利はない」（Tamimi 2001: 59）。ここで彼は「イジュティハードの門は開いている」²³⁾ という古典的な表現でブルーリズムが保証されるべきことを主張し、イラン革命の一元的モデルから明確に距離をおいたのである。

1.4 イランではなくアルジェリアを模範として

イスラームを犠牲にすることなく西洋の進歩の成果をいかに取り入れるか。イスラームと民主主義は調和するか。そして民主主義の根源にある自由とは何か。イラン革命モデルから距離をおいたガンヌーシーが、啓典解釈学やイスラーム法学の古典を読破しながらこれらの難問を考究する機会となったのが 1981～1984 年の獄中生活であった。この間に後の彼の自由論と民主主義論の土台となる著作が幾つか書かれているが、著者はその中でまずアルジェリアのベン・ナビー（前述）の論文「イスラームと民主主義」（原文仏語）のアラビア語への翻訳を、ガンヌーシーが自らの民主主義論を構築する準備作業として注目する。

ベン・ナビーはイスラームと民主主義の緊張を考えるにあたり、二つの作業を提案した。第一に、民主主義を、それが生まれたルネサンスや宗教改革という西洋の歴史的な文脈から切り離して普遍的に定義し直すことである。第二に、クルアーンやスンナ²⁴⁾ から導き出される個々の法規定にこだわらず、イスラームの本質を包括的に理解することである。ベン・ナビーによれば「イスラームに民主主義は内在するか」という問いへの答えは第二の作業によって得られる。例えばイスラームは抑圧への抵抗を説くことで民主主義的態度を促し、ザカート（喜捨）の制度化やリバー（利子）の禁止により少数者への富の集中を防ぐことで経済面での民主主義的原則を確立している。すなわち、イスラームと西洋民主主義は一見矛盾するが、字句にとらわれないイスラームの本質や精神と、西洋的文脈から切り離して普遍的に捉え直した民主主義は

むしろ調和し得るとベン・ナビーは示唆したのである。

ベン・ナビーの議論を基礎に民主主義論を築こうとしたガンヌーシーは、欧米とイスラーム世界の相互の偏見がイスラームと民主主義の調和にも影を落としていることを明確に意識していたと言えよう²⁵⁾。欧米は西洋民主主義が進歩的文明の唯一のモデルであるという視点からイスラームを見る結果、イスラームは自由への深刻な挑戦であるという歪んだイメージを持っている。しかし同時に、イスラーム世界の側でも西洋文明と民主主義への歪んだイメージを持っている。100年足らず前には民主主義はイスラーム改革主義者によって高く評価されていたが、今では専ら世俗主義者が要求するものとなっており、イスラーム主義者は民主主義を欧米の植民地主義と結び付けて拒否している。しかし西洋化の深度が際立つチュニジアにとって、イスラームと民主主義の調和は不可避の問題であるというのが彼の認識であった。

著者はガンヌーシーがこのような考える背景として、マシュリクに比べて「西洋」が地理的・精神的に近いマグリブ独特の事情を指摘する。著者によれば、1950年代～1960年代に理論化されたクトゥブの「民主主義の拒否」が1970年代にはマシュリクのイスラーム主義者に共有されるに至ったのに対し、マグリブにはハイルッディーン・トゥーニシー、アブドゥ、アルジェリアのアブドゥルハミード・イブン・バーディース（1889～1940）らに代表される、19世紀改革思想の系譜に属し、かつマシュリクとは趣の異なる思想潮流が存在し、1960年代初頭には既にパリのマグリブ出身の学生の間でイスラームと民主主義の関係が議論されていた。その延長線上に著者はベン・ナビーの民主主義論を位置づけており、ガンヌーシーがこれをもとに思索を深めたのは自然の流れであったろう。

一旦釈放された後に再逮捕されたガンヌーシーは、1987年に国家安全保障法廷において暴力煽動罪で死刑判決を受けるが、終身刑に減刑される。その間にブルギバ政権は無血クーデタで倒れてベン・アリーが大統領になり、MTIのメンバーが3000人も拘束されている状況を危惧してガンヌーシーを釈放する。当初は政治的自由化の兆しが見られ、6野党が公認される中、MTIは公認を受けるために1988年末に名称からイスラームを削除して「ナフダ党」と改名し、1989年4月の議会選挙で非合法のまま独立系候補を擁立、事実上の最大野党として全投票数の14.5%、都市部では30%を獲得するに至った。しかしナフダ党の躍進に危機感を抱いたベン・アリー政権は公認を拒否し、議会の全議席は与党の候補者に与えられた（Tamimi 2001: 70）。民主化の夢が潰えたガンヌーシーは1989年にロンドンに亡命し、党自体も本拠を移す。しかし失意の英国生活は、著者も指摘するように、西洋の民主主義と政治的自由に対

する洞察を深め、自らの政治思想を成熟させる機会を彼に与えた。

2 『イスラーム国家における公共の自由』(Al-Ḥurrīyāt al-‘āmma fī al-Dawla al-Islāmīya)

2.1 自由とは何か

亡命中のガンヌーシーが1993年にロンドンで完成させたのが、現代イスラーム政治思想における最も重要な著作の一つと著者が位置づける『イスラーム国家における公共の自由』である。著者はこれをガンヌーシーの他の論考と併せて検討し、自由と民主主義についての彼の考え方を剔抉してゆく。

ガンヌーシーはまずイスラーム的自由概念について説明する。神以外の者は絶対的に平等であるため、神以外の者に服従してはならない。人間は神にのみ絶対的に服従することによって人間への隷属から解放され、真の自由を得る。彼によれば、イスラームが保障する人間の最も重要な権利はクルアーン2章256節(「宗教には無理強いということが禁物」)に由来する「信仰の自由」であり、この自由が保障されていれば「それ以下の自由」は当然保障されるはずであることから、「信仰の自由」を考察することが重要となる。彼はアムル・イブン・アース将軍(663年歿)の息子がコプトの息子を辱めた時、第二代正統カリフのウマルが後者に有利な裁きをしたという伝承を引き合いに出し、市民が信仰の相違に関わりなく法の前に平等であり尊厳への権利を持つ事例、言い換えればイスラームにおいて最も根幹的な自由とされる「信仰の自由」が実際に保障された事例を歴史の中で確認する。しかし、彼が想定する自由そのものは無制限ではなかった。神への隷属のみが自由への道であるというイスラーム的自由概念は、己の良心と創造主と他者への責任、及び内在する欲望を神の導きにより抑制することを伴う自由、すなわちバーリンの言う「積極的自由」(カント的な自由概念)に近いものであった(Tamimi 2001: 74-75; バーリン 2006: 348)²⁶⁾。

「信仰の自由」からはイスラーム国家における非ムスリムの権利の正当性が導かれる。非ムスリムもクルアーンとスンナ、及びそれらから導き出されるシャリーアによって自由に関する基本権を保障されるため、「政教分離を行う世俗国家だけがこれらの自由を保障できる」という一般の前提は誤解であるとガンヌーシーは主張する。しかし他方で彼は、イスラーム国家には二つのカテゴリーの市民的権利があるという留保を付す。ムスリムに保障される「無制限の(一般の)市民的権利」と、非ムスリ

ムに適用される「制限された（特別の）市民的権利」である。イスラームを信仰することを選んだ場合は前者が与えられるが、信仰しないことを選んだ場合は市民的権利を獲得するためにイスラーム国家への忠誠を表明し、その正統性を認めねばならない。イスラームに改宗すれば権利の制限は取り除かれるが、ここでの「権利の制限」とは、個人的事項については完全な自由が保障されるが、国家の上級職に就く権利などムスリム市民なら無条件に保障される政治的権利の幾つかが否定されることを意味する（Tamimi 2001: 77）。

ガンヌーシーは市民的権利のこの二つのカテゴリーの区別を最小限にすることには賛成したものの、「憲法が同様の制限を欠いている国を我々は知らない」として区別自体は正当化した。彼は非ムスリムの市民的権利の制限を、多数派が公共生活に自分たちが選んだ色を与える権利、言い換えれば「少数派が多数派である『我々』を牛耳ることへの理不尽さ」の観点から論じている。それは、ムスリムの優位の下で他宗教の人々を保護しその存在を許容するという、ズィンミー（被保護民）に対するムスリムの伝統的な態度を踏襲しており、少数派の権利を平等に保障することを理念的な前提とする欧米的な人権感覚とは異なるが、彼はこの区別は国籍の有無による合法的な差別と同じであると主張する。

「信仰の自由」を論ずる時、ムスリムがイスラームを捨てる背教（リッダ）の問題は避けて通れない。背教についてはイスラーム法学では二つの見解があり、大半の古典的な法学者が背教を死刑で罰するべき「宗教的罪」と考えてきた一方、法や秩序を乱す反乱や暴動に等しい「政治的罪」と見なす少数派（大半が19～20世紀の法学者と思想家）も存在した、と著者は説明する。後者を支持するガンヌーシーは、公共の秩序を維持する当局の責任という観点から、背教の処罰の根拠を宗教ではなく実際の政治的必要性においた点で「革新的」であった。しかし、彼の考える「信仰の自由」が西洋的な意味でのそれとは異質であることも同時に浮かび上がる。いかにリベラルであろうと、イスラーム主義者にとっての「自由」にはイスラームを否定する自由は含まれないのである。背教や非ムスリムの権利についての彼の立場は、サラフィー主義の支配的なアラビア半島などでは上記の「革新性」故に歓迎されない一方、リベラル派にも受け入れられているわけではないと著者は指摘する（Tamimi 2001: 78）。それは、市民的権利の定義に信仰を含めることに反対するリベラル派が、信仰を理由にした「自由の限界」というガンヌーシーの考え方の中に、自分たちの考える市民的「自由」の本質との正に鋭い相剋を見るからであろう²⁷⁾。

他方、ガンヌーシーは経済的・社会的権利と政治的自由の関係にも注目した。ガン

ヌーシーによれば、私的所有権はイスラームにおいて保障されている一方、「地上における神の代理者としての人間の機能の産物」(Tamimi 2001:78)であるが故に絶対的権利ではなく、富の過度の集中は不正義と見なされる。このため所有権を共同体の全成員ができる限り平等に享受することを保証する必要があるが、その役割を果たすのが政治的自由とシューラーである。このようなイスラーム的経済社会モデルこそ、国家に所有権を集中させる社会主義や、少数者に所有権が集中しがちである資本主義よりも優れているとガンヌーシーは考えた。しかし著者によると、ガンヌーシーは経済的・社会的権利が政治的自由との関係でいかに保障されるかについては具体的に論じていない。

更にガンヌーシーは、独裁を防ぎ自由を保障するために西洋の政治思想家が考え出した制度と自らが理解する権力分立に注目する。イスラーム国家では立法権がクルアーンとスンナと学者の評議会(聖典を解釈しイジュティハードを行う)に賦与されているため、根本的な立法機能は「国家」(政府を指す)から完全に独立しているのみならず圧倒的な力を有し、かつ国の長はじめムスリム共同体の全構成員は司法部の権威に完全に服する、とガンヌーシーは説明する(Tamimi 2001: 83)。この説明をもとに執筆者の解説を加えると、ガンヌーシーのイスラーム国家構想においては、西洋型の三権分立に比べて立法権(イスラーム的な意味における)と司法権が執行権を超越して強化されている一方、西洋民主主義において死活的な意味を持つ世俗立法機関としての「議会」の権限がその分曖昧であるという構造的「欠陥」が示唆されているのである。

独裁を防ぐはずのイスラーム国家で、人民の意志を反映する議会が脆弱になり得るという未決の矛盾²⁸⁾を行間に滲ませながらも、ガンヌーシーはそれぞれ独自にイジュティハードを行う諸政党がウンマの信任をめぐって競合することには賛成していた。ガンヌーシーは政治的プルーラリズムの概念が古典イスラーム文献には見出せないことを認めたが、イスラーム社会には伝統的に様々な形のプルーラリズムが存在したと指摘する。ガンヌーシーによれば、最古のプルーラリズムは第4代正統カリフのアリーがウマイヤ朝の始祖ムアウィヤと戦ったスィッフィーン戦の戦い(657年)に遡る。この戦闘はスンナ派、シーア派、ハワーリジュ派という対立しながらも共存する三つの政治的潮流²⁹⁾の出現の土台を準備したが、イジュティハードの衰退と独裁の強化の故に、法学諸派はこれらの政治的潮流がシューラーを通じて平和裡に権力を争うメカニズムをつくり出すことができなかったという。

2.2 イスラーム的民主主義

2.2.1 哲学としての民主主義、制度としての民主主義

ガンヌーシーはイスラーム的民主主義を論じるもう一つの出発点として、西洋民主主義の機能不全や病理に目を向けた。ガンヌーシーによると、人々が責任を持って自らの運命を決定できる環境を実現するのが民主主義の役割であるとすれば、西洋民主主義は十分に機能していない。それは人民の名におけるエリート支配の域を出ておらず、人々は政府を選ぶ過程に参加するだけである。しかしそれにも増して深刻な病理は、西洋民主主義が民族的（国民的）領域に限定され、ナショナリズムと人種主義の刻印を帯びていることであった。民主主義を国内で発展させた英仏が対外的には残酷な植民地主義国家であったのは偶然ではなく、民主主義の根底にあるダーウィン、ヘーゲル、ニーチェなどの西洋哲学が弱者に対する強者の態度を正当化しているからである、とガンヌーシーは考える。これこそが西洋民主主義国が「弱い他国民に不公正な諸条件を押し付ける」パラドックスとも見える現象、つまり欧米の^{ダブル・スタンダード}二重基準を説明するとガンヌーシーは論じた。

しかし、それでもなお西洋民主主義は、「国家が極めて洗練された抑圧の機械と化してきた幾つかのアラブ諸国で大衆を虐げている独裁よりも、まだ千倍もよい」(Tamimi 2001: 88)とガンヌーシーは断言する。それは、あらゆる欠点も民主主義自体を忌避する理由にはならず、民主主義は独裁と比べると依然として侵しがたい価値を持つ、という明快な主張にほかならない³⁰⁾。

リベラルな民主主義の病理は選挙や議会などの制度にあるのではなく、根底にあるダーウィニズムなどの世俗主義的哲学にあるというのがガンヌーシーの分析であった。従って、根底にある哲学は警戒するが、民主主義の優れた制度は取り入れるべきであり、イスラーム的民主主義が整うまで、西洋のリベラルな民主主義が実現可能な最善の選択肢であると彼は主張した。このように彼は、民主主義の哲学的側面と制度的側面を峻別し、後者のみの受容を提唱することによって、急進的イスラーム主義者が民主主義を西洋の産物であるというだけの理由で全面的に拒絶する態度と一線を画したのである³¹⁾。

2.2.2 シャリーアとプルーラリズム——イジュティハードとシューラーの役割

西洋民主主義の制度的側面をイスラームと調和させつつ取り入れる際に受け皿の役割を果たすとガンヌーシーが位置づけたのが、シャリーアとシューラーであった。彼

はシャリーアを法の総体ではなく、人間の利益を維持し正義を実現し、不正義を廃する指針と捉えた。そしてその指針は、「知られているすべての基本的な権利を含むに足るほど広範なもの」(Tamimi 2001: 91)であるため、シャリーアは民主主義を充分に支えることができるとする。

更にガンヌーシーは、シャリーアを最高権威とするイスラーム国家と、国家自体が最高権威である西洋国家とでは主権のあり方が異なる点に注目した。ガンヌーシーによると、西洋国家は他者に対して自らの決定を説明する必要のない「主権の体现者」であり、その行動は何者にも制御されない故に、暴政や戦争や植民地主義などの問題は西洋国家概念の枠内で解決できない。これに対してイスラーム国家は、「善や正義の確立と、悪や抑圧との闘いに自らを捧げる『共同体』をつくり出す」(ガンヌーシー自身の表現。Tamimi 2001: 94)ことをめざすため、その行動はシャリーアに服する。つまり国家の倫理性を保つためにシャリーアを必要とするのである。逆にシャリーアの施行のためにも国家が必要であるが、それはイスラームが信仰と行動規範と統治を包括するシステムであるため、国家なくしてはイスラーム的生活様式を完全には実現できないからである。

それでは、シャリーアに服するイスラーム国家は、人間の意志が神の法に従属する神権国家なのであろうか。この問いこそ、歴史の過程で神と人間関係を公共空間において断ち切ることを選んだ欧米世界の、イスラーム主義に対する疑念の根源にあり続けてきたと言ってよい³²⁾。ガンヌーシーの答えは明快な否定であり、イスラーム国家における主権はシャリーアの至高性の枠内でウンマ³³⁾にこそある、故に神権国家ではないというものであった。

ガンヌーシーによれば、シャリーアの至高性は疑い得ないが、何人も聖典を独占的に解釈する権利を持たない以上、解釈はイジュティハードの領域に属し多様性の余地がある。ウンマは神の代理者として至高の権威(主権)を与えられているため、多様な解釈の中での特定の解釈を受容または拒否できる。その過程でウンマは次の二つのレベルでシューラーを行うという。立法レベルではウンマはシャリーアを変化する状況に合わせるためにイジュティハードを行い、それに基づいてシューラーを行いつつ詳細な関連法を制定する。ウンマのこの立法過程では、個人や団体やメディアなど様々な社会集団によるイジュティハードが認められるため、ウンマは幅広い選択肢を持つことができ、プルーラリズムが実現する。政治レベルでは支配者はウンマとの契約に基づいて法を執行してウンマの諸事項を処理し、ウンマに対して責任を負う。すなわち支配者の恣意による独裁ではなく、ウンマから支配者への権限委任による政治であ

るため、シュエラーが機能する (Tamimi 2001: 101)。

ガンヌーシーは、政治レベルでのシュエラーを適切な統治制度に変容させることによって独裁を抑え、かつ西洋民主主義の制度的側面を取り入れたイスラーム的民主主義を生み出すことができると考えた。政治と行政の領域における西洋の達成を拒否するのは愚かであり、その恩恵を受けるべきであるというのが彼の持論であった。しかし彼は前述のように、西洋民主主義の根底にある世俗主義的哲学についてはイスラームと矛盾する故に受け入れられないとした。つまりガンヌーシーが「イスラームと民主主義は両立可能である」と政治の場で訴える時、その「民主主義」とは西洋民主主義の制度的側面のみを指していたことを意味する。本書の内容に即するならガンヌーシーの主張は次の図式で表されよう。

西洋民主主義の制度的側面＋イスラーム的価値観＝イスラーム的民主主義

これは、イスラーム主義者である限り、「穏健派」でさえ「急進派」と同様に西洋民主主義の世俗主義的前提を拒否していることを示す点で注目値する。読者はここでイスラーム主義における「穏健」とは何か、何をもって「穏健派」と「急進派」を区別するのかという根本的な問題に突き当たるであろう。「穏健派」の態度表明が急進派と比べていかに穏健でも、彼らの「穏健さ」が制度面での妥協に限局され、価値観など精神面での譲歩を意味するわけではないこと、つまり精神の奥深くのある部分では「急進派」と変わらぬ「急進性」をも内包していること——ガンヌーシーのイスラーム的民主主義論についての著者の分析は、「穏健派」のこのような本質に改めて光を当てる重要な指摘ではないだろうか。

2.2.3 世俗主義と民主主義——民主主義は「世俗的」でなければならないか

ガンヌーシーはアラブ世界、特にマグリブの民主化を妨げてきた重要な要因の一つとして世俗化を挙げる。欧米では世俗化が民主化の前提とされてきた側面が強いが、何故マグリブでは逆に阻害要因になったのか。著者は「西洋化＝近代化＝世俗化」という三重の等置を可能にしてきたマグリブの歴史的経緯 (Tamimi 2001: 107, 115) を振り返りつつ、近現代のこの地域において世俗主義が持ってきた複雑な意味を浮かび上がらせる。市民社会についての次項と共に本書の圧巻と言えよう。

著者によると、「世俗化」とはフランスの植民地主義の文脈で「西洋化」と「近代化」に伴うイスラームの周縁化を指していた。しかもフランス語の *laïcisme* は英語の *secularism* よりも急進的な意味合いを持ち、中世ヨーロッパのキリスト教会が課して

いた制約から社会を解放することがルネサンス以来の西洋の近代化に必要であった歴史的事情を反映して、第一義的には公共空間からの宗教の徹底的な排除を意味した。このフランス型の急進的な世俗主義の影響を受けたのが、同国の支配下におかれたアルジェリアとチュニジアとモロッコである。西洋式教育を受けたエリートは科学技術の進歩故に英仏を賞賛し、近代化と不可分のものとして世俗化を受容したが、*la dīnīya*（宗教性の不在）のような宗教を排除する含意のある訳語を「世俗化」に充てると反発を買う恐れもあり、知識や成功を想起させる *‘ilmānīya* または *‘almānīya* の訳語が充てられた（Tamimi 2001: 109–110, 113）³⁴⁾。この経緯には科学を中心とした「近代化」が「世俗化」と不可分に進行した歴史的背景が凝縮されており、かつこの二つの現象はヨーロッパ植民地主義を契機とする「西洋化」と直結していたのである³⁵⁾。

著者の整理に従うと、アラブ世界における世俗主義の土台を築いたのはフランスなどの外部勢力のみならず、アラブ世界の近代化を論じたアラブ人キリスト教徒知識人であった。彼らは、少数派であるキリスト教徒がムスリムと完全な平等を得るためには世俗国家でなければならないと考えたのである。しかしイスラーム主義者から見れば、世俗主義者は進歩のためには「イスラームはキリスト教のように個人的・精神的な領域に限定されるべきである」と主張した点で決定的に誤っていた。ガンヌーシーも、イスラームは個人的領域に限定されるならその本質を失う故に、ムスリム社会では世俗主義は不要であり、ムスリムは宗教と公共生活を分離しなくても発展できると考えていた。

しかし世俗主義に対するガンヌーシーの反対は、イスラームの本質と矛盾するという思想的理由以上に、フランス支配の影響でマグリブ諸国が独立後も保った世俗主義が、自由なイスラーム信仰やイスラーム主義者の政治活動を取り締まる強権体制と不可分に結び付いてきたという政治的理由にこそ起因していたことを著者は示唆する。これは執筆者の考えでは、イスラーム主義者の反世俗主義の根底にある複雑な動機を捉える上で見逃せない論点である。ガンヌーシーによれば、国がイスラームの解釈や実践を規制かつ独占するというマグリブの世俗主義のあり方は、教会権力から政治を独立させることによって民主主義の根幹たる「思想の自由」を確立した西洋の世俗主義の歴史的な長所を切り捨て、公共空間からの宗教の徹底的な排除という否定的な側面のみを取り入れた「擬似世俗主義」(pseudo-secularism) とも言うべきものであった（Tamimi 2001:113）。しかも、公共空間への宗教の介入を否定する世俗主義自体が、強権体制下で宗教に代わる至聖かつ絶対的な価値と化すという自己矛盾を内在させているのであり、ガンヌーシーは世俗主義のこのような側面を 1989 年にフランスで起

きた「スカーフ事件」³⁶⁾を念頭におきつつ「世俗的神権政治」(secular theocracy)と表現している (Ghannouchi 2000: 122; Tamimi 2001: 122)。

ここで執筆者なりに整理すると、世俗主義が強権体制と不可分であったこの歴史的
文脈を押さえて初めて、ガンヌーシーが主張したイスラーム的民主主義という選択肢
の理論的必然性が立体的に見えてくる。ガンヌーシーらイスラーム主義者は、チュニ
ジア及びマグリブの文脈で世俗主義が強権体制と現実と表裏一体であった以上、民主
主義を実現する上で世俗主義は「政治的に」拒否されねばならないと考え、その特殊
な政治的文脈においてイスラームを、世俗主義と結び付いた強権体制のアンチテー
ゼ、すなわち民主主義と同義に捉えていたと理解することが可能であろう³⁷⁾。しかし
ここで問題が生じる。民主主義は従来の西洋的理解によれば「世俗的」でなければなら
ないのである。だが現実には、イスラームでは政教分離が困難であるとする、世俗
的でない(政教分離を前提としない)民主主義もあり得るのではないか。

この根源的な問いに答えるためにガンヌーシーは「近代性」(modernity)の成立過
程を歴史的に振り返った。今日普遍的であるかのように考えられている「近代性」は
新世界の発見・ルネサンス・宗教改革という西洋の特殊な経験に根ざしている。その
近代化の過程は神よりも科学を社会の中心にし、信仰を個人の内面に限定する「世俗
化」という特殊な歴史的経験を伴ったために、神の啓示に従って行動する非世俗的な
社会は「近代性」に反すると西洋では一般に考えられてきた。フランス支配の影響を
色濃く受けて近代化を西洋化・世俗化と等置した独立後の強権体制も、イスラーム主
義者を反近代的であると断じ、「イスラーム原理主義の脅威に対して自分たちは近代
性と西洋文明を体現して民主主義を守っている」ことを弾圧の口実とした。しかし現
実にはチュニジアのイスラーム主義者は人間の尊厳と市民的自由を尊重し、人民の意
志こそ政治的正統性の源泉であると主張し、ブルーリズムや自由な選挙による政権
交代を擁護してきたため、政府とイスラーム主義運動の対立は実は「近代主義対(反
近代的な)イスラーム」でも「世俗主義者対宗教勢力」でもなく、「抑圧者对被抑圧
者」「強権体制対民主主義派」の政治抗争なのである、とガンヌーシーは主張する
(Tamimi 2001: 119)³⁸⁾。

しかし、「イスラーム主義者は反近代的すなわち非民主主義的である」という体制
側の主張は欧米にも共有され、それが1992年のアルジェリアのクーデタの際に欧米
が示した^{ダブル・スタンダード}二重基準につながった。民主的な選挙で勝利を収めたイスラーム救済戦線
(FIS)の政権掌握を阻止すべくアルジェリア軍が行ったクーデタを欧米が支持した出
来事は世界中のムスリムの憤激を招いたが、ガンヌーシーも、民主主義への弾圧に対

する欧米の無関心は犠牲者がイスラーム主義者であったからだと批判する。「イスラームの脅威」を感じた時には欧米は民主主義を圧殺してでもその「脅威」を封じ込めることを優先させる。すなわち体制側や欧米が体现していると称するのは実は真の民主主義や近代性ではない、と彼は論じた。

ガンヌーシーは「近代化」の概念を普遍化することに解決を見た。「近代化＝世俗化」の図式は西洋の特殊な歴史的経験の反映にすぎず、普遍的な意味での近代化とは人間の解放と選択の自由の確保、民主主義体制の樹立と人民主権の回復であり、それは完全にイスラームと両立する。このように近代化が必ずしも世俗的である必要はないことを踏まえ、自分たちは「自分たちの扉を通じて」近代に接近する必要がある(Tamimi 2001: 123)。それは西洋化された世俗主義的エリートの近代へのアプローチとは異なり、「イスラーム」という道を通る近代化であった。近代化と世俗化を意識的に切り離し、イスラーム的近代を模索することにチュニジアの民主化運動の課題があるのではないか。近代の産物である民主主義も必ずしも西洋流に「世俗的」である必要はなく、「イスラーム的」であってもよいはずなのだから——ガンヌーシーの考究は、西洋近代と西洋民主主義の自明の前提であり続けてきた政教分離原則の普遍性を根本的に問い直すことへと収斂していった。

2.2.4 世俗主義と市民社会——市民社会は「世俗的」でなければならないか

民主主義が「世俗的」でなくてもよいとすると、市民社会も同じなのではないか。ガンヌーシーの洞察は必然的に、民主化に重要な役割を果たすはずの市民社会にも向けられた。

ガンヌーシーによれば独立前のチュニジアには市民社会が存在し、人々は市民的感性をイスラームから得ていたが、独立後の独裁政権を担ったアラブの世俗主義者たちはイスラームの否定によって伝統的な市民社会を破壊した。従ってチュニジアのイスラーム主義運動の使命は、市民社会の土台をつくるためにイスラーム精神を再生させることであるという。ここで著者はアダム・ファースン(1723～1816)、トーマス・ペイン(1737～1809)、ヘーゲル(1770～1831)、トクヴィル(1805～1859)などの議論を振り返りつつ、1750年以降、それまで同一視されてきた「国家」と「市民社会」の概念が分離し始め、「市民社会」が「国家」の潜在的な権威主義に対抗し得る実体として認識されるようになったと解説する。更に著者によれば、近年のアラブ世界でも、民主主義を求めるイスラーム主義者・世俗主義者両方によって国家の権威主義に対抗する実体としての市民社会の育成が重視されるようになったが、市民社会

は世俗主義と結び付けられがちであり、伝統的イスラーム社会は市民社会ではないという考え方が支配的であった。この考え方は、イスラームは批判できない絶対的な神の前提を含んでいるためイスラーム的市民社会はあり得ないとしたアーネスト・ゲルナーの議論にも表れていたが、ガンヌーシーはゲルナーの議論に反対し、イスラーム社会と市民社会は両立すると主張した。ガンヌーシーの想定するイスラーム社会は独裁を拒否して選択の自由や人権を尊重し、「社会」を「国家」より優位に立つものと見なす特徴を持つが、そこにおいて国家権力はシャリーアや法学者の権威やイジュマー³⁹⁾によって制限される一方、社会にはイニシャチヴや組織化や自己充足の広い余地が与えられる。市民社会が世俗主義と不可分であるという西洋の特殊な歴史的経験に基づく前提を一掃するなら、市民社会の概念はイスラーム社会の概念と合致するとガンヌーシーは考えたのである (Tamimi 2001: 128-133)。

今日の市民社会は国からの独立性の高い様々な非政治的組織と結び付いているが、このような市民社会のあり方はウンマのそれと一致するとガンヌーシーは論じる。ゲルナーがウンマを宗教共同体として狭く定義したのに対し、「ウンマ」の語が自発的な政治的協力に基づく政治共同体を意味した初期イスラーム史の前例もあり⁴⁰⁾、ムスリムが樹立したそのようなウンマはイスラーム社会であると同時に市民社会でもあったと彼は考えた。しかしフランスに影響された国々では極端な世俗化が行われた結果、市民社会の概念が宗教に対抗するために使われてきたともガンヌーシーは指摘する。例えばチュニジアでは市民社会の概念が独裁への闘争の道具ではなく、イスラーム主義者への攻撃の道具として用いられたのである。しかし、欧米で市民社会と宗教が必ずしも対立してきたわけではないという事実にもガンヌーシーは注目する。例えば宗教と政治の鋭い闘争を経験しなかったアングロ・サクソンの社会では宗教は市民社会の阻害要因ではなく、宗教上の改革は啓蒙主義にも影響を与えたのであり、また今日の欧米では教会が市民社会の最大の組織となっている。

ガンヌーシーは以上の議論をもとにイスラーム国家と市民社会を重ね合わせた。イスラーム国家（多数派がムスリム）において支配者はシャリーアを無視したりクルアーンやハディースの解釈を独占したりする権利を持たず、ウラマーがイジュティハードによる解釈を社会に提示し、社会がそれを受け入れるか否かを決定する。大抵複数の解釈が存在する中で、人々はより無難と感じる解釈に従うのであり、多数派に受容された解釈が採用される。スンナ派四大法学派も人々の自由な選択の結果として生き残った。このようにイスラーム社会は本来多元主義的であり、市民社会と矛盾しない。ムスリムが少数派の場合は次善の策として世俗的な民主主義派と提携し、世俗

的であっても民主主義的な体制の下で信仰の自由や選択の自由が保障されるようにすればよい、とガンヌーシーは論じた。

ガンヌーシーにとってイスラーム的市民社会はジハード⁴¹⁾とも関係していた。ここでジハードを急進的イスラーム主義者が強調するように「武装闘争」としてのみ理解すると、彼のような「穏健派」がなぜ市民社会を論ずる際にジハードを持ち出すのが理解できない。彼の言うジハードとはあらゆる政治的・経済的独裁に対して闘う恒常的な努力であり、不正に対する行動的対処を求めるイスラームの正義感の帰結であった (Tamimi 2001: 141)。その広義のジハードとイスラーム的市民社会の理念は一致するというのである。

更にガンヌーシーは、イスラームが来世での報いを約束することによって人々に倫理的行動を促し、市民社会の前提条件と彼が考える他者への配慮を実現させると考えた。他方、彼は市民社会の伝統を西洋のリベラリズムに帰しつつも、西洋社会自体にはタワッフシュ (tawahhush, 「自然状態に戻ること、野蛮さ」) の要素を見ており、アラブ世界内の暴力の原因はタワッフシュを持つ西洋に支援されたイスラエルの存在と、アラブ諸国の権威主義体制にあるとした。タワッフシュの原因は西洋市民社会の暗黙の前提となっている世俗主義にあり、世俗主義は他者への配慮を生み出す契機を持たないため真の市民社会の発展を妨げると彼は論じる。「西洋社会にはどんな礼儀が、温かさが、思いやりが残っているというのか。…住民は体では互いに隣り合っているが魂ではそうではない。…人は最も近い隣人について多くを知ることなく、ましてや彼らと意思疎通したり協力したりすることもないまま 20 年、30 年、50 年も生きるかも知れない。人類におけるこの深刻な事態の悪化は世俗主義のせいである。世俗主義が人間を抑圧的な教会から解放したのは確かだが、行きすぎてしまい、人間を利他主義と人間性の価値から解き放った」 (Tamimi 2001: 149–150)。

しかし一方でガンヌーシーは、ヨーロッパ史の中で人間を解放した進歩的な運動として世俗主義を賞揚している。彼によれば、世俗主義の偉大な貢献はプルーリズム及び合理的な程度の寛容と共存を実現したことにあった。

ここで著者はガンヌーシーの中に世俗主義をめぐる思想的「緊張」を見る。西洋において進歩や民主主義と結び付けられ、宗教にかかわりなく寛容と共存を実現したという賞賛。市民社会の前提である倫理性を社会から失わせ、マグリブにおいて思想信条や言論の自由を制限する強権政治につながったという批判。これら二つの方向性を矛盾と捉える著者は、前者をガンヌーシーが「政治指導者」として下した評価 (ガンヌーシーが西洋型の世俗的な民主主義体制を次善の策として受け入れる用意があると

するものもこの評価の故である), 後者を「政治思想家」として下した評価と見ることに
により, 「矛盾」を間接的に説明しようとする。しかし執筆者はむしろ, この二つの
方向性を共に彼の「政治指導者」としての立場に帰する方が整合的に理解できると考
える。ガンヌーシーは単純に, 世俗主義が民主主義につながったケースを賞賛し, 強
権政治につながったケースを批判したのではないか⁴²⁾。言い換えればガンヌーシー
は, 世俗主義を「哲学的に」(本質論的に) 評価したというより, 主に「政治的に」(政
治的帰結如何によって) 判断しようとしたのであり, 個別の結果論という観点から見
ると「思想的緊張」はほぼ解消するというのが執筆者の見方である。ガンヌーシー本
人が「相対性をもって」見れば矛盾を感じないと著者に答えているのも (Tamimi
2001: 151) それに近い意味であろう。

執筆者なりに総括すると, ガンヌーシーにとっては「イスラーム的か世俗的か」よ
りも「民主主義か独裁か」の方が先決問題であった。世俗主義が持つ思想的危険性を
彼が認識しながらも, イスラーム的と自称する独裁国家より世俗的な民主主義国家の
方が害が少ない (Ghannouchi 2000: 123; Tamimi 2001: 151, 153) と考えるのはこの文
脈で理解できよう。この考え方は「現在の西洋と現在のムスリム社会の比較ではな
く, 現在の西洋と理想的なムスリム社会 (過去あるいは未来) の比較であるため理想
論でありすぎる」 (Tamimi 2001: 148) 彼の議論全般の弱点とも関連する。世俗主義の
欠陥への彼の批判にもかかわらず「西洋型の世俗的な市民社会 (民主主義国家)」に
代わり得る「イスラーム的な市民社会 (民主主義国家)」は実際には理論の域を超え
ない。従ってアラブ世界に独裁が横行している現段階では前者こそが最も「ましな」
現実的選択肢であることを彼自身が認めているのである⁴³⁾。

2.2.5 民主化を阻害する外部要因——領域国家と外国の介入

ガンヌーシーは, マグリブの民主化を妨げる外部要因として世俗化の他に領域国家
と外国の介入を, 内部要因として急進的イスラーム主義者の極端な思考を挙げる。急
進派については政治的自由の保障により穏健化すると予想し, この内部要因を取り除
く努力の一環として教育⁴⁴⁾, イスラーム史の再読, イジュティハードの活性化を重視
しているが, 全体としては領域国家と外国の介入という外部要因の分析に力点をお
く。

ガンヌーシーによれば, 領域国家は大国への従属と過度の西洋化を招いた上, イス
ラームの根本教義であるタウヒード (註 17 参照) に反している。タウヒードはマウ
ドゥーディー, クトゥブ, ホメイニー, シャリーアティー⁴⁵⁾ など近現代の他のイス

ラーム思想家も既存の政治権力や秩序への抵抗を説く際に持ち出す概念である⁴⁶⁾。ガンヌーシーは、ウンマはタウヒードの理念に反して民族自決の名目で植民地主義勢力により領域国家に分断され、かくして成立したアラブ諸国は暴力に依存し民主化を阻害していると考え、既存の国家を倒すことには賛成できないとする。数世紀にわたって大半のイスラーム法学者は政治改革を行う際に実力行使に反対し、独裁か秩序の崩壊かの二者択一であれば後者を避ける立場をとってきたからである。このように領域国家を批判しつつ現状を追認するガンヌーシーの議論は、穏健派の現実主義を集約している。

しかし著者によれば、イスラームは現実の歴史においてガンヌーシーが想定するほどには統一的・普遍的な影響を及ぼさなかった。タウヒードの具現と見なされるカリフ制が外部要因よりもアラブの分裂的・部族的性質などの内部要因によって崩壊したのもその一例であり、従って領域国家化によるウンマの分裂は単純に植民地主義勢力の陰謀のみに帰せられない、とする見解もアラブ世界に存在するという。またイスラーム諸派間の抗争が市民生活の破壊をもたらしたアフガニスタン、無差別殺戮の起きたアルジェリア、イスラーム主義者が観光客を殺害したエジプトなどの事例が示す、領域国家化や外国の介入という要因のみでは説明しきれない内的原因に基づく暴力を捉える視点がガンヌーシーには欠落している⁴⁷⁾、とも著者は指摘する。民主主義を阻害する暴力の原因を外部に求めがちなガンヌーシーの議論は「西洋民主主義の歴史的起源は欧米にではなくイスラーム世界にある」という主張⁴⁸⁾と共に、彼の民主主義論の中で欧米などの共感を得にくい部分であろう⁴⁹⁾。

民主化を阻害する外国の介入に関しては、世俗国家にも西洋の介入が入ることには変わりがないことから世俗化を行っても得るところがなく、民主化との関連では市民社会としてのウンマの再生こそが必要であるとガンヌーシーは論じる。ウンマの再生に際しては、国家権力に抗して社会を強化する重要な役割を果たしてきたウラマーのみならず、部族・スーフィー教団・学校や福祉協会などの役割も今日では大きいことを彼は強調している。

更にガンヌーシーは、領域国家を維持することによってアラブ世界の民主化を妨げている「世界秩序」について考察する。ムスリム移民の急増に対するヨーロッパの政治家の危惧、フランスなどにおけるイスラームに敵対的な世俗主義、イスラームを新たな脅威と名指しするイスラエルの敵意などの例から、彼はイスラーム嫌悪症が新世界秩序の特徴であるとし、それに発する欧米の二重基準イスラモフォビアに改めて憤る。欧米はラテン・アメリカや東欧の民主化を支持する一方、イスラーム世界の民主化には冷淡なの

である。しかし他方、欧米にはイスラームといわゆる「イスラーム原理主義」を区別する良識ある人々もいることから、欧米から輸入されているというだけの理由で民主主義を拒絶するのは誤りである、とも彼は改めて強調している。民主主義の西洋的起源と普遍的理念を峻別する一貫したその姿勢は、民主主義自体を拒絶する人々との論争につながっていく。

3 未決の問題

3.1 民主主義を拒絶する人々との論争——「神の主権」か、「人民主権」か

現代の急進的なイスラーム主義者が民主主義を拒絶する際に一つの強力な論拠としてきたのはマウドゥーディーとクトゥブの著作であった。エジプトのジハード団(Jamā'a al-Jihād)の理論家であったアイマン・ザワーヒリーはこの二人の著作に基づくと称しつつ、タウヒードからすると神こそが唯一の立法者であるが、民主主義では人民が立法者となっている故に、民主主義はシルク(shirk, 偶像崇拜)であり、「人民主権」の承認すなわち「神の主権」の否定を意味すると論じた。解放党(Hizb al-Tahrīr)⁵⁰⁾も民主主義を「不信仰の体制」(nizām al-kufr)と呼び、民主主義を取り入れることはムスリムに厳しく禁じられる(harām)とする。ヨルダンの解放党は民主的選挙に数回参加したにもかかわらず民主主義に最も敵対的なイスラーム諸派の一つであり、同党の理論家マフムード・アブドゥルカリーム・ハサンはガンヌーシーの『イスラーム国家における公共の自由』を西洋的発想に屈した人民の支配(hukm al-sha'ab)論であると批判した(Tamimi 2001: 182-184)。

ガンヌーシーは次のように反論する。急進派はイスラーム的統治が神の支配(hukm al-allāh)を、民主主義が人民の支配を意味するとしているが、これは「神の支配」概念に対する誤解である。この誤解の背後にはハーキミーヤ(hākīmīya, ウルドゥー語ではhākīmīyat, 「主権」)についてのクトゥブの思想、更にはその源泉としてのマウドゥーディーの思想がある。彼らは「神の主権」に服することによって人間は自由になると論じ、人間がつくった独裁体制の正統性を否定した。しかし「神の主権」は論争の余地ある概念である。それは神が降りてきて人を支配するという意味ではなく、何人の権威も神に由来するが故に相対的であることを意味し、神は人が正しい選択をするように大枠の指針を与えるにすぎない。ハーキミーヤの行使とは神の指針を解釈して必要な時にはイジュティハードを行う人間の努力を指し、その過程で見解の相違

と多様性が生じるのは当然とされる。従って「神の支配」とは「法の主権性」または「人民（の代表）の支配」、ひいては「独裁者に対する革命や解放運動」を含意する、と（Tamimi 2001: 185–187）。

ここで執筆者の解説を加えたい。ガンヌーシーと反民主主義派の論争は、「神の主権」と「人民主権」の関係をめぐるイスラーム政治思想における未決の問題を集約している。マウドゥーディーは民主主義の根幹にある人民主権の概念を批判して主権は神のみに存するという「神の主権」概念を提示し、「本当に（有効な）判定はアッラーだけが下し給うもの」（クルアーン 12 章 40 節）を根拠に神が唯一の立法者であると説き、クトゥブを介してアラブ世界の政治思想にも大きな影響を与えた（山根 2002: 「ハーキミーヤ」項, 746）。しかし、「神の主権」論が実質的に意味するシャリーアの至高性を認めるとすると、現代的な意味での主権はウンマまたは人民に属する（小杉 2002c: 「主権」項, 481）という解釈も成り立ち得る。「神の主権」論に対するガンヌーシーの上記の反論はこの解釈に立脚するものであり、例えば著者の研究するハマースの指導層やシャリーアティーなどが理念的な主権者（神）と実体的な主権者（人民）の並立を矛盾なく説明しようとした議論とも共通することを念頭におくべきであろう。ハマース指導層の中には、「神の主権」が神と人との契約によって人民に委任され、人民が自分たちの選出した代表者との間に社会契約（アクト・イジュティマーイー）を結んで主権行使の任務を委任する一方、実践レベルでは議会での協議と合意を経て確認された人民の意志が「神の主権」（理念的には上位にある）に事実上優先するという考え方がある（Gunning 2008: Chapter 3; 森 2010: 50–51）。またシャリーアティーは、信仰の問題を除いて社会体制に関わるすべての事象について「ナース」（人民、民衆）と「アッラー」は同義であり、相互に読み換え可能であるとして、マウドゥーディーが「神の主権」論の根拠にしたのと正に同じクルアーンの章句「本当に（有効な）判定はアッラーだけが下し給うもの」を「判定は人民だけが下すもの」と同義であると解釈したが（Shariati 1979: 116–117; シャリーアティー 1997: 255–256）、これは突き詰めると「神の主権」が人民主権に置き換え可能であることを示唆している⁵¹⁾。

本書の内容に戻ると、ガンヌーシーは民主主義への急進派の敵意の背景に、イスラームの本質や、統治の問題にムスリムが歴史上いかに対処してきたかについての彼らの理解不足もあると指摘した。イスラームは時代と場所の必要性に応じて人間が柔軟に解釈する余地（farāghāt, farāgh「空間、余地」の複数形）を認めており、その根拠は預言者と教友の言行にある。その言行は宗教的なもの（al-dīnī）と政治的なもの

(al-siyāsī) に分けられ、前者については合意があるが、後者（政治的事項の処理や支配者の資格）については様々な意見とイジュティハードの余地がある。例えば教友は後継者の選出方法について預言者から規則を示されなかったため、イジュティハードを行うことを余儀なくされた。それにもかかわらず急進派は「今日ここにわしは汝らのために宗教を建立し終わった」（クルアーン 5 章 5 節）、「聖典の中で我らが言い残したものは一つもない」（同 6 章 38 節）などを根拠にすべての問題の解決がクルアーンにあると解釈している。しかし、これらの章句は特定の問題に対して一部の答えがクルアーンに含まれていることを意味するにすぎず、他の大半の問題については指針しか存在しないためイジュティハードなくして問題は解決できない。預言者でさえイジュティハードを行い、また明らかに不必要なスンナもあるからである、とガンヌーシーは論じる（Tamimi 2001: 188–189）。

ガンヌーシーは更に進んでシャリーアにおけるヒューマニズムつまり「法は人間のためにある」という観点から、啓典解釈の多様性を認めない急進派に反論している。その際に彼が論拠としたのはマーリク学派の法学者シャーティビー（1320～1388）の次の議論であった。「シャリーアの探求に基づいて我々は、シャリーアは人間の利益に役立つためにこそ打ち立てられたと結論づけた。これは論駁できない結論である。聖なる法は一つの目的だけのためにつくられたのであり、その目的とはこの世とあの世で人間の利益に役立つことである」。シャーティビーはその論拠として「我らが汝を遣わしたは、ただ万民に対する慈悲心から出たこと」（クルアーン 21 章 107 節）、「この返報法こそは汝らにとって生命の源となるもの」（同 2 章 179 節）を引用する。しかしこのような法学上の意見が存在したにもかかわらず、歴史的には人々の選択の余地を認めない独裁が正当化された時代があった。その背景に関してガンヌーシーは、ウマイヤ朝初期に導入された運命論と後代のスーフイズムが、人間の持つ意志や選択の自由を否定した経緯を指摘する（Tamimi 2001: 196–197）。

ガンヌーシーによれば、急進派の共通点はイスラームにおける宗教的（dīnī）規定と政治的（siyāsī）規定を区別できないことである。この二分法は西洋の意味での政教分離ではなく、「神の命令のみで満たされる領域」と「信仰の枠内ではあるがイジュティハードが許される領域」、すなわち絶対的で変更不可能な部分と、多様な解釈の余地があり可変的な部分との区別である。政治への柔軟な対応を可能にするこの二分法を重視した彼は、「冒瀆的な」政権と断じることが直ちに暴力の行使の正当化に結び付くべきではないと多くの法学者が考えている点にも注目した。確かにイスラームは不正義を取り除くことをムスリムの義務とする一方、最も少ない犠牲で目的

を達せられる手段を選ぶよう信徒に求めるハディース（預言者ムハンマドの言行録）も存在する。従って、そもそも多様な解釈の余地があるはずの政治に対する暴力の行使は慎重であるべきであった。また彼は強権政治自体に政治への暴力を促進する要因が内在するとも指摘する。強権政治は穏健な多数派のイスラーム政治運動を周縁化し急進的な少数派を活性化させる故に、後者の暴力的な抵抗と当局の弾圧、更なる抵抗という暴力の悪循環を招く力学を持つからである⁵²⁾ (Tamimi 2001: 197-199)。

3.2 世俗主義者との論争

ガンヌーシーの民主主義論には急進的イスラーム主義者のみならず世俗主義者からも批判が寄せられた。ここで皮肉なのは、両者が相互の敵意にもかかわらず、民主主義とイスラームは両立不可能という信念を共有していたことである。世俗主義者からの批判の例を挙げると、スーダンの反体制派のハイダル・イブラーヒーム・アリーは『イスラーム諸潮流と民主主義の問題』の中で、ガンヌーシーが模索する「イスラーム的ヒューマニズム」は「神的なるもの」(ilāhī)と「人間的なるもの」(insānī)を調和させる矛盾した試みであるとし、人間中心主義と「人間を神の代理者とする」考え方の矛盾をも指摘した。またチュニジアの著述家アブドゥルカーデイル・ズガルは、イスラーム主義者にとって民主主義や多党制は実は国家機構を征服する「武装闘争よりはコストのかからない手段」にすぎず、彼らの最終目標は市民の代表に投票される憲法の下国家ではなく、「イスラームは我らが憲法」⁵³⁾というモットーに従うイスラーム国家であると批判した (Tamimi 2001: 207-208)。この主張はイスラーム主義者に対する欧米の根本的な懐疑や不安とも共通すると言えよう。

しかしガンヌーシーは、イスラーム的民主主義は可能であると考えた。彼によればイスラームが民主主義と矛盾しないのは、シュレー、イジュマー、イジュティハドのように、イスラームに民主主義やpluralismと調和する概念や慣行が含まれているからである。また、イスラーム的民主主義が西洋民主主義の制度的側面とイスラーム的価値観の「結婚」によって確立されるまではリベラルな民主主義の受容が改善の策となるのであった。この考え方は本書前半で著者も触れているように、イスラーム的価値の擁護を条件に西洋起源の制度の採用を認める弾力的なシャリーア解釈に基づいて西洋的な市民権や人権概念を受容しようとしてきた、アブドゥをはじめとするイスラーム世界の近代主義者の思考 (富田 2002: 「市民権」項, 443) を忠実に継承していると言えよう。しかし、民主主義の「哲学」と「制度」を完全に切り離すのは無理なのではないかという疑念を表明する人々もいることを著者は指摘する

(Tamimi 2001: 213–214)⁵⁴⁾。ここに至って、執筆者を含めて思想史研究者につきまとうてきた根源的な問題を、人類学の「フィールド」に今改めて投げ返すことは意味を持つであろう。ある文化圏で特定の歴史的過程から生まれた制度をその歴史的・文化的背景から切り離して、根本的前提の全く異なる文化圏にも通用するよう完全に普遍化できるのか。それは、近代西洋を規定してきた諸概念と非西洋世界の近代化・民主化の関係を考える際にいまだに、そして短期的には明確な答えの出せない問いである⁵⁵⁾。

結び——二つの民主主義、二つの近代、複数のイスラーム的民主主義

1 二つの民主主義、二つの近代

ガンヌーシーが提起した「二つの民主主義」——西洋的民主主義とイスラーム的民主主義——の問題は、「二つの近代」——西洋的近代とイスラーム的近代——の相剋、言い換えれば「イスラームを（西洋的な価値観に合わせて）近代化するのか、それとも近代をイスラーム化するのか」という問い（Nasr 1996: 53）に究極的につながるものでもあった。ガンヌーシーはホメイニーやマウドゥーディーやクトゥブラと同様に「近代をイスラーム化する」という革命的な答えを敢えて選ぶと同時に、彼らの急進性から距離をおいてその革命的な答えをイスラーム的民主主義という「穏健な手段」で追求しようとしたのだと総括できよう。

しかし、イスラーム的民主主義の実践の場となるはずのイスラーム国家は、欧米型自由概念との原理的な衝突という「未決の問題」を残している。欧米型自由概念は「自由を否定する自由」さえ理論的には認め、宗教や性別にかかわらず法の下での平等を想定するのに対し、イスラーム国家ではイスラームという大枠を否定する自由は認められず、従って非ムスリムの政治的権利は制限され、世俗主義を選択する自由は想定されていないからである。イジュティハードやシューラーによって実現が想定されるのは「イスラームの枠内」の自由やブルーリズムである。アブドゥ以来の近代主義者さえ自明としたその前提は、世俗主義者を自任するあるエジプト作家の懸念を、欧米やアラブ世界の世俗的な市民にも共有させている。「イスラーム主義勢力が政治に入れば文化や表現の自由への圧力が強まる」「(サラフィー主義者は)キリスト教徒を二級市民と考え、イスラーム式の人頭税の徴収を主張している。また女性は男性より劣っていると見ている」(ギターニー 2011)。これらの点に関するガンヌーシー

の曖昧さは、イスラーム国家におけるブルーリズムの具体的な機能の仕方についての彼の議論の欠如とも関係する。イスラーム主義勢力が政治的に躍進している今日ほど、彼らが柔軟な解釈と対応によってイスラーム的価値観の下でも「デ・ファクトの民主主義」⁵⁶⁾が可能であるという証明を求められている時はないだろう。

ガンヌーシーのイスラーム国家像においては、シャリーアの至高性の前提ゆえに西洋型ブルーリズムを生む内在的契機が弱いことは否定できず、彼が欧米読者向けの文章の中で西洋の世俗主義がブルーリズムを達成したことを高く評価している（Ghannouchi 2000: 122-123）ことと矛盾する。しかし、「シャリーアの至高性」の前提だけで民主主義の対極にある神権国家をめざしていると断じるのが短絡的であることは確認しておきたい。本書の論旨に沿うなら理由は二つある。第一に、シャリーア導入には様々な形態があることである。ガンヌーシーはハマースの穏健派指導者たちと同様に、ウンマに主権があるとの前提の下にイジュティハードを通じてのシャリーアの弾力的解釈と導入を主張した。それはサウディアラビアにおける厳格なシャリーアの適用形態とは明らかに異なる。第二に、「シャリーアの至高性」の前提は、イジュティハードを行う主体が専門家集団のみであるなら、「独裁を抑えるはずのイスラーム国家で人民の意志を反映すべき議会が脆弱である」矛盾を生み出し得るが、その主体が「人民（の代表者から成る議会）」であるなら、明示的に人民主権や民主主義につながることである。但し問題は、ガンヌーシーがイジュティハードを行う主体として両方に言及しながら、いずれに重きをおくのかを明確にしていない点である。イスラーム主義運動が民主化との関連で抱える根本的な論争点の一つと言えよう。

一方、欧米型自由概念との原理的な衝突という「未決の問題」は、視点を変えれば、そもそも欧米型自由概念が本当に普遍的で自明であるのかという根源的な疑問を逆に提起する。自由の範囲が文化圏によって異なっているとはいけないのか。国籍による市民的権利の制約が当然視されるなら、宗教による市民的権利の制約があってもよいのではないか。民主主義や市民社会は世俗的でなければならないというのは西洋の経験に由来した思い込みであり、政教分離は他の文化圏では自明でないのではないか——ガンヌーシーの民主主義論は、西洋民主主義の制度は受容しつつもその思想的前提の自明性を「ムスリムの尊厳」の観点から問い直すものであり、「宗教を公共空間に介在させるのも、政教分離と同等の価値を持つ選択肢ではないのか」という文明論的な問題提起、欧米の支配的価値観に対する対等の挑戦とも受け取れる。

自由と世俗主義の問題は、ガンヌーシーらが穏健派であるにもかかわらず「イスラーム主義者」として急進派と共有する大前提をも浮き彫りにする。その大前提を見

出せるもう一つの領域として著者が注目するのがパレスチナ問題である。ダイル・ヤースィーン事件⁵⁷⁾の衝撃を端緒に、留学時代にも一貫して関心を払ってきた同問題へのガンヌーシーの立場は明快であった。キャンプ＝デーヴィド合意はパレスチナへの明白な不正義である。イスラエル国家は不法であり、正義ある平和はその解体後に初めて確立できる。しかし今はそのような解決は不可能であり、将来の世代に託すしかないという。これはイスラーム主義者がパレスチナ問題に対して持ち得る「穏健さ」の一つの限界を示す議論として注目されよう⁵⁸⁾。

ここで我々はイスラーム主義における「穏健」とは何かという、本論でも触れた根本的な問題に再度突き当たるのである。「穏健派」と「急進派」が暴力行使のあり方などについて明確な違いを有するにもかかわらず、基本的な信条を共有する微妙な部分もあることは、フィールドからの報告でも指摘されている。「フィールドでの日常において感じたイスラーム復興——今では私はその現象を、政治的・軍事的に急進的な『イスラーム主義』運動とは一線を画すが、しかし底流部分ではつながる部分をもつものと考えている」(大塚 2000: 107, 下線は執筆者)。この点に関連して問題になり得るのは、ガンヌーシーの運動を穏健派に分類する著者が、マグリブの「穏健な」伝統とマシユリクなどの「反民主主義的な」潮流の二項対立を本書全体にわたって強調していることである。しかし急進派の代表格とされるクトゥブやマウドゥーディー個人の思想が反民主主義的であったかどうかは一考を要し、むしろ注意深く検討すると「穏健派」の思想であるはずの民主主義に実質的につながる要素も見出される⁵⁹⁾。また「個人」本来の思想とそれを支持者が解釈して発展させた「運動」のイデオロギーの乖離⁶⁰⁾、及び個人の思想の長年の変化をも考慮に入れると、彼らの思想は少なくとも個人の次元では、本書で前提とされているより複雑かつ微妙であり、「穏健派」と「急進派」を截然と区別することは意外に難しい。この不分明性はガンヌーシーが思想形成の途上でクトゥブやマウドゥーディーら「急進派」の多大な影響を受けたこととも関係しており、「穏健派」としてのガンヌーシーの評価にも複雑に関わってくるのである。

2 地域独自の「文脈」と複数のイスラーム的民主主義

本稿の初めに触れたように、ハマースと関わりの深い著者が研究対象としてのガンヌーシーに接近する態度は基本的に共感的・思想内在的である。著者は世俗主義へのガンヌーシーらの批判が、チュニジアとマグリブの独特の歴史的「文脈」では単に宗教的な性格のものであるのみならず、植民地支配を契機とした過度の欧化政策や、そ

れを継承した独立後の強権体制への異議申し立てと不可分に結び付いた政治的な性格のものであり、西洋の「文化的侵略」に対するムスリムの尊厳の感覚にも関わっていたとする。この指摘を前提とすれば、今後この地域の民主化の過程で政治の脱宗教化が進むという単純な予測を下すことに慎重でなければならないであろう。またガンヌーシーが過渡期の選択肢として世俗的民主主義を排除しないと明言しつつも、イスラーム的民主主義を究極的な目標としてきたという論旨に沿うなら、現在のナフダ党がシャリーアの導入をめざしてきた彼らの「原点」と真に断絶した政党であると即断するのは難しい。シャリーアの強調が後退した場合でも、それが一時的な戦略なのか真の変節なのかを判断するには時間がかかるからである⁶¹⁾。この意味でも本書は、「イスラーム主義運動」が「熱狂」の末に「挫折」し（私市 2004: 第3部；私市 2012: 第2章）、「主役の舞台からおりた」（私市 2012: 114）とするポスト・イスラーム主義論の立場からの結論に長期的視点からの留保を付し得るのである。

他方既に論及したように、地域独自の「文脈」を重視する本書の共感的・内在的アプローチは、欧米やアラブ世界内の批判的視点を導入した客観的・外在的アプローチによって補完されている。かくして著者はガンヌーシーを多角的に捉え、彼の中の思想的緊張や限界、特に個人の自由や少数派・女性の権利、イスラーム国家への移行過程についての理論的曖昧さをも指摘する。それらの弱点を批判しつつ、政治家として理論と現実を絶えず突き合わせる中で彼の今後の変化を注視したいとする著者の姿勢に（Tamimi 2001: 215–218）、ハマースの同様の課題をも見据える冷静な眼差しを感じるのは執筆者だけではないだろう。

ガンヌーシーは西洋民主主義の制度とイスラーム的価値観を弾力的に組み合わせようとし、イスラーム的な文化伝統の下での「デ・ファクトの民主主義」を模索した。「アラブの春」を経た今こそ重い意味を持つガンヌーシーの言は、ハマースとパレスチナの将来に対する著者の思いとも重なるものであろう。「リベラルな民主主義制度に内在する欠点はそれを拒否する口実として決して使われるべきではない。独裁以外に民主主義の代替となる選択肢はないからである。未完の自由は自由の欠如より常によいのであり、不完全な民主主義的秩序に統治されるのは…独裁的秩序に統治されるよりもよい」。「民主主義の制度はキリスト教的価値観の枠組みの中で作用してキリスト教的民主主義を、社会主義的哲学の枠組みの中で作用して社会主義的民主主義を生んだ。イスラーム的価値観の枠組みの中でそれが機能して、イスラーム的民主主義を生み出さないわけがあるか」（Tamimi 2001: 89, 104）。

自由とは、人権とは、尊厳とは何か。これらの普遍的概念とイスラームの調和につ

いて考究したマグリブの政治家の挑戦に約 10 年前に注目した本書は、「ジャスミン革命」が偶然の産物ではなかったことを今改めて教えている。それはこの革命がマグリブと西洋の深い歴史的関わりと、イスラーム主義者が重要な役割を果たした民主化運動の蓄積の上に成り立っていたこと、更には中東の民主化の過程が将来においても「二つの民主主義」、「二つの近代」のせめぎ合いという、イスラーム世界において 19 世紀末から今世紀までの一世紀余りを貫いてきた普遍的な問題と関わり続けることを長期的な視野から再考させるのである。しかし本書の射程は、実はそれにとどまらない。著者は、チュニジアの民主化の今後の道筋がイスラーム主義との関係で、イランやパキスタンとも、エジプトなどのマシュリク諸国とも、更にはアルジェリアなど他のマグリブ諸国の経験とさえ異なり得ることを、つまりイスラーム主義運動が地域によって異なる歴史的「文脈」を反映して多彩であってきた歴史と展望をも強く示唆するのである。そうであるとすれば、「イスラーム的近代」や「イスラーム的民主主義」自体が複数形でしか語られ得ない。

言い換えれば民主主義とは、「個人の自由」に関わる極めて普遍的な問題であると同時に、主権や歴史的伝統や文化的独自性、すなわち「集団の尊厳」に関わるすぐれて繊細かつ個別的な問題でもあり、究極的にはその両方であり続けるのではないか⁶²⁾。従って長期的にはガンヌーシーらのように、自由に対する個人の希求に深く応える西洋民主主義の普遍的側面を知ってなお、西洋に対する自分たちの「集団の尊厳」の表明として、敢えて「イスラーム的民主主義」を、しかもその地域の歴史的個性に応じたヴァリエーションで、人々が選択しようとすることもあり得るのではないか——本書が暗に指し示すこの論理的帰結と展望こそ、思想史研究者としての執筆者が本書を素材に行いたい「長期の思想史から短期のフィールドへの問題提起」（「はじめに」参照）の核心である。この問題提起は、今日的に展開すると「イスラーム主義運動」の終焉を主張するポスト・イスラーム主義論（私市 2012 の議論に限定することについては註 7 参照）への批判にもつながり得るため、以下では本書と接点を持つ側面に限定して、その批判の論点を提示しつつ結びとしたい。

3 ポスト・イスラーム主義論への批判の射程

ポスト・イスラーム主義論は、フィールド観察から得られる近年のムスリム社会の変化の諸相を短期的に説明する上では明快で便利な枠組みであり⁶³⁾、安易な「イスラーム脅威論」を相対化する上でも意義を持つと言えよう。しかし他方でそれは、「イスラーム主義」の一元的なあり方や一律の急進性・一過性を暗黙の前提としてい

る故に、立論の仕方、方法論のあり方、結論のいずれにも論争の余地ある「難点」が含まれていると執筆者は考える。

ポスト・イスラーム主義論はまず、議論の出発点に問題をはらんでいる。それはシャリーアに基づく国家建設を主張するか否かで「イスラーム（原理）主義運動」と「イスラーム運動」に分ける二分法（私市 2012: 5）が、シャリーアの導入を通じて民主主義を模索するガンヌーシーやハマス穏健派などの「穏健なイスラーム主義者」の存在を十分に考慮していないという問題である。この分類法は、彼らを、シャリーアの厳格な適用を求めて暴力行使（時にテロリズム）も辞さないイスラーム主義者と区別せずに前者（「原理主義者」）の範疇に入れてしまう可能性を持つ。彼らを後者の範疇に入れるとしても、シャリーア導入を公的に主張するか否かが戦略的要素を帯びるケースを考慮すると、そのような範疇化が長期的に見て適切かという問題が生じる。更に、このような問題を含む二分法の上に「イスラーム（原理）主義運動」の「挫折」と終焉という、それ自体も長期的には論争の余地ある結論を性急に積み上げるプロセスには、学問的な方法論上の危うさがつきまとう。

そもそもこのような分類の仕方自体に、シャリーアを民主主義と相容れぬ神権政治や急進性と結び付けがちな西洋的偏見が潜んでいないか。そうした西洋的偏見が、ポスト・イスラーム主義論の主要な結論である「イスラーム（原理）主義運動の挫折」を自明の結論としてあらかじめ予想させていないか。チュニジア及びマグリブで世俗主義批判の持った「文脈」の複雑さや、イスラーム社会は市民社会と両立すると強調したガンヌーシーらの主張の意味を、例えばこの二分法は全く捨象しているのではないか。この種の側面を歴史的に検討せずに導かれる「アラブの春」の「脱宗教」の性格⁶⁴⁾や、市民社会的価値観がイスラーム主義に取って代わりつつあり⁶⁵⁾、宗教よりも自由・人権・人間の尊厳が重視された（私市 2012: 98, 1）という付随した観察や結論は、短期的に正しく見えても長期的には性急であり、西洋に対するムスリムの尊厳の感覚と不可分に結び付いてきたイスラームの社会的意味を過小評価しているのではないか。目前の現象の説明を急ぐあまりに長期的な洞察を欠き、ヨーロッパのイスラーム研究に端を発する理論が不可避免的に持つ「視点の偏り」に充分な関心を払わないという限界を、ポスト・イスラーム主義論は免れないのではないか。

文明論的な次元で付言すれば、ポスト・イスラーム主義論は立論のあり方と根本的な哲学的前提において極めて西洋的である。まず「ポスト・イスラーム主義」という問題の立て方自体がすぐれて西洋的であると言えよう。そこでは「イスラーム主義」が一時的な逸脱であったかのように捉えられ、民主主義をはじめとする近代西洋文明

の普遍性という前提の下、暫時的な「イスラーム主義」の後に「『近代西洋的なもの』が素直に回復される」(大塚 2000: 184)と暗黙裡に想定されているように見える。この意味でポスト・イスラーム主義論は「歴史の終焉」論(フクヤマ 1992)と類似した弁証法的・単線論的構造を持っていると言っても過言ではないだろう。共産主義体制の崩壊と共に、東西のイデオロギー対立が終熄してアメリカ流の自由民主主義^{リベラル・デモクラシー}が勝利を収めたというフクヤマの議論において、共産主義を「イスラーム主義」に、東西のイデオロギー対立を「西洋民主主義とイスラーム主義の対立」に置き換えれば、ポスト・イスラーム主義論の結論と本質的に変わらなくなる。しかし我々はここで改めて、共産主義やイスラーム主義などの「逸脱」の後に世界が「近代西洋的なもの」に単純に回帰するという前提自体が長期的に必ずしも自明ではないこと、自然科学的な意味での「真理」や「法則」でないことを忘れないでおきたい。

「歴史の終焉」論と同様に、現代世界の「力関係の文脈」の中で、ポスト・イスラーム主義論自体が研究者の根源的な世界観や認識を知らぬ間に規定する西洋的偏りを持ったイデオロギーであり得ることは、フランスなどの研究蓄積の影響で必然的に西欧的発想を摂取してきたマグリブ研究などにおいて特に忘れられがちである。その「力関係の文脈」が厳然としてあり続ける限り、イスラーム圏など非西洋世界の民主化過程では「個人の自由」が欧米の想定するほどには円滑に受容されず、場合によっては欧米に対する「集団の尊厳」が優先される中で犠牲になる局面も生じ得ること、欧米に比べて「集団の尊厳」が自由の要素より重い比重を占めるような民主主義のあり方を人々が自発的に、論理的選択として選び取る可能性も否定できないことを、地域横断的な民主化論においては見落としてはならないと思われる。「自由と尊厳」「政教分離」「市民社会」——いずれもが本来中立的な概念でありながら、時に西洋的価値観を強くにじませて語られる現在だからこそ、ヨーロッパのポスト・イスラーム主義論につきまとう文明論的な含意、そして「集団の尊厳」とイスラームを常に新しく結合させ続けている「力関係の文脈」に対する感性のそこはかかない欠如に、この理論を摂取する日本の中東研究者は一層繊細かつ自覚的であるべきだろう。

普遍的と信じられてきた歴史や文明の見方そのものの「西洋性」に、イスラーム主義的な立場から異議申し立てをしたガンヌーシーの政治思想を詳細に描いた本書は、今日的に読まれるなら、ポスト・イスラーム主義論に対する長期的視点からの批判と相対化の論点を引き出し得る実証的な事例研究^{ケーススタディ}である。同時にそれはより広い意味での「長期の思想史」、すなわち個別のフィールドで得られる短期の知見を長期的・比較地域史的な文脈に位置づける学問的方法論を示す書物として、思想史研究者はもと

より、フィールド調査に携わる人類学者や地域研究者にとっても「再読」に値する射程を備えた一書であると言えよう。

註

- 1) 以下、アラビア文字の転写方法は『岩波イスラーム辞典』（2002年）に従う。日本語訳は「」で添え、アラビア語以外の言語についてのみ「ウルドゥー語で」のように特記する。専門用語の訳または解説は初出箇所のみにとどめた。
- 2) 「2011年のチュニジアの民主化への奔流が何もない所に突然噴出したのではなく、1970年代に遡る民主化運動の蓄積という地下水脈を持っていた」（452ページ22～24行目）と呼応する記述であり、エジプト革命の起源を過去の反体制運動の蓄積に遡らせる見方（同31行目以下）に対応している。「ジャスミン革命」に始まる民主化への動きと1970年代に始まる反体制運動の具体的な共通性に関しては、イスラーム主義運動の存在感（当時と今では関わり方に相違はあるが）と共に、チュニジア労働総同盟（UGTT）が両方で役割を果たした点や（エスポズイト1997: 282; 宮治2011: 166; 小野2011: 162; 私市2012: 101註5）、抗議行動が地方から波及した点（岩崎2012: 45）も考慮できるかも知れない。
- 3) 本稿のこのような性格上、議論の素材とするタミーミーの著書（「本書」と記す）の参照が多いが、煩雑さを避けるため特に必要と思われる箇所以外の引用ページ数の提示は割愛した。また本書は内容が専門的であると同時に、他地域の研究にも示唆を与える普遍的な論点を示しているため、中東の専門家以外にも理解可能であるように平易な説明を心がけた。従って私の解説は原文の内容には忠実であるが、原文を咀嚼した表現を用いたり原文の順序を変えて分かりやすく総括したりしている箇所がある。また本稿「目次」は、私が本書の主要な論点を咀嚼した上で独自の形で提示したものである。
- 4) 「ジャスミン革命」を考察していても過去の反体制運動と弾圧には特に言及せず、従ってイスラーム主義運動の役割について触れていない論考もある（私市2011）。
- 5) この見方は「イスラーム主義運動の熱狂と挫折」という括り方でガンヌーシーらの運動を含めてマグリブのイスラーム主義運動を分析した、私市正年の先行研究（私市2004: 第3部）で強調されている。同じ見方が同じ著者によって8年後にも踏襲されていることは（私市2012: 第2章「イスラーム主義運動の熱狂と挫折」）、イスラーム主義運動に対する固定化した評価が、少なくとも日本の主要な先行研究の一部に存在することを示すものと言える。なお両者とも本書の刊行後に出版されているが、註と文献リストから判断する限り、本書は参照されていない。
- 6) ガンヌーシーらの運動について本書と共通する視点を持つ欧米の先行研究の一例として、タミーミーとの共編著のあるエスポズイトの *The Islamic Threat: Myth or Reality?*（エスポズイト1997: 273-290）が挙げられる。
- 7) ポスト・イスラーム主義論はライデン大学の研究者の議論に端を発し、ヨーロッパの研究環境の中で洗練を加えられてきたものであるが、本稿でポスト・イスラーム主義論に言及する際には、一貫して、『原理主義の終焉か——ポスト・イスラーム主義論』（私市2012）の中で展開されている内容に議論を限定する。この論考に議論を限定してポスト・イスラーム主義論全体をここで包括的に扱わない理由は、本稿が、欧米との関係で「日本人」が中東を見る時の学問的立ち位置こそを主要な論点の一つとしているからである（後出「結び」の「3 ポスト・イスラーム主義論への批判の射程」を参照）。
- 8) 前掲書（私市2012）では「イスラーム主義」の語を「イスラーム原理主義」と同義に用い、「イスラーム主義運動」を「現代においてイスラーム法（シャリーア）にもとづく国家を建設しようとする政治運動（多くは社会運動、文化運動をとまなう）」と定義した上で、「シャリーアにもとづく国家建設を主張しない広い意味での政治運動」としての「イスラーム運動」と区別する（私市2012: 5）。本稿では鍵括弧付きの「イスラーム主義運動」を私市・前掲書の上記の用法で用い、鍵括弧の付かないイスラーム主義運動の語を「イスラーム復興現象の一環ではあるが政治性をより強調した活動、政治運動」（小杉2002a: 138の定義に基づく）という、より緩やかで一般性のある定義で用いる。
- 9) 本稿に反映されている私の問題意識が、大塚和夫の晩年の学問的関心と重なることを示唆

- されたのは長澤榮治教授（東京大学）であった。記して感謝したい。
- 10) 本論の叙述は、①ガンヌーシーに関連する「事実」そのものの説明、②個々の「事実」についての「解説」または「評価」、③本書の内容に関するより深い解説・問題提起・普遍的論点の提示（②より広い意味での「解説」または「評価」）、の三種類に大別される。①に関しては、特に断らない場合は著者による説明を私が紹介している。②に関しては著者自身の解説・評価と私のその二種類があるため、本文中か註でできる限り区別する。③は基本的に私自身の解説・評価であり、本書中になく他地域などの事例を挙げて比較したり論点を掘り下げたりする作業を含み、私自身の議論であることを本文中か註で明示する。
 - 11) マグリブではアラブとムスリムがほぼ重なるのに対し、シリア、レバノン、パレスチナではアラブ人キリスト教徒もかなり存在するため、アラブは必ずしもムスリムではない。
 - 12) イクバル（1877～1938）はインド・ナショナリズムからムスリムの権利を擁護するイスラーム主義に転換した英領インドの思想家で、後にパキスタンの国民的詩人と称され、パキスタンのジャマア・エ・イスラミーを創設したイスラーム思想家マウドゥーディー（1903～1979）に思想的な拠り所を与えた。マウドゥーディーはエジプトのバンナー（1906～1949）が創設したムスリム同胞団の急進的理論家であるクトゥブ（1906～1966）に思想的影響を与え、ひいてはアラブ世界のイスラーム主義の急進化に深い影響を与えた。マウドゥーディーとクトゥブは急進的なイスラーム主義者の正統性の源泉と見なされており、ガンヌーシーやパレスチナのイスラーム主義組織ハマスにも影響を与えている。ベン・ナビー（1905～1973）はアルジェリアの民主化運動に影響を与えた穏健なイスラーム思想家で、後出のようにイスラームと民主主義の調和を模索し、同様の模索をチュニジアで行おうとしたガンヌーシーが模範と仰ぐマグリブの先駆者である。
 - 13) この一文は執筆者による解説である。
 - 14) マウドゥーディーもクトゥブも伝統的な教育環境の下で当初からイスラーム的な心情を色濃く持っていたが、時代の趨勢の中で政治的信条として最初に信奉したのは、それぞれ、ガンディー率いるインド・ナショナリズムと、サアド・ザグルールらを指導者として1919年革命として燃え上がったエジプト・ナショナリズムであった。マウドゥーディーはヒラフ・ファト運動が1924年に挫折した後のコミュニカル暴動の激化を受けてヒンドゥー多数派からムスリム少数派の権利を守る必要性を痛感し、全インド的な反英ナショナリズムからイスラーム主義的なコミュニカルリズムへと傾いていく（Nasr 1996: 9-21; Qutb 2004: Chapter 3, 93-96）。
 - 15) サラフィー主義とは、後代の逸脱を排してイスラーム初期世代（サラフ）の精神や原則へ帰することを唱える思想潮流。19世紀以降のイスラーム復興運動の核心をなす。なお「西洋的なものを徹底的に拒絶しがちなマシュリクのサラフィー主義」とは著者の見解である。著者がマグリブの「穏健な」伝統と対比するこのような二分法的位置づけがはらむ問題については、本文 483 ページを参照。
 - 16) イジュティハードとは、イスラーム諸学において専門知識のある学者（ムジュタヒド）が知識を動員して解釈し、特定の結論を得る行為。特にイスラーム法学で、典拠を解釈して法規定を導き出す行為。歴史的には、スンナ派四大法学派が形成され安定期に入った 10 世紀頃から「イジュティハードの門は閉ざされた」（新たな解釈の余地はない）と言われてきたが、19 世紀以降のイスラーム改革思想においてはイスラーム世界の危機を克服するためにイジュティハードを弾力的に行うべきことが主張された。
 - 17) タウヒードとは、神の唯一性（原義は「一つにすること」）。神の唯一性を認めることはイスラームの根本的な教義であり、神以外のものに服従してはならないこと、神以外の万物の平等と一体性を認めることなどを含意する。イランのシャリーアティー（註 45 参照）は、タウヒードは「すべての存在世界を統一的に捉える観法」であるとして階級・人種・民族・領土の区別や細分化によって社会内部に多元的構造を設けることを批判しているが（シャリーアティー 1997: 224-225）、これはタウヒードの現代的解釈が革命をも含意する政治性を帯びた一例である。以上は執筆者の見解を含む解説である。
 - 18) タクリードの原義は、模倣、あるいは概念や思想を疑問視することなく採り入れること。イスラームの文脈では特に、ムスリムがウラマーの見解に従うことを意味する。
 - 19) この [] は執筆者が補った。次の [] は著者が補ったものである。
 - 20) この一文は執筆者の見解である。
 - 21) 以下、クルアーンの邦訳は原則として井筒俊彦『コーラン』（岩波文庫）に依拠する。
 - 22) トゥラービーはスーダンのイスラーム主義的政治家。ソルボンヌで博士号を取得。ヌマイ

- リー政権の法相として1983年のイスラーム刑法の施行を推進。穏健なイスラーム主義思想を持つ一方、強硬政策をとる一面もあった（大塚2002b:「ハサン・トゥラービー」項, 753）。
- 23) 「新たな解釈の余地が存在する」という意。註16を参照。
 - 24) スンナとは、預言者ムハンマドの慣行（原義は「慣行」「慣習」）。
 - 25) この一文は執筆者の見解である。
 - 26) イスラームの自由についてのガンヌーシーと同様の考え方は、例えば著者タミーの研究対象であるハマースの指導部や、彼らに影響を与えたクトゥブラをはじめ広く共有されている（Gunning 2010: Chapter 3; 森 2010: 51; クトゥブ 2008: 56, 120）。
 - 27) この一文は執筆者の見解である。なお、女性の地位に関するガンヌーシーの立場についても同様のことが指摘できる（Tamimi 2001: 78）。
 - 28) 執筆者の解説を加えると、この矛盾は、原理的な緊張をはらむ神の主権（シャリーアの至高性）と人民主権の二原則を一つの政体の中で実現しようとする際に生じ得る矛盾であり（二つの主権概念について詳しくは本稿477～480ページ）、ガンヌーシーに限らずイスラーム国家論者が民主主義を論ずる際の最大の理論的難点であると言える。「法学者の統治」（ヴェラヤーテ・ファキーフ）理論を奉じた革命後のイランではこの矛盾の解決策として、神の主権に立脚する立法権が法学者と国民によって執行されるという制度、具体的には国民に選出された議会の決定（法律の制定など）がシャリーアから逸脱しないように法学者が監督し認証するという方式（小杉2002a:「主権」項, 481）がとられた。
 - 29) ハワリジュ派は「外に出た者」の複数形で、イスラーム初期に政治的理由で興った神学派。スィフイーの戦いでアリーがムアーウィヤとの調停を受け入れたことに反対して離脱した。スンナ派、シーア派、ハワリジュ派は宗教的潮流であると共に、政治と宗教が結びつく傾向にあったイスラームの文脈では政治的潮流とも位置づけられる。
 - 30) この一文は執筆者自身による総括である。
 - 31) この一文は執筆者自身による総括である。
 - 32) この一文とそのすぐ前の一文は、執筆者自身の問題提起を含む文章である。
 - 33) ウンマとは原義が「共同体」、特に宗教に立脚した共同体。特定的にはイスラーム共同体を指す（ここではその意味で用いられている）。
 - 34) ‘ilmānīya は ‘ilm（知識・科学）に、‘almānīya は ‘alam（世界）に由来する。知識の獲得はイスラームにおいても推奨されていることから、イスラームと潜在的な緊張関係にある世俗主義を導入するには、知識と成功を含意するこれらの訳語が必要（Tamimi 2001: 110）であった。
 - 35) この一文は執筆者自身による総括である。
 - 36) 1989年にパリ郊外クレイユ市の公立中学校で、スカーフを着用して登校した女子生徒に対し校長が登校を拒否した事件。ムスリマ（イスラーム教徒女性）の慣習であるスカーフ着用がフランス共和国の政教分離原則に反するか否かをめぐって大論争に発展した。
 - 37) 「ここで執筆者なりに整理すると」から始まりここで終わる二文は、執筆者自身による総括である。なお後出のように、ガンヌーシーは、イスラーム的民主主義は現段階ではあくまでも理論的必然性の範囲にとどまると考え、現実としては民主主義的でさえあるなら世俗的体制も過渡的に受け入れる用意があるとしていた（本文475ページ参照）。
 - 38) 前の註に関わる本文中の執筆者の総括は、ガンヌーシーのこの主張にも裏付けられている。
 - 39) イジュマーとは合意、特にウンマの合意。
 - 40) 622年のヒジュラ直後に、マディーナにおいてマッカからの移住者とマディーナでの援助者とユダヤ教諸部族の間で新しい共同体のあり方を決める文書（通称「マディーナ憲章」）が作成され、政治共同体としてのウンマひいては後のイスラーム国家の原型を示す典拠と見なされるようになった。マディーナ憲章に基づいて建設された共同体は、理想的なイスラーム社会としてイスラーム主義者の言説ではしばしば引き合いに出されるが、ガンヌーシーはマディーナ社会を理想的な市民社会でもあったと論じたのである。
 - 41) ジハードとは神のために自己を犠牲にして闘うこと、狭義では宗教的義務としての聖戦（原義は努力すること、闘うこと）。
 - 42) 「しかし執筆者はむしろ…」に始まりここで終わる部分は、本文471ページ註38に関わる執筆者の見解と、475ページ「ガンヌーシーにとっては『イスラーム的か世俗的か』よりも『民主主義か独裁か』の方が先決問題であった」という執筆者の見解に対応する。
 - 43) この一段落も前の段落に引き続き、執筆者が自分の言葉で解説を施したものである。

- 44) ガンヌーシーが常に意識したムスリム同胞団も、敬虔なムスリムを育てる教育を政治・社会改革の第一段階として重視する。
- 45) アリー・シャリーアティー（1933～1977）は現代イランを代表する社会学者・改革思想家でソルボンヌ大学に留学。開明的知識人として若い知識層を鼓舞し、1979年のイラン革命に深い思想的影響を与えたが、国王権力の圧力を受け革命前に死亡（暗殺と言われる）。
- 46) この一文は執筆者自身による解説である。
- 47) これらの暴力については、「イスラーム主義運動がテロリズムに溺れて自己崩壊」した現象（私市 2012: 59）という見方がある一方、ガンヌーシーが挙げる急進的イスラーム主義者の極端な思考や領域国家化・外国の介入といった要因のみでは捉えきれないというタミーミーのような見方もある。大塚もこの種の暴力をイスラーム主義の単なる延長と見ることに慎重であり、「『イスラーム主義』という概念ではすくいきれない、新たな現実」（大塚 2004: 214）と捉え、ターリバーンに注目しつつイスラーム主義よりも内戦と難民問題などの枠組みで分析する必要があることを指摘する（大塚 2002a: 292-294; 大塚 2004: 212-214）。暴力の内的メカニズムはイスラーム主義とは別の次元に起因し得るという、両者を一旦切り離す視点は社会科学的分析の上で重要であると執筆者は考える。議論の深化が望まれる。
- 48) ガンヌーシーによれば、ヨーロッパは民主主義の土台となる社会的価値観を生み出す際に自由な生活様式を持っていた前近代のイスラーム文明から刺激と恩恵を受けたことから、西洋民主主義のルーツは欧米にではなくイスラーム世界にあるという。このような結論は、民主主義がイスラーム法学に由来し、神の地上の代理者であるウンマが政治的な契約（バイア）によって支配者に権力を委任するという考え方がイスラーム世界から西洋に入ったと推測するトゥラービーなど他のイスラーム思想家にも共有されている（Tamimi 2001: 79-81, 97）。こうした議論に対する「民主主義のイスラーム的ルーツ？」という著者の疑問符には、欧米への屈折した心理に由来する学問的実証に乏しい議論への批判が滲んでいる。
- 49) この一文は執筆者の見解である。
- 50) 通称「イスラーム解放党」。パレスチナのイスラーム学者ナブハーニーによりイスラーム国家の樹立とエルサレムの解放を主目的として1949年にヨルダンで結成されたイスラーム政党。レバノン、トルコ、中央アジアにも浸透（中田 2002: 「イスラーム解放党」項、127）。
- 51) 彼の議論はこの点でホメイニーの「法学者の統治」理論と抵触する面を持っていた。
- 52) これは、体制とイスラーム主義運動の暴力的な抗争の原因を専ら後者に帰するかのような議論に対する、イスラーム主義者側からの反論となり得る論点である。暴力の原因をイスラーム主義運動に帰する議論は、例えば、「権力の弾圧に耐え切れず、それとの直接対決に向かったこと」をイスラーム主義運動が「挫折」した原因の一つに挙げるが（私市 2004: 298; 私市 2012: 94）、このような議論は、イスラーム主義運動が暴力化した原因をガンヌーシーらイスラーム主義者側の「過激さ」に帰すのみで、ガンヌーシーが指摘する強権政治に内在する暴力促進の力学や、強権体制と欧米諸国の複雑な関係にまで踏み込んだ複眼的な背景分析を行っていない点で「体制寄り」の感があり、客観性と説得力に欠けるとと思われる。
- 53) ムスリム同胞団のスローガンである「アッラーは我らが目標、預言者は我らが模範、クルアーンは我らが憲法、ジハードは我らが道、アッラーのための死は我らが最も崇高な望み」を意識した表現。
- 54) この疑念はイギリスの社会人類学者ゲルナーのイスラーム的民主主義に対する次の批判とも通底する。「確かにイスラームの中には平等主義的で協議重視的な要素も存在している。しかしもしイスラームと民主主義との間に結び付きを確立しようとしてこれを引き合いに出すのであれば、無神論を背景とした人民主権と、『真理』は啓示されており使用可能であるという前提を背景とした人民主権との間には大きな違いがあることを心に留めておかねばならない」（ゲルナー 1991: 159）（訳文は少々変更）。これは本稿「結び」の「イスラームの枠内の自由やブルーリズム」、「欧米型自由概念との原理的な衝突」といった論点にも関わる指摘である。
- 55) 例えば東アジアの文脈では、現在と将来の中国においてJ.S. ミルの自由概念を前提とする政治的自由や民主主義は可能なかという問いに翻訳できるかも知れない。
- 56) 「リベラリズムや個人主義といった文化伝統を持たない社会でも自由な政治体制を創り」得た日本・韓国・台湾など、東アジアに見られる「デ・ファクトの自由」の例（三谷 2004: 1-2）は中東の民主化を考える際に示唆を与える。
- 57) 1948年4月初に内戦下のパレスチナで、ユダヤ人軍事組織がダイル・ヤースィーン村のアラブ人村民に対して行った虐殺事件。この残虐さの風聞が以後のアラブ人のパレスチナか

- らの大量逃亡と難民化を引き起こし、パレスチナ人の民族的記憶に残るのみならず周辺諸国のアラブ市民にも大きな衝撃を与えて、イスラエルへの敵意を煽る一因となった。
- 58) イスラエル国家を承認することへの反対はイスラーム主義者に共通してきたが(Tamimi 2011:157も参照)、近年では、急進的イスラーム組織と一般に見なされてきたハマースの指導部が1967年のイスラエル占領地(西岸とガザ)に限定されたパレスチナ人国家を受け入れると表明し、二国家解決とイスラエル承認に事実上つながり得るプラグマティズムを示している(Tamimi 2011:8, 251, 261-262; 森 2010:55-56)ことを付記したい。
- 59) クトゥブは『イスラームにおける社会的正義』(Al- 'Adāla al-Ijtīmā'īya fī al-Islām)や『道標』(Ma'ālim fī al-Tarīq)などの著作において、イスラームは人造の体系の中に類似性を見出せない独立した至高の体系で(クトゥブ 2008: 170, 174, 176)、その無謬性ゆえに異邦的要素を混入させることは不可能であることから「イスラーム的社会主義」や「イスラーム的民主主義」という概念は西洋に対する敗北主義の生み出す迎合である(Quṭb 1996: 108-109; クトゥブ 2008: 170)と述べている。これは一見民主主義の拒否に見えるが、彼の最も急進的な思想が提示されている『道標』においても民主主義の理念自体を拒否する根拠を具体的に論じた箇所はなく、主眼は欧米の物質的価値観への批判とムスリムの尊厳の主張におかれている。更に彼の思想がより理論的に提示されている『社会的正義』を巨視的に捉えたと、個人の自由についての許容度が穏健派より狭いことは否定できないが、個人と共同体の適正なバランスの上に社会的正義を実現することが強調されており、民主主義の理念自体の積極的な否定が論じられているのではないことが読み取れる。むしろクトゥブの社会的正義や共同体の福利のための政治という視点はガンヌーシーら穏健派のそれとも本質的に共通しており、民主主義につながる要素さえ持つ。マウドゥーディーはイスラーム国家は原理的にブルジョア主義となじまないと考えていたものの、タウヒードに基づくその民主主義観は英領インドのコミュニナリズム及び独立後のパキスタン政治という南アジア特有の事情を反映して複雑である。民主主義への彼の否定的な言説の背景としては、インドのムスリム少数派の権利を擁護する過程で民主主義がヒンドゥー多数派を利するのを警戒したという政治的考慮も指摘されており、また1950年代以降のパキスタンの政治状況の中で彼がイスラーム国家構想において民主主義をより重視するようになったという変化が見られるため(Nasr 1996: 85-88)、民主主義の理念自体に彼が積極的に反対したと断定するのは難しい(エスポズイト・ボル 2000: 35-36)。以上の議論はすべて執筆者自身による。
- 60) 例えばクトゥブ個人の思想と、彼の死後その思想の急進的な部分を更に急進化させた思想潮流であるクトゥブ主義は区別される(小杉 2002b: 「クトゥブ主義」項, 330)。
- 61) ナフダ党などのイスラーム主義者の「戦略」に対してアブドゥルカーディル・ズガルが表明したような懸念(480ページ)はハマースについても指摘されており、イスラーム主義者の本来の信念と、現実への妥協(戦略)との関係は論争的であり続けるだろう。
- 62) 大塚和夫も、「近代」や「民主主義」の普遍性と個別性について共通する関心から議論を行っている(大塚 2002a: 227-228; 大塚 2004: 186-190)。
- 63) 例えばそれは、民主化に向けてイランなどで起きた変化の潮流や、イスラームの大義を掲げるテロリズムの横行と同時期に進行したイスラーム主義運動の変容などを捉えている。
- 64) エジプト革命と「ジャスミン革命」の共通の構造的背景の一つとして「脱宗教」が挙げられているが(私市 2012: 105)、短期的現象としてはともかく、長期的に「アラブの春」が「脱宗教」の性格を持つかどうかは、ナフダ党やムスリム同胞団の躍進という状況から見ても即断できないと思われる。
- 65) 市民社会的価値観とイスラーム主義を無批判に対置させる考え方は、西洋的であるとしてガンヌーシーが批判したものである。ガンヌーシーが「イスラーム的市民社会はあり得ない」というゲルナーの議論を批判し、市民社会とイスラーム社会は両立すると論じたことについては本文 473 ページを参照。エジプトの自由公正党(ムスリム同胞団主流派系)のムルシー党首も2011年5月、エジプトは市民的国家でなければならないがイスラーム国家は市民的国家である、と説明している(長澤 2012: 193-194)。

文献

- バーリン, アイザイア
2006 『自由論』生松敬三他訳, 東京: みすず書房 (初出は 1971 年)。
- Calvert, J. and W. Shepard.
2004 Translators' Introduction. In Sayyid Qutb, *A Child from the Village*, pp. xiii–xxxii. Syracuse: Syracuse University Press.
- エスポズイト, ジョン
1997 『イスラームの脅威』内藤正典・宇佐美久美子監共訳, 東京: 明石書店。
- エスポズイト, ジョンとジョン・ボル
2000 『イスラームと民主主義 (成文堂選書 34)』宮原辰夫・大和隆介共訳, 東京: 成文堂。
- フクヤマ, フランシス
1992 『歴史の終わり』上下 渡部昇一訳, 東京: 三笠書房。
- ゲルナー, アーネスト
1991 『イスラム社会』宮治美江子他訳, 東京: 紀伊國屋書店。
- Ghannouchi, Rachid al-
2000 Secularism in the Arab Maghreb. In John L. Esposito and Azzam Tamimi (eds.), *Islam and Secularism in the Middle East*, pp. 97–123. New York: New York University Press.
- ギターニー (ガイターニー), ガマル
2011 「私の視点 エジプト選挙——革命から得た自由忘れるな」『朝日新聞』2011.12.17 (朝刊)
- Gunning, Jeroen.
2008 *Hamas in Politics: Democracy, Religion, Violence*. New York: Columbia University Press.
- Haddad, Yvonne.
1983 Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival. In John L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, pp. 67–98. Oxford: Oxford University Press.
- 岩崎えり奈
2012 「チュニアの革命と地域——2011 年制憲議会選挙結果をもとに」『中東研究』No. 515. pp. 45–54, 東京: 中東調査会。
- 井筒俊彦訳
1957 『コーラン』(全 3 巻) 東京: 岩波書店。
- 私市正年
2004 『北アフリカ・イスラーム主義運動の歴史』東京: 白水社。
2011 「ジャスミン革命の衝撃——自由と人間の尊厳を守る闘い」『現代思想』Vol. 39-4 (臨時増刊号), pp. 172–177, 東京: 青土社。
2012 『イスラームを知る 11 原理主義の終焉か——ポスト・イスラーム主義論』東京: 山川出版社。
- 栗田禎子
2011 「エジプト『民衆革命』の意味するもの」『現代思想』Vol. 39-4 (臨時増刊号), pp. 46–51, 東京: 青土社。
- 小杉 泰 (辞典項目)
2002a 「イスラーム主義」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』東京: 岩波書店。
2002b 「クトゥブ主義」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』東京: 岩波書店。
2002c 「主権」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』東京: 岩波書店。
- 三谷 博
2004 「公論形成 非西洋社会における民主化の経験と可能性」三谷博編『東アジアの公論形成』pp. 1–27, 東京: 東京大学出版会。
- 宮治美江子
2011 「中東世界の地殻変動——チュニアにおける民衆革命の動き」『現代思想』Vol. 39-4 (臨時増刊号), pp. 164–171, 東京: 青土社。
- 森まり子
2010 「ハマースの論理と対イスラエル和平——プラグマティズムへの変容 1987 ~ 2007」

- 『中東研究』 No. 508. pp. 47–59, 東京：中東調査会。
- 長澤榮治
2012 『エジプト革命—アラブ世界変動の行方』 東京：平凡社（平凡社新書）。
- 中田 考（辞典項目）
2002 「イスラーム解放党」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』 東京：岩波書店（岩波新書）。
- Nasr, Seyyed Vali Reza.
1996 *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. Oxford: Oxford University Press.
- 小野安昭
2011 「なぜ、チュニジアから始まったのか？」『現代思想』 Vol. 39-4（臨時増刊号），pp. 159–163, 東京：青土社。
- 大塚和夫（辞典項目を含む）
2000 『イスラーム的—世界化時代の中で』 東京：NHK ブックス。
2002a. 『いまを生きる人類学—グローバル化の逆説とイスラーム世界』 東京：中央公論新社。
2002b. 「ハサン・トゥラービー」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』 東京：岩波書店。
2004 『イスラーム主義とは何か』 東京：岩波書店（岩波新書）。
- Qutb, Sayyid.
1996 *Social Justice in Islam*, translated by William Shepard. In William Shepard, *Sayyid Qutb and Islamic Activism: A Translation and Critical Analysis of "Social Justice in Islam,"* pp. 1–355. Leiden: E.J. Brill.
2004 *A Child from the Village*, translated by John Calvert and William Shepard. Syracuse: Syracuse University Press.
- クトゥブ, サイイド
2008 『イスラーム原理主義の「道しるべ」』 岡島稔・座喜純訳, 東京：第三書館。
- Shari'ati, Ali
1979 *On the Sociology of Islam*, translated by Hamid Algar. New York: Mizan Press.
- シャリーアティー, アリー
1997 『イスラーム再構築の思想』 櫻井秀子訳, 東京：大村書店（上記英訳版とは異同がある）
- Tamimi, Azzam.
2001 *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism*. Oxford: Oxford University Press.
2011 *Hamas: A History From Within*. Northampton: Olive Branch Press.
- 富田広士（辞典項目）
2002 「市民権」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』 東京：岩波書店。
- 山根 聡（辞典項目）
2002 「ハーキミーヤ」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』 東京：岩波書店。