ワッハーブ派の政治理念と国家原理

— 宣教国家サウディアラビアの成立と変質 —

Wahhabi's Political Ideas and Principles of the State

— Foundation and Transformation of Missionary
State Saudi Arabia —中 田 考^{*}
NAKATA Koh

ABSTRACT Ibn 'Abd al-Wahhāb who started his *Tawhīd* propagation in his hometown, 'Uyaina, in 1741, broke down tombs of saints, trees and stones worshiped by the inhabitants, and pressed the magistrate to carry out the Islamic execution on an adulteress. The frightened inhabitants expelled him from the town.

In this first stage of his missionary activity, we can already find the three political ideas of Wahhabi, such as (1) propagation of *Tawhīd*, (2) ordering what is right and prohibiting what is wrong, and (3) execution of the Islamic law.

Expelled from his hometown, Ibn 'Abd al-Wahhāb came to Dar' iya where lived Ibn Sa'ūd. Ibn Sa'ūd visited him and proposed him a concordat according to which he would give Ibn 'Abd al-Wahhāb a military support for the propagation of *Tawhīd* in exchange for his loyalty to the house of Sa'ūd and his confirmation of Ibn Sa'ūd's right of taxation. Ibn 'Abd al-Wahhāb accepted his proposition except the confirmation of the right of taxation. On this concordat are founded the three State Principles of Saudi Arabia: propagation by *jihād*, monarchy of the Sa'ūd, and no taxation.

With the expansion of the territory, Saudi Arabia starts to use a double identity in the foreign policy, in which they define themselves as Wahhābī to attack the non-Wahhābī Muslims as polytheists on one hand and as Hanbali to make peace with other Muslims on the other

* 山口大学教育学部助教授

Associate Professor, Faculty of Education, Yamaguchi University

hand.

Though the third kingdom of Saudi Arabia founded by ‘Abd al =‘Aziz has inherited Wahhābī’ s three ideas on the politics, as for its three principles of the state, it comes to discard *jihād* as well as to retouch the no taxation principle and to justify the diplomatic relation with non Muslim countries.

The legitimacy of the third kingdom of Saudi Arabia is now threatened on the three levels, namely, (1) the penetration of the idea of of the Jihād-Revolution among people, (2) the intensifying conflict not only between the Western world and the Islamic world but also between secularism and Islamism within the Islamic world and (3) the heavy taxation under the circumstances of the financial decline.

序

現在のサウディアラビア王国は、第3次サウディアラビア王国（以下、第3次王国と略す）とも呼ばれる。それは第3次王国が、ムハンマド・ブン・サウード（以下、イブン・サウードと略す）とムハンマド・ブン・アブド・アルーワッハーブ（以下、イブン・アブド・アルーワッハーブと略す）の「政教盟約」によって成立したサウード家の率いる「宣教集団」第1次サウディアラビア王国（以下、第1次王国と略す）の「正統」な後継者であると自ら認じ、またそのように他者からも認知されているからである。⁽¹⁾

イブン・サウードの族長支配と現在の中央集権官僚国家たるサウディアラビア王国とを一括して「国家」と呼ぶことは、政治学的にはナンセンスであろう。にもかかわらずワッハーブ派の自己理解においては両者の連続性が自明とされていることもまた事実である。

全ての「国史」が「神話」であるのと同様に「サウディアラビア史」もまた「神話」にはかならない。しかし同じく神話でありながらも、神話が現代を規定する力はそれぞれの神話によって異なる。例えば現代日本史学の「日本史」はもはやかつての「皇国史観」がそうであったほどには日本の現在と未来を規定するものではないが、第1次王国の「建国史」は規範的歴史として今日の第3次王国の在り方をも強く拘束している。言い換えれば初期イスラーム史がウソマにとって超歴史的な規範的歴史としてイスラームの政治理念の基礎となっ

ているように、サウディアラビアにおいては、第1次王国の「建国史」それ自体がワッハーブ派の政治・国家理念の構成要素の一つとなっているのである。

本稿ではサウディアラビアの「建国史」の分析によってサウディアラビアのワッハーブ派宣教国家としての基本的特質を定式化したうえで、第3次王国における継続性と変質を明らかにし、最後に現王政の正当性の危機を指摘する。

I. 第1次王国の建国

イブン・アブド・アルーワッハーブは政治については纏まった著述を残していない。そこで我々は第1次王国建国の「正史」とも言える『ナジドの歴史』⁽²⁾をワッハーブ派の政治・国家理念を知るための一次資料として利用する。『ナジドの歴史』の記するところの第1次王国の建国史は以下のように要約することができよう。

イブン・アブド・アルーワッハーブは1703年アラビア半島中部カスィーム地方のウヤイナの町にハンバリー派の学者の家系に生まれた。イブン・アブド・アルーワッハーブはバスラ、マディーナなどに留学してイスラーム諸学を修めたのち故郷ウヤイナに戻り、タウヒード（唯一神崇拜）の宣教を始める。善を命じ悪を禁ずることを使命と心得るイブン・アブド・アルーワッハーブは信ずるところを口で唱えるだけに止まらず、自ら率先して聖者の廟を破壊し、聖木を伐採した。

タウヒードに反しシルク（多神崇拜）に通じる「迷信」と戦う一方で、イブン・アブド・アルーワッハーブは、ウヤイナの代官にイスラーム刑法の施行を命じた。しかしイブン・アブド・アルーワッハーブが姦通を犯した女性に磔殺刑の判決を下し代官が処刑を執行したことが、反対者たちの間に恐慌を引き起こし、彼らの訴えによってイブン・アブド・アルーワッハーブは故郷ウヤイナ⁽³⁾を追放される。

1744年イブン・アブド・アルーワッハーブはダルイーヤの町（現在はリヤド市の一部）に到着した。彼の噂を聞いた同地の豪族イブン・サウードは、イブン・アブド・アルーワッハーブの宿を訪ねた。イブン・アブド・アルーワッハーブはイブン・サウードに、アッラーフの使徒ムハマンドとその直弟子たちの宣教の生涯と、アッラーフがそれに報いて彼等に授けた栄光について説き、ついで当時のナジドの住民のアッラーフの教えと使徒のスナ（言行）に背くシ

ルク、ビドア（教義、儀礼の改変、歪曲）、分裂、不正の現状を語った。以上のような話を聞いたイブン・サウードは言った。

「師よ、まさしくそれこそ疑念の余地のないアッラーフとその使徒の御教えです。お喜び下さい。私は貴方とその命を奉じ、タウヒードに背く者と戦いましょう。ただ、貴方に対して2つのお願いがあります。もし我らが貴方を助け、アッラーフの道に戦い、アッラーフが我らと貴方に諸国を征服させ給うた時、私は貴方が我々を捨てて、他の者をして我々に替えられるのではないかと恐れます。

2つ目（の願い）というのは、私には現在ダルイーヤ地方の住民から果実収穫時に徴収している租税収入（qānūn）があるのですが、貴方が住民からは何も取ってはならないと私に命じるのではないかと心配しています。」

そこでイブン・アブド・アルーワッハブ師は答えた。

「第1の願いに関しては、貴方の手を差し出さない。貴方の血は私の血、貴方の死は私の死としよう。第2の願いについては、おそらくアッラーフが貴方に征服地を与え、（現在得ている）租税（収入）以上の戦利品によって償って下さろう。」

ここにイブン・サウードは手を差し出し、イブン・アブド・アルーワッハブに、アッラーフとその使徒の教えを守り、アッラーフの道でのジハードを行い、イスラームの法を施行し、「善の命令と悪の禁止⁽⁴⁾」を行う誓いを立てた。

こうしてイブン・アブド・アルーワッハブとイブン・サウードの間に政教盟約が成立し、以後イブン・アブド・アルーワッハブはイブン・サウードの武力を背景にタウヒードの宣教を推し進めていくことになった。

イブン・アブド・アルーワッハブの唱えるタウヒードの宣教は、行く先々で敵対、迫害を被ることになった。しかしイブン・アブド・アルーワッハブの予言通り、宣教の敵とのジハードの過程で巨額の戦利品を蓄え、ダルイーヤの小豪族に過ぎなかったサウード家は、ナジドの覇者となるにいたり、大サウード（イブン・サウードの孫、在位1803-14年）の時代には東部州はアフサーウ、カティーフからカタルまで、西はヒジャーズの地方全域、北はアラビア半島を越えてシリア、イラクの一部、南はアスィール、ナジュラーンからイエメンと

オマーンの一部を支配下におき、アラビア湾から紅海に至るサウード家最大の版図を実現したのである。⁽⁵⁾

II. ワッハーブ派宣教国家の成立

前節ではサウディアラビアの建国の歴史を概観したが、本節ではウヤイナ時代のイブン・アブド・アル・ワッハーブの宣教活動からワッハーブ派の政治理念を、政教盟約から第1次王国の国家原理を析出し、イブン・アブド・アル・ワッハーブによるマッカへの名代の派遣の記録を手掛かりにワッハーブ派のアイデンティティ構造を明らかにする。

(1) 政治理念

我々はイブン・サウードの知遇を得る以前のウヤイナ時代のイブン・アブド・アル・ワッハーブの活動の中に既に、後のワッハーブ派の宣教の方向性を見て取ることができる。それは先ず①タウヒードの宣教であり、次いで②「善の命令と悪の禁止」の実践、そして③イスラーム法の厳格な施行、とまとめることができよう。

イブン・アブド・アル・ワッハーブの主著が端的に『タウヒードの書』と名付けられていることに象徴されるように、タウヒード概念こそ、彼の宣教の本質を成す。イブン・アブド・アル・ワッハーブは真のイスラームとはタウヒードの実践、つまりシルクの峻拒にあるとし、それを犯すことによってムスリムがイスラーム共同体から「破門 (mukhrij al-milla)」されるシルクの形態の解明に学力的努力を傾注した。⁽⁶⁾

彼の目の映った当時の「ムスリム」は、聖者に祈願を行い、最後の審判の日の執り成しを祈り、聖者廟に参拝し、また霊験あらたかな聖木を祠るといった宗教生活を送っていたが、それはタウヒードの否定であり「破門」に値するシルクに他ならなかった。⁽⁷⁾それゆえイブン・アブド・アル・ワッハーブは自ら率先して聖者の廟を破壊し、聖木を伐採したが、それは「善の命令と悪の禁止」の実践を意味した。「善の命令と悪の禁止」の実践は力に応じた義務であるため、イブン・アブド・アル・ワッハーブが公権力に影響力を及ぼすことができるようになった時点でさらに強化され、姦通を犯した女性に法定刑を施行されるに至ったと解釈できる。

①タウヒードの宣教、②「善の命令と悪の禁止」の実践、③イスラーム法の

厳格な施行は、イブン・サウードとの盟約の成立以前に遡るワッハーブ派の宣教の本質であるが、この三者は決して同格ではない。つまりイブン・アブド・アルー・ワッハーブにとってはタウヒードはシルクと二項対立的に把握されており、従って①タウヒードの宣教がイスラームの宣教と同一視される絶対的な至上目的であるのに対し、②「善の命令と悪の禁止」の実践、③イスラーム法の厳格な施行、は公権力と結び付くことを前提として初めて顕在化する相対的な要請なのである。この意味でタウヒードの宣教が「政治」に方向性を与えるものでありながらも政治を越えた絶対的な信条であるのに対し、「善の命令と悪の禁止」の実践、イスラーム法の厳格な施行こそ狭義の政治理念と言うことができよう。だが本稿では便宜上三者をまとめてワッハーブ派の政治理念と呼ぶことにする。

（２）国家原理

イブン・アブド・アルー・ワッハーブの宣教は当初より、「善の命令と悪の禁止」の実践、イスラーム法の厳格な施行、という政治的志向性を有したが、イブン・サウードとの盟約の成立により、新たな次元が加わることになる。それは「国家原理」とでも呼ぶべきものである。イブン・アブド・アルー・ワッハーブとイブン・サウードの政教盟約には①ジハード（聖戦）による宣教、②サウード家の王政の承認、③無課税財政の３つの国家原理が集約されている。ここで注目すべきなのは、建国の伝承に既にサウディアラビアにおける王家と宗教界の間の緊張関係が示唆されている点である。

イブン・アブド・アルー・ワッハーブにとっては、タウヒードの宣教、即ち彼の理念の実現こそ全てであったのに対し、イブン・サウードにとっては宣教の援助と一族の現世における繁栄は不可分であった。そこでイブン・サウードは『ナジドの歴史』に記されているようにイブン・アブド・アルー・ワッハーブの宣教の援助を約するにあたり、宗教界のサウード王家への恒久的な支持と徴税権の追認を要求するが、彼はサウード王家への恒久的支持については承認するが、徴税権の要求は拒否する。なぜならシャリーアの定める国家の財源は、イスラーム教徒の納める法的喜捨（zakā），異教徒の納める貢租，異教徒との戦いによる戦利品のみであり、信徒から庇護を名目に法定喜捨以外の税を取ることとは認められていないからである。イブン・アブド・アルー・ワッハーブはイブン・サウードに徴税を禁ずる代わりにそれ以上の戦利品収入を約束し、イブン

・サウードはこれを承認し徴税権の追認の要求を取下げ、ここに政教盟約が成立する。

宗教界とサウード王家の同盟は、当初より王家の現世での繁栄を条件とするものであった。そして征服地から安定した徴税を禁じられた王家にとって、富の獲得、戦士団への分配の手段は戦利品の獲得しかなかった。言い換えれば宣教国家サウディ・アラビアは教義的にジハードによる宣教を正当化するのみならず、存続のために構造的に不断のジハードを要請する軍事拡張主義国家でもあったのである。⁽⁹⁾

(3) 二重アイデンティティ構造

ジハードはイスラーム法上「不信仰者との戦い」とされる。従ってジハードが宣戦されるためには、予め敵のタクフィール（不信仰者であるとの判定）が必要となる。ところが既述のようにイブン・アブド・アル・ワッハーブは、タウヒードとシルクを二項対立的に把握しており、従って『ナジドの歴史』がワッハーブ派を端的に「ムスリム」、ワッハーブへ派の服従を「イスラームへの入信 (al-dukhūl fī al-islām)」⁽¹⁰⁾、離反を「背教 (irtidād)」と記しているようにタウヒードを実現する者、即ち彼の教えに従う者のみがムスリムであり、彼の教えに背く者はムシュリク（多神教徒）、不信仰者とされるのである。

にも拘わらず、ワッハーブ派のタクフィールは当初より曖昧さを残しており、決して厳格に適用されてはいない。『ナジドの歴史』は、ワッハーブ派のアイデンティティの2重性を象徴する興味深いエピソードを記している。

1771/2年、マッカの太守アル・シャリーフ・アフマドからの要請に応じて、イブン・サウードとイブン・アブド・アル・ワッハーブはワッハーブ派の教義を説明するために、アブド・アル・アズィーズ・アル・フサインを2人の名代として派遣する。⁽¹⁰⁾

アル・フサインはアフマドに対する2人からの書簡を携えていた。その書簡には「(アル・フサインが) もし彼ら（マッカのウラマー）と意見が対立するようなら、アフマド殿におかれましては、彼らの諸書とハンバリー派の諸書を持ってこれよ」と書いてあった。マッカのウラマーたちはワッハーブ派の教義とハンバリー派の学説とを比較検討した結果、両者が一致することを確認した。アル・フサインは彼らの称賛を受けてダルイーヤに名誉ある帰還を果たしたと言われる。⁽¹¹⁾ このエピソードはワッハーブ派が当初より、スンナ派正統

4 学派の 1 つであるハンバリー派として自らを位置づけることによって、他宗教との共存を図る論理を用意しており、また非ワッハーブ派側もハンバリー派への帰属を理由にワッハーブ派の存在を許容し得たことを示している。

つまりワッハーブ派は、(1) ワッハーブ派のみをムスリムとみなす「ワッハーブ派・アイデンティティー」と、(2) 非ワッハーブ派を含む全ての「ムスリム」をムスリムと認めた上で自らをその 1 学派「ハンバリー派」と位置づける「ムスリム・アイデンティティー」の二重のアイデンティティーを有する。この二重アイデンティティーは形式的には同心円構造を有する。但し伝統的なハンバリー派の二重アイデンティティーの同心円が連続的であるのに対して、ワッハーブ派の同心円の 2 つの円は、「我々の時代の多神教徒（非ワッハーブ派ムスリム）は、アッラーフの使徒の時代の不信仰者（キリスト教徒、ユダヤ教徒、偶像崇拜者）よりも深い迷妄に陥っている⁽¹²⁾」とのイブン・アブド・アルーワッハーブの言葉に明らかなように連続性を有する以上に互いに鋭く対立する。

つまり伝統的なハンバリー派のアイデンティティーにおいては、非ハンバリー派のムスリムは、イスラーム共同体内部では他学派として対立しても、キリスト教徒などの異教徒に対しては同じ「ムスリム」として括りうるものであるのに対し、ワッハーブ派のアイデンティティーにおいては非ワッハーブ派「ムスリム」は、「多神教徒」であり、非ムスリムのキリスト教徒やユダヤ教徒以上に敵視すべき存在なのである。

III. 第 3 次王国における宣教国家の変質

1992 年、ファハド国王は実質的には憲法にあたる統治基本規則を発表する。同規則発布にあたっての演説の中で、ファハド国王は「ムハンマド・ブン・サウード公 (imām) とムハンマド・イブン・アブド・アルーワッハーブ師 (shaykh) という 2 人の公正な改革者 (muṣliḥ) がイスラームに基づく盟約を結んだことによって、イスラームを基礎として第 1 次サウディアラビア王国が成立した」と述べ、第 3 次王国の支配の正当性をイブン・アブド・アルーワッハーブとイブン・サウードの政教盟約に基礎づけた。⁽¹³⁾

また統治基本規則第 23 条「国家はイスラームの信条を護り、そのシャリーアを適用し、善を命じ悪を禁じ、アッラーフの宣教の義務を果たす。」には①タ⁽¹⁴⁾

ウヒードの宣教、②善の命令と悪の禁止の實踐、③イスラーム法の厳格な適用、⁽¹⁵⁾というワッハーブの政治理念が凝縮されている。

ところが①ジハードによる宣教、②サウード家の王政、③無課税財政とのワッハーブ派の3つの国家原理について言えば、第5条が王位が第3次王国の建国者アブド・アルーアズィーズ王の直系男系卑属に属することを明文化し、⁽¹⁶⁾サウード家の王政の原理を確認している一方で、無課税財政の原理については第20条に「必要性和正当性がある場合以外は租税公課が課されることはない」と⁽¹⁷⁾曖昧な立場をとっており、またジハードについては全く言及がない。

既述のように無課税の原則はジハードによる戦利品収入を前提として始めて成り立つものであった。第3次王国の建国者アブド・アルーアズィーズは1920年代に入るまでは法定喜捨 (zakāt) と戦利品五分の一税 (khums) のみを課す無課税の原則を貫いていた。⁽¹⁸⁾しかし第1次大戦後、イギリスの圧力により自由にジハードを行うことはできなくなり、1920年代初頭にはアブド・アルーアズィーズは物品税を導入する。⁽¹⁹⁾ナジドのウラマーは物品税の課税がイスラーム法上非合法とのファトワー (法判断) を発し、⁽²⁰⁾課税問題はイフワーンの反乱の主要原因の一つとなった。⁽²¹⁾またアブド・アルーアズィーズは1950年に所得税 (ḍarība al-dakhl) 法を導入したが、翌1951年にはこの所得税がシャリーアに⁽²²⁾反するとの抗議により同法は改正された。

ジハードの停止はジハードによる宣教を不可能とするばかりでなく戦利品の停止を意味し無課税の原則をも危うくした。しかしジハードを停止したとしてもタウヒードの宣教自体はワッハーブ派の至上目的であり放棄することは不可能である。アブド・アルーアズィーズは平和的手段による宣教を継続しており、彼は巡礼の場を通じて海外からの巡礼にワッハーブ派の理念の宣揚に努めると同時に、⁽²³⁾イスラーム世界全域への配布のために約10万冊のワッハーブ派の基礎⁽²⁴⁾文献を出版している。

またアブド・アルーアズィーズはワッハーブ派の宣教と軌を一にするサラフィー主義のラシード・リダーの『マナール』誌への援助を行い、⁽²⁵⁾同誌の出版局の印刷、出版のためにサウディ政府予算を割いた。「『マナール』は『アラブ世界におけるイスラーム改革の最も重要な声であった』し、『モロッコからジャワにいたる広汎な配布によってイスラーム世界全体に影響を与えたのである』⁽²⁶⁾」と言われる『マナール』の影響力を考えるとき、アブド・アルーアズィーズの

『マナール』支援はワッハーブ派の対外宣教に大いに貢献したと言えよう。

また無課税の原則については、1930年代以降の石油の発見以降、戦利品収入に代わって安定した石油収入を得て、様々な名目の関税、物品税は導入されたものの、所得税の導入は見送られ、無課税の原則はまがりなりにも維持されたのである⁽²⁷⁾。

ジハードはイスラーム法上の義務である以上、非ワッハーブ派を多神教徒とみなしたウヒードの宣教を至上目的とするワッハーブ派にとってジハードの停止は重大な神学的意味を有する⁽²⁸⁾。既に見たようにワッハーブ派は、二重アイデンティティーの使い分けによって非ワッハーブ派ムスリムとの共存を可能にしていた。しかし第3次王国は外国人異教徒との友好関係の樹立という新たな問題に直面していた。

アブド・アルーアズィーズのイギリスとの同盟はイフワーンから「アブド・アルーアズィーズはイギリスに身売りをした」⁽²⁹⁾との批判を招き、イフワーンの反乱の一因となった。アブド・アルーアズィーズの時代、ワッハーブ派は非ワッハーブ派「ムスリム」によって2度にわたり国を滅ぼされ、信徒住民を虐殺される苦い体験を積んでいた。そこでアブド・アルーアズィーズは、「私の外国人への警戒が1であるとすればイスラームを称する者への警戒はその3000倍である……」⁽³⁰⁾、「一部のムスリムはイスラームとムスリムの名によってナジドの民に陰謀を仕掛け、何世代にもわたってイスラームの名を騙ってムスリム同胞と戦っているのである」と述べ、非ワッハーブ派「ムスリム多神教徒」を主要敵とするワッハーブ派の宣教理念に亡国の歴史を重ね合わせ、主要敵が異教徒ではなく非ワッハーブ派「ムスリム多神教徒」であることを改めて確認するレトリックを用いることにより、異教徒との和平の「非問題」化をはかった。言い換えれば、亡国の歴史を投影することによって、イスラーム世界内でのジハードを優先するワッハーブ派の世界観を強化することによって「異教徒」とムスリムの二項対立の相対化をはかったのである。

しかし一方でイスラームの聖地マッカ、マディーナを含むヒジャーズの併合後、第3次王国は非「ワッハーブ」派「ムスリム」諸国との恒久的な関係を取り結ぶことを強いられ、そこではサウディアラビアはワッハーブ派アイデンティティーを押さえムスリム・アイデンティティーを前面に掲げることになる。そこで第3次王国は対内的には「ムスリム・アイデンティティー」を掲げてイ

スラーム世界内外交を、「ワッハーブ派アイデンティティー」の強調により非イスラーム世界外交を対内的に正当化することになった。

二重アイデンティティーの使い分けによる外交問題の処理は第1次王国においても存在したが、第1次王国では視野の外にあった欧米との外交関係の樹立が第3次王国では現実的に主題化することによって、二重アイデンティティーの使い分けの必要が増すと同時に、2つのアイデンティティーの間の矛盾の処理は一層困難になったと⁽³¹⁾言うことができよう。

IV. 正当性の危機の現在

①タウヒードの宣教、②「善の命令と悪の禁止」の実践、③イスラーム法の厳格な適用というワッハーブの政治理念とサウード家による王政との国家原理を第1次王国から継承しつつも、ジハードによる宣教を放棄し、無課税財政の原則を崩した、という点において第3次王国は「修正ワッハーブ派」宣教国家と呼ぶことができよう。

第3次王国は、第2次世界大戦後の国際秩序の中で西側陣営に組み込まれたことにより、ますます西欧との関係を深め、相対的にムスリム・アイデンティティーとワッハーブ派アイデンティティーの二重アイデンティティーを共に弱めつつも、いまなお欧米の世俗主義の政教分離を拒否し、アブド・アル・アズィーズが基礎を築いた修正ワッハーブ派宣教国家であり続けて現在に至っている。

第3次王国は、1929年のイフワーンの反乱と1979年のマッカ事件の2度にわたる宗教勢力による反乱を乗り切ったが、イデオロギー・レベルにおいては現在、より深刻な支配の正当性の危機を迎えつつあるように思われる。⁽³²⁾そこで第3次王国が現在直面している正当性の危機の要因を分析的に(1)理論的要因、(2)国際的要因、(3)社会的要因、に区別し以下にまとめ、本稿の結びとしたい。

(1) 理論的要因

第3次王国の法制の実態が欧米実定法であり、法制における実定法の施行がシルク(多神教徒)に当たるとの認識が浸透しつつある。この認識は前王国最高ムフティー(法官)ムハンマド・ブン・イブラーヒーム・アール・アル・シャイフ(d. 1970)によって定式化されていたが、⁽³³⁾現在のワッハーブ派反体制派

は聖跡崇拜と実定法の施行を等置するまでに至っている。⁽³⁴⁾ 聖跡崇拜は既述のようにワッハーブ派のタウヒードの宣教の主要敵であり、ワッハーブ派はタウヒードの宣教を至上目的とし元来強いタクフィール志向を有する。実定法を施行する体制のタクフィール、ジハードによる打倒を説く「革命のジハード論」がイスラーム世界で急速に広まりつつある現在、同じタクフィールの志向性を有するワッハーブ派の内部での実定法の志向が聖跡崇拜と同じシルクであるとの認識の浸透は極めて重大な意味を持つのである。⁽³⁵⁾

（２） 国際的要因

第２次世界大戦後の冷戦構造の終結の中で、経済的、政治的に世界のボーダレス化が進む一方で、議論を呼んだサムエル・ハンティントンの「文明の衝突」(『中央公論』1993年８月)に代表されるように、イデオロギーのレベルでは西欧(ユダヤ・キリスト教)世界とイスラーム世界の対立が先鋭化すると認識が双方で深まりつつあり、第３次王国においては非イスラーム諸国との友好外交の宗教的文脈での正当化が困難になりつつある。

またイスラーム世界内外交をとっても、冷戦構造終結以降イスラーム世界内で顕在化した反世俗主義運動の主たる担い手がワッハーブ派と類縁関係にあるサラフィー主義者であり、世俗主義政府と反体制派が現実の戦闘状態に入った現在、ムスリム・アイデンティティーとワッハーブ派・アイデンティティーの緊張はますます高まり、二重アイデンティティーの使い分けによるイスラーム世界内外交の国内的正当化は不可能となりつつある。

（３） 社会的要因

最後に社会的要因としてはサウディ経済の悪化があげられる。課税の合法性を巡る議論はアブド・アル・アズィース以来燦り続けているが、湾岸戦争後、イスラーム法に反する立法が不信仰にあたることを前提とした上で、国税が非合法であるとの批判が高まっている。⁽³⁶⁾

西洋史上も課税問題が発端となり「代表なくして課税なし」の原則を掲げてアメリカ独立革命が起きた経緯があるが、元来無課税を国家理念として明確に規定しているワッハーブ派国家において経済の悪化により重税感が高まれば、課税問題が政治の焦点化し、ひいてはサウード王家の「非民主的」支配への批判が顕在化することも考えうるのである。

注

- (1) サウディアラビアにはワッハーブ派以外にもスンナ派伝統主義者やシーク派など少数派が存在するが、本稿ではこれらの少数派については扱わない。
- (2) 『ナジドの歴史』の著者フサイン・ブン・ガンナーム (d. 1810/1) は東部州の町アフサーッの出身。イブン・アブド・アルーワッハーブの弟子でアフサーッのムフティーを務め、彼の命により『ナジドの歴史』を著した。cf., Aḥmad Bakir Maḥūmd, *Ishām fī Tārīkh al-Madhhab al-Ḥanbalī*, Beirut-Damascus, 1990, p. 108.
- (3) Ḥusayn bn Ghannām, *Tārīkh Najd*, Riyadh, 1403, pp. 78–80.
- (4) Ghannām *op. cit.*, pp. 80–81. なお qānūn とはナジドの方言で、弱者が庇護の見返りに果実の収穫時に強者に払う用心棒代を指す。 *ibid.*, p. 81.
また別伝には「…貴方は一族の長であり尊貴な方である。貴方に誓っていただきたい—この宗教のために戦うこと、そして首長職とイマーム権は貴方と貴方の子孫に属し、宗教におけるシャイフ職と（預言者の）代理権は私と私の子孫に属すること、われわれが同意しないかぎり、いかなる決定も講和も戦争もなされないことを。」（小杉泰、『現代中東とイスラーム政治』、昭和堂、1994年、271頁参照。）と述べたとあるが、現代サウディアラビアの歴史学者の中には、この伝承の信憑性を疑う者もある。cf., ‘Abd Allāh al-Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn, *Tārīkh al-Mamlaka al-‘Arabīya al-Sa‘ūdīya al-‘Ūlā*, vol. 1, p. 86.
- (5) cf., *ibid.*, pp. 149–150.
- (6) cf., Muḥammad bn ‘Abd al-Wahhāb, *Kitāb al-Tawḥīd* (with *Kitāb al-Qawl al-Sadīd*), Riyadh, 1982.
- (7) cf., Ghannām, *op. cit.*, pp. 10–19.
- (8) 中田考、湯川武、『イスラーム政治論——イブン・タイミーヤ シャリーアによる統治』、日本サウディアラビア協会、1991、53–54頁。
なお徴税の問題については後述。
- (9) アルーウサイミーンも次のように述べている。
「第1次サウディ・アラビア国の最も重要な特徴に、1740年から1818年の滅亡にいたるまで、敵との間に戦い (ghazwa) のなかった年が1年たりともなかったということがある。それらの戦いには防衛的性格のものもあったが、殆どは攻勢であった。……
おそらく徴兵された者の中には、信仰心によって戦闘への参加を求めて馳参じた志願兵がいたと共に、戦利品の分前に与かることを望んで参加した志願兵もいただろう。というもこのサウディアラビアの戦争は殆どが勝利であったからである。」cf., al-‘Uthaymīn, *op. cit.*, p. 186.
- (10) アルーフサインは1741/2年生まれ。イブン・アブド・アルーワッハーブの高弟の1人であり、ワシムムの裁判官を勤め、1771/2年と1789/90年の2回にわたりイブン・アブド・アルーワッハーブの名代としてマッカに派遣された。1822年没。cf., al-

‘Uthaymin, *op. cit.*, p. 183, ‘Uthmān bn Bishr al-Najdi al-Ḥanbali, *‘Uwān al-Majd*, Riyadh, n. d., vol. 1, p. 234.

- (11) cf., Ghannām, *op. cit.*, pp. 131-1337 イブン・アブド・アルーワッハブ自身も「また我々は法学各論においてはハンバリー派 (madhhab al-Imām Aḥmad bn Ḥanbal) に属する」と述べている。cf., Aḥmad al-Qaṭṭān, Muḥammad al-Zayn, *Imām al-Tawḥīd al-Shaykh Muḥammad bn ‘Abd al-Wahhāb*, Kuwayt, 1986, p. 139.

また ‘Abd al-Qādir bn Badrān al-Dimashqī *al-Madhal ilā Madhhab al-Imām Aḥmad bn Ḥanbal*, Beirut, 1981, ‘Abd Allāh bn ‘Alī bn Ḥumayd al-Subay‘ī al-Makki al-Ḥanbali, *al-Durr al-Munaḍḍad fī Asmā’ Kutub Madhhab al-Imām Aḥmad*, Beirut, 1990, Sālim ‘Alī al-Thaqafi, *Mafātiḥ al-Fiqh al-Ḥanbalī*, Makka, 1978, Aḥmad Bakir Maḥmūd, *Ishām fī Tārīkh al-Madhhab al-Ḥanbalī*, Beirut-Damascus, 1990, などのハンバリー派法学に関する学術書はいずれもワッハブ派のイスラーム学者をハンバリー派に分類している。

- (12) Muḥammad bn ‘Abd al-Wahhāb, *Majmū‘a Mu‘allafāt al-Shaykh al-Imām Muḥammad bn ‘Abd al-Wahhāb*, n. p., n. d., vol. 5, p. 125.

- (13) ‘Īd Mas‘ūd al-Juhānī, *al-Shūrā wa Fann al-Ḥukm fī al-Mamlaka al-‘Arabīya al-Sa‘ūdīya*, n. p., n. d., pp. 423-424.

- (14) *ibid.*, p. 442. また統治基本規則前文があげるサウディアラビアの9つの基礎 (rakiza) の第1はタウヒードの信条, 第2がシャリーア, 第3がイスラームの宣教, 第4が善の命令と悪の禁止である。cf., *ibid.*, p. 425-426.

- (15) ワッハブ派の3つの政治理念のうち, 「善の命令と悪の禁止」についてはアブド・アルーアズィーズは1926年にそれを初めて職制化し, ウマル・アール・アルーシャイフを「善の命令と悪の禁止機関」長官に任命した。cf., Ibrāhīm bn ‘Uwayḍ al-Tha ‘labī al-‘Uṭaybi, *Tanẓīmāt al-Dawla fī ‘Ahd al-Malik ‘Abd al-‘Azīz*, Riyadh, 1993, pp. 278-279. シャリーアの厳格な適用に関しては, アブド・アルーアズィーズの治世には殺人罪には同害報復刑が適用され, 窃盗犯は手首を切断されるなど, 刑法, 民法, 商法など全ての領域でイスラーム法の規定が迅速に適用されていたと言われる。cf. Subḥī al-Maḥmasānī, *al-Awḍā’ al-Tashrī‘īya fī al-Duwal al-‘Arabīya Māḍī-ha wā Ḥāḍir-hā*, Beirut, 1981, p. 407.

アブド・アルーアズィーズのタウヒードの宣教について後述する。

- (16) cf., al-Juhānī, *op. cit.*, p. 437.

- (17) cf., *ibid.*, p. 441.

- (18) cf., Kostiner, Joseph, *The Making of Saudi Arabia 1916-1936*, Oxford, 1993, p. 41.

- (19) cf., *ibid.*, p. 81. イギリスはイブン・サウードにワッハブ派部族民による国境侵犯の「略奪」を押さえさせるために補助金を与える政策を取った。cf., *ibid.*, pp.

- 61, 81-82, 111. この補助金がイブン・サウードの「国家」にとって戦利品収入の代わりを果たしたのである。
- (20) 1927年2月17日、15名のナジドのウラマーッが課税を非合法とするファトワーを發し、イブン・サウードはその撤回を求めたが成功しなかった。cf., *ibid.*, pp. 114-116, 118.
- (21) イフワーンの要求には課税の撤回の他に、電報の撤去、イラク、クウェイトへの侵攻の許可などがあった。イブン・サウードは課税以外の問題では概ねウラマーッの支持を取り付けることに成功しているが、課税問題は例外でウラマーッはイフワーンに同調した。またイブン・サウードも課税問題に関しては、部族長への分配金がなくなるとの条件で課税は撤回可能である、とイフワーンに妥協の姿勢を示している。cf., *ibid.*, pp. 114-116, 118, 126-127, 130-131.
- (22) 個人所得税は1950年11月2日の勅令による5%の所得税の課税以前には法制化されず、この税法もシャリーアに反するとの反対が強かったため、翌1951年4月6日の勅令で所得税は非サウディアラビア人のみに課され、サウディ人にはザカーだけが課されるように改正された。cf., al-'Uṭaybī, *op. cit.*, p. 362.
- (23) 巡礼はワッハーブ派の宣教の重要な場であり、19世紀にかけてワッハーブ派の宣教はマッカ巡礼を通じてアラブ世界を越えてインド亜大陸、インドネシア、ブラックアフリカにも広がっていた。cf., al-Salmān, *op. cit.*, pp. 84-90, 98-99.
- (24) cf., 'Abd al-Muḥsin bn Sa'd al-Dāwūd, *al-Mamlaka al-'Arabīya al-Sa'ūdīya wa Humūm al-Aqalliyāt al-Muslima fī al-'Ālam*, Riyadh, 1992, p. 219.
イブン・サウードの出版したイスラーム関係書籍の詳細については、Muḥammad al-Iḥaydab, *Min Ḥayā al-Malik 'Abd al-'Azīz*, Riyadh, 1979, p. 252-255.
- (25) 事実、ラシード・リダーは論敵からは「ワッハーブ派」と呼ばれていた。ラシード・リダーの改革運動とワッハーブ派に共通する特徴としては、聖者、聖跡崇拜などのビドア（異端的慣行）、タクリード（法学派への盲目的追従）の批判、イジュティハード（クルアーンとスンナに基づく自由裁量）の行使などが挙げられる。一方ラシード・リダーには、タウヒードとシルクの二項対立的把握及びそれに基づくジハードの発想は希薄であった。ラシード・リダーとアブド・アルーアズィーズの関係については、cf., Muḥammad bn 'Abd Allāh bn Sulaymān al-Salmān, *Rashīd Riḍā wa Da'wa al-Shaykh Muḥammad bn 'Abd al-Wahhāb*, Riyadh, 1408 (h), pp. 254-263.
- (26) 小杉, 前掲書, 103頁。
- (27) 第3次王国形成期の財源は戦利品と税収に尽くされるものではなかったが、本稿では宗教的に重要な戦利品と税収に焦点を絞って論じた。
- (28) 但しジハードはイスラーム法上の義務であるため、恒久的にジハードを放棄することはありえず、そのジハードの放棄は戦略的、あるいは便宜主義的に正当化されるしかない。それゆえ1946年の時点ですら、アブド・アルーアズィーズは、「私は、私

自身と我が子らが、アッラーフの道に斃れることを望んでいる。ムスリムは寢床で永眠することなどあってはならない。但しジハードを意図していたが、結果的にそうならなかった場合は別である。」と述べ、ジハードの継続の意志を示して当時のジハードの中断が例外状況であるのと立場を表明しているのである。cf., Muḥyi al-Dīn al-Qābisi, *al-Muṣḥaf wa al-Saif*, Riyadh, n. d, p. 135.

(29) cf., Kostiner, *op. cit.*, p. 113.

(30) cf., al-Qābisi, *op. cit.*, pp. 82, 56.

(31) アブド・アルーアズィーズの英国人顧問フィルビーの1919年の時点での『『イフワーン』の語は、ワッハブ派の内部サークルに加入したベドウィンを指す。残りはハンバリー派である』との発言は、二重アイデンティティの乖離を表しているとも言えよう。cf., Kostiner *op. cit.*, pp. 40-41.

(32) イフワーンはアブド・アルーアズィーズの政策変更を要求したが、彼の廃位を目指したわけではない。cf., *ibid.*, p. 116. またメッカ事件のイデオログであったジュハイマーンもイスラーム法学のカリフ（イマーム）論に則ってハーリド国王の王（イマーム）位の欠格を問題にしたのみであり、サウディの現政体自体をタクフィールしたのではなく、「革命」のイデオロギーとしては極めて穏健なものであった。cf. Abū al-Barā' al-Najdi, *al-Kawāshif al-Jaliyah fi al-Dawla al-Sa'ūdiyya*, London, 1994, pp. 258-259.

(33) cf., Muḥammad bn Ibrāhīm bn 'Abd al-Laṭīf Āl al-Shaykh, *Taḥkīm al-Qawānīn*, Riyadh, 1411 (h), pp. 16-23. 尚、同書については稿を改めて論じたい。

(34) サファル・アルーハワリーは前掲の *Taḥkīm al-Qawānīn* の解説 *Sharḥ Taḥkīm al-Qawānīn* の中で、「世俗主義」、即ち政治におけるシルクこそタウヒードの最も危険な最御の敵であると述べている。cf., Safar al-Ḥawālī, *Sharḥ Taḥkīm al-Qawānīn* (カセットテープ), No. 1, Riyadh, n. d..

またアブー・アルーバラッは「真のアッラーフへのタウヒードは、ターグート（邪神）、全てのターグートの拒否（kufr）とその信奉者との絶縁（barā'a）に立脚する。それはサウディのイスラーム学者たちが絶えず口にして石や木のターグートだけでは断じてなく、全てのターグートである。そうしたターグートにはアッラーフの啓示によらない統治というターグート、実定法のターグートなどが含まれるのである」と言う。cf. al-Najdi, *op. cit.*, p. 80.

(35) 革命のジハード論については拙稿、「ジハード（聖戦）論再考」、『オリエント』、1992年、第35巻第1号参照。

革命のジハード論の代表的論客ウマル・アブド・アルーラフマーンは1977年にサウディアラビアのアルーイマーム・ムハンマド・イスラーム大学宗教基礎学部任教職を得たが、その説教の影響を恐れたサウディ政府当局により、1980年国外追放となっている。cf., *New Yorker*, 1993/4/12, p. 12, 'Umar 'Abd al-Raḥmān, *Aṣnāf al-Hukām wa Ahkām-hā*, n. p., 1984, p. 5.

また1989年にはウマルの弟子アブー・イーサーの著書がサウディ国内で出版されている。‘Abd Allāh Abū Īthār, *Hidāya al-Ḥā’rin fī Man Baddala Sharā’i al-Din*, Riyadh, Makka, 1989.

(36) cf., *Mudhakkara al-Naṣīḥa*, n. p., 1992, p. 34, al-Najdī, *op. cit.*, p. 37.