ホメイニー師以後のヴェラーヤテ・ファギーフ論の 発展とそれを巡る論争

The Development of and Debate over the Doctrine of *Wilāyat-i Faqīh* since Imam Khomeinī

松 永 泰 行^{*}
MATSUNAGA Yasuyuki

ABSTRACT *Wilāyat-i Faqīh* (henceforth, *WF*) as a doctrine justifying the rulership of a *faqīh* was developed almost single-handedly by Āyatollāh Rūḥollāh Khomeinī (1902–1989) during his exile in Najaf. This doctrine constituted the core of his revolutionary call for the establishment of an Islamic polity by the clerics. After the victory of the Iranian Revolution of 1979 and the adoption of a constitution incorporating the doctrine of *WF*, the claim that a *faqīh* as “*walī-yi amr*” has the God-given right to rule the society and that the people must give obedience to him became a matter of real-world significance. This led not only to the heightened efforts to promote the doctrine but also to further theorization and the resultant different interpretations.

The key question then became: by whose sanction is the *faqīh* entitled to such commanding authority? On this question (which is technically called the issue of *mansha’-i mashrū’iyat-i WF*), two opposing views were developed among the disciple-followers of Imām Khomeinī. They were the *intiṣābī* (or *mashrū’iyat-i ilāhī-yi bilā-wāṣitah*) view on the one hand, and the *intikhābī* (or *mashrū’iyat-i ilāhī-mardumī*) one on the other, and it was the former that has prevailed.

The purpose of this article is two-fold: first to examine the original doctrine of *WF* as advocated by Āyatollāh Khomeinī in Najaf in the early years of the 1970s; then to examine the two opposing views—*intiṣābī* and

* 日本大学国際関係学部講師
Adjunct Professor, College of International Relations, Nihon University

intikhābī—on the source of the legitimacy of *WF* which were developed in Iran after the establishment of the Islamic Republic there. The article ends with some comparison and critical analysis of the two views.

序

既存の国家権力を倒し、イスラーム法学者による「イスラーム政体」(*ḥukūmat-i Islāmī*) なるものを樹立し、社会統治を行うことを正当化する理論としてのヴェラーヤテ・ファギーフ (*wilāyat-i faqīh, wilāyah al-faqīh*) 論は、アーヤトッラー・ホメイニー師 (Rūḥollāh Mūsavī-Khomeinī, 1902-1989) の2冊の著作、『販売の書』*Kitāb al-Bayʿ* (第2巻) 及び『イスラーム政体』*Ḥukūmat-i Islāmī* に直接的な端を発している。⁽¹⁾ 同理論は、1979年のイラン・イスラーム革命を経て、現存する政治体制の根幹を規定する教義としてイラン・イスラーム共和国憲法の中に取り込まれる一方で、ホメイニー師自身を含む幾多のイスラーム法学者によって更に発展させられた。

本稿は、ホメイニー師以来のベラーヤテ・ファギーフ (以下、*WF*) 論の発展を、*WF* の正当性の根拠 (*manshaʿ-i mashrūʿiyat-i wilāyat-i faqīh*) を巡るイスラーム法学者間の論争に焦点を当てながら分析することを目的とする。具体的には、まずホメイニー師が1970年初め、亡命先の聖地ナジャフにおいて本格的に提唱し始めた際の *WF* 論の分析を行い、次に、1979年のホメイニー派イスラーム聖職者による国家権力の取得後の政治的現実をふまえた同理論の発展並びにそれを巡るイスラーム法学者間における論争を、*WF* の正当性の根拠を巡り対峙する2つの主要な学説 (*intishābī* 及び *intikhābī* 説) に焦点を当て分析する。さらに結びにおいて、両説の比較に基づく論争の批判的考察を行う。

I. ホメイニー師のヴェラーヤテ・ファギーフ (*WF*) 論

WF 論で使われているペルシャ語のヴェラーヤト (*wilāyat*) という言葉の元に当たるアラビア語のウィラーヤ (*wilāyah*), さらにそれに関連する *walī, wālī, walāyah* という言葉や概念には、イスラーム自体とほぼ同じ長さの歴史があり、幾様にも異なった使用方法がある。その内、コーランにおいて神 (アッラー) について使われているワリー及びワラーヤという概念は、ホメイニ師以後の *WF* 論を理解する際に極めて重要である。⁽²⁾ また、本稿では触れないが、シー

ア派法学 (fiqh) の用語としての wilāyah al-faqīh も、ホメイニー師の時代の前に既に確立されたものであった。

しかし、「イスラーム法学者による国家権力を伴った社会統治」という意味での WF 論⁽³⁾はホメイニー師による事実上の理論革新であったと言える。このことは、ホメイニー師が、イスラーム政体の樹立 (tashkīl-i ḥukūmat-i Islāmī) の絶対的な必要性というものを自らの WF 論の中心的部分として組み込んだことに因る。確かに、西暦18世紀後半以来のイラク及びイランのシーア派法学における uṣūlī 学派の優位の確立に伴い、ファトワー発出権威を持つイスラーム法学者 (al-faqīh al-jāmi‘ li-sharā’iṭ al-fatwā) が隠れイマームの代理として、神的命令及び固定刑の執行を含む広範囲のウィラーヤを持つという説は、Mīrzā Abū’l-Qāsim Qomī (d.1816), Mullā Aḥmad Narāqī (d.1829) や Shaikh Muḥammad Ḥasan Najafī (1787-1850) 等の当時の大法学者により表明されている。しかし、その中でも最も広範囲な政治・社会的な意味での指導的役割をイスラーム法学者に対して主張したとされる Mullā Narāqī でさえ、法学者自身の手による政治体制の確立を主張することはなかった。⁽⁴⁾

ナジャフ亡命後のホメイニー師は1971年 (1391AH) に刊行されたアラビア語による法学書の *Kitāb al-Bay‘* (『販売の書』) の第2巻において、自らの WF 論⁽⁵⁾を初めて本格的に議論している。その骨子は以下の様に要約できる。

1. イスラームの法、すなわち神的命令 (al-aḥkām al-ilāhiyah) の執行は、第12代イマーム幽隠の時代 (zamān al-ghaibah [walī al-amr wa sulṭān al-‘aṣr]⁽⁶⁾) においても必要である。
2. 単なる儀礼的・倫理的命令に止まらないイスラームの法 (aḥkām al-Islām) の執行には政治体制 (al-ḥukūmah) と統治者 (al-wālī) が不可欠である。⁽⁷⁾
3. イスラームがその創設を要請している政体とは、独裁制や立憲共和制等と全く異なり、その全てが神の法 (al-qānūn al-ilāhī) に基づくという特徴を持つ。⁽⁸⁾
4. イスラーム政体 (al-ḥukūmah al-Islāmiyah) の統治者 (al-wālī) に必要な資質は、神の法についての知識 (al-‘ilm bi’l-aḥkām) と、法の執行者及び信徒の指導者としての公正さ (al-‘adālah)⁽⁹⁾ である。

5. この目的での al-wilāyah (al-wālī であること、統治者性) は、公正な法学者 (al-faḥīh al-‘ādil) によって行使されるのが適当である。⁽¹⁰⁾
6. 政体を興し、イスラーム政府 (al-dawlah al-Islāmiyah) を組織することは、公正なイスラーム法学者全体 (al-fuqahā’ al-‘udūl) に対する連帯義務 (al-wājib al-kifā’i) である。⁽¹¹⁾
7. 公正な法学者にとってイスラーム政体を樹立することが不可能である場合でも、彼らの ḥākim (統治者) 並びに walī al-amr へ任命されていること (naṣb) 及びその地位 (maṣīb [maṣab]) は無効とはならない。⁽¹²⁾
8. イスラーム政体の統治者 (al-wālī) としては、預言者及びイマームと公正な法学者の間に違いはなく、従って後者 (法学者) は前者 (預言者、イマーム) が統治 (al-ḥukūmah wa’l-siyāsah) に関して持っていた wilāyah を全て持つ。⁽¹³⁾
9. 人民 (al-nās) は統治者 [である法学者] 及びその命令 (awāmir) に服従 (iṭā’ah) する義務があり、そうすることは神に服従することである。⁽¹⁴⁾

前述の通り、ホメイニー師が自らの WF 論において、先行する Mullā Narāqī 他の広義の WF 論者の議論 (すなわち、イスラーム法学者がイマームが果たしていた社会的機能を広く肩代わりし、執行すべきであるとした議論) から、大きく一步踏み出している部分は、イスラーム政体 (al-ḥukūmah al-Islāmiyah) を樹立することの絶対的な必要性を説いていることである (第 2 点前半)。この部分は、政体樹立の第一義的責任をイスラーム法学者自身に帰した第 6 点と並んで、ホメイニー師の政治家、並びに革命家としての現実的な卓見が現れていたところとも言えるが、それと同時に、従来の WF 論に質的变化をもたらすものでもあった。この議論はさらに、聖職者及び神学生に対してヴェラーヤト理論に基づく「革命」運動の必要性を力強く呼びかけた書である、ペルシャ語の *Ḥukūmat-i Islāmī* (『イスラーム政体』) においては、「既存の体制 (niẓām) に終止符を打ち、イスラーム政体を樹立する必要性」として、より明確に表現されている。⁽¹⁵⁾

従って、ホメイニー師の WF 論においてイスラーム法学者が歴代イマームより受け継いでいるとされている wilāyah の議論も、このイスラーム政体の樹立というものを前提としたものになっている。すなわち、ホメイニー師によれば、

イスラーム法学者が持つ wilāyah は、包括的指導者性 (al-ri'āṣah al-'āmmah)⁽¹⁶⁾ を持つ者としてムスリム共同体を政治的に統治すること (al-ḥukūmah wa'l-siyāsah)⁽¹⁷⁾ に関わるものであるという。このことは、*Kitāb al-Bay'*において al-wālī (統治者、行政者) という言葉がムスリム共同体の指導者の意味で頻繁に使われていることにも示されているが、以下の箇所ではさらに、それが sultān (統治者) という言葉に置き換えられており、その意図するところがより明確に表われていると言える。

無謬のイマーム (al-ma'ṣūmīn) より法学者 (al-fuqahā') が「受け継いでいる」と立証されたものは、前者が共同体に対しての統治者として (sultānan 'alā al-ummah) 持っていた種類の al-wilāyah の全てである。⁽¹⁸⁾

尚、ここで示唆されている通り、ホメイニー師は、これとは別の種類の wilāyah⁽¹⁹⁾ というものの存在を想定している。それは al-wilāyah al-kullīyah al-ilāhiyah (神・包括的ウィラーヤ) と呼ばれ、al-khilāfah al-ilāhiyah al-takwīniyah⁽²⁰⁾ (創造的・神の代理者性) と並んで、預言者や歴代イマームのみが所持する精神的な資質であり、これは他人に委譲可能なものではないという。従って、この後者の種類はホメイニー師の WF 論においては、法学者の権威と無謬のイマームのそれをあえて区別する必要がある時のみに言及されるに過ぎない。

ホメイニー師の議論の方法は、理性 ('aql) に訴える論証と並んで、コーランの章句と預言者及び歴代イマームの伝承 (akhbār) をも論拠として引用するというものである。上記の第1点より第6点までは、上述の通り革新的な論点を含んでおり、ホメイニー師は理性的論証を中心に議論を進めている。それに対し、上記の第7点から第9点までの部分に関しては、伝承の解釈に論証の中心が移る。ホメイニー師以後の WF 論の議論において論争の対象となり、また解釈の相違が出てくる部分もまさに後者の3点である。すなわち、第7点及び第9点は、WFの正当性 (mashrū'iyat) の根拠を巡る論争に、また第8点は、walī-yi amr としての faqīh の権限、或いは自由裁量権の範囲 (ḥudūd-i ikhtiyārāt) はどこまでかという論争に発展して行く。

このうち、本稿では第7点及び第9点に焦点を当てて、それから発展してく

る論争を検討する。従って、革命後の論争を考察する前に、この点に関するホメイニー師自身の議論を、*Kitāb al-Bay‘* 及び *Hukūmat-i Islāmī* の両書を使い、さらに見てみる。

まず、第7点は公正な法学者の任命に関してであるが、少なくとも次の4点が以後の議論で問題とされてくる。

- (1) 誰が任命されているのか。
- (2) どういう条件の任命であるのか
- (3) どういう地位、或いは役割に任命されているのか
- (4) 誰に任命されているのか

これに関する1970年当時のホメイニー師の回答は、次の通りである。

- (1) 任命されているのは、公正なイスラーム法学者（複数）(al-fuqahā’ al-⁽²¹⁾‘udūl) である
- (2) 特定の個人 (shakhs) ではなく、公正な法学者という資格において任命されている (‘unwāni qarārdādh-and)⁽²²⁾
- (3) ḥākim (farmānravā)⁽²³⁾ 及び walī al-amr (walī-yi amr)⁽²⁴⁾ に任命されている
- (4) 神から任命（信任）されている (az jināb-i khudā manšūb-and)⁽²⁵⁾、イマーム・サーデグより任命（委任）されている (anna-hu—‘alai-hi al-salām—ja‘ala al-faqīh ḥākiman; Imām Ṣādiq... in manṣab rā barāy-i fuqahā qarārdādh-and)⁽²⁶⁾

ここで、上記の(1)及び(2)の前提となっているものは、ファトワー発出権威を持つイスラーム法学者 (al-faqīh al-jāmi‘ li-sharā’iṭ al-fatwā) が隠れイマームの「不特定代理人」(al-nawwāb al-‘āmmah) であるという議論であるが、これはホメイニー師以前に既に確立されていたものであった。⁽²⁷⁾

(2)の部分で、この「資格としての任命」以上の部分、つまりどの個人 (shakhs 或いは ashkhāṣ) がどのように具体的には ḥākim 並びに walī al-amr として特定 (tashkhiṣ) されるかについては、この時期の同師の WF 論においては明確

にされていない。唯一の関連する箇所では、以下の様に述べられている。

もし彼らの一人 (aḥad-hum [i.e., al-fuqahā' al-'udūl]) が政体の樹立
に成功した場合には、彼以外の者には追従⁽²⁸⁾ (ittibā') が義務となる。

つまり、この時期のホメイニー師の議論では、条件を備えたイスラーム法学者自身の手によるイスラーム政体の樹立の必要性ということに主眼があり、実際にその実現のための努力を導く法学者をいかに選定するか、さらに政体樹立実現の暁に政体統治の任を負う法学者をいかに決定するかについての議論は詰められていないことが分かる。

(3)については、上記の第9点とも関わってくるのであるが、ホメイニー師が wali al-amr (wali-yi amr) という表現で何を意味していたかという点がポイントとなる。これに関しては、次の2点が明らかになる。

まず、前述の様に wali al-faqih は統治者 (wālī, sulṭān, ḥākim) であるとされているのであるが、そもそも統治者が必要である理由は、神の法を執行し、ムスリム共同体が神の命令 (aḥkām) を遵守するように統括するためである。従って wali al-faqih は統治者であると同時に、ムスリム共同体の指導・監督・保護者 (ra'īs, rahbar, zimāmdār, qayyim, hādī, negahdārandih, pāsdār) でもあると説明されている。⁽²⁹⁾ つまり、世俗権力の保持者としての単なる統治者 (sulṭān) と wali al-amr の違いは、後者はこれら全ての領域に亘る wilāyah を持ち合わせた sulṭān であるという点にあることになる。

wali al-amr が普通の権力者 (sulṭān) と更に異なる点は、前者に対する服従が宗教的な義務であるという点である (上記第9点)。ホメイニー師は、この根拠をコーラン第4章59節にある ulī al-amr と、wali al-amr を重ねることにより見出し出している。⁽³⁰⁾

(4)に関する *Kitāb al-Bay'* におけるホメイニー師の議論は、イマーム幽隠 (ghaibah) 時に公正な法学者全体を wali al-amr としての ḥākim に明示的に任命 (naṣb) 並びに委任 (ja'l) したのは、Imām Ṣādiq であるとのものであるが、ペルシャ語の *Hukūmat-i Islāmī* では、上述の様に神から任命されていると言明されている。しかし、その根拠については明らかにされていない。

II. イスラーム革命成立後の WF 論を巡る論争

1979年2月、ホメイニー師が14年に亘る亡命の後にイランに帰還し、イラン・イスラーム革命が成立した。同年3月末の国民投票で「イスラーム共和国」政体が採択され、続く8月に召集された憲法制定のための専門家会議⁽³¹⁾において WF が政体の根幹を定める教義として憲法の条文に取り込まれた。

72名の議員（内50名がシーア派イスラーム法学者）より成るこの専門家会議における議論においては、WF を行使する法学者の権威に関しては、1970年代初めのホメイニー師の議論を越えるものは出て来ていない。同会議において、最も巧みに同論を紹介しているのは Abol-Hossein Dastgheib 師（1913/4-1981）及び ‘Abdollah Javādi-Āmoli 師（1933/4-）であり、ホメイニー師の議論と同様に、隠れイマームの代理人（nā’ib）であり、イスラーム共同体の wali-yi amr である公正な法学者に対し、人民は服従（iṭā’at）義務があるという点が強調されている。但し、この wali-yi amr の「amr」が何を指すのかに関しては、曖昧なままにされており、ある者はこれを「もの、こと」という意味の amr (pl., umūr) の意味で使い、別の者はこれを「命令」という意味の amr (pl., awāmir) の意味で使っている。従って、前者の場合は、wali-yi amr とはムスリム共同体の諸々の事柄（umūr）に対する wilāyat を持つ者と解釈され、後者の場合は wali-yi amr は命令権を持つ者という意味であるとして用いられている。⁽³²⁾⁽³³⁾

その一方で、最高指導者（rahbar）とも呼ばれる統治法学者（wali-yi faqih）の選出方法を巡る議論が、国民主権（ḥaqq-i ḥākimiyyat-i millat）の一部として国民が持つ選挙権との関わりで活発に議論がされた。この選出方法に関する部分は、元来のホメイニー師の議論では扱われていなかったものであり、この時期に考案されたと思われる。最終的に憲法第107条に採択された方式は間接的ながら、国民の積極的な選択権の行使を認めているようにも解釈できるものとなった。⁽³⁴⁾⁽³⁵⁾ 出版されている議事録を見る限りその最も雄弁な提唱者は Moḥammad Yazdi 師（1931/2-）であり、その議論は以下の通りである。⁽³⁶⁾

預言者から歴代イマームに引き継がれた wilāyat の地位（maqām）は、（今日）ある特定の個人（例えばザイド）ではなく、普遍的資格（‘unwān-i kulli）としての法学者という資格（‘unwān-i al-faqih）に引き継がれている。

この wilāyat の地位は、共同体の諸事の統括管理 (taṣaddī wa taṣarruf dar umūr-i ummat) 及びイスラム共同体の運営 (idārah-yi ummat-i Islām) を行う地位である。

(混乱を生んでいるのは、この) wilāyat が神より委譲されており (az ṭaraf-i khudāvand-i ‘ālim ja’l shudih), イマーム及び預言者より法学者という資格に与えられている (bih ‘unwān-i al-faqīh tawassuṭ-i Imām wa Piyāmbar dādih shudih) ところに、人民が介入してくるからである。

イスラーム政体 (ḥukūmat) とは、神と人民 (による) システム (sīstīm-i khudā-mardumī) である。すなわち、この資格 (in ‘unwān) は神より決定 (mu‘ayyan) されているが、誰が (つまりどの公平な法学者が) 諸事の統括権を持つか (kih ḥaqq-i taṣaddī-yi umūr ra dārad) については、人民の側から特定される (az ṭaraf-i mardum mushakhkhaṣ mi-shawad) というシステムである。つまり、統括権を法学者に委譲すること (ja’l-i ḥaqq-i taṣarruf rū-yi al-faqīh) と、誰がその法学者であるか特定すること (tashkhiṣ-i ān-kih ān faqīh kīst) には違いがあるということである。そこで、特定の基準に基づいて、この法学者を認知する (bi-shināsand) 必要があるのが人民である。従って、法学者なら誰でも、人民 (の認知) に関わらず、論証の結果 (自分が) 統括権を持つなど主張してよいということではない。

つまり、神は法学者の資格に、預言者やイマームと同様のやり方で wilāyat と統括の権利 (ḥaqq-i wilāyat wa taṣaddī) を与えているのであるが、この権利を持つ個人が誰であるかを、一段階方式であれ、二段階方式であれ、選択 (intikhāb) し、特定 (mushakhkhaṣ) しなくてはならないのは人民である。

この議論はその後、mashrū‘iyat-i ilāhī-mardumī (神任と民選の双方に基づく正当性) 説、或いは簡単に intikhābī (民選) 説として知られることになるものであり、主に Qom の神学校で教授活動に専念している Ja’far Sobḥānī⁽³⁷⁾ 師 (1930/1-), Ni’matollāh Ṣāleḥī-Najafābādī⁽³⁸⁾ 師 (1923/24-), Ḥossein-‘Ali⁽³⁹⁾ Montazeri 師 (1922/23-) によりその著作において弁護されている。今日では

Montazeri 師に加え、Moḥammad Hādī Ma‘refat 師⁽⁴⁰⁾ (1933/4-), Moḥammad Mūsavi-Bojnūrdī 師⁽⁴¹⁾ (1945/6-), Moḥsen Kadivar 師⁽⁴²⁾ (1959/60-) 等がその代表的論者として挙げられる。⁽⁴³⁾

例えば、Mūsavi-Bojnūrdī 師の議論は以下の通りである。⁽⁴⁴⁾

WFの問題とは、イマームの伝承 (riwāyāt) の中にある証拠に基づき、公正で、時下の諸事に明るい条件を備えた法学者 (muḥtadidān-i jāmi‘ al-sharā’iṭ) が、WFの地位に値する (shāyistah-yi manṣab-i wilāyat-i faqih hastand) というものである。換言すれば、神は全ての条件を備えた法学者 (複数) を社会の wilāyat の必要性の任に命じているのである (muqtaḍā-yi wilāyat-i jāmi‘ah qarār dādih ast)。しかしながら、この wilāyat は、人民が彼らの一人に忠誠 (bai‘at) を誓うときに、現勢化するのである。すなわち、人民が、知識、敬虔さ、政治、時勢に通じていること等の資格において条件を備えている法学者の間から、最もふさわしい者 (aṣṣaḥ) を選出 (intikhāb) し、忠誠を誓う時、必要な wilāyat が現勢化し、その個人が正式に wali-yi faqih となるのである。人民の忠誠、選挙、そして投票 (ra‘i) がこの wilāyat の現勢因 (‘illat-i tāmmah) であり、WFの実現 (taḥaqquq) と直接の関わりを持つのである。

預言者ムハンマドや無謬のイマームに対しては、神よりの特定の任命 (naṣb-i khāṣṣ) が存在したが、イスラームにおける権力や政体の正当性 (mashrū‘iyat-i ḥukūmat) に関しては話が異なる。無謬のイマームの正当性は神に由来するもの (ilāhi) である。しかし、無謬のイマーム以外の、彼らの後の者については、神は特定の任命を行っていない。代わりに、不特定の任命 (naṣb-i ‘umūmi) がなされており、条件を備えた法学者 (fuqahā-yi wājid-i sharā’iṭ) がこの地位 (manṣab) に値するのである。これらの者達より、一人の特定の個人を wali-yi faqih にするのは、人民であり、この人民が最終決定権 (ḥarf-i ākhir) を持っており、その忠誠と選挙で以て、自らの wali を任命 (決定) するのである (qarār mi-dihad)。

しかしながら、このような intikhābī 説は現在までのところ少数派意見であり、

ホメイニー師自身の認知を受け、公式教義の位置にあるのは、それと対峙するとされる intişābī (神任) 説と呼ばれるものである。この代表的論者には、憲法制定専門家会議において既に *WF* 論に対する深い理解と思索の後を示していた前述の ‘Abdollah Javādi-Āmoli 師がおり、その宣伝活動の先頭に立ったのは、同会議で第107条の代表弁護演説を行った Ḥasan Ṭāherī-Khorramābādī 師 (1938/9-)⁽⁴⁵⁾ である。

同会議での議論が終了した直後に執筆され、コム神学校教授協会 (jāmi‘ah-yi mudarrisin-i ḥauzah-yi ‘ilmīyah-yi Qom) 出版局より刊行された『*WF* と国民主権』という一般向けの著作において、Ṭāherī-Khorramābādī 師は以下のよう⁽⁴⁶⁾ に論じている。

WF は、無謬のイマームの imāmat (イマームであること、指導者性) と同様、神より与えられた地位 (maqām) であり、神の信託 (amānat) であり、神の命 (farmān) により法学者が負っている責任 (mas‘ūliyat) である。その確立 (thubūt) に人民の ra‘i (意見、投票) や選挙はいかなる種類の役割も持たない。(すなわち) wilāyat の確立に関わるものは、神からの任命 (naṣb) であり、人民の意見 (投票) ではない。従って、もし神が誰かを wali-yi amr として任命したならば (qarār dād), 仮に人民がその指導者性 (rahbarī wa za‘āmat) を受け入れていなくても、その者は wilāyat を持つ。

これからも分かる通り、intişābī 説と、前述の intikhābī 説が相異なる最大のポイントは、*WF* の確立、すなわちその正当性の付与に人民が果たす役割があるかどうかという点である。intişābī 論者は、これに関する人民の役割を認めず、従って、同説は mashrū‘iyat-i ilāhī-yi bilā-wāsiṭah (人民の仲介無し) の神任に基づく正当性) 説とも呼ばれる。Javādi-Āmoli 師はこれを、以下の様⁽⁴⁷⁾ に説明している。

根本的な問題は、イマーム幽隠 (ghaibat) の時代において、条件を備えた法学者 (faqīh jāmi‘ al-sharā‘it) は、国民の代理人 (wakīl wa namāyandah-yi millat) であるのか、或いは共同体 (ummat) の wali

兼 imām であるのかということである。これについては、明らかに、条件を備えた法学者はイスラム共同体に対して wilāyat を持っているのであり、国民からの代理者性 (wikālat) を持っているのではない。

WF は、無謬のイマームの指導者性 (imāmat) を継続するものである。

WF の確立の根拠は任命 (naṣb) であり、信任なしの選挙 (intikhāb-i bi-dūn-i intiṣāb) によるのではない。また、条件を備えた法学者はイスラム共同体の統治者 (wālī) であって、国民の代理人 (nā'ib wa wakil-i ān-hā) ではない。そもそも、使徒 (risālat), 代理人 (khilāfat), ワリー、イマーム、裁判官 (qaḍā'), ファトワー発出権の保持者 (ḥaqq-i iftā') の様な神的地位 (simat-hā-yi ilāhī) への任命 (ja'l) 及びその創出 (inshā') は、人間の権限下にあるのではなく、神のみの権限下にあり、神が直接或いは間接的に (bilā-wāsiṭah yā ma'a al-wāsiṭah) 任命を行うものである。条件を備えた法学者 (faqihān-i jāmi' al-sharā'iṭ) の様な、無謬者 (ma'şūmin) 以外の神的地位への任命は、神的任命 (naṣṣ wa naṣb-i ilāhī) を伴ってのみ確立 (thubūt) され、無謬者の仲介 (tawassuṭ-i ma'şūmin) により成就する。

さて、intiṣābī 説において主張されるように、wali al-faqih の任命が人民よりの選挙に条件付けられないのであるならば、どのようにして一名の条件を備えたイスラム法学者が wali al-amr へと実際に決定 (特定) されるのかという点が問題となる。特に、1989年の憲法改正においてホメイニー師以後の最高指導者の決定 (ta'yin-i rahbar) は、国民より選挙された最高指導者専門家会議 (majlis-i khubrigān-i rahbarī) の責務であるとされており (第107条)、理論的及び現実的の両方のレベルにおいて論争の焦点となっている。

これに関し、Javādi-Āmoli 師は別の著作で以下の様に述べている。⁽⁴⁸⁾

人民の義務 (waṣīfah-yi mardum) は、wali-yi faqih の任命 (naṣb) や罷免 ('azl) ではなく、既に任命されている wali の特定 (tashkhiṣ-i wali-yi manṣūb), 並びに wilāyat (の地位) から罷免された者を認知すること (shinākht-i fard-i mun'azil az wilāyat) である。専門家会議は、wali を認知する手段としての選別・特定権力 (qudrat-i tamyiz wa

tashkhīṣ) として存在するのであり, wali-yi faqīh の神任や罷免 [の既成事実] (intiṣāb wa inʿizāl) を特定するだけである。wali-yi faqīh の任命や罷免の責務は決して負っていない。

従って, intiṣābī 説によれば, 専門家会議の役割は既に wali-yi faqīh として任命されている者を特定 (tashkhīṣ), 乃至は発見 (kashf)⁽⁴⁹⁾ するだけであるという。この場合, 任命を行っていると言われているのは前述の様に神, 乃至はイマーム・サーディクであるが, 任命されているのは, 個人でなく, wali-yi amr としての資質 (auṣāf) であり, これが或る法学者の中に具現した時に, その法学者が wali-yi amr となるという。革命後のホメイニー師は, それを以下の様に説明している。⁽⁵⁰⁾

wali が持つべき資質がある法学者の中に存在する時, それは神が彼を wali-yi amr に任命した (qarār dādih ast) のであり, イスラームが彼を wali-yi amr に任命したのである。

この事を, Javādi-Āmoli 師は更に以下の様に説明している。⁽⁵¹⁾

イスラームにおいて統治権 (hākimiyyat) を持っているのは, 公正な法学者個人 (shakṣ-i faqīh-i ʿādil) ではない。統治を行うのは (kih ḥukūmat mi-kunad) は法学 (fiqh) であり, 正義 (ʿadālat) である。

結 び

本稿では, ホメイニー師以後の WF 論の発展を, 特に WF を体制の根幹を規定する制度として採用したイラン・イスラム共和国成立後における WF の正当性を巡る相対する二説の議論に焦点を当てながら考察した。この結びにおいては, 両説の比較に基づき, その論争を批判的に検討する。

まず, 両説は次の点で合意している。

1. WF の正当性の究極の根拠は, 神の任命 (naṣb-i ilāhi) に由来する。
2. イマーム幽隠時においては, 条件を備えた法学者 (全体) が社会統治に

関する wali-yi amr の地位 (maṣṣib [maṣṣab]) へ、イマーム・サーデックより明示的に委任 (ja'l) されている (根拠は、'Umar b. Ḥaṣṣalah のハディース)。

3. この委任は、預言者ムハンマドや無謬のイマームの場合の様な、特定個人に対する任命 (naṣṣ-i khāṣṣ) と異なり、イマーム幽隠時に naṣṣ-i khāṣṣ は存在しない。

他方、上で見た通り、両説の最大の相違点は、WF の確立 (thubūt) 及びその正当性の付与 (i'tā'-i mashrū'iyat) に人民が介入 (dikhālat) してくるか否かという点である。ここで問題となっているのは、WF 制度自体の正当性ではなく、具体的な或る法学者の wali-yi amr であること (taṣṣaddi) の正当性である。従って、その選出方法、特に、誰が任命 (決定) するのかという点が論争の焦点となってくる。

これに関しての、両説の議論は既に見たとおりであるが、ここではその意義について考えてみたい。前述の Javādi-Āmoli 師の議論にも示唆されている通り、wali-yi amr の任命権の問題は、wali-yi amr が誰に対して責任を負うのかという問題と関わってくる。intiṣābi 論者が intikhābi 説に反対する究極の理由は、wali-yi amr の任命が人民よりの選挙に多少なりとも条件付けられるとすると、結果的に人民が wali-yi amr に対して公的責任 (説明責任) を問うことができるという議論に道を開くという可能性にあると言える。

実際に、intikhābi 論者の中には、人民による wali-yi faqih の選挙を、一種の相互的な社会契約 (qarārdād-i ṭarafaini, 'aqd) であると主張する者も出てきている⁽⁵²⁾。この議論を押し進めると、wali-yi amr の権限の制限や、ひいてはその解任までが人民の投票によって規定され得るということにもなりかねない⁽⁵³⁾。

これに対する intiṣābi 派の反論は、wali-yi amr は wakīl-i mardum ではないというものであった。つまり、条件を備えた (統治) 法学者が人民に対する wilāyat (wilāyat bar mardum) を持っているものであり、人民はあくまでもその wilāyat の対象、受け手であるということである。また、wilāyat-i amr は、神的地位 (maṣṣab-i ilāhi) であり、神に対して負う責任 (maṣ'ūliyat-i ilāhi) であるとのものであった。従って、正当性の確立と人民の認知及び受け入れ、す

なわち mashrū'iyat と maqbūliyat は別個のものであるとの議論がなされる。

WF を巡るイスラーム法学者間の論争は、本稿で考察した WF 制度の正当性の根拠を巡る論争につきるものでは勿論ない。前述の、統治法学者の権限の範囲の問題、⁽⁵⁴⁾ またマルジャイーヤト (marja'iyat) と WF 制度のとの関係も大きな論争の争点のひとつである。⁽⁵⁵⁾ しかしながら、本稿での考察が示唆する通り WF の正当性を巡る聖職者間の論争は、単に理論 (教義) 上の問題だけにとどまらず、WF 制に基づく現存のイスラム体制の存続にも強い影響を与え得る現実的な問題でもある。後者との関わりに関しては、稿を改めて論じたい。

注

- (1) 両書共に、その初版はナジャフにおいて1391AH (1971AD) に出版された。その後、様々な版が出版されているが、本稿における引用は以下に依る。Imām Rūḥullāh al-Mūsawī al-Khumainī, *Kitāb al-Bay'* (Qom: Mu'assasah Ismā'īliyyān, n.d.), vol. 2; Imām Khomeinī, *Wilāyat-i Faqīh (Ḥukūmat-i Islāmī)* (Tehran: Mu'assisah-yi Tanzīm-o-Nashr-i Āthār-i Imām Khomeinī, 1373).
- 尚、後者は『イスラーム国家』或いは『イスラーム政府』と訳されることが多いが、ホメイニー師は ḥukūmah (ḥukūmat) を nizām-i siyāsī 或いは nizām-i kullī-yi ijtimā'i の意味で用いており、政体 (political system) という訳語が適当である。ちなみに、同師は国家 (state) 或いは政府 (government) の意味では、daulah (doulat) を使用している。Imām Khomeinī, *Wilāyat-i Faqīh* (以下, WF) , pp.14-47 (特に, pp.20-21, p.26); *K. al-Bay'*, pp.459-67 (特に, pp.465-66) を参照。
- (2) ヴェラーヤテ・ファギーフ論との関連におけるワリー、ワラーヤ、ウィラーヤをコーランにおける用法にまで遡り平易に解説することを試みた例としては、拙稿「ヴェラーヤテ・ファギーフ (velayat-e faqih) とは何か?」(『中東研究』, 1999年10月号, pp.16-22) を参照。ペルシャ語では、Āyātollah ('Abdollah) Javādī-Āmolī, *Walāyat dar Qur'ān* (Qom: Raja', 1376) が参考になる。日本語での先行研究には、松本耿郎、『イスラーム政治神学—ワラーヤとウィラーヤ』(未来社, 1993 年) がある。
- (3) ホメイニー師は、これを広義の WF (wilāyah al-faqih bi'l-ma'nā al-wasī') と呼び、イスラム法学で議論される狭義のそれ (例えば、未成年や精神薄弱者の財政の法学者による代理執行) と区別している (*K. al-Bay'*, p.467)。狭義の WF 論の代表的論者である Shaikh Murtaḍā Anṣārī (1799-1864) の議論については、以下に簡単な考察がある。Hamid Enayat, "Khumayni's Concept of 'Guardianship of the Jurisconsult,'" in *Islam in Political Process*, ed. James P. Piscatori (London: Cambridge University Press, 1983), pp.160-80.
- (4) Mirzā-yi Qomī, Shaikh Najafī 及び Mullā Narāqī の WF 論については、以下を

参照。Muḥammad Javād Ṣāhebi, “Naqsh-i Imām Khomeinī dar Tadwin wa Tanqīḥ-i Falsafah-yi Siyāsī,” *Kayhān-i Andīshah* 29 (1376), pp.130-142. Mullā Narāqī については、以下の英文の論文もある。Hamid Dabashi, “Mulla Ahmad Naraqi and the Question of the Guardianship of the Jurisconsult (*Wilāyat-i Faqīh*),” in *Expectations of the Millennium: Shi’ism in History*, ed. S.H. Nasr et al. (Albany: SUNY Press, 1989), pp.288-300.

イスラーム法学者による隠れイマームの役割の代理執行は勿論一朝一夕に実現したものではない。その過程に関しては、前掲拙稿並びに以下を参照。Heinz Halm, *Shi’a Islam: From Religion to Revolution* (Princeton: Markus Wiener, 1997); Moojan Momen, *An Introduction to Shi’i Islam* (New Haven: Yale University Press, 1985).

伝統的シーア派イスラーム法学との関連におけるホメイニ師の *WF* 論についての英文での既存の研究としては、以下が参考になる。Hamid Enayat, *op.cit.*; Norman Calder, “Accommodation and Revolution in Imami Shi’i Jurisprudence: Khumayni and the Classic Tradition,” *Middle Eastern Studies* 18, 1 (1982), pp.3-20; Juan R. I. Cole, “Wilāyah,” and Roy P. Mottahedeh, “Wilāyat al-Faqīh,” in *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito, vol.4 (New York: Oxford University Press, 1995); Shahrough Akhavi, “Contending Discourses in Shi’i Law on the Doctrine of *Wilāyat al-Faqīh*,” *Iranian Studies*, 29, 3-4 (1996), pp.229-68. シーア派統治者論については、Abdulaziz A. Sachedina の研究書 (*The Just Ruler in Shi’ite Islam* [New York: Oxford University Press, 1988]) もあるが、批判が多いので注意して使う必要がある。例えば、Hossein Modarressi の以下の Review Article を参照。“The Just Ruler or the Guardian Jurist: An Attempt to Link Two Different Shi’ite Concept,” *Journal of American Oriental Society* 3, 3 (1991), pp.549-62.

- (5) 同論の萌芽は、1964年の国外追放の直後の時期に執筆された以下の著作においても見られる。Imām Khumainī, *Tahrīr al-Wasilah* (Qom: Mu’assasah al-Nashr al-Islāmī, n.d.), vol.1, p.443.

K. al-Bay’ の *WF* 論に関する部分は革命後イラン政府によって以下のペルシャ語訳が出版されているが、かなり自由に言葉を追加して訳してあるので原典を参照しながら使う必要がある。*Shu’ūn wa Ikhtiyārāt-i Walī-yi Faqīh* (Tehran: Wizārat-i Irshād-i Islāmī, 1375).

尚、ホメイニ師の全著作の執筆・刊行年及び分類に関しては、以下が便利である。Rezā Ostādī, “Kitāb-hā wa Āthār-i ‘Amalī-yi Imām Khomeinī,” *Kayhān-i Andīshah* 29 (1369), pp.143-61.

- (6) *K. al-Bay’*, pp.461, 464. Walī al-amr という表現が隠れイマームについて使われている例としては、以下を参照。*K. al-Bay’*, p.481; *Tahrīr al-Wasilah*, vol.1,

- p.443.
- (7) *K. al-Bay'*, pp.460-62,464.
- (8) *Ibid.*, p.461.
- (9) *Ibid.*, p.465.
- (10) *Ibid.*, p.465.
- (11) *Ibid.*, p.466. wājib kifā'i とは、誰か一人がその義務を果たすと、他の者の義務が解消するという種類の連帯義務である。
- (12) *Ibid.*, pp.466,480.
- (13) *Ibid.*, pp.466-67.
- (14) *Ibid.*, pp.467,477.
- (15) *WF*, p.29. *Hukūmat-i Islāmī* は、ホメイニー師が1348年 (AS) の Bahman 月 (1970月1-2月) に13回に亘って、*WF* について論じた講義をまとめたものであるとされている。*Kitāb al-Bay'* における議論が伝統的な実践的イスラーム法学の書の中でなされたものであるの対し、*Hukūmat-i Islāmī* は独立した政治に関する著作といえる。
- (16) *K. al-Bay'*, p.464.
- (17) *Ibid.*, p.467.
- (18) *Ibid.*, p.488. 従って、この文脈での *WF* をイスラーム法学者による「監督」と訳すのは適切ではない。
- (19) *Ibid.*, p.483.
- (20) *Ibid.*, p.466.
- (21) *K. al-Bay'*, p.466; *WF*, p.42.
- (22) *WF*, pp.31,40.
- (23) *K. al-Bay'*, p.479; *WF*, p.80.
- (24) *K. al-Bay'*, p.479; *WF*, p.31.
- (25) *WF*, p.42.
- (26) *WF*, p.81.
- (27) Calder の研究によれば、この議論は Muḥaqqiq al-Karakī (d.1533 A.D.) が初めて用いたという (Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, p.190)。ホメイニー師自身のこの理論への直接的な言及は、以下を参照。*Tahrīr al-Wasilah*, vol.1, p.443.
- (28) *K. al-Bay'*, p.466.
- (29) *WF*, pp.31,32,37,38.
- (30) *WF*, pp.29-31; *K. al-Bay'*, pp.463-64. 尚、伝統的なシーア派の tafsīr においては、uli al-amr は無謬のイマームのみを指すとされているが、ホメイニー師とその支持者は wali-yi faqih をもそれに含まれるとしている。例えば、('Abdollah) Javādi-Āmoli, *Wilāyat-i Faqih: Rahbarī dar Islām* (Qom: Raja', 1367), pp.182-84; Mohammad Hādī Ma'refat, *Wilāyat-i Faqih* (Qom: al-Tamhid, 1377), p.22.
- (31) *Qānūn-i Asāsī-yi Jumhūrī-yi Islāmī-yi Īrān*, 序文, 第5, 57, 107-112条を参照。

- (32) *Ṣūrat-i Mashrūḥ-i Mudhākīrāt-i Majlis-i Bar-risī-yi Nahā'ī-yi Qānūn-i Asāsī-yi Jumhūrī-yi Islāmī-yi Irān* (Tehran: Majlis-i Shūrā-yi Islāmī, 4 vols, 1364), pp. 525-6, 1158-60.
- (33) 前者の例は Ṭāherī-Khorramābādī (Ibid., p.1088), Tehrānī (p.1126); 後者の例は Dastgheib (p.1158), Ṭāherī-Esfahānī (p.1158). この amr が何を指すか明確にすることの必要性の指摘は, Ḥojjati-Kermānī (p.1091).
- (34) wali-yi amr として wilāyat を行使する faqīh-i 'ādil を指す。
- (35) 但し, これに関しては, 第107条の条文に現れている認知 (shinākhtan) 及び受け入れ (pazirukhtan) と, 選挙・選択 (intikhāb) は別個のものであるとの解釈もあり, どちらの立場が同条で表されているかは確実には言えない。Abolfazl Mūsavī-Tabrizī 師の説 (Ibid., p. 535) を参照。
- (36) Ibid., pp.1068-70. 同会議では, Yazdī 師の他には, 'Alī Tehrānī 師がこの intikhābī 説を強く主張している。Ibid., pp.512, 1126.
- (37) *Ma'ālim al-Ḥukūmah al-Islāmiyah (Mafāhīm al-Qur'ān, vol.2)* (Esfahan: Maktabah al-Imām Amīr al-Mu'minin 'Alī (AS), 1401 AH), pp.242-47.
- (38) *Wilāyat-i Faqīh, Ḥukūmat-i Ṣāliḥīn* (Tehran: Rasā, 1363). この著作については以下の論文に紹介がある。Ahmad Kazemi Moussavi, "A New Interpretation of the Theory of Vilayat-i Faqīh," *Middle Eastern Studies* 28, 1 (1992), pp.101-7; Akhavi, "Contending Discourses," pp.245-53.
- (39) *Dirāsāt fī Wilāyah al-Faqīh wa Fiqh al-Daulah al-Islāmiyah, vol.1* (Qom: al-Markaz al-'Alimī li'l-Dirāsāt al-Islāmiyah, 1408 AH). 尚, Montazeri は憲法制定専門家会議においては, 国民の自由投票権に強い不信感を示しており, どちらかと言えば intisābī 説を採っており, 興味深い。モンタゼリ師の WF 論については, その高弟である Kadivar 師の著書も参照のこと。Mohsen Kadivar, *Naẓariyah-hā-yi Daulat dar Fiqh-i Shī'iah* (Tehran: Nai, 1376), pp.148-58. 英文での紹介論文には以下もある。T. M. Aziz, "Popular Sovereignty in Contemporary Shi'i Political Thought," *Muslim World* 86, 3-4 (1996), pp.273-93; Akhavi, *ibid.*, pp.253-59.
- (40) *Wilāyat-i Faqīh*, pp.57-59. 但し, Ma'refat 師は, 人民は実際の選挙 (選択) 権 (ḥaqq-i intikhāb) は持つが, WF の正当性の付与の権利はないと言明している。
- (41) "Naqsh-i Mushārikat-i Siyāsī dar Mashrū'iyat-i Ḥukūmat-i Islāmī," in *Mushārikat-i Siyāsī*, ed. 'Alī Akbar 'Alikhānī (Tehran: Safir, 1377), pp.21-28; "Ḥuqūq-i Mutaqābil-i Mardum wa Ḥukūmat-i Islāmī," in *Jumhūrīyat wa Inqilāb-i Islāmī* (Tehran, 1377).
- (42) *Ḥukūmat-i Wilā'ī* (Tehran: Nashr-i Nai, 1377).
- (43) Kadivar 師が指摘する通り, この school of thought は革命前より国内で活発な執筆, 講演活動を行っていたが, 革命直後に暗殺された Morteẓā Moṭahhari 師 (1920-1979) の系統にあると言える。Mohsen Kadivar, *Naẓariyah-hā-yi Daulat*, pp.141-44.

- (44) “Naqsh-i Mushārikat-i Siyāsī,” pp.23-25.
- (45) 憲法第5条を自ら書き、その代表弁護演説を行った Moḥammad Beheshti 師 (1928/9-1981) は、爆弾テロで早逝し、WF に関するまとまった著作は残していない。
- (46) Ḥasan Ṭāherī-Khorramābādī, *Wilāyat-i Faqīh wa Ḥakīmīyat-i Millat* (Qom: [Daftar-i] Intishārāt-i Islāmī, 2nd printing, 1360), pp.95-98. 同様な議論は、以下の著作においても繰り返されている。Ḥabībollāh Ṭāherī [Gorgani], *Tahqīq-i pīrāmūn-i Wilāyat-i Faqīh* (Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī, 1368), pp.184 ff.
- (47) *Pīrāmūn-i Wahy wa Rahbarī* (Qom: al-Zahrā’, 1368), pp.162-78.
- (48) *Wilāyat-i Faqīh: Rahbarī dar Islām*, p.189.
- (49) Aḥmad Āzerī-Qomī, *Pursish wa Pāsukh-ha-yi Madhhabī, Siyāsī, Ijtimā’ī, Farhangī* (Qom: Dār al-‘ilm, 1372), p.191.
- (50) Imām Khomeinī, *Ṣaḥīfah-yi Nūr* (Tehran: Wizārat-i Irshād-i Islāmī, 1361-71), vol.11, p.133.
- (51) *Wilāyat-i Faqīh: Rahbarī dar Islām*, p.188.
- (52) Ni’matollāh Ṣāleḥī-Najafābādī, *ibid.*, p.51; Ḥossein-‘Ali Montazerī, *ibid.*, vol.1, p.575.
- (53) 例えば、Montazerī 師は、最高指導者の権限は人民の選挙により憲法の枠内に制限されていると主張している (Moḥsen Kadivar, *Nazarīyah-hā-yi Doulat*, pp.154-55 参照)。
- (54) 例えば、以下を参照。Tafsīr wa Taḥlīl-i Wilāyat-i Muṭlaqah-yi Faqīh (Tehran: Nahḍat-i Āzādī-yi Irān, 1367); Bahram Ekhvān Kāẓemī, *Qidmat wa Tadāwam-i Nazarīyah-yi Wilāyat-i Muṭlaqah-yi Faqīh az Didgāh-yi Imām Khomeinī* (Tehran: Sāzmān-i Tablighāt-i Islāmī, 1377); Moḥammad Hādī Ma’refat, *ibid.*
- (55) 例えば、以下を参照。Kāẓem Ḥā’erī, “Marja’īyat wa Rahbarī,” *Ḥukūmat-i Islāmī* 2, 1 (1376), pp.6-13, and “Sharṭ-i A’lamīyat dar Rahbarī,” *Ḥukūmat-i Islāmī* 3, 2 (1377); ‘Ali Akbar Zākerī, “Wilāyat-i Faqīh wa A’lamīyat,” *Hauzah* 85-86 (1377), pp.157-224; Ḥamid Anṣārī, *Marja’īyat wa Rahbarī: Tafkīk yā Wahdat?* (Tehran: ‘Urūj, 1374).