

中東における公正(アドル)概念

新井 和広

慶應義塾大学商学部

はじめに

アドルという概念はイスラーム理解の鍵であると言われる¹。この語は普通「公正／正義」と訳されるが、それが具体的に何を意味するのかを説明することは容易ではない。公正というものは日常世界で特に意識されることはなく、社会が何らかの理由によって過渡期に入った場合に改めて注目されるものだからである。しかし同時に、人々は公正というものに関して共通の認識を持っていると想像していることも確かだろう。公正を意味する語は政党の名前として使用されることもある。たとえば、イスラーム主義を掲げるトルコの与党、公正と発展党(Adalet ve Kalkınma Partisi, AKP, 2001～)や、モロッコの公正と発展党(Hizb al-‘Adāla wa al-Tanmiya, 1998～)などである。党名に使用されているのはアドルと同じ語根から派生した‘adāla(アラビア語)や adalet(トルコ語)であるが、これらの語が使用されているということはアドルという概念が政治的にアピールする力を持っていることを示している。しかし、「イスラームは公正を重視する宗教イデオロギーである」と言ってみてもはじまらない。公正というのは特定の地域・時代・宗教を超えて重要とみなされている概念だからである。それではイスラームにおいて公正はどのように定義されているのであろうか。また、中東において公正(アドル)が問題にされたのはどのような局面においてであったのだろうか。本稿では既存の研究を基にアドルという概念を概観する。その際、時間的にも空間的にも広範囲にわたる中東社会を網羅的に論じたり、独創的な研究に基づいて新たな知見を示したりすることよりも、マレーシア、インドネシアにおける公正(アディル)概念との比較を行うための材料を提供することに重点を置く。

1. 「公正」を意味するアラビア語の単語

マレー語やインドネシア語において公正を意味するアディル(adil)という語は、アラビア語の‘dl(عدل)の3語根から派生した語を起源とする。この語根の原義は「均衡を保つ」、「バランスをとる」という意味である。つまり、行為や裁定において均衡を保つという意味から公正・正義を意味する単語として使用されるようになった。「公正」を意味する名詞としてはアドル(‘adl)やアダーラ(‘adāla)がよく使用されるが、前者は名詞であると同時に形容詞としても使用される。後者のアダーラはクルアーン中では使用されていないが、後の時代のウラマー(イスラーム知識人)が盛んに使用するようになった。他にも同じ語根から派生した単語としてアーディル(‘adil:公正な者)がある。アドルの反対語としては「不正」を意味するズルム(zulm)や、「恥知らず、正しい道から外れた」を意味するファースィク(fāsiq)がある。後述するが、社会における公正(アドル)の実現にあたってはアドルの反対概念、特にズルムが重要となる。

2. クルアーン中に現れる「公正」

次に、公正を意味する語がクルアーンにおいてどのように使用されているのかを見たい。クルアーン、そしてイスラーム第二の聖典とも言われているハディース(預言者ムハンマドの言行録)中にはアドルという語が多数出現する。また、クルアーン中で「公正」を意味する語として、qstという語根から派生した語(たとえばキスト, qist)もアドルと同様に使用される。キストは「分配する」という意味も持っており、ここから転じて公正という意味で使用されるようになった。実際にクルアーンの中では公正という語は以下のように使用されている。

1 小杉泰「公正」(大塚2002)。

クルアーン第6章(家畜の章)115節

汝の主のみことばは、真実と公正('adl)において完全である。なにもそのみことばを変えることはできない。神はあまねく聞き、よく知りたもうお方である²。

クルアーン第16章(蜜蜂の章)90節

神は公正('adl)と善行を命じ、近親者へ惜しみなく与えることを命じ、淫乱と醜行と悪行とを禁じたもう。おまえたちが反省するのをのぞんで戒めたもうものである。

クルアーン第49章(部屋の章)9節

もし信者たちが二派に分かれて争っていたら、おまえたちが両者を仲裁してやれ。もし両者のうちの一方が他方に罪を犯しているのなら、彼らが神のご命令にもどるまで、おまえたちもこれと戦うがよい。もしもどれば、両者の間を公正('adl)にとり鎮めよ。公正(qist)にやるのだ。神は公正(qist)な者を愛したもう。

この他、クルアーン中には孤児や妻たちの扱い、裁判、証言に関する部分で公正を表す語が使用されている。また、神の美名のひとつとしてもアドルという単語が使用されている。つまり、神はアル=アドル(al-'Adl 正義者:公正なる者にして、すべての正義の源泉)であるとされている。

3. 神学におけるアドル

神学的にアドルという概念に注目したのは、8世紀中頃から10世紀中頃まで栄え、自らを「タウヒードとアドルの徒」と称していたムウタズィラ(al-Mu'tazila)学派である。この学派は理性を重視した神学体系を形成したが、その5大原則(タウヒード(神の唯一性)、アドル(神の正義)、天国の約束と地獄の脅し、信者と不信者の中間の立場、勧善懲悪)のうちのひとつが「神の正義(アドル)」であった。これは、「本質的に正義である神は、その正義に基づき最善のことしか行わない」という主張である。この主張によってムウタズィラ学派は、極端な宿命論を排して人間の自由と責任を認める立場をとった。ムウタズィラ学派はあまりに抽象的な解釈によって民衆の反発や他の神学派であるアシュアリー派の攻撃を受け、最後はカリフの庇護も失って消滅することになるが、神の正義(アドル)という問題は神学・哲学上の重要な主題となった³。

2 藤本勝次編「コーラン」。以下コーランの訳は藤本勝次編による。文中に出てくる('adl)、(qist)は、「公正」を意味する単語の原語がどの語根から派生したのかを示したもので、原文で使用されている単語そのものではない。

3 菊地達也「正義」(大塚ほか2002)、塩尻和子「ムウタズィラ学派」

4. イスラム法におけるアドル

クルアーンに頻繁に現れ、神学や哲学で議論されていた「公正」という概念は、法学、つまり実社会とより密接に関わる学問分野においてどのような意味を持っていたのであろうか。裁判や婚姻の証人の条件としてのアドルと、10世紀のウラマーであったマーワルディーの議論を見てみたい。

4.1 証人の条件としてのアドル

イスラム訴訟法においては証言が立証の手段として重要な位置を占めるが、その証人の要件として最も重視されたのがアダーラ('adāla)である⁴。また、ハナフィー派を除く法学派は婚姻の証人もアドル('adl、有徳者)でなくてはならないとしている⁵。問題は、ここで有徳(アダーラ、'adāla)とは何を意味するのかということである。なぜなら、有徳を具体的に定義しない限り、誰が有徳であるのかを特定することが不可能となり、訴訟や婚姻などの実務に支障をきたすからである。しかし、有徳の定義に関して定説は存在しない。柳橋は「イスラムを信仰することに加えて、シャリーアによって義務とされたり推奨される行為を実践し、禁止されたり忌避される行為を行わないこと(マーリク派の小イブン・ルシュドが法学者の通説として述べたこと)」、「重罪を避け、軽犯罪を常習としないこと(シャーフイー派のナワウイーの意見)」という2つの説を紹介している。これらの説に従うにしても、何が禁止されたり忌避されたりしているのか、何が重罪で何が軽犯罪かについては諸説ある(柳橋2001:108)。ここではどちらの説にも「禁止されている行為を行わない」という点が共通しているということ指摘しておきたい。

重罪や軽犯罪の定義が特定の時代や地域の人々に共有されているとしたら、そこで有徳者であることを確認する方法として、証人審査(tazkiya)が行われる。これは非公開の風評調査と調査関係者による公開審査の2段階からなる⁶。しかし、この方法では証人を審査する人物が有徳かどうかを疑うことも可能で

(大塚ほか2002)、嶋田襄平「ムウタズィラ派」(日本イスラム協会ほか2002)。

4 堀井聡江「シャーヒド」(日本イスラム協会ほか2002)。

5 婚姻の証人の条件としてのアドルについては(柳橋2001:108-109)を参考にした。柳橋はアドルに「有徳者」という語をあてている。

6 堀井聡江「シャーヒド」(日本イスラム協会ほか2002)。

ある。その対策として、最初はカーディー（裁判官）が数人の人物を有徳な人物であると評価し、それらの人物が他の人物の有徳性を評価するという方法がとられる⁷。訴訟の証人と婚姻の証人ではアダーラの基準が異なり、婚姻の証人の方が基準が緩い。たとえば、法学派によっては婚姻の証人は状態が不明な者や表見的有徳を備えていれば足りるとしている（柳橋2001:109）⁸。

4.2 マーワルディー『統治の諸規則』中のアドル

マーワルディー (al-Māwardī, 1058年没) は10世紀に活躍したシャーフィイー派の法学者である。彼はアッバース朝カリフ、アル＝カーディル (r.991-1031) に用いられ、バグダードのカーディーとなった。そして彼の主著である『統治の諸規則』の中では、イスラーム法学者、法の実務家としての立場からイマーム（カリフ）論を中心とする統治論を展開した。この本はスンナ派イスラームの代表的な政治思想として広く読まれ、シャーフィイー派が多い東南アジアでも写本が見つかっている。

『統治の諸規則』中には「公正（アダーラ 'adāla）」という語が頻出する。しかしそのほとんどは、「公正さを保つ」、「公正の民の裁き」、「法の知識と公正さ」など、公正というものが既に理解されているという前提で使用されており、公正の定義に関する記述は少ない。それでも、正しい統治にとって公正であることが非常に重要であると著者が考えていたことは明らかである。

マーワルディーはイマーム（カリフ）、礼拝のイマーム（マーワルディー2006:246）、ザカート（喜捨）の徴収と管理に当たる役（マーワルディー2006:277）、官庁（ディーワーン）の書記（マーワルディー2006:519）、ムフタスィブ（市場監督官）（マーワルディー2006:517）など、公的任務を行う者に必要な要件として公正さを挙げている。特に公正であることが重視されている地位として、イスラーム共同体のリーダーであるイマーム（カリフ）が挙げられる。たとえば、イマームになる7つの条件の第一に公正さを挙げている（マーワルディー2006:9）。そして、イマーム位から退位させる条件として、身体に欠陥が生じることとともに、公正さを失うことが挙げられている。公正さを失うとは具体的には道徳的欠陥がある、つまり

淫欲にふけったり疑わしい考え方に従ったりすることを指す。公正さとは、統治の正当性の根拠であると同時に、統治者であるための必要条件であるとマーワルディーは考えていたのである。

それでは、公正さとは具体的にどのような状態を言っているのだろうか。マーワルディーの議論を引用してみたい。

（公正さは——引用者）どのような公的任務にも必要なものである。公正さとは、誠実に話し、正直で人に信頼され、不正なことは行わず、罪から身を守り、疑いからは遠く離れている、喜ぶときにも怒るときにも人に信頼され、宗教においても世俗のことにしても相応しい男らしさをもって身を処することである。子のような公正さの諸資質が十分にあれば、人は証言することができ、公的な任務に就くことが認められる。このような資質の一つでもが欠ければ、証言することや公的任務に就くことは禁じられ、その人の言葉は認めてもらえず、その判決が発効することはない（マーワルディー2006:156）。

ここでもやはり注目したいのは、「誠実」、「正直」、「信頼」、「相応しい男らしさ」という肯定的なキーワードも見受けられるが、法に従っているかどうかという観点からの公正を定義する場合は、「不正なことは行わない」、「罪から身を守る」、「疑いから遠く離れている」という、不法行為を行わないという基準が採用されていることである。つまり、ある人物が公正かどうかを見極めるときには公正の存在より不正の不在という点に注目することになる。

『統治の諸規則』は、当時実際に行われていた統治ではなく理想の統治について議論したものである。実際の政治や法の状況は、カリフの世襲、軍事力による政権奪取、イスラーム法よりも統治者が制定した行政法が優先されるなど、理想とは程遠いものだった。特にマーワルディーが生きていた時代は、アッバース朝のカリフは実際にはほとんど権力を持っておらず、各地に世俗君主が分立していた。このような状況の中、法学者たちは公正でない統治者も事実上認めることになった。それは「必要性の原則」にもとづき、無秩序な状態よりも公正でない統治者による秩序を優先することを意味していた（湯川1995:149-150）。

5. 社会における公正・不正

ここまでクルアーン、神学、法学においてアドル（公正）という概念がどのように議論されているのかを見てきたが、それらは理論として出てくるアドルであ

7 “ADL” in EI2.

8 表見的有徳とは、たとえば身なりなど外見上問題があるかどうかで判断される有徳である。

る。それでは、アドルは国家による統治の現場ではどのように実現されていったのだろうか。また、統治される側の民衆はアドル(公正)についてどのような考えを持っていたのだろうか。まず、国家による統治とアドルの関係について、マザーリム法廷の例をもとに考えてみたい。マザーリム法廷とはシャリーア法廷と別に政治権力者が決裁する行政裁判所である。マザーリム(mazālim)とは「不正」を意味する mazlama という単語の複数形で、アドルの反対語であるズルム(zulm)と同じ語根から派生している。ここで審議されるのは文字通り不正(ズルム)や圧政に対する異議申し立てであるが、同時に、一審のみであるシャリーア法廷の上級審としても機能した。つまり、シャリーア法廷での判決を不服とした場合、判決をカーディーのズルム(不正)としてマザーリム法廷に救済を求めるわけである。マムルーク朝期において、マザーリム法廷があったのはアドルの家(ダール・アル＝アドル、dār al-'adl)と名付けられた建物である。アドルの家はザンギー朝、アイユーブ朝などの国家では王城やその近辺に設置されたが、マムルーク朝期においても重要な建物であり、スルターンによって何度も新築・改修が繰り返された。この建物は王朝が公正な統治を行っていることを視覚化していたが、そこがマザーリム法廷、つまり不正を排除する場として機能していたわけである(長谷部2004:246-248)。言い換えれば、王朝による公正な統治を具体的な行動で示す場合に不正の排除という方法がとられたということになる。

統治される側である民衆は公正をどのように理解していたのか。加藤博の論を見てみたい。加藤は、19世紀中ごろのエジプトの農民によって作成された「徴兵免除嘆願文」を例に、民衆が考えている公正とは彼らの既得権益が守られている状況を指していることを指摘した。この場合の既得権益とはある集団が歴史的に維持してきた権益であり、その集団が暮らしている土地の慣行と密接に結びついている。つまり、民衆は彼らの慣行に反する行為が行われた(=既得権益が侵害された)ときに、彼らの公正観にもとづいて(ときには暴動という形をとって)政治権力に異議申し立てを行ったし、そのような異議申し立てが受け入れられるという期待を持っていたということである。政治権力の方でもそういった期待に応えようという姿勢を保持していた。このような観察から、加藤は、イスラーム世界におけるアドル(公正)とズルム(不正)の対概念は宗教権力、政治権力、一般民衆が共有する

コモン・センスであり、それを破るなら国家権力といえども社会的制裁を免れることはできないと結論づけている(加藤1995:137-146)。つまり、宗教権力、政治権力、一般民衆はそれぞれ別々の公正観を持っていて、三者は言いわば同床異夢の関係にあるとも言える。そうは言ってもそれぞれが考える公正には共通する部分も多く、そのことが地域共同体の慣行に根ざした農民の公正観が国家やイスラーム共同体(ウンマ)の公正観と結びつくことにつながるわけである。加藤の議論で例として挙げられたのは、19世紀中頃のエジプトという特定の時代・地域における公正観の多様性と統一性である。しかし、視点をイスラーム世界全体に広げてみても、似たような状況、つまり各時代・地域・社会集団が独特の公正観を持ち、なおかつその中に地域や時代を超えた統一性を見出す事ができる可能性は十分あるだろう。

6. 近代以降の公正(アドル)

近代以降、中東においては公正という概念が再び注目を集めるようになった。中東は前近代においても必ずしも公正な統治が行われていたわけではなかったが、それでも社会の中ではイスラーム法が施行され、統治者はムスリムであった。近代に入ると、イスラーム世界の植民地化、西洋法の導入にともなうイスラーム法の権威の低下、カリフ制の廃止などによって上記の前提が崩れたため、何が公正かという点について再び考える必要が生じた。シリアで生まれ、エジプトで活躍したイスラーム改革思想家ラシード・リダー(1865~1935)は、真のイスラームの復興を目的にイスラーム国家の樹立を訴えた。そこではイスラーム法を実施すること自体が公正・正義であるという考えが展開された。これは、公正より秩序を求めるという前近代の考え方とは異なっている。このようなイスラーム国家樹立の思想は、エジプトのムスリム同胞団初代団長であるハサン・アル＝バンナー(1906~49)から、アル＝バンナー亡き後ムスリム同胞団のイデオログとなったサイイド・クトゥブ(1906~66)へと受け継がれていった。サイイド・クトゥブはイスラーム世界における問題の解決を西洋ではなくイスラームの中に見出すべきであると考え、特にムスリムの精神的側面を重視した。彼の著書『イスラームにおける社会的公正』は現代のイスラーム国家論に大きな影響を与えているが、そこではイスラーム

ムの精神の復活が強調されている。そして、真のイスラーム国家が建設されれば社会的公正は必ず確立されるという主張が展開された。イスラーム国家の制度的枠組みとして、クトゥブは救貧税、社会的相互責任、一般的税制、公共財の管理、独占禁止、貧困防止、保健衛生、(公共の利益の増進)、利子の禁止などを挙げている。また、彼は社会的公正を、単にイスラーム法を施行するだけではなく、イスラーム法の目指すところに個人の良心を導くことで実現されるものだと考えていた。政治制度としては、支配者の公正と支配を受ける側の服従、そして両者の間の信頼と協力関係を挙げている。ここでも社会的公正を実現するための重要な要素としてイスラーム法が挙げられている。しかし、前近代の学者が議論した、公正でない支配者のもとでの秩序をどのように考えるかという問題に関しては議論されていない(湯川1995)。いずれにせよ、近代以降に現れた公正観は、イスラーム法の施行やイスラーム国家の建設そのものに公正を見るという点が特徴的である。

おわりに

本稿で概観した中東における公正に関しては、以下の点を指摘することができる。

第一に、何をもちて公正とするかについては共通した見解がないことである。イスラーム世界において公正(アドル)とは非常に重要な概念であると認識されており、クルアーンやハディースに頻繁に現れるほか、神学においても法学においても主要なテーマの1つであった。そこではそれぞれの立場や専門領域にしたがってアドルの重要性が議論されてきたにもかかわらず、アドルそのものの定義は曖昧なままである。

第二に、社会の中でアドルが具体的に必要とされる時、つまりアドルな人物が訴訟の証人とならなければならなかったり、王朝がアドルな統治を行わなければならなかったりしたときに実際に行われることは、それと対になっている概念の不在という形でアドルを理解することである。アドルの家で行われていたのが不正の排除であり、証人が有徳かどうかを判断する基準が違法行為を行っているかどうかという点であることから明らかである。皮肉な見方をすれば、社会における公正を目に見える形で実現するためには不正の存在が不可欠ということにもなる。

反対概念の不在をもってアドルとするという考え

は、長谷部史彦が唱えたアドルに関する仮説とも通じる。長谷部はマムルーク朝期にアサディーによって書かれた『経世済民論 Taysir』の中でアドルがどのように論じられているのかを基に、鮮明なアドル像というものは、社会における個別具体的な不正(ズルム)を取り除いていく過程で浮かび上がってくるのではないかと指摘した(長谷部2004:251)。これは本の中で議論されているアドルであるが、実際の統治においても不正の除去という方法でアドルを達成しようとしていたことはすでに見た通りである。しかし、統治者たちやアサディーは、アドルが鮮明な形で浮かび上がってくることよりも、アドルの方向に向かって前進することの方を重視していたと考えることも可能であろう。

アドルそのものが漠然としか定義され得ないことは、必ずしも社会にとって不利な状況をもたらすことを意味しない。時代・地域・社会集団ごとに別々の、しかし重なるところも多いアドル観を持ち得るということは、イスラームの柔軟性や多様性を確保する点で重要であると考えられる。

本稿を終えるにあたって、私が東南アジアの状況に関して興味を持っている点をいくつか挙げたい。ひとつはアドルとイスラーム法の関係である。アドルとはイスラーム法に照らして合法のことであるという思想は東南アジアでどの程度見られるのか、特に、党名に公正という単語を使用したり、政治的な主張を展開するときに公正という語を使用したりするとき、それはそのままイスラーム法の施行またはイスラーム国家の建設という意味を持つのかどうかということである。また、国家や統治者の条件としての公正(アドル)が近代以降に再び重要になっているが、東南アジアでは国家や統治者の条件と公正(アドル)がどのような文脈で議論されているのか、東南アジアの専門家の御教示を仰ぎたい。

参考文献

- EI2: “ADL” in *Encyclopedia of Islam*, 2nd edition (EI2). Leiden: Brill.
- 大塚和夫ほか編 2002 『岩波イスラーム辞典』岩波書店。
- 日本イスラム協会ほか監修 2002 『新イスラム事典』平凡社。
- アル＝マーワルディー(湯川武訳) 2006 『統治の諸

規則』慶應義塾大学出版会。

加藤博 1995『文明としてのイスラム』東京大学出版会。

長谷部史彦 2004「アドルと「神の価格」：スークの中のマムルーク朝王権」三浦徹・岸本美緒・関本照夫編『イスラーム地域研究叢書4 比較史のアジア——所有・契約・市場・公正』東京大学出版会、pp.245-263。

藤本勝次編 1979『コーラン』中央公論社。

柳橋博之 2001『イスラーム家族法』創文社。

湯川武 1995「正義と秩序：サイイド・クトゥブの社会的公正論を中心として」湯川武編『イスラーム国家の理念と現実』栄光教育文化研究所、pp.140-168。