

# 18世紀インド・イスラムの宗教・社会思想

——シャー・ワリーウッラーの社会理論を中心として——

加 賀 谷 寛

## 1. はじめに

イスラムが自己完結的な思想体系として成立したのち、とくに法学派の形成以後には、その思想の発展の余地が内部には累進的に狭められたとする考え方が定説となっている。このようにして18世紀にもなると、イスラムは、宗教思想の面でも、社会思想の面でも、古典的に完結した学説の域を一步もでることができず、およそなんの内的発展もありえないものと、イスラム学では予想している。

そのような背景のなかで、18世紀のイスラム世界を通じて、「復古主義」(tajdid, tajaddud) 的なワッハーブ (Mḥd. b. ‘Abd al-Wahhāb. 1703—87) の運動が新しい思想動向を代表するかたちで、積極的な意味を与えられている。この思想 (Wahhābiya) は、イスラム「本来のもの」と「非イスラム的なもの」とを区別し、イスラムの全思想体系、宗教的権威構造のなかから、後者を「反イスラム的」(bid‘a, shirk, ilhād, kufr) として排除しようとした点で、いわゆる目的合理化、価値の一元化を強力に志向している。同時にイスラムの「内部の衰退」の状況のなかでの衰えない活力の鮮かな表現としても評価することが行なわれている。

およそ異質的な雑多な要素を自己内部に幅広く包含する ‘catholic’ なイスラムの正統的伝統に反対するこのような、いわば原則主義的 (fundamentalistic) な「復古主義」の発想は、ムガル朝インドにおいては、ナクシバンディー教団系のアフマド・スィルヒンディー (Shaykh Aḥmad Sirhindi. 1624 年没) の思想にパラレルに見出される。

このように catholic な性格の伝統に対して否定的方法 (taṭhir, tazkiyah) を採る運動とならんで、むしろ内部の緊張を、一段高い次元で「調和」(taṭbiq) させ、新しく内的に綜合させ、均衡 (‘adl) を得させる方向を示した思想が18世紀北インドあらわれている。ある論者はこれを前者の「復古主義」(tajdid) のなかでなく、「改革主義」(iṣlāh)

のカテゴリーに入れるよう提案している (Ikrām, *Rūd-i Kawthar*, 1958, p. 495)。デリーのシャー・ワリーウッラー (Shāh Wali'ullāh Dehlvi. 1703—1781) の宗教社会思想がそれである。小論はその宗教・社会思想についての一つの覚書であり、ワッハーブ主義に代表される「排他」の契機でなく、「総合化」の契機に注目したい。

そこには、まさにイブン・カルドゥーン『ムカッディマ』の社会理論の水準に劣らない社会理論の体系化の試みが示されている。その学説をみても、直接の系譜は別としても、イブン・カルドゥーン『ムカッディマ』の社会学説がイスラム文明のなかで、決して孤立したり、跡がつかなくなかったのではなく、イブン・カルドゥーンを生んだ社会や文明をそれ自身の法則によって把えようとする思想の伝統が18世紀の末にいたるまで、連続してたと再評価しなければならない。その伝統とは「実践哲学」(ḥikmat al-'amaliya) の系譜であり、イスラム文明における政治論 (siyāsa), 倫理学説 (akhlāq), 社会技術論の底流である。

彼の思想の位置づけにあたっては、一般論としてこのようなイスラム文明におけるいわば政治哲学の伝統の持続を強調しなければならないのと同時に、ムガル朝後期のイスラムの宗教の実態とその社会の構造が具体的に明らかにされなければならない。一般的に、ムガル朝期のイスラムの実態分析は、研究史の空白部分であり、個々の宗教思想の一部は別としても、全体のコンテクスト自体が明らかにされていない。とくにこの時期には、王朝側の統治制度の整備と、イスラムの宗教・法制度との密着が著しく進行したと考えられるが、この側面の具体的な研究はない。

小論が扱ったワリーウッラーの宗教・社会思想を取挙げた主要な文献として、つぎのものがある。

1. 'Ubaidullāh Sindhī, *Shāh Wali'ullāh aur un kā falsafah*, 3rd impression 1964, Lahore. (Urdu)
2. Ghulām Ḥusain Jalbānī, *Wali'ullāh kī ta'līm*, 1963, Hyderabad (Sindh). (Urdu)
3. A. J. Halepota, *Philosophy of Shah Waliullāh, Part I: Principles of Ethics*, Sindh University Publication, n. d. (1958)
4. Shaykh Mḥd. Ikrām, *Rūd-e Kawthar*, 1958, Lahore. (Urdu)

上のうち、1. はもっとも基本文献の一つに数えられており、バレイリーの al-Furqān 誌上に、1940年 “*Wali'ullāh kī ḥimat kā ijmālī ta'āruf*” と題して原著者が発表したものを、1944年モハンマド・サルワル (所属機関は Bait al-ḥikmat Jāmi'ah Nagar) が

編纂したもの。主としてハディース学、法学の領域を中心に取扱っており、イスラム教徒の一般読者よりも、むしろイスラムの法学・宗教用語に精通した専門家に向けられたものである。原著者はいうまでもなく、現代インド（分割独立以前）におけるワリーウッラーの宗教・社会思想の最高権威とみなされており、ワリーウッラーの思想のなかに、政治的革命思想を発見し、それを現代に実践に移そうとして、現代のインド・イスラム教徒のあいだに大きな思想的影響を与えた。本書の論旨はきわめて明快である。

2. は、現スインド大学アラビア語学科主任で、1. の著者の影響を強く受けて出発している。宗教思想だけでなく、社会思想にも対等の比重を与えている。原典に即して思想の問題点を挙げて整理してくれる。

3. の著者はスインド大学の比較宗教・イスラム文化の学科主任で、1958年国際宗教史学会の際に来日したことがある。宗教思想の側面よりも、倫理思想、とくに心理学説を中心とした研究書。神中心の発想でなく、人間生活中心に社会理論を構築していくワリーウッラーの発想法がよくうかがわれる。

4. は、ムガル時代のイスラム史の概観で、スーフィズムの発展、ならびにウラマーの諸動向に重点を置いて記述している。ワリーウッラーに対しても、独立した1章を当てている。

なおワリーウッラーの著述は、きわめて多数に上り、その書簡集も含めて、3. は50のリストを挙げている。その主著と目されるものは、アラビア語による *Hujjatullāh al-Bālighat* である（このウルドゥー語訳を、パキスタン留学中の京大大学院生、近藤治君の尽力で入手できることになった）。なお Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Vol. 2, S. 418, Sup. Vol. 2, SS. 614, 1012. は、計十九の著作を挙げているに過ぎず、不十分である。

## 2. 宗 教 思 想

ムガル朝において、ウラマーはなによりも、法学者 (faqih) であり、法学者は法官 (qāḍī) の道に通じ、法官はムガル朝の官僚体制の一部であった。したがって、ムガル時代のイスラムの学問が、法学 (fiqh) 中心に偏っていたことは当然であった。

ワリーウッラーの父、アブドゥッ・ラヒーム ('Abd al-Raḥīm. 1644—1718) は、教令集『ファトワーエ・アラムギーリー』(Fatwā'e 'Ālamgīri) の編纂者の一員として、一面で王朝と結びついていたが、ワリーウッラーの場合、法官として王朝に密着した様子はみられない。この点について、アウラングゼーブ帝の時代を過ぎて以来、かつての

法学の勢力が全般に後退し、ワリーウッラー自身、最高位の法官 (qāḍī al-quḍāt) を目指す気持はもたなかった、と指摘されている (Ikrām, 525)。この政治的背景として、ウラマーを統一した制度のもとに維持できるだけの力が、王朝側にすでに失われていたことが推定される。

このように、法学の地位が後退したことは、ワリーウッラーの宗教思想においては、かえって積極的な意味をもった。すなわち法学はイスラム法の解釈、ないし適用の議論であり、「末梢」的な学問 (furū') に位置づけられるものである。それに対して、ワリーウッラーは、さらに本源のもの (uṣūl) を追究することができた。

すなわち、既成の法学解釈でなく、その源泉を成すハディースの学問に新しく重点を置くようになったことであり、これをもって「ハディース」の学の回復とよんでもよい。しかも後代の権威的ハディースでなく、もっとも「本源的」なハディースとして、マリークの『ムワッタ』 (*al-Muwatta'*) が、すべての法学派の相違をこえた中心に位置するという見解に到達した。そこに、コーランについて、この『ムワッタ』こそが、すべての法学者とハディース学者が合意可能な中心的な書として確立されるようになった (Sindhi, 145)。

この『ムワッタ』の解説 (sharḥ) がワリーウッラーによる『アル・ムサワワー』 (*al-Musawwā*) と『アル・ムサフファー』 (*al-Musaffā*) の両書であり、前書はアラビア語で、後書はペルシャ語で書かれ、いずれも法学の分類法にしたがって項目にわけられており、ウラマーむけのものである。それに対して、大衆むけの解説として、『40のハディース』 (*Chehel Ḥadith*)、その他を著している。その宗教思想においては、これらのハディースの地位の回復が重要な業績となっている。

ハディースの復興の他の理由として、同時代のアラビアのヒジャーズの学者との直接の学問的接触が挙げられる。16世紀後半から17世紀にかけて、メッカ、メディナは、イブン・ハジャル (Ibn Hajar) の影響で、ハディースの学問が興隆し、インドからは、アブドゥル・ハック ('Abdu'l-Ḥaqq Dehlvi. 1551—1642) が1587年、ヒジャーズを訪れて、学んでいる。これがインド・イスラムのハディース研究の伝統を新しく形成し、この頂点となったものとして、ワリーウッラーを位置づけることができる (Ikrām, 525. Sindhi, 192)。このインド・イスラムの新しく興ったハディース重視を背景に、ワリーウッラー自身も、ヒジャーズを訪れて、約一年間勉強しており、帰国後に独自の思想体系を展開する。

同時に、ワリーウッラーは、法学派 (madhāhib) 間の相違を、対立としてでなく、

等なものとして認めている。オスマン帝国と同様に、ムガル朝においても、ハナフィー学派が公認学派であるが、ワリーウッラーは、ヒジャーズにおいて、シャーフィイー学派の教師の許について学んだことが、諸学派を対等に認める理由となっている。「便宜」(maṣlaḥa)のうえから、既成のハナフィー学派の地位を支持するとしても、根本的には、特定の法学派の立場にたたず、諸法学派の相違をこえた立場を求めたところに、その「綜合化」(taṭbiq)の一つの方向がみられる。

さて、イスラムの法学の根本にあり、法学派の対立をこえるものとしてのハディースの再発見を挙げたが、ハディースの回復と同等以上の神学的転換の意義をもつものとして、コーランとの直接的対面の問題がある。伝統的には、コーランは儀式的に読誦(tilāwat)されるだけで、その内容、意味は、後代の法学書、注釈書の指示するままに全く定められていた。すなわち、コーランよりも、法学が第一であった。一般民衆('awāmm)は、このような法学支配のもとで、ましてコーランを直接理解することなどできなかつた(Sindhī, 62)。

ヒジャーズから精神的自覚をもって帰って五年後の1737—38年に、ワリーウッラーは、大胆にもコーランを自らペルシャ語に訳した。これはコーランを、ウラマーの手から「解放」するうえで、大きな意義をもつものであった。当然のことながら、ウラマーの一部から反対があり、そのために一命が危かつたといわれる(Ikrām, 519)。この訳は、『ファトフル・ラハマーン』(*Faṭḥ al-Rahmān*)と題され、彼の二人の子はそれに基づいてペルシャ語よりも民衆的なウルドゥー語にコーランをそれぞれ訳出した。いうまでもなく、コーランを後代の法学者の解釈にたつてアプローチするのではなく、コーランの教え、導きをそのものから新しくアプローチする仕方は、中世思想と断絶した19世紀末から現代にかけての「近代派」のコーラン解釈の基本的立場になっているが、ワリーウッラーはそれに先行して、18世紀に、コーランの再発見を行なっている。

コーランとハディースを、イスラムの体系における根本的なものとして意味づけたことは、イジティハードの方法(tariqah 'alā 'arḍ al-mujtahidāt)を採用したことを意味する。すなわち、すべての問題を、第一にコーランとハディースに照らして吟味し、ついで法学者の見解に照らす順序をとることになり、コーランとハディースに基づくものを取り、それに反するものを拒否する原則がそこに自覚されたと見てよい(Jalbānī, 6. Sindhī, 231)。

上述のような、コーランとハディースを根本に礎えたかたちでの法学派間の対立の「綜合化」(taṭbiq)とならんで、彼のもっとも重要な「綜合化」の一つは、イスラム法

(シャリーア)とスーフィズム (taṣawwuf, ṭarīqah) との対立の止揚であった。いうまでもなく、イスラム法とスーフィズムは、イスラムの宗教思想の内面で緊張する両極ともいえる関係にあるが、後期のイスラムにおいては、現実には、両者が複雑に絡み合っていた。既述のように、アラビアのワッハーブ主義は、スーフィズムを bid'a として、全面的に拒否し、それにパラレルなインド・イスラムのサルヒンディー (既出) は、正統的イスラム法の立場の再主張から、スーフィズムを正統派に接近させて、ナクシバンディー教団の一派として、新しくムジャッディディー教団 (Mujaddidiya) をたてた。このサルヒンディーは、スーフィー的の神観の基礎にある存在論的 monism (waḥdat al-wujūd) (代表的にはイブヌル・アラブの発想) を克服して、現象論的 monism (waḥdat al-shuhūd) を提唱し、スーフィズムの基礎をイスラムの厳格な立場に理論的に一層適合させた。このうち、この両思想は、ムガル朝インド社会内部で相互に対立、論争していた。ワリーウッラーは、自分の師でもある父と、父方の「おじ」が前者の waḥdat al-wujūd の立場に傾斜していたこと、ならびにヒジャーズでの教師も同一の立場にたっていたため、そちら側に傾斜したが、途中で同時にナクシバンディー教団にも結びついており、両者の矛盾 (tanāqud) を、解釈 (ta'birāt) の相違によるものとして重視せず、根本的には同一の態度の異なった表現とみなした (Sindhi, 41. Jalbāni, 134)。この場合、彼が一つのスーフィー教団だけでなく、現実いくつかの教団にまたがって関係している現実が注目される。

ワリーウッラーが、とくにスーフィズムに関連して非難した場合は、民衆 ('awāmm) をひきつけるスーフィー聖者 (mashā'ikh) の一部の過度の行動 (ifrāt), とくに彼らの演ずる「奇蹟」(karāmāt) であって (Jalbāni, 116), 基本的にはスーフィズムそのものではなかった。その宗教思想においては、シャリーアとスーフィズムとが、根本的に矛盾するものとは発想されておらず、その両方を認めたくて、総合的調和がつねに予定されている。17, 8世紀において、イスラム法の側も、スーフィズムの側も、歴史的に相互補完的で、むしろ圧倒的に後者が社会的優位にあり、それに対して前者の一部が孤立的に反動を示していた。彼は、便宜上、両者の調和 ('adi) を図っただけでなく、理論的にも、イスラム法の再発見と、スーフィズムの根本的立場との予定調和を自覚して綜合化を試みたものであろう。

そのように内部に均衡をもたらす方向と別に、既成の均衡を打破する方向として、100年ごとに神が宗教の復興 (tajaddud) のために派遣するという mujaddid たる使命感、ならびに、この乱世に善き秩序を神が樹立するために選んだ qā'im al-zamān であると

いう意識が、ヒジャーズ滞在時代にあらわれている。

これらの意識は、「世直し」の思想に通ずる側面をもち、イスラム後期のメンア思想との関連から、今後さらに追究すべき残された問題を構成している。

### 3. 社会理論

一般に、イスラムは神による一方的で全面的な世界支配の秩序として把握される。その論理によると、神の支配下での社会の相対的独立性、ないし人間が人間内部に基礎づけられる欲求に応じて社会を形成する、というような人間や社会にそもそも根拠をもって構成されるような社会理論の余地はないかのように受けとられてしまう。前者の神中心の立場に対して、後者を人間中心の立場とよぶことができるであろうが、近代以前の中世ヨーロッパ思想と同様に、イスラムの中世思想においても両者は対立するものとは本来考えられず、一方が他方をつねに前提としている。すなわち、宗教生活 (dīn) に対する一方的関心だけでなく、社会生活 (dunyā) への関心が、相互にバランスを保ってきたイスラムの中世的伝統を、われわれは正当に認識しなければならない。

このような社会思想の伝統が、イスラム初期からのものでなく、イスラムの「ヘレニズム化」以来の外来思想であり、観念の借用として説明できるとしても、その dunyā への関心、すなわち人間中心主義的世界観は、中世イスラム思想の根底に見事に定着しており、その伝統こそが、小論の取挙げるシャー・ワリーウッラーの社会理論の基礎となって連続していることを改めて強調したい。

この伝統を、狭義に「実践哲学」(ḥikmat al-'amaliya) の系統として捉えるとき、その学問の系譜は、明確につぎのように辿ることができる。すなわち、その父は、Mir Mḥd. Zāhid Heravī (d. A. H. 1111) の弟子にであり、その師はさらに、*Akhlāq-e Jalālī* の著者、Jalāl al-Dīn Dawwānī (d. 908/1502) の系譜に連なり、それはさらに *Akhlāq-e Nāṣiri* の著者、Naṣir al-Dīn Ṭūsī (d. A. H. 676) に結びついている (Sindhī, 32—33) ことに示される。

この「実践哲学」と、宗教に関する学問との関係は、既述のように対立する関係としてよりも、一方が他方を前提とするかたちで把握されている。シャー・ワリーウッラー自身、広義のウラマーであり、そのすべての著作を通じて、先ず、宗教の規定 (‘ibādāt. 神と人との関係) を論じ、ついで、「実践哲学」すなわち社会理論の基本に論及する、という二段階の構想をとっている (Sindhī, 34)。

その社会理論の原理となっているものは、人間の「幸福論」(sa'āda) であり、政治学

は、幸福の達成の技術なのである。いうまでもなく、「幸福論」はイスラムの哲学者 (falāsifa) の系統がすべて関心を集中した議論であり、ワリーウッラーはその議論に立って構想を展開している。

そこでの人間は、イスラム教徒だけでなく、アラブだけに限定されるものでもなく、洋の東、西を問わず、普遍的な人間 (insān) を意味している。そこには人間の「本性」 (fiṭrah) が肯定的に措定され、人間は本性的に、幸福を追及するものと措定されている。幸福とは、物質的(衣食住)、精神的(心理的)のいずれをも備えたもので、物質的、心理的な人間の欲求 (hājah, ḡarūrah) を充足させることが、自然的、合理的であり、積極的な価値を与えられる。幸福の追及とは、別の側面からすれば、利 (nafaʿ) を求め、損害を避ける功利的行為もその一つということになる。

しかも人間の個人的幸福は、個人が孤独では達成されず、社会においてのみ実現される。アリストテレスが人間を「政治的動物」(zoon politikon ポリス的動物)と規定したように、ワリーウッラーもまた、人間を本性上、社会的動物と基本的に規定している。そこでは、「善き社会」とは、成員共通の普遍的目的である mafād ʿamma, raʿy kulli, maṣlaḥat kulli の原理に立つ社会であり、それに合致してはじめて個人の倫理が善となり、その原理を全体的に実現した完全な社会が, madina fāḍila (プラトンの理想国家に当る) とよばれる。

彼の見解によれば、完全な社会により近づくことが必要であるとしても、人間社会は、個人の完全に健康な状態 (ṣeḥat al-tāmmah) がありえないのと同様に、完全な社会はありえない (Jalbāni, 259)。したがって、現実の社会はすべて「不完全な社会」として認識され、ここに政治社会の変革の感覚が鋭く働くことになる。それに対して「完全な社会」だけの理論構成では、現実の社会内部の矛盾の解決は問題となりえない。

さて、その「善き社会」論は、このように、人間の本性論に基礎づけられ、人間のもつ欲求を充足する方向に進むかたちで把握されている。そこでは、人間本性の発展を妨害し、人間の欲求の充足(衣食住)を阻止する力は、排除されなければならない。人間の本性が、外的(物質的)、内的(精神的)な力によって抑圧されたり、歪められたりせずに高度に発展できることが、「幸福」の条件であるからなのである。

「善き社会」の原理である raʿy kulli に反して、権力の側が個人的動機 (aghrād) に動かされる時、その社会は危機におちいり、「悪しき国家」(al-mudun al-fāsīdah) となる。社会に内部の欠陥 (khalal) が生じたとき、それを除却することが必要となる。それをワリーウッラーは、その著 Hujjah ii (170—171) のなかで、つぎのように述べて



いる。人間の身体にたとえれば、一つの有害なできものができて、はやいうちに膿を出さないと身体全体に及ぶことになる。このようなとき、その社会は、それを打倒することが必要であると述べている (Jalbāni, 263)。このことは、その社会理論が、反抗権の理論の契機をもっていることを意味している。

ヘジャーズ滞在中か、あるいは帰国後か、ワリーウッラーは、「秩序」(niẓām) の変革を強く説いている。この秩序が狭義にムガル朝末期の現実の王朝支配体制をいうのか、なお検討を要する。その変革の自覚は、「現在必要なことは、すべての秩序を打破することであり、このために運命が自分を選んだ」(Jalbāni, 序) という自覚にあらわれている。

彼自身の言葉によると、

「私に現在における神の命令はなにかと人々が問うとき、私は全ての秩序の打破にあると答えた。」(Fuyūḍ al-Ḥaramain, 44)

(wa sa'alūni mādhā ḥukm allāh fi hādihā al-sā'at qultu fukka kulluzni āmin)

また、

「願わくば世界の秩序を打破する真理が汝に降るように。」(al-Tafhimāt al-Ilāhiya, ii, 120.)

(‘asā an yanzil ‘alayka al-ḥaqq fākk al-niẓām al-‘ālam)

とある。

その時代の「悪しき社会」とは、彼がムガル朝の支配・収奪体制に対して抗議していたことによって具体的に明確になる。その著 *Hujjah* (i, 105) によると、「国王や貴族は莫大な財貨を獲得しているが、その財たるや農民、商人、およびそれらと同類の人民に対する税を倍増してしか、獲得できない。もしそれを彼らが拒否すれば殺し、罰する。もし服従しても、ロバや牛なみに取扱う。神も来世も考える余裕を人民は与えられていない。」

同様に、*Hujjah* (i, 45) には、「現在における、国家の荒廃の理由には、二つあり、一つは国庫 (bait al-māl) の困窮にあり、それは兵士 (ghuzāt)、ウラマー、また盗人のような詩人、スーフィー (al-zuhād) などに、賜与されて尽きてしまうからである。第二には、農民、商人に対する苛斂誅求にあり (wa al-thānī ḍarb al-ḍarā'ib al-thaqilah 'alā al-zurrā' wa al-tujjār wa al-mutaḥarrifa wa al-tashdid 'alai-him)、適度の税 (bi-al-jibāyat al-yasirat) で国家社会 (al-madinah) ははじめて改善される。」

このように、国王や貴族を、ローマの皇帝 (qaiṣar) とか、イスラム前のイラン皇帝

(kisrā') とならべて、激しく非難している (*Hujjah*, i, 105)。

そこには、農民、商人の身分も、同一の人間 (al-insān) とみなされ、社会全体の利益に反する王権は打倒してよいという思想がみられる。人間の基礎的欲求として挙げられている衣、食、住が保障されない場合、その支配権力は不当とされるのである。

また、王朝にウラマーやスーフィが寄生することを非難し、各成員がいずれも経済的自立を営む理想を説いている (*Tafhimāt*, ii, 218. l. c. Jalbānī, 260)。

さて、彼は社会結合の形式を、人間の欲望にもとづく基礎的な結合から、人間の欲求が高度化した高次の結合にいたる四つの段階にわけており、それぞれの社会結合形式を、irtifāq とよんでいる。この irtifāq の用語は、彼の提唱した独自の用語と考えられている (Halepota, 11)。その意味は、「個人は経済・社会生活の場合で多くの困難に出遭うが、それらの社会・経済的困難を容易に解決する方法」として定義される (Sindhī, *Ilhām al-Rahmān*, 26)。同一の定義によると、「自然に存在するもの (al-ashyā' al-ṭabi'īya) を手短かに、わずかの労力で、短時間に、道具 (ālāt) を用いて獲得することが、ワリーッラーによって、イルティファークとよばれる」のであり、その語根, rafaqa とは、「スムーズに仕事をする」ことであると言う。すなわち、人間に有用なもの(原料)を、必要に応じて利用することである。また、バシール・アフマド (Bashir Ahmad, *Shān Waliullāh awr un kā falsafah-e 'umraniyāt wa ḥayāt*, 51—52) もまた、「利益をもたらす措置 (nafa' bakhsh intzāmāt)」と訳出している。これは一般的用法として、広く文明 (tamaddun), 文化, 社会のいずれにも訳することができる (Jalbānī, 231)。

いずれにしても、そこには、文化や社会とは、本来、人間生活の営みに便利なものとして形成されるもので、社会結合は人間が幸福獲得のために本来便利であるという、社会技術論的発想がみられる。

このような発想のうえに、その四段階の発展は、正しくは「発展」というよりも、人間の精神的・物質的必要 (ḍarūrah) の「完成」(takmil) への本性的志向として説明される。すなわち、人間の本来備える「知」(‘aql), 美意識 (zarāfa), 食衣住, が、「動物」(ḥayawān) のレベルから、次第に高度化するにもなって、社会結合の規模が大きくなり、内容が複雑になるという見方から出発している。そして各々が内部結合の秩序 (niẓām al-irtifāqāt) と慣習 (al-rusūm) をそれぞれの段階でもっている。

このようにして各社会は、一つの有機的な全体係として、al-insān al-kabīr よばれ、個人 (al-shakhṣ al-ṣaghīr) のマクロな有機的統一体として把握されている (*Budūr*, 48)。これは、さらにより大きな精神的・宗教的統一体 (al-shakhṣ al-akbar) の手前に位置づ

けられることになる。

第一のイルティファーク。これは最少限の法をもって足りる社会で、食、衣、住、性の営みを維持する。遊牧民 (ahl-al-badaw), 山岳民, 遠隔地の住民, などの文化的特色を挙げている (*Budūr*, 94. l. c. Jalbāni, 236)。これは、氏族的、部族的社会に相当すると考えることが許されるであろう。

動物との区別として、言語の発生 (*Hujjat*, i, 39) 狩猟採集から遊牧・農業への発展, 協業, 分業の発達, 家畜の飼育 (*Hujjat*, i, 40), 外敵に対する防衛の必要と, 指導者をたてること (*Hujjat*, i, 40), 美的嗜好, があらわれていることを特徴として挙げている。

第二のイルティファーク。都市国家 (madīna) の成立がこのメルクマールとされる。前者の社会・文化を「経験的に」(‘alā al-tajribat al-ṣaḥīḥa) 前進させたもので、個人の衣食住に余裕ができることと、家族生活の構成の複雑化と、労働の分業、生産の専門化が挙げられ (*Budūr*, 66), 商取引や交換、契約などの al-ta‘āmuliya がみられ、組合その他の協同化 (ta‘āwuniya) が行なわれる。そして、「真の都市とは、とりでや、高い建物、商業中心などをいうのでなく、各構成集団間の結合の形式なのである。社会の各集団はそれぞれの結合、協業を通じて、彼らに内的統一と、一つの人格としての社会統合を与えるのである (*Budūr*, 70, *Hujjat*, i, 39) と述べて、社会経済的な内的統合作用を強調している。他方、支配者と被支配者の関係がここで分化しはじめる。

第三のイルティファーク。これは前者の都市国家の連合体で、mudun に相当する。ここでは王朝が成立し、王朝の統治者 (ḥākīm) の地位が明確になる。

この段階の社会の統一は、経済関係 (mu‘āmalāt) の一層の発展によってもたらされる。すなわち、「経済関係 (mu‘āmalāt) を相互に行ない、多様な階級がことなつた作業に専門化し、相互に必要とするものを生産、供給し、結果として交換の多様な形態が発展し、協業が行なわれるとき、必然的に一種の紐帯、すなわち農民、商人、職人の各集団間の統一が成立する」(*Budūr*, 70. l. c. Halepota, 118)。つづけて、「真の国家とは城壁や、商業中心地の呼称でない。相互に多くの都市をもち、相互に経済関係をもつならば、それを国家とよぶことができる」(*op. cit.* 70, l. c. Halepota, 118)。

国家の備える制度、機構として、

- (イ) 裁判制度。
- (ロ) 裁判の執行機関。
- (ハ) 討伐、鎮圧 (jihād とよんでいる)。
- (ニ) 公共福祉事業 (niqāba. この長官が naqīb, wali)。

(4) 市民教育。

を挙げ、これを効果的に実現する国家が「完全な国家」(madinat al-tāmmah)とよばれる(*Budūr*, 70—72)。

この国家の首長は、個人でなく、むしろ機能や機構(tadbir)に求められている。

第四のイルティファーク。これは前者の段階を越える文化・社会であり、世界帝国、ないし国際的社会を意味すると考えられる。歴史的には、アレキサンダー大王の征服(tasallut Iskandar)を挙げており、またイスラムの宗教共同体(al-millat al-ḥanifiya)を指している(*Budūr*, 119—200)。イスラムは、第三のイルティファークを克服するものとして、第四の段階の確立のために登場したという意識が認められる(Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, 1964, Oxf., p. 206)。

なお、第一から第四の文化段階の高次化とともに、一つの文化段階に欠陥(khalal)が生ずるとき、文化(mu'āshara)の結合が破れて、高次から低次の段階への逆行も生ずると述べている(*Budūr*, 89—91. l. c. Jalbāni, 262—3)。

その社会理論によると、人間生活が高度化するにもなって、生産と交換に基礎をもつ「イルティファーク」の次元が上昇し、人間の精神的・物質的「幸福」が豊かになるというもので、人間性と経済の発展はその枠内では矛盾するものと考えられていない。それは人間性と経済の発展が矛盾してあらわれる資本主義以前の、中世的な社会理論を示すものである。

しかもこのような文化段階の彼方に、既述のように宗教的世界が、物質的幸福の技術的実現を前提として予定されるのである。

このような文化段階の各段階に応じて、社会理論が、それぞれの社会的必要に即応するものとして相対的に構想されている(Halepota, 23)。

#### 4. む す び

その社会思想は、イスラムの伝統的(中世的)カテゴリー内部のもので、それに対して、近代的な、「段階」、「発展」のような概念をそのまま適用することは基本的に許されないことはいうまでもない。しかしながら、中世的枠組の内部であっても、社会理論が相対的に独立的に発展できる余地があったことが、それによって示唆されると考えることができる。イスラム史において、一般に、「政治」(siyāsa), 「倫理」(akhlāq)の体系は、統治権力のための社会技術(a royal art)として位置づけられてきたが、小論の取扱った18世紀のシャー・ワリーウッラーの場合には、支配権力のための社会技術として

でなく、被支配の人民の立場も正当に含めた、普遍的な人間、社会の「幸福」のための社会技術が基本となっている。この思想は、社会や人民の「幸福」を抑圧する専制は打倒しなければならないという、19世紀末のアル・アフガーニーの社会思想とも伝統の流れとして結びつくものであろうし、社会を共同体に埋没したものとしてでなく、工夫をこらして技術的に把握しようとするその伝統的な視角は、現代アラブの「プラグマティズム」の発想につながるものであるかもしれない。

その宗教・社会思想が近代のイスラムの諸汐流にどのようにつながるかは、残された課題である。その死後、その思想を、19世紀のイギリスのインド支配者が「ワッハービー」とよんで「危険思想」視した「ムジャーヒダーン」(mujāhidān) 運動として、北インド全域にわたる反英蜂起や職人、農民の革命的な武装組織に発展した。(なお蠟山芳郎『インド・パキスタン現代史』に、「スーフィーの伝統」として予想しているものが、狭義のスーフィー運動でなく、現実には、この「ムジャーヒダーン」運動のことを指しているものと考えられる。)

最後に、その宗教・社会思想は、中世的なかたちで、聖と俗との二側面をもち、上述のようにそれを中世思想的に総合するものであったが、19世紀後半のインドの「近代派」指導者のサル・サイイド・アフマド・カーンは、近代的なセキュラリズムの立場にたって、中世的な聖・俗の統一を切断したうえで、ワリーウッラーの宗教社会思想を、近代的改革の立場に合致する限り利用し、また自分の立場を正当化しようとした点も、その思想の近代的継承の仕方の一つを示している。

(筆者は大阪外国語大学助教授)