



Title	ムスリム同胞団第五回総会：そのイデオロギー
Author(s)	古林, 清一
Citation	関西アラブ・イスラム研究. 2003, 3, p. 43-56
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/105833
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

ムスリム同胞団第五回総会

— そのイデオロギー —

古林 清一*

The Ideology of the Muslim Brothers at the Fifth General Conference

The Society of the Muslim Brothers (Ikhwān al-Muslimīn) in Egypt is famous as the mother organization of all contemporary Islamist movements. In this paper, I have attempted to investigate the ideology of the Muslim Brothers at the close of the 1930's. In January 1939, the Fifth General Conference of the Muslim Brothers was held in Cairo. In his important speech to this Conference, Ḥasan al-Bannā' defined clearly the ideology of this Society.

The Society's ideology is distinguished by the following characteristics. Islam is a comprehensive system that treats the affairs of this and next world. By working in all spheres of life, Islam would come to provide a total solution for the problems of all Islamic society. The Society's fundamental conviction is that Islam does not accept a separation of religion and politics.

To al-Bannā', loyalty to the Egyptian nation (waṭan) was always viewed as a stage in the realization of higher goals rather than as an end itself. The Egyptian homeland was part of a larger Arab nation and was a unit in the greater Islamic umma.

Constitutional rule was in harmony with the sharī'a according to al-Bannā'. But, he made an explicit reservation by insisting that the Egyptian constitutional regime should function without a multi-party system.

はじめに

1934年に執筆された論説「我々は何に対して人々に呼びかけをなすべきか」(Ilā Ayyi Shay' Nad'ū al-Nās)において、「ムスリム同胞団」(Ikhwān al-Muslimīn)の設立者ハサン・アル・バンナー (Ḥasan al-Bannā') は次のように言っている。「人々は次のように考えている。東洋は彼らの権利を奪い、人々を傷つけた諸国民に対抗し、再生するためには、金、装備、戦争と戦闘の道具のような「物質

* 大阪女子大学 教授

的力」(al-quwwa al-mādiyya)を欠いている。このことはたしかに、正しく、重要なことである。しかし、もっと大切で必要なことがある。すなわち、「精神的力」(al-quwwa al-rūhiyya)である。それは、優れた性格、高貴な魂、諸権利、知識への信仰、決意、義務と忠誠の道における犠牲などから成るものである[M:46]。」つまり、物質的力において圧倒的に優勢な西洋に対して、東洋が対抗するためには精神的力に訴えることが必要であり、それが達成されれば、物質的力のようなものは後からついてくるものでしかないと言われたのである。この精神的力は勿論、イスラームから来るべきものであった。ところが、バンナーが当時、直面していたムスリムの状況は危機的なものだった。

バンナーは当時のムスリムの状況をイスラーム初期の正しいイスラームのあり方を見失ったものと見ていた。彼は当時のムスリムたちを次のように批判している。「彼らの中のある者たちは汝に次のように言う。ジハードと行動の時は終わった。また別の者は次のように言って汝の熱意をくじく、手段は無く、イスラーム諸国民は拘束されている。三番目の者は、昼間も夜も、長々とおしゃべりをすることで彼の宗教に満足し、心は空虚なままで、何ラクアも勤行をすることで満足している [M:44]。」このように、沈滞し、ルーチン化した信仰を持ったムスリムたちのあり方に対する危機感が彼にはあったのである。それと共に、イスラームの宗教的指導者である、当時のウラマーに対して、彼らには、西欧帝国主義や世俗主義に対抗してムスリムたちを指導する役割を果たすことはできないと彼は見なし、失望していたのである [Abu-Rabi' 1996:71-2, 91]。そこで、エフェンディー階層の人々の指導のもとで、正しいイスラームの教えによって、ムスリムたちの新しい世代を育成することを目指して、ムスリム同胞団がつくられたのである。

この小論では、バンナーの思想を、特に政治思想を中心として考察する。その考察の時期として、同胞団設立の約10年後の時点である、1930年代の末を設定したい。この時期を取り上げたのは、同胞団の設立直後の時期の歴史的事情には問題が多いからである。まず、同胞団の設立の時期そのものが不透明である。同胞団の公式見解では、同胞団の設立時を1347年 dhū'l-qa'da 月 (1928年3月)としているが、それはバンナー自身の後世の記憶によっているからであり、メモワールでもそう述べられている [Mudh.:76]。しかしながら、近年のJansenの研究によれば、1929年3月/6月の文書史料によって、同胞団設立の日付を1929年3月とする見解が提出されている [Jansen 1997:40-5]。それに設立直後の同胞団は組織的にも、弱体であり、組織の面でめざましい発展が見られるのは30年代半ば以降のことである [古林 2002:71-6]。同胞団がエジプトで最大の宗

教的、政治団体に成長するは、30年代末のことである。それに伴い、同胞団のイデオロギーも整備されていくことになる。この小論では、この時期の同胞団のイデオロギーについての分析を行うこととする。

1357年 dhū'l-hijja 月（1939年1月）にムスリム同胞団第5回総会が同胞団設立10周年記念大会として開かれた。この総会は大戦直前に開かれた重要な総会であり、この際、同胞団の政治行動への参加が積極的に打ち出された。この総会については、若干の先行研究がある。Mitchellは、この総会を宣教活動を主とした第一段階から、より活動的な第二段階に入った同胞団に新たな方向づけを与えようとした総会として見ている [Mitchell 1969:14-5]。また、Enayatはイスラーム原理主義の思想家としてのバンナーの出発点として、この1939年の時点で打ち出されたイスラーム観を重視している [Enayat 1982:83-5]。Lia の近年の研究では、この総会におけるバンナーのイスラーム的な政治的立場は立憲的、協議 (shūrā) 的政治と両立しており、決して反民主的なものではないことが強調されている [Lia 1998:204-5]。

以下の考察においては、同胞団のイスラーム原理主義的イデオロギーを明らかにし、ことに、その政治思想を明らかにしていきたい。

1. ムスリム同胞団のイスラーム

そこで、この総会におけるバンナーの演説 (Risāla al-Mu‘tamar al-Khāmis) に主として依拠しつつ同胞団の思想を検討していこう。この演説の冒頭の部分は、バンナーを含めて四人の友人たちについての回顧から始まっている。若きバンナーは正しいイスラームを求めて、年長の有力者たちの多くとの間で話しをすることから始めた。しかし、彼は彼らの間では、勧告やためらいを見いだすだけであり、「実践的努力の組織化」 (tanẓīm al-juhūd al-‘amaliyya) に対する関心を見いだすことはできなかった。そこで、彼は「学習の時期」 (‘ahd al-ṭalab) を彼と共有していた友人たち、兄弟たちに目を向け、彼らの中に彼の同調者たちを見いだすことができたのだ。この友人たちとして、Aḥmad Afandī al-Sukkārī, Ḥāmid ‘Askariyya, Aḥmad ‘Abd al-Ḥamid の名を挙げている [M:117]。つまり、同胞団運動は青年としての彼とはほぼ、年齢も違わない同輩者のグループとして出発したということである。バンナーとここで名前を挙げられた3名とが同胞団運動の最初の指導者たちとなるのである。この4人は下エジプトの各地に散らばったが、バンナーはイスマイリアで同胞団を設立したのである [M:118]。

まず、このムスリム同胞団の立場として、この団体はイスラームをどのように規定しているかという基本的問題について、バンナーの見解を検討してみよ

う。ここで挙げられているのは三つの点である。まず、その第一の点について、バンナーは次のように言っている。

「我々は次のように信じる。イスラームの諸規則 (aḥkām) と教えは「包括的」(shāmil) である。現世と来世における人々のものごととはそこに含まれる。また、この教えは儀礼的 (ibādī) であり、精神的な側面のみを扱うと考える者たちは、そのように考えることで誤っている。イスラームは信条であり、儀礼であり、ワタンであり、民族主義 (jinsiyya) であり、宗教であり、国家であり、精神性であり、実践であり、コーランであり、剣である [M:119]。」そしてこれらのことについては、コーランに定めがあることだとして、信条、儀礼、礼拝、統治、司法、政治、負債と商業、ジハード、戦い、略奪などについて、コーランの章句を挙げている [M:119-20]。つまり、これらの人間生活の広汎な分野に及ぶ諸問題はすべてコーランの定めがあるということである。

そして、彼は続けて言う。「我々は次のことを確信する。イスラームは全体的 (kullī) で包括的 (shāmil) な意味である。また、イスラームは生活のすべてのものごとを支配しなくてはならないし、生活のすべてはイスラームによって色づけされなくてはならないし、イスラームの諸規則 (aḥkām) に従わなくてはならず、イスラームの原則、教えに沿わなくてはならないし、これらのものに助けを求めなくてはならない [M:120]。」つまり、イスラームは人間生活のすべての次元を支配する全体性ないし包括性を持つという主張が行われているのである。

ついで二番目の点について、彼は次のように言っている。「イスラーム的教えの基礎とその源泉は神の書と神の使徒のスナである。ウンマがこの二つに結びつくならば、決して誤ることはない [M:120]」。この主張はイスラームがコーランとスナという、二つの不可謬の「権威的源泉」をもつという、サラフィーヤ以来の古典的主張である。

ついで三番目の点として彼は次のように言っている。「イスラームはすべての民族、ウンマに対して、すべての時代、時間に対して、生活のすべてのものごとを支配する「普遍的宗教」(dīn ʿāmm) であることを同胞団は信じる [M:121]。」この主張は特定の時間、空間に限定されない普遍的真理としての神の啓示に関わる宗教としてのイスラームの主張である。

この三つの点のうち、二番目と三番目の主張は同胞団に限らない、イスラーム一般ないし、改革的イスラーム一般の主張と見ることができよう。同胞団の主張としては、最初の点、包括性を持ったイスラームということが重要であると思われる。この側面は現代のムスリム同胞団の指導者である、ʿUmar al-Tilmisani の思想においても、イスラームは生活のすべての次元を支配する完全なシステムと

されており、バンナーの思想が継承されている [Abed-Kotob 1995:323]。また、同胞団よりはより急進的な現代エジプトのさまざまな過激派のグループのイデオロギーの特徴として次の点が指摘されている。現実の社会の断片化に抗して、イスラームは統合的性格を持ち、人間存在のすべての側面を覆うと主張されている。つまり、イスラームの「一元論的ないし全体論的」(unitary or holistic) 性格の主張が挙げられているのである [Davis 1984:145-6]。これらの点から考えても、人間生活のすべての次元を支配する包括的システムとして、イスラームを捉えるということがバンナー以来、今日に至るまで現代の原理主義的イデオロギーの最大の特徴の一つであると考えられるのである。

ついで、バンナーはこのムスリム同胞団第5回総会において、ムスリム同胞団員の実践的あり方について次のような具体的イメージを提示している。つまり、同胞団員はある時は、神の前に跪き、禁欲的で敬虔な姿を示し、その後では、説教師、教師の役割を演じ、またその後では、ボールを蹴り、水泳の練習をするスポーツマンであり、また次の時には、店やオフィスで自分の仕事を誠実にやるという人間のイメージである。このような人間の姿は一見、矛盾する様相を呈するように見えるが、イスラームの包括性ということを考えると矛盾しないことであるとバンナーは論じているのである。[M:123]

イスラームはこのように、人間生活のすべての次元を支配する包括的で普遍的なシステムである。そうなると、そのイスラームを追求するムスリム同胞団は人間生活のすべての次元でウンマの改革を目指すことになる。この総会でのバンナーのムスリム同胞団の活動の領域に関する規定を見ると全部で八つの分野が挙げられている。すなわち、ムスリム同胞団とは、サラフィーヤ的宣教であり、スンニ的方法であり、スーフィー的真理であり、政治組織であり、スポーツ団体であり、知的・文化的結合であり、経済的会社であり、社会的思想であるとされている [M:122-3]。つまり、ムスリム同胞団とは、宗教的団体であり、政治的団体であり、スポーツ団体であり、知的、経済的、社会的団体であり、これらの多くの次元でウンマの改革を目指す団体であることになる。

2. イスラームと政治

イスラームが人間生活のすべての次元に関わるものであるとすれば、その中で最も重要な問題はイスラームと政治の問題であろう。この時代にエジプトで多く作られた、イスラーム的諸組織は政治には関与しないことをそれぞれの組織の内部規定では定めているのが普通であった。ところが、バンナーは1934年春には、早くも同胞団の一般法を改正して、政治に関わることの不関与の部分

を削除した [Lia 1998:68]。しかし、同胞団の現実の政治への関与は、1936-9年のパレスチナでの「アラブの蜂起」への同胞団の参加によってからのことであり、政治への参加が公式に表明されるようになるのは、この1939年1月の第5回総会の頃からである。その少し前に、1357年 muḥarrām 月（1938年2月）に「ムスリム同胞団学生会議」(Mu'tamar Ṭalaba al-Ikhwān al-Muslimīn) の際のバンナー演説があるので、この演説と第5回同胞団総会でのバンナー演説と合わせて検討していくこととしよう。

ここでバンナーは次のように言っている。「イスラームと政治について語る者たちについて、双方を分割し、双方の各々を両端に置く者以外の者を汝は見ることはない。人々のもとでは、両者は出会うこともなく、結びつくこともない [M:158]。」このような立場は、いわゆる政教分離の立場を示している。しかし、彼はこの立場は誤りだとするのである。

この政教分離の考えは非ムスリムたちのイスラームについての誤った見方から来るものであるとされる。非ムスリムたちは、イスラームの意味を狭い領域に閉じこめようとした。そして、社会、法、経済、一般的文化などの領域はイスラームとは関係ないとされ、政治も同様とされたとするのである。イスラームの敵たちはイスラームの本来の意味をムスリムたちに見失わせ、狭い領域に閉じこめ、活動的で力強い側面を奪おうとしたのである [M:158-9]。このことはイスラームの本来のあり方、つまり、「包括性」の否定ということである。そして、彼は「包括的イスラーム」(al-Islām al-Shāmil) の議論に進むのである。

彼は人間生活のすべての次元を支配するシステムとしてのイスラームのあり方こそ、サラフのイスラームでもあったとする。このような多面性の中で最も重要なもの、それは政治である。彼は次のように言う。「私ははっきりと宣言する。ムスリムが政治的になり、彼のウンマのものごとを再検討し、そのことに関心を持ち、熱中することなしには、彼は自分のイスラームを完全なものにすることはできない。……また次のように言うことができる。すべてのイスラーム的結社はそれぞれのプログラムの始めに、ウンマの政治的のものごとに関心を持つことを置くべきである [M:159]。」そして、彼は次のように言う。「神は次のことを教え給うた。同胞団は今まで一日たりとも、政治的でなくしては存在しえなかったし、将来もムスリムでなくしては一日たりとも存在しえないであろう。彼らの宣教は決して、政治と宗教を分離しなかったのである [M:160]。」このように彼は政教分離という誤った立場を否定し、ムスリム同胞団が「イスラームの包括性」という原則に立ち返り、政治活動に積極的に参加することこそ正しいイスラーム的立場だとするのである。

それでは政教分離を否定すれば、政治と宗教との関係はどうなるのだろうか。彼は次のように言っている。「コーランの教えは政治権力（*sulṭān*）の権威（*ṣaṭwa*）を排除するわけではない。この故に、政府の政治は宗教の一部である [M:162]。」つまり、両者の関係は政教分離思想におけるように、両者が対等な関係で、並び立つのではなく、イスラームという宗教が優位に立ち、政治は宗教の一部であるということである。

それでは、イスラームに基づく政治はどのような性格を持つのだろうか。ここで、バンナーは、政治について、ウンマの自立を国際政治の次元で追求する「対外的政治」（*al-siyāsa al-khārijīyya*）とウンマの内部の政治に関わる「内政的政治」（*al-siyāsa al-dākhilīyya*）の次元とに分けている [M:160-4]。このうち、前者について、彼は次のように言っている。「イスラームは多くのコーランの章句において、イスラーム的ウンマが「主権」（*siyāda*）を持つこと、そのウンマが他のウンマに対して「主人であること」（*ustādhiyya*）を定めている。」そして、その根拠として多くの章句を挙げているが、まず、コーラン第3章第110節「おまえたちは、人類のために出現した最上の集団（*umma*）である。おまえたちは正しいことを勧め、醜惡なことを禁じ、神を信ずる。」を最初に引用している。[M:163; 藤本勝次、伴康哉、池田修訳『コーラン』1970:104]。このことは、ムスリムのウンマは神によってつくられた集団であり、神から与えられた、最高の権力を持つということである。その故に、国際政治の次元で、ムスリムのウンマは他者に対して優越した地位を持つ。そのウンマの政治的独立を守り、外部の圧制者からの圧力から守ることがムスリムたちの宗教的義務であるということである。

ついで、このウンマの内部での、内政的政治の次元について彼は次のように言っている。「イスラームはウンマの権力（*sulṭa*）を定め、保証した。そして、ムスリムに対して政府の行動を監視し、勧告、援助、批判することを課した。また、統治者（*ḥakīm*）に被治者たちの利益によって行動し、真理を言い、悪しきことをしないことを課した。被治者たちには、統治者の言うことを聞き、服従することを課した。統治者が逸脱するならば、被治者たちには、統治者を真理へと矯正し、法の制限を課し、正義の源泉へ戻すことが義務である。これらの教えは、そのすべてが神の書とその使徒のハディースから来ているものである [M:160-1]。」ここでは、ウンマの内部の統治者、被治者の関係も神から与えられた、ウンマの権力というものに基かなくてはならず、統治者の恣意的支配は禁じられているということが述べられている。

また、ムスリム同胞団は次のように信じているとされる。「預言者は「統治」（*ḥukm*）をイスラームの絆の一つとして定めた。……イスラームは統治であり、

執行であり、立法であり、教育であり、法 (qānūn) であり、司法である [M:136]。つまり、イスラームは本来、統治というか政治的支配関係というものの基本的あり方を定めているということである。さらに次のようにさえ言われている。「イスラーム的改革主義者たちが「統治」の探求をしないことはイスラーム的罪 (jarīma) である [M:137]。」つまり、この「統治」なるものは神よりウンマに与えられた権力、彼の言うウンマの権力に基づかななくてはならないのであり、神の意志に基づくルールに拘束されるということである。

要するに、ムスリムはウンマを保持し、その政治的独立を守ることが宗教的義務である。そして、そのウンマの内部での支配、被支配の関係においても、彼の言うウンマの権力という形をとる神の意志に従わなくてはならないということである。

3. イスラーム的政治とエジプト政治

このようなイスラーム的政治理想は、普遍的宗教としてのイスラームに基づくものであり、特定の時、場所にその有効性が限定されるものではない永久的原則である。しかし、バンナーの活動していた1930年代のエジプトでは、近代エジプトで発生した様々な政治現象が生じていた。民族主義の運動が盛んとなり、エジプト民族主義やアラブ民族主義の運動が起こっていた。さらに、1923年憲法の制定以後、立憲政治が実施され、ワフド党などによって政党政治も実施されていた。そうすると、普遍的なイスラーム的政治理想と現実のエジプトの政治というものの関係はどうなるのであろうか。

ムスリムたちの信仰によって成り立っているウンマの結束に対して民族主義の挑戦についての彼の見解から見ていこう。まず、この問題において、問われているのは、「イスラーム的統一性」(al-waḥda al-islāmiyya)を追求する同胞団の立場とワタニーヤ (waṭāniya) という形をとる民族主義というものの、つまり、エジプト民族主義とは両立するのか、矛盾するのかということである。

この点について、彼は次のように言う。「すべてのムスリムは自分が生まれたワタン (祖国) に奉仕することを課されている。……そして、そうなるのは世界の主より課されたものであるからである [M:141]。」つまり、ワタニーヤ、すなわち、エジプト民族主義というものはイスラームと何ら矛盾はないということである。

ついで、「アラブの統一性」(waḥda al-‘arab) というものとイスラームとの関係について次のように言っている。「アラブの統一性はイスラームの栄光の復活、その国家の設立、その権力の強化が必要であるものとである。このため、す

すべてのムスリムに対してアラブの統一性の復活、その支援、その援助のために行動することは義務である [M:142]。ここでは、アラブ民族主義とイスラームとの間にも矛盾がないことが主張されている。

こうなると、イスラームはエジプト民族主義やアラブ民族主義に飲み込まれてしまうのかというとそうでもない。彼の見解では、「イスラーム的統一性」は人々に対して血縁的 (*nasabī*) な絆を断ち切って、同胞 (*ikhwa*) であることを求めるものである。そして、「イスラームは地理的境界を認めていないし、民族的 (*jinsī*)、血統的 (*damawī*) な分裂を認めておらず、ムスリムたちを全体として一つのウンマと見なしている。そして、イスラーム的ワタン (*al-waṭan al-islāmī*) を一つのワタンと見なしている。」そして、ムスリム同胞団のワタンとは「アッラーの他に神なく、ムハンマドは神の使徒なり」と言うムスリムがいる地域 (*shibr ard*) のすべてであるとされるのである [M:142]。ここでは、ワタンという語が多用されているが、伝統的用法では、ウンマと言うべきところまで、イスラーム的ワタンという表現を使っている。しかし、彼の言うワタンは血縁的絆や地理的境界を認められないのであって、民族主義たちの一般的用法とははっきり、異なっている。彼が言う「祖国」(ワタン) はイスラーム的信仰によって成り立つウンマというものと同一視され、イスラームの意味を持つものに変えられているのである。いわば術語は民族主義者の使っているものを使いつつも、その意味内容をイスラーム的なものに変えてしまっているのである。

ムスリム同胞団に求められている復活のためには、彼は次の四つのプロセスを通ることが必要であると論じている。まず、「特殊的民族主義」(*al-qawmiyya al-khāṣṣa*) というものを尊重しなくてはならない。自分のワタンに対する愛を持つことには何ら、障害になるものはない。このように、エジプト民族主義を肯定している。その後で、アラブの統一性のため、つまりアラブ民族主義のためにつとめなくてはならない。そしてその後で、「一般的、イスラーム的ワタンの完全な楯」(*al-siyāj al-kāmil li'l-waṭan al-islāmī al-‘āmm*) としての「イスラーム的結合」(*al-jāmi‘a al-islāmiyya*)、つまり、「汎イスラーム主義」のために努めなくてはならない。そして最終的には、「世界的統一性」(*al-wahda al-‘ālamīyya*) に至るべきであるとされるのである [M:144]。つまり、アラブ、イスラームのウンマは社会的、政治的統一性に対するいかなる危険性をも乗り越えることができ、世界権力はイスラームに対する忠誠から生まれるものと考えられていたのである [Moussali 1993:172-3]。

ここでは、エジプト民族主義はそれ自体としては肯定されるべきものであるが、しかし、それに自足することは許されない。それは「特殊的」なものと位

置づけられており、より高次の「一般的」なイスラーム的な結合、汎イスラーム主義的結合の下位に位置づけられるものであった。とにかく、ここでは、近代エジプトにおいて、人々がエジプト民族主義の排他的なアイデンティティーに自足することを否定し、エジプト人が持つエジプト人としてのアイデンティティーはアラブとして、ムスリムとしての、より高次のイスラーム的アイデンティティーの一部をなすものであった。つまり複合的アイデンティティーのシステムがつくられたのである [Gershoni and Jankowski 1995:94-6]。このようにして、バンナーは民族主義という現象を包括的なイスラーム的ウンマの結合を頂点とする重層的アイデンティティーのシステムの中にうまく取り込み、序列づけたのであり、その定式化はかなり、完成度の高いものである。

しかも、この問題に関して同胞団員の取るべき政治行動の方向づけも明解である。バンナーは「アラブの蜂起」という形を取って生じていたパレスチナ問題に対して、エジプト人である同胞団員に対して次のように呼びかけている。イスラーム的ワタンは一つであり、分割されえないものである。その一部分に対する敵対行動はその全体に対する敵対行動である。今、英国はエジプトの同盟国であるがそれにとらわれる必要はない。英国はパレスチナに対して悪をなしており、その地の人々の権利を奪っている。このパレスチナというイスラームの地はすべてのムスリムにとってのワタンである。この英国に対して戦うことがムスリムのエジプト人同胞団員の取るべき道であると説いたのであった [M:150]。このようにして、エジプト人たちに、従来のエジプトのワタニーヤの地平を超えて、アラブ、ムスリムとしてパレスチナの人々と連帯し、英国と闘うことを呼びかけたのである。

次に、今度はウンマの内部の政治的な統治関係の次元において、イスラーム的な政治原則と立憲政治、議会政治、政党政治や立法活動のような、いわば近代的政治のあり方との関係について考えてみよう。

この問題について、バンナーは言っている。「イスラーム的政治はそれ自体、「立憲的、シュレーラー的統治」(al-ḥukm al-dustūrī al-shūrī)と決して矛盾しない。」このイスラーム的政治はコーランにおける「シュレーラー」(協議)(shūrā)の原則に基づいて、この統治の基礎を定め、人々をその統治へと導くものである。そして、預言者は教友たちと協議を行い、彼らの意見に従うこともあったとしている [M:164-5]。このように、彼はイスラーム的政治について、統治者の恣意的支配を抑制するものであり、決して専制的、独善的なものではないとしているのである。

また次のようにも言っている。「イスラームの教えとその統治には、そこには

決して、「反動的」(raj'i)な意味はない。それは正しい「立法」(tashrī')の最も正確な基礎に基づいているのである [M:165]。」つまり、イスラームに基づく政治は、立法活動のような、近代的政治の特質として挙げられるような特質と矛盾せず、独善的ではなく、反動的なものでないと主張するのである。

まず、彼は同胞団メンバーに対して、イスラーム的政治と立憲的政治は両立するものなのかという問題を論じている。彼は「憲法」(dustūr)というものを統治者と被治者とが共に関わる統治の一般的ルールとして設定する。そして、その憲法的統治(al-hukm al-dustūrī)の原則は以下のことに要約されるとする。「すべての種類の個人的自由を守り、協議(shūrā)と権力がウンマから派生することを守り、統治者たちに人民たちの前で責任を負わせ、彼らの行う行為に責任を負わせ、これらすべての権力団体の権限の境界をはっきりさせることに要約される。」そして、この原則はイスラームに基づくものであるとし、それ故に、同胞団は以下のことを信じるべきとされるのである。「憲法的統治の組織は、世界に存在するすべての統治の組織の中でイスラームに最も近いものである [M:138]。」

結局、イスラーム的政治においては、ムスリムのウンマには、統治者と被治者が共に含まれるのであり、そこには両者が従わなくてはならない、神に由来するルールがある。そのルールの内容も統治者の恣意的支配を決して認めないのであった。これが「憲法」だということであり、同胞団が追求すべきイスラーム的政治とエジプトの立憲政治との間には原理的矛盾はないということである。

そうなるイスラーム的政治と近代的政治との間には何の矛盾もないと言えるのであろうか。まず、実定法としての法(qānūn)の問題がある。彼は次のように言っている。「神と神の使徒が姦淫を禁じ、リバーを禁じ、酒を禁じ、占い矢を禁じているのに、法は男女の姦淫者を保護し、リバーを許し、賭け事を組織している。この両者の間でムスリムの立場はどのようなべきだろうか。」同胞団はこのような法には、決して同意も、満足もしてないとし、この問題をエジプト政府の首相、法務大臣に問いかけ、ことに、法相には、同胞団はメモを提出したとしている [M:140]。ここでは、政府の定めた法とイスラームの教えとの矛盾が指摘されているのである。

さらに、彼は議会政治、政党政治の問題について、次のように言っている。「同胞団は次のことを信じる。代議制(al-nizām al-niyābī)というものは、否、議会制(al-nizām al-barlamānī)ですら、今日、エジプトにおける形での複数政党制を必要としていない。……議会制は複数政党の存在なしには考えられないという証拠は弱い証拠である。立憲的、議会制的国土の多くは一つの政党の制度で

動いている。このことは可能である [M:146]。』ここでは議会制や代議制そのものは認められている。しかし、政党制、ことに複数政党制は拒否されているということである。

1930年代のエジプトにおいては、議会政治の腐敗が周知の事実となっており、ことに政党政治の墮落が告発されていた。諸政党の間での争いが「党派主義」(ḥizbiyya) と呼ばれ、当時の知識人たちの批判の対象になっていた [Gershoni and Jankowski 1995:3-7]。この点の批判にはバンナーの批判にも共通するものがある。彼の見解では、エジプトにおける複数政党による、党派主義には弊害が多い。複数政党が争いあうことは、外国人の介入に門戸を開く危険がある。エジプトの諸政党が果たした歴史的役割は現在では、終わっている。今や、必要なことは諸政党の組織を終えることである。今、我々にとって、このことよりも大切なことは、我々のウンマを強化することである。党派主義の形で、諸政党が相争うことは、エジプトのような、自らのウンマの独立も十分でない、「未熟な」(nāshi) ウンマにはふさわしくないと論じているのである [M:166-68]。結局、彼は次のように言っている。「イスラームは党派主義の制度を定めてもいいないし、認めてもいいないし、同意もしていない [M:168]。』つまり、彼の政党政治批判は単に、政党政治の腐敗した実態の批判にとどまるものではなく、複数政党から成る、党派主義というあり方がイスラームそのものと矛盾するという原理的批判なのである。これはウンマの統一性を追求する彼の立場からすれば、ウンマの分裂をすすめるかねない党派主義は認められないものであった。

このように、彼は諸政党を攻撃し、結論的に次のように言う。すべての政党を解散し、コーランの教えによってウンマを指導するワタンの、活動的な組織をつくる必要がある [M:147]。このようにして、政党の解散を主張するに至ったのである。こうなると、同胞団の目指すイスラーム的政治は当時のエジプトの政治に対して、立憲政治や議会政治を全面的に否定するものではないが、複数政党制の形を取る政党政治を否定し、政党の解散を要求するものであった。このような政治姿勢はワフド党のような政党勢力と対決することになることはいうまでもないが、問題はエジプト政府との関係である。

法の問題に関して、エジプト政府の首相、法相に対して同胞団が問題提起を行ったことを先に見てきたが、政党の解散問題についても、同様な態度を見ることができる。同胞団はそれまで、政党の解散を主張してきたが、このことをエジプトの王室メンバーや国王に請願したことをバンナーは述べている [M:147]。このことは同胞団が、少なくともこの時点においては、反政府的姿勢を取っていなかったことを示している。バンナーはこの総会演説で、革命 (thawra) に

ついて論じており、同胞団は革命については、このようなことは考えてもいないし、このことに依拠もしていないし、その利益、結果も信じていないとして革命のコースをはっきりと否定している [M:136]。この総会の時点での同胞団のエジプト政府に対する姿勢は、後世におけるようなエジプト政府との対決姿勢は取っていないということである。また、バンナーが政党を厳しく批判しながら、議会政治そのものは肯定しているのは奇妙な印象を受けるが、この姿勢の背後には、バンナーのエジプト議会立候補計画があったこととの関連があるようだ。1942年3月、エジプト議会選挙には、同胞団も候補者を立て、バンナーもイスマイリアで立候補した、しかし、政府の圧力によって撤退を余儀なくされたのだった [Lia 1998:268-9]。この当時の同胞団自身の考えでは、革命やテロ活動のような形ではなくて、議会政治の形で、エジプトの政治的変革を考えていたのである。

4. 結びに代えて

今まで、大戦勃発直前の1939年1月の時点における、ムスリム同胞団第5回総会でのバンナー演説を中心に同胞団のイデオロギーの分析を行ってきた。同胞団の政治的イデオロギーを、イスラーム的ウンマの対外的側面とその内政的側面に分けて評価を試みてみよう。まず、イスラーム的ウンマの対外的側面に関しては、ナショナリズムとの関連で、エジプトのワタンをイスラーム的ウンマを頂点とする、より大きなイスラーム的アイデンティティーの重層的システムの中で自足的ではなく、その一部として位置づけた。エジプトのワタンの解放を求める民族主義的政治行動はアラブ、イスラームのウンマの解放運動の一部でもあった。そして、エジプト人たちをパレスチナでの英国との闘いに動員していくことに成功したと言えよう。この時期、1936-39年の「アラブの蜂起」の時点がエジプトにおけるムスリム同胞団の組織のめざましい発展、拡大に貢献したと考えられている [Gershoni 1986:382]。

ついで、内政的側面の評価を試みると、たしかに、彼はシャリーアと憲法との一致を基本的には信じていた。しかし、彼の立場には、現行の実定法や政治体制に対してシャリーアに反するとする批判が見られることは事実であり、現代のイスラーム原理主義的立場と共通する思想が見られることは事実である。しかし、彼は世俗的政府を革命によって打倒することは目指しておらず、その思想はそれほどラディカルなものではなかった [Moussali 1993:163-5]。そのため、イスラーム的政治の実現という方向は、少なくとも、思想の次元では、それほど徹底したものではなかったと考えられる。

しかも、複数政党制を批判しつつ、議会政治に選挙によって進出を図るという同胞団の立場については、同胞団の中でも反対派が存在した。「ムハンマドの青年たち」(Shabāb Muḥammad) のグループはバンナーの政府に対する妥協的姿勢を批判し、よりイスラーム的な政治を求めて、1940年1月には同胞団から離反したが、彼らは議会選挙に進出するという同胞団執行部の方針に反対を表明したのだった [Bayyūmī:132]。この総会の時点では、バンナーと同胞団執行部のエジプト国家に対して、急進的な立場を取らず、イスラーム的政治の徹底化を、必ずしも、目指さない路線とより急進的なイスラーム的政治の路線を取る「ムハンマドの青年たち」との亀裂が水面下では、進行しつつあったのである。

[参考文献]

- M : al-Bannā', Ḥasan Majmū'a al-rasā'il li'l-imām al-shahīd Ḥasan al-Bannā'. Beirut, Dār al-Ḥadāra al-Islāmiyya, n.d.
- Mudh. : al-Bannā', Ḥasan al-Mudhakkirāt al-da'wa wa'l-'dā' iya, Cairo, Dār al-Shihāb n.d.
- Abed-Kotob S. (1995) "The Accomodationists speak: Goals and Strategies of the Muslim Brotherhood of Egypt", *International Journal of Middle East Studies* 27, 321-339.
- Abu-Rabi' (1996) *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, New York.
- Bayyūmī Z.S. (1991) *al-Ikhwān al-Muslimūn wa'l-Jamā'at al-Islāmiyya fī al-ḥayā al-siyāsiyya al-miṣriyya*, 1928-1948, 2nd edn, Cairo.
- Davis E. (1984) "Ideology, Social Class and Islamic Radicalism in Modern Egypt". In Arjomand (ed) *From Nationalism to Revolutionary Islam*, 134-157, Albany.
- Enayat H. (1982) *Modern Islamic Political Thought*, London and Basingstoke.
- Gershoni I. (1986) "The Muslim Brothers and the Arab Revolt in Palestine 1936-1939", *Middle Eastern Studies* 22, 367-397.
- Gershoni I. and Jankowski J.P. (1995) *Redefining the Egyptian nation 1930-1945*, Cambridge.
- Jansen J. (1997) *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism*, London.
- Mitchell P.M. (1969) *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford.
- Lia B. (1998) *The Society of the Muslim Brothers in Egypt, The Rise of an Islamic Mass Movement 1928-1942*, Reading.
- Moussali A.S. (1993) "Ḥasan al-Bannā's Islamist Discourse on Constitutional Rule and Islamic State", *Journal of Islamic Studies* 4, 161-174.
- 藤本勝次、伴康哉、池田修訳 (1970) 『コーラン』中央公論社。
- 古林清一 (2002) 「1930年代におけるムスリム同胞団」『西南アジア研究』57、67-79。