

## イスラム政治における公正と秩序

—中心なき政治原理—

加 藤 博

はじめに

旧ソ連邦の崩壊と冷戦体制の終了後、今日の思想情況は少々分裂症気味のようにみえます。一方では、市場経済と民主主義が勝利した普遍的原理として声高に主張されています。しかし、他方では、文化多元主義がもてはやされていることは周知の通りであります。そして、この分裂症気味の思想情況を反映する一つの現象が、昨今における文明論ばやりのようにみえます。

それも、「文明の衝突」がキー・ワードであるようです。<sup>(1)</sup> 私などは、なんで今さら「文明の衝突」なのかと思えますし、こうした言葉がキー・ワードとなる昨今の思想・社会情況にこそ興味はあるものの、この言葉をま

ともに取り上げて論じる気にはとうていなれません。私には、普遍的な文明の名のもとにサブカルチャーを抹殺することと、それぞれ普遍性を主張する複数の文明が生存をかけて衝突することとの間に、原理的にみて何の違いも感じないからです。

しかし、こう達観をきめこんでもいられないようです。というのも、どうもこの「文明の衝突」の最大の敵役がイスラム文明であるらしいからです。私はいわゆる「イスラム世界」を研究の対象にしております。そこで、職業倫理(?)の上からいっても何かコメントがあるべしというわけです。

そこで、本日は、ショック療法的効果をめざし、話をわれわれの常識からすれば耳を疑うような「イスラム政

治は政教一致ではない」という命題を解説するという一点に絞ることによって、なぜ私が「文明の衝突」をキール・ワードとした昨今の議論に全く興味がないかの理由の一端を示してみたいと思います。

というのも、どうやらイスラム文明を敵役とする論者にとって、批判の主たる標的はイスラム政治の政教一致の性格にあるようだからです。ある社会学者は、冷戦体制終結後の政治が「政教分離の国家を奉じるナシヨナリズムと祭政一致の国家を奉じるナシヨナリズム」の対決を軸として展開するのではないかと指摘していますが、この指摘こそ、イスラム文明との「衝突」によって意味されていることではないかと思われるからです。本日の話は、少々図式的になりますが、イスラム政治の原理を示すことによって、こうした含意をもつ「文明の衝突」なる議論の土俵そのものを否定することです。

とはいえ、話が終わった後でも、皆様の多くは私の解説に納得されないのではないかと予想されます。その方々に言わせれば、「あなたの言うことはそれなりに理解できるし、興味深い。しかし、それでは一体、イスラム国家をめざしているという現在のイスラム原理主義の

台頭をどう説明するのか」というわけですが。

こうした疑問が生じるのは当然のことです。確かに、イスラム原理主義は宗教と政治の一体化を主張しています。しかし、本題に入る前に次のことだけは確認しておいていただきたいと思えます。それは、本日ここでお話しするのは、あくまで原理としてのイスラム政治であり、そこでの宗教と政治の関係であるということです。

私は、本日の話のなかで、イスラム文明を敵役とする論者の多くが、原理としてのイスラム政治と運動態としてのイスラム政治とを混同していることを批判し、この混同に立つ限り、イスラム政治の本質はみえてこないだろうことを主張するつもりです。しかし、私の考えでは、ほかならぬイスラム原理主義もまたこの混同を犯している、あるいは正確には、それをめざしているのです。もっとも、それが悪いといっているわけではありません。そのため、私の話に対して生じるであろう先の疑問は、当然至極なものです。

一 イスラム政治は「法による統治」

イスラム政治は神政一致か

イスラムが「聖」「俗」二元論を否定し、「聖」「俗」の一致を前提とした厳格な二元論的世界観に立つことはよく知られております。そこで、イスラム政治は神政一致であるとの指摘がよくなされます。しかし、この指摘は正しいものなのでしょうか。結論を先にいえば、少なくともヨーロッパ的な意味においては、それは正しくありません。というよりは、それは正確ではないと言うべきでしょうか。このことは、イスラム世界においては、キリスト教世界におけるヴァチカンのような中央集権的宗教権威をもたなかったという一事をもってしても明らかであります。

ヨーロッパ的な意味における神政一致とは、通常、「祭政一致」と訳されるテオクラシーを意味すると思われます。テオクラシーを単純化して述べれば、社会における宗教的権威と世俗的権力の二つの中心の存在を前提し、この二極の関係において後者が前者の圧倒的影響下に置かれた政治体制とでも申せましょうか。その際、宗

教的権威自らが政治に携わってもいいし、宗教的権威が世俗的権力に権威の一部を委託するという形をとってもかまいません。

ともかく、ここで重要なのは、テオクラシーという政治体制が社会における宗教的権威と世俗的権力の二極の存在を前提にしているということです。ところが、イスラム世界では、六三二年における預言者ムハンマドの死後、宗教的権威の中心なるものは存在しなかったのです。その結果、歴史的にも今日的にも、イスラムは一枚岩の狭義体系ではなく、多くのセクトを抱えているものの、それらのセクトの間にもみられる教義の違いが、キリスト教世界における宗教会議のような形で、中央集権的宗教権威によって調整されることはありませんでした。つまり、原理的にみて、イスラムには、中央に権威づけられた教義としての「正統」(オーソ・ドクシー)は存在しないのです。

そのため、あるのは信仰の観点からみた「正しい実践」(オーソ・プラクシス)のみです。それは信仰の実践なので、世論の審判を受けるものの、それが正しい実践か否かを判断する最終的な客観的基準などあり

ようがありません。そして、「聖」「俗」二元論を否定し、厳格な「聖」「俗」二元論的世界観に立つイスラム教徒にとって、「正しい実践」とは、ほかならぬ正しい政治の追求でありました。ここに、政治を正しい信仰の実践のための手段とみるイスラムの政治論が展開されるのです。

### イスラム政治論は君主論

ところで、政治論というと、われわれは通常、政治体制、とりわけ国家体制についての議論を予想します。ところが、この予想は完全に覆され、近代以前にイスラム政治論として議論の対象となってきたのはもっぱら正しい統治者のあり方、つまり君主論なのであります。このことは、預言者ムハンマドの死後、彼の後継者の資格をめぐってカリフ論―カリフとは「後継者」の意味です―として展開された古典期におけるスンナ（多数）派の議論であれ、それに対抗し、イマーム論―シーア派は、イスラム教徒の共同体（ウンマ）の指導者を、スンナ派がカリフと呼ぶのに対抗して、イマームと呼びます―として独特の政治論を展開したシーア（少数）派の議論であ

れ、さらには、中央集権のカリフ権力が各地の地方王朝の台頭によって有名無実となり、スルタンの称号をもつ指導者によって現実の政治が運営されるようになる中世以降の議論であれ、変わりはありませんでした。

こうして、イスラム世界における政治紛争と宗教紛争との深い結びつきが観察されることになります。つまり、イスラム政治観にあって、国家は聖法（シャリーア）を現実にも適用し、執行するために必要な、そしてそのようなものとしてののみ必要な機関とみなされますが、このような政治観を前提としつつ、さらにそこでの議論がもたらばらばらイスラム共同体の指導者の資格、役割をめぐるものであるならば、政治の理念をめぐる対立も、現実のセクト間の宗派闘争も、結局のところ、誰を政治の指導者、つまり正しいイスラム信仰の実践者として戴くかの争いにならざるを得ないということです。

### イスラム世界における宗教と政治

ところで、ここまで議論を進めてくると、きつとここにおられる皆様は狐に摘まれたような気分になっているのではないでしょうか。というのも、私は先に、「イス、

ラム政治は神政一致ではない」と大見得を切りました。ところが、その同じ私が、いまだその舌の根が乾かぬうちに、「イスラム政治とは正しい信仰の実践のための手段である」と主張しているからです。つまり、この主張と、イスラム政治は神政一致であるとの主張と、どこが違うのかというわけです。

確かに、「お前が先に指摘したように、イスラム政治は、少なくとも原理的なレベルにおいて、またヨーロッパ的な意味において、神政一致ではないかもしれない。しかし、現実の政治において、政治が宗教の実践のための手段とされ、政治紛争と宗教紛争との深い結びつきが観察されるとするならば、その政治はまさに神政一致の政治ではないか。さらにその政治が一人の指導者によってなされるというものであるならば、神政一致の政治形態のなかでも最も個人の自由を制限する「東洋的専制」のもとでの神政一致とさえ言えるのではないか。」このような疑問は起きて当然であります。

なるほど、聖法(シャリーア)の実施が君主の権力に依存し、その権力を監督するシステムが制度化されていない以上、君主の専制化の危険は常にありました。しか

し、イスラム史の現実のなかでみられたこうした君主の専制化の史実を史実として、ここでは、信仰の発露である宗教と権力の行使である政治とを君主という人格のもとに性急に結びつけず、しばらくの間、先入観なくイスラム政治論の主張に耳を傾けてみましょう。そうすれば、少なくともイスラムの政治観に立つ限り、一見すると相容れないかみえる先の私の二つの主張は決して矛盾するものではなく、イスラム政治が神政一致の政治、ましてや、「東洋的専制」のもとでの神政一致の政治などではないことが理解されるであらうでしょう。

さて、そのためには、イスラム政治思想史を振り返る必要があります。しかし、本日の話のためには、イスラム史での二つの決定的転換期におけるイスラム政治論の展開を整理するだけで十分であろうかと思えます。二つの転換期とは、第一に、預言者ムハンマドの死の前後であり、第二に、十世紀以降アッバース朝カリフの中央集権的権力が衰え、各地に地方王朝が建設されるなかアッバース朝の滅亡に至る、古典期から中世への移行期であります。

ウンマ（イスラム共同体）とカリフ

イスラム教徒にとって、ムハンマドは神が人間に遣わした最後の預言者と考えられております。それ故に、ムハンマドの死は、イスラム教徒にとって、神の啓示を受け得る最後の人間の喪失を意味しました。この時点で、神の啓示を根拠とした宗教的権威は永久に失われたのです。そして、それは同時に、イスラム共同体（ウンマ）が宗教的権威と政治的権力をその人格において体現した指導者によって統治される時代の終焉でもありました。

そのため、当時、イスラムの歴史上リッダ（離反）と呼ばれる、大量のアラブ部族のイスラム共同体離れが発生しました。イスラム共同体が、その成立後、直面した最大の危機でした。しかし、イスラム教徒は、この危機を第二のムハンマドをつくることなく、見事に乗り越えました。つまり、ムハンマドの後継者（カリフ）に対して、イスラム共同体の指導者としての地位の継承を認めたものの、ムハンマドが預言者としてもっていた宗教的権威については、その継承を認めなかったのです。

その結果、宗教的権威の空白が生じましたが、この空白を埋めるべく期待されたのが、イスラムの教義に詳し

い聖法学者（ウラマー）でありました。彼らは、神の啓示を受け得ず、それ故にムハンマドに代わる宗教的権威をもち得ない点においては、カリフと同様でありました。しかし、彼らは、立法こそできないものの、その蓄えられた知識に基づいて、聖法（シャリーア）を解釈する権威を与えられたのです。これに対して、カリフはと言えば、このウラマーによって解釈された聖法（シャリーア）に基づいて政治をおこなう権限と責任が負わせられることになりました。

イスラム政治における「教」権と「俗」権

こうして、イスラム共同体は、ムハンマドの後継者を誰にするかをめぐってスンナ派とシーア派、さらにはハワリージュ（過激）派の分裂という大きな宗派対立を経験したものの、カリフを指導者とする共同体の統一性を保つことには成功しました。ところが、第二の転換期において、今度はこのイスラム共同体の統一性そのものに危機が訪れました。当時、問題となったのは、もはや指導者（カリフ）の資質、資格はどうあるべきかなどのイスラム共同体の統一性を前提とした理念的議論ではなく、

イスラム共同体での現実における複数の指導者——カリフ、スルタン、アミールなどと呼ばれました——の併立をどう理念的に正当化するかでありました。

聖法学者(ウラマー)は、このイスラム共同体をめぐる理念と現実の乖離に、イスラム政治論の体系化でもって対処することになります。それは、それまでにすでに見通しはつけられていたものの、体系化するには至っていなかった、「教」権と「俗」権の分化の徹底でありました。こうして改めて、聖法(シャリーア)上の問題はウラマーに、政治的問題はカリフにそれぞれ委ねられることが確認されることになります。こうして、現実のみならず理念においても、イスラム教徒の共同体(ウンマ)と実際の政治単位(ダウラ)とが分離することになりました。

いまや、現実の政治単位(ダウラ)が複数併立するなかで、一つのイスラム共同体(ウンマ)という理念の維持はウラマーの肩に担われることになりました。その上でさらに、イスラム共同体(ウンマ)の指導者であるカリフの権限についても一層の概念化が計られました。つまり、カリフをイスラム共同体(ウンマ)の「精神的

権威として位置づけ、その「俗」権の一部がスルタンとかアミールとか呼ばれた現実の政治単位(ダウラ)の指導者に委譲されるとされたのであります。

### 社会の共同規範としてのイスラム法

以上、誠に乱暴ではありますがイスラム政治論の展開を整理してみました。ところで、この整理のなかで私が言わんとしたこと、それは次の二つです。

第一は、イスラム政治論が、ムハンマドの死後、「俗」権の指導者であるカリフの資質、資格、権限をめぐって展開している以上、それは一貫して現世的議論であったということです。

そして、第二は、カリフが、「教」権の指導者ウラマーによる解釈をへた聖法(シャリーア)に基づく政治を義務づけられていたとするならば、イスラムの政治は「法による統治」と言うことができるということです。

つまり、政治が君主の個人的権限に基づくかず、君主もまた「法」に服さねばならぬと定められた政治形態をもって、「法による統治」と呼ぶならば、ローマ帝国も、近代国民国家も、イスラム政治体制も「法による統治」

であると言ふことができます。となれば、この三者の政治形態を分かちつものは、それでもって統治がなされる「法」の性格の違いということになるではありません。問題は、聖法（シャリーア）、つまりイスラム法の性格であります。

## 二 イスラム社会の權威と権力

### イスラム法の執行

さて、よく知られているように、イスラムは信仰、倫理・道徳など人間の内面生活のみならず世俗的日常生活、さらには政治体制をも律するという包括的な性格をもつ宗教であります。イスラム法とは、このように包括的な性格をもつイスラムが定める規範の総体を意味します。こうして、イスラム法は、ヨーロッパの法伝統とは異なり、世俗的生活のみならず人間の内面生活をも律する規範体系でありました。

しかし、イスラム法の法学上の定義についてはともかく、ことその実際上の適用・運営についてとなると、われわれは次のような根本的疑問にぶつかります。すなわち、その疑問とは、もしイスラム法が世俗的法規範さら

には政治体制としても機能したとするならば、この機能の現実での有効性を保証したものの、つまり「法」の執行主体は誰であったのかという疑問であります。というのも、裁判官と訳されるカーディーをも含めて、イスラム法学者であるウラマーには、裁定・判決を下す權威はあっても、その現実での執行を強制し、それに従わない時には制裁を加える権力、つまりは暴力装置をもっていなかったからであります。

### イスラム法体系—シャリーア・カーヌーン・ウルフ

それでは、イスラム「法」はただ単なる抽象的な規範体系にとどまっていたのでありましょうか。決してそうではありません。実は、このような疑問は、イスラム「法」をシャリーア、つまり宗教的ならびに現世的生活においてイスラム教徒の守るべき規範を命じた狭義の聖法としてのイスラム法だけからなる法体系とみるところから生じるのであり、ひとたびそれをシャリーアを核とした、カーヌーン、そしてウルフをも包括する多元的・重層的な法体系とみるならば、異なる解釈の地平が拓かれるように思われます。

ここでカーヌーンとは、国家を定立者とし、統治の必  
要から時の政治権力者が公布したため、しばしば行政法  
あるいは世俗法と訳される一群の法規範であります。ま  
た、ウルフは、アードとも呼ばれ、地域共同体を定立者  
とし、シャリーアとカーヌーンが成文法として公布され  
たのとは異なり、時間的あるいは地域的に限定された法  
領域をもち、その多くが不文法であったため、慣行ある  
いは慣習と訳される一群の法規範であります。

このように、シャリーア、カーヌーン、ウルフの三つ  
の法規範群はそれぞれ独立した法領域と法秩序をもって  
おりました。しかし、その法学上の定義はともかく、こ  
と現実への適用に関する限り、この三つの法規範群がそ  
れぞれ独立した法領域と法秩序をもつ独自の法規範群と  
して互いに関係を持ち合うことなく適用されたとみるこ  
とはできません。というのも、この三者は、それぞれに  
固有の「秩序」観を前提にしつつも、それぞれが合い補  
う形で一つのイスラム社会「秩序」を創りだしていたか  
らであります。

つまり、シャリーアは、現実の「法」の執行に關与す  
る実定法的規範である以上に、まず何よりも、聖法とし

てイスラム社会の普遍的「秩序」理念を提供する規範体  
系なのであり、シャリーア、カーヌーン、ウルフの三つ  
の法規範群はこの聖法としてのシャリーアによって深く  
関係づけられていたのであります。

言葉を換えるならば、シャリーアは、現実問題として、  
カーヌーンとウルフの助力なしには社会の秩序を維持す  
ることはできなかったということでもあります。そして、  
このことを端的に示すのが、それぞれの法規範でもって  
裁かれる次の三つの調停・裁判機関、手続きが存在した  
ということでもあります。つまり、シャリーア法廷(al-  
mahkama al-shari'ya) マザールム法廷(mahkamat  
al-mazalim)、そして血の復讐(thar)に代表される紛  
争調停慣行であります。

#### イスラム司法制度

シャリーア法廷とは、カリフ、つまり国家が任命した  
裁判官(カーディー)によって運営される通常の「宗教  
裁判所」であります。もともと、法廷といっても、裁判  
は原則として一人のカーディーによってなされました。

このカーディーは国家の任命にかかりますが、神が立法

者であるシャリーアに基づいて、民事訴訟であれ刑事訴訟であれ、もっぱら民間レベルの係争を扱ったところから、シャリーア法廷は原則的には国家権力とは一線を画する機関でありました。

これに対してマザールーム法廷とは、一種の「行政裁判所」であり、通常の「宗教裁判所」とは独立して開設され、世俗の政治権力者に認められた特別の君主的裁判権、つまりはカーヌーンに基づいて、そして「直訴」という法慣行を通して、主に国政に係わる公的性格をもつ係争を扱いました。したがって、この法廷は元来、シャリーアの適用されない行政上の訴えを処理する機関でありましたが、シャリーア法廷が上訴のための上級裁判所をもたなかったところから、時とともにシャリーア法廷のいわば控訴法廷として、シャリーア法廷の判決を不満とする者の上訴をも審理するようになりました。

また、紛争調停慣行とは血縁あるいは地縁の狭い人間集団のなかで、ウルフに基づいて機能した社会秩序システムのことであります。その代表が、イスラム法によっても認められている血の復讐です。この同復刑の慣行は、イスラム以前のアラブ社会に起源をもちますが、イスラ

ム以後においても、国家の公権力が及ばず、シャリーア法廷やマザールーム法廷が開設されなかった地方、あるいは公権力に対する不信から、紛争の解決を公的調停・裁判機関に頼らなかつた地方においては、依然として広くみられました。

このように、この三つの調停・裁判機関、手続きは「法」の執行にあたって、それぞれ独自の社会的調停機能をもっておりました。しかし、同時に忘れてはならないのは、シャリーア、カーヌーン、ウルフの三つの法規範群の關係がそうであったように、この三つの調停・裁判機関、手続きも、互いに關係・補完し合いつつイスラム社会の秩序維持機能を担っていたということでもあります。こうして、血の復讐規定がイスラム法に取り入れられ、マザールーム法廷が直訴の手續きを通してシャリーア法廷に対する控訴法廷としても機能することになったのであります。

#### 「公正・不正」権

以上、イスラム社会の秩序維持を担った三つの法規群と、それに対応した三つの調停・裁判機関、手續きを指

摘しました。これらは聖法としてのシャリーアの普遍的な理念によって互に関係づけられていたことが示しやすように、いわば上からの社会秩序規範の体系化であり、制度化でありました。

これに対して、いわば下から、あるいは人々の意識のうえで、一つの社会秩序、または昨今の流行りの言葉を使えば、「政治空間」を作りだしていたのがイスラム的な「公正・不正」観でありました。アラビア語では、「公正」をアドル(adl)、「不正」をズルム(zulm)と呼びます。

一神教の伝統に立つイスラムにおいて、「公正」とは、まず何よりも神の正義と恩寵を意味しました。次いで、イスラム政治が神を立法者とするシャリーアによる統治である以上、それはカーヌーンによって運営される行政の根本理念でもあり、統治の正当性の根拠でもありました。このことは、主に国政に係わる公的性格をもつ係争を扱った法廷がマザリム(mazālim)つまりズルム(zulm)と同義の単語を冠され、「不正」をただし、「公正」を回復する機関とされたことに端的に示されており

これらは神学、法学書のなかにみられる「公正」観であります。ところでさらに、歴史書、とりわけ民衆の暴動に関する歴史記述のなかには、もう一つの「公正」観がみられます。つまり、それは、民衆の抱く「公正」観であり、彼らが日常生活において享受してきた既得権益を保証するウルフ、すなわち慣行に根ざしたものであります。

このように、イスラム社会における「公正」は多義的な観念であり、このことは過去も現在も変わりありません。それは、神の正義から統治の正統性、さらには民衆の日常生活における既得権益を保証する慣行までをも意味し、イスラム社会を貫く秩序観として機能しました。

それ故に、「公正」観とはイスラム社会における「コモン・センス」であると言うことができるかと思われましましたが、もしそれを破るならば、たとえ国家といえども、社会的制裁から免れることはできませんでした。

イスラム政治論、とりわけスンナ派の政治論においては、従来から、「革命」思想が希薄であることが指摘されてきました。それは、イスラム政治論が、先に指摘しましたように、政治をイスラム理念の実践のための手段

として肯定的に捉え、議論のあるべき政治指導者の理念化に集中させてきたからです。問題は、政治をいかに良くするのではなく、良い政治とはいかなるものか、であったのです。

しかし、「公正」という秩序観を中心に据えてイスラム政治を見直してみると、イスラム政治論には「革命」思想が希薄だという従来の議論は、一面的にすぎることが明らかにあります。つまり、「公正」観は、それが一神教的価値観を背景にもつ以上、民衆の法意識はもちろんのこと、国家さえをも越える射程をもち、そのため、しばしば民衆にとって権力に対する抵抗の拠点となり得たのです。

おわりにあたって一言

私は本日の話において、イスラムによる政治は「法による統治」だと主張しました。イスラム政治は、すくなくとも原理的にみる限り、政治権力もイスラム法に服さねばならない法治主義の政治だからです。イスラム政治はこれまで、ウェーバーの「カード・デュー裁判」という言葉に示されるように、統治における形式合理性の欠如を

批判されてきました。ところが今や、イスラム政治の実質的内容が問題とされ、弾劾される時代が到来したようです。そうでなければ、「文明の衝突」などは起こり得ないでしょう。

なぜこのような事態が生じたのでしょうか。その理由の一つは明らかに、イスラム政治を外から観察する者たちの、イスラム政治原理に対する誤解、「偏見」です。しかし同時に、この点に関して忘れてはならないのは、イスラム政治を実践する当事者たち、とりわけイスラム原理主義者あるいは復興主義者と呼ばれている人たちの政治理念、政治態度です。

というのも、彼らイスラム原理主義者こそ、イスラム法が支配的な規範たり得ていない現在の状況のなかで、イスラム政治についての形式的な議論にあきたらず、イスラム政治の実質的内容を改めて問い直そうとしている者たちだからです。そして、彼らはその作業を、「公正」観をキー・コンセプトとして行っているのです。

つまり、彼らにとっての正しい政治とは、伝統的なイスラム政治論に基づきつつも、彼らが現在、日常生活のなかで直面している苛酷な歴史体験を踏まえ、それを否

定するものでなければならぬのです。言葉を換えるならば、彼らの行動は、まず何よりも、「不正」な現状を打破するための抵抗運動なのです。

この運動に対するわれわれの評価は、弾劾、批判、共感、賛同とさまざまであり得ましょう。しかし、どのような評価を下すにせよ、忘れてはならないのは、原理としてのイスラム政治と運動態としてのイスラム政治とは異なるものであり、この二つを混同してはならないということです。一言で述べれば、「文明」の名でもってイスラム政治を批判してはならないということです。

\* 本稿は、一九九五年十一月に刊行予定の拙著『文明としてのイスラム—多元的社会叙述の試み』(東京大学出版会)の第4章「権力」の内容の一部を、イスラム政治をめぐる昨今の思想状況に引きつけて、公開講座向けに分かりやすく(?)書き改めたものである。イスラム政治の原理についてより詳しく知りたいと思う方は、前記拙著を参照して

いただきたい。

(1) たとえば、蓮實重彦・山内昌之編『文明の衝突か、共存か』(UP選書、東京大学出版会、一九九五年)などを参照のこと。

(2) M・K・ユルゲンスマイヤー(阿部美哉訳)『ナショナリズムの世俗性と宗敎性 The New Cold War?』(玉川大学出版部、一九九五年)

(3) M・パコー(坂口・鷺見訳)『テオクラシー』(創文社歴史学叢書、創文社、一九八五年)

(4) イスラム政治論の性格を知るのに、以下のようなイスラム政治論の古典に当たるにしくはない。アルリマーワルディー(湯川武訳)『統治の諸規則』I—IV(『イスラム世界』19、22、27・28、31・32 一九八一—一九八九)

(5) マザリム法廷については、以下の文献を参照のこと。アルリマーワルディー『統治の諸規則』II、四五—八二ページ。松田俊道「マムルーク朝時代のマザリム法廷に関する覚書」(『イスラム世界』33・34 一九九〇年)

(一橋大学教授)