

# リファーマ・タフターウィーの西洋思想観

ウェルズ桜

(堤林研究会3年)

はじめに

- I イスラームと西洋の関係性
- II リファーマ・タフターウィーと『パリ見聞録』
- III 伝統的イスラーム思想と近代西洋思想の融合
  - 1 ジャン=ジャック・ビュルラマキの法理論とイスラームの伝統的法理論
  - 2 1814年憲章の考察
- IV おわりに

はじめに

近年のイスラーム世界では、西洋先進諸国が基準とするような政治社会の世俗性は担保できずとも、西洋諸国と対等な近代国家として国際社会に認められるべく、イスラームと西洋を融和した形の「もう一つの近代」を築こうとする動きが見られるようになってきている<sup>1)</sup>。これは、西洋の理念や価値観を前提とした近代国家システムの中で、ウンマ（イスラーム共同体）の理念を実現しようとするムスリムたちが考えた、新しいイスラーム理解やそれに基づく社会構築の一案である<sup>2)</sup>。

こうした動きに見られるように、現代世界における課題の一つは、西洋の理念・価値体系を前提とする政治社会システムと、イスラームの理念・価値体系およびそれに立脚する政治社会システムとの両立をどのように実現するかといった構想を模索することであろう。このような両立の形を構想するにあたって、イスラームと西洋の双方が現実世界の実情を把握することはもちろん、双方の政治社会システムの根底にある理念や価値体系をよく理解しようとする努力が必要不可

欠である。

本稿は上記の問題関心に基づいて、19世紀エジプトの思想家であるリファー・タフターウィー (Rifā'a Rāfī' al-Ṭaḥṭāwī/1801-1873) が行った、西洋思想とイスラーム思想との融合の試みについて考察する。タフターウィーはエジプトの思想家であり、アズハル大学出身のイマームとして、当時のエジプト総督ムハンマド・アリーが派遣した1826年フランス留学団に同行した。1831年までフランスに滞在し、自らも留学生として様々なことを学んだタフターウィーは帰国後、およそ2000冊に及ぶヨーロッパの文献をアラビア語に翻訳し、フランス革命の理念やリベラリズムなど、近代国家の中心原理となった思想をエジプトに紹介した<sup>3)</sup>。加えて、タフターウィーはアラビア語に以前から存在した「国 (waṭan)」や「自由 (ḥurriyya)」という単語に、西洋近代的な「国民国家」や「リベラリズム」といった理念を含ませて浸透させることに成功し、イスラーム思想と西洋思想との対話を可能にする言語的基盤を整えたという点において非常に重要な思想家である。

タフターウィーが西洋近代思想の原理をイスラーム世界に紹介した点に着目した研究は、アルバート・フーラーニーによる『リベラル時代のアラブ思想』(1983) やライフ・フリーによる『近代アラブ思想』(1983)、ワーエル・アブー・ウクサによる『アラブ世界における自由』(2016) などがあるものの、その扱いは大きくない<sup>4)</sup>。また、本稿第Ⅲ章で詳しく述べるように、タフターウィーがアラビア語に訳したフランス1814年憲法から彼の西洋思想観や政治思想について考察している研究は、筆者の知る限り、存在しない。タフターウィーがイスラーム思想を基盤としながら、近代西洋思想を摂取しつつ思想形成をしている点も見逃すわけにはいかない。この点は、タフターウィー以降の思想家たちが近代西洋思想的な理念をアラビア語で表すための言語構築を行い、イスラーム思想と近代西洋思想との関係について論じたことを研究する上でも留意しなければならないところであろう。

以上のように、イスラームと西洋の対話を可能とする基盤の形成に助力したタフターウィーの思想を、近代化政策が進められていた19世紀エジプトの実情をふまえて考察し、彼が双方の理念をどのように擦り合わせたか明らかにすることは、イスラームと西洋の共存形態を構想するという現代の課題に貢献すると筆者は考える。

そこで本稿は、タフターウィーの思想形成を明らかにすることを目的として、

次のような構成をとる。まず、第Ⅰ章ではイスラームと西洋の関係性、及びイスラーム主義の現在について概説する。次に、第Ⅱ章では、タフターウィーの思想を考察する前提として、タフターウィーの著書『パリ見聞録』に現れる彼の西洋観や、エジプト19世紀前半のイスラームに対する彼の見解などを概観する<sup>5)</sup>。そして第Ⅲ章では、『パリ見聞録』に収録されているフランス1814年憲章のアラビア語訳をもとに、タフターウィーがどのようにイスラーム思想と近代西洋思想を擦り合わせたかについて検討する。最終章では、それまでの論を小括するとともに、タフターウィーの政治思想をより詳細に研究する意義と今後の課題について述べたい。

## I イスラームと西洋の関係性

これまでの研究の多くは、イスラーム諸国が後進的で前近代的な地域であり西洋諸国とは反対の位置にあるという認識と前提のもとにイスラーム諸国を理解しようとしてきた<sup>6)</sup>。オリエンタリズムの定義が浸透し、共有された現在においても、世界の「普遍的価値」となりつつある民主主義、そして民主主義の根底にある世俗主義や自由主義などの理念を体现できない国家は「前近代的」とみなされやすく、西洋先進諸国よりも下位にみられやすい<sup>7)</sup>。このように「前近代的」とみなされる国家が「近代的な」国家として国際社会から対等に扱われるには、西洋的価値観を基準とした政治社会システムへの変容を迫られることが多い。例えば、西洋の法制度や政教分離を導入したり、言論の自由といった国民の権利を保障したりといった具合にである。

しかし、「イスラームは宗教（ディーン）であり国家（ダウラ）である」という表現がムスリム一般に広く受け入れられていることが表すように、イスラームは政教一致であるという理念がムスリム一般の間で共有されており、イスラームを思想的基盤とする国々は、政教分離が是とされる世俗主義を思想的基盤の一部とするような、西洋的政治社会システムへの変容を簡単に遂げることができない<sup>8)</sup>。多くのイスラーム諸国では、政治に宗教を反映してほしい民衆の意見と、西洋的な民主主義を意識した政府が行う、世俗主義に基づいた行政や立法とが対立し得るからである<sup>9)</sup>。また、政府が宗教を政治に反映させようと法のイスラーム化を試みても、近代法とは性質の異なるシャリーア（イスラーム法）を、近代国民国家システムを採用している国家の法律として適用するには様々な困難が生じると

いう問題もある<sup>10)</sup>。

これらは、二つの事実を示している。一つは、現在も多くのムスリムが、イスラームの価値体系や理念をもとにつくられる社会秩序を信頼していることである。二つ目は、西洋思想を基盤につくられた近代の国家システムや法体系を採用している国家において、イスラーム的理念や価値体系を体現するには一定の困難が伴うということである。

西洋思想を前提とするような政治社会システムと、イスラーム思想との折り合いをつけるにはどうすれば良いかという問題について、イスラーム世界は長年悩んできた。オスマン帝国が崩壊する過程において、伝統的イスラーム世界は消失し、新しいイスラーム理解やそれに基づく社会構築が行われるようになった<sup>11)</sup>。ケマル・アタテュルク (1881-1938) のように世俗主義に徹し、全面的に西洋近代化を進める方針を唱えた者もいれば、ラシード・リダー (1865-1935) のようにイスラーム国家を目指し、ウラマー (イスラーム法学者) による統治やシャリーア法の執行を唱えた者など、多種多様な秩序のあり方が模索された<sup>12)</sup>。

このような、イスラーム世界の秩序の多種多様な構想は、アタテュルクやリダーの主張からもわかる通り、それがすべてではないにせよ、政治と宗教の関係がどうあるべきかについて言及しているものがほとんどである。イスラームを思想的基盤としながら近代国家システムを受容している国家において、政治と宗教の関係がどうあるべきかという大きな問いに対する答えは、21世紀の今日に至っても見つかっていない。しかし、今日の中東において、イスラームを政治に反映させるべきだとする声は大きくなっており、新しい秩序の基盤としてイスラーム主義に注目が集まっている。

イスラーム主義とは、端的に述べると、宗教としてのイスラームへの信仰を思想的基盤とし、公的領域におけるイスラームの価値観の実現を求める政治的なイデオロギーである<sup>13)</sup>。ここでは深く立ち入らないが、イスラーム主義が一言ではとても表せないほど多面的なイデオロギーであり、「イスラーム主義」という言葉を直線的にテロリズムと結びつけるのは正しい認識ではないということは付言しておきたい。イスラーム主義者の中でも「過激」と認識される行いをするのは主にジハード主義者と呼ばれる一派であり、「イスラーム主義」自体は暴力を用いたり、独善的なイスラーム解釈を押し付けたりすることを唱えるイデオロギーではないのである<sup>14)</sup>。

さて、19世紀後半から顕著になり、様々な変遷を経てきたイスラーム主義は、

今日新たな局面を迎えている。それは、イスラームと西洋の融和を目指し、イスラームの価値観を反映するような「イスラーム的」民主主義や「イスラーム的」近代のあり方を模索するという動きである。この動きは、末近浩太が言うように、19世紀末以来のイスラーム主義が本来的に持っていた発想、すなわち、神の意思と真摯に向き合うことで、未知の事物から新たな「イスラーム的なもの」を発見できるとする発想を再確認したうえで、その今日的な発露の形をとらえようとしたものである<sup>15)</sup>。

イスラームと民主主義や近代性とを結びつけようとするムスリム論者たちの試みは、民主主義やリベラリズムといった西洋発祥の理念の価値を認めつつも、直線的に輸入するのではなく、イスラームの理念との折り合いをつけようとしている試みである。つまり、現代のイスラーム諸国のほとんどが近代国家システムを採用し、西洋と同じ国際システムに従属している現実を受けて、ムスリム論者たちはそれらのシステムにイスラームの理念や価値体系を反映させるべく、イスラーム思想と西洋思想とを融和させる努力をしているのである。

## II リファア・タフターウィーと『パリ見聞録』

イスラームと西洋、それぞれの理念・価値体系の融和を実現するには、まず双方をよく理解し、比較検討することから始まる。そこで、本章ではイスラーム思想と西洋思想を比較し、それらの擦り合わせを行った著名なイスラーム思想家の一人、リファア・タフターウィー、およびその著書『パリ見聞録』(*Takhlīṣ al-İbriz fī Talkhīṣ Bārīz*)についてみていきたい。上述したように、1826年に留学生付きのイスラーム導師(イマーム)としてフランスに派遣されたタフターウィーは、帰国後およそ2,000冊に及ぶヨーロッパの文献を翻訳し、文化・学術面でのエジプトの近代は彼の出現によって始まったとさえ言われるほど、西洋先進技術や思想の普及に多大な功績をあげた<sup>16)</sup>。彼の代表作であり、19世紀フランスの社会や慣習について詳細に記されている『パリ見聞録』は、エジプトで1834年に出版され、大きな反響を呼び、トルコ語(オスマン語)にも翻訳された<sup>17)</sup>。しかし、西洋における翻訳は20世紀後半まで待たねばならず、1988年にフランス語訳とドイツ語訳が出版され、英語訳は2004年に出版されている<sup>18)</sup>。

西洋に強い関心を寄せたタフターウィーの西洋観の特徴は、彼がイスラームの価値を前提としながら西洋文明の美德を説く点にある<sup>19)</sup>。例えば、『パリ見聞録』

の中で西洋の思想や政治社会を紹介する際、タフターウィーはそれらの重要性をイスラームの格言や詩、クルアーンやハディースの言説を用いながら説く。これは、彼が敬虔なイスラーム教徒であり、勤勉なウラマーであったことにも由来するが、他にも理由があった。すなわち、『パリ見聞録』から読み取れるように、タフターウィーの西洋紹介におけるイスラームへの参照は、紹介している西洋の思想や政治社会がイスラームに反するものであり、容易に信じることができない、ばかげた偽りだと読者から認識されるのを防ぐためであり、そしてイスラーム諸国が近代西洋の英知に関心を持つように勧めるためでもあった<sup>20)</sup>。

また、タフターウィーは『パリ見聞録』執筆の目的を、フランスで見聞きした英知をいまだ「無関心の暗闇」に眠っているイスラーム世界に紹介し、エジプトの発展に貢献するためとした<sup>21)</sup>。タフターウィーがイスラーム諸国に対して西洋近代の英知に関心を持つよう勧める理由は、彼がフランスをはじめとする西欧諸国の科学技術や政治のあり方を先進的で優れたものであると認識し、その点で、エジプトをはじめとする19世紀前半のイスラーム諸国が近代西欧諸国に後れを取っていると感じたからである<sup>22)</sup>。

19世紀前半において、イスラーム世界が近代西欧に後れを取っているという認識は必ずしも一般的なものではなかった。オスマン帝国の中央統治機構が近代西欧諸国の発展と自国の劣勢を認め、オスマン帝国と西欧諸国の支配組織の比較を行い、西洋的近代化の必要性を感じ始めたのは18世紀後半からであるし、オスマン帝国の州の一つに過ぎなかったエジプトが近代化し始めたのは、ムハンマド・アリー (1769-1849) が総督の座に就いた19世紀初頭以降であった<sup>23)</sup>。むしろ、エジプトはナポレオンが行った1798年のエジプト遠征に敗北を喫するまで、軍事的にも文化的にも、西欧諸国より優位に立っているとの認識を自ら持っていた<sup>24)</sup>。そして、タフターウィーが『パリ見聞録』を執筆するきっかけとなるフランス留学に旅立った19世紀前半は、エジプトを含むオスマン帝国が、学ぶべきものとして近代西欧諸国の科学技術や軍勢力を認識し始めた時代であった<sup>25)</sup>。このように、西欧諸国の先進的な科学技術や軍事的知識を取り入れ始めるまでのエジプトの問題を、タフターウィーは西欧諸国の英知や実情への無関心と捉えており、それを「病気」や「弊害」を意味する「dā'」という言葉で表している<sup>26)</sup>。そして、西洋近代化をすすめるエジプト総督ムハンマド・アリーを、「無関心という病」に対して治療を施し、エジプトの栄光を復活させようとしている者として『パリ見聞録』の中で幾度も称賛している<sup>27)</sup>。

一方、このようなムハンマド・アリーの西洋近代化をイスラームに反すると批判し、断固反対する者を、タフターウィーは「無知な者」として批判する<sup>28)</sup>。タフターウィーの解釈によると、西洋の近代科学技術は、もともとイスラーム諸国から輸出されたものであり、かつてはイスラーム諸国こそが全ての科学において先進的であった<sup>29)</sup>。そして、かつてはイスラーム諸国が勝っていた科学技術などがもはや近代西洋諸国に追い抜かれていることや、エジプトの繁栄を取り戻すには西洋式近代化が必要であることは、実際に近代西洋の発展を目にした者にしかわからないとタフターウィーは言う<sup>30)</sup>。したがって、元をたどればイスラームにその根源がある西洋の近代科学を学び、取り入れることはイスラームに反しているとは言えず、むしろ過去の栄光や伝統に縛られたまま発展を拒むことこそ、愚かで神の意に反しているとタフターウィーは考える<sup>31)</sup>。

『パリ見聞録』はタフターウィーがフランスで見聞きした知見を、いまだ「無関心の暗闇」に眠っているイスラーム世界に紹介し、エジプトの発展へ貢献する目的で執筆された。その根底には、イスラーム諸国から取り入れた英知をあくことなき探求心で発展させ、先進的な科学技術や政治制度を持つようになった西洋（主にフランス）への憧れがある。一方、タフターウィーはフランス人がキリスト教徒とは名ばかりで宗教儀礼を實踐しないことやその不寛容な性格を批判し、フランスには不道徳が蔓延していると評している<sup>32)</sup>。

西洋の英知を称賛しつつ、フランスの道徳的・宗教的慣行を批判するタフターウィーの両義的な感想は、彼の書いた詩に集約されている。

パリのような場所が他にあろうか  
 智慧の太陽は沈むことなく  
 不信心の夜に朝はこない  
 あまりにも、不思議だ<sup>33)</sup>

加えて、タフターウィーは『パリ見聞録』内で様々な学問を紹介し、その重要性を説いている。それらの学問の中でもタフターウィーは、政治学や翻訳学、化学や医学など、全ての国家にとって必要な学問であるがエジプトには存在しない、あるいは未発達な15の学問を提示している<sup>34)</sup>。また、啓蒙主義思想や自然法など、当時の西欧近代国家を構成する理念として不可欠な学問についても触れている<sup>35)</sup>。

ここまでみてきたように、タフターウィーの西洋観や『パリ見聞録』執筆の目

的から、タフターウィーが西洋の近代科学や思想に価値があると考えていたことがわかる。また、近代西洋文明を摂取するにあたって、タフターウィーは自らの思想的基盤であるイスラームを否定することなく、むしろ西洋の近代文明はイスラーム発祥の英知の発展形であるとし、その受容を正当化した。

### Ⅲ 伝統的イスラーム思想と近代西洋思想の融合

この章では、タフターウィーがどのような観点から、リベラリズムなどの近代西洋思想とイスラーム思想とを融合させたかについて、フランス1814年憲章のフランス語資料とタフターウィーによるアラビア語訳とを比較し、考察する。

1814年憲章とは、別名を立憲憲章 (La Charte Constitutionnelle) という、フランスの欽定憲法である<sup>36)</sup>。1814年憲章の特徴は、所有権の不可侵や法の下での平等といったフランス革命の理念を織り込みつつも、あくまで神授王権を正当性の原理としている点である<sup>37)</sup>。この1814年憲章をタフターウィーがどのように解釈していたかを理解するために、彼がフランス留学中に学んだ、ジャン＝ジャック・ブルラマキ (Jean-Jacques Burlamaqui, 1694-1784) の自然法理論について説明する。フランス復古王政期 (1814-1830) における憲法理論は、フランス革命の理念を含みつつ、18世紀の自然法理念の特色をまだ帯びている時代であり、タフターウィーはブルラマキを含む18世紀の法理論を前提として1814年憲章を解釈していたと考えられるからである。次に、タフターウィーの思想的背景であるイスラームの伝統的法理論について説明する。そして、1814年憲章の1条・4条を比較し、それらに含まれる自由や平等といった近代西洋の理念を、タフターウィーがどのような観点からイスラームの理念や価値観と融合させたかを検討する。

#### 1 ジャン＝ジャック・ブルラマキの法理論とイスラームの伝統的法理論

タフターウィーは、フランス留学中にブルラマキの『自然法原理』を読み、よく理解したと『バリ見聞録』で述べている<sup>38)</sup>。ブルラマキは18世紀に生きたスイスの自然法学者であり、その思想はモンテスキューを含む多くの啓蒙主義者や、アメリカ独立宣言にも影響を与えている<sup>39)</sup>。ブルラマキはその著作『自然法原理』において、自然法理論考究の目的を、理性のみによって命ぜられた「真実にして永続的な幸福」を達成するための規範を探求することとしている。そして、自然法とは「神が人に課す限りの法として考えられる」諸規範の体系であり、

「神が万人に課すもので、注意をもってその性情を考察するならば理性の光によってのみ発見認識し得る法」であると定義している。

ビュルマキによると、自然法には二種類存在する。始原的第一の自然法は神が自ら定めた法であり、如何なる人の行為からも独立し、その根源の状態から生ずる。第二の自然法は、国家制度または財産権などのごとく、人の行為や制度を前提としたもので、第一の自然法を基礎として成立すると考えられる。これらの自然法で「発見」されるのは、社会的に妥当し得るものとして正しい理性に適合し、人々の幸福に関連するものであるため、自然法の相対化が生じ、その準則が恣意的となる危険がある。そこで、ビュルマキは自然法の原理を正しい理性に置くだけでなく、終局的には神意に至るものであるとし、自然法の義務の拘束性を導出している。自然法の究極的な根源が神であることから、自然法自体に強制力があり、人々は自然法の遵守義務があるとされるのである。

ビュルマキの義務拘束的な自然法理論は、人の心情や精神のごとき内心領域をもその対象としている。したがって、自然法の対象は「世俗生活の全ての作用」であり、世俗の諸制度や宗教的・道徳的原理の全てが対象となる。このことから、臣民の幸福追求を目的とする立法者や為政者の努力、刑罰や褒賞を定める市民法を交付したり裁判所を設置したりするなどの努力は、自然法の機能を実定法的に充足し、自然法を強化するものとどまる。このようにビュルマキは、実定法は自然法そのものと本質を等しくし、自然法は実定法に対して、その効力上優位する高次法としての性格を持つとする。

ビュルマキが定義するような法、すなわち「人間の理性によって発見される対象である、神の定めた自然法」、そして「高次法である自然法と矛盾しないように立法しなければならない実定法」という定義が、19世紀前半の復古王政期フランスにおいて一般的であったかは断定しづらい。なぜなら、フランス復古王政期は非常に多面的な時代であり、近代性やリベラリズムなどを重視する価値観と伝統などを重視する価値観とが入り混じった時代だったからである<sup>40)</sup>。しかし、少なくともタフターウィーに関しては、ビュルマキの定義するような法理論がヨーロッパにおいて一般的であると認識したと考えられる。彼は『パリ見聞録』において、ヨーロッパの人々は自然法を「法 (aḥkām)」と呼ばれる政治判断の基盤にしていると述べ、ビュルマキの考えるような法理論をヨーロッパ共通のものとして一般化しているからである<sup>41)</sup>。

次に、伝統的イスラーム法理論について整理する。イスラームの法理論におい

て法は原則、イスラーム法しか存在しない。イスラーム法、すなわちシャリーア (sharī'a) とは、唯一絶対の神アッラーの啓示法である<sup>42)</sup>。また、シャリーアは神意が体现されているクルアーン (神の言葉を示す啓典) やスンナ (預言者ムハンマドが語ったこと・行ったこと・黙認したこと) を主要な法源とし、ウラマー (イスラーム法学者) が時代に合わせた解釈行為によって導き出す、つまり時代に合わせて随時「発見」する法である<sup>43)</sup>。ムスリムにとってシャリーアを遵守することは、現世のみならず来世も視座に据え、「永遠の至福の門」に到達するための道を歩むことを意味する。したがって、ウンマ (イスラーム共同体) の内で生活するムスリムは、ウラマーが示したシャリーアを、公私にわたる一切の生活においてかに生きるべきかを判断する規範とする。この意味において、シャリーアは、ムスリムがムスリムとして生きる限り神に対して無条件に服従しなければならない義務の総体ということになる。シャリーアの立法権は神にのみ帰属するため、通常シャリーアを国家が制定することはできない。西洋法体系でいうような法律は、イスラームではカーヌーン (qānūn) と呼ばれ、シャリーアと厳格に区別される。カーヌーンは、「シャリーアに違背することなく、シャリーアに従ってつくられ、それ故裁判も行政も根源的にはシャリーアに従って、シャリーアの範囲の中で行われなければならない」<sup>44)</sup>。したがって、ムスリムにとってのカーヌーン (国家の公布する諸法令) は西洋近代における制定法のように基本的かつ第一次的法源ではなく、補助的かつ第二次的な法源でしかないのである。

ここで、ビュルラマキの法理論と、イスラームの伝統的な法理論を比較してみる。すると、両者の類似点が明確になる。ビュルラマキの法理論では、第一のものとして神の法である自然法 (根源的な第一自然法とそれを基礎とする第二自然法) が存在し、人々は社会に適した自然法を「発見」して遵守しなければならない。そして立法者や為政者は、臣民への自然法の遵守を促し、自然法の機能を強化するために実定法を公布する。イスラームの法理論では、第一のものとして神の法 (根源的な法源としてのクルアーンやスンナとそれを基礎とするシャリーア) が存在し、ムスリムはその神の法から時代や社会状況に適した解釈を通してシャリーアを「発見」し、遵守しなければならない。そして、国家は神の法であるシャリーアを補填するため、シャリーアの範囲内でカーヌーンを公布する。

ここでみられる両者の類似点の一つは、ビュルラマキの法理論における自然法と実定法の関係性、実定法は自然法の機能を充足するという関係性が、イスラームの法理論におけるシャリーアとカーヌーンの関係にもみられるということであ

る。そして、どちらの理論においても、実定法 / カーヌーンは自然法 / シャリーアとその本質と根源を等しくし、不可分な関係にあり、後者は前者に対して優位する高次法としての性格を持っている。また、ビュルラマキの法理論とイスラームの法理論のどちらにおいても、自然法 / シャリーアは人間の内面と外面の双方を拘束する、遵守すべき義務的規範として認識されている。

## 2 1814年憲章の考察

さて、上述したビュルラマキの法理論とイスラームの伝統的法理論との関係性を念頭に置きながら、タフターウィーがどのように1814年憲章を解釈したかについて以下で考察する。

タフターウィーは、全76条あるフランスの1814年憲章のうち、74条までを『パリ見聞録』内でアラビア語に訳している<sup>45)</sup>。74条までの1814年憲法には、フランス語で法律を意味する単語「loi」が17回使用されている。17個の「loi」のうち、タフターウィーは2個をシャリーア (sharī'a) と訳し、残り15個をカーヌーン (qānūn) と訳した。シャリーアと訳した二つは、第1条と第4条である。

### 1814年憲章 (La Charte Constitutionnelle)

#### フランス語 (原典)

第1条：フランス人は、その称号や地位に関わらず法 (loi) の下に平等である。

第4条：彼ら (フランス人) の個人的自由は等しく保障されており、法 (loi) によって規定され、かつそれ (loi) が命ずる手続きに従ってでなければ、何人も訴追または逮捕されてはならない。<sup>46)</sup>

#### アラビア語訳

第1条：全てのフランス人は法 (sharī'a) の前に平等である。

第4条：個人はそれぞれ自由を所有 (yastaqillu) しており、その自由は保障される。

そして、法 (sharī'a) に記載されているいくつかの権利に抵触する場合や、それ (sharī'a) に基づいて統治者が要求した手続きに沿っているのであれば、個人の自由は干渉されてはならない。<sup>47)</sup>

タフターウィーが第1条と第4条における「loi」をシャリーア (sharī'a) と訳したことからわかることがいくつかある。まず、1814年憲章に記載されている「平等」や「個人の自由」といった人間の権利が、神が根源であるシャリーアの下に保障されるほど重要なものであると認識したことがわかる。次に、タフターウィーがイスラーム法と自然法の合致を説いていたことから、第1条と第4条にみられる平等や自由などの理念を、シャリーアと同様のものとして捉えた自然法の一部だと認識していたことが考えられる。そして、第1条と第4条以外の「loi」は人間が定めた規則を意味するカーヌーン (qānūn) と訳され、シャリーア (sharī'a) と区別されている点は、「平等」や「個人の自由」といった権利が1814年憲章の中でも特に重要な理念であること、そしてそれらの権利が「神から人間に付与された権利」であり、個々人が例外なく持っているものであることを、イスラーム世界の『パリ見聞録』読者に印象付ける効果があったと考えられる。

また、タフターウィーは第1条について次のように解説している。

「すべてのフランス人は法の前に平等である」とは、フランスに住む者は誰であれ、一切の区別なしに、法規定に従うことを意味する。司法は、たとえ国王に対してさえも行われ、他のいかなる者とも同様に国王にも判決が下される。この条項を熟慮せよ。これには、正義を樹立し、虐げられた者を助け、貧しき者たちに、彼らとて司法に関する限り十分尊重されると説得して、満足を与える効果を持つであろう。この基準は、フランス人の間で、最も普遍的な原則の一つとなっている。これは、彼らの間でいかに正義が高く評価され、いかに彼らの文化が進歩しているかを明白に示している。彼らが大事に思い、自由と呼んでいるものは、われわれが正義と公平と呼んでいるものである。それは、自由に立脚した統治が、司法と法律によって平等を確立し、それゆえ統治者が、法が基準と導きである限り、誰をも虐げることができないからである。<sup>48)</sup>

以上において重要な点は、タフターウィーが個人の自由や平等といった西洋近代の原理に価値を感じたこと、そして伝統的なイスラーム政治理論を通してその価値付けを行ったことであろう。

タフターウィーはイスラーム的な語彙を用いて西洋思想を紹介することにより、その西洋思想における原理がイスラーム世界に受容されやすい状態にした。彼は

その過程において、以前からアラビア語に存在した言葉に西洋思想的な意味合いを含ませ、特定の西洋的概念を表す言葉を新たに創造し、アラビア語でその定義づけを行った。

これは、タフターウィーが、西洋思想とイスラーム思想との対話を可能にするための言語的基盤を整えたという点において重要である。例えば、近代以前の「自由 (ḥurriyya)」という単語は「奴隷 ('abd)」の対義語として用いられており、アイザイア・バーリンの言うような消極的自由や積極的自由を表す意味合いが薄かったが、タフターウィーによる1814年憲章の訳や解説では、「保障されるべき個人の自由」として、アラビア語の「自由 (ḥurriyya)」に近代リベラリズム的な概念（バーリンの消極的自由概念）が含まれていることがわかる<sup>49)</sup>。

ここで留意すべき点は、タフターウィーがリベラリズムといった近代西洋思想を西洋的な文脈のまま解釈しておらず、イスラーム的な文脈に基づいて理解（あるいは曲解）している可能性もあることである。タフターウィーは『パリ見聞録』において近代以前のアラビア語に存在した「自由」と西洋近代的な「自由」を同一視して用いている。彼は『パリ見聞録』において、フランス人と同様にアラブ人も古くから「自由」を愛していたことを強調しており、一見、近代以前のイスラームにおける自由と近代西洋的な自由の違いを見落としているようにみえる<sup>50)</sup>。しかし、タフターウィーが西洋思想を自身の思想的基盤であるイスラーム思想に引き寄せて曲解したのか、あるいは西洋思想を西洋的な文脈のまま理解していながら、イスラーム世界の読者により受け入れてもらえるよう、あえて両者を混同させて用いたのかは、『パリ見聞録』だけでは判断しづらい。タフターウィーが1814年憲章の解説において、フランスにおける自由はイスラームにおける正義と公平としていることから、近代以前のアラビア語における「自由」と近代西洋的な「自由」を同一視したのは、イスラーム世界の読者により受け入れてもらうためであり、言語操作的な意図があったと推測できるが、「自由」とは何かについてタフターウィーの考えを知るには、彼が晩年近くに執筆した『現代文学の喜びにおけるエジプト人の精神の方法』など、他の著作を参照する必要がある。

また、復古王政期のフランスに約5年も滞在し、ルソーの社会契約論も読んだとしながら、『パリ見聞録』で人民主権に言及していないことに関するタフターウィーの意図についても、上述した『現代文学の奇跡による精神の方法』など、他の著作を参照しなければならない。一般的に、イスラームにおいて主権は神の

占有物であり、人間は誰も主権を持たないことよって平等、そして神の法（イスラーム法）の前に平等であると同時に、イスラーム法以外について行使すべき神の主権の委託において平等であるとされる<sup>51)</sup>。しかし、タフターウィーがこのような主権理論を前提としていたために、人民主権に賛同せず、『パリ見聞録』において言及を避けたのか、あるいは別の理由から人民主権については言及しなかったのかは、やはり他の著作を参照せずには判断ができない。

#### IV おわりに

本稿では、西洋の理念・価値体系に由来するような政治社会システムと、イスラームのそれとの共存形態を構想するという現代世界の課題について、イスラームと西洋の双方が現実世界の実情を把握し、双方の政治社会システムの根底にある思想をよく理解する努力が必要不可欠であるとした。また、このような問題関心にに基づき、リファア・タフターウィーの『パリ見聞録』にみられる西洋思想とイスラーム思想との融和について検討してきた。

タフターウィーは『パリ見聞録』において西洋近代思想を肯定的に捉え、それをイスラームに反するものとして退ける人々に対し、西洋近代の思想・科学技術がもともとイスラーム発祥であった英知を発展させたもので、それらから学ぶことに全く問題はないと説得を試みている。1814年憲章のアラビア語訳やその解説に現れているように、彼は、個人の自由や法の支配といった西洋近代の原理に価値を認め、それらを自らの思想的基盤であるイスラームを通して理解し、伝統的なイスラーム政治理念を用いて説明している。そうすることにより、タフターウィーはイスラーム世界に西洋近代的理念を表す言葉を定着させ、彼以降の思想家たちが西洋思想とイスラーム思想との関係について思考し、論じる基盤を築いた。

第Ⅲ章で述べたように、ここで留意すべき点は、タフターウィーがリベラリズムといった西洋近代思想を西洋的な文脈のまま解釈しておらず、イスラーム的な文脈に基づいて理解（あるいは曲解）している可能性もあることである。タフターウィーが考える「自由」とは何か、そして復古王政期フランスで触れる機会があったであろう「人民主権」の概念についてどのような考えを持っていたかを知るには、『現代文学の喜びにおけるエジプト人の精神の方法』など、彼の政治観がより明確に記されている著作を参照する必要がある<sup>52)</sup>。

小杉泰は21世紀に及ぶイスラーム思想と西洋近代文明との関係において三つの課題を提示する。西洋近代の支配の克服、近代文明の吸収とイスラーム文明の復興、そして近代の出現によって登場した新しい「時代の要請」に応えるイスラーム思想の創出である<sup>53)</sup>。近代西洋思想における原理をイスラーム世界に紹介し、それを語るためのアラビア語の概念をつくり、西洋思想とイスラーム思想との対話を可能にする基盤を築いたタフターウィーの政治思想についてより詳細に理解することは、西洋とイスラームとの関係性について論じている、タフターウィー以降のイスラーム思想家について理解する上でも重要である。したがって、タフターウィーの政治思想には、小杉の言うようなイスラーム思想と西洋近代文明との関係における三つの課題について考える上で参考になる知見が含まれており、タフターウィーについて見直すことが、イスラームと西洋との共存形態を模索するという現代の課題に貢献すると筆者は考える。

- 1) また、このような動きや思想の潮流を説明するための分析概念として、「ポスト・イスラーム主義 (post-Islamism)」と呼ばれる議論が盛んになっている。末近浩太『イスラーム主義—もう一つの近代を構想する』岩波書店、2018、pp. 199-205。ポスト・イスラーム主義の詳細については以下の書籍も参照のこと。Asef Bayat, *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam* (New York: Oxford University Press, 2013)。
- 2) 端的に言えば、ウンマとは、信仰 (イスラーム) による同胞精神を基礎として公正な秩序の確立を目指す、人種や出自、階級といったものに拘泥しない集団原理である。イスラームにおいて、ウンマは非常に重要視される。新しい暦法を制定する際に (第二代正統カリフ・ウマル時代/639年) ウンマの確立とそれに付随するイスラームの国家誕生がイスラームの成立とみなされ、ヒジュラ (聖遷 = 移住/622年) を紀元元年としたのは、イスラームにおけるウンマの重要性を物語っているといえる。(小杉泰『現代イスラーム世界論』名古屋大学出版会、2006、pp. 34-36)。また、ウンマ理念の詳細やその定義を巡る議論については以下を参照のこと。小杉泰 (2006)、前掲書、pp. 496-517。
- 3) リファア・タフターウィーの業績や人生の詳細については以下を参照のこと。山口直彦『エジプト近現代史—ムハンマド・アリー朝成立からムバーラク政権崩壊まで』明石書店、2011、pp. 79-84。加藤博『ムハンマド・アリー 近代エジプトを築いた開明的君主』山川出版社、2013、pp. 56-58。Daniel L. Newman, *An Imam in Paris: Account of a Stay in France by an Egyptian Cleric (1826-1831)* (London: Saqi Books, 2011), pp. 31-86。
- 4) 以下の書籍を参照のこと。R a'if Khūrī. *Modern Arab Thought: Channels of the French Revolution to the Arab East*, trans. IHSān 'Abbas, rev. and ed. Charles Issawi

- (Princeton: The Kingdon Press, 1983). Albert Hourani. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983). Wael Abu-Uksa, *Freedom in the Arab World: Concepts and Ideologies in Arabic Thought in the Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).
- 5) 『パリ見聞録』は原題 (*Takhlīṣ al-Ibrīz fī Talkhīṣ Bārīz*) の逐語訳ではない。原題に忠実に訳すのであれば、加藤博が訳したように『パリ要約のための黄金の精練』となる (加藤博 (2013)、前掲書、p. 58)。しかし、内容がよりわかりやすいため、本稿では小杉泰の『パリ見聞録』という邦訳を用いる (小杉泰 (2006)、前掲書、p. 194)。
  - 6) 詳しくは以下の書籍を参照のこと。エドワード・サイード『オリエンタリズム』(今沢紀子訳) 平凡社、1993年。
  - 7) 例えば、「冷戦終結後の一九九〇年初頭には、イスラームは、欧米諸国から共産主義に代わる新たな脅威とみなされるようになった。「西洋起源の民主主義」と「中東起源のイスラーム」といった文明間の対立—「文明の衝突」論—にまで発展した議論は、今日のマスメディアやアカデミアにも根強く残っている。」(末近浩太 (2018)、前掲書、p. 206)。また、「西洋の支配の克服、近代文明の吸収とイスラーム文明の復興、「時代の要請」に応えうるイスラーム思想の展開は、過去2世紀を通じて、イスラーム世界にとってもっとも重要な課題であり続けてきた。それは21世紀の初頭においても継続している。」「米国をはじめとする先進国側は、急進派だけに対応し、中道派の主張を一テロに反対するという点を除いて—無視する立場をとった。……米国がイランを「悪の枢軸」と呼ぶ (2002年1月の大統領教書) ことは、外部市場の低い評価として、イスラーム思想の市場において「文明の対話」論、さらには中道派の影響領を削ぐ結果を生んでいる。」(小松久男・小杉泰編著『現代イスラーム思想と政治運動』東京大学出版会、2003、p. 277、308)。
  - 8) ムスリムがイスラームを政教一致として認識することに関しては以下を参照した。大河原友樹・堀井聡江『イスラーム法の「変容」—近代との邂逅』山川出版社、2014、pp. 105-107。
  - 9) 例えば、西洋先進諸国で重要視されている公的領域における世俗性の優越を、もともとイスラーム的国家秩序の上に成り立っていた国家が実現させようとした場合に、公論や公共圏などにおける意見に宗教的な価値観が反映された個人や市民社会の意見が反映されないよう、国家が国民の宗教活動の規制といった施策を行うとする。この施策は、公的領域における世俗性を担保するには有効かもしれないが、イスラームの政教一元的な性格を重視し、国家に政教一致的な政策 (イスラーム法の施行など) の実施を求める国民の言論の自由を奪ってしまう。このような場合、西洋先進諸国で重視される「政教分離」と「言論の自由」の双方を実現すること、及び、民主主義を基盤とする西洋的な政治社会システムへの変容が困難になる。また、イスラームと民主主義の間に生じ得る軋轢に関しては以下を参照した。末近浩太 (2018)、pp. 207-208。

- 10) 現代のシャリーアに関する課題の詳細に関しては以下を参照のこと。大河原友樹・堀井聡江 (2014)、前掲書、pp. 99-109。小杉泰 (2006)、前掲書、pp. 721-725。
- 11) 鈴木董によると、オスマン帝国崩壊以前の「伝統的イスラーム世界」や「伝統的イスラーム秩序」の基本構成とは、多宗教多民族不平等併存社会であった。伝統的イスラーム世界は宗教をその統合と共存システムの基軸とし、ムスリム優位の不平等社会でありつつも、他宗教や他民族の多様性を保つ自由が認められている、比較的寛容で安定した社会であったと言える。しかし、18世紀以降に近代西欧的な国民国家の概念が流入するとともに、差別される側の人々に共存よりも不平等を問題とする意識や民族に基礎を置く新しい自意識が芽生え、オスマン帝国内で共存していた様々な宗教や民族の人々の間に文化的・政治的ナショナリズムというべきものが生まれた。多宗教多民族併存不平等の理念を基にした秩序の上に成立していたオスマン帝国は、近代西欧の国民国家モデルに対する耐性を築くことができず、崩壊の一途をたどることとなった。(鈴木董『ナショナリズムとイスラームの共存』千倉書房、2007、pp. iii - xii、3 - 8)。また、オスマン帝国崩壊後における社会構築の変遷に関しては以下を参照した。小杉泰 (2006)、前掲書、pp. 730-732。
- 12) ケマル・アタテュルクに関しては以下を参照した。新井政美『トルコ近現代史：イスラーム国家から国民国家へ』みすず書房、2001、pp. 200-204。また、ラシード・リダーに関しては以下を参照した。末近浩太 (2018)、前掲書、pp. 49-52。
- 13) 末近浩太 (2018)、前掲書、p. 2。
- 14) イスラーム主義の詳細に関しては以下の書籍を参照のこと。末近浩太『イスラーム主義—もう一つの近代を構想する』岩波書店、2018年。また、ジハード主義の系譜に関しては以下を参照のこと。末近 (2018)、前掲書、pp. 107-148。
- 15) 末近浩太 (2018)、前掲書、pp. 199-205。また、「イスラーム的」という言葉の用法に関しては以下を参照のこと。大塚和夫『イスラーム的 世界化時代の中で』講談社、2015、pp. 3-14。
- 16) 山口直彦 (2011)、前掲書、pp. 79-84。
- 17) 『バリ見聞録』の正確な出版年には諸説ある。Newman, *An Imam in Paris*, p. 75。また、以下も参照のこと。Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, pp. 70-71。
- 18) Newman, *An Imam in Paris*, p. 13。フランス語訳は以下を参照。Anouar Louca. *L'Or de Paris: Relation de voyage 1826-1831* (Paris: Sindbad, 1988)。また、ドイツ語訳は以下を参照。Karl Stowasser. *Ein Muslim Entdeckt Europa: Die Reis eines Ägypters im 19. Jahrhundert nach Paris* (Munich: C.H. Beck, 1988)。
- 19) 小杉泰 (2006)、前掲書、p. 195。
- 20) Newman, *An Imam in Paris*, pp. 105-106, 118。
- 21) Newman, *An Imam in Paris*, pp. 114-118。
- 22) Newman, *An Imam in Paris*, p. 105, 110-111, 114。

- 23) 鈴木董『オスマン帝国の権力とエリート』東京大学出版会、1993、pp. 245-248。
- 24) 山口直彦 (2011)、前掲書、pp. 23-35。
- 25) 鈴木董 (1993)、前掲書、pp. 244-250。
- 26) Rifa'a Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī, *Takhlīṣ al-Ibrīz fī Talkhīṣ Bārīz* (Cairo: Dār al-Kutub wa-al-Wathā'iq al-Qawmiyya, 2005), p. 8.
- 27) ムハンマド・アリーに対する称賛は『パリ見聞録』全体を通して見られるが、最も顕著なのは以下の箇所であろう。Newman, *An Imam in Paris*, p. 118.
- 28) Newman, *An Imam in Paris*, p. 114.
- 29) Newman, *An Imam in Paris*, pp. 111-112, 135.
- 30) Newman, *An Imam in Paris*, pp. 114-117.
- 31) Newman, *An Imam in Paris*, pp. 115-118.
- 32) Newman, *An Imam in Paris*, pp. 178-183, 255-256.
- 33) al-Ṭaḥṭāwī, *Takhlīṣ al-Ibrīz fī Talkhīṣ Bārīz*, p. 131. 和訳は筆者による。「diyār」は「dār」の複数形であり、本来は「家」という意味を持つが、「地域」や「場所」を表すニュアンスも含むため、本稿では「場所」と訳した。
- 34) Newman, *An Imam in Paris*, pp. 117-118.
- 35) Newman, *An Imam in Paris*, pp. 291-300, 334-357.
- 36) 辻村みよこ『比較憲法 第3版』岩波書店、2018、p. 35。
- 37) 谷川稔『十字架と三色旗—近代フランスにおける政教分離』岩波書店、2015、p. 131。
- 38) ダニエル・ニューマンによると、ビュルラマキの『自然法原理』(*Éléments du Droit Naturel et devoirs de l'homme et du citoyen tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle*)の中でタフターウィーがフランスに滞在していた時期にあった最新版は、1820年版のものと1821年版のものであった。(Newman, *An Imam in Paris*, pp. 295-296)。
- 39) 種谷春洋『近代自然法学と権利宣言の成立—ビュルラマキ自然法学とその影響に関する研究』有斐閣、1980、pp. 11-12、16。なお、ビュルラマキの自然法理論に関するこれ以降の情報は以下の書籍に依拠している。種谷春洋 (1980)、前掲書、pp. 20-21、60-64、78-79、130。
- 40) Evans Martin and Godin Emmanuel, *France since 1815: Modern History for Modern Languages* (New York: Routledge, 1964), pp. 19-20.
- 41) 『パリ見聞録』には、フランス東洋学者のシルヴェストル・ド・サシ (Silvestre de Sacy) による『パリ見聞録』の感想が引用されている。引用では『パリ見聞録』の構成や内容が称賛されており、イスラーム諸国にフランスの文化や科学、宗教観や政治観についての理解を広めるために役立つだろうと評されている。しかしサシは、タフターウィーが時々イスラーム的な偏見に基づいてフランスを理解していることや、パリなどの都市に特有の事象をフランス全体に共通するのものと一般化してしまっている傾向を指摘している (Newman, *An Imam in Paris*, p. 285)。

- 42) 真田芳憲『イスラーム法の精神』中央大学出版部、2000、p. 165。本性における、これ以降の伝統的イスラーム法理論に関する情報は以下の書籍に依拠している。真田芳憲（2000）、前掲書、pp. 66-77、128、137-138。
- 43) 真田芳憲（2000）、前掲書、p. 155。また、ウラマーはあらゆる法的問題をイスラームの教えに従って正確に解釈し、ムスリムが遵うべき正しい規範としてシャリーアを示すことを任務とする。（真田芳憲（2000）、前掲書、pp. 137-138）。
- 44) 真田芳憲（2000）、前掲書、p. 67。
- 45) al-Ṭaḥṭāwī, *Takhlīṣ al-Ibrīz fī Talkhīṣ Bārīz*, pp. 74-79。タフターウィーが第75条と第76条を除いたのは、いずれも付属的な内容 (Articles transitoires) であったからと推測できる (Stéphane Caporal et al. éd., *Documents Constitutionnels de la France, de la Corse et de Monaco 1789-1848* (Berlin: De Gruyter, 2010), p. 182)。
- 46) Stéphane Caporal et al., *Documents Constitutionnels de la France, de la Corse et de Monaco 1789-1848*, p. 178。和訳は筆者による。
- 47) al-Ṭaḥṭāwī, *Takhlīṣ al-Ibrīz fī Talkhīṣ Bārīz*, p. 74。和訳は筆者による。「yastaqillu」という単語は、カーフ (ق) 及び二つのラーム (ج) を語根とする重語根動詞の第10形であり、「所有する」という意味を持つ動詞の中でも特に「個人が所有する」ことを強調する動詞である。他に、「自立する」「独立する」といった意味も持つ。この特性を踏まえ、本稿の1814年憲章 (アラビア語) の和訳では「yastaqillu」を逐語的に「所有する」と訳さず、「個人がそれぞれ所有する」とした。
- 48) al-Ṭaḥṭāwī, *Takhlīṣ al-Ibrīz fī Talkhīṣ Bārīz*, p. 80。小杉泰の和訳を引用した。小杉泰（2006）、前掲書、pp. 194-195。
- 49) アラビア語における、近代以前の「自由 (ḥurriyya)」という単語の意味に関しては以下を参照した。大塚和夫・小杉泰・他編著『岩波 イスラーム辞典』岩波書店、2009、p. 471。また、以下の書籍も参照のこと。Franz Rosenthal. “The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century”, in *Man Versus Society in Medieval Islam*, ed. Dimitri Gutas (Leiden: Brill, 2015), pp. 21-130。
- 50) Newman, *An Imam in Paris*, pp. 369-375。
- 51) 小杉泰によると、イスラーム法には、法によらずして生命・財産が侵されえないことや種々の権利が、個々人の果たすべき義務と共に明言されているため、神の法 (イスラーム法) の前に平等とは、神の前に平等とは異なる意味内容を有しているといえる。(小杉泰「シェーラー制度—イスラーム的民主主義の概念」『国際大学大学院国際関係学研究科紀要』第2号、1984、p. 151)。
- 52) 『現代文学の喜びにおけるエジプト人の精神の方法』とは、以下の書籍のことである (*Manāḥij al-Albāb al-Miṣriyya fī Mabāhij al-Ādāb al-ʿAsriyya*)。
- 53) 小松久男・小杉泰編著 (2003)、前掲書、pp. 276-277、307-308。

## 主要参考文献

### 日本語

新井政美『トルコ近現代史—イスラーム国家から国民国家へ』みすず書房、2001年。

- エドワード・サイード『オリエンタリズム』(今沢紀子訳) 平凡社、1993年。
- 大河原知樹・堀井聡江『イスラーム法の「変容」—近代との邂逅』山川出版社、2014年。
- 大塚和夫『イスラーム的 世界化時代の中で』講談社、2015年。
- 大塚和夫・小杉泰・他編著『岩波 イスラーム辞典』岩波書店、2009年。
- 加藤博『ムハンマド・アリー 近代エジプトを築いた開明的君主』山川出版社、2013年。
- 小杉泰「シューラー制度—イスラーム的民主主義の概念」『国際大学大学院国際関係学研究科紀要』第2号、1984年。
- 『『アル=マナール』派のイスラーム国家論』『国際大学大学院国際関係学研究科紀要』第3号、1985年。
- 「現代中東におけるイスラーム法と「立法」—イジュティハードをめぐる考察」『国際大学中東研究所紀要』第4号、1990年。
- 『現代イスラーム世界論』名古屋大学出版、2006年。
- 小松久男・小杉泰編著『現代イスラーム思想と政治運動』東京大学出版、2003年。
- 真田芳憲『イスラーム 法と国家とムスリムの責任』中央大学出版部、1992年。
- 『イスラーム法の精神』中央大学出版部、2000年。
- 末近浩太『イスラーム主義—もう一つの近代を構想する』岩波書店、2018年。
- 鈴木董『オスマン帝国の権力とエリート』東京大学出版、1993年。
- 『ナショナリズムとイスラームの共存』千倉書房、2007年。
- 谷川稔『十字架と三色旗—近代フランスにおける政教分離』岩波書店、2015年。
- 種谷春洋『近代自然法学と権利宣言の成立—ビュルラマキ自然法学とその影響に関する研究』有斐閣、1980年。
- 辻村みよこ『フランス革命の憲法原理—近代憲法とジャコバン主義』日本評論社、1989年。
- 『比較憲法 第3版』岩波書店、2018年。
- 中村隆文『リベラリズムの系譜学—法の支配と民主主義は「自由」に何をもたらすか』みすず書房、2019年。
- 堀井聡江『イスラーム法通史』山川出版社、2004年。
- 松本礼二・川出良枝『近代国家と近代革命の政治思想』放送大学教育振興会、1997年。
- 水林翔「近代フランス憲法思想の再構成(1): 19世紀前半期及び第三共和制初期を中心に」『一橋法学』15巻3号、2016年。
- 「近代フランス憲法思想の再構成(2・完): 19世紀前半期及び第三共和制初期を中心に」『一橋法学』16巻1号、2017年。
- 山口直彦『エジプト近現代史: ムハンマド・アリー朝成立からムバーラク政権崩壊まで』明石書店、2011年。
- ワーエル・B・ハッターク『イスラーム法理論の歴史—スンニー派法学入門』(黒田壽郎訳) 書肆心水、2010年。

英語

- Abu-ʿUksa, Wael. *Freedom in the Arab World: Concepts and Ideologies in Arabic Thought in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Bayat, Asef. *Post-Islamism: the changing faces of political Islam*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Black, Antony. *The History of Modern Political Thought: From the Prophet to the Present*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001.
- Darling, T, Linda. *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization*. London: Routledge, 2012.
- Evans, Martin and Godin, Emanuel. *France since 1815: Modern History for Modern Languages*. New York: Routledge, 2014.
- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Khūrī, R aʿīf. *Modern Arab Thought: Channels of the French Revolution to the Arab East*, trans. ʿAbbas, IHSān, rev. and ed. Issawi, Charles. Princeton: The Kingston Press, 1983.
- McLarney, Ellen. “Freedom, Justice, and the Power of Adab”, in *International Journal of Middle East Studies*, vol. 48(2016), pp. 25-46.
- Newman, L, Daniel. *An Imam in Paris: Account of a Stay in France by an Egyptian Cleric (1826-1831)*. London: Saqi Books, 2011.
- Rosenthal, Franz. *Man Versus Society in Medieval Islam*, ed. Gutas, Dimitri. Leiden: Brill, 2015.
- Salama-Carr, Myriam. “Negotiating Conflict: Rifāʿa Rāfiʿ al-TahTāwī and the Translation of the ‘Other’ in Nineteenth-century Egypt”, in *Social Semiotics*, vol. 17(2007), pp. 213-227.
- Tamimi, Azzam. “Islam and Democracy from Tahtawi to Ghannouchi”, in *Theory, Culture & Society*, vol. 24(2007), pp. 39-55.
- Zaman, Qasim, Muhammad. “The Sovereignty of God in Modern Islamic Thought”, in *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 25(2015), pp. 389-418.

フランス語

- Caporal, Stéphane et al. éd. *Documents Constitutionnels de la France, de la Corse et de Monaco 1789-1848*. Berlin: De Gruyter, 2010.

アラビア語

- al-Ṭahṭāwī, Rifāʿa Rāfiʿ, *Takhlīṣ al-Ibrīz fī Talkhīṣ Bārīz*. Cairo: Dār al-Kutub wa-al-Wathāʾiq al-Qawmiyya, 2005.