

リファーア・アル＝タフターウィーの政治思想 ——正義の追求における個人の位置づけ——

ウェルズ桜
(堤林研究会4年)

序 論

- I ナフダの時代と「発展」の枠組み
 - II 正義と伝統的イスラーム政治論
 - III タフターウィーの思想における正義
 - IV 世論の形成と「市民的自由」
- むすび

序 論

リファーア・アル＝タフターウィー (Rifa'a Rāfi' al-ṬahTāwī, 1801-1873) は19世紀に起こった近代アラブの文芸・思想革新運動、ナフダ (*al-Nahḍa*) を代表する思想家の一人である。彼はアズハル学院の優秀なウラマー (*ulamā*: イスラーム諸学を修めた知識人) であったため、時のエジプト州総督ムハンマド・アリーの派遣したフランス留学団付きイマーム (*imām*) として1826年から1831年まで留学団に同行し、フランス啓蒙思想や自由主義思想に触れた。フランス語を習得し多種多様な学問を修め、フェヌロン、ヴォルテール、モンテスキュー、ルソー、コンディヤック、ギゾーを含む大量の文献を渉猟し、1830年には7月革命も目撃した¹⁾。また、彼はシルヴェストル・ド・サシなどのフランス人東洋学者たちとの交流でエジプト学の知識を得、偉大な古代文明を持つエジプトに対する矜持を高めて「エジプト人」としての自覚を深めたと言われている²⁾。そしてエジプトに帰国後、弟子たちと共に膨大な量のヨーロッパ文献を翻訳して西欧思想の語彙を

アラビア語に紹介した他、多くの著書を通してフランスで学んだ思想とイスラームの伝統的な思想とを接合した独自の議論を展開し、後世に多大な影響を与えた³⁾。

リファア・アル＝タフターウィーの名から思い浮かべるものの一つは、ワタン概念とその影響だろう。アルバート・ホーラーニーやジルベール・デュラヌーなどの先行研究者によれば、タフターウィーはフランス語の *patrie* をワタン (*watan*) と訳し、アラビア語に国民国家の枠組みを表現するための語彙やナショナリズムの概念を持ち込んだ⁴⁾。後世のエジプトにおける民族運動や近現代エジプト思想に対する影響も、よく知られている。加えて、彼の思想における「正義」と「自由」の意味やそれらの関係性は、タフターウィーの思想を知るために特に重要である⁵⁾。正義はイスラーム政治思想上の鍵概念であり、タフターウィーがそれをフランスで学んだ自由主義思想と接合させた点が興味深い。にもかかわらず、正義と自由をめぐるタフターウィーの政治思想については十分に検討されてこなかった。そこで本稿では、伝統的なイスラーム政治論と19世紀フランスにおける政治思想の双方を踏まえ、正義の体現という問題をめぐるタフターウィーの政治思想を分析する。この分析により、タフターウィーが、個人が自身の持つ諸権利を理解し、それらを積極的に行使して政治に対する意見を表明し、権力者の不正を監視・抑制することが、正義の追求には欠かせないものとして論じていることが浮き彫りになるだろう。この指摘によって、これまで十分に認識されてこなかったイスラーム政治思想におけるタフターウィーの重要性を確認すると同時に、フランス・リベラリズムのイスラームにおける影響について新たな視点を提示したい。

本文ではまず、19世紀ナフダにおける「発展」の枠組みについて確認する。そして、タフターウィーがパリでの留学経験を基に執筆した『パリ要約のための黄金の精錬』(1834年、以下『黄金の精錬』)を用いて、世界は完成に向けて進歩していくとする彼の「発展」観を概観する。次に、古典的イスラーム政治論における正義の概念と、人々の政治参加や専制批判に対して消極的な伝統を紹介した後、タフターウィーがどのようにその伝統的な枠組みを超えようとしたかを検討する。そのために、彼の思想における正義の意味や、それと自由との関係について明らかにし、タフターウィーにとって正義を体現した秩序とは何かについて考える。そして、『現代文学の喜びにおけるエジプト人の精神の方法』(1869年、以下『精神の方法』)及び『少女と少年のための誠実な案内』(1872年、以下『誠実な案内』)

の分析を行う。この分析から、タフターウィーが人民に政治的な役割を期待したこと、すなわち、恣意的な専制を抑制するような世論の形成を期待したことを明示する。加えて、彼がそうした不正な統治者に対抗する個人の自由を最も重要な権利として擁護したことを指摘し、考察を加える。

タフターウィーの業績や先駆者的な役割の重要性、彼の功績や思想の後世に対する影響の大きさは既に認知されている⁶⁾。そのわりに、彼の政治思想は今まで十分に注目されてこなかった。少なくとも、ジャマールッディーン・アル＝アフガーニーやムハンマド・アブドゥといった思想家たちに対する注目の度合いに比べれば、タフターウィーの政治思想に対する研究者たちの関心は薄いと言えるだろう。しかし、イスラーム世界をより発展させて正義を体現させるべく、イスラームの伝統と価値観をフランス啓蒙思想や自由主義思想と擦り合わせて形成されたタフターウィーの政治思想は、今日のイスラーム政治思想や政治社会が直面している諸問題を根本から理解するうえで参考になる知見を多分に含んでいる。

I ナフダの時代と「発展」の枠組み

19世紀ナフダの思想運動は、イスラーム世界の危機を背景に、「発展」(*tamaddun*・*taqaddum*)によって社会的連帯を強化し、国際社会における地位を得たいと考える知識人の意識に支えられていた⁷⁾。この時代の知識人は何よりも、発展の重要な要素として知識と教育の普及を訴え、20世紀以降における政治社会的な議論の基盤を築いたことで知られている。ナフダにおける「発展」の枠組みの中で、後の歴史家によって近代的と評される思想が現れ、発達し、具現化されていったのである。

イスラーム世界の知識人が「発展」を求めた背景について、タフターウィーの出身地であるエジプトに限定して概観したい⁸⁾。エジプトではナポレオン・ボナパルトによる1798年の遠征の敗北を受けて、当時実権を握っていたマムルーク勢力に代わり、ムハンマド・アリーをエジプト州総督の地位に据えたムハンマド・アリー朝が成立した⁹⁾。それまでエジプトは、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ため、フランス軍に敗北した衝撃は多大なものだった。タフターウィーがフランス留学に旅立った19世紀前半は、エジプトのみならずオスマン帝国の中央政府もが、学ぶべきものとして近代西欧諸国の軍事力や組織技術を認識し、様々な分野で本格的な改革を試みている時期

だった¹⁰⁾。そのような時代に、エジプトは実質的にオスマン帝国から分離し、ムハンマド・アリーの下で独自に近代化の道を歩み始めたのである。エジプトの近代化を先導する知識人たちは西欧文明の受容によって、西欧諸国と国力の差を埋めるといふ希望を持ち、「発展」を希求した。そのため、彼らは西欧諸国の侵略に対する強い危惧の念を必ずしも持っていたわけではなかったし、先進的なヨーロッパ文明を導入してイスラーム世界を発展させることに積極的であった。この点は、帝国主義政策の本格化による脅威に危機感を持った知識人や、伝統的なイスラーム秩序が崩壊した後に改めてイスラーム国家の在り方を模索した知識人の時代認識や問題意識と異なっているといえるだろう。

以上のようなナフダ期の思想的背景を踏まえてタフターウィーの「発展」観について見ていきたい。タフターウィーの問題意識は、彼が見た西欧の輝かしい実態を紹介し、その実態を可能にした思想や政治・社会の仕組みを受容することによって、「無関心の暗闇」に眠っているエジプトやイスラーム諸国を再び発展させていくことにある¹¹⁾。西欧の知識や技術は、元をたどればイスラームにその根源があり、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。ところが、西欧諸国は理性と好奇心によってイスラームから学んだものを発展させていったのに対し、イスラーム諸国は西欧や他の地域に対して無関心な態度を取ってしまった。この無関心に問題があると感じたタフターウィーは、発展に反対する者たちに対して、元をたどればイスラームにその根源がある西欧の近代科学を学び、取り入れることはイスラームに反していないと説明し、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説得を試みている。彼の認識では、西欧を参考にした発展は決して反イスラーム的な行為ではなく、むしろ神の意思にかなった善行なのである。人類は絶えず進歩し、神の創ったあらゆる知識を蓄積することによって、徐々に完成の位階に近づいていく。完成した現世の状態についてタフターウィーは明示していないが、「発展」の効用については以下のように述べている。すなわち、文明化の輪が世界に広がれば広がるほど、戦争や混乱は減少して平和になり、貧困は消失し、人々は自由を謳歌できるようになっていくのである¹²⁾。

人間は、本能しか持たない自然状態から文明の度合いを高めていく過程で知識を獲得し、その中で「神の法か知識人がそれを有益と判断し」たものを適用し保存してきた¹³⁾。彼の歴史認識では、時代が過去に向かって「昇る」ほど政治学などの諸科学や人間の技能は劣り、現在に向かって「落ちる」ほどこれらの向上

が見られるのである¹⁴⁾。後述するように、タフターウィーにとって知識の獲得とは、科学技術などの「物質的」知識を得ることと、宗教やそれに伴う倫理体系などの「精神的」知識を得ることの両方を指す。今は西欧文明に後れを取っているエジプトも、足りない知識を導入して文明化を進めることによっていずれは西欧との差を解消することができる。このような論理にしたがって、タフターウィーは西欧から学び得るものを自然科学や技術のみに限定せず、イスラームの教えと時には相反する西欧哲学や文学などの人文科学もイスラーム法から逸脱しない範囲で学ぶ重要性を訴えた¹⁵⁾。

神は異なる種類の知識を世界に散らしたため、どのような土地に赴くことになるかと、人間は自身の出身地域に足りない知識を探し求める必要がある¹⁶⁾。エジプトの場合は神の啓示とイスラーム法があるため、文明国の中でも「精神的」に発展している。対して「物質的」に発展しているのは西欧諸国である。したがって、エジプトがより発展するためには足りない部分を西欧諸国から受容する必要があるとタフターウィーは説く¹⁷⁾。

この点について、タフターウィーによる文明の分類を確認してみる。「神の創造物」は、発展の度合いと原始状態からの距離を測ることによっていくつかの種類に分類できるという¹⁸⁾。人類は、以下の三つのグループに分けられる；①未開人、②野蛮人、③「モラルがあり、洗練され、定住しており、文明的で、都市的な人々」。未開人と野蛮人との最も大きな違いは、最低限の倫理観が備わっているか否か、そして調和を図るには倫理観が必要になる、人間社会が形成可能かという点にある¹⁹⁾。一方、野蛮人と第三のグループの違いは技術や理性的諸科学と伝統的諸科学（*'ulūm al-'aqliyya wa'l-naqliyya*）の発達度合い、そして生活水準の差などにある²⁰⁾。エジプトとヨーロッパが属するのは第三のグループである。タフターウィーはこのグループに属する国々のうち、エジプトを含むイスラーム諸国とフランスを含む西欧諸国（*al-bilād al-garbiyya*）について、それぞれの特徴を述べている²¹⁾。彼によれば、イスラーム諸国はイスラームという宗教を持っている点で優れており、西欧諸国に比べて「精神的」な発展が進んでいる。具体的に言えば「モラル、慣習、そして人間性」の向上、つまり「宗教とイスラーム法」に関連したものが発展しているということである²²⁾。これに対し、西欧諸国は不信心でイスラーム諸国ほど精神的に発展しているわけではないが、それ以外の点は全て優れており、「物質的」な発展が著しい。これは「農業と商業と産業」などといった「公共の利益に関する」ものの発展を指す。適切に文明を発展させるには、

社会経済や科学技術の発達に寄与する物質的側面と人間の倫理観や人格の向上を促す精神的側面の双方を進展させなければならない。したがって、イスラーム諸国に足りないものを補い、さらなる文明化を遂げるためには、それを持つ西欧諸国から受容すべきと考えたのである。

この分類からわかるように、タフターウィーは宗教と宗教規範に基づいた慣行を非常に重視していた。彼にとって宗教は、文明国における重要な基盤の一つであり、個人に善い精神の育成と善行を促すものであった²³⁾。したがって、たとえばフランスの思想や哲学から学ぶべきものがあるかと、フランス人に自由や平等を愛するという賞賛すべき気質が備わっていると、宗教および宗教規範を軽視している彼らよりもイスラーム諸国のほうが、「精神的」発展が進んでいるとみなしたのである。この点は、フランスをはじめとしたヨーロッパ諸国に対するタフターウィーの態度にも表れている²⁴⁾。西欧諸国は、イスラーム諸国からかつて取り入れた知識や技術を並外れた好奇心で発展させ続け、先進的な科学技術や政治制度を持つようになったため、尊敬に値する。しかし、フランス人は不寛容な性格を持っており、キリスト教徒とは名ばかりで宗教儀礼も実践せず、不道徳である。フランスという文明国の物質的な発展を称賛しつつ、その精神的な側面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らうか

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²⁵⁾

ワーエル・アブー・ウクサによれば、現世における人間社会の状態が未来に向かって継続的に改善してゆくとする進歩の観念が、アラビア語の *tamaddum* や *taqaddum* といった概念の中ではっきりと見られるようになったのは、フランスのエジプト遠征によって双方の文化が接触して以降のことだという²⁶⁾。したがって、人類は神が創造した知識を蓄積して進歩を続け、いつか完成の状態に至るとするタフターウィーの「発展」観は、フランス啓蒙思想およびヨーロッパ文明論の影響を少なからず受けていると言えるだろう。一方、上述したタフターウィーの歴史観の中で時が上から下へ、つまり天から地へと流れていく時間軸の描き方は、むしろタウヒード (*tawhīd*) の世界観に由来すると推察できる。タウヒード

とは神（アッラー）を唯一なるものとみなすことであり、「多を一に還元するような世界観」を示す、イスラームの中心教義である²⁷⁾。その世界観では、「宇宙の万象のありようが、そのまま神の存在とつながり、それを告示する構造になっている」。「自らが存在するにあたりその存在因を外に負っている」全ての存在の、「無限の存在因が遡行するところに」神の存在を求めらるのである。また、タウヒードの思想は、「精神に関わることと物質に関わること」の双方を包括するという特性を持つ。つまりタフターウィーは、宇宙における全ての関係が神に起因する一元論的なタウヒード観をもとに、神の創造したあらゆる知識を人類が発見し、蓄積し、進歩してゆく過程の必然性と必要性を説明しようとしたのである。

ところで、タフターウィーの文明観や歴史観を理解するには、イブン・ハルドゥーンとの比較検討も必要だろう。イブン・ハルドゥーンは、19世紀ヨーロッパの学者たちから世界で最初の社会学者と評された、イスラーム世界の代表的な歴史家の一人である²⁸⁾。彼の歴史哲学や思想は、彼と同時代のマムルーク朝や17世紀オスマン朝の歴史家に評価され、影響を与えた²⁹⁾。19世紀のアラブでは、タフターウィーやハイルッディーン・アル＝トゥーニシーなどナフダ期の知識人から改めて評価され、文化的な象徴となった³⁰⁾。タフターウィーが『黄金の精錬』で彼に言及したことは、彼の再発見に寄与したとされている。フランスでは、イブン・ハルドゥーンが「東洋のモンテスキュー」あるいは「イスラームのモンテスキュー」と呼ばれているように、モンテスキューもまた「ヨーロッパ人のイブン・ハルドゥーン」というあだ名で呼ばれていることを紹介したのである³¹⁾。また、タフターウィーは1821年に設立された政府主導の活版印刷所であるブーラク印刷所から、ヨーロッパ文献の翻訳だけでなく、イブン・ハルドゥーンを含むアラビア語古典を出版することにも尽力した³²⁾。その結果、1857年には『歴史序説』のアラビア語原典が初めて刊行され、10年後には『イバルの書』全体が刊行された³³⁾。

ここでイブン・ハルドゥーンの思想を踏まえながらタフターウィーの文明観や歴史観について検討する余裕はないが、両者の思想に見られる共通点にだけ触れておきたい。以下では、イブン・ハルドゥーンによる人間と動物の区別、及び彼の文明論における最も重要な要素の一つである連帯意識と社会的結合について簡単に説明してから、タフターウィーによる「人間」(*ta'annus*)の説明を紹介する。

イブン・ハルドゥーンによれば、人間は「人間特有の性質によって、他の生き物と区別される」³⁴⁾。そのうちの 하나가「文明」(*'umrān*)を築くこと、つまり「人

間が互いに親しく交わることと、必要なものを充足することのために、町や村で一緒に住まねばならない」ことである。これは人間が「本性上社会的存在」で、より力のある他の動物とは異なり、社会的な結合と相互扶助なくしては生きてゆけないことに起因する³⁵⁾。集団を形成する動物も確かに存在するが、動物が群れをつくる行為は本能的なものであるのに対して、人間は思考や思慮から社会を形成するため、思考力を持つ動物として万物の上に置かれるのである。

人類に普遍的な「文明」すなわち人間社会の型として、イブン・ハルドゥーンは田舎 (*badw*) と都会 (*hadar*) を挙げる³⁶⁾。砂漠などの田舎で見られる遊牧民の文明では、血に基づいた連帯意識 (*ʿasabiyya*) を社会的な結合の原理とする。この「血の連帯意識」は、人々を精神的に結びつける強固な結合力であり、「血縁関係にある人間集団のみに見られるのではなく、主従関係とか盟約関係とかによって結びついた人間関係にあっても、密接な人間関係を作り出している時には現れる」ものである³⁷⁾。一方、都会では洗練された技術や経済などの文化 (*haḍāra*) が文明を支えている。都会には、繁栄することによって奢侈がもたらされるが、その奢侈を誤った目的のために用いた時にその都会の文明は衰退する。奢侈自体に文明を衰退させる力はないが、権力者が富や技術を独占し、奢侈におぼれることにより、以前は強かった血の連帯意識が薄れて文明を脆弱なものにしてしまうのである。血の連帯意識が薄れて衰退した都会の文明の王権や地位を、強固な血の連帯意識をもつ田舎の文明が奪うことによって王朝は変遷し、新たな歴史が紡がれる。イブン・ハルドゥーンにとって歴史とは、このような形で「文明」が興亡を繰り返すことである。洗練された都会の文明において権力と奢侈が正しく使われ、人々の連帯意識と結合力を保ちながら繁栄を続けるには、正しい指針が必要となる。この正しい指針とは、「人々の関心を来世に向けさせ、個人的な欲望を制御することによって連帯意識を強化する」役割を持つ、イスラームの宗教とその規範である³⁸⁾。

次に、タフターウィーによる「人間」の説明を紹介する³⁹⁾。タフターウィーによれば、人間が互いに集い、共に社会生活を営んで親交を深めるということは、人間が「精神的な結合と絆」、すなわち社会的な結合関係を得るために集うということである。これにより、人間は「血縁関係や結合を持たない諸々の動物」と区別される。そしてこの結合関係を強化していく事により、人間は自然状態から遠ざかり、さらなる発展を遂げ、「完成の位階」に近づいていく。以上のように説明するタフターウィーとイブン・ハルドゥーンは、次の三点に共通している。

人間は社会的結合を希求して集うことから他の動物と区別されるとする点、人々の結合力を強めることによって社会が繁栄し続けると考える点、そして社会の基盤に宗教を置いている点である⁴⁰⁾。

人類が継続的に進歩していくには、神の創造した知識を吸収して精神的・物質的な発展を遂げる必要があるとタフターウィーは考える。その「発展」は、一人の個人によっては成し得ない。人間は社会的な連帯を必要として集い、共同体を形成するからである。人間社会において人々が強固な連帯意識と結合力を持つてこそ、人類はより優れた状態に向けて進歩していくことができるのであり、「完成の位階」に到達可能なのである。そして、「精神的」な発展が宗教関連の知識の獲得として定義されていることからわかるように、タフターウィーにとって人間社会を正しく導く指針は宗教とその規範である。したがって次章以降で見るように、彼はイスラームを正しさの指針とし、エジプトおよびイスラーム諸国において正義を体現する方法を模索していくのである。

II 正義と伝統的イスラーム政治論

人間社会が文明の度合いを高めて「発展」を遂げるには、正義（*ʿadl*）を体現することが重要な課題の一つであるとタフターウィーは考えていた。彼の正義に対するこだわりは『黄金の精錬』だけでなく、晩年近くに執筆された『精神の方法』や『誠実な案内』などの代表的な著作にも見られる。正義の体現を重視するタフターウィーの姿勢は、彼がイスラームやその価値観を尊重するウラマーであった背景を考えると当然のものである。よく知られているように、正義はイスラームの秩序観において中心的な位置を占める概念であり、神学では神の恩寵として重視され、法学の議論においても統治の正当性の根拠として常に掲げられてきたものだからである⁴¹⁾。このことから、タフターウィーがイスラーム政治論の伝統を尊重していることがわかるのだが、注目したいのは、彼がその伝統をフランスで学んだ自由主義思想と接合させて独自の議論を展開したことである。そこで、タフターウィーの議論を理解する前段階として、イスラーム政治論における正義概念、および古典のスナナ派政治理論における伝統について概説したい。

イスラームの伝統的政治論では、神の規範と教えの表れであるイスラーム法を現実に適用し、正義を体現することが理想とされる。この点についてまず、クルアーンにおける正義の意味を踏まえながら確認する。湯川武によれば、クルアーン

ンの教える正義の内容は「人々を公平に扱うこと、またどのようなことに関しても虚偽や不実ではなく真実を語るという公正を持つことを意味している」⁴²⁾。具体的に言えば、他者の尊厳や所有を尊重して公平に扱うこと、裁判や計量を公正に行うことなどを神の教えとして説いているのである。このような正義の実践、すなわちイスラームの教えの実践には、ウンマ (*umma*) における安定した社会秩序の確立や裁判制度の整備などが必要になる⁴³⁾。このうち、クルアーンやスンナなどの法源から神の定めた規範や教え、すなわちイスラーム法 (*shari'a*) を時代に合わせた解釈行為によって導き出す役割をウラマーが担い、そのイスラーム法に基づいた政治を行う義務を統治者が負った⁴⁴⁾。啓示法であるイスラーム法の立法権は神にのみ帰属するため、統治者がそれを制定することはできない。統治者が立法・公布するカーヌーン (*qānūn*) は、ウラマーが法源から発見したイスラーム法に決して違背してはならず、それに沿って立法されなければならない⁴⁵⁾。したがって、イスラームの伝統的政治論において統治者を中心とした政府・国家の役割は、ウンマの安全保障を確立させつつ、イスラーム法を現実適用することによって正義を体現することだとみなされるのである。

統治者をも拘束する法を中心に据えていたという点で、以上の伝統的イスラーム政治論は法の支配 (*rule of law*) を重視するものだと言えるだろう。しかし、このような理想の政治が常に行われていたわけではない。イスラーム法を無視あるいは軽視し、抑圧的で恣意的な統治を行う不正 (*zulm*) な統治者も現実には多く存在した⁴⁶⁾。このような状況に対して、統治者の不正を正すよりもそれをあえて見過ごす態度を促す傾向がイスラームの政治理論に見られるようになった⁴⁷⁾。本来、「善行を命じ悪行を禁じる」というイスラームの教義に従って人々が不正な統治者を戒めたり権力の座から追放したりすることは、イスラームの教えに則った合法的な行為であり、ムスリムとしての道義的責任でさえある。けれどもそれ以上に、ムスリムがイスラームの教えを実践するためにそもそも必要なウンマが社会的混乱によって崩壊し、イスラームが失われてしまうほうが深刻な問題である。したがって、最低限の秩序さえ存在するのであれば不正な統治者による悪政や不平等に耐え忍ぶほうが、共同体全体を混乱に陥れて崩壊を招くよりは望ましいと考えられるようになったのである。

スンナ派 (*Ahl al-Sunna wa'l-Jamā'a*: スンナと共同体の民) の間では、理想的とされる政治を実現できる統治者が現れるまで不正な支配を受け入れることが、無秩序というより深刻な悪を避ける政治戦略として認識されるようになった。それに

伴い、政治権力に対して異議を唱えるという行為に制限を加える理論が多く展開されるようになった⁴⁸⁾。内面では決して不正な統治者には与しないとしても、ウンマとムスリムの安全を確保するため、そのような統治者に対して実際に物理的な抵抗や言論による批判などを行うことは避けるべきと考えられたのである。そのため、政治への関与を拒否するという形で悪行を避ける姿勢を示すことが、不正な統治を行う不敬な統治者に対して、敬虔な信者が不満の意を示す手段とされることもあった⁴⁹⁾。多数派のスナ派は、少数派だったシーア派の事情と異なり、必ずしも自身の信条自体を隠して内面にとどめておく必要があったわけではない⁵⁰⁾。しかし彼らは、ウンマにおける究極的な統治者は神であるという認識のもと、個々の信者が神の教えと規範を自由に布教・実践できる最低限の環境がありさえすれば、その環境と共同体の統一性を保つほうが、不正な政治権力と対立して自身やウンマを危険にさらすよりも優先されると考えたのである。

ここで注意しなければならないのは、古典的政治理論の消極的な傾向はあくまで法学や神学の立場から構築された理論であり、現実には人々が政治権力に対して抵抗を試みていたという点である⁵¹⁾。加藤博によれば、「正義」や「不正」といった概念は「イスラム社会における『公』に関する倫理観」として一般の人々の意識の上でも共有されていた⁵²⁾。神学や法学の見地に立った正義・不正観と人々の慣行に根差したそれは必ずしも一致するものではなかったが、共通する部分も多かったという。したがって、一神教的価値観を背景にもつ正義や不正の概念は、「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」のである⁵³⁾。

Ⅲ タフターウィーの思想における正義

イスラーム諸国に再び根付かせなければならないものとして、タフターウィーはフランスが実現させている「賛嘆する正義と驚嘆する平等」を挙げている⁵⁴⁾。このことから、彼がエジプトやその他のイスラーム諸国で正義が体现されていない、もしくは体现されていても不十分だと感じていたことが窺える。加えて、タフターウィーは現世に絶対的な正義が存在する可能性を否定し、正義は相対的なものでしかないことを指摘している⁵⁵⁾。フランスにおける正義は評価に値すると認めつつ、それが理想の秩序を完成させたものだと考えていなかったのである。彼は以上のような認識を持って、不正な統治を容認したことは過去の過ちであっ

たとし、文明国の建設を担う近代のエジプトは、正義を体現した理想の秩序に近づくため「発展」していかなければならないとした⁵⁶⁾。

本章では、タフターウィーが望んだ「正義」の内容について検討する。タフターウィーはフランスの政治社会や思想に正義を体現するための手がかりを見出し、いかにフランスがそれを実現させているかを『黄金の精錬』で紹介しているので、まず『黄金の精錬』を用いて、彼が論じたフランスにおける自由 (liberté) とイスラームにおける正義の関係を検討したい。タフターウィーは付属条項以外のフランス1814年憲章 (La Charte Constitutionnelle) をアラビア語に訳し、『黄金の精錬』に記録している⁵⁷⁾。そしていくつかの条項に関して考察を加え、読者にその意義を説明している。

第1条 アラビア語訳：

すべてのフランス人は法 (*al-shari'a*) の前に平等である。⁵⁸⁾

タフターウィーの考察：

「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。⁵⁹⁾

第9条 アラビア語訳：

全ての財産と土地は神聖 (*haram*) であり、何人も他者の所有を侵犯してはならない。⁶⁰⁾

タフターウィーの考察：

第9条について言えば、それは正義と公平の源であり、強者の弱者に対する

抑圧を制限するために必要不可欠なものである。⁶¹⁾

タフターウィーの解釈における「法の前平等」とは、人々の自由を保障する目的で法が公正・公平に適用されることである。この原則の意義は、法の公正で公平な適用によって全ての個人が尊重され、不当な扱いを受けないことにある。法は統治者をも拘束するため、誰も恣意的な統治によって抑圧されない状態が確立するのである。タフターウィーが、以上のように解釈した「法の前平等」に加えて、第9条に記されている「所有権の保障」の原則にイスラーム的正義の基盤を見たことは、次のことを表している。タフターウィーにとって正義が体现されている状態とは、法の公正で公平な適用によってあらゆる個人が尊重され、それぞれの生命や財産が守られている状態であると同時に、統治者や権力の座にある者が人々を抑圧する不正な統治が許される余地のない状態である。

ここで、第1条の考察における「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」という文言の内容が明らかになる。一つはウクサが指摘するように、タフターウィーが *liberté* をイスラームにおける正義と同じような「法の支配」の基本原則として認識していた点である⁶²⁾。もう一つは岡崎弘樹が指摘するように、彼が *liberté* を恣意的な専制と対立する概念として捉えていた点である⁶³⁾。つまり、伝統的に抑圧や圧政を表す「不正」の対義語として位置づけられる「正義」と呼応するものとして、*liberté* を認識していたということである。そして最後に、上記の文言は、フランスが尊ぶ *liberté* とイスラームが秩序の基盤として理想に据える正義とは言葉が異なるだけで、根本的には同じものを求めているとタフターウィーが考えていたことを示す。双方が求めていることは、すなわち、生命の安全や私的財産の保障を含む個人の諸権利と尊厳が平等に尊重されることであり、法による正当な制限が加えられない限り、それらが誰にも侵害されないことであると解釈できよう。

タフターウィーが考える正義の内容を検討するにあたって忘れてはならないのが、彼がイスラームを深く信奉するウラマーであり、正義を神の恩寵とみなしていたことである。前述のように、イスラームにおいて正義を実践するということは神の意思に従うことと同義であり、神の定めた規範や教え、すなわちイスラーム法に従うことを意味する。興味深いのは、タフターウィーが西欧における自然法論と市民法／市民権を、フィクフ (*fiqh*) に相当するものとして扱っていることである。

フィクフとは、アッラーから下された啓示の解釈を通じて神の意図を理解するための知的営為であり、また、それを通じて明らかにされた具体的な規定のことも指す⁶⁴⁾。フィクフは主に二つの学問分野に分けられる。一つは、法源から具体的な法規定を導き出すための解釈手続きを研究する学問、ウスール・アル＝フィクフ (*uṣūl al-fiqh*) である。もう一つは、上記の法理論に基づいて定められた具体的な法規定について論じる学問、フルーウ・アル＝フィクフ (*furū' al-fiqh*) である。タフターウィーによれば、自然権／自然法に関する学問は、自然権や自然法が諸々の原理や規範を包括し、フランス人にとって市民権／市民法の基礎となっていることから、ウスール・アル＝フィクフと近い意味合いを持つ⁶⁵⁾。そして、具体的な市民権／市民法はフルーウ・アル＝フィクフに相当するものである。ジャン＝ジャック・ピュルラマキによる自然法理論に則して、彼は自然権／自然法およびそれを補填するために立法される実定法の両方が、究極的には神を起源としているものだと認識していた。この点も踏まえると、タフターウィーにとってあらゆる法や権利は神から与えられた恩寵であったことが推測できる⁶⁶⁾。この点は、正義に関する彼の説明にも表れている。

義務 (*wājib*) を遂行し、与えられた権利 (*ḥaqq*) を十分に享受し、それを習慣とした者は、その特質として正義を持つ。正義は、人間がその言葉や行為において正しくあることを誘発する特質であり、自身や他者を正しく扱うことである。賢者たちはそれを、ついには、全ての徳の基盤になる徳とした。それは、人間社会と文明化された社会と文明の基礎である。そしてそれは、国々の繁栄の根源であり、それなくしては適切に国家を運営することができない。(……) そして崇高なる伝承、これは彼の言葉である、彼にアッラーの祝福と平安あれ：「あなたたちの誰一人とて、自身を愛するのと同じようにその兄弟を愛さなければ、[イスラームを] 信じていない」。これは最も崇高な正義を含み、賢者たちの知恵やイスラーム以前の預言者たちの法と一致する。啓示法 (*al-shar'*) と自然法 (*al-tab'*) は、それをより良くしたのである。⁶⁷⁾

個人が神から課された義務を遂行して与えられた権利を享受することは、神の意思になかった善行であり、正義である。具体的に言えばそれは、究極的には神が定めた法規定に従って正しくふるまうことである。『誠実な案内』でタフター

ウィーは、全ての個人が法規定 (*ahkām*) の前に平等であること、そしてその平等は人間の法によって撤廃できないことを明言している⁶⁸⁾。つまり個人は、国家において、法によって課された義務を果たし、義務と裏表の関係にある諸権利を享受し、互いに平等であるがゆえに他者のそれらを尊重しなければならない。様々な自由をも包括するこの平等は、人間が決して干渉することのできない神の意思であり、神から与えられた「正義」という恩寵なのである。したがって、平等に基づいた法を持つ国家は、確かな土台に立脚した「自由」を築くことができ、強固な基盤を持つため、国内外における混乱を避けることができるとタフターウィーは言う⁶⁹⁾。

ところで、タフターウィーは『黄金の精錬』の中で、*liberté* とアラビア語の自由 (*hurriyya*) をほぼ同じ意味を持つ言葉として扱っている。例えば、「フランス人が常に要求している自由について言えば、これもまた昔年におけるアラブ人の特質であった」とし、*hurriyya* と *liberté* をほぼ同列に扱っている⁷⁰⁾。確かに、近代以前のアラブ・イスラーム思想における *hurriyya* と近代フランスの *liberté* は、地域も時代も異なるため、細かく見てゆけば両者には決定的な違いがあるだろう⁷¹⁾。タフターウィーがそのような差異を意識していたかは定かではないが、少なくとも、彼がフランス自由主義を理解して共感し、誇りに思うアラブの伝統にも類似のものがあることを再発見して紹介した点は、評価に値するのではないだろうか。1814年憲章を称揚し、ラファイエットに敬意を表し、リベラルの立場から1830年の7月革命について叙述したタフターウィーは、明らかに復古王政期フランスの自由主義思想に共感している。彼は、*liberté* が政治社会を構成するのに最も重視される根本的な価値の一つであることを踏まえたとうえで、*hurriyya* と同列に扱ったと言えるだろう。この点について、タフターウィーが紹介している二つの物語を踏まえながら検討したい。彼は、10世紀には存在したムファーハラ (*mufākhara*) およびマーリク・イブン・アナスによる伝承を引用し、アラブ人にもフランス人と同じように「自由」を愛する気質が昔から存在していたことを主張している⁷²⁾。以下、それらの物語を簡単に要約する。

まずムファーハラでは、アラブ王のヌウマーン・ブン・ムンズィルとペルシャ王のホスロー (Ar. *kisrā*, Per. *Khosrow*) が、ペルシャ王のもとに訪れた外国使節団の前で対談を繰り広げる⁷³⁾。各国の使節が自国の紹介を行う中、ヌウマーンはアラブがペルシャを含む他のどの国よりも優れていると自慢した。嫉妬に駆られたホスローは、他国の長所を示し、アラブの短所を指摘する。この指摘に対しヌウ

マーンは、その屈強さや美しい外見、勇敢さや寛大さ、そして精神的な強さや忠誠心の篤さなどから、アラブ人が最も優れていると主張する。ヌウマーンはさらに、これらの特質に加えて一族の血統を大切に守る性格や宗教とその規範に対して真摯なさまなどについて詳細な説明を行い、ホスローが指摘したアラブの短所を弁護する。この中で注目すべきは、同族同士で争ったり、一人の統治者に支配されることを拒んだりするという、アラブ人の短所とされた点に対するヌウマーンの反論である。他者よりも高貴な存在とされる君主の支配が必要なのは、内なる弱さを自覚し、敵への恐怖を抱えながら暮らす国だけである。アラブが君主を必要としないのは、前述した特質やその高潔さのために、多くの者が以下のように考えるからである。全ての個人はそれぞれ同等に貴い王であり、「高貴な」(*ashraf*) 存在であるため、「何人も他者に従属しない」。ホスローはこれらヌウマーンの反論に衝撃を受け、彼に多くの褒美を持たせて国に返したが、彼を道中で暗殺するために刺客を派遣した。

次の伝承は、あるエジプト人がカリフのウマル・ブン・ハッターブを訪ねる場面から始まる⁷⁴⁾。彼はウマルに、権力者アムルー・ブン・アルアースの息子が「貴い一族の者である」という理由から自身に不当な扱いをしたこと、そしてそのことがカリフに伝わることを恐れたアムルーが自身を不当に投獄したことを訴える。その訴えを聞いたウマルはアムルーとその息子呼び出し、あるエジプト人に対して、彼が鞭打たれたのと同じように息子を鞭打つよう言った。最後にウマルは、アムルーに対して「自由人」(*ahrār*) を奴隷のように扱ったことを厳しく咎めた。

タフターウィーがこれらの物語を用いて読者に示したいアラブ人の気質について整理してみる。ムファーハラに見られるように、アラブ人は、全ての個人が「高貴な」存在であるため「何人も他者に従属しない」と考える気質を持ち合わせている。加えてマーリクの伝承が示すように、他者をおとしめて不当に扱うことは、「自由人」を奴隷として扱う忌むべき行為として古代からアラブでは認識されてきた。ここからタフターウィーは、以下の点を強調したいように思われる。アラブ人は昔から、個人はみな平等に高貴な存在であるとする認識を持っていた。その認識があるがゆえに、他者に従属することを拒み、抑圧的に支配されることも嫌う。つまりフランス人と同じように、アラブ人は個人の平等な尊重および恣意的な支配からの解放という意味で「自由」を愛し、それを希求する気質を古来より持ち合わせているのである。

Liberté との関係で *hurriyya* の意味を論じることによってタフターウィーは、

hurriyya という単語に政治的な用語としての地位を与えたと言えるだろう。彼は *hurriyya* が、正義を体現した政治社会の実現に必要な要素だと認識したのである。タフターウィーの *hurriyya* 解釈に見られるような、平等に高貴な存在であることを前提とする、人間の相互的な尊重は、個人が十分に権利を享受し義務を遂行するためには不可欠なものである。この意味で、「自由」は「正義」と密接に関係しているのである。この関係性は、『誠実な案内』において、タフターウィーが *hurriyya* を「許可されていない妨害を受けることなく、禁じられた反対をされることもない、許可された活動 (*al-'amal al-mubāh*) の許可である」と定義したこと、そして「法的に認可された行為を行う権利と違法行為を強制されない権利」に集約されるものとして人々の持つ自由を語ったことにも端的に表れている⁷⁵⁾。

タフターウィーにとって自由は、神の法に沿って立法された「正しくて善い法」を基盤としなければならず、その法の下で人間が平等に互いを尊重して義務を遵守することを前提としている⁷⁶⁾。正しい法の公正で公平な適用という正義の原則を基盤に、あらゆる人間が平等に尊重され、個人の諸権利が守られ、誰も不当に扱われない状態が実現されていなければならない。この前提の上に成り立った自由は、知識や教育の普及を助け、商業や貿易を活発化させて公共の利益を促進し、個人の精神的・物質的な状態を向上させて文明の「発展」に寄与するような、人々を幸福にする絶好の手段なのである⁷⁷⁾。

IV 世論の形成と「市民的自由」

前章で確認したような正義を体現し、「発展」を遂げて完成の位階に到達するためには、人々が政治参加や専制批判に対して消極的な姿勢のままでは不可能である。確かに、エジプトが今後どのように発展すべきかについて論じた『精神の方法』でタフターウィーは、実際に正義に基づいた支配を行い、個人の自由や権利を保障し、国家を発展させていく責任は統治者にあるとした⁷⁸⁾。彼の政治思想における統治者像は、ホーラーニーが言うように、慈悲深く啓蒙的な専制君主を理想に据える伝統的なイスラーム政治論のそれと大差ない⁷⁹⁾。しかし、そのような理想の統治者実現までの「発展」には、個人にも行動責任があることをタフターウィーは示す。彼が個人に期待した役割は、個人が政治社会に関する意見 (*ra'y*) を互いに述べて世論 (*ra'y 'umūmī*) を形成し、それによって政治権力の不正を監視・抑制し、統治者が正義を体現するために尽力するよう誘導するといっ

た政治的なものである。本章ではこのような、タフターウィーが論じた個人の政治的役割の中でも「市民的自由」に関連するものに着目し、検討していきたい。

タフターウィーが言論の力に対して一定の評価をしていたことは、『黄金の精錬』における1830年7月革命の叙述や新聞 (*jurnālat, kāzītāt*) の紹介から明らかである。彼は7月革命の大きな要因の一つを、シャルル10世が法(1814年憲章)を侮辱して人々の言論の自由を制限したことに見ており、革命の際に新聞などのジャーナリズムが果たした役割の大きさも認識していた⁸⁰⁾。それを受けて、フランスや他の国々の政治・社会における言論の影響力について以下のように評価した。「この場所では、いや、他の場所においても、矢が届かない場所に言葉はおそらく到達する」⁸¹⁾。またタフターウィーは新聞を、全ての個人がそれぞれ思い浮かぶことについて発言したり、良いもしくは悪いとみなす事柄について自身の見解を示したり、国政に関して意見を述べたりすることが可能なものとして紹介している⁸²⁾。そしてフランスの人々は、新聞などにおける言説に関して、害を加えるものでない限り「完全な自由」(*hurriyya tamma*)を持つ⁸³⁾。このような新聞の利点とは、個人のきわめて善い行い、あるいは悪い行いが身分に関係なく知らされることによって、善行が促進され悪行が抑制されることであると説明し、新聞の意義を「善行を命じ悪行を禁じる」というイスラームの教義に関連づけて評価している⁸⁴⁾。

フランスの政治社会における言論の影響力を目の当たりにしたタフターウィーは帰国後、ムハンマド・アリーが1835年に開設した翻訳学校の館長に就任し、エジプト史上初の官報『エジプトの出来事』(*al-Waqā'i' al-Miṣriyya*, 1828創刊)の編集長を1842年から49年まで務め、知識の普及に尽力した⁸⁵⁾。加えて、晩年近くに執筆された『精神の方法』や『誠実な案内』などの著作の中でも個人による意見の形成や世論の重要性を主張していることから、タフターウィーが社会における知識の共有や個人同士の意見交流を重視していたことが窺える。

『精神の方法』における定義によれば、「世論」とは、国家における一般の人々の「意見」、もしくは近隣諸国における人々からの「意見」である⁸⁶⁾。世論は統治者や権力の座にある者たちの「心 (*qulūb*) に対する圧倒的な権力 (*sulṭān qāhir*)」であるため、君主は人民の批難を受ければ恥を感じずにはいられない。世論は自身の下す判断に対して厳格であり、世論から逃避するような心を持つ者に対しては、その不名誉が人民の間に広まってしまうといた災いをもたらす。したがって、神への恐怖と同様に意見や世論への恐怖も統治者を善行に駆り立て

る役割を果たすのである⁸⁷⁾。しかし、正しく不正を見極め、専制の抑止力になるほどの意見を持つことができる個人を育てるには、女性を含む国民全員に対する平等な教育が必要であるとタフターウィーは言う。人々が自身の持つ権利と国家に対する義務を正しく理解しなければ、適切な意見および世論は形成できないからである。

国民に対する教育や知識の普及は、国家の物質的および精神的な発展に必要な不可欠であり、政府が特に力を入れて取り組まなければならない課題であるとタフターウィーは考えていた。タフターウィーの教育を重視する姿勢は『黄金の精錬』や『精神の方法』にも見られるが、ここでは彼の教育観が最も反映されている『誠実な案内』を用いてその姿勢を確認したい⁸⁸⁾。タフターウィーは古くから子供の教育を司ってきたマドラサ (*madrasa*) やクッターブ (*kuttāb*) などの施設、そしてそれら以外の、知識を学ぶために集う全ての場所で一般教育を普及させることを強く奨励する⁸⁹⁾。彼は一般教育を初等教育と中等教育、そして高等教育に分類し、初等教育と中等教育を全国民が貧富の差や男女の差関係なく受けることは、国家の「発展」にとって極めて重要であるとする。タフターウィーが、「その必要性はパンと水のようなものである」と言い切る初等教育では、読み書きとクルアーン教育、算数の基礎と文法が教えられる。そして人々は中等教育において、数学や地理といった理系科目数種に加えて歴史や外国語などを学び、行政や法律の知識を含む国家の統治に関する教育を受ける。この中等教育に関してタフターウィーは、その難易度のために多くの人々が中等教育を受けようとしないうる状況を懸念し、政府は人々の教育に対する興味を呼び覚まして憧れさせる責任があると考えている。国民全員に対する教育が浸透すれば浸透するほど、人々の精神が成熟し、個人は自ら理性的な判断を下すことができるようになり、技術や商業が発達し、社会の状態が向上するからである⁹⁰⁾。

タフターウィーは、当時のエジプトでは女性に対する教育が奨励されていないことを認識しており、女性教育に批判的な人々の見解を踏まえながらその重要性を訴えている⁹¹⁾。ここでは女性の権利や自由などに関するタフターウィーの議論を詳しく検証する余裕はないが、以下の点は指摘しておきたい。彼によれば、女性教育が重要なのは、円満な結婚生活や育児のために必要であるということの他に、女性が「意見」を構成して男性に交じって議論するためであり、その能力の範囲内で男性と同様の職をこなすためでもある⁹²⁾。ラウフ・アッパース・ハーメドは、タフターウィーが『誠実な案内』で、アラブおよびムスリム世界で初め

て女性の権利や社会的地位の向上という問題について本格的に扱ったことを示し、当時のエジプトの現状を踏まえてとても慎重に議論を運んだことを指摘している⁹³⁾。

タフターウィーは、学問を普及させる責任は政府にあるとしつつ、国民全員に対する教育を義務化する必要性については明示していない。その理由は、タフターウィーが当時のエジプトの状況を踏まえて、義務教育を提唱するには時期尚早であると判断したからかもしれない。『誠実な案内』が出版された1872年の5年前、1867年には「1284年ラジャブ月10日の法」(1867年11月7日の法)が制定され、ワクフ (*waqf*: 私財の財産寄進制度)によって運営されていたクッターブを国営の西欧近代式初等教育の場として再編する動きが本格化したばかりであった⁹⁴⁾。それ以前の19世紀エジプトにおける学校教育ではエリートの育成を目的としたものが多かったことを踏まえると、より広い層の国民にまで教育を普及させようとしている点において、この法は重要な意味を持つ。当時のイスマーイール政権と距離が近かったタフターウィーは、このような政府の公教育政策とエジプトの現状を踏まえて、現実的な範囲で教育に関する提言を行おうとしたと考えられるだろう。

さて、タフターウィーが「意見」や「世論」を表す言葉として用いている *ra'y* は、現代アラビア語では一般的な意味で「見解」や「考え」を表す言葉である。同時に、*ra'y* は「個人的意見」と呼ばれるイスラーム法学の専門用語として長い歴史を持つ重要な単語でもある⁹⁵⁾。イスラーム法学上の *ra'y*、すなわち「個人的意見」とは、クルアーンなどの聖典テキスト (*naṣṣ*) から解答を直接導き出せないイスラーム法上の問題について、法学者が個人的な見解に基づいて下す判断のことである⁹⁶⁾。しかし、これまで見てきたように、タフターウィーは *ra'y* を法学的な意味で用いていない。彼は「意見」という言葉を、政治や社会における様々な出来事に関する、一般の個人の評価や見解という意味で用いていると言えるだろう。個人の意見に基づいた「世論」は、政治的な役割を持つものとして論じられている。その役割とは、すなわち、人々が政治や裁判などの国家に関わる出来事について、何を善と認識し悪と判断するかを互いに共有することにより、統治者や政治権力者の不正を抑制して正義を実現させるための善行に導くことである。

個人が政治に関する意見を述べて世論を形成し、統治者の不正を監視・抑制するという自由は、人民に与えられた最も重要な権利の一つに含まれるとタフターウィーは考えていた。この点について『誠実な案内』を用いながら検討してみた

い。まず、第4章第2節の項目「市民の諸権利」(*al-huqūq al-muwāṭin*)でタフターウィーは、国家に所属する個人の呼び方について以下のように述べている⁹⁷⁾。ワタンに生まれた個人や移住してきた者は、そのワタンの名前を取って、例えば、エジプト人と呼ばれ、同じワタンに住む人々(*al-ahl*)との関係において国民(*ahlī*)と呼ばれ、ワタン(*al-waṭan*)との関係において市民(*waṭānī*)と呼ばれる。個人がワタンに属するということは、国家の法を順守し、その見返りとして市民権(*al-huqūq al-madaniyya*)や国民の特権(*al-mazāyā al-baladiyya*)を享受する共同体の一員(*a'ḍā' al-madaniyya*)になるということである⁹⁸⁾。逆に言えば、人民の権利や自由を保障するのは国家であるため、国家の法を順守しなければその権利や自由は与えられない。これらの権利の中で最も素晴らしいものは、「人間社会における完全な自由」である。これにより、人民は統治者に不満を訴えたり、政治や行政の諸問題について書き表したり、様々な物事に関する意見を表明したりすることができる。そして何より、イスラームの教えや規範を守るため、統治者に抗うことができるのである。

「人間社会における完全な自由」は、タフターウィーの考える「市民的自由」と関係する。「市民的自由」(*al-hurriyya al-madaniyya*)とは、同じ共同体に住む人々が互いの権利を尊重しあい、法の範囲内で相互扶助を行う自由である⁹⁹⁾。また「市民的自由」には、個人の権利や自由を侵害する者に対して、その者が誰であろうと、個人同士が連帯して批判する自由も含まれている。つまり人々は、統治者が正義に基づいた統治を行っているかを監視する主体的な存在であり、公正で公平な統治が行われていない場合は不正から自身と共同体の双方を守るため、個人同士で連帯して統治者を糾弾することができるのである。個人がこの「市民的自由」を享受し、自身の属する国家に意味ある主体として関わるができること、つまり統治者を監視・抑制する共同体の一員として政治に参加できることが「文明国の最も優れた特権」であるとタフターウィーは主張する¹⁰⁰⁾。

ここで確認しなければならないのが、タフターウィーの定義する「市民的自由」および「政治的自由」(*al-hurriyya al-siyāsiyya*)と、19世紀フランスの政治思想におけるそれらとの相違であろう。タフターウィーはフランス語の *liberté civile* と *liberté politique* を意識して「市民的自由」や「政治的自由」という言葉を用いているが、それらの内容は異なるので注意が必要である。

まず、当時のフランスにおける政治的自由や市民的自由の意味の一例として、フランス自由主義の代表的な一人であるバンジャマン・コンスタンの定義を紹

介する。第Ⅲ章で述べたように、タフターウィーは復古王政期フランスの思想的潮流の中でも自由主義の思想に共感していたからである。堤林剣によれば、コンスタンの近代的自由における二つの構成要素のうち、政治的自由とは「参政権、請願権、また新聞などを通じて世論に働きかける自由・権利」であり、市民的自由とは「個人が個人の資格で自由に行為する私的自由」、すなわち「表現の自由、良心・信教の自由、恣意的支配からの自由、職業選択の自由、経済的自由、私的所有権などの自由権」の保障を指す¹⁰¹⁾。そしてコンスタンは、「法律に同意を与え、自分たちの利益について討議し、自らが構成する社会集団に一員として参加するという永久の権利」である政治的自由を市民が手放すことなく、むしろその権利を積極的に行使し、市民が個人の自由を自ら守る重要性を説いた¹⁰²⁾。

タフターウィーの「市民的自由」は、前述したように、個人が互いに相互扶助する自由であり、個人の自由や権利を侵害した統治者や政治権力者を連帯して批判する自由も含有する。つまり、個人が政治に関する意見を互いに述べて世論を形成し、それによって政治権力の不正を監視・抑制し、統治者が正義を体現するために尽力するよう導く自由が含まれているのである。このような、個人が政権批判を行うといった自由は、フランス政治思想では政治的自由に属する類のものである。では、タフターウィーの定義による「政治的自由」とは何か。「政治的自由」とは、個人の財産が国家 (*dawla*) によって保障され、同様に生命・身体の自由が国家によって侵害されないことから生まれる自由である¹⁰³⁾。この自由によって個人の私的な経済活動・取引の自由も保障され、国家は「個人の幸福を保障した」ことになる。こうしてみると、タフターウィーの考える「政治的自由」はフランス政治思想における市民的自由に近く、「市民的自由」は政治的自由に近いことがわかる¹⁰⁴⁾。

コンスタンの政治的・市民的自由とタフターウィーの示す「政治的」・「市民的」自由は、それぞれの言葉がさす内容は異なるが、最終的には一点で共通している。個人が共同体の一員として国家と主体的に関わることができるという意味において、政権批判や政治参加の自由を享受する個人の権利が非常に重視されているという点である。より良い社会を築き、「発展」していくためには、何よりも個人の政治に関わろうとする積極的な努力が欠かせない。タフターウィーは政治における個人の役割について、不正から自身と共同体の双方を守り、正義を体現した理想の秩序に近づけるため、権利を積極的に行使して統治者の不正を監視・抑制することを重視した。正義の秩序実現のためには統治者だけでなく個人にも行動

責任があることを、タフターウィーは明確に示したのである。

むすび

タフターウィーは伝統的なイスラーム政治論を基盤にしつつ、フランス啓蒙思想や自由主義思想に共感し、両者を融合させた政治思想を築いた。イスラーム政治理論の伝統を考慮すると、タフターウィーが人民を政治の舞台に登場させる議論を展開した意義は大きい。古典的な政治論では、政治に関する議論は基本的に「君主の鑑」に相当するような君主論であった。そしてスナ派の伝統では、君主に対する個人の服従は義務とされ、個人が君主の統治に抵抗することは共同体を混乱に導く悪手とされていた。これに対しタフターウィーは、不正を見極める能力を個人は有していることを認め、不正な統治を行う権力者にそれを是正するよう訴える個人の権利を擁護した。つまり、個人が意見を形成して積極的に政治に参加する権利を認めたのである。

個人が連帯して権力者の不正に対抗する自由や、政治について議論を交わす自由などを含む「市民的自由」は、市民の最も重要な権利の一つである。したがって、「市民的自由」を抑制することも不正な行いであるとタフターウィーは考えた。同時に彼は、共同体の統一性と連帯を重視する姿勢から、何事も国家の分裂を招くものであってはならないと考え、個人が「市民的自由」などの諸権利を行使する際は「祖国愛」(*ḥubb al-waṭan*)に基づくべきだとした¹⁰⁵⁾。タフターウィーは政治権力と闘わせる目的で公共性の活性化を促したわけではなく、あくまで統治者を悪行から遠ざけ善行に導く指針として、公共圏の設定を目指したと言えるだろう。

確かにタフターウィーは、統治者を啓蒙的で公正な君主とする前提に頼っており、現代の観点から見ればその専制批判と抑止論は不十分であるといわざるを得ない。他方、個人は自身の負う義務と共に自身が持つ権利をも知るべきであるとした点や、個人は主体的な態度をもって連帯を志向しなければならないとした点、及び、個人の生活を脅かす者には意見や世論をもって抗議する必要があるとした点は重要である。この3点の明確化がなぜ重要かといえば、それはタフターウィーが、単に理想の統治者を想定することで正義の追及についての思索を終わらせず、理想の統治者実現までの「発展」には個人にも行動責任があるのだと明らかにしているからである。すなわち彼は、政治における個人の役割について、

不正から自身と共同体の双方を守り、共同体の秩序を正義を体現した理想の状態に近づけるため、権利を積極的に行使して統治者の不正を監視・抑制することを重視した。この政治思想において、タフターウィーは古典的イスラーム政治論の伝統とは一線を画し、イスラームの伝統的慣習、すなわち、公正で公平な統治が行われていない場合に個人は共同体の確実な存続のために黙するという態度に、正面から抗ったといえるのである。

タフターウィーは、西欧の思想を盲目的に受容したわけではない。イスラームやアラブにおける過去の伝統も、敬愛こそすれどもそれらに固執していたわけではない。イスラームを深く愛し、その内容を熟知しているウラマーであったタフターウィーは、同時にフランス啓蒙思想や自由主義思想の本質を見抜く理解力を持ち、イスラーム世界をより「発展」させるために両者を擦り合わせ、その受容と適用を試みた。彼の思想に、現代の諸問題に対して実際に解決策をもたらすような有用性があるかどうかは現時点では明言できない。しかし、その思想をより明確に理解することは、現代のイスラーム世界を取り巻く諸々の問題について根本から考えるうえで意味があるだろう。

- 1) タフターウィーがその生涯で読んだヨーロッパ文献の全てを把握するのは難しいが、一部については以下を参照。al-Taḥṭāwī, *Takhlīṣ al-Ibrīz*, pp. 189-193; Daniel L. Newman, *An Imam in Paris* (Saqi Books, 2011), pp. 291-300. フェスロンとギゾーは『黄金の精錬』では言及されていない。しかし、タフターウィーがアッバース・ヒルミー1世の反動政権によってスーダンのハルツームに左遷され、そこでフェスロンの『テレマックの冒険』をアラビア語に翻訳したことはよく知られている。そして、ギゾーの『ヨーロッパ文明史』を参照していたことはラウーフ・アッバース・ハーメドが指摘している。Raouf Abbas Hamed, *The Japanese and Egyptian Enlightenment* (The Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1990), p. 147.
- 2) Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (Cambridge University Press, 1983), pp. 70, 79.
- 3) 紙幅の都合上、タフターウィーの後世に対する影響は稿を改めて論じる。
- 4) Hourani, *Ibid*, pp. 78-81; Gilbert Delanoue, *Moralistes et Politiques Musulmans Dans l'Égypte du XIX^e Siècle (1798-1882) II* (Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1982), pp. 451-456. タフターウィーはフランスの詩型を参考に、ワタニーヤート (*waṭāniyyāt*) と呼ばれる、愛国心を強調する詩の形式を確立した。Newman, *Ibid*, pp. 68-69; Hourani, *Ibid*, pp. 80-81.
- 5) タフターウィーの思想における「自由」や「正義」の意味に触れている先行研

- 究は以下。Wael Abu-'Uksa, *Freedom in the Arab World* (Cambridge University Press, 2016); Ellen McLarney, "Freedom, Justice, and the Power of *Adab*," in *International Journal of Middle East Studies*, vol. 48 (2016), pp. 25-46. 紙幅の都合上、これらの先行研究に関する批判的検討は稿を改めて行う。
- 6) アラブ世界におけるタフターウィーの先駆者的な役割や後世に対する影響を扱っている先行研究は以下。Ra'if Khūrī, *Modern Arab Thought*, trans. Ihsān 'Abbas, rev. and ed. Charles Issawi (The Kingston Press, 1983); Ibrahim Abu-Lughod, *The Arab Rediscovery of Europe* (Saqi Books, 2011). これらの先行研究に関する批判的検討も、稿を改めて行う。
 - 7) ナフダ期の *tamaddun* と *taqaddum* の枠組みに関しては以下を参照した。'Uksa, *Ibid*, pp. 50-83, 205.
 - 8) 18世紀末から19世紀前半までのエジプト史に関しては、以下の文献に依拠している。山口直彦『エジプト近現代史』明石書店、2011、pp. 23-41；小杉泰『現代イスラーム世界論』名古屋大学出版会、2006、pp. 188-192。
 - 9) ムハンマド・アリーが新総督に就任した経緯については以下。山口、前掲書、pp. 19-21、25-29；加藤博『ムハンマド・アリー』山川出版社、2013、pp. 17-19。
 - 10) 例えば、1839年のギュルハーネ勅令に端を発する、タンズィマートの時代における一連の改革が挙げられる。新井政美『トルコ近現代史』みすず書房、2001、pp. 47-83。
 - 11) タフターウィーの「無関心」に対する問題意識、反近代主義者に対する批判は以下。al-Ṭaḥṭāwī, *Takhlīṣ al-Ibrīz*, pp. 17-23. また、タフターウィーによる西欧文明受容の正当化に関しては以下。拙稿「リファア・タフターウィーの西洋思想観」『政治学研究』第62号、2020、pp. 5-8。
 - 12) al-Ṭaḥṭāwī, *al-Murshid al-Amn*, pp. 469-470.
 - 13) al-Ṭaḥṭāwī, *Takhlīṣ al-Ibrīz*, p. 15.
 - 14) al-Ṭaḥṭāwī, *Ibid*, pp. 15-16; 'Uksa, *Ibid*, p. 72.
 - 15) 彼は西欧から学ぶべき知識分野を制限こそしなかったものの、その影響を受けて信心を損なう恐れがあるため、西欧哲学や思想などを学ぶ者はイスラームの教義に精通していなければならないと注意を促した。Lughod, *Ibid*, p. 153.
 - 16) al-Ṭaḥṭāwī, *Ibid*, p. 18.
 - 17) al-Ṭaḥṭāwī, *Ibid*, pp. 16-17.
 - 18) これ以降説明する、タフターウィーの文明の分類は以下に記されている。al-Ṭaḥṭāwī, *Ibid*, pp. 15-17.
 - 19) タフターウィーは倫理観の有無に関して、ハラール (*halāl*) とハラーム (*ḥarām*) の違いがわかるか否かという表現を用いて説明している。al-Ṭaḥṭāwī, *Ibid*, p. 16.
 - 20) ニューマンによれば、伝統的諸科学 (*'ulūm naqliyya*) とは宗教的伝統の伝達に関係する諸学問のことを指す。イスラームの学問分野でいえば、イスラーム法学や神学、啓典解釈学などである。一方、理性的諸科学 (*'ulūm 'aqliyya*) には以下の七つの学問が含まれる。論理学 (*mantiq*)、幾何学 (*ḥandasa*)、天文学 (*ḥay'a*)、

音楽学、物理学 (*tabrīyāt*、農学もこの分野に含まれる)、形而上学 (*ilāhiyat*)、薬学 (*ṭibb*) である。Newman, *Ibid*, p. 109.

- 21) イブラヒーム・アブー・ルゴドによれば、タフターウィーはアラビア語文献ではじめて、西欧諸国 (*al-bilād al-garbiyya*) をイスラーム諸国 (*al-bilād al-islāmiyya*) と対比的な関係にあるものとして記した。Lughod, *Ibid*, p. 158.
- 22) タフターウィーによる「精神的」な発展と「物質的」な発展の定義は以下に記されている。al-Taḥṭāwī, *Manāḥij al-Albāb*, pp. 250-251.
- 23) タフターウィーが何よりも宗教を重視していたことを示す例として、彼がイスラームという宗教の有無および定着度合いによって世界の各地域を順位づけたことが挙げられる。詳細は以下。al-Taḥṭāwī, *Takhlīṣ al-Ibrīz*, p. 32.
- 24) al-Taḥṭāwī, *Ibid*, pp. 75-79, 159-160. また、以下も参照。拙稿、前掲書、p. 7。
- 25) al-Taḥṭāwī, *Ibid*, p. 160.
- 26) ‘Uksa, *Ibid*, pp. 66-67.
- 27) タウヒードに関するこれ以降の記述は以下の書籍に依拠している。黒田寿郎編『イスラーム辞典』東京堂出版、1983、pp. 2-5、31。また、タウヒードに関する詳細な説明については以下。黒田寿郎『イスラームの構造』書肆心水、2016、pp. 48-114。
- 28) 大塚和夫・他編『岩波 イスラーム辞典』岩波書店、2009、p. 164。ヨーロッパにおけるイブン・ハルドゥーン研究の詳細は以下。森本公誠『イブン・ハルドゥーン』講談社学術文庫、2011、pp. 438-444。
- 29) 森本、前掲書、pp. 425-437。
- 30) ‘Uksa, *Ibid*, pp. 56-57.
- 31) al-Taḥṭāwī, *Ibid*, p. 191.
- 32) 森本、前掲書、pp. 448-449；Hourani, *Ibid*, p. 72.
- 33) 加藤博『文明としてのイスラーム』東京大学出版会、1995、pp. 204-205；森本、前掲書、pp. 448-449；‘Uksa, *Ibid*, p. 56.
- 34) 森本、前掲書、pp. 222-223。
- 35) 森本、前掲書、pp. 224-227。
- 36) イブン・ハルドゥーンの文明論に関するこれ以降の記述は、主に以下の書籍に依拠している。大塚、前掲書、pp. 164-165；加藤博『文明としてのイスラーム』、pp. 213-230；森本、前掲書、pp. 34-36。
- 37) 加藤博『文明としてのイスラーム』、p. 216。
- 38) 『世界文学大辞典』編集委員会編『集英社 世界文学大辞典 1』集英社、1996、p. 254。
- 39) al-Taḥṭāwī, *al-Ta’rībāt al-Shāfiyya*, app. 70. この『地理の学生のための充実した翻訳』は、アレキサンダー・フォン・フンボルト、およびアシル・マイッサとオーグ・ミシュロの著作をタフターウィーが翻訳・編集したものである。本稿で用いた「人間 (*ta’annus*) の説明は、タフターウィーが巻末に加えた地理学の用語解説集から引用したものである。Newman, *Ibid*, p. 45；Delanoue, *Ibid*, p. 622.

- 40) タフターウィーは人々がワタンに対する篤い「祖国愛」(*ḥubb al-waṭan*) を持ち続けて強固な社会的結合関係を維持することが、国家を「発展」させて繁栄に導くための重要な要素であると考え。森本公誠は、国家における連帯意識の基本理念として強調されている「祖国愛」が、イブン・ハルドゥーン「血の連帯意識」に示唆を得たものである可能性を指摘している。al-Taḥṭāwī, *al-Murshid al-Amīn*, pp. 434-435; 森本、前掲書、p. 450。
- 41) クルアーンの中で、「正義」を表し、公正や公平と訳すことができる言葉はアドル (*'adl*) とキスト (*qist*) である (例えば [Q 4:135]、[Q 16:90]、[Q 49:9] など)。クルアーンの中では使用されていないが、アドルと同じ語根から派生し、後のウラマーたちが頻繁に用いるようになった言葉としてアダーラ (*'adāla*) がある。板垣雄三監修・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、1995、pp. 140-145; 加藤博『文明としてのイスラーム』、pp. 138-140。
- 42) 湯川、前掲書、p. 143。
- 43) 湯川、前掲書、pp. 12-14。
- 44) 統治者の名称や位置づけについては以下。加藤博『文明としてのイスラーム』、pp. 130-133。
- 45) 真田芳憲『イスラーム法の精神』中央大学出版部、2000、pp. 66-68。
- 46) 湯川武は理想的なイスラーム政治論に反する現実状況の例として「カリフ制の世襲化、軍事的な力による政権の奪取、イスラーム法よりも力をもつ支配者の法など」を挙げている。湯川、前掲書、p. 148。
- 47) これ以降のイスラーム政治理論に関する情報は、以下の文献に依拠している。Gerhard Bowering et al. ed., *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought* (Princeton University Press, 2012), pp. 104-105, 134-135, 446-447; Abdulaziz Sachedina “Forms of Political Participation in Muslim Political Heritage,” in *Comparative Political Thought*, ed. Michael Freeden and Andrew Vincent (Routledge, 2013), pp. 126-140; Saud al-Sarhan “Patience in Our Situation is Better than Sedition,” in *Political Quietism in Islam*, ed. Saud al-Sarhan (I.B. Tauris, 2020), pp. 81-97; 湯川、前掲書、pp. 148-150。
- イスラーム政治理論の中でも政治参加に対して消極的な態度を示す傾向は、欧米研究者の間では *political quietism* と呼ばれることが多い。この表現の成り立ちや妥当性に関する議論は以下。Jan-Peter Hartung “Making Sense of ‘Political Quietism,’” in *Political Quietism in Islam*, ed. Saud al-Sarhan (I.B. Tauris, 2020), pp. 15-32。
- 48) 例えば、ハンバル学派のアル＝ファッラーアは、自身や他者を危険にさらすリスクがない場合、そしてその実践が成功しそうな場合にのみ、「善行を命じ悪行を禁じる」という教義を実践することができるとした。Bowering et al. ed., *Ibid*, p. 134。また、イブン・ジャマーアは、権力者の支配の正当性を率直に肯定し、「スルタンの40年に亘る悪政は、臣民が指導者なしに1時間放置されるよりましだ」という主張を展開した。飯塚正人『現代イスラーム思想の源流』山川出版社、

- 2008, p. 15; 大塚、前掲書、p. 159; 岡崎弘樹「ムハンマド・アブドゥにおける『公正な専制者』の概念」『日本中東学会年報』29巻1号、2013、p. 92。
- 49) al-Sarhan ed., *Political Quietism in Islam*, pp. 86-90.
- 50) シーア派、特に十二イマーム派に特徴的な教義としてタキーヤ (*taqiyya*) が挙げられる。タキーヤに対する法学者の見解や社会運動との関連など、詳細については以下。大塚、前掲書、p. 600; Bowering et al. ed., *Ibid*, pp. 135-137.
- 51) オスマン帝国下の各州では、州総督が主宰する「定例会議」に臣民が嘆願書を提出し、官人の不正などの諸問題について抗議することができた。エジプトを例にとれば、臣民は嘆願書による抗議だけでなく、結集してデモ活動を行ったり、伝統的な抗議作法である投石 (ラジュム) を実践したり、有力なウラマーたちを巻き込んで抗議を行ったりした。長谷部史彦『オスマン帝国治下のアラブ社会』山川出版社、2017、pp. 69-72。
- 近代エジプト農民運動研究の動向やいくつかの事例に関しては以下。加藤博「近代エジプト農民運動についての覚書」長沢栄治編『東アラブ社会変容の構図』アジア経済研究所、1990、pp. 261-297。以下も参照。アリー・バラカート『近代エジプトにおける農民反乱』(加藤博・長沢栄治訳) アジア経済研究所、1991。
- 52) 加藤博『文明としてのイスラーム』、p. 140。
- 53) 加藤博「イスラーム政治における公正と秩序」『一橋論叢』114巻4号、1995、p. 677。
- 54) al-Taḥṭāwī, *Takhlīṣ al-Ibrīz*, p. 36.
- 55) al-Taḥṭāwī, *Ibid*, pp. 102-103.
- 56) al-Taḥṭāwī, *al-Murshid al-Amṁ*, pp. 433-434.
- 57) 1814年憲章のアラビア語訳は以下。al-Taḥṭāwī, *Takhlīṣ al-Ibrīz*, pp. 96-102。また、1814年憲章に関する彼の考察は以下。al-Taḥṭāwī, *Ibid*, pp. 102-104.
- 58) al-Taḥṭāwī, *Ibid*, p. 96.
- 59) al-Taḥṭāwī, *Ibid*, p. 102。日本語訳は以下から引用した。小杉泰『現代イスラーム世界論』、pp. 194-195。
- 60) al-Taḥṭāwī, *Ibid*, p. 97.
- 61) al-Taḥṭāwī, *Ibid*, p. 104.
- 62) 'Uksa, *Ibid*, p. 110.
- 63) 岡崎弘樹「アディーブ・イスハークにおける自由と専制主義」『日本中東学会年報』30巻2号、2014、p. 44。
- 64) フィクフの定義や学問分野などの基本情報は以下の書籍に依拠している。大塚、前掲書、pp. 881-882。
- 65) al-Taḥṭāwī, *al-Murshid al-Amṁ*, p. 469.
- 66) ビュルラマキの自然法理論の詳細は以下。種谷春洋『近代自然法学と権利宣言の成立』有斐閣、1980。タフターウィーのビュルラマキに関する言及や、イスラーム法理論とビュルラマキの比較は以下。拙稿、前掲書、pp. 8-11。
- 67) al-Taḥṭāwī, *Ibid*, p. 477.

- 68) al-Ṭaḥṭāwī, *Ibid*, pp. 476-477.
- 69) al-Ṭaḥṭāwī, *Ibid*, p. 477.
- 70) al-Ṭaḥṭāwī, *Takhlīṣ al-Ibrīz*, p. 259.
- 71) 19世紀以前のイスラーム思想における *ḥurriyya* の意味については以下。Franz Rosenthal, “The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century,” in *Man Versus Society in Medieval Islam*, ed. Dimitri Gutas (Brill, 2015), pp. 21-130.
- 72) ムファーハラとは今日に続く文学のジャンルであり、著名な人物による架空の舌戦について描くものが多いとされる。本稿で要約したムファーハラの知名度や登場人物などはニューマンの注釈を参照。Newman, *Ibid*, pp. 369-374。マーリク・ブン・アナスは、スンナ派4大法学派の一つ、マーリク学派の名祖である。詳しくは以下。大塚、前掲書、p. 932。
- 73) このムファーハラは以下に記されている。al-Ṭaḥṭāwī, *Ibid*, pp. 259-262.
- 74) この伝承は以下に記されている。al-Ṭaḥṭāwī, *Ibid*, p. 262.
- 75) al-Ṭaḥṭāwī, *al-Murshid al-Amīn*, pp. 473, 475。「許可された活動の許可」は、イスラーム法の5範疇に従って言い換えれば、忌避もしくは禁止されているもの以外の活動を、不当に禁じられることなく行う許可と捉えることもできる。しかし、*ḥurriyya* の定義は明らかにモンテスキューの影響を受けているため、*ḥurriyya* の意味の全体を捉えるにはモンテスキューの政治思想との比較検討が必要である。イスラーム法の5範疇については以下。小杉泰「イスラーム法における『ハラール』規定をめぐる考察」『イスラーム世界研究』第12巻、2019、pp. 170-171。モンテスキューによる自由の定義は以下。井上堯裕『モンテスキュー 法の精神』中公論新社、2016、pp. 127-128。
- 76) al-Ṭaḥṭāwī, *Ibid*, p. 475.
- 77) al-Ṭaḥṭāwī, *Ibid*, pp. 475-476.
- 78) タフターウィーが考える君主の役割と位置づけは以下。al-Ṭaḥṭāwī, *Manāḥij al-Albāb*, pp. 516-521.
- 79) Hourani, *Ibid*, p. 73.
- 80) 1830年7月革命の詳細な記録は以下に記されている。al-Ṭaḥṭāwī, *Takhlīṣ al-Ibrīz*, pp. 205-224.
- 81) al-Ṭaḥṭāwī, *Ibid*, p. 206.
- 82) al-Ṭaḥṭāwī, *Ibid*, p. 171.
- 83) al-Ṭaḥṭāwī, *Ibid*, p. 171.
- 84) al-Ṭaḥṭāwī, *Ibid*, pp. 103-104。これは、1814年憲章第8条「フランスの人間は、法 (*qānūn*) を犯さないと条件の下で、その意見 (*ra'y*) を表明すること、書くこと、出版することを否定されない。法に触れたならば、取り除かれる。」(アラビア語訳版) に対して、タフターウィーが加えた考察の一部である。
- 85) 竹田敏行「現代アラブ世界の展開と学術用語の整備」『Kyoto Working Papers in Area Studies』23巻、2009、pp. 9-10；山口、前掲書、pp. 81-84；Delanoue, *Ibid*, pp. 398-403.

- 86) 「意見」と「世論」の定義は以下に記されている。al-Taḥṭāwī, *Manāḥij al-Albāb*, pp. 520-521.
- 87) 神と世論のほかに、歴史への恐怖も統治者を善行へと駆り立てるといふ。al-Taḥṭāwī, *Ibid*, p. 521.
- 88) ここで紹介する一般教育論は以下に記されている。al-Taḥṭāwī, *al-Murshid al-Amīn*, pp. 387-389.
- 89) エジプトのクッターブとマドラサ、および近代エジプトにおける教育体制や教育の内容に関するより詳細な説明は以下。James Heyworth-Dunne, *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt* (Luzac & Company, 1939), pp. 2-7, 458.
- 90) al-Taḥṭāwī, *Ibid*, pp. 475-476.
- 91) al-Taḥṭāwī, *Ibid*, pp. 393-395.
- 92) al-Taḥṭāwī, *Ibid*, p. 393.
- 93) Hamed, *Ibid*, pp. 104-105.
- 94) 「1284年ラジャブ月10日の法」に関しては以下。Heyworth-Dunne, *Ibid*, pp. 362-374.
- 95) Jeanette Wakin and A. Zysow, “Ra’y,” in *Encyclopaedia of Islam: Second Edition*, ed. P. Bearman et. al. (Brill, 2012), http://dx.doi.org.kras1.lib.keio.ac.jp/10.1163/1573-3912_islam_SIM_8869.
- 96) 真田芳憲、前掲書、pp. 98-101.
- 97) al-Taḥṭāwī, *Ibid*, pp. 433-434. *Muwāṭin* および *waṭanī* は、*waṭan* と同じ語根を有する言葉である。ウクサによれば、タフターウィーはどちらも近代的な「市民」に近い意味で用いている。本稿ではワタン概念に関する考察は行わないため、*muwāṭin* と *waṭanī* はウクサにならって「市民」と訳す。また、*waṭan* は以降も訳さず「ワタン」と表記する。‘Uksa, *Ibid*, p. 191.
- 98) *A ‘dā’ al-madaniyya* を逐語的に訳すと「共同体の臓器」である。タフターウィーは共同体を身体にたとえ、その構成員を臓器に例えている。al-Taḥṭāwī, *Ibid*, pp. 433-434.
- 99) 「市民的自由」の定義は以下に記されている。al-Taḥṭāwī, *Ibid*, p. 474.
- 100) al-Taḥṭāwī, *Ibid*, p. 434.
- 101) 堤林剣『コンスタンの思想世界』創文社、2009、pp. 71-72。
- 102) コンスタン『近代人の自由と古代人の自由・征服の精神と篡奪』（堤林剣・堤林恵訳）岩波文庫、2020、p. 44。
- 103) al-Taḥṭāwī, *Ibid*, p. 434.
- 104) モンテスキューの政治的・市民的自由と比べても同じことが言えるだろう。紙幅の都合上、この点については稿を改めて論じる。モンテスキューの政治思想における政治的自由や市民的自由については以下。川出良枝『貴族の徳、商業の精神』東京大学出版会、1996。
- 105) al-Taḥṭāwī, *Ibid*, pp. 433-435.

一次資料（リファーマ・アル＝タフターウィーの著作には以下の凡例を用いる）

al-Ta'ribāt al-Shāfiyya; al-Ta'ribāt al-Shāfiyya li-Murīd al-Jughrāfiyya. Būlāq: Dār al-Ṭibā'a al-Khidīwiyya, 1254 [1838 or 39].

Manāhij al-Albāb: “Kitāb Manāhij al-Albāb al-Miṣriyya fī Mabāhij al-Ādāb al-‘Aṣriyya.” In *al-A‘amāl al-Kāmila li-Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭahṭāwī*, edited by Muammad ‘Imara, Vol. 1. Beirut: al-Mu‘assasa al-‘Arabiyya lil-Dirāsāt wa’l-Nashr, 1973.

al-Murshid al-Amīn: “Kitāb al-Murshid al-Amīn lil-Banāt wa’l-Banīn.” In *al-A‘amāl al-Kāmila li-Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭahṭāwī*, edited by Muammad ‘Imara. Vol. 2. Beirut: al-Mu‘assasa al-‘Arabiyya lil-Dirāsāt wa’l-Nashr, 1973.

Takhlīṣ al-Ibrīz: “Kitāb Takhlīṣ al-Ibrīz fī Talkhīṣ Bārīz.” In *al-A‘amāl al-Kāmila li-Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭahṭāwī*, edited by Muammad ‘Imara, Vol. 2. Beirut: al-Mu‘assasa al-‘Arabiyya lil-Dirāsāt wa’l-Nashr, 1973.

