

法・道徳・宗教を考える エジプトの近代化を振り返って

タラール・アサド (Talal Asad)

近年、イスラーム世界における政治と宗教の結び付きはリベラル民主主義確立への障害であるとの声が、恐らくかつてないほど高まっている。完全な政教分離なくして、近代的な民主統治は成り立たない、という主張である。こうした認識の根底にあるのは、政治と宗教が結び付くと倫理は自由な社会でのあり方を保てなくなる、という考えである。倫理とは、個人が他者の干渉なしに自らの意志で道徳的な行動をとるという、独立した領域であるべきだ、ということである。しかし、こうした考えにおいて見落とされている点がある。それは、近代自由主義社会の登場は、市民の道徳生活に対する既成宗教による支配の排除だけでなく、倫理の範囲と内容の再定義も意味するのである。本論ではこの問題を、エジプトに焦点を当てて考察する。同国では、今から約一世紀前、イスラームの法と倫理の体系である「シャリーア (shari'a)」の改革を目指す動きが誕生した。その運動の根幹にあったのは、近代化された法とはすなわち実定法のことには他ならない、という考えである。したがって、まずはこの認識について論じてみたい。

実定法に関して私が興味をひかれるのは、それが次に挙げる三つの点を前提にしていることである。

1. 法と道徳の一致は「必要」ではない。
2. 法は成分化によって効力を持ち、関係するすべての事例に「公的に」、等しく適用される。
3. ジョン・オースティンの「主権者の命令 (command of the sovereign)」、ハンス・ケルゼンの「根本的社会規範 (fundamental social norm)」、H. L. A. ハートの「承認の法則 (rule of recognition)」などに見られるように、法の妥当性は、ある種の基本的な「社会的」事実との関連において確立される。

これらの前提はすべて近代的なものである。すべての実証主義者が合意しているわけではないが、本論ではこれらの前提を参照しながら、エジプトの法的・倫理的改革プロセスにおいて重要と思われる要素について論じることとする。第一の前提を重視す

るが、第二、第三の前提にも触れる。ここで手短かに主張しておきたいのは、こういったテーマの研究においては見落とされがちだが、エジプト近代化の一環としての法の実定化は、倫理と宗教における変化ももたらした、ということである。

エジプトの法学者 Tariq al-Bishri は、彼の著書『シャリーアと実定法 (*The Islamic Shari'a and Positive Law*)』¹⁾の中で、現在のエジプトには法と道徳の間に不幸な乖離が存在する、と嘆いている。つまり、法が実定法という形で妥当性を獲得したのに対し、道徳は人々の生活の中で、相変わらずイスラームと分かちがたく結び付いている、というのである。彼はしかし、その乖離の質についても、政教分離主義の視点から見ると法と倫理の分離は不幸な事故どころか自由な社会の構築に必要な動きであるということにも触れていない。政教分離主義者の主張は、法律によって個人に道徳的行動を促すことは実際問題として困難な上、倫理の本質を損なうことにつながるため不適切だ、というものである。リベラルな見解では、道徳的に振舞うということは他者からの指示ではなく、自らの良心に従うことを意味するのである。私的な倫理的行動の決定は、国家権力からも社会的圧力からも自由に行うべきであり、法と倫理の分離は規範的かつ実利的なものなのである。この分離によって実定法は本質的に手段的なものと定義され、純粹に個人的な問題については「法の出る幕なし」と言われるような制限を課せられるのである。

いかなる体制においても法と道徳の完全な一致が不可能であるということは、al-Bishri 自身も認識している。彼は、法と道徳の区別が課される処罰の種類に関連していること、すなわち前者では国家による刑の執行、後者では当事者の周りの人々の日常的な反応といった形態をとるということを、周知の事実として説明する。すなわち、法的な基準が目に見える行動に焦点を当てるのに対し、道徳的な基準は多くの場合、良心と信念に重きを置く。そして法律は、道徳と異なり、逸脱行為それ自体に加え、その社会的影響も重視する。この点において、al-Bishri は、事実と価値の峻別という考え方に賛同している。

しかし彼は続けて、法と道徳の間に相互連関が存在することも知られている、と述べる。彼はデニス・ロイド著『法の概念 (*The Idea of Law*)』(1964年)を参照し、法的規則のほとんどが道徳的基盤の上に成り立っていること、そしてそのことが国家の安定にとって大きな意味を持っていることを主張している。政治権力が成り立つのは、国民が、支配者や裁判官の決定に従うことを道徳的義務だと認識しているからである。この認識はまた、法の権威が正当なものであるという前提の上に成り立っている。al-Bishri は、強制力が法律に不可欠な要素であることは間違いないが、法律の権威は、それに従

うことが道徳的に正しいという国民の認識に支えられていると強調した。

al-Bishri は、イスラーム主義者としてシャリーアの刷新を訴え続けているが、イスラーム法の歴史的置き換えに関する彼の主張が、部分的に法実証主義的な前提に基づいていることは注目に値する。彼は、政治的妥当性は実定法と日常道徳のある程度の一致を必要とするため、現在のエジプトにおける両者間に存在するある種の乖離は国家にとって危険なものであると主張する。つまり、法の妥当性(法の実際的な効力ではなく)は社会の中で生じるものだと考えているのである。具体的には、法の「合法性」は社会規範によって決められると、理解しているのだ。そしてその規範とは、この場合、宗教的伝統によって確立されたものとなる。

al-Bishri 氏の立場は、20世紀初頭のイギリスに学び、当時エジプトでイスラーム法に沿った個人地位法改革を呼びかけていた弁護士の一部、Ahmad Safwat の立場と類似する。1907年以前、ヘディーヴァル法学校 (Khediveal 法学校：後のカイロ大学法学部) の学部長は、代々フランス人が務めていた。それ以降もフランスの法律学は、19世紀後半までと同様、エジプトの法律に大きな影響を及ぼし続けた。その影響で多くのエジプト人学生がフランスに渡り、「社会学的」法律学派の著名な一員であり、ヘディーヴァル法学校における最後のフランス人学部長でもあったリヨンのエドゥアール・ランベールの下で比較法学を学んだ。こうして法律を学んだエジプト人学生たちは帰国後、大英帝国の支配と戦うナショナリストのリーダーとなった。しかし彼らはまた、立法と改革の場としての「社会的なもの (the social)」を定義し構築するという目標も持っていた。²⁾ イギリスで学んだにも関わらず、Safwat は彼らと関心を共有し、中でも社会学的学派の目標である「社会」と呼ばれる国民集団のための私法改革、というテーマに共感していたようである。

Safwat が1917年に唱えたシャリーア改革は、イジュティハード (サラフィー主義者たちによって一般化された意味において) を国家と社会の近代化に適用するという点で、特に詳細な考察に値する。彼は著書『人事法改革の原点を探る (An Inquiry into the Basis of Reform of the Law of Personal Status)』³⁾の中で、私の知る限り初めてこのテーマに関する論を本格的に展開した。

同著では、結婚と離婚に関する法律の改正にかかわる問題が中心的に論じられている。近代のシャリーア改革主義者による著作の多くが現在家族法と呼ばれるものに焦点を当てているのは、決して偶然ではない。理想化された家族 (少なくともその機能についての近代的な概念) は、ブルジョワ文化において「プライベート」な領域と見なされるものの典型であり、したがって「倫理」の領域に属するものだと長らく考えられてきた。エジプトにおける家族法の改革は、形式と内容の両面において、近代道徳の発展と

密接に結び付いていると考えられる。

Safwat は、シャリーアは一般的に神聖なものとして見られがちだが実際にはそうではないと主張した。社会の状況がかつてとは大きく異なる現在、結婚契約に関するシャリーアの不平等な規定などが数々の問題を生み出し、そしてそれらの問題が社会全体を脅かしている。この認識における実証主義的前提は、法の正当性は最終的にある種の社会的事実に基づいて確立されるというものであるが、ここで言う事実とは、実際に存在するものではなく「存在するべきもの」なのである。「現状を是正したいと願うなら、まず我々の家族の暮らしがどうあって欲しいかについて考え、その理想を宗教的規則に従いつつ実現するにはどうすべきか考えようではないか。かつては（下層階級においては現在でも）性的快楽と生殖のための制度だった結婚も、現在では、共同生活のためのパートナーシップと見なされている」。Safwat は、これの示唆することの一例として、結婚契約が当事者間の完全な合意なしに拘束力を持つことは許されない、また、第三者の干渉は無効であるべきだ、と語る。⁴⁾ 対等な当事者同士による合意の自由は、Safwat による改革案の基本原則である。契約の原則が既にエジプトに育ちつつある資本主義社会の根幹を成しているのみならず、⁵⁾ それが社会的に進歩的なものだから、つまり、選択の自由の前提となる個人の独立を定義する上で、不可欠なものと考えられるからである。

それでは結婚と離婚に関するシャリーアの規則が、Safwat が主張するようにムスリムにとって神聖とならないのはなぜなのか。シャリーアの規則を変更することは、フィクフの基本原則に反するものではないからだ、と彼は主張する。彼の理論は、クルアーン、スンナ(預言者の言行)、イジュマー(*ijmā'*: 知識人の合意)、キヤース(*qiyās*: 類推)といったイスラームの基本的な法源の再検討によって立証されている。ただしキヤースについては、本質的に源ではなく理論付けの方法であるため、これは除外してもよいと彼は語る。さらに、法学者たちによるこれまでの合意、そしてムハンマド自身の言行の記録さえも、クルアーンを権威の源としていることを考えると、4つの法源のうち最重視されるべきはクルアーンである、と主張する。

Safwat によると、クルアーンにおいて人間の行為は基本的に以下の3つに分類されているという。

1. ハラーム (*harām*: 禁止事項)
2. ワージブ (*wājib*: 義務事項)
3. ジャーイズ (*jā'iz*: 許可事項)⁶⁾

実際には、クルアーンでは「ハラール (*halāl*)」と「ハラーム」という許可と禁止という単純な概念を超えた複雑な意味を表す言葉のみが使われているのだが、彼はこれ

について触れる代わりに、ハラールの概念を違反が処罰の対象となる義務行為（ワージブ）と対象とはならない中立的行為（ジャーイズ）という二つの法的カテゴリに分類している。しかしながら、ハラールは、クルアーンにおいてしばしば「タイプ」（*tayyib*：良い、善い、有益な）という限定詞と共に使われる。これは一般に、過剰な信仰と狂信性という2つの概念から成り立つ「グルーウ（*ghulūw*）」という言葉の反意語とも考えられる。つまり、過剰な信仰と修業は合法（ジャーイズ）ではあるが、聖典の伝統においては好ましくないとされるのである。ハディースの中で、ムハンマドはそうした行いを、次のような表現で戒めている。「汝の身体の権利は、汝の権利に優先する（*li-jasadika 'alayka haqqan*）」⁷⁾要するに、「身体を粗末に扱うべからず」ということである。もっと一般的な例に離婚、すなわちタラーク（*talāq*）がある。これはジャーイズ（許可事項）と見なされるが、しかしまた同時に、マクルーフ（*makrūh*）すなわち好ましくないものとされる。上記から示されるように、ハラールという概念は重層的な倫理的含みを持つため、単純に中立的な法的カテゴリとして扱われるべきではない。

しかし、Safwat はハラールという語を2つの法的カテゴリに分割することで、興味深い論を展開した。ジャーイズは、「その他」の区分として、宗教的に許される行為のすべてを含むため、それに該当する例をすべて挙げることは不可能である。従ってクルアーンの中で許可された行為の法的扱いは、言及されていない行為のそれと同様になる、ということである。どちらの行為も、等しく選択可能ということである。そうした選択可能な行為のうち、いくつかはクルアーンでわざわざ取り上げられているのは、禁止事項を定義するためである、とSafwat は述べる。例えば、ムスリムは最高4人まで妻を持つことができる、とクルアーンに書かれているが、それは限度を明示するためなのである。つまり、同時に4人を超える妻を持つことは許されない、ということなのだ。しかし、選択可能な行為は義務ではないため、国家はそれらを保障する責任を持たない。実際、そうした行為が他人の権利と自由を侵害するなら、それらを絶対的な権利として保護するわけにはいかないだろう。（Safwat がジョン・スチュアート・ミルに言及したことはないが、彼がミル自身の著書または Ahmad Lutfi al-Sayyid 他の同時代作家による作品を通じてその思想に触れていたことは間違いないと思われる。個人の権利には限度があるとの主張は、Safwat に先立ってミルが展開していた。）

さて、実定化された国家の法律が活躍するのは、ここにおいてである。つまり、シャリーアによって個人に許された選択肢を、全国民の利益の保護を目的として、実定法が制限するのである。クルアーンにおいては禁じられていない行為の多くについて、政府により条件が設定されているのはこのためだ。例えば医師や弁護士として働くこと、（Safwat が例として挙げた）複数の妻を持つことなどの行為がこれにあたる。

旧来の家族法（シャリーア）は「社会」にとって危険であると訴える Safwat は、近代的中流階級の視点に立っていたと言える。彼の理想とする「家族」が、「性的快楽と生殖のための制度」ではなく「共同生活のためのパートナーシップ」であるだけではない。より重要な点として、現在のマスラハ（*maslaha*：公益）を定義しているのもまた、国家を庇護者・推進者として捉え、「社会」をブルジョア・プロジェクトと見なす、中流的価値観だからである。

このプロジェクトにおいては「自然権」（つまりクルアーンによって認められた権利）の及ぶ広大な領域が、国家の法律によって宗教的・道徳的規則を破ることなく制限されるのである。Safwat の主張は宗教的規則の及ぶ範囲を限定し、国家による非宗教的な法律の適用される領域を切り開いた。これは下層階級にとっては受け入れがたいものだったと思われるが、とにかく彼の論は、私の知る限り、近代のイスラーム改革論の中で最も古く、最も徹底したものであった。したがって、彼は最近の歴史的变化の重要性とそれに対処することの必要性を強く訴えながらもそれを改革の基本的根拠とはしなかった。言い換えると彼は、シャリーアを近代社会の急速な変化に合わせて改正する必要性を説く上で、マスラハやダルーラ（*darūra*：社会的必要性）といった古典的概念を直接持ち出すことはしなかったのである。⁸⁾彼は、国家が国民の文明的な生活を保障するためには、独自の判断と行動によって個人の持つ「自然権」を制限できることが必要であると、まずそれを可能ならしめる理論上のスペースを確立した。「公益」も「社会的必要性」も、国家の権力と制裁能力に、深く根ざしたものである。この戦略に関して特に興味深いのは、ウスール・アル=フィクフ（*usūl al-fiqh*：イスラーム法理論）の伝統が完全に無視されていることに加え、近代国家的な立法権がクルアーンにおける行動分類の再解釈に基づいて定義されている点である。

Safwat は、ヨーロッパ思想史において少なくともグロティウスまでさかのぼる法学用語を用いて、⁹⁾法と倫理の峻別も行なっている。その峻別の基準となったのは、法は世俗的権威への服従の領域であり、倫理は内的自由（良心）に基づく個人権の領域である、との認識である。この区分については、原理主義者としてはグロティウスより徹底していたカントによる議論が有名である。道徳律が内的な良心に基づくという考えは、Safwat にとって自明のものであった。規則に違反した者が国家によって罰せられるのは、実定法の働きである。道徳的逸脱を犯した者があの世での罰に怯えるのは宗教的道徳を支える神聖な法の働きであり、宗教的道徳に違反した者がこの世でも罰を受けるのは、その社会において法と道徳（つまり国家権力と宗教権力）が結合しているからである。これは、倫理をあくまで個人的良心の問題だと見なす近代リベラル社会のあり方と対照をなす。ここで興味深いのは、Safwat が法と道徳を区分していることではなく（中

世のイスラーム法学者も同様の区分を行なっている) 道徳の概念と法の概念の相違が社会的法則の観点から定義されていることである。いずれの規則も強制力を確保するための罰則を伴うが、法規則における罰は公的な権力、道徳規則におけるそれは個人的信念に基づいている。したがって「道徳」は、違反が国家による制裁の対象とならないすべての義務、と定義することができる。al-Bishri のように法律に精通したイスラーム主義者も現在ではこの立場をとっていることがうかがえる。

Safwat の解釈は、シャリーアにおける有名な分類、つまりイバーダート (*ibādāt* : 神との関係における信者の適切な行動) ムアーマラート (*mu'āmalāt* : 信者同士の関係における適切な行動) そしてフドゥード (*hudūd* : 信者の行動に関する、罰則を伴う制限事項) といった概念を超越する。近代的な実定法において、イバーダートは法の適用外とされる。それは信者がそれぞれの神に対してとるべき行動に関する極めて私的な領域だからである。シャリーアには行動の5つの種類として、ワージブ(義務) ムスタハブ(*mustahabb* : 推奨) ムバーハ(*mubāh* : どちらでもよい) マクルーフ(忌避) ハラーム(禁止) が定義されているが、実定法においてはこれらすべてが内的で個人的な領域、つまり倫理の領域だけに關わるものとされる。言うなれば、道徳は私営化されたものなのである。

Safwat がシャリーアの体系に当てはめた「法」と「道徳」の区分法は、この状態を変化させることになる。後者に含まれるイスラーム的美徳の概念(ファディーラ : *fadīla*) が、適用される罰則の種類(現世のものか、死後のものか) や執行の方法(個人の良心に任せるか、権力に従わせるか) に基づいてのみ定義されているわけではないからである。それは、説明義務のあるすべての行為(法廷で裁かれるべきものも含めて) を網羅している。そうした行為はすべて個人の自由意志に任されているが、それらはまた査定の対象となり、その結果が行為者のこの世とあの世での生活を実際的な形で左右するのである。Baber Johansen が最近ハナフィー派法学の考察において見事に証明した通り、法廷で裁かれる行為とそれ以外はフィクフにおいて常に区別されてきた。しかし、私が今ここで指摘したいのはそのことではない。道徳性に関する Safwat の見解においては、二種類の行為の間に異なる種類の関係が存在するということである。そしてそれこそが慎重な検討に値するものなのだ。より新しい考え方において、倫理は継続的な徳の育成に関するものではなく、個人の良心に予め備わった行動や意図の道徳的妥当性を判断するという機能の自由な行使に關するものとなっている。

道徳的徳を育成するための実践的なプログラムは、権威ある模範の存在を前提とする。シャリーアにおいて究極の模範とされるのは、ハディース (*ahādīth* : 伝承) に描かれた預言者ムハンマドである。そこでムハンマドはスンナの起源としてすべての道徳的

徳について模範を示し、法的規則に欠くことのできない法源となったと記されている。

仮にシャリーアを倫理的な側面も含むものとして捉えるのであれば、それが常に特定の倫理観に根差していたことを意識する必要があると思われる。ここで重要なのは、私は上記において倫理的規則の内容だけでなく社会的慣行の記述も念頭に置いている、ということである。Safwatを始めとするエジプトの改革主義者たちは、道徳的規則と法的規則とを適用される罰則と有効範囲に基づいて区分したが、その際道徳観そのものをいわゆるアリストテレス的なもの（育成可能な徳を重視）からカントの発明とされるもの（唯一の判断主体としての良心、および普遍化可能な規則を重視）へと転換したと思われる。¹⁰⁾前者は道徳的な国民であるための条件を特定しようとし、後者は道徳的規則に固有の特徴、特に「義務」との結び付きを明らかにしようとする。この考え方によると、道徳的規則を単なるエチケットや文法のルールから分け隔てるのは、義務というものに対する厳粛な姿勢だということになる。（道徳とエチケットの区別は近代倫理においては重要だが、アリストテレス的な徳の概念においてはそれほどでもない。）そのため、（シャリーアを含む）法の実定化については、倫理と社会的知識の実定化を含む大きな流れの一部として捉えるのが望ましいと思われる。

つまり、エジプトの立法改革運動で提唱される規則はどこに由来するものなのか、その改革は「純粋なもの」なのか「ハイブリッド」なのか、といったこと以上のものが問題になっていると思われるのである。

イスラーム的徳の体現者たる預言者ムハンマドは、他のイスラーム国家においてと同様エジプトにおいても長く興味深い歴史を民衆の間に残している。そのため彼は学術的な文献集であるハディースだけではなく、大衆的な歌、物語、詩の中にも頻繁に登場し、庶民の朗読会においては、しばしば学術的なものと大衆的なものとの融合が見られる。例えばマムルーク朝時代には、ラマダーンの期間中、カイロで *Sahīh al-Bukhārī* の全編が朗読された。ラマダーンの終わりは *khatm al-Bukhārī* として祝福された。¹¹⁾つまりハディースは、イスラームにおける法的・道徳的規則の源以上の存在であったと言える。それは厳粛に朗読され、傾聴された。そこに含まれる規則自体も、単なるテキストやテキストに関する思索を超えたものであった。それは鍛錬され、具現されるべきものであったのだ。言い換えると、それらの規則は遵守されたり違反されたりする命令としてではなく、倫理的な能力に関する目標、つまり完結することのない目的論的なプロセスとして見なされるものなのである。

かつて預言者の美德が歌でたたえられるマウリド・アン・ナビー (*Mawlid an-nabi* : 預言者生誕祭) には、現在よりも幅広い層の人々が参加していた。これらの意味するとこ

るは、単にムハンマドを源とし、人々がそれに従ってお互いの社会的行為の倫理的妥当性を判断する公式の基準が存在したというだけではなく、それは日常生活の一部としての司法的手続きの底流ともなりうる複雑な道徳的・美的な感性の開拓の焦点でもあったということだ。独特の光景や音だけでなく、香りと味（ムハンマドは香水を認め、蜂蜜を好んだ）の体験と記憶も、徳の認識と体現のために活用された。（ちなみに、こうした事柄に関する我々の理解が深まったのは、体現と感覚に関する人類学的研究の進展によるところが大きい。）ここで、そうした感性は、実際の訴訟の判決にどのように役立つのかという興味深い疑問が投げかけられる。もし倫理というものが世の中に存在するある概念について話したり、感じたり、考えたりする能力の開拓の問題であり、また地域社会で認められる行動を学ぶことであるとしたら、それは実際の法律の作成と執行にどう関係してくるのだろうか？

この問題に関して、カーディー（裁判官）の編成、および19世紀後期以前彼らと担当地域の住民との間の日常的な関係は非常に興味深い。Amira Sonbol は次のように述べている。「エジプト各地の裁判所に勤める下級カーディーとその次官は通常、アズハルのような学校の卒業生であった。ファトワーを下す資格を持っていた Salihyya al-Najmiyya はその例である。その段階に達した者が、故郷の村や町でカーディーに任命されることは珍しいことではなかった。シャーフィイー派およびマーリク派の裁判官はそのほとんどが地元の学校の卒業生であり、自分たちの担当地域と組織的につながっていたと考えられる。しかし1897年の改革以降、裁判官はエジプト中央政府により直接教育、認定、雇用、配属されることになった。」¹²⁾ したがって私の関心は、改革以前の制度における地元主義が司法判断をどのように歪ませたかではなく、カーディーが実際にどのような理論付け、論証を行なったかにある。彼らの理論付けはウルフ（*'urf*: 地域的な慣習）に関する知識、¹³⁾ つまり地元のコミュニティと深く結び付いた知識にある程度基づいていたと思われるからである。

当時はまた、証人の美徳の水準を評価するための *tazkiya*（推薦）、必要な審問を行う *muzakki*（推薦人）といった機関も存在した。しかしここで強調したいのは、当時の裁判手続きが地元コミュニティの有する知識と証人の道徳的信頼性に依存していたということである。供述を法的証明の唯一の根拠とする制度においては、証人の道徳観念に関する情報が権威ある判決を成り立たせる上で重要な役割を果たした。これは実定法に基づく制度において、文書などの間接証拠が認められるだけでなくむしろ優先されることと対照を成す。

実定主義への移行には様々な変化が伴った。その中でも本論と関係するのが、預言者ムハンマドの倫理的模範としての役割がなくなったという事実である。19世紀終盤の

エジプトで活躍した著名な宗教改革主義者、ムハンマド・アブドゥは、他のヨーロッパ人作家による著書と共に、デイヴィッド・ストラウスの『イエス・キリストの生涯 (*Life of Jesus*)』を所有していたことで、知られている。¹⁴⁾ 同著のモダニストによるムハンマドの伝記に及ぼした影響は多大で、今後の研究が待たれる。20世紀における文献 (*sīra* : 預言者マホメットの伝記に関する文献) の実定化は、徳の育成よりも個人的選択の自由についての近代的な概念により強く結び付いた道德に関する新しい考え方の普及に貢献した。(ここでは、Ahmad Amin、Muhammad Husain Haykar、Abbas Mahmud al-Aqqad、Abdul Rahman al-Sharqawi などの研究を念頭においている。) 以上の理由から私は、近代人がムハンマドの伝承を「迷信的」であるとして拒否していることを、実定主義的な動きとして理解すべきであると考え。中世におけるハディースの講師および神学者が *quṣṣās* (公式の語り部) による途方もない預言者物語や賛歌を、シルク (*shirk* : 神以外のものを崇拜すること) の傾向があるものとして非難したことは有名だが、¹⁵⁾ 上記はこのような動きと混同されるべきではない。「迷信」¹⁶⁾ という概念は、神学で言うところの「シルク」とは別のものなのだ。モダニストたちが恐れたのは、ムハンマドが超自然的な力でこれ見よがしの奇跡を起こす存在として描かれることである。彼らはムハンマドを社会的・政治的に偉大な功績を残した天才と理解していた。何人も天才の真似はできない。ただ尊敬し、賞賛するのみである。したがって、モダニストの提示したムハンマドは、追従されるべき美德の体現者でもなければ不変の法源でもなかった。そのため彼は、新生アラブ国家主義の歴史における偉大な人物として、政教分離を唱えるムスリムとキリスト教徒の双方にたたえられる存在となったのだ。こうした転換は、それ以前とは異なる感性の領域 (新しい体現の形) を生み出す。そしてその流れの中で、ムハンマドの存在は重要ではあるが中心的ではないのである。

ここで強調しておきたいのは、私は過去との比較において、宗教は普遍性を失う代わりに合理性を獲得したと主張しているのではないということである。イスラームの信仰と実践は、過去の方がより普及していたか? 私には分からないし、ここで考察するつもりもない。私の関心は、人を「道徳的である」あるいは合法的ではあるが倫理的ではないと評することが何を意味するのかということについて分析することにある。より具体的に言えば、エジプトにおける法の近代化として知られるプロセスにおいて法が倫理と切り離された、その過程を研究する必要があると思うのである。私の仮説は、その過程において道德の中身だけでなく道德の概念そのものが変化した、というものである。私の言葉について少しでも納得された方には、エジプトにおける宗教の近代化という物語を研究する歴史家は、継続性だけでなく断続性にも注目すべきだ、ということにご賛同いただけるであろう。

近代の法律、宗教、道徳における変化は、社会的な選択に対する制限の継続的な緩和をもたらしているだけではない（まるで選択の主体としての国民があらゆる文化的・社会的条件にあらかじめ存在したかのように）。それらの変化はまた、社会的関係を構築・経験するための新しい方法、すなわち道徳的国民になるための新しい方法の登場も示唆するのである。そうした変化に伴って新たに生じる道徳的葛藤も存在する。つまり、法と社会的知識の実定化に伴う「道徳の私営化」傾向は、選択の幅を広げると同時に、矛盾の増加ももたらしたのだ。近代社会には、個人的信念の多様化に対応するべく規制の緩和を進める動きが存在する。しかし、道徳的混乱が生じる度に、個人的信念とは無関係にすべての人に等しく法を適用するべきである、との声が高まる。結局のところ、法の一般性と一貫性は、実定法の特徴の一つとされるものである。このような葛藤は、政教分離が完全には達成されていないと言われるエジプトにおいてはもちろんのこと、欧米の民主社会においても存在する。近年フランスで起こったイスラーム的ヴェールに関する問題も、そのような例である。

欧化主義者は、成文化をエジプトの近代化に不可欠なものと考えた。制定法は判例法と異なり、近代法を包括的で体系的な形で再生産したからである。実定法主義の特徴である成文化は、法の公共性と普遍性の確保を目指すものである。法が普遍的で一貫的だったことは、歴史上一度もなかったとする現実主義的見解の正否はともかく、リベラル福祉国家の登場により、法の抽象的な理想と具体的な適用方法との間に新たな葛藤が生じたことは否めない。¹⁷⁾ 道徳は個人的な問題として扱われるべきであり、法律は個人的な問題にかかわるべきでないとする考え方は、結果として個人的な事件を法廷に引きずり出す法案の可決につながった。それによって、裁判官も福祉担当者も、家族に関する問題（親権、養育、離婚、扶養、夫婦財産、相続）について、より大きな権限を持つことになった。個人的信念、感情、状況の違いが考慮された紛争解決は、より人道的である、という観念がここにある。しかし非公開の審問により判決が下されることにより、裁判は個人的なものになる。行政官に裁量が与えられると、上訴の可能性は制限される。近親相姦、育児放棄、配偶者虐待が疑われるケースにおける認定ソーシャルワーカーによる家族への介入は、良くも悪くも法自体の機能とは言えず、それは法の助けを借りた官僚による「プライベートな」関係における道徳への干渉なのである。言い換えると、宗教が社会に対し道徳的基準を課すことは許されなくなったが、法律を巡る上記のような動きによって自己規律の領域としての倫理の境界線が、引き直されているのである。

以上を総括した上で、一つの結論を提示してみたい。

エジプトにおける法の実定化は、重要な変化をもたらした。私の関心は、そうした変化をどう呼ぶべきか（「西洋的」、「エジプト的」、「フランス的」、「国内外の勢力の相互作用により誕生したハイブリッド」など）よりも変化の内容自体に、そして変化の原因よりもその思想的な意義にある。変化の中でも特に重要だったのは、個人の道徳と国家の法律を分離するという改革主義者たちの試みである。彼らは両者が未だに多くの点で結び付いていることを認めながらも、そうした結び付きはあくまで間接的で偶発的なものであると主張する。最も注目すべきは、彼らが今日ますます声高に、個人的な行動の「道徳性」を管理することは社会権力の正当な役目ではないと主張していることである。本論における私の主張は、法と道徳がそれぞれ独立した（お互い結び付いてはいるが）領域へと分割される過程で、後者の形態と内容が変化したということと、近代的国家法は道徳に干渉しないという見解は、一見正しいが実はかなり疑わしいものだということである。

本論では、法典化が法の一般性と透明性を保障するという認識の検証も試みた。近代国家において、法的権威と政治的権威は密接に結び付いている。その帰結の一つは、個人的道徳の領域（「家族」関係の領域でもある）が一度に定義・保護・規制されることである。これにより、人事訴訟に関する裁判において個別化された対応が可能になる。エジプトには近代的な西洋諸国に見られるような国営の社会事業が存在しないが、そうした事業がリベラル民主主義の特徴だとしても、エジプトがそれを模倣すれば、上記で指摘したようにいくつかのパラドックスが生じると思われる。それは、人事訴訟裁判における秘密主義の拡大と、国家による個人的道徳への干渉の増加に関連したものとなるであろう。しかし、ここではなくほかで論じたことだが、国家による「宗教」の定義と管理が、エジプトにおいてはどのように行われているのかという問題もある。

ここでついに冒頭で言及した実定法に関する前提のうち、第三のもの、その権威の社会的な根拠について触れた。厳密に言えば、本論では「社会」という独自の「近代的な」存在条件を備え、実定法がその中でこそ最終的な妥当性を獲得する現実世界の領域の概念についての検証を行っていない。もし、「社会（単なる社会性とは相反するものとしての）」そのものが、本論で示唆した通り国家的事業であるとすれば、法は社会において確立されるという見解は、（その循環性ゆえに）リベラル民主主義の理論において理解されている以上に大きな問題を孕むことになる。しかし本論では、エジプトにおける法の実定化が、シャリーア体系の倫理的構造に著しい変化をもたらしたということを強調した。このことが19世紀と20世紀のエジプトにどのような影響を与えたかについては無論、更なる研究が必要な重要課題である。

しかしここでは、概評を持って本論を締めくくりたい。近代エジプト史における道徳と法律の関係および宗教と政治の関係は、融合か分離かという視点から考えるべきではない。それらのつながりとそのつながりに生じた変化はもっと複雑なものだからである。さらに、この変化をイスラーム主義者と東洋学者の多くが主張するように、イスラーム的伝統の崩壊として捉えるべきではない。イスラームの伝統も、状況によっては葛藤に満ちているが、これは他の現存する伝統においても同じである。イスラームは変わることでできるものであり、実際、今までに幾つもの変化を経てきた。「伝統」が存続するためには、世代から世代へと盲目的に模倣され続けねばならず、新たな疑問と回答の存在に関して激しい議論が戦わされている現状は伝統が近代性にとって代わられたことの証明である、といった考えは、深刻な誤解に基づいている。しかし、変わり続ける民主主義の伝統において、倫理、法、宗教がどのように相関しているのか、どの程度まで譲歩しあうことができるのか、という問題は決して単純なものではない。

 注

- 1) Tariq al-Bishri, *al-Wad' al-qanuni al-mu'asir bayn al-shari'a al-islamiyya wa-l-qanun al-wad'i*, Cairo: Dar al-Shuruq, 1996.
- 2) A. Shalakany, "Sanhuri and the historical origins of comparative law in the Arab world." in Annelise Riles, ed., *Rethinking the Masters of Comparative Law*, 2001 参照。
- 3) *Bahth fī qā'idat islāh qanūn al-ahwāl al-shakhsiyya*, Alexandria, Jurji Gharzuri Press, 1917.
- 4) Safwat, *Bahth*, pp. 3-5.
- 5) Hossam M. Issa, *Capitalisme at sociétés anonymes en Egypt: Essai sur le rapport entre structure sociale et droit*, Paris: R. Pichon et R. Durand-Auzias, 1970、特に Part One 参照。
- 6) Safwat, *Bahth*, p. 24。van Ess によると、ハラール、ハラーム、ムバーハという3つの分類が最初に登場したのは、19世紀初頭のことであった (Baber Johansen, *Contingency in a Sacred Law*, Leiden: Brill, 1999, p. 69)。馴染み深い5つの分類が登場したのはもっと後のことであり、Schacht によると、それはストア哲学の倫理観の影響を示すものであった。J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: O.U.P., 1964, p. 20 参照。
- 7) 例として *Sahīh al-Bukhārī*, 78: 84。
- 8) 古典的なフィクフにおいて、これら2つの原則はその他の原則を補完するものだった (つまりそれほど重要なものではなかった) が、近代主義者たちの手にかかると、それらは、無限の力を備えたイスラーム改革の道具となった。しかし Safwat は、政教分離を志向する国家統制主義者として、そのような手を使うわけにはいかなかった。
- 9) J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, Chapter 4 (特に pp. 75-8) Richard Tuck, *The Rights of War and Peace*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, Chapter 3 参照。
- 10) ここでアリストテレスとカントに言及しているのは、2つの総合的倫理哲学への支持

を表すためではない。あくまで、1960年代より哲学論争の主題となってきた、徳の倫理と規則に支配された倫理の違いを、明確にするためである (Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, 1966; Amelie Rorty, ed., *Essays on Aristotle's Ethics*, 1980)。また、2人の名前を出すことで、エジプトの司法改革における一つの歴史的転換点を示す目的もあった。

- 11) A. Schimmel, *And Muhammad is His Messenger*, Chappel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1985, p. 27。彼女は Ibn Taghribirdi から引用している。
- 12) Amira Sonbol, "Adults and Minors in Ottoman *Shari'a* Courts and Modern Law" in Amira El Azhary Sonbol (ed.), *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse University Press, 1996, pp. 238-9.
- 13) 柔軟さを特徴とするオットーマン時代の裁判と、1897年以降のそれとを対比させながら、Sonbol は以下のように書いている。「事実上、オットーマン時代のエジプトでは、ウルフの適用が好まれた。人々は、自分たちの裁判がどの法学派に則って行われるかを選ぶことができた。選ばれた法学派のカーディーとムフティー (正式な法的解釈の提供者) によって、ファトワーが言い渡されたのである」(*ibid.*, p. 232)。
- 14) A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, OUP, p. 135.
- 15) Ignaz Goldziher, "The Hadith as a Means of Edification and Entertainment," in *Muslim Studies*, volume II, London: Allen and Unwin, 1971 参照。
- 16) Emile Benveniste の説明によると、*superstitio* の語源は *surviving* (生き残る) である (*Indo-European Languages and Society*)。つまり、軽蔑的なニュアンスは含まれていなかった。しかし中世のキリスト教神学者は、*superstitio* という語を、異教の痕跡に対し、一時的かつ価値負荷的な意味で使った。Tylor を始めとするイギリスの人類学者は、代わりに *survivals* (*Primitive Culture* 中で「生きた上層文化の中に残る、滅んだ下層文化の断片」と表現されている) という語を使うことで、この概念から神学的な含みを取り除き、これに、より法実証主義的な性質を与えることを提案した。
- 17) Katherine O'Donovan, "Family Law and Legal Theory," in W. Twining (ed.), *Legal Theory and Common Law*, Oxford: Blackwell, 1986 他を参照。