

# サーダート・ムバーラク政権期のエジプトにおける政・教関係の変容

——啓示法（シャリーア）法源規定をめぐる諸施策とその思想的根拠——

池内 恵

はじめに

- I サーダート政権と啓示法法源規定
  - II 啓示法の施行問題と宗教コミュニティ間紛争
  - III ムバーラク政権初期の政策転換
- むすびに

はじめに

国家と宗教の関係を中心とした政・教関係は、近代エジプト政治史研究の大きな課題である。エジプトの政・教関係はナセル政権期（1952年の7月革命で実権掌握、大統領在任1956～70年）に近代的な再編成をひとまず終え<sup>(注1)</sup>、サーダート政権期（1970～81年）以降、新たな変容の段階に入った。1970年代から顕在化した「イスラーム教への回帰」や「宗教の政治化」といった現象も、エジプトの近現代史における政・教関係の変容と再編の過程という長期的な文脈のうえで理解する必要がある。

本稿では、サーダート政権からムバーラク政権（1981年～）初期における政・教関係の変

容を、「啓示法（シャリーア shari'a）の施行」をめぐる政治闘争に対する政権側の施策と思想を取り上げて分析する。

第I節では1970年代以降の啓示法の施行をめぐる政治闘争の発端となった1971年に公布された憲法の第2条がもつ意義を先行諸憲法と比較して位置づけたうえで、サーダート政権が依拠した思想的根拠を分析する。第II節では1971年憲法の啓示法法源規定によって喚起された啓示法の施行問題が政治化する過程で提起されたイスラーム化諸法案を整理するとともに、それと密接に関連しつつ激化した宗教コミュニティ間紛争についてまとめる。第III節ではムバーラク政権初期における政策転換を明確にした司法府・立法府における決定を取り上げたうえで、この政策転換を支えた思想的根拠の分析を行う。

## I サーダート政権と啓示法法源規定

1971年に公布された「エジプト・アラブ共和国憲法」(以下「1971年憲法」と記す)は、サ

ーダート政権とムバーラク政権を通じて、国家と宗教をめぐる政治闘争の中心課題となった。この憲法の第2条に「イスラーム教の啓示法」を「主要な法源の一つ」とする規定（啓示法法源規定）が盛り込まれていたからである<sup>(註2)</sup>。

本節ではまず第1項で、サーダート政権が1971年憲法で啓示法法源規定を採用した背景に触れたうえで、エジプトの先行諸憲法におけるイスラーム教の位置づけとの比較を行う。第2項では、憲法制定時にサーダート政権が依拠していた思想的根拠を、この問題に関するサーダート政権のイデオログというべき役割を担っていたガマル・ウタイフィーの議論を取り上げて分析する。

## 1. 1971年憲法と啓示法法源規定

サーダート政権が1971年憲法制定にあたって啓示法法源規定を導入した背景として、同政権がナセル政権の基盤を継承しつつも、新たな正統性の拠り所を求めていた点が指摘されている<sup>(註3)</sup>。1952年の「7月革命」を達成したという実績や、アラブ民族主義の唱道といった、ナセル時代に政権の正統性の根拠を提供してきた要素は、ナセル本人のカリスマ性と不可分な性質を持つ。しかしサーダートは大統領就任当時、「同輩中の筆頭者」とみなされるほどカリスマ性を欠いており、ナセル時代の正統性の根拠をそのまま引き継ぐことは困難だった。そのため、サーダート政権は統治の正統性の根拠として「法の支配」や「政治的多元化」を打ち出すとともに、イスラーム教への「篤信」をはじめとする伝統的価値を護持する姿勢を顕示した<sup>(註4)</sup>。

最初に1971年憲法第2条の条文を示しておこう（争点となる語句について、括弧内にアラビア語の原文を転写し、参考に英訳を付す）。

イスラーム教を国教とし、アラビア語を公用語とする。イスラーム教の啓示法の諸原則（*mabādi' al-sharī'a al-islāmiya*: principles of the Islamic revealed law）は、主要な法源の一つ（*maṣḍar ra'īsī li al-tashrī'*: a principal source for legislation）である。

この条文には、①イスラーム教国教規定、②アラビア語公用語規定、③啓示法法源規定、という三つの要素が含まれる。このうち第3の啓示法法源規定が本稿の主たる関心である。

### (1) 先行憲法と1971年憲法

1971年憲法の第2条におけるイスラーム教とその啓示法の位置づけは、エジプト近代憲法史の文脈では大きな転換を意味する。この点に関して、近代エジプトの諸憲法と比較して整理しておきたい。先行する憲法としては、ムハンマド・アリー王朝期の1923年に公布された「エジプト憲法」（1923年憲法と記す）、1930年公布の「エジプト王国憲法」（1930年憲法と記す）、共和国時代の1956年に公布された「エジプト共和国憲法」（1956年憲法と記す）、1958年公布の「アラブ連合共和国暫定憲法」（1958年憲法と記す）、1964年公布の「アラブ連合共和国暫定憲法」（1964年憲法と記す）がある<sup>(註5)</sup>。

これらの先行する憲法の制定時に、イスラーム教とその啓示法の位置づけは、顕在的であれ潜在的であれ、恒常的に問題となってきた<sup>(註6)</sup>。しかし採用された文言のうえでは、問題は主にイスラーム教国教規定の有無、国教規定と信教の自由、法の下での平等の規定と

の間の整合性や優先順位といった点にあった。

ムハンマド・アリー王朝期の憲法では、信教の自由と法の下での平等が前面に出てきている。イスラーム教国教規定は憲法の末尾近くに置かれ、他の条項との関係は明白ではない。1923年憲法と1930年憲法の双方は、冒頭近く(第2部)の第3条で「全てのエジプト人は法の下に平等である」(al-miṣrīyūn ladā al-qānūn sawā)とし、「出自や言語や宗教によって」いかなる差別もないと規定する。また、第12条で「信教の自由は絶対である」(ḥurrīya al-i'tiqād muṭlaqa)と定める。一方、イスラーム教国教規定は1923年憲法では第6部(一般規定)の第149条、1930年憲法では第6部(一般規定)の第138条という末尾近くに雑多な規定とともに置かれており、「イスラーム教を国教とし、アラビア語を公用語とする」と規定されている。

1952年以降の共和制下にイスラーム教国教条項の位置づけはやや曲折を辿る。1956年憲法では第2条の国民主権の規定に並んで第3条にイスラーム教国教規定が盛り込まれる。法の下での平等は第31条に、信教の自由は第43条に位置している。ところがシリアとの合邦を受けて制定された1958年憲法には国教規定が見られない。第1条で「人民はアラブ民族の一部である」と規定し、アラブ民族主義を正統性の排他的な根幹とする姿勢が明確にされている。他方、第7条で法の下での平等が謳われ、宗教によって差別されることがないという規定は存在するものの、「信教の自由は絶対である」という条文も見られなくなっているのである。1961年のシリアによるアラブ連合共和国からの分離を受けた1964年憲法では、第1部(国家)の第2条で「人民主権」を規定

し、第3条で「労働する人民を代表する人民諸勢力の同盟」を国民統合の構成原理として、社会主義的理念を前面に出す。しかし同時に第5条でイスラーム教国教規定も復活し、法の下での平等は第24条に置かれる。信教の自由の規定も第34条に復活している。

このように、各憲法においてイスラーム教の位置づけは絶えず微妙な調整を加えられていた。イスラーム教国教規定は多くの憲法において、正統性の他の主要な根拠と並置して援用されてきたものの、国民の基本的権利との関係は明白にされず、アラブ民族主義の高揚期には採用されなかった。これと関連して、1962年にナセル大統領(当時)の名において発表され、憲法に準ずる意味を持つ文書である「国民憲章」でのイスラーム教の位置づけは興味深い。国民憲章では宗教の社会における役割を高く評価しているのだが、基本的には宗教をイスラーム教と特定せず、「諸宗教」(adyān)という表現を用いている<sup>(註7)</sup>。以上のような過去の諸憲法の構成と比較すると、サーダート政権による1971年憲法への啓示法渊源規定の導入が大きな転換であることは明らかであり、過去の憲法において慎重に位置づけられてきた政・教関係のあり方を大きく変える可能性を持っているととらえられよう<sup>(註8)</sup>。

## (2) 代案との比較

以上に検討したように、1971年憲法は先行憲法と比較すれば大きな変化をもたらしたといえようが、起草過程で提起された代案と比較すれば、啓示法の法源としての地位に関して慎重な文言を採用したという側面も持っている。それは第2条の「啓示法」の語に定冠詞(al-)を付けず、啓示法を主要な「法源の

一つ」であると規定した（正確に言えば、そう解釈しうるように規定した）点と、第2に「啓示法そのもの」ではなく「啓示法の諸原則」と限定した点に現れている。憲法起草時に提示された次の二つの代案と比較し、その微妙な表現の差異をとらえたい。

代案の一つは、イスラーム教の啓示法を「主要な法源」(al-maṣḍar al-ra'īsī li al-taṣhrī: the principal source for legislation) と規定すべきだという。もう一つは「唯一の法源」(al-maṣḍar al-waḥīd li al-taṣhrī: the only source of legislation) と規定するものである。第1の対抗案では「主要な法源」に定冠詞(al-)を付すことによって啓示法が法源として他に優越した地位を持つとされ、第2の対抗案では「主要な」を「唯一の」に置き換えることによって啓示法の法源としての排他的な優越性を明示しようとしている。また、この二つの代案ではいずれも啓示法の「諸原則」を法源とするという限定は付されていない<sup>(註9)</sup>。

実際のところ、採用された文言と代案との間の差異は、言語的にも法理論的にもそれほど大きいとはいえない。定冠詞の有無によって啓示法が「法源そのもの」なのか「法源の一つ」なのかは区別される、という議論は、通常のアラビア語の用法や法解釈論から自然に導かれるものではない。定冠詞を付けないことは必ずしも「一つの」という意味を積極的に意味するわけではなく、逆に定冠詞を付けるがゆえに「法源そのもの」という意味を積極的に持つわけでもないからである<sup>(註10)</sup>。憲法第2条の文言をどう理解するかは、本来的には「啓示法」の概念が示す範囲と「法源」という概念のあり方をどう解釈するかという問題に帰着する。しかし第2項で見ると、

この定冠詞の有無に大きな意味づけをする形で、1971年憲法第2条の解釈が行われた。

同様に、啓示法の「諸原則」を立法の一つの源泉とするという規定の内実も、「啓示法」とその「諸原則」のとらえ方にかかっている。「諸原則」と限定したことによって特定の啓示法解釈を示しているというよりは、むしろ「何が啓示法の諸原則なのか」という問題を解決されないまま残している。このように微妙な表現が用いられている以上、憲法第2条の文言そのものが本来何を意味しているか、という問題よりも、憲法第2条の解釈において「啓示法」「法源」「諸原則」といった概念がどのように規定され、その解釈にどのような政治的意味が持たされてきたか、という問題の方がむしろ重要となってくる。

## 2. サードート政権の啓示法解釈

憲法第2条の解釈に関して、サードート政権側の立場を見ていきたい。サードート政権は1971年憲法制定時に、第2条の文言が啓示法を主要な法源のあくまでも「一つ」として定めており、しかも主要な法源の一つとなるのは啓示法の「諸原則」であるという解釈を示していた。サードート政権の解釈を定式化したものとして、ここではガマル・ウタイフィーの議論を取り上げたい。ウタイフィーの解釈は、「啓示法」の概念に関する解釈と、イスラーム法学の現状に対する批判的な評価と、エジプトの近代的な現行法体系に対する肯定評価から成り立っている。

ウタイフィーはサードート政権成立期に法曹界から抜擢されて人民議会入りし、1971年憲法の起草に携わった。その後、人民議会副

議長、同立法委員会委員長、国家評議会副議長を歴任し、サーダート政権を法理論の側面から支える役割を担った。憲法第2条に関するサーダート政権の姿勢を定式化したものとみられるのが、ウタイフィーが1971年7月14日付『アフラム』紙に寄稿した論説「イスラーム教の啓示法と恒久憲法に関する問題」である<sup>(注11)</sup>。この論説でウタイフィーは、啓示法概念の解釈を示し、イスラーム法学の批判と現行法体系の肯定評価を行うことによって、啓示法を法源としながらも法制定の余地を大きく残しておく必要を論じる。その必要のためにこそ、啓示法法源規定には「諸原則」という限定を付し、主要な法源の「一つ」としなければならず、それは「法源」という語に定冠詞を付けない表現を用いることにより、条文の上にも明示することができる、という議論を展開する。また、ウタイフィーは自らの啓示法理解に依拠して、エジプトの現行法体系が啓示法に則っていることも論証しようとしている。

#### (1) 啓示法の定義

ウタイフィーはまず「啓示法」という語の定義から始める。ウタイフィーによれば、啓示法の構成要素には、『コーラン』と諸『ハディース集』（預言者ムハンマドと教友の言行録）というテキスト群だけでなく、それを解釈し、そこから法を導くための営為、すなわち「イジュティハード」も含まれる。この議論自体は通常のイスラーム法解釈論上の通説を簡略化して説明したものとも受け取れるのだが、ここには重要な意味が隠されている。

イスラーム法の規範を導出する際の法源として、通常は『コーラン』と諸『ハディース

集』に次いで「イジュマー」（法学者あるいはイスラーム共同体全体の合意）と「キヤース」（前三者の法源に基づいた類推）が挙げられる<sup>(注12)</sup>。もし「イジュマー」と「キヤース」を法源と認めなければ、スンナ派においては極端に過激な解釈となってしまうため、ウタイフィーには「イジュマー」と「キヤース」を法源として認めないという選択肢はありえないといえる。しかしウタイフィーは「イジュマー」と「キヤース」という語を用いずに、あえて「イジュティハード」の語を用いることで、啓示法のゆるやかな適用を正当化しようとしている。確かに「イジュマー」と「キヤース」の営為は法を導出するための営為（すなわち「イジュティハード」）を行うということとほぼ等しい意味範囲を持つ。しかし「イジュマー」とは個々の問題に関する合意である以上、「イジュマーが成立した」とされる問題に関しては、その営為によって得られた「個々の規定」もまた「啓示法」の意味範囲に含まれるととらえる。一方「イジュティハード」は「イジュマー」や「キヤース」に欠かせない要素ではあるものの、より一般的に法を導出する「営為」を指す語という性質がある。ウタイフィーは、「イジュマー」と「キヤース」を否定しないもの言及せず、あえて「イジュティハード」の語を用いることにより、法を導出するための「営為」の側面を強調している。それによって、過去に「イジュマー」と「キヤース」によって得られた「個々の規定」の現代的な拘束力を減じようとしているものと見られる。

ウタイフィーが法の導出のための「営為」としての「イジュティハード」を重視し、すでに「イジュマー」と「キヤース」によって

得られた規定の拘束を避けようとするのは、第1の法源としての『コーラン』の性質を非常に緩やかなものと理解しているところに由来する。彼は次のように述べ、『コーラン』が示しているのは個別的な規定ではなく、普遍的な指針としての総体的な規定であると解釈するのである。

『コーラン』は総体的な諸規定 (aḥkām kul-liya) をもたらしたのであり、時代と場所によって異なる状況を配慮してゆるやかに適用される (yatayassar)。それどころか、『コーラン』自体の啓示さえもこの原則に沿っていたのである。例えば、メッカにおける啓示はメディナにおける啓示と比べて文章が短い。メッカ時代に下された節は立法的要素を含んでおらず、多神教の根拠を破壊し、神の唯一性を宣告し、人心を悪徳から清めるためのものである。それに対し、啓示による義務規定の大部分はメディナで下された『コーラン』の現世的部分に含まれる。イスラーム教徒のメディナへの聖遷の後に宗教とジハードによる共同体が成立し、共同体の様々な事柄を秩序立てる立法への必要が緊急に感じられるようになったからである<sup>(註13)</sup>。

ウタイフィーは、このように柔軟な性質を持つ『コーラン』には、人間に「困難」(ḥaraj) を回避させる原則があると論じる<sup>(註14)</sup>。この原則により、現代においてゆるやかに啓示法を適用させることを正当化するのだが、その過程でイスラーム法学の批判と現行法体系の擁護を行う。

## (2) イスラーム法学批判

ウタイフィーが啓示法の構成要素として『コーラン』や諸『ハディース集』というテキスト群とともに法を導出する営為であるイジュティハードを挙げていることをすでに述べたが、このような「啓示法」概念と「イスラ

ーム法学」を意味する「フィクフ」(fiqh) という概念を対比的に再検討し、再定置する作業のなかで、ウタイフィーの議論の政治的含意が明らかになる。ウタイフィーは法を導出する「営為」としてのイジュティハードを啓示法の一部ととらえると同時に、それによって導出された個々の規定や法的判断は人間による啓示法解釈の結果にすぎず、啓示法としての永続的な価値を持たないと論じるのである。大まかで普遍的な指針としての『コーラン』および諸『ハディース集』のテキスト群と、法を導出するための「営為」としてのイジュティハードを啓示法の構成要素とする一方で、そこから導かれた「結果」は啓示法の埒外にあるという概念構成が、「啓示法」と「イスラーム法学」の画然とした二分法に発展する。大まかで普遍的な指針としての「啓示法」に、啓示法を各地域でその時どきの時代状況に合わせて人間が解釈した結果としての「イスラーム法学」が対置される。それによって「イスラーム法学」の変異性と、個々の規定の普遍性の限界を示そうとするのである。

ウタイフィーは初期のイスラーム法学の営為については高く評価する。イスラーム法学はその初期において、各地域・時代の状況に対応して法を導出する営為(イジュティハード)を行った「真摯で想像性に富み、精細なものだ」という。しかしアッバース朝後期以後(10世紀以後)の、一般に「イジュティハードの門が閉じられた」とされるイスラーム法学の状況をウタイフィーは「停滞」(jumūd)として批判する<sup>(註15)</sup>。ウタイフィーによれば停滞に対する近代の取り組みは十分な成果を上げておらず、啓示法が現代に適用されるために

はイスラーム法学の大幅な刷新を必要とするという<sup>(注16)</sup>。このような「イスラーム法学」概念の理解とイスラーム法学の現状への批判に基づき、啓示法以外の法源を否定することは法制定者に多大な「困難」をもたらすことになり、啓示法の原則に反すると論じてゆく。そして1971年憲法の「法源」という文言に定冠詞(al-)を付けないことが、啓示法以外の法源の存在を確保する、という議論を行うのである。

このことから、「イスラーム教の啓示法を主要な法源(al-maṣḍar al-ra'īsī)とする」という文言を要求する者は、イスラーム法学の大部分は確立されておらず、書物の中に埋もれ、四法学派や諸学統に分かれていることを、注視しなければならない。

我々は20世紀の社会において、新たな問題が発生し、原子の発見や宇宙探査の開始といった驚くべき科学の進歩が生じていることや、世界の諸地域が互いに結びつき、国際的責任を果たすことを要請されることに留意しなければならない。変化する状況に一致させるよう、イジュティハードと判断の刷新をますます盛んに行う必要が生じているのである<sup>(注17)</sup>。

第Ⅲ節で述べるように、このようなウタイフィーの啓示法解釈は1970年代から1980年代にかけて活発となる啓示法の施行をめぐる政治的な議論のなかで影響力を弱める。その根本原因は、ウタイフィーが提示したような、規範的テキストとその理解の「営為」としての「啓示法」と、それによって得られた「結果」の集成としての「イスラーム法学」を対比させる二分法が、一定の思想的な根拠を持ち一貫性を持っていたにもかかわらず、エジプトの一般的な用法と乖離していたところにあるだろう。啓示法の施行をめぐる議論では、

ウタイフィーの立場からは「単なる人間による啓示法の解釈の結果すなわちイスラーム法学の個々の規定にすぎない」とされるものが「啓示法そのもの」ととらえられ、その施行を要求する主張が支持を集めた。1970年代後半にはサーダート政権側さえもがその主張に呼応して法案作成を行ってみせた。ウタイフィー自身が別の論説で「イスラーム法学」と「啓示法」の語が混用される傾向を指摘しているのは興味深い。そこでウタイフィーは、歴史上「啓示法」という語が往々にして拡張して用いられ、「イスラーム法学」の領域を含んでしまう傾向があると指摘し、大まかで普遍的な指針としての「啓示法」概念を再度主張するのである<sup>(注18)</sup>。

### (3) 現行法体系の弁証

ウタイフィーは以上のように1971年憲法第2条の適切な文言とその解釈を提示する一方で、エジプトの現行法体系が啓示法に合致していることも示そうとする。ウタイフィーはイスラーム教の規範を二分する範疇である「イバーダート」(神に対する信仰行為に関する規範)と「ムアーマラート」(信者同士の関係に関する行動規範)のそれぞれについて検討を加える。まずイバーダートについては依然として啓示法が適用されていることの確認を促す<sup>(注19)</sup>。

ウタイフィーの議論の中心は近代的には民法・刑法的な規範に相当するムアーマラートの適用状況の評価にある。ムアーマラートに関して、ウタイフィーは二つの点に注意を喚起する。第1に、『コーラン』においてムアーマラートに関する規定は総体的で一般的な規定(al-qawā'id al-'amma al-kulliyya)しかなく、詳

細や個別の規定 (tafṣīlāt wa juz'iyāt) を欠いているという点である。第2に、その数少ない規定は、理想状態とされる初期のイスラーム共同体であってさえ状況に応じた柔軟な適用が行われていたという点である<sup>(註20)</sup>。

そしてムアーマラートの中でも、イスラーム教における統治体制に関する規定は特に抽象的であり、具体性を欠くと論じてゆく。『コーラン』には統治体制に関しては「基礎的な諸原則」(mabādi' dustūriya) が示されているのみであり、それは「合議」(shūrā), 「正義」('adala), 「公平」(mu'asā) を含むという。これらは「特定の統治体制」(niẓām mu'ayyan min anẓima al-ḥukm) を義務づけるものではない。「カリフ制」(khilāfa) はそれらの「諸原則」の一つではなく、統治体制の一つのあり方にすぎず、しかもカリフという国家の指導者に関する制度に限定された概念であることを指摘する<sup>(註21)</sup>。このような『コーラン』の実態に照らせば、エジプトの現行の法体系は啓示法から逸脱しているわけではないと論じるのである。

これらの議論を通じてウタイフィーは、啓示法は主要な法源の「一つ」と明記されるべきであり、その「諸原則」こそ法源とされるべきであると結論づける。議論の末尾において、ウタイフィーが啓示法法源規定をエジプト民族主義に統合する視点を示していることにも留意しておきたい。抽象的で普遍的な理念として啓示法をとらえる作業をひとまず終えた後、ウタイフィーはこのように理解される啓示法を「民族的遺産 (al-turāth al-qawmī) の一部」として再定義する。イスラーム教の規範はエジプト国民が宗教を超えて共有するエジプトの文化遺産の一部を構成していると解釈することで、国民統合の一つの柱として

イスラーム教の規範を包摂しようとするのである。

## II 啓示法の施行問題と宗教コミュニティ間紛争

1971年憲法への啓示法法源規定の導入は、エジプトの政・教関係に大きな動揺をもたらした。本節では政・教関係の動揺を示す二つの事象を取り上げて整理しておきたい。

第1の事象は、啓示法の法源としての規定が、現政権を正統化するための原理として働くのと同様に、政権に対する批判の根拠としても作用するようになったことである。政権批判勢力のうち穏健なものは、「啓示法の施行」への第1段階として「啓示法の法典化」を目的とした様々な法改正案や新法案（「イスラーム化諸法案」とこの論文では総称する）を提示するようになった<sup>(註22)</sup>。イスラーム化諸法案の審議・制定要求に対して、政権は迅速な対応を行わなかったが、それに対する批判は政権の正統性への批判に結びついていったため、1970年代後半には政権側も政府提案を示すことにより、イスラーム化諸法案への積極姿勢を示すようになった。そのような動きを背景として、「啓示法施行に反対する」政治支配者を背教者とし、その暗殺を正当化する理論を構築する過激な勢力も登場し、サーダート暗殺を実行する。そこでまず本節の第1項では、政権批判の議員立法によるイスラーム化諸法案の制定要求と、政権側にイスラーム化法案制定を求める圧力となったアズハル機構の法案作成作業についてまとめておく。そのうえで第2項では、これらの動きに対す



るサーダート政権の対応を取り上げる。

第2の事象は、コプト教徒共同体とイスラーム教徒との間の宗教コミュニティ間関係の悪化である。イスラーム化諸法案の政治課題としての上昇は宗教コミュニティ間の微妙なバランスを揺るがせ、1970年代末には暴力的な衝突が各地で生じる事態に陥った。サーダート政権は統治の正統性の根拠としてイスラーム教のシンボルを動員することにより、国民統合の危機を招く形となった。本節第3項では、宗教コミュニティ間紛争の経緯を跡づけておきたい。

### 1. イスラーム化諸法案の提起

啓示法法源規定の導入に代表される政権側の宗教の政治利用がもたらした反作用について、アブドルファッターフは以下のように記している。

政権によるイスラーム教の啓示法の利用は、手段とそれを逆手に取った手段を成立させた。より正確に言えば、厄介な問題を孕んだ手段を成立させたのである。啓示法の施行の必要を政治的に宣伝し、そのための準備を段階的に進めることにより、宗教陣営に政治と社会への影響力と支配力を与えてしまった。政府の政策や提案の大きな部分が宗教的な次元に根拠を置くようになったこと自体が、宗教的根拠から政権に反対する勢力に、強い圧力の源となる動力と衝動と環境を与えた<sup>(注23)</sup>。

政権によるイスラーム教の啓示法というシンボルの利用を逆手に取った政治的な要求として、ここではイスラーム化諸法案の提起の動きを概括しておきたい<sup>(注24)</sup>。ここで取り上げるのは人民議会(国会)内部での政権批判勢力の動きと、アズハル機構による動きであ

る。政権側と反政権側を問わず、イスラーム化諸法案の中心的な課題となったのは、窃盗犯に対する手首切断刑の実施や、姦通に対する厳罰処置といった「ハッド刑」の適用の問題である。ハッド刑は『コーラン』に明記された犯罪行為の内容規定とそれに対する刑罰を指す。具体的には姦通(zinā), 姦通の讒訴(qadhf), 追い剥ぎ(hirāba; qat'u al-ṭarīq), 窃盗(sariqa), 飲酒(shurb), 背教(ridda)からなる。また、エジプトの民法で認められている利息の徴収を『コーラン』に明記された利息(ribā)禁止の規定に反するとして廃棄しようとする試みも盛んに行われた。

#### (1) 議員立法の提起

啓示法法源規定は、人民議会内の政権批判勢力に政権批判の糸口を提供した。議員立法によるイスラーム化法案を各種提案し、その審議を求め、政権側の消極的な姿勢を批判することによって大衆の支持を集める議員が登場したのである<sup>(注25)</sup>。イスラーム化諸法案の提起には、1975年の憲法裁判所の判決も追い風となっていた。この判決では、既存の法律も啓示法に抵触する場合は無効であると判断していたからである<sup>(注26)</sup>。1970年代に議員立法提案によって提起されたイスラーム化諸法案としては、以下に列挙するものが知られている<sup>(注27)</sup>。

1972年 刑法改正案(ハッド刑の一部施行、窃盗・横領犯に関する右手の切断を規定)

1973年 女性向け美容院への男性美容師雇用を禁止する法案

飲酒・酒製造販売禁止法案(1976年に観光地を適用除外として可決)

1976年 刑法改正案（ハッド刑の全面適用）  
民法改正案（利子の禁止）  
1977年 ラマダーン月断食厳守法案  
1977年 喜捨法案（喜捨の徴収と配分を規定）  
公的空間における女性の性的関係  
の規制・保護に関する法案

しかしこれらの法案は、1973年提案のアルコール販売消費禁止法以外は、ほとんど審議されることなく廃案となった。

## (2) アズハル機構の提案

野党議員を中心とした立法府での動きと同時に、アズハル機構<sup>(注28)</sup>に拠るウラマーもイスラーム化諸法案の作成作業を進めた。アズハル機構による啓示法の施行問題への対応は、第一義的には、宗教行政官として政権から託されたイスラーム法学の刷新という任務の遂行ととらえられよう。19世紀末に端を発する「マナール派」の活動によるイスラーム学の改革の試みを起源として、ナセル政権期には古典的なイスラーム法学書の集成・体系化やイスラーム法学辞典の編纂が試みられ<sup>(注29)</sup>、ウタイフィーの議論に顕著にみられる「イスラーム法学の停滞」という批判に対して一定の対応を示しうる状態にあった。また、アズハル機構の動きは近代のイスラーム世界が置かれた宗教解釈の多元化の現象に対応したものとも言える。つまり、アズハル機構によるイスラーム化諸法案作成の動きは、ムスリム同胞団に代表される平信徒を主体とする宗教政治運動や、アズハル機構に属しつつもそこに依存せず、ムスリム同胞団などの宗教政治運動に関わり、広く言論空間に活動の場を求める独立的な著名ウラマーといった新興勢力

と競合する意味も持っている。啓示法の施行という政治化した宗教的課題への取り組みを通じて、アズハル機構もまた宗教解釈の権威としての地位を政治的資源として利用し、一つの政治的勢力としての能力を示した形になる。

しかしアズハル機構はイスラーム化諸法案に関して、政権との関係で慎重にバランスを取ろうとしていた。宗教者としての立場を護持し一定の主張を行いつつも、為政者の意向と真正面から衝突することは避けたものとみられる。これはウラマーの伝統的な立場を堅持したものともいえよう。アズハル機構は1976年に「制定法の啓示法に則した改正のための高等委員会」(以下アズハル法改正委員会と記す)を設立した。アズハル法改正委員会の基本姿勢は、法制定における立法府の裁量の存在を追認しつつ、明白に『コーラン』の啓示の中に示されている規定に関してはその施行を求めてゆくものであった。アズハル法改正委員会が1977年に作成した刑法改正案では、『コーラン』で明記されている「ハッド刑」を施行しよう提案するとともに、現行の刑法の大部分を「ターズィール刑」(『コーラン』には記されていないものの、イスラーム法学上、悔悛を促すための手段として政治支配者の裁量によって科されるものと規定される刑)とみなして許容した<sup>(注30)</sup>。

このようにアズハル機構は自らの立場を示しつつも、政権側のイスラーム化法案策定の動きに追随し、それに助言する。1981年1月にアズハル機構と政府・人民議会側が法体系のイスラーム化の進め方に関して合意したとされ、それ以降アズハル機構は組織としては沈黙し、政権の動きを見守ることになる<sup>(注31)</sup>。

また、アズハル機構は現行法体系の啓示法への抵触が疑われる問題に関して、訴訟を通じて司法府に判断を迫る動きもみせた。代表的なのが民法の利子規定の違憲性をめぐる訴訟である。これについては第Ⅲ節で取り上げる。

## 2. サーダート政権の対応

イスラーム化諸法案の提起に対して、サーダート政権はどのようにして応えたのだろうか。ここでは政権側からのイスラーム化諸法案の提起の動きと、1980年の憲法修正を取り上げる。

### (1) 政府提出法案

議員立法やアズハル機構の提案によるイスラーム化諸法案の制定要求に対して、サーダート政権は表面的には積極姿勢で応えるものの、実質上は先送りを続けた。ごく一部の議員立法提案については大幅な変更を加えて制定させている。前述のアルコール製造販売禁止法案(1973年に提案、1976年に制定)はその例であり、人民議会での審議の過程で、観光業関連の場所を適用除外する規定を加えることによって、ほとんど空文と化した<sup>(注32)</sup>。

このような例外を除けば、政権側が一貫して用いた手法は、政府による法案の作成を宣言し、その完了を待つという形で議員立法提案の審議を先送りするというものである。1975年、法務省内に「法発展のための高等委員会」が設立された<sup>(注33)</sup>。この委員会は1978年までに、ハッド刑に関する法案 (mashrū' qānūn ḥadd) を六つ、その他の刑法領域に関する法案を二つ公表している<sup>(注34)</sup>。

- ① 「飲酒のハッド刑法案」(1976年、全27カ条)。
- ② 「姦通の讒訴のハッド刑法案」(1976年、全22カ条)。
- ③ 「追い剥ぎのハッド刑法案」(1976年、全25カ条)。
- ④ 「窃盗のハッド刑法案」(1977年、全24カ条)。
- ⑤ 「姦通のハッド刑法案」(1977年、全20カ条)。
- ⑥ 「背教のハッド刑法案」(1977年、全21カ条)。
- ⑦ 「殺人罪に関する (fī sha'n al-jināya 'alā al-nafs) 法案」(1977年、全45カ条)。
- ⑧ 「傷害罪に関する (fī sha'n jarā'im al-ītidā' alā mā dūna al-nafs) 法案」(1978年、全65カ条)。

しかしこれらの法案は人民議会で正式に議論される機会を得なかった。サーダート政権はイスラーム化法案の制定への積極姿勢を見せることで一時的には政権への批判を回避したものの、自ら提示した法案の審議と制定を自ら先延ばしすることにより、かえって政権の正統性に対する疑惑に根拠を与えてしまう結果も招いた。サーダート政権は1970年代末には、いっそう積極的にイスラーム化諸法案の制定に向けた姿勢を誇示し、正統性への疑惑の払拭を図ろうとしている。政権政党の国民民主党の綱領を執筆し、そこにイスラーム的理念を多く導入した人物であるスフィー・アブー=ターリブが1978年に人民議会議長に就任した<sup>(注35)</sup>。アブー=ターリブ議長はこの年12月、議会内に「啓示法典化のための特別委員会」とそれに付随した小委員会を設置し、法務省の委員会を置き換えてイスラーム

化諸法案の作成作業を引き継がせた<sup>(註36)</sup>。

しかし政権主導によるイスラーム化諸法案の提起は様々な困難に逢着し、人民議会内の委員会による法案策定作業の完了はムバラク政権期の1982年にまでずれ込むことになる。イスラーム化諸法案は制定されれば、例えば利子禁止規定と経済門戸開放政策との関係、あるいは窃盗犯の手首切断刑に対する西側世論の批判や、少なくとも一部のエジプト人の拒否反応を招くといった問題が容易に予想できた。また以下に述べるように、宗教コミュニティ間紛争の顕在化・激化という問題が、イスラーム化諸法案の制定要求の高揚のなかで生じていた<sup>(註37)</sup>。

## (2) 1980年修正憲法

イスラーム化諸法案の制定要求に表向き応じるのと並行して、サーダート政権は憲法修正の手続きを進めていた<sup>(註38)</sup>。1980年に公布された修正憲法によって、啓示法の法源としての地位は強化された。イスラーム化法案の審議と制定を先送りすることへの批判をかわす必要から、政権はいわば「各論」としてのイスラーム化諸法案の制定を遅らせるかわりに、憲法の啓示法法源規定をより積極的な文言に改めることで、「総論」において啓示法施行要求に同調したものととらえられる。1980年の修正により、第2条は以下のように改められた<sup>(註39)</sup>。

イスラーム教を国教とし、アラビア語を公用語とする。イスラーム教の啓示法の諸原則は主要な法源 (al-maṣḍar al-raʿīsī li al-taṣhrī: the principal source for legislation) である。

1980年修正によって、啓示法の「諸原則」を法源とするという限定は残されたものの、

「法源」に定冠詞 (al-) が付されることにより、1971年憲法の制定時にウタイフィーが否定した対案に限りなく近い文言が採用された。この修正により、サーダート政権が成立期に提示していた啓示法法源規定をめぐる理論的根拠の重要な部分が掘り崩されたといえよう。第Ⅲ節で見ると、ムバラク政権期には、「法源」の定冠詞の有無を等閑視し、啓示法の概念の解釈のみに依拠して現行法体系の弁証を試みる新たな理論武装を提示することになる。すでに述べたように、「法源」の定冠詞の有無は、通常ならばそれほど明確に「法源の一つ」と「法源そのもの」を弁別する機能があるわけではない。しかし政権側自らが1970年憲法制定当時、第2条の「法源」に定冠詞がないことが「法源の一つ」であることを意味する、という理論構築を行っており、1980年にまさにその定冠詞を付す修正を行ったこと、しかもその後、個々のイスラーム化諸法案の制定については恒久的に棚上げしてしまったことは、サーダート政権とムバラク政権の法的正統性を疑わせるに十分な展開といわざるをえないだろう。

## 3. 宗教コミュニティ間紛争の激化

サーダート政権期の後期には、啓示法の施行をめぐる事態の進展と密接に関連して宗教コミュニティ間の紛争が顕在化した。宗教コミュニティ間紛争は中長期的な淵源を持つが、同時代に進んだ宗教の政治化のなかで、大統領を含む政治・宗教指導者が宗教的シンボルを多用し、紛争を助長するかのような言説を用いてイスラーム教徒に訴えかけたという短期的な要因も作用した。コプト教徒側にも教

会指導者が宗教コミュニティの指導層として上昇し、宗教政治運動が大衆を動員するという形で宗教の政治化が生じている。1981年9月のサーダート大統領による政敵の大量逮捕と、それに引き続く大統領暗殺に至る破局的展開の原因の一つは、サーダート政権が自ら始動因を提供した政・教関係の動揺が派生させた事象への対処を誤ったことにあるだろう。

#### (1) 宗教コミュニティ間紛争の要因

宗教コミュニティ間紛争の中長期的な要因から見ていきたい。紛争の根底には、コプト教徒に対して歴史的に課されてきた様々な制約が近代に入っても撤廃されていないことに対する潜在的な不満がある。コプト教徒に課される制約としては、例えば教会の建築・増築・修理に関する規制がある。1856年にオスマン帝国皇帝によって発令されたフマーユーニー勅令が王制・共和制をへて継受され、依然として効力を持ち続けており、教会の建築には国家元首（大統領）の許可を要する（この規制は1998年に緩和され、県知事の許可となった）。しかも許可に際しては近隣のイスラーム教徒住民の感情に極端に配慮した煩雑な条件を満たさなければならなかった。また、コプト教徒のイスラーム教への改宗は合法とされるにもかかわらず、イスラーム教徒のキリスト教への改宗は法的に認められないことが、コプト教徒コミュニティにとって不利であることはいうまでもない<sup>(注40)</sup>。

また、コプト教徒社会の側の社会経済上の変化と、それによる指導層の変化も1970年代に生じた宗派コミュニティ間関係の悪化の背景にある。王制期はヨーロッパ人の植民地進出の過程で仲介者としての役割を果たすこと

によって富を貯えた世俗的な有力者が中心になり、コプト教徒の指導者層は形成されていた。だがナセル時代の農地改革や産業国有化によりこれらの有力者の経済的・社会的基盤が弱まり、代わって教会指導者の発言力が高まっていた。1971年に選出された第117代総主教シェヌーダ3世は、このような新たなタイプの教会指導者の代表格だった<sup>(注41)</sup>。

#### (2) 紛争の顕在化

宗派コミュニティ間紛争の兆しは1972年にすでに報告されているが<sup>(注42)</sup>、広汎な顕在化は、1977年に政治・宗教指導者間で生じた非難の応酬を契機とする。中長期的な不満の蓄積や社会構造の変化という土壌の上に、イスラーム教徒による「啓示法の施行」のスローガンの高揚や、過激なイスラーム主義運動の伸張といった事象が緊張を高め、双方の政治・宗教指導者による扇動的な発言や行動が重なり事態を一気に悪化させた。サーダート大統領をはじめとする政治指導者や、アズハル機構のウラマーやムスリム同胞団の指導者、その他著名な説教師がコプト教徒に対する敵意の顕示を競い、それに対するコプト教徒指導者の公的な抗議表明が国際的な批判を喚起し、コプト教の宗教政治運動への動員が行われたことは、さらなる衝突を刺激した<sup>(注43)</sup>。

1977年1月17日、アレクサンドリアでコプト会議が開かれた。ここでシェヌーダ総主教はイスラーム化諸法案の制定の動きに警鐘を鳴らすとともに、コプト教徒コミュニティに課された制約を撤廃するよう求める<sup>(注44)</sup>。それに対抗して7月に、アズハル機構のアブドルハリーム・マフムード総長はイスラーム会議を開催し、イスラーム法に反する法の廃棄

と非イスラーム教徒にもイスラーム法の遵守を求めた<sup>(注45)</sup>。また、政府も8月に「背教禁止法案」を議会に提案する。この法案はイスラーム教からの離教者に対して死刑を定めるものであり、政府はこの法律を、1977年の食糧暴動の背後にいと目された左翼を弾圧するために考案したとされる。しかしこの法律は結婚・離婚といった点での便宜からいったんイスラーム教に改宗したコプト教徒が再改宗することを禁じることになり、コプト教徒コミュニティの侵食に力を貸す可能性も持っていた。この法案に対して9月、シェヌーダ総主教は聖職者に断食による抗議を呼びかける。政権側はやむなくこの法案を取り下げるものの<sup>(注46)</sup>、この法案をめぐる経緯はコプト教徒に不安感を募らせるとともに、イスラーム教徒側にはコプト教徒による抗議の動きをイスラーム教への攻撃や、正当な政策に対する不当な圧力と見なす世論を喚起する効果を持った<sup>(注47)</sup>。

このような指導者による煽動的な発言や行動に続き、1978年には各地で武力的な衝突が目立つようになった<sup>(注48)</sup>。3月、ミニヤとアシュートで衝突が起き、カイロではアブー・ザアバル教会が放火される。その後の顕著な事象としては、例えば1979年1月にはアシュートでイスラーム集団によるキリスト教徒の店への略奪が起き、3月にはカイロのカスリーヤ・リーハーン教会が焼き討ちにあっている<sup>(注49)</sup>。さらに1980年1月6日(コプト教のクリスマス・イブ)にアレキサンドリアの複数の教会で爆発が起きたが、1月18日にはアズハル大学で開かれたイスラーム教指導者の会議が宗教コミュニティ間の衝突の原因をコプト教徒側に負わせ、非難した。3月には、上

エジプトとカイロでキリスト教徒への襲撃が起こった。

### (3) 紛争の激化

以上のような事象の発生を背景にして、イスラーム教徒の政治指導者とコプト教会指導者間の非難の応酬は危機的な水準に達する。1980年3月26日、シェヌーダ総主教は演説を行い、イスラーム主義の伸張をエジプトの国民統合を危機に陥れるものとして危惧を表明した。そして抗議のためにこの年の復活祭の礼拝を取り止め、自らワーディー・ナトルーンの修道院に隠棲することを発表した<sup>(注50)</sup>。政権側はこの訴えに耳を傾けるどころか、前述の、イスラーム教の啓示法の法源としての地位をいっそう高める憲法修正の手続きを進めたのである。5月22日に実施された憲法修正の国民投票に先立つ5月14日、サーダートは演説で自らを「イスラーム国家のムスリム指導者」と定義して喝采を浴びる一方、シェヌーダ総主教が宗教コミュニティ間の紛争を扇動していると非難し、総主教がコプト教徒による「独立国家建設の陰謀」を目論んでいる、という根拠の定かでない疑義を表明した<sup>(注51)</sup>。

翌年1981年の6月17日に起こったのが、宗教コミュニティ間紛争としては最悪の流血事件とされるザーウィヤ・ハムラー事件である。カイロ北東部のザーウィヤ・ハムラー地区で生じた衝突で35人が死亡、50人が負傷し、165人が逮捕された<sup>(注52)</sup>。ナバウィー・イスマール内務大臣(当時)が1994年に研究者のインタビューに答えたところによれば、この事件の際に、コプト教徒を「懲らしめる」ために鎮圧が遅らされたという<sup>(注53)</sup>。

宗教コミュニティ間紛争の激化は国民統合

の危機を招くとともに、宗教的な差別・迫害に対する国際的な批判を招来した。サーダート大統領は1981年8月に訪米したが、その際には在米コプト団体による抗議デモに迎えられ、滞在中に『ワシントン・ポスト』や『ニューヨーク・タイムズ』に在米コプト団体によるエジプト政府批判の広告が掲載されるといふ不名誉を蒙った<sup>(注54)</sup>。サーダート大統領は1981年9月3日、1500名以上の政敵を逮捕するという極端な手段に訴えた。ここには野党の指導者やムスリム同胞団の有力者と共に、多くのコプト教徒指導者も含まれていた<sup>(注55)</sup>。ワーディー・ナトルーンの修道院に隠棲していたシェヌーダ総主教も包囲・軟禁下に置かれたうえ、総主教位を解かれる。サーダート大統領は広汎な勢力からなる政敵をひとくくりに「宗教過激派」と非難したのだが、この時点においてはサーダート大統領は自ら口火を切った政・教関係の変動がもたらした状況を制御できなくなっていたといえよう。それからほぼ1カ月後の10月6日、サーダート大統領はジハード団によって暗殺された<sup>(注56)</sup>。

### Ⅲ ムバーラク政権初期の政策転換

ムバーラク政権の初期には、サーダート政権期に動揺した政・教関係の安定性を再び取り戻す試みが行われた。本節では第1項で1985年5月4日に行われた、司法府・立法府の両方による啓示法施行問題の棚上げを意図した決定を取り上げる。第2項ではこのような決定を行ったムバーラク政権の依拠する思想的根拠を、ムハンマド・サイイド・アシュマーウィー判事の議論の分析から明らかにし

たい。

#### 1. 司法・立法府の転換

啓示法の施行をめぐる政治闘争に関して、ムバーラク政権の初期はサーダート政権の負の遺産を徐々に払拭する過程といえる。この過程の画期となるのが、1985年5月4日に憲法裁判所で下された判決と、同日に人民議会で行われた決議である。これらによって、サーダート政権期に開始されたイスラーム化諸法案の制定作業は停止し、無期限に棚上げされた<sup>(注57)</sup>。

##### (1) 司法府の転換

前述のように、サーダート政権期の1975年の判決において憲法第2条の遡及効力が認められ、現行法体系のうち啓示法に反する部分は無効と判断された。だがムバーラク政権の初期に、この判断は覆された。

1975年判決の撤回に向けた第一歩が、1982年4月の破棄院判決である。これは警官2名が尋問中の容疑者に暴行を加えたとする事件をめぐる訴訟である。一審は被害者の証言を証拠に採用し有罪と認定したが、警官の側は、啓示法によれば被害者による証言には証拠能力が認められない、として上告していた。これに対して1982年4月に下された破棄院判決では、啓示法の個々の規定がそのままエジプトの法として採用されるのではなく、立法府による法制定をへてはじめて法的効力を持つ、という立場を明確にし、被告の訴えを退けた。判決文では、以下のように啓示法の実施の手続きを示し、啓示法の適用をめぐる立法府の裁量権を大幅に認めている。

「啓示法の諸原則は主要な法源である」という憲法第2条の規定は、それ自体では法的拘束力を持たない。それは法制定者に、制定する法の主要な法源の一つ〔傍点引用者〕として啓示法を採用するよう指示したものすぎない。

それゆえ、啓示法は法制定者がこの指示に従い、その崇高なる諸原則を正確に定義し、精細な形で制定し、それに沿って司法府が判決を下せるようにしたうえで、立法府により定められた発効日から効力を発するのである<sup>(註58)</sup>。

注目すべきは、この判決文が啓示法を主要な法源の「一つ」としていることである。ここではあえて1980年修正を無視し、1971年憲法の文言とそれに関するウタイフィーの定式化に基づいて判決を下している。1980年修正による理論的な破綻を受けた新たな解釈法を提示する準備が整っておらず、旧解釈で強引に押し通したものとも見られる。

1985年5月4日の最高憲法裁判所判決<sup>(註59)</sup>でもこの立場を踏襲し、現行法体系の啓示法との抵触に関する司法府による判定を避け、判断を全面的に立法府に委ねる結論を示した。この訴訟は、支払いが遅延した負債に関して年率4%の利子を加算して支払いを求めることができることと定めた民法第226条の規定の、啓示法への抵触をめぐるものである。この裁判の発端は、次のように卑小な民事訴訟だった。アズハル大学医学部の出入り業者が、納入した医療機器の代金不払いをめぐる、アズハル大学学長を相手取り、支払いを求める訴訟を行政裁判所に起こした。行政裁判所は原告の訴えを認め、未払い全額に年利4%の利子を加えた額を支払うようアズハル大学に命じた。これを不服としてアズハル大学学長は、民法第226条が啓示法に抵触することにより違憲であると主張し、最高行政裁判所に上訴

する。1978年4月に最高行政裁判所は、この訴訟が憲法問題を構成すると判断し、最高憲法裁判所に送致していた。

最高憲法裁判所の判決はアズハル大学学長側の訴えを棄却し、民法第226条の違憲性を認定しなかった。ただしこの判決は民法第226条と啓示法の利子禁止規定の抵触の有無を直接的には論じていない。議論の中心は1980年に修正された憲法第2条の遡及効力を否定するところにある。判決によれば、憲法第2条修正は「立法府が新たな法制定において、あるいは過去に制定された法の修正において、イスラーム教の啓示法の諸原則に合致し、その他の憲法上の規範と制限に反しないよう」定めたものであるとされた。そして、立法府が啓示法の諸原則に従い、それを「主要な法源」とみなすよう強いられるのは、この規定が課された後に制定される法に限定されると判断した。「憲法修正に先行する法制定はこの規定によって影響を受けない」と明確に示されている<sup>(註60)</sup>。そして啓示法の施行に際し、法体制の安定を最重視する次のような立場を示す。

法廷が自ら啓示法の諸原則の施行を行わなければならないというアズハル大学学長閣下の申し立てが、啓示法の諸原則に反する過去の立法のすべての廃棄を意味しているのであれば、それらの立法は社会経済生活をめぐる民法と刑法の広範な領域を秩序立てているのであるから、〔中略〕法手続きにおいて矛盾と混乱をもたらし、安定を脅かす<sup>(註61)</sup>。

このことを根拠に、憲法第2条の啓示法法源規定は、1948年に制定された民法の第226条には効力が及ばないと判断される。しかしこの判決は、民法第226条の違憲性を認定していないものの、民法第226条がイスラーム教の啓示法と合致しているとも判断していないので



ある。それについての判断は立法府に委ねるというのがこの判決の主旨だろう。判決では立法府に対し、この問題を審議する際の指針として、現行法体系から啓示法に抵触する部分を除去するよう要請すると同時に、法秩序の安定にも配慮するよう求めている<sup>(註62)</sup>。

## (2) 立法府の転換

最高裁判所判決によって司法府から判断を委ねられた形の立法府は、同日5月4日にイスラーム化諸法案に関する審議に終止符を打つ。イスラーム化諸法案の取り扱いに関する立法府の転換の経緯は以下のとおりである。

ムバーラク政権の最初期、啓示法施行問題に関する政権側の人民議会の運営はサーダート政権期の政策が継承していた。アブー=ターリブ人民議会議長はイスラーム化諸法案の制定について積極姿勢を見せていた。1982年7月1日の人民議会本会議で、1978年に設立された啓示法法典化のための特別委員会の以下の六つの法案の提案が受理された<sup>(註63)</sup>。

- ① 「民法 (al-mu'āmalāt al-madaniyya) 改正案」(利子の禁止など含む、全1044カ条)。
- ② 「刑事訴訟法 (ijrā'āt al-taqāḍī) 改正案」(全518カ条)。
- ③ 「証拠法 (al-ithbāt) 案」(基本的に物証を認めず証言を重視したイスラーム法学に基づく刑事訴訟法改正の一部の改正案、全181カ条)。
- ④ 「刑法 (al-'uqūbāt) 改正案」(ハッド刑導入、現行刑法の大部分をターズィール刑として再確認する、全635カ条)。
- ⑤ 「海商法 (al-tijāra al-baḥrīyya) 改正案」(全443カ条)。
- ⑥ 「商法 (al-tijāra) 改正案」(全776カ条)。

これらは同日に憲法・立法委員会に送致され、審議の過程を順調に歩み始めたかのように見えた。しかし1983年11月、アブー=ターリブは議長を退任し、カマール・ライラ議長が就任する。そして1984年5月の総選挙でムスリム同胞団が「啓示法の施行」のスローガンを掲げて議席を獲得すると、政権側の態度は硬化する。この選挙でムスリム同胞団は新ワフド党と選挙協力を結び、両者合わせて有効投票数の15.119%を獲得し、455議席中57議席を獲得した(そのうちムスリム同胞団は8議席)<sup>(註64)</sup>。

6月22日、リファト・マフグーブが人民議会議長に任命され、アブー=ターリブ元議長とは対照的にイスラーム化諸法案の棚上げを目指す姿勢を明確に示し、翌年にかけてこれを実行に移してゆく<sup>(註65)</sup>。

マフグーブ人民議会議長によるイスラーム化法案棚上げの意思は、翌1985年の3月2日から3月28日にかけて開かれた人民議会の宗教・社会・ワクフ問題委員会で明らかにされる<sup>(註66)</sup>。この委員会で現行法体系の大部分は啓示法に合致しているとマフグーブ議長は主張した。そしてアブー=ターリブ元議長の下に議会で審議の過程に入ったはずのイスラーム化諸法案について、それらは「研究」であって「法案」ではないと宣言した。そして、啓示法の法源化を実現するという責務を、政府は「宣教」に熱心に取り組むことによって果たすのであり、個々のイスラーム化法案を制定することは責務ではないという解釈を示すのである。これはアブー=ターリブ議長長期に緩慢ながら進んだイスラーム化法案制定の動きを「振り出しに戻す」意味を持った<sup>(註67)</sup>。マフグーブ議長のこのような姿勢に従って、宗

教・社会・ワクフ問題委員会は啓示法施行問題に関する報告（以下「委員会報告」と記す）を作成した。委員会報告は、啓示法施行をめぐる四つの原則を示している。

- ① 改正は段階的に行う。
- ② 改正はすべての政党や政治的傾向の者が同意するものに限られる。
- ③ 改正にあたっては法の安定を優先する。
- ④ 改正は社会状況に見合ったものでなければならない。

このような原則を定めることで、委員会報告は現行法体系の改変に多くの制限を課し、段階的・漸進的に啓示法の施行を行うよう求めた。この報告書は1985年5月4日に人民議会本会議で発表され、賛成多数で承認された。委員会報告に関して、政権党である国民民主党からは7人、野党側からは5人が選ばれ、それぞれ10分間の発言が許されているので、ここでこれらの議員の演説内容を概観しておこう<sup>(註68)</sup>。まずムスリム同胞団系のアティーヤ・サクル議員やアブー=イスマーイール議員が発言を行い、続いて1984年の選挙でムスリム同胞団と選挙協力を行った新ワフド党からはムムターズ・ナッサー議員や、1987年の選挙でムスリム同胞団と選挙協力を行うことになる社会労働党のイブラーヒーム・シュクリー議員が発言を行っている。これらの発言では、イスラーム化法案の即時審議・制定を訴えるとともに、サーダート時代に人民議会議長を務めたアブー=ターリブ議長が制定に積極的な発言を行っていたことを指摘し、ムバーラク政権期に入ってからその後退を非難している。一方、与党議員からは、段階的・漸進的な施行を謳う委員会報告に賛同するとともに、啓示法に関する議論が窃盗犯の手首

切断といった特定の規定に収斂してしまうことに対する疑問が提示されている。

委員会報告に関するこれらの発言が終了した直後、政府による啓示法法源化に関する最終的回答とも言える「政府声明」(bayān al-ḥukūma) の読み上げを、サイド・アリー・サイド議長担当大臣が行った<sup>(註69)</sup>。政府声明の方は、現行法体系の安定性を主張するとともに、それがイスラーム的理念にも適っていると論じるものであった<sup>(註70)</sup>。政府声明は現行法体系に関して以下の諸点を列挙して評価する<sup>(註71)</sup>。

- ① 現行のエジプトの法体系は安定的であり、啓示法に基づいている<sup>(註72)</sup>。
- ② エジプトの法制度は啓示法に合致した憲法と諸法によって強固に確立されたものである。
- ③ イスラーム教の諸原則とは、平等、正義、充足、寛容その他世界に誇れるものであり、それをエジプト社会に実現すべく努力しなければならない。
- ④ 民法に関して、その一部の規定について議論があるが、それは注意深く検討されなければならない<sup>(註73)</sup>。
- ⑤ エジプトが世界から孤立してはならない。
- ⑥ エジプト社会のすべての宗派は、公共の福利、必要性、害の回避、といった原則に基づいて啓示法を施行することに同意する。

これに続き、委員会報告と政府声明への同意を行う動議が提出され、多数の挙手により採択された<sup>(註74)</sup>。これにより、現行法体系が啓示法に基本的に合致するとされ、たとえ抵触する部分があったとしてもその是正は漸進

的、長期的に行うという議会の方針が定められたことになる。

これに対抗し、アブー=イスマーイール議員は、1982年7月1日に議会に上程された前出のイスラーム化諸法案の審議を求め、それらを憲法・立法委員会へ送致するよう求める動議を提出した、しかしマフグーブ議長は次のように宣告してこれを却下する。

現在の議会の管轄内には政府の法案(mashrū'at al-qawānīn)も議員提案の法案(iqtirāḥāt bi-mashrū'at al-qawānīn)も存在しないことを、もう一度確認しておきます。過去に何らかの法案があったとしても、先の議会の会期終了とともに廃案になっています。ですから議員殿〔アブー=イスマーイールのこと=引用者注〕、もしお望みであれば議員提案を議会細則(al-lā'iḥa)によって定められた手続きを踏んでやり直してください<sup>(註75)</sup>。

しかし議会細則は、議員提案の法案の審議に関して人民議会議長に大幅な裁量の権限を与えており、このような宣告は実質上イスラーム化諸法案のこれ以上の提起を拒絶する意味を持っている。

## 2. ムバーラク政権の啓示法解釈

さてここで、このような司法・立法府の転換を根拠づける思想を提示し、宗教政策に関してムバーラク政権に思想的根拠を提供した形となったムハンマド・サイイド・アシュマーウィーの議論を分析しておきたい。アシュマーウィーは比較法学の学位を持つ判事であり、最高治安裁判所長官なども務めている<sup>(註76)</sup>。

啓示法法源規定と啓示法の施行に関するアシュマーウィーの立場は1986年に出版された『イスラームの啓示法とエジプトの法』に集

約されている<sup>(註77)</sup>。アシュマーウィーはこの著書で、「啓示法」と「イスラーム法学」の語の定義を改めて論じている。この点はウタイフィーと同様であるものの、それぞれの概念の抽象化・一般化は極端に進んでいる。「啓示法」からイスラーム教に固有な規範という性質をほとんど捨象し、普遍的な価値そのものとはほぼ同一視する一方で、「イスラーム法学」もまた人類史上の法学の普遍的発展過程の一部と解釈することにより、アシュマーウィーはエジプトの現行法体系のイスラーム的正統性を論じてゆく。

### (1) 「啓示法」の本義

アシュマーウィーはまず、『コーラン』における「啓示法」(シャリーア)の語義を検討する。そして『コーラン』の用法において「シャリーア」の語は、「啓示法の施行」を求める勢力が理解する法的な意味とは異なる意味を持っていたと論じる。アシュマーウィーは「シャリーア」の語が本来、「道」「方法」といった一般的な指針を表わすものであったという点に着目する。

「シャリーア」という言葉は、『コーラン』においても、アラビア語の辞典においても、法的規則を意味していない。その意味は、「マンハジュ」(manhaj)、「サビール」(sabīl)、「タリーク」(ṭarīq)〔どれも「道」「方法」を意味する語=引用者注〕や、それに類する語に等しい<sup>(註78)</sup>。

この指摘を裏付けるものとして、アシュマーウィーは『コーラン』<sup>(註79)</sup>の章句における用例を挙げて論じてゆく。

『コーラン』に「今や我ら〔神=引用者注〕は汝を立てて御命の大道(シャリーア sharī'a)に置いた。されば汝はこの道をどこまでも辿って

行けばよい」(第45章第18節)、とある。すなわち、神は物事に関する道(マンハジュ、サビール、タリーク)の上に預言者を置いてやったということである。また、こうも書かれている。「我らは汝らのそれぞれに行くべき道(シルア shir'a<sup>(註80)</sup>)と踏むべき大道(ミンハージュ minhaj<sup>(註81)</sup>)を定めておいたのだから」(第5章第48節)。すなわち、神は預言者や使徒たちにただ一つの宗教を授けた。神は諸預言者・使徒に道(「タリーク」「サビール」「ミンハージュ」)を授けたということである。また、「神がお前がたの信仰としてお決めになったのは、かつてヌーフ(ノア)に託したもうたのと同じもの。我らが汝に啓示したもの、またかつてイブラーヒームやムーサーやイーサーに託したものと同一こと」(第42章第13節)というのは、すなわち宗教への道(マンハジュ)を授け、宗教を預けた、ということである。例は枚挙に暇がない<sup>(註82)</sup>。

また、アラビア語の語源からも、この理解を裏付けようとする。アラビア語大辞典『リサーン・アラブ』(*Lisān al-'Arab*)が参照され、語源的には「シャリーア」とは「水場に至るため」の「道」(マンハジュ、サビール、タリーク)であることが示される。

しかし現代の啓示法の「啓示法の施行」をめぐる議論においては、「シャリーア」が具体的な法規定を意味するものと理解されている状況がある。アシュマーウィーは「シャリーア」の意味の歴史上の変遷を指摘する。『コーラン』において元来は「水場に至る道」という抽象的・一般的な指針を意味していた「シャリーア」の語が、一般の理解では拡張されるようになる。まず①『コーラン』から導出される「法典の諸規則」(*al-qawā'id al-qānūniya*)を含むようになり、次に②諸ハディース集から導出される諸規則をもこれを含むようにな

り、やがては③これらの諸規則に関してなされた「解説」(*shurūḥ*)、「解釈」(*tafsīrāt*)、「創造的解釈」(*ijtihādāt*)、「意見」(*ārā'*)、「法判断」(*fatāwa*)、「裁可」(*aḥkām*)といった営為をも含むようになった。これらは、「諸規則を明確にする営為であったり、諸規則に関する判断基準、諸規則から判断を導き出す手続きやそれを適用することなどであり、すなわちイスラーム法学(*al-fiqh al-islāmī*)なのである」という<sup>(註83)</sup>。

アシュマーウィーはこのような拡張された意味での「シャリーア」の用法を問題視し、その用法に基づいた「啓示法の施行」の議論の根拠を問うのである。ウタイフィーも同様の指摘を行い、同時代のイスラーム法学者からも同様の指摘があることから分るように、このような理解は学問的にも思想的にも極端に逸脱したものではない。しかし同時代のエジプトの言説空間に異なる理解が流通していたこともまた事実であり、それに対する反論を意図しているものとみられる。

ここでウタイフィーと際立った差異を示す点を示そう。それは憲法第2条の「制定者の意図」に関する議論である。ウタイフィーの議論においては、憲法第2条における「一つの法源」という文言が他の法源の存在を承認する意味を持つという「起草者の意図」を明確にすることに主眼が置かれていた。そのうえで、「一つの」法源に限定される「啓示法」の内実もまた普遍的・一般的な規範であり、具体的な規定においてはそう多くを明示していないことを論じた。

ところが、アシュマーウィーの議論においては、1971憲法制定と1980年修正の過程における「起草者の意図」が批判の対象になる。

そして、むしろ制定者の意図しなかった、しかしイスラーム教の本来のあり方による「啓示法」理解に基づいてこそ、立法や法判断が行われるべきだと主張するのである<sup>(註84)</sup>。アシュマーウィーは1980年の憲法修正のための審議過程を検討し、「啓示法」と「イスラーム法学」が混同されて議論されていた、と批判する。憲法修正案の起草者は、「啓示法」ではなく、実際にはイスラーム史上の法学者の解釈の集成である「イスラーム法学」を念頭に置き、人間の判断であるがゆえに誤謬もありうるにもかかわらず、それを立法の源泉と規定するという過ちを犯していたというのである。そしてこれは人間の判断を神聖化するという意味で「無神論に陥りかねない」とすら主張する<sup>(註85)</sup>。

## (2) 現行法体系の弁証

アシュマーウィーはこのような啓示法理解に並行し、エジプトの現行法体系と啓示法との関係に関しても新たな解釈を提示する。エジプトの現行法体系の「非イスラーム性」の批難の根拠は、それがフランス法の移入に多くを依拠しているところにある。アシュマーウィーはこの問題を、長期的な人類史的発展の中に位置づけて論じる。まず初期イスラーム法学におけるローマ法からの影響という問題を論じ、それと類似したものとして近代のエジプト法体系へのフランス法からの影響もとらえ、肯定する。

アシュマーウィーはまずローマ法典 (al-qānūn al-rūmānī) の形成と拡散、各地での受容の歴史を概略し、そこから、ローマ法典の持つ普遍性を論じる<sup>(註86)</sup>。そして、イスラーム法学の初期の発展においても、ローマ法学

(al-fiqh al-rūmānī) との類似が多く見られることを挙げる。その類似性の原因として、ローマ法典に人類史上の普遍的な進歩が含まれていることを指摘する。

ローマ法典の基礎と諸法典全般の基礎に類似性があるのは、それらの基礎が単一のものであるからである。類似は人間性が単一であることに由来し、社会関係の類似に由来している<sup>(註87)</sup>。

それと同時にアシュマーウィーは、イスラーム法学とローマ法学との類似性は初期のイスラーム法学がウマイヤ朝下のダマスカスで発展したことに由来するとして、歴史状況の中でイスラーム法学がローマ法学の影響を受けたことを率直に認めている。ダマスカスがビザンツ帝国と接した地域にあることや、シリアですでにローマ法が施行されていたことにより、イスラーム法学も影響を受けたという。

そしてローマ法学とイスラーム法学の間に生じた類似性の由来について、3種類の可能性を挙げる。①直接あるいは間接の移入に由来するかもしれない、②人間本性から来る共通の結論への到達であるかもしれない、③シリアという共通の環境に根ざしたことによる共通の結論への到達であるかもしれない。しかし①の移入は人類史への発展に即しつつ寄与するというイスラーム教の精神に根ざしている以上②と等しく、③は環境に応じて適用するというイスラーム教の啓示法の原則に合致する以上、要はどれも同じことだと論じる<sup>(註88)</sup>。

アシュマーウィーは先行文明からの受容の歴史を、イスラーム世界が人類史の進歩を受容したものとして肯定する。そして「中国に至るまで学を求めよ」というハディースを引用することで、人類史の普遍的発展を肯定す

る立場をイスラーム教そのものの本質に由来するものと論じる<sup>(註89)</sup>。この観点から、先進諸地域の文物を受け入れた初期のイスラーム史の展開は高く評価される。

イスラーム教徒は——ヒジュラ暦4世紀まで——イスラーム教の精神の認識と、歴史の発展への意識と、そこにイスラーム教徒が果たすべき役割の理解に基づき、イスラーム文明が広がった諸地域の人々や、まだ見ぬ人々について知ることを拒否しなかった。それらの人々が、イスラーム教徒がまだ到達していなかった制度や学問や知識に先に到達していることを認めることを拒絶しなかった。であるがゆえに、イスラーム教徒はなんら抵抗を感じずに他の人々から行政組織を受け入れ、国家機関の構成を受け入れた。また諸学芸や哲学やその他の科学を翻訳した。例えばアラビア語の「役所」(diwān)という言葉はペルシャ語の「īwān」から来ているし、「郵便」(barīd)という言葉もペルシャ語から来ているのではないか。同様に、イスラーム哲学はギリシャ哲学の注釈から始まり、後に固有の発展を遂げたのではないか<sup>(註90)</sup>。

ローマ法の受容も、これら先進知識の摂取の一部であり、なんら問題ではないという。そして「ローマ法典はイスラーム的秩序から隔絶したものではなく、ローマ法学もイスラーム法学を遠く隔たるものではない」と言いきるのである<sup>(註91)</sup>。

このような歴史観に基づき、アシュマーウィーはエジプト近代法体系に対しても肯定的な評価を与える。まず、エジプトが移入したナポレオン法典を、ユスティニアヌス法典に基づき時代の変化に合わせて改善したものと評価し、1883年のエジプトの法改革の際にフランス法体系を翻訳・移入したことも先進知識の導入として高く評価する。1949年のエジプト民法典にも同様の意義を認め、エジプト

近代法体系を次のように性格づける。

エジプトの法典はフランス的でもローマ的でもない。それはエジプト社会から隔絶したものでなければ、イスラーム教の啓示法から乖離したものでない。そうでなければ、いかにして1世紀を超えて適用されることがあろうか<sup>(註92)</sup>。

そして、エジプトの現行法体系は移入でありながらも、人類史上に普遍的な法の発展に即したものであり、それはイスラーム教の啓示法に合致するというのである。

エジプトで用いられている法典の枠組みがフランスやローマの法典からの借用であることは単に外形上のことである。法規則の形成はエジプトで行われたのであり、イスラーム法学の範囲内で行われたのである。それはエジプト社会から隔絶したものではない。それは社会の発展や文明の進歩、社会関係のありかたの変化に応じて必要とされたものであった。そこにイスラーム教の啓示法と相いいれないものはなく、社会の精神と対立するものはないのである<sup>(註93)</sup>。

このようにしてアシュマーウィーは、現行法体系がそのまま啓示法の諸原則と合致するという論証を試み、ムバーラク政権期の政策転換の思想的支柱となった。

## むすびに

以上で見てきたように、サーダート政権によって1971年憲法に導入された啓示法法源規定は、統治を正統化する原理を提供すると同時に、政権を批判する手段をも提供した。ムバーラク政権の最初期まで、政権は啓示法の施行に向かって反政権勢力と競合関係に立たされる結果となった。その過程で、宗教コミ

ユニティ間紛争を誘発するなど、国民統合にも否定的な影響を与えた。1985年5月4日の司法府・立法府の決定は、この啓示法の施行問題の否定的な影響に終止符を打とうとするものだった。しかしこのような形の決定は、啓示法施行という政治問題を終結させたわけではない。司法府・立法府の決定は、公的な機関を通じた啓示法の施行問題の表出を強引に封じ込めた形となり、この日を境にエジプトの政・教関係の現代の変容過程は新たな段階に入ったといえよう。司法府・立法府の決定は形式的な合法性を備えているだけに、それ以後の啓示法施行問題をめぐる政権批判は、現行法体系と現体制に対する非妥協的な対決の様相を帯びるようになった。1987年の人民議会選挙でムスリム同胞団は「イスラームが解決だ」というスローガンを掲げて躍進する。また、イスラーム主義過激派の諸派の活動は活発化し、治安部隊との衝突が1990年代前半に頻発する。過激派の採用した暗殺作戦によって1990年10月にマフグーブ人民議会議長が暗殺され、1990年代前半を通じてアシュマーウィーが襲撃の危険に晒されたのは、この新たな段階の性格とそこに至る経緯を示す象徴的な出来事といえるだろう<sup>(注94)</sup>。この二人はムバーラク政権最初期に、司法・立法府の運営や言論の場での啓示法施行をめぐる政治闘争において強引とも言える幕引きの実施を担った人物だったからである。

(注1) ナセル政権期までの政・教関係の近代的な再編過程については稿を改めて論じる予定である。

(注2) 1971年憲法の制定過程における第2条に関する議論についてはJoseph P. O'Kane, "Islam in the New Egyptian Constitution: Some Discussions in al-Ahram," *The Middle East Journal*, Vol. 26,

No. 2, 1972, pp. 137-148に詳しい。Israel Altman, "Islamic Legislation in Egypt in the 1970s," *Asian and Africa Studies*, Vol. 13, No. 3, 1979, pp. 199-219; 山内昌之『現代のイスラーム 宗教と権力』(朝日新聞社, 1983年)第5章, 小杉泰「中東における政治危機とイスラーム的レジティマシー——『法の再イスラーム化』をめぐる考察——」(『現代中東研究』1号, 中東経済研究所, 1987年)なども参照。

(注3) Hala Muṣṭafā, *Al-Dawla wa al-Ḥarakāt al-Islāmiya al-Mu'arīfa bayna al-Muhādana wa al-Muwājaha fī 'Ahd al-Sādāt wa Mubārak*, (Cairo: Dār al-Mahrūsa, 1995), pp. 186-187; 小杉「中東における政治危機とイスラーム的レジティマシー」10ページ。

(注4) Kirk J. Beattie, *Egypt During the Sadat Years*, (New York: Palgrave, 2000), p. 39.

(注5) 体制移行期の宣言文の性質が色濃い1953年の「エジプト暫定憲法」は除外してある。近代エジプト諸憲法に関する基礎データは, Jumhūriya Miṣr al-'Arabiya, *Dustūr Jumhūriya Miṣr al-'Arabiya wa al-Qawānīn al-Asāsiya al-Mukammala la-hu*, (Cairo, Al-Hay'a al-'Āmma li Shu'un al-Maṭābi' al-Amiriya, 1999 [8th. ed.]) を参照。エジプト近代諸憲法の翻訳は, 1971年憲法までは浦野起央・西修『資料体系 アジア・アフリカ国際関係政治社会史 第七巻 憲法資料 (中東)』(パピルス出版, 1979年)に収録されており, 1980年修正を加えた形の現行憲法の翻訳は池田美佐子「第3章 エジプト・アラブ共和国」『中東基礎資料調査—主要中東諸国の憲法—(上)』(日本国際問題研究所, 2001年)に収録されている。この論文の中では筆者自身の訳を用いる。

(注6) Nabil 'Abd al-Fattāh, *Al-Muṣḥaf wa al-Sayf: Ṣirā' al-Dīn wa al-Dawla fī Miṣr*, (Cairo: Maktaba Madbuli, 1984), pp. 92-93.

(注7) Jamāl 'Abd al-Nāṣir, *Al-Mithāq*, (n.p.: n.p., 1962), pp. 104-105.

(注8) Sāmiḥ Fawzī, *Humūm al-Aqbāṭ: Al-Khurūj min Nafaq al-Ṭā'ifiya*, (Cairo: Markaz Ibn Khaldūn, 1998), pp. 91-94.

(注9) O'Kane, "Islam in the New Egyptian Constitution," では『アフラーム』(*Al-Ahrām*), 『グムフーリーヤ』(*Al-Jumhūriya*) などの全国紙上で行わ

れた啓示法の位置をめぐる議論が紹介されている。イスラーム教の啓示法の包括性や優越性の理念・信念を強調する立場からは、たとえ「一つの」と規定されたとしても、イスラームの啓示法は本来的に他の法源に優越する、あるいは他の法源を究極的に認めない、ととらえられよう。しかし現実のイスラーム史上に存在した法体系を対象とする研究においては、啓示法の包括性とはあくまでも宗教的な理想としての様相の濃い観念と考えたほうがよいだろう。イスラーム世界の歴史上には啓示法の及ばない、あるいは規定のない領域において「慣習法」(urf)や政治支配者の発出する「法令」(qānūn)といった人定的な法が適用される領域が存在してきた。啓示法がそれらの別系統の法を統合するという観念を、イスラーム世界の法体系の一体性を担保するための理論的擬制として対象化することが歴史分析のうえでは有用だろう。飯塚正人「現代エジプトにおける2つの『イスラーム国家』論—危機の焦点「シャリーアの実施」問題をめぐって—」(伊能武次編『中東諸国における政治経済変動の諸相』アジア経済研究所、1993年)、池内恵「イスラーム世界における政-教関係の二つの次元」(酒井啓子編『民族主義とイスラーム』アジア経済研究所、2001年)、加藤博『イスラーム世界論』(東京大学出版会、2002年) 84、212ページを参照。

(注10) エジプトの近代法体系とその解釈理論が(日本など多くの非西洋地域と同様に)西洋法体系(特にフランス法)からの継受であることが、法解釈の議論において定冠詞の有無を通常のアラビア語の用法以上に差異を示す指標として理解する傾向を生んでいる可能性はある。これは法文化史上の興味深い研究テーマとなりうるが、この論文では掘り下げて論じないことにする。

(注11) Jamāl 'Uṭayfī, "Qaḍīya al-Sharī'a al-Islāmiya wa al-Dustūr al-Dā'im," *al-Ahrām*, 14th July, 1971. この論説は Jamāl 'Uṭayfī, *Ārā' fī al-Sharī'a wa fī al-Ḥurriya*, (Cairo: al-Hay'a al-Miṣriya al-Āmma li al-Kitāb, 1980), pp. 320-326に再録されている。

(注12) 標準的な法源論に関してはアブドル=ワッハブ・ハッターフ(中村廣治郎訳)『イスラームの法: 法源と理論』(東京大学出版会、1984年)を参照。

(注13) 'Uṭayfī, *Ārā' fī al-Sharī'a wa fī al-Ḥurriya*,

pp. 320-321.

(注14) *Ibid.*, p. 321.

(注15) *Ibid.*

(注16) *Ibid.* ここでウタイフィーは、近代のイスラーム法学刷新を試みた思想家の例としてムハンマド・アブドゥ、アリー・アブドゥラーズィク、ムハンマド・ムスタファー・マラーギー、ムハンマド・ラシード・リダー、アフマド・イブラーヒーム、アリー・ハフィーフの名を列挙している。

(注17) *Ibid.*

(注18) *Ibid.*, p. 328 (初出は Jamāl 'Uṭayfī, "Radd 'alā l'tirāqāt," *al-Ahrām*, 21th July, 1971).

(注19) 'Uṭayfī, *Ārā' fī al-Sharī'a wa fī al-Ḥurriya*, p. 323. ウタイフィーは、礼拝や断食、巡礼といった宗教儀礼を明示的に妨げるような法制定がなされていないことと共に、婚姻や相続といった問題が近代法ではなく伝統的なイスラーム法学に基づいていることを指している。婚姻や相続はムアマーラートに含める立場もあるが、ウタイフィーはイバダートに含めている。

(注20) *Ibid.* ここでウタイフィーは第2代正統カリフ、ウマル・ブン・ハッターブの事績を挙げている。

(注21) *Ibid.*, pp. 323-324. ここではアブドゥラーズィクのカリフ制に関する議論を継承しているものと見られる。この箇所に関連するアブドゥラーズィクの議論については Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: the Political and Legal Theories of Muḥammad 'Abduh and Rashīd Riḍā*, (Berkeley: University of California Press, 1966), pp. 179-180 参照。

(注22) 現行法体系の部分的改正案としてのイスラーム化諸法案の提出の動きと並行して、憲法をイスラーム的規範概念によって起草しようとする動きが生じている。これら「イスラーム憲法試案」に関しては稿を改めて論じる。

(注23) Nabil 'Abd al-Fattāḥ, *Al-Naṣṣ wa al-Raṣāṣ: al-Islām al-Siyāsī wa al-Aqbāṭ wa Azmāt al-Dawla al-Madaniya fī Miṣr*, (Beirut: Dār al-Nahār li al-Nashr, 1997), p. 28.

(注24) Israel Altman, "Islamic Legislation in Egypt in the 1970s," *Asian and Africa Studies*, Vol. 13, No. 3, 1979, pp. 199-219; 山内昌之『現代のイスラーム宗教と権力』、小杉「中東における政治危機とイ



- スラーム的レジティマシー」を参照。
- (注25) 代表的なのがサラーフ・アブー=イスマール議員である。アブー=イスマール議員はアズハル機構に属するウラマーであり、ムスリム同胞団とも関係が深い。無所属、自由党、新ワフド党と頻繁に所属を移し、宗教の政治化の中で政治的地位を確保した。アブー=イスマール議員の経歴と政治手法については、Muḥammad al-Ṭawīl, *Al-Ikhwān fī al-Barlamān*, (Cairo: al-Maktab al-Miṣrī al-Ḥadīth, 1992), pp. 120-121; Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*, (London: al-Saqi Books, 1985), p. 247; Barry Rubin, *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics*, (London: Macmillan, 1990), p. 78に記述がある。
- (注26) Michael Winter, "Islam in the State: Pragmatism and Growing Commitment," in Shimon Shamir (ed.), *Egypt from Monarchy to Republic: a Reassessment of Revolution and Change*, (Boulder: Westview Press, 1995), p.51.
- (注27) *Majalla al-Azhar*, Vol. 42, No.2, Feb. 1976; *Al-Da'wa*, Vol. 25, No. 2, Aug. 1976; *Ibid.*, Vol. 26, No. 18, Nov. 1977; *Al-Muḥāmā*, Vol. 58, No. 3-4, 1978, p. 154; Muṣṭafā, *Al-Dawla wa al-Ḥarakāt al-Islāmiya al-Mu'ariḍa*, p. 212; Altman, "Islamic Legislation in Egypt," pp. 209-213; Rudolph Peters, "Divine Law or Man-Made Law? Egypt and the Application of the Sharia," *Arab Law Quarterly*, Vol. 3, No. 3, 1988, p. 234-235.
- (注28) 日本語で一般に「アズハル大学」と誤記されることも多いが、アズハル大学以外にもモスクやウラマーの組織、宣教部門や出版部門、初等・中等教育機関を含めた全体を「アズハル機構」とし、アズハル機構の最高管理職を「アズハル総長」(Shaykh al-Azhar)と呼ぶのがより適切だろう。アズハル機構の一部局としてのアズハル大学の長を「アズハル大学学長」(Ra'īs Jāmi'a al-Azhar)と呼ぶ。小杉泰「現代イスラームにおける宗教勢力と政治的対立—エジプトに見る『伝統』と『革新的回帰』—」(片倉もとこ編『人々のイスラーム—その学際的研究—』日本放送出版協会, 1987年)を参照。
- (注29) 小杉泰『現代中東とイスラーム政治』(昭和堂, 1994年) 124~128ページ。小杉氏は古典法学書の体系化・集成やイスラーム法学辞典の編纂の活動を「イスラーム法学のルネサンス」と評価することを提案している。
- (注30) 'Abd al-'Azīz Hindī, "Juhūd al-Azhar fī Taqnīn al-Sharī'a al-Islāmiya al-Gharā," *Majalla al-Azhar*, Vol. 54, 1981/2, pp. 548-555; do., "al-Azhar wa Taqnīn al-Sharī'a al-Islāmiya," *Majalla al-Azhar*, Vol. 55, 1983/4, pp. 866-878; Peters, "Divine Law or Man-Made Law?" p. 238.
- (注31) Peters, "Divine Law or Man-Made Law?" p. 238.
- (注32) Altman, "Islamic Legislation in Egypt," p. 212.
- (注33) ガマール・サーディク・マルサファーウィー破棄院長を委員長とする。
- (注34) Muḥammad 'Aṭīya Khamīs, *Mashrū'at Qawānīn al-Lajna al-Ulyā li-Taṭwīr al-Qawānīn wifqa Aḥkām al-Sharī'a al-Islāmiya*, (Cairo: Dār al-Itiṣām, 1979); 'Abd al-Fattāh, *Al-Muṣḥaf wa al-Sayf*, pp. 141-174; Peters, "Divine Law or Man-Made Law?" p. 236. ⑦の殺人罪と⑧の傷害罪はイスラーム法学上のハッド刑の課される罪の範疇に入らず、同害報復あるいは損害賠償によって民事的に処理される「キサース刑」に分類されるため、異なる様式で起草されている。
- (注35) アブー=ターリブの果たしたサーダート政権の思想的支柱としての役割については Beattie, *Egypt During the Sadat Years*, pp. 168-172; 伊能武次『エジプトの現代政治』(朔北社, 1993年) 106, 206ページも参照。
- (注36) al-Ṭawīl, *Al-Ikhwān fī al-Barlamān*, pp. 66-67.
- (注37) J. P. Pennington, "The Copts in Modern Egypt," *Middle Eastern Studies*, Vol. 18, No. 2, 1982, p. 171. Chris Eccel, *Egypt, Islam and Social Change: Al-Azhar in Conflict and Accomodation*, (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1984), pp. 517-518.
- (注38) 憲法修正提案は1979年7月17日に人民議会での審議を開始し、1980年4月30日に可決され、同年5月22日の国民投票で承認された。'Abd al-'Āṭī Muḥammad Aḥmad, *Al-Ḥarakāt al-Islāmiya fī Miṣr wa Qaḍāyā al-Taḥawwul al-Dīmuqrāṭī*, (Cairo:

- Markaz al-Ahrām, 1995), p. 187.
- (注39) Muṣṭafā, *Al-Dawla wa al-Ḥarakāt al-Islāmīya al-Mu'āriḍa*, p. 214.
- (注40) コプト教徒に課された制約に関しては, Hamied Ansari, "Sectarian Conflict in Egypt and the Political Expediency of Religion," *The Middle East Journal*, Vol. 38, No. 3, 1984, esp. pp. 398-399; 谷垣博保「現代エジプトにおけるコプト」(『現代の中東』第28号, アジア経済研究所, 2000年) 特に59～62ページを参照。
- (注41) 伊能『エジプトの現代政治』特に208～214ページを参照。
- (注42) Jamāl Badawī, *Al-Fitna al-Ṭā'ifiya fī Miṣr: Judhūr-hā.. wa Asbāb-hā*, (Cairo: al-Zahrā' li al-Ḥam al-'Arabī, 1992 [1st. ed. 1980]), p. 21.
- (注43) Hamied Ansari, "Sectarian Conflict in Egypt," p. 412.
- (注44) 'Abd al-Fattāh, *Al-Muṣḥaf wa al-Sayf*, pp. 101-102. コプト会議の声明文は, *Ibid.*, pp. 215-227; Badawī, *Al-Fitna al-Ṭā'ifiya fī Miṣr*, pp. 97-112に再録。
- (注45) 'Abd al-Fattāh, *al-Muṣḥaf wa al-Sayf*, pp. 102-103.
- (注46) Milād Ḥannā, *Na'am.. Aqbāt Lākinna.. Miṣriyūn*, (Cairo: Maktaba Madbulī, 1980), p. 96.
- (注47) この法案の撤回に関連したイスラーム主義過激派による政権とコプト教徒に対する攻撃に関しては山内『現代のイスラーム』170ページの記述も参照。
- (注48) Nadia Ramsis Farah, *Religious Strife in Egypt: Crisis and Ideological Conflict in the Seventies*, (New York: Gordon and Breach Science Publishers, 1986), pp. 1-5. 山内『現代のイスラーム』170～173ページ。
- (注49) Ḥannā, *Na'am.. Aqbāt*, p. 98.
- (注50) モハメド・ヘイカル (佐藤紀久夫訳)『サダト暗殺』(時事通信社, 1983年) 260～263ページ。
- (注51) Mūsā Ṣabrī, *Al-Sādāt: al-Ḥaqīqa wa al-Uṣ-ṭūra*, (Cairo: Maktab al-Miṣrī al-Ḥadīth, 1985); Ansari, "Sectarian Conflict in Egypt," p. 404; Farah, *Religious Strife in Egypt*, p. 3.
- (注52) *Ibid.*, p. 271; ヘイカル『サダト暗殺』264ページでは, 内相の議会への報告として死者10人(後の発表では17人), 負傷者54人, 113人の逮捕という数字を挙げている。
- (注53) Beattie, *Egypt During the Sadat Years*, pp. 271, 319.
- (注54) ヘイカル『サダト暗殺』271～272ページ。
- (注55) 伊能『エジプトの現代政治』197ページ。
- (注56) Johannes J. G. Jansen, *The Neglected Duty*, (New York: Macmillan, 1986).
- (注57) サダト政権により更迭されたシェヌーダ総主教もこの年の1月に復位を許されている。谷垣「現代エジプトにおけるコプト」58ページ。
- (注58) *al-Ahrām*, 4th April, 1982; Peters, "Divine Law or Man-Made Law?" p. 242に引用。
- (注59) Saba Habachy, "Commentary on the Decision of the Supreme Court of Egypt Given on 4 May 1985 Concerning the Legitimacy of Interest and the Constitutionality of Article 226 of the New Egyptian Civil Code of 1948," *Arab Law Quarterly*, Vol. 1, No. 2, 1986, pp. 239-241. 判決文は *Al-Jarīda al-Rasmīya*, Vol. 28, No. 20, 16th May, 1985, pp. 999. Habachy による英訳は "Supreme Constitutional Court (Egypt)- Shari'a and Riba," *Arab Law Quarterly*, Vol. 2, No. 1, 1987, pp. 100-107.
- (注60) "Supreme Constitutional Court (Egypt)- Shari'a and Riba," p. 104.
- (注61) *Ibid.*, p. 106.
- (注62) 白井正博「近代国家の法とイスラーム—エジプトの民法典とイスラーム法—」(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年) 306～307ページ。
- (注63) Jumhūrīya Miṣr al-'Arabīya, "Maḍbaḥa al-Jalsa al-Sab'īn 1 Yūliyū 1982," *Maḍābiḥ al-Majlis al-Sha'b*, (Cairo: Majlis al-Sha'b, 1982), p. 34.
- (注64) Aḥmad, *al-Ḥarakāt al-Islāmīya fī Miṣr*, p. 219.
- (注65) マフグープ議長起用の意味とその議会運営の手法については al-Ṭawīl, *Al-Ikhwān fī al-Barlamān*, pp. 97-99; Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, p. 247. アブー=ターリブ元議長はマフグープ議長と自らの政治的立場の違いを, Beattie, *Egypt During the Sadat Years*, p. 171 で述べている。また, マフ

- グループの政治的立場に関して *Ibid.*, pp. 190-192も参照。
- (注66) al-Ṭawīl, *Al-Ikhwān fī al-Barlamān*, p. 100. この委員会には人民議会議長、ワクフ相、情報相が所属するとともに、新ワフド党、社会労働党、自由党、ウンマ党、国民進歩連合党（タガンムウ）からそれぞれ党首が、国民民主党からは代表（複数）が所属しており、その他有力議員や、アズハル大学学長、アズハル次長、宣教学部、宗教学部、アラビア語学部、啓示法・法学部のそれぞれ学部長や、有力ウラマーや有力大学の宣教学部の教授も参加したとされている。
- (注67) al-Ṭawīl, *Al-Ikhwān fī al-Barlamān*, p. 106.
- (注68) Jumhūrīya Miṣr al-‘Arabīya, “Maḍbaṭa al-Jalsa al-Rābi’a wa al-Sab’in 4 Māyū sana 1985,” *Maḍābiṭ al-Majlis al-Sha’b*, (Cairo: Majlis al-Sha’b, 1985), pp. 14-33.
- (注69) 政府声明の発表を認める議事進行を議長が行うと、委員会報告に対して発言の機会を与えられなかったムスリム同胞団系の議員であるアブドルガッファール・アズィーズとハサン・ガマルが退場する。 *Ibid.*, p. 33.
- (注70) *Ibid.* 読み上げが始まると、新ワフド党から審議を妨害する騒音が起こされ、それに対してマフグループ議長は、制止を聞かない場合は「議会細則を適用しなければならなくなります」と通告して議事進行を速める。
- (注71) *Ibid.*, p. 35.
- (注72) ここで民法典をその例として挙げている。
- (注73) 「一部の規定」とは具体的には利子問題の棚上げを指すものと見られる。
- (注74) *Ibid.* この議会運営に対する批判的な言及として al-Ṭawīl, *Al-Ikhwān fī al-Barlamān*, 第5章。
- (注75) *Ibid.*
- (注76) アシュマーウィーについては David Sagiv, “Judge Ashmawi and Militant Islam in Egypt.” *Middle Eastern Studies*, Vol. 28. No. 3, July 1992, pp. 531-546; William E. Shepard, “Muhammad Said al-Ashmawi and the Application of the Sharia in Egypt,” *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 28, 1996, pp. 39-58; Johannes J. G. A. Jansen, *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism*, (Ithaca: Cornell University Press, 1997), p. 106. 宗教学的な見地からのアシュマーウィー分析は、中村廣治郎「イエスとイーサー—M・S・アシュマーウィーによるキリスト教理解の試み—」（『宗教と文化』第17号、聖心女子大学キリスト教文化研究所、1996年）、同『イスラームと近代』（岩波書店、1997年）174～192ページを参照。
- (注77) Muḥammad Sayyid al-‘Ashmāwī, *al-Sharī’a al-Islāmīya wa al-Qānūn al-Miṣrī*, (Cairo: n.p., n.d.). 序文には86年2月と記されているが、正確な発行年は不明。
- (注78) *Ibid.*, p. 14.
- (注79) 『コーラン』の日本語訳は井筒俊彦訳に依拠した。
- (注80) shari’a と同語根の類義語。
- (注81) manhaj と同語根の類義語。
- (注82) al-‘Ashmāwī, *al-Sharī’a al-Islāmīya wa al-Qānūn al-Miṣrī*, p. 14.
- (注83) *Ibid.*, p. 15.
- (注84) *Ibid.*, p. 18.
- (注85) *Ibid.*, p. 20.
- (注86) *Ibid.*, pp. 25-27.
- (注87) *Ibid.*, p. 28.
- (注88) *Ibid.*, p. 29.
- (注89) *Ibid.*, p. 30.
- (注90) *Ibid.*, p. 31.
- (注91) *Ibid.*, p. 32.
- (注92) *Ibid.*, pp. 32-33.
- (注93) *Ibid.*, p. 33.
- (注94) 数々の暗殺や襲撃事件に関して、Jansen, *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism*, p. 168 が簡潔にまとめている。

(いけうち さとし／地域研究第2部)