

## 19世紀後半におけるイスラーム改革者による西洋思想批判

訳・注解 平野 淳一\*

本訳出は、ジャマルッディーン・アフガーニー(Jamāl al-Dīn al-Afghānī, 1838/39-97; 以下アフガーニーと略)が1881年に著した『物質主義者への反駁(al-Radd ‘alā al-Dahrīyīn)』の部分訳である。訳者解説として、はじめにこの論考の位置づけと内容、そしてアフガーニーの生涯を瞥見する。

### 1. 本論考の位置づけと内容

本論考は、1881年にアフガーニーがインド滞在中に執筆した小論考である。当時のインドは英国の植民地支配下にあり、近代主義と世俗化の潮流が広まりをみせていた。イスラーム共同体の一部であるインドの歴史的な伝統と固有の文化は破壊され、イスラームはその根底から揺れに揺れていた。同地を訪れたアフガーニーは、西洋による帝国主義支配に危機感を覚えると同時に、世俗的な近代主義の思想潮流にも警戒心を抱懐した。イスラームのウンマは物理的な武力と思想的な文力の2側面から挟撃され、瀕死の危機に直面している。アフガーニーが本論考を執筆した背景には、このような歴史的状況があった。

本論考の目的は、後者の思想潮流に対する強靱な応戦にある。アフガーニーはその具体的なイメージをサイイド・アフマド・ハーン(Sayyid Aḥmad Khān)に求め、彼に代表される「物質主義者(al-dahrīyūn/al-māddīyūn)」あるいは「自然主義者(al-ṭabī‘īyūn/naytsharīyūn)」の考えを論難していく。

ハーンは当時の植民地化されたインドにあつて対英協調を推進し、英国的な自由主義の精神を称えて近代的なムスリムのあり方を模索したインド人ムスリムである[加賀谷1983:145-47]。アフガーニーはそのハーンと彼の一派を、自然を神に置き換える「自然主義者」<sup>1)</sup>、あるいは存在を全て物質に還元する「物質主義者」として批判し、これらの非宗教的な不信仰こそイスラームのウンマが墮落し停滞する元凶であると認識するに至った<sup>2)</sup>。言い換えると、インドをはじめとするイスラーム世界が西洋列強による帝国主義的な植民地支配という従属的な状況に置かれている現状に対し、アフガーニーはその原因の一端を、「宗教の支柱を破壊し、文明への進歩を阻害

\* 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科

1) アフガーニーは自然主義者を指して「創造者(=神)を否定し、全てを自然に還元する(inkār al-khāliq, wa isnād al-a‘māl ilā al-ṭabī‘a)」者たちと定義している(詳細は本翻訳を参照のこと)。

2) ただし、アフガーニーがハーンの思想を正確に理解していたかどうかについては疑問が残る。ハーンの思想は、アフガーニーが「物質主義」あるいは「自然主義」として特定する思想内実とは異なるという見識も存在する[大石1997]。あるいは、この「揺れ」は「物質主義」、「自然主義」に充てられる用語の表記の「揺れ」に正確に対応していると言えるかもしれない。アフガーニーは、イスラームの世界観と社会システムを破壊する者たちにこれらの用語を充満するのであったが、その表現には幅を持たせている(詳しくは、訳注37を参照されたい)。このことは、当時の「西洋の衝撃」から始まる近代黎明期に特有の、現地社会の混沌と錯綜の反映として捉える必要がある。近代西洋の登場によって世界観は根源的に動揺し、世界観を秩序立てる言葉とそれが意味する内容も不確かであやふやなものとなった。西洋外来思想である「物質主義」や「自然主義」が本当のところ一体何であり、イスラームの伝統的な思想体系の中でどのように位置づけて内在化すべきか、懸念に模索する中での「マーズデーヤ(al-māddīya)」「ダフリーヤ(al-dahrīya)」、「ネイチェリーヤ(naytsharīya)」「タビーイーヤ(al-ṭabī‘īya)」という命名である。ここで問われるべきは、だから、それらの思想把握の正確さではなく、イスラームの共同体を防衛するための過誤をおおそれぬ批判そのものであり、蛮勇あらわな論難それ自体にある。当時の時代状況を考慮せずに的を射ぬ思想の拙劣さを嘲うことは、後代に生きる人間の後知恵的な無知蒙昧を意味するだろう。

する (kasr al-arkān al-dīniya wa qarab al-tamaddun al-insāni) [al-Afghāni 2002b: 157]、イスラーム世界の内なる他者である「物質主義者」「自然主義者」へと還元したのであった。

しかしながら、この非宗教的で反文明的な「他者」は、何も彼の生きるイスラーム世界のみに見出される存在ではなかった。むしろ、通時的にも共時的にも見出される普遍的な現象として捉えていたところに彼の議論の特徴がある。前者としては、古代ギリシャを具体的な事例として挙げ、ピタゴラス、ソクラテス、プラトン、アリストテレスなどの哲学者を「神に従順な者 (al-khāḍi'ūn li-Allāh)」として賞賛する一方、ディオゲネスやデモクリトスなどを、「物質以外に存在するものはない (nafy kull mawjūd siwā al-mādḍa wa al-māddiyāt)」 [al-Afghāni 2002b: 135] という信条のもと神の存在を否定する現世主義者として否定し、今日に蔓延する「物質主義」「自然主義」の始祖として位置づけている<sup>3)</sup>。

同時に、今日イスラーム世界に蔓延する「物質主義」「自然主義」は、フランスを中心とする西洋世界にも十分に観察され、西洋諸国は「物質主義者」や「自然主義者」の末裔である「共産主義者 (al-kumūnist/ al-shuyū'iyūn)」や「社会主義者 (al-sūsiyālist/ al-ijtimā'iyūn)」、<sup>4)</sup>「虚無主義者 (al-nihilist/ al-'adamīyūn)」などに触まれていると診断する。したがって、「物質主義」や「自然主義」は、イスラーム世界／西洋、伝統／近代といった特殊な区分を超越する、真に人類的に普遍的な問題として把握されることになる<sup>4)</sup>。

この病弊の治癒のために彼が目指すのが、他ならぬ「宗教 (al-dīn)」である。アフガーニーにとって「宗教」とは、人間を文明世界へと上昇させ、本当の幸せに向かわせる真の原動力なのである。「宗教は諸共同体の支配力であり、それとともに共同体の繁栄はある。宗教のなかにこそ共同体の幸せはあり、宗教こそ共同体の中軸である (al-dīn qawām al-umam wa bi-hi falāḥuhā, wa fi-hi sa'ādahā wa 'alayhi madārūhā)」 [al-Afghāni: 2002b: 134]。

そしてその宗教の筆頭として、彼は高らかに「イスラームの教え (al-dīn al-islāmī)」をうたいあげるのであった。なぜなら、人間が「地上の王 (amalīk al-arḍ)」であり「主人 (ṣāḥib)」であるように、イスラームは宗教の中の宗教、「宗教の王 (amalīk al-adyān)」として唯一無二、絶対確実な教えであるからである。アフガーニーが「物質主義」や「自然主義」の代替として指し示したものの、それは宗教としてのイスラームであり、その完全なる復活と復興であったのだ。

ここで注意すべきは、この時に理想として標榜する「イスラーム」が、もはや伝統的な意味でのそれではないということである。その理由として、(1) 人類の世界史の一部として「イスラーム」を(再)確認していること、(2) 「物質主義」「自然主義」の病への処方箋として「宗教」を(再)提出することで、その王たるイスラームを(再)評価していることが挙げられる。両者に共通しているのは、「イスラーム」を一旦相対的な対象として客観視し、他の対象との比較ののちに改めて選択し、絶対的に没入するという姿勢=態度である。これは、宗教としての「イスラーム」を、人類の文明的進歩という超越的視点から意識的・反省的に再獲得するということの意味している。この意味で、アフガーニーのいう宗教としての「イスラーム」は、イデオロギー化された主義としての「イスラーム」であるといえる<sup>5)</sup>。そのことを、本論考は如実に物語っている。

3) 特に注意したいのは、本論稿におけるギリシャへの言及である。訳文中に散見されるように、アフガーニーは古代ギリシャの特定の賢人や哲人の名前を肯定的に列挙し、彼らが説いた思想と確立した制度をイスラームにおける模範とみなしていたふしがある。この意味で、古代ギリシャの存在は本論稿において特権的な位置を占めており、アフガーニーにとって重要な思想的試金石であったと考えられる。

4) その根拠として、アフガーニーは「人間」「人類」を意味するアラビア語「bāshar」「insān」、あるいはその形容詞「bāsharī」「insānī」を論稿のなかに頻出させている。そして、その「人類」の思想的営為を古代ギリシャに遡及して開始していることから、古代ギリシャに「人類」の普遍的な思想史の淵源を求めていることも推察される。

5) イデオロギー化されたイスラーム、すなわちイスラーム主義については、大塚の議論 [大塚 2004] を参考にした。

## 2. アフガーニーの生涯

アフガーニーは、19世紀の人物でありながら、その思想の遺産と継承という点で、近現代イスラーム世界における最初にして最大のイスラーム復興論者の一人と目されている<sup>6)</sup>。

「アフガーニー」とは、アフガン人またはアフガン生まれを意味する姓である。ただし、彼の出自が実際にアフガンであったのか、現在に至るまで議論は続けられている。アフガーニー自身は、アフガニスタンで生まれ、子供の頃はそこで過ごしたと語っており、そこから通称「アフガーニー」と呼ばれてきた<sup>7)</sup>。しかし、イランでは「アサダーバーディー」と呼ばれている。アサダーバードは、イラン北西部にあるハマダーン近郊の町であり、近年のイラン及び欧米の研究者の間では、アフガーニーはこの町で生まれたとの説が有力となっている<sup>8)</sup>。ただし、アラブ世界では今なおアフガン人説が有力である。アフガーニーの縁者がイランに居住していることは確認されており、もともとアフガン人である一家がイランに追放されたのか、イラン人である彼の父がアフガン滞在中に彼が生まれたのか、説は分かれている [小杉 2006: 209]<sup>9)</sup>。このことは、彼が預言者ムハンマドの子孫を意味する「サイイド」の系譜に属し、ムハンマドの末娘ファーティマの息子フサインの末裔であり、また祖先にムハンマドの言行録であるハディースを編纂したティルミズィーをもつことと密接な関わりがある<sup>10)</sup>。アラブ人の系譜意識は父方の血統によっているため、アラブ世界では彼はアラブ・イスラーム世界の正統的な伝統に則る思想家として位置づけられている [小杉 2006: 210]。

史料が少ないこともあり、彼の幼少年時代は不明瞭な部分が多い。10歳を過ぎてからは、イランのテヘランやカズウィーン、イラクのナジャフなどで学び<sup>11)</sup>、20代に入ってから、インド、マツカ、イラン各地を遍歴し、1886年にはインドからアフガニスタンに入国している。インド・アフガニスタンでの体験、見聞を通じて、アフガーニーは英国の植民地主義を敵として認識するに至った [加賀谷 1986: 97-98]。当時のアフガニスタンは王権をめぐる内戦が続いていたものの、アフガーニーはアーザム・ハーンに召抱えられて彼に反英政策を具申ししていたようである [Keddie 1968: 15-16]。しかし、君主の交代により追放され、インド、エジプトを経て、69年にはオスマン帝国の首

6) アフガーニーの生涯や思想に関する近年のアラビア語の研究書では Hanafī [1997]、Imāra [1984; 1997]、Yūsuf [1999]が、ペルシア語の研究書では Taqī'zādah [1968]が詳細で代表的なものとなっている。また、彼の全集として、al-Afghānī [2000; 2002]があり、思想を鳥瞰的に望見するのに有益である。その他の研究書としては、英語では、やや古いが Kedourie [1966]、Keddie [1968; 1972]、邦語では、栗田 [2000; 2002] 小杉 [1996; 2006] などが挙げられる。

7) 例えばマフズーミー (Muḥammad Bashā al-Makhzūmī) は、「私はヒジュラ暦 1254年のシャアバーン月にクナル (Kunar) 県近郊のアスアド・アーバード (As'ad Ābād) に生まれた」というアフガーニー自身の言葉を回想している [al-Makhzūmī 1931: 22]。

8) 欧米でのアフガーニー＝イラン人シーア派説は、ニッキー・ケディー (Nikkie R. Keddie) によって確立されたといえる [Keddie 1968; 1972]。近年の百科事典 [Esposito ed. 1995] でも、同女史がアフガーニーの項を執筆して、同じ説を確認している。また、アサダーバード出身であることを示したアフガーニーの甥のペルシア語による回想録が存在し [al-Asadābādī 1977]、アラビア語にも訳されている [al-Asadābādī 1986]。

9) 例えばユースフは、カーブル (Kābul) 州のクナル県アスアド・アーバードに多数居住しているアフガン大家族の一員としてアフガーニーを位置づけており [Yūsuf 1999: 17]、「私はアフガン (bilād Afghān) から出て行かなければならなかった」という彼の回想を引き合いにだしている [Yūsuf 1999: 18]。また、イマールもアフガーニー自身の言葉に注目して著書の中で触れている [Imāra 1997: 143]。ちなみに、これらの回想は全て後に触れるムハンマド・アブドゥ (Muḥammad 'Abduh; 以下アブドゥと略) に語ったアフガーニーの言葉に由来していると考えられる [Riḍā 2006: 28]。

10) この3点に関しては、アラブの研究者は皆同意して強調している [Hanafī 1997: 23; Imāra 1997: 21, 148; Yūsuf 1999: 17-18]。一方で、ケディーもまた「フサイン」の子孫を意味する「フサイニー」という称号に注目している [Keddie 1968: 130]。

11) イランあるいはイラクのシーア派聖地において、クルアーンの読誦、基礎的なアラビア語学等を修めたという [Yūsuf 1999: 18]。弟子アブドゥは、アラビア語学、歴史学、イスラーム法学、注釈学、ハディース学、法源学、神学、タサウフ、論理学、神智学、政治学、自然学、数学、工学、医学を学んだとしている [Riḍā 2006: 28]。また、イラン人シャーヒーも、彼がイランやイラクのシーア派聖地で教育を受けたことを確認している [Shāhī 2000: 17]。ただしいずれも、いつ、どこで、誰と、誰からそれらの教育を享受したのかについては明らかにしていない。

都イスタンブルに現れている。

イスタンブルでは当初政府高官らの知己を得て役職にも恵まれたものの、新大学「ダールフヌーン (Dār al-Funūn)」で行った講演で、産業や知識を人体への器官に喩えて近代的な産業育成の重要性を説いたことが曲解され、既存の政治勢力や宗教権威による反発を買うことになる。特に宗教界の頂点に立つシェイヒュルイスラームからの中傷は強く、それに促されるかたちでスルターンは彼を追放する [Keddie 1972: 58-80]。

1871年にイスタンブルを退去した後、アフガーニーはエジプトに渡る。当初は首相のリヤード・パシャを筆頭に歓迎され、年俸まで受け取っていたようである。アフガーニーはカイロの自宅を教場にして、イスラーム哲学や神智学、論理学など伝統的なイスラーム諸学を教える一方、地理学など近代的な諸科学を享受することで、弟子や信奉者を多く抱えるようになった。このころアフガーニーは、後に彼の一番弟子と目されるエジプト人、アブドゥと面会を果たしている<sup>12)</sup>。また、スンナ派世界の伝統的イスラーム学教育研究機関であるアズハルの関係者とも密接な関係を結んでいた [Riḍā 2006: 30]<sup>13)</sup>。こうして、1879年ごろまで、30代の大半をエジプトで過ごしている。

8年という長きにわたってエジプトに滞在したアフガーニーであったが、1879年、列強の圧力によりエジプト副王がイスマーイルからタウフィークに交代すると、新副王タウフィークの命でエジプトを追放され、インドへと渡る。そして、1881年に同地にて論考『物質主義者への反駁』を著した。この後エジプトで英仏二重管理体制の批判および立憲制を要求するアラビー運動が勃発すると、運動の拡大を恐れた英総督府によって、ハイデラーバードにいる彼は監視下に置かれる。アラビー運動が沈静化されて監視から解放されると、アフガーニーは一路フランスのパリへと向かう [Keddie 1968: 20-24]。

パリでアブドゥと合流したアフガーニーは、アラビア語政治新聞『固き絆 (‘Urwa al-Wuthqā)』紙を刊行する。この新聞は、同名の固き絆協会という秘密結社の機関紙として、1884年3月から10月まで、合計18号刊行された [栗田 2002: 266; Shāhī 2002: 58]。汎イスラーム主義、イスラーム改革主義、イスラーム復興主義といった、アフガーニーの生涯に亘る思想のモチーフが縦横に網羅されたこの政治新聞は、イスラーム世界の知識人の共通語たるアラビア語で発行されたためもあり、当時のイスラーム世界に絶大な影響を与え、今なお強い刻印を押し続けている [小杉 2006: 213]。

英国、イラン、ロシア、ドイツなどを歴訪し、1889年にはイランからシャー・ナーセロッディーンの命令により強制退去させられる。91年に入ると、アフガーニーは、シャーがタバコの専売権を英国人に譲渡したことを非難する手紙をシーア派ウラマーに書き送り、これがイラン民族主義運動の原点とされるタバコ・ボイコット運動を準備した [Keddie 1972: 271-372]。

1892年にイギリスのロンドンに滞在していた彼は、オスマン帝国のスルターン・アブデュルハミト2世の招聘でイスタンブルへと渡る。しかしやがて寵を失い、幽閉状態に置かれる。一時はアフガン人であることを理由にトルコを離れようとするものの、許可を得られず、1897年に客死することになる。

12) アブドゥは師アフガーニーについて、「法学 (madhhab) はハナフィー派の純正一神教徒であり、教義 (‘aqīda) はいかなるものにも盲従せず、スーフイズムに傾斜していたもののスンナの正道を踏み外すものではなかった」と回想している [Riḍā 2006: 33]。

13) したがって、アフガーニーはスンナ派の伝統的ウラマーたちにシーア派的な教育を施し、彼らに受け入れられたことが推察される。当時のスンナ派の最高権威であるトルコのシェイヒュルイスラームによるタクフィール宣告だけをもってして、彼を異端扱いするのは、栗田も述べているように誤りであろう [栗田 2000: 10]。ただし、アズハル・ウラマーであるシャイフ・イッライシュ (al-Shaykh Muḥammad ‘Illaysh) による非難を受けていたことも事実のようだ [Riḍā 2006: 133-34]。

### 3. 邦訳について

邦訳のテキストに関しては、[al-Afghānī 2002b] を用いた。この論考にかんしては、すでに近現代イラン研究者のニッキー・ケディーと、同じくイラン研究者のハミド・アルガー (Hamid Algar) による英訳が存在する [Keddie 1968: 130-74]。ただし、この英訳はアフガーニー本人による直筆とされるペルシア語からのものである。これに対し本訳出は、アフガーニーの直弟子であるエジプト人、アブドゥによるアラビア語訳のテキストを使用した。つまり、アフガーニー本人による直筆のペルシア語テキストを弟子がアラビア語に翻訳したテキストを、邦語へと翻訳するということである。このように迂遠な作業を選択した理由として、大きく2点ある。第1に、アフガーニーの思想的な影響はペルシア語圏以上にアラビア語圏において強いこと [小杉 2006: 209; Matthee 1989: 152-53]。第2に、アフガーニーの文章のほとんどは、主著『固き絆』からも明らかなように、弟子のアブドゥの執筆に拠っているということ<sup>14)</sup>。本論稿に関して言えば、イスラーム世界に広く流布して読まれているのは、このアブドゥによるアラビア語版である。アブドゥという弟子の活躍により、アフガーニーはアラブ世界で絶大な影響を及ぼし続けることになったといっても過言ではない。この2つの理由から、本訳出においてはアブドゥによるアラビア語訳のテキストを使用することにした<sup>15)</sup>。なお、訳文中の ( ) は原語の転写、[] は訳者による補足を意味する。原注に関しては、[原注] として、訳者注と区別した<sup>16)</sup>。転写方法は『岩波イスラーム辞典』にしたがうものとする。

### 参考文献

- 大石高志 1997 「アフガーニーとアフマド・カーン：植民地主義下の「開発」とイスラームをめぐる2つの道程」『歴史の中の開発<岩波講座：開発と文化2>』岩波書店, pp. 131-153.
- 大塚和夫 2004 『イスラーム主義とは何か』岩波書店.
- 加賀谷寛 1983 「ムスリム連帯の先覚者アフガーニーとインド(1)」『現代アジアにおける地域政治の諸相』大阪外国語大学アジア研究会, pp. 139-148.
- 1986 「アル・アフガーニーとムハンマド・アブドゥフ」前嶋信次・杉勇・護雅夫(編)『オリエント史講座6』学生社, pp. 97-108.
- 栗田禎子 2000 「アフガーニーと批判者たち」『アフガーニーと現代』文部省科学研究費補助金創成的基礎研究「イスラーム地域研究」, pp. 4-19.
- 2002 「アフガーニー」『岩波イスラーム辞典』岩波書店, pp. 35-36.
- 小杉泰 1996 「アフガーニー：東方の連帯・イスラームの復興」『講座世界史7「近代」を人はどう考えてきたか』東京大学出版会, pp. 269-286.
- 2006 『現代イスラーム世界論』名古屋大学出版会.
- Esposito, J. L. 1995. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. New York: Oxford University Press.

14) 『固き絆』誌は、アフガーニーが発行責任者で、アブドゥが編集長であった。後者は後に「思想は全てわが師から、表現は全て私の筆から (kāfat al-afkār kānat min al-sayyid wa lākin al-tahrīr kāna ‘alā ‘atīqī)」[al-Afghānī 2002a: 16] と語る

15) 本来ならば、アフガーニーによるペルシア語原文とアブドゥによるアラビア語訳の文献学的な比較考証の作業が必要とされる。原文との差異を見出すことで、アブドゥ訳の合作的な意義も改めて照らし出されるであろうからである。これに関しては、別の機会に譲りたい。

16) 原注がアフガーニーによるものか、アブドゥによるものか不明な箇所もある。これに関しては、注15と同様、別の機会に改めて検証することにした。なお、原注に関しては固有名のみの解説を転記するにとどめた。

- Keddie, N. R. 1968. *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn "al-Afghānī"*. Berkeley: University of California Press.
- . 1972. *Sayyid Jamāl ad-Dīn "al-Afghānī": A Political Biography*. Berkeley: University of California Press.
- Kedourie, E. 1966. *Afghani and 'Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*. London: Cass.
- Matthee, R. 1989. "Jamal al-Din al-Afghani and the Egyptian National Debate", *International Journal of Middle East Studies* 21(2), pp. 151-169.
- al-Afghānī, al-Sayyid Jamāl al-Dīn. 2002a. *'Urwa al-Wuthqā*. Ed. by Sayyid Hādī Khusrū Shāhī. al-Qāhira: Maktaba al-Shurūq al-Dawliya.
- . 2002b. *al-Radd 'alā al-Dahriyīn*. Ed. by Sayyid Hādī Khusrū Shāhī. al-Qāhira: Maktaba al-Shurūq al-Dawliya.
- Asadābādī, Luṭf Allā Khān. 1977. *Sharḥ-i Ḥāl va Āthār-i Sayyid Jamāl al-Dīn Asadābādī Ma'rūf bih Afghānī*. Tehrān: Siḥr-i Intishārāt.
- . 1986. *Ḥaqīqa Jamāl al-Dīn al-Afghānī*. Tr. by 'Abd al-Na'im Ḥasanayn. Maṣūra: Dār al-Wafā'.
- Ḥanafī, Ḥasan. 1997. *Jamāl al-Dīn al-Afghānī: al-Mi'awīya al-Ūlā*. al-Qāhira: Dār Qibā'.
- 'Imāra, Muḥammad. 1984. *Jamāl al-Dīn al-Afghānī: Mūqīz al-Sharq wa Faylasūf al-Islām*. Bayrūt: Dār al-Waḥda.
- . 1997. *Jamāl al-Dīn al-Afghānī: Bayna Ḥaqā'iq al-Ta'rikh wa Akādhīb Luwīs 'Awaḍ*. al-Qāhira: Dār al-Rashād.
- al-Makhzūmī, Muḥammad Bāshā. 1931. *Khāṭirāt Jamāl al-Dīn al-Afghānī al-Ḥusaynī*. Bayrūt: al-Maṭba'a al-'Ilmiya.
- Riḍā, Muḥammad Rashīd. 2006. *Tārīkh al-Ustādh al-Imām al-Shaykh Muḥammad 'Abduh* Vol. 1. Miṣr: al-Manār al-Maṭba'a.
- Shāhī, Sayyid Hādī Khusrū. 2000. "Jamāl al-Dīn al-Afghānī: Ḥayātuhu wa Niḍāluhu". In al-Afghānī, *'Urwa al-Wuthqā*. al-Qāhira: Maktaba al-Shurūq al-Dawliya, pp. 16-24.
- Taqī'zāda, Ḥ. and Sadīd al-Salṭana, M. 'A. 1969. *Sayyid Jamāl al-Dīn al-Afghānī Asadābādī Ma'rūf bih Afghānī*. Tabriz: Mu'assasa-'i Intishārāt-i Srūsh.
- Yūsuf, al-Sayyid. 1999. *Jamāl al-Dīn al-Afghānī wa al-Thawra al-Shāmila*. al-Qāhira: al-Hay'a al-Miṣriya al-'Āmma li-l-Kitāb.

## ジャマルッディーン・アフガーニー『物質主義者への反駁』

ダルウィーシュ・ムハンマド・ワースィル<sup>1)</sup>の書

ヒジュラ暦 1298 年ムハッラム月 19 日、西暦 1880 年 12 月 22 日

このところ、「ネイチャー、ネイチャー (naytshar)」という声が、インドのいたるところより、西や北の諸藩王国、「アウド (Audah)」、「パンジャーブ (Banjāb)」、「ベンガル (Banjālah)」、「シンド (al-Sind)」、「デカンのハイデラーバード (Ḥaydar Ābād al-Dakan)」より我々の耳に届く。町や市はこの称号を持つ集団に事欠かず、彼らの数は時とともに特にムスリムの間で増え続けている。私はこの集団について多くを問うてきた：「自然主義の正体は何か、いつ自然主義者たちは現れたのか、この一派はその新しい方法によって我々のもとに文明の支柱を打ちたてようとしているのか、彼らの目標は正にこれであり、あるいは他の目標があるのか、彼らの一団は宗教の根本と矛盾するのか、あるいは何も抵触することはないのか、文明世界、そして人間の社会秩序においてこの学派の影響と宗教の影響はどのように関連しているのか。

また、この一団 (al-tarīqa) が古くからある派 (al-niḥal) であるとしたら、なぜ今まで我々の間に広がらず、昨今になって初めてその姿を目にするようになったのか。もし新しいものだとしたら、その創設の目的は何であり、彼らが受け入れられたならどのような影響を及ぼすのか。

しかし、誰も私の問うたことに対して決定的で十分明快な回答を与えてこなかった。したがって、貴殿から自然主義そして自然主義者の正体を詳細に解説してもらい、渴きを癒し悩みの種を取り払っていただきたい。

### ジャマルッディーンの返答

これはジャマルッディーン・フサイニー・アフガーニーが先の書簡に対する返答として充てた書簡である：

親愛なる友：

「ネイチャー (naytshar)」：「自然 (ṭabī'a)」を、「ネイチャー (naytshar)」主義は紀元前 4 そして 3 世紀にギリシャの国 (bilād al-Yūnān) で現れた物質主義 (al-dahriyūn) のことである。この派を代表する人々の目的は、宗教を破壊し、人々の間に一般的に財産と婚姻関係の共有 (al-ibāha wa al-ishṭirāk fī al-amwāl wa al-abḍā') の基盤を置くことにある<sup>2)</sup>。この目的の達成に向けて彼らは骨を折り、努力を惜しまず、そのために様々な装いを施し、外見を変えてきた。いずれの共同体 (al-umma)<sup>3)</sup> に現れても、彼らはその道徳を墮落させるが、最終的に彼らの努力は無に帰してきた。

1) アブドゥの「前書き」によると、この人物はインドのデカン地方にあるハイデラーバードの都市にある学校 (madrasa) に勤める数学 (al-funūn al-riyādiya) の教師である。

2) アフガーニーの財産や女性の共有に対する非難は、共産主義のテーゼと真逆の方向を向いている。『共産党宣言』のなかでマルクスとエンゲルスは、私有財産の否定と公娼制度の必要性を一定の留保をしつつ認めているからである。マルクス、エンゲルス (著)、大内兵衛、向坂逸郎 (訳) 『共産党宣言』岩波書店、1980 年 (第 43 版)、pp. 57-65。つまり、財産の共有は共産主義では首肯されている。この考えは、以下にみるようにアフガーニーの想定する理想的な社会論と一線を画すだろう。

3) 以下、「ウンマ」を「共同体」と訳出することにする。

もしこの一団の他の目的に底流する原理に目を向けるならば、彼らの前提から生じる結果はただ文明の低落と人間の社会秩序の破壊であることに気づくだろう。なぜならば、間違いなく、宗教(al-dīn)は——絶対的に——社会秩序(al-nizām al-ijtimā'i)の命綱であり、宗教なくしては文明の基礎(asās li-l-tamadun)は決して確固としたものにはならないだろう。この一派(al-tā'ifa)の第一の教えは諸宗教の破壊であり、あらゆる宗教的紐帯を投げ捨てることである<sup>4)</sup>。

長い月日を経たにもかかわらず、この一派が拡大して成長することがなかったのは、その理由としては、人間の友愛の秩序——それは至高なる神的知识の産物である——が一派の脆弱な基盤とその墮落した法に打ち勝ち、この神的な秘密により、人間の魂はその一派から生ずるものを抹消するために立ち上がったのである。このことによって、一派は何ら足跡を残すことはなく、なにもの支えも立てることもなく、どの時代にも関わることはなかった。

我々が述べたことを解説するために、我々は小さな論考を著した。私は、有徳な友人の知性に受け入れられ、そして清らかな知性を持つ者の目に留まることを期待している。

## 第1章

### 慈愛あまねく慈悲深きアッラーの御名によって

「(吉報を伝えなさい) 啓示に耳を傾けて、そのもっともよきところに従うわがしもべたちに。これらの者たちこそ、神に導びかれた者であり、これらこそ思慮深き者である」(集団章 18 節)。

宗教は諸共同体の基礎であり、それとともに諸共同体の繁栄はある。宗教のなかにこそその幸せはあり、宗教の上にこそその中軸がある。

「自然主義(naytshariya)」は墮落の源であり、悪の根源である。そこから、国の破壊と人間の破滅が発生する。「自然主義(naytshariya)」という言葉は、今日インドのさまざまな町に広まり、人が集まればこの語が伝わり、飛び交う有様である。エリートも民衆も自然主義の教理とその考え方に幻想を抱いており、彼らの多くが自然主義の基本的な姿勢に気づかず、その本来の姿を捉え損なっている。

したがって、自然主義の考え方を解説し、その意図を解明し、自然主義者から覆いを取り除き、彼らの退廃的な事柄を告知することが私の責務であると考えた。彼らが人種(al-naw' al-insāni)という点でもたらした有害な影響と退廃した概念を、そしてこの一派は様々な外装を帯び、その教えを広めることで共同体を消滅させ壊滅させるということを、真の歴史を参照しつつ合理的な論証(al-burhān al-'aqli)に依拠して示していく<sup>5)</sup>。

### 自然主義と自然主義者

紀元前4世紀そして3世紀に、ギリシャの哲学者は2つの集団に分裂したということを歴史家は伝えている<sup>6)</sup>。

4) 信条を共有する集団を意味する「ターイファ(al-tā'ifa)」を、物質を神として崇め奉ることからイスラームと根源的に敵対する物質主義者へ適用している。

5) 本論稿でアフガーニーは、理性や合理性といったものを強調し、それに導かれることで人間の文明は進歩していくという考えを示している。これは、近代西洋の啓蒙主義思想が標榜する、理性による文明の進歩という概念と無関連ではないだろう。

6) 彼の想定している歴史家として、アリー・ブン・ユースフ・キフティ(‘Alī b. Yūsuf al-Qiftī, 1172-1248)が挙げられるだろう。以下の論考において、アフガーニーはキフティが著した『哲学者の歴史(Ta'rikh al-Ḥukamā')』



その1つの集団は、物質性をもたない永遠の実体が存在すると主張した。その実体の必然的帰結は可感的な存在のそれとは異なり、物体の属性、偶有から遠く離れている〔と考えられた〕。彼らは、これらの物質的存在者と非物質的存在者の連鎖は、究極的にどの面から見ても一なる純粋な存在者に辿りつくと考えた。その存在者の本質には結合や複合が全くなく、理性で考えてもそれが複合体であることは不可能である。そのような存在者はその存在がそのままその本質であり、その本質はそのままその存在である。その存在者は第一の始源であり (al-maṣḍar al-awwal) であり、真の造物主 (al-mūjid al-ḥaqīqī) であり、物質、非物質であるかを問わずあらゆる生成物の創造者 (al-mabda' li-jamī' al-kā'ināt) のことである。

この集団は神的な者たち (muta'allihūn)、つまり「神に従順な者たち (al-khāḍī'ūn li-Allāh)」として知られる。その言葉は神を崇拝する者を意味する。これらの人々の中には、ピタゴラス<sup>7)</sup>、ソクラテス<sup>8)</sup>、プラトン<sup>9)</sup>、アリストテレス<sup>10)</sup> ほか彼らの一派の人々が多く含まれる。

もう1つの集団は、物質や物質的なもの (mādda wa al-māddiyāt) の他には何も存在しないと信じる人々で、存在は五感によって認識されるものだけに適用され、その裏側には到達できない〔と考えた〕。この一派は物質主義者 (al-māddiyūn) として知られた。なぜ物質はそれぞれ形と性質が異なり、なぜ種を形成するのかと問われた時、古の人々は、それらは物質の自然本性 (ṭabī'a) に由来していると答えた。自然はフランス語で「ナトゥール (nātūr)」であり、英語では「ネイチャー (naytshar)」である。したがって、この集団はアラブ人のあいだでは自然主義者 (al-ṭabī'iyūn) として、フランス人のあいだでは「ナチュラリズム (natūralism: naturalisme)」あるいは「マテリアリズム (māṭiyārālism: matérielisme)」として知られている。前者が〔アラビア語の〕タビーイーヤ (ṭabī'īya) であり、後者がマーッディーヤ (māddiya) にあたる<sup>11)</sup>。

これら〔自然主義者〕は、この基本原理を確立した後に、宇宙の生成や動物の形成、植物の発生に関して意見が分かれた。

ある分派 (fariq) は、高位の存在者と低位の存在者が存在すること、我々が目にしているとおりの様々な生物が生まれたことはただ偶然にでしかないと主張した。それに基づくならば、それら様々な存在者の体の構造が精巧に出来上がっていること、それらの体の組織が巧妙に作られていること

を参照していることが明白に見て取れる。この点については、適宜指摘していくことにしたい。

- 7) 紀元前6世紀に活躍した古代ギリシャの哲学者、数学者。世界各地に密儀伝授を求めて遍歴し、エジプト、ペルシア、中央アジア、ガリア、インドなどに訪れた。当時のありとあらゆる学問を修得したと伝えられ、その博学多識は多くの古代作家に賞賛されている。数学史上の「ピタゴラスの定理 (三平方の定理)」に代表される「万物の原理は数である」というピタゴラス主義は、以降のヨーロッパ思想史や科学史に決定的な影響を与えた。デモクリトスの原子論、ソクラテス、プラトンの哲学もその圏域である一方、近代を啓く象徴的事件であったコペルニクスの宇宙論やケプラーの宇宙モデルも、ピタゴラス学派の思想がヒントになっているという。自然を数学的に記述しようとする近代自然諸科学の方法論は、少なくともその重要な一部を、16から17世紀のピタゴラス復興運動によって支えられている。山折哲雄 (監修) 『世界宗教大事典』平凡社、1991、p. 1582.
- 8) 紀元前470年ごろから399年にかけて活躍した古代ギリシャの哲学者。その教えは①無知の知、②魂の気遣い、③「徳は知である」に大きく分類される。特に第三の命題に代表される主知主義は、ソクラテスの哲学を根底から基礎づけており、最終的に「問答法」へと向かっていく。廣松渉ほか (編) 『岩波哲学・思想事典』岩波書店、1998、p. 984.
- 9) 紀元前428/27年から348/47年にかけて活躍した古代ギリシャの哲学者。ソクラテスの存在が指示する人間の知恵の逆説と人間の生の真実を弁証し、彼の殉じた愛知 (哲学) の途を、問答法による愛知 (哲学) 者の魂の根拠探求の途として提示し、それを証明展開することにより、古代哲学のみならず、西洋哲学全体の原点としての位置に立つ。廣松ほか (編) 『岩波哲学・思想事典』p. 1396.
- 10) 紀元前384年から322年にかけて活躍した古代ギリシャの哲学者。ソクラテス、プラトンとともにギリシャ哲学の巨人に数えられ、「万学の祖」とも称される。哲学のみならず、神学、自然科学、生物学、心理学、論理学、倫理学、政治学、芸術論など広範な分野で後世に絶大な影響を残す。廣松ほか (編) 『岩波哲学・思想事典』p. 39.
- 11) 先述のキフティーは、哲学者を「神に帰依する者 (ilāhiyūn)」と「自然論者 (ṭabī'iyūn)」の2つに区分している。'Alī b. Yūsuf al-Qiftī, *Ta'rikh al-Ḥukamā'*, Furānkfurt: Ma'had Ta'rikh al-'Ulūm al-'Arabiya wa al-Islāmiya, 1999, p.49. フォーグナーはこの伝統的な枠組みに依拠しつつ、以下に自らの考えを明らかにしていく。

も偶然にしか生じなかったことになる。彼らは理解力が乏しいために、〔二者択一する時に二つのものの一方を〕選ぶ理由がないのに選ぶことが出来る (tajwiz al-tarjih bi-lā murajjih) と考えてしまったのと同じことである。理性の直観はそんなことは不可能であると判断するのだが。

この説を述べる者たちの頭目はデモクリトス<sup>12)</sup>である。彼は、宇宙は地のものと天のものとの集合体であり、その宇宙は自然に動きまわる小さく硬い原子 (ajzā' ṣiḡhār) が集まったものと考え、この原子の運動から様々な物体の姿形が全くの偶然によって現れてくるのだとした。

また他の分派は、天と地は無限の過去より現在ある形で存在してきており、常にそのままであるため、植物や動物たちの連鎖には始まりがないと考えた。あらゆる種子の中に植物は胚胎され、これら胚胎された植物にはさらに隠された種子がある〔と信じている〕。また、あらゆる動物の〈種〉の中には完全な構造をした動物が潜んでおり、〈種〉の中に隠された動物にはまた別の〈種〉が存在しており、同様に果てしなく続いていくと主張する<sup>13)</sup>。

彼らは、この信条を採れば有限量のなかに無限量が存在してしまうことになるということに気づいていない。これはまず考えられないことである。

第3の分派は、天体とその形態は個体として (bi-l-shakhṣ) 永遠であるように、植物と動物の連鎖は種において (bi-l-naw') 永遠であるが、一方で動物の〈種〉や植物の種子には永遠の部分はなく、〈種〉や種子はそれらに似た別の〈種〉や種子が生じるための鋳型のようなものに過ぎない〔と主張する〕。

彼らは、多くの先天的に欠陥をもつ動物から生まれつき完全な動物が生まれる場合があるということ、同様に生まれつき完全な動物から先天的に欠陥をもつ動物が生まれる場合もあるということに気づかなかった。

第3の分派の中にある集団は、訳の分からない説明をしている。彼らは言う：植物や動物の種は時の経過とともに形を一つひとつ変化させ、現在我々が目にする形姿に至ったのである、と。この仮定は、犬儒派のディオゲネス<sup>14)</sup>の弟子の一人であるエピクロス<sup>15)</sup>が打ち立てたものである<sup>16)</sup>。彼は、人間は最初豚のように体表が剛毛で覆われており、それから徐々に形を変えて現在の麗しく直立した姿へと変化していったのだと主張した。しかし、彼はいかにして時の経過が形姿の変化と種の進化を生み出すのか、なんら論証を示していない。

ジュールージャー (al-jiyūljīyā: 地質学) すなわち「地層 (ṭabaqāt al-arḍ)」の学問が、種が永遠であるという主張は成立しないことを明らかにしたので、近年の物質主義者 (al-muta'akhhirūn min al-māddīyīn) は2つの研究のそれぞれで意見を異にしていた<sup>17)</sup>。

12) 紀元前 420 年ごろに活躍した古代ギリシャの哲学者。原子論を継承・発展させたことで有名。彼の原子論によれば、真の存在はそれ以上分割できない原子と空虚で、感覚の対象は、形と大きさの異なる原子の合成体であり、対象の質的な違いは、原子相互の位置や配列によるという。廣松ほか(編)『岩波哲学・思想事典』p. 1126。

13) 本論考においては「jarthūma」を「種」と訳出することにする。今日的には「胚種」や「遺伝子」と訳されることが多いが、当時の時代状況を反映して「種」と表記するにとどめた。ただし、一般的に「種」を意味するアラビア語「naw'」と区別する必要がある。したがって前者を〈種〉と表記して後者との差異を明らかにした。

14) 〔原注〕紀元前 412 年から 323 年にかけて活躍した古代ギリシャの哲学者。常識に反し、社会的な規範を軽蔑したため、「犬のような人」と呼ばれたという。

15) 〔原注〕紀元前 342 年から 280 年にかけて活躍した古代ギリシャの哲学者。生の欲求と快楽の追求を目的とする一派の基礎を固めた。

16) キフティエーの概説及び現在の通説では、エピクロスはディオゲネスの弟子とは位置づけられていない。この認識は、アフガーニーの誤解と考えられる。

17) 当時の地質学を代表する人物として、チャールズ・ライエルがいる。彼はその代表的な著作『地質学原理』において、地質現象はきわめて長い時間でゆっくりと起き、この長大な時間尺度をもって自然現象を説明しなければならないと説いた。また同書において確認される、現在の観察過程は過去の作用過程と同一であるとする斉一説

第1番目: [の研究]: 植物や動物の〈種〉の発生 (takawwun) に関してである。あるグループは、あらゆる〈種〉には様々な種があり、〈種〉は燃え盛る地球が徐々に冷えていく時に発生し、地球が完全に冷えた時に発生が終わる [と考えた]<sup>18)</sup>。別のグループは、〈種〉は今日に至るまで発生を止めることはなく、特に赤道直下では熱が多いので〈種〉は発生し続ける [と主張した]<sup>19)</sup>。

[しかしながら] いずれの派も、植物的な生命であれ動物的な生命であれ、その〈種〉に生命がある原因 (sabab) を説明できない。生命が〈種〉の諸要素に働きかけ、(fa'il fi basā'it al-jarāthim)、〈種〉の要素を結合させ (mūjib li-ilti'ām)、その形を保つ (ḥāfiẓ li-kawn) こと、また生命には、原子の無機の部分を栄養摂取することで有機にする (taj'al ghayr al-ḥayy min al-ajzā' ḥayy bi-l-taghdhīya) 引力があり、生命が弱くなると要素間の結合力と引力が弱くなり、遂には分解してしまうということが彼らに明らかとなった後は特に [その問題は深刻である]。

またあるグループは、〈種〉は地球が太陽から分離した時に地球とともに生じたと考えた<sup>20)</sup>。これは奇妙な見解である。この説を立てる以上、地球が太陽から離れたとき火の玉であったということを彼らが知らないわけがない。すると、どうしてこれらの〈種〉は燃えなかったのであろうか、またその燃え盛る火の中であって〈種〉の形は破壊されなかったのだろうか。

第2の研究にも様々な説がある: これらの〈種〉は不完全さの底から完全さの頂上へと昇り、未成熟な状態、つまり「不完全 (al-naqṣ)」な状態から今見る完全な形で完全な形姿、完全な構造へ変化する [と言う]<sup>21)</sup>。

彼らのある者は、あらゆる種は特別な〈種〉を持ち (li-kull naw' jarthūma khāṣṣa)、その〈種〉には、生物学的な様々な段階に〈種〉を結びつける運動を催す自然本性があり、その自然本性が〈種〉へとその〈種〉に相応しい無機物を引き寄せ、[その結果] 摂取によってその無機物は〈種〉の一部となる。そうしてその種の様相を帯びるようになると主張した<sup>22)</sup>。

[しかし] 彼らは、化学的な分析 (al-tahlil al-kimāwī) が、例えば人間の精液 (nuṭfa) と雄牛やロバの精液との間に区別がないことを確立したことを知らない。事実、両者は元素 (al-'anāṣir) において似ていることは明らかである。元素構成が似ているにもかかわらず、異なる〈種〉が発生するのはなぜだろうか。

またあるグループは、種の〈種〉 (jarāthim al-anwā') は全て——特に動物のそれ——は本質において相同しており (mutamāthala al-jawhar)、実質において差異はなく (mutasāwiya fi al-ḥaqīqa)、種の間にも本質的な違いはなくそれ自身に区別はないと主張した。したがって、この説を主張する者

は、後にみるダーウィンの進化論に多大な影響を与えたという。ピーター・ボウラー (著) 鈴木善次ほか (訳) 『進化思想の歴史 上』朝日新聞社、1987、pp. 217-229, 258.

18) 恐らく、ビュフォンの『博物誌』に登場する地球論に関連しているものと考えられる。ビュフォンによると、地球は最初非常に熱い状態にあり、生命は存在できなかった。そうして彼は生命の自然発生説を採り、地球の歴史を7つの時期に区分した。その第三の時期には地球の温度が下がって最初の有機物質が形成されるのに適当な温度になり、そこで形成された有機物質から自然発生によって最初の生命が誕生したのだと主張した。ボウラー著『進化思想の歴史 上』pp. 122-127.

19) 具体的にいずれの説を指しているのか特定できなかったが何らかの説を参照していることは確かである。

20) 恐らく、ビュフォンの唱えた惑星起源説を下敷きにしているものと考えられる。その考え方によると、彗星が太陽表面に衝突して、宇宙空間に白熱の物質を発散する。これら白熱の物質は太陽の引力によってその軌道内に留まり、やがて固まって惑星となる。つまり惑星は、太陽近くを通過した星の引力で太陽から引き出されて出来たものとされ、太陽自体から造られたものということになる。ボウラー著『進化思想の歴史 上』pp. 62-63.

21) 恐らく、連鎖の計画を時間の経過の中で発展するものとするラヴジョイの「連鎖の時間化」説を指しているものと考えられる。ボウラー著『進化思想の歴史 上』pp. 97.

22) 恐らく、胚種説のことを指しているものと考えられる。胚種には、その生物が人間になるか、犬になるか、あるいは馬になるかといったことを決める基本的な形質が含まれている。個体の形質は全て、胚が成長する際に外部から吸収する物質によって形成される。この胚種説と先述の連鎖の時間化説を連結させて自説を展開した人物として、シャルル・ボネやジャン・バティスト・ロビネがいる。ボウラー著『進化思想の歴史 上』p. 97-103.

は、時と場所の要請、〔環境の〕必要性、外的な強制力の規制に応じて、一つの〈種〉(al-jarthūma al-wāhida)がある種の形(šūra naw'īya)から別の種の形へと変遷し、それは外部の力(sultān al-qawāsir al-khārijīya)により突き動かされたものであると主張した。

ダーウィンの言葉：「人間は猿である」

このことを主張する者たちの頭目こそ、「ダーウィン(Darwin)」<sup>23)</sup>である。彼は、「人間は猿であった」ことを解説する本を著したのであった。……人間は長い年月をかけて徐々に形に改善が加えられていき、外的な自然の力(fawā'il al-ṭabī'a al-khārijīya)のために「オランウータン(ūrān ūtān)」になるまでに進化した(irtaqā)〔とする〕。その形から最初の人類の段階へと進化し、ヤムヤム(al-yamyam)の類<sup>24)</sup>、そして他の黒人(zunūj)となり<sup>25)</sup>、そこからある者たちはネグロイド(al-zanjīyūn)以上へと上昇していった。それがコーカソイド(al-qūqāsi)であると言う<sup>26)</sup>。

ダーウィンの主張によるならば、何世紀か時代が経た後には、ノミでさえ象に、象もまたノミになることができるということになる。

もし「ダーウィン」が、歴史のおぼつかない古来からインドの森にある木々や植物について、それらの幹は同じ場所に据えられ、その枝は同じ空気の中に伸び、その根は同じ水を吸収する時、なぜそれらは形姿、葉の形、背の高さ、太く細い花、実、実の味と香り、寿命が異なるのだろうか。また場所や水や気候が同じだということに、いずれの外的な要因がそれらに影響を及ぼして差異を生じさせるというのだろうかと尋ねられたなら、彼はおそらくこれに答えることはできまい。

「アラル海(Ural)」と「カスピ海(Kasīn)」の魚が、食べ物と飲み物を同じくし、一つの場所で生息しているにもかかわらず、今日我々は種も色も形も行動も全く異なっているのを目にしている。この差異は一体なぜなのかと言われたなら、きっと彼は窮地に陥ってしまうだろう。

同様に、もし一つの地域に生息し他の地域では生息が困難である、様々な体の構造、形質、力、特徴を有する動物が彼の前に現れたなら、そして一つの場所に生まれ、土の違う「土地(turba)」を求めて長い距離を移動することのできない、外見や体の構造が互いに異なる昆虫が彼の前に現れたなら、彼はその違いが何に起因するのかについてどのように証明することができるのだろうか。その証明はカシュフ(kashf)ではなくてカスフ(kasf)のように私には見える。

これら四肢や内的外的器官を完成させ、それら器官を叡智の要請に応じて配置し、器官のそれぞれ

23) [原注] チャールズ・ダーウィンは、西暦 1809 年から 1882 年にかけて活躍したイギリスの哲学者で学者。「発展段階説」と呼ばれる独自の理論を打ち立てた。すでに 1859 年に出版した『種の起源』の中でこの理論に言及し、後に『人間の起源』を出版して再び確認している。ダーウィンの「発展段階説」に先駆けるイギリス人の学者として、ワラスが、フランス人学者としてラマルクが存在する。発展段階論あるいはダーウィン主義は、生命は全て「ただ一つの起源」に遡ること、今ある生命はそれ以上に広く大きな生命に由来しているということを主張する。ただし、ダーウィンは「人間は猿である」とは言明しなかった。[訳者注] なおダーウィンの『種の起源』には、その主張の是非についてはほとんどなく、アラビア語訳が存在する。Tshārlaz Dārwin, tr. by Ismā'il Muḥzir, *Aṣl al-Anwār*, Bayrūt: Dār al-Tanwīr, 2007.

24) [原注] 現在の黒人の間には、この名前で呼ばれる人肉を食べる部族は存在しない。語源は「niyam niyam」あるいは「nim nim」に由来していると考えられる。彼らは黒人の部族であり、ナイル川上流のガザール湖とコンゴ川の間を広がる一帯に居住していた。彼らはその昔人肉を食べていたことで知られている。しかしながらこの習慣は今日に至って皆無である。彼らは今農業と第一次産業に従事している。

25) イスラームの歴史的伝統において黒人を指すこの用語に、初めて近代人種科学的な意味内容が込められたといえる。

26) 白人を指すこの用語に近代人種科学的な意味が込められている点では、先の黒人を意味する「zunūj」と同じであるが、ここでは西欧語の転写を使っていることに注意したい。外的な表現と外的な意味が込められた「白人＝コーカサス」は、内的な表現と外的な意味が込められた「黒人＝ザンジュ」よりも、アフガーニーにとってより外的であることが窺われるためである。なお、ここでは文脈上「al-zunūj」を「ネグロイド」、「al-qūqāsi」を「コーカソイド」と表記して、両者の対比を浮き彫りにした。

れに相応の能力を与え、各器官に内在する能力にふさわしい仕事をさせ、生命活動を充実させる、そのような導き手、哲学者たちもその導き手の秘密を知ることができず、生理学 (fisiyūlūjiyā) 者もその導き手の効用をはっきりと定めることができない、そのような導き手は何なのか。

どうして行き当たりばったりの〔生存のための〕必要性がこれらの〈種〉を教導し、有形無形に限らずあらゆる完全性にいたる道筋を伝え導くだろうか。このように問われたとき、ダーウィンは間違いなく、ハリネズミのように頭を引っ込める。(だが、) ある疑問が彼を押しやると、別の疑問が彼を受け入れるといった具合で、混乱という波にもまれていくうちに永遠に沈んでしまう。

人間と猿との間の類似点を唱えることで、この不幸者は幻想という未開の地、迷信という砂漠に投げ入れられたように私には見える。そして彼を捉えた弱い類似性は神のごときものになって、混乱の痛みや無知の悲しみを彼から取り去ってくれたように私には思われる。我々はここで彼が拘泥したことを述べてみたい。

シベリア、そしてロシアの国の馬は、アラブの国で産まれた馬よりも毛が長くそして多い。この理由は、それが必要であるか必要でないかにある。

彼が述べる事態の理由は (要不要が理由ではなく)、同じ場所の植物が二つの時期で多かったり少なかったりする理由と全く同じであって、雨の多寡・水の多少に応じてそうなるのである。暑い国の住人が痩せて体が細く、寒い国の人が体が大きく太っている理由も同じであって、体に生じる熱によって分解がすすみ、冷たさによって分解が抑えられるからそのような事態が生じるのである。

〔さらに〕ダーウィンが語るの中で根拠が薄弱なことは、ある社会で何世紀にもわたって犬の尾を切り続けてきたが、そうすると尾のない犬が生まれるようになったというものである。あたかも尾を必要としなくなると、自然が尾を与えるのをやめしてしまうと言わんばかりである。<sup>27)</sup>

ヘブライ人やアラブ人が伝えるように、数千年にわたって割礼を施してきて、割礼された者からしか子供が生まれなかったのだが、〔母胎の中で〕割礼されるまで産み落とされることはなく、今日に至るまで、奇蹟 (i'jāz) 以外には割礼された状態で生まれてくる者はいない<sup>28)</sup>。この情報にもダーウィンは耳を閉ざしたままなのだろうか。

また最近の物質主義者の一派は、先人たちが拘っていたものが間違いだったと分かった時、先人たちの認識を投げ捨てて新たな方法を採用した。そしてこのように言う：知識のない物質は、このような完全な秩序、精巧な形態、驚くべき姿、麗しい外形、その他のものの始原とはなりえない。天と地の存在秩序の原因、さまざまな形質の違いを必然たらしめているもの、ものもつ形姿と様々な側面とそれが存続するために必ず起こってくるものを配置するもの、それは以下の3つのものの合成体である：「マティール (matir: matière)」「フールス (fawris: force)」「アンティリージャー

27) この議論は、先に出てきた馬の例と同様に、獲得形質の遺伝、あるいは要不要説を指していると考えられる。この議論はダーウィンではなくラマルクにこそ帰せられる。ラマルクこそ、生物が環境に適合しようとする努力の結果は子孫に遺伝し、それが何世代も積み重ねられることによって新しい器官が形成されると主張して、動物の必要とするものによってその身体が発達させる器官の形が決められると考えたのであった。ポウラー著『進化思想の歴史 上』、p.135、p.143。なお、これをもってしてアフガーニーのダーウィニズムの誤解や曲解を嘲笑することはできない。当時の時代状況を勘案するならば、近代的な進化論は端緒についたばかりであり、西洋世界内部においても様々な論説が打ち立てられては議論が繰り返されている状況だったのである。そのような世相において、西洋人でもないアフガーニーがダーウィニズムを正確に理解できないのも無理はない。

28) 「預言者の奇蹟」を意味する「mu'jiza」と同じ語根である「i'jāz」という言葉を使用している。一説によると、諸預言者のなかで割礼されて生まれてきた者として、アダム、セツ、イドリース、ノア、アブラハム、ダヴィデ、ソロモン、ロト、イシュマエル、イエス、モーセ、ムハンマドが挙げられている。Abu-Sahlieh, S. A., *Male & Female Circumcision: Among Jews, Christians and Muslims*, Pennsylvania: Warren Center, 2001, pp. 101.

ス (antiliġāns: intelligence)」、すなわち物質 (mādda)、力 (qūwa)、知識 (idrāk) である<sup>29)</sup>。

彼らは、物質はそれに備わる力とそれに付随する知識によってこのような形や姿をとって現れると考えた。物質が、植物であれ、動物であれ、生きた体の形をとって現れるときには、自らが帯びる知識によって何が個体の存続に必要なのか、何が種の保存に必要なのかを監視する。そして時と場所、季節を考慮しながら、肉体に、個体に必要な仕事、種に必要な仕事を遂行するにふさわしい器官や道具を生み出していく。

これは、千の穴に入り千の穴から出てきたあと〔＝試行錯誤したあと〕に機能不全に陥っていた彼らの教説のために見つけ出した最もすばらしいからくりである。またこれは、彼らが立てたそれ以外の妄想よりはずっと理性に合致するものである。だがこの教説は、彼らがそれ以外にもつ思想的立場と適合しない。なぜなら、彼らは——他の最近の人々と同じように——物体はデモクリトス<sup>30)</sup>の原子が複合されたものであると考えていたからである<sup>31)</sup>。存在秩序の原因を述べる彼らの新しい見解は、物体構成を述べる彼らの見解と適合しないのである。

デモクリトスの原子のそれぞれには、他の原子がもつ力とは区別される固有の力 (qūwa khāṣṣa) がある。それと同じように、物質が知識を持つという主張からは、それぞれのデモクリトスの原子にはそれ固有の知識 (shu'ūr khāṣṣa) があるということが帰結する。なぜならば、一つの偶有 (al-'araḍ) ——これは個体として一つである——が二つの場所にあることは不可能であり、それゆえ一つの知識が二つの原子、あるいは複数の原子に宿ることはない。この前提のもとで、彼らに尋ねてみる：原子は互いに離れているのに、どうして物質の中の個々の原子が他のすべての原子の意図を知ることなのか。どんな手段で個々の原子は意図している要求を残りの原子に理解させるのか。高度な構造を持ち驚くべき仕組みを持ったこれら生成物を生み出すための話し合いをするのに、いかなるバルラマーン (barlamān: Parlement: 議会)、つまり「マジュリス・アッシュューラー (majlis al-shūrā)」が<sup>32)</sup>、あるいはいかなるシナート (sināt: senat: 元老院)、つまり「マジュリス・アッシュューフ (majlis al-shuyūkh)」<sup>33)</sup> が召集されるのか。これらの原子は、もし自らがすずめの卵の中にあるとして、必ず穀物を食らう鳥の姿をとることになるということ、そして、その鳥が必ず生きながらえるために必要な嘴やそのうを持つということ、いかにして知るといえるのだろうか。また、これらの原子がタカあるいはワシの卵の中にあるとするならば、肉を食べる鳥になるという知識はどこか

29) 恐らく生氣論を指しているものと考えられる。その大まかな考え方によると、物質は原子から構成され、その原子は思考する存在であり、外から生命の力 (vis vitalis) が与えられて運動を行う。生命は物質に対して外から作用することとなり、その生の作用を物質が知覚することで生命力を獲得するということである。生氣論に関しては、ハンス・ドリーシュ (著) 米本昌平 (訳・解説) 『生氣論の歴史と理論』書籍工房早山、2007年、特にその第1部の歴史篇を参照のこと。

30) [原注] 紀元前460年から357年にかけて活躍した古代ギリシャ哲学者。笑う哲学者の名で知られる。世界の出来事の根源は原子であること、その数は無限であること、空間を自由自在に動き回ること、物質は原子の集合体であること、あらゆる事象は偶然的に発生するものであることなどを主張した。

31) 伝統的なイスラーム神学の文脈においては、「原子 (juzʿ)」は「それ以上に分かたれないもの (lā yatajazzaʿu)」という意味合いで用いられ、その起源は古代ギリシャの哲学者デモクリトスに求められてきた。これに対して西洋思想の洗礼を浴びたアフガーニーは、近代的な「原子」の意味を込めてこの用語を使っていると考えられる。イスラーム世界の伝統的神学におけるデモクリトスの原子論に関しては、al-Qifī, *Taʾrīkh al-Ḥukamāʾ*, vol. 2, pp. 184-85 及び Shlomo Pines, *Studies in Islamic Atomism*, Jerusalem: The Hebrew University, 1997, pp. 4-6, pp. 111-13 等を参照のこと。

32) 「majlis al-shūrā」が近代的議会の意味する「barlamān」と等値されていることは、イスラームの伝統的なシューラーの制度が、西洋近代的な議会として読み替えられていることを意味している。あるいはこれは、近代的な議会と伝統的なシューラー制が未分化のままに同じものとして映っていたことの実現なのかもしれない。

33) 近代イラン研究者であるケディー (Nikki R. Keddie) は「majlis al-shuyūkh」の意味するところとして、古代ローマの元老院 (senate) を想定していると断言している。Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn ʿal-Afghānī*, Berkeley: University of California Press, 1968, p. 137. イスラーム世界における長老会議が西洋古代ローマ史の文脈における元老院制度と等値されていることは、前注と合わせて注目に値する。イスラームと西洋が、それぞれに固有な政治的制度において共振しているのである。

ら来るのだろうか。原子が、狩の時に狙った獲物を攻撃して捕らえ、その肉を啄ばんで食べるのに都合のよい嘴や爪を持たなければならない〔ということ、いかにして知るといふのだろうか〕。

またいかにしてこれら散在する原子は、動物が心臓、肺、骨髄 (mukhkh)、骨 (makhikh)、他の臓器や四肢を必要とするということを知ることができるのだろうか。

もしこの一派がこの私の問いが投げかけるものを理解したなら、彼らは長考に沈み、混乱の迷宮へと転げ墜ちるだろう。彼らは頭をもたげて返答することもなく、やがて無知の悪魔が彼らを打つことになる。放心状態で彼らは以下のように言う：これらデモクリトスの原子それぞれには、過去に起こったこと、これから起こるであろうこと全てについての知識があり、天にあるものであれ、地にあるものであれ、宇宙の中にあるあらゆる原子についての知識がある。またそれぞれの原子には存在の構造、存在の支柱を護ろうとする欲求がある。それゆえそれぞれの原子は動き回ってそれが望む公益 (maṣlaḥa) に適合するかたちで他の原子と結合する<sup>34)</sup>。ゆえに一般的な体系であれ、特殊な体系であれ、宇宙のどの体系をみても間隙 (khalal) [＝無秩序] がないのである。このようにして宇宙は一つの自然法則 (nāmūs) のうえに成り立っている<sup>35)</sup>。

もし無知が彼らにその言葉を言わせたのだとしたら、我々は次のように言おう。

第1：デモクリトスの原子はそれぞれ無限の位相 (ab'ād ghayr mutanāhiya) を含んでいることに帰結する。それはあまりに小さく、マイクロスコプ (al-maykrūsūb)、「拡大眼鏡 (al-nazzāra al-mu'zīma)」でさえ捉えることはできないのだが。

〔原子に無限が内在するということが〕 帰結することの説明：彼らが念頭においている知識とは、知る主体のなかに知られる形が描かれることによるのみ成立する。このとき知る主体とはわれわれの仮定においては物質的なもの (māddi) [＝原子] である。さてどんな知られる形もそれが形であるかぎり、知る主体の位相として捉えられる。彼らのこの主張においては知られる形は無限にある。そしてその無限にあるすべての形が知る主体としての原子のなかに描かれることになる。この時にそれぞれの原子——その大きさは極小である——には無限にある形に対応して無限の位相があることになる。だがこれは理性的直観が認めないことである。

第2：もしデモクリトスの原子がこれほどまでに知識を持っていて、これほどまでに力を持っているならば、というも彼らの見解によれば原子にしか力がないからであるが、なぜ原子は〔原子のままにとどまっていて、人やものといった〕生成物、これこそが原子のなしえる究極の完成態であるが、それにならないのか。なぜ原子は自分で痛みや苦しみを下しておきながら、それに耐えようとしたり、それを取り除こうとしたりするのか。なぜ人間の認識や他の動物の認識——この教説によるとこれら原子の認識そのものである——は自分自身がおかれている状況をことごとく知ることができず、自らの生命を保持することができないのか。

この事以上に奇妙なことは、最近の物質主義者の中には自分たちの理論を正当化するためにお伽斬と手を結んだ挙句、どこかで混乱し、自然の法則や観察〔で把握される〕法則ではなく自分たちの誤った理論とそれのお伽斬を適合させることができないことである。元素に分解してしまえば類似しているように見えるのに、〔ものとして見れば〕特性が異なる二つのものを見た時、彼らは、デモクリトスの原子は様々な形を持ち、形とその配置が異なるのに応じてその結果生じるものとそ

34) ここでは「maṣlaḥa」を「公益」と訳した。本論考においてアフガーニーは、マスラハに現代のイスラーム思想にみられるような特殊な意味を込めてはおらず、後にあらわれる公的利益 (al-manāfi' al-'amma) 程度の意味で用いている。人間社会、さらには世界秩序の全体的・総和的な利益を重視せよ、ということである。

35) 「nāmūs」は、自然法を指す場合もあれば道徳法を指す場合もある、両義的な「法」概念である。宇宙の成立や世界の秩序という前後の文脈から、ここでは「自然法則」と訳した。

特性が異なるとあてずっぽうで判断して窮地を逃れようとした——彼らはほとんどとベテン師なのだ。

まとめ：これらは神を否定する無神論者たち、聖なる創造主はいないと主張する者たちが様々に唱える 10 の教理 (madhāhib) である<sup>36)</sup>。彼らは自然主義者 (al-ṭabīʿiyyūn)、あるいは物質主義者 (al-mādīyyūn)、物質主義者 (al-dahriyyūn) と自称し、また神を信仰する者たちからもそのように呼ばれている。もしお望みならば、ネイチャーリユーン (naytshariyyūn)、ナートウラーリースミーユーン (nātūrālismīyyūn)、マーティーリヤーリースミーユーン (māṭīriyālismīyyūn) と呼んでもよい<sup>37)</sup>。

後により大きな論考で我々は彼らの教えの詳述を行い、理性的な証明によって彼らの証明を論駁するつもりである。我々のこの論考の目的が、これらインドの「バイージュ (Bayājū: Biagio[ サンスクリット ])」<sup>38)</sup> の名誉を毀損することだとは考えないでいただきたい。そのようなことでは断じてない。彼らは語るほどの存在ではなく、非難や嘲笑をするまでもない存在なのである。

だが、もし劇場「マルハー (Malhā) あるいは「カトバトリー (Kaṭbatilī)」<sup>39)</sup> を設立し、文明をもつ共同体の状況をそこで再現するならば、そのような演目の上演にはこれらの人々が必要であることは確かである。我々の基本的な目的は、ただ真実を告げ、事実を明るみに出すことなのである。

それでは、物質主義者として「自然主義者 (naytshariyyūn)」が文明の秩序に与える損害の、そして、彼らの教えが社会秩序の建設にもたらす害悪の解説を始めることにする。そのはじめは、彼らの思想の「拡大 (dhuyūʿ)」にある。

36) 10 の教理とは、感覚される物質の他に何も存在しないということを前提とした上で、「物質主義」から歴史的に分岐した教説を意味すると考えられる。ここでは直接明示されていないものの、本文中に列挙されているので改めて次に要約しておく。すなわち、(1) 世界は、偶然に原子で構成される。(デモクリトス説)、(2) 世界は永遠であり、種の連鎖も永遠である、(3) 種は永遠であるが、<種>や種子は永遠ではない、(4) 種は進化する(エピクロス説)、(5) 地球の冷却とともに<種>は発生した、(6) 現在まで<種>は発生し続けてきた、(7) <種>は地球が太陽から分離したときに一度に発生した、(8) <種>は無機物を取り込みながら進化する、(9) 必要に応じて器官を発生させる(ダーウィン説と想定されたラマルクの要不要説)、(10) 力と知識を持った原子が集合して物質を形成し、原子から成る物質が離合集散して世界が成立する、という 10 の理論である。

37) 本翻訳では、naitshariya と ṭabīʿiya を「自然主義」と、そして物質主義を意味する māddīya と dahriya を「物質主義」とそれぞれ区別せずに訳した。しかし、これはあくまで読解する上で煩瑣な紛らわしさを回避するための便宜的な処置であり、両者には少なからず相違が存在する。「自然主義」でいえば、西洋の原語の転写とアラビア語、「物質主義」でいえば、近代的に意味が変化したアラビア語とクルアーンの普遍的原語とを対比させていることから、そのことは窺われる。すなわち、一方で西洋近代の外来思想であることに、他方でイスラームにおける伝統的なニュアンスに強意点を置きつつも、それぞれは同じ意味内容を指している、少なくとも指そうとしているということである。なお、ドイツ古参のオリエンタリスト、ゴルトツィーハー (Ignác Goldziher) による「dahriya」の議論を参照すると、「dahriya」は様々な種類の物質主義的な意見の持ち主であると定義されている。「dahr」はクルアーンに出てくる言葉で、元来長い「時 (dahr)」を意味する。45 章 24 節には、「『どうせこの世は一生かぎり。生きて死ぬ、ただそれだけのこと。『時 (dahr)』がわしらを滅ぼすまでのこと』などと彼らは言う。実は、なにもわかってはおらぬ。ただ当て推量しているだけ』という箇所がある。この世の他に生はなく、「時 (dahr)」だけが人間を死へと至らしめるという概念がここには込められている。ゴルトツィーハーによると、後に哲学的・文学的な発展を遂げたこの言葉は、2 つの意味を持つことになる。第 1 に、過去あるいは未来の世界の永遠性を信じ、復活と来世の生を否定する者のこと。第 2 に、「mulhid」すなわち真の信仰の途を踏み外した者のこと。さらに彼は、al-Jahiz が著した『動物の書』を引用し、「『dahri』は神や創造、報償と罰、全ての宗教と法を否定し、自分自身の欲望のみに耳を貸してそれと衝突するものを悪とみなし、人間と家畜、野生獣を区別しない者」と言う定義を導いている。そして、「その利己的な人物にとって肝要な問題は、快楽か苦痛かであり、善とは彼の利益に合致するもののみを指す。たとえ、多くの人の命が犠牲となるのだとしても」と締めくくると、Ignác Goldziher, “Dahriyya”, in *The Encyclopedia of Islam (new ed.)*, Leiden: E. J. Brill, 1991, pp. 95-97. なお、ケディーは、この点でアフガーニーは純粹に哲学的な主題と快楽主義的な主題を混同していると指摘している。Keddie, *An Islamic Response to Imperialism*, p. 139. しかし、もし苦痛を最小限に止め、快楽を最大限に味わうことこそ近代西洋的な功利主義の思想的核心理念とするならば、政治哲学的な主題と快楽主義的な主題の混同は、近代西洋もまた犯していることになる。

38) [原注]「イタリア人」の名前。インドでは、観客を笑わせるために不揃いな動きをする娯楽において熟練者が真似をする人を指すことで知られる。アラビア語では「ハーピース」としてあらわされる。アフガーニーによると、インドにおける自然主義者はヨーロッパにおける物質主義者の様相に非常に酷似している。

39) [原注] 古代インドの王たちの様子を表現する娯楽。



## 第2章

### 〔物質主義者の〕詐称と主張

物質主義者が文明の秩序にもたらす損害と、物質主義者の意匠やその意図と、宗教がもたらす信条と美質の解説。

物質主義者は、様々な装いと名前を駆使して様々な時代 (jil) の様々な共同体に登場してきた。時に彼らは哲学者 (ḥukamā') を自称し「哲学者 (al-ḥakīm)」を自らの尊称とした。またある時彼らは「抑圧を取り除き不正を一掃する者 (dāfi' al-ẓulm wa rāfi' al-jawr)」と名乗った。また時に彼らは「秘密を語り真実の謎を解き明かす者、外面から内面へ、明らかなものから隠されたものへの到達者 ('urrāf al-asrār wa kashafa al-ḥaqā'iq wa al-rumūz, wa al-wāšilīn min kull ẓāhir ilā bāṭin, wa min kull bāriz ilā kāmin)」を装った。

また時に、彼らは迷妄から精神を浄化し、人々の心を真実の知識で啓蒙することに邁進する者として現れた。時に彼らは「貧者を愛して弱者を保護し、惨めな者の幸福を求める者 (muḥibbī al-fuqarā', wa ḥumā al-du'afā', wa ṭullāb khayr al-masākīn)」としてやって来た。時に彼らはあえて預言者を自称した。ただし、他の偽預言者 (mutanabbī'ūn) の伝統に従うことはなかった<sup>40)</sup>。これは皆その目的を果たすため、またその退廃を広めるためである。

彼らがいかなる装いを施してどの人々の間に現れようと、その民族 (qawm) の基礎や共同体の利益に甚大な破壊をもたらし、その世代の構造に大きな損害を与えた。彼らは自分たちの言論によって生きた魂 (qulūb) を死滅させ、自分たちの考えを吹聴して精神 (arwāh) に毒を盛り、尽力して秩序を揺るがせたのであった。そうして共同体は彼らに悩まされ、人々は彼らの悪に苛まれることとなり、人々の結束は壊され、玉座は転倒し、共同体はばらばらとなり、その支柱は失われていくのであった。

人間は野蛮で無知である。人間の性質は不安定で、悪を感じると不安になり、善を感じると安心する……人間は生まれつき貪欲であり、まるで血を飲むことに飢え、優しさというものを欠く。だが宗教が課されると人々は宗教から信条を学び、何世紀もかけて父のまた父から美質を受け継いできた。世代がどれほど変わろうとも、受け継いだ遺産は叡智の光により理性を照らし出し、そのお蔭で彼らは至福へと邁進し、光の中に文明の基礎をたてる。美德の影響は人間の性質をより良くし続け、悪や墮落へと彼らの手が染めまることを妨げる。初期の先人たち (al-aqdamīn min ahl al-qurūn al-ūlā), 何がしかの安定と持続が備わっている。

自然主義者の一団は、共同体のなかに現れた時にはいつも、彼らに成功の望みが輝き、共同体の支柱が脆弱になり、消滅と無の汚辱へと崩壊するにまで至る、その美質を墮落させようと目論んだのであった。この一団は今なお——以前からそうであるように——初期の祖先と同じ道を歩んでいる。我々はそれを要約して明らかにしよう。

### 宗教のもたらす信条と美質

宗教は、人々 (bashaar) の理性に3つの信条 (thulāth 'aqā'id) を、その魂 (nufūs) に3つの美質

40) したがって物質主義者とは、歴代に現れた偽預言者以上に共同体を破滅へと導く死の「賢者」である。彼らは巧みに偽装することで人々の耳目を欺き、社会に潜伏して人間の秩序を侵食し解体していく魔の存在として描かれる。

(*thulāth khiṣāl*) を与えた。それぞれは、諸共同体の存続の支柱であり、社会秩序の維持のための支えであり、文明の進歩への基礎である。それらは皆、完成に向かう前進と幸福に向かう上昇に民族 (*al-shu‘ūb*) や部族 (*al-qabā’il*) を駆り立てる動力である。一つひとつには、精神を悪から隔離し、それを不正や墮落から引き止め、破壊し分裂させることから転向させる強力な抑止力がある。

第1の信条：人間は地上の王 (*malik arḍi*) であり、被造物の中で最も高尚であるということを確認すること。

第2の信条：宗教を抱く者全てが、自分の共同体は最も高貴な共同体であり、それ以外の共同体は実のところ過ちと不正に満ちているという確信を持つこと。

第3の信条：人間は、完成に到達し、この現世からより高く広い世界へと歩み進み、この狭く苦難の多い「悲しみと痛みの館 (*bayt al-aḥzan wa qarār al-ālām*)」と呼ばれるに値する家から、広く悲しみのない、限りのない至福と終わりのない広さをもつ地へ遷っていくためにこの世の生を生きているということを確認すること。

これら3つの信条が人間の社会へ及ぼす偉大な結果、真の文明にもたらす大きな利益、諸共同体の連帯に与える改善、一つひとつの種の維持における介入を、理性ある者は見落としてはならない。人間を他者との平和的、友好的共存に向かわせ、諸共同体と交流を交わし、精神的、理性的な完全性へと高めるのであるから<sup>41)</sup>。

それぞれの信条には必然的帰結と特質がある

#### 第1の信条

それぞれの信条には、不可分で必然的な事柄と特質がある、ということは明らかである。人間が被造物の中で最も高貴であるという信条を持てば——必ず——動物の属性を帯びることを良しとしないので、信者を動物的な特質から進歩させる。間違いなく、この信条が強ければ強いほど、動物的な特徴の〔もたらす〕困難から逃れることができる。そしてそれから逃れれば逃れるほど、自らの精神によって理性的な世界へ上昇することができる。理性が高みに昇れば、文明へと近づき、至上の喜びを得ることができる。遂には文明人の一人となるまでに至る。そうして到達した同胞たちとともに階梯を昇っていき、愛の根源と正義の原理へと逢着する。それがこの世に生きる人間の至福の終点であり、理性ある人や哲学者の目指す目標なのである。

この信条は、生を急ぐロバや泥にまみれた牝牛の相似た状態、放牧された家畜とにじり寄るライオンの戦いのような状態から人間を最も強力に隔ててくれる。動物は害悪や不幸を撃退することができず、自分の命が保たれる道を通ることもなく、苦難や孤独の生を送る。

この信条は、野蛮な黒人たちや獰猛な野獣、裸の犬たちのように、人間の子息〔＝人類〕が強姦することを抑止する最大の防波堤である。そして、〔この信条の〕持ち主が卑賤な性質という点で動物と似通ったものとなることを防ぐ最大の障壁である。この信条は、人間の諸活動において思考へと向かわせるという点で最も適切であり、その力を行使するにあたって理性に訴えるという点で最も適当であり、精神を悪の汚染から浄化し純化するにあたって最も強力なのである。

41) 以上から、アフガーニーにとって宗教的な信仰こそ文明の進歩と社会の秩序にとって必要であり、他者との友好と共存をもたらす、真に精神的・理性的に完成された人間を創り上げる中核として位置づけられていることが分かる。これは、文明の進歩、理性的な啓蒙といった側面で西洋近代と通底しつつも、これを最終的に保障するものとして宗教を認定することにより、世俗化や人間理性への絶対的帰結を標榜する西洋近代と袂を別つていたことを示唆している。

お望みであれば、次のような民族を想定してみるとよい。彼らはこの信条を持つことなく、人間は他の動物たちと同様に動物であると考えている。すると、彼らからどのような不名誉な不幸や不正が発生するのか、どの程度まで悪が蔓延するのか、どの位の不徳に彼らの精神はあるのか、いかに動物への転落は彼らの理性に思考運動を中断させるのかが目に浮かぶだろう。

## 第2の信条

〔自分たちの〕共同体が最も高貴であり、その共同体に属さない人々は全て誤謬に陥っていると確信することで、数多の共同体の人々は共同体の栄光、栄誉をめぐる競争を行い、高貴さや美質を互いに競い合うだろう。あらゆる共同体が他の共同体との差を望むことで一致し、他の共同体よりも人間的な美德——それが知的であれ精神的であれ、日常的であれ物質的であれ——において上に立とうとするだろう。

いずれの人も卑小のレッテルを貼られることや自分に対する不正に満足することを拒む。共同体の立役者は、自分たちの共同体が最も有徳で高尚となるまで、諸民族に対して強力に栄誉ある地位にあることを見て喜ぶことはない。

この信条によって、彼は自分の民族の子息が人間的な高貴を数え上げる中で最も卓越し適正であることを知るだろう。もし彼の民族に永遠の不幸が降り注ぎ、彼らを卑小にし、彼らの栄誉を霞ませて、美德の特質を奪い取ってしまうようなことがあれば、彼は安寧を感じるができず、安息を得ることもできず、興奮が鎮まることもないだろう。そして彼の民族の傷を、一生涯かけて完治するまで治療しようと試みることだろう。あるいは、完治するころには彼は死んでしまっているかもしれない〔けれども〕。

この信条は、最も強力に諸共同体に文明の競い合いを呼び起こすと同時に、最も有効に知識の探求、科学の拡大、産業の発展へと導くだろう。またそれは諸共同体に高位へ、そして高貴の座への上昇を促すにあたって、王の支配や公正な支配者の専制以上に効果的である<sup>42)</sup>。

お望みであれば、この確信を喪失した民族の状況を想定してみるとよい……。共同体の構成員が高貴へと向かう活動に対して無気力であることに、あなたは何を見出すだろうか。美德を獲得しようとする関心が萎んでいることに、あなたは何を見るだろうか。何が彼らの力を弱く貶めてしまうのだろうか。何が彼の国家を分裂させて貧困と困窮に見舞わせるのだろうか。特に彼らに無知が押し掛かり、「ダヒール (al-dahīr)」<sup>43)</sup> や「マーニク (al-mānik)」<sup>44)</sup> の一派のように自分たちを他の共同体より低級であると考えようになった時には、彼らはいかなる陥穽へと落ちて惨めで卑小なるのだろうか。

## 第3の信条

人間はこの世で完全性を得て高い世界へと昇り、より広い館へと移り、より緑の生い茂った一角——その河川は肥沃に満ち乳は良く搾れる——に住むためにこの世に生まれるという主張から必然

42) つまり、宗教的信条に裏打ちされた競合は、公正な支配者による政治的専制よりも共同体の進歩に寄与するということである。進歩は政治的なものではなく、宗教的な課題として認識されているところにアフガーニーの議論の特徴がある。

43) [原注]「真実から外れたもの」の意。物質主義という意味が充てられる「dahīr」と同根である。

44) 「マニ教徒」の意。マニ教は、3世紀に預言者マーニーが始めた宗教で、ゾロアスター教やキリスト教、ユダヤ教や仏教などの伝統を踏まえた折衷主義的な信仰を説いた。彼は光と闇、精神と物質の対立を主調とする二元論に基づき、救世主思想をもつ複雑な宇宙観を説いた。大塚和夫ほか(編)『岩波イスラーム辞典』岩波書店、2002、p. 923。

的に帰結することとして、以下のことがある。

心にこの信条を満たした者は、その判断に導かれまたその導きに従うことで、無知が彼を望んでもいない欠陥へと導かないように、真実の知識、明白な叡智で理性を照らしだす。そうして彼の関心は、彼自身の中から湧き上がる高尚な力、理性的な力、理智的な特性を出現させることに向かい、またそれを彼に生じてくるもの〔＝肉体〕に使用することへ向かわせる。自分の完全性を形而上の世界から形而下の世界へ現出させ、可能性の段階から現実の段階へと昇らせていく。そして彼は、ほとんどの時間を割いて低俗な悪から精神を純化して浄化する。そして彼は必ず精神的な特質を正すようになる。彼は詐欺や計略、唆しを差し控え、収賄や賄賂を嫌い、犬のように媚び諂うことなく、狐のように騙すことなく、適正な方法で富を稼ごうと努力する。それから適切に、好ましく、望ましい程度に獲得した財を、無駄にすることなく、公的にも私的にも取り決めを無視することなく使用する。

この信条は、人間にとって安定した文明に向けての最も有効な導きの基礎であり、文明の基盤とは真の知識 (al-ma'ārif al-ḥaqqa) と卓越した道徳 (al-akhlāq al-fāḍila) にある。この信条は、社会秩序——その基盤は一人一人が自分の権利と他人の権利を見分け、公正で真っ直ぐの道を歩むことを知らせる基盤である——の安定にとって最も頼りとなる支柱である。

この信条は、諸共同体間の連帯強化に最も有効な手段である。人と人の規範をめぐる争いを調停するには、公正な君主に従えばよいが、共同体と共同体の間では、誠実さを尊重することによってしか結びつきが生まれない。

この信条は、永遠なる慈愛の息吹のひと吹きである。それは心に平穏と安寧といった清涼感を与える。安寧は正義と愛の果実であり、公正と愛は良き性格と良き性質の花であり、翻って良き性格と良き性質はこの信条が植えたものだからである。その信条は人間に悪事を断念させ、不幸の憂き目と辛酸から救い出し、有徳な都市 (al-madīna al-fāḍila) の政府中枢へと昇らせ、至福の玉座に座らせるだろう<sup>45)</sup>。

容易に想像がつくだろう：もしある時代の人々が誰もこの信条を持つことがなかったとしたら、どれほどの無秩序や偽善、虚偽、陰謀や買収、贈賄をあなたは目にすることになるだろうか！ どれほどの貪欲や裏切り、殺人や暗殺、権利の抑圧、抗争や闘争をあなたは見ることになるだろうか！ どれほど学問の荒廃を感じ、また知の光が届かない暗闇をあなたは感じるのだろうか！

### 3つの美質

諸共同体が太古の昔より受け継ぎ、宗教だけが人々の精神に刻印した3つの美質について<sup>46)</sup>。

45) ケディーはここに、アフガーニーが古代ギリシャの有徳都市を想定していたと匂わせている。Keddie, *An Islamic Response to Imperialism*, p. 144. おそらく、同女史の念頭にはファーラービーの説いたそれがあり、その彼に対する古代ギリシャの哲学者（例えばプラトンなど）の影響を読みとつてのことであろう。本論考からも確認されるように、確かにアフガーニーは古代ギリシャの特定の一部を惜しみなく賞賛している。それは、真偽はともかく、ソクラテスやプラトン、アリストテレスを指して「神に従順な人々」と肯定したことからも明らかである。アフガーニーによると、この意味で古代ギリシャの遺産はイスラーム世界にこそ受容され、イスラーム化されて発展・成熟していったのである。古代ギリシャの真の嫡子はイスラーム世界であり、その哲学はイスラーム思想の中に直接に一貫して血肉化されている。

46) 以下アフガーニーは恥 (ḥayāʾ), 信頼 (amāna), 誠実 (ṣidq) を3つの美質として特定する。この区分は、ミスカワイヒの『倫理の純化と道徳の浄化 (Tahdhīb al-Akhlāq wa Taṭhīr al-A'rāq)』の議論を踏まえていると考えられる。事実、アフガーニーはダッヴァーニーによる『アドディーヤ信条』の注釈に対する注釈を著している。al-Afghāni, Jamāl al-Dīn, *al-Ta'liqāt 'alā Sharḥ al-'Aqā'id al-'Aḍudiya*, ed. by Hādī Khusrū Shāhī, al-Qāhira: Maktaba al-Shurūq al-Dawliya, 2002. ミスカワイヒによると、誠実 (ṣidq) と同根の友愛 (ṣadaqa) は愛 (maḥabba) の範疇の1つであり、対人関係 (mu'āmalāt) や組合関係 (mu'āsharāt) の基礎となり都市の生活 (al-ma'īsha al-madani)

### 第1の美質：恥 (ḥayāʾ)

それはすなわち、非難を引き起こすような振る舞いをして、実際に非難が魂に向けられた時に魂に起こる感情であり、人間を破滅させると思われる特質を備えることに魂が感ずる躊躇いである。事実このように言われる：この美德が、人間社会の秩序維持や魂が下品な行為を犯すことを抑止するのにあたって及ぼす影響は、何百もの法律や何千もの警察官や監視員の及ぼす影響よりもずっと強力である、と。もし魂が恥のヴェイルを破り捨て、卑しい低地へと落ち、魂が自らの活動によって審問されないなら、どのような刑罰が、死刑を抜きにして、社会秩序を混乱させるような悪行を魂に思いとどまらせるであろうか。ギリシャの賢人「ソロン (Sūlūn)」<sup>47)</sup> が、あらゆる不誠実な行為の罰として死刑を課すべきであると述べている<sup>48)</sup>。

恥の美德は、魂の高貴さと同居し、あらゆる社会的営為はそれがあって初めて繰り広げられ、秩序の鎖はその美德につながっている。それは健全な理性の礎であり、理性的な判断に不可欠で、契約履行の要であり、人間の言葉や行動への信頼を醸成する中核である。

この美德は、自負心や自尊心と同義である。精神にある事を思い止まらせたりある行為をさせたりする時に、様々な様相とそれがもたらす結果の違いによって名称が異なっているだけである。

自負心と自尊心は、共同体や民族が学問や知識を獲得し、名誉や高貴さの頂点へと登り、力を強化し、偉大さという翼を広げ、財や富を大きくしようとする働きの源泉である。

もし共同体が自負心や自尊心を持つことがなければ、上昇志向を欠き、卑俗となって卑賤を軽蔑しなくなる。すると惨めさと貧困が共同体を襲い、その共同体はやがて死滅する。

恥の美質は、社会が社会として成り立つための共同体の構成員間に張り巡らされた友愛の紐帯の最終的な拠り所となる。なぜならば、個々人の権利を保護し個々人の分を尊重することで、友愛の絆が強化され、そして権利の保護や個々人の分の尊重はこの高貴な美質によって生じるからである。

この美德こそが、人間に教養を与え、動物的欲求から引き離し、温和さの精神を立ち居振る舞いに満ち溢れさせるのである。

恥とは、それを有する人をして、徳ある人々の列に加わらせる美質である。また悪の温床に近づかないよう、また無知無学な状態、卑賤な状態にあることに満足しないようにする美質である。

この性質は、教師——彼らは、教育に携わりながら、道徳〔的に生きること〕を呼びかけ、外見であれ、内面であれ立派な人間になることを生徒に求める者である——の道具である。彼らはこの性質を用いて〔生徒たちに〕注意する。ぼんやりしている者を集中させ、尻ごみする者を励まし、眠っている者を起こし、立っている者を座らせる。知恵ある教師が生徒に「周りが君より優れ、後塵を拝すことに恥を感じないのか」と説教するのを見たことがないか。もしこの〔恥という〕性質がな

---

を豊かにするものとして特に重視される。愛は正義 (‘adl) によってもたらされ、それによって人間の完全なる至福 (sa’āda al-insāniya al-tāmma) は達成されることになる。Miskawayh al-Khāzin, Abū ‘Alī Ahmad b. Muḥammad. *Tahdhīb al-Akhlaq wa Tāḥīr al-A’rāq*, al-Qāhira: n.d., 1944, pp.51-55. なお、ミスカワイヒは同書の前半と後半において美德 (faḍīla) を4つに区分する。前半では、第1に知識 (hikma)、第2に謙讓 (‘iffa)、第3に公正 (‘adāla)、第4に自由 (sakhāʾ) と区分される。この時、恥 (ḥayāʾ) は第2の謙讓 (‘iffa) の下位区分として位置づけられる。Miskawayh, *Tahdhīb al-Akhlaq wa Tāḥīr al-A’rāq*, p.8. 後半に入るとこの4範疇は再編され、第1に勇氣 (shajāʾa)、第2に謙讓 (‘iffa)、第3に知識 (hikma)、第4に公正 (‘adāla) と区分される。同書においてアフガーニーが取り上げる信頼 (amāna) は頻出することはない。しかしながら、アフガーニーがミスカワイヒを代表とする伝統的なイスラーム思想における美德の範疇論を踏襲し、恥と信頼、誠実を取り上げたことは疑いを入れないだろう。

47) [原注] 古代ギリシャの法律家。ギリシャ7賢人の一人。国家に鎖の捕縛から解放する法律を適用し、社会的な生活水準の向上を目指した。

48) 合法的な死刑は許容されるという点で伝統的なイスラーム法の概念を踏襲していることが窺われると同時に、近代西洋の生命至上主義に対する批判であるとも考えられる。生命至上主義とは、現世にのみ価値を見出すという意味で現世主義を指す。

ければ、怒っても効果がなく、叩いても無駄であり、論しても進歩がないだろう。

以上の説明から、この特質は全ての美德の根源であり、あらゆる美質の起源であり、何であれ向上するための階梯であることが明らかとなった。

心のなかに恥を持たない人々がいると仮定してみよう。彼らは酷いことを平気で公言し、競って悪いことを行う。性質はねじ曲がり、性格が悪い。さらに彼らは悪しき習慣にはまり続け、卑俗な状態のままである。彼らにそれら以外の何が見出せるであろうか。彼らの墓碑銘には以下の恥辱の言葉で十分だろう。「われわれは見る。動物的な欲求が彼らに充ち溢れているのを。動物的な性質が彼らの意思を統率し、彼らの行為を支配しているのを」。

## 第2の美質：信頼 (amāna)

人間の種の保存は、生産〔活動〕の利益に関する契約や取引にかかっており、契約や取引の要諦は信頼にあるということは、誰にとっても明らかである。もし契約者同士で信頼が失われれば、契約は破綻するであろう。そして取引の糸は断ち切られてしまい、生活様式の秩序は壊れ、それにより人間の種はすぐさま消滅へと向かうであろう。

同様に、諸共同体の安泰や民衆の安寧、生活様式の秩序には、「政府 (al-ḥukūma)」——共和制 (jumhūriya) であれ、限定君主制 (malikiya mashrūṭa) であれ、立憲君主制 (malikiya muqayyada) であれ<sup>49)</sup> どんな状態であっても、——が必要であることは明らかである<sup>50)</sup>。

政府——それがどの種類であれ——は、任命された職務を遂行する男たちなくしては成立しない。彼らの中には国境を警備し、敵の侵略から護り港湾に侵入してくるのを防ぐ者、国内秩序を保つ者がいる。彼らは、恥知らずにも殺人や盗みなどの悪事を犯す愚か者を逮捕する。

彼らの中には、啓示法 (al-sharʿ) を執行し、世俗法 (al-qānūn)<sup>51)</sup> に知悉し、裁定の椅子に座って争いごとを調停し、論争に裁決を下す者たちがいる。

彼らの中に金銭を徴収する人々がいる。臣民 (raʿīya)<sup>52)</sup> から法律に則って政府が課した税を徴収し、徴収したものを国庫に保管する。たとえその鍵が国庫〔を管理する者〕の手の中にあるとしても、国庫は実のところ臣民の財産である。

また、彼らの中には、全ての人々の公的利益となるように経済的で知性的な方法でこの財の支出を管理する人がいる。一例として、学校や図書館の建設、道路建設や架橋、ダム建設、病院設置などが挙げられる。また、防衛官、警察官、裁判官といった政府機関に勤める者たちに対して相応の俸給を支払う。

49) ケディーもまたペルシア語史料からの英訳において「constitutional government」と訳出している。Keddie, *An Islamic Response to Imperialism*, p. 146.

50) したがって、アフガーニーは決して無政府主義者ではなかったことになる。ただし、ここでの「政府」の位置づけには注意が必要である。アフガーニーにとって、「政府」は社会のためにこそ必要なのであり、社会があってこそその政府であってその逆ではない。

51) 啓示法と世俗法という二項対立的に表記したものの、イスラームにおいては厳密には、前者は宗教／世俗の両者を総合的に被覆し、後者はあくまで世俗の方面におけるその捕捉でしかない。逆に言うと、「近代」という特殊な時代に生きたアフガーニーは、この時明確に宗教の領域を司る「シャリーア」と世俗の領域を司る世俗法「カーヌーン」を、二項対立的に把握したのだとも言える。

52) ここで使われる「raʿīya」の複数形「raʿīyā」は、「臣民」の他に「人々」「市民」などの意味がある。元来は責任を有する対象としての人々を指す。「政府」が責任を有する対象としての人々という意味で「市民」と訳すことも可能であるが、文脈上「君主制」もまた想定していることからここでは君主が責任を有する対象としての人々、すなわち「臣民」として表記した。なおアフガーニーは別の論考で、東洋人が共和制を敷くには時期尚早であり、慈愛に満ちた支配者を頂点に知に長けた政府 (al-ḥukūma al-mutanaffiṣa) を構想する必要があると述べている。al-Afghānī, Jamāl al-Dīn, *Rasā'il wa al-maqālāt*, ed. by Hādī Khusrū Shāhī, al-Qāhira: Maktaba al-Shurūq al-Dawliya, 2002, pp.55-65.

政府の仕事に携わる役人たちであるこれらの様々な種類の人々は、「信頼」に基づいて任された仕事を遂行する。もしそれらの人々——彼らは国家の支柱である——の信頼が欠如すれば、権力は衰弱し、全臣民の間で平穏と安寧は奪われ、被統治者の権利は失われ、殺人と掠奪が彼らの間で蔓延し、商売の道は閉ざされ、貧困と窮乏の門が彼らの前に開かれ、国庫は空となり、国家は繁栄の道を見出せず、救済への道はせき止められることになる。

間違いなく、このような信頼のおけない政府によって統治される人々は、消滅してしまうか、外国の共同体が専制支配を敷いて隷属させ、横暴を働くのかのいずれかとなる。下僕の辛酸を舐めることは、死に絶えることよりもはるかに苦いことである。

ある民族が別の民族を支配するという形態は、支配側の人々が一致団結し、器官が〔一つの〕体を構成するように皆が〔一つの〕集団を構成するまでに至れば可能となる。この連帯は、信頼が彼らの指針となり、一人一人に広く行き渡る時に初めて達成されるということは明らかである。

信頼は人間の存続の支えであり、政府確固とした基盤であるということ、そして平和や安寧の影を伸ばし、威厳と支配、つまり公正さの精神と公正さの肉体を構築するものを護持するものであるということは明らかとなった。信頼なくしては、これらいずれも成り立たないのである。

以下のことを試しに仮定してみるとよい、もし共同体の人々の心がこの美質を欠くとするならば、あなたはそこに災厄、死に至る損害、破滅的な不幸、貧困、みじめな状態以外に見出すことはないということである。そうしてこれらの後、やがて共同体を空虚が飲み込み、死の宣告がなされるのである。

### 第3の美質：誠実 (sidq)

人間が必要とするものは沢山あり、必需品は無数である。人間の必要を満たし、充足させるものはいずれも、秘匿という覆いで妨げられ、不可視という幕で覆われている。

人間は不可視の暗黒から未だ知られぬ明白〔現象世界〕へと投げ出され、名前も形もわからない盲人の修道場 (zāwiya ‘amyā) で生活を始める。

このような人間は、その弱さゆえ、あたかも目の前にさまざまなものが（彼のために）用意されているのに、多くの殺し屋や敵が彼の周りにひしめいているといった状況にある。人が隘路に入り込めばかならず災難が隠れており、横道に逸ればかならず災厄が潜んでいるといった具合である。時の輪転という弓のうちに（人間を狙う）矢がつかえられ、人間を殺そうと照準を合わせているのである。

人間は五感を与えられている：聴覚、視覚、味覚、触覚、嗅覚である。しかしながら人間を最も近くにある必要なものに導くにもそれら五感は十分ではないし、最も手に入れるのが簡単な必需品のありかを示すにも十分ではない。まわりを警戒し、身を守るよう、災難が隠れているところを探したり、災厄が潜んでいるところを発見したりするのに五感が十分ではないと言ったほうが適切であろう。だから人間は、自分と似たような仲間が持つ五感に助けを求め、彼ら（が五感で得た）知識に頼らなければならない。そうすることによって彼らの導きによって不幸の茨のいくばくかでも感知でき、生活を支え、必要を満たす糧を見つけることができる。正しく導かれるには情報を得るしかない。情報が導きに完全なかたちで役立つのは、その情報が誠実に基づいている場合に限られる。情報が本当に存在するものについて語っており、本当に目撃されたものについて語っている場合である。もしそうでなければ、事実と異なる情報にいかなる導きがあろうか。

実際嘘つきは、遠くにあるものを近くに、近くにあるものを遠くにあると示し、益あるものを害

あるものとして、害あるものを益あるものとして示す。彼は愚かなことを告げる者、過ちをもたらす者、不幸を支える者、苦しみを助ける者である。したがって前に述べたように、誠実という美質は人間の存在を支える柱であり、個の存続、あるいは種の保存にとっての支えであり、人々の間の社会関係の絆であり、都市の支援 (ulfa madaniya) や家庭の支援 (ulfa manziliya) は誠実抜きには実現しない。

以下のことを試しに仮定してみるとよい。共同体が誠実を欠いている場合、どんなに不幸という駱駝がその共同体に膝を下ろし、不運の種がばら撒かれることか、どんなに共同体の秩序が解体され、共同体の調和が破壊されることか<sup>53)</sup>。

### 第3章

#### 物質主義者の過ち

##### 諸宗教の否定

これら宗教を否定する者たちは、いかなる共同体にいかなる形で姿を現そうとも、この6面からなる宮殿の基礎を打ち壊すために広がり——今なお広がり続けている。人間の至福という宮殿は、6つの壁に支えられている：3つの信条と3つの美質である<sup>54)</sup>。彼らの思考の竜巻は、この高級な建物を粉々にし、この弱き種を荒野に投げ飛ばす。そして人間文明という玉座から動物の野性という大地へ引き摺り下ろす。

彼らは、その教えの根本に宗教が全くの過ちであるということを置き、宗教は誤った虚妄であり、人間が勝手に創り上げたものと考えた。そしてまた次のことを積み重ねる：ある宗教が、自らの宗教の根本原理に拠りながら、自分の宗教が他の宗教よりも高位にあると主張することに正当性はあるのか、——物質主義者の見解によると——宗教にふさわしい態度は、自らの宗教は他の宗教よりも優れているわけではなく、高尚なわけでもないと信じることなのである。すでに説明したように、この誤った見解から、気力のなさ、立派な目標から生じてくる意志的な活動の停止といった事態が生じてくるのは明らかである。

彼らは言う：人間は他の動物と同じであり、動物よりもこの点が勝っているということはない。それどころか、人間の生来の気質と素質は動物たちよりも卑しく低い、と。このようにして彼らは人間に対して恥ずべき行いをするようにしむけ、罪を犯しやすくして、動物の道を歩くよう整備し、そして敵対行為を行えば恥ずかしいと思う心を取り去ってしまう。

彼らは、人間には現世の後には生はなく、人間は春に成長し夏に干上がり土へと還る大地の植物と同じであると主張する。幸福な人間は、この世で彼が持っているだけの動物的な欲求を満たす者であるとまで言う。宗教共同体 (milla)<sup>55)</sup> が宗教の基礎に拠っていることから、他の全ての宗教共同体より高貴であるというのは正しくなく、美德であることから、ある宗教共同体が他の宗教共

53) 以上から、3つの美質すなわち (1) 恥 (ḥayā'), (2) 信頼 (amāna), (3) 誠実 (ṣidq) は、共同体の形成と秩序の維持のためにこそ必要とされる人間の特質であるということが分かる。それらの美質を備えることで初めて人間として認められ、人間同士が関係を結び深めて共同体を維持していく。

54) 3つの信条とは、(1) 人間は地上の王 (malik arḍi) であること、(2) 自分の共同体は最も高貴な共同体であること、(3) 人間はより高次の世界へと昇りつめていくこと、以上の3つを指す。3つの美質とは、先の注で述べたように、(1) 恥、(2) 信頼、(3) 誠実の3つを指す。

55) 「milla」は伝統的には宗教共同体を意味する用語だが、近代以降は「国民」などをも意味するようになる。イスラーム思想史上において重要な用語であるものの、本論者においては他に使用される箇所はない。ここでは単に「宗教共同体」と訳しておいた。



同体より上位にあるというわけでもなく、高尚であることから、より優れているというわけでもない〔ということに依拠している〕。この墮落した考えが、既に述べたように、情熱を萎ませ、自発的な活動を高尚な目標から逸らしてしまうのである。

この誤った認識ゆえに、彼らは魂を道德の鎖から解き放ち、殺人、強奪、名誉毀損といった敵対行為へと向かわせた。そして彼らは魂に反逆や裏切りを囁き、あらゆる悪しき行為へと誘い、あらゆる悪徳に染まらせた。理性が人間的な完成を獲得することを妨げ、また真実の発見をして自然の秘密を知ろうとする欲求をなくさせてしまった。

この破滅的な疫病、破壊的なペスト——自然主義のことであるが——は、恥を知る人々には降りかからなかった。なぜなら彼らの魂は動物と同類になることを拒絶し、動物の領分に足を踏み入れることをせず、他人の占有物である財産や女を我が物にすることを避ける。

このことには、これら破壊者たちは恥の美質を標的にし、弱体化させ、抹殺しようとした。彼らは言う：恥は魂の弱さや不完全さに由来するものであり、もし魂が強靱で完璧であるとするれば、彼はいかなる行為をしようとも恥や恥辱を感じることはないのである。そして自然の必然性として——彼らが主張するには——人間は、この欠陥——恥——を改善し、完全な力——少ない恥——を獲得するように努める。この図式において、彼らは人間と駱駝を混同し、人間と家畜を混同している。(人間は) どんな営為も公有し、どんな欲求も(動物と) 共有している(と考えることで) 人間の性質・行為と駄獣と家畜の状態の区別もなくしてしまう。動物たちが飛び上がるときに到達する地点まで人間が飛び上がることができるように催しているのだ。

信頼と誠実、人間の魂にはその源となる2つのものがあることは明白である：報償の日〔＝最後の審判の日〕の信仰(al-īmān bi-yawm al-jazāʾ)であり、恥の美質(malaka al-ḥayāʾ)である<sup>56)</sup>。

この一派の教説の基本原則に、その信仰の論駁とその高貴な美質の消去があるということは既に明らかである。裏切りを広め、嘘を公言する彼らの見解の及ぼす影響は、直接裏切りや嘘を勧めることによる影響よりも大きい。もし人間に2つの美德〔＝信頼と誠実〕の源の痕跡が魂の中に残り続ける限り、その源は魂に2つの悪〔＝裏切りと嘘〕を呼びかける者への抵抗を呼び起こすであろう。すると呼びかけの影響は弱くなり、報償を信仰し恥を感じる者たちは、もし一度裏切りと嘘の状態へと墮したとしても、次には魂の中にその裏切りと嘘を非難するものを見出すことだろう。ただし、もし信仰と恥——それら2つは誠実と信頼の源泉である——を魂の板(lawḥ al-nafs)から消すようなことがあれば、それらに反する事を犯さぬよう留めていたものが魂からなくなってしまうことだろう。

そして、彼らの原則に絶対的な公有や絶対的な共有があることは、彼らが主張することの悪弊をさらに増す。彼らは、欲求の対象となる全てのものは公共の所有物(ḥaqq)であり、そのうちのあつるものを私有化することは、後に述べるように不法な占拠とみなす。そこには裏切りの余地はなくなる〔と考へた〕。公共の所有物を獲得するための策謀は裏切りとはみなされない。嘘も同様である。なぜならば、嘘は不法に占拠されたものを手に入れる方策——彼らが主張することによれば——なので、罪を犯したことはないからである。

したがって、必然的にこの一派の見解は裏切りを広め、嘘をでっちあげてことを勧め、人々の魂を悪行と悪徳を犯すように仕向け、人々の魂に悪徳や悪性を帯びさせることになる。

もし共同体の中にこの消滅に適して存在の領野から離れていく慣習が広まる時には——既に解説

56) 最後の審判の日に現世の善行に対する報償がいただけるということの信仰と、不名誉な悪行を避ける契機となる恥の感情は、人間に信頼と誠実を醸成させ、共同体の善に資することになる。

したように——この一派は退廢の根源であり、共同体と民衆を破壊と消滅の場所へと仕向けさせる秘密が明らかになっていることだろう。

私は言おう：この一派は人間の種全体にとって最も大きな敵であり、彼らの頭の中を錯乱させている「マリーフーリーヤー(al-mālikūliya: 偏執症)」<sup>57)</sup>は、次のように彼らに信じさせる。すなわち、彼らが主張するところの改善方法によってこそ、彼らが信じる理想が実現するのである、と。するとこの退廢は、彼らをこのか弱い種〔=人間〕の館に火を放つように仕向けさせる。それによって人間の記述は存在の板から消されてしまう。なぜなら——知識を持つあらゆるものにとって——この種の諸個人〔=人間〕は自分たちの存続のために沢山の科学技術(ṣanā'i')を必要としていることは明らかであるからだ。もしそれらの科学技術がなければ、気象災難が彼らを襲い、彼らは〔生きるために〕必要な養分を欠くことになる。必要とされる科学技術には様々な種類があり、様々な段階がある。その中には卑小なものや高貴なもの、容易なものや困難なものが含まれている。

この自然主義者の一派は、欲求の対象の共有を確立し、特権や私有を解体するため、何においても誰も他人より高く優ることなく、全ての人間は平等に暮らし、彼らの取り分〔=収入〕において何ら差異はなくなる。もしこの一派がこの努力の成功を取め、この墮落した考えが人間の理性に馴染むと、精神はより容易なものへと固執するようになり、平等を求めて困難な仕事を引き受けたり卑しい職業に就いたりする者がいなくなる。もしそのようなことが起これば、生活様式の秩序は解体し、世事は機能を停止し、取引は成り立たなくなる。この種は破滅の谷間へと転落していくだろう。

実際、「偏執症」を患う人々の考えは、この結末以上に良い結末をもたらすことはない。もし不可避免的に我々人間(banū al-insān)がこの振れた道の上で生活するならば、間違いなく、あらゆる種類の美しさ、装飾品、美術といったものは失われ、人間の思考の美しさは跡形もなくなり、人間は外観あるいは内観の、また有形あるいは無形の完全性を全て見失う。技術の装飾を壊され、学問や知識の灯火は消える。無知の闇、捕われの不幸へと陥る。人間の栄光という高御座は転覆し、人間の高貴という王座は落ちていく。他の動物たちのように野蛮な砂漠の中に投げ出される。その結果困難で埋め尽くされ危険に満ちた短い生涯はその砂漠で過ごすことを課されてしまう。なぜなら、人間の美質の真の源泉は特権への愛であり、優越への望みだからである。その2つは競争をもたらし、競い合いや対抗へと人間を駆り立てる。もし人間個々人がその2つを見失えば、魂は高きに向かう運動を停止し、理性は生成物(al-kā'ināt)の秘密を明らかにしたり、存在物(al-mawjūdāt)の本質を知悉しようとしなくなる。このようにして人間は砂漠に住まう動物のような生活を送ることになるのである。人間にとってそのことが可能であればの話であるが。くわばら、くわばら<sup>58)</sup>。

#### 彼らの目的を達成するために彼らをとる方法

彼らは誤った自分たちの妄想を広めるために幾つかの道を歩んだ。安全と見た時には、彼らは公然と自分たちの目的を宣伝した。正義の攻撃が降りかかった時には、彼らは象徴と暗示の道を選択し、自分たちの目的を隠し、要求をほのめかして、人々を騙しながら歩き回った。

57) 物質主義者が、「al-mālikūliya: 偏執癖」という近代医学の用語によって捉えられていることに注意する必要がある。彼らは、共同体の進歩と社会の秩序を脅かす精神的病に陥った者たちであり、治癒される必要があるとアフガーニーは考えていたものと推測される。ちなみに、「melancholia」の訳語として「偏執癖」をあてた。通常は精神的な抑鬱状態を想起させるが、実のところ「melancholia」には靈感が襲うことを待ち望む心理状態という広い意味がある。「偏執癖」と訳出した所以である。

58) 以上からアフガーニーは、他者に対して優位に立ち特権を享受することは、諸個人間に、そして諸共同体間に競争と競合を惹起させると考えていたことがわかる。それらの営為の目的は、歴史と文明の進歩というただ一点に求められる。

時に彼らは6面〔から構成される〕宮殿<sup>59)</sup>の支柱を攻撃し、一度に全てを破壊しようとした。別の時には、ある支柱のもとに反対勢力を見て、それ以外の支柱を攻撃目標とした。そして目標とする柱に考察を集中させ、全力を挙げてその柱を壊そうとした。またやむを得ず6つの支柱全てから距離を置かざるを得ない場合もあった。その時は直接支柱に関わるものに向かわず、翻って間接的に支柱が破壊されるように、支柱から必然的に帰結するもの、あるいは帰結物の破壊に専念した。

彼らは創造者——実に偉大である——への否定や〔最後の審判の日における〕報償と罰の信条の否定に満足する場合もある。その時には信仰者の信条を破壊しようと手を尽くす。これら2つの信条——神への信条と賞罰への信条——の破壊は、必ず自分たちの目的に資するものであり、自分たちの考えに実りをもたらすことを知っていたのである。

多くの場合、〔自分たちの〕原則については口をつむぎ「公有と共有<sup>60)</sup>」という目標だけを公言する。彼らはその目標を美化し、飾り立て、ひとびとの魂をその目標へと誘導しはじめる。あるときには、あらんかぎりの説得による宣伝に加えて、人間の本性がさげすみ人間の法が禁じるような愚かな行為をしはじめることもある。つまり敵をだまし討ちにするのである。そしてその多くの場合、数々の計略と謀略を用いて、何千もの無垢なる精神を消し去り、高貴な血を幾筋も流したのである。

#### 物質主義者の教理の害悪

物質主義者が共同体に現れたとき、かれらの囁きはその共同体のなかの悪しき者どもの胸の中に浸透し、手段を選ばず欲するものを手に入れ、快楽を獲得しようとするこしか頭にない悪徳な人の理性を誘惑する。なぜならこの墮落した見解〔=物質主義者の見解〕が彼らの悪しき欲求と正確に一致するからである。このとき悪徳な人々は物質主義者とともに物質主義運動を拡大しようとし、さらにその影響がどうなるかなど考えもしない一般の人々の間に物質主義を広めようとする。

人々の中には彼らの見解に参同することなく、彼らの道を歩まなかった者もいるが、その者としてその害悪や損害から逃れることはなかった。なぜなら知らず知らずのうちにその弱さは彼の信条の支柱を侵食し、その損害は彼の道徳に浸透するからである。大半の人々は自らの信条では伝統を守り、道徳的には自分たちの慣習に従っていたが、分裂は最小限にとどまり、類似はより近いものとなって、盲目的遵守の基盤の揺れや慣習の基礎の弱体化の原因を回避したのであった。

これらの物質主義者——人々の間に自分たちの産業を投入する限りでの物質主義者——が魂の中に墮落の種を植え付けると、ほどなく種は無知の大地で育ち、ダリーア (ḍarīʾa)<sup>61)</sup> やザクーム (zaqqūm)<sup>62)</sup> と成り果てるであろう。

これゆえに、この一派が現れた共同体の人々には墮落が広まるのである。誰もどの扉から自分の心に退廃が流し込まれるのかを知らず、裏切りや謀りごと、嘘や偽善が彼らの間に広まり、彼らは恥の覆いを取り外し、人間の本性 (faṭra al-basharīya) が禁じる悪行が彼ら自身から生じるようになる。また彼らは自らが犯した悪行を臆することなく公言するようになる。彼らは皆、言葉で罰の日

59) 本章の冒頭に出てくる、3つの信条と3つの美質の6平面から構成される宮殿 (=人間世界) を指す。

60) 本論考の冒頭「ジャマルッディーンの返答」の章に出てくる、物質的な公有と金銭や女性の共有を指す。それらが引き起こす最終的な結末は、宗教の破壊であり、文明の衰退である。

61) [原注] ヒジャーズ地方に群生する食用植物。棘をもち、赤い花をつける。

62) [原注] 毒物全般。地獄の人々 (ahl al-nār) が嫌う食物。[訳者注] 聖典クルアーンにおいて、地獄に落ちた人々がその実を食べる無情の木として描かれる。代表的な描写として、「それは結構な歓待ではないか。それともザクームの木 (をとるの) か。われはこの木を不義を行う者への試みとして、用意したのである。それは地獄の底に生える木で、その実は、悪魔の頭のようなものである。かれらはこれを食べ、腹はそれでいっぱい」(整列者章 62-66章) がある。ザクームが出てくる他の箇所としては、煙霧章 43章、出来事章 52章などがある。

の信仰者であると主張し、心の中で自分の信仰そして祖父たちの信仰〔の信仰者〕であると主張するものの、この世の後には生はないと信じる者が振舞うような行動をとる。物質主義者たちの信条が彼の心に浸透しているからである。彼は自分を見失っているのだ。こうして自己中心主義(athara)が彼を支配するようになる。自己中心主義とは、個人が度を越えて自分自身を愛することである。最終的には、もし自分の利益のために全世界に害が及ぶとして、たとえ自分以外の人に害が生じようとも、その利益を求めようになる。この特質から以下のことが必然的に帰結する。その特質の持ち主は公益(al-manfa'a al-'amma)よりも私益(al-manfa'a al-khāṣṣa)を優先させ、自分の属する民族と自らの共同体を安値で売り飛ばすようになるだけでなく、この卑しい生へ執着し続けられ、恐れが生じ、臆病も生じてくる。挙句の果てには彼は惨めさの奈落へと墜落して生きていくだけで満足するのである。惨めさに囲まれ、不幸に包まれ、隷属感に満ちているのだとしても<sup>63)</sup>。もしある共同体の状態が、その構成員がこの特質を有するまでに至れば、共同体の連帯の紐帯は断ち切れ、民族の一体性は損なわれ、護持する力は失われ、栄光の玉座は転覆する。こうして〔人間〕存在が共同体を見捨てたように、共同体が〔人間〕存在を見捨てたのである。

63) 個人の私的な利益よりも共同体の公的な利益を上位に置くことは、個人は社会に従属し、社会の合意が個人の自由に先行することを示唆する。このことは、当時のイスラーム世界を取り巻く社会状況を視野に入れて理解される必要がある。イスラームの共同体が、西洋の植民地主義による支配という外的な物理的危機と、物質主義者の登場という内的な思想的危機という二重の意味で危機的状況にある中で、アフガーニーは共同体の公的な利益を優先させたということである。このことは、個人主義の局地としての自己中心主義に対する非難と正確に対応している。なおここで注意すべきは、個人と社会が二項対立的に把握されており、それぞれ独立して背反し、相補的な関係を結ぶことは想定されていないということである。