

現代シーア派学者によるムウタズィラ派採用論批判の考察 —ハーメネイーのムフィード(d.413/1022)観に焦点をあてて—

平野 貴大

東京大学大学院人文社会系研究科博士課程

日本学術振興会特別研究員 (DC)

要旨

本稿の目的は、現在のイランの最高指導者であるハーメネイーのシャイフ・ムフィード観を分析することで、現代のシーア派学者が同派とムウタズィラ派との教義上の類似性をどのように説明するのかを解明することである。その分析を通じて、ハーメネイーをムフィードの学統に繋がる中道的な法学者・神学者として位置づけることも目指す。欧米研究者の通説によれば、ムフィードはムウタズィラ派をイマーム派に導入した、もしくはムウタズィラ派に強く影響を受けた合理主義者であるとされる。ハーメネイーは欧米研究者のムフィード観を批判し、ムフィードは法学と神学における伝承主義と合理主義の中道的な学統の創始者であると主張した。シーア派がムウタズィラ派を導入したという主張を否定することは、ハーメネイー独自の学説ではなく、シーア派学者の間の定説となっていた。以上より、保守派/原理主義者とみなされる傾向にあったハーメネイーはムフィードの学統に繋がる中道的な法学者・神学者として再評価されるべきであるといえる。

キーワード

ハーメネイー、シャイフ・ムフィード、シャイフ・トゥースィー、シーア派、ムウタズィラ派

**Critical Modern Shī'ī Argument against Admitting the Influence
of Mu'tazilī Thought on Shī'ī Islam:
Focusing on Khāmene'ī's View of al-Shaykh al-Mufīd (d.413/1022)**

Takahiro Hirano

Doctoral Student

Graduate School of Humanities and Sociology, the University of Tokyo

Research Fellow of Japan Society for the Promotion of Science

Abstract:

This paper considers critical modern shī'ī arguments against admitting the influence of Mu'tazilī thought on al-Mufīd and his disciples, and demonstrates the place of Khāmene'ī, the supreme leader of the Islamic Republic of Iran, as a jurist and theologian of the school that goes back to al-Shaykh al-Mufīd. Regarding the place of al-Mufīd in Shī'ī history, opinions differ between western and Shī'ī scholars. According to a common view held by western scholars, al-Mufīd was a Shī'ī rationalist scholar, who introduced Mu'tazilī principles and doctrines into Shī'ah, or was at least strongly influenced by them. Khāmene'ī critically denies this opinion and insists that al-Mufīd was the founder of the middle ground school between the traditional school in Qom and the rational school in Baghdad. Khāmene'ī's denial of the influence of the Mu'tazilah on al-Mufīd, and consequently later Shī'ī scholars is regarded as the authentic view among modern shī'ī scholars. While Khāmene'ī is generally regarded as a conservative or fundamentalist, we must re-examine him as a middle ground jurist and theologian of the school of al-Mufīd.

Keyword:

Khāmene'ī, al-Shaykh al-Mufīd, al-Shaykh al-Ṭūsī, Shī'ah, Mu'tazilah

1. 序文

イラン革命以降、イラン・イスラーム共和国では「法学者の統治(wilāyah al-faqīh)」が続いている。イラン・イスラーム共和国下では、法学者の統治の理論を打ち出したホメイニー(Rūh Allāh Khomeynī, d.1989)が初代の最高指導者（アラビア語では、walī al-amr、ペルシア語では valī-ye amr や rahbar など）となり、彼の死後はハーメネイー(Sayyid ‘Alī Khāmene’ī, b.1936)が2代目の最高指導者に就任した。ホメイニーの政治・哲学的思想に関してはこれまで多くの研究がなされてきたが、ハーメネイーに関する研究はいまだ不十分な点を多く残している。ハーメネイーはイランの最高指導者であるのみならず、シーア派¹信徒が追従すべき法学権威であり、かつ、神学者でもある。そのため、ハーメネイーの思想を研究するには幾つかのアプローチが想定されるが、彼の法・神学的思想はこれまであまり研究されてこなかった。

筆者は前稿で小幽隠期（260/874年から329/941年まで）²のシーア派における法学的教義の独自性と多様性を論じ、別稿では初期から現代までのシーア派のクルアーン観を明らかにしてきた³。古典期のシーア派において、シャイフ・ムフィード(al-Shaykh al-Mufīd, d.413/1022)は大きな功績を残した学者であるが、彼の思想史上の位置づけに関しては欧米研究者とシーア派学者の見解が対立している。欧米研究の通説によれば、ムフィードがシーア派内にムウタズィラ派的神学を確立したことで、その後のシーア派はムウタズィラ派に強い影響を受けたとされる。現代のシーア派学者たちはこの欧米研究の通説を痛烈に批判してきた。現代のシーア派学者の中でもハーメネイーは最も体系的にこの問題を扱い、欧米研究とは異なるムウタズィラ派認識とムフィード観を提示した。

本稿は、小幽隠期から11世紀中葉までのシーア派内の諸学統についての現代シーア派学者たちの認識を主題とし、とくにハーメネイーの議論を中心に分析する。本稿の最初の目的は、ハーメネイーのムフィード観を中心に分析することによって、現代のシーア派学者たちがムウタズィラ派とシーア派の教義の類似をどのように認識しているのかを明らかにすることである。筆者は本稿をシーア派古典研究の枠を超えて、ハーメネイーの思想研究として位置づけることも目指す。そのため、本稿の2つ目の目的は、ハーメネイーをムフィードの法・神学における学統の学者として位置づけることである。

2. シーア派とムウタズィラ派との関係性についての先行研究

本章では本稿の主題となるムウタズィラ派の教義と11世紀前後のシーア派の状況についてまず概説し、両派の関係性に関する欧米研究の動向を分析する。

2-1. ムウタズィラ派形成史

イスラーム共同体の中では遅くともウマイヤ朝期の終わり頃には、神が人間の行為を創造するのか人間自身が己の行為を創造するのかを巡って、大きな論争が行われていた。言い換えれば、神の予定論と人間の自由意志論を巡る論争が発生していたのである。一方では、ジャブル派と呼ばれる集団が神による予定論を信奉し、もう一方ではカダル派と呼ばれる集団が人間の自由意志を主張していたという⁴。ムウタズィラ派はカダル派の自由意志論を継承しつつ、彼らの主張を理性主義の方法論によって発展させた神学派とみなされている⁵。

ムウタズィラ派の教説に関しては本邦でも多くの研究があり、古くは日本のイスラーム研究の先駆者である井筒が同学派についてまとめている。井筒は「思想史上でムウタズィラ派について一番重要であるのは、彼らがイスラームにおいて最初に「理性」を真理の標準として認め、かつその絶対的権威を確立したことである」と指摘した⁶。理性に絶対的権威を認めたため、ムウタズィラ派は一般的に合理主義と描写されるのである。

ムウタズィラ派内部には様々な教義を信奉する集団が包摂されているが⁷、ムウタズィラ派の諸集団が共通して信奉する教義には、「(神の) 唯一性(al-tawhīd)」、「(神の) 正義(al-‘adl)」、「楽園の約束と火獄の威嚇(al-wa‘d wa-al-wa‘īd)」、「中間の立場 (al-manzilah bayn al-manzilatayn, 大罪を犯したムスリムを信仰者(mu‘min)と不信仰者(kāfir)の中間の不義者(fāsiq)とみなす教義)」、「善を命じ、悪を禁じること(al-amr bi-al-ma‘rūf wa-al-nahy ‘an al-munkar)」という「5 大原則」がある⁸。スンナ派の6信5行は有名であるが、シーア派の原則は一般に5信10行と言われる。そのうちの5信とは「(神の) 唯一性」、「(神の) 正義」、「預言者位(al-nubūwah)」、「イマーム位(al-imāmah)」、「来世(al-ma‘ād)」であり⁹、注目すべきは「神の唯一性」と「神の正義」という2つの原則をシーア派とムウタズィラ派が共有していることである。初期シーア派研究の大家である Amir-Moezzi(2016)は、シーア派の5信という概念はおそらくムウタズィラ派の影響で成立し、ムフィードが初めてこの考えをシーア派に導入したのだらうと推論した¹⁰。この2つの原則以外にも細かい教義における両派の類似点は他にも指摘されてきた¹¹。このように、シーア派とムウタズィラ派の間に多くの教義上の類似点があることは疑い得ない事実である。しかしながら、両派の間の教義上の類似性をどのように説明するのかを巡って、シーア派学者と多くの欧米研究者の見解は激しく対立してきた。

2-2. シーア派とムウタズィラ派の関係性、およびムフィードに関する欧米研究の傾向

シーア派とムウタズィラ派との関係性はいまだ解明されていないことが多くあ

る。小幽隠期にはシーア派の中にゴム学派とバグダード学派の2つの神学的潮流があった。ゴム学派とは預言者とイマームのハディースの字義に忠実に従い、理性的推論を極力排除する伝承主義的潮流である。それに対して、バグダード学派とは理性的推論を重視し、ほとんどムウタズィラ派を採用していたとも言われる合理主義的潮流である。小幽隠期におけるバグダード学派の碩学としてはアブー・サフル・ナウバフティー (Abū Sahl al-Nawbakhtī, ヒジュラ暦3世紀末／西暦9世紀末から10世紀初頭没)¹²とハサン・イブン・ムーサー・ナウバフティー (al-Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī, d. bet. 300/912 and 310/922)というナウバフト家出身の2人の学者が有名であるが、ハサン・イブン・ムーサーの分派学書『シーア派の分派(*Firaq al-Shī'ah*)』以外の文献は後世の学者の引用形式以外では現存しておらず、小幽隠期の彼らの神学説を正確に分析することは難しい。しかしながら、ナウバフト家に代表されるバグダード学派がムウタズィラ派と極めて近い教義を信奉していたことに関しては、シーア派学者と欧米研究者の見解は一致している¹³。

欧米研究ではムフィードの法学者としての側面はあまり論じられてこなかったが、彼の神学者としての側面は活発に分析されてきた。ムフィードの神学に関する欧米研究の通説によれば、ムフィードはゴム学派のハディース重視の姿勢を批判し、ムウタズィラ派の教義をシーア派神学の中で確立し、シーア派神学を合理主義化させたという。そして、彼の弟子シャリーフ・ムルタダー (al-Sharīf al-Murtaḍā, d.436/1044)がムウタズィラ派の導入をさらに進めたと考えられている¹⁴。理性を伝承より重視しムウタズィラ派を導入したムフィードとムルタダーとは対照的に、彼らの弟子であったシャイフ・ターイファ・トゥースィー (Shaykh al-Ṭā'ifah al-Ṭūsī, d.460/1067)が理性と伝承の両方を重視し、それまでのムウタズィラ派的合理主義とゴム学派の伝承主義の間の中道的な法・神学理論を体系化させたと言われる¹⁵。それに対して、ハーメネイーに代表される現代シーア派学者たちによれば、法・神学における中道的な学統を打ち立てたのはトゥースィーではなくムフィードであるという (第4章2節2節参照)。

このように、ムフィード、ムルタダー、トゥースィーの思想史上の位置づけは、シーア派とムウタズィラ派の関係性を分析する上で重要な問題である。彼らの思想史上の位置づけはハーメネイーのような非常に著名なシーア派学者たちが論じてきたにも関わらず、従来の欧米研究はシーア派学者たちの見解をほとんど研究してこなかった¹⁶。

3. ハーメネイーの経歴と彼の思想に関する先行研究

シーア派の中には遅くとも小幽隠期から現代に至るまで伝承主義的潮流と合理主義的潮流が存在してきた。両潮流は 17 世紀にはそれぞれアフバール学派、ウスール学派と呼ばれるようになっており、現代のシーア派信徒の圧倒的多数派はウスール学派に属する。ウスール学派の教義によれば、シーア派信徒は「ムジュタヒド(mujtahid)」と「ムカッリド(muqallid, 一般信徒のこと)」に分けられる。ムジュタヒドとは、法源から正しく法規定を導き出す努力を意味する「イジュティハード(ijtihad)」を行う資格を持つ学者のことであり、一般信徒は特定の 1 人のムジュタヒドの法の見解に追従する義務がある¹⁷。法学者の中でも最高位のムジュタヒドは「マルジャウ・タクリード(marja' al-taqlīd, 以下、省略してマルジャウ)」と呼ばれ、ハーメネイーは現在においてはマルジャウの 1 人である。本章では、ハーメネイーのこれまでの経歴と業績をまとめ、彼に関する研究動向を分析する。

ハーメネイーの経歴については彼の公式ウェブサイトに詳細があり、この段落中の以下の記述は彼の公式ウェブサイトの記述に依拠している¹⁸。ハーメネイーは 1936 年にイランのマシュハドで生まれ、同地でイスラーム諸学の初等教育を受けた。彼は若い頃から学者としての素養があったとされ、18 歳の時にはムジュタヒドの資格を得るための「高等教育(dars al-khārij)」の講義を受講していたという。その後、イラクの聖地ナジャフやイランの聖地ゴム、マシュハドを渡り歩き、多くの大学者の指導の下でイスラーム諸学を習得したという。彼はホメイニーに心酔するようになり、1962 年からはホメイニーとともに政治闘争を始めた。ホメイニーがイランから亡命してからもハーメネイーはイランに残り、ホメイニーの代理人として宗教税の徴収と分配などを行っていたという¹⁹。ハーメネイーは反パフラヴィー政権を掲げて政治闘争を続け、1979 年のイラン・イスラーム革命までに 6 回の投獄を経験している。革命が成就した後も、彼はホメイニーの法学者の統治を支持し、国防軍需次官や革命防衛隊長官、テヘランの金曜礼拝導師などの政府要職に就任した。1981 年にはイラン・イスラーム共和国の第三代大統領に就任し、1989 年まで大統領を 2 期務めた。1989 年のホメイニーの死後に、ハーメネイーは最高指導者に選出され、現在に至る。

現代のシーア派においては学者の位階制度は非常に重要な意味を持つ。法学者の位階は上から一般に、「マルジャウ・タクリード(marja' al-taqlīd)」、「アーヤトッラー(āyat Allāh)」、「フッジャトルイスラーム・ワルムスリミン(hujjat al-islām wa-al-muslimīn)」、「フッジャトルイスラーム(hujjat al-islām)」という順番に分けられる²⁰。これらの位階には昇格試験などの明確な基準があるわけではないが、ハーメネイーは革命以前にはフッジャトルイスラームであり、最高指導者に選出された 1989 年にアーヤトッラーに格上げされたと言われる²¹。そのため、ハーメ

ネイーが最高指導者になった際には、彼は学問界の最高権威であるマルジャウとはみなされていなかった。1994年にハーメネイーがマルジャウとして推薦された際には、イラン国内外で彼の学識がマルジャウに値するのかを巡り論争が起きた。しかしながら、その論議から20年以上経った今では、ハーメネイーはマルジャウの1人としての地位を確立している²²。

ハーメネイーに関する研究では、イランの最高指導者としての彼の主張を政治学の観点から分析する研究は比較的多くある²³。しかしながら、ハーメネイーの法・神学者としての側面に関する研究はこれまで十分にはなされてこなかった。本邦においては中田がハーメネイーの思想を分析してきた。中田(1997)はホメイニーらの思想と比較し、勸善懲悪に関するハーメネイーの独自性を指摘している²⁴。また、中田(1999、2000)はハーメネイーの『イスラームにおける国家(*Hokūmat dar Eslām*)』を分析することで、ホメイニーは自身のカリスマ性によって宗教的権威かつ革命指導者として憲法より上位にいたのに対して、ハーメネイーが憲法の定める手続きによって擁立された存在であることを指摘し、イラン・イスラーム共和国の正統性の根拠である法学者の統治と人民の政治的役割との関係性の議論におけるハーメネイーの理論的貢献を明らかにした²⁵。欧米においてもハーメネイーの研究は非常に少ないが、Hovsepian-Bearce(2015)は重要である²⁶。Hovsepian-Bearceはハーメネイーの主要な著作のみならず、ネットニュースサイトやハーメネイーの公式ウェブサイト、政府要人の公式サイトなどをもとに彼の公の場での発言や声明、インタビューの内容を分析した。Hovsepian-Bearceは1962年のハーメネイーの政治活動開始時から2014年に至るまでのハーメネイーの政治理論を研究対象としている。ハーメネイーが最高指導者になった1989年以降に関しては現職のローハーニー(*Ḥasan Rowḥānī*, b.1948)大統領に至る歴代の大統領とハーメネイーの関係性を分析し、ハーメネイーの政治思想の変遷を詳細に明らかにした。

中田とHovsepian-Bearce以外でハーメネイーの思想を主題とした研究はほとんどない。イスラームにおける生殖補助医療に関する見解を分析した青柳(2017)²⁷のように、ハーメネイーの思想を論文の1章として論じるものはあるものの、ハーメネイーの法・神学思想についての研究の数自体が非常に少ないと言えるだろう。

4. ハーメネイーのムフィード観

これまでのシーア派思想史の中でも、シャイフ・ムフィードのシーア派思想史上での位置づけを最も体系的に論じた著作は、ハーメネイーの『シャイフ・ムフィード：探索と創出(*al-Shaykh al-Mufīd: al-Riyādah wa-al-Ibdā'*)』であろう²⁸。同

書はムフィードの没年ヒジュラ暦413年からちょうど1000年経ったことを記念してヒジュラ暦1413年（西暦1993年）に開かれた「シャイフ・ムフィード千年記念学会(In‘iqād Alfiyyah al-Shaykh al-Mufīd)」に際して、ハーメネイーが執筆した著作である。「シャイフ・ムフィード千年記念学会」には欧米研究者も参加していたため、ハーメネイーは欧米研究のムフィード観を十分に考慮した上で、欧米研究とは異なるムフィード観を提示している。

ハーメネイーによれば、ムフィードのシーア派思想史における功績は、(1)家の人々(ahl al-bayt、預言者の一族のこと)の学統の独立したアイデンティティの確立、(2)シーア派法学の正しい学問的枠組みの確立、(3)法学と神学において理性と伝承を論理的に総合した方法論(uslūb al-jam‘ al-mantiqī bayn al-‘aql wa-al-naql fi al-fiqh wa-al-kalām)を創出したこと、の3点に集約されるという²⁹。本章では、この3点に関するハーメネイーの主張を順番に分析していく。

4-1. 家の人々の学統の独立したアイデンティティの確立

ハーメネイーを含む現代のシーア派学者たちの歴史観によれば、12代目イマームの幽隠（注2参照）は、シーア派の存続自体をも脅かすほどの大混乱を引き起こしたという。イマーム顕在期の信徒たちは、新たな問題に直面したとしても無謬のイマームに照会すれば正しい回答を得られたという。また、異端的教説を唱える者がいた場合、イマームたちがその者を糾弾・呪詛することによって異端的教説がシーア派に浸透するのを防いでいたという。それに対して、小幽隠の開始によって事態は急変し、大幽隠の開始によってシーア派の状況はさらに悪化したという。イマームや彼の代理人といった宗教的権威が不在となったことで、学者たちが信徒たちの問題を解決しなくなってきた。その結果、学者たちが様々な教説を主張するようになり、誤った教説がシーア派の学問全体に入り込んでいったという³⁰。

ハーメネイーによれば、当時のシーア派の中に異端的教説を含む様々な学説が生まれるようになった背景には、当時のシーア派が法・神学的教義を導くための理論を欠いていたということがあるという。ムフィードの功績は、法・神学的教義を導くためのシーア派独自の理論を創始したことであるという。ハーメネイーによれば、ムフィードの方法論によって、イマームたちの教えから逸脱した教説を判別できるようになり、シーア派がイマームたちの教えに従う方法論を持った独自の宗派として発展したという³¹。

イマーム不在による大混乱が小幽隠期と大幽隠期初期のシーア派に大きな影響を与えた歴史観はハーメネイーに特徴的なものではなく、欧米研究の歴史観ともおおむね一致している³²。しかしながら、ムフィードがシーア派の中から異端的

教説を排除するためのシーア派独自の理論を確立し、彼の理論が現在のシーア派の基礎となっているという見方は、欧米研究との比較で見たハーメネーイの思想の特徴である。

4-2. シーア派法学の正しい学問的枠組みの確立

4-2-1. シーア派法学の創始者としてのムフィード

ハーメネーイによれば、クルアーンとスンナからシャリーアの規定を演繹するという意味での法学(al-faqāhah)はシーア派において長い歴史を持ち、その起源はイマーム、バーキル(Muḥammad al-Bāqir, d.114/733)の時代に遡るといふ。バーキルが彼の弟子のアバーン・イブン・タグリブ(Abān b. Taghlib, d.141/758)に「マディーナのモスクに座り、人々にファトワーを出せ」と命じ、アバーンがファトワーを出したという逸話にハーメネーイは言及し、彼はこれをシーア派独自の法学の起源とする³³。しかしながら、イマームの弟子たちが自身の法的見解を表明することと、法学者が法源から規定を導き出す学問としての法学には大きな差がある。ハーメネーイによれば、この差はシーア派史の中で徐々に埋められていったが、ムフィードによって法学は新たな局面を迎えたという³⁴。

ハーメネーイによれば、ムフィード以前のシーア派には2つの法学的潮流が存在していたという。1つは伝承の明文に拘泥する伝承主義的潮流で、もう1つは理性的推論を容認する潮流である。伝承主義的潮流はクライニー(Muḥammad b. Ya'qūb al-Kulaynī, d.329/940-941)やサドゥーク(al-Shaykh al-Ṣadūq, d.381/992)に代表されるハディース学的潮流(al-ittijāh al-ḥadīthī, 先行研究では一般にはゴム学派と呼ばれる)であり、彼らは理性的推論の方法を持たず、クルアーンとスンナの明文規定に従うことに努めた。そのため、ゴム学派における法学とは伝承の明文に依拠してファトワーを出すことであり、彼らのファトワーはその主題において伝承が存在することによって初めて成立するものであったという³⁵。

法学における合理主義的潮流はゴム学派と対立的であったとされ、スンナ派法学の法源論を採用していたという。その合理主義的潮流はイブン・ジュナイド(Muḥammad b. Aḥmad b. al-Junayd al-Iskāfī, d.381/991-2)に代表されるものであり、スンナ派の影響を強く受けて「キヤース(qiyās)」と「ラアイ(ra'y)」を實踐していたという。キヤースとはクルアーンとスンナの中に明文規定がないような新たな問題が発生した際にすでに知られている別の類似の事例の規定を援用する推論方法であり、スンナ派4大法学派の中で認められた法源の1つである。ラアイとはクルアーンやスンナに依拠しない自由な推論であり、一部のスンナ派法学者はラアイを法源として認めてきた³⁶。筆者は前稿で10世紀のシーア派法学を主題としたが、イブン・ジュナイドには言及しなかった。というのも、イブン・ジュナイ

ドの文献は現存しておらず、現在においてイブン・ジュナイドの思想を正確に調査することは不可能だからである。シーア派のハディースではイマームによってキヤースとラアイの行使が禁じられており³⁷、イブン・ジュナイドがキヤースとラアイを法源として認めていたということが事実であれば非常に興味深い。

ハーメネイーによれば、ゴム学派とイブン・ジュナイドの両学統ともにそれぞれ問題点を抱えていたという。ゴム学派においては、彼らの「ファトワー (fatwā, 教義回答)」が伝承の明文自体となっており、彼らは十分な法源論を持たず、法源から法規定を演繹する方法論も持たず、推論(al-istintāj)も行わなかったという。そのため、法学者が新たに規定を導く努力であるイジュティハードがゴム学派の中ではほとんど実践されていなかったとハーメネイーは主張する。一方で、イブン・ジュナイドはスンナ派からキヤースとラアイを受容し、その結果としてシーア派の中でよく知られ受容される方法論(al-ṭarīq al-ma'rūf wa al-maqbūl ladā al-shī'ah)から逸脱したという³⁸。

ハーメネイーの考えるゴム学派の欠点は、彼らが伝承を精査する方法論を持たないこと、および、イジュティハードを行わないことに集約される。イブン・ジュナイドの学統の欠点はキヤースとラアイの行使によるスンナ派化であると言える。ハーメネイーは、ムフィードの法学における功績がこのような10世紀までの法学の2つの潮流の問題点を解決し、伝承と理性の調和を図ったことであると主張した³⁹。

ハーメネイーによるゴム学派とイブン・ジュナイドへの批判、およびムフィードの功績への評価は、ハーメネイーの法学的立場と歴史認識を反映していると言える。現代のシーア派の主流派であるウスール学派はクルアーン、スンナ、「イジュマーウ (ijmā', 信徒の合意)」、「理性('aql)」を法源とする学派であり、伝承と理性的推論の両方を認めている。このようなシーア派の学統は11世紀以降に成立したものであり、ハーメネイーはムフィードを「法学と神学の分野において学問的であり完成され、シーア派の学問界に今日まで続く学統の創始者」と位置付けている⁴⁰。ハーメネイーは「ウスール学派」という用語を用いていないが、実質的にムフィードをウスール学派の起源となる学統の学祖と見なしていると言える⁴¹。

4-2-2. ハーメネイーのトゥースイー観

前述のようにムフィード観においては欧米研究の通説とハーメネイーの思想は大きく乖離している。欧米研究の通説によれば、伝承と理性の調和を図ったのはムフィードではなく、トゥースイーであるとされてきた(本稿第2章第2節、注13と注14参照)。その一方で、ハーメネイーはムフィードが伝承と理性の調和を図る学統を創始したのであり、トゥースイーの功績はムフィードが創始した学統

を継承し、発展させたことであると主張している⁴²。

ムフィードの最も大著な法学書である『ムクニア(*al-Muqni'ah*)』は彼のファトワー集であり、ムフィード自身は『ムクニア』の中でファトワーの根拠を示していない。それに対して、トゥースィーは『ムクニア』の注釈書として『規定の修正(*Tahdhīb al-Aḥkām*)』を執筆し、その序文の中で伝承的根拠と理性的根拠を両立させるための理論を提示している。欧米研究がトゥースィーを中道的学統の学祖とみなすのはこれゆえである。それに対して、ハーメネイーはトゥースィーによる同書の執筆時の状況とムフィードがその法学理論に無知であったかどうかを問題としている⁴³。

トゥースィーの理論を要約すれば以下のものである。あらゆる問題についてまずはクルアーンの明文規定や諸々の根拠から規定を導き出し、次いで十分な人数から伝承されるハディース(*al-aḥādīth al-mutawātirah*)から、次いでムスリムのイジュマーウ、ないしは「イマーム派」⁴⁴のイジュマーウから、次いで人口に膾炙したハディース(*al-aḥādīth al-mashhūrah*)から教義を導く。もし2つの一見矛盾するテキストがあれば、その2つの意味を総合する。もし総合できなければ、伝承経路の弱い伝承とイマーム派がその内容に反対するような伝承を放棄する。2つの伝承の伝承経路のレベルが全く同じであれば、シャリーアの規定から導き出される一般的な規則に一致する方の伝承を優先する、という⁴⁵。

ハーメネイーは、トゥースィーのこの法理論がムフィードの思想に由来するものであると結論付け、これを立証するために多くの証拠を挙げている。ハーメネイーの主張の根拠を幾つか例示すると、(1)トゥースィーの『規定の修正』がムフィードの『ムクニア』の注釈書であること、(2)トゥースィーはムフィードに師事するためにわざわざバグダードに来ており、当時まだ若かったトゥースィーによる同書の執筆は彼がムフィードに師事していた時代に始まっていた。そのため、トゥースィーの『規定の修正』の序文はムフィードの指導下で書かれた可能性が高いということ、(3)ムフィードの幾つかの短い著作から、クルアーンの明文規定を優先し、ハディースの伝承経路を精査する、などのトゥースィーの方法論と類似の方法論を読み取ることができること、(4)そもそもムフィードが短いながらも法源論に関する著作を執筆しているため、それがシーア派において最初に法源論を扱った文献となるということ、などがある⁴⁶。

このように、ハーメネイーの法学におけるムフィードの評価は、現代のウスール学派の法学をムフィードの法学に遡らせるものである。ハーメネイーの議論は、ウスール学派の法理論の正統性を過去に遡らせて立証するという効果も持っているといえる。

4-3. 法学と神学において理性と伝承を論理的に総合した方法論

4-3-1. ハーメネイーのムウタズィラ派認識

ハーメネイーの法学におけるムフィード観は前節で分析したため、本項では彼の神学におけるムフィード観を分析する。10世紀の法学において伝承主義と合理主義があったように、神学においても同様の2つの潮流が存在していた。前述のように、伝承主義的潮流はゴム学派であり、合理主義的潮流はバグダード学派である⁴⁷。ハーメネイーによれば、当時の神学における合理主義的潮流は「無条件の理性主義的潮流(al-ittijāh al-‘aqlī al-muṭlaq)」(前述のバグダード学派)と化しており、伝承をほとんど考慮せず専ら理性的推論に依拠していたため、イマームたちの伝承に反する教義も信奉していたという⁴⁸。この合理主義的潮流はイマーム論など幾つかの例外を除いてムウタズィラ派とほとんど同様の教義を奉じており、前述の2人のナウバフティーやイブン・キバ(Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān b. Qiba, ヒジュラ暦4世紀末/西暦10世紀末から11世紀初頭没)らがこの潮流を代表するという⁴⁹。ハーメネイーによれば、ムフィードは神学においてもこれら2つの両極端な潮流の間の中道的な新しい学統を確立したという。ムウタズィラ派とは異なりムフィードは、理性だけでは神学が扱う主題の全てを扱うことは不可能であると、神学における理性と伝承の両方の重要性を説いたという⁵⁰。

ムフィードのシーア派思想史における功績を論じる中で、ハーメネイーはシーア派の教義がムウタズィラ派から抽出されたという学説を強く否定する。彼によれば、シーア派神学がムウタズィラ派由来であるという主張は、古くより非シーア派の分派学者や神学者が主張した学説であり、現在のオリエンタリストの学説でもあるという⁵¹。

シーア派がムウタズィラ派と幾つかの原則や教義を共有していることに関して、ハーメネイーは、シーア派はクルアーンと真正性の高い伝承と理性によって規定や教義を演繹することが可能であり、わざわざムウタズィラ派から教義を借用する必要がないと主張する⁵²。そのため、ムウタズィラ派とシーア派の教義が一致した場合、そのことが意味するのは、シーア派がムウタズィラ派から教義を採用したということではなく、ムウタズィラ派がその問題においてシーア派に依拠しているということであるという⁵³。また、ムウタズィラ派とシーア派の教義が一致すると言われる場合においても、両派は大枠で一致しているだけであり、神の属性論などのように具体的な細かい教義ではムウタズィラ派が誤っている、という例も少なくないという⁵⁴。

以上のように、欧米研究と比較した際のハーメネイーの主張の特徴は、ムフィードを合理主義者とはみなさず、法学においても神学においても伝承主義と合理主義の中間的学統の創始者とみなすことである。ムフィードがムウタズィラ派を採

用した、ないし影響を受けたのではなく、ムウタズィラ派がシーア派から学んだのであるとするハーメネイーの主張は、従来の欧米研究の通説とは真逆なものであると言える。

4-3-2. 現代シーア派学者のムウタズィラ派認識

欧米研究はムフィードの法学思想をこれまでほとんど分析してこなかった⁵⁵。そのため、ムフィードの法学上の位置づけに関しては今後の学問的調査を待たなければならない。それに対して、多くの欧米研究はムフィード以降のシーア派のムウタズィラ派的側面に注目してきたため、シーア派とムウタズィラ派との関係性に関する見方がハーメネイーと欧米研究の大きな対立点となっていると言える。本項では、ムウタズィラ派がシーア派の教義を受容したというハーメネイーの学説が現代のシーア派の間でどれほど一般的であるのかを分析する。

ムフスィン（ハサン）・アミーン(Muḥsin Amīn, d.1952)は同派の人物学大全である『シーア派の有力者(*A'yān al-Shī'a*)』において、「ムウタズィラ派であればラーフィド派（シーア派の別称）である(lammā yūjad al-mu'tazilī illā wa-huw rāfiḍah)」という言葉説に言及し、それに反論する中で、「(前略) たとえ、ムウタズィラ派がイマーム派と信仰箇条の幾つかにおいて同意していようとも。しかしながら、彼ら(ムウタズィラ派)は信条と法規定の大部分において(fī akthar al-uṣūl wa-al-furū'), 彼ら(イマーム派)と対立しており、信条と法規定においてのアシュアリー派(スンナ派の神学派)との(ムウタズィラ派の)合意箇所はイマーム派との合意箇所よりも多い」と主張している⁵⁶。このように、ムフスィン・アミーンはシーア派とムウタズィラ派の関係性を否定し、逆にムウタズィラ派とスンナ派との類似性を主張している。

ムフィードとムウタズィラ派の関係性が問題とされたように、ムフィードの弟子であるムルタダーとムウタズィラ派の関係性についても、欧米研究のみならずシーア派学者たちの間でも議論の対象となっていた⁵⁷。ムフスィン・アミーンはムルタダーに関する記述の中でもムウタズィラ派とスンナ派との関係性を論じている。彼はムルタダーのムウタズィラ派的傾向を否定し、次のように主張する。

イマーム派（の人物）がどのようにしてムウタズィラ派になり得ようか。ムルタダーの『治癒する者の書(*Kitāb al-Shāfi*)』は、ムウタズィラ派で最も有名な碩学の1人カーディー・アブドゥルジャッバール(Abd al-Jabbār, d.1024-5)の『大全(*al-Mughnī*)』への論駁（書）である。しかしながら、大衆は、彼ら（シーア派の碩学）が見神(ru'yah)⁵⁸、善(al-ḥusn)と悪(al-qubḥ)⁵⁹、その2つに類する(naḥw-humā)問題の幾つかの諸問題においてムウタズィラ派と一致す

るがゆえに、イマーム派学者の中でも大学者たち全員をムウタズィラ派の教義(al-i‘tizāl)に帰してきた。しかし、これは誤りであり、それを主張する者は誤っている。ムウタズィラ派はイマーム派よりもスンナ派(ahl al-sunnah)と呼ばれる者たちに近い。というのも、彼ら(ムウタズィラ派)は彼ら(スンナ派)に対して、カリフ位⁶⁰の事柄や、法規定(furū‘ al-dīn)を4人の学祖から導き出すことに関して合意しているからである⁶¹。

このように、ムフスィン・アミーンは、イマーム論を信じずカリフ制を信じるムウタズィラ派をシーア派の一派とは見なさず、スンナ派系の神学派として理解していたのである。

レバノンのシーア派学者であるムハンマド・ジャワード・ムグニーヤ(Muḥammad Jawād Mughniyyah, d.1979)は『均衡の中のシーア派(al-Shī‘ah fi al-Mizān)』の中で、ムルタダーの『治癒する者の書(Kitāb al-Shāfi)』を分析し、ムウタズィラ派とシーア派のイマーム論・カリフ論における相違をより詳細に論じている。ムグニーヤによれば、(1)預言者とイマーム、(2)イマームと存在者(al-kawn, ここでは天と地にあるもの全ての意味)、(3)シーア派であること(al-tashayyu‘)と異端性(al-ilhād)、(4)信徒の長(アリーのこと)への指名(naṣṣ)、の4点においてアブドゥルジャッバールの議論は誤りであると論じている⁶²。イマーム論に関するアブドゥルジャッバールの認識の誤りを指摘することによって、ムグニーヤは「シーア派の学者とムウタズィラ派の学者の間のイマーム論」の相違を明らかにしようとした。以上の分析から、現代のシーア派学者たちはムフィードのみならず、ムルタダーのムウタズィラ派的傾向も否定している、と考えられる。

現代のイランのマルジャウの1人であるソブハーニー(Ja‘far al-Sobānī, b.1929)もハーメネイー同様に、シーア派がムウタズィラ派を採用したのではなく、むしろムウタズィラ派がイマーム、アリーの神学議論から教義を学んだのであると主張した⁶³。ソブハーニーはムルタダーらシーア派学者の見解やムウタズィラ派の学者たちの見解を引用しながら、次のように説明する。ムウタズィラ派の学者たち自身が認めるところでは、同神学派の創始者ワースィルはアリーの息子であるムハンマド・イブン・ハナフィーヤ(Muḥammad b. al-Ḥanafīyyah, d.81/700)と彼の息子アブー・ハーシム(Abū Hāshim ‘Abd Allāh b. Muḥammad, d.98/716-7)から神学的教説を学び取り、イブン・ハナフィーヤとアブー・ハーシム自身は彼らの父祖のアリーから神学的教説を学んだという⁶⁴。スンナ派のアシュアリー派は学祖アシュアリー(Abu al-Ḥasan al-Ash‘arī, d.324/935-6)の教説を信奉する神学派であるが、ムウタズィラ派の一部の学者によれば、アシュアリー自身がムウタズィラ派の碩学アブー・アリー・ジュッバーイー(Abū ‘Alī al-Jubbā‘ī, d.303/916)弟子であったた

め、アシュアリー派の学説も最終的にはアリーに遡るといふ⁶⁵。そのため、ソブハーニーによれば、シーア派がムウタズィラ派と共有する「神の唯一性」と「神の正義」の2つの原則はムウタズィラ派が作り出したものではなく、初代イマーム、アリーの神学議論から抽出されたものであるといふ⁶⁶。このように、ソブハーニーの論理は、ムウタズィラ派もアシュアリー派もアリーの教義をもとにしているために、彼らとシーア派の間に共通点があったとしても、それはシーア派が他派の教義を採用したのではなく、他派がアリーの教えないしはシーア派の教えを採用したことを意味する、ということである。

同様に、現代シーア派の哲学者であるモハンマド・ホセイーン・タバータバーイー (Moḥammad Ḥoseyn Ṭabāṭabā'ī, d.1981)は、「アシュアリー派であれ、ムウタズィラ派であれ、その他の宗派であれ、スンナ派の神学者たちの学問的な系譜は、シーア派初代イマームのアリーに至る」と主張する⁶⁷。タバータバーイーもハーメネイー、ソブハーニーと同様に、ムウタズィラ派がアリーないしシーア派から教義を学び取ったと考えていると言える。

以上の分析によって明らかになったように、ハーメネイー同様に他の現代のシーア派学者たちもムウタズィラ派を同派が採用したということ否定してきた。本節ではシーア派とムウタズィラ派の関係性を論じた一部の著作のみを分析したが、管見の限りムフィード以降時代にシーア派がムウタズィラ派を採用した、もしくはムウタズィラ派から一部の教義を学び取ったと主張するシーア派学者はいない。そもそも、シーア派がムウタズィラ派を受容したと認めることはシーア派の正統性に大きく関わるため、同派の学者が積極的にそれを認めることは考えにくい。そのため、同派がムウタズィラ派を受容したという学説を否定することは、シーア派内の定説になっていると考えられる。

5. 結論

ムウタズィラ派採用論に関しては、シーア派学者の主張と欧米研究の通説は対立している。この対立の背景には、11世紀の碩学であるムフィードや彼の弟子のムルタダーとトゥースィーのシーア派思想史上の位置づけの問題があった。ムフィードとムルタダーがシーア派とムウタズィラ派との教義上の類似性を知っていたこと、および、彼らの神学理論と教義が実際にムウタズィラ派のそれと類似していることは事実である。そのため、現代のシーア派学者たちの問題意識は両派の教義上の類似性をいかに説明するののかということであるといえる。

ハーメネイーはこの問題に対して法学者かつ神学者としての回答を提示した。ハーメネイーによれば、ムフィードは合理主義者ではなく、彼以前の合理主義者

と伝承主義者の問題点を超克して、中道の法学・神学的学統を創始した学者である。そのため、シーア派はムフィード以降独自の法学・神学的理論を保持しており、ムウタズィラ派から教義を採用する余地はなく、むしろムウタズィラ派がシーア派から教義を採用したのだという。本稿の分析によって、ハーメネイーの主張は欧米研究の通説とは真逆でありながらも、彼の学説が現代のシーア派の中では定説になっているということが明らかになった。

以上の考察によって、ハーメネイーの法学者かつ神学者としての側面の一端も明らかになった。ハーメネイーが法学と神学の両方においてムフィードの学統に帰属意識を持っているということも指摘できるだろう。ハーメネイーは日本でも西欧でも一般的には保守派の原理主義者とみなされる傾向にあるだろうが、実際には彼はムウタズィラ派的合理主義にもゴム学派的伝承主義にも賛同せず、ムフィードないしトゥースィーの創始した中道的学統の学者を自認している。そのため、ハーメネイーをムフィード以来の学統に繋がる中道の学者として再評価すべきであると考えられる。

推薦者：中田 考
同志社大学客員教授

註

*本稿は日本学術振興会特別研究員奨励費（課題番号：16J02934）の成果の一部である。

¹ シーア派は歴史上多くの分派を生み出してきた。その中でも現在のシーア派の圧倒的主流派は「十二イマーム派」と呼ばれ、同派はアリーからマフディーまでの12人を無謬の宗教的指導者（イマーム）と信じている。先行研究では「イマームの数が12人で確定し、12代目が最後のイマームである」という教義が確立する以前と以後で、同派を「イマーム派(al-Imāmiyyah)」、および「十二イマーム派(al-Ithnā ‘Ashariyyah)」と呼び分けてきた。菊地達也「イスラーム教「異端」と「正統」の思想史」講談社メチエ、2009年、pp. 173-175; E. Kohlberg, “From Imāmiyya to Ithnā-‘ashariyya,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 39, 1976, pp. 521-534. さらに、同派の呼称は「シーア派」、「イマーム派」、「十二イマーム派」、「ラーフィド派(al-Rāfiḍah)」などがあり、意味合いはそれぞれ少しずつ異なっている。しかしながら、本稿では読み手の混乱を避けるために、シーア派の主流派を指すときに「イマーム派」、「十二シーア派」、「ラーフィド派」という呼称を用いることはなるべく避けて、原則的に「シーア派」という呼称で統一することにする。

² イマームが代理人を介して信徒を導いていたとされる260/874年から329/941年までの状態が小幽隠、イマームが代理人を廃止し信徒との交流を原則的に断ち切った941年

- から現在までの状態が大幽隠である。なお、幽隠(ghaybah)や12代目イマームの救世主としての役割については鎌田と吉田が詳細に論じているため、それを参照されたい。鎌田繁「マハディーとマイトレイヤ(弥勒仏) —イスラームと仏教における救済者」『一神教学際研究』2013, pp. 71-74; 吉田京子「シャイフ・ターイファ・トゥースィーのガイバ論」『東洋文化研究所紀要』139, 2000年, pp. 295-324。
- ³ 平野貴大「初期十二イマーム派における「秘教」と「顕教」—小幽隠期のハディース集とタフスィールの分析を通じて—」『一神教世界』第9巻、2018年, pp. 115-133; 平野貴大「シーア派のタフスィール」松山洋平(編)『クルアーン入門』作品社、2018年, pp. 59-78。
- ⁴ 松山洋平『イスラーム神学』作品社、2016年, pp. 29-30; 塩尻和子『イスラームの倫理—アブドゥルジャッパール研究』未来社、2001年, pp. 17-18; 井筒俊彦「イスラーム思想史—神学・神秘主義・哲学」『井筒俊彦全集』第4巻、慶應大学出版会、2014年, pp. 213-219。
- ⁵ Abū al-Faḥ al-Shahrastānī, *al-Milal wa-al-Niḥal*, 4 vols, Beirut: Dār al-Surūr, 1948, vol. 1, pp. 55-56; 塩尻和子『イスラームの倫理—アブドゥルジャッパール研究』, p. 18; 松山洋平『イスラーム神学』, pp. 116-117。
- ⁶ 井筒俊彦「イスラーム思想史—神学・神秘主義・哲学」, p. 235。
- ⁷ al-Shahrastānī, *al-Milal wa-al-Niḥal*, vol.1, pp. 60-112。
- ⁸ 「神の唯一性」の主張によって、ムウタズィラ派は神の属性をことごとく否定した。「神の正義」の主張によって、ムウタズィラ派は神の行為が全て善であるとし、人間が悪を行う場合、神ではなく人間自身がその行為を創造していると主張した。D. Gimaret, "Mu'tazila," in *Encyclopaedia of Islam Three*, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/mutazila-COM_0822?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=mutazila (2018年8月10日最終閲覧); 塩尻和子『イスラームの倫理—アブドゥルジャッパール研究』, pp. 20-21; 井筒俊彦「イスラーム思想史—神学・神秘主義・哲学」, pp. 234-243。
- ⁹ 10行とは、礼拝、喜捨、齋戒、巡礼、5分の1税、ジハード、勧善、懲悪、預言者とイマームらへの忠誠、彼らの敵との絶縁である。
- ¹⁰ M. A. Amir-Moezzi, "Early Shī'ī Theology," in *Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. S. Schmidtke, Oxford: Oxford University Press, 2016, pp. 82-83.
- ¹¹ Madelung(1970)が具体的な教義上の類似点を挙げているため、詳細は以下を参照されたい。Madelung, "Imamism and Mu'talizilite Theology," in *Le shī'isme imāmite*, ed. T. Fhad, Boulevard, Sanit-Germain. Paris: Presses Universitaires de France, 1970, pp. 13-30.
- ¹² 本稿では人物の没年は原則的にヒジュラ暦と西暦を併記する。ただし、現代の思想家の場合は西暦の没年を、存命の学者については西暦の生年を記載することとする。
- ¹³ バグダード学派とムウタズィラ派の近接性に関する欧米研究には、以下のようなものがある。Amir-Moezzi, tr. D. Streight, *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*, Albany: State University of New York Press, 1994, pp. 11-12; A. Newman, *The Formative Period of Twelver Shī'ism: Hadīth as Discourse between Qum and*

- Baghdad*, Richmond: Curzon Press, 2000, pp. 19-27; H. Ansari, S. Schmidtke, "The Twelver Shī'ī Reception of Mu'tazilism," in *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions*, Atlanta, Georgia: Lockwood Press, 2017, pp. 296-297. シーア派学者たちのバグダード学派に関する見解は本稿の第4章第3節を参照されたい。
- ¹⁴ Madelung, "Imamism and Mu'talizilite Theology," in *Le shī'isme imāmite*, ed. T. Fahd, Boulevard, Sanit-Germain, Paris: Presses Universitaires de France, 1970, pp. 21-29; M. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, New Haven, London: Yale University Press, 1985, p. 79; H. Halm, tr. J. Watson, *Shiism*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991, pp. 52-53; Amir-Moezzi, 1994, pp. 13-15; M. M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Leiden: Brill, 1999, pp. 11-12; F. Daftary, *A History of Shi'i Islam*, London, New York: I. B. Tauris Publishers, 2013, pp. 70-71; H. Ansari, S. Schmidtke, 2017, p. 298.
- ¹⁵ Halm, *Shiism*, pp. 54-55; Amir-Moezzi, *The Divine Guide*, p. 19, 吉田京子「シャイフ・ターイファ・トゥースィーのガイバ論」『東洋文化研究所紀要』第139冊、2000年、p. 298; 吉田京子「ガイバ論における伝承の変遷—イブン・バーブーヤとトゥースィーの伝承観の比較—」『オリエント』43-1、2000年、p. 96。なお、吉田はトゥースーがムフィールドの思想を踏襲していることに言及しており、欧米研究者とシーア派学者の間の中道的な表現でトゥースィーの功績を説明している。そのため、トゥースィーについての詳細は上記の吉田の論文を参照されたい。
- ¹⁶ シーア派学者の主張に言及した数少ない研究に、H. A. Abdulsater, *Shi'i Doctrine, Mu'tazili Theology: al-Sharīf al-Murtaḍā and Imami Discourse*, Cheshire: Edinburgh University Press, 2017, pp. 2-3 がある。
- ¹⁷ 富田健次「ヴェラーヤテ・ファギーフ体制とマルジャエ・タクリード制度」『大分県立芸術文化短期大学研究紀要』第35巻、1997年、pp. 44-45。
- ¹⁸ 最高指導者としての彼のウェブサイトには、The Office of the Supreme Leader (<http://www.leader.ir/>)がある。本稿におけるハーメネイーの経歴の記述はその中のBiographyを参照した。<http://www.leader.ir/en/content/14133/Biography> (2018年8月24日最終閲覧)。彼のマルジャウとしてのウェブサイトには khamenei.ir もあり、このサイトには日本語ページ(japanese.khamenei.ir)もある。ハーメネイーの経歴については日本語サイトも参照した。http://japanese.khamenei.ir/index.php?option=com_content&task=view&id=10&Itemid=44 (2018年8月24日最終閲覧)。
- ¹⁹ al-Khāmene'ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, Beirut: Dār al-Thaqalayn, 1995, p. 39.
- ²⁰ 黒田賢治『イランにおける宗教と国家—現代シーア派の実相』ナカニシヤ出版、2015年、pp. 16-17。
- ²¹ Y. Hovsepian-Bearce, *The Political Ideology of Ayatollah Khamenei: Out of the Mouth of the Supreme Leader of Iran*, London, New York: Routledge, 2016, p. 105; L. Walbridge, *The Thread of Mu'awiya: The Making of a Marja' Taqlid*, Bloomington, Indiana: Ramsay Press, 2014, pp. 55-56.
- ²² 黒田賢治『イランにおける宗教と国家』pp. 131-139。
- ²³ 例えば、日本語の論文でも、松永泰行「内部からの体制変換へ—ハーメネイー最高指導者の選択とその帰結」『中東研究』10-2、2009年、pp. 31-40; 黒田賢治「ハーメネイー

- 体制下における法学権威と学知システムの変容：国家による宗教制度への政治的影響力をめぐる考察」『アジア・アフリカ地域研究』10-1、pp. 13-34 などがある。黒田(2015)の後半では、ハーメネイー体制下の宗教界と国家の関係性が主題となっており、ハーメネイーの生命倫理学における考えについての分析もある。黒田賢治『イランにおける宗教と国家』、pp. 157-171。
- ²⁴ 中田考「シーア派法学における「善の命令と悪の阻止」理論の発展とホメイニーによるその革新」『日本中東学会年報』第12巻、1997年、pp. 61-87。
- ²⁵ 中田考「法学者の統帥権と人民主権—ハーメネイー師のイスラーム国家論を中心に」『中東研究』451、1999年、pp. 18-25; K. Nakata, "Wilāyah Faqīh, Sovereignty, and Constitution: Political Theories in Post-Khumaini-Era Iran," *Orient* 35, 2000, pp. 1-11.
- ²⁶ Y. Hovsepian-Bearce, *The Political Ideology of Ayatollah Khamenei: Out of the Mouth of the Supreme Leader of Iran*, London, New York: Routledge, 2016.
- ²⁷ K. Aoyagi, "Assisted Reproductive Technologies in Islam with Special Reference to Twelver Shia," 『人文科学研究』141、2017年、pp. 1-20。
- ²⁸ 本稿では1995年にDār al-Thaqalaynという出版社によってベイルートで出版された刊本を参照した。1998年に同じくベイルートでMu'assasah al-Siddīqという出版社から出された刊本では、この書のタイトルは『シャイフ・ムフィードとシーア派のアイデンティティ (*al-Shaykh al-Mufīd wa-Hūwiyyah al-Tashyyu'*)』となっている。ハーメネイーの同書は英語に訳され出版されている。Āyatullāh Sayyid 'Alī Khāmene'ī, tr. Ali Quli Qarai, *The Place of al-Mufīd in the Development of Shi'i Kalam and Fiqh*, USA: Talee, 2014.
- ²⁹ al-Khāmene'ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, pp. 14-15.
- ³⁰ al-Khāmene'ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, pp. 27-30.
- ³¹ al-Khāmene'ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, pp. 31, 34.
- ³² A. A. Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism*, State University of New York Press, 1981, pp. 39-60; A. Newman, *Twelver Shiism: Unity and Diversity in the Life of Islam, 632 to 1722*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013, pp. 57-77.
- ³³ al-Khāmene'ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, p. 51. ウスール学派では、一般信徒は1人のムジュタヒド、とくにマルジャウに追従しなければならない。現代のウスール学派の学者たちはこの教義の起源をイマーム、バーキルによるアバーンへのこの命令に見出し、マルジャウ制度がイマームによって意図されたものであると主張する。al-Seyyed Moḥammad Sa'īd al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Marja' iyyah al-Dīniyyah wa-Qadāyā Ukhrā*, n.d., Setāreh, 1998, pp. 7-12.
- ³⁴ al-Khāmene'ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, p. 52.
- ³⁵ al-Khāmene'ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, p. 53.
- ³⁶ 柳橋博之「ラアイ」大塚和夫『岩波イスラーム辞典』岩波書店、2009年、p. 1033; 両角吉見「キヤース」『岩波イスラーム辞典』、p. 308。
- ³⁷ Muḥammad b. Ya'qūb al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfī*, Beirut: Manshūrāt al-Fajr, 2007, pp. 32-35.
- ³⁸ al-Khāmene'ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, p. 54.
- ³⁹ al-Khāmene'ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, p. 56.

- ⁴⁰ al-Khāmene'ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, p. 13.
- ⁴¹ ウスール学派とアフバル学派という呼称の成立時期は正確にはわかっていない。その意味でハーメネイーはムフィードを「ウスール学派」の学祖と呼ばず、「今日まで続く学統」の創始者と形容しているのであろう。ウスール学派とアフバル学派の成立に関する詳細は以下を参照されたい。R. Gleave, *Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the AkhbārīShī'ī School*, Leiden, Boston: Brill, 2007, pp. 1-60.
- ⁴² al-Khāmene'ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, p. 14.
- ⁴³ al-Khāmene'ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, p. 59.
- ⁴⁴ シーア派法学においては、「ムスリム」と「イマーム派」は明確に区別されている。ムスリムとはイマームを信じないものの敵対もしないイスラーム教徒であり、イマームたちを信奉する「イマーム派」とは区別されて用いられる。平野貴大「初期十二イマーム派における「秘教」と「顕教」」、pp. 125-127.
- ⁴⁵ al-Shaykh al-Ṭūsī, *Tahdhīb al-Aḥkām*, 10 vols, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1360's [1980's], pp. 2-4.
- ⁴⁶ al-Khāmene'ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, pp. 61-66. なお、ここでの(1)から(4)までの区分はハーメネイーによるものではなく、筆者が便宜的に区分したものである。ハーメネイーはさらに多くの傍証も示している。
- ⁴⁷ al-Khāmene'ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, pp. 53-56.
- ⁴⁸ al-Khāmene'ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, pp. 68-72.
- ⁴⁹ al-Khāmene'ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, pp. 69-70.
- ⁵⁰ al-Khāmene'ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, p. 70.
- ⁵¹ al-Khāmene'ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, p. 33.
- ⁵² al-Khāmene'ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, p. 39.
- ⁵³ al-Khāmene'ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, p. 40.
- ⁵⁴ al-Khāmene'ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, pp. 41-43.
- ⁵⁵ ムフィードの法学者としての側面を主題とした研究は管見の限り存在しない。ムフィードの幾つかの法学書から特定の主題のみを分析するものは少しか存在する。例えば、Newman は幽隠後の法学者の役割に関するムフィードの主張を簡潔にまとめている。Tabātabā'ī は伝承主義者を批判することで新たな法学の局面を作り上げたムフィードの功績を概略した。Newman, *Twelver Shiism*, pp. 82-84; M. H. Tabātabā'ī, *An Introduction to Shī'ī Law: A Bibliographical Study*, London: Ithaca Press, 1984, pp. 40-43.
- ⁵⁶ Muḥsin al-Amīn, Ḥasan al-Amīn, *A'yān al-Shī'ah*, 10 vols, Beirut: Dār al-Ta'āruf li al-Maṭbū'āt, 1986, vol. 1, p. 22.
- ⁵⁷ 欧米におけるムルタダー研究の動向と最新の研究成果は Abdulsater, *Shi'ī Doctrine, Mu'tazili Theology* (Cheshire: Edinburgh University Press, 2017)を参照されたい。
- ⁵⁸ スンナ派の合意によれば、来世で樂園において信仰者が神を見ることができる。それに対して、シーア派とムウタズィラ派は、来世でも神を見ることは不可能であると主張している。al-'Allāmah al-Ḥillī, *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I'tiqād*, Beirut: Mu'assasah al-'Alā li-al-Maṭbū'āt, 1988, p. 274; 松山洋平『イスラーム神学』, pp. 250-251.
- ⁵⁹ スンナ派神学派のアシュアリー派によれば、行為の善と悪は客観的に存在するもので

はなく、聖法(Shar‘)が命じるものが善であり、聖法が禁じるものが悪であるとされる。そのため、聖法なくして人間は善悪を判断することはできない。それに対して、ムウタズィラ派とシーア派によれば、善と悪は人間の理性によって判断できる(‘aqlī)とされる。そのため、イスラームの聖法を知らない他宗教の人間でも行為の善悪を判別することができると思われる。al-‘Allāmah al-Ḥillī, *Kashf al-Murād fī sharḥ Tajrīd al-I’tiqād*, pp. 280-281.

⁶⁰ 前述のように、シーア派は預言者ムハンマドの死後にアリーのイマーム位を信じるため、アブー・バクル、ウマル、ウスマーン 3 人の正統カリフを認めていない。加えて、預言者の後継者(カリフ)になる権限を持つのはイマームたちだけであり、ウマイヤ朝以降のカリフたちの権威も認めていない。そのため、スンナ派カリフ論はシーア派イマーム論と決定的に異なっている。スンナ派のカリフ論については、以下を参照されたい、中田考『イスラーム革命の本質と目的—大地解放のカリフ制』ムスリム新聞社、2012年。

⁶¹ Muḥsin al-Amīn, Ḥasan al-Amīn, *A’yān al-shī‘ah*, vol. 1, p. 41.

⁶² Muḥammad Jawād Mughniyyah, *al-Shī‘ah fī al-Mizān*, pp. 121-126.

⁶³ Ja‘far al-Sobḥānī, *‘Iṣmah al-Anbiyā’ fī al-Qur‘ān al-Karīm*, Beirut: Dār al-Walā’, 2004, pp. 13-16.

⁶⁴ Ja‘far al-Sobḥānī, *‘Iṣmah al-Anbiyā’*, pp. 13-14.

⁶⁵ Ja‘far al-Sobḥānī, *‘Iṣmah al-Anbiyā’*, pp. 14-15.

⁶⁶ Ja‘far al-Sobḥānī, *‘Iṣmah al-Anbiyā’*, p. 15.

⁶⁷ モハンマド・ホセイン・タバータバーイー、森本一夫(訳)『シーア派の自画像』慶應義塾大学出版会、2007年、p. 106。訳文の一部は本稿の記述方法に合わせて筆者が変更している。