

博士学位論文

「シャリーアの目的」論の変遷
—信教の自由をめぐる—

浜本一典

神学研究科博士後期課程

学籍番号 41091101

謝辞

はじめに、指導教員としてお付き合い下さった三人の先生方に感謝申し上げる。富田健次先生には無理にお願いして面倒な役目をお引き受け頂いた。私の研究は富田先生のご関心に全面的に沿うものではなかったかもしれない。それでも、イランやアメリカでの研究会にご同席下さるなど、私の学問的な成長のためにお力添え下さった。富田先生の叱咤激励がなければ私は研究を全うできなかったにちがいない。四戸潤弥先生にはアラビア語とイスラーム学に関してご指導頂いた。また、十年も前になるが、四戸先生が引率して下さったシリア研修での学びは私のイスラーム観に決定的な影響を及ぼした。それは私がイスラームにおける信教の自由の問題に関心を抱くきっかけとなった。堀井聡江先生には学会や研究会でお世話になっただけでなく、ご高書『イスラーム法通史』を通しても多くを学ばせて頂いた。同書に出会わなければ私はシャリーア—特にその理論—の研究を志さなかったろう。また、資料の読解の正確さや分析の緻密さにおいて同書の水準に近づくことが常に私の目標であった。

海外で研鑽を積む機会にも恵まれた。チュニジアとマレーシアでの調査では斉藤稜兒イスラーム研究助成基金の支援を受けた。マレーシアでは、現代を代表する「シャリーアの目的」論者の一人モハンマド・ハーシム・カマリ先生に直接教えを乞うことができた。オスマン・バカル先生にも面倒を見て頂いた。シリアではアブ・ン＝ヌール学院の方々が私のアラビア語力の強化のために尽力して下さい。イランではモスタファー大学の方々にお世話になった。アメリカでは数多くの先生方の指導を受けたが、特にイングリット・マットソン先生、ヤフヤー・ミシヨ先生、マフムード・アイユブ先生、アブドゥルアズィーズ・サチェディナ先生は私のために長い時間を割いて下さった。日本学術振興会のプログラムの一環で渡米するにあたっては小原克博先生と中西久枝先生のお力を拝借した。

ご恩を受けた方々すべてに個別に言及できない非礼をお詫びしつつ、イスラーム以外の分野でご指導くださった同志社大学神学研究科の先生方にも感謝申し上げます。さらに、学会や研究会の場で有益な示唆を下された方々にお礼を申し上げます。また、友人たちの存在も心の支えになった。議論の相手をしてくれた友人たち、資料収集を手伝ってくれた友人たち、筆の遅い私を心配して執筆計画を立ててくれた友人たち、ただ慰めと励ましの言葉をくれた友人たち皆に感謝する。最後に、根気よく私を支えてくれた両親と妻京子にも感謝する。

目次

謝辞	i
目次	ii
序論	
1. 「シャリーアの目的」論への関心の高まりと批判	
1-1. 中世における等閑と近代における注目	1
1-2. シャリーアの伝統的解釈と国際人権法の衝突	3
1-3. 「シャリーアの目的」論と自然法思想	6
2. 本研究の目的と章立て	
2-1. 研究の目的	10
2-2. 各章の内容	11
第一章 中世における「シャリーアの目的」論 I	
1. 序	15
2. シャーフィイー派における展開	
2-1. シャーフィイーにとっての類推	17
2-2. 類推の手続きの厳格化と「シャリーアの目的」論の誕生	21
2-3. ガザーリーによる定式化	25
2-4. ガザーリーの影響と変化の兆し	30
2-5. 啓示解釈の周縁から中心へ	32
3. ハナフィー派	
3-1. イスティフサーン	35
3-2. ヒヤル	38
4. シーア派	41
5. 結び	46
第二章 中世における「シャリーアの目的」論 II	
1. 序	49

2. シャーフィイー派からマーリキー派へ	
2-1. カラーフィーの福利の理論	50
2-2. カラーフィーによる預言者の役割の分類	53
3. ハンバリー派の「シャリーアの目的」論	
3-1. イブン・タイミーヤ	55
3-2. イブン・カイイム	59
4. トゥーフイー	
4-1. これまでの評価	61
4-2. 『ラウダの要約への注釈』	64
4-3. 『ナワウィーによる 40 の伝承への注釈』	66
4-4. 検討	70
5. シャーティビー	
5-1. シャーティビーの法理論に関する誤解	72
5-2. シャリーアの普遍性	74
5-3. 慣習の違いによる法の変化	76
5-4. 法規範の廃棄	79
6. 結び	81
 第三章 近代以降の展開：ラシード・リダーとその後	
1. 序	85
2. ラシード・リダーの「シャリーアの目的」論	
2-1. 『ムハンマドの啓示』とクルアーンの目的	86
2-2. 非ムスリムの信教の自由	87
2-3. ムスリムの改宗の自由	90
2-4. 法理論の視点からの分析	92
2-5. 女性の権利をめぐる議論との比較	96
3. 20 世紀中葉の「シャリーアの目的」論	
3-1. イブン・アーシュール	99
3-2. アッラール・ファースイー	100
4. 今日の「シャリーアの目的」論	105

5. 結び	107
第四章 異教徒に対する作法：サラームを言うことについて	
1. 序	109
2. クルアーンとスンナにおけるサラーム	110
3. 法学派形成期の諸見解	112
4. 各法学派の見解	
4-1. ハナフィー派	115
4-2. マーリキー派	117
4-3. シャーフィイー派	119
4-4. ハンバリー派	121
4-5. シーア派	122
5. 近代以降の諸見解	124
6. 結び	127
第五章 異教徒の市民権：宗教多元主義	
1. 序	129
2. 救済論としての宗教多元主義	
2-1. セイエド・ホセイン・ナスルの宗教多元主義	130
2-2. ムハンマド・レーゲンハウゼンによるナスル批判	132
2-3. アドナン・アスランの見解	135
2-4. 救済論から市民権論へ	137
3. 市民権論としての宗教多元主義	
3-1. ユースフ・カラダーウィーの宗教多元主義	138
3-2. イスラーム国家という限界	141
3-3. 「シャリーアの目的」論における世俗国家	145
4. 結び	149
結論	151

付録1．トゥーフイー『ナワウィーによる40の伝承への注釈』から	156
付録2．ラシード・リダー「信教の自由と背教者の殺害」	184
参考文献一覧	189

序論

1. 「シャリーアの目的」論への関心の高まりと批判

1-1. 中世における等閑と近代における注目

シャリーアという言葉は、「水場への道」が原義であるが、イスラームにおいては、信仰者の守るべき道、つまり神の法を意味し、イスラーム法と訳されることもある¹。したがって、神がシャリーアを啓示した目的は何かと問われれば、「人間の振る舞いを律し、人間を正しい方向へ導くこと」というのが最も無難な答えであろう。イスラーム法学者は、もう一步踏み込み、シャリーアが人間の福利の実現を意図していることを認めてきた²。だが、具体的に何が人間の福利かという点については見解が分かれる。例えば、アブー・ハーミド・ガザーリー（1111 年没）は、宗教、生命、理性、子孫、財産の五つがシャリーアにおいて優先的に保護されていることを指摘した³。この学説は、中世の法学者の間で広く知られるところとなった。しかし、最も重要な価値をこの五つに限ることに對しては異論もあった⁴。近年では、自由、平等、正義、平和、友愛、経済発展、社会福祉、環境保全などの奨励をシャリーアの中に読み取ろうとする研究が増えている⁵。

シャリーアの目的の体系的な研究は、ガザーリーの師ジュワイニー（1085 年没）によって始められたとされる⁶。だが、ジュワイニーとガザーリーを含む中世の法学者の多くにとって、「シャリーアの目的」論—シャリーアをその目的に従って解釈する理論—は、法理論の周縁に位置するものでしかなかった⁷。「シャリーアの目的」論は、通常の理論で対応できない特殊な場合を除いて必要ないと考えられていたのである。ガザーリー以上にシャリーアの目的を強調した者—例えば、トゥーフイー（1316 年没）やシャーティビー（1388

¹ シャリーアと同様、フィクフもイスラーム法と訳されることがある。しかし、両者は明確に区別されなければならない。シャリーアはクルアーンと預言者のスンナの形で与えられた神の教えであるのに対し、フィクフは法学者たちによるシャリーアの解釈をまとめたものにすぎない。Zarqā, *al-Madkhal al-Fiqhī al-Āmm*, vol.1, pp.153-154.

² Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah*, p.85.

³ Ghazālī, *al-Mustaṣfā*, vol.2, p.482.

⁴ Raysūnī, *Nazarīyyat al-Maqāṣid*, pp.56-71.

⁵ ‘Atīyyah, *Nahw Tafīl*, pp.139-172; Qaradāwī, *Dirāsah*, p.28; Auda, *Maqasid al-Shariah*, pp.21-25; Kamali, *Maqāṣid al-Sharī‘ah*, p.34; Ramadan, *Radical Reform*, pp.136-144.

⁶ Raysūnī, *Nazarīyyat al-Maqāṣid*, p.48; Auda, *Maqāṣid al-Sharī‘ah*, p.14; Kamali, *Sharī‘ah Law*, p.125.

⁷ Kamali, “Public Policy,” p.2

年没) 一も現れたが、彼らの学説は中世の法学の主流とはならなかった。

だが、近代になって状況が一変する。イスラーム世界は西洋文明との邂逅に衝撃を受けた。ムスリムは、自分たちが立ち後れた原因の究明に努めた結果、イスラーム文明の復興を目指して三つの方向に分かれた⁸。第一に、人間的な弱さゆえに神の教えに背くきらいがあったと反省し、徹底したシャリーア遵守を呼びかける方向。第二に、神の教えを誤解したのではないかと疑い、西洋を意識しつつ、伝統的な啓示解釈を見直す方向。第三に、西欧諸国に倣って世俗主義を採用する方向である。「シャリーアの目的」論は、第二の方向に進む者にとって、法学の改革を進めるための道具となった。その結果、トゥーフイーやシャーティビーを好んで引用する者が現れた。20 世紀初頭を代表するイスラーム法学者ラシード・リダー (1935 年没) もその一人である⁹。1946 年には、シャリーアの目的を詳細に論じたイブン・アーシュール (1973 年没) の論考がチュニジアで出版された¹⁰。これは、「シャリーアの目的」という表現を題名に含む最初の著作である。その後、これに類するアラビア語の文献が徐々に増え、この傾向は 20 世紀末に加速した。

21 世紀に入ると、シャリーアの目的への関心を欧米でも高めようとする動きが活発になり、2005 年にマカーシド (目的)・センターがロンドンに設立された¹¹。また、アメリカの国際イスラーム思想研究所がシャリーアの目的に関する英語の著作を出版し始めたのも同年であった¹²。さらに、学問の世界のみならず、政治の世界においても、シャリーアの目的に言及されるようになった。2003 年にマレーシア首相に就任したアブドゥッラー・バダウィーは、「文明的イスラーム」政策を掲げ、その理論的支柱として「シャリーアの目的」論を採用した¹³。また、チュニジアのナフダ (復興) 党の党首ラーシド・ガンヌーシーは、以前から「シャリーアの目的」論に依拠してイスラーム的な民主主義を論じていたが¹⁴、特にジャスミン革命 (2010-2011 年) 以降、大きな注目を集めている。

では、「シャリーアの目的」論はどのように解釈の革新に役立つのか。この理論は、千年近くに及ぶ長い年月の間に多くの論者によって異なる形で論じられ、種々様々な考えを含むようになった。だが、近代以降の改革者たちに共通にするのは、啓示の細部にとらわれ

⁸ 飯塚『現代イスラーム思想の源流』50-51 頁。

⁹ Ridā, *Yusr al-Islām*, pp.141-153.

¹⁰ Ibn Ashur, *Treatise*, p.xv.

¹¹ <http://www.al-furqan.com/al-furqan/founder/history/> (accessed on Jan 10, 2016).

¹² Raysuni, *Imam al-Shatibi's Theory*, pp.ix-x.

¹³ Badawi, *Islam Hadhari*, pp.40-41.

¹⁴ Tamimi, Azzam S., *Rachid Ghannouchi*, p.91.

ずに全体を見渡し、文字だけでなく文脈にも注意を払うことにより、神の教えの背後にある意図を汲み取る姿勢である。それによって過去の解釈の至らない点を改め、新しい時代に合う新しい解釈を提案するのである。

1-2. シャリーアの伝統的解釈と国際人権法の衝突

今日、ムスリムの間で啓示解釈が鋭く対立する分野がいくつかあるが、その一つが人権の分野である。そこでは、最も基本的な論点として、人間が生まれながらに権利を持つという思想がイスラームと親和的かどうかが最初に問題となった。というのは、シャリーアが義務の体系として理解されてきたからである¹⁵。だが、義務の中には、人権を守る義務として説明し得るものも数多く含まれている。例えば、他人を中傷してはならないという神の命令は、他人から中傷されないという権利を保障する神の意志の表れと見ることもできる。それゆえ、シャリーアが義務の体系であることと人権を保障することは矛盾しないという理解が支配的になりつつある。これは、決して西洋への譲歩ではない。というのは、マウドゥーディー（1979年没）のように啓示の直解主義で知られる思想家でさえ¹⁶、イスラームにおける人権の存在を肯定しているからである。そればかりか、神から与えられる権利は人間によって認められる権利より強固であること¹⁷、また、人権保障に関してイスラームは西洋より大きく先んじていたことを指摘している¹⁸。

見解が分かれるのは、女性の権利、非ムスリムの権利、ムスリムの改宗の自由といった、シャリーアの伝統的解釈が国際人権法と激しく衝突する事柄に関してである¹⁹。例えば、サウディアラビアが世界人権宣言の採択に際して棄権したのは、第16条が婚姻・離婚に

¹⁵ Black et al., *Modern Perspectives*, p.21. なお、伝統的なイスラーム法学には、人間の権利 (ḥaqq al-mukallaf, ḥaqq al-‘abd, ḥaqq al-‘ādamī) という概念がある。Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, p.211; Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, vol.1, p.154; Qarāfī, *al-Furūq*, vol.1, p.140. しかし、これは神の権利 (ḥaqq Allāh) の対概念で、人間が自由に決めてよいという意味であり、いわゆる人権 (ḥaqq al-insān) とは異なる。ソハイル・ハーシミーは、すべての人権が神の権利から派生したことを指摘している。Hashmi, “Islamic Ethics,” p.164. また、中西『イスラームとモダニティ』146-147頁。

¹⁶ 中村『イスラームと近代』172頁。

¹⁷ Mawdūdī, *Human Rights*, p.15.

¹⁸ *Ibid.*, p.39. その一方、マウドゥーディーは、神から与えられた人権をムスリムが大切にしてこなかったことを嘆く。奥田敦も、イスラームと人権をめぐる理想と現実の乖離を指摘する。奥田『イスラームの人権』150-155頁。

¹⁹ Moosa, “The Dilemma,” pp.200-204.

関する男女平等を定め、第 18 条があらゆる者に改宗の自由を認めているからであった²⁰。その後、条約としての拘束力のない同宣言を補うために国際人権規約が採択されたが、社会権規約（A 規約）、自由権規約（B 規約）ともに、サウディアラビアは締約国となっていない。また、女子差別撤廃条約には署名・批准したものの、シャリーアと矛盾する全条項について遵守義務を負わない旨の留保を付けている。逆に、イランは、世俗的性格の強かった王政時代に国際人権規約に署名・批准したが、イラン革命後に採択された女子差別撤廃条約の締約国にはなっていない。一方、インドネシアのように、ムスリム人口の大きさにもかかわらず、シャリーアを持ち出すことなくこれらの規約・条約を受け入れた国もある²¹。

国連主導の国際人権法に不満を持つ国々は、他方で、シャリーアに則った独自の人権規範の作成に努めてきた。その最大の成果が、1990 年に OIC（イスラーム会議機構、現在のイスラーム協力機構）で採択された「イスラームにおける人権についてのカイロ宣言」である²²。同宣言第 1 条は、「すべて人は、基本的な人間の尊厳と基本的な義務及び責任において平等であり、人種、肌の色、言語、性別、宗教的信条、政治的所属、社会的地位などに基づく差別を受けない」と規定する。一見、女性や非ムスリムに対する一切の差別を禁じているように見えるかもしれない。だが、二度繰り返される「基本的な」という限定に注意を要する。同第 5 条「男女は婚姻を結ぶ権利を有し、人種、肌の色、国籍に由来するいかなる制約も彼らがこの権利を行使することを妨げない」を世界人権宣言の第 16 条と読み比べれば、カイロ宣言では男女の権利の等しさが保障されず、宗教の違いに基づく制約の可能性が残ることが浮き彫りになろう。これに続く第 6 条は、「夫は家族の扶養と保護に責任を負う」と定める。これらの規定を総合すると、伝統的なイスラーム社会における男女の基本的平等と両者の担う役割の違いが明らかになる。このような男女の関係を西洋諸国は完全な平等と認めないかもしれない。しかし、男女の心身の違いを考慮する実質的平等の方が単なる形式的平等より優れているというのがイスラームの論理である²³。

²⁰ Morsink, *The Universal Declaration*, p.24.

²¹ これらの規約・条約については、United Nation Treaty Collections, Status of Treaties, ch.4 (https://treaties.un.org/Pages/Treaties.aspx?id=4&subid=A&clang=_en), nos.3, 4, 8 (accessed on Jan 14, 2016).

²² 57 の OIC 加盟国の約 8 割にあたる 45 か国が署名している。Masud, “Clearing Ground,” p.113. カイロ宣言のアラビア語については、<http://www1.umn.edu/humanrts/arab/a004.html> (accessed on Jan 14, 2016). 英語版については、<http://www.oic-oci.org/english/article/human.htm> (accessed on Jan 14, 2016).

²³ さらに、イスラームにおける男女の区別は、西洋における市民と非市民の区別に似てい

このような役割分担は、女性が独立して生きることが極めて難しかった 1400 年前のアラビア半島では合理的であった²⁴。この仕組みを今日でも維持すべきか否かが、現代の女性の権利をめぐる論争の最大の争点である。

カイロ宣言第 18 条は、「すべて人は、自己、宗教、家族、名誉、財産に関して安全に生きる権利を有する」と規定し、信教の自由にも配慮する。もっとも、世界人権宣言の第 18 条に比べれば、信教の自由の扱いは随分小さい。さらに、信教の自由に関する条文としては、第 10 条が、「イスラームはフィトラ（天性）の宗教である²⁵。別の宗教や無神論に改宗させるために、何らかの形で人に強制することや、貧窮や無知に乗じることは許されない」とする。だが、同条はムスリムのみを保護の対象としているため、イスラームの優越性を謳うものとして非ムスリムの研究者から強く批判されている²⁶。なお、同条は、ムスリムの自由意志による改宗が許されるかどうかを明言していない。伝統的に、ムスリムの改宗は背教罪として扱われ、死刑に値するとされてきた。恐らく、この問題は、「シャリーアの規範によらない限り、犯罪に問われ、刑罰を科されることはない」と定める第 19 条 4 項か、「この宣言において定められた権利と自由はすべてシャリーアの規範に服する」と定める第 24 条の守備範囲に入るのであろう。この他、信教の自由に関連する事柄として、宗教教育の自由が第 7 条 2 項において、表現の自由が第 22 条において、どちらもシャリーアによる制限付きで一応保障されている²⁷。しかし、シャリーアの解釈次第では、これらの自由が事実上奪われる可能性さえある。

国際人権法の実効性を骨抜きにするムスリム諸国の動きは、人権の普遍性を否定する文化相対主義として批判されてきた。そうした批判をする者の中には、少なからぬムスリムの知識人や人権活動家も含まれている²⁸。また、それとは別に、古い啓示解釈への固執が

るともいえる。異なるものを異なるものとして扱うことは差別にあたらない。Mayer, *Islam and Human Rights*, p.91.

²⁴ An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, p.63.

²⁵ フィトラは翻訳の難しい言葉である。カイロ宣言の英語版では、**unspoiled nature**（損なわれていない性質）となっている。日本語では、「天性」と訳されることが多い。クルアーン 30 章 30 節によれば、神は神のフィトラに基づいて人間を創った。それゆえ、人間は完全な性質を持って一原罪を背負うことなく生まれるのであり、その天性が損なわれない限り、人間がイスラームの教えを拒むことはない。この意味で、イスラームはフィトラの宗教であると言われる。Ezzati, *Islam and Natural Law*, pp.93-109.

²⁶ Mayer, "Universal versus Islamic," pp.333-335.

²⁷ もっとも、シャリーアによる制約の存在は第 24 条から明らかである。

²⁸ Sachedina, *Islam and the Challenge*, p.4; Mayer, *Islam and Human Rights*, pp.12-17.

招く重大な人権侵害の可能性に警鐘を鳴らす者もいる²⁹。彼らが批判する点はいくつかあるが、その中で少し説明を要するのは、なぜ彼らがムスリムの改宗の禁止に反対するのかである。それは、必ずしも、ムスリムである彼ら自身が、あるいは親族や友人のムスリムが、改宗を望んでいるからではない。本人に改宗の意図がまったくなくても、何らかの形で権力や権威に逆らえば、背教者というレッテルを貼られ、処刑され得るからである。例えば、スーダンの共和同胞団の創設者マフムード・ムハンマド・ターハー（1985年没）は、革新的な啓示解釈によって多くの支持を獲得したが、伝統主義者やヌマイリー政権に危険視され、処刑された³⁰。また、エジプトのナスル・ハーミド・アブー・ザイド（2010年没）は、西洋の文学理論を用いて理性的な啓示解釈を主張した結果、背教の告発を受け、1995年に国外への逃亡を余儀なくされた³¹。さらに、シーア派を背教者とする謬見がスンナ派の一部にあることも忘れてはならない³²。

こうした状況の中、改革に取り組む者の多くが「シャリーアの目的」論に活路を見出そうとしている。その傾向は、今のところ、女性の権利に関して最も強く見られる³³。だが、今後は、信教の自由をシャリーアの目的の一つとする見方も同様に有力になろう。後述のように、現代の「シャリーアの目的」論者たちは一種の宗教多元主義を説き、ムスリムの改宗の自由の保障や宗教の違いによる差別の廃止に努めている。

1-3. 「シャリーアの目的」論と自然法思想

人権の中身については争いがあるものの、シャリーアが人権を肯定しているという理解はイスラームと他宗教の対話の推進に貢献した³⁴。他方、カトリック教会は、2004年、普

²⁹ Kazemi, “Perspectives,” p.50.

³⁰ Lichetenthäler, Gerhard, “Mahmud Muhammad Taha,” pp.24-25.

³¹ Kermani, “From Revelation to Interpretation,” pp.170-171.

³² なお、スンナ派の高名な法学者たちのファトワーがシーア派に対する攻撃に使われることがあるが、彼らがシーア派ムスリムを一括りにして不信仰者と断じているわけではない。例えば、サウディアラビアの大ムフティーであったアブドゥル・アズィーズ・イブン・バーズ（1999年没）は、アリーを崇めることと、アリーを他の正統カリフの上位に置くことを区別し、前者は不信仰であるが、後者は不信仰ではなく間違っているにすぎないという。<http://www.binbaz.org.sa/node/4170> (accessed on January 19, 2016). イブン・タイミーヤのファトワーも同趣旨である。Ibn Taymiyyah, *Majmū‘at al-Fatāwā*, vol.28, pp.257-273.

³³ 例えば、Mir-Hosseini et al., *Gender and Equality*, pp.2-3; Salime, *Between Feminism and Islam*, pp.92-93; Duderija, “Maqāsid al-Sharī‘a,” pp.193-218; Kamali, “Law and Ethics,” pp.43-44; Moosa, “The Poetics,” p.33.

³⁴ 「世界の諸宗教による世界人権宣言」はそうした試みの一つである。Runzo, *Human*

遍的倫理としての自然法の研究に力を入れ始めた³⁵。そうした流れの中、比較宗教学者ラッセル・パウエルは、カトリックとイスラームの共有する自然法の伝統が人権に関して有意義な対話を可能にすると主張した³⁶。自然法は、時代によって異なる説明がなされてきたが、トマス・アキナス（1274 年没）によれば、「理性的被造物における永遠法の分有³⁷」、つまり、理性によって認識される神の法である。自然法の具体的な内容は明らかでないものの、第二次大戦以降、カトリック教会は自然法思想に立脚して人権の大切さを訴えてきた³⁸。そして、パウエルは、イスラームにおける啓示の重要性を認めながらも、神の法の認識において理性にも役割が与えられていることを理由に、イスラームにも自然法の伝統があるとする³⁹。

自然法という用語が伝統的なイスラームになかったとしても、シャリーアを自然法であると説明すること自体は、イスラームにおける伝統的な理解と矛盾しない。現に、そのように説くムスリムもいる。例えば、ハリーファ・アブドゥル・ハーキム（1959 年没）は、「クルアーンの教えによれば、宗教とは結局、自然法を理解し、その法に従って生きることである」と述べた⁴⁰。だが、次のようにも言っている。

自然法は、天使によっても悪魔によっても援用され得る。イスラームの特徴は、人類を自然法と自然理性の導きに委ねることの危険性に気付いていたことである。自然法は、個人や集団の利害や卑しい欲望のために道を誤ることない神の人によって解釈・実践される必要がある。イスラームは、すべての預言者がそのような解釈者であったと教えている。正しい宗教とは正しく理解された自然法にほかならないという原理をクルアーン

Rights, pp.141-147.

³⁵ 教皇庁国際神学委員会は、2004 年から 2008 年にかけて、「教皇ヨハネ・パウロ二世回勅『真理の輝き』と『信仰と理性』の教えに即した、自然道徳法の基礎づけの問題」に取り組んだ。教皇庁国際神学委員会、『普遍的倫理の探求』142 頁。委員長であった枢機卿ラッツィンガー—後の教皇ベネディクト 16 世—は、2004 年 1 月にユルゲン・ハーバーマスと行った対談の中で、人権と自然法の不可分な関係を指摘し、異文化交流を通して自然の理性を探究することの重要性を説いた。ハーバーマス、ラッツィンガー『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』39-40 頁。

³⁶ Powell, “Toward Reconciliation,” pp.1-3.

³⁷ アキナス『神学大全』第 13 冊 19 頁（第 2-1 部 91 問 2 項）。

³⁸ フーバー『人権の思想』48 頁。もっとも、人権は近代の自然法思想から生まれたのであり、アキナスの自然法思想と直接関係するわけではない。D’Entrèves, *Natural Law*, p.46.

³⁹ Powell, “Toward Reconciliation,” pp.19-22.

⁴⁰ Abdul Hakim, “The Natural Law,” p.38.

は定めたが、自然法は、神が自ら選んだ人物により、一定の明確な諸原則として具体化されなければならない⁴¹。

次のように言うこともできよう。シャリーアは自然法であり、理性によって認識できるはずである。しかし、人間の理性は、様々な人間的欲求のために歪んでおり、過ちを犯しやすい。啓示が下されたのは、そのような過ちを防ぐためである。それゆえ、理性—歪んだ理性—が啓示と矛盾するときは、啓示に従わねばならない。

伝統的なイスラーム法学において、啓示とはクルアーンと預言者のスンナ（範例）を指す⁴²。神による世界の創造を啓示に含める説明が登場するのは近代以降である。例えば、近代における法学改革の先駆者の一人サイイド・アフマド・ハーン（1898 年没）は、神の創造した自然と神の言葉であるクルアーンを啓示として同列に置き、クルアーンを理性的に解釈した⁴³。その結果、アフマド・ハーンは伝統主義者から激しい非難を浴びた⁴⁴。だが、アフマド・ハーンでさえ、啓典を完全に無視したわけではなく、ただ啓典解釈の革新を提案したにすぎない。ここに、イスラームとカトリックにおける自然法観の違いが表れている。アキナスによれば、聖書に記された法は旧法と新法から成るが、旧法は不完全な法であり⁴⁵、旧法の規定のうち自然法に含まれないものはユダヤの民以外の人々を拘束しない⁴⁶。また、新法は完全な法であるが⁴⁷、心を拘束する愛の法であり⁴⁸、外的行為については大部分を人間の決定に委ねている⁴⁹。このような論理により、アキナスは自然法と聖書の棲み分けを可能にした。これに対し、イスラームの啓示は外的行為に関しても詳細に規定している。それゆえ、イスラーム法学は、啓示—特にクルアーンとスンナーの解釈を

⁴¹ Ibid., p.47.

⁴² Kamali, *Shari'ah Law*, p.16. したがって、イスラームの啓示はキリスト教神学における特殊啓示に相当する。ホーダーン『現代キリスト教神学入門』69 頁参照。

⁴³ Reetz, "Enlightenment and Islam," p.210. ムハンマド・アブドゥフ（1905 年没）も同様の発言をした。Riḍā, *al-Manār*, vol.7, p.293.

⁴⁴ ジャマールッディーン・アフガーニー（1897 年没）もアフマド・ハーンを自然主義者と評して批判した。中村『イスラームと近代』70 頁。

⁴⁵ アキナス『神学大全』第 13 冊 142 頁（第 2-1 部 98 問 1 項）。

⁴⁶ 同上 156 頁（第 2-1 部 98 問 5 項）。なお、アキナスは、旧法を倫理的規定・祭儀的規定・司法的規定の三種に分類した上で、倫理的規定—これは最終的に十戒の十個の規定に還元される—のみが自然法として普遍的に妥当するという。同上 165-179 頁（99 問 2-5 項）、186-187 頁（100 問 1 項）、192 頁（100 問 3 項）。

⁴⁷ 同上第 14 冊 27 頁（第 2-1 部 107 問 2 項）。

⁴⁸ 同上 24 頁（107 問 1 項）。

⁴⁹ 同上 47 頁（108 問 2 項）。

避けて通れないのである。

パウエルは啓示解釈の方法についてほとんど論じていなかった。だが、その後、キリスト教神学者デイヴィッド・ジョンストンは「シャリーアの目的」論に注目し、この理論がイスラームの啓示と国際人権法の距離を縮める可能性に期待した⁵⁰。ジョンストンは、西洋の自然法思想やムウタズィラ派を引き合いに出しながら、「シャリーアの目的」論の理性的な性格を強調している⁵¹。

「シャリーアの目的」論に自然主義的な傾向があることは以前から指摘されていた。例えば、中東研究者マルコム・カー（1984年没）は、ラシード・リダーの解釈理論を自然法思想になぞらえた。カーによれば、リダーは啓示に基づく推論よりも人間にとっての必要性を優先したという⁵²。また、欧米におけるイスラームの啓示解釈理論研究の第一人者ワイル・ハッラクは、カーの見解を支持し、リダーの改革には「真の宗教的基礎と理論的な深みが欠けていた」と評した⁵³。カーもハッラクも、リダーの置かれた困難な状況—伝統主義者と世俗主義者の間で板挟みになりながら、古い道具で新しい時代に対応しなければならない状況—を十分に理解している⁵⁴。だが、二人とも、説得力のある形でリダーがこれを成し遂げたとは見ていない。自然法は決して褒め言葉ではなかった。

こうして、自然法という言葉は「シャリーアの目的」論に対する期待と疑念の両方を表現し得るものとなった。だが、どんなに改革志向のムスリムにとっても、啓示より理性を優先したという評価は避けたいものであろう。「シャリーアの目的」論者が好むのは「啓示と理性の調和」や「中庸⁵⁵」といった言い回しである。彼らは、啓示を正しく解釈するために理性の働きが欠かせないと考えている。しかし、理性が啓示に逆らえば信仰を疑われ

⁵⁰ もっとも、ジョンストンは、人権に関して「シャリーアの目的」論者たちの考えが一致しているわけではないことも認める。Johnston, “Maqāsid al-Sharī‘a,” p.164ff.

⁵¹ Johnston, “A Turn,” pp.278-280. なお、ジョンストンは、近代以降のイスラーム法学の改革者についてのワイル・ハッラクによる有名な分類—ラシード・リダーら「宗教的功利主義者」とファズルッ・ラフマーン（1988年没）ら「宗教的自由主義者」—を批判し、後者によって提唱されたことは前者によって既に始められていたことをいみじくも指摘する。Ibid., p.255. その一方で、ジョンストンは別の分類を導入し、特にラフマーンらモダニストとハーリド・アブ・ル＝ファドルらポストモダニストの区別を強調する。Johnston, “Maqāsid al-Sharī‘a,” p.178ff; *Evolving Muslim Theologies*. だが、この区別がハッラクのものより優れているかどうかは疑問である。

⁵² Kerr, *Islamic Reform*, pp.201-202.

⁵³ Hallaq, *A History*, pp.219-220.

⁵⁴ Kerr, *Islamic Reform*, pp.1-18; Hallaq, *A History*, p.214.

⁵⁵ クルアーン 2章 143節によれば、ムスリムの共同体は中庸である。Kamali, “The Middle Grounds,” p.9.

ることも承知している。この点、ユースフ・カラダーウィーによる次の分類は興味深い。カラダーウィーは、啓示解釈における態度の違いによって現代のムスリムの知識人を三つの学派に分ける。第一に、細かい文言にこだわり、その裏にある意図に無関心な学派。第二に、シャリーアの目的に関心があると言うが、宗教において大事なものは本質であって形式ではないと主張して細かい文言は無視し、革新と称して西洋化を目論む学派。第三に、細かい文言にも注意を払うが、啓示全体に通底する基本原則をそれ以上に重視し、全体を意識しながら部分の意味を考える中庸の学派である⁵⁶。このうち、正しくシャリーアの目的を理解しているとカラダーウィーが考えるのは第三の学派である。しかし、第二の学派においてもシャリーアの目的が言及されているところに、この理論を取り巻く複雑な状況が垣間見えよう。

2. 本研究の目的と章立て

2-1. 研究の目的

本研究の目的は、信教の自由をめぐる「シャリーアの目的」論の変遷の過程を分析し、シャリーア解釈における啓示と理性の役割分担がどのように変化したのかを明らかにすることである。

信教の自由をシャリーアの目的の一つとして認める解釈は、近代における法学改革の中で登場した。これによって「シャリーアの目的」論が部分的に変化したのは間違いない。だが、それがどの次元における変化であったのかは明らかになっていない。イスラーム法学は、シャリーアの解釈理論を研究するウスूल・ル＝フィクフ（法学の根）と解釈結果を整理するフルーウ・ル＝フィクフ（法学の枝）から成る。「シャリーアの目的」論は前者から生まれた解釈理論であるが、後者とも無関係ではない。というのは、この理論がシャリーアの目的として具体的に提示する諸価値は、解釈結果の一部と見ることもできるからである。では、上述の新解釈は単なる解釈結果の変化なのか、それとも、解釈理論が変化したからこそ解釈結果も変化したのか。別の言い方をすれば、信教の自由をシャリーアの目的に含めることは中世の理論によっても可能であったのか、それとも、中世の理論を否定して初めて可能になったのか。そして、もし後者であるとすれば、啓示と理性の役割分担に何らかの変化が生じたのか。

この点について、「シャリーアの目的」論者たち自身は、自分たちの置かれた状況に既存

⁵⁶ Qaraḍāwī, *Dirāsah*, pp.39-41.

の理論を応用しているにすぎないかのように説明する。彼らは法学の改革者でありながら、まったく前例のない解釈を主張することは少ない。これに対し、欧米の研究者の間には、近代以降の「シャリーアの目的」論者たちが中世の理論を歪めたという見方が存在する。リーダーの法理論が自然主義的であるという批判はそうした見方を代表する。また、法理論の基礎をなす神学の変化が指摘されることもある。

だが、どの説明が正しいかを論じる前に、そもそも中世の「シャリーアの目的」論が決して一様ではなく、互いに矛盾する多様な理論を含むものであったことを忘れてはならない。この多様性はムスリムの研究者によっても西洋の研究者によっても十分に認識されているはずである。しかし、どういうわけか、中世の「シャリーアの目的」論と近現代の理論が比較される際、しばしば前者の多様性が無視され、大雑把な議論に終始しがちである。後者に自然主義的な要素があるならば、前者にも同じ要素がなかったのかが問われなければならない。

さらに、信教の自由にも様々な問題—例えば、ムスリムの背教者に対する処罰、人頭税の賦課やイスラーム国家における公務就任権の制限といった非ムスリム市民に対する差別—が関連していることに注意しなければならない。「シャリーアの目的」論者たちは、問題によって対応の仕方を変える。ある問題に関して新しい解釈を提案する際、啓示上の根拠を引用するかもしれない。しかし、別の問題では、理性的な理由しか示せないかもしれない。こうした問題ごとの性質の違いに目を向けず、近代以降の「シャリーアの目的」論を十把一絡げに自然法思想と見なして切り捨てるならば、信教の自由を守るためのムスリムの取り組みを正しく評価できまい。それゆえ、本研究では、単純明快な答えを出すことよりも、複雑な事象を可能な限り正確かつ簡潔に記述することに努めたい。

前節では、女性の権利に関しても啓示解釈をめぐる大きな争いがあることに言及した。だが、本研究では女性の権利をめぐる議論には基本的に立ち入らず、信教の自由という括りの下、イスラームの統治下における非ムスリムの権利とムスリムの改宗の自由の問題を論じる。女性の権利を割愛するのは、信教の自由とは性格の異なる問題を含む上に、本研究で両方をともに扱う余裕がないからである。もっとも、信教の自由との比較のために女性の権利に言及することはある。

2-2. 各章の内容

上述の目的を達するため、第一章と第二章では中世の「シャリーアの目的」論を概観し、

それが多様な理論を含むものであったことを確認する。中世においては、信教の自由がシャリーアの目的の一つであるという認識はまだ生まれておらず、何がシャリーアの目的であるかをめぐる見解の相違は比較的小さかった。むしろ、重要な対立はシャリーアの解釈における啓示と理性の役割分担をめぐるものであった。したがって、最初の二つの章では理論的な問題を中心に論述する。これに対し、第三章以下では、「シャリーアの目的」論の近代以降の展開を見る。信教の自由に関し、いくつかの新しい解釈が提案されてきた。これらの解釈がどのような論拠に基づいているのかを分析し、理論的な次元における「シャリーアの目的」論の変化について考察する。なお、第三章と第五章ではイスラーム国家という言葉を用いるが、それは理想化された概念であり、自称「イスラーム国家」とは関係がない。

第一章では、主にシャーフイー派における「シャリーアの目的」論の誕生と成長を見る。「シャリーアの目的」論は、啓示による直接の定めのない場合に規範を推知するための理論として生まれた。学祖シャーフイーは明文からの類推によって判断を導くように説いたが、ジュワイニーやガザーリーの「シャリーアの目的」論はそれを補助する役目を果たした。そこから「シャリーアの目的」論は働きと重要性を増し、イブン・アブディッサラームによってシャリーア解釈における根本原理にまで高められた。また、第一章では、スンナ派の主要な四法学派のうち唯一「シャリーアの目的」論の発展に寄与しなかったハナフィー法学派とシーア派の事情についても整理する。

第二章では、マーリキー派とハンバリー派における「シャリーアの目的」論の展開を追う。イブン・アブディッサラームの後、シャーフイー派では目立った進展がなかったのに対し、マーリキー派とハンバリー派においては、近代以降の法学改革に大きな影響を及ぼす重要な貢献がなされた。但し、その貢献は学派としてなされたものではなく、法学者個人によるものであった。その結果、「シャリーアの目的」論は極めて多様なものとなった。例えば、トゥーフイーとシャーティビーはしばしば並べて紹介されるが、前者が理性への信頼に基づく大胆な理論を唱えたのに対し、後者の理論は啓示の尊重を旨としている。もっとも、こうした理論上の違いにもかかわらず、信教の自由を保証しようという発想はどちらからも生まれなかった。

第三章では、近代以降の「シャリーアの目的」論の変化を見る。信教の自由をめぐる解釈の革新において最大の役割を果たしたのはリーダーであろう。リーダーはイスラーム国家における非ムスリム市民の地位の向上とムスリムの改宗の自由の保障に努め、特に後者に関

しては伝統的な解釈に対して明確に異を唱えた。そこで、リーダーの法理論に対する前述の批判がここでも妥当するかどうかが問題となる。私見によれば、彼の理論にトゥーフー流の自然主義的な部分があるとしても、信教の自由に関する限り、リーダーはそうした論法に頼っていない。むしろ、リーダーはクルアーンの原則によって預言者の言葉を限定的に解釈したのであり、この手法はシャーティビーの影響を感じさせる。なお、この章では、リーダーより後の世代の「シャリーアの目的」論者たちの所説も取り上げる。それらはいくつかの点で食い違っているが、自由や平等をシャリーアにおける重要な価値として認める点で共通している。

第四章では、ムスリムが異教徒に対してどのように挨拶すべきかという議論を取り上げる。中世においては、異教徒に対してサラーム（平安）を言わないように預言者が指示したという学説が支配的であった。だが、リーダーは、別の伝承に基づいてサラームの普遍性を説き、それに反する指示を限定的に解釈することによって中世の通説を否定した。この問題は、法的権利とは関係がないと見なされたためであろうか、欧米では学術的な研究の対象とされてこなかった。しかし、挨拶において異教徒を差別することが信教の自由の制約につながる可能性は否定できない。異教徒との挨拶の問題は、西洋で暮らすムスリムの関心を惹きやすいが、ムスリムが多数を占める社会にとっても決して無縁ではない。

第五章では、宗教多元主義について考察する。元来、宗教多元主義は、異教徒の救済可能性に関するキリスト教神学上の概念であった。しかし、現代の「シャリーアの目的」論者たちは同じ宗教多元主義という用語を別の意味で用いる。それは、救済という来世の問題を棚上げし、現世において異教徒との共存に努めることである。多元主義という言葉自体は新しいが、この思想はリーダーのイスラーム国家観を基本的に受け継いでいる。法理論の視点から見れば、政治的な事柄に関して法規範の可変性を強調する点にリーダーの影響が感じられ、リーダー以上に自然法論への傾斜を思わせる部分もある。なお、イスラーム国家を前提とする限り、多元主義の貫徹はあり得ない。だが、「シャリーアの目的」論者の多くは、イスラームの統治に世俗的な部分があることを認めながらも、西洋的な政教分離を拒んでいる。啓示と理性の役割分担に関する彼らの考えがここに表れている。

結論の後に二つの付録を付ける。一つは、トゥーフーの『ナウォーによる 40 の伝承への注釈』のうちの 32 番目の伝承「害を加えることはなく、害で報いることもない」についての注釈を日本語に訳したものである。この中で、トゥーフーは、理性に大きな信頼を置く大胆な理論を展開している。もう一つは、リーダーが雑誌『マナール（光塔）』の

中で書いたファトワー「信教の自由と背教者の殺害」を日本語に訳したものである。この中で、リーダーは、イスラームからの改宗に関する伝統的な通説に異議を唱えている。この二つの資料についてはそれぞれ第二章と第三章で詳しく見るが、本研究における両者の重要性に鑑み、全文を訳すことが有益であると考ええる。

第一章 中世における「シャリーアの目的」論 I

1. 序

本章と次章では、中世における「シャリーアの目的」論の歴史を追う。その中で、イスラームの啓示解釈における理性の役割がどのように変化したのかを明らかにしたい。

シャリーアの目的の体系的な研究は 11 世紀に始まった。そして、14 世紀に頂点に達し、その後は近代に入るまで目立った進展がなかった。現代の研究者は、この理論がガザーリーによって確立され、シャーティビーによって極められたという点で一致している。だが、その間の発展の中で何を重要とみるかについては見解が分かれている。先行研究の中で言及されることの多かった十人を年代順に並べると、以下のようになる¹。

ジュワイニー (1085 年没、シャーフィイー派)

ガザーリー (1111 年没、シャーフィイー派)

ラーズィー (1209 年没、シャーフィイー派)

アーミディー (1232 年没、シャーフィイー派)

イブン・アブディッサラーム (1262 年没、シャーフィイー派)

カラーフイー (1285 年没、マーリキー派)

トゥーフイー (1316 年没、ハンバリー派)

イブン・タイミーヤ (1328 年没、ハンバリー派)

イブン・カイイム (1347 年没、ハンバリー派)

シャーティビー (1388 年没、マーリキー派)

この十人は「シャリーアの目的」論の発展に貢献したと考えられているが、決して一つの党派を形成したわけではない。シャリーアの目的についての見方においても、この理論の発達への貢献の仕方や程度においても、彼らはそれぞれ異なっている。また、彼らは三

¹ この十人を選び出すにあたり、以下の文献を参照した。もともと、十人全員が各文献の中で取り上げられているわけではない。‘Almī, *al-Madkhal*, pp.72-228; ‘Āshūr, *al-Thābit wa-al-Mutaghayyar*, pp.109-127; Auda, *Maqasid al-Shariah*, pp.16-21; Ayāzī, *Maqāṣid*, vol.1, pp.76-84; Badawī, *Maqāṣid al-Sharī‘ah*, pp.75-96; Emon, *Islamic Natural Law*, pp.123-188; Iḥmaydān, *Maqāṣid al-Sharī‘ah*, pp.40-49; Kamali, *Sharī‘ah Law*, pp.123-139; Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose*, p.27ff; Raysūnī, *Nazariyyat al-Maqāṣid*, pp.40-71; Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī‘ah*, pp.47-70.

つの法学派に分属しているが、各学派内で異端視された者も多い。それゆえ、所属学派が同じでも、シャリーアの目的についての考えは必ずしも同じではない。但し、この十人の間に五組の師弟関係が含まれており、師弟間の影響はある程度認められる。

上の一覧表を見て初めに気づくのは、最初の五人がそろってシャーフイイー派の学者だということであろう。私見によれば、これは偶然ではない。なぜなら、「シャリーアの目的」論は、シャーフイイー派において法理論が発達する過程で生まれたと考えられるからである。

先行研究の多くは、シャリーアの目的に関する体系的な研究はジュワイニーによって始められたとし、これを「シャリーアの目的」論の歴史の出発点と見なす。しかし、それだけでは、なぜジュワイニーがこの理論を提唱し始めたのかが明らかにならない。また、先行研究の中には、この理論の前史として、10世紀以前に「目的」という言葉がどのような著作において使われていたかを探るものもある²。だが、そうした研究は、ジュワイニーの問題意識を理解するためには役立たない。この理論の誕生に関して最も示唆に富むと思われるのはフェリチタス・オブウイスによる研究である³。オブウイスの主たる関心は福利の理論の変遷であるが、ジュワイニーとそれ以降の法学者を扱った部分は「シャリーアの目的」論史の研究でもある。それによれば、ジュワイニーの法理論は、有限の啓示で無限の法的問題にどのように対応するかという問いに答えるものであり⁴、明文からの類推によって判断を導く手続きと密接に関連している⁵。そうであるならば、「シャリーアの目的」論の誕生は、シャーフイイー派における類推の理論の発展と関係があると見るべきであろう。それゆえ、本章では、同派の学祖シャーフイイーの法理論を検討することから始める。類推の理論の歴史については、ワーイル・ハッラクの優れた研究がある。その助けを借りながら、類推の理論の発展と「シャリーアの目的」論の誕生を結び付けることが、本章における挑戦の一つである。

ジュワイニー以降のシャーフイイー派における展開についてもオブウイスの研究から多くの示唆を受けたが、オブウイスと見解を異にする箇所も少なくない。最も重要な相違点はイブン・アブディッサラームの位置付けである。オブウイスは、イブン・アブディッサ

² 例えば、Auda, *Maqasid al-Shariah*, pp.13-16;

³ オブウイスは、中世における福利の理論の変遷について、博士論文を2001年に提出し、ほぼ同じ内容の研究書を2008年に著している。

⁴ Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose*, pp.42-43.

⁵ *Ibid.*, p.46.

ラームについての独立した章節を設けず、カラーフィーを扱う章の中で、カラーフィーの師として折に触れて言及するにすぎない。これは、欧米の研究者の間でイブン・アブディッサラームがそれほど注目を集めていない現状を反映したものかもしれない。だが、アラブ世界に目を転じると、イブン・アブディッサラームを主題とするモノグラムが複数存在し⁶、「シャリーアの目的」論者としてはイブン・アブディッサラームがカラーフィーより大きく取り上げられることが多い⁷。本章では、「シャリーアの目的」論を啓示解釈における補完的役割から主役の座へと引き上げた思想家としてイブン・アブディッサラームを位置付ける。

次に、上の一覧表の残りの五人の所属を見ると、スンナ派四法学派のうちハナフィー派の名前がないことに気が付く。ハナフィー派において「シャリーアの目的」論が発達しなかった理由の一つとして、それに代わるものがあつたと考えられている⁸。本章では、イステフサーン（良いものの追求）とヒヤル（法的トリック）というハナフィー派で高度に発達した手法を取り上げる。さらに、本章ではシーア派にも触れる。シャリーアの目的に言及するシーア派の文献は極めて乏しいが、可能な限り実態を明らかにしたい。但し、中世の「シャリーアの目的」論の近代のそれを比較して両者の異同を明らかにしようとする本研究にとって、ハナフィー派とシーア派の事情は主たる関心事ではないため、簡単に整理するにとどめる。

なお、シャーフイイー派と共に「シャリーアの目的」論の発展にとって重要なマーリキー派とハンバリー派については、章を改めて論じる。

2. シャーフイイー派における展開

2-1. シャーフイイーにとっての類推

学祖シャーフイイー（820 年没）は、イスラーム法学における啓示解釈の方法を初めて理論化したとされる⁹。その理論の特徴は、啓示を絶対視する一方、啓示に記載のない事柄

⁶ 例えば、Muḥammad al-Zuhaylī, *al-'Izz bn 'Abd al-Salām; Ibn 'Umar, Maqāṣid al-Sharī'ah 'inda al-Imām al-'Izz bn 'Abd al-Salām*.

⁷ 例えば、Raysūnī, *Nazarīyyat al-Maqāṣid*, pp.65-68; Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, pp.55-60. さらに、イブン・アブディッサラームのみを取り上げるものとして、'Almī, *al-Madkhal*, pp.84-91.

⁸ 「シャリーアの目的」とイステフサーンの関連はしばしば指摘される。例えば、Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, pp.567-571; Zarqā, *al-Istiṣlāḥ*, pp.26-32.

⁹ もっとも、ハッラークによれば、シャーフイイーの『リサーラ』は、神と預言者がシャ

については理性の助けを借りるところにあった。シャーフィイーは、法源—シャリーアを認識するための源泉ないし手段—として次の四つを認めた。第一に、神の言葉であるクルアーン。第二に、預言者のスンナ（範例）。第三に、イスラーム共同体の合意。第四に、類推である¹⁰。そして、この四つの順序は優先順位を表している。つまり、啓示が理性に優先する。さらに、シャーフィイーは、啓示を理性に優先させるだけでは満足しなかった。啓示重視の姿勢を徹底するため、この四法源が何らかの形で神により是認されていることを示そうとした。神の言葉そのものであるクルアーンはともかく、他の三つについては、直接的であれ、間接的であれ、神の言葉によって根拠づけられねばならないと考えたのである。シャーフィイーの論証は以下の通りである。まず、預言者に従うべきことはクルアーンに記されている¹¹。また、共同体の合意に従うべきことは預言者によって命じられている¹²。さらに、他に頼るべきものがない場合に類推するべきことは、クルアーンとスンナから知られる¹³。

ここで、理性的な認識方法について少し付言しておきたい。共同体の合意は、全員が一致して誤りを犯すはずはないという理性的な発想から生まれたとも考えられる¹⁴。だが、これに啓示上の根拠を与えられた結果、ムスリムの共同体は、意見が一致している限り不可謬であるという神のお墨付きを得た。これにより、あたかも預言者が生前に持っていた権威を受け継いだような格好となった。特にスンナ派とシーア派の分裂の後、シーア派におけるイマームのような生きた権威を持たないスンナ派にとって、共同体の合意はそれに代わる意味を持った¹⁵。しかし、皮肉にも、過去にどのような合意が成立したのかについては諸説紛々である。完全な合意は一度も成立したことがないという見解も有力である¹⁶。これに対し、類推は理性的な性格がより強い認識方法である。共同体の合意と同様、類推も啓示上の根拠を与えられたが、両者には大きな違いがある。合意の場合、その内容の正

リーアの源泉であることを明確にしたものの、解釈理論に関する著作としては未熟である。Hallaq, “Was al-Shāfi‘ī,” pp.592-593.

¹⁰ ここでは *qiyās* を類推と訳したが、論理学における厳密な意味での類推に限るものではない。Hallaq, “Non-analogical Arguments,” p.165ff; *A History*, p.101.

¹¹ Shāfi‘ī, *al-Risālah*, pp.107-117.

¹² *Ibid*, pp.410. なお、シャーフィイーは、クルアーン 4 章 115 節を引用したこともあるとされる。だが、ハッラークは、シャーフィイーがこの章句を重要視していたとは考えられないという。Hallaq, “On the Authoritativeness,” p.432.

¹³ Shāfi‘ī, *al-Risālah*, pp.418, 422.

¹⁴ Kamali, *Principles*, p.168.

¹⁵ Hourani, *Reason and Tradition*, pp.192-193.

¹⁶ Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, p.50; Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, vol.1, pp.552-553.

しさが保障されるのに対し、類推の場合、その内容は人によって異なるため、何が正しい類推なのかという問題が残る。

このうち、「シャリーアの目的」論の誕生に深く関わるのは類推である。シャーフイイーは、クルアーン、スンナ、共同体の合意に直接的な手掛かりのない問題について、イジュティハード（神の意思を知るための努力）を行う義務を主張した。しかし、同時に、イジュティハードとは類推することにほかならないと述べ、イジュティハードを類推に限定した¹⁷。そして、個々の人間が好き勝手な判断を下すことをイスティフサーンと呼び、これを戒めた¹⁸。

だが、シャーフイイーの類推の定義は、後世のものに比べて緩やかであった¹⁹。その証拠に、シャーフイイーが類推の例として最も頻繁に用いたのは、礼拝に際し、メッカのカアバ聖殿の方角が分からないときに、様々な手掛かりに基づいて推測するというものであった²⁰。このような事実認定の努力は、後の時代であれば、類推とは呼ばれなかったであろう。というのは、普通、類推の代表例として挙げられるのは、ブドウ酒の禁止から他のアルコール飲料の禁止を導くように、規範の認識に関わるものだからである。また、類推は、クルアーン、スンナ、共同体の合意のいずれかを基礎として行うべきものとされている²¹。しかし、カアバ聖殿の方角は、それらに根拠を求めても知ることができない。

¹⁷ 「両者（キヤースとイジュティハード）は一つの意味を表す二つの言葉である」 Shāfiʿī, *al-Risālah*, p.413.

¹⁸ *Ibid.*, p.427; *al-Umm*, vol.9, p.68. さらに、「イスティフサーンをする者は、自分でシャリーアを作ったのである」という言葉がシャーフイイーに帰されている。 Ghazālī, *al-Mankhūl*, p.374. だが、イスティフサーンの定義や妥当性については、学派間の一特にハナフィー派とシャーフイイー派の間で一対立があった。 Kayadibi, *Doctrine of Istiḥsān*, p.87.

¹⁹ シャーフイイーは勿論解釈を最も強い類推、つまり間違える可能性の最も低い類推であるとする。そして、その例をいくつか挙げた後で、それらを類推と呼ばない学者がいることを認める一方、啓示に書かれていないが啓示の趣旨（maʿnā）に合致するものをすべて類推と見なす学者もいるという。後者がシャーフイイーの立場であろう。 Shāfiʿī, *al-Risālah*, pp.431-433. なお、勿論解釈とは、ハッラークが a fortiori argument（奥田敦の訳は「一層強力な理由による論証、黒田壽郎の訳は「より有力な理由の議論」」と呼ぶものである。ハッラーク『イジュティハードの門』166 頁。同『イスラーム法理論』145 頁。これを勿論解釈と訳すことについては、団藤重光『法学の基礎』345 頁に従った。

²⁰ Shāfiʿī, *al-Risālah*, pp.61, 415, 418-419, 425-426, 429; *al-Umm*, vol.9, pp.71, 78. さらに、シャーフイイーが類推の義務の根拠として挙げるクルアーンの章句は、「あなたが出掛けたところから、あなたの顔を聖なるモスクの方に向けなさい。あなた方がどこにいても、あなた方の顔をその方向に向けなさい」（クルアーン 2 章 150 節）である。 *al-Risālah*, p.418; *al-Umm*, vol.9, p.71.

²¹ Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, p.228; Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, vol.1, p.603.

シャーフィイーは次のように述べる。

神は人間に理性を与え、それによって様々なものの違いを彼らに示し、明文や表徴を通して真理への道に人間を導く。(中略)(神は、)彼らのために聖殿を建て、もしそれが見えるならそちらに顔を向けるように、もしそれが見えなければそれを探し求めるように、彼らに命じた。そして、(神は、)彼らのために、天、地、月、星々、海々、山々、風々を(表徴として)創った。そこで、(神は)言った。「神は、あなた方のために星々を創った。あなた方がそれらによって暗黒の陸や海でも導かれるように」(クルアーン 6 章 97 節)。また、(神は)言った。「また、色々な標徴(を創った)。星によって彼らは導かれる」(16 章 16 節)²²。

ここでシャーフィイーは神の言葉を引用しているが、これらの明文から類推して礼拝の方角を決定しようとしているのではない。それらは、理性を活用することや神の創ったものを道標にすることの重要性を説くために引かれているにすぎない。言い換えれば、シャーフィイーは、カアバ聖殿の事案に関する限り、神の創ったものに手掛かりを求めることと、理性を働かせて考えること以外に何も要求していない。

シャーフィイーはこれ以外の類推も挙げており、類推の種類、方法、制限について論じている²³。だが、後のシャーフィイー派の法理論学者たちが類推の議論に割いた膨大な数の頁に比べれば、シャーフィイーの理論は至って素朴である。他方、シャーフィイーは、類推を行う資格として、他の三法源やアラビア語についての知識、健全な理性、他人の意見を聞く耳を持ち、偏見に毒されていないことなどを要求している²⁴。しかし、一定の資格を有する者が最善を尽くす限り、その方法については多くの制約を課さない。むしろ、シャーフィイーは、推論の結果が様々に異なり得ることを繰り返し認めている²⁵。

後述のように、シャーフィイー派における類推の議論が複雑化し、手続きが厳格化するにつれて、類推は成立しにくいものとなる。だが、正確な類推ができないからといって推

²² Shāfiʿī, *al-Risālah*, pp.425-426. *al-Umm*, vol.9, p.71 も同趣旨。これらの章句は、自然神学の根拠として引かれる詩編 19 編 1 節「大空は御手の業を示す」を想起させる。Barr, *Biblical Faith*, pp.85-89.

²³ 例えば、例外的許容 (rukḥṣah) に関する規定からの類推の禁止。Shāfiʿī, *al-Risālah*, pp.441, 449-451; Khadduri, *al-Shāfiʿī's Risāla*, p.39.

²⁴ Shāfiʿī, *al-Risālah*, pp.429-431.

²⁵ *Ibid.*, pp.414, 419, 422, 459ff; *al-Umm*, vol.9, pp.78-80.

論を控えることは、シャーフイイーの考えの対極にある。シャーフイイーが最も強調したのは、神の意思を知ろうとする努力である。その方法として、まず啓示に手掛かりを求めるべきことは間違いない。だが、十分な手掛かりが得られない場合でも最善を尽くして何らかの答えを出す義務があることをシャーフイイーは説いたのである。

2-2. 類推の手続きの厳格化と「シャリーアの目的」論の誕生

類推は、シャーフイイーの没後まもなく、スンナ派の主要な法学派に受け入れられた²⁶。そして、それ以降、類推の理論は飛躍的な進化を遂げる。これに関するハッラークのいくつかの研究を総合すると、この進化は二つの面で起こったようである。第一に、法規範の理由を知ることの重要性が強く認識され、それを探究する方法が理論化された²⁷。例えば、ブドウ酒を飲むことが禁じられるのは、酩酊作用があるからである。規範が定められた理由が明らかでなければ、ある事柄に関する規範を別の事柄にも適用してよいのかを判断できない。シャーフイイーもこれに気づいていたのは間違いない²⁸。しかし、シャーフイイーは、理由を探る方法を細かくは定めなかった。これに対し、後代の法学者は理由の探究を極めて慎重に行うようになる。ブドウ酒の例を使えば、美味しいからではなく、赤いからでもなく、酩酊作用があるから禁じられるということを、単に理性的に推し量るだけでなく、啓示や合意に関連づけて証明しようとした。ブドウ酒に関しては、「酔わせるものはすべてブドウ酒である²⁹」という預言者の言葉があり、それゆえ酩酊作用が禁止の理由であると考えられる。だが、啓示や合意に根拠がなければ、理性的には妥当な推論であっても、それに基づく類推は疑わしいと見なされるようになった³⁰。

第二に、ギリシャの論理学の影響である。ハッラークによれば、シャーフイイーが没する9世紀前半に、アリストテレスの論理学に関する著作がアラビア語に翻訳され、イスラ

²⁶ ハッラークによれば、ハンバリー派の学祖アフマド・ブン・ハンバル（855年没）は、類推に関する論考を著して理論的には受け入れる一方、実際の行使には消極的であった。だが、9世紀末にはハンバリー派も態度を変えたという。Hallaq, “The Development,” p.47; *A History*, p.33.

²⁷ Hallaq, “The Development,” p.43ff.

²⁸ 但し、シャーフイイーは、理由（‘illah）の代わりに意味（ma‘nā）という表現を用いる。Shāfi‘ī, *al-Risālah*, p.431.

²⁹ 例えば、Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Kitāb al-Ashribah（飲み物の章）。

³⁰ 理由が明文や合意によって確定されない場合のために、釣り針と検証（al-sabr wa-al-taqsīm）や適切性（munāsabah）の確認などの手法が考案された。Ghazālī, *al-Mustaṣfā*, vol.3, pp.618-633.

ームの法理論に影響を与えた³¹。具体的に言えば、類推を説明する際に三段論法概念が使われるようになった。例えば、ブドウ酒の禁止の理由が酩酊作用であると決定されたならば、この理由を中名辞とする三段論法を行うことにより、他のアルコール飲料の禁止を導くことができる³²。すなわち、

酩酊作用のある物はすべて禁止される（大前提）

また、すべてのナツメヤシ酒には酩酊作用がある（小前提）

ゆえに、すべてのナツメヤシ酒は禁止される（結論）

こうして、論理的に妥当でない推論は法学においても受け入れられないと主張する者が増えた。その代表がガザーリーである。ガザーリーは、論理学に関する著作の中で類推を論じる一方³³、法理論に関する著作の一部を論理学の解説に充てた³⁴。

では、こうした類推の手続きの厳格化は、法学においてどのような意味を持ち、どのような変化を引き起こしたのであろうか。まず、類推の過程に人間的な誤謬が入り込む可能性が小さくなったことを指摘できよう。法規範の理由の探求は形式的な論理だけでは処理できないが、以前に比べて恣意的な啓示解釈を防げるようになったのは間違いない。シャーフイー派の法学者の多くは、神学的にはアシュアリー派に属し、行為の善悪は神の意思によってのみ決まるという倫理的主意主義の立場をとった³⁵。それゆえ、神の意思を正確に理解するよう努めることは、彼らの神学に合致した。だが、同時に、類推が数居の高いものになったことも見落とされるべきではなかろう。そもそも、類推は、啓示ないし合意に直接の手掛かりがない場合に行われる。したがって、類推はあくまでも推論でしかなく、クルアーンの文言を理解するときのような確信を伴うものではない。シャーフイー

³¹ Hallaq, “The Development,” pp.44, 46-47; “Logic,” p.315ff.

³² 法学者が理由（‘illah）と呼ぶものは、論理学者が中名辞（ḥaqq awsat）と呼ぶものに相当する。Ghazālī, *Mi’yār*, p.232.

³³ Ghazālī, *Mi’yār*, pp.108-250.

³⁴ Ghazālī, *Shifā’ al-Ghalīl*, pp.206-215; *al-Mustaṣfā*, vol.1, pp.30-175. ガザーリーは、『ムスタスファール』の長い前文について、法理論学に限らず、あらゆる学問のためのものとし、「それに精通しない者は、いかなる学問においても確かな知識を持つことができない」と述べる。Ibid, p.30.

³⁵ ジョージ・フーラーニー（1984年没）は、神学と法理論学の密接な関係を考察し、アシュアリー派の神学がスンナ派において広く受け入れられた背景に、啓示を理性に優先させるシャーフイー派の法学があったことを指摘する。Hourani, *Reason and Tradition*, pp.64-65.

が多様な推論の可能性を認めたのはそのためであった。しかし、妥当な類推のための条件が厳格に定められた結果、法学者が直感的に類推すべきだと感じて、その妥当性を証明できない事案が生じたのである。これは、シャーフイー派の法学者にとって、啓示に記載のない新たな事案への対応が困難になることを意味する。ジュワイニー（1085 年没）がシャリーアの目的を考え始めたのは、このような問題意識からであった³⁶。ジュワイニーは、類推の方法を論じる中で、架空の問答の相手に次のような質問をさせている。

あなた方の見解によれば、法理論が遵守されている限り、至高なる神の規範から自由な出来事など存在しない。だが、あらゆる福利を十全に認識できるわけではないのも確かである。規範の源は限られているのに、現実の出来事には限りがない。どうすれば無限のものを有限のものによって基礎づけることができるのか。これは実に難しい問いである³⁷。

法の欠缺を回避するだけであれば、「禁じられたこと以外は許される」という一般原則に従えば足りるかもしれない³⁸。この原則は、「神が許可したことは許され、禁止したことは禁じられ、沈黙したことは許される」という預言者の言葉に由来する³⁹。だが、このような原則だけでは物事の善し悪しを細かく考慮できないため、類推による解決の方が望ましい場合も少なくない⁴⁰。そこで、ジュワイニーは、法的な推論の妥当性を証明するにあたり、従来の演繹的な論証に固執せず、帰納的な論証を採り入れた⁴¹。それまでは、何かを

³⁶ Opwis, *Maṣlaḥa: An Intellectual History*, pp.33-34; 飯山「ジュワイニーからガザリーーへ」105-108 頁。

³⁷ Juwaynī, *al-Burhān*, vol.2, p.805.

³⁸ 四戸潤弥は、このような「反対解釈」の重要性を説く。四戸「宣教の書」85-87 頁。また、イブン・タイミーヤは、儀礼的行為（‘ibādāt）と日常的行為（‘ādāt）を区別し、前者においては、啓示のない事柄について詮索すべきではないが、後者においては、許容の原則が妥当すると言う。Ibn Taymiyya, *al-Qawā’id*, p.164. さらに、シャーフイー派は、許容とも禁止とも定められていない範疇について論じ、その中で、「ムスリムの中で最も罪深いのは、まだ禁じられていないものについて問い、問うたためにそれを禁じられるような者である」という預言者の言葉を引用している。Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, p.465. もっとも、これらの発言は一切の類推を排除する趣旨ではないと思われる。

³⁹ Suyūṭī, *al-Ashbāh*, p.87.

⁴⁰ ラズビーは、類推ができない場合に限り一般原則が適用されると言う。Rāzī, *al-Maḥṣūl*, vol.6, pp.174-175.

⁴¹ 同様の発想は、預言者の伝承の真偽を吟味するハディース学にも見られる。つまり、伝達の各段階で文言が変わったとしても、内容的に変化がなければ、意味は正しく伝えられたといえる。また、個々の伝承が単独の経路で伝えられたものであっても、内容の似た伝

証明する際に、単独の決定的な証拠を啓示や合意の中を探し求める傾向があった。しかし、ジュワイニーは、一個の強い証拠の代わりに弱い証拠を数多く集めればよいと考えたのである。

念のために言えば、この方法は、少なくともジュワイニーの理解による限り、マーリキー派のイステスラーフ（福利の追求）とは異なる。イステスラーフとは、たとえ明文がなくても、人間の目から見て福利であると思われるものに基づいて法判断を行うことである。ジュワイニーは、マーリキー派が好き勝手に福利を認定し、シャリーアを歪めていると批判する⁴²。

これに対し、ジュワイニーは帰納的な論証を「細々とした枝葉の全体を見渡すこと」と表現する。そして、その方法により、命や貞節や財産がシャリーアにおいて不可侵とされていることを明らかにした⁴³。これをもって、ジュワイニーは、シャリーアの目的を初めて体系的に研究した法学者と目されている⁴⁴。

命の不可侵性に関し、ジュワイニーは次のような例を挙げる。誰かが他人を故意に殺害した場合、同害報復が行われる。だが、複数の人間が一人の人間を殺した場合、そのような共犯を抑止するためには、殺害に関与した者全員を殺す必要がある。この判断は、単独の証拠によって正しいと証明できるものではないが、命の不可侵性という普遍的原則によって正当化される。また、報復において加害の同等性を保つことも重要であるが、命を守ることに比べれば、福利としての必要不可欠性が認められない⁴⁵。

ジュワイニーは、この例を類推の章の中で挙げている。だが、殺害に関与した者全員に対して報復を認めるという判断は、類推によって導かれているわけではない。むしろ、形式的に明文を適用ないし類推すれば、報復を受ける加害者は被害者と同数でなければならないはずである⁴⁶。にもかかわらず、啓示全体から帰納的に認識される普遍的原則が優先

承が複数あれば、意味においては複数の経路で伝えられたもの（*tawātur ma'nawī*）と見なし得る。ハッラークによれば、イスラーム法学において帰納法が定着するのは 11 世紀である。Hallaq, *A History*, pp.64, 133. これは、ジュワイニーが活躍した時期と一致する。

⁴² Juwaynī, *al-Burhān*, vol.2, p.1335.

⁴³ *Ibid.*, pp.1150-1151. 正確には、血（*dam*）、女性器（*furūj*）、財産（*amwār*）。

⁴⁴ Raysūnī, *Nazarīyyat al-Maqāṣid*, p.48; Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, p.14; Kamali, *Sharī'ah Law*, p.125.

⁴⁵ Juwaynī, *al-Burhān*, vol.2, pp.923-924, 927-928.

⁴⁶ クルアーン 5 章 45 節は「命には命」と定める。「命（*nafs*）」はいずれも単数形が使われている。

され、典型的な同害報復の事案とは異なる結論が導かれている⁴⁷。この事実は、遅れて採用された帰納的な論証が意外にも大きな力を獲得したことを物語っている。帰納的な論証は、類推における理由の妥当性を証明するために用いられるだけでなく、類推以外の場面でも有用であり、場合によっては類推を上回る説得力を持つと認められるようになった。ジュワイニー以降、「シャリーアの目的」論はいくつかの点で変化していくが、帰納的な論証の有効性を否定する見解は存在しない。

2-3. ガザーリーによる定式化

このようなジュワイニーの理論を洗練させたのが、弟子のガザーリー（1111年没）である。ガザーリーは次のように述べた。

シャリーアの目的は、人間に関して五つある。それは、彼らの宗教、生命、理性、子孫、財産を保全することである。この五要素の保全に資するものはすべて福利である。これらの要素を失わせるものはすべて害悪であり、それを取り除くことは福利である。類推の章で「示唆的で適切な理由⁴⁸」と言う場合、それが意味するのはこのようなことである。この五要素の保全は必要不可欠のレベルにあり、それは福利の中の最強のレベルである⁴⁹。

ジュワイニーとガザーリーの「シャリーアの目的」論は、明文のない福利——見、福利であるように思えるが、本当に福利かどうかは啓示や合意から知り得ないもの——をどう扱うべきかという問いに対する一つの答えであった。それは、人間の理性だけではいかなる法規範も知り得ないというアシュアリー派神学の基本を維持する一方、帰納的な推論の導入により、強い証拠がなくても福利を認定することを可能にするものであった。したがって、ジュワイニーとガザーリーが明文のない福利を認めたという説明は不正確である。ガ

⁴⁷ ジュワイニーによれば、報復における加害の同等性の原則から一個の命の代償は一個の命であると類推するのはもっともらしいが、「もっともらしい類推 (qiyās jalī) は普遍的原則 (qā'idah kullīyyah) により破棄される」。Ibid., p.927.この説明は、ハナフィー派のイスティフサーンを思わせる。

⁴⁸ 「示唆的 (mukhīl)」という訳については、Opwis, *Maṣlaḥa: An Intellectual History*, pp.31-32 を参照した。なお、飯山陽は「根拠があり」と訳している。飯山「マスラハ理論展開史」151頁。

⁴⁹ Ghazālī, *al-Mustaṣfā*, vol.2, p.482.

ザーリーは、明文のない福利について、次のように言う。

それを第五の法源だと考える者は間違っている。なぜなら、私たちは、福利をシャリーアの目的に結びつけたからである。そして、シャリーアの目的は、クルアーン、スンナ、共同体の合意から知られるからである⁵⁰。

このように、ガザーリーは、明文のない福利に依拠することを基本的に否定している。ただ、宗教、生命、理性、子孫、財産については、それらの保全がシャリーアの目的であるということが啓示全体から読み取れるので、たとえ単独で強い根拠となる明文がなくても考慮の対象となるというにすぎない⁵¹。そして、師ジュワイニーと同様、ガザーリーは、明文のない福利に依拠するマーリキー派に対して批判的である⁵²。

さらに、もう一つ注意を要するのは、シャリーアの目的に基づいて法判断を行うことをガザーリーが無条件に許したわけではないという点である。ガザーリーは、晩年に著した法理論書『ムスタスファア』において、必要不可欠性、確実性、普遍性の三条件を課した⁵³。ガザーリーによれば、福利は三つのレベルー必要不可欠なもの、不可欠というほどではないが必要なもの、必要ではないが望ましいものーに分類される⁵⁴。そして、シャリーアの目的である五要素の保全をガザーリーが必要不可欠なレベルに位置づけていることは既に見た通りである。これに加え、ガザーリーは、保全の対象となる福利が確実に実現できるものであること、また、その福利が普遍性を有することを要求する。ガザーリーは、次のような例を挙げる。

⁵⁰ *Ibid.*, p.502. なお、ガザーリーにとって、第四の法源はイスティスハーブ（原状の推定）であり、類推ではない。ガザーリーは、類推を、法源としてではなく、啓示や合意の解釈法の一つとして扱う。

⁵¹ 但し、ガザーリーの定義によれば、明文のない福利とは、「否定されるべきか肯定的に考慮されるべきかが特定の明文によって明示されていないもの」である。*Ibid.*, p.481. この定義に従えば、特定の明文からではなく啓示全体から読み取れるものは明文のない福利に含まれることになる。それゆえ、ガザーリーが明文のない福利を部分的に肯定したという説明もあり得ないわけではない。

⁵² 例えば、自白を得る目的で窃盗の被疑者を叩くことについて、ガザーリーはこれをマーリク（795 年没）の主張であるとし、無実かもしれない被疑者の福利に反するとして批判する。*Ibid.*, p.490. もっとも、ラマダーン・ブーティの研究によれば、この説はマーリクの孫弟子サハヌーン（854 年没）のものである。Būti, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah*, pp.349-350.

⁵³ *Ibid.*, p.489.

⁵⁴ *Ibid.*, p.481.

異教徒たちが、人質となったムスリムの一団を盾に使ったとしよう。もし私たちが盾の前で手をこまねいていれば、彼らは私たちを攻撃し、イスラーム世界を征服し、ムスリム全員を殺すだろう。もし私たちが盾を攻撃すれば、罪を犯していない無辜のムスリムを殺すことになる。これは神法において命じられていない。だが、もし私たちが手をこまねいていれば、異教徒はムスリム全員を思いのままに支配した上で殺し、それから人質をも殺すであろう。ということは、人質はいずれにせよ殺されるのであり、そうである以上、（それ以外の）ムスリム全員を守ることが神法の目的に最も近いといえる⁵⁵。

この後のガザーリーの説明によれば、この事案では無辜のムスリムを殺すという選択をせざるを得ないが、その判断は、特定の明文からの類推によって導かれるのではなく、殺されるムスリムの数を減らすことが神法の目的であるという理由による⁵⁶。そこで、上の三条件が問題となる。ガザーリーによると、もし異教徒が要塞の中で人質を盾にしているのであれば、ムスリム側は要塞を放棄すれば足りるので、必要不可欠性が認められない。また、ムスリム側から攻撃を仕掛けない限り異教徒たちがムスリムに勝利するであろうと確信されるのでなければ、確実性が認められない。さらに、普遍性の条件として、ガザーリーは、誰にとっても福利が実現されることを要求しているようである。上の事案の場合、ムスリムの滅亡を防ぐことはムスリム全員にとっての福利である。それゆえ、ガザーリーによれば、船が沈没しそうな状況で、誰か一人を犠牲にすれば残りの人間が助かるという場合、誰か一人を船から放り投げることは普遍的な福利を実現することにならない。なぜなら、そのような福利は、限られた数とはいえ損失を伴うからである⁵⁷。

これら三条件は、シャリーアの目的に基づいて法判断を行うことに対するガザーリーの慎重さを表している。だが、ハッラークが指摘するように、この問題におけるガザーリーの態度は、上で見た『ムスタスファール』とそれ以前に書かれた『シファール』で異なっている⁵⁸。後者は類推の手続きのみを詳細に論じた著作であるが、類推の理由を確定する方法の解説の中で、ガザーリーは、特定の明文から認識されるわけでない福利を積極的に考

⁵⁵ *Ibid.*, pp.487-488. なお、シャーフイー派の法学者マーワルディー（1058 年没）は、このケースでの敵への攻撃を否定していた。Māwardī, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, p.51.

⁵⁶ *Ibid.*, p.488.

⁵⁷ *Ibid.*, p.489. 盾の事案では、盾として使われているムスリムたちが犠牲となるが、彼らはいずれにしても殺される運命にあるため、彼らの福利は考慮する必要がないとガザーリーは考えるのであろう。

⁵⁸ Hallaq, “Uṣūl al-Fiqh,” pp.189-191.

慮する姿勢を見せていた。そこでは、不可欠とはいえない単なる必要のレベルの福利が必要不可欠なものと同様に扱われている⁵⁹。また、確実性や普遍性も要求されていない。

この矛盾を説明するために、オプウィスは、ガザーリーが両著作で扱っている事例の性格の違いに着目する。『シファーウ』は類推に特化した著作であるから、そこで論じられるのは、明文の適用範囲をいかにして拡大するかという問題である。これに対し、『ムスタスファール』におけるムスリムの盾の事例は、類推ではなくイステイスラフ（福利の追求）の章で論じられており、無辜のムスリムを殺してはならないという明文に対する例外として挙げられている。つまり、明文の適用範囲を制限するべきかどうかの問題となっている。この違いによって、前者におけるガザーリーの積極性と後者における慎重さは部分的に説明がつくというのである⁶⁰。

残念ながら、この仮説によって完全に疑問が解消されるわけではない。第一に、『ムスタスファール』では類推も論じられているが、『シファーウ』に見られるような記述は見られないからである。特定の明文によらずに類推の理由を確定することの是非に関し、ガザーリーは、「イステイスラフの章で既に述べた」としか書いていない⁶¹。第二に、イステイスラフは、類推の中で行われる場合を除いても、常に明文の適用範囲を制限する方向で行われるとは限らない。イステイスラフの最も古典的な例として挙げられるのは、初代カリフであったアブー・バクル（634年没）によるクルアーンの編纂である⁶²。これにより、それまで断片的に記録されてきた神の言葉を一冊の本にまとめられた。だが、その判断は類推によって導かれたものではなく、既存の明文に抵触するものでもない。オプウィスの仮説では、この種類のイステイスラフの存在が無視されている。

だが、オプウィスの指摘は、明文のない福利の議論において混乱の原因となる点を鋭く突いている。本来、特定の明文によって肯定も否定もされていない福利は、それに基づく法判断が特定の明文に抵触するということは起こり得ないはずである。そのようなことが起こるなら、その福利は特定の明文によって否定された福利と見なされるべきだからである。しかし、明文が存在するにもかかわらず存在しないかのように説明されることが現実

⁵⁹ さらに、それ以下のレベルの福利についても、特定の明文に反しなければ考慮の余地があることを示唆している。 Ghazālī, *Shifā' al-Ghalīl*, p.101.

⁶⁰ Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose*, pp.79-80.

⁶¹ Ghazālī, *al-Mustaṣfā*, vol.3, p.633.

⁶² Khallāf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, p.85; Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, vol.2, p.44.

には多々ある⁶³。特別な事情により明文の適用を制限せざるを得ない場合でも、法学者にしてみれば、明文に背くことを正面から認めたくないであろう。上で見たムスリムの盾の例では、無辜のムスリムを殺してはならないという明文が存在する。それゆえ、盾を攻撃することによって実現される福利は、厳密に言えば、特定の明文によって否定された福利である⁶⁴。それでも攻撃が許されるのは、啓示全体から認識されるシャリーアの目的によって正当化されるからである。

特殊な状況下で明文に背くことが許され得るという原則は、シャリーアの目的や明文のない福利といった概念が誕生する前から認められていた。クルアーン 2 章 173 節は、ムスリムに禁じられる食べ物を列挙した後、「但し、欲に負けたり教えに逆らったりするのではなく、必要に迫られ（て食べ）た者は、罪を犯したことになる」という⁶⁵。また、16 章 106 節は、信仰を捨てる旨の言葉を発することについて、「但し、強制され（て信仰を拒否し）たが、心の中では信仰を失わず、平安を保っている者は別である」という。つまり、一定の状況下では明文に背くことが明文によって許されているのである。学祖シャーフイーは、法理論書『リサーラ』の中では、この原則に言及していない。しかし、別の法学書『ウムム』には、「通常は許されないことが必要不可欠な場合には許される⁶⁶」、「必要不可欠でなければ許されないことが必要不可欠な場合には許されるかもしれない⁶⁷」といった記述が見られる⁶⁸。

⁶³ こうしたことは、法学者が預言者の教友の判断を正当化しようとする場合に多く見られる。例えば、第二代カリフのウマル（644 年没）は、飢饉の年に盗みをした女に対する刑の執行を停止した。この判断は、明文のない福利に基づく判断の例として紹介されることが多い。例えば、Khallāf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, p.86; Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, vol.2, p.44. しかし、形式的に明文を適用すれば、飢饉の年であっても刑が執行されるはずである。したがって、それに反する判断によって実現される福利は、特定の明文によって否定された福利と見なされるべきであろう。

⁶⁴ 特定の明文によって否定された福利に基づく判断の例としてガザリー自身が挙げるのは、断食月の昼間に性交を行った王に対し、贖罪として連続二か月の断食を課すというものである。預言者の伝承によれば、贖罪として課されるのは奴隷一人の解放であり、それが不可能な場合にのみ連続二か月の断食が課されるはずである。しかし、王にとって奴隷一人の解放は簡単すぎることから、代わりに連続二か月の断食を課すという説が唱えられた。ガザリーは、この説を、特定の明文によって否定された福利に基づく判断と見なして退ける。Ghazālī, *al-Mustaṣfā*, vol.2, pp.479-480. だが、その論理に従えば、盾に使われたムスリムを攻撃するという判断も同様に否定されるべきではなかろうか。

⁶⁵ 5 章 3 節、6 章 119 節、6 章 145 節も同趣旨である。

⁶⁶ Shāfiʿī, *al-Umm*, vol.5, p.386.

⁶⁷ *Ibid.*, vol.5, p.306.

⁶⁸ 単なる必要性について、シャーフイーは、「命を失う心配がある必要不可欠性を除き、必要性によっては禁止が解かれない。」と言う。*Ibid.*, vol.4, p.52. これに対し、ジュワイニ

しかし、この原則は濫用される危険がある。ガザーリーが『ムスタスファー』のイスティスラーフの章で意図したのは、この原則を認める一方で、その濫用を防止するための基準を確立することであったと考えられる。そのために、ガザーリーは、啓示全体から帰納的に知られるシャリーアの目的をこの原則と結びつけ、さらに、必要不可欠性、確実性、普遍性の三条件を課したのであろう。他方、前述したクルアーンの編纂のような場合や類推の中で明文のない福利が問題になる場合については、ガザーリーの最終的な考えは明らかでない。

2-4. ガザーリーの影響と変化の兆し

さて、ガザーリーより一世紀遅れて「シャリーアの目的」論の発展に貢献したのが、ラーズィー（1209 年没）とアーミディー（1232 年没）である。彼らの著作からは、彼らの時代、特にシャーフイー派内で、ガザーリーが『ムスタスファー』で提唱した理論が広く浸透していたことが分かる。

二人のうち少し年下のアーミディーは、ガザーリーが必要不可欠とした五要素について、これら五つ以外には必要不可欠な福利が存在しないこと、また、宗教、生命、子孫、理性、財産の順に優先されるべきことを主張した。この順序は、子孫が理性の前に置かれる点で、ガザーリーの並べた順序と異なっている。アーミディーによれば、子孫の保全は生命の保全にも役立つからである⁶⁹。なお、宗教と生命の優劣に関する議論の中で、アーミディーは不信仰者の殺害に言及している。このように五要素の優先順位に関する議論が信教の自由に影響し得ることについては、次章で他のいくつかの具体例を見る。

もう一つ、アーミディーがガザーリーと違うのは、マーリキー派の名祖マーリク・ブン・アナス（795 年没）に対する評価である。ガザーリーは、明文のない福利の扱いに関してマーリクを批判した。だが、アーミディーは、マーリクがあらゆる福利を法判断の基礎にしたわけではなく、必要不可欠性、普遍性、確実性の三条件を満たす福利だけを用いた可

一は、不可欠とはいえない単なる必要性であっても、社会全体がそれを感じている場合には、必要不可欠性と同様に扱ってよいと言い、例として賃約を挙げる。 *Ibid.*, pp.924, 930-931.

⁶⁹ Āmidī, *al-Iḥkām*, vol.4, pp.338-341. 正確に言えば、アーミディーは、ラーズィーと同様、子孫 (nasl) の代わりに血統 (nasab) という言葉を使っている。これを批判して、血統の保全は子孫の保全ほど本質的な問題ではないと主張する論者もいる。 Raysūnī, *Naẓariyyat al-Maqāṣid*, p.57. だが、アーミディーが血統の保全を生命の保全に結びつけていることを考えると、大した意味の変化はないと思われる。

能性を示唆する⁷⁰。つまり、アーミディーは、ガザーリーの三条件に従う一方で、マーリクに対するシャーフイー派の評価を見直そうとしている。興味深いことに、マーリクの学説に対する再評価はラーズィーによる福利の議論にも見られる。

ラーズィーの「シャリーアの目的」論については、用語の選択や福利の分類における細かい部分で異なるものの、基本的にはガザーリーを模倣したという評価が支配的である⁷¹。だが、このような通説に対し、オブウィスは、福利の認定においてラーズィーがガザーリーより大胆であったと見る⁷²。以下に述べる理由により、オブウィスの見解が正当であろう。

ラーズィーは、明文のない福利を論じるにあたり、まずガザーリーの学説を要約する。そこでは、明文の有無や必要性の程度による福利の分類、福利に基づく法判断が許されるための三条件、それぞれの具体例が紹介されている⁷³。これだけを読めば、ラーズィーは完全にガザーリーに従っているように見える。だが、ラーズィーは、マーリクの学説の検討に移る。ラーズィーによれば、マーリクは、「明文のない福利の追求は許される」と考えており、福利と害悪の比較衡量によって法判断を行う。ラーズィーは六つの場合に分けて説明しているが、結局、福利が害悪を上回るか否かが判断の基準となっている⁷⁴。ラーズィーによれば、福利が害悪を上回らねばならないという命題は、必然的に獲得される知識のようなものであり、シャリーア制定の目的でもある。ここで問題となるのは、福利ないし害悪であると人間に感じられるものが本当に神の目から見てもそうであるのかという点であろう。しかし、ラーズィーは、憶測を排除するべきではないと説き、その根拠として、神の言葉「よく考えてみよ」（クルアーン 59 章 2 節）を引用する。そして、最後に、明文のない福利の追求が許されることを結論する⁷⁵。この結論は、ラーズィーがマーリク

⁷⁰ Āmidī, *al-Iḥkām*, vol.4, pp.195-196.

⁷¹ Yūbī, *Maqāṣid al-Sharīʿah*, pp.54-55; Wan Ahmad, *Public Interests*, pp.126-129; Emon, *Islamic Natural Law*, pp.155-158. なお、ラーズィーは、アーミディーと違い、五つの優先順位にはこだわらない。Rāzī, *al-Maḥṣūl*, vol.5, pp.160, 458.

⁷² Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose*, pp.125-129.

⁷³ Rāzī, *al-Maḥṣūl*, vol.6, pp.162-164.

⁷⁴ *Ibid.*, pp.165-166. なお、福利と害悪の大きさが等しい場合、それは無意味であり、法規範として認められない。

⁷⁵ *Ibid.*, p.166. さらに、ラーズィーは、「(ある福利を理由として法判断を導くことの) 適切性は、それを（法判断の基礎として）考慮すべきことの証拠が一その証拠に近い種類 (jins-hi al-qarīb) であるか遠い種類 (jins-hi al-baʿīd) であるかはともかく一啓示の中に必ず存在する」と述べ、文字通りの「明文のない福利」が存在しないことを示唆する。これは希望的観測にすぎないが、憶測の有用性の主張と軌を一にしている。

の学説として述べた内容と同一である。

ラーズィーは、別の箇所でも福利の三分類について論じている。だが、ラーズィーは、必要性が低いという理由だけでは福利の考慮を否定しない。つまり、ラーズィーにとって、この三分類は考慮の際の優先度を表すにすぎない⁷⁶。『ムスタスファー』におけるガザーリーの立場との違いは明らかである。

前述のアーミディーは、マーリクの学説をガザーリーの見解と調和するように理解しようとした。これに対し、ラーズィーは、明文のない福利に関する限り、晩年のガザーリーの立場から離れ⁷⁷、マーリクの立場—少なくとも、マーリクの立場としてラーズィーが理解するもの—に近づいているように見える。また、福利と害悪の比較衡量による法判断や憶測の有用性の主張に見られる理性への信頼は、次のイブン・アブディッサラームと相通ずる。

2-5. 啓示解釈の周縁から中心へ

これまでの「シャリーアの目的」論は、啓示解釈において副次的な役割を演じるにすぎなかった。クルアーン、スンナ、共同体の合意の中に直接の手掛かりがあれば、あるいは類推すべきことが明らかであれば、特殊な事案でない限り、シャリーアの目的を考える必要はなかった。したがって、シャリーアの目的は、法理論に関する著作の後半のどこかで論じられるのが通常であった⁷⁸。これを根底から変えたのがイブン・アブディッサラーム（1262年没）である。イブン・アブディッサラームは、『法規範の原則と人間の福利』において、あらゆる法規範が人間の福利の実現と害悪の防止のために存在することを終始一貫して強調した。つまり、シャリーアの目的を啓示解釈の中心に据えたのである。それゆえ、イブン・アブディッサラームは「シャリーアの目的」論において新しい扉を開いたと評される⁷⁹。

このような独創的な発想がどこから生まれたのかは、まだ明らかにされていない⁸⁰。だ

⁷⁶ *Ibid.*, vol.5, p.160, 458.

⁷⁷ 但し、ラーズィーは、明文のない場合のみを論じており、明文の適用が排除される場合を論じていない。Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose*, p.131.

⁷⁸ 例外的に、ガザーリーの『ムスタスファー』では、「シャリーアの目的」論が真ん中より少し前で扱われている。これは、ガザーリーが類推を四法源の一つと位置づけず、後半に置いたためである。

⁷⁹ Yūbī, *Maqāṣid al-Sharīʿah*, pp.55-56.

⁸⁰ イブン・アブディッサラームは、カイロに移るまで、人生の大半をアイユーブ朝下のダ

が、はっきりしているのは、イブン・アブディッサラームがタクリード（他人の見解に従うこと）を嫌っていたことである。とりわけ、各法学派の学祖の見解に盲従する者を痛烈に批判している⁸¹。イブン・アブディッサラーム自身は、アーミディーから法理論を学んだシャーフイー派の法学者であるが⁸²、シャーフイーの学説に疑問を呈することもあった⁸³。

『法規範の原則と人間の福利』の冒頭で、イブン・アブディッサラームは、現実の暮らしから多くの例を引きながら、憶測に基づいて行動することの重要性を説き、法学者も例外ではないと主張する⁸⁴。また、来世に関する福利は啓示を通してしか知られないが、現世における福利は概ね理性によって知られるという⁸⁵。これは、無論、理性を啓示に優先させる趣旨ではない。だが、現世的な問題で啓示の明文がないものに関する限り、理性に高い信頼が置かれている。イブン・アブディッサラームは次のように述べる。

福利の実現と害悪の防止においてシャリーアの目的に従う者は、(中略) たとえ啓示の明文、共同体の合意、特定の根拠に基づく類推がなくても、この福利をおろそかにしてはならないこと、この害悪を受け入れるべきではないことについて、確信あるいは靈知が得られる。シャリーアの精神の理解が必然的にそれをもたらすのである⁸⁶。

別の箇所では、イブン・アブディッサラームは、明文のない福利の追求を否定している⁸⁷。この点で、イブン・アブディッサラームは、福利の認定に関してラーズィーより慎重であ

マスカスで過ごした。彼が思想を形成した時期のアイユーブ朝は、内紛と十字軍の脅威のため、政治的に不安定であった。Ali, *Izz al-Din*, pp.5-6. また、イブン・アブディッサラームは、法学者であると同時にスーフィー（神秘主義者）でもあり、スフラワルディー（1191年没）に師事し、さらにシャーズィリー（1258年没）とも交友を深めた。スーフィー的な思索や忘我には関心がなかったが、倫理の実践としてのスーフィズムに惹かれたという。Ibid., p.56-57. だが、これらの事実が彼の法思想にどのように影響したのかは不明である。

⁸¹ Ibn 'Abd al-Salām, *al-Qawā'id al-Kubrā*, vol.2, pp.274-275.

⁸² Ibn 'Umar, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, p.46; Ibn 'Abd al-Salām, *Mukhtaṣar al-Fawā'id*, pp.43-44.

⁸³ 例えば、贈与の撤回前に目的物から生じた果実の所有権に関するシャーフイーの説を「極めて疑わしい」と言い、むしろアブー・ハニーファやマーリクの説を支持している。Ibn 'Abd al-Salām, *al-Qawā'id al-Kubrā*, vol.1, p.274. また、時の権力者を公然と批判し、投獄されることもあった。Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'īyyah*, vol.8, p.210.

⁸⁴ Ibn 'Abd al-Salām, *al-Qawā'id al-Kubrā*, vol.1, pp.6-7.

⁸⁵ Ibid., pp.7, 11.

⁸⁶ Ibid., vol.2, p.314.

⁸⁷ Ibid., p.274.

る。だが、イブン・アブディッサラーム自身が理性や憶測に従うことを説いていることとの整合性はどうか。恐らく、イブン・アブディッサラームの言う理性や憶測とは、啓示に何の根拠も持たない判断ではなく、シャーフィイーが説いたように何らかの形で啓示に基づく判断を意味するのであろう。上の引用箇所の中の「シャリーアの精神の理解」という表現がその証拠である。したがって、イブン・アブディッサラームが明文のない福利の追求を否定するのは、シャリーアの目的を理解せずに好き勝手な法判断を下すことを戒めたものと解される。なお、現世におけるシャリーアの目的の具体的な内容として、イブン・アブディッサラームは、生命、子孫、財産、名誉の保護を挙げている⁸⁸。

さらに、イブン・アブディッサラームは、明文のある場合について、特別な事情のために明文に従うことが著しく困難であれば、それに背いても許されることを強調した。例えば、水が何かによって変質させられたならば、その水は汚れたと見なされ、礼拝前の清めには使えないものとなる。だが、水の清浄さを保つことが著しく困難な場合、その水で体を洗うことが例外的に許される。この判断の背後にあるのは次のような論理である。すなわち、清浄な水を使って体を清潔に保つことは明文で定められた福利であるが、その福利を守ることに固執するあまり、著しい困難を招くならば、かえって害悪の方が大きくなり、シャリーアの目的に悖る。このような例を、イブン・アブディッサラームは、儀礼的行為—純粋に神への服従としてする行為—に関して 43 個、社会的行為—世俗的な性格の強い行為—に関して 35 個挙げている⁸⁹。

必要に迫られれば明文に背くことが許されるという原則については、ガザーリーのところで述べた。しかし、これほど大きく取り上げ、豊富な具体例を示した者はいなかった。イブン・アブディッサラームは、この法理の濫用を防ぐため、個人的な逸脱に関しては必要不可欠性を要求する一方、社会的な問題に関しては一段低い必要性で足りるとしている⁹⁰。この基準は、ガザーリーのものより緩やかである。このように、イブン・アブディッ

⁸⁸ *Ibid.*, vol.1, p.8. 直訳すると、血 (dam)、女性器 (furūj)、財産 (amwār)、名誉 (a'rād)。これにはジュワイニーの用語法の影響が見られる。なお、先行研究では、名誉に初めて言及したのはカラーフィー以前の誰かであろうとされてきた。Raysūnī, *Naẓariyyat al-Maqāṣid*, p.63. 名誉を含めることに関して見解が分かれているとカラーフィーが記しているからである。Qarāfī, *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*, p.304.

⁸⁹ Ibn 'Abd al-Salām, *al-Qawā'id al-Kubrā*, vol.2, pp.283-329. イブン・アブディッサラームは「類推に反するもの」と書いているが、明文に反するものも含まれている。例えば、死の恐れがある場合、他人の財産を奪うことが許されるのみならず、そうする義務が生じるという。*Ibid.*, p.314.

⁹⁰ *Ibid.*, pp.313-314.

サラームは、啓示を優先しながら、理性にも大きな役割を与えた。それにより、啓示解釈は柔軟性を増し、反面、解釈者の主観が混ざりやすいものとなった⁹¹。

シャーフィイー派では、イブン・アブディッサラームの没後まもなく、シャリーアの諸原則と例外をまとめて解説する『類似と相違』という題名の著作が数多く書かれるようになった⁹²。そこで収められた原則の中には、イブン・アブディッサラームの影響を感じさせるもの一例えば、「困難は緩和をもたらす」や「害悪は除去される」とそれらの派生原則一も含まれている⁹³。だが、シャリーアの目的を法学の中心に置くというイブン・アブディッサラームの思想の根本的な部分は受け継がれなかった。

3. ハナフィー派

アフマド・ライスーニーによれば、ハナフィー派の法理論学者は「シャリーアの目的」論への関心が低かった。ライスーニーは、14世紀までのハナフィー派の多くの法理論書に目を通したが、シャリーアの目的に関し、言及に値する記述を発見できなかったという⁹⁴。だが、ハナフィー派では、明文のない問題に対応するための手段のみならず、明文の形式的適用によって導かれる結論を回避するための手段が複数知られていた。以下では、そうした手段の中からイスティフサーン（良いものの追求）とヒヤル（法的トリック）を取り上げ、いかにそれらが「シャリーアの目的」論の代わりとなり得るのかを考察する。イスティフサーンもヒヤルもハナフィー派固有のものではないが、ハナフィー派において最も高度に発達した手法である。

3-1. イスティフサーン

前述のように、シャーフィイーは、好き勝手に法判断を行うことをイスティフサーンと呼び、それを拒否した。だが、ハナフィー派によるイスティフサーンの定義はまったく異なる。サラフスィー（1096年没）は、次のように述べる。

⁹¹ イブン・アブディッサラームは、自己の解釈に含まれる主観的要素を無視する一方、他人の解釈に含まれる主観的要素を非難する傾向があったといわれる。Jackson, *Islamic Law*, p.12.

⁹² Heinrichs, “Qawā'id,” p.365. イブン・ワキール（1316年没）によって始められ、スブキー（1370年没）やスユーティー（1505年）らがこれに倣った。Nadwī, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, pp.214-246.

⁹³ Ibn al-Wakīl, *al-Ashbāh*, vol.1, p.412; vol.2, p.353; Subkī, *al-Ashbāh*, vol.1, pp.41, 48; Suyūfī, *al-Ashbāh*, pp.106, 114.

⁹⁴ Raysūnī, *Naẓariyyat al-Maqāsid*, p.64.

それは、表面上正しそうな類推に逆らう（法判断を支える）典拠である。最初はよく考えず、表面上正しそうな類推に誤って飛びついてしまうが、（当面の）出来事や類似の出来事に対する法判断について深く考えるうちに、それに逆らう典拠の方が強力であり、そちらに基づく判断を行うべきだと気が付くのである⁹⁵。

また、サラフスィーは、「イスティフサーンとは、二つの典拠のうちの強い方に依拠することであり、気まぐれや個人の欲望に従うことではない」と言う⁹⁶。

定義の違い以上に重要なのは、シャーフィイー派が「シャリーアの目的」論の中で採用する解釈をハナフィー派はイスティフサーンとして行っているという点である。例えば、既にジュワイニーに関して見たように、シャーフィイー派は、複数の人間が一人を故意に殺した場合、同害報復の原則における例外として、殺害者全員に対する報復を認める。ジュワイニーは、啓示全体から帰納的に命の不可侵性を証明し、命を守るという必要不可欠性を理由に例外的な結論を導いた。一方、サラフスィーは、次のように説明する。

ある集団が武器を用いて男を殺した場合、その（集団）内の彼ら（全員）が同害報復の対象となる。（第二代カリフの）ウマルがそのような判決を下したと私たちに伝えられている。それがイスティフサーンである。一方、類推によれば、彼ら（全員）が同害報復の対象となることはない。（中略）なぜなら、同害報復において重要と考えられるのは、（被害と報復の）等価性だからである⁹⁷。

この後、サラフスィーは、同害報復の定め背後に生命を守るための知恵があること、そして、その知恵を無駄にしないために、上の事案で殺害者全員を報復の対象とする必要

⁹⁵ Sarakhsī, *Uṣūl*, vol.2, p.200. サラフスィーは、『ウスール』において、別の種類のイスティフサーンとして、苦楽を勘案して「公正 (ma'rūf)」(クルアーン 2 章 236 節や 233 節など) の内容を具体化することを挙げる。なお、サラフスィーは、『マブスūt』でもイスティフサーンの章を設けている。Sarakhsī, *al-Mabsūt*, vol.10, pp.145-185.

⁹⁶ Sarakhsī, *Uṣūl*, vol.2, p.201. 堀井聡江によれば、ハナフィー派において、イスティフサーンは明文や必要不可欠性に基づくキヤース（類推）の一種と説明される。本来のキヤースを表とすると、イスティフサーンは裏であり、表のキヤースの窮屈な結論を回避する方向に働く。堀井『イスラーム法通史』100-101 頁。

⁹⁷ Sarakhsī, *al-Mabsūt*, vol.26, p.126.

があることを説く⁹⁸。こうした説明から、ハナフィー派のイスティフサーンが決して好き勝手な解釈ではなく、広い意味でシャリーアの目的の実現に向けられていることが窺える。この点について、堀井聡江は、イスティフサーンが厳格な法の緩和を目的としており、困難の除去というイスラームの精神に根ざしたものであると述べる⁹⁹。

上の例から、「シャリーアの目的」論とイスティフサーンが、まったく同じではないとしても、重なる部分の大きいことは明らかであろう。これに加えて、両者の共通点を二つ指摘したい。第一に、「シャリーアの目的」論の場合と同様、イスティフサーンが明文を破る場合があるということである。サラフスィーによれば、イスティフサーンは類推を破棄する。だが、同害報復の事案で破棄されているのは、類推ではなく明文そのものである。なぜなら、殺害者全員を報復の対象とするという判断は、神の言葉「(一個の) 命には (一個の) 命」(クルアーン 5 章 45 節) に反するからである¹⁰⁰。既に何度か見たように、イスラームは明文に背くことを例外なく禁じているわけではない。したがって、イスティフサーンが明文を破棄し得ることは、必ずしもイスラームの精神に悖るわけではない。しかし、ハナフィー派はイスティフサーンの正当性が疑われることを恐れ、明文に反する可能性を否定したかったのではないかと思われる。

第二に、「シャリーアの目的」論における福利の認定の場合と同様、イスティフサーンには人間の主観が入り込む余地が大きいという問題がある。イスティフサーンは、明文からの類推として行われるものと、必要不可欠性に基づいて行われるものに大別されるが¹⁰¹、いずれにせよ、イスティフサーンが本来の類推よりも良いかどうかを判断するための客観的な基準は存在せず、理性に頼るより仕方がないからである。さらに、第二のタイプのイスティフサーンにおいても、必要不可欠性が常に厳格に要求されるわけでもない。例えば、イブン・ヌジャイム (1563 年没) は、「必要性は、一般的なものか特殊なものを問わず、

⁹⁸ *Ibid.*, p.127.

⁹⁹ 堀井『イスラーム法通史』165-166 頁。

¹⁰⁰ ブーティーは、次のような理屈により、殺害者全員に対する報復を認める判断は明文に反しないと主張する。まず、クルアーン 5 章 45 節は、モーセに与えられた法に関する説明である。しかし、イスラーム以前の法はムスリムのための法ではない。したがって、「命には命」に反したとしても、シャリーアの明文に反したことにはならない。Būtī, *Dawābiḥ al-Maṣlaḥah*, pp.158-159. だが、この言葉がイスラームの同害報復のための最も重要な根拠とされていることを考えると、ブーティーの主張は詭弁のように聞こえる。実際、イスラーム以前の法について、イスラームの啓示によって廃棄されない限り法として有効であり続けるという見解も有力である。Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, p.94.

¹⁰¹ Zarqā, *al-Istislāḥ*, p.23.

必要不可欠性と同等である¹⁰²」という法諺を援用した上で、賃約や先物売買の許容性をイスティフサーンにより認める¹⁰³。必要不可欠性に限定するべきか、単なる必要性で足りるのか、どちらが適切かはともかく、「シャリーアの目的」論者もイスティフサーンを提唱するハナフィー派も同じ問題意識を共有している。

3-2. ヒヤル

ヒヤルとは、法律家が様々な不都合を回避するために考案する技巧的な手段をいう。しばしば法の規制を免れる目的で用いられるため、脱法行為あるいは潜脱と訳されることもある。だが、堀井聡江の研究によれば、ヒヤルが常に不法な目的を有するわけではない¹⁰⁴。この点を分かりやすく説明するために、堀井は節税を例に挙げる。節税のために法律的知識を駆使することと脱税は異なる¹⁰⁵。

不法な目的を有するヒヤルに対し、マーリキー派とハンバリー派は手段の封鎖—あるいは道の封鎖—という対抗手段を有していた¹⁰⁶。次章で見るように、手段の封鎖とは、不法な目的の手段となり得る行為を禁じることである。つまり、不法な目的を達する手段として使われる可能性があるという理由で、特定の種類の行為を一律に禁止する。現実に行為を行う者の意図を問題にしないのは、それを客観的に確認することが難しいからである¹⁰⁷。もっとも、このような対抗手段を有していたからといって、ヒヤルに利用されそうな行為

¹⁰² ムスタファー・ザルカー（1999年没）によれば、この法諺における「一般的な（‘āmm）」はムスリムの共同体全体に関わることを意味する。また、「特殊な（khāṣṣ）」は特定の地域や職業に関わるという意味であり、個人的なものを意味するわけではない。そして、法諺全体としては、「シャリーアにおける例外としての緩和は、他にどうすることもできない程度の必要不可欠性（al-darūrāt al-mulji’ah）が認められる状態に限定されるわけではなく、集団が必要性（hājah）を感じる場合は、必要不可欠とまではいえない程度であっても、例外的な緩和が施されなければならない」という意味になる。Zarqā, *al-Madkhal al-Fiqhī al-‘Āmm*, vol.2, pp.1005-1006.

¹⁰³ Ibn Nujaym, *al-Ashbāh*, p.100. イスティフサーンと明言されているわけではないが、「類推に反して」という記述からイスティフサーンであると解される。賃約（ijārah）や先物売買（salam）は、契約時に目的物が存在しなければならないという原則に反するが、社会にとっての必要性が高いことから許容されてきた。Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, pp.81-82.

¹⁰⁴ 堀井は、複数の論文の中でこの点を強調し、シャハト（1969年没）の見解を訂正する。例えば、「マーリク派におけるヒヤルの適用」57頁。

¹⁰⁵ 堀井「ハンバル派によるヒヤル論」322頁。

¹⁰⁶ Kamali, *Principles*, p.314.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.311.

を両派が片端から禁じたわけではない¹⁰⁸。しかし、次章で取り上げる法学者たちは皆、ヒヤルについて否定的であった。特に、イブン・タイミーヤ、イブン・カイイム、シャーティビーの三人は、ヒヤルを批判したことで知られる¹⁰⁹。また、カラーフィーとトゥーフイーも、ヒヤルに反対する発言をしている¹¹⁰。だが、注意を要するのは、彼らの批判の矛先が不法な目的のヒヤル—少なくとも彼らがそう考えるヒヤル—に向けられているという点である。換言すれば、シャリーアの目的に適う形で使われるヒヤルについては、彼らも容認する¹¹¹。

合法性について見解の分かれるヒヤルの代表例として、イーナ取引とムハッリル婚が挙げられる¹¹²。イーナ取引は、イスラームで禁止される利息付き消費貸借契約を合法的に行う目的で二つの売買契約を合体させることである。例えば、まず、一切れの布を 100 ドルで売り、代金の支払いを一年間猶予する。次に、売ったばかりの布を 80 ドルの現金で買い戻す。この二つの契約を合わせて考えると、結局、20 ドルの利息付で 80 ドルを一年間貸したことになる¹¹³。また、ムハッリル婚とは、離婚が確定した男女の再婚を可能にする目的で結ばれる婚姻契約である。イスラームでは、三度目の離婚により夫婦の離婚は最終的なものとなり、再婚が禁じられる。但し、妻が別の男と結婚し、再び離婚した後であれば、元の夫との再婚が許される¹¹⁴。そこで、再婚を可能にすることだけを意図して妻が別の男と一時的に結婚することをムハッリル婚（禁止を解くための結婚）という¹¹⁵。

ここで、この二つのヒヤルに関するシャーティビーの見解を取り上げたい。前述のよう

¹⁰⁸ 例えば、カラーフィーは、ブドウの栽培について、たとえワインの製造の手段となる懸念があっても禁止されないと述べる。Qarāfi, *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*, p.353.

¹⁰⁹ 前二者について、Horii, “Reconsideration,” pp.313-314. シャーティビーについては、堀井「マーリク派におけるヒヤルの適用」58 頁、71 頁の注 4。

¹¹⁰ カラーフィーは、代金支払猶予特約付き売買契約 (buyū ‘ al-ājal) について、不法な目的を実現する手段となる可能性を考慮して禁じる。Qarāfi, *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*, p.353. また、トゥーフイーは、ハンバリー派が手段の封鎖によってヒヤルを否定していること、また、離婚を誓言した者を救済するためのヒヤルを説いたアブー・ハッターブ・カルワザーニー(1116 年没)の一派に対して後の学者たちが批判していることを記している。Tūfi, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*, vol.3, p.214.

¹¹¹ イブン・タイミーヤとイブン・カイイムは、「立法者の目的」に合致するヒヤルを認める一方、もし法全体が「立法者の目的」に従って運用されていればヒヤルは必要ないはずだと考える。堀井「ハンバル派によるヒヤル論」302-303 頁、307-309 頁。シャーティビーについては、Hallaq, *A History*, pp.186-187; Masud, *Shāṭibī’s Philosophy*, pp.210-211.

¹¹² Kamali, *Sharī’ah Law*, p.64.

¹¹³ *Ibid.*, p.48.

¹¹⁴ クルアーン 2 章 229-230 節に基づく。

¹¹⁵ Kamali, *Sharī’ah Law*, p.64.

に、シャーティビーは基本的にヒヤルを否定する。だが、シャーティビーは、ムハッリル婚の禁止を説く学者たちを非難している。その理由として、預言者の時代からムハッリル婚に類した事例があったにもかかわらず¹¹⁶、神はそれに関して何も定めなかったことを指摘する。シャーティビーによれば、それを法学者が勝手に禁止するのはシャリーアの目的に反する¹¹⁷。また、シャーティビーは、断言はしていないものの、イーナ取引の許容性を示唆しているように見える。シャーティビーは、「その玉石混交のヤシの実を何ディルハムかで売り、上等のヤシの実を何ディルハムかで買いなさい」という預言者の言葉を引用する。注意を要するのは、イーナ取引の場合とは異なり、預言者は第一の契約の買い手と第二の契約の売り手として別の人間を想定していた可能性が高いという点である。しかし、シャーティビーは、相手が一人であれ、二人であれ、前の契約が後の契約の手段として結ばれていることに違いはないと主張する¹¹⁸。

私見では、シャーティビーの主張には不備がある¹¹⁹。とりわけ、イーナ取引に関する彼の主張は屁理屈にしか聞こえない。しかし、本節において重要なのは、シャーティビーのようにヒヤル批判で知られる者でさえ部分的にヒヤルを認めていたという事実である。ハナフィー派については推して知るべしであり、同派におけるヒヤルの充実ぶりは容易に想像されよう。ヒヤルは、イスティフサーンと同様、厳格な法を緩和する。両者の存在のために、ハナフィー派は「シャリーアの目的」論を発達させる必要に迫られなかったのではないかと考えられる。

¹¹⁶ 前の夫に三回離婚を宣言されて別の男と再婚した女が、現在の夫と別れて前の夫と再度結婚したいと考え、預言者に相談した。すると、預言者は、「あなたが彼の蜜を味わい、彼があなたの蜜を味わうまでは駄目です」と答えた。Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, p.452. だが、この女の二回目の婚姻はムハッリル婚に似ているが、似て非なるものである。なぜなら、この婚姻契約が結ばれた時点では、前の夫と再婚する意図はなかったからである。

¹¹⁷ *Ibid.*, p.468(マカーシド章の末尾). オプウィスはシャーティビーがムハッリル婚を無効としたと記しているが、これは誤解である。Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose*, pp.282-283. また、ムハンマド・ハーリド・マスウードはシャーティビーが自己の見解を明らかにしていないと記しているが、これも誤解である。Masud, *Shāṭibī's Philosophy*, p.211. シャーティビーの考えでは、預言者の時代に存在した事物について啓示がない場合、神は敢えて規範を定めなかった ('afw) と解される。したがって、人間が勝手な推論により判断を導くのは神法の改変 (bid'ah) であり、シャリーアの目的に反する。Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, p.465.

¹¹⁸ *Ibid.*, p.453. シャーティビーは、イーナ取引という用語は使わず、第一の契約である代金支払猶予特約付き売買契約について書いている。

¹¹⁹ ムハッリル婚に関連してシャーティビーが引用する預言者の伝承は、真の意味でのムハッリル婚とは関係がない。また、イーナ取引に関連してシャーティビーが引用する預言者の伝承は、第一の契約と第二の契約で相手が異なるから、イーナ取引とは関係がない。

ヒヤルに関する考察を終える前に、「シャリーアの目的」論者が抱き得る二つの疑問を片付けておきたい。第一に、厳格な法の緩和はイスティフサーンによっても可能なので、ヒヤルに訴える必要はないのではないかという疑問である。これについては、個々の問題に対応するヒヤルと違い、イスティフサーンは一般原則としての性格が強いという点を指摘できる。一般原則の濫用は、ヒヤル以上に法の体系をなし崩す危険が大きい。これに対し、ヒヤルは合法な行為の組み合わせにすぎないから、濫用の危険は比較的小さい。

第二に、ハナフィー派は無制限にヒヤルの合法性を認めるのかという疑問である。この点に関し、堀井は、ハナフィー派のヒヤルにも制約があると指摘する。堀井によれば、ヒヤルはハナフィー派において「出口」と呼ばれ、出口からの脱出を正当化する合理的な理由が要求される。これに加えて、他人を害するような形でヒヤルの行使は許されない¹²⁰。これらの基準と「シャリーアの目的」論で議論される福利の認定基準は、重なり合う部分が大きいと思われる。

4. シーア派

近年、シーア派においても「シャリーアの目的」論への関心が高まりつつある¹²¹。この流れは、ホメイニー（1989年没）が福利の理論を援用したことによって強められた¹²²。ホメイニーの説くところによれば、緊急時には社会の福利のためにシャリーアの執行が停止され得るという¹²³。

だが、中世の文献においては、シャリーアの目的や福利に関する記述は少ない。リヤカト・タキムによれば、シャイフ・ムフィード（1022年没）、シャリーフ・ムルタダー（1044

¹²⁰ 堀井『イスラーム法通史』84-85頁。

¹²¹ 例えば、レバノンの大アーヤトラーであったファドルラー（2010年没）は、ある種のヒヤルを批判する中でシャリーアの目的に言及している。Faql Allāh, *al-Ijtihād*, pp.248-250. また、本文中で取り上げたアヤズビーは、イランのアーヤトラーの一人であり、シャリーアの目的を主題とする研究書をペルシャ語で著した。さらに、欧米で活躍するシーア派知識人による主張の例として、Sachedina, *Islamic Biomedical Ethics*, pp.49-50 が挙げられる。

¹²² Mavani, *Religious Authority*, p.222.

¹²³ 富田『アッヤトラーたちのイラン』129-131頁。こうしたシャリーアの執行停止について、モハンマド・エブラーヒーム・ジャンナーティーは、シーア派の四法源から逸脱するものではないと言う。富田「ホメイニー師のイジュティハードについて」48頁。なお、ジャンナーティーは、改革主義的なアーヤトラーの一人であり、理性を用いて法規範の背後にある知恵を探ること、時代と場所の変化を考慮してシャリーアを運用することを説いている。Mavani, “Paradigm Shift,” p.340.

年没)、シャイフ・トゥースイー (1067 年没)、アッラーマ・ヒッリー (1325 年没) といったシーア派の著名な学者の法理論書には、シャリーアの目的や福利について何も書かれていない¹²⁴。

もっとも、この断定は正確ではない。少なくとも、アッラーマ・ヒッリーは、法学書『意図の開示』において福利と害悪について論じている¹²⁵。恐らく、こうした即断の原因は、シーア派では伝統的にイジュティハードや類推に対する疑念が強かったためであろう。例えば、トゥースイーは、「神法に関して、類推やイジュティハードの行使は許されない」と述べた¹²⁶。それゆえ、タキムは、シャリーアの目的や福利が論じられているはずがないと判断したにちがいない。だが、アッラーマ・ヒッリーの叔父ムハッキク・ヒッリー (1277 年没) は、イジュティハードと類推を一定の範囲で肯定した¹²⁷。そして、アッラーマ・ヒッリーは、この路線を継承して発展させ、理性的な手法をシーア派の法理論に本格的に導入した¹²⁸。それを考えれば、アッラーマ・ヒッリーが福利に言及している事実は、何ら驚くべきことではない。

また、ムハッキク・ヒッリーは、『法理論の階段』のイジュティハードの章において福利に言及している。

シャリーアの規範は福利に従う。それは、礼拝時に顔を向ける方向を決めるときのように、ムジュタヒド—他人に頼る必要がないほどに学識豊かな法学者—によって判断が違って構わない。それゆえ、[正しい方向を] 知る手段がない場合には、ある方向を正しい方向だと思った者は誰でも、その方向を向かなければならない。そして、たとえ方向が違っていたとしても、礼拝は有効となり、一人一人が神の褒美を受けることになる¹²⁹。

この記述は、シャーフイーがイジュティハードと類推に関して述べたことを思い出させる。ここから読み取れるように、ムハッキク・ヒッリーは、確実な知識に依拠し得ない

¹²⁴ Takim, “Maqāṣid al-Sharī‘ah,” p.110.

¹²⁵ Ḥillī, *Kashf al-Murād*, pp.322-323.

¹²⁶ Ṭūsī, *al-‘Uddah*, vol.2, p.733.

¹²⁷ Ḥillī, *Ma‘ārij*, pp.179-194.

¹²⁸ Takim, “Ijtihad,” pp.19-20. また、ムハッキク・ヒッリーとアッラーマ・ヒッリーによる法理論学の革新について、イブン・ザイヌッディーン『イスラーム法理論序説』516-519 頁 (訳者による解説)。

¹²⁹ Ḥillī, *Ma‘ārij*, p.181.

場合、蓋然的な推論によって福利を認定せざるを得ないことを認めている。もっとも、これに続く類推の章では、ヒッリーはスンナ派の類推の議論に対して批判的であり、憶測のみに基づく法判断を拒否している¹³⁰。ヒッリーが類推を認めるのは、類推の理由が明文によって明確にされている場合と、類推の理由を何らかの証拠から蓋然的に知り得る場合に限られる¹³¹。このように、イジュティハードや類推に関するヒッリーの考えは、それ以前のシーア派の学者に比べれば格段に進歩的であるが、同時代のスンナ派の学者たち—例えば、イブン・アブディッサラーム—に比べれば、憶測に対する警戒心が強い。

シャリーアの目的への言及はさらに少なく、ムハッキク・ヒッリーは、ムトア（一時婚）の合法性を論じる中で、「神法の目的の一つとして、契約が利益を得る手段であることを私たちは知っている」と書いているが、体系的な理論として論じているわけではない¹³²。スンナ派的な「シャリーアの目的」論をシーア派に導入しようとしたのは、15世紀後半に活躍した法学者アフサーイー（1500年頃没）である。アフサーイーは、『イマーム派の学説に基づく法学の諸原理』と題する著作の最初の章において、シーア派の四法源—クルアーン、スンナ、合意、理性—の説明に続けて、次のように述べる。

そのすべてが人間の福利のためにあり、利益の実現か害悪の除去か、現世的であるか来世的であるかを問わない。（中略）そのすべては、宗教、生命、財産、血統、理性という五つの目的の保全のためにある¹³³。

このように、13世紀以降、シーア派においても、シャリーアの目的に関する記述が見ら

¹³⁰ *Ibid.*, pp.189-194.

¹³¹ *Ibid.*, pp.183-185. 類推の理由を蓋然的に知る方法として、ムハッキク・ヒッリーは、循環 (darawān) と探究 (sabr) を挙げている。前者は、「共にあるか、共にないか (al-ṭard wa-al-‘aks)」とも呼ばれる。ある性質が法規範の正しい理由である場合、その性質が存在するときに法規範が妥当し、存在しなければ妥当しないはずである。例えば、ワインから酩酊の性質を取り除けば、それを禁止する理由がなくなる。それゆえ、禁止の理由は酩酊作用であると特定される。後者は、「探究と区分 (al-sabr wa-al-taqsīm)」とも呼ばれる。理由となり得そうな性質をすべて挙げておいて、そこから不適切なものを消し、最後に一つ残ったものを正しい理由と見なす方法である。ワインの例でいえば、酩酊作用に加えて、液体であること、ブドウが原料であることなどが理由の候補として考えられる。これらの方法についての詳しい説明は、Hallaq, *A History*, pp.90-92.

¹³² Ḥillī, *al-Rasā'il al-Tis'*, p167.

¹³³ Aḥsā'ī, *al-Aqtāb al-Fiqhiyyah*, pp.34-35. この記述はスンナ派から借りてこられたように見える。だが、アフサーイーはスンナ派に言及せず、シーア派の学説として書いている。

れるようになった。とはいえ、スンナ派に比べると、理性的な手法の導入が遅かったことは否定できない。その理由として、アーヤトッラー・アヤーズィーは次の四点を指摘する。

第一に、イマームの存在である。スンナ派の学者たちは、預言者の没後すぐに、自力で正しい法判断に達する努力をしなければならなくなった。これに対し、シーア派の学者たちは、大お隠れ時代—イマームと信徒の間の交信が間接的にすら不可能な時代—に入るまでの 300 年以上の期間、自分たちの手に負えない問題に直面するたびに、イマームに質問することにより常に正解を知ることができた。

第二に、イマームの伝承に基づき、類推が非難され、理性的な手法や不確実な基準の使用が禁じられた。その結果、シーア派の学者たちは、法規範の精神を一切追究しなくなった。なぜなら、そうすることは類推への第一歩だと考えたからである。

第三に、国家権力との距離である。シーア派は、何世紀もの間、少数派の地位に甘んじ、ブワイフ朝（932-1062 年）やファティマ朝（909-1171 年）の時代まで、社会や政治に関わる問題を論じることがなく、福利の保全や害悪の除去といった事柄を考える必要がなかった。その結果、清浄や礼拝といった個人の振る舞いを律する分野では大部の著作を残すことができた反面、時代や場所の違いに柔軟に対応するための知恵は培われなかった。

第四に、アフバル学派に代表される伝承主義の諸潮流がサファヴィー朝期（1501-1736 年）に現われたことである。その結果、伝承への傾倒、明文の字義への盲従が支配的になり、啓示解釈における理性の役割は失われた¹³⁴。

以上の四点のうち、第一と第三の点は、9 世紀までの事情を説明している。第三の点を補足すると、儀礼的行為と社会的行為の区別はスンナ派と共通するものである。次章で見るように、前者よりも後者において理性に大きな役割が求められることは、スンナ派の「シャリーアの目的」論者によっても認められている¹³⁵。

しかし、シーア派において 13 世紀までイジュティハードが認められなかった最大の理由は第二の点にある。シーア派には類推を否定する伝承が数多く存在するが、しばしば引用されるのは、第 6 代イマームのアブー・アブディッラー・ジャアファル・サーディク（765 年没）がハナフィー派の学祖アブー・ハニーファ（767 年没）と交わしたとされる会話を伝えるものである。次のように伝えられている。

¹³⁴ Ayāzī, *Maqāsid*, vol.1, pp.152-153.

¹³⁵ さらに、中世のシーア派の法学が個人的な問題に特化した結果、シャリーアの目的よりもヒヤルの研究が進んだ。Mavani, *Religious Authority*, p.139.

アブー・ハニーファがアブー・アブディッラーのところにやってきた。そこで、(アブー・アブディッラーが) 彼に言った。「アブー・ハニーファよ、あなたが類推を行っているという情報が私の耳に入った。(アブー・ハニーファが) 言った。「その通りだ。」(アブー・アブディッラーは) 言った。「類推をしてはならない。というのは、最初に類推を行ったのは悪魔だからだ。あのとき、(悪魔は) 言った。『あなた(神)は私を火から創られましたが、彼(人間)を土から創られました』(クルアーン 7 章 12 節)。つまり、火と土を比べて類推したのだ。もし人間の輝きと火の輝きを比べれば、両者の輝きが違っていること、そして一方が他方より明るいことが分かるというわけだ¹³⁶。」

このような伝承の存在のために、ムハッキク・ヒッリー以前のシーア派の法学者は、イジュティハードや類推を承認できなかった。特に類推への嫌悪は根強く、ヒッリーによる改革以降も類推を忌避する風潮が続いた。だが、これは、多分に用語の問題であった。ムハンマド・バーキル・サドル(1980年没)によれば、イジュティハードは、かつて、明文に基づかない個人的見解に従うことを意味していた。しかし、ヒッリー以降、イジュティハードは、クルアーンやスンナなどの法源から判断を導き出す努力を意味するようになったという¹³⁷。

類推についても、イマームによって非難されたものとムハッキク・ヒッリーが提唱したものは異なると考えられる。伝承にアブー・ハニーファが登場することから察せられるように、非難された類推は個人の勝手な見解であった。アブー・ハニーファは、個人的見解に従うことが多く、スンナ派内部でも批判されていたからである¹³⁸。他方、ヒッリーが提唱したような類推は、現実には盛んに行われていたようである。アヤズイーによれば、類推という言葉避けながら類推と同じ論法に依拠していた者がアフバール派の学者の中にさえいたという¹³⁹。さらに、アヤズイーは、その中で帰納的な論証が採用されていることを指摘している¹⁴⁰。

¹³⁶ Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfī*, vol.1, p.46 (Kitāb Faḍl al-ʿIlm, Bāb al-Bidaʿ wa-al-Raʿy wa-al-Maqāyīs).

¹³⁷ Ṣadr, *Durūs*, pp.55-63.

¹³⁸ Abū Zahrah, *Abū Ḥanīfah*, p.9

¹³⁹ Ayāzī, *Maqāṣid*, vol.1, pp.159-160. アヤズイーが挙げる例は、アフバール学派の中では比較的穏健であったとされるバフラーニー(1772年没)である。

¹⁴⁰ *Ibid.* p.160.

このように、スンナ派よりも遅れたとはいえ、シーア派においても理性的な手法が発達し、最終的には、イジュティハードを重んじるウスूल学派がアフバル学派に勝利した。これは、必ずしも、シーア派の法理論がスンナ派の法理論と同じ道を辿って発展したというわけではない。だが、結果的に、スンナ派の「シャリーアの目的」論と共通する要素を少なからず含むようになった。

本節の最後に、シーア派の神学と法学の関係に触れておきたい。シーア派に強い影響を及ぼしたムウタズィラ神学派によれば、善悪は客観的に存在しており、人間の理性によっても認識し得る¹⁴¹。こうした倫理的・主知主義は、本来、理性を重視する法学と親和的である。確かに、シーア派には理性に関する伝承が数多く存在し¹⁴²、理性は法源の一つに数えられている¹⁴³。だが、法学的な問題に関する限り、理性は過ちを犯し得るものと考えられ、啓示と対等な地位を与えられたわけではなかった。それどころか、シーア派の法学は、アシュアリー神学派と結びついたシャーフィイー法学派に比べても、理性に役割を与えることに関して慎重であった。この事実は、神学と法学の関係が決して単純ではないことを物語っている。

5. 結び

以上を要約すると、次のようになる。シャーフィイー派では、神の意思を知るためには啓示の明文または共同体の合意に基づくべきこと、それらの法源から直接知り得ないものについては類推するべきことが、学祖により定められた。これは、啓示を理性より優先しつつ、明文がない場合に限って理性の助けを借りる立場である。但し、明文がない場合でも、理性は自由に振る舞えるわけではない。啓示の中に手掛かりを求め、可能な限り神の意思を探ることが期待される。だが、シャーフィイーによる類推の定義は緩やかであった。類推の仕方を細かく定めることよりも、真理に近づこうとする努力自体を強調することに重点が置かれていた。

シャーフィイーの没後、類推において法規定の理由を知ることの重要性が強く認識されるようになった。また、アリストテレスの論理学がイスラーム世界に伝わると、類推は妥

¹⁴¹ Hourani, *Reason and Tradition*, p.58.

¹⁴² シーア派における最も重要な伝承集『カーフィー（十全）』では、理性に関する伝承が冒頭に置かれている。Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfī*, vol.1, pp.11-23.

¹⁴³ アヤーズィーは、「ここで理性が意味するのは、宗教の明文から湧き出る理性であって、それ自体独立した理性ではない」と言う。Ayāzī, *Maqāṣid*, vol.1, p.24.

当性を論理的に証明できるものでなければならぬと考えられるようになった。その結果、類推の手続きは次第に厳格になっていった。さらに、善悪は神の意思によってのみ決定されるというアシュアリー派の神学がこの傾向を強めた。

論理学の導入により、類推は以前に比べて成立しにくくなった。その一方、時代が下るとともに、明文によって解決できない事案が増え、類推の必要性は高まった。こうした状況の中、ジュワイニーは、どうすれば有限の啓示によって無限の出来事に対応できるかという難問に直面した。解決策としてジュワイニーが提唱したのは、特定の明文を根拠として挙げる代わりに、啓示全体から帰納的に論証する方法であった。

ガザーリーは、帰納的な論証により、宗教、生命、理性、子孫、財産の五つが人間にとって必要不可欠な福利であること、その保全がシャリーアの目的であることを明確にした。これをもって、ガザーリーは明文のない福利を部分的に認めたとされている。しかし、正確には、特定の明文によって証明できなくても、啓示全体から証明できるならば、福利を認定してよいと説いたにすぎない。

一時期のガザーリーは、シャリーアの目的に基づく法判断を行うことに積極的であった。だが、晩年のガザーリーは、それを必要不可欠な場合に制限するのみならず、確実性と普遍性の条件を加えた。こうした態度の変化は、明文のないケースを論じるべきところで、明文の適用の回避が問題となるケースを論じたことが原因かもしれない。後者は、緊急時の許容が問題になるケースと言い換えてもよい。緊急時の許容の法理はクルアーンの中で認められている。しかし、この法理が濫用されれば、明文違背が常態化し、法の体系がなし崩される。ガザーリーはそれを危惧したと考えられる。問題は、前者のケースも後者のケースと同じだとガザーリーが述べていることである。だが、この点は明らかになっていない。

その後、アーミディーは、晩年のガザーリーの学説に基本的には従いながら、五つの福利の優先順位にこだわり、子孫を理性より前に置くことを提案した。他方、ラーズビーは、明文のない福利に関し、ガザーリーよりも理性に大きな役割を与えるマーリク・ブン・アナスの学説に傾倒し、明文のない問題において憶測に従うことの大切さを主張した。ラーズビーは必要性の程度によって福利を分類しているが、それは単に優先順位を決めるためにすぎず、必要不可欠な場合に限定する趣旨ではない。

イブン・アブディッサラームは、これまで法理論書の片隅でしか論じられなかった「シャリーアの目的」論を前面に押し出した。彼の主著は、徹頭徹尾、福利の保全と害悪の除

去という原則に貫かれている。そして、ラーズィー同様、明文のない問題において憶測に従うことの大切さを説いた。また、緊急時の許容の法理を前例のないほどに大きく取り上げた。イブン・アブディッサラームは、シャーフイー派の理論体系を基本的に維持しながら、その範囲で可能な限りの大きな役割を理性に与えた。

シャーフイー派が「シャリーアの目的」論を発達させる間、ハナフィー派とシーア派はこの理論とほとんど無縁であった。但し、両派の事情はまったく異なる。ハナフィー派では、厳格な法を緩和するためにイスティフサーンとヒヤルが用いられた。これらの手段—とりわけイスティフサーン—は「シャリーアの目的」論と共通する点が多く、それゆえハナフィー派は「シャリーアの目的」論を持つ必要がなかったと考えられる。

これに対し、シーア派は、歴史的な事情に加え、イマームが類推を否定したという伝承があり、理性に大きな役割を与えることに慎重であった。これは、シーア派に影響を与えたムウタズィラ神学派が理性で善悪を知り得ると主張していたこと、シーア派には理性を重んじる伝承が数多く存在することを考えると奇妙に思える。このことは、神学と法学の関係が単純ではないことを示すと同時に、理性という言葉の多義性を表している。啓示を字義通りに解釈するにも、ある種の理性が必要である。だが、明文のない問題に答えを出し、必要に応じて字義に反する解釈を導くのも理性である。

学派を問わず、啓示と理性は基本的に主従関係にあった。だが、ほとんどの法学者は、啓示の明文がない場合、それを理性で補うことについては—その方法や条件に細かい違いはあるものの—抵抗を感じなかった。他方、明文に反する解釈を導くことには概して慎重であった。そうせざるを得ない場合があることは明文によって認められている。しかし、そうせざるを得ない場合を具体的に認定するのは理性である。これは永遠の難問であり、その中で法学者たちの見解は分かれた。

第二章 中世における「シャリーアの目的」論Ⅱ

1. 序

本章では、マーリキー派とハンバリー派の「シャリーアの目的」論を扱う。前章において、シャーフィイー派の「シャリーアの目的」論に関し、イブン・アブディッサラームまでの展開を見た。イブン・アブディッサラームは、同派の法理論の体系を維持しながら、可能な限り理性に大きな役割を与えた。シャリーアの目的を法学の中心に据えるイブン・アブディッサラームの思想はその後のシャーフィイー派の主流とはならなかったが、学派の垣根を越えてマーリキー派のカラーフィーに大きな影響を及ぼした¹。

前章の序で十人の法学者の名前を挙げた。本章では、そのうちの後半の五人について論じる。具体的には、カラーフィー（1285 年没）、トゥーフイー（1316 年没）、イブン・タイミーヤ（1328 年没）、イブン・カイム（1347 年没）、シャーティビー（1388 年没）である。最初のカラーフィーと最後のシャーティビーがマーリキー派、残りの三人がハンバリー派に属する。この五人は個性が強く、極めて重要な研究対象ではあるが、決して所属学派を代表しているわけではない。また、イブン・タイミーヤと彼の弟子イブン・カイムの学説が似ているのを除けば、五人の法思想はそれぞれ異なっている。

基本的には五人を年代順に取り上げるが、ハンバリー派については、三つの理由によりトゥーフイーをイブン・タイミーヤとイブン・カイムの後に回す。第一に、トゥーフイーがイブン・タイミーヤを「私たちの師匠」と呼んでいる²。第二に、トゥーフイーとイブン・カイムはどちらもイブン・タイミーヤの薫陶を受けているが、イブン・タイミーヤの思想を素直に受け継いでいるのはイブン・カイムである³。第三に、トゥーフイーの「シャリーアの目的」論はシャーティビーの理論と並べて紹介されることが少なくないからである⁴。

本章の狙いは、五人の法学者の「シャリーアの目的」論について、主要な共通点と相違

¹ カラーフィーは、異なる学派に属する何人かの学者に師事している。そのうち法学者として名高いのは、シャーフィイー派のイブン・アブディッサラームとマーリキー派のイブン・ハージブ（1249 年没）である。シャーマン・ジャクソンによれば、前者がカラーフィーにとって最も重要な師匠であったのに対し、後者から受けた影響は限定的である。また、マーリキー派法学の免状をカラーフィーに与えたのはシャリーフ・カラキー（1290 年頃没）かもしれないという。Jackson, *Islamic Law*, pp.5-13.

² Ṭūfī, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*, vol.3, p.214.

³ Matroudi, *The Ḥanbalī School*, p.132.

⁴ 例えば、Riḍā, *Yusr al-Islām*, p.145.

点を浮き彫りにすることにある。先行研究は、同じ学派に所属する法学者同士の類似性を強調する傾向にある⁵。だが、本章では、シャリーア解釈において啓示と理性がどのような役割を演じるのかという視点から、先行研究とは違う見方も可能であることを示したい。具体的には、マーリキー派のシャーティビーは啓示観においてハンバリー派のイブン・タイミーヤやイブン・カイイムに近いこと、ハンバリー派のトゥーフイーの理性的な性格の強い理論を構築する上でマーリキー派のカラーフィーから多大な影響を受けていることを明らかにする。

また、中世における「シャリーアの目的」論と信教の自由との関連について、前章では軽く触れたのみであったが、本章ではもう少し詳しく検討したい。

2. シャーフィイー派からマーリキー派へ

2-1. カラーフィーの福利の理論

カラーフィーは、シャーフィイー派が多数を占めるカイロにおいて、マーリキー派の法学者として名声を博した⁶。福利の実現と害悪の防止をシャリーアの根本原理とする思想をイブン・アブディッサラームから受け継ぎ、それをマーリキー派の法学に応用した。

福利の重視におけるカラーフィーの徹底ぶりは、明文のない福利を積極的に認定する姿勢、さらに、啓示の字義に逆らうことをも厭わない姿勢に見て取れる⁷。カラーフィーは、明文のない福利に関し、必要不可欠なものしか認めないという制限的な立場を批判する。この制限的な立場は、シャーフィイー派内で有力な立場であり、明文のない福利を無制限に認めることによって自分勝手な解釈がシャリーアに入り込むことを懸念するものである⁸。しかし、カラーフィーは次のように言う。

⁵ 例えば、オブウィスによれば、ハンバリー派のイブン・タイミーヤとトゥーフイーは、きっちりとした定義や分類なしに福利を認定する点で共通する。Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose*, p.175. また、ライスーニーは、シャーティビーについて、ガザーリーをはじめとするシャーフィイー派の法学者たちやカラーフィーを含めたマーリキー派の法学者たちの強い影響を認める一方、ハンバリー派からの影響は最も小さいと言う。Raysūnī, *Nazarīyyat al-Maqāṣid*, pp.318-335.

⁶ Jackson, *Islamic Law*, p.34. そうした環境を考えれば、シャーフィイー派の法学者として声望が高かったイブン・アブディッサラームがダマスカスからカイロへ移住した後、カラーフィーが彼に弟子入りしたことは自然な成り行きである。

⁷ Opwis, *Maṣlaḥa: An Intellectual History*; pp.117-157; 飯山「目的論的解釈」120 頁以下。

⁸ Qarāfī, *Nafā'is*, vol.9, p.4086. カラーフィーの『ナファーイス』は、ラーズビーの『マフスール』に対する注釈書である。だが、ここで引用されているのは、ガザーリーが『ム

(啓示の全体から)帰納的に証明されるのは、シャリーアが福利であること、そして、福利(の実現)と害悪の防止のために預言者が遣わされたということである。したがって、必要不可欠なものであれ、(単に) 必要なものであれ、補足的なものであれ、福利を認定する者はシャリーアの原則に依拠していることになる。それは、欲望の赴くままにシャリーアを定めることではない⁹。

つまり、カラーフィーが福利を認定する際の基準は、必要かどうかではなく、福利が害悪よりも大きいかどうかである。そして、この基準は明文の有無に左右されないとカラーフィーは考えているようである。したがって、明文に従えば害悪が福利を上回るような場合には、明文の適用が否定される。以下、その例を四つ示す。

第一に、明文に反する福利の考慮である。カラーフィーは、明文に反する福利を何でも認めてよいとは言っていないが、シャーフイイー派のように全面的に否定するわけでもない。例えば、裕福な者が断食の義務を故意に破った場合、贖罪として何をすべきかという議論がある。伝承によれば、預言者は、贖罪として一人の奴隷の解放、それができない者には二か月間連続の断食、それもできない者には 60 人の貧者に食べ物を施すことを命じた¹⁰。だが、奴隷を数多く所有する王にとって、一人の奴隷を解放することは極めてたやすい。そこで、王には二か月間連続の断食を課すべきであるという説が現れた¹¹。シャーフイイー派は、贖罪の三つの方法に関して明文が定めた優先順位を人間が変更すべきではないと考え、この説を否定した¹²。しかし、カラーフィーは、「贖罪は抑止のために定められた」と主張し、シャーフイイー派に反対する¹³。

第二に、手段の封鎖である。手段の封鎖とは、ある行為が別の違法な行為の手段となり

スタスファー』でとった立場である。

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ṣaḥīḥ al-Bukāhri*, Kitāb al-Ṣawm; *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Ṣiyām; et al. なお、クルアーン 58 章 3-4 節では、妻を遠ざける宣言をした者がそれを撤回した場合について、同様の贖罪が定められている。

¹¹ この説は、マーリキー派のライスィー (849 年没) に帰せられる。Ghazālī, *Shifā' al-Ghalīl*, p.106, n.1.

¹² Juwaynī, *Ghiyāth al-Umam*, pp.166-167; Ghazālī, *Shifā' al-Ghalīl*, p.106; *al-Mustaṣfā*, vol.2, p.479-480; Rāzī, *al-Maḥṣūl*, vol.6, pp.162-163. イブン・アブディッサラームは、この議論について詳しく書いていないが、ガザーリーと同じ立場であると思われる。Ibn 'Abd al-Salām, *al-Qawā'id al-Kubrā*, vol.1, p.96.

¹³ Qarāfī, *Nafā'is*, vol.9, p.4086.

得る場合、目的の行為のみならず、その手段となる行為をも禁じることである。カラーフィーは、例として、ムスリムの通り道に井戸を掘ることの禁止を挙げる¹⁴。井戸を掘ること自体は明文によって許されているが¹⁵、通り道に井戸を掘ることは、社会を危険にさらすための手段となり得るからである。手段の封鎖は、以前からマーリキー派で認められていた¹⁶。だが、カラーフィーは、福利と害悪を比較衡量する視点から手段の封鎖を説明し直す。つまり、目的が違法であるから手段も違法であると決めつけるのではなく、全体として福利と害悪のどちらが大きいかにによって判断する¹⁷。カラーフィーによれば、ブドウの栽培はワインを製造する手段となり得るが、禁止されない¹⁸。禁止によって得られる福利よりも害悪の方が大きいからである。

第三に、慣習の考慮である。マーリキー派の名祖マーリク・ブン・アナス（795 年没）は、マディーナの慣行に基づいて預言者の伝承に疑問を呈したことがある¹⁹。「売買の当事者はどちらも、相手と別れる前であれば解約できる。但し、解約権付き売買と呼ばれるものは別である」という預言者の言葉が伝えられている。これに対し、マーリクは、「私たちの知る限り、これに関する制限はない。それについて実践されているものもない」と感想を述べた²⁰。このマーリクの発言はシャーフイー派から批判されている²¹。しかし、カラーフィーは、「神の書や預言者のスンナの多くの典拠に反したことの無い学者はいない」と

¹⁴ Qarāfi, *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*, p.353.

¹⁵ 「井戸を掘ったものは誰でも、その周囲の土地で前腕の長さの 40 倍を半径とする範囲を、自分の家畜を休ませる場所として使ってよい」という預言者の言葉が伝えられている。Sunan Ibn Mājah, Kitāb al-Ruhūn.

¹⁶ Bājī, *al-Ishārah*, p.80.

¹⁷ さらに、カラーフィーは「手段の開放 (fath al-dharā'i')」についても語る。つまり、目的の行為が義務であれば、その手段の行為も義務となり得る。例として、集団礼拝や巡礼は、それ自体のみならず、それに向けた努力も義務であるという。Qarāfi, *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*, p.353. この説明では手段の開放と明文を破ることとの関係が見えないが、イブン・アブディッサラームがもっと分かりやすい例を挙げている。女性、知能の低い者、子供は不信仰者であっても殺害の対象ではないが、彼らが不信仰者たちを守る盾になるならば殺さざるを得ない。もっとも、イブン・アブディッサラームは、シャーフイー派の流儀に従い、「手段の開放」という用語を使っていない。Ibn 'Abd al-Salām, *al-Qawā'id al-Kubrā*, vol.1, p.151.

¹⁸ Qarāfi, *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*, p.353.

¹⁹ マーリキー派におけるマディーナの慣行 ('amal) の重視については、堀井『イスラーム法通史』73-79 頁。

²⁰ Mālik, *al-Muwatta'*, vol.2, p.671. マーリクの発言の趣旨は、シャーフイー派によれば、契約締結時には当事者がいつ別れるのかが分からないので、解約期間に関する慣行が何も存在しない以上、契約内容が確定できず、射幸性の禁止に触れるということである。Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, p.479.

²¹ Juwaynī, *al-Burhān*, vol.2, p.1362.

言い、マーリクを擁護する²²。さらに、カラーフィーは、上の伝承が伝達の面で確実さに欠けるのに対し、マディーナの慣習が人々の間で繰り返し実践されてきたものであることを指摘し、後者を優先することを正当化する²³。

第四に、著しい困難を避けるための例外的な許容である。これについては、既に見たように、イブン・アブディッサラームが多数の具体例を挙げていた。カラーフィーは、明文によって認められている例—例えば、必要に迫られて死体を食べることをいくつか挙げた後²⁴、そのような明文に基づく類推が許されるかどうかを問う。否定説が問題視するのは、そのような類推を許せば、明文が認めていない例外を人間が勝手に創り出すことになるという点である。だが、肯定説によれば、啓示上の典拠が福利と衝突すると考えられる場合、典拠に反してでも福利を実現するのが立法者の常である。そして、このような道理は啓示全体から帰納的に知られる。それゆえ、この場合、一つの典拠に反することにより、かえって多くの典拠に従うことになる²⁵。カラーフィーが肯定説を支持することは明らかであろう。

このように、福利の実現と害悪の防止を啓示解釈の基本指針とする点でカラーフィーはイブン・アブディッサラームと共通するが、各々の所属する法学派の違いに由来する相違点もある。上に挙げた四つのうち、最後の例については、両者の見解は基本的に一致する。だが、それ以外の三つは、カラーフィーがマーリキー派に属していたからこそ主張できたと考えられる。その結果、カラーフィーの福利の理論は、イブン・アブディッサラームの理論よりも、明文による縛りが緩やかなものとなった。

2-2. カラーフィーによる預言者の役割の分類

これに対し、カラーフィー独自の考えとして、預言者ムハンマドの役割の分類を挙げることができる。カラーフィーの説明を要約すると、以下のようになる。神の使徒は最も偉大な政治的指導者であり、最も賢明な裁判官であり、最も博識な法の宣布者である。神の

²² Qarāfī, *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*, p.354.

²³ Qarāfī, *al-Furūq*, vol.3, p.273. なお、シャーティビーも、同じマーリキー派の法学者として、マーリクの発言を擁護している。しかし、その仕方がカラーフィーとは微妙に異なる。シャーティビーによれば、上の伝承は、射幸性の禁止という確かな原則に反するものであり、真正なものとは認められない。したがって、解約に関してマディーナの慣習に従うことは明文に反しない。Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, p.479.

²⁴ Qarāfī, *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*, pp.73-74; クルアーン 2 章 173 節。

²⁵ Qarāfī, *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*, p.324.

使徒としての性格上、その言動の大半は法を宣べ伝えるためのものであるが、そうでないものもある。そして、法の宣布者としての言動は、普遍的な拘束力を伴う法規範となる。だが、政治的指導者や裁判官としての言動であれば、政治的指導者や裁判官の許可がない限り、その言動に倣うことは許されない。例えば、軍隊の派遣が政治的指導者としての行為であり、財産上の訴えにおいて証拠に基づいて二人の間を裁くのが裁判官としての行為であり、儀礼的行為に関する言動が法の宣布者としてのものであり、これらの点に異論はない²⁶。

このように、カラーフィーは、預言者の役割の違いに応じてその言動の性格が異なると主張する。さらに、カラーフィーはどの役割においてなされたのかをめぐって争いのある言動の例を三つ挙げているが、いずれにおいても、預言者の言動に普遍的な法規範としての性格を認めるべきかどうか争点となっている²⁷。それゆえ、カラーフィーが最も強調したいのは、預言者のあらゆる言動が法規範となるわけではないという点であろう。では、なぜ政治的指導者や裁判官としての言動を法規範と見なすべきでないのか。カラーフィーは、法の宣布者と裁判官を比較して、前者は神から伝え聞いたものを宣べ伝えるのに対し、後者は弁論・証拠調べを通して得た心証をもとに判決を下すという違いを指摘する²⁸。また、政治的指導者についても、福利に関わる諸事の管理や害悪の除去を含む政治一般を任されていると述べ、法の宣布者との違いを説明する²⁹。カラーフィーが言わんとするのは、政治的指導者や裁判官の言動は特定の状況にしか妥当しない可能性があること、そして、人間の判断は誤り得るということであろう³⁰。こうした見方は、明文の拘束力を制限する点でカラーフィーの福利の理論と共通する。

この理論について、ハッラークは、「カラーフィーは、文言以外にも目を向けて文脈的に

²⁶ Qarāfī, *al-Furūq*, vol.1, pp.205-207. 「法の宣布者」は、原文では *muftī* (ファトワー—法学上の問題についての意見—を出す者) であり、訳語として問題がないわけではない。だが、カラーフィーは、預言者に関する限り、ファトワーを出すことと *tablīgh* (宣べ伝えること) を一体の行為として説明している。なお、カラーフィーは、『ファトワーを判決及び裁判官や政治的指導者の行為から区別することにおける熟達』という論考の中でもほぼ同じ議論を行っている。Id., *al-Iḥkām fī Tamyīz al-Fatāwā ‘an al-Aḥkām wa-Taṣarrufāt al-Qāḍī wa-al-Imām*, pp.99-109.

²⁷ Qarāfī, *al-Furūq*, vol.1, pp.207-209; *al-Iḥkām*, pp.109-119.

²⁸ Qarāfī, *al-Iḥkām*, pp.102-103.

²⁹ *Ibid.*, pp.105-106.

³⁰ 裁判官としての役割に関して、カラーフィーは預言者の次の言葉を引用している。「私が誰かに彼の兄弟に権利がある何かを与えてしまったならば、彼はそれを取るべきではない。私は彼に地獄の火の一部を分け与えたことになるのだから。」 *Ibid.*, p.101.

スンナを解釈する方法を舞台の中央に持ってきた。これは、この法源に対する理論家たちの支配的な解釈姿勢とは鋭く対立する」と述べ、その独自性と革新性を評価する一方、他の理論家の注意を引かないまま短命に終わったと言う³¹。だが、20世紀に入ると、この理論は、イブン・アーシュールにより、シャリーアの目的に関する研究書の中で大きく取り上げられた。イブン・アーシュールは、カラーフィーが三つに分類した預言者の役割を12種類に分けている³²。そして、今日、「シャリーアの目的」論の研究者たちは、預言者の言動が持つ意味を考え直すための理論としてこれを紹介するようになった³³。

3. ハンバリー派の「シャリーアの目的」論

3-1. イブン・タイミーヤ

イブン・タイミーヤは、モンゴル軍の侵攻という外面的危機とムスリム社会の頹廃という内面的危機の中で、イスラームの根本精神への回帰を説いた大思想家である³⁴。墮落した伝統に対して原点回帰を説いたイブン・タイミーヤの思想は、復古的であると同時に革新的でもある。それゆえ、今日でも、保守派から改革派まで様々な立場の者によって援用されている³⁵。法学者としてのイブン・タイミーヤは、ハンバリー派に属しながら、他学派のみならず自学派の権威ある先学をも痛烈に批判した³⁶。

前章で触れたように、イブン・タイミーヤはヒヤル批判の急先鋒としても知られる。法

³¹ Hallaq, *A History*, pp.148-150. だが、ハッラークは、預言者のファトワーと判決に関するカラーフィーの説明を誤解している。普通、ハッラークが言うように、ファトワーには法的拘束力がなく、判決にはあると考えられる。しかし、カラーフィーの説明では、預言者のファトワーは神から預言者に伝えられたものである。また、ここでのカラーフィーの主要な関心は、具体的事件における法的拘束力ではなく、普遍的妥当性を有する法規範としての拘束力である。それゆえ、この議論に限っては、通常とは逆に、ファトワーに拘束力があり、判決にはない。

³² Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, pp.25-36.

³³ 例えば、Auda, *Maqasid al-Shariah*, pp.81, 233-236; Būtī, *Dawābiṭ al-Maṣlahah*, pp.181-187. なお、シャーマン・ジャクソンは、この理論を、当時の政治的状況—アッバース朝がモンゴルによって滅ぼされた後、マムルーク朝のスルタン・バイバルスは、殺されたカリフの叔父をバグダードからカイロに迎え入れ、カリフとして擁立した—と関連付ける。ジャクソンによれば、カラーフィーがこのような分類を行ったのは、カリフの影響力を制限し、エジプトで少数派であったマーリキー派を守るためであったという。Jackson, "From Prophetic Actions," p.81ff. もしジャクソンが正しければ、カラーフィーの主な狙いはスンナの文脈的解釈ではなかったということになる。

³⁴ 湯川『イスラーム政治論』1-15頁。

³⁵ 同上15-18頁。

³⁶ Matroudi, *The Hanbalī School*, p.56-57.

的なトリックを用いて利を図ることは、イブン・タイミーヤから見れば、立法者の目的に反する³⁷。イブン・タイミーヤは次のように述べる。

ヒヤルに用いられる手段は実体を伴わず、そこに込められた立法者の知恵や目的に与ろうとする意図を欠く。それゆえ、(そのような手段は、) 形式上はともかく、禁じられたものの実体やそのような意味がそこに込められているならば、ヒヤルの狙いを達しようとすることによって有害なものとなる。手段にはその実体もその本来の意図もない以上、有益ではない³⁸。

これと同様の記述は、彼の弟子イブン・カイイムの著作の中にも見られる。

ヒヤルに用いられる手段は実体やその本来の意図を伴わないが、合法的な行為であるように見える。だが、合法的な行為は意図されておらず、意図されているのは禁じられた行為にほかならない。これは、立法者が目的としたことの表面的な外形だけをすべて取り繕ったものである。例えば、高利貸しの意図は禁じられた利息であり、許された売買の形式は本当に意図されたものではない。同様に、(自分の相続人の) 相続分を失わせるためのヒヤルとして、一ディルハムの権利さえ持たない者に自分の財産を譲渡する手があるが、その真の意図は相続分の喪失であり、合法的な贈与の外形は本当に意図されたものではない³⁹。

これらの記述から、イブン・タイミーヤとイブン・カイイムが立法者の目的を重視していることが読み取れる。立法者の目的とは、神がシャリーアを定めた目的のことであり、つまりシャリーアの目的である。では、イブン・タイミーヤの考えるシャリーアの目的とは何か。次の記述に見られるように、イブン・タイミーヤは、これまで本論文で取り上げた法学者たちと同様、福利の実現と害悪の防止がシャリーアの目的であると言う。

(前略) シャリーアは、福利の実現と完成、害悪の防止と軽減をもたらした。それは、

³⁷ 堀井「ハンバル派によるヒヤル論」308-309 頁。さらに、イブン・カイイムについて、同 307 頁。

³⁸ Ibn Taymiyyah, *al-Fatāwā al-Kubrā*, vol.6, p.167.

³⁹ Ibn Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'in*, vol.3, p.193.

二つの善のうちの善い方、二つの悪のうちの悪い方を優先する。二つの福利のうち、小さい方を捨てて大きい方を実現する。二つの害悪のうち、小さい方は受忍して大きい方を取り除く⁴⁰。

もつとも、これは、「シャリーアの目的」論者なら誰もが認めることである。これまで見てきたように、福利に関して判断が分かれるのは、第一に、認定すべき福利であると人間には思われても、本当にそうであるのか否かについて啓示の明文が存在しない場合、第二に、明文に形式的に従えば否定されるべき福利について、特殊な事情を考慮して例外的に認定してよいかどうかが問題となる場合である。これに関し、イブン・タイミーヤは次のように述べる。

シャリーアが福利を考慮し損なうことは絶対にない。神は私たちのために宗教を完成し、恵みを申し分のないものにした。(中略) 理性が(何かを)福利であると信じたが、啓示がそれに言及していない場合、必然的に、次の二つのいずれかとなる。啓示がそれを証しているのに、見ている者がこれに気づかないか、あるいは、彼がそれを福利であると信じていても、それは福利ではないか(のどちらかである)⁴¹。

このように、イブン・タイミーヤは、福利の考慮に関して啓示が必要かつ十分であることを主張し、その論理的な帰結として、明文のない福利という範疇の存在を否定している。これがイブン・タイミーヤの理解するハンバリー派の立場であり、そこには啓示に対する全幅の信頼が表れている。だが、これは、必ずしも、理性の役割を啓示の字義的解釈のみに制限するという意味ではない。イブン・タイミーヤは、儀礼的行為と社会的行為を区別し、前者においては理性に最小限の役割しか与えない⁴²。しかし、後者に関する限り、前章で見たシャーフイー派の法学者たちと同様、類推によって明文の適用範囲を拡大したり、著しい困難を避けるために明文の適用の例外を認めたりしている。例えば、イスラームで禁止される射幸性を含む様々な契約について、イブン・タイミーヤは次のように述べる。

⁴⁰ Ibn Taymiyyah, *Majmū'at al-Fatāwā*, vol.20, p.30.

⁴¹ *Ibid.*, vol.11, p.188.

⁴² Ibn Taymiyyah, *al-Qawā'id*, p.164.

(前略) これらの取引の禁止が人々にもたらす害は、財産の不正な搾取や憎しみ合いが起こる心配よりも大きい。なぜなら、前述のように、そこに含まれる射幸性は小さく、その必要性は差し迫ったものだからである。大きい必要性があるとき、小さい射幸性は問題でなくなる。禁止の原因である害悪がそれに勝る必要性と衝突するとき、禁止は解かれる。シャリーア全体はこの原理の上に成り立っている⁴³。

このように、イブン・タイミーヤはシャリーア全体を把握した上で、状況に応じた柔軟な解釈を心掛けている。他方、シャーフイー派の法学者の多くも、啓示に反しない範囲で理性の役割を受け入れる一方、まったく啓示上の根拠を持たない福利に依拠することを禁止した。したがって、イブン・タイミーヤの立場は、説明の仕方の違いこそあれ、シャーフイー派の立場と大差ないと考えられる。

だが、イブン・タイミーヤがシャーフイー派の法学者たちと異なるのは、福利の具体的な内容に関してである。前章で見たように、シャーフイー派は、必要性の程度の違いによって福利を三分類し、そのうちの必要不可欠なものを五つ前後挙げた。だが、イブン・タイミーヤはそれを批判し、次のように言う。

彼らは福利が二種類あると考えた。来世的なものと現世的なものである。来世的なものとして、自己を律して道徳的に清くなるという叡知を挙げた。現世的なものとして、生命、財産、子孫、理性や宗教の外面的な部分を挙げた。だが、彼らは、内面的かつ外面的な（神への）服従から目を逸らした。それは、神、天使、書物、預言者に関する様々な知識であり、神への愛や畏れ、神のために宗教を純化すること、神に委ねること、神の慈悲を期待すること、神に祈ることといった心の状態や働きである。その他、現世と来世における福利、同様に、義務の遂行、親族との絆、奴隷や隣人たちの権利、ムスリム相互間の権利について神が定めたことに含まれる福利、その他、高尚な状態の維持や道徳的純化のために神が命じたり禁じたりした様々な事柄における様々な福利からも目を逸らした⁴⁴。

⁴³ *Ibid.*, p.191.

⁴⁴ Ibn Taymiyyah, *Majmū'at al-Fatāwā*, vol.32, pp.146-147.

この批判の当否はともかく、現代の改革主義的な「シャリーアの目的」論者はこれを好んで引用する⁴⁵。というのは、シャリーアの目的の具体的な中身が五つに固定されては革新的な解釈が生まれにくいからである。本論文の序論でも触れたが、近代以降、自由、平等、正義、平和、友愛、経済発展、社会福祉、環境保全といった目的をシャリーアの中に読み取ろうとする努力がなされてきた。その中には、イスラームの伝統的な価値観とは無縁の新奇なものとして片づけられかねないものも含まれている。しかし、そうした取り組みに従事する者にとって、シャリーアの目的が五つに限らないことを復古主義者イブン・タイミーヤが説いたという事実は、自己の立場の正当性を主張する上で都合が良い⁴⁶。この点については次章で改めて論じる。

3-2. イブン・カイイム

イブン・カイイムも、イブン・タイミーヤと同様、シャリーアが福利の実現を目的とすることを繰り返し強調する。イブン・カイイムは、「シャリーアは、叡智および現世と来世における人間の福利という土台の上に築かれている⁴⁷」と述べ、それについて複数の具体例を挙げている⁴⁸。ここでは、その中から、近代以降の法理論書の中でしばしば取り上げられているものを引用する。この例は、「盗みをした男も女も、罰として彼らの手を切りなさい」（クルアーン 5 章 38 節）に関するものである。

（第二代カリフ）ウマル・ブン・ハッターブは、飢饉の年、窃盗を犯した者の切断刑を免除した。（中略）その年が飢饉で大変な年であれば、人々は必要性和必要不可欠性に迫られ、盗人は辛うじて生きるための糧を手に入れることさえままならない。（中略）飢饉の年には、貧乏な人々や困窮する人々が増える。ゆとりのある者と彼らを区別できない。また、必要に迫られずに盗む者とそうでない者も区別できない。その結果、刑罰に値す

⁴⁵ 例えば、Kamali, *Sharī'ah Law*, p.126.

⁴⁶ もっとも、イブン・タイミーヤの主張と現代の改革主義者の主張が全面的に一致しているわけではない。

⁴⁷ Ibn Qayyim, *Ilām al-Muwaqqi'īn*, vol.3, p.14. なお、この言葉は、「時代と状況の変化に伴うファトワーの変化」と題された節の冒頭の段落にある。この題名について、ブーテイーは、シャリーアの規範の自由な改変を許す趣旨ではないことに注意を促している。Būtī, *Dawābiṭ al-Maṣlaḥah*, p.303.

⁴⁸ ここで引いたのとは異なる二つの例について、堀井『イスラーム法通史』192-193 頁。

る者と値しない者の区別が曖昧になる。それゆえ、(刑の執行は) 控えられる⁴⁹。

この説明によれば、切断刑の執行を控える直接の根拠は、「疑わしきは罰せず」の法理である。しかし、その背景には、非常時における人々の必要性や必要不可欠性がある。つまり、人々の生活難を緩和する福利と明文の適用を貫徹する福利を天秤に掛け、前者を優先する方が社会の福利の増進に資するという判断に至ったのである。

この事例は、近代以降の法理論書の中では、明文のない福利に基づく法判断の例として紹介されることが多い⁵⁰。本来、明文のない福利とは明文によって肯定も否定もされていないものを指すはずであり、上の事例における法判断が形式的にはクルアーン 5 章 38 節に反している以上、それを明文のない福利に依拠したものとして説明するのはおかしい。しかし、前章でも指摘したように、ほとんどのムスリムの法学者は、明文に反する必要を感じても、それを正直に認めたがらない。必要に迫られて明文に背くことは明文そのものによって許されているとはいえ、そうした例外を増やすことに抵抗を覚えるからであろう。マーリキー派のカラーフィーのように、明文に反する必要を率直に認める法学者は稀である。

だが、ここで注目したいのは、イブン・カイイムが「明文に反する福利」と言っていないのは勿論、「明文のない福利」とさえ言っていないという事実である。前述のように、イブン・タイミーヤは明文のない福利の存在を認めなかった。管見の限り、イブン・カイイムも明文のない福利に依拠したことはない。

ところが、20 世紀前半を中心にエジプトで活躍した著名な法学者アブドゥルワッハーブ・ハッラーフ (1956 年没) は、『イルム・ウスूल・ル＝フィクフ (法理論学)』において、「明文のない福利」を論じる節の最終段落で、次のように記している。

イブン・カイイムは言った。「ムスリムたちの中で明文のない福利の保全に背を向ける者は、シャリーアを不完全なものにする。その結果、シャリーアは人間の福利を実現できず、それ以外のものが必要になる。彼らは真理と正義の正しい道を自ら閉ざしてしまう。

だが、彼らの中で (明文のない福利を) 濫用する者は、神の法に反するものを許し、長

⁴⁹ Ibn Qayyim, *Ilām al-Muwaqqi'īn*, vol.3, p.22-23.

⁵⁰ Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, p.86; Zayd, *al-Maṣlaḥah*, p.44; Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, vol.2, p.44. 但し、イスティフサーンの例として説明するものもある。例えば、Kamali, *Principles*, p.247.

期にわたる害悪と広範囲にわたる悪弊を生み出してしまう⁵¹。」

だが、ハッラーフは出典を示しておらず、この引用の真偽は確認できない。また、他の信頼できる法理論書には、このような引用は見られない⁵²。筆者の調査によれば、イブン・カイイムの主著『イウラーム・ル＝ムワッキーン』において「福利」は 352 回現れるが、そのうち「明文のない」という修飾語と共に用いられているのは一回しかない。その一回とは、ある種の契約の合法性を主張する中で、「それを禁じる明文は、神からも神の使徒からも伝えられていない。また、正しい類推によっても、教友の言葉によっても、考慮された福利によっても、明文のないものによっても（禁じられ）ない」と述べるくだりである⁵³。ここで、イブン・カイイムが明文のない福利に他の法源と並ぶ正当性を与えていると解釈することも不可能ではないかもしれない。だが、そのような理解は、イブン・カイイムがこの箇所以外で 350 回以上も福利に言及しながら一度も明文のない福利の存在を認めていない事実を無視している。

この点について、アブー・ザフラ（1974 年没）は、イブン・カイイムが福利の実現をシャリーア解釈の大原則と位置付けていることを確認する一方で、法理論としては福利を持ち出さずに類推によって処理していることを指摘し、イブン・タイミーヤとイブン・カイイムをはじめとするハンバリー派の法学者の多くが他学派の法学者に比べて類推を広い意味で理解していると言う⁵⁴。これは、言い換えれば、イブン・タイミーヤやイブン・カイイムが福利の実現に資すると考える法解釈は、他学派においては類推の枠に収まらない可能性があるとしても、啓示上に何らかの根拠を持つということである。それゆえ、このアブー・ザフラの説明は、イブン・カイイムが明文のない福利の存在を否定したという見方と整合する。断定はできないものの、イブン・カイイムにとって福利は啓示から直接ないし間接に認識されるものであったと見るのが妥当であろう。

⁵¹ Khallāf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, p.88.

⁵² 例えば、Abū Zahrah, *Ibn Ḥanbal Būṭi, Dawābiṭ al-Maṣlaḥah; Zuḥaylī, Uṣūl al-Fiqh*. さらに、イブン・カイイムの「シャリーアの目的」論に特化した研究書にさえ上のような引用は見られない。Jundī, *Maqāṣid al-Sharīʿah ʿinda Ibn Qayyim*.

⁵³ Ibn Qayyim, *ʿIlām al-Muwaqqiʿīn*, vol.1, p.291. ここで問題となっているのは、物を生産する目的で人を雇う際、生産物の一部を労働の対価とするような契約である。このような契約を認めない反対説に対し、イブン・カイイムは、射幸性などの問題は生じないと主張する。

⁵⁴ Abū Zahrah, *Ibn Ḥanbal* p.344.

4. トゥーフイー

4-1. これまでの評価

トゥーフイーはイブン・タイミーヤと同時代の学者であり、法学者としては同じハンバリー派に属していた⁵⁵。トゥーフイーの「シャリーアの目的」論は、彼の独特な福利の理論と不可分に結び付いている。近代以前は注目されなかったが⁵⁶、20世紀初頭にジャマー・ルッディーン・カースィミー（1914年没）によって紹介されて以来、シャリーアの規範と現代の課題を架橋する理論として脚光を浴びるようになった⁵⁷。しかし、トゥーフイーの法思想は、理性に対する信頼の強さゆえに評価が大きく分かれている。西洋の研究者の間では、自然法思想との類似性が指摘されている⁵⁸。

シリアの法学者カースィミーは、1906年、トゥーフイーの『ナワウィーによる40のハディースへの注釈』から福利に関する箇所を抜粋し、これに注釈を付けた⁵⁹。すると、ラシード・リダー（1935年没）がすぐにそれを雑誌『マナール（灯台）』に転載した⁶⁰。リダーは、さらに、晩年に著した法理論書『イスラームの容易さと立法の一般原則』の中で、福利の研究における東西の両横綱としてトゥーフイーとシャーティビーを挙げている⁶¹。

だが、その後、トゥーフイーの福利の理論に対して批判的な論調が強まった。この理論が啓示より理性を優先していると考えられたからである。アブー・ザフラ（1974年没）は、それがハンバリー派の法理論から逸脱しているばかりか、スンナ派のすべての法学派が守ってきた一線を踏み越えていると指摘した⁶²。アブー・ザフラによれば、マーリキー派は

⁵⁵ イブン・タイミーヤはヒジュラ歴661年の生まれであるが、トゥーフイーの生年については様々な説がある。イブン・ラジャブはヒジュラ歴670年以降と記している（770年となっているが、670年の誤りであろう）。Ibn Rajab, *Dhayl*, vol.2, p.302. だが、ムスタファー・ザイドは同657年とする。Zayd, *al-Maṣlaḥah*, p.82. トゥーフイーとイブン・タイミーヤは、同704年か705年にダマスカスで会ったようである。Ibn Rajab, *Dhayl*, vol.2, p.302.

⁵⁶ Hallaq, *A History*, pp.148-149; Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose*, p.200.

⁵⁷ Fāsī, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, pp.147-148.

⁵⁸ マルコム・カーは、イスティスラーフ（福利の追求）の自然主義的性格を指摘する一方、必要不可欠な場合を除いて明文と衝突することはないと言う。Kerr, *Islamic Reform*, p.84. しかし、カーによれば、トゥーフイーはイスティスラーフの唱道者の中で最も急進的であり、あらゆる福利の必要不可欠性を主張したという。Ibid., p.97.

⁵⁹ Qāsimī, *Majmū' Rasā'il*, pp.37-70. この文献は、1906年に出版された *Sharḥ Arba' Rasā'il fī al-Uṣūl* と同一であろう。Māliḥ, *al-'Allāmah Jamāl al-Dīn*, p.25.

⁶⁰ Riḍā, *al-Manār*, vol.9, pp.746-770. リダーとカースィミーは年齢的にも思想的にも近く、交友関係にあった。Commins, *Islamic Reform*, p.61.

⁶¹ Riḍā, *Yusr al-Islām*, p.145.

⁶² Abū Zahrah, *Ibn Ḥanbal*, pp.344-361.

明文のない福利を不確実な明文より優先することがあっても、確実な明文より優先することはない。しかし、トゥーフイーの理論にはそうした区別がないという⁶³。さらに、アブー・ザフラは、ハンバリー派の伝記の中に記されたトゥーフイーのシーア派疑惑にさえ言及した。伝記の著者イブン・ラジャブ（1393年没）が挙げる根拠の中に福利の理論は含まれていないが⁶⁴、アブー・ザフラは、シーア派の学者との交際がトゥーフイーの法理論に影響したと考えた⁶⁵。

トゥーフイーの福利の理論について学位論文を書いたムスタファー・ザイド（1978年没）は、シーア派疑惑が陰謀により捏造されたという結論に達した⁶⁶。だが、福利の理論に関しては、明文と福利が矛盾し得るというトゥーフイーの主張に反対した⁶⁷。もっとも、例外として必要不可欠な福利が明文より優先される場合があることは認める⁶⁸。

『シャリーアの目的とその尊さ』の著者アッラール・ファースィー（1974年没）は、啓示の全体から帰納的に認識されるシャリーアの目的と個々の明文が矛盾する場合があることを認める。しかし、前者を後者より優先することは福利を明文より優先することとは異なるという理由で、ファースィーはトゥーフイーの論法を批判する⁶⁹。

福利の研究書として欧米の研究者の間でも定評のある『シャリーアにおける福利の規則』の著者ムハンマド・ラマダーン・ブーティー（2013年没）にとって、トゥーフイーは福利の概念の誤用における先駆的存在である。ブーティーは、第二代カリフのウマルが明文に反する法判断を下したという一部のムスリムの間に見られる主張について、次のように述べる。

これを言ったのは、トゥーフイーの跡を追う後代や現代の一部の者である。彼らは、福利をシャリーアにおける独立の法源と見なす。この見方によれば、福利は明文を排除する力を持ち、明文よりも優先される。彼らは、自分たちがそれを主張するための最強の論拠として、ウマルが独自に下した法判断のいくつかを取り上げた⁷⁰。

⁶³ *Ibid.*, p.352.

⁶⁴ Ibn Rajab, *Dhayl*, vol.2, pp.303-306.

⁶⁵ Abū Zahrah, *Ibn Ḥanbal*, pp.362-363.

⁶⁶ ザイドの研究によれば、陰謀の原因は、トゥーフイーがカイロで知り合ったハンバリー派の判事ハーリスィー（1311年頃没）との不和であった。Zayd, *al-Maṣlaḥah*, pp.89, 217.

⁶⁷ *Ibid.*, pp.181, 219.

⁶⁸ *Ibid.*, pp.183, 210, 222.

⁶⁹ Fāsī, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, p.151.

⁷⁰ Būtī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah*, p.152.

こうした主張に先鞭を付けたトゥーフイーをブーティーは強く非難する⁷¹。理性のみによって認識された福利が明文より優先されることはありえないとするブーティーの主張は、トゥーフイーの理論に対する批判の中でも最も原理的なものである。但し、こうした理論上の対立にもかかわらず、個々の事案において両者が同じ結論に至ることも珍しくない。実際、ブーティーも、飢饉の年において窃盗犯の切断刑を免除するウマルの判断や、一人の人間の殺害に関わった者全員に対して同害報復を認める彼の判断を支持している⁷²。

ブーティーと同じくシリアの高名な法学者の一人ワフバ・ズハイリー（2015 年没）は、トゥーフイーをシーア派であると断定する⁷³。ズハイリーは、アブー・ザフラと同様、トゥーフイーの福利の理論とマーリキー派の理論に共通する部分があることを認めながらも、両者の違いを強調する⁷⁴。

これらの批判に共通するのは、明文の字義に反する法判断が一律に否定されるべきではないとしても、トゥーフイーはそれを安易に認めすぎるという認識である。だが、現代の「シャリーアの目的」論の主唱者の一人ユースフ・カラダーウィーはトゥーフイーを擁護する。カラダーウィーによれば、トゥーフイーが明文より福利を優先するのは明文が不確実な場合に限られるという⁷⁵。こうした様々な評価の当否については、トゥーフイー自身の著述の内容を見た後に検討したい。

4-2. 『ラウダの要約への注釈』

トゥーフイーの福利の理論といえば、普通、彼が『ナワウィーによる 40 の伝承への注釈』の中で提唱した理論を指す。だが、トゥーフイーは、『ラウダの要約への注釈』でもイスティスラーフ（福利の追求）を論じている。この注釈書は、ハンバリー派の先学イブン・クダーマ（1223 年没）の法理論書『ラウダ・トゥン＝ナーズィル』を要約した『ラウダの

⁷¹ *Ibid.*, pp.216-228.

⁷² *Ibid.*, pp.156-162. なお、ブーティーは、明文のない福利によって明文を制限することを禁じる代わりに、類推によって明文を制限することを認めている。*Ibid.*, p.346-347, 356.

⁷³ Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, vol.2, p.80.

⁷⁴ *Ibid.*, pp.93-102.

⁷⁵ Qaradāwī, *Dirāsah*, pp.112-113. カラダーウィーから見れば、トゥーフイーは啓示の全体を意識しながら部分を解釈する中庸の学派に属する。だが、近代以降、トゥーフイーの理論は、啓示の細部を蔑ろにする論者によって援用されてきた。そうした誤用を正すことがカラダーウィーにとって緊急の課題であった。Zaman, “The Ulama,” p.136; Johnston, “Yusuf al-Qaradawi’s,” pp.45-46.

要約』に注釈を付けたものである⁷⁶。なお、イブン・クダーマの『ラウダ・トゥン＝ナーズィル』はガザーリーの『ムスタスファール』の影響を強く受けているが⁷⁷、トゥーフイーによる注釈は、ガザーリーともイブン・クダーマともまったく異なる主張を含んでいる⁷⁸。

ワーイル・ハッラークは、トゥーフイーによる二つの注釈の相違を強調し、両者が何も共有していないと言う⁷⁹。だが、私見によれば、確かに違いはあるものの、共通点も少なくない。以下、二つのうち先に書かれたとされる『ラウダの要約への注釈』を最初に扱う。

『ラウダの要約への注釈』において、トゥーフイーは、明文のない福利を法判断の基礎とすることの妥当性に関してハンバリー派内で見解が分かれていることを認めつつ、自分が肯定説に立つことを明言する⁸⁰。そして、明文のない福利に関するカラーフィーとガザーリーの学説を紹介する⁸¹。その後の説明から、トゥーフイーがカラーフィーの見解を支持し、ガザーリーの見解に反対していることが明らかになる。

トゥーフイーは、福利の分類を提唱する者たちが勝手に事を難しくしていると批判する⁸²。トゥーフイーによれば、福利の分類は見解の相違を生み出すばかりであり、不要である⁸³。この批判がガザーリーと彼に追随する学者たちに向けられていることは明白であろう。これに対し、トゥーフイー自身が一貫して依拠するのは、福利が害悪を上回らなければならないという極めて単純な基準である⁸⁴。この基準について、トゥーフイーは、「理性を持つ者が確かめてみれば、それを受け入れるように理性によって強制され、拒否することができない」と言う⁸⁵。この点でトゥーフイーはカラーフィーから示唆を受けたと思われる。

もう一つの基準として、トゥーフイーは、福利が明文に反してはならないと述べる⁸⁶。この点では、次に見る『ナワウィーによる 40 の伝承への注釈』と異なっている。だが、トゥーフイーが本気でそう考えていたかどうかは疑わしい。というのは、明文に反するこ

⁷⁶ 『ラウダの要約』自体もトゥーフイーの手によるものである。Muḥammad al-Zuhaylī, *Marjaʿ*, p.580.

⁷⁷ Ibn Qudāmah, *Rawḍat al-Nāẓir*, vol.1, intro., pp.34-35; Ṭūfī, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*, vol.3, p.751.

⁷⁸ Hallaq, “Uṣūl al-Fiqh,” p.194.

⁷⁹ Ibid., p.191.

⁸⁰ Ṭūfī, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*, vol.3, pp.210-211.

⁸¹ Ibid., pp.211-212.

⁸² Ibid., p.214.

⁸³ Ibid., p.217.

⁸⁴ Ibid., pp.214-216.

⁸⁵ Ibid., p.217.

⁸⁶ Ibid., p.212.

とを理由にトゥーフイーが拒否する福利の例は一つしか挙げられていないのに対し、逆に福利によって明文の適用が排除されていると解し得る例は複数挙げられているからである。前者の例は、ブドウ栽培の禁止に関わる。これはワインの製造を防止する手段として主張されることがあるが、トゥーフイーによれば、そのような禁止は明文に反するために許されない⁸⁷。これは、手段の封鎖を行うべきでない例としてカラーフィーが挙げているものである⁸⁸。一方、後者の例の一つに、断食の義務を守らなかった者の贖罪に関するものがある。トゥーフイーは次のように述べる。

ラマダーン月の贖罪として裕福な者に断食を課すことについていえば、学識豊かな法学者がそのような判断に達したとしてもおかしくはない。それは個人的見解によって神法を捏造することとは違う。それは福利に基づいて法判断の導出に努めることである。あるいは、ベドウィンの伝承（の適用範囲）を区別しないために生じる一般性を限定することである⁸⁹。

ベドウィンの伝承というのは、ある貧しいベドウィンが預言者ムハンマドのところに来て、断食中に（禁じられているにもかかわらず）妻と交わってしまったと告白したところ、預言者は「解放すべき奴隷を持っていますか」と尋ねたというものである。この伝承は、ラマダーン月の義務違反の贖罪は奴隷一人の解放であることを定める明文であると理解される。ガザーリーは、この明文が一般的に適用されるべきだと考え、たとえ違反者が王であり、奴隷一人の解放がどんなに容易であったとしても、それ以外の義務を課すことは明文に反するとして認めなかった。だが、既に見たように、カラーフィーは、裕福な者に奴隷解放を課してもシャリーアの目的は達成されないと考え、代わりに二か月連続の断食を課すという判断を支持した。そして、トゥーフイーは、カラーフィーに従った上で、その法判断は明文を無視するのではなく、適用範囲を限定したにすぎないと説明したのである。その判断内容や説明の仕方の是非はともかく、トゥーフイーが明文からの逸脱を恐れてい

⁸⁷ *Ibid.*, p.215. だが、この例におけるトゥーフイーの明文解釈は迂遠である。トゥーフイーによれば、ブドウには多くの利用価値があり、ワインの製造という禁じられた利用法もある。そこで、トゥーフイーは、戦利品の五分の一を除いたものが兵士の取り分であることを定めるクルアーン 8 章 41 節を持ち出し、ブドウの利用価値のうちワイン製造を除いたものは人間に許されていると主張する。

⁸⁸ *Ibid.*, pp.212-213; Qarāfī, *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*, p.353.

⁸⁹ Ṭūfī, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*, vol.3, p.216.

ないことがこの例から窺われる。

4-3. 『ナワウィーによる 40 の伝承への注釈』

『ナワウィーによる 40 の伝承への注釈』は、シャーフイー派のナワウィー（1227 年没）が集めた 40 個あまり—正確には 42 個—の預言者の伝承にトゥーフイーが注釈を付けたものである。これらの伝承はすべてイスラームという宗教の特別に重要な原則を表現したものと考えられており⁹⁰、そのために数多の注釈書が著されてきた⁹¹。トゥーフイーによるものはそのうちの一つである。

トゥーフイーは、主に 32 番目の伝承「害を加えることはなく、害で報いることもない」に対する注釈の中で福利を論じている。トゥーフイーによれば、預言者の言葉「害を加えることはなく、害で報いることもない」は、福利の実現と害悪の防止を要請する⁹²。また、福利は立法者の目的を達成する手段である⁹³。同様の主張は、他の多くの法学者により、クルアーンの複数の章句を根拠としてなされてきた。だが、トゥーフイーは、上の預言者の言葉を福利の保全に関する最も重要で包括的な根拠と見なす。そして、これに基づいて、啓示上の他のいかなる典拠よりも福利の保全を優先すべきことを説く⁹⁴。

トゥーフイーは、カラーフィーに倣って 19 種類の法源を数え上げる⁹⁵。トゥーフイーによれば、福利を除く法源のうち、共同体の合意が最強であり、啓示の明文がそれに続く⁹⁶。そこで、トゥーフイーは、福利の保全の大切さを強調するために、いかに合意が典拠として信頼できないものかを論証しようとする。私見によれば、この論証はいくつかの矛盾を含んでおり、成功していない。だが、その点を別にすれば、トゥーフイーは興味深い主張をしている。

トゥーフイーの主張において福利の優先以上に重要なのは、儀礼的行為と社会的行為の

⁹⁰ ナワウィー自身がそう述べている。Ṭūfī, *Sharḥ al-Arbaʿīn*, p.108.

⁹¹ ナワウィー自身によるものも含め、70 以上の注釈書が存在する。Ibid., intro, pp.13-24.

⁹² Ibid., p.355.

⁹³ Ibid., p.357.

⁹⁴ Ibid., p.356.

⁹⁵ Ibid., p.355. トゥーフイーはカラーフィーの名前を出していないが、この 19 個はカラーフィーが挙げていたものと完全に一致する。Qarāfī, *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*, p.350; Qāsimī, *Majmūʿ Rasāʾil*, p.39, n.1. 明文のない福利についての説明もカラーフィーに倣ったと見られる。Ṭūfī, *Sharḥ al-Arbaʿīn*, pp.363; id. *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*, vol.3, pp.212; Qarāfī, *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*, p.353; Qāsimī, *Majmūʿ Rasāʾil*, p.52, n.1.

⁹⁶ Ṭūfī, *Sharḥ al-Arbaʿīn*, pp.356, 371, 391.

区別である⁹⁷。前者に関し、トゥーフイーは、福利を合意や明文より優先しない⁹⁸。なぜなら、儀礼的行為は神の権利とされ、神から指示されない限り、礼拝や断食をいつどのように行うべきかを知り得ないからである⁹⁹。これに対し、トゥーフイーによれば、社会的行為は人間の権利であり、この分野では人間の福利の保全がシャリーアの目的の中心である¹⁰⁰。それゆえ、後者においては福利の保全が優先される¹⁰¹。

さらに、トゥーフイーは、社会的行為に関する規範にも例外があると言う。一つは数量規定である¹⁰²。トゥーフイーは具体例を挙げていないが、礼拝の回数のように儀礼的行為に関わるものや、相続分、喜捨の額、待婚期間、鞭打ちの回数といった社会的行為に関わるものが含まれる¹⁰³。トゥーフイーは、これらの数量規定を儀礼規範に準じるものとして扱う¹⁰⁴。そして、もう一つの例外は刑罰法規である¹⁰⁵。トゥーフイーは刑罰法規を五つの普遍的で必要不可欠な規範と同一視し、それらについては明文と合意と福利の一致が見られると言う。トゥーフイーによれば、その五つとは、殺人犯の処刑、背教者の処刑、窃盗犯に対する切断刑、誣告や飲酒を行った者に対する法定刑である¹⁰⁶。これらは、それぞれ、生命、宗教、財産、名誉、理性の保全を言い換えたものであろう。

このような例外を認めながらも、トゥーフイーは社会的行為の大部分に関して福利の優先を主張している。トゥーフイーの考えでは、合意や明文に従うことが必ずしも福利の保全に役立たないからである¹⁰⁷。これに対し、福利の内容は合意や明文を通してこそ知られるのではないかという反論が予想される。トゥーフイーは、この反論が儀礼的行為やそれに類するものにのみ妥当すると答える。そして、大部分の社会的行為に関する限り、人間は慣習と理性に従って福利を認識でき、その保全に関して明文の足りない点を補うように

⁹⁷ この区別については、トゥーフイーが師イブン・タイミーヤから影響を受けた可能性が高い。

⁹⁸ *Ibid.*, pp.358, 369, 377, 390, 395.

⁹⁹ *Ibid.*, p.395.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.358.

¹⁰¹ *Ibid.*, pp.358, 390, 393, 395.

¹⁰² アラビア語では *muqaddarāt*. オプウィスは、定まった数や量を含む明文規定と説明する。Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose*, p.217.

¹⁰³ Qaraḍāwī, *Dirāsah*, p.111.

¹⁰⁴ Ṭūfī, *Sharḥ al-Arbaʿīn*, p.369, 377, 390.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p.356.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.393. 普通の説明では、刑罰は受刑者にとっては害であるが、犯罪の抑止のために必要であり、全体としては福利が上回るとされる。このように説明すれば刑罰を例外として扱わずに済むはずであるが、どういうわけかトゥーフイーはそうしない。

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp.356, 370, 385-387, 393.

委ねられていると主張する¹⁰⁸。また、トゥーフイーは、明文の中に確実な知識をもたらすものと不確実な知識しかもたらさないものがあることに言及しながら、前者であっても福利の保全のために適用範囲が制限される可能性を否定できず、その確実性は絶対的ではないと言う¹⁰⁹。このような自説について、トゥーフイーは、明文のない福利の考慮に積極的であったとされるマーリク・ブン・アナスを引き合いに出しつつ、自分の主張が福利の重視においてマーリクより徹底していることを認める¹¹⁰。その一方で、トゥーフイーは、福利を明文より優先するといっても、それが「害を加えることはなく、害で報いることもない」という預言者の言葉に根拠を有する以上、全体として見れば明文に合致しているという趣旨の弁明もしている¹¹¹。

では、トゥーフイーは、大部分の社会的行為に関し、福利の重要性の根拠となるものを除き、明文は必要ないと考えるのであろうか。トゥーフイーは、そこまであからさまには言っていない。むしろ、明文や合意が福利の保全と衝突する場合でも、可能な限り明文や合意を生かす解釈つまり、それらの適用範囲を限定するが、全面的には否定しない解釈を心掛けるように説いている¹¹²。トゥーフイーによれば、それはスンナがクルアーンの章句の意味を説明するのと同じことである¹¹³。

トゥーフイーは、福利を合意や明文より優先するべき別の理由として、合意に関する異論や明文同士の矛盾があること、他方、福利の保全の重要性については法学者間に一致が見られることを指摘する¹¹⁴。そして、イスラームには多様性に対する寛容の精神があることを認めながらも、不一致の福利よりも一致の福利の方が大きいと主張する¹¹⁵。もっとも、トゥーフイー自身も、具体的な福利の認定に関して誰もが一致するような基準を提示しているわけではない。それどころか、合意や明文より理性を優先したことにより、かえって不一致を生じやすくしたとさえいえる。この点がトゥーフイーの主張における最大の弱点であろう。

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.395.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p.370. 確実な知識をもたらす (qat'ī) 明文とは、明文自体の正確性と意味内容の明確さを兼ね備えたものをいう。いずれか一方を欠く明文は不確実な知識しかもたらさない (zannī)。なお、明文自体の正確性は、その伝達経路が複数 (mutawātir) か単独 (āḥād) かにより判定される。

¹¹⁰ *Ibid.*, p.390.

¹¹¹ *Ibid.*, pp.387-388.

¹¹² *Ibid.*, pp.356, 365, 393.

¹¹³ *Ibid.*, p.356.

¹¹⁴ *Ibid.*, p.377-378.

¹¹⁵ *Ibid.*, p.388.

トゥーフイーは狭義の神学についても論じている。トゥーフイーは、スンナ派とムウタズィラ派を対比しているが、前者は主にアシュアリー派を念頭に置いたものと考えられる。トゥーフイーによれば、神が人間の福利を保全することについて、両派の間で理解が異なっている。前者によれば、福利の保全は神の恩寵によるが、後者によれば、神は人間に義務を課した代償として人間の福利を保全する義務を負う。トゥーフイーは、後者の議論が理性による善悪の判断に基づいているとして反対し、前者を支持する¹¹⁶。そして、神は自発的に人間の福利を保全するのであり、他の理由によってその義務を課せられたのではないと言う¹¹⁷。

4-4. 検討

これら二つの注釈書に共通するのは、福利の認識における理性への信頼、明文に対する福利の優先、適用範囲の限定という手法、カラダーウィーの著作からの引用である。『ナワウィーによる 40 の伝承への注釈』では、さらに、福利の保全の重要性が預言者の言葉によって根拠づけられ、明文と共に合意の權威が否定される一方、福利の優先が社会的行為に限られ、その中にも例外があることが説明されている。

トゥーフイーが確実な明文よりも福利を優先したのかという論点については、肯定説が妥当であろう。なぜなら、トゥーフイーは、確実な知識をもたらす明文であっても適用範囲が限定される可能性があり、絶対的な確実性に欠けると述べているからである。これに対し、カラダーウィーは、絶対的に確実な明文であれば否定されないという点を重く見ているようである。しかし、そのような明文は極めて少ないと考えられる。明文と福利が矛盾しない規範の例としてトゥーフイーが挙げるのは刑罰法規であるが、飢饉の年に窃盗犯に対する切断刑がウマルによって免除されたことなどを思い起こすならば、トゥーフイーが刑罰法規を絶対に限定不可能なものを見なしていたとは考えにくい。すると、絶対的に確実といえるのは、「害を加えることはなく、害で報いることもない」のような一般原則を表す明文以外にはなくなろう。

¹¹⁶ アシュアリー派によれば、神は自由に振る舞うことができる。したがって、神は、自ら望まない限り、義務を負うことはない。これに対し、ムウタズィラ派によれば、正義は神の意思と無関係に存在し、神もその拘束を受ける。そして、正義は人間の理性によって認識される。

¹¹⁷ Ṭūfī, *Sharḥ al-Arbaʿīn*, p.360. また、神の行為に理由を付けることについて、*Ibid.*, p.359.

では、マーリキー派さえ守ってきた一線をトゥーフイーが踏み越えたという批判は当たっているだろうか。確かに、トゥーフイーの福利の理論は前例のないものであった。それはトゥーフイー自身の自負するところでもある。だが、既に見たように、カラーフィーは、トゥーフイーほど明確に理論を提示したわけではないとしても、福利の実現のために明文に反する判断をしばしば採用している。カラーフィーに関する限り、アブー・ザフラが指摘するように確実な明文と不確実な明文が区別されることもあるが、そうした区別が一貫して守られているようには見えない¹¹⁸。

もう一つ注意を要するのは、福利と必要性の関係である。確実な明文より福利を優先することを批判するアブー・ザフラも、必要不可欠な場合にはそれが許されることを認める¹¹⁹。つまり、アブー・ザフラは福利の問題と必要不可欠性の問題を区別して論じている。しかし、中世においては、前章と本章で見てきたように、必要性ないし必要不可欠性は福利の理論の中で扱われるのが一般的であった。トゥーフイーも例外ではない。そして、必要不可欠性の法理がスンナ派のすべての法学派において承認されていることや、単なる必要性しか認められない場合にまでこの法理の適用範囲が拡張される傾向にあることを考えれば、トゥーフイーの所説とスンナ派四法学派の立場との違いは、アブー・ザフラが言うほど大きいわけではないといえよう。

また、前章で見たシーア派の法理論がトゥーフイーの理論とは似ても似つかぬものであったことから考えても、彼がシーア派であるという主張は疑わしい。むしろ、目立つのはマーリキー派のカラーフィーからの影響である。神学においても、トゥーフイーは、シーア派に影響を与えたムウタズィラ派の理性的な神学を拒否し¹²⁰、人間の論理によって神に義務を負わせる議論に反対している。もっとも、社会的行為における福利の認識に関して理性を明文より優先した結果、スンナ派で支配的なアシュアリー派の神学からは乖離し、トゥーフイー自身が批判する思想に接近しているように思われる。

儀礼規範と社会規範を性質のまったく異なるものとして扱うトゥーフイーの理論は一後

¹¹⁸ カラーフィーは、既に見たように、明文とマディーナの慣行の衝突に関して確実な明文と不確実なものを区別している。また、法規範の廃棄をめぐる議論の中でも同様の区別が見られる。*Qarāfī, Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*, p.244. しかし、シャーティビーに比べ、カラーフィーはこの区別を徹底していない。

¹¹⁹ *Abū Zahrah, Mālik*, p.429.

¹²⁰ トゥーフイーがスンナ派の神学に基づいて理性的な性格の強い法理論を生み出したことは、シーア派がムウタズィラ派神学の影響を受けながら理性の役割を制限する法理論を形成したことと共に、神学と法学の関係が単純ではないことを示している。

者の中にも前者に近いものがあるとされる点を除けば一明快である。後者に関し、明文に対する福利の優位を率直に認めるので、明文と福利が矛盾すると感じられる場合、明文の適用を避けることをどのように正当化するかについて頭を悩ませる必要がない。また、必要性や必要不可欠性といった条件を課さないため、条件が満たされているかどうかをめぐって疑問が生じる余地もない。こうした明快な理論をトゥーフイーが提示したのは、学派間の見解の相違をなくすためでもあった。だが、皮肉なことに、トゥーフイー自身が最も激しく非難される結果となった。批判者から見れば、トゥーフイーの理論の新奇さに比べると、学派間の相違は些細な問題であった。また、トゥーフイーの理論には、明文や合意の拘束力を否定することにより、福利の具体的な内容に関する見解の相違が一層生まれやすくなるという重大な欠点もあった。

トゥーフイーの福利の理論が自然主義的であるという評価は、少なくとも社会的行為に関する限り当たっている。私見によれば、中世のイスラーム法学において、トゥーフイーの理論ほど西洋の自然法思想に近いものはない¹²¹。だが、その理論を用いてトゥーフイーが信教の自由の保障を訴えたかもしれないという想像はまったく事実と反する。上で見たように、トゥーフイーは、背教者の処刑が福利と矛盾するとは考えていない。むしろ、トゥーフイーの考えでは、背教者の処刑は必要不可欠な福利を保全するために行われるのである。

5. シャーティビー

5-1. シャーティビーの法理論に関する誤解

シャーティビーは、14世紀のアンダルシアで活躍したマーリキー派の法学者である。今日、彼の名は「シャリーアの目的」論の代名詞となったと言っても過言ではない。しかし、シャーティビーの法思想が脚光を浴びるのは、19世紀後半、近代におけるイスラーム法学

¹²¹ 『イスラームの自然法理論』の著者アンヴァー・イーモンは、アブドゥルジャッバールやアブー・フサイン・バスリーといったムウタズィラ神学派の理論を硬い自然法論とし、アシュアリー神学派に属する法学者たちの理論を柔らかい自然法論とする。だが、私見によれば、この分類は誤解を招きやすい。第一に、アブドゥルジャッバールやアブー・フサイン・バスリーは、狭い意味での神学的な問題については理性の役割を重視するが、法学的な問題に関する限り、理性を啓示に従わせる。例えば、‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, vol.17, p.102; Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, *Kitāb al-Mu’tamad*, vol.1, p.301, vol.2, pp.908-909. 第二に、ガザーリー、ラーズィー、カラーフィー、トゥーフイー、シャーティビーの理論を同じ範疇に入れるのは大雑把すぎる。これは、イーモンが研究の対象を啓示の明文がない場合に限定した結果である。Emon, *Islamic Natural Law*, p.21.

改革の主導者ムハンマド・アブドゥフ（1905年没）がチュニスで『ムワーファカート』に出会い、その写しをカイロに持ち帰ってからのことである¹²²。

近代以降、シャーティビーの「シャリーアの目的」論は、社会の変化に応じて柔軟にシャリーアを運用することを可能にする理論としてもはやされてきた¹²³。しかし、ワイル・ハッラクが明らかにしたように、シャーティビーの意図は違っていた。ハッラクによれば、シャーティビーの理論は、シャリーアの運用に関する二つの極端な立場の間を行く中庸の道として提示された¹²⁴。一方の極端は、一部の法学者の不当に緩やかな態度であり、ヒヤル（法的トリック）の濫用に代表される¹²⁵。もう一方の極端は、一部のスーフィーに見られる過度に厳格で不寛容な態度、そして自分たちは特権を有するという勘違いである¹²⁶。

後述のように、シャーティビーは、シャリーアの可変性よりも普遍性、つまり時代や場所の違いにかかわらず妥当することを強調している。だが、ハッラクも認めるように、シャーティビーは一切の法判断の変化を否定しているわけではない。各社会の慣習の違いを考慮に入れなければ、法的義務は耐えがたいものになるからである¹²⁷。しかし、イスラムがそれ以前のアラブ社会の慣習のいくつかを否定したことを思い起こすならば¹²⁸、慣習の違いが何でも法判断の変化の理由になるわけではないことは明らかである。では、どのような慣習が考慮の対象となるのか。この問題は、シャーティビーの理論における啓示と理性の関係を考える上で決定的に重要である。

先行研究は、明文に反しない慣習に限定する説、明文に反する慣習であっても社会的需要などの条件を満たせば考慮されるという説、明文の有無を問わず一握りの普遍的な規範以外は慣習の違いに基づいて変化し得るという説に分かれている¹²⁹。このように見解が分

¹²² Moosa, “On reading Shāṭibī,” p.451. これによって初めて『ムワーファカート』がアラブの東半分に紹介された。‘Ubaydī, *al-Shāṭibī*, p.279. その後しばらくして、アブドゥフの弟子ラシード・リダーによって『イウティサーム』が出版された。Raysūnī, *Naẓariyyat al-Maqāṣid*, p.113.

¹²³ 例えば、Masud, *Shāṭibī’s Philosophy*, pp.16-22.

¹²⁴ Hallaq, *A History*, p.164, 180.

¹²⁵ *Ibid.*, p.173.

¹²⁶ *Ibid.*, pp.171,172.

¹²⁷ *Ibid.*, p.184.

¹²⁸ Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, p.531.

¹²⁹ 第一説の例は、Būtī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah*, pp.295-296. 第二説の例は、堀井『イスラム法通史』178-180頁。第三説の例は、Masud, “Gender Equality,” pp.146-147. ハッラクやオプウィスはこの点を明確にしていない。Hallaq, *A History*, p.184; Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose*, pp.276-278.

かれるのは、シャーティビーの理論自体に曖昧な部分が残っていることも一因である。しかし、先行研究の中には、シャーティビーの主張を明らかに誤解ないし曲解したと思われるものもある。

以下では、シャリーアの普遍性についてのシャーティビーの基本的な考えを確認し、慣習をめぐる議論を整理した後、法規範の廃棄に関するシャーティビーの主張を取り上げる。私見によれば、シャーティビーの理論の独自性は慣習よりも廃棄の議論において強く表れている。また、信教の自由との関係で大きな意味を持ち得るのも後者である。

5-2. シャリーアの普遍性

先行研究によって明らかにされているように、シャーティビーの法理論の最大の特徴は、啓示を帰納的に検討することにより、シャリーア全体に通底する普遍的な諸要素を抽出し、それらを中心にすべての法規範を体系的に説明するところにある¹³⁰。そして、それらの普遍的な要素こそが人間にとっての福利であり、それらを保全することがシャリーアの目的である。それらは、必要不可欠なもの、不可欠ではないが必要なもの、必要ではないが望ましいものに分類される。必要不可欠なものは、宗教、生命、子孫、財産、理性の五つである¹³¹。そして、必要なものや望ましいものは、必要不可欠なものを下から支える役割を担う¹³²。それゆえ、結局、シャリーア全体はこれら五つの必要不可欠な福利の保全を目的としているといえよう。

こうした福利の分類や具体的内容に関し、シャーティビーはガザーリーの用語法をかなり忠実に踏襲している¹³³。だが、両者の違いは、ガザーリーにとってシャリーアの目的が法理論の周縁部分でしかないのに対し、シャーティビーの法理論がシャリーアの目的を中心に組み立てられていることである。この点では、シャーティビーはイブン・アブディッサラームの流れを汲んでいる¹³⁴。また、帰納法に対する信頼においても、シャーティビーはガザーリーと異なっている。ガザーリーは、間接的な証拠を数多く集めることよりも、

¹³⁰ Raysūnī, *Nazarīyyat al-Maqāṣid*, pp.307-314; Hallaq, *A History*, pp.164-167; Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose*, p.249.

¹³¹ シャーティビーは、これら五つの順位について、宗教が一番で生命が二番であることを明言しているが、それ以下の順位にはこだわっていない。‘Āshūr, *al-Thābit wa-al-Mutaghayyar*, p.267.

¹³² Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, pp.225-231.

¹³³ Raysūnī, *Nazarīyyat al-Maqāṣid*, pp.318-322.

¹³⁴ Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī‘ah*, p.7. しかし、後述のように、法理論のもたらす知識の確かさを強調する点で、シャーティビーはイブン・アブディッサラームとも異なる。

単一の明文によって根拠づけることを優先する。しかし、シャーティビーによれば、法規範に関する確実な知識はシャリーア全体を見渡すことによって獲得される¹³⁵。シャーティビーは、『ムワーファカート』の冒頭で次のように述べる。

イスラームの法理論は不確実ではなく確実（な知識をもたらすもの）である。なぜなら、それはシャリーアの普遍的な要素を基礎にしており、そのようなものは確実だからである¹³⁶。

ここで、「普遍的」という言葉は、シャリーア全体に通じるという意味で用いられており、時代や場所の違いにかかわらず妥当するという意味で用いられているのではない。だが、シャーティビーは上の引用箇所ですべての普遍性と確実性を結び付け、別の箇所ですべての確実性と不変性を結び付けている¹³⁷。それゆえ、結局、シャリーアの普遍的要素は時代や場所を問わないことになる。なお、シャーティビーは、普遍的でないものは必ずしも確かではないことを認めている¹³⁸。実際、個々の規定の中には、イスラームの啓示が下された二十数年の間に神や預言者によって変更されたものも存在する¹³⁹。けれども、このことは、後に見るように、普遍的でない規定であれば何でも人間が改変してよいということを意味するわけではない。

シャーティビーは、シャリーア解釈における理性の役割を否定してはいない。啓示の明文がない場合は言うまでもないが、明文が存在する場合でも、それを理解するためには理性が必要だからである¹⁴⁰。だが、シャーティビーは次のように述べ、啓示が理性より優先されるべきことを強調する。

啓示と理性がシャリーアの諸問題に関して協力する場合、啓示が優先されて主となり、理性は劣後するものとして従となるべきである。考察の過程において、理性は啓示の範囲内でしか働くことができない¹⁴¹。

¹³⁵ Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose*, p.254.

¹³⁶ Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, p.18.

¹³⁷ *Ibid.*, p.19.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*, p.529.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.490.

¹⁴¹ *Ibid.*, p.51.

この点でシャーティビーはトゥーフイーと対照的であり、マーリキー派の先輩にあたるカラーフィーよりも啓示を尊重する傾向が強い。そうした違いが具体的に表れている例として、ラマダーン月の贖罪をめぐる議論を挙げることができる。前述のように、断食の義務を破った者が裕福で多くの奴隷を所有している場合、カラーフィーとトゥーフイーは、奴隷一人の解放を課しても贖罪としての意味がないと考え、預言者の伝承に反して二か月連続の断食を課すことを主張した。だが、シャーティビーはそのような解釈を否定する¹⁴²。

他方、明文のない事柄については、二つの条件の下、シャーティビーは明文のない福利に基づく法判断を認める。第一に、福利はシャリーアの目的に合致し、その諸原則・諸典拠に反してはならない¹⁴³。明文のない福利をシャリーアの目的と関連させる点で、やはりシャーティビーはガザーリーに従っている¹⁴⁴。第二に、明文のない福利の考慮は社会的行為の領域でのみ許される。なぜなら、儀礼的行為に関する規範は啓示によらずに認識することができないからである¹⁴⁵。

5-3. 慣習の違いによる法の変化

このように、シャーティビーは理性に対する啓示の優越を明言し、シャリーアの普遍的性格を強調している。だが、既述のように、近代以降、社会の変化に伴って法規範も変わるべきであるという主張が有力になり、そうした主張と共にシャーティビーの法理論が援用されることが多くなった。例えば、ムハンマド・ハーリド・マスウードは、シャーティビーの「シャリーアの目的」論に依拠しつつ、必要不可欠な福利に関する規範以外は社会の変化に応じて変わり得ると述べ、家父長制に基づく伝統的な婚姻後見の制度の見直しを提唱する¹⁴⁶。

¹⁴² *Ibid*, p.477; *al-Itiṣām*, vol.3, p.9.

¹⁴³ Shāṭibī, *al-Itiṣām*, vol.3, pp.47-48. なお、前章の脚注にも書いたが、シャーティビーによれば、預言者の時代に存在した事物について啓示がない場合、神は敢えて規範を定めなかったと考えられる。それゆえ、このような場合は、単に明文がない場合とは扱いが異なる。Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, p.465.

¹⁴⁴ したがって、シャーティビーにとっての明文のない福利は、特定の明文によっては根拠づけられない福利であり、厳密に言えば、明文のない福利ではない。Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose*, p.320.

¹⁴⁵ Shāṭibī, *al-Itiṣām*, vol.3, p.48. この点では、イブン・タイミーヤをはじめとするハンバリー派の「シャリーアの目的」論者たちと同じ立場に立つ。

¹⁴⁶ Masud, “Gender Equality,” pp.146-147.

だが、シャーティビーは、必要不可欠なもの、必要なもの、望ましいものの三つがいずれも普遍的であることを繰り返し説いている¹⁴⁷。必要不可欠でなければ改変してよいとは一度も言っていない¹⁴⁸。例えば、婚姻後見は、シャーティビーによれば、不可欠でも必要でもなく、望ましいものにすぎない¹⁴⁹。しかし、望ましいというのは、あってもなくても同じでということではなく、それ以上に優先すべきものを犠牲にする必要がない限り、保全されなければならないことを意味する¹⁵⁰。したがって、望ましいものにすぎないというだけでは、普遍的なものを改変する理由として不十分である。マスウードの説明が間違っていることは明らかであろう¹⁵¹。

むしろ、普遍的か否かによって区別されるのは、シャリーア全体に通底する原則とそうでない個別の規定である。婚姻後見の例を使えば、婚姻後見という制度の存在は普遍的な原則であるが、その制度の細則はそうではない。では、それらの細則は社会の慣習の違いに応じて変化し得るのか。シャーティビーはその可能性を否定していないが、単純に肯定しているわけでもない。

慣習の違いに基づく法判断の変化の例として、シャーティビーは、頭を覆わないことの是非をめぐる問題を挙げ、次のように述べる。

それは、実際には、場所によって異なる。東の国々では、まともな感覚の持ち主にとって、それは見苦しいことである。しかし、西の国々では見苦しいことではない。それゆえ、その違いに応じて法判断は異なる。東の人々にとっては不作法であるが、西の人々にとってはそうでない¹⁵²。

¹⁴⁷ Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, pp.19, 537.

¹⁴⁸ 確かに、シャーティビーは、「法が必要不可欠な五つの要素の保全のために定められたという点に関し、イスラームの共同体も他の宗教共同体も一致する」と記している。しかし、それは、必要不可欠でないものが時間や場所によって変化してよいという趣旨で書かれたものではない。Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, p.23.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.223.

¹⁵⁰ 「望ましいもの (taḥsīniyyāt)」の原義は、美しくするものである。なお、シャーティビーは、「望ましいものが完全に乱れれば、必要なものがある程度乱れることも避けられないかもしれない」と述べている。ここからも、望ましいものが決して不要というわけではないことが分かる。*Ibid.*, p.225.

¹⁵¹ マスウードは、自分が欧米におけるシャーティビー研究の先駆者であると自負している。Masud, *Shāṭibī's Philosophy*, p.iiv. マスウードがシャーティビーの意図を誤解していることについては、ハッラークが既に指摘した。しかし、必要性和普遍性の混同は、意図を誤解する以前の基本的な間違いである。

¹⁵² Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, p.389. なお、この議論が男女の両方に妥当するのかどうかは

だが、注意を要するのは、シャーティビーがこの問題を明文のない事柄として取り上げているということである¹⁵³。したがって、この例においては、土地の慣習を理由にして明文の適用が排除されたわけではなく、シャリーアの規範そのものは変化していない。

では、明文のある場合はどうか。シャーティビーは、「義務ないし推奨事項として啓示が命じたり、忌避ないし禁止事項として禁じたり、行うことや行わないことを許している¹⁵⁴」事柄について、次のように述べる。

それらはシャリーアの規範に服する事柄に属し、それらに関する人間たちの見解が異なっても変化を受けることはない。それらの中の良いものが悪いものに転じたり、悪いものが良いものになったりするのとは正しくない¹⁵⁵。

このように、慣習をめぐる議論においても、啓示を重んじるシャーティビーの姿勢に変わりはない。それゆえ、ラマダーン・ブーティーは、以上のシャーティビーの議論を踏まえ、「廃棄による場合を除き、時代が変化しても慣習が違っても法規範が変わることはない」と断言する¹⁵⁶。

だが、シャーティビーのファトワーの中には、慣習を考慮して柔軟な対応を見せた例がいくつか存在する¹⁵⁷。例えば、家畜の所有者たちが乳を持ち寄って発酵させ、生成されたチーズを約定の割合で分配するという契約に関するファトワーである。各人の持ち寄った乳からどれだけのチーズが生成されるのかを正確に知り得ないため、明文に従えば、このような契約は射幸性を含むものとして禁じられる。しかし、各々が別々にチーズを生産す

明記されていない。

¹⁵³ 正確には、「法判断を生み出す原因」としての慣習である。*Ibid.* つまり、頭を覆うべきか否かについての明文はないが、適切な服装を心掛けなければならないことについては明文があり、適切な服装の具体的な内容を決定する際に土地ごとの慣習が考慮される。

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.388. シャーティビーは、このように啓示によって定められた事柄を「法的慣習 (al-‘awā'id al-shar'iyyah)」と呼び、「被造物の間で行われている慣習 (al-‘awā'id al-jāriyah bayna al-khalq)」から区別する。

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.389.

¹⁵⁶ Būtī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah*, p.292. ブーティーは、シャーティビーを引用しつつ、「慣習は規準になる」という法格言が文字通りの意味に解されるべきでないことを力説する。*Ibid.*, pp.291-296.

¹⁵⁷ マスウードによれば、彼が分析した 40 個のファトワーのうち、社会の変化に関係するものが 34 個、そのうちシャーティビーが変化を受け入れたものが 10 個以上あるという。Masud, *Shātibī's Philosophy*, pp.101-102.

るのでは費用がかさむ。そこで、シャーティビーは、人々がその契約を必要としていることに鑑み、「わずかな射幸性は許される」と言う¹⁵⁸。

このようなファトワーは、慣習についてのシャーティビーの理論と矛盾するようにも思われる。だが、前章でも本章でも見たように、慣習の問題に限らず、必要な場合に明文に反する判断が是認され得ることは、多くの法学者によって認められてきた。そして、彼らは、必ずしもトゥーフイーのように理性的解釈を主張する者ばかりではなかった。例えば、イブン・タイミーヤやイブン・カイムは、シャーティビーと同様、啓示に従うことが法理論の基本であると考えながら、著しい困難を避けるために明文に背かざるを得ない場合があることを認めた。それゆえ、上のような矛盾があるとしても、シャーティビーだけを批判するのは不公平であろう¹⁵⁹。

いずれにせよ、シャーティビーは慣習に関して何ら新奇な理論を提示していない。むしろ、次に見る法規範の廃棄の議論にこそシャーティビー独自の主張が見られる。

5-4. 法規範の廃棄

廃棄とは、二つの法規範が矛盾する場合に、後法は前法を破るという原理により、新しい規範が優先され、その結果、古い規範が効力を失うことである。廃棄は、クルアーンやスンナによって定められた法規範に関する限り、啓示の下される期間中、つまり預言者の

¹⁵⁸ 堀井『イスラーム法通史』179-180頁；Shāṭibī, *Fatāwā*, pp.156-160.

なお、ブーティーは、「(神の使徒は) 射幸性を含む売買を禁じた」という伝承について、射幸性を含むあらゆる売買が禁じられたわけではないことを理由に、「射幸性」を限定的に解釈する。Būṭī, *Dawābīṭ al-Maṣlaḥah*, p.299. 確かに、シャーティビーも、預言者が許したアリーヤ契約（‘ariyyah, pl. ‘arāyā）—収穫していない少量のナツメヤシを等量の乾燥ナツメヤシと交換する契約—を引合いに出している。Shāṭibī, *Fatāwā*, p.158. もっとも、預言者がアリーヤ契約を許したのは人々の必要を考慮したからであり、ブーティーの説明と社会の需要を理由とする説明との間に実質的な違いはない。

さらに別の説明として、イスティフサーンを持ち出すことも可能であろう。シャーティビーは、このファトワーの中で射幸性の禁止の伝承には言及しておらず、むしろ類推によって射幸性の禁止の原則を導いているように見える。Ibid., p.157. その上で、類推を捨てて慣習を優先するイスティフサーンにより結論を導いたというわけである。もっとも、ここでのイスティフサーンの正当化根拠は社会の需要であり、この点では上の二つの説明と変わらない。このようなイスティフサーンがマーリキー派で認められていることについては、Abū Zahrah, *Mālik*, p.448.

¹⁵⁹ 念のために言えば、既に見たように、著しい困難を避けるために明文に背くことは罪にならないという法理は明文上の根拠を有する。それゆえ、この法理に従って例外を認めることは明文に反しないともいえる。しかし、この点をあまり強調しすぎると、啓示重視派と理性重視派の間の違いがなくなってしまう。

存命中にしか起こらないとされる¹⁶⁰。なぜなら、啓示によって定められたものは、啓示より権威において劣るものによって廃棄されるべきではないからである。

廃棄の理論はかなり古くから存在した¹⁶¹。だが、シャーティビーは、他の法学者が考えるほど頻繁に廃棄が起こったわけではないと主張する。それには複数の理由が挙げられるが、最も重要なのは、クルアーンはシャリーアの普遍的な要素についての啓示が中心であり¹⁶²、それらの普遍的な要素は決して廃棄を受けないということである¹⁶³。そして、クルアーンの中でもマッカ期の啓示にその傾向が強く見られ、マディーナ期の啓示よりも時間的には先であるにもかかわらず、廃棄の対象となり得るものを少ししか含んでいない¹⁶⁴。また、クルアーンよりも法源としての確実さにおいて劣るスンナは、クルアーンの教えを廃棄できない¹⁶⁵。むしろ、スンナはクルアーンに対する説明ないし補足の役割を持つ¹⁶⁶。

シャーティビーによれば、廃棄として認識されてきた事例の中には、真の意味での廃棄ではなく、法規範の適用範囲を限定するにすぎないものが数多く含まれている。その原因として、シャーティビーは、昔の人々が「廃棄」という言葉を法理論学者の専門用語としての廃棄よりも広い意味で使っていたことを指摘する¹⁶⁷。例えば、クルアーン 39 章 53 節「神は罪をすべて許す」は、4 章 116 節「神は多神崇拝を許さない」によって廃棄されたと言われてきた。しかし、シャーティビーによれば、これは「罪をすべて」という表現の一般性を限定したにすぎず、規範そのものを無効にしたわけではない¹⁶⁸。なお、一般性の限定についてはトゥーフイーも論じていたが、トゥーフイーとシャーティビーではこの概念を用いる文脈が異なる。前者は明文の適用を避けるために限定解釈を行ったが、後者は廃棄を避けて可能な限り明文を生かすことが狙いだからである。

廃棄に関してシャーティビーがこうした斬新な理論を提示したことは、先行研究によっ

¹⁶⁰ Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, p.222.

¹⁶¹ Hallaq, *A History*, pp.8-9.

¹⁶² Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, p.688.

¹⁶³ *Ibid.*, pp.529, 537.

¹⁶⁴ *Ibid.*, pp.528-530.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p.530. シャーティビーは、複数の経路によって伝えられた預言者の伝承と一本の経路によるものを一応区別するが、真の意味で複数の経路によるものを見つけることはないので、それを論じる実益はないと言う。 *Ibid.*, p.729.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p.726.

¹⁶⁷ *Ibid.*, pp.530-531. もっとも、あらゆる廃棄をシャーティビーが否定しているわけではない。シャーティビーが廃棄として認めるのは、例えば、礼拝が朝夕二回から五回に改められたこと、礼拝の方角がエルサレムからマッカへと変更されたことなどである。

¹⁶⁸ *Ibid.*, p.536.

て概ね明らかにされている¹⁶⁹。だが、ここで、その理論がシャリーアと信教の自由をめぐる現代の議論に貢献する可能性に論及しておきたい。クルアーンには信仰を強制しないことや異教徒を丁寧に扱うことを説く言葉が含まれている。しかし、次章以降で詳しく見るように、後に背教者の処刑や異教徒との戦いが命じられたことにより、それらの教えは廃棄されたという見方が古くから存在した¹⁷⁰。これに対し、近代以降、信教の自由を原則として保障しつつ、ムスリムに対して敵対的な背教者や異教徒のみを例外的に取り扱うという解釈が唱えられている。シャーティビー風に言えば、信教の自由の保障を普遍的な原則と見てその廃棄を否定する一方、例外の存在を認めることにより保障の範囲を限定したことになる¹⁷¹。つまり、シャーティビーと同じ論理を用いて新しい解釈を生み出したのである。

但し、シャーティビー自身は、背教や異教徒の問題に関し、伝統的な解釈を否定する必要を感じていなかったようである。というのは、シャーティビーが次のように述べているからである。

もしそれ（生命）を守ることが宗教を滅ぼすことになるならば、たとえ生命を犠牲にしても宗教の保全を優先すべきである。不信仰者との戦いや背教者の処刑などが定められているのと同じことである¹⁷²。

このように、シャーティビーは、不信仰者との戦いや背教者の処刑の規定を宗教の保全という最も重要な福利に結びつけて説明する。シャーティビーが「不信仰者」や「背教者」という言葉によってムスリムに敵対的な者だけを意味していた可能性もないわけではないが、そのような解釈を根拠づけるものは見当たらない。

6. 結び

¹⁶⁹ Raysūnī, *Nazarīyyat al-Maqāṣid*, pp.174-175; Hallaq, *A History*, pp.189-190; Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose*, p.306.

¹⁷⁰ Kamali, *Freedom of Expression*, p.92. ムハンマド・ガザーリー（1996年没）は、クルアーン9章5節によって廃棄されたと主張されてきた約120個の節の一覧表を作り、各節がどのように誤って解釈されてきたかを解説している。Muḥammad al-Ghazālī, *Jihād al-Da‘wah*, pp.18-57.

¹⁷¹ 例外の存在は、必ずしも原則の普遍性を否定しない。例えば、生命の保全は普遍的な原則であるが、死刑や同害報復といった例外が存在する。

¹⁷² Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, p.239.

以上をまとめると、次のようになる。カラーフィーは、福利の実現と害悪の除去をシャリーアの根本原理とする思想をシャーフイー派のイブン・アブディッサラームより受け継ぎ、マーリキー派の法学に応用した。そして、この原理を貫徹させるべく、複数の事案において明文に反する判断を採用した。イブン・アブディッサラームも例外的な状況下では明文からの逸脱が許されることを強調していたが、カラーフィーはさらに広い範囲で明文に背く判断を是認した。このような両者の違いの一因は所属学派の違いに求められる。つまり、手段の封鎖やマディーナの慣行の重視といったマーリキー派の伝統のおかげで、カラーフィーは明文の縛りから比較的自由になることができた。

このような福利の理論とは別に、カラーフィーは、預言者の役割を分類し、預言者の言動のすべてが法規範性を持つわけではないことを主張した。これは、シャリーアの明文の一部として考えられてきたものに反する判断を可能にする点で、彼の福利の理論と相通じる。

ハンバリー派のイブン・タイミーヤは、他の「シャリーアの目的」論者と同様、シャリーアが福利の実現と害悪の防止を意図していると説く。だが、イブン・タイミーヤによれば、何が福利で何が害悪かはすべて啓示によって示されており、明文のない福利は存在しない。こうした主張は理性の役割を否定しているかのようにも聞こえる。しかし、説明の仕方はともかく、啓示と理性の役割分担に関するイブン・タイミーヤの考えは、シャーフイー派のそれに近いと思われる。なぜなら、イブン・タイミーヤは個々の明文の字義的解釈に終始しているわけではなく、常にシャリーア全体を意識しており、他方、シャーフイー派が明文のない福利の存在を認めるのは啓示全体の趣旨に合致する場合に限られるからである。イブン・タイミーヤとシャーフイー派の違いはむしろ福利の具体的な内容にあり、前者は後者が必要不可欠な福利を五つ前後に限定することを批判する。

イブン・タイミーヤが啓示に対して抱く全幅の信頼は、弟子イブン・カイイムに受け継がれた。イブン・カイイムも、福利の実現のため、例外的な状況下では明文に反するように見える判断を肯定する。しかし、それによって実現される福利は、イブン・カイイムによれば、決して明文に反する福利ではなく、明文のない福利でさえない。人間に必要な福利はすべて啓示の中に示されており、直接の根拠がない場合でも類推によって正しい判断が導かれるからである。

トゥーフイーは、イブン・カイイムと同じくイブン・タイミーヤの弟子であったにもかかわらず、理性に極めて大きな役割を与える理論を提唱した。トゥーフイーは、預言者の

言葉「害を加えることはなく、害で報いることもない」に基づいて福利の保全の重要性を説く。だが、トゥーフイーによれば、社会的行為に関する限り、福利を具体的に認識するのは理性であり、一部の例外を除いて明文や合意よりも福利の実現が優先される。トゥーフイーの理論は、福利の重視と理性への信頼という点で比類なく、西洋の自然法思想に接近した。

トゥーフイーについては、彼がハンバリー派を名乗りながら実はシーア派の思想に傾倒していたのではないかという疑惑が古くからある。だが、トゥーフイーの法理論は中世のシーア派のものとはまったく似ていない。むしろ、トゥーフイーに最も近いのはカラーフイーであろう。トゥーフイーの著作におけるカラーフイーの言葉の頻繁な引用から分かるように、トゥーフイーは、明文の適用より福利の実現を優先することをカラーフイーの著作から学び、それをさらに大胆な形で理論化したのである。また、神学においても、福利の認識の仕方を別にすれば、スンナ派の思想が前提とされている。

シャーティビーは、トゥーフイーとは対照的に、儀礼的行為は勿論、社会的行為に関しても理性に対する啓示の優越を明言し、シャリーアの普遍性を強調する。明文のない事柄については明文のない福利に頼らざるを得ないが、その場合でも、シャリーア全体から帰納的に認識されるシャリーアの目的に従うことが要求される。福利に関するシャーティビーの説明には明らかにシャーフイー派の影響が見られる。また、説明の仕方に違いはあるものの、啓示を重んじる点でイブン・タイミーヤやイブン・カイイムと相通じる。

シャーティビーは、明文のない事柄に限り、慣習の違いによる法判断の変化を認める。言い換えれば、慣習の違いを理由に明文の適用を否定することはない。今日、社会変化に対応するための理論としてシャーティビーの理論が紹介されることがあるが、この点に関する誤解が原因である。シャーティビーが慣習を考慮して明文の適用を避けたと見られるファトワーもあるが、社会の需要を満たすために仕方なく明文に反する判断を採用するのはシャーティビーに限ったことではない。

むしろ、シャーティビーの独自性は廃棄の理論に表れている。シャーティビーによれば、シャリーア全体に通底する普遍的な要素は廃棄されない。また、法規範の廃棄として従来理解されていたものの多くは真の意味での廃棄ではなく、ただ妥当範囲が限定されたにすぎない。

このような廃棄の理論は、信教の自由をめぐる現代の議論において役立ち得る。というのは、信教の自由の保障と親和的なイスラームの教えは、異教徒との関係が悪化する中で

廃棄されたという見方がこれまで有力だったからである。もともと、シャーティビー自身は彼の理論を信教の自由の問題に応用しようとは考えていなかった。それどころか、シャーティビーにとって、不信仰者との戦いや背教者の処刑は、宗教の保全という最も重要な原則に合致するものであった。

宗教の保全を信教の自由の否定と結びつける理解は、シャーティビーとはまったく異なる理論を提唱したトゥーフィーによっても共有されている。信教の自由に関する限り、啓示を重んじる者と理性を重んじる者との間に大きな見解の相違はなかったのである。

第三章 近代以降の展開：ラシード・リダーとその後

1. 序

前二章で見たように、「シャリーアの目的」論は 11 世紀から 14 世紀にかけて発展し、その過程で多様な主張が現れた。それらに共通するのは、個々の字句にとらわれずにシャリーアの全体を見るという姿勢と、シャリーアが福利の実現を意図しているという理解である。だが、それ以外の多くの点において不一致が見られた。理性によって認識される福利が啓示の明文と矛盾する場合にどちらを優先するかというような基本的な問題においてさえ、見解が一致したわけではなかった。また、そうした理論上の相違に加え、何が必要不可欠な福利なのかについても異論があった。

シャーティビーの後、近代に入るまで「シャリーアの目的」論に目立った進展はなかった¹。前章で触れたように、この分野で最も大きな事績を残したシャーティビーは、19 世紀後半にムハンマド・アブドゥフ（1905 年没）によって紹介されるまで、イスラーム世界の東半分では無名であった。近代における「シャリーアの目的」論の発達はその後のことである。

近代の「シャリーアの目的」論者たちは、単に中世の思想の導入ないし復活に努めただけではなかった。アブドゥフの弟子ラシード・リダー（1935 年没）は、前二章で取り上げた法学者たちの著作を参照しつつ、近代西洋の衝撃に揺れるイスラーム世界に彼らの理論を応用した。リダーは、シャリーアの解釈・適用を行うための条件について、あるファトワーの中で次のように述べている。

その条件の中で中心になるのは、クルアーンとスンナの理解、シャリーアの目的に関する知識、人々の状況と彼らの慣習についての了察である。なぜなら、シャリーアの規範—とりわけ社会的行為に関する規範—は、人々の生活と来世における彼らの福利、すな

¹ イエメンの法学者シャウカーニー（1834 年没）による貢献が指摘されることもある。Jundī, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, p.84; Kamali, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, p.11. シャウカーニーは、福利との関連においてシャリーアの目的に言及し、五つの必要不可欠な福利に加えて名誉の重要性を強調しているが、新しい主張はしていない。Shawkānī, *Irshād al-Fuḥūl*, pp.216, 242. なお、シャウカーニーの生きた時代は中世から近代への過渡期であった。バーナード・ハイカルの研究によれば、シャウカーニーは、イスラーム世界が近代ヨーロッパと出会った後もその知的脅威にまったく関心を示さなかったという。Haykel, *Revival and Reform*, p.89.

わち害悪の除去と利益の獲得に関わるものだからである²。

この言葉を当時の状況と重ねて考えるならば、欧化主義と伝統墨守という両極端を拒み、法学の改革を通してイスラーム文明の遅れを取り戻したいというリーダーの決意が感じられよう。

本章では、まず、リーダーの「シャリーアの目的」論のうち、信教の自由に関わる部分を中心に分析する。資料として、『ムハンマドの啓示』の後半部分、雑誌『マナール（光塔）』に掲載されたムスリムの背教に関するファトワー、法理論書『イスラームの容易さと立法の一般原則』などを用いる。その際、リーダーが判断を形成する過程、つまり、啓示をどのように解釈して結論を導いたのかという点に注意を払い、前二章で見た諸理論と比較する。リーダーの法理論は、マルコム・カーやワイル・ハッラクといった西洋の研究者によって、自然主義的であると見なされてきた³。こうした評価の当否も検討する。

また、本章では、リーダーより後の世代の論者による「シャリーアの目的」論を概観する。その際に取り上げ忘れてはならないのは、20世紀半ばにシャリーアの目的を主題とする研究書を著したイブン・アーシュール（1973年没）とアッラール・ファースィー（1974年没）である。二人ともマーリキー法学派の優勢なマグリブ地方の出身で⁴、シャーティビーの影響を強く受けており、どちらも自己の立場を中庸と位置づけているが⁵、両者の主張は多くの点で食い違っている。さらに、本章では、今日の「シャリーアの目的」論の動向についても簡単に整理する。

なお、信教の自由は、普通、特定の宗教を信じることや一切の宗教を信じないことに関する選択の自由を意味する。しかし、本研究では、そのような自由に加え、宗教的信条によって差別を受けないことをも含めて考える。何を選択するかによって差別を受けるならば、選択の自由は事実上制限されるからである。

2. ラシード・リーダーの「シャリーアの目的」論

2-1. 『ムハンマドの啓示』とクルアーンの目的

こうしたリーダーの「シャリーアの目的」論は、『ムハンマドの啓示』において最も具体的

² Ridā, *Muḥāwarāt*, p.127.

³ Kerr, *Islamic Reform*, p.202; Hallaq, *A History*, p.219.

⁴ イブン・アーシュールはチュニジア、ファースィーはモロッコで活躍した。

⁵ Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī‘ah*, pp.58-59; Fāsī, *Maqāṣid al-Sharī‘ah*, pp.78-80.

な形で展開された。同書の後半で、リーダーはクルアーンの目的を十項目に分けて詳論している。この「クルアーンの目的」はシャリーアの目的と読み替えられよう⁶。というのは、その説明の中に「シャリーアの目的」という表現が繰り返し現れるからである。

十項目は以下の通りである⁷。

1. 宗教の三本の柱（神、最後の日、善行）の本当の意味を説明すること。
2. 預言、派遣、使徒たちの職分について、人間の知らないことを説明すること。
3. 個人、集団、民族の一員としての人間の命を完全なものにすること。
4. 八つ（人種、宗教など）の統一により、人間、社会、政治、国を改革すること。
5. 義務と禁止を個人に課すことにより、イスラームの普遍的な美德を確立すること。
6. 国家の政治に関する規範について、その種類、基礎、一般原則を説明すること。
7. 経済の改革のための道を示すこと。
8. 戦争の秩序を改め、その害悪を除き、人間に最善をもたらすものだけに限ること。
9. 女性に人間的、宗教的、市民的権利のすべてを与えること。
10. 奴隷を解放すること。

これらは、中世においてシャリーアの目的として挙げられることの多かった五つ—宗教、生命、理性、子孫、財産—とはかなり趣が異なる。この点で、リーダーは、それら五つに限定することに対して批判的であったイブン・タイミーヤに倣っている⁸。しかし、国家や女性への言及、奴隷解放の主張などに、近代の改革者としてのリーダーの工夫が見られる。

これら十項目のうち四番目と八番目において、リーダーは非ムスリムの信教の自由を論じている。

2-2. 非ムスリムの信教の自由

リーダーによれば、クルアーンの目的の四番目は、人種、宗教、国籍などに基づく差別を否定し、人間、社会、政治、国を改革することである。

⁶ こうした理解に立つものとして、Qaraḍāwī, *Dirāsah*, p.25; Ibrahim, “Rashīd Riḍā,” p.170; Auda, *Maqasid al-Shariah*, p.6; Duderija, “Contemporary Muslim Reformist Thought,” p.3.

⁷ Riḍā, *al-Wahy al-Muḥammadī*, pp.191-348.

⁸ リダーはイブン・タイミーヤを極めて高く評価している。Riḍā, *Yusr al-Islām*, p.56.

共同体の統一について、リーダーは次のように解説する。以前、預言者たちは各自の共同体を持っていた。しかし、神は、最後の預言者であるムハンマドには全人類を任せた。その結果、全人類が一つの共同体に属することになった。その根拠として、リーダーは、クルアーン 21 章 92 節と 23 章 52 節の「これはあなた方の共同体、唯一の共同体である」を引用する⁹。そして、宗教の統一について、クルアーン 7 章 158 節「言いなさい、『人々よ、私は神があなた方に遣わした使徒です』と」を引用し、全人類が一人の預言者に従うことになったと説く¹⁰。

ここまでの説明は、信教の自由を否定しようとしているかのように見える。だが、リーダーは、「イスラームがフィトラ（天性）の宗教であり、信仰と思想の自由を認める宗教である結果、宗教は自由意思によるものとなった」と述べ、クルアーン 2 章 256 節「宗教に強制はない」を引用する¹¹。

さらに、リーダーは、立法の統一について説明し、イスラームの統治に服する市民の間の平等について語る。但し、司法の統一には例外がある。すなわち、イスラームが信仰と思想の自由を尊重するという建て前から、非ムスリムは、個人の宗教に関わる問題—婚姻など—において、各自の属する宗教共同体の裁定に従うことができる。リーダーは、こうした区別が非ムスリムの信教の自由に資することを強調している。また、国籍の統一における例外として、ムスリムにとっての祈りの場であるヒジャーズ地方にはムスリムしか住むことができないが、リーダーによれば、同様の制限はイスラーム以外の宗教共同体のためにも認められる¹²。

次に、クルアーンの目的の八番目は、戦争の目的と方法を正しいものに限ることである。ここで、リーダーは、欲に駆られて争いを繰り広げる無明時代のアラブの部族社会を植民地主義の西洋列強と重ね合せながら、そうした戦いぶりと対極にあるものとして、イスラームにおける正しい戦争のあり方を示す¹³。

まず、リーダーは、クルアーン 2 章 190 節「あなた方に戦いを挑む者たちに対し、神の道において戦いなさい。けれども、侵略してはならない。侵略する者たちを神は好まない」を引用する。リーダーによれば、クルアーンによる侵略戦争の禁止は明確であり、廃棄を受

⁹ Ridā, *al-Wahy al-Muḥammadī*, pp.275-276.

¹⁰ *Ibid.*, p.276.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p.277.

¹³ *Ibid.*, pp.319-320.

けない。また、預言者が不信仰者に対して行った戦争はすべて防衛のためであった。さらに、リーダーは、多神教徒と親しくすることを禁じるクルアーン 60 章 1 節について、同章 7-9 節が例外を定めていることを指摘し、親交が禁じられるのはムスリムに戦いを挑んで故郷から追放した者たちのみであると説く¹⁴。

続いて、リーダーは、イスラームの戦争はムスリムの宗教を守るだけでなく、すべての宗教を守るためであると述べ、全人類に福利をもたらすと主張する。その根拠は、クルアーン 22 章 40 節「もし神が一部の者たちを別の者たちによって撃退させなければ、修道院、教会、シナゴグ、そして神の名が繰り返し唱えられているモスクは破壊されたであろう」である¹⁵。

そして、リーダーは、イスラームが戦争より平和を好むこと、それでも戦争への備えを怠らないこと、戦時中も慈悲を失わないこと、条約を遵守することを確認する。二点目に関して、リーダーは、クルアーン 8 章 60 節「彼らに対し、できる限りの力と馬の綱をもって備えなさい。それによって神の敵とあなたの敵を恐れさせなさい」を引用する。今日、この言葉はしばしばテロリズムと結び付けられる。しかし、リーダーの説明は、現実の力の行使よりも、備えを怠らないことによる抑止的效果に重点が置かれている¹⁶。

戦争に関する項目の最後に、リーダーは、クルアーン 9 章 29 節「啓典を与えられていながら神も最後の日も信じず、神と使徒が禁じたものを禁じず、真理の宗教を認めない者たちに対しては、彼らが小さくなって手ずから人頭税を納めるまで戦いなさい」を引用し、これについて解説する。この言葉は、イスラームの統治に服する啓典の民—ユダヤ教徒やキリスト教徒など—に対し、人頭税の支払いを条件に信教の自由を保障したものと理解されてきた。リーダーも基本的にはこの理解に従っている¹⁷。しかし、啓典の民を二級市民として扱うことにリーダーは反対している。というのは、リーダーは、人頭税を納める啓典の民がムスリムと同様に正義と平等を享受することを強調しているからである。リーダーによれば、イスラームにおける人頭税は、征服者が被征服者に強要するような性質のものではな

¹⁴ *Ibid.*, pp.321-322.

¹⁵ *Ibid.*, p.323.

¹⁶ *Ibid.*, pp.325-326.

¹⁷ もっとも、侵略戦争の禁止と合わせて考えると、啓典の民がムスリムを挑発しない限り、人頭税はそもそも問題にならないはずである。リーダーは、啓典の民との戦いの原因として、ムスリムに対する敵対、抑圧、宗教心を乱す誘惑、宣教の自由を脅かす言動などを挙げている。リーダーによれば、タブークにおける東ローマ帝国との戦いはそうした戦いの一つである。*Ibid.*, p.328.

く、政府による庇護に対して市民が負担するべき僅かな代償である。その証拠の一つとして、リーダーは、預言者ムハンマドの教友たちが非ムスリム市民を守り損なったとき人頭税を払い戻したという伝承を紹介する。そして、そのような教友たちを「シャリーアの目的を最もよく知る人々」と呼ぶ¹⁸。

以上のように、リーダーは、イスラームの下では非ムスリムにも信教の自由が保障されること、人頭税の支払いによって啓典の民もムスリムと等しい権利を与えられること、宗教ごとに規範が異なっても構わない問題—儀礼的行為や婚姻など—においては各宗教の規範が尊重されることを主張している。リーダーが考える信教の自由は、異なる宗教を信じる者同士の共存を可能にするという意味で、近代西洋における信教の自由と相通じる。しかし、イスラームの統治を前提とする点で完全な世俗主義ではなく、それに伴う限界もある。人頭税をめぐる議論には、そうした限界が最も鮮明に表れている¹⁹。この点については、第五章で改めて論じる。

2-3. ムスリムの改宗の自由

信教の自由は、ムスリムの改宗の自由という形でも問題となる。中世においては、イスラームの信仰を捨てる者は背教者として殺された。ターハー・ジャービル・アルワーニー（2016年没）の研究によれば、殺害の意味や手続き・条件に関する見解の相違はあったが²⁰、スンナ派かシーア派かを問わず、全法学派においてムスリムの改宗の自由は認められていなかった²¹。その主たる根拠は、「自分の宗教を変えた者は誰でも殺しなさい」とい

¹⁸ *Ibid.*, pp.327-329.

¹⁹ リーダーは、クルアーンの注解書の中で、啓典の民とマギ教徒からは人頭税を受け入れること、アラブの多神教徒からは受け入れないこと、それ以外の非ムスリムについては明文がなく、権能を与えられた者たちの判断に委ねられることを確認している。Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān*, vol.10, p.360. なお、人頭税を納めるという選択肢を与えられない異教徒の信教の自由については、*Ibid.*, pp.212-215; Ghannūshī, *Huqūq al-Muwāṭṭanah*, pp.59-62.

²⁰ Alwani, *Apostasy*, pp.100-114. 学派間で見解が異なった点は、第一に、悔悟の機会が与えられるのかどうか、第二に、背教者は法定刑 (ḥadd) ないし裁量刑 (ta'zīr) として処刑されるのか、それとも不信仰者との戦いの一環として殺されるのか、第三に、女性の背教者も殺害の対象となるのかどうかである。二点目と三点目は関連しており、戦いの一環としての殺害であれば女性は対象とならない。Ayoub, "Religious Freedom," p.87.

²¹ 但し、平和的な背教者は殺さなくてよいと考える者も少しはいたようである。Rahman, *Punishment*, pp.23-24; Kamali, *Freedom*, p.93. なお、ラフマーンは、イブン・タイミーヤに関するアブー・ザフラの説明を引用している。Rahman, *Punishment*, pp.22-23. だが、アブー・ザフラは不信仰者との戦いに関するイブン・タイミーヤの考えを説明しているのであり、背教とは関係がないと思われる。Abū Zahrah, *Ibn Taymiyyah*, p.318ff.

う預言者の言葉であった。

だが、リダーら近代の改革者たちは伝統的な解釈に異を唱えた²²。リダーは、雑誌『マナール』やクルアーンの注解書など複数の著作の中でこの問題を論じている。ここでは、それらを総括する形で書かれたファトワーを取り上げたい。このファトワーには、「信教の自由と背教者の殺害」という題が付けられている²³。

リダーによれば、クルアーンは背教者の殺害を命じていない。むしろ、クルアーンに書かれているのは、ムスリムに戦いを挑んだり政府に反抗したりせずに平和裏にイスラームから去る者は殺すなということである。リダーは、クルアーン 4 章 90 節「もし彼らが退き、戦わずに講和を申し出るならば、神は彼らと戦う方途をあなた方に与えない」を例に挙げる²⁴。

次に、背教者の殺害を命じる預言者の伝承にリダーは言及する。リダーは、この伝承を真正なものとして受け入れる一方、スンナによるクルアーンの廃棄の可否を問題にする。なぜなら、この伝承を字義通りに読めば平和的な背教者も殺害の対象となり、クルアーンと矛盾するからである。リダーは、スンナによるクルアーンの廃棄を全面的に否定する説と、複数の経路によって伝えられたスンナのみがクルアーンを廃棄し得るという説を併記しつつ、前者を支持する²⁵。

また、リダーは、初代アブー・バクルが背教者たちと戦ったという事実にも言及する。しかし、リダーによれば、これは背教者たちが戦いを挑んだからである。アブー・バクルの判断は、クルアーン 4 章 91 節「もし彼らが退かず、講和を申し出ず、手を引かなければ、彼らを見つけ次第、捕らえて殺しなさい」によって正当化される。単にイスラームを捨てたという理由で殺されることをリダーは強く否定する²⁶。

このように、リダーにとって、ムスリムに戦いを挑む者とそうでない者の区別は極めて

²² Alwani, *Apostasy*, p.10; Saeed, *Islam and Belief*, p.20.

²³ ジャック・ジョミエ（2008 年没）は、リダーによるクルアーンの注解書を研究し、リダーが背教者の殺害に関する合意に反対したと述べている。Jomier, *Le Commentaire*, p.290. ジョミエが資料として使ったのは、クルアーン 4 章 90 節に関連して背教が論じられている部分である。だが、この中で、リダーは預言者の伝承に言及し、大多数がそれに依拠したことを指摘しているが、合意が成立したとは書いていない。Ridā, *Tafsīr al-Qur'ān*, vol.5, p.327. ジョミエは合意よりもスンナに言及するべきであった。なお、ジョミエの研究はフーラーニーによって引用されている。Hourani, *Arabic Thought*, p.237. 中村廣治郎もジョミエと同じ説明をしている。中村『イスラームと近代』83 頁。

²⁴ Ridā, *al-Manār*, vol.23, p.187.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, pp.187-188.

重要である。さらに、リダーは、クルアーン 60 章や 2 章のいくつかの節にも同様の区別が見られることに触れ、これらの節が廃棄されたという見解を厳しく批判する²⁷。

スンナによってクルアーンが廃棄されたという解釈とは逆に、リダーは、クルアーンの原則に合致するようにスンナの意味を限定する。リダーは次のように説明する。預言者の時代、アラブの多神教徒からの入信者の一部は、その後イスラームを捨て、ムスリムに戦いを挑むようになった。また、ユダヤ教徒の一部は、公然と入信した後に公然と脱退してイスラームを悪く宣伝し、人々がイスラームに入信するのを妨げた。預言者が背教者の殺害を命じたのは、こうした裏切りや謀略を封じるためであった。それは当時の政治的状況を踏まえた判断であり、宗教に関して人々を抑圧することを意図したものでは決してなかった²⁸。

預言者があらゆる背教者の殺害を命じたわけではないことの証拠として、リダーは、クルアーン 2 章 256 節「宗教に強制はない」が啓示されたときの状況を思い起こさせる。当時、マディーナにはムスリムと共に多くのユダヤ教徒がおり、ムスリムの中にもユダヤ教に感化される者がいた。そこで、一部のムスリムは、彼らの子供たちにイスラームを強制しようとした。しかし、預言者はそれを禁じ、その子供たちにイスラームとユダヤ教のいずれかを選択させたという²⁹。

以上のように、リダーは、背教者の殺害を命じる預言者の伝承を「イスラームにおける寛容と自由の原則に調和」させ、ムスリムに戦いを挑む背教者と単にイスラームの信仰を捨てる者を区別し、後者については改宗の自由が保障されることを主張する³⁰。

2-4. 法理論の視点からの分析

信教の自由に関するリダーの主張に通底するのは、クルアーンを重視する姿勢である。

『ムハンマドの啓示』の中でクルアーンの目的を説明する際にそうなるのは当然かもしれ

²⁷ *Ibid.*, p.188. リダーはここでラーズビーの注解書を参照している。ラーズビーによれば、クルアーン 4 章 91 節に描かれているような者たちがムスリムたちに敵対しない限り、彼らと戦うことは許さないというのが多数派の見解であるという。もっとも、ラーズビーは、この節についての注解の中で、背教 (riddah) や背教者 (murtadd) といった言葉を一度も使用しておらず、背教者の殺害を命じる預言者の言葉も引用していない。それゆえ、ラーズビーが背教に関する伝統的な解釈に反対したとは断定できない。Rāzī, *Tafsīr*, vol.10, pp.231-232.

²⁸ Ridā, *al-Manār*, vol.23, pp.188-189.

²⁹ *Ibid.*, p.189.

³⁰ *Ibid.*

ないが、預言者からの明確な指示が伝えられている背教のような問題においてさえ、クルアーンの教えが優先されている。リーダーがこうした判断に至った最大の理由は、信教の自由の根拠となり得る言葉がクルアーンの中に数多く存在することであろう。異教徒との戦いが命じられる場合でも、ムスリムに対して敵対的な異教徒と友好的な異教徒が区別されている。

クルアーン全体において繰り返し説かれる教えを廃棄不可能な普遍的原則と見なし、それに矛盾しないようにスンナを解釈する手法は、既にシャーティビーが提唱していた。もっとも、前章で見たように、シャーティビー自身は背教者の処刑を宗教の保全のために必要なことであると考えていた。しかし、リーダーはシャーティビーの理論を応用し、異なる結論を導いたのである³¹。

さらに、リーダーは、背教者を殺せという預言者の指示が政治的な事情によるものであることを指摘している。これはカラーフィーによる預言者の役割の分類を思い出させる。前章で見たように、カラーフィーは、法の宣布者としての預言者の言動は法規範となるが、政治的指導者あるいは裁判官としてのものは違うと主張した。上のファトワーを読む限りでは、リーダーがカラーフィーに倣って預言者の言葉の法規範性を否定したとは断定できない。だが、政治的な事柄に関し、リーダーは興味深い主張をしている。『ムハンマドの啓示』において、リーダーは、クルアーンの目的の六番目として国家の政治に関する規範について説き明かすことを挙げ、その中で次のように述べる。

神の使徒は、政治、戦争、財政に関し、神の書に明文がない場合、公共の福利について

³¹ 背教のファトワーの中で、リーダーはシャーティビーの理論には触れず、むしろシャーフィーイーがスンナによるクルアーンの廃棄を否定したことに言及している。*Ibid.*, p.187. 確かに、シャーフィーイーは、『リサーラ』の中で、クルアーンはクルアーンによってしか廃棄されず、スンナはスンナによってしか廃棄されないと述べている。Shāfi'ī, *al-Risālah*, pp.132, 134. だが、法学者の大多数はこれに反対している。Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, vol.2, pp.262-266. ガザーリーのようなシャーフィーイー派の学者でさえ、シャーフィーイーの見解に従っていない。Ghazālī, *al-Mustaṣfā*, vol.2, pp.99. リダーがシャーフィーイーの学説を援用することによって説得力が増したかどうかは疑問である。そもそも、ここでのリーダーの主張にとって重要なのは、スンナによるクルアーンの廃棄を一般論として否定することではなく、敵対的な異教徒と友好的な異教徒の区別が廃棄されたという主張を否定することである。それならば、この区別がクルアーンにおいて繰り返し説かれていることを確認した上で、そうした普遍的原則は廃棄を受けないというシャーティビーの理論を援用する方が自然であったろう。

教友たちと相談した。(中略) なぜなら、福利は状況や時代によって異なるからである³²。

リーダーの理解が正しければ、政治的な事柄に関する預言者の判断は、クルアーンに明文がある場合を除き、その場限りのものであったことになる。言い換えれば、政治的指導者としての預言者の言動は法源ではないということである。

リーダーの著作には、これと同様の主張が繰り返し現れる。法理論書『イスラームの容易さと立法の一般原則』において、儀礼的行為についてはクルアーンと預言者の範例に従ってさえいれば足り、それ以上の詮索はするべきでないことを確認する一方、社会的行為についてリーダーは次のように述べる。

司法や政治といった世俗的な事柄については、時代と場所の違いによって異なるものがあるため、イスラームは、それらに関する最も重要な諸原則と、啓示が下された時代の必要に応じた諸規定を明らかにした。この宗教の驚異と完璧さの表れの一つは、その明文のもたらしたものがあらゆる時代と場所における人間の福利に一致していることである³³。

このように、リーダーは、社会的行為に関する限り、イスラームの規範のすべてが普遍的に妥当するわけではないことを示唆している。この点では、リーダーがトゥーフイーから受けた影響を感じさせる。前章で見たように、トゥーフイーは、社会的行為において明文や合意よりも福利の保全が重視されるべきことを説いていた。

同書において、リーダーは、福利の研究において東西を代表する二人の法学者としてトゥーフイーとシャーティビーを紹介している³⁴。この二人の理論は、前章で見たように、儀礼的行為と社会的行為を区別し、後者において明文のない福利を考慮する点では似ている。しかし、啓示と理性が衝突する場面でどちらを優先するかをめぐって、二人の理論は対照的であった。だが、リーダーは、そうした違いにほとんど注意を払っていない。その結果、リーダーの説明には、トゥーフイーの理論を念頭に置いているように見える部分と、シャーティビーの理論を意識していると思われる部分が混在しており、両様に解し得る部分もあ

³² Riḍā, *al-Waḥy al-Muḥammadī*, p.287.

³³ Riḍā, *Yusr al-Islām*, pp.49-50.

³⁴ *Ibid.*, p.145.

る。

例えば、同じ法理論書の別の箇所、リーダーは、明文の有無によって社会的行為を分類して説明している。それによれば、伝達と意味の両面において確実に解釈の余地のない明文が法的な義務を課している場合、それを行わなければならない。明文は存在するが、確実ではなく、預言者の教友や昔の偉大な法学者たちの間で解釈が異なっていた場合、その解釈は個々人に委ねられる。但し、司法や政治といった公的な事柄は、「権能を与えられた者たちの相談」によって決められる。明文が存在しない場合、許容の原則が妥当するが、司法や政治はやはり相談によって決められる³⁵。

この中にはリーダー独自の主張もいくつか含まれているが³⁶、それ以外で目立つのは啓示を尊重する姿勢である。だが、確実な明文が存在する場合について、リーダーは但し書きを付けている。それによれば、別の特別な明文に反する場合、また、「害を加えることはなく、害で報いることもない」や「やむを得ない場合は別である」といった一般原則的な明文に反する場合には、異なる処理が要求される³⁷。このうち、「害を加えることはなく、害で報いることもない」という預言者の言葉は、トゥーフイーの理性的な福利の理論の根拠として用いられたものである。シャーティビーもこの言葉を引用しているが、社会の需要を考慮してやむを得ず例外を認める文脈においてである³⁸。それゆえ、どちらの理論に従うかにより、この言葉の解釈はかなり違ったものとなる。

リーダーは、『ムハンマドの啓示』の中でも上と同様の説明を行っている。そこでは、確実な明文が例外的に適用されない事例として、飢饉の年に第二代カリフのウマルが窃盗犯に対して刑を免除したことが挙げられている³⁹。これは、前章で見たように、人々を犯罪に走らせる差し迫った事情が考慮された例としてイブン・カイイムが挙げていたものである。

³⁵ *Ibid.*, pp.157-160. 「権能を与えられた者たち (ulū al-amr)」と「相談 (shūlā)」はクルアーンで使われている言葉である。「神に従いなさい。また、使徒に従い、あなた方の中の権能を与えられた者たちに従いなさい」(クルアーン 4 章 59 節)。「諸事にわたり相談しなさい」(同 3 章 159 節)。

³⁶ 小杉泰によれば、シューラー（相談）の概念は、イスラーム国家論における古典理論から現代理論を区別する分水嶺である。リーダー『現代イスラーム国家論』33-34 頁（訳者による解説）。

³⁷ Riḍā, *Yusr al-Islām*, p.157.

³⁸ Shāṭibī, *al-ʿItisām*, vol.3, pp.19-22. ここでは、職人が他人の所有物を預かって加工する際、その物の管理について責任を負うかどうかが議論されている。シャーティビーは、第四代カリフのアリー（661 年没）による「そうしなければ人々は福利が守られない」という発言に加え、「害を加えることはなく、害で報いることもない」という預言者の言葉を引き、職人の保証責任を肯定する。

³⁹ Riḍā, *al-Waḥy al-Muḥammadī*, p.293.

このような社会にとっての必要性を条件に明文からの逸脱が許されることについては、「シャリーアの目的」論者のほとんどが同意している。しかし、リーダーは、例外をこうした場合に限定するのか、それともトゥーフイーのように啓示に反する判断を広い範囲で認めるのか、曖昧である。

リーダーの法理論が自然主義的であるという評価は、リーダーをトゥーフイーに近づけて理解した結果であろう。マルコム・カーは、リーダーが人間にとっての必要性のみを根拠に法判断を導き出していると見た⁴⁰。さらに、ハッラークは、リーダーの理論について、啓示の明文よりも人間にとっての必要性を優先するものと見なし、真の宗教的基礎と理論的深みを欠くと評した⁴¹。私見によれば、これらの評価はリーダーの理論の一面だけを強調しており、偏っている。

こうした評価の弊害は、あたかもリーダーの唱える改革のすべてが人間の都合によるものでしかないかのような印象を与えることである。だが、既に見たように、信教の自由に関し、リーダーはクルアーンの中で繰り返し説かれる原則に立脚している。ハッラークによる批判とは裏腹に、信教の自由に関する限り、リーダーの主張の基礎は純粋に宗教的である。これに対し、カーは、リーダーが進歩的な理論を提唱する一方、それを実際に適用して具体的な結論を導く段になると、イスラームの西洋化を警戒し、必ずしも改革を進めることに積極的ではなかったと指摘している⁴²。この指摘は傾聴に値するが、やはり信教の自由の問題には当てはまらない。そのことを示すため、次に、信教の自由をめぐる議論と女性の権利をめぐる議論との比較を行う。

2-5. 女性の権利をめぐる議論との比較

女性の権利に関し、リーダーに対する評価は分かれている。ある見方によれば、リーダーの啓示解釈は両性の平等を基本としている⁴³。確かに、『ムハンマドの啓示』において、リーダーは、クルアーンの目的の九番目として女性の権利の保障を挙げ、イスラームがそれ以前

⁴⁰ Kerr, *Islamic Reform*, pp.201-202. ここで、カーは、「判断の導出を根拠づけるための法源としては、必要不可欠性だけでも十分であろう」というリーダーの言葉を引用している。カーはこれを啓示不要論と解したようである。だが、リーダーの意図は、中世においても法学者の大多数によって認められていた法理を再確認することであつたかもしれない。Ridā, *al-Khilāfah*, pp.115-116.

⁴¹ Hallaq, *A History*, pp.219-220. だが、奇妙なことに、ハッラークは同じ批判をトゥーフイーには向けていない。 *Ibid.*, pp.150-153.

⁴² Kerr, *Islamic Reform*, pp.187, 205-208.

⁴³ 例えば、al-Hibri, “Muslim Women's Rights,” p.38.

のアラブ社会での女性に対する不正義をいかに改めたかを力説している⁴⁴。また、『イスラームにおける女性の権利（別称：優美な性への呼びかけ）』において、クルアーン 2 章 228 節に基づき、原則として男女が平等であることを認めている⁴⁵。

だが、その一方で、リーダーは、男女の平等とは男女がまったく同じ役割を持つという意味ではなく、異なる仕事を通して対等に助け合うことであると解し、男女の分業を説いてもいる⁴⁶。また、男女の不均等な相続分を定めたクルアーン 4 章 11 節について、男性の女性に対する扶養義務や婚資の支払い義務を理由に、男性の相続分が女性の相続分より大きいことは両性の平等に反しないと主張する⁴⁷。

さらに、リーダーは、一夫多妻に関するファトワーの中で、次の七点を指摘している⁴⁸。

1. 男性は女性より生殖に対する欲求が強い。
2. 婚姻の目的は生殖である。だが、女性の妊娠能力は一定の年齢を越えると落ちる。
したがって、もし一夫一妻制を採れば、妻が妊娠できなくなった後、夫は婚姻の目的を果たせなくなる。
3. 男性は女性より出生数が少ない上に、若くして死んだり、婚姻の負担に耐える力を失ったりすることがある。
4. 男性は、身体能力・理性・経済力において優れており、クルアーン 4 章 34 節が命じるように、一家の主として家計を支えなければならない。これに対し、女性は、優しさと繊細さを生かして育児など家庭内の仕事を担当するが、独立して暮らす力を持たず、男性によって養われる必要がある。
5. 歴史上、夫一人に対して妻一人で十分とされた社会はない。フランスでは一夫一妻制を採る一方、不倫が黙認されている。
6. イスラーム以前のアラブ社会では乱交が行われていたため、その環境で育った男たちにイスラームを受け入れさせるには、重婚を許さざるを得なかった。

⁴⁴ Riḍā, *al-Wahy al-Muḥammadī*, p.331.

⁴⁵ Riḍā, *Huqūq al-Nisā'*, pp.47-48. なお、クルアーン 2 章 228 節の但し書き「だが、男は女よりも一段上位である」については、4 章 34 節と関連させ、夫が家長であることを定めたものと解する一方、42 章 38 節に基づき、家長は独裁的であってはならず、夫婦間の話し合いが大切であると説く。 *Ibid.*, pp.52-53, 55-57.

⁴⁶ *Ibid.*, pp.48, 53-55.

⁴⁷ *Ibid.*, p.36.

⁴⁸ Riḍā, *al-Manār*, vol.7, pp.231-236.

7. 一夫多妻制の下においても、家庭は夫一人と妻一人を単位として作られ、愛と誠実に基づく強い絆が育まれる。子供は各家庭において育てられる。

これに続けて、リーダーは、イスラームにおいても一夫一妻が本来の形であること、一夫多妻が共同体の福利のために仕方なく許されたこと、複数の妻を娶るには彼女たちを公平に扱うという条件が付されていることを確認し、西洋で見られる誤解の解消に努めている⁴⁹。しかし、リーダーがイスラームの伝統的な価値観を擁護していることは明らかであり、それは近代西洋が志向する両性の形式的平等とは異なる。この点を評して、アルバート・フーラーニー（1993 年没）は次のように述べた。「近代世界に対する彼の親近感の限界と伝統への思い入れの強さは、女性の権利をめぐる議論において最も明確に示されているかもしれない」⁵⁰。

それゆえ、女性の権利については上述のカーの指摘が妥当する。つまり、自然主義的な福利の理論を持ち出すことによって西洋的な男女平等を説くことも可能なはずであったが、リーダーは実際にはそうしなかった。しかし、信教の自由—特にムスリムの改宗の自由—に関し、カーの指摘は二つの点で当たっていない。第一に、リーダーは伝統的な解釈に対して重要な変更を要求している。つまり、背教者を殺害する義務について一致していた中世の法学に対し、平和的な背教者は殺害の対象でないことを主張した。第二に、信教の自由に関するリーダーの主張は、クルアーンの説く普遍的な原則に基づいており、そもそも自然法論に訴える必要がなかった。背教者の殺害に関する預言者の指示を政治的なものとして限定的に解することができたのも、挑戦的でない者との戦いは許されないことがクルアーンに明記されているからであった。

信教の自由と女性の権利の間のこうした違いは、預言者の時代にイスラームの共同体が置かれていた状況に由来する。ムスリムは異教徒による迫害や裏切りを経験したとはいえ、良好な関係を築くこともあった。それゆえ、クルアーンは敵対的な異教徒と友好的な異教徒を区別している。他方、女性の地位は無明時代より向上したとはいえ、一夫多妻や男女の不均等な相続分が正義に反すると見なされることはなかったのである。

3. 20 世紀中葉の「シャリーアの目的」論

⁴⁹ *Ibid.*, pp.237-238.

⁵⁰ Hourani, *Arabic Thought*, p.238.

3-1. イブン・アーシュール

リダーは、「シャリーアの目的」という名称を題名に含む著作を残さなかった。そのような著作の最初のものは、チュニジアの法学者イブン・アーシュールによる『イスラームのシャリーアの目的』である。一説によれば、イブン・アーシュールは、チュニジアを訪問中のムハンマド・アブドゥフに面会してシャリーアの目的に関心を抱くようになったという⁵¹。

イブン・アーシュールの「シャリーアの目的」論は、シャーティビーの理論を土台にして、そこに独自の改良を加えたものである⁵²。その中で注目されるのは、イブン・アーシュールがカラーフィーによる預言者の役割の分類を大きく取り上げ、さらなる精緻化を試みていることである⁵³。例えば、カラーフィーは法を定めることとファトワーを発することを区別していなかったが、イブン・アーシュールは両者の微妙な違い—前者が一般的に適用されるのに対し、後者は特定の状況を前提とする—を指摘する。その例としてイブン・アーシュールが挙げるのは、ある種の容器に果汁を入れておくことを禁じるファトワーである。イブン・アーシュールによれば、このファトワーは、気温が高いために果汁の発酵が進みやすいヒジャーズ地方を念頭に置き、果実酒の製造を予防する趣旨で発せられたものであり、寒い地域では妥当しない⁵⁴。

既に見たように、この理論は預言者の言動の意味を文脈の中で解釈しようとするものであり、状況の変化に応じて柔軟にシャリーアを運用することを可能にするはずである。だが、イブン・アーシュールはこの理論を近代特有の問題に応用しようとは考えなかったようである。

『イスラームのシャリーアの目的』の中で近代性を比較的強く感じさせるのは、平等と自由を論じた部分であろう。イブン・アーシュールによれば、平等は立法における原則であり⁵⁵、シャリーアの目的の一つである⁵⁶。だが、これには多数の例外がある。例えば、ムスリムと非ムスリムは、公務就任、相続、同害報復、証人適格などに関して等しく扱われ

⁵¹ Ibn Ashur, *Treatise*, p.xv.

⁵² Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī‘ah*, p.7.

⁵³ カラーフィーが三つに分類した預言者の役割をイブン・アーシュールは十二に分類する。具体的には、立法、ファトワー、司法、政治や軍事における指揮、教導、仲裁、助言、訓告、人間的完成、高尚な真理の説示、懲戒、単なる生理的行為。 *Ibid.*, p.27.

⁵⁴ *Ibid.*, pp.28-29.

⁵⁵ *Ibid.*, p.95.

⁵⁶ *Ibid.*, p.126.

ない。男と女は、軍事司令官やカリフや裁判官への適性、幼児の養育権、財産に関する事柄において同じではない。また、血統の保全のため、一夫多妻は許されるが、一妻多夫は許されない⁵⁷。

次に、自由はフィトラから生じるものであり、人間が自由であることは天賦の理である。シャリーアは奴隷制を完全には廃止していないが、戦争の捕虜を除き、人間が奴隷となる理由を否定した。完全な廃止に至らなかったのは、イスラーム以前の社会が奴隷制に強く依存しており、そうした社会秩序を急に覆すことは公共の福利に反すると考えられたからにすぎない。それゆえ、奴隷制を廃止して自由をあまねくすることがシャリーアの目的の一つである⁵⁸。この点に関する限り、イブン・アーシュールの主張は比較的明快である。

奴隷制に続いて、イブン・アーシュールは信教の自由を論じる。ここでは、イスラームが信教の自由を保証していること、宣教は良い議論によるべきこと、宗教の強制は禁じられることなどが指摘されている⁵⁹。だが、他の著作を見ると、この問題についてのイブン・アーシュールの考えはそれほど単純ではないことが分かる。例えば、クルアーンの注解書『解放と啓蒙』において、イブン・アーシュールは、2章 217 節「あなた方の中に自分の宗教に背いて不信仰者として死ぬ者があれば、そのような者の行いは現世でも来世でも徒となる」に基づき、背教者の殺害について論じている。それによれば、「自分の宗教に背いて不信仰者として死ぬ者」というくぐり、イスラームの信仰を捨てる者について、その殺害が義務であることを示している⁶⁰。

このように、イブン・アーシュールは、奴隷制の完全な廃止を主張している点を除けば、自由と平等を徹底していない。とりわけ、ムスリムの背教についてのイブン・アーシュールの説明はまったく中世的である。

3-2. アッラール・ファースイー

イブン・アーシュールに次いでシャリーアの目的に関する研究書を著したのは、モロッコの法学者—政治家でもあった—アッラール・ファースイーである。ファースイーの『シャリーアの目的とその尊さ』は、イブン・アーシュールの『イスラームのシャリーアの目

⁵⁷ *Ibid.*, pp.95-97.

⁵⁸ *Ibid.*, pp.127-129.

⁵⁹ *Ibid.*, p.130.

⁶⁰ Ibn ‘Ashūr, *al-Taḥrīr wa-al-Tanwīr*, vol.2, p.335. だが、この解釈にはかなりの無理があると思われる。

的』と同様にシャーティビーの影響を受けている。だが、ファースィーの著作はイブン・アーシュールのものに比べてはるかに革新的である。

ファースィーは『シャリーアの目的とその尊さ』を神学の議論から始めている。ファースィーによれば、スンナ派の学者たちは、ムウタズィラ神学派と違って、神が人間の福利のために振る舞う義務を負うとは考えない。しかし、スンナ派は、神が自発的に人間の福利のために振る舞うと信じている。つまり、どちらの神学においても、神が人間の福利のために振る舞うことに違いはない⁶¹。

こうした神学的な議論には、次の二つの狙いがあると思われる。第一に、神学上の立場とは無関係に、シャリーアが人間の福利の実現を目的としていることを確認することである。第二に、神は自らが善悪の基準であって他の一切の拘束を受けないというスンナ派的な理解に立ったとしても、神自身が一定の目的を持って振る舞う以上、イスラームが合理的な側面を有することに違いはないと主張することである⁶²。ファースィーによれば、宗教の中には人間の理性だけで認識し得ない部分もあるが、理性に矛盾するような啓示は存在しない⁶³。

イスラームが理性と調和することを説く一方で、ファースィーは、シャリーアが西洋的な自然法とはまったくの別物であると主張する。ファースィーによれば、ギリシャやローマの自然法思想、中世のキリスト教的自然法思想、イギリスにおいて発達した立憲主義の思想は人間の理性と正義感から生まれた⁶⁴。これに対し、シャリーアは、クルアーンとスンナ、そして両者に基づく推論を法源としている。また、シャリーア自体が正義の規範であり、イスラームはそれ以外の正義論を必要としない⁶⁵。それゆえ、ファースィーは、シャリーアを与えられながら西洋の自然法思想に憧れるムスリムの欧化主義者を批判する⁶⁶。

⁶¹ Fāsī, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, p.7. 別の箇所では、ファースィーは、スンナ派をアシュアリー派とマートゥリーディー派に分け、もう少し細かく分析している。 *Ibid.*, pp.62-63.

⁶² ハッラークは、ファースィーがアシュアリー派に反対し、ムウタズィラ派の考えを支持したと評する。 Hallaq, *A History*, p.224. だが、ファースィー自身はそう言っていない。むしろ、スンナ派—特にアシュアリー派—の立場からもイスラームの合理性を認め得ることを主張している。この点を正しく指摘するのは、Johnston, “Allāl al-Fāsī,” p.91; March, “The Uses of Fitra,” pp.4-6.

⁶³ Fāsī, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, p.67.

⁶⁴ *Ibid.*, p.39.

⁶⁵ *Ibid.*, p.45.

⁶⁶ *Ibid.*, p.56. ここで、ファースィーは、「自然法があるとすれば、それが意味するものはイスラームのシャリーアの中にしかなかろう」と言っている。この発言は、一見、自然法とシャリーアを同定したかのように見える。だが、これに続く部分から分かるように、こ

前章で見たように、ファースイーはトゥーフイーの福利の理論に対しても批判的である⁶⁷。ファースイーは次のように述べる。

シャリーア全体の諸典拠から抽出される目的と個々の明文が衝突しているために解釈上の工夫が要求される場合があることに留意すれば、トゥーフイーは、福利が明文と矛盾することや福利を明文より優先させなければならないことを主張する必要はなかったであろう⁶⁸。

シャリーアの目的と個々の明文が衝突する例として、ファースイーは、ガザーリーが挙げた例を借りる。ムスリムと交戦中の敵がムスリムの人質を盾に使った場合、敵を攻撃するために人質を犠牲にするならば、無辜のムスリムを殺してはならないという明文に反する。しかし、攻撃を控えて戦いに敗れば、かえって大勢のムスリムが殺される。このように二つの害悪が競合する場合、大きい方を避けるために小さい方を甘受することがシャリーアの目的に適う。このことは特定の明文から知られるわけではないが、シャリーア全体から帰納的に認識される⁶⁹。

ファースイーの考えでは、もしトゥーフイーがこのような論法を用いていれば、明文と福利の矛盾や啓示と理性の矛盾を論じる必要はなかった。つまり、ファースイーは、福利を重視するトゥーフイーの姿勢に賛同しつつも、福利を明文より優先するという説明の仕方を批判している。もっとも、トゥーフイーは、こうした批判に備えて、「害を加えることはなく、害で報いることもない」という預言者の言葉を引き、個々の明文より福利を優先することが結局は立法者の意図に適うと主張していた。したがって、両者の説明の仕方にそれほど大きな違いはない。強いて違いを指摘すれば、この論法によって福利の実現を図

こでの「自然法」は理性のみによって認識される法という意味ではなく、人間の天性 (fiṭrah) に基づく法という意味で用いられている。

⁶⁷ フェリチタス・オブウィスは、リダーより後の世代の法学者たちがトゥーフイーの理論に頼らなくなったこと、またファースイーがシャーティビーの理論を採用したことを指摘している。その理由は、オブウィスによれば、トゥーフイーの理論が功利主義的であるとして信用を落としたからであり、また、イスラーム諸国においてシャリーアが西洋法に取って代われ始めた結果、シャリーアが近代国家においても機能し得ることを示す必要に迫られたからである。もっとも、オブウィスは、ファースイーが全面的にシャーティビーに従っているわけではないことや、ファースイーの理論に一貫性が欠けていることを認める。Opwis, “Islamic Law,” pp.73, 75.

⁶⁸ *Ibid.*, p.151.

⁶⁹ *Ibid.*

る際、ファースイーはそれが必要であることを言い添えるが、トゥーフイーはそうしない。だが、必要か否かの判断は多分に主観的であり、必要性という条件の有無が大きな意味を持つとは限らない。このことは、後に見るように、特に現代的な問題に関して当てはまる。

ファースイーは『シャリーアの目的とその尊さ』の最終章を人権の議論に充てている。人間のフィトラから自由を説き起こし⁷⁰、クルアーンの中に信教の自由に関する節が数多く存在することを示した後⁷¹、ファースイーはムスリムの改宗の自由を論じる。ファースイーによれば、預言者の言葉を根拠として背教者を殺すことは、諸法学派の形成以来、ムスリムの間の合意事項であった。だが、そこで念頭に置かれていたのは、イスラームの共同体を裏切った背教者であった。イスラームの信仰を捨てても、そのことを隠していれば、心の中を覗かれることはなかった⁷²。こうして、ファースイーは、背教者の殺害の目的が共同体の保護であって信教の自由の制限ではなかったことを確認する⁷³。

リダーと違って、ファースイーは、ムスリムに戦いを挑むかどうかを区別の基準としていない。もし改宗を公言しただけでイスラームを裏切ったと見なされるのであれば、信教の自由が十分に保障されているとは認めがたい⁷⁴。しかし、フィトラと自由を結び付け、信教の自由に関するクルアーンの教えを重視して預言者の言葉を限定的に解釈するという点で、二人の主張は重なっている。そして、イブン・アーシュールよりはファースイーの方が進歩的であるといえよう⁷⁵。

⁷⁰ Fāsī, *Maqāsid al-Sharī'ah*, p.248.

⁷¹ *Ibid.*, pp.251-252.

⁷² *Ibid.*, p.253.

⁷³ *Ibid.*, p.255. 同時に、ファースイーは、イスラームが確立された今日では共同体の弱体化を恐れる理由はないという主張に反対する。ファースイーによれば、現代のムスリムは初期のムスリムより多くの誘惑にさらされており、イスラームは以前より弱くなっている。

⁷⁴ ファースイーは、初代カリフのアブー・バクルが喜捨（*zakāh*）を断ったムスリムに対して戦ったことにも言及している。*Ibid.*, p.253. しかし、喜捨はムスリムに課せられる宗教上の義務であり、そのような義務の一つの不履行によって背教者として殺されるとすれば、ムスリムの改宗の自由は否定されたのも同然であろう。

⁷⁵ デイヴィッド・ジョンストンは、モロッコのイスラーム相を務めていたファースイーが1962年にバハーイー教徒の活動を取り締まろうとしたことに触れ、信教の自由に関するファースイーの考えと国際人権法の隔たりを指摘する。ジョンストンは、3名のバハーイー教徒が死刑判決を受けたという事実を摘示し、「ファースイーは、イスラームからの背教に死刑を科すことに固執した」と述べている。Johnston, “Allāl al-Fāsī,” p.101. だが、『シャリーアの目的とその尊さ』を読む限り、ファースイーが預言者の言葉を限定的に解釈しようとしているのは明らかである。問題は、本文中で指摘したように、ファースイーの基準が明確でないことであろう。なお、バハーイー教徒がイスラームからの背教者と見なされるのは、初期のバハーイー教徒の大半がイスラームからの改宗者だったことによる。

Ibid., p.220, n.93.

だが、ファースイーがリダーと見解を異にする分野もある。信教の自由に関する議論との比較のために、女性の権利についてのファースイーの主張を見ておきたい。

『シャリーアの目的とその尊さ』において、ファースイーは次のように説いている。イスラームが女性を解放する以前、二種類の女性観が存在した。一つはキリスト教に由来する見方であり、女性が邪悪な存在であるという偏見と女性を忌み嫌う風潮を作り出した。もう一つはアラブ人による見方であり、それによれば女性は男性による庇護を受ける代わりに慰安と子孫をもたらす存在であったが、結果として女性が男性に隷属する状況を生み出した。そこにイスラームが登場して女性を解放し、男女に等しく権利と義務を与えた⁷⁶。

前述のように、イスラームがアラブ社会の不正義を正して男女の平等を実現したということはリダーも主張していた。だが、ファースイーは、リダーが肯定した一夫多妻に反対する。『自己批判』と題する著書の中で、ファースイーは、政府が重婚を禁止することを提案し、その理由を次のように説明した。クルアーン 4 章 3 節は、複数の妻を娶る条件として、彼女たちを公正に遇することを課している。しかし、公正にできるかどうかの判断は男性自身に委ねられた。そして、イスラームの初期を除き、大半のムスリムは不適切な形で重婚を行ってきた。その結果、今日、重婚による不正義は誰の目にも明白となった。また、こうした問題は、イスラームの宣教を妨害しようとする者に口実を与えている。クルアーンは、時代と場所に応じたシャリーアの運用を命じている。そして、現代における福利の要請は重婚を禁じることである。ウマルが刑罰を免除したことを思えば、重婚を禁止しない理由はない。それは必要不可欠である⁷⁷。

ファースイーは、クルアーンの認める一夫多妻が時代遅れであると言っているわけではない。むしろ、クルアーンの定める条件が蔑ろにされるのを防ぐために、一時的な措置として重婚を禁じることを訴えている。また、そのような措置について、クルアーンの定める刑罰がウマルによって免除されたのと同じ理屈によるものとして正当化している。それゆえ、ファースイーの主張は伝統的な価値観と論理に基づいているといえなくもない。だが、一律に重婚を禁じることが必要不可欠であるという見解は、近代以前にはまったく見られず、今日でさえ圧倒的な支持を得ているわけではない⁷⁸。一夫多妻による不正義を防

⁷⁶ Fāsī, *Maqāsid al-Sharī'ah*, pp.245-248.

⁷⁷ Fāsī, *al-Naqd al-Dhātī*, pp.273-278. ファースイーは、この禁止が手段の封鎖 (sadd al-dharī'ah) であるとも述べている。

⁷⁸ ファースイー以前では、リダーと同世代のカーシム・アミン (1908 年没) が『女性の解放』の中で同様の主張をしていた。アミンは、クルアーンが一夫多妻を許したこ

止する手段はほかにもあると考えられるからである。

前二章で見たように、必要不可欠であれば明文違背が許されるという法理は、中世の法学者たちによって認められてきた。必要不可欠か否かを判断する基準が明確でないという問題はあった。必要不可欠な福利を具体的に列挙することにより解決を試みたが、それさえ基準として十分なものではなかった。だからこそ、ガザーリーはこの法理の濫用を警戒し、必要不可欠性に加えて確実性と普遍性という条件を課した。だが、ファースイーはかなり緩やかな基準によって必要不可欠性を認定しているように見える。この見方が正しければ、啓示に反する判断が広い範囲で許されることになり、ファースイーの「シャリーアの目的」論は彼自身が批判する自然法論やトゥーフイーの法理論と大差のないものになるろう⁷⁹。

4. 今日の「シャリーアの目的」論

上述のように、19世紀後半から20世紀にかけて、「シャリーアの目的」論への関心が徐々に高まり、それに関する著作が漸増した。だが、20世紀末になると、この傾向に拍車が掛かり、たくさんの研究書が著されるようになった。その背景には、1970年代後半以降のイスラーム世界における宗教復興の動きとともに、現代にふさわしい啓示解釈とそのための理論に対する社会的な要請があった。

これに加えて、「シャリーアの目的」という名称も、この理論が広く受け入れられるのを手伝ったと思われる。シャリーアの新しい解釈の提案に対しては、人間の都合によって宗教を歪めているのではないかという疑いが常に向けられる。「福利」や「必要性」といった言葉が正当化の根拠として用いられることもあるが、これらは伝統的に認められてきた概

とを認めた上で、「為政者は、公共の福利の保全のため、共同体の福利に合致すると彼が考えるところに従い、条件付きであれ、無条件であれ、重婚を禁じることができる」と述べ、こうした提案を「シャリーアの規範とその目的に完全に合致する」ものであると言う。*‘Amīn, Taḥrīr al-Mar’ah*, pp.81, 98. だが、フーラーニーの指摘によれば、『女性の解放』の翌年に出版された『新しい女性』では、イスラーム的な論理はすっかり影を潜めている。*Hourani, Arabic Thought*, p.167.

⁷⁹ ハッラークは、ファースイーの理論について、「啓典と中世的な法理論の両方の介入による縛りを受けてはいるが本質的には自然法論である」と評する。*Hallaq, A History*, p.224. ファースイーの法理論に自然法論的な一面があるという指摘は的を射ている。だが、前述のように、ファースイー自身は自らの「シャリーアの目的」論を西洋的な自然法論から明確に区別していた。それゆえ、アンドリュウ・マーチのように、「シャリーアの目的」論を自然法論と見なすことに対して慎重な態度をとる研究者もいる。しかし、ファースイーの議論に隠れた自然法論としての一面があることをマーチも認める。*March, “The Uses of Fitrā,”* p.30.

念であるにもかかわらず、人間が勝手に主張する福利や必要性と混同される危険を伴う。これに対し、「シャリーアの目的」という名称は、イスラームの本質に関わるものを表しているように見える。

こうして、今日、世界中でムスリムの知識人や活動家がシャリーアの目的を論じるようになった。代表的な人物としては、ユースフ・カラダーウィー、モハンマド・ハーシム・カマリ、タリーク・ラマダーン、ラーシド・ガンヌーシーなどが挙げられる。彼らの「シャリーアの目的」論に目立つ共通点は、自由や平等の保障をシャリーアの目的の一つと見ていることである⁸⁰。この点では、20 世紀の「シャリーアの目的」論の特徴がそのまま受け継がれている。

もっとも、自由と平等の具体的な内容を見ると、前世紀の論者たちが一致していなかったのと同様に、今日の論者の間にも見解の相違がある。例えば、カラダーウィーは、男性に与えられる人権のすべてが女性にも与えられると言う一方で⁸¹、男女の相続分の違いや一夫多妻を正当なものとする⁸²。これに対し、ラマダーンは、伝統的な婚姻規定や相続規定がもはや正しく機能しておらず、それらを形ばかり維持するのは偽善であると批判する⁸³。また、ムスリムの背教について、カラダーウィーは、他人を巻き込まない個人的な背教者の処罰は神に委ねるべきであるとして殺害の必要を否定するが、同時に裁量刑—啓示上の根拠はなく、人間の裁量で科せられる刑罰—を提案するという矛盾を犯している⁸⁴。これに対し、カマリとガンヌーシーが裁量刑に言及するのは、背教が政治的な問題であることを強調するためである。つまり、預言者は神の法の宣布者としてではなく政治的指導者としての裁量によって背教者の殺害を命じたのであるから、その対象は政治的な背教者に限られ、純粋に宗教的な理由による背教は現世的な処罰の対象とならない⁸⁵。

⁸⁰ Qaradāwī, *Dirāsah*, p.28; Kamali, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, p.34; Ghannūshī, *al-Dīmuqrāṭiyyah*, p.155; Ramadan, *Radical Reform*, p.139.

⁸¹ Qaradāwī, *Markaz al-Mar'ah*, p.9.

⁸² 相続分の差については、婚姻の際に男性が女性に支払う婚資（mahr）を合わせて考えれば男女平等であると説明している。Qaradāwī, *Dirāsah*, pp.22-23 一夫多妻については、リーダーが挙げたのとほぼ同じ理由を挙げている。al-Halāl wa-al-Harām, pp.183-184.

⁸³ Tariq Ramadan, *Radical Reform*, pp.227-229.

⁸⁴ Qaradāwī, *al-Hurriyyah al-Dīniyyah*, p.50.

⁸⁵ Kamali, *Freedom of Expression*, p.94; Ghannūshī, *al-Hurriyyah al-Āmmah*, pp.49-50. なお、カマリは、背教者の殺害を裁量刑と解した法学者の例としてイブン・タイミーヤらを挙げている。だが、イブン・タイミーヤの意図は、改宗の自由を認めることではなく、悔悟の機会の存在を強調することにあったようである。「法定刑は悔悟によって免除されない」とイブン・タイミーヤは述べている。Ibn Taymiyyah, *al-Ṣārim al-Maslūl*, p.314.

今日の「シャリーアの目的」論に見られる新しい特徴は、多元主義という言葉の使用である⁸⁶。そこでの主たる関心は、異教徒とどのように共存するかである。この問題は既にリーダーによって論じられていが、その重要性は、西欧の植民地主義が脅威であった時代においても、「文明の衝突」論を経て、宗教の名を借りたテロが続く現代においても、基本的に変わりはない。だが、クルアーンに基づいて共同体や宗教の統一を説いていたリーダーとは説明の仕方が異なっている。

多元主義という言葉の使用は、20 世紀後半にキリスト教神学において発達した「諸宗教の神学」に由来する。だが、「シャリーアの目的」論者の唱える多元主義は、神学的な議論における多元主義とは次元の異なるものである。これについては第五章で詳論する。

5. 結び

中世と近代以降の「シャリーアの目的」論を比べたとき、最も目立つのは、何がシャリーアの目的なのかをめぐる違いである。近代以降の論者の多くは、自由や平等をシャリーアにおける最も重要な価値の一つと見なしている。もっとも、自由や平等の具体的な内容については見解が分かれている。例えば、ファースイーは一夫多妻の禁止という革新的な提案を行ったが、イブン・アーシュールは背教に関して中世来の解釈に固執し、ムスリムの改宗の自由を否定した。

信教の自由と男女の平等は、どちらも今日盛んに議論される問題である。クルアーンはこの二つを基本的に肯定しているが、その内容に関し、現代の国際人権法との間に乖離がある。だが、その乖離は信教の自由において小さく、男女の平等において大きい。ムスリムに敵対的でない異教徒との戦いや宗教の強制が一貫して禁じられているのに対し、一夫多妻や男女の不均等な相続分は是認されている。このような違いは預言者の時代における社会の状況を反映している。ムスリムたちは、異教徒と良い関係を保って共存することはあったが、男女が婚姻や相続において完全に等しく扱われるような社会を知らなかったのである。

こうした理解に最も近いのはリーダーの「シャリーアの目的」論である。リーダーは、女性の権利の保障をクルアーンの目的の一つに数えているが、一夫多妻や男女の不均等な相続分に関する限り、伝統的な価値観を擁護する。他方、信教の自由については、ムスリムの

⁸⁶ Qaraḍāwī, *al-Ḥurriyyah al-Dīniyyah*, p.55ff; Kamali, “Diversity and Pluralism,” p.27ff; Ghannūshī, *al-Dīmuqrāṭiyyah*, pp.83-114; Ramadan, *The Quest*, p.xi et al.

共同体に戦いを挑まないことを条件としてムスリムの改宗の自由を認める。また、非ムスリムに対しては、イスラーム国家という前提から生じる限界もあるが、可能な範囲で信教の自由を保証し、ムスリムと同等の権利を与える。リーダーは、イスラーム世界の西欧化の流れに抗いながら、イスラームが許す限りで異教徒との共存に努めた。この努力は、今日の「シャリーアの目的」論者が説く多元主義の基礎になっている。

リーダーは、クルアーンの中で繰り返される教えを普遍的な規範と見なす一方、それと衝突する可能性のある預言者の言動を限定的に解釈する。その際、社会的行為に関する人間の福利が時代と場所によって変化することや、あらゆる明文が普遍的に妥当するわけではないことを説く。こうした点を捉え、リーダーの法理論は自然主義的であるという批判が西洋の研究者によってなされてきた。実際、リーダーは、啓示より理性を優先するトゥーフイーの理論を好意的に紹介している。だが、リーダーは全面的にトゥーフイーに従っているわけではなく、シャーティビーのように啓示を重視する法学者からも多大な影響を受けている。そして、前章で見たように、シャーティビーも人間にとっての必要性を考慮して明文に背くことがあった。それらを考え合わせると、リーダーの法理論を自然主義的と決めつけることはできないと思われる。

リーダーの理論と実践における不一致も指摘されていた。つまり、リーダーは進歩的な理論を唱える一方、西欧化に対する懸念から、理論を現実に応用することを躊躇したというのである。この指摘は女性の権利に関して当たっている。だが、信教の自由—特に信教の自由—に関する限り、上の指摘は次の二点において当てはまらない。第一に、預言者の指示を根拠に背教者を殺害する義務について疑わなかった中世の法学に対し、平和的な背教者を殺すべきではないという重要な変更をリーダーは主張した。第二に、それを主張するにあたり、リーダーは自然法論に頼る必要がなかった。なぜなら、預言者の言葉を限定的に解釈するための根拠がクルアーンの中に豊富に存在するからである。

第四章 異教徒に対する作法：サラームを言うことについて

1. 序

前章で、ラシード・リダーがイスラーム国家の枠内で非ムスリム市民の信教の自由の保障に努めたことを見た。そして、その姿勢が今日の多元主義の主張に受け継がれていることにも触れた。多元主義については次章で論じるが、その前に、ムスリムは異教徒にサラームを言うべきか否かという問題を見ておきたい。前章で扱った人頭税が純粹に法的な問題であるのに対し、本章で扱うのは道徳的な問題である。それが原因かどうかは分からないが、欧米の研究者による先行研究はまったく存在しない。だが、法と道徳の峻別は近代西洋における法実証主義の誕生以後のことであり¹、シャリーアにおいて両者は区別されていない。

サラームはムスリムにとって最も重要な言葉の一つである。それは平安を意味するアラビア語の単語であり、イスラームやムスリムといった名詞と同じ三語根 (s, l, m) を含んでいる。定冠詞を付けたアッサラームは、神が持つ 99 個の名前の一つであり²、また、ムスリムの挨拶に不可欠な要素でもある。預言者の伝承によれば、神はアダムに挨拶の交わり方を教えた。アダムが一群の天使に向かって「あなた方の上に平安がありますように」と言ったところ、天使たちは「あなた方の上に平安と神の慈悲がありますように」と答えたと伝えられている³。これらは単に挨拶であるというだけでなく、互いの平安を祈る言葉でもある。

ムスリムたちは、イスラームが平和の宗教であることの証拠として、イスラームにおけるサラームの特別な重要性にしばしば言及する。では、この平和の祈りは世界中のすべての人々に向けられるのか⁴。それとも、ムスリム間に限られるのか。この問いは、預言者の時代、マディーナ憲章の下でユダヤ教徒と対等な地位にあったムスリムたちにとって実際

¹ 田中『現代法理学』147 頁。

² クルアーン 59 章 23 節参照。

³ Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Kitāb al-Jannah (楽園の章)。

⁴ 本章では、非ムスリムにサラームを言うべきか否かをイスラームの観点から論じる。だが、それとは別に、イスラーム的な挨拶を受ける非ムスリムがどう感じるかという問題もある。なお、聖書のアラビア語訳のほとんどの版は、ヨハネの福音書 20 章などに見られるイエスの言葉「あなたがたに平和があるように」を al-salām ‘alay-kum ではなく、salāmūn la-kum と訳している。

的な意味を持っていた⁵。当初、預言者ムハンマドは、統治においても挨拶においてもムスリムとユダヤ教徒の間に優劣を付けるつもりはなかったと推測される。だが、後述のように、ユダヤ教徒による背信が次第に目立ち始め、ムハンマドは考え直さざるを得なくなった。

近代に入り、この問題は新たな文脈の中に置かれた。イスラーム世界は西欧列強の草刈場となり、キリスト教宣教団の活動が盛んになった。また、ユダヤ教徒の間でシオニズムが高まり、パレスチナへ帰還する者が増えた。さらに、イスラーム世界の外で宗教的少数者として生きるムスリムも急増した⁶。こうして、今日、異教徒に対してどのように挨拶すべきかという問いは避けて通れないものとなっている。

挨拶は二人の間で交わされるものである。したがって、上の問いは二つの論点を含む。第一に、ムスリムは率先して異教徒にサラームを言うべきか。第二に、もし異教徒がムスリムにサラームを言ったならば、それに対する返事としてムスリムは異教徒にサラームを言うべきか。この二つの論点について、次節ではクルアーンとスンナの明文、つまり神と預言者ムハンマドがどう言ったのかを整理する。その後、7世紀から21世紀までのムスリムの学者たちの見解、つまり彼らが明文をどのように解釈したのかを通覧する。

なお、「シャリーアの目的」論の変遷を明らかにするためには、前三章で取り上げた学者の見解を順に見ていくことができれば理想的である。だが、彼らのすべてがサラームの問題について発言しているわけではないため、そうすることができない。そこで、本章では、「シャリーアの目的」論者と見なされていない学者の見解にも言及する。それでも、前章で扱った背教の問題と同様、中世においては預言者の言葉が額面通りに受け止められ、近代以降は普遍的な教えとそうでないものが区別されるという傾向が確認されよう。

2. クルアーンとスンナにおけるサラーム

異教徒にサラームを言うべきかという問題に直接関わる預言者の言葉がいくつか伝えられている。スンナ派の伝承によれば、ユダヤ教徒とキリスト教徒にサラームを言うことを

⁵ マディーナ憲章の第16条は、イスラームの統治に服するユダヤ教徒がムスリムと対等に扱われることを定める。小杉「初期イスラーム」236頁。また、マディーナ憲章がユダヤ教徒に信教の自由を保証したことについて、同上229頁。

⁶ その結果、「少数者の法学 (fiqh al-aqalliyyāt)」と呼ばれる新分野の創設が提唱されるようになった。なお、ザキー・バダウィー (2006年没) は、「少数者」を数における弱者ではなく力における弱者の意味で用いるならば、西欧の植民地となったイスラーム世界も少数者の法学の対象となることを指摘している。Alwani, *Towards a Fiqh*, p.viii.

預言者は禁止した⁷。また、シーア派においては、啓典の民—ユダヤ教徒やキリスト教徒など—にサラームを言うことを初代イマームのアリー（661 年没）が禁じたという伝承が伝えられてきた⁸。また、これらの伝承に関連するものとして、預言者ムハンマドが東ローマ帝国の皇帝ヘラクレスに対する書簡の中で「(神の) 導きに従う者の上に平安がありますように」と書いたという伝承も存在する⁹。これを「あなた方の上に平安がありますように」と同じ意味であると解することも可能であるが、それとは逆に、ヘラクレスのために祈ることを避けたという解釈も成り立つ。

異教徒から先にサラームを言われた場合について、預言者は「あなた (方) の上に (も)」とのみ応えるように指示したという伝承がいくつか存在する¹⁰。それらが伝える預言者の言葉は細部において互いに異なっており、二人称単数形で伝えられているものと二人称複数形で伝えられているものがあり、「も」を含むものと含まないものがある。また、これらの伝承の多くは、預言者がそのように指示したときの状況を伝えている。それによれば、数人のユダヤ教徒がサラーム（平和）をサーム（死）に置き換え、「あなた方の上に死がありますように」とムハンマドに向かって言った¹¹。そこで、ムハンマドは「あなた (方) の上に (も)」と答えた。さらに、それらの伝承のいくつかによれば、預言者と一緒にいた妻アーイシャがユダヤ教徒の挑発に乗って言い返したところ、預言者は「アーイシャよ、神は万事において優しさを好まれる」と彼女をたしなめたという。

サラームに関する伝承としては、上記のもの以外に、「サラームを広めなさい」という預言者の言葉が伝えられている¹²。この言葉を伝える伝承のいくつかは、「あなた方の間でサラームを広めなさい」となっている。だが、「あなた方」がムスリムだけを指すのか、全人

⁷ Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Kitāb al-Salām (挨拶の章); Bukhārī, *al-Adab al-Mufrad*, Kitāb Ahl al-Kitāb (啓典の民の章)。

⁸ Kulaynī, *al-Kāfī*, vol.2, Kitāb al-‘Ishrah (社交の章), Bāb al-Taslīm ‘alā Ahl al-Milal (諸宗教共同体の民にサラームを言うことに関する節)。

⁹ Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Kitāb al-Isti’dhān (許しを求めることに関する章)。なお、これと同じ文句がクルアーン 20 章 47 節にある。

¹⁰ これらの伝承は、ムスリム（875 年没）の『サヒーフ（真正）』とクライニー（940 年没）の『カーフィー（十全）』では一つの章の中にまとめられているが、ブハーリー（870 年没）の『サヒーフ（真正）』ではあちこちに散らばっている。

¹¹ この出来事はクルアーン 58 章 8 節でも言及されている。

¹² Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Kitāb al-Īmān (信仰の章); Bukhārī, *al-Adab al-Mufrad*, Kitāb al-Salām (サラームの章) et al. シーア派では、初代イマームのアリーの言葉として伝えられている。Kulaynī, *al-Kāfī*, vol.2, Kitāb al-‘Ishrah (社交の章), Bāb al-Taslīm (サラームを言うことに関する節)。

類を指すのかは判然としない。

次に、クルアーンにはサラームを含む節が数多く存在する。その大半は、樂園に入った者がサラームを言われることを述べるものであり¹³、誰もがサラームを受けられるわけではないことを示唆している。だが、それは来世のことであり、本章で扱う問題とは関係ない。本章の関心は、現世においてムスリムが異教徒にサラームを言うべきか否かという問題だからである。現世に関する限り、不信仰者一神が最も嫌う偶像崇拜者も含めて一にもサラームを言ってよいことを示す節が少数ながら存在する。例えば、19章47節では、イブラーヒーム（アブラハム）が父にサラームを言い、先祖伝来の多神教に固執する父の罪が神によって赦されるように祈っている。また、43章89節は、偶像崇拜者たちから離れることを預言者ムハンマドに命じるが、別れ際にサラームを言うように指示している。このサラームは、いつの日か偶像崇拜者たちが真理を知ることを祈るための言葉である¹⁴。

サラームを含めた挨拶一般に関して、4章86節は、「あなた方が挨拶を受けたときは、さらに丁寧な挨拶を返すか、同じ挨拶を返しなさい」と教える。この節はサラームという言葉を含んでいないが、異教徒にサラームを返すべきか否かという論点と密接に関連している。それゆえ、次節以降で見るように、多くのクルアーン注解者が4章86節と関連させてサラームの問題を論じ、多くの法学者がサラームを論じる際に4章86節に言及してきた。そこで焦点となるのは、この節がムスリム間の挨拶だけを念頭に置いているのか、それとも異教徒との間で交わされる挨拶にも適用されるのかである。

さらに、以上の伝承や章句を解釈するにあたり、異教徒に対するクルアーンの基本的な姿勢をどう理解するかが影響する。前章で見たように、リーダーは、ムスリムに友好的な異教徒と敵対的な異教徒の区別を普遍的なものと考えた。だが、リーダーとは違って、多神教徒の殺害を命じる9章5節前段—いわゆる剣の句—などを重視し、平和志向の章句はそれによって廃棄されたと主張する者もいる。

3. 法学派形成期の諸見解

以下では、上で見たクルアーンの章句や預言者の伝承をムスリムの学者たちがどのように解釈したのかを順に見ていきたい。本節では、各法学派においてそれぞれの代表的な見

¹³ クルアーン 7章46節、10章10節、14章23節、16章32節、19章62節、36章58節、39章73節、56章91節など。

¹⁴ このほか、25章63節と28章55節は、無明の輩に関わるのを避けるための言葉としてサラームが用いられることを示している。

解が確立される時期—10 世紀頃とされる¹⁵—までを扱う。資料として、9 世紀と 10 世紀に著された四つの文献—イブン・アビー・シャイバ（849 年没）の伝承集『ムサンナフ』、イブン・ハビーブ（853 年没）の注釈書、タバリー（923 年没）の注解書、ハッタービー（998 年没）の注釈書—を用いる。ごく初期の見解は伝聞によってしか知ることができないが、その後、クルアーンの注解書や預言者の伝承についての注釈書が著され、その中で著者がサラームの問題を論じるようになる。

9 世紀前半に活躍したクーファ出身の伝承学者イブン・アビー・シャイバは、サラームに関し、上述の預言者の伝承に加え、7 世紀から 8 世紀前半までの様々な見解を伝えている。それによれば、預言者の従兄弟の一人イブン・アッバース（684 年没）は啓典の民に対して「あなたの上に平安がありますように」と書き送った。また、預言者の教友の一人アブー・ウマーマ（700 年没）は、ユダヤ教徒やキリスト教徒とすれ違うたびに自らサラームを言った。さらに、ウマイヤ朝のカリフであったウマル・ブン・アブドゥルアズィーズ（720 年）は、クルアーン 43 章 89 節を根拠に、異教徒に対してムスリムが先にサラームを言っても構わないと述べたという¹⁶。

ムスリムから先にサラームを言うことが許されるのであれば、異教徒が先にサラームを言った場合、サラームを返さない理由はない。それゆえ、イブン・アッバースは、「神の被造物があなたにサラームを言えば、彼に（サラームを）返しなさい。たとえ彼がユダヤ教徒でもキリスト教徒でもマジ教徒でも」と述べた。だが、返事としてでも異教徒にサラームを言うべきでないという見解も伝えられている。イブン・アビー・シャイバによれば、ターウース（725 年没）はユダヤ教徒やキリスト教徒に対して「平安があなたのはるか上に行ってしまうように」と答えたという¹⁷。

9 世紀前半のアンダルシアの法学者イブン・ハビーブは、マーリク・ブン・アナス（795 年没）による伝承集『ムワッタウ』に注釈を付け、サラームの問題にも触れている。マーリクの伝えるところによれば、ユダヤ教徒からの挨拶に対して「あなたの上に」と応えるように預言者は指示した。これに関して、イブン・ハビーブは、「あなたの上にも」と言わないように注意を促す。なぜなら、イブン・ハビーブによれば、「も」を付けることによって、相手だけでなく自分の上にも死を祈ることになるからである¹⁸。なお、マーリクはユ

¹⁵ 堀井『イスラーム法通史』114 頁。

¹⁶ Ibn Abī Shaybah, *al-Muṣannaf*, vol.8, pp.450-451.

¹⁷ *Ibid.*, pp.452-453.

¹⁸ Ibn Ḥabīb, *Tafsīr Gharīb*, vol.2, p.155.

ダヤ教徒がムスリムに対して死を祈ることが普遍的な事実であるかのように伝えている¹⁹。
イブン・ハビーブもその前提に立っている。

クルアーンの注解者として名高いタバリーは、4章86節「あなた方が挨拶を受けたときは、さらに丁寧な挨拶を返すか、同じ挨拶を返しなさい」についての注解の中で、異教徒にサラームを返すべきか否かを論じている。タバリーによれば、二つの見解が存在する。一つの見解によれば、この節はムスリム間の挨拶にのみ関わる。だが、別の見解によれば、「さらに丁寧な挨拶を返す」という部分はムスリム間にのみ適用されるが、「同じ挨拶を返しなさい」という部分は異教徒との挨拶に関わる。そして、アターウ（732年没）は第一の見解を採り、イブン・アッバースとカタール（736年没）は第二の見解を採った。タバリー自身は、両者を比較検討した上で、次の二つの理由により前者を支持する。第一に、預言者は、いくつかの伝承の中で、丁寧さにおいて劣る挨拶を異教徒に返すように指示している。第二に、神は、この節の一部がムスリム向けであって残部が異教徒向けであるなどという区別はしていない²⁰。

ムスリムが先に異教徒に向かってサラームを言うことの可否について、タバリーはこの注解書の中で論じていないようである。しかし、クルトゥビー（1273年没）やアスカラーニー（1449年没）は、この点に関するタバリーの見解を伝えている。それによれば、タバリーは、ムスリムから先にサラームを言うことを預言者が禁じたという伝承に言及し、それを原則と見なす一方、預言者がムスリムと異教徒から成る一団に向かってサラームを言ったという伝承にも触れ、それを例外と見なしたという²¹。そのような記述はタバリーの注解書の中には見当たらないが、いずれにせよ、異教徒への返事としてサラームを言うことをタバリーが否定している以上、ムスリムから先にサラームを言うことについてはなおさら否定的であったと見て間違いなかろう。なお、ここまでの議論は啓典の民を念頭に置いたものである。多神教徒に関する限り、タバリーの考えは明確である。タバリーによれば、偶像崇拝者にサラームを言うことを命じるクルアーン43章89節は、多神教徒の殺害を命じる9章5節によって廃棄されたという²²。

10世紀の中央アジアの伝承学者ハッタービーは、アブー・ダーウード（889年没）による預言書の伝承集『スナン（範例）』に注釈を付け、サラーム（平安）の代わりにサーム

¹⁹ Mālik, *al-Muwaṭṭa'*, vol.2, p.960.

²⁰ Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, vol.7, pp.273-277.

²¹ Qurṭubī, *al-Jāmi'*, vol.11, p.112; 'Asqalānī, *Fath al-Bārī*, vol.13, p.277.

²² Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, vol.20, p.665.

(死)を言われた場合にどう対応するべきかを論じている。アブー・ダーウードが収集した伝承によれば、預言者は「あなた方の上にも」と答えた²³。しかし、ハッタービーは、スフヤーン・ブン・ウヤイナ（814 年没）の伝える別の伝承を持ち出し²⁴、正しい答えは「あなた方の上に」とであると主張する。なぜなら、ハッタービーによれば、この場合に「あなたの上にも」と言えば、死が自分の上にも相手の上にもあるように祈ることになるからである。これは前述のイブン・ハビーブの見解と同じである。もっとも、ハッタービーはイブン・ハビーブに言及していない²⁵。

イブン・ハビーブとハッタービーの生きた年代は重なっておらず、出会った可能性はない。また、二人の活動拠点が東西に遠く離れていたことを考えると、ハッタービーがイブン・ハビーブの著作を読んだ可能性は低い。すると、これは偶然の一致か、それとも、この学説が既にイスラーム世界で広く知られていたかのどちらかであろう。この点については断定できない。だが、少なくとも次のことを指摘できよう。イブン・ハビーブとハッタービーは、一般的に異教徒—特にユダヤ教徒—はムスリムに対して挑発的な態度をとること、それゆえムスリムは彼らにサラームをいうべきでないこと、この二つの点において共通の理解に立っている。そして、この二点に関する限り、タバリーも認識を共有していた可能性が高い。

以上の四つの資料から窺われる事実を整理すると、8 世紀前半までは、異教徒にサラームを言っても構わないという見解や言うべきであるという見解も有力であった。だが、その後、預言者の言葉が重視する傾向が強まり、異教徒にサラームを言うべきでないという見解が主流になった。この流れは、次節で見るように、中世の終わりまで続く。

4. 各法学派の見解

4-1. ハナフィー派

ハナフィー派の法学者—ムウタズィラ派の神学者でもあった—ザマフシャリー（1144 年没）は、クルアーン 4 章 86 節の注解の中でサラームの問題を論じ、ハサン・バスリー

²³ Abū Dāwūd, *Sunan*, Kitāb al-Adab (作法の章).

²⁴ スフヤーン・ブン・ウヤイナの伝える伝承はティルミズィー（279 年没）の伝承集に収められている。Tirmidhī, *al-Jāmi'*, Kitāb al-Isti'dhān (許しを求めることに関する章).

²⁵ Khattābī, *Ma'ālim al-Sunan*, vol.4, p.154. なお、ハッタービーは、『ブハーリー真正集』に対する注釈書の中でも類似の伝承を扱っている。そこでは、不正を行う者の祈りは神に聞き入れられず、不正に苦しむ者の祈りだけが叶えられることが説かれている。Khattābī, *Alām al-Ḥadīth*, vol.3, pp.2176-2178.

(728 年没)、シャアビー (721 年没)、アブー・ハニーファ (767 年没)、アブー・ユースフ (798 年没) らの見解を紹介している。それによれば、ハサン・バスリーは、異教徒にサラームを返してもよいが、「神の慈悲」を付け加えるのは許されないと述べた。異教徒のために赦しを乞うことは禁じられているという理由による²⁶。さらに、シャアビーは、キリスト教徒からの挨拶に対して「あなたの上にも平安があり、そして神の慈悲がありますように」と返した後、自分の仲間に向かって「彼は神の慈悲の中で生きています。違いますか」と言った。だが、ザマフシャリーによれば、ハナフィー派の学祖たちは、異教徒にサラームを言うことについて否定的である。アブー・ハニーファは、異教徒に向かってムスリムから先にサラームを言うことを禁じた。また、アブー・ユースフは、異教徒にサラームを言ったり、異教徒の手を握ったりすることを禁じた。そして、異教徒に会うときは、「導きに従う者の上に平安がありますように」と言うように勧めた²⁷。ザマフシャリーは自説を明記していない。だが、クルアーン 19 章 47 節—イブラーヒームが偶像崇拜者の父にサラームを言い、父のために神の赦しを乞うた—の「サラーム」について、ザマフシャリーは、28 章 55 節や 25 章 63 節の「サラーム」と同様、距離を置くためのサラームであると述べている。これは、多神教徒への挨拶としてサラームを言うことは許されないという趣旨であろう。他方、多神教徒のために神の赦しを乞うことについては、イスラームへの入信が含意されていけばよいと説いている²⁸。

モスル出身の法学者マウスイリー (1284 年没) によれば、非ムスリム市民にサラームを言うことは避けるべきである。なぜなら、それは彼らの地位を高めることになるからである。もしムスリムと不信仰者が同席していれば、ムスリムだけを意識してサラームを言う。「導きに従う者に平安がありますように」と言ってもよい。だが、彼らに挨拶を返すことは差支えない。なぜなら、挨拶に返事をしないのは相手を侮辱することであり、返事をするのは礼儀正しくすることだからである。侮辱は避けるべきであり、礼儀正しくすることは推奨される。但し、挨拶を返す際、「あなたの方の上にも」に何も付け足してはならない。彼らは「死があなたの上にありますように」と言うからである²⁹。

礼儀正しくすることの勧めに関連して、マウスイリーは、預言者が非ムスリム市民を訪

²⁶ クルアーン 9 章 113 節によれば、たとえ近親であっても、「彼らが業火に焼かれることが明らかになった後は」、彼らのために祈ることは許されない。

²⁷ Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, vol.2, p.121.

²⁸ *Ibid.*, vol.4, pp.25-26. マートゥリーディー (944 年没) も、イブラーヒームが父の入信を条件として赦しを乞うた可能性を示唆している。Māturīdī, *Ta'wīlāt*, vol.7, p.240.

²⁹ Mawṣilī, *al-Ikhtiyār*, vol.4, p.165.

ねることに言及し、彼らに親切にすることは禁じられないと説く。また、非ムスリム市民に向かって「神があなたを長生きさせてくれますように」と言うことについて、イスラームへの入信か人頭税の支払いが含意されていれば許されるとマウスイリーは述べる³⁰。

このように、マウスイリーは自分なりの理解を織り交ぜながら、預言者に関するいくつかの伝承を結び付けて矛盾なく説明しようと試みている。しかし、腑に落ちない点がいくつかある。訪問することは親切な行為として許されるが、先に挨拶をすることは相手の地位を高める行為として禁じられる。また、相手の長寿を祈ることは許されるが、サラームを言うことは許されない。これらの区別には一貫した思想が感じられない。その原因は、預言者に倣って異教徒に親切にすることを是認する一方で、数人のユダヤ教徒の挑発的な態度を理由に異教徒全員を敵視するという矛盾にある

こうした特徴は、他のハナフィー派の法学者によっても概ね共有されている。例えば、16 世紀のエジプトの法学者イブン・ヌジャイム（1562 年没）によれば、非ムスリム市民に向かってムスリムから先にサラームを言うことは、その必要がある場合を除いてすべきでない。挨拶を返す際は、「あなたの上にも」に何も付け加えるべきでない。非ムスリム市民との握手は避けるべきであり、その地位を高めることは禁じられる。しかし、非ムスリム市民である隣人を訪ね、客としてもてなしを受けることは構わない³¹。

4-2. マーリキー派

アンダルシアの法学者バージー（1081 年没）は、マーリクの『ムワッタウ』に注釈を付け、ユダヤ教徒の挨拶に対して預言者が「あなたの上に」と答えたという伝承を論じている。バージーは、アブー・カーシム・ブン・ジャッラーブ（988 年没）やアブー・ムハンマド・アブドゥルワッハーブ（1031 年没）らマーリキー派の先人たちの見解に従い、ユダヤ教徒やキリスト教徒から挨拶を受けた場合には挨拶を返さなければならないが、ムスリムから先に挨拶してはならないと述べる。「ユダヤ教徒やキリスト教徒には返さない。もし返すなら、『あなたの上に』と言いなさい」というマーリクの言葉が伝えられているが、バージーによれば、「返さない」というのはサラームを返さないという意味であり、挨拶を返さないという意味ではない。続いて、バージーは、クルアーン 4 章 86 節に言及し、ア

³⁰ *Ibid.*

³¹ Ibn Nujaym, *al-Ashbāh*, p.388. なお、17 世紀のシリアの法学者ハスカフィー（1677 年没）は、これらの点に関して全面的にイブン・ヌジャイムに従っている。Ḥaṣḥāfi, *al-Durr al-Mukhtār*, p.342.

ターウとイブン・アッバースの相反する二つの説、シャアビーの説、サラーム（平安）の代わりにスィラーム（石）を言うという説などを紹介する。そして、預言者のスンナと整合するのはアターウの説であるというアブー・ムハンマドの見解を引用する。また、バージーは、ムスリムがユダヤ教徒やキリスト教徒に誤ってサラームを言った場合にサラームを取り戻すべきかという論点にも触れる。イブン・ウマル（693 年没）がそうしたと伝えられているが、マーリクは反対の回答をしていた。バージーは、そんなことをしても意味がないという理由でマーリクの見解に従う³²。

12 世紀前半にマグリブとアンダルシアで判事として活躍したイヤード（1149 年没）は、預言者の伝承を集めた『ムスリム真正集』の注釈書において、サラームの問題を扱っている。まず、異教徒からの挨拶にどう応えるかという論点に関し、イヤードは五つの説を挙げる。その五つとは、「あなた（方）の上に」、「あなた（方）の上にも」、「あなた（方）の上に石が落ちますように」、「あなた（方）の上に平安がありますように」、「平安があなた（方）のはるか上に行ってしまうように」である。イヤードによれば、一つ目はイブン・ハビーブとハッタービー、二つ目は法学者の大多数、四つ目はイブン・アッバースとシャアビーとカタダの見解である。イヤード自身は一つ目と二つ目のどちらでもよいという立場のようであり、「も」の有無や「方」の有無にはこだわっていない。但し、『ムスリム真正集』では「も」や「方」を含む伝承が多いことや、「も」は色々な意味に解し得ることを指摘している。四つ目については、クルアーンのいくつかの節や預言者の他の伝承との関係をどう説明するかという問題がある。イヤードによれば、19 章 47 節と 43 章 89 節のサラームは距離を置くための言葉である。また、4 章 86 節や「サラームを広めなさい」という預言者の言葉はムスリムだけを念頭に置いたものである。なお、三つ目と五つ目については、後者がターウースの息子に帰されること以外、何も述べていない³³。また、「ユダヤ教徒やキリスト教徒には返さない」というマーリクの言葉については、サラームを返さないという意味であって挨拶を返さないという意味ではないとの理解が一般的であることを確認している。

次に、異教徒に向かってムスリムから先に言ってよいかという論点に関し、イヤードは

³² Bājī, *al-Muntaqā*, vol.9, pp.423-425. なお、12 世紀前半のアンダルシアの法学者イブン・アティヤによれば、啓典の民に誤ってサラームを言った場合は取り戻さ (yastaqīl) なければならないというのが多数説である。Ibn ‘Atīyyah, *al-Muḥarrar al-Wajīz*, vol.2, p.618.

³³ ‘Iyād, *Ikmāl al-Mu‘lim*, vol.7, pp.48-50.

三つの見解を紹介する。第一に、それを禁止する預言者の伝承を重視する見解。イヤードによれば、マーリクを含む法学者の多くがこの立場である。第二に、「サラームを広めなさい」という別の伝承を重視して許容する見解。これは、イブン・アッパース、アブー・ウマーマ、イブン・ムハイリーズ（718 年没）に帰される³⁴。第三に、必要不可欠ないし必要な場合に限って許されるという見解。イブラーヒーム・ナハイー（715 年没）やアルカマ（681 年没）がこの立場であったという³⁵。

4-3. シャーフィイー派

シリアの法学者ナワウィー（1277 年没）は、『ムスリム真正集』の注釈書と『ラウダ・トゥッ＝ターリビーン（求める者たちの庭）』—後者はシャーフィイー派における最も重要な著作の一つである³⁶—において、サラームの問題を論じている。前者において、ナワウィーは、マーリキー派のイヤードの学説を頻繁に引用しながら、シャーフィイー派の立場を説明する。ナワウィーによれば、第一に、異教徒に向かって先にサラームを言うことは禁じられている。但し、ムスリムと異教徒から成る一群に向かってムスリムだけを意識してサラームを言うことは許される。第二に、異教徒から挨拶を受けた場合、「あなたの方の上に」または「あなたの方の上にも」と応えることが義務である。「も」は付けても付けなくても構わないが、付ける方が良い。「も」が付いた形で伝えられている伝承の方が多く、また死は誰にでも訪れるからである。さらに、ナワウィーは、マーワルディー（1058 年没）の伝えるところに基づき、シャーフィイー派の中にも異論がいくつかあったことを認める。それらは、二人称単数形を用いて「あなたの上に平安がありますように」と言うことは許されるとか、異教徒にサラームを言うことは避ける方が良いが禁止されていないとか、「神の慈悲」を含めずに「あなたの方の上にも平安がありますように」と応えることは許されるといった見解である。だが、ナワウィーは、預言者の言葉に反するという理由でこれらの見解を拒否する。なお、ナワウィーは、預言者の言葉「神は万事において優しさを好まれる」にも言及し、「これは預言者の徳の高さとまったき穏やかさの表れであり、優しさ、忍

³⁴ イブン・ムハイリーズについては、モスクでキリスト教徒と握手したという伝承もある。Ibn Abī Shaybah, *al-Muṣannaf*, vol.3, p.620.

³⁵ ‘Iyād, *Ikmāl al-Mu‘lim*, vol.7, pp.52-53.

³⁶ ナワウィーの学説がシャーフィイー派を代表するものであることについて、堀井『イスラーム法通史』115 頁。

耐、温厚、人々への親切の勧めである」と述べている³⁷。

『ラウダ・トゥッ＝ターリビーン』において、ナワウィーは、ラーフィイー（1226 年没）による説明を引用している。ラーフィイーによれば、異教徒に向かってムスリムから先にサラームを言うことは許されず、もしそうしてしまったならば、サラームを取り戻さなければならない。だが、ラーフィイーによれば、サラーム以外の言葉—例えば、「神の導きがありますように」—で異教徒に挨拶することは許される。次に、異教徒からの挨拶に対しては、「あなたの上にも」より丁寧な返事をしてはならない。ナワウィーは、概ねラーフィイーに同意しているようであるが、サラーム以外の言葉を使って異教徒に挨拶することに関して異議を唱える。ここでのナワウィーの論拠は、クルアーン 58 章 22 節「あなたは見ることがない。神と最後の日を信じる民が、神とその使徒に反抗する者と親しく交わるのを」である。ナワウィーによれば、サラーム以外の言葉を使うとしても異教徒に向かってムスリムから先に挨拶することは「彼への交歓、親交、親切、親愛の情の表現」であり、必要がない限りするべきではない。『ムスリム真正集』の注釈書では人々への親切が是とされ、『ラウダ・トゥッ＝ターリビーン』では異教徒に対する親切が非とされている³⁸。

ナワウィーはクルアーン 4 章 86 節に言及しなかったが、カイロ出身の法学者ス्यूティー（1505 年没）は、クルアーンの注解書の中で、この節と預言者の言葉「あなたの方の上にも」を矛盾なく説明しようと努めている。既に見たように、アターウの見解を支持する学者たちは、受けた挨拶と同等かそれ以上のものを返すように命じる 4 章 86 節の適用範囲をムスリム間の挨拶に限定することにより、上の預言者の言葉との間に矛盾が生じることを回避した。しかし、ス्यूティーは、「あなたの方の上にも」と言えば同等の挨拶を返したことになり、4 章 86 節に反しないと主張する。というのは、ス्यूティーが根拠とする伝承によれば、ある男一文脈からムスリムであると考えられる一が預言者に極めて丁寧な挨拶を行ったとき、預言者はそれ以上に丁寧な挨拶を返す余地を失い、単に「あなたの上にも」と言ったからである³⁹。ス्यूティーと同様の主張をする者は以前からいたようであるが、この見解が通説的な地位を占めることはなかった。『ブハーリー真正集』の浩瀚な

³⁷ Nawawī, *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, vol.14, pp.144-145.

³⁸ Nawawī, *Rawḍat al-Ṭālibīn*, vol.7, pp.431-432. なお、ここで引用されているラーフィイーの見解は、Rāfi'ī, *Faṭḥ al-'Azīz*, vol.11, p.374 に記されている。ラーフィイーのこの著作はガザーリーの『ワジーズ』に対する注釈書であるが、ガザーリーは異教徒に対するサラームの問題に触れていない。Ghazālī, *al-Wajīz*, vol.2, p.189.

³⁹ Suyūṭī, *al-Iklīl*, pp.77-78. この伝承はタバラーニー（971 年没）によって記録されている。Ṭabarānī, *al-Muḥjam al-Kabīr*, vol.11, p.358.

注釈書で知られるアスカラーニー（1449 年没）は、こうした見解の存在を認めながらも、サラームという言葉自体を口に出して言わない限り 4 章 86 節に従ったことにならないというイブン・ダキーク（1302 年没）の見解を援用し、「あなたの上にも」という挨拶が異教徒向けの例外的なものであることを強調している⁴⁰。

4-4. ハンバリー派

ダマスカスの法学者イブン・クダーマ（1223 年没）は、ハンバリー派における最も権威のある著作の一つ『ムグニー』において⁴¹、啓典の民に対してムスリムから先にサラームを言ってはならず、彼らから挨拶を受けた場合は「あなた方の上にも」以外の言葉を返してはならないと述べている。また、イブン・クダーマによれば、ハンバリー派の学祖アフマド・ブン・ハンバル（855 年没）は、サラーム以外の言葉—例えば、「ご機嫌いかがですか」—を異教徒に対する挨拶として言うことをさらに悪いと考え、また彼らと握手することも嫌っていたという。さらに、イブン・クダーマによれば、イブン・ウマルは、ユダヤ教徒にサラームを言ってしまった後、それを取り戻そうとした。その代わりに、イブン・ウマルは、そのユダヤ教徒に向かって「神があなたの財産と子孫を殖やしてくれますように」と言い、人頭税を納めさせるためであると自分の仲間に説明したという⁴²。

だが、本論文の第二章でも取り上げたイブン・カイイム（1350 年没）は、部分的にはあるが、ハンバリー派の通説に挑戦した⁴³。『非ムスリム市民に関する規範』と題された法学書において、イブン・カイイムは、イスラームにおけるサラームの意義を確認した後、預言者の言葉に従い、異教徒に向かってムスリムから先にサラームを言うべきではないと説く。また、異教徒から「あなた方の上に死がありますように」と言われた場合、「あなた方の上にも」と答えなければならないと説く。ここまでは、イブン・クダーマの学説と基本的に一致している⁴⁴。しかし、イブン・カイイムがイブン・クダーマと決定的に違うのは、異教徒が正しくサラームを言う可能性を考慮するところである。イブン・カイイムは

⁴⁰ ‘Asqalānī, *Fath al-Bārī*, vol.13, p.284.

⁴¹ 堀井『イスラーム法通史』115 頁。

⁴² Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, vol.9, p.363.

⁴³ イブン・カイイムがハンバリー派の法学者として重視したのは、同派の法理論に従って自ら啓示を解釈することであり、先人の解釈に従うことではなかった。Mustafa, *On Taqlid*, p.14.

⁴⁴ Ibn al-Qayyim, *Ahkām Ahl al-Dhimma*, vol.1, pp.409-424. 強いて言えば、返事の際に「も」を付ける方が上品に聞こえるという説明を加えているところにイブン・カイイムの個性がいくらか表れている。

次のように述べる。

では、「あなたの上に平安がありますように」と異教徒が言ったのを聞き手が確信し、そのことに疑いがない場合、「あなたの上にも平安がありますように」と応えることが許されるだろうか、それとも、「あなたの上にも」としか言うべきでないのだろうか。シャリーアの諸典拠と諸原則の要求に合致するのは前者である。(中略)「あなた方が挨拶を受けたときは、さらに丁寧な挨拶を返すか、同じ挨拶を返しなさい」(クルアーン 4 章 86 節) と神は言った⁴⁵。

さらに、イブン・カイイムは、悪意のある挨拶を行う異教徒を非難したクルアーン 58 章 8 節に言及しつつ、そういった事情がなければ、サラームを言う異教徒には同じものを返すのが正義であると述べる⁴⁶。

このように、イブン・カイイムは、十把一絡げに異教徒をムスリムの敵と見なす議論を避けると同時に、クルアーン 4 章 86 節を挨拶に関する普遍的な原則として理解する。だが、これは挨拶を返す場合の話であり、ムスリムから先にサラームを言うことについてはイブン・カイイムも否定的である。別の著作『ザード・ル＝マアード (来世の糧)』では、敵対的な異教徒以外に対してムスリムから先にサラームを言うことの許否について問題提起を行っているが、結局、預言者の言葉を根拠に否定している⁴⁷。

4-5. シーア派

シーア派の最も偉大な法学者の一人に数えられるトゥースィー (1067 年没) は、クルアーン 4 章 86 節の注解の中でサラームの問題に触れている。タバリーと同様、二つの解釈を紹介した後、預言者の伝承に基づき、この節がムスリム間の挨拶にのみ妥当するという見解を支持する⁴⁸。つまり、異教徒からの挨拶に対しては、「あなた (方) の上にも」と短く答えなければならない。他方、異教徒に向かってムスリムから先にサラームを言うことについては、トゥースィーは論じていない。だが、返事としてサラームを言うべきでな

⁴⁵ *Ibid.*, pp.425-426.

⁴⁶ *Ibid.*, p.426.

⁴⁷ Ibn al-Qayyim, *Zād al-Ma'ād*, vol.2, p.30.

⁴⁸ Ṭūsī, *al-Tibyān*, vol.3, pp.278-279.

い以上、先にサラームを言うべきではないと考えるのが自然であろう⁴⁹。なお、ペルシャのクルアーン注解者タバルスィー（1153 年没）もトゥースィーと同様の説明をしている⁵⁰。

ペルシャの伝承学者マーザンダラーニー（1670 年頃没）は、シーア派の最も重要な伝承集『カーフィー』に注釈を付け、初代イマームのアリーから伝わる言葉「啓典の民に対して先に挨拶をしてはならない。もし彼らがあなた方に挨拶したならば、『あなた方の上にも』と言いなさい」を解釈している。まず、マーザンダラーニーは、このアリーの伝承と他の伝承が矛盾しないように説明する。マーザンダラーニーによれば、第七代イマームの（アブー・ハサン・）ムーサー・カーズィム（799 年没）は、ムスリムがキリスト教徒の医者に診てもらう際にサラームを言うことを許した⁵¹。けれども、これは例外的な場合である。また、「サラームを広めなさい」という伝承もあるが、上のアリーの言葉により、その範囲はムスリムの間に限られる。要するに、例外的な場合を除き、異教徒に向かってムスリムから先にサラームを言うべきではない。次に、マーザンダラーニーは、異教徒からの挨拶に答える際、「あなた方の上に」に「も」を付けるべきかどうかを論じる。マーザンダラーニーによれば、返事の仕方は異教徒が何と言ったのかによって変わるべきである。もし「あなた方の上に死がありますように」と彼らが言ったならば、返事に「も」を付けるべきではない。しかし、彼らが正しくサラームを言ったならば、「も」を付けるべきである。だが、いずれにせよ、マーザンダラーニーは、異教徒への返事の中でサラームを言うことを許さない。さらに、マーザンダラーニーによれば、上のアリーの言葉は、ムスリムが啓典の民からの挨拶に答えることを許可したにすぎず、義務付けるものではない。また、クルアーン 4 章 86 節はムスリム間の挨拶にのみ妥当する。なお、シーア派に固有の伝承として、第 6 代イマームの（アブー・アブディッラー・）ジャアファル・サーディクから、「私たちはユダヤ教徒やキリスト教徒に返事するときサラームを言う」という言葉が伝えられている⁵²。これについて、マーザンダラーニーは、クルアーン 19 章 47 節や 43 章 89 節と結び付け、挨拶としてのサラームではなく、距離を置くためのサラームであろうと述べる。

⁴⁹ トゥースィーは、シーア派における四大伝承集のうちの二つ『タフズィーブ・ル＝アフカーム（規範の再考）』と『イスティブサル（洞察）』の著者であるが、それらの中では異教徒に対するサラームの問題を扱っていない。

⁵⁰ Ṭabarsī, *Majma‘ al-Bayān*, vol.5, pp.180-181.

⁵¹ Kulaynī, *al-Kāfī*, vol.2, Kitāb al-‘Ishrah (社交の章), Bāb al-Taslīm ‘alā Ahl al-Milal (諸宗教共同体の民にサラームを言うことに関する節)。もっとも、ムーサー・カーズィムは、キリスト教徒のために祈っても無意味であることを付言する。

⁵² *Ibid.*

同時に、ジャアファル・サーディクがサラーム（平安）の代わりにスィラーム（石）と言った可能性をも指摘する⁵³。

5. 近代以降の諸見解

ここまで、クルアーン 4 章 86 節に基づいて異教徒にもサラームを言うべきことを認めたのは、伝聞によってのみ知られている何人かを除けば、イブン・カイイムだけであった。しかし、同節は挨拶の返し方について定めるのみであり、ムスリムから先にサラームを言うことについてはイブン・カイイムも否定的であった。だが、近代に入ると、ムスリムから先に言うことを是とする見解が有力に提唱されるようになる。その際、根拠として、イスラームが優れた道徳を全人類の間に広めようとしていることが挙げられる。そして、異教徒にサラームを言うことを控える旨の伝承については、特定の状況下でしか妥当しないものとして限定的に解釈されるべきことが主張される。これは、前章で背教に関して見たのと同じような論法である。

まず、ラシード・リダーのファトワーから見ていきたい。リダーによれば、イスラームは世界的な宗教であり、その目的の一つは、人々に道徳と美徳を教え、皆が互いに惹かれ合って兄弟姉妹となるように導くことである。そして、預言者や教友たちは、マディーナに移住した当初、ユダヤ教徒にもサラームを言っていた。預言者が態度を変えたのは、数人のユダヤ教徒が悪意に満ちたサラームをサーームに置き換えたときであった。サラームは、ムスリムに敵対的な者たちを除き、全人類に対して広められなければならない。「神はサラームを私たちの共同体の挨拶とし、非ムスリム市民の安全とした」という預言者の言葉がアブー・ウマーマによって伝えられている⁵⁴。この伝承は、リダーにとって、サラームの普遍性を最も明快に示すものである。他方、預言者が異教徒にサラームを言うことを控えたのは一時的にすぎない。それは特定の出来事の結果であり、原因が消えれば結果も消える。ファトワーの最後に、リダーは、20 世紀初めのイスラーム社会に警鐘を鳴らす。ムス

⁵³ Māzandarānī, *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi*, vol.11, pp.118-122. なお、「距離を置くための」と訳した箇所原文は al-mubā'adah wa-al-mushārah (121 頁) となっているが、al-mubā'adah wa-al-mutārah の誤りであろう。後者は多くの学者が使う表現である。

⁵⁴ この伝承はタバラーニーによって記録されているが、アスカラーニーはこれを預言者の言葉ではなくアブー・ウマーマの意見にすぎないと見なす。Tabarānī, *al-Mu'jam al-Kabīr*, vol.8, p.129; 'Asqalānī, *Fath al-Bārī*, vol.13, p.277. シーア派には、言葉遣いが若干異なるものの同じ意味を持つ伝承が伝えられている。Majlisī, *Bihār al-Anwār*, vol.73, pp.11-12.

リムの中には、西欧化に対する懸念から、非ムスリムを疎んずることによってイスラームの威信を高めようとする者がいる。だが、そうした努力は世界におけるイスラームの存在感を失わせる結果にしかならないとリダーは警告する⁵⁵。

リダーはクルアーンの注解書でもこの問題を論じ、イスラームの道徳をムスリムだけのものとする見解を批判する。そして、「もしイスラームの道徳が人々を喜ばせるならば、彼らはムスリムと親しくなり、その宗教の美德を知り、あるいはイスラームに魅了されるかもしれない。そのことを彼らは見落としている」と指摘する⁵⁶。また、預言者が異教徒にサラームを言うのを控えたことに関し、次のように述べる。

私見によれば、(預言者の) 伝承の意味を理解するためにその文脈を知することは、クルアーンの啓示の文脈を知ることよりも必要度が高い。なぜなら、クルアーンの全体が人々に宣べ伝えられるべき普遍的な導きであるのに対し、伝承はクルアーンと違って特殊な事情を含み、また宗教的な教えや普遍的な導きとして人々に宣べ伝えられるべきでない意見を含むからである⁵⁷。

こうしたリダーの考えは後の世代の「シャリーアの目的」論者に受け継がれた。例えば、エジプトのムスリム同胞団と関わりの深い法学者ムハンマド・ガザーリー(1996年没)は、ムスリムたちがマディーナに移住してからユダヤ教徒との関係が悪化するまで誰に対してもサラームを言っていたことを指摘した上で、「イスラームとその共同体が寛裕なのは、他者に挨拶し、相手と心を通わせ、自分たちの拠り所である平安を宣言することである」と述べる⁵⁸。

⁵⁵ Riḍā, *al-Manār*, vol. 5, pp.583-585.

⁵⁶ Riḍā, *Tafsīr al-Qurʾān*, vol.5, p.313.

⁵⁷ *Ibid.*, p.315.

⁵⁸ Muḥammad al-Ghazālī, *Nahw Tafsīr Mawḍūʿī*, p.60. 前章では触れなかったが、ムハンマド・ガザーリーは、20世紀後半を代表する「シャリーアの目的」論者の一人であり、必要不可欠な五つの要素に自由と正義を加えることを提案している。ʿAṭīyyah, *Nahw Tafīl*, p.98. 信教の自由についても、その重要性を強調する。Muḥammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyyah*, p.172. その一方、1992年にエジプトの世俗派の知識人ファラジュ・ファウダ(1992年没)がイスラームの敵として過激派によって暗殺された際、ムハンマド・ガザーリーは、証人として法廷に立ち、容疑者の行為を背教者に対する刑の執行にすぎないとして擁護した。Darwish, *Cruel and Usual*, pp.143-144. さらに、デイビッド・ジョンストンは、ムハンマド・ガザーリーが異教徒を二級市民と見なしたことを指摘している。Johnston, “Maqāṣid al-Sharīʿa,” pp.167-168.

また、ユースフ・カラダーウィーは、非イスラーム世界で少数者として生きるムスリムに向けたファトワーの中で、「ムスリムが異教徒よりも寛裕さや徳の高さにおいて劣っているのではない。ムスリムの方が徳に溢れ、道徳的に完全でなければならない。『信仰において最も完成された者とは道徳的に最も優れた者である』と（預言者の）伝承にある」と述べ、マギ教徒からの挨拶を受けたイブン・アッバースがさらに丁寧な挨拶を返したという伝承に言及する⁵⁹。

もっとも、現代の「シャリーアの目的」論者たちがサラームの問題に関して完全に一致しているわけではない。例えば、レバノンの大アーヤトッラーであったムハンマド・フサイン・ファドウルッラー（2010年没）は、異教徒に対してムスリムから先に挨拶をすることの可否に関するファトワーの中で、独自の見解を示している。ファドウルッラーは、イスラーム的な挨拶であるサラームとそれ以外の挨拶を区別する。ファドウルッラーによれば、サラームは双方の心と体が相手に対して完全に開かれていることを意味するが、異教徒はイスラームとの平和を信じていない。ここで、ファドウルッラーはユダヤ教徒がサラーム（平安）をサーム（死）に置き換えたという伝承に言及する。ファドウルッラーにとって、これは遠い昔の出来事ではなく、現代のムスリムと異教徒の関係—イスラエルを念頭に置いているのか、あるいはレバノンのキリスト教徒なのか、あるいは欧米なのか—を象徴する出来事である。それゆえ、ファドウルッラーは、異教徒に対してサラーム以外の言葉で挨拶することを勧める。しかし、ファドウルッラーによれば、サラームを別にする、神はムスリムが最も丁寧な挨拶を行うことを望んでいる。クルアーン 17 章 53 節「私のしもべたちに言いなさい。彼らが最善の物言いをするように」や 4 章 86 節は、ムスリム間のみならず、異教徒との間にも当てはまる。ファドウルッラー曰く、「イスラームは、ムスリムが他人に対して開かれた人間になり、他人に働きかけて心を開かせることを望んでいる」⁶⁰。

このように、ファドウルッラーは、ムスリム同士だけでなく異教徒とも丁寧な挨拶を交わすことの重要性を説く一方、サラームに関しては慎重な姿勢を崩していない。それでも、クルアーンの言葉遣いや挨拶の返し方に関する教えを普遍的なものを見るところは、中世

⁵⁹ Qaraḍāwī, *Fī Fiqh al-Aqalliyyāt*, pp.148-149. 但し、イブン・アッバースの伝承とシャアビーの伝承が混同されている。なお、このファトワーは、別の著作『「シャリーアの目的」論の研究』にも収められている。Qaraḍāwī, *Dirāsah*, pp.269-276.

⁶⁰ Faḍl Allāh, *Jurisprudence*, Question 40. ファドウルッラーがシャリーアの目的を重視していることについては、Faḍl Allāh, *al-Ijtihād*, pp.248-250.

に主流であった見方とは大きく異なる。ファドゥルッラーの立場は、異教徒には最低限の挨拶しかしないという伝統的な通説とリーダーらの新しい解釈の中間に位置づけられよう。

なお、伝統的な学説も依然として有力である。改革志向の強い現代の「シャリーアの目的」論とは関係ないが、比較のために見ておきたい。例えば、シーア派のムハンマド・ガラウィーは、サラームを主題とする研究書を著し、啓典の民からの挨拶に対しては「あなたの上に」ないし「あなた方の上に」としか答えるべきでないこと、彼らに向かってムスリムから先にサラームを言うことは禁じられることを確認している。さらに、ガラウィーは、リーダーの見解を長々と引用した上で、「彼のこの主張は、啓典の民に向かって先にサラームを言うことの禁止に関する真正で明確な明文に逆らった解釈にほかならない」と述べる⁶¹。

さらに、サウディアラビアのアブドゥッラー・ファウザーンは、伝統的な通説を正当化するために次のような理屈を捏ねた。預言者は、「あなた方の持っているもののうちで、平和と安全保障ほどユダヤ教徒を羨ましがらせるものはない」と言ったと伝えられる⁶²。それゆえ、ムスリムは異教徒にサラームを言ってはならない。もし彼らにサラームを言えば、彼らの心の中で燃える嫉妬の炎を消してしまうからである⁶³。このように異教徒を疎外して優越感に浸ろうとするファウザーンの姿勢は、まさにリーダーが非難していたものであり、イスラームの美德を全人類に広めようとするリーダーらの発想とは対極にある。

6. 結び

8世紀前半までは、異教徒にサラームを言ってよいという見解も有力であった。だが、法学派の形成が進むにつれ、異教徒にサラームを言ってはならないという見解が主流になった。その根拠は、異教徒に向かって先にサラームを言うことを禁じ、啓典の民からの挨拶に対して「あなた（方）の上に（も）」と応えさせる預言者の言葉であった。

挨拶の返し方に関する預言者の伝承のいくつかは、一部のユダヤ教徒がサラーム（平安）をサーム（死）に置き換えて預言者ムハンマドに挨拶したことをも伝えている。それゆえ、中世の法学者たちは、「あなた（方）の上に（も）」という返事が通常の挨拶を念頭に置いたものでないことを承知していた。だが、大半の法学者は、あたかもすべての啓典の民が

⁶¹ Gharawī, *al-Salām*, pp.140-143.

⁶² Bukhārī, *al-Adab al-Mufrad*, Kitāb al-salām (挨拶の章).

⁶³ Fawzān, *Minḥat al-'Allām*, vol.9, p.141.

悪意に満ちた挨拶を行うかのように伝承を解釈した。同時に、「サラームを広めなさい」という伝承や、丁寧さにおいて同等以上の挨拶を返すことを説くクルアーン 4 章 86 節については、適用範囲をムスリム間の挨拶に限定した。また、多神教徒に対してサラームを言うことを認めるクルアーンのいくつかの節については、挨拶としてのサラームではないと解したり、戦いを命じる節によって廃棄されたと解したりした。

イブン・カイイムは、啓典の民を十把一絡げに扱うことに疑問を呈し、サラームを正しく言う啓典の民に対しては 4 章 86 節に従って応えるべきであると主張した。しかし、イブン・カイイムですら、ムスリムから先にサラームを言うことは是認できなかった。伝承を表面的に読む限り、禁止は一般的であり、例外を認める余地がないように見えるからである。

だが、ラシード・リダーは、優れた道徳を全人類の間に広めることがイスラームの目的の一つであると考えた。リダーによれば、預言者と教友たちは、マディーナに移住した当初、ユダヤ教徒にもサラームを言っていた。それゆえ、ムスリムは、挨拶を返す場合に限らず、異教徒に向かってサラームを言うべきである。そして、これに矛盾する預言者の指示は一時的なものと解されなければならない。預言者の伝承を解釈する際は、クルアーンを解釈するとき以上に文脈に注意を払う必要がある。

前章で見たように、リダーは、背教に関して、宗教における強制の禁止や友好的な異教徒と敵対的な異教徒の区別を普遍的な原則と見なした。本章で扱ったサラームの問題においては、優れた道徳を広めるというイスラームの目的を前面に押し出した。そして、これらの原則や目的に従って預言者の言葉を限定的に解し、従来 of 解釈に対抗した。こうしたリダーの改革は、現代の「シャリーアの目的」論に多大な影響を及ぼしている。

第五章 異教徒の市民権：宗教多元主義

1. 序

宗教多元主義は、キリスト教神学において、他の宗教における救済可能性をどう考えるかという問いから始まった¹。宗教多元主義の主唱者ジョン・ヒックは、キリスト教以外の宗教における救済を否定する立場を排他主義、キリストの十字架による救いの効果はそれを信じない者にも及ぶとする立場を包括主義と呼び、両者を批判した上で、キリストの十字架によらずとも救いに至る道があることを端的に認める多元主義を説く²。このような諸宗教の関係をめぐる神学的議論—諸宗教の神学—は、20 世紀後半の欧米において活発になり、今世紀初頭の同時多発テロ事件以降、さらに大きな関心を集めている³。

キリスト教における諸宗教の神学の発展は他宗教に影響を与え、多様な宗教的背景を持つ思想家たちが各々の立場から異教徒との関係について発言するようになった。今日、ムスリムの著作の中にも「多元主義」という言葉がしばしば登場する⁴。イスラームにおいては、あらゆる民族共同体に神の使徒が一人ずつ遣わされたとされており⁵、ある種の多元主義的な性格が最初から備わっていた。だが、多元主義という言葉自体は比較的新しく、その意味内容についてのムスリムの理解は区々である。キリスト教神学においてさえ、ヒックの多元主義とは異なるタイプの多元主義が提唱されていることを思えば⁶、ムスリムの間に様々な理解が存在するのは当然である。しかし、ムスリムが多元主義を論じる際には、イスラーム独自の多元主義的視点が加わるだけでなく、救済論とは別の文脈でも多元主義という用語が使われるため、議論が混乱しやすい。神学的議論として始まった多元主義が、その後、異教徒の市民権をどこまで認めるべきかという法学的な問題としても論じられるようになったのである。

¹ 小原「宗教多元主義モデル」24-25 頁。

² John Hick, “Religious Pluralism,” in *The World’s Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies*, ed. by Frank Whaling (New York, Crossroad, 1984), pp.150-153.

³ 若林「多元主義神学」58 頁。

⁴ あるいは、アラビア語で ta‘addudiyyah、英語で pluralism。Qaradāwī, *al-Ḥurriyyah al-Dīniyyah*, p.55ff; Ghannūshī, *al-Dīmuqrāṭiyyah*, pp.83-114; Kamali, “Diversity and Pluralism,” p.27ff; Ramadan, *The Quest*, p.xi et al.

⁵ クルアーン 10 章 47 節、16 章 36 節。信憑性には問題があるが、ある伝承によれば、預言者は 124000 人、そのうち使徒は 315 人である。Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr al-Qur’ān*, vol.1, p.182; vol.2, p.482; vol.4, p.1118; vol.9, p.2983.

⁶ 小原「宗教多元主義モデル」29-30 頁。

現代の「シャリーアの目的」論者が唱えるのは市民権論としての多元主義であり、本章の主たる関心はそちらにある。だが、その検討に入る前に救済論としての多元主義を見ておきたい。それは次の二つの理由による。第一に、市民権に関する多元主義を説く者の多くは、救済に関する多元主義に対して否定的である。それゆえ、後者を知って初めて前者の意義を理解できる。第二に、市民権論においては、救済論と違い、どの宗教が真理かという議論を回避できると思われた。だが、前者においても、国家のイスラーム性をめぐって、イスラームの他宗教に対する優越性が問題となる。つまり、両者は根を同じくする問題を抱えているのである。

以下、初めに、異教徒の救済可能性に関するセイエド・ホセイン・ナスルの所論と、これに対する他のムスリムからの異論を見る。その後、異教徒の市民権に関し、ユースフ・カラダーウィーら現代の「シャリーアの目的」論者の所説を検討し、多元主義の意義と限界を明らかにする。

2. 救済論としての宗教多元主義

2-1. セイエド・ホセイン・ナスルの宗教多元主義

セイエド・ホセイン・ナスルは 1994 年、ジョン・ヒックと対談した際、彼我の宗教観の違いについて次のように述べている。

あなたは、宗教的真理がそれぞれの世界で多様な形で「具象化」することを、神的存在に対する人間の応答と見ます。一方、私はそれを、人間の置かれた多様な状況の中での神の顕現と見ます。これが私たちの見解の相違点の一つでしょう。(中略) ちょうどあなたがキリスト教神学について言ったように、イスラーム神学のあらゆる教義が神の啓示によるものだとは私も言いません。しかし、宗教儀礼や啓典、さらに神学上のある種の根本教義は、各宗教において神によって定められたと信じます。それらが究極的存在に対する人間の応答にすぎないとは私は言いません⁷。

このように、二人の間の決定的な違いは、諸宗教の多様性を生み出す主体が人間なのか神（あるいは究極的存在）なのかという点にある。ヒックが個々の宗教的伝統を誤謬に満ちた人間的な営みと見て正そうとするのに対し、ナスルは諸伝統を神の真理の現れと理解

⁷ Aslan, “Religions,” p.268.

し、それを歪めることに反対する。ここで両者の念頭にあるのは、伝統的にキリスト教の絶対性の主張を支えてきた受肉の教理である。その結果、キリスト教神学者がイエスの神性を疑い、ムスリムの思想家がそれをたしなめるという奇妙なことが起こる。ナスルは、「もしこれが単純に誤りであったなら、どうして神は、無限の知恵と正義を持ちながら、何億人もの信者が救いを求める世界の主要な宗教の一つを、二千年の間、誤ったまま放置できたのでしょうか」と言い、伝統は伝統であるがゆえに正しいとする⁸。

他方、キリスト教もイスラームも自宗教を唯一の真理と見なすべきではないという点において二人は一致する。ナスルはヒックに同意して次のように述べる。

けれども、あなたに大いに賛成する点もあります。つまり、各宗教がそれぞれの内側で感じる絶対性——そのせいで各宗教は、自分だけが真理であるとか、すべての真理の中で最良のものであるといった主張を歴史上してきたわけですが——その絶対性の意味は、私とあなたが各々の視点から表現した理論に照らし、修正されねばならないという点です。その理論とは、真の絶対者だけが常に絶対で、真の实在のみが絶対的に实在し、それ以外はすべて個別の精神世界の中での現象であるというものです⁹。

宗教を絶対者に対する人間の応答と見なすことによって個々の宗教を相対化するヒックの論理は容易に理解できる。これに対し、宗教的伝統の維持を訴えるナスルが各宗教の絶対性の主張を弱めようとするのは一見矛盾する。ここでナスルが説いているのは——ナスル自身が好んで使う言葉を用いれば——「相対的絶対」の理論であり、ナスルはこれを、「諸宗教の多様性の意義を理解する上で鍵となる概念」と位置づける¹⁰。それによれば、各宗教において絶対とされるものは真の絶対者の個別的な現れでしかなく、それぞれの信仰の世界の中でのみ絶対的であるにすぎない。この点、ヒックも、宗教は絶対的真理の主張をやめるべきかという質問に対し、「絶対的真理の主張ではなく、唯一の真理の主張」が問題であると答えており、ナスルと完全に一致する¹¹。

⁸ Ibid., p.272. もっとも、この発言が三つの独立した神を認める趣旨ではないことをナスルは付言する。Ibid., pp.272-273.

⁹ Ibid., p.269.

¹⁰ Nasr, *Knowledge*, p.294.

¹¹ Aslan, "Religions," p.279.

ナスルは、この「相対的絶対」の概念を、ペレニアリスト派¹²の先輩フリッチョフ・シュオンから受け継いでいる¹³。彼らによれば、諸宗教は「永遠の哲学」を共有しており、究極的には一体である¹⁴。このようなペレニアリズムは、彼ら自身も主張するように、エソテリック（深遠）で凡人の理解力を超える。だが、ナスル曰く、「もし、今日喧しく議論される諸宗教の合同が、外交の道具や、宗教の世俗化を一層推し進める近代主義の圧力の一助となって終わるのではなく、それ以上の何かであろうとすれば、エソテリックな見方によらねばならない」¹⁵。

ペレニアリズムはイスラーム固有の思想ではないが、ペレニアリストの考えでは、エソテリックな視点から見る限り、両者の間に乖離はない。ナスルによれば、幾人ものムスリムの神秘主義者、哲学者、神智学者が永遠の哲学・知恵の存在を認めており¹⁶、特にイブン・アラビー（1240年没）の『フスース・ル＝ヒカム（叡智の宝石）』は「相対的絶対」の理論に相通じるといふ¹⁷。だが、このような見方に反対するムスリムも少なくない。そこで、次節では、ナスルの宗教多元主義に対して批判的なムハンマド・レーゲンハウゼンとアドナン・アスランの所論を取り上げる。

2-2. ムハンマド・レーゲンハウゼンによるナスル批判

イランで教鞭を執るムハンマド・レーゲンハウゼンは、ナスルを「アメリカにおける最も高名なムスリムの知識人」と認める一方¹⁸、ナスルの宗教多元主義については、過去の多くの偉大なムスリムの思想家によるイスラームの解釈に合致せず、支持できないと切り捨てる¹⁹。さらに、ナスルが伝統とスーフィズムの擁護者を自任していることに関して、「だ

¹² 中村廣治郎「フリッチョフ・シュオン」241頁。

¹³ Nasr, *Religion*, p.19. シュオンは多くの箇所での概念に言及している。例えば、Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity*, p.92; *Christianity/Islam*, p.127; *Islam and the Perennial Philosophy*, p.203.

¹⁴ 中村廣治郎「フリッチョフ・シュオン」240-241頁。なお、ナスルは、「永遠の哲学（*philosophia perennis*）」が特定の哲学派の名称としても用いられることを嫌い、「永遠の知恵（*sophia perennis, perennial wisdom*）」という表現を使う。ナスルによれば、「永遠の知恵」はあらゆる宗教の中核にあり、様々な啓示を通して人間の具体的状況に応じた形で現れる。Nasr, *Knowledge*, pp.68-69.

¹⁵ Schuon, *The Essential Writings*, p.16 (editor's introduction).

¹⁶ Nasr, *Knowledge*, p.72.

¹⁷ *Ibid.*, p.297.

¹⁸ Legenhausen, *Islam*, p.121. ナスルとレーゲンハウゼンは共にシーア派に属し、アメリカとイランに縁が深いという点でも共通する。

¹⁹ *Ibid.*, pp.118-119.

が、ルーミーやイブン・アラビーのようなスーフィズムの巨匠たちは、彼が説く多元主義を受け入れなかったであろう」と言う²⁰。

レーゲンハウゼンが最も問題視するのは、イエスの神性に関するナスルの発言である²¹。レーゲンハウゼンによれば、イエスが神であるという主張はルーミーによって明確に退けられている²²。そして、他宗教の真理性を考える際には、神が使徒たちに与えた諸啓典—クルアーンによれば、それらの内容は同一である—と、その後で人間によって書き換えられたものを区別する必要がある²³。「ランプは違っても光は同じ」というルーミーの言葉が諸宗教の本質的同一性の主張のために援用されることもあるが、ここで「光」が意味するのは、クルアーン 5 章 44 節や 46 節にあるように、神が下したままの諸啓典であり、キリストの受肉、十字架上的死、三位一体といった教義ではない²⁴。このようにレーゲンハウゼンは、スーフィーの言葉の誤解による真理と誤謬の混同を戒める。

人間の文化的多様性に応じて神が異なる形で現れること自体はレーゲンハウゼンも認める²⁵。言い換えれば、各民族共同体に与えられる神の啓示が細部に至るまで完全に同一であるとは言っていない。だが、右に挙げたようなキリスト教の教義に関する限り、クルアーンが明示的にそれらを拒否している以上、神の教えとは認められないとレーゲンハウゼンは考える²⁶。したがって、諸宗教の多様性の原因に関するレーゲンハウゼンの説明は、ヒックとナスルの中間を行く。すなわち、ヒックやナスルのように多様性の原因を人間か神のいずれか一方に求めるのではなく、多様性の一部は神によって意図されたが、それ以外は人間の逸脱によるというのである²⁷。

しかし、レーゲンハウゼンは、他宗教の真理性の問題と異教徒の救済可能性の問題を区別し、「正しい信仰は義務であるが、救済に必須の条件ではない」と言う²⁸。レーゲンハウゼンは、その根拠として、そもそも正しい信仰を期待し得ない不能者は不信仰のまま死んでも劫罰を免れるというシーア派の神学者間の合意を挙げる。この不能者には、子供、精

²⁰ *Ibid.*, p.122.

²¹ *Ibid.*, p.127.

²² *Ibid.*, p.110. その典拠としてレーゲンハウゼンが示すのは、Arberry, *Discourses of Rumi*, p.134ff.

²³ Legenhausen, *Islam*, p.140. 諸啓典の内容の同一性については、クルアーン 42 章 13 節。人間による啓典の改変については、2 章 75 節、3 章 78 節、5 章 13 節、5 章 41 節。

²⁴ *Ibid.*, pp.107, 110.

²⁵ *Ibid.*, pp.99, 131.

²⁶ *Ibid.*, p.110.

²⁷ *Ibid.*, pp.125-126.

²⁸ *Ibid.*, p.164.

神障害者、耳や口の不自由な者、預言者のいない時代に死んだ者—いわゆる中間時の民²⁹—が含まれるという³⁰。その上で、レーゲンハウゼンは、モルタザー・モタッハリー（1979年没）の神学書『アドゥレ・エラーヒー（神の正義）』に倣い³¹、不能者の範囲を広く解することにより、イスラーム神学に立脚した宗教多元主義を構想する。

レーゲンハウゼンによれば、不能者か否かの判断基準は、イスラームの教えに触れる機会の有無と、それを正しく理解する能力の有無である³²。この点を敷衍して、レーゲンハウゼンは次のように述べる。

イスラームの敵の宣教により毒された環境で育った者は、イスラームの教えを理解する能力の点で、イスラーム世界とのあらゆる接触を物理的に絶たれた遠隔地に住む者と何ら違いがないかもしれない。たとえその人物が学者であり、イスラームに関する膨大な書物を入手できるとしても、彼がイスラームの教えを理解することの難しさは、必要な知的健全さを欠く者にとっての難しさと同じくらいかもしれない³³。

そして、このような洞察の帰結として、非常に多くの不信仰者が不能者に該当する可能性を示唆する³⁴。

さらに、レーゲンハウゼンは、不能者が救われる条件についても考察する。レーゲンハウゼンによれば、アラブの多神崇拝には何の真理も含まれていないが、他方、ヒンズー教や仏教などの信徒については、彼らがユダヤ教徒やキリスト教徒のような啓典の民でないとは断言できない。そして、それらがいかに正道から外れた信仰であっても、真摯な意図

²⁹ 中田「救済の境界」68頁。

³⁰ Legenhausen, *Islam*, pp.159-160.

³¹ *Ibid.*, p.156. なお、異教徒の救済可能性はモタッハリーの『神の正義』の最終章で論じられており、その章だけを抜き出して編者が解説を加えたものが Mutahhari, *Islam and Religious Pluralism* である。但し、モタッハリー自身は「多元主義」という言葉を一度も使っていない。

³² Legenhausen, *Islam*, pp.161-162. 中田考によれば、アシュアリー派はイスラームの宣教が届いていない者の救済を認めている。特にアブドゥッラー・グンマーリーは、「中間時の民」の理論を応用し、預言者ムハンマド以降の異教徒の救済可能性をも認める。中田「救済の境界」69-70、75-76頁。だが、モタッハリーとレーゲンハウゼンは、宣教の到達の有無のみならず、イスラームの教えを理解する能力や環境を問題にし、それによって異教徒の救済の範囲を大きく広げる。

³³ Legenhausen, *Islam*, p.162.

³⁴ *Ibid.*, p.170.

によるものであれば、その真摯さゆえに神の恩寵に与り得るという³⁵。

レーゲンハウゼンは、このような論理によって異教徒の救済可能性を広く認め、これこそがヒックやナスルの相対主義に取って代わるべき正しい宗教多元主義であると主張する。だが、レーゲンハウゼンの諸宗教に対する見方を多元主義と呼ぶことは、ムスリムを含む一般の理解に反するように思われる。レーゲンハウゼンがイブン・アラビーの言葉に基づいて主張するところによれば、ムハンマドのイスラームの誕生以降、それ以前の宗教はすべて無効になり³⁶、今日、神の命じる宗教はムハンマドのイスラームのみである³⁷。つまり、レーゲンハウゼンは、救いに至る複数の道を認めるわけではなく、むしろ正規のルートは一本しかないことを強調する。異教徒の救済は、どれだけ対象者が多くても、本来の形ではない。このような立場は包括主義と呼ばれるべきであろう³⁸。

2-3. アドナン・アスランの見解

アドナン・アスランは、ヒックとナスルの対談を企画したトルコ人研究者である。アスランは、ヒックの宗教多元主義を世俗的、ナスルのものを宗教的と評し³⁹、自身はナスル寄りの宗教的な視点に立つ⁴⁰。だが、アスランは、レーゲンハウゼンと同様、ナスルの「相対的絶対」の理論に満足せず⁴¹、宗教伝統一般ではなくイスラームに基づいた多元主義を志向する⁴²。

³⁵ *Ibid.*, pp.166-167.

³⁶ *Ibid.*, pp.113-114. レーゲンハウゼンは、Ibn al-‘Arabī, *al-Futūḥāt*, vol.3, p.153 の12行目末尾からの一節の英語訳を、Chittick, *Imaginal Words*, p.125 から引用している。だが、ここでイブン・アラビーが説いているのは、レーゲンハウゼンの理解とは逆に、イスラームの誕生後も他の伝統宗教が有効に存続するということである。イブン・アラビーは、イスラームを太陽の光に、先行する諸宗教を星の光に喩え、太陽のために星が見えなくなっても星の光が消えたわけではないのと同様、イスラームによって他の諸宗教が廃棄されるように見えても無効になるわけではない (fa-lam tarji‘ bi-al-naskh bātīlan) ことを明言している。また、チティックもそう訳している。

³⁷ レーゲンハウゼンは、時代によって神の命じる宗教が変わることを、「義務論における通時的多元主義」と呼ぶ。Legenhausen, *Islam*, pp.98-99. それゆえ、救済論においてもレーゲンハウゼンは「多元主義」という用語を通時的な意味で使っているのかもしれないが、それはこの言葉の通常の用法ではなく、語弊がある。

³⁸ レーゲンハウゼン自身はカール・ラーナーの包括主義を批判している。*Ibid.*, p.93. しかし、救済可能性を正しい信仰者以外にも認めるという点で、両者の論理は共通している。

³⁹ Aslan, *Religious Pluralism*, p.xiv.

⁴⁰ *Ibid.*, p.103.

⁴¹ *Ibid.*, pp.165-166.

⁴² *Ibid.*, pp.186-187, 235. アスランはハナフィー法学派・マートゥリーディー神学派の優勢な地域の出身であるが、アスランの説く多元主義はこれらの学派の所説に依拠するも

アスランによれば、イスラームは真理性において他のあらゆる宗教に勝るが⁴³、異教徒の救済可能性は否定されない⁴⁴。ここまではレーゲンハウゼンの主張と重なるが、二人が異なるのは、今日、ムハンマドのイスラームが神の命じる唯一の宗教なのか否かという点である。レーゲンハウゼンは、クルアーン 3 章 19 節「まことに神の御許における教えはイスラームである」を、狭義のイスラーム—つまり、ムハンマドのイスラーム—の真理性と先行する諸宗教の失効の証しであると解し、改宗や宣教の意義を語る⁴⁵。これに対し、アスランは、この句の「イスラーム」を神への服従という広義にとり、排他的解釈を避ける⁴⁶。アスランのクルアーン理解によれば、神が人間を判断する基準は、どの宗教に所属しているかではなく、信仰し、善行に励み、倫理的に完璧な生活を追求しているかどうかである⁴⁷。そして、アスランは、異教徒が救済に与るための条件として、第一に、各々の伝統における義務を果たすこと、第二に、真理が心の中で明らかになったとき、それを故意に覆い隠さないことを挙げる⁴⁸。前者は、あらゆる伝統宗教が神の啓示によって始まったという理解、後者は、狭義のイスラーム以外においては人間によって真理が歪められているという理解に基づいている。

では、現世において真理に気付かなかった異教徒はどうなるのか。そのような異教徒が救われるかどうかは、この二条件の中で明言されていない。だが、別の箇所ではアスランは、そのような異教徒も救済され得ることを示唆している。アスランは、ガザーリーの発言として、「もし誰かが預言者について嘘つきであるとか信用できないといった間違っただけの情報を与えられ、そう信じたならば、その者は預言者を信じる義務を負わず、したがって、預言

のではない。マートゥリーディー派における救済論については、中田考「救済の境界」70 頁、松山洋平『『不信仰の地』』9-20 頁。

⁴³ Aslan, *Religious Pluralism*, p.191.

⁴⁴ *Ibid.*, p.193.

⁴⁵ Legenhausen, *Islam*, pp.133-140.

⁴⁶ Aslan, *Religious Pluralism*, p.192. イスラームは、アラビア語の動詞 *aslama* の動名詞であり、神に服従することを意味する。それゆえ、ムハンマド以前の預言者がもたらした宗教も広義のイスラームに含まれる。

⁴⁷ *Ibid.*, p.195. 例えば、クルアーン 3 章 199 節は、「啓典の民の中にも、神を信じ、あなた方と彼らに下されたものを信じ、神に謙虚に仕え、わずかな代価で神の御言葉を売るような真似はしない者がいる。それらの者には神の御許で褒美があろう」という。この節が下されたのは、マッカで迫害を受けたムスリムたちを庇護したアビシニアの王アスハマ（630 年頃没）が没し、預言者ムハンマドが哀悼の祈りを捧げたときである。キリスト教徒の死を悼むことについて疑問を呈するムスリムがいたからである。Michot, *Ibn Taymiyya*, pp.244-245.

⁴⁸ *Ibid.*, p.196.

者を信じなくても救われ得る」と言う⁴⁹。これは、レーゲンハウゼンが不能者に関して述べた内容とよく似ており、その結果、救済の範囲に関して両者の見方はほぼ一致する。

アスランは、イスラーム以外の伝統宗教の無効をレーゲンハウゼンほど強調しないが、他宗教の真理性を完全には認めない点ではレーゲンハウゼンと同じ立場である。その意味で、アスランの主張はレーゲンハウゼンとナスルの間を行くものであるが、どちらかといえば包括主義的な性格が強いといえよう。

2-4. 救済論から市民権論へ

ここまで、異教徒の救済可能性について、三人の所説を比較した。このうち、最も多元主義的なのはナスルの立場である。しかし、ナスル自身も認めるように、彼の思想は一般のムスリムの理解を越えており、あまり支持されていない。これに比べ、レーゲンハウゼンやアスランの説明は、イスラームの優越性を明確に肯定しており、大方のムスリムの感覚に合致する。だが、これらは多分に包括主義的であり、それらを多元主義と呼ぶことには抵抗を感じる者が多い。救済論としての宗教多元主義がムスリムの間であまり人気が高くないのは、右のような理由によると考えられる。

だが、現代の多文化社会における異教徒への配慮として、多元主義という言葉の使用を好むムスリムも少なくない。包括主義という言葉には自己中心的な響きが残るのに対し、多元主義と言えば完全な対等を意味するからである。それならば、救済論とはまったく違った文脈で多元主義を提唱できないか。そのような思いから生まれたのが、真理や救済の問題を棚上げし、国家における市民権を論じる中で多元主義を唱えようという発想である。この点について、マレーシアで活躍するシャリーア研究者ムハンマド・ハーシム・カマリは、次のように述べる。

イスラームは、確かに他の一神教の存在を認めるが、すべての宗教が真理であるとまで

⁴⁹ *Ibid.*, p.194. ガザーリーは、「今の時代のローマやトルコのキリスト教徒の大半は慈悲に与る—もし神が望むならば—」と述べ、同時代のキリスト教徒を三つに分類する。第一に、預言者ムハンマドの名前を一度も聞いたことがない者たち。第二に、ムハンマドの名前、人物像、奇跡を聞いたことがある者たち。第三に、両者の中間に位置する者。そして、最後のグループに関し、「ムハンマドの名前は彼らの耳に届いているが、人物像や人柄は伝えられていない。それどころか、ムハンマドという名の信用できない嘘つきが預言者を自称したと子供の頃から聞かされてもいる。(中略)私の考えでは、これらの者は第一のグループと同列である」と言う。 Ghazālī, *Fayṣal al-Tafrīqah*, p.206.

は言わないかもしれない。したがって、(中略) イスラームは包括主義的であると言わざるを得ない。だが、宗教多元主義をもっと単純に考え、「異なる宗教が同じ社会の中で共存するとき、それが宗教多元主義である」と言うならば、イスラームは多元主義的である⁵⁰。

このような多元主義は、これまで見てきたものとは意味が異なる。しかし、キリスト教神学において排他主義が批判された背景に、どのように異教徒と共存するべきかという実践的な問題意識があったとすれば、この新しい多元主義ほど正面からその問いに答えるものはない。そして、今日の「シャリーアの目的」論者の中には、前述のカマリを含め、この意味での多元主義者が少なくない。次節では、市民権論としての多元主義について、現代のアラブ世界における最も影響力の強い法学者ユースフ・カラダーウィー⁵¹の所説を中心に検討する。

3. 市民権論としての宗教多元主義

3-1. ユースフ・カラダーウィーの宗教多元主義

ユースフ・カラダーウィーは、『宗教的自由と多元主義』において、前半を宗教的自由、後半を多元主義の考察に充てている。両者は不可分の関係にあり、重複する記述も見られる。先に後半から見ていくと、創造者の唯一性と創造の多様性が冒頭で総論的に論じられ⁵²、その後で人種・言語・宗教・文化・政治における多様性が順に扱われる。その中で、カラダーウィーは、宗教多元主義と複数政党制の二つに多くの紙面を割いている。宗教多元主義に関し、カラダーウィーは、人間に自由意思が与えられていることや、クルアーンが信仰の強制を禁じていることを指摘した後、イスラームに対する誇りと異教徒に対する寛容とは矛盾しないのかという疑問に答える⁵³。カラダーウィーは、両者が矛盾しない理由として、多様性は神の意志によって生じ、各々の信仰に対する賞罰は神のみに委ねられており、地上における神の代理人たる人間は、ただ人間であるがゆえに尊敬されねばならず、

⁵⁰ Kamali, “Diversity and Pluralism,” pp.34-35. なお、鉤括弧内は、マレーシアの知識人・活動家チャンドラ・ムザッフアルの言葉である。

⁵¹ Gräf, “Introduction,” p.1.

⁵² Qaraḍāwī, *al-Ḥurriyyah al-Dīniyyah*, pp.58-62.

⁵³ *Ibid.*, pp.63-68.

イスラームは万人に対して公正であるよう命じているという四つを挙げる⁵⁴。このように、人間に対する裁きを神に委ねて詮索しないという点が、前節までに見た議論との最大の違いである。これまでの多元主義は、最後の日に神が誰をどのように裁くかを予想するものであった。これに対し、カラダーウィーの多元主義は、現世における人間同士の問題に焦点を合わせ、信教の自由を中心とする市民権をムスリムと非ムスリムに等しく保障することを目指す。

複数政党制は、カラダーウィーによれば、古にイスラームがもたらした民主主義において称揚されるものであり、たとえそれが体制に反するとしても認められなければならない⁵⁵。そして、イスラーム的な国家とは宗教国家ではなく、シャリーアに基づく市民国家であり、指導者は無謬のイマームではなく、信任するか更迭するかは人々にかかっているという⁵⁶。シャリーアと国家の関係について、カラダーウィーはここでは詳しく説明していないが、裁きを神に委ねるという前述の思想と併せて考えるならば、シャリーアを儀礼規範と社会規範に分け、国家の関与を後者の一部に限定することになるだろう。その社会規範のうち、非ムスリム市民との関係で問題になるのは人頭税の徴収であるが、カラダーウィーは、彼らがムスリム市民と共に兵役に就くことを条件に人頭税を免れ得るという見解を紹介する⁵⁷。さらに、カラダーウィーは、そのような政策を掲げるムスリムの政党にキリスト教徒が参加し、あるいはキリスト教徒が独自の政党を結成する可能性にも言及し、複数政党制が諸宗教の共存に資することを強調する⁵⁸。

次に前半を見ると、始めに、人間にとって宗教が重要であること、諸宗教の多様性が神の意志によること、イスラームが抗争より対話を好むこと、特にキリスト教に親近感を抱いていることが述べられ⁵⁹、これに続いて、シャリーアの認める様々な宗教的自由が論じられる。カラダーウィーによれば、財産や刑罰はイスラーム法の専権分野であるが、婚姻や離婚といった家族に関する事柄には各々が属する宗教共同体の法が適用される。また、酒や豚のようなムスリムにとっての禁制品も異教徒には許されるという⁶⁰。これに関連し

⁵⁴ *Ibid.*, pp.69-73.

⁵⁵ *Ibid.*, p.75.

⁵⁶ *Ibid.*, pp.78-79.

⁵⁷ *Ibid.*, p.82. なお、人頭税は女性や子供には課されない。Qaradāwī, *Ghayr al-Muslimīn*, p.33.

⁵⁸ Qaradāwī, *al-Hurriyyah al-Dīniyyah*, p.82.

⁵⁹ *Ibid.*, pp.11-18.

⁶⁰ *Ibid.*, pp.29-32.

て、カラダーウィーは、別の著書の中で、イスラーム国家における異教徒の義務の一つとして、ムスリムの感情を害さないことを挙げている。例えば、公然とイスラームを侮辱すること、三位一体のようなムスリムの信仰に反する教義を広めること、断食中のムスリムの目を憚らずに食事をするのが禁じられるという⁶¹。だが、カラダーウィーは、多元主義を論じる著作の中では、こうした異教徒の義務への言及を避けている。異教徒の義務を強調することによって多元主義と矛盾することを気にしたからであろう。

宗教的自由に関してカラダーウィーが最も力を入れて論じるのは、ムスリムの背教の問題である。カラダーウィーは、個人的な背教と他人を巻き込む背教を区別した上で⁶²、後者を社会秩序に対する罪と見なし、ハディースの字義的解釈と伝統的な通説に依拠して死刑を相当とするが⁶³、前者については、処罰は来世に委ねられると言う⁶⁴。但し、カラダーウィーは、人の心の中を開けて覗くことはしないと述べる一方、棄教したと判明している者には適切な裁量刑を科すという提案もしている⁶⁵。これらを総合すると、カラダーウィーが現世での処罰を控えるのは、信教の自由を尊重するからではなく、確実な証拠なしには罰しないという刑事訴訟法上の原則に従ったにすぎないようにも見える。カラダーウィーは、信仰における強制禁止を定めるクルアーン 2 章 256 節を引用する一方、「しかし、今日入って明日出るといように宗教を弄ぶことは許されない」と述べ、背教に対する処罰を正当化する⁶⁶。だが、イスラームに改宗する異教徒が罰せられないことを考え合わせると、裁きを神に委ねるといって建て前は、イスラームの優越性という本音の前に道を譲ったように見える。カラダーウィーがイスラームの優越性を信じるのは勝手だが、そうした個人的な信条に基づいて他者の信教の自由に対する制限を主張するならば、彼自身の唱える多元主義の論理と整合しない。とりわけ改宗の自由は信教の自由の根幹をなすものである。カラダーウィーはこの点についての認識が甘い。

このように、カラダーウィーの多元主義は、提唱者の個人的な信条によって歪められている部分がある。だが、それ以外の点では、カラダーウィーは、第三章で見たラシード・リダーのイスラーム国家観の基本的な部分を受け継ぎ、宗教の違いによる差別をなくすように努めている。

⁶¹ Qaradāwī, *Ghayr al-Muslimīn*, p.42.

⁶² Qaradāwī, *al-Hurriyyah al-Dīniyyah*, p.36.

⁶³ *Ibid*, p.47.

⁶⁴ *Ibid.*, p.50.

⁶⁵ *Ibid.*, pp.50-51.

⁶⁶ *Ibid*, p.50.

3-2. イスラーム国家という限界

カラダーウィーの多元主義に含まれる矛盾を指摘したが、これは解消可能である。むしろ、リーダーに関して指摘したように、イスラーム的な多元主義が抱える原理的な問題は、イスラーム国家を前提とする限りムスリム市民と非ムスリム市民を完全に対等に扱うことはできないのではないかというものである。とりわけ人頭税は、イスラーム国家における宗教的差別を象徴するものと見られてきた。

人頭税に関し、現代の「シャリーアの目的」論者たちはリーダーよりも大胆な解釈を提示している。リーダーは、イスラーム国家の軍隊がムスリムだけから成ることを前提に、非ムスリム市民が国家の庇護を受ける対価として納税の義務を説明した。これに対し、今日では、非ムスリム市民がムスリム市民と共に兵役に就くことを条件に、人頭税の支払いを免除する見解が有力になりつつある⁶⁷。この見解は、預言者が聖遷後に定めたマディーナ憲章の精神に合致する。というのは、マディーナ憲章では、ユダヤ教徒も戦いに参加することが義務づけられる一方、人頭税については何も記されていないからである⁶⁸。

さらに、カラダーウィーは、『喜捨の法学』において、人頭税に関する別の案を出している。喜捨はムスリムの儀礼的行為の一部と見なされ、非ムスリム市民に課される人頭税とは性格が異なる。だが、カラダーウィーは、どちらも経済的な負担であるという共通点に着目し、両者の一本化を提案する。そして、これが突飛な思い付きでないことを示すために、第二代カリフのウマルについての伝承を引用する。それによれば、ウマルは、タグリブ族というキリスト教徒たちから人頭税に代わる喜捨を受け入れた。なぜなら、彼らが人頭税という名称をひどく嫌っており、ウマルがこれを無理強いすれば、彼らはムスリムに敵対し、東ローマ帝国に援助を求める可能性があったからである。カラダーウィーは、ウマルが公共の福利を考慮して政治的に判断したことを指摘している⁶⁹。

⁶⁷ Kamali, *Freedom*, p.91. さらに、カマリは、納税と兵役の義務がムスリムと非ムスリムに等しく課される今日の状況下では人頭税を取る理由がないことを指摘する。 *Ibid.*, p.92.

⁶⁸ マディーナ憲章 37 条と 44 条は、ムスリムとユダヤ教徒が協力して戦うことを定めている。小杉「初期イスラーム」238-239 頁。人頭税 (jizyah) について言及がないことについては、同 230 頁。

⁶⁹ Qaradāwī, *Fiqh al-Zakāh*, vol.1, pp.98-104. この伝承の中で、ウマルはタグリブ族にムスリムの二倍の額の喜捨を要求している。これに対し、カラダーウィーは、増額の必要を否定し、ムスリムと非ムスリムの間の平等を重視する。だが、カラダーウィーは、人頭税がムスリムの兵役と喜捨に相当するものであるとも言う。それならば、ムスリムと非ムス

この提案は、非ムスリム市民に対するカラダーウィーの配慮を表すと同時に、彼がクルアーン 9 章 29 節を絶対視していないことを示している。カラダーウィーは次のように考えたと想像される。税の徴収は高度に政治的な事柄であり、状況に応じて柔軟に対応する必要がある。それゆえ、啓典の民から人頭税を取ることを普遍的な規範と見るべきではない。その証拠に、人頭税の制度は、預言者がマディーナの統治を始めた当初から存在したわけではない。そして、人頭税という言葉を含むクルアーンの節は 9 章 29 節を措いてほかにない。さらに、ウマルも、政治的な判断に基づき、人頭税の規定を変更したことがある。

第三章で見たように、リーダーは、政治的な問題に関し、預言者の言動が必ずしも普遍的な規範ではないことについて注意を促した。また、明文が確実なものでない場合、「権能を与えられた者たちの相談」に委ねられると説いた。だが、9 章 29 節に関する限り、確実な明文であって永続的な妥当性を持つものと見なしていた。リーダーは、ウマルがタグリブ族に対して例外的な対応をとったことにも言及している。しかし、リーダーは、タグリブ族がローマ側に付くまでウマルが原則通りの要求をし続けたことや、曲がりなりにも人頭税を取ったことを強調する⁷⁰。これに対し、カラダーウィーの説明からは、9 章 29 節に固執しなくてよいと言っているような印象を受ける。これは、現代の「シャリーアの目的」論が自然主義的な要素を含んでいることの証左といえるかもしれない。

次に、人頭税以外の問題も整理しておきたい。第三章で見たように、イブン・アーシュールは、公務就任、相続、同害報復、証人適格などに関して非ムスリムがムスリムと等しく扱われないことを指摘していた。このうち、相続については、「ムスリムが不信仰者を相続することはなく、不信仰者がムスリム（を相続すること）もない」という預言者の言葉が伝えられており、これに従うのが多数説である⁷¹。この言葉は異教徒に対するよそよそ

リムからの喜捨の額を等しくするだけでなく、兵役に関しても両者を等しく扱う必要がある。

⁷⁰ Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān*, vol.10, p.358.

⁷¹ カラダーウィーは、キリスト教徒の両親を持つイギリス人ムスリムからの質問に対する回答の中で、この伝承に様々な解釈を加え、質問者が両親を相続できるように努めている。だが、カラダーウィーは、異教徒に対するムスリムの相続権を肯定することに注意を奪われ、逆の場合について筋の通った説明ができていない。カラダーウィーは次の五点を指摘している。第一に、異教徒はムスリムを相続できないが逆は許されるという少数説がイスラームの初期から存在する。第二に、「イスラームは増えるが、減ることはない」という預言者の言葉が伝えられている。それゆえ、ムスリム男性とキリスト教徒の女性の婚姻は許されるが、キリスト教徒の男性とムスリムの女性の婚姻は許されない。相続についても婚姻と同様に考えられる。第三に、「不信仰者」とはムスリムに戦いを挑む不信仰者のみを指

しさを感じさせるが、決して不平等をもたらすものではないと説明されている⁷²。

同害報復については、ムスリムと非ムスリムの命の価値が同等かどうかが問題となる。カラダーウィーによれば、ムスリムが異教徒を殺した場合に報復としてムスリムが殺されることはないというのが中世における多数説であった。これは、「不信仰者のためにムスリムが殺されることはない」という預言者の言葉を字義通りに解釈した結果である。だが、ハナフィー派は「命には命」（クルアーン 5 章 45 節）の原則を重視し、預言者の言葉の適用範囲を敵対的な不信仰者に限定した。これは、第三章で背教に関して見たのと同様の解釈手法である。カラダーウィーは、さらに、預言者が非ムスリム市民を大切に扱ったことを示す伝承を引用している⁷³。

証人適格については、クルアーン 5 章 106 節が旅の途中で遺言のために異教徒を証人とすることを認めている。そこで、それを他の場合—例えば、異教徒の医者証言が必要な場合—にも類推して異教徒の証言を広く受け入れるべきかどうかが争われてきた⁷⁴。現代の「シャリーアの目的論」者は、ムスリムのみに関わる純粋に宗教的な事柄を除き、異教徒の証人適格を認める傾向にある⁷⁵。

公務就任については、原則として宗教の違いによる差別はないが、若干の例外があるとされる。カラダーウィーが例外として挙げるのは、国家元首、司令官、ムスリム間の訴訟を担当する裁判官といった宗教色の強い官職である。カラダーウィーによれば、国家の長はイスラーム法の執行者としての地位を預言者から受け継ぐものである。軍隊の指揮は単なる世俗的行為ではなく、究極の儀礼的行為であるジハード（神の道のために戦うこと）に関わる。ムスリム間の訴訟は、シャリーアを信じる者にしか裁けない。それゆえ、非ムスリムはこれらの官職にふさわしくない。だが、それら以外は非ムスリム市民に対しても

すと解することもできる。第四に、以上の三点はイブン・タイミーヤとイブン・カイイムが説いていることでもある。第五に、遺贈は異教徒からムスリムへもムスリムから異教徒へも許されている。相続についても遺贈と同様に考えることができる。以上の五点のうち、第三の点に注意を要する。多数説の根拠とされている預言者の言葉の「不信仰者」を限定的に解釈すれば、挑戦的でない異教徒とムスリムは互いに相続できるはずである。しかし、イブン・タイミーヤとイブン・カイイムは、これを第二の点と組み合わせることにより、ムスリムは異教徒を相続できるが逆は許されないという解釈を正当化した。これに対し、カラダーウィーは、その解釈を支持すると初めに述べながら、それと矛盾する説明を最後に行っている。Qaradāwī, *Fī Fiqh al-Aqalliyyāt*, pp.126-131; *Dirāsah*, pp.277-283.

⁷² Kamali, *Freedom*, p.89.

⁷³ Qaradāwī, *Ghayr al-Muslimīn*, pp.12-13.

⁷⁴ Ridā, *al-Manār*, vol. 8, pp.107-109.

⁷⁵ Kamali, *Freedom*, p.89.

開かれており、実際、アッバース朝期にはキリスト教徒が大臣に任命されることが何度かあったという⁷⁶。

公務就任に関する論点としてもう一つ重要なのは、非ムスリム市民が議員として国政に関わることができるかどうかである。この問題は、イスラーム国家における民主主義のあり方を考える上で避けて通れない。カラダーウィーは、あるファトワーの中で、国家における議員を家庭における妻になぞらえ、次のように説明する。イスラームはムスリムの男性がユダヤ教徒やキリスト教徒の女性と結婚することを許した。その結果、妻は家事や育児に関する責任者となる。但し、それは夫の監督の下でのことである。同様に、非ムスリム市民はイスラーム国家の議員になることができるが、それはムスリムの監督の下でのことである⁷⁷。チュニジアのナフダ党の党首ラーシド・ガンヌーシーは、カラダーウィーと同じ方向を目指しながら、もう少し緻密な説明を試みている。ガンヌーシーによれば、イスラーム国家の政治はシャリーアに則ったものでなければならず、それを判定するのはイスラーム法学者から成る機関であるが、その判定に拘束力はなく、議会は自由に決定を下すことができる⁷⁸。そして、議員はシャリーアの専門的である必要はなく、一般のムスリムや非ムスリムも議員になることができる。但し、非ムスリムについては無制限ではなく、議員の過半数と国家元首がムスリムであることが条件となる⁷⁹。

このように、現代の「シャリーアの目的」論者たちは様々な形で非ムスリム市民の権利の拡大に努めている。そして、人頭税に関して見たように、事柄の政治的性格を理由に、クルアーンの明文に反する解釈を採ることもある。それでも、公務就任や証人適格において完全な平等は達成できていない。その結果、彼らの唱える多元主義はせいぜい原則的な次元にとどまっている。

今後、解釈者の努力によって市民間の不平等をさらに減らすことは可能かもしれない。だが、イスラーム国家という前提自体が多元的ではないことを考えると、イスラーム国家において完全な多元主義を目指すのは、曲線がその漸近線に近づくことはできても交わる

⁷⁶ Qaradāwī, *Ghayr al-Muslimīn*, pp.23-25. 但し、カラダーウィーは、マーワルディーの学説を引用し、もっぱら法令の執行に関わる大臣 (*wazīr al-tanfidh*) と比較的大きな権限をカリフから委ねられる大臣 (*wazīr al-tafwīd*) を区別する。後者をムスリムに限定する趣旨であろう。

⁷⁷ Qaradāwī, *Fiqh al-Dawlah*, p.195

⁷⁸ Ghannūshī, “Secularism in the Arab,” pp.113-114.

⁷⁹ Ghannūshī, *al-Hurriyyah al-Āmmah*, pp.125-128. ガンヌーシーは、全議員がムスリムであることを要求するマウドゥーディー (1979 年没) の説を引用した上で、それに疑問を呈している。

ことがないように、そもそも無理な試みである。では、その前提を崩して世俗主義を採用することはできないのか。世俗国家はシャリーアの目的に反するのか。

3-3. 「シャリーアの目的」論における世俗国家

シャリーアと世俗主義はまったく両立し得ないわけではない。国家が世俗主義を採用しても、シャリーアはムスリムの間で意味を持ち続けるからである。むしろ、国家が宗教と関係を持たない方が個人の信仰にとって好ましいという見解を持つムスリムさえいる。アメリカの多元主義者アブドゥッラーヒ・アフメド・アン＝ナーイムは、「確信と自由選択に基づいてムスリムであるために、私は世俗国家を必要とする。それは、人間がムスリムであるための唯一の方法である」と述べる⁸⁰。アン＝ナーイムによれば、預言者時代のマディーナは政教一致の理想郷であった。だが、預言者が没し、理想が再現不可能となった以上、中途半端に宗教国家を志向して偽の宗教的権威による解釈の押し付けを招くよりは、世俗国家を目指す方が良い。実際、預言者没後のイスラーム世界に真の意味での宗教国家は存在しなかったとアン＝ナーイムは言う⁸¹。

だが、「シャリーアの目的」論者の間では、世俗主義は第一の選択肢になっていない。例えば、カラダーウィーは、自らの「シャリーアの目的」論が中庸であることを主張するにあたり、字義的解釈にこだわる新ザーヒリー派を一方の極に、世俗主義者をはじめとする西洋化推進派を他方の極に置く⁸²。既に見たように、イスラーム国家は宗教国家ではないとカラダーウィーは述べているが、これは西洋的な世俗主義を肯定する趣旨ではない。それは、国家の指導者が無謬ではないこと、その地位が市民の信任に基づいていること、イスラームを実践しない者でも市民になれること、国政には市民の意思が反映されることなどを意味するにすぎない。これらをイスラーム国家の世俗的な部分と呼ぶかどうかは別に、カラダーウィーが西洋的な世俗主義を否定していることは間違いない⁸³。

説明の仕方は異なるが、カマリの見方もカラダーウィーのものと基本的な部分で重なっている。カマリは、イスラーム国家か世俗国家かという二者択一について、いずれも今日のイスラーム世界の現実を表していないと評し、両者の中間の選択肢として「シャリーア

⁸⁰ An-Na'im, *Islam and the Secular State*, p.1.

⁸¹ Abdullahi Ahmed An-Na'im, op.cit., pp.45-55.

⁸² Qaraḍāwī, *Dirāsah*, p.13.

⁸³ カラダーウィーは、西洋の世俗主義とイスラーム国家の世俗的な部分を表すのに 'almānī と madanī という二つの形容詞を使い分けている。後者は町を表す名詞 madīnah と語根を共有し、「都市的な」ないし「市民的な」とも訳される。

に基づく統治」を提唱する。イスラーム国家と「シャリーアに基づく統治」は同義でも用いられるが、カマリによれば、前者がカリフ制の廃止後に保守強硬派によって生み出された教条主義的な概念であるのに対し、後者はマレーシアのような多宗教社会においても対応できる柔軟さを備えている⁸⁴。さらに、カマリは、シャリーアの規範が時代と状況の要求に応じて変わり得ることを踏まえ、シャリーアには「本質的に市井的で世俗的な側面」があると指摘する。但し、宗教と政治を分離する西洋風の発想については、イスラーム世界の大部分においてほとんど役に立たないだろうと言う⁸⁵。

また、ヨーロッパにおける最も有名なムスリムの一人であるタリク・ラマダーンは、「シャリーアの目的」論とその応用を論じた『過激な改革』の中で、儀礼的行為と社会的行為の区別を強調し⁸⁶、これをイスラームにおける宗教と政治の区別として説明する⁸⁷。ラマダーンは、シャリーアに基づく刑罰—死刑、手足の切断、鞭打ち、石打ちなど—の執行を暫時停止することを2005年に提案した⁸⁸。その中で、ラマダーンは、第二代カリフのウマルによる先例を引きながら、シャリーアの解釈において文脈を考慮することの重要性を強調している⁸⁹。だが、ラマダーンによれば、多くのムスリムがこの区別を十分に意識できていない。その原因として、ラマダーンは、植民地時代の後、ムスリムたちが西洋への対抗心からイスラームと世俗主義の違いを強調することに取り憑かれていたことを指摘する。さらに、西洋では世俗化によって自由や多元主義や民主制が誕生したのに対し、イスラーム世界では、世俗化を強制された結果、イスラームの倫理を無視する独裁制が生まれた。こうした苦い経験によって、ムスリムは自分たちの伝統に含まれる政教の区別を正しく認識できなくなったという⁹⁰。それゆえ、ラマダーンは、儀礼的行為と社会的行為の区別を思い出させ、後者についてはシャリーアの普遍的な原則を守りながら文脈に応じた解釈に努めるよう呼びかける。その一方で、ラマダーンは、政治と宗教的倫理を完全に分離する試みに対して警鐘を鳴らす。ここでラマダーンの念頭にあるのはフランスである。フランスがカトリックの文化的背景を完全に無視することはできないとラマダーンは言う⁹¹。

このように、現代の「シャリーアの目的」論者たちは、イスラームないしシャリーアに

⁸⁴ Kamali, *Shari'ah Law*, p.243.

⁸⁵ *Ibid.*, p.265.

⁸⁶ Ramadan, *Radical Reform*, p.20 et al.

⁸⁷ *Ibid.*, p.263.

⁸⁸ *Ibid.*, p.274.

⁸⁹ Ramadan, "An International Call."

⁹⁰ Ramadan, *Radical Reform*, pp.264-265.

⁹¹ *Ibid.*, p.262.

世俗的な側面があることを指摘する一方、西洋的な世俗主義を拒否している。これはガンヌーシーにも当てはまる。ガンヌーシーがイスラーム国家の議会を世俗的なものとして位置づけたことは既に見たが、他方、西洋の世俗主義やそれを改悪したチュニジアの強権政治をガンヌーシーは厳しく批判していた⁹²。

だが、ジャスミン革命後、ガンヌーシーの率いるナフダ党が世俗政党と連立を組むことが決まると⁹³、論調が若干変化した。ガンヌーシーが 2012 年 3 月に行った世俗主義に関する講演は、次のように要約できる。

世俗主義は一種類ではない。例えば、アメリカでは国家は宗教的に中立でなければならないが、宗教が公の場に顔を出すことは問題視されない。これに対し、フランスでは宗教が公共の空間から排除される。このフランス流の世俗主義はイスラームとは無縁である。だが、イスラームも宗教と政治を区別してきた。マディーナ憲章は、宗教の異なるムスリムとユダヤ教徒を政治上は一体として扱った。イブン・アーシュール先生が詳しく論じたように、預言者の持つ複数の役割が区別されていた。さらに、可変的な社会規範とそうでない儀礼規範の区別がシャーティビーのような大法学者たちによって認められてきた。このように、イスラームの国家は神権国家ではなく、人間の営みであった。また、イスラームの国家は法学や神学上の問題に関してある程度の中立性を保っていた。アッバース朝のカリフの中には特定の解釈を人々に押し付けようとする者もいたが、マリークやアフマド・ブン・ハンバルはそれに抗議した。シーア派を別にすれば、イスラームには解釈を統一する機関が存在しない。それゆえ、議会の決定は最終的なものとして尊重されなければならない。宗教の強制は無意味であり、禁じられる。そして、宗教的な機関の監督がなくても国家はイスラームの価値観に基づいて運営され得る。私たちは革命によって独裁者を追放した。この国は、宗教や性別にかかわらず、すべての市民のものである。イスラームは彼らに等しく市民権を与えている⁹⁴。

この講演は、世俗主義を分類した上でアメリカ型の政教分離とイスラームの統治の類似

⁹² Ghannūshī, “Secularism in the Arab,” pp.97-100, 115-123.

⁹³ 2011 年 1 月にベン・アリ政権が倒れ、ガンヌーシーは、二十年間以上に及ぶ亡命生活を送ったイギリスからチュニジアに戻った。また、しばらくしてナフダ党も合法化され、活動を再開した。ナフダ党は同年 10 月の選挙で議会における第一党となったが、議席の過半数を獲得するには至らなかった。

⁹⁴ Ghannūshī, “Secularism and the Relationship.”

性を示唆する点⁹⁵、また、国家のイスラーム性を担保するための枠組み—以前のガンヌーシーは元首と議員の過半数がムスリムであることを条件とし、イスラーム法学者による監督についても言及していた—を示さず、市民の自発的な努力に期待する点において、革命前の主張と異なる。その結果、ガンヌーシーの描くイスラーム国家は、前述のアン＝ナーイムが望む世俗国家に近いものとなっている。

この講演が行われた時期を考慮すると、その内容はガンヌーシーの理想を表すものではなく、世俗主義に対する妥協の産物と見なされるべきかもしれない⁹⁶。だが、本音かどうかという問題とは別に、事実の誤認や論理の飛躍がないかどうかを検証することも重要であろう。ガンヌーシーは、イスラームの統治の世俗性を主張するために、宗教と政治が区別されていたことや国家が宗教の解釈に関して中立的であったことを指摘する。しかし、次の二点においてガンヌーシーの論証には不備がある。

第一に、イスラームの歴史を通じて、国家の諸学派に対する中立性は常に保たれていたわけではない⁹⁷。また、一定の中立性が保たれることはあったが⁹⁸、それはイスラームの内部に限られ、国家がイスラームと他宗教に対して等しく距離を置いたわけではなかった。アメリカ型の政教分離との違いは明らかである。さらに、マディーナ憲章下でムスリムとユダヤ教徒が市民として対等に扱われたのは確かであるが、それはユダヤ教徒がイスラームの統治を受け入れることが前提であった。

第二に、イスラームにおける宗教と政治の区別に関するガンヌーシーの説明は、啓示の明文がない場合には妥当する。だが、明文がある場合、政治がそれに縛られるのであれば、宗教との区別は曖昧になり、ましてや両者の分離は否定される。そして、イスラームという特定の宗教と結びついている以上、フランス型は無論、アメリカ型の世俗主義とも同視することはできない。他方、政治においては明文に背くことが許されるのであれば、アメリカ型の世俗主義と大差のないものになるかもしれない。第二章で見たように、トゥーフイーはこれに近い理論—社会的行為に関しては原則として明文より福利を優先するという理論—を唱えていた。但し、トゥーフイーでさえ、社会的行為に関するあらゆる明文を無

⁹⁵ 一部のムスリムは、アメリカの立憲民主制を理想的なイスラーム国家の政治体制と見る。彼らにとって、信教に自由に関する限り、アメリカほどイスラーム的な国はない。Mattson, “How Muslims Use,” p.207.

⁹⁶ ガンヌーシーにとって、世俗的な民主主義はイスラーム国家が存在しない場合の次善の選択肢であった。Sadek, “Maṣlaha,” p.154.

⁹⁷ 堀井『イスラーム法通史』118頁。

⁹⁸ マムルーク朝はスンナ派の四法学派を公認した。同上 118-119頁。

視して構わないと説いたわけではなかった。それゆえ、社会的行為をシャリーアの規制から解放するには、トゥーフイー以上に理性を重視した法理論が必要になる。だが、ガンヌーシーはトゥーフイーの理論の代わりにシャーティビーの理論を援用している。既に見たように、シャーティビーは社会的行為についても啓示の重視を明言していた。シャーティビーが儀礼規範と社会規範に関して認めた違いは、前者が啓示を通してしか認識されないのに対し、後者は啓示に矛盾しない範囲で理性の行使が求められるということにすぎなかった。必要性の法理に訴えて明文の適用を避けることがあるとしても、それは例外でしかなかった。ガンヌーシーは、シャーティビーの法理論によって世俗主義を根拠づけるという無理な試みのために、理論を歪めてしまっている。

トゥーフイーではなくシャーティビーの名前をガンヌーシーが挙げた理由として、次の二点を指摘できよう。第一に、今日ではシャーティビーが代表的な「シャリーアの目的」論者として認識されており、マーリキー派の優勢なチュニジアでは特にその傾向が強い。第二に、トゥーフイーの理性的な法理論については賛否が分かれるのに対し、啓示を重視するシャーティビーの理論であれば保守派から批判を浴びる恐れはない。シャーティビーの人気の高まりは、第二章や第三章で見たように、彼の理論がしばしば不適切な形で援用されるという結果を招いた。世俗主義についてのガンヌーシーの講演はその一例である。

4. 結び

本章では、イスラームにおける宗教多元主義を神学的なものと法学的なものに大別した。前者は来世における異教徒の救済可能性を説く。その主唱者ナスルは、伝統宗教の多様性を神の意志に帰し、「相対的絶対」の理論に基づいて、イスラーム以外にも真理が存在することを肯定する。だが、ナスルの理論は一般のムスリムの理解を超えている。これに対し、イスラーム以外に真理が存在することを否定しながら、間違った信仰を持つ者でも事情によっては救済されることを認める見解もある。この見解は受け入れられやすい。しかし、これは包括主義であり、多元主義ではない。結局、救済論としての多元主義はムスリムの間であまり人気がない

だが、今日、異教徒への配慮から多元主義という言葉の使用を望むムスリムもいる。こうした欲求から生まれたのが、異教徒の市民権を論じる多元主義である。この多元主義は真理や救済の問題を避けながら異教徒との共存を促すところに意義があり、現代の「シャリーアの目的」論者の多くによって支持されている。例えば、カラダーウィーは、信仰に

対する賞罰は神のみに委ねられるという理解に立ち、イスラーム国家における信教の自由の保障と宗教的差別の廃止に努める。とりわけ人頭税についてのカラダーウィーの提案は革新的である。

しかし、イスラーム国家を前提とする限り、多元主義の貫徹は原理的に不可能である。実際、カラダーウィーは、公務就任に関して非ムスリム市民の権利がいくらか制限されることを認める。こうしたイスラーム国家への固執は、イスラームだけが真理であるという信念の顕れであり、救済論としての多元主義に対する拒絶と根は同じである。市民権論としての多元主義の特徴を生かすには世俗国家が望ましい。そして、世俗主義の採用は必ずしもシャリーアを否定することを意味しない。だが、「シャリーアの目的」論者たちの間では、世俗主義は第一の選択肢になっていない。例外的にガンヌーシーは国家が宗教的に中立であることはイスラームに反しないと発言しているが、その説明には矛盾が含まれている。

その一方で、「シャリーアの目的」論者たちは、イスラームの統治に世俗的な部分があることを指摘している。そして、その根拠として、可変的な社会規範とそうでない儀礼規範の区別に言及する。だが、前者の可変性をどの範囲で認めるのかは曖昧である。人頭税に関するカラダーウィーの新解釈やラマダーンによる法定刑の執行停止の呼びかけは、クルアーンの字義に反することを恐れていないように見える。しかし、もし社会規範が際限なく変化し得るならば、世俗主義を採用するのと大きな違いはなかろう。

結論

第一章で見たように、「シャリーアの目的」論は、11 世紀にシャーフイー派において本格的に研究され始めた。当時の法理論は啓示の字義的解釈に重点が置かれていたが、啓示に定められていない事柄については類推によって判断を導かざるを得なかった。だが、誤った類推に対する懸念から、類推の手続きは厳格化の一途を辿った。その結果、類推すべき場合に類推できなくなる可能性が生じた。こうした問題を解消するために考案されたのが「シャリーアの目的」論である。それによれば、完全には類推の条件を満たさなくても、シャリーアの目的に合致する推論は正しいものとされる。そして、シャリーアの目的とは、この理論を最初に定式化したガザーリーによれば、宗教、生命、理性、子孫、財産という五つの必要不可欠な福利を保全することである。これら五つは個々の明文に記されているわけではないが、啓示全体から帰納的に認識される。帰納法によるシャリーアの目的の認識は、今日まで、この理論の最も重要な特徴であり続けている。

ガザーリーの説明によれば、「シャリーアの目的」論は、明文による定めのない場合にのみ使われるはずであった。だが、ガザーリーは、明文の適用を制限するためにもこの理論を用いている。つまり、明文を原則通りに適用すれば上記の福利が損なわれるという場合に「シャリーアの目的」論を持ち出し、例外的な結論を導いた。それ以前から、必要に迫られれば禁止が解かれるという法理自体は認められていた。やむを得ず明文に背いても罪ではないという教えがクルアーンの中で説かれているからである。ガザーリーはこれをシャリーアの目的と結びつけた。しかし、この法理は濫用の恐れがある。そこで、ガザーリーは、「シャリーアの目的」論を持ち出す条件として、保全される福利の必要不可欠性、普遍性、確実性の三つを要求した。ガザーリーにとって、「シャリーアの目的」論は特殊な理論であり、限定的に使用されるべきものであった。

「シャリーアの目的」論を法学の周縁から中心に移したのはイブン・アブディッサラームである。イブン・アブディッサラームはシャリーアのあらゆる規範が福利の実現を目的としていることを強調した。また、現世における福利と来世における福利を区別し、後者は啓示を通してのみ認識されるが、前者は概ね理性によっても認識されると説いた。理性に啓示と肩を並べる地位を与えたわけではないが、ガザーリーよりもイブン・アブディッサラームが理性に高い信頼を寄せているのは間違いない。さらに、明文の適用制限についても、イブン・アブディッサラームはガザーリーの示した三条件を大幅に緩和した。特に

社会全体の福利に関わる場合、不可欠とはいえない程度の低い必要性を理由とする明文違背をも合法とした。

その後、第二章で見たように、「シャリーアの目的」論はマーリキー派やハンバリー派に属する何人かの法学者たちによって発展させられた。だが、発展の方向は一つではなかった。イブン・アブディッサラームの弟子カラーフィーは、師の思想をマーリキー派の法学に応用しながら、明文に定めのない福利や明文に反する福利を考慮に入れることを認めた。また、カラーフィーは預言者の役割を分類し、預言者の言動のすべてが啓示としての意味を持つわけではないことを強調した。こうしてカラーフィーはシャリーア解釈における理性の役割を拡大した。この流れを一気に加速させたのがハンバリー派のトゥーフイーである。トゥーフイーは、現世に関わる社会的行為と来世に関わる儀礼的行為を区別した上で、前者においては明文の適用よりも福利の実現を優先すること、つまり啓示より理性に従うことを説いた。同時に、トゥーフイーは、福利の実現のために明文に背くことはシャリーアの目的に合致すると主張し、自己の所説を正当化した。

他方、ハンバリー派のイブン・タイミーヤとイブン・カイイムは、福利の実現をシャリーアの目的と見なす一方、福利の内容はすべて啓示の中に示されているとして、明文に定めのない福利や明文に反する福利の存在を否定した。また、マーリキー派のシャーティビーは、理性に対する啓示の優先を明言し、シャリーアの規範の普遍性を強調した。この三人も社会的行為と儀礼的行為を区別し、後者よりも前者において柔軟な解釈が必要であることを認めるが、そこで念頭に置かれているのは、明文による定めのない場合や例外的な対応が必要な場合であった。

こうした理論面での多様性に比べれば、宗教、生命、理性、子孫、財産の五つ—あるいは、名誉を含めた六つ—の保全をシャリーアの目的と見なすことについては、異論は少なかった。だが、宗教の保全とはイスラームの保全であり、信教の自由の保障とは別物であった。例えば、シャーティビーは宗教の保全を生命の保全より優先し、そのことを不信仰者との戦いや背教者の殺害と結びつけた。シャーティビーとは対照的な理論を提唱したトゥーフイーも背教者の殺害が福利の保全のために行われることを指摘した。このように、中世においては信教の自由がシャリーアの目的の一つとして数えられることはなかった。シャリーアの目的を上記の五つに限ることに対して異議を唱えたイブン・タイミーヤも信教の自由には言及しなかった。

なお、第一章で触れたように、ハナフィー派とシーア派では「シャリーアの目的」論に

対する関心が低かった。もっとも、両派の事情はまったく異なる。ハナフィー派では、シャリーアを柔軟に運用するための手段としてイスティフサーンやヒヤルの研究が盛んであった。これらが「シャリーアの目的」論に代わる役目を果たしたと考えられる。これに対し、少数派であったシーア派では政治や社会が論じられる機会が少なく、法学の中心が儀礼的行為の研究にあったため、理性的な解釈が必要とされなかった。また、イマームが類推を禁じたという伝承もシーア派における理性的な法理論の発達を遅らせた。シーア派がムウタズィラ派の理性的な神学の影響を受けたとされることを考え合わせると、神学と法学の関係が決して単純ではないことが窺われる。もっとも、理性を重んじるウスूल学派がアフバール学派に代わって支配的となった今日のシーア派では、「シャリーアの目的」論やそれに類する理論への関心が極めて強い。

シャーティビーの後、「シャリーアの目的」論に目立った進展はなかった。しかし、近代に入って状況が一変する。西洋に対するイスラーム世界の後れが明らかになる中、西洋化でもなく伝統への固執でもない中庸の道を目指すイスラームの改革者たちは、神の教えを正しく理解し直すために「シャリーアの目的」論を採用した。だが、彼らは中世の理論をそのまま復活させたわけではなかった。最も目立つ変化は、自由や平等がシャリーアの目的の一つと見なされるようになったことである。第三章で見たように、20世紀初めの法学者ラシード・リダーは、イスラーム国家の枠内で信教の自由を保証し、宗教的信条の違いに基づく差別を可能な限りなくすように努めた。リダーの思想は現代の「シャリーアの目的」論者たちに大きな影響を与え、一種の宗教多元主義の提唱につながった。それは、来世での救済の問題を棚上げし、現世において異教徒との共存を目指す多元主義である。

もう一つ近代以降の「シャリーアの目的」論に共通する特徴は、社会規範の一部が時代と場所によって変化することを強調する点である。とりわけ政治に関わる事柄についてその傾向が強く、福利の変化に合わせて理性的に対応することを要求する。この点については、中世の「シャリーアの目的」論に範を取ったともいえる。前述のように、イブン・アブディッサラームは現世に関わる福利の認識における理性の役割を拡大した。カラーフィーは政治的指導者としてのムハンマドの言動がその場限りのものであることを指摘した。トゥーフイーは社会的行為に関して啓示より理性に従うべきであると主張した。イブン・タイミーヤ、イブン・カイイム、シャーティビーも儀礼規範より社会規範が状況の変化による影響を受けやすいことを認めている。

だが、近代に入って信教の自由が主張されるようになったことを社会規範の変化として

のみ理解すべきではない。例えば、リーダーが背教に関する伝統的な解釈を否定した際、その根拠は、ムスリムの共同体に戦いを挑む者とそうでない者がクルアーンの中で一貫して区別されていることであった。そして、この区別に従い、イスラームからの改宗者の殺害を命じる預言者の言葉を限定的に解釈した。つまり、リーダーは信教の自由を普遍的な価値として主張したのであり、決して時代の変化を理由にしたわけではなかった。また、第四章で見たように、異教徒にサラームを言うべきかどうかという問題においても、リーダーは、優れた道徳を全人類に伝えることをイスラームの普遍的な目的の一つと考え、それと矛盾する預言者の言葉を限定的に解釈した。こうした解釈の革新は近代西洋との邂逅が契機であっても、解釈の根拠はもっぱら啓示に求められている。ただ啓示の中で重点が別の箇所に移ったにすぎない。それゆえ、リーダーの法理論が自然主義的であるという批判は、ムスリムの改宗や異教徒の挨拶に関する限り妥当しない。

その一方で、近代以降の「シャリーアの目的」論には自然主義的なところもある。第五章で見たように、ユースフ・カラダーウィーは、イスラーム国家と宗教多元主義を両立するために非ムスリムの人頭税とムスリムの喜捨を一本化することを提案した。これは政治的判断を優先してクルアーンの明文を脇に置くものである。さらに、ラーシド・ガンヌシーはイスラームにおける政治と宗教の区別を強調し、政治を決めるのは啓示ではなく人間であることや、政治には宗教的信条に関係なくあらゆる市民が参加し得ることを説いている。

中世にもトゥーフイーの理論のように理性の役割を重視したものが存在したことや、啓示を優先したシャーティビーのような法学者たちでさえ必要な場合には明文の適用を回避したことを考えると、近代以降の論者たちが中世の理論を根本的に変えたとはいえない。だが、近代以降の「シャリーアの目的」論者たちは啓示と理性の役割分担を曖昧にする傾向がある。リーダーは社会規範の可変性を説くためにシャーティビーの理論とトゥーフイーの理論を同時に紹介した。アッラール・ファースイーは前者を支持して後者を批判したが、皮肉にも彼のシャリーア解釈は自然主義的である。ガンヌシーは、イスラームによる統治と政教分離の類似性を論じるに際し、本来それと親和的なはずのトゥーフイーの理論に代えてシャーティビーの理論を援用した。こうした厳密さの欠如は「シャリーアの目的」論の自然法論への傾斜と密接に関連している。

以上を踏まえ、次のように言えよう。信教の自由をめぐる「シャリーアの目的」論の変化は必ずしも啓示に逆らうものではない。イスラームの啓示は信教の自由の保障に

資する記述を数多く含んでいるからである。もっとも、イスラームにおける信教の自由は宗教に基づく差別を完全には免れず、それをなくそうとすれば啓示の字義から離れざるを得ない。そのため、近代以降の論者たちは中世の理論を引き合いに出して社会規範の可変性を主張する。だが、規範の変化をどの範囲で認めるのかは啓示と理性の優劣と不可分であり、中世の学説は分かれていた。近代以降の「シャリーアの目的」論は、この点について明確で首尾一貫した基準を提示できていない。

付録1 トゥーフイー『ナワウィーによる40の伝承への注釈』から¹

32番目の伝承

アブー・サイード・サアド・ブン・マーリク・ブン・スィナーン・フドゥリーが伝えるところによると、神の使徒は言った。「害を加えることはなく、害で報いることもない (lā ǧarar wa-lā ǧirār)」。

良性の伝承である。イブン・マージャやダーラクトゥニーらは、この伝承が切れ目のない鎖を通して伝達されたと述べている。また、マーリクは、アムル・ブン・ヤフヤーが預言者から彼の父親を通して伝える伝承として、最初の伝達者であるアブー・サイードの名前を抜かして、『ムワッタウ』の中で伝えている。だが、(最初の伝達者が) 彼であることは、互いに補い合う複数の方法で証明される。

伝達の鎖

この伝承の伝達の鎖について、いくつかの問題を論じる。

第一に、フドゥリー (Khudrī) —ハ行とカ行の中間のウ段の音 (khu)、その後にダ行の子音 (d) —は、(マディーナにおける預言者の) 支援者たちの中の一部族の名前フドゥラと関係がある。この読み方は、文字から私が推測したものである。というのは、ある優れた先生が私に伝えるところによれば、彼とご子息—ご子息も優れていた—は、フドゥリーのドゥがダ行 (ḍ) なのか、それとも舌を嚙むザ行 (ẓ) なのかを論争し、あのタキーユッディーン・イブン・ダキーク・イード師に質問したところ、それがダ行であると教えられたからである。

第二に、伝達の鎖がつながっているか、それとも最初の伝達者の名前が抜けているかが問題となる。いずれも伝承の種類の一つである。前者は、その鎖のうちの誰一人欠けることなく繋がっているものである。後者は、伝承学者によれば、鎖から(預言者の) 教友の名前が抜けているものであり、法理論学者によれば、伝達者の誰かの名前を欠くものである。

第三に、正確さの点で頼りない伝承、あるいは弱い伝承は、散在する証拠によって強められ、その結果、(法判断の基礎として) 依拠することが義務となる程度に達するかもしれない。まるで、無名の人物が一度正しい者だと知られれば正義の士となり、彼の証言や報

¹ Ṭūfī, *Sharḥ al-Arbaʿīn*, pp.351-395.

告が受け入れられるものとなるように。そして、証拠はクルアーンであるかもしれない。つまり、弱い伝承がクルアーンの章句の字義的な意味や一般的な意味との合致によって強められ、それぞれが証拠として互いに支え合う。また、証拠はスンナであるかもしれない。この伝承の伝達者自身が伝えるものであっても他の者が伝えるものであっても構わない。格言は言っている。「一人で家族と言い争うな。二人の弱者の方が強い。」また、別の格言は言っている。「矢は集まれば望ましい。腕っ節の強い怒れる者にも矢が勝って折れない。だが分かれば、折られて弱くなる。」

私は言う。それと同様に、頼りない鎖が集まれば強い鎖となる。シャーフィイーも、二つの汚れた少量(の水)を一つにまとめた場合、「どちらも清いものとなる」と言っている。彼には似たような言葉が他にもある。そういうわけで、この伝承は確かなものとなり、その指示に従うことが義務となる。

伝承の表現

ḍarar (害を加えること) は ḍarra の動名詞であり、ḍirār (害で報いること) は ḍarra の動名詞である。啓示の中には、「法を超えて害するために (ḍirāran) 彼女らを引き留めてはならない」とある。「害を加えること」は他人を害すること一般を指し、「害で報いること」は仕返しとして他人を害することを指す。つまり、どちらも隣人を害することを意味している。この伝承は、i の音を加えて「また害をなすこともない (wa-lā iḍrār)」とも伝えられる。iḍrār は aḍarra の動名詞であり、「害を加えること」と同じ意味である。

使徒の言葉「害を加えることはなく、害で報いることもない」は省略を含んでいる。元は、「誰かに害を加えることがあってはならない、また誰かに害で報いることもあってはならない」である。そして、その意味は、特別な必要がない限り加害は合法ではないということである。なお、神法において区別が存在するのは、神命の定めによる害は否定されないからである。また、特別な理由で例外的に加害が認められているのは、ハッド刑や刑罰の害が民に科せられるからである。これは合意によって合法とされており、特別な証拠に基づいている。

害は、例外とされるものを除き、神法において否定される。なぜなら、神は言っているからである。「神はあなた方に楽を望み、苦を望まない」(クルアーン2章185節)。「神はあなた方の荷を軽くすることを望む」(同4章28節)。「神はあなた方に苦難を負わすことを望まない」(同5章6節)「神は宗教においてあなた方に苦難を負わさなかった」(同22章78節)。

また、預言者は言った。「宗教は楽なものである」。「あなたは寛容で平易な真の教えを以って遣わされた」。それ以外にも、宗教が利益と福利の獲得のために定められたことを説き明かす明文が存在する。もし害を加えることと害で報いることが神法において否定されていなければ、既に述べた正当な諸伝承に関して見解の相違が生じたに違いない。だが、そのようなことはあり得ない。

伝承の意味

この伝承の意味は、私たちが見たように、神法における害と害悪の否定である。それは、典拠が特別に認めるものを除く原則的否定である。これは、害の否定と福利の獲得において、この伝承の要請を神法のすべての典拠に優先させ、それらを制限することを要請する。なぜなら、もし神法の典拠の一部が害を含んでいると仮定するなら、この伝承でそれを否定すると、二つの典拠を考慮したことになるが、否定しなければ、そのうちの一つ、つまり、この伝承を無視することになるからである。明文の実行においてそれらすべてを総合的に理解することは、それらの一部を無視するより適切である。

神法の法源

そして、私たちは言う。すべてを考慮した結果、神法の法源は19種類存在する。法学者の間にそれら以外は存在しない。

第1はクルアーン、第2はスンナ、第3は合意、第4はマディーナの民による合意、第5は類推、第6は預言者の教友の言葉、第7は明文のない福利、第8はイスティスハーブ、第9は原状における不存在、第10は慣習、第11は帰納法、第12は手段の封鎖、第13は推論、第14はイスティフサーン、第15は最も害の軽微なものの選択、第16は無謬性、第17はクーファの民の合意、第18はウトウラの合意、第19は四人のカリフの合意である。その一部については異論がなく、一部については異論がある。それらの定義と形式に関する知識、本質の探究、規則の詳細は、法理論学において提示される。

それから、使徒の言葉「害を加えることはなく、害で報いることもない」は福利の実現と害悪の防止を要請する。というのは、害は害悪だからである。神法がそれを否定するなら、利益すなわち福利の実現が義務となる。なぜなら、両者はまったくつながりのない正反対だからである。

最強の法源

これら19種類の法源のうち、最も強いのは明文と合意である。そして、両者は福利の保障に合致するか矛盾するかのどちらかである。合致すれば問題なく、議論は生じない。というのは、法判断を示す三つの法源、すなわち明文、合意、使徒の言葉「害を加えることはなく、害で報いることもない」から導かれる福利の保障が一致したことになるからである。だが、もし矛盾すれば、福利の保障を両者に優先させねばならない。それは両者を限定して説明するのであり、両者を廃止して無視するのではない。ちょうど、クルアーンを説明するスンナがクルアーンより優先されるのと同じである。

確認すれば、明文と合意は害や害悪をまったく要請しないか、あるいはそれを要請するかのどちらかである。もしそのうちの何も要請しなければ、両者は福利の保障に合致する。他方、もし害を要請するならば、それが両者の指示内容の全体であるか、その一部であるかのどちらかである。もし両者の指示内容の全体が害であればやむを得ず、使徒の言葉「害を加えることはなく、害で報いることもない」の例外の一つということになる。それは犯罪に対するハッド刑や刑罰のようなものである。もし害が両者の指示内容の一部である場合、特別な典拠がそれを要請しているならば典拠に従うが、特別な典拠がそれを要請しているのでなければ、諸典拠の総合的な理解として、使徒の言葉「害を加えることはなく、害で報いることもない」により両者を限定する。

あなたは言うかもしれない。使徒の言葉「害を加えることはなく、害で報いることもない」から導かれる福利の保障は、限定や説明の手法によって合意に逆らうことはできない。なぜなら、合意は確実な典拠であるが、福利の保障はそうでないからである。なぜなら、福利の保障の典拠となる伝承は確実ではないからである。それゆえ、合意の方が適切である。

私たちはあなたに言う。福利の保障は合意より強い。その結果、それは神法における最も強い法源となる。なぜなら、最も強いものより強いものは最も強いからである。そのことは福利と合意に関する議論により明らかとなる。

福利について

福利 (maṣlaḥah) という言葉は、適切さ (ṣalāḥ) の派生語であり、物事が目的に従って完全な状態にあることを表す。例えば、ペンが筆記に適した状態にあることや、剣が打突に適した状態にあることである。

福利とは、慣用に従えば、適切さや利益をもたらす手段と定義される。稼ぎをもたらす商売のようなものである。だが、神法によれば、儀礼的行為や社会的行為を通して立法者の目的を達成する手段と定義される。

そして、福利は、儀礼的行為のように立法者が自身の権利のために意図したものと、社会的行為のように被造物の利益と状況の改善のために意図されたものに分類される。

神法における福利の重視についての説明—総論—

総論としては、神の言葉「人々よ、あなた方の主からの明教と胸中のものへの癒しが届いた...」（クルアーン10章57-58節）が挙げられる。これら二節とその含意にはいくつかのポイントが含まれる。

第一に、神の言葉「人々よ、あなた方の主から明教が届いた」。神は彼らを教え諭すことを重視しており、その中に彼らにとっての最大の福利がある。というのは、説諭によって彼らを破滅から遠ざけ、正しい道へと導くからである。

第二に、胸中にあるもの一つまり、疑いなどへの癒しとしてクルアーンを描くこと。それは偉大な福利である。

第三に、クルアーンを導きとして描くこと。

第四に、クルアーンを慈悲として描くこと。導きと慈悲の中に究極の福利がある。

第五に、それを神の恵みと慈悲に結び付けること。両者から出るものは偉大な福利以外にない。

第六に、「そうして彼らを喜ばせなさい」という言葉によって、それを喜ぶよう神が彼らに命じていること。それは、そのことによって彼らを祝福することを意味する。喜びと祝福は偉大な福利のためにある。

第七に、神の言葉「それは彼らが集めるものより良い」。彼らが集めるものとは彼らの福利である。それゆえ、クルアーンとその恩恵は彼らの福利より適切であり、福利より適切なものは究極の福利である。

以上が七つのポイントである。このクルアーンの節は、神法が被造物の福利を守り、それに関心を持つことを示している。もし明文を隅々まで調べれば、そのことについて多数の典拠が見つかるであろう。

次のように問われるかもしれない。なぜ、明文と合意を典拠として立てることは、守られるべき福利の一つとされないのか。

私たちは言う。その通りである。私たちは、儀礼的行為において、それ以外でも明文と合意が福利に一致する場合において、それを主張している。但し、社会的行為などにおいては福利の保護を優先する。なぜなら、儀礼的行為と異なり、そこでは福利の保護が神法の目的の中心だからである。だが、儀礼的行為は神法の権利であり、明文や合意によらずにその制定の方法を知ることはいできない。

神法における福利の重視についての説明—各論—

各論はいくつかの研究から成る。

第一に、神の行為は理由に縛られるのか否か。肯定説の根拠は、理由のない行為は戯れだということである。神は戯れとは無縁であり、クルアーンは、「あなた方に年数と計算を知らせるため」(17章12節)などの言葉に見られるように、行為の理由付けで満ちている。否定説の根拠は、理由に基づいて行為する者は皆、その理由が生じるまで存在しなかったことを遂行するのであって、その行為はそれ自体では不完全であり、それ以外のもの（つまり理由）を伴って初めて完全なものになるということである。だが、神が不完全だということはいあり得ない。

私は区別して答える。彼らの言ったことは被造物の権利にのみ関わる。正確に言うと、神の行為は、被造物の利益と完成をもたらす究極的な知恵に基づかねばならないが、それは神の利益や完成とは関係がない。神は自分以外のものを必要としないからである。

第二に、福利の保全は、スンナ派においては被造物に対する神の恩寵であり、ムウタズィラ派においては神に課せられた義務である。前者の根拠は、神が被造物に対して自由に振舞う権利を持つということである。それゆえ、神は被造物に対して何ら義務を負わない。なぜなら、義務付けは義務を課す高位の者を必要とするが、神に義務を課す高位の者は存在しないからである。後者の根拠は、神が被造物に服従を課したということである。それゆえ、神は、被造物が義務を果たす際の障害を除去するために、彼らの福利を守らねばならない。さもなければ、不可能なことの義務付けやそれに類する結果となる。

私は答える。後者の議論は理性による善悪の判断に基づいており、大多数の見解によれば誤りである。真実は次の通りである。福利の保全は神が自発的に行う義務であり、それを恩寵として行うことを神は自己に課したが、神に課せられた義務ではない。「悔悟は神に受け入れられる」(クルアーン4章17節)というのも同様である。悔悟を受け入れることは神の自発的な義務であり、神に課せられた義務ではない。また、神の言葉「慈悲をご自身

の義務として書き記された」(クルアーン6章12節) などにおける慈悲も同様である。

第三に、神法が被造物の福利を保全する場であるということに関し、あらゆる場面で基準なしに福利を保全するのか、あらゆる場面で完全な福利を保全するのか、あらゆる場面で並みの程度の福利を保全するのか、ある場面では基準なしに、ある場面では完全なものを、ある場面では並みの程度のものを保全するのか、あらゆる場面で彼らに適切で状況にふさわしい福利を保全するのか。どの選択肢もあり得るが、最も近いのは最後のものである。

第四に、福利の保全の典拠を詳しく研究する。これは、クルアーン、スンナ、合意、理性的考察から成る。それぞれについて例を挙げて簡単に述べよう。なぜなら、それを調べ尽くすことはできないからである。

クルアーンにおいては、神の言葉「あなた方は同害報復刑によって命を守られる」(クルアーン2章179節)、「盗人は男も女も手を切りなさい」(同5章38節)、「姦通した者は男も女もそれぞれ百回ずつ鞭で打ちなさい」(同24章2節) など数多い。私たちの引用したもの(直前の三節) が生命、財産、名誉における人々の福利の保全を意図していることは明らかである。他の箇所でも説明したように、およそクルアーンの節で一つ以上の福利を含まないものはない。

スンナにおいても、使徒の言葉「あなた方は他人の売買に割り込んではならない。また、定住民が遊牧民の代わりに売ってはならない」、「女は自分の父方または母方の叔母の夫と結婚してはならない。もしそれをすれば、血縁を切ったことになる」など数多い。なぜなら、スンナはクルアーンの説明だからである。クルアーンのすべての節が福利を含むことは既に述べた通りである。説明は説明されるものに一致するのである。

合意について見ると、学者たち—合意を典拠の一つとして認めないザーヒリー派の頑固な者たちを除く—は、法判断を福利の保全と害悪の除去に関係付けることで合意した。彼らのうちで最も力強くそれを説いたのはマーリクであり、彼は明文のない福利を提唱した。だが実際は、マーリクだけがそうしたわけではなく、誰もがその唱道者であった。ただ、マーリクが彼らより頻繁にそれを主張したに過ぎない。そして、合意の正当性に関して見解を異にする者たちさえ福利を説いた。それから、先買権付与の義務は隣人の権利と福利の保全に関係付けられた。また、先物売買と賃約は、先例からの類推に反するにもかかわらず、人々の福利のために許容された。というのは、両者はその場にはないものについての契約だからである。さらに、法学の他の分野や被造物の権利に関わる法学上の問題も福利

に関係付けられる。

理性的考察によれば、真の理性の持ち主にとって、一般的な形でも特別な形でも神が被造物の福利を守ることは疑いない。

一般的な意味というのは、被造物の誕生と生活においてである。

誕生は、神が被造物に福利と生命を得させる形で彼らを生み出す場である。そのことは次の神の言葉に要約される。「人間よ、寛大な主について何があなたを欺いたのか。あなたを創り、等しく整えた方。どんな姿にも思いのままに組み立てられた」(クルアーン82章6-8節)。また、「あらゆるものに創造を与え、そして導かれる方」(同20章50節)。

生活は、神が被造物のために、諸天と地とそれらの中にあるものとその間にあるものの創造により、糧と楽しみを得るための手段を用意する場である。その要約は、神の言葉「神は、地にあるものすべてをあなた方のために創造された方」(クルアーン2章29節)、また「神は、諸天と地にあるものすべてをあなた方の用に供された」(同45章13節)に見られる。その詳細は、神の言葉「私たちは大地を寝床としなかったか」(クルアーン78章6節)、「裁きの日は定められた」(同78章17節)、「人間に自分の食べ物に注意を払わせなさい」(同80章24節)、「あなた方と家畜たちのための糧として」(同80章32節)などである。

特別な形というのは、幸福な者の権利としての来世の福利の保全である。そのために神は彼らに道を示し、最高の憩いの場で溢れんばかりの報奨を与える。

正確に言えば、神は、来世の福利につながる信仰を皆に呼びかけることにより、下僕たちの福利を一般的に保全する。しかし、神の言葉「サムード族は、私たちが彼らを導いても、導きより盲目を好んだ」が示すように、応じずに逃げた者もいた。呼びかけが一般的だったというのはこの点を指している。だが、福利を完成してその存在を確証する取り成しは特別であった。そのことは、神の言葉「神は平安の家に呼び招き、お望みの者を正しい道に導かれる」に示されている。つまり、呼びかけは一般的であったが、導きと取り成しは特別であった。

このことが知られるならば、神が被造物の誕生、来世、生活において彼らの福利を守る一方で、シャリーアの規範において福利を無視するとは考えられない。というのは、それはさらに重要であり、第一に守られねばならないからである。また、それ自体も被造物の生活の福利の一つだからである。というのは、それによってこそ、彼らの財産、生命、名誉が保全されるからである。それがなければ彼らの生活はない。したがって、神は被造物のためにシャリーアの規範における福利を守ると言わなければならない。そして、神によ

る福利の保全が一度確立されたなら、それを無視することは決して許されない。もし明文や合意といった神法の典拠が福利に合致すれば、議論は必要ない。だが、もし神法の典拠がそれに反するならば、私たちが述べたように福利によって典拠を限定し、説明の手法で福利を優先することにより、両者を調和させる。

福利の保全の（正当性の）証しは、私たちが述べたこと、つまり神法とその典拠が福利の保全を重要視しているという事実によって示されている。

合意について

合意(ijmā')という言葉は「集める(jama'a)」の派生語であり、その一般的意味は決定と一致である。人々が決定し、そして一致したとき、「彼らはこれこれについて合意した」と言われる。

専門用語としての合意の定義は、宗教的な事柄に関するこの共同体のムジュタヒドたちの一致である。

合意の典拠はクルアーンとスンナと理性的考察である。

クルアーンにはいくつかの節がある。

第一に、神の言葉「導きが明らかにされた後で使徒に逆らい、信仰者たちの道でないものに従う者があれば、私たちは、彼に自分が引き受けたものを負わせ、彼を地獄で火炙りにする。何と悪い行き先であろうか」（クルアーン4章115節）である。

その含意の一つは、使徒に逆らい、信仰者たちの道でないものに従う者に対し、神が警告したということである。警告は、禁じられた行為や義務を怠ることに対するものにほかならない。信仰者たちの道、すなわち合意を捨てることに対して警告が発せられたのである。それは禁じられたことであり、合意に従うことが義務である。

それに対する反論は多くの点から成る。最も強力なのは六つある。

第一に、この節における警告は二つのものに向けられている。使徒に逆らうことと、信仰者たちの道でないものに従うことである。両者（を避けること）はその全体が義務であるが、一つのことが他方と共に義務であるからといって、それぞれが個別に義務となるわけでは必ずしもない。他方が一方の条件ないし要素であるとも考えられるからである。

第二に、「信仰者たち」に付けられた定冠詞は既知と総称を意味し得る。だが、それを既知と解すると典拠は完全なものにならない。信仰者たちのうちの教友やその一部といった特定の集団の意思を意味する可能性のためである。ちょうど、ザーヒリー派が教友の合意

のみに正当性を認めたように。啓示が彼らのために彼らの時代に下されたことを理由として、彼らに限定されるのである。

第三に、「信仰者たちの道ではないもの」における語の追加は明瞭ではない。なぜなら、「ではないもの」は極めて曖昧であり、語の追加によって内容が特定されないからである。したがって、この節は、信仰者たちの道ではないものに従う者全員に対する警告を示してるとは限らない。というのは、この節を「信仰者の道にとってふさわしくない事柄に従う」と読む余地が残り、その事柄は信仰において彼らの道ではないものと解されるからである。その場合、警告は使徒に対する反抗者と不信仰者に向けられたものとなり、その中に合意の遵守を示す典拠は存在しない。

この点に関して考慮すべき問題がある。なぜなら、この言葉が条件の文脈にあり、条件の文脈にある不特定語は、否定の文脈にある場合と同様、その語が意味し得るもの一般を指すからである。

だが、この考慮は、「信仰者の道にとってふさわしくない事柄に従う」という言葉の中で非難されている事柄を特定の周知のこと、すなわち不信仰とすることにより排除できる。そして、この節の前後の文脈はそのことを示している。つまり、この節は不信仰と不信仰者に関するものである。

この点の解決は、まず「信仰者たちの道」を一般的意味にとることを避け、信仰における彼らの道と限定的に解することによって可能になる。すると、警告は、不信仰に陥って彼らから離反することに向けられていることになる。これは、私が最初に述べたものとは異なる。なぜなら、後の解釈は「信仰者たちの道」を一般的意味に解することを避けるのに対し、先の解釈は「ではないもの」が表す非同一性について一般的意味に解することを避けるものだからである。

第四に、道は三つある。信仰者たちの道。不信仰者たちの道。両者の中間の道、つまり、この人たちの道でもなく、あの人たちの道でもない、約束もなければ警告もない、許された道である。この中道の存在を認めることにより、信仰者たちの道に従う義務の典拠は不完全なものとなる。

第五に、この節は、条件文やそれに付加する形で置かれた前節に対応している。そして、前節は三つの特徴を挙げている。両節が対応するためには、後節で「信仰者たちの道」が意味する内容はその三つの特徴の逆でなければならない。

そのことを説明する。この前に置かれた節は、「彼らの密談の多くは無益である。但し、

喜捨、善行、人々の仲裁を命じる者は別である。神を満足させようとそれを行う者がいれば、私たちは大きな報奨を与えるであろう。」そして、これを受けて、「導きが明らかにされた後で使徒に逆らい、信仰者たちの道でないものに従う者があれば」と続く。つまり喜捨、善行、仲裁の命令に対し、その逆の行為に論及している。これはこの節の字義を踏まえた解釈である。単なる可能性にすぎないのであれば、合意の典拠としてのこの節の含意は弱いものとなる。

第六に、あなた方の言うことを受け入れたとすると、この節は合意に従う義務を示している。一方、私たちは、儀礼的行為とそれに類似する数量規定—明文かそれに代わるものによらねば知られない—において、その義務を主張する。問題は、その義務よりも福利の方が強いと考え、説明の手法によって福利を優先できるかどうかである。だが、それを禁じるものはあなた方の典拠の中には存在しない。

第二の節は、神の言葉「このように私たちは、あなたたちを中庸の共同体とした。あなたたちを人々に対する証人とするために」（クルアーン2章143節）である。

その含意の一つは、中庸は最高の正義であり、最高の正義からは真実しか生まれず、合意はこの共同体という最高の正義より生じるので真実だということである。

それに対する反論として、正義は、真か偽かが問われる問題—伝承を伝えたりや証言を行ったりすること—においては外面的な手法によって真実を発見することを要求するが、他方、是か非かが問われる問題—法判断の導出やその際のイジュティハードーにおいては別であるといえる。

次のように言われるかもしれない。共同体の正義が確立されたのなら、彼らが確実な根拠に基づかずに合意することはあり得ず、確実なものは実行する義務があると。

だが、私たちは、彼らが確実なものによらずに合意することがないとは信じられない。合意を成立させる大衆は、類推や単独の伝承のような弱い証拠によって合意の成立を許している。それどころか、多くの者は、共同体が無謬だからといって、単なる勘によるまったく根拠のない合意の成立を支持している。その結果、どのように法判断に関して一致しようと、共同体の一致は根拠に基づくか否かにかかわらず正当視される。

彼らが確実なものによらずに合意しないと私たちが認めたとしよう。だが、確実なものとは何を意味するのか。

もしも反対の可能性のない理性的に確実なものが意味されているなら、そのようなものは神法の典拠の中には稀であるか、あるいはまったく存在しない。それが存在するとして

も、それが福利に矛盾するとは考えられず、一致に帰着するであろう。

また、もしも神法に基づいた確実なものが意味されているなら、私たちは既に 19 個の神法の典拠を説明した。その中に確実性を主張できるものがあるとすれば、合意、明文、福利の保全以外ではあり得ない。

合意については、合意の正当性の証明においてそれを考慮することはできない。なぜなら、物事をそれ自体によって証明することになるからである。もし考慮すれば、私たちの議論は、まるで枝の中に幹がある議論のようである。

明文については、伝達が複数の鎖によるか単一の鎖によるかのどちらかである。そして、その両種につき、規範（の指示内容）が明確か不明確かのどちらかである。その結果、四種に分類される。もし鎖が複数で内容が明確であれば、それは本文（の信頼性）と指示内容（の明確性）の面で確かであるが、一般性ないし無限定性の面では不確かであるかもしれない。それゆえ、その明文の絶対的な確実性は否定される。もし一般性や無限定性などの面において曖昧さがなく、あらゆる面で確実性が獲得され、どの面にも曖昧さがなければ、そのようなものが福利に矛盾することを私たちは否定する。つまり、（明文と福利が）一致する。もし鎖が単一で内容が不明確であれば確実性はなく、また鎖が複数で内容が不明確である場合も、あるいは鎖が単一で指示内容が明確である場合も一指示内容の面でまったく曖昧さはないが、本文か伝達のどちらかの点で確実性を書いているため同様である。

また、合意は明文より強いので、私たちがあなた方と合意に関して争い、合意より福利を優先するならば、明文についてはなおさらである。したがって、合意にも明文にも合意の根拠としての確実性は否定される。残るのは福利の保全だけである。もし合意が福利を根拠とするなら、それは私たちが言うものに一致するであろう。なぜなら、合意などを通すにせよ通さないにせよ、私たちは法判断において福利に依拠するからである。

第三の節は、神の言葉「あなた方は人々のために生み出された最良の共同体であった」（クルアーン3章110節）である。これは彼らに対する賛辞であり、彼らに対する神の賛辞は彼らを正義の状態に置くものである。その結果、彼らの合意は正当なものとなる。

それに対する反論は、前の節に対する反論と同様である。

以上の三節は、合意の典拠としてクルアーンから引かれるものである。

スンナについては、使徒の言葉「私の共同体は誤りにおいて合意しない」や同じ趣旨の発言がある。

それを典拠とするのは、複数の鎖と同視できる様々な表現と数多くの伝承において述べられており、合意に従う義務を確実に含意しているからである。それはアリーの勇気やハーティムの寛大さと同様である。伝達と本文の両面において確実な明文の力が認められ、その結果、合意に従うことが義務となる。

それに対する反論として、この言葉がたとえ数多くの表現と伝承によって伝えられているとしても、その意味内容の伝達が複数の鎖の水準に達しているとは私たちは認めない。なぜなら、この言葉をハーティムの寛大さやアリーの勇気などと一緒に頭に思い浮かべたとき、私たちは後者のについて確実性を見出すが、前者については確実性を見出せない。それゆえ、この言葉は力においてハーティムの寛大さやアリーの勇気などに劣る。両者は複数の鎖による伝承であるが、それに劣るものは複数の鎖による伝承でない。とはいえ、極めて広く流布したものではあるが。

次のように言われるかもしれない。共同体がこの言葉を受け入れた以上、その確実性が示されていると。

それに対する答えはいくつかの点から成る。

第一に、私たちは共同体がそれを受け入れたとは認めない。というのは、ナッザームやシーア派やハワーリジュ派やザーヒリー派—教友の合意以外に関して—のような合意の否定論者がおり、彼らがそれを受け入れて初めて異論がなくなるからである。

第二に、共同体がそれを受け入れたことを根拠に持ち出すのは、合意のために合意を根拠として持ち出すことであり、物事をそれ自体によって証明することである。

第三に、彼らがそれを受け入れたとしても、蓋然的にであって確定的にはない。蓋然性は、確実で最強の典拠と主張される合意の根拠として適切でなく、それによって血が流されたり、そこから確実な法判断が生まれたりすることはない。それは、弱いものから強いものを、また蓋然的なものから確実なものを導くことである。

それが意味内容の面では複数の鎖の水準に達していると認めるとしよう。だが、合意に従う義務に関して確定的であるとは認められない。というのは、不信仰の過ちにおいて一致することはないという意味かもしれないからである。したがって、不信仰に対して信仰を守るという点を除き、合意に従う義務の証拠にはならない。

使徒の言葉「大多数に従いなさい。孤立する者は独りで地獄の火に焼かれる」、「神の手は共同体の上にある」などは、指導者たちや支配者たちに服従して彼らから離反しないよう説いている。その根拠として、使徒の言葉「聞きなさい、そして従いなさい。たとえア

ビシニア人奴隷が権力の座に就いても」、「無分別な反旗に従って死ぬ者は無明時代の死に方をする」が挙げられる。

そして、クルアーンとスンナのうちの合意の典拠について二つの問いが生じる。

第一に、それは明文の字義に基づく推論であるが、それに確実性はない。そこには曖昧さがあるからである。明文の字義は、合意があって初めて、それに依拠することが義務となる。だが、もしそれによって合意が確立されるなら循環論法となる。

第二に、クルアーンの節における「信仰者たち」や伝承における「私の共同体」はすべての信仰者と全共同体を意味している。だが、73個の党派を示唆する明文に従い、共同体は分裂した。それゆえ、私たちは典拠に基づいて言う。共同体が73個の党派のすべてにおいて合意したことには、従うべき確かな権威が認められる。しかし、全共同体が合意したのは、神と使徒を信じることや、それに続く簡単な問題についてであった。それらの問題における彼らの合意に権威があることは疑いないが、この点に、使徒の言葉「私の共同体は誤りにおいて合意しない」つまり、私の共同体は（見解が）分かれている一の秘密が表れている。

理性的考察によると、優秀で知性を持つ人々が大勢集まれば、法判断を求めてイジュティハードや詳しい研究を行う能力を欠いたとしても、通常、彼らは誤りに関して一致しない。

だが、それは反論される。なぜなら、ユダヤ教徒やキリスト教徒や他の信仰共同体の人々は、人数の多さ、優秀さ、イジュティハード、研究の詳しさにもかかわらず、誤ったことで合意するからである。それゆえ、ムスリムも合意において誤り得る。

合意に関する典拠間の矛盾

第一に、合意に権威があるとすれば、合意者たち自身の性質によるのか、あるいは神法が彼らが無謬だと証言しているからかのどちらかである。だが、前者は間違っている。というのは、合意者たちは願望において無謬ではなく、彼らが無謬ではないなら、彼ら自身の性質によると考える余地は生じないからである。だが、後者も間違っている。彼らの無謬性についての神法による証言は、伝達の鎖が複数か単数かのどちらかである。しかし、既に確定したように、鎖が複数であるという可能性は否定される。また、鎖が単一であれば、その伝達内容は役に立たない。以上により、合意に権威がないことが明らかとなる。

第二に、「私の共同体は誤りにおいて合意しない」という使徒の言葉にもかかわらず、「私

たちの共同体は73個の党派に分裂するであろう」という使徒の言葉が存在する。

私たちは言う。誤りにおいて合意しない共同体が意味するのは73個の党派すべてなのか、それともそれらのうちの救済された一党派なのか。もし全党派が意味されているなら、二つの理由により正しくない。

理由の一つは、彼らの中には合意を主張しない者が含まれているからである。合意に権威を認めない者の合意を考えるのは正しくない。

理由の二つ目は、共同体の党派の中には、異端的な主張により不信仰者と見なされる者が含まれているからである。不信仰者は合意において考慮されない。

もし救済された一党派が意味されているなら、それは共同体の全体ではなく、その約9分の1の8分の1、言い換えれば73個の部分のうちの1個である。すると、伝承の意味として残るのは、私の共同体の9分の1の8分の1は誤りにおいて合意しない、あるいは私の共同体の73個の部分のうちの1個は誤りにおいて合意しないということである。だが、それは議論として弱く、そのようなものを預言者に帰することは許されない。

第三に、ウスマーン・ブン・アッファーンと彼の前の二人のカリフは、母親の相続分を、兄弟が二人いる場合、3分の1から6分の1に減らした。だがイブン・アッバースは、兄弟が三人以上の場合以外は減らさず、それに関してウスマーンと議論し、次のように言った。「神は、『もし彼に兄弟が三人以上いれば、6分の1は彼の母親のものだ』と言っている。あなた方の言葉において、兄弟二人と兄弟三人以上は異なる。」するとウスマーンは、「私より以前から行われてきたことを私が止めるわけにはいかない」と言った。これは、ウスマーンが合意に依拠したということである。だが、もし合意に権威があるなら、クルアーンの字義に基づくイブン・アッバースが彼と見解を異にすることはそもそもなかったであろう。また、ウスマーンがいつまでもそれに反する決定を行うこともなく、むしろ彼の手によって人々の合意へと戻されたであろう。このことは、合意が明文の字義よりも力が弱いことを示している。それゆえイブン・アッバースも、クルアーンの字義の一つを合意よりも、とりわけ三人のカリフと彼らの同時代人たちの合意よりも優先したのである。

第四に、教友たちは、病気の場合や水のない場合、砂による浄めが許されることに合意した。だがイブン・マスウードは反対して言った。「もし私たちが彼らにこれを許せば、彼らのうちの誰かが水を冷たいと感じたとき、水が見えていながら砂による浄めをするということになりかねない。」そこでアブー・ムーサーはクルアーンの一節とアンマールの伝承に基づいてそれに反論したが、(イブン・マスウードは)相手にしなかった。これは、福利

のみに基づいて明文と合意を無視したということである。そして、これはイブン・マスウードにより広められ、誰一人それに反対しなかった。彼はその点で正しいか誤っているかのどちらかである。もしそれが正しいければ、福利などを根拠に明文や合意を無視することが許されることになる。そして、それは望ましいことである。もし誤っていれば、それを批判しなかった点で、合意した者たちが誤っていたことになる。イブン・マスウードに従って合意を無視することを許すか、教友たちがイブン・マスウードの誤りに依拠して誤った合意を成立させたと見るか、二つのうちのどちらかでなければならないが、どちらも合意の権威を否定するものである。

次のように言われるかもしれない。水のない場合の砂による浄めについては、イブン・マスウードがそれに反対している以上、合意の成立は認められない。また、アブー・ムーサーの反論があった以上、教友たちがイブン・マスウードの言葉に対する批判を控えることに一致したとも認められない。それゆえ、あなたが合意の権威を否定するための論拠として挙げたものは無効であると。

私たちは言う。イブン・マスウードは合意に反対しなかったと考えるとしても、福利のみに基づいて合意の根拠であるはずの明文に反対した。だが、あなた方は類推や福利に基づいて明文を無視することを支持しない。したがって、あなた方の立場においてそれは誤りである。そして、教友たちは誤りに基づいてそれに同意し、困難が義務づけられた。また、イブン・マスウードに対するアブー・ムーサーの反論は議論や話し合いとしての反論であり、批判のための反論ではない。両者の違いは明白である。

次のことを知るべきである。このすべてにおける私たちの目的は十把一絡げに合意を非難し否定することではない。実際、私たちは儀礼的行為と数量規定などにおいてそれを支持している。私たちの目的は、預言者の言葉「害を加えることはなく、害で報いることもない」から推知される福利の保全が合意よりも強いこと、また前者の論拠は後者の論拠よりも強いことを明らかにすることである。そして、そのことは、両者の典拠に関して私たちが確認したことと合意の典拠に対する反論から明らかになった。

明文や合意に対する福利の保全の優先を根拠づけるもの

第一の点は、合意に批判的な者が福利の保全を支持していることである。それゆえ、福利の保全は一致の場であり、合意は不一致の場である。そして、見解が一致したものを固守することは不一致のものを固守することより適切である。

第二の点は、明文が互いに異なり、矛盾しているということである。そして、それこそが、神法において非難される法判断の相違の原因である。だが、福利の保全はそれ自体真実の事柄であり、そこに相違は生じない。それは、神法において望まれる一致の原因である。それゆえ、それに従うことは適切である。神は言った。「神の絆に皆で縋りなさい。分裂してはならない」(クルアーン3章103節)。「かれらの宗教から分かれて分派した者たちにあなたは何の関わりもない」(同6章159節)。また、「言い争うな。あなた方の心が離れてしまうから」という預言者の言葉もある。さらに、神は結び付くことを称賛して言った。「(神は)彼らの心を結び付けた。あなた方は、たとえ地上にあるものをすべて費やしても、彼らの心を結び付けられまい。だが、神は彼らを結び付けた」(クルアーン8章63節)。また、預言者は言った。「神の下僕たちは兄弟であれ。」

諸学派の学祖に従う者たちの間に起こった論争と衝突について考えてみる者は誰でも、私たちの言ったことの正しさが分かるであろう。マーリキー派は西に、ハナフィー派は東に定着し、どちらの学派も基本的に自分たちの土地に他学派が入ることを許さない。私たちの伝え聞くところでは、ハンバリー派のジーラーン人は、ハナフィー派の人間が彼らの土地に入れば彼を殺し、異教徒に関する規定に従って彼の財産を戦利品にするという。

また、私たちの伝え聞くところによれば、トランスオクシアナのハナフィー派の土地の一つでは、かつてそこにはシャーフィイー派のためのモスクが一つあったが、土地の支配者が朝の礼拝のために毎日出てきて、そのモスクを見るたびに「もうこの教会は閉鎖されてもよいのでは」と言っていた。しばらくそのままであったが、ある日そのモスクの門は粘土と煉瓦で閉じられ、支配者はそれに満足したという。

それから、学祖に従う者たちはそれぞれ、彼らの著作や議論の中で自分の学祖を他より持ち上げる。私は、ハナフィー派の者がアブー・ハニーファの偉業について書き、その中でアブー・ユースフ、ムハンマド、イブン・ムバーラクといった彼の弟子たちを自慢し、さらに残りの学派をけなして次のように言うのを聞いたこともある。「あれらは私の仲間であるから、彼らのような者を連れて私のところに来るがよい。ジャリールよ、もし出会いが私たちを結び付けるなら。」これは無明時代の主張に似ており、その他にも多数ある。

また、マーリキー派は「シャーフィイーはマーリクの弟子だ」と言い、シャーフィイー派は「アフマド・ブン・ハンバルはシャーフィイーの弟子だ」と言う。ハンバリー派は「シャーフィイーはアフマド・ブン・ハンバルの弟子だ」と言い、アブー・フサイン・ブン・ファラーウはアフマドに従う者たちの人名録の中でそう記した。そして、ハナフィー派は、

「シャーフィイーはアブー・ハニーファの弟子の弟子だ」と言う。なぜなら、彼はムハンマド・ブン・ハサンの弟子で、ムハンマドはアブー・ハニーファの弟子だからである。「もしシャーフィイーがアブー・ハニーファに従う者の一人でなければ、彼との間に見解の相違があることに私たちは我慢できなかったろう」と彼らは言う。

シャーフィイー派はアブー・ハニーファを師の一人に分類するが、伝承学の巨匠の一人ではないとする。そこで、ハナフィー派は、シャーフィイーの出自にけちをつけ、彼はクライシュ族ではなく、クライシュ族の友人の一人であり、伝承学における巨匠でもないと言う。なぜなら、ブハーリーもムスリムも彼を知っていたが彼からは話を伝えておらず、彼らにとって話を伝えない巨匠は認められないからである。その結果、ファフルッディーンやタミーミーは彼らの著作『シャーフィイーの偉業』の中で、彼がハーシム家の出身であることを証明せざるを得なくなった。

そして、どの学派も自分たちの学祖をひいきする形でスンナを伝えるようになった。マーリキー派は、「人々は（知識を求めて）ラクダの脇腹を叩きそうになるが、マディーナの学者以上に博識な学者はいない」と伝え、「それはマーリクのことである」と言う。

シャーフィイー派は、「大学者たちはクライシュ族の出身である」、「クライシュ族から学びなさい。彼らに教えようとしてはならない」、「クライシュ族の学者が大地を知識で満たす」と伝え、「シャーフィイー以外でこの記述に合う人物はクライシュ族からは現れていない」と言う。

ハナフィー派は、「私の共同体の中に（アブー・ハニーファ・）ヌウマーンと呼ばれる男がおり、彼は共同体の光である。また、私の共同体の中にムハンマド・ブン・イドリース（・シャーフィイー）と呼ばれる男がおり、彼は共同体にとって悪魔より有害である」と伝える。

ハンバリー派は、「私の共同体の中にアフマド・ブン・ハンバルと呼ばれる男がおり、彼は預言者たちの忠実さで私のスンナに従う」と伝える。あるいは、別の表現でも伝えられているが、私は忘れた。アブー・ファラジュ・シーラーズィーが彼の著書『方法』の冒頭でそれに言及している。

これらの伝承は、真正であるが意味が正しくないか、意味はその通りでも真正でないかのいずれかあることを知るべきである。マーリクとシャーフィイーの伝承は信用できるが、彼らの意図した意味ではない。なぜなら、マディーナの学者というのがもし種類を表しているのなら、マディーナの学者は多数おり、その中のマーリクに特定されない。また、も

し個人を表しているとしても、マディーナの学者たちの中には法学七人衆をはじめとするマーリクの師匠たちがいた。マーリクは彼らから学び、当時は彼らの方がマーリクより有名であった。したがって、その中のマーリクに特定される理由はない。だが彼の取り巻きたちは、伝承の意味の中に、彼に従う者たちの増加や諸地域での学派の拡大を読み込んだ。それは彼らが言ったことの印である。同様に、「大学者たちはクライシュ族の出身である」はシャーフィイーに特定できず、カリフたちの意味を読み込むこともできる。その解釈は反対に遭ったが、回廊の日、アブー・バクルはそれを正当性の根拠に用いた。同様に、「クライシュ族から学びなさい」は一人に特定されない。「クライシュ族の学者が大地を知識で満たす」という言葉については、イブン・アッバースがシャーフィイーと張り合っているが、時代が早いこと、教友であること、預言者が彼のために「神様、彼に宗教を理解させ、解釈を教えて下さい」と言って祈ったことを考えると、イブン・アッバースの方がふさわしい。彼は知識の海、またアラブのインクと呼ばれた。イブン・アッバースの学派は学者たちの間で名高く、それを知らない者は一人もいないにもかかわらず、シャーフィイー派は、シャーフィイーの学派が有名になって彼に従う者が増えるように、伝承に彼を読み込んだ。

アブー・ハニーファとアフマド・ブン・ハンバルの伝承は捏造された偽物であり、根拠がない。

「彼は共同体の光である」という伝承については、イブン・ジャウズイーが『捏造集』の中で言及し、次のように言っている。シャーフィイー派が有名になったとき、ハナフィー派はシャーフィイー派の弱体化を望み、マアムーン・ブン・アフマド・スラミーとアフマド・ブン・アブドゥッラー・ジャウイーバーリーに話を持ちかけた。この二人は嘘つきの捏造屋で、アブー・ハニーファを褒め称えてシャーフィイーを中傷するため、この伝承を捏造した。神は必ず自らの光を完全にする。

アフマド・ブン・ハンバルの伝承については、それが捏造されたものであることに疑いはない。なぜなら、私たちは、アフマド・ブン・ハンバルが人々の中でスンナを最もよく守り、それを理解することに最も熱心であったことを既に見たからである。彼は百万の伝承を記憶しており、「私は『ムスナド』を75万の伝承から編み、それを私と神を結ぶ証拠にした。その中に見当たらないものは何の価値もない」と言ったとされるくらいである。ところが、シーラーズイーが『アフマド・ブン・ハンバルの偉業』の中で引用したこの伝承は彼の『ムスナド』の中にある。もしそれが真正であったなら、彼こそそれを記録して

異端審問—その噂は一带に広まった—の際にそれを援用する最もふさわしい者であつたろう。

弟子たちが自分の師を持ち上げて他を貶めるために伝承の偽造に走った事情を真剣に考へるべきである。その原因は、確かな証拠とともに明らかにされた福利の保全を字義などに拠らしめることに関する学派間の不一致にほかならない。もし彼らの言葉が何らかの仕方でも一致するならば、彼らについて私たちが述べたようなことは一つも起こらないであろう。

学者間で見解の相違が生じる理由の一つに伝承と明文の矛盾があることを知るべきである。そして、一部の人々は、その原因がウマル・ブン・ハッターブにあると主張する。というのは、当時のスンナを記録することの許しを教友たちが求めたところ、ウマルはそれを禁じ、「クルアーンがある以上、それ以外のものを書いてはならない」と言ったからである。だが、彼は、預言者が別れの説教において「アブー・シャーのために書きなさい」と言ったことや「書いたものによって裁きなさい」と言ったことを知っていたはずである。

彼ら曰く、もし預言者から伝わるものを教友たちの各人に記録させていれば、スンナが保存され、すべての伝承において、最後の共同体と預言者との間には、伝承を記録した教友しか介在しなかったろう。なぜなら、それらの記録は、ブハーリーやムスリムなどの作品と同様、彼らから私たちへ複数の鎖によって伝えられることになるからである。

第三の点は、スンナが法判断における明文と福利との矛盾などをもたらしたことである。例えば、前述のように、イブン・マスウードは、儀礼的行為の保全という福利のために、砂による浄めに関する明文と合意に背いた。

別の例として、預言者は、党派対立が終わったとき、「あなたたちは誰一人、バヌー・クライザのところに着くまで昼の礼拝をしてはならない」と教友たちに言った。だが、彼らの一部はそれより前に礼拝し、「礼拝の延期は私たちにお望みになったことではない」と言った。それは私たちが前述したことに似ている。

別の例として、預言者は、アーイシャに対し、「もしあなたの民がイスラームを知って日が浅くなければ、私はカアバを破壊し、イブラーヒームの流儀に倣ってそれを建てるだろう」と言った。これは、イブラーヒームの流儀に倣って建てるのが神法における義務であることを示している。だが、団結という福利のために実行しなかったのである。

別の例として、預言者が彼らに巡礼を小巡礼として行うように命じたとき、彼らは、「どのようにするのでしょうか。私たちは巡礼と呼んでいます」と言い、動かなかった。これ

は明文と慣習の間の矛盾であり、私たちがここで扱っていることに似ている。同様に、フダイビーヤの日、預言者が禁忌の状態の解除を命じたとき、彼らは、儀礼の宣告があるまで解除はないという慣習に固執し、動かなかった。その結果、預言者は怒り、「実行しなくてよい私の命令は一つもない」と言った。

別の例として、アブー・ヤアラー・マウスィリーが彼の『ムスナド』の中で伝えるところによれば、預言者はアブー・バクル・ユナーディーを遣わし（て言わせ）た。「アッラーの他に神はないと言う者は誰でも樂園に入る。」すると、ウマルが彼を見つけ、「それでは人々が楽観してしまうだろう」と反論した。同様に、真正な伝承の中で、これと似たことに関してウマルはアブー・フライらに反論している。それは神法の明文と福利の間の矛盾である。

別の例として、またマウスィリーが伝えるところによれば、ある男がモスクに入って礼拝したが、彼の仕方は教友たちを驚かせた。そこで、預言者は、アブー・バクルに対し、「行って彼を殺しなさい」と言った。アブー・バクルは行き、彼が礼拝するのを見つけたが、そのまま戻ってきた。次に、ウマルにそれを命じたが、そのまま戻ってきた。二人とも、「礼拝する男をどのように殺すのでしょうか」と言った。次に、アリーに彼の殺害を命じたところ、アリーは行ったが、彼を見つけられなかった。そこで、預言者は、「もし彼が殺されていれば、二人が私の共同体に背いたことにはならなかったろう」と言った。つまり、この年上の二人は明文を無視した。彼らには、儀礼的行為を理由にその男を受け入れるというイスティフサーン以外の根拠はない。

次のように言うことはできない。二人は、「礼拝する者の殺害を私は禁じられた」という預言者の言葉に基づき、彼を殺せという明文を無視したのであると。なぜなら、それは、この人物に関する限り、その後の下されたこの特別な明文によって廃棄されたからである。明らかに、二人が男の殺害の命令に背いたのは単に彼らのイスティフサーンでしかない。これは、私たちがここで扱っていること、つまり明文などが福利と矛盾するという問題に属する。だが、預言者が二人に対して命令の無視を咎めず、また非難も叱責もしなかったばかりか、むしろ二人の姿勢を評価し、そこでの二人の意図や目的を知って二人のイジュティハードを是認した。このように、人間の福利の保全を神法の他の典拠より優先する者は、それによって彼らの状況を改善し、秩序をもたらし、神の恵みである良いものを獲得し、散在する諸規範を集め、それらが矛盾しないように統合しようと考えているのである。

そうすることは、たとえ義務ではないとしても、許されていなければならない。また、福利

の保全を他の典拠より重視することは、少なくともイジュティハードの問題の一つであり、そうでなければ、上述のように、優先順位の高い義務と見なさざるを得ない。

私たちが述べたことから明らかなのは、福利の保全の典拠が合意の典拠より強いということである。それゆえ、矛盾が生じた場合には、それを説明するために、合意や他の典拠より優先されるのである。

次のように言われるかもしれない。あなたの主張することは、結局、単なる類推によって神法の典拠を無効にすることである。それは、まるで悪魔の類推のようであり、間違った態度と見識であると。

私たちは言う。これは注意力の乏しい眠った人間が抱く謬見であり、誤解である。それは、ある典拠をそれ以上に強いものより優先することにほかならない。あなた方が明文より合意を、また表面的な意味より本当の意味を優先するように、優先順位の高いものを行うべきことは合意により定められている。

悪魔の類推とは、「私は彼よりも優れている。あなたは私を火から創り、彼を土から創った」と悪魔が言ったことである。福利の保全と異なり、そこには証拠が存在しない。これは間違った態度ではなく、私たちが述べたように、重要なものを優先することである。

次のように言われるかもしれない。神法こそが人々の福利について最も精通しており、それを神法の典拠として提示し、福利について知るための印とした。その典拠を典拠でないもののために無視するのは、それに対する愚かな反抗であると。

私たちは言う。神法が人間の福利について最も精通しているというのは正しい。だが、私たちの述べた福利の保全によって神法の典拠が典拠でないもののために無視されるというのは大間違いである。そうではなく、「害を加えることはなく、害で報いることもない」という預言者の言葉に基づき、ある典拠をそれ以上に重要な典拠によって排除するのである。それは、合意をそれ以外の典拠より優先することにおいてあなた方が言ったのと同じことである。

そして、神は私たちの福利を習慣的に知る手段を私たちに与えた。それゆえ、私たちは、福利に通じる手段なのか否か分からない曖昧な事柄のためにそれを捨てることはない。

次のように言われるかもしれない。共同体の合意は確実な証拠であり、異論は生じないと。

私たちは言う。その確実性について、私たちが一は二の半分であると言う場合のような論理的検証に耐える理性的な確実性をあなた方が意味するのであれば、この意味で合意が

確実であるとは私たちは認めない。また、それが確実な典拠に依拠するという意味ならば、それに対する回答は、合意の典拠の第二の節の含意に対する反論の中で詳述した。また、それに対する異論を許さないという意味ならば、それはまさに主張であり、論争を引き起こす。そして、私たちの考えでは、合意より強いものに基づく異論が許される。そのことは既に説明した。

次のように言われるかもしれない。法規範の諸問題をめぐる共同体の不一致は寛容な慈悲（の精神に基づくもの）である。拡散の余地が悩みの種にならないように人々を一つの方向に制限すれば、それを享受できないと。

私たちは言う。この議論は、模範的なものとして神法において定められたものではない。もし定められるとすれば、一致の福利は不一致の福利より重要であり、優先されよう。

そして、人間に対する寛容に関してあなた方の述べた不一致の福利は、それに伴う害悪と衝突する。つまり、見解が分かれば、数が増え、一部の人は最も楽な学派に従い、分裂と不道德を招く。彼らの中には次のように言った者もいる。「酒を飲め。同性愛に耽れ。姦通せよ。賭け事を楽しめ。そして、あらゆる問題を師の言葉で正当化せよ。」

それは、ナツメヤシ酒を飲むこと、またアブー・ハニーファの見解によれば同性愛、マールクに帰せられる見解によれば肛門での性交、シャーフィイーの見解によればチェスで遊ぶことに刑罰が定められていないことを意味している。

また、非ムスリム市民の一部はイスラームへの入信を望んだかもしれないが、不一致の多さや意見の多様さを嫌い、イスラームは分別を失って過ちを犯していると考え、断念した。なぜなら、不一致は当然に避けるべきものだからである。このため、神は言った。「神は最も美しい話を首尾一貫した書物として啓示した」（クルアーン 39 章 23 節）。つまり、各部分が互いに似通っており、確かめ合っている。不一致は、意味不明な言葉がある場合を除いて生じない。そして、そのような言葉は、解釈の余地がなく確定した言葉へ戻される。預言者の言葉「害を加えることはなく、害で報いることもない」から理解される福利の考慮が確かなものに基づいてなされるならば、法判断の方法は統一され、不一致はなくなり、非ムスリム市民らのうちのイスラームへの入信を望む者たちに断念させるほど曖昧なものではなからう。

次のように言われるかもしれない。あなたの採ったこの方法は、間違っていて考慮すべきではないか、あるいは正しいか、そして、正しいものはそれだけなのかそうでないかのいずれかである。もしそれだけだとすれば、必然的に、イスラームの始まりからこの方

法が現れたときまで共同体は間違っていたことになる。そのようなものを主張したものは誰もいなかったからである。もしそうでないとすれば、それは諸方法のうちの一つの可能な方法であるが、「多数派に従いなさい。孤立する者は火の中で孤立することになる」という預言者の言葉に鑑みれば、共同体が同意して従ってきた学匠たちの方法の方に従う方が良いと。

次のように答えよう。私たちが述べた証拠に照らし、この方法は間違いではない。また、確実にそれだけが正しいというわけではないものの、憶測とイジュティハードによればそうである。それゆえ、それを採用することが義務となる。細かい問題における蓋然的なものは、そうでない問題における確実なものと同じだからである。そして、ここから必然的に導かれる以前の共同体の過ちは、一家言ある者や前例のない比類ない方法を持つすべての者の意見からの必然的な帰結である。必ず従うべき多数派とは、証拠と明白な典拠のことである。さもないと、学者たちは、一般大衆と考えが違ふ場合、彼らに従わざるを得なくなる。一般大衆の方が数で勝り、多数派だからである。正解は神が最もよくご存じである。

私たちが前述の伝承を用いて確立したこの方法は、マーリクの採った手法によって明文のない福利を主張することではない。むしろ、それより徹底しており、儀礼的行為と数量規定については明文と合意に依拠するが、社会的行為やそれ以外の規範については福利を考慮する。

その結果、神法の規範をめぐる議論は、儀礼的行為や数量規定などか、社会的行為や日常的行為やそれらに類するもののいずれかに関係するということが確認される。前者であれば、典拠のうちの明文や合意などが考慮される。

但し、法規範の典拠は一つしかない場合と複数存在する場合がある。もし一つしかない場合、例えば、クルアーンの節、伝承、類推などのうちの一つだけがあるならば、それに拠る。もし典拠がクルアーンの節と伝承と類推とイスティスハーブのように複数存在する場合、諸典拠が肯定ないし否定に関して一致していれば、それらに従う。だが、もしそれらの中に矛盾があるとき、解釈可能な形で矛盾しているのかそれが不可能かのいずれかである。もし解釈可能であれば、そうする。なぜなら、神法の諸典拠における原則は働かせることであり、捨てることではないからである。その際、解釈は単純かつ明快な方法によらなければならない、一部の典拠の意味を失わせてはならない。

もし矛盾なく解釈することが不可能であれば、19種類の法源のうち、合意がそれ以外の

ものより優先され、明文が合意以外のものより優先される。

次に、明文はクルアーンかスンナに限られ、両者の一方のみが法規範を含むか、双方を含むかのいずれかである。一方のみの場合、それはクルアーンかスンナのどちらかである。クルアーンだけの場合、典拠が一つしかないか、複数存在するかのいずれかである。

もし一つしかないければ、つまり一節だけが法規範に関係するのであれば、それが本当の意味を表すものであれ、表面的な意味と本当の意味が異なるものであれ、意味の不明確なものであれ、それに拠る。もし二つないし三つ以上の解釈可能性のうちの一つが神法の倫理と最もよく似ているなら、それに拠る。それは説明のようなものである。もし複数の可能性が神法の倫理において同等であれば、二つの命令と解釈することができ、一度に双方に従うことが選択される。もし倫理的な面が現れなければ、説明がつくまで判断を停止する。

クルアーンの典拠が複数あり、二つかそれ以上の節が法規範に関係する場合、それらの要求が一致しているならば、一節しかない場合と同様である。異なっている場合、矛盾のないように解釈することが可能であれば、限定や制約などを加えることによってそうする。解釈が不可能な場合、その一部がクルアーン自体によって廃棄されたことが知られていれば、それ以外のものに拠る。廃棄について知られていなければ、どれが廃棄されたのかが明確でないため、スンナとの不一致に基づいて廃棄を証明する。スンナはクルアーンを説明するが、廃棄されたものではなく定立された規範を説明する。

スンナだけが法規範を含む場合、もし一つの伝承のみが関係し、それが真正であるならば、クルアーンの一節の場合と同様、それに拠る。真正でなければ、それには依拠せず、可能であればクルアーンから、そうでない場合、許されるならばイジュティハードにより、法規範を獲得する。つまり、神法の倫理とその真理の称揚に最も近づくことを行う。もしイジュティハードが許されなければ、説明がつくまで判断を停止する。

一つより多くの伝承があり、そのすべてが真正である場合、真正の度合いにおいて等しいか、異なるかのどちらかである。等しく真正である場合、それらの要求が一致していれば、伝承が一つしかない場合と同様である。要求が異なる場合、矛盾のないように解釈することが可能であれば、そうする。そうでなければ、それらのいくつかは廃棄されていることになる。廃棄されたものを特定できればよいが、そうでない場合はクルアーンか、合意や他の法源との一致に基づいて決める。すべてが真正ではない場合、そのうちの一つだけが真正であれば、一つの伝承しか法規範に関係しない場合と同様である。真正なものが

一つより多い場合、それらの要求が一致していれば、それに拠る。相違している場合、可能ならば矛盾のないように解釈し、可能でなければ、それらの一部が廃棄されていることになる。すべての伝承が真正である場合と同様である。真正の度合いにおいて異なり、いくつかは他より真正であるという場合、それらの要求が一致していれば曖昧なところはない。それは一つの伝承の場合と同様である。矛盾する場合、矛盾のないように解釈が可能であれば、そうする。それが不可能な場合、真正度の高い順に並べ、もし最も真正なものが一つだけであれば、それに拠る。複数ある場合、それらが一致していれば、一つの伝承と同様である。矛盾する場合、可能ならば矛盾のないように解釈する。そうでなければ、それらの一部が廃棄されていることになる。廃棄されたものが特定されるにせよ、されないうにせよ、前述の方法に従って結論を出す。

クルアーンとスンナが共に法規範に関係する場合、両者の要求が一致しているならば、それらに拠る。両者の一方が他方を説明しているか、確認しているかのどちらかである。相違している場合、矛盾のないように解釈が可能であれば、そうする。それが不可能な場合、もし一方が他方によって廃棄されたと思われるならば、廃棄されたものとする。そうでなければ、熟慮と詳解の対象となるが、最も真実に近いのはクルアーンを優先することである。なぜなら、クルアーンは最も重要な原理であり、他の副次的なものによって排除されることはないからである。

以上が儀礼行為の法規範に関する詳しい説明である。

社会的行為などにおいては、既に確かめたように、人々の福利が守られるべきである。福利は神法の他の法源と一致するか相違するかのどちらかである。

もし一致するならば、それで良い。例えば、明文と合意と福利は普遍的で必要不可欠な五つの法規範の定立について一致している。それらは、殺人犯や背教者の処刑、窃盗犯の手足の切断、誣告や飲酒を行った者に対する法定刑などに関して神法の諸法源と福利が一致して認める法規範である。

相違する場合、何らかの形で矛盾なく解釈することが可能ならば、そうする。つまり、福利を損なわず、なおかつ諸典拠ないしその一部の意味を失わせないような形で、いくつかの諸典拠を一部の法規範や条件と関連させる。もしそれが不可能であれば、預言者の言葉「害を加えることはなく、害で報いることもない」に基づき、福利をそれ以外のものより優先する。それは福利の保全に必要なことである害悪の否定に関して特別なものであり、それを優先することが義務となる。なぜなら、福利は法規範の定立における人間の営みの

目的であり、残りの法源は手段のようなものであって、目的は手段よりも優先されねばならないからである。

次に、福利と害悪は、互いに衝突するかもしれず、その衝突の危険を排除する規則を必要とする。私たちは次のように言う。福利と害悪に関する法規範はすべて、福利のみが関係するか、害悪のみが関係するか、その二つが共に関係するかのいずれかである。

福利だけが関係する場合、その福利が一つであり、そこに一つの福利しかなければ、それが実現される。二つないし三つ以上の福利があり、複数である場合、全部の実現が可能ならば、実現される。不可能であれば、可能なことが実現される。一つの福利を超えるものが実現不可能である場合、重要度において福利に違いがあれば、その中で最も重要なものが実現される。その点に違いがなければ、その中の一つが自由選択により実現される。但し、そこで揉め事が起こるならば、くじ引きによる。

害悪だけが関係する場合、一種類しかなければ、それが防止される。複数存在する場合、全部の除去が可能ならば、除去される。不可能であれば、その中の可能なことが除去される。一つの害悪を超えるものの除去が不可能である場合、重要度に違いがあれば、その中の最も重要なものが防止される。その点で違いがない場合、自由選択によるか、揉め事が起こるならば、くじ引きによる。

福利と害悪の二つが共に関係する場合、福利の実現と害悪の防止が可能ならば、それに決まる。不可能である場合、重要度に違いがあれば、実現ないし防止において最も重要なことが行われる。違いがない場合、自由選択によるか、揉め事が起こるならば、くじ引きによる。

もし二つの福利や二つの害悪、あるいは福利と害悪が衝突し、対立する二つの各々がある観点では優れ、別の観点では劣るならば、その二つの観点のうち実現ないし防止において重要な方を考慮に入れる。その点に違いがなければ、やはり自由選択かくじ引きによる。

以上が預言者の言葉「害を加えることはなく、害で報いることもない」から生じる規則であり、最も重要な法規範の大部分に通じ、数多くの方法や主張から生じる不一致を防ぐ。もっとも、法学者たちの不一致には、本来の目的から外れた付随的な利点がある。それは、諸規範とその目的、共通点、類似点、相違点に関わる真実についての知識である。それは見解の多さを数えることの利点に似ている。

私たちは、社会的行為などにおいて福利を考慮し、儀礼的行為やそれに類するものではそうしなかった。なぜなら、儀礼的行為は神法にのみ与えられた権利であり、その真実一

どれだけ、どのように、いつ、どこで—を神法によらずに知ることは不可能である。神法によってこそ、奴隷は彼の主人が彼のために定めたものを知るのである。なぜなら、私たちの誰か一人の奴隷は、彼の主人が彼のために定めたことに従うか、主人を満足させると知っていることをしない限り、従順で主人に仕えたとは見なされないからである。ここでも同様である。このため、哲学者が自分たちの理性に従って神法を拒絶したとき、神を怒らせ、過ちを犯して迷える者となった。これは人間の権利とは異なる。その法規範は、人間の福利のために定められた神法の営みである。それゆえ、福利が考慮され、その実現が意図される。

神法こそ彼らの福利について最もよく知っており、その典拠に従うべきであると言うべきではない。私たちは次のように言う。福利の保全が神法の法源の一つであることを私たちは既に確認した。それは法源の中で最も強く、最も特別である。それゆえ、私たちは、福利の実現においてそれを優先する。そして、上の言葉は儀礼行為に妥当する。儀礼行為の福利は理性と慣習の流れからは見えないからである。だが、人間の権利における彼らの営みの福利は慣習と理性によって彼らに知られる。神法の典拠が福利の有益さから乖離していると考えるとき、私たちは、福利の保全がその実現において私たちに任されていることを知る。明文が十分に法規範を表現していないとき、その補完のために類推を行うように私たちが任されているのと同様である。それは、明言されていないことと明文で定められていることを合わせて結びつけることである。正解は神が最もよくご存じである。

付録2 ラシード・リダー「信教の自由と背教者の殺害」¹

この問題については、『マナール（光塔）』の中のいくつかの場所でクルアーンの注解やファトワーとして述べた。それゆえ、ここでは、以前に出版したものを要約する形にした。まず、クルアーンの中には、背教者を殺せという命令は存在しない。むしろ、ムスリムに戦いを挑まず政府に対する服従から逃れようとしないうムスリムの背教者を殺してはならないことが示されている。「婦人」章（クルアーン 4 章）における神の言葉「もし彼らが退き、戦わずに講和を申し出るならば、神は彼らと戦う方途をあなた方に与えない」（90 節）に関する注解の中で、次のように書いた。

この節は、かつてムスリムであった一少なくとも表面的にはそうであった一が後に背教したと言われる者についての法規範を含んでいる。それによれば、背教者が戦わず平和的であれば、殺されることはない。クルアーンの中には、背教者の殺害を命じることによって上述の神の言葉を廃棄するような明文は存在しない。

確かに、真正な伝承の中には、宗教を変えた者を殺せという命令が存在する。そして、大多数の者がそれに依拠している。しかし、クルアーンをスンナによって廃棄することについては有名な異論がある。また、教友たちの慣行は伝承を支持している。だが、初代カリフのアブー・バクルの治世に彼らが背教者と戦ったのは独自の法解釈によると言われるかもしれない。彼らは、タイイウ族やアサド族のように完全に宗教を捨てた者たちと戦い、タミーム族やハワーズィン族のように喜捨を拒んだ者たちと戦った。なぜなら、背教した者たちが無明時代の慣習に戻ったため、戦争の放棄を締約しないすべての者に対する戦争として戦ったのである。また、喜捨を拒んだ者たちはイスラームの共同体から離脱し、その秩序を乱したからである。しかし、大多数の見解によれば、一人の男が喜捨を拒んでも殺されることはない。

確認すると、シャーフィイーや彼に従う者が言ったように、クルアーンはスンナによって廃棄されない。もっとも、多くの者は、複数の経路によって伝えられるスンナに関して彼らに反対する。

¹ Ridā, *al-Manār*, vol.23, pp.187-191.

これらの者についての判断を支持するのは、この節に続く節「あなた方は、別の者たちがあなた方からも彼らの部族からも安全が保障されたいと望むのを見つけるだろう。彼らは悪習に再会するたびにその誘惑に負ける。もし彼らが退かず、講和を申し出ず、手を引かなければ、彼らを見つけ次第、捕らえて殺しなさい。それらの者については、あなた方に明確な権力を授けた」（クルアーン 4 章 91 節）の中で言及されている者たちについての規範である。イブン・ジャリールがムジャーヒドから伝えるところによれば、これらの者は預言者に近づいて偽善的に礼拝し、それからクライシュ族のもとに戻って偶像崇拜に耽り、それによってここかしこで自身の安全を図った。それで、もし彼らが退かず講和を申し出ない場合には彼らと戦うことが命じられた。また、イブン・アッバースから伝えられるところによれば、彼らは悪習から脱しようとするたびにその誘惑に負けた。彼らのうちにイスラームへの入信を表明した男がいたが、彼が木の棒や石や蠍や黄金虫に近づくと、多神教徒たちは彼に「黄金虫や蠍に向かって『これが私の主である』と言え」と言った。それで、彼らには彼ら以前の者に関する規範が適用されることになった。つまり、彼らが中立—具体的には、ムスリムから退き、講和を申し出、戦闘から手を引くこと—を守れば、彼らを殺すことは許されない。だが、そうでなければ、彼らは見つけられ次第、殺される。それは彼らが戦いを挑むからであり、単に背教者であるからではない。「それらの者については、あなた方に明確な権力を授けた」と神は言った。つまり、彼ら以外の平和的な者や中立を守る者は含まれない。

この節に関する注解の中でラーズイーを引用した。彼は、これらの者とは戦わないという主張を多数派に帰した。そして、戦いを挑まない者とは戦わないことを教える「試問される女」章（クルアーン 60 章）の数節や「牝牛」章（同 2 章）の節において、それについて考察した。私たちは次のように言った。彼は、多数派に反対する側として、これらの節は廃棄されたと言う者を意識しているようである。だが、曲解しない限り、その中に廃棄を見出すことはできない。このような曲解を欲することに何の意味があるのか。

この問題についてファトワーを求められたのは、この注解を書く何年も前であった。『マナール』第 10 巻（4 号 287 頁）のファトワーの中に、チュニジアの法学者の一人からの質問が収められている。その中に、「私は人々が『アッラー以外に神はない』というまで彼らと戦えと命じられた」という伝承について、イスラームは宣教によって立ったのであり、無知な者たちが信じているように剣によって立ったのではないということと矛盾しないかという質問がある。また、「自分の宗教を変えた者は誰でも殺しなさい」という伝承

について、イスラームが信仰を理由に誰一人抑圧することはないということと矛盾しないかという質問がある。第一の質問については、既に答えたように、その伝承は戦闘が合法であるという原則を明らかにするためのものではない。このことは、神の言葉「戦いを挑む者たちに対して（戦うことが）許された。彼らが無法者だからである」（クルアーン 22 章 39 節）や「神の道のため、あなた方に戦いを挑む者たちと戦え。だが、法を破ってはならない」（同 2 章 190 節）において明らかにされている。むしろ、その伝承は意図を明確にするためのものである。その意図とは、「アッラー以外に神はいない」という言葉さえ言えば、戦闘の最中であっても血は流されないということである。たとえ戦いを挑む者が心の中で多神教を信じていてもそうである。なぜなら、このことは外面に基づいて決まるからである。

第二の質問については、次のように答えた。かつてアラブの多神教徒であった背教者は、再びムスリムに戦いを挑むようになった。また、ユダヤ教徒の一部は、イスラームに対する自分たちの批判が受け入れられるように公然とイスラームに入信した後に公然と背教し、人々がイスラームに入信するのを妨げた。これに関して神が彼らをどう評したかについても私たちは言及した。そして、私たちは次のように言った。伝承における背教者の殺害の命令は、多神教徒に戻ることを禁じ、ユダヤ教徒のうちの狡猾な者たちによる企みを封じるためであったようである。それは当時の政治に関わる原因—現代人の用語法では軍事情勢と呼ばれる—によるものであり、宗教に関して一部の人々を抑圧するためではなかった。あなたは見なかったであろうか。ムスリムの一部が彼らのユダヤ化した子女にイスラームを強制しようと望んだが、預言者はそれに関する神の啓示によって彼らを制した。ナディール族が退いてイスラームが力の頂点にあったときでもそうであった。それに関して下されたのは「宗教に強制はない」（クルアーン 2 章 256 節）であった。この節の注解の中で述べたことをここに付け加えよう。それは、ユダヤ化した者たちに預言者が選択を命じたということである。イスラームを選んだ者は、ムスリムである彼らの家族とともに残り、ユダヤ教を選んだ者は、宗教における家族であるユダヤ教徒たちとともに去った。この節の注解とそれに関する大先生の議論を参照せよ。

また、「啓典の民のうちの一団は、『信じる者に下されたものを一日の初めに信じ、その終わりに拒みなさい』と言った。恐らく彼らは背を向けるだろう」（クルアーン 3 章 72 節）の注解の中で、この問題に再び言及した（『タフスィール（注解）』第 3 巻 36 頁）。

次のことも指摘した。質問者は、質問に対する回答と、背教者の殺害に関して法学者た

ちが根拠にしているもの一つまり、彼らが全面的に依拠する伝承—に加え、上述の二つの伝承とイスラームにおける寛容と自由の原則を調和させることを知る。

神の言葉「多神教徒を見つけ次第、殺しなさい」（クルアーン 9 章 5 節）については、多神教徒の違反により盟約が破棄されたときにそれが下されたことが知られている。この章の最初の節に記されているように、彼らは四か月に及ぶ不可侵の時間—ヒジュラ暦の 10 月、11 月、12 月、1 月—を与えられていた。そして、「不可侵の月が過ぎれば多神教徒を殺しなさい」と言ったのである。また、彼らのうち多神崇拝を悔いてイスラームに入る者が例外とされていることが極めて重要である。多神教徒のうち盟約を守った者は例外にあたることがあなたに分からないだろうか。「但し、聖なるモスクであなた方と盟約を結んだ者は別である。彼らがあなた方に対して正しく振る舞う限り、あなた方も彼らに対して正しく振る舞いなさい」（クルアーン 9 章 7 節）と神は言った。そして、盟約を破った者たちとの戦いがどのように理由づけられたかが分らないだろうか。「どうして（彼らと盟約を結ぶことができるだろうか）。彼らはあなた方に対して優位に立てば、あなた方との約束も保護の義務も顧みない」（同 8 節）と神は言った。その中で明らかにされているように、彼らは迫害者であり、誓いを持たず、つまり守られるべき盟約を持たず、相手の弱みにつけ込んで裏切る。そして、この理由づけの中で神は言った。「誓いを破り、預言者を追い出そうとした民と戦わないのか。彼らが先にあなた方に仕掛けたのである」（同 13 節）。

背教者を殺すことを主張する法学者たちは、その問題の一部において見解が違っていた。例えば、一族の中で例外事由のある背教者などに関してである。アブー・ハニーファは、「女性は殺されない」と言った。さらに、サーリフ・シャーフィイー師は、ムハンマド・タウフィーク・スィドキー博士への回答の中で次のように述べた。

イスラームから背教した者には、伝承に基づき、例外なく死刑を科した」とファーディルは言った。だが、クルアーンは、「宗教に強制はない」（2 章 256 節）、「信じたい者には信じさせ、拒みたい者には拒ませなさい」（18 章 29 節）と言う。私見によれば、「例外なく死刑を科した」という彼の発言は完全には正しくない。休戦、盟約の締結、安全保障といった福利のために必要に迫られてイマームが背教者の殺害を禁じれば、殺害は許されない。背教者の殺害は、状況の変化に応じて規範も変わるのである（『マナール』第 12 巻 449 頁）。

第9巻で、『リワーウ（旗）』紙がロシア語の新聞『リージュ』を翻訳して掲載した記事を引用した。それは「イスラームの寛容」と題され、イスタンブールでイスラームの師に投げられた質問に関するものである。その中にこの問題が含まれていた。彼は、背教者を兵役に不満を感じて逃亡する者になぞらえた後、次のように答えた。

この問題は、すべての人々が宗教的な事柄に関して選択の自由を持っていることを基礎とする宗教的自由と異なるところはない。宗教からの離脱者たちを罰するように私たちが政府に要求することは決してない。罰があるとしても、精神的なものでしかない。人々にイスラームやキリスト教を受け入れるように強制することはできない。個人に背教の自由があるならば、私たちがそれに対する嫌悪や反感を表現することも禁じられない。

質問者は、その質問の中で、自由主義的な法学者たちが宗教の外面と矛盾する認識論を発見することについて論じた。それによって彼らは背教者となるのか。私たちの見方によれば、意味の不確かな啓示の明文の字義の一部に反することは、場合を分けて考えるべきである。神の言葉すべてと神の使徒が宣べ伝えるときの言葉を真理であると信じていた者が、それらの字義の一部が正しくないという証拠を見つけ、その言葉を別の適切な意味に変えた場合、それが正しく意図を表しているという証拠があるならば、その者は背教者とは見なされず、罪や過ちを犯したことにはならない。背教とは、哲学的な理論などによって神の言葉を偽り、神の使徒がもたらした宗教上の事柄について偽ることである。イスラームの確かな原理の中に違反してよいものは何もないと私たちは確信する。イスラームの真の意味と不信仰や背教の真の意味については、これ以前の第22巻などで明らかにした。それは、この問題に関して第一に参照すべきものである。この問題に関連して最も重要なのは、イスラームにおいて明白な不信仰と見なされることを公言しても、死や生や婚姻や相続に関するイスラームの規範がその通りになることはないということである。

参考文献一覧

- ‘Abd al-Jabbār, Abū al-Ḥasan, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa-al-‘Adl*, 20vols. (Egypt, al-Mu’assasah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah, 1958).
- Abdul Hakim, Khalifa, “The Natural Law in the Moslem Tradition,” *University of Notre Dame Natural Law Institute Proceedings*, vol.5 (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1951), pp.29-65.
- Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, *Kitāb al-Mu’tamad fī Uṣūl al-Fiqh*, 2vols. (Damascus, al-Ma’had al-‘Ilmī al-Faransī li-al-Dirāsah al-‘Arabīyah, 1384/1964).
- Abū Zahrah, Muḥammad, *Abū Ḥanīfah: Ḥayāt-hu wa-‘Aṣr-hu—Ārā’-hu wa-Fiqh-hu* (Cairo, Dār al-Fikr al-‘Arabī, n.d.).
- , *Mālik: Ḥayāt-hu wa-‘Aṣr-hu—Ārā’-hu wa-Fiqh-hu* (Cairo, Dār al-Fikr al-‘Arabī, n.d.).
- , *Ibn Ḥanbal: Ḥayāt-hu wa-‘Aṣr-hu—Ārā’-hu wa-Fiqh-hu* (Cairo, Dār al-Fikr al-‘Arabī, n.d.).
- , *Ibn Taymiyyah: Ḥayāt-hu wa-‘Aṣr-hu—Ārā’-hu wa-Fiqh-hu* (Cairo, Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1991).
- , *Uṣūl al-Fiqh* (Cairo, Dār al-Fikr al-‘Arabī, n.d.).
- Aḥsā’ī, Ibn Abī Jumhūr Muḥammad bn ‘Alī bn Ibrāhīm al-, *al-Aqtāb al-Fiqhiyyah ‘alā Madhhab al-Imāmiyyah* (Najaf, Maktabat Āyat Allāh al-‘Uẓmā al-Mar’ashī, 1989?).
- Ali, Sayyid Rizwan, *Izz al-Din al-Sulami: His Life and Works* (Islamabad, Islamic Research Institute, n.d.).
- ‘Almī, ‘Abd al-Ḥamīd al-, *al-Madkhal ilā Maqāṣid al-Sharī‘ah* (Sharjah, al-Muntadā al-Islāmī, 1433/2012).
- Alwani, Taha Jabir al-, *Apostasy in Islam: A Historical and Scriptural Analysis*, translated by Nancy Roberts (Herndon, The International Institute of Islamic Thought, 1432/2011).
- , *Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections* (London, The International Institute of Islamic Thought, 1423/2003).
- Āmidī, Sayf al-Dīn ‘Alī bn Muḥammad al-, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, 4vols. (Riyadh, Dār al-Ṣumay‘ī, 1424/2003).
- ‘Amīn Qāsim, *Tahrīr al-Mar’ah* (Cairo, Mu’assasat Hindāwī li-al-Ta’līm wa-al-Thaqāfah, 2012).
- アキナス、トマス『神学大全』、第13冊、稲垣良典訳、創文社、1977年。
- 、同上、第14冊、稲垣良典訳、創文社、1989年。
- An-Na‘im, Abdullahi Ahmed, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse, Syracuse University Press, 1996).
- , *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari‘a* (Cambridge,

- Harvard University Press, 2008).
- Arberry, Arthur J., *Discourses of Rūmī* (Richmond, Curzon, 1993).
- ‘Āshūr, Majdī Muḥammad Muḥammad, *al-Thābit wa-al-Mutaghayyar fī Fikr al-Imām Abī Ishāq al-Shātibī* (Dubai, Dār al-Buḥūth li-al-Dirāsāt al-Islāmiyyah wa-Iḥyā’ al-Turāth, 1423/2002).
- Aslan, Adnan, “Religions and the Concept of the Ultimate: An Interview with John Hick and Seyyed Hossein Nasr,” *The Islamic Quarterly*, vol.40, no.4 (London The Islamic Cultural Centre, 1416/1996), pp.266-283.
- , *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr* (Richmond, Curzon, 1998).
- ‘Asqalānī, Ibn Hajar al-, *Fath al-Bārī bi-Sharḥ al-Bukhārī*, 16vols. (Egypt, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1378/1959).
- ‘Aṭīyyah, Jamāl al-Dīn, *Naḥw Tafīl Maqāṣid al-Sharī‘ah* (Damascus, Dār al-Fikr, 1422/2001).
- Auda, Jasser, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (Herndon, The International Institute of Islamic Thought, 1429/2008).
- , *Maqāṣid al-Sharī‘ah: A Beginner’s Guide* (Herndon, The International Institute of Islamic Thought, 1429/2008).
- Ayāzī, Muḥammad ‘Alī, *Maqāṣid al-Aḥkām al-Shar‘iyyah wa-Gḥāyāt-hā: Dirāsah fī Subul Iktishāf al-Malākāt*, 2vols., translated by ‘Alī ‘Abbās al-Wardī (Beirut, Markaz al-Ḥadārah li-Tanmiyat al-Fikr al-Islāmī, 2009).
- Ayoub, Mahmoud, “Religious Freedom and the Law of Apostasy in Islam,” *Islamochristiana*, vol.20 (Roma, 1994), pp.75-91.
- Badawi, Abdullah Ahmad, *Islam Hadhari: A Model Approach for Development and Progress* (Kuala Lumpur, MPH, 2006).
- Badawī, Yūsuf Aḥmad Muḥammad al-, *Maqāṣid al-Sharī‘ah ‘inda Ibn Taymiyyah* (Beirut, Dār al-Nafā’is, 2000).
- Bājī, Abū al-Walīd Sulaymān al-, *al-Ishārah fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1424/2003).
- , *al-Muntaqā: Sharḥ Muwaṭṭa’ Mālik*, 9vols. (Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1420/1999).
- Barr, James, *Biblical Faith and Natural Theology* (Oxford, Clarendon Press, 1993).
- Black, Ann; Esmaeili, Hossein; Hosen, Nadirsyah; *Modern Perspectives on Islamic Law* (Cheltenham, Edward Elgar Publishing, 2013).
- Būtī, Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah* (Damascus, Dār al-Fikr, 2009).
- Chittick, William C., *Imaginal Words: Ibn al-‘Arabī and the Problem of Religious Diversity* (Albany, State University of New York Press, 1994).
- Commins, David Dean, *Islamic Reform: Politics and Change in Late Ottoman Syria* (Oxford, Oxford University Press, 1990).

- Darwish, Nonie, *Cruel and Usual Punishment: The Terrifying Global Implications of Islamic Law* (Nashville, Thomas Nelson, 2008).
- 団藤重光『法学の基礎』、有斐閣、1996年。
- D'Entrèves, A. P., *Natural law: An Introduction to Legal Philosophy* (London, Hutchinson University Library, 1951).
- Duderija, Adis, "Contemporary Muslim Reformist Thought and Maqāṣid cum Maṣlaḥa Approaches to Islamic Law: An Introduction," *Maqāṣid al-Sharī'ah and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*, edited by Adis Duderija (New York, Palgrave Macmillan, 2014), pp.1-11.
- , "Maqāṣid al-Sharī'a, Gender Non-patriarchal Qur'an-Sunna Hermeneutics, and the Reformation of Muslim Family Law," *Maqāṣid al-Sharī'ah and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*, edited by Adis Duderija (New York, Palgrave Macmillan, 2014), pp.193-218.
- Emon, Anver M., *Islamic Natural Law Theories* (Oxford, Oxford University Press, 2010).
- Ezzati, A., *Islam and Natural Law* (London, Islamic College for Advanced Studies Press, 2002).
- Fāsī, Muḥammad 'Allāl al-, *al-Naqd al-Dhātī* (Cairo, al-Maṭba'ah al-'Ālamiyyah, 1952).
- , *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa Makārim-hā* (n.p., Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993).
- Faḍlullāh, Muḥammad Ḥusayn, *al-Ijtihād bayna Asr al-Mādī wa-Āfāq al-Mustaqbal* (Casablanca, al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 2009).
- , *Jurisprudence of Minorities*, Part 5, <http://english.bayynat.org.lb/Jurisprudence/minorities4.htm> (accessed on August 10, 2017).
- Fawzān, 'Abd Allāh bn Ṣāliḥ al-, *Minḥat al-'Allām fī Sharḥ Bulūgh al-Marām*, 9vols., (Riyadh, Dār Ibn al-Jawzī, 1428h).
- フーバー、W ; テート、H『人権の思想—法学的・哲学的・神学的考察』、川島幸夫訳、新教出版社、1980年。
- Ghannūshī, Rāshid al-, *al-Ḥurriyyah al-'Āmmah fī al-Dawlah al-Islāmiyyah* (Beirut, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-Murabbiyyah, 1993).
- , *Ḥuqūq al-Muwāṭanah: Ḥuqūq Ghayr al-Muslimīn fī al-Mujtama' al-Islāmī* (Herndon, al-Ma'had al-'Ālamī li-al-Fikr al-Islāmī, 1413/1993).
- , *al-Dīmuqrāṭiyyah wa Ḥuqūq al-Insān fī al-Islām* (Beirut, al-Dār al-'Arabīyyah li-al-'Ulūm Nāshirūn, 2012).
- , "Secularism in the Arab Maghreb," *Islam and Secularism*, edited by Azzam Tamimi and John L. Esposito (New York, New York University Press, 2000) pp.97-123.
- , "Secularism and the Relationship between Religion and the State," translated by Brahim Rouabah, <http://rachedelghannouchi.com/en/?p=514> (accessed on July 4, 2014).

- Gharawī, Muḥammad al-, *al-Salām fī al-Qurʾān wa-al-Ḥadīth* (Beitur, Dār al-Aḍwāʾ, 1990).
- Ghazālī, Abū Ḥāmid al-, *Fayṣal al-Tafrīqah bayna al-Islām wa-al-Zandaqah* (Dār Ihyaʾ al-Kutub al-ʿArabiyyah, 1381/1961).
- , *al-Mankhūl min Taʿlīqāt al-Uṣūl* (Damascus, Dār al-Fikr, 1980).
- , *Miʾyār al-ʿIlm fī al-Manṭiq* (Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1434/2013).
- , *al-Mustaṣfā min ʿIlm al-Uṣūl*, 4vols. (Jidda, Sharikat al-Madīnah al-Munawwarah, 1413/1993).
- , *Shifāʾ al-Ghalīl fī Bayān al-Shabah wa-al-Mukhīl wa-Masālik al-Taʿlīl* (Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1420/1999).
- , *al-Wajīz fī Fiqh al-Imām al-Shāfiʿī*, 2vols. (Beirut, Dār al-Arqam bn Abī al-Arqam, 1418/1997).
- Gräf, Bettina; Skovgaard-Petersen, Jakob, “Introduction,” *Global Mufti: The Phenomenon of Yūsuf al-Qaradāwī*, edited by Bettina Gräf and Jakob Skovgaard-Petersen (New York, Columbia University Press, 2009), pp.1-15.
- ハーバーマス、ユルゲン；ラッツィンガー、ヨーゼフ『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』、フロリアン・シュラー編、三島憲一訳、岩波書店、2007年。
- Hallaq, Wael B., “On the Authoritativeness of Sunnī Consensus,” *International Journal of Middle East Studies*, vol.18, iss.4 (Cambridge, Cambridge University Press, 1986), pp.427-454.
- , “The Development of Logical Structure in Sunnī Legal Theory,” *Der Islam*, vol.64, iss.1 (Hamburg, Universität Hamburg Asien-Afrika-Institut, 1987), pp.42-67.
- , “Non-analogical Arguments in Sunnī Juridical Qiyās,” *Arabica*, vol.36, iss.3 (Leiden, Brill, 1989), pp.286-306.
- , “Logic, Formal and Formalization of Arguments in in Sunnī Jurisprudence,” *Arabica*, vol.37, iss.3 (Leiden, Brill, 1990), pp.315-358.
- , “Uṣūl al-Fiqh: Beyond Tradition,” *Journal of Islamic Studies*, vol.3, no.2 (Oxford, Oxford University Press, 1992), pp.172-202.
- , “Was al-Shāfiʿī the Master Architect of Islamic Jurisprudence?,” *International Journal of Middle East Studies*, vol.25, iss.4 (Cambridge, Cambridge University Press, 1993), pp.587-605.
- , *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh* (Cambridge, Cambridge University Press, 1997).
- , 『イジュティハドの門は閉じたのか—イスラーム法の歴史と理論』、奥田敦訳、慶應義塾大学出版会、2003年。
- , 『イスラーム法理論の歴史—スニー派法学入門』、黒田壽郎訳、書肆心水、2010年。
- Hashmi, Sohail H., “Islamic Ethics in International Society,” *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict*, edited by Sohail H. Hashmi (Princeton, Princeton University Press, 2002), pp.148-172.
- Ḥaṣkafī, Muḥammad bn ʿAlī al-, *al-Durr al-Mukhtār* (Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah,

- 1423/2002).
- Haykel, Bernard, *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muḥammad al-Shawkānī* (Cambridge, Cambridge University Press, 2003).
- Heinrichs, Wolfhart, “Qawāʿid as a Genre of Legal Literature,” *Studies in Islamic Legal Theory*, edited by Bernard Weiss (Leiden, Brill, 2002), pp.365-384.
- Hibri, Azizah Yahia al-, “Muslim Women's Rights in the Global Village: Challenges and Opportunities,” *Journal of Law and Religion*, vol.15, no.1/2 (Cambridge, Cambridge University Press, 2000-2001), pp. 37-66.
- Hillī, Abū al-Qāsim Jaʿfar bn al-Ḥasan al-, *Maʿārij al-Uṣūl* (Qom, Muʿassasat Āl al-Bayt, 1403h).
- , *al-Rasāʾil al-Tisʿ* (Qom, Maktabat Āyat Allāh al-ʿUẓmā al-Marʿashī, 1371hs/1413hq).
- Hillī, al-Ḥasan bn Yūsuf al-, *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-ʿItiqād* (Beirut, Muʿassasat al-ʿAlamī, 1408/1988).
- ホーダーン、ウィリアム・E. 『現代キリスト教神学入門』、布施濤雄訳、日本基督教団出版局、1997年。
- 堀井聡江 「マーリク派におけるヒヤルの適用—サハヌーンの『ムダッワナ』より—」、『オリエンツ』、45巻1号、2002年、56-74頁。
- , “Reconsideration of Legal Devices (Ḥiyal) in Islamic Jurisprudence: The Ḥanafīs and Their ‘Exits’ (Makhārij),” *Islamic Law and Society*, vol.9, no.3 (Leiden, Brill, 2002), pp.312-357.
- 『イスラーム法通史』、山川出版社、2004年。
- 「ハンバル派によるヒヤル論—イブン・ハンバルの法学を目指して—」、『東洋学報』、86巻2号、2004年、295-322頁。
- Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (Cambridge, Cambridge University Press, 1983).
- Hourani, George F., *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge, Cambridge University Press, 1985).
- Ibn ʿAbd al-Salām, ʿIzz al-Dīn ʿAbd al-ʿAzīz, *al-Qawāʿid al-Kubrā: Qawāʿid al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, 2vols. (Damascus, Dār al-Qalam, 1431/2010).
- , *Mukhtaṣar al-Fawāʿid fī Aḥkām al-Maqāṣid: al-Maʿrūf bi-al-Qawāʿid al-Ṣuḡhrā* (Riyadh, Dār al-Furqān, 1417/1997).
- Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAzīm*, 10vols. (Mecca, Maktabat Nazār Muṣṭafā al-Bāz, 1417/1997).
- Ibn Abī Shaybah, Abū Bakr, *al-Muṣannaf*, 15vols. (Riyadh, Maktabat al-Rushd) 1425/2004.
- Ibn al-ʿArabī, Muḥyī al-Dīn, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, 4vols. (Egypt, Dār al-Kutub al-ʿArabiyyah al-Kubrā, n.d.).
- Ibn ʿĀshūr, Muḥammad al-Ṭāhir, *Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah* (Tunis, Dār al-Saḥnūn, 1428/2007).

- , *al-Taḥrīr wa-al-Tanwīr*, 30vols. (Tunis, Dār al-Tūnisiyyah, 1984).
- , *Treatise on Maqāṣid al-Sharī'ah*, translated by Mohamed El-Tahir El-Mesawi (Herndon, The International Institute of Islamic Thought, 1427/2006).
- Ibn 'Aṭiyyah, Abū Muḥammad 'Abd al-Ḥaqq, *al-Muḥarrar al-Wajīz*, 8vols. (Damascus, al-Dār al-Khayr, 1428/2007).
- Ibn Bāz, 'Abd al-'Azīz bn 'Abd Allāh, *al-Taḥṣīl fī Firaq al-Shī'ah*,
<http://www.binbaz.org.sa/node/4170> (accessed on January 19, 2016).
- Ibn Ḥabīb al-Sulamī, 'Abd al-Malik, *Tafsīr Gharīb al-Muwatta'*, 2vols. (Riyadh, Maktabat al-'Ubaykān, 1421/2001).
- Ibn Nujaym, Zayn al-Dīn bn Ibrāhīm, *al-Ashbāh wa-al-Naẓā'ir* (Damascus, Dār al-Fikr, 1403/1983).
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muḥammad bn Abī Bakr, *Ilām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, 4vols. (Beirut, Dār al-Kutub, 1397/1977).
- , *Aḥkām Ahl al-Dhimmah*, 3vols. (Dammam, Ramādī, 1418/1997).
- , *Zād al-Ma'ād fī Hady Khayr al-'Ibād*, 4vols. (Egypt, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1390/1970).
- Ibn Qudāmah, 'Abd Allāh bn Aḥmad, *Rawḍat al-Nāẓir wa-Jannat al-Munāẓir fī Uṣūl al-Fiqh alā Madhhab al-Imām Aḥmad bn Ḥanbal*, 2vols. (Macca, al-Maktabah al-Makkiyyah, 1419/1998).
- , *al-Mughnī*, 9vols. (Cairo, Maktabat al-Qāhirah, 1389/1969).
- Ibn Rajab, 'Abd al-Raḥmān bn Aḥmad, *Dhayl 'alā Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*, 2vols. (Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1417/1997).
- Ibn Taymiyyah, Taqīy al-Dīn Aḥmad, *al-Fatāwā al-Kubrā*, 6vols. (Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1408/1987).
- , *Majmū'at al-Fatāwā*, 37vols. (Mansoura, Dār al-Wafā', 1426/2005).
- , *al-Qawā'id al-Nūrāniyyah al-Fiqhiyyah* (Dammam, Dār Ibn al-Jawzī, 1422h).
- , *al-Ṣārim al-Maslūl 'alā Shātim al-Rasūl* (n.p., 1403/1983).
- Ibn 'Umar, 'Umar bn Ṣāliḥ, *Maqāṣid al-Sharī'ah 'inda al-Imām al-'Izz bn 'Abd al-Salām* (Amman, Dār al-Nafā'is, 1423/2003).
- Ibn al-Wakīl, Ṣadr al-Dīn Muḥammad, *al-Ashbāh wa-al-Naẓā'ir*, 2vols. (Riyadh, Maktabat al-Rushd, 1413/1993).
- Ibrahim, Yasir S., "Rashīd Riḍā and Maqāṣid al-Sharī'ah," *Studia Islamica*, no.102/103, (Paris, Maisonneuve & Larose, 2006), pp.157-198.
- イブン・ザイヌッディーン『イスラーム法理論序説』、村田幸子訳・解説、岩波書店、1985年。
- Iḥmaydān, Ziyād Muḥammad, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah: Dirāsah Uṣūliyyah wa-Ṭabīqāt Fiqhiyyah* (Beirut, Mu'assasat al-Risālah Nāshirūn, 1429/2008).
- 飯塚正人『現代イスラーム思想の源流』、山川出版社、2008年。
- 飯山陽「目的論解釈への道—カラーフィーの法理論にみるマサラハ概念より—」、『オリエント』、46巻2号、2003年、113-133頁。

- 「ジュワイニーからガザーリーへ—マスラハ概念定式化への道程—」、『オリエント』、47 巻 2 号、2004 年、102-119 頁。
- 「マスラハ理論展開史におけるガザーリーの功績再考—『マンフル』『シファール』『ムスタスファール』の比較より—」、『オリエント』、50 巻 2 号、2007 年、141-160 頁。
- ‘Iyād bn Mūsā al-Yaḥṣabī, *Ikmāl al-Mu‘lim bi-Fawā'id Muslim*, 9vols. (Mansoura, Dār al-Wafā', 1419/1998).
- Jackson, Sherman A., *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī* (Leiden, Brill, 1996).
- , “From Prophetic Actions to Constitutional Theory: A Novel Chapter in Medieval Muslim Jurisprudence,” *International Journal of Middle East Studies*, vol.25, no.1 (Cambridge, Cambridge University Press, 1993), pp.71-90.
- Johnston, David L., “A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Uṣūl al-Fiqh,” *Islamic Law and Society*, vol.11, no.2 (Leiden, Brill, 2004), pp.233-282.
- , “Allāl al-Fāsī: Shari‘a as Blueprint for Righteous Global Citizenship?” *Shari‘a: Islamic Law in the Contemporary Context*, edited by Abbas Amanat and Frank Griffel (Stanford, Stanford University Press, 2007), pp.83-103.
- , “Maqāsid al-Shari‘a: Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Rights,” *Die Welt des Islams*, vol.47, no.2 (Leiden, Brill, 2007), pp.149-187.
- , *Evolving Muslim Theologies of Justice: Jamal al-Banna, Mohammad Hashim Kamali and Khaled Abou El Fadl* (Pulau Pinang, Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2010).
- , “Yusuf al-Qaradawi’s Purposive Fiqh: Promoting or Demoting the Future Role of the ‘Ulamā’?,” *Maqāsid al-Shari‘a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*, edited by Adis Duderija (New York, Palgrave Macmillan, 2014), pp.39-71.
- Jomier, J., *Le Commentaire Coranique du Manār : Tendances Modernes de L'exégèse Coranique en Égypte* (Paris, G.-P. Maisonneuve, 1954).
- Juwaynī, Imām al-Ḥaramayn al-, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, 2vols. (Cairo, Dār al-Anṣāl, 1400h).
- , *Ghiyāth al-Umam fī Iltiyāth al-Zulam*, (Alexandria, Dār al-Da‘wah, 1979).
- Jundī, Samīḥ ‘Abd al-Waḥḥāb al-, *Maqāsid al-Shari‘ah ‘inda Ibn Qayyim al-Jawziyyah* (Beirut, Mu’assasat al-Risālah Nāshirūn, 1429/2008).
- Kamali, Mohammad Hashim, *Freedom of Expression in Islam* (Cambridge, Islamic Texts Society, 1997).
- , *Principles of Islamic Jurisprudence* (Kuala Lumpur, Ilmiah Publishers, 1998).
- , *Freedom, Equality and Justice in Islam* (Cambridge, Islamic Texts Society, 2002).
- , *Shari‘ah Law: An Introduction* (Oxford, Oneworld, 2008).

- , “The Middle Grounds of Islamic Civilization: The Qur’anic Principle of Wasatiyyah,” *IAIS Journal of Civilisation Studies*, vol.1, no.1 (Kuala Lumpur, International Institute of Advanced Islamic Studies Malaysia, 2008), pp.7-41.
- , “Diversity and Pluralism: A Qur’ānic Perspective,” *Islam and Civilisational Renewal*, vol.1, no.1 (Kuala Lumpur, International Institute of Advanced Islamic Studies Malaysia, 2009), pp.27-54.
- , “Law and Ethics in Islam: The Role of the Maqāṣid,” *New Directions in Islamic Thought: Exploring Reform and Muslim tradition*, edited by Kari Vogt, Lena Larsen and Christian Moe (London, I.B.Tauris, 2009), pp.23-46.
- , *Maqāṣid al-Sharī‘ah, Ijtihad and Civilisational Renewal* (Herndon, The International Institute of Islamic Thought, 1433/2012).
- , “Public Policy in Islam: Exploring Synergies between Siyāsah Shar‘iyyah and Maqāṣid al-Sharī‘ah,” *International Conference on Maqāṣid al-Sharī‘ah in Public Policy & Governance* (Kuala Lumpur, IAIS Malaysia, June 15-16, 2015).
- Kayadibi, Saim, *Doctrine of Istiḥsān (Juristic Preference) in Islamic Law* (Konya, Tablet Kitabevi, 2007).
- Kazemi, Farhad, “Perspectives on Islam and Civil Society,” *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism and Conflict*, edited by Sohali H. Hashim (Princeton, Princeton University Press, 2002), pp.38-55.
- Kermani, Navid, “From Revelation to Interpretation: Nasr Hamid Abu Zaid and the Literary Study of the Qur’an,” *Modern Muslim Intellectuals and the Qur’an*, edited by Suha Taji-Farouki (Oxford, Oxford University Press, 2006), pp.169-192.
- Kerr, Malcolm H., *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muḥammad ‘Abduh and Rashīd Riḍā* (Berkeley, University of California Press, 1966).
- Khadduri, Majid, *al-Shāfi‘ī’s Risāla: Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence* (Cambridge, The Islamic Texts Society, 2003).
- Khallāf, ‘Abd al-Wahhāb, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Damascus, al-Dār al-Muttaḥidah, 1992).
- Khaṭṭābī, Abū Sulaymān Ḥamd al-, *Ma‘ālim al-Sunan*, 4vols. (Aleppo, Muḥammad Rāghib al-Ṭabbākh, 1352/1934).
- , *A‘lām al-Ḥadīth fī Sharḥ Ṣaḥīḥ Bukhārī*, 4vols. (Mecca, Jāmi‘ah Umm al-Qurā, 1409/1988).
- 小杉泰「『初期イスラーム』の規範性をめぐる考察—「共存の原理」の原型としての「マデイナーナ憲章」」、『国際大学中東研究所 紀要』、第2号、1986年、209-242頁。
- 小原克博「宗教多元主義モデルに対する批判的考察—『排他主義』と『包括主義』の再考」、『基督教研究』、第69巻、第2号、2007年、23-44頁。
- Kulaynī, Muḥammad bn Yāqūb al-, *Uṣūl al-Kāfī*, 2vols. (Beirut, Dār al-Murtaḍā, 1426/2005).
- 教皇庁国際神学委員会『普遍的倫理の探求—自然法の新たな展望』、岩本潤一訳、カトリック中央協議会、2012年。
- Legenhausen, Muḥammad, *Islam and Religious Pluralism* (London, Al-Hoda, 1999).

- Lichetenthäler, Gerhard, “Mahmud Muhammad Taha: Sudanese Martyr, Mystic and Muslim reformer,” *Islam and Christianity*, (Bonn, Institut der Lausanner Bewegung für Islamfragen Wetzlar e.V., 2003), pp.24-28.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir al-, *Biḥār al-Anwār al-Jāmi‘ah li-Durar Akhbār al-Ā‘immah al-Aṭhār*, 110vols. (Beirut, Mu’assasat al-Wafā’, 1403/1983).
- Mālih, Muḥammad Riyāḍ, *al-‘Allāmah Jamāl al-Dīn al-Qāsimī: Ḥayāt-hu-Āthār-hu* (Dubai, Markaz Jum‘at al-Mājid li-al-Thaqāfah wa-al-Turāth, 1414/1994).
- Mālik bn Anas, *al-Muwaṭṭa’*, 2vols. (Beirut, Dār Ihya’ al-Trāth al-‘Arabī, 1406/1985).
- March, Andrew F., “The Uses of Fitra (Human Nature) in the Legal and Political Theory of Allal Al Fasi: Natural Law or “Taking People as They Are?” Yale Law School, Public Law & Legal Theory Research Paper #190 (2009).
- Masud, Muhammad Khalid, *Shāṭibī’s Philosophy of Islamic law* (Kuala Lumpur, Islamic Book Trust, 1995).
- , “Clearing Ground: Commentary to ‘Shari‘a and the Modern State,” *Islamic Law and International Human Rights Law*, edited by Anver M Emon, Mark S Ellis, and Benjamin Glahn (Oxford, Oxford University Press, 2012), pp104-114.
- , “Gender Equality and the Doctrine of Wilāya,” *Gender and Ethics in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition*, edited by Ziba Mir-Hosseini, Kari Vogt, Lena Larsen and Christian Moe (London, I.B.Tauris, 2013), pp.127-152.
- Matroudi, Abdul Hakim I. al-, *The Ḥanbalī School of Law and Ibn Taymiyyah: Conflict or Conciliation* (Abingdon, Routledge, 2006).
- 松山洋平『『不信仰の地』における信仰者と不信仰者の境界—マートゥリーディー学派における宗教間対話の神学的基盤』、『多文化共生時代における一神教間の相互作用と対話』、同志社大学一神教学際研究センター、2014年、9-20頁。
- Mattson, Ingrid, “How Muslims Use Islamic Paradigms to Define America,” *Religion and Immigration: Christian, Jewish, and Muslim Experiences in the United States*, edited by Yvonne Yazbeck Haddad, Jane I. Smith, and John L. Esposito (Walnut Creek, Altamira, 2003), pp.199-215.
- Māturīdī, Abū Maṣṣūr Muḥammad al-, *Ta’wīlāt Ahl al-Sunnah*, 10vols. (Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1426/2005).
- Mawṣilī, ‘Abd Allāh bn Maḥmūd al-, *al-Ikhtiyār li-Ta’līl al-Mukhtār*, 5vols. (Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, n.d.).
- Mavani, Hamid, “Paradigm Shift in Twelver Shi‘i Legal Theory (*Uṣūl al-Fiqh*): Ayatullah Yusef Saanei,” *The Muslim World*, vol.99, iss.2 (Hartford, Hartford Seminary, 2009), pp.335-355.
- , *Religious Authority and Political Thought in Twelver Shi‘ism: From Ali to Post-Khameini* (Abingdon, Routledge, 2013).
- Māwardī, Abū al-Ḥasan al-, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa-al-Wilāyāt al-Dīniyyah* (Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1405/1985).

- Mawdūdī, Abul A'lā, *Human Rights in Islam* (Markfield, The Islamic Foundation, 1980).
- Mayer, Ann Elizabeth, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics* (Boulder, Westview Press, 2013).
- , “Universal versus Islamic Human Rights: A Clash of Cultures or a Clash with a Construct?,” *Michigan Journal of International Law*, vol.15 (1994), pp.307-404.
- Māzandarānī, Muḥammad Ṣāliḥ al-, *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi*, 12vols. (Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1421/2000).
- Mir-Hosseini, Ziba; Vogt, Kari; Larsen, Lena; Moe, Christian; *Gender and Ethics in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition* (London, I.B.Tauris, 2013).
- Michot, Yahya, *Ibn Taymiyya: Against Extremisms* (Beirut, Dar Albouraq, 1433/2012).
- Moosa, Ebrahim, “The Dilemma of Human Rights Schemes,” *The Journal of Law and Religion*, vol.15, no.1&2 (Cambridge, Cambridge University Press, 2000-2001), pp.185-215.
- , “The Poetics and Politics of Law after Empire: Reading Women’s Rights in the Contestations of Law,” *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, vol.1, no.1, (Los Angeles, UCLA School of Law, 2001).
- , “On reading Shāṭibī in Rabat and Tunis,” *The Muslim World*, vol.104 (Hartford, Hartford Seminary, 2014), pp.451-464.
- Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting and Intent* (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999).
- Muḥammad al-Ghazālī, *Jihād al-Da'wah bayna 'Ajz al-Dākhil wa-Kayd al-Khārij* (Giza, Nahḍat Miṣr, 2005).
- , *Naḥw Tafsīr Mawḍū'ī li-Suwar al-Qur'ān al-Karīm* (Cairo, Dār al-Shurūq, 1420/2000).
- , *al-Sunnah al-Nabawiyyah bayna Ahl al-Fiqh wa-Ahl al-Ḥadīth* (Cairo, Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 1433/2012).
- Mustafa, Abdul-Rahman, *On Taqlīd: Ibn al-Qayyim's Critique of Authority in Islamic Law* (Oxford, Oxford University Press, 2003).
- Mutahhari, Murtaza, *Islam and Religious Pluralism* (Stanmore Middlesex, The World Federation of KSIMC, 2006).
- Nadwī, 'Alī Aḥmad al-, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah: Mafhūm-hā, Nash'at-hā, Taṭawwur-hā, Dirāsāt Mu'allafāt-hā, Adillat-hā, Muhimmat-hā, Taṭbīqāt-hā* (Damascus, Dār al-Qalam, 1425/2004).
- 中田考「救済の境界—イスラームにおける異教徒の救済」、『一神教研究』、2 巻、2006 年、63-77 頁。
- 中西久枝『イスラームとモダニティ—現代イランの諸相』、風媒社、2002 年。
- Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and the Sacred* (New York, Crossroad, 1981).
- , *Religion and the Order of Nature* (Oxford University Press, 1996).

- Nawawī, Muḥyī al-Dīn Abū Zakariyyā Yahyā al-, *Ṣaḥīḥ Muslim bi-Sharḥ al-Nawawī*, 18vols. (Cairo, al-Maṭba‘at al-Miṣriyyah, 1347/1929).
- , *Rawḍat al-Tālibīn*, 8vols. (Riyadh, Dār ‘Ālam al-Kutub, 1423/2003).
- 中村廣治郎『イスラームと近代』、岩波書店、1997年。
- 「フリッチョフ・シュオンの宗教一元論」、『宗教研究』、第82巻、第4輯、2009年、240-241頁。
- 奥田敦『イスラームの人権一法における神と人』、慶応義塾大学出版会、2005年。
- Opwis, Felicitas Meta Maria, *Maṣlaḥa: An Intellectual History of a Core Concept in Islamic Legal Theory* (Ph.D Dissertation, Yale University, 2001).
- , “Islamic Law and Legal Change: The Concept of Maṣlaḥa in Classical and Contemporary Islamic Legal Theory,” *Shari‘a: Islamic Law in the Contemporary Context*, edited by Abbas Amanat and Frank Griffel (Stanford, Stanford University Press, 2007), pp.62-82.
- , *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century* (Leiden, Brill, 2010).
- Powell, Russell, “Toward Reconciliation in the Middle East: A Framework for Christian-Muslim Dialogue Using Natural Law Tradition,” *Loyola University Chicago International Law Review*, vol.2, iss.1 (Chicago, 2005), pp.1-30.
- Qaraḍāwī, Yūsuf al-, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī‘ah: Bayna al-Maqāṣid al-Kulliyyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz’iyyah* (Cairo, Dār al-Shurūq, 2008).
- , *Fī Fiqh al-Aqalliyyāt al-Muslimah: Hayāt al-Muslimīn waṣṣa al-Mujtama‘āt al-Ukhrā* (Cairo, Dār al-Shurūq, 1422/2001).
- , *Fiqh al-Dawlah fī al-Islām* (Cairo, Dār al-Shurūq, 1419/1999).
- , *Fiqh al-Zakāh: Dirāsah Muqāranah li-Aḥkām-hā wa-Falsafat-hā fī Daw’ al-Qur’ān wa-al-Sunnah*, 2vols. (Beirut, Mu’assasat al-Risālah, 1397/1977).
- , *Ghayr al-Muslimīn fī al-Mujtama‘ al-Islāmī* (Cairo, Maktabat Wahbah, 1397/1977).
- , *al-Ḥalāl wa-al-Ḥarām fī al-Islām* (Beirut, Dār al-Qur’ān al-Karīm, 1398/1978).
- , *al-Ḥurriyyah al-Dīniyyah wa-al-Ta‘addudiyyah fī Naẓar al-Islām* (Beirut, al-Maktab al-Islāmī, 1428/2007).
- , *Markaz al-Mar’ah fī al-Ḥayāh al-Islāmiyyah* (Beirut, Mu’assasat al-Risālah, 1422/2001).
- Qarāfī, Shihāb al-Dīn Aḥmad al-, *al-Furūq*, 4vols. (Beirut, ‘Ālam al-Kutub, n.d.)
- , *al-Iḥkām fī Tamyīz al-Fatāwā ‘an al-Aḥkām wa-Taṣarrufāt al-Qāḍī wa-al-Imām* (Beirut, Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyyah, 1416/1995).
- , *Nafā’is al-Uṣūl fī Sharḥ al-Maḥṣūl*, 9vols. (Mecca, Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1416/1995).
- , *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl fī Ikhtisār al-Maḥṣūl fī al-Uṣūl* (Beirut, Dār al-Fikr, 1424/2004).
- Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn bn Muḥammad Sa‘īd al-, *Majmū‘ Rasā’il fī Uṣūl*

- al-Fiqh* (Beirut, al-Maṭba‘at al-Ahliyyah, 1324h).
- Qurṭubī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-, *al-Jāmi‘ li-Iḥkām al-Qur’ān*, 20vols. (Cairo, Dār al-Kātib al-‘Arabī, 1387/1967).
- Rāfi‘ī, Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm al-, *Fath al-‘Azīz bi-Sharḥ al-Wajīz*, 13vols. (Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1417/1997).
- Rahman, Shaikh Abdur, *Punishment of Apostasy in Islam* (Lahore, Institute of Islamic Culture, 1978)
- Ramadan, Tariq, “An International Call for Moratorium on Corporal Punishment, Stoning and the Death Penalty in the Islamic World,” <http://tariqramadan.com/an-international-call-for-moratorium-on-corporal-punishment-stoning-and-the-death-penalty-in-the-islamic-world/> (accessed on October 25, 2013).
- , *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (Oxford, Oxford University Press, 2009).
- , *The Quest for Meaning: Developing a Philosophy of Pluralism* (London, Penguin Books, 2010).
- Raysūnī, Aḥmad al-, *Nazariyyat al-Maqāṣid ‘inda al-Imām al-Shāṭibī* (Herndon, al-Ma‘had al-‘Ālamī li-al-Fikr al-Islāmī, 1416/1995).
- , *Imam al-Shatibi’s Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*, translated by Nancy Roberts (Herndon, The International Institute of Islamic Thought, 1426/2005).
- Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad al-, *al-Maḥṣūl fī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 6vols. (Beirut, Mu‘assasat al-Risālah, 1992).
- , *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī: Mafātīḥ al-Ghayb*, 32vols. (Beirut, Dār al-Fikr, 1401/1981).
- Reetz, Dietrich, “Enlightenment and Islam: Sayyid Ahmad Khan’s Plea to Indian Muslims for Reason,” *The Indian Historical Review*, vol.XIV, no.2 (SAGE Publications and Indian Council of Historic Research, 1988), pp.206-218.
- Riḍā, Muḥammad Rashīd, *Huqūq al-Nisā’ fī al-Islām* (Beirut, Dār al-Aḍwā’, 1410/1989).
- , *al-Khilāfah aw al-Imāmah al-‘Uṣmā* (Cairo, Dār al-Nashr li-al-Jāmi‘āt, 1434/2013).
- , *al-Manār*, 35vols. (Cairo, 1315-1354/1898-1935).
- , *Muḥāwarāt al-Muṣliḥ wa-al-Muqallid wa-al-Waḥdah al-Islāmiyyah* (Cairo, Dār al-Nashr li-al-Jāmi‘āt, 1429/2008).
- , *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm*, 12vols. (Cairo, Dār al-Manār, 1366/1947).
- , *al-Waḥy al-Muḥammadī: Thubūt al-Nubuwwah bi-al-Qur’ān wa-Da‘wat Shu‘ūb al-Madīnah ilā al-Islām Dīn al-Ukhuwwah al-Insāniyyah wa-al-Salām* (Beirut, ‘Izz al-Dīn, 1406h).
- , *Yusr al-Islām wa-Uṣūl al-Tashrī‘ al-‘Āmm fī Nahy Allāh wa-Rasūl-hi ‘an Kathrat al-Su‘āl* (Cairo, Maktabat al-Salām al-Ālamiyyah, 1984).
- , 『現代イスラーム国家論—「アル・マナール」派思想における政府と立法』、小杉泰編訳・解説、国際大学国際関係学研究科＜中東地域研究＞、1987年。
- Runzo, Joseph; Martin Nancy M.; Sharma, Arvind; *Human Rights and Responsibilities*

- in the World religions* (Oxford, Oneworld, 2003).
- Sachedina, Abdulaziz, *Islam and the Challenge of Human Rights* (New York, Oxford University Press, 2009).
- , *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application* (Oxford, Oxford University Press, 2009).
- Sadek, Karim, “Maṣlaḥa and Rachid al-Ghannushi’s Reformist Project,” *Maqāṣid al-Sharīʿah and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*, edited by Adis Duderija (New York, Palgrave Macmillan, 2014), pp.151-175.
- Ṣadr, Muḥammad Bāqir al-, *Durūs fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1978).
- Saeed, Abdullah, *Islam and Belief: At Home with Religious Freedom* (Palo Alto, the Zephyr Institute, 2014).
- Salime, Zakia, *Between Feminism and Islam: Human Rights and Sharia Law in Morocco* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011).
- Sarakhsī, Muḥammad bn Aḥmad al-, *al-Mabsūṭ*, 31vols. (Beirut, Dār al-Maʿrifah, 1409/1989).
- , *Uṣūl al-Sarakhsī*, 2vols. (Hyderabad, Lajnat Iḥyāʾ al-Maʿārif al-Nuʿmāniyyah, 1414/1993?).
- Schuon, Frithjof, *Christianity/Islam: Essays on Esoteric Ecumenism*, translated by Gustavo Polit (Bloomington, IN, World Wisdom Books, 1985).
- , *Islam and the Perennial Philosophy*, translated by J. Peter Hobson (World of Islam Festival, 1976).
- , *The Essential Writings of Frithjof Schuon*, edited by Seyyed Hossein Nasr (Rockport, MA, Element, 1991).
- , *The Transcendent Unity of Religions* (Wheaton, IL, The Theosophical Publishing House, 1984).
- Shāfiʿī, Muḥammad bn Idrīs al-, *al-Risālah* (Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1426/2005).
- , *al-Umm*, 11vols. (Mansoura, Dār al-Wafāʾ, 1422/2001).
- Shāṭibī, Abū Ishāq Ibrāhīm al-, *al-Iʿtiṣām*, 4vols. (Manama, Maktabat al-Tawḥīd, 1421/2000).
- , *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿah* (Beirut, Dār al-Kutb al-ʿilmiyyah, 1425/2004).
- , *Fatāwā al-Imām al-Shāṭibī* (Tunis, Maṭbaʿat al-Kawākib, 1406/1985).
- Shahin, Emad Eldin, *Through Muslim Eyes: M. Rashīd Riḍā and the West* (Herndon, The International Institute of Islamic Thought, 1414/1993).
- Shawkānī, Muḥammad al-, *Irshād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min ʿIlm al-Uṣūl* (Beirut, Dār al-Maʿrifah, n.d.).
- 四戸潤弥『現代アラビア語入門講座』、全2巻、東洋書店、1996年。
- 「宣教の書としてのクルアーンとイスラーム法解釈法の構造」、塩尻和子編著『変革期イスラーム社会の宗教と紛争』、明石書店、2016年、62-91頁。

- Subkī, Tāj al-Dīn ‘Abd al-Wahhāb al-, *al-Ashbāh wa-al-Nazā’ir*, 2vols. (Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1422/2001).
- , *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah al-Kubrā*, 10vols. (Cairo, Dār Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1383/1964?).
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān al-, *al-Ashbāh wa-al-Nazā’ir fī Qawā’id wa Furū‘ Fiqh al-Shāfi‘iyyah* (Beirut, al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 1428/2007).
- , *al-Iklīl fī Istinbāt al-Tanzīl* (Dār al-Kitāb al-‘Arabī, n.d.).
- Ṭabarānī, Abū al-Qāsim Sulaymān al-, *al-Muḥjam al-Kabīr*, 25vols. (Cairo, Maktabat Ibn Taymiyyah, n.d.).
- Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad bn Jarīr al-, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, 25vols. (Cairo, Dār Hajr, 1422/2001).
- Ṭabarsī, Abū ‘Alī al-Faḍl bn al-Ḥasan al-, *Majma‘ al-Bayān*, 30vols. (Beirut, Dār al-Fikr, 1376/1957).
- Takim, Liyakat, “Ijtihad and the Derivation of New Jurisprudence in Contemporary Shi‘ism: The Rulings of Ayatollah Bujnurdī,” *Alternative Islamic Discourses and Religious Authority*, edited by Carool Kersten and Susanne Olsson (Abingdon, Routledge, 2016), pp.17-34.
- , “Maqāṣid al-Sharī‘ah in Contemporary Shī‘ī Jurisprudence,” *Maqāṣid al-Sharī‘a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*, edited by Adis Duderija (New York, Palgrave Macmillan, 2014), pp.101-125.
- Tamimi, Azzam S., *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism* (Oxford, Oxford University Press, 2001).
- 田中成明『法理学講義』、有斐閣、2011 年。
- 富田健次『アッヤトラーたちのイラン』、第三書館、1993 年。
- 「ホメイニー師のイジュティハードについて」、『中東研究』、第 454 巻、中東調査会、1999 年、47-52 頁。
- Ṭūsī, Abū Ja‘far Muḥammad bn al-Ḥasan al-, *al-‘Uddah fī Uṣūl al-Fiqh*, 2vols. (Qom, Setāreh, 1376/1417/[1997]).
- , *al-Tibyān*, 10vols. (Najaf, al-Ṭab‘at al-‘Ilmiyyah, 1383/1963).
- Ṭūfī, Najm al-Dīn Sulaymān al-, *Sharḥ al-Arba‘īn al-Nawawiyyah* (Cairo, Dār al-Baṣā’ir, 1430/2009).
- , *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*, 3vols. (Beirut, Mu’assasat al-Risālah, 1409/1989).
- ‘Ubaydī, Ḥammādī al-, *al-Shāṭibī wa-Maqāṣid al-Sharī‘ah* (Damascus, Dār al-Qutaybah, 1431/2010).
- 若林裕「多元主義神学の現在—ジョン・ヒックの仮説を中心に—」、『基督教研究』、第 64 巻、第 2 号、2002 年、57-74 頁。
- Wan Ahmad, Wan Azhar, *Public Interests (al-Maṣāliḥ al-Mursalah) in Islamic Jurisprudence: An Analysis of the Concept in the Shāfi‘ī School* (Kuala Lumpur, International Institute of Islamic Thought and Civilization, International Islamic University Malaysia, 2003).

- Yūbī, Muḥammad bn Aḥmad bn Mas'ūr al-, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa-'Alāqat-hā bi-al-Adillah al-Shar'īyyah* (Riyadh, Dār al-Hijrah, 1418/1998).
- 湯川武、中田考訳『イスラーム政治論：イブン・タイミーヤ「シャリーアによる統治」』、日本サウジアラビア協会、1991年。
- Zamakhsharī, Jār al-Dīn Abū al-Qāsim al-, *al-Kashshāf*, 6vols. (Riyadh, Maktabat al-'Ubaykān, 1418/1998).
- Zaman, Muhammad Qasim, "The Ulama of Contemporary Islam and Their Conceptions of the Common Good," *Public Islam and the Common Good*, edited by Armando Salvatore and Dale F. Eickelman (Leiden, Brill 2004), pp.129-155.
- Zarqā, Muṣṭafā Aḥmad al-, *al-Istiṣlāḥ wa-al-Maṣāliḥ al-Mursalah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa-Uṣūl Fiqh-hā: Dirāsah Muqāranah fī al-Madhāhib al-Fiqhiyyah al-Thamāniyyah* (Damascus, Dār al-Qalam, 1408/1988).
- , *al-Madkhal al-Fiqhī al-'Āmm: Ikhrāj Jadīd bi-Taṭwīr fī al-Tartīb wa-al-Tabwīb wa-Ziyādāt*, 2vols. (Damascus, Dār al-Qalam, 1425/2004).
- Zayd, Muṣṭafā, *al-Maṣlaḥah fī al-Tashrī' al-Islāmī* (Egypt, Dār al-Yusr, n.d.).
- Zuḥaylī, Muḥammad al-, *al-'Izz bn 'Abd al-Salām: Sulṭān al-'Ulamā' wa-Bā'i' al-Mulūk al-Dā'iyyah al-Muṣliḥ al-Qādī al-Faqīh al-Uṣūlī al-Mufassar* (Damascus, Dār al-Qalam, 1412/1992).
- , *Marja' al-'Ulūm al-Islāmiyyah* (Damascus, Dār al-Ma'rifah, 1425/2005).
- Zuḥaylī, Wahbat al-, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 2vols. (Damascus, Dār al-Fikr, 1431/2010).

