



Title	＜翻訳＞モルタザー・モタッハリー「イスラームにおけるイジュティハードの原則」
Author(s)	嶋本, 隆光
Citation	大阪外国語大学論集. 2003, 28, p. 145-171
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/79907
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

モルタザー・モタッハリー 「イスラームにおけるイジュティハードの原則」

嶋 本 隆 光 訳・解説

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا تَفَرُّ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ.

(本翻文 P.166 参照)

イジュティハードとは何か

イジュティハードとタクリドの問題⁽¹⁾は、近頃今日的な問題となっております。最近多くの人々がつぎのような問題について問いただし、思索をめぐらせております。つまり、イジュティハードはイスラームにおいてどのような形態 (sighah) であるのか。また、イスラームにおける起源は何か。なぜタクリドしなければならないのか。イジュティハードの諸条件にはどのようなものがあるのか。そして、タクリドする者 (moqalled) の責任とは何か、などの疑問であります。

イジュティハードとは、一般的には (be towr-e sar basteh) 宗教の事柄に関して権威を行使するようになること (sahebnaẓar shodan) を意味しています。しかし、宗教の問題について権威を有することと、行使すること ('emal naẓar kardan) については、シーア派に属する我々の見地から申しますと二種類あります。すなわち、合法的 (mashurū') と非合法的 (mamnū') の二種類でありまして、同様に、タクリドにも合法と非合法の二種類があります。

非合法的 (禁止された) イジュティハード

しかし、我々の見解によると非合法的であるイジュティハードとは、法を制定する (taqnīn va tashrī') という意味であります。すなわち、モジュタヘドが書物 (クルアーン) や伝承 (sunna) にない法令を自らの考えで、また自らの意志で制定する (vaz' konad) ことであります。これを専門用語で申しますと「イジュティハーデ・ラーイ」といいます。この種のイジュティハードは、シーア派の見解では禁止されております。しかし、スンナ派では (ahl-e tasannon) それを許容 (jāyez) しております。彼らはイスラーム法制定 (tashrī') の法源について述べ、(それらは) 書物 (クルアーン) と伝承とイジュティハードであると申します。そして、イジュティハード、つまり (先ほど述べた) 「イジュティハーデ・ラーイ」のことですが、これを書物や伝承と併置しているのであります。

この見解の相違はつぎの点に端を発しております。つまり、スンナ派では書物と伝承によって制定された法令は拘束力があり、最終的なものです。一方、発生する事件や出来事

には際限がありません (nā-mahdūd)。そこで神の法を制定するために書物や伝承以外の法源が必要となり、認定されたのです。それがまさに我々の「イジュティハーデ・ラーイ」と解釈するものであります。その根拠として預言者（彼に平安あらんことを）の伝承が引用されています。つまり、神の預言者は Muādh b. Jabl をイエメンに派遣する時お尋ねになった。「かの地では、どのようにして法を定めるのですか。」ムアーズは答えた。「神の書物に従ってでございます。」するとおっしゃった。「もし法令が神の書物に見出されないなら、どのようにして法を定めるのですか。」「神の預言者の慣行 (Sunna) を用います。」すると言われた。「もし神の預言者の慣行の中にも見出せなければどうしますか。」すると(ムアーズは) 言った ajtahidu ra'i su nawāch, 私の考えと判断 (dhūq o salīqeh) を用います。」(スンナ派の人々は) 根拠としてほかにも伝承を引用してきました。

「イジュティハーデ・ラーイ」がどのようなもので、いったいどのように形成されねばならないかについて、スンナ派の間で見解に相違があります。シャーフィー (820 年没)⁽²⁾は、「リサーラ (al-risālah)」の名で知られる法学原理の知識について書かれた第一等の書物でございまして、私もそれを国会図書館で見たことがあります。その本の中にイジュティハードの章を設けております。シャーフィーはその書物の中で、伝承に現れるイジュティハードは、もっぱら「キヤース (類推)」のことでありと主張しています。キヤースというのは、要するに類似の事柄を頭に浮かべるのであって、法的判断 (qazīeh) において、自らの考えをそれと類似した事柄に従って明らかにすることです。

しかし、スンナ派のほかの法学者の中には、イジュティハーデ・ラーイをキヤースに限定しない者もいて、「イスティフサーン istiḥsān」⁽³⁾をも信頼できるものに数えています。イスティフサーンとは、独立して類似の事柄を考慮に入れることなく、われわれには最も真理に近いことや公正 ('edālat) とは何か、またわれわれの好み (dhūq) や理性が、ちょうどラーイ (ra'i) のように、承認するかどうかに分かることであります。同様に、「イスティスラーフ istislāḥ」すなわち、ある共同体全体の福利 (maṣlaḥati)⁽⁴⁾を別の福利に優先させることや、「ターウル tawwul」すなわち、法令は宗教のテキストの中に、またクルアーンの章句 (āyah) の中に、さらに神の預言者の伝承の中の伝承にいたるやり方もあります。しかし、われわれのいくつかの正当な理由によって、ナッス (テキスト) の文脈を省略し、自らの「理性的判断による意見 (ラーイエ・イジュティハーディー)」を優先することは根拠がありました。これらのうちのいずれを解説する必要があるか、シーア派とスンナ派の議論の中心になっています。これに基づいて、すなわちイジュティハードを根拠にして、テキスト (ナッス naṣṣ) を支持したり、また異論を唱えたりして書物が書かれてきました。おそらく (それらの中で) 最も優れた著作は、故 Sayyid Sharīf al-Dīn 師がお書きになった「al-Naṣṣ va al-ijtihād」という論考であると思います。

しかし、シーア派の見解によれば、上記のようなイジュティハードは合法的ではありません。シーア派信者やシーア派のイマームたちの見解によれば、この問題の第一の基盤、つまり書物 (クルアーン)、伝承の法令では十分ではなく、したがってイジュティハーデ・ラーイが必要であるという前提が正しくないのです。この点について伝承 (akhbār o

ahādīth) は多くあり、あらゆる事柄の法令は完全にクルアーンと預言者の慣行 (sunna) のなかにあるのです。『十全の書 Osul-e Kāfi』⁽⁶⁾ においては、Bāb al-bida' と al-maqā'yes の章の後に、

«بَابُ الرَّدِّ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَأَنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَجَمِيعِ مَا يَخْتَلَفُ
إِلَيْهِ النَّاسُ إِلَّا وَقَدْ جَاءَ فِيهِ كِتَابُ أَوْ سُنَّةٌ».

というタイトルの章があります。預言者の家系の者 (Ahl al-Bayt) であるイマームたちは、昔からキヤース やラーイに反対してきたことで知られています。

もちろん、キヤースとイジュティハーデ・ラーイを承認するか、否かは二つの観点から考察できます。第一は、すでに申し上げましたように、キヤースとイジュティハーデ・ラーイをイスラーム法制定の際、法源のひとつに数え、書物 (クルアーン) や伝承と並列することです。さらに、法令が啓示 (vahī) によって制定されなかった場合もあるので、モジュタヘドは個人的意見 (rā'i) を用いて法令を発布しなければならない、ということです。第二は、キヤースとイジュティハーデ・ラーイをちょうどそのほかの手段や方法、たとえば、単一伝承 (khabar-e vāhed)⁽⁶⁾ を用いるように、実際の法令を演繹する (istinbat) 手段として用いることであります。技術的には、キヤースに対して実際の側面を与えたり、理論の側面を与えることは可能であります。

シーア派の法学では、キヤースにもラーイにも上記のいずれの資格はありません。しかし、一つの考えによれば、われわれは (完全ではあれ) 書物と伝承によって制定されない法令を持たないゆえに、しかし別の考えによれば、キヤースとラーイは推測、憶測 (gomān va takhomein-hā) の一種であって、イスラームの法令に多大な過誤をもたらすがゆえに、結局シーア派とスンナ派の見解の相違の根本は、上記第一の部分のキヤースなのであって、第二の部分は、ウスーリー派⁽⁷⁾の間でも大変よく知られていることなのです。

「イジュティハーデ」の権利は、スンナ派の間では普遍的に見出されておらず、おそらくそれが必要とされる理由は、実際に生じたもろもろの問題であったのでしょう。なぜなら、もしこのような権利が継続されれば、特に「解釈 tawwul」やテキストへの適応 (taṣarrof) が許容されることになり、すべてのものが自らの個人的意見 (rā'i) に従って適応や解釈を行うことになれば、宗教に何も残らなくなってしまいます。おそらく、この理由から、独立したイジュティハーデは徐々に禁止されるようになったのでしょう。そしてスンナ派のウラマーたちは、四人のモジュタヘド、すなわち四人の著名なイマーム、すなわち Abū Hanīfah, Shāfi'ī, Mālik b. Anas および Aḥmad b. Hanbal をのみ模倣し (taqlīd), この四人以外に従うことを人々に禁止することに同意したのです。このことは、まず最初エジプトで行われ (7世紀), 後にほかのイスラーム諸国でも行われるようになりました。

合法的なイジュティハード

イジュティハードの語は、(イスラーム暦) 5 世紀にいたるまで同様の特別な意味、すなわちシーア派では禁止されたイジュティハードであるキヤースおよびイジュティハーデ・ラーイの意味で用いられておりました。シーア派の宗教学者たちは、そのときまでに自らの書物にイジュティハードの章 (bāb al-ijtihād) を設けておりました。それは、イジュティハードを否定し、無効なものとし、禁止するためでありました。Shaykh Ṭūsī⁽⁸⁾ などその中の一人であります。しかし、徐々にこの言葉の意味は(初期に)定められたもの (ekhteṣāṣ) から離れ、Ibn Hājib のようなスンナ派ウラマー自身が『法学原理摘要 (Mukhtaṣir al-Usūl)』——本書はイジュティハードを支持し、ごく最近までアズハル大学の公式法学原理の書物でございましたし、おそらく今でもそうであると思います——の中で、さらに彼以前には Ghazzālī⁽⁹⁾ も著名な書物、『アル・ムスタスファール』の中で、イジュティハードの語を書物(クルアーン)や伝承と併置する特別な意味すなわちイジュティハーデ・ラーイを意味するものとして用いていません。そればかりではなく、絶対的な意味で、イスラームの法令を獲得するための努力 (jahad va kūshesh) を行うことであって、次のような解釈を行っています。

إِسْتِفْرَافُ الْوُسْعِ فِي طَلَبِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ.

つまり、この解釈によれば、イジュティハードの意味は、イスラーム法の信頼できる根拠によって法令 (hoḳm-e shari') を演繹 (istinbāt) するに際して、最大限の努力をすること (be-kār bordan-e mottahā-ye kūshesh) であります。しかし、信頼できるイスラームの根拠とはいったい何でしょうか。キヤースやイステイフサーンそのほかのものもイスラーム的根拠であるのか、あるいはそうではないのか。これはまた別の問題であります。

このころから、シーア派のウラマーもこの言葉を受け入れております。というのは、彼らはイジュティハードをこの意味で受け入れたのであって、たといこの語が初期においてシーア派信者の間で嫌われていた (manfurī) 言葉の一つであったとしても、このイジュティハードは合法的イジュティハードであります。しかし、(その語の) 意味と理解が変更されてからは、シーア派の宗教学者たちは狂信的に (イジュティハードを) 実践することはなかったし、それを用いることを回避することもなかったのであります。そして、次のような考えに到達いたしました。つまり、シーア派の宗教学者は多くの問題について、一致した方法でイスラーム教徒と協調することが義務となった (moqayyed būdan) ということです。たとえば、スンナ派の学者たちはイジュマーを法的根拠 (hojjat) としており、おおよそイジュマーについてもキヤース同様、その真正性 (eslat) と実際に認める傾向にあります。シーア派ではそれを容認せず、別のものを受け入れております。しかし、一致した方法を保つために自分たちが受け入れるものの名をイジュティハードとしたのであります。彼らは (スンナ派は) イスラーム法の根拠は 4 つあって、それらは書物、伝承、イジュマー、およびイジュティハード (キヤース) である、と言ってまいりました。(他方) こちらは (シーア派は) イスラーム (法) 的根拠は 4 つあり、それらは書物、伝承、イジュマー

および理性 ('aql) であります。キヤースの代わりに理性を置いたに過ぎないのであります。

いずれにせよ、イジュティハードは徐々に正しく、論理的な意味を持つようになりました。すなわち、イスラーム法的根拠を理解し、認識するようになる (be-kār bordan-e tadabbor va ta'qol) ことを意味したのです。もちろん、(そのためには) 一連の知識が必要とされ、適正な初歩的学問 (moqaddameh-ye shāyestegī) や知識、理解の運用が正しく、学的 ('ālemāneh) である (ことが必要であります)。イスラームの宗教学者たちは、徐々にイスラーム法的根拠に基づいてイスティンバートや法令を制定 (istikhrāj) するためには、一連の知識、初歩的知識が必要であることがわかるようになりました。その知識とは、文学、論理学、クルアーンの注釈、伝承、伝承の伝達者を知ること、法学原理の知識の原則や他の法学分派に関する情報すらを知っていることを含んでおります。このような知識を持っている人がモジュタヘドと呼ばれるのであります。

断定的には言えませんが、確信があるのは、イジュティハードとモジュタヘドの語をシーア派でこの意味で用いた最初の人物は 'Allāmah Ḥilli⁽¹⁰⁾ であります。アッラーマは、『タフズィーブル・ウスूल (Tahdhīb al-Uṣūl)』の中で、キヤースの章の後にイジュティハードの章 (bāb al-ijtihād) を設けております。その章で、彼はイジュティハードを今日使われ流布している意味で用いているのであります。

さらに、シーア派の立場からは禁止され、拒否されているイジュティハード、すなわち昔はイジュティハードの名で呼ばれていたラーイとキヤースは、あるいはそれを独立した法制定の法源として認めるか、あるいはそれを実際の法令のイスティンバート (演繹) や制定 (の手段) と定めております。しかし、合法的イジュティハードとは、特別な専門知識 (takhsṣoṣ-e fenī) に基づく努力のことであります。

さらに、イスラームにおいてイジュティハードとはどのような形態をとるのでしょうか。また、どの範疇に属するものなのでしょう。そして、アラビア語の語形変化 ('arab) のどの位置を占めるのでしょうか。今日使われている意味でのイジュティハードとは、適正な能力 (ahliyat) と特別な専門知識である、といわなくてはなりません。クルアーンや伝承に言及したい人は、クルアーンの解釈 (tafsīr) や章句の意味、廃棄されたのか無効であるのか (navāsikh va mansūkh)、確実か (muḥakkim)、類似しているか (mutashābeh) について知り、信頼できる伝承をそうでないものから識別しなければならないことはいうまでもありません。さらに、真正な賢者たちの約束事に基づいて、伝承中の矛盾 (ta'roz-hā) を可能な限り解消して、イジュマの諸問題と学派 (madhhab) による論理を識別しなければなりません。クルアーンの章句自体においても、伝承の場合同様、完全な一連の規定を適用することは、他のすべての規定同様に、すべての知識において訓練と適応能力が必要とされます。ちょうど熟練した職人のように、目の前に散乱している諸々のものの中からどれを選ぶかを知っている、そのような技術 (mahārat) と能力がなければならないのです。特に、伝承には捏造されたもの (ja'l o vaz) が多くあり、また神聖なものも混在しております。その中の偽りから神聖なものを識別する力がなくてはならないのです。いずれにせよ、(モジュタヘドは) それほどの前提的知識を持っておらねばならず、實際上、適正な能

力、権能 (ṣalāhiyat), 格別な専門知識を持っていないからではないのであります。

シーア派信者の中にアフバーリー派が現れたこと

ここでは、シーア派世界において4世紀前、およそイジュティハドの問題が（深刻になった）ところに現れた重要かつ危険な運動について考察しなければなりません。その問題とは、「アフバーリー派」⁽¹⁾の問題であります。もし一団の傑出した勇敢な宗教学者がおらず、この運動に抵抗できないで抹殺することがなかったならば、今日どのような状況になっているかわからないでしょう。

アフバーリー派は誕生後4世紀も経過しておりません。この一派の創始者は Mollā Amin-e Astarābādī とって、人間としては知力があり、シーア派の多くの従者がおりました。アフバーリー派自身は次のように主張しております。すなわち、シーア派の先達は (qoddamā-ye shī'eh) は、(Shaykh) Ṣodūq の時代まで、すべてアフバーリー派の原則を持っていた、と。しかし、真実は、アフバーリー派ではひとつの学派の形をとり、一連の定まった原則があって、理性が法源としての効力 (hojjat) を持つことを否定するのであります。同様に、クルアーンの法源としての効力 (hojjat va sadadiyat) を否定いたします。つまり、クルアーンの理解は預言者の家系の者 (ahl al-bayt-e peighanbar) に特別な事項であり、われわれ (信者) の義務は預言者の家系の者の伝承を参照することである点を理由にして (否定する) のです。また、同様にイジュマーはスンナ派の人々の刷新 (bid'at) であると主張いたします。したがって、4つの法源 (edleh-ye arba'h), すなわち書物、伝承、イジュマーおよび理性の中で、伝承のみが法源としての資格がある (hojjat) とするのです。さらに、4つの書物、つまり (Osūl) Kāfī (『十全の書』, Min lā yahdruḥ al-Faqīh (『法学者いらずの書』, Tahdhīb (al-Aḥkām『諸規定改善の書』), Istibṣār (『判断の書』) に記されたすべての伝承 (akhbār) は真正で信頼できるばかりか、最終的なもの (qaṭ'i al-ṣodūr) であると主張しています。要するに、このような原則を持った学派は4世紀以前には存在しなかったのであります。

Shaykh Ṭūsī は、著書 Kitāb 'Edat al-Uṣūl の中で、「モカッレデ (moqalledah)」という名の章を設けて既存のグループに注意を喚起し、その批判を行っております。しかし、彼らは (そのグループは) 自らの学派を形成しておりませんでした。Shaykh が彼らをモカッレデ (模倣者) と呼んだ理由は、宗教の原則においても伝承 (akhbār) を用いて考えたからであります。

いずれにせよ、アフバーリー派はイジュティハドおよびタクリドに対立した考え方を持っています。モジュタヘドが賛同している適正な能力や権能、特別な専門知識を否定するのであります。無謬なる者 (つまりイマームたち) 以外へのタクリドを絶対禁忌 (ḥarām) とみなします。この一派の法令によれば、法源としての資格 (hojjat) のある資料は、伝承 (ahādīth) に限定され、イジュティハドや思弁的活動 ('amal-e naẓar) はないので、人々は独立して原資料 (matūn) を参照し、それにしたがって行動する義務があることになります。したがって、何人もモジュタヘドやマルジャイ・タクリド (marja' al-

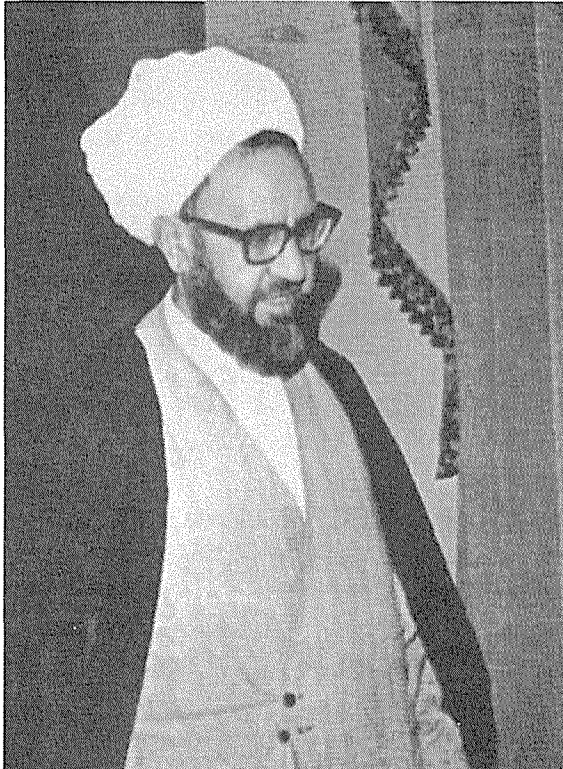
taqlīd) の資格を持つ仲介者を定めないのであります。

Mollā Amin-e Astarābādī はこの一派の創始者であり、個人としては知性を持った研究家であって（研修の）旅を行った人物ではありました。彼には al-Favā'id al-Madīnah という書物がありますが、その書物の中で驚くほど頑迷にモジュタヘドに対して戦いを挑んでおります。特に、法源としての理性の資格を否定することに努めており、理性は単に感覚的基盤を有するもの、あるいはほぼ明瞭なもの（たとえば数学のような）においては判断の根拠 (hojjat) ではあっても、これ以外ではそうではない（というのであります）。

ついでながら、この考え方はヨーロッパにおける感覚的哲学（懐疑論哲学？, falsafah-ye hesī）の発生と大体似ております。彼らも知識における理性的判断の根拠を否定したのであります。そしてこの人物（すなわち Astarābādī）は宗教において（理性を）否定したのであります。さて、この人物はこの考えをどこから得たのでしょうか。自らの発明であったのか、あるいは他の誰かに学んだのか、判明しないのであります。

思い返せば、イラン暦 1322 年（1943 年）の夏にボルージェルドへ行ったときのことで、そのころ故 Āyat al-Lāh Borūjerdī 師⁽¹²⁾はまだボルージェルドにお住まいで、コムには来ておられませんでした。ある日、話がこのアフバーリー派の思想に及びまして、師はそこでこの思想を批判しておっしゃいました。つまり、アフバーリー派の者たちの間でこの考えが生じたのは、ヨーロッパで起こった感覚的哲学の影響である、と。このとき私は師

から聞いたのです。後にコムに來られて師の授業の中でこの議論、すなわち最終的な判断の根拠の議論に及び、私は再びこの問題を師から聞けるものと期待しておりました。しかし、残念ながら、何もおっしゃいませんでした。今では、これが単に（師の）推測に基づいてなされた批判なのか、あるいは根拠があったのかわかりません。私自身は今日に至るまで証拠を見出しておりません。この感覚的思想がその当時西洋から東へ来たというのはほとんどありそうもないようですが、他方、師は根拠なしに話をなさる方ではありません。今となつては、なぜ師に尋ねなかったのか残念であります。



アフバーリー派との戦い

いずれにせよ、アフバーリー派は理性に敵対する運動であって、驚くべき硬直性と無味乾燥性が（その思想を）支配しております。幸運にも Āqā 一族出身の人物で「Āqā」の名で知られている Vahīd-e Behbehānī⁽¹³⁾ や彼の弟子たち、後には故 Hājī Shaykh Mortazā Ansārī のような成熟した人たちがこの主義と戦いました。

Vahīd-e Behbehānī はカルバラーに居住しておりました。そのころ、アフバーリー派に通じていた Šāheb-e Hadā'yeq もカルバラーにあり、両者は学院 (ḥowzeh) を持っておりました。Vahīd はイジュティハド主義者であり、Šāheb-e Hadā'yeq は伝承 (akhbārī) 主義者でした。必然的に激しい争いがあり、結局 Vahīd-e Behbehānī は、Šāheb-e Hadā'yeq を負かしました。ベフベハーニーの著名な弟子の中には、Kāshef al-Ghitā⁽¹⁴⁾ や Bahr al-'Ulūm,⁽¹⁵⁾ Sayyid Mehdi-ye Shahrestānī などがいます。彼らはすべて最初は Šāheb-e Hadā'yeq の弟子でしたが、後に Vahīd に教えるようになって、Šāheb-e Hadā'yeq の教えるを放棄したといわれています。

しかし、もちろん Šāheb-e Hadā'yeq は穏やかなアフバーリー主義者であって、自ら故 Majlisi⁽¹⁶⁾ の主義と軌を一にすると主張しており、アフバーリー派とオスーリー派の中間の立場でした。さらに、彼は敬虔で神を恐れる信仰深い人物でありました。（しかし）Vahīd-e Behbehānī は激しく彼に敵対し、彼とともに唱える集団祈祷 (namāz-e jamā'at) を禁止いたしました（Šāheb-e Hadā'yeq は）これに対して、ベフベハーニーとともに行う集団祈祷は真正であるといっておりました。亡くなる時、自分の死の祈祷をベフベハーニーがしてくれるよう遺言したとさえいわれています。

Shaykh Ansārī⁽¹⁷⁾ の戦いは、法学の原理に関する学問 ('elm) を確固たる基盤の上に据えるためのものでした。「(アンサーリーは) もし Astarabādī が生きていれば、私の原理を受け入れたであろう。」と言ったそうです。

もちろん、アフバーリー派はこの抗争の結果敗北を喫し、現在では一部を除いて（この主義に）従う者はいません。しかし、すべてのアフバーリー派の考えは、Mollā Amīn が現れてから急速かつ激しく（信者の）頭脳に影響を与えており、およそ 200 年の間、多かれ少なかれ支配してきたのであって、頭から（容易に）消え去ったわけではありません。現在でも、多くの者がクルアーンの注釈は伝承が存在しなければ許容しないことでもわかります。アフバーリー派の頑迷さは、倫理学、社会の多くの問題、また法学の問題においてすら依然として支配的なのですが、（この問題については、今）説明することはできません。

一般大衆 (mardom-e 'avam) の間でアフバーリー派の思考法が伸張し、影響力を行使するようになる原因のひとつは、それが持っている一般受けする真実の側面にあります。なぜなら、（彼らの）決まり文句 (ṣurat-e ḥarf) は次のようなものであるからです。つまり、「自分たちには言葉はなく、（ただ）献身的で (ta'bod), 私たちは服従する (taslīm) 者です。私たちには（5 代目イマーム）バーケル様の言葉や（6 代目イマーム）サーデク様の言葉以外に言葉はありません。自分たち自身では言葉を発しないのであって、無謬なる者たち（イマーム）の言葉を述べるだけです。」と彼らは言うのです。

Shaykh Anṣārī は、著書『法学原理の真珠 Farā'yed al-Uṣūl』の中でアフバーリー主義を掲げる Sayyid Ni'amat al-Lāh-e Jazāyerī を引用して、次のように述べたといわれています。「一体、賢者は (‘aqlī, 理性を行使できる者－訳注) 次のようなことをもっともだと考えるであろうか。つまり、復活の日に神の下僕の中の下僕 (すなわち、一人のアフバーリー派信者) を連れてゆき、彼に『お前はどのように行動していたのか』と尋ねられる。すると彼は、『無謬なる者の命に従って行動しておりました。そして無謬なる者の言葉がないところでは、慎重にしておりました (ihtiyāt mi-kardam)。』そのとき、一人の同じような人を地獄へ連れてきて、他方で無謬なる者の言葉に注意を払わない一人の男 (つまり、一人のウスーリー派でイジュティハード主義の信奉者)、つまりすべての伝承を何らかの口実を設けて拒否する人物を天国へ連れて行くというようなことが (あるだろうか)。神よ、そのようなことをお許しになりませぬように！」⁽¹⁸⁾

モジュタヘドたちの与える解答は、この種の敬虔さと服従は、無謬なるもの (イマーム) の言葉に対する服従ではなく、無知 (jahālat) に対する服従である、というものです。もし本当にイマーム様たちが (ある) 言葉をおっしゃったのが確実であれば、われわれもそれに服従するでしょう。しかし、お前たち (つまり、アフバーリー派の者は) 無知にも聞いたことすべてに服従したいと思っているのである、と。

ここでアフバーリー派の頑迷さとイジュティハード派の思想の相違を明らかにする一例として、最近遭遇した一つの問題について考察してみたいと思います。

二つの思考方法の相違に関する事例

一般に流布している多くの伝承において、taht al-hanak (ターバン) は常に顎の下に位置しています。それは祈祷のときだけではなく、あらゆる状況においてそうであります。一つの伝承によれば、

الْفَرْقُ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُشْرِكِينَ التَّلْحِي.

といわれています。すなわち、ムスリムと多神教徒の相違はターバンが顎の下で結んであることです。

幾人かのアフバーリー派の者はこの伝承や類似の伝承に縛られていて、常にターバンは顎の下になくしてはならないといえます。しかし、故 Mollā Mohsen Fayz は、イジュティハードには快く思っていなかったけれども、著書 Vafī の中に bāb al-zī va al-tajāmmol ijtiḥād の章を設けて次のように述べています。すなわち、昔は多神教徒達にはターバンを (顎の) 上で結ぶ習慣があつて、この行為を iqtī'at と呼んでいました。もし人がこのようにすれば、その意味は自分は彼らの仲間 (つまり多神教徒) である、ということでした。この伝承はそのような習慣に抗して従わないことを命じているのであります。しかし、今日もはやそのような習慣は廃れてしまって、この伝承の要点はなくなってしまいました。今では逆にすべての人がターバンを上で縛っているのも、もし人がターバンを顎の下で縛るとすれば、それは絶対禁忌 (ḥaram) であります。なぜなら、服装が派手 (shahrat) になるからで、

派手な服装は禁忌であるからであります。

この点に関して、アフバーリー派はその頑迷さで次のように命ずるのです。すなわち、我々は言う、この伝承の本文では taht al-ḥanak をすること（すなわち、顎の下で結ぶ）を命じている。また、差し出がましくも、我々が（つまり、オスーリー派）その言葉の周辺を詮索して、考えを作り出し、イジュティハードを行っている（というのであります）。しかし、イジュティハード派（オスーリー派）の考えは次のとおりです。すなわち、我々には二つの命令があって、ひとつは多神教たちの習慣を避けよ（ehterāz）という命令で、これがこの伝承の重点であり、他は派手な服装はやめよという命令です。その習慣が世間で行われていて、イスラーム教徒たちがその習慣を避けていた時代には、すべての人々にとって taht al-ḥanak を（顎の）下にすることが義務でした。しかし、今日そのような問題がなくなってもはや習慣ではなくなり、実際誰もターバンを顎の下で結ばない時代には、もし人がこれを行うとすれば、その意味は派手な服装ということです。これは絶対禁忌であります。以上が私の申し上げたかったひとつの例であります。同様の例はたくさんございます。

Vahīd-e Behbehānī によって伝えられるところでは、彼は次のように言いました。「あるとき、シャヴァール月の三日月（helāl）が証人により次々と伝えられ確認された。幾人かの人々がやってきて、月を見たといったので、私は（つまり、ベフベハーニー）確信した。それで、本日が断食明けの祭り（‘eid-e fetr）であると布告した。（すると）一人のアフバーリー派の者が私に抗議して言った。『あなた自身（月を）見てもいないし、品行方正な（musallam al-‘edāla）人々の証言でもないのに、なぜあなたは布告を出したのですか。』私（ベフベハーニー）は答えた。『証人により次々に述べられて、私にとって確信があったからだ。』と。すると彼は、『証人による相次ぐ証言が判断の根拠（ḥojja）であるとどの伝承に記されているのですか……………』と言った」（というのであります）。

また Vahīd はこう述べています。「アフバーリー派の硬直性はかくも極端であって、たとえば仮に一人の病人があるイマームの元へ行ったとして、そのイマームが冷たい水を飲みなさいと言ったとしよう。アフバーリー派の者は、世界中のすべての病人に対して『激しい病気や何かの病気にかかったときは、いつでもその治療は冷たい水である』と言うだろう。彼らはこの布告が特にその病気のためであって、すべての病気のためではない、と考えないのである」、と。

また、あるアフバーリー派のものが死者の棺に死亡証明（shahādat）を次のように書いたことが知られています。つまり、

إِسْمَاعِيلُ يَشْهَدُ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ.

すなわち、「イスマエイルは死んだ、アッラーのほかには神はなし」、と。さて、彼らはなぜ死亡証明にイスマエイルと書いたのでしょうか。それは伝承に（6代目イマーム）サーデク様が自分の息子イスマエイルの棺にこのように書かれたからです。

アフバーリー派の者は、棺にイスマエイルと書かれているのは彼の名（サーデクの息

子の名）がイスマールであったから、その後のことは考えなかったのです。ところで、たとえば Hasan Qoli Beg が死んで、なぜ彼の名前を書かないでイスマールの名前を書くのでしょうか。アフバーリー派の者は言いました。これらの者は（オスリー派の者）イジュティハードや観念の働き（‘amāl-e naẓar），理性に頼るが、我々は敬虔によって服従し、バーケル様の言葉でありサーデク様の言葉に従うのであって、自分のことにはあれこれ言わないのである、と。

禁止されたタクリード（模倣）

タクリードは二種類に分類されます。すなわち、禁止されたタクリードと合法的なタクリードです。一方のタクリードは環境や慣習に盲目的に従うものであって、もちろんそれは禁止されています。それはクルアーンの章句においても

إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ

という形で非難されています。私はタクリードには二種、すなわち禁止されたものと合法的なものがあると申しましたが、禁止されたタクリードという表現で意図いたしましたのは単にこの環境や先祖たちを盲目的に模倣するタクリードではありません。そればかりか、私が申し上げたいのは、知識人（‘ālem）に愚かにも模倣したり、一般に法学者（faqīh）を当てにすることが禁止されたものと合法的なものの二種類に分類される、ということなのです。

最近、marja’ al-taqīd（模倣の源泉）⁽⁹⁾を求めている幾人かの人々から時々このような言葉を聞きます。つまり、自分たちはそこで「身を委ねる（服従する sar be-sepāram）」人を見つけたために探し回っていたのです」と。私は申し上げたい。イスラームで言われているタクリードとは、「身を委ねること」ではなく、目を見開いて眼をとどめておくことであります。タクリードがもし「身を委ねる」という形をとれば、幾千もの障害が生じるであらうでしょう。

ここでこの点に関して詳しい伝承を私は書きました。皆さんのために次の有名な文をはじめから読んでみます。

وَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَانِعًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ مُخَالِفًا عَلَىٰ هَوَاهُ مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلْيَلْعَوَامِ أَنْ يُقِلُّدُوهُ.

本文にはタクリードとイジュティハードの資料があつて、同じ伝承の一部となっています。Shaykh Ansārī はこの伝承に関してサダカ（ṣadaqat）のことを示しているといっています。

この伝承は次のクルアーンの章句、

وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيًّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ.

に付されているもので、この章句は自分たちの宗教の学者や指導者に従い、模倣している一般の無学なユダヤ人を非難するものであって、ユダヤ人の学者による承認しがたいやり方を論じる章句に付随しています。それによると、同一の一群の人々は無学で無知であつ

て、天啓の書の中のある一連の考え方や願望しか知らなかったのです。そして、憶測と想像 (vahm) へと走ったのでした。

禁止されたタクリードに関するイマーム・サーデク様の伝承

この章に付随して次の伝承があります。つまり、ある人がサーデク様に申し上げた。「無学なユダヤ人の大衆には、自分たちの学者から来るどんなことでも受け入れ従う以外に道がありません。何か誤り (taqṣīrī) があっても、ユダヤ人の学者たちに注意を払っています。なぜクルアーンは物事をわきまえない、ただ自分たちの学者に従ってきた哀れな大衆 (ʿavām al-nās) を非難するのですか。また、ユダヤ人の大衆と我々の大衆の間にどんな違いがあるのですか。もし学者に従い模倣することが禁止されているなら (madhmūm), 我々の学者に従っている我々の大衆もまた非難されねばなりません。もし彼らが自分たちの学者の言葉を受け入れてはならないのなら、こちらも (イスラーム教徒も) 受け入れなくてはなりません。」

(サーデク様は) おっしゃった。

بَيْنَ عَوَامِنَا وَعُلَمَانِنَا وَبَيْنَ عَوَامِ الْيَهُودِ وَعُلَمَائِهِمْ فَرْقٌ مِنْ جِهَةٍ وَتَسْوِيَةٌ مِنْ جِهَةٍ:
أَمَّا مَنْ حَيْثُ اسْتَوَوْا فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ ذَمَّ عَوَامِنَا بِتَقْلِيدِهِمْ عُلَمَائِهِمْ كَمَا قَدْ ذَمَّ عَوَامَهُمْ وَأَمَّا مَنْ حَيْثُ افْتَرَقُوا فَلَا

すなわち、「我々の一般信者 (ʿavām) と宗教学者、ならびにユダヤ教の一般信者と宗教学者の間にはひとつの点で相違がある。そしてひとつの点では全く同様である。同様であることが理由で、神は我々の一般信者が宗教学者に対してある種のタクリードを行うことを非難なさるが、相違があるタクリードを理由に非難はなさらない。」

その人物は (イマーム様に) 申し上げた。「おお、神の預言者の末裔よ。説明してくださいませ。」イマームはお答えになった。「ユダヤ教の一般信者は自らの宗教学者を行為で見てきた。すなわち、確かに嘘を言ったり、賄賂に潔白でなかったり、布令や布告で困らせたり (rū dar bayestī), 賄賂のために変更したりするのを見てきた。人々に関しては熱狂的になったり、個人的愛憎 (ḥabb o boghz-e shakhsī) を示して、一人の人の権利を他の人に与えてしまうのである。」

さらに (イマーム様は) おっしゃった。

وَاضْطَرُّوا بِمَعَارِفِ قُلُوبِهِمْ إِلَى أَنْ مَنْ يَفْعَلْ مَا يَفْعَلُونَهُ فَاسِقٌ لَا يَجُوزُ أَنْ يُصَدَّقَ عَلَى اللَّهِ
وَلَا عَلَى الْوَسَائِطِ بَيْنَ الْخَلْقِ وَبَيْنَ اللَّهِ.

「啓示によれば (be-ḥokm-e elhamat), 一般の人々の性質は、神がもとより定め給うたものであって、そのような行為を行うすべての者については、彼の (宗教学者) 言葉にしたがってはならないし、彼の言葉に従って神や神の預言者の言葉を受け入れてはならない。」

ここでイマームは次のようにおっしゃりたいのである。つまり、ユダヤ教の一般信者はこの問題、つまり宗教の教えに自ら違反して行為する宗教学者の言葉に従って行動してはならないという問題の真意が分かっていない、と人が言わないように (とおっしゃりたい

のです)。なぜなら、この問題は人にはわからない問題であるからです。この問題を神はすべての人の心の中に定められたのであって、すべての人の理性 ('aql) はこのことを知っているのです。論理学者 (ahl al-manteq) の用語によれば、

فَضَايَا قِيَاسَاتِهَا مَعَهَا

であり、その理由はその人自身とともにあるということです。その人の存在の哲学 (falsafah-ye vojūdi-ash) が純粹で、清浄で欲のないものである人は、たとい欲やこの世を愛する方向に向かったとしても、すべての理性的命令に従って彼の (宗教学者の) 言葉を聞き入れないに違いないのです。

そして (イマームは) さらに言われました。

وَكَذَلِكَ عَوَامٌ أَمْتَنَا إِذَا عَرَفُوا مِنْ فُقَهَائِهِمُ الْفَسْقَ الظَّاهِرَ وَالْعَصِيْبَةَ الشَّدِيدَةَ
وَالْتَّكَالِبَ عَلَى حُطَامِ الدُّنْيَا وَحَرَامِهَا وَإِهْلَاكَ مَنْ يَتَعَصَّبُونَ عَلَيْهِ وَإِنْ كَانَ لِإِصْلَاحِ
أَمْرِهِ مُسْتَحَقًّا وَبِالْبَرِّ وَالْإِحْسَانِ عَلَى مَنْ تَعَصَّبُوا لَهُ وَأَنْ كَانَ لِلْإِذْلَالِ وَالْإِهَانَةِ
مُسْتَحَقًّا فَمَنْ قَلَّدِمِنْ عَوَامِنَا مِثْلَ هَؤُلَاءِ الْفُقَهَاءِ فَهُمْ مِثْلُ الْيَهُودِ الَّذِينَ دَمَّهِمُ اللَّهُ بِالتَّقْلِيدِ
لِفَسَقَةِ فُقَهَائِهِمْ.

すなわち、我々の一般信者についても同様である。彼らもまた自分たちの法学者 (foqahā) たちが違反する行為、激しい熱狂、この世のことに群がること、いかに不正なものであっても自らの仲間を擁護すること、さらにいかに有徳で善良なものであっても自らの敵対者を打ち砕くのを見てきた。もしこれらの行為が彼ら自身の中で感じられても、目をつぶり、彼ら (法学者) に従うのである。これは本質的にユダヤ教徒と同じであり、非難されるべきことである、と。

以上のことから、賞賛され (mamduh), 合法的なタクリードとは「身を委ね」たり目を閉じてしまうことではなく、目を見開き、注意を払うこと (morāqeb būdan) であります。もしそうでないとするれば、(宗教学者に対する) 責任と協力 (sherkat) は罪 (jorm) であります。

宗教学者の忌避すべきこと、ならびに罪を回避できることに関する一般信者の考え

人々の中には、罪の (影響 tathīr) は人によって一様 (yeksan) ではないと考える者がいます。つまり、一般の人々の中には、罪が影響力を行使して、敬虔さ (taqvā) や公正 ('edalat) が減退すると考える者がいます。しかし、宗教学者の間では影響力はなく、彼らには一種の罪の赦免があって、それはちょうど少量の水 (āb-e kathīr) の相違のようなものであって、多量の水がコル (kor)⁽²⁰⁾ の量になるともはや不浄 (najast) の心配がなくなる (monfa'el mi-shavad) というのです。一方、イスラームでは、人によって罪の赦免や回避されることがなくて、このことは神の預言者についても同様であります。なぜなら、

قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ

すなわち、「おお、預言者よ。告げよ。『私自身もまた罪を犯しますれば、大いなる日（復活の日）に誅求を恐れます。』と。」なぜなら、神はこうおおせられた。

لَنْ أَسْرُكَتَ لِيَخْطُنَ عَمَلَكَ

つまり、もし何らかの多神教的考え (nu'-ye shirk) が汝の業に入り込めば、汝の行為は墮落して (tabāh) しまうであろう。これらのことによって、業において差別はなく、罪の赦免、回避は誰一人に対してもない、ということが明らかになります。

クルアーンに現れるモーセとアブド・サーレフの話は驚くべき話です⁽²¹⁾。この話が利用できるひとつの重要な点は次のとおりです。すなわち、従うこと (tabe' o pīru) とは、従われるべき (matbu') 指導者 (pīshvā) への服従であって、これは法の原理、原則を破壊したり、荒廃させたりしないということです。そしてその従われる者が法の原理原則に反して行動するなら、黙していることはできません。たといこの物語においてアブド・サーレフの行った行為が彼自身の見解によってより広範な地平 (ofeq) を見ており、内々では原理原則に反しておらず、責任義務そのものである ('ain) とすら気づいていたとしても（黙していることはできません）。しかし、(真の) 問題 (sokhan) は次の点です。すなわち、なぜモーセは忍耐せず、批判の口を開いたかということです。抗議しないと約束してそのつもりであったのに、また抗議して非難したのです。モーセの欠点は抗議し非難した点にあったのではなく、問題の内なる意味 (bāten) に気づいていなかったことであります。もちろん、問題の内なる意味に気づいておれば抗議はしなかったであろうし、問題の本質に至ろうとしたでありましょう。しかし、彼の見解によってある行為が法の原理、神の法に違反している間は、彼の信念 (imān) は彼に黙っていることを許さないのであります。人々の中には、もし復活までにアブド・サーレフの行為が繰り返されるなら、問題の内なる意味を知らなくともモーセは抗議と批判を差し控えることができないであろう、という者もおります。

モーセは彼に（アブド・サーレフに）こう述べています。

هَلْ أَتَّبِعَكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُسُودًا؟

つまり、「あなたは私を教育するまで、私があなたに従うことを許可するのですか。」（アブド・サーレフは）答えた。

إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا

「あなたは私とともに (dar masāhebat-e man) 忍耐し、自分の見るものに対して黙っていることはできないでしょう。」後に（アブド・サーレフは）自ら理由をうまく説明している。

وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خَيْرًا؟

「自分でも何のことかやらからぬことをどうして我慢できるものか。」モーセは答えた。

سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا.

「もし神が望まれるなら、私は忍耐し、あなたの命に従わないことを望んでいます」と。モーセは問題の内なる意味を探しますともそうでないとも言っておらず、忍耐しますと言っています。この忍耐が自分の中に見出せることを望んでいますと言ったのであります。もちろん、この忍耐は問題の内なる意味を知るべく、その時点でモーセに現れたのです。後に、(アブド・サーレフは) もっとはっきりとモーセに次のように約束させようとした。つまり、(こう言いました)「たとえあなたが問題の内なる意味を発見しないとしても、黙っていなさい。そして事態がはっきりするまで抗議をはいけません。」私自身の言葉で説明しましょう。

قَالَ فَإِنْ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُخْبِرَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا.

すなわち、「ならば、ま、ついて来てもよいが、たといどのようなことが起ころうと、こちらから切り出すまでは、絶対にもの問うてはならぬぞ」と。後で私自身が説明しますが、ここにはモーセが承諾したというクルアーンの章句はありません。ただ章句には(彼らは)共に道を行った、と書いてあるだけで話は終わっています。これは皆さんが多かれ少なかれ聞いてきたとおりです。

いずれにせよ、申し上げたかったことは、知識人 ('ālem) に無知に従う (taqlīd-e jāhel) とは身を委ねることであります。愚かで禁止されたタクリードとはこのようなものであって、身を委ねる (sar sepordegi) の形をとります。「無知な人にとっては知者に勝る議論はない。我々にはもはやわからない。たぶん、イスラーム法の義務はあれこれと要求しているのであろう。」など、似たような言い方がされています。以上の話をイマーム・サーデク様の伝承の問題の証言ならびに確証として申し上げたのです。

合法的なタクリード

(イマーム・サーデク様は) 前に承認されないタクリードに関して申し上げた文の後で、合法的で賞賛されるタクリードについて次のように述べていられる。

فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَابِرًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ مُخَالِفًا عَلَى هَوَاهُ مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِ أَنْ يَقْلُدُوهُ
وَإِسْتَفْرَازَ مَنْ اسْتَطَاعَتْ مِنْهُمْ بَصُوتُكَ وَأَجْلَبَ عَلَيْهِمْ بِخِلَافِكَ وَرَجَلَكَ

「自らを自制し制御できる法学者は誰であれ、悪魔の誘いや声は彼を惑わすことはなく (az jā na-konad), (彼は) 自らの宗教を守り、自らの宗教を売ることもないし (たぶんこの〔表現の〕意図は、宗教を人々や社会にあって守るということであろう), 肉的な囁きに抗し、神の命令 (amr-e elāhī) に従うであろう。一般の信者はこのような人をタクリード (模倣) してもよい。」

もちろん、次の点は明らかである。一人の宗教学者 (yek 'ālem-e ruhānī) が肉的な誘惑

(hava-ye nafs) に抵抗するのと、一般の信者の一人の抵抗には相違があります。なぜなら各人の誘惑はそれぞれ定まった事柄に関わっているからです。若い人に対する誘惑と老人のとは別物であるし、すべての人には地位、階層、年齢においてある種の誘惑があります。一人の宗教学者の肉体的な誘惑の基準は、たとえば酒を飲むとか飲まないとか、賭博をすとかしないとか、また祈りや断食を放棄すとかしないとか、こういうものではありません。彼の誘惑の基準とは、地位、階層、手に口づけされたいとか、名声、愛情、人々が彼に従っているかどうかという関心、自らの師 (Āqā) のために公的資金 (bayt al-māl) を用いたり、あるいは人々または身内の手、特に貴顕 (āqāzādegān-e gerām) の手を公的資金に手をつけさせるようなことなのです。

後にイマーム様はおっしゃった。

وَهُمْ بَعْضُ فَقَهَاءِ الشَّيْعَةِ لَا جَمِيعُهُمْ

すなわち、「この知恵と高い資質 (malakat) を持っている人々は数人のシーア派の法学者であって、すべての

ものではない」と。この伝承はその最後の部分の信頼性によって、イジュティハードとタクリードの問題に関する文献となります。

このように、イジュティハードとタクリードのいずれにおいても、合法的なものと禁止されたものの二種類があることが明らかになりました。

なぜ故人のタクリードは許容されないのか

我々の問題はイスラーム法学 (fiqh) の中にあるのであって、それは我々の法学に課せられた問題の一部であります。すなわち、故人をタクリードすることはもとより許されないという点です。もし故人をタクリードすることが許容されるとすれば、それは単にその人が生きていたときに人々がタクリードしていた人物のタクリードを継続することであり、今その人は死んでいるので、新たに故人のタクリードを継続することは、生きてい



るムジュタヘドの許可、承認 (taṣvīb) を得ることではなければならないのです。私にはこの問題に関する法学的根拠となる著作がありません。非常に基本的な考えではありますが、この問題の目的が明瞭になるという条件はある、とだけ申し上げます。

この（故人にタクリードしないという）考えの第一の利点は、現在も継続しており、イスラームの知識が保存されている宗教的学問の学院 (howzeh-hā) の存続の手段であるということです。それも単に（知識の）保存ばかりではなく、日々進展し、進化する未決の問題が解決されることでもあるのです。

我々のすべての問題が過去において宗教学者によって解決され、もはや問題がないというわけではありません。我々には何千もの謎や問題が神学、注釈、法学その他のイスラームの学問の分野において存在するのであって、それらの多くは過去において偉大な宗教学者によって解決されたが、多くは今も未決のまま残っているのです。そしてそれらを解決することは未来を荷う者 (āyandegān) の責務です。徐々により優れた、より完全な一連の書物が書かれ、この一連の作業が継続され、前進しなければなりません。過去において徐々に注釈が進められ、神学が前進し、法学が進展せられたように、この隊商 (qāfeleh) はその行程において留まってはならないのです。したがって、人々が生けるモジュタヘドをタクリードし、彼らに注目することは、イスラームの知識が再び力を得て、進化するための手段なのであります。

第二の理由は、イスラーム教徒たちは毎日自らの生活の中で新しい問題に直面し、この問題における自分の責任は何であるのか知らないのです。生ける、生きた思考のできる法学者がこの重大な必要 (ḥājat-e bozorg) に答えることが求められている、ということです。イジュティハードとタクリードに関する伝承に次のように書いてあります：

وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رَوَاةِ أَحَادِيثِنَا.

出来事は新しい問題であって、時代ごと、世紀ごと、年ごとに発生します。（それらを）研究することは異なる時代や世紀の法学の書物としてまとめられるのであって、徐々に人々の必要に応じて、新しい問題は法学の領域に入ってきます。そして法学者たちは回答者の立場 (maqām-e javābgū'ī) として現れるのです。このようにして法学の必要性 (hojm) が増大したのです。

よく調べてみますと、たとえばある問題がどの世紀にどの地方で (manṭeqeh), どのような必要性から法学上の問題になったのか、そしてまた、もし生けるモジュタヘドが新しい問題に対して解答を与えなければ、生けるモジュタヘドと死んだモジュタヘドとの間にどれほどの相違があるかがわかるでしょう。（したがって）よりよいのは、死んだ (amvāt) モジュタヘドのなかの幾人かの中で、たとえば Shaykh Anṣārī のように、生けるモジュタヘドたちが自ら承認して誰よりも知識があり、学者である者をタクリードすることです。

もともと「イジュティハードの秘密」とは、すべての教令を新しい問題や変化する出来事と比較することです。真のモジュタヘドとはこの秘密を習得している者であって、事態がどのように変化しているか、そして当然のことながら、それらの布告をどのように変更

するか気づいているのです。したがって、単に古くて考えつくされた問題について考えることや、せいぜい一つの単純な問題 (yek ‘ala al-aqvā) を総括的なもの (‘ala al-aḥvat) にしたり、あるいは一つの総括的な問題を単純なものに変更することだけが技術 (honar) ではありません。これらすべては取り立てて言うほどのことでもありませんが (jar o janjāl lāzem na-dārad)。

もちろん、イジュティハードには多くの条件と前提があり、ムジュタヘドはさまざまな知識を学んでいなければなりません。たとえば、アラブ文学、論理学、法学原理、イスラーム史や他のイスラーム分派 (ferq-e islāmī) の法学についてすら知っていなければならないのです。長期間の繰り返しが必要であり、その結果、真に頼れる法学者 (faqīh) となります。単に文法 (nahv o ṣarf), 意味論 (ma’ni), 修辞学 (bayān), 論理学に関して数冊の本を読み、その後数年間で勉強しただけでは通常イジュティハードを主張することはできません。Kitāb Vasa’el va Javāher を前に置いて、(そこに該当箇所がない場合、教令 (fatvā) を出しますが、(その際) 正しく注釈 (tafsīr) や伝承 (hadīth) について知っていなければならないのです。つまり、預言者の時代から (11 代目イマーム) アスカリーまでの 250 年間にわたって出された何千もの伝承について、またこれらの伝承が発表された状況、すなわちイスラームの歴史やイスラームの他の分派の法学者について、さらに貴顕 (rejjāl) や伝承者 (rovāt) のランクについても知っていなければならないのであります。

Āyat al-Lāh Borūjerdī 師は真の法学者でした。私は会話の中で人の実名を持ち出す習慣がないので、あの方についても生存中に私の講演の中でお名前を出したことはありません。しかし今は逝去されましたので、申し上げるのに他意はありません (matma’ī nīst)。あの方は真に卓越した法学者でした。解釈学、伝承、人物伝 (rejjāl), 知見、イスラーム分派の法学のすべてについて十分な知識を持っておられました。

教令における法学者の世界観の影響

法学者やモジュタヘドの仕事は法令の演繹であります。しかし、彼が持っている情報や理解 (eḥāteḥ) は、さまざまな問題、技術的に言えば彼の世界観 (tarz-e jahānbīnāsh) に対して、教例を発する際に影響があります。法学者は法令を発する主題について完全に理解していなければなりません。もしある法学者がいつも家の隅やマドラサにいと仮定してみましよう。この人物を生活の出来事の中に入り込んでいる法学者と比較してみると、この両者がイスラーム法の根拠や(過去の)法令の文書に言及する場合、どちらも同一の定まった演繹をするでしょうか。

一例を挙げて見ましよう。一人の人がテヘランで、あるいはテヘランのような水が十分にあって、水槽や水だめが十分に有る町で育ったと仮定してみましよう。同人物は法学者で、浄と不浄 (ṭahārat va najāsāt) の規定について教例を出したいと考えています。この人物が浄や不浄に関する伝承 (akhbār o ravāyat) を参照するとき、自らの個人的経験 (savābeq-e zendegī-ye shakhsi-ye khod) を用いて、ひとつの演繹を行い、非常に慎重で多くのものを回避することの必要性を(判断するとします)。しかし、神の家(メッカ)に巡礼して、そこで

の浄と不浄の状況や水が不足している状況を見た同一の人物は、浄と不浄に関して異なった見解を表明するようになるでしょう。すなわち、この旅行の後、浄と不浄に関する伝承を参照する場合、その伝承は彼にとって（これまでとは）別なものと理解されるでしょう。

もし人が法学者たちの教令を比較してみて、一方で生活の諸問題における彼らの個人的状況や思考の方法を知るようになりますと、一人の法学者が頭で考えた記録 (savābeq) や外部世界についての彼の外的状況が彼の教令発布にどのように影響を及ぼしているかがわかるようになるでしょう。それはちょうどアラブ人の教令がアラブ人の香りを放ち、イラン人 ('ajam) の教令がイランの香りを放つようなものです。また、村の教令は村の香りを、町の教令は町の香りを放つようなもののなのです。

この宗教 (イスラーム) は最後の宗教 (dīn-e khātem) であります。定められた時間や定められた場所が割り当てられておらず、あらゆる場所、あらゆる時間と結びついています。それは生活の秩序と人類の生活の進歩のための宗教なのです。それでは、いったい法学者が自然の秩序や出来事について知らないということがありうるのでしょうか。また、生活の進化と進歩に対する確信 (imān) を持たずにいることができるのでしょうか。そのときこそ、この秩序を生み出すために (人類の元へ) 来たり、この出来事や変化、進歩の案内を保証するこの真正な (hanīf) 宗教の高貴で進歩的な命令を完全かつ正しく演繹できるときなのです。

必要な事柄の認識 (edrāk-e zarūrat-hā)

現在、法学において、わが法学者たちは物事の必要性を明確に判断して、ただ事態の必要性と重要性を認識するという理由だけで教令 (fatwā) を出してきました。すなわち、(クルアーンの) 章句や伝承による記述的根拠 (delīl-e naqlī) が正しく、完全でないにもかかわらず (教令を出してきました)。同様に信頼できる共同体の総意 (ijmā') が有効でない場合、法学者たちは第四原則の類推 (演繹 istinbāt), すなわち理性の独立した根拠を用いてきました。法学者たちは、このような場合、状況の重要性という観点から、また重要な問題を無責任に (bil-taklīf) 放置しないイスラームの精神に照らして、神の命令はの場合このようであるに違いないという判断を下すのです。たとえば、法官 (hākem) の代理やそれに付随する問題について教令を発布してきました。そこで、もしその問題について調査がなされなければ (pei na-bordeh), その教令は発布されなかったでしょう。結局、その問題が調査されたので、教令が発布されたのです。これと同様の他の場合も見出すことができます。その場合、教令が発布されなかった理由は、問題の必要性と重要性に注意が払われなかったということです。

ひとつの重要な提案

ここで我々の法学の進歩と発展のために有益なひとつの提案があります。これは以前故 Āyat al-Lāh Hāj Shaykh 'Abd al-Karīm-e Yazdī 師⁽²²⁾がおっしゃったことで、私は師の提案を申し上げます。師はおっしゃいました。人々がすべての問題について一人の人物にタクリー

ドする必要があるだろうか。法学における専門の分野 (qesmat-hā-ye takhaṣṣoṣī) を定めるのがよいだろう。つまり、各グループは一定の期間一般的な法学を調べて情報を得た後、自らの専門の領域において彼らにタクリードするのです。たとえば、ある者たちは自らの専門領域を信仰 (‘ibādāt) に定め、あるものは一般の法的規範 (mu‘āmalāt) に定め、あるものは政治 (siyāsāt)、法学的規範 (aḥkām、専門用語で法学 fiqh のこと) を定めるのです。それはちょうど医学においてこのような専門化が進んでいるようなもので、各専門分野は医学の諸部門の中のひとつです。ある者は心臓を専門にし、あるものは目、耳、喉、その他を専門にしているようなものです。もしこのようになれば、すべてのものは自らの領域でよりよく研究できるでしょう。Kitāb al-Kalām yajr al-Kalām の中で、著者 Āqā-ye Sayyid Aḥmad-e Zenjānī は自らの言葉でこの問題を明らかにしていると思います。

この提案は非常にいい提案です。私はさらにこれに付け加えたいと思います。法学における分業 (taqsīm-e kar) の必要性和法の知識 (foqāhat) のにおける専門分の存在は、100 年も前からこの方向性が必要とされており、実際に存在しておりました。あるいは、今の時代の法学者たちは法学の成長と進化を阻止して停滞させるのか、あるいはこの提案に従わなければならないか、いずれかなのです。

知識における専門領域の分業

なぜなら、知識の分業は知識の進化の結果 (ma‘lūl) であり、また原因でもあるからです。すなわち、知識は徐々に成長し、結局それらすべての問題の研究は一人の人間が責任を負うことが不可能になります。やむなく分業しなければならず、専門分化が現れるのです。そこで、ひとつの知識における分業と専門分野の表れは、その知識の進歩、発展の結果ということになります。他方、専門分野が現れ、分業化されたある問題においては、思想の集中化 (tamarkez) とともに、特にその専門分野においてよりいっそうの進歩が実現するのです。

医学、数学、法学 (hoqūq)、文学、哲学にいたるまで、世界にあるすべての知識には専門分野があって、これによってその分野は進歩してきたのです。

千年に及ぶ法学の進歩

しばらくの間、法学 (fiqh) の分野は非常に限定されていました。あるとき Shaykh Ṭūsī 以前の法学の書物を参照してみると、どれほど (各分野が) 小さく限定されているかがわかります。Shaykh Ṭūsī は Mabsūt という名の本を書くことによって法学を新しい段階に導き入れ、それを拡大しました。まさに時代から時代へ宗教学者 (‘ulamā) や法学者の努力と新しい研究が入り込んだ結果、法学書の巻数 (hojm) が増え、その結果およそ 100 年前に Ṣāḥeb-e Javāher が苦心して一連の法学書を書き、この作業を完成することができたのです。およそ 20 歳の頃にこの作業を開始し、並外れた才能と持続的作業、長寿のおかげで、生涯の終わりに『法学大全』を完成したといわれています。Dowreh-ye Javāher は非常に分厚い 6 巻本で出版されています。Shaykh Ṭūsī の Mbsūt は、その当時は法学の典範として説

明され、詳しいものでしたが、おそらく6巻からなる『法学大全』の一巻の半分くらいでしょう。

Şāheḥ-e Jvāher⁽²³⁾の後、新しい法学に基づき、Shaykh Mortazā Anṣārīによって法学の基礎が据えられました。その例として、故(アンサーリーの)Ketāb-e Mokāseḥ va Ketāb-e Tahāratがあります。師の後にはこれほどの解説(ṣarḥ)と考証(tahqīq)を伴う法学を書いたり教えたりすることを思いついた人はいません。

このときに、またこれ以後にも、世界に存在するその他の知識同様に(様々な)進歩と進化が見られました。この進歩は過去のウラマーや法学者たちの努力の結果でした。あるいは、今の時代のウラマーや法学者たちは法学の成長と進化を阻止し、その進歩を妨げるのか、あるいは、あの堅実で進歩的な提案を実践し、専門分野を作り出さねばならないのか、いずれかです。また一般の人々も、ちょうど医学について区別しているように、タクリードにおいても区別しなければならないのです(tabi'z konad)。

法学会議

ほかにも提案があるので申します。この問題はいくら申し上げてもよいと確信いたします。つまり、専門分野がすべての知識において見出され、必然的に驚くべき(moḥayyer al-uqūl)進歩、進展する一方で、もう一つのことが実際的问题となります。それはあるひとつの重要な要因が(法学の)進歩のためにこれまでもあったし、今もあるということです。つまり、第一級の知識人やすべての分野の権威(saḥēb-e naẓar)間の協力ならびに共に考える(ham-kārī va ham-fekrī)ということであります。今日の世界では、個人の考えや個人の行動はもはや価値がありません。単独では業はなされないのです。すべての分野のウラマーや知識人は、絶えず互いに意見の交換を行って自らの思想で修得したものを他の識者たちにも利用できるようにします。ある大陸にいるウラマーは、別な大陸にいるウラマーとさえ共に考え、協力し合うのです。その結果、一般の人々の間における協力、ならびに共に考えること、さらに意見を交換することによって、もし役に立つ真正な見解が見出せるのであれば、(そのような意見は)より迅速に拡大するでしょうし、道も開けるでめししょう。もし考えが否認されれば、その無効性が明らかになって、否決されるでしょう。そして、もはや何年間もその権威の弟子たち(従う者たち)は誤った状態にとどまることはないでしょう。

残念ながら、我々の間にはまだ分業も専門化もないし、協力も共に考えるということもありません。この状態では、進歩を期待し問題の解決をすることができません。

知識の協議と意見の交換に関しては、いささかも考える必要がないほど明白です。しかし、ご承知のように、イスラームそのものにこの先見性(pīshbīnī-hā)と進歩的命令があるので、(このことを)クルアーンの章句とNahj al-Balāghah⁽²⁴⁾の文言によって明らかにしてみたいと思います。

クルアーンそのものにおいて「相談 al-shūrā」の章でこのように述べられています。この大いなる章で、信者やイスラームの指導者のことをこういっています。

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ

「主の喚びかけにこころよくお応え申し、礼拝の務めをよく果たし、どんなことでも互いに相談し合い、我らの授けた日々の糧を惜しみなく施す人々」。すなわち、イスラームの観点から言えば、共に考え、意見を交換することは、信者とイスラームの指導者たちの生活の原理なのであります。

Nahj al-Balaghah でこういわれています。

وَاَعْلَمُوا أَنَّ عِبَادَ اللَّهِ الْمُسْتَخْفِظِينَ عِلْمُهُ يَصُونُونَ مَصُونَةً وَيَفْجَرُونَ عُيُونَهُ يَتَوَاصَلُونَ بِالْوَلَايَةِ وَيَتَلَفُونَ بِالْمَحَبَّةِ وَيَسْتَأْثِرُونَ بِكَاسِ رَوِيَّةٍ وَيَصْذَرُونَ بِرِيَّةٍ.

すなわち、「知れ。神の知識が授けられたあの一団の神の僕たちは、神の秘密を守っており、互いに友好的な関係と愛に満ちた感情（‘avātef）を持っている。暖かさ、快活さと愛を持って互いに相会している。そして、互いを知識と思想で満ちた杯で満たしている。」あるものが自らの思想と考えで満ちた杯のひとつを他に与えるのであり、他のものが前の者に与えるのです。その結果、すべての者が満たされ、満足し、外に向かって出かけるのであります。

もし、法学の知識（foqāhat）に関する知識の会議が実現し、意見の交換が完全な方法で実現の衣を身に着けることになれば、法学において見られる進歩や進化のほかに、多くの教令の相違がなくなるでしょう。

もし我々が我々の法学もまた世界にある現実の学問のひとつであると主張するのであれば、その他の学問において従われている方法に従わねばならないのはいた仕方ありません。さもないと、学問の埒外へ出てしまうことになります。

ほかにも有益で必要な提案がありましたが、時間が過ぎてしまいましたので、お話できません。というのは後45分くらい時間がかかるからです。皆さんの中には家までずいぶん遠い方がおられることを存じております。

（今日の）お話の開口で讀んだ（クルアーンの）章句は

فَلَوْلَا تَفَرُّمٌ مِنْ كُلِّ فَرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

でした。この大いなる章句は明らかにこう命じております。つまり、「イスラーム教徒の群れは、宗教において神にかかわる問題を考究し（tafaqqoh konad）なければならない。そして、他の人々とその考究したものを分かち合わねばならない。」と。

考究（tafaqqoh）は法学（fiqh）の一項目であります。法学の意味は絶対的理解ということではありません。そうではなく、一つの事柄の真実に関する深い理解と完全なる専門知識（baṣīrat）を法学というのです。Rāgheb が Mofarredāt の中で言っています。

أَلْفَهُ هُوَ التَّوَصُّلُ إِلَى عِلْمٍ غَائِبٍ يَعْلَمُ شَاهِدٍ.

すなわち、法学とは一つの明白なことから、隠された一つの真理を探究することである、

と。また、法学的研究 (tafaqqoh) を説明してこう言っています。

تَفَقَّهُ إِذَا طَلَبَهُ فَتَخَصَّصْ بِهِ

すなわち、「物事を探求し、その中に専門知識 (takhaṣṣos) を見出すことである。」

上記の章句はイスラーム教徒に対して、宗教の理解において上滑り (saṭhi) であってはならず、深く考え、教え (dastūr-hā) の意味と精神を探求するよう告げているのであります。

この大いなる章はイジュティハードと法学的知識を理解させるものです。またこの章句は我々の提案を(支持する)資料でもあります。この大いなる章句にしたがってイジュティハードと法学的知識の領域が拡大するであろうし、この章句によってその領域がいつそう広がり、必要(現実の要請)に対していつそう注意が払われ、法学会議が実際に活動することになりましょう。スタンドプレー (takravī-hā) は破棄され、各分野が専門化して、我々の法学がおのずと進化を続けるででありましょう。

解説

本訳は Shaykh Mortazā Moṭahhari (1919-1979) による Asl-e Ejtihād dar Islām (イスラームにおけるイジュティハードの原則) の全訳である。もともと本文は講演であり、本文中にも登場するボルージュエルディー (1962) の没後3週間に行われたものである。本文は、シーア派の神学、法学を考察する上で極めて重要なイジュティハードを簡潔に説明したものであり、他に類例のない貴重なものである。本文はすでに A. K. S. ラムトンによって 'A Reconsideration of the Position of Marja' al-Taqīd and the religious institution 'Studia Islamica, 20, 1964, pp. 115-35, で簡単に紹介されているので、参照されたい。

著者のモタッハリーについて、訳者はすでに、「モルタザー・モタッハリー (1919-1979) の社会、倫理思想の理解に向けて」EX ORIENTE, Vol.1, 1999, 「神の公正 ('adl-e Elahi) の現代史的意義—M. モタッハリー (1919-79) の神義論」『大阪外国語大学論集』第23号, 2000, ならびに「モルタザー・モタッハリーの近代西洋唯物主義(無神論)批判」・B. ラッセル批判を中心に」, EX ORIENTE, Vol. 5, 2001, などで詳細に取り扱った。また彼の経歴については、後者の[註] pp. 175-177 に少しく記したので参照されたい。

本文で扱われた主題、イジュティハードとは法的解釈にさいして理性 ('aql) を用いることである。法解釈において理性(類推など)をどの程度許容するかは、イスラーム神学、法学上重大な問題であった。なぜなら、イスラームでは人間対神の関係において神の圧倒的優位を前提とするため、理性的判断を極力回避しようとする傾向があるからである。スンナ派では四大法学派が確立されてからは(10世紀頃)いわゆる「イジュティハードの門は閉ざされた」という表現で示されるように、新たな法的解釈は原則としてできないとされた。信者は四つの法学派の裁定のいずれかに従う(タクリド)ことが要求された。この状況は近代にいたるまで続く。しかし、このことは19-20世紀に至り西洋列強の進出により生み出された新しい状況に対応するイスラーム側の硬直性の主因になったと言われる。これに対して、アフガーニーやアブドゥーのような近代的思想に目覚めた人々によって、

新しいイジュティハードの必要性が主張されるようになった。

一方、シーア派では、モタッハリが述べるように初期においてはイジュティハードに対してむしろ控えめな態度を保持し、賛成とも反対ともいえない態度であった。しかし、シーア派では元来法源としてクルアーン、伝承、イジュマーに加えて理性を認める点が特徴であった。第四法源として理性を容認することがイジュティハードの行使を意味する。この立場はムウタズィラ派神学の影響であると言われるが、13世紀以降明確になったとされる。しかし、シーア派の歴史の中でイジュティハードの行使が現実的重要性を帯びようになったのは18-19世紀のことである。本文でも Vahid-e Behbehānī の役割が強調されているように、いわゆるアフバーリー派對オスーリー派（モジュタヘド派）の抗争は、以後のシーア派の（特にイランを中心とする）の発展を決定づけたといつてよい。この間の事情については、拙稿「シーア派小史」『イスラームの祭り』（法政大学出版局）、2002、でやや詳しく論じたので参照されたい。

技術的にはイジュティハードとは、法解釈において聖法の具体的法源から法判断を見出すために努力することを意味している（jihādなども同根である）。そしてイジュティハードを行使できる人をムジュタヒド（モジュタヘド）という。

シーア派では、キヤース（qiyās）、イスティフサーン（istihsān）、イスティスハーブ（istishāb）などは、根拠の薄弱な類推行為であるとして容認しない。例えばスンナ派の事例であるが、アブドル・ワッハーブ・ハッラーフ『イスラームの法—法源と理論』中村廣治郎訳、東京大学出版会、1984、では、キヤースを第四法源、イスティフサーンを第五法源（pp. 102-108）、イスティスハーブを第八法源として容認している（pp.119-122）。

これに対して、シーア派ではイジュティハードのみを認めるが、モタッハリ自身が述べるように、両者の定義上の差異を認めるのは必ずしも容易ではない（たとえば、ハッラーフ、pp. 284-291、「第三節イジュティハードの可能なもの（第三原則）」）。結局シーア派とスンナ派におけるイジュティハードの差異は定義上それほど明瞭に現れていないように思われる。つまり、現実の歴史の中で具体的な現れ方にこそ決定的な相違を認めることができるのである。シーア派では少なくとも18-19世紀の歴史的発展の過程で、神学、法学の担い手であるウラマー、特にモジュタヘド（中でも法学者）の役割が大きかったことは否定できない。したがって、本文においてモタッハリはモジュタヘドたる条件の厳しさを繰り返し説いている。他方、宗教学者層の影響力の大きさをイランの社会、経済的後進性から説明し去ろうとする論者が多いが、私見では明らかに片手落ちである。

いずれにせよ、イジュティハードの問題はこれを行使しうる宗教学者の問題と絡めて考察することが必要であって、単に法学上の技術に関する微細な定義の問題にのみ関わるものではない。少なくともイランの宗教界において、19世紀後半以降ウラマー階層の社会、政治的影響力が顕著に認められ、これが様々な局面でイラン史の動向を決定付けてきた。

このような状況の中で、モタッハリが問題にしたいのは、まずイジュティハードの歴史的発展、そして何よりこれを行使する宗教指導者、なかんずくモジュタヘドの資格、資質の問題である。本講演が行われた60年代初めは、パフラヴィー王朝のシャーがアメリカ

の後援を得て「白色革命」を実施せんとする時期に当る。逆に宗教界の立場からいえば、単一のマルジャイ・タクリード、ボルージェルディーが没したあと後継者選びが難航し、混乱の状況にあった時期である。その状況下で真に能力と資格を有するモジュタヘドの存在が要請されていた。しかももはや単一の卓越した才能を持つ人物ではなく、集団的にかつ効率的に新時代に対応できることが求められていたのである。

宗教学者の組織化の問題は別の講演で論じられているが、その組織化にいたる前提としてモジュタヘド自身の自覚が絶対的条件であった。モタッハリーがイジュティハードの原則を論じた背景は以上のようなものであったと考えることができる。この考えは後のイスラーム革命の全般的雰囲気醸成する上で力があったと推定できるが、1960年代ではまだ確実なことは言えない。ただ、すでにこの時期において本文で紹介した努力が払われていた点のみ指摘しておきたいと思う。

最後に、本文は講演を基にしているため、訳文は口語の講演調にした。

訳注

- (1) タクリードとは模倣を意味し、イスラーム法学においては一般の信者が法学者の法的判断に従うことを意味する。特にシーア派においては、タクリード（高級宗教学者モジュタヘドの指示に従うこと）は教義の重要な部分を占める。このように法学的指示を与える学者をマルジャイ・タクリードといい、これに従う信者をモカッレドという。
- (2) スンナ派の4大法学派の開祖の一人。4つの法源のうち、伝承の重要性を確立したことで知られる。つまり、法解釈においてクルアーンだけでは不十分であるので、これを補いより広範な法的問題に対応するために、預言者や教友の伝承を厳密にしかし幅広く適応する原則を打ち立てた。
- (3) 『イスラームの法 法源と理論』によると、イスティフサーンとは、ムジュタヒドが〈明白なキヤース〉(qiyās jali) の要請をさけて〈隠れたキヤース〉(qiyās khafi) の要請を取ること、あるいはこの変更を選択させるに相当な合理的根拠に基づいて、一般的判断を避けて例外的判断をとることを意味する。
- (4) 上掲書では、〈無記の福利〉(al-maṣlaḥah al-mursalah) について説明がなされている。つまり〈無限定の福利〉(al-maṣlaḥah al-mutlaqah) とは、法理論の用語としては、立法者がその実現のためにいかなる判断も定めておらず、またそれについていかなる法的根拠による配慮も、その廃棄の指示もしていない福利のことであるとして、第6法源に定められている。
- (5) 翻訳文(6) ページ参照。『十全の書』クライニー、『法学者いらずの書』イブン・バーブーイェ、『諸規定改善の書』、『判断の書』共にトウスイーは、シーア派の4大伝承集として最高の権威を持っている。
- (6) 単一伝承 (vahed 伝承) とは、通常伝承はいくつかのバリエーションを持つが、それがないただ一つしかない伝承を言う。一般に単一伝承は信憑性の点で低く評価されるが、アンサーリーなどは、単一伝承であっても、その内容に根拠があればそれを法解釈に適用しても良いという原則を打ち立てた。特に、ウマル・b・ハンザラの伝承が有名である。詳しくは拙稿「シーア派小史」『イスラームの祭り』(法政大学出版会) pp. 164-167 を参照。
- (7) ウスーリー派とは法解釈の原則に理性 ('aql) を用いることを容認する一派で、高級宗教学者ムジュタヘドの役割を重要視することからムジュタヘド派ともいわれる。本文訳にも見られるように、イランで強い力を持つ一派であり、19世紀前後に確立したとされる。
- (8) 本名を Abū Ja'far Muḥammad ibn Ḥasan al-Ṭūsī といい、955年イラン北東部のトウスの町で生まれた。1017年、バグダードに移り、そこで Shaykh al-Mufid などの元で研鑽した。後バグダードで

- シーア派の指導的学者となり、300人ほどの学生を持った。著作に al-Tahdhib, や Istibsar (イマームの伝承集) がある。1067年、ナジャフで没。
- (9) アシュアリー派の神学者であり、シャーフィー派の法学者。イラン北東部ホラーサーンの出身で、後当時イスラーム世界の最高府、ニザーミーヤ学院の教授に任用された。しかし、後に自らの学問に精神的満足が得られず、学問への懐疑に陥った。スーフィーの行者として遍歴した末、神秘主義こそが真理を獲得する道であるとした。その結果、スーフィズムはスンナ派イスラームの中に確固とした地位を得ることになった。1111年没。
- (10) 本名を Jamāl al-Dīn Abū Maṣṣūr Ḥasan ibn Yūsuf といい、1250年、現イラクのヒッラに生まれた。Khaja Naser al-Din Tusi, や Muhaqqiq Hilli (彼の叔父で、有名な Shara' al-Islam の著者) の下で学び、多くの著作を残した。特にムジュタヘドの役割を發展させたことで知られる。1325年没。
- (11) 同派とウスリー派の抗争については、拙稿「シーア派小史」に詳しい。
- (12) 1875年、イラン西部のボルージェルド生まれ。ボルージェルディーは、偉大な法学者であり、多くの弟子の教育に従事し、1962年に没するまで、法学の分野で令名が高かった。高い倫理性を持った人物としても知られ、19世紀半ば頃より制度化された単一のマルジャイ・タクリド(模倣の源泉)の最後の人物として知られる。訳者はどう人物による『諸問題の解説 (Tawzīh al-Masā'el)』の一部の翻訳を『イスラームの商法と婚姻・離婚法』(大阪外国語大学学術研究双書)として公にしたので、参照されたい。
- (13) 同人物については、拙稿「シーア派小史」に詳しいので、参照されたい。
- (14) 本名は Shaykh Ja'far ibn Khidr al-Najafī. 1743年、ナジャフに生まれる。カルバラーでベフベハーニーさらにナジャフでバフル・ウルームの元で研鑽する。カージャール王朝のファタフ・アリー・シャーの厚遇を得た。イランを後半に旅行した。著書に Kāshaf al-Ghita' があり、Mīrzā Muḥammad Akhbarī の論駁を行った。1227年没。
- (15) 本名を Sayyid Muḥammad Mahdī ibn Murtadā Tabataba'ī Borujerdi という。1742年、カルバラー生まれ。ベフベハーニーの下で学び、彼の没後シーア派の指導的学者となった。隠れイマームと交信したという奇跡話が伝えられている。Kāshaf al-Ghita' の師でもある。1797年没。
- (16) 本名、Muḥammad Bāqer ibn Muḥammad Taqī. 1628年、エスファハーンに生まれる。父の下に学び、後エスファハーンの Shaykh al-Islām となる。当時最高のシーア派の学者であった。サファヴィー王朝の王の知遇を受け、スンナ派、スーフィズムなどに対する反対運動を推進した。巨卷伝承集 Bihār al-Anvār が有名。1700年没。
- (17) アンサーリーに関しては、拙稿「シーア派小史」に詳しいので、参照されたい。
- (18) 神は公正なので、義なるものを天国へ、不義なるものを地獄へ送られるのは当然であるという意味の逆説的表現であろう。
- (19) シーア派では、一般信者が学識ある宗教学者に法的問題の指示を仰ぐことが教義の一部となっているが、19世紀の半ばは、この模倣の源泉 (Marja' al-taqlīd) を中央集権的に一人の人物に集中しようという動きがあった。これがシーア派宗教界の権威の増大に大きな力となったといわれている。初代の単一のマルジャイ・タクリドは Shaykh Muḥammad Ḥasan ibn Bāqer Najafī (翻訳でも言及されている彼の著書 Javāher al-Kalām にちなんで Sāheb-e Javāher といわれる) であった。かれのあと、アンサーリーやシーラーズイーなど単一のマルジャイが登場したが、1962年、ボルージェルディーが亡くなると単一のマルジャイを選出することができず、宗教界は大いに混乱した。モタッハリイの本講演この時代の混乱状況を背景にして考えることが必要である。
- (20) コルとは礼拝前の清めを行う際の浄、不浄を決定する水の量のことである。約120リットル
- (21) 井筒俊彦訳によれば、この話しは次の通りである。

[洞窟 64-81]

64. そこで(岩のところまで戻ってくると) 両人は一人の男に出逢うた。これはもともと我ら(アッラー)の僕の一人で、我らが特別の恩寵を授け、じきじきに知識(常人にはえられぬ不可視界の知識)を教えておいた者じゃ(この不思議な人物はその名をアル・ハディル al-Khadir すなわち「緑色の男」と言い、古いアラビアのフォーク・ロア文学の立役者。ここではモー

- セに現れて、その辛抱強さの試験をする)。
65. ムーサーこれに向かって、「お供いたしましょう。貴方が授かっておられます正しい知識は私にもおすそ分けしてくださいますならば」と言う、
 66. 「いや、そなたなぞにはとても我慢しきれまい」と答える、
 67. 「自分でもなんのこともやらわがわからぬことをどうして辛抱しきれものか。」
 68. いえ、いえ、必ず我慢して見せましょう、もしアッラーの御心ならば。どのようなことがありましようとも、決してお言いつけに背きはいたしませぬ。」と言え、
 69. 「ならば、ま、ついて来てもよいが、たといどのようなことが起ころうと、こちらから切り出すまでは、絶対にもの問うてはならぬぞ」と言う。
 70. そこで二人は歩き出し、やがて船に乗り込んだが、男が(舟底)に穴をあけたので、「やれそうして穴をあけたのは、相客を溺らせようとおつもりか。これはまた、とんでもないことをなさるもの」と言え、
 71. 男は答えて、「だから、それ、言わぬことではない。そなたなぞに我慢しきれものではない」と言うので、
 72. 「や、これは失念してしまいました。どうか悪く思はないで下され。それにしても、あまりむずかしい目に遇わせないで置いて下され」と言う。
 73. そこで二人は歩き出し、やがて一人の若者に出遭うところが、男はやにはにこれを殺してしまった。「やれ、なんの罪とがもないものを殺しなされたな。別に向こうが誰かを殺したわけでもないに。これはまた、むごいなされた」と言え、
 74. 「だから、それ、言わぬことではない。そなたなぞに我慢しきれものではない」と言うので、
 75. 「今度もう一度、何かのことで私が質問いたしたなら、もう連れにしないで下され。言いわけも、そこまで行けばもう(私を見離しなされても)立派に理屈がたつというもの」と言う。
 76. そこで二人は旅を続け、やがてさる都の人たちのところに行きついた。その都の人たちになんぞ食べものをと請うたが、こころようもてなしてはくれぬ。さて、そこに、今にも崩れ落ちそうな塀があったを見つけて、男はそれを修理してやった。「その気になりさえしたら、いくらでもこれで報酬を取れるのに」と(モーセが)言え、
 77. 「これで、わしとそなたはお別れじゃ。が、ともかく、そなたの辛抱しきれなかった出来事の意味を解き明かして進ぜよう。
 78. まず舟のことじゃが、あれはもともと海で働く貧しい人たちの持ち舟で、わしがあれを疵物にしようとしたはほかでもない、あの人たちが帰っていく先には、どんな舟でも力づくで強奪する王様が待っておったからのこと。
 79. 次に若者じゃが、あれの両親というのが信仰深い人間でな。どうもあれが無理無体二人を神に叛かせ、信仰を棄てさせるような形勢だったので、
 80. それで、神様に、もっと浄らかな、もっと親孝行な息子と取換えて戴くようはからってやたわけじゃ。
 81. 次にあの塀のことじゃが、あれはもともとこの町に住む二人の孤児のもの。あの下には、二人のための財宝があった。二人の父親は善い人間であったから、神様も、二人が成年に達したなら、神の恵みの宝物を掘り出せるようにとお望みなされたのじゃ。何もわしが自分勝手にしたことではない。さ、これが、そなたの辛抱しきれなかった出来事の本当の意味じゃ。」
- (22)ハーエリーについては、拙稿「シエ派小史」pp.173-175を参照されたい。
- (23)サーヘベ・ジャヴァーヘルについては、本註(19)を参照。
- (24)『ナフジュル・バラカ(弁舌の方法)』とは12イマーム派初代イマームのアリーの説教や手紙などを集成したものである。アリーの高い倫理性や、彼の高貴な人生を知る最高の書物と見なされている。シエ派のバイブル的存在であり、モタッハリー初め、多くのシエ派の著作者は本書からの引用を行い、論証の根拠としている。

(2002. 10. 11 受理)

