

ムウタズイラ派法理論にみる 公益あるいは公共善概念の萌芽

——アブー・アルフサイン・アルバスリー
の法理論より——

飯 山 陽

I. 問題の所在

1990年代半ば以降、公共性 publicness をめぐる問題はイスラーム研究においても論じられるようになってきた。そこではイスラーム世界における公共圏（公共的空間）public sphere⁽¹⁾や、公的イスラーム public Islam⁽²⁾と共に、公益 public interest あるいは公共善 public good⁽³⁾についても議論され始めている。公益あるいは公共善とは、全ての人々に関係する共通の利益あるいは善の意であるが、カルフーン C. Calhoun が指摘するように、その概念や実態は時代や地域によって多様である⁽⁴⁾。

イスラーム世界における公益あるいは公共善の研究は途についたばかりであるが、他方イスラーム思想研究においては、20世紀初頭より公益を意味する概念としてマサラハ maṣlaḥa が注目されてきた⁽⁵⁾。そして現在に至るまでに、特に法概念としてのマサラハに関する研究⁽⁶⁾が多数発表されてきた。マサラハを公共性という枠組みでとらえなおすことが、イスラームにおける公益あるいは公共善の問題を議論するためのひとつの手がかりとなることは、ザマー M. Q. Zaman の研究⁽⁷⁾によって示されている。

既存のマサラハ研究は、マサラハを法概念として定式化したのはガザーリー Abū Ḥāmid al-Ghazālī (d. 505/1111) である、という点で概ね一致している。しかし原義では利益や善を意味するマサラ

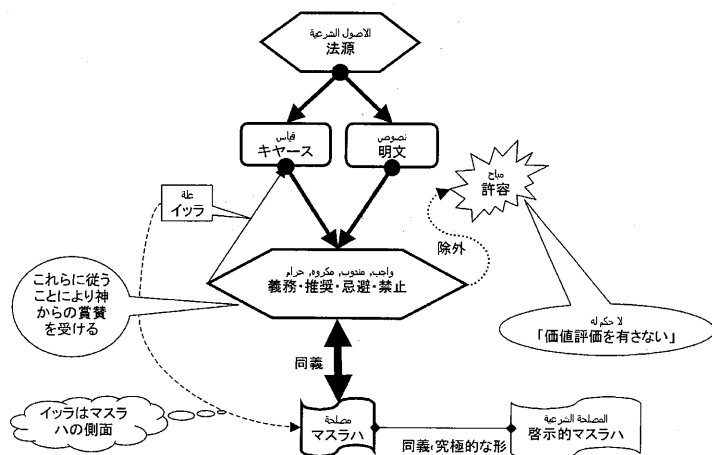
ハ⁽⁸⁾が、公益や公共善の意で法理論中に正統性を獲得し⁽⁹⁾、法解釈において援用可能な概念へと変遷するに至るまでの過程は未だ不明瞭なままである⁽¹⁰⁾。そうした過程の解明は、マスラハ研究においてのみならず、イスラームにおける公共性の問題を論じるためのアプローチのひとつとしても、意義が認められよう。

ハドゥウリー M. Khadduri は、「ガザーリーの著作においてマスラハは突如、成熟した概念として現れた⁽¹¹⁾」と記している。だが筆者は先稿において、ガザーリーの師であるジュワイニー Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī (d. 478/1085) が、彼のマスラハ・テーゼの核となる議論を既に提示している旨を指摘した⁽¹²⁾。本稿は、ジュワイニーに先立つバスリー Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044) の法理論中に、マスラハを公益あるいは公共善として論じる萌芽が見られることを明らかにするものである。

ムウタズィラ派神学者として知られるバスリーは、アブドゥルジャッパール ‘Abd al-Jabbār (d. 415/1025) のもとで法理論と神学を学んだとされる⁽¹³⁾。アブドゥルジャッパールの法理論書『ウマド ‘Umad』の注釈書を記したとされるが、同書は逸失したと言われ現在も発見されていない。彼はその後、新たな法理論書『ムウタマド Mu‘tamad⁽¹⁴⁾』を執筆した。同書はムウタズィラ派法理論を最も包括的かつ完全に記した書である⁽¹⁵⁾とされるだけでなく、前掲の『ウマド』と共に四大法理論古典⁽¹⁶⁾のうちに数えられているよう、スンナ派法理論発展の礎となった書でもある⁽¹⁷⁾。本稿はこの『ムウタマド』に見られるバスリーのマスラハ理論を主たる考察対象とする⁽¹⁸⁾。

なおムウタズィラ派に関しては概して、彼らはムスリム共同体の目的もしくはマスラハ（利益）とは、来世におけるできるだけ多くの幸福の実現であり、善行とはこの目的・マスラハを促進させる行為である、という路線に従った功利主義型の倫理思想を發展させた⁽¹⁹⁾、と評される。しかし本稿は、こうした倫理思想をバスリーがどのように法理論の中で展開させたかを考察対象とし、彼の倫理思想自体を扱うものではない。

図A



II. バスリーのマスラハ理論の素描

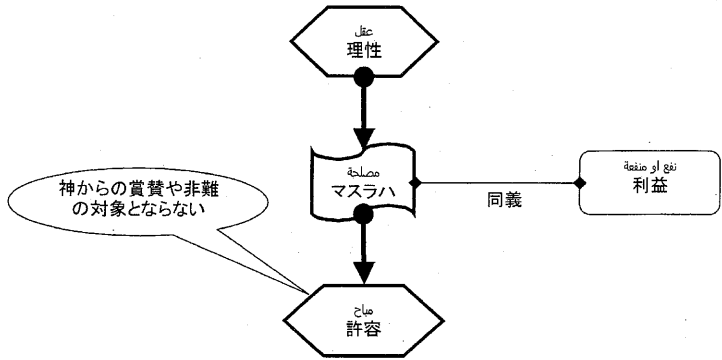
バスリーの法理論において、マスラハは基本的に原義、つまり利益あるいは善の意で用いられている。しかし彼の理論を咀嚼すると、利益あるいは善としてのマスラハは次のように二つに分類されると解釈できる。

- ① 神から見た人間にとってのマスラハ (利益あるいは善)
- ② 人間から見た人間にとってのマスラハ (利益あるいは善)

①は神からの非難や賞賛の対象となる利益あるいは善のことであり、彼はこの意でのマスラハは法判断そのものである、と考える(詳細は本稿Ⅲ章)。そしてキヤースのイッラ 'illa⁽²⁰⁾が、その側面 wajh であるとされる(Ⅳ章)。また特にこの意のマスラハを表すものとして、もしくはその究極的な形を表すものとして、啓示的マスラハ maṣāliḥ shar'īyya という概念がある(Ⅴ章)。これらを図式化したのが図Aである。

②は神からの非難や賞賛の対象とならない利益あるいは善のことであり、彼はこの意でのマスラハを、専ら利益を意味する語であるナフウ naf' や マンファア manfa'a と同義で用いる(Ⅵ章)。これ

図B



を図式化したのが図Bである。

筆者は以上のように要約できるバスリーのマスラハ理論が、「マスラハ≡立法者の意図 *qaṣd al-shāri'*」というジュワイニーのマスラハ定義⁽²¹⁾の前段となり、かつその中に、マスラハから法判断を導出するという推論法⁽²²⁾のプロトタイプが見出されると考える。以下、上記の素描に従って議論を進めていく。

Ⅲ. 「マスラハ＝法判断」論の継承

バスリー以前にマスラハについて論じた法学者としては、ハナフィー派法学者ジャツサース *Abū Bakr Aḥmad b. Muḥammad al-Rāzi al-Jaṣṣāṣ* (d. 370/980)⁽²³⁾があげられる。彼の著作『フスール *Fuṣūl*』は、マスラハを論じた最初期の法理論書である。彼はキヤース⁽²⁴⁾を行う際に用いられるべきイッラとはどのようなものかを説明する文脈で、次のように記している。

「マスラハのイッラ *'ilal al-maṣāliḥ* は、そこからキヤースによって新たな法判断が導かれるようなイッラではない。(中略) マスラハというのはそれ自体、我々がそれに従うことによって至高なる神を崇拜するところの法判断(法規範) *aḥkām*⁽²⁵⁾なのであり、我々は明文の到来によってそれを知ったのである。たとえ我々がマスラハの側面 *wajh al-maṣlaḥa*⁽²⁶⁾に関心を払わ

なくとも、彼（神）自身があらゆることに関して、英知 ḥikma と正義 ṣawāb としてのみ、それ（マスラハの考慮）を行って下さるのである⁽²⁷⁾。」※（ ）内は筆者による加筆

このようにジャッサースは「マスラハ＝法判断」とし、何がマスラハかを人間が憶測し、それを考慮して法判断を下すことを禁じている⁽²⁸⁾。しかし彼は、マスラハの問題をこれ以上深く論じてはいない⁽²⁹⁾。本章においてはまず、バスリーがこの説を継承していることを示し、次章以降彼がそれをどのように掘り下げていったかを見ていくこととする。

バスリーもジャッサースと同様に、キヤースと関係づけてマスラハを論じている。バスリーによるキヤースの定義は以下の通りである。

「キヤースとは、ムジュタヒド mujtahid⁽³⁰⁾が（基本事案の）法判断のイッラ⁽³¹⁾の中に見出される両者（基本事案と新事案）の類似性 ishtibāh にもとづき、基本事案の判断を新事案に適用することである⁽³²⁾。」

そしてマスラハはまず、理性とキヤースとの関わりを論じる文脈で登場する。バスリーは、理性 ‘aql がキヤースを用いた法判断導出を許容しており、また状況によって導出される法判断が異なることをも許容していると論じる中で、次のように述べている。

「理性は、我々の行為が、我々が神の恩恵 luṭf であると憶測した徴表 amāra に依拠することを許容している⁽³³⁾。」

彼によると、徴表とは「それについての正しい思弁 nazar が憶測 ḡann に帰結するようなもの⁽³⁴⁾」であり、徴表は我々がおかれた状況 ḥāl によって異なる⁽³⁵⁾とされる。彼はこれを説明するために、次のように記している。

「マスラハは我々の状況によって異なるのだ。礼拝に関して、旅行者 musāfir のマスラハが定住者 muqīm のマスラハとは異なるのが、あなたにはわからないのか？清浄な者 ṭāhir と月経中の者 ḥā'id に関して（両者のマスラハが異なるのは）同様である。旅行中の（義務）軽減 makhāfa に関する憶測にもと

づく、人間への義務は異なるのである⁽³⁶⁾。]

このようにバスリーは、特殊な状況下にある人にとってのマスラハが、そうではない人にとってのマスラハとは異なると主張する。これに続けて彼は、「マスラハに関しては、憶測による（神への）崇拝は許容されない」のであり、「啓示的法判断 *shar'iyāt* が、マスラハである⁽³⁷⁾」と論じる。つまり彼は、マスラハを憶測の対象としてではなく、憶測の結果到達する法判断そのものである、と考えていたのである。ジャッサースの「マスラハ＝法判断」説を彼が継承していることは、ここから明らかであろう。

彼はまた、「啓示的法判断の遵守 *al-'ibādāt al-shar'iyya*、それこそがマスラハなのである⁽³⁸⁾」とも記している。バスリーによると、人間（法学者）が基本事案と新事案の類似性をマスラハであると憶測したのであれば、その憶測に従ってキヤースを行うことがマスラハなのである⁽³⁹⁾。彼の主張は、憶測の結果到達した法判断が人間から見てマスラハであるかどうかには頓着してはならず、正しいキヤースから導出される法判断、およびその法判断に従うことが神の目から見たマスラハなのである⁽⁴⁰⁾、というものである。従って、「マスラハに関しては、憶測による（神への）崇拝は許容されない⁽⁴¹⁾」という先に引用した一文は、我々が我々にとってのマスラハであると憶測したものに従って行動することは、必ずしも神の目から見た我々にとってのマスラハではないのだ、と理解すべきであろう。バスリーは、「マスラハは我々の憶測に従って異なることが許容されている⁽⁴²⁾」とも記しているが、これは我々が我々にとってのマスラハであると憶測するものは状況次第で異なるのだ、という意味ではなく、我々の状況次第で神が示す徴表とそれにもとづく人間の憶測は異なる、という意味である。だからこそ神の目から見た我々にとってのマスラハ、すなわち法判断も、状況によって異なるのである。

バスリーは、次のようにも記している。

「我々が憶測にもとづいて知ったもの、それがマスラハである。そしてそれは、確実な論拠 *dalil qāṭi'* によって（知識として）

知られる ma'lūm。これが、キヤースによる（神への）崇拜 ta'abbud bi al-qiyās の論拠である⁽⁴³⁾。」

彼はこうした議論を展開する中で、次のようなアブドゥルジャッパールの説を引用している。

「マスラハへは明文を介して到達することができる。しかしその（マスラハの）中には、明示的表現 *zāhir* を介して到達するものと、不明瞭な表現 *khafi* を介して到達するものがある。その（後者の）場合には、イステイドラール（推論） *istidlāl*⁽⁴⁴⁾ を用い、その判断（マスラハのこと）が意図されていることが（知識として）知られなければならない⁽⁴⁵⁾。」

「あらゆる啓示的法判断は明文によって知られるが、その中には明文の明示的意味 *zāhir al-naṣṣ* によって知られるものと、明文にもとづくイステイドラール（推論）によって知られるものがある⁽⁴⁶⁾。」

ここからは、マスラハと法判断が互換性のある概念として用いられていることがうかがえる。よって「マスラハ＝法判断」説は、アブドゥルジャッパールにも由来する、と考えられるのである。

また別の箇所ではバスリーは、啓示的法判断はそれがマスラハの状態にあるからこそ啓示的法判断たりえるのであり、そうでなくなったらその法判断は廃棄される⁽⁴⁷⁾、とも論じている。つまり彼は啓示的法判断という語を用いる際、それがマスラハであることを前提としているのである。その意味で「マスラハ＝法判断」説は、法判断が必ず「神の目から見た人間にとってのマスラハ（＝利益あるいは善）」となることを示す議論である、と言うことも可能である（Ⅱ章①）。ただしこの議論は、法判断導出のための推論において考慮されるべき「人間から見た人間にとっての利益」を意味するマスラハについての議論（Ⅱ章②）とは異なるものである。

Ⅳ. マスラハの側面としてのイッラ

バスリーはジャッサーズとは異なり、「啓示的イッラ *al-'ilal al-shar'īyya* はマスラハの側面 *wajh al-maṣlaḥa* であるか、徴表で

あるかのどちらかである⁽⁴⁸⁾」という議論を展開することによって、「マスラハ＝法判断」説を掘り下げる⁽⁴⁹⁾。

側面 wajh (pl. wujūh) は、バスラ派の存在論において重要な意義をもつ概念である。アブドウルジャッパールによると、それは行為の発生 wuqū‘/ḥudūth に伴って生じ、その行為に対する判断(評価)を決定づけるもの⁽⁵⁰⁾とされる。側面概念の導入は、行為の本質的属性によって判断を決定するバグダード派の厳格な存在論を修正することになった⁽⁵¹⁾。側面は、生じたものとしての行為の実在を構成する存在論的要素であり、行為の倫理的価値を特徴づけ、かつその行為を生ぜしめた行為者に対し賞賛や非難を決定づけるものである⁽⁵²⁾。『ムウタマド』の中でそれは、マスラハ理論の一部を構成する概念として用いられている。

バスリーはまず、啓示的イッラがマスラハの側面である場合には、マスラハが時代や人のおかれた状況によって異なることが条件とされる⁽⁵³⁾とし、マスラハの側面について次のような例をあげる。

「もし神が、甘いという理由で我々に砂糖を食べることを義務づけたなら、その甘さはそれ(砂糖)を食べる動機 dā‘iyya とはなるが、必ずしもはちみつ(はちみつ)の甘さがそれ(はちみつ)を食べる動機となるわけではない。我々にはそれ(はちみつ)を食べることも、(その他の)あらゆる甘いものを食べることも、義務づけられはしない。そしてもしその(命令の)イッラが徴表であったならば、それが意味するのは、マスラハの側面がそれ(動機)と結びつき乖離しない、ということである。従ってもしそれ(動機)が確定されたとしても、既述のように、そのマスラハの側面があらゆる状況において適用されるわけではない⁽⁵⁴⁾。」

この例については、更に次のような説明が加えられている。

「砂糖は、もし甘いという理由でそれを食べるのが義務づけられたなら、我々は(次のように)言おう。その甘さはマスラハの側面であり、義務づけの側面である。義務能力者は、それが甘いという理由でそれを食べることを義務づけられたわけで

はない。その（食べるという）行為は、その側面ゆえに生じるのだ。むしろ、それが義務であるという理由でそれを食べれば十分なのである⁽⁵⁵⁾。」

彼によると、既述の義務づけ（命令）が存在しなくても、甘さを理由として砂糖を食べる人はいる。その場合の甘さは、砂糖を食べる動機である。命令が存在する場合にも、甘さは砂糖を食べる動機となるが、その行為を義務たらしめるのは甘さではなくマスラハの側面である。この命令自体がマスラハであり、この命令に従った人はそれによってマスラハ（利益あるいは善）を獲得し、悪を除去することになる⁽⁵⁶⁾。イッラが甘さである旨を神が明文で明示している場合には、甘さがマスラハの側面であることが明白となる⁽⁵⁷⁾。

バスリーは、ある性質 *waṣf* をイッラだと確定するのは論拠 *dalāla* のみであり⁽⁵⁸⁾、論拠の中には様々な種類がある⁽⁵⁹⁾、と記している。彼によると、啓示的イッラは神に由来する明文か神の使徒もしくはウンマに由来するムタワーティルな明文を介し、知識として知られる⁽⁶⁰⁾。しかし多くの場合、イッラの確定には憶測が必要とされ、その場合には徴表であると憶測したものを介してイッラが確定される⁽⁶¹⁾、とも付言されている。彼は、このようにして確定されるイッラがマスラハの側面であると論じることにより、イッラによって定立される法判断がマスラハであることを示している。啓示的イッラがマスラハを決定づけるため、マスラハは啓示⁽⁶²⁾以前には確定されえない⁽⁶³⁾、とも論じられている。

このようにマスラハは、イッラについての議論の中で言及されているものの、それはイッラを確定する効力を持つもの、として語られているわけではない。イッラを確定するのはあくまで啓示的論拠であり、それによってイッラならびにそのイッラにもとづく判断に「啓示的なもの」であるという正統性が付与される⁽⁶⁴⁾。そしてその判断そのもの、およびその判断に従うことが、マスラハであるとされる⁽⁶⁵⁾。

V. 啓示的マスラハと啓示的マフサダ

マスラハの側面に加え、バスリーのマスラハ理論を理解する上で重要なのが、啓示的マスラハ *maṣāliḥ shar'īyya* という概念である。それは啓示的マフサダ *mafāsīd shar'īyya*⁽⁶⁶⁾と対をなすものとして扱われ、両者は対比的に論じられている。

彼は「理性的論拠 *adillat al-'aql* によって知られるものと啓示的論拠 *adillat al-shar'* によって知られるものについて」という節の冒頭で、次のように記している。

「知るがよい。論拠によって(知識として)知られるもの *al-ashyā' al-ma'lūma bi al-dalil* は、理性のみによって知られるものであるか、もしくは啓示のみによって知られるものであるか、もしくは啓示と理性によって知られるものであるか、のいずれかである⁽⁶⁷⁾。」

理性のみによって知られるものとは、理性の中にそれについての論拠が存在するようなもののことである。例えば啓示の真実性 *ṣiḥḥat al-shar'* についての知識 *'ilm* や、神やその属性についての知 *ma'rifa* がそれに属する⁽⁶⁸⁾とされる。一方、啓示のみによって知られるものに関しては、以下のように記されている。

「啓示 *shar'* のみによって(知識として)知られるものに関しては、それは理性ではなく、啓示 *sam'*⁽⁶⁹⁾のなかにそれについての論拠がある。それは例えば啓示的マスラハやマフサダ *al-maṣāliḥ wa al-mafāsīd al-shar'īyya*、ならびにそれらと関係 *ta'alluq* を有するものである。啓示的マスラハやマフサダとは、我々がそれを行うこと、もしくは行わないことにより、我々にシャリーアを信奉させる、そのような行いのことである。それは例えば礼拝が義務であること、飲酒が禁止であること、といった類である⁽⁷⁰⁾。」

つまりバスリーによると、例えば「礼拝の義務」は、我々がその義務を遂行することによってシャリーアを信奉することになるような啓示的マスラハ⁽⁷¹⁾なのである。

これを理解するには、彼による法規範の分類を示しておく必要がある。彼は法規範に関しては様々な分類が可能であり、そのひとつとして、法規範が理性によって知られるか、啓示によって知られるか、にもとづく分類の仕方⁽⁷²⁾をあげている。啓示によって知られる法規範はまた、啓示のみによって知られるものとそうではないものに二分される。そして啓示のみによって知られるものの例として、礼拝が義務であるという法規範があげられている⁽⁷³⁾。つまりある行為が義務であることの論拠が啓示にのみ見出されるような場合、バスリーはその命令を啓示的マスラハとし、逆にある行為が禁止であることの論拠が啓示にのみ見出されるような場合、その禁令を啓示的マフサダとしているのだ。

上記引用文中の「啓示的マスラハやマフサダと関係を有するもの」については、次のように記されている。

「また啓示的マスラハやマフサダと関係を有するものに関しては、論拠 *adilla* や徴表 *amārāt*、これらの判断の原因 *asbāb* やイッラ *'ilal*、条件 *shurūṭ* といった、啓示的法判断に至る道 *ṭurq* がそれらに該当する⁽⁷⁴⁾。」

彼は論拠としてはイジュマーを、徴表としてはキヤースや単独のスナを例としてあげ⁽⁷⁵⁾、それらを介して人間は啓示的法判断が何かを知ることができる⁽⁷⁶⁾、としている。そのようにして導出されたある行為についての法判断が命令であれば、それはそれを行うことによってシャリーアを遵守し神を崇拜することになる啓示的マスラハである、というのがバスリーの主張である。

このような議論からは、バスリーが啓示的マスラハと啓示的法判断をほぼ同義と考えているようにも解釈される。啓示的マスラハという概念は、Ⅱ章①のマスラハの究極的な形として用いられる場合と、それと同義で用いられる場合があると言うことができよう。

VI. 利益としてのマスラハ

前章まではⅡ章①のマスラハについて概観してきた。この議論の構造内では「マスラハ＝法判断」であり、マスラハは法判断を導出

するための推論において考慮すべき対象ではない、とされている。しかし一方でバスリーは、利益（マスラハ）を考慮しそれにもとづく推論によって法判断を導出することは可能である、という議論を展開している。これがⅡ章②のマスラハである。

バスリーによると、ある利益の中に悪の側面 *wujūh al-qubḥ* が全く見出されない場合には、その利益が善 *ḥasan* であるということを知ることができる⁽⁷⁷⁾。また、利益の本質 *aṣl* は善であるとされる。従って我々がある行為の中に利益を見出し、かつ害や悪の側面を見出すことなく、また神がその行為がマフサダであることを我々に知らせていない場合には、我々はその行為がマフサダではないと確定する必要がある⁽⁷⁸⁾、とも論じられている。これを受けて、彼は次のように記す。

「利益 *naf'* にもとづくイステイドラール⁽⁷⁹⁾は可能である。以下のように言われる。利益は行為 *fi'l* を動機づける。もしそれ（その利益）が悪の側面から免れ、かつ害 *ḍarar* やマフサダの徴表から免れているのであれば、その（利益の）善たることが決定される⁽⁸⁰⁾。」

バスリーはこのような推論の適用例として、食べ物（を食べること）によって利益を得ること *intifā' bi al-ma'ākil* をあげている。彼は、それが善であることは理性によって判断可能である⁽⁸¹⁾とした上で、次のように説明している。

「食べ物（を食べること）によって利益を得ることが（善である、というのが）そのやり方である。というのも、それが嘘や無知、忘恩 *kufr ni'ma* といった状態からは免れているからであり、それ以外のものを得る行為であることが明らかだからである。（中略）マフサダや害の状態にあるものに関しては、理性ある者達はそれを不適切と見なすのであり、例えば彼らは、ある食べ物が有毒である場合にはそれを（食べるのは）不適切と見なす。（中略）我々は、利益の善たること *ḥusn naf'* は、それ（その利益）がマフサダや害の状態にあるという徴表がその（利益の）中に見出されない（旨より判断される）、ということを知つ

ている⁽⁸²⁾。』

以上は次のように換言されよう。すなわち、ある利益の中に悪や害、マフサダといった負の側面が見出されないのであれば、その利益は善だと見なされる。食べ物を食べることが善だと見なされるのは、通常そこに負の側面が見出されないからである。その食べ物が有毒であるなどそこに負の側面が見出される場合には、その毒物を食べることは善だとは見なされない。

本稿で繰り返し述べてきたように、マスラハの原義は利益あるいは善である。バスリーは、この文脈における利益の意では概ねナフウ naf' もしくはマンファア manfa'a という語を用いているものの、マスラハがそれらと同義で用いられている箇所も見られる。以下がその一例である。

「屠殺処理された肉 laḥm muzakkā を食べることにしては、理性によるとそれは善とされる。というのもそこには、どんな人にとっての害 ḍarar もなく、かつそれを食べる人にとっての利益 manfa'a があるからである。また家畜 bahā'im に乗ったりその上に荷物を載せたりすることに関しては、アブー・ハシム Abū al-Hāshim 師⁽⁸³⁾によると、理性によってそれは善とされる。というのも、それ（家畜に乗ることなど）はそれ（害）より大きな利益 naf' を導く害であり、それ（家畜に乗ることなど）がその（家畜の）マスラハを得て、それ（家畜）と利益 naf' とを結びつけることになるからである⁽⁸⁴⁾。』

同引用文中のマスラハは、Ⅱ章①のマスラハとは明らかに異なる。なぜなら既述のように、Ⅱ章①のマスラハは、究極的には確実な論拠に由来する憶測の結果、知識として知られる⁽⁸⁵⁾とされるからである。それはもとより、人間理性のみによる考察の結果知られるものではない。だが同引用文中のマスラハは、利益を意味するマンファアおよびナフウと同義で用いられている。またそれは理性による直接的考察対象として位置づけられ、それによって知られるものとされている。ここでは、家畜を利用することから生じる利益が害に勝っていることが理性によって判断されれば、それが家畜を利用すると

いう行為の動機づけとなる旨が論じられている。その意味でもこの「利益としてのマスラハ（Ⅱ章②）」は、「法判断としてのマスラハ（Ⅱ章①）」とは異なると言える⁽⁸⁶⁾。

マスラハは法判断そのものであると説く一方で、利益たるマスラハにもとづく推論は可能であると説くバスリーの理論は、一見矛盾するようにも思われる。しかし彼の理論は、次のように解釈することが可能であろう。まずバスリーによると、義務能力者 mukallaf のあらゆる行為は善 ḥusn と悪 qubḥ とに二分される。またあらゆる行為は、その行為を行った者および行わなかった者に対する法判断にもとづいて分類すると、

- 1) 善であり許容される行為 (ḥasan/mubāḥ)
- 2) 推奨される行為 (mandūb)
- 3) 義務である行為 (wājib)
- 4) 悪であり禁じられる行為 (qabiḥ/muḥarram/maḥzūr)
- 5) 忌避される行為 (makrūh)

に五分される⁽⁸⁷⁾。そして善行とは、弁識能力を有する者にとって行うことが可能であり⁽⁸⁸⁾、かつそれが非難 dhamm の対象とされないような行為のことであり⁽⁸⁹⁾、その善という属性に別の属性が付加されていない場合にはその行為は許容される mubāḥ⁽⁹⁰⁾、とも論じられている。

バスリーによると、ある行為に対する法判断が許容であることは、次の三つの方法のいずれかによって知ることができる。それらはすなわち、

- 1) 神がそれが許容であることを我々に知らせている a'lama-nā 場合
- 2) 神がそれが善たることを我々に示している dalla-nā 場合
- 3) 神がそれを禁じていない場合⁽⁹¹⁾

である。既述のようにバスリーは、利益の本質は善であり、ある利益の中に悪の側面が見出されない場合にはその利益の善たるものが確定される、として利益に基づく推論を是認している⁽⁹²⁾。無害かつ禁じられているわけではない食べ物を食べたり、家畜を利用した

りすることは善であり、それらに対しては許容という法判断が下されることになる、というのがその例である。許容された行為とはすなわち、それを行った者に対し、非難も賞賛も与えられないような行為⁽⁹³⁾のことである。こうした議論の背景には、善悪の判断は理性のみでも行うことが可能であり、また神からの非難や賞賛の対象とされる行為であるならばそれを示す徴表があるはずである⁽⁹⁴⁾、という彼の確信があったと考えられる⁽⁹⁵⁾。

以上は次のように換言されよう。すなわち、Ⅱ章①「法判断としてのマスラハ」は啓示的論拠によって知ることができ、それに従わないことは神からの非難、従うことは神からの賞賛の対象となる。そしてⅡ章②「利益としてのマスラハ」は理性によって知ることができ、ある行為が善であり許容されていると判断する基準にはなるが、その判断に従わなくともそれは神からの非難の対象とはならず、従ったとしても賞賛の対象とならない⁽⁹⁶⁾。

Ⅶ. おわりに

ジャッサーズとバスリーのマスラハ理論の特徴は、第一に両者とも「マスラハ＝法判断」⁽⁹⁷⁾と論じている点にある。この文脈においてもマスラハは利益の意に解されるが、それは神からの非難もしくは賞賛の対象とされる。バスリーはそのマスラハ（もしくはその究極的な形）を「啓示的マスラハ」と称している（Ⅱ章①）。その一方で両者は、利益の本質は善であり、ある利益ある行為が、神によって禁じられているわけでも義務づけられているわけでもない場合、それは許容されている旨が理性によって判断可能である⁽⁹⁸⁾、と論じる。理性によって許容された行為は罰*‘iqāb* や報酬*thawāb*（ジャッサーズ）⁽⁹⁹⁾、非難や賞賛（バスリー）⁽¹⁰⁰⁾の対象とはならない、と論じている点も共通している。マスラハという語はこの利益の意でも用いられる（Ⅱ章②）。

ラインハルト A. K. Reinhart が指摘するよう、両者は啓示の到来以前（もしくは不在時）には利益ある行為は許容される、という立場をとっている⁽¹⁰¹⁾。アシュアリー派に属するジュワイニーやガザー

リーは、倫理的および法的判断の唯一の源は啓示であり、啓示の到来以前に倫理的評価および法判断は存在しない *lā ḥukma la-hu* という立場をとる⁽¹⁰²⁾点で、両者とは完全に異なっている。彼らは、理性は啓示のような判断の源ではなく、啓示から判断を導出するための道具であるとする。従って、善悪は理性によって判断される、とか、利益ある行為は理性によって許容と判断することができる、というバスリーの主張は受容しえないものであった。既述のようにバスリー自身は、啓示の到来以前にマスラハ（Ⅱ章①）は確定されない⁽¹⁰³⁾とし、許容された行為を神からの賞賛や非難の対象となる行為のカテゴリーから除外することによって、議論の矛盾をさけている。

『ムウタマド』に見られるムウタズィラ派のマスラハ理論については、後世の法学者による記述が興味深い。例えばジュワイニーは、ムウタズィラ派をパーキッターニー *Abū Bakr al-Bāqillāni* (d. 403/1013) と共に法源に由来するイッラのみを有効と認め、イステイドラール⁽¹⁰⁴⁾の行使を容認しない一派に分類している⁽¹⁰⁵⁾。またシャーティビー *Ibrāhīm b. Mūsā al-Shāṭibi* (d. 790/1388) は、彼らをマスラハ・ムルサラ *maṣlaḥa mursala* (明文で明言されていないマスラハ) を是認しない一派に分類している⁽¹⁰⁶⁾。つまり両者は、法的推論においてマスラハをどの程度考慮するかという点に関して、最も厳しい立場をとる一派としてムウタズィラ派をあげているのである。本稿Ⅲ－Ⅳ章において示したように、バスリーはイッラの確定について非常に厳格な立場をとっている。ムウタズィラ派は功利主義型の、あるいは合理的倫理思想を展開させたとして知られるものの、少なくともあらゆる法判断は啓示に由来するというシャーフィイー・テーゼの確立以降出現したバスリーは、法理論におけるマスラハを、一面においては後のスンナ派法学者達以上に限定的に論じていたのである。

その一方で、後の法思想におけるバスリーのマスラハ理論の影響は除外視できない。というのも第一に、ジュワイニーのマスラハ理論は、一面においては利益という概念を法解釈中に反映させるため

の工夫であると考えることが可能であり、本稿で示したようにその発想は「許容された行為」という限定された範囲内ではあるものの、バスリーとジャッサースの法理論中に既に見られるからである。マスラハが啓示とは無縁な単なる利益を意味する限り、スンナ派法学者にそれを法源として受容する術はない。そこでジュワイニーがとったのが、「立法者の意図」という啓示より上位かつ抽象的な概念の導入という策であり、彼はそれとマスラハとを関係づけることによって、マスラハを単なる利益のレベルから引き上げることに成功したのである⁽¹⁰⁷⁾。

また第二に、ジュワイニーのマスラハ理論を、利益概念を正統なものとして法理論中に導入する試みととらえるならば、なぜ彼がマンファアやナフウではなくマスラハという語を採用したかを考える際、ジャッサースとバスリーが「マスラハ＝法判断」と論じてきた点を重視すべきであろう。啓示的法判断は、その源である法源やその導出を規定する方法論とともに、シャリーア（神の法）⁽¹⁰⁸⁾を構成する。シャリーアはまさしく、全ての人間に共通する利益として、神から人間に下されたものである。本稿冒頭において、バスリーの法理論中にマスラハを公益あるいは公共善として論じる萌芽が見られる、と記したのは、以上のような理由による。ジュワイニーが「マスラハ≡立法者の意図⁽¹⁰⁹⁾」と論じ、ガザーリーが「マスラハ＝立法目的 *maqṣūd al-shar'*⁽¹¹⁰⁾」と論じた前段階として、バスリーの議論は欠かせまい。

むろん既述のように、マスラハは元来字義的に実質的によいものとしての利益に加え、倫理的によいものとしての善の意を含んでいる⁽¹¹¹⁾。その点で、同じく利益を意味するマンファアやナフウとマスラハとの間には差異がある。またクルアーン中においてマスラハと語根を共有する善行 *ṣāliḥ* という語が、信仰 *imān* と密接不可分な関係を持ついわば「外面的な形で現れた信仰」という意で用いられている⁽¹¹²⁾点も、重要であろう。

また第三に、ジュワイニーのマスラハ理論においては、マスラハはイッラとしての援用と、キヤースの枠組みを越えた推論における

援用とに二分されて論じられているが、バスリーのマスラハ理論はこの論法のプロトタイプとしてとらえることもできる。ジュワイニーはイッラとしてのマスラハの援用を許容している⁽¹¹³⁾が、それは「立法者の意図」という概念の導入と教友達の慣行を先例として受容することにより可能になっている⁽¹¹⁴⁾。イッラとしてのマスラハの援用を禁じるバスリーの理論は、どのような概念・論法を用いれば、アシュアリー派の原理に抵触することなくそれを可能たらしめることができるかについてのヒントを、ジュワイニーに与えたのではないだろうか。

註

- (1) 例えば R. Schulze, *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, München, 1994; M. Hoexter, S. N. Eisenstadt, and N. Levtzion (eds.), *The Public Sphere in Muslim Societies*, State University of New York Press, 2002.
- (2) 例えば J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, 1994; D. F. Eickelman and J. Piscatori, *Muslim Politics*, Princeton University Press, 1996; P. Werbner, *Imaged Diaspora among Manchester Muslim: The Public Performance of Transnational Identity Politics*, Santa Fe, 2002.
- (3) 例えば S. J. Sulayman, "Democracy and Shura," in C. Kurzman (ed.), *Liberal Islam*, Oxford University Press, 1998, 96-98; M. Q. Zaman, "The Ulama of Contemporary Islam," in A. Salvatore and D. F. Eickelman (eds.), *Public Islam and the Common Good*, Leiden, 2004, 129-55.
- (4) C. Calhoun, "The Public Good as a Social and Cultural Project," in W. W. Powell and E. S. Clemens (ed.), *Private Action and the Public Good*, Yale University Press, 1998, 20-35.
- (5) cf. I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam*, Paris, 1920, 213-19.
- (6) 先行研究については拙稿「目的論的解釈への道——カラーフィーの

- 法理論にみるマスラハ概念より——『オリエント』46/2 (2003), 114-16.
- (7) cf. Zaman, “The Ulama of Contemporary Islam”; Idem, *The Ulama of Contemporary Islam: Custodians of Change*, Princeton University Press, 2002.
- (8) E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, London, 8vols., 1863-93, Vol. 4, 1714-15.
- (9) 公益あるいは公共善としてのマスラハとは、ガザリーの定義に則すと、宗教・生命・理性・子孫・財産の五つの基本要素 *uṣūl* の保全 (=立法目的) にとって必要不可欠 *ḍarūrī* なものであり、確實 *qaṭʿī* かつ普遍的な *kullī* マスラハ (Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Mustasfā*, 2vols., Beirut (Dār ihyāʾ al-turāth al-ʿarabī), 1997 (以下 *Mustasfā* と略記), Vol. 1, 218-22.) である、とすることができる。
- (10) ガザリー以降の法学者や近現代のマスラハ擁護論者の中には、イスラーム最初期より神の立法目的がマスラハの保持である旨を認識した法判断が下されてきた、と主張する者がいる (拙稿「ジュワイニーからガザリーへ——マスラハ概念定式化への道程——」『オリエント』47/2 (2004), 105.)。しかしハッラークが指摘している (W. Hallaq, “Considerations on the Function and Character of Sunnī Legal Theory,” *Journal of the American Oriental Society*, 104 (1984), 686.) ように、法概念としてのマスラハの理論的整序が開始されたのは10世紀以降であると筆者も考える。ただしこれは、必ずしも神の立法目的はマスラハの保持であるという発想自体が、イスラーム最初期から存在したことを否定するものではない。
- (11) M. Khadduri, “Maṣlaḥa,” in H. A. R. Gibb et al. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, 11vols., Leiden, 1960-2002 (以下 *EF* と略記), Vol. 6, 738-40.
- (12) 拙稿「ジュワイニーからガザリーへ」102-19.
- (13) 法学者としてはおそらくハナフィー派に属していたと考えられる。
W. Madelung, “Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī,” in *EF*, Supplement, Vol. 1-2, 25-26.
- (14) Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, *Al-Muʿtamad fī uṣūl al-fiqh*, ed. by

- Khalīl al-Mays, 2vols., Beirut (Dār al-kutub al-‘ilmiyya), 1983 (以下 *Mu’tamad* と略記).
- (15) W. Hallaq, “The Development of Logical Structure in Sunnī Legal Theory,” *Der Islam*, 64/1 (1987), 50-51.
- (16) Ibn Khaldūn, *Kitāb al-‘ibar*, 7vols., Beirut (Dār al-kutub al-‘ilmiyya), 1992, Vol. 1, 487.
- (17) M. Bernand, *L’Accord unanime de la communauté comme fondement des statuts légaux de l’Islam d’après Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī*, Paris, 1970, 126-28.
- (18) 『ムウタマド』に見られるバスリーのマスラハ理論については、F. M. M. Opwis, *Maṣlaḥa: An Intellectual History of a Core Concept in Islamic Legal Theory*, Ph. D. thesis, Yale University, 2001, 26-31. で簡明に論じられているものの、文脈に応じたマスラハの意味の区分がなされておらず、また後世のマスラハ理論との関係性についても十分な考察が行われていない。また I. A. Baghby, *Utility in Classical Islamic Law: The Concept of ‘Maslahah’ in Usul al-Fiqh*, Ph. D. thesis, The University of Michigan, 1986, 88-90. においては、マスラハ・ムルサラ (後述) の否定論者としてバスリーがわずかにとりあげられている。
- (19) G. Hourani, “Two Theories of Value in Early Islam,” in his *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press, 1985, 61-62; D. Gimaret and G. Monnot, *Shahrastānī, Livre des religions et des sectes*, 2vols., Paris, 1986, Vol. 1, 270-71.
- (20) イッラはイスラーム法における第四の法源キヤースの四つの構成要素 (基本事案 *aṣl*・新事案 *far’*・基本事案の判断 *ḥukm*・判断の指標 *‘illa*) のひとつであり、基本事案と新事案に共通する属性を意味する (W. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge, 1997, 83-88.)。バスリーによるイッラならびにキヤースの定義については後述する。
- (21) 拙稿「ジュワイニーからガザリーへ」105-08.
- (22) 拙稿「ジュワイニーからガザリーへ」109-13.

- (23) ジャッサースは、神学的にはムウタズィラ派であったとする説 (W. Madelung, "The Spread of Māturīdism and the Turks," in *Acta IV Congressionde Estudo Arabes e Islamicos: Coimbra Lisboa 1 a 8 Setembro 1968*, Leiden, 1971, 112; N. Shehaby, "The Influence of Stoic Logic on al-Jaṣṣāṣ's Legal Theory," in J. E. Murdoch and E. D. Sylla (eds.), *The Cultural Context of Medieval Learning*, Dodrech, 1975, 66; M. Bernand, "Ḥanafī Uṣūl al-Fiqh Through a Manuscript of al-Ġaṣṣāṣ," *Journal of the American Oriental Society*, 105 (1985), 624-25, 633.) と、それに対する異論 (A. K. Reinhart, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought*, Albany, 1995, 46-47.) とがある。
- (24) ジャッサースのキヤース理論については Bernand, "Ḥanafī Uṣūl al-Fiqh," 629-32; N. Shehaby, "Illa and Qiyās in Early Islamic Legal Theory," *Journal of the American Oriental Society*, 102/1 (1982), 30-46.
- (25) ḥukm (pl. aḥkām) という語は文脈により様々な意で用いられるが、本稿においては同語を主に既存の法規範、もしくは個々の具体的事案に対する法判断と訳す。
- (26) この側面にテクニカルな意味はなく、後述するバスリーの理論に見られる側面とは異なる。
- (27) Abū Bakr Aḥmad b. Muḥammad al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ, *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, ed. by Muḥammad Muḥammad Tāmīr, Beirut, 2vols., 2000 (以下 *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl* と略記), Vol. 2, 291.
- (28) cf. Shehaby, "Illa and Qiyās," 40.
- (29) ジャッサースは他にもマスラハに関して、明文規定が存在しない事案について、イジュティハードを實踐し法判断を下すことを神がムジュタヒドに委任していること自体、神の考慮したマスラハなのだ (*Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, Vol. 2, 201-02, 207, 242.)、という議論を展開している。バスリーも、明文規定が存在する場合には明文規定を適用し、存在しない場合にはイジュティハードを實踐することが、我々にとってのマスラハであることを理性が是認している (*Mu'tamad*, Vol. 2, 210-11.)、と記

している。ただし、イジュティハードの実践は啓示的論拠を知るムジュタヒドにとってのマスラハであり、一般人のマスラハはムジュタヒドの発行するファトワー（法的見解）に従うことである（*Mu'tamad*, Vol. 2, 362-63, 367.）とされる。ムジュタヒドとイジュティハードについては註（30）。

- (30) 新事案について推論を行い、法判断を導出すること（イジュティハード）のできる法学者のこと（*Mu'tamad*, Vol. 2, 343-44.）。ムジュタヒドおよびイジュティハードについての詳細は *Mu'tamad*, Vol. 2, 357-400.
- (31) 法学のテクニカルタームとしてのイッラは、「法判断を啓示的な *shar'iyyan* ものにするもの」とされる。*Mu'tamad*, Vol. 2, 200.
- (32) *Mu'tamad*, Vol. 2, 195. なお、「キヤースとは、（基本事案の）判断の中にある両者（基本事案と新事案）の共通性 *ishtirāk* にもとづき、基本事案の判断を新事案について確定することである（*Mu'tamad*, Vol. 2, 206.）」とも記されている。
- (33) *Mu'tamad*, Vol. 2, 201.
- (34) *Mu'tamad*, Vol. 2, 189. 徴表と後出の論拠 *dalāla/dalīl* は共に、「それについての正しい思弁 *al-naẓar al-ṣaḥīḥ*（後述）がフィクフ（法）に帰結するようなフィクフの道 *ṭurq al-fiqh*」であるとされ、両者の差異は論拠についての正しい思弁が知識 *ilm* に帰結するのに対し、徴表についての正しい思弁は蓋然性の高い憶測 *ghālib al-ẓann* にしか帰結しないという点にある（*Mu'tamad*, Vol. 1, 5.）、とされる。また論拠と徴表に関しては、両者は意味的に重複する部分があるものの異なる概念であり、「法学者達はキヤースや単独の伝承 *khābar al-wāhid* といった啓示的徴表 *al-amārāt al-shar'īyya* のことを論拠と呼び、理性的徴表のことは論拠とは呼ばない（*Mu'tamad*, Vol. 1, 190.）」とされる。徴表、論拠、憶測については、J. R. T. M. Peter, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilī Qādī al-Qudāt Abū l-Ḥasan 'Abd al-Jabbār ibn Aḥmad al-Hamadānī*, Leiden, 1976, 45-47. 法理論におけるフィクフ概念については、拙稿「フルーウは実定法か？——ジュワイニーおよびカラーフィーのシャリーア論を介

したフルーウ概念再考——』『日本中東学会年報』20/2 (2005), 197-220.

- (35) *Mu'tamad*, Vol. 2, 201.
- (36) *Mu'tamad*, Vol. 2, 201.
- (37) *Mu'tamad*, Vol. 2, 203.
- (38) *Mu'tamad*, Vol. 2, 204.
- (39) *Mu'tamad*, Vol. 2, 204.
- (40) *Mu'tamad*, Vol. 2, 204.
- (41) *Mu'tamad*, Vol. 2, 203.
- (42) *Mu'tamad*, Vol. 2, 204.
- (43) *Mu'tamad*, Vol. 2, 205.
- (44) バスリーは、思弁 *naẓar* はイステイドラールであるということもできる、と記している。またイステイドラールとは、信条 *i'tiqādāt* や憶測にともなうもの(こと)の理解に到達するために、信条や憶測を整序すること *tartīb* である、とされる。一方正しい思弁とは、知識や憶測に到達するための整序であるともされる。また、ウスール・アルフィクフは啓示的法判断への道 *ṭurq* であり、啓示的法判断をイステイドラールするための方法論である、とも記されている (*Mu'tamad*, Vol. 1, 6, 8.)。つまりバスリーの法理論の文脈における広義のイステイドラールは、推論および推論法の意であると考えられる。また狭義では、啓示的論拠として認められる推論のうちキヤース以外のもの (*Mu'tamad*, Vol. 2, 357.) を指す。当該箇所は広義の意であろう。cf. Peter, *God's Created Speech*, 65-68.
- (45) *Mu'tamad*, Vol. 2, 205.
- (46) *Mu'tamad*, Vol. 2, 206-07.
- (47) *Mu'tamad*, Vol. 1, 370-75.
- (48) *Mu'tamad*, Vol. 2, 207, 235.
- (49) ジャッサースも側面という語自体は用いているか⁸ (ex. *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, Vol. 2, 291.)、存在論的観点からテクニカルな意味で同語を用いてはいない。cf. Reinhart, *Before Revelation*, 49-50.
- (50) Al-Qādī Abū al-Ḥasan 'Abd al-Jabbār, *Al-Mughnī*, ed. by Ibrāhīm Madkūr and Aḥmad Fu'ād al-Ahwānī, Cairo (*Mu'assasat*

- al-miṣriyya al-‘āmma), 16vols., 1960-68, Vol. 11, 196.
- (51) R. M. Frank, *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu‘tazila in the Classical Period*, Albany, 1978, 143; Reinhart, *Before Revelation*, 146.
- (52) Frank, *Beings and Their Attributes*, 132-33.
- (53) *Mu‘tamad*, Vol. 2, 207.
- (54) *Mu‘tamad*, Vol. 2, 235.
- (55) *Mu‘tamad*, Vol. 2, 235.
- (56) *Mu‘tamad*, Vol. 2, 236.
- (57) *Mu‘tamad*, Vol. 2, 237.
- (58) *Mu‘tamad*, Vol. 2, 245.
- (59) *Mu‘tamad*, Vol. 2, 245-46.
- (60) 「神の使徒に由来するムタワーティルな明文」とはムタワーティルのスンナ、「ウンマに由来するムタワーティルな明文」とはイジュマーの成立している規範のことであろう。
- (61) *Mu‘tamad*, Vol. 2, 250.
- (62) 本文中にはシャリーア sharī‘a とある。
- (63) *Mu‘tamad*, Vol. 2, 207.
- (64) *Mu‘tamad*, Vol. 2, 200.
- (65) バスリーは、たとえ不信仰者 kāfir であっても、神の唯一性と預言者ムハンマドの預言者性を承認 iqrār するならば、啓示的法判断およびそれに従うことは彼（不信仰者）にとってのマスラハであると論じているものの、それについては異論がある旨を明示している。*Mu‘tamad*, Vol. 1, 273-78.
- (66) マフサダはマスラハの対義語であり、不利益あるいは悪を意味する。Lane, *An Arabic-English Lexicon*, Vol. 4, 1715.
- (67) *Mu‘tamad*, Vol. 2, 327.
- (68) *Mu‘tamad*, Vol. 2, 327.
- (69) 【ムウタマド】においては shar‘ と sam‘ が概ね同義で用いられている (ex. *Mu‘tamad*, Vol. 1, 334-35, 341.)。ジャッサーズも shar‘ と sam‘ を同義で用いている。ex. *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, Vol. 2, 99-105.

- (70) *Mu'tamad*, Vol. 2, 328.
- (71) 儀礼行為 'ibād が命令であるためには、それがマスラハの状態にあるという条件が付される、とされる。*Mu'tamad*, Vol. 1, 374.
- (72) *Mu'tamad*, Vol. 1, 334-35.
- (73) *Mu'tamad*, Vol. 1, 341.
- (74) *Mu'tamad*, Vol. 2, 328.
- (75) 啓示的論拠の分類については *Mu'tamad*, Vol. 1, 190-91, 296-99; Vol. 2, 343, 357.
- (76) *Mu'tamad*, Vol. 2, 328.
- (77) *Mu'tamad*, Vol. 2, 316.
- (78) *Mu'tamad*, Vol. 2, 316.
- (79) ここは狭義の意。註 (44) 参照。
- (80) *Mu'tamad*, Vol. 2, 317.
- (81) *Mu'tamad*, Vol. 2, 317.
- (82) *Mu'tamad*, Vol. 2, 317.
- (83) アブー・ハシム・アルジュッバーイー Abū Hāshim al-Jubbā'ī (d. 321/933) のこと。
- (84) *Mu'tamad*, Vol. 2, 337-38.
- (85) *Mu'tamad*, Vol. 2, 205.
- (86) 『ムウタマド』においては、他にも随所でⅡ章②の意でマスラハが用いられている。例えば「啓示的法判断の廃棄がよいことを示す論拠について」という章においては、未成年者に対する温情 *rifq* はある時はマスラハだが、別の時にはマフサダであることは理性によって判断可能である (*Mu'tamad*, Vol. 1, 370-71; cf. Vol. 2, 207.)、と記されている。
- (87) *Mu'tamad*, Vol. 1, 4.
- (88) 「我々はあらゆる弁識能力者に対して、神と神の使徒が彼（弁識能力者）にそれをやってはいけないと伝えている場合を除き、善行 *fi'l al-ḥasan* を行うことを許可する。」 *Mu'tamad*, Vol. 1, 342.
- (89) *Mu'tamad*, Vol. 1, 4, 337. 逆に悪行とは、それを行った者が非難の対象となるような行為 (*Mu'tamad*, Vol. 1, 336.) とされる。
- (90) *Mu'tamad*, Vol. 1, 337.

- (91) *Mu'tamad*, Vol. 1, 337.
- (92) *Mu'tamad*, Vol. 2, 317.
- (93) 「行為の中には、許容された行為のように価値評価 *ḥukm* を有さないものがある (*Mu'tamad*, Vol. 1, 4, 341.)。なお、この場合の価値評価とは、理性によって判断可能な善悪の評価ではなく、神からの賞賛あるいは非難に値するか否かという意での評価である。
- (94) *Mu'tamad*, Vol. 1, 337; Vol. 2, 317, 334, 395.
- (95) このようなバスリーの倫理思想と側面理論は、アブドウルジャッパールのそれを概ね継承している。cf. G. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbār*, Oxford, 1971, § 16; Frank, *Beings and Their Attributes*, 132-35.
- (96) アシュアリー派に属するカラーフィー Shihāb al-Dīn Aḥmad b. Idrīs al-Qarāfī (d. 684/1285) も、理性によって善悪の区別は可能であるが、賞賛に値する善、非難に値する悪は啓示によってのみ知りうる、と論じる点でバスリーと共通している。ただしカラーフィーは、ムウタズィラ派は啓示到来以前の行為に関しても善悪を知ることができる、とする点が自らの主張とは異なる旨を指摘している。Abū al-'Abbās al-Ṣanhājī al-Bahnāsī al-Qarāfī, *Sharḥ tanqīḥ al-fuṣūl*, ed. by Ṭāh 'Abd al-Rūfī'a, Cairo (Dār al-fikr), 1973, 88.
- (97) *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, Vol. 2, 291; *Mu'tamad*, Vol. 2, 203.
- (98) *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, Vol. 2, 100-02; *Mu'tamad*, Vol. 2, 317.
- (99) *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, Vol. 2, 99.
- (100) *Mu'tamad*, Vol. 1, 4, 341.
- (101) Reinhart, *Before Revelation*, 38-61.
- (102) Reinhart, *Before Revelation*, 62-76; cf. 'Abd al-Malik b. 'Abd Allāh Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī, *Al-Burhān fī uṣūl al-fiqh*, ed. by 'Abd al-'Azīm Muḥammad al-Dīb, 2vols., Manṣūra (以下 *Burhān* と略記), Vol. 1, 86.
- (103) *Mu'tamad*, Vol. 2, 207.
- (104) ジュワイニーのいうイステイドラール、およびそれとマスラハの関係については拙稿「ジュワイニーからガザリーへ」109-10.

- (105) *Burhān*, Vol. 2, 721.
- (106) Abū Ishāq Ibrāhīm b. Mūsā al-Shāṭibī, *Al-I'tiṣām*, ed. by Aḥmad 'Abd al-Shāfi, 2vols., Beirut (Dār al-kutub al-'ilmiyya), n. d., Vol. 2, 351.
- (107) 拙稿「ジュワイニーからガザリーへ」105-08.
- (108) 前近代の法学者のシャリーア観については、拙稿「フルーウは実定法か？」を参照のこと。
- (109) *Burhān*, Vol. 2, 548-49.
- (110) *Mustaṣfā*, Vol. 1, 217.
- (111) H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, J. M. Cowan (3rd ed.), New York, 1976, 521-22; Lane, *An Arabic-English Lexicon*, Vol. 4, 1714-15.
- (112) T. Izutsu, *The Structure of the Ethical Terms in the Koran*, Tokyo, 1959, 205-06.
- (113) *Burhān*, Vol. 2, 721-24.
- (114) 拙稿「ジュワイニーからガザリーへ」106-08.