

イスラーム法原論

ムハンマド・バーキルッ=サドル

黒 田 壽 郎 訳

平成元－2年度文部省科学研究費補助金(一般研究A)

研究課題番号 01400007

研究成果報告書・Ⅲ(平成2年度第2分冊)

国 際 大 学
中 東 地 域 研 究

本冊子は、平成元－２年度文部省科学研究費補助金による一般研究(A)として行われた「現代12イマーム・シーア派の思想・制度の総合的研究——原典研究を中心として——」の成果の一部を報告するために作成された報告書の第Ⅲ分冊であり、平成２年度文部省科学研究費補助金の一部を用いて作成された。

記

平成元－２年度文部省科学研究費補助金一般研究(A)
研究成果報告書・Ⅲ（平成２年度第２分冊）

課題番号 01400007

研究課題 現代12イマーム・シーア派の思想・制度の
総合的研究

——原典研究を中心として——

研究代表者 松本耿郎（国際大学教授）

研究分担者 黒田壽郎（国際大学教授）

小杉 泰（国際大学助教授）

岩井秀子（国際大学助手）

イスラーム法原論

ムハンマド・バーキルッ=サドル

黒 田 壽 郎 訳

は じ め に

本冊子は、平成元－２年度文部省科学研究費補助金・一般研究（Ａ）の対象となった、「現代12イマーム・シーア派の思想・制度の総合的研究——原典研究を中心として——」の一部である。イラン・イスラーム革命、あるいは最近の湾岸戦争を契機に、イスラームそのものに関する興味、関心は急速に高まりつつあるのが現状であるが、専門家の研究成果も含めて、学術的成果の点ではきわめて心許ない状態にある。それは中東研究のこれまでの歴史から見ても明らかであろう。

中国研究、インド研究といった異文化研究の分野は、わが国において歴史的に十数世紀の伝統をもつ。十分な文献学的知識の蓄積を背景にして、初めて近代的な研究のアプローチに豊かな結実が見られるのだが、中東研究は専ら他の領域の研究と横ならびになることのみに重心がおかれ、文献学的な研究がほとんど蔑ろにされている。その結果イスラーム世界という大文明の末裔の研究が、きわめて表層的なものと墮している弱点は否めない。現在この分野の研究で必要なものは、この文明の基本的骨格を理解するための基礎資料の紹介、分析なのである。

今回紹介するM・パーキルッ＝サドルは、『イスラーム経済論』、『イスラーム哲学』等の著作でシーア派世界でその碩学ぶりが遍く知られ、スンニー派世界においても高名な現代一流の法学者である。とりわけここにその第一部をアラビア語から完訳した『イスラーム法原論』は、12イマーム・シーア派の間で隆盛したウスーリー派の法学理論を、明晰に体系化した最も重要な著作という点で評価が一致している。本書の紹介はこの意味で今後のイスラーム法研究の理論的水準を向上させる上で、きわめて重要な役割を演ずると信じてやまない。

研究の各分野で、基本的な著作の紹介、研究が決定的に欠けている状況で、このような地道な研究にたいする文部省の支援に心から感謝する次第である。

1991・2・10

目 次

はじめに	iii
------	-----

序 論

第1節 ウスール学の定義	3
序文	3
<u>ウスール学の定義</u>	4
<u>ウスール学の対象</u>	7
<u>フィクフ学にとっての論理学としてのウスール学</u>	7
<u>法発見の実践におけるウスール学の重要性</u>	8
<u>ウスールとフィクフは理論と適用とを表す</u>	9
<u>ウスールの思考とフィクフ的思考の相関関係</u>	11
第2節 法発見実践の適法性	14
第3節 シャリーアに適った法規とその区分	22
<u>義務的 (taklifi) な法と状況的 (wad'i) な法</u>	23
<u>義務的な法規の分類</u>	24

本 論 ウスール学探究

序章 探究の類別	27
2 種類の法発見に共通する要素	28
第1章 獲得のための証拠 (al-'adillah al-muhrizah)	32
序 節	32
一般原則	32
<u>探求の区分</u>	33
第1節 シャリーアに適った証拠	35
I. シャリーアに適った言語的証拠	35
A. <u>指示 (dalālah)</u>	35
緒言	35
問題の実態と言語的言語的關係	35
ことばの適用 ('isti' māl) とは何か	40
基本意と転意	42
<u>転意の基本意への転化</u>	43
ことばの名詞的意味と不変化詞的意味への分類	43
<u>文の形態</u>	45
<u>完全文と不完全文</u>	46
言語によって示されたもの (madlūl lughawī) と	
<u>確認に伴われて示されるもの (madlūl taṣḍīqī)</u>	47
<u>平叙文と恣意文</u>	50

<u>ウスール学が探求する指示</u> ·····	52
1. 命令形·····	53
2. 禁止形·····	55
3. 一般化·····	56
4. 全体を示す語、用法·····	57
5. 条件を示す語、用法·····	59
B. <u>明白な証拠性</u> ·····	61
<u>明白さの証拠性の言語的証拠にたいする適用</u> ·····	63
<u>接続的文脈規定辞と分離的文脈規定辞</u> ·····	66
C. <u>出所の確認</u> ·····	67
II. <u>言語以外によるシャリーアに適った証拠</u> ·····	71
第2節 <u>理性に適った証拠</u> ·····	74
<u>理性的関係の考察</u> ·····	74
<u>探究の区分</u> ·····	76
<u>諸法規間に成り立つ関係</u> ·····	76
<u>義務と禁止の関係</u> ·····	76
<u>禁止は無効性と直結するか</u> ·····	79
<u>規定とその主題との間に成り立つ関係</u> ·····	80
<u>措定 (ja‘l) と実際性 (fi‘liyah)</u> ·····	80
<u>規定の対象</u> ·····	82
<u>規定とその関連事項との関係</u> ·····	83
<u>規定とそれに先行するものとの関係</u> ·····	84
<u>同一の規定内部の関係</u> ·····	87

第2章 実践的基礎	90
第1節 実践的基礎	90
序	90
1 ー基礎的实践の原則	91
2 ー第2の实践の原則	94
3 ー概略的知識の細分化の原則	95
序言	95
概略的知識の細分化	98
概略的知識の分解	100
躊躇の根拠	101
4 ーイスティスハーブ	102
確実な先行状態	103
持続性についての疑い	104
イスティスハーブにおける内容の同一性	106
第2節 証拠の矛盾	107
1 ー獲得のための証拠間の矛盾	107
2つの言語的証拠間の矛盾	107
他の諸矛盾	110
2 ー基礎同士の矛盾	111
3 ー2つの種類の間の矛盾	112

序

論

第1節 ウスール学の定義

序文

ひとがアッラーとイスラームとシャリーアを信じ、自分が至高なるアッラーの下僕としてその定めにしたがう立場にあると認めた場合、生活のさまざまな領域においてイスラームのシャリーアに相応しく行動し、シャリーアが服従を義務づけている実践的な立場を受け入れなければならない。したがってひとはこのような実践的な立場のなんたるかを確認し、あらゆる場合にいかに行動すべきかを知ることが求められるのである。

あらゆる出来事に関してシャリーアの定めるところの法規がすべての人々にとり完全に明白である場合には、それらについて法的に必要とされる実践的な立場を規定することは、だれにとっても容易な事柄である。ただし学問的な探究や幅広い研究が必要となり、しかもわれわれが法の制定された時代から遠く隔たっているというような多くの要因が存在する場合、シャリーアの定めている法規の大多数は、その明確さを失ない、曖昧さの中に埋もれてしまうのである。

したがって、あらゆる出来事について、曖昧さを拭い去りシャリーアに則した実践的な立場を確定するに足る証拠を打ち立てるための学問を確立する必要が生ずる。

フィクフ学はまさにこのような重要な役割を果たすために成立したのであり、それはシャリーアに則した実践的な立場を論理的に確定することを含み、フィクフの学を究明する法学者はあらゆる日常の出来事について実践的立場を確定する証拠の提示を行うのである。これはわれわれがシャリーアに適った法規発見の実践と呼んでいるものである。

したがってフィクフ学とはシャリーアに適った法規を発見する学、いいかえれば法発見の実践の学ということができる。

証拠による実践的立場の確定は、フィクフ学においては次の2つの方法によって完全なものとなる。

その1：シャリーアに適った法規を確定することによる立場の確定。

その2：疑わしい規定に関しては、疑いを明確にし、あえてそれを用いる旨を明らかにしてから実践的な役割を確定する。第1の方法において用いられる証拠をわれわれは証拠('adillah)あるいは、獲得のための証拠('adillah muḥrizah) の名で呼ぶ。それによってシャリーアに適った法規が獲得されるからである。第2の方法で用いられる証拠は、実践的証拠('adillah 'amaliyah) あるいは実践的基礎('uṣūl 'amaliyah) の名で呼ばれる。

いずれの方法においても、フィクフ学者はこの学問においてシャリーアに適った法規の発見、すなわち証拠にもとづくシャリーアに則した実践的立場の確定を行うのである。

フィクフ学に含まれる法発見の手続きは、その数と種類の多さにもかかわらず、それらに関わる統一的な構成要素や一般的諸原則において共通性を有している。法発見の実践におけるこうした共通の構成要素は、その研究、確定、ならびにそのフィクフ学との関連づけのために特別な学問を成立させることを要求する。それがウスール学なのである。

ウスール学の定義

以上によってわれわれは、ウスール学が「シャリーアに適った法規の発見の実践における共通の構成要素に関する学」であることを認めるに至る。

この定義を十分に理解するためには、われわれは法発見の実践における共通の構成要素がなんであるかを知らなければならない。

それゆえわれわれは、このような実践の諸原型を簡略に考察するが、その目的は一々の原型の研究とそれら相互の比較を通じて、法発見の実践におけ

る共通の構成要素の観念に到達することにある。

フィクフ学者は一般に以下のような問題に対処する必要がある。

1. 断食を行っている者は全身水に浸ることを禁じられているか。
2. 父親から相続を受けた場合に、その5分の1を差し出すことが義務づけられているか。
3. 礼拝の途中で馬鹿笑いをした場合、この礼拝は無効か。

フィクフ学者がこうした問題に答えようとするならば、例えば第1の問いにたいしては肯定の答えを示すであろう。彼は断食を行う者にたいして洗浄を禁じ、それを以下のような方法で発見するのである。すなわち、ヤアクーブ・イブン・シャイブはイマーム・アッ＝サーディクの伝承に従って、断食者の洗浄を禁止している。その伝承によればイマームは、「メッカ巡礼者には洗浄が禁じられ、断食者も同様である。」このような構造をもつ文章は、一般的慣行として禁止を意味している。また伝承者としてのヤアクーブ・イブン・シャイブの信頼度は高い。信頼度の高い者も時に誤り、逸脱を犯す場合もあるが、立法者は誤解や虚偽によって信頼に疑いをよせぬように命じており、それを証拠としている。その結果、洗浄は禁じられるということになる。

フィクフ学者は第2の問いにたいしては否定の答えを示すであろう。なぜならば、アリー・イブン・ムフジャラは、5分の1税が義務づけられる財産の定義の基礎に関する伝承を伝えているが、それによれば、5分の1税は父と息子の間以外に成立する相続において確定するという。この文から一般的慣行によれば、立法者は父から息子にたいしてなされる相続については5分の1税を課していないと理解されることになる。そして伝承者は信頼に足り、信頼に足る情報は証拠となる。したがって、父からの相続における5分の1税は、義務ではないということになる。

フィクフ学者は第3の問いについてはザラーラが伝えているイマーム・アッ＝サーディクの伝承を証拠として、肯定の答えを示すことであろう。すなわ

ち「馬鹿笑いによってウドゥーは無効にならないが、礼拝は無効となる」というもので、一般的慣行はこの反証にもとづいて、礼拝は馬鹿笑いによって無効になると理解する。ザラーラは信頼に足る人物であるし、信頼に足る人物からの情報は証拠となる。したがって馬鹿笑いを伴う礼拝は結果として無効なのである。

以上のような3つのフィクフ学的立場にかんがみて、われわれはフィクフ学者が発見する法規とは、実にさまざまなフィクフの領域にわたるものであることがわかる。フィクフ学者が依拠する証拠も実に多岐にわたっている。すなわち第1の法規については、それが依拠していたのはヤアクーブ・イブン・シャイープの伝承であつたし、第2の法規についていえば、それはアリー・イブン・マフジャールの伝承、第3の法規についていえば、ザラーラの伝承である。この3つの伝承はすべて厳密な検討、意味の確定を必要とする典拠となり特別な諺的構造を有している。しかしこの3つの見解の間にみられる多様性、差異と同時に、それらすべてにおいてフィクフ学者が法発見の実践にあたって取りあげる全体に共通した構成要素を見出すことができる。そのような共通の構成要素として不可謬の存在が語る文言に関する慣習的な理解に依拠することがあげられる。それは慣習的に明白な証拠と呼ばれるが、この種の明白な証拠は、3つの法発見の実践における共通要素なのである。同様にそれとは別の共通要素を見出すこともできる。それが信頼のおける人物の情報である。こうしてわれわれは次のような結論に達する。すなわち法発見の実践は、個別の要素を含むのと同時に共通の要素も含むということである。ここでいう個別の要素とは、一々の事例によって異なる要素をさしている。すなわちヤアクーブ・イブン・シャイープの伝承は、洗浄の禁止という法発見の実践において個別の要素であるが、それはこの伝承が他の法発見の実践には該当せず、代わりに他の個別の要素、例えばアリー・イブン・マフジャールやザラーラの伝承がこれに該当するからである。われわれが共通の要素という場合には、さまざまな領域にわたる多くの法規の発見の実践に関

連する一般的諸原則をさしている。」

ウスール学においては共通の要素が探究され、フィクフ学においては、個々の事例に関する個別の要素が探究されるのである。

このように一々の事例についてフィクフ学の学者にとっては次のような使命が与えられている。つまり当該の事例に関わる伝承と個別の論点を厳密に検討し、伝承の価値、そこに現れる表現、明証性および伝承の鎖についての理解を試みるということである。これにたいしてウスール学の学者は明白な証拠、情報の証拠性等々についての探究を行うのである。

ウスール学は共通の要素を規定するのみでなく、その適用の度合、それら相互の関係をも規定する。これについては後に言及するであろう。

ウスール学の対象

およそすべての学問は通常基本的対象を有しており、そのあらゆる探究はそれにもとづき、それを取扱い、それと関連する特質、条件、法則を明らかにすることを目指している。例えば物理学の対象は自然であり、その探究は全体として自然と関連しており、自然の状態なり一般的法則なりを明らかにしようと試みる。文法学についていえば、その対象は語でその表現の様態や、構造、主格、目的格といった問題について探究を行うのである。それでは、ウスール学の探究で扱われる対象とはいったい何であろうか。

ウスール学について先に述べた定義を見れば、ウスール学とは、証拠を確定するためにフィクフ学における共通の諸証拠を検討するものであることがわかる。このように、ウスール学の対象が法発見の実践における共通の証拠であるという見解は正しいといえる。

フィクフ学にとっての論理学としてのウスール学

論理学に関する一般的な知識はわれわれに、ウスール学にたいしても論理学を採用することを容認するものである。すなわち、論理学とは周知の通り、

その領域や分野がいかなるものであろうとも、実際には思考の実践について研究するものであり、思考が健全なものであるために従うべき一般的体系を確定するのである。論理学はわれわれに例えば推論において、それを正しく行うためには思考の実践をいかに進めるべきかを教えてくれる。ソクラテスが結局死ななければならなかったということをいかに推論するか。私の目の前におかれたストーブの炎が赤々と燃え上がっているということをいかに推論するか。三角形の角度の総和は2直角に等しいということをいかに推論するか。無限の線分が不可能であるということをいかに推論するか。論理学は性質上、これらすべての問いにたいして演繹および帰納という推論による一般的な正しい方法によって解答する。それゆえに論理学は完全に思考の実践についての学なのである。

ウスール学はこの点で論理学と似ている。ただしそれは特定の種類の思考、すなわち法規の発見におけるフィクフに関する思考の実践について探究を行い、その法発見が健全なものであるために必要とされるべき共通の要素を研究するのである。すなわちウスール学はわれわれに、断食者の洗浄の禁止という法規はどの様に見出されるのか、水瓶の水の洗浄効力についてどの様な解釈を下すのか、また祭日の礼拝を望ましいものもしくは義務的なものとする規定はどの様に見出されるのか等について教えてくれるのである。このことは、法発見の実践に対する一般的な正しい方法の創出および共通要素の確定によってなされる。

以上にもとづいて、ウスール学をフィクフ学の論理学と呼ぶことが正当化されるのである。なぜならばウスール学は、論理学が一般的に人間の思考と関わっているのと同様にフィクフに関わっているからである。

法発見の実践におけるウスール学の重要性

ウスール学の重要性および法発見の領域におけるその役割の重大さについては、ここで改めて指摘するまでもない。というのは、ウスール学が法発見

の実践にたいしてその共通の要素を提示し、その一般的体系を提示し続けている限り、ウスール学は法発見の原動力なのである。人はフィクフにおいて山のような明文と証拠とを目の当たりにするが、ウスール学がなければ、法発見においてそれらを用い、役立てることは不可能である。それはちょうど、鋸や斧などの木を切る道具を与えられてはいるものの、木を実際に切るためにそれらの道具の使用方法については、知ることがない状態と同じであろう。共通要素が法発見の実践にとって不可欠であるのと同様に、クルアーンの章句の用語とかおびたしい数の学説といった事例ごとに異なる個別の要素もまた、法発見の実践において必要とされるもう1つの部分なのである。したがって、ウスール学によって示される共通の要素を研究するだけでは不十分なのである。ウスール学の成果のみに依拠して法発見を試みようとするものは、木を切ることにについて一般的な理論的知識こそもってはいないが、鋸や斧など木を切る道具をもっていない者と同様である。このような人間は例えば実際に木製のベッドを作ることができないが、同様にウスール学の学者は事例ごとに変化する個別の要素を正確に検証することなしに法発見を行うことは不可能である。

すなわち共通要素と個別要素とは法発見の実践において拠り所となる2本の柱であり、この2本の柱は、法発見の実践にとってともに不可欠のものである。

ウスールとフィクフは理論と適用とを表す

法発見に携わる者がその実践を完全なものとするために、ウスール学において共通要素の研究と確定を行い、フィクフ学において個別要素の探究を試みる点を明らかにするさいに、われわれは読者に誤った考えを与えることを恐れる。ある人々はわれわれが、以下のように主張していると考えがちである。つまりウスール学において法発見の実践の共通要素を研究し、例えば情報の証拠性、明白な証拠性、さらにそれらに関わるウスール学の諸要素に

ついて知ってさえいれば、それ以外にいかなる学問的な努力も必要としない。なぜならばそのような要素を手に行っている限り、われわれはそれに相応しい伝聞とか明文を取り出すだけで充分であり、あとはそれらを共通要素に加えることにより、そこからシャリーアに適った法規が発見されるというのである。それはその性質上、学的努力を含まない安易な行為なのである。

しかし、この考えは大幅に誤っている。なぜならばムジュタヒドがもし法発見の実践にさいして共通要素を採りあげ、それをウスール学の範囲で限定したとしても、それに加えてハディースや伝聞の書にある個別要素をただ闇雲に集めただけでは充分ではない。彼はさらにフィクフ学において、個別の要素にたいしてそのような共通要素とそれに関する一般的な理論を適用しなければならないのである。適用は、本来深い真摯な研鑽を必要とする重要な思考上の要件なのである。ウスール学のために払われる学的努力ゆえに適用のための努力が不要であるということにはならないのである。例えばムジュタヒドが、ウスール学において慣習的明白さの証拠性を信じているとしよう。その場合彼は例えば5分の1税の課税範囲を確定したアリー・イブン・マフジャールの伝えているところを共通要素に結びつけ、そこから父の遺産において5分の1税支払いの義務は存在しないという法発見を行うだけで充分であろうか。またムジュタヒドは、伝えられた明文の内容を厳密に検討し、一般的な慣習においてその内容がいかなる位置を占めるかを確定する必要はないであろうか。彼は慣習的明白さに関わるすべてのもの、明文の内外に読みとりうる文脈、特徴等のすべてについて検討することによって初めて、慣習的明白さの証拠性を示す共通要素の適用の妥当性が確保されるのである。このような観点からわれわれは、法発見の実践における個別要素についてのフィクフ学の探究はたんなる寄せ集めではなく、ウスール学の理論適用の場に他ならないことを認めるのである。一般理論のフィクフ学への適用はつねにそれにとっての特別な贈物であり、それをより厳密にするものである。一般理論における正確さだけでは、その適用の正確さを満たしえない。医学上の

一般理論を深く研究している者は、それを具体的な病例に適用するさいに厳密さと万全の注意とを必要としており、自分が扱っている患者にその理論を適用するにあたって十分な配慮をすることからも、ことは明らかであろう。

ウスールの思考とフィクフ的思考の相関関係

われわれはウスール学がフィクフ学にたいして論理の役割を果し、両者の関係は理論と適用の関係であることを理解した。両者のこのような強力なつながりは、一方における理論を志向するウスール学の精神と、他方における適用を志向するフィクフ学の精神との相関関係をわれわれに開示する。なぜならば実践の学の拡大は、理論の学の前進を促すものなのだから。適用の研究はさまざまな課題を生み出し、それらを解決するために一般理論の設定が必要となるからである。それはウスール学理論についての研究の正確さが、適用の領域に反映されることにも通ずるであろう。理論的側面が豊かになり正確さを増すときには、その適用の方法も一層の正確さと深さを必要とするのである。ウスール学とフィクフ学の2つの精神の相関関係は、これら2つの学問の長い歴史がそれを証明している。そのことは、学問の歴史の中でフィクフの研究とウスールの研究が通ってきた諸段階を明らかにすることによって明白に示される。すなわち、フィクフ学がハディース学の唯中で生まれたのと同様に、ウスール学はフィクフ学の中で生まれているのである。

ウスール学とフィクフ学とは当初から、決して切り離されたことはない。またフィクフ学の発展過程とフィクフ的思考の地平の拡大を通じて、（ウスール学の）一般的糸口、つまり法発見の実践に用いられる共通要素が徐々に明確なかたちをとることになった。そしてフィクフを実践する人々も、それなしにはシャリーアに適った法規を導き出すことが不可能であるところの一般要素が、法発見の実践の一翼を担うものであることに着目するよう促されたのである。これはウスール学の誕生の宣言であり、フィクフ学の精神がウスール学と同じ方向をとることを意味している。研究や著作においてはウスール

学はフィクフ学から切り離されているが、この傾向は一方ではウスール学的思考の発展に伴い、他方ではフィクフ学の研究の拡大に応じて大きくなり、より鮮明になっていった。なぜならばフィクフ学の適用範囲の拡大は、フィクフ学にたずさわる人々を新たな問題に立ち向わせたからである。これらの問題にたいしては適切な解決が示されねばならなかったが、その解決はウスール学における共通要素の形式をとったのである。

フィクフ学者が、明文の時代から遠ざかるにつれて、法規の解釈は彼らのシャリーア理解にてらして曖昧な側面が増大し、時間的な隔たりゆえに法発見を実践するフィクフ学者の間にさまざまな差異が生じてきた。そして次第に彼らは曖昧な点を改め、隔たりを埋めてくれるような一般原則の確定の必要を強く感じるようになったのである。このようにウスール学にたいする必要性は、フィクフ学者が歴史的に明文の時代から離れ、彼の行う法発見の実践に関する疑いが積み重なるにつれて強化され、確かさを増すという意味で歴史的なものといえる。われわれはこのような観点から、スニー派・フィクフ学の思考範囲内でのウスール学の興隆と、われわれのイマーム派的（シーア派）フィクフ学の思考範囲内におけるその興隆とが時間的にずれている点について説明することが可能である。歴史の示すところによれば、ウスール学はどちらかといえばスニー派・フィクフの枠内の方が、われわれのシーア派・フィクフの枠内より早く発展と興隆の時期を迎える。これはスニー派が預言者——彼の上にアッラーの祝福と平安あれ——の死とともに明文の時代が終わると主張していることに起因するが、そのさいスニー派・フィクフの考えはすでに2世紀にわたり発展しており、明文の時代からの遠い隔たりに当然のことながらさまざまな裂け目、乖離が生じていた。

イマーム派についていえば、彼らはその時まだ法的明文の時代を生きていた。なぜならばイマームは、預言者の存在の延長に他ならないからである。イマーム派のフィクフ学者たちが法発見において解かなければならなかった問題は、いまだ強力にウスール学の出現の必要を感じさせるような性質のも

のではなかつた。したがってわれわれはイマームの隠蔽の始まり、とりわけ小隠蔽の終了の時期にあたる、彼らにとっての明文の時代の終わりに、はじめてイマーム派の学者たちの間でウスूल学的精神が開花し、彼らが共通要素の研究をはじめめる姿を認めるのである。これは当然ウスूल学の考えの種子が、歴代イマームの側近のフィクフ学者たちのもとになつたことを意味する訳ではない。むしろこの種子は、イマームのアリーとアッ＝サーディク——彼らの上に平安あれ——の時代からずっと、その段階にふさわしいレベルで存在していたのである。これについての歴史的証拠としてはイマームによるハディース集があげられるが、そこでは多くの伝承者たちがアッ＝サーディク、その他のイマームたちに問ひかけた法発見の実践における共通要素と関係するさまざまな質問がある。そして彼らはイマームたちから解答を得ているのである。これらの質問は、彼らの間にウスूल学的思考の種子がすでに存在していたことを明らかにしているのである。このことはイマームの側近にウスूल学のある種の問題に関して著述行つた者がいたことに眼を向けさせてくれる。例えばイマーム・アッ＝サーディクの側近の1人であつたヒシャーム・イブヌル＝ハカムについては、専門用語に関する一書を著したと伝えられている。

第2節 法発見実践の適法性

ウスール学が法発見の実践に関連し、その共通要素を規定し続ける限り、われわれは何よりもまずこの実践がシャリーアにとっていかなるものであるかを知らなければならない。立法者はそのような共通要素を考察するための学問を創設する余地を見出すために、ある人間に法発見の実践を許したのであろうか。

事実、法発見の容認の問題は、われわれが投げかけた形式で探究される場合、それが議論に値するものか否かは明らかでない。なぜならば、われわれは法発見を行うことが認められているか否かと問うならば、その答えは当然肯定されるからである。なぜならばすでに述べたように法発見の実践は、確たる証拠にもとづきシャリーアに照らして実践的な立場を確定することに他ならないからである。ひとがシャリーアに従うことを義務づけられている以上、自らの実践的立場をシャリーアに照らして確定するよう求められていることは自明なのである。シャリーアの法規は、その多くが立証の必要のない明々白々たるものではないのだから、ひとが証拠を確定しながら実践的立場を固めていくことを全面的に禁ずるなどということは理に適っていない。

しかし残念ながらこの問題が、曖昧と混乱から免れえないもう1つの形を持っているという点では考えが一致している。そしてこのような曖昧と混乱の結果、意見の不一致が生じているのである。法発見の実践を現すためにはイジュティハードという語が用いられていた。そしてシャリーアにおいてイジュティハードは認められるか否かといった問題が提起された。ところでこのイジュティハードという語は、専門用語として歴史的に多くの意味で用いられており、この言葉が問題になると、これにまつわる以前の用法の影が検討にまつわりつき、その結果ある論者はこれを否定するような結論を導き出すことになる。イジュティハードがそのようなものであれば、その結果としてウスール学全体が崩壊してしまうことになる。イジュティハードが無効な

らば、ウスール学の必要は存在しないのである。

この点を明らかにするためにわれわれは、イジュティハードという語が経てきた歴史的展開について考察しておかなければならない。それによってわれわれは、イジュティハードの実践の適法性をめぐってなされた論争がいかなるものであったかを明らかにすることができる。そしてそれに反対する意見が、実はこの語の学問的用法に関する不正確な理解、ウスール学の歴史におけるこの語の意味の変遷に関する無智の帰結に他ならないことを知るのである。

* * *

イジュティハード ('ijtihād) は言語的には「任意の仕事に最善を尽くす」という意味の努力 (jahd) という語から派生したものである。この語はまず初めに法学的意味では、あるスンニー法学派が確立し、行動の基準とした原則の中の1つを表すものであった。それは「フィクフ学者がシャリーアに適った法規の発見を求めるが、クルアーンあるいはスンナの中に適当な明文がない場合、明文の代わりにイジュティハードに訴える」とする原則である。

この場合、イジュティハードは個人的見解を意味する。すなわちフィクフ学者は、明文を見出しえない場合に彼独自の考えに依拠し、解決を求めて、立法に関する彼の個人的な考えにもとづいて結論を構築するのである。これはラアイ (ra' y) とも呼ばれうるものである。

この意味でのイジュティハードはフィクフ学者にとっての証拠、あるいは論拠に他ならない。したがってフィクフ学者は、クルアーンやスンナに依拠して、それらから結論を導き出すのと同様に、明文が満たされない場合には、個人的イジュティハードをもとに結論を導き出すのである。

アブー・ハニーファの学派を筆頭とするスンニー派の大法学派は、イジュティハードをこの意味で用いることを求めた。これは同時にムハンマド直系のイマーム、およびその学派に属する法学者たちからの激しい反対に見舞われた。

イジュティハードの語がこの意味を担う事態はその後変わらず、イマームの時代から第7世紀までこの語はこの意味を表すものとして使われてきた。ただしムハンマド直系のイマームから伝えられた見解は、このようなイジュティハードを批判し、それが個人的な考えを法規の論拠とするようなフィクフ学の原則を擁護するものであるとした。このような法学的原則にたいする攻撃は、イマームの時代、また彼らの言動を伝えた語り手たちの著作の主要なテーマにまでなっていたのである。そのような攻撃においてイジュティハードの語は、多くの場合、語り手たちの伝聞に現れた専門的用法に則して、このような法学的原則を表すものとして用いられてきた。アブドゥッラー・イブン・アブドッラフマーン・アッ＝ズバイリーは『先達たちにたいする攻撃とイジュティハードとキヤースの徒にたいする反論』という題名の本を著している。またヒラル・イブン・イブラーヒーム・イブン・アビ＝ル＝ファトフ・アル＝マダニーは『預言者の言行に抗し理性の産物に依存する者たちへの反論』という名の書物を著し、同じ問題を扱っている。さらに小隠蔽の時代あるいはその前後には、イスマーイール・イブン・アリー・イブン・イスハーク・イブン・アビー・サハル・アン＝ナウバフッティーがイジュティハードに関するイーサー・イブン・アッバーンにたいする反論の書を著している。また上述の著者たちの作品の解説にあった一群の人々の長であるアン＝ナジャーシーは、上述のすべてに明文の論拠を付している。

小隠蔽の時代の末期、第4世紀中葉のイマーム、アッ＝サーディクがこのような抵抗を続けたことを見出す。例えば彼は、モーゼと伝説上人物ヒドルの物語を批判している。彼は次のように記している。「モーゼは、その完全な理性と徳と至高の神より与えられた高い地位にもかかわらず、種々の事柄の真相が不明で疑わしいものであっても、決してヒドルの行為の意味を発見や立証によって知ろうとしなかった。〔クルアーン第18章65～82説参照〕神の使徒や預言者たちにたいして、キヤースも立証も法的解決も認めなかったのであれば、彼ら以外の人間にそれが認められないとする方がより妥当であ

ろう。もしあれほどの徳と高い地位を与えられたモーゼに選択が許されなかったのであれば、人々がイマームを選択することをいかに正しいと認めうるであろうか。また彼らが、不完全な理性と雑多な意見とによってシャリーアに適った法規を発見し、導出するに相応しい者たちであるなどといえようか」。

第4世紀の末にはアッ＝シェイフ・アル＝ムフィードが現れて、同じ路線を踏襲し、イジュティハードを攻撃した。彼はこのことばが上述したような法的原则を意味するものとしている。彼は『イジュティハードとラアイに関するイブヌ＝ル＝ジュナイドの矛盾』という書物でこれについて記している。

われわれは第5世紀初頭のアッ＝サイイド・アル＝ムルタダーの見解にもこれと同じ用法を見出すことができる。彼はイジュティハード批判の書を著して次のように述べている。「イジュティハードは無効である。イマームを信奉する者たちは臆見、ラアイ、イジュティハードのすべてを認めない」。彼はフィクフ学に関する書『インティサル（勝利）』の中で、イブヌ＝ル＝ジュナイトを反駁して次のようにいっている。「イブヌ＝ル＝ジュナイドはこの問題を論ずるにあたって一種の、ラアイ、イジュティハードに依拠しているが、彼の誤りは明白である」。アル＝ムルタダーは『勝利』の書の清めの章で、両脚の洗浄について論じながら「われわれはイジュティハードを顧みないし、それにもとづいて議論してもいない」といっている。

イジュティハードという語のこのような用法はその後も存続し、第5世紀中葉に歿したアッ＝シェイフ・アッ＝トゥーシーは、『イッダ（待期）の書』の中で次のように記している。「キヤースとイジュティハードについて、われわれはそれらを証拠とはしない。それらはシャリーアにおいては禁じられているのである」。

第6世紀の末には、イブン・イドリースが『アッ＝サラール（心）』という書物で2つの証拠の矛盾を取り上げた箇所で、片方が他方にたいして平衡を欠く事例の多くを検証し、次のように続けている。「教友たちはそれ以外にも不均衡を受け入れなかった。われわれのもとではキヤースもイスティ

フサーンもイジュティハードも無効である」。

このように、歴史的展開に則して引かれた明文が示すところによれば、イジュティハードの語は第7世紀の初めに至るまでの上述のような法的原則をさしていたのであり、それによれば、この語はそのような原則にたいする反対とその無効性の信奉のために、シーア派の法的意識においては、汚れた色合いと反感、嫌悪の性格を帯びていたのである。

しかしイジュティハードの語は、フィクフ学者の間でその後異なって用いられている。現在われわれの手元にあつてこの変化の様相を指摘した最も古いシーア派の文献としては、ヒジュラ暦676年に歿した、アル＝ムハッキク・アル＝ヒッリーの著した『階梯の書』があげられる。彼は『イジュティハードの真の意味』という著書の中で述べている。「フィクフ学者の慣行においてイジュティハードとは、シャリーアに適った法規を導き出すための努力をさしており、この意味では、啓示された法的証拠から法規を導き出すことがイジュティハードとなる。なぜならばこれらの法規は、その証拠がキヤースにもとづいていようがいまいが、ほとんどの場合明文の証拠を用いる場合と異なる思弁的観点にもとづいているからである。したがってこの規定からすれば、キヤースもまたイジュティハードの1部門に他ならない。

そのさいに、これにもとづいてイマーム派も当然イジュティハードの徒たらざるをえないという説が提示されたとする。

それについては次のように答えうるであろう。事態はその通りであるが、キヤースがイジュティハードにおいて占める地位に関して問題があるのである。もしもキヤースが除外されるならば、われわれはキヤースをとり入れていない理論的手段による法規の獲得において、イジュティハードの徒であると認めうるのである」。

この引用文はイジュティハードの語が、初期の用法に従っているため依然として基本的精神においては忌避され続けていることを明確に示している。この引用文は、この語にまつわるこの種の性格から遠ざかろうと試み、フィ

クフ学者をムジュタヒドの名で呼ぶことをよしとしない人々が存在していたことを示しているといえるのである。

しかしアル＝ムハッキク・アル＝ヒッリーは、イジュティハードがフィクフ学者たちの慣行において変化、発展し、それがイマーム派のフィクフ学における法発見の正しい方法と一致するようになった後には、イジュティハードという名称を使用することをさし控えてはいない。そしてイジュティハードがクルアーンの章句や伝承によるのと同様に法学者の努力が始まる根源であり、彼が依拠しうる証拠であるかぎり、この語は新しい用法においてフィクフ学者が自分の提示する証拠や源からシャリーアに適った法規を導き出すための努力を示すものとなった。したがってそれは法発見のための法源の1つとみなされるという訳ではなく、フィクフ学者によってとりあげられる法源から法発見を行う行為そのものをさしているのである。

2つの意味の違いはきわめて本質的なものである。イジュティハードに関する第1の用法に従えば、該当する明文が見あたらない場合に、フィクフ学者は個人的な考えや特別な好みから法発見を行う必要がある。この場合、彼が「あなたの導き出したこの法規の証拠あるいは源は何ですか」と問われれば、イジュティハードから結論を出した彼は、「私のイジュティハードと私独自の考えが証拠です」と答えることであろう。ただし新しい用法の場合フィクフ学者はイジュティハードの名のもとにいかなる種類の法規でも正当化することは許されていない。なぜならば、第2の意味におけるイジュティハードとは法規の源ではなく、法規の源となるものから法規を発見する実践をさしているからである。したがってもしフィクフ学者が「これは私のイジュティハードである」といった場合、それが意味しているのは、彼が法源や証拠から発見したものをさしているのであり、そのさいわれわれは、彼にたいしてその法規を発見するもととなった源や証拠をについて問い、それらの提示を求める権利があるのである。

イジュティハードという語のこのような新しい意味をまた発展を示してい

る。アル＝ムハッキク・アル＝ヒッリーは、イジュティハードを明文に依拠しえない場合の法発見の実践の範囲に限定している。したがって明文に依拠していない法発見の実践のすべてが、そのような明文に依拠していない限りにおいて、イジュティハードの名で呼ばれるのである。恐らくこのような定義をもたらした要因としては、明文からの法規の発見が（容易であり）、とりわけ法的努力（イジュティハード）と呼ぶに相応しいほどの努力や困難を伴わないという点があげられるであろう。

その後、イジュティハードの範囲は拡大される。すなわち明文からの法規発見の実践もそこに含まれるようになったのである。なぜならばそれ以降ウスूल学者たちは、明文から法規を発見するという実践そのものが、明文の明白性の認識、その定義、さらには慣行上の明白さの証拠性の確立のために、多大な学的努力を必要とすることを認識したからである。専門用語としてのイジュティハードの範囲はこれにとどまるものではなく、新しい展開においてはあらゆる種類の法発見の実践を含むようになった。すなわちシャリーアに適った法規のための証拠を提示するという方法でシャリーアに則した実践的立場を規定する、あるいは直接的にそのような立場を規定するためにフィクフ学者が行うすべての行為がイジュティハードに含まれるようになったのである。

このようにしてイジュティハードは、法発見の学に置き換えられることになった。したがってウスूल学は、それが法発見の実践における共通の構成要素についての学であるゆえに、イジュティハードにとって不可欠の学となったのである。

* * *

以上のような観点からわれわれは、イジュティハードにたいして反対したわれわれの卓越した学者たちのすべての立場をムハンマド直系の人たちが強く攻撃してきた第1の用法にたいするものと説明しうるのである。これは第2の意味のイジュティハードとは異なるものなのである。このようにイジュ

ティハードの2つの意味を正しく区別する限りにおいてわれわれは、それを当然のこととして認識し、法発見の実践の同義語としてのイジュティハードが容認されることを明瞭に知りうるのである。法発見の実践における共通要素の研究としてのウスール学維持の必要性はまさにこの点に立脚しているのである。

第3節 シャリーアに適った法規とその区分

ウスूल学が、シャリーアに適った法規発見のための実践における共通要素を研究対象とすることは既に述べた。そのためにはまずわれわれは、ウスूल学が法規発見の実践における共通要素の規定を通じて見出すところのシャリーアに適った法規に関する一般的概念を明らかにしなければならない。

シャリーアに適った法規とは、人間生活を規制するために至高なるアッラーが下された立法のことである。クルアーンとスンナの中にみられるシャリーアに適ったメッセージは、そのような法規を明示し、示唆するものであって、それ自体はシャリーアに適った法規そのものではない。

以上に照らして、シャリーアに適った法規を初期ウスूल学者たちの間でよく知られていた形で定義することは誤りだということである。なぜならば彼ら自身も、それが服従を義務づけられている者の行為に関連したシャリーアに相応しいメッセージであると認めていたのであり、したがってそのようなメッセージが法規を明らかにするのであり、法規はそのメッセージからくみとられる意味に他ならないのである。

さらにシャリーアに適った法規は、つねに法的義務を負う者の行為と関連している訳ではなく、彼らの本性あるいは彼らと関連する他のことがらと関係しているのである。というのはシャリーアに適った法規の目的は、人間生活の規制にあるからである。この目的は「礼拝せよ」「断食せよ」「酒を飲むな」といった法的義務を負う者の行為に関わるメッセージを介して実現される場合もある。ただしそれは、彼らの本性あるいは彼らの生活に含まれる他のことがらに関する規定の類いやメッセージを介して実現されもするのである。例えば婚姻関係を規制して、ある女性を一定の条件の下である男性の妻と認めたり、あるいは所有関係を規制してある個人を一定の条件の下である財産の所有者と認めるような法規なりメッセージがこれに当たる。このような法規は法的義務を負う者の行為に関わるものではない。婚姻関係は彼ら

の本性に関わるシャリーアに適った法規であるし、所有関係は財産に関わるシャリーアに適った法規である。したがってもっとも好ましいのはすでに指摘したように、従来からよく知られている形のものを（そのまま）受け入れる代わりに、発想を転換することである。つまりシャリーアに適った法規とは、それが人間の行為に関わるものであろうとも、その本性、あるいは生活に含まれる他のことがらに関わるものであろうとも、人間生活を規制するためのアッラーを源とする立法のことであるという考えに立たなければならない。

義務的（taklifi）な法と状況的（wad'i）な法

以上の考察から明らかなように、法規は2つの種類に分類することが可能である。

その1：人間の行為に関わるシャリーアに適った法規で、それは個人、信仰、家族、社会等の人間生活のさまざまな側面において直接人間の振舞いにたいして向けられており、シャリーアがそれを扱い、全体的な規制を行う。例えば飲酒の禁止、礼拝の義務、親戚のある者にたいする扶養の義務、耕作の許可、統治者に課せられる公正の義務等がこれに当たる。

その2：シャリーアに適った法規だが人間の行為、振舞いにたいして直接的な導きとならないもの。それは特定の内容を規定するが、人間の振舞いにたいしては間接的な効果をもつに過ぎない。例えば婚姻関係を規制する法規がこれである。それは直接的な形で男と女の間の特定の関係を規定するが、振舞いについての効力は間接的な形をとる。なぜならばその女性は、妻となった後に初めて夫にたいする特定の振舞いを義務づけられるからである。この種の法規は状況的な法と呼ばれる。

状況的な法規と義務的な法規とのつながりは強く、前者は後者がその側面に存在しないかぎり成立しえない。例えば婚姻関係はシャリーアに適った状況的な法規であるがその側面には義務的な法規を控えている。それは夫

に課せられる妻への扶養の義務とか、妻に課せられるチャードル着用の義務である。所有関係もシャリーアに適った状況的な法規に属し、それは所有者以外の者が所有者の許可なしにそれを処分することを禁止するような義務的な法規を側面に控えている。

義務的な法規の分類

義務的な法規は、人間の行為と関わり、それに直接さし向けられるものであるが、以下のように5つに分類される。

1－「義務」(wujūb)。強制的に義務づけられる事柄にたいして定められたシャリーアに適った法規。礼拝の義務、困窮者が統治者に依存するさいの義務がこれに含まれる。

2－「好ましいもの」('istihbab)。強制を伴わないが好ましい事柄にたいして定められたシャリーアに適った法規。これはつねにその側面に、それを破った場合の立法者の宥しを控えている。夜の礼拝はこれにあたる。

3－「禁止」(ḥurmah)。強制的に禁じられる事柄にたいして定められたシャリーアに適った法規。利子の禁止、姦通の禁止、イスラームの敵との武器の売買がこれに当たる。

4－「好ましくないもの」(kirāhah)。強制は伴わないが好ましくない事柄にたいして定められたシャリーアに適った法規。これが忌避される度合いは、好ましいものが推奨される度合いに等しい。それはちょうど禁止と義務との相反関係と同様である。約束の違背はこれに当たる。

5－「許可」('ibāḥah)。立法者が法的義務を負う者にたいして望みの立場を選べるように余地を残した部分であり、その結果法的義務を負う者もそれを行う、行わないことに関して自由を享受している。

本 論

ウ ス ー ル 学 探 究

序 章

探 究 の 類 別

法学者が礼拝をいかに行うべきかといった問題について考察し、それに関するしかるべき法規の発見に努めるさいに、まず彼は次のように問うことであろう。すなわち（礼拝の）実行に関してシャリーアに適った法規とはいかなる種類のものなのかと。彼がもし礼拝の実践に関してシャリーアに適った法規の種類を明らかにする証拠を手に入れたならば、彼は自らの実践的立場とそれにもとづく論拠を明確に規定しなければならない。このようにして彼は証拠に立脚した法発見を行うことになるのである。

しかしながらもし法学者が、礼拝の実践に関するシャリーアに適った法規の種類を確定する証拠を入手しえないとすれば、彼はシャリーアに適った法規を知りえないままであろう。その場合法学者は、最初に投げかけた質問に代えて次のような新しい問いを提起することになる。すなわちいまだに不分明なシャリーアに適った法規に対処する実践的立場を定める原則とは何であろうかと。この種の原則は実践的基礎 (al-'uṣūl-l-'amaliyah) と呼ばれるもので、例えば（特定の規定に）拘束されぬ法発見などがこれに当たる。これは次のような原則のことである。すなわち証拠が成立しない不分明な義務とか禁止とかといったものはすべて、それ自体が人間の振舞いに影響を与えるものではないし、人間はその種のことにに関して自ら注意したり、そこから生ずる拘束を強いられることもない。このような状況における（法の）発見は、証拠の代わりに実践的基礎に従って成立する。実践的基礎と証拠との区別に関しては、実践的基礎は事実そのものに到達することはできないが、事実にたいする実践的な機能を規定することはできる。実践的基礎は法発見のひとつの方法なのである。したがってわれわれは、法発見の方法として2種類の選択肢を持っているのである。第1は、シャリーアに適った法規を明示

する明文から導き出される法発見のように、証拠を基礎とする法発見である。第2は、例えば（明文に）拘束されぬ法発見のように、実践的な基礎に依拠する法発見である。

ウスूल学は法発見の方法における共通要素に関する学問であり、したがってそれは上述の2種類の法発見のそれぞれに共通の要素を提供することになる。したがってわれわれはウスूल学の研究を2種類に分類することができる。われわれは第1の種類に関しては、（シャリーアに適った）規定を獲得するための証拠に代表される法発見の実践に共通する要素について語りうるし、第2の種類に関しては実践的基礎に代表される法発見の実践において共通する要素について語りうるのである。

2種類の法発見に共通する要素

法発見の実践におけるさまざまな共通要素の間には、シャリーアに適った法規の発見のすべてのケースに妥当するひとつの共通の要素が存在する。それは法発見が証拠をもとにする場合と、実践的基礎にもとづく場合といういずれのケースにも妥当するのである。

この共通の要素とはすなわち、決定的判断の証拠性(hujjiyat al-qat')である。われわれは決定的判断(qat')という表現によって疑念の余地のないある事柄を見出すことを意図している。決定的判断の証拠性の意味は次の2つに要約することができる。

その1：ひとがもし自らの確信するところ従った結果として、主の教えと抵触するようなことに巻き込まれたとすれば、主は彼を刑罰に処するまでもない。その場合ひとは、主に違背したことについて、自分自身の判断に従ってそうしたことを自ら悔い改めるべきなのである。例えばひとが誤って自分の目の前にある飲み物が酒ではないと判断し、それにもとづいてそれを飲んだところ、実際にはそれが酒であったというような場合がある。そのさい彼が自らの判断に従っている限り、主は飲酒に関して彼を罰するに及ばない。

これが知的証拠性 (ḥujjiyat al-‘ilm) のもつ2つの側面のうちの1つで、宥恕 (mu‘dhiyah) の側面と呼ばれるものである。

その2：ひとが自らの判断にもとづいて行為を放棄した結果、主の教えに抵触するようになった場合。主は彼を罰し、彼の判断について彼に異議を立てる。例えばひとが自分の目の前にある飲み物が酒であると判断した上でそれを飲んだところ、実際にそれが酒であったような場合である。主は彼のこの抵触にたいして彼を処罰する。なぜなら彼は、禁酒について知りながら（酒を絶つことをせずに）それを飲んだのであり、その場合には弁解の余地はない。これが決定的判断の証拠性の2番目の側面であり、それは執行 (al-munjiziyah) の側面と呼ばれる。

当然のことながら上に明らかにした意味での決定的判断の証拠性は、シャリーアに適った規定を発見するいかなる試みにもこれを欠くことができない。なぜならば法学者は、つねに法発見の実践からある結果を導き出すのであり、それはシャリーアにたいする実践的な立場に関わる学問であり、その規定は証拠もしくは実践的基礎にもとづいてなされるのである。そしてこれによってえられた結果が効力を持ちうるものとなるためには、予め決定的判断の証拠性が認識されている必要があるのである。もしその判断が証拠として充分でなく、主から下僕にたいする主張にとっても、また下僕から主にたいする主張にとっても正しいものでないとすれば、法学者がその法発見の実践を経てたどり着いた結果は排斥されるべきものである。なぜならば彼の行為は、明証性を欠いているからである。したがってあらゆる法発見の実践にはそれが正しく結実し、法学者が実質的な結果を導き出すために、決定的判断の証拠性のある要素が必ず存在していなければならないのである。

かくして決定的判断の証拠性はウスूल学に共通のもっとも一般的で、もっとも広範にわたる要素となったのである。

判断の証拠性は、法学者によるシャリーアに適った法規発見の実践における共通要素であるばかりでなく、実際には共通要素それ自体に関するウスー

ル学者の研究にとっての基本的前提条件でもある。例えば情報の証拠性や慣習的明白さの証拠性の問題について研究するさいに、われわれはそれによってその問題に関する実態を知りうるのである。そしてもしも知や判断が明証性を欠くものであるならば、情報および慣習的明白さの証拠性の研究の中になんの利益があるといえようか。

フィクフ学者もウスール学者も、ともに研究を通じて学的成果をあげることがを試みている。そのさいのフィクフ学の成果は「シャリーアにたいする実践的立場の規定」であり、ウスール学の成果は「共通要素」である。そのさい知や判断の証拠性について予め認識がなければ、それらに関する研究は実を結ばないし、使いものにもならない。判断の証拠性は理性の働きを伴って揺らぎないものなのである。理性は次のように判断する。すなわち主は、人間に教えたあらゆる掟、命令、禁止に関して服従を求める権利をもっている。したがって人間が主によって課せられた規律、すなわち「義務もしくは禁止」について知ったならば、このような義務的規律は服従が求められる領域の中に入ることになり、主は人間にたいして彼が知っている義務を遵守するよう求めうるのである。それゆえに人間がそれを怠ったり、服従の義務を蔑ろにすれば、彼は処罰を受けて当然なのである。これは判断の証拠性の執行の側面である。他方で理性はまた以下のことをも認める。すなわちもしも人間が自分に義務がないと自ら判断し、思うがままに行動するが、このような状況において実際には義務が確定している場合、人間が義務はないと判断している以上、主は人間にたいして服従を要求することはできないし、人間の違背に関して罰することも不可能となる。これが判断の証拠性における宥恕の側面である。

理性は判断の証拠性を求めうるのと同様に、証拠性を判断から切り離すことは不可能であり、両者が不可分の関係にあることも明らかにする。主でさえ判断をその証拠性から分離することは不可能なのである。例えばこういふとしよう。「もしあなたが義務がないと判断するならば、あなたは宥しに相

応しいとはいえない。」あるいは曰く、「あなたが義務があると判断したら、それを蔑ろにしてよい。」ところで以上の事柄は理性の認めえない不合理なことである。なぜなら宥恕も執行も場合に応じて判断から切り離されることができないからである。これが立法者に判断回避の現象はありえないとするウスール学の原則の意味である。

そこであなたは次のように主張するかもしれない。「このウスール学の原則によれば、ひとがもし誤った考えに巻き込まれ、例えば飲酒が許されると判断すれば、主は彼にたいしてその誤りを示すことはできないことになる。」

これにたいする解答：主にはそのような誤りを告知する力が備わっており、下僕に飲酒が許されていないことを気づかせることができる。これによって人間は誤った判断と決別し、正しい状態へ戻ることができるのである。上述のウスール学の原則は、しかしながら、判断が持続している状態で主をそのような判断にもとづく行為から遠ざけるという現象が起こりえないことを明確に規定している。したがって酒を自由に飲むことが許されるという判断に関して、主は人間からこのような判断を除去することを可能にするといえよう。しかし人間がこの判断を保持し、飲酒の自由を確信している限り、彼をこのような判断にもとづく行為から切り離し、その上で彼を処罰するということは不合理なのである。

第1章

獲得のための証拠 (al-'adillah al-muhrizah)

序節

一般原則

法学者がシャリーアに適った法規の発見にあたってその拠り所とする証拠には、それがシャリーアに適った法規に関する知をもたらす場合とそうでない場合がある。

第1の場合、証拠は確定的であり、その合理性と証拠性は判断の証拠性を根拠にしている。なぜならば証拠は、法規に関する判断を導き出すものだからである。さらに判断とは、理性の働きにもとづく証拠なのであり、したがって法学者はシャリーアに適った法規の発見をそれに従って行うことが肝要である。例えばその範例の1つに「あることが義務的である場合には、必ずその前提が必要となる」という法則があるとしよう。この法則は、礼拝の前提としてウドゥーが義務づけられるための決定的な証拠と見なされるのである。

第2の場合、証拠は決定的でないために不十分なものである。ただしこの不十分な証拠も、立法者がそれを証拠とすることを認め、それが不十分なものであるにもかかわらず法発見の実践においてそれに依拠するように命じていれば、判断の証拠性に類似のものとなり、法学者はそれに依拠する必要がある。

不十分な証拠の範例に属するものとしては、立法者が信頼すべき情報の証拠性とみなしているものがある。この信頼すべき情報は、その中に誤り、偏向が存在しうるために、確たる知をもたらすわけではない。したがってそれは憶測に満ちた不十分な証拠なのである。ただし立法者はこれを証拠とし、それにしたいがいそれに同意するようにも命じている。その結果それは、法発

見の実践において、判断の証拠性のレベルにまで引き上げられているのである。

もし立法者が不十分な証拠の証拠性を認めなかったとすれば、それが不十分なものでその中に誤りを含んでいる可能性があるため、それは証拠になりえなかったであろうし、法発見においてそれに依拠することも許されなかったであろう。

われわれの手許には法的な証拠性が認められるもの、認められないものが数多く存在しているため、立法者が初めから不十分な証拠の証拠性を認めていたかという点については、明確に知りえず、また疑いを抱いている。このような場合われわれは、ウスール学者たちがこれに関して合意している一般原則に立ち戻る必要がある。それは次のような原則である。すなわち「不十分な証拠はシャリーアに適った証拠によってその反対が確定されぬかぎり証拠性をもたない。」これがウスール学において次のように言われることの意味なのである。すなわち「臆見にもとづく根拠は、決定的な証拠によって導き出されぬかぎり証拠性をもたない。」これにもとづいてわれわれは次のように結論することができる。すなわち、法学者が依拠するに値する法的証拠とは、決定的な証拠、もしくは決定的な証拠によって法的証拠性が確立された不十分な証拠のいずれかである。

探究の区分

法的問題における獲得のための証拠は、決定的なものであれそうでないものであれ、次の2つに区分される。

第1：シャリーアに適った証拠。これは立法者を源とするシャリーアに適った法規の規定力をもつすべてを意味する。ここにはクルアーンおよび無垢なる者のことば、行為、決定であるスンナが含まれる。

第2：理性に適った証拠。これは理性が（正しいと）認識する法的事例を意味する。シャリーアに適った法規はここから導き出されることが可能であ

る。例えばあることを義務づけるには、その前提が義務づけられる必要があるという理性に適った事例がこれに当たる。

第1の区分はその機能に関してさらに2つの種類に分けられる。

その1：シャリーアに適った言語的証拠 (lafzī)。これはクルアーンとかスンナといった立法者のことばに関わるものである。

その2：シャリーアに適った非言語的証拠。例えば無垢なる者の行為と決定、すなわち彼が他人の行為にたいして沈黙していた場合、それはその行為が受け入れられたことを意味する。

第1の区分に関しては、その両者についてさらに以下の3点について知っておく必要がある。

その1：シャリーアに適った証拠の指示 (dalālah)。これは慣習的な明白さが証すことによって認められる。

その2：上述のような指示の証拠性 (ḥujjiyah) と明白さ、およびそれに依拠すべき義務。

その3：立法者からの実際の証拠導出。

以上の説明にもとづき、第1の区分に関する探究はさらに3つの探究に細分される。すなわちその第1は指示の確定であり、第2は獲得された指示と明白さの証拠性の確定である。第3は立法者に端を発する証拠導出の確定である。

第1節 シャリーアに適った証拠

I. シャリーアに適った言語的証拠

A. 指示 (dalālah)

緒言

ことばによる証拠の指示が共通の言語的な秩序に属しているのであれば、われわれはそれについて探究するにあたり、まず言語的指示の一般的本性、その構成、それに関する一般的見解から検討するにしくはあるまい。

問題の実態と言語的關係

およそすべての言語においては、語の体系と意味の体系との間に種々の關係が成立している。またすべてのことばはそれぞれ固有の意味と次のような關係で結合している。つまりわれわれは、ことばを想いうかべるとすぐに腦裏でその意味と結びつけるという關係である。われわれが指示 (dalālah) と呼んでいるのは、このようなことばの想起と意味の想起との関連性と、一方から他方への意識の轉換である。われわれが「水ということばはある特別な液体を指す」と述べる意味は、水ということばを想起することによってある特別な液体を想起させることである。その場合、そのことばは「指示するもの」(dall)、その意味は「指示されるもの」(madlūl) と呼ばれる。以上によってわれわれは、ことばの想起と意味の想起との關係は、日常生活における火と熱、あるいは日の出と光との關係に似たものといえよう。火が熱に結びつき、日の出が光と結びつくのと同時に、ことばの想起は意味の想起へと結びつくのである。これに従ってわれわれは、ことばの想起が、火が熱にたいして、日の出が光にたいして原因であるように、意味の想起にたいする原因であるといいうる。ただしことばの想起と(意味の)想起との間の因

果関係は・・・（以下原文脱落）

言語においてことばと意味の間に見出されるこのような関係に関する基本的な問題とは、この関係の起源およびこの関係の生成の様態についての問題である。ことばと意味の因果関係はいかにして生起したのか。ことばと意味とはまったく異なるものであるにもかかわらず、ことばの想起が意味の想起の原因となるのはいかにしてなのか。ウスール学においては、この基本的な問題にたいする解答として通常2つの傾向がうかがわれる。第1の傾向は、ことばと意味との関係がことばそれ自体の本性から生ずるという考えに立脚している。火と熱の関係を火自体の本性から導き出すというような考えである。例えば「水」ということばは、その本性のしからしめるところによってわれわれがそこから理解する特別な意味と関係を有するのである。それゆえこの傾向は、ことばの意味にたいする指示は本質的なもので、なんらかの外的要因によって獲得されるものではない点を強調する。ただしこの考え方は、事態を完全に説明しうるものではない。なぜならばことばの意味にたいする指示や両者の関係が本質的で、一切の他の外的要因によるものでなく、ことばはその本性において人間の意識をその意味の想起へと向かわせるというならば、アラブ人以外の者が、《mā'》という語を想起しても「水」の意味の想起へと辿りえないのはなぜであろうか。アラビア語の単語を耳にし、そのことばを想起したさいに、意識を（正しい）意味へと向かわせるためには、アラビア語の修得が必要なのはなぜであろうか。これはわれわれの意識におけることばの想起と意味の想起との関係がことばの本性から生ずるものではなく、その獲得のためには言語の修得が必要であるような他の原因から生ずるものであることを明かすものであろう。（ことばの）指示は本質的なものではない。

もう一方の傾向は、これとは反対に本質的な指示を否定する。この考え方が前提としているのは、あらゆる言語においてことばと意味の言語的關係はそのことばを発明し、それを用いて話していた最初の人もしくは人々の手に

よって作り出されたということである。彼らはある特定のことばを特別な意味に割り当てた。このような割り当ての結果ことばが意味との関係を獲得し、あらゆることばが特別の意味を示すようになったのである。最初の人々が実践し、そこから指示が生じたようなこの特化を「措定」(wad')と名づければ、その主体は「措定する者」(wādi')、ことばは「措定されるもの」(mawdū')、意味は「措定されるものの対象」(mawdū' lahu)と名づけられる。

この第2の傾向は本質的指示を否定する点で正しいが、彼らの試みた仮説をもってしても依然として存在する基本的問題の解決においては、実際のところわずかな進展をしか示していない。そこでわれわれは、第2の傾向の支持者たちが想定する仮説、すなわちここにいう因果関係は、あらゆることばに特別な意味を割り当てるといふ、言語の創始者たちが行った行為の結果として現れるという考えを採用するものの、一步進んでこのような創始者たちが果した行為の性質について問うてみよう。するとわれわれは問題がいまだに解決されていないことに気づくのである。ことばと意味の間に本質的な関係も前もって用意された関連もないとすれば、言語の創始者たちはたがいに関係のない両者の間にどのようにして因果関係をもたらすことができたのか。言語の創始者はことばを特定し、それを意味の想起の原因とするだけで、実際に意味の想起の原因となしうるのであろうか。われわれはみな、ことばの創始者であるなしにかかわらず手紙を書くのに用いたインクの赤さを水の熱さの原因とはなしえないことを知っている。たとえ自分が手紙を書いたインクの赤さを特化して水の熱さの原因としようとして、100回繰り返したところでそれは不可能なのである。しからばことばと意味の間に予め存在する関係を除外して、ことばを特定するのみでいかにしてそれを意味の想起の原因となしうるのであろうか。このように以前に逢着した問題は依然として解消されていないのである。それを解決するためには、言語の創始者が行った行為にしたがってことばと意味の関係を説明するだけでは不十分なのであり、むしろ

る無関係であった両者の間にいかにして因果関係が生じたかを知るためには、行為そのものの内容を理解する必要がある。

この問題の正しい解決は、言語においてことばと意味の因果関係が、人間の意識にまつわる1つの一般原理にもとづくものであることを理解しなければならない。

その一般原理とは、人間の意識においてことばと意味の一方の想起がしばしば互いに他の想起と結びつけられたさいに、突然であっても両者の間に関係が成立し、一方の想起が意識を他の想起に向わせる原因となるのである。

ここで日常生活の例をあげることにしよう。われわれと一緒に、さまざまな世事において協力しあいいつも寄りあって離れないような2人の友達がいるとしよう。あるときこの2人の一方が1人でいる姿をみかけたり、その名を耳にすると、われわれの意識はすぐに他方の友達を想起するのである。その理由は、2人をつねに一緒にみかけることによってわれわれの脳裏にある関係が作られ、この関係が2人のうちの一方を想起することをもう1人を想起させる原因とするからなのである。

2つの事柄の間にある種の間関係を成り立たせるためには、片方についての考えが他についての考えと1度結びつくだけで十分な場合がある。それは2つの考えが強い影響力をもって結びついたさいに生ずる。例えばある人がある国へ旅行し、その地でひどいマラリアにかかり、しばらくして回復し戻ってきたとする。この場合その国への旅行とマラリアとの間のこのような結びつきが、たがいの関係を作り出す。そしてこの国のことを想起するたびに彼の意識はマラリアを想いうかべることになるのである。ところでわれわれは、ことばと意味との因果関係についての問題を解消しうるのである。われわれはこの関係を意味の想起とことばの想起が繰り返し、あるいは強い影響力をもって結びつくことの結果として説明することができるのである。上述の例で明らかなように、これこそ実際にことばと意味の関係を成立させるものである。

さらにわれわれには次のような問いが残されている。すなわちことばの想起は多くの繰り返し、あるいは強い影響力によっていかにして特別の意味と結びつき、両者の間に言語的關係が成立するのかという問いである。

この問いに対する解答：ことばの中には、しばしば自動的に特定の意味と結びつくものがあり、両者の間に言語的關係が成立する。この種のものとしては、「アー」ということばがあげられる。もしこのことばが痛みを感じたときにはいつでも人間の口から自然に発せられるとするならば、そのことばは彼の意識の中で痛みという考えと結びついており、「アー」ということばを耳にすると彼の意識は痛みの考えに移行する。

次のような考えも可能であろう。すなわち人間は、ある言語が見出される以前から、すでにこのような関係、すなわち例えば「アー」ということばとその意味の間の自動的な結びつきゆえに成立するような関係に自らの注意を向けていたのであり、それにもとづいてことばと意味の間に新しい関係が芽生え始めたという考えである。またことばの中には、その意味との間にある種の因果的關係が成立するためには、意図的で注意深い方法で意味と結びつけられるものがある。この好例としては個人の固有名詞があげられる。あなたが自分の息子にアリーという名をつけたいと望む場合、あなたはアリーという名をその新しい子供に結びつけて、そこに言語的な関係を生み出そうとしているのであり、その結果アリーという名が子供を指示することになる。あなたのこの行為は「措定」と呼ばれるが、それはことばと意味を結びつける1つの方法であり、その結果意識はそのことばを想起するたびにつねにその意味のところへ飛躍することになる。

以上のことからわれわれは「措定」を、例えばあなたがある眼科医について尋ねる場合に行うことと比較することができる。あなたは「彼はジャービルだ」と聞かされる。そこであなたは彼の名をあなたの記憶に定着させ、必要なときはいつでも自分自身でそれを思い起せるようにしたいと望む。そこであなたは彼と、あなたの意識に定着した関連のあるものとの間を結びつけ

ようとして、例えば次のようにいう。「私は昨日ジャービルという著者の非常に面白い本を読んだ」。そして眼科医の名はその本の著者の名と同じであることを繰り返し思い出すのである。このようにしてあなたはその本の著者とジャービルという医者との間に特別なつながりを作り出すのである。そうすればその本のことを考えるときにはいつでもその医者の名前を思い出すことができるようになる。

このようにして結合を作り出す方法は、実質的に言語的關係を創り出す手段として「措定」を採用することと異なるところはない。

このようにしてわれわれは次のことを知る。すなわち「措定」の結果、措定された意味が予め明らかになり、措定が具体化する関係ゆえに、ことばを聞いただけで即座に意味が把握できるようになるのである。そしてここから措定をこの即時性から解明し、それを即時に理解される意味が措定の対象としての意味に他ならないことを示す印とみなす可能性が生ずるのである。なぜならば結果 (ma'lūl) は原因 ('illah) を時をあかさずに明らかにするものであり、即時性は真実の印とみなされうるのだから。

ことばの適用 ('isti'māl) とは何か

ことばが意味に措定されればことばの想起は、意味の想起の原因となり、ついで両者の間に成り立つこの言語的關係の利用が問題となる。あなたがもし他人にあることについて説明し、彼の意識の中にそれを想起させようと望むのならば、あなたは意味の想起の原因であることばを語ればよいのである。相手はそれを聞くと、自分の意識をことばと意味の間の因果関係にもとづいてその意味へと移行させる。あなたがことばを用いて聞き手の意識にその意味を選びとらせようと試みることを「(ことばの) 適用」 ('isti'māl) と呼ぶのである。あることばをそのことばの意味で用いることは、ことばについての各人のことばの産出活動ではあるが、他人の意識もそのことばの意味へ結びつくものとみなされる。その場合、ことばは「用いられるもの」

(musta‘amal)、意味は「用いられるものの内容」(musta‘amal fihi)、そしてそのことばを通じて聞き手の意識にそのことばの意味を選ばせようとする使用者の意思は「適用の意思」(‘irādah ‘isti‘māliyah)とそれぞれ呼ばれる。

一切のことばの適用は、使用者によることばの意味の想起が必要となるが、通常、使用者のことばの想起はどちらかといえば鏡に向かっているようなものであり、これにたいして意味の想起は実像に向かっているようなものである。すなわち両者は鏡とそれに写される像のようなものである。鏡を見るさいにあなたはそれを無視し、あなたのすべての注意はそこに写った像に向けられる。あなたがことばにたいする場合もこれと同様で、それは意味を写し出す鏡のようなものである。あなたはことばを無視し、すべての注意を意味にそそぐのである。

そこであなたは反論するであろう。ことばに注意を払わずにそれを眺めるなどということがいかにして起こりうるのか。それは矛盾そのものではなからうか。

以下がそれにたいする解答である。すなわちことばを鏡のようにのぞき見るということは、ことばを意味の中に消し去ること、すなわちことばを意味の中に融合させて意味そのものを眺めることなのである。これは、自らの姿を失いながら他と合体しているようなものを眺めるようなものだといえよう。

このような論拠にもとづいて『アル＝キファーヤ』の著者をはじめとする人々は、ことばを2つの意味において用いることは不可能であるという見解に至っている。それはこのような場合、ことばがあれこれと別の意味に同化されねばならないからで、1つのものが同じ属性をもちながら2度同化するなどということは、理性に適ったこととはいえないからである。

これにたいして次のような反論がなされるであろう。すなわち2つの意味からその両者を共に含む合成物を作り、ことばをその合成物と同化させることも可能であろう。それについては、そのようなことも可能であるが、それ

にしても語を1つの意味に適用したことになり、2つの意味に適用したことにはならないと答えておこう。

基本意と転意

ことばの適用は基本意的 (ḥaqīqī) なものと転意的 (majāzī) なものとに分けることができる。基本意的な適用とは、すなわちことばにたいして基本的に割り当てられた意味においてことばを適用することであり、その意味とことばとの間にはことばの措定によって作られた言語的な関係が成立している。したがってことばにたいして基本的に割り当てられた意味は「基本意的な意味」と呼ばれるのである。

転意的なことばの適用とは、本来割り当てられた意味（そのもの）ではないが、なんらかの観点から本来の意味と類似の別の意味にことばを用いることである。例えば「海」という語を、「大世界」という意味で用いても理解は可能である。これは水をたたえた「海」がその大きさと広さで大世界に似ているからなのである。ことばにたいして基本的に割り当てられた意味に似ている意味は「転意的意味」と呼ばれる。転意的意味における言語的關係は、基本的に割り当てられた意味とことばの關係という第1次的な言語的關係から派生する第2次的な關係とみなされる。なぜならそれは、基本意的な意味と転意的な意味との類似性に由来しているからである。

基本意的適用は、聞き手の意識を無条件で意味の想起へと移行させるという目的を達成する。なぜならば言語におけることばとその基本意との間に存在する因果關係は、この目的の達成を保証するものだからである。

転意的適用についていえば、「海」と「世界」との間には言語的關係、あるいは因果關係が存在しないため、それは聞き手の意識をその意味へと移行させることはない。したがって転意的適用においてその目的を達成するためには、その利用にさいしてその意図をはっきりさせる文脈が必要となる。例えば「学問における海」と述べた場合、「学問における」という表現が転意

的意味をもたらす文脈となる。これゆえに転意的適用は通常、基本意的適用以外に文脈が必要であるといわれるのである。

われわれはことばそのものから即座に意味を想いうかべる点で、基本意的な意味と転意的な意味とを区別する。なぜならば即座に心に浮かぶことは、すでに述べたように、「措定」を明らかにするものだからである。

転意の基本意への転化

ウスール学者はまさに以下の点に注目している。すなわち転意的適用は、まず始めにある種の文脈を必要とするが、しかしある文脈における転意的適用が多く用いられ、それが頻繁に繰り返されると、ことばとその転意的意味との間に新たな関係が成立する。そのことばは結果的にその意味に割り当てられ、転意から基本意へと変化し、そのさいには件の文脈は必要なくなってしまう。この状態は指定的 (ta'yini) 措定と呼ばれるが、それゆえにひとが想起の作用を介して措定する行為が、指定的措定と呼ばれるのである。この現象についてわれわれは、措定の実態と言語的關係の説明において用いた方法に即して、簡単にこれを説明することができる。われわれはすでに言語的關係が、ことばと意味が幾度もあるいは強い影響力の下で関係づけられることによって生ずるものであることを認めている。したがってことばが転意的な意味で頻繁に用いられれば、そのことばの想起は聞き手の意識の中で転意的な意味の想起に繰り返し結びつけられる。この繰り返された関係づけが、両者の言語的關係を成立させるのである。

ことばの名詞的意味と不変化詞的意味への分類

文法学が規定しているように、アラビア語の単語は、名詞、動詞、不変化詞に区分される。

名詞 ('ism) は、そのみを耳にしたにせよ文章の中で使われているのを聞いたにせよ、われわれがその名詞から理解した意味を示すものである。

不変化詞 (harf) は、文中でそれを聞かなければ意味はもたらされない。不変化詞によって示されるものとは、さまざまなかたちの名詞的な意味間のつながりなのである。したがって「暖炉の中で火が燃える」と述べるときの「～の中で」は、2つの名詞的意味、すなわち火と暖炉の特別なつながりなのである。不変化詞の意味が関係づけであることの証拠としては、次の2つの事柄があげられる。

まず第1に、不変化詞の意味は不変化詞が文章から切り離されれば明らかにならない。それは不変化詞によって示されるものが2つの意味の間のつながりであるからに他ならず、したがって文中の他の意味が存在しなければ、つながりの前提も存在しないのである。

第2は以下のような問題である。文の内容はいくつかの部分の相互関連であるということに疑いはない。またこのように相互に関連した内容が、つながりとつなげられた意味とを含んでいることも疑いがない。ところでこのつながりは、それを証明するものがなければ生じえないのである。さもないければ意味は意識に到達するが、拡散しており、連関性をもたない。そして名詞はこのつながりを示すものではない。したがってわれわれはその意味を文章のうちでなければ理解できないのである。このつながりは相互に関連した意味の枠内以外では理解されえないのであり、したがってこのつながりを示すものが不変化詞以外にないということになるのである。不変化詞は多様でありさまざまなつながりを示している。あらゆるつながりは2つの部分の関連性を意味するので、不変化詞の意味は2つのものを関連づけるつながりを意味するといういい方は正しい。名詞的意味は個々に独立した意味である。他方、関連あるつながりの意味を示すものすべてをわれわれは、ウスール学的に不変化詞とみなすのである。これにたいして独立した意味を示すものはウスール学からすれば名詞とみなされる。

動詞に関していえば、それは実質 (māddah) と形態 (hay'ah) からなる。われわれは実質を動詞が引き出される根幹であるとし、形態を実質がとる特

別な形であると規定する。

動詞における実質は名詞と変わるところがない。すなわち「火がつく」(tashta 'il) という動詞の実質は「火がつくこと」('ishti 'al) なのである。これは名詞的意味をもっているが、動詞はその実質のもつ意味と等しいわけではない。むしろそれは、実質に加えて燃焼という語を「燃える」という語の代わりに用いることを許さないという証拠を付加しているのである。これは動詞が、その意味内容において実質の意味にこのような条件を付加していることを明らかにしている。そしてこの付加は形態から派生しているのである。それゆえわれわれは動詞の形態が、独立した名詞的な意味ではないある種の意味に関わっていることを認めるのである。もしそうであるならば、動詞はそのような意味を示す名詞と動詞の実質的内容を示す名詞とに置き換えることができることになる。ただしすでに明らかなように、動詞は文の文脈において、いかなる名詞とも置き換えることは不可能なのである。以上で明瞭なのは、形態によって示されるものは2つのものを結びつける関係的な意味であり、それゆえに上述の置き換えは不可能なのである。動詞の形態が示すこのようなつながりは、「火が燃える」という文において、実質の意味と文中の他の意味、例えば主語との間に成り立つつながりなのである。したがって動詞の形態が意味するところは燃焼と火との間のつながりに他ならない。

このことからわれわれは次のように結論づけることができる。すなわち動詞とは、名詞と不変化詞から合成されており、その実質とは名詞であり、その形態は不変化詞である。したがって言語が名詞と不変化詞という2つの範疇に分類されるといういい方は正しい。

文の形態

動詞が不変化詞的意味、すなわちことばとことばのつながりを示す形態をもっていることはすでに了解したが、同様の状態は文中においても存在する。

文 (jumlah) とは、たがいに関連性をもつ2語、またはそれ以上の語のまとまりをいう。例えば「アリーはイマームである」という表現においては、「アリー」という語からその名詞的な意味が、また「イマーム」という語からも同様にその名詞的な意味が理解される。さらにこれに加えて、この2つの名詞的な意味の間に特別なつながりが理解されるのである。この特別なつながりは「アリー」ということばだけでは示されえないし、「イマーム」ということばだけでも不可能である。しかし文はその特別の構成によりそれを示すことができる。このことは文の形態がある種のつながり、すなわち不変化詞的な意味を示すことを意味している。

上述のことから、言語というものが分析的な観点から2つのグループに分類されうるといえる点が明らかになる。第1のグループは名詞的な意味をもつグループで、このグループは名詞および動詞の実質を含んでいる。第2は不変化的意味、すなわちことばとことばを結ぶつながりの意味をもつグループで、そこには不変化詞と動詞の形態および文の形態が含まれる。

完全文と不完全文

文を調べてみるとそこには、話し手が情報を発し、聞き手がそれに対して肯定なり否定なりができる完全な意味を示す文と、このようなことが起こりえないような不完全な文とがあることに気づく。後者の場合は、全体的に1つの単語同様のものとみなされる。あなたが「学識あるアル＝ムフィード」(al-mufid al-‘ālim) といった場合、われわれは丁度あなたが「アル＝ムフィード」とだけ言って黙ってしまった場合と同様にその後を期待し続ける。これはあなたが「アル＝ムフィードは学者である」(al-mufid ‘ālim) といった場合と対称をなす。後者の場合、その文は完成した完全なものである。

完全文と不完全文の間の区別は、文の形態と関係の根元とが示すある種のつながりに帰着する。すなわち不完全文の形態は同化的関係、つまり修飾語と被修飾語とが一体となり、そのまとまりが1つの特定の意味と特別の部分

となるようなかたちで同化するという関係を示す。それゆえ不完全文は1つの単語のようなものであり、他方、完全文は一方が他から完全に区別されるような2つの部分からなる非同化的な関係を示すのである。したがって意識にとっては名詞文の主語 (mubtada') とその述部 (khabar) のようにたがいに異なった2つのものとして現れるのである。

1つの文には同化的関係と非同化的関係とが含まれる。例えば「学識あるアル＝ムフィードは教師である」というとき、形容詞と形容される主語との関係は同化的であり、主語と述語の関係は非同化的である。文の完全性は文がこのような2つの関係を含むことから生ずるのである。

そこで不完全文について、例えば《min》(～から)や《'ilā》(～へ)といった不変化詞について調べてみると、1つの例外もなくそれに沈黙が続きえないような不完全な関係しか示していないことに気づく。「学識あるアル＝ムフィード」といったあと黙ってしまったり、「バスラからの旅」といっただけで黙ってしまうことは許されない。これが一々の不変化詞や不完全文の形態はすべて同化的関係を示すということを意味しており、その点で完全文の形態と異なっている。完全文は動詞文であれ名詞文であれ非同化的関係を示すものなのである。

言語によって示されるもの (madlūl lughawī) と確認に伴われて示されるもの (madlūl taṣḍīqī)

われわれはすでに、ことばによる意味の指示とはことばの想起が意味の想起をもたらすことであり、そのさいことばを「指示するもの」(dall)、そのことばを聞いて想起する意味を「指示されたもの」(madlūl)と名づけた。

この場合の指示は言語的なものであり、ここで留意すべきことは、この指示がことばを意味にたいして措定する過程をへて生まれるという点である。なぜならばこの措定はことばの想起と意味の想起の間に因果関係を創り出す

のであり、この関係にしたがって言語的な指示が生じ、それによって示されるものがことばにたいする言語的な意味なのである。

この指示はわれわれがそれを耳にするかぎりどこから発したものであれ、ことばから切り離されえない。したがって「真実は勝利する」という文を耳にすれば、われわれの意識はすぐに言語的意味のところに移行する。事情は意識的な話し手から聞こうが、眠って無意識の状態にある人間から聞こうが、また2つの石がぶつかった結果そう聞こえたとしても相違はない。その場合われわれは「真実」という語と「勝利する」という語の意味を想起し、同時に文の形態がもたらす完全な関係を想起するのである。このような指示は、したがって「想起の指示」(dalālah taṣawwuriyah)と呼ばれる。

しかしいくつかの事例を比較すると、眠った人間が口にしたり、石がぶつかって聞こえるような文の場合には、その文の言語的意味しか含まれていないことに気づく。その文の効果は「真実」と「勝利する」ということと、両者の完全な関係をわれわれの意識に想起させることに限定されているのである。ただし意識的な話し手から聞いた場合には、指示は想起の段階にとどまらず確認のレベルにまで広がる。そのさい文は発話者の心中にある意図を開示するのである。そこでわれわれは、発話者の発言を介して、彼の心の中にある実践的な意思の存在するを読みとる。つまり彼は「真実」という語と「勝利する」という語の言語的意味と文の形態のもつ意味がわれわれの意識の中で重視され、われわれがそれらをきちんと想起するよう望んでいるのである。発話者はわれわれにたんに意識の中で想起するためだけでなく、彼自身の心中にある意図をわれわれがくみとるようにそれらの意味を想起することを望んでいるのである。このような基本的な意図は、前述の「真実は勝利する」に即していえば、主語にたいして述語を確定するための陳述である。したがって発話者は、その文の内容が実際に確定していることをわれわれに知らしめるために、われわれが(その意にそって)その文の意味を想起することを望んでいるのである。発話者の心中にあるこのような基本的な意

図は「誠実な意思」(‘irādah jiddiyah)と呼ばれる。さらにこれら2つのこと、つまり実践的意思と誠実な意思に関する指示は「確認の指示」(dalālah taṣḍiqīyah)と呼ばれる。なぜならばそれは発話者の意思を明らかにし、たんなる想起ではなく、われわれにその内容の確認を迫るものだからである。

このようにわれわれは、完全文には言語的、想起的に示されるものの他に、2つの確認的な指示対象があることを知る。

その1は実践的意思であるが、発話者が文を述べる仕方に即してわれわれは、彼が文中の語の意味をわれわれに想起させようと望んでいることを認める。その2は誠実な意思である。これは発話者がそれゆえにわれわれに意味を想起させようとしている基本的な意図である。

しばしば文は第2の確認的な指示対象から切り離される。このような事態は、発話者がまじめでなく冗談で文を述べた場合、つまりその文によって聞き手の意識に語の意味を想起させることだけが意図された場合に起こる。この場合に見出されるのは誠実な意思ではなく適用の意思だけなのである。

確認的な指示は言語的ではない。すなわちそれはことばと確認的に示されたもの(意味)との間の措定によってもたらされる関係を述べるものではないのである。なぜならば措定は、ことばの想起と意味の想起との間に因果関係を作り出すものであって、ことばと確認的に示されるものとの間の関係を作るわけではないからである。むしろ確認的な指示は発話者の状態から生ずるものなのである。もしもある人がきちんとした意識をもち、めざめた状態でまじめな態度で、「真実は勝利する」といえば、その状態からこの文は不注意や冗談で述べられたのではなく、意識的に、特定の意思をもって話されたということを示すのである。

このようにして以下のことが確認される。例えば「真実は勝利する」というような文を耳にした場合、われわれはことばの想起と意味の想起との間に因果関係を作り出す措定ゆえに、主語と述語にたいする言語的意味を想起す

る。またわれわれは発話者の状態に応じて、彼の心中の意図を明らかにすることができる。われわれの最初の想起は想起的指示であり、のちの発見が確認的指示である。われわれが想起する意味はことばにたいしては想起的かつ言語的である。また発話者の心の中にわれわれが認める意思是、発話者の状態が示す確認的、かつ精神的なものである。

以上にもとづきわれわれは、指示に関して2つ根拠を見出すことができる。

その第1は言語である。そこにはあらゆる指定が含まれるが、言語は想起的指示の根源である。

いま1つは発話者の状態である。それは確認的指示、すなわちことばによる精神的かつ確認的な指示内容に関する指示の根源である。なぜならばことばは、もし発話者が目覚めていて、注意深く、まじめな状態にあるときに発せられれば、彼の意味を明らかにするものなのである。この状態が確認的指示の根拠である。したがって発話者が眠ったり、まどろんだりしているさいにそのことばが語られたならば、確認的な指示も精神的な指示内容も成立しないのである。

平叙文と恣意文

文は通常平叙的 (khabariyyah) なものと恣意的 ('inshā'iyah) なものとに分けられるが、われわれは日常生活において両者の区別を見出すことができる。例えば昨日本を売ったことを話そうとするときに、あなたは「私は1ディーナールで本を売った」というであろう。ただし実際に買い手と取引を完了するために、「私はあなたに1ディーナールで本を売った[る]」という場合は、文は基本的に上の例とは異なってくる。[アラビア語では契約の前提は完了形で述べられ、この提案にたいして買い手が同じ完了形で「私はあなたから1ディーナールで本を買った」と述べることで完了する。日本語では未完形「売る」が相応しい表現であるが、これに代わってアラビア語では完了形が用いられる点に注意。]

2つの状況において文は販売と売り手、すなわちあなたと売却との間の完全な関係を示しているものの、われわれの文の理解ならびに関係の想起に関して、第1の状況と第2の状況とでは異なるのである。第1の状況において発話者が、「私は1ディーナールで本を売った」というときには、彼は実際に現実のものとなりすでに完了したことによって関係を想起しているが、その場合彼が自ら望んでさらに情報を与えない限りその関係の本性が認められるわけではない。しかし第2の状況において「私はあなたに1ディーナールで本を売った」というときには、彼はそれが実際に現実のものとして完了しているという観点から関係を想起しているのではなく、自分がその実現を望むような関係として、それを想起しているのである。

以上から次のように結論することができる。すなわち平叙文は実際に実現し、すでに完了した事柄として認められる完全な関係をその主題とし、恣意文はその実現が望まれる関係として認められる完全な関係をその主題としている。

学者たちの中には、『アル＝キファーヤ』の著者のように通常の叙述における「私は売った」という表現と恣意的な状態における「私は売った」という表現が示す関係は同一であり、2つの文の間では想起によって示されるものの段階にはいかなる区別も見出されないとする考えがある。区別があるとすれば、それは確認的内容の段階においてである。なぜならば売り手はその文によって所有権の問題を明らかにし、それに関する妨害の除去を構じているのである。売り手以外の者にとってこの文はその内容について叙述するものであり、このように確認的に示されるものと想起によって示されるものとは異なっているのである。

われわれの理解するかぎりで明らかなことは、このような主張が「私は売った」の場合のように、平叙文と恣意文とがある1つの語を共有している場合に通用する点である。平叙文と恣意文がそれぞれ個別の構成要素をもっているさいにはこれは適用されえないのである。例えば命令形は恣意文の1つであるが、それは発生した出来事について語るために用いることはできず、むしろ

その発生の希望を示すものなのである。したがってここで両者を区別するのが確認的内容のみであると認めても、想起的内容が平叙文の場合と同じ働きを行うとは主張しえないであろう。この主張が不可能であることを示す証拠は、確認的内容から切り離された場合でもまた意識的でない発話者から聞いた場合でも、われわれが両者の間の差異に気づく点あげられる。

ウスール学が探求する指示

ウスール学の観点からみれば、法発見の実践における言語的要素は共通要素と個別要素とに分けられる。

共通要素とは、指示がとり扱っている主題がいかなるものであれ、指示とみなされうるあらゆる言語的道具をさす。例えば動詞の命令形もこれに該当する。したがってそれはいかなる主題についても利用されうるのである。法発見の実践における個別の要素とは、特定の主題を扱う指示にのみ含まれうる一切の言語的用法をさす。それゆえに他の主題の法的規定の発見にたいしてはなんらの影響力ももたない。例えば「イフサーン」という語は、イフサーンに関する規定を含む指示以外の指示には含まれない。例えば礼拝の諸規定を含む指示にとって、「イフサーン」という語はなんの関係もないのである。したがって「イフサーン」という語は、法発見の実践における個別の要素であるといえる。これに従えば、言語に関してウスール学は法発見の実践において共通要素とみなされる言語的用法の第1の区分をその研究対象としている。したがってそれは、動詞の命令形によって示されるものとか、それが示すものは義務なのか奨励なのかといった問題を探求する。しかしそれは「イフサーン」ということばによって示されるものについては検討しない。言語的用法の第1の区分には条件詞も含まれる。その理由はそれがいかなる主題と関連していようと、なんらかの言語的指示によって法発見に利用されうるものだからである。そこでわれわれは「日が暮れたら礼拝をしなければならぬ」という明文から、礼拝の義務が条件の指示によって、日没と結び

ついていることを見出すのである。また「ラマダーン月の新月になったら、断食をしなければならない」という明文からは、断食の義務と新月とが結びついていることを見出すのである。それゆえウスूल学は条件を指示するものをその性質上、共通要素として研究する。そしてその条件が示す関係の種類と、その結果がシャリーアに適った法規の発見にいかに関わるかについて検討するのである。

定冠詞によって規定された複数形もこれと同様である。なぜならばそれは、その扱う主題がいかなるものであれ、言語的指示に含まれうる言語的用法なのだから。

以下にウスूल学者たちが研究の対象としているこのような共通の用法のいくつかのモデルについて述べることにする。

1. 命令形

動詞の命令形は「行け」「礼拝せよ」「断食せよ」「戦え」などのように命令を示すものである。

ウスूल学者の間で一般に了解事項となっているのは、命令形が言語的に義務を示すということである。

このような主張はわれわれを以下のような疑問へと導く。すなわちこの主張は、動詞の命令形は義務（そのもの）を示しているのか、それは義務ということばが示すものを示しているだろうか。それともこの2つが同義的であるとすれば、その前提はいかなるものであろうか。たしかにわれわれは、義務ということばと動詞の命令形とは同義ではないという感じを抱く。さもないればこの両者は交換が可能なのである。しかしこの交換が許されないとすれば、われわれは動詞の命令形が、義務ということばが示す意味とは異なる意味を示しているということを理解する。そうなると動詞の命令形が義務を示すというウスूल学者間の通説的見解の理解は困難なものとなる。

実際のところこの主張は、動詞の命令形がいかにして義務を示すかを知る

ために、その形態によって示されるものの分析を必要としている。そこで動詞の命令形について詳細に検討してみると、それがあつた種の関係を示すことがわかる。その関係とは、実現が望まれる関係と、責任を課された者がそれを具体化する期待がこめられた動詞の実質と動作主との関係である。ここで獵師が獵犬を獲物に向かわせる場合について考えてみよう。獵師が獵犬を獲物に向かわせるさい、彼が獲物に近づく獵犬を想起する形式こそが、動詞の命令形が示す形式そのものなのであり、それゆゑウスूल学においては、命令形によって示されるものは向かわせること、つまり使役的 ('irsāliyah) 関係であるといわれるのである。

獵師が犬をその獲物のところへさし向けたさいに、この「さし向け」はその獲物を獲得したいという強い渴望とそれについての明確な欲望により生ずる場合と、不明確な欲望と軽度の渴望によって生ずる場合とがある。同様に動詞の命令形が示す使役的關係について、われわれはこれを強い欲望と明瞭な義務づけから想起することもできるし、弱い欲望と軽度の渴望とから想起することもできる。これに照らしてわれわれはいまやウスूल学で「動詞の命令形は義務を示す」といわれることの真意を理解することができる。その意味はすなわち、命令形がその特質、強い欲望と明瞭な義務づけから生じた結果として、使役的關係に措定されたということである。それゆゑ強制と義務の意味は、そのことばを耳にしたさいにその形にたいしてわれわれが言語的意味を想起するさいの形式に含まれるのであつて、動詞の命令が義務ということばと同義になるというわけではない。強制と義務がその形式の意味に含まれるという意味は、命令形が奨励との関わりで用いられてはならないということではなく、むしろそれはしばしば義務の領域で用いられているのと同様に奨励の領域においても用いられているのである。ただしいずれにせよ義務の領域内での用法が実際の用法なのである。なぜならそれは、命令形が措定された意味に即した用法なのであり、奨励の領域における命令形の用法は、奨励と義務との間の類似性が明らかにする比喩的な用法だからである。

命令形が義務にたいして措定されている点は、われわれが即時の自明性 (tabadr) と呼んだものによって明らかである。つまりそれは慣習的に予め意識化されているが、その証拠としては以下のようなことがあげられる。すなわち慣習的な命令者が命令形を用いて法的義務を負う者に命令を与えたとする。そして法的義務を負う者が、その命令が義務もしくは奨励であることを知らなかったと弁解し、命令を実行しなかったとしても弁解は通じないし、それを遵守しなかった点で非難の対象となる。このことはことばおよびその即時の自明性からして、慣習的に予め義務とされているということを示す以外の何物でもない。即時の自明性とは真実の印に他ならないのである。

2. 禁止形

禁止形は「行くな」のような形で、ウスール学者内の通説では禁止形は忌避を示すといわれている。われわれはこの見解を、命令形が義務を示すという理解と同様の形で理解しなければならない。ただしそこには相違がある。すなわち禁止は抑制と拒否であるのにたいし、命令とは促進と要求を意味しているのである。したがって禁止形は抑制的 ('msākiyah) 関係を示すものといえる。

われわれは「行け」という文を耳にすると、行くことと相手の2人称の人物との関係を想起する。ついで話者はちょうど獵師が犬を獲物にさし向けるように、受け手の人間をその関わりの方向にさし向け、それを実現するように促すのである。他方「行くな」という文を耳にした場合は、われわれは行くことと2人称との関係を想起し、話者が相手の2人称の人物にたいしてその関係から遠ざけ、妨げることを想起する。それは獵犬が獲物を追いかけてやうとしているさいに、獵師が犬をおさえるようなものである。われわれがこの関係を「抑制的 ('imsākiyah) 関係」と呼ぶのはそのような理由によるものである。忌避は禁止によって示されるものに含まれるが、それは義務が命令によって示されるものの中に含まれているのと同じ仕方によっている。

この点についてふたたび獵師の例に戻ると、彼が自分の犬をひきとどめて獲物を追いかけるのを止めさせた場合、彼が犬をひきとどめたのは犬が獲物を追いかけることにたいする強い嫌悪の結果なのである。もしくはそれは、弱い度合の嫌悪からも生じうる。これと類似のことは、われわれが問題にしている抑制の関係においても想起される。つまりわれわれはこの抑制の関係を禁止を求める強い嫌悪の結果としても、軽い嫌悪の結果としても同様に想起しうるのである。

以上に照らして禁止形が忌避を示しているということは、この形態が強い嫌悪、つまり嫌悪の結果としてもたらされる抑制的關係に措定されていることを示している。したがって忌避は、われわれが禁止形を耳にしたとき、それによってその形態の言語的意味を想起するような形式の中に含まれるのである。禁止形がこのように措定されたものであることを示す証拠は、命令形について述べたさいに指摘した自明性なのである。

われわれは同時に禁止形を嫌悪の領域において用いることができる。したがって忌むべき行為についても、嫌悪と忌避の間に成り立つ類似性の関係によっても禁止されうるが、嫌悪の領域におけるこの種の用法は、比喩的なものとみなされる。

3. 一般化

この問題は次のように説明しうるであろう。ある人が自分の子供にムスリムの隣人を尊敬するよう命令したいと望む場合、通常彼は「隣人を尊敬しなさい」というだけでは充分ではなく、「ムスリムの隣人を尊敬しなさい」といわなければならない。他方、自分の子供にたいして宗教のいかなを問わず隣人を尊敬するよう望むさいには、「隣人を尊敬しなさい」ということであろう。そのさい隣人ということばは特別な形容語で限定をうけておらず、したがって彼のことばからその命令がムスリムの隣人に限定されず、異教徒の隣人までをも含まれることが理解されるのである。われわれはこの包含を、

条件のつかない隣人ということばが用いられた結果として理解するのである。このことは「一般化」 ('itlāq) と名づけられ、この状態におかれた語は「無限定的」 (mutlaq) と呼ばれる。

これによれば文言が言語的制約から自由である場合、それは判断が一般的に妥当することを示している。例えばシャリーアの明文として、クルアーンの中のことば「アッラーは商売を許された」があげられる。ここでは商売という語はその文言中でいかなる制約によっても拘束されておらず、したがってこのような一般化はあらゆる種類の商売を認めるという一般的な判断が含まれるとされるのである。文言において、制約のない語の指摘が一般化を指示するのはいかにしてなのか、そしてこの指示の根拠は何なのかについて詳論することは、この講義のレベルでは不可能である。

しかしわれわれは手短かに次のようにいうことができる。すなわち発話者自身の中にある望みがあって、そのような望みを完全に説明する役割を果たすような文言に自分を向かわせれば、発話者の状態は明瞭になるのである。すなわち隣人を尊敬しなさいといい、それがとりわけムスリムの隣人をさすとするならば、彼の述べたことは充分ではなく、通常イスラームの条件を示すものによって補完されなければならない。ところで条件を示すものが提示されないあらゆる場合に、われわれはこのような条件が彼の望みに含まれていないことを認める。なぜならばもし条件が彼の望みに含まれており、それにもかかわらず彼がそれに言及しないとすれば、これは文言の意図を完全に説明する役割を果たすとされる彼の状態が意味するものに反していることになるのである。このような推論にもとづいてわれわれは、沈黙や条件を指摘しない態度から一般化を明らかにすることができる。そしてそれは深い知の助けを借りて説明されうるのである。

4. 全体を示す語、用法

全体を示す語とは、例えば「すべての公正な人物を尊重しなさい」という

ときの「すべての」(kull) のことである。命令者は、自分の判断が全体におよび一般的であることを示したいと望むならば、すでに説明したように「一般化」の方法を用いたり、条件づけのないことばを引用するだけでも充分である。しかし「隣人を尊敬しなさい」という場合には、さらに全体性と包括性の強調が付加されるよう意図されているのである。そのさいには特別な語が用いられることになる。それが示されるには、前例にならうならば、「すべての隣人を尊敬しなさい」といわれることになる。聞き手はこれによって全体性と包括性の強調が付加されていることを理解する。それゆえ「すべての」(kull) という語は、言語的にこのような意味をさすものと措定されているために、全体性を示す語の中でも特に重要である。そしてこのような語によって一般性を示される語は一般語 ('āmm) と呼ばれ、被介入語 (madkhūl-l-'adāt) とみなされる。なぜならば全体を示す語がそのことばに加えられ、それを一般化しているからである。

以上からわれわれは、一般性に関する指示が以下の2つの方法のいずれかによって実現されると結論することができる。

第1は消極的な方法で、一般化 ('itlāq)、すなわち条件づけのないことばを用いることである。

第2は積極的な方法で、《kull》、《jami'》、《kāffah》などの一般性を示す語の使用によるものである。

ウスール学者の間では、定冠詞つきの複数形《al-fuqahā'》(法律家の複数形)とか《al-'uqūd》(契約の複数形)等については議論が分れている。

ある学者たちはまず次のように主張している。このような(複数)形は、それ自体が例えば「すべての」という語が付加されているのと同じように「全体を示す用法」に属している。例えば「法律家たち」のような複数形の場合、話者がそのすべてに適用される点を確定しようと望むさいには、その全体性を積極的な方法で証明するために定冠詞を加えればよい。つまり定冠詞つきの複数形として「法律家をすべて尊敬しなさい」('ihtarim-l-fuqahā')

とか、「契約をすべて守りなさい」(‘uwfū bi-l-‘uqūd)とかといえよ
いのである。

他のウスール学者は定冠詞付きの複数形が全体性を示すものではないと主張している。例えばわれわれは話者が「法律家たちを尊敬しなさい」というのを聞いたときにはいつでも、一般化あるいは条件の欠如ゆえにそこに判断の包括性を認めるが、それは複数形に定冠詞がついているという理由、つまり積極的ではなく消極的な手段によっているというわけではない。したがって「法律家たち(al-fuqahā’)を尊敬しなさい」といおうが「法律家(al-faqih)を尊敬しなさい」といおうが、両者の間に区別はないのである。すなわち第2の文においてわれわれは包括性を一般化に求めるが、第1の文においても状態は同様なのである。したがって定冠詞つきであれば単数形も複数形も、消極的な方法によってしか包括性を示しえないのである。

5. 条件を示す語、用法

条件を示す語とは、例えば「太陽が沈んださいには礼拝せよ」とか「巡礼のための白衣(イフラーム)をまとったさいには香水をつけるな」というときの「～のさいには」(‘idhā)のことである。ところで条件の用法が含まれている文は条件文と呼ばれる。それは言語的な機能において、条件的用法が含まれない他の文とは異なっている。すなわちすべての文は名詞文における述部と主部との関わりと同様に、語を他の語と結びつける役割を果たしているのである。

ところで条件文は条件を示す文と帰結を示す文の2つを連結させる。そしてこれら2つの文のそれぞれは、このような条件文のつながりゆえに、完全文から不完全文に変わる。この場合完全文とは、条件文の全体をさすものである。

条件文の例として上にあげた2つについてみるならば、第1の例における条件は太陽が沈むことであり、第2の例では巡礼のために白衣をまとうこと

である。そして条件によって限定されるものといえ、**「礼拝せよ」**とか**「香水をつけるな」**という文によって示されるもののことである。ところで上述のように**「礼拝せよ」**という命令文によって示されるものが義務を示し、**「香水をつけるな」**という禁止文によって示されるものは忌避を示している。したがってわれわれは条件づけられているものが義務か禁止、つまりシャリーア上の規定であると知ることができる。つまりシャリーア上の規定は日没や巡礼のために白衣をまとうことによって条件づけられているのであり、それは日没、白衣と結びついており、それらに制約されている。もしそのような制約が消滅すれば制限も解消する。

このことから条件語は、条件が消滅した場合にシャリーアの規定も解消することを示すという結論を導き出す。なぜならばこのことは、条件語がシャリーアの規定の限定を示していることの結果であり、それによってシャリーアの規定は条件づけられるのである。したがって**「太陽が沈んだら礼拝せよ」**という表現は、日没前には礼拝の義務がないことを示すものである。また**「巡礼のための白衣をまとったさいには、香水をつけるな」**という表現は、巡礼のための白衣をまとっていない場合には、香水が禁じられていないことを示している。こうして文は、2つの内容をもつことになる。つまり積極的なものと消極的なものである。

積極的なものとは、条件の確定に伴って帰結も確定するものであり、消極的な内容とは条件の消滅に伴って帰結も解消するのである。

積極的な内容は文にたいして**「明示的なもの」** (manṭūq) と呼ばれ、消極的に示されるものについては**「暗示的なもの」** (mafḥūm) と呼ばれる。

すべての文はこのような消極的な内容を有しており、ウスूल学の慣用においては、このような文なり命題は暗示的といわれる。

あるウスूल学者は、言語においてこのように消極的に示されるものに関する一般原則を作り出している。規定の条件づけと限定を示すすべての言語的表現の内容は、消極的に示されるものである。なぜならそれは規定にたい

してそれが措定した範囲の外側で規定の解消を示すからである。そのさい条件語はこの一般原則を確認するものとみなされる。なぜならそれは、規定が条件によって制約されていることを示すからである。

原則を確認するものとして限界 (ghāyah) を示す語が含まれる。例えば「日が沈むまで断食しなさい」といわれるときの「断食せよ」は義務を示す動詞の命令形であり、「～まで」 (ḥattā) という語は限界を示す表現として、命令形が指示している義務に境界と限界を設けている。そして義務を限定する意味が、それに制約を課すことになるのである。したがってそれは日没後には断食の義務が解消することを示すことになる。これが「暗示的なもの」と呼ばれる消極的な指示の内容なのである。条件文にとっての消極的な内容は「条件によって黙示的に理解されるもの」と呼ばれるが、上述の例の「～まで」のような限界語にとっての消極的な内容は「限界によって暗示的に理解されるもの」と呼ばれる。例えば「公正な貧者を大切にしなさい」という文の場合その制約は、公正でない者を大切にする必要がないということを示しているわけではない。なぜならばこの制約は規定そのものにたいする制約ではなく、貧者にたいする形容であり、制約だからである。貧者は規定の主題であっても、規定そのものではない。そして制約化が直接に規定と関わらないかぎり、暗示的なものは指定を受けないのである。以上から形容には暗示的な内容は存在しないということである。ここにあげた例では、「公正な」といったことばはこれに該当する。

B. 明白な証拠性

シャリーアに適った証拠について検討する場合、重要なことはそれを言語的想起によって示されるものとの関連ばかりでなく、確認によって示されるものとの関連においても説明することである。それによってわれわれは、立法者の意図を正しく知ることができるのである。しばしばわれわれはことば

が実に多くの言語的、慣習的指示に解釈されうることに気づく。しからばいかにしてわれわれは話者の意思を確定することができるであろうか。

ここでわれわれは2つの明白さについて検討することにしよう。第1は想起的指示の段階で特定の意味に現れる言語的明白さである。この段階における明白さの意味は、あることばを他人から聞いたさいに人間が即座にその意味を想起するということである。つまりそれは言語的にそのことばにもっとも近い意味なのである。いまひとつの明白さとは話者の状態である。つまりこの場合には彼が望んでいることが、想起的指示の段階において、ことばの明白さと一致しているのである。表現をかえれば彼は言語的にことばにもっとも近い意味を欲しているのである。これは確定性と被確定性の一致にもとづく明白さと呼ばれるものである。ウスール学では、話者の状態がことばにもっとも近い意味を求めることに現れることを証拠性とみなす点で一致している。

明白さの証拠性という意味は、本来このような観点から言語的証拠を説明するためのものであった。したがってわれわれはつねに、話者が自分の状態に照らして、一般的な言語体系*においてそのことばにもっとも近い意味を求めていることを前提としなければならない。それゆえに明白さの証拠性は「明白さの根拠」と呼ばれるのである。なぜならそれは言語的証拠について説明するさいの根拠となる明白さを生み出すものなのだから。

*ここで言語、あるいは一般的言語体系という場合、慣習にたいする言語という意味ではない。それは第一義的言語であるにせよ第二義的言語であるにせよ、語の指示を行う動詞的役割を果たす体系である。

以上のような観点から先の考察においてある語にとってもっとも近い言語的指示と、一般的言語体系の中での語の明白な意味との限界になぜわれわれが深い関心をもったかという理由を知ることができる。言語的証拠の説明に関して重要なことは、話者がそのことばによってどのような意味を伝えようとしているのかを明らかにすることである。その言語においてそのことばに1番近い意味がなんであるかを明らかにすることではない。ただしわれわれは、明白さの根拠に照らして話者の意思を明らかにすることと、語にとってもっとも近い言語的指示内容の確定との間の関連はきわめて密接であると考えている。なぜならば明白さの根拠は、話者がことばによって意味するものが、そのもっとも近い言語的指示内容そのものであると規定するのだから。つまりそれは、言語的にそのことばがもつ明白な意味に他ならないのである。したがって話者の意思を知るためには、そのことばにとって言語的にもっとも近い意味を知り、それが話者の意図する真の意味であると判断する必要があるのである。

明白さの証拠性は以下の2つの前提からなる。

第1：ムハンマドの教友たちと歴代イマームの教友たちの行動基準は、クルアーンとスンナとに明白に示されたものにあり、それらを理解するにあたっては基本的にその明白さに依拠したが、このことは彼らの行為、実践から歴史的に明らかである。

第2：このような行動基準は、無垢な人々——彼らの上に平安あれ——の見聞に成り立っており、いささかも異議をさしはさむような余地はない。このことはその法的正当性を示すものであって、さもなければ彼らはそれを遠ざけていたであろう。このように立法者が明白さを行動基準としていたことは明らかであり、それが明白さの証拠性の法的意味なのである。

明白さの証拠性の言語的証拠にたいする適用

以下にわれわれは、明白さの証拠性の原則を適用するさいの3つの状況に

について検討する。

第1：証拠に含まれることばが、言語的に唯一の意味をもつもので、一般の言語的慣習の体系において他の意味を指示しえない場合。

一般原則はこの場合、ことばをある1つの意味に結びつけることを要請する。そして「話者はその意味を意図している」といわれるのである。なぜならば話者は、そのことばによってつねに一般的言語体系においてそれにたいして確定された意味を意図し、そのような場合の証拠は意味的にも正しく典拠としての明文に相応しいとみなされるのである。

第2：ことばその意味との関連で、一般的な言語体系に照らして多義語 (mushtarak) のように数多くの意味をもつ場合。この場合には、上述の原則にもとづいてことばの意味を確定することはできない。なぜならばそこには原則が適用される対象としてのことばに、言語的にもっとも近い意味などというものが存在しないからである。その場合の証拠は一般的なものでしかない。

第3：ことばが言語的に多くの意味をもっているが、そのうちの1つが言語的に他に比してそのことばにもっと近い意味をもっている場合。例えば《al-bahr》という語を例にとれば、(原義に) 近い実質的な意味は「水からできた海」であり、(原義から) 遠い比喩的な意味は「知識豊かな人物」となる。したがって「毎日アル＝バフルへ行きなさい」という命令が発せられると、われわれは話者がアル＝バフルという語によって、これら2つの意味のうちのどちらかを意図しているか知りたいと望むことになる。

もしも文脈の中で言及されているすべてのことばの中に、アル＝バフルという語について明らかな意味と異なるものを見出しえない場合には、われわれは明白さの証拠性を主張する一般原則を適用して、その語を言語的にもっとも近い意味にもとづいて説明しなければならない。そのさいわれわれはアル＝バフルという語が現れる文脈について検討しなければならない。ところで「文脈」(siyāk) とは、われわれが他と区別して理解しようと望むこと

ばの意味を明らかにするあらゆるものをさしている。それは理解することが望まれる語とともに表現として、あるいは相互規定的に一体をなす語のグループとしての語群のように言語的である場合もあれば、表現をとり囲む境遇や環境のように状況的で、主題に関して特定の指示性をもつようなものであってもよい。

そしてもしも文脈中に現れるあらゆる語の中にアル＝バフルという語の表面的な意味と異なるものを指すものが見出されない場合には、われわれはこの語を明白さの証拠性を強調する一般的な原則に従いもっとも言語的に近い意味をもとにして理解しなければならない。

われわれは文のあらゆる部分に、アル＝バフルということばの明白な意味と調和しないものを見出すことがある。例えば「毎日アル＝バフルへ行って、注意深くその話を聞きなさい」と命令されたとしよう。だがアル＝バフルの話に耳を貸すことは、アル＝バフルということばにもっとも近い言語的意味に相応しいものではない。それはむしろ知識の該博さという点で海と似ている「アーリム（学識者）」（‘ālim）に相応しいのである。このような状況においてわれわれはアル＝バフルという語によって話者が意図するものはなにかと問いかける自分自身を見出すのである。彼はその話に耳を貸せと命令しているのだから、知識の広大さを意味しているのであろうか。それとも彼は海の意味でいっているのであり、むしろ「アル＝ハディース（話）」（al-ḥadīth）という語が本来の意味ではなく、波の音に注意を向けるといったことに用いられているのか。このようにわれわれは一方でアル＝バフルという語とそれが言語的に示す明白な意味との間で立ち往生するし、他方において「アル＝ハディース」という語と、その明白な言語的意味との間で立ち往生する。要するにわれわれは、次のような2つの形式の間で立ち往生しているのである。第1は大波の寄せる海へ行って波の音を聞くという形で、これはアル＝バフルという語が想を与えた形式といえる。第2は博識の学者のところへ赴いて彼のことばに耳を貸すという形式で、こちらは「アル＝ハディー

ス」ということばの連想による形式といえる。

この点からわれわれは全体としての文脈に十分な配慮を払い、一般的な言語体系において2つの形式のうちのどちらがより近いかを見定めなければならない。つまりこのような文脈が、その言語とその体系を正しく実践している人間に与えられた場合、彼の意識にまず到達するのは第1の形式か、第2のそれかということである。そしてこの2つの形式のうちの一方が、一般的な言語体系にもとづく文脈により近いことが解れば、そしてわれわれは第2の形式をそれとしたが、その場合全体の文脈としては第2の形式のうちに明白さが浮かび上がってくる。その場合われわれはその明らかな形式にもとづいて説明しなければならないのである。

この例の「話」(al-ḥadith)ということばは文脈規定辞(qarīnah)と呼ばれる。なぜならそれは文脈の完全な形式を示し、アル＝バフルという語とそれが明示するものの効力を排除するものだからである。

2つの形式が文脈との関連においてたがいに等位である場合には、それは文が概略的なものにしかすぎず、そこには明白さは存在しないことを意味している。したがってそこには一般原則が適用される余地はないのである。

接続的文脈規定辞と分離的文脈規定辞

すでにわれわれは、上述の例における「アル＝ハディース(話)」という語が、その文脈中の文脈規定辞であることを認めた。そしてそれは(厳密には)「接続的文脈規定辞」(qarīnah muttasilah)と呼ばれる。なぜならそれは、語自体の本来の意味を無効にするようなアル＝バフルという語に接続しており、それとともに1つの文脈の中に含まれるからである。文脈規定辞との関係でその語の本来の意味が無に帰してしまうような語は「文脈規定語」(dhū-l-qarīnah)と呼ばれる。

接続的文脈規定辞の例としては全体からの例外もあげられる。例えば「罪人を除いてすべての貧者を大切にしてください」と命令されたとする。この場合

「すべての」(kull)という語は言語的に全体性を示すことは明白であるが、「罪人たち」という語はその全体性と相容れない。ところで全体としてその文脈が考慮に入れられる場合には、両者を比較する余地はないにせよ、この語が規定する形式の方が「すべての」(kull)という語が規定する全体性の形式より、本意に近いという見解をもつに至る。このように例外を示すことばは、文脈にたいして全体的な意味を限定する文脈規定辞であると考えられる。

したがって接続的文脈規定辞とは、語に接続するものすべてであり、それは語によって明示されるものを排除し、文脈の一般的意味に文脈に固有の指示を行う。

このような意味での文脈規定辞は語との接続が問題ではなく、むしろそこから分離しているという点では見解が一致している。したがって「分離的文脈規定辞」と呼ばれるのである。

例えば「すべての貧者を大切にしろ」という命令がなされ、その後別の話の中で「貧者でも罪人は大切にしろ」といわれたとする。そのさいこの禁止が最初の文とつながっていれば、接続的文脈規定辞とみなされるが、第2の例文中では分離しているのである。

このような観点から次のように主張するウスール学の原則の意味が理解されるであろう。すなわち文脈規定辞によって明示されるものは、それが接続的であると分離的であるとかかわらず、文脈規定辞をもつ語によって明示されるものに先行する。

C. 出所の確認

ある文をシャリーアに適った証拠として使用するためには、それが無垢の人物を出所としていることが確認されていなければならない。それは次の方法のうちのいずれかによってなされる。

第1：不断の継続 (tawātr)。これは数多くの語り手が語り継いでいることによる。多数の語り手による情報は、問題の蓋然性を高め、それを確定する文脈規定性を作りあげる。このような蓋然性や文脈規定性の積み重ねによって、文の出所に関する確実性が生じる。不断の継続の証拠性とはその知にたいする有用にもとづくものであって、その証拠性についてはさらにシャリーアの定めるところとかそれに相応しい信仰心にけみする必要はない。

第2：合意 ('ijmā') と多数意見 (shuhrah)。この説明は以下のごとくである。例えばある法学者が、鉦物についてその5分の1を上納することが義務であると裁定を下したとしよう。われわれはこの裁定が、その義務づけを指定する先行の言語的指示を欠いた、不完全な確認のための文脈規定辞となると理解する。なぜならこの法学者の裁定はわれわれに2つの説明の可能性を与えるからである。

そのうちの一方は、彼が裁定を下すにあたって例えば正しい形式で言語的証拠に依拠しているとするものであり、他方は、彼の裁定に誤りがあるとするものである。

彼の裁定にこのような2つの説明が認められる場合、その裁定は不完全な確認の文脈規定にとどまる。そしてもしもいま1人の法学者がまた、鉦物について5分の1の上納を義務づける裁定を下したならば、2つの不完全な文脈規定が足し合わされた結果、法的規定のありようを示す言語的証拠の存在の蓋然性は一段と強まるのである。さらに2人の法学者に3人目が加われば言語的証拠の存在についての確信はまた一層強まる。このように確信が強まる傾向は、鉦物に対する5分の1の上納義務を主張する法学者の数の増加と正比例しているのである。そして全員一致で法学者がこの裁定に同意した場合には、それは「合意」 ('ijmā') と呼ばれる。また彼らが多数を占める場合には、「多数意見」 (shuhrah) と呼ばれる。

このように合意と多数意見とは、該当する文に言語的証拠の存在を見出すために時おり用いられる2つの手段なのである。

ウスール学的見地からする合意と多数意見によれば、この両者によってシャリーアに適った証拠についての知が獲得された場合、それが法発見の実践に採用されねばならない。そのさい合意と多数意見は証拠性をもつものとなるのである。もし両者によって知が獲得されないとすれば、両者はともに重視されない。それらは臆見に役立つばかりであるが、法的にはこのような臆見は証拠性に足りる指示をもっていない。すなわちその論拠は証拠性を欠いているのである。なぜならばすでに述べたようにこれこそあらゆる臆見の論拠なのだから。

第3：立法時代の人々の振舞い (sirat-l-mutsharri'ah)。これは無垢の者たちの時代の敬信の念あつい人々の間での一般的な振舞いであり、例えば一般の金曜礼拝の代わりに金曜日に午前の礼拝を行うとか、遺産に関して5分の1の上納は行われえないといった彼らの間の合意をさす。

このような一般的振舞いについてそれを一々の細部まで分析し、各個人の振舞いを独立に検討した場合、立法の時代の敬虔な個人の振舞いがそのような振舞いを肯定するシャリーアに適った説明の根拠について確認を欠く不完全な文脈規定とみなされる。同時にわれわれはまたそこに誤り、不注意または許容といったものさえ認めることができる。

それゆえわれわれは立法の時代の2人の人間が同じ流儀で振舞い、例えば金曜日の午前に礼拝していたことを認めれば、立証力は増加する。このように立証力は、われわれがこのような行為が立法の時代の大多数の敬虔な者たちがしたがった一般的な振舞いであることに気づけば、高い段階に到達するのである。そのさい彼らの振舞いが全体として、誤り、不注意、あるいは許容といったものから生じているわけではないことが確証されるのである。なぜならば、誤り、不注意、許容といったものはあれこれの選択を許すものだからである。ただし立法時代の敬虔な人々すべてにこのような動揺があったなどという可能性はない。

このようにわれわれは一般的な振舞いそのものが、金曜礼拝とか、遺産に

たいする5分の1の支払義務の免除といった問題について、明確な証拠を示しうるシャリーアに適った言明に依拠していることに気づく。それはほとんどの場合、ここでは詳論する余地のない諸条件の範囲内での、シャリーアに適った言明にもとづく断定をもたらすのである。

この段階に至ればそれは証拠性をもつ。ただしもしもそのような断定が獲得されない場合には、証拠性の指示に欠けているためそれが重視されることはない。

以上3つの方法は、いずれも蓋然性の蓄積と文脈規定要素の集合をもとに成り立っている。

第4：信頼のおける特定の者の情報。われわれは特定個人の情報を、知とは秩序を異にするすべての情報であるとみなす。それは次のような性質のものである。すなわち報告者が信頼のおける者であれば、それは受け入れられ証拠性をもつものとなるが、さもない場合には事態は逆である。この場合の証拠性は理性によってではなく、シャリーアによって確定している。なぜならそれは理論的根拠の獲得を基礎としているのではなく、信頼のおける人物の情報に従えという、立法者の命令を基礎としているからである。シャリーアに適った数多くの証拠がこのことをすでに示している。その点に関する説明は後に譲ることにしよう。

この種の指示としては、知らせについてのアーヤがあげられる。以下はクルアーン中のことばである。「信仰する者よ。もし邪な者が情報をあなたがたに齎したならば、慎重に検討しなさい……」。〔部屋章第6節〕この節には条件節が含まれており、邪な者が情報をもたらした場合に、検討の義務が生じるということを文言上は示している。ただし暗示的には邪でない者が情報をもたらした場合には検討の義務がないことが示されているのである。このようなことはまさにクルアーンのことばの証拠性ゆえに成り立つことであり、その結果クルアーンのアーヤにもとづいて信頼のおける公正な者の情報が証拠性を獲得するのである。

そのような人物の情報の証拠性はまた、立法時代の人々や賢者たちの振舞いが、一般に彼にたいする信用に依存していたことによっても示される。われわれは立法時代の人々がこの問題について確信をもち、イマームたちの教友やそのような人物についての伝承者たちが、彼のことばの証拠性が立法者から彼らに与えられたものであると考えていたことを明らかにしうるのである。そのさい導きの糸となったのは立法時代の人々の生きざまとそれにもとづく正確な理論的手続きであった。

II. 言語以外によるシャリーアに適った証拠

言語以外によるシャリーアに適った証拠とは、無垢の者を出所とするもののうち、シャリーアの規定を指示しうる非言語的な要素をもつものすべてをさす。

無垢の者の行為は、このカテゴリーに含まれる。無垢の者が許容が認められる行為をなし、次いでそれを放棄すれば、それは義務の不在を示すことになる。またそれが至高のアッラーにたいする敬虔な服従の行為の範疇に入るものとされれば、それは望ましい行為であることを示す。このような無垢の者のさまざまな振舞いをめぐる（法的効力の）出所の問題は、シャリーアに適った言語的証拠の発生を確定する前述の方法と同様に厳密に規定されている。

無垢の者の決定もここに含まれる。それは彼がまのあたりにしていた行為についての沈黙である。それは認可を示すものであるが、さもなければ無垢の者はそれを当然拒否した筈である。そしてこの拒否の不在から、認可、同意が明らかにされるのである。

行為はある特定の場合におけるように、ときに個人的である。例えばある人がイマームの前でウドゥーを行ったさいに、順序をまちがえたが、イマー

ムがそれについて沈黙を守ったというような場合がこれである。他方理性的な振舞いというような類別的なものもある。それは特定の振舞いにたいする理智的な人々の一般的な傾向のことである。ただしこのような傾向の形成は法的に積極的な役割を果すことはない。理性的な人々の間に認められるこの一般的な傾向の例としては神学者の論述の明白さ、信用に足りる者の情報を採りあげ、第一義的に許可された行為の統禦を重んずるゆえに知的獲得を重視する。この意味で理性的な者の振舞いは、先行する立法時代の人々のそれとは異なる。後者はそれ自体シャリーアに適った指示の出所を解明するための1つの方法とみなされているのである。立法時代の人々の振舞いは、通常そのままシャリーア的な説明を生み出す力をもっているのである。したがってそれは、そこから原因からの結果の解明がもたらされるものとみなされる。理性的な人間の振舞いに関していえば、すでに了解ずみのように、彼らの間に認められるある特定の振舞いを志向する傾向をもつ。それはシャリーアに適った説明の結果ではなく、他の要因、影響の結果なのである。それらは自らの本性のしからしめるところによって理性的人間と彼らの生活態度に一定の傾向を与えるのである。それゆえ理性的人間の振舞いが重視する一般的傾向は、とくに敬虔な信徒の範囲に限定されるわけではない。宗教というものは、このような傾向を形成する諸要素ではないからである。

以上によって理性的な人間の振舞いは、原因から結果を解明するようなかたちでシャリーアに適った説明を導き出すものでないことが明らかになる。むしろそれは、おおむね次のような判断にもとづく指示の方法によってシャリーアに適った法規を指示するのである。それによれば、理性的な人々の間にみられるある特定の態度への傾向は彼をしてそのような態度をとらしめる推進力である。したがって、もしシャリーアがそのような傾向について言明を省いているとしても、無垢な者がその同時代者とともにそのような生き方を遠ざけてはいないとすれば、それはそのままそのような振舞いにたいする満足と、それが法的に許容されることを明かすものなのである。例えばシャ

リーアが理性的な人々の間に認められる神学理論上の明証を好んでとりあげるといった一般的傾向について沈黙し、無垢な人々もそれを排斥しようとしていないとすれば、そのことはシャリーアが文の理解におけるこのような方法を認め、明示されたものを証拠として重視する態度を受け入れていることを示しているというようなものである。さもないとすればシャリーアはそのような一般的傾向に追従することを禁じ、適法性の範囲から排除したことであろう。

このようにしてわれわれは、先にあげた使徒およびイマームたちと同時代に生きた立法の時代の人々に関する論証の結果に加えて、理性的な人間の生きざまに即して明示の証拠性を提示することができるのである。

第2節 理性に適った証拠

理性的関係の考察

理性は事物の間の諸関係を考察した結果、それについての数多くの種類の知識にたどり着く。例えばそれは黒と白の間の対立的な関係を見出す。それはそれら2つが1つの物体中で共存することの不合理性を意味している。理性はまた原因と結果との間に不可分な関係を見出す。理性的観点からすれば、およそあらゆる結果は原因に結びついており、熱と火の関係と同様に、この両者を分離することは不可能なのである。理性はさらに原因と結果の結びつきに前後関係を認める。例えばあなたが手で鍵を動かす場合、手が動き、それに伴って鍵が動く。この例の場合鍵は手と同時に動いているのだが、理性は手の動きが鍵の動きに先行し、鍵の動きは手の動きの後に生ずるものだというを時間的な観点からではなく、存在の連鎖の視点から把握する。これについて言及しようとするならば、次のようにいいうるであろう。「私は手を動かした。その結果鍵が動いた」。ここで「その結果」(fa)を意味するアラビア語の接続詞は、鍵の動きが手の動きにたいして、両者が同時に起こっているにもかかわらず遅延していることを示している。この場合の遅延は時間的前後ではない。理性の観点からすれば、それは存在の連鎖から生ずるものなのである。理性は手の動きと鍵の動きを観察すると、鍵の動きが手の動きから生じたものであるということに気づく。そして鍵の動きは手の動きから生じているゆえに手の動きの後にくると理解する。その結果この遅延が接続詞《fa》の使用に集約されるのである。「私は手を動かした。その結果(fa) 鍵が動いた」といわれるゆえんである。ちなみにこの遅延は「段階的な遅延」と呼ばれる。

理性はこのような諸関係を知ったのちに、それを事物の存在、不在を明らかにするために利用する。そのさい黒と白の対立関係が契機となるが、ある物体が白いと認められると、同一の物体に黒と白が共存することがありえな

いとする論理に従って、黒の不在が証明されるのである。また原因と結果の不可分の関係から、理性は原因の存在を認めれば、両者を分離することが不可能であるという観点から結果の存在を導き出すのである。前後関係の点からいえば、理性は後行するものが先行するものの前には存在しえないことを明らかにする。なぜならばそれはその後行性と矛盾するからである。存在の連鎖において鍵の動きが手の動きに後行する場合、存在の連鎖の中で鍵の動きが手の動きに先行するものとして存在することは不可能なのである。

理性は事物の間にこのような諸関係を認めると、それをものの存在と不在の解明に利用する。同様に理性は諸法規の間に成り立つ関係を認識し、それを利用して法の存在と不在とを明らかにするのである。例えば理性は黒と白の対立関係を認めたように、義務と禁止の対立を認める。そして白の存在を認めれば黒は存在しないと判断するためにこの関係を利用したのと同様に、義務と禁止の対立関係を用いて、ある行為が禁止されていれば、義務はないと認めるに至る。

したがって一方では理性に照らして事物の関係が存在し、他方には同じく理性に照らして法規の間に諸関係が認められるのである。

このような観点からわれわれは事物のことを「組成の世界」(‘ālam takwīnī) と呼び、法規のことを「法形成の世界」(‘ālam tashrī‘ī) と呼ぶのである。

理性が組成の世界における事物の存在、不在を上述のような諸関係の観点から明らかにしうるように、それはまた法形成の世界における法規の存在、不在をそのような諸関係の観点から明らかにすることが可能なのである。

それゆえにウスूल学は、法規の世界におけるこのような諸関係を正しく理性的な判断材料として利用することを任務の1つとしているのである。なぜならばそれは法発見実践のための共通要素に他ならないのだから。これら諸関係の基本的形態については後述する。

探究の区分

法形成の世界においては、諸関係は次のように区分される。第1は諸法規相互間の、すなわちシャリーアに適った1つの規定と、他の規定の間に成り立つ関係の領域である。第2の領域は規定とその対象との間に成り立つ関係であり、第3の領域は規定とその関連事項の関係、第4の領域は規定とそれに先行するものとの関係、第5の領域はある同一の規定内部に成り立つ関係、第6の領域は規定と法形成の世界の境界外に位置する他のことがらとの関係である。

これらの諸領域の基本形態については、その大半を次に詳述する。＊

＊註＊

つまり第6の領域はさしあたり省略するということである。第6の領域とは、理性的規定と法的規定の不可分性の関係といったようなものである。それは「理性的に判定されたものは、法的に規定される」という原則にもとづくものである。この関係は法的規定と法形成世界外部のもの、つまり理性的判定の間に成立する。したがってこの点についての検討は後まわしにされることになる。

諸法規間に成り立つ関係

義務と禁止の関係

ウスール学においては、法的義務を負う者が同時に義務と禁止という2つの行為を行うことが不可能ではないという点で見解が一致している。すなわち彼は義務を果たした点では神の命に従ったため報償に値するが、他方では禁止されたことを敢えてした点で神の命にそむき刑罰に値するのである。

例えば不浄な水を飲んで、貧者にザカートを払うというような場合がこれである。

このさい同一の行為に関しては、それが義務であり同時に禁止であるとい

われることはない。なぜならば義務と禁止の関係は対立関係に属しているからである。黒と白とが同一の物体の中で合体することが不可能なように、同一の行為の中にこの2つが合体することは不可能なのである。したがって貧者にザカートを払うことは義務であって、それが同時に禁止ではありえないし、不浄な水を飲むことは禁止であって、それが同時に義務とはなりえないのである。

この点は以下のように説明される。

その1：例えばザカートを払い、不浄な水を飲むといった相異なる2つの行為については、一方が義務であり、他方が禁止であるとするのは、法的義務を負う者がその2つを同一時に行ったとしても可能である。

その2：同一の行為については、それが同時に義務でもあり、禁止でもあるとするのは不可能である。

ウスूल学者のこの問題に関する主要な観点は、行為はその本質と存在においては単一であり、性質と主題においては複数であるというものである。そこで問題となるのは、行為が存在と本質において一であるゆえに1つの行為と結びつくのか、あるいは性質と主題において複数であるために2つの行為と結びつくのかということである。例えば法的義務を負う者が盗んだ水でウドゥーを行ったとする。彼が行ったこの行為は、存在の観点からみれば単一のことからであるが、その性質の観点からみれば2つの性質によって特徴づけられる。なぜならそれはウドゥーであり、同時に盗みで他人の許可なしにその財産を勝手に処分したことなのである。このような2つの性質に類するものはすべて「主題」(‘unwān)と呼ばれる。

この例にみられるような行為は、以上からしてその本質および存在の点からみれば単一であるが、性質および主題の点からみれば複数なのである。

ウスूल学者はこの点について2つの主張を行っている。「第1の説」によればこの行為はそれが性質と主題において複数であるかぎり、異なった2つの行為に結びついている。そして貧者にザカートを与えるのが義務で、汚

れた水を飲むことが禁止であるとみなされるのと同様に、その行為の一方の性質と一方の主題、つまりウドゥーの主題は義務であり、他の性質つまり盗みの主題は禁止である。この主張は「命令と禁止の共存を許容する主張」と呼ばれている。「他方の主張」は、行為の存在的単一性をもとに行為が単一の行為に結びつく点を強調して、性質と主題の複数性は、同一の行為にたいして同時に義務と禁止を関係づけることの正当性を認めないとする。この主張は「命令と禁止の合体拒否の主張」と呼ばれる。

このようにウスール学は、盗んだ水によるウドゥーの行為のように義務と禁止の合体を正当化しうるのかという問題に絡めて、性質と主題の複数性の探求を行っている。あるいはさらに、存在と本質において行為が単一であるかぎり、義務と禁止という性質づけを同時に行うことは不可能であるという点についても論じている。

ただし次のような主張も可能である。つまり諸法規は、同一の統治者によって成立させられるものであるゆえに知的主題、形態と関わるものであり、直接に外的現実と関わっているわけではない。そのさい困難を除去するために、主題と形式の複数性が認められるべきであろう。これが命令と禁止との合体を許容することの意味なのである。また次のような主張もある。つまり法規定は多くの主題や理性的な形式と関わっているが、その関係は理性的な形式との関係ではない。主がそのような形式を望まれないことは明白であり、むしろ法規定が形式と関連するのは、その形式が外的な事実を反映するその鏡像である点なのである。そして外的な事実とは1つであるから、たとえ2つの主題、形式を媒介させたとしてもそこで義務と禁止を合体させることは不合理なのである。これにしがえば、主題の複数性が、よしんば外的事実の複数性の結果生じたものであり、かつ存在の複雑性を明らかにするものであったならば、2つのうちの一方が命令と、他方が禁止と関わることは十分に認められる。ただし主題と形式の複数性がたんに理性的なものにすぎない場合には、それは許されない。

禁止は無効性と直結するか

契約の有効性の真意は、それにもとづいて契約の両当事者が同意した結果が作り出されるということである。売買契約においては、商品の所有権が売り手から買い手へと移転し、その対価の所有権が買い手から売り手に移転することが契約にもとづいてなされれば、その売買は法的に正当で有効なものと認められる。もしこのようなことが契約にもとづいてなされなければ、その売買は不完全で無効なものと認められる。

契約が同時に有効 (ṣaḥīḥ) であり、無効 (bāṭil) であることがありえないのは自明のことである。有効と無効とは、義務と禁止の対立のようにたがいに相反するものなのだから。

問題は契約が有効 (ṣaḥīḥ) であり、かつ禁止 (ḥarām) されうるかということである。われわれはこれについては、肯定的に答えておこう。有効と禁止とは対立を形成していないし、禁止と無効とは相互に不可分の関係にはない。なぜならば契約の禁止という意味は、法的義務を負う者にたいして売買の設定を妨げるということであり、契約の有効性とは、法的義務を負う者がこのような妨げや禁止を破棄して売買した場合、その売買に効果が生じ、所有権が売り手から買い手に移転するという意味なのである。この場合法的義務を負う者による売買の設定が立法者にとっては憎むべきもので、彼がそれを拒否しているということと、法的義務を負う者がそのような売買を行ってしまったさいに効果が生ずることは、たがいに排除し合うものではない。それはちょうどジハール [イスラーム以前の離婚] のようなもので、それはシャリーア上は禁止されているが、実際にそれが行われた場合には、それに特定の効果が伴ったのである。

日常生活においては、次のような例があげられるであろう。あなたはある男があなたを訪ねることを望んでおらず、むしろそれを強く忌み嫌ってさえいるとする。しかし話がまとまり、彼があなたを訪ねてくるとなれば、あなたは彼の訪問が効果を生じ、彼を客として歓待することを義務と感ずるよう

になるであろう。

これによりわれわれは以下のことを認めることができる。すなわち一般的行為、例えば売買契約のようなものの禁止は、その無効と直結するものではなく、同時に契約の効力を認める規定と一致することがある。この点については、一般的行為に関する禁止がその無効を要請とするあるウスール学者の見解とは異なる。

禁止はこのように契約や一般的行為に関わると同時に、例えば祝祭日の断食や生理中の礼拝が禁止されるように宗教的義務にも関わる。この禁止は、一般的行為における禁止とは異なり、宗教的義務の無効を要請する。これは宗教的義務というものが、法的義務を負う者により神への近づきを求める正しい方法で果たされなければ有効性をもたないからである。禁止が明らかになった後には、それをもって近づきを果たすことは不可能である。忌み嫌われていることや不服従によって近づきは実現されえないのであり、したがって無効に該当するのである。

規定とその主題との間に成り立つ関係

措定 (ja' l) と実際性 (fi' liyah)

シャリーアはそれが可能な人間にたいするハッジの義務について規定しているが、これについてはクルアーンの指摘がある。「誰でもここまで旅してくる能力がある限り、この聖殿に巡礼することは人間のアッラーにたいする義務である。」(イムラーン家章第97節) これによりハッジはイスラームにおける諸義務の1つとなり、その義務はシャリーアにおいて確定された規定となる。しかしそのさいムスリムの間に誰一人として法的にそれを可能とする要件を満たすに十分な適性をもった個人がいないとすれば、ハッジの義務はいずれのムスリム個人にたいしても課せられることはない。なぜならば彼らはそれを行えないからである。ハッジの義務はそれが可能な者にたいし

て課せられる。つまりハッジの義務は、それ自体がシャリーアにおいて確定された規定ではあるものの、上述のような状況においては誰一人それが課されることはないのである。そしてもしも個人にとってその義務が可能となれば、それは彼にとっての義務となり、彼にたいして確定的となる。

このような観点から規定が2つの確定要素をもつことが理解される。つまり一方がシャリーアにおける規定の確定であり、他方はあれこれの特定個人との関係における規定の確定である。

クルアーンの章句に照らしてイスラームが可能な人間にたいしてハッジの義務を課す場合、この規定はシャリーアの中で確定されたのである。しかしある時、それが可能な人間が誰一人いなかったとしよう。そしてある人間がその時シャリーアの規定ではどうなっているのかと尋ねたとする。その場合われわれの方ではこう答えるであろう。ハッジの義務は、それが可能な者にたいして課される。ムスリムの間に実際にそれが可能な者が存在しようが、しまいがこのことに変わりはない。そしてその後あれこれの個人にそれが可能になれば、彼にたいする義務が確定する。

これに従って以下のことが明らかになる。すなわち可能な者にたいしてハッジの義務を課す規定は、それが神によって立法化され、法的な基礎づけがなされないかぎり、シャリーアにおいてそれに相応しい規定として確定されないのである。そのさいムスリムの間で実際にそれが充分可能であるか否かは問題ではない。

法的義務を負うあれこれの者にたいするハッジの義務の確定は、その規定がアッラーによる規定の立法化とその措定に加えて、法的義務を負う者が可能性を満たすための諸要件を十分に備えている必要がある。そして法規の第1の確定、つまりそのシャリーア内での確定は措定、つまり「法規の措定」(jā' l-l-ḥukm) と呼ばれる。第2の確定、つまりあれこれの法的義務を負う特定の者にたいする確定は実際性、すなわち「法規の実際性」(fi 'liyat-l-ḥukm)、あるいは「措定されたもの」(maj'ūl) と呼ばれる。要するに

に法規の措定とはアッラーによるその立法化という意味であり、法規の実際性とはあれこれの法的義務を負う特定の個人にたいして実際にそれが確定されているという意味である。

規定の対象

ウスूल学の専門用語としての規定の対象とは、われわれがすでに説明した意味での規定の実際性が適用されるあらゆる事柄をさす。巡礼の義務の例においては、可能性をもつ法的義務を負う者の存在がこの義務の対象となる。なぜならばこの義務の実際性は可能性をもつ法的義務を負う者の存在のもとに成り立つからである。

いま1つの例としては、シャリーアが規定する断食の義務がある。これはラマダーン月の新月が現れたさいに旅行者あるいは病人を除くすべての法的義務を負う者に課せられるものである。この規定の第1の確定は、それがシャリーアにもとづいて基礎づけられていることによって満たされており、第2の確定つまり実際性は、その対象の存在、すなわち旅行者でも病人でもない法的義務を負う者の存在と、ラマダーン月の新月が出たことによって満たされる。すなわち法的義務を負う者と、旅行の欠如、病気の欠如、ラマダーン月の新月は断食を義務づける規定にとって完全な対象を構成する要素なのである。そして規定の対象の意味が認められていれば、規定と対象との関係が、熱と火の関係のように、結果とその原因との関係に類似していることがわかる。そして結果がその原因に成り立つのと同じように、規定もその対象にもとづいているのである。なぜならば規定は、その実際性をその対象の存在から導き出すものだからなのである。これこそが「規定の実際性はその対象の実際性に依存する」、すなわち規定の実際的な存在は、その対象の実際的な存在に依存しているというウスूल学の主張する意味なのである。

このような規定と対象との関係に準ずれば、段階的に結果がその原因に後行するのと同様に規定は段階的に対象に後行する。

ウスール学においては、この関係から導き出される、法発見の実践における共同に用いられる命題が存在する。

このことから法規の対象が、規定それ自体、例えば規定に関する知によってもたらされるという可能性は否定される。なぜならばそれは規定によってもたらされる結果なのだから。あることがらに関する知は、認められていることがらの一段上にたつものなのである。それゆえ立法者がこのような法規をその確定について認めている者に課すよう命じている事実にもとづいて、法規についての知がそれ自体の対象となることは否定されているのである。なぜならそれは循環論に帰着してしまうためである。

規定とその関連事項との関係

例えば断食の義務であるが、その対象はその義務を行う実際性が依存する基礎となる多くの構成要素からなることが了解されている。すなわちその義務は、法的義務を負う者が旅行中でも病気でもなく、しかもラマダーン月の新月が出ていなければ、实际的で確定的なものにはならない。そしてこの義務の関連事項とは、法的義務を負う者にそのような義務が課されたことの結果として行為であり、この例においては断食を指す。

以上に照らしてわれわれは、義務の関連事項と対象とを区分することが可能となる。この関連事項は義務を原因として見出されるものである。ところで法的義務を負う者は自らに断食の義務が課されているゆえに断食をする。ただし規定それ自体は、対象を原因として存在する。したがって断食の義務は、法的義務を負う者が病気でも旅行中でもなく、しかも新月が出ている場合にのみ实际的になる。

このようにわれわれは、規定の存在が対象の存在に依存しており、その一方でそれが関連事項を作り出す原因となり、かつ法的義務を負う者をそれにかり立てるものであることを見出すのである。

これによれば、義務が関連事項の創出を促しているように、その対象の創出を促し、法的義務を負う者をそれに近づけるものであることは不可能なのである。したがって旅行者及び病人以外のあらゆる法的義務を負う者にたいする断食の義務づけは、彼に旅行をしないよう義務づけるものでなく、彼にたいして旅行中でないならば断食をせよと義務づけるのである。また可能な者にたいする巡礼の義務は、法的義務を負う者にその可能性を獲得させるために利得に励むよう義務づけてはいない。巡礼はあくまでもそれが可能な者に課せられる義務なのである。そしてこの義務はその対象の存在ののちに派生する。したがって対象が存在する以前に規定が存在しその結果対象の創出を促すということはない。それゆえにウスール学においては次のような原則がうち立てられる。「あらゆる規定は対象形式に内在するなんらかの要素に向かわせることは不可能であり、むしろその影響と効果は関連事項の範囲内に限定される。」

規定とそれに先行するものとの関係

義務の存在の基礎となる前提は2つの部分に区分することができる。

その1つは関連事項の存在の基礎となる前提である。それは例えば巡礼の実行の前提となる旅行、礼拝の基礎となるウドゥー、ジハードの基礎となる装備等である。

いま1つは、義務の対象の形成に介在する前提である。例えば、ラマダーン月の断食の基礎となる実行の意志、巡礼の基礎となる可能性がこれに当たる。

これら2つの部分間の相違は、義務の対象の形成に介在する前提は、義務そのものがその存在を基礎にしている点である。これはすでに説明したように、シャリーアに適った規定は、その存在の基礎を対象の存在においているからである。したがって規定の対象実現に介在する前提はすべて、規定がそ

れを基礎としているのであり、規定はそれなしには存在しえない。その点では対象の形成に介在しない前提とは異なる。後者はただ関連事項の存在の基礎となるだけなのである。なぜならば規定はこの種の前提の存在の以前に存在しているのであり、したがってその対象に介在することはない。

ここでこの問題を可能性とウドゥーの例で説明することにしよう。可能性は巡礼の基礎となる前提であるが、さらに利得が可能性の前提であり、次いで法的義務を負う者がスークの自分の店へ出向くことが利得の前提といえる。そして可能性は巡礼の義務の対象形成に介在するため、巡礼の義務は可能性が獲得される以前には生じえないし、可能性の基礎となることがらの前にも生じえない。

ウドゥーについていえば、それは礼拝の義務にたいする対象の形成に介在するわけではない。なぜならば礼拝の義務は、各人がそれを行うためにウドゥーを行うことを期待しているのではなく、むしろウドゥー以前に礼拝の義務そのものが行われることを期待しているのである。したがって礼拝という義務の関連事項がウドゥーをその基礎としているのであり、ウドゥーはそれを行うに足る水の準備をその基礎としている。また水の準備は例えば水を貯える水槽の蛇口をひねることをその基礎としている。

すなわちここには前提の2つの連鎖が存在するのである。その第1は関連事項の前提の連鎖である。つまり礼拝はウドゥーを基礎とし、ウドゥーは水の準備を基礎とし、水の準備は水槽の蛇口をひねることを基礎とするという具合である。

第2は義務の前提の連鎖である。それは巡礼の義務の対象形成に介在する可能性に始まる。可能性がその基礎とするのは利得であり、利得がその基礎とするのは個人がスークの自分の店に出向くことなのである。ところでこの第2の連鎖に属する義務の地位、および第2の区分における諸前提から由来するものすべては、つねに否定的である。なぜならばこの部分は、規定の対象の存在の基礎となっているからである。すでにわれわれは義務がその対象

をもたらさないことを認めている筈である。

この区分に属するすべての前提は、「義務の前提」(muqaddimah wujub)あるいは「義務的前提」(muqaddimah wujūbiyah)と呼ばれる。第1の連鎖と第1の区分で派生する諸前提についていえば、法的義務を負う者はそれを作り出す責任がある。すなわち例えば礼拝の義務を負う者は礼拝を行うためにウドゥーを行う責任がある。また巡礼の義務を負う者はそのために旅行する責任がある。さらにジハードを義務づけられた者はそのために装備を身につける責任があるのである。

ウスूल学者たちが研究している点は、このような責任の種類である。彼らはそれについて次のような2つの説明を行う。

第1によれば、法的義務を負う者に課せられるシャリーア上の義務は礼拝のみで、ウドゥーにまつわる諸前提やそれ自体の前提は対象外である。そしてウドゥーやその他の前提の創出について理性的に責任をとるのは法的義務を負う者自身なのである。なぜならば彼は、シャリーアに適った義務の遵守が自分に課せられるのは、それらの前提の創出なしにはありえないということを知り得るからだ。

また他の説明によれば、ウドゥーもシャリーア上の義務とされる。なぜならばそれは義務の前提だからであり、義務の前提はシャリーア上の義務なのである。したがってそこでは、個人がシャリーア上の2つの義務を課せられることになる。その一方が礼拝であり、他方は礼拝の前提としてのウドゥーである。

第1のものは「本来的義務」(wājib nafsī)と呼ばれる。それはそれ自体義務だからである。

第2のものは「付加的義務」(wājib ghayri)と呼ばれる。なぜならそれは他のものゆえに義務となる、すなわち礼拝という前提ゆえに生じる義務だからである。

すべてのウスूल学者は、ある事柄の義務とその前提の義務との間の不可

分な関係があると信じている結果、この説明を採用している。立法者はある行為の義務について規定するたびに、その直後にその前提の義務についても規定している。

これにたいして、立法者がこのような場合前提の義務について規定することは、益もないし、必要もないという反論が可能である。なぜならば立法者は、それによって個人に前提を義務づけることを望んでいるのであり、それは立法者が前提を義務づける規定をする必要のない内容のものなのである。前提を基礎とする行為が義務となった後には、理性はこの見地から個人の責任を把握するのである。例えば立法者がこれとともに前提の義務に関する彼自身の規定を必要とする他の事柄を望む場合、われわれはそれを把握することはできない。これに従えば前提の義務についての立法者の規定は無効であり、したがってそれを確定することは不合理である。ただしあることについての義務とその前提の義務との関係の不可分性を支持する人々が主張するように確定の必要性が存在することには変わりはない。

同一の規定内部の関係

義務の中には、アッ＝サジダ章の章句を聞いたものすべてに課せられる「平伏」(sujūd)の義務のように、1つの事柄のみに関わるものと、礼拝の義務のように複数の部分からなり、そしていくつもの動作が含まれる行為に関わるものもある。礼拝とはクルアーンの章句を読誦し、平伏し、臥伏し、立ち上がり、シャハーダを行う等いくつかの部分からなり、多くの動作を含む行為なのである。

この状態においてこれらの部分が複合されたものとしての行為は、義務的になる。そして各部分も義務となる。この複合的な義務は「独立的義務」(wujūb 'istiqlālī)と呼ばれ、その中の各部分の義務は「内含された義務」(wujūb dimnī)と呼ばれる。この種の義務は、その性質上複合的義務の一

部分と関わっているが、この部分はその他の構成部分から独立しているわけではない。一部分に関する義務は独立の規定なのではなく、複合的行為に関連する義務の一部分なのである。

それゆえ例えば礼拝の各部分の義務は、他の諸々の部分の義務と結びついている。つまり礼拝の諸部分に含まれる諸義務が、全体として1つの独立的義務を形成するのである。

その結果同一の規定内部において、そこに含まれる諸々の義務の間に不可分の関係が成立するのである。

この不可分の関係はこれらの義務は、切離しが不可能であることを意味している。むしろそれらの1つが欠ければ、たがいの間に成り立っている不可分の関係のために残りすべてが必然的に無に帰してしまうのである。

例えばある人にウドゥーの義務が課せられる場合、それは顔と右手、左手を洗い、頭と両足を拭くといういくつかの部分から成っている。すなわち義務としてのウドゥーの部分としての内含された義務は、そのような諸部分の一々と関連している。このような状況においてある人が、外傷のために顔を洗淨することをやめたとする。するとそのために顔の洗淨に関わる内含された義務が欠落することになるが、その場合他のすべての部分の義務もまた無に帰すことは避けられない。つまりその人間にとっては、顔の洗淨が欠落しているかぎり、手を洗う義務も存続しえないのである。なぜならばこれらの義務は、その性質上、それらの行為が全体として関わっている1つの義務、つまりウドゥーの義務とみなされなければならないからである。この義務はそのすべてが無効になるか、あるいはすべてが有効となるかのいずれかで分離が認められる余地はない。

以上のことからわれわれは、ウドゥーが独立の義務として課せられているが、さらにドゥアーがもう1つの独立の義務として課せられたためにウドゥーがなしえないという場合と、ウドゥーが課せられているのだが、例えば顔を洗うというようなその一部分がなしえないという場合との相違を知ることが

できる。すなわち第1の場合においては、ウドゥーの不履行は、それに関係している義務が無に帰する以外の結果を生じえないのである。そしてドゥアーの義務は、相変わらず存続する。なぜならそれは独立の義務であり、ウドゥーの義務に結びついてはいないのだから。第2の場合には、顔を洗うことが不可能で、その内含された義務が無に帰していれば、その結果、ウドゥーの義務も無に帰し、他のあらゆる内含された義務も消滅する。

ここで次のような反論が期待される。人間は礼拝を義務づけられているが、口がきけなくなって礼拝中の読誦が不可能になった場合、読誦なしで礼拝を行うこともある。これは内含された諸義務間の分離に他ならず、それらの間の不可分の関係に抵触しないのであろうか。

これにたいする解答は以下のごとくである。聾啞者に課せられる読誦抜き
の礼拝の義務は、完全な礼拝の義務の細分化ではない。それは別の義務であり、最初から沈黙の礼拝というまったく新しい論議に属するものである。完全な礼拝の義務およびそれについての論議は、読誦が不可能となったことにより、そのすべてが無に帰するのである。沈黙の礼拝に関する義務とそれに関する論議はこのことを受け継いだものである。

第2章 実践的基礎

第1節 実践的基礎

序

第1章においてわれわれは、法発見のさいに獲得された証拠の形で現れる共通の基礎を取り上げ、証拠の区分とその諸特性について考察し、そのような証拠による証明と他の証明との区別を行った。

ここでわれわれは、法発見のもうひとつの状況、すなわち法律家がシャリーアに適った法規を示す証拠を獲得しえず、その法規が彼にとって未知のままであるような状況における共通要素の考察を行うことにする。したがってこのような場合、探究はその法規定自体を見出す代わりに、そのような未知の法規にたいする実践的な立場の確定の試みに向けられることになる。

例えば法律家が喫煙の問題を取扱うとする。そのさいわれわれは最初から喫煙が法的に禁止されていると想定する。そしてまず初めに喫煙を禁止するシャリーアの規定を示す証拠の獲得を試みることであろう。そしてもしそれを見出すことができなければ、その未知の規定にたいしてわれわれがとるべき実践的な立場とは何か、そもそもそのような問題に注意を払う必要があるのかと問うことになる。

これこそがこのような状況において法律家が取扱う基本的な問題であり、彼はそれについて法発見の実践における共通要素としての実践的基礎の見地から答えることになる。この基礎がこれからわれわれが考察する対象なのである。

1—基礎的実践の原則

われわれは「未知の規定に直面したときにとりわけ注意を払うべきなのか」という問いに答えるような、基本的な実践の原則について認識をもつ必要がある。そのためには、われわれは立法者にたいする服従を要請する根拠にまで遡らなければならない。そして疑いがあり、禁止の証拠が存在しない場合においても、この根拠はわれわれにこのような注意を課するものなのか否かについて検討しなければならない。

主への服従をわれわれに課す根拠にたどり着くためには、まずそれに関する定義が必要である。すなわち立法者への服従をわれわれに課す根拠とはなにか、またこの点に関するわれわれの見解について立法者に問う必要があるのかということである。

この場合の根拠は理性であるというのがその解答である。人間はその理性によって、神が下僕たちに服従を課しているということに気づくからである。この服従の義務をもとにして、理性は人間にたいしてこの義務を人間にもたらしするために、立法者への服従の義務を規定するのである。したがってわれわれは至高の神に従い、シャリーアの諸規定を遵守する。それは理性がわれわれにこれを課しているからであって、立法者がわれわれに服従を命じているからではない。ただしここでもう一度われわれが立法者の命令、彼にたいする服従によってその指示を遵守するのはなにゆえなのか、あるいはこのような遵守をわれわれに課す根拠とはなにかと問いなおしてみよう。（このことはその理由となる）。それを介してわれわれは、神が人間に服従を要求する権利をもつことに依拠する服従の義務についての、理性的な判断にたどり着くのである。

理性とは、それが立法者への服従の必要性を認めるゆえに、彼にたいする服従を義務づけるようなものであるとすれば、与えられた問いに確たる解答を行うさいには、理性のところへ立ち戻る必要がある。そのさいわれわれは

理性が認める服従の義務とその限界について考察しなければならない。すなわちそれは、神が人間にその知りうる負担以外については、服従を課さないという意味において、知的に理解可能な負担の範囲内で神が課す義務なのかということである。疑いの余地があり理性によって認められない負担については、服従の義務は適用されない。服従の義務は知的に認められる負担の範囲内で理性によって認知されるように、以下の意味において不明確な負担についても認められる。すなわち神は人間にたいし知的に認められる負担、不明確な負担のいずれに関しても服従させうる。したがって負担が明確であれば、神は人間にそれを遵守させ、負担が不明確であれば、人間にその準備をさせる。つまり人間は禁じられていると推測されることを行わず、義務的と思われるものを行うのである。

われわれは結局服従の義務には不明確な負担も含まれるゆえに、そのような負担について基本的にはそれにたいする準備の考えを重視することが正しいと考える。理性は、主が人間にたいして知的に認められる負担についてだけでなく、不明確な負担についても服従を求めることに気づくのである。それに関して準備が必要であると要求するほど主がこの種の不明確な負担を重視していないということが確たる証拠をもって証明されない限り、このようなことがいえるのである。

これは原則的にわれわれが禁止と想定しようが義務的と認めようが、基本は準備にあるということである。したがってわれわれは禁止されていると想定するものを行わず、義務的と認められるものを実践するのである。われわれは立法者が明白に準備を命じるほど不明確な負担に関心がなく、準備を怠ることに満足している場合を除いては、この原則から逸脱することはない。その場合には負担の主体は不明確な負担について責任を負う者ではないのだから。

したがって、準備は疑念の余地がある場合にも知的には義務であるとみなされる。この義務は準備の確定あるいは遂行の確定と呼ばれる。つまり不明

確な負担に関して人間がそれを遂行することが義務づけられるのである。われわれは、立法者が準備の必要がないとしていることを認めている場合に、はじめてこの原則を放棄するのである。

このように準備の確定は、基本的な実践的原則なのである。

この点については、多くのウスール学者が彼らの見地から異論を唱えており、原則的には疑わしい負担への責任はないとしている。彼らによれば、よしんば、不明確な負担がきわめて重要であるにしても、理性はそのような責任を拒否すると考えている。なぜならば、理性はそれが認めるに至らなかった負担について、主が個人に違背の制裁を加えることを不当とするからである。これゆえに彼らはこの原則を「明証を欠く制裁の不当性の原則」あるいは「知的無実性」と呼んでいる。つまり理性は不明確な負担の違背にたいする主の制裁が不当であると判断するのであり、個人がそのような制裁を免れている限り、彼には責任がなく、それにたいする準備の必要もないのである。これは歴代の有識者が、疑念の余地のある場合、統治者をして人々に有罪宣告をさせたり、とりわけそのような問題について証拠を求めなかった伝統の正しさを証すものなのである。これはまさしく有識者たちが明証を欠く制裁を不当とした証拠なのである。理性が疑念の余地がある負担の違背について神が個人を罰することを正当と認めるか否かを知るためには、至高の神にたいする服従の義務の正確な範囲を知っておかなければならない。すなわち、もし神のもつこの権利が、すでにみたように、かなり重要性が高いと認められる不明確な負担をも含むとすれば、それに違背した場合に個人に課せられる神の制裁は不当なものとはいえない。なぜならばそれに背くことによって、彼は自らの主の権利を蔑ろにしたのであり、したがって当然、制裁に値するのである。

ところで有識者たちの伝統によって証拠づけられるものについていえば、それは当面の問題についての証拠を提供するものではない。なぜならばそれは伝統的な支配者たちが要求する服従の義務が明確な負担に特定されること

を証明しているからである。このことは、至高なる神への服従の義務が、同様のものであるということを立証するものではない。2つの義務の間の相違、一方の義務が他方より大きいといった事柄はさらに充分留意されねばならないのである。

以上から第1の原則として、準備の確定をあげる。

2—第2の実践的原則

立法者の判断のしからしめるところによって、この基本的な実践原則は二次的な実践原則に転化する。それは準備の義務を伴わないとする無実の確定である。

この転化の原因についてわれわれは、シャリーアの観点から次のように説明しうるであろう。つまり立法者は個人に準備を課すほどには不明確な負担を重視せず、準備を無視することで満足するのである。

これを証明するものとしては数多くの法的明文があげられる。そのもっとも有名なものは預言者の次のようなことばである。「人々の知りえぬことは、私のウンマから除外される。」さらに次のようなクルアーンの章句もこの問題について述べている。「われらは（警告のため）1人の使徒を遣わさぬ限り、決して懲罰を下さない。」（第17章15節）ここで使徒は、明証と証拠のようなものと理解されているのである。要するにこの章句は、証拠がなければ処罰がない点を明らかにしているものであり、したがって実践原則は、準備を義務とする代わりに、その義務を否定している。また遂行が理性的に確定される代わりに、法的に無実が確定されるのである。

この第2の実践原則は、預言者の明文が絶対的であるゆえに、義務について疑わしい場合と同様に禁止について疑わしい場合を包摂している。義務についての疑いは「義務的疑義」（shubhah wujūbiyah）、禁止についての疑いは「禁止的疑義」（shubhah tahrimiyah）と呼ばれる。このように原

則は、その原因がいかなるものであろうとも疑いをすべて含みこむのである。このためにわれわれは負担について疑いを抱く場合に無実の観点に固執することになる。たとえわれわれの疑いが、負担に関して立法者が設定した原則が明確さを欠いていることに起因しているにせよ、問題を検証するに足りる知識が欠如していることによっているにせよ、理由の相違は問わないのである。祝祭日における礼拝の義務や喫煙の禁止についてのわれわれの疑いは第1の例に属し、それは「法規上の疑義」(shubhah hukmiyah)と呼ばれる。

第2に属する例としては、巡礼の義務があげられる。立法者は巡礼の義務をその能力をもつ者のみに課しているが、問題はそれを行うに十分な能力をもっているか否かの知の欠如によって生ずる疑いである。その場合個人は法規的疑義に関して義務そのものについて疑いをもち、内容的疑義に関しては義務として課される事柄に疑いをもちともいいうるのであろう。ただしこのいずれもが法的な無実へとつながる性格をもっているのである。

3 一 概略的知識の細分化の原則

序言

あなたの兄がメッカに旅したことを知ったが、その旅行について疑いをもっている場合、さらにあなたの兄か弟のうちの1人が、実際にメッカへ旅行したということは知っているが、2人が一緒にいったのかどうかは疑わしく、どちらか1人がメッカに旅行したのかどうかはわからない場合について考えてみることにしよう。

この3つのケースのうち、第1のものについては「個別的知識」(‘ilm tafṣīlī)と呼ばれる。なぜならばこの第1の状態においては、兄がすでにメッカに旅したことをあなたは知っているのであり、あなたの側には、この真実性についていかなるためらい、不明確さもないからである。それゆえこのよ

うな知識は個別的である。第2の状態については、「概略的知識」(‘ilm ‘ijmālī)と呼ばれる。なぜならばこの状態においては、2つの複合的要素が見出されるからである。すなわち、明白性の要素とその逆の不明確な要素である。明白性の要素とは、あなたの兄弟のうちの1人が実際にメッカに旅をしたというあなたの知識に現れる。あなたはこの事実について疑いをもたないのである。一方、逆の要素である不明確さの要素は、兄弟のいずれかを特定するさいのあなたの疑い、ためらいの中に現れてくる。したがってこのような状態は、概略的な知識の名で呼ばれる。すなわちそれは、兄弟のうちの1人がメッカへ旅をしたことについてあなたが疑念をもたないという点で知識であるが、実際に旅をしたのが2人のうちどちらかについて知らないという点で概略的情報にすぎず疑いの余地が存在するようなものである。

兄が旅に出たにせよ、弟が旅に出たにせよ、そのいずれもが概略的知識に属するものと呼ばれる。(なぜならば両者のいずれかが)特定されてはいないが、2人のうちの1人が実際にメッカに旅をしているということが知られているからである。

私がここで注目するのが、このような概略的な知識の枠組みと2つの要素の双方がもつ内容とを表わす言語形式である。「AかBか」(‘immā wa ‘immā)という表現がそれで、これは「兄か弟かのいずれかが旅に出た」という前述の例の中にみられる。すなわちこの表現の中の確実な部分は、明白さの要素、知識を代表し、「～のいずれかが」という表現が形成する不明確な部分は、不明確な疑いの要素を代表している。そしてこの種の表現の使用が可能な場合にはつねに、われわれの意識の中に概略的な知識が存在することが証明されるのである。

第3の状態については、「初歩的な疑義」あるいは「ベトウィンの、原初的な疑い」と呼ばれる。それはいかなる種類の知識との関わりもない純然たる疑いであり、概略的な知識に属する疑いと区別して原初的なとかベドウィンの疑いと呼ばれるのである。概略的な知識に属する疑いは、知識それ自体

の結果として生ずるものである。あなたは兄弟のいずれかを特定しないものの2人のうちのどちらかが旅行したことを確実に知った結果として、どちらが旅したかを疑うのである。ところで第3の状態についていえば、予備的知識の欠如した、原初的な疑いが見出されるだけなのである。

このような3つのケースは、シャリーアに適った法規を求めるわれわれの意識の中に見出される。すなわち、夜明けの礼拝の義務は個別的に明確に認められており、金曜日の昼の礼拝の義務は、昼の礼拝の義務あるいは金曜の集団礼拝の義務についての概略的な知識の結果生じる疑義によって疑われる。さらに祝祭日の礼拝の義務については、概略的知識とのつながりのない原初的な疑いが寄せられる。このような例はすべて、規定の不明確さに属するものであるが、これと同じ例は、内容的疑いの観点から説明することもできる。すなわち、ある時は血液が1つの受け皿に滴となって落ちたことによって個別的世界を形成し、ある時は2つの受け皿のうちの片方に滴り落ちたことにより概略的な世界を形成する。さらに第3には、それが滴り落ちたこと自体に素朴な疑いをかけることも起こりうるのである。

われわれは、第1の実践原則に転化する第2の実践原則について論及する途中で、第3の状態、すなわち概略的知識と決してつながりをもたない疑いの状態について指摘してきた。

ここでわれわれは概略的知識に端を発する疑いの状態、すなわち前述の3つの状態のうちの第2の状態における疑いについて考察することにする。これまでわれわれは、単純な形式で疑義について考察してきたが、ここでは新しい要素、すなわち概略的な知識をそれに関連づけて考察を行う。はたして第2の実践的原則は、原初的疑いの場で見られたのと同じかたちで機能するものであろうか。

概略的知識の細分化

以上の検討に基づいてわれわれは、概略的知識を分析して2つの事柄の一方に関する知識と、他方に関する疑いに区分することができる。

金曜日に関しては2つの事柄、すなわち「昼の礼拝か金曜礼拝か」のいずれかが義務であることをわれわれは知っているが、そのさい金曜礼拝にたいするのと同様に、昼の礼拝にも疑いをもつ。確定的な知として2つのうちの一方を義務とする知識は、前章で検討したように決定的証拠性の原則のうちに含まれる。それゆえわれわれは理性の名の下に昼の礼拝と金曜礼拝という2つの義務を同時に放棄することができないのである。なぜならばこの2つを同時に放棄すれば、それは2つのうち一方が義務であるというわれわれの知と抵触するからである。知識と概略的、個別的のいかに関わらずあらゆる場合に理性的な証明となるものなのである。

概略的な知識の領域についてのウスール学派の通説的見解は、2つの事柄のうちの一方についての知識の明証性を確定するのみならず、このような明証性をそれから切り離すことが不可能であり、2つの事柄を同時に放棄するという違背にたいして立法者が許可を与えることはないといった点をも同時に認めている。それは立法者が個別的な知識から明証性を切り離すことがなく、かつ決定的判断についてすでに検討したさいに明らかになったように、立法者から決定的判断を妨げる要因を引き出すことが不可能であるという理由に基づいて、違反が容認されることはないとする考えと合致しているのである。

概略的知識を構成する2つの部分の一方、すなわち昼の礼拝の義務と金曜礼拝の義務のそれぞれについては、疑念の余地があり、明確なものとはされていない。

するとまず最初に次のような可能性が考えられる。すなわちそれが第2の実践的原則、つまり疑念の余地のある負担についての準備を不要とする無実の確定に含まれはしないかという可能性である。なぜならば、2つの部分は

いずれも、疑念の余地のある負担だからである。

しかしウースル学の通説的見解は、概略的な知識のいずれか一方の側面は、第2の実践原則に含まれる可能性がないと主張している。なぜならばこの原則が同時に2つの側面の双方を含むならば、結果として昼の礼拝と金曜礼拝の義務がすべて除去され、2つの義務の完全な放棄を認めることになるからである。これは2つの事柄の一方を義務づける決定的明証性とも矛盾する。なぜならばこのような決定的判断の明証性は、少なくとも2つのうちの一方が実現されることを要求するからである。もしも立法者が2つの側面の双方を放置する決定を下したとすれば、その許可は知識そのものに違背していることになり、すでに述べたようにそれは不合理である。

ところでこの原則が、2つの側面を同時に放置する許可をもたらず、どちらか一方を含むものであるとしても、これもまた不可能である。なぜならばそのさい、2つの側面のうちどちらが原則に含まれ、他が除外されるかわざるをえないからである。しかしわれわれは、2つの側面のうちのいずれか一方を重要視することを正当化する術をもたないことに気づく。なぜならば、両者と原則の関係は同一だからである。

このように以上の推論から、第2の実践原則、「無実の確定」が2つの側面のいずれをも含まないという主張がもたらされるのである。このことは概略的な知識のすべての側面が、第2の原則に含まれない限りは、「準備」の必要性を求める基本的な実践原則の中に組み込まれたままであることを意味しているのである。

以上に基づいてわれわれは、原初的疑いと、概略的知識に端を発する疑いととの間の相違について理解することができる。すなわち前者は、第2の原則、無実の確定の範疇に入り、後者は第1の原則、準備の確定の範疇に入る。

以上に照らしてわれわれは、自分たちに課せられた義務が概略的知識の領域を理性的に解明すること、つまり上述の例における昼の礼拝と金曜礼拝という2つの側面のいずれとも積極的に対処することにあるということを認め

るのである。なぜならば両者は、いずれも準備の確定の範疇に入るものだからである。

ウスूल学においては、2つの側面を同時にとりあげてことを「決定的合致」(muwāfaqah qat'iyah)と呼んでいる。なぜならば義務を遂行する個人は、それら2つを同時に実践するにあたって、自分が主の要求する命令に正しく対応していると固く信じているからである。また2つの側面を同時に放棄することは「決定的違背」(mukhālafah qat'iyah)と呼ばれる。

また2つのうちの一方をとりあげ、他方を放棄することはそれぞれ「不確定的合致」(muwāfaqah 'ihtimāliyah)と「不確定的違背」(mukhālafah 'ihtimāliyah)と呼ばれる。なぜならばこの状態における個人は、一方においては主の要求する負担に合致していると信じこみ、他方ではそれに違背していることを認めているからである。

概略的知識の分解

あなたが水の入った2つのグラスを前にして、両方とも汚れているかも知れないし、どちらか一方だけが汚れている可能性があるが、いずれにせよ両方とも清浄であることはないということを知っていると仮定しよう。そのさいあなたは、どちらとは確定できないが2つのグラスのうちの一方が汚れているという概略的知識をもつ。その後2つのグラスのうちの一方に汚れを発見し、そのグラスが汚れているということが確定されれば、この個別的知識によって概略的知識は消滅する。なぜならば、すでにあなたは特定のグラスの汚れを発見したことをうけて、もはや特定化を欠いた状態で2つのグラスのうちの一方が汚れていると概略的に知っているのではなく、一方が汚れていることを個別的な知識によって認めており、他方の汚れについては疑いをもつ状態にあるからである。したがって概略的知識を表現する言語形式「AかBか」を用いることはできず、「こちらか、あちらが汚れている」と表現しえない。その状態ではこちらが汚れていることは決定的であるが、あちら

が汚れていることは確認されていないのである。

ウスール学派の慣用では、このことは「概略的知識の2つの側面に関する個別的知識と原初的疑いへの分解」と表現される。なぜならば概略的知識が消滅した後に、特定のガラスの汚れは個別的に明確化され、他方のガラスの汚れは原初的疑いによって疑問視されることになるからである。そして個別的知識は明証性からその内容を取り出し、無実の確定、つまり原初的疑いのあらゆる領域に通用する第2の実践原則が、原初的疑いに相応して機能することになるのである。

躊躇の根拠

われわれはすでに疑いが原初的であれば、無実の確定を主張する第2の実践原則がそれについて措定され、疑いが概略的知識と関わっていれば、第1の実践原則が措定されることを認めている。

疑いの種類はしばしば不明のことがあって、それが原初的疑いに属するものなのか、それとも概略的知識に関わるもの、換言するならばそれを原因とする疑いに属するものなのかということを知りえない。これに属するものとしては、ウスール学派が最大と最小の間の役割と名づけている問題があげられる。それは礼拝のような諸部分の複合的实践と関連する義務のようなものである。われわれは礼拝が9つの確定された部分を含んでいることを認めているが、10番目の部分がそれに含まれる点は疑わしく、それを確立もしくは排除する証拠が見あたらない場合には、法律家は実践的立場を規定するために次のような問いを発する。すなわち個人に準備が要請されている場合、9番目までを実践し、それに義務の領域に入ると思われる10番目を付加してあらゆる点で義務的であるようにするのか、それとも義務として知られている9番目までを行えば十分で、義務的であることが不明な10番目を問題としないのかという問いである。

ウスール学派の中にはこの問いにたいして2つの異なる答えが存在するが、

双方とも立場の説明にあたって固有の傾向を示している。2つの傾向のうち一方は、第1の実践原則に依拠して準備の義務を主張している。なぜならば10番目の部分についての疑いは概略的知識に関わるものだからであり、その概略的知識とは、立法者は確かになんらかのまとまりを義務としたが、それが9つの部分からなるか10の部分、つまり9つの部分に1つを追加したものからなるかについては不明であるような個人の知識なのである。

いまひとつの傾向は、10番目の義務についての疑いにたいして、概略的知識とは無縁の原初的疑いをその特質とする第2の実践的原則を適用しようとする。なぜならば、第1の傾向の主唱者たちが個別的知識に内在すると見なすこの概略的知識は、9つの義務は10番目の部分が加わろうが加わるまいが、いかなる場合においても義務であることに変わりはないという個人の知識なのである。そしてこの個別的知識は概略的知識の分解をもたらし、それゆえわれわれは概略的知識を規定する言語形式を用いることができないのである。すなわちわれわれは9つが義務であるか、もしくは10が義務であるかについて知っていると言え、ただいかなる場合にも9つの義務は明らかであるが、10番目の義務については疑わしいといえるだけなのである。

このように10番目の義務に関する疑いは、概略的知識が分解した後では、原初的な疑いとなることは明らかである。そこで「無実」が生じるのである。

ところで正解といえるものは、すでに述べたように、義務の領域に含まれることが疑わしいような不明確な部分については無実が妥当するということである。

4—イスティスハーブ

上述のような観点からわれわれは、無実の原則が概略的知識と結合した疑いとは関わりなく、原初的疑いの領域内でも起こりうることを知った。

シャリーアにおいては、無実の原則に類似するいまひとつの原則が存在す

るが、それはウスール学派の間では「イスティスハーブ」と呼ばれている。

イスティスハーブとは、最初に確実であったが後にその確実性の存在が疑わしくなったような一切の事柄を実践的に義務づけるような立法者個人にたいする規定という意味である。

例えば、水は本来清浄であることを確信しているが、もしもそれが不浄になるような出来事が生じたさいに、われわれはその清浄さの存在に関して疑いをもつことになる。なぜならばわれわれは、その水が汚れたものと混ざることによって汚れてしまったかどうかを知りえないからである。

イスティスハーブは個人にたいして、上の例でいえば水の清浄さのように確実であった以前の状態そのものを実践的に義務づける。以前の状態を実践的に義務づけるとは、実践的な側面から以前の状態に認められる特徴を再現させることを意味する。すなわちもしも以前の状態が清浄であれば、われわれはその清浄さが存続しているかのように実際に振舞い、以前の状態が義務であったならばその義務が存続しているものとして振舞うのである。ところでイスティスハーブに関する証拠としては、イマーム・アッ＝サーディクの『サヒーハ・ザラーラ』の中にある「確実性は疑いによって廃棄される余地がない」という言葉である。

われわれは以上から、当初ある事柄について確かな判断があったが、のちにその存続について疑いが生ずるようなあらゆる原初的疑いに関してイスティスハーブが援用されうることを立証しうるのである。

確実な先行状態

われわれは、確実な先行状態がイスティスハーブの援用のための基礎的な前提条件であることを知った。この先行状態が、立法者が定め、立法の世界において確立したとわれわれが認めている一般的規定に他ならないのである。しかしながらわれわれは、それが定められたさいこの規定の適用範囲がいかなるものであり、法的世界におけるそのひろがりについても知らないのであ

る。その場合疑いは規定的なものであり、イスティスハーブは、水を不浄なものとする事態がおきた後のその清浄さの存続に関する場合のように、イスティスハーブは法規それ自体についてとりあげられるが、そのようなものは法規的イスティスハーブと呼ばれる。

先行状態は、ときに生成の世界に属する事柄である場合がある。われわれはその存在を前もって知っているが、その存続については把握してはいないようなものがシャリーアに適った規定の内容となる。その場合疑いは内容的であり、イスティスハーブは規定の内容に関して行われることになる。例えば、なんらかの罪に汚れている疑いのあるイマームの公正さや、汚れの疑いがある服の不浄についてのイスティスハーブがこれに当たる。これはシャリーアに適った規定の内容に関するイスティスハーブであるために、内容的イスティスハーブと呼ばれる。それは第1の例では彼に従って礼拝することが許され、第2の例では礼拝が許可されないことになる。

ウスूल学の世界においては、規定的疑いに関するイスティスハーブの援用を拒否し、それを内容的疑いに限定する傾向が存在する。内容的疑いにたいするイスティスハーブが正当なものであることは、それを確証する証拠によって明らかである。なぜならば『サヒーハ・ザラーラ』の中には、イマームが内容的疑いを含むイスティスハーブを行っている例が見出されるからである。具体的にはそれは確実さを無効にする眠りについての原則を一般的にあらゆる状況に適用しうるものとするために、イマームの言葉、「確実性は疑いによって廃棄される余地がない」を一般化することに執着することを妨げるものではない。専門家たる者はこのような一般化を明確に規定する証拠を明らかにすることに努めなければならない。

継続性についての疑い

継続性についての疑いは、イスティスハーブの援用にとってのいま一つの基本的な前提条件である。ウスूल学派の学者たちは継続性についての疑い

を、実際にわれわれがその継続性について疑いをもつ先行状態の性質にしたがって2つに区分する。なぜならば先行状態というものは、しばしばその性質上時間的な拡張を受け入れるが、われわれは継続性を破棄する外的な要因が存在する可能性を想定することによって、それに疑いをもつのである。

その例が水の清浄さである。水はその性質上清浄さを保つ。その清浄さは外的な要因に侵されない限り維持されるが、そこに水を不浄にするような外的要因が侵入するとその継続性に疑いが生じる。

服の汚れについても同様である。服がもし汚れていればその汚れは継続し、外的な要因、すなわち洗濯がなされなければそれは存続する。この種の先行状態の継続に関する疑いは「中絶因についての疑い」(ash-shakk fi-r-rāfi‘)と呼ばれる。また先行状態はときに時間的な延長の可能性をもたず、その性質上特定の時間内に終了する場合もある。そのさいわれわれは、そこに外的要因が侵入するという理由からではなく、それが本性的に終了することが想定される結果として、その継続性に疑いをもつのである。例えば断食が義務づけられているラマダーン月の昼間、断食を行う者がその継続性に疑いをもつ場合がこれにあたる。昼間はその性質上終了するものであり、時間的にいつまでも継続することは不可能である。要するに昼間の継続性に関する疑いは、外的要因が存在する可能性から生ずるのではなく、それは昼間がその性質上終了し、継続の可能性と能力とを使い果たしてしまったと想定される結果生ずるのである。

この例にみられるような先行状態の継続についての疑いは「必要条件についての疑い」(ash-shakk fi-l-muqtaḍā)と呼ばれる。なぜならそれは、昼間という必要条件の拡張とその存続の可能性に関する疑いだからである。ウスूल学においては先行状態の継続についての疑いが必要条件についての疑いに属する場合、イスティスハーブの援用を拒み、専ら中絶因についての疑いの場合に特定しようとする傾向がみられる。そのさい留意すべきは、イスティスハーブの証拠の一般化にたいする過度の執心を慎むことである。

イスティスハーブにおける内容の同一性

ウスール学者たちは、イスティスハーブの前提条件のひとつとして、内容の同一性をあげる点で一致している。彼らはこれによって意味していることは、まさにわれわれが確実なものと信じている状態そのものに疑いが寄せられなければならないということである。つまり疑いと確認の対象がそれぞれ別のものである場合にはイスティスハーブは成立しえないのである。例えばわれわれが水の汚れについて確信をもち、その水が水蒸気になったのちに、その水蒸気の汚さに疑問をもつような場合、イスティスハーブは成立しえない。なぜならば汚れを確信した対象は水で、実際にその汚れに疑問をもった対象は水とは異なる水蒸気だからである。この場合確信と疑いの出口はひとつでないのである。

第2節 証拠の矛盾

これまでの考察からわれわれは、証拠に2つの種類があることを認めた。すなわち獲得のための証拠と実践的基礎である。そして以下にまず獲得のための証拠間の矛盾、ついで実践的基礎の間の矛盾、そして第3に獲得のための証拠と実践的基礎の間の矛盾に関して考察がなされることになる。われわれは以下に3つの点に関する指摘を逐次行うことにする。

1—獲得のための証拠間の矛盾

獲得のための2つの証拠の間の矛盾とは、それらの内容の相互排除性である。それはさらにいくつかに分けられる。まずは無垢の者に起源をもつ2つの典拠間の言語的な法的証拠の範囲内に生ずるものである。ついで言語的な法的証拠と理性的証拠との間にも生ずるもの、また2つの理性的証拠の間にも生ずるものがあげられる。

2つの言語的証拠間の矛盾

言語的証拠間の矛盾の場合には、われわれが後にその若干について検証するいくつかの原則が存在する。

1——無垢の者が語った2つの言明に関する限り、その一方が他方の明らかにする規定と異なる種類の規定を断定的に示すようなことは起こりえない。なぜならばこの種の正しい言明同士が矛盾することは無垢の者そのものを矛盾におとしめることになり、それは不可能なのである。

2——無垢の者に由来する2つの言明のうちの一方が決定的に正しい明文であり、他方がその文言上第1の言明の明白な意味とは相容れないものを示していることがある。

例えば、立法者があるハディースにおいて「断食する者に、断食の状態で水につかることを認める」といい、別のハディースで「断食中に水につかてはならない」といっているような場合である。第1の言明は明白に断食者にたいして水につかることの許容を示している。他方第2の言明は禁止の形を含んでいるが、禁止の形はそれ自体で禁忌を指示するものである。なぜならば禁忌は、意味的に禁止の形にもっとも近く、それを反感を示す比喻として用いることも可能だからである。ここで許容を示す第1の明文の明白性と、禁止を示す第2の明文の存在との間に矛盾が生ずる。許容と禁止とは両立しえないのだから。その場合には、決定的で明白な文言を採用することが義務づけられている。なぜならばそれがシャリーアに適った規定に関する知識をもたらすからである。その後われわれは、他方の文言をその光に照らして解釈し、そこに含まれる禁止の形に忌避を読みとるというかたちで、許容を示す決定的に明白な文言と調和させるのである。これをもとに法律家は、その法発見において次のような一般原則に従うのである。すなわち禁止もしくは命令の形によって禁忌もしくは義務を示す証拠が存在し、許容および許可の証拠と対立する場合には、後者を採用するというものである。なぜならば形式が明白性を欠くのにたいし、許容および許可の証拠は多くの場合明白だからである。

3——2つの文言の一方によって示される規定の内容が、他方によって示される規定の内容に較べて、範囲が狭く、内容的により特定化されている場合がある。例えば、ある明文において「利子は禁じられる」といわれ、別の明文において「父子の間の利子は許される」とあるような場合である。第1の明文が示す禁止の内容は一般的である。なぜならば、それは適用においてあらゆる個人と利子付きの通商活動を行うことを妨げるものだからである。第2の明文における許容の内容は父子の間の利子を特別に認めている点で特殊なものである。このような状況においては、第2の明文が第1のものに優先する。なぜならば第2の明文が、第1に比べて内容的により特殊であるゆ

えに文脈を決定するとみなされるからである。つまり第2の文言と第1の文言とを併せて一つにすれば、「何びとにたいしても取引における利子は禁止されるが、父子の間の利子には問題はない」ということになる。特殊なものは、一般的なものの内容とその全体的な適用を打ち消すのである。

すでにわれわれは文脈が、接続的であれ分離的であれ、文脈規定語(dhu-l-qarinah)に優先することを知っている。

一般的なものにたいする特殊なものの優先は、その一般性がそれを示すなんらかの徴しによって確定されているならば、一般的なものの個別化と呼ばれ、その一般性が絶対的に確定し、とりわけ条件も言及されていないならば、一般的なものの限定化と呼ばれる。第1の場合の特殊なものは「特化されたもの」(mukhaṣṣas)、第2の場合のそれは「限定されたもの」(muqayyad)と呼ばれる。以上に基づいて、法律家は法発見にあたって一般的な原則に従う。つまり特化されたもの、限定されたものを受け入れ、それらを一般的なもの、絶対的なものに優先させるのである。しかしながら一般的なものも、絶対的なもの、特化されたもの、限定されたものが適用されない場合に証拠能力をもちつづける。なぜならば証拠力というものは、それがもっとも強度の相違にたいして効力を発揮しうるかぎり放棄されてはならないものなのだから。

4——文言のうちの片方が内容についての規定の確実性を示し、他方がある特定の状況においてその内容を否定し、結果的に前の文言を否定する場合がある。例えば一方で「巡礼は能力ある者にとっての義務である」といわれ、他方で「債務者は能力ある者ではない」といわれるような場合である。第1の文言は巡礼の義務づけを特定の内容、すなわち能力ある者にたいして行い、第2の文言は債務者を能力ある者から除外しているのである。この場合「規定的」(ḥakim)と呼ばれる第2の文言が採用されるのである。ちなみに第1の証拠は「被規定的」(maḥkūm)と呼ばれる。

この項および前2項にみられた、2つの証拠のうちのひとつが他に優先す

ることを要求する諸原則は、慣用的結合の諸原則と呼ばれる。

5——決定的に明白な文言が相反する2つの明文中に存在せず、他の文言を説明する文脈、あるいは特化されたもの、限定されたもの、規定的なものとなりうるようなものが見出せない場合には、2つの矛盾する証拠のうちの一方をとりあげることはできない。両者は同じ水準にあり、一方を他に優先させることは不可能なのである。

他の諸矛盾

言語による証拠と種類を異にする他の証拠、すなわち言語による証拠以外の証拠の間の矛盾に関しても種々の原則が存在するが、以下にそれについてのいくつかの点を指摘することにする。

1——理性による決定的な証拠は言語による決定的な証拠に矛盾することは不可能である。なぜならばこの種の証拠は、無垢の者に由来する正当な明文に相反するとすれば、それは無垢の者の虚偽、誤謬を主張することになり認められないのである。

これゆえシャリーアに精通する学者たちは、正当なシャリーアの明文と決定的な理性の証拠との間になんらかの矛盾を見出すことは不可能であると述べているのである。

このような真実を要請しているのは信仰だけではない。むしろシャリーアの明文に関する検証やクルアーンやスナによって決定的に与えられたものの考察がその正しさを証明するのである。ところでそれはすべて理性と合致しており、そこには決定的な理性による諸判断と矛盾するものはいささかも見出しえないのである。

2——言語による証拠が、言語によらず決定的でもない他の証拠と矛盾する場合には言語による証拠が優先するが、その理由はそれが確実な証拠たりうるからである。言語以外の証拠は、それが決定的なものになりえない限り、

確実なものとはなりえないのである。

3——正当性に欠ける言語による証拠が、決定的な理性による証拠と対立する場合、理性によるものが言語によるものに優先する。なぜならば理性によるものは、シャリーアに適った法規についての知識をもたらすからである。(正当な)言語による証拠もシャリーアに適った法規についての知識をもたらすが、正当さを欠く言語による証拠は外的明白性による証拠性をもつ。外的明白性とは、その無効が認められぬ限り、立法者の規定として証拠能力をもつとされるものなのである。ただしわれわれは、決定的な理性による証拠に照らして、無垢の者が言語による証拠から、理性の証拠と矛盾する外的意味を求めるようなことはない知っている。したがって外的明白性が受け入れられる余地はないのである。

4——言語によらない証拠同士が矛盾する場合には、両者がともに決定的であることは不可能である。なぜならこれは相互排除をもたらすからである。しばしば2つのうちのどちらか一方が決定的な場合があるが、そのさいには決定的な証拠がもたらされる。

2－基礎同士の矛盾

基礎同士の矛盾についていえば、そのとりわけ顕著な例は無実性とイスティスハープの間の矛盾である。例えばわれわれは断食について、それがラマダーン月の夜明けから日没まで義務であることを知っている。ただし日没から残照が消えて完全に闇になるまでの期間義務が継続するか否かについては疑いをもつ。このような場合、イスティスハープを成立させる要素はきちんと揃っている。第1の義務的であることの確実性と第2のその継続性に関する疑いである。ここでイスティスハープに基づく判断によって、実際に義務継続の必要性が確定されるのである。

他方でわれわれは、この状態が概略的知識との結合を欠く負担に関する原

初的疑いであることから、無実性の原則の範囲内に分類されうることも認める。無実性の原則は準備の義務を排除し、実際にわれわれからその義務を除外するのである。そのさい2つの原則のうちどちらが採用されるべきなのであろうか。

ウスール学者内部はイスティスハープを受け入れ、それを無実性の原則に優先させるという解答について一致をみている。この理由づけとしては、彼らの間に通説的な見解がある。すなわちイスティスハープの証拠は無実性の原則の証拠を支配するが、それは次のような理由があるといわれるのである。無実性の原則を証拠づけるものは、「人々の知らないことは免除される」という預言者の明文で、そのさい免除される内容とは人が知りえないことのすべてである。他方イスティスハープの証拠は「確信は疑いによって廃棄される余地がない」という明文である。ところで2つの明文の厳密な検討の結果われわれは、イスティスハープの証拠が疑いを無効にし、あたかも確信がそのままの状態で存在し続けているような状況になる。それゆえにこのさい無実性の原則の内容が排除されるのである。

断食の義務の例において、われわれは日没後の断食の義務に関して、それが疑いの余地のある義務であるゆえに無実性の原則に依拠することはできない。なぜならば、イスティスハープはこの義務を明確なものとみなしており、それゆえイスティスハープの証拠は、無実性の内容を排除しうるゆえにそれを支配するのである。

3 - 2つの種類の間の矛盾

ここでわれわれは獲得のための証拠と、無実性の原則やイスティスハープのような実践的基礎との間の矛盾の可能性について論及する段階に至った。

証拠が決定的なものであれば、証拠と基礎との間の矛盾は理性的に想定することができない。なぜならば義務に関する決定的な証拠は、例えばシャリー

アに適った規定についての知識をもたらすものだからである。そしてシャリーアに適った規定の知識が存在する場合にはいかなる実践的原則にも依存する余地はないのである。なぜならば実践的原則は、疑いの範囲内で機能するものだからである。われわれはすでに、無実性の原則が取扱う内容が未知のものであり、イスティスハープの内容がわれわれの確信している事柄の継続性に関する疑いであることを検討した。ところで証拠が決定的なものであれば、これらの原則や実践的基礎の内容は存続しえないのである。

証拠が決定的でない場合には、証拠と基礎との間に一種の矛盾が生じうる可能性がある。具体的には、信頼に足る人物の情報が義務または禁止を示しており、——信頼に足る人物の情報とは、すでに述べた通り、決定的な証拠ではないが、立法者がそれを受け入れ、証拠とすることを義務づけているようなものである——他方において無実性の原則が拡大され、容認されるような場合である。

例えば、信頼に足る人物の情報が断食を行う者に水につかることを禁止しているとする。この禁止は、もしそれを情報の観点から捉えれば、すでに臆測的な証拠が存在するシャリーアに適った規定ということになり、もしそれを知的理解に欠ける負担であると捉えれば、無実性の証拠——知りえぬことの免除——がそれをも含みこむことがわかる。このような状況において、法律家は一定の評価をえた非決定的な証拠に依拠して自らの立場を規定するのであろうか、実践的基礎をもとにして規定するのであろうか。

ウスूल学者たちは、不確定的な証拠を指示（'amārah）と呼び、このような状態を徴しと基礎との矛盾と呼んでいる。

疑いの余地のないことはウスूल学の専門家たちが、この場合に信頼に足る人物の情報やそれに属する一定の評価をえた不確定的な証拠を無実性の原則などの実践的基礎に優先させている点である。なぜならば立法者がその証拠性を認めている不確定的な証拠が、このような立法者の規定により決定的な証拠の役割を果たさせるからである。

そして決定的な証拠が原則の内容を拒絶し、いかなる実践的原則にたいしてもそれが機能する余地を残さないのと同時に、立法者自身がそれに等しい役割の根拠を与え、われわれにそれを証拠として受け入れるよう命じている不確定的な証拠も（決定的な証拠と）同じ範疇に属することになるのである。これゆえに、通常徴しは実践的基礎を支配するといわれるのである。