イスラーム世界研究　第 14 巻（2021 年 3 月）179–208 頁
Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies, 14 (March 2021), pp.179–208

責任の体系としてのシャリーア
――イスラーム法源学による法規定の定式化と 5 範疇への収斂の構造――

小杉　泰*

Sharī‘a as a System of Responsibilities:
Historical Formulation of Islamic Rules (Aḥkām) and its Five Categories
to Encompass All Human Acts in Islamic Jurisprudence (‘Ilm Uṣūl al-Fiqh)

KOSUGI Yasushi

The Sharī‘a, or Islamic law based on divinely defined sources brought by the Prophet Muhammad to his community of Muslims, first developed the science of legal rules (‘Ilm al-Fiqh) in the earlier Islamic centuries. The jurists, responding to the needs of the community at their times, skillfully crafted legal rules by looking into the sources and social realities, and by interpreting them through their methodological thinking. This methodological part later developed in the 4th and 5th centuries A.H. / 9th to 11th centuries C.E. into the science of Islamic jurisprudence (‘Ilm Uṣūl al-Fiqh). This article investigates who elaborated the so-called Five Categories of Islamic Rules in the period when this science took its definite form, looking into the foundational books of Islamic jurisprudence among the five major theologian-jurists, namely, Qāḍī ‘Abd al-Jabbār (Mu‘tazilate - Shafi‘ite), Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī (Mu‘tazilate - Hanafite), Qāḍī al-Bāqillānī (Ash‘arite - Malikite), Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī (Ash‘arite - Shafi‘ite), and finally al-Ghazālī (Ash‘arite - Shafi‘ite). The concept of taklīf, which covers four of the categories of divine order and prohibition, but not the category of mubāḥ, the permitted and free to choose, is also considered within the historical backgrounds of thought development. Finally, the article proposes, based on these investigations and findings, to envision the Sharī‘a as a system of responsibilities for human acts, not as a system of religious duties or obligations.

はじめに――課題の所在

日本におけるシャリーア／イスラーム法[1] の研究は、1980 年代の草創期と比べると、20 世紀最後の 10 年間を経て、21 世紀には格段の拡大と深化を遂げてきた。それを推進した大きな一要因が、1997 年からの「イスラーム地域研究」プロジェクト[2]、その後継プロジェクトとしての 2006 年から 2 期にわたる「イスラーム地域研究拠点形成事業」[3] であったことは、その成果を一覧する中でも明

*　立命館大学立命館アジア・日本研究機構特別招聘研究教授、京都大学名誉教授

1）　実体概念である「シャリーア」と訳語としての「イスラーム法」の異同と用法については研究者によって立場が異なる。シャリーアを理念的な天啓法や倫理としての側面を含めて用い、イスラーム法を実定法的な部分、つまり法学（フィクフ）に該当させる場合もある。本論では、「原語」の音写と読者にわかりやすい「訳語」として、おおむね同義に用いる（研究史的に見れば、日本では「イスラーム法」は明らかにシャリーアの英訳 Islamic law と対応している）。なお、アラビア語文献では、al-Sharī‘a al-Gharrā’（高貴なるシャリーア）という表現が見られる一方、シャリーアに「イスラーム」を冠した al-Sharī‘a al-Islāmīya も近年では頻出するようになっている。シャリーアがイスラーム特有の法概念を指すと考えるならば、これは屋上屋を架す表現のようにも見える。しかし、宗教毎に法＝シャリーアがあるという観点からは複数形の sharā’i‘ が想定され、その中で特にイスラームのそれを指すことになる。その意味では、グローバル化や宗教の相互認識が進む現代に適合した表現とみることもできる。

2）　正式には、新プログラム方式による「現代イスラーム世界の動態的研究：イスラーム世界理解のための情報システムの構築と情報の蓄積」（1997 ～ 2001 年度、代表＝佐藤次高）。

3）　人間文化研究機構（NIHU）と 5 拠点（4 大学＋1 図書館）の共同事業としての「イスラーム地域研究推進事業」（2006

確であろう。並行する同時期の出版の中で本稿執筆者が関わった『岩波イスラーム辞典』［大塚ほか 2002］や『イスラーム世界研究研究マニュアル』［小杉・林・東長 2008］を見ても、イスラーム法に関連する項目とその執筆者はかなり充実している。

個別領域の研究でも、財産法に関する［柳橋 1998; 2012］、家族法に関わる［眞田・松村 2000］［柳橋 2001］、イスラーム法の通史［堀井 2004］、経済法規の中からリバー（利息）の問題を究明した［両角 2011］、最近では子どもと家族の法規定をめぐる［小野 2019］など、研究蓄積が順調に進んでいるように思われる。しかし、その一方で、これらが扱っているのはすべて法学（‘Ilm al-Fiqh）の分野であり、個別領域における法規定の分析となっている。この分野で代表的な柳橋は、法学の分野を「実定法」と措定し、歴史的なイスラーム法制史で優れた成果を出してきた。これらの先行研究では、本論で論じる法源学はほぼ対象外となっている。歴史研究にとって、思想史に属する法哲学・法理論の分野が縁遠く、「実定法」に相当する法規定に関心が向くことは十分理解できることであるが、シャリーア／イスラーム法の研究にとってその法体系に対する総合的な理解が必要であることは論を待たないであろう。それゆえ法哲学・法理論の分野である法源学（‘Ilm Uṣūl al-Fiqh）について考察を進めなければならないが、日本においては以上のように、この面について大きな空白が存在する。

そのため、本稿では法源学の形成期を対象として考察をおこなう。法源学研究の目的の 1 つは、単に法源学の諸要素（各種の基本概念や方法論）の個別研究にとどまらず、この法体系の総合的な理解を求めることにある。そのため、本稿では法源学の形成の考察を通して、「シャリーアとは何か」について 1 つの一貫した眺望を得ることをめざす。

とはいえ、個別の研究対象なしに対象領域の全体的な眺望を得ようとすることは、学術的には容易ではなく、また研究論文にとって推奨されるべきことでもない。そこで具体的な事例として、「法規定の 5 範疇（al-Aḥkām al-Shar‘īya al-Khamsa）」を対象として、それに検討を加える。なぜ、この事例が重要であるか、以下に述べる。

シャリーア／イスラーム法が、宗教的な典拠である聖典クルアーン、預言者ムハンマドが残したスンナ（sunna, 慣例）ないしはそれを包含するハディース（預言者言行録）を典拠として、イスラーム法における法曹専門家である法学者・法源学者が解釈をおこない、典拠に含まれている法規定を「導出」することによって具体的な姿を現すことは、イスラーム研究者にとって周知となっている。この 2 つの典拠は、具体的には西暦 7 世紀に成立したクルアーン[4]、7 世紀に起源を持つムハンマドの言行を数世代にわたって伝承・集合して、9 世紀にほぼ最終的な形態となったハディース集、という 2 種類のアラビア語の書物に含まれているテクストである。クルアーンは、書物の形になったものは通常は 1 冊[5] である。書物の形態を取ったクルアーンを「ムスハフ（muṣḥaf）」と呼ぶが、1 冊の書物という形態は 7 世紀から 19 世紀までの手稿本の時代も 20 世紀以降の刊本の時代も変わらない。それに対してハディース集は数も多く、各ハディース集は多巻にわたるものも多い。しかも、それらに収録されているハディースは、代々の伝承者名（イスナード）と彼らが伝えた本文（マ

～ 2015 年度）。

4）第 3 代正統カリフ・ウスマーンの治世でおこなわれた 650 年頃の正典化を指す［小杉 2009: 33–55］。20 世紀における刊本レベルでの正典化まで、正典化にはいくつかの歴史的段階があることを実証した優れた研究として［Nasser 2012; 2020］を参照のこと。

5）第 3 代正統カリフ・ウスマーンの治世に作られた手稿本は 1 冊の冊子本の形で、これが原型となった。クルアーンは 114 章から成り、今日の刊本では 500～600 頁程度の分量である。各章の中は「節」を単位としており、3～258 節と長短にかなり差がある。全体の節数は、6,236 節（カイロ標準版）とされる。朗誦のために全体が 30 巻（ジュズ、juz’）に分けられ、毎日 1 巻ずつ朗誦すると 1 か月で完了するようになっている。そのうちの 1 巻のみを単位として冊子本にすることもある。

トン）から成るにしても、それぞれのハディースはおおむね短い。つまり、短い伝承のテクストを大量に束ねたものがハディース集であり、各ハディース集に収録されたハディースは少なくとも3,000程度はあり、多いものは2万をはるかに超える。

いずれにしても、2つとも1,000年以上前にテクストが確立した書物[6]である。それが典拠となってシャリーアが成立し、イスラーム圏の拡大にともなって多様な地域で法的な実践がおこなわれ、また現代に至るまで変化し続ける時代相に適合する努力がなされてきたが、そのような法にとっては、典拠のテクストとムスリムたちの社会的現実とを結ぶ解釈の営為が不可欠である。法学の専門家によるその解釈は、必ず法規定（ḥukm）という結論に至る。明確に指定できる典拠があると同時に法規定を導出できなければ、法学的な解釈は完結しない。

「シャリーアはすべての時代とすべての場所で適用できる」［al-Qaraḍāwī 1985］と主張されるのは、法学的な解釈を実践するならば、どのような時代の事象であれ、どのような地域や国の特殊事例であれ、そこに適用すべきイスラームの法規定が導きうるという構造を前提としている。つまり、法学者はいかなる行為や事象に対してでも、それに対する法規定を明示することができるというのである。

この法規定は、信徒がその行為や事象に対してどのような態度を取るべきかを定めるものなので、「賦課的規定（ḥukm taklīfī〈複〉aḥkām taklīfīya）」とも呼ばれる。それは、通常、5つの範疇に区分され、「法規定の5範疇」と呼ばれる[7]。すなわち、信徒にとって①義務（実践しなければならない）、②推奨（実践した方がよい）、③任意（どちらでもよい）、④忌避（実践しない方がよい）、⑤禁止（実践してはならない）の5範疇である。すべての行為や事象がこのどれかに判別されるならば、その事項においてどのような態度を取るべきかは、信徒にとって一目瞭然となるであろう。

法源学とは、典拠からこのような法規定をどのように導出するかという理論・方法論の学問であり、法学とは、具体的な行為や事象に対する実際の法規定に関する知識の総和に相当する。日本の例と比較するならば、法源学は、法哲学・法理論・憲法学などに相当し、法学は六法の知識に相当すると比喩的に表現することができる。

法規定およびその5範疇が、イスラーム法にとって中心的な存在であり、その解明がシャリーアの理解にとってきわめて重要であることは明白であろう。本稿では、この5範疇の区分が成立した過程が法源学の生成と深く結びついているという仮説の上で、実際にどのように法源学での法規定の5範疇が定式化されたのかを検討して、さらに、法規定がすべて5範疇に収斂する構造から、法源学がどのようにシャリーアを捉えたかを考察し、シャリーアの特質についても1つの措定を試みたい。

以下では、先行研究の俯瞰と本稿の課題の把握、法源学の歴史的な生成過程、その中で5範疇がどのように整備されたのか、そこから、シャリーアをどのように法体系として理解しうるかについて、順に考察を進める。

1. 先行研究におけるシャリーア像と「法規定の5範疇」

(1) 比較法学から見たシャリーア／イスラーム法

日本におけるイスラーム法の先行研究で傑出している1つは、ローマ法・比較法の専門家であ

6) クルアーンもハディースも、本来の姿は口承による師弟相伝によるものとされ、それはハディース集の成立以降現代までも、個別のハディース集の師弟相伝が学者の間ではおこなわれている。しかし、テクストと口承性の関係は本稿にとって直接的に関連する問題ではないので、以下ではクルアーンとハディース集は書物として論じる。

7) ハナフィー学派だけは7範疇または9範疇に細分する。詳しくは［小杉 2019b: 181–182］参照。

る眞田芳憲が著した『イスラーム法の精神』［眞田 1985］であろう。これは後に改訂版『イスラーム法の精神 改訂増補版』［眞田 2000］が出され、2 割近くも増頁された。初版で眞田は、日本では「イスラーム法は法的後進性を表象する法体系」という偏った認識が広くあるが、それは日本固有の宗教的伝統からイスラーム法が理解しにくいためであり、「宗教とは社会であり、法である」というイスラーム世界のあり方には現代的意義がある、と研究の必要性を力説している［眞田 1985: 11–24］。

ローマ法・比較法の観点からの眞田の大きな貢献は、シャリーア／イスラーム法[8] の特徴として、「法曹法」「学説法」としての意義を確立した点にある。

> ……法曹法としてのイスラーム法は、《裁判官法》（Judges' law）というよりは、むしろ私人たる法の理論的専門家によって創造的発展を遂げた純粋な《法学者法》（Jurists' law）であって、《学説法》の性質を持っている。とりわけ、古代ギリシア法や中世のゲルマン法が《法律学を欠く法》と称されている西洋法の歴史の中にあって、ローマの法文化の創造・発展の上で法学者が決定的な役割を演じ、《法律学を有する法》としてのローマ法が生成していったのと同じように、イスラーム法も、法の創造的発展に法学者が決定的な役割を演じ、法律学を発展させたという点では、世界法史にあってローマ法と双璧をなすものと言えよう。［眞田 1985: 94］

その一方で、眞田は欧米の一部に見られる、イスラーム法が法曹法として発展したのはローマ法の影響とする説に対して、ローマ法は 3 世紀末までに法曹法としての特質を失っていたのであり、イスラーム法の登場までに 400 年の空隙があって、しかもイスラームの登場時には東ローマ帝国でのローマ法研究は「衰微に喘ぐ」状態であったから影響が生じるはずもない、と断じている［眞田 1985: 95–98］。

イスラーム法が比較法の観点から「法曹法」「学説法」の類型に含まれることを確立した眞田の指摘の中で、もう 1 つ重要な貢献は、学説法としてのローマ法が国家による《勅許解答権》の制度によるものであり、法学者のほとんどが「官職にあって俸給を受け、皇帝の政治・行政・司法に奉仕した官僚」であったのに対して、イスラーム法では「世俗の職業を生業」とする者（私人）が法学者として、「イスラーム共同体の意思を体して、イスラーム共同体の代弁者」となった[9] 点に着目したことであろう［眞田 1985: 103–107］。

以上のような功績にもかかわらず、眞田はシャハトがイスラーム法を「宗教的義務の総体」としたことを肯定しており［眞田 1985: 89］、増補版でも、新たに追加した章で「イスラーム法は、言うまでもなく宗教法であり、かつ義務の体系である」［眞田 2000: 27］と強調している。宗教に基づく神への義務の体系という認識は、必ずしも間違っているわけではないが、「義務の体系」という表現は「権利の体系」としての近代法の理念と対応させた表現と思われる。比較法の手法ではこ

8）眞田はイスラーム法とシャリーアを同義的に用いている。

9）なお、法学者を中心とするウラマー（学者）が社会的存在として自己確立した 10 世紀以降は、国家が法学者を取り込む傾向が強くなったが、私人でも法学者として社会的に認知される限りはシャリーアについて発言権を持つという構造は、イスラーム初期の 3 世紀の間に確立され、現代においても継承されている。ちなみに「学説法」「法曹法」が現代においてさえ政治的・社会的影響力を有していることを劇的に証明した事件は、1979 年のイラン・イスラーム革命であろう。この革命は、当時のパフラヴィー朝に国外追放されていたホメイニという高位法学者が同王朝をイスラーム的に非合法とする「学説」をもって反王政運動を指導し、多くの国民が身命を賭してその学説に従った結果として理解することができる。イランの事例はシーア派であるが、スンナ派においても学説法の現代的な影響力を示す事例は、法学者の学説に規制されるイスラーム銀行／無利子金融やハラール産業の登場など、1970 年代以降は数多くある。

れが妥当だとしても、イスラームの固有の論理が正しく表現されているかという点には、保留が必要であろう。本稿では、この点も後で詳論したい。

(2) 法源学の研究

法源学については、日本では研究が非常に少ない。眞田は「イスラーム法源論とイスラーム法学」という魅力的な題名の一論［眞田 2002］を著しているが、学問としての法源学ではなく、イスラーム法研究における「法源」を論じているのみである。「法源」という用語を題名に含む論文も、きわめて数が少ない［四戸 2005; 森 2011］。ほかに法源学の要素を論じた論考がごくわずかに散見するが、法体系としての性格を論じたものは皆無と言ってよい。

日本語での法源学の主要な文献は、次の 3 冊の訳書である。

①アブドル＝ワッハーブ・ハッラーフ『イスラムの法――法源と理論』［ハッラーフ 1984］――アラビア語の原題は「イスラーム法源学（*'Ilm Uṣūl al-Fiqh*）」で、20 世紀におけるエジプト人法学者・法学研究者が現代人のために著した法源学の入門書である。著者は 1920 年からシャリーア裁判所で裁判官や監察官を勤めた後、1934 年から 1956 年までカイロ大学法学部で教鞭を取った（第 8 版刊行者序）［ハッラーフ 1984: 1–2］。初版は 1942 年で、この邦訳は 1978 年の 12 版を用いている。なお、現在でも、アラビア語原書はいくつかの出版社で版を重ねており、根強く読者がいることがわかる。本書から法源学の一般的な構成を理解することができ、日本語で本書が読めることの価値は非常に高い上に、法源学の数多くの専門用語に日本語訳を当てた功績は大きい。なお、法規定[10] については第 2 章で詳論されているが、5 範疇が歴史的にどのように成立したかの説明は一切ない。

②イブン・ザイヌッディーン『イスラーム法理論序説』［イブン・ザイヌッディーン 1985］――この著は原題が「宗教〔イスラーム〕の道しるべとムジュタヒドたちの隠れ場（*Ma'ālim al-Dīn wa Malādh al-Mujtahidīn*）」であるが、本来は法学全体を扱う大部の書の序文として書いたものが、遺作となったために全体の題名が法源学を扱う独立の書名になったという［村田 1985: 529–530］。イブン・ザイヌッディーン（1602 年没）は、当時のシーア派学問の中心地であったレバノンのアーミル山地で生涯を過ごした法学者で、シーア派のこの頃までの古典の大半がそうであるように、この書もアラビア語で書かれている。本書の邦訳も、学術的にきわめて価値が高い。ただし、16～17 世紀の法源学書に「一般読者」は存在せず、わかりやすい翻訳と丁寧な注が付いているものの、①と比べると難解な書に区分されるかもしれない。訳者解説には、スンナ派とシーア派の法源学史を展望した部分（「基礎法学理論の発展史」）があり、日本語でこれまでに書かれたものの中では最も詳しい［村田 1985: 491–528］。

③ワーエル・B・ハッラーク『イスラーム法理論の歴史――スンニー派法学入門』［ハッラーク 2010］――パレスチナ系カナダ人のイスラーム法研究者による著作で、原本は 1997 年の出版となっている。欧米で研究蓄積が十分ではない法源学について、独自の観点から通史を構築する意欲的な著作ではあるが、自説の展開にこだわっているため、法源学が持つ内的論理の動的展開については十分には説得的に語られていない。特に、後述のように、シャーフィイーが法源学の始祖であることを否定する仮説に依拠している点は全く評価できない。本稿の対象である「5 範疇」についても

10) ハッラーフ著書の訳者（中村廣治郎）は、「フクム」（本稿では「法規定」に統一）を「規範」「判断」と訳し分けている。これによって不統一が生じたことについて「訳者あとがき」で弁明をしているものの、神を「判断者」、法規定に服する人間を「判断の主体」と訳する［ハッラーフ 1984: 127］など、この部分は訳文がかなりわかりにくい。

「シャーフィイー以降のイスラーム法理論は、次の 5 つの価値〔法規定の 5 範疇〕を認識するようになり、すべての法的行為は、この 5 つの価値のいずれかに分類されなければならなかった。表現を変えると、法学者が新しい事例に対して法的な解決を図る場合、その判断は、この 5 つの範疇のどれか 1 つに必ず当てはまらなければならないのである」［ハッラーク 2010: 65］と述べるのみで、それが歴史的にどのように定式化されたかについては関心を払っていない。法規定と「5 範疇」の探求が法源学の主要な存在意義の 1 つであることを考えると、法源学そのものの通史においてそれを軽視していることは大きな問題であろう。

(2) 法規定の「5 範疇」をめぐる研究状況

日本ではイスラーム法研究者そのものの数がまだ少なく、法源学については現在のところ、研究はほぼ空白となっている。それと比べると、欧米では、近年、イスラーム法研究そのものが隆盛するに伴い、法源学への関心も高まっている。

欧米での法源学研究は、おそらく、1983 年に米国のプリンストンで開催された研究集会が黎明期の主要な出来事であった。そこでの発表から翌年の *Studia Islamica* 誌に、シャーフィイーの役割を論じたマクディスィーの論文［Makdisi 1984］などが掲載された。次に多くの研究者に画期的だったと評されているのは、1999 年にユタ州アルタで開催された研究集会で、その成果は［Weiss 2002］に結実している。

21 世紀に入ってから、研究関心の高まりに応じて、事典、ハンドブック類もいくつも刊行されており、イスラーム法の研究対象を俯瞰できることは有用である。その中に、①『アシュゲート・イスラーム法研究必携』［Peters and Bearman 2014］、②『オックスフォード・イスラーム法ハンドブック』［Emon and Ahmed 2018］、③『ラウトリッジ・イスラーム法ハンドブック』［Abu El Fadl, Ahmad, and Hassan 2019］などがある。①では、「法規定の発出」の章で、「〔西暦〕9 世紀になると、ムスリム法学者たちは法を、相互に孤立した規定の集合ではなく、一貫性を持った法的規範の総和と見るようになった」として、法源学の形成が論じられている［Gleave 2014］。そこでは、現代の研究書 4 冊がこの分野での基本文献として扱われている［Kamali 2003; Hallaq 1997; Weiss 1998; Zysow 2013］。これを見ると、盛んになってきたとはいえ、法源学の研究はまだ層が薄く、蓄積も十分ではないことがわかる。その 4 年後に刊行された②では、「スンナ派の法源学の歴史学」として 22 頁にわたって法源学をめぐる欧米の研究（主として英語圏の）が扱われている。

ところが、研究史として優れた一文になっているものの、「『行為の 5 範疇』のような法源学における基本的機能の 1 つ」［Reinhart 2002: 231］について、この法源学史は触れていない。この欠如はきわめて不思議に思えるが、よく読むとこの研究史は、法源学の実体がどれだけ解明され、法源学者たちがイスラーム社会の法にどれだけ貢献してきたかではなく、法源学を欧米の研究者が何と考えてきたかという内容になっている。法源学の歴史ではなく、法源学をめぐる「研究史」と題しているゆえんであろう。対象となっている研究の中にも、法源学者たちの営為を「既存の法学派の自己正当化」や「過去の権威と結びつけた自分たちの権威付け」、あるいは「新しい法学者たちのための〔知的〕訓練」と過小評価する偏った立場が見られる［Soufi 2018: 260–263］。

なお、③は現代（特にポストコロニアルという意味で）の視点から編まれている。関心を惹く論点もたくさん含まれているが、「法学原則」についての章を除くと、法源学を正面から扱うことはしていない。

以上のように、法規定の 5 範疇という定式化がどのように形成されたかは、先行研究において十

分に解明されていないし、またその意義も論じられていない。次節では、この問題そのものの論究を進めることにしよう。

2. 法源学の生成と「5 範疇」の整備

(1) 法源学の始まり

クルアーンにおけるフィクフ(fiqh, 理解)の語がやがて「法学」を意味するようになるが、クルアーンに含まれている神の法的な定めを理解する知的営為は、預言者ムハンマドの没後すぐに始まった。ムハンマドの生前には彼に尋ねればよかったことが、それができなくなったことが原因である。

法学史をひもとけば、ムハンマドの教友=直弟子たちの中で法学的な知識に長けていた者や、彼らから学んだ次世代(タービウーン)の弟子たちの名がすぐにあがる。やがて、4 大法学派として知られるようになる学派の名祖は、年代順に言うとアブー・ハニーファ(ヒジュラ暦 150/ 西暦 767 年没。以下、同じように 2 つの暦の年号を併記する)、マーリク(179/795 年没)、シャーフィイー(204/820 年没)、イブン・ハンバル(241/855 年没)である[11)]。

彼らの名を冠する学派が生まれる前にも、特定の名前がない学派があったと考えられる。この 4 人と並びうる 5 人の法学者がいたが、多くは 4 学派と競合する中で学派を形成ないしは維持することができなくなった[小杉 2011: 305–318]。その中でも比較的遅くまで実体を有したのはザーヒル学派である。アンダルスなどを基盤に、西暦 13 世紀頃までは影響力を持っていた。この学派は、典拠の字義的理解を優先するため「ザーヒル(ẓāhir, 外面)」という名を冠されていて、始祖とされるダーウード・イスファハーニーは名祖ではない。

スンナ派の 4 大法学派と、シーア派のジャアファル学派(信条から言えば 12 イマーム派)、ザイド学派、イバード学派は今日までイスラーム世界の各地で信徒を擁し、法学者たちも活動を続けている。ムハンマドの没後の学派が未分化の時代も含めて言えば、14 世紀以上も学統が継続している。ちなみに、ザーヒル学派は信徒がいないという意味では消滅しているが、法学書によって全体像がわかるという意味で知識としては生きており、スンナ派の 5 番目の法学派として時に法学者たちに参照されている[12)]。以上に触れた 8 法学派は、現代の「法学ルネサンス」[小杉 1994a: 126–128]の中で参照されるべき基本学派として扱われてきた。

ところが、法学の連綿とした学統と比べると、法理論を対象とする法源学は、全体的な理論や解釈の方法論を扱うという意味で法学より上位にあると考えられるものの、その生成ははるかに遅い。始まりと歴史的生成についても、それほど明確な定説が成立していないのが現状である[13)]。

以下では、先行研究と筆者自身の研究を合わせたラフ・スケッチを提示する。

---

11) 20 世紀中葉のイスラーム世界の法学界の重鎮とも言えるアブー・ザフラ(1898–1994)[Kamali 2008]は、エジプトにおける先駆的な『イスラーム法学事典』(未完)の編纂をおこなった[小杉 1994a: 127]ほか、法学・法源学、法学派、その名祖たちなどについてきわめて重要な著作を残した([Abū Zahra 1947; 1979; 1996]ほか)。また、現代の代表的なスンナ派法源学者・法学者の 1 人であるアリー・ジュムア(1952–、エジプトのムフティー〔最高法学裁定官〕2003–2013)は、4 法学派すべての学統を師から伝承して、それについて[Jum‘a 2009]を著している。学派の中で継承されている学統のあり方を示すという意味で、非常に貴重な資料となっている。

12) たとえば、アリー・ジュムアは、ムフティー在任中に著した「ファトワー(法学裁定)集」の冒頭で、ザーヒル学派のイブン・ハズムの見解も引きつつファトワー(法学裁定)を発出して、ザーヒル学派の有効性を明示している[Jum‘a 2005: 7–8]。

13) モロッコのアフマド・ハサナートは、法源学が典拠から法規定を導出する方法論である以上、実際に主要な法学者たちが典拠から法規定を導出した時にはそれは必ず存在していた、つまり法源学は法学に必然的に先行するとの立場を採っている[al-Ḥasanāt 2015]。未分化ないしは潜在形での法源学的な方法論を言うのであれば、その立場は首肯することができる。しかし、その方法論の体系化と法源学という「学問分野」の成立を問うならば、本論で述べるような立場を採らざるをえない。

1）法源学の始祖シャーフィイー

先に触れた 4 大法学派の名祖の中で、イスラーム世界の中ではシャーフィイーが古くから法源学の祖と見なされてきた［イブン=ハルドゥーン 2001: Vol.3, 229］。シャーフィイーは年代順に言えば 3 番目の名祖で、彼に先立つアブー・ハニーファ、マーリクは法源学につながる著作がない。マーリクの編纂した『ムワッタア（踏み固められた道）』は一般にハディース集と理解されるが、実際には、ムハンマドの言行よりも、教友、その次世代、マーリクの同時代の法学者たちの見解が多く収録されている。その中に、後の法源学につながる解釈の方法論はすでに内包されていたと見ることもできる[14]。その一方で、広く認められている『ムワッタア』の価値は、最初期の明確なハディース集という点にある。つまり、「ハディース集の編纂」時代における価値が重視されている。

法源学の「著述」の時代は、シャーフィイーの『リサーラ（論考）』から始まった[15]。ところが欧米の学界では、スンナ派法源学の歴史を論じてきたワーイル・ハッラークが、シャーフィイーの学統はその直後から大きな空白があると断じて、疑義を提出した［Hallaq 1993］。邦訳もある『イスラーム法理論の歴史――スンニー派法学入門』を見ると、「シャーフィイーの『リサーラ』とこの問題に関する後の著作との間には、法理論の歴史の一貫する継続性があるということになる。／最近の研究は、そのような継続性は決して存在しなかったし、シャーフィイーを法理論の創設者とする見方も、後の作り話に過ぎないことを証明している」と明言されている［ハッラーク 2010: 52］。

これはしばらく、学問上の大きな争点となった。『リサーラ』を研究したロウリーは、この書に法源学の先駆的な内容が包摂されていることを詳細に論じた［Lowry 2007］（ロウリーは『リサーラ』の優れた英訳も刊行している［al-Shāfiʻī 2015］）。さらに、ハッラークの議論を決定的に打ち破ったのは、エル・シャムスィーがシャーフィイーの弟子の手稿本を発見し、彼の教説が直弟子によって広められていたことを実証した結果であった［El Shamsy 2007］。ハッラークの立論は、史料上の制約から長期の空白があるように見えたことに拠っていた。ハッラークはかつて、「イスラーム法が 10 世紀以降『イジュティハードの門は閉じられた』として停滞に陥った」との欧米での通説を、きわめて実証的に打破し［Hallaq 1984］、その功績が評価されている。しかし、シャーフィイーの位置づけをめぐる仮説の提起では、当初は斬新そうに思われたが、実証には成功しなかった。

エル・シャムスィーは、シャーフィイーの直弟子で、師の死後に中心的な教師となったブワイティー（231/846 年没）を取り上げ、彼を「最初のシャーフィイー学派の学者（The First Shāfiʻī）」と呼んでいる。論文の原題にある「Shāfiʻī」はシャーフィイーその人のことではなく、シャーフィイー学派の人士を意味する形容詞である。ブワイティーによって、シャーフィイーの教説は単に「師の見解」ではなく、彼の唱えた理論を抽出したものとなり、それが学派形成を助け、さらに教科書としての『概要（ムフタサル）』の存在が各地で弟子を獲得する助けとなった。その知見をエル・シャムスィーは、ブワイティーの『概要』の写本を発見し研究することで確立した。しかも、ブワイティーが広めたシャーフィイーの理論が法源学の形成の全体において大きな役割を果たしたという［El Shamsy 2007］。

シャーフィイーがイラクからエジプトに移住した時、ブワイティーはエジプトでマーリク学派の

14）マディーナのマーリク学派を含めて、4 法学派はいずれも独自の方法論の上に発展したとの学説は、［Wymann-Landgraf 2013］が提起した。

15）アリー・ジュムアは、シャーフィイーに先行する法源学の著述について、アブー・ハニーファの高弟アブー・ユースフ（182/798 年没）、ジャアファル・サーディク（148/765 年没、シーア派ジャアファル法学派の名祖）、そしてシャーフィイーの直後にイブン・ハンバル（ハンバル学派の名祖）の名をあげて、その著作は現代に伝わっていないと指摘している［Jumʻa 2013: 29］。

法学者として活動していた。その頃のエジプトでは、マーリク学派が優勢であった。当時のイスラーム世界には、ハディース重視の学統（「ハディースの民」と呼ばれる）と論理的推論を重視する学統（「見解の民」と呼ばれる）の間に対立があった。マーリク学派は前者に属するが、ハディースの重要性を主張するだけでは後者の学統に属するハナフィー学派との論争には勝てない、という状況にあった。それを解決する力が、シャーフィイーの新しい教説にはあったとエル・シャムスィーは指摘している。ブワイティーはシャーフィイーの弟子になり、その教説を身につけ、さらに自分の独創をも付け加えた。シャーフィイーの教説には理論的な体系化とハディースの重視という両面があり、ブワイティーが後者をも強調したことがマーリク学派への影響を生み出したという。当時の「学ぶ」ことはテクストを「書写」することでもあったが、6,500 頁もあるシャーフィイーの『ウンム』は簡単には歯が立たない。しかし「ブワイティーの『概要』は 200 頁ほどの写本に、イスラーム法の主要項目と法解釈の方法論が簡略に記述されていて簡便な上に、〔ハディースの民にとっては〕ブワイティーは〔ハディースの〕権威であるイブン・ハンバルやフマイディーにも承認されている著者であった。かくして、ブワイティーは比較的短期間に成功を収め、彼のバージョンのシャーフィイー教説が、西はアンダルス〔ヨーロッパのイベリア半島〕から東はブハラまで、多くの学生に授けられた［El Shamsy 2007: 334］。もっとも彼の影響は永続せず、ハディース重視派は新たに勃興したハンバル学派に加わり、理論的体系を好む人びとはブワイティーの兄弟弟子にあたるムザニーの『概要』に関心が移り、それ以降はムザニーの書がもっとも読まれるシャーフィイー学派の教科書となった［El Shamsy 2007: 335–336］。

エル・シャムスィーは議論をさらに発展させ、シャーフィイーに始まる思想展開に「正典化（canonization）」の語を用いている――『イスラーム法の正典化――社会思想史』［El Shamsy 2013］。この優れた研究書では、シャーフィイーに始まり、その後継者たちが続けたイスラーム法の体系化によって、「正典」としてのイスラーム法が成立した、という非常に説得的な思想史的な解釈が展開されている。

現在では、イスラーム世界の法学界でも、欧米の研究においても、シャーフィイー一門の活躍が法源学の発展にとって重要な飛翔点であったことについてはほぼ疑いを入れない。問題は、その後の時代である。

2）思弁神学との関係

ハッラークが一時は空白を論じたように、ヒジュラ暦 3～4 世紀（西暦 9～11 世紀初頭）の著作は散逸したものが多く、明確な学説の展開を追うことがむずかしい［al-Raysūnī 1995: 39］。たとえば、先駆的な法源学者としてカッファール・シャーシー（365/976 年没）の名があがるが、その著『法源学』も『シャリーアの美点』も現存していない（イブン・カイイム（751/1350 年没）が後者の重要性を伝えていることから、当時は写本が手に入ったことがわかる［al-Raysūnī 1995: 43–44］）。アブハリー（375/985-6 年没）も『法源の書』『マディーナの民のイジュマーの書』『回答と典拠と理由の問題』などの書名が伝わっているものの、今後に新たな写本発見がない限りは、実物を手に取ることはできない［al-Raysūnī 1995: 44］。

明確に影響が知られている草創期の法源学書は、アブドゥルジャッバールの『法源学における基柱（ウマド、al-‘Umad）』（略して『基柱』）、その弟子のアブルフサイン・バスリー（436/1044 年没）の『法源学において依拠されるもの（ムウタマド、*al-Mu‘tamad*）』など［al-Baṣrī 1964］であるが、前者は後者に引用されているものの、現存しない。ただし、アブドゥルジャッバールの膨大な

神学書である『神学大全』には一部、その法源学的な見解が内包されている（第 11 巻――「義務の賦課」）［塩尻 2001: 31］。アブドゥルジャッバールの同時代人であるバーキッラーニー（403/1013 年没）は、アシュアリー学派に立脚してムウタズィラ学派を批判するとともに、精緻な法源学の体系化に腐心した。さらに、ジュワイニー（478/1085 年没）の『法源学における明証（ブルハーン、*al-Burhān*）』（略して『明証』）、ガザーリー（505/1111 年没）の『法源学の精髄（ムスタスファー、*al-Mustaṣfā*）』（略して『精髄』）などの名があがる。

年代を見ると、ヒジュラ暦 4～5 世紀 / 西暦 10～12 世紀初頭に相当するが、これらの学者の名前を見ると、すぐに気がつくことがある。アブドゥルジャッバール、バスリー、バーキッラーニー、ジュワイニー、ガザーリーのいずれもが法源学者であるだけではなく、思弁神学者ということである。

今日のイスラーム世界の法源学者たちによる学説史を見ると、法源学の学統には 2 つあると述べられていることが多い。1 つは「思弁神学者たちの道（Ṭarīq al-Mutakallimīn）」であり、もう 1 つが「法学者たちの道（Ṭarīq al-Fuqahā’）」である［Kharābisha 2005: 56–72; Jum‘a 2013: 29–32］。この 2 つを法学派と重ね合わせて見ると、前者がシャーフィイー学派、マーリク学派と関わりが深く、後者が基本的にハナフィー学派の流れを指していることがわかる[16]。2 つの流れを「理論的潮流」「実践的潮流」と名付ける場合もある［al-Sa‘dī 2018: 14–15］。

後者は多くの場合に「法源学」の語を使わず、法源学的な方法は主として「法学原則（al-Qawā‘id al-Fiqhīya）」［Zakariyah 2015: 24–59］の中に含まれている。すでに法学の生成のところで瞥見したように、法学はもともと個別の案件に対してクルアーンやスンナに基づく見解を示すことが本務であった。個別の案件に解答を与える点で「問題解決型」の法と呼ぶこともできる。ハナフィー学派の名祖アブー・ハニーファも彼の 2 人の高弟も、解釈の方法論を論じることなく、自らの方法論に従って解釈をおこない続けた。このため、学統を継ぐ後の世代は多様な解釈実践の実例の中から帰納法的に「法学原則」を抽出し、これを学派の方法論として確立するに至った［Kharābisha 2005: 64–65］。

これに対して、シャーフィイーの『リサーラ』は、典拠の序列を定め、典拠間で異同があった場合の解釈の方法を論じて、演繹的に適用すべき方法論を樹立しようとした。法源としてのクルアーン、スンナ、イジュマー（合意）、キヤース（類推）の序列は、彼によって原型が作られた。したがって、2 つの潮流は、方法論を論じるにしても全く逆の方向を向いている。「法源学」という名称を用いることも含めて、シャーフィイーに発する流れが法源学の主流であるとするならば、それは「思弁神学者たちの道」にほかならないであろう。論点を絞るために「法学者たちの道」は別稿に譲って、本論では思弁神学者たちの道を中心に議論を進めたい。なお、後代になると両方の道を融合する立場が成立して今日に至る［Jum‘a 2013: 31–32］が、その時代は 7/13 世紀以降なので、本稿が焦点を当てている時期からはかなり遅くなる。

ヒジュラ暦 4～5 世紀が、法源学の確立期にあたる。5 範疇が「古典スンナ派思想の完成者」［青柳 2014］であるガザーリー（505/1111 年没、シャーフィイー学派）の著作では明言され、また彼とは学派の異なるほぼ同年代のイブン・ルシュド（520/1126 年没。アヴェロエスとして知られるイブン・ルシュドの祖父、マーリク学派）の著作でも明言されており、この頃には 5 範疇が確定していたことは［小杉 2019b: 179–180］で確認した。そこで、ガザーリーと彼に先行する法源学者を合わ

16）ここにハンバル学派の名があがらないのは、同学派は思弁神学に距離を置いており、法源学に参入するまで時間がかかったからであろう。

せて、次の5人について5範疇の定式化の過程を見ることにする。

(1) アブドゥルジャッバール(320/932～325/937–415/1024[414/1023、416/1025説もあり])。レイ(現在の首都テヘランの南郊に位置する古都)の大法官を務めたため、「大法官」または「法官」と敬称を付される。法学派はシャーフィイー学派で、神学的にはムウタズィラ学派に属する(ごく若い時はアシュアリー学派を学んだとされる[塩尻 2001: 26])。後期ムウタズィラ学派の代表的な思想家。法源学における貢献は高く評価されているが、後述のように著作は一部しか残っていない。神学と法源学では、「2人の法官(al-Qāḍiyān)」としてアブドゥルジャッバールと次のバーキッラーニーを並べたてることも多い。

(2) バーキッラーニー(328/940頃–403/1013)――スンナ派の正統神学・アシュアリー学派の指導者。「ウンマの代弁者〔Lisān al-Umma〕、スンナ(預言者慣行)の師〔Shaykh al-Sunna〕」と呼ばれた[Ansari 2013]。法学派としてはマーリク学派、神学派はアシュアリー学派に属する。神学では『反論準備の書』が有名で、ムウタズィラ学派などの他派の信条に対抗して、スンナ派信条の確立に貢献した[小杉 1994b: 227–229]。『近接と教導』(大・中・小の3バージョン)など法源学における貢献も大きく、アルワーニーは、カラーフィーがバーキッラーニーを「法源学者たちの師(Shaykh al-Uṣūlīyīn)」と呼んだことをあげて、彼がこの敬称に値すると述べている[al-'Alwānī 1994: 59]([al-Qarāfi 1995: Vol.1, 152]参照)。なお、バーキッラーニーを除いて他の4人を並べる場合もあるが、この法源学の形成期を考える上では彼の役割が欠かせない――「当時は、バーキッラーニーの解釈学はもっとも精密かつ洗練されている上に先進的なものであり、古典的な理論家たちによって何世紀にもわたって引用されることになった。彼は主流派の古典的な法理論家たちには拒絶されたものの、イスラームの認識論と神学に永続的な1つの貢献をなした。それは、アシュアリー学派の『神の言葉』論がシャーフィイー学派の天啓法論ときわめて調和的ということを論証したことであった」[Vishanoff 2011: 188]。

(3) アブルフサイン・バスリー(436/1044年没)――(1)のアブドゥルジャッバールの法源学の弟子。神学についても彼に学んだものの、バスリーは哲学的な思想傾向を持っており、アブドゥルジャッバールの説に異を唱えた部分もある[Jalali-Moqaddam 2008]。法学派はハナフィー学派に属する。法源学の著作が現存し、それを通してアブドゥルジャッバールの学説を伝えた面も評価されている。

(4) ジュワイニー(478/1085年没)――マッカ、マディーナで4年間教鞭を取った時期があり、「二聖都のイマーム」の称号で呼ばれる。法学派はシャーフィイー学派[17]で、神学的にはアシュアリー学派に属する。法源学については、バーキッラーニーの『近接と教導(小)』に基づく『概要(タルヒース、*al-Talkhīṣ*)』のほか、前出の『明証』、後出の『ワラカート(帳面)』を著わしている。後出のように自著『明証』の中で、師として、バーキッラーニーと相弟子であったイスファラーイーニー(418/1027年没)[Brodersen 2008]の名をあげている。

(5) ガザーリー(505/1111年没)――法学はシャーフィイー学派、神学はアシュアリー学派に属する。イラン北東部のトゥース近郊で生まれたため、トゥースィー(al-Ṭūsī)の出自名を付されることもある。ニーシャープールにジュワイニーのために建設されたニザーミーヤ学院で、ジュワイニーに師事した。後に首都バグダードのニザーミーヤ学院の教授に抜擢されたが、3年ほどで職を辞し、真理を求めて11年ものあいだ各地をめぐった。後にニーシャープールのニザー

17) 法学者としてのジュワイニーについては、経歴やシャーフィイー学派内での系譜などが[柳橋 2014]に詳しい。

ミーヤ学院で再度教授となり、『精髄』を著した［中村 2013: 460–464］。その 2 年後に世を去っているから、法源学の大著は最晩年の作品である。

この後の時代を瞥見すると、ヒジュラ暦 6 ～ 7 世紀 / 西暦 12 ～ 13 世紀には、ファフルッディーン・ラーズィー（544–606/1150–1210）が、アブドゥルジャッバール『基柱』、バスリー『依拠されるもの』、ジュワイニー『明証』、ガザーリー『精髄』をまとめて『法源学における収穫（マフスール、*al-Maḥṣūl*）』（略して『収穫』）［al-Rāzī 2019］を著し、その後長く参照されるようになった［al-‘Alwānī 2019: 27］。ラーズィーは思弁神学者で、「アシュアリー学派のみならず、ムスリムの神学者全般の中で代表的な人物の 1 人」［Iskenderoglu 2010］として知られ、啓典解釈学において大きな名を残した。本稿の文脈では、法源学書『収穫』の著者として、先行する法源学書の何を参照したかが重要である。

次にサイフッディーン・アーミディー（631/1233 年没）［Kharābisha 2005:63; Weiss 2010］が出て、ラーズィーと同様に 4 書をまとめて、『法規定の源泉における判定（イフカーム、*al-Iḥkām*）』を著した。アーミディーは最初はハンバル学派を学んだが、後にシャーフィイー学派に移ったため同派の学統に属する。医師としても活躍した。

さらに、シハーブディーン・カラーフィー（684/1285 年没）［Jackson 1996; Kharābisha 2005: 62–63］の名があげられる。彼はマグリブ地方のサンハジュ人出身で、法学ではマーリク学派に属し、カイロに移住後はエジプトのマーリク学派の長となった。

ちなみに、この次の世紀に現れるシャーティビー（790/1388 年没）［al-Raysūnī 1995; al-Raysuni 2005］は、アンダルス（いわゆるイスラーム・スペイン）のナスル朝の首都グラナダで生まれ、ここで活躍した。法学においては、当時のアンダルスで支配的であったマーリク学派である。マカースィド（Maqāṣid al-Sharī‘a, シャリーアの目的）論の古典的な集大成をおこない、「マカースィドの師（Shaykh al-Maqāṣid）」［al-Raysūnī 1995: 17］と呼ばれる。マカースィド論は、シャリーアを 5 つの根源的な目的（ないしは法益）という観点から体系化をおこなったもので、法源学の発展にも非常に大きな重要性を持った。

以上で、法源学の形成期とその後の発展期について、駆け足で瞥見した。

(2) 法規定の 5 範疇

前項であげた形成期の 5 人を見ると、後期ムウタズィラ学派の指導者であったアブドゥルジャッバールについては法源学書が現存していない。ムウタズィラ学派の教義である「5 大原則」を詳論した大部の『神学大全（ムグニー、*al-Mughnī*）』の書は、20 世紀半ばに 20 巻中 13 冊が発見され、刊行されている［塩尻 2001: 27］。それを用いた塩尻和子の研究によれば、法規定の範疇について、彼は 4 範疇を示している――「行為は行為主の報償が問われる行為と不問にされるものとに大別される。意識のない者により起こる行為は無意味であり、価値判断の対象とはならない。しかし、その他の行為、その生成と種類による特質のうえにさらに付加される性質を持つ行為は、行為者が意識をもっておこなう行為であり、称賛あるいは非難のいずれかが相当するものとなる。したがって、行為は価値を問われない行為の種類を除けば、すべては来世の報償とのかかわりで判断される」［塩尻 2001: 158–159］。

ここで重要なのは「タクリーフ」の概念である。塩尻訳では「義務の賦課」［塩尻 2001: 153］とされるが、「タクリーフの行為は善の行為にのみ限定される……タクリーフは『汝なすべし』という神

の命令、賦課であり、『なしてはならぬ』という禁止を含まない」。そのため、行為の種類は、「義務（ワージブ）」「勧告（ナドゥブ）」というタクリーフの２種類に、許容（ムバーフ）、悪（カビーフ）を加え、4 種類となる［塩尻 2001: 161–162］。

アブドゥルジャッバールの弟子のバスリーは、師の『基柱』を継承しつつ、『依拠されるもの』でさらにムウタズィラ学派の議論を展開している。カーイダ著『ムウタズィラ学派のアブルフサイン・バスリー「依拠されるもの」の書における法源学用語』［Qāyida 2014］によれば、「神の命令（amr）」について被賦課者（ムカッラフ、mukallaf, 神の命を賦課される者〔人間〕）は「命令者に従い、命じられたことを実践し、それに背いてはいけない」と述べ、「命令」とは「神と使徒〔ムハンマド〕による被賦課者の行為の実践を命じる言明」であり、これによって命令と法的規定の関係が確立され、その機能は被賦課者たちによる命じられたことの実践とその反対〔非実践〕の禁止である、とされる［Qāyida 2014: 162］。この命令には下位単位があり、「禁止」「悪」「善」「義務」「勧告」「許容」となっている［Qāyida 2014: 167–184］。

モロッコの研究者であるマリーカ・ハスィーリーは『ムウタズィラ学派における法源学的思想――指導者たちと遺産』［Khathīrī 2018］において、ムウタズィラ学派における法規定の範疇は彼らの神学的な原理である「神の正義論（al-‘Adl al-Ilāhī）」と結びついた「理性による善悪論（Naẓarīya al-Ḥasan wa al-Qabīḥ al-‘Aqlīyayn）」に立脚していると分析している。つまり、神は正義であり、それゆえに人間にその能力を超えたことを賦課することはなく、賦課（タクリーフ）の目的はすべて善の実現にある。したがって、彼らが理性的に識別する善のみを神は命じ、悪のみを禁ずる。善の命令は益をもたらす行為に対する義務または勧告となり、悪の禁止は害をもたらす行為に対する禁止または忌避となり、そして善悪に関わらない行為（たとえば睡眠）については命令も禁止もなく、任意の行為となる。かくして、善と悪ないしは益と害をめぐる５つの範疇が成立する［Khathīrī 2018: 211］。

バスリーの『支えられるもの』の表現では、次のようになる。

> 理性による被賦課者〔ムカッラフ〕の行為は、2 種類、すなわち悪と善に分かれる。悪とは、不義、無知、虚言、恩寵の否認などである。善には 2 種類ある。1 つは、実践が非実践に勝るもので、もう 1 つは、そうではないものである。前者は、美徳や慈善のように、なすべきことである。その中には、公正や恩寵者〔神〕への感謝のように、実践しなければならないこと、つまり義務がある。後者の実践が非実践に勝らないものは、許容〔ムバーフ、任意〕である。それはたとえば、飲食物の享受のようなことである。［al-Baṣrī 1964: Vol.2, 868］

バーキッラーニーは、『近接と教導（*al-Taqrīb wa al-Irshād*）』という大部の法源学書を 3 バージョン著し、長短によって「大」「中」「小」と呼んだ。現存するのは『近接と指導（小版）』であるが、「小」と言っても「大」「中」に比べて「小」と呼ばれるだけで、それほど短いわけではない（本稿で用いている刊本でも、本文は合計 1,200 頁を超えている）。その中で彼は言う。

> 法学（fiqh）とは、法学者と神学者のもとでは、被賦課者の行為に対する法規定の知識で、それ〔規定〕は理性的〔規定〕ではなく、〔典拠の〕考察によって到達される。〔具体的には〕禁止、許容、義務、任意、推奨、義務行為の構成部分、その実践の必要性、契約の有効性と無効性、罰金の徴収、損害や犯罪による損失の補償などの法的規定である。これらの規定は、被賦課者

の行為に対する理性的論議によって知られることはない。……。

法源学（Uṣūl al-Fiqh）とは、被賦課者の行為に対する法規定の知識の根源に関わる諸学のことで、それらの法規定の知識は、明解な典拠（adilla）と指針（amārāt）の考察によるほか知りえないものである。その考察によって被賦課者の行為に対する法規定に到達するには、明解な典拠から、その〔考察による〕判断の確定を通じることなく〔明文なので解釈を必要とせずに〕到達するか、〔解釈を通じて〕判断の確定を通じて到達することになる。[al-Bāqillānī 1998: Vol.1, 171–172]

このようにバーキッラーニーは、法学が法規定そのものを扱うのに対して、法源学はその法規定に達するための方法論の学問であることを明確にしている。その中に、法規定は理性による善悪の判断を前提とするものではないと、ムウタズィラ学派の主張への反論を織り込んでいる。法源学の方法論と解釈によって到達すべき法規定の範疇については、次のように述べる。

被賦課者〔賦課の条件を満たした人間〕のすべての行為は、やってよいかいけないかである。それらすべては3種類に分けられ、4番目〔の範疇〕はない。つまり、命じられたもの、禁じられたもの、任意で許されたものである。

命じられたものは、さらに2種類、すなわち義務と推奨に分けられる。義務〔行為〕とは、おこなうことが義務とされるものである。推奨〔行為〕とは、おこなうことがより適切でより優れているものである。

禁止されたものも、2種類に分けられる。1つはハラームとされ禁じられたもので、その行為から離れ避けることが義務とされる。彼ら〔ムウタズィラ学派〕の中には「それは行為しないことが義務である」と言って、「離れる」ことや「避ける」こと〔という行為〕に言及しない者があるが、それは人間による行為・非行為の創造を認める説[18]に拠るもので、誤っている。

禁止〔行為〕のもう1つは、推奨・優先の観点からしてはならないというもので、ハラーム・禁止の観点から避けよということではない。この種類は、やらないことがより適切でより優れているとされ、離れ避けるという実践がより優れておりより適切なのである。

任意〔ムバーフ〕については、両者〔義務と禁止〕とは異なっており、これは許されたもので、おこなうことが義務とか、おこなうことがより適切でより優れているとされることもなければ、おこなわないことが義務とか、おこなわないことがより適切でより優れているとされることもない。おこなっても避けても等価である。被賦課者の行為については、これらの区分のほかには、一切何もない。[al-Bāqillānī 1998: Vol.1, 286–287]

バーキッラーニーは、義務、禁止、任意の3分類を基本として、さらに義務と禁止を2分することで、結果としては5つに区分している。ただし、範疇の数が5つとは言っていない。

バーキッラーニーを継承しつつ、独自の立場を確立したジュワイニーは『明証』において、「法的規定（al-Aḥkām al-Sharʻīya）」として5つを並列している。

18）ムウタズィラ学派は、神は正義であるがゆえに人間に悪（たとえば殺人）をさせることはない、それは神に与えられた力を用いて人間がする行為である（行為の創造）と唱えた。アシュアリー学派は、人間の行為を含めて、この世で生起するすべては神の創造という立場を採り、人間から見た悪（たとえば殺人）が神にとって悪であるという議論に反対した（神は善悪を超越しており、神が悪と決めたものが人間にとって悪であるという考え方）。

命令と禁止に関わることには、義務、禁止、推奨、忌避、許容〔任意〕が含まれる。これから、シャルウ〔シャリーア〕に必要なこれらの規定のそれぞれについて述べることにしよう。

義務については、シャリーア的な義務とは被賦課者がそれをしないと罰に値することと述べる者たちがいるが、これは報奨と罰に関する真理の民〔自分たちのこと〕の学説からは遠い。私たち〔アシュアリー学派〕は、神について〔何かが〕値する〔という表現が妥当〕とは考えない。主はお望みの者を罰し、お望みの者に恵みを与えるからである。……義務〔行為〕が意味するところの満足な定義は、立法者〔アッラー〕からあるべきとされ、立法者がそれを怠る者をシャリーア的に非難する行為である。「立法者からあるべきとされた」と述べたのは、義務であることの意味を示したのであり、非難によって限定したのは、推奨と区別するためで、推奨の場合は実践しなくても非難はされない。……［Juwaynī 2017: 193–194］

ジュワイニーの教えを受けたガザーリーは、若き日に『明証』の概要（ムフタサル、mukhtaṣar）にあたる『法源に関する注解の精選（マンフール、*al-Mankhūl*）』を師ジュワイニーの教えを元に著した［al-Ghazālī n.d.］。晩年、学者として成熟して後に『法源学の精髄（ムスタスファー、*al-Mustaṣfā*）』（略して『精髄』）で自らの法源学をまとめた［Ḥītū n.d.: 27］。この書はその後、現代に至るまで法源学の伝統の中で重きをなすようになった。『精髄』の中で、彼は「5範疇」について明確に述べている。

被賦課者たちの行為に対する確定的な規定の区分は5つである。すなわち、義務、禁止、許容〔任意〕、推奨、忌避である。この区分法の基準は、シャルウ〔シャリーア〕の言明が行為の実践を求めるか、〔行為を〕離れることを求めるか、実践と非実践の間の選択であるかによる。もし、行為の実践を求められているならば、それは命令であり、それ〔命令〕をやらなかった場合に〔現世または来世で〕罰されると告知されているのであれば義務となり、そうでないならば推奨となる。〔行為からの〕離脱が求めてられていて、やった場合に〔現世または来世で〕罰されると告知されているのであれば禁止となり、そうでなければ忌避となる。もし選択が示されているならば、それは許容〔任意〕となる。［al-Ghazālī 2011: 193–194］

以上の検討を通じて、法規定の「5範疇」が上にあげた5人の思弁神学者＝法源学者の時代に確立されたことが明確となったであろう。特に、3区分を細分化して5つの区分としたバスリーと、バスリーらの議論からムウタズィラ学派的な前提を排して、なお5区分を明示化したバーキッラーニーの貢献が大きいと判断される。さらに、「二聖都のイマーム」ジュワイニーを経て、シャーフィイーに次ぐ大法学者とも言われ、多様な分野において長く続く影響を残したガザーリーによって「5範疇」の概念は確定的なものとなったと理解することができる。

以上で「5範疇」の起源探索を終えて、次に5範疇へ収斂する構造が何を意味するのかを考察したい。

3. 責任の体系としてのシャリーア

(1) タクリーフ（賦課）の範囲と「任意／自由」規定

スンナ派の形成は、もともとが「その他大勢」ないしは「沈黙の大多数」が多数派形成に成功したという面を持っているから［小杉 2011: 379–392］、構成要素も複雑で、単一の名称を名乗るように

なってからも、内実は複合的に形成されたものとなっている。しかし、それと同時に全体を結びつけるコンセンサスも作られた。本稿で扱っている「5範疇」も、シャリーアの内実を行為や事象に対する法規定として措定し、すべての行為・事象を法解釈の結果としての5つの区分に分類するという形で、学説法としてのシャリーアについてコンセンサスが作られたものと見ることができるであろう。

その過程で、ムウタズィラ学派に属する法源学者の重要性も明らかとなった。ここで、この学派がスンナ派の一部なのか否かについて、検討してみたい。ヒジュラ暦3～4世紀／西暦9～11世紀に、それ以前の多数の法学派が競合する状況から4つの法学派が次第に優勢となった。それと並行して、神学についても9世紀に優勢であったムウタズィラ学派が、新興の2つの神学派（アシュアリー学派、マートゥリーディー学派[19]）に駆逐される状況が生じた。

ムウタズィラ学派が思弁神学を確立したとするならば、同学派出身のアシュアリーがそれを批判する神学思想を展開したことも、思弁神学をいっそう広める働きをした。しかしアシュアリー学派の隆盛によって、ムウタズィラ学派はいわばスンナ派から事実上「追い出される」事態となった。そのためもあって、ムウタズィラ学派の思潮は、その後シーア派（12イマーム派）に流れ込んだ。結果論から言えば、ムウタズィラ学派の思想はシーア派と合体し、その後においてスンナ派・シーア派が互いを論敵として自己形成を続ける中で、「ムウタズィラ学派はスンナ派ではない」という認識が広がったと言える。

しかし、アシュアリーの登場以前（それは同時に4大法学派の優越が確立する前でもある）を「原スンナ派」と呼ぶならば、当時のムウタズィラ学派は明らかにその中にあった。法源学の体系化に貢献したアブドゥルジャッバールが、シャーフィイー学派の法学者として「大法官」となり、神学的にはムウタズィラ学派であったことが、そのことをよく示している。

前項で見たように、「5範疇」は「被賦課者の行為」をめぐる法規定の範疇であり、その基本には、人間に対してシャリーアが「タクリーフ（賦課）」を与えているという認識がある。タクリーフを問題とする立論がムウタズィラ学派が始めたものであったことは、上述したように、疑いを入れない。そこには、神は正義であるという同学派の5大信条の1つがあり、そこから、正義者としての神が人間に「賦課」を与えたのは善を実現するためという確信があった。同学派は理性主義に立脚しており、善悪についても人間が理性が判別できるものとした。したがって、理性的に判別される善を実現するために神は人間に「タクリーフ（賦課）」を与えたことになる。

アシュアリー学派は、前出のバーキッラーニーの主張に現れていたように、善悪は神の啓示によって判別されるもので、「タクリーフ（賦課）」に特別の目的があると理性的に論じることは人間の側の僭越であると考えた。もともと、7世紀に成立したイスラームは聖典クルアーンに従い、そこで命じられたことを実践し、禁じられたことを避けるという教えであるから、アシュアリー学派はそれを思弁神学的に擁護するという面が強い。しかし、その過程で、人間に対する神の命令や禁止を「タクリーフ（賦課）」という概念で包括することをムウタズィラ学派が始めた。

この概念化が「5範疇」の定式化へ進む道を用意したことを考えると、ムウタズィラ学派の貢献は大きい。タクリーフの概念の源泉は、クルアーンの中にある――「アッラーは、いかなる魂にも、その能力を超えて賦課することはない」（雌牛章286節）。ムウタズィラ学派は、このことと神の正義を結びつけ、神は正義であるゆえに人間に能力を超えた賦課することはしない、と論じた。ア

19）マートゥリーディー学派はハナフィー学派と関係が深いので、「法学者の道」を論じる別稿に譲り、ここでは詳述しない。

シュアリー学派は、理性的な議論で神を制限するような行為は僭越であると考えるから、このことを聖典の中の一般的言明として理解するにとどめた。ただ、シャリーアを考える上で、神が人間に何かを賦課しているかという考え方は非常に有益であったから、アシュアリー学派のバーキッラーニー、ジュワイニーらは、これをいわば換骨奪胎し、神の正義論と分離して、タクリーフの概念を法規定の整理に用いた。

法源学では、「タクリーフ（賦課）」は、クルファ（kulfa, 重荷）やマシャッカ（mashaqqa, 苦難）と結びついている。礼拝にしても断食にしても、あるいはさまざまな禁止事項にしても、重荷と苦難がつきまとうゆえに、タクリーフなのだという［‘Alī 2007: 17］。これを見ると、イスラーム法は「義務の体系」というまとめ方も首肯しうる。法源学者たちも、義務をいかに果たすかが主要な問題であると考えたように見える。

5範疇を見ると、義務行為はおこなうことが義務で、実践すれば報奨があり、おこたると罰がある。推奨行為は、罰はないものの、実践には報奨がある。禁止行為は避けることが義務で、避ければ報奨があり、実践すれば罰がある。忌避行為は、実践しても罰はないが、忌避すれば報奨がある。図示するならば、次のようになる。

【表】5範疇の遵守・違反に対する想定される報奨と罰

法規定の範疇	遵守	違反した場合
義務	実践＝義務の履行⇒○	義務の怠慢⇒×
推奨	実践＝○	推奨の怠慢⇒（－）
任意	自由選択（－）（実施内容が善行相当なら報奨）	
忌避	自粛＝忌避の履行⇒○	忌避の実践⇒（－）
禁止	自粛＝禁止の履行⇒○	禁止違反の実践⇒×

遵守・違反の結果⇒　○―報奨　　×―罰　　（－）―ノーカウント
（シャリーアの刑法などは現世でも違反に対して罰があるが、倫理的規範の場合は来世の報奨と罰）

具体的な例として、イスラームの5柱とされる信仰行為を見れば、貧しい者のためのザカート（喜捨）の支払いは義務行為であり、任意の喜捨（サダカ）は推奨行為である。礼拝には、日に5回の義務の礼拝と自由な時におこなう任意の礼拝があり、前者は義務行為、後者は推奨行為である。断食にも同じように、義務であるラマダーン月の断食があり、他方で毎月3日間おこなう推奨された断食がある。一生に一回の聖地への大巡礼は（能力があれば）義務行為であるが、その儀礼がおこなわれるのはイスラーム暦12月に限定されており、1年中いつ行ってもよい小巡礼は推奨行為となっている。

禁止行為は、犯罪はおおむねこの範疇に入り、殺人、強盗、盗み、詐欺など枚挙にいとまない。イスラームに特徴的な禁止行為としては、食事規定の豚肉・飲酒の禁止、経済におけるリバー（利子）の禁止などがすぐに思い浮かぶ。生命・身体の損傷行為は、他者に対しても自分に対しても、禁止となっている。タバコや水タバコの喫煙は、忌避に相当する（現代における健康害の知見から損傷行為に位置づける見解もあるが、多数派ではない）。

このような項目を見ると、非常に規範的な制約が多く、タクリーフは「義務」「務め」が中心となっていることは疑いを容れないように見える。しかし、そうだとすれば、5番目の範疇である「許容／任意」がなぜタクリーフの範疇に含まれているのであろうか。実践してもしなくても報奨

も罰もなく、する・しないは当人の任意であるとすれば、義務の体系に含まれるのは妥当性を欠くと思われるし、「賦課」という概念にも合わない。

実際に、このことは法源学でも、5範疇を定式化する過程で問題となった。ジュワイニーは『明証』の中で、次のように述べている。

> シャルウ〔シャリーア〕は、義務・禁止・推奨・忌避を包摂するが、許容〔任意〕について言えば、これはタクリーフ〔賦課〕の意味を含んでいない。師〔イスファラーイーニー（418/1027年没）〕[20]は、それもタクリーフに含まれると述べたが、明らかな誤りである。〔しかし〕続いて師は、その意味は、許容を信じることが義務であるから〔賦課のうちに含まれる〕と説明した。……もし、あなたたちは許容をシャルウ〔シャリーア〕の中に数えているのかと問われれば、私たちは、シャルウがそれをもたらしたという解釈の上に、数えられると答えるであろう。［al-Juwaynī 2017: 101–102］

エジプトの法学者サラーフ・ザイダーンは『賦課的法規定』において、許容を5範疇に含める立場と含めない立場に区分している。前者は、許容という範疇そのものがシャリーアを前提として成立していることに依拠しているが、後者を唱えたムウタズィラ学派の一部は、許容はそもそも諸事の原状であるので、シャリーアによって定められたとは言えないとの主張である。著者のザイダーンはスンナ派法学者たちの見解である後者を是としている［Zaydān 1987: 157–158］。ただし、この見解では、許容は5範疇に含まれるとしても、何かが賦課されたからではない。実際に、スンナ派法源学者の大半が、許容の内容は賦課的ではないとしている。ただ、前述のイスファラーイーニーや、マジュドッディーン・イブン・タイミーヤ〔有名なイブン・タイミーヤの祖父、法学者（652/1254年没）〕などは賦課に含めているという［Zaydān 1987: 161］。ザイダーンは、両者の違いは用語法の差異で、「タクリーフ」の語義を「重荷」「苦難」の意味に取るか、シャリーアの規定に被賦課者が拘束されることを重視するかの違いに過ぎないと結論付けている［Zaydān 1987: 162］。

この許容の範疇に賦課性が含まれているかどうかについて、シリア出身の法学研究者で、クウェートで出版された有名な『イスラーム法学事典』［Wizāra al-Awqāf wa al-Shu’ūn al-Islāmīya 1980–2006］の編者の1人であるアフマド・クルディーが『法源学研究――イスラーム法制の原典と二次的典拠と法規定の研究』において、「許容も〔神に〕命令されているか？」という節で論じている。それによれば、ムウタズィラ学派のカアビー（319/931年没）[21]［van Ess 1983］などは「許容は義務であって、命じられており、〔任意の〕選択ではない」との説を唱えたが、法源学者の多くは許容を「法規定の中では特別な独立した種類」としていると述べている。カアビーの方は、許容の実践とは禁止行為を避けることであり、したがって義務の実践に相当するとの説である［al-Kurdī 2004: 259–260］。

両者の議論は、このように並べてみると、どちらも無理を含んでいる。両者が許容も含めて5範疇が成り立っており、その必要性を認めていることは明白であろう。さらに5範疇の定式化がタクリーフの概念から始まったために、法規定全体をタクリーフの名で呼ぶ形で定式化が完了したこ

20）アシュアリー学派の神学者。アブー・ハサン・バーヒリーに師事し、バーキッラーニーとは相弟子であった。著作は残っていない［Brodersen 2008］。

21）ハナフィー学派法学者・ムウタズィラ学派神学者。

とは本稿の検討からも明らかであろう。しかし、「賦課」は実践または非実践を強く求めるか（義務と禁止）、やや弱く求めるか（推奨と忌避）ということであるから、任意で自由な選択が許されるムバーフは、厳密に言えば、どう考えてもそれにあてはまらない。にもかかわらず、総称としてのタクリーフにこだわってムバーフを5範疇に含めようと議論を展開するから、やや無理が生じるのであろう。『シャリーア的タクリーフとそれに関連する規定』の著者は、この問題を詳細に論じた後で、「内容の中で優勢なものをもって全体を名付ける」語法であるという解釈があることを紹介している［‘Alī 2007: 27］。つまり、タクリーフ4範疇に当てはまる名称が5範疇全体に適用されているというのである。これは命名については無理のない解釈であるが、許容／任意の範疇を含めて5範疇をそのまま維持する理由の説明にはなっていない。

ここで、重要な問いが明らかとなる。なぜ、許容／任意が5範疇に含まれていないといけないのか？クルディーは、多数派の見解の一環として、5範疇に許容を含めることにイジュマー（合意）が成立していることを根拠とする説があることも紹介している［al-Kurdī 2004: 261］。しかし、これについても同じような問いを投げかけることができる。そもそも、なぜ法源学者たちは、この点に合意したのであろうか？

以上の問題点に対する筆者なりの解答を述べるとすれば、それは前出のバーキッラーニーの言葉の中に見いだされる。

> 被賦課者〔賦課の条件を満たした人間〕のすべての行為は、やってよいかいけないかである。それらすべては3種類に分けられ、4番目〔の範疇〕はない。つまり、命じられたもの、禁じられたもの、任意で許されたものである。［al-Bāqillānī 1998: Vol.1, 286］
> ……被賦課者の行為については、これらの区分のほかには、一切何もない。［al-Bāqillānī 1998: Vol.1, 287］

バーキッラーニーの立論の時点では、いったん3範疇に分け、義務を命令の度合いの強弱によって義務・推奨に分け、禁止を命令の度合いの強弱によって禁止・忌避に分け、これら4つに加えて許容を入れて、事実上の「5範疇」を生み出していた。重要なのは、そこにある「すべては3種類に分けられ、4番目〔の範疇〕はない」という言明であろう。3範疇から5範疇に分けるにせよ、最初から5範疇と措定するにせよ、「これらの区分のほかには、一切何もない」という範疇設定がシャリーアの包括性のために必要であり、一般信徒から問いを受ける法学者・法源学者たちにとっても問いを発して答を求める一般信徒にとっても、日常生活を円滑に暮らすために不可欠だということが含意されている。

仮に、許容という範疇がないと仮定して考えてみると、残りの4範疇が必要なすべての行為を網羅しているかどうか判然としなくなることがわかる。許容の例として、食事を考えてみよう。禁止物が含まれていなければ、食事をどう摂るかは個々人の選択の自由であるが、許容という範疇がなければ、それは法規定の対象とならない[22)]。法規定の対象でない行為や事象が存在するならば、残る4範疇がその4範疇に含まれるべきものをすべて包含しているという保証もなくなる。

逆に、ある行為や事象について「許容／任意」という法規定が適用されるとすれば、それは法規

22）付言すると、このような意味でのムバーフは、個別事例（その時何を食べるか、あるいはいつ食べるか）についていうことができるが、総体としての飲食は生命を維持する点では義務ともされる［Zaydān 2019: 45–46］。その意味でも、5範疇は相互関係が深く、5つ揃っていることが重要であることが判然とする。

定の1つであり、禁止でもなければ、残る3範疇のどれでもないことが明白である。したがって1つでも範疇が欠ければ、境界が全体としてぼやけてしまう危険性がある。つまり法規定の5範疇は、網羅性があるからこそ、それぞれの範囲が独立的にその境界を定められるのである。

網羅性という観点から見れば、義務と禁止を両端に置いて、中央にどちらでもない範疇を設け、その間に弱めの義務と禁止を置く方法は、きわめて合理的であろう。しかも、現実のムスリム社会を考えると、対象となる行為や事象は中央のムバーフが圧倒的に多い。

日に5回の礼拝をするムスリムは、他の宗教と比べると多くの義務を果たしているように見えるが、1日の生活は礼拝時間でない時間がほとんどである。その間に、食事をしたり、仕事をしたり、市場に行ったり、何かを学んだり、他者と会話を交わしたり、趣味の何かをおこなったり、家族生活に必要な物事を片付けたり、旅行に出たり、身体を鍛えたり、気分転換をしたりして、暮らしていく。このような行為のほとんどは、法規定の範疇から言えばムバーフであり、任意の行為である。仕事をして自分と家族の生活の糧を得ることは「義務」と考えることはできるが、そのための仕事の中でおこなう個別の行為は許容／任意であることが多い。商人として生計を立てていて、それが一家を扶養する義務の実践と称していたとしても、その中でおこなう個別の売買や契約などは、義務行為ではなく、許容／任意行為である。

このように考えると、許容／任意を含めて5範疇が設定されることで、社会や個人の生活に指針を与えるというシャリーアの目的が達成され、ムスリムが法規定を意識して生きる時に常に必要な回答が手に入るという構造が成立することが諒解される。そうであれば、法源学者も法学者も、自らの責務を安んじて果たすことができるであろう。これを「5範疇への収斂の構造」と呼びたい。

(2) 法規定の設定――賦課と構成要素

ここで、法規定（フクム、ḥukm）について、もう少し議論を深めておきたい。「タクリーフ／賦課」について「5範疇」と定式化がなされたことはすでに論じたが、法規定は賦課的規定だけではない。

ジュワイニーには『法源学におけるワラカート（帳面）』という短い著作がある。これは法源学の要点だけを書き出したもので、初学者が記憶するための教科書に相当する［Furber 2014: xi］。その初めに「規定は7つである」とある。5範疇が書かれた後、「サヒーフ（有効）」「バーティル（無効）」の2規定が書かれている。これは実は、賦課的規定ではなく、賦課的規定の対象、たとえば遺産相続や売買契約が条件を満たして有効となるか、満たさずに無効かといった状態（waḍʿ）に関する規定である。賦課的規定の構成要件に関わる規定という意味で「構成的規定」と訳される［小杉 1985: 109］。なお、ハッラーフの中村訳では、「説明的判断」と訳されている［ハッラーフ 1984: 154］。

両者を合わせて「法規定（aḥkām sharʿīya, シャリーア的規定）」と呼ぶ場合、定義は「シャルウ〔シャリーア〕から採られた規定」［al-Zuḥaylī 1986: 21］となる。ジュワイニーは単に「規定（アフカーム）」と言っているので、この意味で言ったことがわかる。

後には、賦課的規定と構成的規定とは、明確に分けられるようになる。構成的規定は、ジュワイニーの時には「有効」「無効」の2分法で語っているが、有効性の有無を含めて関連する要素を今日では5つの構成的要素にまとめている（学説によって、多い場合は10要素に達する）。すなわち、原因（sabab）、条件（sharṭ）、阻害要因（māniʿ）、有効性（ṣaḥḥa）、無効性（fasād）である［Jumʿa 2015: 56］。たとえば、遺産相続は、遺産を残す人物の死亡が「原因」であるし、被相続者が相続人を殺害した場合は、それが阻害要因となって相続権が失われる。

このように、構成的規定とは、賦課的規定の成立の有無を決めるような外的な要素について、法源学者が典拠から「導出」した規定となっている。さらに重要なことは、構成的規定が必ずしもムカッラフ（被賦課者）が対象とは限らないことである。むしろ、すべての人間が包含される。賦課的規定は、理性・識別力を有し賦課に対応できる成人に限定されるが、そこから外れる幼児や識別力のない者が免責される場合も構成的規定では議論の対象となる［al-Kurdī 2004: 168］。

言いかえると、構成的規定は「5範疇」の対象となる人間が誰かという根本のところから法規定の対象を論じ、それによって賦課的規定の対象となる人間を明確化する機能を持つ。賦課の対象となるかどうかは賦課的規定の中には明示されず、むしろ構成的規定によってそれが決まる。それが決まってから、賦課的規定の対象者＝被賦課者（ムカッラフ）の行為を「5範疇」の区分を前提に判別するのである。

「ムカッラフ」という用語も「タクリーフ」も、シャーフィイーの『論考』には出てこない。上述したようにタクリーフ（賦課）はムウタズィラ学派が問題にすることによって概念化して以降に法源学の主題の1つとなった。神の命に服するムスリムを神が賦課する務めを受ける人間、すなわち「ムカッラフ」と定義したことは法源学の大きな貢献であった。

そのことを認めた上で、賦課的規定を「義務」を中心に理解してよいのかについて、次節で検討する。

(3) 信徒が問われる「責任」とは何か

これまで論じてきたように、法規定の5範疇は「タクリーフ（賦課）」を基本としながらも、「タハイユル（選択）」の規定である許容／任意を含んでいる（許容された行為であるので、する・しないの選択が行為者の任意にまかされている）。これを含むことが、社会生活・人間生活に隙間なく指針を示すという包括性の観点から肝要であることが明らかとなった。この規定の範疇が明示されることで、ムスリムは自分の行為のすべてにおいてシャリーアに合致している（あるいは合致していない）と判断することができる。賦課の4範疇を「義務」として一括するならば、選択（タハイユル）の1範疇を含んだ5範疇全体は何に対応しているのであろうか。

タクリーフは、賦課する主体（ムカッリフ）と賦課される対象者（ムカッラフ）の間で生じる。ガザーリーの表現では「〔法源学の〕第一柱は規定〔フクム〕である。規定にはそれ自体の実体、区分があり、規定者すなわち立法者〔神〕、規定の対象者すなわち被賦課者〔ムカッラフ〕、規定の対象すなわち被賦課者の行為と関わる」［al-Ghazālī 2011: 105］。言いかえると、賦課する主体は神であるが、神と直接対話することはできないため、法源学者は神に由来する2つの法源（聖典クルアーンと預言者慣行）から「立法者の言明」を精査して、賦課的規定を見いだす。他方、その規定が適用される対象者については、成人で理性を有していることが条件とされる。未成年者、識別能力のない精神病者などは対象外とされる。

ハッラーフ［1984］の邦訳にあたって中村廣治郎は、ムカッラフを「義務能力者」と訳し、訳注で「語義的には『義務を賦課される者』のこと。法的には、神によって法的義務を課される義務能力のある者を意味する」と説明している［ハッラーフ 1984: 12, 307］。これはタクリーフの概念に忠実な説明である。しかし、それではタハイユル（選択）の部分がうまく表現されないというのが、本節の議論となっている。

成人、理性、識別能力といった点を考えると、日本語では司法における「責任能力」のほうが近いと思われる。日本でも小児や心神喪失者は責任能力を欠くと考えられるから、義務よりも「責任」

と結びつけることは1つの有力な考え方であろう。

『広辞苑』（第7版）によれば、日本語の「責任」には、2つの語義があげられている――「①人が引き受けてなすべき任務。『―を全うする』『―を持つ』『―をとる』。②政治・道徳・法律などの観点から非難されるべき責（せめ）・科（とが）。法律上の責任は主として対社会的な刑事責任と主として対個人的な民事責任とに大別され、それぞれ一定の制裁を伴う」。言うまでもなく、日本語では「神に対する責任」という概念はなく、また刑事責任・民事責任の場合は法律で定められた範囲で成立する概念で、社会生活一般における責任にはあらかじめ決められた明確な範囲があるわけではない。

アラビア語では、「問われている／質問されている（mas'ūl）」という受動態名詞から「責任（mas'ūlīya）」という抽象概念の語が作られている[23]。『イスラーム法学事典』から用例を見ると、たとえば負債の項に、「原則は、人間の責務の原状は、負債（dayn）または義務（ilzām）または責任（mas'ūlīya）はそれを生じさせる原因がない限り、無実である」［Wizāra al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmīya 1980–2006: Vol. 21, 109–110］という記載がある。

現代語の「責任（mas'ūlīya）」は古典には見られないが、その語源となっている「問われる＝責任がある」の語は古くから存在する。クルアーンでは、火獄に向かう罪人たちについて「彼らは〔罪を〕問われている」（整列者章24節）と複数形で登場する。また、「アッラーとの誓約は、必ず問われる」（部族連合章15節）という用例もある。ハディース集には、人間の責任についての有名なハディースが収録されている。

> イブン・ウマルは、預言者が次のように語ったと伝えている――あなたたちは誰もが〔何かの〕保護者であり、自分が保護するものに対して責任を負っています。指揮官は人びとに対する保護者であり、保護対象について責任を負っています。男性は家族に対して保護者であり、彼らに対して責任を負っています。妻は夫の家と子どもに対して保護者であり、彼らについて責任を負っています。奴隷は主人の財産の保護者であり、それに責任を負っています。あなたたちは誰もが〔何かの〕保護者であり、自分が保護するものに対して責任を負っているのです。（ムスリム）［小杉 2019a: 458–459］

ここで「責任を負っています」と訳されているのは、すべて「問われている（mas'ūl）」の語である。

イスラームの基本教義では、唯一神と世界の終末および復活後の審判を信じるため、審判の日に現世での生活とおこないを「問われる」ことが想定されている。シャリーアのタクリーフの4範疇は、そこに帰属する行為について教えに従うか背くかで、来世での報奨または罰の対象となることが前提されている。タハイユル（選択＝許容／任意）の1範疇は、自由選択で実践または非実践が等価で、審判でも罪が「問われない」範疇にあたる。しかし、何かの行為をする場合に、それが任意の選択事項であると知らなければ、他の4範疇で何かを侵している可能性が生じる。「問われない」ためには、その範疇を知る必要がある。

前述したジュワイニーの引用の中で、彼の師イスファラーイーニーが「許容を信じることが義務であるから〔賦課のうちに含まれる〕」と、許容をタクリーフに加える解釈をおこなっていたことへの言及を見た。すでに論じたように、「許容」と認識することが義務ということは、許容の対象行

23）比較するならば、英語の「責任」の語が response → responsible → responsibility という形で作られているのと通じる面がある。

為が義務ということではないので、これは無理のある解釈と思われる。その一方で、「認識が義務」ということは、ここで「問われない」ために自己の行為が任意の範疇であることを知っている必要があるという論点と通じる部分がある。

言いかえると、5範疇の知識はムスリムにとって、現世での行為について「問われない」ようにするために必要なのである。したがって、これは義務の概念ではなく、「責任」の概念で包括するほうが説明に一貫性が生まれるであろう。つまり、責任の範囲を明確にして「問われない」ようにする、あるいは「問われた」時に正当な申し開きができるようにすることが、隙間のない5範疇を設定して、すべての行為について規範的な判断を付与することの意味と結論することができる。

そのことは、シャリーアを「責任の体系」として理解すべきとの結論につながる。「義務の体系」という把握は、タクリーフの4範疇（あるいはそこに示されている神の命令と禁止）のみに着目するならば一定の正当性を持つ。しかし、タハイユル（選択）の1範疇をも含めて定式化したことを考察するならば、「責任の体系」としての姿が浮かび上がるであろう。

(4) イスラーム法とは何か

欧米で評価の高い法源学の研究書『イスラーム法の精神』を著したバーナード・ワイスは、著書の中で、本稿の問題意識と部分的に重なる興味深い議論をしている。それは「法」とは何か、と関わる。

> その中心性にもかかわらず「シャリーア」の語は、イスラーム古典文献の中では、他のキータームについては注意深く定義づけられているにもかかわらず、ほとんど定義づけられることはない。しかし、私たちはこの語〔シャリーア〕の意味を、これらの文献に頻出する語、つまりアフカーム・シャルイーヤ〔シャリーア的規定〕から推定できるかもしれない。アフカーム（単数はフクム）の語は、もっとも一般的には「判断」〔judgments〕と訳されるが、ここでの文脈では、私が思うに「範疇化」〔categorizations〕が英訳としてふさわしい。これらの範疇化の対象は、人間の行為である。……アフカーム・シャルイーヤは、「シャリーア的範疇化」（シャリーアを形容詞として使って）、あるいは「シャリーアを構成する範疇化」と訳すことができる。神が範疇化の著者であるから、次のようなシャリーアの定義にたどり着くことができる――すなわち、神による人間行為の範疇化の総和。神のアフカームに伴う範疇化には、数種類の組み合わせがあるが、私たちに関わるのは2つだけである。
>
> ……〔5範疇のうち〕2つが自然と、法の下に位置づけられる。つまり、義務と禁止である。法の性質とは、定める――つまり、義務を課す――のと、禁ずるものである。法とは規則の集合であり、規則とは本質的に行為を義務または禁止として範疇化するものである。［Weiss 1998: 18–19］

ワイスはここから先は、遵守する必要のない他の3範疇についてはさほど論じないとして、議論を進める。近代国家の通念から言えば、法をこのように理解することはごく正当である。日本社会から見ても、ワイスの主張は合理性を持っている。しかし、このような前提からシャリーアを論じるとすれば、逆にイスラーム世界においてシャリーアが意味しているものを把握することからは遠ざかりかねない。

ただし、ワイスの議論は比較の観点から言えば、有用な側面を持っている。もし、義務と禁止を「法的な規則」と言うのであれば、残りの 3 範疇は何に属すると言うべきであろうか。前項で見たように、法源学者たちですら、ムバーフを法規定に含むべきか迷った時代があった。

推奨・忌避・任意の範疇が、私たちが通常使っている「法」（日本の文脈では法律）に合わないとすれば、それを何と言うべきであろうか。国家が司る法による強制や処罰がないという点に着目するならば、それを倫理的な規範とすることが可能であろう。倫理的規範は、当該社会が持っている価値観を体現するものであり、社会の成員は自らそれを守るものである。法的規範と違って公権力による強制によってではなく、成員が自らに対して（場合によっては他者を含めた社会が）強制するから倫理的規範は有効性を持つ[24]。

たとえば、困っている人を助けるという推奨行為は、実践すれば来世で報奨があり、実践しなくとも罰則はないとされる。あるいは、喫煙は身体に害をもたらすので忌避行為に区分されるが、実際に喫煙しても何ら罰則はなく、忌避行為であるがゆえに喫煙を控えたとしても、来世での報奨が期待できるだけである。その一方で、推奨と忌避は、善悪と結びついている[25]。この場合の善悪論は、倫理的規範の基盤となる価値観に相当する。そのことを考えるならば、強制や制裁なしに、善（と考えられること）を追求し、悪（と考えられること）を避けるのは、倫理的規範にほかならない。

さらに、義務や禁止の対象となっている行為も、公権力の関与が必須とされる刑法、時に関与が必要な商法などはともかく、信仰行為に属する礼拝、断食、巡礼などや、食事規定などは日本では法律の対象とは全くならない事項であり、これも倫理的規範に含まれる。

そのように見るならば、シャリーアは単に「イスラーム法」ではなく、「イスラームの倫理規範と法的規範」と訳するほうが、より適切な理解を促すかもしれない。シャリーアが私たちが通常理解している「法」とは非常に異なっていることを強調して、世界にはそのような法体系もあるとの認識を深め、いわば「法」の概念のグローバル化を図るのも 1 つの道である。もう 1 つの道は、5 範疇が倫理的規範と法的規範の集合体であることに着目し、シャリーアが私たちの語彙を用いるならば「イスラームの倫理と法」であることを強調することであろう。

結論

シャリーア／イスラーム法の研究は近年大きく進んだものの、これを対象とするイスラーム世界の 2 つの学問体系のうち、法学の研究に比べて、法源学の研究はほとんどが空白となっている。その研究を進めるために、法源学においてきわめて重要な位置を占める「法規定」とその「5 範疇」を考察の対象として、いつ頃に定式化がなされたのかを本稿では検討した。その結果、バスリー、バーキッラーニー、ジュワイニーという 4〜5/10〜11 世紀に活躍した法源学者たちが 5 範疇の定式

24）中村廣治郎は、本稿と一見似たことを論じて、「通常の実定法において規定されていることは『義務』か『禁止』であり、違反者には相応の処罰が規定されている。これは『5 範疇』ではまさに (1)〔義務〕と (5)〔禁止〕に対応するものである。ところが、シャリーアには、法的規範のみならず、むしろ道徳規範に属すると思われる (2)〔推奨〕と (4)〔忌避〕、さらには是非を問われることのない (3)〔許容 / 任意〕までも含まれている。つまり、シャリーアには実際に強制されない道徳規範が多く含まれているということである」［中村 2002: 33–34］と述べている。この一般化には 2 点において、賛成しがたい――①シャリーアの義務・禁止は、刑法は公権力の強制が伴うが、礼拝や巡礼などは自己または社会が実践を求める倫理的規範に含まれる（主要な罰は来世だけにある）。②「道徳規範」を「〔法的規範のように〕強制されない」と認識するのは、どうであろうか。倫理的規範に個々人に内在化された強制力や社会的強制力がないのであれば、規範たりえないであろう。本稿では論じなかったが、シャリーアが第一義的に「ウンマ（共同体）」の法であって、国家がなくても自立的・自律性に機能する規範の体系という視点も重要である［小杉 1996: 42–53］。

25）前述のように、ムウタズィラ学派は善悪を理性的に判断する立場を採り、アシュアリー学派は神が命令・推奨する行為は善であり、禁止・忌避する行為は悪であるという立場を採ったが、いずれも倫理的な善悪がこれらの範疇と結びついているとする点は共通している。

化に貢献したこと、そしてジュワイニーの弟子であるガザーリーの登場によって、その定式化が広まったと推測しうることが判明した。

さらに、これは法源学が独立した学問分野として確立する時期と重なっていたが、そこで思弁神学者でもある法源学者たちが大きな役割を担ったことが明らかとなった。特に5範疇の当初の理論的基盤はムウタズィラ学派の「タクリーフ（賦課）」論であり、それをアシュアリー学派が批判的に吸収・発展させてスンナ派的な5範疇論へと集約したのであった。法学派としては、ハナフィー学派（バスリー）、マーリク学派（バーキッラーニー）、シャーフィイー学派（ジュワイニー、ガザーリー）の関わりがあった。

その一方で5範疇の中には、重荷・困難を伴う賦課（タクリーフ）と結びついた4範疇のほかに、任意・自由の1範疇があり、これを含めるべきか否かで議論があったことが判明した。しかし、含めるべきとした法源学者たちの理由付けは必ずしも説得的ではなく、本稿では、シャリーアの包括性を保証するために最後の1範疇が重視されたとの解釈を定立した。

法規定の包括性は、ムスリムが自己の責任をくまなく認識できるようにするためであり、そのために設定された5範疇という定式化は、学説法としてのシャリーアがすべての行為・事象に対して隙間なく学説を示すために優れた役割を果たすものであった。このような定式化と5範疇への収斂構造は、シャリーアが義務の体系であるよりも、責任の体系であることを示している。

※　本論文は、科学研究費基盤（A）「現代イスラームにおける法源学の復権と政治・経済の新動向：過激派と対峙する主流派」（19H00580）の研究成果の一部である。

参照文献

青柳かおる 2014『ガザーリー――古典スンナ派思想の完成者』山川出版社.
イブン・ザイヌッディーン 1985『イスラーム法理論序説』（村田幸子訳）岩波書店.
イブン=ハルドゥーン 2001『歴史序説』全4冊（森本公誠訳）岩波文庫.
小野仁美 2019『イスラーム法の子ども観――ジェンダーの視点でみる子育てと家族』慶應義塾大学出版会.
小杉泰 1985「イスラーム法――研究領域と原典資料」『イスラム世界』23–24, pp. 104–118.
――― 1994a『現代中東とイスラーム政治』昭和堂.
――― 1994b『イスラームとは何か――その宗教・社会・文化』講談社現代新書.
――― 1996「イスラーム市民社会と現代国家」山内昌之（編）『「イスラム原理主義」とは何か』岩波書店, pp. 37–68.
――― 2009『「クルアーン」――語りかけるイスラーム』岩波書店.
――― 2011『イスラーム 文明と国家の形成』京都大学学術出版会.
―――（編訳）2019a『ムハンマドのことば――ハディース』岩波文庫.
――― 2019b「イスラーム法における『ハラール』規定をめぐる考察――『ハラール / ハラーム』の2分法と法規定の『5範疇』の相関性を中心に」『イスラーム世界研究』12, pp. 170–188.
――― 2020「イスラームにおける『スンナ』の多義性とハディースとの相関性――ハディース学および法源学から見た位置づけ」『イスラーム世界研究』13, pp. 108–129.
小杉泰・林佳世子・東長靖（編）2008『イスラーム世界研究マニュアル』名古屋大学出版会.
眞田芳憲 1985『イスラーム法の精神』中央大学出版部.

——— 2000『イスラーム法の精神 改訂増補版』中央大学出版部.
——— 2002「イスラーム法源論とイスラーム法学」滝沢正（編）『比較法学の課題と展望——大木雅夫先生古稀記念』信山社出版, pp. 439–446.
眞田芳憲・松村明 2000『イスラーム身分関係法』中央大学出版会.
塩尻和子 2001『イスラームの倫理——アブドゥル・ジャッバール研究』未來社.
四戸潤弥 2005「イスラーム法源の検討——アッラー（神）の法と、人間の法の境界線」『シャリーア研究』2, pp. 1–30.
新村出編 2018『広辞苑（第 7 版）』岩波書店.
中村廣治郎 2002『イスラムの宗教思想——ガザーリーとその周辺』岩波書店 .
——— 2013「解説」ガザーリー『中庸の神学——中世イスラームの神学・哲学・神秘主義』（中村廣治郎訳註）平凡社, pp. 458–482.
ハッラーク, ワーエル B. 2010『イスラーム法理論の歴史——スンニー派法学入門』（黒田壽郎訳）書肆心水 .
ハッラーフ, アブドル＝ワッハーブ 1984『イスラムの法——法源と理論』（中村廣治郎訳）東京大学出版会.
堀井聡江 2004『イスラーム法通史』山川出版社.
村田幸子 1985「解説」イブン・ザイヌッディーン『イスラーム法理論序説』岩波書店, pp. 467–534.
森伸生 2011「イスラーム法源としてイジュマーの正当性」『シャリーア研究』8, pp. 27–46.
両角吉晃 2011『イスラーム法における信用と「利息」禁止』羽鳥書店.
柳橋博之 1998『イスラーム財産法の成立と変容』創文社.
——— 2001『イスラーム家族法——婚姻・親子・親族』創文社.
——— 2012『イスラーム財産法』東京大学出版会.
——— 2014「ジュワイニー『ニハーヤ』——シャーフィイー派法学の展開」柳橋博之（編）『イスラーム　知の遺産』東京大学出版会, pp. 95–132.

Abū Zahra, Muḥammad. 1947. *Abū Ḥanīfa: Ḥayātuhu wa‘Aṣruhu, Ārā’uhu wa Fiqhuh*. 2nd ed. Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī.
———. 1979. *Uṣūl al-Fiqh*. 2nd ed. Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī.
———. 1996. *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmīya fī al-Siyāsa wa al-‘Aqā’id wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhīya*. Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī.
Abū Zunayd, ‘Abd al-Ḥamīd b. ‘Alī. 1998. “al-Muqaddima”, in al-Bāqillānī, 1998.
‘Alī, Muḥammad ‘Abd al-‘Āṭī Muḥammad. 2007. *al-Taklīf al-Shar‘ī wa Mā Yata‘allaqu bi-hi min Aḥkām*. Cairo: Dār al-Ḥadīth.
al-‘Alwānī, Ṭāhā Jābir. 1994. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī: Manhaj Baḥth wa Ma‘rifa*. Herndon: al-Ma‘had al-‘Ālamī li-l-Fikr al-Islāmī.
———. 2019. “Muqaddima al-Muḥaqqiq”, in al-Rāzī. *al-Maḥṣūl fī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*.
al-As‘adī, Muḥammad ‘Ubayd Allāh. 2015. *al-Mūjaz fī Uṣūl al-Fiqh ma‘a Mu‘jam Uṣūl al-Fiqh*. 4th ed. Cairo: Dār al-Salām.
al-Bāqillānī, Abū Bakr, Muḥammad b. al-Ṭayyib, ed. by ‘Abd al-Ḥamīd b. ‘Alī Abū Zunayd. 1998. *al-Taqrīb wa al-Irshād (al-Ṣaghīr)*, 2nd ed., 2 vols. Beirut: Mu’assasa al-Risāla.

al-Baṣrī, Abū al-Ḥusayn Muḥammad b. ʻAlī b. al-Ṭayyib, al-Muʻtazilī, ed. by Muḥammad Ḥamīd Allāh. 1964. *Kitāb al-Muʻtamad fī Uṣūl al-Fiqh*. 2 vols. Damascus: al-Maʻhad al-ʻIlmī al-Faransī li-l-Dirāsāt al-ʻArabīya.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad, ed. by Muḥammad ʻAbd al-Raḥmān al-Marʻāshrī. 2011. *al-Mustaṣfā min ʻIlm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Nafāʼis.

———, ed. by Muḥammad Ḥasan Hītū. n.d. *al-Mankhūl min Taʻlīqāt al-Uṣūl*. n.p.

al-Ḥasanāt, Aḥmad. 2015. *Taṭawwur al-Fikr al-Uṣūlī ʻinda al-Mutakallimīn: Dirāsa Naẓarīya Taʼṣīlīya li-Ḥaraka Tadwīn Uṣūl al-Fiqh ʻinda al-Mutakallimīn*. Amman: Dār al-Nūr al-Mubīn.

Hītū, Muḥammad Ḥasan. n.d. "Muqaddima", in al-Ghazālī, *al-Mankhūl min Taʻlīqāt al-Uṣūl*.

Ismāʻīl, Shaʻbān Muḥammad. 1981. *Uṣūl al-Fiqh: Tārīkhuhu wa Rijāluhu*. Riyadh: Dār al-Murīkh.

Jumʻa, ʻAlī. 2005. *al-Kalim al-Ṭayyib: Fatāwā ʻAṣrīya*. Cairo: Dār al-Salām.

———. 2009. *al-Madkhal ilā Dirāsa al-Madhāhib al-Fiqhīya*. Cairo: Dār al-Salām.

———. 2013. *al-Ḥukm al-Sharʻī ʻinda al-Uṣūlīyīn*. 3rd ed. Cairo: Dār al-Salām.

———. 2015. *Tārīkh Uṣūl al-Fiqh*. Cairo: Dār al-Muqaṭṭam.

al-Juwaynī, Imām al-Ḥaramayn Abū al-Maʻālī ʻAbd al-Malik b. ʻAbd Allāh b. Yūsuf, ed. by ʻAbd al-ʻAẓīm Maḥmūd al-Dīb. 2017. *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*. 6th ed., 2 vols. al-Manṣūra: Dār al-Wafāʼ.

Kharābisha, ʻAbd al-Raʼūf Mufḍī. 2005. *Manhaj al-Mutakallimīn fī Istinbāṭ al-Aḥkām al-Sharʻīya: Dirāsa Uṣūlīya Muqārana fī Mabāḥith al-Alfāẓ wa Dalālātihā ʻalā al-Aḥkām*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm.

Khathīrī, Malīka. 2018. *al-Fikr al-Uṣūlī ʻinda al-Muʻtazila: Rijāluhum wa Turāthuhum*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīya.

al-Kurdī, Aḥmad al-Ḥājjī. 2004. *Buḥūth fī ʻIlm Uṣūl al-Fiqh: Maṣādir al-Tashrīʻ al-Islāmī al-Aṣlīya wa al-Tabaʻīya wa Mabāḥith al-Ḥukm*. Beirut: Dār al-Bashāʼir al-Islāmīya.

al-Qaraḍāwī, Yūsuf. 1985. *Sharīʻa al-Islām Ṣāliḥa li-l-Taṭbīq fī Kulli Zamān wa Makān*. Cairo: Dār al-Ṣaḥwa.

al-Qarāfī, Shihāb al-Dīn Abū al-ʻAbbās Aḥmad b. Idrīs b. ʻAbd al-Raḥmān al-Ṣanhājī al-Miṣrī, ed. by ʻĀdil Aḥmad ʻAbd al-Mawjūd and ʻAlī Muḥammad Muʻawwaḍ. 1995. *Nafāʼis al-Uṣūl fī Sharḥ al-Maḥṣūl*. 9 vols. Makka: Maktaba Nizār Muṣṭafā al-Bāz.

Qāyida, al-Ḥasan. 2014. *al-Muṣṭalaḥ al-Uṣūlī fī Kitāb al-Muʻtamad li-Abī al-Ḥusayn al-Baṣrī al-Muʻtazilī*. Cairo: Dār al-Salām; Fez: Muʼassasa al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-ʻIlmīya.

al-Raysūnī, Aḥmad. 1995. *Naẓarīya al-Maqāṣid ʻinda al-Imām al-Shāṭibī*. Herndon: al-Maʻhad al-ʻĀlamī li-l-Fikr al-Islāmī.

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad b. ʻUmar b, al-Ḥusayn, ed. by Ṭāhā Jābir al-ʻAlwānī. 2019. *al-Maḥṣūl fī ʻIlm Uṣūl al-Fiqh*. 3 vols. 2nd ed. Cairo: Dār al-Salām.

al-Saʻdī, ʻAbd al-Malik b, ʻAbd al-Raḥmān. 2018. *Dalālāt al-Alfāẓ fī Tafsīr al-Nuṣūṣ al-Sharʻīya wa Atharuhā fī al-Istinbāṭ*. Amman: Dār al-Nūr al-Mubīn.

Wizāra al-Awqāf wa al-Shuʼūn al-Islāmīya (ed). 1980–2006. *al-Mawsūʻa al-Fiqhīya*. 45 vols. Kuwait: Wizāra al-Awqāf wa al-Shuʼūn al-Islāmīya.

Zaydān, ʻAbd al-Karīm. 2019. *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Muʼassasa al-Risāla.

Zaydān, Ṣalāḥ. 1987. *al-Ḥukm al-Shar'ī al-Taklīfī*. Cairo: Dār al-Ṣaḥwa.

al-Zuḥaylī, Wahba. 1986. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. 2 vols. Damascus: Dār al-Fikr.

Abou El Fadl, Khaled, Ahmad Atif Ahmad, and Said Fares Hassan (eds.). 2019. *Routledge Handbook of Islamic Law*. London and New York: Routledge.

Ahmad, Ahmad Atif. 2017. *Islamic Law: Cases, Authorities and Worldview*. London: Bloomsbury.

———. 2006. *Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law: A Study of Six Works of Medieval Islamic Jurisprudence*. Leiden and Boston: Brill.

Ansari, Hassan, tr. by Matthew Melvin-Koushuki. 2013. "al-Bāqillānī, Abū Bakr," *Encyclopaedia Islamica*.

Arabi, Oussama, David S. Powers, and Susan A. Spectorsky (eds.). 2013. *Islamic Legal Thought: A Compendium of Muslim Jurists*. Leiden and Boston: Brill.

Brodersen, Angelika. 2008. "Abū Isḥāq al-Isfarāyīnī," *EI³* (*Encyclopedia of Islam*, 3rd ed.). Leiden: Brill.

El Shamsy, Ahmed. 2007. "The First Shāfi'ī: The Traditionalist Legal Thought of Abū Ya'qūb al-Buwayṭī (d. 231/846)," *Islamic Law and Society* 14(3), pp. 301–341.

———. 2013. *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History*. New York: Cambridge University Press.

Emon, Anver M. and Rumee Ahmed (eds.). 2018. *The Oxford Handbook of Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press.

Furber, Musa. 2014. "Translator's Preface," in Imām al-Juwaynī and Al-Jalāl al-Maḥallī, tr. by Musa Furber. *Sharḥ al-Waraqāt*. Islamosaic.

Gleave, Robert. 2014. "Deriving Rules of Law," Rudolph Peters and Peri Bearman (eds.), *The Ashgate Research Companion to Islamic Law*. Surrey and Burlington: Ashgate, pp. 57–71.

Hallaq, Wael B. 1984. "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *International Journal of Middle East Studies*, 16(1), pp. 3–41.

———. 1993. "Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?" *International Journal of Middle East Studies* 25(4), pp. 587–605.

———. 1997. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press.（邦訳―ハッラーク 2010）

Iskenderoglu, Muammer. 2010. "Fakhr al-Dīn al-Rāzī," *Christian-Muslim Relations 600-1500* (online). Leiden: Brill.

Jackson, Sherman A. 1996. *Islamic Law and the State. The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī*. Leiden: Brill.

Jalali-Moqaddam, Masooud, tr. by Farzin Negahban. 2008. "Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī," *Encyclopaedia Islamica*.

Kamali, Mohammad Hashim. 2008. "Abū Zahra, Muḥammad," *EI³*.

———. 2003. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Text Society.

Lowry, Joseph E. 2007. *Early Islamic Legal Theory: The* Risāla *of Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī*. Leiden: Brill.

———. 2008. “Some Preliminary Observations on al-Šāfiʿī and Later Uṣūl al-Fiqh: The Case of the Term bayān,” *Arabica* 55(5/6), pp. 505–527.

———. 2013. “al-Shāfiʿī (d. 204/820),” in Oussama Arabi, David Powers, and Susan Spectorsky (eds.), *Islamic Legal Thought: A Compendium of Muslim Jurists*. Leiden and Boston: Brill, pp. 43–64.

Makdisi, George. 1984. “The Juridical Theology of Shâfiʿî: Origins and Significance of *Uṣûl al-Fiqh*,” *Studia Islamica* 59, pp. 5–47.

Moosa, Ebrahim. 2013. “Abū Ḥāmid al-Ghazālī (d. 505/1111),” in Oussama Arabi, David Powers, and Susan Spectorsky (eds.), *Islamic Legal Thought: A Compendium of Muslim Jurists*. Leiden and Boston: Brill, pp. 261–293.

Nasser, Shady Hekmat. 2012. *The Transmission of the Variant Readings of the Qur’ān: The Problem of Tawātur and the Emergence of Shawādhdh*. Leiden: Brill.

———. 2020. *The Second Canonization of the Qur’ān (324/936): Ibn Mujāhid and the Founding of the Seven Readings*. Leiden: Brill.

Peters, Rudolph, and Peri Bearman (eds.). 2014. *The Ashgate Research Companion to Islamic Law*. Surrey and Burlington: Ashgate.

al-Raysuni, Ahmad, tr. by Nancy Roberts. 2005. *Imam al-Shatibi’s Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*. Herndon: The International Institute of Islamic Thought.

Reinhart, A. Kevin. 2002. “ ‘Like the Difference between Heaven and Earth:’ Ḥanafī and Shāfiʿī Discussions of Wājib and Farḍ,” in Bernard G. Weiss (ed.), *Studies in Islamic Legal Theory*. Leiden, Boston, Köln: Brill, pp. 205–234.

Reinhart, A. Kevin and Robert Gleave (eds.). 2014. *Islamic Law in Theory: Studies on Jurisprudence in Honor of Bernard Weiss*. Leiden and Boston: Brill.

al-Shāfiʿī, Muḥammad b. Idrīs, tr. by Joseph E. Lowry. 2015. *The Epistle on Legal Theory: A Translation of al-Shāfiʿī’s Risālah*. New York and London: New York University Press.

Soufi, Youcef. 2018. “The Historiography of Sunni Usul al-Fiqh,” in Anver M. Emon and Rumee Ahmed (eds.), *The Oxford Handbook of Islamic Law*, Oxford: Oxford University Press, pp. 249–270.

van Ess, Josef. 1983, “Abu’l-Qāsem Kaʿbī”, *Encyclopaedia Iranica*.

Vishanoff, David R. 2011. *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law*. New Haven: American Oriental Society.

Weiss, Bernard G. 1998. *The Spirit of Islamic Law*. Athens and London: The University of Georgia Press.

——— (ed.). 2002. *Studies in Islamic Legal Theory*. Leiden, Boston, Köln: Brill.

———. 2010. *The Search for God’s Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī*. rev. ed. Salt Lake City: Univ of Utah Press.

Wymann-Landgraf, Umar F. Abd-Allah. 2013. *Mālik and Medina: Islamic Legal Reasoning in the Formative Period*. Leiden and Boston: Brill.

Zakariyah, Luqman. 2015. *Legal Maxims in Islamic Criminal Law: Theory and Applications*. Leiden and Boston: Brill and Nijhoff.

Zysow, Aron. 2013. *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory*. Atlant: Lockwood Press.