

イスラーム法源学の展開とシャリーアの体系化 ——マカースイド(法の目的)の機能と意義を中心に——

小杉 泰*

Development of Usul al-Fiqh (Islamic Jurisprudence), and Systematization of Shariah:
With Special Emphasis on Functions and Significance of Maqasid al-Shariah,
or Objectives of Law

KOSUGI Yasushi

Shariah, or Islamic Law, is based on rule-making through legal interpretations by jurists. The process of “finding a rule” out of fundamental sources, namely, the Qur’an and the Prophetic Sunnah, has been entrusted to the jurists by the Islamic community (Ummah). The legal rules apply to each and every case where the faithful (ordinary Muslims) need guidance for their lives according to Islamic teachings, and these rules constitute the science of Fiqh. Legal interpretations, or the science of Usul al-Fiqh, have rigid methodologies for such interpretations. However, in earlier eras, jurists did not elaborate on how they exercised their interpretations. Consequently, there was a time gap between the formation of the former and latter sciences. Theoretically, the latter should precede the former since rule-finding must be done through legal interpretation. This article scrutinizes the reasons behind the time gap, and argues that Usul al-Fiqh developed not only to manifest what was implicit in the exercising of legal interpretation by the earlier generation but also to demonstrate the systemic features of Shariah. Among the contributions of the systematization of Usul al-Fiqh, Maqasid al-Shariah, or the Objectives of Law, with a special focus on al-Shatibi, will be analyzed.

はじめに——課題の所在

シャリーア／イスラーム法が、法解釈を担う法学者たち(単数形ファキーフ *faqīh*, 複数形フカハー *fuqahā'*)の学問領域としては、法学(*Fiqh*)と法源学(*Uṣūl al-Fiqh*)に分かれることはよく知られている¹⁾。法源学者はウスーリー(*uṣūlī*)と呼ばれ、それぞれが法学者を兼ねている。その逆に、法学者で法源学者でもある者は少ない。イスラーム法とは、法の生成過程という観点からは、「典拠とされるテキストから法解釈を通じて個別の事項に関する法規定を導出する過程を通じて、法規定が集積されたもの」と定義することができる。そのような法規定の総体を扱うのが法学であり、典拠から法規定を導出する法解釈の方法論を扱うのが法源学である。この定義のゆえに、法源学は「ウスूल(根幹 *uṣūl*)」であり、法学はそこから派生する「フルーウ(枝葉 *furū'*)」であるとされる。

この樹木のメタファーに即して考えるならば、根や幹がなくて枝や葉が生い茂ることはありえないから、法源学が法学に先行することは自明とされるであろう。ところが、法学・法源学の史的展

* 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) 「法解釈」は、日本語ではおおむね憲法や法律の条文に対する解釈を指す[山本・中川 2021]が、本論文ではイスラーム法に即して、典拠となるテキストへの解釈、つまり典拠から法規定を導出する解釈(言いかえれば法を生み出す解釈)を指す。また、「法源」は日本語では、成文法・不文法といった「法の存在形式」を指すことが多いが、本論文では、そのような「法解釈」の典拠となるテキスト(クルアーン、スンナなど)を指す。そのため、本論文における「法解釈」と「法源」は、日本での法学での用法とは異なり、アラビア語原典からの新しい訳語という側面を強く持っている。

開を見るならば、明らかに法学が先行し、法源学は数世紀遅れて明確な形を取るようになった。

法学を表す「フィクフ」の語は、クルアーンに起源があり、後に法学として学問化される知の存在はイスラーム最初期から確認することができる。クルアーンでは「理解」の意味で使われ [Badawi and Abdel Haleem 2008: 719–720]、のちにフィクフが「法の理解」となった。ハディース(預言者言行録)でも、ムハンマドが「理解者」という意味でファキーフという言葉を使ったと記録されている(イブン・マージャ『スンナ集』[Ibn Mājah 2000: 38, No. 235])。法学者をファキーフと呼ぶようになったのは、ムハンマド時代に起源があることは疑いを入れないであろう。

最初の法学派の名祖となったのは、ハナフィー法学派のアブー・ハニーファ(ヒジュラ暦80-150年/西暦699-767年、以下、年号は同様の書き方とする)であるが、彼の学統をたどると、クーファにいたムハンマドの高弟イブン・マスウード(32-3/652-4没)にたどりつく。アブー・ハニーファの著とされる『大法学』[al-Maghnīsāwī 2007](および『中法学』『小法学』)は、本稿が論じている法学ではなく、主として信仰箇条の領域を扱っているので、当時はまだ、後に生じるフィクフ(法学)とアキータ(神学)が分化せずに、フィクフがシャリーアの理解を指すという一般的な語義が用いられていたことがわかる。

法源学について言えば、その最初の著作は、3番目の名祖であるシャーフィイー(150-204年/767-820年)の『論考』[al-Shāfi'ī 1940]とするのが定説である。この論考は、シャーフィイーにおける「法規定の総和」としてフィクフの書である『ウンム』[al-Shāfi'ī 2001]の序論ないしは理論編にあたる。他方、ハナフィー法学派において「ウスール(uṣūl)」の語を冠した著作を最初に著したのは4/10世紀のカルヒーとされている(シャーフィイー法学派とハナフィー法学派では「ウスール」の意味が違うが、それは後述する)。

法源学が学問として語られるようになったのは、ギリシア思想の影響もあって思弁神学が誕生して以降であり、おおむね4/10世紀である。法学と法源学の間、この時間差は、何を物語っているのであろうか。法源学が「根幹」であり、法学が「枝葉」であるとするならば、この時間差がなぜ生じたのであろうか。このことを考究するのが、本論の第1の課題である。

そのことを論究する中で、第2の課題として、法学の後に形成された法源学が、シャリーアに関して何をなそうとしたのであろうか、という問いについて解明したい。欧米の研究でも、法源学はさほど役に立たない学問ではないかという懐疑的な視点が出されてきたが [Soufi 2018: 262–263]、本論では、むしろ法源学がシャリーアに不可欠な本源的な役割を担ってきたということを論じたい。

その仮説を提示するならば、法源学は「体系としてのシャリーアの明示化」のために整備されたというものである。これは、典拠たる「聖なるテキスト」の中に体系としてのシャリーアが内包されていることを前提として、いわば暗黙知としての体系を明示化する、という責務を法源学者たちが担おうとしたと言いかえることもできる。従って、ここでの体系化は、法源学者が「体系性を持っていなかったシャリーア」に体系性を与える、という意味ではない。法学そのものも「聖なるテキスト」に埋め込まれた教えを個別事項に合わせて明示化するものととらえられるから、法源学も、シャリーア総体が持つ(と考えられる)体系性を明示化するという役割を担うものと想定される。

1. 体系化とは何か

以上のような課題の設定によって、シャリーアの体系化という概念が本論の主要なキーワードとなるから、ここでは最初に、体系化の語が何を意味するかを検討したい。

(1) 「体系化」の概念をめぐる検討

体系化(ないしはシステム化)は、特定の学術分野の用語ではなく、社会的に広く使われている。ある概念に「化」を加えて、そのようなものにする(あるいは、そのようなものになる)という過程または結果を示す語は、現在の日本語で多用されるようになってきているが、その造語法から言えば、「体系化」とは、何かを体系とする＝それに体系性を与えることを意味する。体系とは、『広辞苑』(第7版)[新村2018]によれば、①「個々別々のものを統一した組織。そのものを構成する各部分を系統的に統一した全体」②「一定の原理で組織された知識の統一的全体」であるから、何らかの原理や系統によって統一されていることが体系の重要なポイントとなる²⁾。

①は、社会的に作られた組織によくあてはまるが、本論は法学・法源学という学問を対象としているから、②が、よりあてはまるであろう。社会の中で新たに組織を作ったり、国家が新たに法律を制定するような場合は、その原理や規則、規準をあらかじめ設定するのが当然である。しかし、すでに社会の中に存在しているものを対象とする場合、それ自体にあらためて体系性を与えて再編したり、それがどのような原理で動いているのかを学術的に解明して、その体系性を明示化する必要がある。後者の例として、わかりやすい例は文法学であろう。言語は、あらかじめ体系的な文法を明示して生まれたものではないが、人間社会が言語を意識した時にはすでに社会が共有する仕組みとして機能しているため、その原理を明示化して文法学が作られる。

法は人為的に作られるが、その基盤をなす社会規範は、言語と同じように、自覚された時には暗黙知として共有されている。社会規範がどのようにして生まれるのかは、これまでも議論されてきたし、さらに社会規範と法の関係についても、理解は一樣ではない。近代国家の場合は、社会契約説によって、原初状態の人間たちが社会と国家を形成する決定をおこなったがゆえに、社会も国家も存在するという原理が確立されている。社会契約によって「社会」/「国民」となった人間が、主権者として国家形成に合意し、国家には国民主権の行使が授権される。国家は、国民主権を体现する最高法規として憲法を定め、下位の法律がそれに準拠して定められ、さらにその法律を準拠法とする下位の法令、規則などが定められていく。かくして、近代的な法は非常に明確な体系性を持つ。

しかし、西欧において確立された国民国家とその原理は、アジアやアフリカの国々では近代になってから、伝統的な法制が存在する社会に「輸入」された。同時に、西洋法も輸入され、仮に伝統的な法制が体系性を持っていたとしても、混在が生じ、体系性がゆらぎ、歪みが生じた。あらためて、国内法に体系性を与えるためには、国民を代表する国家が最上位の憲法を定め、それに準拠して、混在している諸法(またはその中のさまざまな要素を)を体系的に再編し、統一性を生み出すことが望ましい。これは明治以降の日本が苦労を重ねてきた問題である[内田2018]が、植民地支配を経験した国ではいっそう矛盾が深いことがある。日本の経験と知見に基づき、同様の課題に苦心しているアジア諸国に近年、日本も法整備の支援をしている[金子2019]。

このようにしてみると、体系化には、①原理があらかじめあって、それに基づいて諸要素を集合し、それらの関係性に体系性を与える制度の設計なりをおこなうことによって、統一的な仕組みができる、②すでに社会の中に存在していて、共通認識で承認された暗黙の原理やそれに基づく規則によって機能しているものを解析し、それらを体系的な学知として明示化することで、体系性が明らかとなる、③異なる体系の混在、相互干渉などの結果、統一性が失われたり揺らいだりする場合に、それらを何らかの原理によって人為的に再編することで体系性を再構築する、という3つの場

2) 三中[2017]は、図形を用いて分類・系統を理解しやすくすることが、いかに体系性の把握に役立つかを力説しており、非常に参考になる。

合が考えられることがわかる。

(2) シャリーアの体系化とは何か

国家の法体系というものは、上記の3つのあり方の中で、①の体系化に立脚しているべきであろう。しかし、伝統的な社会が、西欧列強による世界統一の後で近代的な法制を受け入れることになって、法の体系性を担保し直さなければならないような事態となった場合は、③の体系化を試みる必要がある。

アジア・アフリカに広がっていたイスラーム世界は、18世紀以降に、そのほとんどの領域が西欧列強の植民地支配を受け、「法の近代化」として西洋法を継受する道を選んだ。植民地化されなかった数少ない例外として、トルコ共和国(1924年成立)があるが、トルコの場合は、ケマル・アタテュルク(初代大統領)のリーダーシップの下で、イスラーム法を廃止し、世俗的な西洋法の体系を導入することで、混在の矛盾を避ける道を選んだ。他の国々は、20世紀半ばまでに多くが独立を遂げ、近代法とイスラーム法という2つの体系が混在する矛盾を、国民主権の下でイスラーム法の「伝統」「慣例」を適宜、近代法として取り入れるという方式を選んだ。

全く逆の道を選んだのが、1979年にイスラーム革命をおこしたイランであった。革命前のパフラヴィー王朝は、トルコ型の西洋化の道を選んでいたが、革命政権は、シャリーア／イスラーム法を最上位に置き、そのことを明文化した憲法を制定し、さらに法的権威が国家と社会に多大な影響を与える制度を確立して、シャリーアの優位性と体系性を担保することになった[黒田 2015]。

イスラーム世界における、シャリーアと近代法の矛盾は、民法や刑法その他の個別の法において内容が全く異なるという問題ではなく(その問題は、近代日本でも生じた)、法としての根源的な体系が異なることに由来した。シャリーアは、法学者の解釈=学説が効力を有する「法学者法」「学説法」[真田 1985: 94]であり、君主の権力や民主社会における議会が定める実定法とは、性格を異にする。法学者の法解釈が基本であることは、法を「条文化(taqnīn)」によって固定することができないことを意味している。

そのような学説法としてのシャリーアは、7世紀のアラビア半島におけるイスラームの誕生から、18世紀以降の列強による植民地化の時代に至るまで、大きな力を持っていた。そのような時代においても、狭義のシャリーアのみならず、王朝権力が定める法や各地の社会での慣例なども法的有効性を有していたが、それはシャリーアの下位の「執行規則」としてシャリーアそのものを準拠法として有効性を持っていたのであり、その意味で全体をシャリーア体制と呼ぶことが可能であろう。

本論が焦点を当てるのは、7～18世紀の間に、後に西洋法と正面衝突をすることになる独自の体系を、シャリーアの担い手たちが、いかに構築したのか、という問題である。シャリーアが「学説法」でありえるのは、法学者たちに「立法」行為が認められるという意味ではない。彼らが自分で法を作るのではなく、シャリーアは唯一神の啓示に基づく「天啓法」であり、預言者ムハンマドの時代(ヒジュラ前13～ヒジュラ暦11/西暦610～632年)に法の全てが明示的・暗示的に示された、という前提の下に、そこから法規定を「発見する」「取り出す」「明示化する」のが法学者の役割とされたからである。

上に触れたように、国民国家は社会契約説を通じて、法の正当性の源泉を社会と国家を生み出した当人である国民に求めている。これに対して、イスラームの場合は、ウンマ(イスラーム共同体)は神の啓示(と神の法)を受け入れる契約をした者だけが成員であり、その全員がシャリーアに従

うことをあらかじめ承認している、という立場を採る³⁾。

国民が、自分たちの主権行使としての法律の制定を、自分たちが選んだ代表者(国会)に授権するのと同様に、ウンマでは、その成員たちが、自分たちがその権威を承認した解釈者(法学者)たちが法解釈をおこなうことを認めることになる。ただし、シャリーアでは「立法者」は神(社会的な実態として言えば、「神の言葉」としての「啓典」)であるから、ウンマが有しているのは究極的な主権ではなく、「主権行使権」にあたる[小杉 1994: 30-44]。

2. シャリーアの開始と体系化の間の時差という問題

前項では、体系化という概念をシャリーアにあてはめると、何がポイントとなるかを論じた。ここで、もう一度、本論文が取り組む課題を見てみよう。「はじめに——課題の所在」で述べたように、シャリーアの内容はムハンマド存命時にクルアーンによって明示され、クルアーンが定める社会的な規則に関する知識を有する「法学者の原型」も登場したが、法解釈の方法論を司る法源学の分野は、さらに3世紀も過ぎてから成立した。法学に対して言えば、法源学は遅れて成立したと言える。

法源学は、法学が個別の法規定を扱うのに対して、体系化をおこなう役割を担った、というのが本論文の仮説であるが、それが「遅れて成立した」のであれば、シャリーアは当初は体系性を持たなかったのか、という疑問が生じる。「遅れて成立した」理由を整合的に究明できないのであれば、体系性は後付けであるという可能性も生じるであろう。

課題の所在として、「時差」の原因を究明することと、体系化が法源学の使命であったということの2つを上げたのは、このように両者が深く結びついているからである。

本項では、「時差」がどのように生じたのかを概観して、さらに論点を整理したい。

イスラームの唯一の聖典であり、シャリーアの第1の法源となったクルアーンは、ムハンマドの存命中に機会がある毎に口承で「啓示」が下った。ムハンマドの没後20年ほどで「正典化」された(テキストが確定されて、それを記載した手稿本も制作された。ただし、書かれたテキストだけが一人歩きすることはなく、朗誦者が必ず随伴した[小杉 2009: 46-50])。内容を見ると、章数が114、章を構成する節が総計で6,400余りのうち、狭義の法に関わる章句はそのうちの7分の1程度となっている[小杉 1985: 109-110]。

クルアーンを補完する役割を担ったムハンマド自身の言葉は、さまざまな機会に発され、それを実際に聞いた弟子たち(「教友」と呼ばれる)がそれを他の者に語ることを通じて、預言者言行録(ハディース)が成立した。クルアーンと違って、語り手(伝承者)の信頼度はさまざまであり、誤伝、忘却、捏造・偽造などを排して信頼性の高いハディースを選択・確定する作業が、ほぼ2世紀にわたって続けられ、4/10世紀にはウンマ全体に承認された「ハディース集」というものが確立するに至った。ここで、シャリーアの典拠となる2番目のテキストが、確定された。

クルアーンとハディース、そして、その2つに基づいた法学者の解釈が有効性を持つことは、クルアーンとハディースの中に典拠がある。まず、シャリーアについては、次のように述べられている。

そして、あなた[ムハンマド]を諸事についてシャリーアの上に置いた。それゆえ、それに従いなさい。決して、知識のない者たちの欲望に従ってはならない。(疏く[45]章 18節)

3) この仕組みを橋爪[1986]の「7. イスラム教の言説戦略」は、非常に巧緻に説明している。

あなたたちの皆に対して、われ〔アッラー〕は法(シルア Shir'a)と方法を定めた。

(食卓[5]章48節)

続いて、シャリーアについて従うべき権威が、次のように明言されている。

〔ムハンマドよ〕言いなさい、「アッラーと使徒〔ムハンマド〕に従いなさい」と。

(イムラーン家[3]章32節)

そして、アッラーと使徒〔ムハンマド〕に従いなさい。あなたたちは、おそらく慈悲をたまわ
るであろう。

(イムラーン家[3]章132節)

おお、信仰する者たちよ、アッラーと使徒〔ムハンマド〕と、あなたたちの中の権威ある者に
従いなさい。もし、あなたたちが何かで争う時は、それをアッラーと使徒〔ムハンマド〕に〔裁
決を〕委ねなさい、もし、あなたたちがアッラーと終末の日を信じているならば。それが最善
であり最良の解釈である。

(女性[4]章59節)

「アッラーとムハンマドに従う」ことは、ムハンマドが生きている限りは、彼に啓示としてくだ
されるクルアーンと、ムハンマド自身の指示や裁定に従うことになる。上に引用した3番目の章句
は、両者に加えて、「あなたたちの中の権威ある者」と明記されている。これは、ムハンマドの存
命中は、彼がマディーナから派遣した軍の司令官、各地に派遣した常在の責任者、彼が遠征などで
不在中のマディーナで代行者として任命されている者などを指したであろうし、彼の没後は、「アッ
ラーとムハンマド」の教えが何であるかを知悉する者、つまりウラマー(‘ulamā’, 特に法学者)がそ
れに相当するようになった。ウラマーがこの章句の「権威ある者」に相当するということは、解釈
としてあらかじめ決まっていたわけではなく、社会階層としてのウラマーが自らの努力によって、
ウンマの指導者として社会的に認知されるまでの2~3世紀の営為があって、確立した解釈とみる
ことができる。

ハディースの中では、次がもっともよく知られている1つである。

ハーリス・イブン・アムルは、ムアーズ・イブン・ジャバルの弟子たちから次のように伝えている
——アッラーの使徒〔ムハンマド〕はムアーズを〔総督として〕イエメンに派遣する際に、「ど
のように裁きますか」と尋ねました。彼〔ムアーズ〕は「アッラーの書〔クルアーン〕によって私
は裁きます」と答えました。彼〔ムハンマド〕は「もし、アッラーの書の中に〔典拠が〕なかつ
たならば？」と尋ねました。彼〔ムアーズ〕は「その場合は、アッラーの使徒のスナナによって
〔裁きます〕」と答えました。彼〔ムハンマド〕は「もし、アッラーの使徒のスナナの中に〔典拠
が〕なかつたならば？」と尋ねました。彼〔ムアーズ〕は「その場合は、努力して自分の見解を
得ます〔それによって裁きます〕」と答えました。彼〔ムハンマド〕は「アッラーの使徒の使徒
〔ムアーズ〕を適任としたアッラーに称えあれ」と言いました。

(ティルミズィー『スナナ集』)[小杉2019a: 392-393]

ここでは、①クルアーン、②ムハンマドのスナナ(慣行)=彼が確立したルールまたは明示的な
指示、③当人のイジュティハード(法学的解釈)による見解、という3つが挙げられている。こ
のハディースは、後に法学者たちが法解釈をおこなう時にそれを正当化する根拠ともなったが、ム

アーズという人物において、法学者の原型がすでにムハンマド時代にも存在したことを示している。別なハディースでは、ムハンマドの高弟たちについて、次のように述べられている。

アナス・イブン・マールクは、アッラーの使徒〔ムハンマド〕が次のように言ったと伝えている——わがウンマの中でわがウンマに対して最も慈悲深いのはアブー・バクルです。アッラーの教え〔の實踐〕について最も厳しいのはウマルです。恥じらいをもって最も誠実なのはウスマーンです。裁決に最も優れているのはアリーです。アッラーの書〔クルアーン〕の朗誦に最も優れているのはウバイユ・イブン・カアブです。ハラールとハラーム〔の規定〕を最もよく知っているのはムアーズ・イブン・ジャバルです。遺産相続に最も詳しいのはザイド・イブン・サービトです。すべてのウンマに信頼される人があり、このウンマの信頼される人はアブー・ウバイユダ・イブン・ジャッラーフにはかなりません。

(イブン・マージャ『スンナ集』) [小杉 2019a: 461–462]

このハディースは、ムアーズが法規定に詳しくなかったことを明言している。ムハンマド時代から、ムアーズのようにシャリーアの内容について詳しい者は、一般信徒から質問されれば、個別に教えていたであろう。法学が専門家による法解釈によるという点も、イエメンに派遣される時のムアーズの態度に明確に示されているであろう。

ここから先、法学者たちの各世代が隆盛したことは、さまざまに叙述されている [Bsoul 2016a, 2016b; Abū Zahra 1996; Hasan 2021]。

3. 法源学の形成と体系化の段階

(1) 法学者たちの顕在化と法学派の形成

イスラームの歴史全体を通じて、「スンナ派」が多数派であったことは認められており、「スンナとジャマアの民」という名称が確立する 4/10 世紀には、法学という面から見ればスンナ派とは 4 大法学派を指すようになった。

しかし、それまでの法学派の形成過程を見ると、もっと多くの原-法学派があったことがはっきりしている [小杉 2011: 296–324]。年代順に並べると、

- 1) アウザーイー法学派——名祖のアウザーイー (88-157/707-774) は、バアルベク (現レバノン東部) の生まれで、ダマスカス、バイルートに在住して、シリア地方で大きな影響力を持った。
- 2) ハナフィー法学派——名祖のアブー・ハニーファ (80-150/699-767) はクーファの人で、いわゆる「イラク学派」を継承して、独自の法学派を立てるに至った。4 大法学派となった法学派の中で最も古いため、「最も偉大なイマーム」の敬称で呼ばれる。
- 3) サウリー法学派——スフヤーン・サウリー (97-161/716-778) ハディース学者としても高名を馳せた。
- 4) マールク法学派——マールク・イブン・アナス (93-179/711-795) はマディーナ生まれで、最初期のハディース集『ムワッタア』編纂者。いわゆる「ヒジャーズ学派」を継承して、独自の法学派を立てた。「ヒジュラの地のイマーム」とも呼ばれる。
- 5) ライス法学派——エジプトのライス・イブン・サアド (94-175/713-791) が名祖。「エジプト

とスビアの民の法学者」と呼ばれる [al-Sharqāwī 1985: 103]。

- 6) シャーフィイー法学派——名祖シャーフィイー(150-204/767-820)。彼は4)のマーリク、2)のアブー・ハニーファの高弟シャイバーニーに学び、バグダードで独自の学統を立ち上げたが、晩年にエジプトに移住して、彼自身の「新学派」を建て、バグダード時代は「旧学派」と呼ばれるようになった。
- 7) ハンバル法学派——イブン・ハンバル(164-241/780-855)。シャーフィイーの弟子であったが、後に道を分かち、ハディース優先の法学を確立した。アッバース朝がムウタズィラ学派の神学を強制するのに抵抗し、スンナ派確立に貢献した。
- 8) ザーヒル法学派——ダーウード・イスファハーニー(201-270/816-884)が、ザーヒル学派の祖。この学派だけは、名祖の名ではなく、ザーヒル(テキストの字義)を優先するという解釈の方法論から呼び名が生まれた。
- 9) タバリー法学派——イブン・ジャリール・タバリー(223-310/839-923)が名祖。ジャリール学派ともいう。法学派としては成立しきらなかったが、タバリー本人は啓典解釈学と歴史学で不朽の名を残した。

いずれも最高級の法学者と見なされ、このうち4人は名祖となって今日まで法学派が続いている。残る5人の学統は「消滅した学派」となった。4大法学派以外で、比較的遅くまで影響力が残ったのは、アンダルスで、ヒジュラ暦4世紀/西暦10世紀までであった1)アウザーイー法学派、7/13世紀まで残った8)ザーヒル法学派である。

彼らはみな「イマーム」の敬称で呼ばれ、法学者として高い名声を残した。しかし、このうち、法源学で先駆的な業績を残しているのは、6)のシャーフィイーだけと言ってよい。8)のダーウード・イスファハーニーは、学派名そのものが典拠テキストの「字義」にこだわるという意味のザーヒル学派となったが、同学派の法源学を大成したのはイブン・ハズム(384-456/994-1064)で、彼の時代はすでに法源学の明確な形成期に属する。

次節では、シャーフィイーが著した『論考』という、最初の法源学書を瞥見してみよう。シャーフィイーが膨大な『ウナム(母なる書)』(2001年の刊本で10巻本⁴⁾) [al-Shāfi'ī 2001] という法学書を著している。現在の刊本では、その冒頭に『論考』が置かれることもあり、両者は、法学の理論編と具体的な法規定の詳述の関係にあるようにも見える。しかし、『論考』は、他の法学者にあてた「書簡」⁵⁾として書かれた [Salihī 2006: 62-63]。

(2) シャーフィイーによる法源論

スンナ派の法源学の歴史を英書としてまとめ、欧米のイスラーム法研究で大きな影響を及ぼしたのは、ワーイル・ハッラークの書(原書1997年刊) [Hallaq 1997] で、日本語でも『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] として邦訳されている。この書の中で、ハッラークは、シャーフィイーを法源学の祖とする見方を「シャーフィイーを法理論の創設者とする見方も、後の作り話にすぎない」と一蹴して、法源学におけるシャーフィイーの著『論考』についても、「法理論にとって基本的で、不可欠な多くの問題が『リサーラ』には完全に欠けている」

4) 11巻本として刊行されているが、第1巻は『論考』に当てられている。

5) 原題は *al-Risāla* で、この語には手紙や論考の意味がある。他の法学者へ送られた書簡であったとしても、手紙としては膨大な長さになるため、内容に即して「論考」と和訳されることが多い。

[ハッラーク 2010: 52–53] と述べている。

それまでは、シャーフイー法学派とは、名祖とその高弟ムザニー（264/878年没）の学説が合わさって成立したという見方が優勢であった。しかし、ハッラークの書の後に、ムザニーの前にシャーフイーの衣鉢を継いだブワイティーの『概要』[al-Buwayṭī 2015] が発掘されて、この説は覆され、さらにシャーフイーの法理論における功績も再評価されるに至っている [El Shamsy 2007, 2013]。

確かに、ハッラークが述べているように、シャーフイーの段階ではその後の時代に有力となる法解釈の方法論の多くは、まだ論じられていない。しかし、シャーフイーが法解釈にとって重要な「典拠」の位階化をおこなったことの意義を見落としてはならない。彼は、後の時代に「(全法学派によって) 合意されている根幹」となる4つの典拠、すなわちクルアーン、スンナ、イジュマー（合意）、そして類推（キヤース）という解釈方法を典拠と認め、この順に権威の位階が存在することを明確にした。シャーフイー法学派を中心に後に展開される法源学の形成では、いかに典拠から個別事項の法規定を導出するかという演繹的な思考が重視される。そのためには、典拠の間の秩序を定めることがシャリーアの体系化にとって、きわめて重要であった。

シャーフイーは、『論考』の冒頭において、序文に続いて本文を始めるにあたって、まずアラビア語の重要性を指摘して、次のように述べている。

シャーフイーは述べた——バヤーン[明解]とは、さまざまな意味を持つ語であり、それらは同じ根源を共有するが、多岐にわたって〔語義が〕派生している。共通かつ多義的な意味の最小〔公約数〕は、その言語〔アラビア語〕でクルアーンが啓示された者たちに対して言い渡されたバヤーンである。彼らにとってそれは、人によっては明解さがよりはっきりしているとはいえ、ほぼ同義である。アラビア語を知らない者にとっては〔その事情は〕異なっている。

[al-Shāfi‘ī 2001: Vol. 1, 7]

ちなみに、現代語では著者が自著で「シャーフイーは述べた」というのは奇異であろう。古典では、専門書は弟子が師からの認可を得て継承するものなので、継承者がこのような言葉を差し込むことがよく見られる。シャーフイーは続いて、聖典クルアーンの権威を明らかにしている。

シャーフイーは述べた——アッラーがかれの被造物たち〔人間〕に対して、かれの書〔クルアーン〕で明らかにし、かれの定めた決定によって彼ら〔人間〕に崇拜をせしめるこの総体は、いくつか〔の範疇〕に分かれる。

その一つは、かれが被造物たちに〔クルアーンの〕明文(ナッス)で明らかにしたことである。たとえば、義務の全体〔がそれに当たる〕、つまり、あなたたちに礼拝、ザカート、巡礼、断食が課せられたこと、かれ〔アッラー〕が醜行を頭わになったものも隠れているものも禁止したこと、ズィナー〔婚姻外性交〕、飲酒、死肉と血と豚肉〔の禁止〕の明文、ウドゥー〔清め〕の義務のやり方を明らかにしたこと等々、明文で明らかにしたことである。

[al-Shāfi‘ī 2001: Vol. 1, 7]

このように、クルアーンの明文は法の典拠として、決定的な重みを持っている。次に彼は、クルアーンを補完するムハンマドの権威を説明する。

また、その一つとして、かれ[アッラー]がその書において義務を定め、やり方についてはその預言者[ムハンマド]の言葉[舌]を通じて明らかにしたことがある。たとえば、礼拝やザカートの数とその[実施すべき]時のように、かれの書[クルアーン]に啓示した義務について[細目を預言者が]明らかにしている。

また、その一つとして、アッラーが規定の明文を示していない事項について、アッラーの使徒[ムハンマド]が慣行[スンナ]を定めていることがある。アッラーはすでに、その書[クルアーン]において、その使徒に従うこと、彼の裁定を[諸事の]帰結とすること、そして、アッラーの使徒を受け入れた者はアッラーの義務を受け入れたことになることを定めている。

[al-Shāfi'ī 2001: Vol. 1, 7]

クルアーンとスンナの次に位置するのは、資格を有する法学者の解釈である。

また、その一つとして、アッラーが被造物[人間]にその求めるところに関してイジュティハード[法解釈の努力]をすることを義務とし、イジュティハードにおいて彼らの[神に対する]服従を試すことがある。それは、かれ[アッラー]が彼らに定めた義務を通じて彼らの服従を試すのと同じである。

[al-Shāfi'ī 2001: Vol. 1, 8]

このように、シャーフィイーは、法の典拠の位階を明確にした。最上位にクルアーンがあり、次にスンナがあって、その下に専門家の法解釈が位置づけられる。『論考』はこの後、さまざまな解釈の法補論について論じているが、『論考』の最も重要な貢献は、クルアーン、スンナ、イジュマール(合意)、キヤース(類推)という位階を示したことであろう。キヤースは、専門家のイジュティハードの方法論の1つであるが、全法学派がその利用に合意にしている点で、学派によって見解が異なる他の解釈方法とは異なる。

(3) ハナフィー法学派における「根幹」の発見

シャーフィイー法学派とは異なり、ハナフィー法学派においては、学派の名祖アブー・ハニーフアとその2人の高弟(アブー・ユースフ、ムハンマド・シャイバーニー)の時代からしばらくおいてから、法源的な著作が登場する。「ウスール(根幹)」を題名に含む著作が現れたのは、アブルハサン・カルヒー(340/951-2年没)[al-Karkhī 2022]からである。しかも、法源=法規定の典拠から演繹的な解釈をおこなうシャーフィイー法学派の道に対して、彼らは、自学派の先達たちの解釈の結果から、それらの解釈がどのような原理でできていたかを帰納法的に抽出した。従って、彼らが言う「ウスール」とは、解釈の基盤となる原理であって、典拠としてのテキストのことではなかった。カルヒーの後のサラフスィー(483/1090年または490/1096年没)の「ウスール」(『ウスールの諸章序説』[al-Sarakhsī 1954])も、バズダウィー(482/1089年没)の「ウスール」(『ウスールの知識到達への宝』[al-Bazdawī 2021])も、同じ意味で用いられていた。やがて、これらは「ウスール」の名ではなく、「法学原則(al-Qawā'id al-Fiqhīya)」の名で呼ばれるようになる[小杉 2023: 98-104]。

シャーフィイー法学派とハナフィー法学派は、法源学の形成に全く異なるアプローチで貢献した。前者を中心とする流れは、通常は「思弁神学者たちの道」と呼ばれる。それに対してハナフィー

法学派の流れは「法学者たちの道」と呼ばれる。

「思弁神学者たちの道」という呼び名は、やや誤解を招く。法源学に貢献したのはあくまで法源学者であったが、その中でも、思弁神学としてのアシュアリー学派に帰属する法源学者たちが主流であったために、このように呼ばれる。この立場を代表する1人として、現代の法源学者として著名なアリー・ジュムア師（エジプトの元最高ムフティー、1952-）は、法源学を構成する学問的要素について、思弁神学、アラビア語学、法学であると明言している [Jum'a 2015: 29]。

思弁神学は、その性質上、演繹的で規範的な議論をおこなう。また、ギリシア哲学・論理学の影響を受けて、論理的な構成を重視する。それに対して、ハナフィー法学派では、すでに実践された法解釈の事例から原理を抽出するという、帰納法に基づく手法で法解釈の方法論を発展させた。名祖アブー・ハニーフアが信仰箇条の書を『大法学』と呼んだことを上で紹介したように、ハナフィー法学派が神学と無縁だったわけではないが、法源学の形成においては、彼らには思弁神学の影響は薄い。そのため、演繹的な手法で法源学を発展させる道に対して、彼らの流れは「法学者たちの道」と呼ばれる。

かくして、シャリーアの体系化の道は、演繹的な方法と帰納的な方法による2つの道が優勢となったのである⁶⁾。

(4) シャーフイー法学派による法源学の発展と5範疇の確立

以上のように、法学が具体的な法規定を個別事項に関して累積させていく一方で、法源学（として学問領域が後に確定される分野）では、シャーフイー法学派を中心に典拠をめぐる権威の位階化と法源の理論化が進められ、ハナフィー法学派を中心に解釈方法の「法学原則」化がおこなわれ、次第に体系性が整っていった。その次の段階で非常に大きな意味を持ったのは、「賦課的法規定」の「5範疇」の定式化であった。

ここでも、思弁神学者たちの道が大きな役割を果たす。それは、「賦課（タクリーフ *taklif*, つまり神による人間に対する責任の賦課）」という概念が、イスラーム世界で明確な学派を形成した最初の思弁神学であるムウタズィラ学派によって整備されたからである。神による賦課そのものは、クルアーンの中に「神は[人間の]魂に、その能力を超えることを賦課なされない」（雌牛[2]章 286節）と出典があるが、これを神学的な概念として精緻化したのはムウタズィラ学派であった。

法源学の確立に寄与した学者として名があげられる中で、最初のアブドゥルジャッパール・ハマダーニー（415/1025年没）は、シャーフイー法学派の大法官で、神学的にはムウタズィラ学派に所属していた。イスラームの思弁神学は、ギリシア哲学・論理学の影響を受けて、啓典の内容を論理的に叙述しようとする性質を持った。その過程で「タクリーフ」の概念が確立され、シャリーアは人間に責任を賦課しているという考えから、その後、イスラーム法規定の範疇化が進むことになった。

それがいわゆる「法規定の5範疇」であるが、これを確立した3人は、いずれもアシュアリー神学派に帰属している。そのうち、バーキッラーニー（403/1013年没）はマールク法学派の裁判官であったが、ジュワイニー（419-478/1028-1085）とその弟子ガザーリー（450-505/1058-1111）は、シャーフイー法学派に属していた。

「5範疇」では、神が賦課する責任は、「命令」と「禁止」に大別され、その中間に「許容／任意

6) 本論で扱っているマカーシド論の形成期よりも後になると、2つの道の統合・融合が生じてくるが、それについては稿を改めたい。

(人間の選択自由)」があり、命令と禁止はさらに、明確な命令と禁止と、それに準ずる「推奨」と「忌避」に分けられる。この5範疇が確立することで、すべての行為・事項や事物に対して、シャリーアは必ず5範疇のどれに相当するかの回答を与えることができる、というシステムが確立し、イスラーム当初から信じられていた「シャリーアはどここの場所でもいつの時代でも有効」という概念に具体的な様式が与えられることになった。「法規定」は、法源学の解釈の「果実」であり、法学が具体的な法規定の総和を司る。5範疇の確立は、法源学と法学のそれぞれの領域と両者の関係にも明確な定義を与え、ひいてはシャリーアの体系化に寄与するものとなったと言える [小杉 2021; Kosugi 2022]。

ちなみに、「法学原則」を中心として自学派の法源学を發展させたハナフィー法学派も、範疇化の意義を認め、独自の細分化を加えて「7範疇」とした [小杉 2023]。他方で、帰納法による一般化である「法学原則」も、他学派によってその意義を認められ、その活用も次第に広がった。

そして、シャリーア体系化の次の段階として、マカーサイド論が登場する。

4. マカーサイド(法の目的)の登場

マカーサイド・アツ＝シャリーア(法の目的)論⁷⁾は、法規定は法源(シャリーアの典拠となるテキスト)に内包されており、人間社会の展開に応じて無限に数が増えるが、その背景には明確な「法の目的」があると論じる。すなわち、「天啓の法としてのシャリーアは、何のために人間に与えられているのか」ということを、法源学と法学の全体の中から抽出しようとするものである。

その最初期の文献は、ヒジュラ暦3世紀末～4世紀初め/西暦10世紀に見いだされる。ジャーセル・アウダは、その中でも、彼がエジプトで写本を発見したカッフアール(365/976年没)の『シャリーアの美点』が重要と述べている(手稿本には358/969年の署名が入っている) [Auda 2008: 14-15]。

より明確な形で議論が展開されたのは次の世紀に入ってからで、上に触れたジュワイニーと、その弟子で、『宗教諸学の再生』で有名なガザーリーが登場する。

(1) ジュワイニーにおけるマカーサイド

ジュワイニーは、マッカとマディーナで教鞭を執ったため、「2聖都のイマーム」との敬称で広く知られている。ニーシャープール(現イラン東北部)で彼のために建設されたニザーミーヤ学院の教授であった。彼の法源学書は『法源学における明証(ブルハーン)』と題されている [al-Juwaynī 2017]。

現代モロッコの法源学者として名高いライスーニー(1953-)は、マカーサイド論の専門家でもある。彼はジュワイニーについて「たとえ創成期の著作の分量が限られていて、詳論されていないにしても、保留や注釈の対象だったとしても、そうした著作は指導力のある巨匠たちにしかなしえないものである。その1人に2聖都のイマーム[ジュワイニー]がいる」とした上で、ジュワイニーの功績として、「不可欠事項(ダルーリーヤート、*ḍarūrīyāt*)」と「必要事項(ハージーヤート、*ḥājīyāt*)」を含めて、マカーサイドを重要性によって5階層に分けたことと、後にシャーティビーにおいて「最重要マカーサイド5項目」に昇華することになる、不可欠事項の原型を示したことを

7) 柏原 [2016] は、マカーサイドを「意図」と直訳しているが、意図を意味するマクサイド(*maqṣid*, マカーサイドの単数形)と「意図されるもの(マクスード *maqṣūd*, 目的)」は同義であり [al-Raysūnī 2014b: 17]、日本語では「目的」の方が、語義と文脈が理解しやすいように思われる。

挙げている [al-Raysūnī 2014a: 14–18]。

ジュワイニーは、マカーシドとして最も重要な項目の原型を次のように表現している。

[神によって]命じられていることの大半が信仰行為であることは、見る者が見ればわかる。禁止事項について言えば、法はその中の悪徳については抑止策を定めており、人びとの多くが [過ちを犯さないように] 配慮していることははっきりしている。まとめて言えば、血 [生命・身体] はキサース (同態報復刑) で守られており、重罪は [放置すれば] 法の英知を掘り崩す。性器は、ハッド刑で守られており、その中の [違法な性行為の] 問題は隠れもしない。財産は、盗みから断手刑で守られている。すでに財産の消失を防ぐ方法はわかっており、財は侵害から回復される。 [al-Juwaynī 2017: Vol. 2, 179]

ここでの表現は直截的で抽象度は低い。信仰行為・血・性器などの語彙は、一見すると高度な法の目的を論じるのに適さないような印象も与える。「信仰行為」は後には「宗教」、「血」は「生命／身体」、「性器」は「生殖／子孫」というように、原理的な範疇としてまとめられることになる。

(2) ガザーリーによる定式化

ジュワイニーの弟子で、後にスンナ派で「イスラームの明証 (Hujja al-Islām)」という敬称を独占することになるアブー・ハーミド・ガザーリーは、若き日にジュワイニーの教えに基づいて『マンフル (精選)』 [al-Ghazālī n.d.] という法源学書を著したが、晩年に『ムスタスファー (精髓)』 [al-Ghazālī 2014] を著し、これが今日に至るまで、古典的な法源学の権威ある教科書の1つとして重用されている。

この書の中で、ガザーリーは次のように述べている。

私たちは、法の目的を守る公益に関心を寄せるのであり、人類のための法の目的は次の通りである——彼ら [ムスリムたち] に対して、彼らの宗教、彼らの生命、彼らの理性、彼らの生殖、彼らの財産を守ること。そして、これら5つの根幹を守ることを含むすべてが公益であり、これらの根幹を損なうものは墮落であって、それを防ぐことが公益となる。

[al-Ghazālī 2014: 174]

これを見るならば、マカーシドの最重要項目を「生命・身体・理性・生殖・財産」の5項目として明確に定義づけたのがガザーリーであることが判然とする。

その一方で目を引くのは、「根幹 (ウスール)」という言葉である。ここでガザーリーが言っているのは、シャリーアの根幹的目的という意味での「ウスール」で (法の目的には、根幹的な目的に準じたり、そこから派生する二次的な目的も存在する)、法源学でいう「ウスール (法源)」のことではない。

むしろ、ガザーリーは、マカーシドを法源のランクに格上げすることには反対している。

もし、「あなたたちは、これらの諸問題の多くにおいて公益を認める立場に傾いているが、その根幹 [公益] を根幹と錯覚されるものに加えるのであれば、これを [むしろ]、正統な根幹である [神の] 書・スンナ・イジュマー・理性に次ぐ5つ目の根幹にすればよいのではないか」と

問われるならば、私たちは、こう答える——「これは根幹と錯覚されるもの (uṣūl mawhūma) の1つで、それを5番目の根幹と思う者は、間違っている。私たちは[あくまで]法の目的を守ることに公益〔の根拠〕を帰しているのであって、法の目的は[神の]書・スンナ・イジュマールによって知られるものなのである」。

[al-Ghazālī 2014: 179]

つまり、法源学者としてのガザーリーは、マカーシドは法源学という「法源」ではないと主張して、崇高な目的を論じることが法解釈の典拠となりうると思うのであれば、それは錯覚であると述べている。錯覚が生じるのは、法の目的が公益と結びついていると考えられるためである。「公益」(maṣlaḥa)は、元来は「無記の福利 (maṣlaḥa mursala)」[ハッラーフ 1984: 109–115]、つまり、クルアーンやハディースに明示されていないが、公益と考えられるものを指す。これをマールク法学派は二次的な法源として採用したが、シャーフィイー法学派に属するガザーリーは、『精髓』の中で、この学説や、ハナフィー法学派の二次的法源などに反対している [al-Ghazālī 2014: 165–179]。

典拠のテキストやそれまでに蓄積されてきた法学的見解から、「法の目的」の名の下に原理的な価値を要約することは、帰納法的な手法によるものであって、典拠テキストのように「法の目的」から個別の法規を導き出すことは、ガザーリーが主張するように、おかしなことに思われる。しかし、その一方で、帰納法的な手法によって抽出された原則が法解釈に援用されるということは、ハナフィー法学派の「法学原則」ではなされていた。

この問題は、次のアブー・イスハーク・シャーティビー (730頃–790/1329・30–1388) において、大きく展開することになる。

5. シャーティビーのマカーシド論とその貢献

シャーティビーとは「シャーティバ出身者」を意味するニスバ名詞である (しばしば姓に相当する)。彼はイスラーム時代のアンダルス地方を代表するウラマーの1人で、シャーティバは今日のスペインでは、バレンシア州の Játiva である (スペイン語ではハティバ、バレンシア語ではシャティバ)。とはいえ、イスラーム初期にアンダルスに移住したアラブ人の家系に属するため、シャーティバの地での祖先の定住からこの名で呼ばれるものの、一族はシャーティバがアラゴン王国に陥落したためにグラナダに居を移し、本人もグラナダで生まれた。彼の人生の後半は、グラナダを首都としたアンダルス最後のイスラーム王朝であるナスル朝の最盛期にあたっており、法学者・法源学者・文法学者として傑出し、790/1388年に同地で没した。なお、当時のウラマーであれば、学問探究の旅や巡礼の旅をしていることが多いが、シャーティビーについては史料からはその形跡が伺えない。それには、おそらく、経済的または健康上の理由があったと考えられる [al-ʿUbaydī 1992: 12–13]。

2014年にモロッコで刊行された『アラブ遺産の専門用語事典——宗教・学術・文学』(3巻本)は、マカーシド論を確立したのはシャーティビーの『ムワーファカート(一致点)』[al-Shāṭibī 1997]であったと断言している [al-Kattānī 2014: 2623–2625]。実際に法源学研究において、彼がマカーシド論への最大の貢献者であることは通説として確立しているであろう。「一致点」という書名は、マールク法学派のシャーティビーが、自学派とハナフィー法学派が同意する点を重視して論じていることによる (これはマールク法学派が寡占状態であった当時のアンダルスでは異例で、シャーティビーの視野の広さをよく物語っている)。

ヒジュラ暦8世紀／西暦14世紀のシャーティビーの後、5世紀以上にわたって彼の学説が決定的な影響力を持ち、マカーシドの概念も定着した。なお、シャーティビーの独創性について、ムハンマド・ユースフ・ユービーは次のように述べている——「シャーティビーはこの知見〔マカーシド論〕を顕在化させ、『ムワーファカート』の書の一部〔第2巻〕をわざわざそれに当てて、その原則・区分・規定を明らかにした。それ以前は、学者たちの著書の類推〔キヤース〕や公益を論じる中に埋もれていて、おそらく〔それを読んでも〕法源学に詳しい者にしか理解できなかったであろう。シャーティビーがこのような形でそれを顕在化させ明らかにすると、法源学者たちも他の者たちにも判然となり、人びとの中にはシャーティビーがこの分野を勝手に独創したと誤解する者さえいた。決してそういうことではなく、先行する諸段階での蓄積があって、それがシャーティビーに至って、閉ざされていた扉を開け、諸課題を解決し、詳論を述べ、諸問題を展開し、原則を説明し、諸章を整え、〔彼独自の〕優れた追加を付け加えたのである」〔al-Yūbī 1998: 67–68〕。なお、ユービーは、シャーティビーが影響を受けた先人として、ガザーリーのほか、シリアとエジプトで活躍したイッズッディーン・イブン・アブドゥッサラーム (577–660/1181–1262) とそのエジプト人弟子のカラーフィー (626–684/1228–1285) を特に挙げている。マカーシド論の次の革新的論者が20世紀半ばに活躍したイブン・アーシュール (1296–1393/1879–1973) 〔Ibn ‘Āshūr 1999; al-Ghālī 2014〕であることを思うと、シャーティビーの影響力の継続性は類例をみない。

シャーティビーは、『ムワーファカート』の中で、マカーシドの要点を次のように述べている。

シャリーアの責任賦課は被造物における法の目的を保全することに由来し、それらの目的は、次の3つのどれかに帰属する。第1は不可欠〔必須〕事項 (al-Ḍarūriyāt)、第2が必要事項 (al-Hājīyāt)、第3が向上事項 (al-Taḥsīniyāt) である。不可欠事項とは、それなしでは宗教と俗世の福利を確立できないものであり、それがなければ俗世の福利は立ちゆかずに、墮落と退廃と生活の逸失がおき、来世においては救済と〔楽園の〕悦楽が失われ、明らかな喪失に帰することになる。それ〔必須事項〕を守るためには、まず、その基柱を確立してその原則を確固とさせなければならない。これは、肯定面からの保護となる。次に、現実の、または想定される欠如を防止しなければならない。これは、否定面からの保護となる。それゆえ、信仰行為の基幹は、信仰や信仰告白、礼拝、喜捨、断食、巡礼といった面での宗教を保護するものとなる。日常の慣習においては、肯定面から、生命と理性を保護するものとなる。同じように、飲食を摂ること、衣服や居所〔の確保〕などが含まれる。商行為においては、肯定面からは生殖と財産の保護、また生命と理性の保護によるものとなるが、〔後者は〕慣習を介してのことである。刑罰は、「善を命じ悪を禁じる」原則に拠っており、否定面から全項目を保護するものである。

信仰行為と慣習については例をあげたが、商取引は人間の他者との〔関係における〕福利に関わるもので、代償を払って、あるいは無償で、隷属や用益、婚資金などの契約を結んで所有権を移転することなどが含まれる。刑罰では、上述のように、過ち〔の防止〕に由来し、過ちを防ぎ福利を守る規則が定められている。たとえば、生命・身体〔の保護〕に関するキサース〔同態報復刑〕やディヤ〔代償金〕、理性と財産の価値を守りつつ生殖を保護するハッド刑〔身体刑〕、そして財の保護のために〔盗みに対する〕断手刑がある。〔al-Shāḥībī 1997: Vol.2, 17–19〕

もう1箇所、シャーティビーの定式化を確認してみよう。

不可欠事項においては、次の5つが保護される——宗教、生命、生殖、財産、理性。これはすべての共同体において守られている、と〔法学者たちが〕述べている。

必要事項とは、要求が満たされないと不便や困難が多くの場合に生じるような事柄を満たし、辛苦を取り除くものである。守られないと、信徒たちは不便や困難に陥るが、公益の観点から見て不正とみなされる水準には達しないものを指す。領域としては、信仰行為、日常の慣習、商取引、刑法などが相当する。たとえば信仰行為では、病気や旅行のために困苦が生じている場合の軽減措置があるし、日常の慣習では、狩猟の許可や、衣食住や乗り物についてハラル(適法物)の佳きものを享受するといったことが含まれる。……

向上事項とは、善き習慣に適合し、理性ある人が好まないような醜悪を避けるようなことで、それは倫理的な品行を包摂する。領域は上の2つと同様で、たとえば日常の習慣では、汚れの除去つまり清潔を保つすべてや、裸体を覆うこと、服飾を身につけたり、任意の喜捨などの善行を進んでおこなうことなどが含まれる。 [al-Shāṭibī 1997: Vol.2, 19–22]

シャーティビーの貢献は、シャリーアの目的を、必ずその保全が達成されなければならない「不可欠事項」、信徒個人と社会の運営にとって満たす必要がある「必要事項」、もしできるならば実現することが望ましい「向上事項」の3つに分けたことであった。そして、「マカースイド構造の頂点に立ち」[al-Raysūnī 2017: 421] 最も重要性が高い不可欠事項において、5つが守られなければならない、つまりそれらがシャリーアの実現すべき価値であると、5点に集約したことであった。上に見たように、ジュワイニーとガザリーが集約の先鞭を付けたが、抽象度を高めて、概念化したのはシャーティビーであった。5つの目的の順序については、ガザリーは理性を3番目に置いているが、シャーティビーは5番目としている。ただし、これは必ずしも重要性の順番ということではない。

この定式化は、法学の専門家でない者にもわかりやすい。シャリーアの法規定は非常に多岐にわたるが、シャーティビーはそれを法の目的という観点から、簡潔に整理した。つまり、シャリーアには信徒の福利を実現する目的というものがあり、それを実現するためには「不可欠なもの」=必ず守らなければならないものと、「必要なもの」=人びとと社会に不足がなくなるようにして、必要を満たし暮らしやすくするもの、「向上・改善のためのもの」=なくても不当ではないが、あったほうがよいもの、があるという分類と定式化は、体系化という観点から見ると、理解が容易であるという側面が強く感じられる。

不可欠事項として、彼が確立した定式化による「宗教・生命・生殖・財産・理性の保護」を言いかえると、「宗教の自由と実践を確保し、生命・身体の安全を保障し、生殖(家族形成)を通じた人間社会の繁栄を図り、財産と所有権を保全し、理性に従って教えを守る」ことがシャリーアの目的であり、それが実現するならば、現世と来世における人間の福利が達成される、ということになる。法は何のためにあるのか、なぜ、人間は法を守るべきなのか、と問われた場合に、イスラームにおいては「この5つが法の主要な目的である」とするシャーティビーの方式はわかりやすく、説得性が高いと思われる。それゆえに、それ以降長きにわたって、法源学の一翼を担いつつ、多くの支持を集めてきたと考えられる。

6. 体系化という観点からの検討

本論文では、「体系化」という概念を導入して法源学の機能を論じてきた。

マカーシド論の史的展開と現代的意義を論じたアウダは、『イスラーム法哲学としてのマカーシド——システム・アプローチ』という題の著で、シャリーアを「システム」として論じるという立場を採っている。アウダは、マカーシドを解釈の方法論の一部とせず、「イスラーム法というシステムの『目的性』という特徴を強めていく」ことが今日的に必要と考え、法源学について15点にわたる提案をおこなっている [Auda 2008: 257–258]。システム論から考えるべきという立場は首肯に値する。アウダの書には、「体系化／システム化」という本論の観点からも、有益な論点がいくつも見られる。

なぜ、シャリーアにおいて体系性が問題となるかと言えば、それは法規定が、個別の事項毎に法学者が法解釈をおこなって導出するもので、非常に個別性が強いからである。法学者が社会の中で個々人が直面する問題に法解釈を通じて解決策を与えるという意味では、シャリーアは「問題解決型の法」として有益かつ有用に見えるが、その法解釈がどのような大きな目的に奉仕しているのかと言えば、マカーシド論の隆盛以前には、それほど判然としなかったであろう。

たとえば、現代になって欧米から「コーラ」という飲料がエジプトにもたらされた際、法学者にそれを飲むことが許されるか問われ、成分分析の結果として合法であるという回答がなされた。酩酊性や毒性が、成分の中に認められなかったからである。これを単にコーラを飲んでよいのかどうか、そのような細かな個人的なことにまでシャリーアが介入するのか、と捉えるのと、シャリーアの目的に身体(健康)と理性の保護があるため、このような判定がなされると理解するのは、個人的にも社会的にも意義づけが大きく異なるであろう。

マカーシド論は、そのような説明原理をもたらし、19世紀後半以降に、普通教育が普及して識字率が上がり教育水準が向上すると、一般のムスリムたちも、単に法学者に従うのではなく、自らのシャリーア理解を追究するようになった。筆者が調査を重ねてきたイスラーム復興運動とその周辺では、そのような傾向が非常に強く見られる。その意味では、シャリーアを長年の研鑽を重ねた法学者にだけ把握可能なものとしてではなく、一般信徒にも納得できる体系的な説明原理として提供することが求められるようになり、マカーシド論がそのニーズに対応していることが看取される。

マカーシド論の国際的な高まりは、ロンドンを拠点とするフルカーン・イスラーム遺産財団の活動にも反映されている。元サウディアラビア石油相として著名なアフマド・ヤマーニー(1930–2021)が1988年に設立したこの財団はイスラーム諸学の写本の研究と保全を主目的としているが、2005年にはイスラーム的シャリーア・マカーシド研究センターを設置して、マカーシドに関するさまざまな研究プロジェクトを実施し、出版活動も続けてきた。1つの優れた成果は、『マカーシド専門用語辞典』[al-Raysūnī 2017]であろう。1,100頁を超える重厚な辞典には、マカーシド論をめぐる知見が詰まっており、研究にとっても非常に役に立つ。

マカーシド論を、1970年代以降に勃興し、20世紀末にはイスラーム世界に大きく広がったイスラーム経済に活用しようとする動きも各地で見られる⁸⁾。マカーシド論の現代的な応用という点では、エル・メサウィやナーセリーらの著作が興味深い論議を展開している [El-Mesawi 2018; El-Mesawi et al. 2022; Nasssery, Ahmed, and Tatari (eds.) 2018]。

結論

8) 近年の東南アジア(特にマレーシア、インドネシア)におけるイスラーム経済研究におけるマカーシド論の隆盛については、長岡慎介教授のご教示を得た。

本論文では、最初に2つの課題をあげた。まず、法源学が「根幹」であり、法学が「枝葉」であるとするならば、前者が先行すべきなのに、実際には3世紀ほども形成が遅れた。この時間差は、なぜ生じたのかという問いの解明が第1の課題である。次に、遅れて形成されたとすれば、それはシャリーアに関して何をなそうとしたのであろうか、という問いの解明が、第2の課題であった。

シャリーアは、天啓の典拠から法の専門家が「法規定を発見し、取り出す」という性格を持っている。法学は、それを個別事案に関するおこなうもので、その結果としての法規定の総体が法学の内容となっている。これに対して、法源学は、シャリーア全体に適用可能な解釈の方法論を扱うもので、方法論を明示化するためには、法学レベルの解釈行為の蓄積が必要であったと考えられる。このために時差が生じたと考えられる。それは、演繹的な手法によって典拠の体系化をおこなった「思弁神学者たちの道」においてもそうであったし、帰納的な方法で法学原則を抽出した「法学者たちの道」においてもそうであった。

その過程で、法源学はシャリーアの体系性を明らかにするようになった。それは、演繹的な手法では、典拠の階層化、法規定の範疇化を通じておこなわれ、帰納的な手法では、法学原則の抽出に加えて、「マカースイド(法の目的)」の抽出と階層化を通じておこなわれた。本論文が焦点を当てたマカースイド論は、シャリーアの特性を法の専門家以外にも理解しやすい形で提示する機能を果たすものとなった。それによって、現代においても、イスラーム経済の分野を含めて、シャリーアの再生や再適用をめざすムスリムたちによってマカースイド論を援用した議論が展開されている。

※ 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。

参考文献

- 内田貴 2018『法学の誕生——近代日本にとって『法』とは何であったか』筑摩書房。
- 柏原良英 2016「シャリーア(イスラーム法)の意図(マカースイド)」『シャリーア研究』13, pp. 49–63.
- 金子由芳(編) 2019『アジアの市場経済化と民事法——法体系の模索と法整備支援の課題』神戸大学出版会。
- 黒田賢治 2015『イランにおける宗教と国家——現代シーア派の実相』ナカニシヤ出版。
- 小杉泰 1985「イスラーム法——研究領域と原典資料」『イスラーム世界』23–24, pp. 104–118.
- 1994『現代中東とイスラーム政治』昭和堂。
- 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.
- 2021「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」『イスラーム世界研究』14, pp. 179–208.
- 2022「シャリーアの典拠における命令言辞の多様性とその法解釈——イスラーム法源学におけるテキスト解釈をめぐる考察」『イスラーム世界研究』15, pp. 180–204.
- 2023「法源学構築のもう1つの道——ハナフィー法学派における『法学原則』の形成と『法

規定の7 範疇』『イスラーム世界研究』16, pp.96–115.

眞田芳憲 1985『イスラーム法の精神』中央大学出版部.

新村出(編)2018『広辞苑(第7版)』岩波書店.

橋爪大三郎 1986『仏教の言説戦略』勁草書房.

ハッラーク, ワーエル・B. 2010『イスラーム法理論の歴史——スニー派法学入門』(黒田壽郎訳) 書肆心水.

ハッラーフ, アブドル = ワッハーブ 1984『イスラームの法——法源と理論』(中村廣治郎訳) 東京大学出版会.

三中信宏 2017『思考の体系学——分類と系統から見たダイアグラム論』春秋社.

山本敬三・中川丈久(編)2021『法解釈の方法論——その諸相と展望』有斐閣.

Abū Zahra, Muḥammad. 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.

al-Bazdawī, Fakhr al-Islām ‘Alī ibn Muḥammad, al-Ḥanafī, ed. by Sā’id Bakdash. 2021. *Uṣūl al-Bazdawī* (Kanz al-Wuṣul ilā Ma‘rifat al-Uṣūl). Cairo: Dār al-Salām.

al-Buwayfī, Abū Ya‘qūb Yūsuf b. Yaḥyā, ed. by ‘Alī Muḥyī al-Dīn al-Qaradaghī. 2015. *Makhtaṣar al-Buwayfī*. Jedda: Dār al-Minhāj.

al-Ghālī, Balqāsim. 2014. *al-Imam al-Shaykh Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āshūr: Ḥayātuhu wa Āthāruhu*. Cairo: Dār al-Salām; Tunis: Dār Saḥnūn.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad, ed. by ‘Abd Allāh Maḥmūd Muḥammad ‘Umar. 2014. *al-Mustasfā min ‘Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.

———, ed. by Muḥammad Ḥasan Ḥaytū. n.d. *al-Mankhūl min Ta’līqāt al-Uṣūl*. n.p.

Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir, ed. by Muḥammad al-Ṭāhir al-Maysāwī. 1999. *Maqāṣid al-Sharī‘a al-Islāmīya*. Ammar: Dār al-Nafā’is.

Ibn Mājah, ed. by ‘Abd Allāh ibn Muḥammad ibn al-Ṣiddīq al-Ghummārī. 2000. *Sunan Ibn Mājah*. Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation.

Jum‘a, ‘Alī. 2009. *al-Madkhal ilā Dirāsa al-Madhāhib al-Fiqhīya*. Cairo: Dār al-Salām.

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

al-Juwaynī, Imām al-Ḥaramayn Abū al-Ma‘ālī ‘Abd al-Malik b. ‘Abd Allāh b. Yūsuf, ed. by ‘Abd al-‘Azīm Maḥmūd al-Dīb. 2017. *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*. 6th ed., 2 vols. Manṣūra: Dār al-Wafā’.

al-Karkhī, ed. by Aḥmad Muḥammad Bayyūmī al-Rukhkh and Muḥammad Ṣalāḥ Ḥilmī Sa‘d. 2022. *Risāla al-Imām al-Karkhī fī al-Uṣūl allatī ‘alayhā Madār Furū‘ al-Ḥanafīya, wa ma‘ahā Shawāhiduhā li-l-Imām Abī Ḥafṣ al-Nasafī*. Cairo: Dār al-Salām.

al-Kattānī, Muhammad. 2014. *Mawsū‘a al-Muṣṭalah fī al-Turāth al-‘Arabī, al-Dīnī wa al-‘Ilmī wa al-Adabī*. 3 vols. Casa Blanca: Dār al-Thaqāfa.

Mālik ibn Anas, ed. by ‘Abd Allāh ibn Muḥammad ibn al-Ṣiddīq al-Ghummārī. 2000. *al-Muwaṭṭa’*. Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation.

al-Raysūnī, Aḥmad. 1992. *Naẓarīya al-Maqāṣid ‘inda al-Imām al-Shāṭibī*. 2nd ed. Herndon:

- al-Ma‘had al-‘Ālamī li-l-Fikr al-Islāmī.
———. 2014a. *Min A’lām al-Fikr al-Maqāṣidī*. Cairo: Dār al-Kalima.
———. 2014b. *al-Fikr al-Maqāṣidī: Qawā’iduhu wa Fawā’iduhu*. Cairo: Dār al-Kalima.
———, ed. 2017. *Mu‘jam al-Muṣṭalahāt al-Maqāṣidīya*. London: Markaz Dirāsāt Maqāṣid al-Sharī‘a al-Islāmīya at Mu‘assasa al-Furqān li-l-Turāth al-Islāmī.
al-Sarakhsī, Aḥmad ibn Abī Sahl, ed. by Abū al-Wafā’ al-Afghānī. 1954. *Uṣūl al-Sarakhsī*. Hyderabad: Lajna Iḥyā’ al-Ma‘ārif al-Nu‘māniya.
al-Shāfi‘ī, Muḥammad ibn Idrīs, ed. by Rif‘at Fawzī ‘Abd al-Muṭṭalib. 2001. *al-Umm*. 11 vols. Manṣūra: Dār al-Wafā’.
———, ed. by Aḥmad Muḥammad Shākir. 1940. *al-Risāla*. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.
al-Sharqāwī, ‘Abd al-Raḥmān. 1985. *Shakhṣiyāt Islāmīya: A’imma al-Fiqh al-Tis’a*. 2nd ed. Beirut: al-‘Aṣr al-Ḥadīth.
al-Shāṭibī, Abū Ishāq Ibrāhīm b, Mūsā b. Muḥammad al-Lakhmī, ed. by Abū ‘Ubayda Mashhūr b. Ḥasan Āl Salmān. 1997. *al-Muwāfaqāt*. Cairo: Dār Ibn ‘Affān.
al-‘Ubaydī, al-Ḥammādī. 1992. *al-Shāṭibī wa Maqāṣid al-Sharī‘a*. Beirut and Damascus: Dār Qutayba.
al-‘Uṣaymī, Ḥasan ibn Ḥāmid, ‘Abdullāh ibn ‘Alī al-Shahrānī, and Mājid ibn Khalīfa al-Sulamī. 1443 [2021–22]. *al-Muṣṭalahāt al-Uṣūliya: Nash‘atuhā wa Tasalsuluhā al-Tārīkhī*. 2 vols. Beirut: Dār Ibn al-Jawzī.
al-Yūbī, Muḥammad Sa‘d b. Aḥmad b. Mas‘ūd. 1998. *Maqāṣid al-Sharī‘a al-Islāmīya wa ‘Alāqātuhā bi-l-Adilla al-Sharī‘iya*. Riyadh: Dār al-Hijra.

Auda, Jasser. 2008. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: a Systems Approach*. Herndon: International Institute of Islamic Thought.
Badawi, Elsaid M. and Muhammad Abdel Haleem. 2010. *Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage*. Leiden: Brill.
Bsoul, Labeed Ahmed. 2016a. *Formation of the Islamic Jurisprudence: From the Time of the Prophet Muhammad to the 4th Century*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
———. 2016b. *Islamic History and Law: From the 4th Century to the 11th Century and Beyond*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
El-Mesawi, Mohamed El-Tahir, ed. 2018. *Maqāṣid al-Sharī‘ah: Explorations and Implications*. Selangor: Islamic Book Trust.
El-Mesawi, Mohamed El-Tahir, et al. 2022. *Regrounding Maqāṣid al-Sharī‘ah: The Qur’anic Semantics and Foundation of Human Common Good*. Kuala Lumpur: International Institute for Muslim Unity; Selangor: Islamic Book Trust.
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 Rumeed Ahmed (eds.), *The Oxford Handbook of Islamic Law*, Oxford: Oxford

- University Press.
- Hallaq, Wael. 1997. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press. (邦訳 ハッラーク 2010)
- Hasan, Ahmed. 2021. *The Early Development of Islamic Jurisprudence*. New Delhi: Adam Publishers.
- Kosugi, Yasushi. 2022. “Synergy of Knowledge in the Formation of Islamic Jurisprudence: The Five Categories of Legal Rulings (Ahkam) from ‘Abd al-Jabbar to al-Ghazali.” In Khairudin Aljunied ed. *Knowledge, Tradition and Civilization: Essays in Honour of Professor Osma Bakar*, Oldham: Beacon Books and Media, 2022, pp. 127–144.
- Lowry, Joseph E. 2007. *Early Islamic Legal Theory: The Risāla of Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi‘ī*. Leiden: Brill.
- al-Maghniṣāwī, Abu’l-Muntahā Ahmad, tr. by Abdur-Rahman Ibn Yusuf. 2007. *Imām Abū Ḥanīfa’s Al-Fiqh Al-Akbar Explained*. Santa Barbara: White Thread Press.
- Nassery, Idris, Rumeed Ahmed, and Muna Tatari, eds. 2018. *The Objectives of Islamic Law: The Promises and Challenges of the Maqāṣid al-Sharī‘a*. Lanham: Lexington Books.
- 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.
- al-Shāfi‘ī, Muḥammad ibn Idrīs. 2015. *The Epistle on Legal Theory: A Translation of al-Shāfi‘ī’s Risālah*, tr. by Joseph E. Lowry. New York and London: New York University Press.
- Salihi, Adil. 2006. *Pioneers of Islamic Scholarship*. Markfield: Islamic Foundation.
- Soufi, Youcef. 2018. “The Historiography of Sunni Usul al-Fiqh,” in Anver M. Emon and Rumeed Ahmed (eds.), *The Oxford Handbook of Islamic Law*, Oxford: Oxford University Press, pp. 249–270.