

翻訳：

後期ムウタズィラ派の神の正義

ザマフシャリー著『神学の道』訳注後編

Japanese Translation of al-Zamakhsharī's *Al-Minhāj fī uṣūl al-dīn*,
Chapters Three to Nine

大淵久志

Hisashi OBUCHI

I. 訳者解題

本稿は前編（大淵 2021）に続いてザマフシャリー（Jār Allāh Abū l-Qāsim Maḥmūd b. ‘Umar al-Zamakhsharī, d. 1144）のムウタズィラ派神学綱要『神学の道』（*Al-Minhāj fī uṣūl al-dīn*）の第三章から現存する最後の第九章までの翻訳である^①。底本には前編同様 Schmidtke 1997, 64–82 を用い、同校訂者による英訳（ibid, 26–44）を参考にした。この英訳と以下の邦訳の異同はいちいち指摘していない。なお本書で一貫して用いられる「もしあなたが……と言うなら、わたしは……と言う」（fa-in qulta ..., qultu ...）という形式は、「問」と「答」の箇条書きに変えた。

前編で訳出された第一章および第二章は唯一なる神の存在を証明することを中心的課題としつつ神の諸属性が議論された。これは唯一神信仰を確立する試みであった。そして第二章後半では「善い」や「悪い」といった道德概念が導入され、「神は悪い行為を為さない」と主張された（大淵 2021, 58–63）。以降『神学の道』の大半は神の正義（‘adl）を護持するためにあてられ、本稿が扱う第三章から第九章はそうした課題が深められる。具体的には本文を読んでいただくとして、ここではもっとも基本的概念である「善い」（ḥasan）と「悪い」（qabīḥ）の概念について訳者が注意喚起したい点を述べておく。

前編につづいて後編でも「善」「悪」という訳語を用いないように気をつけた。ひとつの理由は「善」「悪」という語が、善い事柄（ḥasan, khayr）と悪い事柄（qabīḥ, sharr）をそれぞれ指しているのか、なんらかのしかたで存在する〈善〉〈悪〉なるものを想定してそれを指しているのか曖昧になる点にある。これを避けるため ḥasan と khayr は「善いもの・行為・事柄」等と、同様に qabīḥ と sharr は「悪いもの、行為、事柄」等と訳している。

^① ザマフシャリーその人については Lane 2006, 9–47; Ullah 2017, 11–32 に、著作は Lane 2006, 267–98; Ullah 2017, 205–27 に詳しくまとめられている。『神学の道』の紹介は Madelung 1986 に与えられている。ムウタズィラ派全般についてまずは Schmidtke 2016 所収の諸章から学ぶとよい。以降、El Omari 2016; Madelung and Schmidtke 2017; Pomerantz 2018; Abdulsater 2018 などが発表されている。

では動名詞の *ḥusn* と *qubḥ* はそれぞれ「善」「悪」と訳せるかどうか。つまりザマフシャリーはたとえば信仰は〈善〉なるものを持っているため善いのであり、不信仰は〈悪〉なるものを持っているため悪いと考えているのだろうか。たとえばアシュアリー学派において知 (*‘ilm*) というもの (*shay’*, *dhāt*, *ma’nā*) が依って立つところの存在者が「知る者」(*‘ālim*) と見なされるように^②、〈善〉を有する行為が善いとザマフシャリーは考えているのだろうか。しかしこのような道德存在論は、現存資料にある限られた間接的証言によるならば、ムウタズィラ派バグダード学派をのぞいて採用されていない (Shihadeh 2016, 388–91)。さらに言えば、そもそも、行為 (*fi’l*) が〈善〉〈悪〉なるものを有しているという考えは、思弁神学 (*‘ilm al-kalām*) の体系にあっては偶有が偶有に依って立つこと (*qiyām al-‘araḍ bi-l-‘araḍ*) は不可能なため (cf. *Abkār*, 3:160–63), かんたんに退けられる。

アシュアリー学派のアーミディー (Sayf al-Dīn al-Āmidī, d. 1233) の指摘によれば、ムウタズィラ派が共有する倫理学的前提は「行為はそれ自体で (*fi anfusiḥā*) 善いものと悪いものとに分けられる」というものであり、とりわけアブー・アリー・ジュッバーイー (Abū ‘Alī al-Jubbā’ī, d. 915/16) 以降のムウタズィラ派バスラ学派は善い行為も悪い行為も「それを善いと見なすあるいは悪いと見なすのを必然的にするなんらかの属性によって特徴づけられている」(*mukhtaṣṣāni bi-ṣifatin mūjibatin li-taḥsīnihimā wa-taqbīḥihimā*) と考える (*Abkār*, 2:117–18) ^③。ここでいう属性 (*ṣifa*) とはバスラ学派の考えに即せばものではなく、彼らはそれを行為が現実発生した際の「状況」(*wajh*) と言い表し、これこそが当の行為が善いか悪いかという判断を要請する (*yaqtaḍi taḥsīnahu/taqbīḥahu*) と考える (*Abkār*, 2:120)。ここでアーミディーが一貫して「善いと見なす」(*taḥsīn*) ならびに「悪いと見なす」(*taqbīḥ*) という、道德判断者の視点に立っている点に注意されたい。ザマフシャリーが神学を習ったと言われるイブン・マラーヒミー (Rukn al-Dīn Ibn al-Malāḥimī, d. 1141) もこう述べる。

悪いと見なされる事柄 (*muqabbahāt*), たとえば不正, 嘘, 耐えられない規範を課すること, 無益, 害悪, 悪事の命令などが悪いのはこれらが生じる状況ゆえにである (*taqbāḥu li-wujūhin taqa’u ‘alayhā*). 善いと見なされる事柄 (*muḥassanāt*), たとえば益を得ることや他者への善行が善い (*taḥsanu*) のはこれらが生じる状況ゆえにである。……「これらが生じる状況」でわれわれは次のことを意味している。すなわちこれらの生成にはなんらかの事情 (*qarīna*) が併発 (*taqtarinu*) するのであって、これが否定に帰するせよ肯定に帰するにせよ, [ある行為は] 当の事情ゆえに「不正である」「収

^② 前編 (大淵 2021, 51) を参照。またアシュアリー学派の思想は本誌 37–58 頁掲載、宮島舜、大淵久志 (共訳) 「アシュアリー学派神学概要：シャフラスターニー『諸宗教と諸宗派』第一巻第一部第三章第一節訳註」をあわせて見よ。

^③ アーミディー自身は「善い」(*ḥasan*) や「悪い」(*qabīḥ*) という語は「本質的ではなく相関的な観点から」(*bi-‘i tibārātīn ghayrī ḥaqīqīyyatīn bal idāfiyyatīn*) 用いられると言う (*Abkār*, 2:121–24)。つまり何が「善い」と呼ばれ、何が「悪い」と呼ばれるかは人、時、状態によってまったく変わってしまうのである。

益である」「害を防いでいる」などと記述される (*tūṣafu*)。知性はそうした状況を知った際には、当の行為は非難される余地がある、もしくはその余地はない、あるいはその不履行には非難の余地がある、もしくはその余地がないと判決する (*yaqḍī*)。(*Fā'iq*, 121; cf. Shihadeh 2016, 393)

翻訳前編で見たように、ザマフシャリーもなぜある行為は善く、ある行為は悪いのかという問いにたいして「それはその行為に帰される状況 (*wajh*) による」と答え、そして「正義であるゆえに正義は善く、不正であるゆえに不正は悪い」と述べる (大淵 2021, 58)。ムウタズィラ派の道德哲学の鍵であるこの用語「*wajh*」はさまざまに翻訳されてきた⁽⁴⁾。本稿訳者は A. Shihadeh が提案した「*configuration*」という英訳におおむねしたがって「状況」もしくは「かたち」と訳している。しかし Shihadeh は「状況」が道德的性質の原因であると捉えており (2016, 392–96)、訳者はこの点については同意しない。上のイブン・マラーヒミーやアーミディーの記述から読み取れるように、ムウタズィラ派にとって行為の「状況」が引き起こすのは人間（あるいは神）の側で為される「～は善い」(*ḥusn*) または「～は悪い」(*qubh*) という、行為それ自体に還元される (*dhātī*) 記述 (*waṣf* = *ṣifa*) である (*Abkār*, 2:120)。ムウタズィラ派にとっては、アラビア語学で *jihā* と *wajh* が同義であるように、*ṣifa* と *waṣf* は同義で、ある事柄について言明すること (*ikhbār*) つまり「これこれは～である」(*innahu ...*) と言うこと (*qawl*) である。他方でアシュアリー学派の基本学説では *ṣifa* が「なんらかのものに依って立つ内実」(*al-ma'nā l-qā'im bi-shay'in mā*) である一方、*waṣf* はこの *ṣifa* を表示することば (*al-qawl al-dāll 'alā l-ṣifati*) である (*Abkār*, 1:473)。つまりムウタズィラ派が「*ḥusn/qubh*」を「*ṣifa*」とも呼び表しているとはいえ、アシュアリー学派の *ṣifa* の術語的用法に引きずられて「善悪」とものであるかのように訳すのではなく、「～は *ḥasan/qabīl* である」を表現する動名詞として受け取るべきである。ムウタズィラ派にとって、行為の善い悪いは当の行為を評価する主体に依存しており、すなわち行為に内在する性質としての〈善〉〈悪〉などは実在しない。つまり記述と言っても〈善〉〈悪〉を認知してそれを記述しているのではない。われわれは「非難に値しないもの」を「善い」(*ḥasan*) と形容し、「非難に値する余地を持つもの」を「悪い」(*qabīl*) と形容しているにすぎない (大淵 2021, 58; cf. *Fā'iq*, 120)。本稿ではこの問題にこれ以上立ち入る余裕はないが、ザマフシャリーを含むムウタズィラ派バスラ学派は、物事の善悪をこのように唯名論的に捉えていると言えよう。

参考文献

アラビア語一次資料

Abkār = Sayf al-Dīn al-Āmidī. *Abkār al-aḥkām fī uṣūl al-dīn*. Ed. Aḥmad Muḥammad al-Mahdī. 5 vols. Cairo:

⁽⁴⁾たとえば Hourani 1971; Peters 1976; Heemskerk 2000, 116–17n12; Vasalou 2008, 16; 200n10 を見よ。邦語では塩尻が「相」と訳出している (2001, 133–34; cf. 288n32; 289n34)。なお大淵 2021, 58n51 で *wajh* を「事由」と訳したが、いまは支持しない。

- Maṭḥa‘at Dār al-Kutub wa-l-Wathā‘iq al-Qawmiyya, 1424/2004.
- Asās = Jār Allāh al-Zamakhsharī. *Asās al-balāgha*. Ed. Muḥammad Bāsil ‘Uyūn al-Sūd. 2 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1419/1998.
- Aṭwāq = Jār Allāh al-Zamakhsharī. *Aṭwāq al-dhahab fī l-mawā‘iz wa-l-khuṭab*. Ed. Aḥmad ‘Abd al-Tawwāb ‘Awḍ. Cairo: Dār al-Faḍīla, n.d.
- Fā‘iq = Rukn al-Dīn Ibn al-Malāḥimī. *Kitāb al-Fā‘iq fī uṣūl al-dīn*. Ed. Wilferd Madelung and Martin McDermott. Tehran: Mu‘assasa-‘i Pazhūhishī-yi Hikmat va Falsafa-‘i Īrān, 1386SH/2007.
- Gharīb = Jār Allāh al-Zamakhsharī. *Al-Fā‘iq fī gharīb al-ḥadīth*. Ed. ‘Alī Muḥammad al-Bajāwī and Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm. 4 vols. [Cairo]: ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī, [1971], 2nd ed.
- Kashshāf = Jār Allāh al-Zamakhsharī. *Al-Kashshāf ‘an ḥaqā‘iq ghawāmiḍ al-tanzīl wa-‘uyūn al-aqāwīl*. Ed. ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd, ‘Alī Muḥammad Mu‘awwaḍ, and Faṭḥī ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad Ḥijāzī. 6 vols. Riyadh: Maktabat al-‘Ubaykān, 1418/1998.
- Milal = Abū l-Faṭḥ al-Shahraṣṭānī. *Al-Milal wa-l-niḥal*. Ed. ‘Abd al-‘Azīz Muḥammad al-Wakīl. 3 vols. Cairo: Mu‘assasat al-Ḥalabī, 1968.
- Mughnī = ‘Abd al-Jabbār al-Asad‘ābādī. *Al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-‘adl*. General Ed. Ṭāhā Ḥusayn. Volumes 4–9, 11–17, 20. Cairo: Wizārat al-Thaqāfa wa-l-Irshād al-Qawmī, n.d.
- Mu‘tamad = Rukn al-Dīn Ibn al-Malāḥimī. *Kitāb al-Mu‘tamad fī uṣūl al-dīn*. Ed. Wilferd Madelung. Tehran: Markaz-i Pazhūhishī-yi Mīrāth-i Maktūb, 1390SH/2012.
- Rabī‘ = Jār Allāh al-Zamakhsharī. *Rabī‘ al-abrār wa-nuṣūṣ al-akḥbār*. Ed. ‘Abd al-Amīr Mahnā. 5 vols. Beirut: Mu‘assasat al-A‘lamī li-l-Maṭbū‘āt, 1412/1992.

二次資料

- Abdulsater, Hussein Ali. 2018. *Shi‘i Doctrine, Mu‘tazili Theology: Al-Sharīf al-Murtaḍā and Imami Discourse*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Cook, Michael. 2000. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- EL3 = *Encyclopaedia of Islam Three Online*. Leiden: Brill. <https://brill.com/view/db/ei3o>
- El Omari, Racha. 2016. *The Theology of Abū l-Qāsim al-Balkhī/al-Ka‘bī (d. 319/931)*. Leiden: Brill.
- Heemskerk, Margaretha T. 2000. *Suffering in the Mu‘tazilite Theology: ‘Abd al-Jabbār’s Teaching on Pain and Divine Justice*. Leiden: Brill.
- Hourani, George F. 1971. *Islamic Rationalism: The Ethics of ‘Abd al-Jabbār*. Oxford: Clarendon Press.
- Lane, Andrew J. 2006. *A Traditional Mu‘tazilite Qur’ān Commentary: The Kashshāf of Jār Allāh al-Zamakhsharī (d. 538/1144)*. Leiden: Brill.
- Madelung, Wilferd. 1986. “The Theology of al-Zamakhsharī.” *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I. (Málaga, 1984)*, 485–95. Madrid: Union Européenne d’Arabisants et d’Islamisés.
- Madelung, Wilferd, and Sabine Schmidtke. 2017. *Al-Ṣāḥib b. ‘Abbād, Promoter of Rational Theology: Two*

- Mu'tazilī kalām Texts from the Cairo Geniza*. Leiden: Brill.
- Peters, Johannes R. T. M. 1976. *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilī Qādā al-Quḍāt Abū l-Ḥasan 'Abd al-Jabbār bn Aḥmad al-Hamaḍānī*. Leiden: E.J. Brill.
- Pomerantz, Maurice A. 2018. *Licit Magic: The Life and Letters of al-Ṣāhib b. 'Abbād (d. 385/995)*. Leiden: Brill.
- Schmidtke, Sabine. 1997. *A Mu'tazilite Creed of az-Zamaḥṣarī (d. 538/1144) (al-Minhāḡ fī uṣūl ad-dīn)*. Stuttgart: Franz Steiner.
- , ed. 2016. *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. New York: Oxford University Press.
- Shihadeh, Ayman. 2016. "Theories of Ethical Value in *Kalām*: A New Interpretation." In Schmidtke, 2016, 384–407.
- Vallat, Philippe. 2016. "Between Hellenism, Islam, and Christianity: Abū Bakr al-Rāzī and His Controversies with Contemporary Mu'tazilite Theologians as Reported by the Ash'arite Theologian and Philosopher Fakhr al-Dīn al-Rāzī." In *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond: Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries*, edited by Damien Janos, 178–220. Leiden: Brill.
- Ullah, Kifayat. 2017. *Al-Kashshāf: Al-Zamakhsharī's Mu'tazilite Exegesis of the Qur'ān*. Berlin: De Gruyter.
- Vasalou, Sophia. 2008. *Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- 井筒俊彦 1940a. 「ザマフシャリーの倫理観（一）：『黄金の頸飾』の研究」, 『アラビア哲学：1935年–1948年』井筒俊彦全集第一巻, 慶應義塾大学出版会 2013 年, 40–52 頁所収（初出：『回教圏』1940 年 8 月）
- . 1940b. 「ザマフシャリーの倫理観（二）：『黄金の頸飾』の研究」, 『アラビア哲学：1935年–1948年』井筒俊彦全集第一巻, 慶應義塾大学出版会 2013 年, 53–63 頁所収（初出：『回教圏』1940 年 9 月）
- . 2018. 『イスラーム神学における信の構造：イーマーンとイスラームの意味論的分析』（仁子寿晴, 橋爪烈訳）慶應義塾大学出版会
- 大淵久志 2020. 「イスラム世界の諸宗教と分派：ファフルッディーン・ラーズィー著『諸分派の書』翻訳」『イスラム世界』94(2): 29–57.
- . 2021. 「後期ムウタズィラ派の神の唯一性：ザマフシャリー著『神学の道』訳注前編」『イスラム思想研究』3: 43–63.
- 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』未来社

II. 翻訳

〔第三〕章 規範化

それは行為・中止のうち苦勞となるものへの動機づけ (ba‘th) である⁽⁵⁾。絶対というふうに行為へ動機づけるのであれば、それは義務化 (tjāb) である。より適當 (awlā) であるというふうであれば、それは勸告 (nadab) である。中止への動機づけの場合、絶対〔というふう〕であれば禁制 (taḥrīm) であるし、より適當〔というふう〕であれば要請 (tanẓih) である。

規範にかかわる行為には二種類、すなわち肢体による行為と心による行為とがある。前者は運動、静止、集合、離散、音、圧力で、後者は知、思いなし、意志、嫌悪、考察 (naẓar), 後悔 (nadam) である⁽⁶⁾。

絶対的に義務であるためどの規範対象者もその義務から免れないような行為があるが、その最初のものはいと高き神を認知するために考察することである。「行為」と限定したのは、知性が十全である際の、不正を中止する義務を除外するためである。「絶対的に」〔と限定したのは〕神への感謝の義務を〔除外するためである〕。なぜならそれが義務であるのは絶対的にではなく、むしろある条件——すなわち「わたしに創造者がいて、この恩恵によってわたしにたいする善行 (iḥsān) を企図 (qaṣd) しているのであれば、その御方は感謝されるべきだ」と言うこと——によって限定されているからである。「どの規範対象者もその義務から免れない」は、たとえば借りたものや不良品の料金を返す義務、また両親その他に感謝する義務を除外している。というのもこれらから規範対象者が免れる場合はあるからである。

問：規範化は善いという論拠は何か？

答：それが報償 (thawāb) の対象者と為すこと (ta‘rīd) であるからだ。ここでの報償とは称赞 (madh) や尊敬 (ta‘zīm) というかたち (wajh) での、〔当の対象者に〕値する純粋で継続的で莫大な益である⁽⁷⁾。それに比べれば規範化にともなう苦勞 (mashāqq) は小さい。それに至る方途 (sabīl) は規範化以外にない。かくして規範化には悪さの状況 (wajh) はまったくない。

規範対象者を報償の対象と為すのが善いのは、人が子に多大な苦勞を課して学問や稼ぎを求めさせるのを知性を備える者は善いと思ふのと同じ理由である⁽⁸⁾。規範化こそが報償に至る方途であるのは、称赞も尊敬もそれに値するためのものがなければ善くないからである⁽⁹⁾。悪い状況がそこにはないのは、それがいと高き神の行為だからである⁽¹⁰⁾。

問：規範化が善きものとなる条件は何か？

⁽⁵⁾ *Fā’iq*, 201; 塩尻 2001, 153ff. 本章の主題である *taklīf* は「義務賦課」と訳されることが多いが、ザマフシャリーの考えではこの概念は義務化のみでなく「したほうがよい」という勸告、「しないほうがよい」という要請、「してはいけない」という禁制も含むため、「規範化」ないしは「規範を課す」の訳語を提案する。

⁽⁶⁾ *Fā’iq*, 217.

⁽⁷⁾ *Fā’iq*, 396.

⁽⁸⁾ *Fā’iq*, 202.

⁽⁹⁾ *Fā’iq*, 202–203.

⁽¹⁰⁾ *Fā’iq*, 202.

答：〔1〕 害悪（mafsada）がそこにあること⁽¹¹⁾。〔2〕 行為の時に先立つこと。ただし規範対象者が自分は規範化された事柄によって〔神に〕仕える者であるのだと知っているかぎりである。〔3〕 その事柄が可能であること。〔4〕 その事柄が「善い」に付加的な属性——つまり「義務である」や「勧告されている」——を持つこと。〔5〕 規範対象者が口実（'illa）を排除された者（muzāh），つまり権限にくわえて道具など必要なものすべてが与えられているため〔当の事柄を〕遂行可能な者（mumakkan）であること。〔6〕 動機（dawā'i）が定まっていない（mutaraddad）こと。なお〔動機が定まらないのは〕服従が義務でありそれによって報償に値すると知っているという、服従への強い動機を持ちつつも、服従は自分にとって苦勞であるという強い抑止をも持つ場合である。〔7〕 規範を課す者がしもべにたいして恩寵者——しもべが服従する動機となり、服従を中止するのを抑止するような恩寵を有する場合——であり、忘れている際には重大さに注意を呼び起こす者（munabbih）であること。〔8〕 規範を課す者の目的が、しもべが服従しそれにたいして報償を与えることであること。

問：不幸（shaqī）だと神が知っている者については、いったいどうして規範化が善いのか？

答：幸福（sa'īd）だといと高き神が知っている者に規範を課するのが善いという観点から〔不幸者についても同様である〕。幸福者も不幸者も、神の知るところでは、両者ともに口実を排除された遂行可能者である点で同等である。つまりどちらにも道（minhāj）が明らかにされていて、真理を誤謬からわけて認知したものの、一方は自ら善い選択をして幸福になり、他方は悪い選択をして不幸になったのである。悪さは悪い選択をした者の行為にあるのであり、規範化にではない。

問：規範化がその目的であるところのもの、つまり規範化による報償に至らない場合、それには利益（fā'ida）がなく、むしろ懲罰（'idhāb）の原因になってしまう。

答：いや、そこには二つの利益がある。一つは報償の対象と為し、それを実現できるようにすること自体、もう一つは服従する者への恩寵である。〔1〕 もし人がみな幸福な者として死ぬのだと知ったならば、これはその人を反抗に向かわせてしまうだろう。しかし実際はある者は〔幸福者として死に〕ある者は〔不幸者として死ぬ〕と人は知っているので、不幸者の一員になるのを恐れて大胆なこととはしない。〔2〕 益が他人に帰されるときも、その益が規範化のもたらす益であるのにはかわりない。報償が欠落して懲罰の目にあうのは、規範として義務化された事柄を中止した者に責めが帰すのであって、規範化にではない。

問：「信仰しない」といって高き神が知っているところの人は信仰にたいする権限者（qādir）ではないのか？

答：いや、その者はたしかに信仰にたいする権限者であるが、それを為す者ではないのである。権限者とは、ある行為およびその反対の類が可能であるという点で無力者から区別される者のことである。いと高き神は、その人は信仰にたいする権限がありながらも不信仰を為す者であると知っているのである。

⁽¹¹⁾ *Fā'iq*, 218.

問：もしその人が信仰できるならば、神を無知だとみなすこともできる。

答：神は復活を今日にも実施できるが、〔今日は〕それを実施しないとも知っている。このことは、神が自らを無知とみなせるといふことにならずともなるまい。

問：もしその人が信仰したならば、「その人は信仰しない」という神の知が覆され、無知だったということになってしまう。

答：あなたの仮定はまちがいである。知はその対象に従属する。したがって、もし不信仰のかわりに信仰するならば、神は永遠に「その者の不信仰を知る者であるのにかえてその者の信仰を知る者」であったということになる。

問：考察とは何か？

答：複数の知あるいは思いなしを順序だてることによって別の知あるいは思いなしに至るような思惟 (ta'ammul) と推論 (istidlāl) のことである⁽¹²⁾。たとえば煙を見た人はその下に火があると知る。この知に至ったのは、その前にある二つの知ゆえにである。すなわち煙は火のもたらし事象であるという知と、見たものが煙であるという知である。

問：なぜ考察は義務なのか？

答：認知する義務ゆえに。つまり神を認知する方法は考察以外にないのである。では〔神の認知〕が義務であるのは、自分の主を認知し主が報償を与え罰を下す御方であると認知した者は、主を認知していない場合よりも、罰の原因となる悪い事柄から遠ざかるからである⁽¹³⁾。ここで害は知られているならば、あるいは思いなしであっても、退ける (ijtināb) のが知性にとって必然的である。また知性を備える者は人々が互いに迷わせ合っているのを聞けば自らも迷いのうえにあるのではないかと恐れるから、その者には自らの状態が明らかになるようなもの、つまり調査し解明するのが必然的になる。たとえばある道を進もうとしている者に、ある人がその道は物騒だと伝え、またある人がその道は安全だと伝えたならば、考察し確証しなくてはならないようにである。

問：なぜ神を認知する方法は考察しかないと主張するのか？

答：神——栄光あれ——は必然的に (darūratan) は知られず、経験的に (mushāhadatan) も知られないからである。追従 (taqlīd) は方法とはいえない。なぜならこれによつては真理と誤謬を区別できないからである。したがって考察以外には残らない。これは明確化 (tabayyun) のための方法で、難問にあたればこれに避難するのである。これには出来事について相談し、災難にあたつて思考 (afkār) を徹底することも含まれる。

⁽¹²⁾ アブー・ハーシムやアブドゥルジャッバルは考察を単に「思考」(fikr) と定義していた。しかしアブー・フサインは考察と「正しい考察」(al-naẓar al-ṣaḥīḥ) とに分けた。イブン・マラーヒミーの報告によれば (*Mu'tamad*, 29–30; cf. *Fā'iqa*, 363), 考察は「あるものについて信念 (i'tiqād) または思いなしとして理解 (wuqūf) に至るため、複数の信念または思いなしを順序だてること」と、正しい考察は「あるものについて知または思いなしとして理解に至るため、複数の知または思いなしを知性に即して順序だてること」と定義された。「知性に即して」というのは、各前提が正しい知・思いなしであるのに加え、それらの順序だてが論理的に一貫している (mustaqīm) のを意味する。

⁽¹³⁾ *Mu'tamad*, 77.

〔第四〕章 恩寵

恩寵 (*luṭf*) とは公益 (*maṣlaḥa*) である⁽¹⁴⁾。公益とは、規範として課された事柄をまっとうするにあたって規範対象者に利益のあるようなものである。公益の条件としては、悪さの諸状況 (*wujūh*) が取り除かれている (*ta'arrī*) ことがあげられる。公益は、いと高き神の側では、たとえば健康や富、安値のように益 (*manfa'a*) であるか、あるいはたとえば病気や貧困、高値のように害 (*maḍarra*) である。人間の側では、いと高き神とその諸属性とその正義を認知する場合のように知性によって知られる、あるいは諸々の法を認知する場合のように啓示によって知られる。

公益は二種類に分けられる。一つは実現させるもの (*muḥaṣṣila*) である。つまりこれのもとで規範対象者は選択というかたちで服従するが、これがなければ二つの状態において可能であるのに服従しない。もう一つは近づけるもの (*muqarriba*) である。つまりこれがあることで規範対象者は服従に近づくし、これがなければ二つの状態においてできるのに〔服従に〕近づかない⁽¹⁵⁾。

公益の反対は害悪であり、これもなにかを実現させるものと近づけるものに区分される⁽¹⁶⁾。

問：恩寵はいと高き神にとって必然なのか？

答：そのとおり。なぜなら神はそのしもべの健全 (*ṣalāh*) を望む者であり、かつ恩寵によってのみその人が健全になると知る者だからだ。それはわが子の健全を望み、かつ優しさによってのみその子が健全になると知る人が、当然、子に優しくするのと同様である。もし彼が子に優しくしていなければ、彼は子の健全を望んでいないのだと知られる。さらに、それによってのみ目的が達成されるところのものを妨げるのは、目的を妨げるのと同じである。たとえば農夫の勤労を妨げるのは、彼の農業を妨げるのと同じである。ただし〔恩寵が神にとって〕必然であるとしても、全員に恩寵を授けるとは限らない。彼らのなかには恩寵のあたえられない者もいる。ちょうど優しくしてもまったく健全にならない子があなたにもいるようにである。

問：最適 (*aṣlah*)、つまりだれも害を被ることなく、いかなる悪さの状況もないような現世的益は必然なのか？

答：アブー・カースィム・カアビーによればそれは必然である。なぜなら人間がそれによって益を得るのは抑止ではなく動機であるため、それを妨げれば物惜しみ (*shuhh*) になってしまいうからだ⁽¹⁷⁾。しかしかの師二人が言うには、「もし最適がわずかでも必然であるならば、それに

⁽¹⁴⁾ *Fā'iq*, 251. 神学の用語として「恩寵」はそれによって規範対象者が服従や信仰を為し健全になるようなものと理解されたが、では何が具体的に恩寵であるかについて各派で相違があった。ムウタズィラ派では神が人間の健全につながるだろうと知っているところのものはすべて恩寵であると考えられたが、アシュアリー学派の多数派説では信仰や服従を為すための権限 (*qudra*) を創造することが恩寵であると言われる (*Abkār*, 2:205–06)。

⁽¹⁵⁾ *Fā'iq*, 251.

⁽¹⁶⁾ *Fā'iq*, 251–52.

⁽¹⁷⁾ El Omari 2016, 137. カアビー (*Abū l-Qāsim al-Balkhī al-Ka'bī*, d. 931) はムウタズィラ派バグダード学派。カアビーとラーゼスことムハンマド・イブン・ザカリーヤー・ラーズィー (*Abū Bakr Muḥammad*

付加されるものも際限なく必然となってしまう。際限のないものを為すのは不可能である。したがってこのとき「最適の一部を為すのは」慈善 (tafaḍḍul) である。物惜しみは必然的な事柄を中止することである」⁽¹⁸⁾。

〔第五〕章 苦痛

いと高き神が苦痛を与えるのは善い⁽¹⁹⁾。なぜならそれは神の行為のひとつであるからだ。その善さの状況は、苦痛を受ける者が犯罪者 (mujrim) であればその者にたいする罰でありかつその者とその他の者たちへの恩寵でもある〔ということである〕。苦痛を受ける者が罪なき者——たとえば動物、こども、神を畏れる者——であれば、十分な補償 (iwaḍ) と恩寵がそこにあることである。補償は、称賛や尊敬というかたちではない、〔苦痛を受けた者に〕値する多大な益である⁽²⁰⁾。なおその益の継続については様々な見解がある⁽²¹⁾。

アブー・ハーシムによれば、補償と恩寵はかならず合わせてある。つまり苦痛を与えるのは補償によって不正でなくなり、恩寵によって無益でなくなるのである。苦痛を与える以外にも補償に至る方途があつて、それは慈善としてそれを為すことだが、それでは苦痛を与えるのが無益となってしまうから、恩寵も欠かせない⁽²²⁾。

しかしアブー・アリーによれば、〔苦痛を与えるのが善いのは〕補償ゆえである。なぜなら補償はそれに値する収益 (naḥ) であり、苦痛を与える以外にはそれに至る方途はないからである。ちょうど尊敬というかたちでの報償が〔苦痛を受けた者に〕値するものであり、規範化以外にそれに至る方途がないのと同じである。

一部の師たちによれば、「〔苦痛を与えるのが善いのは〕苦痛を受けた者への恩寵ゆえにである。なぜなら苦痛はそれに対応する収益ゆえに善く、あるいは苦痛の結果としてもたらされる事柄に対応する収益ゆえに善いからである。苦痛は、それが恩寵である場合、服従という結果になり、この結果に対応するのは報償である」。しかしこれには次のように反論できる。報償は、苦痛が恩寵として内にあるような服従に対応するのであり、苦痛にではない。したがって苦痛

b. Zakariyyā al-Rāzī, d. 925) との間の論争がアシュアリー学派のファフルッディーン・ラーズイー (Fakhr al-Dīn al-Rāzī, d. 1210) によって伝えられている (Vallat 2016)。また大淵 2020, 35 を参照。

⁽¹⁸⁾ アブー・アリー・ジュッバーイー (Abū ‘Alī al-Jubbā’ī, d. 915/6) とその子で学統継承者のアブー・ハーシム・ジュッバーイー (Abū Hāshim al-Jubbā’ī, d. 933) のこと。大淵 2020, 35。最適 (aṣḥ) が必然であるかそうでないかについてザマフシャリー自身の立場は明言されていないものの (Madelung 1986, 489), カアビーの立場の説明のしかたにイブン・マラーヒミーの影響がよく見える (Schmidtke 1997, 29–30n42; cf. *Fā’iq*, 292)。アシュアリー学派では神がなにかを為す・為さないは必然ではありえないので、彼の知恵でもって被造物の健全や最適を配慮 (ri’āya) するのも必然ではない (*Abkār*, 2:151–66)。

⁽¹⁹⁾ *Fā’iq*, 256ff.; 塩尻 2001, 172。

⁽²⁰⁾ Cf. 塩尻 2001, 230ff.

⁽²¹⁾ イブン・マラーヒミーによれば (*Fā’iq*, 275–78), アブー・アリーは苦痛にたいする補償の継続性を主張したが、アブー・ハーシムやアブドゥルジャッバールは補償はやがて打ち切られる (munqata’) という立場であつた。

⁽²²⁾ アブー・ハーシムのこの立場はアブー・フサインの学派にも踏襲されていた (Schmidtke 1997, 31n44; cf. *Fā’iq*, 269–70)。

はなににも対応しないままである。

宿命論者は「苦痛を与えるのは」禁止する者のいない御方の行為だから善いという立場である⁽²³⁾。二元論者はそれが闇の行為であるから悪いという立場である。バクル派は苦痛を受けるということすら否定する立場である⁽²⁴⁾。輪廻論者は、ある肉体において「神に」反抗したならば別の肉体に移ってからその反抗にたいして罰を受けるという立場である。

宿命論者と二元論者の説はすでにまちがいを示した⁽²⁵⁾。バクル派には「知性を備える者であれば、自らが苦痛を受けていると知るから、〔これを否定すれば〕経験知 (*mushāhadāt*) を否定したことになる」と言える。輪廻論者には「あなたがたの主張が仮に正しければ、彼らはちょうど来世の人々が現世での状態を記憶しそれについて語るようにその当時を記憶しているはずだ。また彼らを非難し軽蔑するのが妥当だということになろう。また彼らの苦痛や失明、らい、象皮病などの病は悔悟したときになくなるはずだ。また預言者たちのうけた苦痛は彼らにたいする罰ということになってしまう」と言える。さらに彼ら輪廻論者にとって外見の良さは報償のひとつなのだから、外見の良い人々にも苦痛が与えられるという事実が彼らにたいする反証として立つ。また最初の肉体にあった者にも苦痛が与えられ、苦痛に似た重荷であるような規範化の対象になる、というのも彼らにたいする反証として立つ⁽²⁶⁾。

問：苦痛には善いものもあれば悪いものもあることが知られている。では何によって善い苦痛と悪い苦痛が区別されるのか？

答：それはさまざまな状況 (*wujūh*) による。悪人 (*musīf*) を非難し罰するように〔苦痛を受ける者がそれに〕値する場合。勉強や商売が疲れるように苦痛を上回る益がそこにある場合。薬物療法のように害を消すためである場合。あなたを殺そうとする者にたいして防御し (*daf*)、その防御によってその者が死んでしまったというような防御という状況である場合。慣行 (*ʿāda*) にしたがっている、つまり他者の行為のなりゆきにしがたっている場合。最後の場合について、たとえばこどもが凍えるなか捨てられるのがそれである。まずその苦痛はいと高き神からのものである。そして捨てた者の行為のなりゆきにしがたっているというかぎり、つまり慣行にしがたっている——なぜなら預言者のいない時代に〔神が〕慣行を破ってこどもに苦痛を与えるのを中止するのは悪いから⁽²⁷⁾——かぎりではそれは善い。補償はそのこどもを捨てた者に求められる事柄であるから、〔そのこどもがうける苦痛は〕補償ゆえに善いのではない。

問：益のために苦痛を与えるのは、それに満足していない者についてはいかに許容されるの

⁽²³⁾ アシュアリー学派では苦痛はすべて神の権限内にあり、それが罰としてであろうとなかろうと、さらに補償の有無にかかわらず神が為したものである以上、善いと考えられる (*Abkār*, 2:167–74)。

⁽²⁴⁾ バクル派は、ハサン・バスリーの仲間であったアブドゥルワヒド (*ʿAbd al-Wāhid b. Zayd*) の甥バクル (*Bakr b. Ukht ʿAbd al-Wāhid*, d. 793) を支持した分派であるが、その思想については情報が少ないに錯綜しており体系的に理解するのは難しい。EI3, art. “Bakriyya” (Adam R. Gaiser); 大淵 2020, 47。

⁽²⁵⁾ 宿命論者への反論は第二章（大淵 2021, 58）に、光と闇の二元論への批判は同じく第二章（大淵 2021, 54）に与えられている。またイブン・マラーヒミーによる二元論者批判は *Fāʾiq*, 261–65 を、宿命論者批判は *Fāʾiq*, 519–21 を見よ。

⁽²⁶⁾ イブン・マラーヒミーの輪廻論者批判は *Fāʾiq*, 265–66 を見よ。

⁽²⁷⁾ 第九章（32頁）を参照。

か？ たとえば十分な賃金を払われているとはいえ仕事に満足していない者に仕事させるのは許容されないだろう。

答：いと高き神は人間自身よりも人間に近く、人間にとって公益・幸福となる事柄に人間を向かわせるのによりふさわしい。それゆえ、人間が規範を選んだわけではなく満足もしやしないとしても、人間に規範を課すのである。たとえば医者⁽²⁸⁾は病人が嫌悪していても治療になるものを彼の公益としてその健康を求めて飲ませる。治癒した場合、その治療は病人をむしろ喜ばせることになり、彼がまちがっており医者が適切であったのが明らかになるのである。

問：恩寵において苦痛のかわりに快楽がある場合は、快楽を捨て苦痛をとるのが善いだろうか？

答：いや、慈善によって補償に至る可能性があるのだから補償だけのために苦痛を与えるのが善くないのと同様に、それは無益である⁽²⁸⁾。しかしアブー・ハーシムはそれを許容した。なぜなら十分な補償による苦痛は快楽と中断だからである。したがって恩寵は二つの快楽として生じ、いずれも許容される行為である。

問：神が苦痛を与えるのが補償ゆえに善いならば、われわれがそうするのも善いのではないか？

答：補償が継続的であれば、われわれにはそれができない。打ち切られるのであれば、それは〔補償を〕台無しにしてしまうか無益かである。つまりわれわれが他人の身体を損傷してしまえばその人は当の補償を、それが王権〔ほど多大なもの〕であつても享受できないし、他人に苦痛を与えたにもかかわらずその人の肉体が健康なままであればそれは無益である。ただしそこになんらかの警告（*ibra*）があれば不正や無益でなくなるので善い。

〔第六〕章 糧, 価格, 寿命

糧（*rizq*）とは生きるものがそこから益を得ることが可能であり、他者がそれを妨げるのが防止されている（*huzira*）ようなもののことである⁽²⁹⁾。これゆえ横領した者の財産は「糧」とは呼ばれない。なぜならいと高き神は彼がそこから益を得るのを妨げ、他者にもそれを妨げるよう呼びかけるからである⁽³⁰⁾。仮に禁制のものが糧であれば横領した者はそこから消費することが許されるだろうが、合意されるところではそれは許されず、返却するのが義務である。

価格（*si'r*）とはものの価値（*thaman*）の程度（*miqdār*）のことである。高値（*ghalā'*）は購入時にその場所において通常であつた価格にたいして増加することであり、安値（*rukhs*）はその反対である。〔高値の〕原因は、収穫（*ray'*）が減ってしまうような天害なのだから、あるいは〔安値については〕その逆なのだから、高値は罰かつ恩寵のため、もしくは補償かつ恩寵として神からのものであり、安値も同様に神からで恩恵であり恩寵である。原因が地上の不正者ど

⁽²⁸⁾ イブン・マラーヒミーにしたがっている（Schmidtke 1997, 33n46）。

⁽²⁹⁾ *Fā'iq*, 288–89; cf. *Mughnī*, 11:27–55; *Abkār*, 2:220–26.

⁽³⁰⁾ Q. 2:188; cf. *Kashshāf*, 1:392.

もの腐敗や価格操作であれば、それは彼らからであり、神はそれから潔白である⁽³¹⁾。

生物の寿命（*ajal*）とは「その生はその時に無効になる」といって高き神が知っているその時のことである。生物はその寿命においてしか死なない⁽³²⁾。

問：禁制のものを生涯食べ続けた人について、「神の糧から食べたのではない。なぜならその人は神が許可した（*abāḥa*）ものを食べていないから」とあなたがたは言うのか？

答：われわれは「いと高き神は禁制のものをその人に糧として与えた」とは言わない。なぜなら神はそれを食べるのをその人に許可していないからである。また「神はその人に糧を与えなかった」とも言わない。むしろ神は、許可された方法によってその人が益に至ることができるようにしたというかぎりでは糧を与えたのであって、その人がそうした方法から違う方法に外れたのである。

問：神の使徒——神よ、彼に祝福と平安あれ——は「わたしたちのためにあなたが価格を定めるのでしょうか？」と問われたとき「いや神だけが価格を定める御方だ」と答えたと言われている⁽³³⁾。これについてあなたは何と言うか？

答：問うた者たちに彼が教えたのは、いと高き神は人間の公益を認知しているため、価格設定は神に「帰される」のであって、神以外に価格を定める者は一人もいないということである。神の使徒は、存在する価格すべてが神からである、というのを意味したのではない。

問：殺された者はもし殺されなければ、生きることがありえたのか？

答：そのとおり。これはかの師二人の立場である。その理由は、知性も啓示もどちらの状況（*wajh*）の論拠にもならないから、ありえろと考えるほかないからである⁽³⁴⁾。

その者が生きると断言する人もいた⁽³⁵⁾。その理由は次のようなものである。何千もの人が同時に一つの場所で殺されることがありうるが、人々がこのように「寿命によって一度に」死ぬのは慣行を破ることだから預言者のいる時代以外ではありえない。さらにもし殺害の瞬間に「被害者全員が殺害ゆえにでなく寿命によって」死んだならば、殺した者は悪人にはならないから、報復は彼にとまわらないことになってしまう。また他人の羊を屠殺した者は、もし屠殺しなかったら羊は「寿命で」死んだはずなので、彼はその所有者にむしろ善行を為したことになるだろう。

アブー・フザイルと一部のハシュウ派はその者が死ぬと断言した。なぜなら、仮に「寿命によって」死ななくとも、殺した者が殺された者の寿命を断ち切るからである⁽³⁶⁾。

⁽³¹⁾ *Fā'iq*, 291; cf. *Mughnī*, 11:55–60; *Abkār*, 2:227–28.

⁽³²⁾ *Fā'iq*, 284; cf. *Mughnī*, 11:3–26.

⁽³³⁾ ザマフシャリーは *Gharīb*, 2:179 でもサーリム（*Sālim b. Abī al-Ja'd*, d. ca. 718/19）からの伝承として引用している。

⁽³⁴⁾ イブン・マラーヒミーもこれを採った（*Fā'iq*, 285）。

⁽³⁵⁾ これはバグダード学派の見解である（*Fā'iq*, 285–86; cf. Schmidtke 1997, 34n48）。死肉は禁制品物である（*Q*. 5:3; cf. *Kashshāf*, 2:194）。

⁽³⁶⁾ アブー・フザイル・アッラーフ（*Abū Hudhayl al-'Allāf*, d. ca. 842）はムウタズィラ派の初期を代表する人物である。EI3, art. “*Abū l-Hudhayl*” (Suleiman A. Mourad); 大淵 2020, 33.

〔第七〕章 約束と威嚇

規範対象者が服従または反抗すれば称賛・報償あるいは非難・罰に値する。ただし〔そうしたことに〕値するこれらの一方が他方によってあるいは後悔によって取り消されないかぎりである。罰は、知性にもとづくかぎり、恩赦や〔預言者による〕執り成しによって免除されるはずだが、しかし啓示がそれを妨げる。

重罪 (kabīra) は諸々の服従を取り消してしまうから、礼拝を実践した者であっても重罪を背負って (muṣīr) 死んだならば火獄に永遠にとどまるのだが⁽³⁷⁾、その者には「二つの段階の間の段階」 (manzila bayna l-manzilatayn) がある⁽³⁸⁾。すなわちその者は信仰者 (mu'min) とともに帰依者とも絶対的には呼ばれないし、不信仰者 (kāfir) とともに多神教徒 (mushrik) とともに偽善者 (munāfiq) とともに呼ばれず、「墮落者」 (fāsiq) と呼ばれるのである⁽³⁹⁾。しかしハワーリジュ派の言うには不信仰者や多神教徒と呼ばれ、ハサン・バスリーは〔そうした者を〕偽善者と呼んでいた〔と伝えられ〕、ムルジア派によれば無条件で信仰者かつ帰依者と呼ばれる⁽⁴⁰⁾。

問：なぜ規範対象者は報い (jazā') に値するのか？

答：啓示を方法とした論拠は明らかである。知性の観点からは以下の理由がある。厳しく苦勞する規範を課すのは苦痛を与えることのようなからそれに見合う多大な益があるべきである。またそうした規範が善く、それにたいして称賛があり救済もそれに結びついているといっても、規範対象者の動機は継続的で多大な益の予想 (tawaqqu') が合わさらないかぎり十全にならない。同様に、目の前にある欲求が悪く、それにたいして非難があり、それに耽れば報償が帳消し (fawt) になってしまうといっても、継続的で多大な害の予想が合わさらないかぎり、それを抑止するのに充分ではない。

問：〔報償や罰に〕値するための条件は何か？

答：報償に値するための条件には二つある。一つは義務をそれが義務であるゆえに為し、勧告をそれが「善い」に付加的な属性であるゆえに⁽⁴¹⁾為し、悪い事柄をそれが悪い事柄であるゆえに為さない (yukhillu) ことである。もし彼が見せかけ (riyā') あるいはただ収益を求めて為す・為さないならば彼は報償に値しない⁽⁴²⁾。もう一つはそれを為す・為さないにあたって苦勞

⁽³⁷⁾ Cf. *Fā'iq*, 496–504. 「罪を背負う」 (aṣarra 'alā l-dhanbi) という表現は一頭の驢馬が群れへ向かって耳を立てて近づいていくことからきた比喩的表現 (majāz) である (*Asās*, 1:544, s.v. ṣ-r-r).

⁽³⁸⁾ *Fā'iq*, 528–29.

⁽³⁹⁾ 「神の命令から墮落する (fasaqa 'an amr Allāh)」とはすなわち離れること (kharaja) である (*Asās*, 2:22, s.v. f-s-q).

⁽⁴⁰⁾ 信仰論について、ハワーリジュ派 (al-Khawārij) は井筒 2018, 5–27 (第一章)、ハサン・バスリー (al-Ḥasan al-Baṣrī, d. 728) は同 77–83, ムルジア派 (al-Murjī'a) は同 133–63 (第五章) を見よ。なおイブン・マラーヒミーはハワーリジュ派とムルジア派を不信仰者だとは考えていない (*Fā'iq*, 523–24)。

⁽⁴¹⁾ 底本の li-anna lahu ではなくライデン写本の li-annahu を採った。

⁽⁴²⁾ 「祈りと涙とが、どれ程多くの場合、見せかけと名聞欲とを源にして生じることであろう。目に涙を浮べて祈る奴を見て感心するのは愚かだ」 (*Apwāq*, 135; 訳は井筒 1940a, 44)。前編では「偽善」と訳した riyā' であるが (大淵 2021, 62)、井筒のこの訳のみならずザマフシャリーの「互いに見せあうこと」 (mutarā'īya: *Asās*, 1:327, s.v. r'-y) をふまえて「見せかけ」と訳す。

が伴うことである。なぜなら報償は苦勞に対応するものだからである。

罰に値するための条件にも二つある。一つは〔規範対象者が〕権限者であり、為す事柄が悪く為さない事柄が義務であると知る者——あるいは知ることのできる者——であるかぎりで〔罰を〕警戒（*iẖtirāz*）するのが可能であることである。もう一つはその者が罰される妥当性のある者であることである。というのも「値する」とは「妥当である」に二次的なものであるからだ。

問：なぜ〔報償と罰の〕継続性が必然なのか？

答：称賛と非難は継続的に値する。われわれは善人を称賛し悪人を非難するのを、〔その者の為した事柄が〕取り消されないかぎり、善いと思なすのをいつまでも止めない。なぜなら〔称賛もしくは非難に〕値するという状況（*wajh*）は——すなわち取り消されないかぎりその者は善人あるいは悪人であるということとは——継続と同断であり、かつこれは原因であるため原因が継続すれば結果も必然的に継続するからである。罰は継続するのがもっともらしい。なぜなら神の恩恵（*in'ām*）が多大である以上、神に反抗するのは服従よりも重大であるからだ。父を叩くのがその頭に接吻をするより重大であるのと同じである。

問：値する事柄〔つまり服従もしくは反抗〕の一方は他方によっていかに取り消されるのか？

答：ある者が服従と反抗によって報償と罰に等しく値する場合、両方が取り消される。一方が他方より優勢であれば（*rajaḥa*）、アブー・アリーによれば少ない方が多い方によって取り消される。しかしアブー・ハーシムによれば少ない方は多い方に似る（*mathala*）。これが「釣り合い」（*muwāzana*）である⁽⁴³⁾。

さて反抗のうち、行為者への罰が報償に比して多い場合、これは重罪（*kaḇīra*）と呼ばれる。他方で行為者への罰が報償に比して少ないか等しい場合、これは軽罪（*ṣaghīra*）と呼ばれる。

問：非難や罰は後悔（*nadam*）によって取り消されるのか？

答：為した悪い事柄や中止した義務を、繰り返すまいという決意（*'azm*）と共に後悔するとき、それは悔悟（*tawba*）である⁽⁴⁴⁾。非難や罰が取り消されるのは知性によっても知られる。なぜならあなたに悪くした者が悔悟して足を洗ったならばそれを赦すのが当然だからだ。啓示による論拠は明らかである⁽⁴⁵⁾。

問：悔悟は義務なのか？

答：それが義務であるのは明文⁽⁴⁶⁾、合意、知性にもとづく論拠によって証明されている。悪

⁽⁴³⁾ *Fā'iq*, 424. ザマフシャリーはこのように両論併記にとどめムウタズィラ派内の論争に立ち入らない（Madelung 1986, 489）。

⁽⁴⁴⁾ これはムウタズィラ派に共通の理解である（*Fā'iq*, 425）。後悔（*nadam*）とは「なぜ悪い事柄を為し義務を中止してしまったのか、という悲しみ（*ghamm; asf*）」である（*Fā'iq*, 425）。同派内で相違があったのは決意が悔悟の部分であるか否かである。アブー・ハーシムらは部分であるとしたが、イブン・マラーヒミーは後悔それ自体で悔悟であると考えた（*Fā'iq*, 426）。ザマフシャリーもこの立場を採っているのが読み取れる。Cf. Ullah 2017, 167–70.

⁽⁴⁵⁾ Q. 4:17–18; cf. *Kashshāf*, 2:41–44 および Q. 42:25; cf. *Kashshāf*, 4:407–08.

⁽⁴⁶⁾ Q. 66:8; cf. *Kashshāf*, 5:162–63.

事は重罪であれ程度が曖昧であれ悔悟するのが義務である。なぜなら害は知られているならば、あるいは思いなしであっても防ぐのが必然だからだ。軽罪の場合は、アブー・アリーによればこれも悔悟する義務が知性にしがたってある。なぜなら悪い事柄を背負ったままなのもまた悪いからである⁽⁴⁷⁾。しかしアブー・ハーシムが言うには悔悟が義務となる状況 (*wajh*) は罰を取り消すことであるが、軽罪の罰は取り消されるから、悔悟はただ啓示の方法によって義務である⁽⁴⁸⁾。

なお悪い事柄をそれが悪いゆえに悔悟し、義務の中止をそれが義務の中止であったゆえに悔悟するのでなければ、悔悟は妥当でない。これゆえアブー・ハーシムによれば悪い事柄すべてを悔悟しないかぎり、悪い事柄をひとつ悔悟してもそれは妥当でない。なぜなら状況 (*wajh*) はそれらすべてに共通だからである。

問：ある反抗が重罪であるか軽罪であるかはどのように知られるのか？

答：重罪であるのはたとえば神の御言葉、《おまえたちの行いは取り消される》⁽⁴⁹⁾のような啓示によって知られる。またアーイシャから次のように伝えられている。ある女性がザイド・イブン・アルカムに女奴隷を支払い期限を定めて売ったが、その料金を受領するまえにそれを買戻した。アーイシャはその女性に「ザイド・イブン・アルカムに、悔悟しないのであれば彼の巡礼とジハードを神が無効にすると伝えなさい」と言った。また「ある反抗が重罪であるのは」ハッド刑が義務であることによっても知られる。仮に重罪が償われうる (*mukaffara*) のであれば⁽⁵⁰⁾、重罪は罰なるものに値しないはずであろう。なぜなら継続的な「罰」を免除するのは期限付きの「罰」を免除するのがもっともらしいからである。合意されるところでは、生涯で多くの服従を為した年長者であってもハッド刑当然の事柄を犯してしまえば、規範の課されはじめの人が同じことを犯すのと同様「の扱い」である。したがって、「神の使徒としての」使命 (*risāla*) をまっとうしたことへの報償で埋め合わせる (*yafi*) ものがない——知性からしてそれがありえるとしても——のと同様に、人間の反抗への罰には、その生涯にわたる服従への報償で埋め合わされないものもあるのだと認められる。

軽罪については、いと高き神ははっきりさせていない。なぜならそれを認知させてしまうとそれに駆り立てることになってしまうからである。論拠のないものは重罪でも軽罪でもありえるのだ。

問：赦し (*'afw*) による罰の取り消しがなぜ善いのか？

答：なぜなら赦す者には罰の取り消しから益を得る権利 (*ḥaqq*) があり、そこに悪さはないからである。これはかの師二人の学説である⁽⁵¹⁾。しかしカアビーはこれについて悪さの状況 (*wajh*) を主張した。それは、罰の予想の内にあるが悔悟によって無効になるような恩寵を帳消しにしてしまうことである。「カアビーによれば」神は執り成す者に親切として重科 (*jināya*)

⁽⁴⁷⁾ イブン・マラーヒミーはアブー・アリーのこの説を採った (*Fā'iq*, 434; Schmidtke 1997, 37n49)。

⁽⁴⁸⁾ *Fā'iq*, 433–34.

⁽⁴⁹⁾ Q. 49:2; cf. *Kashshāf*, 5:556–61.

⁽⁵⁰⁾ 動詞 II 形 *kaffara* の原義は「～を覆い隠す」(*ghaṭṭā*) である (*Asās*, 2:140, s.v. k-f-r)。

⁽⁵¹⁾ *Fā'iq*, 417.

を与えるのだから、罰の取り消しが善いのは執り成しによる。

問：〔重罪人の執り成しの可能性を〕妨げる啓示は何か？

答：いと高き神の御言葉では《貞潔な女性たちに濡れ衣を着せる者どもは〔現世でも来世でも呪われる〕。彼らには重い懲罰がある》⁽⁵²⁾，《不正を為す者どもには仲間はなく、従われるべき執り成す者もない》⁽⁵³⁾，《誰からも執り成しは受け入れられない》⁽⁵⁴⁾，《懲罰の判決に値する者もか？ おまえは業火のなかの者を救うのか？》⁽⁵⁵⁾とある。

問：神の使徒——彼に祝福と平安あれ——はその共同体^{カシマ}を執り成すのか？

答：そうだ。しかし選好され⁽⁵⁶⁾増えるのに神が満足する者たちだけである⁽⁵⁷⁾。預言者が「わたしの共同体^{カシマ}の重罪人どもを神が執り成す」⁽⁵⁸⁾という言葉で意図したのは悔悟した者たちである。〔この言葉が〕彼らに限定されるのは⁽⁵⁹⁾、重罪が彼らの以前の行いへの報償を取り消してしまっており、悔悟後の彼らは行いを再開する者の如くだから⁽⁶⁰⁾、彼らは他のだれよりも執り成しおよび御恩（faql）の増加を必要とするからである。

問：重罪を背負った者どもが業火に永劫留まるという論拠は何か？ ムルジア派によれば彼らはそこから出されるのだが。

答：いと高き神の御言葉では《しかし神とその使徒に反抗し、神によって定められた限度を越えた者を神は業火に入れ、彼はそこに永遠にいる》⁽⁶¹⁾，《背徳者（fujjār）は火獄にいる》⁽⁶²⁾，《いや、悪事を獲得し自らの過ちに囲まれた者ども、彼らは業火の住人でそこに永遠にいる》⁽⁶³⁾とある。また彼——神よ、彼とその一族に祝福と平安を与えたまえ——は「山から落ちた者は業火にも落ち永遠にそこにいる。また刃物で自らを殺した者は、その刃物を手に握り自らの腹を刺したまま永遠にそこにいる」とおっしゃった。

⁽⁵²⁾ Q. 24:23; cf. *Kashshāf*, 4:280.

⁽⁵³⁾ Q. 40:18. ザマフシャリー（*Kashshāf*, 5:337–38）によれば「仲間」（ḥamīm）は「同情してくれる友」（al-muḥibb al-mushiqq）である。ザマフシャリーは伝承逸話教訓集 *Rabī‘ al-abrār* で第四代カリフ・アリーから「友だち仲間のいる者は懲罰をうけない。おまえはわからないのか、業火の者どもについて神が《おれらには執り成してくれる人はいない、友だち仲間も！》（Q. 26:100–01）」という伝承を引いている（*Rabī‘*, 1:355）。

⁽⁵⁴⁾ Q. 2:48; cf. *Kashshāf*, 1:266.

⁽⁵⁵⁾ Q. 39:19. ザマフシャリー（*Kashshāf*, 5:298）によれば《お前は救うのか（a-fa-anta tunfidhu）》の「a」は否認（inkār）を意味するから、この文は神以外に人を火獄から救い出せる者がいない事実を示している。

⁽⁵⁶⁾ 底本の tafaḍḍulan ではなくミラノ写本の tafḍilan を採った。

⁽⁵⁷⁾ イブン・マラーヒミー（*Fā‘iq*, 468–72）によれば、預言者ムハンマドが来世で執り成しを担うのにはイスラム教徒の合意があるが、その対象が信仰者（mu‘min）だけである点でムウタズィラ派は独自である。Cf. Ullah 2017, 172–75.

⁽⁵⁸⁾ 本誌 55 頁を見よ。

⁽⁵⁹⁾ 底本には w-kh-ṣ-h-h とあるが w-kh-ṣ-h-m (wa-khaṣṣahum) の誤植だと解した。なお校訂者 Schmidtke は自身の英訳でこの箇所を訳出していない（1997, 39）。

⁽⁶⁰⁾ 取り消された報償が悔悟によって戻るのか否かについてムウタズィラ派内で相違があった（*Fā‘iq*, 440–42）。

⁽⁶¹⁾ Q. 4:14; cf. *Kashshāf*, 2:14.

⁽⁶²⁾ Q. 82:14; cf. *Kashshāf*, 6:331.

⁽⁶³⁾ Q. 2:81. ここで悪事（say‘a）は重罪を意味する（*Kashshāf*, 1:289）。

また次のような論拠もある。彼らが樂園に入るとして、それはそれに値するゆえにか、むしろ値しないからであるはずだが、報償に値する者は業火に入れられることはないし、報償に値しなければ樂園には入れられない。なお慈善として報償を与えるのはまちがいである。

彼ら〔ムルジャ派〕がしがみつく諸伝承は、それらに矛盾するがクルアーンに一致している事柄によって反証される。たとえばいと高き神の御言葉、《あなたがたは火獄の穴の淵のうえにいたのだが、彼がそこから救出した》⁽⁶⁴⁾のように、意図されているのは彼らは悔悟することで、火獄行きを必然としてしまうような事柄から出るということである。彼らは絶対的な意味では信仰者とも帰依者とも呼ばれない。なぜならどちらも法においては、規範化された諸義務をまっとうしたため報償に値する者を称賛する描写 (ṣifa) であり、非難と罰に値する者には用いられないからである。彼らを信仰者・帰依者と呼ぶのについては見解の相違があるが、彼らを墮落者とか背徳者と呼ぶのには同意があるから、われわれは同意のあるほうを採るのである。

〔第八〕章 正しきを命じ、誤りを禁ずる

〔正しき (ma'rūf) と誤り (munkar) は〕それぞれ命じられた事柄と禁じられた事柄に伴う⁽⁶⁵⁾。〔正しき事柄の〕命令は義務もしくは勧告である。規定の礼拝と追加の礼拝のように命じられた事柄がそのようだからである。しかし〔誤りの〕禁止は義務にほかならない。なぜなら誤りはすべて中止するのが義務だからである。

アブー・アリーによれば〔誤りを〕禁じ〔正しきを〕命じるのが義務であるのは啓示と知性の両方による⁽⁶⁶⁾。啓示は《共同体があなたがたのうちにあるようにせよ》⁽⁶⁷⁾という神の御言葉や、預言者——彼に平安あれ——の御言葉、「正しきを命じ、誤りを禁じなさい」である⁽⁶⁸⁾。必然的にある知性は⁽⁶⁹⁾誤りを意志しないのだから、意志のこの欠落には〔誤りの〕妨げに伴う。また〔正しきを命じ、誤りを禁じるの〕には自らを害から防ぐ面がある。なぜなら他者を害から防がなければ、他者も彼を害から防がないからである⁽⁷⁰⁾。

⁽⁶⁴⁾ Q. 3:103. 不信仰者たちは不信仰の罪により火獄におかれる直前であつたがイスラム教によって神が彼らを火獄の穴から救った、の意である (*Kashshāf*, 1:206–07)。

⁽⁶⁵⁾ *Fā'iq*, 542.

⁽⁶⁶⁾ *Fā'iq*, 543.

⁽⁶⁷⁾ 《善きものへ呼びかけ、正しきを命じ、誤りを禁じる共同体があなたがたのうちにあるようにせよ》(Q. 3:104)。この「うちに」(min) は部分表示 (tab'īd) の min であるが、説明 (tab'yīn) の min であるとも言われ、後者の説を採ると「善きことを命じる共同体であれ」の意になる (*Kashshāf*, 1:604)。ザマフシャリーはそのクルアーン注釈書ではこの章句の注釈の一環として本章の問題を扱っている (*Kashshāf*, 1:605)。他に Q. 3:110; 3:114; 7:157; 9:71; 9:112; 22:41; 31:17. また Cook 2000, 13–17 を参照せよ。

⁽⁶⁸⁾ Cf. Cook 2000, 36.

⁽⁶⁹⁾ ライデン写本では wa-l-'aqlu l-wājibu, ミラノ写本では wa-l-'aqlu anna l-wājiba とあり、本訳者はライデン写本に従った。底本校訂者は両写本にない wa-bi-l-'aqli と修正を試み、以降はミラノ写本を採っている。彼女の理解ではこの al-wājib は「存在必然者 (the Necessarily Existent)」すなわち神であるが (Schmidtke 1997, 40), たしかにザマフシャリーがこのテキストで神を一度そう呼んだとはいえ (大淵 2021, 49), この箇所になって唐突に哲学用語を用いる意義は認められない。

⁽⁷⁰⁾ この論法はアブー・フサインに帰される (*Fā'iq*, 543–44)。

しかしアブー・ハーシムによれば、啓示のみによって〔正しきを命じ、誤りを禁じるのが義務〕であって、知性において義務の状況はない⁽⁷¹⁾。

両方が〔個々人ではなく〕全体にたいする（‘alā l-kifāya）義務である⁽⁷²⁾。目的は誤りをなくすること（intifā’）なのだからもっとも簡単な事柄から始めるべきで、これが一部の人々によって実現されれば残りの者たちからは取り消されるし、またもっとも簡単な事柄によって実現した場合は難しい事柄を担う意味はないのである——いと高き神は《両者を和解させよ》とおっしゃってから、《謀反を為す者どもと戦え》とおっしゃっている⁽⁷³⁾。

問：〔誤りを禁じるのが〕義務となるための条件は何か？

答：二つのものがある。一つは予想——つまりある人が墮落（fisq）の道具の用意をしていたり、礼拝の時間が迫っているのにその準備ができていないのを見ることにもとづく予想——である。もう一つは重大な害から安全であることである。つまり〔咎められた者が当の行為を〕終わらせずさらに害を為す場合や、もしくは終わらせたとしても害を為し、この悪い事態が中止された当の行為よりも悪い場合は、咎めるのは善くない。なぜならそれは害悪となってしまうからだ。さらに、中止された行為が害より悪い場合も〔当の行為を咎める〕義務は取り消される。たとえば不信仰のことは抱えていたが禁止ゆえに中止したものの、禁止した者を〔逆上して〕殺すか傷つけるかしてしまう場合がそれである。というのも、不信仰のことは言うのは強制下では許可されており、許可されているがゆえに、不信仰のことは咎めるのは殺害を恐れて中止するほうがより適当だからである。なぜならこれは、不信仰のことは言うのを中止するのが善いものと同じく、宗教を強化するためには善いからである。なお大カーディー⁽⁷⁴⁾はこの状態において咎めるのを許容しなかった。

問：〔誤りを禁じるのが〕善くなるための条件は何か？

答：咎められる事柄が悪く、善い事柄を禁じないように当の事柄が悪いと知っていること。当の事柄がすでに生じたものではないこと。なぜならすでに生じたことは禁じられず、禁じられるのはそれに似たことであるから。咎めたのが原因でその咎められた事柄がかえって増加しないのが確かであること。徴税人を禁じることにように無益でないこと。

なお悪い事柄には不正のようにつねに悪いものがある一方で、そうではなく、決闘、剣闘、鳩飛ばし、棗椰子酒^{なつめやし}を飲むこと、将棋遊びのように、それによって愚行（sakhf）が企図されているならば悪いが状態によってはむしろ善いため、咎めるのが善くないものもある。

問：誰が咎め、誰が咎められるのか？

答：咎めることのできるイスラム教徒は皆そうである⁽⁷⁵⁾。ただし政治に関連する事柄について

⁽⁷¹⁾ アシュアリー学派は正しきを命じ誤りを禁ずるのが義務であるのはもっぱら啓示によるという立場だった。なおアーミディーはアブー・アリーもアブー・ハーシムもそれが義務であるのは知性ゆえにであると考えていたと書いている（*Abkār*, 5:299）。

⁽⁷²⁾ *Fā’iq*, 544.

⁽⁷³⁾ Q. 49:9; cf. *Kashshāf*, 5:570–73.

⁽⁷⁴⁾ 大カーディー（Qāḍī l-Qudāt）はムウタズィラ派文献ではアブドウルジャッバール（‘Abd al-Jabbār b. Aḥmad al-Hamadhānī, d. 415/1024）のこと。

⁽⁷⁵⁾ *Fā’iq*, 547.

ては権威者 (ulū l-amr) がより適当である⁽⁷⁶⁾。咎められうるのは規範対象者すべてのみならず、規範非対象者も害を企図しているならば咎められる。未成年者が禁制物を禁じられるのはそれから害を被らないようにである。

〔第九〕章 預言者論

預言者性 (nubuwwa) は、それを自称する者に奇跡 (mu'jiza) の現れることがその証となる⁽⁷⁷⁾。奇跡はいと高き神からの是認 (taṣḍīq) であり、他のだれにもそれにたいする権限のないような神に固有の行為である。その目的、すなわち預言者の正直さを示すことは、嘘つき等を是認するというような悪い行為がまったくありえないような知恵者による是認によってのみ実現される。〔神に固有の奇跡というこの行為は〕自称者が正直であるゆえにのみ現れるのであって、もし正直でなければ現れないのだから、たとえば太陽を昇らせるというような——当の自称者が正直であろうと嘘つきであろうと太陽は昇る——いと高き神に固有のその他の行為とは異なっており、慣行を破るものである。またこの行為は規範が課されている時に起こる。なぜなら規範が課されていない時に——つまり〔審判の日の〕前兆が現れた際に——諸々の慣行が破られるのは預言者たちを是認するためではないからである。預言者であると自称する時に〔奇跡が起こるのは〕、「主張が正直である」は預言者であることの属性のひとつであり、記述対象 (mawṣūf) を欠いた属性はありえないからである。

問：奇跡はその者の主張といかに関連づけられて、その者の是認となるのか？

答：規範化の時、その者が預言者であると自称したちょうどその時をのぞいて神は慣行を破らないので、〔神が慣行を破ったの〕は〔その者が〕預言者であるのを原因とし、〔その者が〕預言者であるためであり、それがその者の是認であると知られるのである。それゆえ、ファラオがモーセに《おまえが徴とともに来ているならばそれを出してみろ、もしおまえが正直者のひとりであるならば》⁽⁷⁸⁾と言ったのであるが、預言者〔モーセ〕が「主よ、わたしがほんとうに預言者であるならこれこれを為したまえ」と言ったところ、〔神はそれを〕為したのである⁽⁷⁹⁾。これは王の使者が王に「わたしがあなたの使者であるならばあなたの剣をわたしに授けたまえ」と言って、〔王が〕それを授けるのと同様である。つまりこの行為はことばによって是認するのと同じことなのである。

⁽⁷⁶⁾ 《信仰する者たちよ、神に服従せよ。使徒に、そしてあなたがたのうち権威ある者たちに服従せよ。あなたがたが何事かで論争した場合は神と使徒に持ち込みなさい、あなたがたが神と最後の日を信仰するのならば。それ（クルアーンと預言者の慣習に帰ること）が〔あなたがたにとって〕もっとも善く (khayrun)、もっとも善い結果をもたらす (ahsanu ta'wilan)》(Q. 4:59)。ここで「おまえたちのうち権威ある者たち」(ulū l-amr minkum) は四代カリフとそれに続いて善行を為した者たちのような「真理の長たち」(umarā' al-ḥaqq) を意図している (Kashshāf, 2:95)。

⁽⁷⁷⁾ Fā'iq, 297–360; cf. Abkār, 4:24–26.

⁽⁷⁸⁾ Q. 7:106. この章句は「もしおまえがおまえを遣わした者からなんらかの徴を持ってきたならば、おまえの主張の妥当であることを示しおまえが正直であることを確かめるために、それをわたしに与えわたしのもとで顕わにしてみせよ」を意味する (Kashshāf, 2:484)。

⁽⁷⁹⁾ Q. 7:107–08.

問：「使徒たちが知性に適合する事柄をもたらすのであれば彼らを遣わすのは無益であり、彼らが知性と矛盾する事柄をもたらすのであれば悪い」というバラーヒマ⁽⁸⁰⁾の説はなにゆえにまちがいだとされるのか？

答：使徒たちがもたらすのは、知性に適合しかつ善い事柄だけである。それには二種類ある。一つは偉大で威厳ある神を認知することのように、知性によって知られる事柄である。つまり使徒たちはそうしたことへの注意を呼び起こしている（munabbihūn）のである。ちょうど正義と唯一神信仰^{タウヒード}の学者たちがそうしているように、また知性ある説教師たちが人々を隠されてはいない事柄に気づかせるようにである。気づかせる（tadhkīr）のは彼らにたいする慈しみ（luṭf）なのである。もう一つはたとえば諸々の法のように知性によっては知られない事柄である。ただし、そうした事柄に含まれる益が知性にとって明らかになったならば知性はこの事柄が善いと証言する（shahada），という性質（ṣifa）のものである。人間の知性では知られないような人間自身の公益を神が知っているのにはなんら驚きはない。もし彼らがそれを知っているならば、彼らの知性はそれが妥当であると証言するはずである。ちょうど、病人を健全にしてくれる事柄が病人自身には不明でも医者^{タリク}は認知しているのと同じで、もし病人にそれが明らかであれば、彼は医者^{タリク}を認めて咎めはしないだろう⁽⁸¹⁾。

問：ムハンマド——神よ、彼とその一族に祝福と平安あれ——の奇跡は何だったか？

答：クルアーンのほかになにたとえば月を割ったこと、小石が〔神を〕賛美したこと、椰子の幹が音をだしたこと、群衆を少ない食事で満たし少ない水で潤したこと、見えない事柄の情報を伝えたことなどである⁽⁸²⁾。

クルアーンは二つの点で奇跡である⁽⁸³⁾。一つはその端整さ（naẓm）が雄弁家たちを無力にしまったことである。もう一つは見えない事柄の情報がそこに含まれることである。たとえば《おまえたちはしやしない》⁽⁸⁴⁾，《一団はいずれ敗北する》⁽⁸⁵⁾，《それをすべての宗教に勝たせる》⁽⁸⁶⁾，《神はおまえを人々から守りたまう》⁽⁸⁷⁾という神の御言葉のように。

問：彼ら〔アラブの雄弁家たち〕がクルアーンに対抗するにあたっては無力であったという

⁽⁸⁰⁾ 当時のイスラム教神学者たちにとってバラーヒマ（al-Barāhima）は預言者なるものを否定するインドの人々と捉えられており（EI3, art. “Barāhima” (Patricia Crone)），実際、イブン・マラーヒミーはバラーヒマをインド人（hunūd）と理解している（Fā’iq, 298）。

⁽⁸¹⁾ バラーヒマからの問とそれへの答えは Fā’iq, 299 を見よ。

⁽⁸²⁾ Fā’iq, 343–55; cf. Abkār, 4:74–85.

⁽⁸³⁾ Fā’iq, 331–36.

⁽⁸⁴⁾ Q. 2:24; cf. Kashshāf, 1:223–24.

⁽⁸⁵⁾ Q. 54:45. ザマフシャリーはこの「一団」がどの一団かの解釈にあたってイクリマ（‘Ikrima, d. 723/4）にさかのぼる伝承を引用している（Kashshāf, 5:226）。バドルの戦い（624年）の際、この章句が啓示された。ウマルはどの一団が敗北するのかを尋ねたが、預言者が鎧を急いで着、「一団はいずれ敗北する」とまた言うのを見て、どう解釈すべきかを悟ったという。

⁽⁸⁶⁾ Q. 9:33. ザマフシャリーは「それを宗教すべてに勝たせる」を二通りに解釈している（Kashshāf, 3:35）。すなわち「預言者ムハンマドをあらゆる宗教の信者たちに勝たせる」か「真理の宗教をあらゆる宗教に勝たせる」のいずれかである。

⁽⁸⁷⁾ Q. 5:67. この章句の意味は「あなたの敵からの不可侵（‘isma）を神はあなたに保証する」（wa-llāhu yaḍmanu laka l-‘ismata min a’dā’ika）である（Kashshāf, 2:270）。

論拠は何か？

答：クルアーンに対抗する動機は彼らに有り余るほどあり、抑止するもの（*ṣārif*）はなかったと知られている。ある事柄への動機が有り余るほどあり、抑止するものが除去されているにもかかわらずそれを為さなければ、その者が無力であるのは明白である。彼らが動機は有り余るほど持っていたという論拠は、彼らが雄弁を誇って互いに競いあい、誰も自分たちを超えられやしないと称していた事実にある。どんな技芸であれ、ある者が達人に挑戦し、匹敵できやしないと言って対峙する場合、その達人の関心は挑戦者に対抗すること以外にない。矜持が彼を黙ったままにしておかず、黙ったままであれば当惑していると知られてしまうのである。とりわけクルアーンに対抗すれば、彼ら〔アラブ人〕の首長権を存続させ、彼らの宗教を援助し、ムハンマドの権威が高まって彼らを支配するなどの恐れていた事態から自身を解放できる〔と考えた〕。軍を派遣しても泥沼の戦いに突入し、犠牲の血が流れ、財は底をつき、終いには彼らの座は崩れ、貴顕たちは処刑されるだろう——彼らはこのようなことを推定していたが、クルアーンに対抗することでそうした推定される事態から自由になれる〔と考えた〕。また、挑戦を受けた者に二つの方法が提示されたとしよう。一つはより易く簡単で、それを採れば勝者となり、もう一つはより難しく苦勞であり、それを採れば敗者となる。この場合いかなる状況でも難しい方法は採らないだろう。

なお抑止するものを、彼ら〔アラブ人〕が預言者にあまり注意（*ihṭifāl*）してなかったということだとは言えない。なぜなら彼らは預言者に敵対し、出し抜こうとたくらみ、徒党を組み、彼の案件について協議するなど、どんな難しいことも屈辱的なことも挙行了たのである。これは彼らがかたいへん注意していたのを示している。彼らのうち能弁家（*bulaghā*）はクルアーンを雄弁でありその端整さや明瞭さ（*bayān*）が尋常でないと見なしたのが広く知られているが、なかには生意気な者もいて、「わたしたちもその気になればそれと似たようなことが言える」と言っていた。

問：彼らがクルアーンに対抗しえなかったというのは、いかに妥当なのか？

答：よく広まった物事が隠されたままではありえない。さて仮に彼らが対抗できたならば、イスラム教の敵がその援助者よりも多かったのをふまえれば、対抗したという事実が日の出よりもよく広まったはずである。

問：抑止（*ṣarfā*）についてあなたは何と言うか？

答：仮にそれが妥当だとしよう。すると〔預言者からアラブ人たちに向けられた〕かの挑戦（*taḥaddā*）は、彼らにできたものからいくらか低次なことばによって起こったということになる。つまり彼らはより高次のことば〔をつくること〕ができたにもかかわらずそのような低次のものを与えるのすら抑止されたということになる。これはむしろ神の使徒——神よ、彼とその一族を祝福と平安を与えたまえ——の奇跡であろう。しかし実際は彼がもっとも高次の雄弁でもってのみそれを与えたのであるから、彼らが無力だったのは抑止ゆえにではなく、〔預言者の向けた〕挑戦が彼らの力では到達できないほどの次元にあったからなのである。

問：「わたしはアラブのなかでもっとも雄弁である」と〔預言者ムハンマドが言ったと〕伝え

られるから、彼らにできないことも彼はできたのには驚きはない。

答：それは単独伝承者からの伝承（*khābar wāḥid*）であり真正であると知ることができない。その伝承が真正だとしても、技芸の達人たちが競いあうように、〔他のアラブ人に雄弁さにおいて〕ほとんど変わらない程度で上回っているというのを意図しているのであって、それは慣行を破るものではない。それゆえ彼は〔つづけて〕「とはいえわたしはクライシュ族のひとりであり、サアド・イブン・バクル家から乳母をあてがわれた」と言ったのである⁽⁸⁸⁾。知られているようにクライシュ族とサアド・イブン・バクル家はそれができないという点でその他のアラブと同等であった。

問：〔クルアーンが〕神の許からであればそこには棄却（*naskh*）も——なぜならこれは変説（*badā'*）だから——矛盾する箇所（*mutanāqid*）も曖昧な章句（*mutashābih*）もないはずだ。

答：変説とはひとつの物事を規範対象者に同一の状況において同時に命じ禁じることであって、棄却はそれとは別である。公益は個々人の差によって異なるように時間の差によって異なることもありえるのだ。一見したところの矛盾箇所については一致へ返って、曖昧な章句は確かな章句（*muḥkam*）に戻って〔解釈される〕。

以上で本論考の始めから終わりまで——ただし指導者位^{イマーム}の章を除く⁽⁸⁹⁾——が完了した。神にその豊富なお恩恵に讃美あれ。そしてムハンマドとその一族への祝福を！

（完）

（フライブルク大学博士課程／Doctoral Student, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg）

⁽⁸⁸⁾ ザマフシャリーはこの伝承を *Al-Fā'iq fī gharīb al-ḥadīth* の序文で引用している（*Gharīb*, 1:11）。また同書では「とはいえ」（*bayda*）の用例として *wa-usturḍi'tu* にかえて *wa-nasha'tu* とある伝承が引用されている（*Gharīb*, 1:141）。

⁽⁸⁹⁾ 指導者位^{イマーム}に充てられていたはずの第十章が書写されなかったのは、書写生がザイド派であったからだと考えられる（Schmidtke 1997, 44n73）。イブン・マラーヒミーは *Fā'iq*, 548-630 に指導者論を詳述している。