

アブド・アル・ジャッバールの倫理思想

—タクリーフ論に見る人間の行為と責任—

塩 尻 和 子

1. はじめに

アブド・アル・ジャッバール（935 ?～ 1025 ?）の倫理思想はムウタジラ（学）派の理性主義の伝統に従った理論の一つの展開であるが、そのタクリーフ論は彼の人間論を極めて明確に示していると言うことができる。

タクリーフとは「義務を課す、命令する」などの意味を持つ動詞 *kallafa* のマスダル（動名詞）であり、「義務を課すこと、賦課」などと訳される。宗教的な次元で神と人との関わりにおいてタクリーフが考えられる時、それは単なる義務の表明以上に来世での報償に関わる聖なる領域となる。これについてクルアーンにはつぎのような章句がある。

「アッラーは誰にも、その能力以上のものを負わせられない。（人々は）自分の稼いだもので（自分を）損なう。（Qur. 2 / 286）」

「アッラーは誰にもその能力以上のものを負わせられない (*lā yukallif Allāh nafs^{an} illā wus‘-hā*) (ibid. 2 / 233, 7 / 42)」という言葉は神の聖なる領域であるタクリーフの原則を如実に表している。全知全能なる正義の神は人間にその能力を超えた遂行不可能なことを命令することはない。従って、神の命じるところは人間が責任を持って遂行し得る行為であり、人間の能力の範囲内に限定されると考えられる。タクリーフは神によって人間に行為を課すことであれば、そこには義務を課す者 (*mukallif*) の存在が第一に必要であり、次いで義務を課される者 (*mukallaf*)、課される行為 (*fi‘l kullifa*) がなくてはならない。

「タクリーフはその資質を備えた義務を課すものムカッリフを必要とする。また義務として課す行為が必要であるのと同様に義務を課されるものムカッラフが必要である。(M. 11, p.292)」

「(来世の)褒賞 (*thawāb*) と刑罰 (*‘iqāb*) また、それについての知識 (*‘ilm*) がなければタクリーフは成立しないことを述べなければならない。(ibid.)」

ここで言うタクリーフは神の命令に従うことに対する現世での報償ではなく、来世における褒賞と刑罰にかかわるものでなければならない。言葉の意味上から考えるとすれば、

現実に「義務を課す」権威のある者が下位の者に対して義務を課すというタクリーフが考えられる。従って、タクリーフは本来法学用語である。法の対象となるものは義務を果たす能力のある者の行為であり、この義務を果たす能力のある者をムカッラフと呼び、このムカッラフに義務を課すことがタクリーフ即ち賦課である⁽²⁾。現世的社会的機構の中では、立法上の観点からすれば、人間の行為は神と人、即ち社会・国家秩序との両側面から刑罰の対象となり、義務の不履行や不正は法によって、換言すれば神と人との両側面から裁かれる。しかし義務 (ijāb) や禁止 (tahrīm) を守ることに対して現世では何等の褒賞の対象とはならない。従って、ここで我々が考察するタクリーフは来世での神の報償のみに関わる宗教的なタクリーフである。

「この教示は時には知識を作り出し、また時には導きを明らかにする。従って、我々の一人が他人に対してムカッラフとなることは実際にはない。神のみがタクリーフを支配する。(Muhīt, 1. p.1)」

ここでは義務を課すものムカッラフは神であり、義務を課されるものムカッラフは神の僕たる人間である。現世における人間の行為が来世においていかに判定されるかという終末論的な価値を伴った神の支配として意識される。この終末論的な価値は、来世における人間性の価値 (istiḥqāq)⁽³⁾ の問題として把握されると同時に、現世も来世も通して人間存在のあり方に関わる神の支配として考えられる場でもある。タクリーフの対象となる行為は内的行為 (精神的行為, fi'l al-qalb) も外的行為 (fi'l al-khārij) も共に指すが、具体的な行為に対する具体的な報償をしめすものではない。例として若干の義務的行為が挙げられていることもあるが、アブド・アル・ジャッバルは個々の行為を説明しようとはしない。ある行為が神によっていかに罰せられるか、また、ある善行がいかなる褒賞に値するかということをも具体的に明らかにするのは倫理的な課題ではない。そこで求められるものは普遍性であり、普遍的倫理思想の中でのタクリーフの位置づけなのである。

一般にスンナ派では、タクリーフは神があらゆる被造物に義務を課すことであり、その義務に対しては絶対服従を要請する神の命令 (amr) の表現として考えられる。そこでは人間の義務は唯一の宗教的知識としての啓示に従うことである。普遍的な倫理価値があるとしても、人間はそれを知ることではできず、⁽⁴⁾ 唯一の倫理的価値判断は神の命令によるとされる。従って、スンナ派は神の命令は人間の能力の範囲内に限定されるとするムウタジラ派に反対の立場に立ち、神が人間の能力を超える義務を課すことは可能である⁽⁵⁾ (Milal, p.96) と主張する。スンナ派では、神は人間に何を課そうと全く自由であり、神にはあらゆる可能性があるという立場から、タクリーフは一方的な神の命令として考えられ、義務を果たす能力を持ったムカッラフの責任問題は直接には論じられない。⁽⁶⁾

一方、ムウタジラ派は、前述のクルアーンの明文から、彼らの主張である神義論をもって、神は不可能なことを課すこと (taklīf mā lā yuṭāq) はないと主張する。この観点からアブド・アル・ジャッバールのタクリーフ論においてはムカッラフの責任能力が問われることになり、人間が自主的な行為者として存在することによってはじめてタクリーフが完成すると考えられている。この意味からタクリーフ論は明らかに人間の自由の概念に基づいているとすることができる。換言すれば、彼は神の側からではなく、人間の側からの倫理を追及した⁽⁷⁾と言えよう。

アブド・アル・ジャッバールにおいて、タクリーフは神の絶対権力の表象としてではなく、来世におけるムカッラフの人間存在の在り方即ち人間性の価値の問題として、義務を課される者(ムカッラフ)の側から考えるものである。それは、神の権力や義務、命令という個々の事例を表すものよりも、さらに広く、普遍的でなければならない。ムカッラフの資質やタクリーフを成立させる様々な条件については本稿では扱わないが、タクリーフが表すところはイスラム教徒として、あるいは神の被造物である人間としての在り方そのものである。

2. 行為者としての人間

アブド・アル・ジャッバールの倫理思想は、その究極の目的はムウタジラ派の中心的思想である神義論 (al-'adl)⁽⁸⁾の確立であったといわれる。「神の正義」は神の行為についての主張であり、タクリーフにおける善悪の判断について根拠となる思想でもある。

「神は悪を行うことはなく、それを選ぶこともなく、神にとって行わねばならないことを行わないことはなく、神の行為はすべて善である。(Sh. p.301)」

神が正義であることは神の行為がすべて善であることを示している。神は決して悪を選ぶことはなく、もろもろの悪より超越した存在である。従って、この世に存在する悪は神の手になるものではなく、被造物から生じたものである⁽⁹⁾。悪や不正と言われるものが人間の側から生じるのであれば、人間は「善を命じ、悪を禁ずる」⁽¹⁰⁾聖法の教えに意志的に従って善を選び、悪から遠ざからねばならない。従って、人間は自らの行為を理性をもって選択しなければならず、自らの行為に責任を負わなければならない。そのためには人間は能力があるものとして自らの行為を作り出すことができ、またその行為の善悪を知るものであり、神のタクリーフを受けるものにふさわしく充分な理性の備わった生きた個体でなければならない。

人間は自らの行為を作り出すことができるという「自由意志説」⁽¹¹⁾はムウタジラ派の理性

主義を支える原則であり、アシュアリー派に代表されるスンナ派の主意主義⁽¹²⁾に対峙する思想である。この世に存在するものはすべては神の意志によって創造されたものであり、不正も悪もこの世に存在するかぎり神の意志によって存在するものであると主張するスンナ派⁽¹³⁾に対して、ムウタジラ派は正義の神は不正や悪を意志することはありえないとの立場に立つ。この世に存在する悪は神の意志によるものではなく、被造物である人間によって生じるのでなければ、神の正義は全うされない。従って、ムウタジラ派の自由意志説は「神の正義論」の帰結⁽¹⁴⁾であり、アブド・アル・ジャッバールのタクリーフ論の根拠であるといえることができる。タクリーフの場においては人間の自由意志は当然の原則であり、人間が自由意志を持ち、能力があり、知るものであり、知覚するものであることによってはじめて義務や責任の所在が明らかとなる。この意味において、ムカッラフとは自らの行為に責任をもつ人間を表す言葉となる。

従って、アブド・アル・ジャッバールの人間論は、人間は自らの行為を作り出すことはできないとするスンナ派の主張に対して、人間は与えられた能力と意志によって自らの行為⁽¹⁵⁾を作り出すことができるという立場を明確にするものである。ムカッラフとしての人間は「生きていて、能力があり、知るものであり、意志するもの」でなければならない。

アブド・アル・ジャッバールの人間論は彼が師と仰ぐジュッバーイーとアブー・ハースム⁽¹⁶⁾に従っている点が多い。師たちは次のように言っている。

「生きていて能力のあるものは、他のすべての動物と区別される特別な構造 (al-binyah al-makḥṣūṣah) に組み立てられた個体 (shakhs) であり、命令や禁止や非難や賞賛が適用されるものである。(M.11, p.311)」

彼はこの師たちの見解に補足を加えている。

「たとえ人間が要因によってのみ生きて能力があるものであってもである。しかし、これによって制限を受けることはなく、またその他のものが何もなくても、生命 (ḥayāt) のあるもののみが生きている総体 (jumlah al-ḥayy) として確立されるのである。(ibid.)」

生きていて能力のある人間はその構造から他のあらゆる動物と区別される。それは人間が「それ自体に在る」神の在り方⁽¹⁸⁾とは根本的に異なって、「要因」⁽¹⁹⁾によって存在するものであるとしても、人間と動物との区別は歴然としている。しかし、その後述べられている「これによって制限を受けることなく」「生命あるもののみが生きている総体として確立される」ということは、ムカッラフとしての人間の在り方を説明する場合には不必要と思われるが、アブド・アル・ジャッバールが人間を何よりも「生きているもの」として把握する立場が強調されていると考えられる。人間を「生きている総体」と定義するため

には、何よりもまず人間は生命を持つものでなければならない。

一般にムウタジラ派は人間について精神と肉体の分離を考える傾向が強い。特にギリシャ思想の影響を強く受けた中期の学者に多く、人間とは感覚的な肉体ではなく、精神的な存在であるとする主張が見られる。⁽²⁰⁾しかし後期に属するアブド・アル・ジャッバールは人間を実体的に総合的に把握したとすることができる。

彼は人間を生きている総体 (jumlah al-hayy) と把握し、なによりもまず生命の存在が生きている総体の第一条件と見なしている。従って、たとえば精神は生命のあるものに起こる時に精神本来の特性を表すのである。

「われわれの主張において求められることは、生きるもの (hayy) はそれに宿る偶有 (としての生命) がなくては、また、それに起こる精神がなくては生きているものとはならないということである。また、(偶有と精神の) 二つを共に生命と呼ぶことである。(M. 11, p.338)」

「なぜなら、生命とは、それによって生けるものとなるという意味を表現するもの (‘ibārah) であり、精神・血・(身体的) 構造 (binyah) が共に必要であるとしても、血や構造によって (のみ) 生けるものとなるのではないごとく、精神によって (のみ) 生けるものとなるのではない。(ibid.)」

アブド・アル・ジャッバールにおける人間は何よりも「生命」によって生けるものであり、肉体の諸器官と精神が共にあって構成される統一体としての総体 (jumlah) である。従って、人間が自らの行為を作り出す能力があるものであり、それを作り出す仕方を知っており、一定の方法でその生成を意志できるものでなければ、神は人間に義務を課すことはない。そこで、われわれは、タクリーフの場においてムカッラフとしての人間の存在の在り方を考察しなければならない。

「僕 (‘abd) が行為するもの (fā’il) として、また、能力あるもの (qādir) として定まった後でなければ、至高なる神の行為における判断様式について論じられない。なぜなら、神の正義 (al-‘adl) についての問題はわれわれが現象界に見付けだす行為の悪や善について構成されるからである。⁽²¹⁾ (M. 11, p.60)」

タクリーフが成立するためには、神の僕たる人間が自主的に行為をなし、その行為をなす能力があるものと考えられなければならない。またそのことが人間に対する神の行為を論じる上での条件とならなければならない。即ち、神の正義を証明するためには、人間が単なる動物の一種ではなく、自主的な行為者 (fā’il) として存在しなければならない。

この観点から、アブド・アル・ジャッバールは人間を指すのに一般的な用語インサーン (insān) を用いることに批判的である。

「この章では、彼（人間）をインサーンという表現では表さない。なぜなら、天使も、そのようには言われぬのに、ムカッラフとなるからである。（M.11, p.309）」

人間は動物の一種としてのインサーンという言葉で呼ばれるのではなく、自ら行為者となる存在であり、それ故に責任を負うことのできるものとして他の動物から区別されることが強調されるのである。アブド・アル・ジャッバールにとってインサーンとは動物のある種を示す単なる名称であり、神の義務を遂行する能力を持ち、来世での賞罰に相当するムカッラフを表す言葉ではないと考えられるからである。神のタクリーフの対象となるものとして、人間はここでは天使と並列される。それはムカッラフたる人間が他の動物と区別されるために、特別な形態 (ṣūrah) と構造 (binyah) を持った生きている総体 (jumlah al-hayy) として把握されるからである。ムカッラフとしての人間は、能力のある生きているものの総体として、自主的な行為者でなければならない。

そこで、人間がムカッラフとなるための条件としてアブド・アル・ジャッバールは次の3点を挙げている (M. 11, p.367-375)。

- (1) 人間に自主的な能力があること (yajib an yakūn qādir^{an})
- (2) 命じられた行為を道具を用いて行いうること (yajib an yakūn mumkiñ^{an} bi-l-ālāt min fi'l mā kullifa)
- (3) タクリーフが正しく行われるためには理性と知識が必要とされること (hājah al-mukallaf ilā al-'aql wa-l-'ilm li yaḥsun taklīf-h)

まず(1)について見よう。

人間がムカッラフとなるためには、自らの行為を作り出す能力がなくてはならない。既にタクリーフの定義で明らかにしたように、ムカッラフの能力を超えるタクリーフは悪である⁽²²⁾。そこで能力は行為に先行して行為者に備わっていなければならない。ムカッラフに課された行為がそのとおりに遂行されるためには、その行為遂行の前にムカッラフは能力があるものでなくてはならない。

(2)について、

課された行為の遂行に対して能力があるムカッラフは、それを遂行するに際して道具 (ālāh) あるいは手段を必要とすることがある。人間は課された行為を遂行するためには、その行為の前に能力が備わっていなければならないが、そのことは同時にムカッラフが行為の前にそれに必要な道具や手段を与えられているか、あるいはそれが得られる可能性があるかのどちらかでなければならないことを示している。

(3)について、

(1)と(2)はムカッラフが自主的な行為者でありうるか否かに関わる条件と言うことができ

よう。従って③に行為者の責任の有無を問う条件が示される。そこで、人間は何を課されたのか、それがいかなる性質のものか、またいかにして他のものと区別するのかなどについて知るもの（‘ālim）でなければならない。

「ムカッラフは課されたことについて知るもの（kawn-h ‘ālim^{an} bi mā kullifa）であり、あるいは課されたことが課されたとおりの方法で（‘alā al-wajh alladhī kullifa）実施されることが可能であるなら、それについての知識を得ることが可能とされるものでなければならない。（M. 11, p.372）」

タクリーフが成立するためには、前述の2条件に加えて人間は課されたものについて知るものでなければならない。課されたことの本質を認識することができないなら、行為者としての責任は問われないことになり、タクリーフは成立しないことになる。

ここで一つの反論が紹介される。現象界では義務遂行の方法について何らの知識がなくとも偶然の一致という方法で（‘alā jihah al-ittifāq）行為を為すことができることがある。ムカッラフが知るものであることは必ずしも必要条件ではないのではないか、という疑問である。これについては次のように答えられる。即ち、その行為が義務として課されている（wājib ‘alay-h）のか、要請されていることか、あるいは悪である（qabīh）のかということは行為の仕方（kayfiyah）についての知識によって知らなければならない（ibid）。

行為の仕方についての知識（‘ilm-h bi kayfiyah-h）とは単に行為の方法論のみを指すものではないと思われる。ここではアブー・フザイルの「人間はその仕方（kayfiyah）を知っている行為についてのみ作り出すことができる（Maq. p.402）」に見られるような、人間に可能な行為を論じる際の行為の仕方のみを語るものではない。アブド・アル・ジャッパールは「仕方」という言葉の中に行為そのものの持つ意味、行為の性質やそれについての判断を含ませた総論的な「行為の仕方」についての知識を想定したものと言うことができる。なぜなら、これに続けて彼がタクリーフによって明らかにされる来世での人間性の価値について言及するからである。行為の仕方について知ることは、その行為の特性について、またその特性が意味するところについて知ることであり、行為者の責任を問う基準でもある。従って、次のように言われる。

「このことが必要なのは、タクリーフによって目的とされることは褒賞（thawāb）に値すること（istihqāq）⁽²³⁾であるからに他ならない。即ち、ある方法によって行為の遂行を意図するのでなければ、その行為によって褒賞に値することはできないのである。もしその行為が悪であれば、その悪の故に行わなかった時にのみ褒賞に値する。（ムカッラフが）課されたこととその特性（ṣifah-h）について知るものでなければ、

このようなことは意図することができない。(ibid. p.372)」

タクリーフの終極の目的は来世における人間性の価値の実現である。換言すれば、来世における報償が明らかにされる場である。従って、行為の仕方についての知識はその行為が善か悪かということについての知識ともならなければならない。

知識は、従って、行為の善悪の判断の条件となる。行為者にその行為についての知識があるか否かということが問われるのである。

「……………その(行為)に関する知識については……………悪について行為者(fā'il)が、それをそのようなものとして知るか、あるいは知らないかが問題である。われわれはただそれについての知識があるか、あるいは、それについての知識が可能であるか、ということ、(行為者)が非難に値するか否かについての条件とするのみである。(M. 6 a, p.82)」

従って、偶然の一致によって課された行為が課されたとおりの方法で遂行されたとしても、タクリーフは成立したことにはならない。意識のない者や眠っている者が何も知らないまま義務行為を遂行しえたとしても、彼らは来世での価値を問われることはありえない。²⁴ タクリーフが成立するためには、行為者は課されたことについての十分な知識を持つものでなければならないからである。

人間がムカッラフとなるための第3の条件には、いま一つ理性('aql)が挙げられている。理性とはアブド・アル・ジャッバールによれば「個々の知識の総括を表す表現である('ibārah 'an jumlah min al-'ulūm al-makḥṣūṣah) (M. 11, p.375)」。理性がムカッラフに備わっている時、探求(nazar)や推論(istidlāl)や、課されたことの遂行(qiyām bi adā' mā kullifa)が可能となる。

ムカッラフとしての人間は知識によって知るものでなければならないが、そのためにはその知識を導くものとしての理性がなくてはならない。理性が備わっているのはじめてムカッラフは課された行為がいかなるものか具体的に知りえる。アブド・アル・ジャッバールによって「個々の知識の総括を表すもの」とされる「理性」が人間に備わっていなければタクリーフは成立しないのである。従って、ムカッラフとなる人間は本来理性的('āqil)でなければならない。人間の理性がタクリーフの遂行に際して十分に成熟した水準にあることは「理性の完成(kamāl al-'aql)」と呼ばれる。

元来、理性中心主義はムウタジラ派の伝統である。前述のジュッバーイーは、人間はその理性が完成され、理性の完成に伴って神についての知識を獲得するだけの力のある者となるまで義務を課されることはありえない(Maq. p.481)と述べている。また、比較的初期の学者アブー・フザイルにも、人間の成人ということは理性の完成による以外にはない

(ibid. p. 480), という見解が見られる。そこでは理性とは、人間がそれによって自己と他を、天と地を区別する必然的な知識である、とされる。

アブド・アル・ジャッバールの人間論はタクリーフの場における人間が自分の行為を作り出す能力があり、それを作り出す仕方を知るものであり、その行為の生成を意志する生きた総体 (jumlah al-hayy) でなければならないことを明らかにしている。人間が自主的な行為者として確立されてはじめて義務を義務として遂行することができるものとなるのである。

3. 理性——倫理的普遍性の原理

神のタクリーフを受ける人間には知識 ('ilm) が必要であり、知識によって善悪の判断をし、課された義務の義務性を知ることができるものであることは既に見た。しかし、知識は理性があつてはじめて正しく実現される⁽²⁵⁾。

「すべての行為を遂行するためには理性が必要である。なぜなら (行為者が) 理性あるもの ('āqil) でなければ、褒賞 (thawāb) や刑罰 ('iqāb) に値するという様式において行為を遂行することができないからである。(M. 11, p.375)」

タクリーフは人間がムカッラフとなるために十分に理性的でなければ成立しない。行為者としての人間に、課された行為とその性質、それを行う仕方などについての知識がなければ人間はムカッラフとなることはできない。そして、その知識を支える理性が欠けているなら知識はその働く場を持たないことになり、タクリーフを通して実現される来世の報賞に関わるものとなることはできない。理性と知識はムカッラフの存在にとって分ち難く結び付いている必要条件である。

われわれが一般に「理性」と訳している 'aqil には様々な意味が含まれている⁽²⁶⁾。言語学的な 'aqil の原義は「つなぎ止めること」であり、駱駝をつなぎ止める綱の意もある。これについてアブド・アル・ジャッバールは次のように説明する。

「'aqil とは2方法によって次のように表される。その1は、その人の心 (nafs) が自然の欲求ではあるが、彼の理性においては悪と見なされること (muqabbahah) を望む方向へ進まないように制止するものである。この意味に類似するものは、駱駝を思い通りに動き回らせないための綱 ('aqil) である。その2は、それによって、理解 (fahm) と推論 (istidlāl) に関わる他の知識 (sā'ir al-'ulūm) を確立させるものである。理解と推論に関わる他の知識の確立 (thabāt) が要求されるという点で、それは駱駝の係留 (thabāt) のために必要とされる足縄 ('iqāl) に比べられる。(M.

この説明から ‘aql には二つの働きがあることが理解される。人間の自然な本能的な衝動や欲求について判断し、内的反省において悪と見なされる方向へ進まないように制御する力となる働きと、理解と推論を導き、探求や思考を可能とする知識を確立させ、正しい目的を見失わないようにさせるもの、とすることができる。従って、‘aql とは、

「個々の知識の総括 (jumlah min al-‘ulūm al-makhsūṣah) の表現であり、ムカッラフにこれが生じる時、探求、推論、課されたことの遂行が可能となる (ibid. p.375) 』ものである。ここで言われている「個々の知識の総括」とは、タクリーフの場で全体的な真理を明らかにし、ムカッラフが知るべき具体的な知識を総合的に支えるものとして想定された表現であると考えられる。人間がムカッラフとされるためには ‘aql がなければならぬ。たとえその他のものが欠けていても ‘aql があるもの (‘āqil) であれば、人間は正しい認識を確立するものとなる。このような ‘aql は実体 (jawhar) でも道具 (ālah) でも感覚 (ḥāssah) でも力 (qūwah) でもない (ibid.)⁽²⁷⁾。人間にそれが備わっていなければ物事を正しく知ることはできない。しかし、人間は自らの力で ‘aql を獲得することはできない。‘aql は、人間が知るものであるための知識、能力があるものであるための能力などと同様に神から直接与えられたものである。タクリーフを受けるムカッラフが課された義務を正しく行いうる ‘āqil となるために、具体的な行為に関わる認識を得るための「要因」と考えることもできよう。

従って、アブド・アル・ジャッバールにおいては、理性 (‘aql) はムカッラフとしての人間に義務意識をもってその行為を決定させるものである。タクリーフに関わる倫理的意味を帯びた「理性」ということができる。「‘aql は確信 (i‘tiqād) に属する (Sh. p.90)」ということは、ムカッラフたる人間は理性によって物事の善悪を判別することができ、神の意志を知ることができ、自らの行為を神の意志に従って律する上での確信を持つことができるからである。この観点から ‘aql は極めて実践的な理性であり、良心や良識の源泉であり、倫理的原理であるとも言えることができる。

人間の理性がタクリーフの遂行に際して十分に成熟した水準にあることが「理性の完成 (kamāl al-‘aql)」と呼ばれることは既に見た。アブー・フザイルは理性の完成をもって人間がムカッラフとなるにふさわしく成人したと見なしている。この考えはアブー・フザイルだけでなく、ムウタジラ派に一般的なものであると思われる。⁽²⁸⁾ アブド・アル・ジャッバールも次のように述べている。

「理性の完成 (kamāl al-‘aql) によって、悪と見なされるもの (muqabbahāt) や善と見なされるもの (muḥassanāt) や義務 (wājibāt) が知られる。また不正の悪で

あること (qubḥ al-zulm) や恩恵に感謝しないこと (kufr al-ni‘mah) や嘘 (kadhib) など何等の益もなく害悪を防ぐこともないものについても知ることができる。(M. 11, p. 384)』

理性の完成⁽³⁰⁾によって人間は何が悪であり何が善であるのかという普遍的な倫理的判断ができるものとなる。従って、人間を取り巻く周囲の事物を知覚する際に、知覚の対象が何であるか、それがいかなる物体であるのか、集合体 (mujtami‘ah) であるのか単一体 (muftariqah) であるのか (M. 11, p. 383), などについて正しく判断するために理性の完成が求められるのである。知覚の対象 (mudrakāt) に理性の完成に関わるものがない場合、その事物についての知識が理性あるもの (‘āqil) に生じることはない (ibid. p. 380) と言われるのはこのためである。従って、「個々の知識の総括」と表現される理性はタクリーフの条件となる。

「この総括 (jumlah) が生きているもの (ḥayy) に生じるなら、彼は理性あるものとなり、その他の諸条件が整えば神がそのタクリーフを良しとする。この知識 (‘ulūm) は、そこでのみタクリーフが可能であるという観点から (特別の) 用語として『理性の完成 (kamāl al-‘aql)』と呼ばれる。(M. 11, p. 386)』

このように理性の完成はタクリーフの場におけるムカッラフに必然的なものであり、それによって人間がムカッラフとなる条件の一つを満たされることになる。それは理性の成熟によって、人間に課されたことについての正確な認識と、自らの行為の善悪についての判断ができることである。即ち、人間が理性の働きによってその行為を選択し、自己を制御し、神の意志に従うという道徳的規範を実現する責任ある主体となるが故に、タクリーフにおいて賞讃と非難が明らかにされるのである。人間が理性によって自らの行為に責任を持つものであってはじめて神の正義 (al-‘adl) が正しく理解される、という立場である。

4. 啓示と理性

理性主義の伝統に立つムタジラ派の学者としてアブド・アル・ジャッバールが理性に極めて重要な役割を与えたことは当然であるが、イスラムの教えを信仰するものとしては啓示をどのように位置付けたと見るべきであろうか。一般的にスンナ派では啓示は絶対服従を要求する神慮であり、人間の理性はただそれに服従するのみである⁽³¹⁾。理性による推論や判断では啓示を理解することはできず、すべては聖法 (al-shar‘) によって決定される、と主張されている⁽³²⁾。

このようなスンナ派における啓示の絶対優位性に対して、アブド・アル・ジャッバール

は理性第一主義の立場に立ちつつも、啓示と理性の間の矛盾を否定し、両者の融和を図ろうとする。即ち、タクリーフにおいて、人間のなすべき義務と、神がそれを義務として課すことは、啓示によって教示されるが、理性によっても正当化される。啓示によるか理性によるかということは、知識を得る上で方法論的相違と考えられ、その結果、判断の内容が相違することは有り得ない。啓示によって悪とされることは、たとえその生起する方法において異なっていたとしても、理性によって悪とされることと相違はない (M. 6a, P53) と主張し、さらに次のように説明される。

「啓示はこれらの行為の性質について、われわれが理性によってそれを知っておれば、それが悪であるか善であるかということを経験したであろうその性質を明らかにするのみである。なぜなら、もしわれわれが理性によって、礼拝にはわれわれに多大な利益があり、礼拝はわれわれに義務行為 (fi 'l wājib) を選ばせ、(その結果) 礼拝によって褒賞 (thawāb) に値するものとなるように導くことを認識するなら、われわれは理性によって礼拝が義務であることを知るだろう。(ibid P. 64)」

「従って、啓示は事物の悪であるか善であるか (の判断を) 必要としない。ただ啓示は、理性がするように明示 (dalālah) という方法によって行為の性質のみを明らかにし、神こそが判定者 (hākim) であるとの立場から、神の命令と他のものの命令とを区別する。(ibid)」

この説明によれば、啓示はある命令が真に神の命令であるか否かについて明らかにし教示する役割を持つが、事物についてその善悪の判断を下すものではなく、ただその性質や状態を明示して人間を導くのみである。礼拝 (ṣalāt) のような儀礼的行為 ('ibādāt) は啓示によって明示されるが、その明示されたものに対しても理性によって正しく認識することができる。従って、事物についてその善悪の判断を行うのは理性であり、啓示は人間に対してすでに決定された判定を下す役割は持っていない。⁽³³⁾

理性によって認識される義務と、啓示によって教示される義務との間に相違はないという主張は、さらに進んで、啓示を知らないか、あるいは受け入れない異教徒や不信仰者でも、理性によってある程度までは正しく義務を知ることができると説明される。啓示による禁止と禁止する主体である神について知らない異教徒も理性によって不正 (zulm) の悪であることを知るものであり (Sh. P. 311) , 従って彼らにも義務を課すことは可能である (M. 11, P. 226, 249) とされる。

事物の性質や状態はそれが人間の側から生じたものであれ神からもたらされたものであれ、その判断に相違はないからであり、事物の性質を決定する諸原因や諸要因は行為者が変わることによって変わることはないからである (Sh. P. 311) 。即ち、倫理的価値は神

から派生し、事物に内在する自然の性質として現れるが故に「神の正義についての問題はわれわれが現象界に見付けだす行為の悪や善について構成される (M. 11, P. 60)」⁸⁴⁾とされるのである。この主張はさらに次のように説明されている。

「従って、義務 (wājib) は、理性によっても啓示によってもその範囲は変わらない。なぜなら、両者の (相違の中で) 最大のものは、それが義務であること (wujūb) について知るための二つの様式であるということにすぎない。従って、両者の相違は、義務に、またその要因に影響を与えない。・・・義務の義務性を知ることは理性にとっては第一義的であり、換言すれば、義務が義務であることを提示するものが理性によって知られるということである。従って、知識によって知られる義務 ('ilmī) が啓示によって義務であることが知られるものに対して異なっているとす必然性はない。(M. 6a, P. 47)」

理性と啓示は義務的なことの義務性を知るための二つの様式であり、一方は理性によって、他方は啓示によって知られるとしても、義務の範囲・性質・状態などに相違はない。従って、様式の相違が義務を義務とする要因や原因に影響を及ぼしてそれを変化させることは有り得ない。理性と義務との関係は、理性によってまず第一義的に義務である性質が知られることであり、次に、義務の義務である性質を証明しているのは何かということが知られることである。即ち、理性によって、また理性による推論によって、啓示が明示する義務についてのすべての知識に到達することができるのである。

義務を課される人間ムカッラフにとって、理性による知識が第一義的なものであり、理性によって義務の義務であることの正当性が明らかにされる。啓示は単に理性による知識によって知られること的事实を告げ知らせているにすぎない。従って、理性から見て明らかに悪であることが啓示によって善とされることは有り得ないことである。しかし、また、次のようにも言われる。

「義務として課される事柄 (al-umūr al-mūjabah) に従う判断には (啓示と理性との間に) 特別な区分 (ikhtiṣāṣ) はありえない。また、われわれが語ったことについても、たとえ、啓示によって知られること (shar'ī) の性質が信者の状態の相違の程度に応じて異なったり、彼らの状態によって導かれる利益に応じて異なったりすることがあるとしても、また、理性によって知られること ('aqlī) に (同様の) 相違があるとしても、啓示による行為と理性による行為との間に区別はない。(M. 6a, P. 123)」

アブド・アル・ジャッバールは、理性で知り得ることと啓示によって示されることの間には矛盾はないとしつつも、ここではじめて譲歩らしき態度を表明する。人間は、啓示が明

示す義務について理性によって全く異なることなく知ることができる、とする主張の一角がここで崩されている。善悪の判断の中にはその独自の性質を通して理性によって知られるものと、聖典によってのみ知りうるものがあり (ibid. P. 58)、善き行為とされるものにも啓示によってはじめて教えられるものがある (ibid. P. 37)。これらの説は、理性によってすべてが知られ、その内容は啓示の教えと矛盾しないということを主張するあまり、それによって啓示の優位性が破られるのみならず、啓示の必然性も否定されるに至る危険を防ぐために掲げられた説明であろうと思われる。

アブド・アル・ジッパールはさらに、行為の中には理性の力が及ばないものがあり、理性の判断に従って行為をなせば、逆に悪に近付いてしまうことになる (Sh. P. 564)、と説明する。このような、理性の判断の及ばない行為については、神はその判定を教示し、または、直接教示することができない場合には使徒ムハンマドを遣わして人間にそれを知らしめるのである。

ともあれ、アブド・アル・ジャッパールは行為の中には理性の力の及ばないものがあることを強調し、それらの行為は理性によらず啓示によってのみ知られるとすることによって、啓示と理性を同等に置くという原則を護ろうとしたものと思われる。したがって、彼の立場は以下の二つの主張に要約される。

「至高なる神が理性ある人々に既に義務を課している (kallafa) こと、また、その義務は理性の側からと啓示の側からの (双方から) 課したと言われていることについては、われわれの主張は変わらない。なぜなら、この説が (表そうと) 意図しているところは、至高なる神が、義務として (wujūb) また、勧告 (nadb) として (人間に) 知らしめた行為を意志し、またそうするように導いたことであり、神がかく意志したことが啓示の側から知られるのと同様に理性によっても知られることを妨げるものではない。(M. 11, P. 299)」

そして、

「理性において、ある行為が正当か不当か判別できない時にのみ、神はこれらの行為の性質から (判定して) それをわれわれに知らしめるために使徒を遣わしたのである。(Sh. P. 565)」

しかし、実際には、こうした意図にも拘わらず、ムウタジラ派の学者としてアブド・アル・ジャッパールにおいても、啓示が理性を補完するものとして扱われていることは否めない。理性によっては知ることのできない、判断することのできないことについてのみ啓示は必要とされる。それ以外のことについては、啓示によって教示されることと理性によって得られる判断は常に一致し、従って、人間は理性による判断を第一義的に考えて行為

をなせば良い、ということになる。啓示された法（al-shar‘）による倫理的判断と、人間に自然に備わっている理性による判断とは矛盾しないとされるからである。

以上の考察から、タクリーフに関わる知識は、第一義的に理性によって得られることが明らかとなった。従って、ムカツラフとしての人間は理性の完成（kamāl al-‘aql）によって義務的なことの義務性（wujūb al-wājib）を正しく理解し、判断することができるものとなる。アブド・アル・ジャッバールにおいて啓示は倫理的指導や指示を与えるという意味において重要ではあるものの、極めて限定されたものと言わざるを得ない。

しかし、ここで注意しなければならないことは、ムカツラフたる人間が能力があるものであり、理性を持ち知識を得ることができる自主的な個体として、生きている総体（jumla al-hayy）と表現されるとしても、そこに働く創造者としての神の意志が必要とされることである。ムウタジラ派の理性主義は、神の意志と対立するものとして理性を考えるのではなく、人間の理性も神の全能の支配の下にあると考えられる⁽³⁵⁾。この観点から、人間に自然に備わっている理性は人間の意識に義務を作るものと考えられる。事物や行為の状態を理解し、それに独自の性質を知り、善か悪かの価値判断をすることによって義務の義務であることを認識する、という理性の働きによって「義務意識」が作られる。人間の中に生じた義務意識が現実化され、実際に行為が遂行されるのは、神の意志によって義務が課されるからである。従って、タクリーフが成立するためには、人間理性による義務意識と神による行為の賦課がなくてはならない。

タクリーフに関わる知識は第一義的に理性によって得られる。しかし、義務を課すると、賦課（タクリーフ）は神の意志であり、来世における報償によって実現される神の聖なる領域なのである。人間の心の中に義務を作るものは理性であり、その義務を義務として課すものが神である、ということができる⁽³⁶⁾。

アブド・アル・ジャッバールのタクリーフ論においては、人間はまず自主的な行為主として定義される。タクリーフを受けるに値する人間は十分に成熟した理性の働きによって義務的なことの義務性を認識し、自己の内に義務意識を持つことができる。人間の心に生じる義務意識は神による義務の賦課、タクリーフをまっぴらしてはじめて具体的に実現される。これは彼が人間の理性に倫理的普遍性の原理を置きながらも、イスラム教徒の一人として全知全能の超越神の支配を強く意識していたことによるものと思われる。終末論的なタクリーフの構図の中であって、人間は理性あるものとして造られているが故に、本能的欲求を超えることができ、従って善悪の判断を正しく理解することができるものであり、義務を認識することができる。既に見たように、人間が自主的に行為をなし、理性の判断に従って行為を選択する能力があるものであるという定義の背景にはムウタジラ派の神義論が

ある。換言すれば、神の正義はアブド・アル・ジャッバールの倫理思想の源泉であり、理論的根拠である。

従って、タクリーフは、神と人間との、ムカッリフとムカッラフとの直接の関わりが明示され、神の支配を通してムカッラフたる人間の責任が問われる場であるということができる。

(註)

- (1) ムウタジラ (学) 派に共通の方法論は「不可知界についての論証にはこの世の推論を用いる (istidlāl bi-l-shāhid 'ala-l-ghā'ib)」というものであり、G. Hourani は「同派の倫理論は人間に自然に備わった理性によって、原則的に神と人間の双方の行為の価値が知られうるところに理性主義と言われる所以がある ("Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism", *Int. J. Middle East Stud.* 7. 1976. London. p. 59)」としている。
- (2) イスラム法ではタクリーフは「人間に、実行、あるいは実行しないこと、あるいは実行するかしないかの選択のいずれかを求めるもの」としての判断であり、人間の行為のあらゆる分野にわたる法的判断として示される。cf 中村廣治郎訳『イスラムの法』東京大学出版会、1984年、pp. 133~138
- (3) 「・・・にふさわしい、・・・に値する」を意味する istaḥaqqā の動名詞であるが、タクリーフは現世での人間の行為に対して来世においてふさわしい報償が実現されるという、終末論的な人間性が明らかにされる場であり、その人間性にふさわしい価値が具現する場であるという意味から istihqāq を「人間性の価値」と理解する。cf. M. 11, p. 504
- (4) スンナ派の主張は「行為の善悪はすべて神が定めたことによる。行為自体は平等であり、それ自体に善悪の性質はない・・・ (al-Jurjanī, *Sharḥ al-Māwaqif*, 8. p. 184)」に代表される。また、「たとえ事物に内在する善悪の性質があるとしても、それ自体の内部にとどまり、倫理に即したものはならない (al-Rāzī, *Kitāb al-Arba'in*, p. 249)。」すなわち行為の善悪は神の命令と禁止によって、換言すれば聖法によって決定されるという立場である。
- (5) スンナ派の中でも初期のアシュアリー派にこの傾向が強い。cf. D. Gimaret, "Dieu Veut - Il les Actes Mauvais ? (2)", *Studia Islamica*, 41., 1975, Paris, pp. 72~92
- (6) スンナ派では人間の責任は人間存在に関わるものとしては考えられず、アル・アシュアリーのカズブ説 (行為の獲得説) に代表される神の全能と人間の与えられた能力との関わりにおいて辛うじて保持されているに過ぎない。cf. L. Gardet, *Dieu et la Destinée de l' Homme*, 1967 Paris, p. 120.
- (7) 人間の側からということは、理性に基づく倫理が普遍的な価値を有しているという確信によるものであり、A. N. Nader はこれについて自然法概念の萌芽が見られるとしている。即ち、ムウタジラ派にとっては「自然法」は理性によって直接得られ、何ものにも影響を受けない不変不動の価値であり、人間の道徳上不可欠の真理である (*Le Système philosophique de Mu'tazila*, Beyrouth, 1956, p. 299)。従って、自然法への反抗は絶対的な反抗となるが、啓示された法は自然法に欠けている宗教的かつ実践的なことについての規定であり、これに従わなくとも罪人とは言われないと説明される。cf. al-khayyāt, *Kitāb al-Intiṣār* P. 29. 同派の学者の中には哲学的な宇宙の永遠の法を想定する者もいるが (cf. Maq. p. 356), アブド・アル・ジャッバールはむしろ人間の理性的な存在そのものが被造物としての在り方であるという立場に立っているということができる。
- (8) 神義論はムウタジラ派の 5 大原則 (al-Uṣūl al-Khamsah) の第 2 に来る主張である。第 1 は神の唯一性 (al-Tawḥīd) であり、その他の 3 原則 (第 3, 天国の約束と威喝, 第 4, 中間の

- 立場、政治的中立性を示す、第5、善行を命じ、悪を禁じること）はすべてこの二つの原則から導き出される。cf. A. N. nader 前掲書 p. 220
- (9) cf. Maq. pp. 247～248, M. 11, p. 60, 悪や不正が常に被造物の側から生じるということは原罪の観念を意味するものではなく、あくまでも自主的な行為の結果として悪が生じることを意味する。これは悪魔について考える場合と同様であり、悪魔（イブリース）も被造物の一つであるが、結果として悪を選んだと説明される。cf. Muḥiṭ. p. 292, Sh. p. 456.
- (10) 5大原則の5番、勸善懲悪の思想であり、道徳的な立場を示す。
- (11) クルアーンに描き出されている神の絶対的全能から推論される決定論に対して、人間に自由意志を認めたのは Ma'bad al-Juhanī (d. 699) を創始者と想定されるカダル派である。同派にあっては自由意志とは行為を創造する自由ではなく、行為を選択する自由であった。ムウタジラ派は、これにさらに積極的な意味を与えて、人間が自己の行為を創造するという「行為の創造者」であると主張するに至る。cf. Milal. p. 47. Maq. p. 195.
- (12) G. Hourani はスンナ派の主意主義を「神的主観主義 (theistic subjectivism)」と呼んでいる (*Islamic Rationalism*, Oxford, 1971. p. 12)。ムウタジラ派はスンナ派を決定論者 (ahl al-ithbāt) と呼ぶ。
- (13) cf. Maq. p. 201, 291, Milal. p. 96. Sh. p. 474
- (14) cf. Ḥusnī Zaynah, *al-'Aql 'inda-l-Mu 'tazilah*, Beirut. 1980. p. 145. ムウタジラ派の「神の唯一性」論はクルアーン創造説を導き、「神の正義」論の結果は人間の自由意志の主張となったと言われる。
- (15) 人間に自主的な能力があることは、人間が神から与えられた生成された能力によって自主的な行為主となることを意味する。意志も同じ意味に考えられる。Hourani 前掲書 p. 58.
- (16) Abū 'Alī al-Jubbā'ī (851～919) バスラ学派の後期を代表する学者。スンナ派の大学者アル・アシュアリーはスンナ派への転向の前に彼に師事していた。cf. *Encyclopaedia of Islam*² II, pp. 569 - 570.
- (17) Abū Hāshim (?～973) アル・ジュッバーイーの息子。cf. *Encyclopaedia of Islam*² II, p. 570.
- (18) 神の唯一性の主張から神の属性は「それ自体で (li dhāt-h)」あるいは、「それ自体にある在り方によって (li mā hūwa 'alayh fī dhāt-h)」存在すると考えられる。その存在の実現にはいかなる要因も必要としないという在り方が想定される。cf. R. Frank, *Beings and their Attributes*, Albany, 1978.
- (19) *ibid.* p. 93. あるものが生成する際にその実現への根拠となるもの、事物が存在したり、存在しなかったりするという客観的な可能性から出てくる特別な性質の現実化を決定するものである。Muḥiṭ. p. 41, Sh. p. 98. J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech*. Leiden, 1976. p. 156.
- (20) cf. Maq. pp. 329～337, 404～405, 445. Milal. p. 55, 67, 75.
- (21) 注1参照。この点についてスンナ派からは神と人間とは同一の基準で論じることではできないと非難される。
- (22) クルアーン 2/233, 2/286 の明文よりムウタジラ派では人間の能力を超えるタクリーフは悪であると定義される。注5参照。
- (23) 注3参照。
- (24) cf. M. 11, p. 502. M. 6a, pp. 82～83. 意識のない者から起こる行為は行為そのものに対する善悪の判断はできるが、行為主は非難にも賞賛にも値しないとされる。
- (25) 理性は知識を支える原理であるとする立場である。A, N, Nader, 前掲書 p. 299. Nader もムウ

タジラ派にとっては理性によって知られる自然法的な客観的倫理判断が人間の行為についての不可欠の真理であると見なし、理性原理を倫理律の原則と考えている。

- (26) 'aqlについてNaderはraison, Petersはintuition, Houraniはreasonと訳している。intelligence, intellect, intellectual powerなどと訳されることもある。
- (27) アブー・フザイル(751～849)の「理性とは自己と他とを区別する知識であり、知識を獲得する力であり、感性とも呼ばれうる(Maq.pp. 480～481)」という説が否定される。理性は道具や力や知識ではなく、あらゆる知識を支える原理であるという意味で「個々の知識の総括」と呼ばれるとする立場である。
- (28) cf. Sh.p. 90. 理性は人間が理性あるものとなるために神から直接与えられるものである。従って神自身は決して'aqilとは呼ばれない。与えられた理性をいかに用いるかというのは人間の決断にかかっていることであり、同時に自由な決断は理性の働きによって成立する。「与えられた理性」ということは被造物としての人間の在り方に関わることである。
- (29) Maq. pp. 480～481.
- (30) J. R. T. M. Peters, 前掲書 p. 55, Sh. p. 55.
- (31) L. Gardet, 前掲書 pp. 80～32, 128～129.
- (32) 注4参照。al-Ash'arī, *Kitāb al-Luma'*, § 171. 神は実際には善である行為を悪とするともできると主張される。cf. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufīd*, Beyrou, 1978. pp. 64～66.
- (33) 善悪・正不正は事物に内在する本性(haqīqah)によってすでに決定されているという立場を明確にする主張である。Naderはこれに自然法概念を適用して、カントの倫理思想と同じ結論を持つといえたと述べている。Nader, *Système*, p. 281. カントは近代思惟を生み、ムウタジラ派は時期尚早のために世に受け入れられなかった、としている。
- (34) 「不可知界についての論証にはこの世の推論を用いる」という方法論であり、理性によって得られる判断が神の意志と相違しないという立場である。注33で見たようにNaderはこのような理性原理に自然法概念を適用しているが、アブド・アル・ジャッパールは人間の理性的な存在そのものが被造物としての在り方であるという立場を逸脱することを厳しく否定している。
- (35) 人間が神の被造物である限り、人間に備えられている機能もまた生成されたものと言わねばならない。従ってムウタジラ派の理性も生成され与えられた理性であり、神の支配の下にあるという点においてはスンナ派の立場と相反するものではない。しかし、与えられた機能の使用については人間は自由に自己の(与えられた)意志を働かせて、自由に選択し、決断する能力を与えられている。被造物の行為が被造物自身の自由に任せられている点からは、神の全能を不完全にするというスンナ派の批判がおこる所以となる。Gardet, *Destinée*, p. 63, 89. Nader, *Système*, p. 299
- (36) M. 11, p. 299, Hourani, *Rationalism*, p. 119, 121. この意味から神は「義務をつくるもの」とは言われない。義務意識は理性あるものの理性によって作られるものである点はカントの「わが内なる道徳法則」に比べられる。
- (37) 神の世界と人間の世界を同一の判断基準で扱う立場はスンナ派の批判の集中するところであるが、しかし、判断基準が神に対しても人間に対しても基本的には変わらないということは、倫理的には倫理基準の普遍性、絶対性を示すものであると言えよう。そこにアブド・アル・ジャッパールの倫理思想がギリシャ的な宇宙の法ではなく、神から派生する世界の統一原理となる所似があると考えられる。それは神の神聖性と人間の被造物性という原則の上に成立する原理に外ならないと言えよう。

凡例

M. 11, M. 6a,

‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīd wa-l-‘Adl*, 第11巻及び第6巻の
a.

Sh.

‘Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al khamsah*.

Qur.

クルアーン (『聖クルアーン』日本ムスリム協会)

Maq.

al-Ash ‘arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn*.

Milal.

al-Shahrastānī, *al-Milal wa-l-Niḥal. I*

Muḥīṭ.

‘Abd al-Jabbār, *al-Muḥīṭ bi-l-Taklīf. I*