

## ガザーリー『大衆に対する思弁神学の禁止』

解題・翻訳ならびに訳注

Translation and Notes of al-Ghazālī's *Iljām al-'awāmm 'an 'ilm al-kalām*

木村風雅

Fuga KIMURA

### I. 解題

#### 1. ガザーリーについて

ホラーサーンのトゥースに生まれたアブー・ハーミド・ガザーリー (Abū Ḥāmid al-Ghazālī, d. 1111) は一般に、アシュアリー神学派とシャーフィイー法学派に属するスーフィー理論家として知られている<sup>(1)</sup>。しかし今日では、Michael E. Marmura や中村廣治郎など、ガザーリーのアシュアリー派神学の公式教義からの逸脱性を論じた研究者は一定数存在する<sup>(2)</sup>。また、一昨年に発表された Yasir Qadhi (2016) では、ガザーリーがマートゥリーディー神学、またハナフィー法学を奉じていた可能性すら指摘している<sup>(3)</sup>。

彼の神学思想の全体像や彼自身の思弁神学への最終見解に関して、哲学や法学、スーフィズムなど多分野にわたる彼の旺盛な著作活動が彼の主張や理論を首尾一貫したのものとして捉えることを難しくしていることは Ovamir Anjum (2011) の指摘からも明らかである<sup>(4)</sup>。また Fiazuddin Shu'ayb (2011) が指摘しているように、ガザーリーは後代の研究者の関心分野に沿って「神学者」や「哲学者」として個別に描かれ、彼の全体像を知る試みは保留されていると指摘している<sup>(5)</sup>。

ガザーリーの自伝的著作である『誤りからの救い (*al-Munqidh min al-dalāl*)』(以降『誤り』と略記) による記述から一般に、ガザーリーはセルジューク朝の体制派ウラマーの地位を捨て、来世に益しない学問と化した神学や法学を擲ってスーフィズムへ転向したとされる<sup>(6)</sup>。

<sup>(1)</sup> William Montgomery Watt, "al-Ghazālī," *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, 1960-2006. 本稿では、*The Encyclopaedia of Islam* の電子版を参照したため、これ以降も同書より引用する際はページ数を記していない。

<sup>(2)</sup> Cf. Michael E. Marmura, "Ghazali and Ash'arism Revisited," *Arabic Sciences and Philosophy* 12 (2002); Nakamura Kojiro, "Was Ghazālī an Ash'arite?" *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 51 (1993).

<sup>(3)</sup> Yasir Qadhi, "Salafī - Ash'arī Polemics of the 3<sup>rd</sup> & 4<sup>th</sup> Islamic Centuries," *The Muslim World* 106 (2016), p. 434 の注の 2 を参照されたい。また、木村風雅「後期ガザーリー著作に見る思弁神学批判と唯一神信仰の再考」『一神教世界』第 9 巻、2018 年、93 頁では、宣教なしでの信仰の成立理論におけるガザーリーのマートゥリーディー神学派への接近を紹介している。

<sup>(4)</sup> Ovamir Anjum, "Cultural Memory of the Pious Ancestors ("Salaf") in al-Ghazālī," *Numen* 58 (2/3) (2011), pp. 344-374.

<sup>(5)</sup> Fiazuddin Shu'ayb, "Al-Ghazālī's Final Word on Kalām," *Islam and Science* 9 (2) (2011), p. 158.

<sup>(6)</sup> 青柳かおる『世界史リブレット人 25 ガザーリー：古典スンナ派思想の完成者』山川出版

ガザリーの哲学批判や法学批判については中村の研究や翻訳によってもすでによく知られているが<sup>(7)</sup>, 思弁神学 (kalām) に対する批判は十分に注目されているとは言えず, 青柳かおる (2014) の中でもガザリーの最終著作である『大衆に対する思弁神学の禁止 (Iljām al-‘awāmm ‘an ‘ilm al-kalām)』が著作年表一覧で取り上げられていない<sup>(8)</sup>。また同書は, 国内だけでなく欧米のガザリー研究者の間でも十分に研究の蓄積がされておらず, 最晩年のガザリーの反思弁神学的サラフ主義の傾向が見過ごされていると Shu‘ayb (2011) は指摘している<sup>(9)</sup>。

## 2. 『大衆に対する思弁神学の禁止 (Iljām al-‘awāmm ‘an ‘ilm al-kalām)』について

『大衆に対する思弁神学の禁止』(以下『禁止』と略記)は, イラン北東部にあたるニーシャープールのニザーミーヤ学院を退職したガザリーが, 郷里のトゥースに帰った西暦1109年から晩年の1111年の間に書かれたとされる著作である<sup>(10)</sup>。イブン・タイミーヤ (Ibn Taymīyah, d. 1328) は『ファトワー集 (Majmū‘ al-fatāwā)』の中で, ガザリーが一般に言われるようなスーフィズムへの転向<sup>(11)</sup>を果たした後, 最終著作である『禁止』においてはイスラーム初期信仰共同体を支えたサラフ (salaf)<sup>(12)</sup>の信仰実践を重視する伝統主義へと再回帰したと評価している<sup>(13)</sup>。そもそもサラフとは, 後代の信徒 (特にスンナ派の信徒) が従うべ

---

社, 2014年, 48-53頁。

<sup>(7)</sup> 中村廣治郎『イスラムの宗教思想: ガザリーとその周辺』(岩波書店, 2002年)にガザリーの法学(者)批判や当時のウラマー批判が紹介されており, ガザリーの哲学批判に関しては中村廣治郎訳『哲学者の自己矛盾: イスラームの哲学批判』(東洋文庫, 2015年)を参照されたい。

<sup>(8)</sup> 青柳かおる, 前掲書, 88頁。確かに『禁止』がガザリーの真正な著作か否かの議論はかつて存在したものの, 最近の研究では『禁止』をガザリーの真正な著作と見做す傾向が強い。一例として, Muhammad Hozien, “Ghazālī and His Early Biographers,” *Islam and Science* 9 (2) (2011), pp. 120-122では, ガザリーの著作数が273に上るという説が紹介され, 著作年表の中に『禁止』が含まれている。また, 今日の欧米の東洋学におけるガザリー研究を代表する Richard M. Frank, *Al-Ghazālī and the Ash‘arite School*, Durham, USA: Duke University Press, 1994や Frank Griffel, *Al-Ghazālī’s Philosophical Theology*, New York/Oxford: Oxford University Press, 2009でも同書をガザリーの真作として研究対象に加えている。

<sup>(9)</sup> Shu‘ayb, *op. cit.*, pp. 156-157.

<sup>(10)</sup> Anjum, *op. cit.*, p. 356.; Hozien, *op. cit.*, pp. 120-122.

<sup>(11)</sup> 東長靖「ガザリー『宗教諸学の再興』解題・翻訳ならびに訳注『イスラーム世界研究』第8巻, 2015年, 359頁では, 「現在の通説では, ニザーミーヤ学院長を務め, スンナ派ウラマーの頂点にいたガザリーの回心とそのスーフィズムへの傾倒および理論化によって, スーフィズムはスンナ派思想の中に最終的に確固たる地位を占めることになったとされる」と述べられている。

<sup>(12)</sup> Anjum, *op. cit.*, p.345では, サラフを「初期サラフ (early salaf)」と「後期サラフ (later salaf)」に区別しており, 前者は預言者ムハンマドと同時代に生きた正統四代カリフを含むサハーバ (ṣaḥābah) と, その次の世代のタービウーン (tābi‘ūn) を含み, 後者はタービウーンより後の世代を指し, 四大法学祖などを含む。

<sup>(13)</sup> Ibn Taymīyah, *Majmū‘ al-fatāwā*, vol. 4, p. 47, Miṣr: Dār al-Wafā’, 2008. イブン・タイミーヤのガザリー評価と『禁止』評価に関しては *ibid.*, vol. 17, p. 194も参照されたい。そもそもガザリーにスーフィズムへの「回心」や「転向」と呼べるほどの思想転換が起きていたのかどうか,

き模範となる初期信仰共同体世代の信徒を指し<sup>(14)</sup>、思弁神学はサラフの世代には存在しなかった知的営為として否定的に批判されることもあれば、思弁神学的営為の原型をサラフに求める主張も存在した<sup>(15)</sup>。

ただし、サラフの信仰実践への重視を強めたとされる『禁止』の中でも、スーフィーと同定される「真智 (ma‘rifah) <sup>(16)</sup>の徒」や聖者 (walī) などが尊重されており、特に一部の真智の担い手には特別な位階が与えられている<sup>(17)</sup>。『禁止』の原題からも明らかなように、サラフの信仰実践に反するものとして同書で批判されているのはあくまでも思弁神学であり、スーフィズムではない<sup>(18)</sup>。また思弁神学への批判は、スーフィズム転向以降、『禁止』以前の著作の中でも確認されるが<sup>(19)</sup>、『禁止』においてはその「批判」が思弁神学への「禁止」にまで強まっている。

ここでの思弁神学の活動内容とは、『禁止』において示されているように、アッラーの属性論やクルアーン被造物説に関する論題、また擬人神観 (tashbīh) を巡る議論などを指す。『宗教諸学の再興 (Ihyā‘ ulūm al-dīn)』(以下『再興』と略記) や『誤り』においては、上記論題に関する異端宗派への論駁を目的とする場合に限って、思弁神学の営みは職業神学者に許されていた。しかし、『禁止』に至っては異端宗派への論駁を目的としての取り組みすら批判され、職業神学者に対しても属性論を退けることを求めている<sup>(20)</sup>。また大衆 (‘awāmm)

---

そしてサラフの重視への「再転向」という動きがあり得たのかどうかは検討の余地がある。また Anjum, *op. cit.*, p.353 も指摘するように、晩年に思弁神学を完全否定してサラフを重視したとされるジュワイニー (al-Juwaynī, d. 1085) とは異なり、ガザリー自身は、いわゆるスーフィズム「転向」後の大著『宗教諸学の再興 (Ihyā‘ ulūm al-dīn)』においても思弁神学や法学に一定の評価を加えていた。同書では、『禁止』の主題である思弁神学に対して厳しい批判を加えながらも、スーフィズム理論の神秘階梯を準備するものとして肯定的に評価していた面もあることは、Marmura, *op. cit.*, p. 101.が指摘する通りである。

<sup>(14)</sup> E. Chaumont, “al-Salaf wa’l-Khalaf,” *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, eds. by P. J. Bearman et al., 12 vols., Leiden: E. J. Brill, 1960-2006.

<sup>(15)</sup> Cf. Abū Ḥāmid, al-Ghazālī, *Ihyā‘ ulūm ad-dīn*, vol. 1, Beirut: Dār Ihyā‘ al-Turāth al-‘Arabī, n. d., pp. 94-95. 以下、『再興』の同版に関しては、*Ihyā‘*と略記する。

<sup>(16)</sup> 「真智 (ma‘rifah)」は、『再興』その他のガザリーの著作を読むと、スーフィズム分野での知識を指していることがわかる。ウラマーが担う世俗の学知と区別した知識の呼称である。

<sup>(17)</sup> Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Ijām al-‘awāmm ‘an ‘ilm al-kalām*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1986, pp. 88-89. 以下、『禁止』の同版に関しては、*Ijām*と略記する。また、ガザリーは『再興』から『禁止』まで一貫して、サラフもスーフィズムの分野で紹介される神秘知の担い手であることを主張している。Cf. *Ihyā‘*, pp. 99-100; *Ijām*, p. 68, 89.

<sup>(18)</sup> ただし、『禁止』の中でスーフィズムの神秘知の領域が尊重されているとは言うものの、大衆 (‘awāmm) がスーフィズムの神秘知への探求に乗り出すことはガザリーによって批判されている。

<sup>(19)</sup> 例えば『再興』の中でも思弁神学はサラフの世代に存在した真理探究の協働としての「協議 (mushāwarāt / mufāwāḍāt)」からはかけ離れた「論争」の学として否定的に描かれる一方、護教のための学として「集団的義務 (furūd al-kifāyāt)」の一つに数えられ、個人の信仰箇条の知識に関する誤謬を取り除く「薬 (dawā‘)」としての役割を部分的に認められており、思弁神学への取り組みが全面的には禁止されていない (cf. *Ihyā‘*, pp. 97-99)。

<sup>(20)</sup> *Ijām*, pp. 72-74; Anjum, *op. cit.*, pp. 367-368.

の信仰実践のために書かれたとされる『再興』<sup>(21)</sup>においては、神学の領域で論じられるアッラーの「意志」や「能力」、「発話」など神の属性に関する伝統的な信仰箇条の記述が踏襲されていたが、『禁止』に至っては大衆が創造主の属性を思案することすら否定している<sup>(22)</sup>。したがって、彼の最晩年の著作である『禁止』においては、スーフィズム転向以降のガザリー後期著作の中でも思弁神学への批判精神が最も強まっていると言える<sup>(23)</sup>。

### 3. 翻訳箇所である『禁止』第二章について

全三章からなる『禁止』の第二章を訳出した理由は、同書の題名にも示されている思弁神学に対する批判と、「サラフの道 (madhhab al-salaf)」の正統性を示すガザリーの論拠が簡潔にまとめられているからである。同書の第一章は「サラフの道」を実践するための七つの課題<sup>(24)</sup>が具体例を交えて詳細に論じられており、第三章は第一、第二章からは漏れた個別の論点を扱う章となっている。「サラフの道」とは、一部の宗教的「選良 (khawāṣṣ)」を除く「大衆」の信仰領域で実践されるべき規範的な信仰態度を指し示すものであり、その規範は文字通りサラフの世代の信仰実践に求められている。ここで注意すべき点は、『再興』では職業神学者と大衆が峻別されていたが、『禁止』では神学者や法学者も「大衆」の集合に加えられている点にある<sup>(25)</sup>。対して、『禁止』での「選良」は、スーフィズムの神秘知の担い手となりうる諸預言者やスーフィー聖者に限定され、ここにはサラフも含まれている<sup>(26)</sup>。

ガザリーが『禁止』において「サラフの道」を繰り返し提唱する背景には、特にサラフ

<sup>(21)</sup> Cf. Marmura, *op. cit.*, p. 102; Jules Janssens, “Al-Ghazālī between Philosophy (Falsafa) and Sufism (Taṣawwuf): His Complex Attitude in the Marvels of the Heart (‘Ajā’ib al-Qalb) of the *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*,” *The Muslim World* 101 (2011), p. 618.

<sup>(22)</sup> *Iljām*, p. 94.

<sup>(23)</sup> Anjum, *op. cit.*, p. 350 で示されている初期アシュアリー神学者の自己評価、つまりサラフの後にサラフを超える世代として神学者が現れるという説に対し、*Iljām*, p. 98 では、サラフよりも神学者を優位におく説を決定的に批判しており、初期アシュアリー神学者の自己権威化の言説への批判とも考えられる。

<sup>(24)</sup> [1] 神聖化 (al-taqdīs) : すなわち、至高なる主から物質的な身体性やそれ (身体性) に付随するものを取り除くこと。[2] 承認 (al-taṣdīq) : 預言者の述べたことを信じること。また、彼の述べたこと望んだ通りの仕方であることと信じること。[3] 無能であることの自認 (al-i’tirāf bi al-‘ajz) : 預言者の意図したことの真意 (ma‘rifah) は自分の能力の範疇にないことを認め、またそれは自分が関わる事柄でも従事することでもないことを認めること。[4] 沈黙 (al-sukūt) : 啓示や伝承など、預言者が伝えた事柄の意味に関して詮索しないこと。また、その詮索が「ビドア (bid‘ah)」であることを知ること。[5] 抑制 (al-imsāk) : 預言者が伝えた事柄の表現 (alfādh) に関して、品詞の語形変化 (taṣrīf) や他の言葉での言い換え (tabdīl), 言葉の増減や言葉の結合 (jam‘), また分離 (tafrīq) などを勝手に行わないこと。つまり、元来の表現における例証 (īrād), 格変化 (i‘rāb), 語形変化 (taṣrīf), 文型 (ṣiḡah) において以外は語らないこと。[6] 忌避 (al-kaff) : 預言者が伝えた事柄に関する内面的意味 (bātin) の研究や思考を忌避すること。[7] 知識の徒への委任 (al-taslīm li-ahl al-ma‘rifah) : 大衆には預言者の伝えたことの真意や内面的意味が無能故に隠されているからといって、アッラーの使徒や諸預言者、「誠実な者たち (ṣiddīqūn)」や「(神に) 近い者たち (awliyā’)」に隠されていると考えないこと (cf. *Iljām*, pp. 60-62)。

<sup>(25)</sup> *Iljām*, p. 73.

<sup>(26)</sup> *Iljām*, p. 62, 68.

の世代に存在していなかった学問として思弁神学を批判し、それに代替する信条の理解を具体的に示そうという意図がある<sup>(27)</sup>。同書の第一章がその概略的内容を示すものであったのに対し、本稿で訳出する第二章では前章で示された「サラフの道」の正統性を、伝承に基づく論拠と理性に基づく論拠を元に論証している。

ガザーリーが伝承と理性の両立を唱えた背景には二つの勢力の対立が存在し、一つは啓典の字義通りの意味のみの享受を主張し、イスラームの伝承知に固守する立場であり、もう一方はアシュアリー神学派やムウタズィラ学派、哲学者を含む理性主義の勢力である<sup>(28)</sup>。ガザーリーが前者の「伝承主義者」として批判した対象には伝承の担い手であるハディース学者やハンバル学派の一群が含まれている。ガザーリーは「伝承主義者」の思弁神学批判と自らの思弁神学批判を比して、思弁神学の学習を経験した自らと、その経験を経ずに思弁神学を批判するハディース学者の批判では説得力が異なると示唆している<sup>(29)</sup>。

またガザーリーのサラフ記述に関しては、伝承経路 (isnād) の研究を通じてサラフの信仰実践を伝えることに苦心したハディース学者とは異なり、ガザーリーのサラフ描写にはハディースの伝承経路が殆ど付されていない<sup>(30)</sup>。イブン・タイミーヤはこの点に関して、ガザーリーには十分にハディースの知識がなかったと指摘している<sup>(31)</sup>。本稿で訳出する本文中で引用されるハディースに関しても、以下で示すように伝承経路の弱いものや、時には偽造ハディースとされる伝承までガザーリーは引用していることがわかる。また Anjum (2011) は、従来のハディース学者やハンバル学派のサラフ像とは異なる、スーフイー的に脚色された独自のサラフ観を打ち立てたことがガザーリーのサラフ記述の特色であると指摘している<sup>(32)</sup>。

## II. 翻訳ならびに訳注

### 1. 凡例

<sup>(27)</sup> 『再興』の段階ではガザーリーの考える「サラフの信仰実践」が信仰箇条を論じる箇所で具体的に展開されることはなかった。

<sup>(28)</sup> *Ihyā'*, p. 104; 中村廣治郎訳註『中庸の神学：中世イスラームの神学・哲学・神秘主義』東洋文庫, 2013年, 101-102頁。

<sup>(29)</sup> *Ihyā'*, p. 97.

<sup>(30)</sup> 一例として、クルアーン解釈タフスィールのためのハディース引用においてガザーリーは、125例中91例にイスナードを付していないことが Muhammad al-Rihani の研究から明らかになっている。Cf. Muhammad al-Rihani, *Tafsir al-Imam al-Ghazali*, Cairo: Dār al-Salām (2010), pp. 372-378.

<sup>(31)</sup> Ibn Taymīyah, *op. cit.*, p. 47.

<sup>(32)</sup> Anjum, *op. cit.*, p. 344. また、古典期スーフィズム理論家によるサラフ記述はガザーリー以前にも行われている。一例としてガザーリーと同じくトゥース生まれのサッラージュ (al-Sarrāj, d. 988) をあげることができる (cf. Abū Naṣr al-Sarrāj, *Kitāb al-Lum' fi'l-Taṣawwuf*, ed. by R. A. Nicholson, Leiden: Brill (1914), pp. 119-141)。サッラージュによるサラフの記述の存在は、東京大学大学院人文社会系研究科アジア文化研究専攻イスラーム学研究室博士課程の相樂悠太氏のご指摘によって知った。

訳出にあたっては、Abū Hāmid al-Ghazālī, *Iljām al-‘awāmm ‘an ‘ilm al-kalām*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah (1986)を底本として使用する。これは『禁止』の最新の刊本の一つである。『禁止』の訳出には他にも、Abū Hāmid al-Ghazālī, *Iljām al-‘awāmm ‘an ‘ilm al-kalām*, India: Maṭba‘at al-Gawthīyat (1885) (以下、「インド版」と略記)を参照する。また、本文の訳出の参考に、Fiazuddin Shu‘ayb, “Abū Hāmid al-Ghazālī: *Iljām al-‘awāmm ‘an ‘ilm al-kalām*, Chapter Two: Establishing the Evidence that the Method of the *Salaf* is the Right Method [in Understanding the Divine Attributes],” *Islamic Sciences* 11 (1) (2013)の英訳を参照する(以下、Shu‘ayb (2013)と表記する)。特に本稿の注におけるハディース出典情報は、全て Shu‘ayb (2013) のハディース出典情報と二次資料の情報を引用している<sup>(33)</sup>。最後にクルアーンの翻訳に関しては、中田考監修『日亜対訳 クルアーン：「付」訳解と正統十読誦注解』作品社、2014年を引用する。

## 2. 翻訳

### 第二部

正しいものはサラフの道であることの証明 (burhān) に関して。それには、理性的 (‘aqlī) 証明と伝承的 (sam‘ī) 証明<sup>(34)</sup>がある。

理性的証明に関しては、概略的なもの (kullī) と詳細なもの (tafsīrī) がある。正しいもの<sup>(35)</sup>はサラフの道 (madhhab al-salaf) であることの概略的な証明は、すべての理性あるものの許で受け入れられている [以下の] 四つの原理を受け入れることによって明らかとなる。

第一 [の原理]：よき帰り処 (来世) に関する人間 (‘ibād) の良きあり方を最もよく知る者は預言者 (彼の上にアッラーの祝福と平安あれ) である。来世において役に立つことと害になることは、医者を知るようには [現世の] 経験によって知ることはできないからである。というのは、経験的学問は繰り返し観察されるもの (mā yushāhad ‘alā sabīl al-takarrur) によってしかありえないのであるが、[一方で] その世界 (来世) から戻ってきた者は、「目撃 (mushāhadah)」によって [来世において] 益することと害することを知り、それについて知らせるのであり、理性の推論 (qiyās) によって理解するのではないのである。というのは、理性はそれには不十分だからである。理性ある者は皆、理性が死後のことを教えないこと、[死後における] 神への背反の害と神への服従の益の様相を、特に諸聖法が詳細且つ具体的に述べているようには示さないことについて、合意している。彼らは皆、それが預言者性の光 (nūr al-nubūwah) によってしか理解されないことを認めている。そして、預言者性の光

<sup>(33)</sup> ただし、ハディース伝承者の没年に関しては本稿訳者が調査し、特定したものである。

<sup>(34)</sup> Shu‘ayb (2013) は、「伝承的 (sam‘ī)」を revelation-based と英訳している。

<sup>(35)</sup> ここで訳出した「サラフの道」に同定される「正しいもの」に関して、Shu‘ayb (2013) は神の属性に関する、聖典中の曖昧な明文に関する「正しさ」であると解釈している。彼の解釈は、第一章から続く『禁止』の代表的論題の一つである、神の属性論に関する議論を踏まえている。

は、理性の力を超えたものであって、それによって過去と未来の目に見えない事象は把握されるのであり、理性的（‘aqlīyah）な諸原因による認識によるのではないのである。また、洞察において預言者性の臨在から光を得ることに専念し、預言者性の力の他はあらゆる力が不十分であることを認めている知識の確かな学者たちや聖者たち（awliyā’）は言うに及ばず、初期の哲学者たちもこのことを認めているのである。

第二の原理：預言者（彼の上にアッラーの祝福と平安あれ）は現世と来世における人間の健全な状態に関して啓示されたことを人々に伝え、啓示の何物も人間に対して隠さず、秘匿しなかった。なぜなら、[預言者の] 派遣の目的はそれ（啓示の伝達）をおいて他になかったからである。それゆえ、[預言者の] 派遣は「諸世界への慈悲」<sup>(36)</sup>であり、預言者は[現世と来世の] どちらについてもそのようなこと（隠蔽）に留まらなかった。そのことは、人間の改善と、現世と来世の健全な状態に人々を導く彼の熱意から必然的に知られることである。それゆえ、人間を樂園と創造主のご満足へと近づけることに関しては、それらを示し、命じ、それらへと促すことをせずに彼が語り残すということはなく、火獄とアッラーの怒りへと人々を近づけるものに関して、注意や禁止を伝えずに語り残すということもなかった。それは、知識と行為、全てにおいてそうなのである。

第三の原理：人々の中で預言者の言葉の意味を最もよく知り、預言者の言葉の本質を知悉し、預言者の言葉の神秘を理解するものは、啓示（wahy）と降示（tanzīl）を目撃し、預言者と同時代に生き、彼に連れ添った者である。彼らはそれどころか、昼夜を分かたず預言者に連れ添い、彼の言葉を理解することに専念して、まずは[自分自身で] 預言者の教えを実行するために[理解した言葉を] 受け入れることで彼の言葉を会得し、次いでそれを後世に伝えるために会得した。また彼らは預言者の言葉に耳を傾け、それを理解し、それを暗記し、人に伝えることによってアッラーに近づくことを目的としたのである。[以上で描写した] そのような者たちが、アッラーの使徒（彼の上にアッラーの祝福と平安あれ）から[直接、] 聞くよう、理解するよう、暗記するよう、また実践するよう促された人々である。そして、預言者は以下のように言われた。「アッラーは、私の言葉を聞き、それを理解し、聞いた通りに行う者を光り輝かせる<sup>(37)</sup>」。アッラーの使徒（彼の上にアッラーの祝福と平安あれ）にアッラーの御言葉の隠蔽の嫌疑がかけられるようなことがあるだろうか [いや、ない]。というのも、預言者の位階はそのような非難から無縁だからである。同様に、[使徒に従った] それらの偉人たち（akābir）が、預言者の言葉に対する理解や、預言者の意図に関する把握において嫌疑がかけられることも、また理解した後にそれを隠したとして非難されること

<sup>(36)</sup> クルアーン 21 章 107 節。中田，前掲書，360 頁を参照されたい。

<sup>(37)</sup> 「サヒーフ（ṣaḥīḥ）」に分類されるハディース。アブー・ダーウード（Abū Dāwūd, d. 889）、ナサーイー（Aḥmad b. Shu‘ayb al-Nasā’ī, d. 915）、イブン・マージャ（Ibn Mājah, d. 887）その他によって伝えられている。Cf. Shu‘ayb (2013), p. 10; Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Silsilat al-aḥādīth al-ṣaḥīḥah*, Riyadh: Maktaba al-Ma‘ārif (1995), 1, pp. 760-761.

もあり得ない。彼らが、預言者がそれを伝えたことや義務としたことを認めながら、行為においてそれを頑固に拒んだり、高慢さによってそれに背いたりしたとして非難されることもあり得ない。理性ある者の理性にとって、これら事柄を想定することはできないのである。

第四の原理：生涯にわたって、彼ら（サハーバ）は人々に研究（*baḥṭh*）や探査（*taftūsh*）、解釈（*tafsīr*）や比喩解釈（*ta'wīl*）、またこれらに類する事柄<sup>(38)</sup>に着手することを勧めなかった。それどころか、それらの事柄に着手し、それらについて尋ね、論じることを甚だしく抑制した。これは我々が後述するとおりである。もし仮に、それらの事柄が宗教に関することや、諸規定や宗教の知識の手段であった場合には、昼夜を分かたずそれらに没頭し、それらへの取り組みを子孫や家族に奨励し、それらの原理を基礎づけることやそれらの法則を説明することに熱心であったであろう。その熱心さたるや、法定遺留分や相続に関する原則を整備する熱心さにまさるほどであったであろう。我々はこれらの原則から確信をもって以下のように言うことができる。真実とは、彼らが行ったことであり、正しいこととは、彼らが伝えたことである。アッラーの使徒（彼の上にアッラーの祝福と平安あれ）は、特に彼らを褒め讃えて以下のように言われた。「人々の中で良い者とは、私の世代であり、次はそれに続く者であり、その次はそれに続く者である<sup>(39)</sup>」。また [次のように] 言われた。「私のウンマは 70 余り [の分派] に分かれるであろう。[そのうち] 救いにあずかるのは、一つである」。それに対して人々は、その一つとは誰かと尋ねた。それに対して預言者は [以下のように] 言われた。「スンナと共同体（*jamā'*）の民である」。また、「私が今現在その上に立ち、私に従う者（サハーバ）がそれに依拠するところのものである<sup>(40)</sup>」と言われた。

第二の証明、それは詳細な [証明で] ある。人々<sup>(41)</sup>は次のように言う。「我々は主張する。真実はサラフの道であること、そしてサラフの道とは曖昧な（*mutashābihah*）諸伝承の外面的意味において大衆に対して七つの課題<sup>(42)</sup>を課すことであり、それについてそれぞれの課題の証明を既に我々は述べているというのに、誰がそれに異論を唱えるというのか」。私は

<sup>(38)</sup> Shu'ayb (2013) は、ここで批判/否定されている研究や解釈の対象を、神の属性に関する事柄であると解釈している。

<sup>(39)</sup> 「サヒーフ」に分類されるハディース。ブハーリー (al-Bukhārī, d. 870), ムスリム (Muslim, d. 875), イブン・マージャ, ティルミズィー (al-Tirmidhī, d. 892) その他によって伝えられている。Cf. Shu'ayb (2013), p. 11; al-Albānī, *Silsilat al-aḥādīth al-ṣaḥīḥah*, 2, pp. 312-313.

<sup>(40)</sup> 多くの学者が「サヒーフ」に分類するが、一部の学者がそれに対して疑義を呈するハディース。アブー・ダーウード, ティルミズィー, ナサーイー, イブン・マージャその他によって伝えられている。Cf. Shu'ayb (2013), p. 11; al-Albānī, *Silsilat al-aḥādīth al-ṣaḥīḥah*, 1, pp. 402-414.

<sup>(41)</sup> 翻訳底本では二人称になっているが、インド版では三人称となっていることに加え、文意と文脈に照らして本稿でも三人称に訳出する。

<sup>(42)</sup> 先述した、『禁止』の第一章で提示される、大衆に対する信条理解の七つの課題を指す。

[これら上記の] 我々の説に反対する [者の説の存在<sup>(43)</sup>] を知悉することを望む。つまり第一に、擬人神観 (tashbīh) と擬物神観 (mushābahat al-ajsām) から真理 (アッラー) を聖別することが大衆の義務になるという我々の説に対する異論が存在すること。また第二に、使徒 (彼の上に平安あれ) が語ったこと<sup>(44)</sup> に関して、使徒が意図した通りの意味での確証 (taṣḍīq) と信仰 (īmān) が大衆にとって義務になるという我々の説に対する異論が存在すること。そして第三に、[預言者の意図した言葉の] 意味の本質を理解することができないことを認めることを義務とする我々の説に対する異論が存在すること。第四に、双方 (擬人神観と擬物神観) に関する質問や探究を避けることを義務とする我々の説に対する異論が存在すること。[それら神の属性に関する議論が] 能力を越えた営為であるため、沈黙が義務であるとの我々の説に対する異論が存在すること。第五に、[クルアーンやスンナの明文に] 言葉を加えたり削ったり、[文脈を外れて] 繋ぎ合わせたり切り離したりすることに対する自制の義務を説く我々の説に対する異論が存在すること。第六に、「創造 (被造物) について考え、創造主について考えるな<sup>(45)</sup>」と言われているために、[アッラーの属性に関して] 想起したり、思考したりすることは大衆にとって不可能なことから慎むことを義務と説く我々の説に対して異論が存在すること。第七に、[アッラーの属性について考えることは、] 真智の徒<sup>(46)</sup> である諸預言者、諸聖者、[知識の] 確かなウラマー<sup>(47)</sup> に委任することを義務と説いた我々の説に対する異論が存在すること。

以上は、学者や知性のある者など、分別の徒であれば誰しも否定できない [事柄である] ため、以上の [サラフの信条に関する事柄の] 説明 [そのもの] が以上の [事柄の正しさの] 証明となるのである。これが理性による証明である。

第二の方法は、そのこと (サラフの信条の正しさの証明) に対する伝承的論拠である。その論証の方法 (ṭarīq) は、我々が以下のように言うことである。

<sup>(43)</sup> 以下で略述される七つの反対説は、それぞれ『禁止』の第一章で紹介された「サラフの信条」の七つの課題に対応する反対説となっている。したがって、当段落の以下の記述からも『禁止』において大衆に課された「サラフの信条」の七箇条の概略が読み取れる。

<sup>(44)</sup> Shu‘ayb (2013) は、ここでの「使徒が語ったこと」を、『禁止』の第一章に照らして「[神の属性に関して] 使徒が語ったこと」と限定している。

<sup>(45)</sup> Shu‘ayb (2013) も指摘するように、アブー・フライラ (Abū Hurayrah, d. 678) が伝える以下のハディースを想起させる。「人々はあれこれと互いに疑問を述べ合い、果てには『アッラーは万物を想像されたが、それでは一体だれがアッラーを創ったのだろう』などという者も出てくるだろう。しかし、人智の及ばぬアッラーについての疑念が議論される場所では、信者はただ『私はアッラーを信仰しております』と述べるだけでよいのである」(磯崎定基・飯森嘉助・小笠原良治訳『日訳サヒーフ・ムスリム』第1巻、日本サウディアラビア協会、1991年、99頁)。ブハーリー、ムスリム、アブー・ダーウードその他によって伝えられている。Cf. Shu‘ayb (2013) p. 12; Abū al-Fataḥ Naṣr b. Ibrāhīm al-Maḥdī, *Mukhtaṣar al-ḥujjah ‘alā tārik al-mahajjah*, Riyadh: Aḍwā’ al-Salaf (2005), 2, p. 671.

<sup>(46)</sup> 本稿Iの2での「真智の徒」の解説を参照されたい。

<sup>(47)</sup> 本稿Iの3で解説したように、『禁止』においては職業神学者や法学者も「大衆」の概念に含まれると明示されているため、ここでのウラマーは基本的には神学者や法学者を含まないが、その中の一部の学者が含まれると考えることも否定できない。

真実はサラフの道であることの証拠は、サラフの道の反対はビドア (bid'ah) <sup>(48)</sup>であり、ビドアは誤りであるということである。また、[神の属性に関する<sup>(49)</sup>] 比喩解釈 (ta'wīl) に大衆が取り組むこと、また大衆と共にウラマーがそれに取り組むことは非難されるべきビドアである。その反対、つまりそれ (比喩解釈) を避けることは、称賛されるべきスンナである。このスンナには、以下の三つの原則がある。

1. これらのことから (神の属性論) に関する研究と探索、問いはビドアである。
2. 全てのビドアは非難されるべきものである。
3. ビドアが非難されるべきものであるとすれば、その反対は称賛されるべき古いスンナである。

以上のことのどれにも異論はありえず、それを認めれば、正しいのはサラフの道であることが帰結する。

仮に、以下のように問われたとする。

第三の事柄については明白であるために論争することがなくとも、ビドアが非難に値するものであることを否定する者や、あるいは [神の属性に関する] 研究や探索がビドアであることを否定する者をあなたはどのように否定し、両者 (第一と第二の事柄を否定する者) と論争するのか。

それに対して我々は以下のように答える。

ビドアが非難に値するということを示す第一の原理を肯定する論拠は、ビドアに対する非難、ビドアの発案者の抑制、またビドア [を行なっていること] が知られている者の矯正に関してはウンマ全体が一致していることである。このことは聖法によって必然的に理解され、憶測の余地はない。アッラーの使徒 (彼の上に平安あれ) がビドアを非難したことに關しては、[個々の] アーハード伝承 (āḥād) <sup>(50)</sup>には疑いの余

<sup>(48)</sup> 預言者の生前や初期イスラーム社会では実践されていなかった宗教行為など、後代における新規な取り組みや逸脱行為を否定的に指す用語である。東長は、「ビドア」を預言者ムハンマドの慣行を指す「スンナ」の対概念として解説し、イスラームの正しい信仰から逸れた考えや行為を指すとしている (東長靖「ビドア」大塚和夫ほか編『岩波イスラーム辞典』岩波書店、2002年、812頁参照)。また中田は、ビドアの本義が「新造されたこと」であり、預言者と初期の三世代のサラフの時代の信者より後に生じた事柄としている (中田考「ビドア」『新イスラーム事典』平凡社、2002年、419頁参照)。

<sup>(49)</sup> Shu'ayb (2013) p. 12 を参照し、ここではただの比喩解釈ではなく、神の属性論に関する比喩解釈を指すと本稿でも考える。

<sup>(50)</sup> 伝承者の多寡に基づくハディース分類の一つであり、大木 (2007) によれば基数詞「1」の複数形である「アーハード」とは、のちの注で詳述するムタワーティル伝承 (mutawātirah) の条件を満たさない全てのハディースと定義される。アーハードのハディースは、(1) 伝承経

地があるにしても，全体として決定的な知識をもたらす不特定多数が伝える

(*tawātur*) それら伝承群によって知られているのである。それはアリー（‘Alī b. Abī Tālib, d. 661）の勇敢さや、ハーティム<sup>(51)</sup>の気前良さ、またアッラーの使徒（彼の上にアッラーの祝福と平安あれ）のアーイシャ（‘Ā’ishah bint Abī Bakr, d. 678）に対する愛情などに関する我々の知識と同様である。なぜならそれは、たとえそれらの伝承の一つ一つ（*āhād*）がムタワーティル 伝承（*mutawātirah*）<sup>(52)</sup>でなくとも、伝える者たちの数が [多いため] 嘘であることがありえないほどに達しているアーハード伝承によって確定的に知られているからである。それは、アッラーの使徒（彼の上にアッラーの祝福と平安あれ）から以下のように伝えられている通りである。「あなた方には、私のスンナと、私の後に正しく導かれた後継者たちのスンナが課される。それを奥歯で噛み締めなさい。あなたがたは新奇な事柄に気をつけなさい。全ての新奇なものはビドアであり、すべてのビドアは誤りであり、すべての誤りは業火のうちにある<sup>(53)</sup>」。また、以下のようにも言われている。「従いなさい。そして、ビドアを行ってはならない<sup>(54)</sup>。あなた方以前の人々が滅びたのは、宗教に関してビドアを行い、諸預言者のスンナを放棄し、自分たちの考えに従って言葉を発し<sup>(55)</sup>、誤りに陥り、他人を惑

---

路のいずれの段階においても三人以上の伝承者が伝達に関わっている「マシュフル（*mashhūr*）」の伝承，(2) 伝承経路のある段階において二人の伝承者のみが伝達に関わっている「アズィーズ（‘*azīz*）」の伝承，(3) 伝承経路のある段階において一人の伝承者のみが伝達に関わっている「ガリブ（*gharīb*）」の伝承に区分される（大木博文「ハディース入門 (6)：ハディースの分類」『拓殖大学イスラーム研究センターニューズレター』第4巻第4号，2007年，3頁）。

<sup>(51)</sup> 6世紀後半に活躍したジャーヒリーヤ時代の詩人である、ハーティム・ターイー（*Hātim al-Tā’ī*, d. 578）を指す。

<sup>(52)</sup> 伝承者の多寡に基づくハディース分類の一つであり、大木（2007）によれば「ムタワーティル」とは「後続」を意味し、「偽作や虚偽の伝達が不可能になる程に多くのものによって次々と間断なく伝えられたハディース」とされる。ムタワーティルのハディースであるための条件として、(1) 多くの者（一説によれば十人以上）の者が伝達に関与していること、(2) 多くの者が伝承者の各世代に同じ数ずつ存在すること、(3) ハディース編纂者に至るまでの伝承経路全体にわたる伝承連鎖に虚偽の申し合わせが存在しない確証があること（つまり、伝承者の出自や所属学派の多様化による確証）、(4) 伝達が五感に基づくこと、が挙げられている（大木、前掲書，3-4頁）。

<sup>(53)</sup> 「サヒーフ」に分類されるハディース。イブン・マージャ、ティルミズィーその他によって伝えられている。Cf. *Shu‘ayb* (2013), p. 13; al-Albānī, *Silsilat al-ahādīth al-ṣahīhah*, 6, pp. 526-529.

<sup>(54)</sup> *Shu‘ayb* (2013) によれば、これは預言者ムハンマドのハディースではなく、サハーバの一人であるイブン・マスウード（‘*Abd Allāh b. Mas‘ūd*, d. 653）に帰される伝承（*athar*）の一部である。Cf. *Shu‘ayb* (2013), p. 13; Abū Muḥammad al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, Karachi: Qadīmī Kutub Khānah, (1986), 1, p. 80.

<sup>(55)</sup> *Shu‘ayb* (2013) は、ここで引用されているハディースの文言と正確に一致するハディースは見つからないとした上で、イブン・アッバース（‘*Abd Allāh b. ‘Abbās*, d. 687）によってその内容が語られ、アフマド（*Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal*, d. 855）、イブン・マージャ、ナサーイー、バハイキー（*al-Bahayqī*, 没年不明）、イブン・フザイマ（*Ibn Khuzayma*, d. 923）、イブン・ヒッバーン（*Ibn Hibbān*, d. 965）、ハーキム（*al-Ḥākim*, d. 869）によって伝えられている以下のハディースに似ていると指摘している。「人々よ、宗教における極端（*ghulū*）に気をつけよ。なぜなら、あなたがたより前の世代の人々はそれ（極端）によって滅びたからである」。

わせたからに他ならない<sup>(56)</sup>。また、以下のように言われた。「ビドアの主が死んだとき、イスラームに勝利がもたらされたことになる<sup>(57)</sup>。また、以下のように言われた。「ビドアの主を表敬訪問する者は確かにイスラームの破壊を手助けしたのである<sup>(58)</sup>」。また、以下のように言われた。「アッラーの為にビドアの徒を憎んで、その者から離れる者は、アッラーが彼の心を平安と信仰で満たし給う。また、ビドアの徒を追い払う者には、アッラーが彼に対して百段階位階を上げ給う。また、ビドアの徒に挨拶をし、笑顔で接し、ビドアの徒を喜ばせるものをもって面会する者は、ムハンマドに下されたものを軽んじたことになる<sup>(59)</sup>」。また、以下のように言われた。「アッラーはビドアの徒からは、齋戒も礼拝も喜捨も巡礼も小巡礼も聖戦も、[聖戦等に対する] 出費も償いも受け入れ給わない。ビドアの徒は、弓が矢から離れるように<sup>(60)</sup>、あるいは髪の毛がペーストから抜けるように [容易に] イスラームから離れ去る<sup>(61)</sup>」。これらの数えきれない伝承が、ビドアが非難に値するものだという必然的な知識をもたらすのである。

また、以下のように (人々から) 言われたとする。

---

Cf. Shu'ayb (2013), p. 14; Ibn Abī 'Āsim, *Kitāb al-sunna wa ma'h zilāl al-jannah fī al-Takhrīj al-sunna li-Ibn Abī 'Āsim*, ed. by Muhammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1980, vol. 1, pp. 46-47.

<sup>(56)</sup> Shu'ayb (2013) によれば、ここでの文言は「[伝承としての信憑性が] 弱い (ḍa'īf) ハディース」以の一部である。アブー・ヤアラー (Abū Ya'lā, d. 1066) とイブン・アブドゥルバッル (Ibn 'Abd al-Barr, d. 1071) がそのハディースを伝えている。「このウンマは短い期間はアッラーの書とアッラーの使徒のスンナに基づいて行動するだろう。その後は、自分自身の考えに従うようになるだろう。したがって、彼らは道を誤ることとなり、他人をも誤らせるのである」。Cf. Shu'ayb (2013), p. 14; al-Albānī, *Silsilat al-aḥādīth al-ḍa'īfa wa al-mawḍū'ah*, Riyadh: Makatabat al-Ma'ārif, (2000), 7, pp. 418-419.

<sup>(57)</sup> 「偽造された (mawḍū') ハディース」に分類される。ハーティブ (al-Khaṭīb, d. 1071) とダイラミー (al-Daylamī, d. ca. 1001-1002) が伝えている。Cf. Shu'ayb (2013), p. 14; al-Albānī, *Silsilat al-aḥādīth al-ḍa'īfa wa al-mawḍū'ah*, 6, pp. 229-230.

<sup>(58)</sup> 「弱いハディース」に分類される。イブン・アディー (Ibn 'Adī, 没年不明)、アブー・ウスマーン・ヌジャイリミー (Abū 'Uthmān al-Nujayrimī, 没年不明) その他によって伝えられている。Cf. Shu'ayb (2013), p. 14; al-Albānī, *Silsilat al-aḥādīth al-ḍa'īfa wa al-mawḍū'ah*, 4, pp. 340-343.

<sup>(59)</sup> 「偽造されたハディース」に分類される。Cf. Shu'ayb (2013), p. 14; Muḥammad b. 'Alī al-Shawkānī, *al-Fawā'id al-majmū'a fī-l-al-aḥādīth al-mawḍū'*, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, (1972), p. 504.

<sup>(60)</sup> 「矢が弓から離れる」との文言は、サヒーフに分類される以下のハディースの一部である。「我がウンマの一部の人々はクルアーンをしばしば引用するが、矢が弓から離れるようにイスラームから離れていくだろう」。Cf. Shu'ayb (2013), p. 14; al-Albānī, *Silsilat al-aḥādīth al-ṣaḥīḥah*, 5, pp. 235-236.

<sup>(61)</sup> 前の注記で紹介した「矢が弓から離れる」との文言を抜きにして、当該のハディースはイブン・マージヤが伝える「偽造されたハディースに分類される」。Shu'ayb (2013) の指摘するように、ガザーリーはここで「サヒーフ」に分類されるハディースと、「偽造されたハディース」を混合している。Cf. Shu'ayb (2013), p. 14; al-Albānī, *Silsilat al-aḥādīth al-ḍa'īfa wa al-mawḍū'ah*, 3, pp. 684-685.

我々は「ビドアが非難に値するものである」という[第一の原理]については認めた。しかし、ビドアがすべての新奇な事柄を表すものであるという第二の原理に関する論拠は何か。シャーフイー（al-Shāfi‘ī, d. 820. アッラーよ彼を嘉し給え）はタラーウィーフ（tarāwīh）<sup>(62)</sup>における集団礼拝を、それが「賞賛に値する<sup>(63)</sup>」良きビドアとして「肯定的な意味合いで」「ビドア」と呼んだのではなかったか。また法学者が、新規に作り上げた「議論の」構成の反証（naqd）や毀損（kasr）、また「文脈を考慮しない勝手な」配置（waq’）や組み合わせ（tarkīb）などの誤り（fasād）、その他、論争（muḥādalah）と説得（ilzām）の技術によって法学の枝葉末節の議論とそれにおける論争に没入したことに関しては、サハーバからはそうした「法学者と同様の」ことは何も伝えられておらず、すべて新規に作り出されたものである。「しかし」それ（シャーフイーの肯定的な意味でのビドアの語用）は、非難に値するビドア「自体」が、伝承で伝わっているスンナを取り消すわけではないということを示している。我々は、これ（「思弁神学の一部である」神論の探求<sup>(64)</sup>）が確かなスンナを取り消すものだと認めず、それは「ただ」初期の人々（awwalūn）<sup>(65)</sup>が取り組んだ同時代の事柄（muḥdath）を取り消す「だけである」ことは認める。彼ら（「信仰共同体の」初期の人々）はそれ（神論の探求）よりも重要なことがらに従事しており、また第一世代の精神状態は疑念や動揺を免れていたため、それを必要としなかった。しかし、サハーバの後の世代の人々は、妄念（ahwā’）やビドアの出現によってやむを得ず、そうした徒党を否定し黙らせるためにそれに取り組んだのである。

以上の問いに対する応答。

あなたがたの述べたこと、つまり「非難に値するビドア」が古いスンナ（sunnah qadīmah）を取り消さないということは真実である。しかし、これ（「思弁神学の低位分野における」神論）は古いスンナを取り消すビドアなのである。サハーバのスンナとは、それに取り組むことの禁止と、その探究の規制であり、またその者（神論に取り組む者）に対する厳戒、厳罰であった。また、サハーバから伝わる不特定多数（ムタワール）の伝承に反して、それら（神論）の問題を詮索し、大衆を諸問題の奈落に引きずり込むことを禁じた。そのことは、伝承を伝えるタービウン（tābi‘ūn）<sup>(66)</sup>の許でのムタワール

<sup>(62)</sup> ラマダーン期間中の夜間に行う任意参加の集団礼拝。具体的な礼拝の内容については、アル＝ジャズビーリー『礼拝の法学』松山洋平訳、日本ムスリム協会、2011年、97-98頁を参照されたい。

<sup>(63)</sup> Cf. Shu‘ayb (2013), p. 15.

<sup>(64)</sup> Cf. Shu‘ayb (2013), p. 15.

<sup>(65)</sup> 翻訳底本では「色（alwān）」と表記されているが、意味が合わないためインド版の表記を採用して訳出した。

<sup>(66)</sup> 本稿Iの2の注記内で説明したように、サハーバの次の世代を指し、預言者ムハンマドの生前の初期信仰共同体からの「孫世代」や「第二世代」と呼ばれる人々を指す。

ルによる伝達によってサハーバから正しく伝えられている。サハーバが法定遺留分の諸問題や法学的事例における彼らの協議に従事したことがムタワーティル伝承によって伝えられているのと同じように、サラフの記録 (siyar) は、疑念、疑惑の余地のない論拠である。これに関する知識もまた、個々の伝承の全てを総合して考えると疑いが生じる余地のないアーハード伝承によって生ずるのである。それはウマル ('Umar b. al-Khattab, d. 644. アッラーよ、彼を嘉したまえ) について、ある男が [クルアーンの] 難解な二節に関してウマルに尋ねた際、ウマルは彼を鞭で打ったと伝えられている通りである<sup>(67)</sup>。また他の伝承によれば、ある男が彼 (ウマル) にクルアーンが被造物であるかどうかと尋ね、ウマルはその問いかけに驚いて質問者の手を引いてアリー (アッラーよ、彼を嘉したまえ) のところに行き、以下のように言った。「アブー・ハサン (アリー) よ、この男の言うことを聞いてくれ」。アリーは言った。「信者たちの長 (ウマル) よ、男は何を言ったのだ」。その男は言った。「私は彼 (ウマル) に、クルアーンが被造物かどうかを尋ねました」。それに対してアリーは沈黙し、うつむいた後に頭を上げ、以下のように言った。「この男の言葉は、末世の予兆なのである。もし私があなた (ウマル) が任じられていること (カリフ職) に [現在] 任じられていたならば、彼の首を刎ねていただろう」。

アフマド・イブン・ハンバル (Aḥmad b. Ḥanbal, d. 855) は上のハディースをアブー・フライラ (Abū Hurayrah, d. 678) から伝えているが、これは、ウマルとアブー・フライラ (アッラーよ、彼らを嘉したまえ) の面前でのアリー (アッラーよ、彼を嘉したまえ) の言葉であり、彼ら二人はその言葉を黙認し、その言葉が伝わったサハーバも皆 [黙認した]。アリー自身は、[クルアーンが被造物かどうかという] この質問が宗教の問題であることを認めず、至高なるアッラーの御言葉の規定を知ろうとする試みであるとも認めないばかりか、使徒の真実性を示す奇跡であるところのクルアーン [の特徴や]、義務負荷の諸規定を知らせる論拠としてのクルアーンの特徴に関する真智の探究であるとも認めなかった。真智を求める者にはこのように厳しく扱う必要はなかったのである。それ (クルアーンが被造物か否かとの質問) はフィットナ (fitnah) <sup>(68)</sup> の扉を叩く行為であり、アッラーの使徒 (彼の上にアッラーの祝福と平安あれ) の予告されたフィットナとその扇動者の時代であるところの末世に、それ (フィットナの扉を叩く行為) が広まることを予想していたアリーの慧眼と直観に思いを馳せよ。また、「もし私が [現在、カリフに] 任命されていれば、彼の首をはねたであろう」というアリーの言葉とその峻厳さについて思いを馳せよ。そして啓示や降示 [の真実性] を証言し、宗教の秘義や本質について知悉している偉大な長老たち (al-sādah al-akābir) の例にも [同じく思いを馳

<sup>(67)</sup> 「ある男が [クルアーンの] 難解な二節に関してウマルに尋ねた際、ウマルは彼を鞭で打った」という逸話は、クルアーンの矛盾する二節に関してウマルが尋ねられた際に質問者を鞭打ったとされる『再興』でのウマルの逸話と一致する (cf. *Ihyā'*, p. 24)。

<sup>(68)</sup> 悪しき誘惑や内紛、試練を指す。ヒジュラ暦 37 年に起こったアリーとムアーウィヤ (Mu'āwiyah, d. 680) が争った第一次内乱を指す語でもある。

せよ]。アッラーの使徒（彼の上にアッラーの祝福と平安あれ）は、二人のうちの一人（ウマル）に関して以下のように述べられた。「もし私が預言者として遣わされていなかったならば、ウマルが遣わされていただろう<sup>(69)</sup>」。また、もう一方（アリー）に関して以下のように言われた。「私は知の都であり、アリーはその都の門である<sup>(70)</sup>」。「サハーバたちは、」質問者がこのような質問をすることを抑止したが、サハーバ以降の人々で思弁神学や争論（*mujādalāh*）に従事し、ウフド山ほど<sup>(71)</sup>の金を費やしても、サラフの一人が差し出すムッド（*mudd*）分<sup>(72)</sup>、あるいは半ムッド分にも「収穫が及ばない」<sup>(73)</sup>者たちは、この手の質問や、この手の質問に対する回答に取り組むこと、またその門を開くことが正しい真実であると主張し、ついそれが真であると信じ込み、ウマルやアリーに関しては間違っていると考えるのである。災いなるかな、天使を牢番（思弁神学の抑圧者）と見做し、正統カリフ（*al-a'imma al-rāshidīn*）やサラフよりも争論の徒<sup>(74)</sup>を上位に置く者は。なんと収穫から遠ざかり、宗教から離れ去っていることか。アリーは、このようなビドアがサラフのスナに反し、法学者の行う詳細な議論とは異なることを確かに知っていた。彼ら（サラフ）から伝わっていることはそれ（思弁神学）への従事の抑止、いや抑止というよりむしろ禁止であった。この種の新奇な議論は、「収穫（*taḥṣīl*）の徒」の許では非難に値するビドアである。私は『宗教諸学の再興』の信仰箇条の章でビドアの非難の理由を述べている。サラフの議論の目的は、聖法の把握と諸規定の理解に関する研究における助け合いであり、これこそがサラフのスナである。

[相続に関する]祖父の問題や、死亡者の妻と父親が健在な場合の死亡者の母の相続分に関する問題に関する伝承などに見て取れるように、サラフたちは法学に関する諸問題について協議し、議論していたのである。自分たちが正しく意図するところを知らせるための用語を新規に発案したのであれば、それらの表現には問題はない。[そのような意図で]それら（新規の用語）を借用したり使用したりする者にとっては、[そのような新規性は]合法である。彼らの議論の目的が教えることでなく論破することであり、知を求めることでなく説き伏せること（*ilzām*）であるように非難に値する場合は、そ

<sup>(69)</sup> 「偽造されたハディース」に分類される。アフマド、ティルミズイー、ハーキムその他が伝えている。Cf. *Shu'ayb* (2013), p. 16; *al-Shawkānī, op. cit.*, p. 336.

<sup>(70)</sup> 「偽造されたハディース」に分類される。ハーキム、タバラーニー（*al-Ṭabarānī, d. 918*）その他が様々な同種の表現で伝えている。Cf. *Shu'ayb* (2013), p. 16; *al-Shawkānī, op. cit.*, p. 348.

<sup>(71)</sup> 底本では *m'l* とあるが、インド版の読みでは *mithla* と表現しており、訳出にあたっては内容を考慮して後者を採用した。

<sup>(72)</sup> 両手のひら一杯分。

<sup>(73)</sup> サヒーフに分類されるハディースの文言であり、ブハーリー、ムスリム、バッザール（*al-Bazzār, d. 905*）、アフマドその他が以下のように伝えている。「私に従う者（サハーバ）に構うな。私は私の魂がその手にある者（アッラー）にかけて誓うが、たとえあなたがウフド山やその他の山ほどの金を費やそうとも、彼ら（サハーバ）の功業に達することはないであろう」。Cf. *Shu'ayb* (2013), pp. 16-17; *al-Albānī, Silsilat al-aḥādīth al-ṣaḥīḥah*, 4, pp. 555-556.

<sup>(74)</sup> 神学者（*mutakallim*）と争論の徒（*mujādīl*）は『再興』において同列に併記されることが多い（cf. *Iḥyā'*, p. 94）。

これは伝えられたスンナに反するビドアなのである。

(東京大学大学院人文社会系研究科イスラム学専修修士課程／  
MA Student, Graduate School of Humanities and Sociology,  
the University of Tokyo)