イブン・タイミーヤに於けるイジュマーの意義

*
中 田 考

ABSTRACT Koh NAKATA, *The Significance of the ijmā' in Ibn Taimīya*: Ibn Taimīya (d. 728/1328) is known as a detractor of the ijmā'. The previous studies have concluded that Ibn Taimīya recognizes only the validity of the ijmā' of the ṣaḥāba with textual evidences from the *Qur'ān* and *ḥadīth*. But the survey of his usage of the ijmā' in one of his major works, the *Minhāj as-sunna*, shows that he refers to various kinds of ijmā', such as that of scholars ('ulamā'), wisemen ('uqalā') and others in addition to that of the ṣaḥāba all with affirmative judgement. This result does not conform to that of the previous studies. In order to understand integrally his thought, his texts from which the conclusion is drawn should be interpreted otherwise. The texts in which he discusses the ijmā' of the ṣaḥāba and which are used by the previous scholars as the proof for their thesis are essentially of apologetic nature, and his aim is to demonstrate that the ṣaḥāba (and *ahl al-ḥadīth*) are the sole legitimate heir of the impeccable Prophet, and accordingly that the ṣaḥāba as a whole is infallible. He does not discuss the ijmā' in general, but the ijmā' of the ṣaḥāba in particular. What Ibn Taimīya intends to prove is the infallibility of the ṣaḥāba, not of the ijmā'. The discussion of the ijmā' in general is out of his concern, for such a discussion is specific to the *kalām*-oriented *uṣūl al-fiqh* which he criticizes severely.

(1) イスラーム「中世」に於ける「宗教改革者」として知られるイブン・タイミーヤ (d. 728/1328) は前世紀の末、ハンガリーの高名なイスラーム学者ゴールドツィーハーの手によって初めてまとまった形で西欧世界に紹介された⁽¹⁾が、以来彼に関して多くの個別研究が積み重ねられてきた。イブン・タイミーヤは法学を初め、クルアーン解釈学、ハディース学、スーフィズム、神学、哲学など多くの分野に多数の著作を残しているが、彼の叙述スタイルは必ずしも秩序だっているとは言えないこともあり、従来の研究は彼の著作の部分を取り

* イスラーム学研究所 (カイロ) 学生

上げ、神学、法学、スーフィズムなどの既成の学問分類に従い、彼の示差的特徴を明かにする、という手法を取る傾向にあった。ところがイブン・タイミーヤは高度に専門分化する一方で、硬直化し創造性を失いつつあったイスラーム諸学の有り方を批判し、クルアーンとスンナに直接基づく各人のイジュティハード〔学的努力〕の必要を説いた「宗教改革者」だったのである。⁽²⁾従って既成の学問の枠組みの中で彼の思想を問題としてきた従来の研究で「イブン・タイミーヤの思想」とされてきたものは、必ずしもイブン・タイミーヤ自身の論理を忠実に再現していなかったように思われる。

イブン・タイミーヤは体系的な思想家ではない。しかしイブン・タイミーヤの主張の基底音は常に不変で、その論理には高度の一貫性があり、彼の思想は彼自身の論理に沿って再構成されるべきだと考える。本稿では特に「イジュマー」の問題を取り上げ、従来の研究の問題設定の枠組みの不適切性を指摘し、それに代る解釈を提示したい。

(2) イスラーム史理解の鍵として「イジュマー」の重要性を指摘したゴールドツィーハーが同時にイブン・タイミーヤを、クルアーンとスンナのみに権威を認めたイジュマーの否定者として紹介したため、以来彼の「イジュマー観」は研究者の注目を浴びることになった。⁽³⁾

1939年にイブン・タイミーヤ研究の第一人者 H. ラウーストは *Ma'ārij al-wuṣūl* を *al-Qiyās fi-sh-shar' al-islāmī*, と共に仏語に翻訳し、続いて同年にイブン・タイミーヤの総合的研究書 *Essai* の中で主として *Ma'ārij al-wuṣūl* に基づき、イブン・タイミーヤのイジュマー概念をザーヒリー派とシーア派のイジュマー概念の混合であると規定した。⁽⁴⁾

ラウーストによるとイブン・タイミーヤは「教友の合意」というイジュマーの定義をザーヒリー派と共有し、またイジュマーが無謬のイマームを戴いて初めて無謬であるとのシーア派理論に従い、教友のイジュマーは無謬の預言者の教えがあったからこそ無謬なのであるとしたのである。⁽⁵⁾つまりイブン・タイミーヤは「ウンマ〔イスラーム共同体〕は誤りに於いて一致しない」というスンニー派の教義は受け入れたが、ウンマの無謬性を無条件に肯定した訳ではなく、ウンマが誤りを犯さないのはそれが「善を命じ悪を禁ずる」限りという条件を付し、教友のイジュマーにのみ無謬性を認め、他のイジュマーについてはたとえハナフィー、シャーフイー、マリーキー、ハンバリーの4大法学派の学祖⁽⁶⁾

たちのイジュマーすら無謬とはみなさなかつたのである。⁽⁸⁾

またラウーストによるとイブン・タイミーヤの時代にはイジュマーはイスラーム法の不可欠の要素となっており、また法基礎論に於いてもシャーフィイー派の「各時代の学者の法判断に於ける一致」とのイジュマーの定義は明文重視を特徴とするハンバリー派の中にも賛同者を得、⁽⁹⁾同派のイブン・クダーマ Ibn Qudāma (d. 620/1223) は、法判断に於いてイジュマーをクルアーン、スンナに優先させるに至っていた。⁽¹⁰⁾イブン・タイミーヤはこうした傾向に反対し、イジュマーの存在にはクルアーンとスンナの明文の裏付けが不可欠であるとし、クルアーンとスンナの優位を回復しようとしたのである。

ラウーストの *Essai* に於けるイブン・タイミーヤの「イジュマー」解釈は、基本的には修正を被ることなく受け入れられ、以後の研究者たちは *Ma'ārij al-wuṣūl* を基本資料として用いながらラウーストの解釈を敷衍する形で研究を進めてきた。

それらの研究によると、イブン・タイミーヤはイジュマーを認めたが、それを教友のイジュマーに限り、⁽¹¹⁾全てのイジュマーに絶対的な明文の根拠を要請し、⁽¹²⁾教友以降の世代に於けるイジュマーの成立の可能性を否定し、⁽¹³⁾イジュマーは明文と矛盾はないとし、⁽¹⁴⁾従ってイジュマーを採用し明文を廃棄することを禁じた、ということになる。それは、1) イブン・タイミーヤの認めたイジュマーは教友のイジュマーのみであり、2) 全てのイジュマーに明文の根拠を要請した、という二つの命題に纏められる。

確かに *Ma'ārij al-wuṣūl* の該当箇所だけを読む限り、従来の解釈は妥当であるようにも思える。しかしイブン・タイミーヤの他の著作を考慮に入れると、これらの解釈に対する疑問が生じてくるのである。

(3) これまでの研究者たちは専らイブン・タイミーヤの「イジュマー」についての主題的、反省的記述をもとに、「イブン・タイミーヤのイジュマー」を論じてきた。しかしイブン・タイミーヤは、「イジュマー」について主題的に論ずるばかりでなく、それを議論の中で実際に使用してもいるのである。⁽¹⁵⁾イブン・タイミーヤは具体例を離れた抽象論を無益な空論として退ける。従って彼の「イジュマー」観を知るためには先ず、彼が「イジュマー」をいかに使用しているかを調べる必要があるのであるが、本稿では例として彼の主著 *Minhāj as-sunna* を取り上げ、イブン・タイミーヤの実際の「イジュマー」の使用例を

分析してみよう。

そこでイジュマー及びその派生形が現れる形式であるが、それには、⁽¹⁶⁾「イジュマーにより… (である)」(… bi-l-ijmāʿ), 「イジュマーが…を示している」(dalla al-ijmāʿ bi-…), 「…はイジュマーにより確定されている」(thubita … bi-l-ijmāʿ), 「…(人)は…に関して合意(イジュマー)している」(ajmaʿa ʿalā …), 「…に関しては合意が成立している」(… mujmaʿ ʿalai-hi), 「…はイジュマーに反している」(… mukhālif li-l-ijmāʿ), などがあるが、*Minhāj as-sunna* には、こうした形式のイジュマーが計 745 例存在する。

イジュマーが論拠とされる議論の主題は法学のみならず、神学 (批判), 哲学 (批判), 信条 (ʿaqida), 歴史学, 伝承学, クルアーン解釈学と多岐にわたり⁽¹⁷⁾ またその際「イジュマー」は単に「イジュマー (al-ijmāʿ)」の形で用いられることもあるが、「教友のイジュマー」といった形でその構成員が明示されていることもある。明示されている場合の構成員は、人々 (nās, khalq), ムスリムーン, 学者 (ムスリムの), 伝承学者, 賢者 (ギリシャ哲学者などを含む), 教友, サラフ, 法学者, 学識者 (ahl al-ʿilm), ウンマ, スンニー派, スンニー派とシーク派, 学匠たち (aʿimma) など多様である。

また「イジュマー」は単独で論拠とされることもあるが、⁽¹⁸⁾「クルアーン, スンナ, イジュマーが…を示している」のようにクルアーン, スンナなどと共に用いられることもある。

Minhāj as-sunna に於ける 745 例のイジュマー使用例の内、最も多いのはムスリム達のイジュマー」と「伝承学者のイジュマー」でそれぞれ約 100 例であり、イブン・タイミーヤが唯一認めたとされる「教友のイジュマー」の使用例は 41 例に過ぎず、全体の一割にも遥かに満たないのである。またクルアーン, スンナ即ち明文が論拠として併用されているケースが 58 例, スンナと共に使用されている例が 12 例で, クルアーンだけとの併用は存在せず, 合計しても 70 例で, 1 割弱に過ぎない。教友のイジュマーだけに限るとクルアーン, スンナと併用されている場合は 4 例, スンナとの併用が 3 例となる。

また *Minhāj as-sunna* で「イジュマー」が論拠とされるケースの内、⁽¹⁹⁾法学が対象となっているものは 100 例あまりであるが、主題を法学に限ると「教友のイジュマー」とクルアーン, スンナが併用されているのは,

彼等〔シーク派〕の中にはアーイシャがラクダに乗ってアリーと戦ったからといって、ラクダの肉をハラームであると言う者があるが、彼等はク

ルアーン、アッラーの使徒―彼に至高なるアッラーの祝福と平安あれ―の
スナ、教友と〔使徒の〕血縁者 (qarāba) のイジュマーに背反している
のである。⁽²⁰⁾

の1例のみに過ぎないのである。

イジュマーの構成員の範囲、主題の分類、クルアーン、スナとの併用との
認定は実際には必ずしも容易ではなく、基準の取り方によって多少の異同の余
地はあるにしても、「教友のイジュマー」がクルアーン、スナと併用された
例は745例の内の7例、法学の分野に限ると100例強の中1例と、いずれも1
%にも満たず、イブン・タイミーヤの認めたイジュマーは教友のイジュマーの
みであり、しかも彼は全てのイジュマーに明文の根拠を要請した、という定説
はイブン・タイミーヤの「イジュマー」使用の実際とは明らかに不整合である
といえよう。

それでは我々はイブン・タイミーヤは自己矛盾を犯していると結論しなくて
はならないのであろうか。筆者はそうではないと考える。

従来研究者たちは、*Ma'ārij al-wuṣūl* の記述を「イジュマー」論であると
前提してきた。つまりイブン・タイミーヤがそこで「イジュマー」を主題とし
て、それが真理なのか、また誰の「イジュマー」が認められるべきか、などを
論じていると解釈してきた。しかし実は仔細に見ると、*Ma'ārij al-wuṣūl* に於
いては「イジュマー」一般 (al-ijmā') が論じられている訳ではなく、そこで直
接言及されているのは「〔教友時代の〕ウンマのイジュマー」だけなのである。
もしイブン・タイミーヤが *Ma'ārij al-wuṣūl* に於いて「イジュマー」を包括的
に論ずる意図が始めから無かったとすれば、そこで教友のイジュマーの無謬性
だけが論じられているとしても、彼が教友のイジュマーだけを認めたとは断定
出来ないことになり、従って彼の実際の広範なイジュマー使用との矛盾を帰結
せずに済むことになる。

我々は次節に於いて、*Ma'ārij al-wuṣūl* 自体の論理に添った内在的読解によ
り、従来「イブン・タイミーヤのイジュマー論」として読まれてきたテキスト
の、異なる解釈の可能性を示すことにしよう。

(4) *Ma'ārij al-wuṣūl* の冒頭でイブン・タイミーヤは同書の執筆目的が、使
徒がイスラームの教えの全てを明らかにしたことの証明にあると述べている。
イブン・タイミーヤによると使徒と啓示の真理の関係に対する謬説には以下の

3つの類型がある。

第一はアッラーの使徒が啓示の真理を理解しておらず、その真意を知るのは哲学者であるという説。

第二は使徒は啓示の真理を知っていたが、それを公表することが民衆に悪影響を及ぼすため、公益を慮って真理を隠したという説。

第三は使徒は啓示の真理を知り、かつそれを語ったが、彼の言葉の真意を読み取るためには哲学的推論や、神秘直観などの特別な技法を必要とするという⁽²¹⁾説。

イブン・タイミーヤはこれらの説を使徒に対する冒瀆とみなし、正しくは使徒は啓示の真理を最も良く理解しており、かつその全てを最も明瞭な表現で教えたのであると考える。

つまり使徒は真理を知るのみならず、それを十全に伝えていたのであって、その教えには他のムスリムには知り得ないような秘義はなく、またクルアーン、スンナの言語はそれ自体で真理を完璧に伝えるものなのである。そしてその帰結は第一に、クルアーンには表面的意味と秘義があり、公開されたのはその表面的意味だけであり、その秘義はイマームとその信奉者たちだけに秘伝として伝えられたというシーア派の主張の否定である。イブン・タイミーヤによると、使徒は教友たち全てに対してイスラームの教えを全て包み隠さず伝えたのであり、それは現在でもクルアーンとスンナの形に纏められ、知りたいと欲する誰もがそれを手に取ることが可能なのである。第二には、クルアーン、スンナは一般の非哲学的な言葉で語られているため、それを字義通りに取ると擬人神観(tashbih)に陥るとし、理性的推論に従った比喻解釈(ta'wil)の必要を説く神学者、哲学者の主張の否定である。イブン・タイミーヤによると啓示の真理を表現するのに最も相応しいのは抽象的、論理的な神学者や哲学者の言語ではなく、使徒の使用した言語、即ち哲学的思惟の影響を受ける以前のアラビア語なのである。

初代ウンマはアッラーと使徒の言葉を通じて正しい教えに結び付くのであるが、使徒の教えがイブン・タイミーヤの時代にあってもなお、全てのムスリムにとって完全な指針として働くためには、使徒と言語を共有し、その教えを学んだ教友がそれを正しく伝えたことが前提されなければならない。従って使徒の教えの完全性、充足性の論証には、単に使徒の知識についての議論のみではなく、教友が正しくその遺産を伝えていることの議論が不可欠となるのである。

これまでの研究者は *Ma'ārij al-wuṣūl* の「教友のイジュマー」のテキストを「イジュマー」論として読んできた。しかし *Ma'ārij al-wuṣūl* の論理に従うなら、それはむしろ「教友」論として読まれるべきではないかと考えられる。即ちイジュマーを主題的に論じたのではなく、使徒の教えの正しい継承者としての教友を論じ、それから副次的に彼等のイジュマーに論が及んだものと考えられるのである。

本書の目的はクルアーンとスンナはイスラームの教えを全て包括しているということの証明にある…ウンマのイジュマーについていえば、それは真である。アッラーがクルアーンとスンナに於いてウンマについて述べている通り、それはアッラーに称えあれ—誤りに於いて一致することはないのである。

「汝らは人類に遣された最善の共同体である。汝らは善を命じ、悪を禁じ、アッラーを信仰する」(クルアーン3:110)

彼等がこのように呼ばれているのは彼等が全ての善を命じ、全ての悪を禁じているからなのである。ところがそれは以下のアッラーの言葉にあるように、アッラーがその預言者に帰された属性と同じなのである。

「彼(ムハンマド)は彼等の持っている律法と福音書の中に、記し見いだされる者である。彼は彼等に善を命じ悪を禁ずる。」(クルアーン7:157)

…アッラーは彼等を地上に於ける証人と成し、彼等の証言を使徒の証言の代わりとされたのである。⁽²³⁾

ラウーストは「彼等がこのように呼ばれているのは彼等が全ての善を命じ全ての悪を禁じているからなのである」というイブン・タイミーヤの言葉を、ムスリムが最善の共同体と言えるのは、それが「善を命じ、悪を禁ずる」という条件下でだけであり、彼等の合意の真理性はその道徳的基準を満たしているか否かにかかっている、と解し、その主眼点を「善の命令、悪の禁止」の実践の呼掛けという全ての時代に関わる道義的要請として把握する。しかし *Ma'ārij al-wuṣūl* の「イジュマー」論の文脈で「ウンマ」と言えば、通常それはアッラーとその使徒が直接語りかけたウンマ、即ち教友のウンマだけを意味している⁽²⁵⁾のである。また確かに「善の命令、悪の禁止」はイブン・タイミーヤの政治、倫理哲学に於ける中心概念であり、⁽²⁶⁾彼は全てのムスリムに対して常に「善の命令、悪の禁止」を説いて止まない。しかしここでは単に「善の命令、悪の禁止」ではなく、「全ての善を命じ、全ての悪を禁じた」と言われていることが見落

とされてはならない。イブン・タイミーヤが「善の命令、悪の禁止」に「全ての」の語を挿入した例は筆者の知る限りここだけである。その意図はウンマを使徒に準えた前後の文脈から解釈されるものであり、イブン・タイミーヤはこの句に於いて、使徒の使命を「善の命令、悪の禁止」の一語に集約し、その全てを完全にウンマが継承したと論じていると考えられる。

ここでの主語はあくまでも個々の教友ではなくウンマ全体である。個々の教友は明文を知らないこともあり、またその解釈について争うこともある。しかしウンマを全体として見た場合、それは「地上に於けるアッラーの証人」であり、「アッラーについて真実しか証言」せず、「確定された明文のテキストを失い、無効とされた明文のテキストだけを保存していることは有り得ないのである」。

このように考えると、使徒の教えの完全性の証明を目的とする *Ma'ārij al-wuṣūl* の論旨は、全体としての教友のウンマが使徒の教えを完全に保存したとの主張にあることが明らかとなる。かくて従来イブン・タイミーヤの「イジュマー」論として読まれてきた記述は、実は「イジュマー」を主題的に論じたものではなく、「使徒の教えの継承者」としての「教友」を論じた際の副産物であると解釈することが出来るのである。

(5) *Minhāj as-sunna* の中でもイブン・タイミーヤは「イジュマー」に関して、*Ma'ārij al-wuṣūl* とほぼ同じことを述べているが⁽³⁰⁾、彼は更にそこでは、

法学者の法判断と、伝承学者の伝承についての判断を除けば、彼等（弓作り、医者、文法学者、数学者）は時にその専門領域ですら、誤りに於いて一致することがあるのである。…しかし預言者—彼にアッラーの平安と祝福あれ—に関する伝承の真偽の判断に於ける伝承学者のイジュマーは無謬であり、また特定の行為が預言者—彼にアッラーの平安と祝福あれ—の命令、禁止、許可のいずれに属するかについての判断に於ける法学者のイジュマーも無謬なのである。⁽³¹⁾

と述べ、伝承学者のイジュマーと法学者のイジュマーの無謬性を認めている。もし従来の定説に従うなら、この言葉はイブン・タイミーヤの自己矛盾を示すことになる。そこで我々は *Ma'ārij al-wuṣūl* から読み取られた「使徒の教えの継承」の論証という枠組みを *Minhāj as-sunna* のテキストの読解にも適用し、その妥当性を検証することにしよう。

Minhāj as-sunna は al-'Allāma al-Hillī (d. 726/1325) の *Minhāj al-karāma* の

逐語的反駁の形式で書かれたシーア派論駁の書であり、その中心テーマはシーア派のイマーム論批判である。それゆえ *Minhāj as-sunna* ではイブン・タイミーヤは「…我々はイマームがシャルウの護持者でなければならないという説を認めない。むしろウンマこそシャルウの護持者なのである」と明言し、⁽³²⁾ *Ma'ārij al-wuṣūl* では含意されていただけの「使徒の教えの継承」の正統性をめぐるウンマとイマームの関係が、表面に現れることになる。

しかし *Minhāj as-sunna* で問題となるウンマは、*Ma'ārij al-wuṣūl* の場合とは異なり、もはや教友のそれには限定されない。

また預言者一彼にアッラーの平安と祝福あれ—の共同体 (jamā'a) への所属 (i'tisām) の命令は多くの伝承によって確認出来るのである。…アッラーはこのウンマを誤りに於いて一致させることはない。その中には(常に)真理の上に勝利し、敵対する者が危害を加えることの出来ない一団が存続するのであり、アッラーは(常に)この宗教の中に、アッラーの崇拝の為に奉仕する苗を植え続けられるのである。又このウンマの内で最高の者は第一世代であり、次いでそれに続く世代、次いでそれに続く世代なのである。⁽³³⁾

このウンマの預言者〔ムハンマド〕の後にはもはや預言者はいないため、ウンマが預言者職の無謬性を継承したのである。それゆえ何人といえどもこの教えを少しでも改変しようとするなら、アッラーはその改変の過誤を明らかにする者を起こさずにはおかれない。預言者一彼にアッラーの祝福と平安あれ—が「最後の審判の日まで私のウンマの中には、常に真理の上に勝利し、敵対する者が危害を加えることの出来ない一団が存続する」と言われたように、ウンマは誤りに於いて一致することはないのである。⁽³⁴⁾

イジュマーの根拠として有名な「ウンマは誤りに於いて一致することはない」というこのハディースも、⁽³⁵⁾ イブン・タイミーヤには「ウンマが合意したことは正しい」という肯定の相より、むしろ「ウンマ全体が誤りに陥ることではなく、その中には真理を護持し、イスラームの改変を正す者がいる」という否定の相が意味を持つ。つまりここでは「イジュマー」を論ずる体裁がとられているが、イブン・タイミーヤの真に言わんとするところは「ウンマにあって真理を護持する者」が常に存在するということにあるのである。

イブン・タイミーヤの考える「真理の護持者」とは先ずスンニー派 (ahl as-sunna) であり、⁽³⁶⁾ 「真理は彼等の許を離れることはない」。しかしそれは究極的

には伝承遵奉者 (ahl al-hadīth) となる。彼の言う「伝承遵奉者」とは、思弁神学者 (ahl al-kalām) の対立概念であり、クルアーンとハディースの言葉を忠実に守り、特にアッラーの本質、属性についてのクルアーンとハディースの言葉を越えた思弁、詮索を禁欲する立場であり、彼は度重なる「異端審問 (miḥna)」⁽³⁷⁾ にも屈さず、生涯をかけてその立場の擁護のため弁じて止まなかったのである。

…伝承遵奉者は一語たりといえども、アッラーの使徒に反したことに於いて一致することはなく、真理が彼等の許を離れることはないのである。

…また彼等 (伝承遵奉者) の法 (sharā'i) に於ける見解に異を唱える者は⁽³⁸⁾ 確定されたスンナに異を唱えることになるのである。

言うまでもなく伝承遵奉者の中核は伝承学者であるが、ここで伝承遵奉者の見解が法学に於いても権威を持つとイブン・タイミーヤが考えていることが分る。それ故、前述の「法学者のイジュマーと伝承学者のイジュマー」とは伝承遵奉者のイジュマーを意味することが明らかになる。そこで従来のようにこれを「法基礎論」的にイブン・タイミーヤの「イジュマー論」と解するなら、イブン・タイミーヤは伝承遵法者のイジュマーに論拠としての正当性を認めていた、との結論が得られる。ところがイブン・タイミーヤはそもそも「法基礎論 (uṣūl al-fiqh)」という学問のジャンル自体を認めていないのであり、⁽³⁹⁾ 以下のよう⁽³⁹⁾ にここでも、「伝承遵法者のイジュマーの論拠としての正当性」といった「法基礎論」の問題設定にたつ議論を端的に拒否しているのである。

…もし真理が伝承遵奉者の許を離れることがないなら、なぜ法基礎論に於いて彼等のイジュマーが論拠 (ḥujja) と呼ばれないのか、と問われたなら…なぜなら伝承遵法者はアッラーの使徒―彼にアッラーの祝福と平安あれ―の語られたことと、教友たちから伝えられたことに於いてしか一致していないのであるから、クルアーンとスンナと教友のイジュマーを引けば (istidlāl) 十分であり、それが論拠となりうるかどうかについて人々の間に⁽⁴⁰⁾ 議論のあるイジュマーに頼る必要はないからである。

従ってここでもイブン・タイミーヤの主眼は「伝承遵奉者のイジュマーが真である」との主張ではなく、「伝承遵法者がクルアーンとスンナと教友のイジュマーを正しく伝えている」ことの論証にあると解すべきなのである。

以上のように「ウンマに於ける使徒の教えの継承の正統性」を巡る議論として *Minhāj as-sunna* の「イジュマー」論を解釈すると、*Ma'ārij al-wuṣūl* に於いて「教友のイジュマー」論が「イジュマー」論ではなく「教友」論であったよ

うに、それは「伝承遵奉者」論であることが明らかになるのである。

イブン・タイミーヤによると使徒亡き後、全体としての教友のウンマがその教えを完全に保存、継承した。そして以後その教えは、最後の審判の日に至るまで、使徒と教友に倣おうとする伝承遵奉者の手によって護持されるのである。

しかし *Minhāj as-sunna* から引用したイブン・タイミーヤのハディース解釈は、直接には「共同体 (jamā'a) への所属 (i'tiṣām)」の義務の論証の文脈の中に挿入されている以上、やはり単に「ウンマの合意の不可謬」という伝統的解釈に従っているとみなすべきであり、「イスラームの改変を正す者」が含意されていると言うのは強弁に過ぎるのではないか、との反論が提出されるかも知れない。それに答えるために我々はここで、イブン・タイミーヤが「伝承遵奉者」の立場から「思弁神学者」を論駁した著作 *Naqd al-manṭiq* の記述に従い、彼の考える「伝承遵奉者」と「共同体への所属」の関係を考察しよう。

あなた方は、哲学と神学の徒たちが皆、自分達の語ることは絶対的真理であり、自分達には確実な論証 (burhān) が成り立っている、と自称するにも拘らず、最も分裂と不一致が甚だしい者であり、スンナとハディースの信奉者が最も一致と和合 (i'tilāf) することの大なる人々であることを知ろう。それゆえどの分派であれ、彼等に近いほど一致と和合にも近いのである。…アッラーは『恩寵を賜った者は分裂しない』と語られているが、⁽⁴¹⁾『恩寵を賜った者』とは、諸預言者に言葉と行為に於いて従った者、即ちこのウンマの中のクルアーンとハディースの遵奉者 (ahl al-Qur'ān wa al-ḥadīth) なのである。…逆に哲学者は諸預言者に従うことから最も遠い者であるため、意見の不一致に於いて最も甚だしいのである。⁽⁴²⁾

教友たちは言葉と行為に於いて使徒に忠実に従い、その言葉を改変することなく伝え、また彼の伝えた法を遵守したが故に、彼等の世代に於いてウンマの統合は最高度であり、最も分裂することが少かったのである。⁽⁴³⁾

しかし時代の経過と共にウンマの統合は崩れ、多くの分派に引き裂かれることになる。イブン・タイミーヤによるとそれは使徒の教え、即ちクルアーンとスンナを離れることから生ずる。哲学者たちは、理性的論証により疑う余地の無い確かな知に到達しようと自称するが、その実最も変節 (intiḳāl min qawl ilā qawl) が多く、かつ意見の一致をみることなく互いに論難し合うのであり、むしろクルアーンとスンナに忠実であったサラフの道を歩む伝承遵奉者の許にこそ確信 (thubūt, istiqrār) と一致はあるのである。⁽⁴⁴⁾

つまりイブン・タイミーヤにとって見解の一致、和合、確信は「クルアーンとスンナの遵守」と不可分であり、それを離れることは直ちに分裂を意味するのである。そして伝承遵奉者が諸分派の中で最も見解の相違が少ないのは、「彼等の許にある、預言者の教え (nubūwa) の遺産が他の諸分派の許のそれより大きいからであり、彼等がアッラーの絆にしっかり縋っているからなのである」⁽⁴⁵⁾。

従って彼が「共同体への所属」を言う時、そこで言う「共同体」とは事実としての多数派を意味せず、「クルアーンとスンナの遵守に於いて団結する共同体」という規範的概念、即ち事実上「教友」及びその継承者たる「伝承遵奉者」を指し、「共同体への所属」とは「クルアーンとスンナの遵守」に他ならないと考えるべきなのである。

(6) 我々は *Ma'ārij al-wuṣūl, Minhāj as-sunna* の分析から、従来「イブン・タイミーヤのイジュマー論」として解釈されてきたテキストが、「イジュマー」一般を主題とするものではなく、「教友のイジュマー」の議論に限定されており、しかも焦点となっているのは「イジュマー」ではなく「教友」であることを明らかにし、それが、イスラームの教えが使徒から教友を介し伝承遵奉者に継承されたという伝承遵奉者の「使徒の教えの継承の正統性」の論証という文脈の下で、解釈されるべきことを示した。

それではなによえ従来の研究者たちがそれを「イジュマー」論と考え、彼が「教友のイジュマー」だけを認めたと解釈して疑わず、彼の著作中には、哲学者をも含む「賢者のイジュマー」にまで至る広範なイジュマーが頻繁に用いられているという事実注意到を向けなかったのであろうか。

それは彼等が、「イジュマー」は「法基礎論」(uṣūl al-fiqh) の枠組みで論じられるとの先入観に囚われてイブン・タイミーヤのテキストを読んだことから生じたと思われる。

つまり「法基礎論」では、イジュマーの定義、それが法源として認められるか、だれの見解が考慮されるべきか、どの時代のイジュマーが論拠とされるべきか、などの問題が論じられる。そしてそうした「法基礎論」の問題意識を *Ma'ārij al-wuṣūl* に読み込むと既述のような「イブン・タイミーヤのイジュマー」観が析出されることになるのである。ところが「法基礎論」では「イジュマーが何であるべきか」の理想論が論じられるのみであり、「イジュマーが何

であるか」が「実定法学 (furū' al-fiqh)」上の実際の「イジュマー」の用例から帰納的、実証的に分析されることはない。その結果「法基礎論」の枠組みに囚われると、研究者も「イジュマー」についての議論を調べることで満足することになり、実際の「イジュマー」使用が視野に入らなくなるのである。それゆえ、イブン・タイミーヤを「法基礎論」の枠組みで解釈すること自体の妥当性が反省に付されない限り、彼の著作中に多様なイジュマーの用例があるという「事実」も、「イブン・タイミーヤは教友のイジュマーだけを認めた」というテーゼの「反証例」として意識化され得なかったのである。

(付表) *Minhāj as-sunna* に於けるイジュマー、イッティファーク及びその派生形の現れる頁をまとめると以下の表になる。但し括弧内の数字はその頁に現れる回数を表す。

I 巻	69	166	240 ⁽³⁾	22	97 ⁽²⁾	153	199 ⁽²⁾	256 ⁽³⁾
12	73	167	241 ⁽²⁾	24 ⁽⁴⁾	98 ⁽³⁾	154 ⁽²⁾	202 ⁽⁴⁾	257
13	80	168 ⁽²⁾	243	27	99 ⁽²⁾	155	204	258 ⁽²⁾
14	83	169	247	28	101 ⁽²⁾	156 ⁽²⁾	205 ⁽²⁾	Ⅲ巻
15 ⁽²⁾	84 ⁽²⁾	172 ⁽³⁾	248	29	103 ⁽³⁾	157 ⁽³⁾	206 ⁽⁵⁾	2
17 ⁽²⁾	90	173	249	30	104	158 ⁽²⁾	207	3
21 ⁽³⁾	92	174	250	36 ⁽²⁾	109	159	208	4 ⁽²⁾
22 ⁽⁴⁾	96	182 ⁽²⁾	256 ⁽²⁾	38	120 ⁽²⁾	160	210	6
25	101	186	257	40	122 ⁽²⁾	163 ⁽³⁾	214 ⁽²⁾	9 ⁽²⁾
26 ⁽³⁾	102	188	258	43 ⁽²⁾	123	164 ⁽³⁾	216	10
29	112	191	260	45	126 ⁽²⁾	166 ⁽²⁾	217	14
33	114	192 ⁽²⁾	261	46	127	170 ⁽²⁾	218 ⁽²⁾	15
34 ⁽²⁾	116	203	262 ⁽⁶⁾	47 ⁽⁴⁾	128	174	219	16 ⁽³⁾
42	121 ⁽²⁾	208	263	48	130	175	220	17
44	124 ⁽⁴⁾	209	268	51	132	176	221	18 ⁽⁴⁾
47	125	210	269	54	135	179	223	21 ⁽²⁾
50	130 ⁽⁴⁾	213 ⁽²⁾	271	56 ⁽²⁾	136	180 ⁽²⁾	224	24
51	135	215 ⁽²⁾	273 ⁽²⁾	63	139	183	225	25
55	141	216	Ⅱ巻	66 ⁽²⁾	141 ⁽²⁾	184	226 ⁽²⁾	30
56	142 ⁽²⁾	217	2	70	143	187 ⁽⁴⁾	231	31 ⁽³⁾
57	143 ⁽⁴⁾	226	11 ⁽³⁾	76 ⁽³⁾	145	188	233	38
58	155 ⁽²⁾	227	12 ⁽⁴⁾	77 ⁽²⁾	146	189 ⁽²⁾	242	46 ⁽²⁾
60	156	229	13	82	147	193	244	49
61 ⁽²⁾	159	230	14 ⁽⁴⁾	83 ⁽⁷⁾	148	194	246	50 ⁽²⁾
64	160	231	15	88 ⁽²⁾	149	195 ⁽⁴⁾	248	52 ⁽³⁾
65	163	232	19	90 ⁽²⁾	150	196 ⁽²⁾	250 ⁽³⁾	53
68	165	238	20 ⁽²⁾	94	151	198	254	54 ⁽³⁾

56	123	177	263 ⁽²⁾	31 ⁽²⁾	71	106 ⁽²⁾	176	243 ⁽³⁾
57 ⁽⁷⁾	124	183	IV巻	32	72 ⁽²⁾	107	179	245 ⁽²⁾
58	125	186	3 ⁽³⁾	33	74 ⁽⁵⁾	115	181	249
60	126 ⁽³⁾	191	4 ⁽⁴⁾	36 ⁽³⁾	75 ⁽²⁾	116 ⁽⁶⁾	189	251 ⁽²⁾
61 ⁽²⁾	127 ⁽²⁾	192	5 ⁽²⁾	37	76	120	195	252
62	136 ⁽²⁾	197	8 ⁽³⁾	38 ⁽⁵⁾	77 ⁽⁶⁾	131	202 ⁽⁹⁾	273 ⁽³⁾
70	139	204 ⁽²⁾	9	39 ⁽²⁾	78 ⁽³⁾	134 ⁽²⁾	205	274
72	140 ⁽²⁾	207	10 ⁽²⁾	40 ⁽²⁾	80	135 ⁽⁴⁾	206 ⁽²⁾	276
76	141 ⁽⁶⁾	209	11	42	81 ⁽³⁾	137	208 ⁽²⁾	278
77	143	213 ⁽²⁾	12 ⁽²⁾	43	83 ⁽²⁾	138	217	279 ⁽²⁾
88	146	216	13 ⁽⁴⁾	46 ⁽⁶⁾	84 ⁽³⁾	140	218 ⁽⁴⁾	280
90 ⁽²⁾	147	220 ⁽²⁾	15 ⁽³⁾	48 ⁽⁴⁾	85	141	219	282
91	149	227	16 ⁽²⁾	49 ⁽²⁾	89	146	220 ⁽³⁾	283
92	150 ⁽²⁾	228	17	50 ⁽²⁾	91	147 ⁽²⁾	221 ⁽²⁾	284 ⁽²⁾
96	152	229	18 ⁽²⁾	53 ⁽²⁾	94	150	222	290 ⁽²⁾
97 ⁽²⁾	157 ⁽²⁾	230	19 ⁽²⁾	59	95 ⁽²⁾	152	225 ⁽²⁾	291
98	161	232	22	60	96	155 ⁽²⁾	226 ⁽²⁾	292
104	163	233 ⁽²⁾	23 ⁽²⁾	61 ⁽²⁾	97 ⁽²⁾	156 ⁽³⁾	230 ⁽⁶⁾	296
105	165	237	24 ⁽³⁾	63	98 ⁽²⁾	160	231	
106	166	238	25 ⁽⁶⁾	65 ⁽³⁾	99	162 ⁽²⁾	232 ⁽⁴⁾	
109	168	243 ⁽²⁾	26	67	100 ⁽⁴⁾	163	235	
111	174 ⁽²⁾	251	28 ⁽²⁾	68 ⁽²⁾	102 ⁽²⁾	168	236	
117	175 ⁽²⁾	257	29	69	103 ⁽³⁾	170	238	
121 ⁽²⁾	176 ⁽²⁾	259 ⁽²⁾	30	70 ⁽²⁾	105	172	241	

以上の中で教友のイジュマーが現れるのは以下の頁。

I 巻 29, 135, 142, 143⁽⁴⁾, 168, 172, II 巻 94, 120, 143, 150, 164, 187⁽⁴⁾, 188, 195, 196, 219, 233, 242, 246, III 巻 4⁽²⁾, 60, 61, 150, 220⁽²⁾, 229, 232 IV 巻 77, 102, 156, 252, 282, 283, 284。

注

- (1) Ignaz Goldziher, *Die Zahiriten: ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, Leipzig, 1884.
尚ゴールドツィーハーのハンバリー派, イブン・タイミーヤ理解を批判したものとして, George Makdisi, “Hanbalite Islam”, *Studies on Islam*, Oxford, 1981, pp. 216–274.
- (2) 「宗教改革者」としてのイブン・タイミーヤについては, M. Umaruddin, “Ibn Taimiyya as a Thinker and Reformer”, *Usbū‘ al-Fiqh al-Islāmī*, Abū Zahra (ed.), Cairo, 1961, pp. 715–728 参照。
- (3) Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, (trans. from German by Andras and Ruth Hamori) Princeton, New Jersey, 1981 [Original German, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, 1910], p. 50.

- (4) *ibid.*, pp. 240–245.
- (5) Henri Laoust, *Contribution à une étude de la méthodologie canonique de Taḥī-d-Dīn Aḥmad b. Taimīya*, Cairo, 1939.
- (6) Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḥī-d-Dīn Aḥmad b. Taimīya*, Cairo, 1939, p. 239.
- (7) *ibid.*, p. 240.
- (8) *ibid.*, p. 239.
- (9) *ibid.*, p. 240.
- (10) *ibid.*, p. 241.
- (11) Sirajul Haq, “Ibn Taimiyya’s Conception of Analogy and Consensus”, *Islamic Culture* 17 (1943), pp. 80–81, V. E. Makari, *Ibn Taimiyyah’s Ethics*, Chico, California, 1983, p. 100, Ahmad Hasan, *The Doctrine of Ijmāʿ in Islam*, Islamabad, 1976, pp. 179–180, 191.
- (12) V. E. Makari, *op. cit.*, pp. 98–99. アフマド ハサンはイブン・ハズムもイブン・タイミーヤと同じく明文の根拠 (textual evidence) を求めたが、イブン・タイミーヤは絶対的根拠 (absolute evidence) を要請したと言う。Ahmad Hasan, *op. cit.*, p. 190.
- (13) マカリによると、イブン・タイミーヤにとって、全ての時代の学者の一人の例外も無い全員一致だけが純粋なイジュマーであり、彼はそのようなイジュマーの教友以降の世代に於ける成立を否定したと言う。Makari, *op. cit.*, p. 98.
- (14) Sirajul Haq, *op. cit.*, p. 81, Ahmad Hasan, *op. cit.*, p. 191, Makari, *op. cit.*, p. 99.
- (15) Ibn Taimīya, *Majmūʿ fatāwā Shaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimīya*, Vol. 20, pp. 401–402. それゆえイブン・タイミーヤは政治論に於いても、机上の空論と化していたカリフ論を無視しているのである。
- (16) イブン・タイミーヤは一致 (ittifāq) の語をもほぼイジュマーと同義に使用する (一例として、礼拝の延期について *Minhāj as-sunna an-nabawiya fī naqd kalām ash-shiʿa wa al-qadariya*, Cairo, 1321–2 (A. H.), [以後 M. S. と略記] Vol. 3, p. 57 参照。) それ故本稿では特に必要の無い限り「一致」を区別せず「イジュマー」として扱う。尚、「イジュマー」の現れる頁は本文末尾の付表参照。
- (17) 「法基礎論 (uṣūl al-fiqh)」の「古典理論」ではイジュマーの主題はシャルウの規範に限定される。cf. Abū Zahra, *Uṣūl al-fiqh*, Cairo, 1957, p. 156, ʿAbd al-Wahhāb Khallāf, *ʿIlm uṣūl al-fiqh*, Cairo, 1977, p. 45 [邦訳、中村廣治郎『イスラムの法』、東京大学出版会、1984, p. 55] しかしイブン・タイミーヤはそのような限定を付けない。Ibn Taimīya, *Majmūʿ fatāwā Shaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimīya*, Vol. 20, p. 10. そこで本稿では対象を法学上のトピックに限定せず、広く全ての領域のイジュマーを扱うことにする。
- (18) 上記の「イジュマー」のうち、イブン・タイミーヤが支持していないものは、ハーリージ派のアリーの不信仰者の認定のイジュマー(5例)、シーア派の擬人神観のイジュマーなど3例に過ぎず、残りの例では彼がそれを単なる事実として述べているの

- ではなく、論拠としていることは明らかである。
- (19) 何をもって「法学」の話題とみなすかは実は非常に困難であり、一義的な基準は存在しない。特に使徒の時代の出来事については、視点によってそれを「歴史的事実」とみなすことも、「法学的話題」とみなすことも可能であるが、本稿での計算はそれらを「歴史的事実」に分類したうえでのものである。
- (20) *M. S.*, Vol. 2, p. 143.
- (21) “Ma‘ārij al-wuṣūl”, *Majmū‘ ar-rasā’il al-kubrā*, Vol. 1, Beirut, n. d. [以後 “M. W.” と略記], pp. 175–176.
- (22) *Ma‘ārij al-wuṣūl* に於いてイジュマールの論拠としての正当性の言及があるのは2箇所 (p. 191, p. 203) だけである。しかしそのいずれもが, *Ma‘ārij al-wuṣūl* の冒頭で述べられた使徒の教え, 即ちクルアーン, スンナの自己充足性の確認の後に続いていることに注意しなくてはならない。
- (23) *ibid.*, pp. 191–192.
- (24) Laoust, *Essai*, p. 240.
- (25) 「教友のウンマ」との明言は無いが, そこで扱われる全ての例が教友についてのものであることからそれは明らかである。
- (26) 彼はイスラームの全ての権威 (wilāya) の目的は「善の命令, 悪の禁止」にあると言う。 *as-Siyāsa ash-shar‘īya*, Beirut, n. d., p. 73, *al-Ḥisba fī-l-islām*, Beirut, n. d., p. 6.
- (27) “M. W.”, pp. 207–208.
- (28) *ibid.*, p. 192.
- (29) *ibid.*, p. 210.
- (30) *M. S.*, Vol. 4, pp. 233–237.
- (31) *M. S.*, Vol. 4, p. 252.
- (32) *M. S.*, Vol. 3, p. 270.
- (33) *M. S.*, Vol. 4, pp. 235–236.
- (34) *M. S.*, Vol. 3, p. 273.
- (35) 但しアッ＝シャーフィイーはイジュマールの正当化にまだこのハディースを利用していない。cf. Ahmad Hasan, *op. cit.*, p. 50.
- (36) *M. S.*, Vol. 2, pp. 99, 155.
- (37) 彼の「異端密問」については Hasan Qasim Murad, “Ibn Taimiyya on Trial: A Narrative Account of his Miḥan”, *Islamic Culture*, 18 (1979), pp. 1–32 参照。
- (38) *M. S.*, Vol. 3, p. 41.
- (39) 彼は具体例に基づかない「法基礎論」の議論を無益な空論の一語で片付ける。そして彼が「真の法基礎論」に通じた学匠として認めるのは, アル＝アーミディー (d. 631/1233–4) ら「法基礎論」学者ではなくマーリク, アッ＝シャーフィイー, アル＝アウザーイー, アブー・ハニーファ, アフマド・ブン・ハンバルら「実定法学」の学匠たちなのである。Ibn Taimiyya, *Majmū‘ fatāwā Shaikh al-Islām Ahmad ibn Taimiyya*, Vol. 20, pp. 401–402. それゆえ彼は「法基礎論」の議論については争いがあると指摘するのみで自らそれに参加しようとはしない。 *Marātib al-ijmā‘ wa naqd marātib al-ijmā‘*, Beirut,

- 1982, p. 204. また「法基礎論」と「伝承遵法者」の関係については G. Makdisi, “Theology of Shāfi‘i — Origins and Significance of Uṣūl al-fiqh”, *Studia Islamica*, 59 (1984) pp. 5–48, 参照。
- (40) *M. S.*, Vol. 3, p. 41.
- (41) クルアーン11章118–119節参照。
- (42) *Naqd al-mantiq*, Cairo, 1951, pp. 43–44.
- (43) 教友の徳に関するイブン・タイミーヤの記述は枚挙に暇がないが、例えば *M. S.*, Vol. 1, pp. 153–154 参照。また教友の間の見解の統一性については *Muqaddima fī uṣūl at-tafsīr*, Beirut, 1972 参照。
- (44) *Naqd al-mantiq*, pp. 42–43.
- (45) *M. S.*, Vol. 3, p. 211.
- (46) アフマド・ハサンは彼の前掲書に於いて、これらの問題について夫々一章を割いて「法基礎論」の諸学説を紹介している。