

Title	回教法制の源流(三)
Sub Title	
Author	飯田, 忠純(lida, Tadazumi)
Publisher	三田史学会
Publication year	1922
Jtitle	史学 Vol.1, No.4 (1922. 8) ,p.73(551)- 98(576)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19220800-0073

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

回教法制の源流 (三)

目次

一、本論文の趣旨

二、回教法制の直接淵源

(右第一卷第一號掲載)

三、回教法制の間接淵源

(右第一卷第二號掲載)

四、回教法學の諸流派

(右本號掲載)

五、回教法に於ける外法繼受の概観

(1) 回教法に於ける商法規並に貸借契約

(2) 回教法に於ける婚姻相續及一般親族法規

(3) 回教法に於ける刑罰法規

(4) 回教社會に於ける奴隸制度

六、結 論

(右次號掲載)

(以上)

回教法制の源流 (飯田)

四

イスラムの世界に於て解釋權行使 (qiyas) に關するが如き宗教的又は法理的問題或は教主制といふが如き政治的論題に就き甲論乙駁の華々しきを見た事は以上の説述に依つて明かであると思ふが、此等の諸見解諸主義が彼此類聚し此處にいつしか系列を爲して様々の流派の現出を見る事となつた。就中、法規の解釋適用準用に關する諸主義は大に世を風靡し且、學徒の歸趨を左右するに至つた。隨つて此等は其の發展當に見るべきものがあり今日に至るまで尙ほ存して一般に回教教學諸派 (fiqh madh-hab) と稱せられる。而してかくの如きの教學は本來法規の問題につき勃興したるものなるにも拘らず敢て法學の部面のみに踞踏する事なく進んで政治學形而上學の如き部面にまで及んだから、諸派の間に存する黑白異同の如き實に複雑を極めて來た。隨つて凡そ當時世上人心の注意に上つた題目に關しては必ず先づ各教派の諸見解が現はれたのである(44)。

初代教主の頃、既にメヂナに於ては慣習と法規とを研究する一派があつた。而して此一派は實に回教法學の權輿を爲すものであつて、其中心人物として特に知つておかねばならぬのはアブダラア・イブン・マヌド (Abdallah Ibn Mas'ud) とアブダラア・イブン・アッバーヌ (Abdallah Ibn 'Abbās) との二人である。

アブダラア・イブン・マヌドは回教教團中の初期の信徒で又た熱心な護教者であり、豫言者の家事にも相談に與つてゐた。傳ふるところによれば、彼は神の啓示の内容に精通してゐたと共に豫言者の

意向を巧に把へ豫言者の思想と相近かつた。仍て、第二代教主オマル一世は彼をえらんでクファア地方傳教の事に従はさせた。ウスマン第三代教主となり、經典結集完成の時に及び、イブン・マスウドは自家傳承の一本を主張して下らず大に争つた。次にアブダラア・イブン・アツバースは、豫言者 *Muhammad* の從弟で、經典註解を始めた人である。初期三代の教主時代に於ける判例 (*Al-Fatwa*) に精通してゐたが回紀六八年（西紀六八七—八年）タイフに死んだ。彼は其身回教國家政府の要職に在り政權争奪に關係したので⁽⁴⁵⁾ 特に豫言者にまつはる數々の傳統を熱心に纂集した。しかし世人動もすれば彼が身親しく豫言者と接し其の記憶するがまゝを人に語つたと信じ易いが之は確に疑ふべき事である、豫言者の死せる時、彼は未だ尙ほ十五歳には達してゐなかつた、恐らく彼はイブン・マスウドに初め師事して後ち達成したのであらう。

此の後、オトバ・イブン・マスウド (*Oṭba ibn Mas'ud*) サイド・イブン・モサデーブ (*Sayd ibn Mūsajjib*) オルワ・イブン・ゾバイル (*Orwa ibn Zobair*) アブ・ハクル・アブドルラアマン・マクツミ (*Abu Bekr Abdulrahman Mechzumy*) カアリガ・イブン・ザイド (*Chāriga ibn Zaid*) カアシム・イブン・モハメット (*Kasim Ibn Mohammed*) スレイマン・イブン・ヂヤサアル (*Suleiman ibn Jasar*) など現はれて大に回教法學の發達に貢獻した。此れ等の人々を合せて「メデナの七法律家」と稱する。孰れも豫言者又は其家族と親族姻族血族の關係に在る人々で、法規の條理、慣習等を彙集して組織し以て法源たるの利便に備へ經典註釋の發達に資するところあつた。然るに此等の學者は實に此の知識判斷の根據を豫言者の閨房に仰ぐもの多きに居つた。就中アイシヤ (*Aisha*) の力ありしは疑ふの餘地なく、

獨り政治上に大なる關係を有し初期三代の教主の時代、法律上疑義百出せる場合に裁斷を頻りに與へたのみならず、アイシヤの裁斷は問題の法理に關すると教理に關するとの如何を問はず最高の權威を具へてゐたと傳へられる(46)。

Qm の編纂された後は、經典解釋學 (‘ilm al-tafsir) が行はれ(47)、また時と共に豫言者言行研究 (‘ilm al-hadith) といへる特殊研究も大に發達し(48)、更に自由法學的方法が旺となり判例尊重、條理萬能の精神を一方に於ては生むに至つた(49)。學としての法制法理の研究は、回教徒に在つては徹頭徹尾、教相判釋と相照應する。而して教派の分立は前節に於て既に述べたる如く、一面には教徒の衆議(50)に其職由を求むべきであるけれども(51)而も他面には八世紀末より擡頭し來つた思想界の自由主義とも並行するものであつた(51)。仍て茲に思想界の趨勢に顧慮して其の沿革及び教派を考へねばならぬ。

第七世紀第八世紀の交に及んで一部智識階級に澎湃として寄せ來れる哲學的精神潮流の餘波を受けて、純正の宗教問題から進んでは之と關聯して形而上學的諸問題に沈潜せし人々をばイスラム哲學史上に之をムタカリムン (mutakallimun) といふ。ムタカリムンとは希伯來語にて medaberim の義で即ち辯舌家の謂である。從來少しの反省もなしに信せられてゐた回教の教條が此等の人々の哲學的討究の對象となつてゐた、即ち之に就て談論し之に就て判釋し之を様々の形式に纏めて考へ易からしめるのであつた。かくの如きの教相判釋をカラム (kalam) といふてゐた、蓋し「提唱」の謂に近い。

初め辯舌判釋の起るに至つたのは、在來の正統的教理に疑義を挾み之を自由に解釋し哲學的に組織するといふ動機からであつた。夙にオマヤ朝(52)の頃、多年シリアに在つて希臘の哲學の薰習を受け(53)

圓熟せる體系を有つた基督教神學者と交通した結果、回教徒の中には聖經 *Qur'an* の教説に基き思索を運らすものが出て來た。けれども基督教徒の文獻を直接利用したものはなかつた。回紀第一世紀の頃イラク地方に勢力を得てゐた高德にハサン・アツバズリー (*Hasan al-Basri*) なるものがあつて牢く宿命の思想を守り些かたりとも意思の自由を説くものをば異端邪徒として破門する様な事があつたが、尙且つ自由思想家は簇出した。而して終にはうち棄て難き論敵がハサンの一派から生れたのである。即ちハサンの門弟にワシール・イブン・アター (*Wasil ibn Ata*) といへる者があつた。神の本性に關する根本問題に就て師と意見を異にし一派を開くに至つた。後に此派を單にムタジラー派 (*Mutazilah*) といふ⁽⁵⁴⁾。此の自由思想家の哲學的觀念に感化されたる運動はアバス朝⁽⁵⁵⁾の教主アムマムン (*Al-Ma'mun*) の治世に於て絶頂に達した。此派の見解を教令を以て公認した⁽⁵⁶⁾るは *Al-Ma'mun* であつた (時は凡そ回紀二一二年即ち西紀八二七年頃)。此派の任務は感官的經驗と傳統の知識と更らに認識の第三基準を立てる事にあつた。此の所謂第三基準を彼等は *عقل* (理性的認識) と稱した。正統派の宗教觀に對して放つた論難は殊に神の概念と天啓の概念とに關してゐた。經典は終に作爲されたものである。而して更に何物かを生み出してゐる、決して從來考へられしが如くに神の永遠なる言葉なのではない、神は内在的のものであるといふのが其の要旨なのであつた。

意思自由の説は此の派の中心をなすけれども特に彼等は心靈上一神論の混濁に際して神の概念を確立し、神の法則の *Konkurrenz* に神性を伴ふといふ考を否認し、永遠なる性質を有する正義を信ずるに就ても宿命論的假相を發くといふことを眼目とした。かくて彼等は自ら「神の唯一、公正なるを信ず

る民」(ahl al'adi wal-tahid)たることを誇つてゐた。今ムタジラー派の發展を考へれば其間尠からず
シャ派 (Shaiyah) (57)の感化を受けてゐるに拘らず多くはシャ派のイマム信仰に就ても賛成しなかつ
た。即ちムタジラー派の解釋に従へば「カリフ」は回教を以て一國家の國教とした場合即ち國教制度
の下に於ける主権者の謂であり「イマム」は回教を基礎として一國家を組織した場合即ち國教制度の
下に於ける主権者の謂であるといふのである。教國制度其れ自身最早支持し得ざるものであるといふ
のがムタジラー派の見解である。ムタジラー派はまた神は局限なく美であり徳であり公正であると見
た。更に希臘の思想が旺に輸入され、カラムが擴まり、漸次に形而上的要求を充たしてをつた。

同じムタカリムンであつても古き派に屬するものはそれ程哲理的ではなかつた、夫等の中には種々
様々の傾向が現はれたのであつたが、多くは希臘の神學者 Theologoi (ilahijin) の流を富む事なく却
て其の歴史上の先驅者たる自然哲學者 Phusikoi (tabirijin) の所説を繼受したものである⁽⁵⁸⁾。中には
逍遙學派的な分子が著しかつたのではあるが此の特質は矢張り根本に於て折衷學派たる事に在つた。
その一二のもの如きはまたカラムの名にかくれ密かに「哲學的」教説を受け入れた責はある、しか
し之とても多岐に涉つたムタデラの教説の内容を叙述するに足る可き統合が缺如してゐた事の證左た
るに過ぎまい。第九世紀より第十一世紀に至る間相摩し柄鑿相容れざる數多の流派を生み出した。獨
自の思辨を運らした結果のものもあつたし但だ希臘の大思想家を祖述したに過ぎぬものもあつた譯で
兎も角も多くの學徒が様様なる言説を立てる事となつた。時を得顔に見えしムタデラー派の中に此の
人ありと知られたナツヅアム (Nazâm, † 845 A. D.)の學説は立派にストア哲學の影響を受けたもの

であつた。

之を最も廣汎に折へるならば彼等は如何なる部面に於てもアリストテレスと關係が深い。アリストテレスの宇宙の永遠に就ての見解、その自然法則を以て破るべからざるものとする信條の如きは、思辨的活動の上では全く自由であつても哲學的傾向を帯びたるイスラムの神學者達とスタギラの哲學學統とを分つ一つの障壁になつてゐたのである。

仍で彼等の業績を檢覈し批判するに際しては、先づ彼等が學園に在つて學んだところのものは當に見解の多種多様であるといふ事のみならずまた他面には考へ方の變つてゆく徑路をも辿つて見るのでなくてはならぬ。教主アムマムの時代にムダヂラが公認せられ其の精神的繁榮の極に達した事は既に述べた通りであるがアムマムの後を承けたアムムタワキル (Al-Mutawakkil) の頃には政治上の動機から形勢は急轉直下した。アムムタワキル (回紀二二二三年から二四七年まで西暦で八四七年から八六一年まで教主であつた) は「アラビアのネロ」と稱へられた程の人で其治世十數年間に國勢は日々衰頽に赴いた。彼は酒池肉林の快を貪るを常としたけれども一面には銳意、正統派の挽回を心掛けた。敕を以て一般合理主義的精神を嚴禁し古來の正統なる敎派を隆昌ならしめる様にといふ事を布達した。凡て合理的な考へ方をする人は官公の職を奪はれ、科學哲學の講筵も禁せられ、ムダヂラ派の驍將カツイ・アブ・ヅワアド (Kazi Abu Duwad) と其の子とは囹圄の身となり其財は官に没するといふ始末であつた。けれどもムタワキルの追躡迫害は獨り此等合理論者に對してのみではなかつた、殊に、回敎を信奉せぬ人達はムタワキルの狂暴なるに甚しく壓迫を蒙つたのである。かくしてムタヂラ派の

人達は其の黨派的勢力を一時に失つたとはいへ、もとよりその哲學的辨證的方法が失はれたのではない或る意味に於ては懸て回教正統派の背景となつて再び華を開いたには開いたのである、イラク地方と波斯地方とに於て正統派教理論の體系が、ムタデラ派より借り來つた辨證法といふ武器を以て組織される事となつた。すなはち在來の正統主義たるハナファイ派(59)に一段の光彩を副へ得たのである。此處に百尺竿頭一步を進めてアシヤリ派が大成された。此の新味を加へ得たるはイラクに在りしアブル・ハサン・アル・アシアリ (Abul Hasan al Ash'ari) であつたので其の名に負へるのである。彼は回紀二六〇年(西曆八七三年) バスラに生れた。其青年期に於ては専らムタデラ派の學徒として研究を續けたのであるが感ずるところあつて、年齢四十にして正統派の古き信仰を持することとなつた。仍でバグダドに居を移し教鞭を執るの傍ら有益なる述作に耽つた。彼の體系は大にシヤファイ派の賛成を得、また從て回教國家の中央部及び西部に於て勢力を得た。アシヤリ派の教説は此派の賛成を得た丈けの事はあつて、外制儀律にのみ偏したハンバリ派と氷炭相容れなかつた。けれどもシヤファイ派と近き實踐言行を主とするマリク派とは親密であつた。

之と同時に東方に於てはまたハナファイ派の感化を受けたる一派が起つた、建設者をばアムマツリヂ (Muhannad al Maturidi) といふ。併し其見解はアシヤリと大差はない、根本に於ては全く一致する、從てアシヤリ派に屬すると見る人もある。

かくしてムタカリムンの歴史は、政治的にはアムムタワキルの登極を以て、次で精神的にはアシヤリの出世を以て、前後の兩期に分けて考へる事も強ち無理もない。

アシヤリの教義は正統派に立戻らうとする一の反動的な思想であつて實は傳統主義を追へるものである。教主の國家に於て政治は次第に暗黒となる、それと相應じた此の逆轉的溯源的傾向はカラムの變遷の上から見れば形式的にも實質的にも顯著なる作用を及ぼしたものといはねばならぬ。夫れ故に後の學者は之に就て説明するに方りては先づムタデラー派とムタカリムンとを區別し而して特にアシヤリ派を後者に配屬せしめるのである。併し此のアシヤリ派は合理主義萬能の固陋なる嘲弄に依て攻撃せらるゝのみであつて其の根蒂に於ては實はイスラムの世界に全體に感觸を求め觀照を施す時、正統派教理論の總念乃至は實質として承認せらるゝのである。

事情かくの如くであつたところへ今や哲學者の見解に對するカラムの銳鋒が更に更に鋭くなつた。従前も既に此の傾向はあつたのであるが、それが今や滿を持して哲學者に當る事となつたのである、宇宙問題に對するアリストテレス流の解釋も、さてはまた新プラトン派の解釋も彼等に満足を與へる事はなく此等の思索的信徒を平安ならしめる可き一つの法式を與ふる事も出来なかつた。彼等はイスラムの神なるアラ、即ち宇宙創造の神格を有し自然と人類の道義とに對して全能なる大慈悲をふり向ける神が運動を制約する永遠靜止の形而上的根元原理であるとは考へ得なかつた。換言すれば其作用は自然法則の永久不變の物質に於てのみ顯現せられるけれども個物の知と個物に向けられる意思といふ事は不變の本質なる根本概念を *aufheben* するようになるから宇宙の個々の事象には直接でないし又た其全智を以てするも其一切を規定する意思を以てするも決して此等の事象に關與する事もなく此等の事象を左右するともないと見るべき本質だとして神を考へる事は出来なかつた。形而上的思索の對

象であり、更に又た倫理觀の中心でもあつた最高實在の概念を構成するに際して、彼等はアリストテレス流の神の定義を出發點としなくなかつた。而も亦新プラトン派の人々が考へた様に、絶對的の「一」(en)があつてエマナチオンの世界の主源となり、之に對して現象界の「多」(en)は全く世界の無限なる充溢から漸次に發出する活力を媒介とせるもの、而して其活力には何の意思の働きをも直接に及ぼさずに流出せるものであるといふ風な考へを懐くまでになつてをらなかつたから、此點に於ても神概念の確い根ざしを持ち得なかつた。此の流出の思想は稍後の時代になつて回教徒の一神思想を刺撃する事となつたのであつて、當時はまだそこまでにゆかなかつた。

ムタカリムンは一面に於て原子論に著しく傾いてゐた。原子論的見解を懐くに依て最も直截に時間無限の考を排し得た。神は凡百の單元時間に於て本質原子を創造し、各刹那の間繼續し漸次に新なるものを創造すると共に其の存在を失ふところの偶有性を之に與へ給ふ。創造の事止むに至つて又た一切は止むのである。本質即ち實體の原子は、神が積極的性質偶有性の代りに之に消極的な偶有性を作り爲す時、其存在を失ふ。アリストテレスのいふところの *genesis* と *phthora* との代りに結合と分離とが考へられるのである。to *konon* の中に於て原子は相互に遍通自在である。諸物の形相は種々なる原子が並列せるに依て生ずるものである。かくの如きは皆な是れ希臘に於ける原子論に負ふ所である。併し之と方面を異にしては希臘古代の大思想家を無羨にも棄て去つたのは特にアシヤリであつた。彼等は何等かの因果態を認容する事に反抗した。彼等は恒常の自然法則即ち *onta* の不變の自然機能を承認するといふ態度を擯斥した。夫れ故に唯だ空間をば「驚異」を説明するに際して關係あ

らしめたに過ぎない。自然の生命は恒常の法則に基いて働くのではない。經驗に於て同一の原因存すれば同一の作用が行はれる如く見えるものもそれは事實然るのではなく。其の中に因果態の活動、合則的回歸の運動を求めんとするが如きは空なる假幻に過ぎない。一切の事物は神の意思の働きに依て其の事物の習性に従ひ生起する。併し此の習性なるものは恒に神の意思に依て破られる事が出来る。そして哲學者達が之を合則的必然性に歸してゐる自然作用をば、刹那刹那に於て神が革新し給ふと見るのである。かゝる世界觀は明かに、一切が一つの根元より必然性に基き生起するといふデモクリトスの考とは相距る遠きものがある。人も知る如く原子即ち *atomon* の考へを立てたのは、ロイキツボスで之を完成したものは弟子のデモクリトスであつた。イスラムのカラム神學者は時間の有限を確立し度い爲めに(60)原子論を採用したが、他方に神の意思が習性を彼ると考へたから其の點で原子論者とは牴觸した。かくの如く一切の因果態を排拒する點に於てムタカリムンは新アカデミ派を主宰したカルネアデスの徒であり、セキストウス・エムピリクスの徒である。されば今、希臘哲學の發展の餘波を受けたるイスラムの思想界の就ては、獨り所謂 “Die Philosophie der Griechen” のみならず引續き “Die Heilensisch-römische Philosophie” への推移を願慮して考察すべきと論を俟たぬのみか更には兩者の微妙なる混交をも承知せねばならぬ。即ち叙上ムタカリムンの思想は一面には「倫理」時代の懷疑論的傾向と折衷論的傾向とが反映してゐる。故に當時ムタカリムンと對立せし純正哲學者は之に間斷なく非難攻撃を加へた、曰くムタカリムンは黑白甲乙の諸見解が同時に價值を有し可能性を有すると見るの輩である、曰くムタカリムンの所謂 *takaf-al-adilla* とは正に懷疑論者の言ふ「理由の均衡」(*isosthenia*

ton Logon)の事で此に依て感性的認識は眞理の基準として妥當し得ぬ事を前提とせるものである、曰く彼等はストア派の『把持された表象』(phantasia kataleptike)をすらも考へてをらぬと(61)。

かくてイスラムのカラムは以上説述せし所に依て明なる如く首尾完足せる哲學系統を爲してゐる譯のものではないから、その初斯に於けるは素よりの事、ムタヂラー派の時代に於てすらもプラトン派乃至アリストテレス派の哲學者の攻撃の的になつてゐた。カラムは思惟の様式の下に密かに、ゆらぐ構想形成物を取入れようとするものである。自然の現象を説明するにも誤つた前提に依つてゐる、論證それ自身の於て論理の法則に無知なる事を暴露してゐるといふのが、哲學者の神學者に對する攻撃の要點であつた。それで哲學者は其等の教條の雌雄を決する爲めにムタカリムンと争を企てる事を欲しなかつた。思ふに彼等を以てみれば神學者の所説とは何等の學問的接觸點を認めぬのみならず夫れに依て哲學者たる名に恥ぢん事を恐れたからである。

以上述べ來れるが如く、アバス朝の治下に於て教學諸派は頓に賑はつた。公認の教派としてはハナフイ派若くはアシャリ派とムタヂラー派とが交々消長した。しかしハナフイ派の主張はハンバリ派の敵ではなかつた。ハナフイ派はバグダトの下層社會に大に行はれた。之に對して智識階級に行はれたるものはシャフイ派であつた、シャフイ派はシリアの諸邑、フオイニケ海岸の諸邑に於て多數の信徒を得ハンバリ派の獨斷論に或る點まで破壊的影響を及ぼしたのである。回紀四世紀、教學の歴史の上に顯著なる色彩を與へたものは上に述べしが如き合理主義的運動のめざましき勃興である。それは一面にマスウヂ(Masudi)乃至はアツケンヂ(Al-Kendi)アツフアラビ(Al-Farabi)などの哲學者の述作に負

へる所であるといはれてゐる。此等の學者は其の中心に於てアリストテレスの流を汲んでゐたといはれてゐる。隨てアリストテレス流の形式論理は彼等を通じて本來大に回教徒の間に流布されたといふのである。單に形式論理といふ點からいふならば、法學の部面に於ては却て概念法學に根據を與へるとなるのであるが(62)彼等もしアリストテレスに負ふたとするならばアリストテレス流の相對論を攝取して自由法學、社會法學を助成したものであると見る外はない。アリストテレス流の神觀から出發すればむしろ自由解釋は教義の前には許されない。蓋しアリストテレスに従へば、吾々の一切の知識は知覺と共に始まり之に次で經驗、經驗から終に學に發達する、一切の認識は豫め認識されてゐるものに基かねばならぬ、一切の演繹は或一定の原理に基かねばならぬ、認識のアプリオリは許されない、認識の基準は「一」なる世界精神としての神によつて與へられるものであるに過ぎない、世界はたゞ *das Gegebene* である、*das Aufgegebene* ではないから、裁斷の基準は神の與へしところに基くべきものと考へられねばならぬ。然るに既に述べたるが如くムタヂラー派の連中はアリストテレス流の思想とは割合に縁が淺い。むしろ新プラトン流の思想とプラトン流の思想とを奇妙に混交した結果のものである。故にアツファラビ、アツキンヂの如き學者の感化は單に思考作用を弄ぶ事をムタヂラーの連中に刺撃したのだと解するか、又は何か外に理由があると解するかしなくてはならぬ。

今、此等の點に關聯して考ふべき事は、回教徒の哲學研究上の指導となり中心となつたといはるアリストテレス哲學の事である、名はアリストテレス哲學であるけれども實は新プラトン學派の傾向を帯びたものもあつた、就中、「アリストテレス神學」と稱せられてゐた書が大に行はれてゐたが、

S. Munk や Friedrich Dietrich などの研究に依つて此はプロテノスから拔萃して編んだものである事が分つた。其の他、プロクロスの「ストイケイオシス・セオロギケ」の拔萃なども眞のアリストテレスの作だと信じ切つてゐた。併しまたアリストテレスを祖述した連中もあつた。イスラム思想界の全般を概観すれば、自ら其の間に三つの部面がある。回教の教理を確證し若くは擴張し薰習するところの教學派と、主として新プラトン派の流を汲む方面と、最後にアリストテレス哲學の研究に向へる方面との三つの傾向は自ら察せられる。隨て教相判釋に至つては未だ必ずしも希臘二大思想家を忠實に遵奉する必要がないと思はれたのである。ムタデラーは信仰と理性、宗教と哲學とを調和せんと試みたが自ら多くの人々をして常識の埒内に踰踏するを肯せしめなかつた。かくしてハナファイ派の人々すらも正統の流を汲んでゐたにも拘らずムタデラー派の了見に採るところ多かつた。事態かくの如くにして一面、知的繁榮を來した様に見えるけれども一般の傾向は概ね次第に退嬰的となり、十世紀の末葉に方つては發展の上に決定的な反動が起つた。

素より自由法學が彌漫してゐた際にも一部のものは法は嚴格に之を解釋すべきものである、法規は唯一の法源であると考へるものもあつた、此の見解が十世紀以來再び擡頭したのである。平明に之をいへば恐らく當時は回教教學界は一つの危機に在つたものといふ事が出来る。此の危機に際會して純宗教的事物を見、事物を決せんとするの目的を以てする結社が出現した。教義の絶對性が失はれ、自由裁斷が行はれるに至つた理由は多々之あるけれども單に宗教の部面から考へるならば、*Q. 1* があまりに濫用されたが故であつて之に隨伴して *Q. 2* が行はれた結果である。十世紀以後に於ては豫言者言

行研究 (Sim al-hadith) が行はれ、法源は經典及び傳記に限ることの主張が一般の承認を得た。しかし傳説が法源となつてゐた結果として勝訴ならん事を目的として之を援用するの便を得る必要上様々の傳説を作爲する風があつた而して「信憑すべき言行」(sahih hadiths) の決定、傳説集の彙纂が之に次で起つた事は既に述べた通りである⁽⁶³⁾。併し又た見地を擴げて當時一般社會の情態を見ると、敎學家は更に狹量なる形式論に陥り、富豪は肉林酒池の放縱なる快樂を事とし、貧者は無知盲目で徒に狂信に迷惑してゐた。上述の結社とはバストラに起つた『純眞會友』(Ikwan-as-Safa) の事で、此の如き時の風潮に鑑み、人民に一層健全深刻なる氣風を傳へ無明固陋に陥りゆく情勢を阻止し匡救せん事を目的としたのである。自由主義に代つて敬虔主義を立てようとしたのである。現象界を眞に認識し現象の中に顯現する調和と象徴とを眞に認識する事に依て漸次に自然界と心靈界との神秘を探らうと努力した。此の地上の囹圄から靈魂を解放し、淨められたる個體靈魂を其の天界の故郷に、即ちそれらの靈魂をば原の世界靈魂の中に融入させるに在る。つまり其の中心觀念は「靈魂の復歸」(ma'ad) である。靈魂なるものは其の低き形式より次第に個別的な人間靈智に發展し、更に之より高まつて終に其の根源の完成態にまで發展するものだと言くので、此の核心を成す觀照は、プロテノスの流出説である。純眞會友の學的體系は一種の諸科學集成たる「論策集」(Fatawas) によつて知る事が出来る⁽⁶⁴⁾。此れは東カリフの領域に於ける新プラトン派の思潮であるが、西カリフの領域に於ても亦此の風潮が激切に東から流れ込んだ顯著なる徵表がある。新プラトン派の感化は敢てそれのみに止らぬ、更に進んでは回敎國家の政界一般にも及び、法律解釋學の部面にも暗黙の中に浸潤した。然るに、イスラムの精神界

に新プラトンの思想を齎して絶えず活動をなしたものの尤たるは接神論的傾向を有するスフイ思想 (Sufism) である。之を發展せしめたのはアルガザリ (Al Ghazali) である。イスラム圏内に於て哲學は一般民衆の宗教的信仰とは必ずしも一致しない。哲學者は必ずしも初から民間の素朴な宗教的把握を哲學的に修整しやうとはしない、ムタカリムンに至つては教義を哲學の語に翻譯したといふ程度に止まる、イスラムの教理は絶対のものである、Credo ut intelligam といふアンセルムスの言葉はこゝには當て嵌まらない、それにも拘らずアルガザリは哲學を以て信仰の敵であると見た、彼は懷疑的でアリストテレス派を反抗論難した。『哲人の標的』(Maqa'id al-Falasifa) といふ著書に於て彼は主としてアツファラビやアギツェンナに從て哲學説を開陳してゐるが、後に至つては此等に對しても慊焉たるものがあり『哲學論難』(Tehafat al-Filasifa) を公にして之に批難を加へ、傍ら「根本信條」に於て自説を高調した。東カリフ國家に於て、多數の哲學研究者が此の凡そ十一世紀の末頃アルガザリの仕向けた攻撃に對して一齊にアリストテレス辯護をやつたかどうかは未だ判然しない、しかし恐らくは此頃既に哲學的所産は止んでゐたものではなからうか、そして此のアルガザリの攻撃は多少有効に動搖の源となつたのことはなからうか。それに抗書、焚書といふ事すら行はれたのである。東カリフ域内は最早思想の叢澤ではなかつた。たゞ正統派回教教理の勢が挽回したのを見るのみである。

然らば次に眸を轉じて西カリフ國家に於ける事情を瞥見しなくてはならない。イベリア半島に於ては學問も藝術も第十二世紀を以て實に其の繁榮の絶頂に達した。而して回教徒は半島を通じて東西思想の媒介者たるの任務を帯びた。之を人に就ていふならばアエンバッエ (Ibn Ba Tschas)、アエロエス

(Ibn Roschd) は、尤も注意に價する。アエンバツエは人間の認識の段階を動物本能より次第に神性に至るまでの向上の中に求め、其の後イブン・トファイル (Ibn Tophalil) なるもの之を祖述した。アエロエスに至つては今や殆ど全くアリストテレス的であつた。實に回教徒哲學者中アリストテレスを闡明するの殿將であつた。アエロエスは形相と質料との關係に就てアヰツエンナとは異なる見解を持つてゐた。形相は決して新なるものであり得ない、形相は永遠なる質料の中に潜在するのである、質料一轉して活力を表はすと雖も其處に新なる創造が行はれるのではない。普遍能動の理性が個體に作用を及ぼし、豫め此の作用を受けるべき素質をもつた個々の靈魂が可能の精神となり内に理性を合一せしめるのである。轉じて此の個體靈魂に及ぼす普遍理性の作用に依て理性が現實的に顯現する。此處に至つて始めて人間の理性が全人類に共通なるものとなつてくるといふ風に考へて來た。而して神は現象界の第一原因である、個別と普遍とは其の相別るゝところ神の智に基くと見るべきであるとした。アエエロスの考は、かくの如くにして、

不信者はいふ、時は吾曹に來らざるべしと。答へよ、さなりわが上帝によりて時は必ず爾曹に來るべし、隠れたる秘密を知るは神なり、天に於ても地に於ても一蟻の微も神より免れず、巨細の別なく悉く明典に在り⁽⁶⁵⁾。

といへる經典の言葉と相符合する事となる。然らばアエロエスに於て、知と信との關係は如何に取扱はれてゐたのであらうか。彼はむしろ哲學も宗教も其内面に於て一致すると見た。啓示によつて得らるゝ見證は理性に依つて得らるゝ識見を補綴するものである、されば正しき思索家は宗教の原理と

相争ふ事を以て罪惡と見る筈である、といふ考へであつて、彼の哲學的述作を點檢すると到る處に經典の聖句の援用がある。彼は曰ふ、教學研究は徳の泉である、教學に造る事深き程の人は「絶對的に」卓越俊秀の士といはねばならぬと。かくある以上は、哲學者とカラム神學者とは兩々相對して互ひに其の短を補ひ長を採るべきであると見た事は確である。しかし此れは謂ふところの「二律背反」ではない。Leon Gauthier はアエロエスに私淑するところ多い人であつて、アエロエスを以て二律背反説の祖といつてゐるけれどもそれは當らない(66)。

西カリフに於て回教徒の哲學研究はアエロエスを以て終焉を告げたものといはねばならぬ。第十三世紀以來、寧ろ教學の時期に立戻つた。殊にカラムにとつては便益があつた、アシャリ派の宗乘を通じてカラム神學が正統派に繼承せられ之に基いて經典解釋學に深邃なるものを生せしめた、かくして再び、従前と相同じく、本體論的形而上的問題が論議されるに至つた。就中スンニ派に於てはファクル・アツデン・アラヂ Faqhr al-din al-Razi (+1209)なるものありシイテン派に於てはナシル・アデン・アットウシ Nasir al-din al-Tusi (+1273)なるものあり、當時に於けるカラム神學の双壁であつた。共にアリステレス哲學とカラム神學との折衷を試みて宗教と矛盾する部面を前者より排除して以て後者を修整するの料に充て、此處に一種奇怪なる換骨奪胎を敢てした。輒ち第十三世紀以來回教圏内に於て哲學研究といへば則ちカラム神學であるといふ事になつた。而して今日に至るも尙ほカラム神學は「宗教根源學」(ilm usul al-din)となつて居る。

上來予は、教相判釋を中心としてイスラム思想界の推移の大要を瞥見したのであるが、彼此の脈絡、

左右の照應を求むる時は、自ら回教世界に於て法規の認識につき大約次の如き四つの時期を劃して考へる事が出来るであらうと思ふ(67)。

第一期はイスラム發祥前後の時代を蔽ひアラビア唯一の法源は傳統である。裁斷の方法は宣誓である。個人は一定の部落に結合せられたりとはいへ最高の権利は人格不可侵權で、次では敵種族に對する劫掠といふ事が私權の主たるものであつた。殺人の場合には被害者の親族は償ひとして牝駱駝一百匹の給付を受ける事になつてゐたが多くの場合之を以て満足せず加害者の血を要求し刺衝興奮特に激しい時には加害者の一族に對してすら血を要求した(68)。Mihnd頓悟の時に於てアラビア人は概ねかくの如くであつた、而して Mihnd は在來の風習に相抗するの態度に出る事が多かつたから、傳統を特に重んずるメッカ市民に容れられなかつたのである。第二期は七世紀の終りから第八世紀の半まで、Mihnd 死後大體オマヤ朝カリフ國家の時代に稍々該當し此の時代に於て經典Qimの編纂行はれ豫言者の僚友近親の判決重せられ其他條理及び傳統に依つて法規は認識されてゐた、第三期は東西兩カリフ國家對立の時代で回教徒は頓に文化的生活を營むに至り學藝其の華を競ひ、思想界賑はひ自由法學流行し、外法繼承の事行はれた。此時に於て回教徒は東羅馬と尤も接觸した(69)。其結果として羅馬法學の影響を受ける事極めて大であつた。羅馬法學上成文法(Leges scriptae)に對立する不文法(Leges non scriptae)の觀念を採用し、回教徒も亦成文法(Hazz)以外の學者法官の創設に係る法規を認めるに至つたのである(70)。第四期は第十世紀以後をいふのであつて、回教領域は分裂に向ひいつしか衰微の状態となる、此時に及んで反自由派の氣勢頓に昂り、第十三世紀に至つて六部の傳説彙集が

經典と共に法源となつた(71)。それ以來、法規の認識に於ては正統派と分離派との對立を見てゐる。正統派としては殊にハナフイ派大に行はれ、現今に於て印度を始め多くの地に於て認められてゐるのは主に此の派であつて、分離派即ち普通にシイテン派と稱せらるゝものは其の勢極めて微弱である(72)。

註 本節の生なる参考書次の如し、

- Alfred von Kremer: Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen, Bände I u. II
Joseph Hell: Die Kultur der Araber, Leipzig 1909.
N. P. Agnides: The Mohammedan Theories of Finance.
Neil B. E. Baillie; A Digest of Moohmmudan Law, London 1875 & 1887
S. Funk: Die Entstehung des Fahnuds, Berlin u. Leipzig 1919.
C. Brockelmann: Geschichte der Arabischen Litteratur.
Ignaz Goldziher: Die Religion des Islams (Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abteilung III)
Ignaz Goldziher: Die islamische und die jüdische Philosophie des Mittelalters (Die Kultur der Gegenwart, I. V.)
Michael Jan de Geogje: Die Arabische Literatur; (Die Kultur der Gegenwart I, VII)
Joseph Kohler u. Leopold Wenger: Allgemeine Rechtsgeschichte, (Die Kultur der Gegenwart II, VII)
C. H. Becker: Christianity and Islam (English Translation), London & N. Y. 1909.
A. Müller: Der Islam im Morgen- und Abendland, 2 Bände (Onkens Allgemeine Geschichte II, 4, 1-2)
Cambridge Mediaeval History.
W, W. Buckland: A Text-book of Roman Law from Augustus to Justinian, Cambridge 1921.

註 (4) マホメットの叔父アツバスは回紀三二年アブドラア、フアツル、オバイダラア、及びカイサアンの四子を残して世を去つた。アブドラア・イブン・アツバスは即ち長子で回紀前三年即ち西紀六一九年メツカに生れたといふ事になつてゐる。

第一代教主アブベイルの遺言によつてオマル立ち、回紀二四年(西紀六四四年)オマル逝き其遺言に依てウスマン第三代教主となる。ウスマンは敢爲の資にあらず撥亂圖治共に其の正を得ざるものあり政治の實權は伯父とヒシヤム及び其子メルワンに在つた。ヒシヤムは豫言者の族と動もすれば反目せしオマヤ家に屬し後年の禍根の人となる。オマヤ家は回紀八年心ならずもマホメツトに屈したとはいへ機あらば以て其の政權を挽回せんとするものである。家長のモアキア任用されてシリアの太守となりイブン・アサドは埃及の太守となつた。邊塞に野心家を配した結果、先づシリア叛き回紀三三年(西紀六五五年)オスマンは教主廷に刺された。アリは衆に推されてメダナに教主の位を繼いだ。然るにヅバイル、ダアハの二人、教祖の寡婦アイシヤを奉じてアリの就任に反抗し、報を得てアリは將アブドラア・イブン・アツバスをして叛軍をコライバの地に討たしめ二人を誅しアイシヤを囚へしめた。アイシヤは駱駝に乗つて陣頭に立つた所から之を世に『駱駝戦争』といつてゐる。かくの如くイブン・アツバスは國權の推移消長の危機に際會し兵馬惶惚の間に往來し、教主正閏の如何を明かにせん事は必然彼の心胸の裡を徂徠したところである。

註 (46) 政治組織一般から考へてアイシヤの見解教示が悉く是認されたとは速断出來ぬ。豫言者の死後、時代^{カリフアト}と教主制とに依て多少の相異はあつたけれども回教國家の政治組織は大體に於てアアベクルが定めたところのものである。教主は神意に依る回教國家一切の主權者である。立法は信徒大會の決議に基き又た裁判の任に當れるものの裁断に歸する。司法權(Andas)は絶對に獨立してゐた。一種の行政裁判所(Diwan al-Rasaid)もあり別に檢察局(Diwan-ul-andas wash-Shurta)もあり一般人民の人格を保證する爲めの請願官(Diwan ul-Foubia)があり異教徒については護民官(Diwan ul-Mawali wal Ghilwan)もあつた。さればアイ

シヤの權威は最高であつても絶對的ではなく相對的であつたといはねばならぬ。

註 (47) 本誌第一卷第一號(拙稿一) 130、131。

註 (48) 同上 132—133頁參照

註 (49) 同上 第一卷第二號(拙稿二) 參照

註 (50) 同上 二八〇—二八一頁

註 (51) 同上 二七八頁參照

註 (52) コライバに於ける「駱駝戦争」註(45)參照)の後、シリアに叛したアマキア軍は討伐軍を破り劍戟に經典の聖句を結んで

メツカ、メヂナに殺到せんとするので、アリは大に讓歩してシリアに於ける政權をもムアキアに授けた。併し遂に回紀四十一年(西紀六六〇年)ムアキアは刺客を放つてアリを倒し、かくて教主篡奪成功し彼れはダマスクスに據て教主を號しオマヤ家年來の宿志をとげた。アリの子ハサンは饗宴の席上に仆れ同じくフサインはアリの信徒に圍まれて波斯に亡命した。此處にオマヤ朝國家は始まるのである。オマヤ朝創始は但だ單に政權の推移を意味するのみならず政策と主義との新なるものを生んだ。そしてそれが國家の運命と國民の進運とに強き感化を與へた。其の間の事情を了知する爲めには、當時に於ける各地方のアラビア諸部族とその部族間の關係とに就て注意する事を要する。(Vide: Syed Ameer Ali; A Short History of the Saracens, London 189, pp. 72 ff.)

註 (53) 當時、東方基督教會に於て自由意思の問題につき端なくも論争が起つてゐた。基督教神學に對する希臘思想の影響としてみるべきものであつた。

註 (54) 本誌第一卷第二號(拙稿(二))二八三頁參照

註 (55) 第八世紀の半、ウマヤ朝西に走り、東にアバス朝始まる。アバス朝起るに及んで西アジアの狀勢は一變した。政廳はシリヤからイラクに遷つた。今や、回教の國家に武斷の政策なく、東にバクダットのアバス朝才かに西紀八二三年クレタ島を征め八二七年より八七八年に至るの間亞弗利加回教民をしてシチリアを攻めしめ西班牙回教民の助力を以て之を略した而もやがてトルコ族の爲めにクレタを奪はれノルマンにシチリアを掠められた、西には西班牙のオマヤ朝既に昔日ダマスカスの繁榮に比すべくもあらず徐徐に衰頽に赴くのであつた。

註 (56) アムマムの次の二代の教主も同じであつたが、アムマムの時代に於ける程、ムタザラーの蔓延した事はなつた。

註 (57) 本誌第一卷第二號、二八八頁二八九頁參照

註 (58) Ignaz Goldziher: Die islamische und jüdische Philosophie des Mittelalters (Die Kultur der Gegenwart, T. I. Abt. V.) s. 304

註 (59) 正統派につき本誌第一卷第二號、二八九頁以下參照

註 (60) 回教の教理に於ても「神の最後の審判の日」といふ事を亂める。地上に於ける生活が此の日に於て一段落つくのであるから時間を有限と見なくてはならぬのであつた。

註 (61) Ignaz Goldziher: Die islamische und jüdische Philosophie des Mittelalters, s. 306—307. 希臘羅馬哲學の倫理時代に關しては Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie を見よ。

註 (62) 唯道文藝氏『民法研究』中所收「私法ノ適用ヲ論ズ」の一篇殊に其の第一項參照。

註 (63) 本誌第一卷第一號、拙稿(一)一三三頁參照

註 (64) 此れは第十世紀の作であるが、第十七世紀の頃、土耳其の名詩人 Lamié が之を土耳其語に譯してゐる。一八一一年、カルカツタに於て初めてテキストが上梓され、一八四二年再版した。尙ほ一八六九年以後、E. Dietrich の翻譯が一部分ライプツヒに於て公にされた。Thomas Davidson's The History of Education には可成なり詳細に涉つて内容の梗概が示してある。論篇合せて五十一、中に付き

一、初學階梯及論理學に關するもの十七篇

二、自然科學に關するもの十七篇

三、合理的世界靈魂に關するもの十篇

四、啓示律法に關するもの十一篇

となつてゐる。注意すべきは第四部である。此處に回教の教義も説かれ、律法の價值も説かれてゐる。指導觀念を爲してゐるのは「靈魂の救濟」(The tes Psychas) であるのを見出す。

註 (65) Qm, Surra XXXIV (Us Saba) Ayat 3

註 (66) Ignaz Goldziher 博士の言はるる——“Darin unterscheidet sich der Philosoph von Kalamlehrern. Diese fordern die Ausschliesslichkeit ihrer eignen spekulativen Resultate in der seiner philosophischen Vorgänger, besonders zu Avicenna, steht Averroes in bewusstem Gegensatz. Während jener das Bestreben betätigt, durch Abbeugung der aristotelischen Lehren

ihre Widerstreit gegen das Dogma abzuschwächen, lehnt Averroes das Zugeständnis des Widerstreits von vornherein ab und findet keine Veranlassung zu harmonisierenden Umdeutungen der philosophischen Lehre. Es ist demnach — wie jüngst wieder Leon Gauthier aus den Schriften des Averroes nachgewiesen hat — nicht richtig, ihn als den Vater der Theorie von der "zweifelhafte Wahrheit" zu kennzeichnen. Diese ist erst von seinen späteren Anhängern, den Averroisten, durch Missverständnis seiner wahren Absicht, an seine Lehre angelehnt worden." (Ignaz Goldziher; Die islamische und die jüdische Philosophie, S. 326-327)

註 (67) 栗生武夫氏、「羅馬法分布史に於ける東羅馬帝國の地位」(二)(法學論叢第六卷第二號、三五頁—五一頁)に於て、マホメットの法の發達に對する東羅馬の影響に關する叙述があり、サラセン法源史についても明快なる説明がある。就て見よ。

註 (68) 三田評論第二八八號(大正十年七月號)所掲、拙稿「イスラム以前アラビヤの概観」、第八頁、參照

註 (69) 安藤俊雄氏「中世の中期に於ける東方の光明」(京都、史學地理學同友會發行「歴史と地理」第四卷第五號、第五卷第六號所掲)には、當時に於ける兩國接觸の事情につき稍詳しい説明がある。

註 (70) 羅馬法上の *jus non scriptum* なるものは、慣習法の意味の不文法を指すのではない、正義公平に基き Interpretatio の結果として生じたところの判決規範の總稱である。(Ortolan's History of Roman Law, p. 236; Buckland, A Textbook of Roman Law, pp. 2, 22, 52; Ignaz Goldziher, Die Religion des Islams, s. 102-104; Ehrlich, Beiträge zur Theorie der Rechtsquellen, I, I, II)。回教法制に於ても此の觀念が採用されてゐる(栗生氏、前掲參照)。

註 (71) 本誌、第一卷第一號、拙稿、一三三頁參照

註 (72) 英領印度の法廷に於て通常採用されるハナファイ派の法理論並に同一事項に關するシヤ派の法理論を彙類集成したものと
して、予は、Neil B. E. Bailie, A Digest of Moolnumudan Law, II Volumes, (London 1875 & 1887) を推薦する。尙ほ
各個の事項につき兩派の見解を究明し、對比するが如きは、本稿に於ては之を省略し、別に他の機會に於て稿を更めて之を試み答
るである。

(次號完結)

(附記) 本誌第一卷第一號所掲拙稿(第一回)第二二頁第三行上部に「第三十九品(Lugman)」とあるは、誤植で、「第三
十一品(Lugman)」とするのが正しい。

飯 田 忠 純