



Doshisha University
Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions

一 神 教 世 界

The World of Monotheistic Religions

2016

第 8 卷

目 次

一神教世界 8

マイモニデスの属性論

一キリスト教およびカラム批判の観点より一 …………… 神田 愛子 1

ハンス・キュンクのキリスト論における歴史理解の特徴

一下からのキリスト論に依拠する宗教間対話の一例として一 …………… 藤本 憲正 16

現代の「シャリーアの目的」論に見られるラシード・リーダーの影響

一人権をめぐる議論を例にとって一 …………… 浜本 一典 35

マイモニデスの属性論
—キリスト教およびカラーム批判の観点より—

神田 愛子
同志社大学大学院神学研究科博士後期課程

要旨

12世紀のユダヤ思想家マイモニデス（1138-1204）は、主著『迷える者の手引き』（アラビア語： *Dalālat al-ḥā'irīn*、ヘブライ語： *Moreh nebukhim*; 1185-1191）の第1部50章から69章において、神の本質と属性の関係について、神の本質は人間には理解することが不可能であり、その属性も肯定的叙述によっては知ることができないと論じている。彼のこのような言説は否定神学と呼ばれるが、その背景には、三位一体を唱えるキリスト教の教義と、神の複数の本質的な属性の存在を認めるイスラーム神学（カラーム）に対する批判が含まれている。本論文では、マイモニデスの属性論の全体を概観した上で、彼がなぜ、どのような方法によってキリスト教とイスラーム神学における属性論を批判していったのかにつき、当該箇所を中心に考察する。

キーワード

マイモニデス、神の本質、属性論、カラーム、否定神学

Maimonides' Theory of Attributes: His Critical Views on Christianity and Islamic Kalām

Aiko KANDA
Doctoral Student
Graduate School of Theology, Doshisha University

Abstract:

Moses Maimonides, a Jewish philosopher of the 12th century, developed his theory of attributes in his philosophical work, *The Guide of the Perplexed* (*Dalālat al-ḥā'irīn*) in part one, chapters 50 to 69. He concludes that man can understand neither God's essence nor His attributes through a positive description of God. His theory is referred to as "negative theology," which includes his criticism of Christian theology and Islamic Kalām, especially on their doctrine of the Trinity and on their theology of positive attributes. On reviewing the relevant chapters in the *Guide*, this essay examines the way in which Maimonides developed his theory of attributes by referring to his critical views on both Christian and Islamic theology.

Keywords:

Maimonides, Essence of God, Attributes, Kalām, Negative Theology

1. はじめに

12世紀のユダヤ思想家マイモニデス（Moses Maimonides; ユダヤ名 Moshe ben Maimon, 通称 Rambam, 1138-1204）¹は、主著『迷える者の手引き』（1185-1191; アラビア語： *Dalālat al-Ḥā'irīn*、ヘブライ語： *Moreh Nebukim*、ラテン語： *Dux neutrorum* ; 以下、『手引き』とする）²の第1部50章から69章にかけて、神の本質と属性の関係について論じており、そこで彼は、神の本質は人間には理解不能であり、神の属性についてもその肯定的叙述によっては知ることができないと述べている。彼のこれらの言説は否定神学とも呼ばれるが、その背景には、三位一体を唱えるキリスト教の教義と、神の本質的な複数の属性の存在を認めるイスラーム神学（以下、カラームと呼ぶ）に対する批判も含まれている。

本論では、マイモニデスの属性論の全体を概観した上で、彼がなぜ、どのような方法によってキリスト教とカラームの属性論を批判し、また彼自身の属性論を構築していったのかにつき、当該箇所を中心に考察する。

2. マイモニデスの属性論の概要³

2-1. 基本的考え方 (I:50-54)

マイモニデスは『手引き』第1部50章の冒頭で、信条を以下のように定義する。「信条 (i'tiqād) とは、発語された考え (ma'nā) ではなく、実際にそれが表象されたとおりに断言された時に、心に表象された考えである」。彼は信条に関して、「それを表象して信じ、またそれに関する知識を求めることなく」断言することは、安易で愚かなことであると述べる。「神は一であるが、複数の本質的な属性を持つ」と語り、キリスト教徒が「神は一であるが三でもあり、三であるが一である」と言うこととは似通っており、それは「神が複数ある」と述べることと同義であるとして、キリスト教の三位一体論だけでなく、実体としての神の属性の存在を主張するイスラームの神学者（ムタッカリムーン）をもあからさまに批判した。

続く51章で、彼は論証不要なもの論証不可能なものにつき論じている。マイモニデスは、火の熱さや水の冷たさといった、誰にでも自明で知覚可能な、証明を要しない事柄がある一方、神の本質的な属性の存在のような、内的思考でしか存在し得ない、論証不能な事柄があると述べる。本質に付加されたすべての考えは偶有であり、言葉でしか存在しないものは実在しないため正しくない。想像により複数の考えから構成される神は存在しないからである。

次の52章で、彼は「属性の五分類」に言及する。それらは、アリストテレスの『範疇論』などを参考にして書かれたと推測される、「定義」「部分的定義」「特性」

「関係性」「行為」の五つである。この内、神の属性に関しては「行為」の属性だけを肯定し、他の四つの属性については否定している。

53章では、テキストを字義通り外面的意味で捉えることと、実体として属性を捉えることは、神の物体性を否定しつつも様態である属性を本質と見なすことと同義であるとし、アシュアリー派の属性論を暗に批判している。54章では、「神の本質はありのままに理解することはできない」と述べる。結局、現実に現れ出た、人が認知できる神の具体的働きを通してでしか、神を理解することは出来ないということであろう。

2-2. 否定神学 (I:55-60, 65-67)

続く55章から60章と、65章から67章にかけて、マイモニデスはいわゆる「否定神学」に言及する。まず、55章では「神の非物体性」について論じ、神は物性を伴わず完全な存在であるため、いかなる変化や欠乏も生じることはないとする。56章では「神の非類比性」を取り上げ、神と人とは類が異なるため両者の間にはいかなる共通性も存せず、両者は比較不能であるとする。次の57章で、彼は「神の偶有性」を否定する。言葉で表された偶有性の叙述には判断が含まれ、判断には誤りの可能性があり、また偶有には不存在の可能性があるため、絶対的存在である神には適用し得えないからである。さらに、神の存在は必然でその存在には原因を必要とせず、神の存在と本質は同じと見なされることから、神に偶有性は一切存在しないのである。

58章から60章には、いわゆる「否定神学」に関する彼の見解が記されている。否定神学とは、神についての否定的叙述を通して神の理解を増進させ、神の本質に近づこうとする考え方である。なぜなら、肯定による神の叙述には人間の認識に係わるため欠陥が含まれる一方、否定による神の叙述には欠陥の含みがなく、正しい方法と見なされ得るからである。神はただ本質のみを持ち、その本質と神の完全性は一致するが、神の完全な叙述はあり得ないため、肯定的な神の叙述は否定されるのである。

65章から67章には、否定的な神の叙述の具体例が示されている。重要なのは、彼が50章で述べるように、「言葉とそれが指し示すものは必ずしも一致しない」点であろう。この点こそが、彼のいわゆる「否定神学」における中心的課題と言えよう。

2-3. 神の名について (I:61-64)

61章から64章にかけ、マイモニデスは神の名に言及する。彼は61章の冒頭で、神の名はその働きから派生したものであると述べる。例外はヨッド・ヘイ・ヴァ

ヴ・ヘイ (יהוה) で、これは一切派生に淵源しない発語されたもの、すなわち、神の本質を明白に示した名であるが、他の名は神の働きから派生しているため、曖昧さや多義性を含むという。62 章では、12 文字と 42 文字で形成される名に触れ、それらの名は複数の名を含むゆえに、必然的に神に関する複数の意味を示唆しているが、神の本質の表象に近いものではあるとしている。

2-4. 哲学的理解 (I:68-69)

68 章と 69 章には、哲学者の描く神について記述されている。彼は 68 章で、哲学者の描く神とは「知性であり、知性的に認識する主体であり、さらに知性的に認識される客体であって、それら三つの様相が、多性を一切有しない一つの考えを形成する」と述べる⁴。神は一であり、一切付加され得ず、生ける神によってであり、神の命によってではない。神の命は神の本質そのものだからである。人は可能態として知性的に認識する主体であっても、可能性があることと現実にならざることは同じではない。また、知性と形相の関係について言及し、形相とは現実化した知性であり、知性と知性的に認識された形相は独立した二つのものではないと言う。なぜなら、現実化した知性とは、知性的に認識されたものに他ならず、すべて知性においてその働きは本質と同じであり、知性とは理解のことだからである。

次の 69 章で、彼は哲学者が神を第一原因と呼ぶことを指摘する。哲学者が神を第一原因、あるいは不動の動者と呼ぶのは、すべての事物には原因、すなわち、質料、形相、始動因、目的因の四原因が存するが⁵、神は形相であり、さらに目的でもあると考えられるため、始動因、形相、目的因は同一のものと捉えられるからである。

3. キリスト教神学の影響を受けたイスラーム思弁神学に対する批判

3-1. マイモニデスのカラーム批判

冒頭で「マイモニデスの属性論には、キリスト教とイスラームの神学に対する批判が含まれる」という主旨のことを書いたが、『手引き』の他の箇所でも、さらに具体的な彼の批判的言説があるので、まずその箇所に触れておきたい。

『手引き』第 1 部 71 章で、彼はユダヤ教内部における神学的議論には、イスラームのカラーム⁶、特にムウタズィラ派 (al-Mu'tazila) の影響があると述べ、ムウタズィラ派とアシュアリー派 (al-Ash'ariya)⁷ の学者間の論争が、実はキリスト教神学の影響を強く受けていることを指摘する⁸。彼らの言説の、特に神の一性などの中心的教義に係わるものは、ギリシアとシリアの、哲学者の見解に対抗して記し

たキリスト教徒の書物から取られた命題を基盤にしていると、マイモニデスは指摘する。哲学発祥の地であるギリシアでは、哲学的な教えが広まり、また受け入れられていたため、キリスト教の教義が哲学的な教えと衝突することに気づいたキリスト教学者が、中心的教義に反する哲学者の見解を反駁するための命題を構築したことに、カラームの源があるとされるからである。

キリスト教徒にとって有益かつ論議の基盤となる命題を構築したのは、アリストテレスの註解書を記した、アレクサンドリアのヨハネス・ピロポヌス (John Philoponus, c. 490 – c. 570)⁹や、アリストテレスやプラトンらのギリシアの文献をアラビア語に翻訳した、シリアのイブン・アディー (Yaḥyá ibn 'Adī, 893–974)¹⁰といったキリスト教学者であり、彼らの方法論を利用したのがイスラーム神学者なのであるという。彼らの議論の方法は、派によって細部が異なるとはいえ方法論としては同じであり、想像を用いた見解を知性によるものと称し、自然学に反する命題から論じていると、マイモニデスは批判している。

3-2. ムウタズィラ派とアシュアリー派の属性論の違い

マイモニデスがムウタズィラ派とアシュアリー派の属性論の違いをいかに調停し、彼自身の属性論に繋げたかを論じるのがベロである¹¹。イスラームの教義の中で、特に重視されるのは「神の唯一性」であるが、それは、すべて生成されたものは分割可能である一方、神は創られたものではなく、一切物性を伴わないため、分割不能で永遠に一だからである。では、そのような神はどうしたら表現され得るであろうか。クルアーンや聖書に記された、手足や感情を持つ擬人的な神の叙述を、神性を歪めることなく理解するにはどうしたら良いのであろうか。ベロは、存在論的に神の属性 (ṣifah) を捉えるムウタズィラ派とアシュアリー派の見解の差異を、論理的に捉えることにより調停したのがマイモニデスであるとし、両者の見解の違いを次のように説明する。

まず、ムウタズィラ派の属性論であるが、彼らは「力」「知識」「正義」といった神の属性は、神の本質と一体化したものであるとし、属性が本質から離れた実体であることを否定する。彼らは「神は神の本質によって知る」と述べ、神はそれら個々の属性を本質と共に永遠に持つとした。彼らは「クルアーンは[神によって]創造されたものである」と論じ、クルアーンに記された神に関する擬人的表現は、手は力、顔は知識、玉座は神の全能性を指すもので、それらすべては比喩的に解釈されるべきだと主張する¹²。

一方、アシュアリー派は「神の属性は神から独立して存在する実体 (ma'ānī) である」と主張する。彼らは「神は神に存する知識によって知る」と述べ、人間の知識が付属的な偶有であるのに対し、神の場合は本質的な属性であるとする。

彼らは、神の本質の属性と働きの属性を分けて考え、本質の属性には、名前と名付けられたものが一致する本質的属性 (nafsīya) と、名付けられたものが類似でも非類似でもない実体的属性 (ma'nawīya) があり、働きの属性には、名前と名付けられたものの間に差異があり得るとする。アシュアリー派は「属性は神と同一ではないが、神以外でもない」と述べ、属性が神から離れた実体であることを強調する¹³。以上から、ムウタズィラ派が神の属性を「神の本質が部分的に現れたもの」とするのに対し、アシュアリー派は「神から離れた実体」とする点に、彼らの属性論の違いがあると考えられる。

3-3. マイモニデスによる両派の見解の調停

ベロは、ムウタズィラ派とアシュアリー派の両派とも、存在するか否かという存在論的側面から属性論を捉えていること、さらに、神と人間の関係を類推することにより属性を語っていると論じ、これと異なる方法で神の本質と属性の問題を考えたのがマイモニデスであるとする。マイモニデスは、第一に、神と人とは絶対的に異なるため一切類比できないこと、第二に、見えるものと見えないものを類比することは論理的でないとし、論理的記述により彼自身の属性論を構築しようとしたとベロは論じる。特筆すべき点は、第一に、属性論と神の唯一性の教義は矛盾しており、神の本質的な属性を信じるのが神の多性を信じることに繋がるとして、彼らの属性論そのものを否定したことと、第二に、属性を文法的に分析し、主語と述語が同じものと、述部が主語の説明あるいは定義であるものに分けて考えたことである。前者の場合、例えば「人は人である」といった文章は、主語と述語が全く同じで単なる重複であるため意味を成さない。また後者の場合、例えば付加された概念の場合、主語を超えたものを指し示すことになるため正しくない。マイモニデスは、アリストテレスの見解から、事物の定義は定義づけられるもの (definiendum) の類 (genus) と差異 (differentia) から成り立つため¹⁴、いかなる類にも属さない神は、人間の言語によっては定義づけられないと論じているのである¹⁵。

4. 論理的な意味の解釈と属性の五分類

4-1. 論理的命題と信条の定義

マイモニデスが、属性論を論理的判断の問題として扱ったことを最初に指摘したのはウルフソンである¹⁶。彼は、マイモニデスが『手引き』第1部52章で論じた「属性の五分類」に注目し、アリストテレスの論理学各書の記述と比較することで、彼が新たに属性論の枠組みを構築したと評価する。

議論を始めるにあたり、ウルフソンは『手引き』第1部50章の叙述に言及する。マイモニデスは「信条とは、発語された考えではなく、実際にそれが表象されたとおりに断言された時に、心で表象された考えである」と述べているが、これは、第一に「発語された」言葉と「心で表象された」言葉が対比され、第二に、「信条」と、外的な現実が呼応する「心で表象された考え」が結び付いたものであると、ウルフソンは指摘する¹⁷。アリストテレスの「祈りは発せられた言葉 (logos) で真でも偽でもないため、論理的命題ではない」¹⁸、という言葉想起させる叙述といえる。

「論理的命題」とは、ウルフソンのアリストテレス理解によると、真偽が存する文章で¹⁹、存在するか否かにより真偽が論証され²⁰、そのような真偽は論証と²¹部分的に帰納により打ち立てられ²²、すべての事柄は論証か帰納による証明に基づく²³とされるものであるという²⁴。以上から、マイモニデスの信条の定義は、アリストテレスの論理学に基づく論理的命題として書かれたものであり、このため、神に関するいかなる言明も、論理的命題として真偽が論証されなければならない、というのがマイモニデスの見解と考えられる。

マイモニデスは、第1部51章で二つの論理的命題について論じており、その一方は、述部が主語の本質に付加されたものを指し示す場合であり、他方は、述部が主語の本質を指し示す場合である。前者の場合、それは偶有で、永続しないものであるが、後者の場合は、主語と同じ意味を持つ語、すなわち語句の説明である。アリストテレスによると、語句の説明には二種類あり、一つは「語が示すものの句」(logos tou ti semainei to onoma)、すなわち「名目的定義」(nominal definition)で、もう一つは「それが何であるかの句」(logos tou ti esti)、すなわち「真の定義」(real definition)であって、後者は、定義づけられたものの原因を指し示す定義²⁵であるという²⁶。二つの論理的命題の内、前者はアリストテレスの名目的定義に合致し、後者はアリストテレスの真の命題に合致すると考えられるが、彼は神に関してはいかなる因果関係も否定するため、結局、神は一切定義づけられないというのがマイモニデスの結論となる。

4.2 アリストテレスの論理学からみた、マイモニデスの属性の五分類

二つの論理的命題を発展させる形で提示したのが、マイモニデスの「属性の五分類」であろう。彼は属性を「定義」「部分的定義」「特性」「関係性」「行為」の五つに分類し、最後の「行為」の属性に関してのみ、神に関して肯定され得ると述べている。

この五分類であるが、マイモニデスはどのように五つに分けたのであろうか。ウルフソンは、アリストテレスの論理学を参考にしたと考え、以下のように考察

する。アリストテレスは『トピカ』において、述語形態を「定義」「類」「特性」「付帯性」の四つに分類しているが、始めの二つは 4.1 で述べた「真の定義」を二つに分けたもので、後の二つは「名目的定義」を二つに分けたものであるとウルフソンは述べる²⁷。五分目の一番目の「定義」は、アリストテレスと同義である。二番目の「部分的定義」は、マイモニデスが「人間は生き物であり、理性的存在である」と例示していることから、アリストテレスの「類」と同等と捉えられる。

三番目の「特性」に関して、マイモニデスはこれをさらに「所有」「能動」「受動」「量」の四つに分類しているが、これは、アリストテレスの『範疇論』²⁸における「所有」「能動」「受動」「量」に対応したものと推察される。なぜなら、マイモニデスの特性の四分目のうち最初の「所有」に関して、彼は「大工」「純潔」「病氣」といった例を挙げるが、これは、「所有」(echein; アラビア語: al-milk、ヘブライ語: ha-kinyan) を意味するギリシア語が、持つ (echo) から派生していることから同義と見なされ、二番目の「能動」は、両者とも「生来的能力」を挙げていることで同義と捉えられるからである。

四番目の「関係性」について、マイモニデスはこれをさらに「場所的」「時間的」「他の事物との関係」に分け、例として「住居」「父と子」「配偶者」を挙げているが、これは、アリストテレスが『形而上学』第 5 卷 15 章において、「関係性」(pros ti) を「能動的と受動的」²⁹「数的関係」「類似性」に分けることに対応され得ると、ウルフソンは推察する³⁰。

4.3 行為の属性の特異性

では、「属性の五分目」の、最後の「行為の属性」はどこから来たのであろうか。ウルフソンは、アリストテレス『範疇論』の 5 章と 6 章にその答えがあると示唆する³¹。命題の述語(名詞、形容詞、分詞)は連結詞 (to esti; 英語の is) によって主語と接続されるが、動詞の場合は述語(もしくは述部)を要しない³²。「属性の五分目」のうち、「定義」「部分的定義」「特性」「関係性」の場合、すべて述部を要するため連結詞が必要となるが、「行為」の場合、述部を要さないため連結詞は不要であり、動詞そのものは「特性」や「関係性」の属性には関係しない。五分目の「定義」「部分的定義」については、神は定義づけられず、また分かれたることがないため否定される。次の「特性」も、神の本質そのものは言い表し得ないため否定され、神はすべてのものを超越していることから「関係性」も同様に否定される。最後の「行為」の属性だけが肯定される理由について、ペロは「我々は神を知り得ないが、この世における神の行為の効果は知っており、また「付加した概念や神の類比性に言及することなく」論理的に神を叙述し得る方法であ

るからと推論する³³。

5. 属性論から見た、二つの相反するプラトンの考え方の調停

ウルフソンは別の論文で、二つの相反するプラトンの考え方の調停を試みている³⁴。一つは「概念は神の思考であり、神の内に存する」³⁵という考え方で、他方は「概念は神の外に存する」³⁶という考え方である。現代の学者は、この差は時代による差異、つまり、プラトンの初期、中期、後期の著作間の差としているが、プラトンの同時代の学者たちは、ある特定の考えが彼の思想を代弁すると考え、それ以外の言説は拒否する方法を取ったため、二つの対立する解釈が同時に成り立つことになった³⁷。それが、概念が「神の内に」あると考えるか、「神の外に」存すると考えるかの問題である³⁸。

これら相反する二つの考え方は、キリスト教神学の観点から見ると、一方は「三位一体」を意味し、他方は「キリスト」を指し示すと捉えられる。というのは、三位一体は三つの不可分な位格が一体性をもって「神の内に内在する」とする考え方で、他方、ロゴスであるキリストが現実に現れ出たとするのが「概念は神の外に存在する」と考えることに他ならないからである³⁹。同様に、イスラームの正統主義神学であるアシュアリー派は、神の外に存する実体が神の名と一致すると捉えるため、「概念は神の外に実体として存在する」という考え方が、イスラームの属性論とされたのである⁴⁰。

ここで考えなければならない点は、キリスト教神学のイスラームのカラームに対する影響である。マイモニデスが『手引き』第1部71章で記したとおり、キリスト教神学はカラームの成立に大きく影響しているが、特に注目すべきは、7世紀のシリアで起きた、キリスト教とイスラーム間の神学論争である。キリスト教の護教学者は三位一体を説明するにあたり、クルアーンの「知恵」「命」「力」といった神の叙述に使われた語を用い、それらは神の外にある実体的存在、あるいはキリストと聖霊の第二、第三の位格を反映したもので、クルアーンにはキリスト教の教義に反する記述はないと弁明し、イスラーム教徒を説得しようと試みた⁴¹。ところが、キリスト教護教学者が「キリスト」と「聖霊」は第一の位格である「神」と同じく神である、と続けて主張したため、それに対抗し構築されたのが、「神の外に存在する実体としての属性」を認めつつ、「それらは永遠に神と共にあり、かつ分離不能である」とすることで三位一体を否定した、アシュアリー派の属性論なのである⁴²。

ウルフソンはさらに、キリスト教正統派に対抗する教派の教えの中に、冒頭のプラトンの考えを反映した教義が含まれると述べる。3世紀にキリスト教の異端

とされたサベリウス主義者（様態論者とも呼ばれる）は、キリストと聖霊は単に神の働きを示したものであるとし、キリストと聖霊が実体として神の外に現れることを否定した。これはプラトンの「概念は神の内に存する」という考え方に合致する。他方、正統派のキリスト教教義においては、三位一体として「概念は神の内に存する」ことと、キリストと聖霊の働きが実体として「神の外に存する」ことが両立している。7世紀のギリシア教父、ダマスコのヨハネスは「現れ出したロゴス」と「内なるロゴス」を区別し、三位の一つのロゴスは実体で、ロゴスの内の善、偉大さ、力などの概念は名のみであるとした。彼は、ロゴスの内なる概念は、実体のない名目上のものであるとしたため、イスラームの属性論の否定につながったと思われる⁴³。

6. アリストテレス的見解と、否定神学の矛盾の調停

マイモニデスの属性論のうち、2-4で示した『手引き』第1部68章と69章の論述は、それ以前の章と矛盾するよう見える。彼は68章で、アリストテレスの『形而上学』第12巻から、「哲学者の描く神とは、知性であり、知性的に認識する主体であり、さらに知性的に認識される客体であって、それら三つの考えが一切多性のない一つの考えを形成する」と述べているが、他方、それ以前の章では神の肯定的叙述を否定しており、両者の記述は、ピネスも指摘するように⁴⁴矛盾するよう見える。この点に関し、両者を矛盾せずに捉える方法を提示したのがカシエルである⁴⁵。カシエルは、知性がそれ自体を認識することと属性を否定することは真逆であり、一方は神を最高位のものとするのに対し、他方は一切比較できないものとするが、神を最高とする考えも、類比不能とする考えも、双方とも一神教に内在する考え方であって、マイモニデスはその両者を、彼自身の神学的方法によって一致させようとしたと主張する⁴⁶。

カシエルのいうマイモニデスの方法とは、聖書やラビによる聖書註解の解釈を、論理的に矛盾のないように解釈するというもので、彼女は例として、レビ記19章2節の「あなたは聖でありなさい」の句を取り上げる。この箇所をシフラのレビ記註解は「離れていなさい」⁴⁷と解釈する。他方、マイモニデスは『戒律の書』で、レビ記の同じ箇所を「すべての悪から離れていなさい」⁴⁸と解釈する。カシエルは、レビ記の「聖であること」を、マイモニデスは悪から離れることで「最も清くなる」の意味で解釈したと解説する。

カシエルはさらに、マイモニデスも高く評価する、ファーラービー（al-Fārābī, c.870-c.950）の記述に言及する。ファーラービーは『有徳都市の住民が持つ見解の諸原理』（*Kitāb fī Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fādila*）の中で、第一原因として

の神の存在を「その存在は最も優れた存在であり、存在の卓越性において最高の種類のものであり、存在の完全性において最高の段階のものである」⁴⁹と表し、さらに「第一者はその実体においてそれ以外のすべてのものと異なる」⁵⁰と述べている。カシエルは、マイモニデスはファーラービーの二つの言説と、神の肯定的叙述の否定を結びつけ、完全で最高であることも、全てのものと異なることも、両者とも比較不能という点では同じであって矛盾するものではないと解したのであり、アリストテレス的解釈と否定神学は調和し得ると結論づけるのである。

7. おわりに

本論文では、マイモニデスの属性論の全体を概観した上で、彼がなぜ、どのようにキリスト教とイスラームのカラームにおける属性論を批判し、その上で、彼自身の属性論を構築していったかについて考察した。彼がカラームを批判するのは、彼らの議論が論理性に欠ける点である。カラームの源は、ギリシア教父が哲学者の教えを反駁するために構築した命題にあることから、彼らの言説が哲学者の見解と矛盾することは容易に推察できる。キリスト教護教学者の方法論を用いたのがイスラーム神学者であり、自然学に基づく命題から論じる哲学者の議論と、「想像による言説を知性によるものと称した」彼らの議論には齟齬がある。つまり、アリストテレス主義者であるマイモニデスは、彼らの議論の内容ではなく、彼らの方法論を批判したのである。

次に、マイモニデス自身の属性論について、第一に、アリストテレスの論理学に範をとった「属性の五分類」について考察した。本論で述べたとおり、マイモニデスの属性論の枠組みは、アリストテレスの論理学各書に拠ったものと推察される。カラームの議論が存在論や認識論的に論じられるのに対し、マイモニデスは論理的あるいは文法論的に属性論を論じているとベロは指摘するが、それはウルフソンが述べるように、アリストテレスの『範疇論』の論理分析の影響が大きいと見られる。第二の、相反するプラトンの考え方の調停については、主にウルフソンの論文に基づき考察した。これは概念が「神の内にある」とする考えと、「神の外にある」とする二つの考え方が対立することを指す。「神の内にある」と見なされるのは、キリスト教正統派では三位一体であり、イスラームのアシュアリー派では神の内的属性であり、ユダヤ教のマイモニデスの見解においては行為以外の神の本質である。他方、「神の外にある」とされるのは、キリスト教正統派ではキリストと聖霊であり、アシュアリー派では神の実体的属性と働きの属性であり、マイモニデスでは神の行為の属性である。マイモニデスは「心で表象できない」キリスト教の三位一体は、単に名のみ概念で存在し得ないとし、神の実

体的属性を肯定するアシュアリー派の教義も、キリスト教と同様に名目的概念であるとした。

最後の、アリストテレスの見解と否定神学の矛盾に関して、マイモニデスの属性論の叙述が哲学的見解と否定神学の間で矛盾するよう見えるため、その矛盾をどう捉えるかをカシエルの論文に基づき考察した。カシエルは、レビ記の聖書解釈とファーラービーの論述に基づき、完全で最高であることも、全てのものと異なることも、両者とも比較不能という点においては同じで矛盾するものではなく、アリストテレスの見解と否定神学の間に見える矛盾は解消可能だとしたのである。

以上から、マイモニデスの属性論は、カラムの方法論に対する批判から出発し、アリストテレスの論理学を用いて枠組みを構築したものと理解した。ただし、マイモニデスがなぜ「行為の属性」だけは肯定され得ると見なしたのかについては、検討不十分なままである。今後は、彼の属性論における行為の属性の特異性を研究することで、彼が属性論を構築した目的を探ることとしたい。

註

- ¹ マイモニデスはアンダルスのコルドバ出身で、ユダヤ教ラビの家系である。当時この地域はムワッヒド朝（1130-1269）支配下で、迫害を逃れるため一家はアンダルス南部と北アフリカを流転、モロッコのフェズを経てカイロ旧市街フスタートに定住した。後に彼はアイユーブ朝（1171-1250）の宮廷医となる。
- ² 著作には『論理学』（*Maqāla fī šinā'at al-mantiq*）、『ミシュナー註解』（*Pirush ha-mishnayot*, 1161-1168）、『戒律の書』（*Sefer ha-mitzvot*, 1168-1170）、『イエメン書簡』（*Iggeret Teman*, 1172）、『ミシュナー・トーラー』（*Mishneh Torah*, 1168-77）、『復活論』（*Ma'amar tehiyyat ha-metim*, 1191）の他、天文学、医学、薬学に関する論文がある。
- ³ 邦訳は、Moses Maimonides, S. Pines (trans.), *The Guide of the Perplexed* (University of Chicago Press, Chicago and London, 1963) に基づいた私訳である。
- ⁴ アリストテレス『形而上学』第12巻9章を参照。
- ⁵ アリストテレス『形而上学』第12巻を参照。
- ⁶ イブン・ハルドゥーンはイスラーム神学を「信仰信条を守るために論理的証拠で議論し、教義の点で初期イスラーム教徒や正統派イスラーム教徒の考え方から逸れる異端の革新派に反論する学問である」と定義づけている（イブン・ハルドゥーン、森本公誠訳『歴史序説』第三巻、岩波書店、1987年、946頁。）。
- ⁷ アシュアリー派の教義については、Daniel Gimare, *La doctrine d'al-Ash'arī* (Les éditions du Cerf, Paris, 1990) に詳しい。概要は、塩尻和子「書評：Daniel GIMARET, *La doctrine d'al-Ash'arī*」『オリエント』39-2、1996年、116-122頁を参照。

-
- ⁸ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of The Kalam* (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1976) を参照。
- ⁹ ピロポスは世界の時間的生成を主張し、世界の永遠性を主張する哲学者の反駁に注力した。キリストの中には二つの結合した実体が存するとしたため、後に異端とされた。
- ¹⁰ シリア正教徒のイブン・アディーは、ファーラービーの教師であったユーススから哲学と医学を学び、「神は個を知る」と主張した。
- ¹¹ Catarina Belo, “Mu‘tazilites, Al-Ash‘arī and Maimonides on Divine Attributes,” *VERITAS*, v.52 (n.3) (2007), pp. 117-131.
- ¹² *Ibid.*, pp. 119-120. ムウタズィラ派の属性論に関しては、塩尻和子『イスラームの倫理—アブドゥル・ジャッパール研究』、未来社、2001年を参照。
- ¹³ *Ibid.*, pp. 121-123.
- ¹⁴ アリストテレス『トピカ』第6巻1章を参照。
- ¹⁵ Belo, *op. cit.*, pp. 123-125.
- ¹⁶ Harry Austryn Wolfson, “The Aristotelian Predicables and Maimonides’ Division of Attributes,” in I. Twersky and G. H. Williams (eds.), *Studies in the History of Philosophy and Religion* (Harvard University Press, Cambridge, MA, [1938] 1977), pp. 161-194.
- ¹⁷ *Ibid.*, pp. 162-164.
- ¹⁸ アリストテレス『命題論』4章、17a、4-5。
- ¹⁹ 前掲書、4章、17a、2-3。
- ²⁰ アリストテレス『形而上学』第4巻7章、1011b、27。
- ²¹ アリストテレス『分析論後書』第1巻2章、71b、17-18。
- ²² 前掲書、第2巻5章、91b、34-35。
- ²³ アリストテレス『分析論前書』第2巻23章、68b、13。
- ²⁴ Wolfson, *op. cit.*, p. 164.
- ²⁵ アリストテレス『分析論後書』第2巻10章、93b、39。
- ²⁶ Wolfson, *op. cit.*, pp. 165-166.
- ²⁷ *Ibid.*, pp. 175-176.
- ²⁸ アリストテレスは『範疇論』4章で、語の意味を「実体」「量」「質」「関係」「場所」「時間」「位置」「所有」「能動」「受動」の、10のカテゴリーに分類している。
- ²⁹ 『自然学』第3巻1章(200b, 30)では、「能動的と受動的」に対応するものとして、「動因と受動因」という語を用いている。
- ³⁰ Wolfson, *op. cit.*, pp. 178-182.
- ³¹ *Ibid.*, pp. 188-191.
- ³² マイモニデスは『論理学』3章の中で、分詞には時制が含まれる点に言及しており、ここでの動詞は原形のみを指すと捉えられる。
- ³³ Belo, *op. cit.*, p.127.
- ³⁴ Harry Austryn Wolfson, “Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas,” *Religious Philosophy: A Group of Essays* (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1961), pp. 27-68.

- ³⁵ プラトン初期の思想とされる。
- ³⁶ プラトン『ティマイオス』28A、29A、52B（後期対話篇）。
- ³⁷ ハンス・クレーマーは「初期および中期の対話篇では、倫理的政治的主題を有する実践哲学的側面が優勢であるのに対して、第一哲学および形而上学のより理論的な問題は、広範囲にわたって口授に取って置かれている。他方、次第に覚え書き的効用をより多く意図された後期著作においては、その関係はより複雑である」と述べており、プラトンの思想は単純に二分できるわけでないと考えられる（ハンス・ヨアヒム・クレーマー、岩野秀明訳『プラトンの形而上学』上巻、世界書院、2000年、124-125頁。）。
- ³⁸ Wolfson, *op. cit.* (1961), p. 28.
- ³⁹ *Ibid.*, p. 42.
- ⁴⁰ *Ibid.*, p. 49.
- ⁴¹ アッバース朝第三代カリフ、アル・マフディとの神学対話の中で、ネストリウス派司教テモテー世は、三位一体を「光が太陽から生まれ、言葉が魂から生まれるように、御言葉であるキリストは神から生まれる」、「王が言葉と霊と共にあり、太陽が光と熱と共にあるように、神は御言葉と聖霊と共にある」と表している。彼らの弁明は、初期のキリスト教神学者がユダヤ教徒に対する弁明に用いた、4世紀のニュッサのグレゴリオスのギリシア語立証集や、3世紀のキプリアヌスのラテン語立証集などから借用したと見られる（Aiko Kanda, “Theological Discourse Between Christianity and Islam in the Early Islamic Period” (MA dissertation submitted to the University of Manchester, 2008)）。
- ⁴² Wolfson, *op. cit.* (1961), pp. 50-51. アラビア語で「属性」を意味する *ṣifāt* は、ギリシア語の *charakteristika* の訳語で、アラビア語で実体を意味する *ma'nā'iyy* は、ギリシア語の *pragmata* の訳語で、後者は、現れ出たもの、すなわちキリストと聖霊を意味する用語である。これら専門用語の翻訳を通じ、キリスト教の教義がイスラーム教徒に伝わったと考えられる。
- ⁴³ *Ibid.*, pp. 51-53.
- ⁴⁴ Shlomo Pines, “Translator’s Introduction: The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed,” in Maimonides, S. Pines (trans.), *The Guide of the Perplexed* (University of Chicago Press., Chicago and London, 1963), pp. xcvi-xcviii.
- ⁴⁵ Hannah Kasher, “Self-Cognizing Intellect and Negative Attributes in Maimonides’ Theology,” *Harvard Theological Review*, 87:4 (1994), pp. 461-472.
- ⁴⁶ *Ibid.*, pp. 461-462.
- ⁴⁷ Sifra Lev. Kedoshim 1:86.
- ⁴⁸ Maimonides, *Sefer ha-Mitzvot*, Principle 4.
- ⁴⁹ ファーラービー、竹下正孝訳「有徳都市の住民が持つ見解の諸原理」1章1節、『中世思想原典集成 11：イスラーム哲学』、平凡社、2000年。
- ⁵⁰ 前掲書、1章2節。

ハンス・キュンクのキリスト論における歴史理解の特徴 —下からのキリスト論に依拠する宗教間対話の一例として—

藤本 憲正

同志社大学大学院神学研究科博士後期課程

要旨

本論では、ローマ・カトリックの神学者ハンス・キュンク (Hans Küng, 1928-) のキリスト論における歴史理解の特徴を明らかにする。そのために、キュンクと同様に「下からのキリスト論」を説いたパウル・ティリッヒ、ヨゼフ・ラッツィンガーにおける下からのキリスト論の歴史理解と比較検討して、キュンクが自らのキリスト論を論じるにあたり用いている歴史理解の強調点を確認する。第二バチカン公会議後、キュンクは、聖書の歴史批評を受け入れて、歴史のイエスが、歴史の中で現実に人間になった神自身であると考え、そして、この真の神である真の人間イエスの出来事が、その後のキリスト論の成立と解釈の上に立つとする。それを通して、キュンクが単なる史的イエスではない、歴史上のイエスにキリスト教の本質を認め、聖書にしるされる「イエスの事柄」を根拠にエキュメニズムと宗教間対話を主張したことを明らかにする。

キーワード

ハンス・キュンク、下からのキリスト論、宗教間対話、史的イエス、歴史

The Uniqueness of Hans Küng's Idea on Historical Jesus: An Example of Interfaith Dialogue According to Christology from Below

Norimasa FUJIMOTO

Doctoral Student

Graduate School of Theology, Doshisha University

Abstract:

This paper analyzes Hans Küng's Christology from below. Hans Küng is a Catholic theologian who focused on interfaith dialogue in his theological activities. This paper shows the uniqueness of his idea as compared to the Christology of Paul Tillich and Joseph Ratzinger. While these two theologians also discussed Christology from below, the concept of Christology from below varies among the three. This paper supposes that Küng emphasizes the historicity of Jesus, although he denies that the historical Jesus is historically accurate enough to substitute all of the meanings of Jesus in the Bible. However, Küng sees Jesus as a true person and as a true God in history, as he is then told in the Bible. Therefore, nothing is more important than Jesus in history and more than the Church's teachings on Jesus. Church's teachings are based on Jesus as a historical figure. Therefore, this paper makes it clear that Küng's emphasis on the historical Jesus indicates the uniqueness of Küng's Christology: historical Jesus can instruct people through the Bible in infinite ways.

Keywords:

Hans Küng, Christology from below, inter faith dialogue, historical Jesus, history

1. はじめに

カトリック神学者であるハンス・キュンク (Hans Küng, 1928-) は、宗教間対話を積極的に進めた人物の一人として知られる。キュンクが宗教間対話における自身の理論的な基礎を確立したのは、1974年の著作『キリスト者として』からである¹。本著作にてキュンクは、下からのキリスト論を論じて、現代社会の世俗化や価値観の多元化のなかで、イエス・キリストの意味を問い直している。

本論では、パウル・ティリッヒ (Paul Tillich) とヨゼフ・ラッツィンガー (Joseph Ratzinger) の下からのキリスト論との比較を通して、キュンクの下からのキリスト論が持つ特徴を明らかにしたい。というのも、キュンクは、この二人がキリスト論において聖書の歴史批評研究を正面から取り上げていないと批判し、それに対して彼自身のキリスト論を歴史上のナザレのイエスに基礎付けようと試みているからである。

下からのキリスト論とは、キリストや神についての教義の理解から出発するのではなく、歴史的人間のイエスの省察から始めてその神性の認識へと至るキリスト論である²。上からのキリスト論とは、最初にイエスの神性から始めて受肉の概念を説く教義中心のキリスト論である。

例えば、カトリック教会にて下からのキリスト論を積極的に使い始めたのは、カール・ラーナー (Karl Rahner) だと言われる³。ラーナーは、カトリック教会において伝統的な上からのキリスト論では、イエスは啓示をもたらす「神からの使者」と見做され、この点からすぐさま教会の創設と教導権の考察に移る。その時点で教義神学の範囲となり、とりわけナザレのイエスの史実に関する研究や、それと教義神学との関連は副次的にしか取り上げられない⁴。

これとは反対に、下からのキリスト論は、「ナザレのイエスの人格と使信に出发点を取って、ここからこのイエスを (弟子たちが) キリストと信じるに至った原始キリスト教団の信仰の形成過程を明らかにし」、その過程に、「神の子」や「受肉」といった教義を再発見・再解釈していく。これによって、今日の間にとってイエスを「追体験」可能にし、人々にイエスがキリストであることを受け入れられるように述べなおすのである⁵。キュンク自身もまた、イエスの弟子たちがナザレのイエスが誰かと自問自答したという観点から議論を始めると述べている⁶。

カトリック教会において下からのキリスト論が議論されるようになった背景には、第二バチカン公会議 (1962-1965) の「デイ・ヴェルブム」(Dei Verbum、「啓示憲章」) などの決定を通して、プロテスタント側で発展していた聖書解釈学を承認したことがある。キュンク自身は、1960年にテュービンゲン大学神学部に赴任して、エルンスト・ケーゼマン (Ernst Käsemann) から聖書解釈学を初めて本格的に学んだと述べている⁷。

カトリック神学者のヴァルター・カスパー（Walter Kasper）は、カトリック教会のキリスト論の1950年代からの変化を次の二つの波によって説明する。そして、キュンクのキリスト論について、ケーゼマンの聖書研究に刺激を受けた、カトリック教会内のキリスト論を巡る新しい動きの第二の波に分類している。

まず、第一の波は、カール・ラーナーがカルケドン公会議の1500年祭の際に発表した論文を切っ掛けに始まった。「今日のキリスト論の諸問題」（1954）にてラーナーは⁸、「一つ的人格において真の神であり真の人である」という教えが⁹、今日どのように理解できるのかを課題とした。すなわち、ナザレのイエスという一人の歴史的な人間が、一個の人間であるにもかかわらず、人類全体の救いに関わることを明らかにするために、古代のキリスト教の教義について、古い形式の放棄や固執ではなく、現代における理解を促す形での「再発見」を求めたのである¹⁰。

この第一の波にて、カスパーは三つの構想を挙げている。テイヤール・ド・シャルダン（Pierre Teilhard de Chardin）に見られる宇宙論的次元における考察、ラーナーの人間論的な試み、ユルゲン・モルトマン（Jürgen Moltmann）に見られる、歴史の進展における具体的な人間を義と救済の関連から考察するキリスト論である¹¹。

しかし、この第一の波では、キリストの意義の哲学的理解に重点が置かれており、イエスの歴史性は直接には取り上げられない。この点に基づいてキリスト論が組み立てられるのは、第二の波からである。

第二の波は、ケリュグマに集中してイエスの歴史性から撤退するブルトマンの試みに対抗する、ケーゼマンらによる史的イエスの再検討に刺激を受けて始まった。この立場では、「キリスト論が歴史上のイエズスを根拠とする」ことを主張し、そうでなければキリスト教信仰は「単なるイデオロギー、歴史的な基礎をもたない一般的な世界観」になると批判する¹²。そのため、ナザレのイエスという歴史的人物にキリスト論を基礎づけようとする。その際に、「イエズスの事柄」（die Sache Jesu）という、福音書を通して知られるナザレのイエスの振る舞いや発言にイエスの教えが現れているとして重視する¹³。

カスパーによれば、キュンクは第二の波に属し、歴史上のナザレのイエスに基礎づけられたキリスト論を形成することになる。実際、キュンクのキリスト論の構想に至る過程は、このカスパーの概説に沿っている。

そもそもキュンクは、当初は上からのキリスト論の立場を取っていた。1970年の著作『人間になった神』にてキュンクは¹⁴、その第一稿においてトマス・アクィナスやバルトに沿った上からのキリスト論の立場を取っていた。しかし、前述したようにケーゼマンに聖書学を学んで以来、上からのキリスト論を維持することが困難になり、むしろ、下からのキリスト論を取ることで、イエスが人類にとつ

ての救い主であることをよりよく理解できると気づいたという¹⁵。もっとも、本書にてキュンクは独自の下からのキリスト論を提示することができなかった。それが可能になったのが、1974年の『キリスト者として』であり、批判を受けて『神は存在するのか』にてより精密に論じた。両書にてキュンクは、福音書の伝えるイエス像の背景にある、歴史上の人間であるイエス・キリスト自身にキリスト教の本質があることを指摘し、神や人間、教会に関する様々な理解は復活以後の啓示の発展の歴史において生じたものとした。そして、キリスト教の本質である歴史的なイエスに倣って人生を定めることがキリスト者であると述べた¹⁶。

このようなナザレのイエスについての考えは、キュンクがエキュメニカル運動や諸宗教や無神論との対話を進めるための基礎になった¹⁷。

では、キュンクの下からのキリスト論にはどのような特徴があるのだろうか。この点を明らかにするために、キュンクが批判している、パウロ・ティリッヒとヨゼフ・ラッツィンガーの下からのキリスト論と比較検討して、キュンクの下からのキリスト論におけるイエス・キリストの歴史性の特徴を引き出したい。この検討を通して、キュンクが自身のキリスト論から宗教間対話を導き出して、諸宗教の中のイエス・キリストの意義を説いたことが明らかになるだろう。

2. パウル・ティリッヒの下からのキリスト論との比較

2-1. 新しい存在の超歴史性

ヴォルフハルト・パネンベルク (Wolfhart Pannenberg) は、ティリッヒのキリスト論を評して、イエスの歴史性を取り入れないものの、哲学的な人間論からキリスト論へと向かう構造を持つ点で、下からのキリスト論の一例だと述べる。例えば、イエスにおいて歴史的な現実となった「新しい存在」とは、神自身がイエスにおいてのみ、歴史的に現れたというだけでなく、人間自身の本質的性質であり神と人間の永遠の一致であるという特質を持つ¹⁸。この考えでは、ナザレのイエスではなく、新しい存在という神と人との間の超歴史的な関係が、現在における神と人との関係づける役割を担っている。

ティリッヒは、史的イエスの研究について次のように述べて、イエスの歴史性を取り入れない理由を明らかにしている。すなわち、イエスを単に宗教的倫理的に優れた人間とすることや、歴史の探求を放棄してイエスの述べ伝えたケリュグマに対する決断を強調することは、「イエスの教えに従う力、また神の国に対して決断する力」が果たしてどこから来るのかを明らかにしないからである¹⁹。

このようにティリッヒは、史実よりも、信仰へと呼びかける力を重視する。そして、その力がキリストとしてのイエスにおける新しい存在から来ると述べる。

この新しい存在がキリスト教信仰の基礎であって、ナザレのイエスの個々の言葉や振る舞いという史的事実は、そのような基礎をもたらさないのである²⁰。

さらに、信仰においては、この新しい存在を経験する直接的意識が問題なのであって、聖書の史的研究は、イエスに出会った人々のこの実存的な意識自体を取りあげることはできない²¹。

したがって、ティリッヒは、新しい存在の感化力を史的研究から切り離す。古代のイスラエルにおいて、新しい存在をもたらす人格の登場があったものの、新しい存在による信仰への「関与は、その人格の名がナザレのイエスであったことを保証しない。かれは別個の名前を持っていたかもしれない。(これは歴史的には不条理的な・しかし論理的には必然的な歴史的方法の帰結である。)かれの名が何であったにしても、かれにおいて新しき存在が(現臨的)であったし、またいまも現実的(現臨的)である」²²。

このようにしてティリッヒは、新しい存在が人々に与える影響についての考察を続ける。

2-2. 形象としての聖書のイエス像

ティリッヒによれば、この新しい存在が人々を改変する力を持つのは、この存在が聖書においてキリストと呼ばれる人格に関する形象を通して人々に働きかけるからである。そして、この形象とは、弟子たちが新しい存在に出会って、それを受容し自らが作り変えられた経験の表現である。この表現を通して、後の聖書を読む人々は新しい存在に出会い、その力を受ける。つまり、新しい存在は歴史を超えて人に働き続ける一方で、人間はその新しい存在の影響を過去の出来事に関する聖書の記述を通して受ける。この「形象と、その形象を生み出した実在する人格的生とのあいだ」に、「姿像の類比」(analogia imaginis)があるとされる²³。

このようにしてティリッヒは、過去の人格的生における新しい存在と現在の聖書のキリストを表現する形象との間につながりがあることを認める。しかし、その過去の人格がだれかは問わず、形象を通じて与えられる新しい存在が持つ現在への影響を強調する。それゆえ、ティリッヒにおいては、聖書における新しい存在と読者との現在の関わりが問題になっているといえる。これらのことから、ティリッヒは次のように述べる。

具体的な聖書的材料は、その経験的事実性に関しては信仰によっては保証されないが、しかしキリストとしてのイエスにおける新しき存在のもつ改変力の適切な表現としては信仰によって保証される。この意味においてのみ、聖書に描かれたイエスの形象は保証されることができる。そして、教会史上

のあらゆる時代を通じて教会と使徒とを創造したものは、この形象であったのであり、決して聖書的形象の背後にあるものの仮定的記述ではなかった。しかしこの形象が創造力を持つことができるのは、新しき存在の力がそれを通じて、またそれにおいて表現されているからである²⁴。

キュンクは、このようなティリッヒを批判して、時代的制約により、史的イエスの組織神学に対する重要性を低く評価し続けたとする。聖書の歴史批評研究の成果を聖書解釈に取り入れることを抑えていたというのである²⁵。したがって、キュンクのこのようなティリッヒに対する批判とは、先述の通り、聖書の記述の背後にある人格について語らないために、イエスの歴史性を軽視したという点にあるといえる。

3. ヨゼフ・ラッツィンガーの下からのキリスト論

3-1. 弟子と教会の共同の記憶としてのイエス

次に、キュンクとラッツィンガーの下からのキリスト論を比較する。キュンクによれば、ラッツィンガーは同じようにテュービンゲンで聖書の歴史批評研究に接した。しかし、キュンクはそれを受け入れたが、ラッツィンガーはそうではなかったという。そのため、教父と教義に影響を受けた福音書の解釈を行い、強く神格化されたイエス像を提示することになったというのである。それゆえ、イエスには当時の祭司階層やファリサイ派の厳格な律法の遂行との間に対立があったことを軽視しており、同様に歴史上のイエスと今日のカトリック教会の教えや体制との間に何の矛盾をも見出すことがないと批判している²⁶。

そして、両者のキリスト論を対比して、「教義的なキリスト論」を求めるならばラッツィンガーを、「歴史上のイエス」を知りたいならキュンクの著作を読むように勧めている²⁷。

もっとも、ラッツィンガーも聖書の歴史批評を無視しているのではなく、下からのキリスト論を述べている。そのため、キュンクの意図するナザレのイエスの歴史性は、同様に歴史を取り扱うとしても、ラッツィンガーの場合とは異なった意味を持つ。

キュンクは、自身とラッツィンガーにおける歴史の取り扱いの違いを次のように表現している。キュンクは、「歴史的—批判的神学」(historisch-kritische Theologie)で、ラッツィンガーは「歴史的—有機的神学」(historisch-organische Theologie)だという²⁸。

両者とも聖書と教父に依拠し、本質的に歴史を重視する方法である。しかし、

ラッツィンガーは、教会の誕生と発展におけるイエスとの間の距離や逸脱を真剣に受け止めず、聖書のほかに口頭の伝承も啓示として受け入れている。これに対してキュンクは、聖書だけでなく教義の歴史も批判的に研究して、イエスの根源的な福音に教会の教義が沿っているかどうかを測る立場である。この立場に立つキュンクは、ラッツィンガーが、教会の教義を歴史のイエスから現在の人々に向けて解釈することではなくて、後の公会議で見出された三位一体論のキリストを新約聖書に読み込んで聖書解釈をしていると述べる²⁹。

これに対してラッツィンガー自身はその著書において、下からのキリスト論の下地になるような「真のイエスの姿」を見出すことを目指していると述べる³⁰。

それによれば、批判的聖書解釈が提示する「歴史的イエス」は内容的にあまりに貧弱であり、あまりにも過去に結び付けられたイエス像では、現代の人々が人間的な関係を結ぶことが難しいという。むしろ、ラッツィンガーの意図は、「すべての時代のイエスの弟子たちと共にイエスの言葉を聞き、真に歴史的なイエスの姿を確かめる」という点にある³¹。

このような「真に歴史的なイエス」という「歴史的」とは、どのような意味で用いられているのだろうか。

まずラッツィンガーは新約聖書の歴史性が信仰において不可欠だと述べる。すなわち、新約聖書の使信は単なる理念ではなく、この世の現実の歴史の中で起きたことが本質的である。聖書の信仰は「歴史を単なる真理のシンボルとしてとらえ、超歴史的な立場から語ることはない」。この地上で実際に起きた歴史に基礎づけられたものとして、「イエスがパンと葡萄酒を自分のからだ、自分の血として弟子たちに差し出したのでなかったとしたら、教会の聖餐式は単なる宗教的な作り事、空虚なフィクションにすぎなくなり、神との交わり、人間相互の交わりを基礎づける現実とはなりえない」のである³²。

しかしながら、同時にラッツィンガーは、歴史研究が過去の事実について究極的な確実性を保証することはなく、聖書においても、個々の出来事について絶対的な確実性の証明は期待しえないと述べる³³。そのため、イエスに関する個々の事柄の史的な確実性ではなく、「み言葉が肉になった」ことの現実性が認められるかどうかの問題になるという。受肉の出来事が、その出来事においてのみだけでなく、聖餐や、十字架、復活においてもまた現実になったかどうか問われるのである。この現実性に対して純粹に史的な確実性 (Genauigkeit) を求めることはできないが、その真実性 (Ernsthaftigkeit) は正しい聖書の読書によって認識される。それゆえ、歴史の確実性から現実の真実性へと問題点が移る³⁴。

この真実性を認める聖書の読み方について、ラッツィンガーは言葉のより深い次元を指摘する。この深い次元は、イエスから現在にまで続く、出来事の受容を

伝え理解の深化を進める共同体の中に見出される。この深みとは、聖書の歴史批評によっては明らかにならない。歴史批評は、一つに、言葉を過去のとおりに理解するのみで、今日的な意味に変えることはできず、二つに、歴史的出来事の等質性を前提にするからである。そのため、聖書は終始一貫して人間の言葉でしかなく、それが含む言葉の中の「余剰価値」を感じるができないのである³⁵。

この余剰価値についてラッツィンガーは、発せられた瞬間から著者の意図を超えて言葉が持つ意味だとする。その言葉とは、とりわけ「信仰の形成の歴史のプロセスの中において熟し、形成されていった言葉」に妥当するという。この歴史の中で言葉が読み返され、著者の意図がより多く知られていくのである。しかし、著者の語りと読者の読み返しは、互いに独立して行われるのではない。むしろ著者は、「彼自身がそれによって担われている共通の歴史の中から、そしてまた、その歴史の未来の可能性が未展開のままで既にそこに現存している共通の歴史の中から語っているのです。言葉の読み返し、言葉の発展というプロセスは、言葉自身にそのような内的な開けが既に存在していたのでなければ、不可能」なのだと述べる³⁶。

このことから、ラッツィンガーによれば、著者は、個人として語っているのではなく、彼自身が属する共通の歴史の主体である教会という共同体のなかで語っているのである。それゆえ、聖書とは、一つの生きた歴史の主体である教会という旅する神の民のなかで生まれたのであり、生きた言葉として読まれている。この点から、聖書の諸書には三人の著者がいることになる。まず、諸書を書いた個々の著者または著者グループ、次に、彼らが属している神の民という共同の主体である。著者はその中から語り、それに向かって語っているのである。この点で、本来的には神の民という共同体が聖書の著者なのである。最後に、この人間とその人間性を通して語り導く神である³⁷。

このようにしてラッツィンガーは、下からのキリスト論の下地を作ろうとしたと述べる通り、教会におけるイエスについての語りは、歴史から切り離されているのではなく、教会という共同の著者と読み込みの過程の中で、イエスの言葉や行為に真実に連なることがわかる。

この歴史の确实性ではなく、真実性について、さらにラッツィンガーは、イエスの内面についての弟子たちの記憶という点から次のように説明している。それによれば、ヨハネの福音書は弟子の記憶をその基礎においており、同時にそれは教会の「私たち」の記憶でもある。その記憶とは、弟子たちが、イエスについて思い出すことによって、その記憶の中の事実に見いだされた隠された真理である。そのため、福音書の言葉が持つ歴史性とは、事実を逐次正確に伝えるのではなく、弟子たちと教会のイエスに関する記憶をもとにする言葉の中のより深い真実

を繰り返し読み取っていくことである。したがって、福音書は、「それ自体『記憶』なのです。すなわち、それは起きた現実に即しているのであって、イエス詩ではない、歴史的な事実の暴力的な曲解ではない」と言われる³⁸。

3-2. 父と子の内的関係にあるイエス

では、福音書の記憶が伝えるイエスの内面についての証言とは、どのようなものだろうか。それは、ゲッセマネの祈りに見られるようなイエスの祈りにおける父と子の語りである。祈りにおいて、「イエスの人間としての意識と意思、人間としてのイエスの魂は子の祈りに吸い込まれてゆき、人間としての『祈り』は、子としての父との交わりへの参入となることが許される」のである³⁹。この内的根拠として「イエスは彼自身、子であり、子としての父との交わりの中にいるからこそ、彼は父について彼が語ったように語ることができた」⁴⁰。聖書は想起のうちこの事実を見いだした弟子たちの記憶を教会の共同の記憶として伝える。

このように、ラッツィンガーの理解するイエスの歴史性とは、弟子たちが見た、イエスにおける内的な父と子の交わりの真実性が弟子と教会の共同記憶のなかで伝えられより深く理解されてきた全体ということである。それゆえ、ラッツィンガーは次のように述べる。

イエスなしには、わたしたちは「父」とは本来何であるのかということを知ることにはできません。これは彼の祈りにおいて明らかにされたことです。そして、この祈りこそが彼を彼たらしめているのです。常に父のうちに沈潜し、常に父との内的なコミュニケーションのうちにあるのではないようなイエスは、聖書のイエスとは全く異なるイエスです。そのようなイエスは、真に歴史的なイエス、「歴史のイエス」ではありません。彼は祈りの中から生きたのであり、そこから神と世界と人間を理解したのです⁴¹。

それゆえ信仰は、このイエスの内的な語りから基礎づけられる。キリスト者になるとは、このイエスの祈りに参加し、彼とともに父に呼びかけることである。そして、イエスが見たように、この祈りの中から世界を見て、そのように生きることがイエスに従うことなのである⁴²。ラッツィンガーは、このような祈りの共同体として、信仰と教会を理解している⁴³。

以上のように、ラッツィンガーのキリスト論を確認してきた。それによれば、イエスの歴史性は、弟子たちの見た、イエスにおける父と子の内的な語りの真実性が、弟子と教会の記憶の中で伝えられより深く理解されてきた全体を意味していた。それゆえ、彼のイエス理解は、弟子たちの見た、ナザレのイエスの歴史

上の言葉と行為に始まっており、この点で下からのキリスト論であるといえる。この考えは、ティリッヒのような、歴史のイエスが切り離されて新しい存在という現在の影響に集中したイエス理解ではない。しかし、実際のところ、ラッツィンガーの歴史のイエスの問題点とは、そのイエスが、福音書に記された弟子たちの想起したイエスから始まって現在の教会に連なる記憶の一部になってしまっているという点である。つまり、教会の共同記憶に対して歴史のイエスが優位な地位を持っていない可能性がある。この点で、イエス・キリストが教会に対して批判的力を持たず、教会の解釈に属するような「教義のキリスト論」と「歴史的—有機的の神学」というラッツィンガーの立場が理解される。

4. ハンス・キュンクの下からのキリスト論

4-1. ナザレのイエスと神の啓示

キュンクは、自身の立場を「歴史的—批判的の神学」と規定する。それは、歴史上のナザレのイエスをキリスト教の本質とみなして、その本質のもとで、キリスト論の成立や解釈の展開を批判的に行う考えである。

聖書解釈学を踏まえた結果、キュンクは、福音書から読み取られるイエスの定義とは、後に教会が形成した三位一体論のような特定のキリスト論ではなく、むしろ「神の救い主として述べ伝えられていないナザレのイエス」は無く、「ナザレのイエスである人間と同等できないキリストはいない」⁴⁴というものだと述べる。そのため、信仰とは、弟子たちが伝える通り「イエス・キリストという歴史において、神と人間が真に係り合った」⁴⁵という出来事への信頼を意味する。

キュンクは、特定のキリスト論を構成するのではなく、この出来事への信頼という点から、イエスが神であり人間であることを次のように解説する。まず、「真の神」であるとは、「イエスにおいて、人間に親しい神自身が信仰者にとって近くにおり、働いており、語り、振る舞い、決定的に自身を明らかにした」のであり、そのイエスが「最終的に人間ではなく神的な起源をもち、それゆえに絶対に信頼可能であり、かつ人間に係り合っている」ことである。次に、「真の人間」であるとは、イエスは、受苦の能力、不安、孤独、自信喪失など人間であることに關して徹頭徹尾一貫して「全くの人間であった」。そのような者として、イエスは、彼の述べ伝え、振る舞い、運命によって、「人間存在の模型」を与えた。そして、神によって証明されたものとして、イエスは「人間存在の信頼し続けられる最終的な基準」になった⁴⁶。

この基準とすべきことが、聖書に伝えられているイエスの言葉や行為である「イエスの事柄」(die Sache Jesu)である。イエスは、「彼自身において、神の言葉と

行為、教えと人生、存在と振る舞いと完全に一致しており、肉体を持っており、人間の姿において神の言葉であり意思」なのである⁴⁷。

しかし、このようなイエスは、史的イエスでない。キュンクは、イエス・キリストが、まったく歴史事実と理解されたり、反対にすべてが歴史事実と無関係の物語だと見なされたりすることに反対する。キリスト者にとって救い主とは、「歴史上の具体的な人間である」ナザレのイエスであって、神話の登場人物ではない。神と人が係り合ったという歴史の中に本質的に基礎を持つ限り、キリスト教信仰は、歴史的信仰である⁴⁸。

しかし、過去の中に留まっている史的イエスだけが問題になってはいない⁴⁹。過去に弟子がイエスに出会ったという事実が、単なる過去への関心ではなく、現在にも意味を持っているのである。イエスが、「どのように今ここで私たちに会おうのか」、また、「今日の人間と社会の地平で私たちに述べなければならないのか」という現代的な関心の下で聖書のなかに歴史のイエスを見つける必要がある⁵⁰。それゆえ、キュンクは聖書の歴史批評研究と物語的理解の両方が必要だとする。

キュンクによれば、聖書の歴史批評研究は、イエス・キリストとの係わり合いについて歴史的基礎を確認するだけでなく、そのことが教会の現在の宣教を批判的に見直す根拠になる。また、物語的解釈は、聖書の核にある歴史的基礎を確認することによって、聖書を単なる物語や幻想ではない形で、聖書の語りに現代的な意味を発見することを助ける。それゆえ、「物語りつつ説く事と批判的反省は、キリスト教神学と宣教において」結びつかなければならないのである⁵¹。

以上のように、キュンクの歴史に集中する試みとは、ナザレのイエスとの出会いという歴史的出来事を福音書の語りの核に据えるということなのである。すなわち、この核は、教会のなかで理念的な神学的枠組みが生まれるまえに、すでにその中心に置かれている。そのため、キリスト教は単なる物語に由来しないというだけでなく、この福音書の語りの核であるイエス・キリスト自身に倣うことが、キリスト教信仰の内容と実践として求められる。イエス・キリストという出来事が先に立つことを通して、諸教会のイエスに関する種々の教義の価値や必要性が押し下げられるのではない。むしろ、このイエスという基準の想起と述べ伝えによって、つねに刺激され、新しく解釈されながら保たれるのである⁵²。

4-2. キュンクの下からのキリスト論の成立経緯

このイエス理解について、キュンクの弟子にあたるテュービンゲン大学のカール・ヨゼフ・キュシエル（Karl-Josef Kuschel）による紹介を参考にして、その成立経緯を述べたい。

キュンクがこのようなイエス理解をする意図は、三位一体論のような神の内的

な本質に関する理解が提示することを、聖書の歴史批評に耐えられるように、歴史的方法で達成しようとするにある。そして、この試みの結果、真に聖書の視点からイエスの出来事を論じることで、父と子といった神の内的な関係については論じることを放棄している⁵³。

先述のように、キュンクにとって、弟子をはじめ多くの人と係わり述べ伝えたナザレのイエス自身が神の啓示である。ナザレのイエスという人物と事柄、福音を述べ伝える人物と福音自体は、キュンクにとってはじめから切り分けることはできない。それゆえ、イエスの伝道以後に見いだされたキリスト論は、イエスと神との事実的な一体性と内容面の一貫性を持つようになった。したがって、キュンクによれば、「キュンクは、神の内的な本質に関する議論」から、いわば、イエス・キリストという「歴史的な啓示の弁証法へと至った」のである⁵⁴。

しかしながら、『キリスト者であること』におけるこのキリスト論は、次のような批判を受けた。史的イエスの発言や振る舞いに啓示を矮小化しており、イエスが単なる模範的な人間でしかないというものや、神を伝えた預言者にすぎないという批判である。また、キュンクが三位一体の神理解を否定しているという批判も受けたのである⁵⁵。

これらの批判に対して、キュンクは次のように答える。まず、新約聖書の視点からは、人間であり真の神だというイエスの本質は不可分の関係にある。そのため、キュンクは、キリスト論における存在論か機能論かの二者択一を拒否する。すなわち、新約聖書から読み取られるイエスが神であり人であるという信仰告白とは、イエスが救い主であるという信仰理解を表す機能を持つというだけではなく、イエスは神でもあるという神の本質自身についての言明でもある。そのため、イエスとの係わり合いを通してイエスが神であり人間であると告白することは、その係り合いが歴史の中であったという事実によって存在論的理解へと至るのである。このようにキュンクは、キリストの存在の基礎についての言明を、イエス自身が存在論的に歴史の中で現実になった神なのだという、イエスにおける神の現実自身において基礎づけた⁵⁶。

これらのことから、イエスと神の関係について、機能的にまたは存在論的に記述しようとも、抽象的な本質の言明または具体的な救いの言明から出発しようとも、そのような問題は、キュンクにとって二次的であり、必ずしも矛盾する問題ではない⁵⁷。むしろ、キュンクにとって、イエス・キリストにおいて神が現実になったという歴史が始まりになって、その後の理解を導くのである⁵⁸。このような歴史に集中するという理解は、イエス・キリストが誰かという点で、どのキリスト論も絶対の不変的な理解であることはできないことを明らかにする。むしろ、この歴史のイエス・キリスト自身に倣うことが最も大切であり、彼に基づいて、

各々のキリスト論が判断されることになる。キュンクは、この点からエキュメニズムと宗教間対話を進めることになる。

5. 宗教間対話に対する態度の違い

キュンクとラッツィンガーは、どちらも下からのキリスト論をとり、ナザレのイエスに始まる理解を提示する。しかし、両者の理解は異なっている。前者は、ナザレのイエスにおいて神と人が現実に係り合った事実根拠をおく。後者は、弟子に始まる想起と解釈の共同作業に根拠をおく。この考え方の違いに基づいて、キュンクは、ナザレのイエスに一人一人が信頼して倣う「歴史的—批判的神学」と自身の立場を述べる。一方、ラッツィンガーの立場は、父と子の内的な祈りに参加する「歴史的—有機的神学」と呼んで、ナザレのイエスが強く神格化されており、彼と教会の説くイエスとが同一視されていると批判する。このようなイエスと教会の理解に基づいて、両者の宗教間対話に対する考えがどのように異なるのかを検討したい。

ラッツィンガーは次のように宗教間対話を批判している。まず、宗教間対話の発展を要約して、教会中心主義から、キリスト中心主義、次いで神中心主義から、この世界の平和と正義のために諸宗教が実践的に協力するという神の国または救済中心主義へと宗教間対話が至ったと述べる。たしかに、救済中心主義的な宗教間対話においては、個々の宗教の伝統や信仰は相互に承認し擁護しあっているようにみえる。しかしラッツィンガーは、そうした主義主張は、正義に関して曖昧だと批判する。具体的な状況のもとで、何が正義であり、何が正義にとって必要で、どのように平和を実現するのかについて、誰がどう決めるのかはつきりしないと述べる。さらに、神信仰が蔑ろにされ、宗教は単なる慣習としか見なされていないという。その代わりに目的となっているのは、この世の制度という政治的な目的であり、その政治的目的に役立つ限りでのみ宗教は承認されているにすぎないのだという⁵⁹。

加えて、先述のようにキリスト者であるとは、イエスにおける父と子の語りから世界を見ることであるから、それに参加する祈りを離れてキリスト者であることはできない。また、山上の説教に述べられるとおり、イエスの内的な根拠に基づいて、イエス自身を生き方の基準であり目的としなければならない⁶⁰。そのため、キリスト者であることを、人生全体の課題であることから引き離して、政治的な目的に限定的に承認することはできない。同様の理由で、ラッツィンガーは、ヤスパースの世界四聖のごとく、イエス・キリストを人間性の偉人の一人として他の宗教的・道徳的偉人と併置する考えを批判する。イエスを宗教的偉人の一

人と理解するのは、結局のところ、イエスの内的な父と子の交わりではなく、人間的な神体験が取り上げられているだけだからである。有限な人間の精神には、神的なものについて部分的にしか捉えることはできない。そしてそのような考えは、人間的な神体験について様々な偉人の教えから自由に個人が選んで学ぶという、絶対的な拘束力を持つ教えを見いださない態度に至るのである⁶¹。

このようにラッツィンガーは、イエスの父と子の内的関係を信仰の核に置くため、祈りによってこの関係に参加できない諸宗教の人々との対話が困難になっている。また、内的な祈りに導かれて、他宗教と共通の目的を見いだして社会参加をすることにも抑制的である。その参加においては、イエスに従うことが部分的に恣意的に理解されるだけなのである。

これに対してキュンクは、ナザレのイエスという基準のもとにキリスト教諸教派も諸宗教も同列に位置づける。キュンクにとって信仰共同体である教会とは、教会組織に従うことからではなく、イエスに共同して倣うことから生まれる共同の振る舞いから成立する共同体である。それゆえ、教会もまたこのイエス自身に従わなければならない。教会は、人々にこのイエスに倣うことを思い起こさせ、倣うことの実践によって自身を正さねばならないのである⁶²。

このことから、原理的には、どのキリスト教諸教派も、組織は異なっても、対外的にも対内的にもキリストに属し自らを方向付ける。この点で、キュンクはイエスに倣うことに諸教会を位置づけるエキュメニカルな態度を取っている。

キュンクにとって、ラッツィンガーと同様に、イエスは他の道徳的・宗教的人物の誰とも取り替えられない人物である⁶³。しかしながら、このイエスの教えは、イエスにおける父と子の内的な関係に由来するのではなく、人間であり神であるナザレのイエスの言葉と行為に示されている。それゆえ、このイエスの事柄は、宗教間対話を進める根拠になる。というのも聖書に証されるイエスと弟子との関係の有り様は、キリスト者の間だけでなく、他の立場の人々との間でも結び結ばれるものだからである。すなわち、キリスト教の外にある他宗教や無宗教の人々に対しても、キリスト者は、イエスに倣う関係を実現しようと努力するのである⁶⁴。したがって、キリスト者はイエスに対する信仰から離れることなく、諸宗教と対話することができるのである。

6. おわりに

本論では、キュンクの下からのキリスト論における歴史理解の特徴を明らかにしてきた。そのために、ティリッヒ、ラッツィンガーの下からのキリスト論と比較検討した。それを通して、キュンクの宗教間対話の基礎づけが下からのキリス

ト論におけるイエスの事柄にあることを確認した。

このキリスト論に基づいて、キュングはエキュメニカル運動と宗教間対話を推進した。神である人間ナザレのイエス自身から福音書を読むことによって、イエスを教会や教義の上位に明確に位置づけた。このイエス理解は、教会を批判する根拠になるだけでなく、どのキリスト教諸教派もナザレのイエスのもとにあるという点で、エキュメニズムを推進する。同様に、このイエス理解から、諸宗教との対話も行われる。ナザレのイエスと弟子たちとの関係を、キリスト者は他の立場の人々との間でも実現を目指す。

このように、歴史の出来事であるナザレのイエスに倣うことが、キリスト教内部にも外部にも一貫した、キリスト者としての基準になっている。しかし、キリスト者は、どのような意味において、諸宗教との関係においてもイエスに倣うことを実現するのだろうか。例えば、触媒としての役割は、対等に諸宗教に認められて、その相互批判のもとでキリスト者はより深くイエスの事柄の意味を知り、相互に学び合うことだろうか。これについては、今後の課題としたい。

註

- ¹ Hans Küng, *Christ sein*, München: Piper, 1974. 以下、CS と省略。
- ² パネンベルク、『キリスト論要綱』、麻生信吾ほか訳、新教出版社、1982、20 頁、(Wolfhart Pannenberg, *Grundzüge der Christologie. um ein Nachwort erweiterte Aufl.*, Gütersloher: Gütersloher Verlagshaus G Mohn, 1976, S.26.)。
- ³ 増田祐志、「キリスト論におけるナザレのイエスの位置づけ」、『カトリック研究』69 号、上智大学神学会、2000、126 頁。
- ⁴ *Sacramentum Mundi*, Bd.4, S.920-921. 翻訳は、『神学ダイジェスト』68 号、1990、107-108 頁参照。
- ⁵ 百瀬文晃、『イエス・キリストを学ぶ』、中央出版、1986、19-20 頁。
- ⁶ Hermann Häring and Karl-Josef Kuschel (eds.), *Hans Küng His Work and His Way*, Robert Nowell (transl.), Glasgow: Collins, 1979, p.14.
- ⁷ Ibid., pp.157-158.
- ⁸ Karl Rahner, „Probleme der Christologie von heute. - Chalkedon – Ende oder Anfang?,” In: Alois Grillmeier, Heinrich Bacht (Hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon*, Bd.3, Würzburg: Echter, 1954, S.3-49.
- ⁹ Walter Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz: Matthias-Grünewald, 1974, S.16.
- ¹⁰ Rahner, Ibid., S.170.
- ¹¹ Kasper, Ibid., S.15-17.
- ¹² Ibid., S.18.
- ¹³ Idem.

-
- ¹⁴ Hans Küng, *Menschwerdung Gottes: eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg: Herder, 1970.
- ¹⁵ Ibid., S.4.
- ¹⁶ Ibid., S.6-7.
- ¹⁷ Ibid., S.7.
- ¹⁸ パネンベルク、前掲書、25 頁、脚注 2 (Wolfhart Pannenberg, Ibid., S.27f.)。
- ¹⁹ パウル・ティリッヒ、『組織神学 2』、谷口美智雄訳、新教出版社、1969、135 頁 (Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol.2, Chicago: The University of Chicago Press, 1957, p.106.)。
- ²⁰ 前掲書、144 頁 (Ibid., p.114.)。
- ²¹ 同上 (Idem.)。
- ²² 同上 (Idem.)。
- ²³ 前掲書、145 頁 (Ibid. p.115.)。
- ²⁴ 前掲書、146 頁 (Idem.)。
- ²⁵ Ronald Modras, *Paul Tillich's Theology of the Church with a Forward by Hans Küng*, Detroit: Wayne State University Press, 1976, pp.11-12.
- ²⁶ Hans Küng, „Wie ich mich Jesus annährte,“ In: Hermann Häring (Hg.), *Der Jesus des Papstes*, Berlin: Lit, 2011, S.6-7.
- ²⁷ Ibid., S.7.
- ²⁸ Hans Küng, *Umstrittene Wahrheit: Erinnerungen*, München: Piper, 2007, S.33.
- ²⁹ Ibid., S.33-34.
- ³⁰ ヨゼフ・ラッツィンガー、『ナザレのイエス II 十字架と復活』、里野泰昭訳、春秋社、2013、5 頁 (Joseph Ratzinger, „Jesus von Nazareth: Beiträge zur Christologie,“ In: Joseph Ratzinger, *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Teil 1, Freiburg im Breisgau: Herder, 2013, S.419. 単行本は、Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazareth 2*, Vaticana: Libreria Editrice, 2011)。
- ³¹ 同上 (Idem.)。
- ³² 前掲書、126-127 頁 (Ibid., S.496.)。
- ³³ 前掲書、128 頁 (Ibid., S.497.)。
- ³⁴ 同上 (Idem.)。
- ³⁵ ヨゼフ・ラッツィンガー、『ナザレのイエス』、里野泰昭訳、春秋社、2008、6-8 頁 (Joseph Ratzinger, „Jesus von Nazareth: Beiträge zur Christologie,“ In: Joseph Ratzinger, *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Teil 1, Freiburg im Breisgau: Herder, 2013, S.132-133. 単行本は、Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazareth*, Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007.)。
- ³⁶ 前掲書、11 頁 (Ibid., S.135-136.)。
- ³⁷ 前掲書、11-12 頁 (Ibid., S.136.)。
- ³⁸ 前掲書、303 頁 (Ibid., S.321.)。
- ³⁹ 前掲書、27 頁 (Ibid., S.144.)。
- ⁴⁰ 前掲書、27 頁 (Ibid., S.144-145.)。
- ⁴¹ ヨゼフ・ラッツィンガー、『イエス・キリストの神』、里野泰昭訳、春秋社、2011、32 頁 (Joseph Ratzinger, *Der Gott Jesu Christi*, München: Kösel Verlag, 1976, 2006.)。
- ⁴² 前掲書、31、33-34 頁。

- ⁴³ ラッツィンガー、2013、118 頁 (Joseph Ratzinger, „Jesus von Nazareth: Beiträge zur Christologie,” In: Joseph Ratzinger, *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Teil 1, 2013, S.492.)。
- ⁴⁴ CS, S.439.
- ⁴⁵ Ibid., S.439.
- ⁴⁶ Ibid., S.439-440. 芳賀力は、物語の神学におけるイエスについて次のように述べる。キリスト教の救済論の一般的な命題化は困難であり、救済の物語として伝えられている。キリストとしてのイエスを、他の仕方でも反復しうる一般的な真理の単なる例示と見なすには、あまりにも密接にその救済内容と歴史的事件とが結びついており、その救済内容があくまでこの特異な歴史的人格と業によってもたらされるものとして、不可分の関係にある (芳賀力、『物語る教会の神学』、教文館、1997、303-304 頁)。
- ⁴⁷ Ibid., S.434.
- ⁴⁸ Ibid., S138.
- ⁴⁹ Ibid., S153. また、カスパーによれば、キュンクは、神がイエスを通して語ったことを歴史的に証明するつもりはなく、その様な信仰は最終的には学問的な証明には基づいていないとする。むしろ信仰は、神のみに基づくのだという。カスパーは、この考えについて、「キュンクの下からのキリスト論を明晰判明に自由主義神学の試みから区別」するという (Walter Kasper, „Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie,” In: Leo Scheffczyk, Heinrich Freis (Hrsg.), *Grundfragen der Christologie Heute*, Freiburg: Herder, 1975, S.160.)。
- ⁵⁰ CS, S.153.
- ⁵¹ Ibid., S.408.
- ⁵² Hermann Häring, *Hans Küng Grenzen Durchbrechen*, Mainz: Gruenewald, 1998, S.159.
- ⁵³ Karl-Josef Kuschel, *Geboren vor aller Zeit?: der Streit um Christi Ursprung*, München: Piper, 1990, S.593-596.
- ⁵⁴ Ibid., S.599-600.
- ⁵⁵ Ibid., S.602.
- ⁵⁶ Ibid., S.603-604.
- ⁵⁷ Ibid., S.604-605. このようなイエス理解の結果、キュンクは伝統的な三位一体論の信仰告白について簡潔にしか記述していない。この点で、キュンケルは、カスパーやラーナーといった同時代の人の詳細な三位一体論とは比較することができないが、ローマで古典的な上からのキリスト論のもとで神学教育を受けたキュンクが、独自の道を求めた点を見逃すことはできないと評価する (Ibid., S.605.)。
- ⁵⁸ もっとも、キュンケルによれば、キュンクにとっても、当然ながら、人間イエスに対する信仰を神の子という信仰に高めたのではない。むしろ、人間への信仰は、神の子としてのイエスを受け入れることを前提とする。しかしながら、信仰者が信頼しているのは、キュンクにしたがえば、真なる神自身がイエスにおいて信仰者に呼びかけているという点である。すなわち、信仰者が信頼をもって前提としており、人間イエスにおいて神自身が実際にそのような点である。
- ⁵⁹ ラッツィンガー、2008、83-85 頁 (Joseph Ratzinger, „Jesus von Nazareth: Beiträge zur Christologie,” In: Joseph Ratzinger, *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Teil 1, 2013, S.179-180.)。

⁶⁰ 前掲書、128 頁 (Ibid., S.206-207)。

⁶¹ 前掲書、371-373 頁 (Ibid., S.365-366)。

⁶² Hermann Häring, 1998, S.165.

⁶³ Hans Küng, *Existiert Gott?*, München: Piper, 1978, S.750.

⁶⁴ Hermann Häring, 1998, S.135-136. キュンクは、キリスト教は諸宗教に対して、排他的でも混交的な態度をとるのでもなく、批判的な触媒または結晶点として仕えるべきだと述べている (CS, S.104)。

現代の「シャリーアの目的」論に見られるラシード・リダーの影響 —人権をめぐる議論を例にとって—

浜本 一典
同志社大学大学院神学研究科博士後期課程

要旨

ラシード・リダーが現代の「シャリーアの目的」論に及ぼした影響は極めて大きい。だが、シャリーアの目的をどのように理解するかは論者によって異なっており、彼らがリダーから受けた影響は一樣ではない。人権をめぐるシャリーアの目的が論じられる場合、二つの次元での影響が認められる。一つは、人権の内容に関するものである。この次元でリダーの影響を受ける者は、信教の自由に関してイスラーム法学の革新の必要性を訴える一方、ジェンダーに関わる問題では、両性の役割の違いに関する伝統的な理解を近代西洋の形式的平等よりも優れたものとして称揚する。もう一つは、リダーの法理論からの影響である。この次元で影響を受ける者は、特にジェンダーの問題において、時代の違いを考慮した柔軟な法解釈を主張する。このように、リダーの法理論は、彼自身の解釈とは異なる解釈をも正当化し得るものであった。このことが「シャリーアの目的」論の多様化の一因となっている。

キーワード

ラシード・リダー、シャリーアの目的、信教の自由、女性の権利、文脈的解釈

Rashīd Riḍā's Influence on Contemporary Maqāsid Theories: Concerning Human Rights

Kazunori HAMAMOTO

Doctoral Student

Graduate School of Theology, Doshisha University

Abstract:

Rashīd Riḍā has a significant influence on contemporary scholars who are studying maqāsid al-Sharī'ah (the objectives of Islamic law). Yet these scholars have different views on maqāsid al-Sharī'ah, and they are not all equally influenced by Riḍā. Concerning human rights, we notice two distinct ways in which Riḍā influences maqāsid scholars. First, some of them follow Riḍā's view as to what rights should be guaranteed: they call for reforms of Islamic jurisprudence with regard to religious freedom, whereas, in gender-related issues, they maintain their traditional belief about the different roles that men and women should play, and consider this belief superior to the Western idea of absolute equality between genders. Second, others are influenced by Riḍā's legal methodology: they claim that changing contexts should be considered when interpreting revealed scripture, especially with regard to gender. Thus, Riḍā's methodology has been used to justify arguments that are against his own and has contributed to the emergence of a variety of maqāsid theories.

Keywords:

Rashīd Riḍā, maqāsid al-sharī'ah, religious freedom, women's rights, contextual interpretation

1. 序

今日のイスラーム世界において人権が論じられる際、しばしば援用されるのが「シャリーアの目的」論である。それは、神の啓示を解釈するにあたり、その全体を見渡すことにより、字義のみにとらわれず、文字の背後にある神の意図を理解しようとする理論である。シャリーアの目的の体系的な研究は、ジュワイニー（1085年没）によって始められたとされる¹。そして、ジュワイニーの弟子ガザリー（1111年没）は、宗教、生命、理性、子孫、財産の保全をシャリーアの五つの目的として定式化した²。シャリーアの目的をこの五つに限定するべきでないという批判は中世にも存在したが³、近代以降、人間の自由や平等をシャリーアの目的に含める見解が有力になった⁴。とりわけ、伝統的なシャリーア解釈と国際人権法が衝突する分野—信教の自由や女性の権利—において、「シャリーアの目的」論は、啓示解釈の革新を説くための理論的支柱となっている。

人間の権利・自由の保障をシャリーアの目的とする見方は、20世紀初頭を代表するイスラーム法学者ムハンマド・ラシード・リダー（1935年没）の思想にその萌芽が見られ⁵、その後、イブン・アッシュール（1973年没）やアッラール・ファースィー（1974年没）によって確立され⁶、現代の改革主義的なイスラーム法学者の多くが共有するところとなった。だが、自由や権利の内容については、後述のように、「シャリーアの目的」論者の間でも見解が分かれている。本稿では、今日盛んに議論される信教の自由と女性の権利に関し、ラシード・リダーの法思想と現代の多様な「シャリーアの目的」論を比較することにより、前者が後者に対してどのような影響を与えたのかを考察する。

以下、初めに、人権に関するリダーの主張と現代の「シャリーアの目的」論者の主張を見比べ、次に、それぞれの人権思想を支える法理論—あるいは啓示解釈理論—に焦点を合わせ、比較検討する。このように二つの次元で考察を行うのは、イスラーム法学がフルーウ・ル=フィクフ（法学の枝葉）—法規範の整理・提示を行う分野—とウスール・ル=フィクフ（法学の根幹）—啓示から法規範を導き出す方法を論じる分野—から成ることに対応し、「シャリーアの目的」論も、シャリーアの目的を具体的に明らかにする側面と、そのための基礎理論としての側面を併せ持つからである。特にリダーについては、マルコム・カーが指摘するように、理論と実践の不一致が見られることから、両面からの考察が必要となる。

2. 人権に関するラシード・リダーの主張とその影響

2-1. 信教の自由

信教の自由は、第一に、ムスリムの改宗をめぐる問題となる。中世において

は、イスラームの信仰を捨てる者は背教者として処刑された。処刑の意味や手続き・条件に関する学派間の見解の相違はあったが⁷、ムスリムに改宗の自由がないことに異論はなかった⁸。その根拠は、「自分の宗教を変えた者は誰でも殺せ」というハディース（預言者の言葉）と、背教、殺人、既婚者の姦通以外の理由でムスリムの血が流されることはないという趣旨のハディースであった⁹。

だが、リーダーによれば、クルアーンの中で背教者の殺害は命じられていない。それどころか、4章90節が命じるように、仮にイスラームを捨ててもムスリムに戦いを挑まない者は、これを殺してはならない。そして、「自分の宗教を変えた者は誰でも殺せ」という指示は、当時の政治的・軍事的状況—イスラームを捨てたアラブの多神教徒がムスリムの共同体に戦いを仕掛けた一ゆえに預言者が発したものであり、人々を宗教的に束縛する趣旨ではない。その証拠に、一部のムスリムが彼らのユダヤ化した子供たちにイスラームを強制しようとしたとき、預言者はそれを禁じた。「宗教に強制はない」というクルアーン2章256節が下されたのは、そうした状況下であったという¹⁰。

この問題は、クルアーンの寛容さとハディースの残忍さが矛盾しているように見えるケースの一つである。この矛盾を解決するため、イスラームが異教徒に寛容な立場から不寛容な立場へと次第に移行したと理解し、クルアーンの中の平和志向の章句はすべて廃棄されたと主張する法学者も少なくない。しかし、リーダーは、そのような解釈を「曲解」として退ける¹¹。そして、リーダー自身の解釈は、上で見たように、処刑の対象を政治的・軍事的に危険な背教者に限定し、クルアーンの寛容の原則を維持するものである。

信教の自由は、第二に、非ムスリムにとっても問題となる。イスラームは異教徒に対して信教の自由をある程度—あらゆる異教徒を等しく扱ったわけではないが—認めてきた。だが、イスラームの統治下に入った非ムスリムにとって、イスラームへの改宗を免れても、宗教の違いを理由に様々な差別を受けるならば、信教の自由が十全に保障されているとはいえない。その意味で、中世のイスラーム法学は、信教の自由の保障に関し、今日の国際人権法ほど徹底していなかった。

この点、リーダーは、非ムスリムに対する差別を認める伝統的な学説をすべて改めたわけではない。例えば、非ムスリムからのジズヤ（人頭税）の徴収についてリーダーが述べていることはあまり革新的ではない¹²。だが、純粹に法的な事柄よりもむしろ道徳的な事柄において、リーダーは独自の新しい解釈を提示している。例えば、ムスリムが非ムスリムに対してサラームを言うべきかどうかという問題がある。サラームは平安を意味するアラビア語であり、ムスリムの挨拶において最も大切な言葉である。もし一人が「平安があなたの上にありますように」と言えば、もう一人が「あなたの上にも平安がありますように」と返したり、さらに

言葉を足して、「あなたの上に平安と神の慈悲と祝福がありますように」と返したりする。クルアーン 4 章 86 節が、「挨拶されたときは、さらに丁寧な挨拶をするか、同じ挨拶を返しなさい」と命じているからである。だが、非ムスリムに関しては、「啓典の民に対し、先にサラームを言ってはならない」という預言者の言葉や、啓典の民から挨拶を受けたら、「あなたの上にも」とだけ答えるように預言者が指示したというハディースが伝えられている。そのため、中世のイスラーム法学者は、ほとんど例外なく、クルアーン 4 章 86 節はムスリム相互間のみ妥当すると解釈し、異教徒にサラームを言ってはならないという立場をとった¹³。

しかし、リダーは次のように説いた。イスラームは普遍的な宗教であり、その美德は世界中の人々に伝えられなければならない。それゆえ、クルアーン 4 章 86 節は非ムスリムにも妥当する。他方、一見これに矛盾する預言者の指示は、一部のユダヤ人がムハンマドに対して暴言を吐いた際に出されたものであり¹⁴、すべての異教徒に対してサラームを言ってはならないという趣旨ではない¹⁵。つまり、リダーは、ムスリムに敵対的な異教徒と友好的な異教徒を区別し、ハディースの適用範囲を限定することにより、クルアーンの教えの普遍性を維持したのである。

別の箇所でも、リダーは、ムスリムが異教徒に対して親切に振舞うべきことの第一の根拠として、クルアーン 60 章 8 節「神は、あなた方に宗教のことで戦いを仕掛けたり、あなた方を家から追い出したりしなかった者たちに対し、あなた方が親切にし、公正に遇することを禁じない」を挙げる。しかし、その一方で、宗教的な事柄とそうでないものを区別し、宗教以外のことで異教徒に愛想良くするのは構わないが、ムスリムが異教徒の宗教行事に参加することは許されないと述べる¹⁶。ここから分かるように、リダーは、他宗教をイスラームと同等に正しい教えとして認めているわけではなく、単にムスリムと非ムスリムが平和に共存できることを説いているにすぎない。だが、これは、どの信仰が正しいかという問題とは無関係に、異なる信仰を持つ者同士の共存を可能にする点で、今日の国際人権法が保障する信教の自由と本質的に同じものである。

2-2. 女性の権利

他方、女性の権利に関し、リダーに対する評価は分かれている。ある見方によれば、リダーの啓示解釈は両性の平等を基本としている¹⁷。確かに、『イスラームにおける女性の権利（別称：優美な性への呼びかけ）』において、リダーは、クルアーン 2 章 228 節に基づき、原則として男女が平等であることを認めている¹⁸。だが、同時に、男女の平等とは男女がまったく同じ役割を持つという意味ではなく、異なる仕事を通して対等に助け合うことであると解し、男女の分業を説いてもいる¹⁹。また、男女の不均等な相続分を定めたクルアーン 4 章 11 節について、

リダーは、男性の女性に対する扶養義務や婚資の支払い義務を理由に、男性の相続分が女性の相続分より大きいことは両性の平等に反しないと説明する²⁰。

さらに、リダーは、一夫多妻に関するファトワー—法學上の問題に関する質問への回答—の中で、次の七点を指摘している。

1. 男性は、女性に比べ、生殖に対する欲求が強い。
2. 婚姻の目的は生殖である。だが、女性の妊娠能力は 50 歳を越えると落ちる。したがって、もし一夫一妻制を採れば、妻が妊娠できなくなった後、夫は婚姻の目的を果たせなくなる。
3. 男性は女性より出生数が少ない上に、若くして死んだり、婚姻の負担に耐える力を失ったりすることもある。
4. 男性は、身体能力・理性・経済力において優れており、クルアーン 4 章 34 節が命じるように、一家の主として家計を支えなければならない。これに対し、女性は、優しさと繊細さを生かして育児など家庭内の仕事を担当するが、独立して暮らす力を持たず、男性によって養われる必要がある。
5. 歴史上、夫一人に対して妻一人で十分とされた社会はない。フランスでは、一夫一妻制を採る一方、不倫が黙認されている。
6. イスラーム以前のアラブ社会では乱交が行われていたため、その環境で育った男たちにイスラームを受け入れさせるには、重婚を許すしかなかった。
7. 一夫多妻制の下においても、家庭は夫一人と妻一人を単位として作られ、愛と誠実に基づく強い絆が育まれる。子供は各家庭において育てられる²¹。

これに続けて、リダーは、イスラームにおいても一夫一妻が本来の形であること、一夫多妻が共同体の福利のためにやむを得ず許されたこと、複数の妻を娶るには彼女たちを公平に扱うという条件が付されていることを確認し、西洋で見られる誤解の解消に努めている²²。

このように、ジェンダーに関するリダーの主張は、男女の違いを考慮するイスラームの伝統的な価値観に立脚しており、近代西洋が志向する両性の形式的平等とは明らかに異なっている²³。

2-3. 現代の「シャリーアの目的」論への影響

リダーの人権思想は、現代の「シャリーアの目的」論者の多くに強い影響を与えている。今日のイスラーム世界で最も著名な法学者ユースフ・カラダーウィーも、そのような影響を受けた一人である。カラダーウィーの「シャリーアの目的」

論がリダーの影響を受けていることは、彼自身も他の研究者も認めるところであるが²⁴、それは人権に関する議論においても当てはまる。

例えば、ムスリムの改宗に関し、カラダーウィーは、純粋に個人的な棄教と社会に害をもたらす棄教を区別する。そして、後者については従来の通説に従って死刑を相当とするが、前者については賞罰を来世に委ねるべきであると説く²⁵。このように棄教を二種類に区別する論法は、リダーに関して見た通りである。

また、ムスリムの統治下に置かれた非ムスリムの権利について、カラダーウィーは、宗教に関係なくあらゆる人間の命の価値が等しいこと²⁶、非ムスリムも公職に就く権利を有すること²⁷、非ムスリムがムスリムと共に兵役に就くことを条件に人頭税の支払いが免除され得ることを主張する²⁸。さらに、ムスリムが非ムスリムにどう挨拶すべきかという問題に関し、カラダーウィーは、「ムスリムが道徳において異教徒に劣るのは良くない」と述べ、非ムスリムに対しても丁寧に挨拶することを説く²⁹。これらは、宗教による差別を無くし、非ムスリムとの平和的な共存を可能にするという意味で、リダーの主張と同じ方向を目指している。

女性の権利に関しても、カラダーウィーはリダーとほぼ同じ主張をしている。すなわち、男性に与えられる人権のすべてが女性にも与えられると言う一方で³⁰、男女の相続分の違いや一夫多妻を正当なものとする³¹。その主張の根拠も、リダーが挙げたものと基本的に同一である。

このように、リダーは現代の「シャリーアの目的」論に大きな影響を及ぼした。だが、今日、すべての「シャリーアの目的」論者が人権についてリダーと同じ考えを共有しているわけでは決してない。とりわけ女性の権利に関し、男女の違いを強調する伝統的なジェンダー観は現代の社会に合わないと考える者が増えている³²。例えば、1960年代に『シャリーアの目的とその尊さ』を著したアッラール・ファースイーは、別の著作の中で重婚の禁止を提唱した³³。また、ナスル・ハーミド・アブー・ザイド（2010年没）は、男女の異なる相続分について、シャリーアの目的の一つである平等に反するという理由で批判した³⁴。さらに、後述のように、ムハンマド・ハーリド・マスウードやタリク・ラマダーンは、「シャリーアの目的」論に立脚し、啓示の文脈的解釈の重要性を説いている。

こうした女性の権利に関する新しい主張は、結論だけを見れば、リダーの主張とは対照的である。だが、それらの主張を支える啓示解釈理論にも目を向ければ、かつてリダーがイスラーム法学の改革のために提唱していた理論と重なる部分が少なくないことに気が付く。そこで、次節では、リダーの法理論が現代の「シャリーアの目的」論に及ぼした影響について検討する。

3. ラシード・リーダーの法理論とその影響

リーダーは、法理論に関する著作『イスラームの容易さと立法の一般原則』において、明文の適用や類推がどのようになされるべきかを解説している。その中でリーダーが繰り返し強調するのは、もっぱら神への服従として行う儀礼的行為と、世俗的な意味も併せ持つ社会的行為との区別である。リーダーによれば、儀礼的行為は、ムスリムはクルアーンと預言者の範例に従ってさえいけば足り、それ以上の詮索はするべきでない³⁵。これに対し、社会的行為に関し、リーダーはもう少し複雑な議論をしている。まず、啓示の明文がない事柄については、人間が自由にすることを神が許したのであるから、それを義務付けたり禁じたりする権限は誰にもない³⁶。但し、共同体の政治や統治に関わる事柄については、権能を有する者たちに従えという神の言葉があり、彼らの合議によって決められる³⁷。次に、はっきりとした明文がある場合、それに従うことが義務である。しかし、これに続けて、リーダーは次のように述べる。

但し、それがそれよりも重要なものに反する場合、つまり、その問題に関する特別な明文、あるいは一般的な内容の明文—例えば、困難は避けられるべきこと、害したり害されたりしてはならないこと、著しく困難な状況下では「やむを得ない場合は別である」という神の言葉によって禁止が解かれること、著しく困難な状況が続く限り禁止の解除も続くこと—に反する場合は別である³⁸。

必要に迫られた場合には禁止を破っても罪にならないという法理は、クルアーンの中でも繰り返し説かれており、預言者の時代から認められてきた。だが、上のリーダーの言葉は、本当に必要不可欠な場合だけを想定したわけではなかろう。なぜなら、リーダーは、この発言の数頁前で、社会的行為に関してマスラハ（福利）を考慮することの重要性を訴えるため、トゥーフイー（1316年没）とシャーティビー（1388年没）の理論を紹介しているからである³⁹。特にトゥーフイーは、社会的行為に関して明文を形式的に適用すれば福利が損なわれると理性が判断する場合、いくつかの例外を除き、福利を損なわないように明文の適用を制限するという極めて大胆なマスラハ理論の提唱者として知られている。トゥーフイーは、その理論を預言者の言葉「害したり害されたりしてはならない」に対する注釈の中で提示した⁴⁰。リーダーが上の発言の中でこの言葉に言及したのは、明らかにトゥーフイーを意識した上でのことである。したがって、ここではトゥーフイー流の理性的な啓示解釈も視野に入れられていると解するべきであろう。

他方、シャーティビーは、トゥーフイーに比べ、啓示を尊重する傾向が強いよ

うに見える⁴¹。例えば、リーダーがシャーティビーの著作から引用する10個の具体例の一つに、一人が集団によって殺された場合の同害報復の問題がある⁴²。同害報復に関する原則は、「(一つの) 生命には (一つの) 生命」(クルアーン 5 章 45 節)である。だが、第二代カリフのウマル(644 年没)はこの原則に従わず、その集団全員の命が奪われることを許可した。この事案について、トゥーフイーであれば、明文をそのまま適用すると不都合が生じるので理性的に解決したと説明するであろう。しかし、シャーティビーは、明文による定めのない事案におけるマスラハの考慮として説明している⁴³。リーダー自身がどちらの説明を好むのかは分からない。だが、両様の説明が可能であるということは、明文の有無による場合分けには大した意味がないことを示している。リーダーは、次のようにも述べる。

世俗的な事柄のうちの司法と政治に関わる諸問題については、時代と場所の違いによって異なるものがあるため、イスラームは、それらに関する最も重要な原則と、啓示が下された時代の必要に応じた規定を明らかにした。この宗教の驚異と完璧さの表れの一つは、その明文のもたらしたものがあらゆる時代と場所における人間の福利に一致していることである⁴⁴。

この発言中、「最も重要な原則」が普遍的な規範を意味することは明らかである。だが、興味深いのは、「啓示が下された時代の必要に応じた規定」である。リーダーが時代と場所による変化を指摘した後で、これを普遍的な原則から区別したことを考えると、これらの規定は普遍的なものではないと考えるのが自然であろう。その結果、後段の「明文」は、啓示の中の普遍的な原則のみを指すと解される。

このように、リーダーは、社会的行為に関し、明文がなくてもマスラハの実現に努めなければならないことを説く一方、すべての明文が必ずしも普遍的な妥当性を持つわけではないことを示唆し、時代と場所に応じて規範の一部が変化し得ることを認めている。そして、この柔軟さゆえに、リーダーの法理論は功利主義的であると指摘されてきた⁴⁵。だが、本稿で取り上げてきたような人権をめぐる議論では、時代と場所によって規範が変わるという論法をリーダーは用いていない。確かに、信教の自由に関連するいくつかの問題において、リーダーは伝統的な通説を否定した。しかし、それは、中世の考えが近代に合わなくなったからではなかった。むしろ、中世の法学者の大半がハディースを盾にとってクルアーンの章句の妥当範囲の制限を主張したのに対し、リーダーはクルアーンの平和志向的な章句を普遍的な原則として維持することに努めたのである。

だが、現代の「シャリーアの目的」論者の一部は、女性の権利に関する議論の中で法規範の可変性を主張している。例えば、ムハンマド・ハーリド・マスウー

ドは、シャーティビーの「シャリーアの目的」論を援用し、婚姻や相続に関する規範が社会や時代によって異なり得ることを示唆する。シャーティビーは、シャリーアの保護する福利を必要性の高さに応じて三分類し、婚姻や相続を中間のランクに位置づけた。そこで、マスウードは、この分類を規範の変化の可能性による分類と読み替え、必要不可欠な福利以外に関する規範は変化の余地があると考えたのである⁴⁶。マスウードのシャーティビー理解が正確かどうかは検証を要するが、このようにシャーティビーと規範の可変性を結び付ける言説は珍しくない。別の例として、タリク・ラマダーンは、シャーティビーの理論の諸特質—普遍的な目的の把握、マッカ啓示とマディーナ啓示の区別、ハディースに対するクルアーンの優越、啓示時の状況を考慮に入れた帰納的推論、テキストから理解される規範を異なるコンテキストに適用する際の理性の行使—が時代や場所の変化への柔軟な対応を可能にすると論じる⁴⁷。その上で、ラマダーンは、男性に都合の良い伝統的な婚姻規定や相続規定がもはや正しく機能しておらず、それらを形ばかり維持するのは偽善であると批判する⁴⁸。これらは、リダーが提唱したのと同じ理論を別の分野に応用することにより、リダーとは反対の結論を導くものである。

リダーのイスラーム国家論に関してマルコム・カーが指摘したように、リダーは、進歩的な法理論を提示しながら、具体的な結論を導く段になると必ずしも進歩的ではなかった⁴⁹。同じことが女性の権利をめぐる議論にも当てはまる。だが、女性の権利に関する改革の唱道者たちは、リダーの法理論を現実に適用した。その結果、現代の「シャリーアの目的」論は、リダーの法理論を共有しながら⁵⁰、ジェンダーの問題に関し、伝統的な価値観を維持する方向と、現代社会に適應するための変化を模索する方向に分かれたのである。

4. 結び

「シャリーアの目的」論は近代に始まったものではない。だが、近代以降の「シャリーアの目的」論が中世のそれと異なるのは、西洋を意識して人権を論じるようになったことである。この点、リダーは、人権の保障がシャリーアの重要な目的の一つであることを明確に述べたわけではない。しかし、信教の自由や女性の権利について積極的に発言すると同時に、現代の「シャリーアの目的」論者がしばしば引用するトゥーフイーやシャーティビーの法理論を紹介した。その意味で、リダーは近代以降の「シャリーアの目的」論の基礎を築いたと評価できる。

リダーは、信教の自由に関して革新的な啓示解釈を提示する一方、ジェンダーの問題に関しては基本的に伝統を守り、近代西洋に対するイスラームの優越を主張した。今日の「シャリーアの目的」論者の中には、カラダーウィーのように、

リダーの人権思想の影響を極めて強く受けた者もいる。だが、これに満足せず、女性の権利に関しても改革を訴える「シャリーアの目的」論者も少なくない。

法理論に関しても、リダーは現代の「シャリーアの目的」論に絶大な影響を与えた。特に、社会的行為について、シャリーアの普遍的な原則に従いながら時代と場所の変化に柔軟に対応するという理論は、今日のすべての「シャリーアの目的」論者に共有されていると言っても過言ではなかろう。これは中世の「シャリーアの目的」論者が既に説いていた理論であるが、リダーはその普及に大いに貢献した。だが、皮肉なことに、この理論は女性の権利に関する改革の道具となり、リダーの考えとは異なる主張をも根拠づけるために用いられた。こうして、多様な人権思想が「シャリーアの目的」論の名の下に語られるようになったのである。

註

- ¹ Aḥmad al-Raysūnī, *Naẓariyyat al-Maqāṣid ‘inda al-Imām al-Shāḥibī* (Herndon, al-Ma‘had al-‘Ālamī li-al-Fikr al-Islāmī, 1416/1995), p.48.
- ² Abū Hāmid al-Ghazālī, *al-Mustasfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, 4vols. (Jidda, Sharikat al-Madīnah al-Munawwarah, 1413/1993), vol.2, p.482.
- ³ イブン・タイミーヤによる批判がその代表である。Aḥmad Ibn Taymiyyah, *Majmū‘at al-Fatāwā*, 37vols. (Mansoura, Dār al-Wafā’, 1426/2005), vol.32, pp.146-147.
- ⁴ 例えば、Jamāl al-Dīn ‘Aṭiyyah, *Naḥw Taf‘īl Maqāṣid al-Sharī‘ah* (Damascus, Dār al-Fikr, 1422/ 2001), pp.139-172.
- ⁵ リダーは、イブン・アージュールやファースィーと違い、シャリーアの目的に特化した研究書を著していない。しかし、「シャリーアの目的」論と密接に関連する福利 (maṣlaḥah) には極めて頻繁に言及しており、さらに、シャーティビー (1388 年没) の「シャリーアの目的」論について好意的に論じている。Muḥammad Rashīd Riḍā, *Yusr al-Islām wa-Uṣūl al-Tashrī‘ al-‘Āmm fī Nahy Allāh wa-Rasūl-hi ‘an Kathrat al-Su‘āl* (Cairo, Maktabat al-Salām al-Ālamiyyah, 1984), pp.147-153. また、『ムハンマドの啓示』の後半でクルアーンの目的を詳しく解説している。Idem., *al-Waḥy al-Muḥammadi: Thubūt al-Nubuwwah bi-al-Qur‘ān wa-Da‘wat Shu‘ūb al-Madīnah ilā al-Islām Dīn al-Ukhuwwah al-Insāniyyah wa-al-Salām* (Beirut, ‘Izz al-Dīn, 1406h), pp.191ff. そのため、今日の「シャリーアの目的」論者の多くは、リダーを近代以降の「シャリーアの目的」論の草分けとして位置づけている。Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī‘ah: Bayna al-Maqāṣid al-Kullīyyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz‘iyyah* (Cairo, Dār al-Shurūq, 2008), p.12; Jasser Auda, *Maqāṣid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (Herndon, The International Institute of Islamic Thought, 2008), p.6.
- ⁶ Muḥammad al-Ṭāhir bn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah* (Tunis, Dār al-Sahnūn, 1428/2007), pp.93-97, 126-132; ‘Allāl al-Fāsī, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah wa Makārim-hā* (Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993), pp.225-274.

- ⁷ 改宗者の殺害は、信仰の強制を禁じるクルアーンの章句（例えば 2 章 256 節）と矛盾する。そこで、中世の法学者たちは、それらの章句が廃棄されたと主張したり、背教自体を理由に刑罰を科すことはできなくても、背教者はムスリムの共同体と交戦中の敵であると説明したりした。この二つ目の解釈を採ったのはハナフィー派とシーア派であり、彼らが女性の背教者を殺さないのは、イスラームの戦時法がそのように命じているからである。Mahmoud Ayoub, “Religious Freedom and the Law of Apostasy in Islam,” *Islamochristiana*, vol.20, Roma, 1994, pp.87, 89.
- ⁸ Taha Jabir al-Alwani, *Apostasy in Islam: A Historical and Scriptural Analysis*, translated by Nancy Roberts (Herndon, The International Institute of Islamic Thought, 1432/2011), pp.100-114.
- ⁹ *Ibid.*
- ¹⁰ Riḍā, *al-Manār*, vol.23 (Cairo, 1922), pp.187-191.
- ¹¹ *Ibid.*, p.188.
- ¹² リダーは、ムスリムが無条件に戦うべき相手をアラビア半島の多神教徒に限定する一方、その他の非ムスリムに人頭税を課す。Riḍā, *Tafsīr al-Qurʾān al-Hakīm*, 12vols. (Cairo, Dār al-Manār, 1366/1947), vol.10, pp.352-353.
- ¹³ 法学派の成立以降、中世の法学者で明確に異議を唱えたのは、筆者の知る限り、イブン・カイイム・ジャウズィーヤ（1350 年没）のみである。Kazunori Hamamoto, “Whether to Say Salām: Muslim Courtesy toward Non-Muslims,” *Islam and Civilizational Renewal* vol.5, no.4 (Kuala Lumpur, International Institute of Advanced Islamic Studies, 2014), pp.537, 539.
- ¹⁴ 伝えられるところによれば、数人のユダヤ人が預言者ムハンマドを訪問し、挨拶をしたが、その際、サラーム（平安）をサーム（死）に変え、「あなた方の上に死がありますように」と言った。そこで、ムハンマドは、「あなた方の上にも」とのみ答えた。彼の妻の一人アーイシャがユダヤ人たちに暴言を返したところ、ムハンマドは彼女をたしなめ、忌まわしい言葉を使わないように諭したという。『日訳サヒーフ・ムスリム』磯崎定基・飯森嘉助・小笠原良治訳、全三巻（日本ムスリム協会、1989 年）第三巻、235-237 頁。この出来事については、クルアーン 58 章 8 節にも記述がある。
- ¹⁵ Riḍā, *al-Manār*, vol.5 (Cairo, 1902), pp.583-585.
- ¹⁶ Riḍā, *al-Manār*, vol.8 (Cairo, 1905), pp.150-151.
- ¹⁷ 例えば、Azizah Yahia al-Hibri, “Muslim Women's Rights in the Global Village: Challenges and Opportunities,” *Journal of Law and Religion*, vol.15, no.1/2 (Cambridge, Cambridge University Press, 2000-2001), p.38.
- ¹⁸ Riḍā, *Ḥuqūq al-Nisāʾ fī al-Islām* (Beirut, Dār al-Aḍwāʾ, 1410/1989), pp.47-48. なお、クルアーン 2 章 228 節の但書「だが、男は女よりも一段上位である」については、4 章 34 節と関連させ、夫が家長であることを定めたものと解する一方、42 章 38 節に基づき、家長は独裁的であってはならず、夫婦間の話し合いが大切であると説く。*Ibid.*, pp.52-53, 55-57.
- ¹⁹ *Ibid.*, pp.48, 53-55.
- ²⁰ *Ibid.*, p.36.

- ²¹ Riḍā, *al-Manār*, vol.7 (Cairo, 1904), pp.231-236.
- ²² *Ibid.*, pp.237-238.
- ²³ アルバート・フーラーニー曰く、近代世界に対するリダーの親近感の限界は、女性の権利に関する議論において最も明確に示される。Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (Cambridge, Cambridge University Press, 1983), p.238.
- ²⁴ David L. Johnston, “Yusuf al-Qaradawi’s Purposive Fiqh: Promoting or Demoting the Future Role of the ‘Ulamā’?,” *Maqāṣid al-Sharī‘a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*, edited by Adis Duderija (New York, Palgrave Macmillan, 2014), p.53.
- ²⁵ al-Qaradāwī, *al-Ḥurriyyah al-Dīniyyah wa-al-Ta‘addudīyyah fī Nazar al-Islām* (Beirut, al-Maktab al-Islāmī, 1428/2007), pp.36, 50. なお、カラダーウィーは、個人的棄教の処分を来世に委ねると言う一方、裁量刑を科すという提案もしており、一貫していない。*Ibid.*, p.50.
- ²⁶ al-Qaradāwī, *Ghayr al-Muslimīn fī al-Mujtama‘ al-Islāmī* (Cairo, Maktabat Wahbah, 1397/1977), pp.12-13.
- ²⁷ *Ibid.*, pp.23-25.
- ²⁸ al-Qaradāwī, *Fiqh al-Zakāh: Dirāsah Muqāranah li-Ahkām-hā wa-Falsafat-hā fī Daw’ al-Qur’ān wa-al-Sunnah*, 2vols. (Beirut, Mu’assasat al-Risālah, 1397/1977), vol.1, pp.98-99.
- ²⁹ al-Qaradāwī, *Fī Fiqh al-Aqalliyyāt al-Muslimah: Ḥayāt al-Muslimīn waṣa al-Mujtama‘āt al-Ukhrā* (Cairo, Dār al-Shurūq, 1422/2001), p.148.
- ³⁰ al-Qaradāwī, *Min Hady al-Islām: Fatāwā Mu‘āṣirah*, 3vols (Cairo, Dār al-Qalam, 1415/1994), vol.2, p.254.
- ³¹ al-Qaradāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī‘ah*, pp.22-23; Idem, *al-Ḥalāl wa-al-Ḥarām fī al-Islām* (Beirut, Dār al-Qur’ān al-Karīm, 1398/1978), pp.183-184.
- ³² 女性の権利の改革は、19世紀後半からカースィム・アミーン（1908年没）らが主張していた。だが、本稿では考察対象を「シャリーアの目的」論に限定する。
- ³³ ‘Allāl al-Fāsī, *al-Naqd al-Dhātī* (Beirut, Dār al-Kashaf, 1966), pp.291-293.
- ³⁴ Nasr Abu-Zaid, “The Status of Women between the Qur’an and Fiqh,” *Gender and Ethics in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition*, edited by Ziba Mir-Hosseini et al. (London, I.B.Tauris, 2013), pp.162, 164-165.
- ³⁵ Riḍā, *Yusr al-Islām*, pp.49, 155-156.
- ³⁶ *Ibid.*, pp.47, 159-160.
- ³⁷ *Ibid.*, pp.48, 160. リダーは、クルアーン 4章 59節の「権能を有する者たち (ulī al-amr)」をしばしば「解き結ぶ者たち (ahl al-ḥall wa-al-‘aqd)」と言い換える。
- ³⁸ *Ibid.*, p.157.
- ³⁹ *Ibid.*, pp.145-151.
- ⁴⁰ Sulaymān al-Ṭūfī, *Sharḥ al-Arba‘īn al-Nawawīyyah* (Cairo, Dār al-Baṣā‘ir, 1430/2009), pp.351-395. 但し、儀礼的行為と数量に関する規定は例外とされる。
- ⁴¹ シャーティビーは、啓示と理性が矛盾する場合、啓示を優先する。Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah* (Beirut, Dār al-Kutb al-‘ilmiyyah, 1425/2004), p.51.
- ⁴² Riḍā, *Yusr al-Islām*, p.149.
- ⁴³ al-Shāṭibī, *al-I’tisām*, 4vols (Manama, Maktabat al-Tawḥīd, 1421/2000), vol.3, p.40.
- ⁴⁴ Riḍā, *Yusr al-Islām*, pp.49-50.

-
- ⁴⁵ Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muḥammad ‘Abduh and Rashīd Riḍā* (Berkeley, University of California Press, 1966), pp.190-204; Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh* (Cambridge, Cambridge University Press, 1997), pp.214-220.
- ⁴⁶ Muhammad Khalid Masud, “Gender Equality and the Doctrine of Wilāya,” *Gender and Ethics in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition*, edited by Ziba Mir-Hosseini et al. (London, I.B.Tauris, 2013), pp.142-147.
- ⁴⁷ Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (Oxford, Oxford University Press, 2009), pp.70-76.
- ⁴⁸ *Ibid.*, pp.227-229.
- ⁴⁹ Kerr, *Islamic Reform*, p.187.
- ⁵⁰ 法規範の一部が時代と場所に応じて変化し得るという理論そのものは、それをジェンダーの問題に適用しない「シャリーアの目的」論者によっても受け入れられている。例えば、カラダーウィーは、法規範の大部分に変化の余地があると認める。al-Qaradāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī‘ah*, p.198.

執筆者紹介

| | |
|-------|---------------------|
| 神田 愛子 | 同志社大学大学院神学研究科博士後期課程 |
| 藤本 憲正 | 同志社大学大学院神学研究科博士後期課程 |
| 浜本 一典 | 同志社大学大学院神学研究科博士後期課程 |

編集後記

『一神教世界』第8巻をお届けします。

今巻には、ユダヤ教／キリスト教／イスラームというセム系一神教のそれぞれを研究対象とした若手研究者3名の論文を1作ずつ掲載することができました。

前巻を世に送り出してから、アメリカ合衆国においてトランプ政権が誕生し、イスラーム7ヶ国からの入国制限や、在イスラエル米大使館のエルサレムへの移転表明などの政策を発表し、一神教を巡る世界情勢が流動化する傾向にあります。このような状況において、一神教の実像を冷静に分析する能力を備えた研究者がますます必要とされると考えます。一神教研究に携わる若手研究者に発表の機会を提供する本誌に対するより一層のご支援をお願い申し上げます。

2017年3月 編集委員（代表）三宅威仁

『一神教世界』論文募集要項

2014年3月31日改訂

1. 本誌は、一神教の学際的研究に携わる若手研究者に発表の機会を与え、優れた研究者の育成を目指すことを目的とします。
2. 本誌は年1回(3月頃)、電子ジャーナルとしてオンライン上で刊行します。同志社大学学術リポジトリおよび同志社大学一神教学際研究センターのウェブサイトで公開します。
3. 応募できるのは、原則として、一神教学際研究センターのリサーチ・フェローのうち1名以上が推薦する者です。
4. 応募原稿については査読を行い、編集委員会が掲載の可否を決定します。なお本誌では、推薦書と応募原稿との照合をもって査読とします。
5. 原稿は、未発表のものに限ります。
6. 投稿希望者は、6月末日までに、レジュメ(書式自由、日本語の場合400字程度、英語の場合150 words程度)を電子メールにて提出してください。その際、推薦者の名前も明記してください。
7. 原稿の投稿締切は9月末日です。
8. 原稿はWord形式(下記テンプレート使用)とPDF形式の二種類で作成し、推薦者による推薦書(800~1,000字)とともに、電子メールに添付して投稿してください。
9. 原稿は規定のMicrosoft Wordテンプレートを使用して作成してください。テンプレートは、一神教学際研究センター・ウェブサイトからダウンロードできます。
(<http://www.cismor.jp/jp/publication/index.html>)
10. 原稿での使用言語は、日本語および英語です。
11. 原稿は、横書きとします。
12. 分量は、日本語の場合、12,000~16,000字、英語の場合、4,500~6,000 wordsです。
13. 原稿の1ページ目に、表題、執筆者氏名、所属、要旨(日本語の場合400字程度、英語の場合150 words程度)、キーワード(5つ)を記入してください。日本語で執筆する場合は、2ページ目に、表題、氏名、所属、要旨(150 words程度)、キーワード(5つ)を英文で併記してください。英文は執筆者の責任のもとネイティブ・チェックを行ってください。
14. 注は、論文末に一括して掲げてください。参考文献表は原則として掲載しません。
15. 欧文の著書・雑誌・新聞名はイタリック体で、論文名はローマン体で記入してください。
16. ヘブライ文字、アラビア文字、ギリシア文字、およびその他のラテン・アルファベット以外の文字は、原則としてラテン・アルファベットに転写し、かつ論文内で転写法を一貫させてください。

ヘブライ文字、ギリシア文字については、可能な限り、P. H. Alexander et al., eds., *The SBL Handbook of Style: For Ancient Near Eastern, Biblical and Early Christian Studies*, 1999 (以下SBL)、第5章(p. 25以下)に準拠してください。ヘブライ文字

については、SBL には、Academic Style と General-Purpose Style が掲載されていますが、投稿者の目的に応じて、どちらを用いてもかまいません（その他、コプト語、アッカド語、ウガリット語等の古代語の転写についても、SBL の使用を推奨します）。

アラビア文字については、国内の投稿者は、可能な限り、大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』（岩波書店）に準拠してください。海外からの投稿者に対しては、とくに転写法を指定しませんが、アラビア語、ペルシア語、トルコ語の転写については、可能な限り、ALA-LC（Library of Congress）に準拠してください。

これらのガイドラインの入手が困難な場合は、編集委員会に連絡してください。

17. 原稿は刊行後 PDF ファイルにし、執筆者に提供いたします。

問い合わせ・提出先

同志社大学一神教学際研究センター 『一神教世界』編集委員会

e-mail: journal@cismor.jp

Guidelines for Submissions to *The World of Monotheistic Religions*

Revised on March 31, 2014

1. This journal is designed to provide young researchers engaged in interdisciplinary research on monotheism with opportunities to publish their papers, with a view toward producing high-caliber researchers.
2. This is an online journal published annually in or around March, and is made publicly accessible on the Doshisha University Academic Repository and the website of Doshisha University Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions (CISMOR).
3. In principle, eligibility for contributing papers is limited to individuals recommended by at least one research fellow of CISMOR.
4. Each submitted paper will be peer-reviewed, and the editorial committee will decide whether to accept it or not for publication. Both the letter of recommendation and the submitted paper will be considered in the review.
5. Submissions are limited to unpublished papers only.
6. Please send a resume of your paper (written in approximately 400 characters in Japanese or 150 words in English) via e-mail by the end of June. Please also specify the name of the recommending person. Any format is acceptable.
7. The paper should be received by the editorial committee by the end of September.
8. Please prepare your paper both in Word format (see below) and PDF format, and submit them along with a letter of recommendation (in 800 to 1,000 characters), as e-mail attachments.
9. To submit a paper, please use a template for Microsoft Word, which can be downloaded from the CISMOR's website.
(<http://www.cismor.jp/en/publication/index.html>)
10. The paper should be written in either Japanese or English.
11. The paper should be written from left to right.
12. The paper should be 12,000 to 16,000 characters long if written in Japanese and 4,500 to 6,000 words long if written in English.
13. The first page of the paper should include: the title of the paper; the name of the author; the organizational affiliation; an abstract (in approximately 400 characters if written in Japanese and 150 words if written in English); and five key words. If you write the paper in Japanese, please provide the following information in English on the second page: the title of the paper, the name of the author; the organizational affiliation; an abstract (in approximately 150 words); and five key words. You are responsible for having the English writing proofread by a native English speaker prior to submitting the paper.
14. Footnotes should be provided collectively at the end of the paper. No bibliography is shown, in principle.

15. If your paper includes reference to books, magazines, and/or newspapers in a European language, their names should be written in italic type, while titles of papers that may appear in your paper should be written in Roman type.
16. In principle, Hebrew, Arabic, Greek, and other words from any language using a non-Roman alphabet should be transliterated into the Roman alphabet, using the same system of transliteration throughout the paper.

Specifically, in transliterating Hebrew and Greek words, please comply with the guidelines specified in Chapter 5 (p. 25 onward) of P. H. Alexander, et al., eds., *The SBL Handbook of Style: For Ancient Near Eastern, Biblical and Early Christian Studies*, 1999 (hereinafter referred to as “SBL”), as much as possible. While SBL specifies two systems of transliterating Hebrew words—academic and general-purpose—you may use either one that better suits your purpose. (Use of SBL is also recommended for transliterating the words of ancient languages such as Coptic, Akkadian, and Ugaritic.)

In transliterating Arabic words, Japanese authors are required to comply with K. Otsuka, et al., eds., *Iwanami Isuramu Jiten (Iwanami Dictionary of Islam)* to the furthest possible extent. While no particular system for transliterating Arabic words is specified for authors from other countries, compliance with ALA-LC (Library of Congress) is recommended as much as possible for transliterating Arabic, Persian, and Turkish words.

If you have difficulty obtaining any of the abovementioned guidelines, please contact the editorial committee.
17. Published papers will be converted into PDF file and sent to the respective authors.

Please contact for inquiry and submit your paper to:

Editorial committee for *The World of Monotheistic Religions*

Doshisha University Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions

E-mail: journal@cismor.jp

一神教世界

発行日 2017年3月31日
編集者 三宅威仁
発行所 同志社大学一神教学際研究センター (CISMOR)
〒602-8580 京都市上京区今出川通烏丸東入
Tel : 075-251-3972 Fax : 075-251-3092
E-mail : rc-issin@mail.doshisha.ac.jp
HP : <http://www.cismor.jp>
デザイン 高田太



同志社大学
一神教学際研究センター

<http://www.cismor.jp>

〒602-8580 京都市上京区今出川通烏丸東入

rc-issin@mail.doshisha.ac.jp