

## ガザーリーとマイモニデスの悔悟の義務論に関する比較研究 —人間の行為選択と罪認識の問題を中心に—

木村 風雅

東京大学大学院人文社会系研究科  
アジア文化研究専攻イスラム学専修修士課程

### 要旨

ファーラービー (d. 950)、イブン・シーナー (d. 1037)によってアラブ・イスラーム化されたギリシアの哲学を咀嚼し、それぞれイスラーム教とユダヤ教の伝統的な教学を革新したアブー・ハーミド・ガザーリー (d. 1111)とマイモニデス (d. 1204)の間に影響関係が存在した可能性は、これまでも国内外の研究者から示唆されてきた。しかし両者の信仰論に関する具体的な比較研究は十分に行われていない。

本稿では、ガザーリーとマイモニデスが共通して取り組んだ神学的課題の一つである、信仰論における「悔悟」(*tawbaltěšûbâ*)の義務論を比較する。その際、悔悟の義務性を根拠づける前提の議論において、人間の自由意思論や罪の認識論、さらには信仰論を基礎付ける知識論という題材を両者が共有していることを指摘する。ただし、同一の認識論的題材から等しく悔悟の義務性を導き出す両者が、自由意思の捉え方において決定的な違いを示しており、信仰論の理論的基盤が明白に異なることを指摘する。

### キーワード

ガザーリー、マイモニデス、悔悟、自由意志、罪認識

## **Comparative Study of the Deontology of Repentance in al-Ghazālī and Maimonides: Focusing on Free Will and Recognition of Sin**

Fuga Kimura

Master's Course Student

Graduate School of Humanities and Sociology, the University of Tokyo

### **Abstract:**

The influence of Abū Ḥāmid al-Ghazālī (d. 1111) on Maimonides (d. 1204) has been explored by some researchers. However, there is scant research comparing the former's theory of faith with the latter's. Both men were influenced by Greek philosophy which Ibn Sīnā (d. 1037) and al-Fārābī (d. 950) introduced into Arabic.

In this thesis, I compare al-Ghazālī's theory of repentance (*tawba*) with Maimonides's (*těšūbā*). I then show that both have an interest in human free will and the recognition of sin as the basis for an obligation to repent.

Moreover, I demonstrate that al-Ghazālī's perception of free will is different from that of Maimonides despite their sharing fundamental concepts of free will and repentance. This also indicates that they have interpreted the same philosophical concepts in the field of traditional religious studies differently.

### **Keywords:**

Al-Ghazālī, Maimonides, repentance, free will, recognition of sin

## 1. はじめに

中世イスラーム世界の大学者アブー・ハーミド・ガザーリー (Abū Hāmid al-Ghazālī, d. 1111)とユダヤ教のラビ(教師)マイモニデス (Ibn Maymūn, d. 1204)はともに、イスラーム、ユダヤ教の「中興の祖」として名高く、宗教の学知と哲学に代表される思弁的学知の統合に取り組んだ大思想家である。

ガザーリーとマイモニデスは中世のイスラームとユダヤ教を代表する学者であるだけでなく、ユダヤ・キリスト教、イスラームとギリシア文化が融合した中世アラブ・イスラーム文化圏の知的環境を共有し、共に啓示と理性の調和の課題に取り組んだ。西欧でも両者については中世以来長い研究の蓄積があるが、『宗教諸学の再生 (*Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*)』(以後『再生』と略す)と『第二律法 (*Mišnē Tōrā*)』両書の神学大全的性格から、それぞれに所収されている『知識の書』を比較することは、ガザーリーとマイモニデスの比較を超えて、イスラームとユダヤ教の知識論の形成に光を投げかけることにもなる。

本稿では特に、『知識の書』において主に展開されるガザーリーとマイモニデスの悔悟の義務論を研究主題として扱い、各自の知識観に基づく善悪論や罪認識、人間の行為選択の自由の問題を取り上げ、悔悟の義務論の理論構築の異同を分析する。その際、ガザーリーの『再生』とマイモニデスの『第二律法』のそれぞれの『知識の書』の比較において、神秘主義が独立の学問 (*'ilm at-taṣawwuf*)として体系に組み込まれていたイスラームと、神秘主義の位置づけが確定していなかった当時のユダヤ教の教学体系の相違にも留意する。

## 2. ガザーリーとマイモニデス

本章では、ガザーリーとマイモニデスの生涯、それぞれの主著『再生』、『第二律法』、両者に関する先行研究について略述する。

### 2-1. ガザーリーとマイモニデスの生涯

ガザーリーは、西欧において中世から哲学者アルガゼル (Algazel)として知られているが、「古典スナ派思想の完成者」として評価され、またスナ派とシーア派の枠を超えて現代に至るまで権威として参照され続けている<sup>1</sup>。

彼はセルジューク朝の宰相ニザームルルク (Nizām al-Mulk, d.1092)が建設したニザーミーヤ学院教授として、自己の信仰の危機を経験して以来、それまで伝統学知の枠組の外側にあったスーフイズムの精神性によって神学と法学を基礎付けた。

一方ユダヤ教においてポストタルムード期最大の思想家とされるマイモニデス

<sup>2</sup>はスペインのコルドバに生まれ、1148年にコルドバがイスラームの厳格な解釈を施行するムワッヒド朝に征服された際に13歳で宗教迫害を経験した。その後フェズやアレキサンドリアに移住し、カイロの旧市街フスタートに移り住んでからはアイユーブ朝の宮廷医として働いた。

彼はムスリム王朝の統治下で生活を送る中で、ファーラービー (al-Fārābī, d. 951) やイブン・シーナー (Ibn Sīnā, d. 1037)、イブン・ルシュド (Ibn Rushd, d. 1198) などの著作を通じてギリシアの哲学を学び、ガザリーが属するアシュアリー神学派の著作にも通じていたとされる<sup>3</sup>。また彼の息子のアブラハム (Abraham Maimonides, d. 1237) は、エジプトで活躍した「ユダヤ教のスーパー」としても有名である<sup>4</sup>。

## 2-2. 『宗教諸学の再生』と『第二律法』について

本稿の比較研究の対象となるガザリーの『再生』とマイモニデスの『第二律法』はともに、信仰箇条や法規定に関する伝統的な知識や見解を網羅的に収録しているが、前者はスーフィズムの視点から、後者は主に哲学的な方法論や世界観から独自の信仰理論を構築している。

『再生』は、「ほかの書が全て消えてもこれが残れば十分<sup>5</sup>」とまで言われた、イスラーム学の最も権威ある標準的古典である。一方、『第二律法』もその一冊だけで口伝律法の全てを尽くす法典となることを意図して書かれた中世 (リシヨニウム期: 11-15世紀) の最重要作品であり、近現代でもレオ・シュトラウス<sup>6</sup>を筆頭に研究が深められているユダヤ教の権威ある古典の一つである。

一方、ガザリーの『再生』は四部 (*rubʿ*) に大別され、以下のように各部に十の書 (*kitāb*) が含まれている。

### 第一部: 崇拜行為 (*ʿibādāt*)

1. 知識の書、2. 信条の基礎の書、3. 浄化の秘儀の書、4. 礼拝の秘儀の書、5. 浄財の書、6. 齋戒の書、7. 巡礼の書、8. クルアーン読誦の作法の書、9. 唱念と祈願の書、10. 時禱の順序の書

### 第二部: 社会慣行 (*ʿādāt*)

1. 食事の作法の書、2. 婚姻作法の書、3. 稼業の規範の書、4. ハラール (合法) とハラーム (禁止) の書、5. 様々な人々との交際の作法の書、6. 隠遁の書、7. 旅行の作法の書、8. 音楽と感興の書、9. 勸善懲悪の書、10. 生活の作法と預言者の仁徳の書

### 第三部: 破滅をもたらすもの (*muhlikāt*)

1. 心のご不思議の説明の書、2. 魂の訓練の書、3. 食欲と性欲の禍の書、4. 舌

禍の書、5. 怒りと憎しみと嫉妬の書、6. 現世の非難の書、7. 金銭の非難と貪欲の書、8. 名声の非難と虚栄の書、9. 傲慢と自慢の非難の書、10. 欺瞞の非難の書

第四部: 救いをもたらすもの (*munjīyāt*)

1. 悔悟の書、2. 忍耐と感謝の書、3. 畏怖と希望の書、4. 清貧と禁欲の書、5. 一神崇拜と依存の書、6. 愛と憧憬と親愛と満足 of 書、7. 意図と誠実と純粹の書、8. 自省と反省の書、9. 思索の書、10. 死の想起の書

第一部は伝統的な信条論や礼拝などの基本的義務行為を論じた「崇拜行為」を主題とし、第二部では婚姻法や財産法などに関する「社会慣行」の規範を扱う。後半の第三部「破滅をもたらすもの」と第四部「救いをもたらすもの」は前半の外面的な宗教行為に関する法規定の奥にある人間の内面や心的状態 (*hāl*) に関する洞察、また神への想念に関する具体的修行論も含めたスーフィズムの神秘階梯を体系的に記述している<sup>7</sup>。それゆえ本書は、スーフィズムによって神学と法学を基礎づけイスラーム学の再生を図る彼のプロジェクトの集大成とみなされている。

一方、マイモニデスの『第二律法』は彼がその序文で述べているように、トーラーとタルムードの伝承知を総覧し、明文律法と口伝律法を 613 のミツヴォート (*mišvōt*)<sup>8</sup> に整理し、その全てを過不足なく網羅したユダヤ教の「神学大全」となっている。タルムード期とポストタルムード期の宗教法 (*halakhā*) を体系的に整理した文献は本書が初めてとされ、知識論を冒頭に据え 1. 知識、2. 愛、3. 祝祭日、4. 女性、5. 聖別、6. 誓約、7. 種子、8. 崇拜、9. 犠牲、10. 清浄、11. 障害、12. 稼業、13. 権利、14. 裁判の 14 の章からなる同書の構成も前例のないオリジナルな形式とされる<sup>9</sup>。

今日では中世の最も権威ある古典との評価が定まっている両書も、出版当時は伝統派のウラマーやラビから批判を受けることもあった<sup>10</sup>。特に『再生』においてガザリーは、同時代のウラマーと学問状況への厳しい批判を開陳しているが、それは彼が『知識の書 (*Kitāb al-'Ilm*)』を同書の冒頭に置いた理由ともなっている<sup>11</sup>。

一方『第二律法』の形式についていえば、マイモニデス以前のユダヤ教の宗教書と照らして見ると『知識の書 (*Sefer Hamadda'*)』を冒頭に設ける形式は珍しいとされ<sup>12</sup>、特に「悔悟 (*iēsūbā*)」の義務論を知識論と結びつけて論じる点が特徴的である<sup>13</sup>。マイモニデスの『知識の書』には、神論やトーラー学習の義務など信条や法規の根幹が説かれている<sup>14</sup>。

### 2-3. 先行研究の問題点と本研究の目的

ガザリーとマイモニデスの知的影響関係の有無は、国内外の研究者の間で長らく議論されてきたが、両者の影響関係を初めて学術的に指摘した学者の一人がマイモニデスの『迷える者の手引 (*Dalālat al-Hā'irīn*)』の英訳を行った Shlomo Pines である<sup>15</sup>。またマイモニデスのガザリーに対する直接的言及が文献学上確認できないことから両者の影響関係を肯定することに消極的な Martin Stanley Stern も、両者の悔悟概念を研究した上で、影響関係が無かったとは言えないと結論している<sup>16</sup>。

『迷える者の手引』をアラビア語からヘブライ語へと翻訳した Samuel Ibn Tibbon (d. 1230)へ宛てた手紙の中で、マイモニデスはファーラービーやイブン・シーナーに加えてアヴェロエスの名前を挙げているが、ガザリーの名前は述べていない<sup>17</sup>。著作形式の相似や用語の共通性<sup>18</sup>にもかかわらず、マイモニデスがガザリーの名前を挙げていないのは、最終的には哲学に批判的な立場をとったガザリーへの言及をマイモニデスがあえて避けたため、とも指摘されている<sup>19</sup>。

現時点でのガザリーとマイモニデスの最新の比較研究である Steven Harvey の“Alghazali and Maimonides and their Books of Knowledge” (in *Be'erot Yitzhak: Studies in Memory of Isadore Twersky*, ed. J. M. Harris, pp. 99-117. Cambridge, 2005) が結論し、*Stanford Encyclopedia of Philosophy* で Sarah Pessin も指摘しているように<sup>20</sup>、両者の影響関係を否定することは難しい。今後の研究では、両者の影響関係を明示する新しい資料が発見されるか、厳密な資料の読解による影響関係の更なる示唆が提示されることが期待されている<sup>21</sup>。

特に『再生』と『第二律法』の『知識の書』に関する比較研究は、B. Cohen がマイモニデスの『知識の書』を疑いもなくイスラーム文明の知的影響下に書かれたものだと指摘して以来<sup>22</sup>、Stern (1979)や Harvey (2005)が具体的な比較研究に取り組んでいる。しかし、両者ともにユダヤ学を専門とするためか、ガザリーに関する引用量と分析が十分ではない。Stern (1979)はガザリーの悔悟論が伝統イスラーム学の学問構成の中で知識論や信仰論といかなる関係を有しているかを説明していないため、悔悟論の他の論題への広がりをも明らかにすることができていない<sup>23</sup>。また Harvey (2005)は、両者の知識論の中でも悔悟論や信仰論に比べて中心的トピックとは言えない「教師と生徒の作法に関する義務論」のみを研究対象としており、知識論に関する全体的な構造の比較にまでは踏み込んでいない。

本論文では、Stern (1979)と Harvey (2005)によっては十分に検証されなかったガザリーの悔悟論と知識論の関係性を分析する。後述するように、彼の悔悟論はそもそも第四部の冒頭に置かれており、第一部の知識論では扱われていない。『再生』におけるガザリーの理論の独自性の一つは、悔悟の前提となる罪認識に関

する内面的な省察で得られる知識と、従来の神学や法学の分脈で信徒に義務化される知識を区別した点にある。

また、悔悟論を知識論の一分野として扱い、信徒各人に悔悟を義務付ける根拠として人間の行為選択の自由と善悪の知識の獲得説を前提としたマイモニデスの悔悟論を分析する上でも、悔悟論と知識論の関係性は分析されるべき論点である。

### 3. ガザーリーとマイモニデスの悔悟論

本章ではガザーリーとマイモニデスの「悔悟 (*tawba/těšúbá*)」概念を比較するが、両者の人間観と罪認識の異同をもとに比較を進めた Stern (1979)の先行研究とは異なり、悔悟を宗教的な義務の一つに数えた両者の悔悟の義務論の前提概念や理論構築の異同を分析する。その際、悔悟が伝統的な宗教学知や信仰論の中でどのような位置付けされているのかに着目し、悔悟概念の信仰論における展開をイスラームとユダヤ教の学問構造の違いに配慮しながら分析する。この学問構造を概略的に示す資料として、両者の『知識の書』に注目する。

#### 3-1. 「悔悟」の語義

本稿で共に「悔悟」と和訳した原語はガザーリーのアラビア語の原語では“*tawba*”であり、マイモニデスのヘブライ語の原語では“*těšúbá*”である。アラビア語の“*tawba*”とヘブライ語の“*těšúbá*”は語源的に共に「(悔いて神の許に立ち)帰る」という意味の動詞“*tāba*”と“*šab*”の派生語であり、原義は同じである。したがって、ガザーリーの“*tawba*”概念とマイモニデスの“*těšúbá*”概念は、語源的には同じ意味であった二つの語に微妙に異なる含意を持たせるに至ったイスラームとユダヤ教の思想的な発展の異同を比較分析するのに相応しい類似性を有している。

ここで具体的な比較研究を始める前に、両者の用いた「悔悟」にあたる用語を確認しておこう。

ガザーリーは『再生』の第四部の最初の章を『悔悟の書』に充てている。『再生』第四部は、スーフイズムの用語を用いて人間の内面が辿る発展段階 (*māqāmat*)を記していると言われており<sup>24</sup>、「悔悟」はガザーリー以前からスーフイズムの神秘階梯論の中で使われている用語の一つである<sup>25</sup>。

ガザーリー自身が『悔悟の書』ので引用しているように、クルアーンの中にも「悔悟」の言葉は使われており<sup>26</sup>、「悔悟」の名詞の語源となる動詞の「悔いて戻る (*tāba*)」は、「アッラーへ悔いて戻れ (*tūbū ilā Allāh*)」という表現でクルアーン 24 章 31 節、66 章 8 節に使用例が見られる。

一方マイモニデスは『第二律法』の『知識の書』の最終章において、すべての

預言者が人間に命令した行為として「悔悟」を紹介し<sup>27</sup>、同じ章の中で「(神への)愛 (*ahābā*)」に至る信仰論の展開を論じており、法の違反行為における罪の「悔悟」だけではなく、人間の心理面における悪い気質からの「悔悟」を説いている。

マイモニデスが示した「悔悟」から「(神への)愛」へ至る信仰者の内面の信仰の発展図式は、ガザリー以前からアブー＝ターリブ・マッキー (*Abū Tālib al-Makkī*, d. 996)などスーフィー理論家によって提示されたイスラームの古典スーフィズム理論を想起させるが<sup>28</sup>、マイモニデスはイスラームのスーフィズムに言及することはなく、あくまでも「(神への)愛」をユダヤ教の聖典から導き出された信仰の姿として、申命記 6 章 5 節、同 30 章 20 節、雅歌 2 章 5 節を引用して論じている<sup>29</sup>。

### 3-2. マイモニデスの悔悟論

#### 3-2-1. マイモニデスの悔悟論の前提としての罪認識

マイモニデスが『第二律法』の中で独立した章を設けて悔悟を論じているのは第一部である『知識の書』においてのみである<sup>30</sup>。また、Stern (1979)はマイモニデスの論じた悔悟を構成する第一の要素が罪に対する「知的」認識であるとして、悔悟が知的営為によって始まることを強調している<sup>31</sup>。

マイモニデスは『第二律法』の悔悟を論じた箇所、ユダヤ教の書き記された法規 (*gēzērat hakkatūb*)の一つである新年祭 (*ro'š haššanā*)でのショファール<sup>32</sup>の音を比喩的に解釈し、その角笛の音は悔悟を呼び起こすものであると述べた上で、罪の認識に関する義務を以下のように述べている。

各人が、一年を通じて半分は無辜であり、半分は罪のある状態にあることを認識し、また全世界 (*kol hā'ōlām*)も半分が無辜であり、半分が罪の状態にあることを認識する必要 (*šārik*)がある<sup>33</sup>。

ガザリーの議論では確認できないマイモニデスの悔悟論の特徴は、上の引用にあるように個人の罪意識の他に個人を超えた共同体の罪意識を認めている点である。後の箇所では「イスラエルよ、立ち帰れ<sup>34</sup>」(ホセア書 14 章 2 節)や「立ち帰れ、イスラエルよ (中略) わたしのもとに立ち帰れ<sup>35</sup>」(エレミヤ書 4 章 1 節)などの聖句を引き、個人であっても共同体であっても悔悟を通じて神に近づくことができるまで述べている<sup>36</sup>。この理論構成は、「主は、(中略) 父祖の罪を子孫に三代、四代までも問われる」という民数記 14 章 18 節に明らかのように、個人ではなく民族を運命共同体と考えるユダヤ教の傾向とも平仄が合っている<sup>37</sup>。

### 3-2-2. マイモニデスの悔悟の対象の種別

Stern (1979)も指摘しているように、マイモニデスは悔悟の対象に具体的な行為の命令や禁止を定めたミツヴォート<sup>38</sup>に対する違反による明白な罪だけでなく、「怒り」や「憎しみ」、「嫉妬」など人間の内面に関する要素を加えている<sup>39</sup>。さらには、以下の『第二律法』の記述に明らかなように、マイモニデスは後者の内面的な悪い気質を、法に反する罪深い行為よりも深刻なものとして捉えている。

姦淫や強盗、窃盗のような罪深い行為にだけ悔悟が必要であると言ってはならない。人は（罪深い）行為を含む諸々の罪を悔悟する必要があるため、怒りや憎しみ、嫉妬心や嘲笑、富や名誉に対する熱心な追求、食べることにおける欲望、その他の悪い気質を精査し、悔悟する必要がある。これら全ての過ちについて人は悔悟すべきである。それら（悪い気質）は、罪深い行為よりも深刻である。というのも、それら（悪い気質）がやみつきになっている人は、それら（悪い気質）を放棄することが困難だからである。したがって、次のように言われている。「神に逆らう者はその道を離れ/悪を行う者はそのたくらみを捨てよ<sup>40</sup>。（主に立ち帰るならば、主は憐れんでくださる。わたしたちの神に立ち帰るならば/豊かに赦してください）」（イザヤ書 55 章 7 節）<sup>41</sup>

このように、マイモニデスの悔悟論においては、ミツヴォートの命令/禁止事項に対する作為/不作為による明確な法規違反による罪への悔悟と、人間の内面的な悪い気質に対する悔悟の二種類の悔悟が確認できる。マイモニデスはさらに、悔悟の義務を果たしていない者の礼拝や供儀などに関して、聖典の言葉を引きながら以下のような見解を示す。

彼はミツヴォートを果たしたが、それらは彼の眼前に投げ捨てられ、それは以下のように言われる通りである。「こうしてわたしの顔を仰ぎ見に来るが/誰がお前たちにこれらのものを求めたか/わたしの庭を踏み荒す者よ<sup>42</sup>」（イザヤ書 1 章 12 節）<sup>43</sup>

また、同人物が悔悟を経た後に果たしたミツヴォートに関しては以下のように言う。

彼はミツヴォート（の命令）を果たし、それは快く（神によって）受け入れられ、それは以下のように言われる通りである。「わたしたちの神、主につき従ったあなたたちは皆、今日も生きている<sup>44</sup>」（申命記 4 章 4 節）<sup>45</sup>

以上の引用からマイモニデスは、ミツヴォートの命令の履行が神に受け入れられるための前提条件に悔悟の状態を位置付けていることがわかる。また、同書の中でマイモニデスは、悔悟がミツヴォート違反の明白な罪や人間の内面的な悪い気質を取り除く消極的な機能を果たすのみならず、神に近づく積極的な崇拜行為として機能する点を重視している<sup>46</sup>。マイモニデスの悔悟の重視は、「欠点のない正しい人よりも、真に悔悟した人物の方が偉大である」という彼の人間観にも端的に表れている<sup>47</sup>。

### 3-2-3. マイモニデスの悔悟の義務論の理論構成

3-2-1.冒頭で紹介したように、マイモニデスは悔悟意識の前提となる罪認識が全ての人にとって必要 (*šārik*)であると述べている。トーラーの学びの義務を定めた箇所では、イスラエルの全ての男性 (*kol 'iš*)を義務負荷の対象としており、女性や奴隷、子供は対象に含まれていない<sup>48</sup>。しかし、以下で紹介するように、マイモニデスは悔悟の義務論の理論的基盤となる行為選択の自由が全ての人に与えられているとしており、万人に課せられる罪認識を前提とした悔悟の義務負荷の対象は、トーラーの学習義務の対象よりも広い<sup>49</sup>。

前述のように、マイモニデスによれば、全ての預言者が人々に悔悟を命じており、「イスラエルは悔悟をもってしか救われることはない」とまで明言して悔悟の義務性を論じているが<sup>50</sup>、彼が具体的にはどのような人間観に基づき悔悟の義務論を構成しているかを以下で分析する。

まず、マイモニデスは全ての人間に「(行動/選択の) 自由 (*rēšūt*)」が与えられていることを強調する<sup>51</sup>。ここで「自由」と訳した“*rēšūt*”は、Rabbi Eliyahu Touger (1989)その他の英訳において“*Free will*”や“*Power*”と訳されているヘブライ語であり、前者の英訳から転じて訳せば「自由意志」という訳語が相応しい。『現代ヘブライ語辞典』では名詞“*rēšūt*”に、(1)許可/認可、(2) (行動/選択の) 自由/随意、(3) 所有 (権) の意味を挙げている<sup>52</sup>。

マイモニデスはまず、「(行動/選択の) 自由<sup>53</sup>」を以下のように善悪の知識論に結びつける。

(行動/選択の) 自由は全ての人に備わっている。もし人が良き方向に向かうことを願い、正しくありたいと望むならば、その人の手にはそうする自由がある。もし人が悪い方へ向かうことを願い、邪悪であることを望むならば、その人の手にはそうする自由がある。このことは、トーラーに以下のように述べられている通りである。「人は我々の一人のように、善悪を知る者となった<sup>54</sup>」(創世記 3 章 22 節) <sup>55</sup>

マイモニデスは創世記 3 章 22 節の記述から、人間のみが善悪を識別できる知識 (*da'tō*) と思慮 (*maḥāšabtō*) を備え、善悪の認識に基づき自らの行為を統率 (あるいは選択) することができる点で、世界 (*'ólām*) で唯一の存在だと述べる<sup>56</sup>。

さらに、人間の善悪の気質は人間が自由に選択した行為の結果に過ぎないという点を強調し<sup>57</sup>、神が人の善悪の気質や状態を定めるという決定論的な立場に対しては以下のように断固として否定的な立場を示す。

愚かな異教徒や、イスラエルの民の中でも愚かな者が言うように、人間が存在するのはじめの段階で全能者によって善悪のいずれかの状態に定められていると考えてはならない。(中略) エレミヤは以下のように言った。「いと高き者の口からは災いも幸いも出ない<sup>58</sup>」(哀歌 3 章 38 節) これはつまり、創造者が人間の善悪を定めないことを意味している<sup>59</sup>。

“*mippī 'elyōn lō' tēšē' hārā'ōt wēḥattōb*”は、キリスト教では日本聖書協会の口語訳聖書や新共同訳聖書のように「災いも、幸いも/いと高き神の命令によるものではないか」と反語に解するが<sup>60</sup>、マイモニデスはこの句をラシ (Rabbi Shlomoh Yitzchaqi, d. 1105) によるユダヤ教の標準的解釈に則り人間の善悪の状態に関する神の決定論を退ける句として引用している。上に引用した『第二律法』同章の他の箇所では、決定論が占星術師の活動と結びつけて論じられており、啓示による命令/禁止体系を無効にするものとして非難されている<sup>61</sup>。

続いてマイモニデスは、哀歌 3 章 39 節と 40 節を引きながら、人間の行為選択の自由により悪が生じるため、悪を引き起こした行為選択の自由によって改めて神に立ち返ること行為が必要となると説き、その行為を悔悟と呼んだ<sup>62</sup>。『第二律法』7 章 1 節では行為選択の自由と悔悟を結びつけて以下のように述べる。

我々が述べたように、全ての人間に自由が与えられているが故に、人は悔悟をするよう努めるのである<sup>63</sup>。

以上の引用から、自由であるが故に罪を犯す人間にとって、その自由をもって神に立ち返る行為としての悔悟が常に人に課されるマイモニデスの悔悟理論を確認することができた。

### 3-3. ガザリーの悔悟論

#### 3-3-1. ガザリーの悔悟論の前提としての罪認識

ガザリーもマイモニデスと同様に、「悔悟 (*tawba*)」の始まりは「知識 (*'ilm*)」

であると論じている<sup>64</sup>。ガザリーは悔悟の構成要素を「知識」、「状態 (*hāl*)」、「行為 (*fi'l*)」の三つと数え、諸々の「罪 (*zunūb*)」がもたらす害に関する「知識 (*ma'rifa'ilm*)」が悔悟の「状態」をもたらし、悔悟の「行為」に繋がると論じる<sup>65</sup>。

ガザリーの用いた「知識」の原語には、“*ilm*”と“*ma'rifa*”の二つがあるが、彼は「(悔悟を構成する) 知識 (*ilm*)とは、諸々の罪がもたらす害に関する知識 (*ma'rifa*)である」と定義している<sup>66</sup>。

“*ilm*”と“*ma'rifa*”は字義的にはほぼ同義で一般的な知識を意味するが、イスラーム学の専門用語として使い分ける場合には“*ilm*”が神学や法学の外面的知識を指すのに対して、“*ma'rifa*”はスーフイズムの分野で頻用される内面的、神秘的真知を意味し、『再生』では人間の内面に関する倫理/神秘的知識として、「内面的知識 (*ilm al-bāṭin*)」の一つに数えられる。

Stern (1979)も指摘するように、ガザリーの悔悟論においては、イスラーム法 (シャリーア) の形式的基準に照らして行為が罪にあたるか否かの判断よりも、その違反行為を犯した人間の内面的な意図 (故意な違反か否か) が重視される<sup>67</sup>。ガザリーにとっては罪の本質とは、法の命令や禁止に違反する特定の作為や不作為自体ではなく、立法者に背く行為を犯させる意思、志向なのである<sup>68</sup>。

既述のようにマイモニデスは、アダムが創世記で描かれているように禁じられた木の実を食べて以来、アダムの子 (人間) すべてに罪が必然とされ、そのため悔悟が義務となると論じた。一方ガザリーも、「信仰者にも間歇的に見舞われる罪が必ずある (*lā budda min dhanb*)」、「全てアダムの子らは罪を犯す者であり、罪を犯す者の中で最善な者は悔い改めて赦しを乞う者である」などの預言者ムハンマドの言葉を引用しており、人間はすべて罪を犯す存在であるという人間観を示している<sup>69</sup>。

またガザリーは、預言者の罪認識の問題を自身の悔悟論で以下のように論証している。そもそも、イスラームでは各共同体に遣わされた諸預言者は啓示 (法) の模範的な体現者として、召命後の法への違反は原則的には想定されない<sup>70</sup>。しかし、ガザリーは法への違反が想定されない預言者であっても、一人の人間である限り神から気が逸れるなどの不注意による内面的な微罪を免れえないことを指摘する<sup>71</sup>。預言者でさえも罪を犯し、それに対する罰を時に被ることは、信者に対して悔悟が基本的な義務行為であることを示すためであるとガザリーは述べる<sup>72</sup>。

### 3-3-2. ガザリーの悔悟の義務論と悔悟の位置付け

本節では、ガザリーの悔悟の義務論の義務負荷対象と、彼が提示している悔悟の義務を根拠付ける聖典や伝承上の引用を確認する。

最初に義務負荷の対象を確認するのは、『第二律法』においてトーラーの学習義務が女性や奴隷、子供から免除されていたように<sup>73</sup>、イスラーム教でも行為能力や社会階層に応じて義務の有無、軽重、範囲が異なるためである<sup>74</sup>。

例えばガザーリーは『再生』において、信仰箇条に関する知識や神論を含む神学への取り組み義務に関して、全ての信者が取り組むべき「個人的義務 (*farḍ al-'ayn*)」と「集団的義務 (*farḍ al-kifāya*)」を区別し、また信仰箇条に関する理解の程度も信者の能力に応じて要求水準が異なることを示している<sup>75</sup>。

したがって前節で見たように、悔悟も知識を基にした宗教的義務行為の一つである以上、誰にどの程度の罪認識や悔悟の深度が要求されるのかに注意する必要がある。

それゆえ罪認識や悔悟の程度問題に関しては、イスラーム法の命令/禁止に対する作為/不作為による違反を自覚することから始まり、前節で見た預言者の罪認識のように、法に対する違反がなくとも自らの内面的な状態を悔悟する場合もある。ガザーリーは罪を「四肢 (*jāwariḥ*)によるもの」と「観念 (*khawāṭir*)によるもの」に大別しているが、スーフィー聖者 (*ṣiddīq/awliyā'*)など神秘階梯において高い位置を占める者は内面的な不注意や怠慢などの罪を重大視している<sup>76</sup>。

スーフィズムの格言にも「敬虔な者 (*abrār*)にとっての善行 (*ḥasanāt*)であっても(神の)近習 (*muqarrabūn*)にとっては悪行 (*sayyi'āt*)」と言われるように<sup>77</sup>、預言者のような神に近い者の基準に照らせば、常人の敬虔な者には善行であっても悪行とみなされる行為があることを示している。

悔悟の義務負荷対象に関しては、「そして信仰者たちよ、こぞってアッラーの御許に悔いて戻れ<sup>78</sup>」というクルアーン 24 章 1 節の「こぞって (*jamī'*)」の部分を受けて、ガザーリーは悔悟が人間全て (*jamī'*)にとって義務であると述べている<sup>79</sup>。他にも「悔悟」を義務付ける聖典の記述として、クルアーン 24 章 31 節、66 章 8 節、2 章 222 節を挙げている。また、「悔悟した者はアッラーの友であり、罪から悔い改めた者は罪が無い者に等しい」その他の預言者ムハンマドの伝承を挙げ、悔悟の義務が先学たち (*'imām*)によって合意されていることを示す<sup>80</sup>。

またガザーリーは、巡礼や齋戒などの基本的な崇拝行為の遂行に際して、内面の欠点を知り、悔悟によって改めることがなければ崇拝行為を規定する法学的な知識も義務行為の遂行も益をなさないとまで述べている<sup>81</sup>。

### 3-3-3. ガザーリーの悔悟の義務論の理論構成

以下で見るように、ガザーリーもマイモニデスと同様、人間の行為選択と悔悟の関係について論じている。ガザーリーの悔悟論は、各人に与えられた行為選択の自由から悔悟を選び取る義務を論じるマイモニデスの悔悟理論とは異なる論理

構成を示している。

ガザリーは、「悔悟が心に生じた後悔の産物であり、心に生じるものが（人間の）選択行為 (*ikhtiyār*)の範疇にない以上、どうして悔悟が義務となりえるのか」という想定質問に対して、以下のように答えている。

後悔の要因 (*sabab*)は選択の範疇にある。その要因とは、知識の探求である。その為、我々は知識の探求が義務であるというのである。といのも、知識は義務である悔悟に含まれるからである<sup>82</sup>。

3-3-1.で触れたように、ガザリーは悔悟が「知識」、「状態」、「行為」の三つの構成要素から成ると述べており、特に人間の内面にある諸々の罪に関する知識 (*ma'rifat'ilm*)が心 (*qalb*)に悔悟の「状態」をもたらす前提条件だと論じた。上の引用では、義務となる悔悟自体は人間の選択行為の範疇にないが、それをもたらす知識 (*'ilm*)の獲得は可能であると述べることで、ガザリーが間接的に人間の選択による悔悟の成立を認めているように見える。

しかし、以下の引用からガザリーは知識の獲得を含む、作為/不作為に関する人間の選択そのものが人間には属さないという見解を示し、悔悟が人間の選択の範疇にないと考える質問者の立場と同じ立場をとっている<sup>83</sup>。

人間が後悔を引き起こすことができるから、後悔に関する知識の探求が義務付けられるのではない。そもそも、知識も後悔も行為も意志も力も、全能者に由来するものである。(中略)全てはアッラーの御許から来るものであり、選択も神の被造物の一つに過ぎず、人間は選択することを強いられているのである<sup>84</sup>。

このように、ガザリーは悔悟の準備段階としての知識の探求に関しても、一見すると人間の選択による義務論を論じているようであるが、実のところ選択そのものが神の決定になるとの立場を堅持している。したがってガザリーによる悔悟の義務の基礎づけは、創世記に描かれる禁じられた果実を食べて以来、神にも妨げられず善悪の選択を果たせるようになった人間の絶対的自由から悔悟の義務を結論するマイモニデスとは根本的に異なっている。

ガザリーは行為の決定論と獲得論について以下のように述べる。

もしあなたが、(神による行為の)強制 (*jabr*)論の立場を採る人、また(人間自身による行為の)創造 (*ikhtirā'*)論の立場を採る人、あるいは(神があらか

じめ定めた行為を人間が獲得するという)獲得 (*kasb*)論の立場を採る人のそれぞれが、一面では正しく、一面では(説明)不足であると述べるならば、私はその通りだと言おう<sup>85</sup>。

ここでは、「強制論」者が人間の行為に対する神の決定論的/予定說的立場を採り、「創造論」者が人間の自由な行為選択による人間自身による自由な行為の創造を説く。その中間項として、獲得論は人間の行為を創造(あるいは強制)する神の働きを認めつつ、その行為を選択(あるいは意志)し、実際に実現する際の人間の働きの効果も認める立場を採る。ガザーリー以前からの初期イスラーム神学の思想潮流において、強制論を担った一派とされるのがジャブル派であり、創造論を担った一派はカダル派<sup>86</sup>、そしてガザーリーも属したとされるアシュアリー神学派が獲得論を提唱したとされる<sup>87</sup>。

ガザーリーはこの記述に続けて、異なる盲目の人間集団三組が、それぞれ象の足と牙と耳を触り、互いに異なる象の特徴を看取する例を挙げる<sup>88</sup>。足に触れた集団は「象は柔らかく、ざらざらした円柱のようである」と述べ、牙に触った一団はそれを否定し、「象は硬くて滑らかな動物である」とする。また耳に触った集団は「象は衣類のようである」と述べ、三者三様の象描写が続く。ガザーリーはそれぞれ象の特徴を表す証言として正しいが、象の全体像を把握するには説明不足であることを指摘し、決定論と獲得論の真理値が等しいと結論付ける。

#### 4. 結論

ここまでのマイモニデスとガザーリーの悔悟論の比較分析を通じて、以下のことが結論される。

(1)悔悟はマイモニデス『第二律法』においては第一章『知識の書』の最終節「悔悟」の節で扱われているが、ガザーリー『再生』では『知識の書』から始まる第一部の中だけでなく、第四部のスーフィズムを扱った箇所でも独立した章として論じられ、神秘主義的な性格を帯びている。

(2)『再興』と『第二律法』という両者の神学大全的主著の中で、悔悟の義務が法規の外面的遵守義務と並んで、あるいは法規の遵守義務の前提として位置付けられている。

(3)両者はともに、悔悟が宗教において万人の義務であると認識している。

マイモニデスによれば、創世記3章22節で描かれた楽園の禁じられた木の実にアダムが手を伸ばして以来、アダムの子(人間)には善悪の分別知に基づく行為選択の自由が可能となり、その自由が必然的に悪行を選択する潜在的可能性を生

み出すがゆえに悔悟が必要となると説いた。ここにはそもそも禁じられた木の実を取ったという神の命令への違反に対する原初的な罪への悔悟も含まれる。

ガザリーの場合は、シャリーアを犯さない無謬の預言者ですらも悔悟を実践していた例を引き、宗教法規に対する作為/不作為による明白な違反がなくとも悔悟が全ての人にとって義務であると説く。

(4)悔悟の義務論と自由意志の関係についてマイモニデスは、先述の通りアダムが善悪の分別知を得て以来、人間は神すら干渉しえない行為選択の自由を獲たと説き、悪行を選択しうる人間のこの絶対的自由を善行へと主体的に切り替えるための意志行為として罪の認識と悔い改めの義務を説いた。

一方ガザリーは、人間の行為選択、そしてそれを可能にする意志も能力も神の創造によると説く。悔悟が生じる前提条件としての人間の内面に関する知識の主体的獲得によって、悔悟は人間の主体的意志行為の範疇に間接的に属しはするが、ガザリーにとっては最終的に悔悟の発生と成立そのものがアッラーからの「恩寵」に過ぎないことに力点が置かれる。

(5)ガザリーとマイモニデスは、それぞれの主著『再生』と『第二律法』の中で、それぞれの聖典に基づき悔悟の義務を論証し、形式的な法規への違反行為の罪を超えた罪の内面性の次元をイスラームとユダヤ教の教学の中で確立した。

マイモニデスの悔悟論では行為選択の自由に基づく人間の主体性が重視される一方、ガザリーの悔悟論は神学や法学などの外面的知識 (*'ilm az-zāhir*)とは質的に区別された内面的/神秘的真知 (*'ilm al-bāṭin/ma'rifa*)を論じるスーフイズムの知識の一つに数えられ、神の絶対性と人間の無力性の認識の出発点として位置づけられているのである。

推薦者：市川 裕

東京大学大学院人文社会系研究科教授

推薦者：中田 考

同志社大学客員教授

## 註

<sup>1</sup> 青柳かおる『世界史リブレット人 25 ガザリー：古典スンナ派思想の完成者』、山川出版社、2014年、1頁。

<sup>2</sup> Cecil Roth (ed.), *Encyclopedia Judaica*, vol. 2, Keter Publishing House Ltd., Jerusalem, Israel, 1971, p. 754. マイモニデスはまた、「預言者モーセの後に、彼（モーセ・マイモニデス）に匹敵するモーセは現れなかった」とも評される。

<sup>3</sup> 神田愛子「マイモニデスの遍歴：その著作に与えた影響」『一神教世界』第5巻、2014

- 年、17-32 頁。
- <sup>4</sup> Cf. Elisha Russ-Fishbane, *Judaism, Sufism, and the Pietists of Medieval Egypt: A Study of Abraham Maimonides and His Times* (Oxford Studies in the Abrahamic Religions), Oxford University Press, UK, 2015; [http://tomblock.com/shalom\\_jewishsufi](http://tomblock.com/shalom_jewishsufi) (2018 年 7 月 11 日アクセス) .
- <sup>5</sup> Hāji Khalīfah, *Kashf az-ẓunūn ‘an ‘asām’ al-kutub wa al-funūn*, Beirut, Dar Ihyā’ at-Turāth al-‘Arabī, n. d., p. 23.
- <sup>6</sup> シュトラウスとマイモニデスの『第二律法』の関係については飯島昇蔵「哲学において師は弟子をどの程度までコントロールできるか?: レオ・シュトラウスの場合」『武蔵野大学政治経済研究所年報』(8)、2014 年、109-142 頁を参照。
- <sup>7</sup> 中村廣治郎『イスラムの宗教思想: ガザリーとその周辺』岩波書店、2002 年、88 頁参照。
- <sup>8</sup> トーラー、タルムードから演繹されるユダヤ教の命令/禁止事項を定めた法規定を指す。
- <sup>9</sup> *Encyclopedia Judaica*, vol. 2, p. 767.
- <sup>10</sup> アンダルスのマーリキー法学者の中にはガザリーの著作を焚書にすべきだという見解もあった。Cf. Delfina Serrano Ruano, “Why Did the Scholars of al-Andalus Distrust al-Ghazālī? Ibn Rushd al-Jadd’s Fatwā on Awliyā’ Allāh,” *Der Islam*83 (1) (January 2006), pp.137-156. また、Abraham ben David (d. 1198)というマイモニデスと同世代のフランス生まれのラビが『第二律法』に対して引用の出典を明記しない方法論を批判しており、その批判が 19 世紀まで受け継がれている。Cf. *Encyclopedia Judaica*, vol. 2, p. 768.
- <sup>11</sup> ガザリーは同時代の学問状況への批判精神を前提に、「知識論」を意識的に冒頭に設けた。東長靖「ガザリー『宗教諸学の再興』解題・翻訳ならびに訳注」『イスラーム世界研究』第 8 卷、2015 年、359-364 頁参照。
- <sup>12</sup> 『第二律法』の書物の形式や構成はそれまでのユダヤ教の法学文献の伝統では見られないものであると評価されている。Cf. *Encyclopedia Judaica*, vol. 2. p. 767.
- <sup>13</sup> ガザリーは『再生』の中で悔悟論を『知識の書』の中ではなく『悔悟の書』の中で独立して論じるが、本稿本論で見ると彼の悔悟論は知識論とも接続している。
- <sup>14</sup> マイモニデス『第二律法』における『知識の書』の立項は以下の通りである。(1) トーラーの基礎について、(2)知識について、(3)トーラーの学習について、(4)星辰崇拜をはじめとする偶像崇拜について、(5)悔悟について。また、ガザリー『再生』における『知識の書』の立項は以下の通りである。(1)知識と教育、学習に関する利益について、(2)知識に関する「個人的義務」と「集団的義務」、また宗教知における法学と思弁神学の定義、そして来世に関する知識と現世に関する知識について、(3)一般的に宗教諸学に数えられるものとそうでないものについて、また非難に値する知識の種類とその範囲について、(4)論争の害と人間が討論や議論に巻き込まれてしまう原因について、(5)教師と生徒の作法について、(6)知識の学者の害について、また現世に関わる学者と来世に関わる学者を区分する特徴について、(7)知性とその益、その分類について、また知性に関して言及している伝承について。
- <sup>15</sup> Cf. Steven Harvey, “Alghazali and Maimonides and their Books of Knowledge,” in *Be’erot*

- Yitzhak: Studies in Memory of Isadore Twersky*, ed. J. M. Harris, Harvard University Center for Jewish Studies; Bilingual edition, Cambridge, 2005, p. 100.
- <sup>16</sup> Cf. M. S. Stern, “Al-Ghazali, Maimonides, and Ibn Paquda on Repentance: A Comparative Model,” *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 47, No. 4, 1979, pp. 589-607.
- <sup>17</sup> Cf. *Encyclopedia Judaica*, vol. 2, p. 769. ただし、ガザリーの『哲学者の矛盾』に対する反駁書を書いているイブン・ルシュド（アヴェロエス）の著作を読んでいたマイモニデスが、間接的にガザリーの著作を読んでいた可能性は高い。
- <sup>18</sup> Cf. A. Gil’adi, “A Short Note on the Possible Origin of the Title Moreh ha-Nevukhim,” *Tarbiz* 48, 1979, pp. 346-47. 他にも、ガザリーの描いた人間像をマイモニデスが借用している。Cf. Davidson, Herbert, “Maimonides’ Secret Position on Creation,” in *Studies in Medieval Jewish History and Literature* (vol. 1), ed. I. Twersky, Cambridge, 1979, p. 28, p. 30, p. 33. またマイモニデスは『イエメンへの手紙 (*Epistle to Yemen*)』の中でガザリーの著作の一つに言及している。Cf. Stroumsa, Sarah, *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton University Press, Princeton; Oxford, 2009, pp. 25-26.
- <sup>19</sup> マイモニデスは、哲学に批判的であったユダヤ教学者については思想的立場の相違から、著作を利用しながら、当学者への直接的言及を避けることがあった。Harvey, *op. cit.*, pp. 101.
- <sup>20</sup> <https://plato.stanford.edu/entries/maimonides-islamic/> (2018年7月6日アクセス)
- <sup>21</sup> 神田愛子はマイモニデスの書簡『イエメンへの手紙』の中で批判的に描写されている「新規な議論によって従来の法を破壊するペルシア人」がガザリーを暗示しているのではないかと論じているが、推測にとどまり文献学的に裏付けるテキストの証拠にかける。神田愛子「マイモニデスの遍歴：その著作に与えた影響」『一神教世界』第5巻、2014年、17-32頁。
- <sup>22</sup> B. Cohen, “The Classification of the Law in the Mishneh Torah,” *Jewish Quarterly Review* 25, 1934-35, p. 530.
- <sup>23</sup> Stern (1979)はガザリー『再生』の中の『悔悟の書』を主な研究対象として扱っており、『知識の書』の中で悔悟がどのように信仰論と結びつくかを詳細には検討していない。
- <sup>24</sup> 中村廣治郎、前掲書、88頁。イスラーム教においては神秘学（スーフィズム）が『再生』によって神学、法学と並ぶ「正統」教学の一分野となったと言われ、マドラサのカリキュラムに組み込まれていったのに対し、ユダヤ教においてはマイモニデスの時代には、後にカバラに収斂するような神秘思想は教学の独立の一分野となっていなかった。マイモニデス自身も「法学者としてそのレスポンサの中で、神秘主義的な著作を禁じる判断を下している」（市川裕『ユダヤ教の精神構造』東京大学出版会、2004年、282頁）。
- <sup>25</sup> 中村廣治郎も前掲書で紹介しているように、ガザリーに直接的な影響を与えたスーフィー理論家の一人であるアブー＝ターリブ・マッキー (d. 996)も彼の著書『心の糧 (*Qūt al-qulūb*)』の中で「悔悟 (*tawba*)」論を展開している。Saeko YAZAKI, *Islamic Mysticism and Abu Talib Al-Makki: the role of the heart*, Routledge, London, 2013は、マッ

- キーのスーパーフィズム理論がユダヤ教の学者にも受容されていたことを示しており、悔悟論をはじめとするスーパーフィズム分野における心 (*qalb*)の理論がガザリーの活躍以前からユダヤ教とイスラーム教の間で共有されていた可能性を示している。
- <sup>26</sup> クルアーン 66 章 8 節参照。中田考監修『日亜対訳 クルアーン: 「付」 訳解と正統十読誦注解』作品社、2014 年、599 頁。
- <sup>27</sup> Maimonides. trans. Rabbi Eliyahu Touger, *MISHNEH TORAH: Hilchot Yesodei HaTorah*, Moznaim Publishing Corporation, New York and Jerusalem, 1989, p. 79. 以下ヘブライ語原文に関しては、*Mishneh Torah of Maimonides: Moses ben Shealtiel edition, Spain or Portugal, before 1492 or 1497*, Facsimile edition of the copy in the Jewish theological seminary of America, Jerusalem, 1975 のほか、<https://www.sefaria.org/person/Rambam> (2018 年 8 月 28 日アクセス) を参照した。
- <sup>28</sup> 中村廣治郎、前掲書、88 頁、cf. Saeko YAZAKI, *op. cit.*, 2013.
- <sup>29</sup> Stern (1979), *op. cit.*, p. 600.
- <sup>30</sup> Maimonides, *MISHNEH TORAH: Hilchot Yesodei HaTorah*, pp. 98-133.
- <sup>31</sup> Stern, *op. cit.*, p. 595.
- <sup>32</sup> ユダヤ教の宗教行事で用いられる羊の角などでできた角笛。
- <sup>33</sup> Maimonides, *MISHNEH TORAH: Hilchot Yesodei HaTorah*, p. 76.
- <sup>34</sup> 新共同訳ホセア書 14 章 2 節; 共同訳聖書実行委員会『聖書: 新共同訳』日本聖書協会、1988 年。
- <sup>35</sup> 新共同訳エレミヤ書 4 章 1 節。
- <sup>36</sup> Maimonides, *MISHNEH TORAH: Hilchot Yesodei HaTorah*, pp. 79-80.
- <sup>37</sup> クルアーンにも、悔い改めよ、との二人称複数形に対する命令形はあるが、個々人に向けたものであり、共同体全体への命令ではない。確かにイスラームにもハディース (イブン・マージャ) に「人々が悪 (*munkar*)を見て、それを阻止しなければ、アッラーは全員に懲罰を及ぼす。」のような集団への応報の教えはあるが、イスラームの場合は自分ができることを怠った場合の連帯責任であり、自分に責任のない先祖の罪を負わせる無条件な運命共同体的発想はない。
- <sup>38</sup> トーラー、タルムードなどから演繹されるユダヤ教の命令/禁止行為を定める法規定を指す。マイモニデスの『第二律法』では 613 のミツヴォートが収録されている。
- <sup>39</sup> Stern, *op. cit.*, p. 594.
- <sup>40</sup> 新共同訳イザヤ書 55 章 7 節。
- <sup>41</sup> Maimonides, *MISHNEH TORAH: Hilchot Yesodei HaTorah*, p. 79.
- <sup>42</sup> 新共同訳イザヤ書 1 章 12 節。
- <sup>43</sup> Maimonides, *MISHNEH TORAH: Hilchot Yesodei HaTorah*, p. 80.
- <sup>44</sup> 新共同訳申命記 4 章 4 節。
- <sup>45</sup> Maimonides, *MISHNEH TORAH: Hilchot Yesodei HaTorah*, p. 80.
- <sup>46</sup> *Ibid*, pp. 79-80.
- <sup>47</sup> Stern, *op. cit.*, p. 595.
- <sup>48</sup> Maimonides, *MISHNEH TORAH: Hilchot Yesodei HaTorah*, p. 64.
- <sup>49</sup> 一般にユダヤ教の法規定であるミツヴォートの義務負荷に関する対象は、ミツヴォー

トの遂行能力が想定される 13 歳以上の成人男性を指すが、ここで自由意志と絡めて論じられている悔悟の義務は、一般的な信仰論として女性や子供も想定している可能性が高い。実際に、悔悟に関する同章で後に述べられることになる神への畏れから愛に至る信仰論でも、女性や子供、読み書く不能な者の信仰論が含まれている。『第二律法』「悔悟論」10 章 6 節参照。

<sup>50</sup> Maimonides, *MISHNEH TORAH: Hilchot Yesodei HaTorah*, p. 79.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>52</sup> キリスト聖書塾編集部『現代ヘブライ語辞典』キリスト聖書塾、1989 年、440 頁。

<sup>53</sup> *Ibid.* 「自由」を「(行動/選択の) 自由」として限定的に定義しているのは、前注であげた辞書の編集者によるものであり、本稿の筆者による独断ではない。

<sup>54</sup> 新共同訳創世記 3 章 22 節。

<sup>55</sup> Maimonides, *MISHNEH TORAH: Hilchot Yesodei HaTorah*, p. 77.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>57</sup> 「全ての人が我々の師モーセのように正しくなることもできれば、ヤロブアムのように邪悪になることもありうる」。Cf. *Ibid.*

<sup>58</sup> 新共同訳哀歌 3 章 38 節、1988 年。

<sup>59</sup> Maimonides, *MISHNEH TORAH: Hilchot Yesodei HaTorah*, p. 77.

<sup>60</sup> 日本聖書協会口語訳聖書では、「災もさいわいも、いと高き者の口から出るではないか」(哀歌 3 章 38 節)と明確に反語として訳している。日本聖書協会『聖書』(口語聖書)、1962 年、1146 頁。

<sup>61</sup> Maimonides, *MISHNEH TORAH: Hilchot Yesodei HaTorah*, pp. 77-78.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>64</sup> Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Mukhtaṣar ihyā' 'ulūm ad-dīn*, Muassasa al-kutub al-thaqāfiya, Lebanon, 2014, p. 198.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>67</sup> Stern, *op. cit.*, p. 591.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 591.

<sup>69</sup> Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Ihyā' 'ulūm ad-dīn* vol. 4, n. p, n. d, p. 44.

<sup>70</sup> 預言者の無謬説を指す。各共同体に遣わされる預言者、預言者と罪の問題、預言者の無謬説等の論点を含めた、中村廣治郎「預言者: nabi」『新イスラム事典』平凡社、2013 年、511 頁を参照。

<sup>71</sup> al-Ghazālī, *Mukhtaṣar*, p. 201.; al-Ghazālī, *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*, vol. 4, p. 10.

<sup>72</sup> Stern, *op. cit.*, p. 592.

<sup>73</sup> 『第二律法』「トーラーの学習」1 章 1 節; [https://www.sefaria.org/Mishneh\\_Torah,\\_Torah\\_Study](https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah,_Torah_Study) (2018 年 7 月 14 日アクセス)。

<sup>74</sup> イブン・タイミーヤ (Ibn Taymīyah, d. 1328)は、どんな行為であれそれを遂行する能力を持たない者には義務は課されない。中田考「万人のイジュティハード: イブン・タイミーヤのイジュティハード概念」『日本サウディアラビア協会報』、140 号、1989 年、

---

7-10 頁参照。

<sup>75</sup> al-Ghazālī, *Mukhtaṣar*, pp. 29-35.

<sup>76</sup> *Ibid*, p. 201.

<sup>77</sup> al-Ghazālī, *Ihyā'*, p. 49.

<sup>78</sup> 本稿におけるクルアーンの日本語訳は、中田考監修『日亜対訳 クルアーン:「付」訳解と正統十読誦注解』作品社、2014年から引用している。

<sup>79</sup> al-Ghazālī, *Mukhtaṣar*, p. 201.

<sup>80</sup> *Ibid*, p. 199.

<sup>81</sup> *Ibid*, p. 193.

<sup>82</sup> *Ibid*, p. 199.

<sup>83</sup> ガザーリーは質問者の「人間に作為/不作為の選択（権）は存在しないのではないか」という問いに対して、「その通りである」と答え、知識の獲得論から「悔悟」の義務論を展開する自らの立場が質問者の決定論的な立場と異なることを明言している。

Cf. *Ibid*, p. 199.

<sup>84</sup> *Ibid*, p. 199.

<sup>85</sup> *Ibid*, p. 200.

<sup>86</sup> 人間の行為能力と倫理的責任、自由意思を強調したカダル派の自由意思説はムウタズィラ学派に継承されたと言われる。青柳かおる「カダル派」『岩波イスラーム辞典』岩波書店、2002年、271頁を参照されたい。

<sup>87</sup> 松本耿郎「獲得理論」『岩波イスラーム辞典』岩波書店、2002年、252頁。

<sup>88</sup> al-Ghazālī, *Mukhtaṣar*, p. 200. 「群盲象を評す」という格言で有名なこの寓話は、仏教の開祖である釈迦が同じ例え話を用いて異なる派閥同士の論争や論難を批難していたことが、中村元『原始仏教: その思想と生活』日本放送出版協会、2008年、54-55頁において指摘されている。