

イスラームにおける正義論

ムルタザー・ムタッハリー

松本耿郎 編訳・解説

昭和60—63年度文部省科学研究費補助金(一般研究A)

研究課題番号 60400012

研究成果報告書・IV(昭和61年度第2分冊)

国際大学

中東地域研究科

本冊子は、昭和60—63年度文部省科学研究費補助金による一般研究（A）として行なわれた「現代イスラーム社会の変容の総合的研究——思想的背景と現状」の成果の一部を報告するために作成された報告書の第Ⅳ分冊であり、昭和61年度文部省科学研究費補助金の一部を用いて作成された。

記

昭和60—63年度文部省科学研究費補助金一般研究（A）
研究成果報告書・Ⅳ（昭和61年度第2分冊）

課題番号 60400012

研究課題 現代イスラーム社会の変容の総合的研究
——思想的背景と現状——

研究代表者 黒田壽郎（国際大学教授）

研究分担者 石田 進（国際大学教授）

丸山直起（国際大学教授）

松本耿郎（国際大学準教授）

小杉 泰（国際大学講師）

イスラームにおける正義論

ムルタザー・ムタッハリー

松本耿郎 編訳・解説

はじめに

このムルタザー・ムタッハリー著『神の正義』第一章の翻訳は、昭和60～63年度文部省科学研究費補助金・一般研究（A）による「現代イスラーム社会の変容の総合的研究 — 思想的背景と現状」の研究成果の一部である。

研究担当者は、主としてイランにおける現代シーア派思想の研究をうけもち、ペルシア語原典資料を通じてのシーア派思想の現況を調査にあたった。このため、イスラームにおける中心概念である「正義」の問題が、現代イラン・12イマーム・シーア派の世界でどのように把握されているかを知るため、ムタッハリーの『神の正義』をとりあげ、第一章の全訳を試みた。

目 次

はじめに	iii
解 説	1
神の正義	11
原 注	69

解 説

『神の正義』について

『神の正義』‘adl-e elāhīの著者ムルタザー・ムタッハリー（1919～1979）は、イラン・イスラーム革命を理念的に指導した学者・思想家で、現代イランにおいてその著作がもつともよく読まれている人物である。ムルタザー・ムタッハリーの略歴については、すでに昭和58～59年度文部省科学研究費補助金による一般研究（A）「現代イスラーム政治・経済思想の総合的研究 — 原典を中心として —」の研究成果報告書の中で触れてあるので省略する。

ムルタザー・ムタッハリーの著作は生前の著書ならびに遺稿の整理出版されたものをあわせるとおびただしい点数にのぼる。イラン暦1362年に出版されたムタッハリーの著作目録saynī dar āthār-e ostād-e shahīd-e Mortazā Motahhariを見るだけでも62点が数えられる。その後も今日まで（イラン暦1365年）にさらに多くの遺稿、講演の録音テープから稿を起こしたもの等が刊行されている。

訳出を試みた『神の正義』は、そうした著作の中でも、生前の出版物に属する。著者自身が本書の序文の中で明らかにしているように、この書物はテヘランのホセイニーエ・エルシャードにおける連続講演の原稿に自ら手を入れ出版したものである。

本書は訳出を試みた「第一章・議論の枠組み」を含めて八つの章から出来ている。第二章から最終章までの七つの章は、

第二章 「難問の解決」

第三章 「悪」

第四章 「悪の効用」

第五章 「死」

第六章 「来世の報い」

第七章 「とりなし」

第八章 「非イスラーム教徒の善行」

となっている。この章では、翻訳に使用したイラン暦 1361年 enteshārāt-e eslāmī 出版のものである。それぞれの章は、それ自体で完結した体裁をとっているが、講演原稿を集めたものであるためか、各章のあいだで内容の重複がしばしば認められる。また、同一の詩句が幾度も引用されている例が認められる。

したがって、ここに訳出した第一章が本書の基本であり核心となるものと考えられる。

本書は、イスラーム革命以前の王政時代におこなわれた講演をもとに編まれた本であるため、直接的な体制批判の言葉などはほとんど見出すことができない。むしろ、イスラーム革命の基本理念であるところのイスラームの正義の思想を恊々と説明している書物である。

ところで、イスラームにおいて「正義」の問題はもともと中心的な問題であり、初期イスラーム神学の重要なトピックであった。その後も、「正義」の問題はイスラームの思想家達にとってもっとも関心をひく主題でありつづけたのであるが、近世になってからはどういう訳かこの問題を正面にすえて採りあげた書物は少なくなっている。この原因は恐らくイスラーム世界の大部分に、ムタッハリーが本書において批判しているアシュアリー神学が広くおこなわれたためでもあろう。アシュアリー派の「正義」についての思想は、本書中にムタッハリーが紹介している。それは、「いかなる行為もそれ自体では正義でもなければ、不正でもなく、あらゆる行為は神の行為であるかぎりにおいて正義である」としている。しかも、「神以外のいかなる行為者も、独立的にも、非独立的にも、決して存在することがない」とする。それゆえ、アシュアリー派では「不正」という「正義」の対立概念は存在しないことになる。「不正」との対立関係においてとらえられていない「正義」は意味の空洞化をきたす。このために、アシュアリー神学が優勢な地方では、「正義」を本格的に採り上げよ

うとする気概が薄れてきたのかもしれない。

アシュアリー神学に対立するムウタズィラ神学と初期シーア派の神学は「正義」の概念を「不正」との対立的関係において把握する。それは、神＝「正義」・「善」であり、それに対立するものを「不正」・「悪」と見なす。ただし、ムウタズィラ神学と初期シーア派神学においては、人間の行為における善・悪、正義・不正の区別が、そのまま神についても適用される。そのため、神は純粹善で（人間的）「悪」・「不正」をなさないし、またなすことができない、と結論づける。この結論は、行為の一元論（行為のタウヒード）や神の全能性の思想と著しく対立する面があり、多元論になる可能性を内包している。このため、12イマーム・シーア派がシーア諸派の中の主流として明確に定着してくる中世になると、12イマーム・シーア派のウラマーは、タウヒード論と背馳しない正義論の確立に精力を傾注するようになる。

ここに訳出したムタッハリーの『神の正義』の中においても、ムタッハリーが記しているように、12イマーム・シーア派のウラマーは創造者性 *khāliqīyah* と行為者性 *fa'iliyah* という二つの概念の区別を導入することで、初期シーア派およびムウタズィラ派が逢着した問題を乗り切ろうとするのである。創造者性という概念は、行為者性よりも一段高いレベルのものとし、これは神にのみ属すとするが、行為者性は神に特定されるものではなく、人間にも属するものとする。こうすることで、存在の根源としての神は絶対の善であり、正義であると見なし、神を「不正」・「悪」から解放する。そして、「不正」・「悪」は存在のある特殊な相に由来するものと見なすのである。

「不正」・「悪」は創造者性に根拠を置いていない行為者性に由来すると考えられる。創造者性に即しない行為者性は、存在を「べきである」・「ねばならない」という視点で把握しようとする人間の精神においてあらわれてくる。したがって、「不正」・「悪」はあくまでも人間的事実なのである。ただし、人間存在そのものが悪であるとか、不正であるとかいうことを意味しているのではない。イスラームにおいては、人間存在を含めて存在全ては善なのである。

むしろ、人間の意識の中に、存在のリアリティーから乖離し存在を強制的に恣意的に改変しようとする行為者性が芽ばえる時に、悪や不正が生じると考えられているのである。このように「不正」・「悪」の問題は、人間の意識と行為に属するものであるから、自然現象等にこの価値判断をあてはめることは不合理であると見なしている。

「不正」・「悪」が人間的属性であって、それ自体では根源的存在性を持つものではないと把握されるために、かえって創造主である神は正義として理解される。人間という行為者の主体における行為が、創造者の創造者性に内属する正義に即したものでないときに、「不正」・「悪」はその行為を属性づけてくるのである。

ムタッハリが悪魔（シャイターン）の支配領域は人間の思惟にのみかぎられるとするのは、まさにこの点と関係がある。悪は創造の原理とはなり得ないとされる。むしろ、それは創造者の創造者性の正義を明らかにする機能的・属性的事項なのである。そのことは、正義を明らかにするためにはかならず存在しなければならぬというような、いわゆる「必要悪」の考え方からもはるかに遠いものである。人は、悪・不正を犯す必要はなにもない、ただ悪・不正についての確固たる知を有していることが求められ、その行為が創造主の正義に常に即するために悪・不正と戦うことが求められるということなのである。そして、神は啓示を通じて悪・不正のなんたるかを人間に示しているのである。

12イマーム・シーア派の思想において、正義はこのように創造の原理としてとらえられているが、悪・不正は創造の原理を持たない、正義との関係においてある相対的なものとしてとらえられている。12イマーム・シーア派においては、したがって正義は創造論的・存在論的意味において絶対的なものであるが、悪・不正は相対的なものとなる。それゆえ、正義は行為の根拠として絶対的価値を持つものとされる。そして、この絶対的価値を持つ正義が社会的レベルにおいても社会正義の根拠となるとされるのである。

正義が、このように創造論的・存在論的根拠を持つものとして理解されてい

る時には、それは当然のこととして創造的エネルギーを持ってくる。このような「正義」観を基層に持つ社会が、ひとたび「不正」によって汚染されたとすると、当然のこととしてこの絶対的正義を根拠とした社会の再建を企図した動きが出てくる。そこには、この正義を実現せんがための革命が起こってくるわけである。

Majid Khaddūrī 教授はその著 “The Islamic Conception of Justice” の中で、彼の考えているイスラームにおける正義の理念を様々の角度から分析研究している。Khaddūrī 教授のこの書物は、ここに訳出したムタッハリーの『神の正義』についてはまったく言及していない。また、ムタッハリーがこの書物の中で展開している正義論の背景となっている近世 12 イマーム・シーア派思想における正義論についても、まったく触れられていない。ムッラー・サドラーの名前が一度だけ記されているにすぎない。その意味で、Khaddūrī 教授の書物は、価値があまり高いとは言えない。イスラームにおける正義を論ずるならば、ムッラー・サドラー以降の近世 12 イマーム・シーア派の思想家達の「正義」について思いめぐらせた精神的努力を絶対に無視してはならない。

Khaddūrī 教授が、そのイスラーム正義論研究において、正義は本質的に相対的理念であるという立場を貫いているのは、一つには彼の 12 イマーム・シーア派思想についての無知に由来すると思われる。

イラン・イスラーム革命は、実のところ『神の正義』のために起こった革命なのである。正義が相対的なレベルのものにとどまっているならば、この革命は発生しなかったであろう。そして、『神の正義』をイスラーム革命の起爆剤となし得たのは、ムッラー・サドラー以降の 12 イマーム・シーア派のウラマー達の営々たる努力の結果なのである。

正義・不正に関する相対論を克服し、またイランの思想的土壌に根強い二元論をも克服しつつ、正義を創造論・存在論において意味づけたのは、ほかならぬ近世 12 イマーム・シーア派のウラマー達だったのである。その精神的遺産

が現代においてイラン・イスラーム革命となって開花したといえることができる。

12イマーム・シーア派の精神風土以外のイスラーム世界においては、正義を創造論・存在論のレベルにおいてはとらえていない。それ以外のイスラーム世界においては、アシュアリー神学的な正義観が濃い影を落としており、正義を根源的なものとしてとらえる傾向が希薄である。それが、12イマーム・シーア派世界以外では、現在のところ神の正義を根拠とした“イスラーム革命”の成功をむずかしくしているとも見ることができる。

ところで、ここに訳出したムタッハリーの『神の正義』は、やはりこうした近世12イマーム・シーア派の正義論の一つとして見るべきものであり、その意味では“シーア派”的なものであるといえるかも知れない。しかしながら、ムタッハリーはこの著作の中では、つとめて“シーア派”的な面を出さないように努力している。クルアーンの章句を前提にしながら、時にガザーリーの言葉までも援用している。これは、アヤトッラー・ブルージェルディーの時代にスンナ派と12イマーム・シーア派の統合の合意が成立してから、特に12イマーム・シーア派のウラマーのあいだに顕著に認められる傾向である。その意味では、12イマーム・シーア派のウラマーの方がイスラームの統合についてスンナ派のウラマーよりも強い自信と意欲が感じられるのである。今後、スンナ派のウラマーが12イマーム・シーア派の方から投げってくるボールをどのように受け、かつ投げかえしていくかが問われているところである。

ナジャフのムルタザー・アンサーリーに学んだ近世イスラーム統合運動の鼻祖ジャマール・ウッディーン・アフガーニーは、常々イスラームの精神を学ぶならばムッラー・サドラーの『四つの旅』を読むに若くはない、と言っていたそうである。アフガーニーが、エジプトにおいてもそう言っていたかどうかは確かではないが、カーシフ・ル・ギターの嘆くように、スンナ派のウラマーは、あまりにも12イマーム・シーア派の思想について無関心でありすぎるのが今日までの状況である。ここに訳出した『神の正義』も、現在までのところ外国

語に翻訳された様子はない。ムタッハリーの著作のあるものはアラビア語、ウルドゥー語、トルコ語などのイスラーム諸語にも訳されたり、西欧語にも訳されている。しかしながら、彼の主著とも言える本書『神の正義』は、訳者が試みた日本語の部分訳を除けば、一度もペルシア語圏以外に紹介されていない。本書が、外国語訳されないことの理由は、あまりにも多くのペルシア詩が論文の中に引用されているためでもあろう。このような論文の書き方は、ペルシア・イスラームのウラマーの伝統的な文章作法であり、実のところ訳者にも、文中に引用されている美しいペルシア詩をそれにふさわしく訳出する能力はない。引用されている詩の訳については、ただひたすら文意を伝えることに努力した。したがって、ペルシア詩が持っている絢爛華麗・優美繊細の美しさは訳文の中から失われてしまっている。この点は、まことに残念である。

ところで、重要なことは現代イラン・イスラーム革命の指導的理念を学習する教科書的な役割を持つ本書に、このように美しいペルシア詩が散りばめられているという事実である。すなわち、イスラーム革命の理念の中には文化の復権ということが大きな位置を占めているのである。「革命」は部外者からは、ともすればその破壊的側面だけが誇大視されがちである。しかし、真相においては本書にも認められるように文化的創造への希望をその内に孕んでいるのである。

ムタッハリーの著作を現在のイスラーム革命指導部がその精神的拠所として普及につとめているということは、今後のイラン・イスラーム革命の推移を占う上で非常に重要な意味を持つてきていると思われる。それは、イラン・イスラーム革命という巨大な「テキスト」を読み解くうえでの極めて重要なコードとなるものであると思われる。あるいは、王政打倒・革命へ向けて出された様様のメッセージの中で、とりわけムタッハリーのメッセージが正面におし出されなければならないのかという重要な問題を解くためにも、彼の著作はさらに綿密に検討されてゆかねばならないであろう。

神 の 正 義

人間の正義と神の正義

われわれ人類は、他者に対して悪意を持たず、その権利を侵害せず、個々人の間に差別を決して設けず、しかも統治・行政に携わる場合には完全に公平かつ無私で、すべての者に同じ目をむけ、他人の間の争い事については虐げられたものの味方をし、虐げる側の方には敵対するような一人の人間がいれば、そういう人がある種の人格的完成を有する者と見なし、その人の生き方を称賛すべきであると考え、その人をこそ「正義の人」と見なすのである。

反対に、他者の権利を侵害し、自己の権力と行政の範囲の中で人間を差別し、抑圧者の味方をし、弱者を敵視したり、あるいは、すくなくとも“中立”の立場を抑圧者と被抑圧者の争いにおいて採るような者があれば、こういう人物を“不正”（*zölm*）・抑圧という名の一種の欠点を持つ者と見なすのである。そして、彼のやり方を“非難すべきもの”と考えるのである。

ところで、至高の神については、事情はどうなのだろうか。先ず、はたして人間について正義・完成、不正・欠点とされているのとまさに同じ意味で、正義・完成、不正・欠点ということが神の本質においてもあるのだろうか。それとも、一般的意味での正義・不正は倫理的概念で人間社会にのみ認められるものなのだろうか。いわば、これらは契約的慣習的概念で実践哲学の主題に属するもので、思弁哲学の領域には属さないのだろうか、もしそうだとすれば、人間の生活と自由意志的实践の射程を超えることのないものであろうか。

第二に、かりそめに人間的倫理的意味での正義・不正が神について適用可能だとすれば、すなわち、神においては倫理的正義は完成の属性であり、倫理的不正は欠如の属性であると認められれば、それでは神について、不正は現実とその指示対象を見出し得るのだろうか。この問題は、不正が神から出てくるのは不合理であるという観点からでもなく、また善・悪・正義・不正はアシュアリー派の言うように法学的概念であり理性的概念ではないという観点からでも

なく（この二つの主題は別な主題であって、あとでそれについて考察するのだが）、むしろ不正が神から出てくるのは不合理であるとか、ないとかいうことは無視し、行為の善・悪は本質的であり、正義・不正は現実的事実であるという観点を承認する上でのものである。つまり、正義は他者の権利を尊重し、不正とは他者の権利の侵害であるという観点からは、すなわち、なんらかの権利があり、あるものがその権利に対し優先権を持つ場合に、その権利に対する他者からのあらゆる侵害は優先権を持つ者に対する一種の不正であると認められるという現実的事実のことである。

明らかに、被造物相互の関係において、ある種の事物に対して優先権の有無、所有権の有無が意味を持つ。たとえば、ザイドは自己の生命、自由、自らが生産した富に対し優先権と所有権を持ち、アムルは自己の生命、自由、取得物に対し優先権を持つ。アムルの優先権の領域をザイドが侵害することは不正である。また、ザイドの優先権の領域をアムルが侵害するのも不正である。ところで、創造者と被造物の関係においては事情はどうなのだろうか。被造物はその所有するすべてが創造者に由来し、被造物の優先権・所有権は、創造者の優先権・所有権に従属するのである。すなわち、創造者の所有権と並置されるいかなる所有権もないし、創造者の優先権に並置されるいかなる優先権もないのである。例を挙げて説明すれば、神の所有権と人間の所有権を、父親の所有権と子供の所有権に類するものと見なすべきものとなるだろう。父親は自分の子供の各々に玩具を用意してやる。子供達は各々が自分の獲得した玩具について所有と優先の権利を主張し、各々の子供は他の子供が（その玩具を）専有することを、不当な専有であり自分の権利の境界の侵害であるから見なすのである。しかしながら、はたして子供の所有権と優先権は父親の所有権と優先権を否定することができるものだろうか。それとも、前者の所有権が後者の所有権に従属して、しかも決して相互に排除しあうものではないのか。たとえ父親がそれらの玩具に対し専有権を行使したにしても、それは自分の財と所有物に対して専有権を行使したことになるのではなからうか。

至高の神は絶対の財の所有者である。財の共有者を彼は持っていない。真実、比喩をまじえることなく、神について次のようにいわねばならない：

権能と称賛は神に属し、あらゆるものは彼に帰る。

それゆえ、世界に対するあらゆる形式での神の専有は、神自身のものに対する神の専有である。いかなるものも、神と対等な権利・所有権・優先権を持つものではない。したがって、不正は神に関してはありえないのである。それは、不正が忌避すべきものだから神が行わないという理由によるのでもなく、また神において善・悪は無意味であるからという理由によるのでもない。むしろ、不正の悪が不正に本質的なものであり、しかも本質的な善・悪が人間の行為を規定するように神の業を規定すると仮定しても、それは神においてはあてはまらない。なぜなら、いかなる人も自分のものに対し神に比肩しうる所有権を持つことなく、しかも実際には不正が実現しているからだ、という理由によるのである。

ハマダーン朝の王の一人、セイフッドーレ・ハマダーニーは文芸を愛し、その宮廷は文人のサロンになっていた。ある日、この文人のサロンにアラブ人でシーア派の技巧派詩人アブー・フィラーズも居あわせた時、セイフッドーレ・ハマダーニーは「一句詠んだが、アブー・フィラーズ以外誰もこの句の下をつけることはできないと思う」といった。すなわちその句とは、

私の身体は汝の所有、汝は不断にこれを苦しめれども、私の血を一挙に流し去ることはない。

アブー・フィラーズは即座に、次のように詠った。

恋人は答えた、もしも私があなたの所有者であり、あらゆる自由が私にあるのなら、絶対の所有者について質疑は意味ない。

疑いなく、もし「正義」と「不正」を通常の意味、すなわち倫理的で理性的な善・悪に基づく意味で解釈し、しかも神の業をもこのような善・悪に準じて解釈し、

神の業を「他者の権利の尊重」という視点から測ろうとするならば、神はこの通常の意味においては、正義をおこなう者でもなければ、不正をおこなう者でもないと言わねばならないだろう。なぜなら、なんらかのものについて優先権があるような他者、その者の優先権の尊重が正義で、それを尊重しないことは不正と見なされるような他者は想定されないからである。

第三に、正義と不正の通常の意味はさておき、それを観念的で人間の社会的活動領域に特有の意味であると見なすとすれば、はたして、正義と不正を思弁哲学の諸概念のレベルに置き、科学の領域、すなわち観念的で措定的概念の領域からはずすような通常の意味よりさらに高度の意味があるのだろうか。その結果として、「正義」は知や力のような、少なくとも創造者性や恵賜者性のような根源的・完成的属性と見なされ、「不正」は複合性、物体性、有限性などのような否定的属性と見なされるのであるが。そして、この基礎の上に、世界の現象は正義と不正の視点から説明可能となるのだろうか、それとも、この原理を「敬虔に」受けいれなければならないのだろうか。

第四に、以上述べたこととはまったく別に、クルアーンは正義と不正の意味について豊富な言及をしているが、この二つの概念についてクルアーンの意味していることはいかなるものであろうか。

以上のことは、詳しく正確な答えを見出さなければならない一連の問題である。自明で疑う余地のないことは、神を「正義の命令者」、「正義の守護者」として認識することが啓示宗教における人間と神の関係がその上に確立しているもつとも基本的認識であるということである。かりに、哲学者達の神は、たとえばアリストテレスの第一動因者は、単に人間の理性と思惟の力に関わるのみで、心や感情や情緒とは関係のないものであり、正義と不正の視点からは問題にされていない。預言者達の神は、論理・証明・理性の面に加えて、心や感情と強固な結びつきを持ち、人は神と取り引きし、愛する。神と人との結びつきは「欠望者」と「知者にして能力者で慈愛に満ちた充足者」との結びつきである。絶対に、神の属性の一つは、正義である。ここで、その正義がいかに説

明されねばならぬかを見ておかねばならない。

正義は、社会的意味においては「預言者性」の目的であり、哲学的意味においては「復活」の根拠である。クルアーンは預言者達の「預言者性」と「使徒性」の説明において次のように言っている。

さ、こうして我らは何人も使徒を遣わしてれっきとした神兆を届けさせ、
また彼らにつけて啓典を下し、秤を下してやった。人間どもが公正 (qist)
を探して行くことができるように。⁽¹⁾

復活と復活の審問と行為の報賞と懲罰については、次のように言う、

復活の日のためには、特に正確な秤を設けようぞ。誰一人、不当な判定
を受けることがないように。たとえ芥子一粒の重さであろうと、そのま
ま出して見せようぞ。勘定は我ら独りで全部引き受ける。⁽²⁾

クルアーンの多くの章句において神には不正と暴虐が否定されている。たと
えば、次のように言われている。

……アッラーの方で彼らをひどい目にあわせるおつもりは少しもなかつ
た。ただ向うで勝手に自分自身をひどい目にあわせるようなことをして
しまっただけのこと。⁽³⁾

いくつかの章句において、正しくあること、正義を実行することが、神に対
して肯定される属性として述べられている。すなわち、クルアーンにおいては、
単に不正の否定に満足するのではなく、肯定的かつ直截的にも、正義の属性を
神に対して証言している。ちょうど次のようにいっている。

アッラーは正義の範を垂れ給いつつ、御自ら、他に絶対に神なきことを証言し給う。また諸々の天使たちや、正しい叡知をもった人々も（それぞれに同じことを証言しておる）。⁽⁴⁾

であるから、イスラームの視点からは神の正義は自ら一つの真理であり、正義は神がそれでもって絶対に形容されなければならない属性の一つであることは疑いのないことである。

方法と学派

一般的に、創造と復活に関する問題について、方法と学派が多様に存在している。ハディースの徒（イスラームの伝承と慣行を墨守する人々）、ムタカリム（護教神学者）、哲学者、神智学者、感覚論と自然学の信奉者の各々は、それぞれ特有の方法を持っている。

ハディースの徒は、宗教の基本問題については付随的問題における場合と同様に、信従と敬虔の立場を採り、あらゆる種類の思索、熟考、論証、論理に反対している。この人々の立場では、基本的な問題もしくは付随的問題を含めて、宗教に関わるいかなる問題についても議論してはならず、論証してもならず、様相や理由を訊ねてはならないのであり、純粋な沈黙を守らねばならないのである。クルアーンやスンナの書物には、神は生ける者、知ある者、能力を有する者、欲求する者と記されていたり、また神は正義を行なう者として記されている。しかし、このハディースの徒の立場では、われわれは預言者達の言葉の真正性についていなく確信にもとづき、これらの語を様相も理由も問うことなしに受容しなければならないのである。たとえば、「正義とは何か」とか「神が正義を行なうとは、いかなる論理的証明があるか」とかについて考える必要はないばかりか、こうした主題について考えることは異端（bid'ah）であり禁止されている（harām）とされているのである。

この人達にとっては、当然のことであるが、「正義」という名の問題は存在しない、すなわち、この人達は、神の正義に関してあらわれてくる諸問題に答える義務が自らにあると考えていないのである。

この人々の考え方は根拠がない。筆者は、この考え方に根拠がないことについて、『哲学原理と実在主義の方法』の第五巻の序文で論じているので、ここでは議論をくり返す必要がないと考える。

この人々は別にして、他の諸学派は思索と熟考を承認し、様々な方法でもって議論と研究を行なっている。

ムタカッリム達は「正義」について二つの派に分かれている。ある派（アシェアリー派）は自らの思索の結果、次のような結論に達している。すなわち、「正義」という特質は神の行為であるかぎりでの神の行為（神の行為それ自体）から派生したものである、と。この派の人々の考え方では、いかなる行為もそれ自体では正義でもなければ、不正でもなく、あらゆる行為は神の行為であるかぎりにおいて正義であるとしている。加うるに、神以外のいかなる行為者も、独立的にも、非独立的にも、決して存在することがない、とされる。したがって、この二つの前提から、「不正」という概念は成立しないことになる。この派の人々は、「正義」について神の行為ということ以外の説明を知らなかったのである。それ故、いかなる行為も、神の行為であれば正義なのである。それが正義であれば、神の行為である、というのではない。

この派の立場では、当然いかなる正義の執行者も存在しないことになる。たとえば、われわれは正義の原理にもとづいて善行者に神が報賞を与え、悪を行なう者には懲罰を下すと決然と主張できなくなる。さらにまた、われわれはクルアーンの中でそのように約束した神が、かならずそれを履行するであろうと決然と主張することもできなくなる。それどころか、神が善行者に報賞を与え、悪を行なう者には懲罰を下しても、それは正義であるだろうし、また逆にこれを行なうとしても、正義となってしまうであろう。神は自らの約束を履行しても、正義であるし、履行しなくても正義であるということになってしまう。神が存在の可能性を有するあるものに存在を附与しても、正義であるし、そうしなくてもまた正義ということになる。なぜなら、（彼等にとって）正義とは神が行なうところのことなのだからである。『ホスローのなせしは全てシーリーン（素晴らしい）なり』である。

この派の人々は、彼等自身では正義の否定を主張しているわけではないのだ

が、彼等が「正義」について行なった説明によれば、実際には正義を否定することになっている。このため、アシュアリー派に反対する人々、すなわちシーア派とムタジラ派はアドリーヤ‘adlīyah《正義説の主張者》としてよく知られているのだが、アシュアリー派のいうことは、正義の説明でなく、正義の否定であるということを指摘している。

この派の人々（アシュアリー派）の考え方では、また、当然のことであるが、神の正義について問題を提起することができないのみでなく、この派は第一の派（ハディースの徒）よりも、「正義」に関する難問に答える義務という点では、さらに無責任である。

この派は、自分達の構想では「タンズィーフ tanzīh（浄化）」の方法を追求して、神を創造者性についての多神論 shirk から、また不正と暴虐からも解放し無縁にしたいと欲していた。このため、一方では神以外のものについては行為者性を否定したが、他方では「正義」という属性を神の「行為」の後に位置づけた。すなわち、行為についての理性の判断による善・悪を根本的に否定し、一つの行為が正義に準ずるという観念は神に依るほかはないと主張した。彼等は、これらの前提から、神は行為者性についても協力者を持つことはなく、不正も行なうことがないという結論を得たのである。

しかしながら、本当はこの派の人々は神のかわりに人間の中の不正を行なう者共を「タンズィーフ（浄化）」し免罪してしまったのである。なぜなら、この考え方から導き出されるもっとも初歩的でもっとも明白な結論は、抑圧者某が行なうことは、彼がしているのでなく、神がしているということだからである。神がしているのだから、不正ではなく、正義そのものなのである。なぜなら、正義はこの学派にもとづけば、行為は神の行為であるという以外の概念を持ってないからである。他方、神以外のものが行為者となるような行為は、いかなる仕方でも、いかなる観点においても、いかなる意味においても存在しないのである。したがって、存在という辞書の中に「不正」は決して存在してい

ないのである。恐らく、「アッパース朝のムタワッキル」のような抑圧者達を擁護するために、アシュアリー派に対し、このような結論を引き出すことが要求されたのだろう。

かくの如き論理と結論でもってすれば、虐げられた者が自らの権利を守る時の役目と宗教の見地から実行しなければならない義務がなんであるのかは、大変明白なことである。

しかし、クルアーンが人間を抑圧する者共にに対して負わせる数多くの不正に由来する非難、およびクルアーンが不正と抑圧者との戦いに關し個人の負うべきものと定めた義務について、このムタカッリム達がどう言っているのかは、その答えをアシュアリー派自身に問わねばならない問題である。

ほかのムタカッリム達は、とりわけ優れたムタカッリム達は、アシュアリー派の論理を厳しく拒絶し蔑視した。彼等は神以外の者に行為者性を否定することもなく、また行為のタウヒードという名目によって人間の不正を否定することもなかった。アシュアリー派をのぞくムタカッリム、すなわちシーア派とムウタズィラ派のムタカッリムは「正義」を世界の事象の中の真実在として、神と諸事象が関係しているとかしていないとかとは別に、承認し、理性的かつ本質的善・悪の存在を主張しているのである。

これらのムタカッリム達は、事物の善・悪の根拠は、それが人間の行為の規準であるように神の行為の規準でもありうると考えている。このため、神学上の諸問題において常にこの根拠がこの派の人々の拠所となっている。この派の人々はこの原則に配慮し、また「正義」の善と「不正」の悪の自明性を理解することで、この問題を神学的レベルであるが倫理的原則の形式で提示した。彼等が言うには、「正義」は本質的に善いのであり、「不正」は本質的に悪いのである、そして、無限の理性であるばかりか、あらゆる理性に対し派出する神は絶対に、理性が善いと見なす行為を放置することもなく、理性が悪いと見なす行為を実行することはない、のである。

しかしながら、神秘哲学者達 (hukamā - ye e lāhī) はもう一つの道を行く。

これについては後に触れることになるのだが、この人々は、行為のタウヒード（*tawhīd-e af'ālī*）という見地から創造者性（*khāliqīyat*）には他者の協力の介入を否定するが、行為者性（*fā'ilīyat*）を神の本性にのみ特殊なものとは見なさない。この人々は、善・悪を神の行為の階位には遅れるが、存在の秩序から派生してくると見なし、神を「不正」から解放しているのである。神秘哲学者達は理性上の善・悪を否定はしない、そしてアシュアリー派の思想を拒否する。しかしながら彼等はこの二つの理念の射程を人間生活の範囲にのみ限定する。神秘哲学者達の考えでは、善・悪の理念は神性の領域に規範として通じるものでなく、創造者の本質の業を百パーセント人間的である規範によって説明することはできないのである。

哲学者達の考えでは、神は正義を行なう者なのである、しかしながらこの主張は正義が善であり、神の意志が常時善い行為を実践し、悪い行為を実践しないということに拠っているという理由からではない。また、神は不正を行なう者ではなく、非道を行なわないとされている、しかし、これも不正が悪であり、神は悪行を行なうことを欲しないという理由からではない。神の正義の根拠、さらには神の正義という概念はもっと別なものなのであり、後に述べることにする。

哲学者達の考えでは、人間の倫理的良心を構成させている善・悪および人間における行為の善・悪についての意識は、観念的な意識であって実在的な意識ではないのである。観念的意識の価値は実践的価値であって、知的なものでもなく、直観的なものでもない。その価値のすべては、すなわち媒介者であり道具であるということである。可能態にある行為者は自らの完成目標に意志的行為において到達するために、必然的に“行為の道具”としてこのような意識を創り出し、用いるのである。純一性（アハディーヤ・神性）の聖なる本質、すなわち純粹存在であり絶対的完成であり純粹現実態であるものは、このような行為者性やこのような意識や“道具”の使用からあらゆる形式と形状において解放されている。

実在的意識と観念的意識の間の差異がいかなるものかということ、および精神はどのようにして善とか悪とかの意識を造り出すのかということは、イスラーム哲学において採り上げられる高級でかつ精妙な議論である。われわれはここではこの議論に立ち入ることはしない。⁽⁵⁾

哲学者達は神以外の者の行為者性を、アシュアリー派が考えている仕方では否定しない。そして、当然のことながら人間的不正の存在と、社会から不正を除去するための戦いにおいて人間が有する義務とを認めている。他方、善・悪の原理を神の行為に対する根拠および規範としてふさわしいとは認めていないために、イスラーム神秘哲学一般では、事実上神に対する一種の責任義務の設定になるようなこの原理には拠所を求めない。

哲学者ならびにアシュアリー派を除くムタカッリム達は、後に採り上げる「神の正義」に関する困難な問題どもを、その解答が示されねばならない一連の問題の形式で提起している。

ところで、他のある一群の人々は護教神学や哲学の方法はすべて純理的で精神的なものであり、具体的観察や経験にまったく依拠していない、であるから、価値がないと主張している。彼等の主張は、宗教原理の諸問題、すなわち創造と復活についての問題においても、自然学の学者達が採る方法を採らねばならぬというものである。神の正義の問題ならびにそれに関連する難問の解答を、創造の諸現象およびその中に存する秩序や秘められた摂理の研究から解決し定めねばならない、とする。

われわれは、この説の正否については『哲学原理と実在主義の方法』の第五巻の序において議論している。それをここでくり返すことは必要と思えない。興味のある人はこれを参照すればよい。

いずれ説明するところの「神の正義」の持つ難問どもは、この一群の人々に対しても、その解決法を探究し明示せねばならない問題の形で提示されている。むしろ、この人々のためには、より深刻な形で提示されている。なぜなら、ムタカッリムと哲学者は神およびその属性の一部を立証するために行く道の一つ

が、世界の確実で叡知あふるる秩序であるが、この人々の道はそれに限定されていないからである。それゆえ、たとえば彼等が正義と不正の難問どもを論理的に解くことができないとしても、彼等の神の存在についての信念や信仰の根元を傷つけることはない。なぜなら、神の存在は創造の秩序の道とは別な諸々の道を通じて彼等にとって決定的で承認されたことになっているからである。そして、神の存在と神の正義が、そういう道などによって彼等に承認されたものとなっているので、たとえ個別的に問題解決に責任を負うことができないにしても、一般的には、創造の潮流の中の神の正義を信じているのである。しかし、この道は、この一群の人々に限られた道である。そして、限定された道であるから、創造というテキストの中で、正義、不正、最善の秩序という視点からは説明が困難な問題に遭遇すると、彼等の神についての信仰と思想はゆらぎだすのである。彼等は神を被造物という鏡の中にのみ看取する。明白なことは、この鏡が神の正義を映す場合に少しでも曇っていたり、あるいは、反対のことを映し出したりすれば、ことは根拠から動揺してくるということである。

この一群の人々の立場では、正義と不正の謎が解けないかぎり、神の存在について決定的な意見を出すことができない。なぜなら神の正義についての難問どもは、神の存在証明を、すなわち創造の秩序の完全性を改ざんしてしまうからである。

アッラーメ・ヒッリーは『神学要綱』注解の中の、神の知識について議論している箇所で、創造の害悪と欠点という難問が解決しなければ、神の叡知を冒瀆することになると、言明している。

正義とは何か

明らかにせねばならぬ第一の問題は、正義とは何か、不正とは何かということである。正義の根源的かつ厳密な意味が明らかにならないかぎり、あらゆる努力は無意味であり、過ちをまぬかれることはないであろう。この単語には、おおむね四つの意味、あるいは四つの用法がある。

Ⅰ — 均衡がとれていること：その中に多様な部分が機能し、しかも特定の目的がそれに認められるようなある全体を想定するとすれば、その中で決まった条件が各々の部分の必要な量についても、諸部分相互の結合状態についても守られねばならない。そして、このような場合においてのみ、その全体は存続することができ、自らの求める効果を出しうるものであり、意図する役目を果たすこともできるのである。たとえば、ある社会が持続して存立しようとするならば、均衡していなければならない。すなわち、その社会の中であらゆる物は必要に応じて（平等にではなく）存在するのである。均衡のとれた一つの社会は、経済的、文化的、教育的といった多くの仕事を必要としている。そして、これらの仕事は個々人の間で配分されねばならない。そして、その仕事のそれぞれに、必要に応じて各人が任命されねばならない。社会の均衡のために必要なことは、需要の水準を考慮に入れ、その需要に準じて予算と力が用いられることである。ここにおいて“公益”ということが問題になってくる。すなわち、全体の利益、“全体”の持続と存続および全体が目ざしている目的が考慮されている利益のことである。この視点では、“部分”は単なる手段であって、自分で独立した口座を持つことはない。

物理的均衡もまた同様である。すなわち、たとえば、ある目的のために造られた一台の自動車があり、種々の要求がこの自動車の構造についてあるとする。もしも、これが均衡のとれた製品であろうとすれば、あらゆる材料は必要に応じて、需要を充たすかぎり、その中で使用されなければならない。

化学的均衡もまたそのようである。あらゆる化合物は特有の化学式を持っている。そして、それを構成している分子間に特殊な結びつきが存在する。その化学式と多様な結合を維持することで、均衡が成立し、化合物が存在するようになるのである。

世界は均整がとれているのである。もしも、均整がとれていなかったならば、世界は存立しないであろう、また秩序も根拠も特定で明確な方向性もなかったであろう。聖なるクルアーンの中にも、次のように記されている。

蒼穹はこれを高々と持ち上げ、（正邪の）秤を設け給うた。

クルアーンの注釈者達が述べているように、この聖句の意味は世界の建造に際しては、均衡が守られているということである。あらゆる物の中に、あらゆる材料が必要なだけ用いられており、寸法が計られているのである。預言者のハディースにも次のように伝えられている。

まことに天と地は正義によって立つ。

と。

「正義」の対極点となるのは、この意味に関しては「不均衡」ということになり「不正」ではない。それ故、この意味での「正義」はわれわれの議論のテーマの外にある。

神の正義に関わる難問どもに差別、相違、悪という視点から答えようとする人々の多くは、問題を正義と不正の視点から採り上げるかわりに、均衡と不均衡という視点から採り上げる。そして、このために彼等はあらゆる差別、相違、悪は世界全体の秩序から見れば必然的であるとして満足してしまっている。

疑いなく、世界の秩序という視点からは、また世界の構造の総体における必

然的均衡という視点からは、存在するところのものの存在は必然的であるのだ。しかし、こういう内容では不正についての疑問に答えたことにはならない。

不均衡の対極点にある均衡という意味での「正義」の研究は、世界の秩序全体の視点からなされるものである。しかし「不正」の対極に位置する「正義」の研究は、他の諸部分から分離している個々の部分という視点からなされる。第一の語義での「正義」では、全体の“利益”が問題になり、第二の語義での「正義」では、個人の権利の問題が論じられる。このために、異議を唱える者は返って来て、「私は世界全体における均衡を否定しはしない、しかし、この均衡を守っていても、否応なしに幾許かの差別をどうしても犯すことになる、そういう差別は全体の視点からは許されるが、個の視点からは許されない」という。

均衡・均斉という意味での「正義」は神が賢者であり、知者であるという事実に関わる。知者にして、賢者である神は自らの抱括的な知識と普遍的な知恵にもとづいて、あらゆるものの構造には、あらゆるものがどのくらい必要なかを知っていて、その必要分だけ、そのものの中に置くのである。

□ — 「正義」の第二の意味は、平等およびあらゆるかたちの差別の否定である。ある人が正義の人であるといわれる時に、その意味することは彼が人々の間に決して区別を設けることがないということである。これゆえ、正義とは平等であることである。

この定義は解説を必要とする。もしも、その意味が正義はどうかたちにせよ特権を認めず、あらゆる物、あらゆる人に対し同一の目で見るということを必然化するということであるならば、こういう正義は不正と同じことになる。もしも、平等に認めることが正義であるならば、平等に禁ずることも正義となるだろう。有名な諺に「平等な不正は正義なり」というのがあるが、これは上のような考えから出てきたものである。

しかしながら、（正義は平等であるということの）意味が、正義すなわち平

等な諸権利 — 勿論、正確な意味での — の基盤にもとづいて平等を遵守するということであれば、正義はこのような平等を必然的に結果する。このような平等は正義の特質の一つである。しかしながら、この場合、この意味はいずれ述べる第三の意味に関連してくる。

ハ — 各人の権利の遵守と、権利の所有者にその権利を附与すること。（これが正義のもう一つの意味である。）不正は他者の権利を踏みにじり、侵害し、剝奪することである。人間社会の正義の真の意味、すなわち人間の法において守られなければならない、各人が尊重せねばならぬ正義とは、まさにこの意味なのである。この正義は、二つの事がらに基づいている。

一つは、権利および優先権である。すなわち、人間各人は相互に対し、相対的にある種の権利と優先権を発揮する。たとえば、ある人が自らの労働によってある品物を生産すれば、当然彼はある種の優先権をその品物について持つことになる。そして、この優先権の源泉は彼の労働である。同様に、母親から生まれた幼児は母乳に対して優先権を持つ。この優先権の源泉はかの乳を幼児のために造り出した創造の意図的機構である。

もう一つは、人が自らの労働において理念的思考（*andisheh-ye e' tebāri*）と呼ばれるところの一種の思考を必然的に使用し、その理念的思考を“行為の道具”として使用することで自らの本性的な目標を獲得する。その思考は一連の“独創的な”思考であって“ねばならない”という言葉で特長づけられている。そういう“ねばならない”の一つに、社会のメンバーがより良く自らの幸福に到達するために、権利と優先権を守ら“ねばならない”というのがある。これが人間的正義の概念であり、各人の良心がそれを支えている、そして不正と呼ばれるその対極点を断罪している。

モウラヴィーは彼の有名な詩の中で次のように言っている。

正義は何かというならば、適所に置くのとなりき、

不正は何かというならば、不適の所に置くなりき、
正義は何かというならば、樹に水くるることなりき、
不正は何かというならば、棘に水やることなりき、
香車の居場所に王置けば、将棋は毀れて終りなり、
王の居場所に角置くも、将棋知らずのなせるわざ、

この正義と不正についての意味は、一方では優先権の原則に依拠しており、他方では必然的に一連の理念的思考を使用し、“ねばならない”および“べきでない”を造り出し、“善・悪”を区別する人間の本質的特長から生じたものであるから、人間の特性の一つであり、神の広大な世界には通用しないものである。なぜなら、前に指摘したように神は絶対的所有者であり、神に比べればどんなものも、いかなるものについても優先権を持つことはないからである。神は絶対的所有者であるとともに、絶対的“優先者”であるのだ。神はあらゆるものをいかに占有しようとも、それは全存在において神に帰属する、神の合法的な財であるものを占有したことになるのだ。これゆえに、この意味での不正、すなわち他者の優先権の侵害、他者の権利の剝奪、他者の私的領域の侵犯という意味での不正は、神にはあり得ないことなのである。また、指示対象を見出し得ないという理由からも、不可能なことなのである。

ニ — （正義とは）存在の恵与、および存在の可能性もしくは存在の完成を持つものへの恵与と慈愛を停止することにおける諸権利の遵守。後に、存在秩序内での諸存在者が、能力および存在の根源から流出を受容する可能性という点では、互いに異なっているということを述べるであろう。個々のレベルにおける各々の存在者は、流出を受容する能力という点で、各自に個有な権利を持っている。絶対的完成、絶対的善、無条件な恵与者である神の神聖な本質(dhāt-e moqaddas-e Haqq)は、あらゆる存在者に、それにとって可能なものを存在および存在の完成から贈与し、惜しむことがない。生成の秩序の中での神の正義

は、このような理論に従っている。すなわち、あらゆる存在者は、その権利と可能性を持つ存在と存在の完成の各々の段階を獲得するのである。不正とは、権利を持つ存在に、流出を禁じ、寛大を禁じていることなのである。

神秘哲学者達の考えでは、神の本質にふさわしく、完成の属性の一つとして純一性 (Ahadiyat) の本質に述語づけられるような正義の特質はこの意味なのである。そして、不完全性であり、神には否定される不正の特質は指摘したところのまさにかの意味なのである。

哲学者達は、どんな存在者も“神に対し”権利を持つことはない、その権利を認めることは“義務の遂行”や“負債の償還”とみなされると考えている。また、神は完璧な配慮でもって自らの義務を他のもの達に対して遂行するという理由で、神は正義の施行者と考えている。神の正義は、神の恩寵と寛大さそのものである。すなわち、神の正義とは神がその恩寵をいかなる存在者についても、それに恩恵をほどこす可能性があるかぎりは惜しむことがないということである。これこそが、『玉章集』Nahjal-Balaghah の中の説教 214 で、アリー（かの人）に平安あれ）が次のように述べている言葉の意味なのである。「権利は一方的なものではない。誰もが他者の契約的義務に対して権利を有し、他者もまた相手の契約的義務に対して権利を有するのである。しかしながら、純一性（神）のみは存在者に対し権利を持ち、存在者が神に対して義務と責任を持つが、いかなる存在者も神に対しては権利を持つことはない」と。

この唯一の正しい規範たる規範でもって、探査するとすれば、“悪”、“差別”、“不正”等と考えられているあらゆるもののあいだに、はたして実際になんらかの存在者が、存在の全秩序の中において存在の可能性を持っていながらも存在していないのか、あるいは全秩序の中で存在的完成の可能性を持ちながらもさまたげられているのか、ということを見なければならない。また、ある存在者に与えられる“べきでない”なにかが与えられているのか、ということを見なければならない。すなわち、はたして、神の本質の世界から善と慈愛が恵与されるかわりに、善でもなく慈愛でもない、むしろ悪と災厄であるようなもの、

完成でなくむしろ欠点そのものであるようなものが与えられるかどうかを見なければならぬ。

神智者の長（モッラー・サドラー）は『四つの旅』の第2巻の中で“種的形相” *suwar naw'iyah* について論ずるくだりで、“生成者 *kā'ināt*（時間的有始 *hudūth-e zamānī* において現成した存在者）の存在様式”という標題の一章を設けている。彼はその章の中で哲学者達の論旨に一致した神の正義の意味を明示している。彼はいう、

前に述べたところで、質料と形相は自然的事物の二つの近接原因であることが判った。さらに、その両者が相互に結合していることについての考察から結論されたことは、超質料的な一つの能動原因が作用しているということである。後ほど普遍的運動についての考察の中で論証することになるが、運動は超質料的究極目的を持っているのだ。超質料的能動原因および超質料的目的は質料的存在者の遠接原因である。その二つの遠接原因が質料的事物の現成の際に十全であったとすれば、質料的存在者は恒常的に存続し、消滅とか無とは関係がなくなる。そして、最初から、自らにふさわしい完成的特質を全てそなえたものとなり、その始まりが、その終りとなる。

しかしながら、その二つの遠接原因は十全ではなく、二つの近接原因（質料と形相）もまた力を及ぼしている。そして、一方、諸形相の間には対立があり、最初の様態は崩壊する。どの質料も対立する諸形相を受容する力を持っている。これゆえ、どの存在者も二種類の相反する適合性を持ち、その中には二種類の相反する性向があらわれることになる：一つは形相に由来し、一つは質料に由来する。形相は存続することを欲し、存在者の状態を保持することを欲する。質料は様態を変化させ、最初の形相とは反対の形相を身につけようと欲する。質料が一つの存在者において相対立する諸形相を持つということは不可能であるから、その一つの

ものの中に二つの権利と二つの相対立する性向がつくり出されるということはあることではなく……

さらに神の恵みは、この世界 — もっとも下位の世界である — の質料の完成を形相によって必然化しているのだ、これゆえ、神の叡知は円運動と不断の時間と変化する質料をして、常に諸形相が時間の延長の中で変換し、場所を変え、必要に応じてそれぞれの様態と形相が一定期間にわたり定められ、どの形相と様相も自らの利益を存在から得るように決定しているのだ。さらにまた、質料は共通しているのだ、どの形相も別の形相のもとではその所有者によって当然と消されるような権利を持つ。「正義」はこの形相の質料がどの形相に与えられ、どの形相の質料がこちらの形相に与えられることを必然化する。このようにして、質料は諸形相の間を移り行くのだ。まさにこの「正義」と権利の遵守によって、世界の秩序は種の持続の上に成り立っているのだ、個の持続の上に成り立つのではない。

ここまで話が進むともう一つの問いが出てくる。その問いとは、あらゆる事物は神に対して同一均質な関係を維持しているということは、権利の尊重という意味での「正義」が指示対象を持つようには権利が機能していない、神について正義なるものが正当に述語づけられるとすれば、それは平等の遵守という意味での正義である、なぜなら、既述のとおり権利という観点では区別なるものは実在していないからである。そこで、権利の遵守という意味での正義ならびに平等の遵守という意味での正義は、神について一つの結論を与える。これによれば、いかなるかたちの差別と区別も被造物のあいだに実在することはない、また種々の区別が存在するとはいえ、存在しているのは表面上の区別と多様性と差異である、というものである。

これに対する答えは、神との関係における事物についての権利の意味内容は存在あるいは存在完成の必要性ならびに可能性を意味している。存在の可能性

もしくはある種の存在完成の可能性を持ついかなる存在者にも、至高の神はその能動者性の完全性ならびに必然的恵与者であることにより、存在もしくは存在完成を恵与する。神の「正義」とは神智者の長（ムッラー・サドラー）から引用したように、存在もしくは存在における完成の可能性を持つあらゆる存在に対する、いかなるかたちの憐惜・差別もない普遍的な流出とあまねき恵みを意味している、というものである。

しかしながら、諸々の可能性と権利の相違の根源はどこにあるのか、至高の創造者の流出は普遍的で無限であるにもかかわらず、どうして事物はそれ自体においてその能力と可能性と権利という点で相違しているのか、という問いは、神の助力により異論や反論に答える中で解明されるであろう主題である。

異論と反論

さて、この問題領域において提起された諸々の質問は全体としてはどういう質問であるのかを見てみよう。

この問題領域における第一の質問は、なぜ世界の中には差別や相違が存するのか？なぜあるものは白く、他のものは黒いのか？あるものは醜く、他のものは美しいのか？あるものは健全で、他のものは病弱なのか？さらにまた、なぜあるものは人間で、他のものは羊だったり、地虫だったりするのか？あるものは鉱物で他のものは植物なのか？あるものは悪魔で他のものは天使なのか？なぜ全ては相互に一致していないのか？なぜ全てが白かったり、あるいは黒かったりしないのか？なぜ全てが美しかったり、あるいは醜くかったりしないのか？また、もし当然相違があるとしても、なぜ白いものが黒くならなかったのか、黒いものが白くならなかったのか？なぜ醜いものは美しくならなかったのか、また美しいものは醜くならなかったのか？というものである。

もう一つの質問は消滅と無についてのものである。すなわち、なぜ事物は存在者として生成し、それから非存在者となるのか？なぜ死が定まっているのか？なぜ人間はこの世に生をうけ、人生の快樂を味わい、永遠に生きながらえる希望が人間に芽ばえた後に無の領界へと送られてしまうのか？というものである。

この質問の正義と不正の問題との関連は純粹無は不完全な存在よりも良いと言われることに依っている。あらゆるもの、あらゆる人は、存在者とならないかぎり、なんの権利も持たない。しかしながら、ひとたび存在者となると、権利が持続するようになる。事物はもしも、もともと存在していなかったならば、存在に持ち込まれ、それから失望のうちにつれ去られるより、一層多くの安樂と幸福のうちにあつただろう。だから、このような持ち込みは不正である（ということで正義と不正の問題に関係している）。

もう一つの質問は、存在の有限性や消滅の発生や無ということは別にして、

無知とか無能とか虚弱とか窮乏のような不完全さの存在はなんのためなのかというものである。

この問題と正義と不正の問題との関連は次のような筋道に依っている。すなわち、知や能力や体力や富を必要としているものに恵まないことは不正であると考えられる、ということである。この反論においては、存在していないものは、権利を持たない、しかしながら存在へと持ち込まれるとただちに生活の必需品について権利を持つ、したがって、無知や無能や虚弱や窮乏や空腹など是一種の権利停止であると仮定されている。

もう一つの質問は、差別や相違とは別に、また、あらゆるものが強制的に消滅すると決定されていることとも別に、また、ある存在者はこの世にやって来ながら、ある種の生活必需品が彼等には入手できなくなっているということとも別にして、災害、不幸、惨事という、一つの存在者を中途において無の領界につれさったり、あるいは存在している期間そのものの存在を苦痛や不快に結びつけるところのものは、なんのためなのか？というものである。すなわち、細菌、病気、不正、絞殺、盗み、洪水、台風、地震、別離、惨事、戦争、対立、悪魔、傲慢の心（*nafs ammārah*）等はなんのためなのか？ということである。

以上が、正義と不正の問題領域において提起された様々の質問なのである。

勿論、これらとまったく同一の質問を、ほんの少し変えただけで、正義と不正に同じく神学上の問題に属する他の題目をつけて提起することもできる。たとえば、原因・結果における目的の問題とか、必然者の属性の議論における神意の問題とかのように。すなわち、もしも創造の中に意図や目的があり、完璧な知恵が作用しているのであれば、あらゆるものはなんらかの利点を有するものであるはずだ、と言われている。それゆえ、無益な事象も創られておらず、有害な事象も創られてはいないはずである、とされる。また、どんなものでも有益な事象なら放置されたり無意味なものに見なされないということは、差別や相違や無益さや無知や無能の存在は、創造されねばならなかったはずの必要な事象、すなわち、平等、存在の持続、知や能力やその他が創造されておらず、

一方では有益でないか、あるいは有害な事象、すなわち病気や地震等が創造されているということの標であるとされる。そして、このようなことのなりゆきは神の完璧な知恵と均衡・均斉という意味での正義の意味にもそぐわない、とされる。

まったく同様の問題が、ほんの少し変えただけで善と悪という題目の下にタウヒード論の中で提起される。その反論の形式とは、存在の中では二元性が支配している、したがって、二つの根源があらねばならぬ、というものである。哲学者は善と悪の問題をある時には、二元論の論駁のためにタウヒード論の中で提起したり、またある時には完璧な知恵と関連する神意論の中で提起したりする。ここで言われていることは、神の意志は存在者となるものは全て善であり完全であり、しかも存在者の秩序は最善の秩序であることを必然化する、したがって、最善の秩序をそこなうところの悪や不完全さは、それらが現存してはいるが存在してはならない、ということである。

われわれは、この問題をただ正義と不正の角度からのみ採りあげてみよう。しかしながら、好むと好まざるにかかわらず、問題の他の諸側面をも折にふれて解明するであろう。また、既述のとおり正義の意味は「不正」と対置される場合には権利の尊重の意味であり、均衡もしくは平等という意味ではない。また勿論、指摘されたとおり、神の本質との関わりでの権利の尊重は哲学者が理解し到達しているとおりであって、他の人々が考えているようなものではない。

宗教の原則より見た「正義」

諸々の神学上の問題の場合は、疑問や異論があるにしても、ムタカッリムや哲学者や専門知識のある人々に対して議論が展開されているから、主題がどんなに難解であっても、一般大衆の思考次元とはかけ離れていて、異論とそれに対する解答の双方ともに民衆の理解のレベルよりも、さらに高いレベルにおいて議論されている。しかしながら、“神の正義”に関する問題についての反論や異論は大衆の低く、かつ広汎なレベルでも行きわたっている。この問題については、文盲の農夫も思索する哲学者も思いをめぐらせている。

このため、“正義”の問題は特別な重要性和比類ない地位を持っている。まさにこのような理由を、イスラームのウラマー（シーア派とムウタズィラ派のウラマーで、アシュアリー派は除く）が正義を「宗教の根幹」に属すると設定し、五つの宗教原則の第二原則と見なしたことに對する一つの説明として仮定することもできよう。そうでなくとも、「正義」は神の属性の一つである。もしも、神の属性を宗教原則の一部とみなすと決まれば、当然、知識、能力、意欲……をその中に算入しなければならなくなる。しかしながら、シーア派において正義が宗教原則の一つであるとみなされる根本的理由は別なものである。すなわち、シーア派はスンナ派と神の諸属性について違いはなく、たとえ違つたとしても問題ではないが、正義の問題については激しく意見がくい違っており、また激しく議論がたたかわされている。たとえば正義を信ずるか信じないかは「宗派」の区別標識と見なされる。たとえば、シーア派の人物であるとか、あるいはスンナ派の人物であるとか、またもしスンナ派であれば、ムウタズィラ派であるとか、あるいはアシュアリー派であるというように。正義はそれだけでアシュアリー派でないことの標徴であり、正義とイマーム性は二つそろえばシーア派であることの標徴なのであった。イスラームの宗教原則は三つあり、シーア派の宗教原則はその三つに正義の原則とイマーム性の原則を加えたもの

であるといわれているのは、まさにこのことである。

正義と叡知

神の属性の中で二つの属性は、それについての疑問や反論の点からみると互いに近似しているものがある。その二つとは、正義と叡知である。

神が正義を行なうものであるということの意味は、神がいかなる存在者の権利や資格をも無にすることなく、だれに対しても彼が権利を有するところのものを与えるということである。また神が叡知者であるということの意味は、創造の秩序が最善最適の秩序、すなわち最も良い可能な秩序であるということである。

ハージュ・ナスィール・ウッディーン・トゥーシーは次のように詠っている。

定めのほかには定めにふさわしい真理はなく、
神の定めよりも大いなる定めはない、
存在するものはすべて、そのようにあらねばならず、
そのようにあらざるものは存在しない、

神の叡知と配慮から得られる結論は、世界と存在は目的と意味を持っているということである。存在者であるところのものは、それ自ら善であるか、あるいは善に到達しようとするものかである。

「叡知」とは神が熟知している者であること、欲求を持つ者であるということに由来していて、世界の「究極原因」の原則を表示している。しかし「正義」は知識と意志という属性とは関係がない、むしろ正義は、それが語られる意味の点では、神の活動に由来しているものである。すなわち、行為の属性に関するものであって、本質の属性に関するのではない。

神の「正義」と「叡知」についての共通の抗議は、不運や不幸の存在、より

一般的な表現では「悪の問題」である。「悪の問題」は「不正」という標題の下での神の正義に対する反論と見なしうる。また、これは「目的のない現象」という標題の下で神の完璧な叡知に対する矛盾として考えることもできる。これゆえに、それは、唯物論への傾向を惹起する原因の一つとも考えられるのである。たとえば、生物体の持っている危険なものに対する「防衛的」および「保護的」諸器官は神の秩序と叡知を証明するものであると理解する時、ただちに防衛や保護システムを必要とするような危険がなぜ存在しなければならないのか、白かびでもって戦かわねばならないような有害な黴菌がなぜ存在するのか、すばやく走る足とか角とかその他の防衛器官を必要とするような牙のするどい猛獣がなぜ造られているのか、という問いが提起されてくるのである。動物の世界では、一方では弱く狩りたてられる動物の中には、危険を恐れそれから逃れようとする感覚が存在するが、他方では、強力に狩する動物にはどう猛さと野獣性が与えられている。そこで、本能と用途に即した防衛機能が存在することが必要となるような攻撃的暴力的要素が、なぜ存在するのかという質問が人間にとり議論されることになる。

これらの質問や異論は、その解明が綿密かつ深い分析を必要としているものであり、恐るべき渦巻きのように人々の群を飲みこんでいった。これについて次の詩句こそふさわしい。

この深淵に舟千艘が沈み入り
岸辺に板切れ一つもうちよせず

唯物的・二元論哲学や悲観主義的哲学は、おおむねこの恐るべき渦巻の中で形成されたのである。

二元論

人類、特にアーリア系の人間は、昔から世界の現象を二つの極（善 — 悪）に分けて考えていた。光、雨、太陽、大地およびその他諸々のものを善の極に入れて考えていた。闇、旱ばつ、洪水、地震、病気、どう猛さや野獣は悪の隊列の中に位置づけていた。勿論、この分類において、人類は自らを識別の尺度と設定していた。すなわち、自らにとって有益なものと見なすところのものはすべて善と考え、自らにとって有害であると見なしたものはすべて悪と名づけたのである。

古代の人間には、次のような考え方があったのである。すなわち、諸悪を、はたして善を造り出したお方と同一のものが造り出したのであろうか、それとも、善いものを一つの原因が造り出し、悪いものは別なもう一つの原因が造り出したのか。はたして、善と悪の創造主は一つなのか、それとも世界は二つの原因、二人の創造主を持つのであろうか、というものである。

ある人々は次のように考えた。すなわち、創造主自身は、善であり善を好むものであるか、あるいは悪であり悪を好むものであるかのいずれかであろう。もしも、善であるなら悪を創造することはない。また、もし悪ならば善を創出することはない。この推論から、彼等は、世界は二つの原因、二つの創造主を持つという結論を得たのである（二元論）。

古代イラン人の善に対する原因と悪に対するもう一つの原因についての信仰、すなわち、やがて「ヤズダーン」と「アフリーマン」という表現で説明されるところのものへの信仰は、まさにここから現れている。

歴史の証明するところでは、アーリア族はイランの地に定着して後は、自然現象の崇拜 — 勿論、火、太陽、雨、土、風のような自然のうちの良い現象 — をしていた。歴史学者の明らかにしたところでは、イラン人は悪を崇拜していなかった。しかし、アーリア族以外の人々で、悪霊を満足させるという名目で

悪を崇拜したものも存在していた。古代イランに存在していたものは、二つの原因、二人の創造主についての思想であって、二種の信仰ではなかった。すなわち、イラン人は創造者性における多元論を唱えているのであって、信仰における多元論を唱えていたのではない。

それから、ザルドゥシュト（ゾロアスター）が現れた。歴史的には、はたしてザルドゥシュトの宗教がもともと一元論的教義であったのか、二元論的教義であったのか、はっきりとは知られていない。現存のアヴェスターはこの曖昧さを解消していない。なぜなら、この書物の様々の部分が相互にはなばなく相違しているからである。アヴェスターのヴェンディダードの部分は二元論を明白に主張しているが、ガーターの部分からは、それほど二元論を汲みとることができず、むしろ、幾人かの研究者の主張するところでは、この部分からは一元論を結論することができるという。まさにこのような大きな相違のために、研究者は現存のアヴェスターは一人の人物の作品ではなく、それぞれの部分は別個な人物によって作られていると考えているのである。

歴史的研究は、この場にふさわしくない。しかし、マジユース（ゾロアスター教の司祭）について持っているイスラームの考え方によれば、ザルドゥシュトの宗教を基本的には一元論的教説とみることができる。なぜなら、イスラームのウラマーの大部分の見解では、ゾロアスター教徒を啓典の民に属すると見なしているからである。歴史学研究者達もまた、同じ考え方を支持している。彼等がいうには、ゾロアスター教への二元論の影響はザルドゥシュト以前にアーリア族の中に存在していた二神論思想の歴史に由来するということである。

勿論、信仰の道からのみ見ると、すなわちイスラームの著作から見れば、ザルドゥシュトの教えを一つの一元論的教えと見なすことができる。しかしながら、歴史の見地からは、すなわち、ザルドゥシュトのものとされる著作を見るかぎりでは、たとえ「ガーター」のみを証拠として見なそうとしても、われわれはゾロアスター教を一元論の宗教と見なすことはできない。なぜなら、ガーターに拠りながら研究者がザルドゥシュトの一元論について語っていることは

せいぜい、ザルドゥシュトが本質上の一元論（タウヒード）の支持者であつたということであるからである。すなわち、ただ一つの存在のみを自体的存在者で非創造的なものとみなしていたということである。そして、それがアーフラーマズダーなのである。そして、他のすべての存在者は、アフリーマン（アングラマイニュ）さえをもアーフラーマズダーの創造物と見なしていた。別ないい方をすれば、ザルドゥシュトは存在という樹に、一つ以上の根を認めてはいなかったということである。さらにまた、ある研究者達の説によれば、ザルドゥシュトを信仰におけるタウヒードの支持者、すなわち一神崇拝者とみなすこともできる。しかし、一つの宗教がタウヒードの宗教であるためには、本質的タウヒード論と信仰上のタウヒード論に加えて、創造主におけるタウヒード論が必要なのである。ザルドゥシュトの宗教は歴史的文献によれば、創造主論という視点では完全に二元論になっている。なぜなら、この教義からは「アングラマイニュ」（悪い知恵）の対極は「スペンタマイニュ」（聖なる知恵）であるということが導出されるからである。スペンタマイニュは善い事物の源である。すなわち、善くて、しかも創造されるべきかの事物の源なのである。しかし、アングラマイニュ、あるいはアフリーマンは悪い事物の源である。すなわち、造られるべきでない事物の源なのである。アーフラーマズダーもしくはスペンタマイニュはそれらの創造について責任がなく、むしろアングラマイニュがそれらの創造に責任があるのだ。この思想によれば、存在は二つの根を持つものでないにしても、二つの枝を持つものなのである。すなわち、アーフラーマズダーに始まる存在は二つの枝に分岐するのである：スペンタマイニュとその善き作品とを意味する善の枝と、アングラマイニュとその悪の創造物と作品とを意味する悪の枝である。もしも、ザルドゥシュトに関して残されているもつとも真正で信頼できる一元論的著作であるガーター群を論拠とするならば、ザルドゥシュトを善・悪を混同していると、すなわち、現存の秩序は最善の秩序ではなく、完璧な叡知にそぐわないということの中に陥っていると見なすことになる。この点が、彼を聖なる預言者達と完全に分けている。

ザルドゥシュトの宗教はまさにこの欠点のために、あるいは他の理由により二元論に対抗することはできない。それは、ザルドゥシュトの後に、再度、存在が二つの根を持つという意味での二元論がイラン人のあいだに現れたことからわかる。サーサーン朝時代のゾロアスター教徒およびイランにおけるゾロアスター教の一種の分派であるマニ教徒やマズダク教徒は、極端な二元論者であった。

事実、ザルドゥシュトの宗教は多神教と二元論の根を、ガーターの教えの範囲内においてさえイラン人の心からぬきとることができなかつたし、彼自身がまたこの迷信的思想に支配され、逸脱してしまっているといわなければならない。

イスラームだけが、この数千年に及ぶ迷信をイラン人の脳みそからおい出すことができたのである。これこそ、東洋学者のある者（ドムズィル）が「二元論はイラン人の思考の根本」であるとする程に二元論が血肉にしみ込んでおり、またあまりにこの迷信にとらわれているがゆえに自らの宗教をもその影響により改変してしまった人々を、この迷惑な思想から救いだすことができたイスラームの素晴らしい力のあらわれの一つであり、イラン人の精神へのイスラームの深い影響なのである。まことに、イスラームこそが、二神崇拜のイラン人を、次の真理を学ぶことで、すなわち、

ああなんたる有難いことぞ、アッラーは天と地を創り、暗闇と光りを置き給うた。⁽⁷⁾

また、次の内容を信ずることにより、すなわち、

すべてのものを完璧に創りなした上、⁽⁸⁾

また、次の真実を信じ、理解することにより、すなわち、

我らの主とは、一切のものにそれぞれ本来の姿を与え、その上で正しい道に導いて下さったお方にごさいます。⁽⁹⁾

一神論の人々になしたのである。

神と創造と存在と世界への愛が全存在をとらえてしまうと、存在の秩序を贅えて、人は次のように詠うほどになる。

麗しき世界にて私はその一部
麗しき世界こそ神のものゆえ、
全ての世界をいとおしむのは、
全ての世界が神のものゆえ、
心して毒をあおるも、
証しびとサーキーならば、
覚悟して身を苦しめるも
平癒も神に由来するゆえ、¹⁰

イラン人は、イスラーム以後には悪に対して神と同格の源を認めていないばかりか、神秘直観の高次元の視点において、悪は創造の全体的秩序の中で視界から消えてしまい、根本的には悪は存在しない、とかあるいは、「悪とは存在しないということである」という。ガザーリーは、*laisa fī-l-imkān 'abda' mim mā kāna* といっている。すなわち、現存する秩序にまさる美しい秩序は不可能である、という意味である。この人は、イスラームによって育まれた人物であり、このように見事で高級な思想を体得していて、不幸、苦痛、災難という一見みにくくおぞましいものも、より高いまなざし、より深い観察では、総て恵みであり、美であることを理解している。

玄秘の舌（リサーヌ・ル・ゲイブ）という名にふさわしく、哲学的、神智学的で深淵な思想を比喻や暗喩の衣を着せ流麗明暢を極める言葉で表しているハ

ーフエズは、二つの視点の相違を：すなわち表層的かつ大衆的で限定された視点と、深層的で射程が広く鳥瞰的視点（老仙〔pīr〕すなわち完全なる人の視点）とを、二義的で優雅で、かつ「曖昧さ」と「晦渋さ」を帯びた文体で、次のように表している。

老仙曰く、創造の筆には過誤はなし、
善哉、清澄の眼目に過誤は隠滅す。

すなわち、世界を神の照明（tajallī）の一つのまとまりとして見るような老仙の穢れなく、かつ有限性と俗事とは無縁な視点では、有限なる視力には明らかに見えてくる過誤や不当なことも、消えさってしまうということである。世界は真理の射影、神の影である。神の本質は絶対的に美しく、絶対的に完全である。美しきものの影は美しい、それが美しくないということは不条理である。いかなる美しい身体でも、一部だけをとりだして、その部分の位置が占めているところのもの、および、他の一連の諸部分全体が一つの身体をかたちづくっているということに注意せずに考察するならば、その部分の正しい姿や実態や完全性を理解することにはならないであろう、そして、しばしば、もっと別な具合だと良かったのにと考えたりする。しかしながら、広い視野にたつて、一つの美しい身体の総体の中の一部としてそれを眺めるやいなや、われわれの見方は逆転する。以前にはふさわしくない、あるべきではないものと考えていたことが、まったく消え去ってしまうのである。

ハーフェズは、どの詩（ghazal）においても（一般に、もしくは大部分かつ総じて）彼自身の比喩的で暗喩的、かつ時に晦渋で曖昧な意図を一行の対句で説明する習慣があるとおり、先の詩についてももう一つの対句で彼の意図することを明らかにしている。すなわち、

わが眼、かの貴人のうぶ毛と黒子の鏡、

わが口唇、その胸と頂と口づけぬ、

この対句の第一行では、世界を神の引き眉、黒子、眼、眉毛の現れとして、またあらゆるものをそのまま善いとして見る「真実の知」*'ayn al-yaqīn* の境地へ自らが到達したことを明らかにしている。そして第二行では、「究極の知」*haqq al-yaqīn*への到達の願望をしめしている。

ハーフェズは彼の別のガザル詩の中でも、神智者は真理に到達すると真理の説明には完成、美、恩寵、見事さ以外にないという事実を、くりかえし述べている。たとえば、次のようにいう所がある。

御身の美しきかんばせは恩寵の徴を解き明かす

このゆえに、恩寵と善のほかわが注訳の書にはあらざりき、

あるいは、次のようにもいう、

この世のことに、さばかり配慮もなけれども、

御身の玉面はわが眼に、かくも好ましく映えにけり

もともと、ハーフェズのような、その世界観が神智学的世界観であるような人物は、一性を哲学的多性の代理者に、照明を哲学的因果関係の代理者に、また、愛と美しさを哲学的理性と必然性の代理とし、また世界を「無条件に美しい唯一の顕現」としているのだから、どうして“オマル・ハイヤーム流”や“マアッリー流”に思惟することができるであろうか。ハーフェズは「一性」、「顕現」、「美」という三つの要素を彼の有名なガザル詩の三つの対句の中で、もっとも巧みな、かつもっとも明暢なかたちで表現している。

御身のかんばせ酒林の鏡にうつりし時

聖賢は美酒の輝きに未熟な憧れに身をやつす

御身のかんばせの「美」の「一たび」鏡に「顕現」すれば

これら総ての絵図は心の鏡に映りぬ

映り出しこれら総ての美酒の影と美人の絵姿は

酒杯に映りし「サーキー（酌人）の面」の「一つの」「輝き」なり

考察している対句が、ハーフェズによる創造に対する異議申し立てであると考える一部の人の誤りの原因は、ハーフェズが「こじつけ」の言葉を用いているということによる。しかし、「晦渋さ」と「曖昧さ」、すなわち両義的な文あるいは語を使用したり、また時には表面的な意味とは逆の意味が真意であったりする語を用いたりすることが、驚嘆すべき美しさを作り出したり、神秘主義の詩人の多くがその手法を利用していることを知らないのである。ハーフェズのほかの詩も見事にこのことを示している。さらに、たとえハーフェズが創造に対し異議申し立てをしていたとすれば、いわゆる「老仙」に対しハーフェズがいただいているあれ程の尊敬と敬意と完全な信頼にもかかわらず、「老仙」は彼を非難することになるかもしれない、なぜなら、ハーフェズが異議申し立てをしている場合には、ハーフェズのいわんとするところは、「創造の筆に過誤はなし」という彼の老仙は嘘つきで阿諛追従の徒であることになるか、あるいは馬鹿でおろか者ということになる。

ハーフェズは彼のいくつかの詩の中で悪の説明の根本的な秘密を、すなわち創造の不可解さをもっともたくみに説明している。筆者はこの主題を、その主題の箇所の説明するであろう。したがって、ハーフェズが考察している対句において、創造に異議をとえ、老仙の意見を非難していると考えるのは、俗衆の考えなのである。

悪 魔

考えられることは、もしゾロアスター教に「ヤズダーン — アフリーマン」の二元論思想が存在するなら、イスラーム教にも、相反する二つの極のかたちでの「神 — 悪魔」の信仰が議論されている。それでは、ゾロアスター教のアフリーマンとイスラーム教のシャイターンのあいだの違いはなにか、というものである。

ゾロアスター教やマズダク教におけるアフリーマンの思想と、イスラーム教におけるシャイターンの思想とのあいだには天と地ほどの違いがある。

この主題は簡単な説明を必要とする。

アヴェスターの教義の中には「アングラマイニユ」もしくはアフリーマンという名の存在がつかえられている。そして、病気、猛獣、害獣、蛇、さそりのようなあらゆる悪いもの有害なもの、また同じく不毛の土地、旱魃、などそれに類したものの創造は彼のものに関係づけられ、偉大なる神「アーフラーマズダー」や、「アングラマイニユ」に対抗する「スペンタマイニユ」には関係づけられていない。

アヴェスターの教義のある部分から明らかなことは、アフリーマンはそれ自らがアーフラーマズダーと同じく一つの永遠不朽の実体であり、けっしてアーフラーマズダーによって造られたものでなく、アーフラーマズダーはそれを発見したのであるが造り出してはいない、ということである。しかし、アヴェスターの別なある教義からは、とりわけ、アヴェスターのもっとも信頼できる部分であるガーターの一部から明らかなことは、アーフラーマズダーが二つの存在者、すなわち、一つは「スペンタマイニユ」もしくは聖なる知恵と、もう一つ「アングラマイニユ」もしくは不浄の知恵（アフリーマン）を創造したということである。

いずれにせよ、アヴェスターから明らかに、ゾロアスター教徒が信じていた

し、今も信じているところのことは、世界の存在者および被造物は善と悪の二つのグループに分かれており、善いものどもとは現存していて、かつ存在しなければならず、しかも存在することが良く、その存在が世界の秩序にとって必要であるようなものである。だがしかし、悪いものどもとは現存してはいるが、存在すべきではなく、その存在が世界の欠点の原因であるようなものである。そして、これらの悪いものどもは、けっしてアーフラーマズダーによって造られたものではない。むしろ、アフリーマン自身はアーフラーマズダーによって造られたものであろうとなかろうと、それらの悪いものはアフリーマンの造り出したものなのである。

したがって、いずれにせよ、アフリーマンは世界の被造物の大部分を創造した者なのである。創造の世界の一部は彼の領界の一部である。そして、彼自身は永遠不朽の根源で、本質上アーフラーマズダーに類似する者であるか、あるいはアーフラーマズダーによって創造されたものであるが、創造の力という点ではアーフラーマズダーと同格の者であるか、のいずれかである。

しかしながら、イスラームの世界観では、もともと世界および世界の存在者は善と悪の二つのグループに分割されたりしない。世界の中には、創造されてはならなかったり、あるいは悪く創造されたような被造物は存在していない、あらゆるものは美しく創造されており、あらゆるものは適所に創造されており、あらゆるものは神の一性の本質の被造物なのである。

シャイターンの領域は律法であって、創造ではない。すなわちシャイターンの領域は人間の律法的かつ義務的活動である。シャイターンは人間存在にのみ影響力を行使しうるのであり、人間以外のものには行使できない。人間存在に対するシャイターンの支配領域は、さらに制限されている。彼は人間の思考に影響を与えるのであって、身体には及ぼさない。シャイターンの人間の思考への影響は誘惑したり、妄想を人間の心の中に浮かべさせたりする程度に限られている。クルアーンはこれらの内容を「誘惑」、「誑かし」、「耳語」などの言葉で表している。しかしながら、世界の秩序の中になんらかのものを創造し

たり、あるいは人間に対し創造上の支配権を行使したりすること、すなわち、一つの圧倒的な力のかたちで人間存在に対する支配者となりうること、そして人間に悪行を強制したりすることはシャイターンの能力の範囲外なのである。シャイターンの人間に対する支配力は、人間自身が彼に対し心の手をさしのべようとするということにより制限されている。

信仰して、主を信頼し切っている人々にたいしては、あれ（シャイターン）もなんの権能もふるうことはできぬ。あれが自由にできるのは、すすんであれを伴侶とし、（アッラー）のほかにも多くの（邪神を）信仰するような者どもだけ。⁽¹¹⁾

クルアーンは、復活の日のシャイターンの言葉をつたえ、シャイターンに抗議し、彼が自分が道を誤まったことの責任者だとする人に答えて次のように記している。

どうせ、はじめからわたしにはお前らをひきまわす力などなかったのさ。ただ、わしがさそったら、すぐお前らの方が乗って来ただけのこと。だから、いいか、わたしを恨むことはない。自分を恨め。⁽¹²⁾（なぜなら、わたしの呼びかけに色よい返事をくれたのはお前らだ。わたしとお前らとの結びつきは、ただ「呼びかけ」と「返事」ほどのものだったただけだぞ）

シャイターンの人間に対するこの程度の支配の原理は、人間の「自由意志」である。人間という存在レベルは、人間が自由で自立裁量権を持つ者であることを必然化する。自由意志を持つ存在者は、もっぱら「自由意志」と「選択」を通して獲得される自らの完成と現実態を達成するために、常に二又道の入り口に、二つの呼びかけの間に居なければならない。

世界には、相反する二つの呼び声が聞こえる、
はたしてお前はいずれをとる心づもりか、
その一つの呼び声は、敬虔な人々の復活のどよめき、
他の一つの呼び声は、不幸な人々の敗走のどよめき、

イスラームの世界観では、いかなる存在者も独立したかたちで創造に参加することはない。クルアーンはいかなる存在者にも独立を認めていない。あらゆる存在者は、神の完璧な志向と志意のための媒介者・中継者として存するというかたちで、各々の役割を持っているのである。クルアーンは天使達を創造における神の意志の実現のための媒介者と認めている。しかしながら、シャイターンに対してはこのような役目さえも認めていない。いわんや、アヴェエスターがアフリーマンをアーフラーマズダーに対して独立した創造者として認めているように、シャイターンを創造者性において独立したものとは認めていない。

これゆえ、通常シャイターンの語をイスラームの文献を翻訳する場合に「アフリーマン」とか「ディーヴ」という語に訳してしまうことは、はなはだしいあやまりである。シャイターンという語はペルシア語には同義語がないのである。翻訳においては、そのままにしておかねばならないのである。

シャイターンはクルアーンの見地からは、けっして神に対立する一つの極などではない。また、神の許しにより創造の仕事の中に参加し、事物の創造において神の意志を媒介する天使達に対抗する極でさえもないのである。

一般的に、われわれの民が「ジン」について思い描くものはクルアーンがジンについて描いているものとは違っている。クルアーンにおけるジンは人間に似た存在者で、人間に負わされた義務と似かよった義務を負っている。しかしながら、目には見えない存在者なのである。しかし、一般大衆の考えているジンは天使と同格の存在者である。クルアーンはジンを人類（人間）と並列し、

一般大衆は天使と並列する。シャイターンはクルアーンの表記ではジンの一種である。イスラームの世界観では、天使達は創造の秩序の中で実質的な役割を受け持っている。反対に、ジンはこの点について見れば、まったくなんの役割も持っていない。イスラームの文学作品の中で「ジンと天使」を同列に置くのは誤った考えであり、イスラーム教徒がゾロアスター教の思想を帯びた潜在意識にとらわれてしまったものである。

本論にもどろう。イスラームの世界観はゾロアスター教、マニ教、マズダク教の世界観とは反対の一つの極である。シャイターンはクルアーンの見地では、

すべてのものを完璧に創りなした

という句があてはまる。また同じく

我らの主とは、一切のものにそれぞれ本来の姿を与え、その上で正しい道に導いて下さったお方にございます、

という句もあてはまる。

シャイターンおよびシャイターン性の存在ならびにその悪への指嚇は(神の)叡智と意向に基づいている。そして、まさにこの叡智と意向のために、シャイターンは相対的悪であって、本質的、実在的、絶対的悪ではないのである。

なにより驚くべきことは、クルアーンの論法では、神は自らシャイターンに「悪への指嚇」と「迷わし」の職を与えたということである。これについて、聖なるクルアーンは次のように言う。

そして、「大声にわめき立てて、誰でもできるかぎりの人間を嚇かすがよい。歩兵や騎兵、お前の全勢力をけしかけて攻めかかれ。彼らの財産

や子供（つくり）にも一役買って出て、なんでも（うまそうな）約束をしてやるがよい。」どうせシャイターンのする約束など、みな瞞かしばかり。¹³

ここでは、神がシャイターンを対話の相手として、命令している。

実際、悪への指喉の職を引き取ることについての自らの決意をシャイターンは表明し、そこでは、次のように述べている。

おかげでとんだ横道に迷いこんでしまいましたその仕返しに、私は貴方のまっすぐな道の途中で人間どもを待ち伏せてやりますぞ。そして前から、後ろから、右から、左から、彼らに襲いかかってやりますぞ。大部分は感謝の気持などすっかりなくしてしましましょう。¹⁴

勿論、悪への指喉の意味内容およびこの職におけるシャイターンの支配領域は、まさに先ほど指摘したものであって、それ以上ではない。つまり、人間にとってはけっして強制や不可避なことというのではないのである。あるのは、「耳語」や「呼びかけ」や「誘惑」や「誑かし」なのである。

思い起こさねばならないのは、創造がシャイターンの領界の外にあるということの意味は、シャイターンが創造の中においてなんの役割も果たしてないということではない、という点である。はたして、存在者が創造の世界の中に存在していて、なんの役割も力もないなどということがあり得ることなのか。いわんとすることは、シャイターンは一部の存在についての独立した創造者とか神に対立する極とかいうのではなく、また世界の垂直な秩序の中で天使達のように、生成する事物の設計運営の役割が与えられているのでもなく、また、彼の人間に対する権能は、人間をしてシャイターンの欲するように強制することができる程のものではない、ということである。クルアーンは、シャイターン

とジンに対し、創造におけるある役割を述べているが、全体的には人間の役割より優れていたり高級だったりはない。

この議論に関する筆者の基本的な意図は、クルアーンがシャイターンの問題を本質的タウヒードおよび

こんなお方はほかにはない⁽¹⁵⁾

の原理、また同じく創造者性におけるタウヒードおよび

ああ、まこと、創造の業と（天地の）支配が（アッラー）のものでなく
てなんでしょう。⁽¹⁶⁾

アッラーこそ万有の創造主。⁽¹⁷⁾

その王権を共に分かち与えよ、⁽¹⁸⁾

の原理に、いささかの疵をつけることもないかたちで説明しているということ
なのである。⁽¹⁹⁾

哲学的悲観主義

「悪の問題」の産物のもう一つのものは、哲学的悲観論である。悲観論の哲学者は通常唯物論者の中から出てくる。唯物論と哲学的悲観論の間には否定できない一種の関係・相互的結合が存在する。何故か。明らかに、唯物論は「悪」の問題を解決することができないのである。

神聖哲学の観点によれば、存在は善に等しく、悪は相対的、関係的なのであり、あらゆる悪の帷の裏には、なんらかの善がかくされているのである。しかし、唯物的視点ではこういうことはないのである。

世界に対する悲観論は苦痛をもたらす。人が世界を感覚も知覚も目的もないと捉えることは非常に苦しいことである。自らを世界の産んだ幼な児と認識し、自分に目的を設定する人は、自分と自分の思想をつくり出し、目的を持つことを教えてくれた世界が、それ自身は目的を持っていないというように考える時に、激しく動揺する。世界には正義がない、自然の中に差別と不正が存在していると考える人は、たとえこの世のあらゆる富が彼に与えられようとも、彼は悲観的で不幸のままでいるだろう。

このような人物の、自らの幸福と人類の幸福のための努力はいかなる様式の確信や希望とも無縁のものである。存在の基盤が暴虐にもとづく時、もはや人間が正義を求めるのは無意味である。世界の根本が無目的である時には、われわれが目的を持つということも砂上の楼閣のように馬鹿気たことになる。

信仰を有する人々が心の最上の平静と安楽を享受するということは、彼等が世界を意識朦朧とした愚かで無目的なものでなく、賢く、知者で、目的を持っていると彼等が見なしているからなのである。また、彼等は世界を抑圧者でも不正の味方でも、あるいは無関心のものとも見なすのでなく、それは正義を行なう者で、真理を支持し、真理の民を支持すると見なしているからである。彼等は、いかなる計画されなかったものも存在していないと信じている。悪は公

正に罰せられるか、あるいは目的があり、報いのある試練なのである。

しかし、信仰のない人々は、どうしているのか。彼等はいかなるものが好ましいのか。彼等は自殺に救いを求めたりする。彼等の一人の言うには、「死を勇気を持って抱きしめる」のである。

世界保健協会は統計を発表し、次のことを明らかにしている。すなわち、自殺の指数は知識階級のあいだで特に高い、ということである。この協会の報告によれば、ヨーロッパの八か国では自殺が非常に多いということである。その八か国の一つは、われわれが幸福の手本であると考えているスイスである。この報告の中には、自殺が死亡の第三の原因であると述べられている。すなわち、癌よりも高い死亡率を示していて、しかも残念なことに教育を受けなかった階層よりも教育を受けた階層のあいだで発生しているのである。

さらにまた同じ報告書の中には、発展しつつ、かつ信仰心を失いつつある国において自殺がより多いということが述べられている。西ドイツでは毎年一万二千人が自殺で死に、六万人が自殺を企てて、助かっている。

これが、知者たる神「万世の主」に対する信仰を失った人間の生なのである。

自殺には数々の原因が挙げられている：注意の喚起、失恋、社会経済競争における敗北、貧困、中毒、激情、人生と存在についての虚無感、であると、しかし、原因中の原因たるものは一つ、すなわち無信仰である。

ウィリアム・ジェームズは『宗教と心理』という題で翻訳された彼の本の第一章で“マルク・オーレル”という名の唯物主義の作家ならびにまたニーチェとショーペンハウエルについて次のように言う：

“マルク・オーレルの言葉”は悲哀に根ざした苦しさを示している。彼のうめき声は刃物の下に頭をさしのべたブタのうめき声のようだ。ニーチェやショーペンハウエルの精神状態には、ひどい歯ぎしりをともなう冷酷さと屈折が認められる。このドイツ人の二人の作家の苦しいうなり声は人をして死にかけのねずみの声を思い起こさせる。この二人の作家

の言葉には、宗教が人生の苦悩に与える浄化の理念は認められない。

ウィリアム・ジェームズが悲観論者として名前を挙げているニーチェは、力の根源性に基礎をおいた有名な哲学を持っている。ニーチェは次のように言う：

心の優しさや同情心は捨てきらねばならない、優しさは無力に由来する。謙譲や従順は下等なことである。柔和さ、忍耐、寛容、宥恕は無気力に由来する……

欲望をおさえるのはなぜだ？欲望こそ育まねばならない、他者を尊重するとは何ごとか？自己をこそ求めるべきであり、自己をこそ尊重すべきであり、弱者や無能力なものは放置し、消え去るにまかせる

ニーチェは、このような思想と考え方によって、当然世界を自己にとって一つの牢獄としていた。晩年には、この思想の結実が彼に報いるものとなる。彼が晩年に妹に書き送った手紙に次のように記している：

時が私に過ぎれば過ぎる程に、生は私にとってより高価なものとなっていく。幾年も病気のために極度の憂愁と苦悩のうちにいたが、決して今のよう⁽²¹⁾に悲哀に満ち、失望したことはなかった。どうしたというのか？なるべくしてなったのだ。私の万人との違いが、彼等から私への信頼をうばい去った、どちらともまちがっていたのだ。神よ、私は今日どうして孤独なのか？一人として供に笑い、茶をすすることができる者もいない。誰も私に友情あふれる抱擁をしてくれる者もない。

ウィリアム・ジェームズが述べているショーペンハウエルは、次のように考えていた：

生の根源は苦悩と害悪である。快樂と幸福は實際は苦痛の除去であつて、肯定的な事がらではない、むしろ否定的な事がらである。生命を有する存在者は生の等級が上れば上るほどに、その苦悩は多くなる。なぜなら、より多く感覚し、過去の苦しみを記憶し、未来の苦悩をより良く見通してしまうからである……一瞬の幸福は生涯の不幸を引きずる。結婚しなければ、人は自由であるが、結婚すれば千の悩みを持つことになる。愛という災厄と女にかかわったが故の大いなる悲劇である。女は人が悲哀に沈んだ時に快樂を与える素材だと見なされているのだ。人づき合いをすれば、多忙になり、しなければ、人生が嫌になる。隷属は、頭痛にさいなまれ支配されることだ。要するに、靈魂が身体の中にあるかぎり、この苦悩と苦痛をまぬがれることはできないのである。生は総て死ぬことである。それどころか、死は一息一息延長されているが、ついには期限がくる。その時生からはなんの利益を得ることもなく、有益な結果を得ることもないのである。²²

イスラーム世界においても、世界を暗いものとして見なし、いつも優鬱な表情で、創造の過程にあらわれる諸事象に対しては冷酷で怒りっぽい態度をしめす人々がしばしばいたし、現にいる。ウィリアム・ジェームズの言葉では、彼等のいうことは歯ぎしりの一種なのである。アラブの著名な哲学者で詩人であるアブ＝ル＝アラー・マアッリーや同じく詩人のオマル・ハイヤームはこういうグループに属している。私が「詩人ハイヤーム」というのは、研究者達が有名な悲觀主義的な詩が哲学者で数学者であるハイヤームのものであるとは信じていないという理由による。詩人ハイヤームにとって狼狽と苦悩とうめきの原因となるものが哲学者ハイヤームにとっては解決されていない。

われわれの時代には、ヨーロッパ人のまねをして、また今ここでは説明する場がない別の諸原因によって、悲觀論的な著述家達が現れている。彼等はこの道を通じて若人達の心に毒をそそぎ込んでいる。そして、若人達を生に無関心

にし、時には彼等を自殺にいたらしめている。彼等は可視的・不可視的な要素の方から将励され、日ごとにその数が増してゆく。サーディク・ヘダーヤトはこのグループに属している。彼の書いたものはウィリアム・ジェームズの言葉でいう、刃物の下でうなり声をあげているあのブタや、あるいは、死にそうになって鳴いているネズミの状態を示している。

ニーチェ、ショーペンハウエル、アプ＝ル＝アラール、そしてハイヤームの例の対極点に樂觀主義の哲学者や思想家がいる。エラーヒーユーン（神に導びかれた哲学者達）は通常、あるいは大部分がこのグループに属している。モウラヴィー（ジャラルッ＝ディーン・ルーミー）はこのグループのスポークスマンであり偉大な神智者である。彼の言葉のすべてに、愛と思遺と喜びが認められる。人間とは、この偉大な神智者の見るところでは、たのしさと喜びと幸福の炉なのである。しかし、この無料の炉から益を得ようと欲するかぎりには、たのしさや喜びに変わり得ないような悲哀はまったく世界に存在しないのである。彼は、快楽を酒や性愛や音楽にのみ求めようとする人間を輕蔑する。人間に呼びかけて、彼は次のように詠っている：

密やかに発酵する樽の中の酒は
御身の面影を恋したいかく発酵せり、
ああ、海は総てなぜに湿らせようとするのか、
ああ、存在は総てなぜに無を求めようとするのか、
御身は幸（さいわい）にして美、かつあらゆるさいわいの原石、
なぜ御身は自らを酒に縛るのか、
我が賛えし宝冠は御身の頭の冠の上に、
我が与えし首飾りは御身の胸にかかれり、
書物に知識を求めるは遺憾なり、
甘菓子佳味を求めるは遺憾なり、
酒や房事や音楽という、快楽と利益を求めるものは何なのか？

太陽は塵にいつ借りを申し入れたのか、
金星が酒杯にいつ酒を求めたというのか、

さらに、彼はまた次のように詠っているのである：

われは愛す神の怒りと恩寵を真摯にも、
不可思議かな、われは相反する双方に恋着す。

サアディー、ハーフェズや神智学的傾向を有するその他の詩人達もまた同じ路線を歩んでいる。両義的な言葉がいくつもハーフェズやその他の人々の言葉に現れてくる。しかし、これらの人々の言語に通暁している人なら、彼等の思想の中には善以外には認められない。

神智学やスーフィズムに関係する問題ではない。一般的に、これが信仰の特色なのである。不信仰とは一種の不足であって、それはそれ自体で不均衡をつくり出す。そして、不均衡は苦悩をつくり出すのである。信仰の内には、変化・変容という特性がある。悲哀や苦悩を快樂と喜びに変えてしまうのである。

イスラームの教養を身につけた人々は、事件や悲惨事に際して次の真理に目を向ける。それはすなわち、「われわれは神に所有された者なのだ、われわれが帰り行くのは、神のところである²⁴」と。

このような教養を身につけた人々から出た例を示すために、神の使徒（ムハンマド）〔彼と彼の家族の上に神の祝福と平安あれかし〕の教友の夫婦の物語を引こう：

アブー・タルハは神の使徒の支援者の一人であった、彼はウンム・サリームという名の信仰厚い婦人を妻としていた。この夫婦は二人がいつくしんでいた一人の息子を持っていた。アブー・タルハは息子を深く愛していた。息子は病気になるってしまった。彼の病気はおもくなって、ウンム・サリームは息子はもうだめだと思ふ段階にきてしまった。

ウンム・サリームは彼女の夫がその子の死にうろたえないようにするために、

口実を設けて夫を高貴な使徒のもとへと送り出した。その後すこしで、子供は創造者の御もとへといってしまった。

ウンム・サリームは子供のなきがらを布にくるみ、一室に隠しておいて家人のみんなにアブー・タルハに子供の死を気づかせてはならないと命じた。それから、彼女は行き、食事の用意をし、自分も着かざり、香料をつけた。一刻後にアブー・タルハは帰ってきて、家の様子が変わっているのに気づいた。彼は子供はどうしたのか、と訊ねた。ウンム・サリームは、子供は平静になった、と言った。アブー・タルハは空腹だったので、食物を求めた。ウンム・サリームは先刻用意しておいた食事を出した。そして、二人は食事をし、そして、臥所を共にした。アブー・タルハは落ちついた。ウンム・サリームは「あなたに聞いてみたいことがあるのよ」と言った。アブー・タルハは「聞いてごらん」と言った。ウンム・サリームは言った、「私達にあづけられたものを、その持ち主に返したといったら、あなたは怒るかしら？」アブー・タルハは言った、「そんなことはないよ、ちっとも不愉快じゃない、人様のあずかりものは返さなきゃならないよ」と。

ウンマ・サリームは「アッラーに賛えあれ、あなたに伝えねばなりません。神は神が私達にあづけていたものだった私達の子を、私達のところからとり上げ、つれ去ってしまいましたの」と言った。アブー・タルハは妻の話を聞いて、深く動揺したが、彼は「神かけて、私は母であるあなたよりも、わが子の死を耐えるべきなのだ」と言った。彼は立ち上り、襖をし、二度礼拝をして高貴なる使徒のもとへ行き、事の次第を始めから終りまで説明した。

高貴なる使徒〔彼と彼の家族の上に神の祝福と平安あれかし〕は、「神は今日、あなたを祝福したもうた、清い子孫があなたのものとなるであろう。私のウンマ（共同体）の中にイスラエルの“サービラ”と同じものを加えたまいしことを神に感謝いたします」と言ったのである。⁽²⁵⁾

まことに、これこそが困難と逆境をのり切り、さらにそれを喜びと快樂と幸福に変えてしまう信仰と宗教の効力なのである。

ウィリアム・ジェームズは先に掲げた書物の中で、宗教と純粹倫理（宗教をさし引いた倫理）とを区別して、次のように言っている。

宗教もしくは倫理における根拠とは、われわれが創造および存在界をどのように受けとっているのかということである。すなわち、はたしてこの存在と現象を困難と苦悩とともに受けとり、その一部は容認するが、ある部分は容認しないのか、あるいは、その反対にそれを胸をひらいて愛と慈悲にみちた心で受け入れるか、ということである。純粹倫理とは、現象を支配している世界の普遍的法則に知識と情報にもとづいて従うのである。しかし、この服従には、自らの心の中にはいかなる情熱も希望もなく、また、この法則がくびきのようにとらえて、けっしてはなれることがないという重苦しさと疲労がともなうのである。しかしながら、宗教においては、反対にこの冷徹で悲惨な服従が、その位置を人生のあらゆるものごとを恵みと希望と温情と喜びにみちたものにしてしまう暖かな受容に譲るのである。ストア哲学の哲学者が自らをそれに委ねるところの世界の靈魂の中の靈魂は敬い、貴ばれることを期待しているのである。しかしながら、キリストの神（宗教の神）は愛を求めているのである。われわれは、ここに互いに対立し、一方は極地の冷たさで他方は赤道の暑さであるような感情の異なる二つの環境に、この二つのグループが位置しているのを見る。ただし、その各々が手にする結論、すなわち純粹で理由を問わない服従ということは同一であるのだが。

街いか抗議か

悪に関する研究、ならびに時にその存在に対する抗議は、われわれの文学の中でかなり重要な部分を形成している。詩人達は真剣な、あるいは冗談まじりの言葉でもって、この競技場に沢山はいつてきている。勿論、この分野について語られていることは、真剣さ、すなわち創造に対する批判や抗議という名の口座に入れることはできず、おおむね戯語の面を持ち、いわゆる詩の「題材」としてのものである。それらのうちのあるものは「賢者の戯れ」の類とみなすことができる。オマル・ハイヤームのものとされる四行詩（ルバーイヤート）には、この種の詩が多い。前にも述べたように、これらの詩が哲学者ハイヤームのものであるのかは明らかではない。詩人ハイヤームの詩の中で疑問や抗議のかたちで提出されているところのものは、哲学者ハイヤームにとっては解決されているのである。それゆえ、これらの詩は哲学者ハイヤームには属さないか、あるいは戯語的で浅薄皮相な法学者をあざわらう面を持っているのか、あるいは、「賢者の戯れ」の類のものかのいずれかである。いずれにせよ、オマル・ハイヤームは彼のものとされているルバーイヤートの中で次のように言っている。

この宮居を宿とする諸星こそ
賢者の迷いの種なりき、
心せよ知恵の緒の端を無くさぬために
賢し人らはまどいありきぬ。

天球は悲哀のほかは増すこともなく
一人を造れば一人を奪う
来たらぬ者も天命の仕業を知るならば

太陽は塵にいつ借りを申し入れたのか
もはやこの世に来ることもなし

この娑婆にいて人の得るものは
苦しみ死ぬまで悲哀のみ
楽しみはこの世に早くわかれを告げること、
誰一人この世に心よく来るものとてなし。

おお、天輪よ御身の憎悪により破滅は生ず、
無慈悲の業は御身の年を経し技量なり、
おお、大地よお前の胸を開かば、
あまたのうずの宝玉はその胸のうちなり、

天輪と天球に投げつけられるこれらの抗議と悪口は、本当はより高次元の抗議である。なぜなら、天輪や天球はなんらかのものを憎悪している者ではなく、それらに対し批難されている想像上の邪曲や非道は、それ自らの意志によるものではないからである。おそらく、こういう理由からハデースの中に“時をのろってはならぬぞ、なぜなら時こそは神である”⁰⁶と伝えられているのであろう。オマル・ハイヤームはまた次のようにも詠んでいる。

万象の形を見事にととのえし持ち主は、
なぜに窮乏と不足の中にそれを投込むのか、
たとえ美しくとも、なぜにこわしてしまうのか、
また美しくないものには、その姿は誰のせいなのか、

※ ※ ※

しっくりと固まった酒盃の出来ばえ、
上戸がそれを毀すのを許すものか、

かほどの優にやさしき名器をば
なんのために造り、なんのために毀すのか。

英知かほめそやす酒杯の
こうべに百たび愛の口づけをする、
されど時の陶師は雅びな酒杯を
造りてはまた大地に投げつける。

ナーセル・ホスローは詩人であるが、実のところ哲学者と呼ぶことができる。
この詩人は一面才気煥発であり、哲学思想からみるとこのような異議申し立て
を超越している。また他の面では力強い宗教心を持っており、宗教的信条に依
れば、さらに抗議の口を開くこともないはずであるが、同時に彼の詩集の中に
は、また、それを一種の戯語や冗談と見なすべきか、あるいは賢者の戯れと見
なすべきであるようなこの手の詩が存在している。その中の一つ：

おお神様、もしも神様の目からは
人の素材がみな美しい資質とすれば
ギリシア人の顔やエチオピア人の面には
綺麗な資材がどうして醜さの原因となるのか？
インド人の面差やトルコ人の顔立になぜなったのか？
同じく、地獄の心や天国の顔になぜなったのか？
なぜ幸福になったり、不幸になったり、
内陣の隠者になったり、シナゴグの僧になったりするのか、
世界創造の中なる対立は何なのか、
御身が総てを育み、かざりつけているのに、
当然、この世は気まぐれから

鵝鳥や客齋の群にも天国を
富者の富はなぜに海の如くに
貧者の苦しみはなぜに舟の如くか、

ナーセル・ホスローに、次の対句で始まる長く、有名な頌詩がある：

神よ、汝は世界の縦と横を
蟻の心の中に入れることができる、

この頌詩の中でナーセル・ホスローは次のように詠っている：

総ての暴虐はブルガリア人に由来するが、
それゆえため息はいつもつかねばならぬ。
ブルガリア人にもさらに罪はない、
言おう、もしも神が友だと聞き得ても、
ならば、騒乱は神に由来すると言おう、
されど、恐怖のために息つくこともできぬ。
キタイのトルコ人の唇と歯を
これ程美しく造ることもなかったのに、
というのも、彼等の唇と歯のために
手と唇とをかみしめねばならぬ破目、
逃げる羚羊には喚声をあげ、
アラブ人には悲鳴をあげて逃げてゆく。

幾人かの権威者は、この頌詩は誤って彼のものとされ、ナーセル・ホスローのものではないと主張している。

およそ四十年昔、シーラーズのある詩人がこれについての頌詩を詠った。そ

れに対する故サルハング・アフギャルからの答が雑誌『アフギャル』誌上で論争をまきおこし、文学の趣味のある人や学者が意見表明するよう呼びかけられた。国のあちらこちらから、宗教者を非宗教者も、男も女も、この論争に参加した。ある者は韻文で、ある者は散文で答えた。ある者は、しばしば詩人の意見を支持した。その総ては、『創造ノ秘密』という名の本で故アフギャルによって印刷出版されている。

それらの答えの価値がいかなるものか、ということは、私は今それについて意見を明らかにしようとは思わない主題である。勿論、幾人かの優秀な人々は、その文章の中に興味深いことを述べている。

原 注

- (1) クルアーン、57「鉄」25。
- (2) クルアーン、21「預言者」47。
- (3) クルアーン、9「改悛」70。
- (4) クルアーン、3「イムラーン一家」4。
- (5) アッラーメ・タバータバーイー著、ムルタザー・ムタッハリー解説『哲学原理と実在主義の方法』第6論文（第二巻）参照。
- (6) 上記クルアーン章句（55、「お情ぶかい御神」7）についての「清浄者の注釈」（フエイズのクルアーン注釈）。
- (7) クルアーン、6「家畜」1。
- (8) クルアーン、32「跪拜」7。
- (9) クルアーン、20「ター・ハー」53。
- (10) サアディー。
- (11) クルアーン、16「蜜蜂」99－100。
- (12) クルアーン、14「イブラーヒーム」22。
- (13) クルアーン、17「夜の旅」64。
- (14) クルアーン、7「胸壁」16。
- (15) クルアーン、41「相談」11。
- (16) クルアーン、7「胸壁」54。

- (17) クルアーン、13「雷鳴」16。
- (18) クルアーン、17「夜の旅」111。
- (19) シャイターンに関する議論については、『秤の注釈』（アッラーメ・タバータバーイーのクルアーン注釈）第8巻、34～58頁「胸壁」の第一節の下注参照、なお拙著『イスラームとイランの相互関係』を参照。
- (20) Seyr-e Hekmat dar Orūpā（ヨーロッパ哲学概説）第三巻。
- (21) Seyr-e Hekmat dar Orūpā（ヨーロッパ哲学概説）第三巻。
- (22) Seyr-e Hekmat dar Orūpā（ヨーロッパ哲学概説）第三巻。
- (23) 『イスラームとイランの相互関係』第8版、“イラン人のイスラームに対する哲学的貢献”の議論以後参照。
- (24) クルアーン、2「牝牛」156。
- (25) 『光の大洋』18巻 忍耐づよき者の忍耐を述べる章の死者達の特性に関して、コンバーニ印刷、227頁。
- (26) ハディースの正しい説明は、時を批難することは、世界の秩序全体の批難と神に対する抗議であるということである。しかし、ある学者達は、このハディースは、時が神であると信じていたゼルヴァーニー派の人々の捏造したものであると主張している。