



Title	神の公正('adl-e elahi)の現代史的意義 : M. モタッ ハリー(1919-79)の神義論
Author(s)	嶋本, 隆光
Citation	大阪外国語大学論集. 2000, 23, p. 123-139
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/79835
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

神の公正（‘adl-e elahī）の現代史的意義

－M. モタッハリー (1919－79) の神義論－

嶋 本 隆 光

A Meaning of Divine Justice (‘Adl-e elahī) -Theodicy of M. Motahhari (1919-79)

SHIMAMOTO Takamitsu

In understanding any given major historical event, it is of crucial significance to know an ideation system behind it as well as material conditions. The same is true with Islamic Revolution of Iran in 1979. Islam is often said to influence almost every aspect of believers' lives, with its very base being religion. There is no denying that the process of the afore-mentioned revolution had been in one sense or another influenced by Islamic value system.

Shaykh Mortaza Motahhari, who had been well-known as a prolific writer and orator before and during the revolution and above all a disciple of Khomeini, must have been one of the figures worthy of special description. In this article, present author will scrutinise his interpretation of divine justice (theodicy) and try to find its meaning in modern history.

According to Motahhari, Godhead always exists as the very base of world order, in which every created thing has divine cause for its existence. In the human world, we observe inequality, discrimination, evils, etc. This ostensibly being so, however, even these negative aspects of human society (e. g. defects, ugliness, death, etc.), he insists, are divine creations, which have positive meanings in His order. In this respect, even death is no exception. Motahhari tries to analyse the concept of divine justice (‘adl-e elahi) and find a positive meaning of ideation system of Islam, by means of which he prepared the way to the success of Revolution.

時代は思想を造る。どれ程普遍性を内に秘めた思想、哲学であっても、その背後には形成された時代の条件が看取される。観念の世界の産物としてのみ思想があるのではなく、程度の差こそあれ、それは時代の要請に応じて形成される。このように述べることは、無論、時代の物質的条件が思想形成の全体を決定するという意味ではない。それどころか、一端形造られた思想は、逆に時代の物質的条件に反映され、新たな社会、政治、経済的条件の醸成に

効力を発揮することがしばしばある。従って、両者の順序が重要なのではなく、相互依存の関係こそが重要なのである。

モルタザー・モタッハリー（Shaykh Mortazā Motahhari）の思想も同様の枠組の中で考察されねばならない。彼の思索活動は、イスラームの伝統的思想を基礎としながら、1960～70年代のイランという特殊な歴史空間の中で行なわれた。そして、その思想は、79年の革命のエートスを形成するのに少なからぬ影響力を持つことになった。

彼は膨大な著作と精力的な講演活動で知られたが、⁽¹⁾ 彼の作品には一貫したテーマがある。すなわち、(1)、西洋の唯物論（特に無神論）批判、(2)、イスラーム的世界観（価値観）の提示である。両者はモタッハリーの思想の表裏を成すものであり、本来別個ではなく一対のものとして相互補完的に検討されるべきである。

西洋の唯物論批判は、モタッハリーの思想形成の始発点とも言うべきものであり、現在準備中の別稿で論じる予定である。本稿では第二の問題、イスラーム的世界観について論じる。ただ、イスラーム的世界観とはいっても、その内容は多岐に渡る問題群を含んでいる。例えば⁽²⁾ ①タウヒードの世界観、②神の公正（神義論）、③理想社会論（社会的公正、イスラーム法）、④人間の位置と倫理（役割と義務）、その他のテーマが考えられよう。

本稿では、これらのイスラーム的世界観（特に12イマーム派シーア主義の世界観）の最基底を形成する公正（‘adl）の概念、特に「神の公正（‘adl-e elahī）」の問題に焦点を当てる。その理由は、シーア派の宗教5原則（oṣūl-e dīn o madhhab-e panjgāneh）に公正が含まれていることは周知の事実であり、シーア派神学の文脈で「公正」と言う場合、通常、「神の公正」を意味し、一般的意味での公正や社会的公正（‘adl-e ejtimā’ī）とは区別して用いられるからである。すなわち、自らの帰依する宗教の神が正義の神であることを証明することが先決であり、シーア派の世界観は、根底にこの神の公正を据えて初めて明瞭に理解されるのである。

公正（アドル、‘adl, ‘adālat）⁽³⁾ とは何か。

アドルは神の属性の一つとして（al-‘adel）、イスラーム信仰を理解するために不可欠な用語の一つである。特にシーア派では宗教の原則の一つに数えられており、同派の教義においては「イマーム（emāmat）」⁽⁴⁾ と共に根本的に重要な概念である。シーア派で公正が格別な重要性を持つ背景には、人間の自由（意志）、選択（権）の問題があった。人間が理性に基づき自由意志と選択権を行使することによって、初めて現世における責任、来世における公正なる報償、処罰（審判）などを正当に理解することができる。もし、人間に自由意志も選択権もなく、神の意志や自然的諸力に対して打つ手なく、服従するばかりであるなら、もはや責任、報償、処罰は意味をなさない、と考えられた。逆に、人間の責任ある行為に対する神の公正なる審判は、人間の自由意志と選択権を前提として意味をなすのである。

この議論は、イスラームの歴史の最初期、7－8世紀に生まれたジャブル派（Jabriyah）、カダル派（Qadariyah）の対立に端を発する。その後、ムタズィラ派神学とアシュアリー派神学の対立抗争へと発展し、最終的に多数派が後者を支持するに至るのは、周知の事実であ

る。⁽⁵⁾ 結局、両者の対立の根本は、人間に理性の自立をどの程度まで認めるかの点にあった。この脈絡において、理性に一定の自立性を容認することは、シーア派における神の公正をめぐる論議の過程において、枢要な位置を占めている。現実人間が体験する出来事を単に運命として甘受するのではなく、極力理性を⁽⁶⁾ 用いて均衡の取れた立場を見い出そうとする姿勢である。例えば、ムッタズィラ派とアシュアリー派の対立に関して、モタッハリーは、シーア派の立場に従って、両者にはいずれにも欠点があると述べ、自らの立場を次のように説明する。⁽⁷⁾ すなわち、シーア派にあっては、アドルの真正さ、理性の尊重、自由の価値 (Shakhshiyat)、人間の選択権 (mokhtār)、さらに世界には賢明なる秩序 (nezām) が存在することなどを、神の本質的、行為的 (afa'ī) タウヒードを変更する (khadsheh) ことなく確認する。また、人間が「神の国 (molk-e elahī)」において神と並置される者 (Sharīk) の形態をとることなく、しかも人間の意志の力で解釈を施すことによって神の意志を希薄にすることなく、人間の選択権を確実なものとして認定する。と同時に、神の審判と運命の結末は人間に対して強制されることはないが、それら (神の審判と運命) をすべての存在に対して確実な力として認める、というのである。

シーア派ではタウヒードを極めて重視する傾向がある。⁽⁸⁾ 例えば属性の単一性と複数性 (一と多) をめぐる問題について、同派では属性を単一であると考え、属性が (神の) 本質と一体化するのは (‘ainiyat)、神の最も深遠なる知恵 (mo‘aref) の一つであると信じる。そして行為の一化 (tawhīd-e afa‘alī) においては、アシュアリー派の立場を採用するが、因果、すなわち原因と原因されるものの秩序を否定しない点では立場を異にする。この点ではムッタズィラ派に近いことはよく知られている。このように、シーア派では、人間の選択権、理性の行使の問題が枢要な位置を占めるに至った。

既述の通り、以上の議論は公正をめぐる問題と深く関わっていた。公正の意義は、極力理性的に解釈される必要があった。公正がシーア派においてこと更に重要な位置を占める理由は、ムスリムのあらゆる思想、行為に至るまで公正の問題が関連していると考えられたためであり、さらにクルアーンにおいても公正の重要性が繰り返し述べられているためである (「57: 鉄; 25」)。⁽⁹⁾

公正には四つの種類がある。すなわち、

- ①創造の公正 (‘adl-e takvīnī)
- ②法的公正 (‘adl-e tashrī‘ī)
- ③倫理的公正 (‘adl-e akhlāqī)
- ④社会的公正 (‘adl-e ejtimā‘ī) である。

第一の「創造の公正」が本稿の主題である「神の公正」に直接関係している。他方、他の三者は現実のムスリム共同体 (ウンマ) の運営において重要な理念を提供するものであり、これらについてはそれぞれ稿を改め論じる予定である。⁽¹⁰⁾

モタッハリーにとっては、②-④は現実の社会、法改革、道徳の向上、新しい価値の創設の過程で究極的な目標となっている。しかし、それらの問題に対処する前提として、神の公正が証明されることが必須の事項であった。なぜなら、いかに神の公正に基礎を置く社会、

法、人間の改革を企てたとしても、大多数の者が神は不正であるとする環境の下では、そのような企ては何ら意味をなさないからである（神義論）。

次節以下でモタッハリーによる神の公正を詳細に紹介、分析してゆくが、その前に彼が著書『神の公正（'Adl-e Elahī）』の中で用いる公正の定義について簡潔に記しておこう。公正は以下四つの意味で用いられている。

- (1) 均衡がとれていること。公正の表わす意味の一つは均衡（又は中庸）である。この点は、上述したムタズィラ派とアシュアリー派の行き過ぎに対する批判、並びに両者の均衡の上にシーア派が成立するという解説からも理解されよう。ある集合体は、その中で相異なる諸部分は何らかの特定の目的のために配置されている。例えば、一つの社会を存続させようとするなら、そこでは均衡が保たれて（mota'adel）いなければならない。そこでは、すべてのものは平等の力によってではなく、必要の力（beh qadr-e lāzem）によって存在していなくてはならない。経済、政治、法律、教育等の分野の権力は人々の間で分割され、必要に応じて相応しい人材が登用される。社会的な均衡のために要求されるのは、必要に応じて財源、権力が用いられることであり、その結果が共同体の福利（maṣlaḥat）となる。全体の福利（maṣlaḥat-e koll）とは、全体の利益を考慮に入れた目標を永続させる福利であって、目標達成のためには部分（joz）は手段となる。
- (2) 公正の第二の意味は平等であり、あらゆる種類の差別（tab'i'iz）の否定である。ただ、公正は単純な平等ではない。⁽¹¹⁾ すべての者にすべての物を等しく与えるとするれば、そのような平等はむしろ悪である。平等に与えられることが公正であるなら、平等に与えないことも公正であることになる。「公正に不正（zolm）を与えることは公正である。」と俚諺に言われている通りである。
- (3) さらに、公正は人々の権利をその権利の所有者各人（har dhi ḥaqq）に与えることであり、不正とは、他人の権利を蹂躪することである。
- (4) 公正の最後の意味は、存在する物（被造物）に対して、可能な限りにおいて物惜しみせず恵みを与えることである。人間には、一見様々な差異があるが、それぞれの能力、資質の範囲において過不足なく与えることである。

(1) から (4) の項目は、程度の差こそあれすべて神の公正に関わっているが、本稿で論じるのは主として (2)、(4) 点である。(1)、(3) 点は、(2)、(4) の理念が主に社会的公正として実現した場合である。従って、これは本稿の主題の範囲外であるため、詳しくは論じない。

前提的考察

先に、時代は思想を造る、と述べた。それでは、神の公正に関する議論は現実の歴史とどのように係わっているのだろうか。モタッハリーは、なぜ神の公正を論じる必要があったのか。この疑問に答えるためには、彼が言論活動を活発に行った時代について若干考察しなければならない。これを抜きにして、モタッハリーの思想を十分に理解することはできない

からである。

モタッハリーの言論活動が本格化したのは、1960年代以降のことである。これは、1951年の石油国有化運動をアメリカ CIA の援助により押え込み、権力の座に返り咲いたムハンマド・レザー・パフラヴィー（シャー、1918-80）の「全盛期」への幕明けの時期である。⁽¹²⁾つまり、60年代に入ると、シャーはアメリカの全面的支援を背景に、自作農創出を骨子とするいわゆる「白色革命 (enqelāb-e sefid)」を開始した。

この時期は、後にシャーが自画自讃した「偉大なる文明 (tamaddon-e bozorg)」へと向かう活気に満ちた時代であったのか。はたまた、急激なアメリカ文明の流入により、イランの伝統的社会、価値の基盤が根底から覆される序章であったのか。歴史は後者の解釈を支持した。少なくとも、1979年の革命の勃発により、この考え方の正当性が証明されたと言ってよい。つまり、イラン人の中では、経済的には富の公正な分配よりは不平等感、貧富の隔差の増大、社会的には豊かなアメリカの物質文化の流入によって、質朴な生活習慣や人間関係、家族関係に修復困難な歪みが生じた。特に、1973年の「石油危機」以降は、富の分配について不平等感が危機的な水準にまで達していた。

確かに、50-60年代のイランでは、社会、宗教、文化（特に文学）等の領域で、時代の変化に対する深刻な矛盾が感じられた。とりわけ、若い知識人の中で疎外の状況が現出していた。⁽¹³⁾ 彼らの立場は多様であり、安易に単純化することはできない。ただ、この20年間は、西洋文明の流入によりイランの伝統文化の基盤が大きく揺らぎ、イラン人としての独自のアイデンティティが喪失してゆくことに対する危惧の念が共通項として見い出せる。イラン人はどこへ向かうのか。表面的に華やかな欧米の物質文化の受容とは裏腹に、青年達は方向性を失った混沌たる状況下にあった。

この時代の危機的状況、特に若いムスリムの疎外状況を憂え、彼らを本来のイスラームの道に戻そうと奮闘した人物の一人にモタッハリーがいたのである。時代は、世俗的知識人層にとって鬱積した重苦しいものではあったが、同様にアメリカの後援を頼むシャーの攻勢の前に、伝統的宗教学者層（ウラマー）も、全般的低調期を迎えていた。この状況を如実に示す事例として、1961年、マルジャイ・タクリード、ボルージェルディー (Hosein b. 'Alī Ṭabāṭabā 'ī Borūjerdī) が没し、後任が容易に選出されなかったことや、「白色革命」の一環として、政府によるワクフ地⁽¹⁴⁾への干渉などを挙げることができる。後者については、ホメイニーによって抗議声明がなされたが、⁽¹⁵⁾ 政府批判運動は高圧的に押え込まれてしまった。象徴的事件として、ホメイニーは国外へ追放された (1964)。

本論

1950年から60年代にかけて、イラン人は横行する社会的不正に深刻な疑問を感じていた。同時に、この不正はその他の自然的害悪の存在と共に、多感な青年や知識人にとっては格別不条理なものと感じられた。彼らの疑問とは次のようなものである。果たして、この世界には秩序が存在するのか。もしあるのなら、それはどのような秩序なのか。現実の世界には、

進んだ国と遅れた国の差異、人種差別、貧富の差、能力の差、醜美の差、疫病、戦争、天災、飢饉など、数知れぬ悪、苦悩、偏見、差別が存在している。これらを生み出す源泉は何なのか。少くとも神ではないであろう。神が公正 ('ādel) な創造者 (khāleq) であるならば、このような差別的状況を創り出す筈がない。そもそも、なぜ事物は存在し無 (死) に至るのか。存在すること自体が悪なのではないか。上述の様々な悪、差別の存在こそ、神の不在、ならばにこの世界が不正 (zolm) であることの左証ではないのか。

健全な懐疑は安逸な平穩より遥かに優れる。重要な点は、この懐疑が人々を健全なる探究へと導くかどうかである。イラン社会の現状を憂いながらモタッハリーは言う。⁽¹⁶⁾ この国では、これらの問題群に対する解答が西洋の哲学思想に求められている。西洋のものであれば、どのようなものであれ受容されるのはどうしたことであろうか。実は、西洋の哲学は二元論や唯物主義 (無神論)、厭世主義等であって、イランが抱える問題に対して決定的な解答を与えていないし、その力もない。なぜなら、ヨーロッパの思想、哲学は基本的に唯物論であり、無神論であるため、現世的な事物の関係内でしか問題を処理できないからである。これに対して、有神哲学 (ḥekmat-e elahī) では、神の公正 (正義) の問題を回避せずにこれに解決を与えんとする。

このように有神論哲学の立場が表明された。以下、神の公正の意味を明瞭にするべく、まず、人間の実存に不可避免的に付随する差別と相違の問題をめぐる、モタッハリーの思索の跡を追ってゆこう。

〔1〕存在の秩序 (nezām-e vojūd)

差別 (tab'īz) と相違 (tafāvot)

社会に厳存する差別的現実には容易に批判の対象となる。批判者の言い分によると、すべての存在は真理の本質 (dhāt-e haqq = 神) との関係において平等でなければならない。しかるに、現実には皮膚の色、醜美、完全と欠陥、天使と動物などの差異がある。さらに、人間のみが賞罰の対象となり、他の動物がそうでないのはなぜか。

この批判に対するモタッハリーの返答は次の通りである。⁽¹⁷⁾ 神は自足し (ghani), 知者 (ḥākem)、完全 (kāmel)、公正 ('ādel) にして恵み深い (javād) 存在である。我々の目には理解し難い点はあるとしても、差別の現実の中にむしろ神の知恵 (ḥekmat) と福利 (maṣlaḥat) がある。我々は「運命の秘密 (sirr-e qadar)」について無知だけである。人間の理性は困惑させられることがあっても、それは単に人間の認識能力に欠陥があるからにすぎない。神の働きを感覚的な被造物が生活する現象世界からの類推によって理解する限り、神の知恵、福利の意味を理解することはできない。因果関係における原因と結果 (asbāb va mosabbabāt) は、人間の目から見ると重要であるが、神の目から見ると単なる儀礼的手続き (tashrīfāt) 以上のものではない。

それでは、原因と結果 ('allal va ma'lūlāt, asbāb va mosabbabāt, moqaddamāt va natā'yej) の関係はどのように説明されるのであろうか。⁽¹⁸⁾ モタッハリーは、まず存在論から説き起こ

す。果たして、因果関係の結果としての存在は、一端創造され、再度改めて場所と位相 (martabeh) が定められるものなのか。それとも、存在は元々定められた位相と同一であるのか。モタッハリーは、後者の立場を支持する。

例えば、サアディー (の存在) は、場所や時間という特殊な位置に定められている。すなわち、彼は時間的に我々に先んじている。それでは、サアディーはまず創造されて、しかる後にその特殊な条件に位置を占めるようになったのか。それとも、サアディーの存在は最初からすべての条件を伴う特殊な位置を占めていたのか。サアディーが他の事物と共に見出される時間、場所、位置、諸関係 (nesbat-hā) は、サアディーの存在の形成 (formūl) の一部であって、サアディーの存在とは、それらすべての集合体である。従って、これらを別々に分解してしまうことは、サアディーがサアディーでなくなってしまうことである。

それでは、存在はどのような秩序に従って成立するのであろうか。存在の秩序 (nezām-e vojūd) について、もし存在の原因と結果を定めてしまうことを必然的かつ決定的 (amr-e zarūrī va qatā'ī) であると考えたと、神の絶対的な力と意志に一種の制限 (nū'-ye maḥdūdiyat) を加えることになると考える者がいる。しかし、このように考える者は、次の点に気づいていない。つまり、その人々によれば、世界に存在するもの (被造物 mawjūdāt) 以外の何物かが (i. e. 因果の法則) 別個に世界には存在しており、その何物かは、秩序に違反することを許容する (takhalluf padhir) ものではなく、その何物かこそが存在するものの秩序と配列 (tartīb) そのものになってしまうというのであるが、要点はここにあるのではない。そうではなく、存在の秩序とは、真理の本質 (dhāt-e ḥaqq) の領域から (流出し) 充填される (efāzeh mī-shavad) 存在物と同一である ('ayn) ということである。⁽¹⁹⁾

そして、それら存在物に秩序を与えたのは神の意志 (erādeh) である。⁽²⁰⁾ しかし、この場合、一端一つの意志で存在物を創造し、また別の意志でそれらに秩序を与え、その結果、秩序に対して与えられた意志が除去されると、創造に対する意志のみが残るという意味ではない。というのは、被造物の存在とその存在の位相 (martabeh) は一つであり、被造物を存在させる (神) 意志は、秩序 (を与える神の) 意志と同一 ('ayn) であって、さらに、秩序の意志は被造物の存在 (創造) の意志と同一だからである。

このようにして、すべての事物に対する神 (bārī-ye ta 'lā) の意志は、その事物の原因を存在させる意志によってのみ実現する。その原因を存在させる意志 (erādeh-ye vojūd-e ān sabab) は、原因の原因を存在させる意志によってのみ実現する。これ以外は不可能である。そして、存在するものは、最終的に直接神の意志 (erādeh-ye ḥaqq) に到達する。

神の智慧 (ḥekmat-e bārī-ye ta 'lā) とは、事物 (ashiyā) をその存在の目的 (ghāyat) 及び完成 (kāmelāt) へと至らしめることである。こうして、すべて存在する事物には、神の存在の本質的性格が多かれ少なかれ投影されることになった。⁽²¹⁾

この観点から世界を眺めると、社会に蔓延する差別や悪ですら、その起源を辿れば真理の本質 (神) に源を発するわけであるから、純粋な悪ではなくなってしまう (例えば、善悪二元論に見られるような)。⁽²²⁾ 実は、我々の住む世界は、善悪が混然一体となった不変の秩序である。つまり、我々の感覚世界 (現象界・社会) で観察できるのは、「差別 (ta'bīz)」では

なく、「相違（tafāvot）」にすぎない。差別というのは、与える者の立場から、条件と権利が相等しい状況下において違いを設定することである。他方、相違とは、条件が相異なる状況下で（e. g. 能力など）違いを設けることである。

むしろ、存在するものの間に相違があるのは本質的事項であり、因果の秩序（nezām-e ‘elat va ma ‘lūl）の必然的条件でもある。⁽²³⁾ 神は存在するものに相違を設け、その相違を考慮しながら、各人が権利を主張できる事柄について、それぞれにふさわしい方法で恵みを授ける。これが神の秩序である。

ところで、神の因果の秩序には二種類ある。一は縦（垂直）の秩序（nezām-e towlī）、他は横（水平）の秩序（nezām-e ‘arṣī）である。⁽²⁴⁾ 縦の秩序とは、神が事物を創造する際の宇宙的秩序のことである。至聖の存在である神は、被造物がそれぞれの水準に応じて、次々と神との上下的關係において位置を占めることを求める。ただし、この配列に時間的要素はない。神は特殊な秩序の下に自らの創造を意図し、実行する。しかも、神のこの創造行為に関して、人間の行為に基づく類推が入る余地はない。

神の創造行為に一定の秩序、序列がないと、すべてのものからすべてのものが生じることになってしまう。現在犯される多くの誤謬の原因は、存在の位置づけを現象界における人間的な法則性との類推に基づかせていることである。⁽²⁵⁾

もう一方の横の秩序とは、この秩序に従って世界の歴史や現実の特定の事件が生じるに至るような秩序のことである。すべての出来事、現象は、特定の場所や時間で生じる。また、すべての特定化された時間と場所は、一定の出来事のいわば容器（zarf）となる。現象世界においては、すべての事物は相互に關係性の原則（aṣl-e vābastegī）に従って存在している。にもかかわらず、人々はこの關係性を無視しがちである。現象世界における關係性には四つの原理がある。

- (1) 全般的因果の法則（qānūn-e ‘elat va ma ‘lūl）、
- (2) 因果（關係）の必然性
- (3) 因果の段階。つまり、ある原因は自らの結果以外のものの原因になることはできず、また、結果は自らの原因以外によっては存在しない。
- (4) 存在世界は、すべて一つの原因の原因（‘elat al-‘ellal = 神）において終息する。

以上で述べた世界の秩序、あるいは因果の秩序は、言い代えれば「神の摂理（sonnat-e elahī）」である。神は自らの摂理（慣行）を変えることはない（「天使」：43）。

しからば、人間は現実の悪を善に変えることができるのか。ここでモタッハリーは、有名な「電鳴」の章11節を引用しながら、神は自らの法を変更することはない、従って、人間は彼自身を変えなければならず、特に倫理、道德的荒廃に関して、自己改造が必要であると述べている。⁽²⁶⁾ 次節で述べるように、人間の自己改造等の視点が生まれる前提として、モタッハリーが悪そのものの意味を絶対視せず相対的なものと捉えている点に留意する必要がある。

本節で取り扱ったモタッハリーの所説を要約すれば次のようになる。

- (1) 存在世界は一連の神の秩序と法によって統制されている。それによって、すべての事物と現象は特定の位相、ならびに現実態を持つ。その方法に変更はない。

- (2) 存在に秩序が必要であるということは、存在するために相異なる位相と相違の段階があるということである。この事実は、社会において相違 (tafāvot) を見出し、無 (nistī-hā) や欠陥の意義を評価する際の基本的な規準となる。
- (3) 相違は創造されたのではない。そうではなく、被造物 (āfarīdegān) の本質的必要条件 (lāzemeh) である。創造主が被造物の間に差別 (ta'bīz) を設けたと考えるのは誤りである。
- (4) 神の公正、あるいは知恵の結果として神の秩序に違反が生じることがあると認めるのは、差別であって相違ではない。世界に存在するものの間に観察できるのは、相違だけであって差別ではない。

それでは、以上の存在の秩序、差別と相違についての議論に基づけば、現実の社会に蔓延する具体的な諸悪はどのように解釈できるのであろうか。次にこの点を検討してみたい。

〔2〕 悪 (sharūr)

善悪の問題は、イスラーム史の初期段階において、神学的議論が発生する根本的な原因の一つであった。なぜ悪が栄え、善は無力なのか。悪人が支配し、善人が不遇に甘んじなければならぬのはなぜか。悪人は死後天国に入れるのか。このような疑問は、信者にとって放置できない切実な問題であった。いわんや、無神論者にとっては神の存在を否定する恰好の根拠を提供した。

善悪の起源に関しては、古代イランの二元論などがあった。しかし、モタッハリーは言う。⁽²⁷⁾ 確かに二元論を用いて現象世界はそれなりにうまく説明できたとしても、善悪の領域を分化することによって、逆に神の公正の意義が希薄になる。それ以上に、イスラームの根本原理タウヒードと相容れないとして、二元論を排除する。

イスラーム (i. e. タウヒード) の立場から言えば、神はすべての存在の根源であり (前節参照)、際限のない慈しみ、成熟した知恵の所有者である。その全能の力の故に、神に変更 (khadshah) が入り込む余地はない。悪魔 (shaytān) や誘惑 (eghvā) をも含めて、すべてのものは存在の根拠を神に求めている。

この考えに従う限り、世界に悪はない。悪とは善のない状態、すなわち一種の空隙である。そして、この空隙を埋めるのが人間の義務である。⁽²⁸⁾ 神の公正および成熟した知恵 (hekmat-e bālegheh) の立場に依れば、善と悪は不可分に結びつき一体となって存在する。現象的な悪としては、貧困や無能 ('ajz)、無知のような第一範疇の悪があり、他方、疫病、洪水、地震、戦争といった第二範疇の悪もある。人間はこれらの悪と戦わねばならない。そのためには、第二範疇の諸悪が増大しないように第一範疇の悪の空隙を埋めることが肝要である。そうすれば、疫病、戦争などの被害は少なくて済むからである。同様のことは倫理についてもあてはまる。不正 (zolm) は悪であり、公正が欠除した真空状態である。なぜなら、不正を受けた者 (mazlūm) の本来保有する (estehqāq) 権利が蹂躪されるからである。従って、こ

の不正の空隙を埋めなくてはならない。

実のところ、世界にはただ一つの存在しかない。それは善である。悪は非存在 (無, nīstī) であって、無は創造されもしないし、自身創造行為も行なわない。⁽²⁹⁾ 存在と非存在は、丁度太陽 (光) と陰のようなものである。試みに日時計を日光の中に設置すると陰ができる。陰とは暗さ (闇, zolmat) のことである。光が太陽から放射 (tasha'sho) されるという言い方はあっても、陰がどこからか放射されるとか、暗さの中心 (kānūn) は何であるか問われることはない。つまり、陰や暗さは自ら放射しないのであり、独立した源や中心を待たない。悪とは本質として (bi-l dhāt) 造られた (maj'ul) ものではなく、従属的 (bi-l taba') かつ偶有的 (bi-l 'arz) なものである。

言い換えれば、悪は相対的である。大は小との関係性によって認識されるように、何を規準にするかによって判断も異なってくる。⁽³⁰⁾ 例えば、「福利 (maslahat) と「自由 (āzādī)」について考えてみよう。個人の福利と社会の福利を比較する場合、社会の福利が優先される。個人の自由は可能な限り酌量されるが、すべての人々の自由を十分に満足させることは百パーセント不可能である。最大多数の人々が最大限満足できるように法律が制定されるのである。このように、福利や自由は観点を変えることによって意味が相対的に変化する。⁽³¹⁾

同様に、自然界に存在するものは、悪も含めてすべて相対的である。蛇の毒は蛇にとっては無害であるが、動物や人間にとっては有害である。狼は羊や狼の害を蒙るその他の生物にとっては有害であるが、草にとっては悪ではない。一方、羊は草を食い尽くす点では悪であるが、人間や狼にとっては悪ではない。

このような相対的存在は真の存在ではない。従って、悪についても絶対的な悪は存在しえず、それは上辺だけ ('etebarī) であり、無である。

以上が悪に関するモタッハリーの解釈である。しかし、悪が相対的であり、無であることを主張するだけでは神の公正を証明したことにはならない。引き続き、モタッハリーは、神の公正を次の二つの観点から論じる。

(1) 様々な欠陥 (盲目、不具、醜など) はこの世界から切り離して別途に論じるべきなのか。それとも、この世界と不可分であるのか。

(2) 様々な欠陥は悪そのものなのか、それともそれらには何らかの利点があるのか。

この二つの間に対するモタッハリーの解答は、欠点や欠陥などの「悪」にむしろ積極的な意義を見い出そうとするものである。彼は、悪がこの世界と不可分であり、悪には人間の実存にとって必要不可欠な存在意義があるという。次にこの点を検討してみよう。

〔3〕 悪の価値 (favā'ed-e sharūr)

一般に悪は忌避されるべきものである。しかし、悪がなければどうなるかについては余り考慮されない。モタッハリーによれば、悪のない世界は世界でないに等しい。⁽³²⁾ 悪は善から切り離すことができず、両者は相関の関係にある。

確かに、現実善と悪が混在することは何人も認めざるをえない。⁽³³⁾ だが、なぜ悪が必

要なのだろうか。この疑問に対する答は次の通りである。例えば、醜悪なものは世界という集合体 (majmū‘eh-ye jahān) の一部である。全体的な秩序 (nezām-e koll) は、それら悪の存在と結びついているばかりではなく、秀丽なるものを明らかにするために醜悪なるものの存在が必要とされる。世界に醜悪なものが存在しなければ、秀丽なるものも存在しない。⁽³⁴⁾ 逆に、すべて世界に存在するものが同一であったならば、世界はもっと良くなるという考えがある。公正や知慧が要求するのは、すべての事物の同等であるというのである。しかしながら、この考え方は誤りである。なぜなら、現実がそのようであれば、醜美、善悪、高低、大小などすべてが存在しなくなるからである。モタッハリーは、さらに、もしムアーウィヤがいなければ、アリー・b・アビー・ターレブ⁽³⁵⁾ があれ程の栄光と真正さを享受することはできなかったとさえ述べている。

既述の通り、世界の秩序は、縦(垂直)の秩序であれ、横(水平)の秩序であれ、そこには一つの一貫した秩序を必要とする。⁽³⁶⁾ 神はすべての存在に対して、それ相応の完全性と美しさを与えた。無論、ある人が醜く生まれたのは他の人を輝かせるためではない。そうではなく、すべての存在はそれ自体で可能な限りの美しさを持つと考えられる。その一方で、すべての良き資質は、世界に厳存する相違に依ることを知るべきである、とモタッハリーはいうのである。

神の創造行為において被造物に定められた位置を変更することは不可能である。⁽³⁷⁾ 神が甲に対してある物を与え、乙には与えないことはあり得る。むしろ、重要な点は、すべての被造物が自ら独自の特別な被造物性を有することであって、神が与えたのはこの独自性なのである。問題は、部分(現象の一部)のみを見ることなのであって、世界の創造にあっては、全体の真正さが考慮されていることを忘却してはならない。⁽³⁸⁾ 従って、社会においても、個々の権利と全体の福利の双方がバランス良く酌量されていなければならないのである。

加えて、悪の問題を考察する場合、相違の必要性の側面ばかりを強調すると過誤を犯す。悪の問題は、必要性だけでは決して理解できない。同時に、悪の中に「利益 (fi‘ed)」、「福利 (maṣlahat)」、「知慧 (ḥekmat)」をも見い出さねばならない。

では悪の利益とは何か。第一点は倫理的価値である。⁽³⁹⁾ 悪や醜は、世界に善や美のあることを明らかにするために必要であった。クルアーンでは、善悪、醜美は相前後して生じるのではなく、それらは同時に共存している。不幸や欠陥や苦難は、人間が完成へと向かう前提であり、この過程において必須の事項である。⁽⁴⁰⁾ 神は人間を教化するために災難を与える。また、神は人間を愛すればこそ、彼らを災厄の中に投げ入れる。自らの運命をあるがままに受け容れ、しかもその災厄から逃避するのではなく、これと毅然と対決する姿勢が肝要である。

例えば、貧困は絶対的な不幸ではないし、富裕も絶対的な幸運というわけではない。⁽⁴¹⁾ 恵みと災いは相対的なものであって、一時の神の徴罰は、かえって回復への起爆剤となる。しかるに、徴罰が遅れるとかえって取り返しのつかぬ真の徴罰たり得る。ここで、モタッハリーは、サーディク・ヘダーヤト (Ṣādeq Hedāyat, 1903–51)⁽⁴²⁾ を例に挙げて説明を続ける。ヘダーヤトは世界の醜悪な面しか眺めず、厭世的にしか思索できなかった。裕福な名門の家

庭に生まれたが、均衡と調和のとれた思考ができなかったのである。その最大の理由は、彼は無信仰であり、神からの真の贈り物の快い味を経験しなかった点にあるという。その結末は自殺以外になかった。

モタッハリーの以上の議論は、1950－60年代にかけてイラン人知識人の間に無信仰が増大し、かといって西洋の唯物主義にも安息の場を見出すことのできない全般的苦悩の状況を反映していることはまず疑いない。この時代のイラン文学の荷い手が、実存の苦悩の重みに耐えるだけ強靱な抵抗力を持たず、軟弱な体質を露呈した点を厳しく批判する。そして、イスラームの信仰への復帰によって、真に充足した人生を生きる契機を提供せんとするのである。

世界に悪や醜が厳存することのもたらすもう一つの利益は、哲学的なものである。⁽⁴³⁾つまり、世界は対立するもので構成されており、その対立によって世界は色彩に富み、多様性を生じる。世界は不断の変化と相に満ち溢れる弁証法的存在である。この考え方は、躍動的な世界観を提示する。モタッハリーは言う。イスラームでは、ヨーロッパ人が弁証法を体系づける19世紀以前に、神智学（‘erfān）において既にこの考え方が知られていた。しかも、ギリシア哲学がイスラーム世界に導入される前からこれに気づいていた。弁証法的な思考法を採用することによって、旧来のように消極的に世界を分析する態度から、積極的な意味の世界に関与する姿勢へと変容を遂げることができる。

ここで注目すべきは、弁証法はヨーロッパ（古代ギリシアも含めて）からの借り物ではなく、イスラーム独自の考え方であるとモタッハリーが主張している点である。⁽⁴⁴⁾さらに、西洋思想の最大の欠点は、すべての認識をこの法（弁証法）に従属させようとしたり、そうすることが論理的であると疑わない態度であるという。モタッハリーのこの姿勢は、中東近・現代史上に登場した思想家に多かれ少なかれ共通して見られる傾向である点は興味深い。

以上の議論を要約すれば、まず、人間の知は現象世界における理性的（合理的）目的のために最良の手段を選択する力ではあるが、限界がある。これに対して、神の智は完全に自足的であり、神の創造の目的、理由を人間の尺度で測定することはできない。そして、神の智には秩序がある。世界に存在するものの現勢態には異った相、位置、段階があり、一見平等の原則が貫かれておらず、差別が存在するように見える。しかし、これはあくまでも相違であって、差別ではない。人間は神によって創造された既存の事物を寄せ集めることしかできないのに対して、神は事物を作る行為者である。⁽⁴⁵⁾神が創造した存在の秩序にあっては、悪や欠陥や醜、さらに個々人の利権などの部分的な事例によってではなく、全体として世界の利益になるかどうかを考慮に入れる必要がある。世界を分節化し、分解して理解することは誤りなのである。

〔4〕 死の問題

仏教でいう四苦（生老病死）はすべての人間に平等に襲いかかる。中でも死の恐怖は、人間を最も苦しめ苛んできた。それ故、死は悪であると考えられる。おそらく、死を恐れるのは人間だけであり、死＝無に至るのを恐れるのは、その背後に永遠の生命への願望があるからであろう。では、神の公正の立場から死はどのように理解できるのであろうか。現実の諸悪に積極的な意義を見出す試みの実例として、最後にこの問題を取り扱うことにする。

人間にとって究極の難題である死を、モタッハリーは次のように解釈する。⁽⁴⁶⁾ まず、死に対する恐怖が発生する最大の原因は、これを無であると考えることである。確かに死は無（生が無くなるという意味で）であるにしても、それは相対的な意味での無にすぎない。むしろ、死は一つの状態から別の状態への移行である。そして、その移行には積極的な意義がある。

例えば、この世は母親の胎のようなものであり、人間はそこにいる胎児である。胎児は臍の緒を通じて栄養分や酸素を母親から受けるが、まだ肺呼吸による大気からの直接的酸素の摂取を行っていない。胎内の生は、来たるべき生（来世）に備えて様々な器官が準備される期間である。胎外に出た途端、これまではと全く異なる新しい生の段階が始まる。同様に、死は人間の生の部分の終焉であり、生の新たな段階の開始なのである。モタッハリーは、ハイヤーム（‘Omar Khayyām, 1040–1123）のような唯物思想の持ち主に敵しい。⁽⁴⁷⁾

bar kheiz O ma-khor gham-e jahān-e gozarān,
be-neshīn O damī beh shādemānī-ye gozarān,
dar ṭaba‘-ye jahān agar vafā‘ī bovadī,
nowbat beh to khod na-yāmadi az degarān.

（立て、しかし過ぎゆく世界の嘆きを味わうことなかれ、座して、一時の過ぎゆく喜びを味わえ、世の理（ことわり）には忠義があったとて、他者から、汝に救いは来たるまじ。）もし人間が一人で生きているのであれば、ハイヤームのように移ろいゆく世界を無責任に語ることも許されよう。しかし、来たるべき世代の人々のことを考慮すれば、無責任であってはならない。まさに、⁽⁴⁸⁾

tā gowhar-e jān dar ṣadaf tan peivast,
az āb-e ḥayyāt sūrat-e ādam bast,
gowhar cho tamām shod, ṣadaf chun be-shekast,
bar ṭarf-e kollah-e gūsheh-ye solṭān be-neshast.

（生命の珠玉、母なる貝の中にて形を造る時、生命の水にて、人の姿が形造られる、宝玉の完成する時、母なる貝の割れる時、王の側にて、冠の光栄に座する。）

母なる貝の中で成熟した真珠は、貝が割れた瞬間に高貴なものとして現出する。貝が割れなければ（死ななければ）、真珠は生まれない。丁度食物連鎖のように、今の私（人間）の生は、死ぬことによって未来永劫へと連続してゆく。⁽⁴⁹⁾ このように理解された死は、一般に考えられるように否定的な悪ではなく、積極的な意義を持つに至るのである。⁽⁵⁰⁾

結語

本稿においては、シーア派イスラームの世界観の枢要な部分を構成する「神の公正」の問題を扱った。この問題は、モタッハリーの思想の根幹をなすものであり、彼の膨大な著作に盛られた社会、倫理に関する論議のまさに出発点であったと言ってもよい。

ところで、独創的な思想とは過去に存在しなかった全く斬新なものを指すのであろうか。もしこの意味で「独創性」という言葉を用いるのであれば、モタッハリーの思想に優れた独創性は少ない。ただ、同時にこの意味で独創的な思想家と呼びうる人物が、古今東西はたして幾人いたであろうかと問い質す必要がある。

モタッハリーの思想の基盤は、イブン・スィナー、スフラワルディ、イブン・アラビー、とりわけこの三者の集大成者であり、先行思想家の諸説に新たな解釈を施したと言われるモッラー・サドラーなど、イスラームの伝統的思想家の構築した思想であった。神の公正を論証する過程で、モタッハリーはこれら先達の業績を敷衍している。

ただ、ここで強調しなくてはならない点は、彼がイスラーム哲学、神智学の伝統を十分踏まえた上で、その伝統に属する概念装置、認識方法、存在論的証明を自らの生きた1960–1970年代のイランの状況を理解する手段として用いたことである。

また、彼は現代人の抱える問題を平易で、巧みな比喻を用いながら解説するのに長じていた。しかも、伝統的イスラームの概念装置に加え、西洋思想を知悉していた点は、彼の議論の強味であり、魅力でもあった。

モタッハリーの思想活動の重点は、社会から逃避し、人里離れた庵で思惟するところに置かれてはいなかった。むしろ、彼の思想、文筆活動は、あくまで社会、倫理的関心に支えられている。すなわち、1950年代以降、欧米の文物の奔流が唯物論の流行をもたらした結果迎えたイスラームの総体的低調期にあって、疎外状況下のイラン人にかかにして本来のイスラーム的価値と信者の社会的紐帯を回復させるか、という焦眉の問題があったのである。

この問題は、まさに現代的で特殊なものであった。西洋の唯物論、合理主義に依拠せず、極力伝統的（シーア派）イスラーム思想体系の枠内で解決を模索する点に、モタッハリーの特異性を見い出すことができる。この意味で、彼の思想は時代の産物であったと言えるのではなかろうか。

〔註〕

- (1) モタッハリーの著作については、Seyrī dar Āṣār-e Ostād-e Shahīd-e Mortazā Moṭahharī (Tehran, 1983) において、テーマ別に詳細に渡る分類が施されている。また、社会、倫理思想に関する著作の解説、紹介、並びに人物に関しては、拙稿「モルタザー・モタッハリー (1919–1979) の社会、倫理思想の理解に向けて」、Ex Oriente (大阪外国語大学言語社会学会誌)、vol. 1, 1999を参照。さらに、近年全集 Majmū'eh-ye Āṣār-e Ostād-e Shahīd-e Moṭahharī が出版されている。
- (2) イスラーム的世界観に関して最も注目される著作として、Moqaddameh-ī bar Jahānbīnī-ye Islām (Qom, n.d.) がある。本書中の “Jahānbīnī-ye Tawḥīd” および “Ensān dar Qor ‘ān”, “Jāme ‘h va Tarīkh”

- の章は、モタッハリーのイスラームの社会観を知る上で極めて重要である。
- (3) アドルに関しては、拙稿「イラン立憲革命(1905-1911)初期におけるウラマーの役割と公正(‘adl)について」『アジア経済』vol. 22, no. 6, 1981や Şadr al-Dī n Balāghī, ‘Adālat va Qazā dar Islām, Tehran, 1360/sh, さらに Farhang-e Mo‘āref-e Islāmī, “‘adl” の項などを参照。
 - (4) シーア派におけるイマームの役割(イマーマ)に関しては、拙稿「12イマーム派シーア主義におけるイマーム・アリー的位置について—イラン人ムスリムの場合」、片倉もとこ編『人々のイスラーム—その学際的研究』日本放送出版協会, 1978, アンリ・コルバン『イスラーム哲学史』黒田壽郎、柏木英彦訳、岩波書店, 1974、さらにモタッハリー自身による多数の論考、著作がある。
 - (5) 初期イスラーム哲学、神学思想に関しては、井筒俊彦『イスラーム思想史』中公文庫, 1991特に, PP. 127—132, G. F. Hourani, “Divine Justice and Human Reason in Mu‘tazilite Ethical Theology,” in Ethics in Islam, R. G. Hovannisian ed., California, 1985, I. Goldziher, Introduction to Islamic Theology and Law, tr. by Andras and Ruth Hamori, Princeton Univ. Press, 1981, Nasr, Seyyed Hossein, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, Boulder, Colorado, 1978, Three Muslim Sages, Avicenna·Suhrawardi·Ibn ‘Arabi, New York, 1976, Watt, M. Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh, 1979. Moṭahharī, M. Āshenā‘ī bā ‘Olūm-e Islāmī, Tehran, n.d. 等を参照。
 - (6) 理性(‘aql)の基本的意味、分類に関しては、Farhang-e Mo‘āref-e Islāmī, “‘aql” の項, Uṣūl Kāfī, Kitāb al-‘Aql wa al-Jahlī, Moṭahharī, Āshenā ‘ī, Osūl-e Figh の章, ijmā‘ va ‘aql, pp.37—43, さらに、Jahānbīnī-ye Islāmī, Ensān dar Qor ‘ān, pp. 247—306等を参照。特に、モタッハリーの理性、並びにムタズィラ派に対する親近感、彼の評者によっても指摘されている。‘Abd al-Marīm Sorūsh, “Naqsh-e Tafakkorāt-e Ostād-e Shahīd-e Moṭahharī”, Seyrī der Āṣār, P.40.
 - (7) Moṭahharī, ‘Adl-e Elahī, Tehran, 1419 (Q), P.29. 『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、1989年。国際大学中東研究所。本書において、ベルシア原文の第一章が翻訳されている。
 - (8) Moṭahharī, Jahānbīnī, Jahānbīnī-ye Tawhīd の章, pp. 61—137.
 - (9) Moṭahharī, ‘Adl-e Elahī, P. 38.
 - (10) 公正の社会的意義については稿を改めて論じる予定であるが、Moṭahharī, Bīst Gofār, Qom, 1358 (sh), に興味深い論考が数点含まれている。すなわち, “‘Adālat az Naẓar-e ‘Alī”, “‘Aṣl-e ‘Adl dar Islām”, “Mabānī-ye Avvalieh-ye Hoqūq az Naẓar-e Islām”, “Ehterām-e Hoqūq va Taḥqīq r-e Donyā”, “Tafāvot-hā-ye bejā va Tafāvot-hā-ye bījā”, などある。
 - (11) Moṭahharī, ‘Adl-e Elahī, P.56. 平等に基づく分配方法よして、算術的平等、並びに幾何学的(比例的)平等の考え方がある。この点に関しては、アリストテレス『ニコマコス倫理学』高田三郎訳、岩波書店, 1987, 和辻哲郎『ポリス的人間の倫理学』岩波書店, 1971, PP. 166—168から示唆を得た。
 - (12) 1950年代から70年代に至るイランの社会、経済、政治的状况については、多数の資料がある。本稿では、Abrahamiyan, E. Iran, Between Two Revolutions, Princeton Univ. Press, 1982, Arasteh, A. R. Man and Society in Iran, Leiden, 1970, Wilber, D. N. Iran, Past and present, Princeton Univ. Press, 1976, 岡崎正孝『現代のイラン』『講座イスラム2, イスラム・転変の歴史』森本公誠編, 筑摩書房, 1985, 加賀谷寛『イラン現代史』近藤出版社, 1975, その他を参照した。
 - (13) イランにおける知識人のアイデンティティーの危機的状况については、Arasteh, op.cit. ならびに Kamshad, H. Modern Persian Prose Literature, Cambridge Univ. Press, 1966, Al-e Ahmad, Dar Khedmat va Khiyānat-e Rowshanfekrān, n.d. などによって知ることができる。
 - (14) ワクフに関しては、拙稿「ワクフ考—12イマーム派シーア主義における理論と実際(19世紀のコムを中心として)」『日本中東学会年報 no., 1987を参照。
 - (15) この時期にホメイニーによって発せられた宣言文については、Āl-e Ahmad, op. cit, pp. 7—17.
 - (16) Moṭahharī, ‘Adl-e Elahī, P. 14.
 - (17) Ibid., P. 93.
 - (18) Ibid., PP. 98—99. 因果関係については、Oṣūl-e Falsafah va Ravesh-e Riyālistī, Majmū‘eh-ye Āṣār, vol.

- 6, Tehran, 1376 (SH), PP. 641－719, および 'Ellal-e Gerāyesh beh Mādīgerī, Qom, 1361 (SH), 特に PP. 52－103に詳しい。
- (19) モッラー・サドラーの思想については, Rahman, Fazlur, *Philosophy of Mullā Sadra (Sadr al-Dīn al-Shirazi)*, Albany, 1975, Nasr, S.H., *Sadr al-Dīn Shīrāzī & His Transcendent Theosophy*, Tehran, 1978, 鎌田繁「シーア派の発展－モッラー・サドラーを中心として」『講座イスラム 1, イスラム. 思想の営み』中村廣治郎編. 筑摩書房, 1985. 等を参照した。
- (20) 'Adl-e Elahī, P. 99.
- (21) 鎌田, *op. cit.*, P. 195.
- (22) 'Ellal-e Gerāyesh, PP. 6－, 特に P. 65.
- (23) アリストテレス, 『ニコマコス倫理学 (下)』PP. 128－180. 無論. アリストテレスにあつては, 自由人と奴隷の関係等, 明白な社会的, 政治的身分の差異を前提としている点でモタッハリ－の議論とは異なる。しかし, 相違を自明なる事実として容認し, 比例的に恵みを配分する点で, 発想は基本的に同じである。
- (24) 'Adl-e Elahī, P. 104. 縦（垂直）の秩序と横（水平）の秩序を含む因果関係, 神と世界の関係についての詳細な解説は, Rahman, *op. cit.*, PP. 59－91.
- (25) 'Adl-e Elahī, P. 106.
- (26) *Ibid.*, P. 112.
- (27) *Jahānbīni-ye Islāmī*, PP. 61－137. 人間の社会を, 物質あるいは精神のいずれか一方にのみ傾らず, また両者を二項対立的に分離しないで理解し, 均衡を保った状態で抱えようとしている。これがイスラームに特有な現実主義 (riyālism), 真実を眺める (vāqēbīnī), 全方位を眺める (hameh-ye jānebeh negarī) 立場であるとする。PP. 96－97.
- (28) 'Adl-e Elahī, PP. 128－131.
- (29) *Ibid.*, P. 129.
- (30) *Ibid.*, PP. 129－130.
- (31) *Ibid.*, P. 131.
- (32) *Ibid.*, P. 140.
- (33) *Ibid.*, P. 142. 善悪両要素の混在する現実を表現するために, モタッハリ－は次の詩を引用している。
Dar īn Chaman, gol-e bīkhār kas na-chīd, ārā cherāq-e Moṣṭafavī bā sherār-e Bū Lahabī-st (この原にて,
棘なき花を人摘まず, ああムハンマドの炎に, アブー・ラハブの火の粉ぞ入り混じる)
- (34) *Ibid.*, P. 144.
- (35) アリーに関して, 註 (4) 参照。
- (36) 'Adl-e Elahī, PP. 144.
- (37) *Ibid.*, P. 146.
- (38) *Ibid.*, P. 148.
- (39) *Ibid.*, P. 151.
- (40) *Ibid.*, P. 154.
- (41) *Ibid.*, P. 159.
- (42) Kamshad, *op. cit.*, PP. 137－201. P. 139にサーデク・ヘダーヤトの家系図が掲載されているが, カージャール王朝以来続く, 錚々たる人物を輩出した名門であった。
- (43) 'Adl-e Elahī, PP. 164.
- (44) *Ibid.*, P. 168.
- (45) 神が行為者であるとは言っても, 無論, 大工が家を様々な材料を用いて建てるという意味での行為者ではない。余りにも有名な比喩であるが, 1－2－3－4－…という数字の連続の中で, 1以下の数字の中に神の一性が含まれる。すなわち, 神 (= 1) 以外のすべての被造物には, 程度の差こそあれ, 神の性質が含まれるという流出論の意味での創造者のことである。
- (46) 'Adl-e Elahī, PP. 178.

- (47) Ibid, P. 186.
- (48) Ibid, P. 184.
- (49) Ibid, P. 185.
- (50) 『神の公正』(‘Adl-e Elahī)』には、さらに、来世における徴罰 (mojāzāt)、執り成し (Shafā‘at)、ムスリム以外の善行に関する章がある。しかし、これらの章は神の公正を証明する意図で書かれたと同時に、現世における信者の信仰、倫理の問題と深く係わっている。従って、この問題は、神の創造に際しての公正に含むよりは、むしろ社会倫理、人間の責任等について論じる機会に取り扱うの適当であると考ええる。

(2000.4.14受理)