

## イスラームにおける「自己を知ること (ma'rifat an-nafs)」

### —M. モタッハリーの完全な人間 (ensān-e kāmel) 論—

嶋本 隆光

---

#### 要旨

モルタザー・モタッハリー (1920-79) は、1960年代から70年代にかけて、広範な文筆、講演活動によって、イスラーム革命のイデオログとしてよく知られている。平易な文体と巧みな話術によって多くの読者・聴衆に影響を与えた。本稿では彼の倫理思想を解説した。彼によれば、「自己を知ること (ma'rifat an-nafs)」がイスラーム的倫理の究極目的とされるが、その根本に神を知ることがあった。モタッハリーの議論の特徴として、①批判の対象である西洋の近代哲学思想に通暁している点、②その哲学的議論は、決して空理空論ではなく、彼の生きた時代を反映しており、時代が抱える問題群に何らかの解決策を与えることを意図している点、③特定の国と時代のみならず、彼の議論は近代社会が直面する問題群（特に物質主義がもたらす問題）を考察するたたき台を提示する点、を指摘した。

キーワード：M. モタッハリー、自己を知る、イラン、イスラーム、倫理

---

#### はじめに

17-18世紀以降、近代ヨーロッパが確立した価値の基準は、「自立した個」としての人間であった。中世的神の支配を脱却した個人は、「自我」の自覚、個人としての人間に無限の可能性があると「信じた」。「新しい」人間の誕生に伴い、新しい価値観が徐々に形成された。新しい価値観は、新しい資本主義社会に適合した形で自由、平等、利潤の追求などに究極の価値を見出すこととなった<sup>1)</sup>。

このように、倫理、道徳的価値をめぐる人間の知的営みには、時代に特有な要因（すなわち、社会、政治、経済的な要因）が作用する。また倫理、道徳には、それぞれの民族に固有な表現を観察することができ、一様ではない。世界に存在した、また現在存在する様々な宗教、思想を一瞥すれば、一定の絶対的倫理基準を見出すことが容易でないことが分かる<sup>2)</sup>。

以上の観察の真偽の程はともかく、世界に存在する様々な倫理・道徳思想の中には、絶対的な神の真善美は厳然と存在し、この事実を知ることこそが倫理の根幹であると主

張する立場がある。決して化石化し、枯渇した旧来の価値に固執するのではなく、現代社会の多様化した問題群に対する解答を神の存在に模索する立場が確かにある。

本稿で扱うモタッハリー（1920-1979）<sup>3)</sup>はイラン人であり、宗教学者として当然のことながら、イスラーム的価値の擁護者である。この点で彼に躊躇はない。さらに、彼は次世代を担う若者を主要な対象とする啓蒙思想家、哲学者でもあった。変動する現代社会において、自己を喪失する若い世代、旧来の宗教的、民族的価値の中に実存的意義を見出すことのできなくなった世代の人々、また逆に伝統的価値、慣習を墨守し、自らの殻から抜け出すことのできない人々を対象とするのが、モタッハリーの著述であり、講演であった。

この人物の思索活動の特徴は、まず批判する相手をあらかじめ知ること、ここから始める点である。彼の問題意識の中心は、過度に成熟した西洋的物質主義、唯物主義、その結果として導き出された無神論の弊害を人々に知らせること、さらに病める現代社会で疲弊している人々に治療のための処方箋を提示することであった。彼のこの活動は、1960-70年代のイラン社会を反映しており、結果的に79年のイラン・イスラーム革命におけるイデオロギーの柱となった。モタッハリーがホメイニー師（1902-1989）の愛弟子であったことはよく知られている<sup>4)</sup>。後者の基本姿勢が、前者によって忠実に継承されている点は、革命前後におけるモタッハリーの活動から明らかである。ただし、この人物に対して、師ホメイニー同様、純然たる社会、政治的活動家の烙印を押すことは大きな誤りであって、不当であると思う。確かに、モタッハリーはホメイニーとの近い関係や彼個人の強い影響力から、革命後の政治的現場に参入することを強く要請され、重要な役職に就任した（革命評議会委員）。しかし、彼は思想家たることを本領とした。

上記のとおり、思想家モタッハリーの最大の特徴は、近・現代西洋社会の思想的発展の経緯を十分に踏まえ、その長所と短所を熟知した上で批判を行う点である。そして、西洋社会を凌駕する価値の体系としてイスラーム（特に、12イマーム派シーア主義）を論じる点である。全体として、12イマーム派の価値を擁護する立場は否定の仕様がなないものの、彼の議論は単純な伝統墨守主義では決してない。そこにはグローバル化した現代社会に共通する、人間が抱える深刻な問題と真摯に取り組む姿勢が貫かれている。伝統的イスラームの用語を用いながら、新しい問題群に取り組む独自の姿勢が見られるのである。

本稿では、モタッハリーの思想体系の中で、おそらく最優先課題であると推定できる倫理の問題を取り扱う。近代的な「個」の確立の問題と神への服従という一見矛盾対立する主題に、彼がどのような解決策を提示しようとしているのかについて解説を行う。なお、本稿で用いた主要文献は以下のとおりであり、以下、右端の略記号で表示

する<sup>5)</sup>。

- |   |      |
|---|------|
| 1) Akhlāq-e Jensī dar Islām va Jahān-e Gharbī, Enteshārāt-e Sadrā, 1993 | A.J. |
| 2) Ensān-e Kāmel, Enteshārāt-e Sadrā, 1993                              | E.K. |
| 3) Falsafah-ye Akhlāq, Enteshārāt-e Sadrā, 1994                         | F.A. |
| 4) Seirī dar Nahj al-Balāghah, (全集第16巻) Enteshārāt-e Sadrā, 2004,       | N.B. |
| 5) 'Irfān-e Hāfez, Enteshārāt-e Sadrā, 2005,                            | I.H. |

## 問題の糸口

---

モタッハリーの倫理・道徳問題に対する関心は、抽象的な哲学一般の問題としてより、彼が生きた時代の抱える特殊な条件と密接なかわりをもっている。もちろん、彼自身が体験した青年期の懊悩、生きる道の模索に起源をもつことは疑い得ない<sup>6)</sup>。しかし、彼の思索の成果が真に開花するのは、精力的に執筆や講演活動を行った、1960年代から70年代にかけての時期である。例えば、F.A. 9章に「現代における知的、倫理的危機 (bohrān-hā-ye ma'navī va akhlāqī dar 'asr-e hāzer)」という見出しが付されているように、モタッハリーは倫理の問題を超時間的に扱うことをしない<sup>7)</sup>。無論、神対人間の不易の関係は、いわば自明の前提であったとしても、モタッハリーは時代の特殊な問題を忘却することはなかった。

具体的には、自殺の増大、便利さの故に生まれた余暇の使い方、精神的疾患の増加、青年達の反抗、愛情の欠如、家庭の崩壊、環境汚染など枚挙に暇の無いほど、現代社会には様々な問題群を観察できる。モタッハリーはこれら具体的な問題群を念頭に置きながら議論するのである。

一例として、人々の間に蔓延する精神的疾患 (bīmārī-hā ye 'asabī) や精神分裂 (ekhtilālāt-e ravānī) がある。これはいわば文明病であって、先進国のデータによれば、人類の物質的な進歩や繁栄が増大すればするほど、ますます精神的疾患、精神分裂症が増大することが分かる、という。もちろん、このように述べることで、モタッハリーは物質的繁栄が無くなれば上記の病気を根絶できると考えているのではない。すなわち、現在人類が裕福であるからこのような病気や精神的不快感を持つようになったと短絡的に結論づける必要はないけれども、昔の人々は経済的により窮乏していたが、このような病気が少なかったことを考慮して、今は昔に比べてこの種の病気が多くなっている、というのである。

さらに、モタッハリーが強い関心を示している若者の反抗の問題を見てみよう。イランでは若者の反抗はさほど見られないが、他人の猿真似をする者が多い、という。

これは明らかに、1960年代に<sup>8)</sup>「白色革命」が推進される過程で、アメリカの影響力が強くなったことを反映していると思われる。虚無主義 (hichī gerī) や空虚感 (khala'-ye ma'navī) が若者達の特徴である。このような気持ちを持つことは、文明に背を向けることである、という。

若者達の中には、現代文明は西洋の下らない (pūch) 文明であるといって、例えば東方の遙か彼方のインドには智慧がある、自分は満足を得るためにそこへ行く、などという者もある。このように、若い世代は現実に存在するすべての問題を直視して、関心を示すことを怠り、人間でありながら人間性そのものを放棄してしまった結果、機械のような人間になっている、というのである。

この状況の中で、人間としての正しい生き方の模索が不可欠となる。既に1979年の革命で西洋式物質文明に対して疑義が提示され、科学万能でも物質万能でもない価値の模索の端緒が開かれた。モタッハリーが79年の革命に先立ち探求し続けた倫理とは、完全なるもの(神)と人間との適正な関係に基づくものであった。現在人間の抱えるあらゆる艱難は、完全なる絶対者との正しい関係の断絶にその原因がある。したがって、完全者との関係修復を実現することが、何より優先されることになる、というのである。はたして、その修復が真の倫理・道徳を打ち立てることになるのか。その根拠は何か。本稿では、このような問題を「自己を知ること (ma'rifat an-nafs)」の観点から検討する。この議論は、イスラーム、なかんずく12イマーム派シーア主義では、「完全なる人間 (ensān-e kāmel)」論、理想的人間論として展開された。

さて、古今東西、文明化した人類の居住するところいづれにおいても、人の生きる道に関する知識、すなわち倫理・道徳に関する関心があった。モタッハリーによれば、世界には①感情(愛、同情)、②理性、良心、③力、権力、④神秘主義、⑤社会主義、⑥実存主義、など、様々な立場の倫理学説<sup>9)</sup>がある。紙幅の制約によって、本稿では③、④についてのみ、モタッハリーの解釈と批判を概略して、彼の立場を知る手がかりとしたい。ではまず、力(権力)に基づく倫理説について、モタッハリーの解釈を検討してみよう。

### 1) 力(権力)に基盤をおく倫理観

一般に生物界には、優勝劣敗の法則が存在する。人類も生物界に身を置きながら、しかし、極力この法則の行き過ぎた適応に歯止めをかけながら、強者と弱者の均衡を保とうとしてきた。しかるに、近・現代史における中東に関わる国際政治の情勢を見てみよう。19世紀初頭以来、一握りのヨーロッパ列強によって大半の中東の国々(民族)は翻弄されてきた。その基本的原理は「力」であった。

この苦い経験を経た中東諸国の一つイランの思想家モタッハリーは、次のように述べている。力の倫理観によれば、敵を倒したほうが正義 ('adālat) であり、能力があり力のある者の行うことが、力ある故に正義の本質である、と見なされる。このように、力を究極の倫理的判断の基準とする立場は、古代ギリシア時代から存在した。これと対照的な立場が、キリスト教である。

モタッハリーによれば<sup>10)</sup>、力が真理であると主張したのは(近代)ヨーロッパ人であり、イタリア人マキャベリ(1469-1527)を嚆矢とする。マキャヴェリに続いて、16世紀以降、イギリス人F. ベーコン(1561-1626)やフランス人デカルト(1596-1650)などによって、自然を人間の手で繁茂させたり、自らの統制下に置くため物理学上の新知識の発見、ならびにその理論化が進められていた。彼らによって(特にベーコン)、新しい知識は性質そのものを変えてしまった。すなわち、もはや金銭を獲得するために知識を得ることは恥ではなくなったし、知識は生活の手段となってしまったのである。ベーコンの考えは当初誤ってはいなかったが、やがて全ては権力を獲得するためであると考えようになったため、甚大な害悪を産み出すことになった。好むと好まざるとに関わらず、後に彼の力万能の思想は、特にニーチェの哲学思想に結実することになる、という。同時に、ダーウィンの進化説は、この説の提唱者の本意とは異なった方向に向かうことになる。種の保存や生存競争などは物質主義的に解釈され、さらに社会、倫理にも適応されるようになったのである(例、スペンサーの社会進化論一著者)。

以上の前提的考察を終えて、モタッハリーは力の倫理を最も極端に展開した人物としてニーチェを扱うのである。ニーチェにとって「完全なる人間 (ensān-e kāmel)」とはより強い者であって、その人物に「弱者の倫理 (akhlāq-e za'yef parvar)」、すなわちキリスト教のような」倫理観は存在しない、という。主としてファルーキー (Farūghī) の *Seyr-e Hekmat dar Orūpā* (『ヨーロッパにおける智慧の研究』) に依拠しながら、ニーチェの思想の本質的部分として、多数の人々を侮蔑し、エリート (khās) を正当 (dhī haqq) と見なす点に注目する。また自らの現世的欲望 (havā-ye nafs) に従い行為することこそが、ニーチェの倫理であるという。人類は二種類に分類されて、一方はエリート (zabrdastān va khājegān) であり、他は隷属する者 (zīrdastān va bandegān) である。後者は前者の計画を実現するためだけに存在する。世に存在する真善美は絶対的ではなく、全てのものが権力を切望すること、これこそが真理である。さらに、ニーチェの理解では、宗教は強者が弱者の統制を効率的に行うために発明したに過ぎない。したがって、キリスト教の倫理は奴隷の倫理なのである。

西洋人の間ではこのように力を倫理の基盤に据える考えが流布した。帝国主義 (estema'ar) が世界で成し遂げたことは、まさしくこの原理に基づくのであり、西洋の

精神、なかんずくアメリカや先進ヨーロッパ諸国の精神は、帝国主義であり、このニーチェの倫理なのである。

これに対してイスラームでは力をどのように取り扱うのか。イスラームは力そのものを否定しない、とモタッハリーは言う。ただし、イスラームでは人間としての資質を向上させる、そのような力は当然容認するばかりか、積極的に勧めている。イスラームでは、信仰の敵と戦うことは信者の義務である。しかし、敵とはいっても彼らの権利を侵略することは許されず、彼らの権利や彼らに対する正義を決して忘れてはならない、と述べている（防衛的ジハードー著者）<sup>11)</sup>。

このように、イスラームでは、力は完全なる人間（理想的な人間）を形成する諸徳の一つである。これに対して、ニーチェやその伝統を継承した近代西洋では、力のみを認める、偏った立場がとられてきた、というのである。モタッハリーの議論は、極端に走らず、均衡を保持する（アドル、'adl,'adālat）立場を一貫して堅持している点を記憶したい<sup>12)</sup>。

## 2) 神智（イルファーン）に基礎を置く倫理観<sup>13)</sup>

私見では、モタッハリーのみならず、彼の師であり、その思想形成と人生そのものに甚大な影響を与えたホメイニーの思想について考察する時、神秘的知識（イルファーン、'irfān）は、真の賢者（完全なる人間）の基盤であると考えられていることが分かる。イスラームの真の賢者は、何らかの形で神との直接体験を得ることによって、「神を知っている」のであって、この体験は「自己を知る」不可欠の条件であったと思う。真の神秘的体験者は、未体験者に比して完全な人間に近いといえる。そこでは、世界を「小人間（ensān-e saghīr）」、心を「大人間（ensān-e kabīr）」と呼び、世界と心が一つであると見なす。

樽の中であって 川の流れの中に無い物は何？

家の中であって 街の中に無い物は何？

この世界は樽であって 心は水の流れのようなもの

この世界が家であって 心は不思議の町である

すなわち、人間は物事の根源を捜し求める時、その根源が存在するところを求めるのであって、その断片（部分）が存在するところを求めるのではない。この意味で世界の不可思議の根源は、現象世界を追い求めるより、その根源である心にこそ真の驚き（真理）がある、というのがこの詩の意味であろう。

しかしながら、このような立場と同時に、確かに人間の内面に至高の智があるとしても、外的現象界が全く無価値というわけではない。心が神を映す鏡であるように、自然

も同様である。イスラームでは、人間と自然の関係を①農民と耕地②商人とバーザール③信者と礼拝所の関係として提示するが、耕地、バーザール、礼拝所は、あくまで人間がこの世界で生きていくための手段であって、目的ではない。この世界はあらゆる意味で、自由を奪う鳥籠のごときのものである。ただし、この状況から逃避する立場はイスラームでは承認しないのである。人間は自然の中においても進化するのであって、神秘主義者のように自己の世界に閉じこもってしまい、現実の世界から逃避してはならない、とモタッハリーは訴えるのである<sup>14)</sup>。

このように、モタッハリーによれば、神秘道 (tasawwof) についてもイスラームと合致する面とそうでない面がある。一般的に言って、人々の間で哲学的立場から「完全な人間」について議論されることは少ないにも関わらず、神秘主義の立場からの議論は広汎に流布している。

この立場によれば、人間の持つ理性は全く信頼できない。「愛」が重視されるが、この愛は人間の内に生じて神へと到る愛であって、しかもこの愛は人間のみ限定されず、あまねく全ての被造物に見られる (fī sariyān al-'eshq fī jamī'a al-maujūdāt)。

このような状況の中で、普通の賢者 (hākem) は、この世界を知り、これを眺めるだけである (すなわち、現象界を観察するだけで知識を得たと考えている)。しかし、神秘主義者 ('āref) の目的は、究極的に真理の本質 (dhāt-e haqq) へ到達することである。もし人が自らの内面を純化し、愛の乗り物で旅し、より完全なる人間に到る旅程を通過するなら、彼と神の間に存在する幕は完全に引き上げられ、自らの解釈 (ta'bīr-e khodeshān) によって神に至るであろう。

モタッハリーによれば、このように神秘の階梯を経て神にいたり、魂を浄化することについては、コーランにおいても容認されていることなので、いささかも問題はない。

これ、人間よ、主のみもとへ辿り行く汝の道は辛いけれど、必ずいつかは逢いまつる身ぞ (真二つ 84 : 6)<sup>15)</sup>

さらに、魂の浄化については、

栄達疑いないぞ、(わが魂) を浄らにする人。没落疑いないぞ、(わが魂) を汚す人。  
(シャムス 91 : 9-10)

と言われている。

イスラームでは、基本的立場として、理性による知識、真理への接近を容認する一方で、内から湧き上がる神秘的知識をも、いわば自明の前提として認めるのである。しかも、この真理 (神智) の扉は特定の間人、例えば預言者ムハンマドが啓示を受けた時、アリーもその音 (声) を聞いたように、(普通の) 人間にも開かれている。

魂を浄化し、欲望を遠ざけることによって、人間の心を透明 (sāf) にするばかりか、それ以上に (魂の浄化によって) 知識と智慧が ('ilm o hikmat) が人間の内側から沸きあがってくるのである。

モタッハリーの思想において魂の浄化 (tahdhīb-e nafs) の問題は、彼の倫理学のいわば出発点であり、到達点でもある。イスラームの「完全な人」は真理に到る旅人である。彼が一端神を見てしまうと、神は木の葉や天地、天空を見るより明白なものとして彼に現われる。ただし、繰り返しになるが、神を見るというのは現象界を観察するようなものではない。そうではなく、完全な人間は神を心の目で見るといふ。神を見たことがあるか、と尋ねられたイマーム・アリーは、自分が見たこともない神を礼拝することなどありえないが、自分が神を見るのは頭目ではなく、心の目をもって見る、すると神の存在が見える、と答えたという。

このように、イスラームでは神秘主義はきわめて重要な位置を占めている。では、神秘主義の克服すべき問題はなんだろうか。既に述べたように、イスラームの賢者たる絶対的条件の一つがこれまで検討した意味で「神を知る」ことであり、モタッハリーの思想形成においても全く例外ではない。この必要不可欠の要素に関してモタッハリーが指摘する欠点とは、力「権力」に基づく倫理思想の解説において見たように、度を越えた極端な態度である。一言で言えば「中庸」であり、均衡 (バランス) である。ほどよくバランスが保たれた状態こそアドル ('adl, adālat) の意義であり、イスラーム的価値の根幹である。

すなわち、神秘主義者たちはとかく理性に基づく合理的判断を軽蔑する傾向がある。イスラームでは、愛や修行、鍛錬を重視すると同時に、理性的推論を軽視しない。この点は、特にシーア派に顕著である。モタッハリーによれば、コーランにおける「完全な人間」は、明らかに理性的面が見られ、理性が彼の完全性の一部であることが分かる、というのである。既に指摘したように、彼が問題視するのは、自己の魂の浄化に専念する余り、現実の社会に対する関心を失ってしまう点である。

完全な人間は社会的存在でもある。魂を浄化するために改悛し、アッラーを崇拜し、讃え、断食、平伏し、跪拝する人々は、同時に社会的関係の中で、「善を勧め悪を抑える」人々でもある。神秘主義者たちの重大な誤りは、内面に沈溺することによって、外部に対して目を向けることを忘却してしまうことである。神秘主義者たちは、一方に偏りすぎた結果、均衡を失い、完全な人間たり得ない、というのである。

## イスラーム的「完全な人間」<sup>16)</sup>

モタッハリーによれば、イスラーム倫理の核心は、自らの精神（魂、nafs）を愛し、それに敬意を払うことである。ナフスとは、原義として「自己 (khod)」の意味である。ただし各人は、二つの自己（私）を内に有しているかのようなのである。すなわち、（コーランによれば）人間は一方で動物的面と、他方で神的魂（rūh-e elahī）を併せ持つ。真の「私」とは後者の私である。動物的「私」はあくまで寄生的（tofilī）であって、本来の「私」ではない。真の「私」は、神の息吹を受けた天使的私（man-e malakūti）なのである。

それでは、この両者の相違はどこにあるのだろうか。モタッハリーは言う。真の「私」はまさに倫理的意志であって、これは理性（'aql）の支配のもとにある。人間には自然的傾向（性質、meil-e tabī'ī）があり、これに支配されるとき、私は私でなくなり、疎外（bīgāneh, gheiri）された状況にある。

人は自己と戦わねばならないが、戦うべき自己とは「自分でない自己 (nā khod)」である。それでは、「自分でない自己」とは一体何を意味するのであろうか。モタッハリーによれば、自己であるように見えて、実は真の自己である自覚のない状態は、神を忘却することから生じるといふ。この点に、モタッハリーを初め、多くのムスリム思想家の思考の出発点がある。

アッラーを忘れ、おかげで己れ自身のことをすっかり忘れてしまった人々の轍を踏んではならぬぞ。あれこそ本当に罪深い人というもの。

追放59：19

さらに、イマーム・アリーの言葉として；

人々が何か物を失った時、動転して失ったものを探すけれども、一体どうして彼らは、自己を失っているのに、自らを見出そうとして捜し求めないのか<sup>17)</sup>。

このように、イスラーム倫理の根本のところには自己喪失という問題がある。それは、基本的には、神との正常な関係を保つことの逆を意味するが、倫理の問題はこの正常な関係を踏まえた上で、人間として何ができるかを問うことである。

本来の自分でない自己を示す一例として、吝嗇（bakhīl）を取り上げてみよう。アリーによれば、吝嗇な人とは真の自己を喪失した人間である。金銭や富が貴いもの（esālāt）として人生の目的になった人は、金銭に溺れそこに夢を描く。金銭以外に自分はないのであって、本来の「私」（man-e aslī）を見失っているのである。

『雄弁の術（Nahj al-Balāgha）』にはアリーの言葉として；

驚くべきかな吝嗇の人は、富と財と不足のない状態 (bī-niyāzī) を求め、貧困から逃れようとしておりながら、実際には貧困に捉われている。この世ではまるで貧困で不幸で惨めな (maflūk) な人間のように生活する。しかし、来世では、(現世で) 裕福であった人のように取調べを受ける<sup>18)</sup>。

ひきつづき、モタッハリーは次の有名な話を引用する。つまり、ある人が家を建てようとして大工、設計師を夜間に建設予定地に送った。金も支払い、家も完成した。しかし、引っ越してみると、その家は自分の土地に立っておらず、他人の土地に立てられていたという話である。

この話の要点は、人間がこの世に生きている間、自分自身を喪失してしまった結果、取り返しがつかない事態が待っていると言うのである。自分自身の土地とは何か。それが自己自身であり、悲惨な結末をもたらさないために、真の自己を知る (khodshenāsī) 必要があるというのである。そして真の自己とは、神の息吹 (nafkhaḥ-ye elahī)、神的精神 (rūh-e elahī) なのである。

イスラームにおいて真の自己とは、全ての人間に備わったこの神の息吹であり、人間の倫理的意識は (ahsās-e akhlāq-e ensānī) は、この「私 (自己)」に起源を持つ。人間は澱のような泥土 (lajan) ではなくして、神的精神である。人間はより高次の世界 ('ālam-e bālā-tar) と自然的、物質的世界 ('ālam-e tabī'at o mādeh) から成り立っているが、もし真の自己 (man-e vāqe'ī va khod-e vāqe'ī) がなければ、倫理的感覚は人間の内に存在しないだろう。

しかるに、驚くべきことにヨーロッパ世界ではそうではない、とモタッハリーは言う。すなわち、人間の内なる天使的精神の存在を認めようとしな。例外的にジェイムズ (William James: 1842-1910) がいるが、彼は長年にわたる精神科医としての臨床検査に基づいて、人間存在のなかに物質主義的傾向と、これとは対立する善や智を求め、神を求める傾向の両面を認めている。このような例外的な立場があるものの、西洋世界では総じて物質主義に対する執着 (ta'sob) が顕著である。西洋では物質主義への傾向がキリスト教会への反動として生じている<sup>19)</sup>。

例えば、教会の無知、復活、霊魂、神を誤って解釈すること、教会の閉塞状態、異端審問、自由と民主主義に敵対するなど、人々の間に様々な敵対感情が生じるようになった。すなわち、神か科学か、神か快適な生活か、神か自由か、そして神か民主主義か、という選択である。この状況の中で、人々の中には神を選択する者もいたのだが、圧倒的多数の人々は別の方向を選択した。この物質主義の猛威は、様々な理由で西洋世界を捕え、今度は西洋から東洋へと拡大してきた、というのである<sup>20)</sup>。

東洋の人々は自分達の (社会、政治、経済、文化的) 条件が西洋とは異なるというこ

とを考えずに、徐々に物質主義の恩恵に執着していく。これはキリスト教会が自らの信条に対して抱いている執着と類似している。すなわち、キリスト教会が理論的根拠もないまま自らの信条を正当化しているのと同じやり方で、今度は物質主義を宣揚してゆくのである。モタッハリーは、あたかも西洋人は、物質主義が自分達から取り去られて中世の時代に逆戻りするのを恐れているかのようだ、と慨嘆している。

以上のモタッハリーの分析<sup>21)</sup>は、19世紀以降の西洋列強と中東イスラーム諸国との関係、さらにその背景として17世紀以降、特に18世紀以降からの西洋の技術革新を考慮に入れた場合、筆者の認識とほぼ軌を一にする。本稿の前半部分ではモタッハリーによる西洋の近代倫理思想の一例として、力（権力）に基づく倫理観を概略したが、彼の思想の背後には「真の智慧」に到るイスラーム的智慧とは異なり、逆にこれと二項的に対立する要因として物質主義が配置されている。

もちろん、これは一般的に人間存在そのものの理解、ならびに人間の行動の理解、すなわち彼の純粋な倫理的関心に起源をもつことは言うまでもない。と同時に1960～70年代のイランの社会状況、特に若年層の疎外状況を考慮に入れなければ、十分に理解できないであろう。日本をも含めた非ヨーロッパ諸国の近代化の過程は、多かれ少なかれ西洋の物質文明にいかに対応するかということである。日本のように極めて柔軟にこれに対応し、「成功」を取めた事例もあるが、多くの場合、土着の文化、価値との深刻な軋轢の結果、伝統社会の価値体系が自壊するか、あるいは敢然とこの力強い勢力に立ち向かい自己主張するか、いずれかの選択が迫られる。

1979年の革命の評価をめぐる問題がここで生じてくる。おそらく、モタッハリーなどのイデオログ達が提示しようとしたのは、一方で西洋の植民主義に対する主として政治的、経済的抵抗である。他方、彼らが1960～70年代のイランで築き上げようとした思想、価値の体系は、眼前の危機的状況への対応と同時に、過去の遺産（個々ではイスラーム的価値）を極力取り込みながら中・長期的な展望を見据えた独自の価値を提示する努力であると考えたい。

では、ムスリムにとって独自の価値を構築する上で最大の問題とは何か。それは人間が自己を忘却してしまっていること、さらに自己でないもの (gheir-e khod) を自己だと思い込んでいること、これである。倫理とは人間がもとの自分 (khod-e asil)、真の自己 (khod-e vāqe'ī) に戻ることである。モタッハリーによれば、この現代的に極めて重大な問題は、1400年前にコーランの中で既に述べられている事項である、というのである。

この問題を考えるうえで決定的に重要な点は、人間は数多くの被造物の中でも特別の位置を与えられている、というムスリムに共通する認識である<sup>22)</sup>。特にコーラン第16章「蜜蜂」において顕著に見られるように、神は全ての被造物に恩恵を垂れたが、人間には

格別の慈愛を与えたという。したがって、イスラームにおける人間の位置、とりわけ自由意志の問題を正確に理解することが肝要である。モタッハリは運命 (qazā o qadar) と自由はいささかも矛盾しない、そればかりか、人間の自由は神ならびに運命を想定して初めて語る事ができる、というのである。これは一体どういう意味だろうか。

モタッハリはサルトルが「人間は一つの自由な意思である (ensān yek erādeh-ye āzād ast)」と述べていることについて、人間は自然に屈服させられることなく、自然に打ち勝つ力を持つ、したがって、自然を変え、打ち負かすことができる。この意味で、人間は自然のあらかじめ定められた (seresht o tabī'at) 型をもたない。すなわち「人間は自由以外にいかなる自己ももたない」という見解は一理ある、という<sup>23)</sup>。

このようにモタッハリは実存主義的解釈にある程度を理解を示したうえで、同じ問題をイスラーム的に解釈する。すなわち、イスラームの学者達はエサーラテ・ヴォジュード (esālat-e vojūd、実存主義) と言う言葉を知らないものの、人間は自分で自らの存在を作ること、自ら自己の存在を選択できること、すなわち人間は通常は自然物 (ashiyā-ye tabī'i) ではないことについて、論じてきた。創造されたものの中で、人間だけは例外的に存在しようと願う。しかし、これは人間に型、すなわち自然の型がないという意味ではなく、人間の自己とはそのような要求をもつ自己なのである。

かくあろうとする自己について、サルトル以上に巧みに議論するのがモッラー・サドラー (Sadr al-Motalehin) である<sup>24)</sup>。彼によれば、コーランにおいて人間は強制的に人間であることを強いられているのではなく、自らを人間に造ることができ、自らを狼や犬、豚、熊にでも望めば作り変えることができる。これはその人がいかに考えるかによる、という。

ああ兄弟よ、汝の全ては思念 残余は 骨と根のみ  
かくあれば 汝の思念は 花と花園 さなくば 汝の枯れ草は妬の燃料

人間とは何か。答えは考えるもの。私とは何か。何について考えているか考えてごらん。真理について考えているなら、あなたは真理。神についてなら、あなたは神に似たもの。犬の仕業を考えているのなら、あなたは犬。このように人間は自らの望むもの、自らの好むもの、まさしくそのようになってしまう。

宝石を求めるなら、鋤山。

さあらずんば、命を求めるなら、命<sup>25)</sup>。

このように、モタッハリは解答はとどのつまり「自己を知ること (ma'rifat an-nafs, self-knowledge)」というテーマに行き着くことになる。自己を熟知した人間、これが完全な人間 (ensān-e kāmel) であり、理想的な人間である。シーア派では人間の鑑として初代イマーム・アリーが認められていることはよく知られている。では以下でこの点を

明らかにするために、『ナフジュール・バラカの研究 (Seyr dar Nahj al-Balāghah)』を参照しながら、イスラームにおける「完全な人間」像を具体的に眺めてみよう。

## 完全な人間アリー

---

モタッハリーのみならず、シーア派の思想家、信者の間におけるイマーム・アリーの位置は特異である。無論、シーア派の存在根拠がこの人物にあるわけなので、アリーはまさに全てのシーア派信者の倫理・道徳上の鑑である。本節では、上記『ナフジュール・バラカの研究』の中で特に「世を愛すること (donyā parastī)」の問題を紹介、検討してみたい。なぜなら、この問題はモタッハリーにとって最重要な問題の一つである（欧米先進国の物質主義（無神論）の浸透に対してムスリムはいかに対処すべきであるか、という基本的課題と密接に結びついているからである<sup>26)</sup>。

富と信仰の関係について、モタッハリーは言う。イスラーム史上、三代目カリフ・ウスマーンの時代に、イスラームの拡大に伴って巨万の富が流入したことによって、それまで富をもたなかった者達が突然裕福になった結果、イスラーム共同体の道徳が荒廃するようになった、という。すなわち、一般的に述べると、人間の道徳的荒廃の出発点として、物質的豊かさを考えている点で、現今の資本主義社会における加熱競争を考えるのに示唆的である。

さて、アリーはこれを「富への耽溺 (sokr-e ne'amat)」と呼び、「報復の災い (balā-ye enteqām)」をもたらすと考えた。信者の鑑であるアリーは、生涯これと戦った理想的な人物であった、という。ただ、モタッハリーの議論が魅力的であるのは、このようなアリー像を単なる過去の理想的な人物として無条件に賞賛するのではなく、彼の示した理想はあらゆる時代に適応できると考えている点である。アリーの時代が抱えた深刻な問題との類似点を現代社会に見出し、今の時代を読み取り、そこで正しく生きる知恵を獲得しようとする試みである。モタッハリーの議論には、常に彼自身が生きた時代が反映していた。

無論、イスラームの価値に忠実なムスリムである事実はいかんともしがたく、コーランやアリーを初めとする他のイマーム達の言葉に議論の最終的根拠を求める点で、モタッハリーの議論には限界がある。とりあえずこの点を認めたらうで、話を進めよう。

イスラームの基盤は神の唯一性 (tawhīd) である。いかなるものも神と併置することはできない。この世界観では、運命を邪悪なものに見なすことはない。イスラームではこの世の事柄に関心を示すことが禁止されているという見解があるが、モタッハリーによれば、この立場は正しくもあり、また誤りでもある。すなわち、これがこの世にたい

する感覚的な（'ātefi）面を言うのであれば、正しいとはいえない。全ての人間の傾向性や感覚は、（神の）賢明な目的に留意しながら創造されているのであって<sup>27)</sup>、これは人間と世界を結びつける連絡路（kanāl-hā）のようなものである。

真実はこうである。この世に対して関心を持つことの内容は、自然的本性的傾向ではない、ということである。関心や執着（ta'loq）の意味は、物質的、この世的なものに縛り付けられており（basteh būdan）、そのの奴隷となっている（dar esārat-e ān-hā）状態のことであって、停滞し、行動を差し控えることであり、したがって静止状態であり、無の状態である。したがって、この世の崇拜（donyā parastī）と言われるのであって、イスラームはこれと激しく戦っているのである。これこそ創造の進化の秩序（nezām-e takāmoli-ye āfarīnesh）に対立するものであり、それと戦うことは創造の進化と合致するのである<sup>28)</sup>。

神の秩序にしたがって創造されたこの世界は、無益に作られたのではない。確かに人間は自己愛（khīsh parastandeh）、自己を最高のものと思ってしまう者（khīsh taqdīs konandeh）として創造されていて、己の欲望を極限にまで充足してくれるものを求める性質を持っている。

ここで、もし人間が正しく導かれず、自らを制御しなければ（morāqabat na-konad）、彼と物（ashiyā）との関係、「関心」は、「執着」「依存（vā bastegī）」へと形を変えてしまう。また、手段が目的に変容してしまい、「関係（rābeteh）」が「縛り（band）」「鎖」となってしまう。そして、運動、努力（talāsh）、自由が、停滞、（自己）満足（rezāyat）、奴隷状態になってしまうのである<sup>29)</sup>。

言うまでもなく、イスラームでは来世が信仰の重要な柱の一つであるから、この世はより良い生に到る手段、あるいは修練の場にすぎない。ここでイスラーム独特の論法が表明される。すなわち、モタッハリーによれば、唯一の神を信じること（lā ilāh ila al-lāh）に基礎を置きながら、①神の奴隷になることこそ自由になることであり、②神の内に自らを失うことは（逆に）自らに到ることである。③さらに、これによって真の自己を発見することになる、というのだ、

『雄弁の術』説教32によれば<sup>30)</sup>、人間には二種類あり、一は「この世の人々（ahl-e donyā）」で、他は「来世の人々（ahl-e ākherat）」である。さらに、前者は次の四つに分類される。

- ① 柔和で羊のような性格を持つ人々。彼らにはいかなる腐敗もない。
- ② 欲望、権力、のために努力する人々。富を持ち、権力を得ようとする。あらゆる墮落がある。
- ③ 羊の服を着た狼。この世の人々であるが、来世の人々のふりをする人々。
- ④ 禁欲（riyāzat）に対する強い欲望（hasrat）を持ち、この欲望を燃やすが、魂の惨

めさ (haqārat) がこの謙虚さをヴェールで蔽い、禁欲 (zahd) の人々の衣服で現われる。

アリーは、これらの人々は幸福 (bar khordāri) と欠乏 (mahrūmiyat)、ならびに行為と魂(精神)の観点から見て、まとめて一つのグループであると見なしている。つまり、彼らには一つの共通の特徴があるというのだ。この世の物質的な方法で求め、行動する鳥のようなものであり、捉われた奴隷的 (asīr o bardeh) 人間である、というのである。

すなわち、己の人格をこの世の営みに対する代価として支払い、この世のあらゆることのための値を己の人間性と等しくするのは良くない取引である、とする。

結論として、モタッハリーは、述べる。イスラームはこの世の価値を低くしたのではなく、人間の価値を高くした。イスラームはこの世を人間のために必要としたのであって、人間をこの世のために必要としたのではない。イスラームの目的は人間の価値を再び回復することであって、決してこの世の価値を損なうことを意図しているのではない。

## 自己を知ること (ma'rifat an-nafs) — 完全な人間

---

前節で述べた状況にある人は、自己を喪失した人 (bāzandeh) であり、自己を忘却しているのである (khod farāmūshī)。

私には次のことがわかりました。人間は時々、「自己でない自己」と誤解して、「自己でない自己」を「自己」と考えます。自己でない自己を自己と考えるので、自分の考えでは「自己」のために従っていることが、実は「自己でない自己」のために行っているのです。そして、真の自己を放棄し、分離し (mahjūr)、時に廃棄すらしてしまうのです<sup>31)</sup>。

すでに「神智に基礎を置く倫理観」の項で紹介したルーミーの詩を引用してから、アリーの次の言葉を引用する；

なくしたものは探すが、「自己」を失っているのにそれを探そうとしない人に、わたしは驚いてしまう<sup>32)</sup>。

ただし、自己を忘却すると言うのは、単に人間が自己の本質 (huiyyat) について見誤ること、例えば自己を肉的身体や時に地獄的 (barzakhi) 身体と見誤ることではない、という(「神秘主義」の項参照)。そうではなくて、本来ならば全ての被造物は自らの性質の完成(進化、takāmol)の道を進むのであって、弱い自己から強い自己へと進むのである。従って、真の逸脱とは、真の完成への道を反れて自己でない自己へと進むことである。そして、このような逸脱は、しばしば自分で選択できる (mukhtār) 自由な人間

に起こる。その人は逸脱しているのに、その自覚がない。その結果、真の自己を忘却してしまって、(自己)放棄してしまうのである。

人は好きなものを、たとえ石であってもそれが好きなら、その石に群がり集る。

宝を求めれば、それが宝 命をも求めるなら 命  
私は求められている真理を明らかにしよう

どんなものでもそれを求めているなら それがそのものである<sup>33)</sup>

自己を知ることと神を知るとは、結局、自己の原因 ('ellat)、言い換えれば創造者 (khāleq) を知ることである。すなわち、人間は自己の原因と創造者を離れて正しく自己について考えたり、知ることはできない。あらゆる存在の真の原因は、その存在に先立ち存在する、そして自己自身よりも身近に存在する。

我らは人間を創造した者。人の魂がどんなことを私語<sup>きご</sup>しているか、すっかり知っておる。  
我らは人間各自の頸の血管 (一番近く、一番親密なものの譬え) よりもっと近い。

50、カーフ ; 15 (16)

「自己を知る」という問題は、モタッハリーのみならず、彼の師ホメイニーを含めてイスラームの賢者達にとって究極の領域に属すると思う。イスラームの神秘主義者たちの基本的認識は、「自己を知ること (ma'refat an-nafs)」と「アッラーを知ること (ma'refat al-Lāh)」は相互に切り離せないということである。筆者はこの問題をモタッハリーの思想研究の最終章で論じる予定なので、本稿ではこれ以上細部に入らない。

いずれにせよ、自己を直観すること (khod-rā shahūd kardan) は、神を直観することと切り離して考えることはできない、というのである。この点に関して、『雄弁の術』から次の逸話が紹介されている (講話 ; 178)。

人々がアリーに、「あなたはご自身の神をご覧になったのですか。」と尋ねた時、答えて「見てもいないものを信じるだろうか」と言った。そして次のように述べた ;<sup>34)</sup>

彼(=神)は決して目で見ることにはできない。しかし、心は真の信仰を伴って、彼(=神)の顕現を見るのである (lā tarā-hu al-'uyūnu bi-mushāhadati al-'iyāni, wa lākin tudriku-hu al-qulūbu bi-haqā'yeqi al-'imāni)

さらに、「講話」213で ;

(神は) 至高のご自身を記憶すること (yād-e khod) を心の純粋さと光輝の根源 (māye) と定められた。神を記憶することで、心はかたくなさ (sangīni) の後、聞こえるようになり、盲目のあと、見えるようになる。さらに、頑迷さ (sar keshī) から柔和になる。このように、一定の距離で神は僕たちと共にいて、彼らの考えにおいて囁きかけ、彼らの理性において彼らに語り掛けてくださる、のである<sup>35)</sup>

このように、モタッハリーの倫理体系の究極の領域において、神を知ること = 自己を知

ることという公式がある。神と人間が隔絶しており無関係であると言うのではなく、それどころか自己を知るために神の存在が必須の大前提であると考えられている。どこことなくデカルト主義を連想させる含みがあるように思われるが、これがモタッハリーの立場である。ただここで改めて注意を促したい点は、彼の議論は決して形而上学的世界に遊んでいないことである。再三指摘したように、モタッハリーの思想体系の背後には、紛う方なく彼が生きた時代に固有な現実の問題があった。すなわち、イラン人同胞の精神的混迷である。主として欧米の「先進的」文化の無批判な導入によって引き起こされた危機的状況は、①彼自身その指導的構成員であるイスラーム的価値に対する脅威、②イランの伝統的社会的紐帯に対する脅威、③特に次代を背負う青年層の間における疎外感 (nā-khodī) に対する危惧などに現われていた。

モタッハリーの議論はこれら時代の抱える深刻な問題群に対する処方箋の一つとして行われたのであって、この点を読み違えれば、彼の評価を根本的に誤ることになると思う。

さらに、これらの問題に対するモタッハリーの対応を精査する時、単にイスラームやイラン人という限定された価値や地域だけの問題としてではなく、その地平は遙かに広く、我が国の抱える深刻な問題群を考察する有益な指標を提供すると考えている。

## 結語

---

以上、イスラームにおける自己の確立、すなわちイスラーム倫理の問題について、モタッハリーの著作を通じて論じた。イスラーム的倫理は、シャリーアの契約法（特に商法的規定）にその特徴が顕著に見られる。すなわち、ムスリムの生活のあらゆる局面に良心 (vejdān)、動機 (nīyya)、つまり倫理の問題が見え隠れする。五範疇の2～4の項目（2. 推奨さるべき行為 *mostahab* 3. どちらでもない行為 *mobāh* 4. 忌み嫌われるべき行為 *makrūh*）は、賞罰を伴わない原則としてムスリムの良心にのみ訴える基準である。神の存在を前提して初めて意味をなす基準である。ただ、本論で論じたモタッハリーの倫理観は、このようなイスラームの全般的倫理的エートスを前提としながら、さらに異なった角度から哲学的に論じる点に特徴がある。

彼の議論の特徴は、第一に、近・現代西洋の倫理思想に通暁していることである。該博な知識に裏付けされた批判は、一方的に西洋のものであるから拒絶するという狭隘な視点から問題を眺めていない。もちろん、最終的にムスリムの宗教学者（ウラマー）として唯一絶対の神の存在を容認する点は認めざるを得ないとしても、批判する対象の依って立つ立場を理解した上でこれを極力理性的に批判する態度は、注目に値する。

第二点は、モタッハリーの哲学的議論は、あくまで彼が生きた時代（特に、1960-70

年代)のイランが置かれていた条件を如実に反映していることである。時代の社会、政治、経済的条件を一切無視した机上の空論ではなく、この時代のイランが抱える深刻な問題に何らかの回答を与えようとしている。この時代にイラン人、なかんずく青年層の疎外感は深刻であった。欧米の物質文化の影響が怒濤のように荒れ狂う中で、どのように青年たちに自己を回復させ、自立させるか、腐心している。イスラームの学者として提示する解答がイスラーム的伝統に根ざす点は改めていかんともしいもの、モタッハリーの立場は、第一の特徴で若干触れたように、頑迷な伝統墨守の立場をとっていない。イスラーム優位の立場は崩れないが、時代の要請に応えるために、青年層が理解しやすい用語と実例を用いて応じている。

さらに第三点として筆者が関心を示しているのは、彼の議論はわが国を初めとする先進資本主義諸国の物質主義の行き過ぎに対する、深刻かつ真摯な警告となっている点である。具体的には、イラン社会に混乱をもたらした欧米の物質文明がもたらした弊害を指摘する。モタッハリーの結論は究極のところ「中庸」尽きる。イスラーム的に言えばアドル ('adl, 'adālat) である。彼は現代世界が抱える様々な問題を考察したが、いずれにおいても極端な立場をとらないことが最善であるという、古今東西、全ての賢者が行き着いた、ある意味で陳腐な結論を繰り返している。

この結論を否定する人はいないだろう。問題はその議論の提示の仕方とタイミングである。資本主義が「成熟」し、人々が己の欲望の充足こそ幸福への鍵と信じて疑わない状況の中で、一部の「成功者」を除き、むしろ問題の数と深刻さは鰻登りに増大しているのが現状である。この状況で、物質的欲望の充足を究極の価値とする立場を、精神の優位の立場、さらに両者の均衡の立場から批判し、現状の不均衡を是正しようとするのが重要なのだと思う。もちろん、このように解釈するのは日本を含む先進資本主義諸国で「平和に」暮らす者の身勝手かもしれない。イラン人には全く異なった解釈があるだろう。

いずれにせよ、欧米諸国でこのような立場が本気で顧みられる兆候は今のところない。私見では、重大な可能性を含むと思う。1979年の革命で果たしたイデオログとしてのモタッハリーの役割を考慮すると、革命そのものの評価に関わる根源的な問題であるといってもよいだろう。

注

- 1) 近代ヨーロッパの倫理思想に関しては、2005年10月6日、同志社大学一神教学際センターにおいて筆者が行った発表がある。「西洋的思考法とイスラーム的思考法（前提的考察）—B. ラッセルと M. モタッハリーの倫理思想—」。モタッハリーの思想を知る上で、前提となるこの調査において、以下の資料を用いた。デカルト (Descartes)、『方法序説』小場瀬卓三訳、角川書店、昭和44年ならびに落合太郎訳、岩波書店、1989、『省察』三木清訳、岩波書店、昭和45年、『デカルトの人間像』伊藤勝彦、勁草書房、1970、『哲学原理』桂寿一訳、岩波書店、1989、ヒューム (D. Hume)、中公バックス『ロック、ヒューム』世界の名著、大槻春彦責任編集、中央公論社、1998、*The Natural History of Religion*, H. E. Root, ed., Stanford Univ. Press, 1957、*A Treatise of Human Nature*, Penguin Classics, 1985、『人性論（四）第三編 道徳について』大槻春彦訳、岩波書店、2006、カント (I. Kant) 『道徳形而上学原理』、篠田英雄訳、岩波書店、1996、クリフォード (W. K. Clifford)、*The Ethics of Belief and other essays*, Prometheus Books, New York, 1999、ミル (J. S. Mill)、*On Liberty*, George Elizabeth Rapaport, ed., Cambridge, 1978、*Utilitarianism*, George Sher ed., Cambridge, 2001、ムーア (G. E. Moore)、*Principia Ethica*, revised edition, Cambridge Univ. Press, 2000、ラッセル (B. Russell)、*Fact and Fiction*, Routledge, 1994、*History of Western Philosophy*, Routledge, 2000、*Human Knowledge*, Routledge, 1997、*Human Society in Ethics and Politics*, George Allen & Unwin Ltd., 1963、*Why I am not a Christian*, Routledge, 1999、ジェイムズ (W. James)、*Essays in Pragmatism*, Alburey Castell, Hafner Press, 1948、『倫理学とは何か—その歴史と可能性—』訓覇てる雄、他編、勁草書房、1981、『西洋近世哲学史』量義治、講談社学術文庫、2005、『カント読本』浜田義文編、法政大学出版局（特に、量、銭谷論文）、1989、『ヒューム社会哲学の構造』渡部峻明、新評論、1990。モタッハリーはこれらの思想家の中で、ラッセル、カントに言及することが多いため、これらの思想家に関する一定の知識が必要条件となる。
- 2) たとえば、ラッセル *Human Society in Ethics and Politics*、第2、3、4、5、6章で倫理的価値の絶対でないことを、多くの事例を挙げて解説している。さらに、ヒューム『人性論（四）』も参照。
- 3) モタッハリーの生涯については、拙稿「モルタザー・モタッハリーの生涯」『大阪外国語大学論集』第31号、2005、pp. 215-249 で詳しく解説した。さらに、畏友ダーヴァリー (Davari)、*The Political Thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari, An Iranian theoretician of the Islamic state*, Routledge Curzon, 2005、は筆者の知るかぎり、英語で書かれたモタッハリーに関する最も優れた解説である。ただし、氏は本書において、モタッハリーの倫理観については触れていない。
- 4) たとえば、ホメイニーは1979年5月1日モタッハリーは暗殺された後、彼の死を悼んで書簡を寄せた。その中で、モタッハリーが自らの「生涯の収穫 (häsel-e 'amar)」と述べ、最高の賛辞を送っている。ちなみに、('Abd al-Lāh Nasrī), *Häsel-e 'Amar—Seyr dar Andīsheh-hā-ye Ostād Motahharī*, Daftar-e Nashar-e Farhang-e Islāmī, 1383 (2005)、が

- 出版されている。さらに、モタッハリーの御子息の一人が経営するサドラー出版社 (Enteshārat-e Sadrā) の事務所には、この言葉が額に入れて壁に掛けられている。その他、彼の恩師については拙稿上掲「生涯」pp. 219-229 を参照。
- 5) これ以外にイスラームの倫理を理解するための資料として、以下の文献を参照した。Āyatollāh Mahdavi-ye Kanī, *Kholaseh-ye Noqteḥ-hā-ye Āghaz dar Akhlāq-e ‘Elmī*, Tehran, Daftar-e Nashar-e Farhang-e Islāmī, 1377 (1999), Khomeinī, *The Greatest Jihad, Combat with the Self*, the Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini’s Works, 2003, Muhammad Hosein Vātheqī-ye Rād, *Akhlāq va Tarbiyat-e Islāmī*, Chāpkhāneh-ye Soleimānzādeh, 1382 (2004), Muhammad ‘Alī Shomālī, *Self Knowledge*, International Publishing Co., n.d. Tehran.
  - 6) 嶋本、上掲「生涯」、pp. 221-226.
  - 7) 嶋本、「[知]の意味するもの」『日本語・日本文化』大阪外国語大学日本語日本文化教育センター、2001、pp. 10-16 において、モタッハリーの教育的関心、特に若い世代の疎外状況に関する彼の強い関心の一端を紹介、検討した。
  - 8) 1960年代のイランの状況については、加賀谷寛『イラン現代史』近藤出版社、1975、Nikki Keddie, *Roots of Revolution, an Interpretive History of Modern Iran*, Yale University Press, Baqer Moin, *Khomeini—Life of the Ayatollah*, I. B. Tauris, London, 1999、など。
  - 9) ⑤の社会主義との関係については、嶋本、「史的唯物論とイスラーム—M. モタッハリーのイスラームの世界観—」『大阪外国語大学論集』第30号で詳細に論じた。
  - 10) E.K. p. 248.
  - 11) イスラームのジハード（聖戦）に関しては、嶋本、「イスラームと戦争—M. モタッハリーの大ジハード論と小ジハード論」『法の理論25』(特集：戦争、テロ、平和、正義)、成文堂、東京、2006、pp. 69-89 を参照。本論において、ムスリムにとって外敵とのジハードは基本的に防衛的ジハードであり、真の戦い（大ジハード）は、信仰の敵以上に自己との戦いであるというモタッハリーの立場を示した。
  - 12) 嶋本、「神の公正（‘Adl-e Elahi）の現代的意義—M. モタッハリー（1919-1979）の神正論—」『大阪外国語大学論集』第23号、2000、pp. 123-139、で公正、正義のいみを多角的に論じた。
  - 13) Motahari, E.K. pp. 169-234, I.H. (全巻)、*Āshenā’ī bā ‘Olūm-e Islāmī*, Chāpkhāneh-ye Sepehr, Tehran, n.d. pp. 70-155 など、モタッハリーのイルファーン（神智学）に対する関心は極めて高い。さらに、彼はハーフェズの詩集『ディーワーン』を自ら編纂するなど、イランが生んだこの詩人に並々ならぬ関心を示していることが知れる。
  - 14) E.K. p. 205.
  - 15) 井筒俊彦『コーラン上中下』岩波書店、1973。本論考におけるコーランからの引用は、すべて同訳による。
  - 16) 本節を記述するに際して、Shomālī, *Self-Knowledge*, Qom, 2003 を多く参照した。氏とは、2006年冬、コムで会う機会があり、しばらく歓談することができた。その際、本書を頂戴した。氏は本書を執筆するに際して、モタッハリーの著述から多くの示唆を受けた旨筆者に告げられた。筆者の印象では、氏の見解は多くの点でモタッハリーと

軌を一にするとされる。

- 17) F.A. p. 175.
- 18) Ibid. p. 177.
- 19) Ibid. pp. 180-181.
- 20) Ibid. pp. 205-206.
- 21) 例、F.A. pp. 318-323, A.J. pp. 24-26、など。
- 22) Shomali, op. cit. pp. 51-122. ショマーリーは、本書後半部分の大半を人間の位置について論じている。
- 23) F.A. pp. 216-217.
- 24) モッラー・サドラーに関しては、以下の書物がある。Ja'far Sobhānī, *Hastī Shenāsī dar Maktab-e Sadr al-Dīn Motālehīn*, Enteshārat-e Tawhīd, Qom, 1398 (1977), Nasr, Seyyed Hossein, *Sadr al-Dīn Shīrāzī & His Transcendental Theosophy*, Imperial Iranian Academy, Tehran, 1978, Rahman, Fazlur, *The Philosophy of mulla Sadra (Sadr al-Dīn Shīrāzī)*, State Univ. of New York, Albany, 1975.
- 25) F.A. pp. 218-219.
- 26) 初代イマーム・アリーについては、拙著『シーア派イスラーム—神話と歴史』京都大学学術出版会、2007、第3章に詳しい。本書において、筆者はイマーム・アリーの重要性はロゴスの（論理的）側面とパトスの（情念的）側面を兼ね備えることによって信者の想像力に訴えかける点で、比類のないものであり、シーア派を理解することの半ばあるいはそれ以上がこの人物を理解することであると述べた。
- 27) 嶋本、上掲「神の公正」pp. 131-135 において、神が創造した秩序 (nezam-e elahi) の中では、すべて神によって創造されたものは善であって、悪や死までもが神の秩序の中では積極的な意味を持つことを示した。
- 28) N.B. p. 553.
- 29) Ibid. p. 557.
- 30) Ibid. pp. 564-566.
- 31) Ibid. p. 575.
- 32) Ibid. p. 576.
- 33) Ibid. p. 578.
- 34) Ibid. p. 579.
- 35) Ibid. p. 580.