

モルタザー・モタッハリーとウィリアム・ジェームズ —『よき人々の話 (Dāstān-e Rāstān)』編集の背景について—

嶋本 隆光

要旨

イラン人の宗教学者で哲学者のモルタザー・モタッハリー (1920–1979) が『よき人々の物語 (Dāstān-e Rāstān)』の編集を決意した動機として、彼がウィリアム・ジェームズ同様、宗教・倫理的な判断はきわめて主観的になされるので、この弊害を回避する必要があると考えたことが推測できる。モタッハリーはジェームズと直接的な接触はなかったが、前者は翻訳であるとはいえ、確実に後者の著作を読んでいた。モタッハリーがジェームズの影響を直接受けたかどうかはともかく、両者の問題意識には近い点があったように思われる。つまり、それぞれの著作において、宗教・倫理に関する生の資料を著作に盛り込み、自らの解説は極力入れることなく、最終的判断を読者に任せるという手法である。本稿では、モタッハリーがジェームズの著作 *The Varieties of Religious Experience* で用いた方法と近似したやり方で『よき人々の物語』を編集したこと、さらにこのような手法が一般の人々の宗教・倫理的信念を確立させるうえで効果的であることの可能性を示した。

キーワード

モタッハリー、ウィリアム・ジェームズ、イスラーム、宗教、倫理

はじめに

2014年11月、イランの宗教都市コムで開催された「反イスラーム国」国際会議に参加する機会があった。会議そのものは一方的な激しい反イスラーム国演説に終始した。会議とは別に、日本から参加した数名の研究者は聖都にあるいくつかの宗教施設、大学に招待された。そのうちの一つ、宗教学者たちの集会において、中堅の学者が本論で扱うM・モタッハリーを厳しく批判した場面があったので、非常に興味を覚えた。論者によると、もし今のイランがモタッハリーの提唱するようなことを実際に行うとすれば、この国は原始時代の遅れた状態に逆戻りしてしまうというのであった。筆者の最初の印象は、革命前後まさに一世を風靡したモタッハリーも、かなり評価にも変化が生じているのだな、ということであった。

もちろん革命からすでに37年経過して、世界情勢も劇的に変化しているわけであるから、論者の言うことはもっともなのだが、モタッハリーを評価する視点として、政治・経済政策の次元で議論しても余り意味がないのではないかと感じた。筆者はモタッハリーという人物の真骨頂は彼が提唱したイスラームに基礎を置く倫理思想にあると思われるので、今回の貴重な経験を機に、改めて彼の倫理思想、特にムスリムの倫理教育に関して少し考えてみたいと思った。ちょうど昨年末から年明けにかけて、彼の著作の中でやや異質な一冊、『よき人々の物語 (*Dāstān-e Rāstān*)』を丁寧に読む機会があったので、その際に得た情報をもとにモタッハリーの本書編纂の背後にある教育手段、方法について考えてみた。宗教・倫理的「事実」は、各人においてとらえ方が千差万別であるため、すべての人々に共通するメッセージを伝達することは至難の業である。これまで多くの賢者たちがこれを試み、一定の成果を上げてきたとはいえ、普遍的に妥当する説があるわけではない。

本論では、一般ムスリムを倫理的に教化する目的で編纂された『よき人々の物語』の成立事情とその内容を部分的ではあるが分析・検討することによって、本書の特徴、ならびにモタッハリーの真意を調査してみようと思う。その際、同様の難問に対応したアメリカ人の思想家W・ジェームズ思想を参照しながら考察をおこなう。

1. 問題の所在

神、超越的存在、永遠の真理を知ることは人類に残された難題の一つで、何千年もの年月を経ても、依然として解決できていない。神を知ることは人間としての倫理を学ぶ第一歩である。とすれば、宗教的人間にとって、神を知らなければ、

結局、倫理の意味も不明なままである。多くの宗教家や宗教に深い関心を持つ人々は、この問題に何らかの答えを与えるべく努力してきたが、決定的な答えを出すに至っていない。そればかりか、感覚的刺激が充満する現代社会においては、宗教そのものが一方で忘却される傾向にあり、他方ではきわめて恣意的な解釈が放任されている。

このような傾向が加速したのは、18世紀末に開始された産業革命を契機とする19世紀の科学の進展である、とほぼ確実に言える。おそらくこの時代は宗教全般、特にキリスト教にとってかつてない試練の時で、上記の問題はヨーロッパに特徴的な課題であった。科学の発達に伴い、人類の知識の総量が増大するにつれて、自信を得た人々は旧来の神に対する「信仰」の桎梏からの解放を求めた。というより、彼らの「合理的」判断によれば、神や超越的存在を認めることは理性の要求に合致しないばかりか、不要であるとさえ感じられた。それほどの人間の活力をこの時代に感じる事ができた。

この問題に対応した著名な人々が多くいる中で、アメリカを中心に活動した一連の人々は現在プラグマティズム (pragmatism) で知られる一つの思想傾向を生み出した。19世紀の段階において明確な輪郭ができていたとは言えないものの、一般的に言えば、プラグマティズムとは、世界は一つか多数か、あるいは運命づけられているか自由か、物質的かまたは精神的かなど、際限のない形而上学的議論を決着させる方法である¹。プラグマティズムによれば、それぞれの問題の実際的な結果をたどることによってそれぞれの見解を解釈しようとする。ある対象について明確な考えを獲得したいなら、その対象はどのような感得しうる実際的な結果とかかわりをもつのか、つまりその結果からどのような感情を予測できるか、また私たちが結果についてどのような備えができるか、について考慮しさえすればよい、と考える。既存の特定の立場に固執することなく、柔軟に現実の現象に対応しようとする立場である。このような内容を基底に持つ思想・哲学の傾向である。代表的思想家としてC・パース (Charles Peirce)、W・ジェームズ (William James)、J・デューイ (John Dewey) などがいる。この中で日本でもよく知られ、宗教に格別の関心を払ったのがジェームズである。彼が西田幾多郎など幾人もの創生期の日本人哲学者に影響を及ぼしたことはよく知られている。

本稿では、ジェームズの *The Varieties of Religious Experience* (邦語訳『宗教経験の諸相』[以下、『諸相』])²で用いられた方法論を参考にしながら、1979年イラン・イスラム革命において主要なイデオログの役割を果たしたモルタザー・モタッハリー (Mortazā Motahharī, 1920–1979) が著書 *Dāstān-e Rāstān* (『よき人々の話』) で意図したと思われる点を明らかにしたい。筆者の目的は本書の紹介分析ではなく、冒頭で掲げた宗教・倫理的真実をそれぞれの信者に確実なものとして

自覚させる有力な手法としての可能性を本書に見出し、それを提示することである。その意味で本稿は試論的段階であると言えるが、イラン近・現代史の調査において見出した一事例を用いて、上記の難題を理解する一助としたいと考えている。

資料

本稿で用いる基礎資料は *Mortazā Motahharī, Dāstān-e Rāstān, Majmū'eh-ye Āthār-e Ostād Motahharī, jeld.18, Enteshārāt-e Sadrā, 1382 (2004)* である³。特に必要のない場合は本版を底本とする。『よき人々の物語』は最終的に2巻本として完結したが、発行の経緯を考慮すると、明らかに重要なのは第一巻である。モタッハリーが当初から第一巻を現在の体裁より大部の書物として出版することを望んでいたことは事実であったとしても、彼の意図は明確に第一巻に見出されると思うので、本稿の記述は第一巻をもとに行う。本書の性格を知るうえで、第一巻「序言」がきわめて重要性を持つが、それに触れる前に、著者について簡単な説明を行いたい。ただ、著者のモルタザー・モタッハリーについて、この人物に関しては拙著『イスラーム革命の精神』⁴で詳しく紹介検討したので、ここでは以下の記述の理解に必要と思われる最小限の情報にとどめる。

モルタザー・モタッハリーは1920年イラン北東部にあるファリーマーンという町に生まれた。宗教家の家系で父は宗教学者、母親も宗教学者の娘である。若い頃将来の進路について深刻な苦悶の時期があったが、結局十代の後半に当時シーア派教学の中心地として知られるようになったコム(テヘランの南部約150キロ)に行き、宗教学者になる決意をした。経済的、精神的にも苦難の時期があったものの、ホメイニー(1902?-1989)など優れた指導者に会い、学者として、教育者として頭角を現した。しかし、30歳を過ぎ結婚しても生活は苦しく、テヘランへ移住を決意する。モタッハリーの本領はまさにこの首都への移住以降いかななく発揮されることになった。講演活動、執筆、教育活動など、幅広く人々にイスラームの教えを、特に倫理的側面に重点を置きながら伝えた。この人物の特徴は、一方で宗教学者としてコムを中心とする宗教学者のサークルとの関係を断つことなく、しかも首都での生活を通じてバーザール商人、学生など一般のムスリムたちと接触できたことである。彼の倫理、社会的関心はこの体験によると推測できる。1951~2年にテヘランに来てから1960年までに恩師タバータバーイーの著作を解説する大著、『哲学の原則 (*Osūl-e Falsafah*)』を出版していたが、首都に移住してからほぼ10年後の1960年代初めに『よき人々の物語』を編集出版している。前著との対照はあまりにも明らかで、前著は師の西洋哲学思想とイスラーム思想の講義を比較対照しながら解説したもので、モタッハリーの生涯にわたる研

究テーマ、「西洋批判」の根底にある思想を培養した大著である。その後、モタッハリ－はホセイニエ・イルシャードというイスラーム教育機関での講演活動や出版事業に精力的に取り組むことになる。後述するように、この時代の政治的環境は宗教勢力にとって順風であったとはとうてい言えない。63年に当時シーア派世界で最高位の宗教学者であり、単独の最後の「模倣の源泉 marja' al-taqlid」でモタッハリ－の師の一人であったボルージュエルディーが没した後、単独の指導者を選定すらできない状況であった。さらに、当時の世界を二分していた東西問題を背景に、若い国王モハンマド・レザー・パハラヴィ－はアメリカの援助を頼みに「白色革命」など、積極的な攻勢に出ている。宗教勢力は全体として守勢にあったのであって、表立って歯向かえる状況ではなかった⁵。

70年代に入り、状況は大きく変化し、石油ブーム（日本では石油危機）を契機に反パハラヴィ－王朝、反英米、反イスラエルの機運が高まる中で、運動の中心人物となったホメイニーの高弟として自らも革命運動にかかわっていくことになる。モタッハリ－は体制側の知識人との交わりもあり、政治的に曖昧なところがあつたため、敵対者から厳しい批判を受けたこともある。いずれにせよ、1979年、革命運動の最終局面においてホメイニーのスポークスマンとして枢要な役割を果たし、革命成就後も働きが期待されていたが、同年5月1日敵対者によって暗殺された。59歳であった。

以上、簡潔にモタッハリ－の生涯を解説した。すでに述べたように、本稿の中心的テーマは『よき人々の物語』がどのような編纂の意図で出版されたのか、ということである。宗教や倫理上の「信念」は他の人々に伝えることが困難である。各人の問題として取り扱う限りさほど大きな問題とはならない一方で、その「信念」を「正しいもの」として他人に伝えるには想像を絶する困難が通常伴う。言語を媒介とする伝達手段に依拠せざるを得ない限り、正確にすべてを伝えることはほぼ不可能であると言ってよい。そもそも、普遍的倫理など存在するのかどうか、懐疑する立場がある⁶。しかしながら、この困難に直面しながらもこの問題に果敢に向かい合った思想家が数多いのも事実である。その中の一人 W・ジェームズを扱うのは、実はこの人物はモタッハリ－が容認する数少ない西洋人哲学者の一人だからである。詳しくジェームズを論じた論考や著作は未見であるが、モタッハリ－はイスラーム信仰の諸問題を論じる際に西洋の唯物論的、経験主義的思想家を批判する一方で、宗教の存在意義を積極的に評価することに努めるジェームズやベルグソンは好意的に見ていたようである⁷。したがって、モタッハリ－の著作の検討を行う前提的知識としてジェームズの宗教研究の方法的立場をやや詳しく叙述したい。

2. ウィリアム・ジェームズ、*The Varieties of Religious Experience* の方法について

モタッハリーは『イスラームの世界観序説 (*Moqaddameh-ye Jahānbinī-ye Islām*)』180–195 ページにおいて、預言者ムハンマドにもたらされた最後の奇跡（啓示の下ったこと）について論じている。その中で、啓示と科学の問題に触れ、『コーラン』のメッセージの主眼は、自然界と感覚的事象が超自然界 (*māverā' tabī'yat*、形而上世界) 非感覚的事象に注意を払うことと連結しているとの認識を示し、単に超自然的な現象に服従するのではなく、理性、論理、知識に従うことの重要性を述べている。この議論を補強する根拠として、ウィリアム・ジェームズに言及している。

全体として宗教世界、特にイスラームによって代表される世界と純粹に人間の科学ならびに哲学によって描かれる世界の間が存在する相違は、ウィリアム・ジェームズが述べるように、宗教世界を構築する場合、一般に人類によって認められている物質的な要素や法に加えて、そのほかの要因を伴っていた。

8

ここで言及された具体的な引用箇所は不明であるが、趣旨は、世界の構造において、宗教は物質的要因とともに存在しており、人類によって知られた法則に加えて（更なる）法則が存在する、という点である。ジェームズが『諸相』を書いた最も重要な理由が宗教現象のこの実態を明らかにすることであったことは、多言を要さないであろう。『諸相』（本来はイギリスで行った連続講義）の第一講義、第二講義はまさにこの問題を扱う方法を論じているのである。

ウィリアム・ジェームズ (1842–1910) は近・現代アメリカの思想を代表するプラグマティズムの創生期に重要な役割を果たした心理学者・哲学者であることはよく知られている。プラグマティズムの主要な関心が人間の行為における信念と結果の関連性にあったことは周知の事項であるが、特に行為の結果が重要視された。行為の意味、価値は結果によって判断されるという立場は、きわめて実際的な内容であった。これは 19 世紀という近代科学の未曾有の発展期における宗教的信念との関連を解明することに契機を持つと考えられ、科学主義の一表現であると同時に、宗教の直面していた深刻な問題に対する対応の一形態でもあった。プラグマティズムには上記のような結果が最重要事項である点で共通する半面、この立場を表明する人々の間では重点の置き方は多様であった。チャールズ・パース (1839–1914) ⁹ の統計学的法則を重視する立場や、最終的にパースと袂を分かつことになるジェームズは、宗教的信念に焦点を当てたのである。

ジェームズには心理学に関する優れた業績が残されているが、本稿とのかかわりで重要なのが *The Varieties of Religious Experience* であることは言うまでもない。以下、この書物（本来は 1901～2 年にイギリス、エディンバラで行われた一連の講義）の方法に関する箇所を参照しながら、主要な点について検討したい。

最初にジェームズは自らの専門が心理学であり、神学や宗教制度、さらに人類学に関する専門的知識を持たない点を述べて、人間が持つ宗教的性向に焦点を当てながら、『諸相』では宗教的感情や宗教的衝動を扱う点を強調している。

研究がこのように心理学的であるとすれば、その主題も、宗教制度ではなくて、むしろ宗教的感情とか宗教的衝動でなければならない。したがって、私は、自分の考えをはっきり表現できるだけの十分な自己意識をもった人々の書いた文書、たとえば、信仰告白書とか自叙伝などに記録されているかなり発達した主観的現象に、私の主題を限らなければならない。こういう主題については、その起源とか初期の段階を示す諸現象もつねに興味あるものではあるが、しかし、その完全な意義を究めようと心から望むならば、つねにそれのより十分に進化し完成した諸形態に注目しなければならない。それだから、私たちにもっともかかわりのある文書は、宗教的生活をもっともよく完成し、自分の観念や動機をもっとも分かりやすく説明できる人々の文書だということになる。もちろん、そういう人々はかなり近代の著者たちであるか、それとも、古い時代の著者たちですでに宗教的古典となっている人々である。だから、私たちがもっとも多く教えられる人間記録 *documents humains* は、博識の棲家にこれを求めるにはおよばない—そのような記録は、踏みならされた公道に散らばっているのである。しかもこのような事情は、私たちの問題の性質からごく自然に生ずる事なのであるが、神学上の専門的知識を欠いている講師たる私には、実に都合の良いことでもある。・・・¹⁰

次いで、ジェームズはあらゆる事柄における存在判断、存在命題、すなわち構造、起源、歴史などについての問題と、価値命題、価値判断、または精神的判断の問題について、一方から他方を直接演繹できない事実を述べ、両者の異なる知的活動の起源を指摘する。精神は、最初両者を分離しておいて、その後両者を加え合わせることによって、はじめて両者は結合するという。具体的には、具体的なキリスト教の歴史のレベルと、聖書の作者による聖書の啓示の内容が人生の指針や啓示としてどのように役立つのかというレベルの問題の関連である。

かくして、もしかりに私たちの啓示＝価値の理論が、いかなる書物も啓示と

いう価値を持つためには自動的に編まれたものでなければならず、作者の気まぐれで編まれたものであってはならぬと主張したり、あるいは、その書物は科学的にも史実的にも誤謬を含んでいてはならず、一地方や一個人の情念を表現するようなものであってはならぬ、などと主張するとすれば、おそらく聖書という書物は、私たちの手にかかって、ひどい目にあうことになるだろう。しかし、これとは反対に、もし私たちの理論が、書物というものは、おのれの運命の危機と戦いぬいた偉大な魂をもった人間の内的経験の真実の記録でさえあれば、たとえ多くの誤謬や激情が含まれていようとも、また、人間の故意の作為がそこにあったとしても、立派に一つの啓示たりうる、ということをも認めるものであれば、聖書ははるかに有利な評価を受けることであろう。つまり、存在の事実だけでは価値を決定するには十分ではないのである。それだから、高等批評にもっとも長けた達人は存在の問題と精神の問題とをけって混同しない。提出された事実についての結論は同じであっても、価値の根拠についてはめいめいの精神的判断が異なっているのであるから、それに応じて、啓示としての聖書の価値についても、人それぞれが見解を異にすることになるわけである。¹¹

ジェームズの宗教理解に関する方法上の問題点は、以上でほぼすべて出ていると思う。筆者は、このような理解は、深刻な問題群を内包するものの、宗教・倫理的価値の持つ特異性を考慮すれば、妥当であると考えている。しかし、あまりに主観主義的な対応という事を理由に、ジェームズのこの立場は厳しく批判されてきた。たとえば、B・ラッセル (Bertrand Russell) は、

ジェームズの説は、信念の上部構造を懐疑の基盤の上に構築しようとするもので、同様のすべての試みと同じく、誤謬に基づいている。この場合、誤謬はすべての人間の外的事実を無視しようとする点である。パークレー流の理想主義が懐疑主義に結びつくことで、彼は神に対する信仰を神と取り換え、これで同じようにうまくいくと言うのである。しかし、これはたいていの近代哲学に特徴的な主観主義的狂気の形態である。(筆者訳)

James's doctrine is an attempt to build a superstructure of belief upon a foundation of scepticism, and like all such attempts it is dependent on fallacies. In this case the fallacies spring from an attempt to ignore all extra-human facts. Berkeleyian idealism combined with scepticism causes him to substitute belief in God for God, and to pretend that this will do just as well. But this is only a form of the subjectivistic madness which is characteristic of most modern philosophy.¹²

と述べ、近代思想の主観主義的病弊の一つであると辛辣に批判する。

このような批判の当否はともかく、問題が宗教というきわめて個人的体験が不可欠な人間の活動領域において、特に回心という宗教の人間にとって不可避の体験は、信仰の対象との個人的、絶対的直接的接触を根底にしているわけであるから、個々の体験の個別的価値に重点を置いて扱う根拠はある、と考える。

さて、上記引用ではキリスト教に関して述べられたが、この現象はすべての宗教について多かれ少なかれ妥当するわけで、仏教やイスラームについても適用外ではない。宗教理解にとって必須のこの現象を理解するためには、いわゆる宗教的天才（歴史上名を遺した人に限らない）のであって、形式化した「二番煎じの」宗教慣習を研究するのではなく、「私たちはむしろ、すべてこのような他人の示唆によって生じた感情や模倣的行為の模範となった根源的経験を研究しなければならない」¹³。確かに「宗教的天才」は、時に奇人・変人であったり、神経過敏症の兆候を示したりすることがよくみられる。ただ、「その生涯にあらわれるそのような病理学的な特徴こそ、しばしば、彼らに宗教的権威と宗教的感化力とを与えているものなのである」という。

ジェームズは宗教理解における病理学的理解の側面を無視できないことを指摘すると同時に、宗教感情を理知的に取り扱い、研究の対象を分類整理してしまうこと、さらに事物の生じる原因を明らかにしようとすることにためらいを示す¹⁴。なぜなら、「私たちの精神状態は生きた真理の啓示として独自の価値をもっていることを、私たちは知っている」¹⁵からである。そして、上述の「医学的唯物論」の口を封じたいという。たとえば、パウロや聖テレサ、聖フランチェスコなどを癲癇資質や大脳皮質後頭葉の放電障害であると判断してしまうようなことである。ジェームズによれば、医学的唯物論には「自らが好ましいと思うその精神状態がいかんして生じるかを説く生理学理論」がなく、自分の嫌いな精神状態を、「漠然と神経や肝臓に結びつけ、体の欠陥を意味する名前をそれにつけて、それを貶めようとする」という。

ジェームズは、事柄全体について公平な態度をとって、私たち自身に対しても、事実に対しても全く率直でありたいとして、ある精神状態が他の精神状態よりも優れていると考えられる場合の二つの理由を指摘する。そのような精神状態に直截な喜びを感じるか、あるいは、そのような精神状態が私たちの将来の生活によき成果をもたらしてくれるかと信じるかのいずれかであるとする。ここで明確なプラグマティズムの立場が表明されているが、同様の意図がモタッハリーの『よき人々の物語』にも観察できるのである。

別の箇所では、

ある思想に善であるという刻印を押すものは、その思想に含まれる内的幸福という性質である。でなければ、その思想が私たちの他の意見と一致していて、私たちの要求に役立つ、ということである。そして、この後者の性質こそ、その思想を私たちに真理として通用せしめるものなのである。¹⁶

ただし、内在的基準と外面的な基準とは合致するわけではなく、内面的に幸福であることと、役に立つということとは、必ずしも一致しない。最も「善い」と直接感じられることも、その他の経験の裁断によって量ってみると、必ずしも最も「真」であるとは限らないのである。ここに宗教的経験の特質があるのであって、自然科学や工業技術を専攻する人とは全く異なった対応の仕方が想定される。彼らは基本的に論理と実験に基づき吟味を行う。これに対して、宗教的な見解は、①私たち自身の直接的な感情に基づき、②その宗教的見解と私たちの道徳的要求、および、私たちが真理とみなす他の知識との間に認められる経験的關係に基づく判断によってのみ確定される。要するに、①直接の明白性、②哲学的合理性、③道徳的有用性、この三つだけが有用な基準であるという。

ここで注意しなければならない点は、プラグマティズムにおける「経験」が占める位置である。プラグマティストたちは共通して形而上学的原理を認めず、「実在論者」である。実在するものを確証する手段として与えられているものは、「経験」であって、「結局、私たちは、経験論哲学が真理の探究において私たちの導きとすべきものであるとつねに主張してきた一般的原理に連れもどされるのである。」¹⁷。この点で、プラグマティズムは基本的にイギリス経験主義の伝統を受け継いでいることがわかる¹⁸。したがって、形而上学的に神仏の由来起源を詮索することは問題とならず、信仰をテストする究極のテストは、信仰が全体に働きを及ぼすその仕方なのである、とする。

私たち自身の経験の立場に立つ基準もこれであって、超自然的起源をもっとも頑強に主張する人々でさえ、結局はこの基準を用いざるを得ないのである。幻影とか神託とかいうものも、そのあるものは常にあまりにもばかげきったものであったし、恍惚境とか感激とかにしても、そのあるものは行為や性格にほとんど影響を残さなかったので、意義あるものだったとは認められないし、いわんや天与のものだったとはみとめられない。キリスト教神秘主義の歴史においても、真に神の奇跡である神託や体験と、悪魔が悪意をもってこしらえた偽もので、宗教的人物を以前の二倍も地獄の子たらしめるような神託や体験とを、どうして識別するかという問題は、常に解きたい問題であって、もっとも優れた良心の指導者たちの、あらゆる聡明と経験とを必要とす

る問題であった。そして、結局その解決は、私たちの経験的な基準に頼らねばならなかったのである。¹⁹

以上、ジェームズの宗教研究の方法的立場を明らかにした。最後に彼が『諸相』の中で取り扱う第三章、「主題の範囲」についての見解を要約したいと思う。ここで問題にされるのは宗教の定義である。

・・・宗教の定義がたくさんあって、しかも互いに異なっているという事実こそ、「宗教」という言葉が何か一つの原理とか本質とかを表すものではありえず、むしろ一つの集合名詞であるということを十分に証明しているのである。理論家には、つねにその材料をあまりにも単純化しすぎる傾きがある。この傾向が、哲学と宗教とをとともに悩ましてきた、あのあらゆる絶対主義や偏狭な独断論の根源なのである。私たちは、私たちの主題のそういう一面的な見方にただちに陥ることのないようにし、むしろ、私たちが発見しようとするものは、おそらく、一つの本質ではなくて、宗教においてそれぞれ等しく重要でありうる多くの性質であるということを、まず初めに、率直に認めておくことにしよう。²⁰

ここで明らかにされたのは、特定の宗派や教団の特定の宗教思想ではなく、「等しく重要でありうる多くの性質」である。このような態度はあらゆる研究分野において要求されることではあるものの、同時にこの点をあまり寛容に認めてしまうと、取り返しのつかない主観主義、原子論的に收拾のつかない状況を招くことになる。明らかに 19 世紀の欧米社会が抱えた大問題の反映であると考えることができる。宗教の持つ情緒的な側面を認めながら、同時に時代の潮流である合理主義的、自由主義的傾向との均衡を保とうとする試みの反映と見ることができるだろう。

とまれ、ジェームズがここで問題にするのは「宗教的情緒」は何ら特殊なものではないという点である。心理学や宗教哲学の研究者たちは、宗教的情緒を定義しようとしてきた。たとえば、「依拠」の感情、「恐怖心」、性生活との関連、「無限者」についての感情と同一視、などである。この多様な解釈を見ても、宗教的情緒が特殊な感情でないことがわかる、という。

宗教的感情は、一つの感情にひとつの特殊な対象が加わってできあがる具体的な精神状態なのであるから、もちろん、他のもろもろの具体的な感情とは区別されうる心的状態である。しかし、単一の抽象的な「宗教的感情」が、

一つの独特な基本的な心の性情としてそれ自身で存在し、あらゆる宗教的経験の中に例外なくあらわれている、と想定すべき根拠はないのである。

このように、基本的な宗教的感情というようなものは一つも存在せず、さまざまな宗教的対象によって誘発される感情の共同倉庫が存在するにすぎないように思われるが、同じように、特殊な本来の宗教的対象というようなもの、また、特殊な本来の宗教的行為というようなものも一つも存在しない、ということも、当然考えられるであろう。²¹

このような立場から宗教を考察するジェームズは、必然的に、制度的宗教の分派や組織神学には全く触れず、個人的宗教に関心を集中することになる。なぜなら、

少なくとも一つの意味において、個人的宗教は神学や教会制度よりも根本的であることがわかるであろう。教会は、ひとたび設立されると、受け売り（セカンド・ハンド）式に伝統によって存続してゆく。ところが、いかなる教会の開祖も、その力を、最初は、彼らと神との直接の個人的な交わりという事実から得たのである。キリスト、仏陀、マホメットのごとき超人的な開祖のみならず、キリスト教のすべての宗派の開祖たちも同じことである—してみると、個人的宗教は、それを不完全なものと考えをやめない人々にとってさえ、やはり根源的なものと思われるはずである。²²

最後に、ジェームズは上の考えを支える根拠として、「宗教とは、個々の人間が孤独の状態にあつて、いかなるものであれ神的存在と考えられるものと自分が関係していることを悟る場合にだけ生ずる感情、行為、経験である」²³と述べる。そして、宗教的体験とは、厳粛な経験であつて、一般に「神」という言葉は、あまりにも散漫な意味で用いるのではなく、「個人が、呪詛や冗談によってではなく、厳粛で荘重な態度で、応答せずにはいられないような根源的な意味においてのみ神を用いることにしたい」²⁴と言う。

長い要約になったが、以上でほぼジェームズの意図する宗教研究の方法に関する要点をまとめることができたと思う。以下では、これを参考にしながら M・モタッハリーの著作の編集・出版にみられる意図について考察したいと思う。

3. 『よき人々の物語』の分析

すでにふれたように、1960年代前半、シーア派世界は指導者をめぐって大きな

問題を抱えており、一方で王朝側は攻勢を加える状況にあった。「白色革命」において宗教学者の法律、教育などの分野における既得権益に干渉が加えられるなど、宗教勢力は守勢に立たされていた。この条件の下で、公然と権力に歯向かえば、1964年のホメイニーの国外追放に象徴的にみられるように、弾圧を加えられることになる。モタッハリは敵対者から批判されたように、この時代に公然と政治批判を行うことは少なかった。これが彼の作戦によるのか、単なる付和雷同の日和見の態度であるのかは、論者の意見が分かれるところである。ただ、モタッハリの関心は政治的イデオロギーの構築以上に倫理・哲学の分野にあったと思われる。筆者は拙著『イスラーム革命の精神』においてこの点を指摘した。

そのような時期に公開された『よき人々の物語』第一巻の序文を見れば、本書成立の事情が分かる。もともと本書は大学教授や知識人から構成される出版委員会での討議の過程で生まれた²⁵。モタッハリはそれまでイスラームの倫理や思想に関して「解説」「教訓」を主題とする書物が存在したことを認めたとうえで、それらの欠陥として著者たちは自分の考えを必要以上に表面に出したり、実際になかった話を作り出すなどの方途を用いて読者の教化を企てるのを問題視した。これとは異なり、彼が考えていたのは著者が自説を述べて人々にその考えを受け入れさせるのではなく、読者自身に「考えさせる」ことを主眼とする本の出版であった。

書物や書かれたものは、考えることの労苦を著者のほうから読者に対して軽減させるものでなければなりませんし、また、同時に彼に思索させ、彼の思想を高めるものでなければなりません。彼の重荷を免れさせる思想とは、文章や文言に関する意味のことです。したがって、時間と機会が許す限り、適切で理解できる文言を用いるように工夫されなければなりません。ところが、著者の責任とされる思想とは、結論における思想です。著者自身が、(結論の)思想に関しては何も行わず、また自身の思想をつけ加えなければ、読者の精神の中に入り込むことはなく、彼の心に何ら影響は及ばず、行動に何の痕跡もとどめないでしょう。当然のことながら、著者が自ら主題についてつけ加えることのできる思想とは、同じように自然な形で前提から得ることができるものなのです。²⁶

と述べて、モタッハリは本書をいわゆる思想本ではなく、また教科書でもなく、読者自身に主体的に考えさせるための材料を提供するものにしたと考えていた。もちろん、彼の以後の著作や講演の内容から判断して、この人物に思想がなかったのではまったくない。彼は意見を積極的に表明する人であったが、『よき人々の

物語』では、自分の意見は一切述べないことを宣言している。

この立場は第2節で検討したジェームズの研究手法と通底するものである。もちろん、モタッハリーがジェームズの影響でこの手法を採用したなどと言っているのではない。その可能性はあまりないと思う。問題にしたいのは、宗教・倫理的「真理」を人々に伝える一つの有力な手段として、教えるのではなく、読み手自身に考えさせ、納得させる手法である。学歴や氏素性を問わず、人間の考えは多種多様である。教育とは一定の理想や理念に基づき人々、特に若い世代の人々をそれへと導く手段である。近・現代社会において権力や権威からまったく自由な教育はあり得ない。個人の判断はバラバラで多くの誤謬の可能性を含むため、これを回避するために国家に主導された国民教育の形で、人類の集積的経験の粹を、「善・悪」の基準に照らしながら「正しい」方向に人々（国民、社会）を導こうと努めるのは一つの方法である。もちろん、これが正しいという保証はない。他方、判断を個人に任ずというやり方もある。言うまでもなく、モタッハリーがあらゆる偏見ならびに権力、権威から自由であったのではない。彼はのちに知られるように、イスラーム革命の重要なイデオログの一人であった。彼の思想が究極のところ、イスラームの正当性に人々を導こうとする点は否定できない。ただ、数多くの宗教学者の中で、比較的「良心的に」人々を正しい道に導くことを生涯の目標としていた数少ない人物の一人であった。

とまれ、人々に考えさせる書物を出版することの必要性について、モタッハリーは私案を以前から持っていたようである。先述の会議で出席者の一人が「説明（bayān）によらず、事実に基づく物語主体の本にするように」という提案があった時、この提案が自身の考えにあまりにも合致するので、「困ったことに・・・」その仕事を引き受けてしまった、と告白している。こうして本書の編集作業が始まった²⁷。

多くの人がこの仕事の有益性を認めてくれたものの、中にはこのような仕事は君にはふさわしくないで、本来の仕事、例えば『哲学原理』のような「本来の仕事」をするようにという者もいた。さらには、始めてしまったものは仕方がないが、出版に際して君の名前は出さないほうが良いと「忠告」をしてくれる者もいた。つまり、イラン社会には書物の価値はその内容の有益性ではなく、難解であるかそうでないか、で優劣をつける風潮がある、とモタッハリーはそのような「忠告者」を逆に厳しく批判する。

この書物で紹介された様々な人々はイスラーム社会で暮らす多様な階層の人々であって、時にイスラームの運動に参加した英雄も含まれるが、この人々の活動を通じてイスラームの意味と真実が感得されることが前提されている。その際、重点は「特権階級の人々」ではなく「一般の人々」に置かれると述べているのは

興味深い。というのは、社会階層の腐敗は特権的階級から始まり、一般の人々に影響を及ぼし、逆に繁栄は、圧迫されそれに覚醒した一般の人々から始まるからだ、という。一般の人々が特権階級の腐敗を矯正すると考えている。すなわち、一般に腐敗は上から下に流れ、矯正は下から上へと向かう、というのである。この考えは、イスラーム革命の主体を示す概念「弱者 (mostaza'fin)」を想起させるが、これはホメイニーが力点を置いた思想の反映であると同時に、ここではモタッハリーの社会的弱者に対する関心の強さの表現と見たい。

『よき人々の物語』第一巻は 75 の物語から構成されている。モタッハリーは最初 100 の物語を掲載したいと考えていたが、書物が大部になりすぎることと印刷用の紙の不足によって最終的に今の数に落ち着いた。選ばれた物語は「人間の倫理的弱さ」を表現した 2~3 の物語を除いて「積極的な」内容のものばかりで、消極的内容のものはいない。モタッハリーはさんざん悩んだ挙句、この少数の物語さえ省こうと考えたようであるが、結局採用した。本書の内容はほとんどがイスラームの『伝承集』からとられている。登場する人物はほとんど宗教に関連している偉大な指導者たちである。しかし、偉人伝や翻訳書、歴史、伝記からも採録されており、ムスリム以外の人物も含まれている。モタッハリーはそれらをアラビア語から翻訳するとき細心の注意を払って、誤り、誤解のないように務め、原著の内容をいささかも変えないようにした、と明記している。時に記述の省略や順序の入れ替えがあつたとしても、読者が原典を参照さえすれば、故意の変更や遺漏のないことが分かるだろうと述べている。

このようにしてできあがった『よき人々の物語』は、1961 年テヘランで出版された。その後も版を重ね、多くのペルシア語を理解する人々のみならず、世界各国の言語に翻訳されることで世界中の読者の知るところとなった。その結果、1965 年に UNESCO から賞を与えられている²⁸。第二巻にも第一巻同様、75 の物語が掲載されている。本書は最初分冊で出版されたが、のちに合冊版も出版された。

内容

『よき人々の物語』第一巻は、既述の通り 75 の物語からなる。タイトルは以下のとおりである。1. Rasūl-e Akram va do Helqeh-ye Jamī' at (偉大なる預言者と二つの集団)、2. Mardī keh Komak Khāst (助けを求めた男)、3. Khāhesh-e Do'ā (祈りの願い)、4. Bastan-e Zānū-ye shotr (ラクダの膝を縛る)、5. Hamsafar-e Hajj (巡礼の同行者)、6. Ghazā-ye Dasteh-ye Jamī'i (集団の食事)、7. Qāfeleh-i keh beh Hajj mī-raft (巡礼に行った隊商)、8. Mosalemān o Ketāi (ムスリムと啓典の民)、9. Dar Rekāb-e Khalīfah (カリフにお供して)、10. Emām-e Bāqer va Mard-e Masīhī (イマー

ム・バークルとキリスト教徒)、11. ‘Arabi va Rasūl-e Akrahm (アラブと偉大なる使徒)、12. Mard-e Shāmī va Emām-e Hosein (シャームの男とイマーム・ホセイン)、13. Mardī keh Andarz Khāst (助言を求めた男)、14. Masīhī- va Zarreh-ye ‘Alī (キリスト教徒とアリーの鎧)、15. Emām Sādeq va Gorūhī az Motasavvefeh (イマーム・サーデクとスーフイーの一団)、16. ‘Alī va ‘Āsem (アリーとアーセム)、17. Mostamand va Servatmand (貧者と金持ち)、18. Bāzārī va ‘Āsem (バーザール商人と通行人)、19. Ghazzālī va Rahzanān (ガッザラーリーと追いはぎ)、20. Ibn Sīnā va Ibn Miskawaih (イブン・シーナーとイブン・ミスカワイフ)、21. Nasīhat-e Zāhed (禁欲者の忠告)、22. Dar Bazm-e Khalīfah (カリフの祝宴で)、23. Namāz-e ‘Eid (祝祭日の祈り)、24. Gūsh beh Do’ā-ye Mādar (母の祈りを聞いて)、25. Dar Mahzar-e Qāzī (法官の前で)、26. Dar Sar Zamīn-e Mīnā (ミナーの地で)、27. Vazneh-ye Bardāran (力比べをする者たち)、28. Tāzeh Mosalemān (新しいムスリム)、29. Sofreh-ye Khalīfah (カリフの食卓)、30. Shekāyat-e Hamsāyeh (隣人への苦情)、31. Derakht-e Kharmā (ナツメヤシの木)、32. Dar Khāneh-ye Umm Salmah (ウンム・サラマの家で)、33. Bāzār-e Siyāh (闇市場)、34. Vāmāndeh-ye Qāfeleh (隊商から遅れたもの)、35. Band-e Kafsh (靴の紐)、36. Heshām va Farzdaq (ヒシャームとファラズダク)、37. Bazantī (バザンティ)、38. ‘Aqīl, Mehmān-e ‘Alī (アリーの客、アキール)、39. Khāb-e Vahshatnā (恐ろしい夢)、40. Dar Zelleh-ye Banī Sā’edeh (バヌー・サーイダの陰で)、41. Salām-e Yahūd (ユダヤ人の挨拶)、42. Nāmeḥ-i beh Abū Zarr (アブー・ザルへの手紙)、43. Mozd-e nā-Moa’yyen (決められていない賃金)、44. Bandeh ast yā Āzād? (奴隷それとも自由人)、45. Dar Mīqāt (巡礼の集合場所で)、46. Bār-e Nakhī (ナツメヤシの実)、47. ‘Arq-e Kār (労働の汗)、48. Dūstī keh Borīdeh Shod (断ち切られた友情)、49. Yek Doshn ām (悪口)、50. Shamshīr-e Zabān (言葉の剣)、51. Do Hamkār (二人の協力者)、52. Man’-ye Sharābkhareh (飲酒の禁)、53. Peirāhan-e Khalīfah (カリフのシャツ)、54. Javān-e Āshofteh hāl (狂乱の若者)、55. Mohājerān-e Habshah (アビシニアの移住者)、56. Kārgar o Aftāb (労働者と太陽)、57. Hamsāyeh-ye No (新しい隣人)、58. Ākharīn Sokhan (最後の言葉)、59. Nusaibah (ヌサイバ)、60. Khāhesh-e Masīh (救い主の願い)、61. Jame’-ye Heizām az Sahrā (砂漠の薪を集めること)、62. Sharāb dar Sofreh (食卓上の酒)、63. Estemā-ye Qor’ān (コーランを聞くこと)、64. Shahrāt-e ‘Avām (庶民の名声)、65. Sokhanī keh, beh Abū Tāleb Nīrū Dād (アブー・ターレブに力を与えた言葉)、66. Dāneshjū’ī-ye Bozorgsāl (年老いた学生)、67. Gīyah Shenās (植物学者)、68. Sokhanvar (演説者)、69. Samāreh-ye Safar-e Tā’yef (ターイフへの旅の収穫)、70. Abū Eshāq-e Sābī (アブー・エシャーク・サービー)、71. Dar Jostejū’-ye Haqīqat (真理を求めて)、72. Jūyā-ye Yaqīn (信念を求めて)、73. Teshneh-ī keh Mashk-e Ābash beh Dūsh Bud (背

中の皮袋に水があるのに覚える渴き)、74. Lagd beh Aftādeh (落ちぶれた人を踏みつける)、75. Mard-e Nāshenās (見知らぬ男)

本稿ではすべての項目について扱うことはできないが、まず全体としての特徴、さらにいくつかのテーマについて、具体的に内容を紹介しながらモタッハリーの意図したことを考えてみたい。扱われているテーマは多岐にわたるが、①イスラームと他の宗教(特にキリスト教)との関係、②12 イマーム派シーア主義の特徴(歴代のイマームの行伝が多く掲載されている)、③倫理的関心、勤労、学的努力の重要性、④女性、⑤賢者(外国人を含む)などの項目に分類できるだろう。

すでに述べたとおり、モタッハリーの基本的関心は宗教・倫理に関連する事項であるので、上のように分類したとしても内容の主調低音は重複している。つまり、基底にあるのは宗教と結びついた倫理(人間の生き方)の話である。したがって、分類自体それほど大きな意味があるとは思えないが、解説を容易にするため便宜上五つに分けたうえで、いくつかの具体的な事例について簡単に説明を加えたい。それぞれの項目に属する話として、例えば、次のような話を代表例として挙げることができる。

- ① (イスラームと他の宗教) 14、28、60
- ② (12 イマーム派シーア主義の特徴) 10、12、15、43、44、56
- ③ (倫理的関心、勤労、学的努力) 17、52、53、66
- ④ (婦人の社会的役割) 24、32、59
- ⑤ (賢者) 19、20、65、67

それぞれの分類の中から一つ二つについて紹介すると、14 話²⁹。カリフ、アリーの鎧を盗んだキリスト教徒は自ら犯した罪を認めなかった。アリーはキリスト教徒を提訴したが、結局証拠不十分でキリスト教徒に有利な法官の裁きに従った。しかし、アリーの立派な態度を見たキリスト教徒は、その後良心の呵責に苦しみ、自らの非を認める。やがて彼はムスリムになる。28 話³⁰。キリスト教徒をムスリムに改宗させるのに成功した男が(熱心さのあまり)新しい改宗者の信仰生活の細部に至るまで干渉し続け、結局彼をイスラームの信仰から離れさせた。

ここでは、この人物の行き過ぎた干渉と同時に、新ムスリムの生活時間を奪ってまで彼を宗教の義務に引き込むムスリムの姿が描かれている。興味深いのは、イスラームの宗教学者としての制限の中であったとしても、モタッハリーが二つの対立する内容を持つ話を掲載することで読者の判断のバランスを取ろうと感じられる点である。

編者モタッハリーがシーア派 12 イマーム派の伝統に属することは言うまでもなく、必然的に大半の伝承がイマームの行伝にかかわっている。したがってこの分類に属する話は最も多い。12 話³¹。3 代目イマーム・ホセインをシャーム（現シリア、ウマイヤ朝の本拠地で、シーア派の信者を激しく迫害したことで知られる）の人が口汚くののしった。それに対してイマームは言い返すこともなく、逆にこの異国人に寛容に接して、援助を申し出た。結果、このシャームの人はホセインを心から愛するようになった。15 話³²。6 代目イマーム・ジャファル・サーデクに関する話で、『よき人々の物語』の中では最も長い話である。14 ページに及ぶ。ここでは禁欲主義者たち（スーフイー）が神の道を求めて通常の仕事をせず社会関係を軽視、あるいは放棄していることをイマームが厳しく批判している。他人に施しを行うのはよいことだが、家族が飢えに苦しんでいるときに持ち物を他人に施すことの愚を述べている。56 話³³。同じく 6 代目イマームの話で、炎天下で農作業をしているイマームを見てある人が手伝いを申し出たが、イマームはこれを断り自分は日々の糧を手にするために勤勞することが好きだと述べた。

すでに述べたように、『よき人々の物語』の題材の多くはイマームの伝承からとられている³⁴。それらの伝承はもともと「無謬なる」イマームの徳を讃えるための記録であるから、本質的に護教的であることは言うまでもない。モタッハリーは多くのイマームに関する伝承を掲載しているが、それらは理想的人間の鑑としてのイマームである一方で、生のままの人間イマームを感じさせる事例も多い。イマーム・カーズィムが汗まみれになって畑仕事をしている様子なども紹介されている³⁵。

第三の範疇はこれまで繰り返し述べてきたように、おそらくモタッハリーが最も関心を持っていたテーマに関するものである。人間としての正しい在り方（倫理）を示す様々な事例が掲載されている。中でも富の配分、格差に関するものが際立って多いように感じる。17 話³⁶。預言者ムハンマドが開く通例の集會に集まる人々の中にみすばらしい服装の男が入ってきた。座る場所は決まっていないので、その男は立派な身なりの人物の隣に座った。するとこの男は自分の服を引いて、脇に身を避けた。これを見た預言者は富者を責めた。富者は反省して自分の富の半分を貧者に与える約束をしたが、貧者は自分がこの富者になることを恐れてこれを固辞した。53 話³⁷。2 代目カリフ・ウマルは説教壇で説教のさなか奇妙なやり方で手を動かしている。これを見た人々は不思議に思いカリフに尋ねたところ、真相はこうであった。彼はカリフであるのにシャツを一枚しか持っておらず、その一枚を洗濯して濡れたまま身に着けていたので説教中に乾かしていた、というのであった。カリフはこのようなことを先人に倣い、国庫の無駄を省く努力をしていたのである。

1979年の革命前後において、イスラームの倫理、特に貧富の問題は中心的な課題であった。特にモタッハリーにとってこの問題は重要であったようで、すでに紹介した本書の序言においてこの問題は前面に出されていた。悪は物質的驕りから生じ、富者は謙虚さを失う。真のイスラームの精神は富まぬ者にあることを考えさせる物語は多い。また、今日スンナ派とシーア派の対立がマスコミで頻繁に取り上げられている。確かに教義的に見てイマームをめぐる教義の相違、あるいは歴史的に見て両者には対立があった。よく知られているように、両派の対立が熾烈であった時期に、シーア派の王朝が支配する地域のモスクでは最初の三人のカリフの名を呪わせたことはよく知られている。つまり、アブー・バクル、ウマル、ウスマーンはアリーの正統なる預言者からの継承権を「篡奪」したというのである。そのウマルがイスラーム的指導者の鑑として描かれた伝承の紹介は興味深い。

モタッハリーがムスリム婦人の社会的役割に深い関心を示していたことはよく知られており、後年婦人の権利を扱った著書を表している。24話³⁸。ここでは二代目イマーム・ハサンとその母の物語が紹介されている。イマームの母親は祈りをする際、一切自分のことを祈らないのを不思議に思って尋ねたところ、母はまず隣人、そして家族が大切だと述べた。59話³⁹。ヌサイバという女性は、ウフドの戦い（625年）に夫と息子とともに参加した。負傷者に水を与え、手当てを施すためであった。ところが、戦いがムスリム軍にとって不利になった時、ヌサイバは自ら剣と弓を取り勇敢に戦った。敵との戦いの中で彼女は負傷を負い倒れたにもかかわらず、息子を励まし戦闘を続けるよう激励した。やがて息子は負傷するが、その敵将を知ると彼女は負傷の身を顧みず、その敵に襲いかかり倒したのであった。戦いののちしばらくして彼女は傷から回復したが、体には戦の傷跡が生涯残ったのである。

ここでは優しい女性、強い女性を対照的に紹介している。ヌサイバの話は女性も信仰の教えのためにジハードに参加すべきであるという意味にも理解できる。モタッハリーはジハードの解釈に関して、大ジハード論、つまり真のジハードは目前の敵との現実の戦闘である以上に、自身の心との戦いである、との見解を持っていたようである。イマーム・ハサンの母親が利己的な欲望を棄て他人や家族のために静かにひそかに祈る姿は、ヌサイバと対照的に見える。ただ、自己犠牲について男女の差はなく、具体的にどのような形をとるかとはともかく、現実の命がけの戦闘、あるいは日々の祈りであれ、イスラームの信仰の推進に女性の役割を欠くことができないことを読者に考えさせようとしているのであろうか。

最後の分類は偉人に関するものである。19話⁴⁰。イスラーム世界であまねく知られた賢者ガッザーリーについての逸話が述べられている。若きガッザーリーは

就学のため当時学問の中心地であったニーシャープールへ行き、そこで数年滞在して成果を収めた。その後帰国を決意したが、帰途追いはぎに襲われる。追いはぎたちはガッザーリーのところにきて彼の持ち物を調べた。彼はこの数年の研鑽の成果を書き留めた書類を入れた包みだけは奪わないでほしい、と追いはぎに懇願した。これを聞いた追いはぎは、包みに入るようなものは本当の知識ではない、と吐き捨てるように言った。これを聞いて、ガッザーリーは真の助言を他ならぬ追いはぎから得たことを悟ったのである。67話⁴¹。スウェーデン人の植物学者、カール・フォン・リンネを主人公にする点で全体の中でも異色の物語である。幼いころ学力不良のリンネは教師も匙を投げるような生徒であった。しかし、両親は決してあきらめることなく彼の教育を支援した。やがて医学生になるため大学に入学するが、彼の興味の対象は親の期待に反して植物学であった。この分野で水を得た魚のように精進して新しい植物の分類法を編み出した。成果の出版は人々の嫉妬によって実現しなかったが、彼はめげることなくわずかの荷物と一台の顕微鏡、少々の紙を携えて総距離 8000 キロの旅を徒歩で敢行した。そして、ついに著書『自然の構造』の出版がかない、世界に知られる偉大な植物学者となった。

残念ながらすべての物語についてその内容を述べることはできない。しかも紹介した物語はその概略である。さらに、モタッハリーの意図を知りながら、部外者である筆者がこのような解説を加えること自体自家撞着である。これを認めたくえて、以上の解説から次のようなことが言えるのではなからうか。モタッハリーが本書を出版しようと決意した背景として、イスラーム・シーア派（12 イマーム派）の宗教学者・思想家として身につけた価値の総体を一般の人々に伝え、教化するという彼が生来の任務として持ち続けた動機があった点は、何はさておき認める必要がある。これは明らかに自らの信念の宣教活動であり、立場上、その信念に揺るぎはなかったと思う。この点が思想家としてのモタッハリーの限界であるとも言える。しかしながら、同時に注目すべき点は、物語の選択基準である。まず第一に、イスラームの宣揚という点では一貫性が見られ、特にスンナ派、シーア派の区別がなされていない。正統カリフに関する物語は比較的多く採用されている。さらに、他宗教の信者に関する逸話が多く載せられているのも特徴的である。キリスト教関連が多い。紹介した二つの物語では、干渉するムスリムの話でバランスが保たれている。第一巻で特に目を引くのは、67話の物語にみられるように、外国人の偉人についても、学問に真摯に取り組む人間の姿という観点から採用されていることである。59話「ヌサイバ」は、イスラームの道に戦士として参加した勇敢な母親の話であり、きわめて印象的である。モタッハリーは社会における女性の立場、役割に強い関心を持っていた。確かに、ジハードへの女性の

参加を求めているのか、単に女性の強い決意と、行動を期待しているのか、不明である。解釈次第ではいかようにもとれる内容を含んでいる。すでに指摘したとおり、シーア派の宗教学者が編集すればそれだけで暗黙の裡に価値の大枠が設定されることは不可避である。ある解釈を期待して編集された、と考えられても仕方がないと思う。この事実を認めただけで、モタッハリーはあえてこの本を編んだのである。

モタッハリーがこのような形式で一冊の本を編んだのは明らかに意図的であった。編者の解釈を読者に一方的に押しつけると誤解を招く可能性があるし、悪くいけば反発を招くことも想定できる。本稿の冒頭で述べたように、宗教・倫理的諸問題の解釈は一筋縄ではいかない。各人の解釈の基準は千者万別であるからだ。最終的に各人の判断に委ねるほかない。この手法は確かにジェームズが『宗教経験の諸相』で用いたのと似ている。繰り返すが、モタッハリーがジェームズの影響下にそれを採用したなどと言っているのではない。ただ、古今東西の宗教的偉人・賢者といわれる人々の物語について、記録者の主観的な叙述を「そのまま」掲載し、同時に第三者の解釈を極力排除しながら提示することの効果に配慮したのである。それは読者の主体的理解への努力の重要性が、宗教・倫理教育に不可欠であると判断していたからに相違ない。

おわりに

モタッハリーが『よき人々の物語』を編集した動機として、ジェームズ同様、宗教・倫理的現象に対する一般の人々の多様な対応の仕方が前提されていると思う。両者に直接的な接触はなく、扱う材料は必ずしも同質ではない。モタッハリーがジェームズの著作を読んで、何らかの啓発を受けたと考えられるものの、ジェームズの直接的影響で『よき人々の物語』を編集したのではおそらくないと思う。ただ、両者に共通の動機、意図があったと考えるのである。すなわち、著者は極力自身の解釈を加えることなく、「生の」材料を提供し、その材料を読者に解釈してもらおうという手法である。一般論として、言語を用いて宗教・倫理的価値を普遍的に定義することは困難を伴う作業であり、これを人々に理解せしめることは至難の業である。古今東西、賢者たちはありとあらゆる方策を用いてこれを試みてきたが、成功を収めた例はほとんどない。モタッハリーの著作活動の初期の作品の一つである『よき人々の物語』は、ほかの作品と趣が異なるとはいうものの、上述の目的を考慮しながら編まれたものであることはほぼ間違いない。

注

- ¹ Clifford, Huxley, W. James, C. S. Peirce, Spencer などの作品が時代を代表している。いずれも科学の飛躍的な発展に伴う時代の変化を哲学的に表現している。主題の一つは、科学的知識と宗教の問題であり、両者を対立的にとらえたり、折衷的に均衡を見出そうとするなど、その傾向は一定ではない。ただ、共通して見出される特徴は、人間の理性の働きを重視して、「合理的に」問題に対応しようとする点である。後代に発展する様々な学的方法の萌芽がこれらの著者の作品に見て取ることができる。
- ² 本稿では、原文 *The Varieties of Religious Experience, A Study of Human Nature*, Routledge Classic, London, 2008、によったが、同時に、榊田啓三郎訳、『宗教的経験の諸相』、(上)(下)(以下『諸相』)、岩波書店、2008、を参照した。本文中で多くの引用を行ったが、主として榊田訳によった。
- ³ 本稿では、Mortazā Motahharī, *Majmū'eh-ye Āthār*, 2 jeld. Enteshārāt-e Sadrā, Tehran, 1382 (2004), pp.183-348, 349-497、に依拠した。合冊本としては、*Dāstān-e Rāstān*, Enteshārāt-e Sadrā, Tehran, 1377 (1999) がある。
- ⁴ 嶋本隆光、『イスラーム革命の精神』、京都大学学術出版会、2011。
- ⁵ 1979年の革命以前の歴史的思想的状況の解説書は多いが、以下に数点代表的な作品を紹介する。Heinz Halm, *Shi'a Islam, from Religion to Revolution*, Princeton, 1997, Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, Yale Univ. Press, 1985, Yann Richard, *Shi'ite Islam*, tr. by Antonia Nevill, Blackwell, 1995, などが様々な立場から解説を行っている。
- ⁶ G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge Univ. Press, 2000, や B. Russell, *Human Society in Ethics and Politics*, George Allen & Unwin Ltd., 1954, などを参照。後者で、ラッセルは人間の倫理基準はそれぞれの人間の立ちどころによって異なるので、一定の普遍的な倫理的価値は存在しえない現実を示している。イスラームの「法」は「最大限の倫理」、これに対して西洋的「法」は「最小限の倫理」であるとよく指摘されるが、ラッセルは明白に後者の立場を代弁する。
- ⁷ Motahharī, *'Ellāl-e Gerāyesh beh Madīgarī*, Daftar-e Enteshārāt-e Islāmī, 1357 (1978), p.39. モタッハリーは該当箇所少し前でヒュームやラッセルの経験論への依存を西洋近代思想の欠点であるとして厳しく非難している。しかし、本稿でも触れるようにジェームズ自身、究極のところ経験主義者であって、この点をパースに「単純な経験主義」として批判されている。この点は、モタッハリーのジェームズ評価に決定的に不利に働くとは考えないが、ジェームズはモタッハリーが考えていた以上に伝統的経験論の立場に立つと考えられる。
- ⁸ Motahharī, *Moqaddameh-ye Jahanbīnī-ye Islāmi*, Enteshārāt-e Sadrā, Qom, 1358 (1979), pp.180-195 (Mo'ajezeh-ye Khatmieh). ここでモタッハリーは預言者ムハンマドの最後の奇跡(つまり、コーラン)について語っている。引用箇所はその過程で述べられたものであるが、本文に記したとおり、正確な引用箇所は不明である。ただし、ジェームズは同内容の記述をしばしば行っているため、特定できないもののほぼ推定できる。
- ⁹ パースは生前高い評価を受けることはなかったが、没後、記号論の開拓者として高い

-
- 評価を得ている。 *Peirce on Signs*, ed. by James Hoops, Univ. of North Carolina Press, 1991, などを参照。
- ¹⁰ 『諸相』、pp.15-16.
- ¹¹ 同上、p.18.
- ¹² B. Russell, *History of Western Philosophy*, Routledge, 2004, p.645.
- ¹³ 『諸相』、p.19.
- ¹⁴ 同上、p.23.
- ¹⁵ 同上、p.28.
- ¹⁶ 同上、p.32.
- ¹⁷ 同上、p.36.
- ¹⁸ Motahharī, '*Ellāl-e Gerāyesh*', pp.91-103. ここでモタッハリーはヒュームの経験論の誤り、限界を詳しく解説している。同時に、パースはジェームズの経験論は単純すぎると批判した事実も想起する必要がある。筆者の見る限り、モタッハリーのジェームズ理解は必ずしも正確であるとは言えない面がある。
- ¹⁹ 『諸相』、p.38.
- ²⁰ 同上、p.46.
- ²¹ 同上、p.48.
- ²² 同上、p.51.
- ²³ 同上、p.52.
- ²⁴ 同上、p.63.
- ²⁵ *Dāstān-e Rāstān (Majmū'eh)*, pp.185-348.
- ²⁶ 同上、p.187.
- ²⁷ 同上、p.185.
- ²⁸ *Dāstān-e Rāstān (1377 [1999])*, p.7. 同ページに UNESCO から受けた表彰状の写しが掲載されている。
- ²⁹ *Dāstān-e Rāstān (Majmū'eh)*, pp.215-216.
- ³⁰ 同上、pp.251-253.
- ³¹ 同上、pp.211-212.
- ³² 同上、pp.217-226.
- ³³ 同上、p.310.
- ³⁴ 'Alī (Imam), *Nahj al-Balāghah*, Bāqer Majlisī, *Bihār al-Anvār*, Qulainī, *Osūl min al-Kāfī* などが代表的な伝承集である。
- ³⁵ *Dāstān-e Rāstān (Majmū'eh)*, p.290.
- ³⁶ 同上、pp.229-230.
- ³⁷ 同上、pp.244-245.
- ³⁸ 同上、pp.275-276.
- ³⁹ 同上、pp.313-314.
- ⁴⁰ 同上、pp.233-234.
- ⁴¹ 同上、pp.326-328.