

Title	ハワーリジュ派の善悪観(II)
Sub Title	On the ethical value-system of the Khawarij (II)
Author	黒田, 寿郎(Kuroda, Toshio)
Publisher	三田史学会
Publication year	1975
Jtitle	史学 (The historical science). Vol.46, No.3 (1975. 2) ,p.59(283)- 80(304)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19750200-0059

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

ハワーリジュ派の善悪観(Ⅱ)

黒田寿郎

ハワーリジュ派の善悪観を論じた本稿第一部において、すでにわれわれは彼等の善悪観が行為の次元と深く関わっていることを実証した。聖戦への参加を基点とする善悪の分布状態を見れば、ことはきわめて明瞭であろう。「支配者たちの王政を刀の刃でくい止める」⁽ⁱ⁾ (Nanhā-l-wurāta bi-ḥaddi-s-sayf 'an sarafn.) と主張するハワーリジュ派は、明快な行動至上主義者であった。聖戦に蹶起せぬ者を断罪し、あるいはハワーリジュ派の一員たることを世に公言しない場合には同派の者と認めない云々といった行為の直截さ、あるいは判断の直截さは、同派に固有の精神性のあらわれに他ならないのである。われわれはこれまで、もっぱらこのような精神性に固有の精神構造を抽出することに努めてきたが、次いでこのような構造を基底から支えている部分に光をあててみることにしよう。

再三指摘したように、ハワーリジュ派にとり行為の次元はとりわけ重要な意味をもっていた。彼等にとって現世とは、もしも善行の場であるという性格を欠いた場合、まったく無意味な、暗黒の世界にしかすぎなくなるのである。ハワーリジュ派人士にとり、現世の意味、現世の価値を見出し、わがものとするためには、是非とも行為の次元において何ごとかを実現する必要があった。行為にたいする彼等の強い関心、配慮は、彼等が行為を基軸として生の意味を探し求めていたことの正確な反映に他ならない。ここでわれわれは、ハワーリジュ派が行為に関する法学的解釈に寄せた、さまざまな関心の諸相について仔細に検討する暇はない。さしあたりわれわれは、異端派注解者たちの著作におけるハワーリジュ派の

項目では、種々の行為についての各小派の見解に関する記述が、いかに大きな比重を占めているかを指摘するのみで十分であろう。⁽²⁾

ハワーリジュ派にとり行為の側面は、彼等が現世の生を問題とする限りにおいて、必要欠くべからざるものであった。だがそもそもムスリムにとって、現世とは何だったであろうか。クルアーンも再三警告しているように、それは所詮一束の間」のものであり、その後には「重いあの日」⁽³⁾、つまり最後の審判の日が待ちかまえているのである。真正なムスリムにとって、現世とは基本的にたんなる一過渡期にすぎず、価値の根拠は来世の側にある。現世とは、来世の命運を賭ける試練の場に他ならないのである。従って信仰者が至上のものとしている天国での永生にしても、これはあくまでも現世における信者の善行いかによってかちえられるものなのである。それゆえ行為のもつ重要性は、決して軽々に否定されうるものではない。しかし敬虔な信仰者のつねとして、ハワーリジュ派人士の内面には、このような善行と報償、つまり現世における善行と来世における至福といった原因、結果の因果律に捉われることのないより深い衝動が存在した。この衝動は、第一義的に彼等をして現実のもの、現世のことからを差しおき、直接に彼岸へ、神へと向かわしめているのである。そしてハワーリジュ派人士の胸中深くに存在するこの衝動は、副次的に彼等の行為への参画のパターンを決定しているのである。いかなる行為を良しとし、いかなる行為を悪しきものと判定するかは、この衝動の構造が定めることであり、この衝動そのものは行為によって逆規定されることはない。従ってこの衝動は、本稿第一部で論じたような善悪観の諸対象とはいささが質を異にするものであり、いわばそれらの根底にあってそれらの構造を規定する動きをなすものなのである。

★

★

★

明晰な判断にもとずき善行を行なうことを基軸とした、ハワーリジュ派における現世の善悪分布の構造についてはすで

に述べた。ここで対象とされるものは理性的判断や実践的行為の及びえぬ、信仰の實質にかかわるものなのである。ハワ
ーリジュ派は判断の誤ち、行為の誤謬を厳しく断罪しているが、その細目については別稿にゆずることとしよう。当面問
題とされるべきは、敬神の念ならぶ者なきといわれたハワールリジュ派人士の宗教心の構造なのである。

第一部においていくつかの具体例を示したように、ハワールリジュ派は種々の点において、イスラーム以前の遊牧民的特
徴を持ち合せていた。遊牧民に基本的な特徴は、伝統的価値観の遵守、維持である。伝統的な価値に固執し、その維持の
ためには断じて譲ることをしない気風は、イスラームという新たな装いを着てハワールリジュ派により継承されているので
ある。「榮達疑いないぞ、(わが魂を) 浄らにする者⁽⁴⁾。没落疑いないぞ、(わが魂を) 汚す者。」「クルアーンの教えは、その
まゝ直截に彼等の生活信条となり、このような生活信条はまた彼等に独特の精神的態度をもたらした。単純、卒直な彼等
の視線は、何の遮ぎるものもなく、直接に「魂を造りあげ、それに悪徳と畏怖の念を教え給うた者」⁽⁵⁾ (ma sawwā-ha fa
'alhamā-hā fujūrahā wa taqwāhā)、「つまり神をみつめる。そして彼等の視線が神に向けられたさい、彼等の魂は、ま
さしくクルアーンが規定しているそのまゝに、おのれ自身のうちに歴然とその悪徳 (fujūr)、畏懼の念 (taqwā) を二
つながらに認めるのである。勿論敬虔な宗教者たる彼等の内心では、畏懼の念が悪徳の傾きそれ自身より遙かに強かった
ことは、敢えて述べるまでのこともない。畏懼の念はそのまゝ厳として存在した。他方悪徳への傾きは、決してそのまゝ
是認されることはなかった。このような精神的傾きは、絶えず畏懼の念の干渉をうけ、抑制されねばならなかった。しか
し同時に強い畏懼の念は、ハワールリジュ派人士に、本来悪でないものをも悪と観じさせる傾向をももたらしているのである。
神への畏懼の念と、おのれ自身に向けられる罪の意識は、ハワールリジュ派の人々の内面を色濃く彩る要素であるが、われ
われは次にその相関関係を指摘しながら、両者の本性に迫ることとしよう。

行為の象限に示されたハワールリジュ派的特質は著しく顕著なものであるが、同時に彼等の敬虔さもまた頗るつきのもの

であった。彼等がいかに彼等自身の敬神の念を高く評価していたかについては、彼等自身の口から語らせるにしくはあるまい。神にたいする敬虔さは、彼等にとり最も高貴な、従って最も重要な人間的資質であったが、このことは次の詩句からも明らかである。

良き血統というもなし。よしこの血すじ尊くも、

まことに高貴に価すは、敬神の人をおいてなし。⁽⁶⁾

(*Wa mā hasabun wa law karumat 'urūqun/Wa-lākinna-t-taqiya huwa-l-karimu.*)

詩人は、敬神の人 (*taqiyun*)こそ高貴な者たりうると詠っている。そしてその比較の対項としては血統 (*hasabun*) がひきあいに出されているが、ここでは一応この血統の重要性について検討することにしよう。

イスラーム登場以前の無明時代においては、血統は生活の根幹をなす重要な要素であった。特に遊牧の民の場合、個人はそのまゝで個人たりえず、あくまでも部族共同体の一員としての個人であり、極言するならば自らを部族と同一視することによって、初めて個人たりうることができた。有名なドライド・ブン・スィンマの詩の一節は、端的にこの間の事情を明らかにしてくれるのである。

われはガジーヤの民。もしもわが部族迷わば、われもまた迷い、

もしもわが部族正しき道を行けば、われもまた正しき道を行く。⁽⁷⁾

ドライドの詩にも明らかのように、無明時代の遊牧民にとっては、部族意識は個人の自意識に先行し、また部族の集団的価値判断は個人のそれに優先していた。そして個人をこの部族に結びつけていた紐帯が、血統に他ならなかった。個人は集団内の一員としてはじめて生存が可能であったが、血統は個人を集団に纏めあげるさいの最も基本的な要素であった。しかしイスラームの登場は、別種の世界観とともに別種の人間の絆をもたらした。この新たな絆が信徒間の兄弟愛で

あり、この高い理念にもとづく絆の登場によって在来の血縁の絆は超剋され、ウンマ・イスラミーヤ成立の基礎が創られたのであった。⁽⁸⁾ ハワーリジュ派に限らず、ムスリムたる者は原則的に血縁の絆よりも、信仰による絆を尊重しなければならなかった。ただしこれはあく迄も原則であり、ハワーリジュ派の周囲には、この原則侵犯の実例が満ち満ちていた。ウスマーンの同族登庸、ウマイヤ朝の世襲制の登庸等々、例は枚挙にいとまがない。本来のイスラーム的価値、イスラーム的態度が次第にかけをひそめつつある状況下において、ハワーリジュ派は断乎としてこれに固執し、執拗に事態を原点に戻そうと試みているのである。遊牧民が伝統的価値観の遵守、維持にほとんど生命を賭したように、ハワーリジュ派人は新たなイスラーム的価値観の遵守、維持に生命を賭しているのである。「われらはイスラームの一族」⁽⁹⁾ (Nahnu banu-*l*-islami)と自負する彼等の内心には、たしかに現実の生を高い理念をもって生かす格調高い宗教心が存在していた。ここでふたたび、先に引用したハワーリジュ詩を問題とすることしよう。「まことに高貴に価すは、敬神の人をおいてなし。」このさい重要なことは、詩人が「最も高貴なものはイスラームであり、それを信ずる者の宗教心である」、といった一般的、抽象的な詠い方をしていないことであろう。人々が安易に口の端にのせ、半ば体制化された宗教は、ハワーリジュ派にとってもはや宗教でなく、彼等のイスラームはイスラームではなかった。彼等は彼等自身の敬神の念によって、宗教を、イスラームを再確認する必要があったのである。「最も高貴なものは敬神の念である。」あるいはさらに具体的に、「敬神の人こそ高貴の人である」とする詩人の価値判断の中には、現世尊重の象徴である血統を価値なきものと断じ、同時に自らおのれの敬虔さを賭して信仰そのものを確認し、再定立しようとする、詩人の宗教者としての気迫がこめられているのである。彼等の現世弾効はいささか性急にすぎたが、模索する宗教者の内面の劇は彼等の内心で火花を散らしていたことに疑いはなかった。

今やわれわれは、ハワーリジュ派の敬虔さの実質について検討すべきであらう。そのさいまず初めに指摘すべきこと

は、この敬虔さが個々の信者を直接神と対面させるものであり、信者をして現世的価値をなげうち、来世的価値に直面せしめるものであったということである。形式化、形骸化したイスラームは、彼等にとり真のイスラームから隔たること遠かった。彼等は真のイスラームを確認するため、真の宗教的源泉に近づくことを切望したのである。かくて彼等は神に直接語りかけ、神から直接宗教の真髓を授かろうと願った。ハワーリジュ派の神との関わりは、勿論神秘主義者たちのそれとはきわめて趣きを異にしている。しかし彼等が、固有の方法で神に近づくことを切望していたことは紛れもない事実なのである。

「彼は神につき従うことを切望した。」⁽¹⁰⁾ (Fa qad kana dha shawqin 'ila-l-Lahi taliyan) あるハワーリジュ詩人は逝った友を悼んで詠っているが、果して《神につき従う》(tala 'ila-l-Lahi) ということは、具体的に何を指しているのであろうか。とまれ《つき従う》ことは、必ずしも《近づく》ことを意味しないという反論は当然予測されることである。そこでさらに論旨と合致する一句を次に引くことにする。

われはただ神に近づき、神をこそ信ず。

そして神のみがわが苦しみを医し給う。⁽¹¹⁾

(Fa-'qbalu nahwa-l-Lahi bi-l-Lahi wathiqan/Wa ma kurbati ghayru-l-'ilahi bi-farikhi.)

この一句は当面の問題以外に、他の重要な問題を指摘している。だがここでは焦点を当面の問題にのみしぼることにしよう。

《敬虔》(taqwa)とは何かと問うた場合、その意味内容を規定することは至難の業である。なぜならばこの言葉は、無明時代より以降種々の意味的変遷を経ており、この変遷の歴史を辿るのみでも、独立の研究書が必要なほど重要なものだからである。だが幸いなことに、この問題に関しては井筒教授のきわめて有益な指摘があり、これをもとにして議論を展開することにする。

井筒教授は、その著“God and Man in the Koran”において、無明時代からクルアーンに至るこの語の意味的変遷を克明に分析している。教授は、「ハマース註解中のティブリージーの言葉を援用して、無明時代におけるこの語の意味を規定している。⁽¹²⁾ ティブリージーによれば、*taqwa* の類縁語 *'ittaqā* は次のように定義される。「*'Ittaqā* とは、お前がお前自身 (A) とお前が怖れるところのもの (B) との間に、後者の接近を妨げてお前を守るもの (C) を置くことである。」(Al-'ittiqā'u 'an taj 'ala bayna-ka wa bayna mā takhāfu-hu hajizan yahfazu-ka.)」⁽¹³⁾ このことを定式化すれば [I] のようになるであろう。

[I] (A) → [C] ↑ …… (B)

そして井筒教授は、さらにこの公式の妥当性をアンタラの詩句を引用して実証しているのである。人々われを、なみいる敵の槍の穂先にむかわせども、われは怯まず。されど大軍を前にして、われに進むべきところなし。⁽¹³⁾

(*'In yattaqūna bi-ya-l-'asinnata lam 'akhim/'An-hā wa-lākin-ni tadāyaga maqdamī.*)

“*yattaqūna bi-ya-l-'asinnata*” の部分は、直訳すると「彼等は (敵の槍の) 穂先に私をさし向けた」という意味である。要するに人々 (A) は、敵の槍の穂先 (B) から身を守るために、豪勇無双のアンタラ (C) を彼等の楯としてさし向けているのである。これを定式化すれば [I] となるであろう。

[I] 人々 アンタラ 敵の槍の穂先

(A) → [C] ↑ …… (B)

しかしこの言葉は、イスラームの登場とともに独特の意味合いを帯びることになる。クルアーン中にはこの語の用例は数多いがたとえば井筒教授の引く次のような例はとりわけ典型的なものである。

その時はかの(地獄の)劫火を怖れるがよい。人間と石(石で作った偶像のこと)を燃料として、罰当りどものためにしつらえられた劫火を。⁽¹⁴⁾

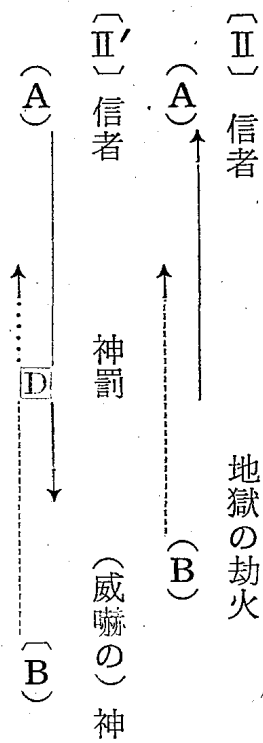
(Fa'itagu-n-nara-l-lati waqudu-ha-n-nasu wa-l-hijaratu 'u'ddat li-l-kafirina.)

引用例は、来世における地獄の劫火に関する神の警告、威嚇にたいする、信者のとるべき態度を端的に示している。この例において 'itaga は、『(地獄の劫火)を怖れる』といった意味であり、その他の例では『(神を)畏怖する』といった意味となっている。従って 'itaga の類縁語である taqwa は、井筒教授が指摘しているように、その同義語として khashyah 《怖れ》、あるいは khawf 《恐怖》という言葉を持つことになるのである。ここで taqwa もしくは 'itaga という言葉と神との関連を明確にするため、クルアーンからさらに一句を引用してみよう。

汝等、神を懼れかしくみまつれ。まことに神の罰は厳しいぞ。⁽¹⁵⁾

(Wa'itagu-l-Laha 'inna-l-Laha shadidu-l-'iqabi.)

井筒教授も指摘しているように、この文例中の 'itaga 《怖れる》、Allah 《神》、'iqab 《罰》という三語の組合せは、クルアーン中の taqwa という語の基本的な意味構造を直截に示している。ここでこの意味構造を先にならって定式化してみよう。信者(A)たるものは、地獄の劫火(B)を怖れよ。信者(A)たるものは、厳罰(D)を下したまう神(B)を怖れよ。以上二つの文章は、『II』と『II』に定式化しうるであろう。



〔Ⅱ〕、〔Ⅱ′〕両者の場合とも、直線は(A)の精神的、心理的怖れであり、点線は(B)がもたらす威嚇、危害、(D)はその内容規定である。以上の事実を確認した上で、先の定式〔Ⅰ〕の系列と〔Ⅱ〕の系列の構造的差異を比較してみよう。この場合明瞭なのは、〔Ⅰ〕の系列に存在した脅威、危害にたいする(A)の側の防禦装置(C)が、〔Ⅱ〕の系列には完全に欠落していることであろう。(B)のもたらす脅威を防ぐ方法は、(A)の側には何一つ存在しないのである。従って(A)にとつては、ただ(B)を畏怖することのみが可能なのである。

イスラームが提供した神と人との関係は、確かに〔Ⅱ〕の系列に定式化されうるような、厳正、かつ酷薄なものであった。しかし taqwa という語は、その後さらに大きな意味的变化を行なうことになる。ここではさしあたり、井筒教授が述べているこの変化の結果を先取りすることにしよう。「時が経つにつれて、taqwa という言葉は、そのきわめて強度な終末論的色彩を失ない、結局具体的には《敬虔さ》を意味することになるのである。」⁽¹⁶⁾

★

★

★

《神罰の怖れ》から《敬虔さ》に至る、taqwa の意味的变化という客観的事実は、おそらくこの変遷を身をもって橋渡ししたと思われる、ハワーリジュ派人士の内面の劇の構造を明らかにしてくれるようである。この変遷の経過を追うことは、同時に《敬虔さ》そのものの本性を明らかにすることにつながるが、議論を展開するにあたり、再度定式〔Ⅰ〕、〔Ⅱ〕について検討を加える必要がある。両者を比較した場合、前者においては、主体(A)はおのれの身に危害を及ぼすもの(B)にたいして防衛の手段(C)を対置させることができた。しかしすでに述べたように、後(Ⅱ)の場合、主体(A)に可能なことはただ危害を怖れること、具体的には地獄の劫火を頂点とする神罰を怖れ、神を畏怖することのみであった。後者は、イスラーム的世界観における人間の本源的条件を明示している。ただし実際にはいかに苛酷な威嚇の神

も、人間にある種の救済の道を残していない訳ではないのである。「II」の構造を直視した場合、人間の側からの自己防衛、救済の可能性は、たしかに少しもない。しかし全智全能の神は、審判の日を設けて人間の行為を秤にかけて厳しく審問するものの、信者たちをすべて地獄に送るとは定めていないのである。宥恕の神は、「II」のような条件にある人間にたいして、きわめて寛大な措置をとることを忘れてはいない。神罰を怖れること、それ自体が、神の救済と密接なつながりをもっていたのである。しかしこれは、あくまでも神の側からの救済であった。信者にとり可能なことは、もっぱら神を怖れ畏うことしかなかったのである。そしてハワーリジュ派の面々は、神を怖れることにおいて頗る敏感であった。

若者は戦い勝って夜眠ることをせず、
墓の怖れからのがれようともしない。

(Fatan lā yarā nawma-l'ashā'i ghanimatan/Wa lā yanthani min rahbati-l-ḥadathani)

命を賭して聖戦にいそしむ若者は、戦利品 (ghanimah) として眠りをとることもせず、来世の復活の日を怖れて、夜を徹し神への祈念にいそしんでいるのである。神は信者にたいして威嚇の約束 (wa'id) と同時に、仁慈あふるる約束 (wa'ad) を行なわれている。しかし、信仰の暗闇を周囲に認めている彼等には、神の仁慈を直截に受け入れる精神的なゆとりはなかった。神の威嚇にたいする怖れが、彼等の内面ではあらゆる光明をのみ尽してしまっているのである。生活の場において彼等はあたうる限り善行を行なうことを試みた。しかしかに善行の限りをつくしても、威嚇の神にたいする畏怖の念を和らげることはできなかった。善行の果てには、仁慈あふるる神の恵みが待ち構えているはずであるが、なおかつそこにも威嚇の神を見る。これが溷濁の世に生きるハワーリジュ派の敬神の念の主調音であった。ハワーリジュ派の精神性のこのような特性は、いたるところに散見される。

そして夜の帳がおりると彼等は、

啜り泣く傷心の泣き女達のよう。⁽¹⁸⁾

(Wa 'amma 'idha mā-l-laylu janna fa'anna-hum/Qiyāmun ka'anwāhi-n-nisā'i-n-nawashji.)

彼等の過剰なともいえる敬虔さ、鋭利にすぎるといえる悪にたいする敏感さは、この世の一瞬一瞬に復活の日の瞬間を介間見ていた。「朝な夕な、主の御名を唱えまつれ。夜中にも御前にひざまずき、長い一夜を讚美にあかせ。」⁽¹⁹⁾クルアーンは夜も神を祈念し、讚美せよと命じている。しかし長い一夜を、改悛の念をもって神を祈念し、悔い改めよとは述べていないのである。しかしハワリーリジュ派の敬神の念は復活の日を現世に、現在の一瞬にたぐりよせ、近づけずにはいなかった。⁽²⁰⁾「いよいよ近づいて来たぞ、近づいた。もっと近づいて来たぞ、近づいた。」メッカ啓示特有の、破滅の到来を告げる緊迫したレトリックは、そのまゝハワリーリジュ派の内面で躍動しているのである。

ハワリーリジュ派における破滅の日の近さの認識は、当然予想されることながら、彼等に独特の罪悪感、罪の意識をもたらした。彼等はキリスト教徒のように、原罪といった精神的主題を特に意識してはいなかった。しかし彼等の鋭敏な罪の意識は、ほとんど原罪の觀念を具体的に生きるほどの精神の苛責を、自らに課しているのである。すでに引用した、「彼等は啜り泣く傷心の泣き女達のよう」という一句にも、この特質は充分にうかがわれるであろうが、この他にも例は数多く見出される。

「己れを責めてやまぬ良心⁽²¹⁾」の持主であるハワリーリジュ派人士は、神の威嚇、懲罰 (iqāb) に対応する罪 (dhanb) の意識を極力開発している。敬虔な彼等は、神の側からの威嚇を従順に受け入れた。そして彼等は定式〔II〕で示されるように、ただひたすら神を怖れるのである。だがこの畏怖の念は、一方でそのまゝ神に向けられるとともに、他方彼等自身に向けられた場合、透徹した罪の意識へと変化する。そしてこの意識は、畏怖の念が強ければ強いほど、徹底的なものとなる。ハワリーリジュ派の敬神の念(神を怖れる心)と彼等の罪の意識は、本来同根のものであり、ただ方向性を異にし

ているのみなのである。

次いで彼等の罪悪感がいかほどであったかを示す好例を引いてみよう。

もしもわが犯せし罪を配分するならば、

全人類は身の破滅を怖れることだろう。⁽²²⁾

(Wa law qusima-dh-dhanbu-l-ladhi gad 'asabtu-hu/'Ala-n-nāsi khafa-n-nāsu kullu-humu-r-rada.)

筆者はさきに説明の便宜上、ハワーリジュ派人士が、ほとんど原罪の觀念を具体的に生きるほど自らを責め苛めたと言った。しかしこの苛責の度合は、ある意味ではすでに原罪を負う者の精神的苛責を遙かに凌いでいるのである。原罪とは、人間がアダムの樂園追放以来本性的に身に帯びている罪であり、人間は生まれる以前からこの罪を背負わされているが、逆の意味では生そのものとは無縁である。しかし、ハワーリジュ派の罪は、あくまでも生きる、という現世の生に起源をもつものであった。従って彼等は日々自らの行ないを審問し、その一々を厳格に善悪の秤にかけているのである。自らの行ないを慎しみ、律するという点において、彼等は原罪の徒よりも遙かに厳しい掟を自分自身に誅さざるをえなかったのである。

私は正しい神の導きに欠けることがなかった。そして

道にはずれ、恥あることに顔をおおうこともなかった。⁽²³⁾

(Wa mā kuntu fi hadyin 'alay-ya ghaqādatun/Wa mā kuntu fi makhzāti-hi 'ataqanna' u.)

「私は正しい導きに欠けることがなかった。」詩人はみずから自負するに足る、正しい信仰心の持主であった。それと同時に、自らの不名誉 (makhzāt)、特に宗教的な欠陥を直視するという態度に欠けることもなかった。このような行ない正しき士が、自らの犯した罪を等しく全人類に分けくばったとするならば、彼等はみなその罪ゆえに身の破滅を憂うるで

あろう、と述べているのである。生き、き、という行為そのものうちに色濃い罪のかおりを感取していた彼等にとって、自らの生のうちに自ら告発すべき罪を見出すことは、至極容易な業であった。かゝる熾烈な罪の意識に責め苛まれた人々にとって、聖戦という自殺行為もさしたる難事ではなかったことは、容易に納得しうるであろう。

★

★

★

すでに述べたように、ハワーリジュ派の罪の意識は、さきに定式〔Ⅱ〕で示されたような《神の怖れ》と同根のものであった。信者の神にたいする畏怖の視線は、ひるがえって信者自らに向けられた場合罪の意識となる。だがこの場合《神の怖れ》にせよ、《自らの罪の意識》にせよ、神から下される神罰にたいする防禦となるような介入物を一切もっていない。それゆえ敬神の念篤い宗教者たちは、全力をつくして、この神罰にたいする盾となるものを創り出すことに専心するのである。そして結果を先に記すならば、*ittaga* の意味は、定式〔Ⅱ〕に要約される構造からふたたび〔Ⅰ〕のそれへと接近していく。つまり主体としてのムスリム (A) は、威嚇の神 (B) の側から下される神罰 (D) にたいする《保護》(wigayah) の役割を果す《敬虔さ》(C) を対置させることによって、自らの信仰の証とし、自らを宗教的に防衛しようとするのである。これを定式化すれば次のごとくである。

〔Ⅰ'〕ムスリム 敬虔さ神罰 (威嚇の) 神

(A) ↓ [C] [D] ↑ (B)

ちなみに定式〔Ⅰ'〕を、〔Ⅰ〕に準じて書き換えるならば、以下のような結果がえられる。

〔Ⅰ〕人々 アンタラ (敵の) 危害 敵

(A) ↓ [C] [D] ↑ (B)

ハワーリジュ派の善悪観 (Ⅱ)

〔I〕と〔I'〕の間の類似性はきわめて明瞭であり、疑いをさしはさむ余地はあるまい。さらにこれを基本型として定式〔II〕を検討してみれば、(D)の要素が完全に(C)を凌駕した場合であるといえる。そして逆に(C)が(D)の要素を駆逐した場合には、井筒教授の指摘するような、この語の後代の意味が得られるのである。〔I〕から(D)を除外すると、具体的に《敬虔さ》のみが残ることは明らかであろう。

ittaga あるいは taqwa という言葉が、《畏怖》の意味から《敬虔さ》へと転化していく過程は、定式〔II〕からその逆のケースへの移行といったかたちで要約されうる。

〔II〕 信者 神罰 神

(A) ↓ D ↑ (B)

〔III〕 信者 敬虔さ 神

(A) ↓ C ↑ (B)

しかし〔II〕から〔III〕へのこの変化は、個々の信者たちが厳しい神罰と激しい宗教的な戦いを挑むことにより、はじめて成就されたのである。残念ながら数少ないハワーリジュ派の原資料から、直接この意味的変遷を伝える好例を見出すことは困難である。むしろ彼等は、この変化を身をもって体感しているのであり、いわば渦中の存在であった。それゆえわれわれは、語句の解釈に捕われず、これまで指摘した骨組の中で変化の実相を把えることにしよう。当代稀にみる敬虔な人士、ハワーリジュ派の面々は、彼等に固有の流儀で taqwa の消極的な意味を、積極的なそれに変化させるために寄与するところが大きかった。この点に関する傍証は数多く存在し、またそれを検討することによって、彼等の敬虔さの構造を剔出することが可能なのである。

主よ私の意志と炯眼をよみし給え。そして

私が彼等と出会うよう敬神の念を与え給え。⁽²⁴⁾

(Fa yā rabbi salīm niyati wa baṣīrati/Wa hab lī-t-tuḡā hattā 'ulāqiyā 'ulā'ika.)

ここで彼等とは、聖戦に蹶起して斃れたハワーリジュ派の同志達のことである。主よ、敬神の念が命ずることが死であってもいいません。死ゆえに貴方の宥恕にあずかれるならば、そのような死をお授け下さい。神の威嚇から、敬神の念をもって身を守らんとするハワーリジュ派の意志は、まことに熾烈なものがあつた。彼等はこのような気迫をもって、神罰からの防衛装置を作ることにいそしむのである。

詩人も詠っているように、彼等の敬神の念は、意志と炯眼に直結していた。本稿第一部で述べたように彼等の敬神の念は、信仰の内実を正しく把握し、それにもとづく正しい状況判断を可能にする炯眼と、判断の結果を厳しく自らに誅す意志と決して無縁のものではなかつた。従つてそれは、聖戦を頂点とする善行と不可分のものであるが、これがたんに善行にのみ還元されぬことはすでに述べた。ハワーリジュ派における行為の次元の重要性は、彼等の法学的主張の端々にもあらわれており、彼等の精神性の主要な傾向を示すものであるが、いずれにせよ《敬虔さ》の概念は善行のそれよりも大きいのである。

だがさしあたりわれわれは、《敬虔さ》の立脚点から確認していくことにしよう。

まことに不幸の名に価すは、地獄の劫火を宿りとする者。

はたまた成功を手中にするは、その劫火から遁れえたる者。⁽²⁵⁾

(‘Inna’sh-shaqiyah-l-ladhī fi-n-nāri manzlu-hu/Wa-l-fawzu fawzu-l-ladhī yanjū mina-n-nāri.)

ムスリムたる者は地獄の劫火をまざまざと怖れよ。そして来世にこそ幸を求めよ。クルアーンは随所にこの種の警告をちりばめている。そしてハワーリジュ派の面々は、警告者ムハンマドのこの種の警告を、きわめてナイーヴに確信してい

た。ここには明らかに公式〔Ⅱ〕の主題が鳴り響いているが、神の威嚇にたいする恐れこそ、敬神の念を要請する基本的な要因であることを確認しておく必要がある。

だがこの主題は、次第に公式〔Ⅲ〕の主題へと転調していくのである。

しかし私は神にこそおすがり申す。部族の咎を飾りたて、私を汚辱へと誘なうものから身を守り、はたまた来世の不幸を忘れはてさせる、儂なきこの世の幸からのがれて⁽²⁶⁾

(A'ūdhu bi-l-Lāhi min 'amrin yuzayyinulī/Lawma-l-'ashirati aw yudni mina-l-'āri. Wa khayri dunyā yunassi sharra 'ākhiratin/)

神の下し給う神罰をのがれるために、信者たる者は神以外に避難所をもたない。そして当然のことながら神は、信者を無条件に守り給う訳ではないのである。彼等が神の宥しをえて楽園入りの権利をうるためには、それ相応の代償が期待されてきた。従って信者達はあらゆる能力を動員して、神の期待に応えようとするのである。例えば「善行をつめよ」と、いう神の言葉に従って、彼等は誠心誠意これに努める。だが果して人間は、ありとあらゆる行為に関して完全に善悪の判断を下しうるであろうか。また人間は、あらゆる瞬間に善行をなしうるであろうか。行為をもって信仰のすべてを代替することは、所詮不可能なことなのである。問いはこのような一般的、普遍的な相においてのみ問われるのではなく、歴史的変容の相とも関係をもっている。広大なウンマ・イスラーミーヤの膨張と、それによる生活様式、価値体系の質的変化という事態を前にして、信者達はあらゆる場合に何を善行とし、何を悪行とする正確な判断をなしたであろうか。

しかし先代の高き理想を墨守しようというハワーリジュ派にとっては、社会的変容と、それに伴なう生活の変化の諸相は問題とならなかった。彼等はいくまでも旧来の価値観に固執しながら、独自の内面の劇を發展させていく。そして彼等

はもしも善行のみを行なうことが不可能ならば、せめて悪行のみは断じて行なうまいと試みるのである。かくて詩人は「咎を咎と認めさせぬようなもの」、「汚辱の種となるようなこと」を回避する、といった具合に逐一悪行の種となるものを列挙し排除していく。しかしあらゆる行為の善悪判断を行なうことが不可能であるならば、あらゆる悪行を排除することも必然的に不可能であろう。それゆえ彼はこのような具体的な指摘のあとに、「来世の不幸を忘れさせる現世の幸」を回避しようと企てるのである。詩人は明確に断言してはいないが、このさい否定されているものは、ほとんど現世の幸すべてであったといっても決して過言ではない。この判断の飛躍の背後には明らかに、もしもあらゆる悪を指摘し了せぬものならば、悪の可能性をすべて絶ち切ろうとする執念が働いていることはいうまでもないであろう。

すでに指摘したように、おのれの罪を全人類に分配したならば彼等すべてが身の破滅を怖れるであろう、と述べるほど自己を苛むこと激しかったハワーリジュ派人士にとって、悪の可能性は生のいたるところに存在した。これをすべて絶ち切るために彼等は人生の幸すべてを犠牲に供さなければならなかったのである。神の威嚇から身を守るために、具体的には来世における地獄の劫火から自らを保護する (wagan) ために、現世の幸すべてを代償としている。ここにハワーリジュ派の敬虔さの一面があるが、しかしこれはたんにその一つの、負の側面にしかすぎないのである。

イスラームの教えは、単純明快に悪行をなすものは、来世において地獄落ちであると説いている。だが悪の可能性を絶ち切るのみでは、少しも善行を行なったことにはならないのである。しからば善行とは一体何であろうか。本稿第一部で論じたような、聖戦参加を頂点とする善行の体系も、勿論この中に含まれる。しかしそれはあくまでも善行の一部にしかすぎない。ひとは善行のすべてを指摘することすらできず、自らを善行のみによって完徳の人とすることはできない。

「諸々の美德と高貴さの持主であるウルワよ。」⁽²⁷⁾ (Li-Urwata dhi-l-fada 'ili wa-l-ma 'ali) 他者は彼等の一人を評してこのように形容するが、これはあくまでも第三者的な評価にしかすぎないのである。完全性を求めるハワーリジュ派の士

の内面では、いかに善行をきわめたのちにも、神の威嚇の声は鳴り響いていた。完徳の道が、善行によってのみ実現されるものではないとしたら、最大の善の可能性とは一体何であろうか。この解答ともいえるものは、すでに引いた詩句のうち、端的に表現されている。理解を容易にするために、再度この句を引くことにしよう。

われはただ神に近づき、神をこそ信ず。

そして神のみがわが苦しみを医し給う。

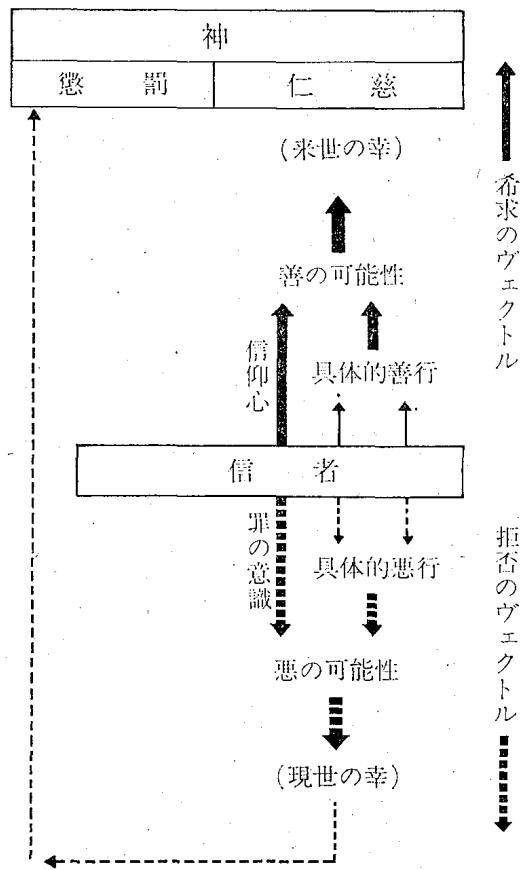
この詩の上半句を、筆者は語調の上からこのように訳したが、正確には「われは神を信ずる者として神に近づく」という意である。全智全能の神の存在、その教えの正しさを信ずることは、信者にとって疑念の余地がない。だが信者たるものは、いかにしておのれの信仰を全うすることができるであろうか。すべての悪行を回避し、あらゆる善行を果すことは不可能であった。このいかに、という問いに答えうる者は、神をおいて外にないのである。あらゆる可能性を検討し終えたのちにハワーリジュ派人士は、自らを救済するための最も近道が神への接近をおいてはないと自覚する。神に近づくことはいかにして可能であるか、という点についてはのちに検討することにしよう。何はとまれ、自らを責めるに執拗かつ徹底的であった彼等にとって、及ぶ限り神に近づき、神に問いかけることにしか精神の平安の根拠はありえなかった。

「そして神のみが我が苦しみを医し給う。」と詩人が告白する理由は確かにあったのである。

これまでの論旨にもとずきわれわれは、《敬虔さ》という心的態度の関わる領域と、その構造についての図式を求めることにしてしよう。ハワーリジュ派の《敬虔さ》がよってきたる強い動機としては、信者として主体的に、神罰にたいする防衛機制を準備することであったことは、すでに述べた。《敬虔さ》を所有しようとする信者は肯定的、否定的側面を通じてもっぱら神に接近することを願い、そのために可能なことを全身全霊をあげて実行しているのである。《敬虔さ》の基本的中核に関しては種々の定義づけが可能であるが、ここではさしあたり、神への接近を希う信者のあらゆる営為と規定

ハワーリジュ派における

《敬虔》(taqwa) の構造



しておくこととしよう。

★ ★ ★

「われはただ神に近づき、神をこそ信ず。」ハワーリジュ詩人が宣言しているように、懲罰の神であると同時に仁慈あふるる神への接近は、近くに在ることを意識するのみで、あるいは近くに在らんと意識するのみで信者に安心を与えた。神に近づく方法としては、他にも例えばあらゆる悪を拒み、善行にいそむことがあげられよう。しかし悪の拒否、善行の遂行も、信者の内心における神への傾倒に比べれば、すべて二次的なものにはかすぎない。論旨の展開上筆者は、敬虔さ

の構造を究明あるにたり、いわば消去法的に外延部分から説明を企ててきたが、本来この内面の傾きは、他のすべての要素に先行するものなのである。しかし不幸にしてハワーリジュ派文献は、この内面的様相を明瞭にするには充分ではない。イスラーム世界において信仰の内実に関する詳細な議論が展開されるのは、のちの世代に至ってからのことなのである。残念ながら彼等の信仰の内容は、神学的な厳密さをもって提示されてはいない。しかし数多くの傍証は存在しているのである。

「彼等は神への渴望から涕き声をあげる。」(Yu 'aluna-n-nahiba 'alay-hi shawqan.) ハワーリジュ派の神への渴望はすこぶるつきのものであった。対立党派の者共といえども、彼等のこの徳性を否定してはいないのである。例えばアル

ハワーフィー教授は、ハワーリジュ派人士が堅忍不拔の信仰心をもち、終日の礼拝も辞せず、現世の享樂から身を遠ざけ、もっぱらクルアーンの読誦に専念し、神の良き約束、悪しき事柄にたいする警告に心から耳をかしたと指摘している。⁽²⁹⁾ われわれはハワーリジュ派詩華集中から、これら敬虔さにまつわる徳目の一々を実証する詩句を引用することができ、煩鎖にわたるためここでは省略することにしよう。例えば「昼は食事をせず、夜は彼のために床が敷かれることがなかった」というウルワ・ブン・アディーヤにまつわる逸話⁽³⁰⁾は、端的にハワーリジュ派の敬虔さの全貌を伝えてくれるものであろう。昼は食を断ち、夜は眠ることをせず彼の注意はつねに神へと集中されていた。現世の幸を避け、ただ神を祈念して、神の命ずるまゝに身を処す。敬神の徒ハワーリジュ派には、ウルワにひけをとらぬ人物が数多かった。また彼等の多くは、ウルワのような生き方を志向していたのである。しかし人間は、いかに誠意の限りをつくしても完全に神に近づくことは不可能である。神に近づくとはいえ、その方法は多様であり、その道も決して明白で平坦な道ではない。敬虔さの道は神に至る道であっても、その道は現世において決して終るところのない道なのである。他方ハワーリジュ派の士にとって明白なことは、彼等の魂が神への渴望 (shawq) に燃えだぎっているという事実のみであった。彼等は誠心誠意、敬虔さの道を求め、それを歩み進んでいくが、その道が確かな道であるか否かは定かではなく、神との距離は無限に遠い。それゆえ彼等は神に哀願するのである。「我が神よ、貴方にいたる道、方法を授け給え。」(‘Ilahi-ya hab li zulfatan wa wasilatan ‘ilay-ka.)

ハワーリジュ派の内面において、敬虔さはいまだに神罰を充分に驅逐しうるものではなかった。敬虔さは、絶えず自らの不足を憂い、それ自身に過大な義務を負わずにはおこななかったのである。「神を信ずる者として神に近づく」ことを切望する彼等は、性急に自らを正し、ひいては現世のことがらすべてを正そうと試みる。これには所詮かぎりがあったが、彼等はこの限界を許容することを潔しとしなかった。そしてこのような不条理を自らに誅す者にとって、問題の安隱な解

決などにはありえなかった。現世に生きるかぎり神への接近が不可能ならば、最も良き死によって神の御許に近づこう。神への恋に身を灼くハワーリジュ派の内面は、積極的に死を志向していた。戦いのさなかにあって礼拝時に礼拝を行ない、敵に弑されることを辞さない彼等の態度は、⁽³²⁾このような精神的背景なしには理解しえまい。敬虔さと意識的な殉教との結婚というハワーリジュ派固有の現象は、彼等の内面の劇が必然的に撰び取った結果に他ならなかった。

いと心寛き神よ、マタルを宥し給え。

彼は夜も寝ず、断食にはげみたれば。⁽³³⁾

(Wa Mataran fa'ghfir la-hu ya ghaffār/Qad kāna sawwāman kathira-l'ashār.)

宥恕の神が、戦場に斃れた者にしか姿を現わさぬ点は、信仰論からして多くの矛盾をはらんでいる。しかしハワーリジュ派は、生命を堵して固有の内面的劇の軌跡を描いているのであり、この事実はイスラームにおける《敬虔さ》の概念の変遷の実質を知り、ひいては上代史の客観点解明に重要な光を投げかけずにはいないのである。「夢の中でも、もっとも敬虔でもっとも完全なともがら」⁽³⁴⁾ (Atqa wa 'akmalu fi-l-palami) の敬虔を、ならびにそれが判断する善悪は、総体的には確かに平衡を欠いていた。しかし部分的局面において、彼等の敬虔さが、当時の宗教的要請に充分応えうる妥当性をもっていたことは疑いないのである。

註

- (1) I. Abbas; Shi'r-l-Khawārij, Beyrut, 1953. CXXXII, 3
なお今後同書引用にあらしは S. K. 上略記の「詩の通し番号をローマ数字で、行数をアラビア数字で記すこととする。」
- (2) 拙稿「ハワーリジュ派の世界観(V)」言語文化研究所紀要、第五号(一九七三年)参照。
- (3) Qur'ān, LX XVI, 27
- (4) Qur'ān, XCI, 9-10
- (5) Qur'ān, XCI, 7-8
- (6) S. K. XXI, 3
- (7) R. A. Nicholson; A Literary History of the Arabs, Cambridge, 1966, p. 83

- (8) 經文地理 W. M. Watt; Muhammad at Mecca, Oxford, 1953 參照。
- (9) S. K., XLIII, 7
- (10) S. K., CXXV, 2
- (11) S. K., XCV, 3
- (12) T. Izutsu; God and Man in the Koran, Tokyo, 1964, pp. 235-6
- (13) Az-Zawzani; Sharḥ-l-mu'allaqāt-s-sab', Beyrut, 1963, p. 151
- (14) Qur'ān, II, 22
- (15) Qur'ān, V, 3
- (16) T. Izutsu; op. cit. p. 234
- (17) S. K., CXXX, 4
- (18) S. K., XCV, 5
- (19) Qur'ān, LXXVI, 25-6
- (20) Qur'ān, LXXV, 34-5
- (21) S. K., XXX, 4
- (22) S. K., CXII, 3
- (23) Qur'ān, LXXV, 2
- (24) S. K., XIII, 3
- (25) S. K., LXXI, 3
- (26) S. K., LXXI, 4-5
- (27) S. K., XXVI, 2
- (28) S. K., XX, 5
- (29) A. M. Al-Hawfi; 'Adab-s-siyāsah, Cairo, 1965
- (30) Mubarrad; Al-Kāmil, Cairo, 1967, vol. 3, p. 181
- (31) S. K., XV, 1
- (32) Mubarrad; op. cit., vol. 3, p. 254
- (33) S. K., CXXXI, 2-3
- (34) S. K., CXXXIII, 2