クルアーンにおける *Taqwā* の概念小 田 淑 子^{*}

ABSTRACT Yoshiko ODA, *On the Concept of Taqwā in the Qur'ān*: The term *taqwā* is usually taken to mean “fear of God,” or “piety.” The pre-Islamic meaning of *taqwā* was “self-defense against some destructive force coming outside.” Prof. Izutsu analyzes that this original meaning of *taqwā*, brought into the Qur'anic world, changes into “fear of God.” By contrast, Prof. Rahman emphasizes the ethical meaning of the concept of *taqwā*, which he translates as “conscience.” He insists that “self-defense,” the original meaning, is the basic meaning of the Qur'anic concept of *taqwā*.

In order to elucidate the concept of *taqwā*, the Qur'anic usages of *taqwā* and other forms of the same Arabic root *W-Q-Y* are analyzed on the one hand. On the other hand, some of the basic themes in the Qur'an are briefly explained: “the personal relation between God and man,” “the Day of Judgment,” and “the crucial importance of man's deed based on the idea of the Islamic community.”

The terms *taqwā*, *īmān* (faith) and *islām* (surrender) mean one and the same total response of man to the One God, but each term shows a different modality of the whole. In the modality of *taqwā*, man confronts God as *mysterium tremendum*, which implies more than “fear of God.” While the modality of faith is related to the inner peaceful, static self, that of *taqwā* is related to the active self who acts in historical situations. This is due to the preservation of the original meaning of *taqwā* “self-defense.” The direct self-defense is impossible against God. Within the modality of *taqwā*, man is already surrendered. A new meaning is given to “self-defense,” that is, “to follow the divine guidance and not to follow man's selfish desires.”

* 東京大学文学部助手

I

taqwā は、従来、「神への畏怖」、「敬虔な怖れ」あるいは単に「敬虔」などと解釈されてきた概念である。信仰 (īmān), 帰依 (islām) が「神への絶対の信頼」を表わすのに対し、taqwā は「神への敬虔な怖れ」を表わすとも言われている。⁽¹⁾ それに対して、F. Rahmān 氏は最近の著作で taqwā の概念をとり上げ、⁽²⁾ 従来の解釈を全く否定はしないが、むしろ「良心」「道徳感情」などと解釈している。⁽³⁾ ラフマーン氏も上述の īmān, islām, taqwā の内的連関を指摘し、taqwā をその中心に置く。信仰がやや内面的生に傾き、帰依がやや外面的行為に傾くのに対し、taqwā はその両者をそれ自身において統合する概念と看し、クルアーンにおける倫理概念の最も重要なものとその意義を強調している。⁽⁴⁾ 同様な解釈は、彼自身ムスリムである M. Pickthall のクルアーンの英訳にも見られる。⁽⁵⁾ そこでは、taqwā は、大半が、「神の義務の遵守」、「悪を避けること」と訳されている。

単純化して比較すると、従来の解釈が「畏怖すべき秘義」*mysterium tremendum* ⁽⁶⁾ としての神への人間の関わりを表わす概念として、「宗教的」意味が強調されているのに対し、後者では taqwā が行為主体としての人間に関わる面に注目し、「道徳・倫理的」な意味が強調されている。イスラームにおいて、「宗教的」なものは「倫理的」な面と不可分な程密接に関わっている。だが、両者は全く同一ではない。taqwā 解釈の相違はこの点に関係している。まず、各々の taqwā 解釈がどのような論拠に基いているのか、井筒氏の研究とラフマーン氏の研究によって概観しておきたい。

II

井筒氏は、taqwā の動詞形 ittaqā のイスラーム以前の意味をまず説明する。⁽⁷⁾ それは宗教的な用語ではなく、日常語であり、「恐しい、危害を加える対象が近づくとき、自己とその対象の間に何かを置き、それにより危険が自己にふりかかるのを防ぐ」こと、「人および動物の、恐れ of 感情を伴った自己防護の行為」を意味した。クルアーンでも、39:24で「復活の日、神罰の禍いを自分の顔で自己から防ぐ者は…」(yattaqī bi-wajhih sū’ al-‘adhāb) とあり、この ittaqā は元来の意味で用いられている。ただし例外的で、しかも皮肉な表現で見られると述べている。

クルアーンの宗教的意味世界へ置かれると、ittaqa の「恐しい、近づく対

象」に「神、神罰の禍、終末の日」が置かれ、その語の意味は変容し、「迫り来る終末への終末論的な恐れ」を意味するようになる。クルアーンの神は、裁きの神、怒りの面をもち、この怒りの神に対する人間の側の態度が taqwā である。井筒氏も、クルアーン初期の taqwā の意味を「迫り来る裁きの日の意識から由来する、現世の生の絶対的な真摯さ」であるとするが、それを特にメッカ期の特徴と看す。⁽⁸⁾

井筒氏は、「心理的な恐れ」を表わす他の語 (khāfa, khashiya) と ittaqā が意味論的な親近性を示す例をいくつか挙げている。例えば、21:48-49 に「その時を恐れ (mushfiqūna)、不可視界の主を怖れる (yakhshawna) 神を怖れる者 (muttaqīn)」とある。この意味論的親近性の過程で、ittaqa の元来の意味は精神化され、その結果 ittaqā は、「神罰の恐しい禍に對し、それと自己の間に敬虔な服従と信仰という防護壁を置くことにより、自己を防護する」という意味になり、これを ittaqā の中間的段階の意味と看す。⁽⁹⁾ ここで道徳的行為は含蓄されているが、強調はされていない。

メディナ期に入り、啓示の文体・内容は大きく変化する。終末論の緊迫した感じは失せ、歴史上の共同体規範などへの言及が増える。それと共に、taqwā からも終末論的畏怖の意味合いは次第に失せて、単なる「敬虔」を意味するに到ったとし、その例証として 2:2-3 の muttaqī の定義は muslim (>islām), mu'min (>īmān) の定義と何ら変らないと述べている。⁽¹⁰⁾

次に、ラフマーン氏の説明をみてゆこう。ラフマーン氏は taqwā の元来の意味を探るのに、waqā (taqwā と同根 W-Q-Y の動詞第一形) のイスラーム以前の意味に注目する。⁽¹¹⁾ waqā は「人があるもの・ことから防ぐ」を意味し、クルアーンでも「神が人を終末の日の罰の禍から防ぐ・守る」という意味で用いられている (52:27, 40:9, 9:45 etc.)。同根の動詞第八形 ittaqā は「自己があること・ものから防ぐ」「あることに気をつける」を意味し、この意味がそのままクルアーンの用例にも妥当し、メッカ期・メディナ期を通じて変化はないと主張する。

従来の「神への恐れ」の意味に関しては、終末の出来事は本質的に現在に関わっている、今の瞬間が終末論的次元へ開かれている面を強調し、taqwā に含まれる恐れ⁽¹²⁾の要素を現在の行為する自己の責任性への恐れへ引寄せて解釈する。

ラフマーン氏は、氏の taqwā 解釈を裏付ける多くの用例を引く。2:37で「儀礼で神に捧げられた犠牲獣の血も肉も神に届かないが、行為者の taqwā

は神に届く」とある例を引き、taqwā が信仰の内面性を外的行為へ結びつけるもの、内面と外面の統合性を強調する (2: 177, 22: 32, 37 も同様)。また、「一方の行為は他方の行為より、より taqwā に近い」(2: 237, 9: 8) という用例でも、外的な行為は taqwā の内面性に関わっていることを示し、更にここでは、taqwā が人がそれを行為において実現すべき理想という意味ももつと述べる。⁽¹³⁾

ラフマーン氏は、taqwā の「積極的な自己防護」の意味を強調し、taqwā の働きは「自己自身を検診させ、正邪を判定させる」ことにあるとする。無論、人間の主観的判断は必ず正しいという保証はない。だからこそ、人は「超越」を必要とし、taqwā とはこの超越を意味する。taqwā とは、「我々が行為を選択し実行するのだが、その為された行為への窮極的で真に客観的な裁きは我々のものではなく、神のもとにあることを念頭におくことだ」と述べる。taqwā に基く行為が終末の日に報われるのであり、「神は taqwā をもつ人と共にいる」(2: 194, 9: 36, 47, etc.) という用例にも言及している。⁽¹⁴⁾

井筒氏とラフマーン氏の見解を比べてみると、井筒氏では、メディナ期に見られる taqwā の外的行為に関わることを示す用例に触れられていない。ラフマーン氏では、逆に、taqwā が心理的な恐れと結びつく用例が無視されている。ラフマーン氏の立場は、いわば、非神話化された終末論の現在化であり、現在の人間の道徳的厳格さが非常に強調され、真正な意味での宗教的畏怖への言及が薄れている。

III

井筒氏、ラフマーン氏の taqwā 解釈を概観する中で、クルアーンにおける taqwā の用例をいくつか引用したが、ここでもう少し整理して考察してみたい。

i 自己防護の意味に関わる例

まず、waqā の用例を検討してみよう。用例数は多くない。10例において、神が主語で、神が人を終末の日の禍いから守るという意味で用いられる。例えば、天使が神を讃える言葉の中に見られる例で、「彼ら（信仰者）を悪行から守り給え (qihim al-sayyi'āt)。汝が、その（終末の）日まで、悪行から守るその人 (man taqi al-sayyi'āt yauma'idhin) には、既に汝の慈悲がかけられている」(40: 9)。この例で、人間が現世で悪行を犯さずにすむ、そのことの内に既に神の慈悲が働いていると言われているのであり、イスラームの倫理性を考察する際、考慮に入れられるべき深い意味をもつ。

waqā の用例で、人間が主語になっている三例中の一つは注目に値いする。メディナ期の啓示である。

66:6 信仰する者たちよ。汝ら自身と汝らの家族を（地獄の）火から防げ (qū anfusakum wa-ahlikum nāran)。

ここで、信仰によってとも、善行によってとも明示されていないが、人間に対して自己を終末の日の神罰の禍いから自己防護せよと言われている。動詞第一形であるが、「汝自身」を目的格とし、再帰の形をとるので ittaqā と同じ意味になっている。

waqā の用例で神が主語となり、神が人を神罰の禍いから守ることは、クルアーンの意味世界で何の矛盾ももたない。だが、人間の自己防護となると、相手が神であり、神の裁きと罰では通常の意味での自己防護は成立しない。自己の力を持んでの防護は不可能である。この点において、ラフマーン氏が waqā の元来の意味がクルアーンに見出されることを根拠として、そのまま ittaqā にも意味の連続性を認めた点は問題である。氏は 66:6 を引用していない。だが、ラフマーン氏が直接的な自己防護を意味していないことは論調において明らかである。イスラームの倫理はあくまでも宗教倫理であり、理性の自律の立場や単なる自力の立場でもない。このことが明らかになるためには、ittaqa の元来の「自己防護」の意味が一度は否定されていなければならないのではないか。その点、クルアーンでは ittaqā の元来の意味は変容し、「神への恐れ」が前面に出るとする井筒氏の見解は重要である。

にもかかわらず、66:6 の一例は、たった一例ではあるが、クルアーンにおける ittaqā にも「自己防護的行為」の意味が何らかの形で保存されていることを示している。後に論ずるが、クルアーンでは人間を歴史的共同体における存在と捉えるため、人間の行為の重要性、倫理の問題が信仰と不可分に結びつく。行為主体としての人間が問題となるのであり、その行為が「自己防護的行為」という意味を含むようになると考えられる。この点は後に考察する。

ii 「畏怖」の意味に関わる例

井筒氏の指摘する ittaqā と心理的な恐れを示す他の語 (khāfa, khashiya, rahiba) との意味論的親近性の諸例は、⁽¹⁵⁾taqwā や ittaqā が「畏怖」の意味をもつことを明証している。前出の例 (21:48-49) では、muttaqī (>ittaqa) と khashiya が直接結びつくことにより、端的にそれを示している。

第二に、「神を恐れよ」(ittaqa allāh) という句に「畏怖すべき秘義」や「優

越」(Majestas)としての神の叙述が結びつけられる例が多い。例えば「神を恐れよ」に続き、「神はその罰において物凄いでであろう」(5:2),「神は一切を通曉していると知れ」(2:231),「神は一切のことに立会っている」(33:55)といった叙述が見られる。外的な行為のみならず、心の秘めた思いまですべてを見抜く神はやはり「畏怖」すべき神であろう。

クルアーンにおける神が、R・オットーのいう真正な意味での「畏怖すべき秘義」であることは次の例が見事に示している。

8:2 信仰者とは、神が念ぜられるとき、その心が戦慄する (wajilat qulūbuhum) 者、そして神の徴 (クルアーン) が朗唱されると、それが彼らに信仰 (īmān) をいや増し、主へ全き信頼を置く ('alā rabbihim yatawakkalūn) 者である。

まず, wajila とはまさに「恐しさに身震いする」,「戦慄する」を意味する。神がこのような神であるなら, ittaqā allāh と言われる神もまた, 真に畏怖すべき神である。更に重要な点は, それが真正な宗教感情としての畏怖であるとき, それが必ず「魅する秘義」(mysterium fascinans) の面へ結びつくことである。⁽¹⁷⁾それは, 通常の心理的恐れを超えた戦慄をもたらすにもかかわらず, というより, その故に, 同時に絶対の信頼 (tawakkul) や信仰へ必ず翻される。taqwā の概念を考える際, この点は看過されてはならない。

特にメッカ期初期の特徴である迫り来る終末への畏怖の生々しい感情は, メディナ期には沈静する。それは, 心理的恐れを示す khāfa や khashiya の用例がメッカ期に集中し, メディナ期に少ないことからわかる。それに対し, ittaqā や taqwā はメッカ・メディナ両期を通じ同様に見られる。これは, taqwā の概念が心理的恐れと一部重なりつつも, それには尽されないことを語っている。他方, 上記の引用例 (5:2, 2:231, 8:2) はメディナ期のもので, そこでの ittaqā は終末論的恐れを意味している。「畏怖」は taqwā の本質的要素の一つで, メディナ期に全く失せることはない。

iii 「魅する秘義」に関わる例

真の宗教的感情としての畏怖が「魅する秘義」と内的に結びつく点を既に指摘したが, ittaqā が「魅する秘義」としての神に関わる例も少なくない。例えば, 「神を恐れよ。神は実によくお赦しになり, 慈悲深い」(8:69), 「神を恐れ, 行状を改める者には, 恐れ (khawf) はないであろう」(7:35), 「神を恐れる者たちは, (終末の日) 安全な場所 (maqām amīn) にいるであろう」(44:51),

「神を怖れる者たちに約束された天国は…」(13: 15, etc.) などある。ここにおける ittaqā が「怖れ」の意味を含むとしても、ii で挙げた「畏怖すべき神への怖れ」とは少し異なる。畏怖すべき神が同時に安らぎを与える神であることが含意されている。

畏怖すべき神は近づき難い神であるが、神を怖れる者には神が親近性を示す。「神を怖れる者」を神は「愛す」(3: 76, 9: 4, 7) のであり、「共にいる」(2: 194, 9: 36) のであり、その者の友 (wali) (45: 19) であると述べられている。これらの用例は、taqwā の概念が単なる倫理概念に解消されない深い宗教性をもつ概念であることを示している。

iv Taqwā と行為の関係

taqwā が人間の行為と密接に関わることは、メッカ初期の例に「最も深く神を怖れる者 (al-atqā) とは財 (喜捨) を与え、身を浄める者」(92: 17~18) とされ、64: 16 でも、ittaqā が直接信仰へではなく、諸行為に関係づけられていることにもみてとれる。メディナ期の法規範の叙述の中に「神を怖れよ」という句が見られることにも窺われる。ここでは、メディナ期の taqwā の用例を中心にみてゆくと、taqwā と行為の関係は、二種類の仕方では説かれている。第一には、行為と taqwā を対比し、行為以上に行為者の taqwā の重要性を説く仕方がある。それは、前出の例で、犠牲を捧げる際の行為者の taqwā が神に届く (22: 37)、および「神の儀礼を立派に行う者は、そのことは心の taqwā からのもの (でなければならない)」(22: 32) などに最も端的に表わされている。ここでは、行為は taqwā から出てくるもの、taqwā がその行為を動機づけていることの重要さが説かれている。行為の外面的な整合性ではなく、行為者の内面性 (taqwā) が重要なのである。

巡礼に関する箇所では、「旅仕度をせよ。だが taqwā という仕度が最上のものである」(2: 197) とあり、また「taqwā という礎石の上に建てられた礼拝所」(9: 108) といった表現もある。ここでも、外的な行為と taqwā という内面性が対比されているが、前者の例ほどには、taqwā が外的行為を動機づけるという面が強調されない。ここでの taqwā を行為と対立する、行為に直接には関らない敬虔といった意味と解することも全く不可能ではないが、文脈からして、taqwā は巡礼・礼拝を行う精神といったものを意味するであろう。

第二に、taqwā と外的行為の関連についての表現であるが、上記の例が行為と taqwā を対比したのに対し、二つの外的行為を比較して一方は他方よりよ

り taqwā に近いとする。この表現は、主に、一定の行為が法規範として述べられた後、「但書き」として、ある種の行為は法規範の行為よりより taqwā に近いという文脈で現われる。例えば、2:237 では、離婚手続きに関してある法的規範（指定された贈与額の半額を返却）が定められ、但し、当事者のどちらかの側がその要求を取下げると、その行為は定められた行為よりより taqwā に近いとされている。「より善い行為」とは「忍耐」(ṣabara)、「要求取消し」(‘afā)、「赦し」(ghafara) などであり、それらが taqwā により近い、あるいは端的に「より善い」(khair) とされる。

この例で、まず、外的行為はたえずその行為者の taqwā との関係で捉えられることが意味されている。第二に、taqwā とは人がそれにより近づきうるといふ性質のものである。一般的には、より taqwā に近い人ほど、より善き行為をなすと考えられる。先きの例でいえば、相手側に対する要求取消しや赦しは、より taqwā に近い人から生ずると考えられる。

だが、クルアーンの表現では、「要求取消しの行為がより taqwā に近い」とされている。そこには、「より善き行為をなすことが、行為者の内面の taqwā を深める、その人をより taqwā へ近づかせる」という面が含蓄されている、とも考えられる。47:17 では、「神は、神の導きに従う者には、導きをいや増し、taqwā を与える」とされている。「神の導きに従うこと」は taqwā なくしてありえないだろう。だが、そうすることで「神が taqwā を与える」とは「その人を一層 taqwā へ近づける」ことを意味する。ここには、クルアーンにおける信仰あるいは人格、と行為が、一方では行為は信仰（人格）から出るとともに、他方、行為が信仰（人格）を完成させるという面が含蓄されていると思われる。これは、イスラーム法の基本的な性質とも関わり、また、クルアーンにおける行為の重視の一つの根拠でもと思われる。

以上、クルアーンにおける taqwā とその同根語の用例を四つの観点から概観した。一応 ittaqā を「神を怖れる」と訳をつけたが、その語が「怖れ」に留まらず、いくつかの重要な意味を合わせもつことは明らかになったと思う。i と iv では、taqwā はやはり「自己防護的行為」の意味を保存し、外的行為、行為主体としての人間に深く関わっている。だが、その同じ taqwā が、ii と iii でみたように、端的な自己と神との関わり——単に畏怖すべき神のみならず、慈悲の神とも——を意味する。この両面が taqwā という一つの概念に統合されている。taqwā の概念をよりよく理解するため、クルアーンの全体的な宗教

思想のうち、この問題と深く関わるものを二・三取り上げて考察してゆく。

IV

井筒氏もラフマーン氏もともに、taqwā を imān, islām と内的に関連する概念として、人間の神への関わりの様態として扱っている。ここでも、まず、イスラームにおいて神と人間の人格的な関係がどのようにして成立するのか、その最も根源的な様態において考えてみたい。

ムスリムにとり、クルアーンは聖典であり、神の言葉そのものである。一般に聖典とは、創唱者の宗教体験がまずあり、それがその人により言葉へと分節され、説教となる。その言葉を核に、それによって成立した信仰の共同体の証言と信仰の体験が結晶化して聖典となるといえるだろう。⁽¹⁸⁾クルアーンも、そのようにして成立した聖典とみることは、宗教学の立場からは可能である。だが、ここでは、「クルアーンが神の言葉である」という事柄が何を意味するのか、神と人間の関係はどのように扱えられるのかを考えてみたい。

一度信仰の共同体が成立し、伝統が始まるとき、クルアーンが神の言葉であることは共同体によって保証せられる。だが、最初に神の言葉が一人の生身の人間ムハンマドの口を通して聴かれたとき、それが果して神の言葉であるのか、呪術者、もの憑きの言葉ではないのか、その保証はどこにもなかった。クルアーンが紛れもなく神の啓示であり (72: 1-2, etc), 「信仰への呼びかけ」 (3: 193) であり, 「人類への導き」 (2: 185, 39: 23, etc.) であるという保証、並びに、今ここで神の言葉が届いているとき、それに答えることが如何に決定的に重大であるかということはクルアーンの中で繰返し述べられている。だが、その保証も、それに答えることの重大さへの諭しも、やはりムハンマドの口を通して聴かれる言葉としてあったのである。それを神の言葉と信ずる (taṣḍīq) か、疑い拒む (takdhīb) かは、それを聴いた人一人一人の決断、宗教的決断にかかっていたのである。イスラームにおける神と人間の関係は、クルアーンに述べられている内容によってのみではなく、その言葉の与えられ方においてまず扱われねばならない。

聴かれる言葉が神の言葉であるとは、それがムハンマドも聴き手の一人であるような言葉であり、いわば、ムハンマドの宗教体験の一部がそのまま直接に聴衆に聞かれていることを意味する。神は言葉として自己顕現しているのであり、人は聴くことにおいて神に出会う。神の言葉は人間に自己の無力さを知ら

せ、救いの道は一切を神に委ね、神を信じ導きに従うしかないと知られる。イスラームには原罪の概念はない⁽¹⁹⁾。だが、人間が誤ち、悪を行っていたからこそ神の慈悲である言葉が届く。この言葉が聴かれ、呼びかけられているとき答えない、拒むことが罪となる。神の言葉はそれに答え従う者に救いを約束すると同時に、拒む者には、それ以前は単なる悪だったものを罪惡となし、罰を約束する⁽²⁰⁾。言葉としての神の顕現が人に救いの道か罰かの決断を迫まるのである⁽²¹⁾。その場では、J. Wach のいう宗教体験、「窮極的実在と認められるものに対して、全存在をかけて答えること」⁽²²⁾が聴く人一人一人に迫られている。ムハンマドは警告者、福音を伝える者であるが、各人を信仰の決断へ導く権能も責任も⁽²³⁾もたない。信仰の決断は全く個人の責任にかかっている。

救いか罰かの怖い決断が迫られていても、言葉を単なる「つくりごと」としか聞かない者にとっては怖れはない。それが怖い決断を迫っていると聴く者は、一切を神に委ね、信じ導きに従う。唯一絶対の神へ自己の全存在をかけて答える。そこにイスラームにおける神と人間の全人格的な関係が成立する。次に、クルアーンの内容のうち、taqwā と関わりのある終末の問題、および人間の行為の重要性の根拠である歴史的共同体の問題をみてゆく。

神の言葉が「導き」(hudan)として届いた以上、終末の裁きは必ず来る。それは神の約束である (45: 32 etc.)。終末の日の裁きとは何か。一言でいえば、神の導きにどう答えたのか、その答をもってゆくことであり (5: 109), 各人の「答え」が裁かれる。それは「何人も他人と代りようのない日」 (2: 123 etc.) で、人は一人で神の前に立つと言われる (19: 95)。だが、この神と個人の一对一の関係は、実は、言葉が届いたときの信仰の決断があくまでも一人の責任であるというその時点で既に生じている。裁かれる事柄とは、各人の導きに対する決断であり、その決断に基く現世での生き方、所業の一切である (18: 49)。この意味で、ラフマーン氏が強調するように、終末の日に示され裁かれるのは現在の行為、生き方であり、現在の直下に終末論の次元が開かれている。現在の一切を、その真実相において見抜く神が立会っていることでもある (58: 6)。

クルアーンの終末の描写では、人間の所業・行為に非常な重点が置かれている。人は自己が現世で「稼いだ」(kasaba) すべて、「行った」('amila) すべてに従って報いを受ける (3: 161, 39: 70 etc.)、また、行ったことが公正な秤にかけられる (21: 47, etc.) とも表現される。このような表現では、裁かれるのは信仰ではなく、行為であり、信仰は行為によって秤られるという印象をぬぐえ

ない。このことは、確かに、現在での一々の小さな行為に対しても真摯であれ、ということ語っている。

この行為の重視は全人格的に神に関わる全一の自己を各行為に分解してしまうように見える。⁽²⁴⁾だが、裁かれて天国か地獄へ入るのは個々の行為ではなく全一の人格である。29:7では、「信仰し善行をなす者には、我らは彼らの悪行を取消し（赦し）、彼らの為した最善の行為に対して報いを与えよう」と言われている。同様の表現も多い。ここでは個々の行為に対して、「信仰者」の全人格、全一の自己の優位がみてとれる。神と自己の関係が、唯一なる神に対する全人格的な自己の関係であるなら、裁かれるのも、窮極的にはこの全人格としての自己である筈である。このことはクルアーン全体を見れば明らかである。2のiiiで挙げたように、「神を怖れる者」は安全な場所にあり、また天国が約束されてもいる。終末の具体的な描写の中でも、29:7のように信仰者に対して慈悲深い、赦す神も現われるのだが、全般的には、裁きの主、公正の神という畏怖すべき神が強調され、その場合、個々の行為が信仰・人格の統一性より強調される。

このようなイスラームにおける行為の重視は偶然ではない。単にいたずらに個人の得点主義をあおるものでもない。イスラームは、人が最も具体的な意味で生きる場としての歴史的共同体を非常に重視する。具体的な歴史的的存在としての人間は行為者であり、個々人の行為の媒介なくしては歴史的共同体は成立しない。イスラームにおける行為の重視は、その独自の共同体理念から理解されねばならない。

先きに、信仰への決断が徹底して個人の問題であるとし、イスラームにおいて個としての人間が深く捉えられていることを強調した。だが、同時に、イスラームは共同体（Ummah）を非常に重視する宗教でもある。イスラームの共同体の理念は、アブラハムの祈りの言葉の中で端的に表現されている。

2:128 我が主よ、我らを汝に帰依する者（muslimain laka）となし給え。そ

して、我らの子孫を汝に帰依する共同体（ummah muslimah laka）となし給え。ここで、「ムスリムたちから成る共同体」（ummah al-muslimīn）と言われず、ummah muslimah と言われていることは注目に値する。「各人がムスリムになること」と並んで、ムスリムたちが「神に帰依するウンマ」となることが祈念されているのである。前者は既に強調したように、個人が個人の決断においてムスリムとなることを意味する。このようなムスリムたちが集って自然に信

仰の共同体が出来上がるだろう。それならば、それは「ムスリムたちからなる共同体」であり、強いて「我らをウンマ・ムスリマとなし給え」と願う必要はない。ウンマ・ムスリマという語には、それ以上の何かが含まれている。ではそれはどのような共同体が志向されているのだろうか。

ウンマは聖なる共同体、普遍的な信仰に基く普遍的な共同体であるが、原始キリスト教教団のような「この世にあるが、この世のものではない」終末論的な共同体ではない。⁽²⁵⁾ ウンマとは、神の導きが届いて以来終末の日に至るまでの歴史の場において、信仰者が神の導きに従って建設し、維持してゆくべき共同体である。そこで信仰者たちが家庭生活を営み、経済活動により糧を得て生きてゆく場である。このことは、クルアーンの人間観が人間存在を最も具体的な相で把えていることでもある。個人は社会の場を離れては具体的な意味で存在できない。神に全人格的に関わる個としての自己が同時に身体的・社会的存在としての自己である。個としての自己の神への関わりにおいて、人は信仰者となると同時にウンマの成員となり、ウンマを正しく維持してゆかねばならない。

ウンマは世俗国家の存在を前提とし、それとの対立において自己を限定する、いわゆる「教会」ではない。ウンマは信仰者の生の全体を引受ける共同体であり、実体的な共同体である。実体的なウンマの対自的存在にあたるものが Shari'ah (イスラーム法) だと考えられる。シャリーアは神の「導き」の内実、「神がムスリムに定めた道」(45: 18, 5: 48)、宗教的生の規範である。シャリーアは、ヘーゲルの用語でいう、個人の内面性に関わる主観的道德 (Moralität) に留まらず、客観的道德としての人倫 (Sittlichkeit) に似た性格をもつ。⁽²⁶⁾ 個人の内面、主観に委ねられ、それ故偶然性に左右される喜捨 (zakāt) ⁽²⁷⁾ をイスラームは救貧税に客観化したのであり、クルアーンにみられる婚姻法、相続法なども同じ性格のものである。このことにより、ウンマは個人の内面的主観の偶然性に左右されない客観的・実体的な共同体の基礎をもつ。クルアーンでは客観化された個別の法規範を信仰者が踏越えてはならない「限界線」(ḥudūd) と呼ぶ (2: 229, 4: 13 etc.)。宗教的生の規範としてのシャリーアは、「限界線」の上に連続的に主観的道德をもつ。限界線の遵守も内面的道德とともに個人の神への関わり (taqwā) に基くべきであり、3 の iv で見たように後者は前者よりより taqwā に近いのである。自己は神への帰依に基き法を遵守し、法の遵守を通じて自己の神への帰依を表明してゆく。ここに、個人の行為を媒介にしてウンマが正しく維持される。

以上述べたことを念頭において、taqwā の概念を考えてゆきたい。

V

神と人間の関係は神の言葉を聴き、救いの道はそれしかないとして、自己の全存在をかけて唯一絶対の神に帰依することである。そこでは人は自己の受動性を本質とするあり方になる。帰依 (islām), 信仰 (īmān), 信頼 (tawakkul) は神に関わる自己の受動性を端的に示す概念である。

では、taqwā はどうであるか。taqwā も自己の全存在をかけての神への関わりの一様態である。それは畏怖すべき神への関わりで、「神への怖れ」を意味する。「神への怖れ」という感情に、絶対他者に直面した者の原初的な受動性がある。それは、ittaqā の元来の意味「近づく恐い対象に対して自己防護する」に含まれる「向い来る怖い対象」に直面した感情である。それは、聴かれる言葉、クルアーンが「神を怖れる者」にとっては論しであるという表現に見られる (69: 48, 5: 46 etc.)。先きに、信仰の決断に関して述べたように、聴かれる言葉をつくり話とする者には終末の怖れも何もない。それを神の言葉と信ずる者とは、聴かれる言葉に外から向い来る聖なるもの、絶対他者の現前を感じ畏れを抱く者である。むしろ、この畏れが原初であって、その故にそれを神の言葉と信ずるのであろう。更に、一度信じた者にとって、終末の事柄はリアルに怖いものとなる。taqwā には、このような迫り来る神に対する怖れの感情の意味が含まれており、それが taqwā の根本的な意味の一つであると思われる。

神への畏怖は真正な宗教感情であるが、果して帰依、信仰と並ぶ受動性の状態であろうか。畏怖の感情は人に自己の無力を知らしめ、神への帰依へ導く。また、真正な宗教感情としての畏怖は必ず「魅せられる」感情と結びつき、人を信仰、信頼へと導く。畏怖とは、人が最も近く神を感じる様態をいうもので、それなくしては帰依も信仰もその深みを失う。禁欲主義 (zuhd) はこの神への畏怖を常態とするものであるかもしれないし、クルアーンの中にも少しその立場への言及がある (cf. 39: 9)。だが、一般的には畏怖はそれ自身独立の一状態になりにくいものではないだろうか。前出の 8: 2 で見たように、「身震いする怖れ」は必ず信仰へ結びつく。

taqwā が「神への怖れ」の意味を一面にもつことは明らかであると思われるが、それだけに収まらない概念である。taqwā の元来の意味は心理的な恐れ

ではなく、「近づく恐しい対象に対する自己防護の行為」である。この「自己防護的行為」の意味が taqwā の内に何らかの形で保存されている。無論、通常の仕方ではない。神とは「誰一人私を神から守る者はいないし、私は神を措いて他に逃げ場所を見出さない」(72: 22) ような存在である。自己否定を経ない直接的自己が神に対して自己防護するなら、それは「神の道を防ぐ」(16: 88 etc.) 不信仰者の行為でしかない。そのような行為に出るのは、迫り来る対象である神、神の言葉に真の宗教感情としての畏怖をもたないからである。真の畏怖を感じる者は既にそのこと自体の内で、神のもとにしか逃げ場所はないことを知り、直接的自己を否定し、神に帰依し信仰者となる。「近づく恐しいものに対して自己防護する」という ittaqā の元来の意味は、クルアーンの文脈では、まず、近づく恐しいものが神（神の言葉）「畏怖すべき秘義」である故、立向う直接的自己を降服 (islām) させる。だが、「畏怖すべき秘義」は物理的破壊を与えるのではなく、「魅する秘義」として自己を否定する者に生命を与える。それが信仰である。クルアーンでは、差迫った終末への畏怖が支配的だったとされるメッカ初期でも、この世から出て、この世に責任をもたない単に内的・霊的な信仰者ではなく、終末に備えて信仰し、善行をなすことが要求されている。信仰者となった者が従うべき行為、それがクルアーンの taqwā に含意される「自己防護的行為」である。

「最もよく神を怖れる者 (al-atqā) とは財（喜捨）を出し、身を浄め、しかも報酬を求めてではなく、ただ至高の神の御顔を願って行方者」(92: 17-20) であり、「できうる限り神を怖れよ。聴き、従い、財を費せ。それが汝ら自身にとりより善きことである。そして自らを自己の欲望から護る者、そのような者は勝利者であろう」(64: 16) と言われている。64: 16 に見える「汝ら自身にとりより善き」行為が自己を防護する行為である。更に、それが 92: 17-20 にある「神自身のために行方」ことと一つなのである。これらの例は信仰者の生を行為の面から語っており、それが taqwā と結びついていることが窺える。「信仰」の場合には、「信仰し、善行をなす」と二語に分かれて表現され、両者の結びつきの必要性が示されると同時に、別のものとされがちな⁽²⁹⁾のに対し、taqwā においては、最も原初的に神に関わる自己の内に、行為主体としての自己が緊密に内的に統合されている。

法的規範と taqwā の関係は既に見たが、他にも、離婚 (2: 231)、貸借関係の契約書作成 (2: 282)、証言 (2: 283) などに関する規範が述べられる中で、随所

に「神を恐れよ」という句が挿入されている。taqwā とは、行為に際して、「一切に通曉する」尊厳ある神、終末の裁きの畏怖すべき神を感じ、現在自己が行おうとする行為の終末論的意味を自覚し、我意や欲望を否定して神の導きに従う、つまり「限界線」を遵守し、それ以上の善き行為を行うことで自己防護することを意味する。ここに、taqwā がラフマーン氏の強調する道徳的厳格さと結びつく。それは、各個人がウンマの成員として共同体を正しく維持する責任があることにも関わっている。

道徳的厳格さの一面をもつが、taqwā は第一義的に宗教概念である。先きに示したように、信仰すらもそこから始まるような、自己が最も近く神を感じる様態が、taqwā の第一義である。信仰が内的で安心感による静的な状態へ傾くのに対し、taqwā は、他者関係、具体的状況という外的世界へ積極的に関わる行為主体としての自己を問題とする。このような行為主体としての自己は、人間存在を具体相で捉え、共同体の理念の故に行為を重視するクルアーンにおいて捨象できない。taqwā という様態では、歴史的共同体の中で、日常生活を営む場で、神を近く感ずることが要求されている。逆にいえば、クルアーンの理想とは、神を近くに感ずる様態が決して単なる内的生、静寂主義、あるいは過度の禁欲主義へ向うことではなく、一般の人があたりまえの社会生活をなす場で生かされることである。イスラームの倫理は、しかし、単に法の遵守に尽きるのではない。「より taqwā に近い」行為があるように、「限界線」を土台として、その上へ限りなく深まりゆく可能性を開いている宗教倫理である。

taqwā が真正の宗教概念であることは、それは単なる道徳的厳格主義ではないことを意味する。終末の裁きの神は、いわば現在の自己に対し将来の方向に立つ神である。だが、taqwā が真正な神への関わりであるなら、その関係が成立するとき、自己が既に神に帰依し、神の導きの内にいるという安心感も生じているのでなければならないだろう。信仰者にとって神は畏れの神であると同時に赦しの神でもある。人は自己の行為に対して真摯でなければならない。だが、本来無力な者、誤ちやすい人間が過失を犯し、あるいは神を恐れつつも善行を為しえない場合、人が神に真正な関係の中にあるなら、人は神に赦しを乞い、神もそれを赦す面がある。クルアーン全体では、神の赦しへの言及は非常に多い。だがその中で、直接に ittaqā と結びつく例は少ない (5:65, 2:203, 8:69)。3-iii で挙げたように、taqwā, ittaqā と「魅する神」とが結びつく例は見られるのである。全般的傾向としては、taqwā は裁きの神、道徳的厳格さと

行為の重視へ連なり、信仰は赦しの神、内的安心へ連なる。だが、神と人間の関係は、本来、唯一なる神への全人格的自己の関わりとして全一の関係である。それが taqwā や信仰、帰依という状態で捉えられ、全一関係のある側面が強調される。その強調される側面の内部には他の側面、つまり全一関係そのものが同時に存在しているのでなければならない。

taqwā は、第一に、自己と神の関係概念である。「神への恐れ」だけでは充分ではなく、「赦しの内に道徳的厳格さを迫る神を身近かに感ずること」といえるのではないだろうか。第二に、行為との関連でみると、taqwā は個々の行為に対する統合的人格、カントの心術 (Gesinnung) に近い。イスラーム法 (倫理) は、通常、心情倫理の対極にあるとみなされるが、クルアーンでみる限り、taqwā は心情倫理と通ずる一面を内に含んでいる。

注

- (1) Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān*, McGill University Press, 1966, p. 18.
 - (2) Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Bibliotheca Islamica, 1980; idem, "Some Key Ethical Concepts of the Qur'ān," *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 12-1, 1984, pp. 170-185.
 - (3) F. Rahman, 1980, pp. 29-30.
 - (4) F. Rahman, 1984, p. 177.
 - (5) Mohammed M. Pickthall, *The Meaning of the Glorious Koran*, A Mentor Book.
 - (6) R. Otto, *Das Heilige* (Verlag C. H. Beck, 1963), pp. 14-22 (山谷省吾訳『聖なるもの』岩波文庫)。
 - (7) T. Izutsu, *God and Man in the Koran*, 慶応義塾大学言語文化研究所, 1964, pp. 233-239.
 - (8) *ibid.* p. 234.
 - (9) *ibid.* p. 236.
 - (10) *ibid.* p. 239.
 - (11) Rahman, 1980, pp. 28-29, Rahman, 1984, p. 176.
 - (12) Rahman, 1984, pp. 176-180.
 - (13) *ibid.*
 - (14) *ibid.*
 - (15) Izutsu, 1964, pp. 238-239, Izutsu, 1966, pp. 195-202.
 - (16) R. Otto, *op. cit.*, pp. 22-27.
 - (17) R. Otto, *op. cit.*, pp. 42-52, p. 56.
 - (18) 田島信之「教典」, 小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』, 東京大学出版会, 1973。
- P. Ricoeur, "Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation," *Essays on Biblical*

Interpretation, Fortress Press, 1980.

- (19) アダムの墮罪の物語は Q. 2:35-36 にある。そこでは、アダムは墮罪の後、神から言葉を受け、神に赦される。そして「神の導きが届く時、それに従う者には恐れはない。それを疑い信じない者は地獄へ到る」という言葉と共に地上へ下されると述べられている(2: 37-39)。
- (20) R. Otto, op. cit., pp. 69-74 「『どのような重さを罪悪は持っているか』を見出すのには深い非合理的なものが、そこに働かねばならない」(p. 70, 山谷訳 p. 97) このことが、クルアーンにおける悪から罪悪への変容の問題と重なり合っている。
- (21) Qur'ān が人に決断を迫る性質をもつことに関して、既に W. C. Smith が指摘している。“Faith, in the Qur'ān; and its Relation to Belief,” *On Understanding Islam*, Religion and Reason 19, Mouton, 1981, p. 122.
- (22) Joachim Wach, “Universals in Religion,” *Types of Religious Experience*, The University of Chicago Press, 1972, p. 32.
- (23) 例えば, Q. 6: 107, 7: 188, 72: 61 etc.
- (24) イスラームおよびユダヤ教の律法における個々の行為の重視については, M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft; Grundriss der verstehenden Soziologie*. funfte Auflage, besorgt von J. Winckelmann, (Studienausgabe, 1972), pp. 323-4, 『経済と社会 宗教社会学』武藤, 藺田, 藺田訳 (創文社, 1976), R. Bultmann, *History and Eschatology*, The Gifford Lectures 1955, (Edinburgh, The University Press, 1957) pp. 44-5, (『歴史と終末論』中川秀恭訳 (岩波書店, 1959))。
- (25) Bultmann, op. cit., p. 37.
- (26) Hegel のいう人倫は理性に基くが, イスラームの場合「神に定められた」ものとされる。
- (27) Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* § 242.
- (28) 例えば, Q. 99:7-8, 98:6, 90:12-17. etc.
- (29) 早くから信仰と行為の関係が問題となり, 神学では信仰と行為の分離の立場をとった。