

「する」と「なる」の無常観

——『クルアーン』から読み解くイスラーム教における無常の在り方

アリレザー・レザーイ

1. はじめに

「無常」は日本の文化・思想を考察する上で避けて通れない概念であるが、それは定義次第で日本特有の観念となることもあれば、普遍的な観念となることもある。無常を、世は儂いと捉えれば、それは負の感情を連想させることから、無常はまさに死の別の言い方になり、世界共通の観念となる。これに対して、日本で受容されてきた無常観の場合、負の側面にとどまらず、憂世から浮世への転換に表れているように、正の側面への発展もみられる。したがって、もし無常の言説においてもパラダイムシフトが発生したとすれば、

日本はまさしくその発生源である。

負・正を問わず、仏教が日本人の無常観・人生観にとって大きな比重を占めていることは言うまでもないが¹、本稿ではイスラームという宗教の世界観においても無常を見出せるのか、そして見出せるとしたらそれは仏教という無常の一般的な解釈と一致するのか、それとも認識のしかたを変えるべきかについて、考察を行う。

なお、本稿で言うイスラーム教はあくまでも「宗教」としてのイスラーム教であり、「文化」としてのイスラーム教ではない。イスラーム教はアラビア半島で発祥して以来、東西の広大な領域に広がっていくが、その過程で各地域特有の文化の影響を受けることで、種々様々に異なるイスラーム教文化が形成されるに至る。したがって

て論究に当たっては、イスラーム教の聖書として、地域・文化・流派を問わずその内容も共通する、しかも——神学者等の解釈・編集が入っていない——神自身が「語り部」となっている『クルアーン』の記述を使用・検討するが、事実、井筒（一九九六a…三二）が指摘するように、この「ただ一冊の諸物」が、一見すると雑多な要素の集まりとも見えるイスラーム文化を究極的に一つの文化たらしめている統一要素であり、この統一要素こそが宗教としての、あるいは信仰としてのイスラームの根底にある。

2. 無常と時間の関係

諸々の思想的・文化的な背景を排した上で無常の定義を一言で試みるのであれば、おそらく「変化」という言葉が最も妥当であろう。他方、どの変化も時間という軸において起きることから、無常についての論究は自ずと時間についての論究となる。この事實は、基本的にどの辞典・事典を引いても無常の第一義として挙げられている「生滅変転」や「移り変わり」といった定義からもうかがえる。³⁾ 言うまでもなく、諸行無常や人生の儚さ等も時間の流れで起きる変化に過ぎない。

末木（一九九八…一五六八）によれば、「無常はサンスクリット語の *anitya* の訳だが、*anitya* は常住、永遠を意味する *nitya* の否定で、

常住ならざること、永遠ならざることの意。アートマンやブラフマンのように永遠なるものを認めるインドの正統派の思想に対して、仏教では永遠なる存在を否定し、万物の無常なることを主張する。即ち、仏教ではこの世界の生を苦と捉えるが、苦の原因として無常が挙げられる。無常とは時間にもなう変化であり、生・老・病・死のような苦も時間的変化によつて生ずると考えられるからである」という（傍点引用者、以下同様）。

一方、森（一九八七…五二九）は無常を瞬間的に生じては滅する「念念無常」と、人間の一生のように暫くはとどまっているようなものも実は絶えず変化している「相続無常」に分類するが、これらのいずれも速度の差こそあれ、時間軸における変化であることに変わりない。したがって、イスラーム教における無常の在り方を考察するにあたり、まずこの宗教における時間の捉え方を検証しなければならぬ。

3. イスラーム教における時間の捉え方

イスラーム教における時間の捉え方をより正確に理解するには加藤周一（二〇〇九）の『日本文化における時間と空間』において提起されている五つの時間観・歴史観の類型が役立つと思われる。

第一は、始めあり終わりある線分上を前進する時間、第二は、円

周上を無限に循環する時間、第三は、無限の直線上を一定の方向に移動する時間、第四は始めなく終わりのある時間、第五は、始めあり終わりのない時間である（同上二二八）。

加藤の考えでは日本文化のなかには三つの異なる型の時間が共存していた。まず始めもなく終わりのない直線Ⅱ歴史的時間で、古代日本の時間はこれに該当する。次に、始めなく終わりのない円周上の循環Ⅱ日常的時間、そして始めがあり終わりがある人生の普遍的時間。しかし、この三つの時間のどれもが、「今」に生きることの強調へ向かうという（同上三二〇）。

本稿の観点から、加藤の提起する時間の類型に関して注目すべき点は、第一の「始めと終わりがある」時間の代表的な例としてユダヤ・キリスト教が挙げられていることだ。加藤によれば、始めと終わりがある時間、つまり両端の閉じた有限の直線（線分）として表現されるような歴史的時間の表象は、ユダヤ・キリスト教的世界の特徴として示され、このような時間観においては、方向は変わらず、逆もどりもないため、時間軸上で起こるすべての出来事は一回限りであり、『旧約聖書』は天地創造の神話とともに、世界の終末を告げるといふ（同上二一五）。

加藤は直接イスラーム教の時間観について触れていないものの、仏教的な立場からみた歴史にとって、釈迦以前の過去は重要ではないのと同様に、イスラーム的な立場からも、ムハンマド以前の歴史

が重要でない（同上二二〇）、という興味深い指摘を示す⁴。確かにイスラーム教文化圏で使用される「ヒジュラ暦」⁵からもこの事實は見取れるが、イスラーム教もユダヤ・キリスト教同様に一神教に属し、尚且つ終末論も説かれる宗教であることを視野に入れれば、ある意味イスラーム教は歴史の始点に関しては一神教、そして終点に関してはユダヤ・キリスト教と似ていることになる。

しかし、加藤の提起する時間はあくまでも「現世」に限定された時間にすぎず、これらの一神教における時間の全体像を把握するにはより包括的な考察が必要だ。確かに、イスラーム教はユダヤ教、キリスト教に続く最後の一神教であるが、しかしこれらの三宗教は体系的にも内容的にも異なる部分が多いため、その全ての共通点・相違点を指摘した上で一神教における時間、ひいては無常の在り方を論じることは、本稿の領域をはるかに超える。したがって、ここではイスラーム教の聖書『クルアーン』を中心に、その表現と意味を検討しながらこの宗教における時間の捉え方を考察する。

まず循環的な時間に関してはクルアーンでは「アッラーが夜を昼に入り込ませ、また昼を夜の中に入り込ませ、更に太陽と月を従わせてそれぞれ定められた期間にその（軌道）を運行なされる」⁶（三一・二九）といった記述を確認できる。

ある意味、循環的な時間を意識することは宗教という「論」を俟たず、地上に生きる人間にあつては容易に確認できる事実である。

ところが、先の記述で注目すべきなのは、日夜は神によつて循環させられている点であるが、本稿で具体的に検証するように神こそを時間の主体者と捉えるイスラーム教の世界観からすればそうであつてしかるべきだ。

次に肝心の直線的な時間について見てみよう。加藤がユダヤ・キリスト教について提起した「始めと終わりがある」時間観の類型はイスラーム教の「現世観」のみに限つて言えば該当するが、イスラーム教の世界観・価値観の観点から言えば大きく的外している。というのは、イスラーム教には、「来世」抜きの言わば単独性を持った「現世」の観念はなく、クルアーンの夥しい数の記述の内容は「来世」関連のものとなつていくことからもうかがえるように、現世は来世の前提・前段階として解釈されるがゆえに、イスラーム教という終末論も厳密に言えば、現世の終末論であると同時に来世の開始論でもある。

なお、後述するように、イスラーム教における開始論には二面があり、人間の樂園からの追放にともなう現世開始が一面であり、復活にともなう来世の開始がもう一つの面である。

3-1 神による時空間の超越

イスラーム教では、神は時空間を超越した存在として捉えられるため、神こそは時空間の全権を掌握していると強調される。

天と地の大権は、かれの有である。かれは生を授け、また死を授ける。かれは凡てに就いて全能であられる。かれは最初の方で、また最後の方で、外に現われる方でありまた内在なされる方である。……かれは地に入るもの、そこから出るもの、また天から下るもの、そこに上るものを知り尽される。あなたがたが何処にいようと、かれはあなたがたと共にあられる……
(五七・二〜四)

上記の「かれは最初の方で、また最後の方で」という主張を神の存在が無限の過去から無限の未来まで続くことと解釈することもできるが、しかしより正確に言えばこれは時間観の一つの類型と言うよりも、神による時間そのものの超越を意味する。以下の記述からもそのことが見て取れる。

かれら「復活を否定する者たち」は言う。「有るものは、わたしたちには現世の生活だけです。わたしたちは生まれたり死んだりしますが、わたしたちを滅ぼすのは、時の流れだけです」。
しかしかれらは、これに就いて何の知識もなく、只臆測するだけである。

……言つてやるがいい。「アッラーが、あなたがたに生を授け、

それから死なせ、それから復活の日に、あなたがたを召集なされる。……(四五・二四～二六)

時間を直線に譬えれば、この直線上のどの点で人間に「生」が与えられ、どの点で「死」が与えられるのかは神の裁量で決まる以上、そもそもこの直線の長さも知らず、限られた二点の間(生と死)しか体験できない人間にあつては、たとえこの二点の間のみで発生する出来事の因果関係などが理解できても、その前後に関しては、クルアーンの表現を借りれば、何の知識もなく憶測するにすぎない。

さらに「来世も現世もわれに属する」(九二・一三)といった記述からもわかるように、時間に対する神の超越性は現世のみならず来世、言い換えれば永遠に続く。また、「敬虔な者は、必ず至福の中にいる。罪ある者は、きつと火の中にいる」(八二・三～一四)といった記述からすれば、過去・現在・未来といった線分に刻む方法で時間を認識する人間と違って、時間を超越している神にあつては時間が無限の過去から無限の未来へ続く直線のようなものとなり、この直線における諸々の変化の全てもお見通しである、ということになる。

他方、空間に関して、

東も西も、アッラーの有であり、あなたがたがどこに向いても、

アッラーの御前にある。本当にアッラーは廣大無辺にして全知であられる。(二・一一)

と強調されるが、興味深いことにクルアーンにおいては天国あるいは地獄を表すには「既に」準備・用意された⁽⁷⁾(それぞれ三・一三三、二・二四)という過去形の動詞が使われていることや、不信心者等に対する懲罰に関しては地獄が彼らを「取り囲んでいる」(二九・五四)、あるいは「準備しておいた」、「用意した」といった表現(六七・五等)⁽⁷⁾が使われていることから、クルアーンの示す世界観では来世だけでなく来世の賞罰も現時点において既に用意されており、まさしく時空間に対する神の超越性を物語っている。

確かにクルアーンでは、例えば天使たちのように、時間の流れで起きる「疲労」という「変化」に影響されずに「疲れることなく、たゆまずに夜も昼も神を称賛する」(二二・一九～二〇)という時間を超越した特権が与えられている例もあれば、預言者ソロモンのように空間を超越した支配権が与えられた人物も描かれている⁽⁸⁾。ところが、人間にあつては誰しも死を味わう(三・一八五、二二・三五)ことになっていて、さらに天使たちにあつても、現世が終了を迎える際には神以外はすべて消滅される(二〇・七三、二八・八八、五五・二七)と述べられていることから、上記のような時空間的な特権は一時的なものにすぎず、神のみが永久に時空間を超越する存

在となっている。したがって、現世の終了に伴う来世の開始、あるいは来世における永遠性の在り方等については人間にも天使にもそれを把握する権限はなく、完全に神のみの管轄となっている。

かれらは（最後の審判の）時に就いて、何時それがやって来るのかとあなた（預言者ムハンマド）に問うであろう。言っている方がいい。「それを知る方は、只わたしの主だけである。その時（最後の審判）を知らせて下さるのはかれの外にはない……全く突然あなたがたにやって来る。」……（七二・一七七）

3-2 神の時間と人間の時間

神が時間を超越しているにしても、あるいは時間が常に神に同伴するにしても、被造物である人間が創造主である神の存在を認識するには、神による創造の在り方を知る必要がある。したがって、クルアーンでは神による創造を示す数多くの記述がみられる。

あなたがたは（かれが）うち建てられた天（の創造）が、あなたがたを創ることより難しいとも思うのか。かれはそれを高く掲げ、それから整え、夜を暗くなされ、また、光明を現わされる。その後、大地を延べ広げられた。そこから水と牧場を現

われさせ、また山々をそれにしつかりと据えられ、あなたがたとあなたがたの家畜のための、用益に供される。（七九・二七）
三三）

上記の記述において「それから」や「その後」といった言葉に注目すれば、いくら神が時間を超越しているとはいえ、創造自体に時間の流れがあるのではないかという指摘もできる。ところが、クルアーンではこのような指摘に反論するかのようになり、神による創造では「時間の流れ」は問題にならず、神の「有れ」という命令に伴って物事は「もう」有る」状態で現れるということも主張されるが、詳細については後述することにする。

もともと、イスラーム教における時間の捉え方を考察する際には、創造主である「神」と被造物である「人間」の時間を同一視するわけにはいかない。時間に関してはクルアーンでは数多くの記述を確認できるが、これらの記述で示される「時間」という概念の解釈には一貫性がみられず、その内容に基づいて主として「神の時間」と「人間の時間」に分類するしかない。

「神の時間」に関する記述で描写される時間は、明らかに地上に生きる人間の時間認識と異なるのに対し、「人間の時間」に関する記述は人間の認識に基づいた時間概念と一致する。

神の時間の代表的な例としては天地創造に関する記述を挙げるこ

とができる。これらの記述では「天地」(七・五四、一〇・三、一一・七、五七・四)、及び「天地とその間にある全てのもの」(二五・五九、三二・四、五〇・三八)は「六日」の間に「創造」されたことになっている。

創世記⁹⁾においても神が天地を六日で創造した旨の記述はあるが、イスラーム教では——少なくともクルアーンの記述に頼る限り——天地創造の時点で言う「六日」を太陽系における地球の六回の自転周期という意味で捉える根拠はない。何より「一日」という概念が成立するには、「天」と「地」が同時に創造されて同時に存在する必要がある。ところが、クルアーンには「天」が先に創造された記述(二・二九、四一・九、一二)もあれば、「地」が先に創造された記述(七九・二七、七九・三〇)もあり、さらに「天」はもともと「煙のような」(四一・一二)状態であったことや七つの「層」から創られた(二・二九、六七・三、七八・一二等)といった記述もある。他方、クルアーンには神と人間との間の時間に対する認識の差を示す記述も多くあり、しかも「日」を二四時間という意味での日と解釈するには無理がある記述(三・一〇六、一〇・一二)もみられることから、これらの記述からは天地創造の全体像・過程も把握できなければ、ましてやその期間を我々の認識する「六日」と断定することもできない。

クルアーンでは天地創造以外に、神の時間の表れとして目立つの

は来世関連の記述である。この手の記述では「人間は審判の日を遠いと思うが、しかし神はそれを近いと見る」(七〇・六、七)、あるいは「審判の時の決定は、瞬き一つのようなもの。またはそれよりもっと短い」(二六・七七)と強調され、神にとつての一日は人間の計算する「千年」に比せられる記述(二二・四七、三二・五)もあれば、天使たちが神の御許に登る一日の長さは「五万年」に相当するという記述(七〇・四)もある。クルアーンの時間観では、復活の日召集される人間からすれば、現世での滞留期間は「昼間の一刻」(二〇・四五)のように感じたり、墓の中に留まったのは「片時」(二七・五二)や「一夕か一朝」(七九・四六)に過ぎないと感じたりする¹⁰⁾。よって、クルアーンの来世関連の記述は、神の時間と人間の時間の両立を示すとともに、時間の相対性の裏返しともなっている。

一見するとこれらの記述で言及されている「千年」や「五万年」といった数字を神の時間に対する超越性を示す比喩と解釈することもできなくはない。しかし、たとえそれが妥当だとしても、神と人間との時間認識に差があること、ひいては時間の相対性には変わりがない。

他方、神の時間を表す天地創造や来世関連の記述に対し、現世に生きる「人間の時間」に関する記述の内容は「朔望月」を基準とした「太陰暦」に基づいた時間の概念となっており、それを明確に示

す記述もある。

本来にアツラーの御許で、(1年の)月数は、12ヶ月〔太陰曆〕である。アツラーが天と地を創造された日(以来の)、かれの書巻のなか(の定め)である。その中4(ヶ月)が聖(月)である。それが正しい教えである。(九・三二六)

神の時間の場合、前述の諸章で天地の創造は「六日」で完了したことになってゐるほか、単純な足し算で考えるとその期間は「八日」となる記述も一箇所あるなど解釈に曖昧さがあるのに対し、「人間の時間」関連の記述で述べられている数字の解釈には一貫性がみられる。

またわれはムーサー〔モーセ〕に(律法を授ける期間として)30夜を約束したが、更に10(夜)を加えた。それで主が定められた期限は40夜となった。(七・二四二)

7夜8日にわたり、かれら〔アード民族〕に対し絶え間なく(嵐が)襲い、それで朽ちたナツメヤシの木のように、(凡ての)民がそこに倒れているのを、あなたは見たであろう。

(六九・七)

以上のように、神の時間と人間の時間の相違・相対性について論究してきたが、神が時間を超越している存在だという主張からもうかがえるように、神こそは時間の所有権を有するがゆえに、神意なしの時間の流れは考えられないというのがイスラーム教の神髄となる。したがって、時間の所有権に対して非常に繊細なイスラーム教の世界観では、時間の流れで起きる出来事、言い換えれば人間と歴史の主体性が認められず、循環的な時間にしろ、直線的な時間にして、すべては神の裁量で動くとされているため、人間に時間、全体像が示された上で現世・来世の在り方が説かれるのは、イスラームという宗教の特徴を最も示すものであろう。この意味ではイスラーム教はまさしく「時間の宗教」、より正確に言えば永遠性にこだわる宗教であり、これから述べるように、人間の樂園からの追放にしても、クルアーンで繰り返し説かれる終末論にしても、その全てを永遠性という文脈で解釈するしかない。

3-3 イスラーム教における「人間の時間」の開始

一 神教においては樂園からの追放を人類にとつての時間という觀念の始まりと捉えられているが、ここではクルアーンの記述を手掛かりにイスラーム教の考え方をみていきたい。これらの記述ではイスラーム教における「人間」の創造の在り方やその行方が示されていることから、現世における「人間の時間」の開始、またはイス

ラーム教における無常の在り方を論ずるための参照の枠組みとしても重要である。

クルアーンでは、アダムとその妻イブの楽園からの追放は三箇所(二二・三〇〜三九、七二・一一〜二五、二〇・一一五〜一二七)で述べられているが、紙幅の都合上、その要点——特に時間・無常の観点から——のみを述べることにする。

1. 人間は楽園で衣食住の苦勞を知らなかった(二〇・一一七〜一一九)が、悪魔に騙されて禁断の果実を食べたことで、悪魔とともに現世に送り出され、これらの苦勞を味わうことになる。
2. 人間は永遠なる楽園に住んでいながらそのことを意識していなかったが、悪魔に欺かれて永遠性を求める羽目に陥る(七二・二〇)。
3. 楽園から追放された人間は、現世において住まいと恵みを求める期間が限られている(七二・二四〜二五)(後述の「現世の無常」)。
4. 人間は現世に追放されたことで神に永遠に見捨てられたわけではなく、人間としては正しい道を歩むべく神の導き(預言者)を待つことになっている。
5. 現世で過ごす時間が終了したのち(二二・三六)(後述の「無常の無常」)、人間は復活の日に召集されて審判を受ける(後述の「来

世の常住」)。

6. 導きに従う者は恐れることはないが、来世における信仰を拒否した人たちの懲罰は永続する。

ここでまず注目すべきなのは、人間の楽園からの追放という文脈において「現世」や「来世」はあくまでもこの世・あの世という意味であり、仏教では一組に捉えられる三世(前世・現世・来世)とは根本的に異なる、という点だ。しかし、あえてイスラーム教にも「前世」の概念を確立させるのであれば、人間が現世に追い出される以前に住んでいた楽園はそれに当てはまるというような解釈もできよう。

楽園からの追放に関するクルアーンの記述の一部はユダヤ教の創世記における「エデンの園」、あるいはキリスト教における「原罪」の概念と重なっているため、原罪による人間のエデンからの追放はむしろ一神教世界に共通する概念であると考えてもさほど問題ではない。ところが、イスラーム教においては、アダムが犯した罪が全人類に染み渡り不可避的な状態の中に全人類が誕生して来る(ゴンザレス二〇一〇・八七〜八八)という意味での原罪の概念は成立せず、人間の悔悟が赦された(二〇・二二)と見なされている。クルアーンの表現に基づいて言えば、アダムは「絶対に許されない」ことをしたというよりもむしろ「もつたいない」ことをしたと

され、その結果、人間という存在は現世で一定の期間（七・二四）、仮の恵みを受けながらも衣食住の悩みといった現世ならでは、仏教に倣って言えば「苦」を味わうことになってしまった。「本当にわれは、人間を労苦するように創った」（九〇・四）という記述もまさに現世における人間の苦を表しているに違いない。

一方、現世における「一定の期間」という表現からもわかる通り、人間は死すべき定めを負った上で現世に送り出されている。

以上のように、人間の創造に関するイスラーム教の考え方を整理すると、神が「現世における代理人」（二・三〇）として——神自身の靈魂を人間に吹き込む（三八・七二）かたちで——神自身に似せて人間を創っているが、もともと神には永遠性という性質が備わっているため、人間にあつてもその靈魂には永遠性が備わっており、現世で消滅するのは身体のみ、しかも一時的な消滅にすぎず、復活の日には消滅した身体も新たに創造されることで第二の生が始まる、ということになる。イスラーム教においては、神に対する信仰心にしても、現世における倫理観や来世における因果応報の在り方にしても、そのすべては人間が永遠なる存在であることを前提としている。別の言い方をすれば、イスラームという宗教の世界観が成り立つには消滅を知らない「永遠なる人間」が必要不可欠となっている。言うまでもなくここでいう人間の永遠性は、人間が一切死なないという意味ではなく、人間の靈魂の不死を意味する。

かくして、イスラーム教における人間観の根幹を一言で表すと「神に由来する永遠性」というのが最も妥当だと言えよう。

次に創造主である神と被造物である人間の永遠性の在り方を見よう。

4. イスラーム教における神及び人間の「永遠性」

イスラーム教の神である「アッラー」について語る際はその「唯一性」（二・一六三等）や「全知全能性」（二・二〇、二・二九等）といった性質が特に主張される。もちろんこれらの主張は決して間違つてはいないし、むしろ他宗教等の人がイスラーム教に改宗・入信する条件ともなっている。ところが、アッラーは唯一性や全知全能性といった性質ばかりでなく、永遠なる不変性・不滅性、言い換えれば、無常ではない常性、という性質も有しており、これから述べるように、他の性質の全てはこの不変性・不滅性という性質を土台としている。換言すれば、イスラーム教の世界観ではアッラーは永遠なる不変的・不滅的な存在として捉えられるからこそ、いつまでも唯一性・全知全能性といった性質も発揮されるのである。

……アッラーと一緒に、外のどんな神にも祈ってはならない。かれの外には、神はないのである。かれの御顔の外凡てのもの

は消滅する。裁決はかれに属し、あなたがたは（凡て）かれの御許に帰されるのである。（二二八・八八）

三田（一九七二・四五九）が指摘するように、ここで言う「御顔」とは、神自身の意であり、現象世界のすべてのものは浮動し変化して過ぎ去るのに対し、真主のみが永遠不滅の存在であることを示したがって、「あなたがたの持つものは凡て消滅する。だがアツラーの御許のものは残る。」（一六・九六）や「永遠に変わらないものは、尊厳と榮譽に満ちたあなたの主の慈顔である。」（五五・二七）といった記述もまさしく神の永遠なる不変性・不滅性を強調するものである。

何より、無常を、やがて消滅する変化の繰り返しと捉えれば、それがいかにイスラーム教の世界観で主張される神の不変性・不滅性と対立しているかも理解できよう。その理由を次のように説明できよう。

第一に、時間の流れを無数の点から成り立っている線に譬えれば、変化はこの線上の一点あるいは数点の間で起きることになる。ところが、無限の過去から無限の未来に至るまで存在し、時間を超越している神にあっては、時間の流れそのものを作っているのは神自身だから、当然この流れの一点あるいは数点で「変化」を受けたり、「消滅」したりすることは不可能である。言い換えれば、時間とい

うものを流している神自身は、時間の流れでおきる変化・消滅に巻き込まれるはずがない。

第二に考えられるのは、もし神の変化・消滅も有り得るという前提があるなら、それは神の完全性という性質とも矛盾することになる。言い換えれば、神の完全性が徹底されるには神の不変性・不滅性という性質が欠かせない。変化というのはある状態から他の状態に変わることを意味するが、時間が経過していくことで神の性質・状態が推移するとすれば、それは良い状態か悪い状態かの二つの変化に分けられる。良い方向への変化は、神の完全性という性質と矛盾し、今の神よりもつと完全な神も有り得ることの裏返しとなるのに対し、悪い方向への変化は、神の完全性という性質の有限性・脆さを意味してしまう。

第三に、全知・全能といった性質が成り立つにもやはり神の不変性・不滅性が不可欠である。全知という性質は、神が既に全てを熟知していることを示し、時間の流れで「無知」から「全知」への変化が起らないことを意味するとともに、新たに得られた知識で神の見解・意向——つまり聖書で説かれていること——が変わることがないという事実をも示唆する。これはそのまま聖書で説かれている内容の永遠なる完全性・無謬性を示す。

他方、全能という性質も同様に、神が既にどんなことでも成し遂げる能力があることを示すため、時間の流れで「無力」から「有

力」へという変化が起こり得ないことを意味するとともに、新たに得られた能力で神の実行しようとしている計画、言い換えれば人間の歴史の方向が変わることがないことの裏返しでもある。

以上のように、唯一性や全知全能性といった性質はいかに永遠なる不変性・不滅性（常住性）を必要としているかがわかる。よつて、仏教とイスラーム教における無常の在り方を考察する際は、神の他の性質よりもその常住性に注目すべきであろう。

クルアーンの神髄として知られる左記の記述では、神による時空間の全権の掌握及びその唯一性、全知全能性、そして不変性・不滅性を確認することができる。

アッラー、かれの外に神はなく、永生に自存される御方。仮眠も熟睡も、かれをとらえることは出来ない。天にあり地にある凡てのものは、かれの有である……かれは（人びとの）、以前のことも以後のことも知つておられる。かれの御意に適つたことの外、かれらのはかれの御知識に就いて、何も会得するところはないのである。かれの玉座は、凡ての天と地を覆つて広がり、この二つを守つて、疲れも覚えられない。かれは至高にして至大であられる。（二二・二五五）

上記でいう仮眠、熟眠、疲れといった事象は全て時間の流れで起

きる変化であり、神が時間を超越し、いつまでも不変性を保っているからこそ、これらの変化を受けることはなく、永生に自存するわけである。

他方、人間の永遠性に関しては、もともと神の被造物である人間は、現世で神に死なされてから、来世で永遠なる神のところへ帰されることになっている。

人はすべて死を味わう。われは試練のために、凶事と吉事であるががたを試みる。そして（最後は）われに帰されるのである。（二二・三五）

現世における善行・悪行次第で来世の行き先が異なるものの、人間の最終目的地となつている来世そのものも永遠的な場所として紹介される。

いや悪い行いを重ね、自分の罪で身動きが出来なくなるような者は皆、業火の住人である。その中に永遠に住むのである。だが信仰して善行に勤しむ者は楽園の住人である。その中に永遠に住むのである。（二二・八一〜八二）

かくして、イスラーム教の世界観は、永遠なる不変的・不滅的な

存在として認識される神に対する信仰をその土台としていることがわかる。これはまさしく常住性という性質が備わっている神がいかにも無常という観念と対照的であることを示す。そして、もともと神のところへ帰されるべく創造されている人間に関しても、現世での「死」は一時的な変化・消滅、言い換えれば一時的な無常にすぎず、常住性を持つ来世での「生」に繋がることになっている。

したがって、永遠性というのは人間が神から引き継いだいわば神授的な性質であり、人間として現世に生まれてくる以上はこの天与的な永遠性から逃れることはできないというのがイスラーム教の主張となる。

4-1-1 イスラーム教における来世の永遠性

イスラーム教における無常の在り方を論じる前に、まずはこの宗教の来世観にも触れておく必要がある。来世は、文字通りに言えば遠い未来の話であるため、当然そのまま時間・永遠性との関連性がうかがえる概念であり、ユダヤ教やキリスト教のような一神教、あるいは仏教等においても説かれるほどかなり普遍的な概念であろう。ところが、来世のあり方及びその姿をかなり具体的に描写した上で説教を行うのはイスラーム教ならではの特徴であると言える。

クルアーンの記述の多くが来世関連のもので占められていることからこの特徴がうかがえる。一方、加藤の提起する時間論もそう

なっているように、来世は終末論と混同されることが多いのだが、厳密に言えばイスラーム教の終末論はあくまでも現世の終末論であり、時間、そのものの終末論ではない。したがって、現世の終末に伴う来世の開始こそがイスラーム教の時間観となる。このような捉え方をすると、イスラーム教の終末論と仏教の末法思想の違いも自ずと見えてくる。

末法時代の終わりについて定説はないが、釈尊の没後千年から二千年を経過すると、仏説の通りに修行し悟る者がいなくなり、それから一万年の間、教法のみが残る（中村一九八九・四九五）ことになっている。しかし、ここで注目すべきなのは、末法思想で説かれるのはあくまでも教法の希薄化であり、現世の終わりという話ではない。言い換えれば、末法思想では現世はいつまでも現世のまま続くことになっていて、それがどの時点で来世に切り替わるのかは説かれない。それに対して、イスラーム教の終末論では、神の裁量で現世は終末を迎えることになっていて、復活、最後の審判、来世の開始はその次の過程として説かれる。

かくして、仏教の末法思想とイスラーム教の終末論は構造的に異なることがわかるが、一方で仏教の「来世」に関する考え方もイスラーム教のそれとは異なる。事実、イスラーム教の固定化した現世・来世の対立的な関係とは対照的に、仏教でいう「来世」は輪廻の原理に基づいていることから、あくまでも流動的な来世に過ぎず、

前世・現世・来世というサイクルで考えれば、来世は前世に、前世は現世に、そして現世は来世に変わるといふ循環的な関係が永遠に続くことになっている。中島（一九九六・六三）の言葉を借りれば、「……過未現の相違とは、線型時間の前後関係に還元できない根本的な三者の存在性格の相違を意味する。翻って仏教は、確かに三世の相違を認識して、その相違を作用力の有無に求めるが、それは作用の過未現と言うある種の循環論に陥ってはいないか」。したがって、イスラーム教で言う来世の永遠性も、直線上の永遠性であり、仏教の循環的な来世とは異なる。

以上、イスラーム教における神・人間・来世といった概念がいかに——直線的な——永遠性という文脈を必要としているかについて論じてきた。

次にこれらの前提を意識した上でイスラーム教における無常の在り方を考察したい。

5. イスラーム教における無常の在り方

無常を人生の儚さという意味合いで捉えた場合は、イスラーム教における現世もまさに無常である。もちろんこの捉え方は仏教やイスラーム教に限らず、他の一神教や種々の多神教、または世界各国の神話の世界観とも共通している。

ところが、特に仏教との比較において忘れてはならないのが、イスラーム教は来世指向性が非常に強い宗教であるがゆえに、現世の無常もすべて「来世」を背景にした無常観であり、独立性を持つ現世の無常観はイスラーム教では成立しない、という点である。

「人びとよ、現世の生活は束の間の享楽に過ぎない。本来に来世こそは永遠の住まいだ。」（四〇・三九）¹⁵といった記述からわかるように、クルアーンでは現世の無常性は来世の常住性と一対の関係で説かれるのがほとんどだ。

ある意味で、来世を背景に現世を捉えるイスラーム教の世界観は、日本民俗学でいう「ハレとケ」、あるいは宗教学でいう「聖と俗」といった観念と類似性を持っており、現世を「ケ」または「俗」と捉えた場合は、来世が「ハレ」または「聖」の世界となる。

クルアーンの「現世の生活に欺かれてはならない」（三一・三三）、あるいは「この世の生活しか望まない者から遠ざかれ」（五三・二九）といった表現をイスラーム教の現世主義否定と解釈することもできる。その代表的な節は左記の通りである。

あなたがたの現世の生活は遊び戯れに過ぎず、また虚飾と、たがいの間の誇示であり、財産と子女の張り合いに過ぎないことを知れ。（現世の生活を）例えれば慈雨のようなもので、（作物は）生長して不信心者（農夫）を喜ばせる。やがてそれは枯れ

て黄色)に変わり、次いで粉々になり果てるのをあなたがたは見るであろう。だが来世においては(不義の徒に)厳しい懲罰があり、また(正義の徒には)アツラーから寛容と善賞を授かる。本来に現世の生活は、虚しい欺瞞の享樂に過ぎない。(五七・

二〇)

何より、「あなたがた信仰する者よ、アツラーを畏れなさい。明日〔来世〕のために、何をしたか、それぞれ考えなさい」(五九・一八)、あるいは「来世の耕作を願う者にはわれはその収穫を増し、また現世の耕作を願う者には、その望むだけを与えよう。だがその者には、来世での分け前はないのである。」(四二・二〇)といった記述でも示されている通り、イスラーム教の考えでは現世は来世の「分け前」を稼ぐ場所として捉えられていることから、来世を「目的」とすれば現世はその「手段」となる。

5-1 現世の無常性・来世の常住性

現世の無常に対して警鐘を鳴らすのは、程度の差こそあれ、他の宗教・思想においても確認できる。ところが、現世を、神によって期限が設けられている期間としか捉えないというのは、現世の無常に対するイスラーム教の主張点と言えよう。クルアーンでは「人間は現世の生活の表面しか知らず、事物の結末についても注意しな

い」(三〇・七)と示された上で、人間の現世で過ごす時間は神によって決められると主張される(六・六〇等)。

かれこそは、泥から、あなたがたを創り、次いで(生存の)期間を定められた方である。一定(の期間)が、かれの御許に定められている。それでもあなたがたは疑うのか。(六・二)

他方、現世にしろ来世にしろ、クルアーンの所々で神が時間の全権を掌握することが強調され、胎内における胎児の過ごす期間(二二・五)からはじまって、人間の生命(七一・四)や軌道における太陽・月の運行(三一・二九)、また復活の日(三四・二九・三〇)、来世の懲罰(一一・一〇三・一〇四)等々に至るまで、つまりすべてのもの・ことの生滅する時期・期間が事前に神によって決められているとも説かれる。

われは、真理と期限を定めずには、天と地、そしてその間のすべてのものを、創造しなかつた……(四六・三)

上記の節を逆の言い方で表現すれば、天と地、そしてその間のすべてのもの、つまり現世というものは期限が定められた上で神によって創造されている、ということになる。そして現世は無常と捉

えられている以上は、これは自ずと無常の有限性を表すことになる。

考えてみれば、無常の有限性は「無常の無常」と表現することもできよう。前述のように、仏教において、現世の無常は来世の輪廻転生に受け継がれるという見方がなされるため、仏教の無常観は永遠性を持つ無常観である。言い換えれば、無常はいつまでも無常であるため、それは「無常の常住」とも言える。しかし、「アツラーに任せ、最後の日を待ち望みなさい」(二九・三六)という記述からもうかがえるように、イスラーム教の無常はあくまでも現世に限つての無常であり、来世へ移行するために現世自体も消えて無くなるということを見野に入れば、イスラーム教でいう無常は自ずと「現世の無常」、ひいては「無常の無常」を指すことになる。

事実、イスラーム教の世界観では無常が現世に限定されるからこそ、終末論と開始論の両立も可能になるわけだ。逆に言えば、無常がいつまでも続く状態では、現世と対立する来世がいつまで経つても始まらないことになる。さらに、被造物である人間は来世で創造主である神の御許に帰らされるという視点からみても、やはりある時点で現世の無常の流れが止められる必要がある。

来世における報奨の在り方に関しても、「腐ることのない水を湛える川、味の変ることのない乳の川」(四七・一五)といった記述のように、クルアーンで描写される楽園の様子からは、現世の無常と来世の常住の対立がうかがえるが、最も注目されるのは以下の記述

である。

永遠の(若さを保つ)少年たちがかれらの間を巡り、(手に手に)高环や(輝く)水差し、汲立の飲物盃(を捧げる)。かれらは、それで後の障を残さず、泥酔することもない。また果実は、かれらの選ぶに任せ、種々の鳥の肉は、かれらの好みのまま。大きい輝くまなざしの、美しい乙女は、丁度秘蔵の真珠のよう……本当にわれは、かれら(の配偶として乙女)を特別に創り、かの女らを(永遠に汚れない)処女にした。愛しい、同じ年配の者。(五六・一七〜二三、三五〜三七)

一見、このような報奨は世俗的な欲望そのものの表れに見えるが、無常を時間の流れで起きる変化と捉えた上でこの記述を読み直せば、その意図がうかがえる。イスラーム教の世界観では時間の流れで起きる変化・無常はあくまでも現世に限られた話であり、来世では無常の原理が常住の原理に切り替わるため、年を取ったり、食欲や性欲の起伏で衝動に駆られたりするといった変化にあふれた無常の現世ならではの悩み・苦しみも必然的になくなるというのがクルアーンの主張となろう。

他方、地獄における懲罰に関しても、楽園の報奨同様に常住性を示唆する「かれらには苦い茨の外に、食物はなく、それは栄養にも

ならず、飢えも癒せない。」（八八・六く七）といった記述があり、特に次の記述は注目に値する。

本当にわが印を信じない者は、やがて火獄に投げ込まれよう。

かれらの皮膚が焼け尽きる度に、われは他の皮膚でこれに替え、かれらに（飽くまで）懲罰を味わわせるであろう……（四・

五六）

『方丈記』の「行く河の流れは絶えずして、しかも、もとの水にあらず。」を引用するまでもなく、現世の時間の流れで起きる変化は不可逆的であり、反復の結果現れるものも、同じものに見えても実際には「元のもの」と異なる。この原理に基づいてクルアーンの上記の記述を考えれば、一度焼け尽きた皮膚は元の状態に戻れないどころか焼き尽きたら最後、完全に消滅してしまうが、これは地獄で——神意に基づいて——可逆的になるということは、やはりまた現世における無常の原理が来世では常住の原理に切り替わることを示唆する。

ここで、クルアーンで描写されている来世における報奨・懲罰の在り方を説明するのに一つの仮説を立てることができよう。現世における時間の流れは来世に至るまでは直線的となつているのに対して、来世の登場とともに、時間は循環的なものに取り替わるので

はないか。

報奨にしる、懲罰にしる、——少なくとも現世に生きる我々の観点からすれば——直線的な時間観に基づいてこれらを永続的に味わうには筋道を通らない部分がある。ところが、循環的な時間観では物事は——元の状態と異なつたとしてもそれでも一応——元の状態に戻ることから、時間の直線的な経過で起きる不可逆的な変化とは対照的に、発生する変化はすべて自ずと、あるいは神意に基づいて、可逆的な変化になり、永続の在り方も理解できるようになる。

ところが、このような仮説が正しいとしても、一つ疑問が生じる。それは人間の現世における「行い」は限られた時間（人生）で行われるにもかかわらず、なぜ来世でその行いに対する報いは永続するののかという疑問である。言い換えれば、善行・悪行を問わず、例えばこれらは現世で百年間行われたとすれば、来世においても永続する報いではなく、現世同様の百年間の報いが相応しいと思われる。クルアーンでは現世の善行に対する報奨は来世では「倍加」（四・四〇）される、あるいは「限りなく」（三九・一〇）与えられる旨の記述もあれば、左記のように、善行と悪行が対比させられる形でその報いが示される記述もある。

善いことを行う者は、それと同じようなものを10倍にして頂ける。だが悪いことを行う者には、それと等しい応報だけで、か

れらは不当に扱われることはないであろう。(六二一六〇)

もちろん人間としては善行に対する上記のような報奨の清算に關しては何の文句もないだろう。ところが、現世の悪行に關しては、

「それと等しい応報」しかないと明白に説かれながらも、地獄での懲罰は「永続する」(四二一六九、三三二六五、七二二二三等)と強調される。¹⁷⁾しかし神の正義という視点から考えれば、人間としては、悪行の懲罰に關しては、大目にみてくれとは言わないまでも、少なくとも永続するものではなく、現世の期間に見合った懲罰を求めたものだ。

このような疑問に対しては、いくつかの見方が考えられる。まず、被造物の立場にある人間は、創造主の立場にある神の意志に服従するしかなく、このような報いの在り方も全て神の計画通りである、という見方。もう一つは、被造物の立場にある人間は、現世の時間意識に基づくため来世の時間の在り方を把握できないという見方。これはまさに神と人間との間の時間意識の差を示すものである。三つ目は、ある「行い」に対する報いは、「量」(時間・期間)の次元からではなく、「質」の次元から行われるべきだという見方。¹⁸⁾これはまさに飲酒運転に代表されるように、「一瞬」の間違った行いは「一生」の後悔・償いをもたらす次元からの見方である。

しかし、いずれの見方にしても、常住の来世、ひいてはその報い

の仕組みが始まるには、まず無常の現世を終了させる必要がある。従つて、クルアーンにおいて神の裁量で現世の無常に終止符が打たれることは、書き物が巻き上げられることに喩えられている。

その日われは、書き物を巻くように諸天を巻き上げる。われが最初創造したように、再び繰り返す。これはわれの定めた約束である。われは必ずそれを完遂する。(二二二一〇四)

興味深いことに、日本人の時間に対する認識は果てのない絵巻のようなもので、それを繰るたびに新しい場面が次々と現れるようなものであるという見解があるが(渡辺二〇〇四二二六、熊倉一九九〇二五六)、それとは非常に対照的である。この観点から言えば、イスラーム教の世界観では現世という絵巻はいずれ神によつて巻き上げられるものである。つまり、現世の絵巻はいつまでも繰られるわけではなく、巻き上げられることで、来世という新しい絵巻が繰り始められ、次々と人間の見たことのない新しい場面が現れるようになる。

5-2 「する」と「なる」の無常観

前節では、イスラーム教の世界観においては現世の無常しかあり得ない「無常の無常」について論究してきた。事実このような世界

観を掘り下げていけば、仏教とイスラーム教の無常観を大別するも一つの世界観が潜んでいることがわかる。それは仏教の無常は「なる」の原理に基づくのに対し、イスラーム教の無常は「する」の原理に基づく、ということだ。ここでいう「する」は「行動を起こす」、「動作を行う」（広辞苑）意味で、「なる」も「現象や物ことが自然に変化していき、そのものの完成された姿をあらわす」、「無かったものが新たに形ができてあらわれる」、「別のもの・状態に変わる」（同上）という一般的な意味を指す。

本稿の冒頭で触れたように無常には時間の流れでの「移り変わり」という面もあれば、世の儚さという面もあり、これらは日本文学の世界では「無常観」対「無常感」（井手一九五九）、あるいは「詠嘆的無常観」対「自覚的無常観」（西尾一九五七）等といった対立関係で解釈される。

言うまでもなく世の儚さも結局、現世における人間の入れ替わりによるものであることから、入れ替わり・移り変わり、あるいは生滅こそが無常の本来の定義だ。仏教の無常観で注目すべきなのは、移り変わりや生滅はあくまでも時間の自然な流れで起きる受動的な変化に過ぎない、という点である。

これに対して、クルアーンの記述を手掛かりにイスラーム教における無常の定義を試みれば、時間の流れは神の支配下に置かれていることから、受動的な変化の原理は成立せず、唯一性・永遠性・全

知全能性といった性質を有する神こそが能動的に物事を移し変えたり、生滅させたりする、ということになる。

仏教で説かれる無常を生滅・生死に由来する世の儚さと捉えるにしても、あるいは単なる移り変わりと捉えるにしても、無常はどの時点で誰によつて無常として現れたのか、換言すれば無常の開始点と開始者について、説明されることはない。この点について加藤（二〇〇九・二五）は、仏教において世界と時間の始めについては語られず、時間は無限の過去から無限の未来へ向かっていると指摘している。

一方、「かれ（アッラーの神）が最初で、また最後」（五七・三）という記述からもうかがえるように、そもそもイスラーム教では神は時間を超越した存在とされる。そして、「かれが」まず創造を始め、それからそれを繰り返す」（三〇・二七）と主張される以上は、「無」から存在界を創造した神こそが最初に時間という流れも創つたものとなる。この観点から言えば、「かれこそは生を授け、また死を授ける方である」（四〇・六八、五七・二等）といった旨の記述には、時間の流れにおいて発生する生滅の全ては神の支配下にある、ということを指摘する狙いがあると言えよう。したがって、無限の過去から始まり無限の未来まで続くという直線の一部に過ぎない現世の「無常」という線分も、神によつて書かれている（開始されている）からこそ、神の裁量の時期まで続行されたのちに、最終的に神に

よって終了させられることになっている。何より、イスラーム教の時間観では、仏教と違って、時間は神の支配下に置かれることなくいつまでも流されているわけではないので、その一部である現世の「無常」も神に制御されることになっている。かくして、このような文脈での無常観も「なる」の原理に基づく時間の「勝手」な流れでの無常観ではなく、完全に神の管理下に置かれている「する」(神が「させる」)の原理に基づいた無常観となる。

他方、クルアーンの至る所で「創造」という言葉・観念も出現するが、この観念こそがイスラーム教の世界観、またはこの宗教における無常観の理解を助ける。日本の無常観では創造という言葉が見当たらず、物事がある状態から他の状態に変わるという意味での「生成」、あるいは物事が自然に・次第に変化していくという意味での「成り行き」、「移り変わり」といった言葉がよく見られる。イスラーム教でいう創造は、神による創造を意味し、かれが「最高の創造者である」(三六・八一) 所以だが、これを逆に言えば、物事は勝手に創造されない、仏教・日本思想の文脈で言えば、勝手に生成されない、成り行かない、移り変わらない、ことを示唆している。「本当にわれは凡ての事物を、きちんと計って創造した。」(五四・四九)と示されるのもまさに創造における神の能動性の主張にほかならない。

仏教では神の観念は説かれないが、神仏習合という枠組みで考え

た場合は仏も神の一種になりうる。ところが、日本のどの神にしても、「創造」という能動的な働きがみられず、どちらかという「見守り」、あるいは「成り行き」に任せるような受動的な側面が強いようである。イスラーム教の登場にあたり最初の啓示として預言者ムハンマドに対して下った「読め、創造なされる御方、あなたの主の御名において。」(九六・一)という啓示もまさにイスラーム教の世界観における「神による創造」という時間・歴史意識の支配性を物語る。また他の節においてもアッラー以外の神々には創造する能力がないことが強調される。

かれら(不信者)が、アッラーを差し置いて、祈り求めるものたちは、何も創造しない。しかもかれら(邪神)自身こそ創られたものである。(かれらは)死んだもので生命はない……(二六・二〇～二二)

したがって、創造と成り行き・移り変わりの違いからもうかがえる通り、イスラーム教の神にとつては創造が欠かせない性質であり、自然の流れに沿った物事の成り行き・移り変わりを端から見守ることで物足りている日本の神々とは本質的に異なるものである。

自然の成り行きという言葉は丸山(一九七二・二九)が日本人の歴史観を示すのに用いた「つぎつぎになりゆくいきほい〔勢い〕」

という表現とも一致しており、歴史は誰かによって作られたり生み出されたりするものではなく、自然的に「なる・なりゆく」ものであると捉える日本人の歴史意識の表れそのものでもあると言えよう。

丸山（一九九八a・七三）は世界の諸神話・宗教における宇宙創世の由来を説明するのに、「なる・なりゆく」の原理を「生む」「作る」の原理と対比的に用いることよって、イスラーム教について言及はないものの、同じく一神教であるユダヤ教・キリスト教の世界観を創造者が無から作ったものとして捉えている。一方、日本の神話に関しては、イザナギとイザナミの性交によつて生まれた島々のように、「生む」の原理が全くないわけではないと指摘した上で、基本的に「成る」の原理が支配的であると強調する（同上・七四）。

興味深いことにクルアーンではまるで丸山の提起する宇宙創世を巡る議論に先立つて入っているかのように、アッラーの神は「御産みなされないし、御産れになられたのではない。かれに比べ得る、何ものもない。」（一一二・三〜四）と他の国・神話の神々と一線を画す。

言うまでもなく、「つぎつぎになりゆくいきほい」という原理に基づいて物事は自然に生成されているのであれば、消滅も同じ原理に基づくことになり、常に移り変わるという意味での無常も「自然の流れ」そのものでしかなくなる。

「なる」の対極にある「する」の世界観、ひいては無常観の原理をより理解するのに、『古事記』と『旧約聖書』の創世記の記述を比較した加藤（二〇〇九）の指摘も役立つ。

加藤によれば、日本神話の最古の系統的記述は『古事記』にみられるが、上巻の「神代記」は「天地初めて発けし時」の一句で始まり、「発けし時」は天地の分かれた時を意味し、その時、天之御主神をはじめとして三神が「成った」と記され、その後も次々に「成れる神の名」が列挙されるという（同上・二八）。『古事記』において天地が分かれたときの状況は、全く語られておらず、天地は「分れた」ので、誰かが「分けた」のではない。また天地はそこで創造されたのではなく、一体化していたものが分離し、同時に三神が成った、と加藤は述べる（同上・二九）。

確かに加藤の指摘するように、「神代記」の冒頭を天地創造の神話とみなすことはできず、そこに時間の始まりという概念はなく、単に無限に続く時間を遡った遠い昔という考え方にすぎない（同上²⁰）。ところで、クルアーンも創世記に近い見解を示し、アッラーの神こそが天と地を「分けた」と主張する。

信仰しない者たちは分らないのか。天と地は、一緒に合わさっていたが、われはそれを分けた。そして水から一切の生きものを創ったのである。かれらはそれでも信仰しないのか。

興味深いことに、クルアーンの六箇所⁽²⁾で、神のことを天地の「ain」と形容しているが、ainとはアラビア語の Ein という語幹（三語源）から派出した言葉で、その本来の意味は「切り裂く」「分裂させる」である。⁽²⁾ こうした点もまた、もともと合わさっていた天地が神によつて分裂させられたことを示唆する。

創世記とクルアーンの記述の比較で注目しているのは、六日間で天地を創造した後、七日目に、休んだとする創世記（第二章）に対して、クルアーンでは神が天地創造後に「少しの疲れも感じることはなかった。」（五〇・三八）と語られる点である。この相違を無常の視点から考えれば、「疲れる」ということは時間の流れで生じる変化であり、「休む」ということもこの変化から生じた結果であることから、イスラーム教の神アッラーこそが時間を超越し、且つ無常の原理から解脱された存在となる。換言すれば、休むを必要とする神は時間を超越するどころか、その流れに巻き込まれてしまっている、ということになる。

他方、「創造」という観点から考えれば、一神教のどれもが「する」の原理に基づいた世界観となり、物事が成り行きで「なる」「日」の世界観とは対照的である。

仏教の場合も人間は現世で生・老・病・死といった時間の流れで

生じる変化・無常を体験せざるを得ないと主張しながらも、人間そのものの生成・誕生の発端について言及はなく、その説かれる無常も「なる」の原理に基づいた無常観である。これに対して、これまでの論究からもわかるように、イスラーム教の世界観において人間そのものは神によつて創造されると説かれるのみならず、仏教で言う生・老・病・死といった無常の表れも全て神によつて生じさせられる、と語られる。

人びとよ、あなたがたは復活に就いて疑うのか。われがあなたがたを創るさいには先ず土から始め、次いで精液の一滴、次いで血の固まりとし、更に形をなした。また形をなさない肉塊から（あなたがたを創った）。あなたがたに（わが偉力を）明示するためである。われは欲する者を、定めた時期まで胎内に置き、それから赤ん坊としてあなたがたを出生させ、それから成年に到達させる。あなたがたの中或る者は（若くして）死なせる者もあり、また或る者は何がしかを知った後、凡て忘れ去る程に弱まる老齢に返される者もある。（二一・五）

こうした記述はまさに「する」の原理に基づく神による「無常」の支配を示すものであるが、それを八世紀の記紀を元に日本人の時間観・歴史観を分析した丸山の見解と読み比べれば、「なる」の原

理との顕著な対照性がみえてくる。丸山（二九七二・一五）は、記紀の冒頭に現れる「つき・つき・つき」という接続詞の頻繁な使用は日本人の歴史観の連続性を示しており、「次」で繋がれる一連の出来事は、価値的な先後関係でもなければ、論理的な先後関係でもなく、ひたすら前へ前へと進んでいく継続的な「時間の勢い」を表しているという。一方、「まず」、「次いで」、「それから」などといった接続詞で繋がっているクルアーンの記述からは、価値的な先後関係も、論理的な先後関係も見出せる。「出生させる」、「成年に到達させる」、「死なせる」、「老齢に返される」といった使役・使役受身形の動詞が頻繁に使用されていることからもうかがえるように、イスラーム教の世界観では、時間は前へ前へと進んでいくことで人間の身にあらゆる変化が自然に生じるわけではない。これは即ち神が時間そのものを流しているため、時間の流れにおけるあらゆる変化も全て神が生じさせる変化、言い換えれば神の支配下に置かれている「無常」となる。

このように考えれば、イスラーム教にあつては、神こそが丸山の言う「いきほい」であり、次々と物事を成らせていく存在でもある。何より、クルアーンの「死んだ物から、生命を齎し、生から死を齎せられるのは誰か」（二〇〇・三二）、あるいは「(かれは) 死と生を創られた方である。」（六七・二）といった表現からもわかるように、イスラーム教では「生」（生成）のみならず、「死」（消滅）でさ

え、神によつて創造されるものであると強調される。さらに、三田（二九七二・六七〇）が指摘する通り、「死」のほうが、「生」の前に置かれ、それは「作られたもの」となっているということ、それはつまり死が必ずしも消極的状态とは言えないことを示す。このような死生観は後述の通り「生のないもの（死）に生を与え、それから死なせ、再び生かし、それからかれに帰る」（二二・二八）という復活に関する記述とも一致する。

クルアーンでは、結局「時間の流れ」でしかない無常がいかに神の支配下に置かれているか、そしてこの支配下に置かれている無常がいかに「する」（させる）「成らせる」の原理に基づいた無常観であるのかを示すために、それを不可解とした「エズラ」という人物の話として載せている。

また、根底から壊滅してなくなった町を通り過ぎた者のようにかれ（エズラ）は言うのであつた。「アツラーは、どのように死に絶えたこの町を甦らされるのだろうか。」ところがアツラーは、100年の間かれを死なせ、それから甦らせた。そして、「あなたはどれくらい滞在したのか。」と言われた。かれは（答えて）申し上げた。「わたしは1日か半日過ぎました。」かれは言われた。「いや、あなたは100年滞在したのだ。だがあなたの食べ物と飲み物を見なさい。それはまだ年を経っていない。ま

たあなたのロバを見なさい。われは、それを人びとへの一つの印としよう。なおその骨を見なさい。われがどうそれらを起こし、それから肉を着せるかを。」それが明示された時かれ〔エズラ〕は、「アツラーが凡てのことに全能であられることが分りました。」と言った。(二二・二五九)

この物語からまず読み取れるのは、時間に対する神と人間との認識差である。神による甦りを不可解としたエズラは百年死なされたにもかかわらず、それを半日あるいは一日としか思っていない。ここでクルアーンが最も主張したのは、時間が神にとつては問題にならず、人間が地上に誕生した時点までさかのぼって彼らを甦らせることは可能だ、ということである。

次に注目すべきなのは、百年経っていたにもかかわらず、彼の飲食物に変化することはなかった、という点である。死者を甦らせる場合は、生者が一旦「死」という「変化」を受けるため、甦らせはある意味「再変化」にあたるのだが、飲食物の変化を止めることは、時間の流れである無常そのものを停止させることを意味し、この神による「変化停止」もイスラーム教の無常観がいかに「する」の原理に基づいた無常観であるかを示す。

最後にエズラとともに死なされたロバに注目すると、エズラが甦らされてから彼の眼の前で神がそれを起こし、その骨に再び肉を着

せていることが分かる。これは神による死者の甦りがいかに可能であるかを見せ付けるためでもあるが、他方、死ぬことで永遠に止まったかのように見える時間の流れが再開する表れでもあり、「変化再開」とでも表現できよう。

このように考えると、時間そのものとその流れが完全に神の支配下に置かれているイスラーム教の観点からすれば、「変化」の相しかない仏教の無常観と違って、イスラーム教の無常観には、「再変化」「変化停止」「変化再開」といった相も加えることが可能であろう。

一見すると、「再変化」は反復される「変化」であるため、新しい相にはならないようだが、しかしここで注目すべきなのは、イスラーム教で言う再変化が、自然の成り行きに任せられた反復される変化の次の変化ではなく、神による「復元」を表していることだ。

なお、仮に変化と再変化を同一視することができたとしても、少なくとも変化停止及び変化再開という二相は「なる」の原理を土台とした仏教の無常観には見られず、まさに神が「する」の原理を土台としたイスラーム教ならではの無常観と言えよう。

5-3 神の意志に基づいた「する」の無常観の原理

「する」の原理に基づいたイスラーム教の無常観は、「神の思し召しならば」、あるいは「神が望めば」等といった意味の「In Sha

Alāh] (イン・シャー・アッラー)⁽²³⁾ という観念の原理とも一致する。

というよりも、おそらくこの観念ほどイスラーム教における「する」の無常観を示すものはない。イスラーム教の世界観では、時空間の全権を掌握している神の意志は人間の意志に勝るといふ考えに基づいて、未来の近き・遠きを問わず、とにかくこれから先のことに關しては「イン・シャー・アッラー」の原理が働く。簡潔に言えば、この観念は、一見すると時間の流れで自然に発生する、あるいは実現されると思われる出来事・予定は、実際に時間の流れを支配している神によって発生・実現されるわけだから、結局人間としては先の出来事・予定の行方に対してはお手上げで、神の意志に任せしかない、という時間観・世界観だ。

ここで注目すべきなのは、イン・シャー・アッラーに基づいた時間観・世界観では、神の意向が頻繁に変わるといふことではなく、あくまでも人間としては神の意向を確認できないことから、何か予定を立てる際には、時間の流れを支配している神に「一言断りを入れる」といふことである。言い換えれば、イン・シャー・アッラーは、人間から神に対して申し入れる事前同意を目的としたちよつとした打ち合わせのようなものとなっている。

ところが、このような時間観は別に神の意志に対する教徒側からの一方的且つ過剰な認識ではなく、神の側からも、実際に時間の流れを支配しているのは誰であるかを忘れないようにと注意される。

何事でも、「わたしは明日それをするので」と断言してはならない。「アッラーが御好みになられるなら。」と付け加えずには……(一八・二三〜二四)

かくして、自然の成り行きと呼ぶにしても、また無常と呼ぶにしても、イスラーム教の世界観では、時間の流れそのものは神の支配下に置かれることから、この流れの足し算の結果である歴史も神の主体性の表れにはかならない。

他方、「本当にアッラーは御望みのことを行われる」(二二・一八)といった記述からもイスラーム教の世界観における神の時空間に対する超越性をうかがえるが、クルアーンにおいては「神の御好み・御望み」を意味する「Ma Yashāu」という表現や、『有れ』(という命令)に伴う『有る』を意味する「Kin Fa-Yakūn」という表現もしばしば登場する。⁽²⁴⁾

この Kin Fa-Yakūn というのは、物事・事物を問わず、神が「有れ」と命令した途端に、時間の流れに沿った「成る」といふ過程は省かれ、それは直ちに・もはや・すでに・とつくに「有る」という状態で現れることを示す。

……かれが一事を決められ、それに「有れ。」と仰せになれば、

即ち有るのである。(二二・一一七)

このように、神が「有らしめる」、あるいは「成らせる」権限を持つ世界観では、当然にして無常も自然の成り行きに基づいた「なる」の無常観ではなく、神の意志に基づいた「する」「させる」の無常観となる。

したがって、自然的な「成り行き」を日本人の歴史・時間意識とすれば、イスラーム教のそれは間違いなく自然的でもない人為的でもない、神意に基づいた「成り行かせ」の世界である。

このことを視野に入れば、クルアーンで「天と地の幽玄界は、アッラーの有であり、また凡ての事(物の決定)はかれに帰属する。」(一一・一二三)や「あなたがたの隠すものも、現わすものまでも知っておられる。またアッラーは、胸の中に抱くことを熟知なされる。」(六四・四)と説かれるのも、可視・不可視を問わず、また事物・物事を問わず、世界・宇宙のすべては神の意志・計画によつて動かされており、神の御許しなく自然に・ひとりでに・勝手に「なる」・「成り行く」・「成り立つ」もの・ことは一つもないことを強調するためであることがわかる。

次の記述においても、一見すると自然に成り立っているように見える世の中で起きている全ての現象は、いかに神の意志に基づいた原理原則で成り立っているのかが、描写されている。

あなたがたは、あなたがたが耕す(畑の)ことを考えたか。あなたがたがそれ(植物)を育てるのか、それともわれが育てるのか。もしわれが欲するならば、それを枯れた屑にしてしまう。あなたがたは驚愕して止まない……またあなたがたの飲む水に就いて考えたか。あなたがたが雲から(雨を)降らせるのか、それともわれが降らせるのか。われがもし欲するならば、それを塩辛くすることが出来る……あなたがたは、灯火に就いて考えたか。その(燃やす)木を、あなたがたが創ったのか、それともわれが創ったのか。われはそれを教訓とし、また荒野の住民の便利のために創った。(五六・六三〜七三)

このような記述を、古代から続いている日本の「なる」の世界観と比較すればその対照性がより明白となる。丸山(一九九八b・三六九)は、漢字の使用法のなかに古代日本人の発想の一定の傾向が潜んでおり、日本語で「生・成・変・化・為・産・実」はどれも昔から「なる」と訓ぜられていると指摘するが、これをイスラーム教の観点から言えば、これらの漢字はすべて使役形をとり、神こそが生成させたり、変化させたり、為させたり、産ませたり、実らせたりする、ということになる。

何より、クルアーンでは、物事は「神意」に沿って成り立っている

ることがさまざまな表現で強調され（二六・七八〜八一、一〇・二四等）、自然の勝手な「成り行き」で成り立つものは一つもないと指摘される。

かくして、イスラーム教では、神は永遠なる全知全能の存在とされるが故に——来世は言わずもがなだが——現世における自然そのものと自然における諸々の変化の全ては神の支配下・管理下に置かれ、クルアーンの表現を借りれば、神は「すべての事物を規制統御」（二三・二二、二三・八八）し「万有を守護し、誰からも守護されない」（二三・八八）存在である。

またわれは豊沃にする風を送り、天から雨を降らせて、それをあなたがたに飲ませる。だがあなたがたはその（宝庫の）管理者ではない。（一五・二二）

言うまでもなく、全ての物事が神によつて管理される世界観では、全ての移り変わり・生滅、つまり無常そのものも神に管理されることになる。クルアーンによると、神が陸と海にあるすべてのものを知っているのみならず、一枚の木の葉でさえ、彼がそれを知らずに落ちることもなければ、大地の暗闇の中の一粒子の穀物でも、生気があるかまたは枯れているか、神の創造の計画外にあるものは何もない（六・五九）。

クルアーンのこのような主張を『万葉集』²⁶の四一六「一番歌」言問はぬ木すら春咲き秋つけば黄葉散らくは常を無みこそ」と比較してもその相違は明らかである。神の意志を問わず自然の一部である「木」でさえ自ずと「成る」の原理に基づいた無常を悟っているかのように描写される日本人の「自然」観と対照的に、イスラーム教の世界観では自然そのもの及びそれにおける全ての現象の変化・無常は「する」の原理に基づいて神の監視下に置かれていることがうかがえる。

5-4 神の唯一性に基づく「する」の無常観と神々の多様性にに基づく「なる」の無常観

日本人の自然観・無常観を物語るものとして寺田（一九六三・二四五）の「地震や風水の災禍が頻繁でしかも全く予測の難しい国土に住むものにとつては天然の無常は遠い祖先からの遺伝的記憶となつて五臓六腑にしみ渡っている」という見解がよく引用される。

この見解にしたがえば、神が「する」・「成らせる」という原理に基づくイスラーム教の無常観と違つて、日本の無常観では神意が問われず、無常は天然の「なる」という原理に基づくことがうかがえる。

ところで、「地震や風水の災禍が頻繁でしかも全く予測の難しい国土」という箇所も注目し値する。日本人の無常観を語る際には、

変化に富むという日本の風土的条件も挙げられ、日本人は常に変化（無常）とともに生きてきたからこそ、無常を否定することなく受け入れることができ、しかも場合によつてはそれに美学的な解釈も加えたという結論に辿り着くわけである。これは間違つた主張ではないが、無常の在り方は風土のみに左右されるわけではないという点も忘れてはならない。というのは、例えばイスラム教に属する国々の大部分が——日本と比べた場合は変化が少ない——砂漠的な風土に位置するが、それでもこれらの国々においてさえ自然の移り変わり（無常）を確認することができることから、あえて風土の観点から比較するのであれば、日本の無常は「念念無常」に該当するのに対し、砂漠の国々の無常は「相続無常」に当てはまるのではないかと言えよう。しかし、これから考察するように、比較宗教の観点から無常の諸相を考える際には、風土的条件よりも、神という存在の在り方こそ注目すべきであることがわかる。

結論から言えば、「する」の無常観が成立するには神の唯一性が不可欠の条件となるが、「なる」の無常観はこのような条件を要しない。

日本では自然・神・人間の「共生」が日本人の自然観・世界観として語られることもある（安田一九九二、上田二〇一三等）が、他方では自然そのものにも神が宿るとされるため、自然と神の境界線はいつまでも曖昧なままである。さらに、日本では自然は専ら人間

のためにあるという考えもなく、むしろ人間も自然の一部として捉えられるため、人間も含め自然の全ては靈的な存在として認識される傾向がある。

そのため、日本における人間と自然と神との関係を考える際にネットワークになるのは「人間」の発端の問題である。これは神道の場合も仏教の場合も同様で、「人間」という存在はどの時点で地上に登場したのかについての言説は見当たらない。

確かに、日本では世界を超越する絶対神の信仰はないため、「神」や「自然」の場合は、時間の流れで自然に「成つた」と説明はつく。ところが、人間も自然の一部と捉えられれば話は別だが、人間がどの時点でどのように「成つた」のかは不明である。

日本の神々の発端は「成る」であつたとしても、イザナギとイザナミの交接によつて「大八島国」が生み出されたり、その後も別の神々が生まれたりしていることを視野に入れれば、「成る」のみならず、一見すれば「創造」に近い「生む」という行為も日本人の歴史・時間意識に含まれると解釈できよう。しかし、ここで注目すべきなのは、まず「生む」という行為は「交接」によるものであり、交接という行為が成り立つには「二者」を必要とする、という点だ。これだけみても、「生む」という形態での「天地開始」は、唯一性の神による「天地創造」といかに異なるのかがうかがえる。

次に注目すべきなのは、結局「国生み」や「神生み」で生まれる

のは「国」や「神」であつて、「人間」ではない、という点だ。つまり、神々が人間を生むのならそれを創造の一種と見なせるが、実際に神々が生むのはまた神々であり、最初に日本の国土に降下されたのも、——少なくともその子孫の神武天皇が生まれる時点までは——神であつて人間ではない。したがつて、「創造」という観念を脇に置いておいても、人間がどのように「生まれた」あるいは「成つた」かについての言説を日本の天地開始に関する記述の中からは見出せない。

これに対して、「天と地の凡てのもの、は、アツラーに属する」(三二・二六)と記述されるように、イスラーム教では、まず超越的な唯一神アツラーと人間・自然は、絶対的な支配・従属の關係に位置づけられる。何より、「イスラーム」という言葉自体が「主の意志に服従、帰依すること」、井筒(一九九六a・六二)の言葉を借りれば「人間の神に対する無条件的自己委託」であることを考えれば、イスラーム教の世界観では、神が人間・自然より上であることは疑う余地もない。そして、人間のみに神の魂が吹き込まれている(三八・七二)と説かれることから、「自然」に神が宿することもなければ、それが靈的存在として認識されることもない。これらに加えて、自然そのものの創造でさえ人間のためとされているため、自ずと上からの順で神・人間・自然という上下關係が生じる。

イスラーム教におけるこの上下關係の正当性は以下の記述からも

充分に読み取れる。

われはアーダムの子孫を重んじ……またわれが創造した多くの優れたものの上に、かれらを優越させたのである。(一七〇)

七〇)

……かれ〔神〕は、天にあり地にある凡てのものを、(賜物として)あなたがた〔人間〕の用に服させられる……(四五・

一三)

クルアーンでは、神から人間に与えられた恩恵を数えあげてもそれを数えられない(二四・三四)と述べられているが、言うまでもなく、人間に数多くの恵みが与えられているということは、自然が人間のために創造されていることを示唆する。

他方、ある意味、このような明白な上下關係がない場合、神と人間と自然との關係は自ずと共生・共存に基づいた關係となり、八百万の神々の登場・存在に至るわけだ。無常の観点から見ても、日本では自然と神との境界線が曖昧になっているからこそ、また神の種類・数に多様性が見られるからこそ、主体を必要とする、「する」の無常観は成り立たず、無常は自ずと「なる」の無常観に転ずるのである。

なお、より厳密に言えば、中世の日本においては「なる」のみならず、「ある」の論理も有力であった。例えば、天台本覚思想を時間の観点から考察した辻本（二〇二一・一〇二）によれば、『三十四箇事書』では「煩惱即菩提」等、相即論において特異な理論の展開がみられるが、煩惱と菩提が、空を通じて結ばれているのではなく、両者は元々同じであるとする自己同一性が説かれている、という。

そして、こうした理論は衆生論だけでなく、仏身論、成仏論などにも幅広く適用され、中世天台の本覚思想には「成る」の理論がないと指摘した末木（一九九三）の主張からもうかがえるように、ここにはある状態から別の状態に移行することはないので、時間が存在しないとも言える、という。辻本は、天台本覚思想における時間概念は、他の仏教思想でも確認できるように——過去はかつての存在であり、未来は未確定であることから、現在のみが実在する——「現存主義」ではなく、過去と未来が現在と同等に存在する「永遠主義」に属すると指摘した上で、天台本覚思想にあつては、一瞬の中に、過去、現在、未来すべてが存在しているという特徴が顕著である、と述べている（同上・一〇三）。

紙幅の都合上、「ある」の論理も取り入れた詳しい考察は別稿に譲るが、何より、「する」の無常観では全てのことか神意に基づいて移り変わったり生滅したりするため、無常そのものも唯一の神の支配下に置かれることが可能になってくるわけだ。一方、「なる」

の無常観では神々の数・種類が無数にあるため、当然無常は決まつた一柱の神ではなく、自然そのもの、あるいは自然に宿っている神々によるものとなる。すると、このような主体性のない世界観では、無常は自然の中の諸要素、あるいは、神々の共同作業に基づいた「なる」の無常観となるというわけである。

興味深いことに、クルアーンでは神が唯一無二であるからこそ、世界が成り立っていると主張する記述もある。

天と地の凡てのものは、かれの有である。またその側近にいる者（天使）は、かれに仕えて高慢でもなく、疲れも知らない。

かれらは毎日毎晩にかれを讃え、休むことを知らない。それともかれらは、（死者を）甦らすことの出来る神々を地上からえたのか。もし、その（天地の）間にアッラー以外の神々があつたならば、それらはきつと混乱したであらう。……（二二・一九）

ここでいう「混乱」は、「ちように複数の統治者が居た場合、一つのことについて邪魔し合い、一致することができないのが常であるように、複数の神々も存在した場合、互いに邪魔し合うことから、今日にするような秩序から外れる」（中田ほか二〇〇二・三七八）ことを示す。一方、無常の観点から言えば、アッラーの神が死者を甦

らすことができるからこそ、言い換えれば、一見すると現世の無常の波に巻き込まれて「無」となったと思われる死者を「有」に戻せる、つまり、時間の流れ・無常を支配しているからこそ、天使たちに讃えられるわけで、当然にしてこれは「する」の原理に基づいた世界観・無常観であり、支配者・責任者がはつきりしない「なる」の原理に基づいた世界観・無常観では成立しない話となる。

以上のように、「成る」や「生む」の原理に基づいた世界観・無常観では神々の存在が必然的に多様性を持つことになるのに対し、「する」の世界観・無常観が成立するには、「創造」に基づく唯一神が必要不可欠であることについて考察してきた。言うまでもなく、創造に基づく世界観・無常観では、唯一神に対して人間も自然も完全に無力とされる。

5-5 イスラーム教における無常の終末

次に神が「する」「成らせる」の原理に基づいた現世の無常がいかに終末を迎えるのかを見てみよう。

現世の無常ひいては来世の常住を裏付けるものとして、クルアーンでは神のみが現世の終末の時期についての知識がある（七九・四四等）というのが前提で、復活の日は「墓場から出て行く日」（五〇・四二）、天国に入る日は「永遠の日」（五〇・三四）、また地獄という場所は「永遠の住まい」（四一・二八）といった表現で捉え

られる。

さらに、クルアーンでは「ラッパが吹かれる」（二七・八七、三九・六八、二〇・一〇二〜一〇四）ことで、現世の無常が終末を迎える「日」は、「取引も友情も果たせない」（二四・三一）、「大地が大地ではないものに変えられ、諸天も変えられる」（一四・四八）、「子供が（恐怖のあまり）白髪になる」（七三・一七）、「凡ての哺乳する者は、哺乳することを忘れ、凡ての妊婦はその胎児を流す」（二二・二）、「人びとは酔わないのに、酔いしれたように見える」（二二・二）、「大地や山々は持ち上げられ、一撃で粉々に碎かれる」（六九・一四）、「大空は千々に裂ける」（六九・一六）、「太陽が包み隠され、諸星が落ち、山々が散る」（八一・一〜三）、「天が微塵に裂け、諸星が散らされ、諸大洋が溢れ出され、墓場があばかれる」（八二・一〜四）等といった表現で描写されている。

このように、イスラーム教の世界観では、現世の無常が終末を迎えることで、常住の来世が始まるわけだが、それをより正確に理解するために、仏教の無常の言説において説かれる「輪廻転生」という観念を、イスラーム教ではどのように捉えているかをみてみよう。

6. 「する」の無常観にも輪廻転生が成立するのか？

結論から言えば、復活の日という観念は輪廻転生の観念と対立し

ているため、両方を同時に説く宗教はまずありえない。それは、復活が成り立つには、現世に戻ることなく、無常・輪廻の流れが停止される必要があるからだ。換言すれば、ある時点で繰り返し人間の靈魂を現世に戻す輪廻転生の流れを停止させない限り、復活そのものは不可能となる。

これまで考察した通り、イスラーム教の世界観では現世のみの無常性をあらかず「無常の無常」が説かれるため復活も可能になるわけだが、一方、仏教の世界観では無常が常に常住性を持つゆえ、輪廻もその一環として説かれる。

クルアーンにおいては人間の靈魂が現世を去ったのちに再び現世に戻ることを明確に示す、あるいは拡大解釈でそのように受け止められる記述は一箇所もなく、輪廻転生と対立する「復活」は間違いないと強調される(二二・七、三六・五一〜五二等)。

「そもそもクルアーンには「復活」という章もあり、復活・来世の到来について非常に強い口調で警告が行われる。

わたしは、復活の日において誓う……人間は、われがかれの骨を集められないと考えるのか……いや、われはかれの指先(の骨)まで揃えることが出来るのである……人間は、(目的もなく)そのままで放任されると思うのか……元々かれは射出された、一滴の精液ではなかったか……それから一塊の血となり、

更にアッラーが、(均整に)形作り……かれは、人間を男と女の両性になされたのではなかったか……それでもかれには、死者を甦らせる御力がないとするのか。(七五・一〜四〇)

ある意味、被造物が死んだのちに再びそれを甦らせるのは、創造主には欠かせない資格・条件であり、逆に言えば、自身の被造物を死なせてから再び甦らせない創造主は、全能という性質を失ってしまう。

イスラーム教の考えでは人間が死んだのちにその体内から分離された靈魂が復活の日までは「barzakh」(バルザフ)という場所・状態で過ごすことになっている。このバルザフを「場所」と捉えるべきか、「状態」と捉えるべきかに関しては、様々な意見があるが、クルアーンの表現で言えば「後ろには戻れない障壁」(二三・一〇〇)、三田(一九七二・四〇四)の言葉を借りれば、「人の死後審判に至るまでの静止状態」、より簡潔に言えば現世にも戻れず来世にも行けぬ「につきもさつきもいかない状態」を示す。

かくして、イスラーム教の考え方では、現世で死ぬことよって体内から靈魂が出たが最後、その靈魂が輪廻転生の原理に基づいて、次の生で別の人物や他の動物等に転生することは不可能であり、現世を去った人間はその靈魂とともに復活の日が始まるまではバルザフで待機することになっている。輪廻転生の観念では靈魂が「リサ

イクル」されているかのように転生が反復されるが、イスラーム教の世界観では靈魂の「使い回し」という考え方はなく、反復されるのは神による「創造」のみである。創造は字義通り被造物を新たに創るという意味だが、創造が行われる度にその被造物専用の新しい靈魂が割り振られる、というのがイスラーム教の世界観である。このように、バルザフは来世に繋がる「待機所」と捉えられ、現世と来世との行き来が不可能となり、これで当然にして輪廻転生が自ずと否定されることになる。

来世という概念はイスラーム教に限らず仏教でも説かれるが、これまで指摘してきた通り、仏教という来世は輪廻転生の原理に基づいた「前世・現世・来世」という枠内で捉えられるため、現世を前世の輪廻転生の結果だとすれば、来世も現世の輪廻転生の結果にすぎず、このような流動的な来世は、現世・来世という対立関係で説かれるイスラーム教の固定的な来世とは、根本的に異なるのは言うまでもない。何より、イスラーム教という来世は「現世に戻らない」、より正確に言えば「神が戻させない」という前提での来世であることを忘れてはならない。

さらに、「前世」に関しても、人間は生まれてはじめて神から生命を与えられる(二・二八等)と指摘されるため、イスラーム教の世界観では成立しない。イスラーム教の考え方では、もともと「死」の状態であった人間は神の恩を受けて「生」を与えられる

(二二・六六) ことで、人間として現世に登場するわけだから、生命が与えられる前の段階での「死」を一回目の死と捉えれば、現世で死ぬことは二回目の死となるのと同様に、生命が与えられることは一回目の「生」となり、復活後の甦りは二回目の「生」となる次第である。クルアーン以下の記述もこのような考え方に基づいている。

かれらは申し上げよう。「主よ、あなたはわたしたちを2度死なせ、2度甦らされました。今わたしたちは罪業を認めました。何とか脱出する道はないですか。」(四〇・一一)

また仏教で説かれる輪廻転生の概念では、人間が来世において人間以外のものに転生することもあるが、これもイスラーム教の世界観とは根本的に異なる。確かに、クルアーンでは、現世に生きる人間が神によつて動物に変えられたという記述(二・六五く六六、五・六〇)を確認することができるが、輪廻転生のように、現世に生きる人が前世の影響を受けたり、現世の行いが来世の人生にまで影響を及ぼしたりするとは説かれず、復活の日においてみな甦らされることになっているのである。

何より、イスラーム教の時間観では、現世で起こる出来事自体は一回限りであるが、その影響・応報は来世まで続くことから、あえ

てイスラーム教で輪廻転生に少し近い考え方を見出そうとすれば、
靈魂の転生という形態ではなく、現世における人間の行いが輪廻す
ることによつて来世で再びその人間のところに戻り、戻ることので
結するといふ枠組みで考えるしかない。

興味深いことに、クルアーンでは復活の日において人間の「身体
の証言」の在り方も説かれる(二四・二四、四一・二〇〜二二等)²⁸が、
これは、人間の甦りは専ら靈魂的な次元に限らず身体的な次元まで
及ぶことを示すとともに、人間の現世における行いは来世で再びそ
の人間のところに戻ることとも示唆する。

他方、復活の日において人間が最終的にどのように新たに創造さ
れるのか、つまり、現世と全く同一の形体で甦らされるのか、それ
とも、その身体は部分的に甦らされるのかについては、クルアーン
に拠る限り具体的な記述はなく、神のみが知ることになっている。

われは、あなたがたに死(期)を定めた。われは、(決して)
出し抜かれたりすることはない「頓挫させられない」。だがわれ
は同類の者で取り替え(世代の交替)、またはあなたがたが知
らない(他の形態の)ものに、あなたがたを創(り変え)る。
あなたがたは、確かに最初の創造(現世での誕生)を知ってい
る。それでも何故留意しないのか。(五六・六〇〜六二)

いずれにしても、来世は常住性を持つ場所とされているイスラ
ム教の世界観では、人間は復活させられたのちに、現世の無常性か
ら解放され、常住性という性質を持った上で新たに創造されるとい
うのがクルアーンの主張である。これは明らかに輪廻転生と対立し
ており、イスラーム教における人間という存在の永遠性を雄弁に物
語っている。

したがって現世における人間の死は「神のもとへ行く・帰る」
(二一・二五六、三〇・一一、六・六〇等)、「主と会見する日」(四〇・
一五、二・四六、三〇・八等)と捉えられるのも完全にこの文脈に
沿った見方である。

人間が死ぬことで神のもとへ帰るといふ観点から言えば、「死」
は決して終わりというものではなく、むしろ来世における本番の人
生の始まりであることを意味するとともに、ようやく現世の無常性
から解放され、来世の常住性を手に入れることを示唆する。何よ
り、イスラーム教の世界観では人間にはもともと永遠性という性質
が備わっていると考えられているが、それを発揮させるには、当然
にして現世の死で終わることなく復活の際に新しく創造される必要
がある。よつて、クルアーンにおいては「復活」も、これまで述べ
てきた「する」「成らせる」の原理に基づいて、時間という流れを
完全に支配下に置いている神にとっては「新たな創造」、言い換え
れば、新たな「する」「成らせる」にすぎないと強調される。

最初の創造のために、われが疲れたというのか。いや、かれらは新しい創造に就いて疑いを抱いている。(五〇・一五)

かくして、「新しい創造」や、「神に帰る」「主と会見する」といった表現からも読み取れるように、現世から来世への道は一方通行となっており、輪廻転生の原理と対照的に、現世に戻ることは一切ないというのがイスラーム教の考え方である。

7. 結語

以上のように、イスラーム教における無常の在り方について、仏教を中心とした日本の無常観と比較した上で考察してきたが、その特徴を整理すると、以下のようにならめられる。

1. 神を主体とした「する」(「成らせる」)の無常観である。
2. 現世に限定されるがゆえに「有限性」を持つ無常観である。
3. 現世の無常は単独性を持たず、「来世の常住」と一対になつて
いる。
4. 現世の無常は「輪廻」に転ずることなく、来世の常住に繋がる。
5. 現世の無常も神の意志・計画の一部に含まれるため、来世の常

住に繋がることで完結される。

これらの特徴から、イスラーム教においては現世の無常も来世の常住も完全に神の支配下に置かれていることが示されるところに、イスラーム教の無常観と日本の無常観は対照的であることも示される。

また、本稿でもその詳細について論究してきたように、無常についての考察は時間の捉え方についての考察になるが、イスラーム教の時間観においては、直線上における「神の存在」のように始めなく終わりもない類型もあれば、「人間の存在」あるいは「来世」のように始めがあり終わりのない類型もあり、さらに、「現世」のように始めも終わりもある類型もある。一方、「日夜」のように円周上を循環する時間観もあるが、しかしそれは現世という枠内で反復されるため、無限に循環するわけではなく、現世の終了とともにそれも止まることになっている。つまり、第三章で述べた加藤の提起する五つの時間観のうち、第四の「始めなく終わりのある時間」を除けば他の類型の全てをイスラーム教の時間観で確認できる。

時間の観点から見た場合のイスラーム教の無常観について特筆すべきなのは、「復活」と「輪廻転生」の対立である。無常が続くことは輪廻転生が続くことを意味するため、無常が続く限り復活は不可能になる。したがって、無常に有限性を持たせてはじめて復活は

可能となるわけで、逆に言えば、復活という概念が成り立つには、まず無常の流れを停止させる必要がある。

このように、輪廻転生と切つても切れない関係にある仏教的な無常観と対照的に、イスラーム教という無常はあくまでも現世に限定される。そして、諸現象は常に変わるという「念無常」にしても、あるいは人生の儚さのような「相続無常」にしても、両方とも現世に限られる無常となる。何より、イスラームの世界観で「バルザフ」という観念に基づいて現世と来世との間に一つの静止状態・待機所が設けられることから、無常も自ずと輪廻転生から切り離される。

クルアーンにおいて人間の創造過程が頻繁に示されるのは、直接的には復活の日において人間は必ず新たに創造される（甦らされる）ことに注目させる狙いがあると同時に、間接的には、輪廻転生のような原理に基づいて、現世における行いの報いは無効・行方不明になることはない、ということ伝えるためでもある。

特に悪行にあつては、転生を繰り返すことでその報いが希釈化されたり濾過されたりすることを未然に防ぐ狙いがあると考えられる。現世の善・悪を問わず、一微塵の重さであつても、人間は来世で必ずそれと向き合うと主張される（九九・七〇八）のもまさに人間がその行いから逃れようがないという考え方を徹底させるためである。

現世と来世との関係は輪廻転生の原理に基づいた流動的な関係で

はなく、それぞれ固定化した関係であり、現世が完全に終末を迎えてからでなければ来世が始まらないと強調するイスラーム教の「始めも終わりもある」現世観はゴルフのボールに譬えることができよう。このボールはもともと神によつて造られたもの（天地創造）であるが、——人間には知りようのない無限の過去に——神によつて打たれ（現世開始）、今もなお回転しながら無限の未来へ向かつている（現世続行）。ところが、ホールに落ちた時点（現世終了）で神はそれを拾い上げ（復活）、——審判は同伴しないが、「天使たち」のようなキャディーが付いているゴルフのことだから——神自身で審判を行った後、次のホール（来世）に向けてまたボールが打たれる。

他方、「現世の無常」あるいは「無常の無常」は、全知全能という神の性質とも一致する。もし現世の無常がいつまでも続くのであれば、人間の現世での生死過程も必然的に「する」ではなく、「なる」の無常観に基づくことになってしまう。というのは、「無常の常住」だと、たとえ「する」の無常観に基づき、現世で生きる人間の人生の期間が神の裁量で決まるとしても、それは、そもそも神には現世で死なずに来世に辿り着く、被造物が創れないということの裏返しともなる。ところが、「無常の無常」だと、そもそも現世の無常に対してはずれ神によつて終止符が打たれることになっていることから、現世における人間の死もこの文脈で解釈され、その辻褄が

合う。言い換えれば、全知全能の神にあつては現世をどの時点で終了させるべきかを熟知しているからこそ、全能性という性質に基づきそれを終了させることも可能であるため、現世の無常も「常住」ではなく、神の裁量で「無常」となっているからこそ、人間の死もこの「無常の無常」の一環と解釈されるのである。

イスラーム教の世界観では、一度人間を創造した神に、死んだ人間を再び創造することは決して不可能ではない。だから現世の次に来る来世では、無常から解放され・解脱した人間が創造されるわけだが、当然にして現世に生きる人間からすれば、それはどのように常住性を持つ世界なのかは知りようがない。したがって、無常の現世から常住の来世に至るまでの全過程は完全に神の支配下に置かれているという考え方に基づいて、人間の現世での無常も、完全に全知全能の神の意志・計画に基づいた「する」の無常観の原理によるものとなり、いつまでも続く「なる」の無常観ひいては輪廻転生の原理と対照的に、人間は無責任に死後の世界にほうり出されることはない、というのがイスラーム教の無常に関する視点・要点となる。

本稿の冒頭で述べたように、無常を美学の文脈でも捉えようとすると日本の無常観は無常の言説におけるパラダイムシフトと解釈しても差し支えないと思われる。この意味では、これまで「なる」の原理に基づいて捉えられてきた無常観に対して、「する」の原理に基づいたイスラーム教の無常観もまた一種のパラダイムシフトになり

得ると言えよう。

ところが、神が時間を超越した存在であるという大前提で「する」の原理を貫くイスラーム教の世界観だと、果たして時間軸における人間の自由意志をどのように捉えればよいかという問題が浮かび上がる。何より、イスラーム教には「神の思し召しならば」という意味の「In Sha Allah」の概念と並んで、「神があらかじめ定めた運命・定命・予定・摂理」（竹下二〇〇二・二六六）という意味の「qada」（カダー）の概念も実際にあるため、イスラーム教における人間の意志と神の意志（神意）の定義・位置付けを巡る問題も自ずと非常に大きな課題となってくる。確かに、『クルアーン』の「本当にアッラーは、人が自ら変えない限り、決して人びと（の運命）を変えない。」（一三・一一）といった記述から人間の自由意志がうかがえるものの、一方では、神の「全知」という性質や「カダー」といった概念を以って言えば、現世における各々の運命は全て見通されていて、全て既に決められていることになる。

これは正に、「なる」すらを否定し、「ある」にまで進んだ天台本覚思想の時間概念が含む問題と表裏一体であると言えよう。辻本（二〇二二・一〇四）は、久遠と今とが相即していることから天台本覚思想の時間概念を「永遠の今」と位置付けるが、このような時間概念の問題として、「未来は可能性ではなく、既に決まっているため、そこには個人の自由意志がないことになる」と指摘する。

したがって、「する」、「なる」、「ある」の原理における人間の自由意志の在り方・捉え方についての考察を今後の課題としたい。

注

- (1) 大隅(一九九八・一五六九)は日本における無常観の受容を次のようにまとめる。六世紀の半ばに日本に伝えられた仏教は、先進的な大陸文化として受容されたものの、その高度な思想の理解は容易に進まなかった。僧侶は、漢訳の仏典を解説することができたが、専門的な修練を経ない一般の日本人は、仏教の「諸行無常」の説教を、根本的な理法としてよりも、万物が流転する姿の捉え方として受容した。そのため、無常観は、真理を悟るための実践的な方法としてではなく、人間と世間の儂さ、頼りなさを表す、情緒的、詠嘆的な無常感となった。『万葉集』には、人の命の儂さ、世の中の頼りなさを、瞬時に消える水泡や、短命な花などに譬えた歌が見えるが、それらの歌は、素朴に現世を肯定していた万葉歌人の中に、仏教的雰囲気を受けて、無常を思うようになった知識人が現れたことを示している。『源氏物語』など平安時代の文学作品は、人と世の無常を嘆く言葉に満ちている。中世に入ると、無常観を背景にした遁世への憧れが強まり、無常を思う遁世生活を述べた『方丈記』や、平家一門の栄枯盛衰を、無常観を基調として描いた『平家物語』が生まれる。中世後期以降、無常観は一つの主張としてではなく日本人の思想の中に浸透して行き、日本的な美意識や人生観の基調の一つとなった。
- (2) イスラーム教には聖書の『クルアーン』と並んで、「ハディース」と呼ばれる預言者の言行録もあるが、地域・文化・学者によってその信憑性や解釈が異なるため、本稿では扱わない。
- (3) 例えば、『例文 仏教語大辞典』(石田二一九九七)、『新・仏教辞典 増補』

(中村二一九八九)。

- (4) 加藤(二〇〇九・三〇)によれば、仏教に天地開闢の説が全くなかったわけではないが、しかし仏教の要点が——それをどう解釈するにしても——、釈迦以前の時間の起点ではなく、釈迦以後の歴史にあったことは、あきらかであり、またその天地開闢説が日本の文化に広くかつ深い影響を与えたことはない、という。

- (5) ヒジュラは移住のことを指すが、西暦六一〇年に「メッカ」で啓示を受けた預言者は布教活動を開始するものの、諸部族から迫害を受け続けるため、迫害を免れるべく西暦六二二年に「マディーナ」に移住し、イスラーム教の本格的な布教もこの移住後に行われる。

- (6) 本稿で使用する『クルアーン』の記述は三田(二〇〇二)からの引用であり、該当箇所は(章・節)で示した。なお、引用文中の()は原文のまま、[]は筆者による補足説明を指す。

- (7) 他にも四・三七、七六・四、一八・二九、一八・二〇二、四・一六一、四・一八、二五・三七、一七・一〇を参照。

- (8) 「スライマーン(ソロモン)」には風を(支配させ)、(その風の一吹きで一朝に一ヶ月(の旅路)を、また一夕に一ヶ月(の帰路)を(旅させた)」(三四・二二)。

- (9) 「創世記」の内容に関しては関根(一九九六)を参考にした。

- (10) 三〇・五五、二〇・一〇三、一一四等も参照。

- (11) 同章の三七節において聖月を早めたり遅らせたりすることが禁じられていることから、恣意的な閏月の挿入は認められず、実質的に閏年においても月数は一二暦月となる。

- (12) 「あなたがたは、2日間で大地を創られたかれを、どうして信じないのか……かれは、そこに(山々を)どつしりと置いて大地を祝福なされ、更に4日間で、その中の凡ての(御恵みを)求めるもの(の必要)に応じて、御恵みを規定なされた……そこでかれは、2日の間に7層の天を完成なさ

- れた……」(四一・九〇～一二〇)。なおこの記述に関して、「四日間の中に大地が創られる二日も含まれるので、天地の創造は、こども六日間となる」(三田一九七二・五六一～五六二)といった解説もある。
- (13) 三田(一九七二・一七三)においては七・二三の記述が「主よ、わたしは自ら誤ちを犯しました。」と訳されているが、原文に沿って言えば、井筒(一九九六b・二〇五)の「神様、私どもはわれとわが身に害を加えてしまいました」という訳のほうが相応しいと思える。
- (14) イスラーム教に改宗するには、「アッラーのほかに神はなし」及び「ムハンマドは神の使徒なり」の二句からなる「シャハーダ」(信仰告白)を行わなければならない。
- (15) 他にも二九・六四、七五・二〇～二二、八七・一六～一七等。
- (16) 『方丈記』の引用にあたっては富倉ほか(一九七五)を使用した。
- (17) クルアーンでは、「本当にアッラーは、(何ものをも)かれに配することを赦されない。それ以外のことに就いては、御心に適う者を赦される。」(四・四八)という指摘もみられるが、しかし来世における懲罰の永続性とその対象となる「罪」に関しては、学者の見解が分かれる一方で、神の正義という視点からの課題もあるため、定説を得るに至っていない。
- (18) 例えば、「……かれらの行つた様々な悪が〔来世で〕かれらに現われ、かれらの嘲笑していたことが、かれらをとり囲む。」(四五・三三)、「……かれらはその行つた(凡ての)ことが、かれらの前にあるのを見る。あなたの主は誰も不当に扱われない。」(一八・四九)等といった記述はこの見方によるものだと思われる。
- (19) 一口に「仏教の時間観」と言っても、地域、時代、宗派・学派によって様々な特徴の違いはあるが、神という観念を視野に入れてはじめて時間について語ることができるイスラーム教とは対照的に、仏教の時間論は神の観念なしでも成り立つ、というのは筆者の最も主張したい点である。他方、仏教の時間観を理解するにあたり、中島(一九九六)の「仏教が時間を説くに、時に別体無しとして法の起滅に即して理解するに留まり、時間自体を必ずしも考察の中心課題としなかった……」(四六頁)、「そこで時間論としての仏教の思想を検討してみると、仏教の刹那滅説は、哲学に言う線型時間、点時刻の論理的難点を総て備えている、つまり刹那滅は内容的に線型時間と点時刻に帰着するのであり、通俗的時間論としての論理的欠陥を備えていると言わねばならない。」(五四～五五頁)といった指摘も視野に入れないといけない。このことに関して中村(一九七九・三八八～三八九)も、「仏教においては、時間という特殊な実体を立てることがない。(ヴァイシエーシカ学派で時間を実体と見なししているのとは異なる。)時間は法の現れに即して成立するのである。やや後世の仏教のアビダルマ教学に当てはめていえば、はたらしきを現に表し、あるいは将来に表す可能性のある有為法だけに時間があると考えていたのである。説一切有部の教学によると、有為法は過去・現在・未来にわたって、実有なのであり、時間とは有為法の異名なのである……」という見解を示す。
- (20) 加藤(二〇〇九・二九)は「大和の王朝は、自らを正統化し、権威づけるために、その起源を遠い昔に遡らなければならないという考えを、大陸から学んだのであろう。」と指摘する。
- (21) 六・一四、二二・一〇一、一四・二〇、三五・一、三九・四六、四二・一一。
- (22) クルアーンの和訳では、本来の意味は考慮されず、「創造主」あるいは「創始者」と訳される。
- (23) 英語の“God willing”または“if God will”に相当するが、日本語では統一されず、「インシャ・アッラ」、「インシャッラ」や「インシャラ」といった表記もみられる。
- (24) 英語では“Be and it is”と訳される。
- (25) 『Ma Yastāu』(三・四七、五・一七、二四・四五、二八・六八、三〇・五四、三九・四、四二・四九)、『Kun Fa Yakan』(二・一七、三・四七、三・五九、六・七三、一六・四〇、一九・三五、三六・八二、四〇・六八)。

(26) 『万葉集』の引用にあたっては佐竹ほか(二〇一五)を使用した。

(27) 三田(一九七二・七〇五)が指摘するように、ここでいう墓場は「肉体的死と永遠の生命との間の期間」を示し、死体の始末の埋葬から火葬等の方式に変わったところで、神による甦りから免れるという意味ではない。もつとも、クルアーン(二二・二六〇)には切り刻まれた鳥を甦らせる様子も載っている。

(28) 「かれらが(審判の席)に来ると、その耳や目や皮膚は、かれらの行つてきたことを、かれらの意に背いて証言する。するとかれらは、(自分の)皮膚に向かつて言う。「あなたがたは何故わたしに背いて、証言をするのですか。」それらは(答えて)「凡てのものに語らせられるようにされたアッラーが、わたしたちに語らせられます。かれは最初にあなたがたを創り、そしてかれの御許に帰らせられます。」と言う(四一・二〇〇〜二〇二)。

(29) 加藤(二〇〇九・三一)の考えでは弥勒信仰がこの型の時間に該当し、キリスト再臨信仰と似ている。しかし、弥勒の出現はあまりにも遠く、ほとんど無限の彼方のことであり、さらに最後の審判を主宰するわけではないので、日本文化主流の「今(ココ)」の世界との関係は極めて薄い、という。イスラーム教のシーア派においても弥勒信仰に似た考え方(ムハンマド・ムンタザル)があるが、それは神から選ばれた人間によつて最後の審判に向けて再臨されることになっている。何より、イスラーム教の考えでは人間という存在は「始めあり終わりのない時間」に該当するため、イスラーム教の再臨信仰は加藤の弥勒信仰という「始めなく終わりのある時間」と一致しない。

引用文献

石田瑞麿『例文 仏教語大辞典』小学館、一九九七。
井筒俊彦『イスラーム文化——その根底にあるもの』岩波書店、一九九一(初版)、一九九六a(再版)。

井筒俊彦訳『コーラン』(上)岩波書店、一九五七(初版)、一九九六b(再版)。

井手恒雄「無常観・無常感」『文芸と思想』一八号、福岡女子大学文学部、一九五九、三七〜四七頁。

上田正昭『森と神と日本人』藤原書店、二〇一三。

大隅和雄「日本における無常観」『哲学・思想事典』廣松渉ほか編、岩波書店、一九九八。

加藤周一『日本文化における時間と空間』岩波書店、二〇〇七(初版)、二〇〇九(再版)。

熊倉千之『日本人の表現力と個性——新しい「私」の発見』中公新書、一九九〇。

J・ゴンザレス著、鈴木浩訳『キリスト教神学基本用語集』教文館、二〇一〇。

佐竹昭広ほか校注『万葉集』(五)岩波書店、二〇一五。

新村出編『広辞苑第四版』岩波書店、一九九四。

末木文美士「中世天台と本覚思想」『日本仏教思想史論考』大蔵出版、一九九三、三二二〜三四六頁。

末木文美士「無常」『哲学・思想事典』廣松渉ほか編、岩波書店、一九九八。

関根正雄訳『旧約聖書 創世記』岩波書店、一九五六(初版)、一九九六(再版)。

竹下政孝「カダー」『岩波イスラーム辞典』大塚和夫他編、岩波書店、二〇〇二。

辻本臣哉「天台本覚思想と時間」『印度學佛教學研究』七〇巻一、日本印度学

仏教学会、二〇二二、一〇一〜一〇五頁。

寺田寅彦「日本人の自然観」『寺田寅彦隨筆集第五巻』小宮豊隆編、岩波文庫、一九六三。

富倉徳次郎・貴志正造編『方丈記・徒然草』(鑑賞日本古典文学第一八巻)、角川書店、一九七五。

中島志郎「仏教と時間論——大森莊藏の時間論を手掛かりに」『禪學研究』七四号、禪學研究会、一九九六、四六〜七〇頁。

- 中田香織訳・中田考監訳『タフスイール・アル・ジャラーライン（ジャラーラインのクルアーン注釈）』（第二巻）、日本サウディアラビア協会、二〇〇二。
- 中村元『インドとギリシアの思想交流 中村元選集第一六巻』春秋社、一九六八（初版）、一九七九（再版）。
- 中村元監修『新・仏教辞典 増補』誠信書房、一九六二（初版）、一九八九（再版）。
- 西尾実校注『方丈記・徒然草』（日本古典文学大系）の解説、岩波書店、一九五七。
- 丸山真男『歴史意識の「古層」』『歴史思想集 日本歴史6』丸山真男編、筑摩書房、一九七二。
- 丸山真男『丸山真男講義録 第七冊 日本政治思想史1957』東京大学出版会、一九九八a。
- 丸山真男『忠誠と叛逆——転形成期日本の精神的位相』ちくま学芸文庫、一九九八b。
- 三田了一『日亜対訳・注解 聖クライン』日訳クライン刊行会、一九七二。
- 三田了一『日亜対訳聖クルアーン』第六刷、日本ムスリム協会、二〇〇一。
- 森章司『仏教比喩例話辞典』東京堂出版、一九八七。
- 安田喜憲『日本文化の風土』朝倉書店、一九九二。
- 渡辺雅子『納得の構造——日米初等教育に見る思考表現のスタイル』東洋館出版社、二〇〇四。

