

Title	大川周明の宗教研究 : イスラーム研究への道
Author(s)	嶋本, 隆光
Citation	日本語・日本文化. 2008, 34, p. 1-22
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/4520">https://doi.org/10.18910/4520</a>
rights	本文データはCiNiiから複製したものである
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

〈研究論文〉

## 大川周明の宗教研究 ——イスラーム研究への道——

嶋本 隆光

行地社<sup>1)</sup>の満川亀太郎が「学者としては血があり過ぎ、志士としては学問がありすぎる」と評したが、これは大川周明の性格を見事に言い当てている。前者の「血があり過ぎる」片鱗は五校時代に於ける、いわゆる「栗野事件<sup>2)</sup> (1906)」に既に見られるし、「五・一五事件 (1932)」への関与などに明確に看取できる。確かに、この性質がこれまで強調されすぎたため、大川周明といえば、偏った右翼思想の持ち主として、日本の帝国主義的アジア侵略政策の悪名高きイデオログとして名指しされる。特に、極東国際軍事裁判における前代未聞の出来事で記憶される事が多い。従って、松本健一が指摘するように<sup>3)</sup>、大川に関する研究が非常に「貧弱」であり、「不人気」であるといわれる最大の理由は、いわゆる「アジア主義」と関わっており、日本の近代化（すなわち、西洋化、都市化）に真向から対立する「アジア主義」「農本主義」的な立場を代表するというのである。彼の思想は、アジアの近代化を支えるエトスの背後に潜むルサンチマンに理解を示さず、「憐れむべき東洋の衰運」に対する悲憤としてのみ成立したという点を踏まえながら、松本は引き続き、アジア主義の内容を検討する<sup>4)</sup>。しかし、アメリカ化が過度の地点にまで到達した現代においても、大川が提示したアジア主義、非歴史主義的な「東西対抗観」の問題には未解決の部分が存在すると述べる<sup>5)</sup>。

他方、大塚健洋は、『大川周明 ある復古革新主義者の思想』において、大川の思想を主に行地社の七綱領に基づきながら明瞭に整理している。この中で特に筆者の関心を引くのは、国民的理想の確立の下位項目に位置づけられた「世界の道義的統一」である。おそらく七つの項目は渾然一体となって意識されているの

であろうが、とくに道義に基礎を置く世界の統一とは、いかにも大川らしい発想だと思う。大塚は、「大川の遺産」として、①丸山真男とは逆に、主体性を確立するために日本精神を唱えたこと、②国家改造の不可避性に対する自覚から、資本主義体制とそれを支える金権的民主主義の打倒を決意したこと、③インドとの密接な関係の樹立、そして④学問的には、日本におけるアジア研究の先駆者等の点を指摘して、高く評価する<sup>6)</sup>。

このような大川周明の思想を近・現代史の枠組みの中で新たな問題提起ないしは意義を見いだそうとする企てとは別に、これまで大川周明は総じて右翼思想家、または国家主義的事件を背後で思想的に下支えした人物として提示されてきたことは、上で触れたとおりである。もちろん、このような提示の仕方に全くの根拠がないわけではない。五・一五、二・二六事件に関与した結果、投獄されるなど、実際、彼の真意が奈辺にあったかは確実に知ることはできないとしても、その行動には軍国主義日本を形成する上で重大な意義があったといえよう。

しかし、これとは対照的に、大川の著作、特に宗教、倫理、哲学的著作を精査してみると、極端に偏らない均衡、中庸を説くのが彼の思想の特徴であることがわかる。これをどのように評価すればよいのであろうか。本稿は大川の思想の根柢にあると推定できる「宗教的統一（根源的統一的生命、ないしは宇宙生命）の容認」に焦点を当てながらその思想を考察する。そして、大川が深く関わったイスラームに言及しながら分析を行う。

最近イスラーム研究者の間で、大川周明を日本で最初期の本格的イスラーム研究者として注目する動きがある<sup>7)</sup>。無論、以前から、この人物を再評価する動きはあったが、それらは簡単な提案程度のものであったといえる<sup>8)</sup>。私見では、イスラーム研究者大川周明を2つの観点から考察することが可能であると考え。その一は、果たして大川の本質が日本の侵略主義を支持することを根本とするものなのか、という疑問に基づくものである。むしろ、彼の本質は青年時代からきわめて強い関心を示してきた宗教、なにかんづく生き方の問題（宗教、倫理的関心）との関わりをふまえながら考察しないとき、片手落ちになるのではないかという点である。第二点は、第一点の事実をふまえながら、日本の大陸並びにアジア侵略が顕著になる時代において大川が行った研究の特徴についての調査である。

20代半ばから開始されたイスラーム研究は、その後紆余曲折を経ながら、現実には日本国の海外侵略活動と直接関わりながら進められる。特に1918年以降、満州鉄道東亜経済調査局(付属研究所)で働き始めてからは、本人の意向とは必ずしも合致しない形で、彼の業績は何らかの形で日本の膨張主義と関わりながら、侵略を補助する意味合いを持つことになった。すなわち、大戦終了時点までに公にされた研究は、イスラーム教の信仰された地域の現状に関するものが多くなる。これは実質的に軍部に対するアジアの現状に関する情報の提供であった。

この二点を短い論考の中で扱うことはとうてい不可能であるから、第二点に関しては稿を改めて論じることとして、本稿では、特に第一点にのみ焦点を絞って、考察を進める。

### 基礎資料について

既に述べたとおり、本稿の主なる目的は、大川周明の宗教・倫理思想に関する考察である。この人物を調査するについては、『大川周明全集』全7巻、別冊『大川周明関係文書』が基礎資料となる。特に、第三巻に「マホメット伝」第7巻「回教概論」「古蘭」、別冊に「イスラーム研究」など宗教研究や、イスラーム研究関係の著作が含まれている。このほかに、筆者は大戦前後に出版された普及版の刊行物を所有している。さらに、近年何冊かの著作が復旧版の形で出版されている。本稿の準備段階で参照した主なものは以下の通りである。

- ① 亜細亜建設者 1941年2月 第一書房
- ② 日本及日本人の道 1941年3月(改訂6版) 文禄社
- ③ 復興亜細亜の諸問題 1942年4月(25版) 明治書房
- ④ 回教概論 1943年3月(3版) 慶応書房
- ⑤ 安楽の門 1988年8月 大川周明顕彰会 岩崎学術出版社
- ⑥ 回教概論 1992年 中央公論社
- ⑦ 日本2600年史 1939年 第一書房
- ⑧ 日本精神史 1942年 明治書房

### 大川周明と初期の宗教研究

大川の東京帝国大学の卒業論文は、「龍樹研究序論」（1911）である。仏教哲学研究を行っていたわけだが、これと平行して彼の宗教遍歴はすでに多彩であった。それには、様々な理由があるとされる。大川が中学生であった頃の明治30年代の日本は、世俗的成功がもてはやされた時代であった。明治天皇が1908年に「戊申の詔勅」を發布する直前の日本は、日露戦争の勝利に沸き、その延長ともいえる軽佻浮薄な雰囲気蔓延した「内観的煩悶」の時代であった。大川にとっても人生をいかに生きるか、という問題は他人事ではなく、将来の進路を巡ってやがて父親と激しい対立に至った。この頃の大川は、家業の医者を経がず、教育者を目指していた。この対立は、心の安定をキリスト教に向けさせた。以後の彼の宗教思想は、様々な宗教思想の入り混じった諸説混淆の様相を示しているが、キリスト教は相当に深い影響を彼に与えていた。しかし、生涯キリスト者になることはなかった。キリスト教との関係は、五校へ進学することによって拍車がかげられた。熊本が日本におけるキリスト教の一大中心地であったことは今更言うまでもない。その後、東京帝大に進学してからも、脱俗超然的哲理を求め大川独特のスタンスは相変わらず継続された。それがもっとも端的に示されたのが、松村介石率いる「日本的基督教」グループ、道会との関わりであった。1910年大川は正式に日本教会に入会した。この教会はキリスト教とは言っても、きわめて日本的な解釈が施された教義を持つ宗教グループであった。合理主義的傾向を持つ大川にとって、キリスト教神学の要である三位一体説、贖罪、奇跡はつまずきの石であり、容易に救いの保証として受け入れることができなかった。しかるに、このグループは彼の問題に解決を与えてくれたのである。更に、後述するように、ポール・リシャル夫妻との交流も、彼の思想形成に甚大な影響を与えたであろう<sup>9)</sup>。

私見では、大川周明の生涯において展開される思想の背景は、大きく五つあると思う。一は、江戸時代からの日本の伝統であると同時に、明治時代、特に1880年代以降、知識人が国家の方針として組織的に身につけていた儒教の教養、第二は、キリスト教（しかも当時一世を風靡しつつあった社会主義との関わりの中で）、第三に大学時代から彼の生活のいわば中心を占めるようになったインド

思想、そして彼の学問的宗教に対する関心の理論的枠組みを形成した西洋起源の宗教学的関心である。最後に、古代記紀神話に代表される伝統的日本史、神道に関する知識である。

大川はこれら様々な宗教的あるいは学問的関心を時代とともに適宜整理統合しながら彼独自の立場を作り上げていった印象がある。それは一言で言えば、諸説統合的な、別の言い方をすれば諸説の核となる部分をえぐり取った、普遍的な宗教の模索であり、梵我一如的な、普遍的真理と各人の個別的自我の統合、一致を基本とする立場であった。しかし、大川の特徴は、このような哲学的、宗教・倫理的な抽象的議論に決して終始することがない点である。後述するように、宗教的真理の実践は彼にとって不可欠な要素である。その一方で、宗教を合理的に分析的に理解する方策をもわきまえていた。特に大川が用いる分析上の要素は、①教法（教義）、②教祖、③教会（組織）という三つである<sup>10</sup>。教義に関しては、晩年に翻訳を完成した『古蘭』や、『回教概論』などで詳しく検討を行っている。大川が世界に存在する大宗教の教祖の生涯に対して示した関心は極めて高く、たとえば上でも簡潔にふれたように、キリスト教の根本教義であるイエスを神の子と認めることそのものには関心がないので、あくまでも高次の真理に到達した賢人、偉人として扱おうとする。上記『回教概論』でもイスラームの開祖ムハンマドに関する興味深い解説が見られる。また、未刊行の『マホメット伝』もある。ただ、この書は、原稿をほぼ仕上げた形で残されているものの、きわめて叙述的であって、作品としての完成度は大川のほかの著述に比して高くない印象がある。

このように、宗教を分析的に記述する一方、彼はあらゆる意味で、実践的な人物であったので、構築した理論は必ず実行しなければすませられないところがあった。知行合一の立場といってもよい。アジアの統合、後の大東亜共栄圏の思想的展開にしても、決して誇大妄想狂的な発想ではなく、彼の宗教理解の実体験として根底にあった、普遍的真理を求道してやまない、求道者の心性、さらに迫害に苦しむ弱者救済の倫理的欲求が、現実の政治的問題の解決と結びついた点を等閑することは決してできないと思う。一見誇大妄想的に見える発想が、実は大川の頭脳においては、いささかも矛盾することがなかったのではないだろうか。彼にとって、西欧帝国主義の圧力をはねのけることは、即倫理上の関心と結びつ

いていたのである。従って、主として第一次世界大戦以降に刊行されたイスラームやイスラーム諸国の人物伝、歴史関係の著作には、国家からの現実的要請と同時に、背後に若い時代の個人的体験と宗教研究に起源を持ちながら、徐々に形成されてきた宗教的世界観、人生観があったと思う。おそらくこの点をふまえてこの人物の理解に努めないとき、狂気の過激な国家主義的イデオログとしてのみ現れることになる。これは偏った解釈に違いない。たとえば、『安楽の門』の中で、大川は言う。

さて印度精神は既に吠陀時代ヴェーダに、逸速く萬象の背後に潛む一如を把握し、次いで奥義書時代に至りて『我は即ち梵 Aham brahma asmi』『汝は即ち其れ Tat tvam asi』といふ金剛不壞こんごうふげの眞理を證悟して居る。正統印度の精神的要求は、實に此の眞理を現實の生活の上に實現すること以外にない。百花繚亂たる印度の哲学宗教は、精緻なる論理と周到なる實習とによって如法にょぼうに人間の理智と情意とを鍛錬し、一切の不完全を脱却して自我を完成し、かくして梵に歸一することを究竟きゅうがいの目的とする點に於て、悉くその嚮ふところを一にする。かやうにして印度の教法は、數えるに違いとまなかるべき諸多の法門に分かれて居るとは言へ、總じて解脱を理想とせざるはない<sup>11)</sup>。

大川の頭の中では、西洋式の組織的分類法に対する強い懐疑心があり、人間の活動を政治、経済、社会、宗教など、個々の要素に分断して分析することに疑問を感じていたようである。同書において以下のように述べている。

然らば何故に東洋には『宗教』に相当する言葉が生まれなかったか。私は下のよう<sup>12)</sup>に考へる。人間の実践的生活は、宗教・道徳・政治の三方面を有って居る。西欧ではこれらの三者が次第に分化して、その一々が独自の発達を遂げ、各自の分野を律する規範を求めるやうになったが、東洋では其れ等の三者を分化させることなく、飽迄も人生を渾然たる一体として把握し、三者を包容する精神生活全体の規範を求めてきたからであると。それ故に東洋には人生全体の規範を表す言葉、従って西洋には適切に之に相当するものがない

言葉がある。それは日本のミチ、中国の道、印度のダルマ Dharma で、三者とも共通に人生全体の実践的原理を意味して居る<sup>12)</sup>。

更に『中庸新註』において、

儒教の孝は、前に述べた天地人に対する道のうちの天に対する道であり、従って宗教的のものであります。天とは吾等より優越せるもの、即ち吾等の生命の本原であります。而して其の最も直接なるは父母であり、父母より遡つて一家一門の生命の本原に遡り、竟には宇宙其者の生命に遡原するのであります…(中略)…それ故に東洋に於ける宗教は、実に『孝』の拡充に外ならぬのであります。欧米の学者が孝を以て『子の義務』と名づけ、之を片務的などと申すのは、孝の宗教的本質を知らぬ荒涼の取沙汰に過ぎませぬ<sup>13)</sup>。

さらに、仁愛と尊敬について、支那正統の政治思想が、外面的制度よりも為政者の人格を重んじる点を指摘して、「この思想は、現実の国家に、人間の理想を実現すべき最上の組織を与え、謂わば自動的に人間の進歩又は完成を生徠せんとする西欧の正統思想と最も顕著なる対立をなして居ります<sup>14)</sup>」と述べ、韓非子的な法を重視する思想すら根柢に於いてこの例外でないと述べている。すなわち、中国の思想が『法』を軽んじるわけではなく、儒教は単に「制度よりも精神を重んじるだけであります」<sup>15)</sup>という。

東洋には、以上を証明するいくつもの例があるという。たとえば、日本においては、聖徳太子の十七条憲法などにもこの考えが見事に表現されているという<sup>16)</sup>。そこでは太子は神仏儒の三つを決して分離することはなかった。大川の考えでは、元来宗教なり道徳は、人間生活の一面を形成しているだけであって、それぞれを抽象化して詳細に研究することは学問的には重要であり必要かもしれないが、現実に宗教、道徳という特殊の生活があるわけではない。このように悟った晩年の大川は、それ以前の自分の考えに無意識的に「私が既成宗教の信者でなければ宗教家でないやうに考えたのは、歴史的事情によって宗教が特殊のものとして発達した西欧思想の感化を不知不識のうちに受けたためであろう」<sup>17)</sup>と述べ、



青年時代からの宗教研究が明らかに西洋的宗教学に基盤を置くものであった点、ならびにその欠点を認めている。

34歳の作品である1920年の『宗教原理講話』を検討すれば、大川の宗教理解の根底に西洋の宗教学があることは火を見るより明らかである。そこには、19世紀のヨーロッパ世界を風靡した進化論的な考えが、宗教の発展においても相当に受け入れられている。すなわち、低次な原始宗教から部族的宗教、司祭宗教、預言者の宗教、等の段階を経て、人類はようやく超個人的生命の存在を認めるようになる、という宗教発展観が受容されている。ヘーゲル的な弁証法的世界観も見られる。ただし、大川にとって既成の主要な宗教を序列化しようとする意図はほとんどなく、むしろそれらに共通する項目として、上記「超個人的生命」を指定するのである。すなわち、「自然と人生を一貫せる最後の生命の存在」「偉大なる生命」を求める「共同的生活」の根底が宗教であるとして、その宗教を「自己以外若くは自己以外の生命の存在を自覚して、自身の上に之を実現せんとの要求、万有を統一する生命を認めて、之を自身の生命に摂し、自身の生命に之を托せんとの要求、これが取りも直さず宗教的要求である。」<sup>18)</sup>、そして人類は当初「統一的生命」を認めなかったが、やがて個々の諸相を総合して、絶対的生命に到達するという。「されば宗教的要求は自己に対する要求である、自己の生命に対する要求である、自己の生命の十全に対する厳粛なる要求である。而して宗教とは此の要求に対する及び之に伴う一切の精神現象並に社会現象の総括である。」とまで述べている。

以上の思想の背景にあるのは、既に述べたように、30才までに中国、インド、日本の思想を広汎に学んだ結果としての該博な知識である。これは諸説折衷とも言いうる一方で、実は一種のバランス感覚の問題であって、度を超えない形で様々な思想の諸相をほどよく取り入れていくことに注意が払われている。この点で特に注目を要するのが、リシャールの影響である。1916年から4年ばかり続いたこの哲学者との関係は、リシャールの作品の翻訳『永遠の智慧』<sup>19)</sup>に見られるような、世界に存在するあらゆる哲学、宗教・倫理的智慧の融合の境地を教えたと推測できる。人間の活動は決して理性のみに基づいて判断されるのではないし、はたまた情念のみによるのでもない。両者がともに不可欠であって、宗教の領域

においてもこのバランスの原則が貫徹されていたのである。大川は宗教における理性の役割をきわめて重要視していた。その一方で、感性的要素はいわば宗教に必須の要素ととらえていたことは、彼の著作を読めば明らかである<sup>20)</sup>。彼の思想に神秘的要素が欠ける旨を指摘する研究者もいるが、既述の通り、梵我一如の思想にも見られたように、さらに後述するとおり、大川は宗教における神秘主義的契機の重要性を強調するのである。

我等の神は、宇宙に超在する芸術家、または裁判官でない。宇宙に内在して、天地人を貫く精神である。一切はこの精神に統一せられて、初めて存在の意義と価値とを生ずるが故に、神は言葉の真の意義に於ける実在で、ある者は唯だ神のみである。宗教はこの実在を自我の上に実現せんとする要求に根ざして居る。吾等の心の奥の奥から湧出でて、徐に全我を潤ほし去る此至深の要求に於てのみ、宗教は永遠の根柢を有し得る<sup>21)</sup>。

従って、「神と人との関係に就て之を觀れば、神は人を離れて存在するのではない。而も人が直ちに神ではない。神は人に現はれ、人は神を現しつつあるのである。吾等の神は、万物に於て自己を顕現し、而も万物を統一し行く心霊であり、生命である。」<sup>22)</sup> また、「要するに神てふ觀念は、吾等の知識の始めであり、且つ終りである。従って理性的生類は総て宗教的生類である。」<sup>23)</sup> そして、最後にこの宗教理解は、人生に於ける安心を欣求する人間の本源的要求と結びつく。ただ、そこには必ず実践が想定されていた。「吾等の安心とは、自己の中に無限性を認め、その開発の疑いなきに安んずる事である。されば神に至る唯一の道は、自己に忠実に活くる事に他ならぬ。」<sup>24)</sup>

このように、大川の宗教観は最終的に人間の実践的側面と不即不離の関係で結びついている事がわかる。決して抽象的な知識として宗教を理解するのではなく、実践的面は人間の実存にとって不可欠で必須の要素と考えられている。この要素は、人間に対して座して果報を待つ態度ではなく、みずから積極的に求められたことを追求することを要求する、と大川は確信していたように感じる。以上の宗教・倫理的、哲学的傾向性が、現代インドの実情を知るに至ったとき、もはや止

めどもない奔流として溢れ出たのである。この宗教・倫理観が、26才頃からの「政治的」活動、思索と実践の背後に、胚胎していたのである。

### 大川周明とイスラーム研究

以上の大川の関心とイスラーム研究はどのように結びついているのだろうか。本節ではこの点について考察してみたい。それまで大学を中心に仏教哲学を軸に研究していた大川が突如アジア、なかんずくインドに関心を持つようになった経緯については、あまりにも有名な話がある。つまり、1913年の夏、散歩途次の神田の古本屋でたまたま手にした『新印度』、Sir Henry Cotton, *New India or India in Transition, London, 1907*, によって、「鮮明深刻に印度の現実」と「英国治下の印度の悲惨」を知ったことである。

読み行くうちに、単り印度だけでなく、茫々たる亜細亞大陸、處として西歐の殖民地乃至半殖民地ならざるなきを知った。私は印度から更に進んで亜細亞諸国の近代史を読み、亜細亞問題に関する書物を読んで、歐羅巴の亜細亞制覇の経緯、亜細亞を舞臺とする列強角逐の勢いを知らうと努めた。そして斯様な研究は、更に私を導いて近世歐羅巴殖民史及び殖民政策の研究に専念させるようになった<sup>25)</sup>。

これに対して、これまでの正統な学究的生活からの逸脱であるとして「邪道」を指摘する友人もいたという。しかし、大川の気持ちは堅く、「もはや塵外に超然として冥想思索を事とするに耐えられなくなった<sup>26)</sup>」というのである。この頃大川が感じていた問題点は、「亜細亞酸鼻の源泉」こそ、自分がこれまで求めてきたのと同様な「出世間的正活を希ふ心そのものにあ」った。特に印度は、内面的・精神的自由獲得のための不退転の精進にもかかわらず、結局、「その必然の結果は、内面的・個人的生活と外面的・社会的な生活との分離を招き、そのために一面には精神的原理の硬化、他面には社会的制度の弛廢を來たした。亜細亞は先ず此の二元的な生活から脱却して、妙法を現世に實現する大乘亜細亞とならねばならない<sup>27)</sup>」と考えるようになった、というのである。そして、もっとも広汎な意

味での政治の研究に深甚なる興味を抱くことになり、「私が宗教と政治とに間一髪を容れぬマホメットの信仰に心惹かれたのも此頃のことであった。」。周明26歳の時であった。

大川周明のイスラーム研究の評価を巡っては、様々な研究者や評論家からの指摘がある。彼の研究の水準の高さについて、特に『回教概論』等の内容の高さは、現在でもコメントを加えれば講義室で十分に用いることのできる内容である。松本健一は『大川周明』「終章「大川周明の現代への復帰」において、近代・現代日本理解の課程での彼の再評価を訴え、

大川を「純粹の学術論文」の観点のみで切り離して評価するのでは、その善意の悪もふくめて、正当に評価したことにはならない。結論的にいうならば、大川の『回教概論』は「日本のイスラーム研究の最高水準」だったからこそ、「日本帝国主義のアジア侵略」の有力な資料となったのだ<sup>28)</sup>。

と述べ、大川の意図とはおそらく反するであろう、「善意の悪」を容認しながら、彼の学問の高さ、それ故に軍部に最大限利用される素地があった点を指摘している。この点を支持する別の要因として、松本は大川の学問の根柢にある「思想的有用性」を指摘している。「思想的有用性」とは、支配権力のイデオロギーとして役立つこととは微妙に異なるとはしながらも、大川の学問がこれを拒もうとしなかった点を挙げ、むしろ積極的にイデオログの役割を買って出た事もある、という<sup>29)</sup>。私見では、大川は紛う方なき学究肌の人物ではあったが、これまでも再三指摘してきた通り、同時に実践的人物であり、書齋の奥隅にこもるタイプの人物ではなかった。この意味で、筆者は基本的に上記の松本の指摘は正しいと思う。ただ、筆者の関心は、氏の言う「思想的有用性」の背後にある大川思想である。元々、金銭や社会的名声だけで動くような単純な人物ではなかったし、晩年に学究生活に囚わらずも復帰できた時の状況からもわかるように、彼の全活動の背後には本稿第二節で述べたような思想があったと思えるのである。

さて、大川のイスラーム研究の話であった。1911年7月に東京帝国大学を卒業、しばらく中学校の英語の教師、翻訳などをして糊口を凌いでいたが、この間大学

の図書館に通い詰めて宗教の研究、なかんずくイスラーム研究に没頭していた。この頃に『道』第75号から77号に預言者ムハンマドの言行録（ハディース）の翻訳を出版したりしている<sup>30</sup>。この意味で、大川のイスラーム研究は、24-5歳頃から開始されているわけで、強度の差違はとりあえずさて置けば、生涯のほぼ全期にまたがっていることになる。第一次世界大戦以降においても、『復興亜細亜の諸問題』（改訂版1939年）、『亜細亜建設者』（1941年）、『回教概論』（1943年）、等イスラームや新興アジアの建設者に関する書物を立て続けに出版している。

以下の節では、イスラーム研究、主としてイスラーム思想の立場から、第二節で述べたような思想とイスラームがどの程度整合性を持って理解できるのか、検証してみたいと思う。

#### 検討（イスラームにおける神人一体化…魂の浄化の問題）

先ほど引用した『安楽の門』の続きである。

亜細亜は先ず此の二元的な生活から脱却して、妙法を現世に実現する大乘亜細亜にならねばならぬ。そのためには吾々の社会的な生活、その最も具体的なものとしての吾々の国家的な生活に、吾々の精神的理想に相応する制度と組織とを与えねばならぬ。私は斯様に考えた。かく考えたから私は、最も広汎な意味での政治の研究に深甚なる興味を抱き始めた。私が宗教と政治とに間一髪を入れぬマホメットの信仰に心惹かれたのも此頃のことであった。かやうにして書物を読んで宗教の本質を究めやうとした私の努力は、ふとしたことから私の生涯を転向させる機縁となり、哲学や宗教に関する書物は暫く私の机上から影を隠すこととなった<sup>31</sup>。

真にイスラームは、「宗教と政治に間一髪容れぬ」のか。イスラームにおける宗教と政治の結びつきは、現在では周知の事項である。これは二つの角度から理解できると思う。一は、上でも触れたように、元来人間の活動をヨーロッパ式に組織的に分類するやり方こそ不自然であって、人間の活動は政治、宗教のみならずあらゆる分野にわたって相互に不可分に関わりあっていると考える立場であ

る。むしろ17-8世紀以降のヨーロッパこそ異常であって、イスラームのように人間の活動領域を全体的、総合的に眺めるのが正常であると見なすのである。ただし、大川はイスラームの「西洋的性格」を指摘し、「かくて回教文化は本質的に西洋的であり、インドやシナの文化に比べて、遙かに密接なる関係をヨーロッパと有っている。回教がヘレネ文化圏内に極めて迅速に弘布したのは、是くの如き事情ありしに由る。」<sup>32)</sup>と述べている。ただ、これはあくまで産業革命前後の時期に至るまでの西洋との関係の話であって、特に19世紀以降の両者の対立とは少し次元が違うと思う。

他は、イスラーム成立初期の特殊事情である。622年、迫害の末にメッカからメディナに聖遷（ヒジュラ）した預言者ムハンマドの使命は、地上に初めてイスラーム教徒のみによって構成される信者の共同体（ウンマ）を建設することであった。その可能性がメディナにはあった。神によって使わされたムハンマドにとって、政治、経済、社会、法律など人間のあらゆる活動は宗教的意義を持っていたのである。別な言い方をすれば、ムハンマドの存在意義はアッラーの承認によってのみ確定されたのである。このように、イスラームではその最初期から政教の分離という観念とは無縁であった<sup>33)</sup>。

このような一般的かつ歴史的な性格をふまえた上で、本稿では第二節で言及した大川の宗教観、世界観との関わりで、イスラームに於ける個としての人間と普遍的存在（＝神…「吾等の心の奥の奥から湧き出でて、徐に全我を潤し去る此至深の要求（p.9,引用）」の対象）の関係に注目しながら、解説を続けたい。

イスラームでは、神と人間が一体化する体験をきわめて重視している。これは神秘主義（スーフイズム、タサウワフ *tasawwuf*、イルファーン *'irfan*）と呼ばれる。イスラームでは、人間が人間であることの根柢に神との適正な関係が前提されるので、神抜きで人間存在そのものがあり得ないことになる。現世におけるあらゆる問題の根源は、神との適正な関係が破綻したことから生じる。これは、根本的には神を忘却することによって生じる。従って、神を常に覚えることが、信者の生活の大前提である。神との合一体験をした者は、真正なる神智（イルファーン）を獲得する基礎的条件を手にしたことになる。

神との合一体験をするためには、いくつかの手順を経なければならない。まず、

禁欲的な行を開始するに際して「意思の表明」を行い、訓練、修練を行う。このように、第一段階は外面的な現世との関係の放棄、次いで内面的秩序の獲得、魂内部の性質を変えることに努めるというように、徐々により高次な魂を浄化する旅を継続する。その結果、修練を経た人は、神との合一体験（ファナー）に至る。すると、彼はどこでも神を見ることができるようになる。この段階に至ると、自らは見えず、神のみが見えるようになる。この際、神智の体験者の運動は、円周的運動である。彼は、本来の神の元を離れる旅を開始するが、最初は円周上を「降下」して後、出発点から最も遠くなった地点を経過すると、今度は上昇運動に転じる。その結果、ついには彼本来の所屬場所である神の元に復帰するのである<sup>34)</sup>。

以上で解説した神秘道の諸階梯を経る上で忘れてはならないのは、イスラームではこれを以下の4つに分類する点である。

- 1) Sair min al-khalq ila al-haqq (被造物から真理＝神に至る旅)
- 2) Sair bi'l-haqq fi al-haqq (神にあって神とともに行く旅)
- 3) Sair min al-haqq ila al-khalq bi'l-haqq (神から出て神とともに被造物に至る旅)
- 4) Sair fi al-khalq bi'l-haqq (神とともに被造物の内にある旅)<sup>35)</sup>

2) が神との合一体験を示す。その際記憶すべきは、この世を離れて神との合一体験することを行者の究極目的としていない点である。重要な点はイスラームでは神を直接体験した者は、そこにとどまるのではなく、そこを出て、いわゆる娑婆に復帰しなければならないという事である。イスラームに出家はないし、これは許されない。神を知るとは賢者たる必須の条件であるが、だからといって人間でなくなるわけではないので、その人物はそれぞれの天職に復帰して、以前とは質的に変化した状態で信者共同体におけるみずからの責務を果たし続けなければならないのである。政治家、学者、教育家、商人、技術者などすべて通常の生活に関わる責務を果たさなければならない（第4）の階梯）。

結局、イスラームに於ける神秘道は、神との適正な関係を維持しながら「自己」を正しく知ること収斂する。その逆が自己を喪失することである。ある有名な

イスラームの賢者の言葉に次のようなものがある。

私には次のことがわかりました。人間は時々、「自己でない自己」と誤解して、「自己でない自己」を「自己」と考えます。自己でない自己を自己と考えるので、自分の考えでは「自己」のために従っていることが、実は「自己でない自己」のために行っているのです。そして、真の自己を放棄し、分離し、時に廃棄すらしてしまうのです<sup>36)</sup>。

ただ、イスラームでは、自己を知ることとは、とりもなおさず自己の原因、言い換えれば創造者 (khaleq) を知ることである。すなわち、人間は被造物として自己の原因と創造者を離れて正しく自己について考えたり、知ることはできない、という前提に立っている。イスラーム的に言えば、「大ジハード」であり、通常の異教徒との戦闘を意味する「小ジハード」より一層困難を伴うものとして、自己との戦い（自己の魂の浄化 tahdhib an-nafs）が位置づけられている<sup>37)</sup>。

以上が筆者の理解するイスラームの神秘主義と自己を知る事の関係である。大川は、『回教概論』において神秘主義を扱っていない。ただ、その「はしがき」の末尾において以下のように述べるのみである。

此の小著は、予が二、三の團體及び私立大學に於いて試みたる講義の草稿を補訂せるものにして、其の目指すところは回教の種々相のうち、其の最も根本的なる若干に就いて基礎的知識を与えるに在った。回教は吾等が普通に考える如き「宗教」に非ず、實に信者の全生活に関する文化體系の綜合なるが故に、研究の對象は多様であり、範圍は廣汎である。この書は唯だ其の一部を取扱へるに過ぎぬことは言ふ迄もない。而も今や大東亜共榮圏内に多数の回教徒を包擁するに至り、回教に関する知識は國民に取りて必須のものとなった。予の小著が多少なりとも其の為に役立つならば欣幸無上である<sup>38)</sup>。

本書でイスラームの神秘主義に言及していないことは、大川の宗教の神秘的側面に対する関心のなさを示すものでももちろんない。「転向」以後、宗教の脱俗



的側面からの離脱を決心したこととは裏腹に、既に第二節で述べた基本的関心は、大川にあって一貫しており、いわば自明の事項であると考えらるべきであろう。彼は明治43年5月『道』に、「神秘的マホメット教」<sup>39)</sup>と題する小論を発表している。主としてMax Mullerに依拠しての論考であって、今日の水準からすれば不十分ではあるが、すでに24歳の時、大川はイスラームの神秘主義に深い関心を示していた事が知れる。

スウフィズムの信仰によれば、人心はその度に於て無限の差別あれど質に於ては平等なり、そは神の心の一部にして竟には之に摂せらるるもの也。神は宇宙に偏在する靈にして、神のみが円満なる愛、完全なる智、無垢なる美なり。神を愛する事のみが純正の愛にして自余の愛は迷妄なり。無始の永劫より無終の永劫に亘りて至高の愛吾等の上に働きて幸福を与え、また幸福を得るの道を与ふ。而して吾等と神との間に結ばれたる人格的約束に於て各自の分を尽くす事のみが幸福を得る唯一の道なり。心靈の外には純然たる絶対の存在なし、所謂物質は神てふ芸術家が不断に吾等が心裡に描き出づる楽しき絵に過ぎず。吾等はかかる幻に愛着すべからず、ただ神にのみ愛着すべし。吾等神に在りて生くる如く、神は亦吾等の中に在り<sup>40)</sup>……

既に触れたポール・リシャルの『永遠の智慧』には、たびたびイスラームの神秘主義者の言葉が引用されており（たとえば、ルーミー、イブン・アラビー、アッタール [特に引用が多い]、サーディー等）、大川が若年の頃から、「神我合一の心境」を示すイスラームの神秘主義に接していたことは明らかである。ただし、同論考の末尾で「スウフィズムは殆ど基督教と云ふを妨げず。少なくとも、プラトー及新プラトー哲学を基礎とせる精神的基督教と同一の信仰を有す」と述べるように、その理解は明らかに不十分であった。

大川には、超越した創造者としての既成の宗教の神、アッラーキイエホヴァ等に優劣を認めることはなく、世界に存在する高等な宗教に関して共通する特徴として個人的生命の背後にある「之を統一する更に偉大なる生命」を認めるだけである<sup>41)</sup>。そして、究極的には、既に引用したとおり、「吾等の安心とは、自己の

中に無限を認め、その開発の疑なきに安んずる事である。されば神に至る唯一の道は、自己に忠実に活くる事に外ならぬ。求めよさらば与えられむとの約束は、天地の間に自己を投出し、自己の中に天地を摂しつつ、堂々の歩武を進め行けば、必ず神に至り得べしとの確信を吾等に与える。』<sup>42)</sup> という宗教的確信に至るのであった。イスラームも例外ではなかったということである。

繰り返しになるが、このような宗教観によれば、書齋の扉を固く閉ざし、美麗なる園すら窺わない学究生活は忌避されることになる。社会との緊密な関わりの中で、人間のあり方が追求されることになる。社会と人間は不即不離の関係にあり、両者は分離されてはならないのである。このような考え方を、大川がイスラームについて見いだしたとすれば、重点に若干の偏りは容認するとしても、あながち誤っているとはいえないであろう。

東京裁判で「乱心」した結果、昭和21年、巢鴨刑務所から本所の米国病院、さらに本郷の東大病院を経て8月に松澤病院で図らずも学究生活を取りもどした大川は、

…かやうな次第で病室は私のために有難い書齋となった。私は此の書齋に古蘭原典と、十種に余る和漢英佛獨の譯本を自宅から取寄せ、昭和二十一年十二月一日から之を読み初めた。それは私が亂心中の白日夢で屢々マホメットと會見し、そのために古蘭に對する興味が強くよみがへったからであった。私の病氣は私の理解力に何等の影響も及ぼさず、以前に読んで難解であった個處も、此度は其の意味が明瞭になったところが多かった。そして翌二十二年二月下旬、精神鑑定のために米国病院に移される直前、一應之を讀了した<sup>43)</sup>。

と述べ、イスラームの開祖、ムハンマドとの神秘的な関わりを示唆している。ちなみに、翻訳作業は1948年におえている。62才であった。このように大川周明の基本的な宗教観とイスラームは合致する点が多く、彼の生涯において、時期による関わり方の強弱は異なるものの、ほぼ全期にわたってイスラームとの関係が見られるのである。

## まとめ

大川周明の著作に占めるイスラームの割合は高い。これまでこの人物が十分に注目を受けなかった理由の一つは、大東亜共栄圏のイデオログとして日本を侵略戦争に向かわせるのに力があったという、負のイメージである。結果的に彼の果たした役割は、日本の侵略に荷担した点を否定することはできないとしても、この人物を一面的に侵略主義的ナショナリスト、過激な右翼主義者などと安易なレッテルを貼ることは必ずしも当を得ていないと思う。大川が軍部に利用された悲劇の主人公であったなどと言うつもりは毛頭ない。ただ、彼の活動を知り、その背景にある思想を検討してみると、そこには明白なる一貫性があることがわかる。

つまり、宇宙と世界を統一的に支配する巨大なる「力」を容認した上で、この不可抗的な力に個なる人間が融合ないしは合一することによって、真の智に至るという考え、これは西洋的な分析的視座に基づく思考法とは異なる立場である。大川はイスラームが東洋的ではなく、西洋の特徴を有すると述べたが、特に19世紀以降の世界史は、イスラームと西洋の帝国主義諸国との対立を決定的にした。彼自身告白するように、イスラームは近代西洋人のように人間存在を分断せずに、人間の活動を総合的、統一的に眺め、人間存在の基底部分に宗教を置く立場である。これは単純に大川がイスラームを東洋と西洋の架け橋のように考えていたことを意味するのであろうか。おそらく、そうではないだろう。大川は東洋、西洋における有力な既成宗教に共通する普遍的性格を見いだしていたのである。そしてその「統一的支配力」に包摂されながら、倫理道徳的に人格化した道義的共同体、国家を建設することこそ究極の目的と考えていたのである。私見では、彼のこの思想ないしは宗教的、倫理的信念が、1913年の「転向」以降のすべての活動の根柢にあるように思われる。この脈絡において、イスラームは例外ではなく、それどころか少なくとも大川にとって彼の理想を説明するのに極めて意にかなった宗教であったに違いない。

## 註

- 1) 1925年の紀元節に大川が中心となって結成された、有識者層に対する啓蒙活動を目的とする団体。綱領に7つあり、①維新日本の建設、②国民的理想の確立、③精神生活に於ける自由の実現、④政治生活に於ける平等の実現、⑤経済生活に於ける友愛の実現、⑥有色人種の解放、⑦世界の道義的統一、の目標を掲げていた。
- 2) 栗野事件とは栗野駐仏大使の長男の一高転校が、省令を改正までして認められたことに対する五校生の不満が爆発した事件。大川は伝説的な英雄としてたたえられたという。
- 3) 松本健一、『大川周明』、岩波書店、2004年、p.32.
- 4) Ibid. pp.37-38.
- 5) Ibid. pp.44-46.
- 6) 大塚健洋、『大川周明 ある復古革新主義者の思想』、中公新書、1995年、pp.128-137, pp.196-202. 本書は、筆者の見る限り、大川周明に関する最もバランスのとれた紹介である。筆者は多くを本書から学んだ。
- 7) 最近では、白杵陽、「大川周明のイスラム研究—日本的折りエンタリストのまなざし—」『季刊日本思想史72』、ベリかん社、2008年がある。本論は、主として『回教概論』を軸に大川のオリエンタリスト的側面を分析している。特に筆者の興味を引いたのは、p.149で、本稿においても引用した『安楽の門』を引用しながら、氏が「…このコーランの読み方は大川のイスラム認識の連続面と断続面を象徴している。大川の資質としては存在したものの、戦前には見られなかったイスラムのスーフィズム的な読み方に向かっているかにも思えるからである。」という指摘である。私見では、彼のイスラーム神秘主義への関心は、若い頃からあったと思う。
- 8) 阿部治夫、アリ、「大川周明とイスラーム教—闇を照らした大きな流れ星—」『マージナル』現代書館(編)、vol.6、1990年10月、杉山二郎「大川周明氏のイスラーム研究」『秋霜：大川周明顕彰会報』15号、1992年11月、16号、1993年6月。
- 9) 本節の解説では、大塚、op.cit.、『大川周明全集』1巻などに依った。
- 10) 大川、「宗教原理講話」、『全集』3巻、第18章、pp.475-480、を参照。
- 11) 大川、『安楽の門』、大川周明顕彰会、1988年、p.92.
- 12) Ibid. p.132.
- 13) 大川、「中庸新註」、『全集』3巻、p.31.
- 14) Ibid. p.40.
- 15) Ibid. p.41.
- 16) 『安楽の門』、pp.136-137. さらに『日本二千六百年史』、pp.73-74において、この聖徳太子の方針を「かくて太子は、旧を失ふことなくして新を抱擁する澀刺たる婦

一の精神」に基づくと述べている。

- 17) 『安楽の門』、p.137.
- 18) 「宗教原理講話」、p.350.
- 19) リシャル「永遠の智慧」『全集』4巻は、世界古今東西の賢人の言葉を集めた書物である。しかし、大川は、「序」(p.866)において、「…『永遠の智慧』は決して世上の所はゆる格言集の類に非ず。輯むるところは悉く古賢聖賢の言なりと雖も、実は之を籍り来りてリシャル氏自身の新稿と哲学を組織せるものなり。」と紹介している。
- 20) 「宗教原理講話」、pp.478-480.
- 21) Ibid. pp.480-481.
- 22) Ibid. p.482.
- 23) Ibid. p.484.
- 24) Ibid. p.485.
- 25) 『安楽の門』、p.94.
- 26) Ibid.94.
- 27) Ibid.94.
- 28) 松本、op.cit. p.466.
- 29) Ibid. pp.476-477.
- 30) 大川、『大川周明関係文書』、pp.127-144 で、約 230 の預言者ムハンマドの伝承を紹介している。
- 31) 『安楽の門』、pp.94-95.
- 32) 『回教概論』、慶応書房、1943年、「はしがき」p.5.
- 33) イスラームの預言者ムハンマドに関しては、邦語ではかなり以前の書物であるが、嶋田襄平『預言者マホメット』、角川新書、1966年がある。本書は当時の学会の最新情報を駆使し、アラビア語資料をも用いたムハンマド伝であって、現在でも十分に活用できる。これ以外に外国語によるムハンマド伝は多数あるが、本稿執筆に際しては、以下のものを参照した。Andrae, Tor, *Mohammed, The Man and His Faith*, tr. By Theophil Menzel, Dover Publications, INC., 2000., Cook, Michael, *Muhammad*, Oxford University Press, 1996, Rodinson, Maxim, *Muhammad*, Pantheon Books, 1980, Watt, Montgomery, *Muhammad, prophet and statesman*, Oxford University Press, 1978.
- 34) Mortaza Motahhari, *Ashena ba 'Olum-e Islam*, Entesharat-e Sadra, n.d. (kalam va 'irfan) pp.132.
- 35) Ibid. p.141.

- 36) 嶋本、イスラームにおける「自己を知ること (ma'rifat an-nafs) — M. モタッハリーの完全な人間 (ensān-e kāmel) 論」『一神教学際研究 4』、同志社大学一神教学際研究センター、2008年、p.41.
- 37) 嶋本、「イスラームと戦争—M. モタッハリーの大ジハード論と小ジハード論」、『法の理論 25』(特集: 戦争、テロ、平和、正義)、成文堂、2006年を参照。イスラームでは、武器を用いて戦う戦争以上に自己との戦いがより一層困難を伴うことを論じる事を明らかにした。
- 38) 『回教概論』、「はしがき」 pp.12-13.
- 39) 「神秘的マホメット教」『大川周明関係文書』、芙蓉書房出版、1998年、pp.114-119.
- 40) Ibid. p.114.
- 41) 『宗教原理講話』、p.347.
- 42) Ibid. p.485.
- 43) 『安楽の門』、p.31.

〈キーワード〉 大川周明、イスラーム、宗教

## **Okawa Shumei's Studies on Religions: The Way to Islamic Studies**

Takamitsu SHIMAMOTO

Okawa Shumei, who is notorious for his rightist and expansionist stance during the war periods, has been drawn attention for the past few decades not simply by the researchers of Japanese history, but by those of Islamic studies. Though comparatively less known, he was one of the forerunners of Islamic studies in Japan in its own right and his contributions, both scholarly and organizational, towards the later development of Islamic studies in Japan should be highly evaluated.

In this paper, admitting his role as an ideologue of the Commonwealth of Great East Asia (Daitoua Kyoueiken), his activities as a religious scholar have been emphasized. Taking into consideration several significant religio-philosophical elements, Western and Eastern, i.e. ancient Indian religion, Confucianism, Christianity, Buddhism, Islam and in particular, Shintoism, Okawa came to a conclusion that the world could be understood properly when it is looked upon through the one unifying principle. As compared with Western nomenclature, in which humans are dissected into several parts such as political, economical, social, etc., Okawa insists that humans should be understood as a totality, not as a body of dissected parts.

This idea may have its origin in some significant religions in the world mentioned above, particularly, Shintoism. Islam, in this respect, must have given him some ideal ground to explain the point since it is a well-known fact that Islam does not allow the separation of secular and profane domains of human activities. When we consider his political thought, it may be inevitable to take into account this aspect of his ideas.