The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	大川周明と波斯(ペルシア) : 続・イスラーム研究への道
Author(s)	嶋本, 隆光
Citation	日本語・日本文化. 2010, 36, p. 1-25
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/5590
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

〈研究論文〉

大川周明と波斯（ペルシア）
—続・イスラーム研究への道—

嶋本　隆光

> かくして英波条約は、理論の上に於て明白に無効に帰したのだ。……（中略）……波斯国民主義者は、此機に乗じて国家を亡滅の危急より救うべく活躍した。彼等は一面国民を覚醒して排英精神を熾烈ならしむると共に、他面軍隊を味方として実力を握るに務めた。彼等の勢力は次第に強くなった。かくて、一九二十一年二月二十一日夜半、国民主義者と提携せるレザ汗将軍は、コサック軍の一隊を率いて、突如テーランを襲い、武力を以て優柔なる親英内閣を倒し新政府を組織した。而して新波斯政府は固より其の政綱宣言に於て英波条約の廃棄を宣言した。　『復興亜細亜の諸問題』[1)]

『復興亜細亜の諸問題』が出版されたのは大正 11 年（1922）である。大川は、この書について「そは予の自余の著述と同じく、極めて少数の熱烈なる同志を得ただけで、殆ど世の顧るところとならなかった」[2)] と、やや自嘲的に当時の様子を述懐している。後、『日本 2600 年史』（1940 年）などで売れっ子となる著述家大川の不遇の時代であった。とまれ、およそ 18 年後、この本は再出版されることになる。普及版として昭和 14 年 11 月に再発行され、筆者が用いた昭和 17 年版では既に 25 版増刷されている。太平洋戦争が開始され、日本が侵略した地域に多数のイスラーム教徒が居住していた。時代は大きく変化していたのである。この時期になると、我が国ではイスラームに関する書物が何冊も発行されている[3)]。

筆者が本稿で取り扱うのは、『復興亜細亜の諸問題』ならびに、本書の発表から 20 年後（昭和 16 年）に発表された『亜細亜建設者』である。なぜなら、大川が後者は旧著、つまり『復興亜細亜の諸問題』の続編たるべきものだと言ってい

るからである[4]。大正 11 年から、昭和 16 年までに、大川の生活環境は大きく変化した。まず、最大の変化は定職を得たことである。1918 年（大正 7 年）、満州鉄道東亜経済調査局に嘱託として採用されてからは、驚異的とも言えるほど多くの著作を世に問うた。もちろんその多くは与えられた任務の重要な部分であったとはいっても、いくつかの顕著な特徴が観察できる。

両著の中で、大川はペルシア（イラン）について比較的詳しく言及している。本稿の目的は、先の論考で示した大川独特の宗教観が[5]、この期間にどのような変化を示したのか、あるいは示さなかったのか、イラン研究の学徒として、特にイスラーム研究の観点から検討することである。我が国におけるイスラーム研究の創始者の一人と認められる大川が、国家的要請と自己の信念の狭間で、イスラームが信仰されている地域に関する情報をいかに取り扱ったのか、調査したい。これは、前稿で扱いきれなかった課題である。大川の扱うすべてのイスラーム世界を論じることは筆者の能力を遙かに超えているため、本稿では調査の具体的事例を原則としてペルシア（イラン）に限定しながら、同時に、より一般的な宗教研究に関わる問題点についても指摘したい。

(1) 1913 年～ 1941 年の大川周明……その活動、著作……イギリス嫌い[6]

以下の叙述を明確にするために、1913 年（大正 2 年）頃から 1941 年（昭和 16 年）に至る大川の活動を整理しておくことが必須の事項である。重要な点は、これまで大川研究は、「アジア主義」を中心に、主として彼を大日本帝国の侵略主義イデオローグとして扱うことに主眼が向けられて来た事実である。その結果、必ずしもバランスのとれた人物紹介になっていない嫌いがあるためである。大塚が指摘するように、大川の思想の要として「維新日本の建設」と「国民的理想の確立」があり、この理想の核心部分に道義国家の建設があった。大塚は、「では、新たに建設されるべき日本とは、いかなる国家であるのか。大川のいう道義国家とは何か。これを考える前に、我々は彼の国家観の基礎をなす道徳哲学を明らかにしなければならない。」[7] と述べてから、大川の道徳哲学に触れている。私見では、彼の国家、軍部との関わりが抜き差しならぬほど深まってゆく過程を追跡すると同時に、青年時代の懊悩、その結果として青春の情熱を燃やした宗教的求道精神や思索の跡

をある程度ふまえておかないと、大川理解は不十分なままであると考える。

1913年とは、言うまでもなく、大川がヘンリー・コットンの著作（Sr. Henry Cotton, *New India or India in Transition*, London, Revised ed., 1907）を読んで、「転身」したとされる年である。確かに本書は、現実世界との関わりを持たず悠然と仏教哲学を学んでいた大川にとってショッキングな内容を持っていた[8)]。ただ、この「転身」を明示した『安楽の門』は、大川の最晩年1951年（昭和26年）刊行であって、この事件を若干劇的に表現している可能性がないわけではない。彼の『日記』の同時代の記述は、完全に欠落しているので[9)]、実際に何があったのか不明である。ただし、大川にとって、何らかの転機であったことはおそらく間違いないだろう。以後、彼がインド人革命家との具体的な関係を深めていったことはよく知られている。

次に重要な年は、1918年である。この年、大川は、満鉄東亜経済調査局に嘱託職員として採用されている。この年が重要なのは、とりあえず定職が見つかったことで、生活が安定したため、思索活動に費やする時間的余裕ができたであろうと思われるからである。そして、政府・軍部との関わりが直接的となったこと、さらにこれとの関わりでアジア諸国の現状に関する研究・報告書の類が増えることに見られるように、精力的な文筆活動が特徴である。すなわち、『復興亜細亜の諸問題』（1922）、『亜細亜・欧羅巴・日本』（1925）、『特許植民会社制度の研究』（1926―法学博士号学位論文）などが書き上げられた。さらに、猶存社の結成（1919）、行地社結成（1924）、五・一五事件への関与（1932）など、思想的、政治的な活動が顕著に観察できる。しかし、ここで注目しなければならないのは、大川はこの「動」の時代において、いささかも宗教、倫理的著述を停止していない事実である。それどころか、前の時代から引き続き、精力的にこの分野の著述を多数公にしているのである。中でも、道義的日本の建設という彼の理想に関わる書物が多数あった。『宗教原理講話』（大正9年）、翻訳ポール・リシャール『第11時』（大正10年）、『日本及日本人の道』（昭和1年）、『日本精神研究』（昭和2年）、『日本的言行』（昭和5年）などである。さらに、既に前論考で明らかにしたように、大川のイスラームに対する関心は全く失われていないのであって、むしろ拡大した印象がある。彼は1910年（明治43年）頃から既にこの宗教に深い関心を

示していた。就職後の時期におけるイスラーム（諸国）に対する彼の関心を具体的に示すのが、本稿で取り扱う2書である。

1924年（大正13年）、アメリカ議会で排日移民法が成立した事実は、大川の思想に強い影響を与えたように思う。この事件がその当時の日本人知識人に与えた衝撃は絶大であった。米原によれば、徳富蘇峰を主催とする『国民新聞』はこの法律を利害の問題としてよりは、面目の問題として対応し、この日を「恥辱日」と見なした[10]。ただし、蘇峰は、昭和4年8月では、「吾人は移民問題のみを以て、米国を何時迄も、何処迄も、敵に回すの（ママ）、決して理解ある作用でないと思う。」[11] と述べ、冷静さを取り戻している。とは言っても、排日移民法は知識人を中心に強烈なインパクトを与えたと言える。大川について言えば、この時期以後日本並びに日本人関係の著作が急増する事からも、生涯の後半を貫くシェーマの一つである「有色人種対白皙人種」の構造がこれまで以上に明確に意識されることになったように思う。特に、博士論文におけるイギリス東インド会社の研究などを通じて（1926年）、彼の欧米資本主義諸国の帝国主義的支配に関する考えが固まっていったのは、これ以降のように思えるからである。インド人に対するイギリス人の不当で非人道的な態度に端を発する大川の憤りは、26才の頃に起源を持つことになっているが、それから26年後、大川はNHKラジオ放送で、有名な「米国東亜侵略史」（昭和16年12月14日～19日）「英国東亜侵略史」（12月20日～25日）の講演を行った[12]。その中で、日米開戦に至るまでの欧米諸国、なかんずくイギリス、アメリカによる帝国主義的侵略の歴史を簡明に、要点をまとめている。限られた時間内での講演であるだけに、逆に彼の主要関心の粋が端的に提示されていると言える。日米開戦後の国民意識の鼓舞を目的とするこの講演において、12月20日、彼は極めて感情的に英国の不義とこれに対する義憤の感情をあらわに表明している。特にイギリスのアジアに対する苛斂誅求を、激烈な調子で述べている。ところで、過酷な支配を受けた地域、アジアの定義は、大川によれば次のようであった。つまり、「アジア大陸は西南より東北に走る蜿蜒万里の山脈によって、まさしく両断されている」。そして、この長い棟（むね）、屋根によって二つに分けられているとして、「この屋根の棟の東南斜面が東洋であり、南西斜面が取りも直さず西洋であります」。そのさい、ペルシア、小アジア、ア

ラビアなどはアジアに含まれてはいるが、歴史的、地理学的に見て、「明らかに西洋に属するものであり、真実の東洋は疑いもなくパミール高原以東の地であります。」という認識を示している[13]。中心は、中国、インド、日本である。まるで、古代日本の世界認識をそのまま踏襲しているかのようである。イスラームは、大川にとって本質的に「西洋的」であった。

日本と中国、インドとの密接な関係を述べる過程で、釈尊が生まれ、孔孟の生まれた日本にとって大切な国が、イギリスの属国になり、あるいは半植民地になっている現状を大川は嘆いている。インドからは、宗教のみならず五明（論理の研究、教典の研究、言語音律の研究、医術の研究、工芸美術の研究）を学んだ。一方の中国からは、「すべての生活の基礎を倫理に置かねばならぬこと、すなわち人格の上に置かねばならぬという高貴なる精神を、極めて明晰なる理論を以て儒教から学んだ」[14]という。

彼によれば、イギリスは一切の道徳を無視して、かつての海賊さながらにこれらの国を武力、あるいは買収と外交的策術を用いて支配してきたのである。このようにアジアを帝国主義的に支配してきたのがイギリスであり、これに対する大川の憤懣は尋常ではないレベルにあった。この点は以下の節の議論で極めて重要な意味を持つことになるので、ことさらに強調しておくことが必要である。

この講義で明らかにされた考えは、日本が中国の領土保全を国是としてきた最大の理由として、「その奥深き根底を、日本人の真心に有したから」だという。「日本人の真心」という極めてわかりにくい理由を掲げている。さらに、1920年代後半から、アジア復興の重大な要因と考えられていたソビエトについて、この段階では全く消え去っていることは言うまでもない。後の記述を先取りすることになるが、既に、1941年の段階では、「今やボルシェヴィズムの暗い力がシナの舞台に現われ、衰えたるシナをその勢力の下に置き始めた」[15]と述べ、四半世紀前に抱いていたソビエトに対する強い期待感は跡形もない。

反共は、時代の風潮となっていたのである。

(2)『復興亜細亜の諸問題』における波斯（ペルシア）

具体的な検討に入ろう。既に大正11年の段階において、大川は波斯（ペルシア）

に関する興味深い情報を数多く提供している。我が国における最初期で、最もまとまったイランに関する情報提供の一つであることは間違いない。大川は著書の中で細かな註をつけることをしないので、記述の典拠を確定することは困難である。ペルシア（後述するレザー・シャーの時代、1935年に国号は正式にイランとなった）に関する記述については、M. Shuster, Lord Curzonの著作など同時代のヨーロッパ語の資料を用いている。特に前者の *The Strangling of Persia* を多用している[16)]。シュスターは、立憲革命終盤の時期に財政監査の任務を果たすためにペルシア政府によって採用されたアメリカ人財政顧問である。正義感が強く、敢然とイギリス、ロシアのペルシア内政干渉に立ち向かった人物として、今もイラン人の間で好感を持って記憶されている。結局、両国の圧力（特にロシア）によって、志半ばにしてペルシアを去ることになった人物である。大川のような人は、おそらくこういう人物を好んだであろう。

それはさておき、『復興亜細亜の諸問題』の主題は3つある。一は、アジア（具体的には、チベット、タイ、インド、アフガニスタン、ペルシア（イラン）、トルコ、エジプト、メソポタミアである）を中心に、これらの地域におけるイギリスの帝国主義的侵略の実態を暴露すること、次に、上記の国々の多くがイスラーム信仰の支配的な地域であることから、イスラームをアジア復興の枢要な要因であることを示すこと、第三に、反資本主義、帝国主義に対抗する新勢力として、新興ソビエトを想定している点である。

その過程で、近代ペルシア史の第一ページとして有名な反たばこ利権闘争[17)]を紹介している。そして、この運動において、ペルシア国民が一致団結することによって専制的国王に国民の要求を受け入れさせた点を強調する。反たばこ利権闘争とは、一英国臣民トルボット大佐（Major Talbot）に対して与えられたペルシア国内で産出される全たばこの生産、製造、販売に関する利権を巡る国民の反対運動である。この事件は、大川の言うようにイラン近現代史におけるイラン国民の大同団結による専制政府並びに外国人の支配に対する最初の勝利として、現在に至るまで記憶されている事件である。特に、人々を結束させる際に果たした宗教学者（ウラマー）の役割が決定的であったことから、以後のイラン人の民衆運動の先駆的パターンを提供したと評価される。ただし、大川も指摘するように、

運動の「勝利」とは裏腹に、利権廃棄に伴う違約金の弁済のために、英国資本の銀行から多額の借金をすることとなり、以後ペルシアは金融的に支配される端緒となった点が重要である。しかしながら、大川は「唯だ吾等の銘記すべきは一事は、假令露国の煽動あるにしても、若し波斯人其のものに、国民意識の尚未だ亡びざるものあるに非ずんば、決して斯くの如き挙国一致の運動が起こり得ぬと云う事である。」[18] とこの運動の国民的性格を高く評価する。そして、総括して、この事件は；

①専制君主の横暴に対する国民の反抗、

②外人の利権獲得に対する国民の憤激、

③波斯に於ける英露両国の確執、

④英露の圧迫に対する波斯の無力、

⑤極度の困難に陥れる波斯の財政状態、

の諸点を、明白に暴露したものであるという[19]。現地語を用いた研究ではないとしても、我が国でこの事件に関してまとまった紹介はおそらくこれが最初ではないかと思われる。詳細はともかく、当該事件に関する問題点は、ほぼ指摘されている。

大川は、このような中東民族の反イギリス帝国主義の侵略に対する抵抗運動を支えたイデオロギーは、イスラームであったと考えている。そして、このイデオロギーを中東世界に植え付けた人物として、アフガーニー（Sayyid Jamal al-Din al-Afghani, -1898、大川はザイド・ジャマルッディンと表記している）の役割を紹介している[20]。この人物は、若い頃に訪れたインドで、イギリス人のインド人に対する苛斂誅求を目撃した。その結果、これを原体験として持ち続け、反英運動を展開した。彼は、19世紀後半において、中東世界のみならずヨーロッパに至る広汎な地域を股にかけて、いわゆるパン・イスラーム運動を宣伝するために活動を行った。

大塚や、山内が指摘するように[21]、『復興亜細亜』の基本的テーマは、アジアの復興におけるイスラームの役割と、新興ソビエトに対する期待である。ソビエトの欺瞞性は程なく見抜かれる。では、大川のイスラーム理解はどのようなものであったのだろうか。この点をアフガニーに関する記述を軸に考えてみたい。大川は、「回教諸国聯盟問題」と題した一節で、

> 此の新形勢と聯関して、最後に吾等の看過すべからざる一事は、回教諸国聯盟問題である。既に千八百六十三年、亜冨汗斯坦に於てドスト・ムハムマッド治世の時、全回教主義の最も熱烈なる宣伝者として名高きザイド・ジャマルッディンは、回教諸国に向かって極力政治的同盟を勧告し、是くの如き政治的利害の共通が、回教其のものの興隆に欠くべからざる条件なることを力説した。彼は是くの如き理想を宣伝する為に、埃及、波斯、印度、土耳古を歴遊した。而して時の土耳古皇帝アブドゥル・ハミッドは、彼の為に一切の後援を惜まなかった[22)]。

と述べている。スルタンの本心に関しては事実に反するものの、アフガニーの役割については簡潔に適切に紹介されている。ペルシアに関しては、「8 労農露西亜によって興らんとする波斯」と題する節で、次節で述べるレザー・シャーが登場する時代においてイギリスがペルシア政府との締結を意図した新英波条約について触れている。そこでは、新興ソビエトが新政権樹立以前に帝政ロシアが結んだペルシアに不利なすべての条約を廃棄した出来事を、ペルシアが亡国の危機を脱したこの上ない慶事として紹介している。

> 亡国の危機に瀕すること幾回、波斯は漸く復興の希望を抱くを得たのだ。波斯は、今を距る約四十年前、ザイド・ジャマルッディンの熱烈なる提唱によって、初めて長夜の惰眠より国民的に覚醒した。暴君ナズィルッディンを殺して、波斯革命の機運を激成せるミルザ・レザは、実に彼の弟子であった。彼によって点ぜられたる覚醒の炎は、更に日露戦争によって油を注がれた[23)]。

そして 1906 年にイラン人が憲法を獲得した事件（立憲革命）に触れた後、

> ……爾来春秋すでに十七。此間革命志士の苦心は、筆紙に盡し難きものにありしは言う迄もない。今や英吉利の波斯政策蹉跌と労農露西亜の後援とによりて、僅かに復活の一路を見出したとは言へ、英吉利積年の勢力は、尚深く其根を波斯に張って居る。波斯国民の前には、更に悪戦苦闘を試みねばな

らぬ幾多の難局がある。而も体勢は決した。波斯の国歩、如何に艱難を極めようとも、歩々復興の途を進むであろう。何となれば興亜の機運は熟しつゝあるが故に、波斯の国運は、此の機運と共に登高するであろう。而して復興波斯―換言すれば波斯に於ける英国勢力の掃蕩が、亜細亜復興に対する意義は、実に深甚である[24)]。

という。この引用に大川の最大の関心が明白に表現されている。さらに、『復興亜細亜』と『亜細亜建設者』の連関は、もし大川の言うように後者が前者の続編であるならば、そこに一貫する考えは、イスラームそのものではなく、反英感情、「英国勢力掃蕩」であることがわかる。つまり、印象からすれば、大川の大正11年（1922）段階のイスラームに関する情報量、並びに理解が不十分であったため、やや一貫性を欠く嫌いがある。さらに、前の引用におけるペルシア国王の暗殺に関わる記述からも知れるように、大川のテロを推奨するとは言えないまでも、これを容認するような態度は現代の感覚にそぐわない面がある。本書においても興味深いのは、ペルシアに心胆の試練を与えた元凶とされる国王ナジィルッディン（ナーセロッディーン・シャー、Naser al-Din Shah、1948–96在位）の暗殺をあたかも当然のことのように記述している。ちなみに、アフガーニーは、時に現代のイスラームテロリズムの先駆けであると見なされることがある。

以上、『復興亜細亜の諸問題』の中で、筆者が特に印象深く感じた記述について紹介検討を行った。そして、上で指摘したとおり、アジアの復興を理解するについて、本書と『亜細亜建設者』の連続性はイスラームではなく、むしろ反英主義であると述べた点について以下でさらに検討を行いたい。

(3)『亜細亜建設者』における波斯（ペルシア）

既に述べたように、大川は『亜細亜建設者』を『復興亜細亜の諸問題』の続編と位置づけた。はたして、前者は後者の続編なのだろうか。もしそうであるなら、なぜそのように言えるのであろうか。というのは、もし『復興亜細亜の諸問題』が、イスラームをアジア復興のキーワードとして据え、さらにソビエトのイスラーム諸国への関与を重視することにあったのであれば、その後の歴史が示すように、

両者とも明らかに的外れである。つまり、ソビエトの意図はアジア諸国におけるイスラームの復興とは無関係であったし、また、大川のイスラームそのもののとらえ方について、筆者には疑問が残る。『亜細亜建設者』では、サウジアラビアのイブン・サウード、トルコのケマル・アタチュルク、イランのレザー・シャー、インドのガンディー、ジャワハルラール・ネルー、合計5名の人物を扱っている。中東に関して筆者が特に興味を覚えるのは、なぜ大川がトルコのアタチュルクとイランのレザー・シャーをあえて本書で取り扱ったかという点である。もちろん、復興する中東諸国の中で、この二人は出色の人物であり、確かに「建設者」に相応しい。だが、両者ともそれぞれの国の「復興」において、イスラームを「近代化」の過程で最大の障壁と見なして、強烈な敵意すら表明していたことで知られている。中でも、ケマル・アタチュルク（ムスタファー・ケマル）は、1924年、イスラーム教徒統合のシンボルであるカリフ制度を廃止している。その世俗化政策は周知の事項である。このような点を考慮した場合、前著の主張との間に整合性はあるのだろうか。これが前節で筆者が提示した素朴な疑問であった。

本稿の冒頭で引用した箇所は、『復興亜細亜の諸問題』における、1921年、レザー・ハーン（後のレザー・シャー、1979年に崩壊したパハラヴィー王朝の開祖、在位1925–41）率いるコサック旅団によるクーデターの叙述である[25]。また、前節最後の引用は、1921年頃の状況である。大川は興亜、なかんずくペルシアの復興への期待をレザー・シャーに託しているのである。従って、両書には明らかに歴史的な連絡はある。両書は確かにつながっているのである。しかし、イスラームはどのように関わっているのだろうか。本節ではレザー・シャーの時代に関する最近の研究をふまえながら、大川の叙述を追ってみたい。

冒頭の「英波条約」とは、1919年に準備されたもので、以下の内容を骨子としていた[26]。

第2条　英国政府は、ペルシア政府の負担で、両国政府間での協議後、ペルシア行政省庁にとって必要と見なされるいかなる専門的な顧問を提供する。

第3条　英国政府は、ペルシア政府の負担で、両国合同軍事委員会によって

必要であると判断された将校、近代的軍需品、及び装備を提供する。

第4条　第2条及び第3条で規定された改革を実現するために、英国政府はペルシア政府に対して相当額の借款を提供、または準備する。そしてその保証として、関税収入などその他の保証を求める。

以上の2、3条が、政治・軍事協定の主要条項であり、これに200万ポンドの借款協定が付随していた。この条約は当時イギリスの外務大臣であったカーゾンが締結に尽力したが、その内容から明らかなように、実質ペルシアを軍事的、行政的にその支配下に置くことを意図していた。従って、ペルシア議会はこれを批准しなかった。それほどペルシア人にとって屈辱的内容を伴っていたからである。

以下の議論を明瞭に進めるため、これに先立つペルシアと英露関係の歴史を概観してみる。1907年8月いわゆる英露協商の締結によって、ペルシアの国土は三分された。さらに、その頃進行していたペルシア人による国民的運動とされる立憲革命は、結局、両大国の干渉によって挫折に終わる。北部は帝政ロシアが占領、南部ではアングロ・ペルシア石油会社（APOC）がこの国の資源を有利な条件で吸い上げていた。中間地域は、両国の緩衝地帯とされた。その後、第一次世界大戦中は、中立宣言を行ったにもかかわらず、ペルシアは連合軍と同盟国の戦場と化した。ロシアでの革命的状況によって、同国軍が撤退した後、1918年、イギリスはこの空隙を埋めるために東部、北部イランで軍隊を新設した。加えて、南部油田地帯の警備を強化するために、この地域での軍事力を増強した。このように、大戦後のイランではイギリスの影響力が著しく増大し、それに比例してイラン人の間での反英感情が著しく増大していた。この時に、上の条約が提示されたのである。イラン国内の政情不安は極点に達していた。

1921年2月21日のクーデターはこのような状況の下で行われた。このクーデターの意味は何か。一説にこの動きの背後にイギリスの支援があったとされる。イギリスにとって最大の関心事は、自国の支配を円滑にするためにペルシアの国土を安定させることであったからである。これは伝統的にイラン人歴史家に支持される見解で、イラン史上生起した重大な事件の背後に欧米帝国主義列強の干渉があると考える立場である。いわゆる「隠された手（dast-e penhan）」説である。

現在もイラン人の間で根強く残る立場である。言うまでもなく、現在はアメリカが疑惑の対象である。他方、以上の説とは対照的に、これはイラン人独自の民族主義的運動であるとの解釈がある。立憲革命などで英露の干渉によって潰えた民族運動が、再びよみがえったと考える立場である。大川の立場は、明らかに後者の立場に近い。基本的に、彼の中東イスラーム世界を理解する基準は、世界的規模でのイギリス帝国主義的侵略に対して、発展の途上にあるイスラーム諸国がこれに立ち向かい、自立する事への期待である。大川はこの運動に大きな期待を託していた。従って、レザー・ハーンの権力奪取に際してイギリスの援助、後援があったとは一切考えていない。むしろ、この排除を当然視している。この点は一貫しているように思う。

ただ、もし大川の立場が以上の通りであれば、彼が反イギリス帝国主義の侵略を阻止する手段として、イスラームを考えていたのは理由のないことではない。なぜなら、中東地域の大半の国々ではイスラームが主流の宗教であったからである。また、後述するように、イスラームはその初期において、圧制者から弱者を解放する宗教と考えられていた。同時に、彼はイスラームを政治と「間髪入れぬ」宗教と考えていた。ただし、彼のイスラーム理解は、アジア復興の過程においてネガティヴに作用する要素としてイギリスを把える場合とは異なり、やや一貫性を欠くように思える。

レザー・シャーのイスラーム政策に関して、1924年に生じたペルシアを共和国にする運動について、大川は次のように述べている。

> レザー・カンは、ペルシアの国情が決してトルコのそれと同じからぬことを知って居た。ペルシアに於ては、回教教師団の国民に対する勢力が、トルコに比べて遙かに強大である。その教師団は、トルコ共和国がカリフ制を廃止し、教師の特権を奪へること対し、深刻なる不安と憤激とを抱いて居る。而して一般国民も、また彼等に動かされ、共和国を非とする意志を示し始めた。此の形勢を看取せるレザー・カンは、テーランを去りて聖都クムに赴き、全国民の尊信を博する此地の教師等と談合し、ペルシアに於ける共和国建設は、回教の精神に悖る旨を声明せるのみならず、新聞紙其他に於て、此事に

就いて論議することを禁止した。而も熱狂せる議会は、彼の声明に耳傾けず、喧々囂々して止まなかったので、彼は一切の官職を辞して、四月八日ルーデンに赴いた[27]。

更に、社会改革については、

また宗教階級の執拗なる反対に拘らず衣服の改良も実行せられ、いまやペルシア人の服装は殆ど欧羅巴風となり、ターバンと長衣を着用する者は僅に回教教師だけとなった。加之、婦人の被衣（チャードル）も遂に影を潜めるに至った。而してペルシア皇帝は、ケマル・アタチュルクと異なり、法律によって一挙に之を断行せず、徐に機運の熟するを待ち、巧妙なる模範によって之を改めた[28]。

さらに、女性の社会的活動、役割に関して、

諸大臣や富豪たちが、此の破天荒の実例に倣った。彼等は茶会又は晩餐会を催ほし、主人と主婦は自由に招客と歓談した。主婦が被衣を脱せることは言うまでもない。かくて数月ならずして、テーランの平民婦人も皆な被衣を棄てるに至った。地方もまた首府に倣い初めた。シア回教の聖都クムに於てさえ、聖ファーティマ寺院の院長が、被衣を取れる婦人を伴へる従僧全部と共に、敬虔なる信者を引見した。かかる周到なる準備工作の後、時に被衣を着けて往来する婦人あれば、警官が訓戒を与えて之を取去らしめることとなった。長き歴史を有する被衣は、是くして全く葬り去られた[29]。

本節の冒頭で指摘したとおり、トルコを「近代化」する過程で、ケマル・アタチュルクは最終的にイスラームの精神的シンボルであるカリフ制度の廃止、共和制の採用という策を採用した。一般に、後進地域における共和制とは、単に王政の廃止を意味したが、トルコの事例は相当に過激なものであった。レザー・シャーがアタチュルクに心酔していたことはよく知られている。はたして、レザー・シャーが共和制を採用しようとした背景は、当時の世界全体の傾向に歩調を合わ

せようとするものか、あるいは敬慕するアタチュルクに倣ったのか断定はできない。もし彼が最終的にトルコ式のケマリズムの採用を考えていたとすれば、中東地域の復興、亜細亜の復興、そして、それに関わるイスラーム復興とは、大川にとって何を意味していたのであろうか。

上の第一の引用では、共和制採用問題は議会の「革新党」を中心とする勢力が進めた話であって、むしろ共和制はイスラームの精神に「悖る」と、レザー・シャー自身が主体的に判断したようにも読み取れるが、おそらくこれは事実に反している。宗教勢力の猛烈な反対を前に、彼の意に反したやむを得ぬ判断であった。この点はともかく、レザー・シャーが最初共和制の採用を目指した点はよく知られている。このような事実誤認について、当時の不十分な情報取得の状況を考えれば、大川が現在の研究者レベルの判断を下すのは困難であったと彼に同情しているのではない。そうではなく、確実に言えることは、大川にとって宗教とは僧衣を身につけた宗教階級に代表されるものではなかった、ということである。後述するように、大川の宗教理解は、因循姑息で迷信的なものではなく、「合理的」な性格を持っている。この点をふまえて、大川の宗教・倫理思想とイスラームの関係をもう少し検討してみたい。

(4) 大川周明の思想とイスラーム

このように、『復興亜細亜の諸問題』と『亜細亜建設者』には大川の反英感情という点において一貫した主調低音が観察できるものの、アジア復興に果たすイスラームの役割に関しては、一見して不明瞭な記述が見られる。たとえば、1938年10月29日、トルコ共和国成立15周年記念祝賀祭に言及しながら、大川は言う。「実に此の十五年の間にトルコは身も魂も一新された。そは帝国から共和国となり、専制政治から民主政治となり、宗教の支配から理性の支配となり、コンスタンチノープルからアンゴラに移り、男女は同権となり、一夫多妻は一夫一婦となり、陰暦は陽暦となり、アラビア文字はローマ字となり、トルコ帽なく、ハレムなく、古いトルコの面影は払拭し去られて、……」[30] さらに、トルコ建国の父、ケマル・アタチュルクについて、「……彼はまた、イブン・サウードと異なり、決して厳格なる道徳的生活を営まなかった。彼の起居は一般に不規則であり、大

いに飲み、大いに踊り、時としてはポーカーに耽って夜を更かした。彼の結婚並びに離婚は、能く彼の面目を躍如たらしめる。」[31] などと書いている。所詮権力者などというものはこの程度であると言ってしまえばそれまでであるが、トルコは共和国になったが、イスラームを棄てたわけではない。アタチュルクの上記の態度が「イスラーム的」でないことは、火を見るより明らかであった。また、大川の理想とする「人格者」からの乖離も明白である。国を死守した偉業は、個人的生活の荒廃とは無関係ということなのであろうか。あるいは、イスラームでは人格的問題は不問とされるというのであろうか。『宗教論』「人格的生活の原則」において、次のように述べる。

> 人間の本質は、自然的、機械的法則に縛られてゐる自然的生活を超出して、精神的生活即ち価値ある生活を営む時に、初めて煥呼として現れる[32]。

> 根本的なる当為、絶対的なる規範、従って最高の善を、吾等は人生の理想と呼ぶ。真実なる、堅固なる、而して雄渾なる理想を確立して、之を現実の生活に実現して往くことが、取りも直さず真個の生活である[33]。

> 道徳的生活の公理は、総ての人は聖人たるべき可能性を、本来具足してゐるということ、換言すれば人格の無限性といふことでなければならぬ[34]。

> 人の当に恥ずべきは、人間としての本質が没却し去られんとする時である。即ち人間が人間よりも価値の劣れる者に支配される時、即ち精神が自然に支配される場合に於て、吾等は恥じるところなければならぬ[35]。

大川の著作において、人間の本能的欲望（より低次なもの）に屈服すること、あるいはこれを統御できないことは、やはり恥ずべき事なのである。これに関する記述は枚挙に遑がない。

もちろん、大川の宗教観、道徳観はいわゆる道学者のそれとは異なるので、余り個人的道徳にはこだわっていないと考えるべきであろうか。無論、彼の置かれ

ていた地位や、時代の倫理観などを考慮しなければならないだろう。個人的には、新橋当たりの料亭を渡り歩く事は日常茶飯的であったようである。さらに、私的な日記であり、他人に読まれることは想定していなかったであろうとはいえ、某が何人目の女性だ、自分を去った女性はすべて不幸になっている、などと平然と書くようなところもあった（日記、昭和11年8月14日）[36]。この種の個人的倫理・道徳観の詮索は余り意味がないのかも知れない。ただ、筆者は、本人の言う人格的生活の記述との乖離を感じるだけである。

それはさておき、筆者の興味を引くのは、上記ケマル・アタチュルクに関する引用の前者において、「……宗教の支配から理性の支配となり……」と述べている点である。前節において、レザー・シャーの宗教政策に関連して大川のイスラーム理解について少し述べた。彼は、明らかに『亜細亜建設者』執筆段階において、トルコ式の、さらにレザー・シャーが推進した近代化をあたかも自然の流れと捉えている印象がある。大川は基本的に合理的に物事を考えるタイプの人であるから、彼の近代化と宗教の関係に対するイメージが西洋風であっても何らおかしくはない。現に『回教概論』において、「回教は、ゾロアスター教、ユダヤ教、キリスト教を包摂する宗教群の一宗派であり、この宗教群に共通なる根本信仰の上に立っている。そは決してインド又はシナの宗教群と同類のものに非ず、従ってもし若しインド及びシナを東洋的と呼ぶとすれば、明らかにこれと対立する西洋的性格を有っている。……」[37]と述べ、イスラームの「西洋的」性格を強調している。

ただし、元々彼には既存の様々な宗教に絶対的基準に基づき優劣をつける発想がなかった。

> 前代の人々は、宗教について真か偽かを知らうとした。併し乍ら吾等は一切の宗教を、宗教の一連鎖と考へる故に、問題は真か偽ではなく、真なる程度如何である。言い換へれば、真理はいくばく顕現されてゐるか、拒否せらるべき要素は何かである。吾等にとりては、絶対的に真実なる宗教もなく、また絶対的に虚偽なる宗教もない。一切の宗教は多かれ少なかれ真理を含んでゐる。而してその含蓄する真理の多少によって高下の順序に排列され、一切の段階にある宗教が、みなそれぞれ意義と価値とを与えられる[38]。

では、イスラームとアジアの復興運動を述べる場合、どの「意義と価値」に重点が置かれていたのであろうか。大川は宗教に関して深い関心と理解を身につけた人物である。既に前稿においても触れたとおり、彼の生涯の至る所で宗教者、求道者的香りが漂っている。彼は極めて「宗教的」人物なのである。その宗教は、どのような意味において「合理的」なのだろうか。

『宗教論』において言う。

> さて人間が、自己以上の生命、自己よりも価値ある者の存在を自覚すれば、それが高き価値ありと意識せらるる以上、必然之を自己の生命に実現せんとの要求を生ぜずば止まない。而して一切の価値ある者のうち、至高の価値を有するものは、万有之によって存立し、且つこれによって統一せらるる生命そのものである。もとより人間は当初より是くの如き至高の生命を認めるのではない。初めは此の生命の種々相を個別に認め、竟に全相を総合して最後の実在に到達する。此の生命を自身のうちに摂し、自身を此の生命に託せんとの願ひは、実に人性の至深処に発して、徐に全我を包み去る厳粛なる要求である。此の要求並に其の実現の経路が、人格的生活より抽象せられて、宗教と呼ばれる。従って宗教の基礎は言ふまでもなく人性に本具なる敬畏帰依の感情である[39]。

青年時代に至るまで、真理探究の求道者的生活を行っていた大川の宗教理解は、極めて要点を得たものである。彼が単なる宗教研究の学徒と異なる点は、彼の宗教理解には絶えず実践的要求が伴っていた点である。

確かによく指摘されるように、彼のイスラームとの出会いは、宗教と政治の「間髪入れぬ」結びつきであった。この点に彼が引きつけられたのは、間違いなく彼の実践的性格と結びついているであろう。西欧の帝国主義的侵略に抵抗する運動において利用されるという点で、イスラームは非常に彼の意にかなった特徴と歴史を持つ宗教であったに違いない。1942年、『回教概論』で端的にこの点を述べている。

蓋し西アジア及び北アフリカの諸国は、長くローマ帝国の支配の下にその圧制と誅求とに呻吟していた。而して彼等のためにヨーロッパ勢力よりの解放の路を拓けるものは、実にアラビア人の勃興であり、かかる歴史的因縁からも、回教徒とヨーロッパ・キリスト教徒とは常に対立抗争を繰返して来た[40]。

イスラームはその勃興期におけると同様、圧制者から解放する勢力として期待を持って捉えられているのである。ただ、19世紀にいたりイスラーム世界を取り巻く環境は大きく変化する。

かくて回教圏に対するヨーロッパの攻勢は、年と共に激しきを加えた。そは単に欧亜貿易を回教徒の手より奪取するだけでは満足せず、苟も乗ずべき隙さえあれば、回教圏内の諸地域にその政治的支配を確立して往った。第十八世紀末葉までは是くの如き経済的並に政治的進出は、主として南方回教圏に於て行われ、その速度も比較的緩慢であった。然るに第十九世紀に入りてより、ナポレオンのエジプト遠征を手始めとせるヨーロッパの侵略の歩度は、俄然として急速になった[41]。

この状況の下、反英運動を中心に、アフガーニーなどがパン・イスラーム主義を唱えたのであり、その影響が第一次世界大戦から第二次世界大戦に至る時期において一つのトレンドであると大川は捉えたのである。即ち、

而も物窮まれば即ち通ずる。回教の淪落その極に達したと思われた時に、内面的には宗教改革の熱烈なる運動が起り、これと相並んで外面的には汎回教主義及び国民主義の政治的運動が台頭し、枯木再び花を開かんとするの勢いを示すに至った[42]。

このように、イスラームは、イスラーム諸国の復興と結びつけられている。では、どのように「再び花を開かんとする」のか。大川は、『復興亜細亜の諸問題』第

11章を「復興亜細亜の前衛たるべき回教聯盟」と題しているが、基本的姿勢は、上記の記述と同様である。つまり、あくまで政治的側面から述べられている。

とまれ、中村孝志によれば、昭和14年（1939年）7月頃、オランダの古書店ブリルの古書目録からガブリエル・フェランという人物の遺書ならびにベルナルド・モーリツの蔵書からイスラーム関係のものを抜き出して収集し、モーリツ、フェラン文庫なるものができあがったという。そして、「……当時大川の胸中はイスラム資料の整備のみがあったので、あるいは当然やむを得ない措置であったのかもしれない。」[43] と述べている。「やむを得ない措置」と中村が述べているのは、本人は南海関係の資料を入手したかったのだがその希望がかなわなかったという意味である。

この記述の通りであるならば、大川は『亜細亜建設者』執筆前に、イスラームに対してただならぬ関心を示していたことになる。そして、本書（『回教概論』は言うまでもない）の執筆に際しては、新着の資料を用いる条件が整っていたことになる。彼は中東諸国の現地語を自由にできなかったので、情報源はほぼすべて欧米語であった。従って、彼のイスラーム理解が西洋的フィルターを通したものであった点は、否定のしようがなく、所々に色濃く反映している。しかしながら、この事実は、我が国におけるイスラーム研究の嚆矢としての彼の業績に対する評価を減じるものではない。それどころか、当時の世界で入手できる限りの情報を駆使してイスラーム理解に努めた努力は敬服に値する。

本稿では、彼の広汎な関心の中でペルシア（イラン）について述べるに留まった。さらに彼が取り上げ、提示した幅広い問題群を改めて考察することによって、大戦終了までの我が国におけるイスラーム研究の状況を伺い知ることができるばかりか、大川の鋭い頭脳で捉えられた新たな視点からイスラームを学ぶことができるかも知れない。

おわりに

大川のイスラーム研究への道は、イスラームという固有の宗教についてのみならず、宗教研究一般に関する重要な問題を露呈している。宗教、哲学研究の最終的に行き着く地点は、結局、形而上世界と形而下世界（物理的感覚世界）、普遍

と個別、魂と肉体、無制約性と具体性、聖と俗なる領域の対立抗争する場である。古今多くの思想家たちはこの問題に立ち向かい、おそらく誰一人として二つの領域に調和を与える、満足のゆく解答を出すことができなかった。ある時は精神と肉体を二分化して別個に取り扱ったり、又ある場合には、一方を完全に捨象して、これを無視しようとした。両者がバランスを保った状況を記述する試みは、ことごとく失敗に帰したといえる。大胆にも実生活においてこれを実践することを試みた哲学者もいたが、自ずと限界があった[44)]。

大川のイスラーム研究は、おそらく彼の青年時代に醸成された普遍的宗教的真理探究の継続として理解されるべきであると思う。しかしながら、国家に奉職することになると、そこは金と権力に対する欲望の渦巻く伏魔殿のような所である。現実の要請、具体的な歴史の中に自らの理想を見いだし、実現することは至難の業である。多くの場合それは不可能事である。大川とて例外であろうはずはない。ただ、大川は気質的に知行合一的実践的傾向があったので、思索したことは実行しないではおれないところがあった。彼がイスラームに実際の政治と宗教に「間髪入れぬ」性格があったと見なしていたことは、おそらく彼の実践的性格に適していたであろう。宗教的理想と現実の政治、経済的要請が一致することはあり得ないのだが、イスラームにはその可能性があると考えられていたのであろうか。青年期に抱いた反英的感情、同時にイスラーム世界の復興など時代的趨勢が、彼のイスラームに対する関心を増幅させたに違いない。

上記、中村の証言からも知れるように、1940年前後から大川の関心はイスラームに集中されたかに見える。『回教概論』『マホメット伝』『古蘭』（翻訳）など、重要な著作はイスラームと関わっている。その際、イスラーム法や儀礼、預言者伝など、彼の語学力と知力を以てすれば、この宗教の外面的、歴史的特徴を解説することにさしたる困難はなかったであろう。しかしながら、たとえば『回教概論』さらに遺作『宗教論』で、大川はイスラーム神秘主義を扱っていない。前稿で示したように、イスラームの神秘主義では神との合一体験を至高の目的とする一方で、いわゆる出家主義は認めない。神との合一体験を成就した者は、必ず娑婆に戻って、通常の社会生活を営むことが原則である。繰り返すが、この点では、大川の考えを説明するのにむしろ好都合な宗教のように見える。

本節の冒頭で提示した二つの世界の均衡、あるいは究極的融合は、おそらく神秘主義的手段による意外にはあり得ないと思われる。大川がイスラーム神秘主義を知らなかったのではない。学究生活の比較的初期において、既にこの宗教の神秘的側面に言及している。ただ、彼はイスラームを基本的に「西洋的」宗教であると信じていたのである。けれども、イスラームの神秘主義には彼が考えていたような「西洋的」でない要素があるように思う。しかも、イスラームの知的側面は、神秘主義（スーフィズム）を考慮しなければ明らかに片手落ちである。興味深いのは、いわゆる「大川塾」で教鞭を執り、大川の絶大なる支援を得た井筒俊彦が、東洋的宗教の「共時的構造化」を試みる過程でイスラーム神秘主義の問題を、東洋的宗教の一つとして探求することを晩年の中心的研究課題とした事である[45]。これは、単なる偶然であったのだろうか。

註

1）大川周明、『復興亜細亜の諸問題』明治書房、昭和17年、p. 154.

2）同上、p. 1、「ことわり」

3）たとえば、手元にあるいくつかの例を挙げると、笠間杲雄、『回教徒』、岩波書店、昭和16年（初版昭和14年）、武藤欽、『回々教大鑑』、日本女子美術学校出版部、昭和18年（初版昭和17年）、『概観回教圏』、回教圏研究所（代表・大久保幸次）、昭和17年、などがある。

4）大川周明、『亜細亜建設者』、第一書房、昭和16年、p. 2.

5）拙稿、「大川周明の宗教研究―イスラーム研究への道―」『日本語・日本文化』第34号、大阪大学日本語日本文化教育センター、2008年5月、pp. 1–22.

6）本節を記述するのに、主として以下の資料に掲載された年表を参照した。「年譜」、『大川周明日記』、大川周明顕彰会、岩崎学術出版社、昭和61年9月、pp. 527–533、「大川周明略年譜」『大川周明』、松本健一、岩波現代文庫、岩波書店、2004年10月、「大川周明とその時代」『大川周明　ある復古革新主義者の思想』、大塚健洋、中公新書、1995、pp. 219–223など。

7）大塚、前掲書、p. 130.

8）本書に関して、大阪大学言語社会専攻専修コース博士後期課程在籍のTejaswini Barve氏から、少なくとも異なる3種の刊本が存在することについて教示を受けた。さらに具体的な内容について貴重な指摘をいただいた。本書は初版が1885年であ

るが、1904、1907年に改訂版が発刊されている。おそらく、大川が参照したのは、1907年のrevised版であると推察できる。

9）上掲、『大川周明日記』は、明治37年6月28日から大正10年10月5日の間の記述が脱落している。編者は現存する日記についてはすべて掲載した旨を述べているので、大川自身が書かなかったか、何らかの理由で散逸したのかも知れない。前者の可能性は低いと思う。

10）米原謙『徳富蘇峰　日本ナショナリズムの軌跡』中公新書、2003年8月、pp. 212–216を参照。

11）徳富蘇峰『日本帝国の一転機』、民友社、昭和4年9月、pp. 70–71.

12）この講演の記録は『大川周明全集』第2巻、pp. 685–766に掲載されているが、本稿作成に際しては、祖山大編『大川周明　「獄中」日記　米英東亜侵略史の底流』、毎日ワンズ、2009年4月、pp. 180–239「英国東亜侵略史（昭和十六年十二月二十日～二十五日、NHKラジオ放送）」を用いた。

13）同上、pp. 230–232.

14）同上、p. 234.

15）同上、p. 237.

16）シュスターについては、本人の著作以外に、Robert A. McDaniel, *The Shuster Mission and the Persian Constitutional Revolution*, Minneapolis, Bibliotheca Islamica, 1974、などの研究がある。

17）反たばこ利権闘争に関しては、次のような研究がある。Keddie, Nikki, *Religion and Rebellion in Iran, The Iranian Tobacco Protest of 1891–1892*, Frank Cass & Co. Ltd., 1966, Fereidun Adamiyat, *Shuresh bar Emtiyaznameh-ye Reji, tahlil-e siyasi*（たばこレジー契約文書に対する対する抗議、政治的分析）、Entesharat-e Payam, 1360 (1982) などがある。また、E. G. Browne, *The Persian Revolution of 1905–1909*, Frank Cass & Co., Ltd., にも基本的な情報が掲載されている。

18）『復興亜細亜の諸問題』、p. 126.

19）同上、pp. 126–127.

20）アフガーニーに関する研究の代表的なものとして、Nikki Keddie, *Sayyid Jamal-al-Din al-Afghani, A Political Biography*, University of California Press, 1972, Mirza Lotf al-Lah Khan-e Asadabadi, *Sharh-e Hal va Athar-e Sayyid Jamal al-Din-e Asadabadi*, n.d.（サイイド・ジャマールッディーン・アサダーバーディーの行状と業績の解説）、アフガーニーの身内によって書かれた記録。

21）山内昌之、『イスラムとアメリカ』岩波書店、1995、p. 226.
大塚上掲書、pp. 100–103、特に、p. 101.

22）『復興亜細亜の諸問題』、p. 175.
23）同上、p. 158.
24）同上、p. 158.
25）レザー・シャーに関する代表的な研究としては、Amin Banani, *Modernization of Iran, 1921–1941*, Stanford Univ. Press, 1961, Abrahamian, E., *Iran: between Two Revolutions*、5章の解説、さらに吉村慎太郎『レザー・シャー独裁と国際関係』広島大学出版会、2007年10月などがある。
26）吉村、上掲書、pp. 22–29、さらに協約の具体的な内容に関しては「付録」pp. 282–283を参照。
27）『亜細亜建設者』p. 233.
28）同上、p. 259.
29）同上、p. 260.
30）同上、p. 204.
31）同上、p. 206.
32）大川周明、「宗教論」『大川周明全集』第3巻、p. 192.
33）同上、p. 193.
34）同上、p. 195.
35）同上、p. 199.
36）大川周明『日記』、p. 152、なお、『大川周明　「獄中」日記　米英東亜侵略史の底流』では、この箇所は省略されている。大川のこの傾向に関して、松本健一は上掲書pp. 244–245で、著書『日本二千六百年史』の改訂問題に関してではあるが、「大川は「知」において秀でていたが、それを思想、そして人間関係においてリゴリスッティックに追求するという姿勢からは遠かったのかもしれない」と述べている。
37）大川周明『回教概論』、中央公論社、1992年1月、p. 12.
38）「宗教論」p. 218.
39）同上、pp. 202–203.
40）『回教概論』
41）同上、p. 18.
42）同上、p. 19.
43）『大川周明日記』、p. 524.
44）イスラームに関して、シーア派という特殊な知的環境ではあるが、イラン人のイスラーム宗教学者で哲学者、モルタザー・モタッハリー（1920–1979）の著作を中心に、筆者はこの問題について考察してきた。たとえば、「史的唯物論とイスラーム—モルタザー・モタッハリーのイスラーム的世界観—」『大阪外国語大学論集』

第30号、2004、さらに「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（Ensan-e Kamel）論—」『一神教学際研究』、同志社大学、2008、などを参照。

45）たとえば、井筒俊彦、『意識と本質—精神的東洋を索めて—』、岩波書店、1991がある。イスラーム思想の世界的権威である著者は、「本質」と「意識」をキーワードに、禅、儒教、ユダヤ教、イスラームなどを分析検討の対象とする。そこで、現象を対象化し分節化する西洋哲学との対比の下に、イスラームは東洋的宗教と考えられている。

〈キーワード〉大川周明、イスラーム、波斯（ペルシア）

Okawa Shumei and Persia
—The Way to Islamic Studies (2)—

Takamitsu SHIMAMOTO

In *Hukkou Ajia no Shomonndai* (復興亜細亜の諸問題—Some Issues concerning Resurging Asia), which was published in 1926, Okawa described some critical issues surrounding newly emerging countries (area) in Asia, among which are included such countries (area) as Tibet, Thailand, India, Afghanistan, Persia, Turkey, Egypt and Mesopotamia. 20 years after its publication, *Ajia Kensetsusha* (亜細亜建設者—The Founders of Asia) came out. This book deals with five heroes who played a significant role in creating new Asia, namely Ibn Sa'ud, Reza Shah, Kemal Ataturk, Gandi, and Jawaharlal Nehru. In both books, Okawa described Persia (present Iran) comparatively in detail. As a student of Iranian studies, in particular as a student of Islamic studies, I would like to dwell on how his views of religion, which were discussed in my previous paper, reflect in his interpretation of Islam. Okawa, who is looked upon as one of the initiators of Islamic studies in Japan, treats Islam as a dynamic and potential factor to set a foundation of new nations in Asia. In this paper, restricting its scope only to the case of Persia, I would try to supplement what I could not achieve in my previous paper, i.e. concrete examination of the case of any specific Muslim nation (here Persia).

As a result of this analysis, it could be said that his treatment of Islam is basically political rather than religious or ethical, which seems to be in one sense or another incongruous with his ideas presented in his numerous works on religion and ethics. Along with this, some general issues concerning religious studies are to be pointed out.