

# 預言者ムハンマドの 「聖人性」について (一)

谷 口 茂

## 目 次

- I はじめに
- II 廣池千九郎の主著『道德科学の論文』にみられるムハンマドに対する姿勢
- III モラロジーにおける聖人研究の視点
- IV 「聖人」を決めるものは何か
- V 一つのムハンマド論

キーワード：ムハンマド、聖人性、本体論、精神史、正義と慈悲

## I はじめに

本稿は総合人間学モラロジーの枠組のなかで預言者ムハンマドの「聖人性」を問うものである。

モラロジーにおいては従来「世界諸聖人」としてソクラテス、イエス・キリスト、釈迦、孔子が挙げられ、モラロジーの最高道德論の由って立つところとされている。

和辻哲郎の『孔子』第一章「人類の教師」(1938)によれば、この四人を挙げて「世界の四聖」と呼ぶことは明治時代の日本の学者が言いだしたことと推測されるという。これには、各聖人にそれぞれの文化潮流を代表させて、東西に偏らずに世界の文化を見渡そうという基本的態度があると指摘、和辻は四聖を改めて「人類の教師」と位置づ

け、その資格を次のように定義した。

彼らが人類の教師であるのは、何時如何なる社会の人々であっても、彼らから教えることが出来るからである。事実上彼らの教えた人々が狭く極限せられているに拘らず、可能的にはあらゆる人に教え得るというところに、人類の教師としての資格が見出される<sup>1)</sup>。

人類の教師の説くところは主として「人倫の道や法」であって、彼らの持つ普遍性はその人格、思想、知恵に基づくものだが、彼らがその普遍性を獲得するうえで必要とした重大な契機として、彼らを生みだした文化の存在が挙げられ、「偉大な教師を生んだ文化が、一つの全体として後から来る文化の模範となり教育者となる」特質が指摘されている。和辻の立論は、我が国の明治の先達が言いだしたことに緻密な文化論的な考察を加えて、四聖論の妥当性を確かなものにしてしまったものであった。

モラロジーの創立者廣池千九郎(1866-1938)がその聖人論を構築した経緯は明治・大正、そして昭和の初期に及ぶものであった。それは当然、和辻の「人類の教師」論と通底するものを内包しながら、また独自の声、独自の主張をもつものである。

本稿は廣池がモラロジーにおいて提示した「聖人論」を確認し、さらにそれに照らして預言者ムハンマドの聖人性を考察しようとするものであるが、本稿の主目的がムハンマドの聖人性の試論にある関係上、まず廣池がムハンマドにどう向き合ったかというところから検討を始めたい。

---

1) 和辻哲郎『孔子』(角川文庫、1955年) 11頁

## II 廣池千九郎の主著『道德科学の論文』(全9巻、1928年) にみられるムハンマドに対する姿勢

重要な記述は次の二ヶ所でみられる。廣池は人類の道德の発達史を考察の結果、そこに最高道德の存在を認め、さらに最高道德の主要系統として、ソクラテス、イエス・キリスト、釈迦、孔子をそれぞれ祖とする道德系統、および日本皇室を中心とする道德系統を挙げた。廣池はそのさい預言者ムハンマドとその道德系統に関して次のように述べている。

このほか [五大系統のほか]、イスラム教の開祖マホメットも世界の精神界における一部の勢力を占めておる人ではあれど、その心はとにかく、その行動は二十世紀以後の最高道德の模範にはならぬように思われますから、これは除きました。しかしこれまでの日本においてはマホメットの事跡を研究することは不便でありましたから、これは私の研究室において引き続いて後日に研究の出来たときにその詳細を発表いたします。(論⑤4-5頁)(下線は谷口による)

廣池はイスラーム関係の文献の収集にも気を配っていたことがうかがわれるが、彼に大きな影響を与えたものはH. G. ウエルズ『世界文化史体系』(1920)だったと思われる。廣池は『道德科学の論文』(以下『論文』または『論』)において数回にわたってウエルズから引用しているので、「モホメットと回教」の章にも目を通していたと推測される。ウエルズは、ユダヤ教やキリスト教と比較して新宗教回教の優れた面を指摘、それを高く評価するのだが、ことムハンマド個人に対しては極めて厳しく、容赦のない態度を採っている。

世には彼が大宗教を創設したからと云うので、ナザレの耶蘇やゴ

一タマ仏陀や麻尼などの側に置くべき人物でもあるかの如く眺めて、宗教の首領としてはかくも眼にあまる程に欲情的であり、変幻自在ごまかし上手の点や移り気である事を口を極めて難じて居る。だが彼はそんな聖人の仲間ではない、彼はもっと平凡な普通人と同じ泥細工にすぎない。虚栄坊で我利我利亡者で、暴君でそして自己欺瞞者である<sup>2)</sup>。

このようなムハンマド観に深刻な衝撃を与え得るものはカーライルを描いてなかった。廣池は『論文』でトーマス・カーライルの『英雄と英雄崇拜』(1841)に言及しているが、それは政治における形式上の改革と道徳的原理の乖離に関するものである。それは『英雄崇拜』の「第六講帝王論」とかかわるもので、廣池がその「第二講ムハンマド論」を読んでいたかどうかは、残念ながら推測の域を出ない。

カーライルが説く「英雄」は誠実な人間、真実な人間、宇宙の真理、宇宙そのものの力、また万人のまごころに通いあう力をもつ人間のことである。カーライルはそのような人間としてのムハンマドが生きぬいた苦難の生涯を、共感をもって再生し、ムハンマドの人格の真実、高潔さを描きあげた。

しかし、そのカーライルも、廣池が最大の問題としていたに違いない掠奪という手段、「剣によって宗教を広めた」とされる点に関しては、抽象論に流れ、状況にそくした説明を提示していない。先に紹介した廣池のムハンマドに対する態度表明、「その心はとにかく、その行動は二十世紀以後の最高道徳の模範にはならぬように思われます」という言葉を、仮りにウエルズとカーライルの文脈で考えると、次のような解釈が成り立つのではないか。つまり、廣池は西欧に広まっていたムハンマド詐欺師論に与することはせず、しかし他方、自ら平和の基礎学を構想していた廣池はムハンマドの精神面を受け入れながら、しかしその行動面を強く問題視せざるを得なかったのである。こ

---

2) H. G. Wells 著、北川三郎訳『世界文化史大系』(大鑑閣、1921年)第3巻、188頁

の点のさらなる解明に、歴史法学の専門家である廣池が必要としたものは史実であったが、当時の日本は廣池がその本領を發揮できる状況になかった。廣池は研究を打ち切るのではなく、研究の環境を整えつつ継続することを後進に託した。

廣池の二つ目の記述は『論文』第三緒言において、「将来モラロジー研究所において引き続き研究を必要とする諸項目」の(33)に見える。廣池は研究対象としてムハンマドを、ゾロアスター、ゼノン、老子、莊子とともに挙げ、さらにその研究法について次のように述べている。

ただしかかる研究は従来すでに世界の諸大学にて行い来たれるところなれど、いま、モラロジー研究所における研究の目的は、従来の学者の漫然たる目的の下に各自の私見を混じて研究するものとは、おのずからその趣を異にするものなれば、これを他の学者の研究に一任して止むことは出来ないのであります。されば、私の研究所においては引き続きこの大研究に着手する予定であります。(論(序) 137頁) (下線は谷口)

### III モラロジーにおける聖人研究の視点

私どもの立場は次に挙げる視点によって要約できらるであろう。

#### 1. 「宗教が継続する」聖人の研究から「倫理道德の公共の広場における」聖人の研究へ

ソクラテスと孔子の教えと事跡は哲学・学問を通して継承され、釈迦とイエス・キリストは宗教の形を通して継承されてきた。それぞれが人類の幸福実現に大きく貢献してきたのである。モラロジーの基本的立場は、宗教も哲学も科学もそれぞれ宇宙の真理を説明する一つの方法であり、人類の進歩・幸福に対する貢献の間に本来優劣はないと

するものである。(論①67頁)しかし宗教が組織化されて既成の教団化がすすむと、教団はそれぞれ主権を設定し、他を排除して、信者にその教団が立てる神を信仰させ、これに依頼させて幸福を求めさせ、さらには他を認めさせない傾向を強めていく。加えて聖人の教説の一部を抽出してそれを教理とする宗派の多発を見、なかには、人々の救済を名目にして自己宗派の繁栄に専心して宗教家自身が自己の品性の向上をかえりみない傾向まで生じている。モラロジーは総合人間学として公共の広場に立ち、合理的に諸聖人の教説と事跡に共通する英知と道徳の原理を求めていこうとするものである。

## 2. 原・最高道徳 (Ur-supreme morality) とモラロジーにおける最高道徳 (Supreme morality) の二つの領域の研究を合せ行う

「原・最高道徳」は各聖人が実践したそのままの道徳をさす。廣池がこの言葉を使用しているわけではないが、その実質を次のように説明している。

記録に現れておる世界諸聖人の実行は、これを一々に観察すれば断片的にしてみな各々その行動を異にしております。……その諸聖人の説くところはその時代と場所と場合とに相応するように努力せし結果、その有様を皮相的に一見すれば各々相違があるのです。(論⑥184)

これに対してモラロジーの最高道徳は、皮相的な相違の背後にあって通底するものを追求する。それはさらに切実な具体的な問題意識に立って要請されている。

聖人もしくは宗教の祖師の行いは道徳の理想 (ideal) であるのです。人心救済のために身親ら特にやむを得ず危険を冒してこれを実行せられたのですから、その行為は尊いのです。しこうし

ていずれもこれがために大なる苦勞を致しておることは皆様の御承知のとおりです。しかしながらこの聖人及び祖師の教えは、具体的の方法が教訓せられていない上に、これを祖述する宗教家・教育家の知徳が足らず、聖人や祖師の真旨を体得しておるものが少ないのですから、われわれ尋常人がこれを実行するに当たりては、聖人もしくは祖師の真旨を得ることが難しいのです。故にこの理想をそのままに行うことは出来ませぬ。万一そのままに行わば、ただに幸福のなきのみならず、あるいは親子兄弟から擯斥(ひんせき)せられ、あるいは社会から排除され、あるいは甚だしきは刑法に触れ、更に甚だしきは流刑または死刑に処せられ、かえって不幸に陥り、一生を誤るに至るのです。故に道德の実行がすでに難しい上に、これを有効にすることはいっそう難しいことであります。これモラロジーの研究の起こった理由であります。すなわちモラロジーは道德の実行に当たりて、これを有効に好結果を収むるように、道德の標準とその実行の標準とを示さんとするものであります。(論①98-99)

モラロジーの最高道德は、聖人の真旨の継承のむつかしき、さらにその教えを時代を隔てた現実のなかで実行に移し、かつそれを有効たらしめることの困難さ、厳しきの認識に立つものである。それは固定した概念ではなく、常に新しい時代と環境に照らして聖人の道を考究し、その意義を高め、そこにエネルギーを求めつつ、時代と環境が提起する問題群に立ち向う、いわば成長しつづける概念 (a growing concept) である。

### 3. 研究法は学問的、科学的に——「総合人間学」

#### i) 廣池が示す真理探究の四つの方法

およそ宇宙の真理もしくは原理を説明する方法は四つあるので

す。

第一は天啓でありまして、(中略)

第二は聖人・偉人または宗教の祖師などの教訓であります。

第三は一般多数人の古くより今日までの経験の結果であります。今日の衣食住を得る方法や疾病を治療する方法などをはじめとして、すべての物質的及び精神的生活の方法には、多数人の幾多の経験が集まって出来たものがたくさんあります。

第四はすなわち哲学及び科学の研究であります。これは宇宙の真理もしくは宇宙の現象を各専門の学者が分業して、ある一方面から一部分ずつこれを秩序的に系統を立てて研究せしものであって、単純な古来の教訓や一般人の経験よりいっそう確実なものであります。

そこで、以上四つのものの説明する結果は、みな必ず一致するはずであるのです。もしそれに一致せぬところありとすれば、その内のいずれかに偽りがあるか、誤りがあるかであります。(論①62-63)

廣池はこれらの方法が相互尊重・補完の総合的關係にあると考えていた。

## ii) 総合人間学への志向性

廣池は新科学モラロジー(道徳科学)を樹立、一つの学問の体系のうちに諸学の知見を動員した。そこには実証科学的研究、解釈学的研究、比較研究、歴史的研究、フィールド調査などによる知見が、専門領域を超えて学問の大目標のために活用されており、それは方法的多元性と超領域的探究にもとづく「総合人間学」を構想するものとなっている。



#### 4. 共通の広場の基盤——モラロジーの本体論

世界諸聖人は人類が幸福になる法則をたずねて、あるいは天地の道を問い、あるいは神の心、仏の心を求めたのである。しかしその根源をたずねるとき、諸聖人は同一の宇宙自然の中に生き、その同一の宇宙自然を前提にして思索を深めていたのであり、その宇宙自然の原動力である宇宙の本体に迫っていたと考えるのであろう。

廣池は絶対神と宇宙の本体を次のように説明している。

最高道德は宇宙根本唯一の神 (the basis of the universe, the only God) の心を体得実現せる世界諸聖人の実行せるところの道德に一貫せる最高原理であります。故に、その当然の結果として、神の存在を認むるのであります。しこうしてここにいわゆる宇宙根本唯一の神は宇宙の本体 (reality of the universe) を指すのであります。この本体は従来世界の各民族及び各宗教団体において、おのおのその名と性質とを異にして、信仰の対象とせられておるのであります。(中略)

然りしこうして、この絶対神に対して、仏教はこれを人間の精神上にて思索の結果その存在を唱え、キリスト教は天啓によりて宇宙の外にかかる神霊の存在を信じておるのでありますが、モラロジーでは、その神の作用かと信ぜらるるところの宇宙自然の秩序ある運行から推して、かかる絶対神の宇宙の内もしくは外に存在するものと公理的に仮定するのであります。(論⑦221-2)

モラロジーは絶対神を同時に本体と位置づけることによって、人格神と非人格の超越存在を対立から解く。超越存在を風土において説く和辻が、人類に人格神を与えたことを砂漠の人間人類への最大の功績とし、同時に人格的ならざる絶対者を人類に与えたことをインド人の、それに劣らぬ功績として、両者を並び立たせている<sup>3)</sup>。このよう

3) 和辻哲郎『風土』（『和辻哲郎全集』第八巻、岩波書店、1962）57頁

な視点は歓迎されるべきである。また人格絶対神と人格的ならざる絶対者の間にある関係性やその可能性を、両者の究極的高み、あるいは深みにおいて探そうとする対話の方向性を支持するものである<sup>4)</sup>。

#### 5. 現場主義——道徳実行上の諸条件に即した考察の必要性

ここで取り上げることは、ムハンマドとイスラームの評価に当たって、根本的問題にかかわるところである。それは西欧の文明化された視点によって評価されるべきなのか、それともムハンマド自身の時代と地域の水準によって評価されるべきかという問題である。現場主義はモラロジーの道徳研究の基本に組み込まれている。

モラロジーでは、道徳実行に際して次の諸条件がそれに具備されているか、または適切であるかが検討されるべきとされる。

#### i) 道徳実行上の7つの条件 (論①93-94)

- (一) 動機
- (二) 目的
- (三) 方法
- (四) 時 { (1)時代  
(2)特別の時=機会
- (五) 所 { (1)場所  
(2)特別の場所=場合
- (六) 量
- (七) 質

廣池の見解を次の引用にみることができる。

---

4) 『井筒俊彦著作集』別巻(中央公論社、1993)に、人格神の深みに非人格的な根底が見えたり、非人格性から人格神が立ち上がった関係などが論じられている。(143頁、190頁)

第四の「時」について申しますれば、第一に、道徳はその時代の人心に適合するものでなければいけません。たとえば親を殺す時代には親を殺すのが道徳であり、これに反するものが不道徳となるのです(第7章参照)。故にいかなる最高道徳といえども、時代錯誤では真に人々に益することができません。(中略)

第五の「所」について述べますれば、第一に、道徳を行うにその場所に適合せぬものは、いかなる最高道徳でも無効です。たとえばその地もしくはその国の風俗・習慣・法律・信仰及び歴史等に反することは、いかなる人類の最高理想でも、そこでは不道徳になるのです。「その郷に入ればその郷に従え」という教えはこれであります。(中略)

第七の「質」とは、道徳そのものの本質であります。道徳には文明社会の普通人の間にて道徳とせられておるものもあり、未開社会にて道徳とせられておるものもあり、また聖人の実行されし最高道徳というようなものもあります。(論①95-97)

さらに聖人の道徳の実行の方法に関しても、次のように指摘されている。

## ii) 聖人の実行せる道徳の基本

(従来の) 因襲的道徳の形式は依然これを存するも、その精神[動機・目的]を改むるときは最高道徳となる(論⑦19)

第十章に私の説明せるところは、因襲的道徳実行の動機及び目的がいまだ不完全なところが多いと申したのでありますが、いまこれを最高道徳的に改むれば、従来の道徳はその大部分が生くるのであります。願わくはこれを誤解せざらんことを。しこうしてこ

ここに人間の精神を最高道徳的に改むるということは、その道徳実行の動機及び目的を神の慈悲心に一致させ、次に自己の道徳実行の結果を神に捧ぐる意味であるのです。すなわち詳に言えば、自己の努力をある人のため、ある団体のため、もしくはある国家のために捧ぐるのではなくて、自己が自己の住んでおる宇宙を形成するところの宇宙の一つの成員として、宇宙の万物生育の事業を助くるためであるという精神作用をもって、一切の事に当たるのであります。これは従来の因襲的道徳の形式を旧のごとく存しても、なお出来ることであるのです。これがすなわち聖人の実行せる道徳の基本であるのです。(論⑦19-20)

上記の指摘はムハンマドの事跡の考察を進めるうえで重要な視点を提供するものとなるであろう。

#### IV 「聖人」を決めるものは何か

##### 1. 定義

##### i) 聖人のモデルは孔子

上帝すなわち神の心に一致する精神を有して、(中略) 一身を捧げて人心の開発及び救済に従事した人を聖人とする。「聖人」の語は孔子の説とその行いとを根拠とする。(論⑤5)

これは、孔子が堯、舜、禹、湯、文、武、周公の七人の徳を称え、上帝の心に一致した聖人であるとし、孔子自らその伝統を祖述して大成したことによるものである。

##### ii) これをなすにいたれば、何人でも聖人となる

すべて聖人と申すはみな利己の本能を没却して、人心の開発もしくは救済をなすことを目的として努力するのでありますから、この宇宙の間においてひとり優れて尊いと申すことであるのです。すなわち無私の慈悲心で純真で至誠で人のために働くことが天地の法則であると申すのでございます。こうすれば何人でも聖人になれたのであります。(論①81、「唯我独尊」の説明)

## 2. 聖人の特質——内面的基準

### i) 特質

聖人は必ず神（本体）を信じてその心に従い、いっさい自己の意見・主義・希望もしくは欲望を主張するようなことはなく、また決して人類発達の原理を曲げることはありませんでした。すべて世界の諸聖人は、人間としては慈悲・寛大・温・良・恭・儉・讓の徳をもち、しかも人心の開発もしくは救済の根本原理に関する問題につきましては、少しも自己の利害を顧みず、その運命を自然に任せて奮進されたのである。これがすなわち聖人の特質であります。(論⑤6-7)

### ii) おおよそ次のような性質を具備

- a. 天啓を受くることあり。
- b. 伝統を重んじる。
- c. 迫害や無理解の仕打ちに出会うような場合においても、一視同仁という愛や慈悲の心をもって自己に反省し、心の中には他を責めず。
- d. 神の心を体得して自己の品性を造ることを主とし、利己的事業を企てず。
- e. 虚飾を用いず、ただ必要な礼儀、礼節はこれを尊重する。
- f. 中庸を尚（たつと）ぶ。
- g. 自己の精神作用及び行為の基礎を神の心におき、人生の意味を悟り、そのような自己の精神及び行為の精髓を他人の心に移植して人

心救済を行う。

h. 人為的に主権を有する団体をつくらない。(以上、論⑤7-9；『総合人間学モラロジー概論』111-2；『いのちと愛の思想』196)

i. 聖人の聖人たるゆえんは、自己苦勞の結果全部を人類に与え、しこうして人類の自発的模倣を望むにあり。

それ聖人は世界の人心を救済せんがために、終身苦勞して厭わず、しこうしてその苦勞はこれをもって神〈本体〉の苦勞となして自己を没却し、その自己の苦勞の結果の全部はこれを人類に与えて、自己自身は何物をも望まぬのであります。しこうして人類に対してはこれを咎めず、善人をも、悪人をも、もしくは自己に反対するものをも、慈悲の心によりて救済せんとしたのであります。その目的は聖人自身の実行に対して人類が各自に自発的にこれを模倣せんことを望んだのであります。(論⑥213)

以上の聖人の内面的基準とともに、廣池は外から認められる客観的基準といえる要件も提出している。それは聖人が生涯を通して体現した道德上の原理によるものである。

### 3. 「聖人の実行上に現れている道德上の原理」——客観的基準

i) 「普通人間において認められておる道德の程度を超越して、ひとえに人心救済ということ」(論⑥184)

ii) 聖人の感化力の普及に一貫する原理(論⑥190)

聖人の深い慈悲心と、その慈悲心の結果たる人心救済の至誠心が、人々に、「人間の眼に見えぬ神の存在と神の法則とを(中略)信ぜしめ、もって今日の文化を創造且つ進化せしむるに至った」。(論⑧379-80)

廣池はこの原理を釈迦の例を挙げて次のように説明する。

すなわち現代科学の結論を一貫するあらゆる諸原理の指示するところによりて、釈迦一代の事跡を考察すれば、その精神の奥に包蔵するところの慈悲心の絶大なりしことと、その精神の顕現たる人心救済の事業に対する勤苦・思索・計画及び奔労のごとく宇宙自然の法則と人類生存及び発達の法則とに合致せしこととが、まさに釈迦の感化力のかくのごとく全世界に普及せし一大原因であることが明らかになったのであります。(論⑥198-9)

iii) 人心救済の努力が「無の因より有の果を生ぜしむ一大勢力」を形成していること。

この人心救済の業は、すなわち無の因よりして有の果を生ぜしむる一大勢力であります。かかる大勢力であるが故に、その事業は時代とともに発展し、諸聖人の感化力は人類文化の進歩に伴い、知らず知らずの間におのずから一般の人心に滲透し、今日においては、一方には、世界人心の道徳的頹廃を来たしおるも、同時に他の一方には、諸聖人の真精神を理解し得るがごとき知徳を有する人間を生み出しておるのであります。(論⑥185)

「無から有を生じる」とは、ある人が一般人の目には不可能と見えることを実現したときに用いられる言葉である。ここで「無の因」は無形の精神の力をさし、「有の果」は有形の結果をさす。

廣池によれば、「人間社会においてあらゆる事業及び文明等、いやしくも人間の幸福享受に関する産物は、みな人間の精神作用に基づく」もの(論⑧378)であり、「すべてのものは、その形式を同じくするも、その精神の相違によってその結果に大差を生ずるもの」(論⑥198)である。形の上では人心救済に努力する人達が多いなかで、その結果がみな異なるのはひとえに累積される精神作用の違いによる。廣池は杉

浦重剛の理宗学を援用するが、それは「エネルギー保存の法則」によって「一以貫之の誠の道」を説こうとするものであった。(論⑨73-74) 廣池は、聖人の慈悲と人心救済の至誠のエネルギーが蓄積され、さらに再生産されて一大勢力を作り出す事象を、聖人が自ら体現する道徳上の原理とする。これがいわゆる世界宗教と呼ばれる結果となる。先の内面的規準がモラロジーの最高道徳論を基盤とするに対して、この客観的規準はモラロジーの因果律研究から抽出されるものである。

iv) まとめ：「聖人性」を最終的に決定するのは宇宙自然の根本法則

「聖人性」を決定するのは、上記の二つの規準を満たすものであるが、この点に関して廣池に次のような文章がある。

歴史上の事実及び聖人の教訓によれば、いっさい事業の成功は単に物質の力のみにとどまらず、人間至誠の精神作用のこれに加わる場合に、その力天地に感通して、いわゆる奇跡と称する人間予想外の好果を得ることあるを示されてあります。(論⑥242)

こうした事象は、聖人の純粋な至誠慈悲が天地に感通した結果といえるが、感通するとは、人格的な表現をとれば、宇宙の根本法則が聖人の精神作用と行為を善しとして認めてこれに呼応した結果である。こうした意味で、最終的に聖人を決めるものは宇宙の根本法則、いわゆる仏教にいう無為法である<sup>5)</sup>というべきであろう。

---

5) 仏教にいう有為法が「生滅無常の世間の教法」であるのに対して、無為法はその背後にある根本法則をさす。



## V 一つのムハンマド論

### 1. ムハンマドの精神史的研究の必要性

#### i) モラロジーにおける「天啓」と、天啓を受けるものの精神・人格の重要性

モラロジーにおいては「天啓」が真理探求の有力な一つの方法であることは、先に示したとおりであるが、モラロジーはさらに、天啓を受ける人の人間性・人格に強い関心をもつ。それは天啓を次のように考えるからである。

これ〔天啓〕は宗教にて神とか仏とか申しておるところの宇宙の本体が、人間の中にて最高慈悲心を有する或る人の心と一致した場合に、その人に向かって人類を救済し進歩させる法則を命令的に啓示するものであります。これは古来極めて稀れに起こるものにて偽物が多いのです。しこうしてインスピレイション (inspiration) ともまた異なるのであります。インスピレイションは何人にも起こり得る一時の感情的興奮から出ずるものであれど、天啓は真に自然に慈悲心の湧き出ずる人にもみ起こる現象で、宇宙間における極めて貴重なる神秘的事実であります。(論①62)

天啓をさらに「創造的想像」(モンゴメリー・ワット)あるいは「超意識的直感」(P. A. ソローキン)によって説く仕方もあるが、廣池において不可欠な要因は天啓を受ける人間の人格構造である。それは、すでに自己中心的で利己的な人格構造から慈悲中心へと自己変革をすすめている人格であり、かつ示された啓示に生涯誠実に向き合い、それに伴う困難に耐え得る人格でなければならないからである。このような人格の出現は古来極めて稀れに起こることであるが、歴史的事実であり、その人格形成の過程は我々の考察の貴重な対象となるべきものである。

ムハンマドは天啓を受け、彼は23年にわたって神の言葉を告げた。彼は神の使徒として、「神の器」として、神の近くに、または神とともにいた。しかし彼は自らを一般人と変らぬ「普通の人間」と言明し、生涯この姿勢を貫いたのである。このこと自体がすでにムハンマドの人格を深く物語るものではないだろうか。

ii) ムハンマドの真の独創性を見出すためには精神史的な掘り下げが必要

井筒俊彦は彼の訳書『コーラン』（下）に付した解説のなかで、次のように力説している。

マホメットは東洋史に現われた一個の魁偉な人物、カーライルのいわゆる「英雄」である。この人の波瀾にみちた生涯の中から、『コーラン』の本文に直接関係のある幾つかの事柄を選んで僕は以上簡単な説明を書きつらねて見た。どっちみち、ごく外面的な略図でしかない。本当はマホメットの一代記を一段一段『コーラン』の文句と結びつけ、さらにその精神史的意義を探らなければいけないのである。そういう精神史的な掘り下げがなければ、どこにマホメットの真の独創性があるか、なぜ彼の興した宗教があれほどの速度と力とをもって世界三大宗教の一にまで発展したか、いわゆる回教の秘密なるものの正体はつかめない。しかしそれは本書の役割を遥かに逸脱する別の大きな仕事である。  
(岩波書店、2009年、391頁)（下線は谷口）

iii) ムハンマドの生涯と教説から道徳原理を抽出することの必要性  
モンゴメリー・ワットは名著『ムハンマド：預言者と政治家』（1961）の終章で次のように訴えた<sup>6)</sup>。

---

6) 以下の引用はモンゴメリー・ワット著、牧野信也・久保儀明訳『ムハンマド：預言者と政治家』（みすず書房、2002年）を使用。

- a. 人類が共有できる「ムハンマド論（観）」の必要性  
イスラム教徒とキリスト教徒が共有できる、事実に基づく客観的ムハンマド観の必要性。(Watt, 274頁)
- b. ムハンマドの生涯と教説から、人類の道徳的発達に、また、現代の世界の実状に貢献できる道徳原理を抽出すること。(Watt, 277頁)
- c. ムハンマドが理想的な人間であることを西欧人に納得させることにかけては、これまで成就されたのは僅か、というより実質的にはゼロ。
- d. これらの課題を果すためには深い学識 (sound scholarship) と深い道徳的洞察力 (deep moral insight) を必要とするが、この両者がかね備えるものは稀れである。(Watt, 279頁)

モンゴメリー・ワットは、ムハンマドが人類から理解されるためには、ムハンマドの生涯と教説から人類に貢献できる道徳原理を抽出することが必要だと認めながらも、この課題は深い学識と深い道徳的洞察力がかね備えるものによってのみ達成されるとした。これを喫緊の課題としながらも、容易ならざるものとしている。

本稿はムハンマドの精神史的研究を深め、人類に貢献する道徳原理を抽出するという課題を前にして、廣池が樹立したモラロジーの体系と、聖人の道を自ら歩んだ廣池の事跡をよすがとして、その試論の第一歩を踏み出そうとするものである。

## 2. ムハンマドの精神史的展開

本稿はムハンマドの伝記的研究とは趣を異にするものであり、ゆるやかな時間軸にそって精神史上に重要と思われるポイントに注目していくものである。

Stage 1: 不幸な生い立ちから幸運な結婚まで—誠実な人柄、優れた人格者

ムハンマドは、メッカを支配していたクライシュ族の有力な家系ハ

ーシム家に570年頃生まれたが、父アブドゥッラーはすでに没しており、母アーミナも彼が6歳頃に没した。ムハンマドは祖父アブドゥルムッタリブに引き取られたが、8歳の時に祖父もまた世を去り、その後は伯父アブー・ターリブの保護を受けて育った。

幼年時代の4年間は砂漠で育てられ、小さい時から騎馬を良くした。若年の頃は賃金を貰って羊の世話をした。12歳の時伯父とシリアのブスラーの町に旅し、商人たちの話を聞き、諸地方の住民たちの慣習を見聞した。断片的な情報から推測されることは、不幸な生い立ちながら、たくましく成長し、青年期に達したムハンマドはその誠実さと良き行状ですでに人々の信頼を獲得していたことである。同時に商人としても、思慮深さと商才をもつ存在として信用を得つつあった。

富裕な女性商人ハディージャが、自分の資本で送る隊商のビジネスをムハンマドに委託し、彼はそれに応えて大きな利益をもたらした。この旅に同行していたハディージャの下男から、旅行でのムハンマドの誠実、真摯さについての報告を聞いたハディージャは、ムハンマドの人柄に動かされた。40歳の彼女は自分の命運を15歳年少のムハンマドに託す決意を固め、彼に求婚した。ムハンマドは商業に関する才能をさらに磨く機会を得ていく。

メッカにおけるムハンマドの評判は彼が35歳頃と思われる次のエピソードが物語っている。クライシュ族のカアバ聖殿の再建にまつわるものである。

聖殿の一角には「黒石」がはめられていたが、元来隕石であったこの石は聖なる石とされており、再建された聖殿に石をはめ直す段になって、その人選でもめた。部族ごとに自分たちがこの名誉に浴そうと争った。あわや戦いになるところだったため、最長老が、次に聖殿に来た者に選出方法をまかせようと提案し、全員がその案に同意した。待ちかまえていたところ、やってきたのはムハンマドであった。「アミーン（誠実者）がやってきた。彼なら

われらも満足だ」と喜んだという。ムハンマドは布の上に黒石を置いて、それぞれの部族の者に布の端を引っ張って持ち上げさせ、石を据えつける位置まで来ると最後に自分で石をはめ込んだという。「誠実者」らしい解決策であった。彼が信頼されていたことは、この一事からもわかる<sup>7)</sup>。

ムハンマドは預言者召命以前にすでに「優れた人格者」であった<sup>8)</sup>。このことを最もよく裏付けるものは、この数年後ムハンマドがヒラーの洞窟で啓示を受け、動転して帰宅したときに、彼を励ました妻ハディースの言葉である。「あなたは親族を大切に、万人（弱者）に尽くし、貧者に施し、来客をもてなし、不幸に見舞われた人を助けてきたではありませんか。』<sup>9)</sup> これはそれまでのムハンマドの生き様を如実に伝えるものである。

当時のアラブ社会の道德的状況は、モラロジーにいう因習的道德の分類に照らせば、「感情的道德」のなかに「知的道德」が育ちつつあった時期と捉えうるだろう<sup>10)</sup>。新しい道德の発生期であった。それは「ヒルムの特性」と呼ばれるものであり、メッカはその先進地で、これを欠くところでは分裂と闘争がくり返されていたという。

メッカは、この出来事〔商業上の競走〕によって内部の分裂が表面化したとはいえ、共通の商業利益に基づいて、ある程度の統一を保持していた。これに対して622年にムハンマドが定住する前の数年間、メディナの社会を四分五裂させていた激しい闘いは比類を絶するものがあった。メッカの人々はヒルムの特性で名が知られていたが、これは円熟と自制の結合であり、アラブに一般

---

7) 小杉泰『ムハンマド：イスラームの源流をたずねて』（山川出版社、2002年）34-35頁

8) ムスタファー・アッスィバーイ著、中田考訳『預言者伝』（日本サウジアラビア協会、1993年）37頁

9) 同書、37-38頁

10) 『道德科学の論文』④217-8頁

的であった血の気の多い無分別と性急の好対照をなしていた。すなわち、彼らは自らの感情が物質的利益を損なう恐れのある場合には、これらの感情を抑制することができたのである<sup>11)</sup>。

ムハンマドの行為は多くの点で当時の道徳の質を高めるものを含んでいた。

#### Stage 2：預言者への道——深まる問題意識と啓示の受容まで

啓示は、唯一神が預言者を選んで人間に言葉を与えることである。当の人間にとってはそれは「突然起こること」とされている。啓示が突然降りたとする説明が多いなかで、モンゴメリー・ワットは、このように重要なことが何もなくて突然生じるわけがないとして、背景で新宗教創立の要因をなした可能性のある事案を示した。

a. メッカおよびメディナは遊牧から定住生活に、さらには新しい都市社会に移行したばかりの状況にあった。特にメッカは交易商業の興隆・拡大期にあり、大商人が自分の甲斐性で利益を追求し、弱者をかえり見ない物質主義・個人主義の傾向を拡大していた。これが、部族の名誉と連帯性を基盤とする遊牧民的見地との間に社会正義にかかわる問題をひき起していた。

b. 大商人と中・小商人の間の確執も深まっていた。ムハンマドは当時メッカで行なわれた最大の事業を指揮することもできる管理能力を与えられていた。しかし大商人は彼を仲間から締め出しており、彼は自分の才能が完全に発揮されているとは感じていなかった。

こうした要因に、男性社会のアラブで経済的な安定を妻から与えられた男に対する社会的評価も見逃せないだろう<sup>12)</sup>。

ムハンマドは自分自身の問題から、メッカの人々の生活の諸々の不

11) モンゴメリー・ワット著、牧野・久保訳『ムハンマド：預言者と政治家』（みすず書房、2002年）11-12頁

12) 保坂俊司「『道徳』の源泉としてのムハンマド（一）」（『モラロジー研究』No. 54、2004年）75頁

満足な相に更に深く気づくようになり、心を痛めることが多くなったと推測される。一定の年齢になると世俗を離れ、一定期間隠棲するメッカの習慣に従って、ムハンマドは召命の数年前から毎年1ヵ月間ほどヒラーの洞窟で瞑想の日々を送るようになった。結婚後の生活に生まれた余裕もこれを可能にしたのであろう。ムハンマドは人間の生き方や目前の社会現象にひそむ問題に気づき、それを自己の問題と捉え、「正しい道」を見出し、それを歩みたいと願い始めていたのである。

このことは後に『クルアーン』の中で「これ（啓示）はお前がたのうち正しい道を歩みたいと願う者への（お諭）であるぞ。」(81-27)と告げられていることで推測される<sup>13)</sup>。人間が思いを深め、あるいは集団間の困難な葛藤を超えようとするとき、無意識のうちに人間を超えた力に思いをはせるのであろうか。数年の瞑想修養を続けるうちにムハンマドはある種の超常現象と呼ばれる体験をするようになり、610年、40歳の頃、何ものかに異常な強さで三度羽交い絞められ、その度に「誦め」と命じられた。ムハンマドは苦しさや恐怖に動転して妻のもとに帰り、布をかぶって震えていた。

この出来事の説明はいくつかあるようだが、井筒によれば、ムハンマドははっきり何かの悪霊（ジン）に憑かれたものと思っていたが、その後それを聖霊と呼ぶようになり、「ずーっと後日になってからの反省の結果得られた解釈」で天使ガブリエルの姿をまざまざと見たと物語るようになったものだという<sup>14)</sup>。

砂漠の遊牧の民の間では、このような異常な現象は「物憑き」と呼ばれる人や詩人のなかに生じており、当初はムハンマドも民族の伝統のなかで自己の体験を受け止めた。しかし妻ハディースにはキリスト教徒であったワラカという盲目の老人である従兄弟がおり、このワラカがムハンマドに「自分がユダヤ教徒とキリスト教徒の啓示と同じ

---

13) 『クルアーン』の引用は井筒訳による。

14) 井筒俊彦『マホメット』87-8頁

啓示を受けている」との確信を得るのを助けた<sup>15)</sup>。ワラカは同時に「預言者は必ず敵対に遭わずにはいられないものだ」と、預言者の厳しい定めをムハンマドに伝えていた<sup>16)</sup>。ムハンマドは啓示を体験する時は、ほとんどの場合、精神的にも肉体的にも激しい緊張を強いられたという。こうしたなかでムハンマドは、預言者の自覚を固めるために3年ほどの歳月を要したという<sup>17)</sup>。

近代以降、「歴史的ムハンマド」の構築が試みられるなかで、「啓示の受容」という現象をどのように理解するかなど、史実の再構成には解釈上の困難が付きまといっているといわれている<sup>18)</sup>。小杉は「この事態 [ムハンマドが体験したこと、さらに20年以上にわたって続くこと] をいかに解釈するか」という設問に次のような一つの応答を提示している。

言いかえると、ムハンマドは、もし唯一神が存在し、啓示が預言として示されるとしたら、そしてその受け手として預言者というものが存在するとしたら、これはこのようなものなのだ、ということを示した。これは非常に大きな思想的貢献であろう<sup>19)</sup>。

モラロジーは世界諸聖人にみられる道徳原理の一つとして「義務先行の原理」を挙げている。この原理に照らすと、人間が生きるということは、天地自然または神仏から恵みを頂いていることに対して、それに応える義務を果たし、また社会という共同体からの期待に応えて、自分の本分を尽すことを通して先ず義務を果たすことである。世界諸聖人は根源的な意味において宇宙の一員として、天地自然や神仏からの恩恵に応答するという責任、つまり「宇宙的義務」ともいうべ

---

15) モンゴメリー・ワット、14頁

16) アッスィバーイー、44頁

17) 保坂、76頁

18) 『岩波イスラーム辞典』982頁

19) 小杉、184頁



きものを一身に引き受けた存在である。従って、彼らがすべてのものを生み育てる天地自然、神仏の働きに参画する精神をもって、個人のみならず人類全体の幸福という公共善の増大のために、一身を捧げ、そうした精神でいっさいの物事に取り組んだことは、聖人の義務先行そのものだったのである<sup>20)</sup>。

このような視点からみれば、ムハンマドのこの間の苦しみと努力は神に対する彼の応答責任にかかわるものであり、「宇宙的義務」を自覚して、仏教に言う「代受苦」を一身に引き受ける決意にいたるためのものであった、と言えないであろうか。ムハンマドがその姿勢で生涯を全うしたことは、根源的な相においてムハンマドの事跡は義務先行の原理において他の世界聖人と通底していることを示している。

ムハンマドが自分を捉えた力を悪霊—聖霊—ガブリエルと進めていった過程は、彼が超越存在への応答責任を深めていく過程を示唆するものである。啓示は外面的には突然選ばれて与えられるようにみえるが、内面で進行する意識的無意識的な精神のドラマティックな展開と無関係ではない。そして、この義務先行の実践は結果的に実践者の人格の力、人間力をかぎりなく高めていく。

### Stage 3: メッカにおける初期宣教時代—寛容と忍耐

この期間のムハンマドの活動を次のように概観できるだろう。

- a. 最初ムハンマドが企画したところは独立した新宗団を立てることではなく、既存宗教の改革、浄化であった<sup>21)</sup>。神からは既存宗教との対決は勧められず、妥協的対策が取られた。
- b. 近親者、友人を対象に、家庭座談会方式の個人開発の活動がおよそ3年にわたって続く。帰依したものの30名程度で大半が若者だった。

20) 『総合人間学モラロジー概論：互敬の世紀をひらく道徳原理』（モラロジー研究所編、2007年）190-1頁

21) レザー・アスラン著、白須英子訳『変わるイスラーム』（藤原書店、2009年）52頁

c. やがて厳しい批判や妨害のなかで、公然の布教活動を始める。神からは布教活動への共感に満ちた言葉が伝えられ、そのうえで苦勞を耐え忍ぶように勧められている。

神が『クルアーン』を与えるのは、異教徒らに「何ぞして目を開かせてやりたいと思うから。」(6-65)「さらにまた及ぶかぎりの人たちにも」(6-19) そうしてやりたいからだと言ひ、ムハンマドに対しては「我ら（アッラーのこと）にはすっかり分っておるぞ、お前より以前にも沢山の使徒が嘘つき呼ばわりされた。……だがみなよく辛抱し通して、ついに我らの救助を得た。」(6-34) と語り、どうしても駄目な連中を無理に信仰に入れようとししないで、「お前は寛大を旨とし、善行を勧め、わけ知らずな者どもから身を引いておれ。」(7-198) と諭し、「我慢できるものなら、我慢するにしくはない。汝も我慢強くあれ。」(16-127～8) と、寛大と忍耐の徳を教えている。

d. ムハンマドの教えが部族民の父祖伝来の道と衝突すると分かるにつれて、対立と迫害の激烈化は抜き差しならない段階になった。

ア) ムハンマドが開発した信徒が迫害に遭って死ぬケースまで出てきた。

イ) ハーシム家のアブー・ラハブの裏切りで、ムハンマドは「部族の保護」を停止された。これは、ムハンマドが暗殺などの直接的な危険が襲いかかる状況におちいったことを意味する。

ウ) メッカに代る基地を求め訪れたアッタイーフで、ムハンマドは子供達に石を投げつけられ両足を血で染めた。深い失意にあってムハンマドは敬虔な祈りを捧げた。「アッラーよ、私は自分の無力、無策、世間の蔑視を、あなたの前に嘆きます。最も慈悲深き御方よ、あなたは虐げられた者の主、私の主であらせられます。あなたは私を誰の手に引き渡されるのですか。」<sup>22)</sup> 私はここに、ゴルゴダの十字架で吐かれたキリ

22) アッスイバーイ、51頁

ストの最後の言葉と響き合うものを感じざるを得ない。

e. 『クルアーン』はこの期間に基本的義務を明らかにし熟成しつつあった。聖遷のほぼ一年前と想定される「昇天の旅」の神秘的な体験によって、ムハンマドは、超越者の存在を直覚的に体験し、啓示にもとづく一神教としてのイスラームを「アブラハムの宗教」として系譜的に位置づけ、また世界宗教の確立者としての自らの役割を新たな次元で確認したと思われる。この時、ムハンマドは人々の救済に直結する行（ぎょう）の形を決めてもらった——礼拝は1日5回とする。

f. この寛容と忍耐の時代にあっては、厳しい迫害のなかにあってもムハンマドに武力に訴える手段は考えられなかったことを、我々は銘記すべきである。ムハンマドはひたすら自分の無力を神の前に反省し、赦しを請っている。イスラームの核心に頭初から戦闘が位置づけられていたのではない。

#### Stage 4：聖遷——運命を一身に引き受ける

a. この期間は次の重い問いと共に始まる——メディナへの移住はムハンマドの「墮落の始まり」か、「自ら運命の責めを負う」聖人の歩みだったのか。一つの見解は次のとおりである。

メディナのムハンマドはもはや無垢ではない。目的のためには手段を選ばない老獪な為政者だ。しかしこの政治性によってイスラームは部族的民族的宗教から一躍して世界宗教の資格を得たことを憶わなければならない<sup>23)</sup>。

この問題はムハンマドが置かれた状況をぬきにしては考えることが出来ない。ムハンマドおよび信徒たちは今、自己保存の、生存の深刻な危機に直面している。ムハンマドの神の使徒としての自覚は極めて実際に強まり展開していったことは推測できる。信徒の運命を我が

---

23) 井筒『マホメット』90頁

身に引き受けたムハンマドに対し、啓示もまた状況の変化に応じていた。

不当な目に遇わされた者が、相手に敢然と挑みかかることはお許しがでておる。……人間がお互いに撃退し合うようになっていなかったら、修道院でも教会でも祈禱所（ユダヤ人のシナゴク）でも礼拝堂（回教徒の masjid）でも、およそアッラーの御名が盛んに唱えられるようなところはみな完全に壊されていたことであろう。（22-41）

各々が正当な自衛の手段を取ることは神の認めるところであり、これで社会が成り立っていく。厳しい砂漠社会ではこれすら出来ぬものは生存を許されない。ムハンマドがメディナに移住できたのは、メディナの支援者が「第二アカバの誓い」でムハンマドを守るために戦うことを約束したからであった。

ムハンマドがメディナで直面した問題は、メッカからの移住者の生活を建て直すことであった。メディナの支援者たちにいつまでも彼らの依存を助ける余裕はなかった。ムハンマドは彼らの生活と信仰を守るために公正を旨とする共同体（ウンマ）の建設にむかった。次々と生じる問題に対処するなかで、ムハンマドは社会性・政治性を身につけ、才能を発揮していったが、モンゴメリー・ワットによれば、ムハンマドは重くなっていく政治的リーダーシップを神から授けられたものと考えていた<sup>24)</sup>。

ムハンマドは「使徒がくれば、全ての人々の間の問題は公平に裁かれ、誰も不当な目に遇うことはない」との期待に応じて、愛と正義、公正の調和をめざす「メディナ憲章」を作成した。ここに浮び出るムハンマドのイメージに反して、他方でムハンマドは何故掠奪、さらには戦闘という攻撃的な手段に訴えることになったのか。当時の実状に

---

24) モンゴメリー・ワット、86頁

疎い我々には、かなり違和感を持たざるをえないところである。

イスラム教徒のメディナへの移住者が自ら隊商を組み、交易に従事することで生計を立てるには、力不足で無理であった。ラZZイヤ(掠奪)はアラブの砂漠の生活ではごく普通のこと、それは戦闘というよりもルールのある一種のスポーツであったという<sup>25)</sup>。掠奪によって生計を得る側があれば、隊商を護衛することで報酬を得る側もある。彼らはお互いに流血を避けるルールを知っていた。

しかもムハンマド側からの掠奪はクライシュ族を対象を特定したものであり、それはクライシュ族がメディナへの移住者から奪った財産に見合うだけのものを取り戻そうとした同害報復の行為として始まった。

ここで、ひとまずこのステージの冒頭の問いに戻って、私の基本的なスタンスを立てたい。私は先にふれてある現場主義に立って次のように考えてみたい。ムハンマドは信徒の生命・財産に対する責任、神の召命を全うする自己の責任を一身に引き受けて、新たな共同体づくりを現実的に考えていった。結果として、彼の社会性、政治性、軍事性が必然的に高まることになっていったが、このヒジュラ(聖遷)の年、622年がイスラム暦元年と位置づけられているのである。この年の歴史的な重さを考えれば、この決断は「老獪な為政者」への歩みではなく、本格的な聖人性への歩みを著すものとすべきであろう。このスタンスを支えるものは、ムハンマドの次の決断である。

b. 戦いを一身に引き受け、戦いにおいて自ら範を示す

イスラーム共同体は敵対する部族集団のなかにあった。同時にまたイスラームの勢いの増加にともなって遊牧社会に内在する問題も深刻化していった。人口増加を賄う速さで駱駝、羊、ナツメヤシを増やすことはできない。しかしイスラーム共同体内での掠奪は止めなければならない。アラブの掠奪的衝動を外部に向けさせる必要が高まる。このようにしてイスラームの共同体は必然的に拡張を迫られる状況にあ

---

25) モンゴメリー・ワット、123-4頁

った。他方、外からは絶大な権力・武力をもって立ちはだかるクライシュ族の脅威にさらされていた。

こうした状況を引き受けるもの、これもまたムハンマドを措いてない。「人間の本性上、戦争を根絶出来ぬものであれば戦争に於いて自ら範を示す」<sup>26)</sup>ことが彼の決断であり生き様であった。彼にとっては戦いはあくまでも「神の道」の戦いであり、彼は防衛戦以外の戦いを徹底的に禁じた<sup>27)</sup>。彼が直接参加した戦役の回数は26回、派兵の回数は38回に及んだ。彼が戦いの前に与えた訓示は次のとおりである。

アッラーの道において、アッラーを信じない者と戦い、卑劣な策を弄さず、非道なこと（蛮行、掠奪）をしてはならない。また婦女子、老人、隠棲する修道士を殺してはならない。またナツメヤシ畑に近寄ったり、樹木を伐採してはならず、建物を破壊してはならない。（アッスィバーイー、89頁）

彼はできるだけ無用の流血をさけ、交渉、かけひき、同盟化を計り、人道的な戦後処理に努めたのであった。

#### c. 「コーランと剣」

フィリップ・K. ヒッティは、これがキリスト教徒が懐いた誤った臆説だったとして次のように述べている。

アラビア半島外の、ことに「アフル-アル-キターブ〔聖典の民〕（キリスト教徒とユダヤ教徒）」には、征服者の立場からみて剣と『コーラン』より一そう望ましい第三の選択、すなわち貢納の途が提示されたのだ。……この第三の選択は、後には必要に基づいてゾロアスター教徒や異教のベルベル人とトルコ人にも許されたが、これらの場合はすべて必要が理論にとって代わったの

---

26) アッスィバーイー、18頁

27) レザー・アスラン、134頁

だ<sup>28)</sup>。

小杉は税と宗教の自由に関して次のように説明する。

ムハンマドは北方のイバルを征服している。これはかつてマディーナから追放されたユダヤ教徒の住む町であった。またタブークに遠征し、周辺のユダヤ教徒、キリスト教徒の恭順を受けた。ここで、啓典の民（ユダヤ教徒、キリスト教徒）は人頭税を払えば、安全に住むことができる、という原則が確立された。これによって、イスラーム国家は、版図内の宗教共同体には人頭税と引き替えに自治と宗教の自由を認める、という宗教共存の仕組みをつくりあげることになる<sup>29)</sup>。

『クルアーン』は「宗教には無理強いということが禁もつ」（2-257）と明言している。

d. 「正義の基礎に立つ慈悲」とはいかなることをいうか

ムハンマドがそれ以前の戦闘のモラルとルールを変えた、そしてそれによって現代の戦時国際法に多大の貢献をしたのだと力説できるにしても<sup>30)</sup>、そもそも聖人その人が死を賭して戦闘に当ることを容認する思想が廣池の中にあるのであろうか。以下の引用を参照されたい。

ア)

一步一步深く世界諸聖人の事跡を調べてみますれば、いずれも正義と慈悲とをもって、道徳の根本精神としてあります。いまその理由を私ども人類の実際的生活の上に求めてみるに、実に確固たる科学的原理を有しておるのであります。すなわち人間一切の

---

28) フィリップ・K. ヒッティ著、岩永博訳『アラブの歴史』(上) (講談社、1983年) 287頁

29) 小杉、136頁。この問題に関してはモンゴメリー・ワット、259頁参照。

30) レザー・アスラン、134頁

目的は正義の実現にありとして、その実現の方法を慈悲に取るのが聖人の実行的教訓であります。しかし最高道徳の実行に際してその正義実現の方法が単純なる慈悲のみに立脚するものであるとすれば、愚人もしくは悪人を相手にする場合には、まず自分が物質的もしくは生理的に倒れてしまうのです。故にこれにては自他ともに幸福にならぬのであります。されば、諸聖人の慈悲はみな正義の基礎の上に立っておるのであります。たとえば、仏教にては降魔の利剣と称せらるる一種の剣を多数の仏もしくは菩薩が持っております。これは一には、自己の心中に存在するところの悪魔を制するためにして、一には、外部から来たる悪魔を制するためであります。

そこで最高道徳実行の場合にも、相手方が正義以上であれば(少しは不正でも)、こちらはその精神はもちろん、その形の上にも、純慈悲を用いて差し支えないのですが、相手方が甚だしき愚劣・暴悪もしくは佞悪のものであったならば、こちらは外面には正義を標榜してその相手となるのであります。すなわち法律に訴え腕力もしくは兵力に訴えて進むのであります。(論⑦113-4)

イ)

しかしながら万一非常なる不正者に対し<sup>ようちよう</sup>膺懲<sup>ごらしめ</sup>のため合理的理由の下にいったん出兵し戦争しもしくはその他非常手段を執る以上は徹底的に敵を粉碎して禍を除くこともまた神の道であり且つ聖人の教えであるのです。この点微妙の味を有す<sup>ひし</sup>。彼此混同せぬよう願いあげます。なお一つ重大なる注意を加えておきます。それはいかなる事に当たるも聖人の教えもしくは道徳を標準として行動するものは必ずその禍を免れて終わりを全うするというのであります。(論⑨19)