

預言者ムハンマドの 「聖人性」について（二）

谷 口 茂

目 次

VI ムハンマドの「聖人性」

VII 廣池千九郎の平和論

VIII ムハンマドの真意——廣池が知りたかったこと

キーワード：天啓、一神教多元主義、平和論、以経説経

VI ムハンマドの「聖人性」

1. 廣池の「その心はとにかく」¹⁾の意味——天啓に対する基本的姿勢

本稿は先に廣池の主著『道徳科学の論文』（昭和3年）から論を進めたものだが、廣池はすでに大正期の著述のなかで、天啓および天啓宗教に関連してムハンマドとイスラームにふれており、そこに歴史法学者としての廣池の基本的姿勢が示されている。

廣池は「天啓」という事象を取りあげ、天啓が文明発達のうえで偉大な力をもっていたことを次のように述べる。

天啓ということは、古くから書物に見えていることで、神が人間にかかってきて、しかして神の働きをさせるということでありま

1) 「このほか [五大道徳系統のほか]、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徳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。」（論⑤4-5頁、下線は谷口による）

す。宇宙の法則及びこれにもとづける人事の法則を人類に示すために、その心づかい行いが天地神明に感通する人を選んでそれに掛ってくるというようなことを天啓というのであります。それが書物に色々見えておって、古代の各民族の間に大抵この天啓というものがあつたように思う。私の従事いたしておりますところの法律学の方にも天啓の事実は沢山見えております。世界最古の法典たるバビロンの Hammurabi の法典でも、インドの Manu 法典でも支那の洪範でも、皆天啓から成立しているものであると言ひ伝えられております。……しかしてそれは宗教や法律や政治だけではなくて、古い人類の歴史を見ると、すべての事が皆天啓によって導かれているように思われます。すなわちかくのごとく人類は、宗教的時代より今日の科学的時代に進んだのであります。従つて法律学の研究の如きでも、どうしても歴史的研究が必要になります。そういう理由から、私の専門たる歴史法学は、法律学の研究に必要があつて成り立っているのでありまして、私はよつて以つて原始的の宗教に就いて色々研究を致したことがあるのでござります²⁾。

一方で、廣池は『古事類苑』の編集時代に仏教、キリスト教、神道の理解を深め、明治40年の伊勢の神宮皇學館赴任後は「神道史」を担当、当事の教派神道の調査研究を開始した。その中で、すでに過去のものと思われている天啓が、現代に天理教を生みだして、脈々と生きていることを知り、廣池は本格的な天啓の調査を始めたのである。

天啓の事実に就いては私は色々手をつくして調べたので、あらゆる天理教内の各階級に就いて取調べたのです、即ち或は管長役員或は末々の信者に就いて、それはどういう風に教えているか、又

2) 『帰一協会に於ける廣池博士の天理教講演筆記』(大正8年、1919年) 3-4頁。これは大正2年9月29日の講演の筆記である。引用は現代文風に変えた部分を含む。

信者はどのような様子に信仰しているかということに就いて調べました、つまり学問上の研究と同様の方法で調べました。中々一通りでは信用出来ませぬので、色々天理教の内でも、利害関係の違った人々に就いても詳細に調べ、それから記録にも徴して調べた結果から私の信仰の萌芽が出来それから自身が経験して、遂に天啓ということを確認することになったのです。(11頁)

廣池は教祖中山みきの生涯をつぶさに研究の結果、天啓は「神人一致の慈悲心の充実の結果」(11頁)、「慈悲の為にはおのれを棄て我が命を捨てても進む、この慈悲心の深かったために天啓があった」(15頁)、つまり天啓は厳然たる「宗教的事実」(15頁)である、との確信にいたった。

廣池は天理教の天啓の特質を指摘する。

- i) 深い慈悲の心ある人にある。
- ii) 一時的なものでなく、継続的、訓練的、教育的である。慈悲の心を積む訓練のうえに立派な天啓が起る。啓示もまた進化する。(16-17頁)
- iii) 苦痛をもって人間を強制する。
- iv) 天啓には二つの種類がある。一つは「刻限のおさとし」、もう一つは「伺い」。前者は神の黙示として発する予言の啓示であり、後者は教祖から神意を伺った時に発せられる天啓である。(10頁)
- v) 天啓は人間の作でなく、宇宙根本實在の神(27頁)が無我の教祖の人格を通じて現われたものであるから、その内容は自然の法則、また人事の法則に反するものではない。(13-14頁、16-17頁)従って人類全体に普遍的な性質を有するものである。(27頁)
- vi) 天啓は時節が到来して下される。これはいずれの宗教にもいえることで、人知が進むにつれ、夫々の民族に応じ、また世界人類の状況に応じて進歩した新宗教が現われる。仏教、キリスト教、また回教[イスラーム]などにも言えることである。(21頁)

廣池のこの著述は、天理教の天啓に関する本格的な研究の嚆矢と位置づけられるものであろうが、この2年後の講演の筆記である『近世思想近世文明の由来と将来』（モラルサイエンス研究所、大正4年）では、天啓が人類文化を造り出し発達させる五大誘因の一つに位置づけられる。

人類の文化は何物、何人の造り出したるものにて、又何によりて以って今日の如き有様を致したかと言え、これを造り出し、かつこれを発達させたものがおよそ五つあるのです、即ち、

第一 人類をとりまく外界の自然力、即ち気候、風土、山川の形状景色等の勢力、

第二 レベレーション (Revelation) の力、

第三 偉人の教訓、感化の力、

第四 民衆の経験の力、

第五 哲学 (Philosophy) 及び科学 (Science) の力、

であるのです。(6-7頁)

天啓 (レベレーション) については、「これは古来東西諸民族の間において、絶大なる人格者がその無我の慈悲心の宇宙の真理と合致せし時に起るところの宇宙の一大現象を指すもの」であるとし、さらにムハンマドについては次のように言及している。

しかしてゾロアスター (Zoroaster)、マホメット (Mohammed) の如き荒っぽい宗教の教祖でも、やはりその心づかいが宇宙の真理と合すれば善いと見えて天啓がありましたようです。然る時はついでに一言しますが、今日形の上でペコペコお辞儀をして従順温和だけのものが人間の眼から見れば善くても、天理の上から見て決して善人でないという事が分かりましょう、人類の幸福を得る法として心づかいの第一である事はこれだけでも既に

明らかでしょう。(8頁)

ここで廣池は人間の目から見れば荒っぽいところがあるムハンマドであるが、その心づかいにおいては「無我の慈悲において宇宙の真理と合致した大人格者」であると位置付けており、精神作用の絶大なる効果のほうを強調している。廣池は慈愛を説く宗教が闘争をその手段とする問題をマクロな視点で捉え、宗教と戦争をその時代において考察している。

かのゾロアスターやマホメットの如きは教祖自身からして戦争を致しております。その他でもすべて宗教というものは、各民族の間に発生せる自然宗教は申すまでもなき事で釈迦やキリストの如き世界の大聖人と言われるお方の建設されたものでも、その宗教の利害に関係する場合には戦争をも敢て避けなかった歴史を持っているのである。これは恐らく多くはその教義からいうては善い事とは思われますまい。しかしこれも一理ある事で温和な春の日を生み出すためには猛烈な冬の寒気があるようなもので建設には破壊を伴うという事は止むを得ぬ宇宙の法則でありますから仏教やキリスト教の戦争もその時代ではやむを得ぬ手段でしょう³⁾。

廣池は天啓のゆえにムハンマドの大人格に疑念を持っていない。さらに彼の戦争をその時代においてはやむを得ぬ手段と理解しようとしている。しかし、廣池のこの著述における力点は、問題の時代環境における容認に留まることなく、現代の文明時代に模範となりうる平和への道の構築にあった。

廣池のこの天啓観は、現代における天啓の現実直面して、一つは学者として合理的なアクセスを試み、さらに自らの信仰という直接的体験を経て、全人格的な体当たりの研究の結果得られた確信であっ

3) 『十九世紀に於ける最も偉大なる婦人の事業』(道友社、大正3年) 117頁

た。これは、ある人がある日突然予言者になるとか、あるいは予言者は誕生以前から定められた運命にあるといった天啓観と全く異なるものである。

廣池はこのような天啓観をもって13世紀をへだてているムハンマドを考察し、限られた、あるいはゆがめられた情報のなかでその本質に迫ろうとしていたことになる。これが、廣池がH. G. ウエルズのムハンマドに対する口汚い個人攻撃に動じていないことの背景にあったのだと考えられるのである⁴⁾。

廣池の天啓にたいするこの基本的姿勢から冒頭の設問、「その心はとにかく」の文意を考えると、天啓を受けたムハンマドの心は別にして、今問題とするのは彼が直接取った便宜の手段が20世紀以降の最高道德の範とならない点である、ということになる。「とにかく」は消極的な意味で留保してということではなく、積極的に肯定したうえでということである。廣池はこの範囲でならば「マホメットの事跡を研究することは不便」な状況にあっても、責任をもって導き出せる結論と考えたものだと推測されるのである。

2. ムハンマドの成しとげたこと

i) 道德的・精神的革新——最高道德の視点から

長期的視点に立てば、ムハンマドは因襲的道德の形を尊重しながら、その動機目的をより高い心遣いに変えて道德的、精神的革新を成しとげたといえる。

ケース1：ヒルムの徳の進展

「ヒルムの特長」については先に触れたが、ヒルムは、ジャーヒーリーヤ（無道時代）の特長といわれる鋭敏な部族の名誉心と激情的な気質によって発生する狂暴性を抑制する力をもつものとして、「自制、

4) この個人攻撃については、拙稿「預言者ムハンマドの聖人性について（一）」（『モラロジー研究』67号、40頁）を参照されたい。

忍耐」などを意味する。ヒルムはすでに異教時代のアラブ人に評価されてきたが、特にメッカでは商業の発展に益する「円熟と自制」として高く評価されるに至った。それはわずかなことで激情化する人間に比べれば高い分別と道徳性を含むもので、いわば「感情的な道徳」に対して「知的な道徳」への進展を示すものであり、メディナなどと比べると商業都市メッカの先進性を示すものであった。

ムハンマドが成したことは、なお利害という自己中心性に根ざす危ういヒルムの徳に、信頼すべき基盤として愛と公正の神への信仰を与えたことであった。「知的な道徳」を「神への信仰に基礎をおく道徳」へと進めたのである。これによってヒルムは「道徳的洗練」「教化された人の思慮分別」を表わすこととなり、人々の精神生活の要に位置することになった⁵⁾。結果として、ムハンマドは遊牧民の伝統のなかから最善の徳を引継ぎ、定住社会に適応させ、さらに進化せしめて確固たる道徳原理に結実せしめたことになる。

ケース2：一神教への傾向、ハニーフィズム、「アブラハムの宗教」の深化

イスラーム発生以前のメッカは長い間、偶像崇拜のヘノセイズム(単神教)の時代にあったとされている。それは多くの神のなかから一つの神を選び、それを自己の最高神として崇拜し、必ずしも他の下位にある神々を否定するものではなかった。人々はこのような神を「その神 (the god)」を表わす「アル・イッラー」の縮小形「アッラー」という語で呼んでいた。従って、なかにはアッラーはユダヤ教の神「ヤハウエ」と同じ神だと気軽に主張するものもいた⁶⁾。

この頃のメッカには、すでにユダヤ教は勿論、キリスト教およびゾロアスター教が入っており、信徒がそれぞれの集団を形成し、混在してメッカの社会を構成していた。従ってメッカは多神教から様々な一

5) 井筒俊彦『意味の構造』(中央公論社、1992年) 42-43頁を参照した。

6) レザー・アスラン『変わるイスラーム』(藤原書店、2009年) 42頁

神教が混在する、目まぐるしく、混沌とし、また刺激的な状況にあった。

おおよそ6世紀頃にこの地に、そしてこの地だけに、「ハニーフィズム」(純粋な一神教)と呼ばれる「漠然としたアラブの一神教運動」が発生した。ハニーフィズム主唱者ザイドは「アブラハムの宗教」を信ずると宣言し、「自分が創造した人間の心の奥底まで積極的に入り込んでくる神」を説き、品行方正の努力、ゆるぎない道義心をかたくなに守る情熱を訴えた。この「アラブ民族の一神教」への運動の広がりを、メッカの住人であるムハンマドが見ていたと考えるのが自然であり、またそれ以上に、この運動が「ムハンマド自身の後の布教の舞台を設定していた可能性が高い」と考えられている⁷⁾。

ムハンマドが成し遂げたことは「アブラハムの宗教」の深化だったが、それはムハンマドがアブラハムを全人格的に再発見し、かつ自分をアブラハムの道の中興の祖と自覚したところにその端を発する。アブラハムこそは真のハーニフの始祖であり、理想であり、象徴である。アブラハムは、瞑想と理性によって偶像崇拜の空しさを悟り、唯一の神への絶対帰依を唱道したのだ⁸⁾。ムハンマドによれば、この純粋無垢な一神教は預言者の系列に支えられながら、その歴史的展開において歪曲された。今ムハンマドはその直接の後継者として、さらにはその預言者の系列の最後に立つものとして、唯一の神への絶対帰依を説く。この道がイスラーム(「絶対服従」の意)と名づけられ、その初めてのムスリム(「帰依者」の意)がアブラハムなのである。ムハンマドが成しとげたことは、アラブの一神教の改新と完成であった。

ケース3：慈愛と正義

廣池によれば、世界諸聖人はいずれも「正義と慈悲とをもって、道

7) 同書、49-50頁、57-58頁

8) 井筒俊彦「意味の構造」248頁

徳の根本精神と」している。(論⑦113) ムハンマドの跡を尋ねてみよう。

慈愛と正義の根源はアッラーの光である。アッラーは万物の創造主であり、その存在と働きは万物に顕現する。万物はアッラーの存在と働きの徴(しるし)である。神の超自然的奇跡を要求するセム民族の伝統に対して、イスラームはありふれた自然の事象のなかに神の存在と働きが顕現していること自体がすでに十分な奇跡なのだと指摘し、自然現象に神の働きを見る「気づき」を促す。

神は人間の覚醒を求めて二つの相、怒りの神と愛の神、を現わす。前者は神の正義の厳格さを示し後者は慈愛の広さと深さを示す。人はその厳正、厳格さを教えられて、神への畏怖の念とともに神の意思への絶対服従を誓い、神の救いを求めて信仰に入る。人はまた神の生命の創造と化育の業を教えられて神の愛の深さとともに神への感謝に目覚め、自己の忘恩に気づく。喜捨が神への報恩になると教えられて善行に励むに従って、また、その信仰の深まりに従って、人は義務感から自発性、自律性、自由の領域を自己のうちに広めていく。

伝統的部族社会にあっては、メンバーとして受け入れられる唯一の方法はその中に生まれることであり、生まれと血統の優位によって人間関係が支配されていた。イスラームにおいては万人は神のもとにおいて平等であり、公正に扱われる。人の高貴さはその人の信仰の深さと善行の如何による。人はカアバ神殿の偶像崇拜に頼らずとも、自分の信仰によって神に直接に、個人的に近づくことになる。この神は人間の純粋な善行を喜び、その人間に対して神自らの感謝を示す神でもある。

信仰はすべての美德の源泉である。イスラームは信仰と行為の一体化を要求する。神の慈愛への信仰は行為を促し、自らの善行に現われなければならない。イスラームは極めて道徳的な宗教なのである。これを道徳の視点から言えば、従来の道徳を伴わない宗教も、信仰を伴わない道徳も共に不十分であり、信仰に基づく道徳こそがあるべき道

徳であると示している。

上述の神観念は、ジャーヒリーヤの刹那主義、享楽主義、悲観主義的な風土と並置すれば、圧倒的に革新的な世界を示すものである。他方これをモラロジーによる世界諸聖人に共通する最高道德の道德原理と比較すれば、そこに通底しあう価値観念と体系が内在することが認められる。

ケース4：心遣いの大切さと人格の追求

すべてのムスリムには義務としての5つの信仰行為が課せられている。後に五行といわれるもので、信仰告白、礼拝、ザカート、ラマダーン月の断食、巡礼を指す。その他、日常生活、社会生活でも様々な取り決めが示されていく。ルールが与えられて義務化されると、どうしても形式化し、共同体的にもなり、個々人の主体的な生き方としての姿勢が希薄にならざるを得ない。

ムハンマドは一人一人の真剣な心遣いを強調した。「祈りはしても祈りに一向に身が入らない」ようではいけない。(107-5) 形だけでは役に立たず、大切なのは心遣いなのである。「人間は浄らかな心で神の前に立たねば」ならない。(2-239)「神がお咎めになるのは、汝らの心の為したわざだけ」なのである。(2-225) そしてただ「心ある人々だけが真理に目覚めることができる。」(13-19)

ムハンマドが心というとき、人が一つの行為を遂行する時の動機と目的を重視する。神にとって重要なのはその行為の動機、意図、目的の純粋性である。行為は動機によってのみ判断されるのである。

ムハンマドは信徒の主体性の覚醒を促して、「まことに汝らは反省の少ない者ども」(7-2) と呼びかけ、神の言葉に照らして反省し、自らが考えることを重視する。礼拝と祈りは信徒がそれぞれ個人として神の前に立つことを意味し、ムハンマドは個々人が自分の判断と意志によって神を認め、己を律するようになることを求める。

従ってイスラームは明確に個々人の人格の啓発と徳性の向上を目指

すものである⁹⁾。神との関係は、あくまでも個人が理性によって考え、自分の良心に従って直接選びとり、またその個人だけがそれに対して責任をもつものであるからである。

人格と徳性のモデルはムハンマドであり、クルアーンがムハンマドを「たえず神を心に念ずる人間の見事な実例であった」(33-22)と賞賛している。クルアーンに示されるところが簡潔な場合、信徒はその説明、解釈、具体的適用などをムハンマドの行動の中に求めた。「礼拝を行え」が好例で、その詳細は示されていない。そこでムハンマドは信徒に次のように述べている。「私を見るのだ。私がどのように礼拝するかを見て、私のする通りにするのだ」と¹⁰⁾。

ムハンマドの人格は言行一致の人格であった。彼は神の使徒という立場に背かぬよう自分の行為については注意深く、たんに教えをたれるばかりでなく、その教えを実行に移していった。従ってムハンマドは、ムスリムが自己の個人的行為の改善あるいは義務の遂行に当ろうとするときの生きた規範になっていた。こうしてムハンマドは神の使徒の自覚を得たのちの23年にわたる生涯を、全身全霊をあげて人心の救済に捧げ、「自己の苦勞の結果の全部を人類に与えて自己自身は何物をも望まぬ」(論⑥213)心境に達していた。ムハンマドの人格は、人間として到達可能な最高の人格の模範となったのである。

ii) 社会正義にかかわる革新

ここではムハンマドがヤスリブ(メディナ)に定着して、平等・公正さを理想として矢継ぎ早に実現していった具体的な社会的改革を概観してみよう。

a. 同害報復法の改革

ムハンマドは同害報復を手段としてメンバーの庇護を図り、ウンマ

9) ハミドゥッラー著、黒田美代子訳『イスラーム概説』(イスラミックセンター・ジャパン、1983年) 36頁

10) 同書、38頁

の秩序を維持しようとするなかで、一人の命の代価はその社会的身分の上下にかかわらず他の如何なる人の命の代価とも等しいとした。さらに報復のルールを超えて、「こころよく相手を赦し、仲直りする」(42-38) 寛大さも勧めた。

b. 高利貸しの禁止と新市場の開設

ムハンマドは貧富の格差を是正する徹底的方策として、高利貸しを違法とした。さらにカイヌカ家が支配していた従来の市場に代わるものとして、ムハンマドは、取引に全く税をかけず、お金の貸借に利子をつけない独自の市場を開設した。

c. 「ザカート」(喜捨)の制度化

ムハンマドは弱者への善行の持続を教えの核心に位置づけた。「ザカート」の本来の意味は「浄化」である。ムハンマドはこの10分の1税を制度化することによって、これが形式的な慈善で終るものではなく、自己の魂の浄化にかかわる日常の行であることを示している。

d. 女性の権利

ムハンマドは神から見た人間の平等を教えた。さらにムハンマドは、従来女性には与えられていなかった権利を具体的に保障することで、女性の立場に平等性、独立性を与えた。その女性の権利には、自分の財産の所有権、夫からの遺産相続権、妻の方から夫を離婚する権利、妻の結納金に対する権利などが含まれている。

e. 奴隷の地位の改革

ムハンマドは奴隷も同じ父のアダムから別れた兄弟と位置づけ、人間らしく待遇するよう助言した。イスラームにおける奴隷は階級と地位をもつ、世界の歴史の中でも無類の存在であったとされる。

f. 妻の数の制限

ベドウィンの遊牧民社会は母系社会で、父系は重要視されず、一妻多夫の慣習のなかにあった。定住社会に移行し、富の蓄積が生じてその継承のために父系が重要視され、次第に女性から一妻多夫の慣習も離婚権も剝奪されていったのだという。

ムハンマドの結婚の理想形は一夫一妻制であった。しかしウンマを存続させる必要から、つまりクライシュ族との戦いのあと発生した数百人の未亡人や孤児を保護する必要性から、4人までの一夫多妻制を認めた。「だがもし（妻が多くては）公平にできないようならば一人だけに」（4-3）しておけ、という条件づきだった。この多妻制がなければウンマは存続しきれなかつただろうといわれている。

しかしムハンマドは人間の本性からいって、「大勢の妻に対して全部に公平にしようというのは、いかにそのつもりになったとてできることではない」（4-128）ことを知っていた。ムハンマド自身は最初の妻ハディースとメッカにおける25年間、完全な一夫一妻の結婚生活を送っている。このことは当時の社会慣習においては全く異例のことで、驚くべきことだと指摘されている¹¹⁾。

ムハンマドはアラビア半島に前例を見ない共同社会を作りあげた。このようなことがどうして可能になったのであろうか。これはクライシュ族の専制的な支配下にあったメッカ時代に、ムハンマドが目前の諸問題をいかに考え、それを具体案に煮詰めていたかを示すものである。そしてそれはムハンマドがヒラー山の洞窟で一人模索していたことに端を発していたことではなかつたか。ムハンマドは伝統的なアラブ部族社会の枠組を基盤にして上記のような改革を成し遂げた。その動機と目的は神が望まれる社会づくりだった¹²⁾。

3. ムハンマドとモラロジーにおける聖人の特質

モラロジーにおける聖人の特質、その内面的規準と客観的規準については、拙稿「預言者ムハンマドの聖人性について (一)」(『モラロジー研究』67号、48-52頁)に提示してあるとおりである。ムハンマドが生きた時代と環境の特殊性を考慮に入れれば、廣池の挙げた聖人の内面的基準は、まさしくムハンマドの特質に包含されるものと考えられる

11) アスラン前掲書、111頁

12) 「社会正義にかかわる革新」の項はアスランに負うところが多い。

が、具体的には補足説明を要するものがあるであろう。

一つは、聖人は「伝統を重んじる」という項目と「人為的に主権を有する団体をつくらない」という項目に関する点である。ムハンマドには当初から新しい教団を作る意図はなかった。彼が自らを新興宗教の始祖と宣言したことは一度もなかったといわれている¹³⁾。精神伝統にアブラハムをいただき、「アブラハムの宗教」の復活と継承を試みたのである。家の伝統に当る親に対する孝養は、崇神に次いで戒律の2番目に位置づけられて常に強調されている。ムハンマドのウンマは都市国家形成の途上であって、国の伝統の観念は形成途上にあったというべきであろう。

もう一つは「迫害や無理解の仕打ちに出合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、心の中にては他を責めず」という項目である。クルアーンに時として凄絶な言葉が現われる。「地上の敵を思う存分殺した後でなければ捕虜など作るべきではない。」(8-68)これに類した言葉は、ムハンマドのウンマを抹殺せんとする、理不尽で強大な敵と、自衛を賭けて闘わざるを得ない、切羽詰った戦闘状態にあった時に、あるいは執拗な裏切り行為に悩まされた時に、特定の対象に関して発せられたものである。本来イスラームにおいては、神のため戦う以外は戦争を禁じられているのであり、また「正当な理由なくして人を殺してはならぬ。人殺しはアッラーの御法度」なのである。(17-35) こうした言葉を後の文明時代の基準から断じるのではなく、当時の状況の規準から見れば、ムハンマドの並はずれた寛容も見えてくる。「今後いつまでも彼らの裏切りに会うことであろう……だが赦してやれ、勘弁しておいてやれ。よいことをすれば必ずアッラーに愛していただいけよう。」(5-16) ムハンマドは預言者としての自覚を高めながら、自分の役割が「万民への慈悲」(21-107)を顕わし、「あらゆる人々」にとって神の使徒になることだ(12-104)と理解を深めていったのである。

13) アスラン前掲書、52頁

聖人の特質を構成する客観的規準については、そのままムハンマドを説明するものとなり、あえて補足する要はないと考えるものである。すなわち(1)ムハンマドは普通道徳の程度を超越して、ひとえに人心救済の生涯を全うし、(2)その至誠慈悲が「人間の眼に見えぬ神の存在と神の法則」とを人々に信じせしめ、文化を創造かつ進化せしめ、(3)その人心救済の業は「無の因より有の果を生ぜしむる一大勢力」を成すに至り、今日もなおその生命が力強く生きている。廣池の定義によれば、宇宙の根本法則はムハンマドの大人格を受け入れていると言えるであろう。

なお、聖人の研究とその後の教えの継承は次元を異にする問題である。ここでは釈迦後の仏教の歴史に関して廣池が述べた所見の一端を引用し、それが示唆するところに準ずることとしたい。

およそ聖人もしくは宗教の教祖といわるる人々はみな尋常人と異なりて、無我純真の慈悲心を有して宇宙自然の法則を説けど、しかも、釈迦のごとくに、自然の全法則と人類の生存及び発達の全法則とを説明し、且つ自らこれを実行して示せるものはないのです。釈迦の所説は大・小・自・他・権・実の教えを包容して遺すところはありません。その肉食妻帯を禁ずる教理のごときは、これまた人と場所とに應ずる権宜の方便的教訓にして、その真髓の全部ではないのです。しかしながら、平凡なる宗教家は釈迦の真髓を見出すことあたわず、個人の性質・境遇及び運命と、時代と、場所とに相応して、法を立て人を救うの知識がなかったのです。(中略)されど、それは凡人の弊であるので、釈迦そのものの罪ではないのです。

VII 廣池千九郎の平和論

廣池が、ムハンマドの行動が「二十世紀以後の最高道徳の模範にな

らぬように思われる」と危惧の念を表明するとき、指示している行動は明らかにムハンマドの戦闘行為である。

この文章が含蓄するところを考えると、先ずムハンマドにとっての戦闘行為の位置づけが問題になる。ムハンマドは戦闘行為をどう考えていたのか。仏教にいう実（じつ、真理）と権（ごん、方便）の関係を借りて説明すると、ムハンマドにとって戦闘は真理実現のための手段以上のものであるのか。ムハンマドは何時の時代に生まれても戦いを繰り返すであろう。ムハンマドと戦闘は本質的に切っても切れない関係にある。従って今後の範とはなり得ない、ということであろうか。

これに対する、もう一つの立場は次のようになるだろう。ムハンマドにとって戦闘行為はあくまでも真理実現のため、神の道のための手段だった。それは当時の厳しい環境のまっただ中であって、自衛自存のためにやむを得ず取った手段だった。従って二十世紀以後にあっては、その文明時代の環境に沿った平和的手段を旨として進むであろう。だから廣池の文章は言い過ぎではないのか。

この問いを念頭におくとき、さらにもう一つの立場が浮上する。廣池の意図は、この「厳しい環境に迫られて自衛自存のためにやむを得ず武力に訴える」こと自体を問題視するのであろうか。国際法で自明の権利とされている正当な手段そのものを今後の模範にしないとするのであろうか。改めて廣池の平和論を検討してみなければならない。

廣池の平和論の原型を示すと思われる文章が彼の大正3年7月1日の日記にとどめられている。

人類は野蛮な圧制主義や寡頭政治などから、漸次に今日の自由主義や民衆幸福主義に進んできた。しかし、人類の前途には、人口の増加や食糧の欠乏、貧富の差の拡大、また国家間や人種間の争いなどの問題が目前に迫りつつある。ところが、世界の識者た

ちの中には、これらの問題の解決策を提示するものが少ない。貧富、国家、人種の接近をはかる会合や企画はしだいに盛んになってきている。これは現代の平和運動とすることができ、この運動は人類のためにきわめてよいことである。しかし、これはただ人類の大惨劇を防ぐための補助策に過ぎず、皆「知」より出た計画である。したがって、効果が少ない。犠牲的精神に基づいて、まったく知を離れて、知以上の崇高偉大な道徳的意思による平和運動が必要である¹⁴⁾。

さらに世界の平和に資する国家の軍備と兵力の行使について次のように述べている。

積極的な愛国主義 [狭いナショナリズムを克服した愛国主義] をもって、まず我が国家を発達させ、「軍備と富と知徳とを進めて、その威力の下に十分なる慈悲を養い、威力ありてもこれを用いず、ただ慈悲を用うのみ。……戦争の準備は金のいらぬように考えて十分にす。しかし兵は決して動かさぬ主義¹⁵⁾。

上記の「知」を超える平和論は『伊勢神宮と我国体』(大正4年)において外交論となって現われる。

いついかなる場合においても、公明正大で博愛慈悲の精神から出た外交をもって処することが、わが国の開国以来の精神です。そのようにすれば、たとえそのやり方は稚拙であっても、また、一時は他国から軽蔑されることがあっても、内に国民の気力が盛んであって、かつ国力さえ充実し、挙国一致の体制ができていれば、必ずその分だけの報酬は自然に得られます。また、そのよう

14) 原文の意訳 (『伝記廣池千九郎』モラロジー研究所、2002年、468-69頁から転用)

15) 『廣池千九郎日記』1巻、大正3年7月30日、下線は著者による。

な慈祥正大で誠実な精神は、やがて偉大な結果をもたらし、近国は信頼し、遠国は親好を望むようになることは必然です¹⁶⁾。

廣池の平和論は主として『道徳科学の論文』の第9章上と第11章において展開されている。第9章上は、「平和に関する現代人の思想の誤謬」を論じ、現代人が道徳の重要性を忘れて政策的、形式的解決にのみ走る本末転倒に警鐘を鳴らし、「近代思想にもとづく諸主義」の問題点を指摘する。第10章では「世界平和の思想」の発達を取り上げ、コスモポリタニズムやヒューマニズムが人類的視野の促進に貢献していることを認め、さらにグロティウスの国際法、カントの平和論、ウィルソンの国際連盟の提唱を高く評価している。

しかし、廣池の指摘は、いかなる平和論も制度的平和策も、廣池の言う根本策を欠けば一時的、部分的効果に留まる。その根本策は、迂遠にみえても、人間個人の精神の開発である。最高道徳による開発によって、平和の妨げの根源である人間の利己心の除去に努めることである。

軍備、兵力に関する廣池のコメントは次のとおりである。最高道徳は平和の保障に必要な軍備は重視する。軍事力の行使については極めて慎重でなければならない。それは敵国をも自国民をも苦しめる。極めて合理的な理由のある場合のほか、非常手段を取るべきではない。しかし非常な不正者を懲らしめることについては、むしろ徹底であるべきである。敵に譲歩するとか負けるとかいうことも決して後日の平和を得る保障にはならない。

軍備を持ちながら軍事力の行使を完全否定するのでは、抑止力すらも働かない。廣池の本音はあくまでも「しかし兵は決して動かさぬ主義」にあると思われる。

廣池が『道徳科学の論文』を脱稿したのは大正15年（1926年）であり、その出版は昭和3年（1928年）である。日本はもとより世界が経

16) 『廣池博士全集』4巻、63-64頁。原文の意識を前掲の『伝記』471頁から転用。

済の恐慌に苦しみ、日中関係、日米関係が悪化していく波乱の時代が始まっていた。張作霖爆死事件（昭和3年）を経て軍部が力を伸ばし、あっという間に関東軍が満州全土を制圧する満州事変（昭和6年）となり、中国軍と衝突する上海事変（昭和7年）、日本の満州国の建国宣言（昭和7年）、日本の国際連盟の脱退（昭和8年）、日本はついに国際的に孤立することになった。昭和12年、日本軍は中国軍との全面的な戦争（日中戦争）に突入、戦線を拡大して果てしない戦闘の泥沼に落ちこんでいった。昭和15年には日独伊三国軍事同盟の成立、昭和16年日本は太平洋戦争に突入する。この間、廣池は昭和13年6月に逝去している。

こうした激動の時代を目前にして、廣池は実際にどのような行動に出たのか。特に昭和7年の彼の行動に注目したい。昭和7年といえ、日本はすでに動乱のただ中にあり、厳しい世界情勢に直面していた。問題は軍部の台頭であり、昭和6年9月の南満州鉄道爆破事件による軍事行動の開始である。若槻内閣の軍事行動不拡大の方針に逆らって、軍部は全満州占拠の拳に出た。これに対して、中国で激しい抗日運動がおこり、7年1月に上海で日中両国の軍隊の衝突が発生した。上海事変と呼ばれるものだが、廣池は1月28日の日記に「夜より上海日中衝突」と記し、2月1日に「大阪二新聞の夕刊および号外によるに、英米二国の干渉明白に現われ来る」と記し、ただちに日本の取るべき途を、天皇の側近たる鈴木貫太郎侍従長に建言するのである。満州事変から太平洋戦争の敗戦までの戦争を総称して15年戦争という言い方があるが、その視点からみれば戦争はまさに始まったばかりである。にもかかわらず廣池には、今回の軍事行使に大義はなく、歴史の趨勢に反することが明白だったのである。彼の建言は即断とさえ見えるが、彼の積年の平和論をふまえたものであった。

昭和7年2月1日と2日の日記に記されている鈴木侍従長宛の書簡の意識は次のとおりである。

「新聞には、日本に対する英米の干渉が判然として来ました。南支に対する日本の主張を通そうとすれば、英米その他と衝突を免れますまい。戦って負ければ殆ど滅亡、たとえ勝つとしても長びくし、国は滅亡同然に衰えます。そこで今、天皇陛下は平安を愛するお考えだという勅令で、南部中国の日本の兵と在住日本人を全部引上げてしまい、あとはいよいよ挙国一致の真面目な道徳生活に入り、次第に南米や蒙古に、移住発展すれば、日本は最後の勝利を得るでしょう。之を陸海軍の当局にも、内々お示し下さい。私の考をお取上げ下さるなら、休養中ですが、いつでも帰京してお話しに参ります。」(2月1日)

「昨夜も申し上げましたが、危機が刻々に迫るので、取返しがつかないと大変ですから、もう一度申し上げます。いったい「人間の感情は一時の利己的本能の発露」で、あとの損を考えないものです。世界の歴史上、戦争は皆そうです。聖人は、軍備は「平和の保障物」であって殺人の道具ではないと教えています。また、時代が変わっていて、日清・日露の戦後のような好結果は無理です。戦死者の悲惨、財力の消耗、国民の疲労などを考えると支那の権益どころではありません。まして、それよりもっと利益の多い平和的な方法があるのです。ここは、しばらく忍んで自重して時機を待つ方がよろしく、あとの策は私が年来研究しており、政治、外交、教育、移民、産業の何れにも確実な具体案があります。どうぞ、私の意見をおきき下さって、失礼ながら、陛下の本当のお力になって差上げて下さい。」(2月2日)¹⁷⁾

廣池は日本軍の即時完全撤退を進言し、「単に世界列強と戦争して、もって国民の權益を維持せんとするときは、時代錯誤にはあらざる

17) 両記事の意訳は宗武志「廣池千九郎博士の平和論とその実践記録」(『モラロジー研究』6号)56-57頁より転用した。

か」(2月27日)と記している。

正義の兵力の行使によって、自らの平和を世界の平和とみなす列強間の覇権争いは、「時代錯誤にはあらざるか」。この言葉は「20世紀以後の……模範にはならぬように思われます」という表現と響きあう。宗武志は廣池の平和論を次のように説いている。

人はあるいは言うであろう。廣池博士の平和論は……道徳論に過ぎない。我々が平和論というのは、国際間に規約を設けて具体的に戦火を防止し、領土問題とか、勢力範囲とか、軍縮とか、民族自決とか、そういう政策がなければ、それこそ百年河清を俟つ[いつまで待っても望みは達せられない]ようなもので、あると。……しかし、廣池博士は既に答えているのである。百年河清を俟つとは、全くその謂わゆる具体策の方であると。……軍備とか条約とか、凡そその場かぎりのことを論ずるのは極めて抽象的でない。具体的なのは、そういう人たちの頭を切り換えて、人類そのものを平和に適し平和に堪え平和を愛するものに仕立てなければならないのであると。人間そのものをそのままにしておいて、軍備武器の全廃とか制限とか、言ってみても何もならない。一時的、部分的に考えるよりも、平和を脅すもの自体を退治しなければならない。平和を脅かすものは銃ではなく、いわば銃後の人である。また帝国主義が平和を脅すというが、平和を脅すのは主義でなく人である。如何なる美名の主義を標榜していても、その奉ずるものの心中に利己主義が充満している以上、本当の平和にはならないのである¹⁸⁾。

「根本において真の平和思想を確立」し、「最高道徳的実践に踏み切る」——ここが「廣池の平和論のはじまるところであり帰結するところでもある」と宗は指摘している。廣池は、個人を最高道徳的に開発

18) 前掲論文74-75頁。この項は宗論文に負うところが多い。

して世界平和の基礎を形成するという目的をもって、モラロジーを「平和実現の基礎を成す一つの専門学」(論①序118頁)と位置づけている。

VIII ムハンマドの真意—廣池が知りたかったこと

1. ムハンマドの戦争—実(真意)と権(方便)

前述の平和論に立つ廣池に、ムハンマドの戦争観は届いていなかった。それは現在でも信徒の立場によって割れている。クルアーンによって立とうとするものと、ムハンマドが時代と状況の中でとった事跡、スンナによって立とうとするものと、違った立場が混在する。

イスラームにおいては神のため戦う以外戦争は禁じられている¹⁹⁾。クルアーンによれば、戦争は義にかなおうと否とにかかわらず「神聖」なものではあり得ない²⁰⁾。これがイスラームの「実教」である。「ジハード」という語が戦争に当てられているが、ジハードは本来「苦闘」、「懸命な努力」を意味し、イスラームでは自我没却、神意同化・絶対服従を体現しようとする精神の真剣な苦闘を表す語である。これが内的世界から外的に転用されて、武力を以って他と闘う意になった。前者を大ジハード、後者を小ジハードと呼ぶことがある。ジハードの定義に「聖戦」を当てたのは全く不適切である。戦争は神聖なものではあり得ないからである。

ムハンマドが生き、直面した世界は、彼の小さな共同社会ウンマの抹殺を目的として迫る、圧倒的に強大なクライシュ族と対決せざるを得ない凄惨な世界だった。実際にウフドの戦い(2番目の戦い、625年)では、ムハンマドは味方の小部隊の勝手な行動が原因で大敗を喫してしまう。その中でムハンマドが只一人取り残され無防備の状態、しかも重傷を負いながら力を振り絞って闘っていた。「顎は砕け、

19) ハミードゥラー、61頁

20) アスラン、130頁

齒は折れ、唇が裂け、額の切り傷から流れ出る血にまみれた。』²¹⁾ 間一髪のところ屈強な戦士がムハンマドをつかまえ、ひきずって仲間がいる峡谷の入り口へと運んで彼を救出した。これが彼の直面した戦場の現実であった。敵に対してとった寛大な措置が裏目に出、裏切られて苦汁をなめることもあった。にもかかわらずムハンマドが、さきに述べたように、イスラーム以前の戦闘行為の目的、方法、ルールとモラル、戦後処理などを変革することを遂行したのであった。特にムハンマドがメッカ統制の最終部分でみせた武力の使い方は、ムハンマドの権としての兵法を見事に示すものであった。メッカ側がフダイバイヤの条約を侵犯してムハンマドが直面する困難につけ込もうとしたとき、ムハンマドは一万の軍を率いてメッカを急襲して無血で占領した。彼は被占領民を集め、彼らが20年にわたって行なってきた宗教的迫害、侵略行為を彼らに思い起こさせた後、寛大な恩赦の措置を彼らに与えた。わずか数時間のうちにメッカのイスラーム化が成就されたという²²⁾。

クルアーンの中に、権（方便）として発展し形成されていった「ジハード」は、ムハンマドが正当な理由を認めるものであり、あくまでも不正に対する防御的対応であり、明確に決められた軍事行動規定の範囲内でのみ行われるべきものであった²³⁾。

このようなムハンマドの実像は廣池には届いていなかったであろう。世界中に届いていたのは、「戦う宗教」の開祖というステレオタイプイメージだったと思われる。

仮にこの実像を廣池が知っていれば、『道徳科学の論文』におけるムハンマドに対する論評が変わっていたであろうか。廣池のムハンマドに対する理解は一層深まったであろう。このことに疑いの余地はない。しかし廣池の平和論によれば、この論評に変更を加える必要はな

21) アスラン、127頁

22) ハミードゥ＝ラー、20-21頁

23) アスラン、138頁

かった、と推察される。正義の名のもとに行われる武力行使は相手側の正義を増幅する。この連鎖は時代が変わろうとも後を絶つことはない。未来における最高道徳の模範はそれを超えようとするところにあるからである。

しかし、これは7世紀におけるムハンマドの戦闘を否定するものではない。ましてやムハンマドの真意に照らすとき、彼の聖人性を否定するものではない。だが他の聖人に比して、砂漠のジャーヒリーヤの戦闘の時代を生きぬいた聖人のパラダイムには、戦闘の存在感が色濃く残る。廣池は、このパラダイムをそうしたままでは、人類の将来の精神文明の時代の模範とすることは避けたい、と言うのではないだろうか。

2. 一神教多元主義

ムハンマドはユダヤ教徒の執拗な抵抗を受けていた。預言者、神の使徒の立場を拒否され、クルアーンの信憑性まで疑われたのである。このような状況下でムハンマドはユダヤ教徒とキリスト教徒を不信仰者とみなし、彼らを排除した独自の宗教コミュニティの確立を目指していたのだろうか。ここでは、発生期にあったイスラームがユダヤ教およびキリスト教にどのような姿勢でかかわっていったかを検討し、クルアーンとムハンマドの真意がどこにあったのかを考えたい。

ムハンマドの両教徒に対する政治的姿勢は、彼らを庇護民と位置づけて、彼らに改宗を求めなかったことに示される。人頭税を課せられたが、彼らはその見返りとして宗教的自立および経済的活動が認められていた。さらに庇護民の迫害はイスラーム法で禁じられていた。

宗教的には、ムハンマドにとってユダヤ教もキリスト教も「アブラハムの宗教」を共有しあうもので、特にユダヤ教とは同質性が高い。イスラームとユダヤ教の聖典では、同じ宗教的登場人物、物語、逸話、加えて道義的、倫理的価値観も共有されている。キブラ（礼拝方向）、断食、集団礼拝、生活上の規定でも然りで、イスラームがユダ

ヤ教を尊重していることが分かる。勿論、イスラームの側からの二つの宗教に対する厳しい批判もある。しかし、ムハンマドが行った批判は限定的なものであって、ユダヤ教、キリスト教という宗教そのものに対して向けられたものではなかったと言われている。三位一体論の批判は「イエス自身が神である」と唱えるビザンツ帝国の正統信仰に対するもので、イエスが自分を神であると主張したことは一度もない(5-116)と批判している。「神との契約を破った」という激しいユダヤ教徒批判は、アラビア半島のユダヤ教徒だけに向けられたものであった²⁴⁾。

このようなクルアーンとムハンマドの真意を解明するものが「一神教多元主義」である。これはモハメド・バーミエの言葉であるが、アスランが「前例のない概念」、「驚くべき発想」と呼んで紹介している。

この発想の源は「天の書板」と「書物の母」の存在である。アッラーのもとに「天の書板」があり、アッラーの意思、永遠で普遍的な決定事項がすべて書き込まれている。そこに「書物の母」と呼ばれるクルアーンの原型が刻まれていて、ここから啓示としてのクルアーンが下されているというものである。驚くべきことは、クルアーンだけでなく、モーセ五書や福音書を含む聖典もすべて「書物の母」から引き出されたものだということである。

われわれはアッラーを信じ、われわれに啓示されたもの……モーセ、イエスならびに預言者たちに主より授けられたものを信じます。われわれはこれらの人々の間に差別はつけません。われわれはアッラーに帰依します。(3-78)

聖典の間に明らかな神学的相違があるのは何故なのか。神があえてどの民族にもその独自の使徒(10-48)を送ったのは何故なのか。それは

24) アスラン、150-156頁参照。

神がそれぞれの民に独自の法と道と生き方を望まれたからである。このような違いはすべて神慮から発したことなのである。(5-48~53)

われわれは、われわれに下されたもの、あなたがた〔ユダヤ教徒とキリスト教徒〕に下されたもの、いずれをも信仰する。われわれの神はあなたがたの神と同一である。われわれは神の帰依者である。(29-45)

こうしてクルアーンとムハンマドは啓典の民に呼びかける。「われわれが共通に保持しているものについて合意しようではないか。」(3-57)²⁵⁾

ここにクルアーンとムハンマドの真意が現われている。三つの宗教は唯一の神がそれぞれの言語、文化、預言者を通して顕現した姿であり、それぞれが独自のルートを通して共通の根源、宇宙万物の創造者に行きついた結果であった。三者は神のもとに一つの啓典を共有し、一つの聖なるコミュニティを構成する関係にある。お互いの非難攻撃はやめ、お互いに敬意を以って共有しあうところを深めていくことだ。これがクルアーンとムハンマドの真意なのである。

一神教は、神はただ一人、真理もただ一つ、たがいに譲れないとする不寛容に帰結しがちである。アスランは、世界は現在もなお「一神教徒同士の衝突」のさなかにあるとの認識を示し、一神教徒同士の衝突というメンタリティ（心理構造）の克服を彼の著述の目的の一つとしている²⁶⁾。こうした問題意識からみれば、この一神教多元主義は「驚くべき発想」である。にもかかわらず、何も変わらず、ムハンマド後1400年を経んとする今なお「アブラハムに連なる三つの信仰が、時

25) アスラン、158頁から引用。これに対する井筒訳は「さあ、わしらとお前たちとの間に何の差別もない御言葉のところでおいで。」となり、ここに井筒は次の注を付している。「回教の啓示に立てば、ユダヤ教とキリスト教との争いはなくなり、三者共同の地盤に立てるのである。」(井筒訳『コーラン(上)』99頁)

26) アスラン、25頁

にはとるにたりない、しばしば自縛的なイデオロギーの差異を克服できないでいるのは悲しいことである」(158頁)と述べている。

3. 聖人を以って聖人を説く

廣池は聖人の研究に関して「漫然たる目的の下に各自の私見を混じて研究するものではない」(論(序)137頁)としているが、具体的にその研究法を示唆するものがあるであろうか。

「経をもって経を説く」、これは廣池が道徳科学専攻塾の図書室に掲げた扁額の言葉であるが、経(字義はたて糸)は二重の意味をもつ。一つは、一定不変の道理そのものを意味し、もう一つは、その道理を祖述した経書(典)を意味する。祖述とは対象が人であれば先人の遺志を受け継ぐことであり、またはその遺志に潑刺とした生命を付与することである²⁷⁾。

「経をもって経を説く」とは、聖人の教えを学ぶためには、注釈や参考書に頼らず、直接原典(経)に当たらなければならないという研究・学習の基本を説いた言葉です。これは廣池自身が『古事類苑』の編纂をとおして体得し、往年の東洋法制史や古典文法の研究などによって培った学者としての信条であり、廣池が身をもって示した「聖人の教え」の学び方であった²⁸⁾。

無限といってよい深さと広がりをもつ聖人の教えを学ぶに当って、読者が自己の蓄積した知識と経験によって判断しようとするのでは限度がある。読者は直接經典に当らなければならない。廣池はその中にさらに貴重な經典が存在することを強調する。それは聖人が生きた事跡そのものである。このようにして廣池は従来機械的、技術的な意味合いで使われていた「以経説経」という言葉に、長年研究にたずさわっ

27) 井出元『廣池千九郎の遺志』(モラロジー研究所、2011年)268頁

28) 同書、247-48頁

た学者の信条と真摯な求道心を吹き込んで、聖人に関する新たな研究方法を確立したのである。

イスラームの一神教多元主義の世界をこの「経」という視点で見るとどうなるであろうか。神の心、不変の道理（経）を神の手になる「書物の母」（経典）によって知ることができる。前述のように「書物の母」は天に存在するものである。これを説く経典がそれぞれの預言者に伝えられたモーセ五書、福音書、クルアーンである。これらの聖典は相互に「以経説経」の関係にある。

神（アッラー）は万物の創造者であるから唯一の存在である。モラロジーのコンテクスト（文脈）ではその創造者を神（本体）とするが、その経を説く経典に当るものが世界諸聖人の真意を相述する文献であり、諸聖人の生きた事跡である。そして諸聖人の間に「以経説経」の関係が成立する。イスラームのパラダイム（枠組）ではこの関係は一神教内の三つの宗派に限られるが、モラロジーのパラダイムでは世界諸聖人の間の関係になっている。

拙稿におけるムハンマド研究は「聖人を以って聖人を説く」という試みの小さな一歩と位置づけたい。ムハンマドという高みを他の聖人の高みに照らして考察し、廣池が諸聖人の共通項として抽出した最高道徳の諸原理を念頭においての研究であった。

このような研究が果たしてどのような意味を持ちうるのであろうか。万物の創造者のもとに異なる宗教集団の出発点と帰着点を位置づけ、核心的な次元で相互の共通点を見出して協調を進め、人類の平和と幸福に貢献しようとするクルアーンとムハンマドのパラダイムはモラロジーの本体論と通じ合うものである。登山口に厳しい制約があるものの、一休禪師の次の道歌を共に楽しめるところがあるのではないだろうか。

分け登る麓の道は多けれど

同じ高嶺（たかね）の月をみるかな

モラロジーは総合人間学の立場から、人間としての聖人に関心を持ち、そこから現代に求められる合理的かつ教育的な倫理道徳を志向している。優れた人格を備えた預言者は聖人という概念に含まれている。私たちはムハンマドの真意・真髓を尋ね、それに基づいて、かつてモンゴメリー・ワットが希求したように、預言者ムハンマドを道徳上の鑑として研究し、そこに人類の道徳上の発展に貢献する道徳的原理が存在することを確かめていきたいと考えている²⁹⁾。

29) 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）277-79頁参照。