

凡例

- 一、本文での引用文は、旧漢字は新漢字に改めて、ルビを適宜つけ、誤字にはママを付した。また、原文での改行は／で示した。
- 一、引用文における「」は引用者による補足である。
- 一、引用文では、現代においては不適切と見られる語句や表現が用いられている場合があるが、当時の時代状況を反映するものとして原文のままに使用した。

序章 黙殺された思想家

イスラム研究だけをとってみても、大川〔周明〕の業績は無視できないはずだ。かれの『回教概論』は、純粹の學術論文であつて、日本のイスラム研究の最高水準だと思ひます。日本帝國主義のアジア侵略と直接には何の關係もありません。ところが、戦後のアジア研究者で、これに言及した人は、私の知る範圍では一人もいないですね。……否定なら否定でよろしいんですが、少なくとも先人の業績として認めてだけはほしいんですがね。(1)

大川周明(一八八六(明治一九)年二月六日—一九五七(昭和三二)年二月二四日)にとつてイスラーム<sup>(2)</sup>とは何であつたのか。本書ではこの問いに答えてみたい。とはいへ、そもそもこのような問いを投げかける前に、彼は戦後長い間、無視されてきた事実を思い起こす必要がある。否、それは黙殺といつていい状態だつた。もちろん、大川は戦前、北一輝とともに國家改造運動の指導者で、天皇への帰一、民主主義・個人主義の否定、「君民一体の実」を回復する復古としての第二維新といつた、日本ファシズムの中核としての國体イデオロギーを担つていたことを踏まえる必要がある<sup>(3)</sup>。また、敗戦後は民間人で唯一のA級戦犯に指名され、東京裁判(極東國際軍事裁判)において東條英機の頭を叩いたことで「狂人」として記憶されてしまったことが無視あるいは黙殺の背景にあるのかもしれない。

しかし、大川が第一次世界大戰前後から「大東亞戦争」<sup>(4)</sup>期間中、そして敗戦後に至るまで一貫してイスラーム研究を続けてきた事實は残つてゐる。そのようなイスラーム研究者としての彼に対する意図的な黙殺の状況に対して公然と反旗を翻したのが、冒頭のような大胆な発言を行つた竹内好(一九一〇年—七七年)であつた。竹内は魯迅全集の個人全訳を完成させた著名な中国文學者である。また、彼は同時にアジア主義や「近代の超克」論などのテーマを中心に、同時代においてときに反時代的と受け止められることもいとわずに精力的に発言をしてきた骨太の言論人でもあつた。

竹内は戦時中、回教團研究所<sup>(5)</sup>に勤務し(一九四〇年四月—四三年二月の期間)、イスラーム研究にも携わつており、大川の著作も読み込んでいた。その竹内が、敗戦後イスラーム研究を止めて四半世紀ほど経過した一九六九年にアジア經濟研究所で行つた講演「大川周明のアジア研究」の中で、戦後の日本の學界において大川周明の業績を認めない風潮があることをはっきりと述べた。否定するなら否定するでいいから、とにかくその業績は認めてほしいと訴えたのである。本書も、竹内が何故『回教概論』は純粹の學術論文であり、日本帝國主義のアジア侵略とは何の關係もないと明言することができたのかという疑問から出發している。竹内は、大川が日本型ファシストの典型であることを承認した上で、体制としてのファシズムに便乗して言論を弄んだのではないので、彼が独立した思想家であることも認めなければならぬと主張している。その証明は、彼がイスラームに傾倒したことからも十分に与えられるとまでいふのである<sup>(6)</sup>。竹内のこのような大川評価については賛否両論もある<sup>(7)</sup>。しかし、イスラームに関して彼の問いに正面から向き合つて議論した大川周明論はそれまでなかつたと思う。

竹内講演から四〇年以上が経過した現在、大川周明を取り巻く環境は大きく変わった。とりわけ、この

数年、大川の再評価の動きが徐々に広がっている。<sup>(8)</sup> 日本ファシズムの巨魁とみなされた彼の評価が変わりつつあるのも歴史的条件が変化したからである。「ファシズムは、大まかに言えば、第一次大戦後の資本主義社会の動揺、ベルサイユ体制と呼ばれた資本主義国家間の国際的關係、ロシア革命につづくコミンテルン型世界革命運動の展開という三つの歴史的条件を前提として形成されてきたものであった」という指摘にもあるように、ファシズム形成の第三の要因であるロシア革命を契機に誕生したソ連が崩壊したために、第二次世界大戦後の米ソ冷戦体制も終焉を迎えて、大川周明の思想と行動を改めて読み直すという大きな流れが作り出されたといえる。とりわけ、米ソ冷戦終焉後、ハンティントン<sup>(9)</sup>の「文明の衝突」論の登場などもあり、大川の「東西文明対抗論」が注目されるようになった。さらに、アジアにおける地域共同体において日本をいかに位置づけるかという今日的な問題も、彼のアジア主義の文脈で新たに提起されている。

本書もそのような大川の再評価の大きな流れに棹さすことになろう。しかし、本書がこれまでの大川周明論と視点が異なるのは、イスラーム研究者としての大川に焦点を当てて、彼の内在的な論理の中でイスラーム研究やその認識を再考してみようとする点にある。それはイスラームという補助線を引いて大川の思想を新たに解釈し直し、イスラームを合わせ鏡としてこれまで隠れて見えなかった彼の別の姿を映し出そうとする試みである。

<sup>(10)</sup> むろん、これまでもイスラーム研究の先駆者として大川周明は論文・エッセイ等によって論じられてきた。振り返ってみれば、イスラーム研究者としての大川の復権の端緒は、戦時中、彼の下でアラビア語整理のアルバイトをしていたというイスラーム学の碩学・井筒俊彦(一九一四―一九九三年)の発言であった。「私

自身も彼(大川周明)に興味をもったのは、彼がイスラームに対して本当に主体的な興味をもった人だったからなんです。知り合いになった頃、これからの日本はイスラームをやらなきゃ話にならない、その便宜をはかるために自分は何でもすると、私にいつていました」と司馬遼太郎との対談で大川との関係を初めて語ったのである。<sup>(11)</sup> この発言がなされたのはソ連崩壊の直後のことであり、また、井筒自身が逝去する直前であった。井筒は大川の『回教概論』(一九四二年)の出版の前年に興亜全書の一冊として『アラビア思想史——回教神学と回教哲学』(一九四一年)という著作を上梓している。『回教概論』と『アラビア思想史』は、「外」と「内」に向けたイスラームを相互に補完するかのような内容の構成になっている。

本書ではイスラーム研究者としての大川周明を、イスラームには「外」と「内」に向けた二つの顔があるということ踏まえて、是々非々の立場から論じたいと思っている。ここでいう「イスラームの二つの顔」というのは井筒俊彦の表現に依拠したものである。すなわち、一つはシャリーア(イスラーム法)による統治を重視するイスラーム共同体(ウンマ)的なイスラーム、もう一つは個人の精神的内面を重視するスーフィー的あるいはシーア派的なイスラームという二つの顔である。換言すれば、①律法に基づいて外面的生活を律する共同体的イスラームと②内面的生活を重視する精神的イスラームといってもいいであろう。もちろん、この二つの顔はあくまで一つのイスラームが前提となっている。ただ、これまで日本のイスラームに対するイメージでは、厳しい戒律に縛られ、「テロ」と結びついたジハードを敢行する前者のイスラームがマスメディアなどで前面に押し出される傾向があった。また、五・一五事件や東京裁判などのイメージがあまりに強烈すぎる大川を、後者の内面的生活を重視する精神的イスラームと結びつけて語ることができる。これはこれまであまり試みられなかったことであった。だが、先に引用した司馬と井筒との対談で司馬

が指摘したように、大川にはロマン派的な顔があることもたしかなのである。いずれにせよ、この「イスラームの二つの顔」に関しては第二章で詳しく論じる予定である。

さて、大川を是々非々の立場から論じるというのは、毀譽褒貶に取り巻かれた彼のこれまでの評価をとりあえず棚上げして、イスラーム研究者としての大川を彼の生きた時代状況の中に位置づけつつ、そのイスラーム研究を時代の流れの変化をも含めて、正負両面から評価しようということである。換言すれば、ファシスト、国家主義者、そして「大東亜共栄圏」のイデオログなどとレッテル貼りされる大川を自明の前提として、「大東亜共栄圏」と彼のイスラームへの関心とを直結させて説明するような方法は取らないということである。たしかに、大川のイスラームへの関心はその生涯を通じて一貫してはいるものの、その関心のあり方は必ずしも一定ではなく、時代状況の中で微妙に変化しており、彼がイスラームのどの側面に関心をもっていたかという問題はそれほど単純に割り切れるものではないと考えるからである。

とはいうものの、歴史的評価として大川周明は丸山眞男のいう「超国家主義者」の一人であるし、「日本ファシズム運動の理論的指導者」あるいは「急進ファシスト」でもある<sup>13</sup>。本書でも「大東亜戦争」時のイデオログとして大川の果たした政治的役割をもちろん否定するつもりもない。しかし、松本健一がいみじくも指摘したように、彼に右翼のレッテル貼りをして思想的には何も生まないのであって、彼とイスラームとの関係を考える場合にもそのような固定的な通念を取り外して考えてみる必要がある<sup>14</sup>。もちろん、頭山満のようにアジア主義者として直接イスラームにかかわっていた「右翼」の重鎮もいたが、この場合もそれはアジア主義とイスラームの結びつきの問題であって、右翼という問題の位相とはとりあえず切り離して考える必要がある。繰り返しになるが、大川は右翼だ、「超国家主義者」だ、と規定するだけでは

収まりきらないイスラーム研究者としての一面をもっていることもたしかであり、それをどのように評価するかが問題なのである。

「復古革新主義者」としての大川像を提示した大川研究の第一人者である大塚健洋は、「日本歴史大事典」の「大川周明」の項目において、彼を「国家主義者」としてだけではなく、「日本のイスラーム研究の先駆者」でもあることを強調して紹介している。少し長くなるが大川の略歴の紹介を兼ねて大塚の記述を全文引用してみよう。

大正後期・昭和初期の国家主義者。日本のイスラーム研究の先駆者。法学博士。山形県に生れる。東京帝国大学在学中、松村介石の日本教会に入会。一九一二年（明治四五）歴代天皇の伝記編纂を契機に、日本的なるものに価値を見いだす。翌一九一三年（大正二二）ヘンリー・コットンの『新インド』を読み、アジアの植民地化に憤慨。一九一六年逃亡中のインド人革命家グプタをかくまうなど、アジア復興のために尽力する。一九一九年満川亀太郎らと猶存社を結成。上海に北一輝を訪ねる。一九二五年国家改造の宣伝のため行地社を創立し、陸軍幕僚層に働き掛ける。一九二九年（昭和四）東亜経済調査局理事長。一九三一年三月事件、満洲事変、十月事件に関与。翌一九三二年五・一五事件に連座し逮捕される。一九四二年『回教概論』出版。敗戦後A級戦犯容疑で逮捕されるが、精神に異常をきたし、東京裁判で東条英機の頭を叩き免訴。病状が回復し、一九五〇年『古蘭』を出版した。山形県酒田市直立図書館光丘文庫には大川周明旧蔵書が所蔵されており、目録も刊行されている<sup>15</sup>。

大塚はこの項目の最後の部分で大川が「一九四二年『回教概論』出版。……病状が回復し、一九五〇年『古蘭』を出版した」と、大川の二つの代表的なイスラーム研究・翻訳を紙幅の限られた文章の中で挙げている。このような紹介の仕方はやはり新たな大川周明論を展開する際には注目してしかるべきであろう。イスラーム研究を中心にもう一度、大川の経歴を簡単に振り返ってみると以下の通りになる。大川は一九一八（大正七）年五月、「南洋と回教」「植民政策より観たる回教徒」などの論文が認められて、三一歳で南満州鉄道株式会社に嘱託として入社、翌年には同社東亜経済調査局編輯課長に抜擢された。一九二〇年には拓殖大学学長・後藤新平と知り合い、請われて同大学教授に就任し、植民史・植民政策・東洋事情などを担当して一九二八（昭和三）年まで同大学で講義を行った。翌一九二九年七月には山本条太郎・満鉄総裁を説いて、東亜経済調査局を満鉄より分離・独立させて財団法人として改編し、自ら理事長に就いた。しかし、一九三二（昭和七）年にはいわゆる「五・一五事件」に連座して拘引され、さらに三五年一〇月には反乱罪禁固五年で下獄した。三七年一〇月に一年一〇ヶ月ぶりに釈放されたが、獄中で『近世欧羅巴植民史』の草稿を完成させた。三八（昭和三）年四月、東亜経済調査局付属研究所、いわゆる「大川塾」を開設する。翌三九年八月には『新亜細亜』創刊号が刊行され、四〇年一〇月発行の同誌第二巻第十号から大川はその巻頭言を執筆した。<sup>17</sup>そして『回教概論』が出版されたのが「大東亜戦争」勃発後の翌四二（昭和一七）年八月で三〇〇〇部刷られたが、『日本二千六百年史』がベストセラーとなり国民的に著名な大川の著作ともあって、この種類の概説書としては売れ行きも好調で、同年一二月には再版となりさらに三〇〇〇部が増刷された。戦後になって一九四五年一二月二日、A級戦犯容疑によって巣鴨拘置所に収容され、翌年獄中において精神障害を起こして五月に米軍病院（同愛病院）、六月に本郷東大病院、八月に

松沢病院に移されて治療を受け、国際軍事裁判から分離除外の措置を受けていたが、回復しても拘禁を解かれなかった。しかし四八年一二月、不起訴となって釈放された。松沢病院では『古蘭』の翻訳に没頭して訳を完成させ、並行して『マホメット伝』（未定稿だが全集に所収）も執筆した。

本書は前述のように、大川周明をイスラームの観点から読み直そうとする試みである。しかし、少し紹介しただけでもわかるとおり大川の著作活動は非常に広範囲にわたっており、そもそも彼の思想体系の全体の中でイスラームがどのように位置づけられるのかをまずもって知る必要がある。そのためには、とりあえず便宜的な手段として『大川周明全集』<sup>18</sup>の構成を一瞥するのが一番の近道であろう。というのも、大川全集はテーマごとに全七巻から構成されており、それぞれの巻に以下のような著作が所収されているからである。それでは各巻を簡単に概観してみよう。

第一巻は国史・日本通史、および歴史観・宗教観・天皇観を含む世界観に関する原理論である。その主要著作は『日本及日本人の道』（一九二六年）、『日本精神研究』（一九二七年）、『日本的言行』（一九三〇年）、『国史概論』（一九二九年）、『日本二千六百年史』（一九三九年）、そして『安楽の門』（一九五二年）である。日本通史として『国史概論』『日本二千六百年史』のほかに『日本文明史』（一九二二年）、『国史読本』（一九三五年）も刊行しているが、内容の重複が多いとのことで全集には収められていない。また、原理論的な著作は『日本及日本人の道』『日本的言行』であり、『安楽の門』は大川自身が呼ぶところの「精神的自伝」である。

第二巻はアジア問題あるいはアジア主義関係である。その主要著作は『復興亜細亜の諸問題』（一九三二年）、『亜細亜建設者』（一九四二年）、『印度に於ける国民運動の現状及び其の由来』（一九二六年）、『米英東亜

侵略史』(一九四二年)、『大東亜秩序建設』(一九四三年)、『新亞細亜小論』(一九四四年)、『新東洋精神』(一九四五年)である。

第三卷は思想・宗教論である。その主要著作は『中庸新註』(一九二七年)、『中国思想概説』(全集のみの編集)、『印度思想概説』(一九三〇年)、『宗教論』(未定稿で全集のみ)、『宗教原理講話』(一九二二年)、『マホメツト伝』(未定稿で全集のみ)などである。

第四卷は人物評伝などである。その主要著作は『佐藤信淵集』(一九三五年)、『清河八郎』(一九二七年)、『佐藤雄能先生伝』(一九四四年)、『時事論集』(全集のみの編集)、『特許植民会社制度研究』(一九二七年)、『ポール・リシャールの翻訳「永遠の智慧」』(一九二四年)などである。

第五卷・第六卷はヨーロッパ植民史である。その著作は『近世欧羅巴植民史』であり、第一卷から第三卷までである。ただし、第一卷のみが一九四一年に刊行され、残りは刊行されず、全集に所収されているのみである。

そして最終巻の第七巻がイスラーム関係である。『回教概論』(一九四二年)、『古蘭』(一九五〇年)が所収されている。

もちろん、これですべての著作を網羅したわけではないし、それぞれの巻に各テーマに沿った著作が厳密に分類されて収められているわけではない。しかし、以上のような全集の構成が、活字で残した大川の問題の射程ということになる。つまり、大川が生涯を通じて関心を抱いてきたテーマあるいは問題系は、

①日本通史および原理論、②アジア論、③宗教論、④人物評伝、⑤ヨーロッパ植民史研究、⑥イスラーム論、というキーワードで示すことができる。世界観に関する原理論を中心にして、各巻の相互の関係が大

川思想全体のなかでどうなっているのかが問題を解く鍵になる。その作業が彼の思想の中でイスラーム論を位置づけるためにも不可欠であろう。

いささか図式的な整理になってしまうが、この六つのテーマあるいは問題系の相互関係をまとめてみると次のようになる。すなわち、大川のイスラーム論を読みなおす本書の立場からすると、大川周明の思想は、①の原理論の部分と③の宗教論が中核をなしており、彼の思想的な中心部分ともみなすことができる。④人物評伝は、①日本通史を叙述するに当たっての理念が個人に実現されている事例として取り上げられており、この二つは総論・各論として相互に補完しあう同一のテーマとみなすことができる<sup>19)</sup>。そして大川のイスラーム論と密接にかかわる②のアジア論は、⑤のヨーロッパ植民史研究と対をなしている。すなわち、前述のとおり、大川といえは米ソ冷戦終焉後に注目を浴びた「東西文明対抗論」が人口に膾炙しているが、近現代における西洋と東洋、つまり、この欧米とアジアという植民地主義と民族解放運動の二項対立的な構図がここで浮かび上がる。また、大川のアジア論の特徴はヨーロッパ植民史・植民政策という問題設定からして当然であるが、経済史的な観点が前面に押し出されている点にある。

さらに、大川評価に際してもっとも議論を呼ぶのが、東洋Ⅱアジアの抵抗と解放において中心のかつ指導的な役割を果たす日本という位置づけであり(大川思想における「アジアⅡ日本」という等式の問題性)、その文脈の中で①の日本通史とその原理論が重要な意義を持つことになる。若き日の大川は英領インドからの亡命者との交流を通して、そのアジア論を構築していった。彼の通史的な概説を読むと、意外なほどであるが、排外的に閉じられた皇国史観ではなく、アジアとの相互交通の中で「アジアの中心の日本」という文化的な実体が形成されていく交流史としての「国史」が描かれていることがわかる。実はそれも当然

で、大川は、岡倉天心の「アジアは一つ」を、アジア文明を代表するのが日本文明であるという意味で継承して、日本通史を叙述しているからである。中国とインドから儒教と仏教の文明を取り入れ、「日本的」なるものを維持する、つまり、外からの文明を消化して日本文明として自分のものにするという「日本主義」の立場である。ただし、その際、日本の長い歴史を超えて、「君民一体」の下に国民を統合して来たのが天皇であるという位置づけがあり、さらに「道義国家」論を天皇論に重ねて論じる点に、「超国家主義者」としての面目躍如たるものがあるが、その点の評価も分かれるところでもある。

そして、本書の関心からいえば、大川の思想的構図におけるもつとも注目すべき問題系は⑥のイスラームである。①日本通史⇄④人物評伝（総論と各論）、②アジア論⇄⑤ヨーロッパ植民史（東西の二項対立）、という位相の異なる二つの対になる組み合わせを、①の原理論と③の宗教論が統合的につなぎ合わせている。これに対して、⑥のイスラーム論は一見すると無関係に孤立しているように見える。しかし、①⇄⑤のテーマは直接イスラーム論の中で触れられることはないものの、イスラームがそれぞれのテーマと合わせ鏡のようになって、見えない論点を可視化させている。つまり、テーマの孕む論点が断層面のように現れて、結果的にそれぞれのテーマの参照基準として機能しているのではないかというのが、本論の仮説的な立場である。換言すれば、大川思想全体の中でイスラームという補助線を引くと、これまで語られなかった彼の意外な側面が見えてくるということである。

実際、①⇄⑤のテーマを前提としてイスラームに関連させた場合、大川周明の思想には、二項対立的な発想に基づいて、形而上レベルと形而下レベルを統合して体系的であろうとする志向性があるがゆえに、当然、矛盾が生じていくつかの断層面が現れてくることが分かる。その「断層」がむしろ思想家としての彼の問題性を浮かび上がらせている。大川思想はいささかダイナミズムに欠けるが、矛盾が矛盾としてそのまま同居しているとも、また丸山眞男の指摘する「精神的雑居」とも言い換えることができるのかもしれない。

竹内好はそのような大川の矛盾を、宋学的教養の文脈において、経世済民と形而上学への志向の二重性あるいは折衷性に由来すると考えて、「大川は」北一輝などとくらべますと魅力に乏しいのですが、その理由も一種の折衷性にかかっている」と批判する。折衷とみるか、統合と見るかは思想家としての大川の評価の分岐点ではあるが、竹内の大川周明論については次章で詳しく論じる予定である。しかし、やはりここで指摘しておきたいのが、イスラームなどの文明をその理想型において理解しようとする大川の文明論にこのような竹内の批判が出てくるのも当然であるという点である。いずれにせよ、竹内の大川論が本書の議論の前提としてもつとも重視されるものであることは言うまでもない。

それでは、今触れた大川の「断層」について詳しく見ていこう。まず、大川は儒教的な合理主義に基づく理知的な考え方や体系的志向性をもっているにもかかわらず、その内部に背反する要因も持っており、その要因を包摂しようとするために文脈によってはしばしば内部矛盾が露呈される。大川思想のわかりにくさはこの点にかかわっている。丸山眞男は「日本政治思想史研究」で朱子学的世界観の解体過程を、<sup>20</sup> 荻生徂徠の古学に焦点を当てて「自然」から「作為」への推移を通して説明したが、大川はむしろそのはるか後の時代において、「自然」に基づく伝統的な世界観に固執して、その「逆コース」を行くかのような思想遍歴を辿った。徂徠に「近代」の萌芽を見いだした丸山だが、大川から見れば徂徠は「支那崇拜者」であり、本居宣長のように「徳川時代の思想界に向かって「漢意を去れ」と警告せる如く、現代日本

の思想界に向かつて「洋意を去れ」と警告せんと欲する」と述べる<sup>(21)</sup>。一方で大川は国学的な日本主義者の顔も見せながら、他方では日本文明は儒教・仏教をも包摂しているがゆえにアジア主義を體現しているという主張も行っている。

大川の儒学的な合理主義はたとえば、『中庸新註』の冒頭において「道義国家」論につながる自身の世界観を非常に図式的に示すことにも現れる。

儒教の志すところは、疑もなく「道」の闡明<sup>せんめい</sup>に在る。而して道とは人格的生活の原則に外ならざるが故に、儒教は人間が如何にして正善なる生活を営むべきかを究尽せんとするものである。然るに正善なる生活とは、吾等がまさしく「我」と呼び得るものと、我に非ざる「非我」との間に、正しき關係を実現し行く生活である。儒教に於ては、此の「非我」の世界を、天地人の三才に分類する。故に儒教の道とは天地人の道である。……儒教は、宗教、道德、政治の三者を包容する一個の教系である。そは人生を宗教、道德、政治の三方面に分化せしむることなく、飽くまでも之を渾然たる一体として把握し、其等の三者を俱有する人生全体の規範としての「道」を闡明せんと努める<sup>(22)</sup>。

大川の世界観では、外に超越的存在を想定しないで、我を中心にしなから非我の世界へと拡大していつてその天地人の道を宗教、道德、政治に分化することなく全体として把握するのが儒教の道であるというのである。このようなパターン化された認識は大川の他の著作でもかたちを変えて現れる。大川は太平洋戦争勃発後に刊行した『大東亜秩序建設』では、この「非我」の「道」を「超個人的秩序」に、また

「天・地・人」を「神・自然・人生」に置き換えて、次のように説明している。

東洋の超個人的秩序は、宇宙全体を一貫するものとされる。東洋に於ては万物の宇宙的秩序と人間の社会的秩序との間に如何なる分裂をも認めない。東洋は天・地・人即ち神と自然と人生とを、直観的・体験的に生命の統一体として把握して来たので、西洋に於ける如く、宗教と政治と道德との分化を見なかつた。支那の「道」、印度の「ダルマ」、乃至回教の「シャル」は、皆な人生を宗教・道德・政治の三方面に分化せしめず、飽くまでも之を渾然たる一体として把握し、此等の三者を俱有する人生全体の規範とされて来た。此点に於て神と人とを峻別し、自然を無生命のものとなし、存在論に哲学の主力を集注する西洋の主潮と、著しき対照を示して居る<sup>(23)</sup>。

大川は背反する要因を包摂する「抱一無離」(『老子』第十章からの引用で「統一をしっかりともち、それから離れないようにする」)を理想としており、この言葉は彼の基本的な思想の中核を表している。自己から宇宙まで万物の根本となる真理である「道」は「一」であり、分解し対立させることができない。少なくとも、大川の世界観では、イスラームも含めて「東洋」の秩序においてはこのように統合的に理解されている。大川がここで挙げている「シャル」とは「正統性、法」などの意味をもち、「シャリーア」(イスラーム法)であるが「水場への道」の意味もある)と同じアラビア語の語源を持つ単語でもあるが、この「シャル」は「道」「ダルマ」と同じく、人生を宗教・道德・政治の三方面に分化しないと述べている。しかし、超越的な絶対神としての「神と人とを峻別」するイスラームと、神と自然と人生とを直観的・体験的に生命の統



一体として把握する「シヤル」のイスラームとの間の両極分解の断層を大川はどう捉えているのか。これが第一の断層である。

次に、第二の断層は第一の断層に直接的にかかわる。第二の断層は大川のイスラーム観である。彼は生涯にわたってイスラームへの関心を持続していたが、そのイスラーム観には断層がある。それは「イスラームの二つの顔」の間での断層である。前述のとおり、外面的生活における律法的イスラームと、内面的生活における精神的イスラームの間の断層である。大川のイスラーム観を見ると、青年期と晩年に預言者ムハンマドという人物に尋常ではない関心を抱いている。「抱一無離」を信奉して信仰を道徳と考える大川の立場から見れば聖人としてのムハンマドは「完全な人間」であり、晩年に評伝を書くまで預言者ムハンマド個人に傾倒することはその意味では当然の帰結ではある。にもかかわらず、太平洋戦争期の代表的著作『回教概論』においてイスラームを語るべきとき、内面的なイスラームを代表するスーフィズムについてまったく触れていない。大川が語るのは預言者の生涯であり、クルアーンであり、スンナ（ハディース）であり、五行六信であり、イスラーム史であり、イスラーム法（シャリーア）である。つまり、律法的宗教として経世済民に重心を置くイスラームに比重があり、内面的なスーフィズムは空白なのである。竹内好は「大川は宗教者にはなれない性格だが、宗教学者としては一流ではないか」と評価するが、彼の評価する大川は預言者ムハンマドに傾倒するスーフィ的な聖者のような晩年の大川ではない。

そして、ここでもう一つ確認しておきたいのが橋川文三（一九三二—八三年）の次の議論である。橋川は「大川の」イスラームへの関心は他のほとんどのアジア主義者には欠如し、ただ一人大川が一貫して保持してきたものであった。そのコーラン翻訳への執心は、すでに大学卒業直後に抱かれ、幾度かの挫折ののち、

戦後松沢病院においてようやく完成したという因縁つきのものであった」と指摘し、さらに続けて橋川は一体不離を求めた「詩人的思想家」としての大川の信条を次のように指摘している。

大川が個別宗教としてのイスラームに関心があったというより、むしろ宗教と政治の一体化された世界そのものへの熱望が彼を導いているという側面を私は重視したい。彼「大川」が宗教について抱く究極の姿は、その『安楽の門』にきわめて鮮かに描かれているが、それはもつとも普通の表現でいえば、日常的人格性に内在化された信仰とでもいうべき合理的な姿をとっており、なんら神秘的な要素はもたない……。信仰と道徳はもとより一体であり、宗教と政治もまた不離でなければならぬというのが、この詩人的思想家の信条であったようである。彼がイスラームに見出したものは、その意味での信仰<sup>(25)</sup>政治の統一形態であった。

本書の立場からいえば、「宗教と政治の一体化された世界そのものへの熱望が彼を導いている」という部分には同意するが、「個別宗教としてのイスラームに関心があったというよりも」という部分を問題にしたいのである。つまり、橋川はイスラームを一枚岩に捉え過ぎており、前述の断層を問題にしている。橋川という「日常的人格性に内在化された信仰」はむしろ大川の預言者ムハンマドへの思い入れの中で具現化されており、個別宗教としてのイスラームへの関心があったとは必ずしもいえないという指摘は再考されなければならない。ただ、橋川が感じた大川は「なんら神秘的な要素はもたない」という点は竹内好も同様に感じている。

大川という人は、文章もそうだし、実物から受ける印象も、非常に理性の勝った冷い感じの人であつて、宗教的情緒は稀薄なのですが、それだけに逆に宗教へのあこがれが強かったのかもしれない。したがって、かれのあこがれる宗教は、いわば普遍的宗教なのです。この辺がかれとイスラムとの結びつきを解く鍵かもしれません。<sup>(26)</sup>

竹内は橋川とは逆の筋道でイスラムとの結びつきを説明する。つまり、大川は理性の勝った宗教的情緒が希薄である人物であるがゆえに逆に宗教へのあこがれが強く、彼があこがれる宗教は「普遍的宗教」で、それがイスラムによって代表されると示唆している。この「普遍的宗教」とは、竹内の「普遍仏教」という使い方から推測される、「一神教」的な絶対的存在を想定した宗教と思われるが、彼が絶対神の下で宗教と政治を包括する総合的体系としてのイスラムを想定しているのであれば、橋川のイスラム観と極めて近いことになる。

橋川と竹内はそのアプローチの仕方は違うが、いずれも大川とイスラムとの関係を説明するとき、彼の合理主義から説き起こし、彼とイスラムとの接点を模索している。ただし、本書が問題にしたいのは、この二人がイメージしている「イスラム」の内容である。橋川は、大川のイスラムとのかかわりを「個別的宗教としてのイスラム」への関心ではなく宗教と政治の一体化された世界そのものへの熱望とすることで説明している。同様に、竹内は「普遍的宗教」として捉えている。橋川も竹内も、その「イスラム」に対するイメージは「イスラムの二つの顔」のうち律法的・超越的側面のように思われ、もう一つの側面の個人的・内面的なイスラムではなさそうである。しかし、果たしてどうなのか。これが第

二の断層である。

この第二の断層からさらに新たな第三の断層が見出せる。第三の断層から見えてくるのは、イスラムの「場」(イスラム教徒の信者共同体としての「ウンマ」あるいはイスラム教徒の世界観としての「ダール・アル・イスラム」(字義通りには「イスラムの家」、いわゆる「イスラム世界」)を考えた場合、大川が使用する「東洋」と「アジア」という用語のあいだに横たわる矛盾である。この用語の矛盾は彼のイスラム認識と密接にかかわっている。「回教は往々にして東洋的宗教と呼ばれ、其の文化は東洋的文化と呼ばれて居る。さり乍ら回教は、ゾロアスター教・猶太教・基督教を包擁する宗教群の一宗派であり、此の宗教群に共通なる根本信仰の上に立つて居る。そは決して印度又は支那の宗教群と同類のものに非ず、従つて若し印度及び支那を東洋的と呼ぶとすれば、明かに之と対立する西洋的性格を有つて居る」<sup>(27)</sup>。大川は別の著書においても「東洋」という場合、「ペルシア・小亜細亞・アラビアの諸国は、亜細亞のうちに含まれては居りますが、之を地理学の上から見ても、また世界史の上から見ても、明かに西洋に属するものであり、真実の意味の東洋は疑ひもなくパミール高原(中央アジアのタジキスタンとアフガニスタン・中国にまたがる高地で「世界の屋根」と呼ばれている)以東の地であります」<sup>(28)</sup>と述べている。換言すれば、大川は、イスラムはアジア的ではあるが、東洋的ではないとみなしているとも取れる表現である。そのような物言いはたんにアジアや東洋の「定義」の問題ではないかと反論があるかもしれない。実際、大川はしばしばアジアと東洋を相互に互換可能な仕方で使用している。しかし、このようなアジアと東洋の意味づけの差異の議論が登場するのはイスラムを語る文脈に限ってなのである。これが第三の断層である。

そして、イスラーム研究者としての大川を語るとき、最大の断層は彼の天皇観とイスラームの関係にある。もちろん、この第四の断層については、大川自身は沈黙を保ったままで何も語っていない。したがって、以下の議論は推測にすぎない。しかし、大川が自ら「宗教と政治とに間一髪なき」<sup>(29)</sup>イスラームへの関心を語る場合、天皇制との関係をどのように考えていたのかという疑問は当然出てくる。イスラームへの関心がどのように彼の天皇観とつながるか具体的な語っていないが、その関心には明らかにイスラームの信者共同体であるウンマと日本の国民とを置き換え可能とする発想が見え隠れするのである。しかし、もしそうだとすると、ウンマにおける預言者ムハンマドを天皇に擬することになり、宗教と政治という大川の発想からすると、いささか問題を孕むことになる。大川が君民一体の下で天皇を崇拜する天皇主義者であることは論を俟たない。しかし、一神教のイスラームの文脈において天皇を位置づけるとなると、天皇は預言者的な存在ではあっても「現人神」ではなくなる。イスラームでは神はアッラー以外にはいないからである。大川自身が天皇機関説を否定しながら、少なくともイスラームの文脈では、事実上天皇機関説を容認する立場に立ってしまうことになる。大川による「神」に関する理解も問題になる。これが第四の断層である。

大川のイスラームにかかわる思想の四つの断層をどのように考えるのか。本書は次のように構成されている。第一章「戦前と戦後をつなぐ想像力」ではまず、米ソ冷戦後、とりわけ九・一一後の状況において、戦前と戦後という時空間を超えた現在において大川周明を読み直す意味はどこにあるかを検討したい。その上で、橋川が一九七五年に『大川周明集』を編集した当時、唯一議論するに値すると評価した竹内好の講演記録「大川周明のアジア研究」を改めて振り返ってみたい。「大川周明のアジア研究」は講演という

形式をとっているが、彼が戦時期にイスラームを研究していただけに、本書でも避けて通れない論点のほとんどを含んでいる。したがって、読者と論点を共有する上でも議論の出発点として位置づけることができる。竹内という知識人の問いかけを通して大川を問題化することは、二一世紀を生きるわれわれの想像力が試されることでもあるからである。

第二章「青年期の転回と晩年の回帰」では、大学時代から晩年に至る大川のイスラーム研究の特徴と彼のイスラーム観の変遷を概観する。まず、大川が二三歳でまだ東京帝国大学の学生であった一九一〇年五月に発表した「神秘的マホメット教」というスーフィズムに関する習作的な論考に注目し、彼のイスラームへの関心の出発点にスーフィズムがあったことを確認する。そして大川が「一九一三年夏」に『新インド』を読んで植民地インドの悲惨な状況に衝撃を受けて「宗教と政治とに間一髪なきマホメットの信仰に、いたく心惹かれ」<sup>(30)</sup>て、イスラームへの関心のあり方を変えていくのもこの頃のことであった。大川はこの精神的な転回を経て「政教一致」のイスラームに関する諸論考を執筆し、一九二二年に『復興亜細亜の諸問題』を刊行するに至る。しかし、第一次世界大戦後、大川が最も注目していた軍人ケマル・アタチュルクによるトルコ革命の成功と「スルタン・カリフ制」の廃止の頃<sup>(31)</sup>からイスラーム観を再び変えていくことになると考えられる。太平洋戦争勃発後に出版した『回教概論』に見られる問題関心や叙述の仕方を通して、その変化が何であったのかを検討し、戦後何故「コーラン（古蘭）」を翻訳するに至ったかを、とりわけ発狂を機に預言者ムハンマドに回帰する大川自身の非合理主義的な契機に重きを置いて検討することになる。

第三章「日本的オリエンタリスト」では、大川のイスラームに関する代表作『回教概論』を当時のヨ

ロッパの研究の中で学術的に位置づけて、竹内が『回教概論』を「純粹の學術論文であつて、日本のイスラム研究の最高水準だと思ひます。日本帝國主義のアジア侵略と直接には何の關係もありません」と高く評価した論点をめぐつて考へる。『回教概論』はその構成・内容といひ當時のヨーロッパのイスラム学の蓄積を大川が自家薬籠中のものとした著作であつた。それは大川が當時の最先端を行くヨーロッパの研究者のイスラム観をそのまま受容したことも意味した。しかし、不思議なことに、東洋學者によるイスラム概説には必ず章として設けられるスーフィズムについての言及が『回教概論』においてはまったくなく、むしろその欠落が特徴となつていともいへる。この欠落は大川が意図的にそうしたのであれ、そうでないのであれ、彼のイスラムへの関心のあり方の轉換を示唆してあり、彼の関心が「政教一致」のイスラムから離れていつてゐることを意味してゐるのではないかと本書では考へる。本章では、さらに大川のイスラム観をその宗教観の中で位置づけ、彼が自ら述べた「精神の遍歴」を辿ること、彼の變化の契機を「神秘主義」的なるものへの回帰に求める。最後に、大川のイスラム研究の特徴が理想型から現実を見るといふ演繹的な思考法にあることを指摘した上で、野原四郎に代表される同時代の回教園研究所の研究者によるイスラム研究との方向性の違ひを見極める。

第四章「アジア論から天皇論へ」では、まず大川周明のアジア研究の問題点をいくつか重要な論点を取り上げながら指摘した上で、彼のアジア観をイスラムとの關係で議論する。とりわけ、大川のアジア観をめぐつてしばしば讀者を混乱に陥れるのは、先ほども触れた彼のアジアと東洋の概念の使い分けである。この問題が生じるのも、現在の中東地域の<sup>(32)</sup>一部を形成する西アジアをどのように位置づけるか、すなわち、ムスリムが多数派を占める地域をアジアあるいは東洋といふ文脈でどのように位置づけるのかといふ問題

があるからである。次に、大川のヨーロッパ植民史研究の意義をアジア研究との関連で考へる。さらに、大川にとつて植民史研究の一環としてみなされるシオニストのパレスチナ入植の問題もある。大川のシオニズムへの関心はこれまで看過されてきたが、それは彼の代表作『復興亞細亞の諸問題』初版で「猶太民族の故國復興運動」の章が立てられたものの、同書が一九三九年に再版された際にはこのシオニズム運動に関する章は削除され、全集でも脱落したままであつたからである。この問題を出発点として、大川にとつてシオニズム運動とは何だつたのかを一九二〇年代初めの彼の親ユダヤ的な姿勢に関連させて考へてみる。また、そのシオニズムへの関心にはユダヤ教とユダヤ民族の關係に関する大川の理解が現れており、大川の特別なユダヤ観、つまり、ユダヤ人の「神、民、國」といふ三位一体的把握は「天皇、國民、國家」といふ日本人の三位一体論に容易に置き換へることができるといふ発想を窺わせる。そして本章の最後に、大川にとつての天皇の問題をイスラムとの関連で検討することになる。ここでの論点は彼の考へる天皇Ⅱ「神」がいかなるものであつたかである。天皇Ⅱ「神」といふ場合、大川は明らかにこの日本の「神」を、宇宙をも超越する一神教的な絶対神(アッラー)とは區別して、宇宙から生成したものと考へてゐる。この論理をイスラムと比較しつつ敷衍し、天皇が一神教的な神でないとする、前述のとおり、天皇は預言者ムハンマドに相当することになつて、現人神であることとは矛盾する。イスラムとの関連でこのような天皇理解を示す大川は、当然のことながら違つた理由からではあるが、狂信的な原理日本社の<sup>(33)</sup>養田胸喜らからその天皇観が批判されることになり、『日本二千六百年史』の不敬書事件につながつていくことになる。

そして次の第五章はこれまでとは視点を變えて「東京裁判とイラク問題」をテーマに検討する。本章で

は、東京裁判において免訴となった大川周明とイラク高等法廷において死刑判決を受けたサッダム・フセインの比較を「勝者の裁き」の観点から試みる。大川は『復興亜細亜の諸問題』の中で、イラクという国家が生まれた第一次世界大戦直後、いち早くイラク国家の孕む諸問題がある意味では予言していた。第一次世界大戦と冷戦終焉後の現代という二つの時代を挟んで、ソ連という国家が生まれた出発点の時期に大川は「メソポタミア問題」について論考を書いた。そのことを念頭に置いて、免訴になったとはいえ、大川が「平和への罪」「人道への罪」等でA級戦犯となった東京裁判をモデルの一つにしたイラク高等法廷の意味をどのように考えるべきなのか、あるいは歴史の教訓から何を学ぶべきなのかを検討する。

終章「大川周明にとってイスラームとは何であったのか？」では、まず、この序章の冒頭で提起した、『回教概論』は日本帝国主義のアジア侵略に直接には何の関係もなかったという竹内の発する問いに対して、本書での立場を表明することになる。そして同じくこの序章で提起した「四つの断層」についてそれぞれ検討した上で、大川にとっての「大東亜戦争」とアジア主義とはいったい何だったのかを、そして最後に彼がイスラームに関して達した境地とは何だったのかを井筒俊彦の「東洋」との関連で検討して行くことにしたい。

## 第一章 戦前と戦後をつなぐ想像力