

イスラーム先駆者 田中逸平・試論

坪内隆彦

はじめに

封印された戦前のイスラーム研究

日本人として二番目にマッカ大巡礼（ハッジ）を果たした上に、再度それを敢行したイスラーム先駆者が、拓殖大学（台湾協会学校）一期生、田中逸平である。しかし、田中は戦後ほとんど顧みられることなく、人々の記憶から忘れ去られようとしている。

それは、アジア復興の思想が東京裁判によって一方的に断罪

され、封印されてきたことも大きく関係している。特に、戦前のイスラーム研究が、戦争遂行、占領地域における統治政策と密接に関わりを持ったために、興亜思想と関わったイスラーム研究すべてが否定されてしまったのである。

そうした中で、多くの研究者たちは戦前のイスラーム研究を継承することに躊躇し、それを避けてイスラーム研究を展開してきたのである。しかし、田中逸平をはじめ戦前の日本人ムスリム、イスラーム研究者の命を賭けた活動に、何ら負うところのないイスラーム研究者など存在するだろうか。

最も象徴的なのは、イスラーム研究の発展においても大きな

貢献を果たした大川周明（一八八六—一九五七年）が、イスラーム研究の歴史の中で黙殺されてきたことである。

だが、それらは研究者個人のみではなく、戦後の言論界全体の責任でもある。著名なイスラーム研究者たちが、ようやく大川の功績を口にできるようになったのは、戦後三〇年ほど経ってからである。

イスラーム研究の権威、前嶋信次は、ある座談会で次のように語っている。

「あの方（大川＝筆者）は、東大文学部の学生だったころ、印度哲学を研究していましたが、そのうちイスラームに興味をもちはじめ、いつも大学の図書館に行って英訳のクラウンを読んでいたんです。またあの方は鼻の高い人なもので、当時ある人が歌によりまして、『図書館で、クラウンを読んでいる鼻高男は……』なんていう句があるくらいなんです。そして年をとってから、ヨーロッパ人がアジアに来てアジア人をずいぶんいじめたといった内容の博士論文を書いたんですね。その時にイスラーム教徒の覚醒が重要な役割を演じているのを感じ、もっともっとイスラームを研究しなくてはいけないというように考えられたらしいのです。それで井筒（俊彦＝筆者）氏も私も皆、あの方の集めた文献などを利用さ

せてもらいました」。

戦前の日本人のイスラーム研究・イスラーム世界との交流は、人種平等、アジア解放、アジア復興という崇高な理想の重要な部分を構成していた。思想的にも、物質至上主義や道義的問題の軽視、社会的不公正といった、西洋近代の価値観に基づいて築かれた世界の秩序の弊害に対して、非欧米の価値観を結集して、よりよい秩序を確立しようという貴重な試みの中核的な部分を担っていたのである。

アジアの主体的立場は極めて重要であった。なぜならば、日本は明治維新以来、西洋の進んだ面を積極的に吸収していたが、キリスト教徒による歪んだイスラーム観も同時に持ち込まれていたからである。ダンテの『神曲』に書かれたムハンマドに象徴される通り、十字軍以来のキリスト教徒のイスラーム観は偏見に満ち溢れていた。主体的な立場なくして、こうした歪んだイスラーム観が是正されることはなかった。

強固な欧米の言説にとらわれない主体性の維持を可能にしたのは、対等の立場で接近し、相手の苦しみ、悲しみを感じとり、ともに協力して、それらを解決しようという、感受性である。困った人を放っておけない道義の心である。そして、理想を実現させようという力は、勇気と実行によってもたらされた。

これらこそ、拓殖大学が誇る人種平等の理念、異文化理解のペー
スを作る外国語教育の伝統、海外雄飛の精神、現地の第一線で
住民の福利増進に心を砕く「地の塩」たらんとする現地主義な
どとびったりと重なる。

本稿では、アジア復興のために命がけでイスラームと関わっ
た田中逸平の実像に迫ることによって、興亜思想の本質を明ら
かにするとともに、拓殖大学精神の体現者としての田中逸平を
再評価してみたい。

先行研究の問題点

これまで、田中逸平について書かれた文献はごくわずかしか
ない。その中で、肯定的な評価をしているのは、黒龍会の伝記、
拓殖大学学友会副会長を務めた小川忠恵の伝記、小村不二男、
前嶋信次、土生良樹氏らの研究のみである。⁽³⁾

「アジア大陸数億の回教民族を警策し覚醒を促し、延いては
日本イスラーム史上に輝かしき一ページを印された⁽⁴⁾」という小
村による評価は、極めて例外的なものである。

それ以外に、中田吉信氏、杉田英明氏、田澤拓也氏がそれぞ
れ田中逸平について書いているが、どれも否定的評価を含んで
いる。中田氏や杉田氏は、山岡光太郎や田中逸平らの初期の日

本人マッカ巡礼者に共通する「国粹主義的色彩」、「国粹主義的
傾向」を指摘している。⁽⁵⁾

確かに「国粹的」という指摘は正しい。しかし、中田氏、杉
田氏の使う「国粹主義」という言葉には否定的ニュアンスが濃
厚に含まれていると推測される。というのは、そのように指摘
した後に「第二回から第六回までの巡礼行はいずれも、軍部・
右翼と関係の深かった大陸浪人・若林半によって組織されてい
た」と記されているからである。⁽⁶⁾

田澤氏の『ムスリム・ニッポン』に見られる初期日本人巡礼
者の評価も、手厳しい。「山岡の巡礼は、敬虔な信徒としての
旅ではなかった。むしろ宗教とは何の縁もない冒険旅行のよう
なものだった。それも無一文の青年の自発的な冒険旅行ではな
く、軍部の指示を受けてのメッカ巡礼だったのだ⁽⁷⁾」。

しかし、山岡をよく知る小村不二男は、居住を定めず、気ま
まに飛び回る山岡を描写した上で、山岡は「宮仕えは一切お断
り」という立場だったと指摘している。⁽⁸⁾

また、エルモスタファ・レズラジイ(EINMostafa REZRAZI)
は近年の研究で、「軍の諜報活動に関わっていたからという理
由で当時の日本人ムスリムを判断することは、イスラーム的観
点から非常に難しい。つまり、彼らが『偽ムスリム』であると

断言することは非常に難しいのである。同時に『実用主義的ムスリム』という批判について潔白であると判断することも非常に難しいのである」と書いている。⁽⁹⁾

初期日本人ムスリムに関する従来の研究には、彼らがイスラームと無関係であるか、あるいはイスラームを政治・軍事的な観点から利用しようとしていたに過ぎない、という先入観があるように推測される。

田中の主眼 東洋精神の発揚

確かに、一九三〇年代から政府の主導で急速に進展した日本のイスラーム研究に、ある種の歪みが生じていたことは確かである。イスラームを政治・軍事的に利用することを優先させた者は存在したかもしれない。しかし、田中逸平らはイスラームの本質を理解し、興亜の理想の上にイスラームとの交流を試みていたのではなからうか。

田中逸平がイスラームに接近したのは、その思想的価値を見出していたからにはほかならない。

彼は、長期にわたる山東省滞在を通して培った中国思想と中国の現実についての深い考察とマッカ巡礼に至るイスラーム研究とイスラーム世界見聞によって、普遍的な興亜思想に到達し

ていたのである。その過程では、アジア復興に努力した頭山満（一八五五—一九四四年）、大川周明や、ビハリ・ボースらアジアの志士たちと、互いに影響を与え合っていたかに見える。

そうした田中逸平の思想において「普遍的価値としての神道とイスラームの融合」というビジョンは独特の展開を辿った。そこには、深い宗教理解、いや、それを超えた信仰が伴っていた。

田中は、「回儒不二の論は支那の學者の夙に道破せる所で、今更仔細に一家の言を立つるまでもない」と喝破した上で、次のように書いている。

「回儒融通の考察よりも、日本人たる予輩から見れば、我が古神道と回教との融通習合を切實に考へしめられる。日本精神に満ち満ちたる古の入唐僧は、支那の佛教を學んで、之を我が精神に融化し、新たに日本文明を作振せしめた。一切を攝取して捨てざる日本精神の調和性は、基督教までも日本的に陶冶しつゝある。基督教に比して一層儒教的であり、我が古神道的であるイスラム文明は、復興亞細亞の大運動の前に吾等日本人に依りて渾然として融和せられねばならぬ。今や日本は、世界の五大宗教を一も排斥せずして、我道の扶翼と爲し、之を調和的に攝取しつゝある。……（中略）回儒融

通考を草しつゝ、志は回神融通に向ふて進みつゝある⁽¹¹⁾。

こう書いた六年後、田中逸平は二度目のマッカ巡礼の疲労から胃ガンが進行し、浅草病院に入院していた。周りの者は、必死に語ろうとする田中を見て病状の悪化を心配したが、彼は次のように、最期まで自らの理想を唱えていたのだった。

「我が道は古来より常に調和的に富みこれ迄佛教・儒道二教、更らに基督を会通帰一して来たが、未だ回教に関しては其の機縁が無かった。故にこれから其の方面の研究を積み自らそれを実践して行かなければならぬ⁽¹²⁾」。

田中は、工作のみを必要とする者に利用されたのではない。彼は、興亜の理想に照らしてその工作が正義ならば、それを断固支持したかもしれない。しかし、彼の本領は、思想上の戦いにおいてこそ発揮されていた。

田中は、最晩年の昭和八（一九三三）年頃に執筆した「回教及回教問題⁽¹³⁾」で次のように書いていたのである。

「満鐵の如き多年在滿幾多の回教民に接觸を持ち乍ら未だ嘗て此方面の調査も注意も怠つてゐたが、此時から注意する所ありて、現にバシキール民族代表として日本に來住してゐるクルバンガリエフ、奉天回教寺院の教長張徳純などに依頼し、支那回教の調査と之が聯絡などに就いて多少の計畫する

所があつたが、かゝる政策的態度は却つて『宗教即全生活』

なる回教民には一種の反感を與へた形跡があるのを觀て、予は満鐵當局に注意を促しておいた⁽¹⁴⁾、「陸軍関係者中には、軍事眼を以て支那の回教徒に就き夙に相當の調査する所あり、又時に多少の交渉をも生ぜし事あるやに思はるゝも、之は日本に何等宗教上の基礎ありての事ではないから、其関係者の如きも回教徒でもなく、又其接觸が回教其者の上に何等の結果を帶來したとは思われぬ、殊に其々等の爲せし汎回教運動を種の芝居の如きは印度又は支那の回教徒に非常の悪影響を與えてゐる⁽¹⁵⁾」。

このように、田中はムスリムに対する「政策的態度」の弊害を明確に指摘していたのである。彼にとっては、文明轉換のための東洋宗教、東洋思想の發揚が肝心なのであって、それを伴わない力の行使は、彼が嫌悪した欧米の「海賊主義」に自らを貶めることになりかねない。それは本末転倒以外の何ものでもなかったのである。

一 田中逸平の生涯

田中逸平の人物像

田中の思想と行動を正しく理解するために、まず田中の人物像を見ておきたい。それは、彼が日本政府の軍事・政治工作とどう関わったかを理解する上でも極めて重要だからである。

田中は、優れた研究者、思想家としての側面と行動を重んじる志士的な側面とを合わせ持っていた。

もともと、田中は剣道で鍛えた強靱な身体を持ち、学問にも真剣な文武両道の人であった。田中の晩年を知る原重治は、「東洋の豪傑肌の国士であって一面に詩人であり、思想家であり、殊に晩年には道徳的信仰の境地に到達された方のように思われる」と書き残している⁽¹⁶⁾。

田中の人物像としては「理想を描き、決して信念を曲げない人」というのが一致した評価である。

弟子の遠藤浩は、「先生は強き信念を以て終始せられ、果敢以てその御一生を貫かれた。時として為に誤解せられた事なしとせない」と振り返っている⁽¹⁷⁾。田中の友人で、陸軍中將を務めた貴志彌次郎は「時流に追従せず、飽く迄不破獨立の精神があ

った」と書いている⁽¹⁸⁾。

北京大学に赴任する際に田中を同行させた服部宇之吉の田中評はこうだ。

「一見穏和な容貌をして居る中に一種言ふ可からざる毅然として犯し難き威厳を具えて居った」、「一旦決心したら万難を排して実行するという鞏固なる意志」をもっていった⁽¹⁹⁾。

つまり、彼は常に確固たるポリシーを持って行動した人だった。損得や自分の地位のために、信念を曲げて行動することをよしとしなかった。そんな田中の性格は、彼の独特の風貌にも表れていたようである。田中の指導を受けた中川伸彦は、田中がいつも髪を坊主刈りにし、着物を着用していたと回顧している⁽²⁰⁾。

田中逸平の生い立ち

では、田中の生い立ちを見ていきたい。

田中逸平は、明治一五（一八八二）年二月二日、田中定五郎の四子として東京府下小金井村に生まれた。明治二一（一八八八）年、所沢小学校に入学し、さらに明治二六（一八九三）年本郷小学高等科に進み、明治二八（一八九五）年に郁文館中学に入学した。郁文館中学は田中が入学する六年前の明治二二

(二八八九)年に、形式的な画一主義の官学に対し、「旺盛なる独立心の要求せられる近代社会にあって真に役立つ人間の育成」を目標として棚橋一郎が創設した。明治三〇(一八九七)年に、いったん京都府立中学へ転学したが、翌明治三一(一八九八)年五月に再び上京し、郁文館中学に復学している。

田中の周りには、常に宗教があった。彼は次のように振り返っている。

「余は少時父に導かれて神道禊教の修法を受けた者である。其後海老名弾正氏に由て耶蘇教の片鱗を学んだ者である。而して内村鑑三氏の聖書の研究を二十年通讀した。しかも我家の宗門は臨濟禪である。加之、少時の教育は漢學塾に於て施されてゐる。而して又支那殊に山東に久しく遊ぶに於いて道教に就ても亦多少の注意を払ふてゐた⁽²¹⁾」。

こうした宗教的な経験と知識は、やがて彼のイスラーム理解において特別な意味を持つ。

田中は明治三三(一九〇〇)年九月、台湾協会学校に第一期生として入学した⁽²²⁾。田中は、中国語を学ぶとともに、鹽谷時敏の門下生となり、儒学を学んだ⁽²³⁾。

明治三五(一九〇二)年九月、北京大学に赴任する文学博士、服部宇之吉について北京へ遊学し、満州をまわった。ちなみに、

明治三四年九月に二学年に編入し、田中の同期となったのが烈士脇光三で、二人は意気投合した仲であった⁽²⁴⁾。脇も服部を訪ねて北京に赴いている。

さて、田中は明治三七(一九〇四)年に台湾協会学校に復学したが、この年二月、日露戦争が勃発する。このとき田中を含む第一期生から第四期生までの合計九六名が、従軍通訳官に志願した。田中は、広島第五師団陸軍高等通訳官として満州に出征、その活躍が評価され、戦後、勲六等单光旭日章を授与されている⁽²⁵⁾。

明治三八(一九〇五)年九月五日に日露戦争は終結したが、田中は満州の地下資源調査団に関わり、三年間にわたって調査を続けた⁽²⁶⁾。任務が終わった後も帰国せず、山東省の省都、済南に居を定め、儒教文化の研究を続けた。済南は、春秋戦国時代は齊の国都として栄えた都市で、黄河と泰山に囲まれた豊かな自然に恵まれている。

イスラーム理解への道

田中にとっての次の転機は、大正三(一九一四)年八月に訪れた。第一次大戦の勃発である。三三歳の田中は、この機にすかさず出征し、青島攻撃の準備に努力した。翌大正四(一九一

五)年、青島軍政署調査部主任兼教育課主任として、現地の政治に貢献、こうした活躍が評価され、大正五(一九一六)年六月には、勲五等瑞宝章を授与されている。

この頃から田中は、儒教への関心をさらに深め、大正四(一九一五)年には、曲阜に二度詣でている。さらに、全国の孔子廟に詣でるとともに、儒教の聖地でもある泰山には一三回も登っている。泰山は山東省の中部にある山で、標高一五四五メートル。歴代の皇帝が天と地の神を祭る儀式「封禪」を行った山である。

済南に定着した田中は、言論活動に関心を強める。大正五(一九一六)年九月、済南新聞社を設立する計画を立て、渋川玄耳、甲斐清らと準備を開始。翌大正六(一九一七)年二月、甲斐清、中西正樹と済南日報社の設立について議論、八月末に『済南日報』を刊行した。

当時、田中は管子研究を経て、次第にイスラーム研究へと傾斜していく過程にあった。イスラームへの関心を持つ一つのきっかけは、山東省がムスリムの多数居住する地域だからである。山東の光景は、中国各地で見られる儒教とイスラームの長い交流の歴史の一コマである。中国には、西アジア、中央アジアから中国へ移り住んだムスリムの末裔、「回族」がいる。回族以

外のウイグル族やカザフ族、タジク族といったトルコ系、イラン系のムスリムたちは固有の言語、文化を維持してきたが、回族は漢化しているのである。

回族の源流は、唐の時代に波斯(ペルシャ)や大食(アラブ)からやってきたムスリムたちである。

大食の使節が初めて中国を訪れたのは、六二二年のヒジュラからおおよそ三〇年後の六五一年八月のことである。中国の正史によれば、その後、唐代を通じて三六回も大食国の使節が中国に來たとされている。預言者ムハンマドが「学問は遠く中国にあるが、行き求めるべし」と述べていたことが想起される。

中国には五五の少数民族がいるが、その中で回族は壯族(一五五万人)、満族(九八四万人)に次いで多く、八六一万人にのぼる。彼らは、イスラーム信仰を保持しているが、漢族との混血により、漢語を用いるなど漢化が進んでいる。ムハンマドの旧表記「馬哈麻」にあやかって「馬」を姓とする者が多い。

中央内陸部の寧夏回族自治区は、回族の一大拠点だ。かつて栄華を誇った西夏王朝の都だった銀川が、この自治区の中心地である。唐の時代の長安、現在の西安でも、中国とイスラームの交流をしのばせる数々の光景に出会う。町には、看板に「清真」と書かれた豚肉を扱わないムスリム向けの食堂が並ぶ。市

の中心部には、七四二年に建てられたとされる「清真大寺」、すなわちモスクがある。中国のムスリムはイスラームのことを清真教と呼ぶ。

西安にある「創建清浄寺碑記」には、次のような趣旨のことが書かれている。

「元來聖人の心は東西の別によって異なるものではないので、ムハンマドの説くところと孔子の教えるところは、その用いた言葉こそ互いに通じないとしても、まったく符節を合している。このような一致性があるから、玄宗がイスラームの宣布を許した。

また、大は綱常倫理より、小は起居食息に至るまで、イスラームにおいては天を畏れて教を立て道を有し、万物を化生する天を以て主とし、之に事うるに専らわが敬意を蓋すのであって、その点において、中国の聖人の行為とほぼ一致する²⁷⁾。もちろん、中国政府は国内ムスリムと常に融和してきたわけではない。新疆地区の状況が示す通り、反政府運動や、独立運動に波及するようなムスリムの運動は、当然弾圧されてきた。また、一八世紀に馬明心によって西アジアから中国に伝来したジャフリーヤなど、布教に勢いのあった一部のスーフィズム（イスラーム神秘主義）教派は、厳しい弾圧を繰り返し受けてきた。

マッカ巡礼

興亜の理想の実現のため、東アジアとイスラーム世界との交流の拡大が欠かせないと確信した田中は、イスラーム体得の旅に出る。大正一二（一九二三）年末に、済南市の清真南大寺²⁸⁾を訪れ、大正一三（一九二四）年一月一日に、アホン曹鳳麟から、正式にイスラーム入信の受戒を授けられ、「ヌール」という教名を与えられた。アホンとは、預言者の知識を継承したイスラームの最高指導者、イマームの中国名である。

田中とアホン曹との交友は、田中が日本に帰国した後も続いていたようである。というのは、第一回のマッカ巡礼の記録『白雲遊記』を大正一四（一九二五）年六月に刊行したが、それはアホン曹のもとにも届けられていたからである。田中が世を去った四年後の昭和一三（一九三八）年四月、内田義徹は田中を偲んで、アホン曹を訪ねたのである。内田がアホン曹と話しているのは弟子の少年が古びた日本語の本を出してきた。それは、大切に保存してあった『白雲遊記』だったのである。それ以来、内田は清真南大寺を訪問し、礼拝に参加するようになり、昭和一四（一九三九）年五月一〇日ついにアホン曹の手で受戒を受けた²⁹⁾。

さて、大正一三（一九二四）年に受戒を授けられた田中は、

済南市を振り出しに、津浦鉄路線―天津・蒲洲間―から京漢鉄路線―北京・漢口間―の主要都市にある清真寺を巡歴して、著名なアホンと会見した。特に、碩学王静斎や、王振益らとの会見は田中のイスラーム信仰にとって、極めて大きな意義があった。⁽³⁹⁾

残された課題は、ムスリムとして行わなければならない義務、巡礼であった。イスラームの巡礼は、サウジアラビアのマッカにあるカーバ神殿を訪れて儀式を果たすことである。時期を定めない巡礼でなく、ズルヒッジャ(イスラーム暦の一二月)の八、九、一〇の三日間にわたって行われる巡礼を、特に大巡礼⁽⁴⁰⁾ハッジという。田中は大巡礼を果たそうとしたのである。

現在では、マッカから離れた国に住んでいても、飛行機などの交通手段が整備されているので、それほど困難ではない。しかし、かつては極めて負担の大きいことだった。なぜ、敢えて難事に挑むのかといえば、巡礼のために自分のあらゆるものを犠牲にする心こそが重要だからである。あらゆるものを投げ打って、神アッラーに帰依するのである。

世界中からムスリムが集うことによって、民族を超えたムスリムとしての同胞感が確認できる。また、巡礼では、経済的にどんなに豊かなものであっても、二枚の白布だけをまもって儀

式に参加する。これによって、アッラーの前の平等が確認される。

大正一三(一九二四)年五月、田中は香港、シンガポール経由でマッカを目指した。六月一五日、マッカへの入口ジェッダに到着、ジェッダとマッカは七〇数キロの距離だが、当時のラクダの旅では四日間もかかった。猛暑の中、田中は過酷な旅を続けた。

田中は、その過酷さを次のように記録している。

「七十人近き同行者中過半は病人である。只病を押して日々のお勤めをする。老いたるは既に倒れる。……(中略)半月の間に三人死んだ。而して余も大熱に冒されて苦しんだ。日本男子は道路に死なず。何クソと力んで、纏頭の白布を身体に巻きて水を注ぎ、⁽⁴¹⁾ 菲を以て唯一の薬石として辛抱した」。

大正一三(一九二四)年六月二〇日、ついに田中はマッカに入った。ときに田中逸平四三歳。日本人として二番目のマッカ巡礼を果たした瞬間である。

田中は、大正一三(一九二四)年一月初旬、青島に戻るや、「イスラームと大亜細亜主義」を執筆、内外の要人に配布した。また、王静斎などの有力ムスリム指導者に巡礼報告の講演をした。そして大正一四(一九二五)年一月、田中は奉天の大教長

張徳純ホアンとクルバンガリーとともに東京に戻った。³²⁾

クルバンガリーは、タタール出身の志士である。イマームの家生まれ、イスラーム高等学校に学び、自らもイマームの資格を得ていた。宗教を否定するソ連共産主義思想に反発し、反革命の戦士として活躍した。大正九（一九二〇）年一月にはじめて日本を訪れ、大正一三（一九二四）年一〇月から東京に移住していた。

イスラーム入信から五教帰一へ

田中は、巡礼の紀行をまとめ、大正一四（一九二五）年六月『白雲遊記』として刊行した。実は、田中はアフガニスタン入りを念願していたが、これは実現しなかった。パミールで白雲が飛ぶのを見たいという願いを込めて、『白雲遊記』とつけたのである。このとき、田中はイスラーム入信の上に立った興亜思想の普及に意欲を見せていた。

そこで、田中は『白雲遊記』を持参して全国巡教行脚に出発した。伊勢路を振り出しに北陸から佐渡島まで、さらに信州路から甲州路へ。一旦大正一五（一九二六）年に帰京。次に京阪神から紀州路を経て名古屋へ、さらに房総方面を一巡した。彼の思想は、全国へと広がったのである。

イスラーム先駆者 田中逸平・試論

大正一五（一九二六）年六月、田中は設立間もない大東文化学院に教授として招かれた。大東文化学院の起源は、大正一〇（一九二一）年の貴族・衆議両院による「漢学振興に関する建議案」の決議に由来する。この決議は、「わが国は明治維新以来、欧米の文化を摂取することに努めてきた。いまや日本は東西文化の接点に位置するにいたり、それゆえに東西文化の融合によって世界の新しい文化の発展に貢献することは、わが国の果すべき使命である。しかし東洋文化を代表する重要な一つである漢学の研究は、明治以来衰退の一途をたどってきている。したがって、このようなわが国の文化的使命を達成するために、さしあたってなすべき急務は、漢学を中心とする東洋学術の研究であり、これに関する専門的研究機関の創設が強く要請される」とうたっている。

この理念実現のために、大正一二（一九二三）年二月に大東文化協会が創設され、同年九月に大東文化協会は、研究教育機関として、大東文化学院を設立したのである。欧化路線を拒否しつつも、反欧米ではなく東洋と西洋の融合を目指したところに、普遍的な立場が見出せる。漢学の素養十分で、なおかつイスラームの先覚者として活躍をはじめた田中が招かれたのも自然であった。学生たちに、自らが到達した思想を教授すること

は、田中にとって願ってもないチャンスだった。

さらに田中は大正一五（一九二六）年二月二日、小石川水道端町に私塾「霊犀社」を開設、アジア問題やイスラームの礼拝方式について講習会を開いた。

また、イマームの地位にあったクルバンガリーは当然のこととしてイスラームに対する深い理解に到達しており、田中にとつては最高のパートナーであった。田中は、昭和二（一九二七）年から、クルバンガリーと組んで、全国で講演会をして回った。昭和二（一九二七）年六月には、札幌興亜学会の大亜細亜主義講演会に参加、「大亜細亜主義と回教」という演題で熱弁をふるっている。

田中は、日本人のイスラーム理解を促進するために地道な活動を続けた。昭和二（一九二七）年一月には、神田の宝亭楼での東京医師会主催の講演会で「回教徒とその生活」と題して講演、昭和四（一九二九）年二月一六日には、東京府立一中（現日比谷高校）での中等学校歴史地理教員会主催の研究会で「イスラームとイスラーム教団」というテーマで講演している。日本では、イスラームを回教と呼んでいたが、田中は昭和四（一九二九）年頃から意識して「イスラーム」を使うようになっていた。ここにも、正しいイスラーム理解を目指す田中の姿勢

が示されている。

田中は、日本人のイスラーム理解の促進とともに、宗教思想の普遍的価値を強調するようになり、主要宗教の一致を主張するようになった。神道、儒教、仏教、キリスト教、イスラームが共通点を持つという思想（五教帰一論）である。昭和六（一九三一）年二月には、「五一会」を結成し、五教帰一を理解するため同志と共に修行をはじめた。

しかし、昭和八（一九三三）年一月、田中は無理な生活がたたたり胃ガンを患うようになってしまった。⁽³⁸⁾

田中は、最後の力を振り絞り、二度目のマッカ巡礼を決意した。昭和八（一九三三）年一月七日に出発、アフガニスタンを訪れたいという希望があったため、海路をとらず、インドからは陸路でマッカに向かった。このときの旅には、弟子の山本太郎が同行していた。昭和九（一九三四）年一月一五日、インドの首都デリーからアフガニスタンの首都カブールに到着。山本をアフガニスタンにとどめ、トルコ遊学中だった中尾秀夫をわざわざバイルトに招致し、マッカに同行した。

アズハル留学の先駆者

途中、田中は危険を省みずテヘラン入りを果している。それ

は、益子勇（一八九八—一九三二年）の霊を慰めるためであった。益子は、昭和四（一九二九）年に田中が弘前でイスラームの大講演会を開催したときの聴衆の一人であった。当時、弘前連隊に勤務していた陸軍歩兵中尉・益子は田中の熱弁に陶醉し、懲戒免官を覚悟で軍職を退き、突然ムスリムとなったのである。

益子は、カイロにあるイスラームの最高学府アズハル（*Al-Azhar*）大学でも学んだ。カイロ中心街から車で約一五分、ハー・ハリリー地区のバイナル・カスライン通りに、イスラーム・スンニー派の総本山アズハルはある。

常時数千人の外国人留学生が学んでおり、卒業生はイスラーム諸国の指導者や裁判官、教師として活躍している。イスラーム研究の最大拠点であると同時にイスラーム指導層の交流の拠点でもある。日本とイスラーム世界との交流拡大において、アズハル・コネクションは極めて重要な位置を占める。

アズハルの歴史は古い。その起源は千年以上もさかのぼる。エジプトを征服したファアティマ朝のカリフ・ムイッズ（*Mu'izz*）が新首都をカイロに置き、アズハル・モスクの建設を開始したのは九七〇年のことであった。モスクは九七二年に完成した。アズハルとは、ファアティマの称号である「ザフラー（花）」の派生語で、「精華」というような意味である。³⁵ ムイッ

ズの息子アル・アジーズの時代に、モスクに付随する学寮が設けられたが、これがアズハル大学の起源である。

アズハルは現在スンニー派の総本山だが、もともとはシーア派の一分派イスマール派の総本山であった。スンニー派のアイユーブ朝時代（一一七一—一二五〇年）になってシーア派の総本山であったアズハルはないがしろにされるようになった。

次々と建設されたスンニー派の学院に取って代わられるようになってしまったのである。しかし、マムルーク朝（一二五〇—一五一七年）になって、まず一二六六年にスンニー派のシャー・ファイイ派法学講座が置かれ、一四世紀半ばには同じくスンニー派のハナファイイ派法学講座も置かれるようになった。ただ、この時代にもイスラーム教育機関の一つに過ぎなかった。続くオスマン朝の属州時代（一五一七—一七九八年）には、伝統的な学院に代わり神秘主義の修道場の果たす役割が大きくなったが、非神秘主義の教育はアズハルに集中するようになり、権威が高まっていった。³⁶ こうして、アズハルはスンニー派の最高学府としての地位を獲得したのである。

いうまでもなく、アズハルでは中国出身者も数多く学んでいる。ところが、益子がいた昭和五（一九三〇）年当時、アズハル学内での中国出身者の対日感情が悪く、益子は中国人とのト

ラブルに巻き込まれ負傷してしまう。このとき、益子を見舞いに訪れたのが、アレキサンドリア総領事館に勤務していた田村秀治である。田村は、益子に日本帰国を勧めたが、益子はとどまってイスラーム研究を続行した⁽³⁷⁾。やがて彼は、イランを目指して旅に出るが、その後消息不明となり、昭和七（一九三二）年イラン南方のモスクで亡くなった。三四歳の若さであった。

『毎日新聞』は「駐テヘラン公使館が在留邦人に十分な保護ができなかった」と報じた。この悲報を聞いたときの田中の深い痛恨の思いは容易に察することができる。第二回巡礼旅行の目的の一つは、イランを訪れて益子の霊を慰めることだったのである。

さて、田中はイランを経てマッカ入りし、昭和九（一九三四）年三月、無事二度目の巡礼を果たした。特筆すべきは、マッカの近郊ミナの宮殿でサウジアラビア建国の主、イブン・サウード国王に謁見した⁽³⁸⁾ことである。この意義については、各国の新聞が報じた⁽³⁹⁾という。

病をおして使命を果たした田中は、昭和九（一九三四）年五月一日、神戸港に帰港した。彼はすぐに伊勢神宮に参拝して無事帰国を報告したが、その直後病気は悪化、浅草病院に入院した。このような状況にあっても、田中は諸宗教の帰一という思想と

神道とイスラームの融和という日本の使命を信じ続けていた。昭和九（一九三四）年九月十五日、田中逸平は川崎市大師河原の自宅で逝去した。享年五三歳であった。

二 田中逸平の著作の意義とその思想

興亜の理想の普遍性

田中逸平の思想的到達点は、イスラームも含めたアジアの思想的共通点に基づいたアジア復興の思想といえることができる。

ここに到る過程で、田中は中国思想研究、特に管仲研究を経てイスラーム研究に力を注いだ。西洋近代文明に対する批判という視点を強くもち、アジア文明の力を信じていた。彼はアジア解放、アジア復興を理想とするだけでなく、その実現のために自ら行動した。だからこそ、欧米の分断統治に対抗するためのアジア地域の連帯、協調、融合の必要性をいっそう強く主張した。

ただし、彼の出发点はあくまでも人間の正しい行いを求める東洋思想、宗教の力に対する信奉であったかに見える。彼はそれを「大道」、「道」、「義」などと表現している。つまり、田中

にとってアジアの連帯、協調は、あくまで「大道」を確立することであって、「大道」なき政治同盟を結んで欧米に対抗したり報復したりすることではなかった。

そうした田中の思想は、「大亞細亞主義・即日本主義・即神惟道」の次の一文に凝縮されている。

「我が亞細亞諸国は、古來聖人命を受け、大道を明かにし、教を立て、之を布けるの地なり。冠して大亞細亞主義と云ふ。大とは地域の廣大を以て曰ふにあらず、道の尊大を以て謂ふ也。夫の大道とは、支那の天道、印度のダルマ（本然の道）、アラビヤに於けるエホバ或はアルラホ等の示顯垂跡即ち是れなり。聖人とは孔・老・釈迦・基督・マホメツドの五聖是れ也。五聖出で、大道明かに、教法立ち、人倫行はる。而して其化育の及ぶ所即ち歐米白人文明の隆盛を到せり。

然るに文明の進歩、智に偏して爲さざる所なく、物慾人を苦しめて極る所なし。遂に歐州戦争を惹起して、其現實を暴露し、餘燼今や新たに亞細亞に襲來し、聖人の教制行はれず、大道亦通ぜざらんとす。是豈大亞細亞主義の高調提唱せらるべき秋に非ずして何ぞや。所謂亞細亞主義とは國際主義に基く亞細亞諸国の政治的、外交的、又は軍事上の聯盟に非ず。黄色人同盟を以て白色人に對抗し、數百年來虐げられし、怨

恨を彼に報復せんとするに非ず。吾人の主張は乃ち大道を復興し、聖人の教制を尊信し、各々國域を異にするも、道の通ずる所、教の及ぶ所、類を以て相應じ、互いに相扶助し、善隣の誼、君子の交を以て大同に帰し、交々古道を俱通するに覺醒奮起し、生々化育の大法を妨ぐる者を排掃し、天下に最善の義をおこなふべきこと即ち是れ也⁽⁴⁾。そして、田中は日本主義とアジア主義とが同一の方向にあることを次のように説明している。

「而して現今動亂裡の支那に於て歐米の文化政策に對し、勃然として國學の機運の著しきを觀ずや。印度志士の懷抱せる思想亦秋霜烈日の如き、クリシュナ神の精誠を作興して、非道なる英國に對抗しつゝあるに非ずや。アラビヤの一小國子ヂッドに於けるサヘビズム回教運動の如き、又古神道復興の精神を以て、英國の流神的行为に反抗しつゝある者に非ずや。其他幾多亞細亞民族の反歐米運動は、之を要するに其民族の固有せる思想に基く自覺にして、即ち各々大道の俱通に歸因すべき同一精神の勃興なり、故に總じて之を謂へば、大亞細亞主義は既に澎湃として亞細亞民族の間に漲りつゝある也。而して吾人が日本主義の高調と實行とは、大亞細亞主義を合理的に促進せしむる所以なり⁽⁴⁾」。

この日本主義は、後世の歴史家たちが批判するように、排他的、侵略的な思想ではなかった。田中はこう述べる。

「日本主義の主張は單に必ずしも日本を好愛し、偏狭なる精神を以て、侵略と排他とを行ふが如きことを意味する者に非ず。此の如きは決して真の日本主義に非ず、又正しき祖國主義にも非ざる也。……(中略)断じて自國を愛好するが爲に、他國を劣等視するの謂にあらず、互い憎悪排撃するの謂に非る也。抑々真の愛國主義とは自由と正義の力が國家内に増殖すべき全國民の義務心に外ならざる也⁽⁴²⁾」。

しかも田中は、「歐米の殖民政策功利主義經濟政策の如きは日本の國是とすべきではない⁽⁴³⁾」と明確に書いていた。

自らの行動と日本の使命

こうした思想と田中の行動とが密接につながっていた点こそ、重要である。田中は、マッカ巡礼途上の大正二三(一九二四)年六月一三日、「人祖の日本及び亞刺比亞二原論などを考へて見た。天の御中主神とアルラホと同一なることを肯定してみた⁽⁴⁴⁾」と書いている。

また同年八月一六日、シンガポールからインドに入る前にはこう詠んでいる。

復興の東京よ日本よ青年よ靈なくて何の興るべき

待つことなくて興るは豪傑の上なりと謂ふはげに眞なりけり

三十而志立ちぬ今は又迷はずなりぬ吾も男か

武蔵野の上塊の子ははるばると砂漠の子の迹訪ね來にけり

天方の聖人の道を日の本に傳へん者は武蔵野の子よ

文明よ文化よ其名は偶像よサバクの子は劍以て之を征ちぬ

権力の在る所罪あり悪あり之を征つ正義の力を我道と云ふ

飽迄も亞細亞人たれ國民よ彼等と與に世に義を行へよ⁽⁴⁵⁾

田中は、アジア復興のため自ら行動し、また日本人の行動を促そうとしていた。日本人の使命感に強く訴えかけたのである。

「日米、日英、日露の關係又知るべきのみ。一國の興隆は克く興國の精神を體得せるか。吾人は遺憾乍ら、國家も、國民も、何等の使命をも感せず。日本帝國として、又日本國民として、進むべき何等の目標をも發見せずして、世界中に漲る排日空氣の前に、孤兒の如く悄然として立てる我邦を顧る時、愚かなる日本よ。盲目なる國民よ。汝の前に掲げられし目標を知らずや⁽⁴⁶⁾」。

これまで、興亜論者たちは日本盟主論的な主張、独り善がりの使命感を持っていたと批判されてきた。しかし、日本の使命

感はアジア諸国の期待の声に対応して強化されたものである。アジア諸国が望みもしない使命感を持ったかの如く批判するのは、フェアではない。

日露戦争とイスラーム世界

日露戦争における勝利は、全アジアに大きな衝撃を与え、以来日本のリーダーシップに期待する声は一貫して続いていた。イスラーム圏ではそれが特に顕著だったのである。⁴⁷河瀬蘇北は、一九二〇年前後の動きを次のように伝えている。

「千九百二十一年三月には、ヘチアスの王族アルカデリーはイスラム民族聯盟大會の極東駐在代表者として、日本に來た。その談る處によれば、アラビア、印度、エジプト、トルコのイスラム教徒は、近來其の結束を固うし『亞細亞人の亞細亞』てふ標語を實現す可く、熱心に努力しつゝある、現に千九百二十年八月メッカに開きたる各地イスラム教徒代表者會議に於ては日本を盟主と仰ぐ事に決議したと云ふのである。⁴⁸日本の興亜論者と交流したアブデュルレシト・イブラヒーム (Abdur Rashid Ibrahim、一八五七—一九四四年) の来日もまた、イスラームの布教という目的と同時に、日露戦争で勝利した日本への期待感を伴っていた。それは、日本に渡ってきた他

のアジアの志士たちに共通する心情である。イブラヒームは、明治四二(一九〇九)年四月一八日、神田橋和強楽堂で開催された徒歩主義同志会大演説会で、次のように語った。

「私の考えますに、日本の生死は東洋全体の生死でもあります。日本の進歩と発展とは全東洋世界の願望であり、今日東洋人はみな己の生存を日本人の生存と一体のものと考えております。とりわけわがムスリムはこう確信しているのです。それゆえにこそ、わが同胞たる日本の皆様がヨーロッパ人にも及ばない進歩と発展との極みに到達されますことを、私自身はもとよりすべてのムスリムを代表して請い願う次第であります。⁴⁹」

特に、ロシアに対する敵対感情が強かったトルコでは、日露戦争における日本の勝利は特別の意味を持っていた。

明治三九(一九〇六)年には、トルコの親日軍人スユナイ少佐とファート大尉が『日露戦争』五巻の名著を公刊し、日本の勝利を絶賛している。トルコでは、日本勝利の直後、東郷平八郎にちなんで子供にトーゴと名づける親がかなりいたほどである。

また、トルコでは、アブドゥッラー・ジェウデト (Abdulla

Cevdet) が、明治三八(一九〇五)年『イジュテイハート』誌に「ロシアと日本」と題する論文を掲載し、「日本がもしイスラーム国家となれば、天皇がカリフになるのが適当である。そうなればイスラーム諸国の団結はますます強固になるであろう」と主張した。日露戦争の観戦武官ペルテヴ・パシャが「天皇の図書室に入ったとき、クーファ書体で書かれた『コーラン』を見たこと、そして天皇が彼に『読んでみせましょう』とさえ言われ、ご自身でペルテヴ氏に読み聞かせた」なども事実として信じられていた。⁽⁵⁰⁾

明治三九(一九〇六)年八月に、日本で天皇が宗教会議を主催し、各宗教・宗派の代表を集めて討論させた上で、日本に最も相応しい国教を選択・決定する予定である―しかもイスラームが最有力候補である、という噂が、ヨーロッパや中東の新聞に流された。⁽⁵¹⁾これらは全てデマだったわけだが、これらを信じて来日したムスリムもいたのである。

日本の勝利は、エジプトにも大きな影響を与えていた。「ナイルの詩人」と呼ばれたエジプトの代表的な詩人ハーフィズ・イブラーヒーームは、「日本の乙女」、「日露戦争」という二篇の詩を発表した。「日本の乙女」は、従軍看護婦として祖国のために献身奉仕する日本人女性の姿を詠んだ詩である。

砲火飛び散る戦いの最中にて傷つきし兵士たちを看護せん
とうら若き日本の乙女、立ち働けり、牝鹿にも似て美しき
汝れ、危うきかな！いくさの庭に死の影満てるを、われは、
日本の乙女、銃もて戦う能わずも、身を挺して傷病兵に尽す
はわがつとめ、ミカドは祖国の勝利のため死をさえ教えた
まわりき。ミカドによりて祖国は大国となり、西の国ぐに
も目をみはりたり。わが民こぞりて力を合わせ、世界の雄国
たらんと力尽すなり。⁽⁵²⁾

この一篇の詩は、我々が想像する以上に大きな感銘をアラブ諸国に与えていた。今日でもレバノンや中東アラブ諸国の教科書に掲載されている。

一方、「日露戦争」では、ロシアと日本との関係が白人対黄人、熊対龍、カエサル対ミカドといった二項対立によって示されている。⁽⁵³⁾

戦争は私たちを傷つける。だがそれは

東洋の人々に誇りを持ってと促す結果となったのだった。
かつてあらゆる生物がその名を呼ばれたときにも、
東洋人だけは呼ばれぬ時代があった。

東洋が誰の心の端にもかからず、

忘れ去られていた時代が経過した。

だがいまや黄人は東洋にかつての日々を取り戻させ、

黒人も褐色人種も同様の権利を認められたのだ。

願わくは歴史が多くの伝承を物語るこの祖国にも、

どうか神の慈悲が豊かに降り注かせんことを。⁽⁵⁴⁾

イランにもまた、日露戦争に感激し、天皇を崇拜するように
なった人々がいた。

実は、二回日の巡礼の際、田中はそんな人物に遭遇している。

昭和九（一九三四）年二月末、田中はテヘランでガエム・マヘ
ガミという老人に出会ったのである。彼の祖父は総理大臣を務
めた家柄で、自ら日露戦争史を編纂していた。彼は、客間の壁
に明治天皇の写真を祭壇のように掲げていたのである。⁽⁵⁵⁾

田中は感激し、天皇がイランにおいてまで世界の救世主とし
て尊敬されている、日本人として世界人類を救い、福祉の増進
のために行動する責任の大きさを痛感したと、若林半に語った
という。⁽⁵⁶⁾

つまり、ムスリムとの交流は、西洋近代文明に対するアジア
復興の思想を豊かにするとともに、日本の使命感を強化したの

だった。

「亞細亞の明星たれ」

田中の主張には、日本はアジア人としての自覚を持つべきだ
という考え方が明確に表れていた。マッカ巡礼途上の大正一三
（一九二四）年五月には、こう記している。

「此數十年幾多日本有識の士が支那海を過ぎ印度洋を経て
歐羅巴に往來した。けれどもそれは亞細亞人としての日本人
士でなかつた。⁽⁵⁷⁾ 只白色人種と友になり之を師とし日本の進歩を
圖ると云ふ至上目的であつた。而して何時か舊文明の恩人た
る支那人を侮蔑した。況んや爾餘の亞細亞人などは多く顧る
處ではない」。「亞細亞人たるを心好しとせざる日本人は、支
那が依然として國際共同管理の將來を有してゐるのに、此の
可悲東洋の未來に就て覺醒しない。印度の詩人や志士と公然
と握手をすることすら右顧左眄である。……（中略）我日本
は常に方百里にして王たる皇道の化育を以て亞細亞の明星と
ならなければならぬ」⁽⁵⁸⁾

この時期の田中の欧米植民地主義に対する批判は、「有色人
は白色人よりも數等高き文明の力を以て、現に彼等の海賊主義
野獸主義に對抗しつゝある」というように極めて激しいものだっ

た。⁵⁹

「海賊主義野獣主義」という表現には、非道徳的、攻撃的な欧米の政策に対する怒りが示されている。

ところで、田中がアジア諸国の連帯を強く訴えたのは、英国をはじめとする列強の政策がアジア諸国の分断・離間政策に基づいていることを鋭くも見抜いていたからでもある。

「如何に英國がペルシヤの亡民たる拝火教をスパイに使用し、ヒンドスターニとムスルマンとの反目を助長せしめ、常に両教徒間の市井の些事をも針小棒大に報道して、一致の行動に出でないやうの注意をしても、支那に入つた回教が儒道と融合したやうに、早晚印度に於ける二教徒も相提携して英國に對抗すべき秋が来ることは……（中略）明らかである」⁶⁰。

日本と中国の離間については、「然るに日露戦争以後日本の勃興は有色民族の自覺と爲り、有色民族間に彪大の植民地を有する英國は、漸く日本が有色民族の先頭に立ちて、之を指導せんとする自然の形勢に鑑み、陽に之と同盟すと雖も、陰に之を抑制せんとする行動は、歐洲戦争最中に於て、英米聯合の日支離間策運動の上に、顯然として其氣勢を示し來つた」と指摘している。⁶¹

しかし、田中の思想は欧米や白人に対して排他的なものでは

なかった。白人の横暴に対して反抗しつつも、白人を憎んだわけでは毛頭ない。田中は次のように書いている。

「顧ふに日本が過去に於て亞細亞の文物を以て集大成せるが如く、明治維新の業と與に、歐米の文化を吸収しつゝ、遽かに今日の強大を爲したるは、彼等白人種にも感謝し而して彼等をも愛するの情亦本より吝かなるを得ぬ。吾人は決して偏狭なる排他的人種觀に捕はるゝ者ではない」⁶²。

西洋近代との思想戦

東アジアとイスラーム世界の連帯は、欧米の分断・離間政策に対する最も有効な対抗策であったが、田中にとっては、それは思想における闘争としてこそ重要だったのだ。

田中がイスラーム研究を通して再確認した通り、物質至上主義に対する批判、道徳的価値觀の回復という点において、イスラームが強力な思想を維持しているからである。田中は、西洋近代の文明のあり方に対する鋭い批判精神をイスラームから吸収したのである。

イスラーム理解者の西洋近代批判が鋭いのは、決して偶然ではない。

例えば、イスラーム研究の先駆者の一人、河瀬蘇北は『近代

『回教史潮』の第一章「回教研究の動機」で次のように西洋文明を厳しく批判している。

「蓋し西歐の資本主義文明は、一面に於て其の道義的信用を失つたと同時に、他面自ら惹起せる物質的諸問題をさへ之を解決するの力がないと云う事になつた、全く行つまつて了つたのである。

蓋し西歐物質文明の特質は、極端な個人主義であつた、而して剛健無比なる戰鬥的意志であつた。口に正義人道を唱へながら、その行爲は不正義非人道であつた。従つて欺瞞と暴厭と、掠奪とが、その唯一の信條であつた、彼等はその存在の爲めには、何ものをも押厭し驅逐し殺戮した、斯くして彼等は殆んど地球全面を支配するに至つたのである⁽⁶³⁾。

「物質萬能に反對して、二十世紀の新事象として現れたのは、各種の血の出るような精神的宗教的運動である。而してその精神的宗教的運動は、今日に於ては既に直接間接に、物質文明に代りて、來る可き世界の支配者である可き成績をおさめて來て居る⁽⁶⁴⁾」。

そして、河瀬は西洋近代との思想の闘争において、イスラームは中心的位置を占めるのだと次のように書いています。

「而してその資本主義文明に對する反抗の中心は亞細亞で、

更にその亞細亞の中に於ても、回教を奉ずる處の諸國が、實に今日の非白人思想の中心である⁽⁶⁵⁾」。

田中もまた、この河瀬と同様に、西洋近代文明のあり方について、批判的立場を強めていた。田中は、すでに大正九（一九二〇）年に次のように述べている。

「今日の所謂歐米文明なるものは、基督教の文化にして、佛教も、儒教も、道教も、我が神道も、又回教も、基督教文化の勢力の前に、殆んど蹂躪されつゝあり。換言すれば、

東洋文明は、西洋文明に征服され終らむとするが如し⁽⁶⁶⁾」。

続けて、明治維新の精神が失われた現状を嘆いてこう述べている。「此の大義に發せし維新の事業は、其精神を貫徹するなくして、徒に歐化主義に陥り、今や全く無理想國と成り了らんとせり⁽⁶⁷⁾」。

田中は、東洋文明の復興というビジョンにおいて、イスラーム文明の力が欠かせないと考えたのである。文明の転換という思想の戦いと、アジアの解放という力の戦いを同時に追求すること。それが田中にとってのアジア復興であった。

このことは、田中が考えた日本の使命の兩義性についても言える。

つまり、田中はアジアの解放という物理的な力の戦いにおけ

る使命と同時に、文明の転換という思想の戦いにおける日本の使命を自覚していた。その使命は、「古来より常に調和的に富みこれ迄佛教・儒道二教、更らに基督を会通帰一して来た」日本の歴史と結びついている。

神道とイスラーム

田中は「日本は伝統精神を維持しながらイスラームをも受容し、融合することができる。それによって、さらに日本の伝統精神は豊かになる」と信じていた。さらに彼は「伊勢神宮というアジアの東の聖都を持つ日本に生まれた者としてアジアの西の聖都マッカに赴き、神道とイスラームの融合一致を推進する」というようなスローガンで、自らの使命感を表現したのだった。

むろん、神道とイスラームとの異質点は少なくない。一九三〇年代以降に日本のイスラームへの関心が高まり、ムスリムとの関係強化が叫ばれた時代においても、神道とイスラームの関係については様々な見解が存在したことはいうまでもない。

たとえば、『神道の根本研究』、『日本民族の根本宗教』などの著書もある原正男は、イスラームの「アッラーの他に神はない」という考えと神道とは矛盾すると指摘し、「回教の信念は我が國の信念と著しく相違し、随つて回教徒と我が國民とは

和協すべき性質無く、正に正面衝突を爲すべきものと思われる」とまで書いていた。しかし、一方で原は「回教の性質を仔細に研究する事に依つて、我が國古来の精神を益々發揚し、回教徒をして其本来の精神を維持せしめ、彼等をして我が國を信賴せしめ」ることも不可能ではないとも書いていた。さらに原は、イスラームと神道の調和を見出すべく、「回教はアニミズムの世界と靈的生活を有するが故に、彼等をして我が國の靈的世界をも理解せしむる端緒がある」と指摘するとともに、厳格な一神教と八百万の神の問題は、大國主神に依つて具現された精神によって解決が可能だとも書いていた。

イスラームと神道の融合という考えの是非は、それほど単純な問題ではない。いずれにせよ、田中は日本がアジアのあらゆる民族を受け入れてきた歴史を強調したのである。

「我國が文化に於て世界の何物をも攝取捨てず之を受入れて我が神國の榮光とするが如く、其國民も亦各地より來りて敷島の民草と爲つた。馬來人あり蒙古族あり漢人種あり、韓民あり、亞細亞諸國のありとしあらゆる民族を容れた、容れて後生め殖えよと共に存し共に榮えた」。

また、「我が皇國の道は嘗て儒、道、佛、耶の諸教を『攝取不捨』以て大道俱通の精神を示し、『我道一以貫之』の事實を

顯現したが、未だ天方末世の聖人モハメッドに依りて明白にされたるイスレームの貴教は、我が神ながらの道の眞髓と同一不二なる眞理を知るの機縁が到らなかつた」と書いている。⁽⁷³⁾

こう書いた上で、田中はムスリムとの精神的結合をはかることは、「政治家のアジア連盟論とは異なる」とつけ加えている。まさに、「大道を恢興し、聖人の教制を尊信し、各々國域を異にするも、道の通ずる所、教の及ぶ所、類を以て相應じ、互いに相扶助し、善隣の誼、君子の交を以て大同に帰し、交々古道を俱通するに覚醒奮起し、生々化育の大法を妨ぐる者を排掃し、天下に最善の義をおこなう」という田中の興亜思想は、人類の文明転換を伴う普遍的な思想であったと結論していいのではなからうか。

三 田中逸平の思想形成過程

中国思想と中国の現実

田中逸平の思想形成過程において最も重要なのは、アジアの志士や彼等と交流した日本の国粹主義者、興亜論者の影響である。山東時代の中国思想に対する考察、イスラームに対する深

い理解とが統合され、独自の興亜思想が確立したといっているのではなからうか。同時に、彼が東洋の宗教、思想に傾倒する過程には、特異な体験があった可能性がある。

彼は、まず山東滞在を通して儒教の眞髓を理解すべく学究を深めた。だが、中国の停滞した現実を見るにつけ、アジア復興を可能とする思想のあり方とはいかなるものかに考えをめぐらせていったに違いない。

儒教研究の一環として管仲研究に没頭した時期は、田中にとってイスラームの理想を発見するまでの試行錯誤の時期だったのではないか。

大正一〇（一九二一）年に、田中は次のように東洋文明復興のための中国思想への期待感を示していた。

「儒教は天に仕へ、人を愛するの教なり。之れが教理を解説するは、漢學の分なり。漢學何ぞ排すべけん。宜しく斯學の興隆を謀り、道を以て隣邦と相携へ東洋文明を以て西洋に相對峙し、彼我の光明を發揮し、世界平和の上に貢献せんことを期するは、我邦志士仁人の業にして漢學者の職分なり」⁽⁷⁴⁾

しかし、田中はアジア復興のためには、偏狭な王道観だけでは、現実の力を持ち得ないと考えた。そこで彼は、「王道」孔子と孟子の思想」という観念を疑い、儒教の眞髓である王道の

あり方を描き直そうとしたかに見える。そして彼は「儒教の眞髓は吾等の目する經學や、所謂孔孟の學のみでは、之を了解されない。吾等が日本の國體を天孫の時代に認むるが如く、支那の支那たる王道の理想を、孔子以前に求めたい。泰山の研究は、確かに之に對する或心を捕へ得ると、私は信じてゐる。或心念とは天の一語である」と着想した。

田中は、「王道文明の最高理想たる平天下の業は孔孟の教學のみに由て運用せられたるべきか」とも書いてゐる。

田中は王道と霸道の二元論を克服して、天人合一の思想に基づきつつも、現実世界で機能する活力ある思想を求めていたのではなからうか。

「日本の國是國策を樹つる上に……（中略）偏狹なる儒流の王覇論を超越して、東洋文化の新建設を目標として」と書いてゐる。また昭和二（一九二七）年六月には「日本の世界的使命は覇か王か、是れ支那の將來と與に充分に考究し來らざれば安易に定論を下すべからず」とも書いてゐる。

だが、これは田中のレトリックであつて、彼が信じたものは王道の実現である。「王道」とは何かを田中は「まいちど根本的に考え直したのである。『白雲遊記』で田中は、「英国の印度統治或は支那經綸の迹は、日本及日本人の直ちに之を學ぶべ

きであらうか。吾等の東亞經綸は白色人種の有色人領地に對する殖民政策では斷じてならぬ。王道の光を以て化育を四方に布くを第一義とせねばならぬ」と書いてゐる。

田中は、理想の実行こそを重視していたのである。そんな田中にとって孔子の思想だけでは不十分だったのである。

「夫は兎に角、太公の精神と其の制度を大成したものは、後の管仲である。孔子は直ちに周の王政を、彼の時代に現實しやうとしたが、文が過ぎた、體に拘泥した」。

田中が着想したのが管仲の再解釈だったのである。彼は、次のように覇者の元凶としての管仲解釈を批判した。

「孟子の如く管仲を日して覇者の元凶として王道の賊なるが如くに之を痛罵し去るべけんや」。

そして、管仲の思想の集大成的な側面を大胆に指摘した。

「管子の學を以て功利主義とし、或は陰陽五行説を含むを以て之を異端小道視し、或は經術を論ずるを以て法家と分ち、兵を談ずるを以て又一派を定むるも、蓋し管仲は一家の學として、天下の諸道を大成してゐたのである。極端に云へば孔子も、老子も實は管子より出でたとも觀られる」。

さらに田中は、より明確に「老子と孔子との哲學は源を『管子』より発したりと爲すは、決して失當の妄斷と謂ふべからず」

とも書いている。⁽⁸³⁾ 田中は、『管子』における独自の天人合一、天人相関思想の意義を見抜いていたに違いない。⁽⁸⁴⁾

イスラームへ

儒教とイスラームとが中国において融合してきた歴史を知った田中は、天人合一の根本においてイスラームが他の東洋思想と通ずると確信した。そして、東洋の天人合一観を基礎としつつも、現実社会をも厳しく律する思想を求めた田中が「信仰即全生活」のイスラームを重視するようになったのは、むしろ当然の成り行きであった。田中は、早くも大正九（一九二〇）年九月に、「支那回教問題の将来と皇国神道」を発表している。ところで、早い時期の日本人のイスラーム研究としては大正七（一九一八）年の瀬川龜『回教』⁽⁸⁵⁾がある。瀬川は、中央アジア探査で知られる井上雄二の後輩で、シンガポール方面で活動していた人物である。

『回教』には井上雄二が序文を寄せ、以下のように興亜思想の中にイスラームを位置づけている点が注目される。

「況んや、回教の根據地たる亞細亞に位し亞細亞興隆の使命あり興望ある我邦としては回教と回民の何物たるかを知り國際道徳を尊重して其蒙を啓き其の不正を匡し之に同情し之

を扶掖して人類共存の誼を全うするに力めねばならぬ」⁽⁸⁶⁾。

瀬川も「蓋し、隆々として日に旺んなる我が國威の揚る所、世界二億の回教徒を扶け導かんことは、聖き使命と高き理想とを有つ吾人日本民族が聖命の一つであらねばならない」と書いている。⁽⁸⁷⁾ こうした立場は、田中に通ずるものであるが、イスラームの理解度という点では田中は瀬川以上であった。後に田中は、瀬川を次のように評しているからである。

「瀬川龜と云う人の『回教』と云ふ本が大正七（一九一八）年に警醒社から刊行されてゐる、同君には別に『南洋に於ける回教』なる著述もあると記憶する、『回教』は比較的多く回教に関する諸資料を列記してゐるが、門外漢が之を通讀してもさて回教と云ふ宗教の實體に就いての概念を得ることは出来ないかの恨みがある」⁽⁸⁸⁾。

回儒の研究

ここには、田中のイスラーム理解が単なる知識だけでなく、中国人ムスリムとの交流を通しての体験に根差しているという自負が表れているようだ。田中はムスリムが多く居住する山東省に落ち着いて以来、イスラームへの憧れをずっと抱いていた。「願れば明治三十五年夏年少若下の志を抱き北京に入った。

余の北京行は極めて不快なる歳月を送つた、只時に閑を盗みて近くの回教寺院に遊んだことが、當時の予に一種の慰安と親しみを齎らした。爾來二十年道を求めざるにあらず、教を聴かざるにあらず、自ら修めざるにあらず、而して皆是れ失敗と悔恨との事のみであつた。自己の弱くして、人の頼むべからざるを感じた。かゝる時モハメッドの劍とコロアニを以て立てる姿を屢々瞑想した。佛教に於て不動尊を予の心の對稱とせしが如く、モハメッドを思ふた。……(中略)然れども予の心の底には常にモハメッドに現はれたる神觀を離れなかつた⁽⁸⁹⁾。

イスラームが儒教と同様に西洋近代文明の克服に力を發揮すると考えた田中が、まもなく回儒の研究を本格的に開始したのは、ごく自然な展開であつた。回儒とは、一七世紀以降の中国ムスリム知識人を指すが、中国哲学とイスラーム哲学・神学の双方の知識を持ち、漢語を用いて著作活動を行った学者たちのことである。

回儒として名高いのが、王岱輿、劉介廉(劉智)、馬注といった人物である。『清真大学』、『正教真詮』、『希真問答』の三著書を書いた王岱輿は、道は一であるといい、修身、齋家、治国の如き徳目は、孔孟の道も吾が道と同じだとした。田中が最も

注目した劉介廉は、中国イスラーム學術の集大成者で、アラビア、ペルシャ語學を究め、儒、道、仏三教の哲學思想をイスラーム教義に撰取して、総合的かつ体系的な一連の著述を完成し、漢文によって教義、哲學を解説し、イスラームを宣揚した⁽⁹⁰⁾。

劉介廉は、一五歳で學問を志し、八年間漢籍を通読した後、アラビア語とペルシャ語のイスラーム典籍を六年間研究したという。何百巻というイスラームの著書を書いたが、晩年には、イスラームと儒教を用いて独自の思想を構想、「真の天(神)と地(社会)および人間」三者の間の學問を求めたのである⁽⁹¹⁾。

田中は劉介廉の研究を開始し、大正一一(一九二二)年には劉介廉のムハンマド伝訳『天方至聖実録』の和訳を成し遂げたのである⁽⁹²⁾。残念ながら、この労作はすぐには出版されず、昭和一六(一九四一)年まで日の日を見なかったのだが、田中の劉介廉研究の成果は、大正一一(一九二二)年七月一八日付『国民新聞』に「天方至聖実録年譜の刊行と袁國作に就いて」が、大正一一(一九二二)年一〇月号の『日本及日本人』に「支那回教の發達と劉介廉」が掲載されている。

田中は『天方至聖実録』の序文で、「著しく回儒二教の習合的傾向を生じ、天方聖人の道は、即ち周公孔子の道と何等相反する者に非ず⁽⁹³⁾」と儒教とイスラームの本質的一致を主張してい

た。

また、劉介廉の研究の意義について「回教發達史上より觀て其偉績を認むるのみならず、儒學を考究する上にも、介廉の學を以て参考とするは、之を王陽明の學を以て、儒學を發明すると等しく、支那文化の根本研究の上に、資すること決して鮮少に非るなり」と書いて⁽⁹⁴⁾いる。

田中逸平が『天方至聖実録』を和訳したのと、イスラーム研究の先駆者アイザック・メイソンが同書を英訳したのは、ほぼ同時期であり、田中の業績には先駆的意義がある。

『新亜細亞』に『天方至聖実録』の書評を書いた八木亀太郎は、この出版を「快挙である」と高く評価している。⁽⁹⁵⁾ 中国のイスラーム研究の権威、田坂興道も、田中の『白雲遊記』と合わせて『天方至聖実録』を参照している。⁽⁹⁶⁾ ちなみに、日本における回儒の研究は長らく停滞していたが、一九九七年四月にスタートした文部省の「イスラーム地域研究」の一環として「回儒の著作研究会」が発足、劉介廉『天方性理』の翻訳、研究を進めている。⁽⁹⁸⁾ 田中の研究は、日本におけるこの分野の研究のルーツといっても過言ではない。

田中逸平と神秘思想

田中が回儒の研究を深める上で、書物から得たイスラームの知識も役立った。彼は「余の回教に就いて漸く智を得たるは、此地道尹唐柯三君より其祖父の著たる清真釋義一本を贈られしに原因⁽⁹⁹⁾」と書いている。

しかし、田中のイスラーム理解は、知識だけでなく、實際の体験に根差していた。それは、より靈的な、神秘的な体験だったのではなからうか。実は田中は、劉介廉の著作を研究し、翻訳したのみならず、劉介廉の墓に詣でている。⁽¹⁰⁰⁾ 今永清二によれば、このような聖墓崇拜は清代のイスラーム新教の特徴で、それは西北中国のスーフィズムの流れを汲むものである。

禅や老壯思想との共通点も指摘されるスーフィズムは、中国ではクブラウィーヤ、カーデイリーヤ、フフィーヤ、ジャフリーヤなどの系統に分かれ、⁽¹⁰¹⁾ 中国イスラームの重要な一面である。⁽¹⁰²⁾ 中国思想を研究した田中にとって、儒教を介したイスラーム理解とともに、道教・老壯思想に見られる神秘思想を介したスーフィズム理解こそ、極めて有効だったのではなからうか。田坂興道は、中国回教教学の勃興と最も関係があったと思われるのはスーフィズムであったと指摘し、回儒の習合を媒介したものの最も有力なものはスーフィズムであったという結論を出して

いる。^(前) 実際、劉介廉は『天方性理』を書く際に、多くのスーフィズムの文献を参照していた。^(前) 松本耿郎氏の最近の研究によれば、劉介廉はスーフィズムの思想家ジャーミー（一四一四―一四九二年）の著作『閃光』を『眞境昭微』という題で漢訳していた。^(前) 田中は大正一二（一九二三）年九月の関東大震災をきっかけに、強い信仰の意識を取り戻したかにみえる。彼は次のように書いている。

「我邦文明も急速に進歩は爲したが、徒らに範を歐米に取
り、明治以来五十餘年にして天を畏れず、聖人を畏れず又聖
人の言を畏れざる者のみ多くなつた。かゝる時東京の大震災
が起り余も之に會して、深く自ら省る所あつた」^(前)

これを契機に、田中はイスラームの神秘的側面を改めて理解したのではなからうか。やがて田中は、神道、儒教、仏教、キリスト教、イスラームの五教婦一論を唱えたが、ここには、神道に対する田中の特別な理解が影響していたかに見える。

幼い頃に、田中は神道禊教の修法を体験していた。これは、田中が生まれた明治一五（一八八二）年に成立したもので、もともとは水野南北の弟子の井上正鐵（一七九〇―一八九四年）が、みずからの神秘体験をきっかけに起こした教派神道である。

渡邊巳之次郎とトゥラニズム

田中はまた渡邊巳之次郎の影響も受けていた。大正一一（一九二二）年秋に、田中は渡邊とイスラーム、アジアの将来について議論しているのである。^(前) 注目されるのは、この年にハンガリーが日本に使節を送り、トゥラン同盟が結ばれたという事実と、渡邊がトゥラン運動に極めて強い関心を持っていた事実である。

当時は「ツラン」と呼ばれていたトゥランとは、ユーラシア大陸に広がるトルコ系諸民族の総称で、場合によってはモンゴル民族やフィン民族なども含めることがある。この大きな拡がりのある諸民族を団結させようというのが、トゥラン主義である。汎トルコ主義の拡大版という側面があり、明治四一（一九〇八）年の青年トルコ党による改革後、オスマン帝国に持ち込まれた。

トゥランは最大、西はハンガリーから東は日本までを含む巨大なエリアをカバーする。「ウラル＝アルタイ語族」という分類もトゥランに重なる。^(前)

トゥラン主義は、トルコでは次第に廃れていったが、第一次大戦後のハンガリーで台頭したのである。ちなみに、第二次世界大戦中、ハンガリー右派勢力トゥラニズム運動は日本の軍部

にも積極的な働きかけをしていたといわれる。

いずれにせよ、トゥラン主義はユーラシアのアジア系民族を網羅するグルーピング構想の一つであり、アジア連帯を模索する者の強い関心を引いたのである。⁽¹⁰⁾ 実際、大正一〇（一九二一）年一〇月には、「大亜細亞協會及ツラン會亜細亞本部」が設立されている。⁽¹¹⁾

渡邊の思想においても、トゥラン主義とアジア主義が重なりあっていた。彼は次のように書いている。

「ツラン運動といふのも、民族自決主義から出立して興つた亞細亞人の亞細亞主義で、モスレム世界の復興運動と其主義、精神を同うするのである。……（中略）此ツラン人種は、東は日本から西および北は勃牙利、匈牙利、芬蘭に亘る、殆ど大亞細亞の全部と歐羅巴の幾部分とを包括して居るのであるから、此兩者の提携が出來れば、愈々以て亞細亞人の亞細亞も、回教人の回教圏も、阿非利加人の阿非利加も、實現し易いのである。現に印度における回教の名士は、印度の復興策を以てツラン運動と結合するの必要を説いて、其卓見を示して居るではないか」⁽¹²⁾。

こうした渡邊の思想を田中がそのまま受け入れていたかどうかは判断し難いが、『白雲遊記』で、田中は渡邊について「氏

は支那問題を論じつゝ、常に亞細亞民族に心を注いでゐた点に於いて、吾等の共鳴する一人であつた」と書いている。⁽¹³⁾

ただ、イスラームの団結と重なるとはいへ、トルコ主導のグループピング構想はアラブ陣營の反発をもたらす可能性のあるものだった。

大川周明は『復興亜細亞の諸問題』で「全回教主義及び全ツラン主義」の一節を割き、次のように鋭く指摘していた。

「それはアジアに於けるツラン民族全体の糾合を目的とせるもの。その唱道の当初に於ては、主として文化的方面を高調しトルコ語の復興、トルコ文学建設を力説して居た。彼等は、回教の説教は、トルコ語を以てなすべきこと、一切の外来語をトルコ語より駆逐すべきこと、純乎として純なる『ツラン』を復興すべきことを熱心に主張した。而もかくの如き主張は、種々なる点に於て、回教内の他の運動と抵触せるが故に、全ツラン主義宣伝者は、全回教主義と提携するの目的を以て、次第にその主義を改めて行つた」⁽¹⁴⁾。

いずれにせよ、ハンガリーと日本の連帯という文脈でのトゥランイズムは、反ソ、反共という意図から、日本国内の一部で強い関心が持続され、相当数の出版物が刊行された。⁽¹⁵⁾

若林半の影響

頭山満、内田良平（一八七四—一九三七年）との打ち合わせを経て、田中に東亜経綸におけるイスラーム政策の重要性を説いた若林半も、アジア復興の実現を目指す田中に大きな影響を与えたに違いない。参謀本部の囑託を務めていたこともあり、若林は日本のイスラーム工作をオーガナイズした人物のごとく評価されているが、彼は早い時期からイスラームに注目すべきことを悟っていた。

明治四四（一九一一）年頃、若林は日本に滞在していたビルマの傑僧ウ・オッタマ（一八七九—一九三九年）と出会っていた。オッタマは、一貫した抗英独立運動を推進したことで知られる。彼が日本に来たのも、日露戦争における日本の勝利に刺激されたからである。

明治四三（一九一〇）年に来日したオッタマは、まず京都に浄土真宗本願寺派の大谷光瑞を訪ねた。そして京都から徒歩で東京まで戻る。この途中、オッタマは名古屋の豪商、松坂屋伊藤次郎佐衛門と会っている。彼の後ろだてを得たオッタマは、三年間日本に滞在、東京帝国大学文学部で仏教哲学とパーリ語を教えている。^(註)

実は、若林は、日本滞在中のオッタマとともに英領インドを

訪れたことがある。インドには、主にヒンドゥー教徒とムスリムが住んでいるが、オッタマはインドの独立には宗教的融和が根本的条件だと指摘していた。^(註) 英国は、分断統治を常套的に用いて、アジアの宗教間の融和を妨げてきたからである。

このとき若林半はイスラーム政策が東亜経綸において極めて重要だと確信したという。そして、大正三（一九一四）年には、実弟の九蔓を支那に送り、湖南を中心とする中国人ムスリムと交友させた。同時に若林は、頭山満、内田良平などの興亜の先達と謀り、青島に滞在していた田中逸平を訪れ、東亜経綸におけるイスラーム政策の重要性を説いた。田中もそれに共鳴したという。^(註)

田中の本格的なイスラーム接近には、強い信仰心の回復、神秘思想への関心など、彼のより内面的な心情と合わせて把握する必要があるが、若林が田中に与えた影響もまた小さくはなかった。昭和九（一九三四）年に田中が二回目の巡礼に出る前日に盛大に執り行われた壮行会には、若林の先輩の頭山、内田らの興亜論者が顔を揃えていた。

復興アジアの理想

若林がイスラームの重要性を悟ったとき、すでに頭山、内田

らはイスラームの重要性を十分認識していたのである。

それは、時に欧米列強との協調を模索する日本政府とは異なり、常にアジアの独立と復興を目指して、アジア人たちの苦しみを共感できたからこそ可能だったのではなからうか。

日本のイスラーム理解の促進において興亜論者の果たした役割は極めて大きかったのである。

戦後、東京裁判史観が定着する中で、興亜思想に対しては、日本を侵略的行動に駆り立てたという解釈が行なわれてきたが、それは一方的な解釈である。

人類の平等、西洋近代のパワー・ポリティクスへの批判、道義の回復というテーマに支えられたアジア解放、アジア復興の思想は、人権尊重と矛盾しない、極めて進歩的な思想だった。しかし、アジア復興のために日本の役割を強調しはじめれば、日本が邪悪な欧米の進出に対抗することが必要だと信じられた。ただし、興亜論者たちは日本が欧米のような横暴な国家主義に陥らず、その目的を達成することができる⁽¹⁾と信じたのではなからうか。問題は、そうした興亜の理想が中国人とは共有できなかった点にある。ここに悲劇があった。

欧米列強の帝国主義、植民地支配に抵抗して、アジア解放と復興を願う、そのためにアジアの志士と連帯したのが興亜論者

である。アジア各国の苦しみを理解できる共感性を持ち、不正を憎む道義心の強い人々であった。アジア各国の文化に対する深い理解を持った人々でもある。

組織的にいうと、興亜会、政教社、玄洋社、東亜同文会、黒龍会、猶存社、行地社などの団体である。これら団体に関わった人物は多岐にわたり、思想的幅もあるが、総じて言えばアジア復興を標榜し、早い時期からイスラーム世界との接触を持っていた。つまり、イスラーム理解の深化と興亜思想の発展とは、相互依存の関係にあった。

まず、田中が執筆した論文・記事が掲載されたのは、『日本及日本人』が圧倒的に多い。この雑誌こそ、政教社が発行していた雑誌である。田中のイスラーム理解、マッカ巡礼を支援した五百木良三、入江種矩らは、『日本及日本人』の中心人物である。

政教社は、明治二一（一八八八）年四月に設立された⁽²⁾。明治一七（一八八四）年一月に三宅雪嶺（一八六〇—一九四五年）、棚橋一郎、大内青巒、井上円了によって発足した哲学会と、杉浦重剛、宮崎道正、志賀重昂、菊地熊太郎、今外三郎らのグループが合流して結成された団体で、国粹主義を標榜し、欧米文明の模倣より民族固有の特質を発展させていこうとした。明治二

一（一八八八）年四月一八日発行の『日本人』第二号で、志賀重昂は次のように宣言している。

「日本の宗教、徳教、美術、政治、生産の制度を選択せんにも、亦『国粹保存』の大義を以て之を演繹せんとするものなり。然れども予輩は徹頭徹尾日本固有の旧分子を保存し旧原素を維持せんと欲する者に非ず。只泰西の開化を輸入し來るも、日本国粹なる胃官を以て之を咀嚼し之を消化し、日本なる身体に同化せしめんとする者也」。

三宅雪嶺は「自国の為に力を尽すは、世界の為に力を尽すなり、民種の特徴を発揚するは人類の化育を裨補するなり、護国と博愛といづくんぞ撞着すること有らん」と主張していた。

彼らが創刊したのが雑誌『日本人』である。一方、陸羯南が発刊した新聞『東京電報』を引き継いで、『日本』が発行された。『日本人』と『日本』の人脈は交わり、明治四〇（一九〇七）年に『日本及日本人』として合流した。

後に東亜同文会に吸収される興亜会は、政教社設立に先立つ明治一三（一八八〇）年三月に結成された。中国情報に通じた曾根俊虎（一八四七―一九一〇年）²⁴らが、欧米に抵抗するために日中が連帯すべきと主張して旗揚げした。注目すべきは、この団体が清国、朝鮮、ペルシャなどの有志を集めたことである。

玄洋社は、明治一二（一八七九）年²⁵に、幕末期の筑前勤皇党の流れを引き継いで、頭山満、平岡浩太郎、進藤喜平太、箱田六輔らが結成した団体である。孫文や朝鮮独立党の金玉均らを支援したほか、迫害された多くの亡命者に手を差し伸べた。黒龍会は、明治三四（一九〇一）年に、玄洋社の元老内田良五郎の二男、内田良平（一八七四―一九三七年）が、南下政策を強めるロシアに備えるべきことを主張して設立した団体で、対露開戦を強く主張した。ロシアの勢力拡張を満露国境のアムール川、すなわち黒龍江で塞き止めるべきと主張したことから、黒龍会と名づけられた。

東亜同文会

政教社系、玄洋社系の人物が結集してできた東亜会と、早くから大陸問題に関心をふかめていた近衛篤磨の同文会の二つが合流して、明治三一年（一八九八）一月二日に設立されたのが東亜同文会である。²⁶つまり、東亜同文会は、興亜を標榜する団体が結集されて誕生したわけである。

アフガニスタンに初めて入った日本人として知られる田鍋安之助も、東亜同文会幹部として活躍していた。田中は、二回日の巡礼に出発する直前に、イスラームと仏教とバラモン教とは

同盟せねばならぬと主張していた田鍋と会談している。

ムスリムが参加したアジア連帯組織「亜細亜義会」への参加など、初期のムスリムとの交流を主導した大原武慶（一八六五—一九三三年）や中野常太郎（号は天心、一八六六—一九二八年）も東亜同文会メンバーである。大原は、慶應元（一八六五）年六月福山に生まれ、陸軍中佐を経て、東亜同文会に参画した。中野は、慶應二（一八六六）年一〇月二三日に金沢に生まれ、若い時期から荒尾精、根津一等の門に出入りしていた。

ところで、東亜同文会が日中間の友好協力の基礎を固めるのに必要な人材を養成するために設立したのが東亜同文書院である。明治三三（一九〇〇）年に南京同文書院として発足したが、義和団事件の影響で上海に移転し、翌年東亜同文書院となった。書院卒業生たちは、中国各地に調査旅行に出かけたが、この旅行を通じてイスラームに触れたのが波多野烏峰である。波多野は、明治一五（一八八二）年三月一日に、福岡県北九州市で生まれ、修猷館中学を経て東亜同文書院に入学した。明治三八（一九〇五）年四月に卒業後、外務省の特命を受けて新疆を長期旅行し、調査を行ったのである。波多野の活動については後述する。

イスラーム先駆者 田中逸平・試論

大川周明と田中逸平

満川龜太郎（一八八八—一九三六年）、大川周明、北一輝（一八三—一九三七年）らが、大正八（一九一九）年八月一日に発した興亜団体が猶存社である。

革命日本の建設、日本国民の思想的充実、日本国民の合理的組織、民族解放運動、道義的外交の遂行などを綱領に掲げ、機関誌『雄叫』を発刊した。

一方、行地社は大川を中心に猶存社のほか満鉄系の人脈によって大正一三（一九二四）年四月に結成された団体。綱領には「有色民族の解放」の一項を置き、『月刊日本』を発刊した。

大川と田中とは、ともに興亜思想を共有し、お互いに影響を与えていたと推測される。田中の死後、田中のイスラーム研究の成果の一つ、『天方至聖実録』を出版したのは大川であった。同書のあとがきには、「本訳稿は田中氏の死後空しく篋底に埋もれてゐたのを、氏の生前の盟友大川周明、笠木良明両氏が我國の回教研究上密かに之を遺憾とし、其の上梓を大日本回教協会に推奨せられたのである」と書かれている。田中は大川の強い思想的影響を受けたと推測されるが、大川も、田中が単なる研究を超えて、身体を張った実践に全力を尽くしたことに對して、尊敬の念を抱いていたに違いない。

これまで、大川のイスラーム研究の功績に関してあまり論じられてこなかった。ただ近年、大塚健洋氏や鈴木則夫氏らが大川のイスラーム研究の意義を語りはじめている。⁽¹⁸⁾

東アジアだけでなく、南アジア、さらに西アジアにも射程を拡げて、アジア共通の課題を考え、アジアの伝統的価値を論じるという大川の発想は、ダイナミックな興亜思想の源泉である。

岡倉天心のアジア主義とスーフィズム

大川のそうした発想には、『東洋の理想』などの著作で「アジアは一つ」に象徴されるアジア文明論を展開した岡倉天心の影響が見られる。⁽¹⁹⁾ 実際、大川は東京帝国大学で明治四三（一九一〇）年四月から七月までの一学期間に天心が行った「泰東巧芸史」をテーマとする美術の講義を受講している。大川も参加していた道会の会員の小池泰康が主幹を務めていた美術雑誌『研精美術』（大正二年一月―四月）に掲載された「泰東巧芸史」は、天心の講義に基づいて大川が執筆したと考えられている。⁽²⁰⁾ さらに小池は天心の著作に強い関心をもち『東洋の理想』の翻訳を試みたともいう。

天心の『東洋の覚醒』には、イスラームまでも含めたアジアの一体感が描かれている。

「黄河流域の古い観念でさえ、黒竜江の岸辺からナイル河にいたるイスラーム信仰の家父長神および天の運命の観念と、密接な親近関係にあると主張できる。イスラームは、騎馬の儒教といわれてきたが、それはかなり正確な表現といえる」⁽²¹⁾

このような発想を持つ天心の思想に、この時期大川は傾倒していたに違いないのである。そして中国思想だけでなく、イスラームをも十分に研究しなければならぬと大川は確信していた。しかも、大川はアジア思想の調和、融合において、神秘思想が果たす役割の大きさを天心の思想から気づいたのかもしれない。

天心は、「われわれの古代の交通は、おなじような諸地域とおなじ仕事の同時的発展によって必然的につくりあげられた統一を、さらに融合させた。『ヴェーダ』の哲学は、仏教を通して、インド、中国、日本、シヤム、ビルマをその高遠な理想主義によって一つにむすびつけ、もともと親戚の関係にあるスーフィ教派（禁欲・神秘主義的傾向のある回教の一宗派）を通して、全ジャムブドビバ（インドをさすサンスクリットの詩語）を、同種の思想からなる単一の織物に織りあげた」⁽²²⁾と書いていたからである。

大川は、天心の講義がはじまった直後の明治四三（一九一〇）

年五月の『道』第二五号に「神秘的マホメット教」を執筆している。天心がヴェーダの親戚関係にあると形容したスーフィズムについての論文である。

すでに述べた通り、田中もまたスーフィズムへの関心を強めていた。大川と田中とが、スーフィズムに対する強い関心という点で感化し合っていた可能性もある。

大川周明のイスラーム研究

いずれにせよ、大川はイスラーム研究を発展させていく。アラビア語の勉強も開始し、大正三（一九一四）年七月から一月には、再び『道』に「マホメット語録」を連載している。大正六（一九一七）年八月には『南洋協会会報』に「南洋と回教」を執筆した。

大川は『安楽の門』でこう書いている。

アリフ・バー・ター・サー・ジーム・ハー

マナセギツチの簡単な文献を頼りに

アラビア語独習の如何に難かりしぞ

丸善を経て印度に注文せし

アハマディヤ協会刊行の

阿英両文の古蘭を入手せる時

このアラビア初学者は

如何に其の胸に躍らせしことぞ

道会の雑誌『道』に

『聖伝』の抄訳を連載せるも其頃なり

アカギ叢書といふ十銭本に

マホメット伝を執筆せるも其頃なり

古蘭和訳を發願せるも実に其頃なり

而して稿を起すこと再度なりしが

一度は三章までにて

二度目は九章までにて中止したり⁽¹⁸⁾

ここにあるように、大川はイスラーム理解を深めるべく、早い時期からコーラン和訳を試みていた。彼のこの挑戦は一貫して続けられ、ついに、戦後の昭和二四（一九四九）年末に翻訳は完了。翌昭和二五（一九五〇）年に岩崎書店から『古蘭』として出版された。これはアラビア語原典からの翻訳ではないが、英語だけでなく、ドイツ語、フランス語、中国語など一〇種あまりの翻訳を参照した貴重な日本語訳とされる。

この間、列強の植民地主義に喘ぐアジアの情勢を研究する中で、アラブ・イスラーム圏の動向に関しても、十分な日配りをしてきた。大川のこの態度は、拓殖大学で学んだ学生にも大きな影響を与えていた。大川は大正九（一九二〇）年四月に拓殖大学教授に就任、植民政策、植民史の講義をするようになったからである。大正一〇（一九二二）年からは東洋事情の講義も任された。大川は大正一一（一九二二）年に『復興亜細亜の諸問題』を出版しているが、これは拓殖大学での講義をまとめたものである。

大正一一（一九二二）年三月には、大川の講義に心動かされた拓殖大学の学生一〇（一九二二）年度卒業生が、「魂の会」を創立している。これは、同時期各大学で生まれた猶存社系学生団体の一つであり、東京帝国大学の「日の会」と「魂の会」とが双壁とされていた。これらの学生団体は、大川だけでなく、満川龜太郎や安岡正篤らの影響を受けていた。

当時の大学生として、イスラーム世界へ深い関心を持つことは、そうありふれたことではなかった。そんな中で、拓殖大学の学生たちは大川の講義によって、イスラームへの関心を強めた。

例えば、大正一三（一九二四）年の卒業を前に、学部三二期

の海藤隆吉は『拓殖文化』に「動かんとする亜細亜民族……殊に回々世界における」を発表している。^四「一、アジア人覺醒の導火線、二、歐洲大戰と有色人種の反響、三、醒めたる回々教徒の活動、四、有色人種の支柱としての日本」という構成からなる海藤論文は、『復興亜細亜の諸問題』の視点そのものといっている。

大川の思想はイスラームをも射程に入れるという点だけでなく、普遍的な興亜思想という点でも、岡倉天心の思想の影響を受けていたに違いない。

同時に、「大道を恢興し、聖人の教制を尊信し、各々國域を異にするも、道の通ずる所、教の及ぶ所、類を以て相應じ、互いに相扶助し、善隣の誼、君子の交を以て大同に帰し、交々古道を俱通するに覚醒奮起」するという田中の願いは、「アジアは一つ」に象徴されるアジア文明の交流の回復という天心の理想と同一の願いであった。

また、「あらゆるアジア文明を受け入れてきた日本」という田中の視点もまた、天心の思想に通じている。天心は『東洋の理想』でこう書いていた。

「日本は亞細亞文明の博物館である、更に博物館以上である、何となれば日本民族はその無類の特質によつて、古きを

失はずして新しきを喜び迎へるかの現代的不二論の精神を以て過去の理想のあらゆる変化に留意しているからである」。

満川龜太郎の人種平等論

また、満川龜太郎と田中の思想にも大きな共通点が見られる。

満川は『黒人問題』など、早くから有色人種に対する差別問題に関心を払っていた。特に、日本の役割を奴隷解放に貢献したアブラハム・リンカーンになぞらえ、「吾々は全日本民族を挙げて亞細亞九億民の奴隷の為に一大リンコンラたらしめなければならぬ」と謳う猶存社の宣言は、満川をストレートに表現している。

満川は『黒人問題』など、早くから有色人種に対する差別問題に関心を払っていた。特に、日本の役割を奴隷解放に貢献したアブラハム・リンカーンになぞらえ、「吾々は全日本民族を挙げて亞細亞九億民の奴隷の為に一大リンコンラたらしめなければならぬ」と謳う猶存社の宣言は、満川をストレートに表現している。

満川は『黒人問題』など、早くから有色人種に対する差別問題に関心を払っていた。特に、日本の役割を奴隷解放に貢献したアブラハム・リンカーンになぞらえ、「吾々は全日本民族を挙げて亞細亞九億民の奴隷の為に一大リンコンラたらしめなければならぬ」と謳う猶存社の宣言は、満川をストレートに表現している。

満川は『黒人問題』など、早くから有色人種に対する差別問題に関心を払っていた。特に、日本の役割を奴隷解放に貢献したアブラハム・リンカーンになぞらえ、「吾々は全日本民族を挙げて亞細亞九億民の奴隷の為に一大リンコンラたらしめなければならぬ」と謳う猶存社の宣言は、満川をストレートに表現している。

イスラーム先駆者 田中逸平・試論

人に命じたることで、同胞の一人たりとも此の天命に従ふて各々分を盡さねばならぬことは、既定の事實にして何人も之に對して今更異論のあるべき筈はない」、「有色人種の覺醒は白人横暴の前に当然起らねばならぬ。國內的水平運動に既に充分の理解ある日本人は、自己の位置と五十歩百歩の間にある幾多の有色人種の位置に對して世界的水平運動を起すの義侠あるべきは、是亦大和民族の天分たることを自覺せねばならぬ」と書いている。

満川は、田中との交流について、「大正一〇年の頃の福田宏一氏宅で相見たのが最初であつたが、その後はよく種々なる会合で出会つた。拓大出身の先輩でもあつたので、学校でも二三回会つたことがある」と書いている。

さらに、この時期大川や満川と行動をともした安岡正篤も、田中と交流していた。小村不二男は、「田中逸平は、日本と中国の間をたびたび往復し、安岡正篤と親交を結んだ」と書いている。安岡は、「魂の会」にもしばしば参加していたので、田中が「魂の会」の学生たちと接触していた可能性もある。

ラシュ・ビハリ・ボース

以上述べてきた興亜論者たちは、多くのアジアの志士と連帯

していたが、その中にインドの志士、ラシュ・ビハリ・ボースがいる。

彼の名は、チャンドラ・ボースとともによく知られているが、田中は、最初のマッカ巡礼に出る一週間前に、ボースと会談しているのである。すでにこの時期、ボースは日本在住八年になり、日本の興亜論者と広範な交流を持っていた。

ボースは、インド王族の出身で、父はインド政庁の役人であった。若くして、強い祖国愛と正義感に目覚め、英国に対する独立運動を開始した。大正元（一九一二年）二月二三日には、当時の総督ハーディング卿に対して爆弾を投げるという直接行動に出た。

英国政府はやっきとなり、ボース逮捕に役立つ情報提供者には五千ルピーの賞金を出すと発表、ボースを追い詰めた。それでも、ボースは変装して逃げ回った。しかし、同志たちが次々と検挙され、インド国内にいるのは危険だと判断、大正四（一九一五年）年五月二日、L・グプタとともに日本に脱出する。

大正四（一九一五年）年一月二七日に在京インド人会の主催で催された大正天皇即位の祝賀会の準備をとりしきったのは、グプタとボースであり、それに大川周明が協力していた。

英国の情報機関は、彼らの動きを見逃さなかった。翌朝、駐

日英国大使館は「英国政府は、グプタ及びボースの身柄引渡しを日本政府に対して要求する」と、断固たる措置をとってきた。

日本政府は、対応に困った。やむなく、二人に「五日以内に日本を退去せよ」との命令を出した。命令の通り出国すれば、英国政府に逮捕されるのは確実である。この間、大川はみずからグプタをかくまい、米国に逃した。残る問題は、ボースであった。

「インド独立に奔走している志士を敵の手に渡して殺させることは、情においても、国の体面にかけても、断じて許せない」と、断固ボースをかくまうことを決心したが、頭山満であった。頭山は、ボース逃亡のために一芝居うった。それに協力したのが、新宿中村屋の経営者、相馬愛蔵、黒光夫妻で、中村屋のカレー誕生に結びつくのだが、詳細は割愛しておく。

いずれにせよ、ボースは逃げのびて日本に潜伏していたが、やがて公然と活動するようになった。

大正一〇（一九二一年）一月三〇日には、神田青年会館で「魂の会」、「日の会」など各大学生有志主催の下に、復興亜細亜講演会が開催された。ここでボースは、流暢な日本語で演説し、英国のインド政策を激しく批判した。

ボースにとって祖国インドの独立が最大の関心事ではあった

が、彼はアジア全体の独立・復興を常に考えていたので、自らの属するヒンドゥーだけでなくイスラームの動向にも敏感であった。ヒンドゥーとイスラームの分断を画策する英国に対して、むしろボースはイスラームとの固い連帯こそが、アジア復興の鍵だと考えていた。

彼は大正一一（一九二二）年一月の『改造』に「汎回教主義と汎亜細亜主義」を寄せている。ここでボースは、トルコの潜在力に注目し、「世界に於て土耳其の外に、回教徒の維持する開明國としては三つで、即ちエジプト、ペルシア及びアフガニスタンだ」と述べている。さらにボースは、ケマル・パシャが大正一〇（一九二一）年にインドのキラファット委員会に宛てた、「私は回教徒としての、若しくは亞細亞人としての権利を擁護するを目的とするわれわれの争闘に對して、われわれの印度の兄弟たる印度教徒と回教徒から、道徳的、物質的に與へられた援助に深謝」するという内容の手紙を紹介している。⁽¹⁴⁾

マッカ巡礼を控えてボースと会談した田中は、アジア復興におけるイスラームの重要性を再認識したに違いない。

亞細亞義会―興亞論者とムスリムの結集

以上述べてきた、興亞会、政教社、玄洋社、東亞同文会、黒

龍会、猶存社、行地社などの組織、団体の中核メンバーたちは、田中の思想形成に大きな影響を与えた。

ここで注目したいのは、これらの組織に関わった代表的な興亞論者たちが、すでに明治四三（一九一〇）年前後に来日したムスリムたちと交流していた事実である。それは明治四二（一九〇九）年六月七日に結成された亞細亞義会⁽¹⁵⁾を取り巻く活動に象徴的に示されている。この団体は、日本でのイスラーム在教とアジアの防衛を目的としており、頭山満、内田良平、満川龜太郎、大原武慶、中野常太郎、波多野烏峰らの興亞論者とA・H・ムハンマド（モウラビ）・バラカトゥッラー（Barakatullah、一八五九―一九二七年）、アブデュルレシト・イブラヒーム、アハマド・ファドリー（Ahmad Fadhly、一八七四年頃―）らのムスリムが結集して設立した。⁽¹⁶⁾

エジプト将校であるファドリーは、勇敢なムスリムで、来日して日本女性と結婚した。この女性こそ、初めてイスラームに帰依した日本人女性である。⁽¹⁷⁾ ファドリーはいったん妻と姑とをエジプトに連れて行き、ムスリムに改宗させ、アラビア語を身につけさせて、日本に戻った。⁽¹⁸⁾ 彼は桜井忠温の日露戦争従軍記『肉弾』をアラビア語に翻訳して『日本精神』として出版している。⁽¹⁹⁾

ロシアの支配に強い反感を持っていた韃靼（タタール）人のイブラヒームは、明治四二（一九〇九）年にウラジオストック経由で来日した。その後一旦帰国したが、昭和八（一九三三）年に再び来日している。田中逸平の葬儀は、このイブラヒーム翁の唱経によってイスラーム式で行われた。

インドのポパール出身のバラカトゥッターは、明治四二（一九〇九）年三月に、米国から来日、前年に設置された東京外国語学校のウルドゥー語科の講師として教鞭をとった。羽田亨が「南蛮文字」の解説に際して協力を求めた相手としても知られる。^(脚)

亜細亜義会の会長に就いたのは大原武慶で、彼はイブラヒームに多くの日本人を引き合わせた。イブラヒームはまた、伊藤博文や大隈重信らの要人とも接触していたし、三宅雪嶺とも交流していた。^(脚) 一方、バラカトゥッターは大川周明とも接触していたと推測される。^(脚) 大川が参加していた道会の機関誌『道』の大正二（一九一三）年一月号にはバラカトゥッターの「予が祖国」が掲載されているからである。

日本・イスラーム連帯運動の動きに関しては、イブラヒーム側の資料として彼自身が執筆した長大な旅行記『イスラム世界』があり、小松香織・小松久男両氏によって一九九一年に日本関

係部分の翻訳が『ジャポonya』として刊行されている。ちなみに、イブラヒームは同書の中で、米原から横浜に向う急行列車に乗ったときの印象を、次のように書き残している。

「いま私は急行列車の中にいる。この国の鉄道の時間の正確さ、車両の立派さには驚かされたが、列車の速度もたいしたものだった。乗っている人たちもきわめて紳士的である。私は、自分自身の無知を反省する他はなかった。彼らのことばは知るよしもないが、みな読書にいそしみ、私の服装や動静をあやしむ者としてない。誰も他人に気を取られたりはしない。これがわがロシアやヨーロッパの文化圏内であったなら、私のような異邦人にはみな視線が集まり、さぞ屈辱感を味わったことだろう。しかし東洋文化圏では、人間性が尊ばれる」。^(脚)

日本と日本人に対する惜しみない賞賛である。

また、アハマド・ファドリ側の研究としては、鈴木登氏らの研究がある。^(脚) 波多野烏峰に関しては、一九九七年のエル・モスタファ・レズラジ氏の研究がある。^(脚)

以上の研究に加え、バラカトゥッター側の動向を見ることにより、当時の日本人・ムスリム連帯の実像が立体的に見えてくる。

思想戦の基礎としての共通性

その連帯において注目すべきは、日本人とムスリムが互いにその共通点を見出していた点である。

旧肥前平戸城主の松浦氏の末裔で、貴族院議員も務めた松浦厚（一八六四—一九三四年）伯爵は、イブラヒームに次のように語っていた。「イスラムの信仰は東洋の民族の特性により適しており、またより近いものです。この意味において、東洋民族に大きなつながりを生みだします^(師)」。

一方、イブラヒームは「私が見ますところ、日本人の道徳と礼儀はイスラム教の教えにことごとくかかっております。かの偶像さえなければ、日本人は生まれながらにしてムスリムなり、と申し上げるところです」と語っている^(師)。

相互理解が進むにつれ、互いの思想の価値が発見され、それによって西洋近代の価値観に対する思想戦の基礎が築かれたのではないか。これらの興亜論者とムスリムの交流は、後の田中逸平らの思想展開にも重要な影響を与えたと推測される。

というのも、すでに述べた通り、若林半は、頭山、内田と打ち合わせした上で、田中を山東に訪れ、東亜経緯論におけるイスラム政策の重要性を説いていたからである。その際、亜細亜義会を中心に展開された日本人とムスリムの交流についても語

られたに違いない。

確かに、来日したムスリムたちには日本におけるイスラーム布教という目的があったわけだが、欧米列強のアジア進出に対して、ムスリムと日本人とが協力しようというのが、亜細亜義会の主眼である。

イブラヒームは、中野常太郎に次のように語っていた。

「我々の目的は日本にイスラムを広めるとともに、東洋の覚醒と統一をはかり、これによって東洋を外国の侵略から防衛するために尽力することです。何よりもまず、この思想の普及に努めるべきことを忘れてはなりません。私はムスリムですから、いつもイスラムの美点ばかり強調するかもしれませんが、この問題は、イスラムの原理である人道主義の観点からも検討することができます。」

今日ヨーロッパ人が東洋に対してとっている政策は、イスラムはもとより人道の根幹を揺さぶっています。人間であれば、中国やインド、トルキスタンの現状をみて戦慄を覚えぬことはありませんまい。野蛮なキリスト教徒たちは文明というカーテンに隠れながら、自分たちの浪費や婦人の化粧代のために東洋市場のすべてを犠牲にするつもりであり、自分たちの生活さえ確保できればそれでよいという考えから、東洋の

あらゆる民族の安寧と精神とに危害を加えています。もっとも憂慮すべきは、まさにこの事実なのです。東洋の生命をこの残酷な侵略者の攻撃から救う手立てを考え、この道に力を尽くすことは、人間のもっとも神聖な使命と言わねばなりません」。

これに中野は、次のように応じている。

「東洋世界に最大にして最強なる民族ありとすれば、それは土耳其およびタタール民族です。彼らはみな古来よりイスラムに改宗しています、そうだとすれば、わが日本にあって一刻も早くイスラムが普及することこそ、東洋統一の唯一の手段ではありませんか、ですから、イスラムの象徴たるモスクの建設も早いほどよろしかろうと思われます。こうした意味で東京にモスクの礎を築くことができましたら、それは偉大な前進ではないでしょうか」。

田澤拓也氏は、東京モスク開堂式で、軍部や右翼の大物が顔をそろえたことの不自然さを強調し、「イスラームと縁もゆかりもない軍部と右翼」と書いている。しかし、頭山満は明治四三(一九一〇)年前後から、日本のモスク建設について議論していたのである。

ムスリムと日本の興亜論者を接近させたものは、欧米列強の

帝国主義とキリスト教宣教師の態度に対する強い反発であった。イブラーヒムは当時のキリスト教宣教師たちの反イスラーム工作について語っている。

「一九〇六年、キリスト教の流行が下火になるやいなや、すべての宣教師たちは団結した。曰く、『もはや我々の評判は地に墜ち、これを回復する手だてではない。このために努力したとしても実になるかどうかはさだかではない。それよりも、少なくともイスラムが日本へ入って来るのを防ぐ手段を探そうではないか。われらが共通の敵イスラムよ、来ることなかれ』と。また、宣教師たちは反イスラームをおおるために『ムハンマト』という日本語の本を書いた」。

イブラヒムの怒りに呼応して、中野はこう語っていた。

「東洋に散開した『害虫』宣教師たちのだれ一人として、宣教師や布教者ではありません。彼らが宗教をかくれみのにして諜報活動を行ない、東洋統一構想の基礎を打ち砕くために、宗教の名において東洋人の間に分裂の種を蒔いていることは明らかであります」。

山岡光太郎の巡礼

その主要な目的がどこにあったにせよ、中野常太郎や大原武

慶は日本人のイスラーム理解促進のために活発に動いた。彼は、明治四三（一九一〇）年九月にイスタンブールのシェイヒュル・イスラームとマッカのウラマーに書簡を送り、日本へのウラマーの派遣や資金援助などを要請している。

亜細亜義会の事務所は赤坂に置かれ、ここではトルコ語の講習も行なわれた。

また、亜細亜義会に参加したムスリムたちは、日本のイスラーム理解を促進するため、何度か講演をつとめている。明治四二（一九〇九）年三月二日には、ファドリイが早稲田大学の高等部に属する二千人の学生を前に、イスラームの美德について英語で演説した。この講演は三時間にも及んだが、終わった後、拍手が鳴り止まなかったという。学生たちは、ファドリイの講演に大変満足したのである。

一方、イブラヒームの功績の一つは、日本人初のマッカ巡礼を成し遂げた山岡光太郎を支援したことにある。明治一三（一八八〇）年に広島県福山で生まれた山岡は、東京外国語学校でロシア語を学んだ。明治三七（一九〇四）年、日露戦争勃発に際しては通訳官として従軍している。田中逸平と同様の体験をしているわけである。明治三九（一九〇六）年には、昌凶軍政署長官を務めていた大原とともに、同地で郷里の学生二五名を

教育したという。これ以来、山岡は大原と近い関係にあったものと思われる。

山岡は、次のように神道とイスラームの共通点を指摘し、日本の使命を強調していた。

「我民族の最高敬意を表明する主神は、不思議にも西方亜細亞に最大の神威を有する主神と、その意義相通するを思はゞ、新興國の民族豈軽々に看過して可ならんや、須らく化して以て彼が崇敬するところのものは、我皇祖に外ならざる信念を与ふる、確固不拔の我神道を弘通し、之れを教化し、我が王化に霑はしむるは、正に我が民族の天職にして、我が皇國百年の長計たり」。

また、大正一一（一九二二）年に東京外国語学校創立二五周年の記念祝典で「世界の神秘境アラビア探検談」と題して行った講演では、次のように有色人種の復権を主張して結んでいる。

「実にわが日本は、開国五十年にして、今や五大洲の中、五大國の一國となり、三大國の一國となって、わが国民悉く鼻高々と蠢めかしておりますが、願わくは、極東の島国民は、かの欧米人の如く、徒らに劣弱なる民族を虐げる事を以て能事とする人間でない事を、私は諸君に切望するものでありまして、わが帝國百年の長計は実に吾々と心を同じくし、

情を同じくする所の、彼ら可憐なる西南アジア、東南ヨーロッパ、アフリカに於ける黄色人種と、そうして黒色民族と、手を握って世界文化に貢献する事であるという事を、十分ご承知あらん事を希望致す次第であります」。

興亜論者に連なり、なおかつ唯一の巡礼の先輩である山岡の影響を田中が受けなかったはずはない。山岡と田中は、ともに神道とイスラームの共通点を指摘していた。田中としては、山岡を手本としつつ、それを超えるだけの仕事をしようと努力したと思われる。

「イスラーム同胞愛」

言論活動を通じて活躍したのがファドリーである。彼がムスリムの連帯のために発刊していたのが、英語月刊誌『イスラーム同胞愛』(Islamic Fraternity)で、バラカトゥッラーはこの雑誌を引き継ぎ、反英宣伝紙として発展させた。同志は日本、トルコ、アフガニスタン、東トルキスタン、インドで販売された。

もともと、ハル・ダヤル(Har Dayal、一八八四—一九三九年)とともに来日したバラカトゥッラーは、筋金入りの革命家で、インド独立を目指すガダル党のメンバーだった。ガダル党とは、

米国西海岸に留学したインド人や亡命したインド人が中心になって二〇世紀の初頭に結成した、インド独立運動を支持する団体で、本部はサンフランシスコに置かれていた。

明治三六(一九〇三)年に来日したバラカトゥッラーは、明治四四(一九一一)年にいったん日本を離れ、カイロ、コンスタンティノープル、ペテルスブルグを訪れ、反英の立場を一層強めて日本に戻ってきた。

そんなバラカトゥッラーの活動に積極的に協力したのが波多野烏峰である。波多野の貢献度は極めて高かったようで、バラカトゥッラーは波多野のことを「優秀で若い著述家」と評価している。東亜同文書院を卒業し、調査旅行でイスラームにふれた波多野は、インド独立の問題に関心を寄せるようになり、亜細亜研究会を設立した。その活動内容には、英文とヒンドゥー語で月刊誌を発行すること、日本におけるインド人学生へのさまざまな援助、インド貿易研究のための調査部設立、宗教研究などの活動が挙げられていた。宗教研究を挙げたのは、波多野がヒンドゥーとイスラームの研究が不可欠だと考えたのである。

彼自身は、明治四四(一九一一)年一二月にイスラーム入信、彼の妻と男爵であった義父も入信した。

英国政府は日本に圧力をかけて、反英的主張を展開する『イ

スラーム同胞愛』の発行を停止させた。その後もバラカトゥッラーは、ウルドゥー語のパンフレットなどで反英宣伝活動を展開したが、英国の圧力で東京外国語学校を免職になり、日本を離れざるをえなかった。この事実を中野から聞かされた同志たちは、「どうして救済しなかったのか」と憤り、外務省の措置に憤慨したという。^(四)

しかし、波多野はバラカトゥッラーが日本を去ってから『イスラミック・フラテルニティー』の日本語版である『イスラーム』の編集を続けた。また、波多野は明治四五(一九一三)年まで月刊誌『軍人』を発行した。

重要なのは、波多野がイスラームを視野に入れたアジア連帯構想を練っていたことである。明治四五(一九一三)年には波多野の『亜細亜合同論』が、翌大正二(一九一三)年には『日本よ何ぞ印度の独立を援けざるや』が刊行されている。これらの著作で、波多野は、中が同盟を結び、それにタイ、アフガニスタン、トルコを加えるという構想を提唱している。それが実現すれば、ペルシャも参加するだろうと波多野は主張していた。

波多野は、大正七(一九一八)年には『イスラミック・ブラザーフッド』(Islamic Brotherhood)を発行した。これは、

世界中の有名なイスラーム雑誌に載った記事の抜粋で構成されていた。^(四)

インド独立を願う波多野の言論活動に呼応するように、日本を去ったバラカトゥッラーは、各地で活発に活動した。第一次大戦中には、ベルリンでインド臨時政府の首相に就いた。大統領に就いたのは、マヘンドラ・プラタップであった。^(四)

プラタップは、インド王族の出身でアフガニスタン王の顧問を務めた復興アジアの戦士で、一九二〇年代に日本の興亜論者と交流した。最初にプラタップが日本に来た大正一〇(一九二一)年の歓迎会を主催したのは猶存社だった。この場合は、大川周明、満川龜太郎、安岡正篤、嶋野三郎、中谷武世らの興亜論者、プラタップ、ビハリ・ボース、クルバンガリーらの大結集となった。そして、この結集こそ、インド、アフガニスタン、トルコ、中央アジア各地に広がる巨大なアジア復興のネットワークの成立を象徴していた。実は、歓迎会の写真が残されており、そこに確認できないが田中逸平らしき人物が写っている。

仮にそれが田中でないとしても、彼がムスリムを含めたこのグループに極めて近い位置にいたことは間違いない。

おわりに——田中逸平の精神のその後

対ムスリム工作と田中逸平

第一回の巡礼から帰国したとき、田中は日本人のイスラーム理解促進のために全国を講演して回った。その際、クルバンガリーが良きパートナーとなっていたことはすでに書いた。

クルバンガリーは、アジア復興を唱える日本人の陣営で交友関係を拡げていった。もともと、『日本及日本人』の主筆を務めた五百木良三の指示で満鉄の嶋野三郎がクルバンガリーの世話をしていた⁽⁸⁾。また、クルバンガリーは、東京外語学校のロシア語専科を卒業した須田正継とも接近するようになった。須田はシベリア出兵に陸軍ロシア語通訳官として従軍、バイカル方面に赴き、トルコ・タタール系ムスリムに接触し、イスラーム研究を本格化させていた。

昭和六(一九三一)年に出された須田の著作には、クルバンガリーの文章が載っている。

須田が、「吾々日本人も最早や此の没落せんとする西歐文明に随喜渴仰の涙を注ぐことを止めて、新興の道程にある二億數千萬人の回教民族で嘗つては地上に於て最も古き歴史を有し、

然かも虐げられたる是等民族の生存の爲めに、正義人道の見地に立つて、精神的指導者となり、相互の親善と産業貿易の發展とを計り、やがては全亞細亞解放の爲めに一大奮闘をなすべき使命を有することを忘れてはならないのであります⁽⁹⁾」と書き、クルバンガリーは次のように呼応していた。

「歐州文明(さきに亞細亞より輸入した)は我々の見解に依れば今や將に崩壊しつつある。世界文明はその復興に新たな基礎を要求してゐる。此の秋に際して我々は恐く劃世的な新文明の基礎を日本人に見出すことが出来る⁽¹⁰⁾」。

このように、クルバンガリーは文明論を伴った興亜思想を展開していたのである。

まさに、両者は西洋文明との思想戦を展開しているのである。しかし、ちょうど田中が亡くなる直前から、満鉄などがクルバンガリーに中国ムスリムの動向調査を依頼するようになっていた。これを田中は心配していたのである。

満州事変以後、中国西北部のムスリムの動向は、各国の勢力バランスを左右するほど大きな意味を持つようになっていた。実際、昭和八(一九三三)年には新疆がムスリムの反乱によって不安定化し、旧オスマントルク帝国皇太子アブドゥル・カリムを擁立して満州国の新疆版を作ろうという計画が進行してい

た。これにクルバンガリーが関わっていたとの説もある。⁽¹⁴⁾

板垣雄三氏はこう指摘している。

「一九三二年中国東北部（満州）を占領してから、日本軍は中国西北部に向かつて勢力拡大を企てたが、そのため中国ムスリムに対する働きかけが軍事政策上、重視されることになった。また、その後、南進論が検討されるなかで、東南アジアのムスリム自由民に対する政策的関心が高まった。こうしてアジアの対ムスリム工作、ならびに石油資源対策を背景として、イスラム研究に対する政治的奨励がおこなわれた。

このため、数は多いとはいえないが優秀な人材がイスラム研究に動員されることになった。しかし、そこでは時局便乗的な雰囲気が出来、基礎的・科学的研究のシステムは確立しないままに終わり、またイスラム研究と地域研究との結合もすすまなかった⁽¹⁵⁾」。

一方、嶋野三郎は、「陸軍の縄下げ少佐、大尉あたりにくつつく、たちの悪い浪人」が、イスラムに対する無理解を露呈するようなことをしていたと批判している⁽¹⁶⁾。いろいろな歪みが出ていたことは否定できない。

確かに、欧米の思想に対抗するために、日本人とムスリムが相互理解を深めて、両者が接近すべく運動することと、ムスリ

ムが日本の味方になるように工作することの間に境界線を引くことは困難ではある。

問題は、イスラム理解を欠いた工作に偏ったことではなからうか。興亜思想自体は批判の対象ではないのではないか。それどころか、主体的な立場でイスラムに向き合い、イスラムの価値を発見しようという意志は、興亜思想によって支えられていた側面がある。

受け継がれる田中逸平の精神

昭和一四（一九三九）年一月には、大日本回教協会と東京イスラム教団の共催で、回教圏展覧会が開催された。

出品リストの一つに、川崎在住の田中柏が出品した二三点が記録されている。そこには、「田中柏殿は故田中逸平氏の未亡人である。逸平氏は我國最初のメッカ巡禮者であり興亜の先覚志士としてその業績は不朽のものがある、巡禮用杖、駱駝の鈴、靴食器、敷物、毛皮ガウン及巡禮日記帳等の遺品及追悼録記念寫眞等は我國の回教史上見逃せぬものである」との説明がついていた⁽¹⁷⁾。

この展覧会は、いかに日本がイスラムを重視しているかをアピールする場となった。同時にそれは、イスラム理解のた

めに人生を賭けた先駆者の存在を、一般の日本人に知らせる場ともなったのである。

田中の影響を受けた者たちは、改めて田中精神の継承を心に誓ったに違いない。田中の偉業を継承しようとした弟子の系譜は、多方面に及ぶ。

第一は、母校の拓殖大学出身者たちである。⁽¹⁸⁾東京・雑司ヶ谷の拓殖大学ボート部合宿所を拠点にして活動していた人達で、この合宿所は別名「田中塾」と呼ばれた。⁽¹⁹⁾神本利男も田中塾で学んだ一人である。彼は、昭和六（一九三一）年に拓殖大学を卒業、「ハリマオ」こと谷豊をハジャイ監獄から救出して日本軍のマレー作戦へ協力させる一方、自らはインパール作戦に挺身するなどの大活躍をした。西郷隆秀・拓殖大学元理事長は、神本について「宮原民平先生から学んだ中国語は、実用の高いレベルに達していた。また、日本人イスラム教徒の先達である田中逸平先輩について学んだイスラム教の研鑽の深さも、彼の終生を飾ったマレイのハリマオ工作で遺憾なく発揮された」と回顧している。⁽²⁰⁾

この神本や高木秀雄にとって、田中の『白雲遊記』はまさに座右の書であった。⁽²¹⁾この高木の親友が、戦後の日本イスラーム史に大きな足跡を残した斎藤積平である。⁽²²⁾田中は、第二回のマッ

カ巡礼の途上、一九三四月一五日にアフガニスタンの首都カブールに到着したが、斎藤は当時カブールに滞在していたのである。昭和九（一九三四）年八月にカブールに日本大使館が開設されることになり、斎藤は開設のための先遣グループ責任者としてカブールに滞在していたのである。

これ以外にも、直接、間接に田中の影響を受けてイスラームへと飛び込んでいった拓殖大学の学生は多数いたに違いない。⁽²³⁾

もう一つの系譜は、田中が教授を務めた大東文化学院の門下生たちである。昭和八（一九三三）年に同大学内に回教研究会が設置されている。研究会は「支那回教現勢調査団」を組織し、華中、華北、内蒙地区などの調査を行った。この研究会から金子昇、岡田義雄、中島圭之助らが輩出、この三人が大東文化学院の田中門下三羽がらすである。⁽²⁴⁾

後に大東文化大学理事長を務める金子が中心になり、昭和一二（一九三七）年には『天鐘田中逸平先生追悼録』が刊行されている。昭和一七（一九四二）年三月には、金子自身もペナンに赴任し、イスラームの理解を生かして現地ムスリム工作に活躍した。当時中国で活躍していた人材が東南アジアに移って、再び活躍することができたのは、彼らのイスラーム理解に負うところが大きかったと言っている。

さらに、拓殖大学、大東文化大学の門下生とは別に、講演などを通して田中の思想にふれた者は多数いたし、田中を手本として巡礼を決意した山本太郎、鈴木剛、細川将、郡正三らの人物もいる。田中の影響で、イスラーム世界との交流やイスラーム研究で活躍するようになった人は極めて広範なのである。田中精神は脈々と受け継がれている。

戦前のイスラーム研究を一括して否定するのではなく、軽率なイスラーム工作を戒めた発言を含めて田中の言動を丹念に追うことによって、田中についての妥当な評価が可能になるのではなからうか。

今後の研究のために

これまで、田中逸平の全体像を描くという試みはなされてこなかった。そのこと以上に残念なのは、従来の田中逸平論に、その本質を歪めてしまうような問題点が見られたことである。田澤拓也氏の『ムスリム・ニッポン』は、この半世紀で一般の目にふれる読物として当該分野のあることを知らせた功績は大きい。同著は読物としての価値は高いが、しかし一九三〇年代後半以降の国策としてのイスラーム研究推進の時代に生じた問題点を浮き彫りにすることに性急なあまり、山岡光太郎や田中逸平らの一九三〇年代以前の巡礼者

に対しては浅薄な理解にとどまっていると言わざるを得ない。

もとより、戦後の歴史認識ではアジア復興の思想自体が正當に評価されておらず、それと密接な関係にあった田中逸平の思想と行動を評価する際、大きな壁が立ちはだかっているといえる。

筆者はこれまで、大東亜共栄圏のイデオログと呼ばれてきた岡倉天心の思想の普遍性を明らかにする試みを通して、アジア復興思想の理解に欠かせない基礎的な研究を行ってきた。また、マレーシアのマハティール首相の研究を通して、イスラーム理解、特にムスリムのアジア連帯構想、中国思想とイスラーム・スーフィズムの関係、ルック・イースト政策の背後にあったムスリムの独特な日本観などに持続的な関心を払ってきた。

田中逸平についての最終的な評価を下すには、そうした研究活動を基礎に、さらに多くの作業が欠かせない。日本人ムスリム田中やそのマッカへの巡礼がイスラーム世界や中国ムスリム社会でどう評価されてきたかに関わる資料の発掘、田中の著作のイスラーム世界や、狭くともアジア世界との関わりで、より総合的な理解をするための丹念な作業を経る必要がある。それによってはじめて、田中逸平論と呼び得る研究が可能になる。本稿タイトルに敢えて「試論」とつけ、大局的な問題意識を示した理由である。

また、田中逸平論の確立のためには、田中以前と以後の日本のイスラーム研究、日本とイスラーム世界との交流との関係で田中を位置づけるという作業も必要となろう。それは、自ずと近現代日本イスラーム史の作成ともいえる膨大な作業となる。同時に戦後につい

ては、出身者田中の精神を継承したかにも見える拓殖大学とイスラーム世界の交流史も稀有な事例として重要なテーマとなる。

さらに、田中逸平の「五教帰一論」を評価するためには、「厳格な一神教のイスラームと八百万の神の日本は全く異質である」という定説にとどまることなく、回儒の研究はもとより、世界的水準のスーフィズム理解に立って、スーフィズムと禅、スーフィズムと老荘思想の共通点を哲学的に探求した井筒俊彦の研究の意味も改めて理解する必要があると思う。また、イラン大統領に再選されたハタミ氏が、二〇〇〇年十一月に東京工業大学で講演し、日本の武士道や俳句とイスラームの共通点を語ったことの意味を深く考える必要がある。そうした考察からは、近代におけるウエスタン・インパクト（西欧衝撃）にたじろがなかった田中逸平の思想に、井筒俊彦やハタミ氏の思想と共通領域は発見できるだろう。

いずれにせよ、田中逸平という人物の思想と行動の意味について結論を出すためには、さらに膨大な作業が必要になる。本稿はそのための最初の一步に過ぎない。

注

- (1) 日本人最初のハッジ、山岡光太郎については後述する。
- (2) 『アッサラム』五号、一九七六年六月。
- (3) 黒龍会編『東亜先覚志士記伝』下、原書房、一九六六年、小村不二男「聖地メッカ巡礼第二・三号天鐘・田中逸平伝」『アッサラム』一四号、一九七九年八月号、五七―六三頁、小村不二男「日本イスラーム史――戦前、戦中歴史の流れの中に活躍した日本人ムスリム達の群像」日本イスラーム友好連盟、一九八八年、小川忠恵「国土、田中逸平伝」『茗荷谷たより』第四四号、昭和四四年四月一日号、前嶋信次「日本人のメッカ巡礼」前嶋信次編『メッカ』芙蓉書房、一九七五年、土生良樹「神本利男とマレーのハリマオ／マレーシアに独立の種をまいた日本人」展転社、一九九六年。

- (4) 「聖地メッカ巡礼第二・三号天鐘・田中逸平伝」、六三頁。
- (5) 中田吉信「日本人のメッカ巡礼の記録(一)」『アジア・アフリカ資料通報』一九七二年一月、二四頁、杉田英明『日本人の中東発見』東京大学出版会、一九九五年、一五六頁。
- (6) 『日本人の中東発見』、一五七頁。
- (7) 田澤拓也『ムスリム・ニッポン』小学館、一九九八年、五八頁。
- (8) 『日本イスラーム史』、二〇三頁。
- (9) 「大亜細亜主義と日本イスラーム教――波多野鳥峰の『諜報からイスラーム』への旅」『日本中東学会年報』一九九七年三月、一〇八頁。
- (10) 田中逸平「回儒融通考」『大東文化』昭和三年一月、八頁。
- (11) 前掲、一三三頁。
- (12) 金子昇「齊南城外歴山に立ちて遺風を追慕す」『天鐘田中逸平先生追悼録』、二六二頁。
- (13) 田中の死後に『日本宗教講座』として出版された。
- (14) 田中逸平「回教及回教問題」『日本宗教講座』東方書院、昭和一〇年六月一日、二頁。
- (15) 前掲、二一三頁。
- (16) 原重治「天鐘道人の印象」『天鐘田中逸平先生追悼録』、二四七―二四八頁。
- (17) 遠藤浩「田中先生」『天鐘田中逸平先生追悼録』、二二八頁。
- (18) 貴志彌次郎「田中逸平君の回顧」『天鐘田中逸平先生追悼録』、二二二頁。

- 三頁。
- (19) 服部宇之吉「故田中逸平君を憶ふ」『天鐘田中逸平先生追悼録』、二四二頁。
- (20) 中川伸彦「田中逸平先生」『旬刊イスラーム』一九六三年三月一五日号。
- (21) 『白雲遊記』、四一頁。
- (22) 当時は九月入学、七月卒業。
- (23) 黒龍会編『東亜先覚志士記伝』原書房、一九六六年、二六二頁。田中は一九〇八年四月に、鹽谷の長女織子と結婚、一九〇九年一〇月に長女柏が誕生している。
- (24) 田中正明『落つる夕陽よしばらくとまれ・烈士脇光三伝』拓殖大学、一九八三年、二二九頁。
- (25) 「聖地メッカ巡礼第一・三号天鐘・田中逸平伝」、五八頁。
- (26) こうした活動のために、田中は台湾協会学校を卒業していないが、拓殖大学学友会名簿によると推薦で学友会会員となっている。
- (27) 田坂興道『中國における回教の傳來とその弘通』下、東洋文庫、一九六四年、一三三八頁。
- (28) 済南の近代のアホンたちは、一九二五年に成達師範学校を設立、雑誌『月華』(Yuehwa)を出すなど、イスラーム復興運動で大きな影響力を持った。松本ますみ氏の発表「『月華』に見る中国イスラーム復興運動」二〇〇〇年一月二二日。
- (29) 『日本イスラーム史』、五〇三―五〇五頁。
- (30) 田中の中国ムスリム指導者との会見の実態についてはほとんど研究されておらず、今後の研究課題の一つである。
- (31) 『白雲遊記』、二三―四頁。
- (32) 「聖地メッカ巡礼第一・三号天鐘・田中逸平伝」、六〇頁。
- (33) 『東亜先覚志士記伝』下、二六二頁。
- (34) 戦後の拓殖大学とアズハル大学との関係に関しては、森伸生「拓殖大学イスラーム・アラブ・スクール形成史序説」『拓殖大学百年史研究』第七号、二〇〇一年七月。
- (35) 牟田口義郎『カイロ』文芸春秋、一九九二年、九九頁。
- (36) 菟原卓「イスラームの最高学府 アズハル大学」鈴木八司監修『エジプト』新潮社、一九九六年、四〇―四一頁。
- (37) 田村秀治『アラブ外交55年——友好ひとすじに』上、勁草書房、一九八三年、五五―五六頁。
- (38) 巡礼をはじめとする田中の活動が、サウジアラビアはじめイスラーム世界でどのように受け取られたかを示す資料は現在のところ見つかっていない。現地の記録を含め、その関連資料の発掘が今後の大きな課題として残されている。
- (39) 磯谷廉介「追悼田中逸平氏」『天鐘田中逸平先生追悼録』、二二六頁。
- (40) 田中逸平「大亞細亞主義・即日本主義・即神惟道」、『天鐘田中逸平先生追悼録』五二―五三頁。
- (41) 前掲、五九―六〇頁。
- (42) 前掲、五四頁。
- (43) 前掲、一八五頁。
- (44) 『白雲遊記』、二〇九頁。
- (45) 前掲、二五五―二五六頁。
- (46) 前掲、四八頁。
- (47) 日露戦争のイスラーム世界への影響については、内藤智秀「日露戦争とパン・イスラミズム」『国際政治』三六、一九六八年五月、八五―一〇二頁。
- (48) 河瀬蘇北『近代回教史潮』中外出版、一九二四年、三三三頁。ここにあるヘチアスとは、一九一六年にフサインが建国したヒジャーズ王国のことで、一九一八年に建国したネジド王国に併合され、現在のサ

ウジアラビア王国に発展する。

- (49) アブデュルレシト・イブラヒム著、『ジャボンヤ イスラム系ロシア人の見た明治日本』第三書館、一九九一年、三〇三頁。
- (50) 『日本人の中東発見』、二二二頁。
- (51) 前掲、二二二頁。
- (52) 日本・アラブ通信訳『大意』。
- (53) 『日本人の中東発見』、二〇三頁。
- (54) 前掲、二〇五―二〇六頁。
- (55) 『白雲遊記』、一八九―一九〇頁。
- (56) 若林半『回教世界と日本』大日社、一九三八年、七〇―七二頁。
- (57) 『白雲遊記』、一八四頁。
- (58) 前掲、一八五頁。
- (59) 前掲、二二三頁。
- (60) 田中逸平『回教問題と日本』(遺稿/昭和二年八月頃起草)『大東文化』昭和七年一月、一六頁。
- (61) 田中逸平『支那時局の道統的考察と山東問題』『大東文化』昭和三年六月、四九頁。
- (62) 田中『回教問題と日本』、一七頁。
- (63) 『近代回教史潮』、一一―一三頁。
- (64) 前掲、一三一―一四頁。
- (65) 前掲、一七頁。
- (66) 田中逸平『支那回教問題の将来と皇國神道』『山東談叢』大正九年九月、五五頁。
- (67) 前掲、六一頁。
- (68) 金子昇『齊南城外歴山に立ちて遺風を追慕す』『天鐘田中逸平先生追悼録』、二六二頁。
- (69) 原正男『日本精神と回教』誠美書閣、一九四一年、一七四頁。
- (70) 前掲、二四二頁。
- (71) 前掲、二二五頁。
- (72) 『大亞細亞主義・即日本主義・即神惟道』、五五頁。
- (73) 『白雲遊記』、二頁。
- (74) 田中逸平『漢文廢止問題を中心として』『日本及日本人』大正二年三月十五日、五九頁。
- (75) 田中逸平『泰山の進香と其祭神』『山東談叢』第三集、歷下書院、大正二年二月二〇日、二八頁。
- (76) 『霸道と平天下の業——齊桓の偉績と管仲の志望』、一五頁。
- (77) 田中逸平『復興管仲論稿』『天鐘田中逸平先生追悼録』、八四頁。
- (78) 田中逸平『霸道と平天下の業——齊桓の偉績と管仲の志望』『大東文化』昭和二年六月、三一頁。
- (79) 『白雲遊記』、一八〇頁。
- (80) 田中逸平『晏子の迹をたづねて』『山東談叢』第二集、歷下書院、大正二年五月二八日、三九頁。
- (81) 『霸道と平天下の業——齊桓の偉績と管仲の志望』『大東文化』昭和二年六月、一七頁。
- (82) 『管子と武田梅龍に就て』『日本及日本人』大正二年三月、九二頁。
- (83) 『復興管仲論稿』『天鐘田中逸平先生追悼録』、一四〇頁。
- (84) 金谷治氏は、『管子』の自然法思想は、決して無意味に消え去ったのではなからう。それは恐らく儒家の天人相関思想に対して少なからぬ影響を与えていたのではないかと思われる」と書いている。金谷治『管子の研究』岩波書店、一九八七年、三三三頁。
- (85) 瀬川龜『回教』、南洋協會、大正七年。
- (86) 前掲、序五頁。
- (87) 前掲、序一〇頁。
- (88) 『回教及回教問題』、三頁。

- (89) 『白雲遊記』、四一頁。
- (90) 今永清二『中国回教史序説』弘文堂、一九六六年、一八八頁。
- (91) 張承志『回教の見た中国』中央公論社、一九九三年、五六―五七頁。
- (92) 「天方至聖実録」に関しては、高村武幸「劉智の『天方典禮』と『天方至聖実録』の版本について」『東洋学報』第八二卷第三号(東洋文庫和文紀要)二〇〇〇年一月、磯崎定基「天方至聖実録について——中国人の回教受容に関連して」『追手門学院大学文学部紀要』一九八三年一月など。なお、拓殖大学講師の森伸生氏によれば、磯崎氏は田中逸平の偉業について講演した経験もある。
- (93) 劉介廉漢訳、田中逸平訳『天方至聖実録』大日本回教協会出版部、一九四一年、三三頁。
- (94) 前掲、四頁。
- (95) 八木亀太郎「劉介廉著・田中逸平訳『天方至聖実録』」『新亜細亜』一九四二年三月、一八八頁。
- (96) 『中國における回教の傳來とその弘通』下、一二九七頁。
- (97) 松本耿郎氏は、一九九九年に「回教の思想や精神世界についての研究は未だ戦前の水準にさえ回復していない」と指摘している。松本耿郎「馬聯元著『天方性理阿文注解』の研究」『東洋史研究』一九九九年六月、二二頁。
- (98) 『天方性理』については、佐藤実「劉智著『天方性理』の版本について」『東方宗教』第九四号、日本道教学会、一九九九年一月。
- (99) 『白雲遊記』、六八頁。
- (100) 前掲、一四三―一四六頁。
- (101) Toshiniko Izutsu, *Sufism and Taoism: a comparative study of key philosophical concepts*, University of California Press, 1984.
- (102) 張承志「隠された中国イスラムの秘密資料」『ラッシュ(熱什哈爾)』『東洋学報』七三卷、七七―八二頁。
- (103) 中国のスーフィズムについては、『中國における回教の傳來とその弘通』下、一二八―一二九頁、「中国イスラムにおけるスーフィズムに関する一考察」など。
- (104) 『中國における回教の傳來とその弘通』下、一二八頁。
- (105) 前掲、一二八―一二九頁。
- (106) 「馬聯元著『天方性理阿文注解』の研究」、一五頁。
- (107) 『白雲遊記』、六九頁。
- (108) 前掲、一三七頁。
- (109) クルバンガリーもまた、日本とイスラームの関係強化の目的から、「黄色人種」、「ウラル・アルタイ民族」というグルーピングを強調していた。クルバンガリエフ「復興黄色人種」『大東文化』大正一四年三月、九九―一〇三頁など。
- (110) 日本のトゥラニズムについては、家田修「日本におけるツラニズム」日本東欧関係研究会編『日本と東欧諸国の文化交流に関する基礎的研究』一九八二年。
- (111) 大亜細亜協会・ツラン会発公式『大亜細亜』大亜細亜協会編、大正一二年。
- (112) 渡邊巳之次郎『回教民族の活動と亞細亞の將來』大阪毎日新聞社、一九二三年、五六六頁。
- (113) 『白雲遊記』、一三七頁。
- (114) 大川周明『復興亜細亜の諸問題』中央公論、一九九三年、三〇三頁。
- (115) 今岡十一郎『吾等と血をひくハンガリー』私製、一九三三年、日本ツラン協會『ツラン民族運動とは何か』、一九三三年、北川鹿藏『ツラン民族分布地圖』日本ツラン協會、一九三三年、野副重次『ツラン民族運動と日本の新使命』日本公論社、一九三四年、今岡十一郎『ツラン民族圏』龍吟社、一九四二年、アウノ・ア・カイラ他『汎ツラン主義と大東亜新秩序』帝都育英工業学校、一九四四年などが刊行され

- ている。
- (116) 田中正明『アジア独立への道』展転社、一九九一年、一八一—一八二頁。
- (117) 『回教世界と日本』、七六頁。
- (118) 前掲、一一二頁。
- (119) 政教社については、佐藤能丸『明治ナショナリズムの研究』政教社の成立とその周辺』芙蓉書房出版、一九九八年、中野目徹『政教社の研究』思文閣出版、一九九三年。
- (120) 『日本人』が懐抱する処の旨義を告白す訳『日本人』一八八八年四月。
- (121) 興亜会に関しては、黒木彬文『興亜会、亜細亜協会の活動(一)』『政治研究』(九州大学大学院法学研究科)第三九号、佐藤茂教『興亜会創設者曾根俊虎の基礎的研究』『研究紀要』聖徳学園短期大学紀要委員会、一九八五年、佐藤三郎『興亜会に関する一考察』『山形大学紀要』人文科学、一九五一年、『興亜会創立大会演説』渡辺洪基『伊東昭雄編』アジアと近代日本——反侵略の思想と行動』第一巻、一九九〇年など。
- (122) 曾根は、台湾協会の評議員に名を連ねている。
- (123) 明治一四年という説もある。
- (124) 台湾協会学校もまた、こうした興亜思想台頭の中で生まれた。
- (125) 黒龍会編『東亜先覚志士記伝』中、原書房、一九六六年、八四六頁。
- (126) 前掲、三五—三五二頁。
- (127) 波多野烏峰の調査旅行については、藤田佳久『波多野養作の『西域地方事情』ノート——中国・西域踏査旅行報告の付論から』『愛知大学国際問題研究所紀要』九八、一九九三年二月、四〇四—三五二頁、藤田佳久『波多野養作の中国・西域踏査旅行について——東亜同文書院の中国調査旅行実施への契機となった踏査旅行記録から』『愛知大学国際問題研究所紀要』九四、一九九一年五月、一一八一頁。当初は行地会。大正一四年二月に行地社と改称。
- (128) 田中訳『天方至聖実録』、四二七頁。
- (129) 大塚健洋『復興亜細亜の戦士、大川周明』『国際交流』一九九六年四月号、鈴木則夫『日本人にとってイスラームとは何か』筑摩書房、一九九八年など。
- (130) 岡倉天心の思想については、拙著『岡倉天心の思想探訪』勁草書房、一九九八年。
- (131) 大塚健洋『大川周明』中央公論社、一九九五年、六一頁。
- (132) 岡倉天心『東洋の目覚め』色川大吉編『日本の名著』三九 岡倉天心・志賀重昂』中央公論社、一九七〇年、八〇頁。
- (133) 前掲、七九頁。
- (134) 大川周明『安楽の門』(『大川周明全集』第一巻、岩崎書店、一九六一年)、七四—七四三頁。
- (135) 『魂の会』については、大塚健洋『拓殖大学『魂の会』について』『拓殖大学百年史研究』一・二合併号、一九九九年三月、七九—八九頁。
- (136) 池田憲彦『拓殖文化』・学生の寄稿文に見る『アジア世界の保全』(その一)』『拓殖大学百年史研究』六号、二〇〇一年一月、一一七頁。
- (137) 岡倉天心著、村岡博訳『東邦の理想』岩波書店、一九四三年、二九頁。
- (138) 『雄叫』一九二〇年一〇月。
- (139) 田中『回教問題と日本』、一一三頁。
- (140) 前掲、一四—一五頁。
- (141) 満川龜太郎『三國干渉以後』平凡社、昭和一〇年、三二七頁。
- (142) 『聖地メッカ巡礼第二・三号天鐘』田中逸平伝、五九頁。
- (143) ラスビハリ・ボース『汎回教主義と汎亜細亜主義』『改造』一九二

- 二年一二月号。
- (145) 亜細亜義会は、中国の辛亥革命後には「大亜義会」と改称し、奉天に本部を移した。
- (146) 満川の参加については、「満川龜太郎」黒龍会編『東亜先覚志士記 伝』下、原書房、一九六六年、六七七頁、クリストファー・W・A・スピルマン「満川龜太郎試論」『拓殖大学百年史研究』一・二合併号、一九九九年三月、九七頁。
- (147) 『ジャポニヤ』、四一頁。
- (148) 前掲、一六八頁。
- (149) 「アフマド・ファドリイ伝」『季刊アラブ』一九九二年、一四頁。
- (150) 『日本人の中東発見』、二二三頁。
- (151) 『ジャポニヤ』、三〇六頁。
- (152) 大塚『大川周明』、六八頁。
- (153) 『ジャポニヤ』、一三三頁。
- (154) 「アフマド・ファドリイ伝」一一八『季刊アラブ』六三、六六―七七(一九九二―一九九五年)。
- (155) 「大亜細亜主義と日本イスラーム教」、八九―一二二頁。
- (156) 『ジャポニヤ』、一八五頁。
- (157) 前掲、一二七頁。
- (158) 前掲、三二七―三二八頁。
- (159) 前掲、三三〇頁。
- (160) 『ムスリム・ニッポン』、七八頁。
- (161) 『ジャポニヤ』、一九六頁。
- (162) 前掲、一九八頁。
- (163) 前掲、二六六頁。
- (164) 前掲、三六二頁。
- (165) 前掲、三六三頁。
- (166) 前掲、一六九―一七〇頁。
- (167) 山岡光太郎『世界乃神秘境——アラビア縦断記』東亜堂、一九二二年、一一二―一一三頁。
- (168) 『日本イスラーム史』、三六七頁。
- (169) Enly C. Brown, Har Dayal: Hindu Revolutionary and Rationalist, 1975. New Delhi: Manohar Book, p. 181.
- (170) 「大亜細亜主義と日本イスラーム教」、一〇三頁。
- (171) 前掲、一〇三頁。
- (172) James Campbell Ker, Political Troubles in India: 1907-1917, 1917, reprint 1973. Delhi: Oriental Publishers, p. 133.
- (173) 『東亜先覚志士記伝』中、八八九頁。
- (174) 「大亜細亜主義と日本イスラーム教」、一〇四頁。
- (175) Har Dayal, p. 205.
- (176) 満鉄会・嶋野三郎伝記刊行会編『嶋野三郎・満鉄ソ連情報活動家の生涯』原書房、一九八四年、四五〇頁。
- (177) 須田正繼述『世界回教徒と日本との接近に就て』、昭和六年一月、一頁。
- (178) ム、ガ、クルバンガリー「印度歐羅巴民族とウラル・アルタイ民族」須田述『世界回教徒と日本との接近に就て』、三三六頁。
- (179) 田中宏巳「アブドゥル・カリム独立運動と新疆ムスリムの動向」神田信夫先生古稀記念論集編纂委員会編『清朝と東アジア』神田信夫先生古稀記念論集』山川出版社、一九九二年、二三七―二五二頁。
- (180) 板垣雄三「異文化のパーセプション——イスラーム文明と日本——」『イスラーム文明と日本文明』国際交流基金、一九八一年、一六三―一六四頁。
- (181) 『嶋野三郎・満鉄ソ連情報活動家の生涯』、四七二頁。
- (182) 加藤久編『回教圏展覧会記録』、大日本回教協会、一九四〇年、一

○頁。この説明にはいくつかミスもある。「未」人は「長女」の間
 違いであろう。また「我國最初」ではなく「二人目」である。

- (183) 戦後を中心とする拓殖大学とイスラーム・アラブとの関係に
 関しては、前掲、森伸生「拓殖大学イスラーム・アラブ・スクール形成史序
 説」。

- (184) 『神本利男とマレーのハリマオ』、六七頁。

- (185) 前掲、五七頁。

- (186) 前掲、六七頁。

- (187) 前掲、五六頁。

- (188) 田中塾と「魂の会」との関係、また田中塾と田中の主宰した私塾
 「霊犀社」との関係など、今後さらに探求すべき課題は少なくない。

- (189) 拓殖大学の田中門下と大東文化大学の田中門下との交流も、今後の
 研究課題の一つである。

- (190) 鈴木らの巡礼については、鈴木剛『メッカ巡礼記』地平社、一九四
 三年、榎本桃太郎、鈴木剛、細川将「メッカ大祭記——付巡礼記」若
 林半『回教世界と日本』大日社、一九三七年、九三—一六六頁。

- (191) 拙著『アジア復権の希望マハティール』亜紀書房、一九九四年など。