

尾崎秀実の〈東洋哲学〉

鈴木規夫

はじめに

尾崎秀実はアジア主義者か。

竹内好によればそうである。竹内はアジア主義の積極的な意義を認め、西洋と対抗するアジアとか、西洋を拒絶するアジアではない、西洋的な優れた文化価値をより大規模に実現するために、西洋をもう一度東洋によって包み直そうとした。そして、逆に西洋自身をこちらから変革するような文化的な巻き返し、東西文化の高め合い、日本のアジア主義には確かに東洋と西洋との融合・包摂あるいは止揚する考え方を主張しているのだと、そのアジア主義評価の影響を受ける研究者も多い¹。

そうした竹内への肯定的評価は、岡倉天心の「東洋の理想」、樽井藤吉の「大東合邦論」、宮崎滔天の「三十三年の夢」、大川周明の「革命ヨーロッパと復興アジア」、尾崎秀実の「『東亜協同体』の理念とその成立の客観的基礎」などの論考を集めたその編著、『現代日本思想大系9 アジア主義』（竹内好編集、筑摩書房）に顕著に現れている²。東亜共栄圏論を除き、侵略を手段とすると否とを問わずアジア主義一般に連帯の志向を認める竹内は、尾崎秀実をも含む文脈をそこに敷くのである。

他方、同時代の鶴見俊輔は、東亜協同体の理念が「イリュージョンであること」を認めるべきであり、そうでなければ「大東亜共栄圏思想と癒着」してしまいだめだという³。もっとも、尾崎自身は東亜協同体論者であるより、むしろその批判者なのであって、既存のアジア主義や第二次近衛声明以来登場した諸々の東亜新秩序論を厳しく批判していくその観点は、

東亜新秩序をめぐる流行の論議が東亜協同体や東亜連盟から東亜共栄圏に移っても終始変えられることなかった。それは日本の中国侵略という既成事実のうえにのった政策を大筋において正当化しつつも日本の行動をも批判することにより正当化する論理構成であった（今井清）とされる⁴。もっとも尾崎の「新」「旧」の大アジア主義への批判的観点は比較的早い段階からはっきりしていた。「新版大亜細亜主義は旧版大亜細亜主義（日本によるアジアの統一）とともに、一のユートピア思想に過ぎない」のは、その実現には一つの重大な障害が横たわっているからである。「現在の国家の衝動的本能が力関係に決定されるものである以上、この仮説の実現のためには日露支三国がひとしく相当な力を有することを必要とする。ところが支那の実力は遺憾ながら問題にはならない。だからその弱みについて欧米の諸国が入りこんで来る、そこで日本の立場も苦しくなってくる。……支那が現在のように弱くては根本的な事情は変わらないのだから、日支の関係が支那の希望するような「平等、相互的」などに行く筈のものではない」⁵と、国際政治へのリアリズムは一貫している。そのリアリズムは『東亜協同体』の理念とその成立の客観的基礎」では、以下に引くようにさらにクリアとなる⁶。

「東亜協同体」論はこれを一個の理念として見るときは、何人にも異存なき一つの大理想であることは問題なきところであるとして、これが実際政治の問題として実践に移される場合において遭遇すべき幾多の曲折については、すでに予想せるところのごとくである。

かかる予想をもち、しかもかかる場合において断乎としてこれを貫く決意をもたざるかぎり「東亜協同体」論は一個の現代の神話、夢たるに終わるであろう。

現在において、「東亜協同体」論は当面の支那問題処理の困難さのために、それからの一種の「出路」としてあたかも万能膏のごとく一部には取り扱われているのである。これは事実と相隔たることはなほだ遠しとせざるをえないのである。

行くてには民族問題の險難が重積していることは先に繰り返し述べたごとくである。

蒋介石は十一月一日の全国民に告ぐるの書において、「中国の抗戦は普通の歴史上における両国の争覇戦ではなく民族戦争、革命戦争であること、しかも民族革命の長期戦争は必ず最後の勝利を得ること」を述べているのである。

民族問題との対比において「東亜協同体」論がいかにも惨めにも小さいかはこれをはっきりと自ら認識すべきである。そうでないならば「運命協同体」の緊密さもついに神秘主義的決定論に終わるであろう。

一方において「東亜協同体」論者中には、日支両国民が同一世界観をもつにいたるべきことを絶対の必要とする見地よりこれを唱えるものもあるようである。これもまだ現在の瞬間においてはいささか空想的にすぎのではあるまいか。

実は、ここで尾崎が「日支両国民が同一世界観をもつにいたるべきことを絶対の必要とする見地」と見てとったところをさらにリアルに掘り下げていくには、アジア主義言説のここ約二百年にわたる国際政治における戦略の歴史が認識されなければならないのであるが、現実に行進していた「日本の中国侵略という既成事実」は、それをわれわれに見えにくくさせていた。

その言説戦略は、江戸後期の儒者たちが、アジアよりむしろオリエントを東洋という言葉に変換させていく過程においてより意識的なものであった⁷。アジア（「亜細亜」）という言葉と概念は、翻訳されたマテオ・リッチの「坤輿万国全図」により、すでに17世紀には日本にも入り込んでいた。アジアと東洋やその延長線上にある東亜という言葉との交換エコノミーは、そうした言説戦略の存在を曖昧にしてきたのかもしれない。東洋、東亜、アジアという言葉をめぐる言説戦略には、江戸後期の儒者たちの国際政治のリアリズムが反映しており、尾崎はそれをそれとあまり自覚するこ

となく受容していたのではないか。これが本稿の間わんとするところである。

荻生徂徠は「学問は歴史に極まり候」⁸といったという。それはまさに言説戦略の歴史に極まるのであると言える。

本稿では、アジア主義の概念の基層に江戸末期儒者の知的共同体が連綿と構築してきた戦略的「亜細亜」概念の痕跡を見ていく。それは単純な「アジア主義」なのではなくして、近代日本には不可避の〈思考する実存〉のラディカルな「哲学」の解体構築の過程である。岡倉天心の〈東邦の理想〉から井筒俊彦の〈東洋哲学〉へ繋がる、近代日本の精神史の系譜に秘められた、「もっとも忠実にして実践的な共産主義者」を生成させる契機がそこにあることを探る。

1 尾崎秀実と北条霞亭—日本における 20 世紀コミュニストと 19 世紀儒者との間—

尾崎秀実（1901 年 4 月 29 日～1944 年 11 月 7 日）には、日本のジャーナリスト、評論家、朝日新聞記者、内閣委員、満鉄調査部嘱託などさまざまな顔がある。彼は 1920 年代共産主義思想の影響を深く受けながら、基本的に当時の日本のシンクタンクに相当する機関にインサイダーとして深く関わっていた。近衛文麿内閣の時には、そのブレーンの一人として、政界、言論界で重要な地位を占め、軍部とも独自の関係を持った。日中戦争（支那事変）から太平洋戦争（大東亜戦争）開戦直前まで、政界の最高幹部や中枢との交流を通じて国政に陰に陽に影響を与え、先述のように独自の「東亜協力論」を提唱していた。

他方で共産主義者・革命家としてリヒャルト・ゾルゲ（1895 年 10 月 4 日～1944 年 11 月 7 日）率いるソ連軍諜報機関に参加し（ソ連軍ではなく自分関わっているのはコミンテルンの諜報組織であると認識していたということになってはいるが）、1941 年にその首謀者の一人として逮捕され死刑判決を受けた。共産主義者であることを同僚や妻にも隠し逮捕される

まで「最も忠実で実践的な共産主義者」のその正体は知られなかった。

ゾルゲはナチス党员やドイツ紙特派員に「偽装」して日本で組織的諜報活動を展開していたが、尾崎自身は「偽装」することはなかった。その「ゾルゲ諜報網」の活動により、1930年代の日本が、ソ連や中国、欧米列強に対してどのような対外政策をいかなる政策決定プロセスで決めていたのか、その錯綜した状況も含め、ソ連、ドイツには大概筒抜けになっていた。尤もソ連の政策決定者たちがその情報をどのように評価し採用したのかについては、未だ詳らかにはなっていない。

当時の日本においてこの事件はあまり大きく報道されることもなかった。尾崎は政権の中枢にいた人物であり、ゾルゲも大使側近として駐日ドイツ大使館の中で然るべき地位にあり、かれらの関係したに人物たちも非常に複雑に絡み合っていたからである。当初は拘留されていることさえ明かされていなかった。

かれらの名が広く知られることになったのは、第二次世界大戦後の冷戦の文脈においてであった。ゾルゲはソ連軍諜報部の将校であったが、その名はフルシチョフの時代まで、当時のソ連邦では封印されていた。現在、ゾルゲはロシア連邦軍で「英雄」となっているが、尾崎の日本政府関係機関における扱いは微妙である⁹。

むしろアメリカ側において、その諜報網の存在は高く評価され、日本占領統治にあたっていたマッカーサーも、かれらがどのような活動を展開したのかについて着目していたという。日本占領にあたって日本の権力構造自体の研究が求められたからというばかりではない。アメリカの政権内部にも同じような諜報網が形成されているのではないかという懸念も作用していたからである (cf. *Venona project*)。

後に「ゾルゲ＝尾崎事件」と呼ばれるそれは、純粋なインテリジェンスの画期となる情報戦の典型的事例というばかりでなく、そもそも内外現実政治の動きへ具体的にコミットした現象として着目していた。ただ、この事件の「奇妙」なことは、本来秘密裡に展開されているはずの諜報活動が、非常

によく記録されている乃至は記録されているかのように見えることである。1941年10月の日本当局による逮捕後、ゾルゲ諜報網のメンバーは実に多くのことを「自白」しているが、「自白」がそのまま事実であるわけではなく他の何かを隠蔽することを目的とした諜報活動の一環として考えた方がよいがその言説分析は因子が相対的に多く難しい。

アメリカの著名な政治学者チャルマーズ・ジョンソン（1931年8月6日～2010年11月20日）は尾崎秀実を主題とした単著を上梓しているが、「彼の徳に従って／彼を遇しよう」という彼は、尾崎を「コミュニスト、知識人、政治家としては、自国にとっても、生きた時代からしても、全く典型的な所はない。……尾崎は、権力構造のなかで生き、思考し、行動したが、その理想は自身のものであり、自分の生きた時代での重大な出来事を、他に頼らず自分なりに評価して、その中から行動の理念を引き出していた」、と高く評価している¹⁰。

尾崎は獄中であってさまざまな書物を読んだ。中でも19世紀の儒家北条霞亭（1780年～1823年）の史伝への関心は注目される。尾崎秀実の生涯は、思想的課題としての日本における抵抗の問題——より正確に言えば、日本における主体造出の問題を、われわれに切実に考えさせてくれるが、共産主義者である尾崎は、江戸後期の儒家であり、佐藤信淵（1769年～1850年）にはひと世代遅れた北条霞亭へ如何なる関心を向けたのであろうか。さらに、そうした尾崎による日本の儒家への関心が、1930年代において「アングロサクソン帝国主義への抵抗」というヴィジョンの構築とソ連の社会主義と中国における共産主義勢力の伸張とを背景に日本の社会主義革命実現と、いかなる整合性を持ちうるのか、併せて考えていくべきであろう。それはひいては尾崎とはひと世代遅れてアジア主義の渦中にあった井筒俊彦（1914年5月4日～1993年1月7日）のいわゆる〈東洋哲学〉が、尾崎秀実とどのように繋がっていくのかという本稿の仮説を探る手掛かりとなるかもしれないからである。

そこで尾崎の生育環境を今一度垣間見ておくことにしよう¹¹。1901年東京市芝区伊皿子（本籍は岐阜県加茂郡白川町）で、『報知新聞』記者尾崎秀真（白水、1874年～1949年）ときたとの子として生まれた。生後すぐに父尾崎秀真が後藤新平（1857年7月24日～1929年4月13日）の招きで『台湾日日新報』漢文部主任となり、家族とともに日本統治下台湾の台北に移り住みそこで育った。この台湾での生育と父秀真の台湾人士との交流が、秀実へどのような影響を与えたのかについても考慮される必要がある。また、父の秀真と後藤新平が知り合いであった事は、後藤がその後、初代満鉄総裁となり、大分経てからの秀実の最後の勤務が満鉄調査部嘱託であったという意味でも、奇妙な縁で結ばれている。

では、その後藤新平はアジア主義者であったのか。

岡倉天心（1863年2月14日～1913年9月2日）と同世代であるとも言える後藤が、いかなるアジア主義にあったのかについても議論があるが、少なくともその存在が、国際政治のリアリズムを知る有能な帝国主義官僚であり植民地経営者であったことはよく知られている。

尾崎秀実は、台湾で後藤が英国のパブリック・スクールの機能に倣って植民地経営後継者育成の一環として設立した中等教育エリート校を卒業後東京へ出て第一高等学校、東京帝国大学法学部を卒業した。しかし高等文官試験には失敗した。尾崎にとって元々官僚となることは第一義的であったのだが、試験に失敗した理由には成就しなかった恋愛にあったという観測もある。何れにせよその失敗により、さらに大学院へ進み、東京朝日新聞社会部に記者として入社、翌年大阪朝日新聞支那部に移り、さらにその上海支局に転勤して三年半ほど激動の上海で取材した。

その間、中国共産党を含む様々な組織と繋がりを持ち、独特のネットワークを通して得られる情報に基づいた、鋭い中国情勢分析でたちまち「支那通」としての頭角を表し、ゾルゲやアグネス・スメドレー（1892年～1950年5月6日）などと接触が始まったのもこの頃である。

1932 年はじめに日本に戻り大阪本社外報部に転じた時期に、ゾルゲは日本での諜報活動のため、再び尾崎と連絡を取り、尾崎を日本における諜報組織の重要な要員として位置づけながら活動し始める。その翌年、尾崎は東京朝日新聞に新設された東亜問題調査会に勤務するようになる。

1936 年にヨセミテでの太平洋問題調査会に中国専門家として参加した尾崎は、そこで太平洋問題調査会理事の西園寺公一（1906 年 11 月 1 日～1993 年 4 月 22 日）と親しくなり、その年暮れ西安事件が起こると、たちまち「張学良クーデターの意義」という論文を発表『中央公論』1936 年新年号）、その後の中国での事態の展開を「毛沢東は拘束した蒋介石を殺さずに国共合作への道を歩む」と見事に予測した¹²。予測は的中し、以後『中央公論』の常連執筆者となり、一躍一流中国問題専門家としての地位を獲得して、翌 1937 年には近衛文麿のシンクタンク「昭和研究会」に参加するようになり、東京朝日を辞して近衛内閣の「内閣嘱託」となって、当時の近衛内閣の政策立案過程に少なからぬ影響を与える地位を得た。1939 年 6 月からは満鉄調査部嘱託としてその東京支社をベースに活動を続け、1941 年 10 月、その肩書きのまま逮捕拘禁された。

「極めて政治的な考慮に立っていたので近来は殆んど民族主義者であったわけです」、という尾崎は同時に自らを〈愛国者〉と呼ぶことに躊躇はなかった。世界主義者たるコミュニストとであると同時に〈愛国者〉であることは如何に可能なのか¹³。

先述のように、尾崎はアジアの現実を、「支那に於ける統一は非資本主義的な発展の方向と結びつく」と捉え、中国の共産化を想定し、その展望を基礎に日本の対中政策を提案していた。日本が軍閥などの中国国内諸勢力の中枢を軍事的に破壊し共産中国の実現が進行していく、と同時に日本の革新を進めてアジアに一大共産主義勢力を構築しながらソ連とも連携し、アングロ・サクソン帝国主義のアジア侵略に抗するのだという戦略的見通しを尾崎は持っていた。ソ連またはコミンテルンの力を借り、それにより中国の社会主義国家への転換を図り、そこからさらに日本自体の社会

主義国家への転換を図るというものであった。この尾崎の「世界革命構想」には、国際（世界）→東亜→日本という順に社会主義への転換をはかるという流れにより「東亜諸民族の西欧帝国主義支配からの解放」を達するという目標が置かれることになる。

だが、後に尾崎は「順逆を誤った」ことに思い至る。「国際主義」とか「世界革命」というのは迷夢・迷妄にすぎない、このシナリオは地に足が着いていない、宙に浮いた空想にすぎない、これを信じるとは嗤うべき浅はかなことである、と深く自省することになる。この「自省」は、刑務所内で書かれた尾崎の上申書や調書に見えるのであるから、予め失敗の自覚から出発しているものであることには違いないが、そうした発想をどのように評価するのかは、また別の次元の問題である。

この世界革命構想の媒介項となる「東亜新秩序社会」の実現に尾崎がこだわったのは、それが世界の共産主義社会へ至る一つの過程であると位置づけられていたからである。「東亜新秩序社会」には、先述の如く、日本国内の革命勢力が弱く、日本の変革は日本だけでは行いがたいので、日本を社会変革するためには、ソ連、日本ならびに中国の三民族の提携が必要とされる。この三民族の結合を中核として「東亜民族共同体」の確立をめざすというロジックからみれば、日中戦争が次第に世界戦争の様相を帯びてきたことを契機に、「東亜新秩序社会」、「東亜協同体」の実現が決定的に重要なものになったと尾崎が確信していくのもよく分かる¹⁴。

むろん、尾崎のこうした「戦略」は基本的に彼の思考の中に生成されたものであって、当時すでに組織的に瓦解しており、コミンテルンの方針を検証する力量はすでになかった日本共産党などの検証を経たものではない個人的確信に過ぎないともいえる。しかし、「天皇制」問題一つをとってみても、コミンテルンのテーゼは「日本の現実についての単純すぎる認識」であると尾崎は考えていたようである。そうした直観は尾崎自身の培ったコモンセンスに由来するのであろう。そうしたコモンセンスは一体どのように形成されていたのか。獄中にあった尾崎は、自らが共産主義者である

ことを一貫して主張していたが、それは必ずしもコミンテルンとの組織的関係による具体的な認識によるのではなかった。ゾルゲとの間にどのような了解が成立していたのかも詳らかでないところは多々あるが、この点もまた「思考する実存」としての尾崎を考えるには肝心なところである。果たして如何に尾崎自身はすでに記したような革命的展望を持つことが可能であったのか。その尾崎が獄中であって熱心に読んだ本の一冊が、江戸時代の儒者の生涯を淡々と描いた森鷗外の史伝『北條霞亭』なのである。森鷗外は『北條霞亭』の最初の方で、「なぜ北条霞亭か」と自らに問うて、次のように述べている。

霞亭の事蹟は頼山陽の墓碣銘に由つて世に知られてゐる。文中わたくしに興味を覚えしめたのは、主として霞亭の嵯峨生活である。霞亭は学成りて未だ仕へざる三十二歳の時、弟碧山一人を挈して嵯峨に棲み、其状隱逸伝中の人に似てゐた。わたくしは嘗て少うして大学を出でた比、此の如き夢の胸裡に往来したことがある。しかしわたくしは其事の理想として懐くべくして、行実に現すべからざるを謂つて、これを致す道を講ずるにだに及ばずして罷んだ。彼霞亭は何者ぞ。敢てこれを為した。霞亭は奈何にしてこれを能くしたのであらうか。是がわたくしの曾て提起した問である。

頼山陽（1780年～1832年）は、江戸後期の儒者・史論家・詩人であり、広島藩の儒学者春水の子で、18歳のとき江戸に出て朱子学・国学を学び、尾藤二洲（1745年～1814年）に師事した。京都に出て『日本外史』22巻を書き松平定信（1759年～1829年）に献じ、史論とともにすぐれた詩才でも有名であり、その格調高い情熱的な文章はとりわけ幕末の尊王攘夷運動に影響を与えたとされる。

鷗外が「霞亭は何者ぞ」と問うほど、北條霞亭は当時もまた現代においても頼山陽ほどに特色ある顕著な業績や活動があった人物と言うわけでは

ないようなのだが、ただ北条霞亭は当時の横断的な知識人ネットワークにおいては、知る人ぞ知る存在であつたらしい。

頼山陽の墓碑は鷗外の時代においても巢鴨の真性寺に残っていた。

鷗外は、「わたくしは巢鴨真性寺に霞亭の墓を弔つた時、墓石の刻する所を以て対校して見た」と記し、次のように続けている。「寺は巢鴨行電車の終点より北行すること数歩の処にある。街の左側に門があつて、入つて本堂前より右折すれば墓地になつてゐる。東西に長く南北に狭い地域の中程に「霞亭先生北条君墓」がある。山陽の自ら撰んで自ら書した墓碣銘は左右背の三面に刻してある。末には「友人頼襄撰并書、孤子退建」と署してある。浜野知三郎さんは此銘が恐くは山陽の絶筆であらうと云ふ。果して然らば是は今少し広く世に知らるべき筈の金石文字ではなからうか」としている。

北条霞亭の生涯と著作については、鐘尾光世（福山誠之館同窓会歴史資料室学芸員）によれば大凡以下のような具合である¹⁵。

通称は讓四郎、名は讓、字は子讓、また景陽、号は霞亭または天放生。北條霞亭は郷医北條道有の長男として、安永9年（1780年）、志摩の矢（現三重県志摩市磯部町の矢）に生まれた。家系は北条早雲を祖とし、曾祖道益、祖道可、父道有みな医を業とした。母は中村氏、6男4女を産む。霞亭はその長男で幼時から学問を好み、寛政9年（1797年）18歳の時、京都に出て、儒学を皆川淇園に、医学を広岡文台に学んだ。享和2年（1802年）から2年間、江戸に遊学して、亀田鵬斎の塾に寄寓した。霞亭は北国に遊び、また越後に寄寓して、藩侯の招聘を避けながら研修に努めた。文化6年（1809年）から3年間、郷里に近い宇治山田（現三重県伊勢市）の林崎書院（学院兼図書館）の院長となって研鑽を深めたが、洛北嵯峨の清絶な自然を愛し、文化8年（1811年）32歳のとき、弟とともに嵐山に僑居して詩魂を磨いた。この間、作詞151首を『嵯峨樵歌』にまとめ、菅茶山に送ってその閱を請うたことから、茶山の知遇を得て菅茶山に師事した。一度帰郷ののち、文化10年（1813年）8月下旬、34歳の時、

福山（神辺）を再訪、都講として廉塾に留まることとなった。霞亭は、茶山の代講として塾生の教育につとめるかたわら、文化11年（1814年）新春から翌年仲秋にわたって、「三原観梅」「山南観漁（鯛網）」「竹田観螢」など風流な遊びに興じ、37首を併せ上梓して『薇山三観』と題した。〔薇山とは黄薇〈きび、備前・備中・備後〉の山のこと〕。文化12年（1815年）4月、34歳で、茶山の姪で当時寡居していた井上敬（頼菅三の母）と結婚した。

文政2年（1819年）4月、阿部正精は霞亭を弘道館文学教授に召した。当時の儒者には菅茶山、鈴木宜山、衣川閑斎、伊藤貞蔵（竹坡）、伊藤文佐（蘆汀）と霞亭の6人がいた。さらに文政4年（1821年）6月には、江戸藩邸に呼び寄せ、大目付格儒官兼奥詰を命じ、30人扶持を給して優遇した。その職務は、奥向きの講釈が月に3度、丸山学問所における藩士や子弟に対する講釈が月に9度であった。出府後わずか2年、文政6年（1823年）8月17日、江戸丸山藩邸において病死した。享年44歳。巢鴨（東京都豊島区）眞性寺に葬る。同寺にある碑文は 頼山陽の撰。霞亭には子がなく、侍医河村重善の次男に後を継がせる。これが北條悔堂、名は退助である。

著書に、『霞亭涉筆（1巻）』、『薇山三観（2巻）』、『嵯峨樵歌（1巻）』、『杜詩挿註（8巻）』、『助辞弁（8巻）』、『古今和歌集註』、『帰省詩囊（1巻）』、『霞亭小集（1巻）』、『霞亭摘稿（1巻）』、『歳寒堂遺稿』、『小学纂註（8巻）』（校讀）がある。

こうした生涯とその著作をみても、やや早すぎる逝去ではあったとはいえ、当時の知識人ネットワークを逐一トレースできるほどの経歴を残している。その生きた軌跡は、後に鷗外がそれを辿ることで20世紀となって、獄中の尾崎秀実の斯くあればと想い致すところとなったのだった。

それはまた江戸期の知識人ネットワークの有り様もよく伝えてくれている。鷗外は、北条霞亭の著作『霞亭涉筆』『嵯峨樵歌』『薇山三観』の刊本を所

有していたが、その『霞亭涉筆』上梓の顛末を、父に宛てた霞亭の手紙をひいて明かしている。それはこの時代の出版事情を知るうえでも実に興味深いところである。当時の知識人ネットワークの片鱗がそこに見え隠れするからである。霞亭は自費を投じて出版することになっていたのだが、親戚友人たちがそれに助力したと言う。別の書簡では、十行二十字の板本を作るのに「二朱位」にかかるという記述もある。そうした隅外のある種の文芸社会学的試みによって、淡々と構成され再現された江戸期知識人の世界は、実に現実的で具体的であった。

そして肝心なのは、そうした近世日本における知識人の世界が、共産主義者尾崎秀実においても共感可能な知的コミュニケーションの素地となっていたということなのである。

これに着目した日本政治史研究の三谷太一郎は、その『日本の近代とは何であったのか―問題史的考察』（岩波書店 2017）において、明治国家の権力分立制と議会制につながるような観念が、いつ、どのようにして浮上してきたのかと問い、そうした観念を準備する母胎となり、またそれらの観念を具体的な制度として定着させる基盤となった政治的コミュニケーションのネットワークの存在を指摘している。政治的コミュニケーションが行われなければ国民国家のような政治的コミュニティは成立せず、その成立の前提には、表見的には無関係な非政治的なコミュニケーションのネットワークの存在がある、と三谷はいう。

三谷によれば、18世紀日本では政治的公共性とはまた異なる次元で〈文藝的公共性〉を担う横断的知識人層が形成されていた。さまざまな地域的な知的共同体を結実して相互のコミュニケーションを発展させ、「社中」（同じ目的を持つ人々で構成される仲間や組織、乃至は茶道や華道、神楽などの同門の師弟で構成される活動の拠り所となる最小単位）とよばれたコミュニケーション・ネットワークのその担い手は、儒者たちであり、〈公共性〉を構築して共有可能なテキストを持っていた。北条霞亭はいわばそうした一つの典型として考えられてよい。

そして、三谷が着目しているように、近代日本の基層を構築していたこうした全国横断的知識人層のコミュニケーション・ネットワークが、日本の коммуニストへも繋がっていることを、尾崎秀実の獄中からの書簡は端無くも明かしているのである。

第一審で死刑判決を受けてから一ヶ月程経った1943年11月17日付の英子夫人および長女楊子宛の書簡で、尾崎は次のように綴っている。

北條霞亭の伝記は実に楽しんで読んで居ります。これは詩や尺牘（書簡、文書など）が多くてなかなか読みでがあります。近頃思ふのですが、鷗外先生はやはり大したものですよ。伝記作者としては古今独歩だとすら思ひます。それにしてもこの相当むつかしい文章が（すばらしい名文ではありますが）、新聞に掲載されたのは大正始めなのです。その頃の読者層の教養の高さが一面うかがはれます。

この「それにしてもこの相当むつかしい文章が（すばらしい名文ではありませんが）、新聞に掲載されたのは大正始めなのです。その頃の読者層の教養の高さが一面うかがはれます」という尾崎の慧眼は、20世紀においてもなお共感可能な日本に全国横断的知識人層のコミュニケーション・ネットワークが存続してきたことを、尾崎自身も「発見」しているのだということがよく分かる。

尾崎は北條霞亭の人生と自らのそれとの相似性にも感じ入ったようで、次のようにも記している（1943年11月19日付書簡）。

彼は四十四歳で妻と一人の女兒を残して世を去つてをります。それは偶然の符合かもしれませんが、これを私に読ましめた人に或ひは特別の心づかひがあつたのかもしれないと思ふ程です。鷗外先生はこくめいに年を追つて書いていられるので、人の一生と運命とをいきいきと示して居ります。この人は特に傑出したといふのではなく、ごくまじめな一学

徒の一生です。漸く東部の学壇に重きをなさうとした時、さうして、新居をわづかに営んだ時、たちまちその生涯を終わつてゐます。

このようにコミュニスト尾崎秀実が、極私的次元にあつても儒者北條霞亭と同じ〈文藝的公共性〉を共有共感可能な時空の中に身をおいていたことは、看過すべきではない。すなわち、尾崎には近代日本の政治空間構築過程が連続していたのであり、「政治的公共性」の前段階としての〈文藝的公共性〉の機能が十分作動していたのであった。実は、それこそが尾崎自身を当時の権力中枢に素直に同化させていた「空間の性格」なのではないかとも考えられるのである。

そうした〈文藝的公共性〉は、長年日本にいたとはいえ、ゾルゲには当然共有されえないところである。

多くの論者がとらえてきたように、尾崎の政治的立場は獄中での上申書のなかでくり返し告白されているように、一方では国際共産主義者でありながら他方では日本民族主義者であつて、この二つのものが彼のうちに同時に共存して互いに矛盾を感じなかったのであった。だが、一方のゾルゲは卓越した革命家であり、尾崎が祖国をもっていたのに反しゾルゲは祖国をもっていなかった。国際共産主義のみがゾルゲの絶対的真理であり、当時世界に唯一の社会主義国家であつたソビエト連邦の防衛のみが、ゾルゲの最高の信条であつた、といった認識に通じている（風間章）。

この二人を同じ位相において比較対照し評価することはそもそも難しいのである。むろん、その時代において共産主義者であるとはどういうことなのかという一定の基準を据えればまた違ってくるかもしれない。アントニオ・グラムシであれば、政治的コミュニケーションにおけるこうした非政治的空間の連続性を保持した機能を〈歴史のブロック〉とよぶかもしれないが、何れにせよ尾崎秀実に過去の江戸後期儒者へ繋げて作用するものが何であるのか、考慮されなければならない。

2 尾崎秀実と井筒俊彦との間—〈東洋哲学〉への道

北条霞亭が尾崎を過去に繋げるものの一つであったとすると、その後にあるかもしれない尾崎という〈思考する実存〉の可能性として、われわれはここで後の碩学井筒俊彦を見出すことができる。

尾崎よりひと世代下の井筒は、1930年代の日本で回教研究所に所属し満鉄系東亜経済調査所の大川周明のところでのアラビア語文献収集整理分析などを行っていた。大川の著作とされている『回教概論』（慶應書房1942年）は、「慶應書房」の出版であることから窺えるように、基本的には井筒によって著されたものであるとされている¹⁶。井筒が尾崎秀実と直接面識があったかどうかは定かではない。だが、尾崎の親友である古在由重はその当時の井筒と接触があり、それぞれ存外近いところにいたことは確かである。とはいえ、尾崎の東亜協同体論は、実にわずかではあるけれども西アジアの動向に触れているが、本格的にパンイスラミズムの分析に及んでいるわけではなく、また、回民、回族といった中国国内のムスリムの動向や中国共産党内部の民族政策、宗教政策の動向へ格別関心を向けていたとも言えない。さりながら、アジア主義批判の言説において、尾崎がアングロサクソン批判を思考の対象とする際には、必然的になぜ、アジア、東洋なのかという問題がそこに併走していたことは言うまでもない。台湾での現地人との接触が「民族問題に対する異常なる関心を呼び起こす原因となり、支那問題に対する理解の契機」となっていた尾崎にとって、「支那問題」は「出身地たる台湾以来切っても切れない深い関係」があり、「左翼の立場からする支那問題の把握は完全に私を魅了」したのであってみれば¹⁷、それは至極当然である。ただ、その「民族問題に対する異常なる関心」が、なぜ中国国内のムスリムをめぐる諸動向には向けられなかったのか。そうした尾崎が、左翼言説それ自体に内包されているある種のオリエンタリズムとどう向き合っていたのかという点は、ここで改めて着目しておくべきなのではないかと考えられる。

そのレファレンスとして、後に独自の〈東洋哲学〉へ自己の思考を収斂させていった井筒の存在は、実に大きな意味がある。

井筒は、東洋を「地理的東洋」と「精神的東洋」に分けて捉える。「地理的東洋」とは、西洋と対置される地理的・言語的な範囲としての東洋であり、『アラビア思想史』（1941）や『アラビヤ語入門』（1950）ではアラビア思想を「東洋に咲き乱れた思想の華」として描写している。東洋の哲学思想には西洋のような統一的な展開はないと考えていた井筒は、「東洋哲学」という言葉を複数形でのみ語りうると考えていた。それはそれぞれの世界を主張していくには自然な思考の流れである。

しかし、井筒は次第に「精神的東洋」概念を深めていくことになる。東洋を「怪しい言葉」と認識しつつも、「私にとっての東洋」の精神的側面を強調していくようになり、岡倉天心の「アジアは一つなり」を引きつつ、東洋の統一的な精神性を表現するにはどうすべきかを考えるようになるのである。そして、東洋と西洋の思想に共通の言語を作り出す「哲学的意味論」の必要性を感じ、それを用いて異なる時代や空間に存在する「哲学」を理解するための「共通言語」を確立しようとする。老荘思想やイブン・アラビー（1165年～1240年）の「存在一性論」などを分析することで、井筒は〈東洋哲学〉の統合的認識への枠組みを模索していった。その井筒の〈東洋哲学〉の構築において「存在一性論」を展開するイスラーム哲学者イブン・アラビーの思想は極めて重要な位置を占める。

その思想は、すべての存在が「一者」または「アッラー」として現れ、絶対存在から下位の存在へと流出する構造を持ち、神と人間を「存在」という共通のレベルで結びつける。イブン・アラビーは人間を「神の似姿」として捉え、神性をまとった理想的な存在を「完全人間」と呼ぶ。井筒は東洋のさまざまな哲学が「存在一性論」という基本構造を共有していると捉え、ヴェーダンタ哲学、仏道、道家思想、儒家思想などの共通性を見出すことにより、異なる背景を持つ東洋哲学の統一的な枠組みを模索し、東洋と西洋を結びつける「メタ哲学」の構築を目指したのだった。

『イスラーム哲学の原像』（岩波書店 1980 年）の序において、井筒は次のように述べている（下線強調引用者）。

すぐれてイスラーム的な存在感覚と思惟の所産であるこの形而上学（イブン・アラビーの存在一性論）を、たんにイスラーム哲学史の一章としてではなく、むしろ東洋哲学全体の新しい構造化、解釈学的再構成への準備となるような形で叙述してみようとした。こういうといかにも野心的なようだが、いくら野心ばかり大きくとも、実践が伴わなくてはなんにもならない。私がこの本で実際にやったことはまことに微々たるものだ。私は自分の非力を痛感した。^{*}

……とまれ、このような東洋思想の遺産の重層的総体を担いながら、しかも明治以来圧倒的な力で流入してきた西洋思想の影響で多分に西洋化された心をもって世界を意識し、「欧文脈」化された思惟方法でものを考えながら、われわれはこの時、この場所を生きている、そういう実存で、われわれはある。……こうなればもう、「東洋」をどう受けとめるかは、個人個人の意識の問題である。そしてこういう観点からすれば、私が上に述べたことも、私自身の「東洋」意識にもとづいた、結局私だけの今後の仕事のプログラムにほかならないということになるだろう。だが、それは私にはどうにも仕様がなないことなのだ。主体的、実存的な関わりのない、他人の思想の客観的な研究には始めから全然興味がないのだから。ただ私のこうした主体的関心のゆえに、イスラーム哲学の精神そのものを歪曲して提示するようなことはだけはなかったことを願っている。

「「欧文脈」化された思惟方法」は、しばしば〈文明〉の名の下に「圧倒的な力で流入してきた」こともここでは再び想起されるべきであろう。

その場合、そもそも〈文明〉とは、人類にとって比較的新しい概念であった事実にも改めて着目しておく必要がある。すでに古代から存在して

きたかのように受け入れているけれども、実際に〈文明〉が人類史に登場するのは近代以降のことであり、その用語と概念の形成と展開とから見れば、いわば近代国民国家における国民統合のためのイデオロギーとしての役割を担わされた用語、概念に他ならなかったことを想起すべきである。

そうした文脈における〈文明〉は、ヨーロッパ文明の自己中心的な普遍性を主張することに躍起であるので、「文明の多様性」はあまり問題とされない。また、「中国文明」や「エジプト文明」といった表現は成り立つものの、「日本文明」や「ドイツ文明」などの表現はなかなか馴染みにくい。「文明」には「文化」を包摂するような意味合いがあり、しばしば、「文明」には普遍性を、「文化」には個別性を付加するような使われ方もされてきたからである。それは第二次世界大戦の勝者が「文明」の側にあったと表現されることと相即している。

よく知られているように、文明 *civilisation* という語の初出はフランスの重農主義者ミラボー (V. R. m. de Mirabeau) の『人間の友、あるいは人口論』(1757) であるとされている。西川長夫によれば¹⁸、それ以前の過去3世紀にわたって文明の形容詞 *civil* (都市化された、礼儀正しい)、動詞 *civiliser* (開花する、教化する) や過去分詞 *civilise* が広く用いられていた。したがって、その名詞形 *civilisation* (文明) が作り出されたことは西欧近代思想史上の一大事件なのであった。

裏を返せばもともと彼らにはそうした概念がなかったということになる。中国やインドなどにおいてそのような概念や観念がどのように表現されてきたのか、現代において解き明かすことはなかなか困難を伴うのだが、それは近代の発明たる〈文明〉概念が、それに似通った過去概念を消し去ることにとても便利に応用されてきたからに他ならない。こうした機能のことをオリエンタリズムともいう。

何れにせよ、近代西欧で求められた〈文明〉概念の基本要素は、「美德」や「よき習俗」の完成という道徳的な主張と結びついて現れ、啓蒙主義あるいは進歩主義の文脈のなかで用いられているのである。そうつまり、文明

は人間性の進歩の過程であると同時に到達目標であるというひとつの「歴史観」の表明なのである。文明という語が現れる文脈においては、その論述の目的は国家や国民にあることは容易に類推できる。18世紀フランスにおいて文明を論じるということは、フランス自体にとってあるべき国家と国民について論じることにならなかつたのであり、その規範は *civitas* さらにそのギリシア語に当たるポリス *πόλις* に求められたのであった。つまり、名詞化された〈文明〉 *civilisation* という語が誕生した18世紀の時点では、絶対王政下の頹廢した宮廷社会に取って代わる倫理観をもつ洗練されたブルジョアにより構成される新しい社会を築こうとする政治改革の理念が、すなわち〈文明〉なのであった。それは文明という語の語源がラテン語の *civis* や *civitas*（都市国家）に由来し、都市を中心とする洗練された都市民により構成された社会（=のちの「国民国家」）の意味とイメージをも喚起する。

他方〈文化〉はどこからやってきたのか。

すでにエリアスにより定説化しているが¹⁹、〈文明〉の対抗概念としてドイツ人が〈文化〉を選ぶのはなぜか。はじめからフランス〈文明〉に対する対抗意識があったからなのであり、ドイツにおける〈文化〉概念も啓蒙主義の時代にフランスにおける〈文明〉と同じような概念として生み出され、ドイツの絶対王政宮廷ではフランス語が話されており〈文明〉概念が支配的であったので、ドイツの知識人や上層ブルジョワジーはそれに対抗して、自己の独自の価値を主張するために〈文化〉の語を選択したのであった。

近代日本においても「物質文明」に対する「精神文化」といった対立概念で文明と文化をとらえようとする傾向は言うまでもなく、明治維新以降の日本における近代国家建設過程の「概念の輸入」において、ドイツの国家イデオロギーが意識的に選択されたことと無縁ではないのであろう。文明と文化とはそれらの概念が誕生したときには民族主義的な主張をあらわにはせず、普遍性を含意しながらむしろコスモポリタニズム的様相をもつものであったのである。

ヨーロッパを中心とする世界における国民国家間の対立を反映している文明と文化との対立関係とその概念の使われ方は、フランス革命以降の近代ヨーロッパ史の展開において端的に垣間見ることができ、ナポレオンのフランス軍に占領されたドイツ国民に向けて〈文化〉を基調としたフィヒテの演説、反革命の時代に国民国家を〈文明〉の名のもとに位置づけたギゾーの「文明史」、普仏戦争におけるドイツの「文化の勝利」とフランスの「文明の危機」、そして「国民とは何か?」を問うことにより〈文明〉の再定義を行うルナンの講演、第一次大戦によってもたらされた「文明への懷疑」と「文明と文化の闘争」というかたちをとることになった第二次大戦、そしてその大戦後ドイツのナチズムや日本の軍国主義にみられる〈文化〉概念は戦勝国側によって「文明の名のもとに」裁かれるという構図が広がり、敗戦後の日本の再建に南原繁が問うたのは、「文明と国家」ではなく『文化と国家』（東京大学出版会、〈上・下〉1968年）なのであった。

ヨーロッパ文明における〈文明〉概念は、自由や平等と同様にそれが国民国家の崇高な理念であると規定されてきたといえるのだが、こうした〈文明〉概念には、かれらが占領した植民地の現実をめぐって、あらかじめあるパラドクスが仕掛けられている。

それはつまり、中国やインドに「停滞」を押し付けたように、近代西欧列強は植民地の現実に対しては「停滞」や「未開」という負の価値を与え続けたにもかかわらず、他方では植民地の過去に対して理想としての〈文明〉がかつて存在していたと別の価値を付与するパラドクスである。

この典型的なオリエンタリズムのパラドクスは、欧米列強が知の領域において植民地の過去を現在と切り離し、共に所有してしまおうという意志を示し、そうしたオリエンタリズムは、そもそも近代西欧がかつて自国の領域からは遠く離れたギリシャ・ローマの古代遺跡を発掘し、そこに自らの「輝ける過去」を「発見」してその歴史を自分たちの「現在」に結びつけようとするのと、ほぼ同質の行為なのであった。

それはいわば、19世紀に創出された「国民」の新たな来歴を構築して

いく「発明」的行為であると同時に、植民地が保有する過去の遺産に「真の価値」を見出し、植民地の現状としての「貧困」や「無知」を克服して「文明化」への道を達成するといった、帝国主義的支配の正当化のレトリックに他ならないのである。それとは逆に、「文明の多様性」を提起することは、そうした〈文明〉の帝国主義的性格とは真逆の知的作用であり、そこでヨーロッパ文明が相対化されるのは必然である。

キショール・マブバニもいうように、近代西欧が世界を支配したのはこの2世紀間に過ぎず、それは人類史においては「顕著な例外」なのであって、長きにわたり世界の二大経済大国は変わることなく中国とインドであった²⁰。しかし、19世紀的ヨーロッパ文明の帝国主義は、実に過剰に自己を演出してきたがために、それを相対化していくには相應のエネルギーを必要とすることは言うまでもない。

20世紀日本の共産主義者で獄中にあった尾崎秀実が、なぜ19世紀日本の儒者である北条霞亭の史伝に共感できたのか。さらにそれは、その尾崎の日本儒者への関心が、1930年代のアングロサクソン帝国主義に抵抗し、ソビエト社会主義や中国における共産主義勢力の拡大を軸にして日本で社会主義革命を実現するという彼のビジョンとどのようにいかに整合しうるのか。換言すれば、日本における抵抗の問題をイデオロギーの問題、日本における主体創造の問題としていかに考えるかを問うには、やはり「哲学」自体のディコンストラクションが求められるであろう。

井筒は、「哲学」がファルファサへの誤解に導く翻訳的陥穽であることも、「東洋」が、江戸後期の儒者たちの国際政治のリアリズムに照らした「戦略的誤訳」であることも、「アジア」がそれを押し隠すための用語であることも十分に心得た上で²¹、その〈東洋哲学〉を構想している。

そうした自身の戦略の一つの糧として、井筒は空海の〈真言〉の深い認知を引き出そうとする。それはおそらく井筒自身の「大東亜共栄圏」体験を踏まえて慎重に対処しようという意図の現れであり、尾崎において世界主義者と民族主義者との陥穽がもたらしたような事態を回避しようとする

ものに他ならなかったのではないのか。

井筒は、空海を引きつつ、以下のように自己の戦略的布陣を見事に描いてみせるのである²²（下線強調引用者）。

旧来の思想の構造解体が云々され、新しい知のパラダイム、新しい「エピステーメー」が、全世界的に、切実な要求となりつつある今日、我々、東洋人も、己れの思想的過去を現代的思想コンテクストの現場に曳き出して、そこに、その未来的可能性を探ってみようとする努力を、少なくとも試みるべきではないだろうか。私がこれから語ろうとしている真言密教、空海の思想も、そのような知的操作に価する、あるいは、それを必要とする、重要な東洋的文化財の一つである。

真言密教をいま言ったような方向性において捉え、それを現代的思想のテクスチュアのなかに織り込んだ場合、それは一体どのような意義を帯びてくるであろうか。この点で先ず注意されなければならないことは、この思想体系の全体を支配する根源的に言語哲学的な性格である。勿論、真言密教なるものは、それ自体、実に複雑な構成をもつ、多重多層、かつ多面的複合体であって、言語の一事をもって一切を覆い尽くせるようなものではない。だが、真言密教は、要するに「真言」密教である。「真言」（まことのコトバ）という名称の字義どおりの意味が、それのコトバの哲学としての性格を端的に表明している。この意味ではコトバは決して真言密教の一側面ではない。コトバが全体の中心軸であり、根柢であり、根源であるような、一つの特異な東洋的宗教哲学として考えることができる——あるいは、少なくともそう考えなければならない——思想体系であるのではないか、と私は思う。……「存在はコトバである」という言語・存在論的命題の絶対的真理性の確信において、真言密教は、東洋哲学全体のなかで、ただひとり孤立した立場ではなかったのである。……「存在はコトバである」という言語・存在論的命題の絶対的真理性の確信において、真言密教は、東洋哲学全体のなかで、ただひとり孤立した立場ではなかったのである。

むすびに

尾崎秀実は尾崎英子に宛てて次のように書き送っている。

「私は元来単純なコミュニストではありません。極めて政治的な考慮に立っていたので近來は殆んど民族主義者であったわけです。英米との戦争不可避と考えかつ東亜の自主解放を考えてこれを主張して来たことは皆の知る通りです。これと同時に、国際的な協調完成を理想としていたのです。誤りはこのあまりに空想的であった点にありました」(昭和十八年三月五日)。

以前にも指摘したことがあるが、実は、この数行に 20 世紀におけるコミュニストの諸相が端的に凝集されている、と筆者は考えている。

ここで尾崎のいう「単純なコミュニスト」とは、後にルイ・アラゴンが形象したような「共産主義的人間」であろう。その社会的出身の如何を問わず一度ははっきりと世界を見てとってしまったがために、以後は何ものも——その一身の安泰も幸福も、この明識に及ばずと考え、それに準じて行動する人間、いわば、人間を自分自身以上に置き、自分のためには何も求めず、人間のためにはすべてを求める人であり、自分自身に関する一切を犠牲にして、万人のためにその幸福と安泰とを希求してやまぬ人である。林達夫が言うところの「キリスト教世界でいえばむしろ聖者の系列に入るべき純粋型」の「コンミュニスト」である。歴代の教皇と聖者との間に雲泥の差があるの同様の「純粋型」と「世界とそして共産主義そのものの運命を左右する共産主義者のいわば政治ボス型」とには雲泥の差がある²³。

そもそも共産主義そのものがキリスト教世界の組織原理の一つの反映に他ならないという考え方もある事を踏まえつつ、イスラーム世界（特にその〈ガイバ〉の観念など）を含むいわゆる東洋においては、「キリスト教的共産主義」とは異なる位相がある。それは、中国における「共産主義的人間」をどのように考えるのかという問題とも繋がり、さらには、尾崎が

中国における共産主義者のありようと自己のスタンスとの鏡像関係を何を見ていたのかへの推論も可能にするはずである。

〈思考する実存〉としての尾崎の為さんとしたところは、アジア、東亜、哲学などといった翻訳された概念をも超える「自主解放」である必要があった。それが「空想的」ではないためには、西も東も統一的に認識する〈東洋哲学〉が求められるはずであった。遅れてきた世代の井筒は、それを彼の体験した時代状況をよく見てとっていたのである。

先述のキショール・マブバニは、「日本は地政学上、ある基本的な誤りを犯し、それが原因で今、多くの地政学的不運に見舞われている」「……日本が犯している地政学上の基本的誤りとは何だろうか？それは19世紀の判断を21世紀になってもまだ捨てずにいることである。19世紀の日本は、福沢諭吉の明察に従うという正しい選択をした。……しかし21世紀の日本は、この助言にいまだに固執するという誤った判断をしている。日本が今なすべきことは、2世紀前の政策を捨て、まさにその逆へとかじを切ることである。／すなわち、日本は今こそ西洋を脱し、再びアジアに加わらなければならない」、と2010年代に述べている。なるほど、繰り返すが、近代西欧が世界を支配したのはこの2世紀間に過ぎず、それは人類史においては「顕著な例外」なのであって、長きにわたり世界の二大経済大国は変わることなく中国とインドであった。日本に突き付けられている問題は単純明快で、戦略的方向を200年の「例外」に合わせるのか2000年の「通常」に合わせるのかという選択でしかない。

ただ、ここでわれわれが注意しておかなければならないことは、大局的に単純明快なこの地政学的事実を素直に受容するには、その「顕著な例外」の200年の間に第零次、第一次、第二次の世界大戦が起こり、世界秩序の編成を徐々に変化させていく必要があったということである²⁴。

近代西欧の200年は、オリエンタリズムの巧みな印象操作により、非西欧社会2000年の伝統知を〈文明〉の名の下に根こそぎ篡奪してきた。畢竟、非西欧社会は、そうした西欧の近代化の欺瞞をも包摂しつつ、〈文明〉

を再定義し世界秩序を回復していかなければならない。数次に渡る世界大戦のそれぞれの「戦後」が導いた「リベラルな国際秩序」の幻想は、20世紀と共に消え掛かっている。〈東亜協同体〉や〈人類運命共同体〉は、そうした現実を前に再考されなければならない。

この問いは、一帯一路構想を通じて、〈東洋哲学〉の一環としての儒学がどのように新しい世界秩序の構想に貢献できるかを考える手がかりになるであろう。かつての「大東亜共栄圏」のような、ただ「反西洋」を謳い「復古」を唱えるだけでは足りず、近代化の名の下に剥ぎ取られてきたさまざまな叡智を、丁寧にラディカルに蘇生させながら、新たな秩序を構築していくそれは、新たな〈東洋哲学〉をその基礎に置いた秩序でなければならない。

注

- 1 たとえば、「アジア共創塾長 天児慧氏 歴史事実と尽きぬ対話」『日本経済新聞』（2020年8月15日）。

- 2 その構成は次のようなものである。

解説「アジア主義の展望」竹内好

I 原型

「東洋の理想」岡倉天心

「大東合邦論」樽井藤吉

II 心情

「三十三年の夢」宮崎滔天

「山田良政君伝」平山周

「巨人頭山満翁」藤本尚則

「ラス・ビハリ・ボース覚書」相馬黒光

III 論理

「日韓合邦」内田良平

「革命ヨーロッパと復興アジア」大川周明

「安楽の門」大川周明

「『東亜協同体』の理念とその成立の客観的基礎」尾崎秀実

「検事尋問調書」尾崎秀実

Ⅳ 転生

「アジアのナショナリズム」飯塚浩二

「幸徳秋水と中国」石母田正

「日本の知識人」堀田善衛

- 3 「大東亜共栄圏の理念と現実」(座談会)『思想の科学』一九六三年十二月。
- 4 また、「尾崎は、汪兆銘工作を正当化するためのいわば大義名分としようとして打ち出した「東亜新秩序」論の中に、彼自身の考え方と一致させようとする理想主義的な理念が含まれていることに着目し、この「東亜新秩序」論といういわば安全地帯に身を置いて、時局への発言を精力的に続けて行なったのであろうと考えられるのである」との指摘もある(藤井昇三「尾崎秀実の日中戦争観」、今井清一／藤井昇三編『尾崎秀実の中国研究』アジア経済研究所、1983、191～195頁参照)。
- 5 「新版大亜細亜主義」「社会及国家」一九三五年四月(『尾崎秀実著作集』第三卷、勁草書房、295～96頁)。
- 6 「『東亜協同体』の理念とその成立の客観的基礎」(『尾崎秀実著作集』第二卷、勁草書房、309～318頁)。
- 7 松本三之介『近代日本の中国認識 徳川期儒学から東亜協同体論まで』(以文社2011)参照。
- 8 出羽の国庄内藩酒井家の家老、水野元朗、疋田進修の二人と徂徠との間の往復書簡『徂徠先生答問書』中に登場する言葉。
- 9 尾崎の縁者も巻き込んで、「恩赦名誉回復」を求める動きもある。
- 10 Chalmers Johnson, *An instance of treason : Ozaki Hotsumi and the Sorge spy ring*, Stanford University Press, 1990 [チャルマーズ・ジョンソン(篠崎務訳)『ゾルゲ事件とは何か』(岩波現代文庫2013年)]。
- 11 以下、鈴木規夫「尾崎秀実における〈民族〉の位相—東アジア知識人のジレンマ」『武蔵野大学政治経済研究所年報』22号(2023)における記述と重複する部分があることをお断りしておく。
- 12 ちなみに尾崎を『中央公論』に初めて起用した編集者は、当時中央公論編集長をつとめていた小森田一記であった(彼は戦後世界評論社を設立し、その『世界評論』創刊号(1946年2月1日発行)において、尾崎秀実の獄中書簡の一部と遺書を掲載、その後秀実と英子との書簡集に『愛情はふる星のごとく』

- というタイトルをつけ発刊した)。
- 13 かつてのソ連に求められた〈愛国〉はロシアへのそればかりではなく、インターナショナリズムが自動的に上書きされる思考システムを保ち、世界の「労働者の祖国」ソ連を〈愛国〉の対象とするというロジックが機能していたことはよく知られている。Cf. Kirill Medvedev, “If There Is No People, There Is No Left either”: Progressive History and Patriotism from Below, https://posle.media/language/en/if-there-is-no-people-there-is-no-left-either-progressive-history-and-patriotism-from-below/?fbclid=IwAR3lyjQ65obnNp3pwwfHrI2yycrafsm4yHYqnYl24lazQ2yscyYySJzQv_mc
 - 14 「昭和 17 年 2 月 14 日、尾崎秀実司法警察官訊問調」司法警察官警部・高橋与助：『現代史資料』2：128-29 頁。
 - 15 Cf. <https://seishikan-dousoukai.com/site/wp-content/uploads/2020/11/fccec8d9adc5c45c5b078133d249037f.pdf>
 - 16 『井筒俊彦—起源の哲学』（慶應義塾大学出版会 2023）参照。
 - 17 『上申書』1943 年 6 月、『現代史資料 2 ゴルゲ事件（二）』みすず書房、5～7 頁。
 - 18 西川 長夫『地球時代の民族＝文化理論—脱「国民文化」のために』（新曜社 1995）参照。
 - 19 ノルベルト・エリアス（赤井慧爾他訳）『文明化の過程』（法政大学出版局 1977～1978）参照。
 - 20 キショール・マブパニ「地政学から見た日本の前途」『外交』No.6, 平成 23 年 6 月参照。
 - 21 松本三之介、前掲書（2011）参照。
 - 22 「意味分節理論と空海—真言密教の言語哲学的可能性を探る」『意味の深みへ：東洋哲学の水位』（岩波書店 1985 年所収）。
 - 23 これについてはすでにこれまで論じてきたところである。Cf. 鈴木規夫、前掲（2023）。なお、記述には一部重複する部分がある。
 - 24 ハーフエズ・イブラヒムが「人種戦争」とも呼んだ日露戦争は、そうした変化の「第零次」世界大戦でもあった。