

新儒教思想とイスラーム思想

著者	小島 康敬
会議概要（会議名，開催地，会期，主催者等）	Cairo Conference on Japanese Studies, カイロ大学, 2006年11月5日-6日
ページ	157-172
発行年	2007-12-20
その他の言語のタイトル	Islamic Thought and Neo Confucianism : Mapping Intellectual History: Zhu Xi, Wang Yang-ming, and the Sorai Schools as Seen in the Mirror of Islamic Thought
シリーズ	カイロ・シンポジウム 2006 International Symposium in Egypt 2006
図書名	Cairo Conference on Japanese Studies
URL	http://doi.org/10.15055/00001435

新儒教思想とイスラーム思想

小島 康敬 KOJIMA Yasunori

国際基督教大学

はじめに

小論はイスラーム思想を参照とすることによって、東アジアで展開した儒教思想の包括的な理解を試みようとするものである。ここで言う儒教思想とは、孔子の教えをベースにしながらも思想的に発展させていった後世の新儒教の学派を意味する。すなわち12世紀中国宋代の朱熹（1130-1200）によって体系化された朱子学（宋学）と、それへの批判から生み出された16世紀中国明代の王陽明（1472-1528）の説いた陽明学（明学）、そして更にそれらを否定する形で独自の学説を打ち出した18世紀日本江戸時代の荻生徂徠（1667-1728）の徂徠学が考察の対象である。通常、「新儒教」という言い方は宋学・明学を含めて儒教思想の新たな思想展開を指して用いられるが、小論では宋・明儒教を批判した徂徠の学説をも含めて用いることとする（徂徠の儒教思想を新々儒教と呼んだ方が良いかも知れないが）。

儒教思想の理解とひとくちに言っても、様々な視点からのアプローチがあろう。ここでは、儒教思想を他の体系的な思想とつき合わせながら考察してゆくといった比較思想的視点を取ることにしたい。なぜなら、哲学的視点、思想史的視点、歴史的視点からの儒教研究にはそれぞれ相当の研究蓄積があり、多くの優れた成果が生み出されてきたが、儒教思想を他の体系的な思想との比較思想的視点からの研究は手薄であったと思われるからである。

比較思想研究の方法や意義についての理論的考察を本格的に試みる準備も能力もないが、小論の研究視角について若干の思うところを前もって述べておきたい。

1. アプローチの視角——人間存在の二重性（文化に規定されつつ文化を越えて）——

人間は文化に規定されつつ、文化を越えて存在する。人間はそれぞれが所属する文化の特殊性に強く規定されつつも、それを越えた普遍的存在様式を有している。人間存在のこの二重性の側面について、先ず考えたい。

人間は何らかの文化的刻印を帯びて存在している。否、文化的刻印を帯びることなしには具体的に存在し得ない、と言った方がより正確であろう。ここで言う文化とは、歴史を縦糸とし、地理を横糸として、織り込まれた人間の表象の一切を意味する。私は日本語を母語とし、アジアのモンスーンの風土を生活の環境とし、日本列島に住まう人々が歴史的に織りなし作り上げてきた価値観や考え方、そして感性を受肉化させて存在している。私のアイデンティティーはそういった文化的要素の寄せ集めの上にある。極端な言い方をす

れば、そういった文化的要素の寄せ集めの上にはしかない。また、ある人はアラビア語を母語として砂漠の風土を生活環境とし、アラビア半島を舞台に形成されてきたイスラームの歴史と文化を背負って存在している。このように人間は歴史と風土が織りなす文化に否応なく規定されて存在しているということを先ずは確認しておきたい。

しかしこういった文化の刻印を帯びた特殊な形態でしか人間は具体的に存在し得ないが、他方人間にはそういった特殊性個性性を越えた、類としての人間の普遍性の面がある。ある男性が女性を好きになってデートに誘うとする。その時、その男性はどんなプレゼントをするのか、どんな形で口説くのか、それは確かに文化人類学者のエドワードホールが言うように、その人の思いのままにはならない。確かに文化がそれに先行する。¹人は文化の隠れた次元のコードに無意識の内に従って、愛を表現し、伝えているのである。しかし、デートに誘うか誘わないかは、その男の一存で決まる。愛や憎しみ、喜びや悲しみ、怒りの表現形態は様々な文化的彩りのもとに制約されるが、愛憎喜怒哀楽そのものの感情は文化を越えた所にあると考えざるを得ない。もちろん感情だけではなく、理性や思考においても同じことが言えよう。理性・思考の表現形態こそは文化によって異なってくるが、それを越えた次元での理性・思考の働きそのものには人間として共通のものがあるはずである。我々が歴史的地理的に限られた瑣末な個々の特殊な事例の研究に関心が惹きつけられるのも、その極めて特殊な個別的な事例の研究もどこかで人間の普遍性の問題とつながっているという予感なり確信があればこそと思われる。

歴史的地理的産物としての文化の特殊性を解明し丹念に叙述することの重要性は言うまでもない。しかし他方、個々の文化的特質を捨象して、人間の普遍性を抽出してみることも、人間の全体性の理解にとって不可欠の方法であろう。比喩的に言えば、個々の歴史的風土的な文化的土壌をきめ細かいフィルターに通して、そこから濾過されてくるエッセンスを相互に照らし合わせて考察することもまた必要であろう。ここでは、儒教思想という人間の思考の産物をその歴史的環境から引き離して、人間の思考の普遍性という観点から考察することを試みたい。その一つの切り口として、イスラーム思想を参照することが役立つと思われる。結論を先どりして言えば、イスラーム思想におけるスンニー派、シーア派、スーフィーに見られる思想の諸特徴は儒教思想における徂徠学、朱子学、陽明学のそれを理解する上での参照に少なからずなり得るのではないか、というのが小論の趣旨である。

2. イスラーム思想

(1) イスラームの二つの文化パターン

イスラーム思想の根底をなしている二つの「文化パターン」に関する井筒俊彦氏の研究からは学ぶことが多く、今それを要約しながら考えてゆきたい。²

イスラーム教は、周知のように、ムハンマドが、40歳頃故郷メッカで最初西暦610年に突然に神の啓示を受けたことに基づく。神の啓示は一挙になされたのではなく、約20年をかけて少しずつ断片的に下された。従って神の言葉を直接記録したと言われる『コーラン』には20年の時間的経過があることとなり、イスラーム学者はこれを『コーラン』の

歴史と呼んでいる。この20年の歴史を前半10年と後半10年に分けて、前半がメッカ期、後半がメディナ期として区分される。メッカ期は、ムハンマドが故郷メッカにあって、古い信仰を守る周囲の人たちからの迫害を受け、数人の同志とともに悪戦苦闘した苦難の時期である。後半のメディナ期というのは、ムハンマドが622年、活路を求めてメッカからメディナに移って（聖遷 Hijrah この年をイスラーム暦紀元とする）、632年に世を去るまでを指す。メディナ期にイスラームは栄光の道を歩み始め、ムハンマドは宗教的指導者としてだけでなく、政治的指導者としても大いに活躍することとなる。

ところで、メッカ期とメディナ期とでは『コーラン』、つまり神の啓示の性格ががらりと変わってくる。井筒氏は、この『コーラン』の前期と後期との性格の相違が、イスラームという宗教のその後の展開の大筋を決定するような「イスラーム文化の二つの根本的パターン」の萌芽をなしていると考える。³ 井筒氏によれば、メッカ期は重苦しい終末論的雰囲気全体を覆い、そこでの信仰の在り方はいわば人間がたった一人で神の前に立って、神との孤独な対話の中に宗教的真実を見いだして行こうとするところに特色がある、と言う。ここでの支配的な感情は神に対する怖れ (taqwa) である。神は峻厳な正義の神、裁きの神として人間の前に立ち現れ、最後の審判において人が現世でおかしてきた罪の数々を暴き出し、容赦なくその精算を迫ってくる。審判の日、人は現世でなした善悪の所業の一切が秤にかけられ、「秤が重く下った者にはいと心持よい生活」が、「秤が軽くはねた者には底なしの穴」⁴、つまり業火の燃え盛る地獄が待ち受けている。神の啓示に接する以前のアラブの人々にとって、世界は現世だけであった。「どうせこの世での一生限り。生きて死ぬ。ただそれだけのこと。『時』がわれらを滅ぼしてしまう、それでおしまい」（45章23節）。そこに来世があることを教えたのがイスラームである。

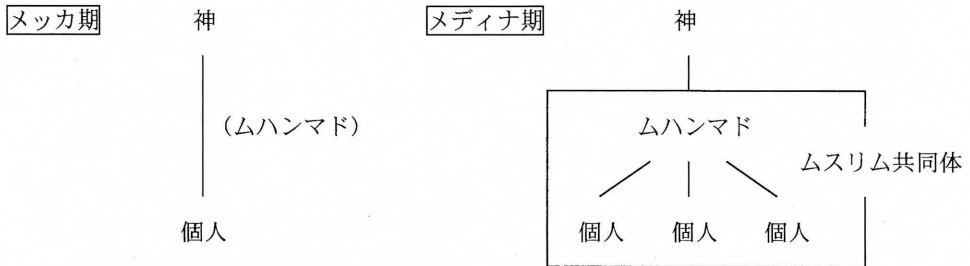
これ、よく聞け、現世の生活はただの束の間の遊びごと、戯ごと、徒なる飾り。ただいたずらに（血筋）を誇りあい、かたみに財産と息子の数を競うだけのこと。現世とは、雨降って緑草が萌え、信なき子ども大喜び、と見るまに忽ち枯れ凋み、色褪せて、跡に残るはかさかさの藁屑ばかり。その上来世では恐ろしい神罰が待っている。⁵

このように終末を予感し、神への怖れに彩られたメッカ期に比して、メディナ期では様相がだいぶ異なってくる。暗い終末論的雰囲気は後退し、明るい雰囲気が押し出され、神に対するイメージが変わってくる。正義の神、裁きの神としての面以上に、恵みの神、慈愛の神としての面が強調されてくる。例えば善人が来世に約束される楽園を『コーラン』はこう描写している。

そういう人々だけは、例のおいしい食物を頂戴できる。すなわち、くさぐさの果物を。高い名誉を与えられ、至福の園に入り、臥牀の上にみな互に向い合っ
て坐れば、一座にこんこんと湧き出る泉から汲みたての盃が廻り、白々として、飲

めばえも言えぬ心持よさ。これは飲んでも頭がふらつくでなし、酔っぱらったりする心配もない。側に待るは眼差もしとやかな乙女ら。眼ぱっちりした美人ぞろいで、体はまるで砂に隠れた卵さながら。⁶

メッカ期の基調が神に対する怖れの感情であったのに比して言えば、メディナ期のそれは慈悲深い神に対する感謝（shukr）である。これと関連して神と人間との契約の在り方の様相も変わってくる。メッカ期ではひとりひとりが直接神と結ぶ、いわばタテの契約関係であったが、メディナ期では契約関係がヨコに広がってゆく。個々人がいきなり神との契約関係に入るのではなく、「先ず預言者ムハンマドと契約を結ぶ。そして、この預言者との契約を通じて、それによってはじめて神との契約に入る」⁷ というような構造になってくる。神の「代理人」（khalifah）としてムハンマドをたて、神の命に従うのと同じにムハンマドの命に従うという契約が出来上がってくる。そして重要な点は、いったんムハンマドとの契約に入った人々は、「なんと云うても信者はみんな兄弟」⁸ とされるように、血のつながり、部族人種の異なりを越えて、宗教上の兄弟同胞として宗教的共同体⁹の形成に参加することになってくることである。図式的な言い方をすれば、神と人間との垂直的な関係から、神の代理人たるムハンマドを仲介者として人間と人間との水平的な関係へと、信仰共同体の輪が広がってくるのである。ここに至ると、ムハンマドの地位は神の言葉の伝達者という意味あいをはるかに越えた、人間生活全般の事柄を神の名において取り裁くイスラーム共同体の宗教的・政治的な絶対的主権者にまで高まってくる（下図参照）。



井筒氏の言葉を掲げて事態をもっとはつきりさせておこう。

はじめは個々の人間の実存的であったイスラームは、いまや社会的宗教となり、驚くべき速さで社会的、政治的に組織され、制度化されていきます。そして完全に制度化され、ひとつの社会秩序の構造となった時点でのイスラーム共同体の宗教が自己表現した形、それがイスラーム法、イスラームの法律なのであります。¹⁰

つまり、信仰も個々人の信仰の次元を越えて、イスラーム法というきっちりとした形態

の中で確証されて始めて真実なるものとされるのである。法という言葉からは、我々日本人は直ちに刑法とか民法とかを想像するが、イスラームでは聖俗を分離しないのが基本であるからして、法と言ってもそれは宗教的儀礼の規則（巡礼の仕方、礼拝の仕方等々）から、刑法（窃盗、殺人）、商法、民法（結婚、離婚、遺産相続）、更に挨拶の作法、女性と同席の時の男性の礼儀、トイレの作法に及ぶまで、人間の全生活にわたる細かな規定の集大成を意味する。つまり、宗教が即そのまま倫理、法律、生活規範という形態をとって表現されてきたもの、それがイスラーム法である。（これを原語では *shariah* という。シャリーアとはもともと「水場への道」を意味する。砂漠では水は命の源であり、そこへ通ずる道がシャリーアである。）井筒氏は、こうしたイスラーム法という形でがっしりと外面的に組織化制度化された共同体の宗教としての発展を「外面への道」と呼び、その道を歩んだのがスンニー派であると捉えている。

そしてこれに対抗するかたちで、メッカ期の精神的雰囲気を継承して、共同体としての宗教の側面よりも個々人の内面の信仰に重きをおいていったのをシーア派、更にその内面的傾向を最も徹底させたものとしてスーフィズムを捉えている。井筒氏は「内面への道」という言葉でもってこれらを分析している。

(2) 「内面への道」

シャリーアという形で表現された法体系を重んじた人々に対して、内面への道を辿る人々の考え方を理解する上での鍵概念ともいえるべきは「ハキーカ」(*Haqiqah*) である。ハキーカは外に現れた形の奥底にあつて、それを裏から支えている「内的リアリティー」「内的真理」¹¹とも名づけられるべきものである。内的真理を信じ、これを直観的に把握することを目指している人々をウラファー (*urafa* 単数形アーリフ *arif*) と呼び、スンニー派のウラマー (*ulama* 単数形アーリム *alim*) と対比される。ウラファー、ウラマーともに「知者」を意味する言葉であるが、ウラマーの方は学問的に研究し論理的分析的に知ったり、事物を概念的に明らかにしてゆくような知り方で、「学者」という訳語がぴったりするのに対して、ウラファーの方は事物の真相を直観的靈感的に把握する知り方であると言われる。

物事や事柄の奥に潜むハキーカ、内的真理を把握しようとする人々は、神の意志は法体系としてのシャリーアそれ自体に直接的に表現されているとは考えないで、シャリーアの内側に隠れた意味があつて、それこそが神の意志であると考え。従つて、極端な話、コーランも文字どおりの表面的外面的の意味の背後に、内的な真意が暗号的に秘められていると考え、その解釈が極めて神秘的になってくる。内面の道を辿る人々はイスラーム共同体の法体系そのものよりも、その内的意味を探って行こうとする結果、彼らの目からすればスンニー派はイスラーム法に表面的形式的に従つていさえすれば、それで良いと考える形式主義者として映るのである。

内面への道を最も先鋭な形で徹底させていったのがスーフィズム(イスラーム神秘主義)である。スーフィズム初期の発展に偉大な足跡を残したハサン・アル・バスリー (*Hasan al Basri*) の次の言葉はスーフィーの求めていたものが何かを如実に語っている。

ただ一粒の内的誠実さは、断食や礼拝より千倍重い。¹²

また、11世紀に活躍したアブー・サイド（Abu Said）はなぜメッカを巡礼しないのかと尋ねられた時、こう答えたと言う。

一軒の石の家を訪問するために、わざわざこの足で何千里の土地を踏んで歩いていく、そんなことをして一体どうなるというのだ。本当の神人はじっと自分の家に坐っているだけでいい。そうすると天上のカアバの神殿が、向こうからやってきて、一昼夜のうちに何べんも彼にお参りしてくれるのだ。¹³

内面への道を辿る人々は、イスラーム共同体の法を厳格に守ったとしても、内的精神のありように実がともなっていないければ、何ら意味はないと考えるから、シャリーアを軽視しかねないこととなり、スンニー派とはこの点で鋭く対立してくる。

スーフイズムでは神との神秘的な一体化が修行によって到達されると考え、それを目指す。スーフイズムでは、人間の外に超越的に存在し人間を高めから見おろす神という側面よりも、人間の魂に内在する神、人間の心の深部に宿る神の側面が強調される。スーフイーには現世に背を向けた孤独者、隠者のイメージがつきまとうが、それはひたすらに自分の心の奥底を覗き込み、そこに内在する神との一体化をはかろうとする彼らの修行的な生き方と無関係ではない。

九世紀ペルシア出身の最高のスーフイーと言われるバスターミーは次のように書き記している。

蛇がその皮を脱ぎ捨てるように、私は自分の自分という皮を脱ぎ捨てた。そして私は、私自身の中を覗き込んで見た。どうだろう、私は彼だったのだ。¹⁴

自我否定のあげくの果てに見出された「彼」、それは言うまでもなく「神」を意味しよう。バスターミーがそれを「神」と明記しなかったのは、明記しようものなら伝統的なイスラームの見地から確実に迫害されることの危険性を知っていたからであろう。

15世紀イランのスーフイー詩人で哲学者のジャーミー（Jami）にも次のような印象深い言葉がある。

人間的自我の消滅とは、神の实在性の顕現が、人間の内部空間を占拠し尽くして、その人の内にもはや神以外の何ものの意識もまったく残さないことだ。¹⁵

これは、自己の内面を掘り下げ、自己を否定しつくした先に忽然と立ち現れくるの神の

リアリティーに満たされた境位と言えよう。私のすべてが神に浸透しつくされ、私の意識の座は神の意識にとって代われ、私という存在意識は神の意識のもとに無と化する。

ハッラージ (Hallaji 992年没) の「我こそは真実在」、つまり「我こそは神」(Ana al-Haqq) のあの有名な言葉は、このような神と自己との一体化の意識を端的に表現したものであったのであろう。しかしそれにしても、これは誤解を招く余りにも危険な言い様である。¹⁶ 正統イスラームの見地からすれば、主人である神とその奴隷である人間との間には絶対的な断絶があるわけで、それを「我こそは神」などというのは、神への冒瀆以外の何ものでもないということになろう。事実、彼は流神の罪でバクダードで処刑された。

以上、シャリーアとハキーカという概念を手がかりに、イスラーム思想に見られる外面的傾向と内面的傾向について述べてきた。それでは次にこのような視点から見た場合、儒教思想においてどういうことが言えるのかを考えてみたい。

3. 新儒教思想——朱子学・陽明学・徂徠学——

井筒氏に従って、イスラーム思想を外面への道と内面への道という切り口から見てきた。この視点をとった場合、儒教における外面への道を辿っていったのが徂徠学、内面への道を辿っていったのが陽明学で、その中間に位置するのが朱子学ではないか、というのが私の仮説である。先ず話の順序として朱子学から検討を加えてゆくこととする。

(1) 朱子学

朱子学では万物の創造主というような神観念を持たない。人間を含めて万物の生滅はその構成要素たる「気」の離合集散によって説明される。ところで、その「気」の離合集散を決定づけている究極的な概念として、朱子学では「理」を想定する。「理」は自然界、人間界を貫いている根本的な法則・規範である。この「理」は外界の事物にも、人間の心にも宿っていると考えられ、この「理」を探求してゆくことが求められた。

ある物がAとして存在し、Bとして存在しないのは、そこにAとして存在する「理」(物理)があるからであり、年少者が年長者を尊敬しなければならないのは、そこに尊敬すべき「理」(道理、倫理)があるからだと考える。現代の我々の理に対する観念からすると、「理」と言っても「物理」即ち自然法則と「道理」「倫理」即ち道徳法則とは範疇を異にする概念として認識するが、朱子学ではこれを区別しない。自然界にも人間界にも同一の原理が働いていると考える(「天人合一」)。この「理」を「天理」とも言う。この「理」(天理)は事物にも、人間の心にも宿っていると考え、この「理」を探求してゆくこと(「窮理」)が、君子たる者の責務とされる。

朱子学と陽明学との大きな相違は、陽明学では自分の心に宿った理への直観的な覚醒を目指す、朱子学では人間の心に宿った理を探求してゆく際にも、回り道のようなものではあるが、外界の事物に宿った理を一つ一つを明らかにしてゆくという作業を通して、これを探求して行くという方法をとる点にある。従って朱子学では自然の事物や歴史的出来事、古典等の基礎的研究をおろそかにはしない。自然の事物や歴史的な出来事の内に秘められた

理を明らかにすることが、自分の内なる心の理を明らかにすることの大前提となると考えるからである。つまり、自己の外にある事物の理と自己の内にある心の理とを連続させながら、捉えてゆこうとするところに朱子学の強みもあり、またそこに弱みもあるのである。強みというのは、陽明学の内的本心への探究がともすれば独り善がりの視野狭窄的な主観主義に陥る危険性を孕んでいるのに対して、朱子学ではこの点、外界の事物への広い目配りを持つことによって、知の自己閉塞化の道を回避する手だてが講じられているという点である。弱みというのは、外の世界への関心がそれ自体として合目的化した場合、知が拡散してとりとめのない瑣末主義に落ち込んでしまう点への危険性である。

陽明学はその弱みを衝く。陽明学を奉ずる者が朱子学を批判する際によく口にする「玩物喪志」とは、そうした目的と手段とを取り違えて、本質を見失い求心力を喪失した痩せた知の在り方に対する批判の言辞である。

(2) 陽明学

若き日の王陽明は朱子の考えを忠実に実践しようとした。王陽明は、朱子学の方法に倣って自分の「心の理」を明らかにするには、先ず庭先の竹の理を窮める必要があると考え、竹の理を窮めることに専念したところ、一週間で神経衰弱に陥ってしまったと言う。そこで彼は朱子の考えに懐疑を抱き、思索を重ねて行くうち、37歳の時、突然と次のように大悟したと言う。

始めて知る聖人の道は吾が性みずから足る。向きに理を事物に求めしは誤りなり。¹⁷ (年譜)

この簡潔な言葉の中に、王陽明の言わんとすることが凝縮されている。すなわち、聖人の教えは自分の外にあり、それを自分が学んで自己に取り入れるものと思っていたが、そうではなく聖人の教えはもともと自分の心の本性の中にあっただ、ということへの発見の驚きが語られている。

物の理はわが心に外ならず、わが心を外にして物の理を求むるも物の理なし。¹⁸

自分は長い間、「理」を事物に求めていたが、それは誤りであった。「理」はもともと自分の心に宿っているのであるから、事物というような外の世界に理を求める必要はないと言うのである。

それではなぜ陽明は外界の事物世界に「理」を求める立場を否定したのであろうか。それは、主体たるべき心の自由闊達さを彼が求めたからであろう。外界の事物に「理」を求める以上、外に心が向かい、自分の内面がなおざりになる要因が多分に出てくる。そこを陽明は批判するのである。彼は朱子学を「外を努めて内を遺れ、博くして要寡き」ものであり、「物を玩んで志を喪う¹⁹」ものときき下す。陽明によれば、古典をテキストとする

必要はなく、自分を深く内省して、自分の心それ自体が実は何物にも代え難いテキストであるということに気づくことが肝要だというのである。

王陽明は人間の心まるごとを「理」の顕われと捉えたが、後にそれを「良知」という言葉を使って考えを煮詰めている。「良知」とは学んだり、思慮して後天的に獲得されるものではなく、人間として生まれついた以上誰でも持っている先天的な道徳的判断力、道徳知とでもいったらよいであろう。人間にはもともとそういった道徳知が自足して備わっており、それは学んだからといって得られものではない、大事なものは自己の内なる「良知」に気づき、それを發揮させるか否かである、と王陽明は言う。この先天的道徳知である「良知」は、賢愚・貴賤の区別なく、誰にも備わっていると王陽明は考えるから、自ずと「満街の人すべて是れ聖人」、即ち街中の人すべてが聖人であるといった大胆な主張も押し出されてくることになる。朱子学では、聖人は道徳の完全なる体现者であり、それは事物の理を一つ一つを窮め、学び尽くして後に至る究極の彼方に設定される。しかし、王陽明はそのようには考えない。王陽明はおもしろい比喻でこのことを次のように説明している。人の才能いかんによって聖人になれたり、なれなかったりするのでは決してない。才能の多寡は、例えてみれば、金の重量の差にすぎず、重かろうと、軽かろうとそれが純金であることに変わりはない。問題は金の重量ではなく、金の純度であるからして、金の純度さえ完全なら、どんな人でも聖人たり得る、と。才能、学問のあるなしではなく、心の純度こそが大事なのだというわけである。

些末な知識を限りなく集積したとて意味はなく、内的本心への覚醒こそがその人間の価値を決定するといった、このような陽明学の主張は、ペルシアのスーフィー詩人ルーミーの次のような言葉を容易に想起させる。ここでいう「一番大切なあのもの」とは陽明学でいう「良知」そのものである。

世間でいう学問とか技能とかは、いずれも海水を茶碗で量るようなもの。真珠を見つける方法はそんなものとは全然違う。あらゆる技術で身を飾り、金もあり顔も綺麗だが、一番大切なあのものを欠く人がたくさんいる。反対に見かけはいかにも見すばらしく、顔はきたなく、美しい言葉も力強い言葉も喋れないが、永遠不滅のあのものだけは持っている人もたくさんいる。それこそは人間の栄光であり高貴さの源であり、またそれあればこそ人間は万物の靈長なのである。²⁰

このように見てくると、自分の内なる本心としての「良知」の顕現に努める陽明学の思考法は、イスラーム思想で言えば、我が心の中に内に神を見だし、内なる神としての「ハキーカ」(内的真理)を確信し、これと一体化することを志向するスーフイズムの思考法と共通する面があるように思われる。先に言及したハッラージ(Hallaji 992年没)が自分の心の奥を深く探求して、最終的に「我こそは真実在」、つまり「我こそは神」(Ana al-Haqq)との大胆な言説に至りついたことと、王陽明がこれまた心の奥に宿る「良知」に気づき、それを備えた「満街の人」は「すべて是れ聖人」という結論に到達したことは、

何か人間の精神なり思考法なりの共通性を感じる。もちろん、「ハキーカ」と「良知」とが同じだということではない。歴史的地理的文化的状況を敢えて無視して、人間の思考法の最大公約数的な共通性という点に着目し、その共通の思考パターンを抽出するという問題の立て方をしているのである。

(3) 徂徠学

儒教において内面性を重視していったのが陽明学であるとするれば、外面性に着目していったのは何なのであろうか。イスラーム思想においてスンニー派がシャリーア（制度化組織化されたイスラーム共同体の法体系）に神の意図を見たような思考法が儒教思想の中に認められるのであろうか。この視点から儒教思想を顧みした場合、荻生徂徠の考え方がそれに相当するように思われる。

徂徠は果敢に宋・明儒教を批判した。徂徠によれば、孔子本来の教えは天下国家を統治することにあつたのであり、個々人の自己修養を説いたものでは決してなかった。これまでの学問・思想は「内を重んじ外を軽んじ」²¹ てきたが、実は「先王の道は外にある」²²（『弁名』）と、徂徠は言う。この言葉は徂徠学の特徴を端的に表現している。徂徠は、「道」は「先王」（「聖人」）によって作られたものである、と説く。「聖人」といっても、徂徠は朱子学で説くところのそれとは違って、独特の意味を持たせる。また「道」という概念も通常のそれではなく、独特の意味が込められている。

先ず、「道」であるが、この言葉を聞くと通常、人の物を盗んだり、人を殺することは、「人の道」に反したことだという言い方に示されるように、道徳的な規範をイメージする。そしてそういった規範は誰かによって作られたというわけではなく、人間の心に根ざした道徳性によって人間社会において自ずと形成されてきたものだ、と考える。極端な言い方をすれば「道」は道徳法則であり、自然にあるもので、誰かによって作られたものではない、という捉え方をする。朱子学や陽明学では「道」をそのように捉える。しかし徂徠は「道」とは「自然」にあるものではなく、「聖人」によって「作為」されたもので、道徳を含め政治や人間の生活のシステム全体に及ぶ文化的な制度規範の総称だと考える。例えば、人間は鳥獣と違って、人間は鳥や獣とは違って、農業の方法、売買の方法、感情表現の適切な仕方、儀礼や制度等々、文化的なコードに従って生活を営んでいる。そういった人間の文化的な営みのシステム全体を総称して徂徠は「道」という。

それでは誰がそうした「道」を作ったのか。徂徠によれば、それは「聖人」達である。「聖人」とは道徳的な人格者などではなく、人間社会に文明と文化をもたらした偉大な創造者なのである。しかし「聖人」といえども自分勝手に「道」を作ることは許されない。「天命」に則って、天の意志を推し量って「道」を制作するのである。「聖人」達とは具体的には中国古代の王を指す。先ず伏羲、神農、黄帝といった聖人（先王）によって「利用厚生」の道が作られ、顓頊、帝嚳を経て、更に堯、舜といった聖人によって真に精神文化的な「礼楽の道」が建てられていったのであり、諸聖人の制作的努力の結果、人間の文化的環境が整備されていったのである。

では、なぜ「聖人」達は「道」を制作したのか。それは言うまでもなく、天下国家を統治するためである。つまり、聖人の出現以前は人間は道徳も礼儀作法も知らず鬪争的で禽獣にも似た野蛮な生活をしていた。そこに聖人が出現し、社会を統治する方法を考案して、人間を文明へと導いたのである。徂徠によれば、儒教とは自己一身を修めるための狭い意味での道徳でなく、元来広く天下国家を治めるための政治の学だったのだ、ということになる。儒教を公共の政治の学問から個々人の心の修養の学問へと矮小化させた張本人、それが朱子だと徂徠は朱子を徹底的に糾弾する。儒教とはそもそも人間の心の善悪を論じたり、自己の本心（「理」）の究明をはかったりする教えではなく、あくまでも統治の手だてを説いたものだというのである。

徂徠は「我が心を以て我が心を治むる」ことは不可能だと言い切る。人の心は生きており、静かにしがたいものである。心を静かにしようとすればするほど余計に心は動き、心を治めようとすればするほど、心はいよいよ乱れる。「心で以て心を制する」ことはできないのである。なぜこういことになるのか。心で以て心を制しようとすると、制せられる心とそれを制しようとする心に、心が分裂し、更にその制しようとする心をこれまた制しようとする心へと、心は限り無く分裂してゆくからである、と徂徠は見るのである。こういう心理的事実は我々自身の内にも容易に確認できよう。心とは自分である。そうすると、自分Aを見ている自分Bの意識があり、そして自分Aを見ている自分Bの意識を更に意識して見ている自分Cが出てくるといった調子で、意識は無限に背進して分裂してゆく。鏡に鏡を映すようにして自己を映しだすと、限りなく自己の像が映し出されてくるが、丁度それに似たような現象である。従って心で心を治めることは不可能だと、徂徠は考えるのである。

「心を以て心を制する」ことが不可能であることを聖人は良く知っていたが故に、聖人は「礼を以て心を制す」としか言わなかった、と徂徠は言う。「礼」とは「道」を構成する具体的要件である。聖人が定めた外側の規範である「道」（「礼」）に従って行けば、「心」は自ずと治まってくるのだ、と徂徠は言う。つまり、外側の形式なり構造は単にそれとしてあるのではなく、それにみあった内面を規定し、もしくは培っていく働きがあり、その事実に注目せよ、と主張しているのである。

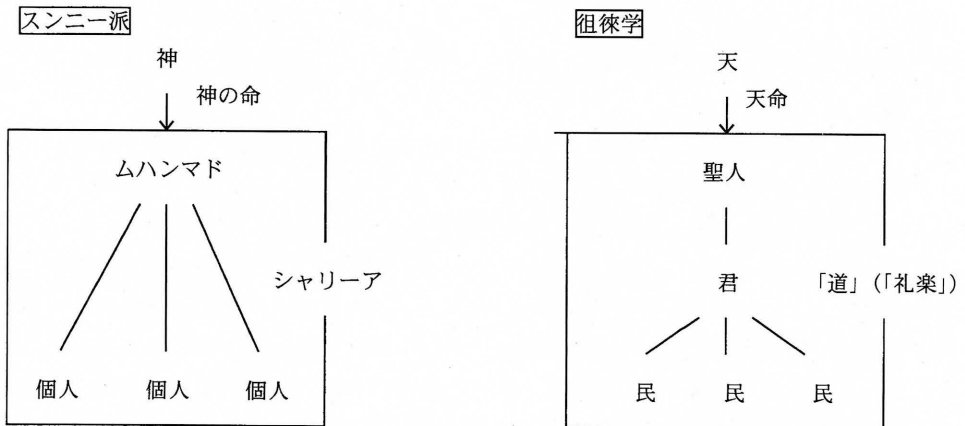
徂徠の弟子の太宰春台はこの考え方を極端におしすすめ、興味深いことを言っている。聖人の教えの最初は「衣服」にある。「内心」はどうであれ、先ず君子にふさわしい衣服を着せて、次に君子にふさわしい作法を習わし、次ぎに君子にふさわしい物言いを教えてゆけば、心もそれに感化されてやがて君子ができあがる、と。

聖人ノ教ハ、外ヨリ入ル術ナリ、身ヲ行フニ先王ノ礼ヲ守リ、事ニ処スルニ先王ノ義ヲ用ヒ、外面ニ君子ノ容儀ヲ具タル者ヲ君子トス。其人ノ内心ハ如何ニト問ハズ²³（『六経略説』）

内心はどうでもあれ、要は外面であるとしても誤解されがちな過激な言説であるが、もち

ろん春台の真意はそこにあるのではなく、これは習慣とか儀礼とかマナーといった外側の形式が知らず識らずの内に人間の内面を方向付けてゆく働きに着目し、人間を躰る文化の仕掛けとしての儀礼の意味を再確認しようとしているのである。我々の身の回りには、ありとあるゆる儀式、儀礼がある。人と人との交際（社交儀礼）、国と国との交際（外交儀礼）、そして生者と死者との交際（葬礼、祭礼）、あるいは神と人との交際（宗教儀礼）、これまたしかりである。我々は多くの儀礼、儀式に取り囲まれて生き、成長し、死んで行く。我々は誕生するや、様々な儀礼を通過して生涯を閉じてゆく。我々の身体や心には目に見えない形で様々な文化の様式が浸透している。そういった文化の様式を離れて私は存在するのか、徂徠や春台の考え方を押し進めてゆくと、自らの内なる主体性とか個性といった確固としていたかに見える近代的信念が揺らいでくるような思いがしてくる。

徂徠学の説く「聖人の道」とは、人間の心に内在するものではなく、あくまでも客観的な規範として人間の外側であって、外側から人間の内面を秩序づけてゆくものであった。外的規範としてのこの「聖人の道」への帰順を通して内心を統御して行こうとする考え方は、個々人の信仰の次元を越えた外面的組織的な「法的結晶体」ともいべきシャーリアの遵守を通してこそ信仰が確かなものとして証されるとするスンニー派の考え方とある意味で共通する面があるのではなからうか。スンニー派と徂徠学派の思考の共通項を図示すれば以下のようになる。



スンニー派でも徂徠学でも、人間の内面性を決して軽視するわけではない。しかし、心の内なる判断がいかにかに独り善がり、あやういかを知るが故にシャリーアや「聖人の道」（「礼楽」）といった外在的規範を媒介として、神や天の意志を聞き取ろうとするのである。外在的規範への盲従、もちろんそれは、イエスがパリサイ派の祭司や律法学者達の形式的な律法遵守の偽善的傾向を激しく攻撃したことに示されるように、人間の深い内面性自律性を忘却した悪しき意味での形式遵守主義に墮するあやうさを蔵していることは言うまでもない。

4. おわりに

以上、内面志向と外面志向という視点から見た場合、イスラーム思想と儒教思想において、それぞれどういうことが言えるかをおおざっぱに検討してきた。その際、イスラーム教は儒教と似ているとか、似ていないとか、そういうことを論じたつもりはない。似ている似ていないの議論は相対的で曖昧である。似ていないと言え、他方は唯一絶対の神を認め、この神から一切のものが創造されたと考えるのに対して、他方はそのような神を認めず、「氣」それ自身の自己生成活動において世界は成ったと考えるのであるから、これほど似ていないものはない。他方、似ていると言え、神様のいるいないは別にして、双方とも世界の始まりの物語を有しているという点からすれば、似ているわけで、結局似ているのか似ていないのか、わけが分からなくなってこよう。従ってそうした議論は避けてきたつもりである。イスラーム思想であれ儒教思想であれ、それが生育してきた文化的土壌を敢えて捨象し、その上澄みのみを抽出して人間の思考の普遍的な形式として共通する面を考えて見たかったのである

- 1 Edward T. Hall, *The Silent Language*. 邦訳『沈黙のことば』国弘正雄訳 158頁 1966年 南雲堂。
- 2 『イスラーム文化』岩波文庫 1991年。『意識と本質』1938年 岩波書店。
- 3 井筒俊彦 『イスラーム文化』85頁。
- 4 『コーラン』101章5,6節 『井筒俊彦著作集』7 1992年 中央公論社 833頁。以下『コーラン』からの引用は本書に拠る。
- 5 同 右 第59章19節 706頁。
- 6 同 右 第37章40節～49節 573頁。
- 7 『イスラーム文化』108頁。
- 8 『コーラン』第4章10節 667頁。
- 9 この宗教的共同体がアラビア語の原語でウマ（ummah イスラーム共同体）と呼ばれるものである。
- 10 『イスラーム文化』114頁。
- 11 『イスラーム文化』181頁。
- 12 『イスラーム文化』215頁。
- 13 『イスラーム文化』216頁。
- 14 豊島泰国「スーフィー神秘主義」『イスラムの本』所収 学研 1995年 99頁。
- 15 『イスラーム文化』221頁。
- 16 この点に関して、ペルシアの詩人でスーフィーのルーミーはハッラージを次のように弁護している。「世人は普通これ（「我こそは神」筆者注）をとんでもないことを言ったもんだと考えている。だが「我こそは神」とは、実は謙虚さの極地なのである。「我こそは神の僕」と言う人は二

つの存在を認めている、一つは神、もう一つは自分自身。ところが「我こそは神」という人は自己を完全に無化している。自己は全く空無に消えている。そこで「我こそは神」と言う。その心は、私は無だ、一切は神だ、神をおいて他に一物も存在者はない。私は正真正銘の非有そのもの、無そのものだということである。これこそ謙虚さの極地ではないか。だが世間一般の人はこれが分らない。」(『ルーミー語録』『井筒俊彦著作集』11 85頁。)

17 「年譜」『王陽明全集』9巻 原漢文 明德出版社 1986年 288頁。

18 『伝習録』中巻 新釈漢文大系 明治書院 23頁。

19 『伝習録』222頁。

20 『ルーミー語録』『井筒俊彦著作集』11 329-330頁。

21 『弁道』岩波日本思想大系『荻生徂徠』27頁。

22 『弁名』岩波日本思想大系『荻生徂徠』47頁。

23 『六経略説』『日本倫理彙編』6 315頁。

ABSTRACT

Islamic Thought and Neo Confucianism—Mapping Intellectual History: Zhu Xi, Wang Yang-ming, and the Sorai Schools as Seen in the Mirror of Islamic Thought

This paper attempts to present a comprehensive explanation of the development of Confucian thought in East Asia through reference to Islamic thought. By Confucianism, I here refer to the intellectual traditions based on the teachings of Confucius, but in particular to those developed by thinkers of the various schools of "Neo-Confucianism" from the first millennium AD onwards. Concretely I will be referring to the Zhu Xi School ("Song learning"), systematized in twelfth century Song China by Zhu Xi (1130-1200), the Yang-ming School ("Ming Learning"), critical of Song learning and propagated in sixteenth century Ming China by Wang Yang-ming (1472-1528), and the Sorai School, which was based on the original thought of the eighteenth century Japanese Edo period thinker Ogyu Sorai (1667-1728), rejecting both Song and Ming learning.

In one sense, human beings are only able to exist concretely in a particular form tied to their cultural conditioning. But human beings also possess, as a species, a universal aspect which allows them to transcend individual particularity. It goes without saying that it is important to understand and explain the particular nature of a given culture as a product of certain historical and geographic conditions. But, as one method contributing to an understanding of humanity in its entirety, it is also essential to find the universal aspect of humanity within our abstractions on the nature of individual cultural particularities. In this paper I remove Confucianism as a product of human thought from its historical environment, and support consideration of it within a universalistic framework of human thought. Reference to Islamic thought provides one useful vehicle for doing this.

The teachings of Islam are of course based on the sudden revelation of God to Mohammed, initially in 610 A.D. God's revelation to Mohammed, however, did not occur only on this one occasion, but rather continued intermittently over the next twenty or so years. Thereby, the word of God as represented through the Koran was revealed over a twenty-year period. Islamic scholars refer to this as the history of the Koran, traditionally delineating between the first ten years, the Mecca period, and the latter ten years, the Medina period. According to Izutsu Toshihiko, the Koran, and thereby the character of the revelation of God, changes

ABSTRACT

dramatically between the Mecca and Medina periods. For Izutsu, this difference in the character of the early period and latter period Koran determined the later development of the main streams of Islamic religion, forming the basis of what he calls, "the two basic patterns of Islamic culture". Izutsu saw the development of a path of individual dialogue with God associated with the search for an "internalized path" supported by Sufism as reflecting the particular characteristics of the Mecca period. Conversely he saw the development of a path leading to the development of an externally organized and systematized religious community, in other words the search for an "externalized path" associated with the Sunni tradition, to have reflected the particular characteristics of the Medina period.

Of course, Izutsu's arrangement of Islamic thought in this manner is a little crude, but it nevertheless provides a useful reference point for considering the development of the original teachings of Confucius within the different schools of Neo-Confucianism. The rather rough sketch of Confucianism which stands as my conclusion suggests that by emphasizing the external cultural system of "rites and music", the Sorai School followed the "externalized way" of Confucianism. Conversely, by focusing on the development of "good knowledge" (conscience) within the heart/mind, and thereby believing in the power of moral judgment, the Yang-ming School followed the "internalized path" of Confucianism. The Zhu Xi School can perhaps be said to have inhabited the center ground between these two.