

朱子学・陽明学・徂徠学の構図

——イスラーム思想を合わせ鏡として——

小 島 康 敬

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、儒学思想の包括的な理解を試みようとするものである。

儒学思想の理解には様々な視点からのアプローチがあろう。儒学思想に見られる諸観念を分析したり、それら諸観念間の論理的関係を明らかにして儒学の思想としての体系性を立体的に考究したりするのも、その一つであろう。あるいは儒家達の著作に現れる主要観念が歴史的時間軸や地理的空間軸の中でどのように展開し、意味づけられていったかを跡づけてゆくのも、その一つであろう。あるいはまた、思想それ自体の構造的分析というよりは、思想と歴史的社會との動的で緊密な連関性に着目し、儒学思想がその社會の中でどのように機能していったのか、ある特定の歴史的社會的条件下のもとで思想がいかに変容していったのかを歴史的に検証するのも、その一つであろう。仮に今これらの視点からのアプローチによる研究をそれぞれ哲学的研究、思想史的研究、歴史的研究と呼ぶことができるとすれば、これらの研究にはそれぞれ相当の蓄積があり、多くの優れた成果が生み出されてきた。これらの研究に比べると、儒学思想を他の体系的な思想とつき合わせながら、儒学思想を考察してゆくとといった比較思想的視点からの研究は手薄であるように思われる。比較という概念そのものが今ひとつ学問的に曖昧であり、比較研究そのものの学問的方法論が確立されているとは思えない状況において、それは当然のことと言えよう。

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。

この地球上に生まれた人間は、否応なく所与ものとして、そしてまた時には自覚的選択的な

ものとして、様々な何らかの文化的刻印を帯びたものとして存在している。否、そういった文化的刻印を帯びることには、存在することができない、と言った方が正確かも知れない。ここで文化というのは、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。私なら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、とでも言えよう。また、ある人はアラビア語を母語として砂漠的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。またあるいは、英語と日本語を母語とし、日本の文化土壌に片足を残しつつキリスト教文化に片足を踏み入れ、固定した生活の場を持たず自己を形成してきたという人もいるであろう。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においてしか人間は具体的に存在し得ないが、人間には、他方そういった特殊性個別性を越えた、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、その男性は何時に電話をかけるか、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。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。更に言えば、その人の属する文化のコードに従った形でしか、デートに誘うことはできないのである。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、愛そのもの、憎しみそのもの、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ごく瑣末な個々の特殊な事例の研究に満足できるのも、自覚の程度は研究者によって違うであろうが、その極めて特殊な事例の研究も、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、言うまでもないことである。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土壌をきめの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。これまで私は個々の儒学者の思想やその思想を歴史的に位置づけることを主に試みてきたが、小論では、儒学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念に支えられて、そ

の共時的共間的側面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。論旨を分かりやすくするために、結論めいたこと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学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

イスラーム思想については井筒俊彦氏の著作から学ぶことが多く、それを要約しながら考えてゆく²⁾。

イスラーム教は、周知のように、一介の商人であったムハンマドが、四十歳頃故郷メッカ郊外のヒーラ山で西暦 610 年に突然に唯一神アッラー (Allāh) 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、約二十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』には二十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。この二十年の歴史を前半十年と後半十年に分けて、前半をメッカ期、後半をメディナ期と呼んでいる。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はなく、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、と言う。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」の原型をなしている³⁾と考える。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。メッカ期は「宗教が人間個人個人の信仰の深刻な実存的問題として浮かび上がってくる」という点に、その特徴がある。ここでの支配的な感情は神に対する恐れ (taqwā) 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。無道時代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』がわし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、信なき者ども大喜び、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。その上に来世では恐ろしい神罰が待っている。⁵⁾

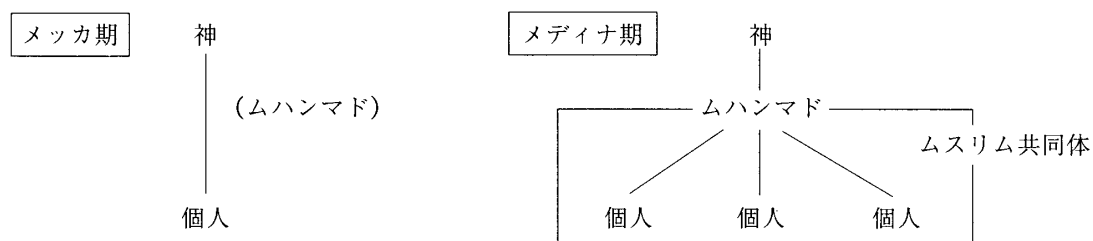
神の前にひとり立たされ、自らの内を顧みて恐れおののくことはないのか、メッカ期のムハンマドは人々にそう厳しく問いかけるのである。

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。暗い実存的終末論的雰囲気は後退し、明るい雰囲気が押し出され、先ず第一に神に対して抱く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、臥牀の上にみな互い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。これに関連して次には神と人間との契約の在り方の様相が変わってくる。メッカ期では一人一人が直接神と結ぶ、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」(khalīfah) 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、「なんと言うても信者はみんな兄弟」⁸⁾ と言われるように、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の形成に参加することになってくることである。この宗教的共同体がアラビア語の原語でウンマ(ummah イスラーム共同体)と呼ばれるものである。そして共同体中での人間同士の倫理的関係が大きくクローズアップされてくる。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り、そこでの人間同士互いの倫理的諸規定も神を背負ったムハンマドの権威のもとに基礎づけられてくるのである。ここに至ると、ムハンマドの地位は「預言者」とか「使徒」という言葉が本来持っているような、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き、処理する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っきりさせておこう。

ここで「宗教」とは、もはやメッカ期のように、信仰の主体として個々の人が、神にすべてをまかせ切って絶対服従を誓うという実存的決断に基いた信仰的事態を指すのではなく、むしろ共同体に組織された信仰的・宗教的、かつ教義的な社会機構としての宗教であり、ユダヤ教、キリスト教と並ぶれっきとした一つの歴史的宗教を意味します。「イスラーム」とはこの共同体的宗教の正式の名称なのであります。⁹⁾

はじめは個々の人間の实存的宗教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⁾

法律という言葉からは、我々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)、更に挨拶の仕方、女性と同席の時の男性の礼儀、孤児の世話の仕方、薬の飲み方、果ては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 shari'ah と言う。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。比喩的に言えば人生という砂漠でそこを歩んでいけば決して誤り迷うことのない道、それがシャリーアで、言うまでもなくこれは神が人間のために設けた道である。)

つまり、信仰も個々人の信仰の次元を越えた、「法的結晶体」ともいべき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。井筒氏はこうしたイスラーム法という形がはっき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性格を体現しているのが、正統派である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、そして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。氏は「内面への道」という言葉でもってこれらを詳しく分析している。

(2) 「内面への道」

内面への道というと、外面的表面的という言葉に対して何か奥深く価値的に優っているというような語感をともなうが、氏はここでそのような価値の優劣を論じているわけでは無論ない。私もまた外面に対して内面を重視することが重要だなどと言うつもりはない。内面性なり、精神性なりをそれ自身として追求してゆくことの内にはある種の危うさが潜んでいる。ただ、イラン的イスラーム、シーア派の人々やスーフィーから見た場合、イスラーム共同体の中においてシャリーアという形で表現された法体系に随順することのみをもってよしとする生き方は、余りに表面的外面的形式的に映る面があるのは否定しがたいことである。彼らはシャリーアの内側にある内的真実なるものそのものを求めてゆこうとする。それをハキーカ (ḥaqīqah) と言う。

シャリーアに対して、ハキーカこそが内面の道を辿る人々の考え方を理解する鍵概念と言えよう。ハキーカは「内的真理」とか「内的リアリティー」と訳されるようであるが、「外に現われた形の背後あるいは奥底にあって、それを裏から支えている内的リアリティー」¹¹⁾と名づけられるべきものであり、この派の人々は外的なもの、外に現われたもの、つまり可視的なものの奥深くに息づいていると考えられる内的真理を信じ、これを直観的に把握することを目指すのである。それを目指している人をウラファー ('urafā、単数形アーリフ 'arif) と呼び、スンニー派のウラマー ('ulamā、単数形アーリム 'alim) と対比的に言われる。ウラマー、ウラファーともに「知者」を意味する言葉であるが、その知り方に根本的な相違があるという。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いくような知り方で、「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にというか、いわば霊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。従って、極端な話、コーランも文字どおりの表面的外面的意味の背後に、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っていさえすれば、それで良いと考える形式主義者と映るのである。

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 (Ḥasan al Basrī)

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も重い。¹²⁾

また、十一世紀に活躍したアブー・サイード (Abū Sa'īd) 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(つまり地上のメッカの神殿ではなく、永遠の天上のカアバ自体が)、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。

スーフィ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。スーフィズムでは、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。スーフィ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。神との一体化を目指した修行というのは、思うに我の意識を無と化して、すべて神の意識に浸透しつくされることであると言えよう。

九世紀ペルシア出身の最高のスーフィーと言われるバスターミー (Bastāmī 847 年没) 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。

十五世紀イランのスーフィー詩人で哲学者のジャーミー (Jāmī) 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、神の実在性の顕現が、人間の内部空間を占拠し尽して、その人の内にもはや神以外の何ものも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、否定に否定を重ね、自己を否定しつくした先に忽然と立ち現れる神のリアリティーに満たされた境地と言えよう。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かわられ、私は神の意識のもとに無と化する。

ハッラージ (Hallaji 992 年没) の「我こそは真實在」(Ana al-Ḥaqq)、つまり「我こそは神」のあの有名な公言は、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だだったのであろう。しかしそれにしても、これは誤解を招く余りにも危険ないいざまでである。正統イスラームの見地からすれば、主人である神とそのしもべである人との間には絶対的な断絶があるわけで、それを「我は神」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る。事実、彼は瀆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と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、儒学思想においてどういうことが言えるのかを考えていってみたい。

3. 儒学思想——朱子学・陽明学・徂徠学——

ここで考察の対象とする儒学思想は孔子やその弟子達の思想ではない。中国宋代に起こった新たな儒学思想としての朱子学(広義には宋学)と、それへの批判として明代に興ってきた陽明学(広義には明学)、そしてこれまた朱子学への徹底的な批判を遂行して日本の江戸中期の儒学界に大きな足跡を残した徂徠学が考察の対象である。その際、朱子学、陽明学、徂徠学これら三者を生み出した歴史的状況なり時間性なり、これらの思想史的な展開過程なりをあえて捨象し、三者を共時的に捉え、その思想の特色をいままで見てきたイスラーム思想を参照する形で考えてみたのである。イスラーム思想を井筒氏に従って、外面への道と内面への道という切り口から見てきたが、外面への道、内面への道という視点をとった場合、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、その中間にあ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

周知のように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。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をそのまま即自的直接的に明らかにしようと努めるが、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はあるが、事や物に宿った理の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、物と事の外の世界への広い目配りをもつことによって、知の自己閉塞化の道を回避する手立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。陽明学を奉ずる者がよく口にする「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瘦せた知のあり方に対する非難の言辞である。

もちろん、朱子学が本来目指すところは外的世界についての単なる知の集積ではなかった。朱子によれば、事柄・事物の理を一つ一つ明らかにしてゆく努力を続けてゆくと、ある時突然にがらりと世界を成り立たせている根本の原理に思い到り、物と心を統べる一切の世界の真相が目の前に開けてくる(「豁然貫通」)、という。積み重ねてきた知の錬磨が、機が熟するとそれまでとは異なった高次元の知に突然に飛躍するというのは、どこか仏教の「悟り」に通ずる宗教的体験に似たものを感じさせるが、事実、朱子学は禅仏教の坐禅や呼吸法などの修行方法を独自にアレンジして取り入れているところがあり、仏教との親近性は否定できない。朱子学は、外と内とへの、ともすれば引き裂かれがちな志向の微妙な均衡の上に成立するものであった。

(2) 陽明学

ところで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。陽明は自己に内在する「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、三十七歳の時忽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。¹⁶⁾

この簡潔な言葉の中に、陽明の言おうとすることが凝縮されている。ここには、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のだ、ということへの発見の驚きが語られているように思われる。

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。¹⁷⁾

即ち、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して、それを措いて事物というような外の世界に理を求めるのは「灯台もと暗し」だと言うのである。陽明は、「心」を「性」と「情」とに分けて「性」のみを「理」とする朱子の考え方(「性即理」説)を排して、心全体まるごとこれを理の顕現である(「心即理」)とするのである。

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、心まるごとを理とすることによって、心自らが主体たるべき心の自由闊達さを彼が求めたからであらう。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。そこを陽明は突くのである。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」¹⁸⁾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ういうのである。

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」とはもともと『孟子』に出てくる言葉であるが、そこに「不学不慮」の「良知」という形容語を付加している。つまり「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く、大事なものは内なる「良知」に気づき、それを発揮させるか否かである、と陽明は考えるのである。この先天的道徳知、道徳的判断力、「良知」は、賢愚・貴賤の区別なく、誰にも備わっていると陽明は考えるから、自ずと「満街の人都て是れ聖人」、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、それは事物の理の一つ一つを窮め、学び尽くして後に至る究極の彼方に設定される。しかし、陽明はそのようには考えない。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、なれなかつ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うる、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。私なりに例えて言えば、人は誰でも「良知」という素晴らしく貴重で至純な宝石を他ならぬ自分自身の心の中に持っており、要はその内なる心の宝石に自ら気づいて、それを磨く努力をするかしないかが、聖人性を発揮し得るか否かの分かれ道だ、ということになる。

このように見てくると、自分の内なる本心としての「良知」を顕現することに努める陽明学の思考法は、イスラーム思想で言えば、我が心の中に神を見いだし、内なる神としての「ハ

キーク」(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ィ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」(Ana al-Haqq)、つまり「我こそは神」との大胆な言説に至りついたことと、陽明がこれまた心の奥に宿る「理」を探求し、自らの「良知」に気づき、それを備えた「満街の人」は「都て是れ聖人」という結論に到達したことは、何か人間の精神なり思考なりの共通性を感じる。もちろん私はここで「良知」の観念と「ハキーク」の観念が全く一致しているなどと言うつもりはない。二つの概念が似ているとか似ていないとかということをお願いしたいのではなく、歴史的地理的文化的状況を捨象してあくまで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た場合、共通の思考パターンが抽出できるのではないかという問題の立て方をしているのである。

(3) 徂徠学

さて、儒教において内面への道を掘り下げっていったのが陽明学であるとすれば、儒教において外面への道を広げ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果たしてあるのあろうか。この視点から儒学思想を顧みした場合、徂徠学がそれに相当するように私には思われる。

徂徠は、これまでの学問・思想は「内を重んじ外を軽んじ」¹⁹⁾ てきたが、実は「先王の道は外にある」²⁰⁾ と言う。この言葉は徂徠学の特徴を端的に表現していると思われる。「先王」とは「聖人」のことである。従って「先王の道」というのは「聖人の道」ということである。「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、人を殺したりすれば、人の道を踏み外すことになるというように、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、「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、人間は鳥や獣とは違って、会えば互いに挨拶を交わして、相互のコミュニケーションをはかろうとする。食事をする時は食事のマナーがある。食べ物を皿にもって、箸やフォークを使って食べる。行き当たりばったりで食物にありつこうとするのではなく、いろいろな食物を栽培したりする。また自分に無いものが欲しいからと言ってそれを盗んで手に入れることは普通しない。貨幣やそれと対価の物を出して欲しい物と交換する。また強盗や人殺しに対しては、それなりの手続きを踏んで制裁を加える。また嬉しい時、悲しい

時には、その感情を音楽を通して、あるいは言葉を選んで表現する。このように人間は鳥獣と違って、作法や儀礼、農業の方法、売買の方法、制度、感情表現の適切な仕方、言語の用法等々、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」というのである。そしてくどいようであるが、大事な点は、徂徠によればその「道」は自然にあるものではなく、明確な意図のもとに作られたものだということである。

それでは誰が「道」を作ったのか。徂徠によればそれは「聖人」達である。徂徠によれば、「聖人」とは道徳的な人格者などではなく、文化の偉大な創造者なのである。努力して学んだかといって誰でも聖人になれるわけではなく、特別に「天」から聖人たるべき「命」を受けた者が聖人である。「聖人」達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(我々からすれば伝説上の)王を指す。先ず伏羲、神農、黄帝といった聖人(先王)によって「利用厚生之道」が作られ、更に堯、舜といった聖人によって真に精神文化的な「礼楽之道」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」は「道」を制作したのか。それは言うまでもなく、「天下国家を平治」するため、つまり社会を平和に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きた。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、それが宋儒達だと徂徠は朱子学を徹底的に糾弾する。徂徠によれば儒教とは、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であった。

「聖人」が「道」を制作したのだ、というこの徂徠の主張が歴史的に正しいか否かをここで問題にする必要はないであろう。歴史的事実として言えば、徂徠の言うことは客観的な根拠のないことであり、確証し得ないことである。私が問題にしたいのは、歴史的事実の問題とは離れた徂徠の世界観にうかがわれる考え方である。徂徠は「道」を人間の心に内在するものとしなくて、聖人達によって建てられた外在的実体とした。「先王の道は外に在り」とはそういう意味である。徂徠は人間の心ほど不確かで、主観に左右されるものはない、と見る。そのことを徂徠は「我が心を以て我が心を治むるは、譬へば狂者みづからその狂を治めるがごとし」²¹⁾と見事な比喩をもって言い表わしている。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。「心を以て心を制する」ことはできない。なぜこういことになるのか。本来心は一つであるのに、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。こういう心理的経験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、二つの鏡を合わせてそこに自己を映しだすと、限りなく自己の象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。従って自分の心で自分の心を治めることは不可能だと、徂徠は考えるのである。

このように徂徠は心それ自体の自己統御能力に対して甚だ懐疑的であった。それでは、心は統御されないまま放置されるのあろうか。もちろんそうではない。徂徠は「心を以て心を制す」という考え方を退けて、「礼を以て心を制す」という考え方をとる。「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」)に従って年月を重ねゆけば、「心」は自ずと治まってくると徂徠は言う。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、それにみあって内面を方向づけ秩序づけてゆく働きがあり、そういった「道」(「礼」)の感化力に注目せよ、と主張しているのである。

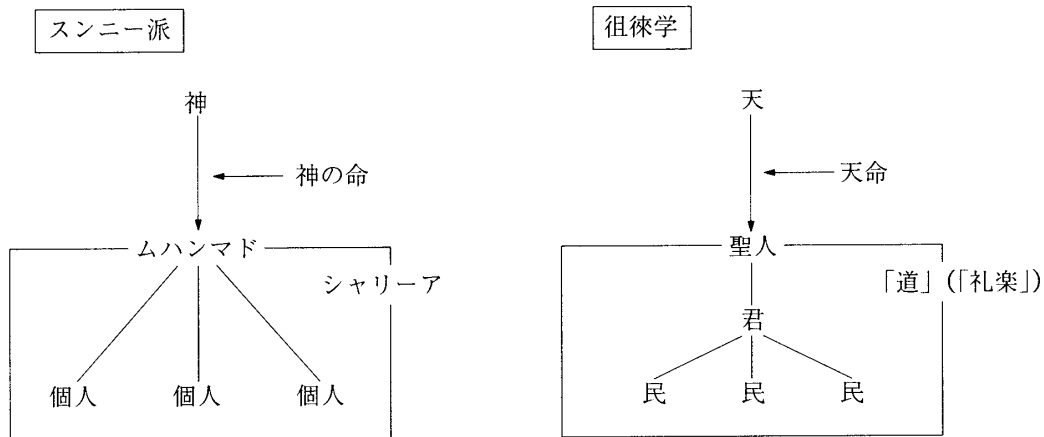
徂徠の弟子の太宰春台はこの考え方を極端におしすすめ、大変興味深いことを言っている。聖人の教えの最初は「衣服」にある。「内心」はどうであれ、先ず君子にふさわしい衣服を着せて、次に君子にふさわしい作法を習わし、次ぎに君子にふさわしい物言いを教えてゆけば、心もそれに感化されてやがて君子ができあがる、と。

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²²⁾

内心はどうでもあれ、要は外面であるなどで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、習慣とか儀礼とかマナーといった外側の形式が持つ、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だと私には思われる。私たちの身の回りには、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。私たちは多くの儀礼、儀式に取り囲まれて生き、成長し、死んで行く。私たちは誕生するや、様々な儀礼を通過して生涯を閉じてゆく。私たち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、近代的自我とか、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。

徂徠学がいうところの「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にあつて、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」ともいうべきシャリーアの遵守を通してこそ信仰が確かなものとして証さ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。先にメディナ期における神と預言者ムハンマドの関係を図で示したが——これはスンニー派のそれでもある——、これに対応して徂徠学で果たす聖人の役割を図で示すと以下のようなになる。



スンニー派でも徂徠学でも、人間の内面性を決して軽視したりするわけではないであろう。しかし、心の内なる判断がいかにより善がり、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学思想において、それぞれどういふ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、「気」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学思想であれ、それが生育してきた文化的土壌を捨象して、その上澄みのみを抽出して人間の思考の普遍的形式として共通する面を考えて見たかったのである。

注

- 1) Edward T. Hall, *The Silent Language*. 邦訳『沈黙のことは』国弘正雄訳 158頁 1966年 雲南堂。
- 2) 『イスラーム文化』岩波文庫 1991年。『意識と本質』1983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』7 833頁 1992年 中央公論社。以下『コーラン』からの引用は本書に拠る。
- 5) 同上 第59章19節706頁。
- 6) 同上 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) 『イスラーム文化』112頁。
- 10) 同上 114頁。
- 11) 同上 181頁。
- 12) 同上 215頁。
- 13) 同上 216頁。
- 14) 同上 222頁。
- 15) 同上 221頁。
- 16) 「年譜」『王陽明全集』9巻 228頁 原漢文 明德出版社 1986年。
- 17) 『伝習録』中巻 新釈漢文大系 明治書院 23頁。
- 18) 同上 222頁。
- 19) 「弁道」岩波日本思想大系『荻生徂徠』27頁。
- 20) 「弁名」岩波日本思想大系『荻生徂徠』47頁。
- 21) 「弁道」前掲書 27～28頁。
- 22) 「六経略説」『日本倫理彙編』6 315頁。