

## イスラーム文明から実心実学を見るパースペクティブ

板垣 雄三

### A] 本ペーパーの意図と要旨 (別添の図1・図2を参照)

概して言えば、これまで、東アジア実学およびそれに関する研究は、図1の視野を基本として考えられてきたと言えよう。これに対して、図2の視野の中に東アジア実学およびそれに関する研究を位置づける考案が、本ペーパーの意図である。それは、思想史研究の方法・視角の代案であるだけでなく、東アジア実学を西洋中心主義の魔手(ヨーロッパ〈近代〉の呪縛)から救出して、それ自体がもつ普遍性を解明し、思想史研究全般のパラダイム・シフトを促進しようとするものである。筆者はイスラームの近代性に注目し〔華嚴仏教→宋学〕の展開と合わせ〈超近代性〉Supermodernity [ここでの超・Superは「精粹、原基」の意]と名付け、それについて議論してきたが、このたびの作業を促した契機の一つは、李贄という存在が放つ光芒であった。

### 【要旨】

東アジア「実心実学」の現実的・将来的課題を明確にするために、東アジア「実学」の世界史的前提を再考することに注力する。(1)華嚴仏教・イスラームの〈超近代性〉ネットワーク化連立から(2)道学・イスラームの〈超近代性〉ネットワーク化相関へ、の世界的過程こそが、東アジア「実学」にとっての前提構造・前提条件であった。そこでは水陸両路により西・中央アジアから中国社会への知識人を含むムスリム移動定着民の規模飛躍／元帝国および高麗朝の出現／が、「連立」から「相関」への促進要因となった。西欧の〈超近代性〉ネットワーク参入は(2)を通じてである。しかし、その過程で西欧の近代性は病変して{民族・女性}抑圧と戦争とを内蔵するものとなるが、それが欧米による世界の「西洋化的近代化」において模範的「近代」とされた。〈超近代性〉封殺を望むアジア支配層は西洋中心主義に飛び付き、実学の主流も西洋起源の典型「近代」に幻惑された。現在人類が直面する破滅的危機のもとで、再建されるべき実心実学への提言が導出される。

キーワード: タウヒード; ネットワーク化; 〈超近代性〉; 病変した「近代」性; 欺瞞のポストモダン;  
「農本」の西洋中心主義; 三教の会通和合; 〈博識〉の実心実学; 革命のころ



## B] 知の営為の出現・接触[の多様多彩な多角多層関係]の場で〈個〉性を観る方法・視角

「知の営為」史＝広く社会行為・メディア・生き方・倫理性・宗教性を含む intellectual history.

〈個〉性＝個人／集団／「族」的結合／エトノス／文明／人類／の多様な諸レヴェルでのそれ.

B-1] 問題の「知の営為」の個別局面において、映し出され／選択され／構えられる／時間・空間・主体の能所交替の「場」の総体が伸縮し／変転し／干渉しあう状況とその遷移の捉え方.

B-2] 並立・交流の質[スペクトル状ないし交差的に接続する a,b,c 各カテゴリーでの複合局面]

- a) 共通基盤(基本概念共有) セクツ的 批判/対決/問題解決力/摂取統合/有機的合体
- b) 基盤分有(概念化の交錯) 並列的 批判/対抗論理/組織力/混成融合/寛容/連帯性
- c) 異質基盤(発想論理相違) 他者的 批判/否定論理/多系・差別化/対話交流/貸借適応

B-3] 並立・交流の諸形態

感応・交感／共鳴共振／共時性(synchronicity)追認／非局所性(non-locality)／会通／きょうだい感覚／仲間意識／提携協力／相互支援／文明要素の受容／接合／包摂／類化／系列化／序列化／対立抗争／分立不干涉／疎外無視／制覇的統合／征服同化／…

## C] 西暦7世紀からの超近代性 Supermodernity の思想構造 東西の共時性と連結の現象

◆西暦7世紀▶ラビ・ユダヤ教／キリスト教(「正統」及び「異端とされた」諸教会)／イスラーム／という

(アブラハムの信仰に始源を置き、現在に繋がる)3宗教、5～6世紀を経て並行成立.

▶「ヨーロッパ」という地域は形成途上の時期(ピレンヌ・テーゼ:ムハンマドがいなければシャルルマーニュはいない Henri Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, 1937.

◆仏教經典の漢訳は、般若經・維摩經・華嚴經・法華經・等々、4世紀以降に本格的に行われ、7～9世紀、華嚴經(大方広華嚴經)の実叉難陀(シクシャーナンダ Sikshananda)や般若三藏(プラジュニャーPrajñā)による80巻・40巻本、大日經(大毘盧遮那成仏神變加持經)の善無畏(シュバカラシンハ Subhakarasiṃha)と一行禪師との協業による7巻、金剛頂經(金剛頂中瑜伽略出念誦經)の金剛智(ヴァジュラボーディ Vajrabodhi)による3巻などが現れ、ネストリウス派キリスト教(景教)・ユダヤ教・イスラーム(清真)・ゾロアスター教(祆教)・マニ教(摩尼教)などをも迎え入れた唐の長安の都を中心に、新羅・日本に拡がる華嚴仏教や純密と称される密教の思想世界が現出した。中央アジア・イラン・南インド・スリランカとも繋がるそれは、東アジアに留まるものでなく、大乘仏教のシャイレンドラ朝が中部ジャワで8～9世紀に建設した驚異のポロブドゥール羯磨曼荼羅方形基壇・大塔を産み出した。このようなアジア東方における華嚴仏教の隆盛は、中国で華嚴宗の開祖杜順(557-640)・第二祖智儼(602-668)を継いだ法蔵(643-712)が第三祖となることにより華嚴哲学の体系化が大成され、統一新羅では元暁(617-86)や義湘(625-702)のような感化力溢れる高僧が輩出、長安で法蔵の教えを受けた新羅の審祥が華嚴經を講じた日本では、国際色豊かな盧舎那仏開眼供養(752)の国家行事が行なわれ東大寺が華嚴教学の中心となる、などに示された。

C-1] 華嚴思想とイスラーム思想の並行性・通底性

『莊子』の万物斉同の叡智を支える「道枢」と不思議な連結を示すこととなるのが、インド起源-

華嚴仏教の「一即多、多即一」の知恵であった。それが、イスラームの「タウヒード」(一つにすること、1と数えること、「超絶の創造主の〈一〉性」の確信、全宇宙を「多即一」として観る多元主義的普遍主義の立場・論理、そして「ネットワーク」の社会編成原理の価値化)とも、徹頭徹尾、通底しあうこととなった。これが、西暦7世紀以降に生じたことである。

私は、華嚴思想とイスラーム思想とを以下のように対比することにより、両者の並行(parallel)性および通底(transversal)性を、これまで説明してきた。<sup>1)</sup>

基本的見地が、ともに「多即一・一即多」／一塵法界[微塵にも宇宙全体の真理が具わる]と神の<sup>しるし</sup>徴 ayat Allahとしての万物万象／無尽縁起=融通[個が相互に独立しながら融和]とあらゆる被造物の個別-等位-共同-性／雑華で莊嚴され・神の徴が充満する・驚異の光り輝く宇宙[現世を肯定的に生きる]／海印三昧の[一切の真理が大海に映るのを観るような]深い悟りと預言者ムハンマドの「夜の旅」(ミーラージュ al-miʿrāj)で開示された至高の光景／光明遍照の毘盧遮那佛(ヴァイローチャナ Vairocana、密教では大日如来)と創造主アッラーフ Allāh の下した啓示[いずれも、紀元前14世紀エジプト第18王朝アクエンアテン Akhenaten 王と妃ネフェルティティ Nefertiti とが創始した「光の宗教」のアテン神以来の一神教の系譜を想起させる]／人間の天性への信頼(性起・仏性とフィットラ fitra)／不二相即の大智[仏の知恵]・大悲[慈悲]に対し、慈悲深く al-rahmān 慈愛あまねき al-rahīm 神への帰依としてイバーダート ʿibādāt[宗教義務の実践]・ムアーマラート muʿāmalāt[社会的義務の実践]の一体性／あるがままの無心に対し、神観念の多様性[絶対的隔絶 tanzīh・擬人神観 tashbīh・比喩的理解 taʿtīl]の許容[信仰心の持ち方自由]／観法[信者の修行法]とムジャーハダ mujāhada[内心の闘い]／元暁が体現した和諍とファーラービー al-Fārābī による真理の多面性論／法蔵が考えた[十玄門や六相門の相互間の]「分齊」とクルアーンが命じる「宗教に強制があつてはならない」[2章[雌牛の章] 256節]との教え／一方は円教という教判・他方は積み重ねられた啓示の封印(ハーティム・アン・ナビーーン khātim al-nabīyīn)・という形で、宗教多様性=諸宗教マルチヴァース Multiverse における位置取り(positioning)／など／。

イスラームにおいて、自己は宇宙万物という被造物世界=自然の「個」的構成要素として恩恵を享受するとともに責任を担う存在であり、「アダムの子孫」たる個人がその子孫の将来諸世代をポテンシャルとして内蔵しつつ、「族」的結合の諸レベルという社会関係の場で絶えず自覚的に人類(アダムの子孫総体)の一員として生きるべきだとされ、また地上の諸宗教は絶対者の唯一神が歴史に介入し預言者たちをつうじて下したn回の啓示によって創設されたことが信じられる、というように、「多即一」のタウヒード思考が個人の内面も社会生活・組織・秩序をも方向付ける。華嚴思想、イスラーム思想、双方とも、事物をその諸レベルにおいて個別性・差異性と同時に全体性が確保・実現されるべきものと観るだけでなく、あらゆるポイントにおいて中心性と縁辺性との同時的発揮を必然化させるようなネットワーク化思考をたゆまず構築し実践したのである。

法蔵が『探玄記』において示した「縁起相由の十義」は、無尽縁起を成立させる根拠であり法界縁起の至境を表すものでもあるが、それは「ネットワーク理論」の一モデルだとも言えよう[同体は共同性の重視、異体は相互依存するも自立性の重視 | 相入は摂合、相即は契合 | 体用は本体と作用]。

縁起相由の十義<sup>2)</sup> [( )内は板垣の解釈]

┌5 異体相入(共存共擁) ───┐

1 諸縁各異(個の独立) ───┐4 異体相即(シクソールパスル完成)┌6 体用双融(相入と相即が相補・調和)

└3 俱存無礙(共生)

└10 同異円備(バラバラで一緒)

2 互遍相資(全体の中の個)└7 同体相入(多を包摂する)└9 俱融無礙(あるがまま)

└8 同体相即(多即一) ───┐

法蔵は祖父がサマルカンド近傍の出身で、華嚴経原典の成立した地域と繋がる背景が注目されるが、そこで法蔵は、イスラームの〈タウヒード〉をアリストテレス論理学によって議論するファーラービー al-Fārābī (870 頃-950、アリストテレスに次ぐ「第二の師」と呼ばれた) やイブン・スィナー Ibn Sīnā (980-1037、「[知の]頭領」「真理の証」と称された) とともに、中央アジアはマー・ワラー・アンナフル(アラビア語で川[アム川]の向こうの地) 出自ということでルーツを共通にすることは、華嚴哲学とイスラームとを結び合わすわれわれの問題視角にとつてばかりか、古代ギリシアと古代インド・中国の諸伝統が交差する中央アジアの再考[ヘレニズムを「西洋史」から解放する]にとつても、すこぶる示唆的である。

華嚴思想において、多即一としてのネットワーク化の論理構造の吟味が精緻化されると並んで、霊性面でも、ヴァイローチャナの悟りと信仰者の悟りへの接近の行法とのネットワーク化を詩的・表象的に／真心的・理念的に／視覚図形的・聴覚暗記的に／体得的・教化的に／進めた例として、義湘が 668 年に作成した図印「華嚴一乘法界図」[法から佛まで 210 字からなる七言三十句の海印三昧体験の句偈を横 15 字×縦 14 字で迷路一筆書き式の配列]に注目したい。これはムスリムにとっての幾何学文様／文字装飾／の意味やスーフィズムの詩賦表現／身体行動／などと通じ合うものであった。日本で華嚴思想を身体化した明恵(1173-1232)の生き方とその記録群は、彼の学徳・歌詠みもさることながら何より修行観法の実践において、イスラーム文明のもとでの人々の内面的・社会的ネットワーク化の努力 jihad に比肩し得るものだったことを示してはいないか。<sup>3)</sup>

華嚴思想には、イスラームにおける創造主=絶対的・超越的な神の存在が無いことは、確かである。中国に入った仏教が、『大乘起信論』における「真如」理解に見られるように、「事・理」認識では形而上的に「理」[理性・理体]の本体化へと誘引される傾向がはたらくことは否めぬところであった。これがやがて儒学の理学としての登場に繋がるとしても、華嚴哲学としては四種法界での「事」の焦点化に踏みとどまりつつ、宗教的实践面では禪定へと移行していった。法蔵を継いで華嚴宗第四祖となった澄観(738-839)が体系化した四種法界は、次のように説明できよう。

(1) 事法界[事象そのものが表現する真理フェーズ: 小乗仏教]

(2) 理法界[理法[空=縁起・関係性]の場]が顕現する真理フェーズ: 頓教]

(3) 理事無礙法界[理法[真如]が事象を随縁させ両者一体となって円融する真理フェーズ: 終教]

(4) 事事無礙法界[個物・個々の事象が独立しながら相互に和合円融する真理フェーズ: 円教]

大乘仏教の円教を自負する華嚴仏教は、(4)をその実証とする立場である。「神[的なもの]は無い、

lā ilāha 神をさしおいては。illa Allāhu. [かつ1人の]ムハンマドは神の使徒である。[wa]Muhammadun rasūlu Allāhi.]を信仰告白とし、宇宙の時空内に神を認めないイスラームにとっては、事事無礙法界が現実を現実として安易に実体的なものを予定せず／持ち出さぬ／現象論を貫く華嚴仏教の立場は、むしろ親和的なものだったと言えるだろう。現象を凝視し思弁し洞察し達観する過程で真理に眼が開かされることで、信仰の次元／悟りの次元／への飛躍となるからである。

華嚴宗第五祖に位置づけられる宗密(780-841)は、幼少から儒学を学んだが、長じてのち出家し禪に励んで教禪一致を唱道するとともに、『円覚経』(8世紀に中国で撰述されたと思われる偽経)の研究に熱中してその後(ことに会昌の廃仏以後)の中国仏教史を方向付ける分水嶺となっただけでなく、師事した澄観の華嚴哲学を超える彼の営為の新境地は、それを踏み台とする宋学形成の媒介項となつたと評価されてきた。注目を集めてきた彼の『原人論』では、人間の本源たる自性清浄心を再確認し、仏教の優位を説きつつ厳しい批判的総括をも下し、儒・道二教にも積極面を認めて、「前に斥ける所を会して、同じく一源に帰せしめ、皆正義と為す」[會前所斥、同歸一源、皆為正義]三教会通のヴィジョンを導き出し、冒頭の総序において「三教みな遵行すべし」[則三教皆可遵行]とも宣言した。これは、イスラームの万教同根的な諸宗教タウヒード(クルアーン2章285節／10章47節／21章25節／40章78節／など)と通底する。

しかし、中国の華嚴思想は宗密をもって幕引きの観があり、宋学の時代への転換が起きる。華嚴仏教の拠点は高麗に移り、日本では明恵や凝然(1240-1321)ありとしても、法然(1133-1212)・親鸞(1173-1262)・道元(1200-53)・日蓮(1222-82)らの活躍を目立たず上に載せる土壌基盤へと推転する。全体として、社会的・文明的ネットワーク化の活力において、華嚴の影は薄れ、イスラームのタウヒードへの比重の偏りが顕著となる。ことに唐末以降の中国は、ムスリム移住者が増加し、社会のイスラーム化が進行する。宋学の成立は、この条件変化のもとで起きたことに注目すべきである。こうして、世界史の超近代性は、華嚴仏教・イスラームの連立から性理学・イスラームの相関へと移行する。

## C-2] 人類史的課題の原基的核心としての〈超近代性〉の析出

西暦7世紀以降の華嚴思想およびイスラーム思想の並立的展開がもたらしたものを列挙してみると、それらが人類の世界史において絶えず追求されてきた／そして現在なお追求されている／課題の原基的核心に当たるものであることが見えてくる。以下に順不同で例示する。

個の自立と尊厳／人類的連帯／自由／平等／公正・正義／安全と安心／平和契約／人間の本性への信頼／共通善／人定法を超える法／「指導」[イマーマ imāma、カリフ・スルターン・アーリム[学者]・菩薩・君子・真人・などによるそれ]を受け入れこれに従う合意・社会契約／衆生の合議(シューラー-shūrā)・合意(イジュマー-ijmā')・認証服従表明(バイア bay'at)に基づく統治の権威／宗教・思想・文化の多様性および通底性の肯定承認／両性の対等性と役割／子ども純真観／自然への畏敬／環境共生におけるケア責任意識／心の都市化・商業化・政治化／ダイナミックなアイデンティティ組み換え／ネットワーク・パートナーシップの思考と行動の意味づけ／合理的で未来設計的な生き方／事物・社会・世界の多様性および真理の多面性に応じて人々

が啓発し合う知識と愛[慈悲・感謝]に基づく円融和合／不二の心身の清浄・健康／…

なお、私が半世紀前からイスラームの近代性として指摘し考察してきた諸項も、示しておく。

自由・平等・きょうだい愛・人類意識・両性対等とジェンダー規範[セクハラ禁止法規を含む／個人主義・合理主義・普遍主義／都市化・商業化・政治化／公正・安全・公益・福祉目的税 zakāt・弱者保護・寄附財団 waqf・時空管理[毎日5回の礼拝や遠隔地商業のための天文学・地理学・計時測地航海技術]・巡礼[という世界規模の大衆旅行プロジェクト]の組織運営・病院[今日的な機能コンセプト発明]／宗教的寛容・社会契約[マディーナ憲章、統治の合法性の基礎はイマーム[指導]、契約行為としてのバイア bayʿa]・エコロジー倫理[全被造物の多様性・個別性・対等性・共生の自然観と信託(アマーナ amāna 観念)]／法の支配・国際法(スィヤル siyar)・戦争法規・外交慣行[条約・船首旗・パスポート]／知識-情報社会・大学(マドラサ madrasa)と学術専門分野編成・科学的思考尊重／市場取引の倫理-制度(ヒスバ hisba)・市場監督官(ムフタスィブ muhtasib)・手形など決済の信用体系／…

連立する華厳仏教とイスラームとが、二つの焦点をもつ楕円よろしく、両々相俟って張り巡らす社会・文化・思想のネットワーク化に伴い、上に諸項目を摘記してみたような〈超近代性〉の惹き起こす変化が、巨大な伏流となって世界中に拡大していく情景を想像してみればよい。性理学とイスラームとの相関という段階になっても、世界史的〈超近代性〉の地下水脈は滔滔とそのネットワークを拡げていったと見られる。この視角から、世界諸地域の歴史を／そして世界史総体を／追跡し形象化しなおすべきだと考える。この課題が放置されたため生じてきた誤認を検証する仕事は今もなお、ほとんど未開拓だと言わなければならない。

### C-3] 華厳思想・イスラーム思想連立の〈超近代性〉を受け継ぐ展開局面としての性理学

宗密の『原人論』の著作年代は特定できぬとしても、韓愈(768-824)が「論佛骨表」(819年)で忌諱に触れつつ「原人」その他の排仏論の文章を書いたのに対応したものであろう。やがて会昌の廃仏の嵐が吹き荒れるのを予見していたのかもしれない。しかし、宗密が「孔老釈迦は皆これ至聖なり」と言っている儒道仏三教の一致を説く根底には、中国の交織的な思想状況があるのを無視するわけにいかない。それは、西方でユダヤ教・キリスト教・イスラームさらにはゾロアスター教・サービア Sābi'a 教・等まで含め、それらの間で跨境的に共通する基本概念の共用／貸借／意味転換／組み換え／掘り起こし／等の交織状況があるのと通じ合うところである[東洋学の帝国主義史観を批判するラナジット・パール Ranajit Pal は仏教の起源をイランに寄せ、東西を繋ぐ<sup>4)</sup>。『原人論』序で、「万法を推し理を窮め性を尽くして本源に至る」[推萬法窮理盡性、至於本源]の「窮理尽性」は易経から引いた句だが、鎌田茂雄によれば、宋代の浄源はそれを「真如普遍の理を窮め、万法隨縁の性を尽くす」と解釈する(『原人論発微録』)ので、すなわちここでは理は真如、性は隨縁となるという解説になる。<sup>5)</sup>

事ほど左様に、いくつもの意味づけ・位置づけ・暗示・陰影を重層的に付加・対置された用語が、諸教の間で／学派の間で／論者の間で／交錯する「会通」(この語自体も易経に発するが)によ

って、中国における・そして東アジアにおける・知的営為史の全体像が構成されるのである。11世紀以降、新しい儒学 程・朱の性理学が、思弁に溺れ社会的影響力を失っていった華厳教学に代わり、道教の新動向も受けとめながら、華厳思想を受け継ぎつつ乗り越える壮大な世界観の新局面を拓く。周敦頤(濂溪 1017-73)の「太極図説」は儒学の立場からする「原人論」であったし、張載(横渠 1020-77)が理を気[体は太虚、用は集散]の動きの条理とし神<sup>しん</sup>や礼を位置づけたのを受けて、程頤(伊川 1033-1107)は華厳の理事体用理論の影響下で理一分殊・体用一源の理気説をうち立て、朱熹(朱子・晦庵 1130-1200)が理学(性理学ともいう)の理論体系を確立した。それは、天を理とし／人において性即理を認め／礼をもって天人合一(天地の法則と人倫の規範意識との合致)とし／格物致知と居敬[敬[慎み]を保って窮理の学問に励む修養]の実践を追求するものであった。

このようにして、華厳思想とイスラーム思想との並立により期せずして出現した世界史的な超近代性のインパクトにおいて、華厳思想から宋学への受け継ぎとともに、宋学の成立・展開の場へのイスラームの社会的ネットワーク化プロセスの関与が一段と深化することになった。性理学の成立では、華厳思想において既に志向されていた万物の根源・宇宙の本体の存在論的索定／森羅万象の生成の機序についての納得／社会生活の場での暮らし方や日常行動の確認／など[時空・個・個性・差異を絶えまなく創造する絶対者と人・人々との関係にあたるもの]が、あらためて切実な認識課題と感じられるようになったであろう。背景の一面として、中国社会に來住して雑居するムスリムたちの家族が身近な隣人となって垣間見せていた信仰生活(洗淨沐浴・日々5回の礼拝・ラマダーン月断食・喜捨・ハラール食など)と／創造主たる唯一神に帰依するタウヒードの思考原理が彼らの日常を貫徹する姿と／の印象が、強烈な刺激剤となったはずであった。好奇の眼で見る記録は数多あっても、問題の性質上、上記の推察を裏付ける証拠を示すことは容易でないが。

堀池信夫は、唐代から明代にかけて中国社会に参入し何らかの足跡・感化を残したムスリム知識人について、史料上で迎れる活動の動向を通観している。その人名をリスト化すると、以下のとおり。<sup>6)</sup>

李彦昇(大食[アラブ]、847-858の記録)／李珣(ペルシア人、唐末五代)／蒲寿晟(蒲寿庚の弟)／賽典赤瞻思丁(サイド・アジャル・シャムスディーン、ブハラ出身)／伯顔師聖(トルコ系カルルク族)／瞻思(シャムス、アラブ末裔)／薩都刺(サットラ、西域人)／丁鶴年(回回人)／伯顔子中(西域人)／海瑞(汝賢、海南島人 1514-87)／李贄(卓吾、1527-1602)

元朝のもとで、ユーラシア内陸部と繋がる中国や朝鮮半島にイスラームの影響力は著しく増大したが、13世紀末から16世紀初頭にかけて、インド亜大陸はデリー諸王朝からムガル帝国成立へ／アナトリア・バルカン・シリア・アラビア半島・北アフリカはオスマン帝国成立へ／東南アジアも最終的にマラッカ王国はじめイスラーム政権下へ／と帰属して、アジア・北アフリカのイスラーム・ネットワーク化は決定的なものとなる。人間の移動・交流も盛んになる。14世紀前半モロッコから中国にやってきたアラブ旅行家イブン・バトゥータの旅も／15世紀初め雲南のムスリム鄭和率いる大船団の7次に及ぶ「南海遠征」も／ネットワーク文明の活性化フェーズである。

したがって、往来・交流で終わらず、中国社会に定着したムスリムの知的活動の質も深さも、中国儒学にひけを取らない理論的インパクトをもつもの[「回儒」の語は紛らわしいが、ムスリムが儒者としてではなくムスリムとしてイスラームの教理・思想に関わる著述を漢文で行ない、それが理論上また思想的に普遍的な衝動力・啓発力を発揮する場合]が出現し得ることになる。堀池信夫がそのような「中国イスラーム哲学」の達成の一つのケースとして取り上げた明末の王岱輿[王涯]の仕事『正教真詮』・『清真大学』・『希真正答』が、またそれを取り巻き・あるいは引き継ぐ・張中／伍遵契／馬注／劉智／馬德新／馬聯元／らの仕事が、性理学・実学の展開状況の中で、いかなる思想的意味・役割を担ったかを問うことが、すなわち中西竜也が課題として端的に示したごとく「中華と対話するイスラーム」の実相と可能性を捉えきることが、われわれの目標となるのではないか。<sup>7)</sup>

宋明理学や朝鮮性理学という枠組では、モンゴル支配・元朝下また高麗の儒家が省かれることがあるが、姚枢(1200-80)／許衡(1209-81)／劉因(1249-93)／吳澄(1249-1333)／[わけでも許衡と劉因の対比や、吳澄の陸象山(1139-92)評価]、そして[高麗の対元外交に腐心した]李齊賢(1287-1367、号:益齋・櫟翁)／「東方理学之祖」鄭夢周(1338-92、号:圃隱)に注目するのは、〈超近代性〉ネットワーク化関連の理論の基礎固めを進める上で重要である。

宋学ないし新儒教の展開は、アジア史をいかに見なおすかという問題意識をまで触発させた。宋～明時代の内発的「近代性」にいち早く目を向けたのは、20世紀初め、創立初期の京都帝国大学で「京都学派」と呼ばれた東洋史家たち、狩野直喜(1868-1947)／内藤湖南(虎次郎、1866-1934)／桑原隲蔵(1870-1931)／だった。中国が「近世」=近代早期を迎えるのは唐から宋への変革期だと考えた。しかも、新しい世界観・学芸文物の登場とこれらを支える江南の開発や都市・商業の変貌や庶民文化の興隆という場面で、イスラーム文明との連結に関心が払われたのである。この学統を継承し確立した宮崎市定(1901-95)は師の桑原隲蔵からアラブ研究を勧められて留学したパリでアラビア語を学び／ついで藤本勝次(1921-2000)は師の宮崎市定からアラブ研究を勧められてこれを専門とする道に進んだ／と、こもごも語るのである。<sup>8)</sup>

桑原隲蔵は、大きな反響を呼んだ話題作『蒲壽庚の事蹟』(1914年発表、23年出版)の著者として国際的にも有名。蒲壽庚は、中国に定着し官僚として出世したムスリム[アラブあるいはペルシア人]の有力な一族の出で、13世紀半ば泉州の大商人であり、かつ泉州の対外貿易を管轄する長官だった。蒲壽庚が南宋を見かぎりモンゴル勢力に味方した結果、南宋は滅ぶ。宋から元への変転の鍵を握っていたのが中国のムスリム・コミュニティーであったことを、桑原は実証した。<sup>9)</sup>

古今を貫く史眼で、中国史では宋代(960～1279)をもって「近世」の始期とするという時代区分を提唱したのは内藤湖南。<sup>10)</sup>この見方は賛否激突の大論争をまき起こしたが、その後アジア史を見わたす視座を強化する宮崎市定の学術的努力により、理解者・賛同者はしだいに拡大し、内外で広く認められるに至った。東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所を拠点に1967年から全国的規模で実施した「イスラーム化と近代化」共同研究[最初の5年間は前嶋信次(1903-83)・嶋田襄平(1924-90)お二人の協力を得て私が責任者、その後は三木亘(1925-2016)が責任者]や東京大学東洋

文化研究所を拠点に 1986～90 年に実施した「イスラームの都市性」に関する国際的共同研究 [私が代表者]は、Modernity 論の動向に深く関わるものであった。このような条件下、「近代思惟」<sup>11)</sup> になおしぶとくまといつく欧米中心主義を突き破り、溝口雄三 (1932-2010) は力をこめて「中国独自の近代」の考察を重ねた<sup>12)</sup>し、宮嶋博史 (1948-) は朝鮮儒教思想史の研究を通じて「儒教的近代」論を練り上げつつある。<sup>13)</sup>

狩野直喜は、中国文学に関する業績やアジア研究の国際的組織化における指導的手腕が際立っていたが、ここでは [1909 年その内容が知られはじめた] 敦煌文書に基づく敦煌学の建設 / 元曲 (元朝下の演劇) の研究の開拓 / などが注目されるだろう。敦煌学では、京都大学の藤枝晃 (1911-98) の学術調査活動は、西北中国の現地ムスリム社会との接触・関与の経験を積んでいた。<sup>14)</sup> 1944 年初め [日本政府絡みで] 張家口に設立された西北研究所で藤枝とともに研究員となった人びとは、各自異なる専門分野の調査研究に従事した。<sup>15)</sup> 日本軍占領地で占領軍に保護されて。それも日本帝国崩壊までの 1 年半の短期間。そんな制約条件を負いながら、敗戦後の彼らの仕事それぞれに斬新さを発揮できたのは、彼らが〈超近代性〉の開口部や断面を考えなおすヒントに満ちた特異な場に立ち会えたからではなかったか。

1930 年代～40 年代半ばのアジア太平洋戦争において、東アジアに具わる〈超近代性〉を感得したり / 掘り起こしたり / する歴史感覚を急速に喪失した日本社会では、この段階の「京都学派」 [前記のそれとは別で、西田幾多郎門下の哲学者たちを中心とする] が声高に唱えた「近代の超克」論が風靡していた。<sup>16)</sup> それは、東洋的「無」に基づいて多元的世界を高次元で一元的・普遍的に掴む「世界史の哲学」がこれまでの西洋中心の「特殊世界史」に取って換わるべきで、日本の天皇を中心とする「大東亜共栄圏」 / 「八紘一宇」 / の世界新秩序の建設こそ行き詰まった西洋中心の近代に幕を引くもの、とする主張だった。これは一見タウヒードの論理と見せかけて、じつは「西洋の没落」など欧米での「近代」批判の論議に便乗する欧米中心主義の「先物買い」に類する卑屈な言説であった。中国戦線の泥沼にうんざりしていた日本の知識層の多くは、欧米相手に戦う戦争目的がこれでやっと明確になったと奮起し、戦場に狩りだされる若者たちはここに死地へと赴く「大義」を発見したと自らを納得させたのである。日本が行なった軍事侵略の破綻は、そもそも国家としての行動の規範逸脱と大局の戦略判断における致命的過誤とに根本原因があったとは言え、湧き起こる抗日の現実 [華北 / 華南・海南島 / 東南アジア [インドネシア・マレー半島・タイ・フィリピン] / インド戦線 / でのそれぞれの] を把握する局面で、日本軍が靡かせ利用しようとしたムスリム住民が決してそのようには動かなかつた彼らの立場についての認識に重大な欠落があったことは明らかだ。このことについての熟考と反省は、〈超近代性〉におけるタウヒードとネットワークとの意味の深化に結合されるべきだ。状況に応えることができる実学は、日本にあり得たのか。<sup>17)</sup>

## D] 西学の前提となるスコラ学への基本視角

ヨーロッパは、4 世紀以降のゲルマン諸族の侵入によるローマ帝国西半部の解体後、7 世紀のイスラーム世界形成に触発されて、8～9 世紀には先住ケルト人を圧迫するフランク人・アングル人・サクソン人等の国家形成が進展したことにより、成立することになった「地域」である。明～清



では『治癒の書』が彼の著。アリストテレス哲学の研究を通じて独特の存在論を展開し、宇宙の成立における流出論／「無からの創造」の否定／宇宙無開闢／存在者の偶存という本質／「空中人間」の譬えによる先験的自己認識／人間の靈魂の不滅／などを論じた。また、知性への質料と形相の関わり方についてアリストテレスの認識論を再検討した。「思惟が思惟形式において普遍をつくる」という彼の命題は、スコラ学における「普遍論争」[すなわち実在論(普遍は[個物に先立つ ante res]超越的実在)と唯名論(普遍は[個物の後に post res]人工の名前)との間の論争]を発火させた。

◆[イラン東部ホラーサーン出身の] ガザリー al-Ghazālī(1058-1111、ラテン語名 alghazel) はイスラームの法学・神学・哲学・スーフイズムのそれぞれ極致を窮めた大知識人で、バグダードのニザーミーヤ学院教授として大活躍した。彼は、哲学を内在的に根底から厳しく批判する『哲学者の自己矛盾』Tahāfut al-falāsifa を書いた。伝統の権威に拠る神学にも、思弁を駆使する哲学にも、虚しさを感じていた彼は最高学府の栄光の座を棄て、家族とも別れて、一介のスーフィー行者として遍歴する旅に出る。スーフイズムこそ真理に達する道との立場から、宗教諸学の再興が目指される。アリストテレスの論理学も倫理学も、ここで真理の観想と来世の見神のための修行において再評価されることになる。だが、西欧ではガザリーはもっぱら哲学者扱いで、彼のアリストテレス批判はアリストテレス理解の教材だったのである。

◆[コルドバ出身、マラケシュに都を置くムワッヒド朝の宮廷医師・大法官だった]イブン・ルシュド Ibn Rushd (1126-98、ラテン語名 Averroes)は、やはり博識の人物で、宮廷政治の変動に翻弄されながらも、アリストテレスの哲学書をほぼ網羅する注釈書を書いた[手がつけられなかったのは『政治学』と『動物誌』]。ガザリーの哲学者[イブン・スィーナーとその背後のアリストテレス]批判に反駁する書『矛盾の矛盾』Tahāfut al-tahāfut を著し、イスラーム文明におけるアリストテレス哲学の地位を擁護しようとした。彼はアリストテレスの原像を明らかにしようとはしたが、新プラトン主義の影響は免れず、宇宙生成過程の流出の最終段階で質料知性が成長した能動理性を考え、そのような存在として哲学者と預言者とを位置づけるのである。両者はそれぞれ真理の捉え方・表現法が異なるとするところで、彼の著作『宗教と哲学の調和』は信仰と理性の究極の一致を説き、ガザリーとの和合も見えてくる。西欧のスコラ学は、ここに「二重真理説」の根拠を発見する。神学と哲学の分立の根拠付け、そして「神学の婢」の地位から解放される哲学は、西欧でやがて宗教離れ＝世俗主義の橋頭堡となっていく。13世紀にはイブン・ルシュドのアラビア語の著作がすべてラテン語訳され、西欧知識人はそれを理解することに熱中するのである。

◆ムーサー・ビン・マイムーン Musā bin Maymūn (1135-1204、ヘブライ語名 モーシェ・ベン・マイモン、ラテン語名 Maimonides)[コルドバ生まれ、セファルディのユダヤ教徒。家族と共に地中海の西から東へ命懸けの避難・移動を繰り返し、最終的にエジプトでユダヤ教徒コミュニティの指導者として定着、ユダヤ教の法ハラハー Halakhā を法典化した『ミシュネー・トーラー』Mishneh Torah 編纂によりユダヤ教史上卓越した思想家。医師としてはサラディンの侍医も務めた]がヘブライ文字のアラビア語で書いた『迷える人々のための導き』は、聖書のモーセ五書の教えをアリストテレス哲学と照らし合わせ仕事で、イスラーム神学者・哲学者と歩調を合わせ、創造論における「第一不動の動者」／擬人神観／悪の存在をめぐる神義論[弁神論]／預言の解釈／等／で神学と哲学が合致する合理的立場をとった。これはまずヘブラ

イ語に訳され、それからのラテン語訳が西欧社会の関心を惹くこととなる。

■「ヨーロッパ」の成立とともに始まった〈超近代性〉ネットワーク参入への注目される動き

◆ジェルベール・ドーリヤック Gerbert d'Aurillac [938 頃-1003、999 以降教皇スィルヴェストル Silvester 2 世]  
アンダルスのアラブの学問、殊に数学を南仏で学ぶ。教皇としては東欧のカトリック化に努力

◆「12 世紀ルネサンス」における翻訳事業

◆大学が続々と誕生

11 世紀 Paris(世紀半ば～、登録 1150) / Bologna(1088～) / Oxford(1096～、登録 1167) /

12 世紀 Modena(1175～) /

13 世紀 Cambridge(1209～) / Salamanca(1218～) / Montpellier(1220～) / Padva(1222～) /

Napoli(1224～) / Toulouse(1229～) / Orleans(1235～) / Siena(1240～) / Valladolid(1241

～) / Northampton(1261～) / Murcia(1272) / Coimbra(1288～) /

14 世紀 Roma(1303～) / Firenze(1321～) / Pisa(1343～) / Praha-Karlova(1348～) / Jagiello

(1364～) / Wien(1365～) / Erfurt(1379～) / Heidelberg(1386～) / Köln(1388～) /

◆フリードリヒ Friedrich 2 世 (1194-1250、神聖ローマ皇帝(ホーエンシュタウフェン朝)1215-1250、シチリア王国  
国王 1197-1250、エルサレム王国国王 1225-28) バトゥ(@ヴォルガ川沿いサライの宮殿)に放鷹術の自著贈る

[シチリアのアラブ支配 902-1091、ノルマン征服 1091、オートヴィル朝 1130-98]

パレルモ宮廷、占星術・天文学・数学・生物学、ムスリム兵士の護衛隊、移動動物園、鷹狩、…

1224 年 ナポリ大学設立

◆アルベルトゥス・マグヌス Albertus Magnus、1193 頃-1280 / ボナヴェントウラ Bonaventura、1221-74  
 / トマス・アキナス Thomas Aquinas、1224/25-74 / ドゥンス・スコトゥス John Duns Scotus、  
1266 頃-1308 / …

◆教皇インノケンティウス、カルピニ Iohannes de Plano Carpini (1182-1252、ヴェネツィアのフランシスコ  
会修道士 Giovanni da Pian del Carpine) をモンゴル帝国カラコルムに派遣

1246 年 8 月 24 日、グユク・ハーン Güyüg Khān (元 定宗) 即位式・クリルタイに列席

ローマ教皇宛での「勅書」(ペルシア語)をもって帰国

◆フランス王ルイ9世、ルブルク Guillaume de Rubrouck (1220 頃-93 頃、フランドルのフランシスコ会修道  
士 Willem van Rubroek、ラテン語名 Willielmus de Rubruquis) をモンゴル帝国カラコルムに派遣

1253 年 モンケ・ハーン Möngke Khān (元 憲宗) に謁見

◆ネストリウス派司祭ラツバン・サウマー Rabban Saumā (1225 頃-94、オングト部出身)、イル・ハーン国  
アルゲン・ハーン Argun Khān の派遣使節として、ローマ教皇・仏王・英王に謁見 [1287 年]

◆ローマ教皇庁公式使節モンテコルヴィーノ Giovanni di Montecorvino (1247-1328、フランシスコ会司  
祭)、イル・ハーン朝首都タブリーズ経由 [1289 年]、大都到着 [1299 年、泉州などへ、1330 年頃まで  
滞在] オドリコ Odorico de Pordenone (1286 頃-1331、フランシスコ会修道士)、海路インド・東南アジアを  
経て元の大都に到り [1324 年]、3 年間滞在、チベット経由で帰国

◆1298 年頃、マルコ・ポーロ Marco Polo [1254-1324、ヴェネツィア出身、1271-90 年の旅行の間に元朝宮廷でク

ビライ Qubilai(世祖)に仕え、帰国後口述の Le Devisement du Monde もしくは Il Milione の祖本が成立

### ■スコラ学およびその位置付けの問題点

〈超近代性〉ネットワーク参入によるスコラ学の成立と展開にもかかわらず、教会権力(教権)ならびに皇帝・国王・領主権力(俗権)の両サイド(両剣)からの干渉の圧力で、ローマ法再解釈やキケロ再評価による、あたかも自生的知の発展でもあるかのごときすり替えが行なわれていった。歴史の現場のリアルな知的雰囲気は忘却の袋に収められて、物語の挿話として語られるだけとなる。このことは、スコラ学それ自体の帰趨において濃厚になっていくばかりか、スコラ学研究の歴史においても受け継がれることになった。この状況を端的に証するものとして、西洋中心主義の欧米文化スタイルに対し 19 世紀後半以降ひたすらそれを学習する伝統を引きずって来た日本での現況を、例として挙げることにしよう。

上智大学中世思想研究所編『中世思想原典集成』全 21 巻、平凡社刊、2003~04.において、第 11 巻「イスラーム哲学」が添えられ、14 篇の日本語初訳の作品が収められている。この巻の編者・訳者の苦心は高く買うところだが、「中世思想」の添え物という扱われ方は否めない。

柴田平三郎『トマス・アキナスの政治思想』、岩波書店、2014.は、欧米におけるトマス・アキナス研究史の経緯をたどる上でも有用な書物であり、フリードリヒ2世創立のナポリ大学出身のトマスが教会の嫌うアリストテレスに拠りつつ教会を擁護する内面的苦悩の実存[彼の立場の正統性が正式に公認されるのはトリेंट会議で、それはプロテスタントに対抗するためであって、没後2世紀半ば以上も経過してから]を問題にする研究としても注目される。しかしアラビア語によるアリストテレス研究が前提としてあったことは「言うまでもない」としつつ、12~13 世紀の翻訳活動を通じて知られるようになったイスラームの政治・社会思想がトマスの体系にどのように反映したかは視野の外に置かれている。間章「インテルメッツォ:〈13 世紀アリストテレス革命〉史観とトマス・アキナス」で W・ウルマン Ullmann 学説<sup>21)</sup>とそれへの批判を紹介し、ウルマンがトマスを権力の「下降理念」から「上昇理念」への転換させた変革者と観るのを近代主義的に過ぎると批評する。マディーナ憲章以来の社会契約に基づくイスラームの政治理念を無視したヨーロッパ中心の議論なのである。マールディー al-Māwardī (974-1058、ラテン語名 Alboacen [彼の実名 Ḥalī bun Muhammad al-Māwardī の先頭に慣例的に付けられたクンヤ=あだ名「ハサンの親爺」Abū al-Hasan→Abol-hasan の聞き違いに由来])『統治の諸規則』なども、研究手続きとしては本来参照されるべきでないか。<sup>22)</sup>

このようにして、歴史的現場の雰囲気とは異なる思想の読み方／記録の仕方／研究の方向付け／が思想の〈超近代性〉への感応を妨げることになった。西方[正統]キリスト教至上主義／元来それに具わった反ユダヤ主義／十字軍のイスラーム敵視を土台とするヨーロッパ・アイデンティティ／に支えられた立場であったことにより、「ルネサンス(再生)」・「宗教改革とそれに伴うヨーロッパ内戦(宗教戦争)」・「ヨーロッパ主権国家群のウェストファリア Westphalia 条約体制(国際社会形成の始まり)」・「寛容と啓蒙と市民革命(市民的自由と民主主義への道)」をスローガンとするヨーロッパ・イデオロギーが前面化する次の時代に、自ずと連続することになる。

## E] 〈超近代性〉に対して積極的に反応するヨーロッパ側面

上に見たようなヨーロッパ状況にもかかわらず、〈超近代性〉に対する敏感な感応や積極的応答がなかったわけではない。グローバルな〈超近代性〉ネットワーク化の拡大深化の中で、ここでは顕著に良質な部分の出現も見られたのだった。イスラーム文明においてタウヒードの活力が衰弱する分、このような思想遺産を持ち続けることになる意義は大きい。

本ペーパーでは、図2のスペース的条件に応じて限定的に挙げている。スコラ学からヨーロッパ哲学形成への過程において主流から離れた／だがタウヒード寄りの／人々たちである。

Raymondus Lullus(1232-1315、カタルーニャ語名ラモン・リュイ) マヨルカ島人、フランシスコ会士、神秘家、地中海域諸言語に通じ、諸宗教の概念を組み合わせる論理演算器のアルス・マグナ(偉大な術)開発。人:小宇宙。  
Nicolaus Cusanus(1401-64、南西ドイツ出身)法学者・哲学者・神学者、枢機卿。あらゆる宗教的・政治的対立の局面で和解のため働く。「反対の一致」の論理、知と無知／極大と極小／神と人。△は無限大底辺で直線。  
Giordano Bruno(1548-1600、ナポリ出身)ドミニコ会修道士の哲学者・神学者。75年異端の嫌疑から逃れて始まった仏・英・独・ポヘミア等の諸大学での講義遍歴を通じ、アリストテレス学説を離れてコペルニクス地動説の強力な擁護者だったので、92年ヴェネツィアで讒言により逮捕され、異端審問によりローマの広場で火刑に処される[1979年カトリック教会は判決を公式取り消し]。ブルーノの遺業はコペルニクスを超える宇宙論[宇宙の同質性／中心は無いこと／純粋気体が宇宙空間に充満の予想／恒星・惑星システム／地球の自転]。

Baruch de Spinoza(1632-77、ポルトガルからアムステルダムに移住したセファルディ・ユダヤ人富裕商人の子)オランダの哲学者。56年、オランダのユダヤ人共同体から破門追放された。オランダ政局を睨みつつ『神学・政治論』を「デカルトの哲学原理」の偽名で書いたが禁書とされ、畢生の幾何学的秩序[定理・公理に基づく演繹的証明で固めた]をもつ『エティカ』を完成、神=自然(世界)の一元論[物質も精神も神の属性]から道徳の理想は知的認識の完成(神の知的愛)とされる。その立場は汎神論または無神論と言われるが、神のみ存在する無世界論。この辺りから〈超近代性〉へのヨーロッパがわの反応は、ヨリ具体的・積極的なものとなる。イタリア人のイエズス会宣教師マテオ・リッチ Matteo Ricci による布教活動が17世紀開幕から公認されたことのヨーロッパ効果である。<sup>23)</sup> イエズス会フィリップ・クプレ Philippe Couplet(1624-92、フランドル出身、柏応理)による『中国の哲学者孔子』*Confucius Sinarum Philosophus*、パリ:ダニエル・オルテメル、1687。[『大学』、『中庸』、『論語』のラテン語訳、主に張居正『四書直解』[宰相の幼帝への進講テキスト]の注釈に依拠]と同じくイエズス会のフランソワ・ノエル François Noël(1651-1729、フランドル出身、中国学者、衛方濟)の労作『中華帝国の六古典』*Sinensis Imperii Libri Classici Sex*、プラハ:カレル・フェルディナンド大学出版所、1711。[「四書」+〔明清期、民衆教育的に庶民の間でも普及していた〕『孝経』・『小学』のラテン語訳、クプレが手を付けなかった『孟子』を正面から取り上げヨーロッパで論議を喚起する微妙な問題[例えば「革命」]も避けることなく孟子の主張の特質を浮き立たせる心配りをし、四書全体としては張居正『四書直解』も参照するものの朱子の『四書章句集注』への依存が高いと言われる]という二つの仕事、広く西欧知識人の間で知られるようになったことの意義は大きい。単に東洋の古典の話ではなく、イスラームの場合と同様、宇宙観・人間・道徳・政治・経済・社会・文化・思想が全部関係してくる世界観的問題として、中国からのインパクトの「解釈」材料が転がり込んだ、とも言えよう。イエズス会のみならずヨーロッパの関心の的だった「中国に神は在るのか無いのか、天は神なのかそうではないのか」について、二つの仕事

の内、前者は中国哲学有神論説寄りであり、後者はキツパリ無神論説寄りとされた。ここで、ライプニッツおよびヴォルフの登場となるのだ。

G. W. von Leibniz(1646-1716、ライプツィヒ生まれ、哲学者・数学者)ドイツの領邦政治に関与したほか、微積分法・位相解析を案出、モナド[単子]論がもっとも注目されるが、中国情報を蒐集、易経の知識[二進法研究に関連]や『中国自然神学論』、Discours sur la Theologie Naturelle des Chinois[原著出版は1716]は画期的。

Ch. Wolff(1679-1754、啓蒙期ドイツを代表する哲学者、ハレ大学を一時期追放された)師のライプニッツとともに性理学の動向に強烈な関心を示し、1721年「中国人の実践哲学に関する講演」Oratio de sinarum philosophia practicaを行なった[その記録の刊行は1726]。ヴォルフは中国の「深遠な知恵」20項目を挙げ、理学のうちに自らの哲学の進むべき方向を見出していた。

ライプニッツとヴォルフとの間で、儒教に実在的なものを予定するか／しないか／では立場は分かれた。だが、そんなことに関わりなく、この二人が反面教師であれ何であれカント哲学を先導するものであったことは広く認められている以上、東西思想交流のこぼれ話次元に終わらせることなく、片やヨーロッパ哲学を背景とするライプニッツ・ヴォルフ／片や同時代「東アジア実学」との比較を通じて、〈超近代性〉のネットワーク化過程をめぐる理論研究が行われるべきではなからうか。ライプニッツとヴォルフを継ぐ者として、シェリングにも目が向けられる。

F. W. Schelling(1775-1854、ロマン主義期のドイツ観念論哲学者)自然哲学の考察を進め、物心両界の事象を相対的同一を表すものと観、物質・意識／主観・客観／身・心／など対をなす対立とは見ず、存在・現象・認識において展相すると見る同一哲学を唱えた。知識と信仰を合一する神秘主義にも進む。

以上に見たようなヨーロッパ哲学における〈超近代性〉への反応側面は、その後も絶えることなく現出するのであるが、そしてそれは自覚する／しない／にかかわらず〈タウヒード〉の追求・実現・活性化を目指すものとなるのであるが、ヨーロッパ哲学の全体状況としては、社会システムを構築し維持更新し革新試行する実践を支える思惟方法・思考様式において、〈超近代性〉ネットワーク化の契機を破壊したり破綻させたりしつつ、社会的にも思想的にも自ら招いたシステム失調・変異／バランス異常・障害による恒常性 homeostasis 崩壊危機の平常化を 逞しく／不安の中で／実存的に／生きる立場を模索する「暴走」的趨勢を世界全体に拡げるものとなる。

## F] 〈超近代性〉を埋め立てる文明病変の世界化

そこで、ヨーロッパ哲学以降を現在まで一括して、人類の滅びの危機を透視しつつ、われわれの立ち位置を考えることにしたい。

これまで実心実学が問題とされてきた時代は、ヨーロッパ哲学の展開期と符合する。タウヒードの弛緩・劣化や性理学の体制イデオロギー化によって世界諸地域の社会で〈超近代性〉が屈折・停滞するとか／抑圧されて休眠・分節化に陥るとか／したことについて、責任が〈超近代性〉サイドにだけあったとは言えない。もっとも重大な様相変化は、ヨーロッパで、〈超近代性〉の剽窃／「近代性」の起点たる地位の独占の主張／他者へのヨーロッパ型「近代」性の強要／を通じて〔比喩的にだが〕悪性腫瘍というべき病変が発生し、それが増殖して世界大に転移するに至ったことだと言わなければならないからである。

ここで、病変を来たした原因とは、古代ギリシア・ローマを「ヨーロッパの」古典古代と専決して、文明的後継者のイスラーム世界を捨象する「歴史の盗作」もさることながら、ほぼ9世紀以降にやっと成立したといえる西ヨーロッパにおいて固有の思考論理と言うべき[東方の「異端」を呪詛する西方の「正統派」キリスト教が「異邦人」の宗教と自己規定してユダヤ人を差別する[西 vs. 東・正統 vs. 異端・キリスト教 vs. ユダヤ教]に発する]二項対立的二分法／排中律／還元主義／自民族中心主義／植民地主義・人種主義・軍国主義／その根柢をなす男中心主義／に見出されるであろう。そして、それは以下のような諸事項として、現在に至るまで遷移しつつ／異次元化までしつつ／連続して現象するとともに、それらが文明の病変を人類破滅の危機にまで促進・深刻化させている。

農[業]本[位]／土地の区画設定の法的重要性／排他的土地所有権の自称近代性／抵当権／先占・実効支配による領有権／国境管理／領海・領空／大量生産志向の産業資本主義／それを支え殺人兵器の高度化を進めた軍事革命／軍産複合体への道／規模極大化志向の金融資本主義／宗教・民族主義・価値観に基づく差別と紛争の組織煽動／国家主権・法人・マネー・情報メディアの各操作／仮想・派生・幻覚現実／いずれもヨーロッパ型の政教分離・民主主義観・人権観・学術制度の世界標準化／自然環境破壊／環境負荷の破滅的増大／渇水・飢餓の危機／核技術／ロボット・ドローン・光など多様な無人兵器開発／宇宙空間へのビジネス・戦場拡大／金融派生商品・人工薬物のとめどない肥大／社会進化論・優生学から競争原理へ／人間の内面的荒廃／ディストピア社会／生命操作／人工知能／個人識別・監視社会の個人ファイル・ビッグデータ集積下で新自由主義的格差拡大社会でのヘイト暴力拡散／「脱真実 post-truth」の政治文化／サイバー攻撃・偽旗作戦・要人暗殺・フェイク fake 情報など国家犯罪／国家亀裂・解体・人工革命としてのレジームチェンジ regime change・闇権力 Deep State／難民流出のコントロールと人種主義的・排外主義的一国主義の跳梁／など。

#### ■ 欧米中心主義生き残り戦略としての「ポストモダン」と称する再剽窃

20世紀には、科学の合理的思考の必然的所産として、また病変「近代性」の行き詰まり／シニフオスの堂々巡り／打開不能性／限界状況感覚／への反省的省察からも、多様な問題領域・次元でタウヒード論理に基づく思考枠組の転換が起こり、拡大してきた。図2では、

現象学(E・フッサール)／量子力学(E・シュレディンガー、D・ボーム)／ポスト構造主義(J・デリダ、G・ドゥルーズ、J・ボードリヤール)／クリプキの様相論理[可能世界論]<sup>24)</sup>／  
の4例を挙げるにとどめたが、以下のように、他の多くの例が枚挙できるのである。

人智学(R・シュタイナー、鈴木大拙、クリシュナ・ムルティ)／相対性理論(A・アインシュタイン)／精神分析(S・フロイト、C・ユング)／フランクフルト学派(W・ベンヤミン、Th. W.アドルノ、M・ホルクハイマー)／構造主義(レヴィ・ストロース、J・ラカン、M・フーコー)／サイバネティクス(N・ウィーナー)／経済人類学(M・ポランニー)／記号学(F. de ソシュール、R・バルト)／ファズィー集合(ロトフィ・アスケルザーデ)／万物の理論(ムハンマド・アブドッサラーム)／生態学／環境学／生命科学／情報科学

／フェミニズム／第三世界論(フランツ・オマル・ファン)／ガンディー主義(マーティン・ルーサー・キング、デズモンド・ムピロ・ツツ)／…

このような仕事は、疑いの余地なく、十分に〈超近代性〉の復活・再活性化の契機たり得るものである。ところが、これらをヨーロッパ「近代」を乗り越える知の新境地を拓くものとして、「ポストモダン」の現代思想・先端科学と位置付ける動きが目立つ。これは、「知の営為」史の展望を覆い隠し、12～13世紀から17～18世紀にかけての学習を棚上げすることにより西洋中心の世界秩序の仮想を暴力的に現実化させた、その無理が表面化する抜き差しならぬ状況下での再度の「盗み」によって、病変「近代」の「歴史的地位」を護るだけでなく、あわよくば、「自己破産」宣言後の着地点としても旧来の地位を保全しようとするプロジェクトと見受けられる。

## G] 新しい実心実学に期待される二条件 結びとして

### 1. Polymath[博識者]ネットワークが自在に組み換えられつつ発揮する一体的機能

要は、社会・地球・宇宙のための〈混一〉[「天下」でなく]科学者コミュニティの機動的はたらきがどのように保障されるか、であろう。かつては、医薬、天文、暦学、数学、音楽、地理、水文、気象をはじめ農業・土木・建築などの技術までが、形而上学的世界観や倫理、法、論理学、文法学、弁論術などととも、〈超近代性〉に関わる知識人が兼ね備えるべき知識分野だった。しかし、現在に到っては、「博識」はネットワーク集団として実現されなければならない。宇宙への開かれ加減、どのような手順・手続きでシステムがつくられるのか。

### 2. 〈革命のころ〉が支えるものであること

自己変革と世界変革とを同時に目指す新しい〈市民〉革命[私はムワティン muwātin 革命と名付けている]を基礎付け推進する。2011年以來現れ始めてきたその特徴は、非暴力と万人万物の尊厳のサティヤグラハ／ネットワークとパートナーシップ[タウヒード=融通無礙の社会実践]／自由・自立、公正・安全、平和・共生、多様性といのち尊重、宇宙万物へのケア責任／修復的正義／である。その内容は、これからの試練を通じて、ますます充実し豊か化されていくであろう。

【追記】本稿作成後、ようやく閲覧参照し得た文献として、松本耿郎『馬徳新哲学研究序説』(東京:駱駝舎、2014年刊)がある。雲南回民起義指導者、馬徳新(1794-1874)の『大化総帰』をイブン・アラビー『叢智の台座』に拠ると推定しつつ同時に宋学との深い連関に着目する研究で、本稿C-3での議論では逸してはならぬ貴重な仕事である。これを組み込む考察は他日を期したい。

- 1) 이타가키 유조 (板垣雄三) 「변천하는 ‘혁명’ 개념의 초극 -무와틴혁명의 배경고찰을 위한 프로그램-」円光大学宗教研究センター『韓國宗教』Vol.43 (2018.2), pp. 39-86.  
同「對〈日本問題〉的歴史反思 從批判性文明戰略觀的角度出發」、『人間思想』第五期 2013 冬季號、台北:人間、出版社、109-128 頁.
- 2) 鎌田茂雄・上山春平『無限の世界観〈華嚴〉』、角川ソフィア文庫[仏教の思想6]、154 頁.
- 3) 『明恵上人集』(久保田淳・山口明穂訳注)、岩波文庫[改版]
- 4) Ranajit Pal, A New Non-Jonesian History of the World. <http://ranajitpal.com/>
- 5) 鎌田茂雄『原人論』、明德出版社(中国古典新書)、1980(再版)、39 頁.
- 6) 堀池信夫『中国イスラーム哲学の形成—王岱輿研究』、人文書院、2012、64-116 頁.
- 7) 堀池前掲書。中西竜也『中華と対話するイスラーム—17~19 世紀中国ムスリムの思想的営為』、京都大学学術出版会、2013.
- 8) 『宮崎市定全集 20 菩薩蛮記』、岩波書店、1992. 菩薩蛮記「はしがき」および同巻月報 14 所載の藤本勝次「古い『コーラン』の写本」.
- 9) 桑原隲蔵『蒲寿庚の事蹟』宮崎市定編・解説、平凡社(東洋文庫)、1989 [ワイド版 2008].
- 10) 内藤湖南『東洋文化史』礪波護解説、中公クラシックス、2004. 同『中国近世史』徳永洋介解説・注、岩波文庫、2015.
- 11) 島田虔次『中国における近代思惟の挫折』(筑摩書房、1949、改訂版 1970、新版 1986)、平凡社(東洋文庫) 全 2 巻 井上進補注・解説、2003.
- 12) 溝口雄三『中国前近代思想の屈折と展開』東京大学出版会、1980. 同『方法としての中国』東京大学出版会、1989. 加々美光行編『中国の新たな発見』、日本評論社、2008.
- 13) 宮嶋博史「儒教的近代としての東アジア〈近世〉」、和田春樹他編『岩波講座 東アジア近現代通史(1) 東アジアの近代—19 世紀』所収、岩波書店、2010. 同「儒教的近代と日本史研究」、『アジア遊学』185、勉誠出版、2015.06、221-237 頁.
- 14) 小村不二夫『日本イスラーム史』、日本イスラーム友好協会連盟刊、1988. 序文(藤枝晃)
- 15) 大東亜省管轄の西北研究所研究員の顔ぶれは、今西錦司(所長)、石田英一郎(次長)、藤枝晃、磯野誠一、磯野富士子、中尾佐助、梅棹忠夫。これに民族研究所からの出向者の岩村忍、佐口透、小野忍が加わった。中生勝美「内陸アジア研究と京都学派—西北研究所の組織と活動」、中生勝美編『植民地人類学の展望』、風響社、2000.所収
- 16) 『近代の超克』、富山房百科文庫、1979. 竹内好「近代の超克」(1959) [同『日本とアジア』、ちくま学芸文庫、1993.所収]. 廣松渉『〈近代の超克〉論』、講談社学術文庫、1989[旧版は、雑誌連載をまとめ朝日出版社刊、1980]. 松本健一『大川周明』、岩波現代文庫、2004[原著は作品社刊、1986]. 同『竹内好論』、岩波現代文庫、2005.

- 17) 陽明学者=安岡正篤(1898-1983)が、両大戦間期から敗戦後もなお、その虚像も含めて「精神的指導者」・政財界[ことに自民党と経団連]の「指南役」というイメージを創り遺した問題とも関連。
- 18) この問題は、「東アジア三国」といった安直な一体化の取扱いに疑問を投げかける。
- 19) Charles H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, 1927. Ch.ハスキンス [別宮貞徳・朝倉文一訳]『十二世紀ルネサンス』、講談社学術文庫、2017[みすず書房、1989]。伊東俊太郎『十二世紀ルネサンス 西欧世界へのアラビア文明の影響』、講談社学術文庫、2006。
- 20) Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris: Editions du Seuil, 1991. アラン・ド・リベラ[阿部一智・永野潤訳]『中世知識人の肖像』、新評論、1994。
- 21) Walter Ullmann, *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Penguin Books, 1965. W.ウルマン[朝倉文市訳]『中世ヨーロッパの政治思想』、御茶の水書房、1983。
- 22) アル=マーワルディー[湯川武訳]『統治の諸規則』、慶應義塾大学出版会、2006. [Abū al-Hasan ʿAlī bun Muhammad al-Māwardī, *Al-ahkām al-sultānīya wa-l-wilāyat al-dīnīya.*]
- 23) ここからの議論については、経書原典をラテン語に置き換えるクプレおよびノエル各々の訳文とそれに基づく認識内容とを点検しながら、訳文を主要な拠り所として中国哲学を理解しようとしたライブニッツおよびヴォルフの認識状況を点検して、複合的な組み合わせの中で比較するという高度な作業に取り組んだ、井川義次『宋学の西遷 近代啓蒙への道』、人文書院、2009. の貴重な研究成果に負うものである。このような仕事の先駆として、堀池信夫『中国哲学とヨーロッパの哲学者』上・下、明治書院、1996・2002.もあった。新居洋子『イエズス会士と普遍の帝国—在華宣教師による文明の翻訳』、名古屋大学出版会、2017.も現れた。かつて、後藤末雄『中国思想のフランス西漸』1・2、平凡社、1969.から出発し岡本さえ『近世中国の比較思想—異文化との邂逅』、東京大学出版会、2000.までの東西文化交流・比較文化研究が、手前味噌ながら私としては、〈超近代性〉ネットワーク化研究の次元に達しつつあるように感じる。
- 24) ソール・クリプキ[八木沢敬・野家啓一訳]『名指しと必然性—様相の形而上学と心身問題』、産業図書、1985. 三浦俊彦『可能世界の哲学—存在と「自己」を考える』、NHKブックス 790、1997.