

直接性の優位

— イスラーム経済思想の社会哲学的考察 —

今 村 仁 司

はじめに

近代西欧社会思想史と社会哲学を主題的に研究する学徒にとって、イスラームの思想に初めて接触することは、他領域の学徒にとってと同様に、ひとつの文化衝突を体験せざるを得ない。未知のゆえの驚きと、未知であったがゆえの新鮮さを共に含む思想的経験は、決して否定的なものではない。少なくとも私は、未知の思想との出会いを、できるかぎり不毛にならないように努めたいと思う。

しかしながら、未知のイスラーム思想を論ずることには、やはり門外漢としての強いためらいがある。ひとつのテーマ——ここでは経済論——を孤立的に分離して、私自身の経済思想を基準にして分析なるものを試みることはたやすい。しかし、すでに繰り返し指摘されているように、イスラーム的思考様式が全体と部分とを有機的に連関させているのであるかぎり、「経済論」のみを孤立化させる仕方で「分析」したり、論議したりすることは、細部の事実確認のためには不可欠であるとしても、他の側面との連関、ひいては諸側面を統一的に導く「思想」の根本的論理に入りこむことはできない。この点は、イスラーム思想と文化に限ったわけではないにしても、専門研究者によると、イスラーム研究にとっては特に注意すべきことだと、言われている。だからこそ、余計に、イスラーム文化に接したことの無い西欧学徒は大いにためらわざるを得ないのである。

とりあえず、イスラーム経済論とそれを支える世界像と実践論理を捉える手がかりとして、たとえわずかではあれ、西欧思想史の中でもいわば非西欧的突出をなした思想との比較をやることだろう。ここで私が「比較」という場合、単にキリスト教西欧とイスラームとの「比較」ではない。有意味な比較が可能になるためには、まずは西欧文化圏の中で育ちつつ、にもかかわらずその文化圏をいささかでも超出する可能性のある「思想」型が確認されねばなら

ず、他方では第二に、イスラーム思想家の中で育ちながら、ある意味では「脱」イスラーム的（つまり、イスラームのデイコンストラクティブな再構成をする意味での「脱」）な思想型を確認しなければならない。両文化圏の「脱」の両タイプを「衝突」させてみると、そこには、開花を待ちつつ眠りつづける「未知のもの」（未だ — 存在しない — もの）が生まれるかもしれない。これを覚醒の技法とよぶ。⁽¹⁾

少し大上段な議論になったので、もう少し平たく語ることにする。黒田壽郎氏は、イスラーム思想は時代と社会に応じて「新鮮な解釈」の試みがあったことを指摘している。サドルの『イスラーム経済論』が、経済の面での画期的な「脱構築的再構成」の努力の成果であることも、黒田氏はあわせ指摘している。⁽²⁾したがって、私は、サドルのテキストをイスラーム側の「脱」のタイプにした。西欧側の「脱」のタイプをどの思想家に求めるのかは、大いに迷うところだ。1人や2人ではないからである。とりあえず、予告しておく、J・J・ルソーを「比較」の材料にしてみたいと思う。⁽³⁾

ところで、イスラーム経済論に関していくつかの専門家の仕事を読んでみて気付くことがひとつある。その問題とは、専門家たちの分析が、イスラームの思想家の言説の「内容」、古典文献の「内容」にのみ関心を集中していることである。思想が「内容」なしにはありえない以上、「内容」の解説と研究に何よりも力を注ぐことは正しい。けれども、思想は、言説のターミノロジーの組織体であるという「形式」の面も忘れることはできない。言説の編制のされ方、編制を支える根本ターム、言説の表現スタイル、これらは思想の「形式」に入れることができる。私は、本稿で、思想の「形式」を手がかりにして、「内容」に接近する道を選びたい。これをディスクールの分析という。ただし、ある思想家のテキスト体を構成するすべてのディスクールを扱うわけにはいかない。何よりも私にはそれへの準備ができていない。したがって、ひとつのタームのみに関心を集中し、それが可能的に指示している射程を、いわば「思弁的」にたどってみたい。そのタームとは、「直接性」である。

「直接性」というタームだけでなく、それに類似する用語法は、いくつか考えられる。しかもこのタームは、テキストの言説編制体（フォルマシオン・ディスクルシヴ）の中では、ささやかなものである。このタームは、ほんの通りすがりに書きとめられているかにさえ見える。この観念は、「直接性」という名詞形で登場することは少ない。そのように登場するときには、「直接性」は存在論理的タームとして人々の目を射るから、誰でも、不注意でなければ、必ず注目する。しかし、直接性の観念は、しばしば、形容詞的に登場する（F…は直接的に……である」というように）。ひとつの命題の「内容」は、この形容詞を取り去ったところで十分に思想を伝達する。例えば、「ある人は直接的に労働する」という命題も、「ある人は労働する」という命題も、同じ「内容」をもっている。なぜなら、「労働する」とは、ある人が直接に生きた労働行為をすることであるからである。したがって、人々は、容易に、2つの命題が同一であって、「直接的」というタームはあってもなくてもよい、あればそれにこしたことはないが、ある意味では冗語法だと思う。こうして、人は「直接的」という形容詞を無視して、性急にも「内容」に走りがちである。そこに、テキスト読解上の「不注意」、「誤認」、「欠陥」が生ずる。人は眼前に「直接的」という言葉を見ている（voir）。しかし人はそれを見そこなり（bévu）。こうして、人は、認識の対象としてのテキストの真実を認識（connaître）しようとしながら、真実を取り違える（meconnaître）。何ごとかを取り違えて把握したもの（meconnaissance）をベースに認知体系を構成するとき、それは客観的知識ではなくて、単なるイデオロギー的知識になる（reconnaissance）。

テキストの真実は、ささやかにみえる形容句にあることがしばしばである。この形容句は、一般論としては、真実の示唆であり、また誤謬の示唆でもある。あるいは誤謬の形をとった真実の示唆でもある。テキストの真実は、命題の論理の一貫性や「内容」にあるのではなくて、付け足り（剰余）にこそあることに気付くとき、われわれはテキストのテキスト論的、言説分析的な読み方をすでにやっていることになる。

さて、「イスラーム経済論」をめぐってほとんど言及されていない重要な観念が直接性であるということが本当だとすれば、本稿はそれを分析することによって、イスラーム経済思想の真実の把握に、大きくはなくとも、何らかの貢献をなすことができるかもしれない。サドルのテキストの断片を引用しつつ、「直接性」の意味と、それが伸びていく外延を、現在の私ができるかぎり、記述することにした。

労働の観念

イスラーム的労働観とはどういうものかを、サドルのテキストに即して追跡してみよう。以下の叙述では、サドルのテキストから、必要に応じて、アトランダムに、断片を抜き出して、それらにコメントを付け加えるという形式をとりたい。

サドルは、資本主義的見地を拒絶して、イスラーム的経済思想とは何かを積極的に提示しようとする。資本主義的思想との相違ということで、例えば、こんなことを言っている。

「生産物配分に関するイスラームの一般的理論によれば、天然資源から生産された富は、生産者、つまり労働者だけの所有物となる。そして人間が生産活動において使用する、土地、資本、種々の道具、機械といった物質的な生産手段にたいしては、生産された富そのものからはいかなる配分もなされえない。……天然資源から生産された富の本来的所有者は生産者であって、……」⁽⁴⁾

これと同じ趣旨の文章は、サドルのテキストの中では、うるさいほど反復される。そしてこの労働観および労働に基づく所有論こそ、イスラームと資本主

義を区別するものだとサドルは言う。さらに、資本主義と西欧とはサドルの精神においては、同一化されていると思われるので、右に引用された文章の内容は、資本主義的西欧とイスラームとの差異を宣言したものと、受けとることができる。

しかしながら、ヨーロッパの近代社会思想史および経済思想史を知る者にとっては、サドルの定義（右に引用されたかぎりでの）は、少しも資本主義的西欧近代との差異を示すものとは思われない。なるほど、資本主義を、不労所得で生きる「資本家」や「地主」に強調点をおいて理解するのであれば、たしかにサドルの労働の定義は、反資本主義的である。しかし、近代資本主義を産業資本主義として考えるならば、その産業資本主義の思想を用意した17、18世紀ヨーロッパの思想家たちの主張は、まさにサドルが主張することであった。例えば、ロック、スミス、ミル、などは、労働価値論の主張者であり、「労働に基づく所有」を強調したし、反資本主義的な思想家たち、例えば、リカード派社会主義者たち（ウィリアム・トムソンなど）もまた、ロック、スミス、リカードの労働論を極論にまでおしすすめたものであった。スミスやリカードのような、いまだ「穏健な」自由主義経済学者も、「危険な」初期社会主義者たちも、不労所得的、「賤民的（パーリア）」資本主義（ウェーバー）を批判する点では、共同歩調をとっている。マルサスなどはむしろ例外的なのである。サドルは、いわばマルサスの資本主義との相違を強調したのであれば、大いに納得がいくが、マルサス的でない「産業資本主義」との相違を述べたつもりであれば、およそ的を失っている。事実、サドルは、生産の強調という点では、「イスラームと他の思想の間になんの相違もない⁽⁵⁾」といている。そうだとすれば、前引の文章の主張は、何の意味もないことになるのではないか。サドルは、知らぬ間に、近代の資本主義的西欧思想の影響を受けて、近代西欧のひとつの根本主張を、しかも「初期社会主義的」傾向に立つかみえるほどに、反復したのではないか。

この問題は重要である。サドルがイスラームの特殊性を前面にうちだすま

にそのときに、イスラーム的思想を述べていることが真実だとすれば、サドル的な「イスラーム経済論」のすべてではなくとも、根本的な内容のひとつが無効化しかねない。私は、サドルの議論がイスラーム的でないとは言わないが、しかしサドルが資本主義経済論や社会主義とマルクス主義の経済論と対決するなかで、かなりの程度、ヨーロッパの労働思想から影響をうけたのではないかと推測している。良く言えば、「取るべきものは取る」という思想家の態度を示すとも言えようが、悪くいえば、無批判的な吸収を知らぬまにやっつけているとも考えられる。前に引用したサドルの文章は、その典型である。

サドルの言いたいことはこうだろう — 「生産」の強調という点では、どの社会システムでも違いはないが、「労働に基づく所有」はイスラームに固有のものだと。問題は「労働に基づく所有」というテーゼである。単なるディスクール、言語表現のレベルでは、サドルの主張は少しもイスラーム的でない。それは、ヨーロッパ近代の共有思想でもあった。そうだとすれば、「労働に基づく所有」のテーゼをどう根拠づけるかにかこせ、イスラームとキリスト教ヨーロッパとの相違があるということになる。そこで、サドルがもちだすのは、労働という経済的なものと宗教との結合の仕方である。

「この差異は、人間の位置と生産活動におけるその役割をどのように規定するかをめぐる、資本主義とイスラームの理論の相違に根ざしている。」⁽⁶⁾

どういう差異か。サドルは言う — 「人間の位置は、目的であって手段ではない。」なるほど、そうかもしれない。けれども、このテーゼはいかにもカントをおもわせる。もちろん、サドルはカントのように倫理命題としてのみ提出しているのではなく、どちらかというとな神学＝存在論的に提出している。

「人間の位置は、アッラーが人間に貢献せしめるために用意した自然の富の唯一の権利者であると規定される。」⁽⁷⁾

この定義だけからみると、いっさいの人間は富の利用者であり、どんな行方も労働とみなされて、誰もが労働の成果を所有できることになる。前の方の引用文とこの文章をつなげて理解すべきであろう。すなわち、「人間」とは、「労働するもの」であって、逆に「労働しないもの」は、「人間」ではない。すべからず人間は、「労働するもの」になるべし。このあたりから、イスラーム的「労働観」がはっきりと顔を出す。簡単にいえば、労働は信仰なのである。引用文を連ねる。

「イスラームは思想的に労働と生産を奨励し、それらに高い価値を認め、それらを人間的名誉、信仰の質、はては知性の高さともでも結びつけている。……そして自らの糧を求めて働く労働者は、働きのない信者よりも神のもとでは上位に立ち、怠惰に身をまかせ、労働を侮る者は、人間性を欠くものとみなされ蔑視の対象となった。」⁽⁸⁾

「数多くのハディースの中で、労働は信仰の一部とみなされている。例えば、〈健全な財産づくりは信仰の一部である〉といわれ、また預言者の他のハディースにはこうある。〈ムスリムが耕し、植えつけ、それを人間や家畜が食するならば、それは彼のサダカ（喜捨）として書き留められる。〉」⁽⁹⁾

労働と信仰の結合という点では、一見すると、イスラームの経済倫理は、西欧近代のプロテスタンティズムの経済倫理と同じように見えるが、それは外見上のことにすぎない。プロテスタンティズムが現世の栄光化をラディカルに拒否しており、とりわけカルヴィニズムにおいては、労働と救いとは何ら必然的に結びついていない。プロテスタンティズムには、現世への絶望と拒否があるが、イスラームにはそれらはない。むしろイスラームは、現世の生活を肯定的に評価し、現世での仕事の成果を享受することを加速する。この点で、イスラームとキリスト教とは、根本的に違う。ウェーバーが言うように、プロテスタ

ンティズムの現世否定論が、逆説的に現世での「合理性」を産出するのに対して、イスラームの現世の肯定論が、逆説的にも、ヨーロッパ型の「合理性」を否認する、といった相違はきわめて顕著である。この問題はきわめて大きく、神学＝存在論の援用なしには解明できないので、単なる言及にとどめるが、いずれにしてもサドルのイスラーム経済論のうちの「労働論」は、宗教倫理との結合をもってひとまず、イスラームの固有性を強調することができたことだけを確認しよう。

たしかに、「労働」と「信仰」の直接的な結合は、イスラーム的労働観の特徴を示すであろう。とりわけ、結合のさせ方、結合による人々の生活の仕方の方向づけ、生活の内容などの面で、イスラームの特有性が顕著に出ることは認めよう。けれども、「労働」に「信仰」を結びつけること、あるいは「労働」がそのまま「信仰」であることを言うだけでは、十分にイスラーム的ではない。未開社会の「労働」も、直接的に「信仰」であったし、今もそうであるし、古代ギリシアの、例えばヘシオドスの「労働」もまた「信仰」そのものであったし、内容こそ違え、初期キリスト教の修道院内の「労働」もすでに「祈り」そのものであった。だから、サドルのように、イスラームでは労働が信仰や宗教によって包摂されていることを形式的に強調するだけでは、その意図に反して、イスラームの固有性を明解に定義できるわけではない。現代資本主義においても、どんなに世俗化しておろうと、どんなに稀薄化しておろうと、ある種の「信仰」によって「労働」が貫かれていて、だからこそ、擬似宗教的な「生産中心主義」が生まれ、「現在社会主義」においては「労働主義」や「生産力主義」が生まれもする。

こういうわけで、サドルのディスクールの中で、イスラーム経済思想の特有性をはっきりさせようとするとき、命題的主張のみでは十分でない。つまり、最初に指摘したように、「労働に基づく所有」のテーゼだけでは、少しもイスラーム的でないし、労働と信仰の内面的結合の主張でも、十分にイスラーム的であることを証明することはできない。

大きい命題を連ねてつくられるディスクールを相手するかぎり、「これこそイスラーム的だ」という主張の中に「非イスラーム的なもの」を指摘することは、きわめて容易であった。したがって、サドルの主張をポジティブに受けとめ、彼の「イスラームの固有性」の主張をよりよく理解するためには、ひとまず「命題」や大ディスクールから目をそらす必要がある。大きい命題よりも、ごく小さい指示語や形容詞に注目しなければならない。どうしてもよいと一見思われる「言葉」、ディテールとしての「言葉」に敏感に反応することこそ、ディスクールを「聞きとる」ことの基本原則である。あるいは、「虚ろにひびく個所」に特に着目することも、ディスクール分析の原則である。くりかえして言うが、人はしばしば「大命題」にのみ気をとられる。そして「大命題」の「解説」ばかりに力を注ぎがちであるが、それも重要ではあるとしても、もうひとつの「消極的な」面、ディテール、マージナルなものへも眼を注ぐことこそ、テキストを読むことの本来のあり方である。こうして、私は、サドルのテキスト中のごくささやかな言葉に接近することにしたい。

直接性の観念

生産者が労働することによって自然の富を獲得する、と主張することで所有権を基礎づけることはできる。このような「労働所有権」論は、近代に入って地球上のいたるところで提出された。このことはすでに指摘したとおりである。したがって、この主張を見るだけでは、少しもイスラーム的なものはでてこない。サドルのテキストの文言をみるかぎりでは、サドルは「労働に基づく所有」というテーゼをもってイスラームの特有性を根拠づけたかにみえる。ここが問題であった。

サドルのテキストの中では、ごくわずかではあるが、注目すべき表現がある。

「なぜならイスラーム的理論は、労働の直接性をこれらの自然の富の所有権獲得の条件とし、労働者にのみその伐採した材木、あるいは掘り出した鉱物の所有権を与えているからである。」⁽¹⁾

右の引用文中、「労働の直接性」という表現が決定的に重要である。直接に労働する人間のみが、所有権を持つことができる。サドルは、そのテキスト中では、ほとんどいつも、「直接的」あるいは「直接性」というタームを省略している。しかし、彼の議論においては、この省略された「直接性」の観念は自明のごとく前提されているはずである。そうでないと、彼の議論は奇妙なことになる。単純に「労働する人間が富への所有権をもつ」というだけでは、資本主義の労働所有権論との差異がなくなるからである。直接に労働するものも、間接に労働する者も、富への所有権を請求できるというのが、ブルジョア的資本理論である。どのように労働するのか、すなわち、直接労働なのか間接労働なのか、この問題が決定的に問われているのであった。

「それゆえに生産者は生産された富のすべてを独占し、……」⁽¹⁾

これと同類のテーゼがサドルのテキスト中にあふれている。しかし、このテーゼには虚ろにひびく。どこが虚ろかという、と、「それゆえに()生産者は……」の中に示したカッコがそうである。ディスクールの充実した連続の中に、理論上は空白があるのであるのだが、カッコがなくてもテーゼは十分完結している。しかし、サドルの主張は、この空白の中でこそ有意義なのである。空白は埋められなければならない。「それゆえ(直接的に労働する)生産者は……」というように。

労働による所有権の基礎づけを主題とするサドルのディスクールが顔を出すところでは、私たちは、彼にかわって、いつでも必ず、「直接性」を補って、それで空白を充填して読むのでなくてはならない。この「直接性」タームが存

在するかしないかは、いっさいの議論を左右する。「直接性」はイスラーム経済論のキー・コンセプトである。労働 — 所有権論が主役であるのではなく、「直接性」が主役なのである。

仮に、顕在的であろうと潜在的であろうと、サドルのテキストの中には、「直接性」なる言葉がほとんどないのだから、それを無視してよいということにでもなれば、サドルの議論は、単なるヨーロッパ近代社会思想を密輸入してイスラームを考察したにすぎないということになるだろうし、彼がくりかえし言及するところの、イスラームと資本主義、イスラームと社会主義との相違論もすべてが無意味となる。そしてサドルの思想は、反イスラーム的であるとさえ断罪されることにもなるだろう。

幸いに、私たちは、テキストの中に、たとえ一箇所なりと、「直接性」のタームを見つけ出すことができる。そしてこのキー・コンセプトをもってテキスト全体を読み直すなら、サドルの主張は無理なく了解することができるようになる。

サドルは、イスラーム経済論は、宗教、法との連関の下でつねに考えるべきだとくりかえし指摘している。彼の経済論は、現実の経済システムの「社会科学的認識」をめざすのではない。むしろ彼の経済論は、経済外の宗教=法的イデーの適用なのである。そしてイスラーム的宗教=法の観念の中で、おそらく最も重要な観念は、「直接性」であろう。この概念は、理論的には、存在論的概念というべきである。宗教、法、経済の中で、「直接性」の概念はつねに優位に立つ。人間と自然、人間と人間、人間と神、これら3つの連関を特色づけるのも、「直接性」である。直接的関係が、人、自然、神を根本的に律しているのである。これがイスラーム的特性であると言うべきではないのか。

ひとたび、「直接性」の概念の決定的重要性が承認されるとすれば、労働以外の経済現象についての議論も容易に理解される。例えば、「委託の禁止」。

「……『イスラームの諸法』においてアル＝ムハッキク・アル＝ヒッリ

一は、樹木伐採やそれに類する許された自然物の獲得における委託を禁じ、『包括の書』のいくつかの写本が伝えるところではアッ=シャイフ・アッ=トゥーシーは荒地の開墾における委託を禁じている。¹²⁾

委託とは、自己がなすべき直接的労働を他の誰かに代理してもらうことを意味するのであろう。少なくともこの文脈では直接労働の間接化が委託の意味であると考えられる。直接性原理がどこまでも、あらゆる領域で貫徹することが至上命令であるのであれば、すなわち直接性原理が人間の経済行動のみならず、ムスリムの生活万般に渡って断固として堅持されることが一種のファンダメンタル・エートスであるのであれば、ここで言う「委託」は自動的に禁止されるほかはない。

委託を禁止すれば、複雑きわまりない経済機構を運営することは不可能であろうと言うのは、近代西欧経済体制に慣れた者の発言かもしれない。事実の問題として、いっさいの委託というタームで指示される経済行動を禁止すれば、龐大な経済機構がストップするにちがいない。委託の背後にある「代理」は社会構造を隅々までおおっているのが、経済生活の現実であって、「代理」体系を禁止してしまうと、存在しうるのは直接的生産過程と直接的交換過程しか残らない。このような困難を現実的にどう克服するかは、イスラーム経済思想の課題である。サドルがイスラーム経済理論は、西欧的経済学とは違って、ひとつの実践的理論だというのも、この問題を念頭においていると考えられる。¹³⁾

リプレゼンテーションの拒絶

直接性の優位とそれに基づく「委託」の禁止という問いは、一般に「リプレゼンテーション」の批判と拒否に通ずる。Representationという用語が指示するすべての事実は、直接性原理に立つイスラームにとっては否定的に評価され

るといわねばならない。

何よりもまず、「リプレゼンテーション」の根本特性である「間接性」または「媒介性」がどのように理解されているかを確認しておかねばならない。

「土地所有者と直接その耕作に携わる農民の間の媒介者を除去する措置が、生産を向上させることは明らかである。この種の媒介者は生産のために何ら積極的な役割を果たさず、生産に少しも奉仕せずにそれを食いものにして生活するからである。⁹⁴⁾」

「仲買いを引き受けるとは、品物の所有者が町に入ってくる前に、商人が彼らから品物を買いつけるために町の外に出て、その後町に戻り人々にそれを売りつけることである。定住民が遊牧民のためにものを売るとは、果実、ヨーグルトその他の生産品を持って町にやってくる村人の仕事を、町の商人が代理をして彼らからその産品を買ひ、それらを売ったり、それで商取引をすることである。この2つの行為の禁止は、われわれが明らかにしようと試みているイスラームの方向性の特質を含んでいる。すなわちこの禁止は、仲介者とその招かれざる役割の撤廃を意図している。仲介者は、商品の所有者と消費者を直接に対面させず、両者の間に介入して利益をあげるのである。イスラームはこの種の仲介を歓迎しない。なぜならばそれは、商業行為のもつ生産的意味合いを何ら示さず、たんに利益のためだけの交換を目的とする虚偽の仲介だからである。⁹⁵⁾」

以上2つの引用文によって、「リプレゼンテーション」批判がかなり明確に理解できるであろう。とくに、「仲介(者)」、「代理」「媒介(者)」というタームに注意しなければならない。たしかに、現実の経済運営においては、何らかの妥協を必要とするだろう。そのときには、「良い」仲介者=媒介者と「悪い」仲介者=媒介者といった実践的区別をしなくてはならないだろう。け

れども、原則上は、媒介＝仲介＝代理に、良いも悪いもないのであって、それらはすべて「悪い」のである。UnmittelbarkeitをPrinzipにするイスラーム存在論においては、どんな種類のものであれすべてのMittelbarkeitは拒絶される。したがって、間接性を担当する代理・表象（リプレゼンテーション）は、できうるかぎり排除しなければならない。

直接的に自然と人間に関係することが、最も自然な在り方であり、したがってそのあり方は倫理的にも「善」である。直接性の優位という思想から、このような帰結をひきだしてよいとすれば、この帰結を比較思想史的観点から論じてみることも可能である。なぜならば、この「直接性の優位」の思想は、必ずしもイスラーム世界にのみ在るのではなくて、少数派ではあってもヨーロッパにもあるからである。

近代ヨーロッパ思想史において、直接性の思想家とは誰であろうか。2人の偉大な思想家が直ちに想起される。スピノザとルソーである。ここでは、ルソーを取り上げることにしたい。

ジャン・スタロバンスキーは、ルソーの思想を「透明」と「障害」の両極から光をあてた。⁽¹⁶⁾この対タームを別の用語で言い換えると、「直接性」と「間接性」になる。ルソーにとって「透明」であることは、世界への関係行為が「直接的」であることを意味する。反対に、「障害」とは「間接的」であることであって、世界への直接的関係行為の間に割って入るものはすべて障害物である。障害物の中には、物質的なものも観念的なものもある。観念の場合、「表象」や「記号」としての「ルプレゼンタション」は「障害物」である。それらは、事物を直接に示すのではなくて、事物の代理によって事物を間接的に指し示すからである。物質的なものとしては、例えば、制度がある。政治の場合、民衆の権利を代理的に表現する「代議士」（ルプレゼンタン）は「障害」である。政治システムとしての「代議政体」は、したがってルソーにとっては、間接的で不透明な政治システムであって、忌避されるべきものである。透明な政治システムとは、民衆が直接的に権利を表出する政体であって、それは人民主権以

外にはない。教育論においても、ルソーは、教師 — 生徒の構図を拒否し、教師という「代理」を障害物とみなす。ルソーにとって最良の教育とは、かぎりなく教師が影をうすくする教育であって、原理上は、自己教育こそが理想である。自己 — 教育、自己 — 統治は、自己と自己との間に割って入る「媒介者」「仲介者」がないことを示す。

ルソーは、直接性の思想を構築するために、伝統的に格下げされてきた「感情」概念を一新し、自己の内にも、自己と他者の間にも、障害物の入らない透明な関係を現実化する感情の存在様式を提出する。それが有名な「自己愛」(アムール・ド・ソワ)と「あわれみ」(ピチエ)である。「自己愛」は、自己の自己への直接現前であり、「あわれみ」は、自己と他者との直接交通である。『社会契約論』がこの論理で貫徹していることは明らかであるが、同じことは『言語起源論』にも言える。ルソーが言語の起源を、書かれた文学(音声の代理)ではなくて、直接的な叫びに求めるのも、「透明=直接的」の思想の結果である。ルソーの「自然状態」とは、直接的の状態である。ルソーは、その現実的なケースを求めて、「祝祭」に到りついたのも理由がある。なぜなら、「祝祭」とは、人と人との関係が身体=感情をもって直接的に合一する状態であるからである。ルソーの「祝祭」モデルは、透明性の現実化のためのモデルであった。ルソーにとって、「祝祭」とは聖なる時空間であって、そこには宗教的とも言いうるものを見てとることができる。

ルソーの直接性の思想は、自己 — 教育(auto-education)、「自己 — 統治」(auto-gouvernement, auto-gestion)に具体化すると先にのべた。この事態を、抽象的に論理化すると、それは、「自己 — 現前」(La présence de soi à soi, auto-presence)として要約できる。J・デリダは、それを「現前の形而上学」として批判したが、今はそれを度外視する⁽¹⁷⁾。ここでは、自己現前の論理構造のみを摘出すればよい。デリダが指摘しているように、自己現前の構造は、「自己が語るのを聞く」(s'entendre parler)をもって容易に理解できる⁽¹⁸⁾。今私が語ることを直接に耳にすることができる、という構造は、フッサ

ールのエゴ論にみられるばかりでなく、ルソーの「透明」思想にもみられることである。そこには、誰にも、何ものにもわずらわされない、直接的な「対象との交流」が期待されている。

この事態をさらにつきつめると、「自己 — 触発」構造が出てくる。自己触発 (auto-affection) は、自己が直接的に無区別的に自己に触れる在り方であって、それは「感情」の原型である。それは、「生命」の存在論的定義として提出された¹⁹この状態は、たしかに、直接的であって、他者、他物の介入はなく、また内から外へ出るわけでもない。外へ出ること(超越)を拒否して、内にとどまることこそが、自己触発の根源的内在である。それは、M・アンリが比喩的にのべているように、「子宮の内にあること」、「羊水の内にあること」、要するに胎児の状態である。象徴論的にいうと、この「自己触発」モデルは、母胎回帰の観念に通ずる。ルソーも結局は「母なる自然に抱かれて」死ぬことを夢想したのである。

直接性の思想または自己現前や自己触発の思想に難点があることは確かである。存在論的にみても、どんなに微小とはいえ、時間の流れまたは差異化があるかぎり、直接的な自己現前、自己触発は成り立ちにくい。タイム・スパンを長くとるから、自己の自己への直接的接触を語りうるにすぎず、微分の時間の尺度でみると、自己はたえず自己からずれるのが一般的である。ずれや亀裂がミクロのレベルで生ずるが、その「穴」はマクロのレベルでふさがれているにすぎない。ルソーの思想が「自己現前の形而上学」として批判されるのであれば、イスラームの「直接性の思想」も形而上学として批判されることも可能である。これは、存在論上の問題であって、今はこのことを指摘するにとどめる。²⁰

直接性と一化(タウヒード)

直接性の優位の観念とイスラームの根本観念たるタウヒードとはどんな関係

に立つのだろうか。前に指摘したように、直接性がイスラームに固有の決定的な概念だとすれば、それは必ずやタウヒードと不可分でなくてはならない。

「普遍的イスラーム宣言」に即してタウヒードとは何かを確認しておこう。

(1) 「神の唯一性」について

「神の唯一性（タウヒード）はイスラームの基である。それはアッラーのみがわれわれの創造者、維持者、導き手、主であり、彼に類似した存在はなく、その意志と権威は至大であって、全宇宙をあますところなく掌握し、……」²⁰

この神学的記述は、存在論的記述に翻訳できる。万物の創造者についての哲学的表現は、伝統的に「実体」と称されるが、この「実体」は他に原因を持たない「自己原因」である。神の唯一性についての記述は、ユダヤ教、キリスト教、イスラームにおいて相違はない。第一原因とよぼうと、不動の動者とよぼうと、自己原因とよぼうと、言葉こそちがえ、言わんとすることは同一である。したがって、「神の唯一性」に関するかぎりでは、「一神教」をとる宗教は何であれそれぞれの独自性を示すことはできない。問題は、「唯一の神」または「実体」がどのような現れをするかにかかわる。言いかえれば、「実体」の「表出様式」がどうであるかが、諸宗教の性格を決めると言ってよい。

(2) 「創造の唯一性」

「タウヒードに必然的に、神の創造の唯一性という論理的帰結をもたらす。そしてそれは人種、皮膚の色、階層、血統、富、権力等にもとづくあらゆる差別を破棄するのである。それは、人類すべての間に平等を基礎とする関係を確認させる。またそれは、神の創造が意図されたさい相補的関

係にあった人間と自然を統合するのである。²²⁾」

ここでは、「唯一性」が神から被造物に移行している。被造物の個性上の差異は当然存在するが、被造物の間の価値的差異はない。なぜなら、万物はそれぞれの仕方において、「実体」を直接的に表出しているからである。もっと簡単にいえば、各々の事物と人間は、それ自体において直接に「実体」なのである。それぞれが実体を表出するかぎり、それぞれの中に差別は存在しない。差別のなさ、すなわち平等という観念は、単なるヒューマニズムから出るのではなく、存在論的に規定されている。差別のなさあるいは平等が存在論的規定であるからこそ、人間と自然との差別がないと言いうる。ヒューマニズムは、人間と自然との差別を承認する。その意味で、イスラームは、語の近代西欧の意味でのヒューマニズムを持たず、哲学的にアンチ・ヒューマニズムである。キリスト教は、イエスという具体的な人間を「神格化」する点で、ヒューマニズムを用意するが、被造物の「神格化」を拒否するイスラームは、ヨーロッパ＝キリスト教的ヒューマニズムを断固として拒否する。原理上、そうであらねばならない。タウヒードとは、アンチ・ヒューマニズムなのである。この点は、誤解を招くおそれがあるのでもう少し言葉を付加しておく。哲学的な意味での「ヒューマニズム」は、人間／自然の二項区分の上に立ち、且つ同時に自然を格下げする。そしてこの「自然」の中には何でも代入できる。かぎりなく「自然状態」に近いと判定される諸々の人間は、「野蛮」「未開」として評価され、差別の対象となる。「自然」の対極としての「人間」は「文明」と等置される。かくして、「文明・人間」が「未開・野蛮・自然」を支配し統治するという図式が出てくる。この「ヒューマニズム」的思想が、帝国主義や植民地主義の根拠になったことはよく知られている（サイードの『オリエンタリズム』をみよ）。そしてヨーロッパ帝国主義＝植民地主義のイデオロギーと実践を背後から支える宗教がキリスト教であったことを想起すれば、キリスト教の問題点が一挙に噴出する。キリスト教は「良い」ものであるが、キリスト教徒としての人間個

個人が「悪い」といってすますことはできない。「悪い」行為を原理上抑制する思想的構造を用意できていないことこそが問われている。具体的な人間の振舞いではなくて、思想の構造が問題なのである。人間と自然との切断を語る思想は、必ず、両者の中間に、「媒介者」を設定する。すでに、イエスは、神と人間との「媒介者」であったし、キリスト教の「教会」は、聖と俗との「媒介者」であった。媒介性の思想は、「代理者」を聖別化し「指導者」化する。媒介と代理の思想は、支配／被支配という政治的権力を導入せざるを得ない。前にのべたように、「実体」の「表出」の仕方こそが問題であったが、イスラームは、間接（代理）表出を拒否し、直接表出の存在論を選ぶことで、差別の克服、「平等」の思想を構築できたといえることができる。おそらくこの点こそ、イスラーム存在論の最も重要な貢献である。ヨーロッパ思想史上、イスラームの「直接表出」に近い思想家は、スピノザである。スピノザは、存在論の首尾一貫性の面では、イスラーム以上にイスラーム的である。少なくとも、私の言う「直接表出」がイスラーム個有の思想であることが正当化されるなら、そのように言うことができるはずである。

（ 3 ） 「生活の唯一性」

「神の唯一性はまた、生活の唯一性をも意味する。つまりそれは精神的なもの、肉体的なもの、宗教的なものと世俗的なものの区別を除去する。そのような観点の下で生活のあらゆる局面が1つの法で運営され、信者たちの目標が神の意志の実現というかたちで統合される。」²³

心身二元論を拒否していること、聖俗分離を拒否することも、イスラーム的存在論の原理から出てくる。キリスト教神学的二項対立も、デカルト的二元論も、ここでは否定されるが、これらはすべて、タウヒード、すなわち存在の一化から原理上導き出される。存在の一化とは、「実体の直接表出」のことであ

る。

引用文中の「精神的なものと肉体的なものとの区別を除去する」という観念を、人によっては現象学的とよぶかもしれない。なるほどフッサールやメルローポンティの現象学は心身二元論の克服をめざしはしたが、しかし身体を精神化する方向での克服であった。志向性が発する超越論的主観性はどこまでもデカルト的である。超越論的主観性は原理上「神格化」される。なぜならそれは世界の創造者（認知的な意味で）であるからだ。

心身の区別の撤廃は、現象学よりも、スピノザの方向で考えた方がよい。「属性」（思惟と延長）は「実体」の直接表出であるがゆえに、心と身の差別はない、というように。スピノザが現象学的でないとするれば、イスラームも現象学的ではないのである。

聖俗分離の撤廃の政治哲学的合意も大きい。すでに触れたように、聖職者と俗人とを区別し、聖職者＝教会が平の俗人を管理し指導する構図は、権力の構図そのものである。フーコーは、この点を鋭く突いて、キリスト教と政治権力との共犯関係を批判した。しかしフーコーの批判は、イスラームには当たらない。現実のイスラーム政治がどうであれ、少なくとも、イスラームの思想は、教会権力の存在を否認している以上、宗教の権力化のルートを回避しているといえることができる。この場合にも注意すべきことがある。聖職者の特権化を認めないという政治思想の背景には、存在論上の根拠があるということである。根源的存在（神）の直接表出は、代理・媒介・中間集団を否定するからである。これがタウヒードの原理と考えるべきであろう。

ところで、黒田壽郎氏は、タウヒードをもつばら「神の唯一性」にのみ限定することはまちがいでであると、正当にも指摘している。²⁴ タウヒードは、単に「神の唯一性」を指し示すのではなくて、世界内の全存在者の関係を指し示すものである。「タウヒードとは、アラビア語の原義によれば〈一化〉を意味するものである。〈一化〉を神の存在に向ければ当然、その唯一性が強調される。」²⁵

タウヒードは、「唯一性」という名詞形で考えるのではなく、むしろ〈一化〉

(一であること)という動詞形で考えるべきであろう。〈一化〉とは、力のダイナミックな出現である。しかも〈一化〉の動的な表出は、つねにどこでも、あらゆる存在者において、根源的な力の直接的表出を意味する。間接的表出は途中に、際限のない媒介・代理・中間物を設定するがゆえに、つねに〈二化〉の傾向を宿さざるを得ない。〈一化〉(タウヒード)は、西欧哲学における〈統一〉(分れたものを1つにすること)ではなく、むしろ全存在者を横断する力の流動の別名なのである。 「神」とはこの多面的に、多様に、直接表出する力の宗教的な呼称にすぎない。〈一化〉と〈多様性〉とは別のことではない。両者を別のものと考えるとき、いわゆる〈統一〉(同一化)という西欧形而上学の構図が出現する。力の直接表出は、どこでもつねに、同じであるという意味では、〈一化〉であり、多様な存在者全体に表出される点では、〈多様化〉である。〈一化〉は、力の原理的定義であり、〈多様化〉は諸個物に即しての様相論的定義である。人間と自然、男と女、人種と人種、事物と事物、との間の「差別」の無さ、あるいは「平等」とは、個物に即した様相論的定義から出てくる。

こうして、タウヒードと直接性(あるいは力の直接表出)とは、同じ概念であることが明白になる。タウヒードがイスラームの根本概念であるとするれば、原理的にいって、直接性もまたイスラームの根本的概念である。

結 論

私は、サドルのイスラーム経済論の解説から出発して、その背後にあると考えられるイスラーム的存在観にまで遡ってみた。その手がかりは、「直接性」の概念であったが、それはついにタウヒードと合体することになった。私の解説に誤りがないとすれば、われわれはもういちど、「直接性」または「力の直接表出」の観点から、経済論その他を読み直し、より深いイスラーム思想の理

解へと一步前進することができるであろう。存在論的考察以外にも、ディテールの面でなお多くの分析がおこなわれなければならないが、これらの課題は後日に期待して、ひとまずはここで筆をおくことにしたい。

注

- (1) これはベンヤミンが『パーサージュ論』（ズーフカンプ版『ベンヤミン全集』所収）で駆使する思想解説の技法である。もっともここでは、この技法を全面的に運用してみることは不可能である。私の関心の所在を単に指摘するにすぎない。
- (2) 黒田壽郎「＜イスラーム経済論＞を読むために」（黒田編『「イスラーム経済論」をめぐって』所収）
- (3) 「神」の問題、「存在」の問題をめぐる体系的な思想家をこそ取り上げるべきところであるが、残念ながら準備ができていないので、ルソーに焦点をしばることにしたい。ルソー以前では、イスラームの存在論と対照させてみるに値する近代西欧思想家、それもきわめつきの「非西欧的西欧人」は、バルーフ・スピノザである。スピノザの「非西欧的」ならびにスピノザとイスラームの比較可能性については、別の機会を待ちたい。
- (4) ムハンマド・パーキルッ＝サドル『イスラーム経済論』（黒田壽郎訳）第2巻、12頁。強調は、引用者のもの。
- (5) 前掲書、90頁。
- (6) 前掲書、13頁。
- (7) 前掲書、14頁。
- (8) 前掲書、75頁。
- (9) 前掲書、76頁。
- (10) 前掲書、14頁。強調は引用者による。
- (11) 前掲書、16頁。
- (12) 前掲書、14～15頁の注(1)。強調は引用者による。
- (13) サドル『イスラーム経済論』第3巻（黒田訳）を参照。

「直接」と「間接」の問題に関しては、アダム・スミスも苦闘していた。直接的労働投入量だけでは処理できない価値論上の問題を、スミスは「支配労働」論という「間接的労働」論をもってのり切ろうとした。スミスにおいては、経済学の範囲内で「直接」・「間接」問題を処理しようとしたが、サドルは経済学の領域ではなく、宗教体系に先導される経済思想と倫理でもってこの問題を処理しようとする。サドルにおいては、スミスがリカードによって批判されるごとき難点は生じない。なぜなら、直接性の問題は、経済学の圏域から経済倫

理を世界像の圏域に移されているからである。したがって、サドルの主張を、政治経済学(ポリティカル・エコノミー)のプログラマティックから批判することは、定義によつて的はずれになる。サドルの問題設定は、むしろ存在論的問題設定なのである。

⑭ 前掲書、79頁。強調は引用者による。

⑮ 前掲書、110頁。強調は引用者による。

⑯ Starobinski, J., Jean-Jacques Rousseau: La transparence et l'obstacle. Gallimard, 1971.

⑰ cf. Jacques Derrida, De la grammatologie. Minuit, 1966.

⑱ cf. J. Derrida, La voix et le phénomène. P.U.F., 1965.

⑲ cf. Michel Henry, L'essence de la manifestation. 2 vols. P.U.F., 1965.

⑳ 誤解のないように一言付け加えておきたい。直接性の思想が必ず「現前の形而上学」にたどりつくかどうかは、依然として問題である。デリダの弟子のラク＝ラバルトは、「直接性」なるものはありえないから、すべては「ルブレザンタシオン」になるほかはないといっている(デリダ、他著『ミメーシス』所収のラク＝ラバルトの論文をみよ)。ラク＝ラバルトの説が正しいとすると、代理＝表象の批判が結局のところ不可能になる。西欧形而上学は、何よりも「代理＝表象」の形而上学であって、ルソーの直接性の思想も知らぬまに「代理＝表象」のワナにおちいらざるをえない、というのがデリダの批判の趣旨であった。問題は、「直接性」の処理の仕方にある。すなわち、「直接的な世界関係行為」を、代理＝表象の枠内にはまらずに構想しうるかどうか、哲学上の根本課題になるのであって、「直接性」自体が原理上存在しないかどうかではないのである。ルソーにせよイスラームにせよ、「直接性」を代理＝表象作用から十分に免れさせるかどうか問われている。イスラームがヨーロッパ思想家よりも、直接性の理論を深く展開できているならば、これは瞠目すべき知の展望を切りひらくことになるであろう。しかし、この点の解明は、今後にかかれたままである。

㉑ 黒田壽郎編『イスラーム辞典』、(東京堂出版)、15頁。

㉒ 前掲書、同上所。

㉓ 前掲書、同上所。

㉔ 前掲書、2頁。

「タウヒードとは、狭義には〈神の唯一性〉と解釈されている。しかしそれは、この教えの基本にかかわることであり、確かに最も重要な問題であるが、タウヒードを神の問題にのみ限るこれまでの傾向は、むしろこの教えの真意から離れ、その力を限定しているものにはかならない。」

㉕ 前掲書、2頁。