

イスラミック・ヨーロッパの再生

マルチ・カルチュラルな宗教言説の政治化

鈴木規夫

なぜ「イスラミック・ヨーロッパ」か

ここでもともと私に課せられましたのは、欧米・日本以外の地域におけるイスラームを軸にした「政治と宗教」という問題でありました。その意味では、「イスラミック・ヨーロッパの再生」というタイトルを設定しましたことは、少し妙な印象を与えてしまうことになるのではないかと危惧いたします。まずは、この問題設定への「弁明」からはじめさせていただかなければなりません。

を基盤にした「非西欧世界における政治と宗教」を探る方向もありえたはずですが。

それは往々にしてそれぞれのエリア・スタディーズのカテゴリーで成立しています。そして、現在のところ主には人類学者が頻繁にこの種のテーマを扱っているわけです。そうした諸々の仕事をなぞっていくことも可能ではあるかと考えました。また、さらにはピエール・クラストルのように、南米を舞台に西欧の知を貫く同一性原理への能動的な反抗を見て『国家に抗する社会』といった政治的—宗教的デイスクールのよりラディカルな領域に踏み込んでいくことも可能なでしょう。

いずれにせよ、イスラームを基盤にするにせよしないにせよ非クリスト教圏として扱われる「非西欧世界における政治と宗教」という問題は、ややもするときわめて人類的な対象として登場いたします。この事実が、やはりちょっと奇妙なのではないかと考えるわけです。

むしろ、書き物が比較的多く残っている地域の場合には、歴史学がそうした研究プロジェクトに大きく参画してくることもなります。そしてその中でも人口流動の

「非西欧地域（世界）における政治と宗教」という問題を設定いたします場合に、たとえば、昨年、ハワイ大学出版からロバート・W・ヘフナーとパトリシア・ホルヴァッチとが編集しました、*Islam in an Era of Nation—States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*（『ネイション・ステイト時代におけるイスラーム—東南アジアスリムの政治と宗教の復興—』）というタイトルの、主には人類学者の論集などもございます。それが北アフリカやマシユリク・アラブや中央アジアなど、地域はどこであつてもそうした類のイスラーム

比較的多い地域が対象となりますと、そこに社会学も加わることになります。一昨年、黒田寿郎氏の翻訳した、ハイム・バーガーという、とても世俗主義的なキャラクターをもったユダヤ人歴史学者の *State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*（邦訳題名「イスラームの国家・社会—法—法の歴史人類学—」）というオスマン帝国期のイスラーム法の実証研究があります。これも方法論的には「法人類学」という手法を用いた研究となっています。

場合によつては、日本の政治を論じるについてみて、欧米の政治学者からすれば、そこで生成しているのは「政治人類学的言説」にすぎないのかもしれない。少なくとも、「政治ゲームの規則」がことあるごとに神秘化される、そうした疑似宗教性となるようなことになりかねないわけです。YAKUZA や SOKAIYA といった呪術的・非合理的暴力を政府が支えているような社会構造は、いわゆる近代的政治言説で解釈したり説明したりすることは、とても無理なのかもしれません。

かつて、一八七四年に英国公使パークスが、「神道と

はなにか理解できなくて失望している。一般の日本人もわからないらしい。かつては土着の信仰にすぎなかったものが、近年になって一つの政治手段に転化し、宗教性を失ってきたとすれば、一般日本人がわからないのも無理はない。ともかく神道は、この国の政治家に都合のいいものに作り変えられていくかもしれない」と述べていたり、W・G・アストンが「神道は民間伝承と慣習のなかに長らく生き続けるだろう」と指摘していますが、そこにも端的に示されているように、かれらにとって「日本における政治と宗教」は人類学的対象以外の何ものでもなかったわけです。

今日においても「永田町の論理」などと呼ばれるような現象は人類学の研究対象なのでしょう。そもそもそれは「論理」などではないでしょうし、少なくとも、それは政治社会における「正義」や「善」の実現とは無縁でしょうから、もともと政治と宗教との緊張関係が孕むような、神聖なものと俗に生きる人間とのすべての結びつきが絡み合うような端緒を、そこにもとめるようなことはできないのでしょうか。

いえましよう。

もつとも、政治学固有の言説空間というのはいったい何なのかということ自体大問題ではあります。それはとりあえずおくことにするにせよ、比較政治学などにおいてすら政治学固有の言説空間の問題への分析視角は自ずと限定されているということは、考えておいた方がよいかもしれません。そこでは往々にしてデモクラシーやシヴィル・ソサイエティといった引証基準が予め設定され、「非西欧世界」においてどういった変動過程がありうるのかを検討されることになるわけです。

たとえば、一九九四年にガッサン・サラームという国立科学研究所(CNRS)の研究主任でパリの政治学院教授が編集した *Democracy without Democrats ? : The Renewal of Politics in the Muslim World* (「デモクラットなきデモクラシー? ムスリム世界における政治復興」) という興味深い論集が出版されています。そこでも中東アラブ・イスラーム地域において、政治的言説にいかにかデモクラシーが組み込まれていくのか、また、その際にイスラミズムとの関係にはどのような痕跡が刻まれていくのか

それは中東地域などについても同様でして、昨今の「イスラミック・リバイバル」などというカタチで登場してくる現象についての研究も、その多くは、手法のベースとして社会人類学であったり、歴史人類学であったりするわけです。つまり、「非西欧世界」を地域対象とする場合では、たとえ問題が「政治と宗教」であっても、それが政治学固有の言説空間に組み込まれていくということはあまりないのではないのでしょうか。酒井直樹氏なら、これを西欧は「理論」に非西欧は「地域研究」へとといった具合に構造的に配置された、オリエンタリズム現象の一面であると表現するかもしれません。

ただ、それは、逆に、この問題が正義や善などをめぐる西欧における政治と宗教との独特の緊張関係において成り立つからなのではないかと考えることもできます。つまり、「非西欧世界」には、そもそもそうした緊張関係の生じるような政治空間は、実にゆるやかにしか成立していないのだということでもあります。「政教分離」が近代西欧に特異な現象と独特な歴史的経験に基づくものであるとすれば、それはある意味で自明であるのだと

かといった問題が詳細に検討されています。ただ問題なのは、そこで設定された引証基準としてのデモクラシーそれ自体は、あまり揺らぐことがないということです。揺れ動いているのは、あくまでその当該の「地域研究」の対象としての「非西欧世界」の政治的言説にほかならないのです。

国際政治学でも、何かしらの変動の一ファクターとして「政治と宗教」が考察対象となることはあります。しかし、そこにおいても結局のところ実体的なネイション・ステイトやリージョナルなヘゲモニーのパワースの相関が考えられていくことになるわけです。かりにそこに世界観競争のアリーナがあつたとしても、「非西欧世界」に出自をもつある種の世界観を提示するイデオロギーは、「文明」に抗する「野蛮」や「反動」の要因であったり、「衝突」の対象であつたりなどするものとして扱われるのが常なのです。

この意味では、『第三の波——二〇世紀後半の民主化』という本の著者であるサミュエル・P・ハンティントンが、『文明の衝突』を書いてグローバリストや保守的リ

ベラル(?)に広く受容されながら、他方では、リベラル左派のエドワード・W・サイードなどから度し難い反動的「帝国主義者」として規定されるという構図は明らかに成り立つのだといえましょう。

興味深いのは、サイドはハンティントンを悪魔のように罵りますが、ハンティントンは格別サイドにあからさまに反論するようなことはないということです。かつて、西欧とか非西欧といった枠組み自体、西欧が作爲したもの到他ならないという具合に自己の構築しようとする政治的言説へ、ちやつかりサイドのオリエンタリズム論などを組み込んでみたりさえします。

もつとも、同じ陣営の中の「中東専門家」であるバーナード・ルイスやマーティン・クレイマーなどがサイードへの露骨な攻撃を展開していますので、取えてどうこうということはないでしょう。オリエンタリズム問題もハンティントンからすれば局所的な「地域研究」の問題にすぎないといえるからです。これは、丸山眞男があれこれの丸山批判を、『自己内対話』はしていたとしても、公にはどうこう自己対処することがなかったのと同じ

様です。自己の政治的言説がどのような権力基盤をもっているのか実にはつきり自覚した、それなりに首尾一貫した態度であると私は考えています。もともと、ハンテントンからすれば丸山の議論も局所的な「地域研究」の問題にすぎないことはいうまでもありません。

ハンティントンは自己の守るべきものが何であるのかを明確に言明しているわけですから、それが反動で新帝國主義者であるのなら、それを凌駕する世界秩序の構想を対峙するようでは話が始まりません。クリステイアニティのヴァリエーションとしての社会主義イデオロギーが急速に世界觀構想力を衰微させている現状では、これは実に難しいといえます。

イスラームの世界観構想もむろんありえます。たとえば、イラン・イスラーム革命期の「イスラーム革命の輸出」などというカタチでよく議論されたところですから、でも、むしろ、かつてのコミンテルンのような、「イスラーム革命のための世界観闘争司令部」があるわけでは
ありません。

むしろ、サウジやイランなどは、基本的に自国のナシ

ヨナル・インタレストをその基本動因として、世界各地の政治組織をサポートするということにとどまっています。イスラーム諸国会議という国際組織も存在しますけれども、その性格がこのところそうした世界観的連帯の色彩に濃く染まっているといった議論もあるものの、基本的にそれを構成する政府組織の政体は、一般に自己の存立根拠においてイスラミック・イデオロギーとは無縁の権威主義的独裁体制である場合が多いわけですから、いわば、予めかつての中ソの社会主義覇権争いのような様相にあるということになります。

そうした現況よりも、かつてあつたアフガーニーやアブドゥフなどイスラーム改革思想を基礎にしたパン・イスラーム主義運動のように、西欧の帝国主義に即応した反帝イスラーム主義闘争を展開しようとしていた時期の方が、少なくともこうした動きはイスラーム諸地域においてネイション・ステイトを形成する以前においてもありましたので、むしろそちらの方が世界的拡張性はあつたように思えます。もつとも、一九八〇年代のイスラミック・ファンダメンタリズムが喧伝されていた時期に誤

解されていたようなものとは異なつて、それぞれのイスラーム改革思想自体の中味は、イスラームの宗教性を帯びていたというより、反帝闘争の実践課題に応えるといつたナシヨナリズム的側面の方が強かつたのではないかと、私は考えております。シリアのアレッポに、かつてカワキキビーという有名なイスラーム改革思想家がおりましたが、そのお孫さんと幾度となくこの種の話題で会話したことがありますけれども、その方は、常々、いわゆるイスラミック・ファンダメンタリストが「宗教的」というのなら、自分の祖父はこれっぽっちも「宗教的」などであつたことはない、と断言しております。いろいろ意味深長な発言であるといえます。

ところで、ハンティントンが、守るべき価値の総体としてのモダナイズされたクリスティアン・ヨーロッパないははウェストをおくにしても、そのクリスティアン・ウェスト自体、実は大きく文化変容してきているのだという問題が、いつもどこかに抜け落ちているように、私には思えてなりません。もつとも、そうした永遠の現在の中で、今ここの優位性を構築する言説のシステムが、

西欧近代の構築してきた政治的ないしは政治学的言説空間であるわけであって、その手法を身につけていないとハンティントンにも丸山眞男にもなれないわけですから、多少なりともイスラームの思想や歴史をかじってしまつた私には、その西欧近代の政治的言説空間の前提にしていたある種の相対的自律性それ自体が、あやういというか疑わしいといった感覚が抜けがたくありまして、とりわけ「政治と宗教」をめぐることは、そうした懷疑がいっそう強まるのです。

ここで、「イスラミック・ヨーロッパ」というタイトルを設定したのは、そうした懷疑への対処療法を私なりに考えた結果でありまして、第二弾としては「アメリカン・ジハードの行方」という問題設定も構想しているのですが、要するに、「非西欧世界における政治と宗教」の問題を、世界秩序の構想に占める空間再配置システムのオリエンタリズム的発想がもつ呪縛から、予め解放しておきたいと考えているわけです。

オリエンタリズムとは、もともと世界をどのように秩序づけた配置したりするのかという、一種のゲオポリ

訳者の手になる翻訳で読むことができるのですが、おもしろいことにハンティントン、バーバーはともに互いの著書の中では完璧に相手を無視しています。同じ次元で比較されたりすることに不快感をもつのでしょうか。

一方はかつてのカーター政権のブレーンで、もう一方はクリントン政権へのウケを狙っているという構図も、アメリカの政治権力の現況を反映していて興味深いのですが、ともにアイデア勝負という点では似たり寄ったりです。とはいえ、そのアイデアが具体的に世界の動向を決めてしまうというところが厄介なのでして、バーバーが他のところでいっていますように、現代では「グローバル・カルチャーがアメリカンになつている」のだという認識には留意しておいた方がいいように思えます。

ところで、その「ジハード対マックワールド」ですが、バーバー自身のいうところでは、それは次のような「秩序なきグローバル化」の認識枠組みを意味しています。ちよつと長いのですがおもしろいアイデアが散りばめられているのでそのまま引用しておきましょう。

ティカルな発想の様式でもあります。ですから、オリエンタリズムによるハンティントンや西欧近代の政治的言説に馴化していくと、三次元空間である世界を二次元化して区分け、それによって自己の相対的な言説空間の位置を保存する機能が働くことにもなります。「オリエンタリズムの発想がもつ呪縛」から自由でありたいということは、文明の「Fault Line」を、ハンティントンの描きましたマップ（Huntington 1996: 22-27）のように、二次元化された地理的境界を再領域化するようなカタチで引いてしまうことへの懷疑の表明に他ならないわけです。

『文明の衝突』と『ジハード対マックワールド』 — 宗教言説の政治化により

問われる政治言説の限界

ハンティントンが文明の「Fault Line」を強調するのは対照的に、ベンジャミン・バーバーは「ジハード対マックワールド」という考え方を提出しています。

翻訳文化華やかな日本では、このハンティントンとバーバーとの両方の著書を、鈴木主税さんという同じ翻

……よく考えてみれば、われわれの世界と人生とがウィリアム・バトラー・イェーツの言う人種と魂という二つの不滅なものにあいだに押し込められていることに誰でも気づくだろう。人種の不滅は部族の過去を反映し、魂の不滅は世界一体の未来を予想している。しかし、われわれの世俗の不滅は墮落し、人種は不滅の象徴にすぎず、魂は不当な要求をする身体の大きさに見合うだけのものになつてしまった。そして、いまだ魂でなく身体こそが重要なものの尺度になつている。人種も魂も、希望のない未来のほかに何も与えてくれず、どちらも民主的と言えぬ政体を約束してはくれない。／人種に根ざした第一のシナリオでは、戦争と流血のために人類の大きな集団のなかで部族が並立する状態に戻つてしまふ。国民国家は細分化される危険にあり、そこでは一つの文化が他の文化と対立し、国民と国民、部族と部族がそれぞれ対立している。それは何百という偏狭で盲目的な信念の名のもとでの聖戦（ジハード）なのだ。彼らはあらゆる種類の相互作用、人為的な社会協力、相互関係に反対する。技術的にも、ポップ・カルチャーにも、統合された市場にも、さらにモダニティにも、またモダニティがはぐくむ未来のものにも反対なのだ。第二のシナリオに扱われる未来は、光まばゆい原色のものであり、経済と技術とエコロジーのひたすら前進しようとする力が生みだすせわしないポートレートだ。それは統合と同質性を望み、あらゆるところで人々をにぎやかな音楽や高速のコンピュータやファーストフード——MTV、マッキントッシュ、マクドナルドなど——で魅了し、国

家を同質の世界的なテーマパークに変えてしまう。通信、情報、娯楽、商業によって一体化した一つのマックワールドである。混乱（バベル）とデイズニランドのあいだで動きがとれず、世界は猛烈な勢いで分散したり気が進まぬままに合体したりするが、それがまさしく同時に起こっているのだ。／……／真実はおそらく、ジハードとマックワールドという二つの力が働いていて、それが時には同じ国で、まったく同じ時間に見られるということであり、これが本書の主題たるパラドクスを証明している。熱狂したイラン人は、片方の耳でイスラーム法学者が聖戦を訴えるのを聞き、もう一方ではルパート・マードックのスター・テレビジョンに目をやり、空に浮かんだ衛星から送られる『ダイナスティ』、『ドナヒュー』、『シンブソンス』などを見ている。……正統ハシッド派ユダヤ教徒や不機嫌なネオナチは、どちらもロック音楽に目をつけ、これで彼らの伝統的なお告げを新しい世代に伝え、原理主義者はインターネットで仮想の陰謀をめぐらしている。……私が目指すのは、……ジハードとマックワールドを区別する大きな違いを認めつつ、それらの強力で逆説的な相互依存を可能にする理性の巧みな働きを研究することである。…… (Barber [1998] : 13-17)

ここで、たとえば、「インターネットで仮想の陰謀をめぐらしている」原理主義者云々について申しますと、ユダヤ教、キリスト教、イスラームを問わず、現在ネッ

ルツエゴビナの紛争の折にも甚だしく機能したことですが、けれど、さまざまなメディアを通じて、ある特定の記憶を再構築して憎悪を意識的に増長させるといった具合に頻繁に行なわれています。

そればかりではなく、ヴィリリオはマックワールドという表現を用いませけれども、人間の身体自体がこのマックワールドによる植民地化を受ける状況に警告を発しております。人間の身体の植民地化がマックワールドの展開とともに交錯して現在進行しているという事態も起こっています。

宗教は基本的に人間の身体を神与のものとして受容するわけですが、輸血拒否とか臓器移植の拒否とか遺伝子組み換え問題への拒絶というカタチで、この「身体の植民地化」という事態に対抗する基盤の再構築も、バーバーのいう「ジハード」的地平に現れてきます。どちらが正しいのかというのではなく、事実として、「ジハード対マックワールド」というせめぎあいにおいて、人間の身体自体をどうするのかという問題にわれわれは直面しているわけです。

ト上でおびただしい数の「原理主義」団体のサイトを簡単に確認できます。それぞれ自分たちのインフォメーション・ソースをかかえながら、特定のグループを攻撃したり、さまざまな動きがあつて、いろいろ入り組んでおりまして、どこがどのように繋がりが離れているのか理解したいところもあるのですけれども、ともかく、そうしたネットを使って、アクションを呼びかけたりネットワークをさらに拡張するという現象が実際起こっております。日本にもこの種のネットがありまして、ネット上で「日本食でハラルである食事は」とか「日本のイスラームを騙るカルトに気をつけろ」等などいろいろ出てまいります。

グローバルな電脳化をめぐっては、ポール・ヴィリリオが『電脳世界』という彼へのインタビューをまとめた著書で興味深い議論を展開しています。ヴィリリオによれば、バーバーのいうような「ジハード」的局面において部族的、民族的などのさまざまなレベルで《記憶》の作為や再構築の可能性が拡大しているという問題は、マックワールドの中においても、たとえば、ボスニア・ヘ

さて、ハンティントンの場合もそうでありましたが、バーバーにおいてもこうした一連のポスト冷戦の世界構造を語る政治言説におけるキーワードは、いうまでもなく「文化」です。

宗教が問題対象となる場合、一九世紀以降の政治的言説の中にこの「文化」の占める位置は慎重に扱う必要があると私は常々考えています。たとえば、エルネスト・ルナンが自分のフィロロジストとしての仕事を、世俗の職業としての立場から近代的研手法を用いて行いつつ、その判断においても、啓示をものともせずに行われる根拠となるのが、この「文化」に他なりません。そこで彼は、宗教をはるかかなたで追い抜いてしまった科学によって、文化が前進せられているという観点をその仕事の基礎においているわけです。

マシュー・アノルドは『文化と無秩序』において、「人類の生長と完成という性格においてまさしく宗教と文化とは一致する」と喝破していますが、そうした西欧近代における宗教概念の文化概念への変質という問題を看過してはならないでしょう。そのあたりが曖昧です

と、文化を地域性に還元することと宗教を地域性に還元することとの間の矛盾に絡め取られていくことになったり、この近代的文化概念を基礎にする政治社会における「多文化状況」の問題を妙に複雑なものにしてしまっています。

この点でよく問題になりますのは、多文化政策をとっている英国の場合でして、ヒジャーブ問題などをめぐっても、ライシテ原則をもつフランスなどとも異なる状況があるといえます。フランスの公教育の場などでは、シーク教徒がターバンを巻いて学校に行けば、必ず「取れ」ということになるわけですが、英国では微妙な問題となります。たとえば、雇用に際して、シーク教徒がターバンを巻いたり、ユダヤ教徒がヤムルカを被って働くということを理由に解雇すれば、明らかに違法行為になるわけです。しかし、その英国でも、ムスリム女性がヒジャーブを被って働くことを理由に解雇されても、その違法性を問えないことになっています。シーク教徒のターバンやユダヤ教徒のヤムルカは、宗教と文化というものがいわばエスニシティで一致するので保護の対象と

なるわけですが、ムスリムはそうした宗教と文化とエスニシティとの一致のカテゴリにはおさまらないので保護対象ではなくなってしまうわけです。

また、この宗教概念の文化概念への変質転換は「非西欧世界の政治と宗教」を考える際にもきわめて重要です。というのも、この世紀末に至る過程で、世界の各地域に存在してきたそれぞれのコミュニケーション不能な個別土着な宗教的領域は、マックワールドの拡張によってあまねく〈文化〉に還元されてきたといえるからです。それは、「しろしめす」とか「まつる」とか、ある人間集団の時間性への意味付与を現実の人間生活に象徴的に還元していく「こよみ」など、本来宗教的領域に属する行為であつたものが、この〈文化〉の名の下に政治に吸収されていく過程であつたともいえます。「文化会館」で行われる宗教行為のみが許容されていたりする過程と、教会、寺院やモスクなどが「カルチャーセンター」としてのみ機能していく過程は、実に同時進行的なのです。

そうした現実が「西欧世界」にも「非西欧世界」に存

在しているからこそ、マグレブ諸国やインド、パキスタンなどからムスリムがヨーロッパに流入してくる可能性も予め広がっていたのだといえます。

その意味では、バーバーのいうように、ジハードとマックワールドとは相互依存的です。現在では、この地上でわれわれの〈文化〉のカテゴリにおさまらない何か広大な闇の部分を含えた宗教的世界が存在するなどということは、もはやファンタジーの世界でしかいえないでしょうし、現世の苦境を救済する宗教活動が公の政治社会で展開されていくには、その宗教の担っている世界観における人間存在の闇の部分に迫る領域は、自ずから隠蔽されざるをえなくなっています。かりに、闇や神秘や秘教的な何かがそこに保存されていたとしても、それは人類学者の格好の餌食にならざるをえません。

逆に、宗教は必ずある種の頭教的な部分と秘教的な部分とをあわせもっているものですが、一九世紀における宗教概念の文化概念への転換は、そうした秘教的な部分を「可視化」させ、見えるようにさせてしまうことによつて、宗教の根のところにあるパワーのようなものを、

現世の合理化された知のシステムに吸収していくプロセスであつたといえます。

ですから、少なくとも、イスラームをめぐって現代世界に起こっている諸現象は、西欧においても非西欧においてもそれぞれ相互依存的に展開されています。現在では、地域的に特殊なイスラーム現象というのは想定しがたいものがあるのです。アフリカのスーダンで起こっているイスラーム現象を、パリやロンドンで起こっていることとの連関において理解せざるをえないのは、ごくあたりまえの風景となっています。

ジハードの観念やイスラームそのものの理解について、私はいろいろとバーバーとは異なる見解をもっていますが、現代世界におけるイスラーム現象それ自体の現われ方については、彼と同じような見方をしております。そして、それはハンティントンの描くような一九世紀的な地政学のもたらす図式よりもより説得力をもつように思えるのです。

ただ、バーバーと決定的に見解を異にするのは、政治言説のあり方をめぐる問題についてです。なるほど、

「ジハード」と彼の呼ぶような原理主義的言説はイスラミックな宗教言説のカタチをとってあらわれています。が、そのイスラミックな宗教言説が次第にいわゆる世俗的な政治言説に変容しつつあるという問題をどう理解していくのかという視点こそ必要ではないかと思うのです。西欧近代において政治言説が宗教言説の機能から脱皮して独自の領域を作りだしていくのには、ほぼ二百年ほどのプロセスがあったといえるでしょうが、それはクリスティアン・ウェストにおいてとりえず作用したものにすぎなかったわけで、多文化状況における他の宗教言説を変容させるのにどのようなプロセスがありうるのか、これがこれからより重大で深刻な問題になるのではないでしょう。

他方でモダンの政治言説は、宗教の文化に吸収される部分についてはとりえず対応してきたものの、その残余の部分にいかにか拡張しうるのかが問われているわけです。「イスラミック・ヨーロッパ」という設定は、この問いをより際だたせているといえます。

こうした問題の社会人類学的分析にもとづきさまざま

がイスラーム化されるということになってしまいますが、そうではなくして、東南アジアのイスラームや中東のイスラームがあるという意味において、ヨーロッパのイスラームというものが実体として確実に形成されているのです。

そうした中で、現在ムスリムの宗教言説の開発に貢献している主要言語はアラビア語と英語であるといえますが、とりわけ英語によるイスラーム的宗教言説の政治言説化が急激に進まざるをえない状況があります。それをするがす大きなファクターとして、政治社会におけるアイデンティティをめぐる問題があります。特定のナショナルなものにもカルチュラルなものにも回収できない苦境に、ヨーロッパ・ムスリムがつねに遭遇しているからです。

ポリティカル・イスラームと総称されている諸現象には、何もムスリムの諸グループによる政治的権利獲得や異議申し立てを主眼にした「行動」ばかりでなく、イスラーム自体の言説にいかにか実際の効力を生じせしめるような政治言説を構築していくのかという動きも含まれて

な事例は、ティム・ニブロックなどにより編集されて一九九六年に出版された *Muslim Communities in the New Europe* (新生ヨーロッパのムスリム・コミュニティ) という論集やステイヴン・ヴェルトヴェックとチュリ・ピーチによって編集され一九九七年に出版された *Islam in Europe: The Politics of Religion and Community* (ヨーロッパにおけるイスラーム—宗教をめぐる政治とコミュニティ) という論集などに詳しく、日本でも梶田孝道氏などが、一時期ヨーロッパの八〇年代の状況を「国際社会学」的に扱って論じた研究の後のものとして、手がかりになると思います。むろん、それを社会学的、社会人類学的に取り扱うこと自体には、先にも申しましたようにデイスクールの問題からして、私は著しく懐疑的ではありません。

そういうこともあって、「イスラミック・ヨーロッパ」という問題設定をしているわけでもあるのです。この表現はまだ過激かもしれませんが、少なくとも「ヨーロッパ・イスラーム」はすでに実体化しています。イスラミック・ヨーロッパといってしまうと、ヨーロッパ全体

います。

たとえば、「政治と宗教」という問題では、一般にイスラームは「政教一致」であるとされるわけですが、これはクリスティアン・ウェストの開発した政治言説における「政教一致」とは、だいたいコンテキストの異なるものであり、その認識上の乖離をいかに統合していくのが模索されています。

アラビア語の中にも *din wa dawlah*、宗教と王権・政体といった意味の概念の区別が明確にあります。これが一致しているなどということは、観念上も大いに矛盾するわけです。というのも、宗教、すなわちアラビア語の *din* とは、永遠の相の下にあるものなのですが、*dawlah* の方は、直接的には王権を現わしておりまして、現世の中でくるくる変化するものです。現世に変化するものと永遠の相の下にあるものが一致してしまうというのも妙なことでして、クリスティアン・ウェストの経験から引き出された政治的デイスクールのあみだした政教一致とは、当然大いに異なってきます。とはいえ、イスラームが現世における実践的な行動を政治的に求めるという

ことはあるわけであって、これを宗教と政治行動との一致に還元してしまうと実におかしなことになります。

かつては、*dhin wa dawlah* として、イスラーム固有の政治概念などとして古典文化研究の一環のようなカタチでオリエンタリストたちが「死せるテクスト」の中で進めてきたような作業も、現前の生ける実践的問題としていろいろ大胆に取り込まれていく、ある意味では、そこでイスラーム政治言説の再定位化がはかられているわけです。

Islam and the West から Islam in the West へ

—イスラミック・ヨーロッパの可能性

その場合、イスラームの政治諸概念の多くは、イスラーム出現以前の地中海世界やペルシアなどにおける政治諸概念の混交物ですから、クリスティアン・ウエストの政治言説の歴史的根拠を考える上でも、いろいろな問題があぶりだされてきてしまっています。つまり、それは、インド＝ヨーロッパ語族といったようなものを仮想して、遠い、遙かなサンスクリットを押し戴いてしまう近

代フィロロジストのオリエンタリズムが避けて通ろうとした、「ヨーロッパの基層」に「衝突」せざるをえなくなるのです。イスラームとヨーロッパとの関係は、自ずと地中海を舞台としたここ千年ばかりの歴史を想起させてしまうからに他なりません。

そうした想起の一つのパターンを示すものとして、デユフルクの『イスラーム治下のヨーロッパ—衝突と共存の歴史—』の一節をここに引いておきましょう。

……人間の記憶はおぼろげである。五世紀足らずの昔、西ヨーロッパの一部がアラブとイスラーム文明によって、八世紀間近くも支配されていた事実をいとも簡単に忘れている。(デユフルク 1997: 16)

彼によれば、ラングドックという南フランスあたりの地域は、常にムスリム政権の掠奪の対象となっていたところで、独特の緊張関係があったところのようです。つまり、地中海に面するヨーロッパ側のほとんどの地域は、五―八百年間直接的間接的なイスラーム統治の枠の中に

あったということを忘却すべきではない、ということであす。そうしたかつて長らくアラブ・ムスリムにより「侵略」されたヨーロッパの日常生活という問題は、二〇世紀も終わろうとする今日でさえ、イスラームの「侵略」が、カタチは変わっても、ふたたび明日にでも繰り返されるのではないかという危機感に結びついていきます。

こうしたヨーロッパの《原体験》のようなものとぶつからざるをえないがゆえに、イスラミック・ファンダメンタリズムのようなものに対してより過剰な反応を示すのかもしれない。

また、この間いろいろ調べていましてとてもおもしろい傾向だなと感じておりますのは、現実のヨーロッパにおけるムスリムのプレゼンスの拡大にともなう、クリスト教神学自体の中にもいろいろ変化が現れているらしいということです。

最近では、ヨーロッパの大学の神学部におけるカリキュラムにもイスラーム神学は必須科目となっているようです。従来は、クリスティアニティの中東イスラーム世界へのミッシェン派遣のための、センターのようなカタ

チで存立してきた大学・研究機関も、そうした意味では徐々に様変わりしているようです。

また、比較的アクティヴな関心からこの二つの宗教の「相互理解」を促すような研究もいろいろ進んでおります。一九九五年に Curzon Press から出版されましたヒュー・グォードの *Christians & Muslims: From Double Standards to Mutual Understanding* (「クリスト教徒とムスリム—二重基準から多相的理解へ—」) などはその典型的なあらわれでしょう。

そのような状況からみて、激増しつつある「ヨーロッパにおけるムスリム・コミュニティ」の諸問題は、社会的に近時の特異な社会現象として扱うばかりのスタンスから一歩踏み出す問題領域を形成しつつあるのだと私は考えます。さらにいえば、文明的視座からも考察可能なイスラームとヨーロッパという問題領域を、ハンテントンやイスラミック・ファンダメンタリストばりの「イスラーム対ヨーロッパ」でも、「ヨーロッパに移植されたイスラーム」でもなく、また単なる「ヨーロッパ・イスラーム」でもなくして、相互に干渉し、自己組

織化・文化変容を起こしているある種の歴史貫通的事象として考えていくということが可能であると思うのです。

つまり、私は、「西欧がオリエントから生まれた」(アラン・ド・リベラ)という位相と「現代イスラーム世界が西欧近代から生まれた」という位相との〈二重記述〉の可能性を「政治と宗教」をめぐる「西欧と非西欧」の問題として探りたいと考えています。

おそらくそこから立ち現れてくるのは、「ヨーロッパ諸都市におけるイスラーム都市化の可能性」という現実態の問題と、新たな〈ヨーロッパ精神の危機〉という思想史上の問題とでありましょう。

いうまでもなく、前者の〈イスラーム都市化〉とは実体概念ではなく、都市のある種の性格を表象する概念です。また、後者は、後世の思想史家が、「一八世紀から二〇世紀後半にかけて政治的言説は極端な宗教的言説の排除によって性格づけられていったが、一九八〇年代を境に、新たなナショナリズム言説の融解現象にもなつて、政治的言説は意味の明瞭性を喪失して次第に宗教化

し、それまで極端なまでに無意味化を続けていた宗教的言説はメタファーの機能を徐々に回復しながら政治化していく徴候が顕著なものとなった。かつて一二世紀ルネサンスにおいて地中海世界を通してヨーロッパにクリスチャニティの構造化をもたらしたイスラームは、再び二一世紀にイスラミック・ヨーロッパを現出するようになるのである……」といった記述を生じさせるような事態が、現在進行しているのではないかということに他なりません。

さらに、この二つの問題には〈記憶の再構成〉という問題が否応なく接合されて、ヨーロッパ・ムスリムの「関係性の表出としてのアイデンティティ」という問題に繋がるでしょう。そして、そうした「イスラミック・ヨーロッパの再生」のロケーションには、たとえば、世界表象の時間性をめぐる問題として、二〇世紀初期ロンドンが作った〈Middle East〉イメージの形成過程や、それと比較対照しながら検討されるイスラーム都市ロンドンの生成過程の問題が登場するでしょう。クリスティアン・ヨーロッパというイメージが崩壊していくのは存

外簡単なことなのかもしれません。実際、もともとルターが描いていたのは、ヨーロッパにおけるクリスティアン・ドームの崩壊過程にはかならなかったのではないのでしょうか。

また、イスラミック・デイスコースのグローバルな拡張性に着目しながら、「メディアの織物としての〈聖俗〉関係によるポストモダン神学の可能性」といった問題にまでこれを展開していくこともできるのではないかと考えています。

こうした作業過程において、フランスの中世クリスト教神学研究に携わっているアラン・ド・リベラの、次のような指摘は実に示唆的です。

……一三世紀西方クリスト教信者たちの神学的思惟のアラブ化、それが核心的現象である。ある種のイスラーム思想があらゆる帝国主義や植民地主義の象徴としての「西欧的」理性を攻撃するような、排除と追放の時代である今日、われわれがさかのぼらなければならないのは、この一三世紀のアラブ化の現象である。「西欧人たち」がその正当な後継者たろうとし、彼らの傲慢と不遜とを養ってきた「ギリシア的」理性は、アラブ人とユダヤ人の媒介を経なければ、決して西欧

人たちに伝わらなかったのだ。……/西欧がオリエントから生まれたということ。……現在の大企業、金融界、政府が別に知的対話など必要としてはいないのと同様に、封建社会、商人、両替屋たちもそんなものは必要としてはいなかった。同教化の問題をもう一度提起したいのであれば、それは中世から受け継がれたひとつの制度的枠組みにおいてのみ可能である。この枠組みは一つの名前をもっている。大学という名前を。……/中世に存在した何かを復元しなければならいとしたら、それは、大学の野心、大学の典礼、大学の独立、大学のしきたりである。大学の自由を復元し、大学に、普遍への開放、筋の通った議論、偽物の威信や本物の権力の批判といったその当初の使命を返してやらなければならない。ヨーロッパ文化を、その最初の実験室に連れ戻すことによって孤立から救い出してやらなければならない。その実験室では、大学、いいかえれば教師と学生の全体が、文化変容「異文化との接触による相互変容」を「引き受けて」いたのである。ヨーロッパが、共同体的生という形で、自分で招いた危機を生き直すことができなかったら、ヨーロッパの未来は今後もありえない。……/他人をもう一人の自分自身として認めることが重要なのではない。それは多くの場合、侵略者との心理的同一化とうわべだけの一体主義との間を揺れ動くような態度でしかない。むしろ、自己のうちに他者を見いだすこと、他者があるがままのものと認めること、そして、かりにそれが犠牲をとまなうものであっても自己のうちに他者が実を結ぶようにすることが重要なのである。……(ド・

そうした実験が可能なのは「大学という場」であると、アラン・ド・リベラは主張します。一三世紀クリスト教世界の修道院においてヨーロッパという観念が成り立ち、イスラーム治下においてクリスティアニティがさまざまな変貌を遂げてきたことにとっても、大学という空間はとても重要であったのであり、同じように、現在多文化状況にあるヨーロッパの危機の新たな再生を期待するにも、その大学という空間の重要性が増している、という彼のこうした姿勢は、現前のフランスにおけるムスリムの具体的なプレゼンスがもたらしたものです。また同時に、それはクリスト教神学自体の問題として出来ているわけです。

ちなみに、彼はフランス国内向けにおいてこうした主張をしているだけなのではなくして、昨年の夏たまたま目撃してしまったのですが、シリアなどにおいてもフランス文化センターを通じてこうした趣旨の講演活動を展開しているのです。最近では、実に象徴的なことにアヴ

エロエスの新たな翻訳などにも従事しています。翻って日本の大学は何なのだろうと思わざるをえないのでありますが、とりあえず、あらためて生成途上の話題で簡潔なまとまりを欠いたお話になってしまったことをお詫びしつつ、ここで私の話は閉じさせていただきます。

注

- (1) 「J・ワールデンブルクによる「イスラームをめぐるオブション」」梶田一九九三①世俗的オブション ②協同的オブション ③文化的オブション ④宗教的オブション ⑤民族・宗教的オブション ⑥慣習的オブション ⑦イデオロギー的オブション 「出身国との結びつき→イスラームの越境性」・「受入国の国家類型（梶田一九九三）第一類型 圧倒的に強い宗教勢力の存在する場合・英国：分権主義と強力なムスリム・コミュニティ 第二類型 国内に複数の宗教勢力が存在する場合・オランダ：「多極共存型アモクラシー」第三類型 ライシテ原則をもち公的空間における宗教行為を禁止している場合・フランス：「深刻なイスラーム問題」ドイツの位置：統合か多文化主義か」↓両方の失敗と第三オブションの不在

主な参考文献

- 板垣雄三・後藤明編『イスラームの都市性』一九九三年 日本学術振興会
林瑞枝『フランスの異邦人』一九八四年 中公新書
梶田孝道編『ヨーロッパとイスラーム』一九九三年 有信堂
鈴木規夫『日本人にとってイスラームとは何か』一九九八年 ちくま新書
内藤正典編『もうひとつのヨーロッパ』一九九六年 古今書院
内藤正典『アッラーのヨーロッパ』一九九六年 東京大学出版会
ヴァンサン・モンティユ（森安達也訳）『ソ連がイスラム化する日』一九八六年 中公文庫
ベルナル・アンリ・レヴィ（立花英裕訳）『危険な純粋さ』一九九六年 紀伊国屋書店
R. W. サザン（鈴木利章訳）『ヨーロッパとイスラーム世界』一九八〇年 岩波書店
タハール・ベン・ジェルーン（高橋治男・相磯佳正訳）『歓迎されない人々』一九九四年 品文社
アラン・ド・リベラ（阿部一智・永野潤訳）『中世知識人の肖像』一九九四年 新評論
Ché・デュフルク（芝修身・芝絃子訳）『イスラーム治下のヨーロッパ』一九九七年 藤原書店
Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, 1996, Touchstone (鈴木主税訳)

『文明の衝突』一九九八年 集英社

- Benjamin R. Barber, *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism are Reshaping the World*, 1995, Ballantine Books (鈴木主税訳) 『ジハード対マックワールド』市民社会の夢は終わったのか』一九九七年 三田出版会
Haim Gerber, *State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*, 1995, State University of New York Pr. (黒田壽郎訳) 『イスラームの国家・社会・法—法の歴史人類学—』一九九六年 藤原書店
Benjamin R. Barber, *Democracy at Risk*, in *World Policy Journal*, vol. XV, No. 2, Summer 1998
Steven Barboza, *American Jihad: Islam After Malcolm X*, 1994, Doubleday
Philip Lewis, *Islamic Britain*, 1994, I. B. Tauris
S. Vertovec and C. Peach eds., *Islam in Europe: The Politics of Religion and Community*, 1997, Macmillan
G. Nonneman, T. Niblock, B. Szalkowski eds., *Muslim Communities in the New Europe*, 1996, ITHCA
Roger Garaudy, *L'islam en occident* 1987, L'Harmattan
Gill Kepel, *Aliah in the West: Islamic Movements in America and Europe*, 1997, Stanford Univ. Pr.
Roger Adelson, *London and the Invention of the Middle East*, 1995 Yale Univ. Pr.
Albert Hourani, *Islam in European Thought*, 1991, Cambridge Univ. Pr.

Bruno Etienne, *L'islamisme radical*, 1987, Hachette

Hichem Djait, *Europe and Islam: Cultures and Modernity*, 1985, Univ. of California Pr.

Cheikh si hamza Boubakeur, *Traite moderne de theologie islamique*, 1985, Maisonneuve & Larose

Muhammad Hamidullaf, *Introduction to Islam*, 1979, MWH London Publishers

P. Berry & A. Wernick eds., *Shadow of Spirit: Postmodernism and Religion*, 1992, Routledge

G. Ward ed., *The Postmodern God: A Theological Reader*, 1997, Blackwell

Hugh Goddard, *Christians & Muslims: From Double Standards to Mutual Understanding*, 1995, Cruzon Press

*本稿は一九九八年七月二十二日に開催された政治と宗教研究会における同タイトルで行われた研究報告原稿に加筆改稿したものです。当日さまざまな有益なコメントを頂戴した有賀弘氏をはじめとした参加者のみなさんに感謝いたします。

(すぎきのりお／愛知大学助教授)