

イスラミック・ヨーロッパの再生

マルチ・カルチャ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

（）でもともと私に課せられましたのは、歐米・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。

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つていくことも可能ではあるうと考えました。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—宗教的ディ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のでしょう。

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」という问题是、ややもするときわめて人類学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。もちろん、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いくことになります。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・ホルヴァーツ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—東南アジアム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ーシュリク・アラブや中央アジアなど、地域はどこであってもそつ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ヤラクターをもつ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『イスラームの國家・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が、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。

場合によっては、日本の政治を論じるについてみても、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ません。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、そつした疑似宗教性が問題となるようになります。YAKUZA や SOKA IYA 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ません。かつて、一八七四年に英國公使パークスが、「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ぬいらしい。かつては土着の信仰にすぎなかつたものが、近年になつて一つの政治手段に転化し、宗教性を失つてきたとすれば、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けない」と述べたり、W・G・アストンが「神道は民間伝承と慣習の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、かれらにとつて「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つたわけです。

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的研究対象なのでしょう。そもそもそれは「論理」などではないでしようし、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、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、そににまとめるようなことはできないのでしょう。

「えましょう。
もつとも、政治学固有の言説空間というのはいつ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して、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必ずと限定されているところは、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リル・ソサイエティといつ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りうるのかが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

それは中東地域などについても同様でして、昨今的是「イスラミック・リバイバル」などというカタチで登場していく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つたり、歴史人類学であつたりするわけです。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」であつても、それが政治学固有の言説空間に組み込まれていくところとはあまりないのでしょうか。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局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」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」の政治的言説にはかならないのです。

国際政治学でも、何かしらの変動の「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ナル・ステイトやリージョナルなヘゲモニーのパワー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闘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」の要因であつたり、「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

ペラル(?)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、サイードはハンティントンを悪魔のように罵いますが、ハンティントンは格別サイー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。かえつて、西欧とか非西欧といった枠組み自体、西欧が作為したものに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、ちやつかりサイー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・テイン・クレイマーなどがサイドへの露骨な攻撃を展開していますので、敢えてどうこういうことはないのでしょう。オリエンタリズム問題もハント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、公にはどうこう自ら対処することがなかつたのと同様

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ところ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ニーニヤアブドウ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な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

様です。自己の政治的言説がどのような権力基盤をもつてゐ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へています。もつとも、ハンティ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、それが反動で新帝国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なければ話は始まりません。クリスティニア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観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もちろんあります。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けれども、もちろん、かつてのコミニンテルンのような、「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、基本的に自己のナシ

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 자체の中味は、イスラームの宗教性を帶びていたというより、反帝闘争の実践課題に応えるといったナショナリズム的側面の方が強かつたのではないかと、私は考へております。シリアのアレッポに、かつてカワー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つも「宗教的」などであったことはない、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・ヨーロッパないし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けれど、多少なりともイスラームの思想や歴史をかじつてしまつた私には、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、あやういとうか疑わしいといった感覚が抜けがたくあります。とりわけ「政治と宗教」をめぐっては、そうした懷疑がいつそう強まるのです。

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ましたのは、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り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。

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く興味深いのですが、ともにアイデア勝負という点では似たり寄つたりです。とはいえる、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「自分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。ちょっ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。

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つて、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けれど、多少なりともイスラームの思想や歴史をかじつてしまつた私には、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、あやういとうか疑わしいといった感覚が抜けがたくあります。とりわけ「政治と宗教」をめぐっては、そうした懷疑がいつそう強まるのです。

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ましたのは、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り配置したりするのかという、一種のゲオポリ

……よく考えてみれば、われわれの世界と人生とがウイリ・アム・バトラー・イエーツの言う人種と魂という二つの不滅なもののが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、魂の不滅は世界一體の未来を予想している。しかし、われわれの世俗の不滅は堕落し、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ってしまった。そして、いまでは魂でなく身体こそが必要なものの尺度になってしまった。人種も魂も、希望のない未来のほかは何も与えてくれず、どちらも民主的と言える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ってしまふ。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そ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ー・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

ティカルな発想の様式であります。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染していくと、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。「オリエンタリズム的発想がもつ呪縛」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 を強調するのとは対照的に、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

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、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んけれども、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、バーの「ジハード」的地平に現れてきます。どちらが正しいのかとどうのではなく、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 자체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。

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、娛樂、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）とディズニー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説明している。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『ダイナステイ』、『ドナヒュー』、『シンプソンズ』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う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とする理性の巧みな働きを研究することである。……（Barber [1998] : 13-17）

）））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」原理主義者々々について申しますと、ユダヤ教、クリスト教、イスラームを問わず、現在ネット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んけれども、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っています。

それで、ハンティントンの場合もそうでありました。バーバーにおいても「うしろの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、『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究手法を用いて行いつつ、その判断においても、警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、宗教をはるかかなで追いやってしまつた科学によって、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・アーノルドは『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つたり、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國の場合でして、ヒジャーブ問題などをめぐつても、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、シーカ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、英國では微妙な問題となります。たとえば、雇用に際して、シーカ教徒がターバンを巻いたり、ユダヤ教徒がヤムルカを被つ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、その英國でも、ムスリム女性がヒジャーブを被つ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。シーカ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

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〉のカテゴリーにおさまらない何か広大な闇の部分を控えた宗教的世界が存在するなどといふことは、もはやファンタジーの世界でしかいえないでしようし、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、その宗教の担つ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、それは人類学者の嗜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顯教的な部分と秘教的な部分とをあわせもつてゐるものですが、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、

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タゴリーにはおさまらないので保護対象ではなくなつてしまふわけです。

また、この宗教概念の文化概念への変質転換は「非西歐世界の政治と宗教」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つてあまねく〈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ったものが、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つたりする過程と、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、實に同時進行的なのです。

こうした現実が「西歐世界」にも「非西歐世界」に存

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ったといえます。

ですから、少なくとも、イスラームをめぐつて現代世界に起つてゐる諸現象は、西歐においても非西歐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ものは想定したいものがあるのです。アフリカのスーサンで起つてゐるイスラーム現象を、パリやロンドンで起つ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つていています。

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つておりますが、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します。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國式よりもより説得力をもつようと思えるのです。

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つ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のかと思うのです。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には、ほぼ二百年ほどのプロセスがあつたといえるのでしょうが、それはクリスティアン・ウェストにおいてとりあえず作用したものにすぎなかつたわけで、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か、これであります。

こうした問題の社会人類学的分析にもどうくわまざかれてはいる部分についてはとりあえず対応してきたものの、その残余の部分にいかに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、この問い合わせより際だせていくといえます。

はないでしょうか。

他方でモダンの政治言説は、宗教の文化に吸収されうる部分についてはとりあえず対応してきたものの、その残余の部分にいかに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、

な事例は、ティム・ニプ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』) という論集やスティーヴン・ザエルトヴェクとチュリ・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、一時期ヨーロッパの八〇年代の状況を「国際社会学」的に扱つて論じた研究⁽¹⁾の後にくるものとして、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ィスクールの問題からして、私は著しく懷疑的ではあります。

そういうこともあつて、「イスラミック・ヨーロッパ」という問題設定をしていくわけでもあるのです。この表現はまだ過激かもしませんが、少なくとも「ヨーロピアン・イスラーム」はすでに実体化しています。イスラミック・ヨーロッパといつてしまふと、ヨーロッパ全体

になります。

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、だいぶコンテク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か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云うことは、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として、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ィ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。とはいって、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

がイスラーム化されるといふ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きます。

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さる見えない状況があります。それもうな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、ヨーロピアン・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

」はあるわけとして、「それを宗教と政治行動との一致に還元してしまって実におかしなことになります。

かつては、*din 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・ウェ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しまします。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、デュフルクの『イスラーム治下のヨーロッパー衝突と共存の歴史』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。(デュフルク 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そうで、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

チで存立してきた大学・研究機関も、こ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「の一つの宗教の「相互理解」を促すような研究もいろいろ進んでおりまします。一九九五年に Curzon Press から出版されましたヒーグ・グオダードの *Christians & Muslims: From Double Standards to Mutual Understanding* (『クリスト教徒とムスリム——二重基準から多重相的の理解へ—』) 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、文明論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、ハントイントンやイスラミック・ファンダメンタリズムばりの「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「ヨーロピアン・イスラーム」でもなくして、相互に干渉し、自己組

あつたということを忘却すべきではない、という」とです。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、二〇世纪も終わろうとする今日でさえ、イスラームの「侵略」が、カタチは変わつても、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より過剰な反応を示すのかもしれません。

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ど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とともに、基督教神学の中に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ユラムにもイスラーム神学は必須科目となつているようです。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ョン派遣のため、センターのようなカタ

組織化・文化変容を起こしているある種の歴史實通的事象として考えていく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立ちはれるのは、「ヨーロッパ諸都市におけるイスラーム都市化の可能性」という現実的問題と、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す。

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ともなつて、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徵候が顕著なものとなつた。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ヤニティの構造化をもたらしたイスラームは、再び二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。

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つたのではないでしようか。

また、イスラミック・ディスクースのグローバルな拡張性に着目しながら、「メデイアの織物としての〈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チヤン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「西歐的」理性を攻撃するような、排除と追放の時代である今日、われわれがさかのば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。「西歐人たち」がその正当な後継者たるうとし、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

人たちに伝わらなかつたのだ。……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つた。同等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つてゐる。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ないとしたら、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ぬ。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ぬ。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「異文化との接觸による相互変容」を「引き受け」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ければ、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どうわべだけの一体主義との間を搖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して認めるうこと、そして、かりにそれが犠牲をともなうものであつ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。13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ています。

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開しているのです。最近では、実際に象徴的などにアヴ

ヘロニ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疑われるをえないのですが、とりあえず、あらためて生成途上の話題で簡単なまとまりを欠いたお話をなってしまったことをお詫びしつつ、ここで私のお話を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プション」(梶田一九九三)] ①世俗的オプション
②協同的オプション ③文化的オプション ④宗教的オプション ⑤民族=宗教的オプション ⑥慣習的オプション ⑦イデオロギー的オプション ⑧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・英國・分権主義と強力なムスリム・コミュニティ 第二類型 國内に複数の宗教勢力が存在する場合・オランダ…「多極共存型デモクラシー」 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…統合が多文化主義か」[→両方の失敗と第三オプションの不在]

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・モンティエ(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
ベルナール＝アンリ・レヴィ(立花英裕訳)『危険な純粹xu』一九九六年 紀伊國屋書店
R.W.サザーン(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・ジュルー(高橋治男・相澤佳正訳)『歓迎されない人々』一九九四年 晶文社
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
Ch-E・デュフルク(芝修身・秋穂子訳)『イスラーム治下のヨーロッパ』一九九七年 蔦原書店
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『バーレーム対マックワールド—世界の歴史は終わったのか』一九九七年 三田出版)
- 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『マイクローバの國家・社会・法—トルコの歴史人類学—』一九九六年 蔦原書店)
- Benjamin R. Barber, *Democracy at Risk*, in *World Policy Journal*, vol. XV, No. 2, Summer 1998
1994, Doubleday
- Philip Lewis, *Islamic Britain*, 1994, I. B. Tauris
S. Vertesov and C. Peach eds., *Islam in Europe: The Politics of Religion and Community*, 1997, Macmillan
G. Nonneman, T. Niblock, B. Szajkowski eds., *Muslim Communities in the New Europe*, 1996, ITHCA
Roger Garaudy, *L'Islam en occident* 1987, L'Harmattan
Gill Kepel, *Allah 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, *Traité moderne de théologie islamique*, 1985, Maisonneuve & Larose

Muhammad Hamidullah, *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 Standard to Mutual Understanding*, 1995, Cruzon Press

*本稿は一九九八年七月二十一日に開催された政治・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。当日お詫びの意をも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。

(伊藤義久 愛知大准教授)