

鏡としてのマイノリティ

——政治と宗教とをめぐる日本とフランスとの比較研究——

鈴木規夫

はじめに

「政治と宗教」日仏共同研究企画の意図

2005年秋から一年間、在外研究でフランスに滞在しておりました、何人かの研究者と親しく交流いたしました。そのなかから、彼らとの共同研究プランが持ち上がりました。あちらで研究代表となつてもらうのは、CNRS（フランス国立科学研究中心）主任研究員であると同時に政治学院にも所属して教えてもいる社会科学者です。

そこで、まず気がつきましたのは、フランスでは「宗教」の問題を「政治学」で扱うのは実は難しいようだという事です。それを社会的に扱うか、あるいは法制度の問題として扱うか、つまり、宗教的マイノリティに対してどういう法的な手配、手続きをしているかというかたちで扱うということはありえても、「政治と宗教」という題目を前面に掲げ、政治学院で研究するというのは、学問性それ自体がまず問われてしまうような事態を惹起するようです。共同研究で実際やりたいのは、その「政治と宗教」の問題なのです。

ども、設定しておくテーマ、トピックスとしてはマイノリティ問題となります。マイノリティという概念であれば政治学的概念として政治学院で扱うことも可能である……そういうことから議論を始め、あれこれつき合わせて話をしていく中で、いろいろ面白い問題に遭遇しています。

そもそも「政治と宗教」をめぐる日本での議論をさまざまに説明しなくてはいけないので、当然、何が比較可能かという問題がでてきます。お互いに相手の国の事情を知りたい欲求で接触するわけですけども、コモン・センスをどう構築できるのかということが、問題にならざるをえません。むしろ、フランスにおけるマイノリティの扱い方や「政治と宗教」の議論の仕方が何であるのかということを、私たちは私たちなりに理解してきているのですが、あちらはあちらで、日本の「政治と宗教」というのはどのような問題として成り立つのか、その理解の枠組みに入れていかなければならないという問題が浮上します。そうすると、「靖国問題」などのお話をするわけですが、ただ神道など

という話になってきますと、まったく無関係な特異な特殊日本の現象として説明する場合が多いのですけれども、それではあちらの理解可能な関いに辿り着かない可能性もあり、いろいろ知恵を絞っているところですよ。今日は、そうやって知恵を絞っている過程で、何を現在考えているのかについて「話題提供」させて頂ければと存じます。

一点、その前にお断りしておきたいのですが、2005年11月、フランスにおいて頻発した「移民」暴動の問題や、2006年2月の「ムハンマド戯画事件」などについての、私は当時まさしく現地にいたわけですけども、日本での扱い方や議論のされ方に、温度差というかチグハグなところがあるようでして、これははいったい何だろうということが、よく分からないでいるということ率直に申し上げておきたいと思えます。むしろ、状況の認識の仕方それ自体、フランス国内にあっても非常に複雑で、必ずしもあちらの文脈を熟知しているわけではなく、研究者間で話していく中でいろいろ教えてもらっていたわけですが、背景にな

っている状況やそれぞれのグループのトーン等々、イデオロギー的にもいろいろな問題があるところに、どこでどういう風にそうした論調が形成されていくのか、といった細かい流れは、外国人であるということもあって、むしろよく押さえ切れていないところがありました。

もつとも、それは別に私が日本人だからというわけでもなくて、ドーバー海峡を越えただけでも、けっこう認識の違いがあったようです。イギリスのイスラームの問題、「移民」問題を扱うトーンとフランスのそれとの違いなどは、現場においてBBCやCNNの放送を見ていても、そういう空気の違いは同様でした。フランスのTV局は海外の報道を茶化しながら編集したりすることもありました。そういうところにながら、あれこれ見聞きしていたものですから、いろいろな意味での「現場」と国外報道とのズレのようなものがあったといえましょう。

1 フランスにおける

「政治と宗教」／「宗教と国家」

1-1 誰が何をどのように扱えるのか

扱えないのか？

フランスにおける社会科学で、「政治と宗教」という論題が成り立たないという問題についてはすでに触れました。その一方で、法制度的な側面についてみますと、たとえば、EUREL (sociological and legal data on religions in Europe) のように、EU内各地の研究所メンバーが集まって情報を相互に提供しあうようなネットワークが存在し、それぞれの宗教関係の、法的な適用や判例や事例研究などの情報を集めるという試みもあり、また研究の様相も多少異なるようです。このEURELを運営している、法学者のFrancis Messnerさんが代表を務めるPRISME (Politique, Religion, Institutions et Sociétés : Mutations Européennes) というラボがありまして、そこを軸にいろいろ研究プロジェクトを立てようという話にもなっています。

日本でアジア圏も想定しながらこういう宗教関係研究の細かいネットワークができるかどうかということをおと考えたのですが、やはりちょっと無理じゃないか……必要性は極めて高いので、ぜひ今後設立されればよいなとも思いますが、いずれにせよ各国いろいろな機関のメンバーが情報収集しつつ、例えば2006年の秋には、PRISMEとEURELの共催で、ヨーロッパにおいてイスラームに関する高等教育はどのようなになっているのか、その各国の実態の情報交換を行うという国際ワークショップを開催したりなどしています。

オランダでもドイツでもフランスでもイギリスでも、マイノリティとはいえ膨大な移民のムスリム・コミュニティが形成されています。80年代から90年代にかけてのコミュニティ運営動向においては、一般的に出身国のムフティーやウラマーを呼んできて、コミュニティにおける望郷の念を繋ぐとともに、イスラームの教育や法的判断の根拠を求め重ねるといふパターンが続いてきました。そもそも、コミュニティ内では出身国の

言語で用が足せるような内向性もあるわけですが、逆に出身国の言葉でいろいろ相談できないと意味がなかったわけです。

例えば、ドイツやオーストリアですと、ベルリンやウィーンには、トルコからやってきたたくさんの方のトルコ系ムスリム・コミュニティが形成されています。むしろ60年代から70年代の前半にかけては、イスラームそのものは、コミュニティでの日常生活にそれほど大きな比重を占めるものではなかったのです。トルコ料理を食べ、異郷の地での文化的な同質性を確認しているだけで済んでいたところもありました。しかし、70年代後半から、端的に言えばイラン・イスラーム革命以降、いわゆる「原理主義者」や「サラフィスト」といわれている人たちが勃興していく過程で、コミュニティ内の空気も変化してきます。ヨーロッパへ波及していく「原理主義」の影響関係から、そのコミュニティの内部でイスラームのものを系統的に学べる体制を整えなければいけないということになってきます。そこで、80年代、90年代にはムフティーやウラマーを

出身国本国から獲得するという動きができあがっていきわけです。しかし、本国から呼んできたムフティーやウラマーは、ほとんど当該国のフランス語やドイツ語は話せないままに、コミュニティの中で生活するよ
うなボタンが出来上がり、当該地の言語的コミュニケーションションなしに、イスラームの名の下にコミュニティの問題をいろいろ語っていくボタンがずっと続きました。

「原理主義者」のネットワークに繋がるといふ危惧を抱いて、最近EU各国政府は、移民政策的にはこうしたボタンが存続していくのはまずいのではないかと考えるようになっていくのはまずいのではないかとともフランス語やドイツ語など当該地の言葉を話せるムフティーやウラマーを自国で調達できないものかと考える、つまり、ムスリム・コミュニティが過激になるのは、ヨーロッパのそれぞれの生活パターンやコン・センスを身につけないまま外からやってきて、「乱れている」とか「こんなことではいけない」とかという
ことで、価値の多様性に適応できないまま、ますます

す過激化していくからなのではないか、というわけ
です。さらに湾岸の人たちで「原理主義」化した人たち
が（かれらはしばしばサラフィストとも呼ばれますけれど）、
ムスリム・コミュニティに張り付くように入ってきて、
コミュニティ自体を閉鎖的にして、さらに過激化させ
る……これはまずいので、コミュニティのある自国内
でイスラームの教義上の指導者を育成していくための
プロジェクトを推進させようというわけです。

ストラスブールで2005年秋にあった国際ワーク
ショップでは、そうした各国での経験が報告されまし
た。例えば、オランダのライデン大学、たまたまライ
デン大学が選ばれたのであって、オランダ政府が政策
的に狙っているのは、どこかの大学にマスター以上の
イスラーム講座を持たせ、一般的な大学高等教育制度
の中の修士や博士の資格保有者を育成しながら、か
れらをコミュニティの指導者として歓迎する、逆にま
た、コミュニティに即入っていけるようなイスラーム
の指導者を作り出すという方向でのプログラムの開始、
というところにあつたのですが、そうしたプログラム

がライデン大学です。すでに始まっているようです。ウィーン大学にもそうしたプログラムがあります。オーストリアでは、ご存知のようにトルコ系のムスリム・コミュニティがドイツにおけるのと同様に多く存在します。

プログラム運営にもいろいろ問題が生じるわけですが、イスラームの理論上の問題や教学上の問題、これも実はエジプトのカイロにあるアズハル大学などでのプログラムをそのままやってもあまり意味がないわけです。クルアーン学とかハディース学などの基本教学はむしろあるわけですが、その他にもヨーロッパでの現実生活においてイスラーム的なものを嚴重に適用した教学システムをどういうふうに作り上げるかということが大きな問題になっているようです。

イスラーム教義システムを公共の高等教育に組み込んでいくということは、フランス以外の国では政府予算で政府がバックアップし、それぞれの大学でできるわけですが、フランスの場合、これはだめだということになります。ご存じのように、カソリック教育を高

等教育というか、公教育の全場面から排除していく歴史的過程があったものですから、イスラームの問題にも波及してしまっただけです。

「ライシテ原則」が浸透し「共和制原理」となっていくには、フランス革命以来の長い歴史過程で形成された、公共空間からの宗教性排除のようなものが厳然としてあるフランスの場合、どうするのかといえ、公教育、パブリックな高等教育機関ではなく、プライベートな研究教育機関を作って対応することになります。そうした試みもいろいろあるようにして、各行政府にいるマイノリティ・コミュニティの専門委員のような人たちと相談しながら、高等教育に耐えられるような教学システムを作り上げようというのです。

ところで、こうした研究に際しては、「暴動」が起こってしまうような今日のフランスの状況ともリンクされるながら、ヨーロッパの他の地域の経験とはやや異なるフランスの独自の経験が強調されます。それはいつたい何なのか。この点も原理的にきちんとしておかなければなりません。端的に申しますと、それは

「共和国市民となることの意味」の問題です。

1-2 「共和国市民」となることの意味――

工藤庸子 『宗教 vs. 国家』

我々が政治空間としてフランスを捉えるときに、カソリック・クリスチャンの空間であったその空間が、フランス革命でいきなりキリスト教と縁を絶ったわけではなかったということはよく了解できますが、逆に、従来は絶対君主の *subjects* でしかなかった一人ひとりが *citoyen* となることに、いわば聖なる高貴な努力目標を立てていた百数十年があつて、その百数十年の革命の過程の中で到達したのが1905年のライシテ原則の確立だった……このような説明を、工藤庸子氏は『宗教 vs. 国家』（2007年1月）という「フランス（政教分離）と市民の誕生」を扱った新書において展開しています。

「共和国はなぜ十字架を排除したのか」……「十字架」の代わりに「フランス国家」がそれを担うようになったていくわけですが、その意味でフランス共和制下

の「市民」であるということは、今まで教会支配の中で存在していた個々のペルソナを共和国の市民となつて確立するということでもあつたわけです。

工藤氏は『レ・ミゼラブル』を主な素材として取り上げ、普通の市民であることが理想にある、そういう19世紀半ばのフランスの状況があつたことを論じています。他のヨーロッパの地域とどの程度相互的連関があるのかについては言及していらつしやいませんけれども、その過程が、ある意味では共和制フランスの市民を軸に成り立っていく過程そのものとして描かれています。

政教分離の問題にしても、フランスは公的な制度として国家内部に組み込まれた教会を国家から分離したわけですが、そのためには革命から一世紀以上の葛藤の歴史が必要だったのであり、国家は教会に対し、「財政援助や資産に関する特別待遇は与えない。そして「教会」は組織の運営について全面的に自立する」、これになるわけです。この財政援助や資産に関する特別待遇を与えないということもそうなのですが、革命期

に教会財産はさんざん奪われてしまったわけですからけれども、同時にその返還要求も認めないということをお底したそうです。

「教育の現場では、名目的にはコングレガシオンが排除されたものの、カトリック系私立の学校は存続した。ただし、当然のことながら、フランスの国民を育てる公教育の内容は国家によって管理される。共和国が「不可分」indivisibleであるためには、共通のプログラムによって育成された国民が、そのアイデンティティを形成しなければならぬのである」ということになっていったのです。これは、ライシテをめぐって現在のフランスについてよく聞く話ですが、そうした歴史的堆積物の重みを、現在の移民マイノリティが国籍を簡単に取得した後、普通の「市民」になるととの「軽さ」とのギャップもあるのではないかというの、工藤氏の議論の軸にあるようです。つまり、この歴史的堆積物の問題を、移民たちは理解できないと考えてしまっている人々がフランス社会の中に多く、そうした「理解」はやはり難しいのかもしれないとい

うことです。

普通、政教分離に伴う課題というのは、普遍的な道徳の問題を課します。そして、「神抜き の道徳」が語り始められるわけです。けれども、こういうことを百数十年かけてやってきてようやく確立された共和制原理みたいなものを有するフランス社会に、60年代後半からアルジェリアやマグレブ地域を軸に、ムスリム移民が大量に増えて入っていくわけです。市民権を取得した後もそうした移民たちが、いったいどの程度その歴史的堆積物を継承実感するのかという問題が議論されるを得ないこととなります。そういうことを日本で理解していく上で、この工藤氏の本はとても良いチチエローネ（水先案内）になるのではないかと考えています。

例えば日常的な光景の変化という視点から見てもみると、彼女は「御真影」をはずすというところからこんな風に記しています。

「……カトリック系の学校がライクな公立学校へと変貌するさいにも、しばしば悶着や紛争が起きた。

国民のほとんどは、少なくとも心情的にはカトリックだった時代である。村の小さな学校の教室に掲げられていた十字架をとりはずすことは、司祭と教員と生徒たちだけでなく、村の住民すべてにとって大事件だった。(略) イスラームのスカーフを教室のなかに入れることはできないと主張するフランス人の心性は、自分たちは十字架を教室から運び出したという記憶によって、今も養われているのではないか。少なくともその記憶が、スカーフの排除は政治的には正しいという実感をささえているのではないかと思われる……」。この点はやはりここでちよつと立ち止まって考えるべきところでしょう。

工藤氏の言っているところに別の表現を与えるとすると、おそらくフランスという政治空間には、何かカトリックの神に代わる、マルセル・モースふうのいうと政治社会全体をまとめる「マナ」のようなものがフランスの国内に形成されてきたのだけれど、そこへ、「イスラームの名の下」に、別の原理が入り込んできたということにもなります。

一昨年暴動を起こしたようなムスリムの若者たちは、圧倒的にフランスは「二つの国」だというわけですけども、相容れないというか……かれら自身はマイノリティですから、相容れないといっても大勢は動かないわけですが……、自分たちの存在自体が認められないような空間がそこに出来上がってしまったというところで、ジレンマに陥ります。

ある程度経済的に成功していけば、そこに入り込んでいくということは可能なでしょうけれども、それもなかなか難しいので、過激化して暴力化していく……というのも、たいていの二世・三世の移民たちは、生まれたと同時に市民権を得ますので、フランス国民、市民であることそれ自体というより、正真正銘の「市民」でありながらもなお相変わらず「移民」として扱われる、その空間それ自体に馴染めないような状態が続いているのではないかと思われるわけです。そうしたことをどうやって打破するのか、何か解決の道はあるのかということが問題になります。

ご存知のように、世界全体のイスラーム主義の勃興

と、それと相即してソビエトの崩壊により東西イデオロギーが崩壊していく過程で、アメリカの軍産複合体は新しい敵を作らなくてはいけない状況に陥ったのですが、イスラーム主義者という「緑の敵」が作られるようになりまし。そして、その過程でイスラームが政治主義化し、その政治主義化していく余波をヨーロッパ各地のマイノリティとしてのムスリムが受けて、さまざまな異議申し立てをしていく過程の中で、共和制原理に代わる「原理」としてイスラームが導入されてくるわけですが、そこに何か解決はあるのか？ ということが問題となります。

一時期、イスラーム主義の合い言葉は「イスラームが解決だ」だったわけですが、相変わらず十年以上経ってもイスラームが「解決」とならない事態を目の前にして、ムスリム・グループのそれぞれの指導者たちは悩むわけです。悩んで、言説世界においては非常に過激になる。イギリスやフランスの各地にいる、そういうテロをもいとわぬような言説がはびこっていく一方で、もう少しまともに共生しようという人たちも、

やはりいろいろ考えるわけです。たいていヨーロッパ・ムスリムがムスリムであるということを見つめていく過程というのは、フランス国民として受け入れられない、ドイツ国民として受け入れられない、あるいは市民として受け入れられない、父母の祖国に帰っても、ろくに言葉も扱えずに外国人扱いされる、つまり両サイドから差別をされるわけですが、差別されずに自分の安定した帰属性を保障してくれるのは何かといえば、ムスリムであるという自覚だけ、ということに落ち着いていきます。

95年9月29日に、ハリッド・ケルカルというムスリム青年が憲兵隊に殺害され、それが契機となってリオン郊外のボー・アン・ブランという住宅街で大暴動が起こったことがあるのですが、彼が収監されているときに、社会学者がインタビューした記録が残されています。フランス人にもなれない、父祖の地に帰ってアルジェリア人やモロッコ人になったりすることもできない、自分は何人だということになって、何人でもないけれどもムスリムである、ムスリムであれば、世界

中に兄弟がいる……という自己発見の仕方をして、改めてムスリムになるというのが、90年代の半ばからの移民第二、第三世代の一つの自己革新のボタンとしてありました。それが現在でも続いているわけです。

21世紀となつては、ムスリムになったというだけではもはやすまない状況も生まれています。「市民」になれずに「ムスリム」になるという問題を抱えながら、ヨーロッパにそのまま住み続けていく、生き続けていくためには、同時に「ムスリム市民」となるという問題と直面することになります。近年そういう主張をしているいくつかのグループがあり、その中の一人にタリーク・ラマダンという思想家がおります。彼は次のようなことを言っています。

「……ヨーロッパン・ムスリムのこの新世代の出現は、ヨーロッパでのイスラーム共同体の性格について語る新たな思考方法を結果として生み出してきている。現在、静かな革命が進行している。世界をイスラーム対非イスラームの二つの敵対する陣営に分けた古い概念は時代遅れで〔これは70年代から90年代の半ばまで

ムスリムのサイドで続いていたコンセプトであるけれども〕、再検討される必要がある。ヨーロッパの憲法は、ムスリムがその宗教を実践することを認めている。したがって、それは守られなければならない。宗教的な原則は、個々の出自の文化と混同されてはならない。ヨーロッパン・ムスリムは、永遠に北アフリカ、パキスタンあるいはトルコのムスリムであり続けるわけではなく、ムスリムであるだけなのだ。ポジティブな市民権は、さらに勢いを強化させなければならない。そして、一つのヨーロッパン・イスラーム文化が創造される必要がある。いかにして？ ヨーロッパのテイストとスタイルとに適応しつつ、イスラームの諸原理を尊重することによつてである」……というような主張が出發しております。

これは、別にイスラームの歴史の流れから考えますと、それほど特別のことではなく、ごく普通の対応です。それがメジャーな勢力になるのか、マイノリティにとどまるのかは別なのですが、例えば、中国には「回民」と呼ばれる漢化したムスリムの「民族」〔回族〕

という概念と「回民」概念との交錯も中国民族研究においてはいろいろ複雑な経緯がありますけれども）があり、生活習慣は漢人とほとんど変わりません。ただ豚肉を食べないとか、一定のコミュニティの中に住んでいるとか、特定の職業種に就業しているとか、そういった指標が、少数派差別のパタンに組み込まれてしまうこともありますが、「回民」のような形で中国大陸にあまねく存在しているムスリム・コミュニティが厳にあるわけですから。これと似た形で、「ヨーロッパ人・ムスリム」がヨーロッパ型「回民」として残っていく可能性がありえます。

中華人民共和国の中においても、回民は少数民族の中の第一勢力でして、そのため中国政府は少数民族政策をいろいろ展開していく過程で回民を無視できませぬ。おまけに、最近では石油が足りなくて困っているの、湾岸諸国との強力な結びつきを恐ろうとする中国政府は、国内の回民や新疆などにいる異民族系のムスリムを含めて、対応をいろいろ工夫しております。ヨーロッパのムスリムには、そういった形で性格を編成

し直して存在し続けていく道もむろんあるはずですが。

ラマダンは続けて、「メンタリティーの変化は急激である。イスラーム的諸団体はローカルレベルで活発に活動し、ムスリム市民が投票することを呼びかけ奨励している。新たなアーティスティックな声が聞こえてくる。このエネルギーと活力はとりわけムスリムがもつとも古くから存在している国々に顕著であるが、同じような現象は各地で進行中である。しかし、多くの挑戦は残されており、ムスリムと彼らの仲間の市民が調和して生きていくことができる日は、まだはるか彼方にある。ムスリム・コミュニティの中には改革されるべき一連の障害が存在するからだ」として、自分たちの問題を掘り下げていこうとも言っています。同時に、「市民権の倫理体系」の名の下に、平等、正義と尊敬の一般的諸価値の共有を我々は促進しなければならぬ」として、先ほどの工藤氏の本の中で述べられてきた歴史的な過程を自分たちも吸収しなければいけないという呼びかけもおこなっています。

ただ、タリーク・ラマダンの議論の中でまだまだ欠

けているのは、これは仕方がないのですけれども、現在のヨーロッパの中では、カトリックの位置やそれぞれの教会勢力がかって何であったのかということは、実は一般にもよく理解されてはいませんので、つまり、現在のフランス市民の感覚でお付き合いしていても、どれくらい過去の歴史において過激な闘争が「教会と国家」との緊張関係においてあったのかということとは、よく分かっていないので、キリスト教と原理的によりのように対応するのか、というところへはなかなかいかないようです。

その一方で、人口の増加については現実主義的に見られています。「非ムスリムの仲間の市民たちも努力が求められる。かれらは、ヨーロッパの人口が変化してきており、もはや一つの単純な歴史ではなく、相互の理解と尊重を求める未来を受け容れていく必要がある。自らの無知を直視し、イスラームをめぐる根も葉もない噂や偏見を拒絶する必要がある。かれらは、われわれが共に生きることのできる諸原則、諸価値、諸形態について議論を始めるべきなのだ」といういい方をし

ています。これも相互に議論のあるところだろうと思えますが、イスラームについての偏見、噂、拒否反応等といったものは、実は長年継続的にそうであったというものではなく、けっこう新しく作られているところがありまして、打破しようといえば簡単に打破するところがあるようです。偏見等の個々の中身は、ある意味では簡単に溶解させていくこともできるでしょうけれども、逆に、ムスリムの諸勢力が理論的にヨーロッパにおいて「市民」であるということの意味を再構築していくという方向性が発展していけば、そうした偏見等はずっと容易に乗り越えることができるかもしれません。

その意味でも、「新しいムスリムの存在は、ヨーロッパの全市民へ一連の不可避の疑問を提示する。あなたは、あなたの生活の中に存在し、多元的社会的部分を構成するある文明の歴史を学ぶ用意があるだろうか？ あなたは、ムスリム（その精神性、諸倫理、独創性も併せて）がポジティブな貢献をすると心から信じているだろうか？」という問いかけをしつつ、一つの開かれた

「ヨーロッパ人・アイデンティティ」というもの、つまりヨーロッパ人内のアイデンティティ開放ということ、を、逆に呼びかけることになるわけです。ラマダンは、フランス人やドイツ人といったアイデンティティを超えて、ムスリムを契機とした形でヨーロッパ人・アイデンティティを開こうという主張をしています。この点は、かつて「大日本帝国」が「五族協和」を唱えた折に立ち至った問題と相通ずるところがあるかもしれませんが。

いずれにせよ、タリーク・ラマダンは、ムスリムが「ムスリム市民」となるか「ヨーロッパ市民」となることを通じて、ヨーロッパ自身が新しいアイデンティティを獲得していくといった問題提起の仕方を試みています。この点においては、明らかにかれらは道義的に優位に立てるのだと言えましょう。タリーク・ラマダンを非難する人たちもたくさんいますし、彼自身も揺れ動いているところがあるわけですが、道義的に優位に立つという「立場」を維持しつつ議論していくことが可能な条件を、彼らは今もっているのです。

ヨーロッパではそういう展開があるわけですが、一方で、世界情勢全体としてはイスラームがアメリカニズムと敵対するイデオロギーとして再構築されていく過程があるという問題を無視してはいけません。マフムード・マムダーニというインド系アフリカ人でコロンビア大学政治学教授のムスリム研究者が *Good Muslim and Bad Muslim* (邦訳タイトルは『アメリカン・ジハード』) という本を書いておりまして、その中で彼はイスラームの軍事化や総体的イデオロギー化という形によって、アメリカ帝国主義と相対したソ連共産主義イデオロギーの代替物として、「イスラーム・パワー」がイデオロギー化されたということを強調しております。「ジハード・イデオロギー」のようなものが以前からあったかのように描かれがちですが、リアリストのマムダーニによれば、現在イスラーム主義を唱え、「ジハード」と言っている人たちの存在は、かつてCIAが対ソビエト工作の一環として、マドラサ(イスラーム神学校)でそういう教育を施した結果として存在しているという問題があります。この「ジハード・イスラーム

ム」を、彼は「生まれ変わりイスラーム」というふう
に言っておりますが、これはブッシュなども自らをそ
のように表現する、現代アメリカにおける「生まれ変
わりクリスチャン」と、その生成過程が同じなのです。
そういう状況が大状況として作られてしまっているの
です。

そういった諸問題は、フランスの研究者といろいろ
相談しながら見えてくるわけです。もちろん、タリー
ク・ラマダンのような言説がそのまま素直に受け容れ
られているわけではありません。かえって、ヨーロッ
パのムスリムには、「ジハーディスト」や、さらにその
背後に存在する「サラフィスト」のように、「原理主義」
を強調する人たちの独自のネットワークが複雑に入り
込んでいる、という事情もあります。その人たちはラ
マダンのように「ヨーロッパ市民」になろうとするの
ではなくて、むしろ周りには自分たちにとっては敵であ
るから、コミュニティ内で固まろうという形でそこに
閉鎖的社會を作ってしまう傾向があります。そして、
それが「テロとの戦い」で喧伝される国際情勢とリン

クして、さらに閉鎖性を高めていくという傾向も生じ
させ、より危険な状態を生みだしています。

2 日本における「政治と宗教」

——その理論的問題位相

さて問題は、そういうヨーロッパの状況と比較研究
するときに、日本は何なのだということが問われると
いうことです。日本のマイノリティ問題とは何だろう
と……。それはアイヌの問題であったり、あるいは在
日韓国・朝鮮人の問題であったり、日系ブラジル人間
題であったり、形としてはそういうふうになるのかも
しれません、それらははたしてヨーロッパにおける
「政治と宗教」の問題のようなものをはらむ「問題」な
のか、あるいはむしろ、「政治と宗教」の問題位相から
すると、日本には別の問題位相があるのではないか、
というところが、私の最近よく考えているところです。

日本における「政治と宗教」を考えるのは、非西欧
世界、東アジア世界全体がそうなのですけれども、「宗
教」*religion*の陥穽、落とし穴に陥る、そこを何とか披

けていかなければならないのではないかといつも考えているのです。

中国における儒教も、仏教のそれぞれの体系についてもそうですが、19世紀半ばのヨーロッパ世界、国内では共和制を押し進めていくと同時に教会（宗教）勢力を排除していく、その教会（宗教）勢力のパワーはどこに向けられたのかというと、帝国主義的な海外進出の方向に向けられて、その過程の中で「一神教の論理」みたいなものが世界各地に広がっていきます。ヒンズー教も神道と同じように、ヨーロッパのように、いわば「一神教であろうとする」ようになってきます。

例えば折口信夫という人がおりました、この人は一所懸命、神道が「一神教」であるということを書いていきます。安藤礼二さんという人が、『神々の闘争』という本を書いて、その折口信夫のことをいろいろ大胆に述べていますが、これに私なりの文脈を添えますと、「宗教」という形で凝集化されながら、ヨーロッパ内部においては共和制原理によって近代国家が「新しい神」に代わっていくような事態が進行していくのとは裏腹

に、そのヨーロッパ内において排除されるべき「宗教」パワーそのものは、むしろ外に向けるような形で、帝国主義的拡張過程において、「キリスト教的「一神教原理」が非西欧世界に広がって、それがそれぞれの諸地域に「新しい「一神教原理」を身につけさせて、独自の各地域の信仰体系が形成されていく過程に他ならなかったという問題がそこにはあります。

例えば、パニッカルという有名なインドの研究者は、明治政府指導者たちの「宗教と国家」と「外交」とに關わる政治判断について次のように述べています。

「……日本の指導者たちが公然と、国家の立場がキリスト教の布教されるのを許せるほどに強力になったと考慮した後には、ようやく改革手段として宗教の自由・黙認の原則が布告された。この手段が講じられた理由の一つは、西洋世界はキリスト教の布教活動の自由が存在すると言明されない限り、治外法権を放棄しないとの認識にあった。日本国内でキリスト教が本格的に「邪悪な宗教」でなくなった頃には、国家神道は強化され、キリスト教への大規模な改宗工作のチャ

ンスは消え去っていた。……」

要するに、「神道」は西洋的な一神教論理を自ら吸収して、それを再編成して、明治の20年代くらいまでに「国家神道」としての強力なバリアーを築いた後に、キリスト教の侵入と布教を許すという選択を、明治政府の人たちはやっていたという分析を、パニツカルはしているわけです。東南アジアの諸地域には、当然そういう現象はなかったし、中国の場合もそういうことはなかったということをいっているわけで、近代日本の国際環境における一種の独自の位置づけが、そこになされることとなります。もちろん、この日本の独自のポジショニングには、それなりに歴史的根拠が存在しています。

例えば、平田篤胤などのような神道のシステム化そのものは、マテオ・リッチの聖書の翻訳を使い『古事記』を再解釈したりすることによって成り立っていたということもあるように、「神道それ自体の一神教化」というのはすでに19世紀前半には始まっていて、その神道の一神教化を最終的に完成させたのが折口信夫だ

ということになるようです。その間には、先述のように、ヨーロッパ国内における共和制原理の浸透とキリスト教勢力の排除が、帝国主義的対外活動へ振り向けられ、それが非西欧諸地域への文化触変過程を生じさせていたわけです。

いろんな形で日本の信仰言説は「一神教化」を果たそうとするわけですが、神道におけるそれもさることながら、これはちょっと別の問題でいざれ議論をまとめるときには一節設けるつもりですけれども、南原繁自身は内村鑑三からの流れを受けて、「キリスト教自体の東洋的還元とその日本化」ということを主張するまでに到ります。これは議論の立て方としては、実は折口や平田篤胤と似ています。つまり、その教えが「普遍」であるのなら、なぜヨーロッパだけがその帰依本源だと主張できるのかとラディカルに問うのです。例えば、エルサレムで生まれたキリスト教が、後にドイツでルターによって大変革を遂げた、新しく「再生」したという同じ論理が、日本に適用されてもおかしくないではないか、という議論を南原はしています。

南原だけがヘンであったのかというと、実はそうではなくて、神道の方でも同じことをやっていたようなのです。南原の場合の「一神教」というのはまぎれもなくクリスティアニティだったのですけれども、神道の場合、折口などはイスラームという「一神教の別の原理」のところでは出会ったことになりません。その他にも、大川周明は試行錯誤の中で日本の神道とイスラームとの無矛盾性を説きますし、メッカ巡礼を果たしている田中逸平は、さらに神道とイスラームとの実践的な親和性を説くようになっていきます。

こうした近世における神道再編成の傾向では、一懸念にキリスト教的な「一神教化」の問題を引証基準にして自分たちの再構築を行っていたわけですが、19世紀後半から一気にイスラームに関する情報がいろいろ入り込んでくることによって、彼らの論理でいえば、排他的なヨーロッパの侵略を防ぐための強硬な原理となるようにヴァージョン・アップされた「一神教原理」として、イスラーム的な原理性が再吸収再構築されるようになったのだといえます。実際、欧米のキリスト

教ミッションは、中国大陸内の「回教」を盛んにその攻撃対象とした「布教活動」を展開していて、イスラームがクリスティアニティに対抗するものと理解されるのに、そう無理はないのです。

私は既に十年以上前にそういう議論をしてきました。ただ、大川周明と井筒俊彦の思想との関係から、そういう議論をしていたわけですから、それが折口信夫の神道の議論と結びつくという着想は、両方別々に読んではいいたのですけれど、ちょっと読み切れなかったところでした。安藤礼二氏に教えられて、改めて折口を読み直してみると、例えば、折口の天皇論などは、もう、イスラームの預言者論そのものに他ならないことが実によく分かったのです。

よく知られているように、折口信夫が最終的に神道論として到達した天皇論に「みこともち論」があります。これは天皇とは何かという大問題への折口なりの解釈の結果出てきた議論で、「マナ」的なそれぞれの空間を生き続けている巨大な力からの命令が世界を構築するわけですが、その命令を預かる存在として天皇が

あるという考え方に他なりません。イスラーム的な表現をすれば、預言者として言葉を預かる最高位の存在としての「天皇」ということになりませんが、そのようにして、システムとしての天皇を構築します。

この議論は、私から見ますと、イスラームのアッラーと預言者であり使徒であるムハンマド、そして言語的啓示としてのクルアーンという三者の関係構造（基本的にクリスティアニティの三位一体という関係構造の実態は、この三者関係構造であろうと私は考えていますが……）そのものであるように思えます。

ですから、どちらがどちらか、私にはまだよく判断つかないのですけれども、折口はイスラームについての議論を明らかに知っていたし、当時はいろんな形でそれらを吸収できる立場環境にあったと考えられますので、天皇を支える原理としての神道を再構築していく過程でそれを使った……、あるいはまた、折口が考えた「みこともち論」が、たまたま何かの共通性、イスラームのそういうものと相通じるようになった……：いずれにせよ、実際のところはよく分かりませんが、

理論的には前者の方がより実態に近いのではないかと私は考えています。

少なくとも、折口がナシヨナリスティックな国家を超える多元的な共同体と、その共同体に聖なる言葉を下す君主の存在とといった、この関係概念に過不足ない神学的な論理を与えたことは事実です。つまり、天皇は日本国だけの預言者・使徒ではないというところがポイントです。まさに折口の時代、「大東亜共栄圏」形成に至るような、「日本」という単体としての国家を超えた世界に展開していくため「天皇」というシステムをいかに論理的に構築していくのかということは、現実的な要請であり、そうした議論の中から出てきた理論なのかもしれないのです。折口のそういった議論をイスラームの原理と照らし合わせながら発展させたのが井筒俊彦だと安藤礼二氏は言うわけですが、これを南原風に言いますと、井筒俊彦によるイスラームの「東洋的還元とその日本化」です。

折口が天皇を「みこともち」、いわば預言者の位置に位置づけようとする変化がどうして生じたのかという

場合、安藤氏は、「当時の社会情勢、つまり昭和の新たな「天皇」の即位という現象と密接に関係」して、「ミコトモチ」という概念には、「天皇」の新たな役割規定と、その統合原理（「神道」）が組み込まれている。そしてこの統合原理は、広くこの国土と民族を超えて、「世界宗教」とさえ比較可能な普遍的な構造を備えた理論を胚胎したのである。この後、たとえば第二次世界大戦の敗戦によって、折口の「神道」論は深刻な打撃を受け、大きな変更を余儀なくされたといわれる。……ミコトモチとしての「天皇」という折口「神学」の構造自体は、この昭和の初期にその完成をみて、その時点から以降、一切変更を必要とされることはなかった」としています。

たしかに、戦後発表された「天子非即神論」にも、それは実に明確に表現されています。折口の文体からすれば、むしろ戦前の自分の議論の方が本意ではなかったかのようです。

「みこともちは、お言葉を傳達するもの、意味であるが、お言葉とは、畢竟、初めて其の宣を發した神

のお言葉、即「神言」で、神言の伝達者、即みこともちなのである。祝詞を唱へる人自身の言葉其ものが、決してみことでないのである」（「神道に現れた民族論理」という折口の議論は、そのままアッラーと預言者との関係に他ならないのです。

イスラームでは、アッラーが預言者に直接言葉を預けるのではなくて、天使ガブリエルという媒介が存在するわけですけれども、原理としては同一です。すると、「神武天皇はムハンマドだ」というふうにもスリムの人たちに説明することが可能になるような「原理」は、折口によって予め構築されていたのです。

小括

それをどうしたらよいかということが、最近私の悩んでいるところです。確かに、これまでもカリフはずっと存在して続いていたのですが、アタチュルクがトルコ共和国を創設したときに、ついでにスルタン・カリフ制を廃絶してしまって、最後のカリフ（カリフとは、ご存知のように、「預言者であり使徒であるムハンマドの

代理」を意味します）は、その後パリで客死するという事態になっていて、それ以降、イスラーム世界にカリフは存在しないことになりました。もちろん自称カリフを名乗るといふ形はありますし、シーア派の場合には、「隠れイマーム」の問題があつて、カリフと別の論理で動いているところもあるのですが、ただ、現代におけるイスラーム世界の混乱、ヨーロッパ国内におけるマインリテイとしての存在ばかりでなくて、イスラーム諸国同士、ムスリム同士の内戦状態（これをフィトナというのですが……）、そういった混乱をどう収束していくのかという問題を考えるときに、カリフのような存在が機能した方がよりましなのではないかという議論は、イスラーム主義者は言うまでもなく、実に頻出してゐるのです。

さて、そこに、「みこともち論」がうまく填^{はま}つてしまふとどういふことになるのか……誠に興味深い問題です。

先述のタリーク・ラマダンのような議論に決定的に欠けているのは、ムスリムが新たなヨーロッパ・アイ

デンティティを獲得していくときに、神や国家が最高位として、いわばメンタリテイの収束の場所として、かつて存在したというロジックを、いったい現在のイスラームの議論の中にどのように構築していくのかという問題です。

すべてアッラーに帰してしまふと、アッラーと人間界との基本的な絶対的断絶状態を仲介する機能が壊れた状態ですので、効果的に現実世界を安定させていく機能が働くとはいえません。むしろ、カリフのように、いわば預言者・使徒の代理としてのカリフ制のようなものが、象徴的に存在していくことによつて、それがアッラーからの啓示を託された存在として現実界に存続し続けている場と時間とが基礎づけられれば、現代におけるムスリム・アイデンティティの形成のされ方も大分異なつた位相をもつのではないかと私は考えています。

現代における人間は、自己の存在次元を超えたところへ想像力の向かうような時空をもつことなく、ナショナル・アイデンティティやエスニック・アイデンテ

イティに還元されてしまうとしか、居場所がないわけですけれども、そうした「地上の混乱」を本当に超える、ムスリムとしてのアイデンティティ獲得が意味をもつには、一種の「みこともち論」が必要なのではないか、これはイスラーム主義の議論に繰り返されるわけです。

一方、私たち自身の問題としても、日本における象徴天皇の存在、それがなぜ残ったのかという問題もそうですし、残してよいのかという問題もそうですけれども、今後どうなるのか……完璧な共和制に移行するのか……そうするとフランスのようにさらなる国家主義を構築していく政治神学が必要になるのかもしれないが……どのような展望が語りうるのか考えていかなければならないでしょう。

少なくとも、折口信夫やその次の世代としての井筒俊彦などは、「一神教」世界との出会いを通じて議論していく過程で、天皇を預言者・使徒として残していくことを考えたわけです。それは戦後の象徴天皇の原理に形を変えていくのですけれども、その象徴天皇制が

どこからやってきたのかということを議論する際にも、イスラームの問題は、もう少し検証されなくてはいけないと考えます。

安藤氏の言い方では、折口は「イスラーム的」あるいは「イスラーム型の天皇」というものを考えていたわけですが、イスラーム世界それ自体は、皮肉なことに折口がまさにそれを編み出し構築した当時には、制度としてのカリフは喪失していました。そうしたアンビバレントな状況があるのですけれども、逆に、ヨーロッパ・ムスリムのアイデンティティ、あるいは世界中のムスリム・アイデンティティを統御する、ナショナルなものを超えたアッラーの名の下に統御する、という思考可能性は未だ残されているように、私は考えています。

そうした思考は、えてして「全体主義」と誤解されがちなのですけれども、全体主義的な状況それ自体をもさらに超えるようなものとして考えうるところに、その可能性を見出しうるのではないかと思うのです。イスラーム世界にカリフが存在しなくなった後どうす

るのかという問題、これを再考していくことの意義は大きいはずだ。

以上、現在考えているものの途中経過のようなことをお話させて頂きました。

(すずき のりお／愛知大学教授)

(本稿は、2007年4月26日に行われた研究会での報告内容に加筆いただいたものです)