

平和

「平和と調和のための対話」へ 人文科学は何かができるか⁽¹⁾

サイド・フアリッド・アラタス

はじめに

諸文明や諸宗教相互の平和と調和。この課題には、通常ふたつのアプローチ法がある。ひとつは衝突が起きるのを待って、それから衝突の解決に取り組む方法である。もうひとつは、ある意味で予防的といえる方法で、相手方の文明を恒常的な「対話」に引き込み、それによって少なくとも、衝突の可能性を最小限にしようとする方法である。対話の目的は、宗教や民族そ

他のアイデンティティの拠り所が異なる集団間に、平和と調和を築くことである。対話というものはそれ自体が、異なる世界観によって形成された信念をもつふたり以上の人、あるいはふたつ以上の集団の共通の利害をテーマとする話し合いである。そのような対話の最終的な目標は、相手の文化や世界観への評価、理解、関心、共感に基づく態度を植え付けることである。人文科学は、そうした対話を促進するために、パブリック・ディスコース（世間で広く通用している言説）

と公教育の両方で一定の役割を演じることができると。

本論文では、宗教間や文明間の対話を実現するために重要な前提条件であると私が考える点について論じる。この議論は、人文科学の役割という文脈の中で展開される。人文科学が対話の中で有効に役割を果たすためには、いくつかの問題に取り組みねばならない。

ムスリム世界と西洋文明

「西洋の人々に対するテロリストの攻撃は、西洋に対するイスラームの攻撃とは違う」という事実にもかかわらず、しばしば両者は同じものとして取り沙汰される。(9・11の)テロ攻撃から数時間のうちに、人々はその攻撃を真珠湾攻撃になぞらえ、ムスリム(イスラーム信徒)を開戦時の日本人と同一視した。数日後、ブッシュ(大統領)は、オサマ・ビンラディンが黒幕だという確証はなかったにもかかわらず、生死を問わず捕まえると語った。ムスリムの方でも9・11の前後、「西洋はムスリムに敵対しており、西洋のメディアがムスリムやアラブ人について伝える内容や、ハリウッドがば

らまくステレオタイプなアラブ人やムスリムのイメージ、オリエンタリスト・タイプのジャーナリストたちの文章(つまりイスラームの悪魔的な描写)などが、米国をはじめとする世界各地の世論に影響を与えている」ということを思い知らされていた。イタリアのシルヴィオ・ベルルスコーニ首相が「我々は、我々の文化の優越性を意識すべきだ⁽²⁾」と述べたり、『ジェーン・インテリジェンス・ダイジェスト』の編集者アレックス・スタンディッシュがBBCの番組『ハード・トーク』でイスラームは軍事宗教だと述べたり⁽³⁾したことで、事態はさらに悪化した。

こうした状況のすべてには、歴史認識も一定の役割を果たしている。イスラームは8世紀以来、西洋と衝突してきた。最初の衝突は、スペインとシチリアへの征服だった。アラブ人はスペインに7年以上、シチリアには5百年以上とどまった。次は、およそ2百年にわたるいわゆる十字軍の時代である。数世紀後にはオスマン帝国がヨーロッパ侵略を企て、ウィーンまで進軍した。ヨーロッパの勢力が支配的になり、次いで

アメリカが支配的になった後も、ムスリム文明は反植民地運動や政治的独立達成後の諸運動において脅威や問題であり続けた。そのため、西洋にもムスリムにも、根深い敵対意識と脅威感がある。⁽⁴⁾

これらすべての中心には、偽りを伝えるデイスコープがある。ふたつ例を挙げよう。どちらにも二分論の罣が関係している。ひとつは「穏健派ムスリム対過激派ムスリム」。この二分論は政治家やジャーナリストの心の中で作られたもので、実証できる指示対象は存在しない。にもかかわらず、この二分論は、穏健な、いわばあまり厳格でないムスリムは良いムスリムであり、過激派つまり厳格なムスリムは悪であることが多い。という考え方を「教え込む」機能をもっている。それほど真実から遠い話はない。宗教的信仰心の厳格さとテロ活動への性向には実際には何の関係もない。例えば、FBIがモハメド・アタ（エジプト出身、同時多発テロの容疑者とされた）の旅行カバンから発見したと称する手書きの文書には、「神と私自身とわが家族の名において」と書かれているというが、どんなに信仰心のな

いムスリムでも決してそんなことはしない。多様な宗教的背景をもつテロリストたちの経歴を研究すれば、たとえ彼らのテロ行為がどれも宗教の名において行われていたとしても、それぞれの宗教心の程度はさまざまであることが明らかになるだろうと私は考える。⁽⁵⁾

こうしたことから、非西洋の諸文明と西洋との対話は明らかに必要なのである。2001年は国連の「文明間の対話年」であった。⁽⁶⁾しかし我々がメディアで見聞きしたのは、衝突に関することばかりであった。メディアが対話を取り上げることとはほとんどなかった。対話に備え、対話を行うために、我々には何ができるだろうか？ 人文科学は、そうした対話を促進するために、パブリック・ディスコースと公教育の両方で一定の役割を演じることができる。

ヨーロッパ中心主義の問題

ここでメディアがイスラームの——さらに言えば他の諸宗教の——イメージをどう捻じ曲げているかについて論じる必要はないだろう。こうした歪曲を正すた

めに、人文科学が役に立てることは明らかである。私の目的は人文科学のそうした役割を論じることではなく、人文科学は単にパブリック・ディスコースの誤謬や歪曲を正すにとどまらず、さらにその先へ進まねばならないと提言することにある。とすれば、問題の根本、すなわち、パブリック・ディスコースに染みついた「人文科学教育のヨーロッパ中心主義」の問題にメスを入れなければならない。

私は、ヨアヒム・マッテスの論文 (Joachim Matthes, 2000) から借用した概念を例として用い、ヨーロッパ中心主義の問題を描き出してみようと考えた。これは、「宗教」といった文化的用語の科学的概念への翻訳に係している。社会科学的概念は、日常言語のなかで使われる文化的用語に由来する。そのため、それを学問的なディスコースに持ち込んで、その言葉の起源となった分野や時代の外で用いようとすると、問題が生じる。その結果、その概念を適用した現象が歪曲されてしまう。

英語の religion (宗教) という単語の語源であるラテン

語 *religio* は、キリスト教が現れるより前にローマ帝国内やその周辺で信仰されていた多種多様な習俗を指す総称であった。ローマがキリスト教化されると、キリスト教が支配的な信仰となり、その他すべての信仰はキリスト教に吸収されるか排除された。しかし、キリスト教を指して *religio* が使われることはなかった。その必要がなかったからである。キリスト教は唯一の公的な信仰であり、したがって単に「教会」と呼ばれた。ルターが現れてプロテスタント宗教改革が起きると、*religio* はカトリック教会の制度から分離したキリスト教信仰とその生き方を指すようになった。*religio* は聖職者に対置されるもの、つまり俗人の宗教だったのである。1593年、フランスの哲学者ジャン・ボダン (Jean Bodin) は *Colloquium Heptaplomeres* (隠された崇高なこと) に関する七賢人の対話を発表した。そこで示された宗教の一般的理解には、非キリスト教信仰が含まれていた。18世紀頃までに *religion* はキリスト教以外の信仰体系を指す学術的概念として使われるようになった。

しかし *religion* がすべての信仰を意味していた一方で、

ヨーロッパの学者たちが religion を批判する文章を書いた際に念頭に置いたのは、(マルクスが宗教は知識人にとってアヘンだと言った場合のように) プロテスタントイデオロギアであったり、あるいは信仰者の宗教(プロテスタント)と対置する制度的宗教(カトリック)であったりした。

religion がキリスト教以外の信仰、たとえばイスラームやヒンドゥー教を指して使われる場合、そこには暗示的あるいは明示的にキリスト教との比較があり、その結果、現実の一部が消し去られてしまう。比較のロジックとは、比較するふたつのものをそれよりも抽象度の高い第三の単位の下に置いて包含し比べることであるとマッテスは言う。例えば、リングとナシは果物の中に含まれ、「果物」が *tertium comparationis* (比較の第三項) となる。同様に、キリスト教とイスラームは religion の下に含まれる。その際に問題になるのは、そもそも religion の性格がキリスト教に由来するということである。一般的学術概念のように考えられている religion は文化的にはキリスト教によって定義されており、そのため、イスラームは *tertium comparationis* たる一般

的概念の religion に照らしてキリスト教と比較されるというよりも、キリスト教の観点から眺められるのである。

では、イスラームからどのような現実が消し去られ、イスラームに対してどのような歪曲が行われたのか? 西洋的理解では、「宗教」は国家や教会と対置される個人の問題である。したがって、聖と俗、宗教的と非宗教的などの二元性が存在する。また、西洋における宗教は、信者の信仰と私生活を指す。だが、イスラームを見る際にもそうした観点をを用いるのは危険である。イスラームには実はそのような二元性が存在しないからである。例えば、世俗的教育と宗教的教育という区別がイスラームにはない。すべての知識と教育は、神についてあるいは神の創造物についてのものである。

西洋の概念を利用して非西洋の経験を構造化することの問題点は何だろうか?

1. 事実と虚偽の混在。ムスリムやインド亜大陸の人々がつまづき信仰は、彼ら自身の理解に従った形では理解されていない。*tertium comparationis* として持ち出さ

れたキリスト教のカテゴリに由来する枠組みと矛盾しないように事実が組み合わされることで、事実と虚偽が混ぜ合わされる。こうしてできあがった構造は、いくぶん架空の要素を含むことになる。

2. 外からのカテゴリーの押しつけ。外から、すなわちヨーロッパの学者によって「宗教 (religion)」あるいは「ヒンドゥー教」といったカテゴリーが押しつけられた結果、当の共同体自体の自己描写とは一致しない構造が作られる。

3. 均質化。社会や共同体を均一のものとして考えようとするため、複雑さが覆い隠されてしまう。インド亜大陸に住む人々に共通するありふれた特徴だけをとり上げると、彼らの間の矛盾し合う自己理解だけでなく、インドの宗教の多様性や異種混雑性が隠されてしまう。

宗教社会学の分野、なかんずく仏教、ヒンドゥー教、イスラームの研究は、その点で非常に遅れていると言わねばならない。あるべきアプローチ法は、これらの信仰体系の中にある諸概念を比較研究し、そこから

*tertium comparationis*を作り出すことであろう。したがって、ヨーロッパ中心主義的デイスコースに代わりうる別の新たなデイスコースを生み出すためには、現地ないし土着の伝統に通じている必要がある。金璟東（キム・キンドン／韓国の社会学者）によれば、そうした伝統というものは「古典的な伝統」と「一般の人々の言説世界」の両方を意味する⁽⁷⁾。現地ないし土着の伝統に関する知識は、*tertium comparationis*を生み出すための必須条件である。

的外れな理解から生じる一般的問題については、これまで世界中の多くの知的共同体内で、さまざまな人文科学の文献に記されている (Atlas, 2001)。

ヨーロッパ中心主義に対するアジアの反応

欧米に起源をもつ理論的視点が他の環境で常に問題を起すわけではない。しかしながら、非西洋の大学のシラバス（講義要項）や雑誌論文の参考文献リストでは依然として欧米起源の理論的視点が幅をきかせ続けている。これは「欧米の社会科学ゲームにおける支配

カーストのルール」(Kantowsky, 1969: 129) に合わせてきている証拠である。

ヨーロッパ中心主義的な考え方に最も早く異を唱えたひとりに、インドの思想家・社会改革者のランモン・ロイ (Rammohun Roy, 1772-1833) がいる。ロイが生きたのは、イギリスの宣教団がインドのヒンドゥー教徒やムスリムの間で精力的に布教活動を進めた時期だった。ロイはイギリスの宣教団がヒンドゥー教やイスラームを見下した態度を取ることに批判的だった。イギリス人がヴェーダやプラーナやタントラのような文献をも否定したことをとらえて、ロイはヴェーダの教義はキリスト教より合理的であるし、プラーナとタントラの教えにしても、キリスト教の教え以上に非合理的なわけではないと論じた (Roy, 1906; Sarkar, 1937/1985: 622-46)。

ベノイ・クマール・サルカール (Benoy Kumar Sarkar, 1887-1949) も、オリエンタリストによるインド学のごまざまな側面を体系的に批判した。20世紀前半に活躍したサルカールは、アジアの思想家たちが「東洋と西洋

の間には差異があるという前提条件を学問の第一原理とする近代西洋の間違った社会学的方法とメッセージの手に落ちた」(Sarkar, 1937/1985: 19) と批判した点で、時代はかなり先を行っていた。彼はそうしたヨーロッパ中心主義的な考え方を、科学と技術におけるヒンドゥー教徒の後進性のあらわれであり、ヒンドゥー教精神の非現世的・思索的側面の一方的な強調であり、いわゆる東洋と西洋の二分論であると攻撃した (Sarkar, 1937/1985: 4, 18, 35)。彼はまた、当時支配的だったインド学の方法論に対しても、3つの根拠をあげて批判した。その3つとは、(i) ヒンドゥー教の肯定的・実利的・世俗的な理論や制度を見逃している。(ii) インドの古代・中世の状況を、近現代の欧米社会と比較している。(iii) 「実際に存在する制度」と「理念」との違いを無視している、であった (Sarkar, 1937/1985: 20-1)。

社会学に跋扈するオリエンタリズムのイドラ (偏見) を打破するような新しいインド学の必要性を訴えるサルカールの呼びかけ (Sarkar, 1937/1985: 28-9) は、極めて明晰で系統だった。インド思想史に関するサルカー

ルの解釈の一部にはヒンドゥー中心主義的な傾向もいくらか見られるが、それとて彼のオリエンタリズム批判の価値を損なうものではない。

1968年、インドの有名な雑誌『セミナー(Seminar)』が学術植民地主義(academic colonialism)の特集号を刊行した。その中では学術植民地主義がふたつの面から理解されていた。ひとつは、北米の公然あるいは非公然の機関の学術研究によって生み出された情報が、アジア・アフリカ諸国の政治的支配を助長するために使われているという面である。もうひとつは、北米の学術研究活動そのものが他の地域の学問に対して経済的・政治的・学問的な支配力を及ぼしているという面である(Sabherwal, 1968: 10)。

ここ数十年、インドでは人文科学のそうした状態が意識されているとはいえず、J・P・シン・ウベロイ(J. P. Singh Uberoi)による外国援助への批判は1968年当時と同様に現在も変わらぬ今日性を保ち続けている。彼は言う。

「学術面に存在する外国からの援助システムは、協力

という国際主義的な概念で信用性をとりつくるってしているが、実際は学問と専門的な仕事と組織のあらゆる面で外国が支配力をもつシステムを維持しようとするものである。これは助成金付きの衛星国システムに他ならない。このシステムは、貧しい国の国内の学問を富める国の学問や国際的な学問に従属させるものである。我々の従属性と無力さを固定化させるものであり、決してそれらに終止符を打つものではない」(1968: 120)。

サベルワル(Sabherwal, 1968: 13)によれば、「北米の援助者に対する従属は見えないほどで、その結果、問題の選択、研究の設計、出版形式はいずれも悲惨である」。それゆえにインドでは、オルタナティブ・デイスコース(ヨーロッパ中心主義に代わる言説)を獲得する必要性が切実だったのであり、実際に社会科学や歴史研究の中には批判的な見方をする伝統が生まれている。初期のサバルタン・スタディーズ(ポスト植民地主義・ポスト帝国主義の社会の研究)の例を見ればそれは明らかである。

もうひとつ興味深い例として、ラビンドラナート・タゴール (Rabindranath Tagore) の『家と世界』(1919) を取り上げよう。タゴールはあたりまえとされていた考え方に異を唱え、東西二分論に基づく発想を超越しようとした。『家と世界』の中には、彼が二分論を掘り崩そうとした、ないし二分論に疑問を投げかけようとした、ひとつの例を見ることができる。『家と世界』はフィクションだが、歴史についての理論的考察という機能も果たしている。

標準的なマルクス主義的説明では、貴族は抑圧的で旧秩序の利益を増大させることを目指すものとみなされ、一方で愛国者とナショナリストはよりポジティブで進歩的なものとして描かれる傾向がある。アシス・ナンディ (Ashis Nandy, 1994: 15-16) が指摘するように、ジェルジ・ルカーチ (Georg Lukacs) が書評(1983)で『家と世界』を極端に批判したのも、ひとつにはそれが理由であった。ルカーチはヨーロッパ中心主義のマルクス主義者の視点でタゴールを読み、書評を書いたのである。

ヨーロッパ中心主義を超えた教育

——文明間対話への下地

私は、そしてシンガポール国立大学のわが同僚は、オルタナティブ・デイスコースがもつ批判的伝統、言い換えればヨーロッパ中心主義と学術植民地主義の問題点を意識した伝統の精神に立脚して、教育を行うよう努めてきた。我々以外のシンガポールの学者が先述のようなインド人の業績や経験から学ばなかったと言いたいわけでは決していない。それでも、我々のような例は極めて珍しいということには自信をもって言える。ここではいささか個人的な話をさせていただき、「人文科学における非西洋的学問手法」への関心を説明するために、シンガポール国立大学で我々が社会学理論をどう教えているかの実例を紹介しよう。

シンガポールや東南アジアの学生に、なぜ、マルクスやウエーバーやデュルケームや、その他、とうの昔に死んだヨーロッパの著述家の作品を読ませたり教えたりするのか？ 我々とは異なる文化的環境のなかで

19世紀に生まれたこの3人の理論家の思想は、現代の非ヨーロッパ地域とどんな関係があるのか？ オルタナティブ・デイスコースの必要性を訴えるさまざまな声は、理論面では既存の社会科学のパラダイムに疑問を呈してきたが、これまでのところ、どの分野でも従来の基本的前提に代わるものを提示できずにいる。

社会学や人類学といった分野を作り直すという実務的な要求には、過去との継続性を一定程度維持する必要が伴う。そのため、人文科学の批判は専門的な領域（すなわち学術雑誌、学術会議、その他の学問的フォーラム）に限定されており、そうした領域には一人前の学者は参加するが学生はカヤの外である。このことがもつ意味は小さくない。アジア・アフリカ・ラテンアメリカの学術団体から社会科学に関して出される批判は、抽象的であり、内輪にとどまりがちであった。さまざまな学問分野の現状について思慮に富んだ発言がいくつかなされ、社会科学とそれが教えられている社会との間につながりが欠けている問題が指摘された。しかし、*社会科学の脱植民地化*への呼びかけがあったとし

ても、その後、西欧・北米の学問の中核から離れて*現地*に根差した理論や自律的な社会科学伝統を築くための有効な試みがなされることは概してなかった。また、これらの呼びかけが、社会科学を教える教育現場で表明されることもなかった。社会学理論に関する限り、世界中の講座はマルクス、ウエーバー、デュルケームとその他の19世紀西洋の学者についての解説と議論に限定されている傾向が強い。

このような状況を前にして、私は同僚のヴィネータ・シンハ（Vineeta Sinha）とともに、社会学理論をいかに教えるかという問題を扱うにあたって広く世界各地の社会学理論研究を取り上げるといふアプローチを試みた。そこには、ヨーロッパ近代の境界の外で社会学の理論化が行われたことはあったか、という問いかけが含まれている。これは社会学理論のカリキュラムの変更という意味も含んでいる。我々は、社会学理論の教え方の変化を伴うさまざまなアプローチを試してきた。そうした変化から得られた興味深い結果のいくつかを論文にまとめて*Teaching Sociology*誌に発表した（Atlas and

Sinha, 2001)。

変化の中で特筆すべきは、社会の変化と近代の出現について19世紀ヨーロッパの学者たちと同じように問題を把握していたアジアの思想家を紹介したことである。例えばイブン・ハルドゥーン (Ibn Khaldun)、ランモフン・ロイ、ホセ・リサル (Jose Rizal)、ベノイ・クマール・サルカールらの業績を、マルクス、ウエーバー、デュルケームに加えて教えた。我々はまた、日本の荻生徂徠 (1686-1726) など東アジアの思想家の理念を紹介する計画も立っている (Najia, 1998を参照)。

私は、担当するもうひとつの講座「発展と社会変化」でも同様のロジックを採用した。この講座の目的は、世界のあちこちで人々の生活が貧困、所得格差、教育水準の低さ、腐敗、政治的弾圧その他、低開発地域に見られるもろもろの特徴によって有形無形の影響を受けていることを取り上げ、そのさまざまな理由を理解することにあり、発展プロセスの複雑さを把握するために19世紀以来提示されてきた多様な説明を用いることができるが、その説明の中には、19世紀から20世紀

への変わり目に論文を書いたインドのD・ナオロジ (D. Naoroji, 1862 [1901]) や、インドのマルクス主義者M・N・ロイ (M. N. Roy, 1971 [1922]) らのものが含まれている。

何を目的にこうした変化を講座やカリキュラムに持ち込むかといえば、現代文明は多くの文化に起源をもつことや、近代ヨーロッパへのムスリムやインド人、中国人の貢献、それらすべての文明がもつ良い面、人類が共有する共通の価値や問題について、人々に教える必要があるからである。学校教育に、世界の宗教についての講座を導入すべきである。子どもたちは、自分の宗教だけでなくすべての宗教について学ぶべきである。科目として学校に導入するかどうかはさておき、他の宗教に触れる経験をするという点であれば、社会学、地理、歴史など他の科目の中に取り入れることが可能である。そのためには学校や大学のカリキュラムを根本から見直す必要があるだろう。

我々大学教授は比較的自律性を与えられているため、大学のカリキュラム全体をこの路線に沿って改革できなくても、自分の教える講座でこうした変化を取り入

れることができる。私は上述のふたつの講座に加えて、「イスラームと現代のムスリム文明」と題した講座でも、文明間対話の下地として必要と考えられるテーマをいくつか取り上げた。

「イスラームと現代のムスリム文明」は、ムスリム文明入門の講座である。イスラームの勃興と発展の歴史・文化的・社会的文脈や、西はモロッコから東はインドネシアまでのムスリム世界の驚くべき多様性に力点を置いている。この講座は5つの部分に分かれている。最初の部分は2回の講義からなり、文明研究一般の概説に始まって、信仰と実践や信条と文明としてのイスラームの定義を示し、イスラームの起源を簡単に論じる。2番目の部分は、イスラームの拡大と、過去におけるイスラームと西洋との出会いについて論じる。講座のこの部分では、ムスリム文明の中の主要な文化圏、すなわちアラブ、ペルシャ、オスマン、ムガル、マレーを紹介し、ムスリムによるスペインとシチリアの征服や、十字軍、東南アジアのイスラーム化といったトピックを扱う。講座の3番目の部分は、ムスリム

文明の文化的側面を検討し、特にアラブ人とペルシャ人の間で発達した宗教的学問と合理的学問や、ギリシャ文明の遺産とムスリムとの出会い、イスラームが中世ヨーロッパの哲学と科学に与えたインパクトに重点を置く。また、ムスリム文明の文学・芸術面についても講ずる。講座の4番目の部分は、現代（第2次世界大戦後）において進行中の問題に焦点を合わせる。とりわけ、ヨーロッパにおけるオリエンタリズムの出現とそれに対するイスラームの反応を重視する。また、ムスリム世界の政治経済を概観し、ジェンダー、低開発、イスラーム復興運動、帝国主義といった現代のさまざまな問題を議論するための土台をつくる。これらすべてを一講座でカバーするには、量がかなり多いように見えると思う。たしかに、講座の目標が文明としてのイスラームに関連した事実や出来事の知識を授けることであれば、その通りだろう。しかし、この講座の目標はそういうことではない。主な目標は、私が文明研究の中核テーマだと考える次の3点を学生たちに理解してもらおうことなのである。

1. 文明間の出会い。イスラーム研究は、異なる文明同士の出会いのひとつの例である。イスラームは西歐を征服したことの唯一の文明であり、西洋と絶えず衝突し続けてきた文明であるため、そうした文明同士の遭遇は必ずしも悪い結果のみをもたらすわけではないと人々に知ってもらうことが重要である。例えば十字軍遠征の結果、ムスリムとヨーロッパ人は互いの学問や文化をたくさん取り入れた。

2. 近代性は多文化に起源をもつこと。近代文明は概して西洋文明として定義されている。しかし近代文明には、学問、芸術、料理、商業の技術なども含めて、イスラームやその他の文明に由来する側面がかなり多くある。良い例が大学である。学位を授与する制度としての大学という発想は10世紀頃までにムスリムの間で成立したものであり、13世紀にヨーロッパの人々がこれを取り入れた。そこには、教師や学者の階層構造（ヒエラルキー）という概念や、教授職という概念、学位という概念も含まれている (Makdisi, 1980)。そこに中国人が発達させた試験制度を足したものが、近代の大学

なのである。

3. 多様な視点。イスラーム研究は、ひとつの事実や出来事を見るのに複数の視点があるという経験を促す機会を与えてくれる。例えば、十字軍を扱った著作の大部分はヨーロッパの十字軍騎士の視点で書かれている。十字軍騎士と戦い、また、遠征と遠征の間の時期に聖地周辺に入植した騎士団のなかで暮らしていたムスリムの視点は、片面だけの断片化された現実像を補完するために有益である。もうひとつの例としてヒジャブ、すなわちムスリムの女性の多くがかぶるヴェールが挙げられる。ヒジャブが女性に対する抑圧と一体になっている場合もあるが、一方でヒジャブが解放のシンボルである場合もある。例えばファッション・美容産業から女性が批評的まなざしで見られることが嫌でヒジャブをかぶったというムスリム女性の経験を、学生たちが知ることが重要なのである。

結論

このように見てくると、文明間の対話における人文

科学の役割は多くの面に関わっていると見えよう。

1. ステレオタイプを打ち砕き、一般に流布しているいわゆる先入観にとらわれた見方を揺さぶるといふ観点から、パブリック・ディスコースに参加し観察すること。

2. 初等教育、中等教育、高等教育の全レベルにおいて、上述の3つのテーマ——すなわち、文明間の出会い、近代性の多文化起源、多様な視点——を取り入れたカリキュラムを展開して公教育を行うこと。堅固な知的基盤に基づいてこれを行うためには、適切な *tertium comparationis* を生み出す真剣な努力が必要である。

3. アジア・アフリカ地域の社会科学者の相互交流の拡大と、この地域で刊行される専門雑誌その他の学術刊行物への支援の拡大。

文明間の対話、特に西洋とその他の文明の間での対話を促進するために、メディアによって流される誤ったステレオタイプへの本格的な対処が必要であることは言うまでもない。しかし、メディアもパブリック・

ディスコースそのものも、大学や研究機関、シンクタンクが提供する知識に直接的・間接的に影響されている以上、メディアへの対処だけにとどまっていたは不十分である。したがって、この問題はそうした研究組織での知識生産のレベル、言い換えれば教育と研究のレベルで扱わなければならない。つまり、さまざまな文明の学術コミュニティ同士の相互交流の拡大が必要であるということになる。

最近の歴史における最悪のジェノサイド（集団虐殺）は、世俗イデオロギー——すなわちファシズム、自由民主主義、社会主義——の名において行われたことを、我々は経験として知っている。私がここで指しているのは、ナチスのホロコースト、広島と長崎への原爆投下、スターリンとポル・ポトによる大虐殺のことである。むしろ、そうしたジェノサイドの原因が世俗主義だと結論づけるのは、宗教間の融和の裏にある動機は世俗主義だと結論するのと同じくらいはかかっている。多くの問題の原因を宗教に帰する認識が支配的であるゆえに、私は（近年のジェノサイドの）こうした特徴を明示す

る必要を感じたまでである。宗教が非寛容を生むという考えを前提にした見方が存在する。だが、より正確に言えば、あらゆる信仰体系は腐敗しうるし、歪曲されうるのであり、そうした歪曲をもたらす一定の社会的、歴史的条件が存在するのである。

肝要なのは、このような誤解を是正するために「対話」が役立ついくことなのである。

原注

- (1) 本論文は私の以前の論文に拠る部分が多い。Alatas (2002; 2003) を参照。
- (2) ベルリン、2001年9月26日。
- (3) 2001年9月17日。
- (4) イスラームの有用な紹介としては、Ali (1922) ‘Landau (1958)’, Armstrong (2000) を参照。
- (5) Hassan (2010) を参照。
- (6) <http://www.un.org/Dialogue/> を参照
- (7) 金氏との個人的なやりとり、1996年6月21日。Kim (1996) を参照。

参考文献

- Alatas, Syed Farid. 2001. “The Study of the Social Sciences in Developing Societies: Towards and Adequate Conceptualization of Relevance”, *Current Sociology* 49(2):1-28.
- Alatas, Syed Farid. 2002. “Eurocentrism and the Role of the Human Sciences in the Dialogue Among Civilizations”, *The European Legacy* 7(6).
- Alatas, Syed Farid. 2003. “India and the Future of the Human Sciences in Asia”, in N. N. Voltra, ed., *Emerging Asia: Challenges for India and Singapore*. Delhi: Manohar, pp. 157-167.
- Alatas, Syed Farid & Vineeta Sinha. 2001. “Teaching Classical Sociological Theory in Singapore: The Context of Eurocentrism”, *Teaching Sociology* 29, 3: 316-331.
- Ali, Syed Ameer. 1922. *The Spirit of Islam: A History of the Evolution and Ideals of Islam -- with a life of the Prophet*. London: Christophers.
- Armstrong, Karen. 2000. *Islam: A Short History*. London: Phoenix Press.
- Hassan, Riaz. *Life as a Weapon: The Global Rise of Suicide Bombings*. London: Routledge, 2010.
- Kantowsky, Detlef. 1969. “A Critical Note on the Sociology of Developing Societies”, *Contributions to Indian Sociology* no. 3 (ns): 128-131.
- Kim Kyong-Dong. 1996. “Toward Culturally ‘Independent’ Social

- Science: The Issue of Indigenization in East Asia”, in Su-Hoon Lee, ed., *Sociology in East Asia and its Struggle for Creativity*. Proceedings of the ISA Regional Conference for Eastern Asia, Seoul, Korea, November 22-23, 1996, pp. 63-72.
- Landau, Rom. 1958. *Islam and the Arabs*. London: George Allen & Unwin.
- Lukacs, Georg. 1983. “Tagore’s Gandhi Novel: Review of Rabindranath Tagore, *The Home and the World*”, in *Reviews and Articles*, trans., Peter Palmer, London: Merlin, pp. 8-11.
- Makdisi, George. 1980. “On the Origin and Development of the College in Islam and the West”, in Khalil I Semaan, ed., *Islam and the West: Aspects of Intercultural Relations*, Albany: SUNY Press.
- Marthes, Joachim. 2000. “Religion in the Social Sciences: A Socio-Epistemological Critique”, *Akademika* 56: 85-105.
- Najita, Tetsuo. 1998. *Tokugawa Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Naozji, D. 1962 [1901]. *Poverty and Un-British Rule in India*, Delhi: Publications Division, Ministry of Information & Broadcasting, Government of India.
- Nandy, Ashis. 1994. *The Illegitimacy of Nationalism*, Delhi: Oxford University Press.
- Roy M. N. 1971 [1922]. *India in Transition and What do We Want*, Bombay: Nachiketa.
- Roy, Rammohun 1906. *The English Works of Raja Rammohun Roy*. Allahabad.
- Sabherwal, Satish. 1968. “The Problem”, Special Issue on Academic Colonialism, *Seminar* (New Delhi) 112: 10-13.
- Sarkar, Benoy Kumar (1937/1985) *The Positive Background of Hindu Sociology*. Delhi: Mortal Banarsidass. [First edition published in 1937 in Allahabad, reprinted in Delhi in 1985]
- Singh Uberoi, J. P. 1968. “Science and Swaraj”, *Contributions to Indian Sociology* 2: 119-123.
- Tagore, Rabindranath. 1919. *The Home and the World*, London: Macmillan.

(Syed Farid Alatas / シンガポール国立大学准教授)