

## アラブから近代日本を考える

### —複数の近代をめぐる—

磯前順一

先のゴールデンウィーク、4月30日と5月1日の二日間にわたって、アラブ首長国連邦において、七つある首長国のひとつ、シャルジャの学術会議「変わりゆく世界における複数の近代と諸価値」に、同志社大学の小原克博教授、サミール・ヌーフ教授、月村太郎教授、そして神戸大学の中村覚准教授とともに招かれた。この会議は、近代日本における宗教と伝統的価値観を主題とするものであり、シャルジャの王室のメンバーが創設したイスラーム研究所（the Prince Abdul Mohsin Bin Jalawi Centre for Islamic Research and Studies）と同志社大学一神教学際研究センターとの共催によるものであった。筆者は「近代日本における『信教の自由』をめぐる言説編成——宗教概念・神道・天皇制」という題名の研究報告を行った。わずか二日間の慌ただしい滞在とはいえ、アラブ地域を訪問することが初めてであった筆者にとって、日本近代を見つめ直す格好の機会となった。

国際空港のあるドバイを空から眺めた景色は、まるでニューヨークの摩天楼のようであった。しかし、実際に町を歩いてみると、高層ビルの間には砂利の撒かれた空き地が広がり、時おり砂が横から吹き付けていた。日中は摂氏四十度になろうという高温地帯を歩く人は皆無で、人々はみな車で街を移動していた。暑い日中を避け、会議は夜の七時から始まり、九時半ごろまで続いた。打ち合わせの途中で、シャルジャ側の人々が急に会議室からぞろぞろと退席したので、なにかと思うと、街のあちらこちらに設置されたスピーカーからクルアーンを朗読するテープが流れてきた。夕方の礼拝の時間であった。

宗教によって一日のリズムが区切られている彼らの生活を垣間見て、そのような宗教性を前提として、それを喪失した状態が世俗化と呼ばれてきたことが了解された。今日、宗教学の分野では世俗主義の是非が問題とされているが、西洋の啓蒙主義に端を発する世俗主義は、プロテスタンティズムを範型とすることで、信仰世界を私的な領域にその存在を限定すべき非合理的なものとして思い定めてきた。そのため、公共領域を宗教が覆うイスラームは、信教の自由を妨げる時代遅れの停滞的なものとみなされがちであった。おそらく、世俗化が進んだ西洋人からすれば、このように日常生活を宗教で区

切られる生活は窮屈さ以外のなにものでもないように映ずるのであろう。しかし、人間の日常を規律化するものは、イスラームにおける公共宗教的なあり方だけではない。世俗社会に住む人間もまた世俗的な政治権力によって規律づけられていることは言うまでもない。規律が日常生活に秩序を与えるものであるかぎり、それは宗教的であれ世俗的な形をとるものであれ、人間が生きていく上で欠かせないものであると同時に、その抑圧をももたらす両義的なものと理解されるべきである。

フランスの哲学者、ミシェル・フーコーが言うように、「真理」と「権力」は、良かれ悪しかれ、表裏一体をなすものなのである。ただ、人間は概して、自分の属する社会を自由だと信じたいときには、それと異なる外的特徴を有する社会を、誤りにみちた歪んだ社会と断じ、自分の社会を批判したいときには、異なるようにみえる社会を素晴らしい社会と美化する傾向にある。いずれの顕われをとるにせよ、パレスチナ人の文学者であるエドワード・サイドが論じたように、他者に対するこのような姿勢は「オリエンタリズム」と呼ばれる、現実存在する他者のあり方とは無関係に、自分の内的な幻想を他者に投影したものに過ぎない。そこでは真の意味で、他者と出会うことが欠如しているのだ。

シルジャの街を、黒いアラブ服を着た女性たちと、白いアラブ服を着た男性たちが歩いている。会議室に入ると、部屋の中央に横に引かれたテーブルを境に、男性は前に、女性は後ろにと別れて座る。シャルジャ大学でも男性と女性が勉強する場所は、建物自体が異なっている。当然、学生食堂も別である。教師も女性の生徒にはなるべく女性の教師が、男性の学生には男性の教師が担当するようになっている。そして、会議で意見を述べたのは、王族の女性を除けば、すべて男性であった。発言する人物はあらかじめ定められていて、社会的地位のある者が順次登壇していく。会議後の食事でも主宰者である王女を除けば、アラブ側の出席者はそのほとんどが男性であった。日本のように西洋化された社会から訪れた者のなかには、これらの光景をみて、女性が抑圧されて、特権階級の間が優遇される不平等な社会だという印象をもつ人もいるかもしれない。

しかし、それぞれの社会にはそれぞれ固有の論理があり、一概に不平等だとは言えない。それは一神教と多神教のどちらが寛容で平等な宗教かを論じるのと同じで、各宗教の存在する社会においてどのような機能を果たしているのかを、まず明らかにしなければ判じることはできない。その前提を欠いて、一神教と多神教のどちらかが優れているかを論じるのは無意味である。一神教と多神教という西洋出自の概念のもとに、それぞれの内部に存在する相違を無視して一括して扱うことの妥当性が、そもそも問われなければならないのである。勿論、不平等さはどの社会にも存在しており、それはいずれの社会であれ、是正されていかなければならない。アラブ地域には東南アジアや南アジア

からの出稼ぎ労働者が沢山住んでいるが、彼らに対する差別が著しいという話も聞く。特権的な王族たちの存在についても、近年、アラブ社会の内部からも疑問の声が上がっていることは日本でもよく知られている。だが、少なくとも、私たちの社会よりも不平等だという、自己肯定を前提とするような断定は有意義なものではないだろう。むしろ短い滞在のなかで私を感じたことは、自分は彼らのことがまったく理解できていないということ、それが私の個人的な欠点というだけではなく、近代の国際社会における日本の特殊な地政的な位置と密接に関係しているということであった。

日本の大学および大学院を卒業した私の研究経歴は、当然のことながら、日本の学界に属することから始まり、そこから順次、合衆国を始めとする英語圏、そして韓国や台湾へ、さらにはドイツ語圏での交流へと展開していった。今回のアラブ滞在中で気づかされたのは、まさにそのような研究活動領域の展開の仕方が、近代日本の社会がたどった軌跡を愚直に反復したものに他ならないということであった。戦後の合衆国による占領、第二次世界大戦におけるドイツとの同盟、戦前の日英同盟、そして東アジア諸国の植民地化。そのような近代日本の歴史的経験の外側に、アラブ諸国やバルカン諸国は位置している。もちろん、油田開発を通じた経済的交流も戦後に本格化するわけだが、依然として文化・政治的にはそれぞれの社会にとっての西洋世界との関係の深さを考えれば、あくまで西洋的な近代化に巻き込まれるなかで間接的に関わった地域というにすぎない。その距離的な隔たりが、シャルジャ滞在中の私にアラブの文化に対する違和感をもたらしたものと思われる。

たとえば、首相の靖国参拝が物議をかもしだす例が典型的に示すように、つねに政教分離の問題を意識せざるを得ない日本の宗教事情は、明らかに戦後の合衆国による占領政策のなかで梓づけられたものである。その点で合衆国のプロテスタンティズムの影響は、キリスト教の信仰そのものは根付かなかつたにせよ、日本において測り知れないものがあつた。それは、プロテスタンティズム的な〈宗教／世俗〉という二分法の定着である。すなわち、宗教は個人という私的領域に限定された内面に関わるものであるのに対し、世俗は社会的な公共領域に広がった道徳・文化・政治といった非宗教的なものを指す。このように宗教と世俗は私的領域と公的領域に分割されるべきものだと見なす考え方の典型が政教分離であり、この〈宗教／世俗〉の二分法に基づいて彫琢されてきたのが、西洋のキリスト世界から日本に入ってきた宗教概念であつた。しかし、靖国の首相参拝がどれほど批判されようとも、国家による英霊祭祀を求める一部の国民たちの要望にも支えられて定期的に繰り返されてきたように、政教分離とそれに基づく宗教概念に対して日本社会には西洋とは異なる宗教的風土があるのだという主張も途切れることはなかつた。確かに、プロテスタンティズム的な宗教概念が日本に定着したとはいえる

ものの、社会との摩擦から生じるその概念の揺らぎもまた止むことはなかったのである。

そして、西洋のキリスト教から移植された「宗教」概念の批判というと、自分も含め、日本の宗教学者は合衆国在住のムスリムであるタラル・アサドの研究『宗教の系譜』および『世俗の形成』を思い浮かべる。しかし、既に指摘されているように、アサドの議論は、アラブ世界を拠点に活動する土着的な知識人たちとはかなり色合いを異にする。アサドによる宗教概念の批判は西洋の読者を念頭に置いて、彼らが普遍的なものとして自明視するキリスト教、とくにプロテスタンティズム的な内面中心主義の信仰のあり方に再考を促すものであった。その点で、アサド自身が西洋とアラブ世界のはざまに漂うディアスポラであるように、その学問もイスラームの伝統から学びつつ、西洋世界のプロテスタンティズム中心主義を批判するという特定の宛先を有するものであった。そのアサドの著作が日本の学界で強い関心をもって翻訳されてきたのも、日本もまたプロテスタンティズムの枠組みを前提とするなかで、自らの宗教概念を彫琢してきた歴史があるからである。そのように見れば、おなじムスリムであるにもかかわらず、アラブ地域においてアサドの研究がまったく関心と呼ばないことも、いわゆる政教一致の体制が揺るぎない社会では、内面化された信仰を問題化するといった主題自体が現われようがないためと考えられる。

しかし、だからといって、日本とアラブ地域をまったく異なる世界として捉えるのは早計であろう。シャルジャでの会議がそうであったように、アラブ人と日本人が「レリジョン（宗教）」という英語の言葉を媒介とすることで宗教的な問題をめぐる議論がはじめて可能になるように、西洋のキリスト教的な経験というのは、日本の神道の場合と同じように、イスラームという概念にも深い影響を与えてきたと見るべきであろう。「神道」の場合は、ナショナル・アイデンティティの涵養を目的とする一方で、それが個人の信教自由を侵犯したと批判されないように、戦前の社会においては私的領域の宗教でなく、公的領域としての国民道徳に属するものとされ、アジア・太平洋戦争期には西洋的な〈宗教／世俗〉の二分法そのものを超越した概念であるとされた。それが、いわゆる「神社非宗教論」である。そのような宗教概念を回避しようとする論理が実質的には国民への神道参拝の強制につながったため、戦後は合衆国によって神道は、キリスト教や仏教など、私的領域としての宗教に属するものと扱われるようになった。しかし、その扱いに不満をもつ政治家や神道家が、神道を再びナショナル・アイデンティティを担うものに格上げしようとする試みが絶えることはない。その典型が、先に触れた靖国問題であり、国民の憩いの森を唱える明治神宮の近年の活動である。

一方、イスラームの場合は、アブラハム宗教という言葉に如実に見られるように、キ

リスト教やユダヤ教と類縁性をもつ一神教と見なされている。その意味で、イスラームは神道の場合とは一見逆に、西洋的な宗教概念に見事に合致するものとみなされるが、他方、政教一致を旨とするがゆえに、プロテスタンティズムのような私的・公的領域の分離を前提とした〈宗教／世俗〉の二分法には従わないものである。その意味ではプロテスタンティズムよりも、カトリシズムやユダヤ教に近い、国教的なもの、あるいは国境を越えた民族宗教と見なされている。そして、まさにこの政教一致的な性格ゆえに、特に政教分離の立場をとる西洋社会からは、イスラームが政治的な過激行動と結びつきやすい原理主義に陥る傾向があると警戒されがちである。

そのさいに注目されるのが、アラブ地域には宗教学という学問が全くといってよいほど存在していない事実である。西洋で言うならばキリスト教神学に相当するイスラーム神学あるいは法学は盛行しているようだが、たとえそれが建前にせよ、複数の宗教を対等な扱いのもとに比較するという宗教学は、イスラームが事実上の国教的な位置にあるアラブ社会では成立する余地が無い。むしろ、イスラームの神学であることを前提とした上で、イスラーム内での宗派の違いを議論する方が現実の必要性に應えるものとなる。安易な比較は慎まなければならないが、このような単一宗教内での差異を問題とする神学的なあり方は、仏教が寺請制度によって支配体制に組み込まれた江戸時代には、宗教学という学問の発想が存在しようがなかった状況にかなり近いともいえる。あくまで宗教学という学問は、良し悪しは別として、世俗化された公共空間の成立を前提とする西洋的な社会にのみ存在可能になるものだからである。それに対して近代のトルコや日本は、たとえ矛盾を抱えているにせよ、政教分離制度を西洋から導入した社会なのである。そうではない社会では、あくまで自国の国教的な宗教が自明の信仰対象とされているために、キリスト教や神道との比較を試みること自体はあるにせよ、自らが信奉する特定の宗教を他宗教と同じ地位に引き下げ、徹底的に相対化するといったような「宗教」概念という中立地帯までは必要とされないのである。

このように、イスラームにせよ神道にせよ、反応のあり方はそれぞれとはいえ、西洋のキリスト教的な宗教概念あるいは〈宗教／世俗〉の二分法との接触のなかで、近代において再編成されてきた。勿論、近代化の道は決して単一的なものではないが、キリスト教的な伝統を前提とする西洋近代化という枠を前提とするなかで、その読み替えの多様性がはじめて可能になるものと理解すべきであろう。であるがゆえに、私のように神道を研究する日本人と、イスラーム研究をするアラブ人が初対面の会議においても滞りなく討論することが可能になったのである。西洋近代化の影響の強さは、高層ビルの立ち並ぶドバイのあちこちで、あるいは私たちが訪問したシャルジャ大学でも、数多く見取ることができた。大学では、女子学生たちは黒いスカーフで髪をきちんと包み隠して

いるのだが、その一方で彼女たちの端正な顔は、ハリウッドの女優たちと見間違えるような念入りな化粧で彩られていた。また、前日の会議でアラブ服を着ていた男性が、翌朝、観光案内のために車を運転してわたしたちのホテルに現れたさいには、欧米のビジネスマンと何一つ変わらないスーツ姿のいでたちであった。

会議でも私は幾度か問題提起をしたのだが、アラブ人にとって神道が古代から連綿と続く日本的なものに映じ、日本人にとってはイスラームが一切の西洋化を拒むアラブ固有の土着的なものに見えたとすれば、それは互いのオリエンタリズム的な願望に基づく誤解にすぎない。まずは、このオリエンタリズムを支える、西洋化か非西洋的なものの保持かという二項対立的な発想自体が問われるべきである。西洋化は非西洋化の対概念として理解されるべきものではなく、むしろ西洋化のなかに非西洋的な要素が入れ子状のように組み込まれていると考えるべきなのだ。

たとえば、神道について述べるならば、教会や経典あるいは教祖を有さないという点で、プロテスタンティズム的な宗教概念には一致しないため、戦前の日本社会のようにややもすれば世俗的な範疇に分類されてしまう。しかし、それは〈宗教／世俗〉の二分法を前提として神道を理解しようとするからであり、むしろ前近代から継承してきた神道の性質はそもそもこのような二分法に収まるものではなく、宗教でも世俗でもないと言ったほうが妥当である。ただ、近代になって日本でもキリスト教的な言説が支配的になったために、そのような〈宗教／世俗〉の二分法に収まらない要素もまた、このプロテスタンティズム的な二分法との関係性のもとで語り直しを行わざるを得なくなった。それは、日本社会が近代的な国家として独立した主権を、西洋列強を中心とする国際社会のなかで承認されるためには、疑似的な形態にすぎないにせよ、政教分離を前提とする「信教の自由」を文明国の証しとして、国民に許可せざるを得なかったためである。事実、そうすることで、日本は西洋列強との不平等条約を撤廃し、植民地化の危機を回避することに成功したと言える。

このように西洋近代化とは、その内部に非西洋的な要素を組み込んだ構造を有する。ただし、その非西洋的な要素とは単一の経験として語れるものではなく、これまで論じて来たイスラームと日本のように地域において異なる様相を示す多端なものである。異なる西洋国家の支配を被り、そのなかで自らも西洋列強のように帝国になっていった日本と、植民地化されていったアラブ諸国では、近代の経験は相当に違うものであった。今回の会議において、主宰者であるシャルジャの王室およびその関係者が、筆者を含めた数人の日本の研究者を招待したのは、日本が植民地化されずに西洋的な主権国家を作る近代化に成功する一方で、西洋とは異なる独自の文化・宗教的な価値観を保持してきたためであるとスピーチで語られていた。技術面では西洋の文化を上手く摂取するもの

の、精神面では神道や仏教など自文化の伝統を守って来た日本という、戦前の日本でもかつて流行した和魂洋才論への強い期待が、避けがたいグローバル資本主義の波のなかで、それでも西洋世界にどうやって対抗していくかを考えるなかで、彼ら自身の将来構想として浮かび上がってきたのである。そして、アラブの知識人にとって、もっとも画期をなす日本近代史の出来事は日露戦争において西洋列強を破ったことだというほぼ一致した見解も、アジア・太平洋戦争の日本の敗北や今回の東日本大震災における原発問題等への鈍い反応とともに極めて印象に残るものであった。そこに、独立国家としてなんとか近代を乗り切ってきた日本に対する尊敬の念と、西洋列強に蹂躪されてきたアラブ諸国の苦難の過去といった歴史の明暗を、私は強く感じざるをえなかった。

確かに、このような日本の近代の歴史に対する好意的な評価はありがたいものであり、それがアラブ社会と日本の友好関係を築くために肯定的な要因として作用していくこともあるだろう。しかしその一方で、日本の主権国家として独立を保持できた背景には、台湾や朝鮮半島を始めとするアジア諸地域を植民地化していく侵略が存在したこと。そのような帝国主義的な圏域の拡大と手を携えて、神道や仏教もまたアジアの大陸へと宣教していったこと。望まぬ宗教の信仰を強要されたアジアの植民地の人々の苦渋に満ちた過去が存在すること。さらには、神道が民族宗教として日本人固有の伝統であるという日本人の自己理解が、実はアジア・太平洋戦争の敗北によって日本が植民地を失うなかで主流となった歴史的創造物であること。そのようなことを、アラブの人々の期待にはそぐわないことを承知で、あえて私は話した。また、王制を前提とするアラブ首長国連邦では、天皇制もまた日本に好感をもつ大きな理由のひとつとして数えられるが、天皇制に対する意見は近代日本の歴史のなかでは様々なものがあり、決して一枚岩ではとらえきれものではないということ。そして、何よりも、かつて神社参拝を強制されてきた過去をもつ東アジアの人々にとっては、その評価は多くの日本人とは全く異なるものとなることも考慮する必要があると述べた。

いかなる地域や社会の歴史にしる、その歴史には輝かしい光の部分があると同時に、触れられたくない影の部分も存在すること。互いの国の歴史の暗い側面まで射程に置いて議論をしてこそ、はじめて真剣な学術的交流は始まることであろう。その意味では、アラブ首長国連邦にかぎらず、アラブ諸国にとっては、いまだ日本は彼らの日常的現実とはいささか縁遠い、反西洋のスローガンを仮託する理念的な存在にとどまっている。勿論、その逆もまた然りである。

だが、日本と合衆国の日本研究者の関係、日本と韓国の宗教研究者の関係もまた、この場合は愛憎半ばする緊密な過去がある故だろうが、やはりお互いに踏み込む対話をを行うことは概して困難な状態が続いている。真摯な対話の難しさはアラブ諸国との関係だ

けに限られたものではない。そこでは、互いの国の研究者にとって他者にどのように向き合うのか。相手に賞賛してもらうことが目的なのか、ともに変化・成長していくことが目的なのか。その対話の姿勢が問われているのだ。むしろ、そのためには自らの属する国家の歴史の一端を自分も担いながらも、同時にそのような国家によって識別されるナショナル・アイデンティティを超え出た一個人としての出会いを、個々の研究者が心掛けていく必要もあるだろう。もし、そのような姿勢を実践できるならば、日本の宗教研究とアラブの日本研究との交流もまた、日本とアラブ地域を結びつける今日のグローバル資本主義の構造、さらには彼らが懸念するような、あらゆるものを均質化しようとする西洋近代化の歴史を、ともに批判的に検証していく共同作業を可能にしよう。

近年、合衆国在住インド人の英語文学者であるガヤトリ・チャクラヴォルティ・スピヴァクが主張するように、これまでのポスト植民地研究は主に大英帝国下のインドの植民地の経験に基づいて言語化されてきた。その理論はインド及び英国という、アジアと西洋のほんの一握りの地域の経験を概念化したものにすぎないにもかかわらず、それが理論としてあたかも普遍的なものであるように過大評価されてきた点に現在の問題があるのだという。むしろこれからは、スピヴァクが言うように、彼らの議論を模倣することに終わらず、東アジアは勿論のこと、バルカン半島や中央アジアの近代の歴史によって、その議論が拡充され、変容させられていくべきである。日本の近代史の場合について言うならば、その西洋中心主義は当然のことながら是正されるべきである。そのためには、朝鮮半島や中国、さらにはかつて大東亜共栄圏の支配下に置かれた東南アジアとの交渉の歴史も大いに着目されなければならないだろう。

そして、このような東アジアと西洋との交渉関係を中心とする日本近代の経験をさらに相対化するために、その外部でまた異なる西洋諸国との交渉の歴史を有するアラブ諸国の経験との比較というものが重要になっていくことであろう。たとえ、それ自体はオリエンタリズム的な出会いに過ぎなかったにせよ、今回の会議が自分にとってもアラブの研究者にとっても、相互に深く関わり合っていくための対話の第一歩になればと願っている。その流れのなかで、同志社大学一神教学際研究センターの果たす役割は決して小さなものではないと言えるだろう。これからの展開を期待したい。