

國學院大學學術情報リポジトリ

「宗教」・「世俗」・「多元主義」：
タラル・アサドと政治理論

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 国学院大学法学会 公開日: 2024-06-04 キーワード (Ja): タラル・アサド キーワード (En): 作成者: 荏田, 真司 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/0002000463

「宗教」・「世俗」・「多元主義」

——タラル・アサドと政治理論——

菊田 真司

1 問題設定

1

宗教と政治がどのように関わるのかという問いは、古典古代以来の政治思想の伝統的なテーマの一つであるが、現代においては、格別に重要な意味を持ちつつある。その一つの理由は、「世俗化」の進行とともに、「宗教」と「世俗」の二分法的な対置がますます明確化し、その間の断絶が強まりつつあることである。その帰結は、「世俗」の側からする「宗教」に対する否定的な視線の強まりと、「宗教」の側からする「世俗」に対する反発的な態度、いわゆる原理主義の高まりである。要するに、「宗教」と「世俗」の間の境界線は、ますます明確に引き直されるようになってきているのであり、日常生活の中に、不可分の形で溶け込んだ「宗教的な要素」という捉え方をすることは、次第に困難になりつつある。まさに「世俗化」という言葉で語られるような、個人の内面的信条への「押し込め」（宗教の「私化」と、「世俗的なもの」からの「宗教的なもの」の全面的排除が並行して強化されつつ

ある一方で、まさにそれゆえに、日常生活のさまざまな局面で「宗教的なもの」が噴出しはじめているのである。こうした動向は、ユダヤ・キリスト教圏の中心である西洋においてだけ生じているわけではない。非西洋地域における世俗化の進行は、「世俗化のグローバル化」とでも呼ぶべき現象を引き起こしており、その結果、世俗化の引き起こす上述の対立は、今や西洋だけではなく、世界中のさまざまな地域に拡大しつつあるのである。

ところで、こうした「世俗化」の概念とそれに対置される「宗教」の概念については、多くの形で見直しが進められている。それは、「宗教」概念の西洋中心主義的性格、より限定して言えば、プロテスタント的性格を明らかにするものである。具体的には、宗教の本質を私的な信念に見る観念であり、そうした観念が宗教の「私化」という「世俗化」の形態を可能にしたことは指摘するまでもないであろう。逆に、私的な信念の堅固さを伴わない「宗教的なもの」は、「迷信」とされたり「原始的宗教」とされたりすることでオリエンタリズム的な価値的序列の元におかれたり、そうした外在的な儀礼を強制する宗教による抑圧からの「解放」という啓蒙的な理念の普及に寄与したのである。

しかし、とりわけ一九八〇年代以降の「宗教概念批判」の中で、「宗教的なもの」は必ずしも私的な信念と同一視されるわけではないことが、明らかになってきた。こうした宗教概念の捉え直しは、「政治」との関係でも新しい議論を呼び起こさずにはいられない。少なくともリベラル・デモクラシーにおいては、公的領域と私的領域の分割は、その境界線をどこに引くにしても、自明の前提である。そして、「宗教的なもの」は、まさに「私的な領域」に属するものの代表格として、「公的領域」から排除されてきた。「宗教的なもの」は、常に「政治的なもの」の外にあるものとされてきたのである。しかし、「宗教的なもの」を私的な信念に還元しないとすれば、そうした「私的な領域」への「押し込め」は必ずしも可能なものでも妥当なものでもない。例えば、「宗教的なもの」が、儀

礼的实践を含む「身体的なもの」の次元に属していたり、そうした身体的挙措を通じて、信念よりもむしろ日常的な実践の中に見出される場合、それらを「公的領域」から排除することは不可能になる。そこでは、政治における「宗教的なもの」の扱いの問題が、改めて浮上してくることになる。それは、公私の分離を自明の前提とするリベラル・デモクラシーの中で、どの程度、あるいは、どの範囲で宗教的な活動を認めるかという単なる線引きの問題ではない。むしろ、それは公的領域と私的領域というリベラル・デモクラシーの根幹をなす境界の存在それ自体疑問に付すものであり、リベラル・デモクラシーに対する根底的な挑戦となり得るものである。⁽¹⁾

本稿では、この「政治」と「宗教的なもの」との関係について、どちらかといえば「宗教的なもの」の側から極めて鋭敏な議論を展開しているタラル・アサドの理論を瞥見し、その「政治的なもの」に対するインパクトを、ヨーロッパにおけるイスラムの問題を介して測定してみたい。

タラル・アサドは一九三三年サウジアラビアのメデイナで生まれた。⁽²⁾父親はムハンマド・アサドであるが、元々の名はレオポルド・ヴァイスといって、ウクライナ出身でオーストリア国籍をもつユダヤ人である。ムハンマドは、当初はユダヤ教を信仰していたが、ジャーナリストとして中東に滞在している間にイスラムに目覚めて改宗する。そして、サウジアラビアでシャマル族の族長であるモニラと結婚して、タラルが生まれることになる。ムハンマドは、その後インドを経て、さらにパキスタンに移住し、パキスタンの建国に政治家として重要な役割を果たすことになる。⁽³⁾ムハンマドと行動を共にしたタラル・アサドは、それゆえ、英語とアラビア語とのバイリンガルではあったものの、アラビア語はもっぱら家庭内で母親に対してのみ使う環境におかれ、日常的には英語を使用し、イギリス流の教育を受けることになる。

そうした事情もあるのか、タラルは、その後イギリスで教育を受けることを選択する。エジンバラ大学を卒業し

た後、オックスフォード大学の大学院に進み、エバンス・プリチャードの指導の下で、スーダンでのフィールドワークの成果である『カヴァヴィシユ・アラブ』を博士論文として提出する。その後、イギリスのフル大学で教鞭をとった後、一九八六年からはアメリカに拠点を移し、ニュースクール大学、ジョンズ・ホプキンス大学を経て、現在はニューヨーク市立大学に所属している。

アサドは、イギリスの人類学の中で一定の評価を確立しており、いくつかの雑誌の編集委員にも名を連ねている。しかし、広く知られるようになったのは、一九九三年に出版された『宗教の系譜学』(*Genealogies of Religion*) および二〇〇三年に出版された『世俗の形成』(*Formations of the Secular*) の出版によるところが大きい。その後、二〇〇七年に、イスラム原理主義過激派による自爆攻撃と、それを「テロリズム」と捉える西洋の反応を分析した『自爆テロ』(*On Suicide Bombing*) を出版している。それほど多作というわけではないが、それ以外にも、宗教と世俗主義の問題について、短い論考を発表したり、インタビューには応じたりしている。また、特に近年は、アラブの春やフランスのヴェール問題、あるいはトルコの教育問題等の現実の政治の問題についても、発言をする機会が増えているように見受けられる。⁽⁴⁾

アサドの問題関心は、第一義的には、人類学や宗教学の文脈にあるものと考えることができる。極めて単純化すれば、アサドの問題関心の出発点は、宗教をイデオロギーの一形態と考えるマルクス主義的な宗教観とは異なる宗教観を提示する、というところにある。他方で、宗教を人間の内面にある信念として捉えて、それを人類に普遍的なものとして捉えてしまうクリフォード・ギアーツに代表される宗教観に対する批判も意図されている。それは、西洋に関してもいえば、そうしたイデオロギーとしての宗教から人間は徐々に解放されてきたのだという啓蒙主義的な世俗主義の進歩史観に対する疑念を生み出すことになる一方で、非西洋に対しては、そうした「普遍的」な宗教概念

を押しつけることで非西洋の価値を「野蛮」、「原始的」、「呪術的」という形で引き下げていく人文科学や社会科学の権力性に対する批判を生み出すことになる。そうした批判的意識が、宗教概念批判、世俗主義批判、ポストコロニアリズムへの接近といったアサドの議論の展開につながって行くのである。

上述したように、アメリカ移住以後のアサドの議論の理論的な主著は、『宗教の系譜学』と『世俗の形成』である。以下では、この二冊の著作を中心に、アサドの議論の全体像を描き出すことを試みた上で、ヨーロッパとイスラムの問題についてのアサドの見解を検討していくことにしたい。

2 「系譜学」・「身体性」・「近代」

2-1 「系譜学」と「伝統」

アサドは、上述したようなプロテスタント的な宗教概念が発生する宗教改革の時期以前にさかのぼって、西洋における宗教の歴史の再解釈を提示し、そこから一般的な図式を導き出すとする。こうした議論の方法的な背景にあるのは、「系譜学」である。よく知られているように、ミシェル・フーコーは、伝統的歴史学を「起源」を探求するものであり、それを「超歴史的な視点」から実現することで、その真理性を獲得しようとする、一種の形而上学であり、信仰に過ぎないものとして批判した。それに代わって提示されたのが、「系譜学」である。系譜学においては、「超歴史的な視点」が特権化されるのではなく、むしろ、特定の角度からなされる解釈であることが明示される。そして、系譜学においては、因果性や必然性といった概念が解体され、「出来事の出現と連続的な必然性との間に通常想定されている関係を逆転」することが求められる。その結果、歴史学的な記述における価値的序列

は解体され、これまでの歴史記述の対象となつてこなかった事象が記述の対象となるのである。⁽⁵⁾

こうした系譜学による歴史記述の解体を、「宗教」をめぐる歴史記述に適用しようというのが、アサドの意図である。ここでアサドが特に力点を置いているのは、系譜学のうちでも、特に因果性や必然性の解体である。「私の系譜学のやり方は、もちろんフーコーやニーチエが展開してきた方法に由来しているが、……系譜学を採用するといつても、社会史（しばしば言われる『現実の歴史』）に取つて代わるものを目指しているわけではない。ただ寄り集まつてわれわれにとつて諸々の必然を作るようになった諸々の偶然を、われわれの現在より振り返る方法として、採用しているのである」⁽⁶⁾。つまり、現在のわれわれにとつて、あるいは、われわれの目から見て必然に見えるような諸事実の連関を、現実的なものであれ觀念的なものであれ、何らかの主体による意図に由来するものと見るのではなく、むしろ主体無き過程、「諸々の偶然」の積み重ねとして理解することが重要なのである。「理性の力による迷信からの脱却」という啓蒙主義的歴史叙述でもなく、イデオロギーからの解放過程というマルクス主義的な歴史叙述でもなく、さまざまな偶然的要因の結合として、歴史を再解釈するという方向である。

しかし、アサドは、歴史叙述にあたつて、もう一つの重要な概念を用いている。それは、「伝統」の概念である。アサドは、系譜学的に記述されたある偶然的要因の集積としての歴史的状况が、利他的なものであり、それぞれの時点間においてまったく無関係なものとして作用しているわけではないと考える。偶然的な要因の集積は、いつの時点においても必然的なものとして捉えられることになるが、その必然性の感覚を支えているのが「伝統」という概念で示されるものである。「伝統」とは、「生の歴史的形態、権威に結びつけられる経験が時代を経て形成されて、実践、メンタリテイに身体化され、特定の徳の概念や特有の価値複合を作り出」⁽⁷⁾したものであり、それによつて過去の偶然的な集積は、ある時点において必然性としての力を帯びることになる。偶然性と必然性のある種の

結合が、「系譜学」と「伝統」という二つの方法を結びつけることによって実現することになる。

しかし、「系譜学」と「伝統」が方法として用いられる理由はそれだけではない。アサドは、この「伝統」の概念を、アラスデア・マッキンタイアから借用したものであると述べているが、そこで着目されているのは、単に歴史的な形成物としての伝統の概念ではなく、「生きた伝統」の概念である。「ある伝統が生きている伝統である限り、そして、その内部で議論がある限り、何がその伝統にとって不可欠であり、何が本来的にその伝統に属しているのかについての議論があることになります。ある行動の(口頭であれ書かれたものであれ)説明や態度、原則などの伝統への帰属のしかたや、その文脈がどのように決められるかについての論争があるのです」。⁽⁸⁾系譜学によって解明された偶然的諸要因は、ある歴史的な時点においては伝統として、つまり必然的なものとして捉えられることになるが、しかし、それは同時に「生きた伝統」として、つまり、何が「伝統」に帰属するのかをめぐる不確定性をつねに残す伝統として成立することになる。別のいい方をすれば、「伝統」は単一かつ均質なものではなく、常に異論を含んだものとして、複数性をうちに含んだものとして捉えられることになる。

したがって、「系譜学」と「伝統」との結合は、恣意的なものではなく、必然的なものである。なぜなら、系譜学的な偶然性が必然的な力を帯びる理由を説明するだけではなく、「伝統」がなぜ「生きた伝統」としてのみ存在するのかを説明するからである。「だから、私が使ったように、系譜学というのは、表面上は自然的な発展を形成しているいくつかの偶然をたどることによって、歴史を語り(直す)方法です。それ自体は道徳的な物語ではないとしても、道徳的物語に対して有効なのです。というのも、マッキンタイアが主張するように伝統によって構成された立脚点は、伝統の内部における特定の立場に対して、賛成あるいは反対の立場で議論することがいかに可能であるのかを、それ自体では説明できないからです」。⁽⁹⁾こうして、系譜学的偶然性と可塑的で多声的な「伝統」

との相補的な結合過程の解明がアサドの議論の重要な目的になる。

2-2 「身体性」と「実践」

系譜学的な意味で偶然的な諸要素が寄り集まったものとしての「伝統」は、人間の身体にその具体的な表現基盤を持つ。アサドの議論の第二の方法的特徴は、この「身体性」に対する着目である。アサドは、マッキンタイアの伝統概念の欠陥として、「身体性」への着目が不十分であること、あるいは、「伝統」の「身体化」への着目が不十分であることを指摘する。⁽¹⁰⁾「伝統」は、「伝統」そのものとして存在するのではなく、その「伝統」の中にいる個体に「身体化」され、その「実践」として存在する。したがって、どのような「身体化」が行われるかは重要な意味を持つ。アサドは、近代的な「自己」、自らの決定に対して主権的な権力を持つ「主体」という概念に代えて、「エージェンシー」という概念を、具体的な場での行為能力を伴った行為主体を表すために用いるが、それは、「伝統」を「身体化」することによって、行為する能力を獲得した主体を指すものである。⁽¹¹⁾

この行為主体は、近代的な「主体」と異なっており、自らの意志に従って、自分の好きなように行動することができないわけではない。それは、ある歴史的に規定された文化的・物質的な条件の下で、「身体化」可能な行動だけを獲得し、その中から選択が行われることになる。しかし、他方で、ここでは、「伝統」や規則によってすべてのことが決まってしまうのではなく、人間が主体的に選択する余地があり、それによって、「伝統」が変わる可能性も残されている。アサドは、「ハビトゥス」という概念を用いて、こうした事態を説明している。「ハビトゥス」とは、「身体化された伝統」、「伝統」を実践可能なものとして「身体化」した能力を指すものであり、アサドは主としてエドワード・モースによるその概念化に依拠している。「モースは実践理性の人類学を打ち立てようとしたのだと

いうこともできるかもしれない。実践理性といっても、普遍化可能な倫理的規則というカント的な意味においてはなく、個人の熟練による能力を分節化する、歴史的に構築された実践的知識という意味においてである⁽¹²⁾。歴史的な行為主体は、このような身体化した「ハビトゥス」の集合体として現れるのであり、いかなる「ハビトゥス」が身体化されるかが、重要な意味を持つことになる。

こうした「ハビトゥス」の獲得は、しかし単なる「習慣化」とは異なるものである点をアサドは強調している。「身体が反復と情性によって、つまり、一般的には無意識でコントロールすることのできないエネルギーや感情、感覚の回路を通して獲得する傾向性である habit と、特定の価値が規定されており、その価値を鍛え上げ、確立するための行為という伝統の一側面としての habitus は明確に区別される必要⁽¹³⁾」がある。ここでは、特定の価値が「意識的に」身体化されることが目指されているのである。

アサドはこうした「ハビトゥス」の獲得のための訓育の中心には「模倣」があつたことを指摘している。そして、中世のキリスト教においては、聖人の模範に近づくことによって、外面における行動と内面における動機との間に一切の食い違いのない状態が実現することがこうした訓育の目的であり、それを実現することが徳を獲得することであつたと指摘する。「このように、徳は、聖人の模範に従って行動する能力を育てることによって形成されるものである。こうした能力の獲得は、目的論的な過程である。あれこれの振る舞いをただそれ自体として適切にせよというだけではない。それをなすことで、自己があらかじめ決められた美徳のモデルにさらに一層近づくようにしなければならない。典礼を含めた規定事項は、キリスト教的自己の訓育の段取り全体の中に場所をしめ⁽¹⁴⁾ている」。ここでは、「外面における行動と内面における動機との間に、社会的儀礼と個人的感情との間に、表現的行動と技術的行動との間に、いかなる食い違いもあり得ない⁽¹⁵⁾」ことになる。「信念の体系」ではなく、身体化され

たハビトゥスによる実践としての「宗教」のあり方がここでは示されている。

アサドは、宗教の分析の中心を、象徴の解釈としての信念体系ではなく、諸々の慣習を「身体化」したエージェントによって行われる実践の諸形態に対する分析へと移動させることをもくろんでいる。そして、そうした徳の「身体化」の諸相こそが、宗教改革以前の中世キリスト教やイスラームを特徴付けるものであったことを歴史的に跡づけていくことが、『宗教の系譜学』の主要なモチーフとなるのである。

2-3 「近代」と「リベラル」

アサドは、こうした「身体性」を伴った宗教概念から展開してきた点に、西洋近代の一つの特徴を見る。そして、「近代」が相互に矛盾する可能性があるものを含めた雑多な要素の組み合わせであることを前提にした上で、それを構成するいくつかの要素を取り上げ、それに対して批判的な議論を展開していく。アサドによれば、西洋の世俗的近代性の基本的な前提条件として、(1) 国民国家の政治的権威、(2) 市場交換の自由、(3) 家庭の道德的権威を通じた統治を可能にする基礎的な社会空間があり、これらが法的に組織化されるところに西洋近代の特質がある。⁽¹⁶⁾

「近代」において、人間は、公的領域では法的責任主体であり、抽象的個人あるいは市民として「人權」と「数」に還元されることになる。他方、私的領域においては、自らの決定に責任を持つ自己同一的な道德的主体であることになる。また、すべての人に共通する均質な時間と等間隔の時間が流れており、すべての人に了解可能な自然科学的因果性と合理性の概念が、その言説を規定する。自然科学的な合理性に依拠しないものは、私的な領域へと閉じ込められ、その内部でのみ存続することを許される。もちろん、宗教は、この私的な領域に含まれることになる。⁽¹⁷⁾

重要なことは、こうした近代のさまざまな分割には、価値的な序列がともなっていたことであり、例えば公的空間と私的空間では、他者に了解可能で、説得可能な議論だけが交わされる公的空間が上位、他人に了解不可能な私的な情念や感情の世界であり、ときに公的領域の平和を危険にさらしたり、個人の自己同一性を脅かす可能性のある私的空間が下位になる。同様にして、合理性／非合理性、理性／情念、認識／感性といった二分法が、価値的な上下関係として措定される。「西洋」という概念自体も、ルネサンスから啓蒙主義を経て、価値の下位のものの支配から上位のものの支配へと発展していく、という啓蒙主義的な「進歩」の神話の産物であることはいままでもない。もちろん、「近代」の外部には、「非近代」すなわち「非西洋」が広がっており、「非西洋」は「非近代」として、否定的な価値に彩られており、したがって、進んだ価値を持つ西洋近代によって、教化されるべき存在であることになる。

アサドは、こうした「近代」の神話それ自体に対して、批判の目を向ける。「近代」を「権力の座にある特定の人々が達成しようと求めるプロジェクト、あるいは連結し合うプロジェクトの連続体、である。このプロジェクトは、多くの（ときには相対立する、しばしば進化する）原則を制度化することを目指している」¹⁸ものとして、「系譜学」的に把握した上で、一方では「なぜそれが政治的目標として支配的なものとなったのか、そうした支配的地位からどのような実質的な問題が帰結するのか、そしてどのような社会的条件がそれを維持するのかを明らかにすること」¹⁹、他方では、「近代の諸々のプロジェクト」が「一貫した一個の全体をなすものではないが、しかし、それらは特有の感性、美学、道徳性の原因をなすもの」²⁰である以上、それが具体的にいかなる「ハビトゥス」を形成することで個人の生活を規定しているかを解明することが問題であると論じているのである。

3 「宗教」批判と「世俗主義」批判

3-1 「宗教」批判

アサドは、こうした分析方法と概念に依拠しながら、西洋における宗教の問題について、批判的な検討を加えていく。以下では、アサドの主要な問題領域である、宗教概念批判と世俗主義批判について、その内容を具体的に検討してみることにする。

アサドが第一の問題圏域として取り上げるのは、「宗教」概念である。これは、クリフォード・ギアーツの宗教概念論やウィルフレッド・キャンントウエル・スミスの宗教概念論に対する批判として展開される。前述したように、端的に言えば、宗教を人間の内面における信念として理論化するのは、キリスト教の、それもプロテスタントイズムに独特の宗教観であって、それを無批判に一般化することはできない、という批判である。「大事な点は、現代のプロテスタントのキリスト教（そしてそれをモデルとする他の宗教）においては、特定の規定された実践を行うことよりも、正しい信条を持つことが重要だということです。……今や信条が純粹に内面化され、心の私的な状態、日常の実践と切り離された特定の心の状態となったということなのです。しかし、この意味で『内面的な』なものとはなっても、信条はまた、体系的な言説の対象ともなりました。かくして、信条についての言明のシステムが今や『宗教』の本質を構成するものと考えられているのです」⁽²¹⁾。

したがって、聖典や聖なるものが何かを象徴するという考え方や、儀礼が外面的で抑圧的なものである、という考え方は、アサドによれば、西洋キリスト教世界の宗教観に過ぎない。こうした視点に立てば、「儀式が抑圧的な

社会的機能を持つという主張は、リベラルな宗教が主として私的な信念の形式をとるべきであるという見解と、そして、歴史的に言えば、プロテスタントによるカトリックの典礼主義の否認と共鳴している」ことになる。⁽²²⁾

近代の宗教学や人類学は、自らの依拠する宗教概念のこの特殊性に無批判であったことをアサドは指摘する。それは、一方では他の宗教にキリスト教と同様のカテゴリーを当てはめる宗教学や人類学につながっていくとともに、他方では、そうしたカテゴリーへの当てはめの結果として、宗教として進んだものと劣ったものを区別する、呪術的要素と真の宗教とを直線的な序列の上に並べる進歩主義的な宗教観をもたらすことにもなる。それゆえ、それ自体が、植民地に対する西欧の優位性という権力的な関係の産物であり、また、それを強化していることになるのである。

それでは、アサド自身はどのようなものとして宗教を考えるのであろうか。アサドは、宗教の普遍的な定義なるものは、端的に断念すべきであると主張する。その上で、プロテスタント的な信念に基礎をおく宗教、外面的な身体性から切り離された内面の信念によって基礎づけられる宗教ではない宗教のモデルとして、社会化された身体性を伴う宗教のあり方を提示する。それは、単なる身体的な実践の体系ではなく、社会的な関係の中における身体的な実践を伴うものであり、それゆえ、個人の内面に留まるものではなく、個人を超えて、共同体の中で実践される身体性である。「私がやろうとしたことは、宗教を、意味の体系としてとらえるのではなく、社会的関係における実践、言語、感覚の集合として考えることだったのです」。⁽²³⁾

アサドが提示する宗教のモデルにおいては、身体的な訓練は、内面における徳を生み出すものである。内面にテキスト化可能な信念があつて、それが身体的な行為を生み出すのではなく、身体的な行為そのものが無反省的に行われるように訓練することが重要なのであり、そうした無反省的な行為が行われることがすなわち徳目なのであ

る。「実際、ムスリムに必要とされる特性と感性の育成のために、崇拜儀礼 (ibadat) を常に行うことが必要である。……イマーン (iman)——通例英語では faith (信仰) と訳される——は、信者に神の存在を保障する単一的な認識の手段なのではない。それを訳すならば、神への忠実という徳性とした方がよい。神が自らに忠実な者たち (mu'min) に対して命じる服従という一つの無条件的な習慣であり、互いの信頼と責任を通じて、自らを忠実なる他者に結びつける一つの性向 (それは他の場合と同様、育成されるべきものだ) なのである」²⁴⁾。

ここでは、信念と行為が分離しているのではなく、外面と内面が一体となつてある信仰的な行為を生み出している。儀礼は、神を崇拜するという個人の内面の表現なのではなく、神に忠実であるということそのものである。あるものを他のもので置き換えて表現しているのではなく、まさにその行為自体が神に対する忠誠を表現している、そういう行為として神に対する崇拜はある。したがって、そうした身体化された宗教的实践は、単なる形式的儀礼ではなく、それ自体が宗教的な徳目となる。宗教的な徳目としての「良き習慣」は、身体的な訓練によって獲得され、個人の責任ではなく、共同体全体の責任として訓練されることになる。こうしたプロセスの全体像は、次のようなアサドの議論に集約的に表現されている。「罰は——生活する身体の働きの内部における無能力に由来するものであれ、外部から身体への懲罰として科せられるものであれ——適切な行為のあり方の学習にとって必須のものであるとみなされている。こうした人間形成の過程は、イスラムの相互訓練の伝統 (al-amr bil-ma'ruf wan-nahy 'an al-munkar) [逐語的意味は「善きものの命令と、非難されるべきものの拒絶」] のうちにある。個人が適切なエージェンシーを獲得し、それを運用する過程は、ある責任のもとに分節化される。それは、行為の当事者だけが負うのではなく、個人的にも集団的にもムスリムの全共同体が負うような責任である」²⁵⁾。

アサドは、こうした「身体化された美德」という特性の意識が、「度合いはさまざまですが、ムスリムの世界に

おいて……存続⁽²⁶⁾」しているとする。それは、「正しい身体的実践が重要であり、それが浸食されているところでは何らかの再制度化があるべきであり、存続しているとこでは保護されるべきであるという意識⁽²⁷⁾」の産物なのである。それゆえ、イスラム法の厳格な執行による身体に対する苦痛の付与は、リベラルな意味での非人道的で過度の苦痛とは異なる意味合いを持つことになるのであり、リベラルな解釈と常にすれ違うことになる。また、礼拝やヴェールといった、イスラム法の中でもまさに身体的な挙動に関わる側面が、世俗社会と強い軋轢を引き起こすのも、まさにそうした宗教的なものの理解の違いに由来することをアサドは指摘している。ある種の原理主義運動は、そうした身体性の侵害を契機として生じるのであり、そうした侵害が、プロテスタント的な伝統に深く根ざすポスト・キリスト教国家としての西洋の世俗国家によってなされる以上、そこからの離脱そのものが目標とならざるを得ない。「不幸なことに、イスラム主義者は、しばしばこうした実践の維持を近代志向のイスラム国家を求める要求と結びつける傾向⁽²⁸⁾」があるのは、それゆえである。こうして、西洋的な宗教概念は、身体性という要因を見落とすことによって、「宗教」対「世俗」というそれぞれが単一の本質を持つ二項の対立を構成し、それによって、現代におけるさまざまな宗教的軋轢の原因の一つとなっているのである。

3-2 「世俗主義」批判

アサドの議論で取り上げられる第二の問題群は、「世俗」および「世俗主義」をめぐる問題群である。まずアサドは、認識論的なカテゴリーとしての「世俗」と政治的教理としての「世俗主義」⁽²⁹⁾とを区別する。もちろん、「世俗」概念が成立して、はじめて世俗主義が成立するわけで、その意味では世俗概念の成立が先行していなければならぬ。ここでいう「世俗」とは、「近代の生活におけるある種の行動、知識、感性を寄せ集めた一個の概念⁽³⁰⁾」で

ある。「世俗」は、近代と分かちがたく結びつけられた概念であるだけでなく、それ自体が一種の身体性と感性を併せ持つ、その意味では単なる教義ではない存在である。アサドは、こうした世俗概念の成立の背景にある認識論的な条件を、系譜学的手法によって解明していく。まず、宗教改革を背景にした、「世俗 (seculario)」という語の語義上の変化がある。この語は、本来修道院生活から修道参事会員の生活への法的移行を示す神学的概念であったものが、宗教改革後に教会不動産を私的所有者に転換することを表すものへと変わる⁽³¹⁾。さらに、宗教改革が生み出したキリスト教の伝統的実践に対する不安から、聖書学者の手によって新たな歴史概念が生み出され、それによって、逆説的にも、「宗教」と「世俗」の断絶が拡大していくことになる。この間の事情を、やや長くなるが、アサド自身の言葉で説明してみよう。「キリスト教の伝統的実践の明らかな存続不可能性に対する関心から、図らずも世俗的批判が発展し、それ自体が世界史の記述という分野の構築を促したのである。その結果、確実性を求める懐疑的探究の態度に基づく『科学的な』歴史(教会史を含める)と、命題的に妥当であるかどうかを問わないことで成り立つ『想像的な文学』(あるいは宗教、そして芸術一般)とがはっきりと分裂することになった。この次第に大々となる裂け目のゆえに、『世俗の歴史』―この世界に『実際におきたこと』の記録としての歴史―が一個にまとまるようになり、同時にまた、『神話』『聖なる言説』『象徴体系』についての近代的な理解が形成されたのである。……神話のグリッドを通して聖典を再読することによって、聖が世俗から分離したばかりではない。歴史が歴史として―そして人類学として―存在するまさにその認識論的領域としての世俗というものも形成されるようになったのである⁽³²⁾」。こうした世俗と宗教の分離傾向の上に、ルネサンス期以来の人間の内面と外面の分離傾向、経済活動の発展、さらに宗教戦争以後の世俗権力による宗教的な寛容の強制が組み合わさることで、最終的に「世俗」が成立するとアサドは説明する。

アサドが強調するのは、「宗教」概念と「世俗」概念を対立するものとして形成するにあたって、人間の内面という観念と同時に、そこに宗教的なものを押し込めるといふ世俗権力の側の対応が、大きな役割を果たしたことがある。アサドによれば、ヘーゲルの意味での人間の精神の自己解放によって「世俗」が生まれたのではなく、「世俗的なもの」を認知するメンタリティを持った人々に対して、宗教をそれとは対立するものとしてその人の内面に押し込める世俗の権力が、「寛容」という形で働くことによって、宗教と対立する世俗概念は成立する⁽³³⁾。その意味で、「寛容」を起点とするリベラル・デモクラシーと、宗教の「内面化」はコインの両面であり、ある特定の宗教観に基づく世俗領域の確定がそこで行われたのである。そして、こうした世俗概念が次第に確立して行くにつれて、それに伴う「主体」の観念も次第に成長していくことになる。道徳的主体としての「個人」の観念が生まれるのは、その結果である。

しかし、アサドは、このようにして歴史的に形成される「世俗」概念と、「世俗主義」というイデオロギーを明確に区別しなければならないと主張する。アサドによれば、「世俗主義」とは、「宗教」と「世俗」が対立することだけを意味しているのではない。「今日の世俗概念は、世俗主義と呼ばれる一つの教理の一部をなすものである。……世俗主義は、宗教的な実践と信条とを一個の空間に閉じ込めて、政治的安定性や『自由思想』を行う市民の権利を脅かさないようにすべきだと単純に主張しているのではない、世俗主義は、世界についての特定概念(『自然』⁽³⁴⁾で『社会的なもの』)とそうした世界が生み出す諸問題についての特定概念の上に築かれている。世俗主義においては、基底的なものとしての「社会」が「自然なもの」として、かつ、「世俗的なもの」として存在し、その上に「宗教」や「国家」が成立するものとして把握される。それゆえ、「自然的なもの」としての「社会」を構成する「個人」から直接授權された「国家」は、このイデオロギーにおいて特別な位置を占めることになる。

「世俗主義」の起源に関わるアサドの説明は、必ずしも明瞭なものではない。しかし、「世俗」概念の定着と、世俗領域の拡大、つまり、自然科学的な知識の増大と経済活動の発展を背景にして、世俗領域と宗教領域の重要性の關係が変化していった結果として捉えるという視点を、一応は示している。ヘーゲルを、初期の世俗主義者としてアサドはとらえるが、ヘーゲルがいう「世俗的なものもその中に真理を持ちうるのだという意識」³⁵の成立が、世俗主義の完全性と基底性を主張するものとして、まさに「世俗主義」というイデオロギーの成立を告げるものとなる。さらに、フランス革命を出発点とするナシヨナリズムが触媒となって、一九世紀において「国家」の対立概念としての「社会」が確立し、あるいは、「能動的市民」と「受動的市民」という形で、世俗の内部で、「世俗主義」に沿った形で「個人」の再分節化が行われていくことになる。「今日、私たちが過去を振り返って社会と呼んでいるものは、すなわち、私たちが宗教、国家、国民経済などの変数と概念的に区別している、そしてこの上で後者が構築され、計画される、包括的な社会空間は、一九世紀以前には存在していなかった。だが、まさしくこの、組織化可能な世俗的空間としての社会が出現することによって、国家は、宗教の権能を再定義して、独自の業務を監督・促進することが可能になった。人々のさまざまな『宗教的』忠誠とは無關係に、全国民を物質的・精神的に変容させ続けるという業務である」³⁶。さらに、一九世紀以降は、それが西洋の中心的政治的理念となっていくと同時に、「進んだもの」として、非西洋世界に拡散していくことになるのである。

アサドの「世俗主義」についての歴史的説明は、系譜学的设计理念そのままに、極めて重層的であるが、少なくとも「世俗主義」が、世俗国家としてのリベラル・デモクラシーと一種の共犯關係にあることは見て取ることができるであろう。なぜなら、世俗主義は、「政治の領域においては、これは特定の制度的分離および制度を要請する。それらは寛容な世界のための唯一の保障である。なぜならば、概念または実践として、宗教に対し、指定された限界

内に止まるように強制することによってのみ、世俗国家の超越的権力は信仰と表現の自由を保障できる⁽³⁷⁾」からである。

4 ヨーロッパにおけるイスラムの位置

それでは、そのように「世俗主義」のイデオロギーを考えたときに、ヨーロッパにおけるイスラムの位置は、どのように考えることができるのであろうか。アサドは、まず「ヨーロッパ」という表象の由来を分析の対象とせず、ヨーロッパが生み出したものとしての「ヨーロッパ文明」にしか、そのアイデンティティの根拠はない、ということである。そして、その「ヨーロッパ文明」も、イスラムを含むさまざまな文化の継受の上に成り立っているものである以上、ヨーロッパの本質主義的な定義は、常に曖昧なものにとどまらざるを得ない。「イスラム」は、こうした曖昧な「ヨーロッパ」定義を補完し、それを完成する形で概念化されていることをアサドは指摘する。「イスラム」は、そもそも「ヨーロッパ」の外部にあるものとして、ヨーロッパに敵対的であり、かつ、ヨーロッパ文明よりも劣ったものとして表象され、そのように表象されることによって「ヨーロッパ」のアイデンティティそのものを成立させてきたのである。つまり、「イスラム」は「ヨーロッパ」のアイデンティティの確立に本質的に必要とされる「構成的外部」なのである。

それゆえ、「ヨーロッパ」の内部に「イスラム」を包摂することには、特別な困難が伴う。「内部」は『外部』を含むわけに行かない。暴力的な諸文化が文明的な文化の中に存在することはあり得ない。ヨーロッパは非ヨーロッパ

ツパを包含できない。イスラム的な情念と觀念に束縛された移民たちが、世俗的ヨーロッパの文明的諸制度の中で安住することは、もちろんあり得ない⁽³⁸⁾」からである。

例えば、リベラル・デモクラシーの「政治的代表」のイデオロギーによって、「イスラム」を代表することには原理的な困難があるとアサドはいう。なぜなら、民主主義国家を構成する市民は、その全成員に、かつ、その成員のみに共通するもののみによって定義される、一つの階級に属してはならないからである。リベラル・デモクラシーにおいては、その共通の属性は「抽象的平等性」という薄いものによって定義されている。しかし、その「抽象的平等性」は、実際には多数派集団の属性、多数派集団の本質を規定する物語に依拠しているのであり、そこに少数派集団を組み込むことは原理的に不可能である。西洋のリベラル・デモクラシーにおける「市民」は、まさに「世俗主義」的に規定された「市民」であり、身体的実践を伴う宗教性を身にまとった人々は、「市民」としての抽象的平等性の外に位置しているのである。『フランス』は、ジャコバン派の物語を体现している限り、本質的に、この物語によって構成されているキリスト教系およびポスト・キリスト教系市民を代表している⁽³⁹⁾（傍点）はアサド）のであって、「フランス市民は、脱本質化され得ない」ものであり、したがって「市民は自己のみに等しいものであり、それゆえ本質的に抽象的な量を代表するものである」という觀念を拒絶している⁽⁴⁰⁾。

こうした議論は、政治理論の文脈では、アイデンティティ・ポリティクスと基調を同じくするものととらえることができる。実際、アサドは、ウィリアム・コノリーの唱える「マイノリティの脱中心的多元主義」の議論を用いる。それは、『民主国家の内部に数多くある少数集団を管理統括する多数派国民という考え方から、忍耐と批判的な鋭敏さという全般的エートスをもって、互いに競いかつ協力しあう、多様な少数集団よりなる民主国家という考え方へ』多元主義の主導的思考を変えていくようにと提言する⁽⁴¹⁾ものである。アサドは、そうした脱中心的な

多元主義が実現するために必要とされる、「アイデンティティとその境界とを構成する歴史的物語を、絶えず脱構築できる」⁽⁴²⁾可能性については留保しつつも、そうした議論の方向に一定の期待を寄せている。この戦略に基づけば、西洋のリベラル・デモクラシーの多様性、均質に見える「世俗社会」の不均質性を明らかにし、そうした「世俗社会」を解体していくことが、ヨーロッパにおけるイスラムの新しい位置づけの可能性を開くものであり、「世俗主義」を「開かれた伝統」とみなして、それを乗り越えることにつながる。それは、いわば、「イスラム」が真の意味での「マイノリティ」としてヨーロッパ社会に迎え入れられることを意味するであろう。

しかし、こうした「マイノリティ」の問題としてのイスラム問題の解決を超える展望も、アサドは示している。ここでアサドが問題にするのは、集団としてのアイデンティティと個人としてのアイデンティティのずれの問題である。個人は、単一の集団にのみアイデンティティを帰属させるのではなく、複数の集団に同時にアイデンティティを帰属させるのであり、それぞれの集団の物語や実践がどのような形である個人に身体化されるかは、一義的には決まらない。アサドは、ジョン・ミルバンクの「複合的空間」の観念を用いて、この状況を説明しようとする。「複合的空間」とは、「啓蒙主義の単純空間」から区別される空間であり、そこでは「いかなる行為も完全に自己充足的なものではあり得ない。行為はいつも他の人間に作用している。それゆえ、空間は常にある程度『複合的に』⁽⁴³⁾重なり合っており、管轄権は常にくぶんか競合しており、忠誠はおそらくは穏やかな程度に分裂したままである」⁽⁴³⁾ような空間である。ここでは、集団の紐帯は重なり合い、アイデンティティは多元的であり、人々があらゆる領域で一個の主権的機関に服従されることを期待されてもいないし、また、彼ら自身が主権的な道德主体である必要もない。

さらに、こうした「複合的空間」を認めることは、そこに存在する多元的な伝統に属する具体的な実践の持つ

「混成的な時間性」を認めることにもつながる。「混成的な時間」とは、世俗的な単純な時間の中に同時的に流れる、「多的な伝統に根ざす具体的実践」の中に含まれる複合的な時間性であり、「種々の期待の地平と種々の経験の空間との間にある諸々の差異——過去から現在を、予期された世界から経験された世界を、絶えず切り離し、修正と再結合を求める差異——」⁽⁴⁴⁾を提示するものである。そして、こうした複合的空間や混成的な時間は、排他的な境界と均質な時間性を伴った「国民政治」の観念と衝突する。「重合する領域・権威・時間のパターンが、いかに想像の共同体という概念と衝突するか」⁽⁴⁵⁾は明らかである。アサドは、「主権国家がその市民のあらゆる実践、関係、忠誠を包含することはありえない（過去にもありえなかった）」⁽⁴⁶⁾のが現実である以上、こうした「複合的空間」は、仮想的なものではなく、むしろ現実そのものであることを指摘する。

単一の本質を持つ均一な概念によって、あるいは、そうした概念による二分法によって世界を解釈し、そこに権力的な関係を忍び込ませる啓蒙主義的な理解ではなく、こうした「複合的空間」と「混成的時間」に根ざした、具体的身体的実践の集積として「社会」を理解するときに、ヨーロッパにおいてイスラムを代表することが可能になる。それは、「すべての人間がさまざまな少数者と並ぶ一つの少数者として生きられる」⁽⁴⁷⁾ことが実現することであると、アサドは展望するのである。⁽⁴⁸⁾

5 終わりに

アサドが常に批判するのは、（しばしば二項対立的な）概念によって区画化される空間を均質なものとして捉えることである。「宗教」も「世俗」もその中にさまざまな形態と実践を含み込んでいる。それを単一かつ均質のも

のとして捉えることは、西洋の近代における「世俗主義」という特定のイデオロギーに根ざすものである以上、そうした均質性を解体し、その内部における複数性と分断線を明らかにしていくことが重要である。それが、最終的には、「複合的な空間」と「混成的な時間」のイメージを受容させることにつながるであろう。

例えば、アサドは、「近代」について次のように語っている。「ある重要な意味において、伝統と近代性とは相互に排他的であるような文化あるいは社会の状態ではありません。それらは歴史性の異なる相なのです。近代的と考えられている多くのものが西洋の歴史にルーツを持つ諸伝統に属しています。……こういう次第であるにもかかわらず、ほとんどの社会学者は、広くは非ヨーロッパ世界、特殊にはイスラム世界におけるいわゆる『伝統的』社会／文化について、このような形で論じることはありません⁽⁴⁹⁾」。ここでアサドが、「近代性」を「伝統」と排他的なものではなくそれと混在しているものとしてとらえ、さらにその「伝統」そのものも多層的であることを指摘しているのは、そうした複数性への着目の一つの現れとみることができよう。

今日のヨーロッパにおける「イスラム」の問題は、まさにそうした「ヨーロッパ」の「近代」を構成する複数性の外部に「イスラム」が置かれ、かつ、それが認識的にも同質的かつ単一のものとして捉えられているところにある。別のインタビューで、アサドは、西洋に住んでいるムスリムの今後について、次のようなコメントを残している。「西洋に住んでいるムスリムの今後ですか？ その答えは一つではないと思います。なぜなら、西洋におけるムスリムは、単一の同質的集団ではないからです。社会学的にも神学的にも⁽⁵⁰⁾。ムスリムの多様性に関する西洋の無理解を厳しく非難するコメントであり、西洋近代を理解する場合と同様の複数性の相をイスラム社会にも認めるべきであるという主張は、アサドがまさに目指してきたイスラム理解につながるものである。

確かに、理論的な次元において西洋近代の複数性やイスラムの複数性についての理解は進行しつつあるのかもし

れない。しかし、他方で、自爆攻撃や「テロ」の度にくり返される「世俗主義」的言説によって、均質かつ同質的な「イスラム」が、「ヨーロッパ」の野蛮な敵として対峙するというイメージは、依然として強固なままであるように思われる。上記の引用に続けて、アサドは次のように述べる。「にもかかわらず、彼らは西洋国民国家における単一の少数派集団として見られていますし、これからもそう見られるでしょう」⁽⁵¹⁾。この一節を、西洋近代とムスリムとの和解不可能性についての、諦めともいえる悲観的見解と読むのは、行きすぎであろうか。イスラムと西洋近代との関係は、それだけ根深いものであり、容易な解決を許さないのである。

(1) 「政治」と「宗教」の関わり合いの問題、特に公共領域における「宗教的なもの」の顕在化とその理論的意味については、別のところで詳論している。荻田真司、「宗教と公共性」「境界」から「空間」へ、島蘭進・磯前順一(編)、『宗教と公共空間』所収、東京大学出版会、二〇一四年、一四一―一六六頁を参照。

(2) アサドの経歴については、磯前順一、「解説 ディアスポラの知識人 タラル・アサド ―他者とともにあること」、後掲『自爆テロ』所収、一七〇―二三六ページ、および、後掲P所収のDavid Scott and Charles Hirschkind, "Introduction: The Anthropological Skepticism of Talal Asad" pp. 1-11 が詳しい。また、同じくP所収のDavid Scott, "Appendix: The Trouble of Thinking: An Interview with Talal Asad" pp. 243-304では、その一部についての本人がコメントを加えている。

(3) タラルは、自らの理論的な形成に対するムハンマドの大きな影響を認めている。同時に、ムハンマドの理論の限界についても、批判的に言及している。"Muhammad Asad Between Religion and Politics," *Islam and Science*, 2012 (荻田真司訳、「宗教と政治の間―我が父ムハンマド」、島蘭・磯前編『宗教と公共空間』所収、東京大学出版会、二〇一四年)を参照。

(4) アサドの著作リストに関しては、P所収の"Talal Asad: A Bibliography", pp. 333-338 が、二〇〇六年までのものについては、最も詳細である。その他、磯前、前掲の末尾にも、主要著作のリストが掲載されている。本稿で対象とする時期のタラル・アサドの主要な著作および本稿で引用する著作・インタビューは、以下の通りである。

【GR】 *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, MD: Johns Hopkins

- University Press, 1993. [Kindle 版を使用] (中村圭志訳『「宗教の系譜―キリスト教とイスラムにおける権力の根拠と訓練」岩波書店 二〇〇四年 (抄訳)』)
- 【E5】 *Formations of the Secular : Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, CA : Stanford University Press, 2003 [Kindle 版を使用] (中村圭志訳『世俗の形成 キリスト教、イスラム、近代』、みすず書房、二〇〇六年)
- 【S2】 *On Suicide Bombing*, Columbia University Press, 2007 (菊田真司訳『自爆テロ』、青土社、二〇〇八年)
- 【M2】 "Modern Power and the Reconfiguration of Religion : Interview with Talal Asad", *Stanford Humanities Review*, 5-1, 1996 [英文テキストは電子版 (<http://www.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/asad.html>) を使用したため、特にページを注記しつつなす。] (中村圭志訳『近代の権力と宗教的伝統の再編成』、『みすず』二〇〇四年八月号所収)
- 【RMC】 "Reading a Modern Classic : W. C. Smith's the Meaning and End of Religion", in Hent de Vries and Samuel Weber (eds.), *Religion and Media*, Stanford University Press, 2001 (中村圭志訳『比較宗教学の古典を読む―W・C・スミス『宗教の目的と意味』』、磯前順一・タラル・アサド編『宗教を語り直す 近代のカテゴリーの再考』所収、二〇〇六年、二四―五〇頁)
- 【TR】 "Thinking about Religion, Belief and Politics" in Robert A. Orsi (ed.), *Cambridge Companion to Religious Studies*, Cambridge University Press, 2012, pp. 36-57 (菊田真司訳『「世俗主義を越えて」』、磯前・山本編『宗教概念の彼方へ』所収、法蔵館、二〇一一年、三七三―四〇三ページ)
- 【TY】 "Genealogies of Religion, Twenty Years On : An Interview with Talal Asad" by Craig Martin, *Bulletin for the Study of Religion*, 2014, (<https://bulletin.equinoxpub.com/2015/11/genealogies-of-religion-twenty-years-on-an-interview-with-talal-asad/>, 二〇一七年一月二二日閲覧)
- 【M】 "Do Muslims Belong in the West" Interview by Hasan Azad, *Jadaliyya zine* 2, 3, 2015 (<http://talalasad.blogspot.jp/2015/02/do-muslims-belong-in-west-interview.html> に転載されたものを使用、二〇一七年一月二二日閲覧)
- なお、アサドに関しては、直接間接にアサドの影響を受けた人々によつて、以下の論文集が編まれている。
- 【P】 *Powers of the Secular Modern : Talal Asad and his Interlocutors*, Edited By David Scott, Charles Hirschkind, Stanford University Press, 2006 [Kindle 版を使用]

これらの文献の引用に際しては、【】内の略号で表記する。Kindle 版を参照した場合には、位置 No で指示する場合がある。また引用の訳文は、既存の日本語訳がある場合には、それに依拠している。

(5) 「系譜学」についてのフーコー自身のまとめた解説として、「ニーチエ、系譜学、歴史」、「ミシェル・フーコー思考集成 IV 1971-1973 規範・社会」所収、一一―三九頁を参照。

(6) *FS*, No. 314/5723 (邦訳一九二〇頁)。

(7) *P*, p. 286.

(8) *M*

(9) *P*, p. 288.

(10) 「しかし、私がマッキンタイアに不満を感じたのは、彼が身体の問題に手をつけなかったことです。それは、人々の生活のまさに現実であり、人々を伝統の運び手たらしめているものに手をつけなかっただけに止まりません。それは、議論の空間の自律性についての問題を提起するものでもあります。というのも、議論はその全体性において身体と絡み合っており、特定の伝統の中にはある歴史的な身体を、感覚や受容、疑念の潜在的な能力とともに常に用いるものであるからです。」(*P*, p. 288)

(11) 「生活する身体が、感覚対象である(そしてその意味で受動的である)にもかかわらず、苦しみ、外的・内的原因に知覚的・感情的に応答し、特定の社会関係の中で自らの痛みを独自のしかたで用いる身体的能力は、身体を能動的なものにする。それゆえ、多くの伝統は、生活する人間の身体に良くも悪くも形成される潜在能力(自らを形成する力)を帰している。」(*RM*C, 邦訳四〇頁)

(12) *GR*, p. 73 [No. 1233/6902] (邦訳八六頁)

(13) *P*, p. 288.

(14) *GR*, p. 62 [No. 1003/6902] (邦訳七〇頁)

(15) *Ibid*.

(16) この整理は、アサドがエジプトにおける近代化の過程とそれに伴うイスラム法の転型過程を分析する形で提起している図式に基づく。「要するに私が示唆しているのは、一九世紀後半から二〇世紀初めにかけておきた社会的・文化的変化が、意図的・非意図的を問わず世俗的近代性の基礎的前提条件のいくつかを創出したということである。そうした条件の中には、(1) 国民国家の政治

的権威、(2)市場交換の自由、(3)家庭の道德的権威を通じて統治を可能にする基礎的な社会空間の法的組織が含まれる。この図式において重要なのは、(国家が体现し、創出し、管理する)法と(家庭が育て、支える「責任ある個人」が心砕くはずであるところ)の道德との区別である。この両者を媒介するのが公共的交換の自由であるが、エジプトの場合、それは、ヨーロッパの資本の浸透とヨーロッパの契約法の採用を通じて再編された空間である。それはまた、イスラムの推論と国家の進歩に関する、また個人の自律に関する、公共の討論が今や可能となった空間である。」(FS, No. 3721/6723 (邦訳三〇二頁))

(17)「決定的な再分節化が、国法と個人道德の間で行われつつあった。この転換が目指した新たな社会像は、全国民が個人的な権利と免責とを享受し、道德的エージェンシーを付与されるのみならず、政治的代表者を選挙する資格をも所有するというものである。革命期のフランスにおいては一度に(ただし女性と奉公人を除いて、一九世紀の英国においては漸次的に、こうした転換が行われた。……こうした統治原則は、それがもたらした現世的な成功に対処するものであるという意味において世俗的である。……要するに一九世紀のリベラル社会に起源を持つ、政治／統治上の教理としての『世俗主義』を把握することの方が、『世俗』を把握するよりも容易であるように思われる。それでもこの二つは、相互に依存し合っている。」(FS, No. 393/5723 (邦訳三〇頁))

(18) FS, No. 273/5723 (邦訳一六―一七頁)

(19) Ibid.

(20) FS, No. 273/5723 (邦訳一七頁)

(21) MP. (邦訳二五頁)

(22) TR, p. 41 (邦訳三八〇頁)

(23) TY

(24) FS, No. 1393/5723 (邦訳一一頁)

(25) FS, No. 1416/5723 (邦訳一二頁)

(26) MP (邦訳二七頁)

(27) Ibid.

(28) Ibid.

(29) 「政治的教理としての世俗主義 (secularism) と存在論ないし認識論としての世俗 (the secular) との関係が問われている」 (FS, No. 348/5723, (邦訳二七頁))。ただし、「世俗」概念と「世俗主義」とは、少なくとも現代では無関係なものとして存在しているわけではなから。

- (30) FS, No. 391/5723 (邦訳二二頁)
- (31) FS, No. 3048/5723 (邦訳二五二頁)
- (32) FS, No. 656/5723 (邦訳四七頁)
- (33) *Ibid.*
- (34) FS, No. 3024/5723 (邦訳二五一頁)
- (35) *Ibid.*
- (36) FS, No. 3008/5723 (邦訳二五〇頁)
- (37) *RM.C.* (邦訳四五頁)
- (38) FS, No. 2699/5723 (邦訳二二三頁)
- (39) FS, No. 2757/5723 (邦訳二二八頁)
- (40) FS, No. 2778/5723 (邦訳二九一・二三〇頁)
- (41) FS, No. 2798/5723 (邦訳二三〇頁)
- (42) *Ibid.*
- (43) FS, No. 2819/5723 (邦訳二三二頁)。アサドによれば、こうした「複合的空間」のモデルもまた、中世のヨーロッパにおける「ロシック空間」に求められる。
- (44) FS, No. FS, No. 2819/5723 (邦訳二三二・二三三頁)
- (45) *Ibid.*
- (46) FS, No. 2819/5723 (邦訳二三二頁)
- (47) FS, No. 2839/5723 (邦訳二三四頁)
- (48) こうした複数性と多数性の回復は、西洋近代を批判するさまざまな論者によって主張されている見解である。拙稿、「多文化

主義・社会関係資本・コスモポリタニズム―新しい「共存」イメージを求めて」、古沢広祐(編)、『共存学4 多文化世界の可能性』所収、二〇一七年、二二九―二五〇頁を参照。

(49) *MP* (邦訳一一頁)

(50) *M*

(51) *Ibid.*

*本稿は、科研費・基盤研究(C)・課題番号16K03883の研究成果の一部である。