

## 再審される「世俗」と「宗教」

―タラル・アサドのポスト世俗主義論―

高田宏史

(早稲田大学政治経済学部非常勤講師)

### 一 序

近年、特に英米圏において、とりわけ規範的政治理論の分野を中心として、宗教と政治をめぐる問題が、再び論争の焦点となっている。それは、ジョン・ロールズやユルゲン・ハーバーマス、チャールズ・テイラーといった著名な政治思想家たちが、本格的に宗教について論じ始めたことだけではない。二〇〇八年には Cambridge University Press から *Politics and Religion* というジャーナルが創刊され、また、アメリカの Social Science Research Council の Immanent Frame という宗教と政治の問題を中心に扱う分科会が設置されるなど、世界的な研究潮流の一つとなっているのである。本邦でも、二〇一三年の『年報政治学』におい

て、学会史上初めて「政治と宗教」の特集が組まれるに至っている。

こうした問題関心の背景には、大きく分けると二つの文脈が存在していると指摘できる。一つは、一九八〇年代以降、スペインや東欧の民主化におけるカトリック教会や、南米の「解放の神学」、また、アメリカのプロテスタンティズムの根本主義など、公的な役割を果たす宗教が登場してきたということである。一般に「宗教復興」と呼ばれるこの現象は、宗教社会学者ホセ・カサノヴァの指摘によるならば、これまでの世俗化論においては私的領域に周縁化されたとみなされていた諸宗教の「脱私事化」を証するものであった(Casanova 1994)。しかし、こうした文脈とはまた別に、とくにヨーロッパで広がるムスリム移民に関連する諸問題——たとえばフランスのイスラーム・スカーフ事件やデンマークのムハンマド風刺画事件に典型的に象徴されるような——や、アメリカ同時多発テロ事件以降のイスラーム「原理主義者」によるテロリズムの類発など、西洋文明の「他者」としてのイスラームへの関心もまた、宗教と政治をめぐる問題系を活性化させる一因になっていることは否定しえないだろう。<sup>(1)</sup> 現代規範理論の領域で、宗教と政治をめぐる問題を活発に論じている思想家たちは、これら二つの文脈のどちらかに——あるいは、その双方に——強く規定されているのである。

では、このような背景から、思想家たちはどのように宗教と政治をめぐる問題を論じているのだろうか。とりわけ近年の規範理論に限定するならば、そこには大きく分けると二つのスタンスが存在していると述べられる。<sup>(2)</sup> 一つは、「宗教的な言説をいかにして公共的な言説のなかに包摂するか」という問いを中心として構築された議論である。代表的な思想家としてはロールズとハーバーマスを挙げることができよう。彼らは一方で宗教的言説がもつ公共的な意義を評価しつつ、それをあくまで言説の水準でとらえようとする。それにたいしてもう一つは、言説の水準にとどまらず、「宗教の公共的役割をどのように評価するか」を問う議論である。こ

の議論の代表者としては、『近代世界の公共宗教』執筆時のカサノヴァやテイラーを挙げるができる。彼らは、たとえば宗教が果たしうる社会統合機能についての議論を肯定的に展開しているのである。

しかし、ここで一つの疑問がわく。宗教と政治をめぐる問題における一方の項——宗教——は、はたして確固とした実質をもつ実体的概念なのであるか。「政治」が論争的かつ多義的な概念であることは、政治学徒であれば論を俟たない。上記の二つの議論のスタンスは、その意味でいえば、「宗教が関与しうる『政治』の範囲とはいかなるものか」をめぐってたたかわされている議論であるといえるかもしれない。しかし、もしも「宗教」もまた論争的概念であるとしたならば、どうなるだろうか。上記の問題設定は、その根底から崩れさることはないだろうか。

宗教学に目を転じるならば、「宗教」概念そのものの意味が、長きにわたってその学問分野の中心的関心事であったことが分かる。<sup>5)</sup> 宗教学において、「宗教」なる概念が問い直されるきっかけとなったのは、ウィルフレッド・キャントウエル・スミス『宗教の意味と目的』(Smith 1962)の登場である。スミスは同書のなかで、宗教の外的な表徴にすぎないものが宗教の本質そのものとみなされている事態を批判している。宗教学は神学から分離していく過程において、「科学」としての地位を獲得するために、観察可能な分析対象として、儀礼や教典といった外的表徴を選んだのである。だが、スミスによればそれらを宗教の本質ととらえるのは不適切である。代わりに彼は、歴史的に「累積した伝統」と超越者への人格的信仰を、分析対象たる「宗教」の本質として提示する(Smith 1962, 194)。このようにこれら二つの要素を外的表徴に代わる宗教の本質として提示することで、スミスは当時宗教学界を席卷していた自然主義的あるいは還元主義的な方法論を批判したのである。

とはいえスミスの批判は、当時の宗教学において半ば無自覚的に採用されていた方法論に対して徹底的な疑義を差し挟むという意味では重要性をもつものではあるが、しかし同時に「宗教」なる概念が何らかの（複数の）本質的要素からなるものであるとみなしているという意味において、宗教概念を本質主義的に理解していると指摘しうる（スミス自身は「宗教」という概念ではなく「信仰」という概念をもってそれに代えようとしているとしても<sup>3</sup>）。ラッセル・マツカチオンによれば、こうした本質主義的立場からの宗教概念批判とは別に、宗教概念批判にはもう一つの陣営が存在している。それは宗教概念に特定の本質を読み込もうとすることそのものを批判し、「宗教」なる概念を関係論的に理解することを推奨する反本質主義的批判の立場である。本稿が注目するのはこちらのタイプの宗教概念批判であり、その代表的論客であるタラル・アサドである。なぜならば彼は、単に宗教概念を批判するにとどまらず、その共依存的な概念である「世俗」ならびに政治的信条である「世俗主義」をも批判し、大胆に読み変えていくことを提唱しているからである。

本稿は、アサドの議論がもつ政治理論的含意を吟味するために、次のような構成を採用する。まず、宗教概念論争において中核的な役割を果たしていたアサドによる宗教概念の系譜学の内容を検討する（第二節）。次に、主著『世俗の形成』（Asad 2003）を読み解き、「宗教」の対概念である「世俗」概念がいかに形成され、またその問題点はどこに存しているのかについての、アサド自身の理路を明らかにする（第三節）。そして、アサド自身のポスト世俗主義論を祖上にあげ、その政治理論的意義を考察する（第四節）。最後に、結論として、ポスト世俗主義において再定式化される宗教と政治をめぐる問題はいかなるものでありうるかについて、素描を試みる（第五節）。

## 二 宗教概念の系譜学——『宗教の系譜学』を読む

スミスに代表される宗教概念の本質主義的批判と対置されるところの、宗教概念の反本質主義的批判は、一九八〇年代末から九〇年代にかけて隆盛を迎えた。たとえば、ピーター・バーンの『自然宗教と宗教の自然』(Byrne 1989) やピーター・ハリソン『宗教』とイギリス啓蒙思想期の宗教』(Harrison 1990) などの著作に代表されるような歴史研究は、「宗教」という学問的範疇がいかなる起源や歴史を有しているかを探究したものである。彼らはその著作において、「宗教」概念の成立には啓蒙思想が密接に関連していることを指摘している。こうした一連の歴史研究によって、宗教概念はいわば歴史的に相対化されるにいたったのである。

こうした宗教概念の普遍性にたいする疑念から発した反本質主義的批判は、アサドの『宗教の系譜学』(Asad 1983) をもって頂点を迎えることとなる。では、アサドは同書においてどのような議論を行っているのか。本節では、同書を読み解くことによって、アサドが宗教概念の普遍性にたいしてどのような批判を試みているのかを明示したい。

『宗教の系譜学』は、中世キリスト教の儀礼についての研究からラシユデイの『悪魔の詩』事件の批評に至る多種多様なテキストが収められた論文集である。こうした一見雑多に見える本書の議論は、しかしアサドによるならば、ある包括的な目的を有している。アサドは同書の冒頭において、次のように述べている。

キリスト教世界ならびにポスト・キリスト教世界の歴史に対する私の人類学的探究は、それゆえ非西洋世界の諸伝統が今日において成長し変化しうるその道のりにたいして、キリスト教世界の概念の地理学が

深遠なる含意を有しているという確信によって鼓舞されている。より特定の言い方をすれば、私は次のように考えている。たとえば、ムスリムの信仰と儀礼を研究したいと思う人類学者は、「宗教」という概念ないし実践形態が近代の西洋においてどういう経緯を経て形成されたものであるかを理解しておく必要があるだろう。というのも、近代西洋史にとって宗教は不可欠なものであるのに対して、イスラームの諸伝統を翻訳するにあたってこの「宗教」を規範的概念として用いることには危険があるからである。(Asad 1993, 1/1-2)

ここには端的に宗教概念の翻訳不可能性というアイデアが示されている。しかしアサドはさらに踏み込んで語っているのである。宗教概念によって、他の「宗教」的伝統——例えばイスラーム——を説明しようとすることは、誤っているだけでなく危険でもある、そう彼は主張する。では一体何が、そしてなぜ危険であるのか。この問いに答えることは、そのまま本書全体の主題でもある。だがまずはそれに先立って、なぜ宗教概念では他の「宗教」的伝統の翻訳が不可能であるのか——つまり、なぜそれは「誤って」いるのか——を、アサドの議論に従って明らかにしていこう。

アサドによれば、二〇世紀の人類学者たちは、「宗教」という概念を、他のいかなる領域とも混同されるべからざる独自の本質をもつ領域と想定している。ここから、「政治と宗教を混同すべきではない」という主張が導かれるわけである。しかし、果たして「宗教」なるものは「権力」と無縁でありうるのか。また、世界に存在する「宗教」的諸伝統には、それらを相互に貫徹するような一貫した普遍的定義が存在しうるのか。こうした問いにたいするアサドの解答はシンプルなものである。アサドは次のように述べる。「宗教の普遍的定義

というものはありえないというのが私の議論である。その理由は、宗教を構成する要素や関係が歴史的に個々別々であるからということばかりではなく、そうした定義そのものが言説の過程における歴史的産物だからである」(Asad 1993, 29/34)。アサドの議論の力点は、明らかに後半にある。定義そのものの言説過程における歴史性——これこそが、宗教概念の普遍性を妨げる当のものなのである。しかし西洋の知的伝統——とりわけ人類学のそれ——は、宗教の普遍的定義を求め、宗教を権力から分離することを求めるに至る。アサドはその典型的な成り行きをクリフォード・ギアツの議論のなかに見る。したがって、ギアツの議論がどのように構成され、そしてどこでその議論は隘路に陥るのか——これを明らかにすることによって、宗教概念の「翻訳可能性」をアサドは提示しようとするのである。

ギアツはその著書『文化の解釈学』のなかで、「宗教」とは「象徴の体系」であると定義する (Geertz 1973, 90/1-150)。こうした「象徴の体系」はまた、「文化的パターン」という「情報の外在的源泉」でもある (Geertz 1973, 92/1-153)。そしてこの「象徴の体系」は、宇宙論的な秩序の観念によって意味づけを与えられている——このようにギアツは主張している。アサドはギアツのこうした議論に対し、大別すると次のような二つの弁別可能——しかし同時に密接に結びついてもいる——批判を提示している。

第一に、こうした「宗教」の定義はキリスト教固有の歴史性を背負ったものであり、他の「宗教」のみならず、時代が異なればキリスト教内部においてさえ、通用しないものであるという点である。アサドはそれを、一七世紀以降の「宗教」概念の構築と結びつけ、歴史的に実証していく。彼は、ハーバード卿以来、「宗教」の力点が「信仰」におかれるようになる道行きを示している。とりわけ啓蒙主義の時代において、「自然宗教」論が隆盛を迎えた結果、さまざまに「宗教」伝統に普遍的に共通するものは超越的なものを信じる心の動き、

すなわち「信仰」であると考えられるようになる。そうすると、今度は「宗教」そのものが、信者たちが同意する命題群だとみなされる。こうした見解を基礎にして、たとえばカントの宗教概念に見られるように、歴史的な宗派を低級なものから高級なものまで分類することが可能になるのである。以上のような歴史的検討を経て、アサドは次のように結論づける。「このように、今日の人類学者が自明のこのように思っているもの——宗教は本質的に象徴的な意味に関わるものであり、その象徴的な意味は（儀礼と教義のどちらか、あるいはその両方を通じて表現される）一般秩序の観念に結びついているということ、宗教全般に共通する機能・特徴があるということ、そして宗教をその個々の歴史あるいは文化的な形態と混同してはいけないということ——は、実のところキリスト教固有の歴史を背負った見解なのである」（Asad 1983/42/46）。

こうした「宗教」概念の歴史性の指摘は、すぐさま第二の批判へと結びつけられる。それは上述した「宗教」概念の危険性の問題にも直結する批判である。すなわち、「信仰」に基礎を置く「宗教」概念は、「宗教」なるものが構築されるにいたった権力の問題を不可視にしてしまふ、という批判である。「宗教」が「象徴の体系」であるとして、果たして何が真で何が偽であるのかを決めるのは誰なのか。そして、「宗教」的な真理は、いかなる過程を経て構築されるのか。こうした一連の問いを問うことが出来なくなってしまうことに、「宗教」概念の問題が存在する。「宗教」は、権力性とは無縁なものとは表象されることで純化されてしまうのである。しかし、「宗教」は権力性と無縁なものではない。アサドは、中世キリスト教の象徴体系について語るなかで、そこにおいて権力が不可欠の構成要素として重要な役割を果たしていたことを指摘している。彼は次のように述べている。



ここで真のキリスト教的性向を教え込むのは象徴の働きばかりではなく、権力の働きでもあることに注意されたい。法（帝国の法と教会の法）や他の制裁（地獄の業火、死、救済、善き評判、平和）に始まって、社会制度（家族、学校、都市、教会）上の訓練から身体の訓練（断食、祈り、服従、贖罪）に至るまで、ありとあらゆる権力である。……宗教的真理を体験するための条件を創出したのは、その真理へ自発的に向かう精神ではなく、権力だったのである。ある特定の言説や実践は、体系的に排除され、禁止され、糾弾されるべきである。すなわち、考えることもできないようにと、可能な限り仕向けられるべきである。別の言説や実践は、包含され、許可され、賞賛され、聖なる真理の物語のなかに引き込まれるべきである。この意味における権力の配置構成は、もちろん、アウグスティヌスの時代、中世、そして今日の産業資本主義の時代の西洋と、キリスト教史の時代ごとに大きく変化している。宗教的ムードおよびモチベーション、宗教的な知識と真理の可能性は、みな、時代によって異なり、時代によって条件づけられている。アウグスティヌスでさえも、宗教的真理は永遠であるが、人間が宗教的真理に至る道を確保する手段は永遠ではないと主張しているのである。（Asad 1993, 35/40）

ある象徴の体系の内部において、何が真理で何が虚偽かを決めるのは権力の働きに他ならない。仮にそれが、一貫した意図をもった主体によるものでなかったとしても、である。「宗教」は権力の働きとは無縁ではありえず、むしろそれによって構成されているのである。しかし、ギアツラをはじめとする「人類学者」たちは、「宗教」を権力性から分離することによって、「宗教」の純粋性を保持しようとする。彼らはそれによって、「宗教」内部において働く権力の作用を不可視のものにしてしまうのである。そしてそれは、「宗教」と「世俗」との二

項対立において生じる権力性も不可視のものにしてしまう。「宗教」概念の危険性はまさにここに存する。それはいわば二重の危険性である。第一に、それによってある特定の「宗教」内部に存在する支配・被支配関係や強制・抑圧関係を、ある固定的な文化的パターンとして——消極的にであっても——支持してしまうことになりうる。そして第二に、それによって諸「宗教」間における、あるいは「世俗」と「宗教」間における権力関係、主として権力の非対称性を、問題化できなくなってしまふ。これは、『世俗の形成』以降の、アサドの議論の焦点ともなる事柄である。いずれにせよ、こうした二重の意味で、純化された「宗教」概念は権力の問題を隠蔽してしまうのである。

では、「宗教」研究はどのようなものであるべきなのか。アサドの解答は、ここでも驚くほどシンプルである。いわゆる「宗教的象徴」と呼ばれるものは、それらと「非宗教的象徴」との歴史的關係を無視しては理解しえないと指摘しつつ、アサドは次のように述べる。

ここで私が論じているのは、宗教的象徴は社会生活に密接につながっている（それゆえ社会生活とともに変化する）とか、宗教的象徴はふつう支配的な政治的権力を支える（時にはそれに反抗する）ものだとかというだけのことではないということを強調しておきたい。宗教的表象が（いかなる表象もそうであるが）自らの同一性と真実性を獲得する場には、異なる種類の実践と言説が内在しているということ、私と言わんとしているのである。しかし、だからといって、宗教的实践と発言の意味は社会的現象の内を探られるべきであるということではない。ただ、それらの可能性と権威的な地位とは、歴史的に弁別可能な訓練と強制力の産物として説明されるべきだというだけである。個々の宗教を研究する人類学者は、そ

れゆえ、この点を自らの出発点としなければならぬ。そして、ある意味で、自らが「宗教」と訳す包括的な概念を、その歴史的 성격に従って、混成的な諸要素へと翻訳していくのである (Asad 1993, 53-4/58-9)。

各「宗教」は、それ自体の歴史性を無視しても、権力性を無視しても、またそれと非「宗教」的なものとの関係を無視しても、決して理解しえない。したがって、各「宗教」は、「宗教」概念によって翻訳されえないため、個別具体的な混成的な諸要素へと解体され、そのうえで理解されねばならない——これがアサドの主張である。各「宗教」における権力性は、上記のようなアサドの処方箋によって再び問題化されることになるだろう。しかし、「宗教」と「世俗」のあいだの権力性、権力の非対称性の問題に関してはどうか。おそらくは上述の処方箋だけでは十分なものとは言えないだろう。そしてそのこと自体は、アサド自身も十二分に承知している。したがってアサドは、続いて「宗教」と「世俗」をめぐる問題系へと向かうのである。

### 三 「世俗」の形成

『宗教の系譜学』を上梓した一〇年後、アサドは新たな名著『世俗の形成』(Asad 2003) を世に問うことになる。同書が対象としているのは、政治的教理としての世俗主義そのものである。現代における「宗教復興」と呼ばれるさまざまな現象は、それを肯定的にとらえるにせよ否定的にとらえるにせよ、世俗主義の普遍性にたいして深刻な疑問を投げかけることになった。世俗主義は決して寛容やさまざまな「宗教」共同体の平和的

共存をもたらすものではない。アメリカやインドの例を引いてアサドが指摘するように、「不寛容の爆発は…、高度に近代的な社会の世俗主義と完全に共存可能である」(Asad 2003, 7/9)のだとすればそれは何故なのか。そして、どのようにしてそれは行われているのか。これを問わねばならないのである。

アサドは次のように述べる。「世俗主義の教理が私的理性と公共的原理との区別を要請するものであるとすれば、それはまた、『世俗的なもの』によって前者に『宗教的なもの』を割り当てることをも要求する」(Asad 2003, 8/10)。だが、こうした割り当てを行うのはいったい誰なのだろうか。ある言説や行為が宗教的なものとみなされたり、世俗的なものとみなされたりする境界線はどこにあるのか。これが問題となるのは、とりわけ道徳的責任や法的責任が問われるような事態においてである。しかし、アサドは「宗教」概念においてと同様に、「世俗」概念の明白性にも疑義を呈する。すなわち彼は、「世俗」概念が単一の内実をもつ不動かつ自明な概念であるという想定を、そして世俗／宗教の一見明白とも思える境界線を、系譜学によって揺さぶることによって、政治的教理としての世俗主義を問題化しようとしているのである。そのことを明らかにするために彼が検討に付すトピックは、同書においては「神話」、「痛みと行為者性」<sup>ペインとアクティビティ</sup>、「残虐性」などである。以下、「神話」に関する彼の議論を簡単に確認しておくことで、彼がいかにして「世俗」の系譜学を遂行しているのかを瞥見しよう。

第一章、「世俗主義の人類学とはどのようなものであるか」において、アサドは、「宗教」を研究する者は、その対概念である「世俗」を理解しなければならぬと主張している。手始めにアサドが検討の俎上にのせるのは、一八世紀から二〇世紀にかけて「神話」という語がどのように使用されてきたのかという点である。「というのも、近代人が古代から受け継いだ『神話』という語は、信仰と知識、理性と想像力、歴史とフィクション

ン、象徴とアレゴリー、自然と超自然、聖と俗といった、多数の馴染みの反対語——近代の世俗的言説（とくに論争的な言説）に染みわたっている二分法——に入り込んでいるからである」（Asad 2003, 23/29）。だが、「神話」という言葉の響きは、それ自体「宗教」的な色彩を帯びているように感じられる。それゆえこの言葉が「世俗」的にも用いられるという事態をまずアサドは明らかにしなければならぬのである・

アサドは、ブルース・リンカンの『神話の理論化』（Lincoln 2000）に依拠しつつ、古代ギリシアにおいて「神話」の原語であるミュートスという語は、「真実」と結びつけられていたと指摘する。したがって初期のギリシア詩人たちは、自らの語りが神々から靈感を受けたものとしてのミュートスであるとして、自身の詩の権威づけをおこなったのである。しかしソフィストによって、そしてソフィストによるミュートス批判を引き継いだプラトンによって、ミュートスには新たな意味づけが与えられる。すなわち、社会的に有用な嘘としての「高貴な嘘」である。こうして、ミュートス——そして神話——という概念には、「虚偽」という意味合いが含まれることになる。

では、神話は一八世紀の啓蒙主義時代にはいかなる興味の対象であったのか。アサドは次のように説明する。一方では、神話を人間的な想像力の産物として合理的研究の対象にしようとするフォントネルらの神話学の方性がある。だが、神話はそれだけにとどまらず、啓蒙主義時代の人びと——とりわけ高等文化のなかに生きる人びと——の感性のなかに深く根を下ろしていたのである。それは、共感の能力であり、悲壮なものに感動する能力である。当時の上層階級にとつて、神話は基礎的な教養の一部であった。それゆえ、古代ギリシアやローマなどの「神話を用いることで、作家や芸術家は、同時代的な出来事と感情とを、私たち近代人がフィクションの様態であるとみなすものをもって表現することが出来た」のである（Asad 2003, 29/35）。

いずれにせよ、啓蒙主義の時代において、神話は真実と虚偽という元々有していた意味からは解き放たれ、人間の想像力ならびに感性の領域に移管せしめられた。すなわち、神話は「啓蒙主義の芸術と生活様式における世俗的言説」となったのである(Asad 2003, 37/43)。このことは、一九世紀以降における「靈感」(inspiration)概念の変化とも密接に関連する。かつては霊的なものとのコミュニケーションを示す言葉であった「靈感」は、聖典(すなわち聖書)に書かれている事柄の歴史的真正性に対する疑念により、その意味内容を大きく変更するように迫られることとなる。この仕事を担ったのはコールリッジらロマン派の詩人たちである。「靈感」もはや神との直接的なコミュニケーションとは考えられなくなったことを受けて、ロマン派の詩人は、懷疑家と信者の両方に受け入れられるようなかたちで、靈感が何であるかを決めた」(Asad 2003, 43/48)。コールリッジらによれば、「重要なのは、過去に関する事実の真正性ではなく、天分を受けた人間として彼らが伝達せんとした霊的思想の力なのである」(Asad 2003, 45/49)。こゝでもまた、「神話」概念と同じく、「靈感」概念が霊的なものの実在に関する真偽の領域ではなく、人間の想像力の領域に移し替えられているのである。したがって、ロマン主義においては聖書の預言者も使徒も、また「未開社会」のシャーマンも、「神話的な様式において詩的機能を演じているものと考えられるようになった」(Asad 2003, 52/56)。神話的手法は、この意味で現代を生きる無神論的な天才芸術家——ジェイムズ・ジョイスやT・S・エリオットなど——にも利用可能なものになったのである。ロマン主義には未だに失われた充実への憧憬が存在していたものの、原理的にもはや超越的なものへの信仰は神話にとっての要件ではなくなったために、超越性なしの「神話」が可能になったからである。

では、「神話」は完全に「世俗」的なものになってしまったと言ってよいのだろうか。神話は脱聖化され、

超自然的なものから完全に切り離されたと確言してよいのだろうか。アサドは、神話、象徴、アレゴリーに関するポール・ド・マンとヴァルター・ベンヤミンの議論を対比することで「世俗についての世俗的見解もまた、決して同一ではない」ことを示し、神話という語のなかに残る「世俗的なもの」と「宗教的なもの」の相互依存的性格を明らかにしようとする。

アサドは次のように述べている。初期ロマン主義におけるアレゴリーは、脱呪術化が進み、教会規律に対する信仰が揺らぎ始めた時代に再発見された、とド・マンは論じる。そこでアレゴリーが果たした役割は、実在としての世俗とロマン主義との不承不承の妥協である。すべてが脱呪術化され、深みを失った世俗世界において、ロマン主義者はアレゴリーによって「自己と非自己が決して一致しない不可避の時間的運命」を表現したのである。しかし、ド・マンの見立てによるならば、こうした世俗の実在性は、一九世紀・二〇世紀以降ヨーロッパの芸術活動において象徴的（神話的）言語観が確立されることによって覆い隠され、「豊かな意味」が回復されるにいたった。すなわち、世俗世界は再び、集団的幻想によって、不分明なものへとならざるをえなくなつたのである。それにはたいしてベンヤミンが描くのは、確固たる実在としての世俗世界ではない。彼が描くのは、「矛盾したかたちで不安定にまとめられ、生きられるものとしての世俗世界」である (Asad 2003, 63-68)。ド・マンが世俗性を初期ロマン主義時代にみたのに対して、ベンヤミンはバロック時代に世俗性をみる。だが、この時代性の差異は重要ではないとアサドは述べる。重要なのは、世俗性の内実をいかなるものとして理解しているか、の差異である。ベンヤミンにとって、バロックとは確実性の崩壊した世界である。そこにおいてアレゴリーは、流動的な時間性を有し、常に断片的かつ物質的な表現の形態なのである。したがってベンヤミンによれば「この世界が世俗的であるのは、科学的知識が信仰にとってかわったからではなく（『美



在』がついに明らかになったからではなく、反対に、不確かななかで、すなわち信者にとってすら決定的なよりどころがないなかで、実在と空想とが相互に反映しあう世界を生きなければならぬからである」(Asad 2003, 65, 70)。確実性が喪失した世界、それがベンヤミンのみた世俗世界なのである。

以上の議論から、アサドは神話が世俗的なものと対立する二つの思考様式を描き出している。ド・マンにとって世俗とは、象徴の排除であり、実在の世界を意味する。他方ベンヤミンにとって世俗とは、宗教的確信の欠如した世界であり、実在と想像力とが相互に反映しあう世界である。両者のイメージする「政治」は、したがってまったく異なったものとなる。ド・マンはイデオロギー暴露の政治を要求している。実在の世界を覆い隠す集団的幻想の仮面を剥ぎ取ること——それゆえ「神話」＝「宗教的なもの」は、ド・マン的政治によって排除すべきものとして描かれることになる。それにたいしてベンヤミンは「表象とそれが表すものとの、行為と行為を定義し認可する規律との、言語ゲームと生の形態との、入り組んだ演劇を探究することを求める」(Asad 2003, 66, 71)。そこにおいて「神話」＝「宗教的なもの」は、「世俗的なもの」のなかに包含され、言語ゲームの網のなかで役割を果たすことになる。

以上のような分析を通じて、「神話」を「世俗的なもの」に翻訳する立場から、「神話」を「世俗的なもの」と対立し敵対関係にあるものとみなす立場、「神話」を「世俗的なもの」との緊張関係のなかにおく立場と、世俗性と神話との間をめぐるさまざまな様態があることをアサドは示している。「神話」という一つの主題をめぐってすら、複数の世俗性の構想が認められるのである。このことはアサドの系譜学的構想にとって極めて重要である。先にも述べたように、アサドは「世俗」なるものが確固たる単一性をもった自明な概念ではないと考えている。またアサドは、「世俗」と「宗教」の境界線は、たいていの場合明白なものではないとも考え



ている。だがそれにもかかわらず、「世俗」概念は「ある種の実在性を備えている」ともみなしているのである（Asad 2003, 16/19）。このことから明らかなように、アサドが同書の中で求めているのは、ド・マン的政治の反転——「世俗」のイデオロギー暴露——ではない。むしろ彼は、ベンヤミンの政治——「宗教」と「世俗」が相互に絡み合う権力ゲームを明らかにすること——に接近している。彼がこの目的を遂行するのは政治的教理としての「世俗主義」をめぐって考察を重ねることによって、である。したがってわれわれは、次にアサドのポスト世俗主義論を考察しなければならない。

#### 四 ポスト世俗主義をめぐって

「世俗」へのアサドのアプローチが、「神話」や「行為者性と痛み」などという主題を通しての間接的なものだったのに対して、世俗主義論は、人権、ヨーロッパの「宗教的マイノリティ」問題、ナシヨナリズムなどより直接的な主題をあつかっている。ここでは、主として「ヨーロッパの『宗教的マイノリティ』」についてのアサドの議論を検討することで、アサドの考えるポスト世俗主義の構想を分節化したい。

『世俗の形成』のなかでアサドが取り上げる「宗教的マイノリティ」は、イスラームである。ヨーロッパ人にとって、ヨーロッパに住むムスリムは不安の対象である、とアサドは指摘する。それは、単に異文化の中で育った者がヨーロッパに同化することが難しいと考えられているからだけではない。「彼らのイスラームへの傾倒こそが、彼らを近代世俗国家を侮蔑する諸価値に引き渡しているのだと、多くの者が考えている」からである（Asad 2003, 160/210）。もちろん、リベラルな人びとのなかには、ムスリム系移民の同化可能性を楽観

的に信じ、寛容で開かれたヨーロッパを唱える者も少なくない。しかし問題はそれほど単純なものではないと、アサドは主張する。リベラルの声を紹介した後に、彼は次のように述べている。

こうした主張はみな当たっているかもしれないが、リベラルの立場は一見した以上に重層的である。まず、世俗的共和主義の原則に対する「イスラームの」無視（フランスのイスラーム・スカーフ事件に象徴される）と、言論の自由の原則に対する「イスラームの」攻撃（ラシュディ事件に象徴される）とは、極右のみならず、リベラルと左翼をも怒らせた。ヨーロッパで起きたこれらの事件は、北アフリカと西アジアにおいてイスラーム主義者が行ってきた民間の暴力と一つのものともみなされてきた。そしてリベラルもまた、イスラームの伝統が——その担い手とは別のものとしての伝統が——近代西洋社会において合法的な場所を得ることが可能かどうか、次第に疑問視するようになってきている。（Asad 2003, 160/210）

したがってアサドは、ムスリム移民の統合可能性についてのリベラルの問いとは、別の角度から問いを立てる。すなわち、「ヨーロッパのアイデンティティは、ムスリムを含む多様化した社会を代理し表象可能であるか」という問いがそれである。

では、ヨーロッパのアイデンティティとは何を意味するのか。アサドは、トルコのEU帰属に関するヨーロッパ知識人たちの言説を引き合いに出し、彼らが一様に——イスラームに好意的であるか否かに関わらず——ムスリムをヨーロッパの「外部」にある存在だとみなしていると指摘する。リベラルがムスリムを寛容の対象とみなすのはこのゆえである。「ムスリムがヨーロッパの本質の外部にあるからこそ、『われわれ』と『彼ら』

との『共存』を思い描くことが出来るのである」(Asad 2003, 165/216)。

したがってヨーロッパにとつての問題は、何がヨーロッパの外部であり、何がヨーロッパの内部であるかという境界線を引くことによつて、ヨーロッパの「本質」を確定することである。アサドのみるところ、「ヨーロッパ文明史」の試みは、こうした努力の典型である。だが、こうした試みに携わる歴史家は、必ずある困難に逢着することになる。それは、ヨーロッパ文明がヘレニズムの遺産の継承者であることを称する一方で、外部化されているはずの『イスラーム』のラベルで示された諸集団」もまた、「大部分がヘレニズム世界の文化的相続者である」という事実である(Asad 2003, 168/220)。ここから、ヨーロッパ文明を描こうとする側に、次のような動きが生じる。まず、イスラームを、それ自身の本質を欠き、ヘレニズム文化をヨーロッパへと再流入せしめた媒介文明とみなす。次いで、この媒介文明に、あらゆる非ムスリムに対する根深い敵意という本質を付与する。そして、イスラームは、一方でヨーロッパ文明を外部から破壊しようとし、他方でヨーロッパ自身が内側から絶えず打ち勝つように努力する環境として、疑似文明的な性格を与えられることになる。

アサドのみるところ、こうした文明的差異の構築は、非ヨーロッパ人のヨーロッパ文明への同化に関する思考の典型である。「人類」というより広範にわたる高次のカテゴリーの一員としての「ムスリム」は、「彼らが多くが(誤つて)自らの本質と考えているものをひとたび払いのけるならば、地球文明(すなわち「ヨーロッパ」文明)へと同化——あるいは(最近の一部の理論家の用語では)「翻訳」——できるであろう」(Asad 2003, 169/221)。この意味で、ヨーロッパ文明にとつてイスラームの他者化は、自らのアイデンティティにとつて本質的な契機である。ヨーロッパの境界線を引くことは、「ヨーロッパを異質な時(「共産主義」「イスラーム」)からも、異質な場所(「イスラーム世界」「ロシア」)からも、分離すること」を意味する(Asad 2003,

171/223)。それゆえ、イスラームを他者として描くことは、ヨーロッパがヨーロッパであるために不可欠の続きなのである。

このようなアサドの議論を踏まえるならば、次のような疑問が提起されよう。すなわち、「ヨーロッパのアイデンティティは、ムスリムを含む多様化した社会を代理＝表象可能であるか」という当初の問いに関して、残されているのは悲観的な解答だけということになるのだろうか。少なくとも、リベラル・デモクラシーの政治に関するかぎり、アサドはそう考えているようである。実際彼自身、「リベラル・デモクラシーにおける政治的代表のイデオロギーは、ムスリムをムスリムとして代表することを（不可能とは言わないまでも）困難にする」と述べている（Asad 2003: 173/225）。というのも、リベラル・デモクラシーは「個々の市民どうしの抽象的な平等性」を仮定しているため、各市民が「一個」と数えられるからである。したがって、リベラル・デモクラシー国家においてマイノリティがそのように定義されるのは、純粹に量的な観点からということになる。しかし、ヨーロッパの歴史を紐解くならば、マイノリティという概念は宗教改革以後の歴史的状况のなかから誕生した概念である。すなわち、英国におけるトラクト運動やフランスおよびヨーロッパ各地における教皇権至上主義運動の結果、「マイノリティの権利」が出現したのだとアサドは指摘する。「マイノリティに属する者たちは、他の全市民——政治的統一（全体としての国民）」の成員——にたいして平等なものとなっただけでなく、マイナーな統一体として、特別の保護を要するものとなった、すなわち、マジヨリティにたいして不平等なものとなったのである」（Asad 2003: 174/227）。このことから、「マイノリティ」とは単に量的な概念なのではなく、権力を握る人びと（＝マジヨリティ）にたいして、自らの歴史的集団の存続を要求する人びとのことを意味することになる。したがって、大英帝国とその植民地民との関係のように、量的には「マジ

ヨリテイ」を上回っていないながら、権力の布置により「マイノリティ」化されることがありえるわけである。

さて、以上のことから、リベラル・デモクラシーがマイノリティを代理＝表象することが困難である理由が明確となる。すなわちそこでマイノリティは、一方で平等で抽象的な「市民」と、他方では不平等で歴史的・具体的な「マイノリティ集団の成員」とに分裂してしまうからである。では、この問題はどのように解決されるのか。アサドは二つの方向性を示唆する。一つは、ウィリアム・コノリーの「脱中心化された多元主義」の方向である。それは、「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」することで、「多様なマイノリティ集団からなるデモクラシー国家」を目指す方向性である (Asad 2003, 177/230-1)。こうした方向性からアサドは、一方でマジョリティとしてのヨーロッパの歴史物語を脱構築しつつ、マイノリティたちの歴史物語を尊重し、一つのマイノリティとして制度的代表を見出すべきであると主張する。しかしここでもまた、「制度的代表」が問題になることは言うまでもない。「どのようにしたら個人に対する敬意を確保し、かつまた集団的な『生き方』を育成する条件を整えることができるのか」(Asad 2003, 178/231)という問いは、「脱中心化された多元主義」においてもまた——あるいはリベラルな多文化主義以上に——問題となるのである。

もう一つの解決策は、ジョン・ミルバンク的な「複合空間」の方向性である。ミルバンクは、中世のゴシック空間においては、忠誠の焦点は複合化し、ある程度重なり合っていたと指摘する。ここでは、何らかの単一の「主権者」があらゆる実践関係や忠誠を包含することはなかったのである。アサドはこうした複合空間のアイデアに、「異質的な時間」を付け加えるよう提唱する。それは「多元的な伝統に根ざす、具体的実践」を意味する (Asad 2003, 179/232)。こうした「伝統に根ざす数多くの実践の時間性……は、ナショナルな政治の

等質な時間に翻訳することの出来ないものである」(Asad 2003, 179/233)。時間は決して等質的にとらえられるものではなく、それぞれの歴史的集団において異質的なものとして解釈されうる。それゆえ、アサドは次のように述べるのである。

多くの(決してすべての、ではない)イスラーム系マイノリティ住民にとつて、ムスリムであるとは、法的効力をもつて公に尊重されるべき私的誠実さを有する個人的信仰を抱き、平等な市民として公共世界に参加できるようになるという以上のものである。間違いなくそれは、リベラル・デモクラシーの国家が認める文化的アイデンティティ以上のものなのである。それは、ネーションの境界線を越えて広がる集団的生活において、自律的個人として生きられることを意味する。(Asad 2003, 180/2334)

アサドの考えるポスト世俗主義の構想が、多文化主義に由来する世俗主義の再編プロジェクト——たとえば差異の理にかなった承認を要求するテイラーの「リベラルで多元的な世俗主義」の構想<sup>5)</sup>——とまったく異なっていることは明瞭である。リベラルによる世俗主義の問い直しは、リベラル・デモクラシーの均一で等質な時空間へと「宗教」をいかに包摂していくかという問いをめぐって立てられたものであるとするならば、アサドのポスト世俗主義は、メタ原理としてのリベラル・デモクラシーなしに諸「宗教」伝統が相互に敬意を払いつつ並存する時空間を構想しているのである。では、こうしたアサドのポスト世俗主義の構想は、「宗教」と「政治」をめぐる問題にどのような光を投げかけうるのだろうか。この問いの考究をもって結論に代えたい。

## 五 結 論

ここまでの議論を振り返ろう。本稿で私が明らかにしようとしたことは、現代政治理論の文脈において喧しく論じられるようになった「政治と宗教」という問題設定のはらむ困難である。そのために本稿では、宗教概念に対する反本質主義的な批判者の代表格であるタラル・アサドの議論を取り上げ、彼による宗教概念ならびに世俗概念の系譜学的探究を分節化したうえで、彼の考えるポスト世俗主義の構想を素描した。第二節では、『宗教の系譜学』の解釈を通じて、彼の行った宗教概念批判がどのようなものであったのかを分析した。アサドは、宗教概念のキリスト教性と権力性を指摘し、それが普遍化可能な概念ではないということを明示したうえで、現在「宗教」とみなされている諸伝統を、個々の歴史を踏まえた諸要素に解体して理解すべきであると論じていたのである。第三節では、『世俗の形成』における世俗概念の系譜学を検討した。「神話」という語をめぐってアサドが明らかにしたことは、もともとは「宗教」的な概念であった「神話」が、啓蒙主義の時代を経て世俗化されていく、その道行きであった。その結果形成された「世俗」の概念は、確固たる実在性をもちつつも、自明かつ境界線のはっきりしたものではなく、「世俗」性を支持する人びとのあいだですら見解の一致をみない概念だったのである。第四節では、これまでの議論を踏まえ、アサドによるポスト世俗主義の構想を、彼のヨーロッパにおけるムスリム論から浮き彫りにすることを目指した。彼は、普遍的で等質的な時空間を前提とするリベラル・デモクラシーの世俗主義ではなく、異質的な時空間において諸「宗教」が相互のあり方を尊重しあうようなあり方を目指すべきだとしたのである。

さて、こうした議論から、はたして現代政治理論における「政治」と「宗教」をめぐる問題にたいして、何

が言えるだろうか。アサドの議論が明らかにしたことは、「政治」のみならず「宗教」もまた普遍的なカテゴリーではないということである。このことは、「政治」と「宗教」をめぐる普遍的な規範理論の成立が、不可能であるとは言わないにしても困難であることを示唆するだろう。序論において確認したように、現代政治理論の文脈において主流となつている立場は、リベラル・デモクラシーの政治的枠組みの内部において宗教の公共的役割をどのように見積もるかという問いをめぐつて構築されたものである。しかし、もしアサドの言ふとおり、「宗教」と呼びならわされているものに共通の本質が存在しないならば———ということはつまり、「家族的類似性」の枠を出ないものであるとするならば———、何らかの想像上の本質を「宗教」なるものに付与しない限りは、こうした議論そのものが成立不可能になつてしまうだろう。というのも、彼らが「宗教」とみなす諸伝統はたがいその内実を異とするために、仮にそれらがリベラル・デモクラシー内部で果たしうる公共的役割があつたとしても、それはあくまで個別的にのみ確定しうるものであつて、いかなる他の諸「宗教」においても果たしうる役割ではないからである。したがつて、「ブラジルのカトリックの果たしうる公共的役割」や「ベルギーのムスリム移民コミュニティが果たしうる公共的役割」———こうしたカテゴリーでさえ、さらなる脱本質化を招きうるものであるが———という問題設定はありえても、抽象化された「宗教」の果たしうる公共的役割を問うことは、そもそもナンセンスであるということになりかねない。

しかも、ことは単にこうした問題設定が成立不能であるというだけにとどまらない。アサドの議論が示していることは、そこに境界線の暴力性が存在しているということでもある。境界線の暴力性は、二重のものとして私たちの目には映じるだろう。第一に、「リベラル・デモクラシー」と「宗教」との境界線の暴力性である。両者がそれぞれ異なつた世界観や社会構想を含んだ総体であるとして、どちらの構想に優先性が存在している



のかは明白である。各「宗教」の「公共性」は、それがリベラル・デモクラシーにとって肯定的な役割を果たすかぎりにおいてのみ許容され、時には奨励される<sup>66</sup>。だが、もしリベラル・デモクラシーの秩序と諸「宗教」伝統の教義や実践が矛盾するとは言わないまでも齟齬をきたした場合はどうなるのか。そうした「宗教」伝統に属するマイノリティは、せいぜい温情的な寛容の対象になるのが最善で、悪くするとその信条のゆえに罰せられたり社会的に不利な立場へと追いやられたりしうるのである<sup>67</sup>。

第二の境界線は、「宗教」と「世俗」のあいだに生じる。アサドが指摘するように、何が「世俗」に属するもので、何が「宗教」に属するものであるのかを決定するのは権力の作用に他ならない。だが、ある行為が「世俗」的なものか、はたまた「宗教」的なものかという判断によって、それらの行為（ならびにその帰結）の法的な取り扱いも変化してしまう可能性があるのである。アサドが取り上げるのは、「世俗」的なものとしてのサドマゾヒズムと、「宗教」的なものとしての修道士の鞭打ちとの両者に対する、近代国家の取り扱いの差異である。

先に引用したSMのテキストが数え上げた基準に関して興味深いのは、それらが「世界人権宣言」の第五条『いかなる者も、拷問にかけられてはならない。あるいは残酷な、非人道的な、あるいは屈辱的な扱いあるいは懲罰を科されてはならない』に抵触している点である。この規則に『ただし当事者が「同意した成人」であるときは除外する』という一文は添えられていない。人はたとえ限定された期間においてであれ、自らを奴隷の身分へと売り渡すことに同意してはならないというのと同じことであり、また、同じ理由からである。当事者が緊縛の関係をエロティックと感じたとしても、変わりはない。

それゆえまた、リベラル化したキリスト教会は、罪に値する過失のゆえに修道士が大修道院長の命令に

よって鞭打たれるのを——たとえ改悛行が儀礼的な限界と劇的な性格をもつのだとしても——強く禁じている。たとえ修道士が自発的に修道院の従順＝服従の誓いを行っているとしても、駄目である。この禁止は、一般的には身体的苦痛に対する、特殊的には『無用な』苦しみにたいする近代の拒絶に由来している。だが、次のような言い方をするほうが正確である。近代の敵意は、単に苦痛にたいして向けられたものではない。それは、人間的であることのある特定の概念に一致しない——それゆえ過剰であるような——苦痛にたいして向けられている。(Asad 2003, 123/157-8)

なぜ一方でSMが許容され、他方で鞭打ち行が禁じられるのか。そこには普遍的なカテゴリーとしての「人間」についての特殊な構想があるからだ、とアサドは述べる。近代の世俗的な価値観によつては意味づけされない「過剰な」苦痛の存在それ自体が、禁止され否定されるべき当のものなのである。このように、現象としてはまったく同じもの(「鞭で打たれること」)が、世俗的なものと解された場合(SM)は許容され、宗教的なものと解された場合(改悛行)は禁止されるにいたるのである。

では、「政治」と「宗教」という問題に関して、こうした批判をくぐりぬけてなお可能なアプローチとして何が残されているだろうか。ひとつは、地域研究ないしは比較研究の積み重ねであろう。むやみに「宗教」というカテゴリーを持ち込むことなく、「宗教」とみなされている諸実践の総体が、ある国家の「世俗的な」法や制度にたいして、いかなる関係性を有しているのかという具体的な問いとそれを探究するアプローチのみが、「宗教」と「世俗」の系譜学を潜り抜けてなお、私たちに可能なものとして残されているようにみえる。

しかし、私たちに残されているアプローチは、おそらく上記のもののみにとどまらない。アサドのポスト世

俗主義には、従来のリベラル・デモクラシーを前提とした「宗教」と「政治」の問題にとどまらない構想が示されているように思われる。それはいわば、ひとつの対抗政治の可能性である。圧倒的に優位に立つリベラル・デモクラシーの法や制度を、内側から、また時には「外部」から揺さぶることで、異質的な空間における相互尊重の政治を達成するというビジョンは、アサドのポスト世俗主義論から引き出しうる普遍化可能な理論的可能性であろう。この問題設定の普遍性を担保しているのは、「宗教」の側ではなく、実体的な「世俗」的リベラル・デモクラシーの側である。勝ち誇るリベラル・デモクラシーの普遍性のゆえに、それに対する対抗政治が普遍的な対案として構想可能になるのである。<sup>60)</sup>

もちろん、こうした対抗政治の構想は、そのままリベラル・デモクラシーの諸制度にとつてかわりうるものではない。まして、提示された対抗的な政治のあり方が、リベラル・デモクラシーの諸制度よりも端的に「優れている」とか、その欠点を補うものであるとか、そうした「肯定的」な役割を果たしうるのかどうかさえ、確たるものではない。にもかかわらずここには、ある種の「希望」が提示されている。こうした「希望」にたいして真摯に向き合うことが、「世俗」と「宗教」との相互対話の端緒となるだろう。

### 【凡例】

○引用文中の「」内は、引用者による補足である。尚、翻訳に関しては基本的にそれぞれの訳書にしたがっているが、本稿で用いる表現との関係上、一部訳文を変更させていただいた箇所がある。

○本稿中に引用・参照した文献に関しては、すべて（）内に、原著者、刊行年、原著頁数／邦訳頁数の順に記した。

- (1) こうした問題関心の広がりには、単に学術界にとどまるものではない。森孝一は、ムスリム移民の存在が「ヨーロッパという自己理解」の問題を、EU諸国につきつけるものであったと指摘している。「『ヨーロッパ』という自己理解」がEU諸国にとって緊急の課題となった原因は、ヨーロッパ諸国におけるムスリム移民とムスリム系市民の増加であることは明らかである。／「表現の自由」を含む基本的な人権の尊重、民主主義、多文化主義というEUにとっての基本的理念は、イスラームの宗教伝統と共存できるのか。イスラーム世界（ウンマ）内にとどまることなく、異なった価値観をもつ文明世界に移り住んだムスリムは、異なった価値観とどのように共存していくのか。西欧のグローバルズムとイスラームという宗教伝統はどのように関係し、どのように共存できるのかは、EUだけの問題ではなく、今日の世界が直面している最重要の課題である」（森2007, 10）。本稿でも後に取り上げるが、アサドもまた、「イスラーム」が「ヨーロッパ・アイデンティティ」にとって決定的に重要な意義をもっていることを指摘している。詳しくは本稿第四節を参照。
- (2) この点についての詳細な議論は、拙稿「公共宗教と世俗主義の限界——ホセ・カサノヴァとチャールズ・テイラーの議論を中心に」（高田2013）の第一節を参照。
- (3) たとえば、『宗教概念の彼方へ』（磯前・山本2011）序論および第一部のマツカチオン論文に、宗教概念論争史が詳しく紹介されている。
- (4) たとえばアサドは、スミスの議論がいまだに本質主義の要素に引き摺られているがために、「さまざまな宗教の実践と訓練の場」ならびに「近代の構築物としての『宗教』と『世俗主義』との相互依存関係と緊張関係の本性」という二つの研究領域を視界の外に追いやらざるを得なくなっている、と指摘している（アサド2006, 39）。
- (5) テイラーのリベラルで多元的な世俗主義の構想については、前掲拙稿（高田2013）を参照。

- (6) たとえばホセ・カサノヴァ『近代世界の公共宗教』(Asanova 1994)などが、典型的にそうした議論を行っている。
- (7) たとえば私たちはその例をフランスにおけるイスラーム・スカーフ事件にみることもできるかもしれない。アサドによるスカーフ事件への言及を含んだフランスのライシテ論として、「フランス世俗主義を理解するための試み」(Asad 2006b)が存在している。
- (8) そうしたアブローチの例として、イバン・イリイチの『未来の北の川で』(Ilich 2005)を挙げることが出来るだろう。イリイチは、善きサマリア人の寓話を取り上げ、そこに国家の法を犯して倫理的な命令にしたがって生きる人間のあり方を描くのである。

【参考文献】

- Asad, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Johns Hopkins University Press, 1993. (中村圭志訳『宗教の系譜学——キリスト教とイスラームにおける権力の根拠と訓練』岩波書店、二〇〇四年)。
- . *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press, 2003. (中村圭志訳『世俗の形成——キリスト教、イスラーム、近代』みすず書房、二〇〇六年)。
- . *On Suicide Bombing*. Columbia University Press, 2006a. (菊田真司訳『自爆テロ』青土社、二〇〇八年)。
- . 'Trying to Understand French Secularism,' in Hent de Vries and Lawrence Sullivan (eds.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. New York: Fordham University Press, 2006b, pp.494-526.
- Asad, Talal et al. *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*. University of California Press, 2009.
- ボスロ、シヤン 2009a. (伊達聖伸訳「世俗化と脱宗教化」, 『世俗化とライシテ』(UTCP Booklet 6) 東京大学グローバルCOE「共生のための国際哲学教育研究センター」 pp.15-31)。

- 2009b. (伊達聖伸訳)「フランスにおけるライシテ——歴史と今日の課題」『世俗化とライシテ』三三一―五七頁)。
- Byrne, Peter. *Natural Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism*. Routledge, 1989.
- Casanova, José. *Public Religion in the Modern World*. The University of Chicago Press, 1994. (津城寛文訳)『近代世界の公共宗教』玉川大学出版部(一九九七年)。
- Connolly, William E. *Why I Am Not a Secularist*. University of Minnesota Press, 1999.
- . 'Catholicism and Philosophy: A Nontheistic Appreciation,' in Ruth Abbey (ed.), *Charles Taylor*, 2004, pp.166-186.
- . *Pluralism*. Duke University Press, 2005. (杉田敦、鶴飼健史・心部延剛・五野井郁夫訳)『ブルーリズム』岩波書店(二〇〇八年)。
- . 'Europe: A Minor Tradition' in David Scott and Charles Hirschkind (eds.), *Powers of Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford University Press, 2006, pp.75-92.
- . *Capitalism and Christianity, American Style*. Duke University Press, 2008.
- . *A World of Becoming*. Duke University Press, 2011.
- 藤本龍児『アメリカの公共宗教——多元社会における精神性』N T T出版, 二〇〇九年。
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, 1973. (吉田禎吾・柳川啓一・中牧弘允・板橋作美訳)『文化の解釈学(全三冊)』岩波書店(一九八七年)。
- Habermas, Jürgen. *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*. Eduardo Mendietta (ed.), The MIT Press, 2002.
- . *Between Naturalism and Religion*. Ciaran Cronin (trans.), Polity, 2008.
- Habermas, Jürgen & Ratzinger Joseph. *Dialektik der Säkularisierung: über Vernunft und Religion*. Herder, 2005. (三書齋

- 一 訳『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』岩波書店、二〇〇七年。
- Habermas, Jürgen et al. *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Ciaran Cronin (trans.), Polity.
- Harrison, Peter, 'Religion' and Religions in the English Enlightenment, Cambridge University Press, 1990.
- Illich, Ivan, *The Rivers North of the Future: the Testament of Ivan Illich*, as told to David Cayley, Anansi, 2005. (白井隆一郎訳『生きる希望——イバン・イリイチの遺言——』藤原書店、二〇〇六年)。
- 磯前順一・山本達也(編著)『宗教概念の彼方へ』法藏館、二〇一一年。
- Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth*. University of Chicago Press, 2000.
- 宮島喬(編著)『移民の社会的統合と排除——問われるフランス的平等』東京大学出版会、二〇〇九年。
- 森孝一(編著)『EUとイスラームの宗教伝統は共存できるか』明石書店、二〇〇七年。
- 内藤正典・坂口正二郎(編著)『神の法 vs 人の法——スカーフ論争からみる西欧とイスラームの断層』日本評論社、二〇〇七年。
- Rawls, John, *The Law of the Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Harvard University Press, 1999. (中山竜一訳『万民の法』岩波書店、二〇〇六年)。
- Redhead, Mark 'Alternative Secularism,' *Philosophy & Social Criticism*, v.32, n.5, 2006, pp.639-666.
- 齋藤純一編『社会統合』岩波書店、二〇〇九年。
- Salter, Benson, *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologist, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, E. J. Brill, 1993.
- Smith, Wilfred C., *The Meaning and End of Religion*. Fortress Press, 1962.

高田宏史「公共宗教と世俗主義の境界——ホセ・カサノヴァとチャールズ・テイラーの議論を中心に」 日本政治学会編『宗教と政治（年報政治学 2013-1）』 木鐸社、二〇一三年、三八—五九頁。

Taylor, Charles, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Harvard University Press, 2002. (伊藤邦武・佐々木崇・三宅岳史訳『今日の宗教の諸相』岩波書店、二〇〇九年)。

——— *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, 2004a. (上野成利訳『近代——想像された社会の系譜』岩波書店、二〇一一年)。

——— 'A Place for Transcendence?' in Regina Schwartz (ed.), *Transcendence: Philosophy, Literature, and Theology Approach the Beyond*, Routledge, 2004b, pp.1-11.

——— *A Secular Age*, Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

——— *Forward to Secularism, Religion and Multicultural Citizenship* by Geoffrey Brahm Levey and Tariq Modood (ed.), Cambridge University Press, 2009.

津城寛文『〈公共宗教〉の光と影』春秋社、二〇〇五年。

白杵陽『イスラームはなぜ敵とされたのか』青土社、二〇〇九年。