〈伝統と近代〉を問い直す satyāgraha(真理把握)
——病める欧米的 modernity の末路に際して——*

板垣　雄三（東京大学名誉教授）

Abstract

This is a paper presented as a text of keynote lecture on the occasion of the academic conference "Modernization Process of Korean-Japanese Traditional Thought under Critical Reflections" organized by the Wonkwang University Research Institute of Religious Affairs. Accordingly, the emphasis is put upon tracing the author's personal pathways to construct and develop his critical discourse as regards the problem of "being traditional and being modern" throughout nearly 70 years of his continuous research activity for innovative elucidation. Whereas the modernity theory is concerned with the broader view of history, civilizational strategy design, and paradigmatic review of ways of questioning and answering, it happens for concerned researchers to notify that a spontaneous intuition or inspiration in daily life corner can make sense qualitatively enough to produce an invention. Therefore, the paper introduces, besides the informational data of research materials/methods/results, some factual images of accidental trivial but noteworthy events and observations specifically relevant to motivation of interest, hint of ideas, and correlation among specialists' circles.

In this paper, Part I "Tradition to open Modernity, a Case Study" demonstrates that the formation of the philosophy and behavior of *Satyāgraha* as a human rights struggle fought by Indian residents in South Africa in the beginning of the 20th century was based on the ethical norms of ancient India, and that the residing Indian Muslims' prominently active participation in it and their active role to support Mahatma Gandhi's guidance enhanced further the universal significance of modernity in the movement. Part II "World History Scheme of Traditional Modernity in Future Design" tries to confirm that the core of the 'modernity' problem consists in what the author calls 'Super-modernity' based upon *tawhīd*, a networking way of thinking, and its socialization and globalization process since the 7th century AC, which have been recognized, along with the author's career and his concern in progress, on such bases as (1) the study on Islamic modernity initiated as a critique of Western modernity, (2) a diagnosis of Western modernity's malignant tumor that took place in the course of modernity's formation under the networking effect of Islamic civilization, having been spreading worldwide and bringing on the actual death agony of Euramarico- centered world order, (3) proof finding works over the common logic and task consciousness between *Huayan* (*Hwaeom*) Buddhism / Neo-Confucianism and Islam. Thus, the new

era of Super-modernity (including the societies of Europe and the USA, of course) is emerging after the recent 300 to 400 years' marginalization, submergence, subversion, and perseverance under the yoke of the sick Western hegemony worldwide. Its sign is the start of *Muwātin* Revolution (New Citizens' Revolution; *muwātin* is an Arabic word for citizen) in 2011, that was a globalized phenomenon of non-violent uprisings by *satyāgrahī* citizens. In the final analysis, the author arrives at the conclusion that human beings should be aware of the urgent task to revive and revitalize Super-modernity by excavating and rediscovering Super-modernity in the depth of Tradition.

Although this paper is, as mentioned earlier, surveying the trajectory of the author's researches, the original work points to be publicized for the first time here are the following four items.

1. Evaluation of Muslims' role in Satyāgraha Movement in South Africa.
2. Comprehensive enumeration and listing of Issue-items in (a) Islamic modernity; (b) Syndrome of Western modernity; (c) Features of transversal commonalities between *Huayan* philosophy and Islamic *tawhid*; (4) Features of mutual resonance between Neo-Confucianism and Islamic *tawhīd*.
3. Proposition of a theoretical scheme that the posture of resistance anchoring at traditional thought resources on hand to fight against imperialist colonialism tends to resort to the rebirth of Super-modernity.
4. Proposal of a project framework called "Normative Future History."

Ⅰ］ 近代をひらく伝統について考えるために

一般に「近代化」とは、「伝統社会を超克すること」と考えられてきた。「伝統」を「前近代」と規定して「伝統」と「近代」とを対置させる二項対立を前提に 「近代性」modernity を把えようとする見方に対して、この論文は、まず冒頭で重大な疑問を提起する。

帝国主義列強が世界地図を各々の色に塗り分ける「世界分割」をほぼ完了する 20 世紀初頭、帝国主義体制の樹立が試される一焦点となっていたブーア戦争後の南アフリカで、1906 年 8 月～14 年 1 月、指紋採取・登録証・女性と子どもの処遇・移民の追放や制限・特別課税・宗教絡み婚姻認証など積み重なる争点をめぐって、在留インド人の人間的尊厳・名誉を毀損する差別的な立法／法執行／裁判／請願・反対運動弾圧／に対する人権闘争として、マハートマ・ガンディー［Mahatma 偉大なる魂］Gandhi, Mohandas Karamchand(1869～1948)の指導下で、サティヤーグラハと呼ばれる運動が展開された。サティヤーグラハは、サンスクリット語のサティヤ〔真理〕とアーグラハ〔主張・執着〕の複合語で、「真理の把持」・「真実と非暴力に支えられる力」・「愛と勇気の感化力」と説明される。[1]その理念と行動様式とは、引続きインド亜大陸へと舞台を移し、英帝国主義の支配に抗しそれからの解放をめざすインド独立運動の基調と化していった。[2]

サティヤーグラハは、後退と挫折の苦い体験をなめながら再起を繰り返す運動過程のただ中で、passive resistance(受動的・消極的抵抗)といった外側からの批評に反撥しつつ、非暴力的直接行動により正義を求める政治闘争という自己規定概念として獲得された点が、重要である。[3]

そこでは、伝統的価値の重視と新たな意義づけとが注目される。インド諸宗教にまたがる倫理規範＝ヤマス Yamas が土台とされるのだ。一般にヤマスの 10 項目は、①Ahimsā(不殺生・非暴力)／②Satya(真理)／③Asteya(盗まず)／④Brahmacharya(純潔・思慮深さ・自己修養)／⑤kshamā(容赦・寛容さ)／⑥Dhṛti(不屈の精神・剛毅・堅忍)／⑦Dayā(思いやり・共苦・同情) ／⑧Ārjava(偽善をおこなわず)／⑨Mitāhara(規則的ダイエット)／⑩Shaucha(清潔さ)／というような枚挙で示されるのが、通常である。

ガンディーはサティヤーグラハの実践とは何かを説くにあたり、つぎの原則を挙げた。[4] (1)Non-violence(非暴力)／(2)Truth(真理)／(3)Non-stealing(盗まず)／(4)Non-possession [aparigraha] (非所有)／(5)Bread Labour [sharirshrama] (日々の糧を得る労働) ／(6)Control of the palate [aswada](味覚・食慾の自己管理)／(7)Fearlessness [sarvatra bhayavarjana (恐れない) ／(8)Equal respect for all religions [sarva dharma samantva] (あらゆる宗教を等しく尊重)／(9)Swadeshi(地産地消・輸入品ボイコットなど経済戦略)。これを前記ヤマス①～⑩と照合すると、(1)～(3)は①～③と完全に一致する。(4)は④⑧⑩から、(5)は③④⑦から、(6)は⑨から、(7)は⑥から、(8)は⑤⑦から、(9)は①⑥⑩から、それぞれ派生する立場設定・態度選択だと見ることができる。10 項目ヤマスの半数を占める④～⑧の徳目が、20 世紀の現実の中で生き方・行動の原則として具体化されたのだ、と言えるだろう。

ガンディーは、のち[1930 年 2 月]に、19 ヵ条の「サティヤーグラハの規則若干」を、市民抵抗者[サティヤーグラヒー]個人／逮捕拘禁された囚人／運動組織／宗教・民族間抗争が起きてしまった場／の各ケースに即して整理して示した。[5]各項で市民抵抗者個々人に関係する規則として挙げられたのは、怒り続けてはいけない／対抗者側の怒りを耐え忍ぶこと／襲撃や懲罰に復讐してはならず、さりとて懲罰や襲撃への恐怖心のために[対抗者が]怒りをもって下した命令に屈服してはならない／逮捕や財産没収には自発的に従う／管財人としては受託下の財産を没収されぬよう命がけで(ただし非暴力的に)護りぬく／呪ったり罵ったりしない／対抗者を侮辱しない／対抗する相手の旗や指導者に対して、敬礼はしないが侮辱もしない／対抗者を何者かが侮辱ないし襲撃しようとしたら、命がけで(ただし非暴力的に)対抗者を護る／囚人としては、礼儀正しく振舞い刑務所の規則を遵守する(人間的名誉を侵すものでない限り)／囚人として、特別の温情的処遇を求めたりしない／囚人として、傷つけられた人間的名誉の回復を意味する場合を除き、待遇の改善を図るため断食闘争に訴えることはしない／市民抵抗者は誰も、運動集団の指導者が発する命令すべてに、それらを好ましいと思うか否かに関わりなく、歓び勇んで従う／市民抵抗者は誰も、宗教・民族間抗争を意図的に惹き起こす者とはならない／ヒンドゥー教徒であれば、ムスリムその他に対して寛大であり、一身を犠牲にしてもヒンドゥー教徒の攻撃から非ヒンドゥー教徒を救おうとするし、攻撃が別の方角からであれば、それへの報復には参加せず、ヒンドゥ

ー教徒を保護することに命を捧げる／……、というようなことであった。これらも、伝統的規範としてのヤマスの基盤の上で具体化され展開された思考と行為の基準だった、と言うべきである。

不正・抑圧に抗して自由・正義・尊厳・連帯を追求する 20 世紀の政治化運動において、紀元前1500年頃から紀元前500年頃にかけてのリグヴェーダからウパニシャッドにいたる文献や詩篇バガヴァッド・ギーターなどが指示し示唆してきた価値観こそが、その重要な根拠となったのだった。近代性を獲得し成就する力を支えたのが、伝統的価値であった。したがって、その近代性は、克服すべき対象である帝国の植民地主義を支えていた西欧的近代に対して、厳しく批判するものとならざるを得ない。[6]こうして形成されたサティヤーグラハの思想と行動は、世界史的な普遍的意義を発揮するようになり、Martin Luther King, Jr. 牧師と米国の公民権運動／Nelson Mandela と南アフリカの反アパルトヘイト運動／パレスチナ人のインティファーダの出発過程／そして 2011 年以降の世界的な市民決起／へと受け継がれてきている。

このような視角は、サティヤーグラハの思想・行動が南アフリカで形成される過程で、インド人ムスリム大衆が独特な役割を演じたことに、あらためて眼を開かせる。すなわち、サティヤーグラハの近代性がもつ普遍的意義を考察しようとすると、ヤマスの伝統が植民地主義＝帝国主義に対して批判的な近代性として目ざましく活性化するのには、イスラーム的ネットワーキング思考＝タウヒード tawhîd が触媒的な機能を果していた、ということが見えてくるのだ。

ガンディーは、サティヤーグラハ[まだ、そう命名される以前だったが]誕生の決定的瞬間として、ヨハネスブルクはエンパイア劇場での 1906 年 9 月 11 日の大集会の情景を感動的なトーンで描いている。[7]ガンディーを一瞬戦慄させ彼をして一挙に運動への挺身に引き入れた演説は、彼と同郷グジャラートのポルバンダル出身でメモン Memon 集団に属するムスリム商人シェート・ハーッジ・ハビーブ Sheth Hâjj Habîb が「暗黒法」不服従の決議採択にあたってこれを神[諸宗教に通用する「ホダーkhudâ」]への宣誓として行なうよう訴えるものだったことが強調される。この集会の議長を務めたアブドルガニー ʕAbd al-Ghanî(トランスヴァール英国インド人連盟議長)はじめ、ユースフ・イスマーイール・ミアン Yûsuf Ismâʕîl Mian (トランスヴァール・インド人会議議長)などの有力者だけでなく、ことにグジャラートから来たムスリム商人たちの参加がサティヤーグラハ運動の重要な支柱となっていた。[8]ナタールへのヒンドゥー教徒の年季契約労働者やトランスヴァールのパールスィー(ゾロアスター教徒)などの動員参加はあったが、ムスリムの主体的・能動的参加が目立った。宗教的に多様な在留インド人大衆を結集する集会がしばしばイスラームの礼拝所 masjid を会場として組織されたことにも、それは表されている。もともと、ガンディーと南アフリカとの繋がりそれ自体、グジャラート出身でダーバンを中心に各地に支店網を張る商会経営者＝ムスリム商人ダーダー・アブドッラーDâdâ ʕAbd Allâh が 1893 年彼を商会顧問弁護士として招いたのが機縁だったのである。ともあれ、サティヤーグラハは、ムスリムの関与・協力を抜きには語れない。

このことが、ガンディーにとって、あるべきインド像についての終生の確信を生み出し

たことは確かである。それを実現するために現実の政治状況のもとでヤマスを活用するガンディーの態度・思考法が南アフリカ在住のインド人ムスリム大衆に一定の方向づけを与えたが、同時にこれに感応したムスリム大衆のムスリムとしての信念と行動が、運動総体のもつ巨大な世界史的普遍性を醸成することになったのだという点は、これを見落とすべきでない。ムスリムにとって生き方の伝統であり、かつ日々の反省的実践をたえず促してやまぬ課題でもあるものが、サティヤーグラハを裏打ちしていったからである。宗教の違いを超えて訴えるハーッジ・ハビーブの霊的パトス／苦難を耐える正義感／人間の本性への信頼と勇気／ジハード(努力・健闘)精神／の推進力だ。

この面でイスラームの教えとして重視されてきたクルアーンの章句に、目をむけてみよう。

⋆41 章(解明の章)34・35 節　善と悪とは同じでない。［悪には］徳行でもって抵抗せよ。そうすれば、敵意をいだく者ともやがて親友のようになるであろう。まことに、このことが叶えられるのは、忍耐強い者だけであり、善行の大いなる果報を手にする者だけである。

⋆42 章(相談の章)42・43 節　よく耐え忍び、よく赦す者。これこそ志操堅固と言うにふさわしい。

⋆3 章(イムラーン家の章)134 節　平穏のときも艱難のときも、よく施しをなし、怒りを抑え、すすんで人を赦す人たち。神は、そのような善行の人々を愛したもう。

⋆4 章(女人の章)135 節　信ずる人たちよ、神のみまえの証人として、たゆまず正義・公正の護り手であるようにせよ。仮にそれが、おまえたち自身にとって、あるいは両親や近親の者にとって、不利なことであろうとも。

⋆2 章(雌牛の章)11・12 節　彼らに「地上で悪いことばかりするな」と言えば、「われわれは世の中をよくしようとしているだけだ」などと言う。おお、彼らこそ世に害毒を流す者どもだ。しかも自分ではそのことに気づいていない。

⋆4 章(女人の章)104 節　敵を追及するのに弱音を吐いてはならない。自分の苦しいときは、相手も同様に苦しいのである。しかも、おまえたちは、彼らに望めないことを神にお願いできるのだ。神はあまねく知る聡明なお方。

⋆13 章(雷鳴の章)11 節　神は、ある民族が自分たちの状態を変えないかぎり、彼らの状態を変えたりされない。

以上、西暦 7 世紀初頭にアラビア語で記録された章句の意味するところが、20 世紀初頭の南アフリカでどのように理解されたかを考えてみるだけでも、サティヤーグラハがいかにして／またどのような拡がりをもつものとして／成り立ったか、その経緯や状況を推理することができる。

ここから、〈伝統と近代〉を問い直すサティヤーグラハの知的挑戦ないしその可能性の予感に対峙するために、さしあたり、二つの対応Ⓐ・Ⓑが小賢(こざか)しく生じてくるのである。

Ⓐ サティヤーグラハの挑戦を、modernity には複数の路線があるという説明を駆使することによって効果的に相対化し、西欧型近代を歴史的典型とする既成の欧米中心主義的パラダイムのサヴァイヴァルを企図するか／あるいは、典型化は放棄する代わり、せめて歴

史的主導性という橋頭堡は護持するか／いずれかの仕方で、野合の「社会科学」が蒙る打撃を小さくしようとする。

Ⓑ サティヤーグラハの挑戦の衝撃力を緩和するため、脱ガンディー化路線の脱「神話」化・脱イデオロギー化により、サティヤーグラハを、所与の状況下で試行錯誤を繰り返す受動的な応答・戦術・策略が翻弄される明暗の機構を細密に分析・記述する政治過程論の対象枠に閉じ込めて、文明戦略論的な視野からの解読を極力切り離そうとする。

これらⒶ・Ⓑの保守的・防御的な姿勢は隠しようがなく、それは厳しく批判されるべきだと私は考えるが、しかし、それぞれが拠って立つ立場に、世界の現実を批判して新しい知と思想を構築する積極的な要素や可能性がまったく含まれていないわけではない。Ⓐにおいては、複数の modernities への視力をまともに充実・発展させるという課題は本来、著しく重要である。[9]またⒷが、従来サティヤーグラハや非暴力的不服従の物語に付きまとってきたロマン主義的脚色と実態を歪める理想化とに対する反省や警告を動機づけとして含んでいることには注目する必要がある。南アフリカ局面でも、とかく現地のアフリカ人との関係を軽視してきたような／つまりアパルトヘイト批判の歴史と繋がり合わぬ視野狭窄のインド・ナショナリズム論に閉じこもった／研究姿勢は、すでに根本的な欠陥をさらけ出していると言わなければならないからである。[10]

南アフリカの知的状況を考えさせるものとして、ヨハネスブルグのヴィットヴァータースランド Witwatersrand 大学(Wits)ことにその社会経済研究所 Wits Institute for Social and Economic Research(WISER)における学術活動の特色ある一傾向を示すキース・ブレッケンリッジ Keith Breckenridge 『生体認証国家』(2012 年)が、日本でも紹介された。[11]同書第 3 章は「ガーンディーと生体認証のもつれた関係――指紋、サティヤーグラハ、『インドの自治』のグローバルな政治」に当てられている。そこでのガンディーは、権力のアジア人統治・管理のための生体認証へのある種の共犯関係のもとで、権力に抗する大衆動員に繰り返し失敗するリーダーとして描かれ、またサティヤーグラハの理想について　ラスキン John Ruskin／ソロー Henry David Thoreau ／カーライル Thomas Carlyl ／トルストイ Lev Tolstoy／といった西洋の思想家たちからヒントを得たことがもっぱら追跡されていて、それがむしろ帝国主義批判の手続きであったことが看過され、さらに、本来ガンディーの思想的根拠だった伝統とそこでの普遍主義とが無視されてしまっている。だから突然飛び出す？「インドの自治」スワラージの理念には、その影響力を認めつつも、それが背負う救いがたいディレンマを指摘する論脈となるのだ。ここには上記のⒶとⒷが歴然と表出されている。しかし、この欠陥が、南アフリカ国家の情報管理や監視政治やリテラシー操作の歴史的構造に対する批判的社会史として価値ある同書の中に埋め込まれているところに、私はこれを「病める欧米的 modernity の末路」のサインと識別し、modernity 問題の抜本的組み立て直しの必要をあらためて痛感するのである。

以下に、〈伝統と近代〉の問い直しに関する私の年来の所説について、その要点を整理して述べてみることとしたい。

Ⅱ］　〈伝統と近代〉の世界史構想と未来設計

われわれは何処から来て何処へ行くのか？ これは人類(ホモ・サピエンス)が懐き続けてきた問いである。だから、あらゆる宗教・文明・形成される民族・レジティマシーを求める国家・そして理性を研ぎ澄ます科学・が、神話／宇宙創成／天地開闢／開教／典籍／始祖／建国説話／物質と力の起源／生命の誕生と展開・変化／そしてそれらの持続性・非連続性・栄枯盛衰、系統・系譜、タイプ・パタン、遷移・変異／などをめぐって、時間感覚=歴史意識を磨いてきたのだった。歴史を観る見方の吟味は、人類史そのものを構成する重要な一局面なのである。

これを包括的に洞察する知性史の視野までひらけてきたので、西欧的近代性にあっても一過性現象だった歴史実証主義［公平かつ客観的に過去の事実とは何かを明らかにすると言って、歴史を振りかえる主体の関心や動機を不問に付し棚上げする］は退場に追い込まれ、主体性の裏付けを欠いた歴史認識など存在しないということが広く自覚されるようになった。当代(同時代・現在)が抱えるアクチュアルな課題を過去に投げかけつつ過去と対話し・未来を設計する・こと、それが歴史認識だ、という理解が強まったのである。[12]

この場合、私にとってアクチュアルな課題とは、欧米中心主義に対する批判だった。[13]それゆえ、この課題意識から、すでに 50 年間にわたって、しかもその間、欧米中心の世界秩序の弛緩・解体・溶解のテンポ・深刻さ・激烈さの高まりが時とともに急角度を描くようになる進行を観察しながら、このような現実の状況下で、未完のプロジェクト＝modernity(近代性)についての理論の再構築という課題に見合う世界史の新たな組み換え構想を提示してきた。それは、「イスラームの〈近代性〉」、「〈イスラーム化〉という〈近代化〉」、「7 世紀からの〈近代〉」という着想で、これが閃いたのは 1960 年代半ばのカイロとダマスクスにおいてだった。私の構想はこの視角から世界史の見方を組み換える提案として出発し、やがて Super-modernity(超近代性)という伝統の再活性化を規範的未来史課題とするような世界史構想の形をとることになってきたのである。

a）イスラーム的 modernity

私の世界史構想の形成と課題提起の出発点は、1967 年度から 71 年度まで東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所を拠点に、日本国内のイスラーム研究者を結集し(限定的には国際的協力も得つつ)私が責任者となって実施した共同研究プロジェクト「イスラーム化と近代化の総合的研究」だった。[14]しかし、当時流行の「近代化」論に対置する「イスラーム化」 Islamization 概念という私がセットしたデヴァイスは、なかなか理解されずに終わった。1987 年度から 90 年度にかけて東京大学東洋文化研究所を拠点に重点領域研究の科学研究費を得て「イスラームの Urbanism」に関する大規模な国際共同研究が私を領域代表者として実施された。[15]そこでは、都市性を切り口にイスラーム的 modernity という観点への国際的関心をある程度は呼びさますことができたが、それを共同研究全体の焦点課題として実質化するには至らなかった。

私自身は、この間、イスラーム文明の世界史的布置に関して、以下に列挙する問題群について研究・思索を重ねていた。[16]

自由・平等・きょうだい愛・人類意識・両性対等とジェンダー規範／個人主義・合理主義・普遍主義／都市化・商業化・政治化／公正・安全・公益・福祉目的税 zakât・弱者保護・寄附財団 waqf・時空管理〔毎日 5 回の礼拝や遠隔地商業のための天文学・地理学・計時測地航海技術〕・巡礼〔という世界規模の大衆旅行プロジェクト〕の組織運営・病院［今日的な機能コンセプト発明］／宗教的寛容・社会契約［マディーナ憲章、統治の合法性の基礎はイマーマ〔指導〕、契約行為としてのバイア bayʕa］・エコロジー［全被造物の多様性・個別性・対等性・共生］倫理 amâna(信託)／法の支配・知識=情報社会・大学 madrasa と学術専門分野編成・科学的思考尊重・市場取引決済の倫理および制度 hisba・戦争法規／など。

以上のような超近代的な価値・立場・システムが社会的に展開するという、世界史上先行的な過程を確認することができ、これらの基礎に、イスラームの思想的基本原理であるタウヒード tawhîd(一つにすること、1 と決めること、多即一、多元主義的普遍主義、万教同根を強調する一神教)のネットワーキング思考が通底していることに、特別の注意を払うようになった。これは、中東での現地研究における庶民との日常のパーソナルな人間関係をつうじて感得した、いわば皮膚感覚に基づく発見と確信とに支えられたものでもあった。

b）イスラーム文明の networking と切り離せないヨーロッパの modernity

上記 a)の作業と同時に、私は、modernity の典型とされてきたヨーロッパ的近代性を見きわめる面でも、批判的な理論予想を裏付ける証拠固めと取り組み、そのナマナマしいのたうち回りの驚くべき現実を覗き込むことにまでなった。この作業の要約として、次の諸点をあげておく。[17]

ヨーロッパの成立がイスラーム世界形成の影響下で進行したこと／イスラームは西方の「正統派」を自認する教会から異端として呪詛・排除された東方諸教会(キリスト単性論諸派・ネストリウス派)のキリスト教徒や「神殺し」 deicide の罪を着せられたユダヤ教徒と連帯していたのに対し、ヨーロッパは内にユダヤ人迫害・外に反イスラームの十字軍・を組織しながら、イスラーム文明からの学習を必死におこなう存在であったこと／12～15 世紀のルネサンスや 16 世紀の宗教改革はイスラーム世界との関係を抜きには成り立たなかったこと／スコラ学・国際法・外交プラクティス・社会契約論・をヨーロッパ自前のものとしてイスラーム文明からの学習を隠蔽する［古代ギリシア文明を西洋古典に仕立て、イスラーム法のスィヤル siyar 〔対外関係の行為規範〕に基づくカピチュラシオン capitulations の学習や外交慣行の実習から切断してグロティウス Hugo de Groot やサラマンカ学派 Escuela de Salamanca を扱い、先行するイスラームの政治思想史［マーワルディー Mâwardî やイブン・ジャマーア Ibn Jamâʕa やイブン・タイミーヤ Ibn Taymîya 等々］を棚上げしてホッブズ Thomas Hobbes やロック John Locke やルソー Jean Jacques Rousseau を創始者に見せかける政治社会思想史を語る］ところからヨーロッパ中心主義が発生すること／ジャン・ボダン Jean Bodin が憧れた諸宗教共生のオスマン帝国で宗教紛争を煽動する「東方問題」がヨーロッパ諸国「国際社会！」 相互間の戦争・同盟・平和の中心テーマとなること／ヨーロッパでは、イスラーム世界の地続き的近接性のために、好きだから嫌い・頭が上がらないから軽蔑する・という葛藤を内攻させたイスラーム嫌悪のオリエンタリズムが付きまとう

こと／したがって、ヨーロッパ近代の「典型化」の動機に強烈なイスラーム敵視・排除の情動が内蔵されている秘密を見破らなければならないこと／欧米中心主義の危機をいち早く感知した欧米社会が［欧米中心主義の毒に浸りきった非欧米社会の危機のさらに絶望的な状態につけ込み］、ルネサンス・宗教改革に続く第二のタウヒード剽窃に狂奔してこれを「ポスト-モダン」と触れ込むことで、欧米的 modernity の延命を策すこと／反ユダヤ主義とシオニズム支援利用とは表裏一体で、ホロコーストの償いと称してイスラエル国家を戦争国家として設立、犠牲者のパレスチナ人をテロリストと指名してグローバル反テロ戦争を操縦する欧米中心主義の自己破産プロジェクトが、欧米諸国家の倫理的債務を全人類の負担に転嫁させようとしている事態の、底なし沼的現況／。

このオドロオドロしい世界的現実こそ、末期症状の欧米的 modernity の呪縛をいかに解くかという課題への取り組み／それに応え得る人類史の新構想／を喫緊のものとしている。

私がこのための系統的作業を志すにあたっては、ユダヤ人問題とパレスチナ問題の連関の研究／反テロ戦争の追跡／が土台となった。その際、荒井献（あらいけんさぐ）・山形孝夫（やまがたたかお）らをつうじて接し得た東方諸教会の伝統を含むキリスト教史の新知見から多くのヒントを得たし、ヤコフ・ラブキン Yakov Rabkin のシオニズム研究からも励ましを受けた。エドワード・サイード Edward Said『オリエンタリズム』の翻訳に関与したり、また著作過程をつうじて著者の「アーリア・モデル」概念に注目していたマーティン・バナール Martin Bernal 『ブラック・アテナ』第 I 巻「古代ギリシアの捏造」の邦訳を推挽したりしたことは、私自身の研究にとって意味あるステップを画するものとなった。近年は、柴田平三郎（しばたへいざぶろう）『トマス・アクィナスの政治思想』、ヤン・アスマン Yan Assmann 『エジプト人モーセ』などからも刺激を受けた。全般的に、私自身の欧米認識の土台にキリスト教［プロテスタンティズム］体験という小児以来の環境が影響していたことは確かである。研究所助手時代の私の上司だった人文地理学者 飯塚浩二（いいづかこうじ）は「欧州通」の断乎たる自信から日本の知識人の底が浅い欧米崇拝を唾棄する人だったが、その彼がイスラームの視角からヨーロッパを批判する私のアプローチを支持し激励したのは面白いことだった。東京経済大学で私の同僚だった今村仁司（いまむらひとし）は、ポスト構造主義への加勢が嵩じて親鸞『教行信証』傾倒に到った途端の早い死が惜しまれたが、modernity 論を本命とする彼と議論できぬままとなったのは返すがえすも残念だ。[18]

c）華厳思想および性理学（宋学）とイスラームのタウヒードとの linkage

タウヒードに関する私の問題関心は、1990 年代以降、仏教の華厳哲学と儒教の体系化としての宋学とへのやむにやまれぬ興味と繋がりはじめ、それと取り組むための基礎的訓練・修行を欠いたままではあったが、関係する研究書を頼りに手探りで考察をめぐらしてきた。その結果、新しい世界史構想の基本的枠組というべき構図が見えてきた。ここでは、その構図をできるだけ読者の頭脳内でイメージを視覚化できるよう、説明してみたい。

西暦 7 世紀の世界、それは日本国家が姿を現す時代でもあるが、東に唐・統一新羅／西にイスラーム国家が登場する動きのなかで、いわばアジアの東西に期せずして modernity

の基盤をひらく二つの類縁的思想が成立し、社会的に展開するという過程が並行して見られたのである。東方のそれは大乗仏教の華厳思想(ことに法蔵〔643～712〕によって体系化されたそれ)であり、西方のそれがイスラームのタウヒードだった。両者が、

ともに「多即一・一即多」／一塵法界［微塵にも宇宙全体の真理が具わる］と神の徴(しるし) âyat Allâh としての万物万象／無尽縁起=融通 無碍(むげ)［個が相互に独立しながら融和］とあらゆる被造物の個別-等位-共同-性／雑華(ぞうか)で 荘厳(しょうごん)され・神の徴が充満する・驚異の光り輝く宇宙［現世を肯定的に生きる］／海印三昧の［一切の真理が大海に映るのを観るような］深い悟りと預言者ムハンマドの「夜の旅」で開示された至高の光景／光明遍照の毘盧遮那佛(ヴァイローチャナ Vairocana、密教では大日如来)と創造主アッラーフ Allâh ［いずれも、紀元前 14 世紀エジプト第 18 王朝アクエンアテン Akhenaten 王と妃ネフェルティティ Nefertiti とが創始した「光の宗教」のアテン神以来の一神教の系譜を想起させる］[19]／人間の天性への信頼(性起(しょうき)・佛性(ぶっしょう)とフィトラ fitra)／不二相即の大智［ほとけの知恵］・大悲［慈悲］に対し、イバーダート ʕibâdât［宗教儀礼の実践］・ムアーマラート muʕâmalât［社会的義務の実践］の一体性／あるがままの無心に対し、神観念の多様性［絶対的隔絶 tanzîh・擬人神観 tashbîh・比喩的理解 ta'tîl]の許容［信仰心の持ち方自由］／観法［信者の修行法］とムジャーハダ mujâhada［内心の闘い］／元暁が体現した和諍 hwa-jaeng とファーラービーal-Fârâbî による真理の多面性論／法蔵が考えた「分齊」とクルアーンが命じる「宗教に強制があってはならない」［2 章〔雌牛の章〕256 節］／一方は圓教という教判・他方は積み重ねられた啓示の封印・という形で、宗教多様性＝諸宗教マルティヴァースにおける 位置(ポジショニング)どり／など／

を、それぞれに総合するのを見れば、徹底した関係主義と多層多角のダイナミックな全体論とを結合させる多元主義的普遍主義の思考という共通基盤をシェアし合うものだった、ということが分かる。こんな具合に、立場の相似性・親近性が認められるのは、驚くばかりだ。

私は華厳仏教とイスラームの並行現象を、偶然に一致した出来事 coincidence として、カール・ユング Carl Yung から借りた synchronicity［意味ある共時性］と説明したりしたこともあったが、華厳思想の大成者 法蔵のルーツも、タウヒードについてアリストテレス論理学に依拠しつつ議論したファーラービーやイブン・スィーナー Ibn Sînâ の出身地も、ともに中央アジアのトランスオクシアナ［アム川とシル川の間、アラビア語では「川向こう」を意味するマーワラーアンナフル Mâ warâ' al-nahr］だ。預言者の伝承ではムハンマドは「知識を求めよ、中国までも」と言ったことになっているし、751 年タラス河畔の戦い［アッバース朝軍が唐の軍隊を破り、サマルカンドで中国人捕虜が製紙法を伝えたと言われる］も、ここ。華厳思想とタウヒードが繋がりあっていて、何も不思議はない。

こうして、重々無尽とタウヒードとは、あいともに、

個の自立と人類的連帯／自由と平等の原理の確立／何よりネットワーク・パートナーシップの思考と行動の意味づけ [20]／合理的で未来設計的な生き方／そして真理の多面性に応じて人々が啓発し合う知識と愛［感謝］の円融調和／そのなかで多様性を発揮する市民たちが公正・安全・安寧・平和・共生・清浄・［万物の］尊厳・を保障する政治社会への志向性／

という modernity の原基的核心を先端的に確立しようとする思想だったのではなかったか。そのようにして見えてきた核心を、私は超近代性 Super-modernity と呼ぶ。

イスラーム成立の目印は、両性の平等を明快に定めたこと。法的に、女性の相続権や証人として法廷に立つ権利を保証、女児殺し(間引き)を禁止、精密なセクハラ禁止規定を設けた。女性はもっぱら弱者なのでなく、両性相互間の保護関係ではむしろ男性が弱々しい存在とみなされたりする。[21]他方、華厳経入法界品では、求(ぐ)道の旅の善財童子が訪ねた善智識 53 人のうち、20 人は女神・比丘尼・女性で、このジェンダー重視は注目に値すると言ってよい。

しかし、イスラームが法の分野でその modernity の社会的展開を顕著に推し進め、また文明的ネットワーキングを多地域に拡大したのに対して、華厳仏教の教学は抽象的な思弁 speculation・空理空論に陥没していってしまった。その結果、唐帝国が傾く 8 世紀半ば以降、中国はもとより東アジア全域で華厳教学の社会的影響力は急速に失われていく。新しい局面を切り拓くのは、宋代になって 11 世紀以降に登場してくる性理学(理学・宋学・程朱学[程顥(ていこう)・程頤(ていい)の兄弟〔＝二程〕と朱熹〔朱子〕の学]とも)である。それは、華厳思想をフルに受け継ぎながら、道教の新展開や伝統の「易」の思想も活用しつつ、儒教の新たな体系化［新儒教 Neo-Confucianism とも呼ばれる］によって壮大な世界観の構築を目ざす動きだった。そこでは、イスラームと共鳴・共振する側面も目立っていた。すなわち、

万物生成の根元である太極／「理一分殊」［気〔物質、質料〕の変化によって生成する万物を貫く普遍原理であるところの一体の理〔法則、形相〕］／「性即理」［人間の本性は究極的には理］、だから個人の生き方・実践としての「居敬」［則天去私の敬〔慎み〕の状態を保って学問修養に励む］／

には、イスラームとの感応・交響があるのを無視できない。この時代にはすでに、多数のアラブやペルシア人のムスリムたちが中国社会に来住し、彼らの思考・論理と生活が間近にあった。

宋学の祖とされる周敦頤［程兄弟の先生］が蒲宗孟［ムスリムである可能性が高い］と三日三晩語り合って意気投合したという逸話に、私は強い関心を抱いている。[22]二人の話題はタウヒードだったに違いない。朱子の住まい［福建の崇安県〔現在は南平市武夷山市〕］の近隣にはムスリムが多くいたのではないか。高麗や元の時代、東アジアはイスラーム文明のネットワークに一層強く組み込まれるようになった。だから明代には、中東・アフリカへの航海を率いたムスリムの鄭和の活躍もある。高麗末の鄭夢周や朝鮮の李滉(退渓)・李珥(栗谷)による実践的・理論的展開を示した性理学だったが、その朝鮮でも［中国ではもちろん］それは支配体制に仕える国家イデオロギーと化していき、中華思想や華夷観念や名分を弄び、党争に明け暮れるものとなっていく。明末、陽明学左派の李贄(卓吾)がそうした儒学の偽善堕落を批判して、フィトラ［天性、誕生時には明らか］を思い起こさせる童心や儒佛道三教の一致を説き、女性に講義し、庶民文化を評価し、権力に抗する姿勢に終始したのは、彼のムスリムとしての気骨のためだったと考えられる。朝鮮実学も状況への厳しい批判の運動であり、丁若鏞(茶山)が経世致用の総合知を目ざしたこと／接触し得たカトリックのキリスト教に入信もしたことが／注目される。

イスラーム世界も総体として、17・18 世紀頃から後は活力を無くし、欧米中心の世界の

なかで植民地や従属国となっていった。タウヒードが衰弱し、超近代 super-modernity も歴史の表層から影を潜めるようになっていたからだ。

私がイスラームの modernity を考えはじめたとき、すぐ視野に浮かんだのは、日本のアジア研究［欧米の大学を真似て「東洋学」 Oriental Studies; Orientalism と呼ばれていた］における「京都学派」の「中国宋代からの近世〔早期近代〕」論［内藤湖南・狩野直喜・桑原隲蔵〔20 世紀初めの東洋史学の教授たちとその後継者で第二次大戦後の指導者の宮崎市定らによる〕だった。しかも、桑原は［福建泉州の貿易をおさえるムスリム官僚、南宋から元への舞台回しを主導した］『蒲壽庚の事蹟』(1914 年発表、23 年出版)の著者であり、宮崎は留学したパリでアラビア語を学んだ人。彼らの近世論にはすでにイスラームへの視角があった。[23]その学統では、1949 年に島田虔次『中国における近代思惟の挫折』[24]も世に出ていた。私が運営に責任をもっていた前記の「イスラム化と近代化」の共同研究では、たえず藤本勝次の協力を仰いでいたので、その面でも私は「京都学派」の伝統と近接する位置にいた。のちに、私は京都大学出身の宮嶋博史と東大の同じ職場で同僚となり、彼が成均館大学に移っても日韓歴史家会議で協力し合う存在として、彼の朝鮮儒教思想史研究が「儒教的近代」論の構想へと歩を進めるのを、脇から見守っている。[25]その間、それとは別の角度で、溝口雄三が、彼の『中国前近代思想の屈折と展開』[26]で提示した「中国独自の近代」を精力的に理論化しようとした経路に、私はたえず彼と身近にいた者として同志感さえ抱いた。ただし、私は宮嶋の「近代」定義にはまだ首をかしげ、溝口の「近代」につきまとい続けた時代区分論には賛同できないので、自分の歴史構想は異なる立場だという感覚をもつ。私にとって一大痛恨事は、歴史人類学の新しい開拓に取り組む意気込みで宋学成立をイスラームのインパクトという角度から解明しようとしていた松本光太郎が、志半ばで急逝したことだった。[27]

タウヒードと並ぶ華厳思想の超近代について、私が漠然と遠望している状態から脱しはじめたのは、1971 年夏、京都大学での集中講義の或る一日を終えた宵、京の街でばったり哲学者の上山春平と行き遭って一神教が話題となったのが機縁だった［私の内部に変化を起こしたのは、私の一神教観が上山に十分理解してもらえなかったための発奮］。その前々年、上山は仏教学の鎌田茂雄と共著で『無限の世界観〈華厳〉』を公刊、私もそれは東京でパラパラと見てはいた。[28]この邂逅ののち数ある華厳哲学の研究書に手を伸ばしはじめるが、そこで考えてみれば、私は 1960 年代初め東大東洋文化研究所で助手だったとき、鎌田も助手で、そのとき彼は『中国華厳思想史の研究』の大著を書いていたのだった。夕方、飲み屋に繰り出しても、華厳の話は聞きそびれたままだったのを後悔し愧じた。学問はどこでどう繋がるか分からない、一瞬一瞬を油断してはいけない、と反省した。

d）ムワーティン muwâtin 革命の開幕がひらく展望

2011 年、世界史的画期がおとずれた。それを私はムワーティン革命の開幕と呼ぶ。[29]

その中身を説明するまえに、とりまく全体状況を把握しておこう。同年年頭の［チュニジア］ジャスミン革命と［エジプト・ムバーラク政権打倒の台風の目］タハリール広場大集合とが象徴するアラブ市民決起が、貧困・失業・格差・差別・抑圧・暴力・殺戮・難民化・飢え・に抗議

する運動を世界中で発火させた。これに加え、3 月日本の福島原子炉群の重大事故と地球汚染とは、反核反原発・環境保全・地球倫理・ライフスタイル転換・軍産複合体＝新自由主義マフィア征伐・軍事基地反対・少数の特権層と大手メディアへの批判・の気運をもさらに高める。これらは、スコットランドやカタルーニャなどの分離独立の動きまで含め 17 世紀以来の欧米諸国の土台骨を揺るがし、また BRICs など「新興国」の前途にも警告の信号を灯すものだった。市民決起のグローバル拡大のさなか、たちまち反作用の謀略が動きだす。それは以下のようなものだった。

a) ［シリア・リビア・バハレーン・イエメンでのように］アラブ諸国の市民決起につけ込み［売国的分子やジハード主義者を利用して Regime Change＝「民主化」を装う］新々植民地主義の反革命的干渉というすり替えをも市民革命と混ぜこぜに「アラブの春」と一括して扱う、欧米メディアの情報操作／

b)この手続きにより、グローバル市民決起をパレスチナ人の抵抗もろとも見えなくさせる欺瞞／

c)2001 年の 9.11 事件に連続するものとして世界各地で「イスラームのテロ」事件を演出しつつ、中東・アフリカなどで内戦を惹起させ、難民・パンデミック・食糧・水・エネルギー問題等を操作しながら、［2001 年「悪の枢軸〔イラク・イラン・北朝鮮〕」論つきの］「グローバル反テロ戦争」を持続する／。

こうして、現前しつつある結果として特に注意すべき局面は、

① 米国・EU の社会内部で進行する分断亀裂の拡大／米欧中心の世界秩序の溶解

② ［第一次世界大戦後に形成された］中東諸国体制の解体の深刻化と、その世界拡散

③ ［中東情勢と連関した DPRK の核保有国化に示される］戦争の危機下の中東・東アジア連結構造

と見られる。

ここで、私が 2011 年に画期的な新市民革命の予兆と認め「ムワーティン革命」と名付けたものの特徴点を整理しておきたい。ムワーティン muwâtin はアラビア語で「市民」を意味するが、郷土との結びつきが強く意識される語。上の用語に戸惑う人が「ブルジョワ bourgeois 革命」概念には平気というのは、不思議だ。私は、17 世紀から 20 世紀までの社会革命はいずれ「ブルジョワ革命」と概括されるだろう、と予言している。以下の諸項目は 2011 年のグローバル市民決起ことにエジプト市民の言葉(スローガン・演説・歌謡・詩など)や振る舞いの記録・観察から抽出されたもの。

⑴ サティヤーグラハ［人間の尊厳を求め、非暴力の不服従・抗議・抵抗を貫く直接行動］
自分を変える＝世界を変える　同時性追求

⑵ ネットワークとパートナーシップ［タウヒードの社会的実践］
動員したり、指令したりしない

⑶ 新しい社会・世界の指標：自由と自立／公正と安全／平和と共生／多様性・いのちの尊重
植民地主義・人種主義・軍国主義・おとこ中心主義への反対
エコロジー・ケア・調和・循環・少数者尊重・対話

⑷ 修復的正義［協同して真実を明らかにする和解／あらゆる関係者相互の自己批判とリドレス〔是正・補償〕］

あやまち・罪責の原因と正し方を話し合う公共空間
これは、期せずして、歴史的にも考察されてきた超近代性 Super-modernity ではないか。壊れ行く世界が必要としているのは超近代性を回復・再活性化させるムワーティン革命である。

e）規範的未来史からする私の歴史構想のまとめ [30]

ここで言う規範的未来史とは、既知の事実や趨勢から推定される［外挿的 extrapolative］未来に起点を置き回顧の形をとった未来記述の試みでなく、また SF 的に設定された未来からの空想史でもなく、現在からの過去との対話をつうじて未来設計の価値基準・目標を見定め、その規範志向性において絶え間なく「未来化」される歴史的現在を評価・構成・通観するものと考えている。

その意味で、ここに超近代性 Super-modernity として取り出された規範は、確かにタウヒードと華厳思想および性理学の伝統として、歴史的に形づくられ自覚化されはしたが、決して或る特定の時代に限定されるわけではない。われわれはその明らかな復活を、少なくとも南アフリカやインドでのサティヤーグラハ／米国の公民権運動／そして世界的なムワーティン革命時代のはじまりの徴候／として目撃した。歴史をつうじて、衰退や堕落や破滅の局面もあったが、伏流だったり執拗低音だったりして持続してきた。決して時代区分に結びつけて論じられるべきものではない。

また、それは特定の地域や社会に結びつけて論じられるべきものでもない。当世流行の multiple modernities のなかに混ぜ込まれるようなものではないし、もちろん欧米的 modernit y を含む multiple modernities 全体の祖型なのだ。しかもそもそも、いうまでもなく、タウヒードはそれに先立つ諸宗教・諸文明の知的・精神的遺産の上に成立・展開したし、華厳思想は古代インドの知恵が生んだ哲学を東アジアで自前の荘子「斉物論」を手がかりに理解咀嚼したものであり、性理学にいたっては華厳思想の土台の上に儒・仏・道その他あらゆる手持ちの思想資源が活かされた上に、イスラームからの刺激も加わって形成された。Super-modernity が、そしてそのネットワーキングに助けられて動きだした multiple modernities も、いわばすべてネットワークの産物なのである。つまり Super-modernity の伝統のおかげで、modernities はなにがしかの普遍性をもっている。Super-modernity の歴史的展開・通底の変幻自在の姿を識別しなければならない。

欧米 対 非欧米という二分法で、近代性を欧米発のものとし、非欧米の欧米化(西洋化)が近代化であると決めてかかる欧米中心主義の、余りに直截な素朴性・暴力性にはあきれるばかり。世界史のムワーティン革命への転換期、われわれとしては、タウヒードおよび華厳思想＝性理学の超近代性ネットワーキングと感応し共振して世界各地で根をおろし／うごめき／息づき／眠っている／超近代性の思考や生き方を発見し、その可能性にはたらきかけて、活性化した新しいネットワークを形づくっていくべきであり、それに役立つような歴史構想をもたなければならないのだ。

さしあたり私が提案しているのは民間の価値体系の歴史と現状の研究作業で、社会・宗教人類学やフォークロア研究、オラルヒストリーや演芸・歌曲・詩・さらにブログなど電子空間の調査にも、期待するのである。アフリカのウブントゥ ubuntu［「みんながあってのわたし」的に人間存在の関係主義的原理を自覚する標語］は、まさしく考察を深めるべき超近代性の適例である。片々たる諺にも重い意味が籠められている。琉球の「いちゃりばちょーでぇ」(行き遭えばきょうだい)など、その一例ではないか。韓国で、日本で、われわれはどのような自前の超近代性コンセプトのネットワークを再確認できるか。

---

* 編集者注：本論文は『韓国宗教』（円光大宗教問題研究所）・『霊性と平和』（東アジア＜霊性＞・＜平和＞研究会）各発行者の承諾のもと、『韓国宗教』43 輯（2018 年 2 月 15 日刊行）に掲載された論文（韓国語）を、広く日本語読者層に提供する目的で、日本語原文を掲げるものである。

[1] M.K.ガーンディー（田中敏雄 訳注）『南アフリカのサッティヤーグラハの歴史 1 非暴力不服従運動の誕生』、東京：平凡社（東洋文庫 736）、2005 年、169-170 頁。グジャラーティー語の原著(1924 年)からの英訳は、http://www.mkgandhi.org/ebks/satyagraha_in_south_africa.pdf pp. 105-106. で読むことができる。
参考：M.K.ガーンディー（田中敏雄 訳注）『真の独立への道――ヒンド・スワラージ』、東京：岩波書店(岩波文庫)、2001 年、第 17 章。 M.K.ガーンディー（田中敏雄 訳注）『ガーンディー自叙伝――真理へとちかづくさまざまな実験 1・2』、東京：平凡社(東洋文庫)、2000 年、第Ⅳ部 26 章。

[2] M. K. Gandhi, Hind Swaraj or Indian Home Rule. (邦訳は、前掲の『真の独立への道――ヒンド・スワラージ』、岩波文庫)は、南アフリカでのサティヤーグラハの過程のさなか、1909 年 11 月に英国から帰還する船上において、Reader と Editor との対話形式で執筆されたが、インドではグジャラート語の原本の出版は禁止された。ガンディーはこれを英訳する。Mohandas Gandhi, [ed. by Anthony J. Parel], ‘Hind Swaraj’ and Other Writings, Centenary Edition, Cambridge University Press (Cambridge Texts in Modern Politics Series), 2009. は、こうした背景理解への新しい資料と知見とを紹介する。

[3] ダーバン近郊で 1904 年発刊しグジャラート語・ヒンディ語・タミール語・英語各版をもつ Indian Opinion 紙が、南アフリカ在留インド人の差別反対・市民権獲得の運動の名称募集により、選んだ「サダーグラハ」(sat 真＋アーグラハ、この場合 sat- は sad- と発音される)を、ガンディーが手を加え変形した。サティヤーグラハへの変形に、その理念の面目が躍如として現れる。

[4] Gandhi, M. K., Non-violent resistance (Satyagraha), N.Y.: Schocken Books, 1961. p. 37. Dover Publications が 2001 年に出した Reprint edition のペイパーバックや kindle 版で読むこともできる。

[5] M. K. Gandhi, Some Rules of Satyagraha [Gujarati original: Navajivan, 23-2-1930], The Collected Works of Mahatma Gandhi, Vol. 48, pp. 340-342.
http://www.gandhiashramsevagram.org/gandhi-literature/mahatma-gandhi-collected-works-volume-48.pdf

[6] 前掲の Gandhi, M. K., Hind Swaraj or Indian Home Rule. (邦訳、『真の独立への道――ヒンド・スワラージ』、岩波文庫) . Ashis Nandy, “From Outside the Imperium: Gandhi’ s Cultural Critique of the West.” In Traditions, Tyranny, and Utopia: Essays in the Politics of Awareness, Delhi: Oxford U. P., 1987.

[7] 前掲 ガーンディー 『南アフリカのサッティヤーグラハの歴史 1 非暴力不服従運動の誕生』、158-168 頁。http://www.mkgandhi.org/ebks/satyagraha_in_south_africa.pdf pp. 100-105.

[8] 注 1)に挙げたガンディーの著作(南アフリカのサティヤーグラハ、ヒンド・スワラージ、自叙伝)の記述・観察
https://nvdatabase.swarthmore.edu/content/indians-south-africa-wage-satyagraha-their-rights-1906-1914
https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/ethnologie/projekte/relpol/outline_gujarati_muslims.pdf

[9] ヨーロッパ近代を「近代性」の原型・典型としてその世界的拡張を「近代化」と措定する視座を根源的に問い直すことなしに、「近代化」現象とその条件の個別性・特色や遷移・変動の多様性に着目する場合が多くみられるとはいえ、複数の modernities に関心をもつことが流行している。本論では、この研究動向を網羅的に取り上げ批評するのが目的ではないので、この場で関連が深そうな二例を例示するにとどめる。
Parameshwar Gaonkar, Dilip, Alternative Modernities, Durham, NC: Duke University Press, 2001.
Kenichi MISHIMA, Some reflections on multiple, selective and entangled modernities and the

importance of endogenous theories, Bulletin of Tokyo Keizai University, No. 259, pp. 231-242, March 2008.
http://www.tku.ac.jp/kiyou/contents/economics/259/231_mishima.pdf

[10] South African History Online: towards a people's history, Chapter 1: 3. Gandhi in South Africa 1893~1914
http://www.sahistory.org.za/article/beginnings-protest-1860-1923-3
Goolam Vahed, An 'imagined Community' in diaspora: Gujaratis in South Africa, In Nalin Mehta & Mona G. Mehta (ed.), Gujarat beyond Gandhi: Identity, Society and Conflict, London & NY: Routledge, 2011.
むしろ、南アフリカのサティヤーグラハが 1912 年 1 月の South African Native National Congress (SANNC) [African National Congress (ANC)の前身]の設立に貢献したことなど、積極的側面を評価するものとして、
Anil Naurira, Gandhi and some contemporary African leaders from KwaZulu-Natal, Natalia 42, 2012.
http://natalia.org.za/Files/42/Natalia%2042%20Article%20Nauriya%20pp%2045-64,pdf.pdf

[11] Keith Breckenridge, Biometric State: The Global Politics of Identification and Surveillance in South Africa, 1850 to the Present, Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 邦訳： キース・ブレッケンリッジ ［堀内隆行 訳］『生体認証国家――グローバルな監視政治と南アフリカの近現代』、東京：岩波書店、2017 年.

[12] 「古代・中世・近代」という歴史三分法は、歴史学の方法上の約束事などでなく、14 世紀のペトラルカ Francesco Petrarca ら人文主義者の課題意識を色濃く映し出すものだった。John Dagenais and Margaret R. Greer, "Decolonizing the Middle Ages: Introduction," Journal of Medieval and Early Modern Studies 30, no. 3 (Fall 2000), pp. 435-36. 20 世紀初め、第一次世界大戦下で歴史哲学者クローチェ Benedetto Croce が書いた「すべての歴史は現代史 la storia contemporanea である」とする有名な宣言は、歴史認識を支える主体性・歴史性を正面から自覚する先駆けだった。クロォチェ ［羽仁五郎訳］『歴史の理論と歴史』、岩波文庫、東京：岩波書店.

[13] 私が東京大学に入学した 1949 年の秋に中華人民共和国が成立し、朝鮮戦争のもとで西洋史学科の学部生時代を過ごし、1952 年エジプト革命を機にアラブ近現代史に専攻を定めた大学院生時代にはディエンビエンフーでヴェトナム軍の対仏勝利(54 年)・バンドンでのアジア-アフリカ会議(55 年)・スエズ戦争(英仏イスラエル 3 国のエジプト侵攻、56 年)・アルジェリア FLN の解放闘争の高揚があった。60 年東京大学東洋文化研究所の助手となってから、私は 60 年代前半エジプト留学を含め現地研究を本格的に開始できることになった。

[14] 東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所アジア・アフリカにおけるイスラム化と近代化に関する調査研究プロジェクト 『「イスラム化」にかんする共同研究報告』1～6、1968.3～1973.7

[15] ITAGAKI Yuzo (ed.), Urbanism in Islam, Proceedings of the International Conference on Urbanism in Islam (ICUIT, Oct. 22-28), 4 Vols. +Supplement, 1989. do.(ed.), International Conference on Urbanism in Islam, 1988~1990. The Secretariat of the Research Project "Urbanism in Islam", Monograph Series No. 1 ~19, 1988~1990.

[16] Yuzo Itagaki, Civilizations to be Networked: Feasibility and Effects of Revitalizing Tawhîd, in "文明의轉換과世界化 The Transformation of Civilizations in the Era of Globalization," 大韓民國學術院 The National Academy of Sciences, Republic of Korea, 2007. 阿久津正幸編『板垣雄三先生インタビュー』Vol. 2, TIAS Middle East Research Series No. 8 (中東イスラーム研究の先達者たち No. 3), 2014 年 3 月. ネット上で PDF 閲覧可能［modernity 再考は、①歴史三分法、②都市、③文明、④知識、⑤法の支配、⑥ヒスバ、⑦公共性、⑧情報・コミュニケーション、⑨社会編成原理、⑩社会契約、⑪国際法］。

[17] 板垣雄三『アラブの解放』、平凡社〔ドキュメント現代史 13〕、1974 年、 同『歴史の現在と地域学』、岩波書店、1992 年、同『石の叫びに耳を澄ます』、平凡社、1992 年、同『イスラーム誤認』、岩波書店、2003. 同「学知の建て替えに向けて」、『日本中東学会年報』 No.30-2、2014. 同「崩れゆく世界―イスラームの将来」、塩尻和子編『変革期イスラーム社会の宗教と紛争』、第 1 章、明石書店、2016 年.

[18] この段落で言及した関係文献を摘記すれば、荒井献『トマスによる福音書』、講談社学術文庫、1994.／同『ユダとは誰か―原始キリスト教と「ユダの福音書」の中のユダ』、岩波書店、2007.／カレン・L・キング〔山形孝夫・新免貢訳〕『マグダラのマリアによる福音書―イエスと最高の女性使徒』、河出書房新社、2006.［Karen L. King, The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the first woman apostle, 2003.］／アズィズ・S・アティーヤ〔村山盛忠訳〕『東方キリスト教の歴史』、教文館、2014 年［Aziz S. Atiya, A History of Eastern Christianity, 1968.］／ヤコヴ・M・ラブキン〔菅野賢治訳〕『イスラエルとは何か』、平凡社新書、2012 年／ヤコヴ・M・ラブキン〔菅野賢治訳〕『トーラーの名において―シオニズムに対するユダヤ教の抵抗の歴史』、平凡社、2010 年［Yakov M. Rabkin, Au nom de la Torah: Une histoire de la

l’opposition juive au sionisme, 2004.］／エドワード・サイード〔板垣雄三・杉田英明監修・今沢紀子訳〕『オリエンタリズム』上・下、平凡社ライブラリー［Edward Said, Orientalism, 1978.］／マーティン・バナール〔片岡幸彦監訳〕『ブラック・アテナ―古代ギリシア文明のアフロ・アジア的ルーツ　Ⅰ．古代ギリシアの捏造　1785―1985』、新評論、2007 年　［Martin Bernal, Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, Vol. I. The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985, 1987.］／柴田平三郎『トマス・アクィナスの政治思想』、岩波書店、2014 年／ヤン・アスマン〔安川晴基訳〕『エジプト人モーセ―或る記憶痕跡の解読』、藤原書店、2017 年［Jan Assmann, Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur, 1998.］／今村仁司『近代性の構造―〈企て〉から〈試み〉へ』、講談社選書メチエ、1993 年［今村は、近代性を象徴するものとして時計を挙げ、近代性の構造を、(1)機械論的世界像：制作・方法・作る精神、(2)前望的〔＝進歩する〕時間意識：予測と企て、(3)自己規律：人格制作・公平な観察者・良心、から問題とする。彼は、近代性構造化の 17～18 世紀、普遍的価値確立の 19～20 世紀、そして 1968 年からを別の世界像を求める第三の近代へ、と考えたが、そこでの模索のままとなった。］／ 同『清沢満之の思想』、人文書院、2003 年／ 同『親鸞と学的精神』、岩波書店、2009 年.

[19] Erik Hornung, [transl. by David Lorton], Akhenaten and the Religion of Light, Ithaca: Cornell U.P., 1999. [Original Edition: Die Religion des Lichtes, Düsseldorf & Zürich, 1995.]

[20] イスラームの場合はその文明の社会的展開のネットワーク原理は実践面で歴然としているが、華厳教学はネットワークにおける個と他者／個と多者／の関係性の根拠について精密な思索を行なった。華厳思想における縁起相由十義の相即・相入／同体・異体／に基づく理論的構図〔①諸縁各異、②互遍相資、③俱存無礙、④異体相即、⑤異体相入、⑥体用双融、⑦同体相入、⑧同体相即、⑨俱融無礙、⑩同異円備］は、中心性・密度・構造的空隙・紐帯の強弱などにおいてとかく個的主体を平面上の「点」化して見てしまいがちな現代社会学のネットワーク論やネットワーク分析の進路に、多大のヒントを与えるものではないか。森岡清志『都市社会のパーソナルネットワーク』、東京大学出版会、2000 年.／同『パーソナルネットワークの構造と変容』東京都立大学都市研究所、2002 年.／リントン・C・フリーマン〔辻竜平訳〕『社会ネットワーク分析の発展』、NTT 出版、2007 年［Linton C. Freeman, The Development of Social Network Analysis, 2004.］／山岸俊男『信頼の構造―心と社会の進化ゲーム』、東京大学出版会、1998 年. ／野沢慎司『リーディングス　ネットワーク論―家族・コミュニティ・社会関係資本』、勁草書房、2006 年／。

[21] ターリク・ラマダーン「イスラーム、ジェンダー、現代を語る」、長沢栄治編『イスラーム・ジェンダー学の構築に向けて』、IG 科研(東洋文化研究所 islam_gender@ioc.u-tokyo.ac.jp) [非売品]、p. 111.

[22] 周敦頤「年譜」にある「左丞蒲公宗孟、閩中人、太常丞師道之子也。従蜀江道於合、初見先生、相与款語、連三日夜、退而嘆曰、世有斯人歟、及議其妹帰之、是為先生継室」(『周濂渓集』巻十)。これを私に教えてくれたのは松本光太郎。ここでは、意気投合した周敦頤が蒲宗孟の妹を後妻に迎えたとあるので、蒲がムスリムだったと考える松本は、周敦頤が形式上あるいは少なくとも一時的にイスラームに入信した可能性を見る。

[23] 宮崎市定は自分が桑原隲蔵からアラブ研究を勧められたこと／ついで藤本勝次は自分が宮崎市定からアラブ研究を勧められたこと／を、こもごも語っている［前者は『宮崎市定全集 20 菩薩蛮記』、岩波書店、1992 年、菩薩蛮記「はしがき」。後者は宮崎の全集同巻に挿入された「月報 14」所載の藤本勝次「古い『コーラン』の写本」］。島田虔次『中国思想史の研究』、京都大学学術出版会、2002 年.の「宮崎史学の系譜論」も、参照。

[24] 島田虔次『中国における近代思惟の挫折』上・下、平凡社東洋文庫、2003 年［初版 1949 年、筑摩書房／改訂版 1970 年／新版 1986 年を経た］.

[25] 宮嶋博史「朝鮮社会と儒教―朝鮮儒教思想史の一解釈」、『思想』750 号、岩波書店、1986 年. 同「儒教的近代としての東アジア「近世」、『岩波講座 東アジア近現代史 1』 、2010 年. 同(講演会記録)「「際」を自覚した者の苦悩―朝鮮思想史の再検討」と討論［2011 年 12 月 16 日、京都・同志社大学にて同大学言語文化教育研究センター朝鮮半島のことばと文化研究会主催で行なわれたもので、同志社大学学術レポジトリーで PDF にアクセスできる］.

[26] 溝口雄三『中国前近代思想の屈折と展開』、東京大学出版会、1980 年.

[27] MATSUMOTO Kotaro, The Impact of Islamic Civilization on the Development of Neo-Confucianism during the Song Dynasty. の未発表草稿が、私の手許に残されている。

[28] それは 1969 年、角川書店の『仏教の思想』シリーズ全 12 巻のなかの第 6 巻として刊行されたが、その後それは読み継がれたので文庫版となり、鎌田茂雄・上山春平『無限の世界観〈華厳〉』、角川ソフィア文庫、として手軽に読める。鎌田は、同様に啓蒙的だが説くところは奥深い 鎌田茂雄『華厳の思想』、講談社学術文庫も残した。鎌田の仕事には、『中国華厳思想史の研究』、東京大学出版会、1965 年.の他に、『華厳学研究資料集成』、東京大学東洋文化研究所、1983 年.が重要。川田熊太郎・中村元編著『華厳思想』、法蔵館、1960 年.華厳思想の大成者 法蔵については、鍵主良敬・木村清孝『法蔵』(人物　中国の

仏教)、大倉出版、1991 年. 韓国での元暁や義浄の研究が十分に紹介されていない憾が拭えない日本で、しかも華厳思想から性理学・実学まで俯瞰する展望を与える好著として、金教斌 〔金明順訳〕『人物で見る韓国哲学の系譜―新羅仏教から李朝実学まで』、日本評論社、2008 年.

[29] 板垣雄三「人類が見た夜明けの虹―地域からの世界史・再論」、歴史科学者協議会編集『歴史評論』741 号(2012 年 1 月号)、校倉書房.

[30] ここでの議論を反映する、ITAGAKI Yuzo, 〔transl. by Mark Winchester〕, A historical re-consideration of the "Japan problem" from the perspective of critical civilizational strategy, Inter-Asia Cultural Studies, 2014 Vol. 15, No. 1, pp. 63-90, Routledge Taylor & Francis Group.／板垣雄三〔孫軍悦訳〕『對
「日本問題」的歴史反思：從批判性文明戦略觀的角度出発」、『人間思想』Renjian Thought Review 2015 第五期冬季號、台北：人間出版社.／板垣雄三『諸文明的□ 通』、北京：人民出版社、近刊予定／.

〔付記〕2017 年 10 月 21 日、円光大学校宗教問題研究所 50 年記念学術大会第 2 日最終総合討論の席上、会議全体をつうじて将来的な検討課題となると感じた事柄について、イスラームを参照系としつつ要約的に提起してみた論点を、ここにやや敷衍して記録する。

１．一神教における神

天道教をめぐり、天・天主・上帝・ハヌルニムに関連して人格伸、侍天主から人乃天、以身換性に関わる次元で、一神教における神についての一般的議論も浮上したことから、イスラーム教における神(アラビア語でアッラーフ Allāh)観念の特徴に着目する。

a)その神は、地上のあらゆる宗教(それらに共通する本質は神へのイスラーム［絶対的な帰依］)を制定した、とする。だから、アラブ ʕarab(＝アラビア語話者)のユダヤ教徒・キリスト教徒も拝するのはアッラーフであり、同時に言語が異なれば、アフラ・マズダーAhura Mazdā であっても、テングリ Tangri であっても、天之御中主神(あめのみなかぬしのかみ)であってもよい。しかし、ヘブライ語聖書の神エローヒーム Elōhīm、新約聖書福音書で十字架上の瀕死のイエスが「わが神、わが神、なぜわたしをお見捨てになったのですか」と叫んだ「わが神」Eloi や Eli、いずれもセム系言語で Allāh と相等である。

b)神は諸宇宙の万有の創造主で窮極の第一原因的な唯一の存在であり、超越的絶対者なので、人間のがわから神を知ることはできず、神が選んだ預言者(神のメッセージを伝達する人)をつうじて与えられる啓示によってのみ神を知り得る。異なる言語による啓示の書をもつことにより、諸宗教が成り立っている。これにより、信者は神との人格的関係に入ることが可能になる。イスラーム教の場合は、信仰告白・礼拝・喜捨・断食・巡礼という敬神行為を義務として実行することにより、神への帰依・服従という被造物としてあるべき交信関係を維持することができる。

c)イスラーム教の神観では、タンズィーフ tanzīh(神は被造物とは隔絶)、タシュビーフ tashbīh(座ったり手を動かしたり、神を人間的にイメージする)、ターティール taʕtīl(擬人表現は比喩と考える)のいずれをも許容し、ビラーカイファ bi-lā kayfa(様態のいかんを問わず)と言って、神は人間になぞらえるわけにいかないのは当然としつつも表現の是非を議論したりはしない。

d)イスラーム教のシャハーダ(信仰告白)は、神の唯一性とムハンマドの使徒性とへの確信表明だが、前者のアラビア語表現 Lā ilāha illā llāh は英語に置き換えれば No god but God. すなわち「神的なものは無い、ただし神のほかには」で、上記 b)で述べたように宇宙の時空内には人間が覚知できる神は存在しないという無神論表明で始まることが注目される。シルク shirk(神の複数化、偶像崇拝)の拒絶が、それだけ重視されるわけである。ところが、そのイスラーム教徒は、タウヒード tawhīd(神の唯一性確信、一神教)の立場を堅持するのに、店番をしながら数珠をまさぐって神の 99 の美称(神名)［慈悲深い〔お方〕、万能の〔お方〕、寛大な〔お方〕、公正な〔お方〕、等々］を数えつつ唱える日常を送ったりするのである。クルアーンには、天体も山川草木も天然現象も生命現象も多様な万物万象がアーヤートッラー āyāt Allāh(神の徴［しるし］群)であるとして、その例示が溢れかえっている。イスラームに

とっての神の徴は、日本人が自然の中に「やおよろず(八百万)」のカミガミを感じ取ってきた感覚と通じ合う。気も遠くなる多様性の帰一だ。
e)スーフィズム Sufism(イスラーム神秘主義、アラビア語ではタサゥウフ tasawwuf)においては、修行の階梯を踏んで、最終的にはファナーfanā’(自己消滅、消融、神の臨在のうちに吸い込まれ神と合一する境地)が目指され、そこに在るのは神のみという状態(これをバカーbaqā’[持続]という)が生じる、とする。ここでは、上記 c)のタンズィーフなど乗り越えられてしまう。それが行き過ぎて神のフルール hulūl(没入、受肉)という観念にまで達し、ハッラージュ al-Hallāj(922 年バグダードで刑死)のように「私は神だ！Ana al-haqq」と叫んだりすると、さすがにそれは逸脱とされたのだったが。
f)以上から、一神教の極致ともいえるイスラーム教において、神のあり方はすこぶる柔軟で弾力的、かなり融通がきくものであることが分かる。被造物世界の中で信者個人及び集団の主体性(＝自由)が保証されている。これは、「無(虚空)の世界の沙漠の中でだからこそ生まれた一神教」といった俗説のいかがわしさを暴露する(むしろ、人間の都市化・商業化・政治化を促す宗教なのである)とともに、マルティン・ブーバー Martin Buber の「我と汝・対話」のような二項が向き合う人格的関係への抽象(それは必ずしも「個」の確立を意味しない)に終始するのでなく、また神は「一」である存在だが 3 つの独立したペルソナ persona(位格、面貌)を有するとする三位一体説を振りかざす西洋の「正統」派キリスト教(この立場を制度化する公会議を招集したのはローマ皇帝権力)とも異なる、社会的・人間的現実を踏まえた合理主義的な姿勢を浮かび上がらせるのである。

２．タウヒード tawhīd の可能性

イスラームにおいては、環境・生態の多様性を保護しケアする世話係の責任 stewardship が、人間に対して神のアマーナ amāna(信託)として課せられている、とする。クルアーン 33 章［部族連合の章］72 節「われらは、諸天(サマーワート samāwāt)と地と山々に信託を示してやったが、それらは信託を担うことを断わった。信託に畏れを抱いたからである。そこで人間が信託を担うことになった。まこと人間は不義なる者(ザルーマン zalūman＝うぬぼれが不公正を招く者)、無知なる者(ジャフーラン jahūlan=間違いを重ねる結果を予知できない愚か者)。」が、フィトラ fitra(人間の善なる天性)や神が人間を地上のヒラーファ[ヨーロッパ訛りはカリフ］khilāfa 代理者・エージェントとしたこと(クルアーン 30：30；2：30；6：165)とともに示唆する意味は、深遠である。「窮極の一者」＝神の絶えざる創造のもとで、「自然」＝被造世界(人間と人間社会もその一部)とは、次元を異にする「個」的なるもののあり方を貫く多様性・特異性・差異性・等位性・関係性が、帰一性・収斂性に媒介されつつ一体としてのハーモニーの交響を発揮する「多即一」・「一即多」が達成される場となるからである。信頼・責任意識・委託・契約・自由意志・失敗を繰り返さぬ努力・宥免・慈悲が、このタウヒードを実現する。
a)イスラームの立場は、預言者の歴史の封印(締め括り)を担う自覚(図 1)から、諸宗教のタウヒードを志向するものである。古代イランで発明されユーラフロアシア横断的に各地で建設

されたカナート qanāt(キャレーズ kārēz、フォッガーラ fughāra、等とも呼ばれる長距離の地下水道システム)の深い底部水道に降りる垂直坑の入り口が点々と並ぶ列は、通底しながら一見別々の位置を占めるかのごとき観を呈する諸宗教がじつは連結し一致提携しうるものであることを象徴しているように思われる(図 2)。

b)21 世紀の世界・社会・人間の自己組織原理としてネットワークとパートナーシップが注目されるが、タウヒードの思想・論理・実践はネットワーキングとパートナーシップとである。ネットワークにおいて、結び合う各点(個人でもグループでもよい)は中心性 centrality と縁辺性 marginality とを同時的に体現するのでなければならない。また、中心性と縁辺性とを二項対立的に考えるべきでなく、結合を同一次元・同一平面で予定するのでもなく、各点が全方向放射線状に触手を伸ばす球体的ネットワークを想定してみればよい。これに時間の契機を加えて 4 次元ネットワークを問題とすることは重要であり、さらに知性・霊性・ジェンダー・生命誌・文明誌・等を視野に取り込むことによって、タウヒードの社会的展開としてのネットワークは多次元化されることになろう。個人は多様な自己ネットワークを創り出し(アイデンティティ複合と n 地域)、時々刻々自己を選び分けることになる(アイデンティティ選択と取り組みの「場」設定)。アイデンティティ複合のうち、「族」的帰属の選択において家族は個人と人類との間で伸縮(図 3)、n 地域の可変性は自分の立っている地点から地球表層部プラス宇宙空間一部までの間で伸縮ないし跳躍(図 4)。ネットワーク論・パートナーシップ論を以上のように推し進めていくと、「他者」・「他者性」についての従来の論議はその根拠を大きく揺るがされることになるに違いない。

c)個別性と全体性とに関して、アーサー・ケストラーArthur Koestler(1905～83)が、彼の The Ghost in the Machine, 1967.(Penguin Reprint 版, 1990.あり)［日高敏隆・長野敬共訳『機械の中の幽霊』、ぺりかん社、1969.］で提起し、Janus: A Summing Up, 1978.［田中三彦・吉岡佳子共訳『ホロン革命』、工作舎、1983.］においてヨリ体系化して展開させたホロン holon(全体子)概念は、タウヒードの可能性理解において看過してはならない仕事だった。ケストラーはタウヒードへの言及などまったくしていないが、タウヒード論の発展にとっては、部分であるとしても全体性を帯びるホロンと、そのような全体性をもつ部分が高次の全体性をもつ部分に包摂されていく連鎖の系列としてのホラーキーholarchy とは、重要なカギとなるはずである。ホラーキーの一例を見よう。「それ自体全体であるとともに部分でもあること」が極大から極微まで覆っている総体的状況は、大きなレヴェルから下降する位層の連なりの途中から言うと、…太陽系の中の、地球上の、或る地域環境の中の、或る社会を構成する、ヒト個人の身体、その心臓、その心筋、その心筋線維、その細胞、その細胞核、その蛋白質、そのアミノ酸、その窒素、…原子や原子核や素粒子のレヴェルにいたる累積構造の一ケースからも、類推・一般化することができるだろう。これは、華厳経における「微塵の中に一切を観る」悟りと呼応しあう眼識である。

３．自己批判と対話

伝統の中の自前の「近代性」を発掘し活性化させる社会的実践が、世界的現実のもとで、

普遍的な未来規範の設計に向けてグローバルな課題提起としてのメッセージ力を発揮するようになるには、自己完結的でなく、トランスナショナルなネットワーキングと結合するものでなければならない。

a)社会がもつアイデンティティ複合の潜在力をダイナミックに開花させる必要があり(図 5)、そのためにも、並行的に、国の境界線はもちろんあらゆるボーダー・界面を相互浸透的に超えるトランスナショナルなネットワーキングによって力量を高める過程を伴うものでなければならない(図 6)。図 5 では基本的なコンセプトをアラビア語で示しているが、それはむしろ欧米中心主義を脱して普遍的な課題設定を目指すためである。アサビーヤ ʿasabīya (集団連帯意識)は「族」的結合／同郷集団／宗派的結束／政治的党派の団結心／ナショナリズム／など。フィトラ fitra(人に生まれつき具わる宗教心などの本性)は自立する「個」が自覚的に確立される土台としての人間的尊厳の根拠。「バヌー・アーダム」(アダムの子孫、人みなアダム族)は人類意識。そこで例えば、集団的団結を追求する中での反省として個人の独立が求められるようになるが、これの見直しから人類的立場が志向され、やがてこれに飽き足らず集団的結束に身を寄せる、というような集団・個人・人類というポイント間でアイデンティティ選択が転換・循環する(アイデンティティ複合＝自己ネットワークにおける選び替え)回転運動が起きる。概括的に挙げた 3 ポイントであるが、それらは正・邪、善・悪、上位・下位、適・不適などの基準で区別されたり優先度が決まったり採否の対象となったりするものではなく、どれもが必要なのである。この転換・循環による回転運動の社会的趨勢は、多様な立場の市民個人／さまざまな種類とレヴェルの市民社会内集団／トランスナショナルな集団や臨機応変に姿・形もサイズもイメージさえも換えるトランスナショナルなネットワーク組織のもろもろ／の間で多角・多層・多面・多方向の錯雑した相互作用がマルチ空間の巨大規模で展開される中で結果してくることになる。そこでの回転が普遍的な未来規範の見定めと達成へのステップとにとって有意義な上向運動としてのスパイラルを実現するためには、トランスナショナルな協力の中で多様な次元での日常的な対話の交錯的蓄積から効果的に学ぶことが必須である。それが図 6 のテーマとなる。すなわち、アイデンティティ選択による回転運動の動力は自己批判(自分ないし自分たちのあり方の現在を反省し見直すこと)であり、スパイラル運動の上向性を保証するのは対話(異なる立場／異文化・異文明／多民族／間の)だ、ということになる。

b)日本社会にあっては、トランスナショナルな対話の場を跨境的に創り出そうとする場合、上記の自己批判は特別に重大な意味をもってくる。それは、植民地責任・戦争責任等の問題をめぐる歴史認識において、1945 年から 75 年近く、近隣諸国の人々との真の和解の条件を整えることができぬままで来た日本社会が、あらたにその状況をさらに悪化させかねない関頭に立っているからである。ここで、あらためて植民地主義・人種主義・軍国主義が近代の帝国主義や 16 世紀末の豊臣政権の問題だっただけでなく、7 世紀の日本国家成立とその前後に関わる歴史問題であったことにまで、眼を向けなければならない。それは、エミシ(蝦夷)・ハヤト(隼人)に対する 1300 年間もの「征夷」の戦争と領域拡大であり、19 世紀半ばまで 700 年近く「征夷大将軍」を戴く武士権力が持続した事実である。日本社会自体が、被征服民(にきエミシ熟蝦夷)を俘囚として吸収包摂した。初期には、俘囚と比較して抵抗の度の高まりに

応じ、夷囚、麁蝦夷あらエミシ、都加留ツガルとするような分類もあった。東日本にアイヌ語起源と見られる地名が多く存在すること／坂上田村麻呂(758～811)と諏訪八幡との特異な関係／被征服民出身とも見られる空海(774～835)が弘法大師として崇敬される日本精神史／12 世紀までの武士集団形成過程における「俘囚の長」の特異な役割／などは、日本の人種主義が「差別と同化」の狭間ゆえに激化させる攻撃性の背景となっているかもしれない。こんにち多民族共生を目指すべき日本社会で発生している非ヨーロッパ系外国人嫌い(ゼノフォビア)のヘイトクライム hate crime は、上記の根深い伝統の視角から批判・検討することも大事であろう。

図 1

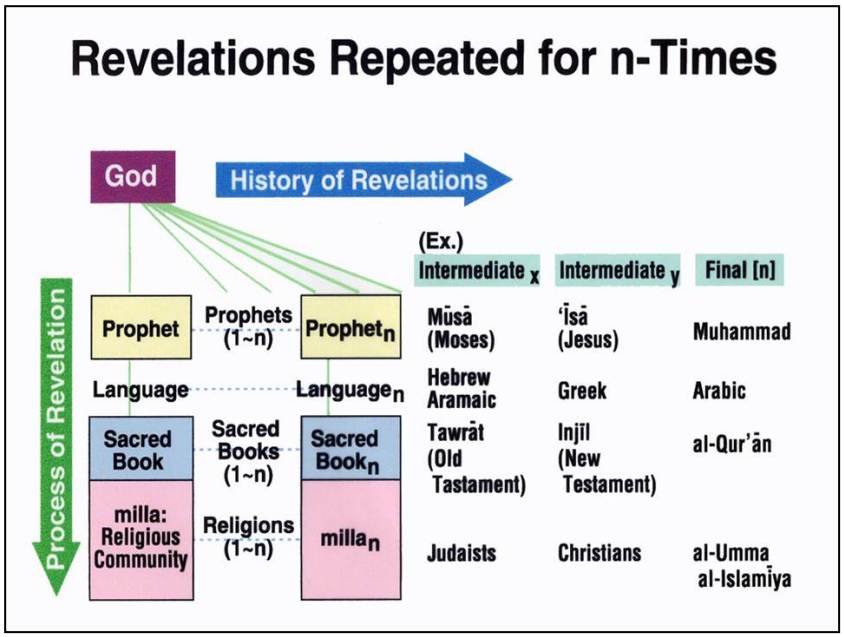

Revelations Repeated for n-Times
God
History of Revelations
Process of Revelation
Prophet
Prophets (1~n)
Prophet$_n$
Language
Language$_n$
Sacred Book
Sacred Books (1~n)
Sacred Book$_n$
milla: Religious Community
Religions (1~n)
milla$_n$
(Ex.)
Intermediate$_x$
Intermediate$_y$
Final [n]
Mūsā (Moses)
'Īsā (Jesus)
Muhammad
Hebrew Aramaic
Greek
Arabic
Tawrāt (Old Tastament)
Injīl (New Testament)
al-Qur'ān
Judaists
Christians
al-Umma al-Islamīya

図 2

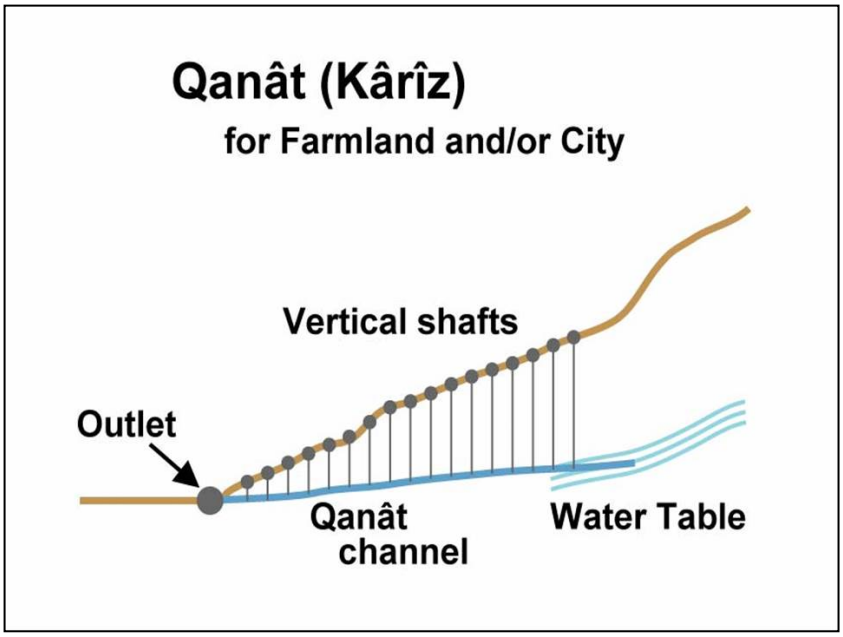

Qanât (Kârîz)
for Farmland and/or City
Vertical shafts
Outlet
Qanât channel
Water Table

図 3

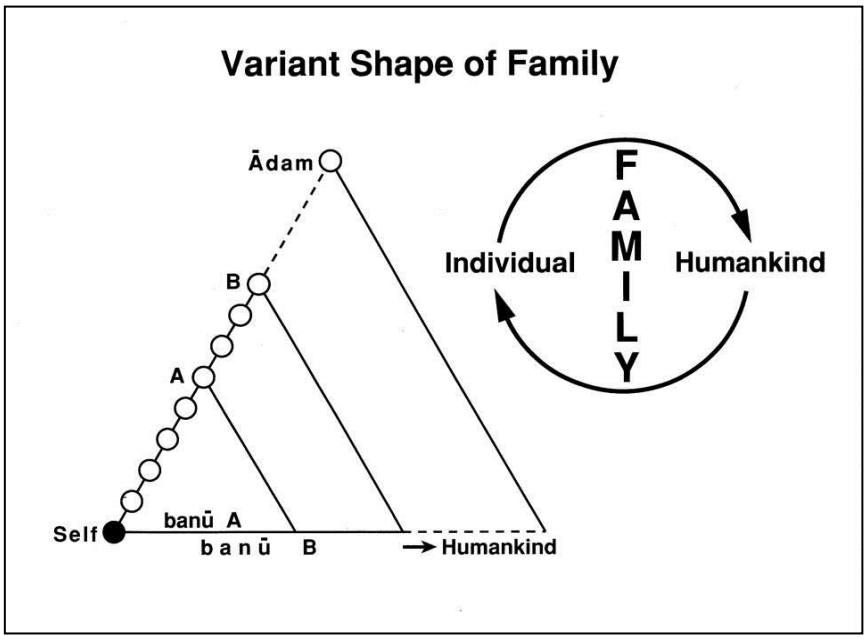

Variant Shape of Family
Ādam
B
A
Self
banū A
b a n ū B
Humankind
Individual
FAMILY
Humankind

図 4

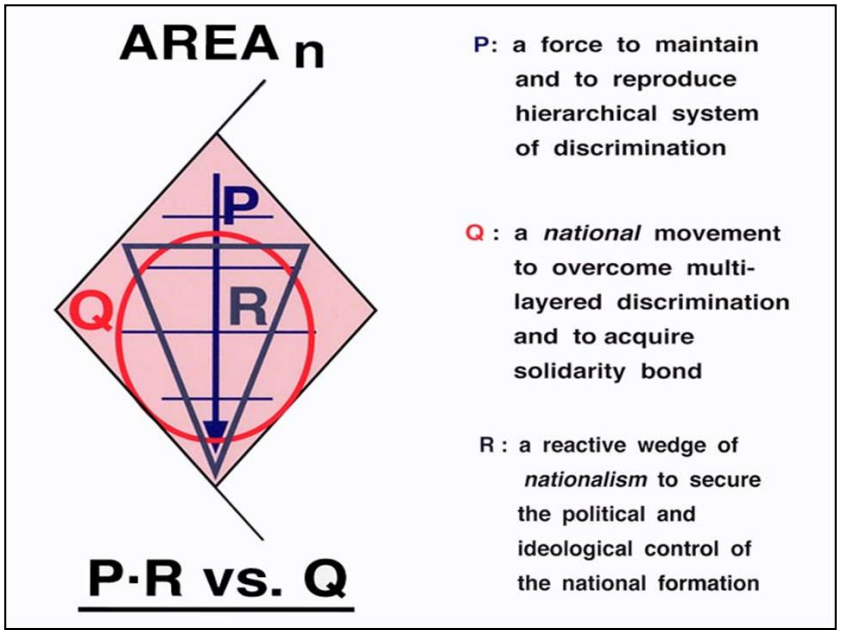

AREA n
P
Q
R
P·R vs. Q
P: a force to maintain and to reproduce hierarchical system of discrimination
Q : a national movement to overcome multi-layered discrimination and to acquire solidarity bond
R : a reactive wedge of nationalism to secure the political and ideological control of the national formation

図 5

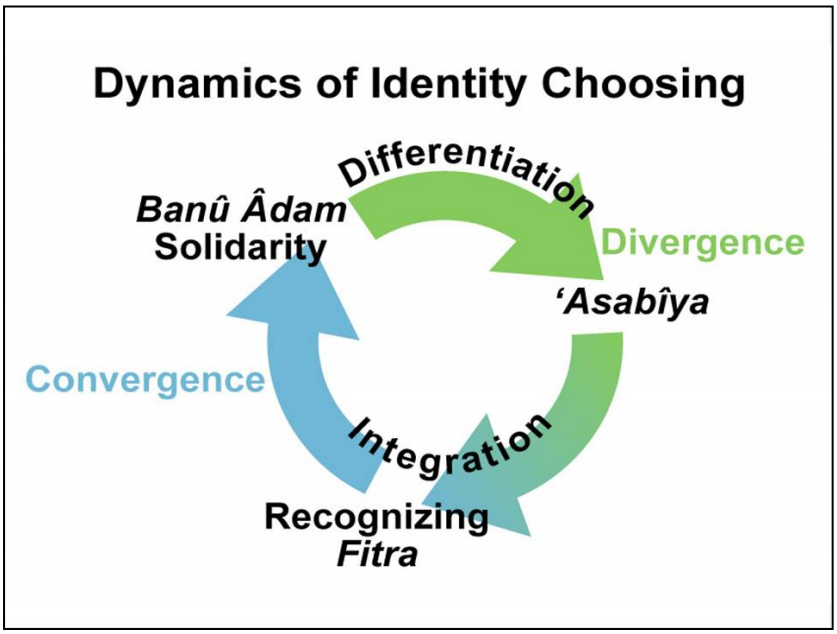
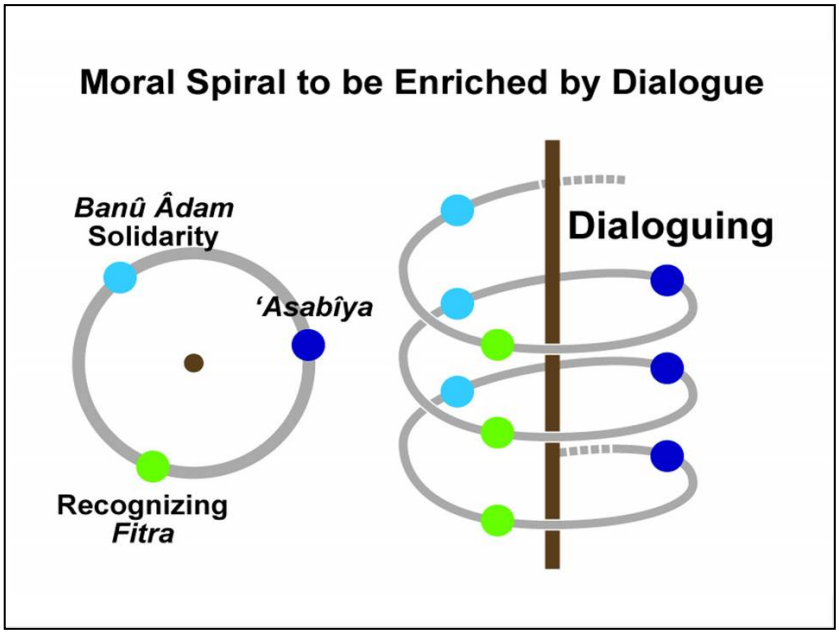

Dynamics of Identity Choosing
Differentiation
Banû Âdam
Solidarity
Divergence
'Asabîya
Convergence
Integration
Recognizing
Fitra

図 6


Moral Spiral to be Enriched by Dialogue
Banû Âdam
Solidarity
'Asabîya
Recognizing
Fitra
Dialoguing