

131 異文明の認知

イスラムとヨーロッパ、オリエンタルとオクシデンタル

稲賀 繁美

東洋、西洋という言葉になぜ洋という字
がついたかというお話が川勝先生の方から
あったわけですが、そのことを踏まえて、
ここで中東圏といいますがイスラーム圏、
アラブ圏を語る場合には、東洋、西洋とは
オリエンタル、オクシデンタルという言葉の翻
訳ないし、東方、西方という意味で使うこ
とを最初にお断りします。

イスラーム圏を考える場合にオリエン

タル、オクシデンタルと申しますと、ともすれ
ばオクシデンタルが西洋を指し、オリエンタル
が即ちアラブ世界、イスラーム世界を指す
ような印象を受けます。つまり地中海をは
さんだふたつの文明圏の対比が暗黙の前提
となってしまう。西と東という対比の
裏には、植民地支配者と被支配者、近代と
前近代、発展と停滞といった対立が隠れて
います。ところがこのような対比は本来イ

スラームにとって内在的な意識であった訳
ではありません。イスラームにとって内在
的な東と西の意識とはいかなるものだった
のかを問う前に、そうした問いが普通問わ
れぬままにやり過ごされていることに、ま
ず注目したいと思います。いずれにせよマ
グレブとは日の沈む土地で、マグレブのひ
とたちにとって、マッシュリクつまり東とは
巡礼に行くべき聖地の方角を指しますか



ら、さきほどの鎌田先生のお話にも重なってまいります。その精神的な意味、世界観とのかかわりはあとで簡略に復習することになりますが、ただ例えば今日のフランスからみたマグレブとは、東西の対立というよりはむしろ南北問題ですし、また入植後のイスラエルにおいてアン・ケナージムとセファルディムとの対立が、一種国内の南北問題として報じられる場合もあって、その背後には出身地の別による東西意識が存在し、また場合によってはそれが必要以上に増幅されているのも事実です。

いずれにせよ、こうした状況がはっきりしてくるのは二〇世紀には、いつてのこと

で、ひとつだけ指摘しておけば、エジプト国民党の創設者ムスタファー・カーミル（一八七四—一九〇八）というひとに『昇る太陽』という本があります。日露戦争下の一九〇四年に出た本で、日本を東洋における昇る太陽に譬え、エジプトは沈んだ太陽であるとして、植民地同然の母国の状況に警鐘を鳴らしています。このカーミルの本からもわかるように、イスラームが自らをオリエントの一員として位置付けるに至ったのは、西欧からの外圧のもとでのことであった、ということに指摘しておきたいと思えます。いわゆる「東方の東方化」という現象ですが、これ以降、オリエント即イスラームの伝統的社会、オクシデント即西欧近代社会とみる図式が定着したのだとすれば、そこで問われるべきは、果たしてこうした意識がいかんにしてオリエントの人々の意識のうちに根付いていったのかという問題です。

ただし、ここでこの対立を「西欧の衝撃とイスラームの反応」とか「伝統と近代」といった図式に還元するのはなほ危険なこととは、ポール・コーエンも『知の帝国

ての知がついには自己の前提を崩すこととなる」という逆説は、今日西欧における学知の反省において基本的な命題ですが、こうした転倒はじつは西欧絵画空間の表象における臨界として、すでに一九世紀後半に発現していた、ともいえるわけです。

ここで手短かにエドワード・サイードの問題の書『オリエンタリズム』に触れるべき段でしょうが、かれの視点はもっぱら西欧のまなざしの政治性を糾弾するに急なあまり、結局その裏でかれはイスラーム対西欧という図式にとらわれたままではないか、という指摘があります。これは勿論かれの問題意識にたいする曲解であり矮小化であるわけですが、とはいえかれが自分のことを指して「われわれオリエンタル」と呼ぶ場面に、日本人の読者であれば、なにかしっくりこないものを感じるわけです。さきほどの川勝先生のお話にもありましたように、中国では「東洋」とは日本を指すわけですし、逆にわれわれは日本人とアラブのひとびとを同一にくくる尺度には疑問を覚えます。梅棹忠夫先生の「中洋」といった概念も、アジアの東側と西側とをい

つしょくたにされてはたまらない、という違和感に裏打ちされたものでしょうし、逆に岡倉天心は「アジアはひとつ」と言うがために、イスラームを「騎馬の儒教」と呼んで儒教文化圏に引き付ける必要があったのでしょう。

ところがサイードの場合に「オリエンタリズム」として問題にされるのは、もっぱら西欧がいかにアラブ世界、イスラーム圏を見たか、ということだけです。それ以外に「オリエント」、例えばインドや東アジアが視野から脱落していることはとにかく、あくまで西欧とその機構・制度とが学知の特権的所有者として君臨してきたことを扱う文脈にあっては、中国がイスラームをいかに把握したかとか、日本人にアラビア世界がいかに映じたか、といったことは同じ次元では議論の対象にもなりません。しかしだからといって、その逆に非アラブ圏第三世界におけるアラブ観とか、イスラーム圏がいかに西欧を見たかといったオクシデントリズムの様相を、西欧におけるオリエンタリズム同様に検証しさえすれば、それで相互に釣り合いがとれて、偏務的な

主義』で指摘するとおりです。外のまなざしが自らの基準にしたがって他者を記述することに本来的な暴力性があるわけですが、東と西といった対比を持ち込む場合にも、そうした枠組みそれ自体にたいして認識論的な検討を加えるのがわれわれの任務でもあるわけです。これは一例にすぎませんが、フランス圏をはじめとした西洋一九世紀絵画史のなかでも、ヨーロッパがイスラーム社会をエキゾチズムの対象として描いています。いわゆるオリエンタリズム

絵画ですが、それは、原則として絵画表象を禁じているイスラーム世界を、まさにその絵画において表象するという侵犯行為でした。ところが、皮肉なことに、この過程に並行して、西欧では表象の美学が侵食され、ついには具象絵画から抽象絵画への「発展」という変貌を遂げることで、表象の理念は否定されてしまいます。西洋絵画はいわばイスラーム圏という名のトロイの木馬を自分の城のなかに運び込んでしまい、自己崩壊を遂げたにも等しいわけですが、はたしてこれは単なる同時並行の偶然にすぎなかったのでしょうか。他者につい

認識のギャップが解消される、というものでもない。

むしろ木村先生も指摘になったように、今日では東と西といった魔術的な枠づけは、それといっしょに西欧と土着、外来と伝統といった暗黙の分割を媒介して、かつて地域紛争の解決を困難にし、抗争激化の口実を与えかねない様子です。サルマイン・ラシュネイ事件もその典型的な一例で、作家の実存的二重性は体よく政治的に利用されて、イスラーム対西欧の価値観の対立といったイデオロギーのレヴェルにすり代えられる。作品は東西——すなわちアメリカ合衆国からみれば文明と野蛮、イラン側からみれば神聖と墮落——という対立を煽るプロパガンダの犠牲となったわけですが、考えてみれば、東洋と西洋とは何かといった議論にこうしてのほんとは耽っていられる日本というのは、やはり異様に恵まれた土地であるわけで、そもそもこうした問題設定そのものが当然のように横行する事態こそ「我らの内なるオリエンタリズム」の異常さではないのかと問いたくする必要もありそうです。東西の矛盾に体を張

って生きるほかない境涯だつてあるわけですから。

*
 以上のような前提にたつたうえで、イスラームにとって西欧とはなにか、どうしてオリエント対オクシデントという図式が、西欧対イスラームへとすり代わってしまったのかについての論を絞って論じてゆきたいと思ひます。イスラームが七世紀に生まれた段階では、もちろん自分がオリエントを代表するものだと認識はありませんでしたし、西欧世界と対峙しているという認識はさらさらなかった。マダガスカルをイフリーキヤつまりアフリカとよんでいたのがせいぜいで、アジアというものをひとまとまりに意識したこともない。「西暦」一〇〇〇年ごろのイスラームのひとびとが西欧をどう見ていたか、というと、トレドのサイード・イブン・アハメドという人物の著書では、「北の国は太陽から遠いため寒く空も曇っていて、それゆえ北の蛮族たちは、冷酷、粗野、体つきは太って巨大で、肌も白く知性は鈍く無知で愚鈍だ」とあります。これは一〇世紀の地理学者マース

デーの議論の焼き直しにすぎませんが、おもしろいことに、それからお八世紀後に登場する「啓蒙」の代表的法学者モンテスキューは、まさしくこの図式を一八〇度正反対にした北方人種優越論を、『法の精神』において得々と展開することになるわけです。

これはサイードが痛烈に罵倒する本ですが、バーナード・ルイスの『イスラームの西洋発見』によれば、同時代のヨーロッパにおいては版図を確定し、領土の全域をそれぞれ王朝名で呼ぶことがひろく行われていたのたいてい、イスラームの場合には、こうした版図の区分や領土の概念が意味をもちはじめるのはようやく一九世紀になってのことだとあります。現在の中東の国名にしても、アラビアにせよトルコにせよ、その名で呼ばれた政体や民は古くからのもですが、国名としては西欧のネイン・ヨニス・テイ・システムに沿って採用された借りものだし、シリア、リビア、パルステイナなども古代の名前を復活したもので、イラク、チュニジアなども中世の地域名にすぎないとルイスは指摘します

(こうした「事実」が、それじたい政治的に利用されるものであることは、サイードも指摘する通りでしょう。例えば、だからパルステイナ人の政治的要求には歴史的根拠はないのだ、といった風に)。イスラーム圏では、そもそも君主の名前にちなんが領土を確定し領有権を主張することは一九世紀まではむしろ卑しいことと見なされていた、といひます。西欧でいうところの東方問題や中東問題は、近代西欧の区分原理を無理やりあの地域に押し付けた結果捏造された問題であつて、そもそも領有権という概念はイスラーム圏にはなじまなかつた。モスレム信徒の宗教共同体たるウンマ・イスラミーヤは今日の国際法でいう国境を越えて拡がるものだから、というわけです。

ここで、イスラームにとってキリスト教世界がなにかであつたのかを最低限復習しておきますと、イスラーム圏の世界認識の基本は内側に平和の家(ダール・アル・イスラーム)、外側に戦争の家(ダール・アル・ハルブ)という二分法です。ただし平和の家のなかにあつては、イスラームの信仰集

ス

団たるウンマ・イスラミーヤのほかに、共通の預言者をもつ啓典の民、つまりユダヤ教徒、キリスト教徒も、イスラームの絶対的優位を認め、ジズヤとかハラージュといったしかるべき税を収めれば、安全と信仰の自由とを保証されることになっています。後発の宗教であるイスラームは、先行する啓示宗教たるユダヤ教、キリスト教を包括しつつ、それらの上に立つ完成形態であるとされるわけです。ところがキリスト教徒にとつては、イエズスもムハンマドより劣つた預言者のひとりにすぎず、キリストつまり救い主ではないとするイスラームは、教義のうえで全然容認することができない。平等に論争を闘わせる土俵がそもそも設定不可能なわけで、両者を同一のレベルで比較することじたいが無理だということになります(「比較」という手法はこのことをしばしばあまりにも安易に無視するのです)。

つまり教義の点でキリスト教国というのは、イスラームにとってかなり特殊な問題を引き起こす火種をかかえていた存在だといえるわけです。サラセンとはアラビア語

の東(シャルク)に由来するともいわれま

すが、西方キリスト教世界にとって東のサラセン「帝国」が十字軍の極めつきの対象として認識された、しかしそのことがイスラーム側から理解困難だったのも当然なわけです。いずれにせよ、一五一七年のレバントの海戦でイスラームが東地中海の「制海権」を失つたあとの一七世紀においてもなお、つまりオスマン・トルコの疲弊がかなり明確になつてもなお、イスラーム側にとつてみれば西欧キリスト教世界はとりわけ注目に値する存在ではなかつた、とルイスは分析します(イスラーム側の無知を言ひ立てるルイスの論法には、西欧の他者理解の優位とそれへのルイス自身の加担とが無分別に癒着している、とサイードは批判しています)。ヨーロッパがトルコとの「同盟」であるときもなした外交関係すら、トルコ側から見れば依然として外国人への庇護をほどこす「恩恵」にはかならなかつたわけ、なかつた居留外人への治外法権の付与が先々西欧側によつて「悪用」されることとなるのは有名なところで、ルイスによれば、こうした認識がおおきく変わる

には、一八世紀末のナポレオンによるエジプト遠征を待たなくてはなりません。

最後に手短かに、イスラーム哲学における東と西という認識に触れておきます。アペロエスつまりイブン・ルジュンドという人(一一二六—一九八)、これはアンダルシアの人だったので、彼を介して西欧にアリストテレスが入つて参ります。ですから西欧哲学の見方によれば、いわばイスラーム哲学はそこで任務を果たして日没を迎え、あとは西欧中世のスコラ哲学に引き継がれる、という図式になるわけです。ところがこのイブン・ルジュンドの後継ぎにあたるイブン・アル・アラビー(一一六五—一二四〇)ですけれど、このひとは同じ「西の境界」アンダルシアに生まれながら、いわゆる「レコンキスタ」に伴つてのちには東方イスラーム世界へ移つてゆき、イスラーム神秘主義の極致へと向かいます。またすこし遅れてコルドバに生まれたユダヤ系アラブ哲学者マイモニデスもスペインを去つて、「生命の泉」涌く東方イスラーム世界へと参入する。こうした東西感覚、つまり西方イスラームの伝統は途絶

え、神祕主義のあらたな伝統が東方に移って次なる発展を遂げる、という見方は、すでにイランの人イブン・シーナイブン・シーナつまりアヴィセンナ(九八〇—一〇三七)の「東方哲学」(ヒクマ・マシュリキヤ)の構想にもその先駆がみられる、とも言えるでしょうし、またスーフィズムにおいては、マシュリク(東)を精神の黎明と照明(イルミナチオ)の場とし、マグレブ(西)を質量的暗黒の場と見なしている、といわれます。

討論

小林 東洋⇌西洋という概念は日本的な理解であり、各地での理解が異なるという点が問題としてでてきたように思います。しかし、ずれていながらも、東洋⇌西洋という問題の建て方があるようにも見える。また、二項対立的な認識法が全世界的に意味を持っているのが感じられるわけですが、その点をさらに掘り下げて下さい。

木村 一九世紀に東スラブの民族はキリスト教を受け入れます。この時にはまだ東と

こうした世界観はイスラーム哲学の正統性をめぐるイデオロギー的な見解とも競合します。つまり西欧にギリシアの古典を伝達したことでイスラームの歴史的役割が終わってしまったのは困るわけで、その伝統の正統を主張するためにも、逆にイスラームの正統かつ神髄は神祕哲学にこそ受け継がれた、との訴えが要請されるわけです。こうした見解は例えば西欧ではアンリ・コルバンらを中心に主張されたといっても語

弊はないでしょうが、そこに、西欧の物質文明にたいして東方の精神世界の優位を説く、一種転倒したオリエンタリズムの図式が仄見えるのは否定できません。それはまた西のアラビア世界にたいする東のペルシア世界の自意識の主張とも通底しつつ、今日におけるイスラーム復興の言説ともあいまって、近代以来の西欧のオリエンタリズムを逆手にとりとうとする運動の一環をなしていると言えるのかもしれませんが。

か西とかいう意識はほとんどないんです。歴史的には西洋を意識したのはピョートル大帝が最初だと思います。スラブの民衆まで意識したということでは決してなく、ピョートルおよびその周辺が必死に思ったわけです。一七世紀の終わりから一八世紀の始めです。ピョートルはその時東も意識しています。中国あるいは日本のことを頭に

いています。外交のことなども彼の戦略に入っているわけです。ですから時代としてはピョートルということになると考えます。

にいられていますし、それからその途中にあるベルシャなどは侵略の対象として頭に置

川勝 ピョートルのことがでしたが、中国も東西を本気になって意識したのはピョートル大帝から清朝康熙帝の頃ネルチンスク条約を結ぼうとする段階だったわけです。その頃イェズ会のフランス人ブーベがやってきておりネルチンスク条約に影

響しようとして乗り込んできたり、通訳として宣教師を使ったり、その交渉の中で西

あったと考えているわけです。

にすぐれた君主がいると、ブルボン王家のルイ一四世のことを認識しており、この発想自体は中国の伝統的な皇帝天子観、つまり有徳なものが為政者になっている、イェズ会から仕込んでくる知識はほとんど、ピョートルであるとかルイ一四世であるとかいわゆる絶対王制の専制君主であるわけです。産業振興とかいうような形での為政者像であるわけです。

鎌田 日本では東洋とか西洋という認識そのものが起こってきたのが一三世紀ぐらいですけれども、その前に補足的に日蓮の場合を考えてみたいと思います。日蓮が『建國由来記』という本のなかでこんなことを言っています。これは一三世紀ですが、「月は西よりいでて東を指す。日は東よりいでて西を照らす。仏法はこのようなものである。正法・像法の時代においては西から東に伝わってくる。しかし、末法には東から西へ行く。」日蓮が考えた法華経というものは、南無妙法蓮華経というものは、仏教が西から東の果てまできたのだが、それがもう一度西の方へ向かって行って、世界を救済するという、一種のナショナルリズムとインターナショナルリズムが結合した考え方、西と東の総結合といった考え方が日蓮にできて、それは戦前の右翼思想家の大川周明などにも大きな影響を与えている源泉の一つです。東西の東方という意識が、日蓮にはあるといっただけでよいでしょう。

きます。一八二五年に会沢正志斎が『神論』という本を書いています。その書物のなかで、彼は世界地図を見ながら、日本は世界地図のなかでも首の所にある国だといっています。それに対して西洋諸藩という言い方をしていますが、西洋諸藩は股脛の国である、つまり股とか下半身の国である、したがって日本は首の方にあるので、よるすの国より上位にあるのだという、ナショナルリズムを鼓吹する論法になっていきます。その後、はつきりと尊皇攘夷的な思想がみられ、西洋というのは蛮夷の世界である、それに対して日本はその時代の精神的なものの中心をなすと考えるわけです。

一六・一七・一八世紀に、西洋の価値と

一 一九世紀になりまして、蘭学の影響のもとに、西洋とか東洋とかいう呼び方がで

て、神祕主義のあらたな伝統が東方に移って次なる発展を遂げる、という見方は、すでにイランの人イブン・シーナイブン・シーナつまりアヴィセンナ(九八〇—一〇三七)の「東方哲学」(ヒクマ・マシュリキヤ)の構想にもその先駆がみられる、とも言えるでしょうし、またスーフィズムにおいては、マシュリク(東)を精神の黎明と照明(イルミナチオ)の場とし、マグレブ(西)を質量的暗黒の場と見なしている、といわれます。

一六・一七・一八世紀に、西洋の価値と

そういう考え方が一つの流れを形成して行くわけですが、もう一つ大本教の出口王仁三郎によって、西洋の物質文明に対して東洋の精神文明をもういっぺん、万教同根とか万教帰一とか再統合しなければならぬと、東洋と西洋の統合ということが大正時代を中心に強く主張されています。大川周明も、ストラヴィアンというロシアの神祕思想家の『世界戦争論』という書物を基にして、世界の戦争というものはアレキサ

ンドロス大王以降東洋と西洋の対立があり、それは結合に向かって最高点・一致点に向かっておこなわれているという戦争史観を展開しているわけです。人類の道義的統一のための戦争に向かうという戦争観で、東洋と西洋は対立しながら補足しあうという主張を持って、彼の考えた大東亜共栄圏は日本政府が公式化したものとはまた違う側面を持っているんですけれど、統合の意識、西と東を統合するという意識を強く持っているわけです。それは時代的な変化がみられる。東洋と西洋というわけ方をしたときには、これを二つの極、対立する異質なものとして反発し合う関係、それを統合するなり親和しあう関係という極が働いていると思います。

稲賀 いま鎌田先生からお話しにでた、大川周明という人はイスラームに関する本も書いた人なのですが、なぜそういうものを書いたかという点、イスラームは普通の宗教を越えていて、狭い意味の思想だけではなく、信徒のあの世での生活までも含めた生活全般を規制するものだから、今からきちんとしてこれを研究しておかないと大東亜共

栄圏だつてうまくは行かない、ということなんです。

それで設問のほうに戻りますと、ナポレオンのエジプト遠征前後の時期についてのイスラーム側の歴史書があって、ヨーロッパ風に読むとニコラ・テュルク(一七六三—一八二八)という人のものですが、それによると一八〇四年にフランス軍が東にむかって出港したとのうわさに、「東の民は恐慌状態に陥った」とあるそうです。ヨーロッパに対して自分たちを東の民と規定している例が一九世紀の初頭にあるわけ

です。それからもう一点、一九世紀中頃に、イスラームと西洋という対比が『タフターウィー(一八〇一—一八七三)』という人によってなされています。この人はムハンマド・アリーの公式翻訳官で、カイロのちよど日本でいえば蜜書調所にあたる施設の所長として西洋書籍の翻訳に尽力していますが、そのかが一八五〇年前後に書いたものには、東と西とはありませんが、イスラーム諸国と西洋諸国とが対概念として頻出します。出口王仁三郎の場合にもつな

がるのですが、西欧はたしかに物質文明、科学的達成、教育などでは優れている、それは否定したいが、しかし精神的にはジャリヤのあるイスラームの方が優れている、といった「役割分担」の視点は『タフターウィー』にすでにはっきりと見られ、この図式はついでイスラーム改革運動家として有名なアル・アフガニー(一八三九—一八九七)において定式化されることになる、と『アラブの西洋再発見』の著者アブ・ブルクドなどは主張しております。

また鎌田先生の先ほどの逆本地垂迹説のお話につながるので指摘しておきますが、おもしろいことに同じような逆本地垂迹説はイスラームの場合にも出て参ります。これは政治制度の問題なのですが、立憲制度とか代議院制というのはイスラーム圏には存在しなかったわけです。近代化にともなってそれを導入しなくてはいけないという主張がエジプトにもトルコにも出てきます。そこでどういふ説が現れたかというと、これはテュニススのハイル・アッ・ディーン(一八八九死去)の主張ですが、西欧の議会制度はイスラームには無縁でシャ

リアに抵触するとして頭ごなしに拒絶する傾向がみられるが、実はこれはイスラームの原点にあった協議(シュウラ)の伝統のうちに暗に含まれていたのだ、というわけです。だから今われわれが西欧の議会制を取り入れるのは、実はイスラームの原点に帰ることに通ずるのだ、と主張するわけです。イスラームの原点に戻るので主張すること、事実上西欧的な議会制度の導入を正当化することができるわけです。

さらに立憲制も実はジャリヤに書いてあるんだと論じるひとも出て来ます。カイロで一九世紀中頃に翻訳作業に従事したアブドゥ・ハリファ・マフムードなどもそのひとりで、フランス大革命についても、西欧では絶対主義から議会制への移行で流血の惨事が起こるが、ジャリヤのあるイスラーム世界ではそのような闘争なしに社会革命が自動的に行われる、という。一種の逆本地垂迹説で、西欧の今日の繁栄はかつてイスラームから学んだことの結果なのだから、その西欧から取るべきものを取るのには、イスラームの本流を再建することに通ずるのだ、という論法です。ここでも、

西欧追従の姿勢が自己正統性護持の立場によって巧みに繕われています。近代化こそはイスラーム回帰なのだ、という主張ですが、この主張が結局は破綻するところの問題がおこるわけです。

小林 西欧文明がやってきて、段階的に異文明の認知が浸透していくという、最初は異国趣味というかエキゾチズムから始まって、次第に深刻な背景の認識にまで至るといふ点はどうなりますか。

鎌田 最初の段階で西欧人が非常に親近感を持ってみられたのがだんだん反発の構造になってくるという例を上げます。それは織田信長の時代のフランシスコザベルとかがきてこの伝来とか新技術の伝来というのは異国趣味というよりは、うまくそれを技術的に活用してそれを導入してみようという意識があったことです。織田信長はそれを利用してながら、一種の一元の支配体制というものを技術力をバックとして日本全国に貫徹して天下を一統を成し遂げようと考えた、その時に西洋文明をうまく利用しようという考えが当然にある。宗教政策として日本国内の宗教を制圧するためにも、伴

天連をうまく使うという考えがあったと思うんです。ところが豊臣秀吉になってきますと、伴天連の追放令とか禁止令がでてきて、それが江戸幕藩体制の鎖国を通じて、明治六年の解禁令まで続くわけです。

長い期間キリスト教に対してシャットアウトしてきたわけです。その時、豊臣秀吉によって伴天連を追放するときの理由付けとして、日本は神国でそういうものを受け入れないという異質の原理を強く出しています。それは、もともと一神教(キリスト教が一神教であるかについては議論があるかもしれませんが)との神観の相違というものがあるからになったというところで、宗教的バックボーンがはつきりだとき、あるいはイエズス会の世界支配戦略のニューアンスを取り付けて行ったときに、特に日本の宗教や制度と異質なものを認識するようなプロセスがあったのではないかと、そこで歯止めをかけるか切ってしまう、それが明治以降になって外圧の中でキリスト教の解禁、信教の自由というような展開をして行くわけで、そのプロセスの中で宗教的な一神教と多神教、あるいは一神教と汎神論も

しくはアニミズム、そういう対比が意識化されてきたプロセスもあり、宗教の違いというのが東洋と西洋をわけるとルクマールの一つだと思えます。

日置 鉄砲なら鉄砲という文明要素が文明の諸体系の中から切り離されて受容可能だという状況のもとで、西洋という一つの象徴として、例えば現在のアメリカ文明の中で、コーラとかジンズとかを考えていいと思います。そういう切り離しが可能でなおかつ象徴性を帯びて用いられる、そのことと洋の東西とは関連可能なんじゃないか。

木村 今、ロシアの場合を考えながらお話を聞いていたんですが、日本の場合は切り離し可能な文明の個々の部分を吸い込んでしまう懐の深さが既にできあがっていたとおもいます。ルイ・スフロイスの日本とヨーロッパの対比を読みますと、その中で日本は対極にあるヨーロッパよりもむしろ進んだ文明国だといっているわけです。それに対してロシアの場合、そのような部分的な選択ができなかったといえます。ピョートルは全部を、民衆もひっくるめてという

のは無理でだけれど、支配階層は全部をヨーロッパ化してしまう、それも有無をいわさずするわけです。例えば服装にしても、ひげを伸ばしているとかまえて強引にそり落としてしまう、そして罰金をとる。宮庭ではフランス語を使う、教育からなら全部ヨーロッパ化してしまう。ロシア科学アカデミーを作るんですが、それが研究者のほとんどが雇い入れた西欧人なんです。支配階級の方は最初はそんなもんだと思っただけですけど、そのうち文学の方で一八世紀の終わりぐらいに戯曲を書く人がでて、十分に文明化していない田舎の貴族を揶揄するテーマが受けますが、これが自前の文学の最初なんです。それまではヨーロッパものの翻案で合ったわけです。こういう非常に屈折したかたちで、一八世紀の終わりから、根こそぎ西欧化が進められた中で西欧化に対する疑問・疑惑が起こってくるという構造です。ですから日本の場合とロシアの場合は大きな差があると思っています。

日置 イスラムの場合には文明要素を取り込むときには一々判定が必要なわけでは

ね。日本のような状況であれば、自己のアイデンティティという文明的なアイデンティティというのが西洋と東洋をそれほど気にしなくともいいにもかかわらず日本は気にしているという構造に対して、木村先生のお話では、ロシアはいやおうなくワンセットで受け容れるというならば東洋と西洋のどちらかであるかを迫られる、その点、イスラムの場合文明要素を神に属すか悪魔に属すか一々判定しなければならぬという文明的特性を持っているということをどのように考えるべきでしょうか。

稲賀 私はイスラムの専門家ではないので、前の段階のところの議論をすることになるのですが、シャリーヤ不在の西洋文化がイスラム世界より精神的に劣るとするのがイスラムにとって当然な見解であるにせよ、それなら西欧物質文明がシャリーヤ不在ならばこそ成立したものだとなると、こうした西欧物質文明を吸収することはそもそもイスラムにとって正しい選択といえるのか、というやっかいな問題が持ち上がります。そもそも一九世紀以来のイスラム知識人が近代西欧文明をキリスト

教を奉じる国々——つまり後れた啓示宗教の国々——として認識したのか、それとも大革命によって宗教を断ち切ってしまった世俗社会として認識したのかは、なかなか判断のむずかしいところで、さきに触れたバーナード・ルイスとアブー・ルグドのあいだにも、あきらかに両者の政治的な立場とのかかわりが推察される論争のあるような、素人には判断のつかないやっかいな問題です。

ただ西欧からの選択的吸収が可能か否かということでは立場が分かれてしまった、という歴史的事実は、これは二〇世紀になってからのことかと思いますが、はっきりしてきます。三つの立場が現れるのですが、一方には西欧的な世俗主義を拒絶してイスラムの黄金時代への復帰を模索するイスラム復興派。アフガニーやその弟子のムハンマド・アブドゥッ(一八四九—一九〇五)、エジプトのアブダッラ・ケアン・ナゼイム(一八四四—一八九六)、レバノンのアブドゥル・カーディル・アル・マグリビー(一八六七—一九五六)などがいます。正反対が、イスラム世界でも近代化

のために政教分離を行わなければいけない、という立場で、これは主に東方キリスト教徒の西洋派知識人、たとえば現在のレバノン近傍の知識人です。いま政教分離という言葉を使いましたが、逆にかれらは政教一致が困るといふ言い方をするわけです。政教一致という見方じたいこれはこれで純粋に西洋的な見方で、そもそもスンナ派イスラムにとって政教の一致しない正統など形容矛盾です。というわけでレバノンなどの西洋派知識人は西洋的価値のすべてをアラブ圏に導入するための先兵、アヴアンギャルドであるとの認識をもつことになりまます。しかしこの立場はイスラム主義と折り合わぬばかりか、当然国民主義的傾向をも示すわけで、第一次世界大戦まではトルコのオットマン主義的懐柔政策からも反逆的行為と見なされる。今日のレバノンの政治的混乱の背景はすでにここに準備されているわけです。

そこでご質問にありましたように、何を取り込んでいいのか、いけないのかというのはシャリーヤに照らしてみなければわからない。ここに第三の中間的な立場が考え

られるわけで、これは学者の方ではイスラム世俗派と呼ぶようですが、エジプトのカーシム・アミーーン(一八六三—一九〇八)などという人に代表される立場のようです。つまりシャリーヤの許容範囲内で西欧の利点を選択的に吸収しようという折衷的な解決ですが、ただこれはイスラムにおける西欧化の本質的矛盾を内面化して抱え込んでしまったことになりました。オリエントでありなおかつオクシデントである、イスラムでありなおかつ世俗でもある——この第三の選択枝はこうしたアイデンティティーの危機を内在させていたために、あらかじめ破綻を予告されており、必然的にボンシャッてしまった。そこが日本の場合と違って、アラブ世界での「近代化」が第一次世界大戦後に実現できなかった理由だと、『アラブ知識人と西洋』の著者ンヤラビーなどは言っているわけです。

日置 私の領域、経営学ですが、そこでアメリカ企業のNIH症候群ということが盛んに言われております。NIHというのは、not invented here アメリカで発明したものでなければ信用しない、アメリカ文

明の一種のおごりなんです。アメリカ企業が最高のものを作っている、アメリカが作ったものでなければ信用しないという状況は、文明の段階の認識、クライマックスという意識と関連があると思うんですが、体系的の問題で言うと、完結した体系である、だからこの文明要素の体系でシステムティックにできあがってしまったという。それを動かすことはできないという意識がアメリカ企業にあると思えるわけですが、それを中国は二千年やってきているんですよ。かという質問、川勝先生にいたします。川勝 中国ではわれわれのつかう文明という言葉とかなり使い方が違います。ですから、比較文明学会をごく普通の中国人に何をやる学会か聞いてみると、それは包丁の使い方とか水洗トイレの優劣性とかそういうことを議論している学会だろうといえます。つまり文化というのが大変に重い。文化は非常に大きな問題として考えています。文明は軽く考える。ですから、今でもそうなんです。スラブであれイスラムであれ日本であれ東洋文明と西洋文明を比較いたしますが、そういう思考がない。文明

というのはかなりいろんな所にありますが文化は中国にしかないという思考法をいたします。この点にまだ中国的な思考が重なりまして、文化に具合の悪いところがあると天が怒って時の政権を交代させるという中国的な文化観が出てきます。その中国文化の枠の中からどうしても出られないというところに中国の文明的なありようがあると考えられます。

中国とエチオピアだけだとよくいわれませんが、世界の中で同一民族が同一の文化を持ちながら二千年、三千年にわたって、連続として持ってきたというのは中国しかない。日本とか、あるいはヨーロッパでもそうなんです。他の文明を取り入れなければやっていけない。そういう経験がない地域であるわけですから、文明のあり方というのが特異であるということになります。にもかかわらず西欧の価値観というのが、近百年のあたりかなり大きな意味を持つてきている。このあり方が何であるのかということが、私どもにとりましてロシア・東欧圏の状況が非常に期待する方向になったということもあるんですが、分かり

やすいようになった。それに対して、中国は天安門を含めて中国の状況というのはわかりにくい、われわれにしてもわかりにくいものです。欧米人にはもっとわかりにくい。という戸惑いのようなものがありまして、これはぜひ中国人を含めて議論して行かなければならないことだと思いません。

小林 文明と文明が接触するとき、自信のある文明と自信のない文明があるかもしれないという思いながらお話を聞いていたのですが、その場合、特に弱小というか周辺文明は西洋に認知されることによって、自分達の位置を確認しようというところがあるのではないのでしょうか。先日ペリデクローアチア人とスロベニア人がそれぞれ別の旗を掲げて集会をしているところをみたのですが、このような形で集会をすることが一種の宣伝をして存在を示すということがあるのではないかと思います。中国の場合にはそのような考えはまったくなかったでしょうが、東欧とかスラブ圏の周辺文明はどうでしょうか。

木村 今セルビアとクロアチアの話がで

きましたが、まさにそらだと思えます。政治的背景の裏には文明の深い微妙な問題を含んでいると思えます。例えば、ゴルバチョフが欧州共同提案というものをしたが、ぼくにいわせるとユーラシア連邦を実現することが人類全体にとってこれほど希望が持てることはない、今更ECだとかにすりよって、そんなところからはなにもでない、ピョートルがやったことをもう一回やったところで意味ないよと言いたいわけ。ところが、やっぱり認知されたという気持ちはあるわけ。それからさきほどもうしわすれたんですけれど、千島列島に住んでいるロシア人をどうするかという問題がありますね。一緒に住もうという意見がかなりあるんです。一緒に住むことについてロシア人はけっこう自信があるんです。いままでけっこうやってきたから。ところが、一緒に住まわされる側にとってはとても迷惑な民族なんです。実に、日本人のように気配りをして下さるんですがその気配りがずれているというときの、それをどういうようにずれていくかをわける能力が日本人がちょっとだけ

上なんです。実際にやってみればいいのですがクナシリでもエトロフでも、実際に日本人と同居してみればいろいろな問題がおこって比較文明学会のおもしろいテーマを提供するんじゃないかと思えます。この間新聞にでていたのですが、この地域にカフカスの連中が移住して、居住権をとっているんです。カフカスというのはマフィアの一番盛んなところですから日本でただ同然の中古車を買ってあちらに持っていくということをやっています。このような接触が既に始まっています。心理としてはゴルバチョフが欧州共同の家といっているのと、コーカサスの人が日本へ行って車を買おうというのとあんまり変わらないのではないかと思います。

伊東 このシンポジウムで、異文明の認知というテーマを取り上げたのは、比較文明の根本概念でありますので、非常に適切だったと思います。そして、東洋と西洋という思考法、これをポジティブに考えて行くのか、ネガティブに考えて行くのかというのかを先ほどから考えております。そして、このような東洋と西洋という思考をや

めようと結論がでています。ということは西洋と東洋という対立などは非常に新しい現象、近代的現象で一八世紀から一九世紀にでてきた考えであると言えるわけです。フランス革命という転換が行われて、その文明を西洋となづけ、それ以外の、それを受けてたつ文明を、それに団結して立ち向かわなければならぬというので、中国もインドも日本もまとめてコアリションを形成したのが東洋ということになります。ですから、アジアは一つという岡倉天心のような考えがでてくる。これはイデオロギーなんです。このイデオロギーに比較文明学は長くかかづらわってはいけません。

この西洋と東洋という枠組みは、大ざっぱで狭い、狭いというのは新大陸やイスラムなどを含む枠組みではありえないし、大ざっぱな点は東洋というコアリションは相対に無理がある。西欧とインドの距離と日本とインドの距離は、むしろ、日本とインドの方が大きいかもしれない。それぞれの個性のある文明として個別の文明をどのように共通し、違いがあるかという個別の自由な比較が必要なのだと考えます。

機関誌『比較文明』への投稿について

- 1 投稿者は、本会会員に限ります。
- 2 投稿は、未発表の学術論文および研究ノートとします。
- 3 原稿は、タテ書き、400字詰め原稿用紙30枚を限度とします。ワープロ使用が望ましい。
- 4 投稿締切は、1993年2月27日です。
なお投稿に先立って、論題とその要旨を、1993年1月30日までに、文書で、比較文明学会事務局気付、編集委員会までお知らせ下さい。その可否について編集委員会から連絡します。
- 5 編集委員会が投稿原稿を審査の上、採択ならびに掲載の時期を決定します。
- 6 原稿の送付先
〒105 東京都港区芝公園1-5-30
共立薬科大学教養研究室内
比較文明学会 編集委員会
- 7 掲載分には、抜き刷20部を贈呈します。
- 8 不明な点があれば編集委員会宛にお問い合わせ下さい。

比較文明 8 文明システム——洋の東西を越えて

1992年11月20日 初版印刷

1992年11月25日 初版発行

◎編者 比較文明学会

〒105 東京都港区芝公園1-5-30

共立薬科大学教養研究室内

電話 03-3434-6241 内線226、270

発行所 株式会社刀水書房

〒101 東京都千代田区西神田2-4-1 東方学会本館

電話 03-3261-6190 Fax.2234 振替 東京1-75805

本文印刷 亜細亜印刷 表紙・カバー印刷 精興社 製本 山田製本印刷

1992 Tōsui Shobō, Tokyo ISBN4-88708-140-5 C3320 P2500E