

中東イスラーム研究の先達者たちNo.3



板垣雄三先生インタビュー Vol.2

阿久津正幸 編

NIHU Program Islamic Area Studies
TIAS Middle East Research Series No. 8

中東・イスラーム研究の先達者たち 3

板垣雄三先生インタビュー Vol.2

—— 阿久津正幸 編

NIHU プログラム
イスラーム地域研究東京大学拠点
TIAS Middle East Research Series No. 8

まえがき

『板垣雄三先生インタビューVol.1』のまえがきでも言及したとおり、先生の研究内容について、踏み込んだ意見を伺う必要があると考えて、第2回のインタビューを実施した。

長年、先生の発言を見聞してきた方々からは、目次から判断してなんら目新しい内容になっていないではないか、という指摘を受けるかもしれない。しかし、可能な限り網羅的に、一度の機会にまとめて話を伺うことで、これまで十分に理解されていなかった、板垣先生の真意をくみ取ることにより多少なりとも貢献ができたと思う。

関係のないと思われる分野からも、自ら抱えた研究上の問題を解決する糸口を探そうとすることがいかに重要か、先生自身の体験とともに述べられている。板垣先生自身が研究のなかで発見し、確認し、自らの言葉で表現してきた内容を、編者としてできるだけ多角的に、時間を遡って補足してみたいという無謀な気持ちから、一見して「関係のない」とと思われる分野からも、補足情報として編注を追加した。これが読者の理解を促しつつ、先生本来の狙いを外していないことを、ただただ祈るばかりである。

追記

板垣先生による、「学知の建て替えに向けて 日本中東学会に托された課題」と題した講演が、日本中東学会第30回年次大会（2014年5月10日、於東京国際大学第1キャンパス）で予定されている。本書の内容に深く関係した講演となるということなので、先生の話をも直接伺える機会としてご活用いただきたい。

2014年3月1日

東京大学大学院人文社会系研究科イスラーム地域研究

阿久津正幸

板垣先生インタビュー Vol.2

阿久津正幸編

目次

まえがき	iii
目次	vii
凡例	ix
参加者一覧	xi
はじめに	1
第1部 講演編	
<small>モダニティ</small> 近代と世界史の枠組み	3
日本史イデオロギー：変化の兆し	5
西洋史の深層：古典古代の位置づけ	7
中華イデオロギー：地域研究からの貢献	9
インド・東南アジア史：やっかいなイスラーム	11
近代：その構成要素	12
①三分法…12 ②都市…16 ③文明…17 ④知識…19 ⑤法の支配…22	
⑥ヒスバ hisba…25 ⑦公共性…26 ⑧情報・コミュニケーション…28	
⑨社会の組織原理・社会編成…28 ⑩社会契約…30 ⑪国際法…31	
板垣先生への質問	35
第2部 応答編	
板垣先生の応答	39
イスラーム自前のモダニティの構造…39	
イスラーム・ネットワークを壊すもの…42	
欧米中心主義と歴史…46	
社会契約と国民国家…50	
ジェンダー論：例外的な日本と西欧…51	
ギリシア原理主義とイスラーム原理主義…53	
タウヒードは「一神教」観念か…54	
近代に対する私的な問題意識：その史的構造	59
少年期と青年期…59	
大学生時代…61	
研究者時代…63	
振り返って…65	
これからの研究者たちへ…66	
学問とは見渡すこと…67	
戦争体験がもたらしたもの	69
若手研究者、新進研究者？	74
一般の反応	76
資料	83
文献一覧	89

凡例

本書は、2012年8月4日、東京大学東洋文化研究所（本郷キャンパス）で実施した、公開インタビューを編集したものである。内容に即して、加筆を後日講演者に依頼した部分もある。

文中の〔^割_注〕は、一部を除いて編者による編注で、長くなる場合は脚注とした。

文中の〔 〕は、編者による補足。

人物名の点綴、生没年や出版年などの補足情報は、（ ）で本文に追加した。

（以上は、引用部分の例外を除く）

参加者一覧 (五十音順, 敬称略)

阿久津正幸

板垣和子

市藤俊男

白 杵 陽

大賀英二

大坂智子

大谷菜摘

川本智史

栗田禎子

篠原咲子

志村徹磨

真藤洋子

武 安 琴

田波亜央江

長沢英治

長沢美沙子

平井文子

平田博治

平野淳一

三 浦 徹

湯浅紀久

はじめに

阿久津：第 1 回のインタビューの場には、残念ながら私は参加できなかったのですが、その後不思議なご縁がありまして、第 1 回インタビューの編集に携わることになりました。その編集作業をきっかけとして、板垣先生にも直接お話を伺うような機会に恵まれるようになりました。

そうしたなかで、続編である今回の第 2 回インタビューの準備を行うことになったというわけです。前回、板垣先生に対して事前に質問を準備した先生方たちには、今回は聞き手に専念していただき、代わりにいまお手元にお配りしてあるレジюме〔巻末資料参照〕を板垣先生に準備していただきました。さらに、今回の話題に関係がある、最近の著作のいくつかも、事前に配布して閲覧できるよう準備しました。

板垣：前回はあらかじめ用意された 6 項目の質問に答えるという形でしたが、今回は自分からレジюмеを準備してきました。

その前回では、軸となるテーマとして、アクチュアリティーズの話が主要な話題となっていました。これは、社会や世界のなかにある一研究者が、自らの研究を現実や社会・世界とどう関係させるか、ということです。言い換えれば、ある種の緊張感を持って、研究者は現実との関わり方や、広い意味での現実との関りのなかでモノを考えていくべきだという意味です¹。

これを基軸として、オリエンタリズムにかかわるさまざまな問題や、地域の枠

¹ 「子曰。古之學者爲己。今之學者爲人」（『論語』憲問 14-25）。諸橋轍次『論語の講義』（大修館書店、1973 年）p.334-335 は、以下のように説明する。「孔子言う、いにしへの学者は己の修養のために学問したが、今の学者は人に知られるために学問をしている。これは古今学者の、学問に対する心の持ち方の相違を述べて、今の学者の功利主義を嘆いたものである。なお又、学んだ所のものを身に実行して行くのは己の為にする学問であるが、耳に聞いたことを直ちに口に出す口耳四寸の学は、人を益するのみで、己の益とはならぬ。これが人の為にする学問であると解することもできよう」。このような前世代からの警句は、東西を問わず繰り返されてきてはいるが、ここではさらに別な意味合いが込められていることに注意しなければならない。以下の本書注 12 も参照。

を可變的に考えるという n 地域論，そしてその可變的な枠組みに自分をどう位置づけるかというアイデンティティ複合の話など，私の考えてきた作業仮説というか理論を，いろいろ取り混ぜて話をしました。自分と社会や人とのつきあい，あるいはかかわりあいといった，ややゴシップ的な話も取り入れながら，より関心を持って聞いてもらえるだろうと思って話を進めました。

その前回の話のなかでも，話題となったオリエンタリズム批判についてですが——これは研究の戦略上の理由もあるのですが——，サイドの言葉をそのまま用いただけの批判，というやり方に対する問題点や反省などが，参加者側からも積極的に示されたと思っています。

これらを踏まえて今回は，さらに違った角度から話を進めていきたいと思っています。

第1部 講演編

モダニティ

近代と世界史の枠組み

板垣：世界史の書き換えなどというところ、東京大学東洋文化研究所の羽田正さんの「世界史」がいま話題となっていて²、それを差し置いて世界史の書き換えとは失礼かもしれません。

それでもあえて言えば、私の問題関心からは、世界史とは体系的に一つの理論を書いて終わり、という性格ではないのだろうと思っています。例えばアインシュタインのように、一つの数式を書けばすべてが示される、といった性格のものとは違うと感じています。むしろ、死ぬまで考えていくという姿勢が必要だろうと感じています。

そのためもあって、近代や近代性をテーマとして、一本の論文や著作という形では、私は意図的に書いてこなかったのです。ただし、「7世紀から始まる近代」については、これまでずっと主張してきたつもりです³。その延長線上に、世界

² Itagaki Yuzo, “Special Lecture in Opening Session: Dialogue for Future between Japan & the Islamic World”, Paper Presented at *Significance of Dialogue for the Future of Humankind*, Tokyo, Ministry of Foreign Affairs of Japan, Dec. 6-7, 2012, p. 3. 羽田正『イスラーム世界の創造』（東京大学出版会、2005年）；同『新しい世界史へ：地球市民のための構想』（岩波書店、2011年）；さらに現在でも、日本学術振興会科学研究費補助金（基盤研究S）「ユーラシアの近代と新しい世界史叙述」プロジェクト（平成21～25年度）として、研究は継続されている。

³ その嚆矢としては、板垣雄三「中東紛争と日本」『エコノミスト』（1973年12月11日号）；再録「中東紛争と日本型オイル・ショック」『石の叫びに耳を澄ます：中東和平の探索』（平凡社、1992年）。また、同「序 本書の成り立ち、そしてリビアと江口朴郎氏」江口朴郎、板垣雄三編『交感するリビア』（藤原書店、1990年）pp.23-24では、以下のように言及している。「『グリーンブック』における思考方法が、根底において、シェーラー〔相談、協議〕やアダーラ〔社会的公正〕などイスラム的諸原則の考え方に基づくものだというところに注目する。合理的態度や、それが社会統合や進歩に向かって発揮する力を、『グリーンブック』が理想として掲げるのは、人間の生活様式、社会関係、人間・自然の関係などにかんして、すべてをタウヒード〔神の唯一性を信じること

の未来としてのスーパー・モダニティ論が、帰結として出てくるのです⁴。



いま、お手元にあるレジユメの最後にある参考文献で挙げてあります、加藤博『イスラム世界論』（東京大学出版会、2002年）などは、私と問題関心が重なっていると考えています。しかしそのなかでは、イスラーム研究者は突拍子もないことを言う人がいる、といったニュアンスで、板垣批判がなされていると思います。7世紀におけるイスラームの成立でもって近代が開始されたとする私に対する批判が、自らの話を展開していく材料として言及されています〔加藤『イスラム世界論』pp.197〕。

加藤さんにとって全体の論の枠組みは、西欧近代に対してイスラームがどう関わるか、という観点が主眼になっているようです。なぜ西欧近代に対して、イスラーム側が反発するのかという観点です。近代の主流は西欧であって、その傍流としてのイスラームや、ムスリムたちがどう対応するのかととらえれば、一般の人はむろん、社会科学者の誰もが納得できるような枠組みのうえで、自らの論が展開できるという研究上の戦略なのでしょう。

こうした設定にたった上で、イスラームとはどういうものか、それはつまり都市を中心とした社会だ……と話を進めていくことは、人々を教育するというか、うまく納得させながらも、自らの論によって人々の考え方を変えさせていくと

=統合的世界観]の基礎の上に打ち立てようとするイスラムの教義の包括性を反映したものだといえよう」。さらに、同「序 都市性と比較」板垣雄三、後藤明編『事典 イスラームの都市性』（亜紀書房、1992年）pp.7-12では、ヨーロッパの都市（社会）のみを中心とした見方の問題性が指摘されている。同「イスラーム潮流に未来はあるか」『交流』（中部電力、2001年4月）；再録『イスラーム誤認』（岩波書店、2003年）p.15では、「古代ギリシア文明を受け継ぎ近代科学を生み出したのはイスラーム文明であり、7世紀以来、そこで、都市化・商業化・政治化を促すアーバニズム（都市性）の展開を通じて、個人主義・合理主義・普遍主義を土台とするモダニティー（近代性）が発現してきたことは否定するのがむずかしい」と明言されている。最新の著作としては、以下を参照。板垣雄三「これからの世界に向かって立ちあがる市民たち：10代の若い人たちに宛てた手紙」『Days Japan』2012年4月号、p.28。

⁴ 板垣雄三「人類が見た夜明けの虹：地域からの世界史・再論」『歴史評論』741（2011年1月）p.17.

いう、現実的なやり方なのだろうと思います。

これと対照的なのが自分のやり方です。そもそも冒頭から、皆さんが考えている近代そのものがおかしい、いま通用している社会科学などは、社会科学ではないといった、突っ走った私の考えは、イスラーム研究者の間でさえも、なかなか賛同は得られてはいないと思っています⁵。

そのためにも、こういうところで議論してもらえることはありがたいことで、胸襟を開いてみせるような、そういった話をしていきたいと思っています。

日本史イデオロギー：変化の兆し

——：日本史の専門家は、こうした私の話には驚倒、つまり驚いて卒倒することでしょう。日本国家は最初から、世界史的には近代に属する歴史だと私が言っているのですから⁶。それで、こうした日本史イデオロギーを問題視して、その影響を受けた日本史をいかに解体するかを最近書いたのが、参考文献にある「歴史

⁵ 本書注 24 にある、都市性=アーバニズムの考察と共通していると考えられるが、「社会」をどうとらえるかという問題がある。目に見えて観察したものと同時に、それらに特徴を与えるものとして観察できるもの、といった多面的な側面から、社会を把握し叙述すべきであると考え、板垣の指摘する近代化論は、西洋以外の事例を考察する場合に付随しがちな安易なオリエンタリズムを排除した、本来的な社会の考察と同一の方向性にある。非合理的な人間によって生み出される社会の秩序はどこからもたらされるのか？ 連帯や道徳として考察を出発するデュルケムに対して、価値合理性や感情、伝統をウェーバーは重視した。イブン・ハルドゥーンならば、宗教に由来する価値観と答えただろう。ヨーロッパ内部から発せられてきた社会科学の問題性を顧みない社会科学であれば、板垣によるこうした批判は妥当である。阿久津正幸「ファーラービー『諸学通覧』：知識のネットワーク化とムスリム社会」柳橋博之編『イスラーム：知の遺産』東京大学出版会、2014年、注 70 参照。この問題は、本書第 2 部 「板垣先生の応答：イスラーム自前のモダニティの構造」でも詳しく言及される。

⁶ 板垣雄三「歴史家 遠山茂樹と〈東アジア〉歴史像」『歴史学研究』895（2012年8月）p.7 参照。本書「第 2 部 板垣先生の応答 イスラーム・ネットワークを壊すもの」以降でも詳述される。

家 遠山茂樹と〈東アジア〉歴史像」^{P4}〔参照〕です。

日本史をいかに解体するかとは、広い意味では日本ナショナリズム批判であり、日本史と世界史という枠組み自体を問題視すべきであるということです。独立した枠組みとしての日本史があって、西欧の歴史の見方や考え方を中心にして、それに倣うように、それに当てはまるように、「日本古代史、中世史、近世史、近代史、現代史……」という枠組みがあって、世界はどうであれ日本は日本、といった姿勢に対して、一所懸命、私は爆撃してきたのです。

数年前くらいまでは、日本史の専門家たちには、私はまったく相手にもされてこなかったのですが、どういうわけか、風向きがだいぶ変わってきたようです。最近では、7世紀から近代があるという話に、まだ「とんでもない」という前置きがついている場合もありますが（笑い）、多少は注目されるようになってきたようです。

ところが、日本史の側にこうした変化が起こり始めてきた事情に逆行して、イスラーム側の専門家のなかには、「イスラーム中世史」という表現をまだ平気で使う人がおります。この場に参加されているなかにそういった方のお一人が目の前におりますから、ちょっとあれですが（笑い）、イスラームにも「ヨーロッパの時代を区分するような」古代史があるのか、中世史があるのか、近世史があるのか、という話になってきます。こういう場合、区分をする理屈をたてて、その上で時代区分を検討してみようということならば、歴史の見方が多様化していくという点で、そうした方向性に反対するわけではありません。



ただ、ヨーロッパの歴史を組み合わせて、あるいはヨーロッパの歴史の時代区分を借りてきて、といった方法で中世とか近世とかいうのはどうでしょうか。たとえば、日本中東学会の名簿には、何を専攻しているかということで、中世史だとか近世史だとか、気楽に書いてあります。日本史の人たちにはすでに意識変革が始まりつつあるのに、まったく逆行したことが起きているのではないのでしょうか。

イスラームのあり方を考えていくなかで、学問全体のあり方も考えていかなければならない、研究者とはそういう責任を負っているはずなのに、受け身になってしまっている。これは一体どういうことだろうか、などとも思っています。

西洋史の深層：古典古代の位置づけ

——：西洋の深層を考えるにあたって、私の場合は、ユダヤ人の問題から始まって、さらにパレスチナ問題を考えてきたという経緯があります⁷。それもあって、ユダヤ教徒〔ユダヤ教信仰者は、英語では主に Jewish と表現される〕ではなくユダヤ人〔ある人物に対して Jew という表現は侮蔑的な意味合いを持つとされる〕というコンセプトのなかに、ヨーロッパ中心主義の作為性、あるいは「しかけ」としてのヨーロッパ中心的な見方を感じとり、ヨーロッパ近代という概念を批判しなければいけないのではないかと考えています⁸。

そもそも西洋史という枠組みについても、問題があるのではないのでしょうか。大学時代、自分は西洋史に属していたといった個人的な体験などから、前回の話でも話題となっていました。その西洋史がそれ自体で完結的であればまだしもいいのです。しかしそうではない、西欧の歴史は盗みの上に成り立っているというか、故買みたいなものとしてある。

私は、バナールの『ブラック・アテナ』を誰か翻訳してみたらどうかと言ってきたのですが⁹、やっとそれが翻訳・出版されました¹⁰。

この本のなかでは、古代ギリシア文明におけるアジア的起源が扱われていま

⁷ 板垣雄三「パレスチナ問題のしくみ」日本パレスチナ医療協会編『絵画記録 パレスチナの子どもたち』（ホルブ出版、1988年8月）；再録「パレスチナ問題の発見」『石の叫びに耳を澄ます』

⁸ 板垣雄三「ユダヤ人問題の理解のために」広河隆一、パレスチナ・ユダヤ人問題研究会編『ユダヤ人とは何か（ユダヤ人1）』（三友社出版、1985年12月）；再録「差別の増殖・再生産」『石の叫びに耳を澄ます』 pp.100-

⁹ 板垣雄三「歴史の記憶と〈世界〉ビジョン」板垣雄三編『世界史の構想』（朝日新聞社、1993年） p.105.

¹⁰ M.バナール『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1 古代ギリシアの捏造 1785-1985』片岡幸彦訳（新評論、2007年）；同『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2 考古学と文書にみる証拠』上下、金井和子訳（藤原書店、2004-2005年）。

す。古代ギリシアはヨーロッパではない、というわかりきった話です¹¹。しかし、日本で西欧を研究している人は、自分が西欧人になったような気分で、古代ギリシアは自分〔西欧〕の先祖である、といった口ぶりで古代ギリシアの話をしたりするわけです。いつの間にか西欧人になって、古代ギリシアを語る、そういう気持ちになることが、学問をするにあたって必要な条件となってしまうている。

そうでない場合は、その人物はアカデミックに問題があるのではないかと、として選別されてしまう。こうして、西洋史だけに限られず、自然科学の分野までも巻き込んで、日本の大学におけるアカデミック・コミュニティを構成するメンバーが養成され、リクルートされ、しかるべきポジションに付けられる。ヨーロッパをスタンダードと見做すと同時に、ヨーロッパの盗みの論理——あるいは古典古代 Classical Antiquity（西洋古典学 Classics, Classical Philology）という学問ジャンルがありまして、そういうのが学問の中心になっているのだ、という故買に平気で同調できるかどうか、非常に重要な意味を持ってしまっている。こうした傾向は、¹²学問的訓練における深刻な問題となっているのではないのでしょうか¹²。



こういうわけですから、話は戻って加藤さんの場合、主流であるべき西欧近代という枠組みに、傍流であるムスリムがどう反抗するかという論理の枠のなかにはあります。しかし、それだけではなく、イスラームの中身に関しては、独自の違った説明がなされている点が、先に述べたように加藤さんにとっての研究上の戦略なのでしょう。

結局日本では、ユダヤ人の問題に関しても、古典古代の理解に関しても、欧米のことをよくわかっていない人間がそれを専門としてやっており、先に述べた

¹¹ 「19世紀の熱狂的で組織的な人種主義の台頭にもなって、古代ギリシアはアフリカ人やセム人によって文明化され、ギリシア文化が彼らとの混血文化であるという古代から信じられてきた考え方は、忌まわしいばかりか、非科学的であるとさえみなされるようになった」。バナール『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 1』p.530.

¹² 板垣雄三「歴史学と第三世界」『歴史学研究』517（1983）p.5. 本書注1も参照.

ように、本当にわかっている人たちはその専門家にはなれない。

約束事としての嘘、それに平気で乗れるように訓練された人が、アカデミックな世界の中心に立つような、そういう仕組みというかシステム、これは非常に深刻な問題だと思います。

中華イデオロギー：地域研究からの貢献

——：日本史の悪口をいい、そして西洋史の悪口を言ってきましたので、アジア関係についても話を向けましょう。

東洋史という日本では、いやおうなく伝統的に中国史が中心にあった。その中国史をやっている人は、中華文明という意識ないしイデオロギーに同化しないと、中国研究者としての正統的かつ主流的な立場には立てない。あとで詳しく触れるつもりですが、宋学——宋代の理学、朱子学ですね——、それらには Neo Confucianism ともいうべき、宋や元、そして明という時代における儒学の再構成・再システム化があった。それらの引き金としては、中国にイスラームが入ってきて、イスラームとの関係のなかで宋代理学が成立したのではないかと私は考えています。こういうことを言うと、これまたとんでもないことだ、という反応になる¹³（笑い）。

そこで、イスラーム地域研究の側から中国に関心があって、中国におけるイスラームを研究してきた人たちは、その巨大なる中華イデオロギーに凝り固まった中国史・東洋史のなかで生き残っていくために、先の加藤さんの戦略ではありませんが、中国にある儒教にあわせてイスラームを説明するために、「回儒」という表現を用いてきた。

幾分か良心的な人は、中国において、イスラームが儒教・儒学にどう影響を与えたか、という面にも関心は払っています¹⁴。しかし形式的には、中華文明とい

¹³ Itagaki Yuzo, “Civilizations to be Networked: Feasibility and Effects of Re-vitalizing Tawhīd (Pluralistic Universalism)”, Paper Presented at *The 34 th International Symposium (October 12, 2007)*, The National Academy of Sciences, Republic of Korea, 2007, p.112.

¹⁴ 宋代の経学では、皇帝は非人格的な理に従うがゆえに、支配者としての優れた人格性が

うなかでイスラームはどう中国化していくか、そういう論理の枠組みの中で仕事をしていかなければならない¹⁵。

こう言うのは失礼かもしれませんが、もしこういうちっぽけなことだけにとらわれて、中国史全体の勢力分布というか、仕事の広がりの中なかでいえば、限られた部分として——あるいは全体としての中国の中なかにおいては、辺境とか塞外といった外側や外来のものという位置づけだけで——、中国社会の中なかのイスラームが扱われてきたのではないのでしょうか。

中国はイスラーム化した社会だと私は思うのですが¹⁶、従来の中国史の枠組みでは、イスラームは中国本来のものではない、外来で外的な存在だという考え方が貫かれている。こういうなかでは、宋代理学の成立のプロセスをイスラームと

強調されるようになったと指摘される。溝口雄三他『中国思想史』（東京大学出版会、2007年）p.100-101。既存の枠にとらわれない溝口の研究手法は、伊藤貴之による解説でも指摘されており、歴史学や社会科学など、旧来の分野を超えた複眼性を持っていたと言われている。溝口雄三『中国思想のエッセンス2：東往西来』（岩波書店、2011年）pp.100-101。

¹⁵ 儒教・仏教・道教といった中国伝統思想の述語や表現、思想的な枠組みを借用して、漢語イスラーム文献が作成され、非ムスリム中国人にも評価され認められるようになった。同時に、漢語イスラーム文献は、典拠となったアラビア語・ペルシア語文献の内容とのあいだに微妙なズレを抱え込むようになったことが、イスラームと中国伝統思想との対話が結実した、イスラームの中国化と見做される。中西竜也『中華と対話するイスラーム：17-19世紀中国ムスリムの思想的営為』（京都大学学術出版会、2013年）pp.28-29。

¹⁶ Itagaki Yuzo, “Middle Eastern Dynamics of Identity Complex: A Teaching Scheme with Illustrational Materials”, *Annals of Japan Association for Middle East Studies* 16 (2001), pp. 14-15, p. 26 (Fig. 34); idem. “Islamic Studies in Japan and Japan’s Specific Relationship with the Middle East”, *Annals of Japan Association for Middle East Studies* 17-2 (2002), p. 8. 板垣雄三「〈愛国愛教促団結〉について：ムスリムと国家（リレー連載 責任編集田中浩 ナショナリズムとデモクラシー1）」『未来』508（2009）pp.11-12；再録「〈愛国愛教促団結〉について：ムスリムと国家」田中浩編『ナショナリズムとデモクラシー』（未来社、2010年）。

のインパクトから考えることなどは、中国史という枠組みを破壊すると受け止められてしまうのでしょう¹⁷。

インド・東南アジア史：やっかいなイスラーム

——：東洋史の中でも、比較的後になってから、次第に市民権を得るようになってきたインド史の場合においても、イスラームから離れてインド史を考えることなどはできないと思うのです。それでも、ヒンドゥー主義が固有、かつ古来からの文化的な基層であり、イスラームは外来のものであると見做してしまう問題点を抱えていると思います。

パキスタン史などと、自分の守備範囲を限定した場合は別でしょうが、インド亜大陸における問題としては、ヒンドゥー主義というものが、先ほどの西洋古典ではありませんが、バラモンの伝統として見做される、そういう考え方が強いようです。

東南アジアの場合でも、いまの話と同じ続きになるのですが、東南アジア研究者にとっては、イスラームとはやっかいなものだという理解がどこかで働くでしょう。無視はできないが、かといってできるだけイスラームに正面から対処しないようにする¹⁸、そうではない人たちももちろんいますが、加藤さん流の戦略でやらざるを得ない、こうした姿勢が多くなっているのではないのでしょうか。

¹⁷ 板垣雄三「反テロ戦争と原発事故」中神康博、愛甲雄一編『デモクラシーとコミュニティ：東北アジアの未来を考える』未来社、2013年、pp.124-125.

¹⁸ たとえば、M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia Since c.1200*, Stanford; California: Stanford University Press, 2008 (4th ed.)は、政治的、言語やエスニシティによって文化的に細分化していたインドネシアに、共通基盤を与えることになったイスラーム化 Islamisation を、時代区分としての modern と呼んでいる。本書で板垣が指摘するように、近代そのものについての定義の問題や、社会を構成するより根源的な側面から、イスラーム化を分析し評価しようとする言及はない。文化人類学的観点からも、この問題性はすでに指摘されている。中村光男「文明の人類学再考：イスラーム文明の場合」伊藤亜人他編『現代の社会人類学3：国家と文明への過程』（東京大学出版会、1987年）p.110-120.

近代：その構成要素

——：ここで、イスラームとヨーロッパ近代の話題から離れて、モダニティそのものを考え直していくための諸項目について、話をしていきたいと思います。

[板書]

モダニティを再考する諸項目

- ①三分法
- ②都市
- ③文明
- ④知識
- ⑤法の支配
- ⑥ヒスバ *hisba*
- ⑦公共性
- ⑧情報・コミュニケーション
- ⑨社会の組織原理・社会編成
- ⑩社会契約
- ⑪国際法



①三分法

まず三分法です。順番としては、これは後回しにした方がよいのかもしれませんが、関連する話題をすでに言及してきましたので、ここで最初に説明しましょう。

これは、ヨーロッパ人のアイデンティティと深く関わっているもののようです。先ほどは盗みと言いましたが、古典古代、つまり古代ギリシア・ローマを西洋の出発点として見做そうとすることです。古代への回帰というところで、ヨーロッパのヨーロッパたるゆえんを考えようとする、と言ってもいいでしょう。そしてこれらとの関連で、古代、中世、近代という三分法が成り立っているのです。

その上で、近代が中世というもののなかから生まれてくるにあたって、近世という段階を仮決めしておく。そうしておかないと、実際に思想面での近代は実はもっと早くから始まっており、そこから市民革命や産業革命が始まり、文字通りの近代が展開されていく……そういう話の流れを設定するために、近世という

段階を振り返り置きするということです。ともかく、古代、中世、近代という三分法でものを考えるのです。

しかしこの場合の近代とは、古代を前提というか、重要な踏み台として展開されるという考え方に立った上での近代です。一方の中世は、あいだに挟まれた時代であって、いわば中間的なものとなる。それゆえに、先に言及した近世という仮定が成り立つことになるわけですが、こうした物差しによって、歴史を考えるという構造になっているのです。

ですから、明らかに古典古代、しかも西洋古典というものが、歴史を見るうえで重要な意味を与えられているのです。それらと無関係なところの歴史についても、こうした本来的に三分法的な歴史の見方が、さらに二項対立的な歴史像ともつながっていくのです。

「立派な」古典の時代を持っていないと近代は開けない、そういった古典を持たない地域には、ヨーロッパが自らの影響を及ぼしてやろう、というヨーロッパと非ヨーロッパという二項対立を前提としている側面が、この三分法には本来的につきまとっているのです。こういうヨーロッパの historiography というか歴史意識論があることは、しっかり批判的に研究をしていけば、わかってくるはずですが。

こうして、20世紀のある段階から21世紀を迎えるなかで、ポスト・モダンという考え方もでてくるわけです。何度も取り上げて言及していますが、加藤さんなどの説明によれば、イスラームとはこのポスト・モダンとして、意味を持つてくるかもしれないということになるわけです。

しかし、ポスト・モダンとは西欧近代が爛熟して、そこから先はどう展開されるのか、新しい時代が開けつつある兆しがある、そういう意味でのポスト・モダンであって、アーリー・モダンとポスト・モダンという両構えで話が展開されている。そうすることで、なんとか生き残りを図ろうというヨーロッパ中心主義というか欧米中心主義——私はユーロ・アメリカ・セントリズム Euro American Centricism と呼んでおりますが——、こういう生き残り戦略がしかけとなっているのです。



20世紀までに、近代を決定的に開くことになった革命は [ブルジョア] 市民

革命と言われていて、その次には社会主義革命とかプロレタリア革命が優勢になってきた、というのが大方の認識でした。しかし私にとっては、21世紀、特に2011年という転機の年を見ると、ロシア革命や中国革命も、ともに広い意味ではブルジョア〔市民〕革命の大きな枠に入ってしまうと考えています。

そしてそのブルジョア革命を断ち切って、新しい変革のスタイルが虹のごとく浮かんだり消えたりしている、そうした2011年以降の動向を、ムワーティン *muwāṭin* 革命と私は呼んでいます〔板垣「人類が見た夜明けの虹」p.14〕。

「明治維新はブルジョア革命か否か」、といった不毛な議論が平然となされてきたなかでは、気障にブルジョアというフランス語を借りてきたわけなので、今度はアラビア語でムワーティン〔^{居住者を}意味する〕といったっていいじゃないか、そういう意味での新しい^{ムワーティン}市民革命というものが始まっている、と私は考えています。

2011年の1月末くらいからそう認識するようになって、2月あたりからは日本もそういう流れの外側にはいられない、と言ってきました¹⁹。そして3月に原発の事故があって、いよいよそんなことを言っていられず、むしろ日本がこうした動きのなかで重要な位置を占めざるを得なくなるのではないかと考えるようになりました。あじさい革命と呼ばれているんでしょうか、最近の動きを見ていてそう確信するようになりました²⁰。ですから、単なるアラブ革命とか中東の政治動乱とか、ましてのこと「アラブの春」として、リビアやシリアやバハレーンまでを含めて話をしてしまう欺瞞は論外として、2011年から世界史は新しい時代に入った、と認識できるのではないのでしょうか。



こうした観点からしますと、ポスト・モダン論として私はこれまで爆撃してきたんですが、そもそも人類の歴史が永久に続くという前提そのものがおかしい。

¹⁹ 板垣雄三「中東の新・市民革命を、いま日本から見、そして考える」『世界』818（2011年6月号）。

²⁰ 毎週金曜18時から20時まで、首相官邸前で反原発を求めた自発的なデモが行われ、若者や子供連れの女性の姿も目立った。2012年の6月に最高潮に達したことから、あじさい革命とも呼ばれた。

始めがあれば終わりがあるもので、やがて人類の歴史も終わりを迎えると思うのですが、世界の未来あるいはその終わりの局面に向かってどう進んでいくのか。7世紀に提起された課題〔イスラームの登場によって近代が拡大していったこと〕が、それ以降の紆余曲折を経て現在に至るわけですが、ことヨーロッパと日本によって、植民地主義、人種主義、軍国主義、男中心主義という世界史のなかで悪性腫瘍的な展開がなされてきた。もちろんこれから先はわかりませんが、そういうなかでスーパー・モダニティ、つまりそれらからどう脱却できるか、が課題となっていくのでしょうか。

現状での問題点としては、モダニティがすっかり墮落させられてしまったというか、モダニティ自体が悪性腫瘍化してしまった。しかもそれが、世界に向かってどんどん転移し、拡大している。したがって、世に言われるイスラーム原理主義とかいうものも、たとえそれがイスラーム復興運動とか別な名称で呼ばれたとしても、大して違いがないように思えますが²¹、それらもこうした転移・拡大の一つの症状だと、私は見ております。西欧近代に抵抗するイスラーム、なんていう次元の話ではないのであって、そう見てしまうことの問題性は、これまで説明してきた三分法の問題性と密接な関係があるのです。



先ほども指摘しましたが、日本史であれ西洋史であれ、あるいは「……史」と言わず東南アジア研究とかアフリカ研究とかでもいいのですが、できるだけイスラームとは距離をおいて研究を成り立たせようとしている構造になっていると言いました。

²¹ 18世紀末以来のイスラーム世界各地の危機的状況は、「〈イスラーム改革思想〉をワッハーブ派からサラフィーヤへとつなぐ線上でのみ理解するようなイスラーム〈正統派〉的・単系的解釈」から離れるべきであると批判している。板垣雄三「イスラーム改革思想：アラブの場合を中心として」『岩波講座世界歴史 21 近代 8 近代世界の展開 5』（岩波書店、1971年）p.542；「パレスチナ問題が表象する世界の不公正に対して抵抗する側と、世界体制・支配権力を保守するため民衆を鎮圧する側とのあいだで、股裂き状態になったイスラームが〔……中略……〕イスラームの教えに背き、抵抗者が支配体制に仕える結果となる屈折の方向に舵を切り続け〔……中略……〕欧米的に「二項対立」思考に染まり、対決主義に墮する」板垣雄三「〈テロとの戦い〉の末路：40年を総括すると人類史の転換が浮かび上がる」『インパクション』193（2014年1月）p.41。

では、肝心のムスリム側の研究者はどうかというと、かつての呼び方でいうと第三世界の知識人たちも、多くは欧米に留学し、そこで認められることによって、大学の先生といった現在の地位がある。ですから、私が先に指摘してきたようなことを考えてしまったら、いまの地位などはないという状況にある人たちばかりなのです。そうした人たちが、日本に限らず、三分法に則って、どこであれ西洋中心の学問を教えている。そうではない人たちももちろんおりますが、私が言ってきたような、本来は7世紀から近代が始まったなどとは言ってはいけない、そういう構造になっているのではないのでしょうか。

②都市

都市という問題は、近代を考える上で重要なポイントです。「イスラームの都市性」というプロジェクトでやってきたことは、まさしくこの問題にかかわるものでした。私はそのなかで、都市化というものは商業化と結びつき、そして政治化 politicization とも深い関係を持つこと、それから自由、平等、同胞・兄弟愛といったものがつながっていき、さらに個人主義、合理主義、普遍主義などが、単なる思想上の問題としてだけではなく、社会のあり方そのものを決めていくような働きをもって、つまり都市との問題とつながって誕生してくる、と考えてきました〔板垣雄三「序 都市性と比較」p.7〕。

こうしたことが、どの地域から、最もシステムの展開されたのかという転換点を考えると、世界の地域で同時発生的ではないものの、7世紀以降に世界に拡大していった。それが、アラビア半島から広がりだしたということが問題になってくるのです。しかも、先行する古代オリエントの発明としての都市（文明）とも深く関わっており、それらが土台となって展開されていった。



こうした事実から見ると、西洋の古典古代論などは盗み、ということにしかない。脇から横取りした話にすぎないのではないのでしょうか。この頃、小谷汪之〔東京都立大学名誉教授、インド史〕が、土地の問題を、農業や農村の問題とともに、都市との関係で追求しています²²。これらについては、加藤さんなども論じてはおりますが、ヨ

²² 小谷汪之『インド社会・文化史論：「伝統」社会から植民地的近代へ』（明石書店、2010

ヨーロッパは結局農本主義でしかないようです。土地とか農業が、決定的に重要な意味を持たされてきた。そして社会発展も、そうした面から生み出されてくる

〔加藤「イスラム」
「世界論」p.81-83〕。

これに対して、都市が中心の、そして都市が全体のシステムの中心にあるような、そういった社会を考えていく場合、ヨーロッパ中世都市などを一つのモデルにして行われてきた、都市研究でいうような「都市論」などというものは、まったく問題外ということになる²³。このことは、先ほど言いました、「イスラームの都市性」のプロジェクトでも、さまざまな分野の方々に加わっていただいて議論を交わしたなかで、共通の確認事項としてできあがったのではないかと思います²⁴。

あともう一步先に進めて考えると、モダニティという問題についての考え方を刷新できる、問題のあり方としての都市論にできるのではないか、とも思うわけですが。

③文明

それから文明というものは、都市と深く関係したものですが、文明は本質的に

年)。

²³ 村落共同体の性格を残したヒンドゥー的都市に対して、ムスリム都市は共同体的構造を持たず、多数の個々バラバラなカースト集団をゆるやかに束ねたような構造をしている、とされる。小谷『インド社会』pp.102-103。

²⁴ 「西欧のコミュン（自治都市）に都市の原型を求めてきた西洋中心主義の呪縛から身をふりほどくこと [……中略……] 西欧の独自性に関するマックス・ウェーバー流の理論的前提にまわりついてきたオリエンタリズム（ヨーロッパの自己中心的東洋理解）を克服するという課題 [……中略……] 都市研究にとっては、新しい理論展開のために、いまイスラームを透視できる視座の確立が強く求められ、イスラーム研究にとっては、都市研究一般の広い視野の中でイスラームのアーバニズム（都市性）の特質を説明できるようにする実力の養成こそが、イスラーム研究の全面的飛躍の捷徑なのだということが、はっきりと自覚されるにいたった」。板垣「序 都市性と比較」p.9。本書注5も参照。

はハイブリッドなものであって、中国には中国固有の文明があり、西欧には固有のキリスト教文明がある、そしてイスラーム圏はイスラーム文明です……といったような、あるいはたとえば日本では神道などをもってきて、本居宣長や平田篤胤らによる日本学によって、日本には日本固有の文明があります、といったものではない²⁵。もっといろいろな部品を寄せ集めてきて、つまりそれらの組み立て方の特徴にこそ、文明の意味があるのであって、文明の中身の要素というのは、決して固有とかいうものはないのです。

ですから、ハイブリッド性こそが問題にされるべきであって、そういう意味では、文明間対話とは、まったく異なった顔つきの人たちが集まって話をするというよりも、[文明の]組み立て方やその設計図を、相互に照らし合わせて話し合う、そして違った装置の作り方を互いに学び合い理解し合う、そういうものが文明間対話であると思うのです。こういう意味で、あらゆる文明は普遍性を持っている、という側面を強調しなければならないと考えています。



そういう点からも、近代という問題を考えていく必要があるのではないでしょうか。中国の宋代が近代であるという考え方は——いわゆる京都学派などは近世という言葉を使っていたが——、日本の東洋学のなかでも京都には明治以来ありました〔内藤湖南（1866-1934年）や宮崎市定（1901-1995年）らによる宋代近世説〕。それらをもう一步超えるところで、もう亡くなってしまいました。溝口雄三（1932-2010年）などは、中国に固有の

²⁵ 中村元『日本思想史』（東方出版、1988年）は、以下のように指摘する。「国学の分野での最も偉大な文献学者本居宣長は、インドおよび中国の文化が日本文化の形成に及ぼした影響を正当に評価しようとはせず、外国文化の価値を全く認めずに、古代の日本文化を理想化して賛美した」（p.213）。さらに中村元『日本宗教の近代性』（春秋社、1964年）では、「近代精神における人間性尊重の理想がヒューマニズムであるならば、仏教においてそれに対応するものは「慈悲」の精神」（p.118）であり、日本以前の中国においては、仏教思想としてこの概念はほとんどみられない。こうした点などから、「宗教の近代性を示すものと考えられる幾つの特徴が、日本の宗教においては、西洋文明の移入以前にどのように出現しつつあったのであろうか？ またどうしてそれらは萎縮・退化してしまったのであろうか？」[傍点原文ママ]（p.1）と考察している。

近代性ということの問題としていたわけです²⁶。

それぞれの文明のなかでの近代性の独自の展開があるのであって、西洋の衝撃が近代をもたらすとか、あるいは植民地化した結果の近代性とか、ポスト・コロニアルとかいった、西欧中心の話による近代ではない。いままで述べてきた文明のハイブリディティのなかで、近代というものを考えてきたのです。

④知識

この知識については、議論をし出したら大変ですので、ここではできるだけ簡潔に話をしようと思いますが、知識というものが社会的に重要な価値を与えられ、それ自体が一つの中心軸になって動くような社会、そういう近代を考えなければならぬ²⁷。

この点からも、イスラームに限らず、ユダヤ教などの場合でも、同じく7世紀以降、知識が重要になっていく。そして中国の場合も、先ほどまでは「中国に固有の……」という言葉を使いましたが——固有よりもむしろ「自前の」という表現にした方が私の考えには近いのですが——、特に道家の老子とか荘子、さらにはそれらの社会的な展開としての諸宗教など、それらを抜きにして宋代も宋学も理解できないし、中国の自前の近代性も理解できないと思います。

この知識の問題で、イスラームにおける知識とは、いろいろな人たちも問題にしていると思います。イスラームだけの問題だけでなく、7世紀以降のユダヤ教

²⁶ 「儒教を資本主義的發展に短絡させてきた第一期の議論をのりこえ、より深くより幅広い視野から、儒教文化の多岐性、儒教文化圏諸国の政治的、社会的な多様性をあきらかにし、その中で、他のたとえばキリスト教文化圏やイスラム文化圏との比較から、儒教文化圏諸国がもつある共通の特質を見出していく」溝口雄三、中嶋嶺雄編『儒教ルネッサンスを考える』（大修館書店、1991年）p.5；「アジアについて近代を考えるとときには、ヨーロッパとちがって、自生的近代と外来的近代の二つにわけて考える必要がある」溝口『中国思想のエッセンス2』pp.16-。

²⁷ 社会における多様な知識、その知識を担う専門家としての知識人についての問題性については、板垣雄三「特別報告 人類が知識共同体となる未来：新しい社会＝文化システムを目指して」中部大学国際人間学研究所編『アリーナ 2004 武者小路公秀の仕事』（人間社、2004年）p.31を参照。

のあり方などを考えてみても——ウエスタン・インパクトに代わって、イスラミック・インパクトですべてが説明できるということではありませんが——，世界の大勢を決めるという点では，イスラームという宗教の社会的な成立というか，その実現の意味は無視できないと思います²⁸。



ですから，スコラ哲学などについても——12～13 世紀あたり，パリでもパドヴァでもどこでもいいのですが——，ヨーロッパの大学では，当時アラビア語でどういう新しい仕事，あるいは見解や思想展開が生じたかということが，絶えず最大の関心を持って注目されていた。いわば「第一外国語」がアラビア語であるような，そういった状況でスコラ哲学が展開していったのですから，イスラームを抜きにしては考えられないと思います²⁹。

こうしたことを強調することが必要ですが，同時にヨーロッパ・キリスト教の三位一体論とか，東方のキリスト教とは異なる方向に進んだヨーロッパ・キリスト教でも，それなりの内側のあるいは自前の背景があった。たとえばヨハンネ

²⁸ 「堅固で強力な認識・論理方法・確信が，人々の思考や生活のありとあらゆる襞におのずと立ち現れてくること [……中略……] 気も遠くなるほど雑多なものが，さらに層や類や族をさえ形成しながらも，あらゆる次元で，それぞれに「世界に一つだけ」と個別の差異的あり方を自己主張しながら，森羅万象すべてのものが究極のところでは統一し，最終的に一致するのだ，という認識・論理方法・確信」が，中東社会に見出すことができるイスラーム（社会）とされる。板垣「特別報告 人類が知識共同体となる未来」p.28.

²⁹ アラブ・イスラーム世界から，多くの知的啓発を受けた事例の提示については，以下を参照。ヨハン・フェック『アラブ・イスラーム研究誌：20 世紀初頭までのヨーロッパにおける』井村行子訳（法政大学出版会，2002 年）。一方，Tobu E. Huff, *The Rise of Early Modern Science: Islam, China, and the West*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003 (2 nd. ed.)は，なぜ世界最高水準を誇ったアラブ・イスラーム科学は，「近代科学」を生み出さずに衰退したのか (pp.47-)，一方のヨーロッパで「近代科学」が誕生したが，それ以外の文明ではそうならなかった理由は，法，宗教，哲学，神学など，科学以外 nonscientific の文化的な領域の研究によって，解きほぐされることとなろう (p.10)，と言及している。

ス・ドゥンス・スコトゥス Jonn Duns Scotus (1266?-1308 年) なども、自前の部分と同時に、イスラームからのさまざまなヒントが、ダイナミックに結びついていて、そういうものとして見る必要があるのではないかと思います³⁰。

この知識の問題は、本当は科学論として見なければならぬ性格のもので、日本の場合、こと科学に関しては、ヨーロッパの科学は、元はイスラームから出てきたものだ、という初歩的な理解は割となされているようです。

たとえば科学史の佐々木力さんなどは、著書『数学史』のなかで、世界の数学史を俯瞰すると、最初の数学は、1000 年間以上はユークリッド（エウクレイデス）幾何学であって、それを継ぐ時代にはフーリズミーの数学で、そしてこれが今日にまでつながっている。それで今日、数学がどうなっていくかが、これからの課題であると言っています〔佐々木力『数学史』（岩波書店、2010 年）pp.784.〕。佐々木さんはこうした時代区分をしているのですが、ユークリッドの数学は論証の数学で、フーリズミーの数学はアルゴリズムの数学である、そしていまのコンピューターの時代まで、フーリズミーの数学がつながっている、と考えられているのです。



こういったように、個々の分野では、大局的な目を持った仕事が出ており、私自身の研究は決して孤立しているというか、四面楚歌というか、あらゆる人々からシャット・アウトされているとは思っていません、味方はたくさんいると思っているのです。

乱雑に集合して、気が遠くなるほど無限に、乱雑な数の集合がある、それが市であり都市である〔塩沢由典『市場の秩序学：反均衡から複雑系へ』（筑摩書房、1990 年）p.45 では、取引の過程としての市場の重要性が考察されている〕。そういうところでは、不確定な数があふれており、そこから数学が成立してくる。方程式とか関数とか

³⁰ 八木雄二『天使はなぜ墮落するのか：中世哲学の興亡』（春秋社、2009 年）は、（スコットランド出身の）スコトゥスの時代のイギリスでは、イスラームからの著作の研究が盛んだったことを推定の形で言及しつつ、自然科学寄りの観点からの光の問題が当時話題に上っており、「スコトゥスはアラビアの科学者の見解を学んで、意外なほど光に関する近代的な認識」を持っていたようで（p.382-383）、スコトゥスが用いた光学の研究者のなかには、アルハーゼン（イブン・アルハイサム）とアヴェロエスの名を挙げる注釈者もいたと指摘している（p.381）。

は、やはり都市とか商業と切り離しては考えつかないもので、そういうことを考える必要がない状況を探求する、そういう性質を数学は持っているのであって、それがさらには音楽の領域などにも展開し、別な広がりでは化学とか技術などにも展開する、こういった知識社会を、モダニティの理論として考えていった場合、[各地における近代が] 決してヨーロッパ近代 [とイコールになる] などとは絶対にならない。ヨーロッパの近代の規範性とか、スタンダード性とかには、ならないのです。

⑤法の支配

ここにおいでになる方々にはあまり説明する必要もないと思いますし、また時間の関係もありますので、ここでは省略しましょう³¹。

[講演当日は、参加者の反応を見ながらこのようにして先へ進めたが、本記録編者からの求めに応じ、以下、この省略部分について本来言いたかったことを補足する〔この追記部分は、注も講演者による〕。]

「法の支配」とは、「人の支配」の恣意や専横に反対するものです。被治者だけでなく治者もまた法に従うべきだとして、統治権力の専断をしりぞけ権力を法によって拘束するという、この考え方が、ヨーロッパで近代の政治原理とされました。現在でも、中国の人権問題とかアフガニスタンの再建プログラムとかいった話になると、欧米の政府やメディアはすぐ「法の支配」の本家・大先輩・元締め顔をして助言・指導や採点・難詰に乗りだします。

しかし、そもそも「法の支配」は立法権をも制約する性質のものだから、漫然

³¹ 参考として以下を参照。黒田寿郎「IV 都市の内部ネットワーク、A.都市とシャリーア（イスラーム法）、1.都市とシャリーア・総論」板垣・後藤編『事典イスラームの都市性』pp.256-258；同「イスラーム世界の社会構成原理」黒田寿郎編『共同体論の地平：地域研究の視座から』（三修社、1990年）pp.24-で、イスラーム性のネットワーク概念（社会編成の原理）について、イスラーム法の分析から見ると、「イスラーム法とは、タウヒードの世界観、ウンマ・イスラーミーヤという共同体の理念が要求する個人の姿勢、社会関係の基本的なあり方を提示し、その影響力を組織的に社会、歴史のダイメンションに浸透させるための基本的なマニュアル」とされる。

と「法治主義」に置き換わったり、その枠に納まったりするわけではありません。ここで私たちは、あらためてイスラームに目を向けなければなりません³²。

イスラームでは、真の立法者は神とされ、法とは神の（神授の）法であるシャリーア sharī'a 〔一般には「イスラーム法」と説明されるが、原義は「水場へと通じる」「道」〕 であって、統治者が定める「人定法」としての法規＝カーヌーン qānūn はいわばシャリーアの施行細則のようなものにすぎない、と考えられています。権力を握る支配者——悪逆非道の王者・独裁者・篡奪者まで含めて——は、たてまえ上、法（シャリーア）の下にあるのであり、その政治的權威は、法（シャリーア）の解釈・適用を担うウラマー（法学者たち）の活動による支持と人民の協約 〔あとの⑩社会契約で触れるバイアのこと〕 とによって、はじめて裏付けられたことになる、とされる歴史を重ねてきたのでした。

だから、ウラマーは統治者としてのハリーフア khalīfa（カリフ）に求められるべき資格・資質とは何かを検討したり、人民は法の正義を盾に反乱へと蜂起したりもしたし、統治の正統性（適法性）はイマーム imāma（リーダーシップ、指導者性）の問題次元ないしコンテクストで論じられることが伝統とされてきたのでした。法（シャリーア）の支配の認識が絶対的だったからです。つまり、政治支配者はいつも、権力亡者の姿を隠して、「指導者」の仮面を被らなければならなかった。もちろん、化けの皮は剥がれつづけ、怨嗟と絶望はやむことがなかったとはいえ、法の支配は、その虚偽性・迷妄が暴露されればされるほど、逆に揺るぎなき理想として反省しなおされるのでした。ここに社会と国家との関係ばかりか社会的正義・公共善・人間の尊厳にかかわる根源的規範の実現を模索する中東の歴史の積み重なりが認められるでしょう。そしてここにこそ、脈々と問われ続けるモダニティ問題があるのです。

宗教と法との関わりについてはユダヤ教と重なり合うイスラームですが、政治組織体 〔ウンマ umma やミッラ milla やダウラ dawla などと呼ばれる〕 あるいは宗教間関係 〔ズインマ dhimma やスィヤル siyar（後述）〕 に関連する政治権力・支配・ガヴァナンスの課題と向き合う局面で、イスラームは先行的にスーパー・モダニティ問題を抱懐することになりました。神の法であるはずのシャリ

³² 板垣雄三『歴史の現在と地域学』（岩波書店、1992年）pp.223-241、ことに p.239 図 11 の国家と人民の交錯の含意を考えてほしい。同「イスラーム改革思想」pp.530-538。同『イスラーム誤認』でも関係箇所は多くある。

ーアの土台（法源）に、クルアーンと並び、スンナ sunna ^{〔預言者ムハンマドの言行に基づく慣行〕}、さらにイジュマー-ijmā‘ ^{〔ウンマ共同体の意見一致〕} およびキヤース qiyās ^{〔推論・類推という法学上の論理手続きに基づく作業〕} という人の営為が置かれてきたことは、注目すべき点です。

まさしく、民の声は神の声。また、神と人との関係における義務の実践（イバダート ‘ibādāt）は信仰告白・礼拝・喜捨・断食・巡礼が証明するようにつねに社会性を色濃くもち、人と人との関係における義務の社会的実践（ムアーマラート mu‘āmalāt）では人間がいかようにでも神をつくってはならないという敬虔な信仰の裏付けが求められるのです³³。こうしてシャリーアは、一方的に有無を言わず人を縛る「戒律」なのではなく、その理解・解釈において人間が理性・知識を総動員する学的努力 ^{〔イジュティイハド jihād〕} を発揮しながら、開発的に運用し実現していく責任が問われる問題系なのであり、そのような意味で、あらゆる政治的・経済的・社会的・文化的行為の根本規範となる、ということが重要なのです。

歴史的に西欧では、イスラーム文明の強烈な影響下で、スコラ学の法・政治・社会理論にこのような法の考え方の一側面が「法の支配」Rule of Law という観念となって反映され移植されたのです。その痕跡は、アリストテレス解釈の学習として、またむしろそれを超え出た場面でこそ、ことさら顕著に現れており、トマス・アクィナス『神学大全』でも国家と法に関する記述にそれを認めることができます³⁴。

しかし「法の支配」に即しては、12～13 世紀ボローニャを中心とするスコラ学の〔ローマ法〕注釈学派 ^{〔行間や欄外に注釈 glossa を書き込むことからドイツ語で Glossatoren〕} の法学者らの活動に注意が向けられてきました。アーズ・ポルティウス（Azo Portius, 1150 頃–1230 年）は、「法

³³ 板垣雄三「イスラーム思想史における公と私」佐々木毅・金泰昌他編『公と私の思想史（公共哲学1）』（東京大学出版会，2001年）p.103 図1～3，および p.105 図4を参照。

³⁴ “Aquinas’ Moral, Political, and Legal Philosophy”, Stanford Encyclopedia of Philosophy (Web Version, Fri Dec 2, 2005; substantive revision Mon Sep 19, 2011 (<http://plato.stanford.edu/entries/Aquinas-moral-political/>)) の，5. Political community，および 6. The state a “complete community” with “mixed” and “limited” government を参照（2014年3月1日最終アクセス，以下同）。

の源泉は人民の同意にあり、個々の人民は皇帝に立法を委ねたので皇帝の下にあるが、集合体としての人民は立法権を保持する」と考えました。これを受け継いだイングランドのブラクトン（Henry de Bracton, ? -1268 年）は「王は人の下にあってはならない。しかし、王といえども神と法の下にある。なぜなら法が王をつくるから」 *quod Rex non debet esse sub homine, sed sub Deo et lege, quia lex fecit regum.* というラテン語の法諺を作りました³⁵。

一般には、1606 年イングランドの法律家クック 〔コークという読み方もある〕（Edward Coke, 1552-1634 年）がジェームズ 1 世にブラクトンの法諺を引きながら「王権も法の下にある」と諫めたことが、「法の支配」原理の確立に道を開いた、と言われていいます。クックは 1628 年にはチャールズ 1 世に対して「議会の承認なくして課税なし」を求める権利請願 *Petition of Rights* をも主導しました。これらの動きがピューリタン革命や米国の独立革命につながっていったことは確かです。

しかし、ブラクトンが出発点で王権より高く神と法との二元論を設定したこと、クックが「法の支配」をマグナカルタに発する英国の憲法原理と据え付けたことから、法の支配は法治主義や立憲主義と混同されがちとなりました。その上、法（シャリーア）の支配は、世界に押し拡げられる「世俗化」の波の中でそれと対立する「聖法」ラベルのイメージ操作によって、前記のごとくスーパー・モダニティを課題化する方向でその可能性を理解する視角を塞がれてしまうのです。こうして、「法の支配」原理を欧米の専売特許とする欧米中心主義がはびこり、はてはそれを英米法の特殊概念に貶める動きさえ生み出したのでした³⁶。

⑥ヒスバ *hisba*

この言葉は、あまり表現が十分に煮詰まっていないと思うので、「多面的な生

³⁵ 藤原皓一郎・木下毅・高橋一修・樋口範雄『英米判例百選 第三版（別冊ジュリスト 139, November 1996 年）』（有斐閣, 1996 年）。

³⁶ 菊池肇哉『英米法「約因論」と大陸法「カウサ理論」の歴史的交錯』（国際書院, 2013 年）、松尾弘「シビル・ローとコモン・ローの混交から融合へ；法改革のためのグローバル・モデルは成立可能か(2)」『慶応法学』20（2011 年 8 月）pp. 145-185
(koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/download.php?file_id=52531)。

活倫理」と言った方がいいかとも思います。ただ、それらが単なる美德とか、節度、社会における信頼、などといった次元の抽象的なものではない。

あるいは、個人道徳として展開するだけではなく、ムフタスイブ muḥtasib 〔ヒスバを
実践する者、市場監
督官などと訳される〕 などによって、市場が合理的かつ公平に管理されたか、規則正しく機能するように見張る、そういったことから、ヒスバの社会的な現象・形態の一つであって、都市とか商業とかと完全につながっている、という話です。これはなによりも、近代の問題にかかわるものではないでしょうか。

現状の日本で問題となっている、原子力規制委員会などは、まさしくこのムフタスイブの問題ではないでしょうか。もっと言いたいこともあります。時間の関係もありまから、次に行きましょう 〔第2部 応答編 「若手研究者、
新進研究者？」でも言及あり〕。

⑦公共性

公共性の問題は、ワクフ制度に最も顕著に表れていると思います。もちろん、それだけに留まりませんが、見てすぐわかるという点では、まずワクフ制度が第一に注目されるでしょう³⁷。

しかしもっと重要なのは、信託 trust 〔アラビア語でア
マーナ amāna〕 の問題なのではないでしょう

³⁷ 板垣雄三「イスラーム思想史における公と私」では、「個人財産を神に寄託する法的手続きによって、その資産から生じる収益を、宗教的／教育的／社会福祉的諸分野の特定公共施設の維持・運営上の特定目的のために、永続的に充当することを保証するトラストつまり信託財団 [……中略……] 広くイスラーム世界において、モスク建設とその維持・運営、病院、孤児院、公共給水場、学校、そして学生の奨学金など、このトラストの制度に負うところが大きい」(pp.122-123) というように、いわゆる都市の(特定)公共空間がワクフによって維持される。その一方で、「[[ワクフ] 設定者がみずからの子孫を受益者あるいはトラスト管理者に指名することにより、相続にあたっての資産分割を回避して一族の財産をまもる手段とする」(p.125) 慣行もある(家族ワクフ)。この場合、特定の公的機能を維持するワクフ設定者個人は、自らの関心としての私的領域も同時に増大させていくという側面を認めることができる。神の被造物としての人間は、神と向かい合う関係の中において、公的あり方と私的あり方の重層階層構造を実現するなかで、イスラーム的に生きることを意味する (pp.118-119)。ここでは、国家や政府を公、対して個人を私とするような観念とはまったくことなる考え方が作用していることに注意しなければならない。

か。たとえば今日、誰もが直面している環境問題などではよく注目される話題ですが、神様が山とかさまざまなものにアマナを引き受けたらどうかと告げたが、辞退されていった。そのなかで人間は、安易にそれを引き受けてしまい³⁸、結果として非常に混乱をしてしまった状況を、神様が嘆いている³⁹。

こういったように、人間は自然を信託されているという観点などは、後に扱います社会契約とも関係してくるのです。ジョン・ロック（1632-1704年）は、彼の議論の最初の出発点として、創世記の第1章で、神が人間に動物やら世界を支配させようと言った、そこからアダムは、人間の王だけでなく世界の王でもある、こうした考え方をとりあげた議論から、社会契約論に移行していく。ヨーロッパの近代のなかで考えられているモダニティの出発点とは、創世記のある一節をどう理解するか、といったところから始まっているのです⁴⁰。

³⁸ 「本当にわれは、諸天と大地と山々に信託 *amāna* を申しつけた。だがそれらはそれを、担うことを辞退し、且つそれに就いて恐れた。人間はそれを担った。本当に（人間は）不義でありかつ無知である」。日本ムスリム協会『日垂対訳注解 聖クルアーン』（日本ムスリム協会、1982年）33:72-73。

³⁹ 「人間の手が稼いだことのために、陸に海に荒廃 *fasād* がもう現れている」。日本ムスリム協会『聖クルアーン』30:41。

⁴⁰ 「神は、人間を造り、他の動物の場合と同じように人間のうちに自己保存への強い欲求を植えつけただけではなく、更に、人間は地上で一定期間生存し居住すべきであり、従って、この不思議で驚くべき自分の一個の作品は、自己自身の怠慢や必要物の欠乏によってほんの短い存続の後に再び死に絶えるべきではないとの自らの計画に役立つ食料、衣類、その他の生活必需品を世界に配剤した。人間と世界とをこのように造った神は、人間に語りかけて、（つまり）劣等な動物を〔自己保存という〕かの目的のために備えられた感覚と本能とによって導いたように、人間を感覚と理性とによって導いて、彼の存続に役立ち、彼の保存の手段として与えられたものを利用できるようにしたのである」ジョン・ロック『完訳 統治二論』加藤節訳（岩波書店、2010年）pp.166-167（第9章アダムからの相続を根拠とする君主政について、より）。米独立宣言のなかに、キリスト教的な神の概念や倫理観がみられるが、その直接の原形は、ロックの『市民社会論（統治二論）』だとされる。村上陽一郎『人間にとって科学とは何か』（新潮社、2010年）pp.145-146。

そこで、私が先に言及したヒスバとかの用語をだして、そんなもので近代の議論などできるか、と異議を唱えるような人はここにはいらっしやらないと思いますが、世間一般ではそう主張されることが多々ありうるんです。政治学とか経済学が専門ですとっているような人は、そう言いたくなるのでしょうかね。でも、アダム・スミス（1723-1790年）だってそうですが、出発点は創世記などにあるんですね⁴¹。

そこでこのアマーナの話に戻りますが、ユダヤ教やキリスト教とは決定的に違う論理として、クルアーンで扱われているのです。そういった側面にも注目しなければならぬと思います。

⑧情報・コミュニケーション

これも、ここにお集まりの人たちにはあまり述べる必要もないと思いますが、このあとで述べる社会の組織原理・社会編成ともつながってくる問題です。ここで言っておきたいのは、情報とコミュニケーションの問題は、ネットワークとパートナーシップの問題とつながっていくのです 〔詳細は次の⑨で言及される〕。

⑨社会の組織原理・社会編成

それで、そのネットワークというものですが、20世紀の末になってから問題に取り上げられるようになってきたかのごとく言われています。しかし実際はそうではなく、イスラーム文明のネットワーキングが、世界史のなかでの最初のグローバリズムの現れと考えるべきであって、その組織原理こそがネットワー

⁴¹ 「世界は、賢明、強力、善良な神の、すべてを支配する摂理によって統治されているのだから、どんな個々のできごとも、宇宙の計画の必然的な一部分をなすものとして、全体の一般的な秩序と幸福を促進するはずのものとして、みなされるべきだということ、そして、人類の悪徳と愚行は、したがって、かれらの知恵あるいはかれらの徳と同様に、この計画の必然的な一部分をなすものであり、それらは、悪いものからいいものをひきだす永遠のわざによって、自然の偉大な体系の繁栄と完成に、等しく貢献させられている」。アダム・スミス『道徳感情論 上』水田洋訳（岩波書店、2003年）p.93；宗教に対する懐疑論者だったヒュームに対して、アダム・スミスは、キリスト教は放棄したが、有神論者であり続けたと指摘される。D.D.ラフィル『アダム・スミスの道徳哲学：公平な観察者』生越利和、松本哲人訳（昭和堂、2009年）p.117。

クである。これが否応なく、手広く遠隔地の商業なども組織していこうとすると
ころで、ネットワークやパートナーシップの問題をとりあげざるをえなくさせ
ている⁴²。

そういうなかで自分は、タウヒード *tawhīd*、つまり多であることが一であり、
一であることは本来的に多である、といった論理の、*اﻟﺘﺠﺎﺳﺲ* 実際の社会的展開がなされ
れば、あらゆる個人であれ集団であれ、あるつながりを持った集合のなかにあ
る個々のポイントが絶えず真ん中であると同時に端っこに位置づけられる、こ
ういったことがすべてのことで成り立ちうる、それがネットワークであるとい
うことを説いてきました。これらは近代を考えるに当たって重要なことではな
いでしょうか 〔この問題はこのあとも詳
述される。本書注44参照〕。



これらのネットワークを断ち切っていく垂直的な統治——農業を支配する者
が国を制するといったやり方——、あるいは農村や土地と結びつく閉鎖的な方
法——資本主義は農村から誕生してきたなどと一部で言われるように——など、
それら [ネットワーク] を打ち破る考え方や行動規範がある。私は、それ [ネッ
トワーク] を壊していくものが、帝国主義というものだと思います。帝国主義と
して、多様なものを一つにまとめるのが帝国だと思われていますが、この点はち
よっと違うのではないかと考えています。ネグリの「マルチチュード」⁴³で扱わ
れている帝国主義とか欧米中心主義などは、イスラームのネットワークを無視
して議論が出てきている。その議論の中身や方向性には賛同できるのですが、で
もヨーロッパ近代だけを前提にしているという点で、私としては批判をしたい

⁴² 歴史制度分析と言われる方法で、アブナー・グライフは、地中海における商業取引の合
理的な制度（リスク分散とコスト削減）の形成は、なんらかの法制度によるものではな
く、相互信用を基盤とした情報伝達のネットワークによって成立していたとする。

Avner Greif, “Reputation and Coalitions in Medieval Trade: Evidence on the Maghribi
Traders”, *Journal of Economic History* 49-4 (1989): 857-882.

⁴³ アントニオ・ネグリ、マイケル・ハート『帝国：グローバル化の世界秩序とマルチチュ
ードの可能性』水嶋一憲他訳（以文社、2003年）。

と考えています⁴⁴。

ムシャーラカ *mushāraka* というか、パートナーシップについても、本当はもっとここで議論をしなければならないのですが、いま述べたようなことで、この場ではご理解いただきたいと思います⁴⁵。

⑩社会契約

社会契約というものは、後藤明さんたちの仕事である「預言者伝」の翻訳がでたので〔イブン・イスハーク、イブン・ヒシャーム編註『預言者ムハンマド伝』後藤明他訳、全4巻（岩波書店、2010-2012年）〕、私としては議論がしやすくなったと感じております。

いわゆるムハンマドがヤスリブ（マディーナ）市民と交わした「マディーナ憲章」は、少なくとも我々がフォローできる人類史のなかで、最古の社会契約としてまとめられた最初のケースでしょう〔イブン・イスハーク『預言者ムハンマド伝』第2巻 pp.30-参照〕。政治とか経済の問題に関して、スコラ哲学のなかで議論されていった過程で、おそらくその点はどうもわかって考えられていたのでしょう〔板垣「中東の新・市民革命」p.208〕。

ムスリムの側では、社会契約というものがあるのだとか、ウラマーの位置づけがどうだったとか、あるいは日常生活のなかで行われているバイア *bay'a* という手続き——集団礼拝のなかで繰り返される、統治する人間に対する信任や服従の確認をしあう、絶えず毎週金曜ごとに契約の再確認を行っている——、そうしたことがヨーロッパの人々の側にもさまざまな形で伝わっていて、彼ら自身、それこそ自前の経験や技術とあわせたなかで、ホップスやロックやルソーたちの

⁴⁴ 「ポストモダンの危機そのものを秩序化したグローバル権力＝「帝国」を打倒する政治的主体のありかを探って、マルチチュード（多数の多様な人間の集合体）というものを考察した仕事」（p.206）だが、「スピノザからヒントを得て「マルチチュード」を考えているのに、いまだに伝統的な欧米中心主義の思考から抜け出せず、西欧を中東やイスラームから切り離し、中東やイスラームを視野から遠ざけている」（p.207）ことには、問題があると指摘される。板垣雄三「中東の新・市民革命」pp.206-7。

⁴⁵ 利益も損失も分担し合いながら、協力することで経済活動を促す、イスラーム経済論のキーワード。以下を参照。板垣雄三「ネットワークの元祖＝イスラーム世界を知る」『イスラーム科学研究』第1号（2005年）p.9。

思想や仕事がでてきたと考えるべきではないでしょうか⁴⁶.

ですから、7世紀から社会契約の議論が具体的にあった、この意味は決して、あとから発掘されてわかったという話ではないと思います。ヨーロッパのいわゆる中世の思想とイスラームのかかわりについての、翻訳事業を含めた研究は組織的に取り組まれています。本当はモダニティ論としてきっちりやると、こうした仕事ももっと筋道の通った、組織的にも意味のある共同研究になるのではないかと、と思っています。

⑪国際法

国際法というのは、グロティウスだけにスポットライトが当てられるべき話ではないと思います。いわゆるキャピチュラシオン capitulation 〔アラビア語で taslim〕、つまりイスラーム法のシャル siyar⁴⁷に、国家間法に相当するものが含まれている、国家

⁴⁶ 『ペルシア人の手紙』は、当時の関心の的だった東方のムスリム見聞記とすることで、偏見を含めイスラームの迷信性や非合理性を滑稽に描いている。しかしモンテスキューの本意はキリスト教批判にあり、「本来の領域を逸脱して他の分野に不必要ないし不合理に容喙」する宗教の社会的在り方が問題だった (p.221)。「神の気に入るように、そして、その目的に適するように生活を送ろう」とし、「[[神が] その中に生まれしめ給うた社会において、よい市民 (citoyen)]」であろうとすることが肝要と主張する (p.240)。ここに、現世を来世への前段階、贖罪の涙の谷間と見なすカトリック教教義、あるいはより現世的なカルヴィニズムからも本質的に遠い、一種の理神論、より正しくは人道主義を認めることができる (p.240)。これに正義の美德が加わって、市民法 (droit civil) として国民を支配し、公法 (droit public, 国際法や万民法の意味) が、全世界の市民法として国家間相互の関係を規制するべきであると説かれるようになった (p.240)。福鎌忠恕『モンテスキュー 第一部：生涯と思想』(政治公論社、1970年)第6-7章参照。同書 p.350 注 22 では、A.リュアのコーラン仏訳やシャルダン『ペルシア紀行』(後述)等、モンテスキューが参照していたと推測できる文献が簡潔ながら言及されている。

⁴⁷ sīra の複数形。ハナフィー派法学者サラフシー al-Sarakhsī (d.483/1090) は Kitāb al-mabsūṭ のなかで、交戦・休戦中にかかわらず異教徒を、ムスリムがどう取り扱うべきかとして、説明している。現代的には Islamic international law とも訳される。Muhammad Munir, “Islamic International Law (Siyar): an Introduction”, *Hamdard Islamicus* 40-4 (October-December 2012), pp. 37-60.

間のコンタクトに関するイスラームにおける「国際法」があって、それをヨーロッパが学習し、自らを適用させていった。

キリスト教であっても、東方のキリスト教は異端で、ネストリウス派や単性論派教会などは、キリスト教ではないといった方法で、キリスト教のなかでも排除されるという部分もありますが、とにかくキリスト教の間でさえも敵があり、それで敵との間には法などというものは介在しない。実力によって解決されるしかない。

こういったところから、いろいろな宗教の人たちとも条約関係に入れる、そして安全と公正が問題とされる、それが実現されなければならない。そういうことを学んだのは、オスマン国家とヨーロッパ国家との関係のなかで、イスラーム法を学び、そのプラクティスを学び、それをどう適用するか——これがキャピチュレーションであり——、しかもそれが自分たちにとって、オスマン帝国ないしは地中海において、いかに自由に自分たちが活動、つまり商売できるかという問題にも通じていた。



こうしたことによって、国際法という観念が初めてヨーロッパ人のものになったわけであって、ここでもグロティウスが国際法の父だ、という話だけで済むものではない。まして 16 世紀末から 17 世紀、この時期は非常に興味深い時代なのです。今年 [2012 年] の 2 月に佐賀大学の地域学のシンポジウムで講演をするよう依頼されたときに、「伊万里の時代」という話をしたのです。

日本はアムステルダムと、オランダの東インド会社を介して直結していた。そういうなかには、さまざまな人間がたくさんいたわけです。鄭成功（1624-1662 年）とかその母親は田川マツ（1601-1646 年）ですよね、その他海賊みたいな者たちも含めて、平戸、長崎、出島、泉州、台湾、フィリピン、ジャワなどで活躍していた。

このとき、ロシアはベーリング海峡を目指して東へ進んでいった。それが中国に直接に影響がでて、明が滅んで清朝に交替した^{〔宮崎市定「アジア史概説」中、中央公論社、1987 年、p.343.〕}。ユーラシア大陸の玉突きゲームみたいなことですが、こういうなかで、景德鎮の焼き物が、一時的に休業せざるをえなくなる。そうしたなかで、朝鮮半島から強制連行されてきた熟練の技術者たちが、備前で磁器を作成する、それが伊万里としてヨーロ

ツパに伝えられる。しかもトプカプ宮殿には、伊万里の特別展示室などもありまして、オスマン帝国もこれに無縁ではないのですが、こうしてザクセンとか、ロンドンやパリはむしろヨーロッパ中で珍重される。しかしその磁器の焼き付けや色つけに使う原料は、そもそもはイラン産である……。



こういったように、さまざまな結びつきが広がっている 16 世紀末から 17 世紀、そういうなかで、ピューリタン革命（1641-1649 年）が起こり、ホブズが『リバイアサン』（1651 年）を書いて、そしてグロティウスが世界を見渡しながら、『戦争と平和の法』（1625 年）を書いた。またケンペル（1651-1716 年）〔草稿者として知られる〕 〔日本誌〕（1716 年）の著者などが、東インド会社に雇われて日本にまでやってくるのですが、その道中を見ても尋常ではないですよ、イスラーム世界を巡って出島に至るのですから。あるいは、宝石商人として知られるジャン・シャルダン（1643-1713 年）〔羽田正「冒険商人シャルダン」(講談社、2010 年)〕なども、この時期に属する人になるのですね。

ともかく、こうした 17 世紀の世界の広がりの中で、国際法がヨーロッパでどう根付いたのか、そもそもその考え方の根源は、オスマン帝国とどうつきあうか、そういう面から出発して、イスラーム法が元になっている、こうしたことも考えなければならぬと思います。

以上のことから、モダニティを、これまで当たり前のことのようにしている、「ヨーロッパが近代を開いて、それを世界に広めたのだ」、という論理を壊さなければならぬのです。皆さんにも、こういった理解をしてはいただけないでしょうかね（笑い）。



これまでの話はほんの前置きに過ぎないのですが、私自身がどうしてこのようにヨーロッパ近代に不信を持っているかは、この後の午後にでも話をしますが、今日、ここで一番言いたいのは、お手元のレジュメにある 0 から 6 までの 7 項目について 〔巻末資料参照〕、特にここにおいでになっている若い研究者たちに訴えたいのです。

[項目の朗読後、各項目への補足発言]

0. 自分は論文を書こうとしているとか書いたとかで、これは先生から勧められたからとか、これが一番書きやすかったとか、やりさすそうだとかいうことではなくて、これまで述べたような形で仕事をしているか、気をつけてもらいたいのです。

1. こうした仕事をすべきだろうと思っています

2. これは、首相官邸前に行ってもいいし、近所でフリーマーケットをやってもいい、何をしてもいいが、自分自身の政治感覚を磨かないで、歴史や地域は研究できないだろう、ということです。

3. フィールドワークを重視する共同研究もあるようですが、とにかく生の身近な、自分が経験すること、それが元になっていなければならず、どこかで読んだとか、誰かの気の利いた学説などを当てはめて、カッコいい論文ができる、といったことではもう最初から見込みなし、ということです。

4. 「なんとか学」という約束事のなかでだけ仕事をしていては、永久に出口はない、ということです。

5. 先生から用事を依頼されても、文句を言わず、そこから勉強のヒントをとってくる、そうしたチャンスを与えられたと考えるべきではないか、ということです。というのも、日本の大学はどんどん悪化の一途をたどっているようで、雑用をするということがかつてはまだあったようですが、それでもまだましだった。いまは、脇から見ていて誤解があるかもしれませんが、大学院生の段階からすでに資金が用意されていて、勉強をするしかけや場所が整えられていて、誰かによってお膳立てがされており、それにのっていただく、というところが増えているような気がします。もっと、一見して意味のないようなただ働きとか、昔の助手などにはそういう面がありましたか…

6. これは、自分自身の仕事をどうネットワーク化するか、冒頭でも言及して

いたように、予想外のところで、まったく別の分野と思われる人の仕事につながりあっている、そういうことを発見することが、重要なのではないでしょうか。論文における注とは、そういったネットワークの確認だ、ということをお願いしたいのです。

以上を訴えたいがために、今日私はここにいるのです。

板垣先生への質問

阿久津：「人類が見た夜明けの虹」の話を、いろいろな角度から、しかも直接に話をうかがうことができたようで、とても貴重な機会に恵まれたと個人的には思っています。

さて、午後にも続きを予定しておりますので、いったんここで先生には一息ついていただいて、その間に皆さんからの質疑を受け付けて、それから休憩に入りましょう。

長沢：7世紀以降の中東発の自前の近代性が、イスラームを媒介として存在したが、それ以降、いわゆるヨーロッパ近代の時代になると、さまざまな自前の近代が対抗する形になっていく、そのなかで我々がつきあわなければならない、悪性腫瘍というかヨーロッパ的な近代、そしてその産物である国民国家や資本主義から生まれる様々な問題が出てくる。そして、ついにはムフタスイブのところでも話題となったような、原子力の問題などに行きつく悪性腫瘍としてのヨーロッパの近代科学がいま蔓延している、こうした状況をどうとらえるべきでしょうか。

栗田：1950～60年代の「近代化論」全盛の時代に先生はこれを批判して、現在の第三世界では「いかに近代化するか」ではなく「いかに社会主義建設を行なうか」が課題として捉えられているのだ、と指摘しておられます。この問題に関し、今の時点ではどのように見ておられるのかを伺いたいです。

また、「モダニティ」あるいは「近代」という概念に関してですが、お話を伺っていると「7世紀の近代」というよりは、たとえば単に「新しい方法による生

活のあり方」とか、「優れたモデル」と表現することもあり得るのではないか、なぜ敢えて「近代」という表現を用いるのか、という疑問が浮かびます。「7世紀の近代」という捉え方をする場合、その「近代」の対概念はなにか、たとえばジャーヒリーヤ〔^{無知状態}の意味〕なのでしょうか（笑）？

さらに、「ロシア革命も広い意味ではブルジョア革命に含まれる」といっておられました、その含意についてももう少しお伺いしたいです。

湯浅：近代のカテゴリーが西洋史を中心として生み出されているので、[ヨーロッパ以外を扱う]歴史の研究や定義については、歴史研究者各人による定義があってもよい、という理解でよいのでしょうか？

白杵：固有ではなくて「自前の」という表現について、「7世紀近代」という場合、今回触れられていなかった上原専祿の議論〔^{ヨーロッパ中心主義を打破}いた国民の世界史像を追究〕とはどう関係するのでしょうか？ なんでもイスラームとする板垣先生の論に対して、矮小化があるという反論があるのではないかと思うのですが、それぞれの地域において、溝口先生の話でも上がりましたが、中国的、インド的、イスラーム的……同時に、その他のある種の文明圏の自前性は、ヨーロッパ的近代に対して、その普遍性はどこまであるのでしょうか。

志村：「人類が見た夜明けの虹」の注5⁴⁸にある、ネットワークについての説明をもう少ししてほしいのですが。

清水：流通、ネットワーク、商業、人間の活動面からの分析をしているなかで、モノの生産面の重要性はどうなのでしょう？ 広い意味での情報、あるいはネットワークのなかに吸収されてしまうのか、それによって生産が影響を受け

⁴⁸ 注5は以下の通り。「私の関心の所在はネットワーク原理にあり、クラスターやモジュール性にかかわるネットワーク解析で言う「中間性 betweenness」や「中心性 centrality」とは異なる。それらについては、アルバート＝ラズロ・バラバシ（青木薫訳）『新ネットワーク思考：世界のしくみを読み解く』日本放送出版協会、2002年／ダンカン・ワッツ（栗原聡ほか訳）『スモールワールド：ネットワークの構造とダイナミックス』東京電機大学出版会、2006年／参照。」

るのか、技術が進歩すると考えるのでしょうか。

三浦：「7世紀近代」の話題についてですが、その後の歴史的な変化とか時代区分について、その後の時代をどう見るべきかを伺いたい。さらには、話題となったヒスバやワクフについては、私見では、それらは制度としては共通にあるものの、それらは地域や時代環境など、まさしくネットワークのなかで、機能が変わっていく。簡単に言うと、うまく機能しなくなる、悪用されることもできます。それらも含めて、単線的発展ではない、ある機能がうまく機能しないような状況も含めて、それがどう克服されるのか、そういったその後の歴史的変化をどう見るべきでしょうか。

板垣：「歴史的な変化は」次第に毒が回っていったのでしょうかね、西側の毒ですね（笑い）。

阿久津：板垣先生には、あとでじっくりとお話をいただきましょう、皆さんご質問ありがとうございました、一度ここで休憩を入れましょう（一同拍手）。

第2部 応答編

板垣先生の応答

イスラーム自前のモダニティの構造

板垣：午前の最後にいただいた質問に答えるついでに、このあとにするべき話題も、一緒に話をしながら進めていこうと思います。

先ほど、モダニティについて話をしたなかでいただいた質問について、むしろ質問というよりもコメントといった趣旨もあったようですが、一つひとつに答えるというよりも、全体に対してまとめて答えられそうなので、そのようにします。何か不足があれば、あとからご指摘ください。



まず、先ほどまでの話に対して意見をいただいたなかで、自前という言葉について指摘がありました。さまざまな地域の社会のなかでは、近代性というものが自前で生み出されていたのではないかと。ただ、それが世界史的な意味を持つところでは、イスラーム・ネットワークがやはり突出している。ただし、これには必ずしも、イスラームという宗教だけが関係しているのではない。人間の移動や交流、モノや知識、情報の交流なども関わってくる。

さらには、そのなかでの感応や感化とか、最近ことに去年以降主張しているレゾナンス resonance——これは去年から突然言い出したわけではないのですが——、これは共振とか共鳴とかいう意味で、振動計数がそろってしまい、こちらの音が発すれば他方の音も増幅するということです。これをことさら強調するようになったのが、去年（2011年）からです。

そうしたなかで、^{ムワーティン}市民革命が世界に拡大していった。これは現象的には、反原発とか脱原発として、世界全体の人々の問題になってしまうとか、生きていく上での利害から、あるいは単に巻き込まれてしまうというだけでなく、自ら考えざるを得ない状況におかれる、それらを共振という意味で言及しているのです

〔板垣「〈テロとの戦い〉の末路」p.52.〕

こういったつながり、つまりネットワークが起動するきっかけとして、7世紀のアラビア半島から世界に広がりだしたグローバリズムのネットワークのエネルギーは、それぞれの地域における自前の近代性の発生と関係している、こうい

うことがいいたいのです。

世界中に、近代性の芽や根はあった、と言うとある種の文化相対主義的でもあります。それが一本化されてしまった。その一本化には、西欧近代のドミナンスという地位が関係してくるとしても、個別にはさまざまな〔近代性を生み出せる〕事情があった、といっただけの話とは違うのです。

したがって、近代と言わず、別な形や表現で表せるのではないかと、一つのモデルとして考えてもいいのではないかと、という意見もあったのですが——いま言ってきたようなネットワークの場というか、共振や共鳴が発生するような場そのものを問題にしようとするところでは——、ある一つのところで生じたシステムとか、典型的なある一つのタイプとして問題にできるとは言いにくい。グローバリズムとか、個別的には違う特徴を持っているが、全体としては一つにまとまっているために問題とすべき、といった多即一というか普遍主義的立場からすると、モデルとも言えない。

長期的な時代の動きや流れとして、世界的なネットワークが一つの可能態として問題になるようになった。もちろんそれは、そのままでは、自動的にはそうならないものなのですが、これらを問題として扱うときに、ある一つの価値概念のようにモダニティを扱って、ではその対概念は何か、といったことは考えられないのではないのでしょうか。あくまで一つの現象、時代的な現象ではないかと考えています。

ではなぜ、それらがストレートにいかなかったのかというと、先ほど少し言及しました——冗談みたいに毒が回ったと言及しましたが——、ヨーロッパないし欧米のヘゲモニー、覇権という問題がでてくるのではないのでしょうか。植民地主義、人種主義、軍国主義、さらにはついでに、それらの土台にあるような男中心主義、そういうものがネットワーク的な働きを潰していく、そこにヘゲモニーの問題がでてくる、こういった見方です。それは、異なった多様なものが一つにつながりあい、まとまっていくような、そういうものを壊すために、敵か味方か、白か黒かといった二分法的な考え方をするのです。



そして先ほど、生産という問題、商業とか流通や分配などの問題も含めた、そういう質問があったと思いますが、これらにも二分法という問題が関係して

くるのだと思います。たとえば、「歴史家 遠山茂樹」のところでも言及しては
おいたのですが、そのようには理解してもらえたかどうかはわかりませんが
〔本書「日本史イデオロギー」の既
存の日本史像の破壊、の部分参照〕。遠山茂樹、今井清一、藤原彰の三人が書いた『昭和史』（岩
波新書、1955年）がやり玉に挙がって、昭和史論争と称するものがかつて起き
た〔第二次世界大戦後の日本における歴史認識の問題、その後の歴史
教育や歴史教科書の問題をめぐる論争の出発点になったとされる〕。そのときに、これらの論争に関わった人
たちは、概して昭和史論争は昭和史論争としてのみ、問題にしている。日本のヒ
ストリオグラフィーの歴史のなかで昭和史論争というものがあつた、そしてい
わゆるカギ括弧突きの「戦後歴史観」の一つのトピックとしてのみ、問題とされ
たのです。

しかし、こうしたなかで取り上げられることはほとんどない、梅棹忠夫『文明
の生態史観』（中央公論社、1967年）は、まさしくこの昭和史論争と重なる内容
であつて、見る人によっては——昭和史論争とは左翼の歴史家に対して、一般的
な社会感覚を持った人々が、ひと言反論をしたという程度にしか思っていない
ような人たちにとっては——、この梅棹さんの「文明の生態史観」の方がはるか
に重要な事件であつた。これが世間で大きく取り上げられ、その後、日本の社会
で、日本観やアジア観といったものを決めていくなかで、影響力はむしろこちら
の方が大きかつたのではないのでしょうか。しかも梅棹さんが提起した「文明とは
何か」について、「よりよい暮らしを求めること」、それが文明だという説明は、
当時が高度経済成長期だつたことから、広く納得されました。

梅棹さんの生態史観とは、非常に簡単に言えば、結局は日本と西欧は一つで、
世界史的な生態史的観点からは第一地域になる、というものです。それ以外の中
国、ロシア、インド、イスラームなどは第二地域であつて、これらは乾燥地域を
抱える生態的条件のなかで、社会の発展のタイプが異なる、したがつて文明のあ
り方も違うというような内容です。これに対して、廣松渉〔「近代の超克」論：昭和思想史への
一視覚』（講談社、1989年）；同『生態
史観と唯物史観』
（講談社、1991年）〕という人が、最も早く積極的な反応を示したと思います。生態学的
観点からみた生産活動の条件——あるいは生きていく条件というか、そういう
ことを含めた生産条件——、それと生産物の交換というものと、梅棹さんが一体
化して問題視して、生態史観としてどう考えていくかという点に、積極的に反応
をしたのです。こうしたことから、生産と交換といったものを〔二分法的に〕分
けないで考えよう、という回答ができると思います。

私自身の体験から言えば、カイロのハーン・ハリリーというスークで、店先に来た客があれこれやっているのを見ていました。そこに売買に来た人もいれば、注文を取りに来た人もいる。さらにその小さい店舗の奥の方は、仕事場になってなにやら作業をしている。こういった^{生産・流通・販売}の_{の渾然とした実態}ことを'60年代早々に目撃したところで、感銘を受けたわけです。後に梅棹さん自身が私に言っていたことですが、「廣松さんが自分の仕事を一番理解してくれた人だ」ということを言っていました。こうしたこと^{日本の戦後史観を}_{めぐる論争・論点}があったあとに、私自身はカイロでの体験をして、改めてそれを想起することになったというわけです。実際に梅棹さんから言われたのは、ずっと後になってのことでしたが。

イスラーム・ネットワークを壊すもの

——：次に、毒が回ったということですが、これまでの話では不十分でしょうか。ともかく植民地主義、人種主義、軍国主義は、イスラミック・ネットワークにからんで、それぞれの地域で自分たちの伝統は生かしながらも、脱近代性を壊す機能を持っていたし、壊された側をも巻き込んでいく、だから悪性腫瘍といっているのです。

そこにどうして西洋と日本を加えるかという点、7世紀から形を整えたのが日本国家ですが、それ以降の国家のあり方も含めて、初めから植民地主義だったのではないのでしょうか。蝦夷とか隼人を退治することで領域を広げていく。被征服民を分断し、ある部分では排除し、またある部分では取り込んでいく。そういう方法で、俘囚^{律令体制に取り}_{込まれた蝦夷}なども取り込み対象の一つとなる。こうした俘囚的な要素をどっぴりと抱え込みながらも、それが何世代もつながっていくから、いまやなにがなんだかわからなくなっていく、こうした植民地状況があるために、日本人の一体性とか、民族や人種は一つ……という意味が重要性を持つてくる。

征夷、蝦夷や蝦夷地を征服することが重要な意味を持っていて、征夷大將軍が重要な意味をもち、やがては鎌倉幕府から800年間、武士政権が日本の政治の中心になる。それが軍国主義ということです。19世紀の半ばに武士という身分はなくなることになりましたが、藩閥政府というものが事実上は継続しますし、その後条件が変化していったにもかかわらず、いまなお「葉隠れ」とか「武士道」とかが重要な徳目と見做され、サッカーをやってもサムライ日本と言われる。お

そらく今後、急速にナショナリズムの動きは——すでに絆とか「がんばれ日本」とかで姿を現していますが——，そんなことではすまない，もっと厳しい軍国主義化の動きとして表面化してくるだろうと思います。こういう社会なので，日本は終始一貫して，植民地主義，人種主義，軍国主義だと言っているのです。

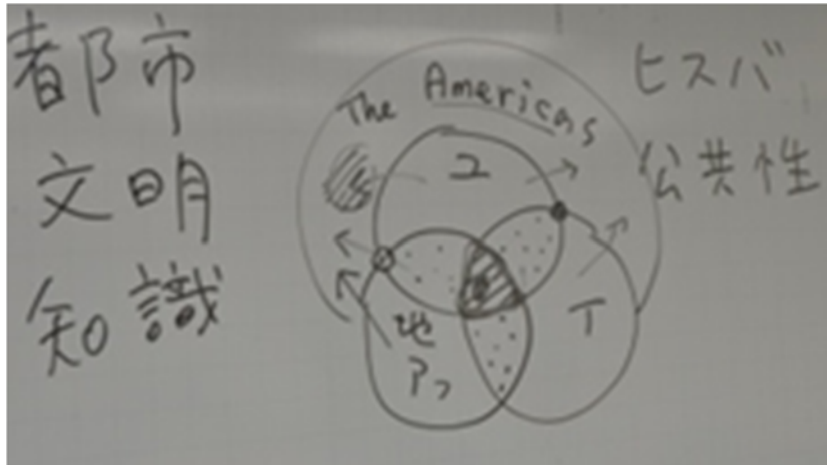
原料と市場を武力で確保していく，そしてモノカルチャー的大量生産による産業主義，しかもそれが軍事と結びつき，さらにはヨーロッパと結びついた資本主義ともつながりあっている。こういうことが，本来あったはずのモダニティを変容させてしまい，そこにできた腫瘍を「これぞ近代だ」といってしまう。こうしたことが19世紀以降，世界の人々の目を眩ませて，それが社会科学の面でもモデルになった。ですから，モデル化というものにも異常な攻撃性が含まれていると思います。

こういう意味で，[ヨーロッパ発の]社会科学というものは，決定的に，そして根本のところ，それが「学」でありうる根拠を壊すような自壊因子を自ら埋め込んでいるのではないのでしょうか。途方もないこと，困ったことを言ってくれたものだと思う方もいると思いますが，いろいろなところで私が書いているのは，世界の未来という問題です。世界中の植民国家は，いまやヨーロッパの植民国家がたちゆかなくなったことから，脱植民地化の時代におかれている，ということになっています。

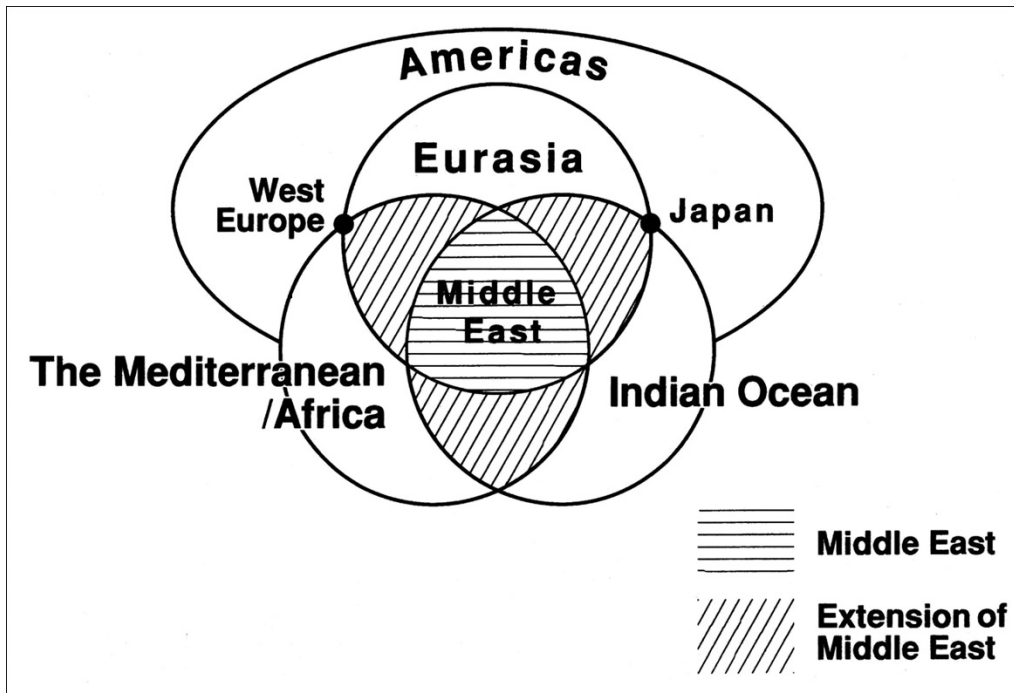
しかし，こういう状況のなかにおいても，いまの世界に冠たる植民地国家とは，ヨーロッパの植民国家としてのアメリカ合衆国，そしてヨーロッパの別な形の植民国家というか，被差別者を使ってできあがっているイスラエル国家，そして最も世界史的には古い段階から今日に至るまで，万世一系の植民地主義の日本，この三つだと思うのです，

これらがどう変わっていくかということで，以前に作成した図ですが，ユーラシア世界，インド洋世界，地中海・アフリカ世界がある。三つの世界が重なり合っている中心のところが中東で，その周囲に二つの世界が重なっている三つのところが中東の拡張部分です。このように，世界が凝集している部分が中東で，その背後にアメリカ大陸がある。

[板書]



[著者提供]



三次元的に見ていただけると助かりますが、手前の三つの世界 〔ユーラシア、インド〕
〔洋、地中海・アフリカ〕 とアメリカ大陸との間には、大西洋と太平洋の海が広がっている。いま、世界中の人やモノや情報がアメリカ大陸に集散しているのと同じように、かつてアメリカ先住民のアメリンド Amerind 〔アメリンディアン〕
〔Amerindian とも〕 が、ベーリング海峡を渡り、太平洋を越えて——いま太平洋考古学が明らかにしているように——、人やモノの交流があった。ここから新大陸アメリカへ、アフリカ人が奴隷として連れて行か

れたように、アメリカ大陸は中東と共通しているのです。文字通り、アメリカ大陸のなかに埋め込まれた、アメリカ大陸を管理するための植民国家として、最も効率のよい要所にあるのがアメリカ合衆国です。他方、ヨーロッパ・サイドから、中東を管理するために埋め込んだ植民国家がイスラエルです。さらに、前二者とはやや性質が異なりますが、日本という国がアジアにあって、西洋と対照的な位置づけにおいて、植民国家としての役割を持っている。

これらの三つの国家がどう変化していくかについては、歴史学を超えた話になってしまいますが、未来史というジャンルもありえると思うのです。その未来史的な手続きによる作業として、世界の未来を透視する場合、アメリカ合衆国はアメリカ化する。つまり、世界の集合という、文字通りグローバリズムの中東と似通った性格を持つアメリカ大陸で、アメリカ合衆国がアメリカ化する。イスラエルは、適切な言葉がないのでパレスチナ化と言っていますが、そうならざるをえない。そうさせたいとか、そうなるであろうとか、私が望んでいるということではなくて、そうなるしか選択肢がないのです⁴⁹。

そういうなかで、日本はどうなるのか、そして西洋はどうなるのか。私の仮説ですが、^{ハイブリッド}雑種化する。しかもそれを意図的に推進することでしか、現実打開できないと、私は考えています。

先ほども、人類の未来には限界があるだろうと言いましたが、何が究極的に現実の課題となり、同時に倫理的な目標にならざるをえないものは何なのかという次元で考えますと、それは本来あるべきであったというか、そういうモダニティ、私はそれをスーパー・モダニティと呼んでおります。これまで言ってきたような、癌化したような自称モダニティに対して言ってきたのですが、こうしたな

⁴⁹ 板垣雄三「イスラムと民族・宗教」齊藤次郎、石井米雄編『続アジアをめぐる知の冒険』（読売新聞社、1997年）pp.12-15；中心主義や二項対立的二分法を超越し、中心性と辺境性のダイナミックな統合を可能とする中東、対してアメリカは——それに類似してはいるが後天的・獲得的な歴史的過程によって——世界が集散するグローバリズムを表象する場となることが、望まれる未来像といえる。排除や差別という過去の経験の裏返ししながら、欧米の前哨として植民地国家の道を歩むだけのイスラエルに、パレスチナ化の未来が到来することは避けがたい。板垣雄三「世界の未来を透視する」『現代思想（特集オバマは何を変えるか：新-新世界秩序）』37-3（2009）p.119 参照。

んとなく考えてきたスーパー・モダニティは、空想的なものと思われるかもしれませんが。しかし2011年に、まさしく虹として、スーパー・モダニティがどうい
うものであるか、具体的に人々の運動として姿を見せてくれた、あるいは垣間見
られつつある、というように私は観察してきました。これまでは、こういうもの
ではないか、ああいうものではないかというように考えてきた「空想」が、より
具体的に考えられるようになってきたのです〔板垣「中東の新・
市民革命」p.207〕。

ですから、別の言葉には置き換えることができない、そういうものとして私は、
モダニティを問題にしたいのです。以上の私の説明にも、もちろん問題はあると
思いますので、どんどん批判していただきたいですし、皆さん同士でやりとりを
する議論という形で、もっと高い段階に発展させていただきたいと思っていま
す。

欧米中心主義と歴史

阿久津：これまでの説明に対して、さらに追加で質問などはありますか。

栗田：いまのご説明で、「モダニティ」という概念で意味しておられることは理
解できました、価値概念ではないから、対概念は設定しないという点もわかりま
した。

ただ、それと関連して、またさらに別な疑問も出てきます。イスラーム的ネッ
トワーキングを壊していくものについてです。先ほどそれは帝国主義だとおっ
しゃいしましたが、いまの説明ではこれを植民地主義、人種主義、軍国主義とも言
い換えておられました。レジュメには「欧米中心主義の知の構造」という表現が
あり、先ほどのお話では「ユーロ・アメリカ・セントリズム」という表現も用い
られていました。

それで質問なのですが、たったいまのお話の例では、まさに「日本史」や「日
本史イデオロギー」が問題とされていたのに、なぜそれらに「欧米中心主義」と
いうレッテルを貼るのか、という疑問が湧いてきます。なぜ「欧米」中心主義批
判という形で議論を提示されるのでしょうか。これはまさにいまから先生が話
題にされようとしている点なのかもしれませんが……。

板垣：まずは、いま栗田さんが指摘してくださった欧米中心主義ですが、たとえ

ば日本の国家のあり方とか天皇制の問題とか、それは欧米中心主義とは違うというような意味でおっしゃった。あるいは、それらを含んだもっと別な言い方で、欧米中心主義を考えるべきだとおっしゃったのかもしれませんが。

確かに、日本の7世紀からの現実には、欧米中心主義とはまったく関係がない。しかし、いまこれらを意識するようになったのは、欧米中心主義に対する反省とか批判とか、それらと結びついていることによって、やっとはっきりしてきたのです。

私自身の場合でも、欧米中心主義というものの背後あるいは脇に、イスラームに対する関心が付随しているのですが、それらを踏み台にして初めて、自分自身のDNAとか、考えを見極めることができるようになったのです。

そういうことがありまして、7世紀に欧米中心主義があったかどうか、などということは別にして（笑い）、いま日本国家の植民地主義性、人種主義性、軍国主義性、男中心主義性……それらを批判する上では、欧米中心主義と重なり合っているのです。さらに、天皇制ということになると、明治維新よりも前の天皇制には別な問題がありますが、いまここで直接問題としたい、明治維新から第二次大戦の敗戦まで、そして敗戦後の天皇制とは、いずれも欧米中心主義的な天皇制でしかないのです。固有の天皇制などというものではなく、欧米を真似してできてきた天皇制ですよね、それを資本主義に接ぎ木して、天皇制付き資本主義が成立した、これが現状ではないでしょうか。

三浦：今日話をうかがって、これまで板垣先生のお書きになったものをよく理解していなかったことに気づき、全体の大きな見取り図がとてもよくわかりました。

そのうえで最初に伺いたい点は、宗教間対話についてです。それぞれの文明について、固有性とか独自性がそもそもあるというのではなく、パーツは同じだが組み立て方が違う、あるいは設計図が違うと見ることから対話をすべきだということについては、共感するところです。

私自身もパーツは同じだが組み立てが違うという考え方は、中国、東南アジア、中東の比較研究を共同でするなかで、そういう結論になったので共鳴しました

〔三浦徹・岸本美緒・関本照夫編「比較史のアジア」(東京大学出版会、2004年)〕。またその後の大学で、イスラーム社会文化論などの授

業をやるときには、イスラーム社会を共通性から理解しましょうと言ってきました。以前はいくら経済や政治の話をしていても学生は「結局イスラームは宗教が大事なんですね」という感想で終わってしまっていたのですが、共通性からというアプローチをとることでそれが次第に変わっていきました。たとえば、政治のしくみを取りあげるときには、メディナ憲章における契約国家の考え方とか、アブー・バクルがカリフに就任するときの演説にある「私が神とその使徒（ムハンマド）に従っているかぎり私に従いなさい。私が神とその使徒に背いたなら、私に従う必要はない」、といった言葉を取り上げ、神とその使徒に従うということはコーランとハディースに従う、つまりイスラーム法に従って統治するということで、現代の用語でいえば法治主義、法治国家であると説明しました。普遍性・共通性というか一般的命題を投げかけた上での説明の方が、学生には理解しやすいということは、自分自身の実体験であり、今日の先生の提起には共感しました。

ただ、いまでも困っていることは、時代的な流れ、あるいはいわゆる近代と言われる時代をどうするか、なのです。加藤さんの著書が今回は俎上にのったわけですが、経済史を専門とする加藤さんは市場社会が早くから存在したと言っています。さらに加藤さんは、ではなぜ市場主義が発展していたのに資本主義にはならなかったのか？あるいはなぜ近代にヨーロッパに対して劣勢になったのかと質問されると、市場社会と資本主義は別物であり、割とあっさりと、ヨーロッパに「負けたんです」という言い方をされています。

私自身は、放送大学の授業用のテキストを書いておまして、ヨーロッパが故買をして悪性腫瘍にした、いわゆる近代という時期をどう説明するかが非常にやっかいでして、軍国主義や植民地主義という悪性腫瘍はどこからでてきたのだろうか、ということがまずは質問したい点なのです。

これは私自身が考えて、自分で答えを出さなければならない問いなので、もし先に私の考えを申し上げるならば、16世紀から17世紀にかけて、世界史のタームでいうヨーロッパの主権国家が誕生した時代、そこに何か、つまりかつての帝国のような規模ではない、あのくらいの規模の国民国家としてまとまると効率がよい。経済的にも、集団原理としてもまとまりやすい、こうした仕組みがまずヨーロッパにできてしまった、それでそれに皆が戦争や経済で負けて、それに従

っていく、これが19世紀以降の状況なのではないか、そこで主権国家と一般に言われているものが、あえていえば癌なのではないのか、と考えています。

先生の話のなかにあったネットワーキング、私もこの言葉をよく用いるのですが、それは強さと弱さを合わせ持っていると思います。いまのインターネットじゃないですが、どこかが壊れても、どこかはつながっている、そういう意味では強いのですが、凝り固まった集団が爆撃してくるなどという事態になると、どこにおいても生きていける集団は移動して逃げるのができますが、短期的には——あえていえば——戦争という事態にかならずしも集団で結束して戦わない、つまり戦争には弱いのではないのでしょうか。ネットワークが張り巡らされていた世界に対して、主権国家的なものが人類史のなかで出現してきて、状況が変わっていったというように私は考えています。

さらにもう一点、男中心主義という言葉、先生はここ2年ほど使われています。実は今年（2012年度）のお茶の水女子大での演習で、最初に羽田正「歴史学・東洋学とイスラーム地域研究」〔佐藤次高編「イスラーム地域研究の可能性」(東京大学出版会、2003年)〕を講読して、それに加藤博『文明としてのイスラーム：多元的社会叙述の試み』（東京大学出版会、1995年）を読んで、さらにLapidusの”Hierarchy and Network: A Comparison of Chinese and Islamic Societies”〔F. Wakeman and C. Grant eds. Conflict and Control in late Imperial China (Berkeley: University of California Press, 1975).〕という、中国社会とイスラーム社会の比較を読んで、そして最後に現代を扱った研究にしようと思って、劇薬である板垣先生の「人類が見た夜明けの虹」を使ったんです。

学生からは、とにかく全体にハードだったという声をあとから耳にしたのですが、加藤さんの場合より板垣先生の方がわかりやすかったとも学生が言っていたのを聞いて、意外に思いました。板垣先生の論考を読んだときに、男中心主義についてどう思うかと質問してみても、誰も何も答えを持っていない。それで私は勝手に解釈して、植民地主義とか軍国主義につなげて書いてあるので、奪う物ということではないかと。つまり全員ここにいる人間は、女性から生まれているわけですし、その女性に生んでもらうために、女性を奪ってきたのが男だから……という説明をしました。

そう考えると、これはやや早計かもしれませんが、ホモ・サピエンスという存在には、直立してからいろいろなことが起きた。出産した女性は、数ヶ月間は働けない、生まれてくる子供は未熟だから、長い期間をかけて育てなければいけな

い、そういうことで家族という形態が出てくる。女性は養ってもらい、守ってもらい必要性がでてくるため、男中心主義ができたのではないか、100何万年の人類史を象徴した言葉なのか、とも考えました。

社会契約と国民国家

板垣：三浦さんの質問は、そう簡単に答えられるものではありませんね。でも、栗田さんのように、いま私が話をしてきたなかで、それを聞いてなるほど、と思っただけなのにはありがたいことです。せっかくご質問いただいたので、お答えしていかなければならないと思います。

まず、国民国家というのは、それ自体が流行の議論になってはおりますが、それらを整理して、そのいろいろな立場や議論のパターンを、一つひとつ丁寧に議論しなければなりません。

今回は、多少の省略がある上で聞いていただきたいのですが、7世紀のマディーナで成立したマディーナ憲章が、一つの社会契約として実現した、それで成立したところのウンマ **umma** 〔宗教や民族などに立脚した共同体とされる〕 とは、国民国家と見ることができるのではないのでしょうか。16世紀あたりに、国民的な形成というものがヨーロッパで実際に生じるに至るまでの、理論的あるいは制度的、さらには思想的な準備というものは、7世紀から16世紀にかけて、それこそ先ほど触れたスコラ哲学なども含めて続いていったと思うのです。突如として、ヨーロッパで国民国家が出現したとは考えられない。もっと広い世界史的な視野で、7世紀以降——それ以前の国家のあり方の問題とも関係しているのですが——、国家というものが問題となるような政治社会、polityが問題になるような次元から、人類史的な問題として考えなければなりません。こうしたさまざまな側面も考えなければなりません。直接的には、国民というあり方は、7世紀からつなげて考えなければなりません。

ただし、主権については、[ヨーロッパに実際に誕生した主権国家の孕む問題性を指摘した]三浦さんの考えに同感するところがあります。個人のアイデンティティ複合というものが破壊されて、ある人間はある国民でなければならない、それ以外であってはならない、そういった権力的な力が働くものとしての主権国家——それは特に17世紀以降に顕著になってくるのですが——からは、三浦

さんが言うような意味でねじ曲げ効果というか破壊効果というか、私の言葉で言えばモダニティが癌化されるという事態が引き起こされる。これらの事態が主権、主権国家というあり方から出てきたというのは、三浦さんの指摘のとおりだと思います。

国民というものは、後藤明さんなどが早い段階から注目していたことですが
〔後藤明「メッカ：イスラームの都市社会」(中央公論社、1991年)〕, [イスラームのネットワークングでは] 開かれた国民が問題とされてきたのです。出入り自由というか、どのような人でも国民たりえる条件があった。それが、ヨーロッパでの国民国家、あるいは国民国家体制になる段階では、国民とはむしろ——「都市の空気は自由にする」と言われるような自由都市の市民と同じように——、開いた存在としてというよりも、むしろクローズド・システムとしての国民に転化されてしまう、そういった変質があったと考えることもできるのではないのでしょうか。[ムハンマドの] ウンマというもの、7世紀におけるウンマの成立は、国民国家の始まりだと、私は考えています。

ジェンダー論：例外的な日本と西欧

——：それから男中心主義については、7世紀におけるジェンダー論という次元では、両性とも同権であるという思想がはっきりと名言されたことが重要ではないでしょうか。なによりも嬰兒殺し、特に女兒を殺すことが禁止され、女性も財産相続権を得るようになる。配分比率が平等ではないとかの問題はありますが、マハル（婚資）の問題も関係してきますので、数値上の財産配分率だけで平等になったかどうか単純には言えません。ともかく、女性の遺産相続権が認められ、そして法廷での女性に、一個人としての証人たる資格が保障された、こうしたことが起きてきたのです。

その後の実態はどうかといえば、いろいろな問題があるでしょう。しかしこれは、単なるある一人の思いつきで決定されたというものではなくて、神の言葉であり命令だということで理解されていますから、いっそう注目すべきことであると思います。

父権的なあるいは男の権力的な仕組みや実態というのは、いくらでもありえると思います。三浦さんもおっしゃったような、生態学的な、あるいは生物学的な問題も絡んでいると思いますが、神の命令という形をとったにしても、その思

想が一個人の表明という次元ではない形で、社会的規範性を持った表明として打ち出された、それをその後どうしていくかというところで、男中心主義を私は問題にしているのです。

ともかく、ヨーロッパも一律ではありませんが、世界のなかでも例外的に長子相続が見出されるのは、日本と西欧くらいです。やはり子供は等しく子供である、それが人情にもかなっているし、それが実際にどう適用され運用されたかは別として、世界史的にも均分相続という考え方が一般的であるのに対して、非常に特殊な仕組みを作った社会、それが世界の範たる近代を代表する社会だ、などというすりかえというか自ら僭称した、そういうところに問題があると思います。

阿久津：あと、午前中の質問のなかであった、「人類が見た夜明けの虹」の注 5 についての質問ですが、これはネットワークについての質問でした。要するに先生の使うネットワークという意味は、単なるネットワーク解析ではない……ということの説明をしていただけないでしょうか。

板垣：ネットワークとってすぐ引き合いに出されるような参考文献をあえてだしておいて、それらとは異なった意味でネットワークを使っている、そういうことを理解していただければありがたい。むしろ、そういう文献を読んだだけで、ネットワークがわかったという気になってはいけない、という意味も込められております 〔第本書 1 部 近代：その構成要素
⑨社会の組織原理・社会編成も参照〕 50.

⁵⁰ 数量モデル以前の、ネットワーク分析に発展する関心として、個人の行動の分析によって「社会」の研究とすることに対する疑問、「多くの個人が相互行為に入るところに社会が存在する」(G.ジンメル)といった構造主義的アプローチの萌芽について、以下を参照。リントン・C・フリーマン『社会ネットワーク分析の発展』辻竜平訳 (NTT 出版, 2007 年) p.16. 各種情報の伝達によって、多様性を包含するさまざまな個人や組織・制度などが結びつけられ、その結果生じる水平的に広がる horizontally leveling, 分散的 de-centralized な構造 (これを相互行為あるいは関係性にとらえることも可能だろう) をイメージして、ネットワークという概念が用いられていることに注意 (Itagaki, “Civilizations to be Networked”, p. 69; 板垣「ネットワーキングの元祖」 p.7).

ギリシア原理主義とイスラーム原理主義

長沢：お話を聞かせていただいて、「イスラーム誤認」ではなくて、「板垣誤認」をしていたことに気づきました（笑い）。イスラーム原理主義とか、あるいはそれを復興運動と呼ぼうと、どちらにせよ悪性腫瘍が転移したものだとおっしゃっていました。

ユーロ・アメリコ・セントリズムですか、アテネが民主主義の源流といった通説が広く知れわたっているなかで、原理主義とか復興運動とか名付け方はともかく、マディーナ憲章などがあるイスラームは、モデルではなく歴史的な現象と考えるべきだ、ということですね。

では、こういうことに立ち返えろうとする考え方を、名付け方などは別として、どうとらえるべきでしょうか。原理主義なり復興運動なり、思想運動的な傾向と、近代を見直すためにイスラームを世界史のなかで考えるべきということが、どう区別されるのか。端から見ると、しょせんどちらも同じではないか、と言う人もいます。

たとえばロックマン Zachary Lockman の「欧米人の中東意識」〔*Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009)〕は、欧米人はアテネをルーツとするアテネ・ギリシア原理主義だが、イスラーム原理主義の場合はサラフに戻れというサラフ主義として、どちらも同じことを言っているのではないか、ということ述べています。

板垣：まじめなお答えじゃないような感じで恐縮ですが、お話を伺っていて、アテネ原理主義というか西欧民主主義の本流というか、西欧原理主義とイスラーム原理主義それぞれが、アテネなりマディーナあるいはメッカなりを源流と見做そうとするなかで、アテネ民主政というのはしょせん、解釈上の問題でしかないでしょう。

実際に西欧の人たちの物の見方や感じ方の歴史を考えてみた場合、アテネ民主政がどういう影響にあったのか。それはルネッサンスなどに関係してくることでしょうが、たとえばイタリアを初めヨーロッパで、カギ括弧つきの「古典古代の再発見」がなされるなかで、アテネ民主政を源流と見做すことがどう成り立っていったのか、そういうところでまじめな話と思われなくてもいいとい

ったのです。

ヨーロッパ人がギリシア古典を知るためには、ことアリストテレスが問題になるのですが、もしイブン・ルシュドがいなかったら [正確なアリストテレス理解は] どうしようもなかったわけです。さらにはギリシア語自体も、アブジャド（アルファベット）があってはじめて、ギリシア語になれるわけですが、アラビア文字なりアルファベットの概念からして、アラビア語を媒介としないでギリシアに直接戻るといふ、シオニズムではないですが「戻る」というイデオロギーが成り立つためには、ともかくアラビア語が必要だったのです。

こう考えると、そういう形の議論そのものが、そもそもおかしいんじゃないでしょうか。西欧の人たちはアテネ、イスラーム世界の人間はムハンマドの時代やメッカに結びつけて原理にしようとする……そういう対比そのものが、非歴史的な議論ではないでしょうか。

長沢：先生の話にあった、時代的な現象として近代性をとらえる、モデルではないし抽象的な価値概念ではない、具体的に始まる歴史として見做すということについてですが……。

板垣： $a \beta \gamma$ 、これ自体もアラビア語を介さなければ、ヨーロッパ人は勉強できなかった。こうした話は、絶対にヨーロッパの大学などでは教えません。そういうところで勉強してきた人は、そこで何を聞いて何を聞くことができなかったのか、その点をよく考えなければならぬんですがね、欧米留学をした中東研究者たちの場合は。

タウヒードは「一神教」観念か

阿久津：「人類の見た夜明けの虹」の17頁で、「タウヒードの関係主義的全体論」という表現が使われています。先ほどの三浦先生の学生との逸話のなかで、「やはり宗教が重要だという理解で終わってしまう」といった話がありましたが、宗教のとらえ方のそもそもの重層性の説明もしないと、うまく伝わらないのではないかと思います。

これには知識とか科学の問題も関係してきますが、コーランとかハディースとかいう伝達されるべき中身だけを暗記というか保持していることだけを学問

と思っている当事者たちもいれば、二次的に応用できる、いわゆる「(狭義の)宗教的な学問」以外の諸科学など、たとえばアッバース朝時代にはそれらが高度に発展しつつも、宗教的な学問として総合的に意識されている、こうしたこととも関係すると思います。

それに加えて、タウヒードに関する一即多の話も、タウヒード=コーラン的一神教=異分子のない純粹さ、と単純に誤解されてしまいますし、そもそも当事者であるムスリム側でもそのように勘違いしている人たちが多くいると思います。現代のアップトゥーデートな、世俗社会というところまた誤解される言葉ですが、神秘主義や宗教性を含んだ世俗社会というものもありえるわけです。しかしそれを理解できない人たち——あるいはそれらを理解できる遺産を失ってしまった人たち——、コーランの内容だけ叫んでいけば世の中が変わる、純化される、あるいは理想的状態になる……と思っているような人たちもたくさんいるわけです。

こうした面にも踏み込まなければ、うまく理解されない、あるいはわかりたい人でもうまく理解できない、そんな気がします。これらの問題点を含めて、「関係主義的全体論」という表現が用いられているのだと、私は理解しているのですがいかがでしょうか。

板垣: タウヒードはイスラームの観念だ、と考える人がいたら、それでは私の話は誤解されてしまうでしょうね。ただ私の場合は、タウヒードもそうですが、イスラームという言葉自体を、宗教としては考えていませんので、だから「人類の見た夜明けの虹」のタウヒードも、論理なんて表現を追加しているから、若干そういったニュアンスを入れているのです〔同書の p.17 を参照〕。狭い意味での宗教としてのイスラーム、ということでは話をしているわけではないわけではありません⁵¹。

長沢: しかし、いまの日本のイスラームに対する関心のあり方からみれば、むしろ

⁵¹ ネットワーク概念による視点によって（前出注 45 参照）、一方でイスラームの神学的根本としてのタウヒードが、社会的に拡大し定着していく過程や状況（あるいはその結果生み出される、狭い意味でのイスラームの宗教や政治体制や共同体に限られない、周辺世界との構造的関係性 = *tawhīdic Pluralism*）に目を向けない限り、ここでの意味を理解することは難しいだろう。板垣雄三「反テロ戦争と原発事故」 pp. 124-125 を参照。

るイスラーム的修正主義的な歴史叙述というのは日本でも顕著であって、'70年代の岩波世界史講座と、現在の新しい世界史講座の間では、書き方に明らかに違いがあります。イスラームを主体に据え、それが西欧にどう対処するかという視点へと変わったように思います。イスラームが主体というか主語になって、歴史が叙述される。それは西欧側にもムスリム側にも言えるのですが、そういう歴史の描き方が顕著だった。先生がおっしゃっていることは、イスラームの説明をしているわけではないとしても、そのような誤解をされる危惧もあります。タウヒードはイスラームによって顕現されたが、決してイスラームだけのものではない、そういうとらえ方がなかなか、一般の方には難しすぎるため、真意が伝わりにくいかもしれません。

板垣:でも、そう受け取る人は、特別な肩入れがあるからじゃないんでしょうか。私の側としてはそこまで対処はしきれませんよ、そういう偏狭な人たちには(笑い)。

長沢:イスラームをめぐるさまざまな議論、政治や経済をめぐる議論は、そのあたりがきわめて混沌としており、一方的に解釈されている、という面がある気がします。

板垣:ただ、そういうどっちの見方か、というような話の考え方、そもそもそれが欧米中心主義なんじゃないんでしょうか。ですから私が言ったことを、イスラームの代弁者じゃないかとするような人は、魂の根本を変えなければ、いくら説明をしても無理でしょうね(笑い)。そうじゃないという次元で話をしているのは、堂々巡りでしかない。

阿久津:二項対立的な考え方に染まっていなくても、初学者にとっては、やはりわかりにくい面も多々ありますし、そのあたりを解説してあげる人も必要かとも思っています。それをやるのは、私たちの役割なのかなと……。

板垣:物を書いたり、人に言ったり、社会一般や全体に向かってですが、最初はなんとかわかってもらえるよう工夫していたつもりです。たとえばオイル・ショックの時代、急に石油が来なくなったとあって日本全体が大騒ぎしていた頃か

かもしれませんが、伝えようとする内容は意外とよく伝わっていたと思います。たとえばアラブの IBM 〔イン・シャー・アッラー（できたらね）、ボクラ（明日にしようよ）、マレーシュ（まあいいんじゃない、気にしない）〕 などの説明は、非常によくわかってもらえた。それがいつの間にか、「私が IBM の説明を始めたのです」と言い出す人が増えましてね、特に企業人の中には多く見受けられました（笑い）。

でも、途中で考えが私の方で変わってきて、そういうことでわかったという気持ちになってもだめなんじゃないか、根本的にわかったとお互いになれないという考えがでてきまして——いまはできるだけ相手にショックを与えるというか、先ほどの三浦さんの言葉を借りれば劇薬方式で（笑い）——、天地がひっくり返ったと人々が思えるようにはどうすればいいか、極力努めるようになってきました。

それはよく考えてそうしたのではなくて、どこかで自分を振り返って——思っていたことが甦ってきた気がします——、途中で方針を変えたんです。わからない人には、低い次元でわかったと言わせても根本的にはだめなので——パラダイム・チェンジ、ひっくり返しを根本的に考えた方がよい——、個別にわかったというようなことよりもいいのではないかと考えるようになったのです。

先ほどの三浦さんの質問にまだ回答していないことがあるのを思い出しました、ネットワークには強さと弱さがあるという点です。それは、ネットワーキングはむしろ都市のあり方自体、非常に脆弱な側面があると思います。いわゆる旧約聖書では、都市の滅亡は主要なテーマの一つとなっています。都市とは滅ぶものであって、それは文明の滅亡でもあったりします。今日これまで、モダニティが話題となってきていますが、都市とか文明の滅亡というように、限られたどこかで、人類の歴史も終わるに違いない、その究極の未来を指してのスーパー・モダニティと私は考えているのです。人類史において、モダニティとは重要な要素であり要因であり、テーマであり課題でもあるんですが、薄氷を踏むような危うさをも抱えていることは覚悟しておかなければならない。

同時に、イスラームがなぜ途中でだめになったかという話ですが、なんだか話題として触れられているように、加藤博さんはただ負けたのだと簡単に済ませているようなことと関係しますが、やはり狭い意味での一神教という次元ではないタウヒード能力が、絶えず刷新というか、どう自分のあり方を変えることで

力を強めようかという努力, そのイジュティハード (努力) が乏しくなれば自らだめになるということです. またここで, イジュティハードなんて言葉を使うと誤解されるかもしれませんが (笑い).

でも, それほど宗教, 宗教……とは, 日本人は思っていないんじゃないのかとは思いますが.

阿久津: 日本人にとっての独特の宗教の受け取り方があって, でもそれに対しても, ヨーロッパ・キリスト教的な二者択一の意味での「宗教」の意味合いが関係してくる, という話もあります^{〔山折哲夫『近代日本人の宗教意識』岩波書店, 2007年, 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜: 宗教・国家・神道』岩波書店, 2003年, p.16〕}. 多くの世代にとっていま, 宗教に対する自らの生活体験からの関わり合いは薄れ, オウム事件以降はネガティブなイメージばかりになっている. そういった観点からでは, 礼拝に行く, 断食するといった, 宗教儀礼にかかわっているイスラーム教徒は, 非合理的な人たちだと感じている人が多いような気がします. その一方で, 機械的で無味乾燥な日常からの離脱を求めて, 何か「スピリチュアル」なものへの指向も日本人の間では強くなってきている.

板垣: そういう観点で話をしていた時代もありましたが, 先ほど言ったように, 啓蒙はやめたわけです. しかし思い出したこととして, 『歴史の現在と地域学』のなかで言及していると思うのですが, 常に変わるイスラームという話, 「体制化を拒む思想」ですか, 宗教としても絶えず現状を批判するものだとは, 啓蒙を止めたあとでも言っていたかもしれません⁵².

阿久津: ここで小休憩を入れましょう.

⁵² 「イスラームという宗教が, つねに現状否定の宗教であろうとする強烈な動機づけをその内側に埋め込んでおり」(p.251), 「実現されるべき全体性=統合を担い体现する人間は, あくまでも, 神の前に立たされてひとりひとり主体的に生きる一個の独立の人間」として問題とされる (p.256). 板垣雄三「体制化を拒む思想: イスラームの歴史をつらぬくもの」『歴史の現在と地域学』.

近代に対する私的な問題意識：その史的状況

少年期と青年期

板垣：これからは、二つを結びつけながら話をしていきたいと思っています。

一つはレジユメの 1 頁目にある私のモダニティ理解というかモダニティ論です。そう、先ほどの質問のなかで、まだ回答していないのが一つありました。近代についての考え方が多様化する、個々人がさまざまな近代化論を言っているのだから、という質問にまだ回答していません。それには——多様化するということについては、新しい考え方を組み直してみるという点では大切なことではありますが——、不可知論的な感じで、結局は一つに定まるものではない、いろいろな意見が支離滅裂あって、それぞれが自分の言いたいことを言っていればいいわけで、学問なんてその程度のことだ……ということになってしまうと問題ではあります。

ですから、少なくとも私の考えている「近代」は、今日考えたことと明日考えることは異なるといったようなものではなくて、自分の生涯をかけて考えてきた、そういう結果のものです。都市は移ろいやすいと先ほど言いましたが、個人にも限界があり、一定の状況のなかで私が考えたということであり、他の何かに置き換えてもかまわないし、いずれ誰かの説で置き換えられる、そういうこともあり得るとは思います。

それで、そういう条件のなかで、私がなぜ近代を考えるようになったのかという一つの問題とともに、あと一つは若い研究者たちに、こういう希望なり注文がある、として先ほど読み上げたレジユメ 1 頁目の 7 項目、これがなぜ私からでてくるのかです。この両者をつなぎながら、ややアクロバティックかもしれませんが、その背景の説明をしようと思います。

まず最初は、レジユメにある少年期・青年期の経験というところで、私はヨーロッパ近代というものについて自分なりの体験を持っています。これは注文の 1 番とも関係するのですが、自分自身の運命的な立脚点・出発点ともかかわってきます。[文京区] 本郷西片町に生まれた私は、いまでいう進学校に位置づけられるような、^{せいし}誠之小学校で学びました。子供のときの遊び場の一つはこの東大本郷キャンパスで、三四郎池でオタマジャクシなどをとっていたりしました。

春木一郎（1870–1944 年）とは、日本のローマ法研究史のなかで重要な人だっ

たと思うのですが、私が子供のころ、キャンパスで氷嚢を頭に乘せて、パリ仕込みのマントを着て歩いている姿を目にしていました。「あの人が東京帝国大学のローマ法の先生だ」、なんて子供ながらに知っていました。ご自宅の前には表札が掲げてあったのも、よく覚えています。ですからローマ法などは、小学校に入る前から私は知っておりまして（笑い）、氷嚢のおじいさんという懐かしさを感じます。

学習院大学の学長を務め、中国古代史を専門とする小倉芳彦（1927年-）さんの父親である小倉進平（1882-1944年）さん自身は、朝鮮言語学を専門としていた東京帝国大学の先生でしたが、その次男と私は同級生でして、ご自宅に遊びによく行っていました。子供だからと無視されましたが、そうした体験から、東京帝国大学の先生とはこういうものだという体験を持っていました。都築正男（1892-1961年）さんは、日本で初めて原爆症という言葉を広めた医学部の先生でしたが、その娘さんとは同学年でした。このように、珍しいとか、よい印象やら悪い印象やら、大学教員とはどういう人か、なんとなく目にしていたのです。

日曜学校では、アラブ・イスラームについても学びました。聖書の国は、いまはイスラーム教、当時は回教とっていたかもしれませんが、そういう国になってしまった。その土地の人は、アラビア語をしゃべっている。旧約聖書に書いてあるヘブライ語とは親戚同士だが、しかしどちらかというとなら回教の言葉である、こういうことを学びました。これらは、後に東大の地震研の教授になった表俊一郎（1912-2002年）さんだったり、通産省に入った黒川さんだったり、当時の学生か卒業したてくらいの方たちが、教えてくれたのです。

私が属していた駒込教会、当時は日本メソジスト駒込教会〔¹⁸⁸⁹年創立〕でしたが、日本キリスト教教団に変更後、いまの西方町教会となったものです。前回にも話題にしましたが、教会の講壇の両脇に東郷平八郎謹書という大きな額が掲げてありました。これには子供の頃からすでに奇異に感じていたのですが、後に戦時下の日本キリスト教が、世の中からの風あたりをしのぐために、こうしたことをしていたと知ったのです。

当時は、時局迎合と理解していたのですが、のちのちわかってきたことは、そのときの鵜飼牧師夫妻の息子は、在米日本人コミュニストであるジョー小出（鵜飼宣道）であって、後のゾルゲ事件（1941-1942年）などとも関連して、絶えず

注視される国賊的な人物だった。だからその両親である牧師夫妻は、東郷平八郎謹書を掲げていた、それが大山巖（1842-1916年）ではなくて東郷だったということの意味も、後になって考えるようになったのですが。

私が一番最初に経験をした、記憶している政治的事件は、国内では二・二六事件（1936年）、国際的にはイタリアの（第二次）エチオピア戦争（1935-1936年）でした。こうした環境にあって、小学校では、アーメンソーメンとか冷やかされて、自分はマイノリティであり非国民として扱われている意識はありました。その反面、自宅には野呂栄太郎〔1900-1934年、マルクス主義経済学者、日本共産党の幹部の一人〕の本があつたりと、不思議な環境でもありました。アカデミックな世界などわけのわからない小さな子供でも、なんとなくいかがわしさを感じ、かつそれほど遠い世界とも思わなかった。何もわからないくせに、「あのお爺さんはローマ法のお爺さんだ」、といった意識を持っていました。

大学生時代

——：前回話をしたことと重なりますが、私自身は飯塚浩二先生とともに、ここ東洋文化研究所で助手を務めていました。その先生から受けた印象は、自分はヨーロッパのことは肌身でわかっているとか、それでわかっているような顔をして、生半可にヨーロッパのことを議論している、こうした点には肌に粟を生じるというか耐えられないというか、そういう印象を持っていらっしゃったように受けました〔板垣雄三「第三世界をめぐる：江口さんの学問構築を内から支えたものについて考える」『思索する歴史家・江口朴郎』（青木書店、1991年）p.280-281〕。気楽にヨーロッパのことをわかったようなことを言って、それが何についてでもですが、そういうように物を言う人間を軽蔑するところが飯塚先生にはあったのです。私自身を先生と比べることは失礼かもしれませんが、いまのヨーロッパかぶれを断固排撃する、そういう点では気分的に一致したと思っています。

こうしたことは、レジュメに書いたような、キリスト教の青年を集めた世界大会に参加するため、ケーララに行くとか行かないとか——結局選に漏れていけなかったのですが、大学1年のころだったと思うのですが、トラバンコア・コーチン Travancore-Cochin〔1729-1947年、南インドのケーララ地方南部にあったヒンドゥー王国〕のことを調べて、キリスト教徒やユダヤ教徒、イスラーム教徒もむろんですが、それらがインドの南部にいることを知りました。これらを媒介として、ポルトガルやオランダやイギリスなど、ヨー

ロッパを考えるようになりました。

それから大学に入ってまもなくですが、月刊『聖書の世界』で——これは日本基督教団が出版していた聖書学の雑誌ですが——、アルバイトで原稿取りや校正の仕事などをやって、これで私は校正の仕事を知ったのです。先生たちの原稿取りでは、代田教会にいた編集長だった小川治郎牧師（1938–1976年）のもとをちょくちょく訪れては用事を言いつかって、浅野順一先生（1899–1981年）のところに原稿をもらいに行っていた。他には、渡辺善太先生（1885–1978年）や左近義弼先生（1865–1944年）のところにいくとか、こうしたアルバイトをしていたので、聖書学者ばかりですが、そういう人たちが原稿を期日までに渡す渡さないという類いのことを見ていました。

私の中学時代の関根俊雄という先生は、国文法の先生でして、江戸末期にぎりぎり属するような、江戸の一番粋な文化人である関根只誠（1825–1893年）の孫でした。関根只誠の息子の関根正直（1860–1932年）は国語学の大家で、その正直の息子です。この関根俊雄先生は、戦争のさなかにも、自分の教員室で大きな新旧約聖書をわざわざ目立つようにおいていました、レジスタンスだったのだろうと思いますが。

敗戦直後に、その弟である関根正雄さんは、チュービンゲンだかドイツにいて、旧約学を研究していた。従ってナチス・ドイツが崩壊する、そして東部をソ連軍に占領される、こういうことを直に経験して帰国した人でした。いかにしてヨーロッパに Kommunismus が広がったのか、こういう問題感覚で第二次対戦の終末を経験して帰国されたのです。

この関根正雄さんとは、私はより直接的でパーソナルな関係があっても不思議ではないんですが——^{あらいささむ}荒井献さんなどは私と同僚だったからつきあいがあったのですが——、彼とはつきあいがなくなってしまうようになりました。しかしこのお兄さんである関根俊雄先生を通じて、彼がどういうことを言っていたのかは聞いておりましたので、直接接していなくても、どういう人なのか、どういう仕事をしているのか、わかった気分ではありました。関根俊雄さんの娘さんが、二宮宏之（1932–2006年）さんの奥さんの二宮素子さんですね。

こういうようにたまたま関根俊雄先生を通じて、あるいは那波金二郎さんは京都大学の那波利貞（1890–1970年）さんの息子で、藤塚明直さんは藤塚鄰^{ちかし}

(1879-1948年)という京城帝国大学の先生——朝鮮の儒家,あるいは清朝考証学の学者たちを研究していた漢文の先生——で,その息子です。坊城俊民(1917-1990年)さんは,公家の出で三島由紀夫の兄貴分のような人で,ラディゲ Raymond Radiguet (1903-1923年)とか,ヨーロッパの文学を身近に紹介してくれた先生でした。

いろいろな格好で,ヨーロッパというものを,自分が直接そこに身をおいてということではなくても,体験したというかわかっているというか,裏付けもないかもしれませんが,不思議な近しさと同時に,そのいかがわしさもわかるような気分にあったのです。そうしたなかで,大学では江口先生を通じて,ヨーロッパ近代主義批判というものを学んだのです。世は大塚史学全盛期の時代でしたが,その「大塚史学」と称されるものの限界を習ったのも江口先生からでした。

ここで変わった人としては林基(1914-2010年)さんですが,慶応義塾で日本近世史,特に百姓一揆を専門としていた人でした。言葉についてはすごくできる人で,近世史ですから当然,幸田成友(1873-1954年)らの影響で,オランダ語,スペイン語,ポルトガル語などヨーロッパ諸言語に精通していました。ソビエト科学アカデミー編『世界史』のロシア語からの翻訳の監修をやったりした人でしたが,日本の百姓一揆のことをやりながらも,自宅が近かったことから,私はヨーロッパの文献の探し方などを教えてもらったものです。

野原四郎(1903-1981年)さんは,日本のイスラーム研究の開拓者の一人で,イスラーム研究はヨーロッパとの関係で見ると,つまりサイド以前に「オリエンタリズム」的な重要性については,アイデアは持っていた人です。こうした考え方の広がり,野原さんは大きなスケールを持っていた重鎮というか,我々に多くのヒントを与えてくれた人でした。

研究者時代

——：先輩とか研究所の仲間としては,思いついた限りを書いてみたわけですが,レジュメにある「……」という部分が重要な意味がありまして,ここに名前が挙がっていない「……」の部分の方に,実は重要な人がいたりもするのです。私が7世紀からの近代,スーパー・モダニティというヒントをいただいたのは,場合によっては逆効果的な,その人が逆のことを言っているから思いついたの

だといった反面教師的な側面もなくはないのです。

レジュメを見ておわかりいただけると思うのですが、かなり多様な専門を持った人たちが記されています。そういう点では、理科系の人の名前なども挙げるべきだったのですが、そうしたサンプルとしてお名前を列挙しました。また、あとで言及しますが、職場で一緒だった方々の名前も挙がっております。

それから、印象に残った海外の研究者たちの部分も、同じように「……」が非常に重要でして、中国や韓国以外の人たちは、私の近代論を考える上で何かと連想することになる人をあげてみました。結果的には、左翼が多い格好になっています。そういう議論をしようとすればそうなるかもしれませんが。

ムハンマド・アニースは、イスラーム圏から日本の大学が招聘した最初の学者だったと思います。'68年にAA研で当時やっていた「イスラーム化と近代化に関する総合的研究」のプロジェクトで呼びました^{板垣雄三「アニース教授招聴の思い出」『アジア・アフリカ言語文化研究所通信』83（1995年3月25日）}。

〔巻末資料の〕レジュメのgの共同研究プロジェクトのところでは、「イスラーム化と近代化に関する総合的研究」のプロジェクト当時から、実は密かにこの段階から、私の予感していた近代論を埋め込んでいたつもりです。イスラーム化が近代化である、という可能性があると考えて、このプロジェクトに参加してくれた研究者は、当時はいませんでしたが、この頃は——日本の'60年代末、'67年から'69年頃には——、十指に余るどころか十指に何人か加えた程度の人たちが、失礼な言い方かもしれませんが、なんとかかき集めてやっと集まるという状況でした。東京芸大で民族音楽を専門としていた小泉文夫（1927-1983年）さんなども、あなたはイスラーム研究者ですからとか言って、無理に引き込んだくらいです。

さらには、「日本アラブ関係」国際共同研究とか、中東の社会変化とイスラームやイスラームの都市性などをやってきました。こういうなかで、今日お話してきたような近代とかスーパー・モダニティという考え方や議論は、私としては系統的にやってきたつもりです。

また、関係する「日本オリエント学会」、これは三笠宮仁親王が創立したわけですが、そこに日本中東学会をさらにつくったことに対しては、東洋文化研究所のなかでもイスラームに関係ある人たちなどから、なぜ中東学会をわざわざつくるのか、といった批判も受けました。

私が関係した団体としては、小林元（1904–1963年）さんが創立した「中東調査会」（1956年設立）とか、「中東経済研究所」（1974年設立）、三笠宮仁親王がつくった「中近東文化センター」（1979年設立）、小山茂樹（1935年–）さんが音頭を取った「中東経済研究所」（1974年設立）、それから「中東協力センター」（1973年設立）、「アジア経済研究所」（1958年）もあります。これらの組織・機関・団体と関係しました。これらはいまではいろいろな意味で整理されてきました。中東経済研究所などはいまはすでにありませんが、その代わり大学のレベルで多彩なプロジェクト研究が展開されるようにもなりました。

振り返って

—：こうしたなか、これからどうなっていくのか。この前、私自身が引き受けた非常勤講師の数を数えてみたら、35か所ほどありました。非常勤以外の形も含めて、最近はさまざまな形での中東イスラーム関係の教育や研究体制がいろいろなところで整うようになっていっていますので、時代が変わってきたと思います。いろいろな場で、近代についての話を、これまでのような筋道で話をしてきたと思っています。

建前としては、「来る物は拒まず、去る者は追う」ということで、共同研究をつくりだすよう努力してきたつもりです。それでもこの10年ほどのあいだ、いつの間にか疎遠になっておつきあいがなくなってしまったというような人もおります。前回の話のなかで、いかに社会に向かっての働きかけが重要かを、私なりにどうやってきたか、体験を吹聴したわけです。しかし、学問を行うことで受ける圧迫や迫害という大げさかもしれませんが、こうしたことにも言及しなければならぬと思います。

私の自宅の電話は盗聴されていた時代がありました。また、あるとき、夜遅くに帰宅していると、ずっと跡を付けてくる人がいた。当時団地に住んでいて、入り口の踊り場の郵便受けで、暗がりのなか階段を上がりかけようとしているところ、跡を付けてきた人が私はいなくなったと勘違いして、郵便受けの名前を調べようとしていた。踊り場の照明のスイッチを付けて、「何かご用ですか」と声をかけた、なんていうこともありました。

パレスチナ問題をやっていれば、こうした対応は当然という時代もありまし

た。こうしたことにもかかわらず、学問の自由と社会的責任としてやらざるをえない。いろいろ経験をしてきたのですが、親しい友人関係の A さんとの間で、お互いに変な葉書が届いたことがありました。A さんと私宛に同時に、互いの中傷が書かれた葉書が届いたのです。私のところには、A さんから私を中傷するという内容の葉書です。第三者が関与しているのは明らかで、A さんと葉書を見せあったりもしました。

ただ、こういう仕組みされたことが影響で、私と疎遠になった人もいただろう、そう思い当たる事例もいくつかあります。ある政治環境というか、そういうなかで自分たちの学問研究を組織していかなければならない、こういう問題はいまでも起きているのでしょうか。まったくないわけではないのですが、こういうことから、「政治感覚を磨く」とレジユメに書いたのです。そうでないと学問自体も守れない、ということになります。

前回の話では、栗田さんがエジプト人から聞いた板垣評で、反体制的であるという言葉が取り上げられていましたが、それを言った人はおそらくサアド・ザフラーンではないかと推測していますが……。

ともかく、自分自身を振り返って、ほぼ五年単位で一仕事ずつやってきました。同じ大学に所属していても、細かく言えば、やっていることは 5 年ずつ違うことをやってきた。東大の駒場で一般教育に力を入れ、教養学科でアジア分科をつくり、そして大学院総合文化研究科をつくる、といった感じです。ここから思いつくことですが、ずっとあるところにいるというのはよくないのではないかと、どんどん変わってきたのはよかったことだと思っています。人によってはそれとは違う考えも成り立ちますので、私自身の感想として述べておきます。

これからの研究者たちへ

——：大局観を養うには、中高生に世界史を教える、こういう経験が必要だろうということも、自らの経験からの言葉です。こういうことと無関係な人は、これも人によるんですが、単に重箱の隅をつつくような仕事で満足してしまうようなことになりかねない。もっとも大局を考えることだけが正しいかどうかは別で、重箱の隅から大局が飛び出すこともありうるわけで、一律の話ではなく、個人のささやかな経験からの言葉です。

次に自己組織性が発揮されるネットワークを形成する決め手とは、テーマの設定が重要だということです。私自身の感想としては、日本のこれまでの取り組みのなかで、回教圏研究所や大日本回教協会などでの共同研究の努力は別として、組織的なプロジェクト研究としては、やはり「イスラム化と近代化」が最初だったと思います。

それから「イスラムの都市性」までは、私の責任の及ぶ範囲ですが、それらには考えて題名を付けたつもりです。それ以外の「日本アラブ関係」や「中東の社会変化」などは、あまり感心できないタイトルですが、「イスラム化と近代化」と「イスラムの都市性」の二つは、自分でも納得して行えたもので、多くの人に協力を仰ぐ上で、意味や効果があったと自己評価しています。こうしたことは、レジュメの参考文献にある、「リレー討論」にも、必ずしも中東・イスラム研究だけに限らない話として、書いてあります。

ところが、「イスラムの都市性」以降——佐藤次高（1942-2011年）さんがお亡くなりになったので、佐藤さんに向けてというのではなく、この分野全体に対してという形で批判をしたいのですが——、私としては、「イスラム地域研究」以後の展開について見ていて、自分自身の経験から感じるのは、うまいテーマ設定になっていないのではないかと。そもそも、「イスラム地域研究」は与えられたものだったので仕方がないのかもしれませんが、テーマ自体が内側に発展性がない、研究上の問題性を孕んでいないということを感じています。

あと、「ゼミ教育の極意」というところですが、多様な方向に若い研究者がそれぞれのやり方で、先生の設計図によってではなくて展開していく、それを共同学習する、ただしその方向付けなどの世話はゼミの先生が責任をもってあたる、こうしたことが今後ますます必要になるのではないかと考えています。

これらが、近代にかかわるような、私の考えてきた歩みのなかで、なんらかの形で参考にしてもらいたいと思っているものです。

学問とは見渡すこと

——：最後に、「学問全体を見渡す」という部分は、先ほどの大局と関係してくるんですが、自分がやっていることが、ちんまりとした、しかもディシプリンとして確立しているような、先ほど話題に出たようなネグリのマルチチュードは

役に立つから、これを使って論文を書こう、などということになってはまずい、見込みがない。誰か偉い先生の理論を祖述するとか、概念を借りてきて別のことに当てはめるとか、これが学問だと思っただけは大間違いで、自分で自分の理論をつくる、それが学問だということです。

自分が収まった枠組みのなかに安住しない、そのためには人文社会、自然諸科学全体、果てはスポーツやら娯楽やら、そういうものも含めて、全体の知や芸術の活動のなかで、自分の仕事を考え直すということが絶えず行われていることが必要です。私自身としては、全体を見渡すということで、責任を担わなければならない場があったので——それができたかちゃんとどうかは別として——、こうしたことを強く考えるわけです。学術全体を見渡すということです。

その一つは日本学術会議、もう一つはパグウォッシュ会議という場でした。ここで、現在の日本学術会議に言及しますと、学会から推薦されて、学会の代表者たちが集まって選挙をする、こういう形で学術会議の会員を選んでいます。しかしそれ以前は、自ら立候補して、全国区や地方区に登録された研究者が皆で投票して決定した。それが終戦後にできた学術会議の最初の形でした。

途中で学会を基盤にして学会から会員を選ぶというようになりました。ところが、学会から選ぶということは、学会の利害を反映することになってしまい、学術全体を見渡すという責任が負えなくなっている。そういう反省や批判から学術会議を潰すという声が起きてきて、それに対抗するために、会員が会員を選ぶという *cooptation* が採用された。

これが本当にいいかどうかはわかりません。ただ、欧米の 17 世紀から 19 世紀に形をなしてきたヨーロッパのアカデミーが、生き残りのために行き着いた最後の智慧がこの *cooptation* です。そういうものをこの段階の日本で採用するのは、問題があるといえばあるんですが、それに移行するというので、最初の会員はどうするかが問題になって、日本学士院と日本学術会議の両者から、選考委員が選ばれてやるということになりました。

その切り替え時の最初の会員の選任を、私がやらなければならなくなりました。どういうわけか、会長代理をやらされたので、現在の日本の学術会議の動き方に満足いくものなのかどうか、気にかかっているのです。自分では積極的に意見を言うことができない、しかしあるところでは責任を負わなければならない、

情けない立場に立たされました。こうしたことになった責任は負わなければならない——ここでこうしたことを言っても意味がないのかもしれませんが——、少なくともこういう機会に、私の研究活動をまとめて説明するところでは、責任を負わざるを得ません、と表明しておかなければならないと思っています。

阿久津：時間的にまだ余裕がありますから、質疑を継続して行いましょう。特に先生が影響を受けた、内外の研究者や知識人などについては、いかがでしょうか。

戦争体験がもたらしたもの

栗田：先生の少年期について、お伺いしたいことがあるのです。植民地主義的、人種主義的、軍国主義的な「ユーロ・アメリコ・セントリズム」をめぐる説明のなかで、実は近代天皇制は紛れもない欧米中心主義的なものだという話がありました。それと関係してくるので、先生ご自身の戦争体験を伺いたいです。

中東研究者の中でも昨年（2011年）亡くなった中岡三益先生などは従軍経験をお持ちだったと思います。また、中東研究者ではありませんが小島晋治先生（1928年-、中国史）などは、当時は陸軍幼年学校の皇国少年だったそうで、終戦時に玉砕を主張した、などというお話をたしかご本人から伺ったことがあります。板垣先生はもう少し下の世代でしょうが、教会に掲げられていた東郷の書の話などもありましたように、終戦時に何をしていて、何を感じられたのか、それを含めた戦争体験全般を伺いたいなと思います。天皇制に対する考え方などにどう影響があったのか、関心があります。

板垣：レジュメにある研究所の仲間というところで、石田保昭（1930年-）、加賀谷寛（1930年-）、古屋哲夫（1931-2006年）、菊池昌典（1930-1997年）の四人は中学で一緒でした。

石田は小学校から一緒でして、陸軍中将北支那方面軍司令官の息子で、叔父さんの石田保政大佐（1890-1936年）は、第一次大戦の研究で日本陸軍の最も輝かしい戦史研究の第一人者だったのですが、若くして亡くなりました。石田は岩波新書で『インドで暮らす』（1963年）を書いたように、インド・ムガル国家などを専門としていました。彼は陸軍幼年学校にいたのですが、終戦後に戻ってくる

と、1946年の天皇による人間宣言は、君側の奸がいたらしめたところのものであると言って悲憤慷慨して、天皇は現人神にあらせられて、悪物に取り囲まれて人間にされたことはまこと悲しむべきこと、こういう君側の奸は誅さなければならぬ、などと言っていた人だったのですが、数年後には、過激な思想を持つようになっていますね。

加賀谷は東洋文化研究所の助手もしていましたが、その後ウルドゥー語の教員として大阪外語大学に移りました。専門はイラン研究でした。

古屋は、東大法学部を出て、日清・日露時代の日本政治史をやっていた人でしたが、井上清さんらに招かれて京都の人文科学研究所に行きました。

これらはおおむね同世代でして、加賀谷や古屋らと一緒に私は、東京は志村〔現在の板橋区北東部〕にあった昭和加工という軍事工場で、防毒面や防空壕の空気取り入れ口に毒ガスを濾過する濾管を生産していた工場に働いていました。おまえたちこれからは学校の勉強はしなくてよろしいと申し渡されて、毎日勤労働員されるようになったのです。神風とかいうはちまきをさせられて、最初はゴムの加工部門にいて、ゴムにイオウを混ぜて熱して、弾力性のあるゴム製品を作ることをやっていました。その後金属部門に回されて、濾管という大きな装置の気密性を保つためのハンダ付けの作業をやりました。

その間、米軍の艦載機の攻撃や B29 の爆撃なども受けました。昼の食事当番で、食事を運んでいる最中に艦載機の攻撃に狙われて恐ろしい目にもあいました。敗戦間際、たぶん7月の末だったと思いますが、工場自体が爆撃されて、私たちはさっさと近くの小豆沢公園にある横穴に逃げ込んだのですが、片腕を失った人が転げ込んできたので介抱したり、爆撃で壊れた工場に生き埋めになった人の捜索をやったりもしました。

東京にいたままでしたが、3月や5月の東京大空襲の経験や、いま触れた勤労働員など、さらにはもっとなまなましい体験もしましたが、戦場に出たと言うことはありませんでした。その点、中岡さんも、殺すか殺されるか、というような戦闘場面に戦場で立ち会ったわけではありませんでした。昭和史の藤原彰（1922-2003年）さんなどは、中国戦線で大隊長か何かをやっていたので、大変な戦争経験と、当時としてはどうしようもなかったかもしれませんが、侵略戦争の責任の一端を担っていたことになるのでしょう。

学校の命令で、海軍兵学校というのはすでにあっただのですが、敗戦直前に、海軍が陸軍幼年学校を真似て同じような学校をつくるということになって、それを受験するよう命令されました。爆撃で東海道本線が通じていなかったの、何人かで中央本線経由で、名古屋から広島まで、ちょうど原爆が落とされる一年前の広島市に行きました。広島からボートで江田島にわたって、海軍兵学校予科を受験しました。学校の命令なので、引率の先生とともに何人かでかけたわけです。

そのときのことでよく記憶しているのは、口頭試問で試験官が何かを言ったのですが、それに対して私は生半可でいい加減に、エントロピーの話をしたんです。試験官はぎょっとして、おまえはそんな物をわかっているのかと問いただされたので、「わかっています」と答えると、えらい感心されて「もうよろしい」と言われました。何の話をしているのか、相手はわかっていたようですね、それで「エントロピー効果というのは本当にあるんだな」ということがよくわかったのですがね……（笑い）。

そういうことがありましたが、幸い身長が規定より 1cm 足りないということで、そのときは落ちたのです。別に首をすくめていたわけでもないのですが、戦争のさなか、戦争はなんとなく勝てるとは思えない——そういう印象を自宅で聞いていたとは思えないのですが——、私はなんとなくそう感じていました。だから非国民だったことは確かでした（笑い）。

さらに面白いのは、軍需工場の職場にいる工員さんたちは、責任者から一般の労働者まで、表向きは神風はちまきをして天皇陛下万歳とやっているんですが、労働過程自体は皆、サボっていました。そのため、少なくとも私が目にしていただけ限りでは、「一億一心」とか「撃ちてし止まぬ」とかそんな標語通りに、身を挺して天皇と日本国のために、戦争に勝つために一生懸命やっているなんていう状況ではありませんでした。我々勤労働員の学生たちの一部も、私に似てやや非国民的な傾向のある何人かは、あまり人の出入りのない工場の倉庫の奥のほうに、迷路のようにわからない巣をつくって、そこをサロンの使って将棋を指したり、講壇全集を読むとか、ベートーベンの音楽は認められていたので、音を絞ってシンフォニーを聴くとかをやっていました。

考えてみると、レジスタンスをやっている、そういう気分などは当時なかった

のですが、サボるのとおしゃかをつくる、検査をして欠陥品となるような製品を意図的にいい加減につくったり、これは結果的にはレジスタンスだったのだと思います。

敗戦後の記憶の方が、むしろ自分にとっては経験として大きかったと思います。町の混乱状況や戦災孤児が溢れているとか、闇市や買い出しで警官に追われた経験だとか、自宅には麻雀牌が何組かあったので、これがお米に代わったりなどです。そんな物々交換で近郊農村に出かけても、帰路に米や野菜など食糧を持っているのが見つかりと没収されたので、どうそれをかいくぐろうとか。敗戦した社会がどういうものか、身をもって体験できました。

小田実などの原点は大阪の闇市だったようですが、私の場合は彼ほどではないかもしれませんが、アイデンティティ複合とか n 地域など、こうした体験の上に中東の社会を見る理論を組み立てるなかで、一番大きな要素だったと思います。自分で見てしまったのだから、誰にも何も批評などはできない、体験したいならばいくらでもしてみる、といった感じです。

栗田：天皇の人間宣言を聞いて憤慨した人がいたという話があったように当時キリスト者の青少年が皇国少年だったという例はあったと思うのですが、先生の場合は皇国少年だったわけではないのですね。

板垣：皇国少年ではなかったですね、小学校のときはまだそれほど厳しい風潮にはなっていませんでした。自宅に仏壇があるとか神棚があるとかいった調査などがあったのは別として、中学の軍事教練の一貫として、足にゲートルを巻いて行軍方式で明治神宮まで行って参拝して帰ってくる、そこで号令一下、明治天皇の霊に対して一斉に敬礼をするということがあったのです。皆に従って敬礼はしましたが、それが嫌だと内心の反発を感じていました。

白杵：本来は個人的なことに属するのかもしれませんが、先生がメソジスト教会に属していたということが、ことさら強調はされていませんが言及されましたので、それは先生の中東研究と何か関連性はあるのでしょうか。あるいは鵜飼牧師という名前も挙がっていましたが、メソジストというよりはそうした個人の方を通じて、中東とのなんらかのつながりを持ったということでしょう

か。一般的なメソジストというイメージとは異なる、直前にあった話にあるサボタージュなんていうイメージはないものですから、

板垣：サボタージュの件は、キリスト教との関係というよりも、勤労働員されていた中学生たちのなかの不良グループたちの問題であり、さらに言うと、職場全体で労働者たちがたるんでいたわけですから。トイレに行くふりして遊んでいたということは、そういう雰囲気があったから成り立ったわけですから。ただ、そこに加わっていた私個人が、明治神宮の参拝などで、一種の抵抗感を感じていたということです。しかしこれは、反戦運動と直結するわけではないものです。

しかし当時の世の中全体では、キリスト教は敵性の宗教でまともではないという理解が、子供たちの間でさえも一般的になっていた、そういう雰囲気のなかで、見える形や見えない形でのなんらかの差別や圧迫は感じていたので、メソジストというよりは、キリスト教一般としての問題はあったと思います。

白杵：なぜこうした質問をしたかという点、メソジストから分かれていった、日ユ同祖論を書いたホーリネス教会の中田重治（1870-1939年）などになる場合もあるし、またそうではない場合もあり、そうしたことから伺ったわけですから。

板垣：ホーリネスの場合と、当時の日本メソジスト教会の場合は、かなり状況が違っていました。どちらかといえば、アメリカの宣教師がさまざまな形で関わっていたわけで、戦争になってからそうした状況は変わります。さらに当時の段階では、いろんな会派が合同して日本基督教団をつくるわけですから、ジョン・ウェスレー John Wesley 〔1703-1791年、プロテスタント系メソジスト派の指導者〕 による英国のキリスト教の運動とも関係して、ともかく間接的であれ、欧米に関する体験をもたらしてくれた点は認められるでしょう。

鵜飼牧師のあと白水牧師になって、そのあと鈴木正久（1912-1969年）さんが牧師になる。この鈴木さんは、日本キリスト教会の教団の指導的人物になる人ですが、彼はドイツの神学の潮流であるヴァルト神学にもかかわっており、関根正男（1912-2000年）らと聖書研究所を創設した人です。1967年に日本のキリスト教による戦争責任を告白 〔第二次大戦下における日本基督教団の責任についての告白〕 するようなことも実現させた人でした。もともとはメソジストでしたが、日本のメソジスト教会も、白杵さんがイメ

ージしておられる以外、いろいろな人がおりました。新見宏(1923年-)などは、コイナーのギリシア語による聖書ヘブライ語を教えてくれた人です。

若手研究者，新進研究者？

三浦：レジュメでは、新進研究者と新進世代という表現がありますが、何か意図があるのでしょうか。先ほどイスラーム地域研究のプロジェクトについてご批判をいただき、ここにいるメンバーはその関係者であって、もうこの連中はだめだと、もっと若い人に期待したいということなのか。私自身が年を取ったせいもあり、若い学生や研究者こそ意欲がないという印象を持っており、それは私たちがそうさせてしまったのかもしれないとも思っています。

2011年という年の重要性を先生は何度も言及されておりますが、まさに東日本大震災の年の学生に研究法を教える授業のなかで、「学問・研究に何を期待するのか、逆にこうあって欲しくないことは何か」という質問を投げかけたのです。そうしましたら非常にフレッシュな回答がありまして、「研究とは既存のものを守ることで困る、既成観念を疑うものであるべきだ」という意見がはっきりと出されて、目立ちました。

間違いなく、東日本大震災と原発の問題という背景があり、それで私は目が覚める思いがしました。こうしたよい時期に私自身も懺悔しようと思っているのです。そういうことで、新進の意味を伺いたいのです。

板垣：新進という言葉は、特別な意味を込めて言っているわけではないのです。私は日韓歴史家会議に関係しておりまして、それにはどういうわけか、日本政府や外務省はまったく熱意がない、と行ってしまったら言い過ぎかもしれません。どちらかというところ、日本側が積極的で、ではそれに韓国側がつきあおうか、ということであればまともなんでしょうが、逆に韓国側の歴史家たちの方が非常に熱心です。外務省なんて、毎回予算が付くかどうかわからない、といった対応でして、それは外務省の責任ではなくて財務省の責任なのかもしれませんが、そういうように日本側は積極的ではない。

対して韓国側から、それこそ若い世代が交流できるような、長期的な見通しでやるべきではないか、なんて提案も言い出してきて、この頃は若手の研究者同士

が集まるようになってきているんです。それでそのとき、韓国の言語環境では、「若手」という概念はないというのです。日本では若手といえばイメージがすぐ湧くわけですが、そうした感覚は韓国の言葉ではうまく翻訳ができないというのです。彼らがそれでさんざん苦勞をして、日本側は若手研究者と表現していますが、韓国側は新進研究者と表現しているのです。

それで私は、なるほど新進なんていう表現もあるんだなと思いついて、ここではそれを借りているわけです。現在の一番責任のある、研究を進め組織する責任ある立場に対する腐心から、新進と叫んでいるわけではないです。世界的に同じようですね、若い世代に研究の場でいかに積極性を担ってもらえるか、パグウォッシュ会議なんていうのもそうですよね。世界的現象ですね、それに乗ってというわけではないですが、私としてはこうしたことを、これからどうしようかというような世代に話を聞いてもらいたいということです。本日の場にはあまりそういう方々はいないかもしれませんが。

長沢：先生がイスラームと近代性をめぐるいくつかの装置を編み出した背景として話された、戦後の闇市とエジプトのハーン・ハリリーリーの体験、聖書的な知識と先生の集団意識の定立論のモデルなど、質問はいろいろあるんですが、最後に一つ伺いたいことがあります。

先ほど話題にも上ったように、原子力村じゃありませんがイスラーム地域村みたいな状況があるとして、あまりにも研究状況が新進研究者にとって整備されすぎてしまい、それが世界中に広がってしまい、「論文書けばいいんだ」なんていう意識が広がっている。先生がいろいろな分野の先生方をかき集めたときのような状況ではないように見えます。一つのなんとかムラができて、そこで切磋琢磨すればいいんですが、いまや非常に親切な解説書もあるし、用語集もある。こうした現状を見渡して、先生が批判的なコメントをなされたのかなと。どうすればいいかは、われわれが考えることでして、自分たちの研究史を歴史的に研究する、という意識も必要なのかなと思っています。

質問というよりは感想ですが、こうした状況についてできれば先生の意見を伺いたい、先生の個人史的な色合いで、戦後日本の研究史、これまでおつきあいしてきた外国人の先生方などとの交流も含めて、もう少し続けてお話を伺いた

いと思っています。

阿久津：長沢先生が最後におっしゃっている部分は、もっと話を伺いたいのです。なぜなら、

われわれ現在の日本人における世界史の課題について言及したい。既に述べたところとも関連することであるが、全体としての世界史を把握するためには、豊富に展開されてくる現実そのものの中で、批判し変革するものの立場に立つことが必要である 〔江口朴郎『帝国主義と民族』（東京大学出版会、1954年）pp.44-45〕。

と江口先生が書いているんです。たぶん、こうした江口先生の指摘などは、今日の板垣先生のお話とも密接に関係してくるのだろうし、そういう考え方を持っていたのは江口先生だけだったのか、板垣先生が身をおいていたかつての学問状況など、機会があればもっと伺いたいと思っています。

ところで、会場にご参加のその他の方々のご意見やご感想なども、是非この場で伺っておきたいと思うのですが、いかがでしょうか。

一般の反応

板垣：別に研究者という必要もなく、たとえば関心を持っている方で、市民感覚としての意見なども伺ってみたいと思います。

篠原：専業主婦をしているのですが、東海大学に娘が通っており、そこにサウジアラビアからの留学生が多いというんです。私が学生時代、ずいぶん昔のことですが、サウジアラビアなどからの留学生なんてほとんどいなかったと思います。たまたま娘がそうした学生と親しくするようになって、コーランやいろいろイスラームの話などを聞いてくるので、私も関心を持つようになったのです。その留学生が言うには、イスラーム文化がかつては世界的なものだったというんです。それが私には意外に聞こえたのですが、最近の留学生事情も含めてどういうことなのか、うかがえたらいいなと思います。

たまたまですが、京都でのガザに関する会に参加したことがありまして、子供を持つ同じ母親としての関心から参加しました。そのとき岡真理先生と知り合

って、また別な京大での講演で、板垣先生をお目にすることがあったので、本日に伺ったのです。

板垣：それはシュロモー・サンドさん来日の機会のことだと思います。いまのお話で思い出したのですが、2011年10月に開催された放射能による健康リスクという国際会議が東京であって、これは福島の市民測定所が主催したものです。そのときの会議録が最近出版されまして、そのとき私が話をした内容はそこに書いてあるのですが、簡単にいいますと、私が2005年頃に、イギリスのオックスフォードからロンドンに移動中の列車の車内で、偶然パレスチナのバッジを付けている人物を目にしたので、声をかけたことがあったのです。



その人は、イエイン・チャルマース Iain Charmars という、英国に限らず世界的には非常に有名な医者で、ただ私は、彼が胸にパレスチナのバッジを付けていただけで声をかけたんです。彼は英国人として、パレスチナ人に対する大きな負い目を感じており、妊娠と出産が専門ですが、ガザに通っては医療活動に従事してきたそうです。日本でも医者たちにはその名前が知られているくらいの人物です。

これまでネットワークと言ってきましたが、このように予想外で、いろいろな人のつながりがあって、自分自身の研究も高められる。そういうところで、ガザを媒介にしていろいろな人が出会う、それで互いに何かを発見しあったりすることがあるんですね。

阿久津：サウジアラビアからの留学生については、彼がどういうニュアンスでイスラームを中心と言っているのかは別としまして、サウジアラビア側はいま、意図的に日本に留学生をたくさん送りたいという機運にあります。国のなかには、宗教学偏重を反省する一派がおり、いわゆる自然科学も学ばなければならないと痛感している人たちもおります。それで、日本に留学した学生たちには、英語でいいから、医学なり物理学なり専門を学ばせる。ただし、日常会話や、俳句とか短歌など、日本語の勉強も義務として課すようになっているのです。自らも日本で、日本語の要旨を付けて博士号を取った、日本語に非常に堪能な文化部のカルチュラアル・アタッシュェ、ブハーリー（イサム・ブカーリ）さんからそういう方針をうかがったことがあります。

イスラーム側も科学にどう対処するべきか、板垣先生の表現をお借りすれば一的なタウヒードに限らない、多的タウヒードのイスラーム世界として、現代のアップトゥーデートな技術に対応して、社会が発展できるかどうかが課題であると気がついて、それに働きかけを行っている人たちもいる。もちろんそれがわかっていない人たちもおり、板垣先生が言っているのとは違った、狭い意味での一的タウヒードのみに固執しているが、現実の社会には何も働きかけられない無力さ……そういう状況にあるんです。

板垣：ブハーリーの名前で思い出しましたが、いまの駐日サウジアラビア大使（アブドゥルアジーズ・トルキスターニ）も、中央アジアに源流を持つ一族の出自で、アラブといってもいろいろな人がおり、対日外交はこうした中央アジア出身の背景を持った人が担っているようです。

大谷：いま法政大学法学部の3年生です、イスラームが専門ではないのですが、ゼミのグループ・ワークの課題に関連して、パレスチナ問題とアラブの春と民主化、そしてイスラームと西欧社会について関心を持って、本日参加しました。

質問ですが、イスラームは宗教ではないということをおっしゃっていたのですが、ではイスラームとは何かということについて教えていただきたいのです。それと、欧米社会とイスラームは、本来は敵対するような関係ではないと思うのですが、どうしたら共存できるのだろうか、そもそも共存する意思もないようですが、なぜ両者は相容れないのかが疑問に思っています。この先学んでいくよいきっかけがえられたらいいなと思います。

板垣：たしかにイスラームは宗教というわけでもないと言ったと思いますが、宗教とは何が宗教であって、何が宗教ではないのか、宗教という枠をはっきりさせなければいけないと思います。

日本では、ヨーロッパ流の政教分離というか、これは日本国憲法20条とも関係しますが、政治と宗教は区別されなければならない、ということが念頭にあります。ですからたとえば、神社のお祭り、あるいは日本の首相が靖国神社に首相として参拝していいのかどうかなど、それは憲法に抵触するとか、とにかく政教分離というものがあるべき姿だと思っている日本人が圧倒的に多いのです。日

本国憲法からすれば、確かに区別しなければならないのですが、市民が出した税金を特定の寺社につぎ込んではいけないとか、かつての時代のように、天皇が現人神として日本の政治の方向を決めるとか、そういうことがあってはいけないとか、それらは確かにそうです。

しかし、政治と宗教を分けなければならない、そういう観点でいくと、イスラームは宗教に収まりきらない。政治でもあれば経済でもあり、また文化でもあり、そして宗教らしい宗教でもある。といって、イスラーム教徒は——自分たちの宗教を彼らはディーン *dīn* とアラビア語で言っていますが——、そのディーンをどう考えているかということ、日々暮らしていることそのものなんです。抽象的な神学とか信仰箇条とか、「アッラーの他に神はなし……」とか頻繁に唱える文言は持っていてそれを多用していますが、それを唱えることとか、断食することとか、その他決まりに従うこととか、そういうことよりももっと自分が暮らしている全体がイスラームだという考え方を持っているのが普通で、空気みたいなものと彼らは感じている。空気がなければ人間は生きていられない、同じく彼らにとっては宗教がなければ生きていられない。そう彼らは言うんです。

こういうように、政治と宗教は分離しなければならない、などの話は彼らにとっては成り立たない。政教分離も、ヨーロッパのある時代になってから、一つの考え方として生み出されてきたものであって、それを我々日本人も意識して見る必要があります。憲法に分離しなければならないと書いてはありますがね。

宗教とは、狭い意味での教義とか儀礼、葬儀とか生誕儀礼など、特定の思想体系とか生活の規則とか、そういうものだけに限定できないという考え方からは、イスラームは宗教とは言えない、そういう宗教という枠に限定してしまっただけの問題があると言ったのです。イスラーム教徒がそう感じているから、われわれもそう考えるというのではなく、むしろヨーロッパの政教分離が世界中どこでも通用する、そういう宗教に対する枠の当てはめ方が問題であって、ある一つの時代の一つの考え方に過ぎないと思います。

それから、欧米とイスラームの不仲ですが、簡単にいえば、一方が攻撃ばかりしているからです。理解しあい協同できないのかといえば、彼らの信仰している神は同じですから——キリスト教とイスラームは、一つの宗教の別々の派のようなものですから——、本来は仲良くしてもいいはずですが、科学の話題で触れた

ように、西洋はイスラーム世界から多くを学んでおり、イスラーム世界が先輩格であるのに、非合理的な悪魔の宗教だ、といったようにイスラームを批判し攻撃するから仲良くできない。

現在あるユダヤ教、キリスト教、そしてイスラーム教の三つは、4世紀から7世紀ころの間に成立したんです。イエス・キリストが処女マリアから生まれたという時代に、キリスト教が成立したと考えては誤りです。今日のようにキリスト教が形をとる、新約聖書がいまの形にできあがるとか、基本的なカトリックやギリシア正教の形が整うのは、3世紀から5世紀ころ、ユダヤ教も今日あるラビのユダヤ教ができあがるのも同じころです。

キリスト教のなかでも、神と神の子であるイエス・キリスト、そして精霊という、父と子と精霊の三位一体の教義ができあがって、それとは違う考え方を異端として排除していくのは5世紀から6、7世紀にかけてです。ここでやっと西洋のキリスト教が生まれてくる。7世紀の初めにイスラームが誕生してくるとほとんど一緒です。

ですから、ユダヤ教はずっと昔、モーセの時代にできあがり、イエスの時代にキリスト教ができて、そのずっとあとにイスラームが生まれたという説明がありますよね。そうした理解でないと、法政大学の入学試験にも通りませんでしょう（笑い）。だけどそれは間違いです。

一つの宗教の三つの派が相互に影響しあっている。さっき言ったキリスト教徒の神学論争の一方に賛同するのがイスラームです。キリスト単性論という、イエスと神の性質は一つとする立場にイスラームは賛同し、イエスは一人の人間に過ぎないが、ただし預言者であるとする。東、つまりアジアのキリスト教と同じ考え方、イスラームが広がった地のキリスト教徒と同じ考え方に立つのがイスラームです。しかし西洋のキリスト教はそれを異端視して攻撃し、それを弁護するイスラームも、異端を支持する別の敵が現れた、という理解になるのです。

これだけに限らず、西洋が攻撃ばかりしているからです。いまの状況を見ても、こと21世紀以降を見てもそうでしょう。911（アメリカ同時多発テロ）も実は誰がどうやったのか、いまだもってわからない。組織的に行われたアフガニスタンやイラクの戦争があり、そしていま進行しつつあるシリアやイランのかつての戦争なども、すべて欧米が報復と称して仕掛けていますよね。これで答えになり

ましたでしょうか。

阿久津：先生の宗教に関する説明は、レジюмеにもある、欧米中心主義の知の構造に関わってきます。それをわれわれは当たり前のこととして研究していますが、それ以外の分野の人には意外とそうではない、先生が冗談でおっしゃったように、入試の回答には書けないというように。

板垣：今日話をした、国際法とか社会契約とかの問題は、おそらく法学部政治学科では、耳にできない話だと思います、その先生たちがイスラームのことを知らないからです。一方のことしか知らないで、本当は客観的な学問はできないのです。法政大学でもちゃんとした学問ができるよう、がんばってください。

阿久津：まだ伺いたいことはたくさんあると思いますが、懇親会に移動するのにちょうどよい頃合いになりました。そちらで続きを伺うのもありだと思いますので、本日の公開インタビューはここで終了にしたいと思います。皆さん、板垣先生への拍手で終わりと致しましょう（一同拍手）。

資料

公開「板垣雄三先生インタビュー」第2回

「モダニティをめぐって——世界史の書き換え」

板垣雄三（東京大学名誉教授）

2012年8月4日（土）

東京大学・東洋文化研究所 3階大会議室
NIHU プログラム・イスラーム地域研究東京大学拠点
「中東イスラーム研究の先達者たち」プロジェクト

「7世紀からの〈近代〉」および「スーパーモダニティ」の理論をめぐり、
一研究者としての自己形成の歩みを自己評価する試みをつうじて、
新進研究者への希望・注文を語る機会としたい

希望・注文の内容：

- 0.世界・社会の未来を洞察することから倫理的使命として確信される現在の課題と正面から取り組むスタンス
- 1.自分自身の運命的な出発点・立脚点における問題意識の展開 **problematization** を理論化する
- 2.実社会での経験（瑣末な事象の観察から広い意味での社会運動参加まで）をつうじて「政治」感覚を磨く
- 3.相手どる問題対象（人間・文化文明・地域）との人間的接触・学びあいの関係をつうじて、その関係の総合的な理解・記述をめざす
- 4.既成の専門分野 **discipline** の枠組みを乗り越え組み替えて、独自の体系を組み立てる
- 5.自分の仕事を固定せず、臨機の機動的活動のなかから新しい仕事と方法のヒントを得る
- 6.欧米中心主義の知の構造を変革するフロントラインの共同研究ネットワークを形成する（時空を超えて協力者を見つけるセンスの練磨や、研究プログラムの自在な組み替えから、作業実務マネジメントの革新や、論文の注の構成にいたるまで）

新進世代に上記の希望を託したいと考えるにいたった事情の素描として、

一個のささやかな実体験を聴いてもらうための、

- a) **少年期～青春期の経験：** 本郷西片町の誠之小学校、春木一郎（1870－1944、ローマ法）、小倉進平（1882－1944、朝鮮語学）、都築正男（1892－1961、外科学・原爆症）、日曜学校で学んだアラブ・イスラーム、鶴飼猛牧師（ジョー小出の父）、2・26事件とイタリアのエチオピア侵略、マイノリティ・「非国民」意識、一神教、敗戦の世相、野呂栄太郎『日本資本主義発達史』（1927年）、[インド南部] ケーララ Kerala 州（トラヴァンコール Travancore・コーチン Kochi）、月刊「聖書の世界」の編集助手アルバイト（小川治郎[代田教会]、浅野順一、渡辺善太、左近義慈……）、鈴木正久（1912－69）、新見宏（1923－79）
- b) **中学（旧制）時代の師：** 那波金二郎（那波利貞の息）、関根俊雄（関根只誠の孫、関根正直の息、関根正雄の兄、二宮素子の父）、坊城俊民、藤塚明直（藤塚鄰の息）……
- c) **研究上の師：** 江口朴郎、飯塚浩二、前嶋信次、野原四郎、林 基、岡 正 雄、仁井田陸、山本達郎、……
- d) **先輩：** 嶋田襄平、藤本勝次、荒 松 雄、伴 康 哉、梅棹忠夫、護 雅 夫、山田信夫、本田実信、富川盛道、加藤周一、永原慶二、山口啓二、金 沢 誠、井 上 一、柴田三千雄、弓 削 達、荒井信一、上原淳道、小倉芳彦、小 堀 巖、大野盛雄、……
- e) **研究上の仲間：** 石田保昭、加賀谷寛、古屋哲夫、菊池昌典、中岡三益、三 木 亘、林 武、池 田 修、黒田壽郎、黒田美代子、飯森嘉助、山形孝夫、森本公誠、奴田原睦明、宮治一雄、宮治美江子、大岩川和正、片倉もところ、松原正毅、牧野信也、矢島文夫、内記良一、荒 井 献、伊東俊太郎、勝俣鎮夫、山 口 徹、吉田伸之、小島晋治、溝口雄三、濱下武志、松本光太郎、吉 沢 南、松 井 透、中村平治、長崎暢子、小谷汪之、喜 安 朗、西川正雄、二宮宏之、今村仁司、清水知久、加茂雄三、和田春樹、前田慶穂、家 正 治、関 寛 治、田 中 浩、木村修三、西 川 潤、毛里和子、山口昌男、日野舜也、原 忠 彦、原ひろ子、松谷敏雄、吉田悟郎、阪東淑子、長沼宗昭、後 藤 明、佐藤次高、永田雄三、湯 川 武、上岡弘二、家島彦一、中野暁雄、坂 本 勉、浅井信雄、奈良本英佑、森戸幸次、藤 田 進、山内昌之、高橋和夫、鈴 木 堇、鎌 田 繁、羽 田 正、長沢栄治、……

- f) 印象に残る海外の研究者・知識人： ムハンマド・アニス Muḥammad Anīs、
 アンワル・アブデルマレク Anouar Abdel-Malek、ラウーフ・アッバース・ハーミド Ra'ūf
 'Abbās Hāmid、サアド・ザフラーン Sa'd Zahrān、ムハンマド・シッド・アフマド Mohamed
 Sid-Ahmed、ジュルジー・ジャッブール Jurjī Jabbūr、ワジーフ・ムスタファー Wajīh Muṣṭafā、
 ワリード・ハーリデー Walid Khalidi、イブラーヒーム・アブー・ルゴド Ibrahim Abu-
 Lughod、ハンナ・ナーシル Hannā' Nāṣir、マフムード・ダルウィーシュ Maḥmūd Darwīsh、
 マルワーン・ブハイリー Marwan R. Buheiry、アドニス Adonis/Adūnīs、ヨシャファト・
 ハルカビ Yehoshafat Harkabi、フェリツィア・ランゲル Felicia Langer、サイイド・ムスタ
 ファー・サーリム Sayyid Muṣṭafā Sālim、サーレフ・アルガルマーデー Salah Garmadi/
 Ṣāliḥ al-Qarmādī、ラフダル・ブラヒーミー Lakhdar Brahimi、マフディー・エルマンジュ
 ラ Mahdi Elmandjra、ジャネット・アブー・ルゴド Janet Abu-Lughod…… [AFMA 創立]
 趙国忠 (チョウ・コクチュウ)、柳正烈 (リュウ・ジョンヨル)、沈義燮 (シム・ウイン
 ップ)、……
- g) 共同研究プロジェクト： 「イスラム化と近代化」(1960年代)、「日本・アラブ関
 係」国際共同研究(1970年代末)、「中東の社会変化とイスラーム」(1980年代初)、「イ
 スラームの都市性」(1980年代後半)……
- h) 関係学会・関係団体の並列： 多彩なプロジェクト研究の恒常化も加わって、こ
 れからどうなっていくか？
- i) 非常勤出講の非能率： 大学院教育のあり方の将来は？ その改革は？
- j) 去る者は追わず： 建前としては、来たる者は拒まず去る者は追う、だが、なぜか
 疎遠になった人たち。学問の自由と社会的責任 **accountability**
- k) 感得したこと若干： ほほ5年単位で仕事が変わったことの効果／大局観を養うに
 は、中・高校生に歴史(世界史)を教えること必要では？／自己組織性が発揮されるよ
 うになるネットワークを形成していく決め手は、**convergent-divergent** の共同テーマの設
 定とマネジメント／ゼミ教育の極意は、個人ごと専攻の仕事の方向づけと斡旋(テー
 マと方法に即したタスクへのリクルート)を共同学習することの組織化
- l) 学術全体を見わたす責任： 日本学術会議(16期～18期会員、18期第1部長、
 2004-05年コオプテーションに移行する組織改革にあたり20期新会員候補者選考会議会長
 代理)、パグウォッシュ会議(江口朴郎の遺産、第55回大会[2005年7月、広島])

参考資料

【配付資料】

板垣雄三「歴史家 遠山茂樹と〈東アジア〉歴史像」、『歴史学研究』No.895、2012年8月号。

——「〈リレー討論〉大会テーマ今昔、雑感」、『歴史学研究』No.894、2012年7月号。

——「人類が見た夜明けの虹」、『歴史評論』2012年1月号。

——「日本の中東・イスラーム研究の歩み 未来へ」『イスラーム誤認：衝突から対話へ』、岩波書店、2003年。

——「〈師を語る〉日本のアラビアン・ナイト断章」『学術月報』No.49-9、1996年9月15日。

——「アニース教授招聘の思い出」『アジア・アフリカ言語文化研究所通信』No.83、1995年3月25日。

——「世界史のなかのイスラーム」（未発表原稿の部分）

ITAGAKI, Yuzo, “Area Studies Must Be the Foundation of New Scholarly Knowledge,” M. Matsubara, J. Campbell eds. *Japan-USA Area Studies Conference*, The Japan Center for Area Studies, National Museum of Ethnology, 1997.

【関連参考資料】

加藤博『「イスラム vs. 西欧」の近代』、講談社、2006年。

——『イスラム世界論——トリックスターとしての神』、東京大学出版会、2002年。

板垣雄三他「〈座談会〉地域研究の可能性と未来を展望する—地域研 12年の歴史と役割を回顧して（参加者・板垣雄三／立本成文／本間長世／松原正毅／押川文子〔司会〕）」国立民族学博物館地域研究企画交流センター編『地域研究の可能性を求めて：地域研究企画交流センターの12年、そして今後へ』、国立民族学博物館地域研究企画交流センター、2006年。

——他「〈討論会〉地域と民族（司会・小沢弘明、出席者・村井章介／清水透／板垣雄三／栗田禎子／小谷 汪之）」歴史学研究会編『戦後歴史学を検証する 歴研創立70周年記念』、青木書店、2002年。

文献一覧

講演と編注で言及された文献の一覧を示した。

【板垣雄三著作】

- 「イスラム改革思想：アラブの場合を中心として」『岩波講座世界歴史 21 近代 8 近代世界の展開 5』岩波書店，1971年，pp.530-553.
- 「中東紛争と日本」『エコノミスト』1973年12月11日号（再録「中東紛争と日本型オイル・ショック」板垣雄三『石の叫びに耳を澄ます：中東和平の探索』平凡社，1992年，pp.214-225）.
- 「歴史学と第三世界」『歴史学研究』517，1983年，pp.2-8.
- 「ユダヤ人問題の理解のために」広河隆一，パレスチナ・ユダヤ人問題研究会編『ユダヤ人とは何か（ユダヤ人1）』三友社出版，1985年12月（再録「差別の増殖・再生産」『石の叫びに耳を澄ます』pp.87-106）.
- 「パレスチナ問題のしくみ」日本パレスチナ医療協会編『絵画記録 パレスチナの子どもたち』ホルプ出版，1988年8月（再録「パレスチナ問題の発見」『石の叫びに耳を澄ます』pp.11-18）.
- 「序 本書の成り立ち，そしてリビアと江口朴郎史」江口朴郎，板垣雄三編『交感するリビア』藤原書店，1990年，pp.8-24.
- 「第三世界をめぐって：江口さんの学問構築を内から支えたものについて考える」『思索する歴史家・江口朴郎』青木書店，1991年，pp.269-285.
- 「序 都市性と比較」板垣雄三，後藤明編『事典 イスラームの都市性』亜紀書房，1992年，pp.7-12.
- 『歴史の現在と地域学』岩波書店，1992年.
- 「歴史の記憶と〈世界〉ビジョン」板垣雄三編『世界史の構想』朝日新聞社，1993年，pp.91-112.
- 「アニス教授招聴の思い出」『アジア・アフリカ言語文化研究所通信』83，1995年3月25日，pp.6, 43.
- 「イスラムと民族・宗教」齊藤次郎，石井米雄編『続アジアをめぐる知の冒険』読売新聞社，1997年，pp.11-60.
- 「イスラーム思想史における公と私」佐々木毅他編『公と私の思想史（公共哲学

- 1)』東京大学出版会，2001年，pp.97-144.
- “Middle Eastern Dynamics of Identity Complex: A Teaching Scheme with Illustrational Materials”, *Annals of Japan Association for Middle East Studies* 16 (2001): 1-26.
- 「イスラーム潮流に未来はあるか」『交流』中部電力，2001年4月（再録『イスラーム誤認』岩波書店，2003年，pp.11-18）.
- “Islamic Studies in Japan and Japan’s Specific Relationship with the Middle East”, *Annals of Japan Association for Middle East Studies* 17-2 (2002): 3-16.
- 「特別報告 人類が知識共同体となる未来：新しい社会＝文化システムを目指して」中部大学国際人間学研究所編『アリーナ 2004 武者小路公秀の仕事』人間社，2004年，pp.24-34.
- 「ネットワーキングの元祖＝イスラーム世界を知る」『イスラム科学研究』第1号，2005年，pp.7-18.
- “Civilizations to be Networked: Feasibility and Effects of Re-vitalizing Tawhīd (Pluralistic Universalism)”, Paper Presented at *The 34 th International Symposium (October 12, 2007)*, The National Academy of Sciences, Republic of Korea, 2007, pp. 65-122.
- 「世界の未来を透視する」『現代思想（特集オバマは何を変えるか：新－新世界秩序）』37-3（2009年）：108-119.
- 「〈愛国愛教促団結〉について：ムスリムと国家（リレー連載 責任編集田中浩 ナショナリズムとデモクラシー1）」『未来』508，2009年，pp.183-201（再録「〈愛国愛教促団結〉について：ムスリムと国家」田中浩編『ナショナリズムとデモクラシー』未来社，2010年）.
- 「人類が見た夜明けの虹：地域からの世界史・再論」『歴史評論』741，2011年1月，pp.5-21.
- 「中東の新・市民革命を，いま日本から見，そして考える」『世界』818，2011年6月，pp.199-210.
- 「これからの世界に向かって立ちあがる市民たち：10代の若い人たちに宛てた手紙」『Days Japan』2012年4月号，pp.13-30.
- 「歴史家 遠山茂樹と〈東アジア〉歴史像」『歴史学研究』895，2012年8月，pp.2-13.
- “Special Lecture in Opening Session: Dialogue for Future between Japan & the Islamic World“, Paper Presented at *Significance of Dialogue for the Future of Humankind*, Ministry of Foreign Affairs of Japan: Tokyo, Dec. 6-7, 2012.

「反テロ戦争と原発事故」中神康博, 愛甲雄一編『デモクラシーとコミュニティ：東北アジアの未来を考える』未来社, 2013年 pp.113-142.

「〈テロとの戦い〉の末路：40年を総括すると人類史の転換が浮かび上がる」『インパクト』193号, 2014年1月, pp.30-53.

【その他著作】

阿久津正幸「ファーラービー『諸学通覧』：知識のネットワーク化とムスリム社会」柳橋博之編『イスラーム：知の遺産』東京大学出版会, 2014年, pp.33-59.

石田保昭『インドで暮らす』岩波書店, 1963年.

磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜：宗教・国家・神道』岩波書店, 2003年.

イブン・イスハーク, イブン・ヒシャーム編註『預言者ムハンマド伝』後藤明他訳, 全4巻, 岩波書店, 2010-2012年.

梅棹忠夫『文明の生態史観』中央公論社, 1967年.

江口朴郎『帝国主義と民族』東京大学出版会, 1954年.

加藤博『文明としてのイスラーム：多元的社会叙述の試み』東京大学出版会, 1995年.

——『イスラーム世界論』東京大学出版会, 2002年.

菊池肇哉『英米法「約因論」と大陸法「カウサ理論」の歴史的交錯』（国際書院, 2013年）.

黒田寿郎「イスラーム世界の社会構成原理」黒田寿郎編『共同体論の地平：地域研究の視座から』三修社, 1990年, pp.13-45.

——「IV 都市の内部ネットワーク, A.都市とシャリーア（イスラーム法）, 1.都市とシャリーア・総論」板垣雄三, 後藤明編『事典 イスラームの都市性』亜紀書房, 1992年, pp.256-258.

小谷汪之『インド社会・文化史論：「伝統」社会から植民地的近代へ』明石書店, 2010年.

後藤明『メッカ：イスラームの都市社会』中央公論社, 1991年.

佐々木力『数学史』岩波書店, 2010年.

- 塩沢由典『市場の秩序学：反均衡から複雑系へ』筑摩書房，1990年。
- スミス，A.『道徳感情論 上』水田洋訳，岩波書店，2003年。
- 中西竜也『中華と対話するイスラーム：17-19世紀中国ムスリムの思想的営為』
京都大学学術出版会，2013年。
- 中村元『日本宗教の近代性』春秋社，1964年。
- 『日本思想史』東方出版，1988年。
- 中村光男「文明の人類学再考：イスラーム文明の場合」伊藤亜人他編『現代の社会人類学 3：国家と文明への過程』東京大学出版会，1987年，pp.109-137。
- 日本ムスリム協会『日亜対訳注解 聖クルアーン』日本ムスリム協会，1982年。
- ネグリ，A.，ハート，M.『帝国：グローバル化の世界秩序とマルチチュードの可能性』水嶋一憲他訳，以文社，2003年。
- バナール，M.『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
2 考古学と文書にみる証拠』上下，金井和子訳，藤原書店，2004-2005年。
- 『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 1 古代ギリシアの捏造 1785-1985』片岡幸彦訳，新評論，2007年。
- 羽田正「歴史学・東洋学とイスラーム地域研究」佐藤次高編『イスラーム地域研究の可能性』東京大学出版会，2003年，pp.21-48。
- 『イスラーム世界の創造』東京大学出版会，2005年。
- 『冒険商人シャルダン』講談社，2010年。
- 『新しい世界史へ：地球市民のための構想』岩波書店，2011年。
- バラバシ，A.-L.『新ネットワーク思考：世界のしくみを読み解く』青木薫訳，日本放送出版協会，2002年。
- 廣松渉『〈近代の超克〉論：昭和思想史への一視覚』講談社，1989年。
- 『生態史観と唯物史観』講談社，1991年。
- フック，J.『アラブ・イスラム研究誌：20世紀初頭までのヨーロッパにおける』
井村行子訳，法政大学出版会，2002年。
- 福鎌忠恕『モンテスキュー 第一部：生涯と思想』政治公論社，1970年。
- 藤原皓一郎・木下毅・高橋一修・樋口範雄『英米判例百選（第三版）』（別冊ジュリスト 139, November 1996年）有斐閣，1996年。
- フリーマン，L.C.『社会ネットワーク分析の発展』辻竜平訳，NTT出版，2007

- 年.
- 松尾弘「シビル・ローとコモン・ローの混交から融合へ；法改革のためのグローバル・モデルは成立可能か(2)」『慶応法学』20（2011年8月）pp. 145-185.
- 溝口雄三，中嶋嶺雄編『儒教ルネッサンスを考える』大修館書店，1991年。
- 他『中国思想史』東京大学出版会，2007年。
- 『中国思想のエッセンス2：東往西来』岩波書店，2011年。
- 宮崎市定『アジア史概説』中央公論社，1987年。
- 村上陽一郎『人間にとって科学とは何か』新潮社，2010年。
- 諸橋轍次『論語の講義』大修館書店，1973年。
- 八木雄二『天使はなぜ墮落するのか：中世哲学の興亡』春秋社，2009年。
- 山折哲夫『近代日本人の宗教意識』岩波書店，2007年。
- ラファイル，D.D.『アダム・スミスの道徳哲学：公平な観察者』生越利和，松本哲人訳，昭和堂，2009年。
- ロック，J.『完訳 統治二論』加藤節訳，岩波書店，2010年。
- ワッツ，D.『スモールワールド：ネットワークの構造とダイナミックス』栗原聡他訳，東京電機大学出版会，2006年。
- Greif, Avner, “Reputation and Coalitions in Medieval Trade: Evidence on the Maghribi Traders”, *Journal of Economic History* 49-4 (1989): 857-882.
- Huff, Tobu E. *The Rise of Early Modern Science: Islam, China, and the West*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003 (2nd Ed.).
- Lapidus, I.M., “Hierarchy and Network: A Comparison of Chinese and Islamic Societies,” F. Wakeman and C. Grant eds. *Conflict and control in late Imperial China*, Berkeley, 1975, pp. 26-42.
- Lockman, Zachary, *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism*, Cambridge University Press, 2009.
- Munir, Muhammad, “Islamic International Law (Siyar): an Introduction”, *Hamdard Islamicus* 40-4 (October-December 2012). [Web Version, <http://ssrn.com/abstract=1835823>]
- Ricklefs, M.C. *A History of Modern Indonesia Since c.1200*, Stanford; California: Stanford University Press, 2008 (4th ed.).
- Stanford Encyclopedia of Philosophy, Web Version, Fri Dec 2, 2005; substantive revision Mon Sep 19, 2011. [<http://plato.stanford.edu/entries/Aquinas-moral-political/>]

本書は、人間文化研究機構（NIHU）地域研究推進事業「イスラーム地域研究」東京大学拠点の出版物である。無断転載を禁じる。

イスラーム地域研究東京大学拠点
TIAS Middle East Research Series No. 8

中東イスラーム研究の先達者たち No.3
板垣雄三先生インタビューVol.2

発行日	2014年3月31日
編者	阿久津正幸
発行者	人間文化研究機構地域研究推進事業 「イスラーム地域研究」東京大学拠点 〒113-0033 東京都文京区本郷 7-3-1 東京大学文学部アネックス内 電話 03-5841-8953 e-mail: iaschuto@l.u-tokyo.ac.jp
ISBN	978-4-904039-82-3
印刷所	(有) 日本興業社



**TIAS: Department of Islamic Area Studies
Center for Evolving Humanities
Graduate School of Humanities and Sociology
The University of Tokyo**

ISBN 978-4-904039-82-3