

〈小特集：宗教概念批判と宗教哲学〉

宗教の概念と生活の形式 ——タラル・アサドの哲学的コンテクスト

下 田 和 宣

要旨：「宗教」(religion) 概念の形成とその問題性をめぐる昨今の議論において、際立った鋭さを放つのがタラル・アサドによる「宗教」概念批判である。近代宗教学の自己規定により「世俗」の外部として差異化された「宗教」の概念は政治的不当性を避けがたく備えたものであるというアサドの議論は、一見するとポストコロニアル批評の文脈に位置づけられるべきものであるかのようなようであるが、実のところ彼独自の哲学的考察に根ざすものでもある。アサドはニーチェ、フーコー的な権力批判を、後期ウィトゲンシュタインの議論に接合させ、自身の理論的道具立てを整える。本論考ではそれを「生活形式の系譜学」と定式化したうえで、生活形式を「翻訳」の運動とみなすアサドの議論が持つ文化哲学的射程について検討する。それにより、近代に対する賛成反対の単純な決断を避けながら、「宗教」概念の形成と使用が根ざす地平に対するさらなる考察の糸口を得る。

はじめに：ある概念の生と死

「宗教」概念批判のラディカルさは、「宗教」概念あるいは近代宗教学の「死」⁽¹⁾ないし「彼方へ」⁽²⁾などと表現されることがある。そこから窺えるように、この批判は従来の本質主義的な宗教理解の全面的な清算を狙っているのである。ここまでの苛烈な表現が要求ないし容認されるのは、「宗教」という概念がただ単に学問的カテゴリーとして不適当であるというだけではなく、西洋中心主義的に形成されたその概念の使用が、人間と非人間を峻別・整理し、植民地支配の正当化に寄与するものだったという反省的理解が背景にあるからだと考えられる。西洋近代的な「宗教」概念が持つ普遍妥当性の要求は、間違っているだけではなく、ポストコロニアルな観点からして有害ですらある。「宗教」概念が持つそのような文脈を考慮せずに「宗教」について素朴に語ることは、したがって暴力と支配の構造を無自覚的に反復するという野蛮である。「宗教」概念を取り巻く状況と文脈に対するこのような徹底された反省的認識は、学問の方向性を根本から転回させるための推進力となろう⁽³⁾。

ポストコロニアル批評のこうした問題提起は、きわめて重大な意味を持つ。しかしその重大さゆえに、しばしばそれが突きつけられる者にはあまりにも過剰な要求であるようにも感じられる。たしかにわたしたちは糾弾を受け入れることは可能だし、この概念がどうしても居心地の悪いものであり、賞味期限の切れたものであると認めることすらできるだろう。だからといって、ある概念をあたかも「ごみ」のように簡単に廃棄することはできるのだろうか。その困難さは「宗教」概念批判以後も変わらずに「宗教」について語られ続けていることから予測できることだろう。ではなぜ、方法論的自己批判の徹底化の要求にもかかわらず、わたしたちはなお「宗教」について語り続けなければならないのだろうか。

このような視点から、別の問題設定を行うことはできよう。なぜそのような明らかに不正な概念の使用が許されたのか。実体化と概念化の要求を極限まで駆り立てたものとは何であったのか。ある概念が使用されるのはいかなる地平なのか。あるいは少し唐突な言い方をすれば、概念の生とは何か。その賞味期限を保証するものとは何だろうか。ある概念が「有害ごみ」であるとしても、わ

たしたちはそれを適切に処分する仕方を知っているのだろうか。概念放棄の決断を性急に求めるかわりに、「宗教」概念の使用に関わる「頑なさ」、あるいはわたしたちの生と概念との関係についてすなわち概念形成とその使用について、根本的に問うことはなされてしかるべきだろう。それによって、概念使用の悪を糾弾するリゴリズムとは別の視野が開けてくるに違いない。

こうした見方から、本提題では代表的論者のひとりであるタラル・アサド (Talal Asad, 1932-) を取り上げる。アサドはポリティカルな思想家と見なされがちだが⁽⁴⁾、それでも彼が依拠する理論的な道具立てに着目すれば、その議論がむしろ人間の生に関わる哲学的観点へと積極的にコミットしていることがわかる。本質主義的理解を避けながら、アサドは「宗教」概念をその形成と使用のコンテクストへと引き戻してみせる。「宗教」概念を単純に廃棄するのではなく、その使用の背景へと向かうアサドの批判は、批判の厳格主義から適切に距離を取るための手引きとなるだろう。ここではまず、アサドによる批判の方法を逆に文脈化することで、その哲学的射程を取り出し、さらなる検討への手がかりを得ることしたい。

1. 方法としての「系譜学」

まずアサドの代表的な著作である『宗教の系譜』⁽⁵⁾と『世俗の形成』⁽⁶⁾を手がかりとして、彼の立場と方法論について見ていこう。アサドによれば、人類学を典型とする西洋近代の知は、みずからの調査研究の基準として、「宗教」の概念を明確に定義しようと試みてきた。近代宗教学はそれにより「宗教」概念そのものが持つ歴史的形成のコンテクストを排除し、普遍知としての自身の特権性を確保しようとしてきたとされる。それゆえポストコロニアルな宗教研究は、もはやそのような問題をはらんだ概念としての「宗教」を無前提に使用することはできず、その概念を生産・再生産してきた学術的な言説機構である近代宗教学に対して徹底的な反省を行わなければならない。たとえばそこで前提とされてきた「非西洋」(ないし「東洋」)とは極めて西洋的な概念である。ローカルな文化が何であるかを決定する知の権限

は、その文化そのものではなく、常に「普遍的」西洋の側にあった。そのあいだには圧倒的な権力の差がある。したがって、西洋／非西洋という歪な非対称性の形成(キリスト教世界が持つ諸概念の積み重なり)をひとつひとつ紐解いていくことが必要である。いまやキリスト教(およびポスト・キリスト教)世界の「概念的地質学 (conceptual geology)」が企てられるべきであり、それこそ「非西洋の伝統がいま成長し変化することを可能にしているありかたに対する深い意味を持っている」(Asad, *Genealogies of Religion*, 1)。

こうしてアサドは概念形成の文脈へと立ち返ることで、近代的な学問知の前提を暴こうとする。その際に彼が依拠するのは「系譜学」(genealogy)の手法である。系譜学はもともと家系図・系統図の作成、ないし祖先解明のための技術であったが、転じて、ある観念・概念や価値観の由来・来歴を歴史的に探ることを意味する。その目的は、単なる歴史学的な確認にあるのではなく、むしろ、過去の網目に結びつけ、ある特定の関連に位置づけることで、それを権威あるものとするか、あるいは逆に、現在ある権威を失わせる。それこそ、系譜作成が持つ実践的なポテンシャルであると言えよう。その意味で系譜学的方法には、硬直化した現在を歴史的生成のコンテクストへと開き、自称された正統性を無効化するための批判という機能が見込まれている。

このように、ある観念・概念や価値観の由来・来歴を探り暴露することとしての系譜学は、歴史的探究をスタイルとしながら、ニュートラルな概念史や学問史の記述とは異なって、現在通用する正統的権威の無効化という批判的意図を明確に持っている。そのことをアサドが念頭に置いているということは、次の引用にも明確に表れている。

私が依拠する系譜学がフーコーやニーチェによって用いられてきた方法から派生しているということは、彼らを教条的に信奉するのではないにしても、明らかである。系譜学とはここでは…〔中略〕…我々の現在を諸々の偶然へと引き戻す技法として企図される。我々が確実とみな

すものはそれらの偶然的なものが寄り集まって形成されているにすぎない。(Asad, *Formations of the Secular*, 16)

系譜作成を自らの哲学的方法として彫琢したのは、フリードリヒ・ニーチェ (Friedrich Nietzsche, 1844-1900) であった。ニーチェは『道徳の系譜学』(*Zur Genealogie der Moral*, 1887) でキリスト教道徳が、強者を良しとする古来の貴族道徳に対するルサンチマン (反動的な感情) に由来するものであると暴露する。現在において通用する道徳的価値観の根底に、政治的・身体的強者を精神的な次元で屈服させようとする奴隷的な賤しい意志が作用していたことを示すことで、その相対化・無力化を図るとともに、「あらゆる価値の価値転換」(*Umwertung aller Werte*) により新たな価値に基づいた生き方へと誘うのである。

ニーチェのアイデアを継承してより広範なテーマにおいて系譜学を方法化したのはミシェル・フーコー (Michel Foucault, 1926-1984) である。西洋における観念と知の歴史を分析してきたそれまでの自身の仕事に「考古学」という名前を与え、伝統的な思想史からの自己差異化を試みながら (『知の考古学』(*L'archéologie du savoir*, 1969)), 「人間」概念からの解放という課題においてさらに「系譜学」の名称をフーコーは引き受ける。コレージュ・ド・フランス開講講義『言説の領界』(*L'ordre du discours*, 1970) によれば、系譜学とは自明視されている関係構造を支配する「権力」(*pouvoir*) の分析開示の方法である。論文「ニーチェ・系譜学・歴史」(*Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, 1971) でフーコーはニーチェの諸テキストを分析しつつ、「由来」(*Herkunft*) を問う系譜学を、形而上学的な「起源」(*Ursprung*) の探求でもなければ、語られた歴史を必然化するものでもなく、むしろ出来事 (「現実の歴史」(*die wirkliche Geschichte*)) へと思考を引き戻す技法として導入する。「記念碑への崇敬はパロディーとなる。古代の連続性への尊敬は組織的な解体作業となる。現在人間が保持している真理による、過去の不公正の批判は、知の意志に固有の不公正による、認識の主体の破壊となるの

である」⁽⁷⁾。

歴史を記述することが持つこうした批判的機能をアサドは共有していると言える。アサドは、普遍知を標榜する近代宗教学という学問制度と、それが自己の特権的な作業次元を確保するために構想した「宗教」概念を、形成の歴史的文脈とその前史へと引き戻しその「系譜」をたぐることによって解体を試みる。アサドの「系譜学」を性格づけるうえで、1993年の著作が宗教の「諸系譜」(すなわち *Genealogies*) と複数形の題名を持っているのは示唆的である。

学問的主体とその知のあり方は直接的な対象化を拒否する。したがってその実相を明らかにするためには、歴史的な由来・来歴へと立ち還るという「迂回」を経なければならない。しかし系譜を暴露することは、ともすれば再び現在を正当化し、肯定的な自己認識に奉仕することにもなりかねない。したがってその作業を (単一で大文字の *Genealogy* ではなく *genealogies* へ) 複数化・多様化させることは、他なるものへと知を開き、硬直した現在を解きほぐすというそもそもの狙いからすれば本質的な意味を持つ。そこからアサドの系譜学は多様なテーマ⁽⁸⁾へと拡散していくのである。

批判的実践の技法としての歴史文化記述という系譜学のスタイルは、「宗教」概念批判に関わる多くの論者が採用する方法でもある⁽⁹⁾。それは一面で、フーコーやサイドといった西洋近代の知の権威・権力性を問題として可視化させようと試みる現代思想において培われたものであるが、他方で「比較宗教学」の伝統にも根ざす手法であるように思われる。事実、アサドはキャントウェル・スミス (C. W. Ceram) の仕事を自身の先駆として評価する⁽¹⁰⁾。それと同時に、アサドは比較宗教学の仕事がいまだ本質主義にとらわれていることを指摘し、反本質主義的な徹底化を求めるのである。たしかにスミスによる批判的概念史は、「宗教」あるいは「諸宗教」という硬化した西洋近代的概念がグローバルで普遍的な人間理解への弊害になるという理解を背景としつつ、文化的に多様な「累積的伝統」と、人間一般に共通だとされる超越的なものとのかわりとしての「信仰」の区別へと

向かう⁽¹¹⁾。アサドはそこに本質主義の残滓を見て取るのである。アサドによれば、信仰を中心契機とする宗教多元論そのものが、すでに身体性や儀礼の役割を二次的なものとするかぎりでは、キリスト教的・西洋近代的宗教概念理解にとらわれたままなのである。それに対してアサドの系譜学的探究は、学問的必然化・概念化を拒み、偶然的で多様な形成の地平へと思考を開いていくことに狙いを定める。それによって、宗教の本質を知的に求めようとする従来の宗教学のあり方とは異なった枠組みがここに提示されるのである。

2. 人類学的な知に対するアサドの批判

『宗教の系譜』第一章「宗教を人類学的カテゴリーとして構築する」(Asad, *Genealogies of Religion*, 27-54)で、アサドが批判的に分析を行うのは、クリフォード・ギアーツの宗教論である。それを通じて、非西洋世界の諸文化を対象化してきた「anthropology (人類学・人間学)」を、西洋近代を補強する知として明らかにし、その過剰な普遍性要求に対して適切な位置を与えることが試みられる。

ギアーツによれば「宗教」とはひとつの「文化システム」(a cultural system)として定義されるものである⁽¹²⁾。「宗教」は存在するものをニュートラルに放置せず、相互に位階づけ、価値の体系化を行う装置である。しかもそれは、その位階に「事実性のオーラ」をまとうことで、人々にとってあまりにも自明であるかのような雰囲気(空気、ムード)や行為の動機づけ(モチベーション)をつくりあげ、自明なものとして存続させる。

アサドによるギアーツ批判のポイントは、「人類学」が自明な権利として試みてきた、「宗教」に対する超歴史的・超文化的定義づけの不当性に集中する。ギアーツは宗教的シンボルによって生み出されるという性向(心情)を宗教の神学的・理論的要素と緊密に結びつける。しかしその結びつきはけっして普遍的・必然的なものであるとは言えない。中世キリスト教会において問題だったのは、どの実践が「正統(宗教)」でどの実践が「正統でない(異端)」かを決定する(聖別する)

こと(そこに宗教を定義する必要が結びついていった)、それによって多様な実践・儀礼の差異・区別をひとつの権威へと規律によって服従させることであった。すなわち中世において宗教とはまず訓練と規律のプログラムだったとアサドは分析する。ギアーツの脱歴史的分析にはこうした概念変容の観点が抜け落ちていとされるのである。

中世以降これらの要素は弱められ、宗教概念は変容していく。宗教改革以後のローマ・カトリックの権威の低下、宗教紛争による混乱を経て、宗教を定義する必要は対立解決・論争調停の要請、キリスト教が経験した混乱・危機への対処という根本的に別の側面から求められてくる。たとえばチャーベリーのハーバート『真理論』はキリスト教的教義に拘泥することなく、全人類に普遍的な宗教の共通分母を求めた(Asad, *Genealogies of Religion*, 40)。後に「自然宗教」(Natural Religion)と呼ばれる普遍的宗教観念のもとでは、「聖典」が宗教の共通項となることなく除外されていく。こうした流れからはっきり理解できるのは、今日自明なものとして前提されている宗教概念はきわめて特殊なキリスト教の歴史を背負っているということ、その歴史の帰結である「権力と知識の近代的風景」(Asad, *Genealogies of Religion*, 43)こそ、新たな国家・学問・主体観とともに、新たな宗教概念を作り上げたのだということである。

ギアーツはいかなる宗教的事象も「何事かの根源的リアリティーを確言して」いるとすることで、実践に対する理論的意味の優位を——宣教師たちのように——前提している。しかしアサドによれば宗教の理論と実践の関係はむしろいつでも(中世でも近代でも)、真なる意味の決定とそうでないものの排除(先に見た「聖別」)を介して(精神内ではなく)世界内に「宗教」を構築するという実践上の intervention の問題(意味の現実化)なのである。したがって問われるべきなのは、ある宗教ないし宗教学が「宗教」を構想するために行う選択と排除がどのようなコンテキストにおいて正当化されているのか、ということである(Asad, *Genealogies of Religion*, 44 f.)。

ギアーツはまた、宗教的シンボルの機能をカオ

ス（無秩序）に対する恐怖への回避策として（いわば人間学的に）分析している。アサドによれば、宗教的シンボリズムは「無知」、「苦痛」、「不正」という人間に固有の欠如を埋めるという診断の裏でギアーツが無意識的に侵入させているものこそ西洋近代に由来する要素——「無知」、「苦痛」、「不正」を退けることで保護されるべき「個人的信仰の権利」（Asad, *Genealogies of Religion*, 45）——にはかならない。なぜなら（キリストの受難を模倣する）身体的苦痛という要素は中世の宗教理解において中心的であったはずだからである。苦痛を邪悪なものとみなすのは、キリストを癒す者とする近代カトリック的理解に従ったものにかならない。

要するに、中世において宗教は「苦痛」を媒介とする「規律・訓練」の場であったが、宗教戦争を契機とした啓蒙主義的な普遍的「宗教」の探求においてそうした側面が脱色され、「信仰」「救済」「安寧」という主観的・精神的契機があらゆる宗教の核として抽出された。ギアーツをはじめとした人類学者・宗教学者はそうした経緯に無頓着であり、「苦痛」の除去を宗教の普遍的核として自明視するその理解が近代的で私事化されたキリスト教的なものに基づいていることを自覚しない、というのがアサドによる分析の結論である。

宗教の成立は権威づけの過程と切り離せない。それゆえその観点を捨象して、宗教を超歴史的・超文化的に定義しようとする試みには望みがない（Asad, *Genealogies of Religion*, 30）。にもかかわらず、「政治・権力」の領域から引き離され、宗教の普遍的定義が目指されてしまう。アサドによれば、そこには西洋的「宗教」概念を取り巻く特有の事情がある。「宗教」や「文化」の普遍的定義を求める「人類学」は、西洋近代に由来しながら、その前提を隠しつつ自己を正当化する。「西洋自身は、すべての非西洋文化とは異なって、近代という歴史性によってみずからを定義する」のである。西洋近代は（古代・中世からの）断絶として、過去や異文化を他者として俯瞰的視点から包括することで、「超歴史的」かつ「超文化的」な自己アイデンティティを形成する。それは（ギ

リシアからアメリカ大陸へ、そして）世界を覆うまで場所を変えていく特異な歴史性における集合的アイデンティティとなる。その結果、この流れにそぐわないものはただの無駄な逆行と見なされるのである。

注意すべきなのは、ギアーツを批判することで、アサドはそれに代わる普遍的な宗教概念を打ち立てようとしているわけではない、ということである。むしろ概念の歴史に立ち返りギアーツ的な「宗教」の暗黙の前提を「掘り起こす」ことで、西洋近代知としての人類学を支えている「背景」（現在を可能なものとしている「近代」という「地層」）を可視化しようとするのである。その意味で、彼の狙いは素朴な西洋近代批判にあるわけではない。とすればアサドの系譜学はどこに向かっていると言えるのだろうか。

3. 生活形式の系譜学

「宗教」に対してこれまでのオルタナティブとなる定義づけを新たに提示するのではなく、定義づけという学知による作業の背後へと迂回する、というアサドのこの研究方針は、彼がウィトゲンシュタインの「言語ゲーム」論、とくに「生活形式」についての理解に手がかりを求めるとき、さらに明確なものとなる。アサドによるウィトゲンシュタインへの着目は以前から散見されるが⁽¹³⁾、最近の著作ではとくにそれが前面化している。2018年『リベラル国家と宗教』⁽¹⁴⁾の「エピローグ」で、アサドは概念の形成に無頓着な現代の「世俗／宗教」論、および近代への一面的な非難（あるいは賛同）に対して距離を置きながら次のように言う。

わたしたちはアプリアリに世俗的なものとして理解された歴史学・人類学に基づいて、「キリスト教」と「世俗性」とをあまりに厳格に区別して考え、それらを確定的に記述しすぎている。この事実、わたしの懐疑はに基づいている。宗教と世俗的なもののあいだに本質的な連続性があるのかどうかをめぐる論争そのものが、両者の構築された概念に依存している。この本でわたしは主に、「世俗性」と「宗教」の

厳格な使用法を問題化することにこだわってきた——もちろんそれは、それらに関わる言説が統制する生活を非難したり（あるいは擁護したり）、それらのどちらかの言葉をどちらかへと解消しようとするというのではない。「近代」に賛成すべきか反対すべきかという問題に関する最近の議論は、わたしには有益でないように思われる。この本が指摘したなかで一般化できる点があるとすれば、それは「近代」、「宗教」、「政治」、「世俗主義」といった言葉や、それらに連動する語彙は、生活様式と絡み合っているということである…〔中略〕…「世俗性」や「宗教」という言葉は、ウィトゲンシュタインが言語ゲームと呼んだものに属している。それらのゲームのなかで、合意や議論が日常生活の一部として生じる。このゲームは、同意の有無にかかわりなく、変わってしまうということが常にありうる。(Asad, *Secular Translations*, 147 f.)

ここからはまずアサドの研究態度を明確に理解することができる。彼の「宗教」概念批判は、「世俗」と「宗教」という相互に切り離され、リジッドに概念化された区別に向けられる。いまや明らかなのは、それらの厳格な区別が近代的な学知（「アプリアリに世俗的なものとして理解された歴史学・人類学」）の地平に限界づけられるということである。わたしたちはもはや別様に考えることができる。それこそ系譜学の約束する解放であった。

しかしここでさらに注目すべきなのは、系譜学的な「宗教」概念批判からのさらなる展開である。アサドは「世俗」と「宗教」を無前提に二分する諸言説から距離を取りながらも、それらに対しては正や撤廃を求めているのではないのである。言い換えれば、近代に賛成するか反対するかという「最近の議論」にアサドは参戦することなく、むしろあくまでそれらの諸言説が許容され実行されることの背景に遡ろうとするのである。

そこで依拠されているのが、とりわけ「生活様式」(modes of life) ないし「生活形式」(forms of life) という言葉によってその核心が把握される

ところの、後期ウィトゲンシュタインの「言語ゲーム」論である。「世俗性」や「宗教」といった、近代宗教学によって普遍化・実体化——すなわち概念化——された言葉は、他のあらゆる語彙と同様に、本質的な意味内容をそれ自体で備えたものではない。それらの言葉は、それらの言語遂行に基づく日常的な実践において、そのつどのやり取りのなかでのみ機能しうるものである。ウィトゲンシュタイン『哲学探究』23 番には次のようにある。

わたしたちが「記号」、「語」、「文」と呼ぶものには総じて数えきれないほどのさまざまな使い方があ^る。この多様性は何か固定されていたり、一度に与えられたりするものではない。そうではなく、言語の新しいタイプ、つまり言うなれば新しい言語ゲーム (neue Sprachspiele) が生じるとともに、別のものは^ら廃れ、^れ忘^れられるのである。(その^らだ^いたい^いのイメ^ージは、数学の変遷のなかに見られる。)

ここで「言語^ゲム (Sprachspiel)」という言葉は、言葉^を話^すことがある活動の一部、ある生活形式 (Lebensform) の一部であることを強調するために用いられている。⁽¹⁵⁾

このようにウィトゲンシュタインによれば、言葉のやり取りはわたしたちが生活するうえでさまざまな型、すなわち「生活形式」が持つルールに基づく。その多様性について同じく 23 番では、命令、行動、見る、測定、記述、制作、報告、推測、仮説・検証、結果を図示、創作、劇、輪舞、歌、謎解き、冗談を言う、小話、計算問題を解く、「ある言語を別の言語に翻訳する」、頼む、感謝する、呪う、挨拶する、祈るといった活動が具体的に列挙されている。これらの類型から理解されるように、ウィトゲンシュタインが想定する「言語ゲーム」とは狭義の言語現象にとどまらず、わたしたちが日常的に生きていくうえでなされる自他に対するダイナミックで「ゲーム」(Spiel, 演劇) に比されるコミュニケーションのあり方にはかならない。

アサドにとっても、「ウィトゲンシュタインが

言語ゲームと呼んだすべての言語使用」⁽¹⁶⁾は「有意義な語を別の語に置換するといった純粋に認知的な企てではなく、特定の文脈のなかで、変換される特定の音、イメージ、感情を呼び起こす表現の複合体」であり、「行動や態度を現実化するための手助けとなるもの」(Asad, *Secular Translations*, 6)である。彼の場合、この議論が近代宗教学批判への切り口となる。宗教をいわゆる「宗教」として科学的に概念化することは、言語ゲームとそれが基づく生活形式からの対象化的抽象という、それ自体不可能な企てであった。「一人の人類学者として、自分が理解しようとしている生活様式から自分自身を完全に切り離すことは決してできない」(Asad, *Secular Translations*, 2)。にもかかわらずその概念化の行為自体、独自の演劇的なやり取り空間を形成していくことになる。そこに出現した新たな言語ゲームとしての「世俗主義」は、西洋近代という特異な時代に支配的な諸々の生活形式に基礎を持つものである。すなわち「ある言語ゲームを理解することは、生活形式を理解することである」(Understanding a language game is understanding a form of life. Asad, *Secular Translations*, 2)とされているように、「宗教」の概念化を要請し自らは「世俗」であることを標榜する宗教学の知を根底から分析するためにも、わたしたちはその劇を劇として機能させている地平としての「近代」というパラダイムの解明に乗り出さなければならないのである。

先の引用でも明確に述べられていたように、近代に賛成するか反対するか、ということがアサドの問題ではない。すなわち「近代」という概念把握もまた実体ではなく、ある特定の言語ゲームにおいて機能し、生活様式に合わせて変動する項なのである。したがって重要なのはむしろ、とアサドは言うのだが、「誰（「近代」、「ヨーロッパ文明」、「人間性」）に責任があるかを特定することではなく、わたしたちを破滅へと導いているのかもしれない言語と生活形式を特定するべきだ」という明確な必要性を強調すること (to stress the obvious need to identify the languages and forms of life that may lead us into disaster)」(Asad, *Secular Translations*, 10)である。このように、アサドは

系譜学の批判的意図を生活形式の理論に重ね合わせる。それによって、近代やそこに属する諸概念の背後にある生活形式へと回りこみ、間接的に、それらの諸概念の形成を否定なしに駆り立てるものへと焦点を定めるのである。それはすでに特定された悪ないし病理を断罪し自己と切り離す作業とはまったく異なった志向を持つ。「世俗主義を理解するには、近代生活のあらゆる支配的な概念を理解する場合と同様、間接的に接近するのがおそらくもっともよい方法だと私は考えている。…[中略]…間接的アプローチを取るというのは、到達されるべき対象が完全には知られていないことを意識することなのである」(Asad, *Secular Translations*, 2 f.)。探究法として迂回を要求することは、事柄への慎重さ以上の意味を持つように思われるが、それについてはこの論考の最後に見ることにしよう。

4. 翻訳のプロセスとしての生活形式と伝統

「ウィットゲンシュタインが言語ゲームと呼んだすべての言語使用」をアサドは「翻訳」(translation)と呼ぶ。ここでの「翻訳」とはもちろん、先にも見たように、ある言語から他の言語への移しかえだけを意味するものではない。たとえば宗教から非宗教へのジャンルの越境（初期キリスト教の遺産としての「平等」の観念）、儀礼の解釈、社会的事実の統計的客観的分析など、あるいは過去の観念や儀礼的实践の継承における不確実な相互理解と相互行為といった事柄に、アサドは「翻訳」の事柄を見て取る(Asad, *Secular Translations*, 3)。実際に、アサドはヤコブソンによる翻訳様式の分類を参照しつつ、とりわけ「翻訳」の現象が言語／非言語の交換としての「記号間翻訳」としても認められることに注意を促している。問題とされるべき生活形式の論理としての「翻訳」とは、同言語内での言い替え（「言語内翻訳」）や他言語への移し替え（「言語間翻訳」）といった言語現象としてのいわゆる翻訳にとどまらず、そのつどの生活形式の動態的なあり方（trans 向こうへ + latus 運ばれた, übertragen, metapherein）を表現するものにほかならない。それについて、アサド

は次のようにも言っている。「まさしく言語というものは実践に織り込まれているので、ある特定の生活形式において意味をなす用法は、生活が変化すれば意味を失ってしまう。したがって翻訳とは、日常生活の継続的かつ必然的な特徴 (a continuous and necessary feature of everyday life) である」(Asad, *Secular Translations*, 25)。問題は狭義の言語活動ではなく、それが基づく「生活」の文脈なのである。

「生活」の文脈が個々の「翻訳」活動を促すとすれば、それは具体的にどのようなあり方を持つと考えられるのであろうか。アサドはパースを引き合いに、「翻訳」は「記号」(sign)と「指示対象」(object signified)の二項ではなく、そこに「解釈項」(interpretant)を加えた三項関係によって遂行される理解の実践であるとしている(Asad, *Secular Translations*, 4)。ここで重視されているのは、「翻訳」のプロセスが厳密な意味での置き換えではない、という点である。「ある自然言語から別の言語へのあらゆる翻訳は、あるいは同一言語内の翻訳でさえ、トリヴィアルでかつ深い意味において、変形 (transformation) でもある」(Asad, *Secular Translations*, 6)。正確で妨げのない無媒介な理解・伝達という理想は、現実には生じることがない。にもかかわらず、わたしたちはつねに何事かを解釈し、何事かの「意味」を与えることができる。このように「翻訳」とは原理的に不可能でありながら、不可能なままに遂行される(すなわち「変形」される)創造的プロセスなのである⁽¹⁷⁾。

ひととき注目には値するのは、「伝統」(tradition)もまたそのような「翻訳」の出来事として理解される、という点である。伝統・伝承はそれ自体として持続・存続しているのではなく、むしろ翻訳行為による変形のダイナミズムによって形成・(疑似的に)維持される。形式的な越境もここでは重視される。伝統は言説として表明される(言説的伝統 discursive tradition)が、その形成は純粋な言語使用の次元を飛び越していく。伝統とは言語的なものから身体的なものへの「翻訳」であり、「共有された生活様式の構成員として獲得する習慣や感覚や行動に埋め込まれた、暗黙の連続

性 (an implicit continuity embodied in habit, feeling, and behavior)」(Asad, *Secular Translations*, 5)なのである。「なぜなら、記号としての記号は、特定の生活が表明され生きられるその様式へと徐々に解消されていくからである。ウィトゲンシュタインが示したように、生活はただそこにある」(Asad, *Secular Translations*, 6)。

このことは、概念の意味がどのように形成され、また消滅するかという問題に関わる。ある概念が実際に使用され、何事かの意味内容が受け取られるのは、それが誕生した段階で与えられたものではなく、むしろいわばそれが一度死んでから、再び取り戻されるときに付与される。起源として想定されるオリジナルの生ではなく、その「死後生」(afterlife, *Nachleben*, 来世)が「翻訳」によってそのつど与えられるその概念の生である(Asad, *Secular Translations*, 9)。たとえば純粋な概念の次元からの身体的・文化的な受肉において達成される儀礼化・伝統化において、概念の意味は新たに別様に機能する。

起源ではなく、そこから距離が生じることで機能するという、「翻訳」に固有の「意味論的な裂け目」(Asad, *Secular Translations*, 16)は、しばしば無視されるとアサドは言う。すなわち概念は起源に付与されたものと常に同一の意味を内包するものであると錯覚される。まさに「宗教」を概念化し実体化するという近代宗教学の作業こそ、そのような裂け目を隠蔽するものであったと言える。しかしその隠蔽作業もまた、そのつどの生が要求する「翻訳」の結果なのである。課題は既に、元凶の特定と告発ではなく、先にも見たように、「わたしたちを破滅へと導いているのかもしれない言語と生活形式を特定する」ことにある。たとえばこの本の第三章「仮面・安全・数の言語」でアサドは数学的言語の問題について扱う。言葉を数へと「翻訳」することにおいては、「新たな可能性と新たな危険とを生み出しながら、オリジナルの死後生にだけ備わっているような、本質的な何かが失われる」(Asad, *Secular Translations*, 9)。みづからがひとつの言語ゲームであることを忘却させ、他の可能性を排除する言語ゲームは盲目的である。

5. 文化哲学的問題としての生活形式

アサドによる「生活形式の系譜学」は、「翻訳」の論理のもとでさまざまな具体的局面を考察の対象とすることになるが、それをさらに追跡するのではなく、ここではさらに、アサドが立脚する理論的立場の射程を見定めていくことにしたい。生活形式の理論は、「宗教」概念批判にひとつの視座をもたらす。「宗教」を概念化することも、あるいは非概念化する要求もまた、特定の生活形式に根ざすものである。それゆえここでは、宗教／世俗、宗教／哲学を可能とするものとは何か、あるいはなぜわたしたちは世俗と宗教を切り分けるのか、そしてまたそれらを再び結び合わせようとするのかを明らかにすることが課題とされるのである。たとえば『リベラル国家と宗教』第一章では、世俗化の過度な要求への抵抗や、世俗主義や平等という名のもとで隠蔽される排除や暴力、不平等が問題とされている。

「世俗」と「宗教」の近代的二項対立を偶然的なコンテクストに還元することで無効化し、概念化の暴力を糾弾するという批判的課題に、宗教を「イメージ」し「発明」あるいは「こしらえる／でっちあげる」⁽¹⁸⁾ことの「なぜ」への問いが合流することになろう。とはいえ生活形式の議論がかつての形而上学的な意味での「生の哲学」に結びつくことはない。「脅威となる恐怖は、「人間本性」の問題では必ずしもなく、むしろわたしたちの集合的な生活形式に存在するどっちつかずなものと行き詰りに関わる問題なのである」(Asad, *Secular Translations*, 11) と述べるアサドの思考態度は、「生」そのものではなく、むしろ「文化」の問題を示唆しながら、ウィトゲンシュタインを媒介としつつ⁽¹⁹⁾、ドイツの「文化哲学」の伝統へと近づいていくように思われる。コナースマンが『文化哲学入門』のなかで次のように述べるのを引くまでもなく、「生活形式」とは文化哲学の主要問題である。「文化とは実際に与えられているものの総体、つまり諸々の生活形式 (Lebensformen) を現実化しながら、それらについての情報を与える対象、命令、規則の制限された領域として理解されうる。全体として外的知覚から引き

離されているにもかかわらず、文化はやはり自己を客体化する何か、時間空間的な距離 (Distanz) から把握される何か、一時的であるかもしれないが、そのように対象としてあることにおいて理解されうる何かであるように思われる」⁽²⁰⁾。

アサドが生活形式の論理としての「翻訳」を「伝統」と結びつけて考察したように、文化哲学の系譜もまた、概念の「死後生」を「受容」の問題へと接続させつつ主題化してきた。ルネサンスの本質を古代の「生」ではなく「再生」として理解し、古代に還元できないその新たな意味と価値の付与を初期近代における人間の (アサド的に言えば) 「翻訳」を、「古代の死後生 (Afterlife of Antiquity, Nachleben der Antike)」として術語化しつつ生涯の探求主題としたのはヴァールブルクであった。あるいはカッシーラーもまた他我に開かれた「受容」のプロセスに、文化が (ジンメルのように) 「悲劇」として幕を閉じるのではなく永続的に変容する可能性を見て取る⁽²¹⁾。

それに加えて、探究法に関わる両者の類似性もまた指摘できよう。生の直接性ではなく、文化の媒介へと迂回する文化哲学者たちとともに、世俗主義の問題への「間接的アプローチ」を選択するアサドもまた、真理に直接アクセスできるといふ、それ自体近代的にはほかならない確信から距離を取ることを求めるのである。

おわりに：「宗教」概念への固執 ——生活形式論が呼び込むひとつの問題

アサドは「宗教」概念の使用をひとつの「生活形式」として捉えることで、文化的コンテクストの領域へと引き戻してその強度を緩めようとする。「翻訳」と呼ばれる生のダイナミズムが、「宗教」と「世俗」の二項対立を不可避的に成立させてしまう「言語ゲーム」のあり方を解明するための道具立てとなる。「宗教」概念を裁くのではなく、その概念が持つ生死のリズムを見届けながら、絶対的な「起源」ではなく歴史的「変容」——翻訳・変形のプラグマティズム——へと思考を根底的に定位させる⁽²²⁾。そこには、この議論が全体として持つ独自の宗教哲学的な可能性のひとつであると言って良いかもしれない。シンクレ

ティズム、インカルチュレーション、アダプテーション、コンテクスチュアリゼーションといったジャンル越境に関わる議論に対する基礎的な洞察を、翻訳論は与えてくれるにちがいない。その先に従来の硬直した概念使用によっては問うことのできなかった研究地平——信仰の立場と学問の立場とを峻別するのではなく、それらを生活の運動性という同一の次元から考察する地平——が開けているというのはたしかだろう。

しかしながら、そこで問題がすべて解決したわけではもちろんない。「翻訳」を軸とした議論はむしろ、「宗教」概念に関する問題に新たな課題を引き入れるものであったと言わざるをえないのである。アサドの道具立てを文化哲学の系譜と比較し、哲学的に吟味することで、わたしたちはいつの間にかふたたび原理的な諸問題の前に立たされることになる。「生活形式」は変形的に変容する。しかしその変形的変容は「同意の有無にかかわらず」生じうる。すなわちそこには、自発的・恣意的な変更を許さない「頑なさ」のようなものが常にあると言えるのである。とすれば、いまやなすべきなのは、形式や文脈の変容性・流動性に遊ぶことなく、わたしたちをある特定の「翻訳」へと駆り立てる切迫さについて問うことなのではないか。「翻訳」が不可避免的に「変形」であるとすれば、わたしたちはなぜなおも「正しい翻訳」を求めるのだろうか。わたしたちが「宗教」概念と手を切ることができないとすれば、それはなぜなのか。文脈主義の立場をとることが、ただちに文脈からの離脱を約束するわけではない。概念使用に存する「頑なさ」が主題化されなければならないとしても、それはもはや潔白さのリゴリズムをまっとうし「宗教」概念の使用を清算しきるためではなく、徹底された批判を経てそれでもなお「宗教」の概念に頼りそれを崇高化せざるをえないわたしたちの立ち位置を照らし出すためにほかならない。

注

- (1) 磯前順一『宗教概念あるいは宗教学の死』、東京大学出版会、2012年。
- (2) 磯前順一・山本達也編『宗教概念の彼方へ』、法蔵館、2011年。
- (3) たとえば磯前順一・川村覚文『他者論的転回——宗教と公共空間』、ナカニシヤ出版、2016年。磯前順一は「宗教」概念批判を消化しながら独自の思考のあり方とこれからの宗教研究のあり方を提示している。磯前順一『國の思考——他者・外部性・故郷』、法政大学出版局、2013年。
- (4) アサドはつねにそのつどの時代状況的な諸問題から思考し発言するという態度をとる。たとえば2003年に出版された『世俗の形成』には9.11以後その事件の根元を宗教の教義そのものに見立てようとするアメリカの「イスラム報道」の問題点が強く指摘されている（cf. Asad, *Formations of the Secular*, introduction）。
- (5) Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, 1993. [タラル・アサド『宗教の系譜——キリスト教とイスラムにおける権力の根拠と訓練』中村圭志訳、岩波書店、2004年]
- (6) Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, 2003. [タラル・アサド『世俗の形成——キリスト教、イスラム、近代』中村圭志訳、岩波書店、2006年]
- (7) フーコー「ニーチェ、系譜学、歴史」、小林康夫ほか編『フーコー・コレクション3 言説・表象』、ちくま文芸文庫、2006年、386頁。
- (8) あるいは「儀礼」の概念史や中世キリスト教における宗教の位置、あるいは狭義の「西洋」の歴史を越えて、中東への西洋的カテゴリー翻訳の受容と変容を問題にしながら、近代人類学の知の解体を狙い（『宗教の系譜』）、「世俗」領域の画定に連動する「宗教」のさまざまな形態化を主題とする（『世俗の形成』）。
- (9) たとえばTomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*, University of Chicago Press, 2005。
- (10) タラル・アサド「比較宗教学の古典を読む——W・C・スミス『宗教の意味と目的』」磯前順一・アサド編『宗教を語り直す——近代的カテゴリーの再考』、みすず書房、2006年、24-50頁。
- (11) ウィルフレド・キヤントウェル・スミス『宗教の意味と終極』保呂篤彦・山田庄太郎訳、国書刊行会、2020年。とりわけ第二章第六節以下を参照。

- (12) ギャーツ『文化の解釈学』第四章「文化システムとしての宗教」参照。
- (13) たとえば『世俗の形式』では次のように言われている。「この比較分析において重要なことは、諸概念や諸表象の（西洋あるいは非西洋問わず）起源（origin）ではなく、それらを分節する諸々の生活形式（forms of life）であり、それらが解き放つあるいは無効化する諸々の権力なのである」（Asad, *Formations of the Secular*, 17）。
- (14) Talal Asad, *Secular Translations : Nation-State, Modern Self and Calculative Reason*, Columbia University Press, 2018. [タテル・アサド『リベラル国家と宗教——世俗主義と翻訳について』荻田真司訳, 人文書院, 2021年]
- (15) Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, auf der Grundlage der Kritisch-genetischen Edition, neu herausgegeben von Joachim Schulte, Suhrkamp, 2003, S.26
- (16) アサドはそれを「翻訳」と呼ぶが、それについては次節で詳述する。
- (17) アサドはベンヤミンの翻訳論に依拠している（Asad, *Secular Translations*, 8）。明言されていないが、同時にクワインの「翻訳不可能性」の議論も想起されるだろう。
- (18) これらの言葉選びはまさに「宗教」概念批判の視座を明確に示すものである。たとえば Jonathan Smith, *Imagining Religion : From Babylon to Jonestown*, University of Chicago Press, 1982. Daniel Dubuisson (tr. by Martha Cunningham), *The Invention of Religions*, Equinox, 2019. Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion : The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, 1997. Russell T. McCutcheon, *Fabricating Religion : A Fanfare for the Common*, 2018.
- (19) ウィトゲンシュタインを「文化哲学者」として解釈するのはスタンリー・カヴェルである。Stanley Cavell, “Declining Decline”, in : *The Cavell Reader*, ed. by Stephen Mulhall, Blackwell, 1996, 321-352.
- (20) Ralf Konersmann, *Kulturphilosophie zur Einführung*, JUNIUS, 2003, S. 12-13.
- (21) Ernst Cassirer, Die »Tragödie der Kultur«, in : *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien* (1942), Felix-Meiner, 2011, S.108-132.
- (22) ブルーメンベルクもまた同じような意味で「プラグマティスト」とであると言える。彼の言う「絶対的隠喩」（absolute Metaphern）は、概念性に還元されないままに概念的思考の体系化に対して基本的な方向設定を行う「プラグマティックな機能」（die pragmatische Funktion）を持つとされ（cf.『隠喩学のパラダイム』第二章「真理の隠喩法と認識のプラグマティズム」）、その点で隠喩使用は「哲学的言語の基盤的要素」（cf. 同序論）である。また、翻訳論と重なる考察も『隠喩学のパラダイム』第七章から第十章までのジャンルに関する諸々の「移行」（Übergänge）をめぐる主題化に見られる。とりわけ第九章でコペルニクス的世界を軸に扱われる、概念が世界モデルとしてメタファー的に機能するという事態は、「宗教」概念のその後（死後生）に考察を広げようとする本論考のテーマにとってひときわ重要である。

The Concept of Religion and Forms of Life : Talal Asad's Philosophical Context

Kazunobu Shimoda

Of all the recent debate over the formation of the concept of “religion” and its problematic nature, the critique of Talal Asad has been particularly acute. Though on the face of it, Asad’s argument that the concept of “religion,” differentiated according to the self-definition of modern religious studies as being outside of the “secular,” is unavoidably imbued with a political unreasonableness may seem to belong in a context of postcolonial criticism, in truth it is rooted in his personal philosophical reflection. Asad connects Nietzschean and Foucauldian critiques of power with late-period Wittgenstein arguments to forge his own theoretical tools. In this paper, I formulated them as a “genealogy of forms of life” and then examined the cultural and philosophical range of Asad’s argument, which considers forms of life as movements of “translation.” Avoiding a simple decision in favor of or against modernity, I obtained clues for further examining the horizons in which the formation and use of the concept of “religion” is based.