自己の翻訳可能性をめぐる試論
――自分自身を説明できない主体についてのタラル・アサドと島薗進の議論を結ぶ

丸山空大

はじめに

かつてガヤトリ・スピヴァクが印象的な仕方で論じたように、自己について話す能力と社会における権力は密接な関係にある。権力を持つものは語る機会をもち、語る言葉で自身の意志を表明し、世界においてそれを実現する。社会的弱者の場合、事情はちょうど逆になる。語る機会をもたず、語る言葉をもたず、結果的にその人物をとりまく社会的状況に翻弄される。とりわけ多重に弱者であるような者――第三世界に生きる貧しい女性のような――については、みずからの意志や希望を語るための言葉が存在しない。たとえば、自身の境遇を改善しようとする言葉が、自身が所属する集団の中で悪とみなされるような環境では、周囲の人びとに受容されつつよりよい生活をおくりたいという当然の希望を表明し、それを実現することができないのである。

スピヴァクはこのような言語と権力をめぐる問題がもつ世界経済的側面、とりわけ植民地主義の影響に光をあてたのだった。というのも、特定の成員が他の成員とことなる考えをもち、ことなる未来を語るときに、集団がそれを容認しないということは、まずは当該集団の閉鎖性の問題である。このとき、第三世界における閉塞と停滞はおもに植民地主義に起因する。第三世界の人びとにとって、西洋化以外の希望を描くことが困難であること、そして、西洋化は、まさにその西洋によって搾取され自然な発展を阻害されてきた地域にとってはかならずしも受け入れやすいものではなく、また実現可能なものでもないこと。こうした事情が、事態の背景には存在するのだ。このような状況を打開するためには、個人や地域が自身について語るための言葉を作り出すこと、別の言い方をするなら文化的アイデンティティを構築していくことが必要となるだろう。

ところで、自己についてうまく話すことができることが強さと、逆にうまく話すことができないことが弱さと結びつくという事態は、より身近なところでも見られるように思われる。たとえば私は、しばしば、教員として、あるいはまた親として、学生や子に「あなたはなにをしたいのか？」といった趣旨のことを聞き、沈黙させてしまうことがある。自分のことなのだから何をしたいか当然わかっているだろうと思ってたずねることもあれば、自分が何をしたいのかよく考えてほしいと思って問いかけることもある。しかし、よくよく考えてみるなら、このような問いに答えることは、状況によっては、単に自分の意志や希望を語るということではありえないだろう。相手はなぜ自分にこのような問いをな

本稿の著作権は著者が保持し、クリエイティブ・コモンズ表示 4.0 国際ライセンス (CC-BY) 下に提供します。
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.ja

げかけるのか、相手は何を期待しているのだろうか、自分の答えは相手の期待するものであろうか、相手の機嫌を損ねないだろうか、そもそも自分は何をしたいのだろうか。こうしたことに思いを巡らせるならば、思い浮かんだ答えをただちに発することはできなくなるし、そもそも語るべきことがなかなか思い浮かばないかもしれない。そのようなとき、人は黙ってしまうのである。

自分について語らせることは、このように、ある種の暴力を含んでいる。それは、自然な語りを奪ったり、特定の語りを強要したりすることで、他者を矯正する試みとなることすらある。本稿は、おもに宗教学分野で蓄積されたいくつかの議論を突き合わせることで、この自分について語る／語らせるという状況について考察する。まず、ユルゲン・ハーバーマスとタラル・アサドの論争を参照することで、世俗主義社会においては、自己について説明することが常に求められるということを確認する。そこでは、あらゆる者が互いに理解可能であるような理性的な言語を用いて話すことが求められるのだが、このとき自己自身を理性的言語に翻訳するという課題が生じる。アサドとハーバーマスはこのような翻訳の可能性をめぐって鋭く対立する。すなわち、アサドは翻訳不可能な主体性――それは宗教的、ハビトゥス的主体性とでもいいうるものだ――を描き出すことをとおして世俗主義社会を批判する。世俗主義社会は、つねに自己について理性的言語で話すことを強要し、それができない者を一人前の成員として認めない。それは主体が語る言葉を限定することで画一化をはかるとともに、語る能力や機会をもたない人びとを抑圧するのだ。

アサドが提示する新たな主体性は、世俗主義社会に対する批判とともに重要である。しかし、彼の近年の議論は世俗主義社会とイスラム教社会の対立構造を強調するあまり、イスラム教徒以外への意義が見えにくくなっている。本稿は物語論的自己論の成果を援用しながら、自己について物語ることが、他者との関係の中で自己を自己として形作るという側面をもつことを指摘する。そしてこの知見を介して、アサドの議論がもつ一般的意義をあきらかにすることを試みる。すなわち、現代社会の中で、自己について説明せよという要請に苦しんでいるのはイスラム教徒だけではないのではないか。およそあらゆる者が、程度の差こそあれ、社会が要請する主体になるときに困難をかかえているのではないか。

そのために本稿は、日本の宗教学者、島薗進の議論をアサドの議論に接続する。島薗はいくつかの一般向けの書籍の中で、現代社会を生きる非宗教的な人びとにとって、宗教的内容を含む物語が重要な役割を果たしていると論じる。それらの物語はかならずしも伝統的な宗教の概念を用いて書かれているわけではないが、内容的に宗教と通じる部分がある。現代の人びとはそのような物語に親しむ中で、人生の苦境を乗り越える。つまり、世俗主義社会を生きる非宗教的な人びと――一見、翻訳することなく自己を説明できる人びと――もまた、同じ社会で苦しみ、物語をとおして自己を立て直すことで何とか生きているのだ。

本稿は、両者の議論と突き合わせることで、アサドの議論がもつより大きな射程をあきらかにすることをめざすが、それは同時に、かならずしも学術的な仕方では書かれていない、近年の島薗の議論の意義を明確にすることにもなるだろう[1]。

１.「世俗の翻訳」

欧州への移民の増加にともなう一種の文化的混乱状況の中でおこったひとつの議論を紹介することからはじめたい。ことなる文化的背景をもった移民、とりわけイスラム教徒の移民が増加するなかで、欧州各地でこの文化的他者を排斥しようとする動きが生じた。自由や平等、そして人権といった理念にもとづき多文化共生の理想をかかげる自由主義社会は、現在もこれまでも、特定の成員に対する悪感情の高まりや、それに伴う有形無形の暴力の発動を容認することはない。しかしながら、その中で特定の文化的集団が差別されたり、排除されたりすることは稀ではなかった。繰り返される差別や排除の歴史は、自由主義社会が、本当にその名にふさわしいものであるのかという疑問をつねにつきつけてきたといえる。

現在、イスラム教徒移民をめぐって生じている問題もまた、あらためて近代自由主義社会そのものに含まれる構造的問題を明るみに出している。すなわち、市民革命以降欧米で生じた政教分離型の社会――世俗主義社会――は、市民の自由と平等を保護し、市民間に見られるさまざまな文化的差異に対しては中立の立場をとると称する。このような社会においては、政府の中立的な構えのもと、「すべての人が自由に信仰したり実践したりする権利をもち、また、同じようにあらゆる宗教実践を拒絶する権利をもつ」(ST 27/17) [2] はずであった。しかしながら、移民の増加の中で起こったことは、非ヨーロッパ的文化とその担い手に対する、行政までをもふくんだ不公正な処遇であった。すなわち、公立学校におけるスカーフ着用の禁止など、市民レベルでの悪感情に行政が寄り添うような事態が生じたのである。

ここから自由主義国家をささえる理念的支柱のひとつである世俗主義に対する問い直しが生じた。世俗主義のいう中立はかならずしも実質的なものではないのではないか、自由はあらゆる宗教や文化に対して平等に認められているわけではないのではないか、といった反省がおこったのである。民主主義、そして世俗主義の熱心な擁護者であるユルゲン・ハーバーマスの議論はこうした批判をうけとめ、のりこえようとするものであった。

ハーバーマスによれば、世俗主義的民主主義においては、法律を含めた民主主義的な決定は、それが対等な構成員の相互尊重に基づく討議を通して互いに納得できるものとなったときにのみ、正当なものとなる。このため、民主主義的社会が可能であるためには、成員が互いに他の成員を尊重し、必要とあれば討議に参加し説明するということが、法律以前の自発的な態度として要請される。また、このような討議においては、人びとは自身の立場について、他の立場にある者でも理性を通して理解し、納得できるような仕方で説明することが求められる。ハーバーマスはロールズに依拠しつつ、これを市民に課された「道徳的義務」とみなした(RÖ 141/127)。

したがって、たとえばこのような社会で、自身の信仰を自由に実践したい少数派と、そうした少数派によって煩わされたくない多数派との間で利害の対立がおこるときには、「ことなった立場の当事者たち自身が〔意見を〕一致」させる必要が生じる。こうした一致は抑圧や押し付けによって形成されてはならないから、それぞれの陣営は、「どこまでは許されてどこからはもはや許されないのかという線引に関して、あらゆる立場の人びとが同

等に受け入れられるような理解可能な理由を示」さなければならない。このように世俗主義的民主主義においては、「熟議をとおした民主主義的な意志形成」があらゆる場面で重要とされ、理念上すべての成員が討議へ参加することを求められる（RÖ 140/125-6）。

ハーバーマスは、宗教的な人びとがこうした討議の場にいかにかかわるべきかという問題にあらためて向き合う。一方で宗教的な人びとは、公的な討議の空間から締め出されてきた。というのも、政治への宗教権力の介入をみとめない世俗主義的国家においては、あらゆる公的な決定は「すべての市民が同じように理解できる言葉で表現し、正当化すること」が求められるからだ。言いかえるならば、討議の言語は理性的なものでなければならず、政策や法律が、特定の宗教の考え方に基づいて定められることはない。そのような制度下では、宗教を信じる人びとが自身の願望を表明したとしても、理性的な言語でなされないかぎり聞かれることはない。このとき、自身の考えや希望を理性の言葉で伝えることのできない人びと、ハーバーマスが「「ひとつの言葉しか話さない」市民」（RÖ149/136）とよぶ少なからぬ人びとは、公的な意思決定に参加することができないことになる。しかし、ハーバーマスに言わせるならば、こうした人びともまた「政治的決定のプロセスからけっして遠ざけられてはならない」のである。

他方で、今日、「宗教的な信仰の伝統や宗教的な信仰の共同体が……新たに政治的意味を獲得する」という現象が広範にみられる。しかもこうした現象は、アメリカ合衆国、つまり「近代化のダイナミズムがもっとも成果をおさめている西側社会のただなかで」も生じている。宗教的伝統の影響力が増大している地域では、信仰によってむすばれた人びとが組織的に投票行為を行うことで、たとえば大統領の選出といった重要な公的決定に影響をおよぼす。仮にこうした影響から、「いかなる立場にも偏らずに正当化されたとは言いがたいような統治行為」(RÖ 141/127) が帰結した場合、それは世俗主義的民主主義に対する重大な危機となる。

宗教的な言語しか話すことのできない人びとも政治的意思決定の場に参加しなければならない。しかし、最終的な政治的決定は、誰にでも理解することのできる言葉で正当化されなければならない。このようなジレンマを前に、ハーバーマスは「翻訳」という概念をもちだす。宗教的な人びとが話す宗教的な言葉は、信仰をともにしない他の人びとにも理解可能な言葉に翻訳されなければならない。しかし、その際、宗教的な人びとの側が一方的に翻訳の義務を負うわけではない。というのも、宗教的言語が伝える叡智のなかには、いまだ世俗主義社会にとって有益な知見が含まれているから、世俗的な人びと[3]はそうした叡智を翻訳し、そこから学ぼうとすべきである。ハーバーマスによれば「翻訳」という営みをとおして、宗教的な市民と世俗的な市民は相互に同等の負担を負うことになる。つまり一方は、自らの考えを世俗的で理性的な言語へと翻訳しようと努力する。また、他方は他なる言語によって主張される事柄を翻訳し理解しようと努力する。ハーバーマスは、このように両者がたがいに努力することをとおして、自由で平等で世俗主義的な市民社会を形成していくというヴィジョンを描いた。

2．翻訳不可能な主体

このようなハーバーマスの構想を、タラル・アサドはまさにこの翻訳という点から批判した[4]。アサドははやくから世俗主義が宗教概念とともに近代西洋において生まれたものであること、そして、自由や中立性の見かけのもとで、特定の生き方を要請しそこから外れる生き方を抑圧するものであることを論じてきた[5]。多くの困難な問題を見据えてなお世俗主義的体制を擁護しようとするハーバーマスに対し、アサドは次のような批判を加える。

第一に、ハーバーマスの視野には、宗教という複雑で多様な現象のごく一部しかはいっていない。ハーバーマスは、宗教というときにふたつの水準を考える。一方は、「世俗国家を定義するようなキリスト教由来の言語や実践」、つまり西欧的世俗主義がキリスト教から引き継いだ諸価値であり、もう一方は、世俗主義社会における「リベラルな信者の言語や実践」である（ST 68/46）。このうち実際に宗教団体の形をとるのは後者であり、ハーバーマスが討議の参加者として想定するのもリベラルな宗教の信者である。こうした宗教は、世俗主義的な国家や合理的思考が要求する前提を承認しており、かつての宗教と同じものではない。その結果、まず「リベラル化を経ていない宗教 preliberal religion は、ハーバーマスの政治世界の中にいかなる場ももたない」（ST 68/46）ということになる。

このような構想のもとでは、リベラル化を経ていない宗教とその信者——イスラム教がまさにそのような宗教だとアサドは考える——は政治空間から排除されることになる。それればかりか、リベラル社会の洗礼をうけることが政治的討議への参加条件とされるならば、宗教伝統が翻訳をとおして市民社会に独自の貢献をするというハーバーマスの想定自体、疑わしいものとなる。というのもここにおいて翻訳は、「宗教的市民と非宗教的市民を平等にするひとつの方法にとどまらない。近代国家においては、世俗的なものが、宗教の重要な機能の真正な後継者であると主張するのだが、翻訳は世俗的なものがそうした主張をおこなうための手段となっている」（ST 68/46）。つまり、あらかじめリベラルの諸価値をうけいれた宗教の言語が翻訳され、リベラルな世俗主義社会の理念を裏書きすることで、結果的に宗教伝統が世俗主義の正当化に動員されることになるのだ。

第二の問題は、宗教的言語を世俗的、理性的言語に翻訳することが本当に可能なのかという問題である。詩を考えればわかるように、本来、言語は意味を伝達するための単なる記号ではないし、それを翻訳するというときにも、単語を一つひとつ置き換えれば原文が表現するものがもれなく他言語に移し替えられるわけではない。そればかりか、生活の中でもちいられる言語は、「私たちが世界で生きる様態の一側面」ですらある。しかしながら、ハーバーマスの考える世俗主義的政治にふさわしい言語とは「記述と議論のための中立的なシステム neutral system」である。こうした言語へと翻訳されるなら、言語が本来もつ、生活や習慣、身体と関係する側面のおおくは捨象されてしまうし、その言語の本源的異質性は「中立化／無効化 neutralize」されてしまう（ST 74/50）。いいかえるならハーバーマスは、政治的空間においてはあらゆる言語が政治的な言語に翻訳されなければならないし、そうすることができると想定する。このときに彼は、意味内容の媒体としての言語とそれを通して理解可能な形で伝達されるメッセージだけに着目するのであり、このことによって言葉をとおして何かを伝えようとする他者を視野から外してしまうのだ。

しかし、実際には政治空間において言葉を発するのはひとである。とりわけハーバーマスがとりあげようとした「ひとつの言葉しか話さない」者についていうなら、この者が話す言葉は生活の言語であり、言語とそれを話す者と話される内容とを簡単に分離することはできない。このような言語は単なる意味の媒体ではないし、世俗主義的な政治空間にとって異質なものであるから、容易には理性的言語に翻訳することができない。しかし、ハーバーマスのように翻訳が可能であると前提してしまうなら、それは合理的表現をもたない未発達で不十分な言語とみなされざるをえない。ここにおいてアサドは、翻訳をはばむ抵抗性に注意をうながす。というのもこの中にこそ、聞き取られるべき事柄があるからだ。そうした抵抗性に向き合うとき、ひとは「自分とはことなる生き方を想像したり生きたりしながら、自分自身の言語の限界について思考する機会」をもつのである（ST 74/50-1）。

このようにアサドは、世俗的、理性的言語への翻訳を拒むような宗教実践や信仰者の生活があること、そして、そうした宗教や生き方はハーバーマス流の「世俗の翻訳」の構想においてもリベラルで世俗主義的な民主主義体制からは排除されることを指摘した。ハーバーマスは、翻訳を世俗的市民と宗教的市民双方の義務とすることで、（多数派による圧政ではない）討議に基づく民主主義を維持しつつ、多文化、多宗教の共生を構想したが、翻訳が可能であると想定すること自体、他者の声の抑圧として作用するのだ。

アサドの議論はここから、近代社会における主体の問題へと移行していく。近代のリベラルな社会においてリベラル化していない宗教を実践することはできないのだろうか？　そうした生き方を他者に説明することはできるのだろうか？　そもそも宗教的であること、宗教的に生きることとはどのような事態なのだろうか？

アサドは世俗主義体制がその声を聞こうとしない、リベラル化をこうむるまえの宗教を生きる人びとのありかたについて、とくにイスラム教徒を例に挙げながら次のように論じている。すなわち、イスラム教においては、祈りや食生活、性生活のような日常のふるまいが、宗教的伝統によって規則づけられている。そうした規則は聖典やその解釈によって根拠づけられており、イスラム教徒は、習慣的で伝統的な日常行動をとおして、自然と考え方やふるまい方の規範を身につけていく。アサドは、イスラム教の核心には、このような「ムスリムをムスリムたらしめるように制度化された実践」としての「言説的伝統」があると考えた[6]。このような言説的伝統としての宗教は硬直したものではない、とアサドは強調する。聖典は、新たな状況の中で、解釈の伝統を参照しながら解釈されつづけることで、そのつど新たな意味や規範を生成してゆく。いいかえるならば言説的伝統とは、伝来した言説を、現在の状況の中で未来へとむけて解釈し続けるといういとなみである。そして、そのなかで形成される宗教的主体性や、こうした主体が実現する道徳的秩序は、けっして古来不変のものではなく、アクチュアルなものであるとされる。

後でふたたび論じるように、アサドは宗教的生き方もまた十分に道徳的でありうるという。このことは、そうした生き方を門前払いする世俗主義社会のゆがみを際立たせるだろう。とはいえ、彼が描くイスラム教徒の生き方がどれほど実態を反映しているのか、という点については慎重に検討されなくてはいけない。というのも、世俗主義文明をきびしく批判しながら、それに対するオルタナティヴとして宗教を取り上げるアサドの議論は、いかにも復古主義的で反動的に見えるし、イスラム教的な主体性の描き方も独断的なもの

に見えるからだ[7]。アサドの議論がここでいくぶん性急なものとなっている背景として、人類の未来に対する彼の悲観主義をあげることができる。アサドは世俗的近代が、いままさに「人間だけでなく、あらゆる生命を終焉させる脅威」をもたらしつつあると考える（ST 216/151）。それは、あらゆることがらを世俗の言語に翻訳し――その極端な形は数値への変換と統計的処理である――、文明と道徳性を地上にゆきわたらせると自称したが、むしろ地球を破滅へと導いているのだ。世俗的、理性的言語は「実際に生きられた生を理解するにはあまりにも貧弱な言語」(ST 219/153) である。このような言語が近代世界の唯一の公用語となるなら、翻訳することのできないあらゆる事柄は公的には存在が認められなくなるし、近代世界それ自体が向かう道行自体を、それが依拠する言語体系の外部から相対化したり批判的に眺めたりすることもできなくなってしまう。アサドは、ともかくも「主権的権力の言語――その計算と論理への強迫観念や、その言語が参加させようとする進歩への競争もふくめて――について根本的に考え直すために」(ST 228/158) イスラム教的な主体性のあり方を論じたのだ。

３．自分のために自分について説明する――物語論的自己論から

アサドは世俗主義的統治体制が、理性的言語で自己を説明できる者とできない者とを弁別することで、後者を排除していることを批判した。政治的平等という建前にもかかわらず、実際には自身の生を理性的言語で説明できる者だけが政治的権利をもつ。そしてそうした世俗的で理性的な諸個人の合意によって統治は維持される。つまりアサドは、世俗主義的統治形態と近代的主体――理性的で自分自身について理性的言語で説明することのできる主体――が、他の生き方を排除しつつ、たがいに支えあいながら自己を維持しているとみるのである。

とはいえ、こうした統治と主体の共軛的関係はどれほど緊密なものだろうか。世俗主義社会に生きる私たち自身について考えてみるとき、私たちはただちにこうした翻訳の問題とは無縁の、世俗的主体であるのだろうか。たしかに、私たちはあらゆる機会に、自己自身について説明するということに慣れている。ハーバーマスは、政治的判断についての合理的説明の場面に特に注目したが、それに限らず、他者に対して自己を説明することというのは私たちの社会生活の基本的場面である。政治的弁明は、そうした社会の中での自己呈示のごく一部分ともみることができるだろう。一部の社会学者や心理学者は、自己呈示の場面の普遍性をもとに、「自己は、自分自身について物語ることを通して産み出される」とすら考える（『物語論的接近』4）。こうした社会生活における自己呈示に着目するとき、そしてこのような自己呈示が日常的な社会生活のありとあらゆる場面に及ぶことに気が付くとき、私たちもまた世俗的主体としてふるまう前に、自己についての語り方の調整をおこなっている、つまりある種の自己翻訳をおこなっているといえるのではないだろうか。

どういうことか。私たちは、自分について説明できることを当然と思いがちである。私たちは考えて、判断し、行動をおこすわけだから、当然、自分自身のふるまいや意図について説明できるはずだ、というようにである。実際には、私たちはつねに考えて行動して

いるわけではない。呼吸や消化のようなそもそも意図的に制御することが難しい運動だけでなく、歩行における手足の動作すら多くの場合考えることなくおこなっている。しかしながら、思考して行動する主体としての素朴な自己意識は、近代社会が前提とする主体像――自己の行動に対して責任を負うことのできる主体――や社会的現実とよく適合するため、様々な批判にもかかわらず依然として強固である[8]。

これに対し、物語論的自己論は、「「私」という体験、あるいは自分が何者であるのかについての同定（セルフ・アイデンティティ）は、彼が自分の自己物語を語ることにおいて成立する」（『物語論的接近』237）と考える。「私」は、さまざまな社会的場面のなかで語られるさまざまな自己物語の中で成立する。自己についての説明は、場面や相手に応じてことなっており、ときに矛盾、衝突するが、「最も包括的なマクロ物語が首尾よく機能しているときには、そこに包摂された複数の物語の間の対立は緩和され、自己物語全体にゆるやかな一貫性が保たれる」（『物語論的接近』239）。ここでいわれる自己物語の機能とは、自己の存在やふるまい、社会的関係に意味を与えることである。自己が他者や自己自身に対して語る物語が、全体として一貫していて安定的に意味を備給するとき、自己は同一的なものとして安定し、思考や行為の基体、すなわち主体となるのである。

ここで言われる物語は、自己の判断や思考、行為についての合理的説明を含むが、それにつきるものではない。私たちは過去の経験や経歴をそのつど選択的に状況と関連付けながら、マクロ、ミクロさまざまな物語をつくり、自己として提示する。たとえば、現在の苦境とそれへの対処について説明する場合を考えてみよう。私たちが苦境の原因を同定し、それを解消すべく行動するとき、私たちはそのふるまいについて合理的な説明を与えることができる。しかし同じふるまいについて、かならずしも合理的ではないような説明を与えることも可能なのだ。たとえば、「今年は厄年だから困ったことがたくさん起こる。つらいけれど、なんとか切り抜けたい」とか、「昔から私はここぞというときに運が悪かったから、今回もダメかもしれない」とか、「今の苦労はかならず将来の糧になるだろう」というようにである。どの説明も不自然ではなく、当人によって同時に複数の説明が採用されることすらあるだろう。

これらの説明は他者のためのものであると同時に、自分自身がその状況をうけいれたり、今後の身の振り方を考えたりするうえで重要な意味をもつ。このような説明は無限に多様でありうるのだが、それが首尾よく意味を産出するかどうかは、聞き手、つまり語りを聞く他者と自分自身に依存する。自分自身が納得できる自己についての物語は、仮に他者が納得していなくとも私たち自身の判断やふるまいを支えてくれる。また、自分自身納得できなくとも、他者にとって受け入れやすい説明は社会的関係を円滑に形成していくうえで有用である。これに対し、自己にも他者にも受け入れがたいような物語は意味をなさない。まさにこのために、私たちはしばしば、聞き手としての自己と他者の双方がある程度納得できるような語りの筋立てを見出さなくてはならないし、かならずしもそれは容易ではないのである。

このようにみるとき、主体であることができるのは、自己が自己について安定した物語を語る場合だけだということになるだろう。そうではない場合、つまり、自己についての一貫した語りをもたない場合、あるいはなんらかの事情で語ることができない場合、その

者は思考や行為の首尾一貫した主体であることができない。物語論的自己論――それはさまざまな医療やセラピーの臨床、そしてライフヒストリーの聞き取りの現場から発展してきた――は、自己が安定した物語をもたないということが、けっして例外的状態ではないと教える。実際、さまざまな事情で、自己についてうまく語ることができない人びとがいる。また、現在、自己についての安定した物語を語る人であっても、その物語を見出すまでに苦労していることもあるし、今後、物語がうまく機能しなくなり、自己について語ることができなくなるということもある。それは、私たちの自己というものが、刻々と変化する具体的状況の中での他者との関係において成立するということ、そして、さまざまな関係性を生きていく間に私たち自身、つねに同一であるということはなく、たえず変容していくという経験的事実に対応している。

いうなれば、私たちの誰もが自己を物語るのだ。何者なのか、何をしているのか、なぜしているのか説明せよという他者からの要請にこたえるためであると同時に、物語論的自己論が説くように自分が自分であるために。つまり私たちは、ときに自己についての語り方を厳格に指定してくるような社会の中で、他者と自己の双方に向かって自己を物語ることを求められている。このとき、私たちが、周囲の人びとに理解してもらうために自己を偽っていると感じるなら、あるいは、周囲の人びとに自分がわかってもらえないと感じるなら、私たちは自己をうまく組み立てることができていないのである。とりわけ、私たちが苦しみ、助けを求めるとき、自己を物語ることの困難はおおきくなるだろう。私たちが感じる痛みや苦しみを、他者が知ることは難しく、私たちの苦痛の訴えはしばしば他者から理解されないからだ。苦しむ自己を他者が理解できる言葉で表現するという課題のまえに、しばしば自己は形をたもつことができなくなる。ここには私たち誰もが社会の中で経験する翻訳の問題と、私たちの自己の脆弱性をみてとることができる。

４．自己を説明できない主体の擁護

こうして私たちは、自己を物語ることやそれにまつわる翻訳の問題を、特定の宗教を信じる人びとだけの問題としてではなく、私たち誰でもがもつ苦しみと弱さの問題としてとらえなおすことができる。とはいえ、問題をこのように一般化するとき、私たちは、スピヴァクやアサドが可視化した、権力構造のなかで言葉を奪われている社会的弱者の存在をふたたび埋没させる危険をおかすことになるのではないか。ちょうど、ブラック・ライブズ・マターに、オール・ライブズ・マターと言い返すときのように、研究を通して現状の不正を隠蔽することになるのではないか。

たしかに研究が社会的に権力を持った者の弱さ――ここでは、話す機会や権力、能力に相対的にめぐまれた者にとっての話し難さ――をとりあげるとき、こうした危険に限りなく近づくことになる。しかしながらそれが個人の内面の問題ではなく、特定の主体のあり方を要請する近代世俗主義社会の構造の問題であるなら、問題を一般化することは世俗主義社会を、そのすべての成員の側から問い直すことになるだろう。すなわち、誰もがこの社会の中で、社会が求めるような主体になるために苦しんでいる、そしてそのために不正

が生じている。そうであれば、世俗的主体とは別様の主体性を構想することは、あらゆる成員のために意味があるだろう。そしてこのときもし、現実の社会の中に事実として存在する不平等や私たち自身が他者に対してはたらく不正に目をつぶらないでいられるならば、こうした新たな主体性を想像することをとおして、さまざまな立場の者が連帯する可能性がひらかれるのではないか。

アサドが世俗的主体に対置する主体性も、単なる世俗主義の相対化をこえて、宗教的な人びとと世俗的な人びとが、ともに社会について考える可能性をひらくものであるように思われる。この主体性は、イスラム教や中世キリスト教、そしてオイディプス王に範をとるものである。アサドによれば、近代の世俗的主体は、体験や経験の前提条件であり、意識として身体の動きを指導するものとして想定される（FS 56/52）。実際には自己というものは、物語論的自己論が指摘するように、社会的経験のなかから生じ、出会いの中で変化する側面をもつ。しかし近代世俗主義社会は、意志と理性をそなえた不変な主体として人間を定義し、その行動に対する責任を人間に負わせる。このような主体は、つねに自己を「説明できたり、自己の行為を正当化ないし弁明できたりする用意ができている」ことを求められる（FS 118/95）。

これに対し、「生活する身体」そのものであるような主体のあり方が存在するとアサドは言う。こうした主体は、なすべきこと、なさざるべきことについての感覚を生活の中で身につける。そして、行為と分離した意志ではなく、身体化した徳性にしたがって生きる。このような徳性の身体化についてアサドはイスラム教を例に説明する。

> 生活する身体の物質性は、〔イスラム教を含む〕諸伝統が有徳な行為として定義するものを育成し、悪徳とみなすものを思いとどまらせるための本質的手段であるとみなされている。恐れと希望の役割、幸福と苦痛の役割は、こうした実践にとって中心的なものである。生活する身体についてのこうした見方によると、人は一つの特性を練習すればするほど、その特性はいっそう容易なものとなる。……意識的な意図性は、未熟あるいは悪徳がはびこっているところにおいて重要とみなされるのが普通である。（FS 110-1/89-90）

宗教を含む文化的伝統の中で形成される自己のあり方をハビトゥス的主体性と仮に呼ぶことにする[9]。ハビトゥス的主体性は、自由・意志・責任をとおして描かれる近代の世俗的主体とはことなり、自身の行為について、たとえばその理由や目的をかならずしも説明することができない。このためしばしば世俗主義社会は、こうしたあり方を既存の規範や権威への従属とみなし、そこに能動性や道徳性をみとめない。しかしアサドは、こうした主体性は社会的徳性を身につけているという意味で道徳的でありうるし、こうした生き方は尊敬に値するという。このことをアサドは『世俗の形成』において、オイディプス王を例にとり説明した。すなわち、オイディプスは運命が定めた選択にそって、しかしそのことを知らずに行動した。彼は、結果的に犯された犯罪に対してけっして通常の意味での責任を負うものではないが、それにもかかわらず自己を罰し、去ることでポリスの平和を守る。オイディプスは、「彼の体験と状況にしたがって（悲劇的にではあるが）健全に行為する能力」

を備えており、近代的主体とはことなるものの優れて道徳的なエージェンシーである（FS 121/98）。彼はこうした徳性をハビトゥスとして身につけたのであり、ハビトゥス的主体性がかならずしも権威や伝統に対する盲従とはならないことを示している。

オイディプスを模範とすることからもうかがえるように、ハビトゥス的主体性は、すくなくとも『世俗の形成』においては、イスラム教や中世キリスト教のような啓示宗教の信仰者に限定されていない。もちろんオイディプスは今日的な意味で世俗的であるということはなく、ギリシア人の宗教世界に生き、そのなかでハビトゥスをみにつけた人物である。それでも、今日、世俗的社会に順応した私たちがアサドの議論を読むなら、アサドがオイディプスのうちに見出した、意志と責任という概念では汲みつくすことのできない道徳的な主体性が、私たち自身にとっても重要な意味を持つのではないかと考えずにはいられない。世俗的近代的主体をすでに生きている者にとっても、それとは異なるあり方が可能なのではないか。それはまた、世俗主義社会とはことなる、より多様で包摂的な社会を構想するための重要な手掛りとなるのではないだろうか。

とはいえアサドの議論自体は、けっして安易に多文化社会の構想に与するものではない。というのも、まさに世俗主義こそがこのような包摂的社会の構想のひとつだったのであり、依然として、少なくない人びとがそれに素朴な期待をかけているからである。アサドは、近著『リベラル国家と宗教』においては、イスラム教と世俗主義社会のあいだの緊張を含んだ対立構造を強調する戦略をとった。そして、世俗への翻訳に抵抗する生き方を擁護する立場から、世俗主義をよりきびしく批判した。その中では、ハビトゥス的主体性はイスラム教徒や中世キリスト教徒の生き方とほとんど等置される。とりわけ、人びとがハビトゥスを身につける過程について、アサドは、「善き生の構想に根差す実践的な知識を保存し、教え、鍛錬するための世代間の協議を前提とする伝統の内部から、自己がその能力をいかにして発展させるか」（ST 109/74）という問題とみなした。このような伝統は「言説的伝統」（ST 110/75）とも言い換えられ、具体的には、イスラム教における聖典解釈の伝統として論じられる。その結果、ハビトゥス的主体性はイスラム教的な主体性（せいぜい聖典解釈の伝統をもつ宗教の中で生じる主体性）として、世俗主義社会やそこに生きる非宗教的な人びととはほとんど無関係のものとして描かれることとなった。

5．ポスト世俗の時代を生きるための主体性を構想する

アサドが考えるようなハビトゥス的主体性を、聖典を持つ宗教の信者に限定されない問題として考察することはできないだろうか。アサドが提示する近代世俗主義的主体に対するオルタナティヴを、私たちにひきつけて考えることはできないだろうか。長年、現代社会における宗教の多様なあり方について研究してきた宗教学者、島薗進の議論は、アサドの議論を、無宗教を自認する現代の日本人に結びつけるように見える。ことなる文化的コンテクストと接続することで、アサドの議論をより一般的な文脈に開いていくことができないだろうか。

島薗は『宗教を物語でほどく』のなかで、次のように論じている。宗教的聖典の物語に

は「公式の教義とは別に、宗教心を育む物語としての力」(『物語でほどく』5）がそなわっていた。ここでいう宗教心とは、生き方に指針をあたえたり、苦難に際してよりどころとなったりするような世界観や人生観のことである。聖典はしばしば物語を通して人生や苦難に意味をあたえることで、人びとが苦難を乗り越えるよう助けてきたのだ。しかし、合理的思考や理性的言語が支配的になった現代の世俗主義社会においては、伝統的な宗教的聖典は急速に説得力を失ってしまう。島薗は、このような状況においては、宗教的テクストに限られないさまざまな物語が、かつて聖典が果たしたのと同様の役割を果たすという。というのも、このような社会の中でも、人びとは同じように苦難にいきあうからだ。人びとは、「伝統的な宗教が伝えてきたものを尊びながら、柔軟に新たな世界観、人間観、死生観に沿った生き方」(『物語でほどく』21）を模索することで、このような苦難を乗り越えようとする。それは、「絶望や意味喪失に脅かされながら生きる人間が、その苦境を生き延びていくために、欠かせない」ものであり、現代社会においては非宗教的なものも含めた多様な物語がこのような世界観を供給している（『物語でほどく』26）。

苦境において私たちを支える世界観や人間観は、世俗主義社会において支配的な科学的で合理的な世界観とはことなる。島薗はその理由を、前者は「人間がその力の限界を知る」ことを教えるのに対して、後者はそれをしないためであるという――後者は豊かさや快適さの限りない追究と親和的である（『物語でほどく』20）。みずからの限界を知り受け入れるとき、自分の力ではどうすることもできない苦難とのかかわり方も変化する。それは取り除くべき障害から、受容すべき与件になる。どうすることもできない苦難をなお除去しようと奮闘するなら、人生はそこで立ちゆかなくなってしまう。しかし、それを受け入れる態度をとることができるならそこからまた歩を進めることができる、つまり「生き延びる」ことができるのである。かつて宗教はこうしたことを人びとに教えてきた。そして現在、同様の役割を担っている世界観やその媒体としての物語もまた、「宗教的な語彙を用いることなく、何かしらの宗教性を描き出している」(『物語でほどく』19)。

このように島薗の議論においても、現代社会において人びとが物語を求め、物語をとおして苦境を生き延びようとする背景として、世俗主義的状況が指摘される。というのも、苦境が――島薗は、私たちが人生の中でいきあう苦境を、「死」「弱さ」「悪」「苦難」という四つの限界として整理する――私たちに立ちはだかるのは、とりわけ私たちが世俗主義的主体であろうとするときなのだ。理性と意志によって行動を指揮し、自身の行動の結果に対して責任を負うような主体であろうとするとき、自己の中心は知的で理性的な部分ということになる。そうなると、私たちの身体や感情にふりかかる苦しみや痛みは、自己の外部から私たちの生を妨げてくる障害として表象されざるをえない。私たちは、除去することのできない苦境と、除去すること以外の対処を知らない主体性との間で板挟みとなり、苦しむ。物語は、まさにこうした板挟みの外に私たちをつれだしてくれる。

それでは、物語が私たちのものの見方や生き方に変化をもたらし、私たちが生き延びることを助けるというとき、それはどのようなプロセスをとおしてなされるのだろうか。島薗によれば、このプロセスは、ストーリーの内容を理性によって知的に理解するのとはまったくことなったものであるという。すなわち、物語を聞く者は、みずからの中でそれを「語り直」す。そして、「ストーリーに引き込まれ、共感しながら学ぶ」(『物語でほどく』17)。

このように物語に共感しつつ、折々の機会にみずからそれを語り直すことで、物語の内容は生活実践の中で体感され、生活と密着したものとして身についてゆく。物語が自身の人生の経験のなかで体得され、自身の物語となっていくことで、人生に臨む態度や生き方そのものが変化していくのである。ここではまさに、物語をとおした自己の再構築がおこなわれているのだ。

ここにおいて、言説的伝統におけるハビトゥス的、宗教的主体性の生成を論じるアサドと、島薗の議論との類似は明らかである。実際、アサドは『世俗の形成』のなかで、痛みを除去しようとする近代的主体と対比する形で、痛みを受容する主体性を論じたのだった。アサドはこれを、痛みに対する主体の態度の違いとしてではなく、主体性のあり方そのものの相違として論じた[10]。島薗もまた、世俗主義社会で苦しむ者に対して、別種の主体性を提案している。そしてそうした主体性は、聖典であれ明示的には宗教的でない物語であれ、なんらかの言説的伝統との交わりの中で形作られるとする。両者の議論の類似性が指し示しているのは、以下のようなことであろう。まず、世俗主義的状況は特定のあり方を強要することで、宗教的な人びとにかぎらず、あらゆる人を苦しめていること。そうした状況下にあっても、世俗的主体とは別様の主体性であることが可能であり、それは世俗主義がもたらす苦しみを軽減する場合があるということ。そして、こうして模索される新たな主体性は、かならずしも世俗主義の要件をみたすような自己についての語りをもたないが、それにもかかわらず尊重されなければならないということ。

こうした新たな主体性を認めることが、世俗主義社会をどのようにかえていくのか（あるいは、そもそも世俗主義社会の現在と未来についてどのように考えていくのか）、という問題は重要であるが、本稿では論じることができない。しかし、世俗主義的体制をさしあたって維持したままであっても、こうした主体性を私たち自身のものとしてイメージし、ひとつの可能かつ有意義なありかたとして承認することは重要だとおもわれる。というのも、それはただちに、世俗的主体は誰にとっても本来の主体ではなく、それが押しつけられるときには、翻訳できない苦しさが抑圧されると認めることであるからだ。私たちはこのとき、自己を説明することができない者、語りを奪われた者の苦しみや弱さを、わずかなりとも自分事としてとらえることができるのではないか。そしてもし、言葉を奪われた人々と同じ方向から自分や世界を眺めることができるようになるならば、翻訳できない自分自身の生だけでなく、翻訳できない他者の生をもまた尊重する社会を構想していくことができるのではないか。

註

1　本来、本稿の議論を十分なものとするためには、アサドの理論や物語論的自己論、島薗の現代宗教論について、個別に先行研究をふまえた検討が必要である。また、アサドの議論と島薗の議論を結び付けるための媒介として、ミシェル・フーコーの議論を参照することも本来ぜひとも必要である。とりわけ彼が『知への意志』などの著作において展開した、近代西洋社会における告白の偏重と権力の関係について踏み込んだ議論は本稿の主題にとってきわめて重要だ。ただ、そのためには多くの紙幅が必要となるうえに、議論は曲折したものとならざるをえない。本稿はひとつの試論として、まずはこれらの議論をつきあわせることで、その内容的連関を浮かび上がらせることに意義を見いだす。

2　同一書籍からの引用が頻回になる場合には略号をもちいた。外国語文献に関して邦訳がある場合はそれを参考にしている。引用に際しては原則的に既存の日本語訳に依拠しているが、必要に応じて私訳をもちいた。また略号を用いた参照は、（略号 訳書ページ数 / 原書ページ数）の形で表記する。略号については参考文献一覧を参照のこと。

3　本稿はアサドに倣い、世俗と宗教の区分が絶対的なものではないという立場をとるため、世俗的という語も若干あいまいな意味をもつ。この語は単に形容詞として使うときには、非宗教的、合理的、あるいは世俗主義的社会に適合的といった、互いに微妙にことなる複数の意味をもちうるため、本稿では文脈の中でできるだけ意味を明示するようにした。また、世俗的人びとというときには、世俗主義的な近代社会の諸原則を尊重する人びとを指すこととする。このような人びとは非宗教的であってもよいし、宗教を信じていてもよいが、自身の信仰の原則を世俗主義的社会の諸原則に優先させることがない。

4　アサドの宗教論についてはすでに国内外で研究があるが、本稿との関連で重要なものとして坪光生雄「普遍主義のポスト世俗的な条件――宗教の翻訳について」および磯前順一「解説 ディアスポラの知識人 タラル・アサド――他者と共に在ること」をあげたい。特に後者は、アサドのエージェンシー論をジュディス・バトラーの可傷性概念と引き付けるときに本稿の問題関心と非常に接近する。

5　「近代とは、権力の座にある特定の人びとが達成しようと求めるプロジェクト――正確には、互いに関係する一連のさまざまなプロジェクト――である。このプロジェクトは、立憲主義、道徳的自律、民主主義、人権、市民の平等、産業、大量消費、市場の自由、そして世俗主義といった、さまざまな原則を制度化しようとする。それは、時間と空間、残酷さと健康、消費と知識についての新しい経験をうみだす自己増殖的テクノロジーを用いる。……近代の諸々のプロジェクトは一貫した一個の全体をなすものではないが、しかし、それらは特有の感性、美学、道徳性を構成する」（FS 16/13-4）

6　タラル・アサド『イスラームの人類学について考える』24 ページ。

7　磯前も指摘しているように、また本稿註 10 でも指摘するように、たしかにアサドは翻訳を自己と他者との関係的な問題、「他者と出会うことの戸惑いに自己を曝すことで、新たな自己洞察を得る機会あるいは自己変容の機会」（磯前「解説」215 ページ）としてもとらえている。しかしながら近著『リベラル国家と宗教』では、翻訳不可能性が強調されることで世俗主義社会とイスラム教徒の断絶が強調されているように見える。

8　ハーバーマスにとっての討議民主主義に参加する市民的主体や、ジュディス・バトラーが『自分自身を説明すること』で論じる道徳的主体は、こうしたポスト主体の時代の主体性といえるだろう。

9　『世俗の形成』においては、近代的主体ならざる自己のあり方として単に「エージェンシー」とよばれる。また、『リベラル国家と宗教』では「生きる身体」などともよばれる。ただ、こうした自己のあり方もまた、なんらかの社会的権力による規律／矯正を逃れているわけではないという意味においてはある種の主体性であるといえる。

10　『世俗の形成』の第二章「エージェンシーと痛みについて考える」は、まさにこの主題について論じている。アサドがここで、痛みそのものを伝達不可能なものとする見解に反対していることにも注意が必要である。痛みを他者に伝えることができないと考えるとき、私たちはコミュニケーション不可能な閉じた存在として想定されることになる。これに対しアサドは、痛みが伝達不可能と感じられるのは、とりわけ、他者から理解を拒まれたときであり、このような意味で痛みは関係的なものであるという。そして物語論的自己論に分類されうる議論を引用しつつ、痛みを受容し、「トラウマ的な痛みの経験を経たのちも健全に生きる」ための鍵として、他者の応対をあげている（FS 101/82-3）。

参考文献

アサド, タラル『イスラームの人類学について考える』近藤文哉訳・解題, 上智大学イスラーム研究センター, 2022 年（“The Idea of an Anthropology of Islam” in *Qui Parle*, 17(2), 2009, pp. 1-30 (originally published by Center for Contemporary Arab Studies in 1986)）.

――『世俗の形成 ―― キリスト教、イスラム、近代』中村圭史訳，みすず書房，2006 年（Talal Asad, *Formation of the Secular*, Stanford University Press: California, 2003）.（略号 FS）

――『自爆テロ』苅田真司訳，青土社，2008 年（Talal Asad, *On Suicide Bombing*, Columbia University Press: New York, 2007）.

――『リベラル国家と宗教 ―― 世俗主義と翻訳について』苅田真司訳，人文書院，2021 年（Talal Asad, *Secular Translations. Nation-State, Modern Self and Calculative Reason*, Columbia University Press: New York, 2018）.（略号 ST）

浅野智彦『自己への物語論的接近――家族療法から社会学へ』勁草書房，2001 年.（略号『物語論的接近』）

磯前順一「解説 ディアスポラの知識人　タラル・アサド――他者と共に在ること」『自爆テロ』タラル・アサド著，2008 年，169-247 ページ.

島薗進『宗教を物語でほどく――アンデルセンから遠藤周作へ』NHK 出版新書，2016 年.（略号『物語でほどく』）

スピヴァク，ガヤトリ『サバルタンは語ることができるか』みすず書房，1998 年（原著 1988 年）.

坪光生雄「普遍主義のポスト世俗的な条件：宗教の翻訳について」『宗教哲学研究』40 巻，15-28 ページ.

ハーバーマス，ユルゲン「公共圏における宗教」『自然主義と宗教の間一哲学論集』庄司信ら訳，法政大学出版局，2014 年（Jürgen Habermas, “Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den öffentlichen Vernunftgebrauch religiöser und säkularer Bürger”, in *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 2005, pp. 119-154）.（略号 RÖ）

バトラー，ジュディス『新版 自分自身を説明すること――倫理的暴力の批判』佐藤嘉幸ら訳，2024 年.

On the Possibility of Translating the Self: Talal Asad and Susumu Shimazono on the Self Incapable of Self-Explanation

Takao MARUYAMA

Summary

In modern secular society, individuals are compelled to constantly explain themselves. Who are you? What are you doing? For what purpose? Such questions demand accountability, which we internalize as part of our daily lives. Jürgen Habermas argues that a sound democracy relies on open debate among citizens, making accountability central to secular democratic society. Talal Asad, a Muslim sociologist, critiques this notion, claiming that secular society oppresses certain groups——such as Muslims——by compelling them to justify their way of life.

According to Asad, secular society forces religious people to translate the language that defines their lives into a secular framework. Those who cannot translate their beliefs into terms comprehensible to secular society are marginalized, excluded from social and political influence, even as society claims to treat all members equally.

While Asad reveals the structural problem of this forced "translation," he also introduces the religious self as an alternative to the secular self. This alternative self is morally autonomous and as deserving of respect as its secular counterpart. Although Asad describes this mainly as a Muslim self, contrasting it with the secular self and emphasizing its incompatibility with secularist norms, his concept has garnered attention beyond religious circles, even among secularists seeking a more inclusive society.

To broaden Asad's argument, this paper compares his views with those of the Japanese scholar Susumu Shimazono. Shimazono suggests that even secular individuals (in his case, primarily non-religious Japanese) struggle to embody the modern self that secular society demands. Secular people, too, are often unable to fully explain themselves, left stammering. Shimazono argues that religious narratives can help reconstruct the self, enabling secular individuals to navigate the challenges of the modern secular world.

Using the theory of narrative identity borrowed from psychology, this paper connects Asad and Shimazono's perspectives, exploring an alternative self that is rooted in religious meaning yet accessible and acceptable to secular individuals.

キーワード
世俗主義　主体　物語論的自己　ポスト世俗　タラル・アサド

Key Words
Secularism　Self　Narrative Identity　Post-secular Society　Talal Asad

＊本研究は JSPS 科研費 JP23K21879 および日本宗教研究諸学会連合の助成を受けたものです。