



国際ワークショップ報告書によせて

同志社大学 一神教学際研究センター
センター長 森 孝一

2005年11月5日・6日にかけて開催された同志社大学一神教学際研究センター主催の国際ワークショップ「東アジアにおける近代化とナショナル・アイデンティティ：グローバリゼーションと宗教復興」の報告書をお届けします。

東アジアは過去10年、急速な経済発展を遂げ、世界経済の中でのプレゼンスを増しつつあります。またEU統合、アメリカ主導のグローバリゼーションに触発され、東アジアの地域統合の動きも活発化しており、2005年度には、第一回東アジアサミットが開催されました。

一神教学際研究センターは、2003年の設立以来、アメリカと中東における3つの一神教の関係を中心に、文明の共存と安全保障の観点から総合的・学際的研究を行ってきました。2005年度は、東アジアに焦点を絞り、インドネシア、マレーシア、フィリピン、中国、韓国から研究者を招待し、国際ワークショップを開催いたしました。

東アジアの近代化は、欧米の帝国主義への反動として始まり、それゆえ当初からナショナリズムと結びついていました。また欧米においては、近代化が世俗化とともに進展したことから、東アジアの近代化もまた世俗化と共に推し進められてきました。共産主義もその一形態です。

21世紀を迎えて、東アジアにおいては、ナショナリズム復興の動きと共に、ナショナリズムを超えた新たなアイデンティティの模索が行われています。また、近代化と共に世俗化が進むとの一昔前の予測に反して、東アジアでも宗教復興現象が顕在化していますが、それは国境を越えたものです。

東アジアには、EUのような共有する文明、宗教、歴史が存在しないため、地域共同体を形成することはできない、との声も聞かれます。しかし東アジアは古来より、むしろ、儒教、道教、ヒンドゥー教、仏教、儒教、イスラーム、キリスト教などの諸宗教が共存する多元社会・交流圏を形成していました。この意味において、東アジアは、豊かな宗教性にあふれた、多様性が共存する先進地域であり、物質・経済の論理で世界を均質化していくグローバリゼーションのアンチテーゼあるいはオルタナティブを生み出す可能性を秘めています。

今回の国際ワークショップでは、各発表者がそれぞれの国における近代化とナショナル・アイデンティティの形成を回顧し、グローバリゼーションと宗教復興現象の現状を報告し、次いで東アジア地域と世界の未来について忌憚のない議論を交わし、多様な存在の共存する世界を展望することを目指しました。

刺激的な議論に満ちたこの国際ワークショップ報告書を、十分にお楽しみいただけることを願っています。

2005年度 CISMOR国際ワークショップ

東アジアにおけるナショナル・アイデンティティの危機と宗教の役割

日 時:2005年11月5日(土)・6日(日)

会 場: 同志社大学今出川キャンパス 寒梅館ハーディーホール
新島会館

プログラム

11月5日(土)

10:00-12:00

第1セッション(公開シンポジウム)

「東アジアにおけるナショナル・アイデンティティの危機と宗教の役割」

会 場: 同志社大学今出川キャンパス 寒梅館ハーディーホール

司 会: 森 孝一(同志社大学・一神教学際研究センター長)

講 演: カマール・オニアー・カマルザマン(マレーシア国際イスラーム大学)

松本健一(麗澤大学)

劉 義章(香港中文大学)

コメンテーター

徐 正敏(延世大学)

村田晃嗣(同志社大学)

ディスカッション

14:30-17:30

第2セッション(非公開)

「北東アジアにおけるナショナル・アイデンティティの危機と宗教の役割」

会 場: 新島会館

司 会: 越後屋 朗(同志社大学)

発表者: 高 師寧(中国社会科学院)

徐 正敏(延世大学)

コメンテーター

ヘルメン・プリヤラジュ・シャストリ(マレーシア教会協議会)

浅野 亮(同志社大学)

ディスカッション

18:00-20:00 レセプション 会場:新島会館



招聘者紹介

11月6日(日)

9:30-12:30

第3セッション(非公開)

「東南アジアにおけるナショナル・アイデンティティの危機と宗教の役割」

会 場: 新島会館

司 会: 中田 考(同志社大学)

発表者: ヘルメン・プリヤラジュ・シャストリ(マレーシア教会協議会)
 ムハンマド・イスマイル・ユサント(ヒズブ・タハリール・インドネシア)
 ジュルキプリ・ミルホン・ワディ(フィリピン大学)

コメンテーター

劉 義章(香港中文大学)
 山本博之(国立民族学博物館)

ディスカッション

14:30-17:30

第4セッション(非公開)

「東アジアの将来と宗教」

会 場: 新島会館

司 会: 小原克博(同志社大学)

発表者: ソリヒン・ムハンマド・ソリヒン(マレーシア国際イスラーム大学)
 李 正培(監理教神学大学校)
 ホセ・マリア・マナリゴッド・クルス(アテネオ・デ・マニラ大学)

コメンテーター

高 師寧(中国社会科学院)
 臼杵 陽(日本女子大学)

ディスカッション



ホセ・マリア・マナリゴッド・クルス
 CRUZ, Jose Maria Manaligod

アテネオ・デ・マニラ大学社会科学学部学部長。歴史学を学び、主に17世紀フィリピンの研究を中心に行なう。主な出版作品に、フランシスコ会Juan de Oliver著(1599)Declaracion de la doctrina Christianaがある。アテネオ・デ・マニラ大学を卒業後、コーネル大学でPh.D.取得。現在、東南アジア教育省組織歴史伝統地域センター(SEAMEO-CHAT)の統制委員会の委員長であると同時に、フィリピン国立歴史研究所(National Historical Institute)委員会の委員。



カマルル・オニアー・カマルザマン
 KAMARUZAMAN, Kamar Oniah

マレーシア国際イスラーム大学の比較宗教学準教授。マレーシア大学で英語学の学士号を、米国フィラデルフィアのテンプル大学で比較宗教学の修士号をそれぞれ取得。さらに、マレーシア国際イスラーム大学のISTAC(イスラーム思想・文明国際研究所)で、イスラーム思想・文明学の博士号を取得した。博士論文のテーマは「初期ムスリムによる諸宗教の研究——ピールーニーの著作と貢献」。数冊の著書があるほか、異教徒間の対話を進めて世界平和に全力を注ぐ社会活動家でもある。専門家向けならびに一般市民向けのセミナーや異教徒間プログラムにも、国内外を問わず数多く参加している。また、マレーシア国際イスラーム大学における比較宗教学の第一人者で、博士の開発したカリキュラムは多くの研究機関に採用されている。さまざまな宗教を学問として学ぶだけでなく、それらの宗教が信者によってどのように実践に移されているかを肌で感じることも必要だというのが博士の持論であり、そのためにも様々な宗教コミュニティと親交を深めることがきわめて重要だと考えている。



高 師寧(ガオ シニン)
 GAO Shining

中国社会科学院世界宗教研究所社会学教授。Materials of World Religion and World Religious Cultures 編集長。1988年中国社会科学院卒業。その後、トロント大学(カナダ)、香港中文大学、オーフス大学(デンマーク)の客員研究員となり、英国バーミンガム大学のウィリアム・パットン・フェローシップを受ける。現在までに、An Exploration of New Religions (Institute of Sino-Christian Studies、道風山、香港2001)、Faith and Live: Christianity and Christians in Beijing (Institute of Sino-Christian Studies、道風山、香港2005)など 5冊の著書がある。また、当該の専門分野で40以上の論文を発表し、P.ティリッヒのLove, Power and Justice (P.ティリッヒ選集、上海Joint Publishing Co., 1998)やロベルト・チブリアーニのSociology of Religion: An Historical Introduction (Renmin University Press 2005)など、著名な西洋学術書計10冊の中国語翻訳者でもある。



劉 義章(ラウ イーチョン)
 LAU Yee Cheung

香港中文大学で学士号を、米国カリフォルニア大学サンタバーバラ校で修士号と博士号をそれぞれ取得(歴史学)。シンガポール国立大学で教鞭をとったのち、1991年に香港中文大学に移る。現在は香港中文大学の準教授として、同大学聯合書院における評議会メンバーも務める。主な研究対象は、中国の近代化、中国の国際関係、客家研究、香港史、中国におけるキリスト教史。中国語と英語の両方で著書や論文を発表。広州、台北、南京、上海、北京、ボストン、ロンドンの主要な資料館や図書館でも研究を行ってきたほか、成都(四川省)、贛州(江西省)、梅州(広東省)にある客家研究センターの客員研究員でもある。香港アライアンス聖書神学校では名誉研究員を、やはり香港にある崇正總會の客家研究所では学術ディレクターをそれぞれ務める。



李 正培 (イ ジョンベ)
LEE Jung Bae

監理教神学大学校宗教哲学教授。1986年、監理教神学大学および神学学校(スイス、バーゼル)卒業。1986年以来、文化的神学、土着化神学、生態神学、宗教間対話、および、その他関連分野で活躍し、現在は、韓国組織神学会および韓国YMCA環境コミュニティ会長。著書には、Korean Theology of Life, Pioneers of Korean Indigenous Theology、Christian Theology of Nature in the point of Dialogue between Religion and Science その他があり、2003年には、Pioneers of Korean Indigenous Theology でクリスチャン・プレス・アワードを受賞。1986年以来、監理教神学大学教授をつとめている。



ヘルメン・プリヤラジュ・シャストリ
SHASTRI, Hermen Priyaraj

メソジスト教会叙任牧師(1983)。現在、マレーシア協会協議会事務総長、および、マレーシア・キリスト教連盟事務局長。シンガポール・トリニティ神学校にて神学士号(1978)、ドイツのハイデルベルグ大学にて神学博士号(伝道学)取得(1989)。2001年に、ローマのプロ・ユニオネおよび米国パークレーの太平洋神学校の客員教授となる。アジアにおける教会統一主義の権威であり、各国会議および国際会議に多数出席し、論文・記事を発表している。また、異宗教委員会(Interfaith Commission)運営委員会、マレーシア・キリスト教/ヒンズー教/シーク教諮問審議会をはじめとする多数委員会の委員であり、世界教会協議会中央委員会、信仰と職制(Faith and Order)常任委員会およびアジア地域グループの委員もつとめている。



松本健一
MATSUMOTO Kenichi

評論家・作家。1968年東京大学経済学部卒業後、旭硝子(株)勤務を経て、1971年『若き北一輝』で論壇での活動に入る。政治思想、文芸評論、宗教研究など精神史の多領域にわたる。1995年には『近代アジア精神史の試み』(中央公論社)に対して第7回アジア・太平洋賞。『原理主義ーファンダメンタリズム』(風人社)。『開国・維新』(『日本の近代』第1巻、中央公論社)に対して吉田茂賞。2005年『評伝・北一輝』全5巻(岩波書店)に対して司馬遼太郎賞、など著書多数。1994年より麗澤大学教授。



ソヒリン・ムハンマド・ソリヒン
SOLIHIN, Sohirin Mohammad

中東および西洋で教育を受けたイスラーム学者。パーミンガム大学神学部で博士号を取得。著書には、Copts and Muslims in Egypt: Study on Harmony and Hostility (the Islamic Foundation, England)、Islam and Politics: Emergence of Reform Movement in Indonesia (International Islamic University Press, 2005, Malaysia)がある。また、Islam and Theory of Government: Views of Mohammad Natsir (Muslim Educational Quarterly, Cambridge, Vol.3&4, 2003)、Hakimiyyah as Appeared in Fi Ūlail al-Qur'an: Views of Sayyid Qutb (Journal of Islam in Asia, Vol.2, No.1, 2005)、Amin Rais: His Vision about Da'wah (Islamic Quarterly, London, Vol.48, Issue 2, 2004)など、各専門誌に記事を発表している。2005年3月23～29日に東京で開かれた国際宗教学宗教史会議世界大会 (IAHR)では、Jihad between Comprehension and Misconception: Roots of Religious Extremism in Indonesiaを発表。現在、マレーシア国際イスラーム大学コーラン・スンナ研究学部助教授であり、東南アジアにおけるイスラームと原理主義を研究している。



ジュルキプリ・ミルホン・ワディ
(イブン・アッドゥーク)
WADI (ibn Adduk), Julkipli Miluhon

フィリピン大学ディリマン校大学秘書官、元イスラーム研究所研究部部長。イスラーム学と政治を中心に研究。イスラームの外交、地域安全保障、紛争解決、政治的イスラーム、東南アジアにおける暴動、ムスリム世界におけるフィリピンの外交、モロ民族紛争、ミンダナオ島におけるナショナリズム、ムスリム対キリスト教の対話、イスラームの精神性などに関する著書多数。



ムハンマド・イスマイル・ユサント
YUSANTO, Muhammad Ismail

1962年ヨグヤカルタに生まれる。1988年ガジャマダ大学工学部地質工学科卒業。卒業後、1991年までボゴール地区ウルルアルパーブのポンドック・ペサントレン(イスラーム寄宿学校)でイスラームについて学ぶ。ジャカルタSTIE(経済大学)にて2000年に経営学修士号を取得。現在、ジャカルタシャリア経済経営研究所所長。ハムファラ・スクール・オブ・イスラーム・エコノミックス会長、ジャカルタUIN(State Islamic University) Syarif Hidayatullah、シャリア学部講師。著書には、Manajemen Strategis: Perspektif Syariah (Khayrul Bayan 2003)、Menggagas Pendidikan Islami (al-Adzhar Press 2004)などがある。2004年9月の東南アジアイスラーム会議で論文発表の招待をオーストラリア国立大学(ANU)キャンベラ校より受ける。また、海外(シンガポール(1997、2001)、マレーシア(1996、1997、2001)、日本(2002)、USA(2004)、オーストラリア(2004)など)広範囲でイスラームの布教活動を行っている。



徐 正敏 (ソ ジョンミン)
SUH Jeong Min

韓国ソウル市、延世大学神学部教会史教授。延世大学で1988年に修士号取得後、京都で2年間、同志社大学神学部人文科学研究soの研究員となり、1999年に延世大学にて博士号を取得。1980年～1989年の10年間、Christian Encyclopedia (Seoul: Christian Literature Press)の製作に編集長として貢献。2003年～2005年、延世大学神学部学部長。論文130本以上を発表、また、Story of Underwood Families (Seoul: Sallim, 2005), Korea Church History (Seoul: Sallim, 2003), A Study of relationship between Christianity in Korea and Japan (The Christian Literature Society of Korea, 2002), The Japanese Christian Church's Understanding of Korea under the Japanese Reign (Seoul: Hanul Academy, 2000)など、著書30冊以上。延世大学よりアニュアル・スカラー・アワードを二回受賞(2003、2004)。また、著書Chai-Chung-Wan (The Royal Korean Hospital) and Early Christians in Korea (Seoul: Yonsei Univ. Press, 2003)は、本年度、大韓民国学術院により「最優秀学術書賞」を受賞。現在、韓国基督教歴史研究所所長。



国際ワークショップ 第1セッション(公開シンポジウム)

東アジアにおけるナショナル・アイデンティティの
危機と宗教の役割

司会／森 孝一(同志社大学大学院神学研究科教授・一神教学際研究センター長)

- 発表 表 「均整のとれたグローバリゼーション—宗教の役割」
カマル・オニアー・カマルザマン(マレーシア国際イスラーム大学)
「日本のナショナル・アイデンティティとアジア的構想」
松本 健一(麗澤大学)
「中国の近代化の回顧と展望—新しいアイデンティティを求めて」
劉 義章(香港中文大学)

- コメンテーター／徐 正敏(延世大学)
村田 晃嗣(同志社大学大学院法学研究科教授)

■ ディスカッション

均整のとれたグローバリゼーション
—宗教の役割

マレーシア国際イスラーム大学
カマル・オニアー・カマルザマン
Kamar Oniah Kamaruzaman

問題提起

人類の歴史が絶えず変化し、決して同じ状態に留まることができないというのは事実である。むしろ歴史は常に前進し、時の流れと共に種々の様相を経て変化し続け、時代の空気を様々に積み重ねてきた。その間、人類は幾度となく交差点や分岐点を通過し、否応なしに変化の渦中へと導かれていった。今日、私たちは再びこうした交差点に行き着き、古い殻を脱ぎ捨てて新たな未来を拓く変革の時代を迎えている。古い世界秩序を脱し、「グローバリゼーション」そして「グローバリズム」の名で広く知られる新しい世界秩序へと足を踏み入れているのである。グローバリゼーションとは仕組みであり、グローバリズムとはそのイデオロギーのことである。

グローバリゼーションという仕組みが現れたのは、世界史上、決して今回が初めてのことはない。過去には同様の現象がユニバーサリゼーションやインターナショナルリゼーションという名で呼ばれていたし、端的に言えば、文明が相互に学び合い、分かち合うことがすなわちグローバリゼーションなのだといえる。確かに、相互に学び分かち合って発展と繁栄を遂げることこそが文明の本質であり、世界の文明はいずれもそうした道筋をたどってきた。そうでなければ、そもそもそれは文明の名に値しなかったということである。こうした視点から見ると、グローバリゼーションはいわば当然の流れであり、歴史の帰結であって、自然で罪のない現象のようにも思われる。しかしグローバリズムとグローバリゼーションの本質にはどことなく胡散臭いものがあり、

その点に気づき、これを見抜いた者に危惧の念を抱かせている。なぜならば、グローバリゼーションとは、グローバリズムの目的とその隠された意図を実現するために巧妙に作り出された仕組みであり、手段であるからである。

グローバリゼーションとグローバリズムを考える

イデオロギーとしてのグローバリズムは、一国が全世界を統治するというユートピア的発想を掲げており、その意味でパンナショナルリズムをその思想的基盤としている。これはどういうことかということ、究極的には、すべての国家とすべての政府が一つの超国家に統合され、一つの超政府の前に屈し、従属すると共に、この超政府の統治と支配を受けるということである。そして言うまでもなく、今日、この超国家の超政府とは他でもないアメリカ合衆国政府のことである。つまりその背景としていえるのは、現在の世界情勢を見る限り、アメリカ合衆国を世界でただ一つの超大国に押し上げ、その優位を維持するために巧妙に仕組まれた政治経済的戦略こそがグローバリズムの正体なのだということである。これは新しい形の植民地主義以外の何ものでもない。世界を丸ごと植民地化し、アメリカ合衆国が(現時点で)その頂点に立って、植民地である他国を支配下に治めようという意図がそこには働いている。だからこそグローバリズムは否定されるのであり、またグローバリズムを実現するための手段であり、仕組みであるグローバリゼーションにも同じく疑いの目が向けられるのである。

実際のところ、このグローバリゼーションには、学び合い分かち合うという昔ながらの精神が欠如している。これが過去のユニバーサリゼーションやインターナショナル化と異なる点である。それどころか、グローバリゼーションは外部の文化や文明をことごとく「飲み込もう」とする傾向があり、その結果、異文化は否応なしにその存在をほぼ全面的に否定され、あるいは支配者の好きな形や色に作り替えられてしまう。一言でいえば、グローバリゼーションとグローバリズムは、他国が「よそ者」のままであることを許さず、すべてが「我々のもの」にならなければ気がすまないのである。

この事実は、昨今の世界の政治情勢に如実に現れている。アメリカ政府がイラクに対して独断的な決定を下し、一方的な制裁に踏み切ったことばかり。国連に手を回してアフガニスタン侵攻を敢行したことばかり。そして今アメリカは、民主化か制裁かというこれまで同様に無茶な要求をこれまで以上にあからさまなやり方で、中東諸国に突きつけている。中国に対しても同じように、圧力や警告や脅しなどあの手この手を使って、ことあるごとに内政に干渉し続けてきた。またアメリカ以外の国が核兵器を所有したり開発したりするのは間違っているかのような言辞を弄し、その理由として、他の国や他の国民は責任感が甚だしく欠如していると主張するにとどまらず、あろうことかテロや暴力の温床であるとまで断じているのである。もちろん他の国や他の国民というのは、アメリカ合衆国と頼りがいのあるその妹分、欧州連合以外の国や国民という意味である。

しかし、最近のハリケーン・カトリナをめぐる一件をリトマス試験紙として、アメリカの文明度と責任力を判定するならば、この国が及第点に遠く及ばないことは明らかである。かくも高度な技術力と洗練されたライフスタイルを誇り、かくも自信たっぷりに政治的発言を繰り返してきた国の国民が、ハリケーン直後の悲しみと苦難のときに、レイプ、暴動、略奪という唾棄すべき行動に走った様子は、正視

に耐えないおぞましい光景であった。「世界の中央政府」がこうした秩序しか作ることができないのであれば、アメリカが他国から一目置かれる頼もしい存在となることなど到底無理であり、ましてや世界に範を垂れることなどできようはずもない。またこの一件では、被災地で起こった大混乱だけでなく、危機管理のずさんさも露呈された。かくしてハリケーン・カトリナは、アメリカの醜悪な正体と現実を白日の下に晒し出したのである。アメリカの実態は、内部の空洞から騒音を繰り出すドラムに例えることができる。いうならば、醜い内面を厚化粧で隠し、野蛮な本性を上辺だけの格好良さで取り繕った中身のからっぽな国、それがアメリカなのである。

経済面についていえば、このグローバリゼーションという理念は、多国籍企業や超金持ち国のコングロマリットの運営および仕組みと、発展途上国の貧しい人々との関係の中にはっきりと現れている。現実には私たちは、たとえば発展途上国がなすすべもなく、超金持ち国の企業の意のままに翻弄されている様子や、こうした弱い国の貧しい人たちが、大企業やコングロマリットの情け容赦ない支配の手から逃れようと、死にもの狂いで、ほとんど勝ち目のない闘いに挑んでいる様子を目の当たりにしている。しかし、誠に奇妙で皮肉なことであるが、本来グローバリゼーションという概念は、善意と崇高とさえいえる使命の下、ある意味純粋な土壌の上に誕生したのである。というのも、二つの大戦の終結後、世界経済を健全な軌道に戻すための経済的仕組みとして生み出されたものが、グローバリゼーションだからである。その意図するところは、経済の回復を加速して誰もが再び自分の足で立つことができるように、自由競争と資本主義市場、自由主義的企業からなる開かれた自由放任経済を推進することにあった。

しかしながら、これがあくまでも善意に基づく経済的ユートピアであり、理想でしかないことは明らかである。なぜなら、自由競争は決して公平な競争にな

り得ないからである。その背景にあるのは、貧しい者は富める者と競争できず、弱者は強者と競争できないという厳然たる事実である。羊がライオンに立ち向かえるはずがない。ライオンの前では羊はなすすべもなく立ちすくむしかないのである。そのため、この体制は必然的に、貧しい者に対する搾取に行き着くことになる。こうして貧しい者はますます貧しく、豊かな者はますます豊かになり、その結果として今日では地球上の一握りの大金持ちが、それ以外の世界中の人々の収入を上回る富を手にするという現象が生じている。一言でいうならば、これは甚だしい不正であり、豊かな強者が世界中の人々を搾取している図式である。こうした傾向の高まりを受けて、昨今世界中で抵抗運動が起きており、大国の政府や企業が会合を持つところでは、必ず反対者のデモが行われ、抗議集会が開かれている。

社会文化の面でもグローバリゼーションの進展は著しく、広い範囲で、誰の目にもはっきりと分かる影響が現れている。私たちの眼前では、今まさに、世界中で新しいタイプの文化が誕生しつつある。この文化はローカルなものでもなければ、特定の文明、宗教、あるいは伝統に根ざしたしたものでもない。敢えていうならば、これは狂乱の文化である。また狂騒とヒステリックなまでのエンターテインメントに身を呈した文化であり、高い理想や崇高な志とは無縁の文化である。さらにこれは享楽的生活の文化であり、大量廃棄と大量消費の文化、そして物欲と性的墮落の文化を肯定するものでもある。新しく誕生したこのグローバルな狂乱の文化は、最新の通信メディア技術であるインターネット、そして世界の娯楽の定番ともいべきテレビと映画によって一いつならば小さな画面と大きな画面を通して一運ばれている。その結果、一部の若者や社会のある層が、ハリウッド的な思考パターンやテレビから入ってくる生活様式をありがたかるだけでなく、あろうことかその影響を受けて、暴力行為や薬物乱用や社会家族的対立といった反社会的行動にまで手を染める

ようになってしまった。彼らは東洋人にも西洋人にも見えず、欧米人が巧みに作り出した新しいオリエンタル人の外見をまとっている。東洋は社会の価値観と道徳、伝統、そして宗教生活に大きな価値を置いているため、控え目に言っても、このような新しい現象はたやすく受容できるものではない。その中に私たちは、自分たちの価値観が蝕まれ、消滅し、東洋の心情や価値観や世界観と相容れない新しい文化に支配されてゆく様を見るからである。それゆえ私たちは焦りと不安を感じると共に、変化する社会の様相に対して、ときにいたたまれない憤りを覚えるのである。

文化というものは総じて宗教に根ざしたものであり、宗教的な世界観、価値観、心情を表出し表現したものである。それゆえに昨今の社会情勢は、私たちの文化と文化的アイデンティティーに真っ向から対立し、その脅威となるだけでなく、私たちの信仰心と宗教的価値観を蝕んでもいる。なぜならば外見に現れるものは、多くの場合、内面の理念を映し出しているからである。それだけではない。宗教と文化は文明の両輪であるため、昨今の新たな動きは私たちの東洋的文明をも揺るがしている。さらに文化とは国および国家的アイデンティティーの基盤であるため、この新しいグローバル文化は、私たちの国家的アイデンティティーと健全性を脅かすものでもある。こうした理由から、私たちがグローバリゼーションに疑問の目を向けるのは当然のことであり、私たちは、ごく控え目にいっても、宗教、文化、政治、経済など、多くの局面でグローバリゼーションの脅威を感じずにはいられないのである。とはいえ、グローバリゼーションは今日の秩序であり、もはやその進展を止めることはできない。では私たちはグローバリゼーションの攻勢にいかにか備えればよいのだろうか。そしてグローバリゼーションの波が、様々な形、様々な現れ方で私たちの元に迫ってきたとき、どのようにすればその流れに賢く対応することができるのだろうか。

東洋的アイデンティティー

東アジアの国々(日本、中国、韓国)や、東南アジアの大陸国および島国(カンボジア、ベトナム、ラオス、タイ、ビルマ、フィリピン、マレーシア、インドネシア)に目を向けると、こうした国々が実に多様性に富んでいることが実感できる。民族、宗教、文化、言語、歴史、政治的イデオロギー、経済制度のいずれをとっても国ごとに大きな違いがあるため、一部でいわれることであるが、東アジア諸国を一つのグループに統合したり、一言で表現したりすることは不可能であり、ましてや一つの体制下にまとめることなど到底無理な話である。しかしながら、こうした国々がまったく統一性を欠いているかという点、必ずしもそうではなく、表に現れた多様性の奥深くを覗けば、そこに極東の国々を結びつけているある共通点を見つけることができるのである。その共通点とは「東洋的ペルソナ」、すなわち東洋的なパーソナリティーと世界観、そして価値体系である。現にこの東洋的ペルソナは、東アジアの人々の思考や行動パターンの中に現れており、こうしたパターンはどの東アジア諸国にいても感じ取ることができる。東の国民、すなわち東洋人に初めて出会った外国人が少なからぬとまどいを覚え、そのつきあい方に少々苦勞するのは、このためである。いうならば、東洋人がミステリアスに見えるのである。これに対して西洋人は、極東の国民とは大きく異なる世界観と思考パターンを持っている。

東アジア諸国は、それぞれが独自の民族、宗教、文化、言語背景を持つが、この地域の人々は総じて、また平均的に、東洋的ペルソナと東洋的な外観、心情、そして思考パターンを共有している。確かに日本人の容貌はフィリピン人やタイ人やマレー人のそれとは似ておらず、また言語や宗教も異なっている。それでもその思考や行動パターンには、東洋人に共通する何かがあるのである。それは優雅で上品な物腰であり、穏やかな話し方であり、他人に対する礼儀や思いやりであり、寛容な心、

忍耐、そして我慢強さといった美德である。こうした東洋的ペルソナはそれ自身の倫理観や価値体系、そして善悪の意識を映し出したものでもある。そして何よりもこのペルソナは、伝統と習慣を重んじ、宗教的な面でとくによく目立ち、自己主張的というより内省的であり、円熟した威信を備えた自我意識を有し、穏やかで落ち着いた思考パターンを呈し、あくまでも控え目に表出する。こうした特徴は他地域の人々のペルソナとは幾分異なっている。この東洋的ペルソナは、やや前屈みになった姿で表される東洋の賢人の姿に象徴的に現れている。賢人が前屈みになっているのは、背中に知識と智慧という重い荷を背負っているためである。つまり智慧が一杯つまっているにもかかわらず、賢人は謙虚に身をかがめ、外面的にはあくまでも慎み深さを保っているのである。またこのペルソナの体现者として荘子の名をあげることもできるだろう。荘子は気高く勇敢で慈愛に富み、受容的な行動と思考パターンを持つ人物である。これに対して欧米のヒーローは「超人」(スーパーマン)である。気高く勇敢である点は東洋の賢人と同じであるが、西欧のヒーローは力と強さを持ち、華やかで目立つ存在である。

また東洋的ペルソナは通常、伝統、規範、習慣、文化と結びついており、こうした価値観を肯定している。その中でもとくに重要視されているのが、親や師、目上の者、そして権威に対する深い尊敬の念である。こうした気持ちは子どもや家族に対する愛情、師を敬う心、そして共同体精神や共同体意識へと発展し、さらにその中に発現する。これは連帯、そして共通のアイデンティティーの精神であり、仲間意識と忠誠心の精神でもあって、儒教では「孝」という概念で捉えられている。こうした特徴こそが、東洋の共同体や社会に強い同族意識と一体感を植え付ける役割を担っており、こうした意識が共同体の暮らしと協働体制を強化し、維持すると共に、国家主義的な忠誠心と国家的アイデンティティーへと発展するのである。また共同体の暮らしからは、

共同体的な世界観と価値体系が生まれ、これがその共同体と暮らしを持続させるための指針となる。こうしてこの連鎖が循環してゆくのである。

このように、東洋的ペルソナの中にたたき込まれ、植え付けられた国家的アイデンティティーと国家主義的感情は、忠誠心と権威に対する深い敬意の精神の上に築かれている。そのため、こうした国家的アイデンティティーと国家主義的感情は、必然的に権威主義的な世界観へと発展し、またそうした世界観を肯定する傾向が強い。こうした価値観は、リベラルというよりも、封建的な性質を色濃く持ち合わせている。そのために東洋の社会経済的背景には、人民の代表から成るリベラルな集団的権威よりも、王、大統領、預言者、賢人など、社会経済的要人を崇拜し、奉るような空気が蔓延しているのは無理もない。言葉を変えるならば、東洋的ペルソナは、集団的代表者ではなく、個人に権威を委ねることを望んでいるのである。また同様に、東洋の宗教と伝統は中央集権的権威を帯びているために、社会的あるいは政治的イデオロギーよりも尊敬され、崇拜されると共に、より大きな関心と注目を集めている。また社会秩序を保ち、管理する上で、宗教や伝統は、法律や規則よりもはるかに有効に機能する。これは宗教と伝統が、欧米の社会経済的イデオロギーが求める集団的権威ではなく、封建主義と同じように、中央集権的権威を持つためである。

宗教とグローバリゼーション

このように東洋において宗教はきわめて重要な地位を占めている。宗教は単なる個人の問題ではなく、共同体、社会、ひいては国家の問題なのである。先に述べたように、現実に宗教は東洋諸国の文化や文明のルーツであり、国家のアイデンティティーと健全性の基盤を形成している。東洋人は宗教に大きな価値を置いており、宗教と宗教的利益を守り、維持し、その発展をはかるためなら、どのような労いともわかない。現に宗教感情や宗教運動

により、政府が転覆したことさえあるのである。だからこそ、グローバリゼーションの影響に見られるような、宗教と宗教的価値観と文化の地位を脅かしかねない動きには、どうしても不信と疑惑の目を向けずにはいられないのである。グローバリゼーションが社会文化にかくも華々しく登場したとき、これは宗教と伝統に対する攻撃だと解釈され、そのためグローバリゼーションがもたらした社会文化的変容は、無宗教的価値観の現れであり、侵入であるとみなされた。こうした価値観は、宗教および宗教的アイデンティティーを混乱させ、弱体化させる原因になる。その意味で、東洋で最初にグローバリゼーションに反旗を翻したのが宗教界であったことは驚くに値しない。こうして展開された宗教運動は、宗教と宗教的価値観と宗教文化を守ると共に、欧米、とりわけアメリカ合衆国の支配と覇権から離脱することに主眼を置くものであった。

また東洋人にとって、宗教が単なる精神や心の問題にとどまらないことも事実である。東洋の文明では、聖俗の厳密な区別がない。東洋では宗教と生活は分かたつことのできないものであり、道教や神道など、信者にとっても信仰の内容を部外者に説明するのに苦勞するような宗教もある。こうした宗教は、世界の他の宗教に較べると、神学理論、教義や教理、儀式や儀礼、場合によっては聖典がきちんと整備されたり体系化されたりしていないが、聖俗が分離されていないのは、このことが原因ではないと思われる。むしろ信者が自分たちの信仰を当たり前の日々の営みと考えており、宗教そのものを、注意を喚起したり説明を要したりするような特別なものとみなしていないことが原因だろう。これは人から聞いた話だが、古代の中国には宗教を意味する言葉すらなく、「chia」という言葉が宗教という意味を兼ねていたという。これは「教え」という意味である。実に興味深いことである。「chia」から派生して「chiao」(宗教)という言葉ができたのはずっと後のことで、外国の宗教が中国に入ってきたために、外国の「生

活様式(外国のchiao)」と国内のそれを区別する必要が出てきてからのことだという。

こうした聖と俗を区別しないという考え方は、東洋の宗教の倫理観、そして東洋的ペルソナの倫理観にとくに顕著に現れている。東洋の倫理観は、儒教のヒューマニズムや利他主義も含め、すべてが宗教的倫理観であり、人間の心を大宇宙(天)の中の小宇宙ととらえている。つまり人間の心には天の意志が反映されているという考え方である。国家が天下を治めることができるのも、ひとえに天の恵のお陰であり、天子は天の命を受けた者とみなされていたのである。同じことは仏教的倫理観についてもいえる。仏教では個人の幸せだけでなく、むしろ他人の幸福の方に重点を置いている。菩薩が衆生の民を救うために涅槃に入らないでいるのもそのためである。伝統的宗教を維持する一方で、道教、大乘仏教、儒教を取り入れてきた中国人は、聖俗不分の理念と全包括的世界観とを前面に押し出し、生活と信仰を同じ次元で捉えてきた。これは生活と信仰がコインの裏表を成しているという意味ではなく、いうならばその両方が同じ面にあるということである。そのためグローバリゼーションによって生活の安定が脅かされようとしている今、遅かれ早かれ、何らかの反発が生じるのは避けがたいことなのである。

同じことは他の宗教にも当てはまる。とくにイスラームがそうである。イスラーム世界では、グローバリゼーションとグローバリズムに対する反発が既に顕在化しており、こうした抵抗がときに政治色を帯び、政治声明の中に盛り込まれる場合すらある。これは、イスラームでは聖俗の区別がさらに曖昧であることが原因である。イスラームは信者の生活のすみずみにまで浸透しており、シャリーア(イスラーム法)に見られる通り、その教えは倫理観にとどまらず、私的生活及び社会生活のあらゆる制度、あらゆる側面の土台となっている。従ってイスラーム世界では、精神面においても、知的活動面においても、物

質面においても、すべての物事が信仰と宗教問題の枠内に収まっているのである。ムスリムの倫理観は宗教的倫理観以外の何ものでもなく、本人とそのコミュニティの宗教的価値観と信仰の深さを体現したものに他ならない。そのためグローバリズムそのものはいかに及ばず、グローバリゼーションに伴う変化もまた、ムスリムにとってゆゆしき影響を及ぼしており(ムスリムだけがとくに大きく影響されているわけではないが)、ムスリムたちは今、こうした勢力に懸命に反発し、抵抗しようとしているのである。

一方で政教分離を主義に掲げるキリスト教の場合も、一部の信者の間では聖俗の区別が曖昧になっていることがある。とくに東洋のキリスト教徒は、この主義をしっかりと信奉しながらも、その日々の行いには信仰の影響が色濃く現れている。たとえば中国のキリスト教徒は今も家族の絆と、親、師、権威に対する尊敬の念を大切にしているため、そのペルソナは、西洋的というよりも、明確に東洋的性質を帯びている。この東洋的ペルソナは、世界で最も熱心なカトリック教徒といわれているフィリピン人にも現れている。フィリピンのキリスト教徒は、キリスト教と東洋的価値観を見事に融合させ、キリスト教的でありながら、同時に東洋的でもあるペルソナを確立している。

しかし宗教的アイデンティティと国家的アイデンティティに対し、グローバリゼーションがなぜここまで否定されなければならないのだろうか。グローバリゼーションがキリスト教社会である欧米から誕生したのであれば、なぜグローバリゼーションがあらゆる宗教的慣行に敵対するのだろうか。それは、たとえば欧米に端を発したとはいっても、グローバリゼーションは欧米の宗教や宗教観の申し子ではなく、実際には俗社会に出自を持つものだからである。現実には、グローバリゼーションは反宗教的といってもよいほど世俗的であり、その中身をよくよく吟味すると、その根底には科学と宗教の対立の図式を見ることができる。そしてこの対立では科学が宗教

に勝利を収め、覇者となっている。つまり俗が聖を支配しているのである。グローバリゼーションの産物が反宗教的性質を帯びるのはこのためである。文化的には、グローバリゼーションは狂騒と性的墮落の文化を生み出し、経済的には、不平等と搾取と重大な不正の温床となっている。こうした現象はいずれも宗教的価値観やその教えの精神とは対極にあるものばかりである。このように、欧米で誕生したとはいえ、グローバリゼーションとグローバリズムは、キリスト教はおろか、およそ宗教とは無縁の存在であり、あくまでも物欲と支配欲の落とし子でしかないのである。

グローバリゼーションと グローバリズムへの対応

このように東洋では、その国で実践されている宗教自体が倫理として機能しているために、グローバリゼーションが生み出した新しい文化(いうならば狂乱の文化)は東洋のコミュニティの信仰心を混乱させる原因となっているのである。また東洋諸国の文明と国家的アイデンティティは宗教を基盤としているために、やはりグローバリゼーションの影響を受け、その立場を脅かされている。東洋の国とコミュニティがグローバリゼーションの流れを否定し、反発するのはこのためである。また政治についていえば、パン・ナショナリズムを理念に掲げるグローバリズムは、実は東洋にとってさらに重大な脅威を与えている。なぜならこの政治的イデオロギーでは、事実上どの国も自由な宗主国となりえず、好むと好まざるとにかかわらず、すべての国が中央の超権力の支配下に置かれるからである。これは究極的に、自治と自由な統治の喪失を意味している。

グローバリゼーションとグローバリズムが宗教と宗教的価値観に対する脅威となっていることは確かであるが、現在の世界を混乱に陥れている原因はこれだけにとどまらない。その中でもとくに恐ろしく深刻なものは、直接的暴力と構造的暴力であり、

また政治的背景を持つものも経済的目的のものも含め、毎日のように世界中で繰り返されている大量殺戮と不当な弾圧、および犯罪組織による無差別暴力と常軌を逸した流血行為である。何らかの流血事件や大虐殺のニュースがテレビで報道されない日は1日もなく、また残虐行為やサディズムを美化し、暴力や攻撃性をあおり立てるような映像が連日のように流されている。本来人間は誇り高い存在であった。「神の似姿」(キリスト教)、「神の協力者」、「管理人」(ユダヤ教)、「神の代理人」(イスラーム)、「神が創造した最高のもの」(シーク教)、「大宇宙の中の小宇宙」(儒教)など、数々の宗教の中で人間には様々な賛辞が送られていた。ところが人間はその栄誉ある座からはるか遠くに転落し、今やけだものにも等しい存在に成り果て、悪魔的な行為に手を染める狂人と化してしまった。人間はこのような残虐な趣味や悪行に目をつぶるだけでなく、自らこれに加担し、楽しんでさえいるのである。

このような残虐行為すべてを、悪と邪心の勝利と凱旋と捉える向きもあるだろう。しかし私は、こうした行為は実は良心の敗北を意味しているのだと思う。つまり信仰と良心を持つ者が、地球上に平和と幸福を築くことと、生きとし生けるものすべてが、正しく、尊厳をもって暮らしてゆける環境を保つことに失敗したのである。私たちの世界の一部が見る影もなく墮落してしまったのは、一つには、良心、そして信仰を持つ者が、「善」の意味を取り違えてしまったからではないかと私は考えている。ある意味、多くの人にとって「善」とは、追従することである。これは、人当たりが良く従順であること、好意的であること、服従的であり能動的でないこと、受け身であること、行動を起こすよりも傍観する側に回ること、という意味である。いうならば、宗教的な態度とは、従順であり、物事をあるがままに受け入れ、不可避なものも潔く受容することであるという、幾分見当はずれの思い込みや通念があるように思われてならないのである。また不正と闘い、平和と幸

福を維持するために社会と積極的にかかわることは、宗教心を損ない墮落させるにも等しい愚行だという思い込みもあるのではないだろうか。こうして良心を持つ者は沈黙し、受け身に徹することを選び、かたや邪心を持つ者は大声を上げ、行動する道を選ぶ。前者は傍観し、服従することに甘んじ、後者は積極的に活動し、自分の我欲を押し通そうとしているのである。

しかし、このような受け身的な態度は、決して宗教の正しい教えから発したものではない。なぜならばどの宗教も、正義と善を広める行動に進んで荷担せよ、と呼びかけているからである。たとえばドラマ師は2000年にケープタウンで開かれた世界宗教者会議の演説で次のように宣言している。「あなたがたは瞑想によって自分自身を変えるが、善い行いによって世界を変えることができるのである」。また1965年の第二ヴァチカン公会議で発表されたノストラ・アエタテという重要宣言は、カトリック教徒に対して「真摯に相互理解の醸成をはかり、全人類の幸福のために、共に社会正義と道徳の高揚、そして平和と自由の実現に努める」よう呼びかけている。イスラームは、信者が「善きことを命じ、悪しきことを禁ずる」ことを不変の定めに掲げており、儒教も、ヒューマニズムと利他主義を広めることを奨励し、教育を善き進歩的社会を構築するための手段と位置づけている。さらにシーク教も宗教活動と社会活動を等しいものとみなしている。

こうした指針や定めを見る限り、世界で残虐行為が横行し、暗闇で羽音を立てる蚊のように、人を不快にさせるだけで何の役にも立たず、何の価値も重みも持たない文化が蔓延する中、宗教者や信仰者や求道者が拱手傍観していてよい理由はどこにも見あたらない。つまるところ宗教とは、良心を育む役割を担っている。そして豊かに育まれた宗教的良心は、苦痛や苦悩、不正や悪行にきわめて敏感であり、その影響をひととき受けやすい。だからこそ宗教者は、尊厳と威信をもって自ら矢面に立

ち、この病んだ世界に平和と安寧を取り戻すため、自分たちに課せられた役割を果たさなくてはならないのである。私たちがやらなければ、一体誰にそんなことができるというのだろうか。様々な宗教を指針とし、場合によっては宗教に具体的な方策を求めることによって、私たちは数々の方法や手段を通してこの仕事を遂行することができるのである。また宗教者が力を合わせるだけでなく、信仰の有無を問わず、良心ある人々が世界平和のために行動を起こすことも必要である。こうした行動は、散発的に個別に実施するのではなく、組織立ったやり方で進めなければならない。力を合わせ、体系的に行動を起こした方が、はるかに多くの成果を達成することができるからである。また、グローバル化したこの世界では、グローバリゼーションの仕組みそのものを利用して新たな世界秩序の確立に取り組むことができるため、こうした行動のマネジメントも楽に行えるはずである。なお新たな世界秩序とは良心と慈愛、正義と平等を核としており、儒教の「仁」(愛の心)に通じるものがある。

まず第一に、世界の住民の多くが状況の深刻さを正確に把握した上で、変革を求め、新たな世界秩序の実現に向けて努力しようという気になることが必要である。そのためには、お互いが共倒れになる前に、宗教界、政界、社会活動、財界の指導者など、良心ある者が社会のリーダー役を務め、メディアと共に中心的な役割を担って変革を促し、新たな世界秩序の確立を叫ぶべきである。変革に向けた取組では、誰もが独自の役割を担っており、指導する側、従う側のいずれもが主体的に活動する場を持っている。一国の政治家であれば、国家的アイデンティティーと忠誠心の高揚と拡大に努めることができただろうし、財界の指導者であれば、超大国の支配を受けることがないように、国内の経済を活性化する新たな方法を考え出すこともできるだろう。文化や芸術の面では、国内の文化やその独自色を前面に打ち出して、社会が自国の楽し

みに目を向け、その良さを理解するようにし向けることが必要である。またマスメディアの役割も大きく、印刷媒体、ビジュアル媒体、電子媒体を活用して、変革を見据えた行動を起こし、その促進と持続をはかると共に、国家的アイデンティティーへの忠誠心と誇りを醸成し、国内の文化と価値観に対する理解を深め、倫理にもとる行動や残虐行為に代えて宗教や倫理を大きく取り上げるべきである。実は過去の変革もやはりこうした過程を経て実現してきたのである。ルネッサンス、宗教改革、数々の革命、そして世界の文明の移り変わりはいずれも、大衆の意識と変革への欲求が端緒となっている。欲求があるところには意志が生まれ、そこからさらに変革に向けた具体的な取組が始まる。過去の変革はこのようにして達成された。今再びこの過程を繰り返すべきである。

またいうまでもないが、変革を実現し、変革に向けた適切な指針を描き、新たな世界秩序を構想するには、学識者が指導的役割を担わなければならない。取組を進めるには、新しい世界秩序が望ましい方向に機能することを民衆に納得させ、安心感を与えることが必要である。さもなければ民衆は変革に対して不安を抱き、変革に向けた動き一切を胡散臭く思うだろう。そして、新しく構想されている世界秩序が一層の混乱と無秩序を招き、不正と抑圧を増大させるのではないか、一言でいうならば今よりも状況を悪化させるのではないかという懸念を募らせ、その受入を拒むようになるだろう。従って、宗教学者と宗教指導者は、真摯に、賢明に、そして一心に自分の努めを果たし、人々の理解を得て、社会が新しい世界秩序を受け入れ、これに向けて歩み出すための道筋を付けなければならない。そうして初めて、コミュニティで、ひいては国家で、宗教的価値観と倫理秩序を持続し、高めてゆくことができるのである。宗教には国境がない。つまり宗教的な呼びかけやビジョンは、国、人種、政治、経済、地理、性別、年齢など、どのような壁

も障害も飛び越えて世界中の人々に届くのである。

こうした楽観的な見方がある一方で、多くの欧米人が宗教とは無縁の生活を送っており、中には無神論者もいるという事実を見逃してはならない。それどころか一部には、宗教に胡散臭さを感じたり、場合によっては恐れを抱いたりする者すらいるのである。過去の歴史にもそうした例はあったが、最近とはくに宗教の名を騙った残虐行為や暴力が頻発しているためである。従って、以前のように世界の人々の関心を宗教に向けさせ、グローバル社会(とくに欧米の頑固な無神論者たち)の生活様式とその基盤に宗教的価値観を取り戻すためには、まずこうした人々の眼前で宗教を復活させ、その地位を高めると共に、現代の社会が宗教に対して持つ胡散臭いイメージを払拭することが必要である。すなわち現代の社会情勢との関連の中で宗教を捉え、有益で価値のある指針として宗教が21世紀の人々に受け入れられるようはからなければならないのである。そのためには、現代人のニーズに答え、現状に対応できるような宗教像が求められる。また現代社会の課題や問題の解決に貢献すると共に、信仰や心の問題だけでなく、個人の生活や社会生活も含め一たとえそのあり方や構造を変えるのは無理だとしても、少なくとも精神面と規律面において一社会のありとあらゆる問題に対応できる宗教のあり方を模索しなくてはならない。すなわち、宗教学者や宗教指導者たちは、民衆を導き、その指針としての役割を効果的に果たさなくてはならず、そのためには社会における自分の位置づけと使命を見直すことが必要なのである。

現に、宗教指導者や宗教学者たちは、あまりに長い間、社会に平和と秩序をもたらす役割を十分に果たせなかった。私たちにその気がなかったわけではない。ただその取組が本来あるべき効果を発揮せず、期待されるだけの成果を出すまでに至らなかったのである。今こそ私たちには、自分の役割に真剣に向き合い、取組のあり方を見直すこ

とが求められている。宗教の開祖や預言者、そして古代の賢人はいずれも有能であった。私たちとの大きな違いは、こうした偉大な指導者たちが民衆と行動を共にし、学識と指導力を合わせ持つ真の導き手として生の指針を示した点ではないだろうか。これに対し今日私たち宗教学者や指導者は机上の理論を振りかざし、民衆の利益を省みようとしない。学者は思想や教義にとらわれ、学問の深みと学術論争にはまり込み、一方宗教指導者は自らの保身に汲々とする俗物に成り下がり、階級意識や権力構造に拘泥している。その結果、学者と宗教指導者はどちらも民衆から離れ、孤立した存在になってしまった。これに対して昔の預言者や賢人の場合、その言葉は分かりやすく、考えは明快で、指示や命令は具体的かつ現実的なものであった。また親しみやすく、おおらかな人柄の持ち主でもあった。彼らは民衆の心と生活の一部であり、それゆえにその教えを効果的に多くの人々に届け、コミュニティーを良い方向に導くことができたのである。残念ながら、今日の宗教学者や主導者たちは民衆から遠ざかり、接点を絶ってしまっている。私たちは、民衆の側が私たちを理解し、認めることを期待している—しかも民衆の1人としてではなく、「上に立つ」者として。

もし学識が学者のためだけに存在し、エリートの利益だけを目的としているのであれば、文字通りの意味でも比喩的な意味でも、そうした学識は、象牙の塔の住民にしか理解できない蔵書を増やすことにしか使い道がないといえるだろう。学者、中でも宗教学者がグローバリズムに立ちほだかり、その流れを押しとどめるためには、自ら民衆の中に身を投じ、変革の仕組みの一部になるしか方法はないのである。言葉を変えれば、これは民衆の闘いに参加するということであり、仏教の菩薩、儒教の莊子、イスラームの「神の代理人」、ユダヤ教の「神の協力者と管理人」、キリスト教の「神の似姿」、そしてシーク教の「神が創造した最高のもの」の精神になっ

た生き方をするということである。また世界のために、そして生きとし生けるものすべてのために尽くすということでもある。端的に言えば、私たちは自ら変革の媒介となり、新たな世界秩序への導き手とならなければならないのである。

まとめ

最後に以上の論旨をまとめておく。グローバリゼーションは欧米の産物であるために、東洋人にはなかなか馴染みにくい面がある。またグローバリゼーションは欧米の文化や体制や嗜好を広めようとするため、東洋は、独自の東洋的ペルソナと東洋的生活様式が流れに呑み込まれて消滅することのないように、その侵略に対してしっかり備えなければならない。グローバリズムとグローバリゼーションの問題に向き合うには、学者はただ机上で問題を理解するだけにとどまらず、真摯かつ積極的な姿勢を示すと共に、自分のやるべきことを確実に実行できるような威信を身につけるべきである。また、ただ弁を弄するだけでなく自ら行動し、指示を与えるだけでなく自ら活動に参加してその役割を果たさなくてはならない。すなわち宗教学者と指導者は、社会の構成員となり、社会生活の活動の渦中に身を投じ、社会を上から見下ろすのではなく、その内部に入り込まなくてはならないのである。

日本のナショナル・アイデンティティと アジア的構想

麗澤大学
松本健一

1. ナショナリズムの現代的性格

世界を二つに分けた冷戦が終焉して(1989年)以後、世界を一つにする(とくに経済・金融・情報の分野で)グローバル化がすすみ、これに抵抗するように、各国でナショナリズムが強まった。

事実、世界の各地で、近代国家の三要素である領土・国民・主権を声高に主張する動きが強くなっている。アメリカの一極支配に対するEUや中国の抵抗、EU内部の移民問題、東アジアの日中韓における領土や資源をめぐる争いなど、どれをみてもナショナリズムの高まりといえないものはない。

しかし、ナショナリズムの高揚ということなら、世界が二つに分けられる前、大きな枠組でいうとロシア革命によってソビエト連邦が出現する以前、すなわち第一次大戦当時のナショナリズム国家の隆盛と激突のころに状況が似てきたともいえる。わたしが「歴史の回帰現象」とよぶゆえである。

じっさい、イラク戦争をめぐって、わが小泉純一郎首相が「日米同盟があるのだから、日本の国益のため、アメリカのイラク戦争を支持し、自衛隊を派遣(派兵)する」と述べた論理は、90年前の大隈重信内閣の第一次大戦への参戦の論理と瓜二つだった。すなわち、大隈内閣はそのとき、「日英同盟があるのだから、わが国は国益のため、イギリス側に立って参戦する」と述べたのだった。

とすれば、現在のナショナリズムの高まりを「歴史の回帰現象」とよぶだけでは、ナショナリズムの現代的性格を言いあてたことにはならないだろう。

第一、現行の日本国憲法(いわゆる「平和憲法」)の第9条「戦争の放棄」は、その第一次大戦のあまりの惨禍に驚いた欧米諸国が「不戦条約」(1928年)を制定した際、日本もその締結国となった。ところが、その締結国となった日本が、満州事変(1931年)で、最初にこれを破ったのである。その結果、日本は、第二次大戦での敗北後、「不戦条約」第一条の「戦争の放棄」を懲罰的に謳い込まされたのである。

日本がそういう過ちを犯したのは、第一次大戦当時まで世界各国のナショナリズムの戦略的特徴であった「テリトリー(領土)・ゲーム」に、日本がいちばん遅く参加したがゆえに、いちばん強くこだわった結果だった。「テリトリー・ゲーム」とは、大きな領土をもって沢山の資源を手に入ればその国は発展できる、という帝国主義的な戦略である。

その戦略は軍事力を主体とするから、そういう武力を放棄させられた戦後日本は、みずから経済力主体の「ウェルス(富)ゲーム」へと戦略を変更せざるをえなかった。「ウェルスゲーム」とは、しっかりとした産業をもち貿易をさかんにすればその国は発展できる、という戦略である。NIESとよばれたアジアの韓国、台湾、香港、シンガポールの「四つの小竜」の経済発展も、そしてこれをその後ろから追いかけたマレーシアやタイやインドネシアも、またそのあとの1990年代から経済発展をはじめた中国やベトナムも、この「ウェルスゲーム」の実行者だった。なお、1993年に改正された中国の憲法前文には、国家目標が「富強」とうたわれている。明

治日本の、富国強兵と同じである。そのため、「テリトリー・ゲーム」の要素を強く残しているわけだ。

とはいえ、そのような「ウェルスゲーム」によって経済発展をとげたアジアの国々が、冷戦の終焉以後、とくに経済・金融・情報のグローバル化にまきこまれてみると、そこでは国際的な相互依存の関係が強まざるをえないのである。今年4月の中国の反日デモに対しても、「あれは中国の責任ではない」、靖国参拝や歴史認識問題など「日本の責任である」と主張していた中国政府でも、在中国の日系企業には350万人の中国人が雇用されている、といって反日デモの鎮静化につとめざるをえなかった。

にもかかわらず、この9月3日には、中国政府の主催で「抗日戦争勝利60周年」の記念大会が開かれた。これは何を意味するのか、というと、現在のナショナリズムが「アイデンティティ・ゲーム」へと移ったことのあらわれなのである。つまり、現在の発展した中国は共産党が主体となって抗日戦争をたたかって作った、という主張である。

このことは何を意味するのか。世界各国、とくに経済の相互依存を強めるアジア諸国が、グローバル化した世界のなかで生き残ってゆくために、「自分の国とは何か」(アイデンティティ)を明らかに主張しなければならなくなった結果である。

韓国における竹島(＝独島)問題も、単に領土(テリトリー)や経済資源(ウェルス)の問題ではない。民族のアイデンティティの根幹にある、歴史認識の問題なのである。――自分の国は日本によって保護国とされた(1905年の日韓協約)、そんな情けない歴史をもつ国ではない。そう、民族の「誇り」を問題にしているのである。

このようなとき、日本の民族の「誇り」はどこにあるのか。それが、日本ナショナリズムが現在問われていることなのである。いや、その「誇り」の回復のため、日本もナショナル・アイデンティティを再構築することが求められているのである。

2. ナショナル・アイデンティティの再構築

いまわたしは、ナショナル・アイデンティティの再構築といった。ナショナル・アイデンティティとは、先にふれたように、「自分の国とは何か」ということであるから、現代の国(ネーション)の本質にほかならない。国の本質なら、短く、かんたんな言葉でいうなら、「国体(こくたい)」である。だが、他国はいざ知らず、日本の場合、この「国体」という言葉は、戦前、天皇制と同一視されて、汚れてしまった。日本の「国体」とは何か、それは「天皇の国家」である、というかたちで。それゆえに、わたしは「国体」という言葉を使わずに、「ナショナル・アイデンティティ」という言葉を使いつづけているわけだ。

では、そのナショナル・アイデンティティの再構築は、世界でいま、どのようになされているのか、というと、それにはいくつかの方法がある。

まず、いちばん手易く、かつ現在いちばん多く使われている方法が、自国の外に“敵”を作ることである。とくに、多民族、多文化、多宗教、それに多様な構成要素を内にかかえる国家が、この方法を取りやすい。

じっさい、アメリカのハンチントンなどは『文明の衝突』(1996年)で、冷戦構造の解体以後、世界各国はナショナル・アイデンティティの確立を不可欠としているが、こんなことは簡単だ、外に敵を作れば国内は一つにまとまれるのだ、と答えたのである。これを、わたしは“ハンチントンの罠”とよんでいる。そして世界各国は、いま“ハンチントンの罠”にはまって、みな自国の外に“敵”を作っている。冷戦構造の解体以後、世界中に紛争が増え、あらゆる地域に他国を敵としたナショナリズムが高まったのは、一つに、その結果である。

ナショナル・アイデンティティの確立のために外に敵を作る、という戦略は、ある意味で、アメリカの特殊性、もっといえば病理にほかならない。なぜならそれは、アメリカが世界全民族からの移民によって出来上がっており、国内的にアイデンティティを

見出すことがむずかしいからである。せいぜい、「リベラルな民主主義(リベラル・デモクラシー)」という西欧近代文明の理念を掲げるにとどまる。

しかし、この「リベラルな民主主義」という理念は、普遍性をもつが抽象的であり、別の文明に属して、西洋とは別の歴史をたどってきた民族や、異なる文化(民族の生きるかたち)をもった人びとには、容易に伝わりにくく、普遍性をもつにはしても直ぐには共有しにくい。そこで、アメリカは「リベラルな民主主義」の理念の“敵”を設定し、これを倒せ、と主張するのである。

そして、ハンチントンがこの理念を掲げたアメリカの“敵”に設定したのが、「リベラルな民主主義」の西欧近代文明と対立する、イスラム文明であった。ブッシュ米大統領もこの“ハンチントンの罠”に陥って、アフガニスタンのあと、イラクへ攻撃をしかけ、そのあとイランを敵と設定しようとしているわけである。

これに対して、フランスのような長い歴史をもちながらも、その歴史はある部分でローマ帝国と重なり、宗教的にはキリスト教で他の西欧諸国と重なっている国では、フランス語という国語に、その文化的独自性、つまりアイデンティティを見出そうとしている。ところが、グローバル化のなかでのフランス語の地位は英語に奪われはじめており、EU内部でもドイツ語を学ぶ人が多くなるのに反比例して、フランス語を学ぶ人は少なくなっている。しかし、フランスがそのナショナル・アイデンティティを言語に求めようとしている必死の動きは、確認することができよう。

また、同じく長い歴史をもちながら、漢字文明や儒教文明あるいは仏教といった宗教や文化で共通しているアジア各国では、近代以後の歴史を書き直すことで、そのナショナル・アイデンティティを再構築しはじめている。そのことは、わたしが『東アジア諸国も歴史を書き直し始めた(East Asian Countries Begin to Rewrite History)』

(「中央公論」2001年9月号)ですでに説いたので、ここでは繰り返さない。(英文資料、参考)

しかし、日本近代の歴史については、改めて述べておきたいことがある。それは、日本近代の歴史は過ちを犯したが、その過ちを犯したという歴史認識こそが、これからの若い日本人にとって、そうか、われわれ日本人は過ちを認識し、それを改めていける民族なのか、という気概・誇りの根拠になりうるのである。ここが、あまり過ちを認識しようとしないうる「新しい歴史教科書をつくる会」の人びとと、わたしとを分かつところである。わたしが「新しい歴史教科書をつくる会」の創立メンバー(8人)に誘われつつも、これを断ったのは、その点であった。

3. 日本近代の歴史的過ち

では、日本近代の歴史的過ちは、どこで始まったか。その歴史認識なしに、日本によって侵略された東アジア諸国と日本とがともに手をたずさえて、新しいアジア構想へと進んでゆくことはありえない。もちろん、その新しいアジア構想のためには、中国が伝統的に、みずから世界の中心にあると意識する「国体」(constitution)ゆえ、そうしてその中心で文化が栄えていると意識する「中華」の文化意識ゆえ、長いことみずからをアジアの一国とよぶことを拒んだことへの歴史的反省も不可欠といえよう。その歴史的反省なしには、中国人の「大中華」意識は覇権主義として、アメリカのみならずアジアの各国から恐れられるだろう。

それはともかく、日本近代の歴史的過ちはどこにあったか、ということが、日本のナショナル・アイデンティティの再構築のための大前提である。わたしの考えでは、日本近代の歴史的過ちは1915(大正4)年の「対華21カ条の要求」にあった。この「対華21カ条の要求」は、前年1914年の第一次世界大戦への参戦と表裏一体をなすもので、明らかに日本の帝国主義化、中国に対する帝国主義的侵略を意味していた。

改めていうが、2年前のイラクへの自衛隊派遣に関して、小泉純一郎首相は「日米同盟があるのだから、日本は国益のため、イラクに自衛隊を派遣する」といった。これは、90年前に(1914年に)、今日の小泉首相と同じように大衆的人気のあったポピュリスト(大衆迎合主義者)の大隈重信首相が、第一次世界大戦への参戦にさいしていった「日英同盟があるのだから、日本の国益のため、第一次大戦にイギリス側に立ってドイツと戦う」といった論理と、瓜二つだった。

そうして、日本はドイツに宣戦布告した二ヶ月ほど後には、青島を占領した(1914年11月7日)。それが、翌年の青島をふくむ山東省の植民地化を中核とする「対華21カ条の要求」へと結びついたのである。わたしはこのことに関して、『朝日新聞』2005年5月26日付のインタビュー「新しいアジア構想を」で次のようにのべた。

「日本のナショナリズムは、対華21カ条の要求(1915年)で侵略性を持った。そこからアジアの植民地化、中国に対する侵略という決定的な誤りを犯した。その後、それに反撥する形で5・4運動が起こる。ナショナリズムは民族の自己主張ですが、利権や国益のみを強く主張するナショナリズムは禍根を残します。」

この、5・4運動に象徴される中国のナショナリズムに、もっとも敏感に反応したのが、わたしがこの40年にわたって研究対象としてきた日本ナショナリストの北一輝だった。いわく、「太陽に向かって矢を番う者は日本そのものといえども、天の許さざるところなり」(『支那革命外史』)。

この言だけでも、北一輝のことを日本のファシスト、そして日本を軍国主義的ファシズムへの道をひらいた思想家、などと批判できないだろう。かれは、中国侵略への道をひらいた大隈重信首相への、最大の批判者だった。わたしがここでなにをいいたいか、というと、この大隈重信内閣(ならびに加藤高明外相)と同じ過ちを、現在の小泉純一郎内閣

は犯しているのではないか、ということである。

ともあれ、日本はその「対華21カ条の要求」の後、テリトリー・ゲームへとつきすすんだ。その結果どうなったか、について、わたしは先の『朝日新聞』でのインタビューで、次のようにのべている。

「そして日本は45年まで領土拡大のゲーム(テリトリー・ゲーム)を続けて敗れた。その後は軍事力を小さくし経済主体の富のゲーム(ウェルス・ゲーム)に入った。64年の東京オリンピックのころ日本は欧米と横一線に並んだという意識が生まれ、経済関係以外でアジアに目を向けなくなった。日本は平和憲法を持ち、どここの国も侵略しない、私たちは歴史を振り返る必要はないという形で、歴史認識の空白が生まれた。」

このインタビューには、サブタイトルとして「日本の歴史認識の空白」がつけられているが、それは上の一節をふまえてのものである。冷戦構造解体後の日本のナショナル・アイデンティティの再構築にあたっては、日本がその近代史において、どこで間違ったのか、という問題意識、つまり歴史認識が不可欠なのである。

もちろん、日本が「対華二十一カ条の要求」において、帝国主義的侵略へと足を踏み出したという歴史認識と同時に、それを自戒するものとして、わたしたちは戦後の平和憲法をもった。第九条のいわゆる「戦争の放棄」、つまり「国権の発動たる戦争と、武力による威嚇又は武力の行使は、国際紛争を解決する手段としては、永久にこれを放棄する」が、これである。この、「戦争の放棄」条項は、永久に守らねばならない。

しかし、冷戦構造の解体後特に9・11テロの後)、アメリカは「アメリカ国民第一主義(アメリカン・ファースト)」へと転じている。これによって、世界のどここの国も「自分の国は自分で守る」戦略が必要となった。軍事のみならず、安全保障や経済や金融や通貨も、そして言語や文化も、自分で守っていかなければならなくなった。その結果として、世界

各国間でナショナリズム競争のような動きが招来されるようになったわけである。

日本の場合、「自分の国は自分で守る」気概の表明と、その国家原理としての憲法のなかに、「わが国は自衛のための自衛軍を持つ」と謳いこまないといけない。現行憲法のままであれば、どこにも軍隊の存在は見出せない。しかし、存在しないものは国家がコントロールできなくなるのである。

私が日本のナショナル・アイデンティティの再構築において、歴史認識とともに憲法の修正にこだわるのは、「憲法」=constitutionこそが「国の体」だからである。天皇制が「国体」とイコールであった戦前からの脱却を図る意味でも、国家原理としての憲法の中に「自分の国は自分で守る」意思と自衛軍の存在を表明しておかなければならない。これは、日本がアメリカによって守られていた冷戦構造が解体したことを考えれば、不可欠な作業といってい

4. アジア・コモンハウス(アジア共同の家)

日本がアメリカによって守られていた冷戦構造の解体(1989年)とはほぼ時を同じくして、80年代後半からアジア各国の経済発展が顕著になった。21世紀は「アジアの時代」になる、という言説さえ吐かれるようになったのである。そのとき、私は「アジアの世紀はまだ来ない」(『RONZA』1995年7月号)という論文を書いた。

その論文の趣旨は——アジア各国はまだ国民国家を建設してから日が浅い。そのため、国民国家同士が互いに競争してナショナリズムを強め、その結果として領土や国民(利益)や主権をめぐる対立や紛争がおきやすい。しかし、その対立や新たな関係について共同で協議したり、調停したりするシステムを、ヨーロッパ(のちEU)のように持っていない。中国が1993年に憲法を改正して、その前文に中国の国家目標を「富強」(明治日本の「富国強兵」と同じ意味)と掲げたことでも明らかに、アジアはまだ各国が競い合って発展し

てゆくことに必死である。とすれば、その関係を調整したり、お互いに助け合ったり、新たなアジア間ルールを作ったりする機関をつくらないかぎり、「アジアの世紀はまだ来ない」、というものだった。

たとえば、1995、6年当時の日本は、アジア各国の経済はまだ足腰が弱いから、欧米や日本からの投資が中止になってしまうと、すぐに経済発展のための資金が不足してしまうだろう、その危険を防止するためには、共同の「アジア基金(Asian Fund)」をつくっておかなければならない、と主張した。だが、この提案は、「国際通貨基金(IMF)」があるのに、アジアだけで共同の基金をもつのはよくない、というアメリカの反対で潰された。

その「アジア基金」計画が潰された半年余りのち、1997年7月1日の香港返還の翌日から、タイ・バーツ、韓国・ウォン、マレーシア・リンギット、インドネシア・ルピー…と各国通貨の暴落が続き、アジアは一気に通貨危機、経済不安へと暗転した。これは、ユダヤ資本のヘッジ・ファンドを中心とする欧米の短期資金が、アジア各国から一斉に資金引き上げを実施したからで、タイやインドネシアはまだその痛手から回復していない。

それに、日本のみならずアジア諸国の経済発展は、第二次大戦後一貫してアメリカとの貿易によって支えられてきたのだが、1990年代末からはアジア間貿易のほうが大きくなってきた。そういった経済関係をふまえて、アジア間の政治・外交関係をどうするか、また日本はアジアの中でどういう関係を築いてゆくかが問われるようになった。ところが、小泉政権は「日米同盟」を強調するばかりで、イラク戦争への参加をふくめてアメリカ追従と見まがうような立場、いいかえればアジアとの関係を軽視するようになったのである。

小泉政権がやっているアジア外交は、せいぜいアジア各国との「自由貿易協定(FIA)」を、タイ・マレーシア・シンガポール…などと単独に結んでゆくだけで、アジアとの関係を再構築するような戦略

性をもっていない。にもかかわらず、これを重ねていけば「東アジア共同体」が出来るかのような幻想にとらわれている。各国がナショナリズムを強めて、「ナショナル・アイデンティティの再構築」を図ってゆくようなグローバル化の時代だからこそ、そのナショナリズムを抑制し、その国家間の調整を図り、ナショナリズムを超えたアジア間関係をつくるための機関、そうして共同システムが模索されなければならないのである。

つまり、ナショナル・アイデンティティの再構築が必須の現在であるからこそ、それを超えてゆくような「新しいアジア構想」が必要なのである。それを、わたしは「アジア・アイデンティティ(アジアの一体感)」の追求から考え始めているわけである。私の考えでは、政治的・経済的関係の根底として、アジアに共通するさまざまな問題をともに考え、調整してゆくような常設機関、いわば「Asian Common House(アジア共同の家)」の創設を必要とする。そこではたとえば、昨年(2004年)12月に起きたインド洋大津波の災害を、アジア共通で考え、解決してゆくようなことが可能になる。もちろん、現在では、国際的な支援のため一時、各国首脳が集まったが、後はすぐ別々になり、次に同じような大災害が起こったときの予備的知識・機構が共有されずに終わってしまうといった形にならざるを得ない。ところが、「Asian Common House」が常設されていれば、大災害の際の知識や支援体制がアジア共同でできることになるだろう。

5. アジア的「宗教の共存」

アジアには共有もしくは交流の長い歴史や文化がある。日本と中国、韓国だけではなく、日本がインドと共有している文化や価値観なども多いのである。「Asian Common House」では、そこから問題をはじめたらどうだろう。

私は、『朝日新聞』のインタビューで、たとえば孫文が1924年に「大アジア主義」という講演でのべ

た、「日本は西洋覇道の番犬となるのか、東洋王道の干城となるのか」といって日本帝国主義政策の再考を迫った問題をとりあげながら、中国・フィピン・ベトナム・マレーシアなどが領有を争っている南沙諸島(スプラットリー諸島)の共同領有を話し合ってもいい、と提案している。

それを、「宗教の共存」——本国際シンポジウムのテーマに関わる——という問題に即して考えてみると、どうなるか。

1991年の湾岸戦争以来、そうして2001年の9・11テロのあと特に、イスラム教とキリスト教の対立という問題、一神教の絶対性・非寛容性が世界的問題になっている。これはしかし、すでに触れたように、ハンチントンが『文明の衝突』で、アメリカに代表される西欧近代文明の敵をイスラム文明と設定したことによって、世界に撒き散らされた現代史の病理といっている。アジアには、こういった宗教対立のアポリアを解く歴史と知恵があるのではないか、とわたしは考えるのだ。

たとえば、九州の長崎県・平戸島の河内浦に金比羅神社という、航海の安全、交易の繁盛を祈る神社がある。これは本来、インドのガンジス河にすむワニ(クンビーラ)を神として祭ることによって、ガンジス河での安全な航行を祈願したヒンドゥ教の習俗が日本に伝わったものである。

この小さな神社の境内は、もともと中国・江南の福建省の海商であり海賊でもあった鄭芝龍が四百年前、河内浦の田川マツと結婚して、息子の鄭成功を生んだ場所である。成功はのち明朝の遺臣を名のり、台湾に拠って、明の回復のために戦った、中国の民族英雄である。そのため、平戸の民衆は彼の死後(田川マツは清朝軍に攻められて、自害した)、ここに鄭成功を神として祭ったのである。その結果、この金比羅神社には、ヒンドゥ教のワニを日本の神として祭った金比羅様のとなりに、仏教の観音様が、そのとなりに福建省や台湾の海洋民族神としての媽姐様が、そしてその隣に鄭成

功様が祭られているのだ。多神教の日本の典型的な神仏習合(シンクレティズム)が形となってあらわれたもの、といっている。ついでにいえば、この金比羅神社の小高い丘の後方には、日本最古のカトリック教会ともいえる、フランシスコ・ザビエル教会の尖塔(十字架)が立っているのである。それらが平戸で宗教的対立を生んだことは、四百数十年前はいざ知らず、この百五十年間、ない。

だが、このような神仏習合・神々習合の形態は日本のみに限られない。マルコ・ポーロが西洋へと帰った中国の福建省の泉州には、イスラム教寺院の清浄寺や清真寺がいくつも残されている。イスラムの原義は“清らか”という意味で、これも清浄寺とか清真寺の由来になっている。そして、ここに宗教紛争があったという話は聞かない。

台湾で一番古い寺院——日本での浅草寺と同じ位置づけになる——に、台北の龍山寺(ロン・シャン・スー)というのがある。ここは仏教寺院であるとともに、孔子廟であり、道教寺院(道観)として関羽も祭り、また媽姐様も祭っている。これも東アジアの民衆宗教がどのような世俗的形態をもっていたかを、おのずから物語っている。

いや、それをことさらに「東アジア」と限定することはないかもしれない。インドには、同じ寺院の境内に、ヒンドゥ教寺院とイスラム教モスクが隣り合って建てられている場所がいくつもある。アジアにあっては、宗教的共存は長い歴史をもち、場合によっては、習合的形態(Aspects of Syncretism)を形づくっているのである。

そういえば、思い出した。——2001年9月11日のアメリカ同時多発テロのあと、わたしが議長をつとめた「イスラム文明との対話」という国際シンポジウムが東京で行なわれた。その中で、インドネシアのイスラム神学者が次のように言っていた。アフガニスタンのタリバン政権(イスラム神学生政)は2001年2月、古代仏教遺跡のバーミアンの大仏を爆破した。しかし、インドネシアの大乗仏教遺

跡ボロブドゥールを修復し、「世界遺産」に登録し、保存し続けているのは、私たちムスリムである。ムスリムが他宗教を弾圧するわけではない。バーミアンの大仏を破壊したのは、イスラム原理主義者がテロリストと手を結んだ場合の特殊・病理的現象にすぎない、と。

実際、マレーシアやインドネシアなどの東南アジアに定着したイスラム教は、国家機構の下で世俗的・生活的儀礼の宗教となり、そこでは仏教やヒンドゥ教とも共存し、キリスト教ともあまり宗教的衝突(コンフリクト)を起こしたりしない。そういう「宗教の平和的共存」の伝統が東・南アジアには根付いている。「アジア・コモンハウス」(Asian Common House)で、そういうアジア的な宗教の歴史や文化が持っている知恵やシステムが話し合われれば、そこから世界的な宗教対立のアポリアを解く答えもでてくるのではないかと私は考えるのである。

中国の近代化の回顧と展望 ——新しいアイデンティティを求めて⁽¹⁾

香港中文大学
劉 義章
LAU Yee Cheun

1. 中国の近代化：回顧と展望

19世紀初期に中国は、国内の危機が次第に深まり外国からの脅威が増大する中で、富と力の追求という長期的取り組みに着手した。以来、改革と近代化を目指して一層の努力がなされたが、社会の激変、政治的混乱、さらには戦争によって何度となく停滞してその取り組みは遅々として進まなかった。

西側の戦艦や銃砲によって門戸開放せざるを得なくなった19世紀中頃までは、中国は、中国の「宗主権」⁽²⁾を認める朝貢諸国を周辺に従え国際秩序の中心であると考えていた。20年(1840～1860年)の間に西洋列強に二度の敗戦を喫した後、中国は対等を基本とした近代的な国際関係のしきたりへの順応を始めたが、それは実に努力を要する痛みを伴う過程となった。中国はその後、全世界的な国から国際社会の一員へと変貌を遂げるにつれて³、世界の中での新たなアイデンティティの追求を始めた。

その後、1861年からの90年間に中国は近代世界に溶け込むための長い道のりを歩み、経済、政治、社会、教育、外交、その他の分野での近代化を目指した。しかしながら、その努力によって、中国国民が数世代にわたって夢見た目標である富と力が中国にもたらされることはなかった。1949年10月の中華人民共和国建国とともに、中国は、旧ソビエト連邦のモデルと中国独自の社会主義の両方を取り入れることによって新たな近代化への道を探ることになった。しかし、そのいずれによっても中国

は望んでいた目標を実現させることはできなかった。1978年12月に中国はまた別の近代化路線を歩み始めた。すなわち、社会主義を資本主義と融合し「中国の特色を持つ市場経済」を実現した⁽⁴⁾。約30年間にわたって中国はうらやましいほどのペースで大きな経済成長を遂げており、今後もこの傾向が続くものと予想する十分な理由がある。

振り返ってみると、中国とその国民の生活も、この1世紀半の間に良きにつけ悪きにつけ劇的な変化を遂げた。この間、とくに第二次世界大戦後は、中国も世界も大きく変化した。革新を続ける通信技術と次々と生まれる新しいテクノロジーによって、世界は小さくなっているようにさえ思える。今や世界は地球村と呼ばれている。さらに、二国間貿易や多国間貿易の増加によって、そしてとくにマクドナルドなどの食品チェーン店やディズニーランドなどのテーマパークのような多国籍巨大企業の影響が広範囲に及んでいることから、グローバリゼーション時代の幕開けといえる。このように刻々と変化を続け、狭くなりつつあるように見える世界の中で中国はどのようにやってきたのだろうか。グローバリゼーションは、国民の生活全般と宗教的信仰にどの程度影響を及ぼしているのだろうか。中国はナショナル・アイデンティティをどのように形成してきたのか。

沿岸部、辺境地帯、そして内蒙古、新疆、チベットなどの国境地域の間に見られる激しい違いに表れているように、中国の地理的な広大さ、地域的多様性、人口の規模を考えると、世界経済が中国各地やその国民に及ぼしている影響を評価すると

きに細心の注意を払わなければならないことが分かるだろう。例えば、広州、上海、北京などの大都市に住む人々の中には、現代社会の便利さや贅沢を享受している人々がいる。一方、農村部や山岳地方に暮らす他の多くの人たちは依然としてやりくりに苦労している。経済格差が拡大しつつある中国では、グローバリゼーションの持つ意味は人によって大きく異なる。

鄧小平らが1979年に着手した中国の近代化戦略は、「中国国民の一部の人たちを豊かにする」というものである。この方針を導入してから30年近い年月を経た今、中国は貧富の差を是正するという大きな課題に直面している。この他にも、国有企業の民営化や農村部での土地取引などの差し迫った問題も、收拾がつかない事態に陥る前に

処理しなければならない⁽⁵⁾。民営化の過程で、中国共産党と政府役人が民間企業と結託して、人民が正当に所有している富を途方もなく着服していると伝えられている。

2. ナショナル・アイデンティティと キリスト教の復興

中国における宗教の自由は1950年以降制限されており、「反右闘争」(1957年)および「文化大革命」(1966～1976年)の間は事実上無視されていた。文化大革命後、とくに鄧小平らが1978年に「改革開放」政策を実施してからは、宗教の自由が回復された新しい時代の到来となった。過去25年の間に、中国では人々の間にキリスト教信仰の復興が見られる。

表1：1997年と2004年の9月現在の中国のクリスチャン人口⁽⁶⁾

省／市	1997年 (最小推定値)	1997年 (最大推定値)	2004年
安徽	1,180,000	1,200,000	1,572,000
北京	20,000	30,000	39,300
重慶			300,000
福建	640,000	900,000	1,179,000
甘肅	69,000	200,000	262,000
広東	160,000	200,000	262,000
広西	80,000	90,000	117,900
貴州	170,000	300,000	393,000
海南	10,000	30,000	39,300
河北	?	200,000	262,000
黒龍江	300,000	400,000	524,000
河南	2,000,000	3,500,000	4,585,000
湖北	50,000	100,000	131,000
湖南	60,000	?	78,600
内蒙古	50,000	100,000	131,000
江蘇	900,000	1,200,000	1,572,000
江西	200,000	300,000	393,000
吉林	200,000	?	262,000
遼寧	323,000	?	423,130
寧夏	5,000	50,000	65,500



青海	30,000	?	39,300
陝西	350,000	?	458,500
山東	600,000	900,000	1,179,000
上海	127,000	?	166,370
山西	80,000	100,000	131,000
四川	200,000	400,000	524,000
天津	15,000	?	19,650
チベット	?	?	?
新疆	30,000	100,000	131,000
雲南	750,000	900,000	1,179,000
浙江	1,260,000	1,400,000	1,834,000
合計	9,859,000	13,705,000	18,017, 750

ある推計によると、現在の中国人プロテスタントの総数は約2千万人で、全人口の2パーセント弱を占めている⁽⁷⁾。中国におけるキリスト教の復活の一例として、江蘇省におけるキリスト教徒の数の増加を下表に示す。

文化大革命の終わりに現われた「信頼、信仰、信念の三つの危機」と共に、それまでの数十年間にわたる宗教上の弾圧もあって、キリスト教復興の幕開けが訪れたといえる。中国の人々は、暮し向きの向上だけでなく生きることの精神的な意味も模索し始めた。

表2：江蘇省のキリスト教人口の増加⁽⁸⁾

年	1985	1988	1989	1991	1995	2004
キリスト教徒の数	125,000	250,000	400,000	640,000	900,000	1,572,000

表3：中国のキリスト教会に関する数字データ⁽⁹⁾

年	1997	1999
プロテスタントの信者	1,000～1,400万人	1,500万人超
女性の割合	70%	?
教会堂	12,000	16,000
衆会点	25,000	32,000
聖職者	1,500人	2,600*人
他の常勤教会職員	16,500人	?
神学校	17	18
神学校卒業生(1980年以降)	2,700人	3,800人
省の基督教教会・三自愛国運動委員会	27	29*
聖書発行部数(1980年以降)	2,000万	2,500万
聖書発行拠点	56	?
讃美歌集発行部数(1980年以降)	800万	1,000万部超
教会誌『Tian Feng』定期購読者数	120,000人	100,000人超

同胞である中国人クリスチャンとの個人的出会いを通して感じたキリスト教復興の事象について以下に詳述する。この10年間の間に私は、学会や学術的調査研究、および現地のキリスト教会と交流のために中国を訪問した際に、江蘇、上海、黒龍江、北京、広東、四川、陝西、江西、河南で日曜日に地元のクリスチャンとともに礼拝に参加した。どの礼拝も例外なくたくさんの信者であふれていた。場内の座席に腰掛けている人もいれば、礼拝堂の外で窓によりかかっている人もいた。私は礼拝に行く度に同胞クリスチャンの神への揺るぎない信仰に感動した。また、訪問者に対して自然な思いやりを示す彼らの親しみやすい態度にも深く印象づけられた⁽¹⁰⁾。熱心な信者たちであふれたこうした礼拝の光景を今でもいつも思い起こしている。

2000年の6月に私は陝西にある教会の牧師と出会い、敬虔な、そして真に忠実な神の奉仕者という印象を受けた。彼は生計のために農地で働き、自転車で数時間かけて教会に通っていた。この10年間に訪れたところではどこでも、クリスチャン集団に浸透している熱心さを感じ取ることができた。これはキリスト教の復興を示唆するものである。

2005年のクリスマスの時期には、香港にある私の母教会の信者仲間とともに河南にあるキリスト教会をいくつか訪問した。その訪問を通じて、現地のクリスチャンの間はかなり熱烈な信仰が広まっていることに気づいた。例えばクリスマス祝会の間、礼拝堂は信者で混み合っていた。教会職員のボランティアを対象に2年間の研修プログラムが実施されている。受講者は毎朝早起きをして6時から7時まで朝の礼拝をしていた。ある朝、私たちも参加してみたが、彼らの信心深さと熱心さに心を動かされた⁽¹¹⁾。

この旅行中に訪問した教会の中で最大のものは、会衆によって手作業でレンガを一つひとつ積み上げて再建されたものだ。町外れにあるこの教会を建て直すのに8カ月を要した。2005年12月に開所したもので、座席定員は800人である。その礼

拝堂がクリスマス祝会では満員になったという。私たちがこの教会に到着したのはクリスマス当日の午後だったため、午前の祝会は見なかった。停電のため約50人の会衆が残っていた。私たちは礼拝堂の前に座り賛美歌を歌いシェアリングに参加した。教会再建の話は実に感動的だった。建築の過程について報告をした発表者は、再建作業中に起こったある出来事についても話をした。新しい教会の基礎工事の一環として溝を埋めるために、近くの幹線道路の工事現場から土砂を採取したが、事前に関係交通当局の許可を得ていなかった。後になって、神はこのことをお喜びにならないだろうと気づいた。このため関係当局に連絡を取り、謝罪し、採取した土砂の代金の支払いをしたところ、関係当局は感銘を受けた。そうすることで良き神の証人の行いがなされたのだ。

中国政府は現在、キリスト教を含む諸宗教が国の進歩に貢献しうることを認識している⁽¹²⁾。1978年から「改革開放政策」のもと30年近く進められてきた近代化を経て中国は今、国民の物質主義的追求もあって、深刻な社会環境問題に直面している。政府は、收拾がつかない事態に陥る可能性があることを認識したうえで、中国全土で倫理的、社会的価値を回復し、それによって国の健全な発展のための環境づくりをすることに宗教が貢献しうることに気づいているようだ。中国人クリスチャンは他者の要求に対する気遣いも示している。つまり、愛国的であるとともに神も愛しているのだ。彼らは、より良い、より思いやりのある社会を誕生させ、それによって国の発展のあらゆる側面を向上させるための確かな力になると考えられる⁽¹³⁾。

このような見解を確かなものにする、私の個人的な出会いの例をもう一つ挙げる。広州にいる私の旧知の友である上席教授を訪ねたときに、その教え子の一人でやはり高位の教授職にある男性が私に中国には宗教が必要だと言った。宗教は人々に倫理的価値と相互の社会的義務について教え

てくれるものだとは彼は主張した。私の見解では、中国は今、新しいナショナル・アイデンティティを模索する道の岐路に立っている。そして、今後数十年にわたってこの新しいアイデンティティを形成するうえで、キリスト教が極めて重要な役割を演じることは容易に考えられる。

3. 広東省のある教会

広東省のとある教会は、1920年代から1940年代まで福音伝道の拠点であった。そこでは、1人のアメリカ人宣教師が2人の地元の協力者とチームを組んで伝道活動をしていた。彼らは近隣の至るところでキリスト教の福音を広めた。その地域では強盗や追いはぎが暴れまわっていたが、彼らはひるむことなく伝道活動に打ち込み、村に教会を建て、目の不自由な少女たちのために孤児院を建てた。6人の子供を持つ牧師夫妻は⁽¹⁴⁾、牧師の病気のためにアメリカへ発つ1935年まで中国で布教活動を続けた。

香港で生まれた6人目の子供は成長して宣教師となった。1953年にアメリカの神学校を卒業した後、宣教師として中国に行くことを希望していた。けれども、彼とその妻は宣教師としてカリブ諸国で31年を過ごした。退任後の1989年に、所属する伝道組織によって香港に宣教師として派遣された。その任期は当初は1年の予定であった⁽¹⁵⁾。

ほどなくして息子の牧師夫妻は彼が子供時代に過ごした土地を訪れ、昔の隣人達と再会を果たした。例えば、盲学校に通っていた少女たちや、彼とその両親やいとこたちが1920年代から1930年代にかけて暮らしていた村の同胞クリスチャンたちである。2人はその後の10年間にたびたびその地を訪れ、数カ月を過ごした。さらには、その村にまる1年滞在したことさえあった。

その宣教師夫妻が香港にいたときに日曜礼拝に通い母教会としていた香港の教会の信徒たちが、交流訪問として彼らの教会にやって来た。地元の

宗教事務担当役人の長が彼らに教会の改修を望んでいるかどうか尋ねた。香港その他各地の同胞クリスチャンの協力を得て、1949年から1990年代初めまで肥料工場と鶏孵化場として使われていた村の教会と学校の改修を行なった。1996年に改修を終えた教会は、神を礼拝する場所という元来の用途を取り戻した。

その後、他の村にある教会や街そのものも改修され、新しい教会も建てられた。改修された教会は1998年に礼拝を再開し、2000年にまた別の教会が再建された。そしてその2年後には空地に新しい教会が建てられた。そのような取り組みが絶頂に達したのが、市の中心部に新しい教会を建設したことである。この教会の開所日には多く礼拝者で満員になった。

このような偉業を宣教師夫妻が成し遂げることができたのは様々な理由による。第一に、彼らは中国と中国の人々に対する本物の愛情を持っている。第二に、その街における教会の取り組みを支援するために彼らが招かれる以前に、地域奉仕活動という形でたくさんの下準備がなされていた。夫妻が最初に中国に戻ったときは目立つことはせず、村の人々の社会的要求に気を配った。村人の家に水道や電気を引くための支援をした。また、村のために道路や学校の建設に力を貸した。村の人々を日々の生活の苦勞から解放し、生活向上に貢献した彼らの働きに村人や役人たちは感謝した。その結果、彼らは村の人々や役人たちの信頼と尊敬を得た。その役人の中には宗教事務の担当者もいた。さらに、息子の牧師を市の宗教事務の首席役人は「土地の息子」と呼んだが、これは1920年代の赤ん坊の頃からのこの土地とのつながりに言及したものである。夫妻の思慮深さと村での活動の控えめなやり方もあって、彼らと村の人々との関係は素晴らしいものだった。慎重に言葉を選び、村人や役人の感受性や中国人のプライドに十分な気配りをした。

会衆が増えるにつれて、宣教の業務を遂行する牧師や福音伝道者の増員が急務となっている。若く忠実なクリスチャンの男女が研修のために神学校に送られてくる。そして研修が修了すると地元に戻り同胞クリスチャンのために尽くす。アメリカ人宣教師夫妻にとって、この10年間の取り組みはカリブ諸国での経歴の続きとなる満足を与える仕事となった。そのいずれも神に大いに祝福されたものである。

今でも香港の教会との緊密な連携のもと彼らの中国での取り組みは続いている。2004年の夏に河南省と河北省の教会を訪れ、2005年の秋にも再訪している。そして、行く先々で現地の人々から暖かく迎え入れられている。訪問地では、彼は伝道集会への参加を求められた。このようなもてなしを受けるのも前に述べたものと同じ理由によるものだ。すなわち、彼らは中国の人々に対して本物の愛情を持っており、訪問客として中国に滞在中の彼らのすべての言動に、主人役である現地の人々に対する敬意が感じられるからだ。

4. 終わりに

中国は多くの分野で急激な変化を遂げている。外部の世界に対してより開かれた国となるにつれて、これからの数年間および数十年間の経済その他の発展は、よりいっそう世界の動向と結びついたものになるだろう。国民生活の宗教的側面に関しては、過去20年の間にある程度の復興が見られる。この宗教の復興が新しい世界における中国の新しいアイデンティティの模索にどの程度影響を及ぼすことになるかという問題は、依然として非常に興味深いテーマである。

この10年の間にキリスト教の復興は都市部でも見られた。学歴の高い若い人々の間でクリスチャンになる人が増えており、中にはキリスト教の見地から公然と社会問題に取り組んだ人もいる。実のところ、キリスト教の復興は中国で重大な転機を迎

えている。つまり、質の高い牧師の仕事と、神学研修のための質の高い神学校の整備に対する要求が増大しているのだ。

こうした整備は長い目で見れば、これからの数十年間にわたる中国でのナショナル・アイデンティティの形成に影響を及ぼすようになると考えている。中国の近代化もまた重大な転機を迎えている。すなわち、持続可能なレベルの開発が国家の発展のためにますます重要な問題となっている。より開かれた社会になるにつれて、人生の意味を模索しようとする人が増える。そして、その答えを得るためにより多くの人が宗教に目を向けることになるだろう。

- 1) 本論文の執筆にあたり多大なご支援を頂いた、Kiven Choy教授、Thomas Chi-wah Chow牧師、David Crane牧師、Elaine Crane博士に感謝申し上げます。
- 2) 「宗主権」はここでは最も広い意味で使われている。というのも、中国は名目上の属国を実際に支配していなかったからである。3年、5年、あるいは10年おきに貢物を献上することを義務づけたにすぎない。これらの国の要請があれば中国はいつでも救援にかけつけるということになっていた。John King Fairbank (ed.) (1968) *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations*, Cambridge: Harvard University Press.
- 3) Immanuel C. Y. Hsu (1959) *China's Entrance into the Family of Nations: The Diplomatic Phase*, Cambridge: Harvard University Press.
- 4) 鄧小平(1985年) *Building Socialism with Chinese Characteristics* (Beijing: Foreign Language Press), 以下より引用したもの。Immanuel C. Y. Hsu (2000) *The Rise of Modern China* (New York & Oxford: Oxford University Press), chapter 37.
- 5) 2005年後半の2カ月にわたって、広東省広州市番禺区太石村の村民によって選出された代表が、村の農地の取引をめぐる汚職と財務詐欺容疑で、村委員会法に則り村委會主任を免職しようとしたが失敗に終わった事件がその代表例である。詳細については、例えば以下を参照のこと。
<http://literature.mblogger.cn/sb001/posts/167601.aspx>
- 6) 1997年の数値は以下のAmity News Serviceのデータより引用。
http://64.77.88.87/ANS/Articles/ans96/ans96.4/96_4_spe.htm
2004年の数値は以下のデータから引用: Amity News Service: China Church: Church Statistics, Updated October 28, 2005 <http://www.amitynewsservice.org/page.php?page=1230>.

コメント・ディスカッション

司会：森 孝一
(同志社大学大学院神学研究科教授 一神教学際研究センター長)

【司会】 それでは続きまして、お二人の先生からコメントをいただきたいと思います。最初は、韓国の延世大学から徐正敏先生にお願いしたいと思います。

コメント：徐 正敏 氏
(延世大学)

ありがとうございます。コメントをする機会を与えてくださいます。うれしく思います。まず、全体的なコメントを申し上げます。日本、韓国、中国、東南アジアなど、論議の対象になる各国の民族の歴史的状況と文化的な点と宗教的関係は明らかに異なります。これを前提としても、果たして民族主義と、これと関連される宗教の問題に対する共通的テーマが成立するのでしょうか。

ただ、各地域の特殊性を相互理解し、各地域の民族と宗教の関係を学ぶことで、それぞれの歴史的課題、現象の問題を解決できる糸口を探ることができると思います。近代以後、西洋中心の世界歴史の展開とともに、アジアに西洋キリスト教が共通的に宣教・受容されました。西洋宗教であり、排他的な一神教の一つであるキリスト教に対する、アジア各国の受容と反応の過程を通して、各国の歴史、宗教、文化の差異を比較分析できるのではないかと思います。

それから、各論文別に幾つかの質問をいたします。まず、カマール・オニアー先生の発表について、二つの質問をします。

一つ目は、韓国、中国、日本、東南アジア国家間

に存在する多様性の理念に存在する共通性。すなわち、東洋のペルソナを中心にした東洋化、東洋中心のグローバル化は可能であるのでしょうか。これは西洋、あるいはアメリカ中心のグローバル化と比較することができないのでしょうか。

二つ目は、グローバル化とグローバリズムの克服は、民族主義の存続・強化を通したアメリカ中心のグローバル化そのものを排撃するのか。あるいは、アジア的ペルソナを中心にした、新しいグローバル化を意味するのでしょうか。

次に、松本先生の発表について、三つの質問をいたします。

第1の質問は、領土ゲーム、富のゲーム、アイデンティティのゲームというテーマは、地理別に区分されると説明していらっしゃいますが、このようなテーマが、時には状況に応じて、同時に起こることはないでしょうか。

第2、「アジア共通の家」(Asian Common House)は、アジアの各民族主義を克服し、アジア共同体を志向することであり、ヨーロッパ共同体とかアメリカとは違うブロックに進行することを意味するのではないのでしょうか。従来の大東亜共栄圏が主張した表象的目標と類似点はないのでしょうか。

第3は、アジア・コモンハウスの構想で、特に宗教は多元主義を意味するが、果たして、このような多元主義的アジアの宗教と社会に対して、一神教、特にキリスト教が適応できる条件は何でしょうか。

最後に、劉先生の発表について、二つの質問をします。

出典情報を提供して頂いたAlliance Bible SeminaryのKiven Choy教授に感謝申し上げます。

- 7) 2005年10月5日に発表されたKiven Choy教授(Alliance Bible Seminary)の見解に基づくもの。2000年のカトリック信徒総数は1,200万人で、人口の約1パーセントであった。
<http://www.hsstudyc.org.hk/chinesehsweb/c-chinafacts.htm>
- 8) 江蘇省宗教局(Religious Affairs Bureau)発表のデータに基づく数値。Amity News Service, http://64.77.88.87/ANS/Articles/ans96/ans96.4/96_4_spe.htm, September 1997.「江蘇ではキリスト教徒人口はわずか10年間でなんと7倍に増えている。ただし、これらの数字は中国全体を代表するものではない。同じ江蘇内でもキリスト教の拡大は一様ではない。同様に、江蘇、浙江、安徽、河南などの省ではキリスト教は急速に拡大しているが、他の地方でははるかに小幅な拡大であったり、あるいはまったく増加が見られない」。
http://64.77.88.87/ANS/Articles/ans96/ans96.4/96_4_spe.htm, September 1997. Amity News Service: China Church: Church Statistics, updated October 28, 2005.
- 9) 中国におけるプロテスタント教会に関する上記の数字データをまとめたAmity News Serviceより引用。「これらはすべて、1997年1月に開催された第5回全国キリスト教徒会議(National Christian Council)で発表された報告や他の情報源に基づいて導いた推定値である。<http://64.77.88.87/ANS/Articles/Extra%20Articles/facts.htm>, November 5, 1997.」。「*」を付した数字を除いて、1999年の数値の出所は以下のとおり。China Christian Tree-self Patriotic Movement Committee & China Christian Council(中国基督教三自愛國運動委員會、中国基督教協會)(?)*Special Issue for Celebration Congress for the 50th Anniversary of the China Christian Three-self Patriotic Movement* (中国基督教三自愛國運動五十周年愛慶祝大會專輯)(上海(?), China Christian Three-self Patriotic Movement Committee & China Christian Council(中国基督教三自愛國運動委員會、中国基督教協會), 2000), pp.19-20.聖職者、地方の基督教協會(CC)、お

よび三自愛國運動委員會(TSPM)の数は、2006年1月2日更新のAmity News Serviceのデータより引用。1999年のキリスト教人口に関する出典情報を提供して頂いた、香港中文大学のYING Fuk Tsang教授に感謝申し上げます。

- 10) この会衆の他者への愛と思いやりに対しても私は感銘を受けた。一例を挙げると、貢州のある教会で礼拝の終了後に、会衆の一人の信者が私に、2004年11月に貢州で開催された第19回世界客家大会に出席していた香港の代表が重病にかかったことを告げた。そして、その人のために祈り、病院に見舞いに行くことを提案した。
- 11) 香港のある牧師は神の御言葉を学ぶキリスト教の熱心さに深い感銘を受けた。彼らは農作業や他の仕事で生計を立てながら、「兼業」で会衆の面倒を見ていた。その会衆もキリスト教信仰の熱烈さを伝えていた。2005年9月17日に香港にてこの牧師にインタビュー。東北部の省にある病院で働く医師や看護婦を含む専門的職業の従事者もキリスト教に強い関心を示していることも筆者は認識している。
- 12) Kiven Choy, “The progress of Chinese religious policy(2): religious policy in the Jiang Zemin’s era,” 蔡少琪〈中国宗教政策的演進(二): 江澤民時期的宗教政策〉, October 2005; 以下も参照のこと <http://dwtzb.cpu.edu.cn/ReadNews.asp?NewsID=300>
- 13) 前記。
- 14) その牧師は、一番上の子供がマラリアに罹りアメリカに帰国しなければならなくなるまでの3年間、まず汕頭で伝道活動をした。中国での二度目の伝道任務に際しては、医師の忠告に従ってその子供をアメリカに残し親戚に面倒を見てもらった。1935年に一家が中国を離れるまではその子に会うことはなかった。1925年に一時、安全上の理由から一家は香港へ避難した。6番目の子供が翌年香港で生まれた。筆者がこの話を知ったのは、2005年10月5日に香港で行なわれた牧師の息子とその妻のインタビューを通じてである。
- 15) 前記。

第1、近代化、すなわち富と力の追求と限定するとき、中国の場合を中心に説明したとしても、近代化の相対的概念が適切に説明できるのか。1949年以後、共産主義革命とか、ソビエト・モデルの政治思考も、すべて近代化の試みとして説明できるでしょうか。

第2、鄧小平以後の中国外交政策が、中国のグローバル化として見るができますが、このグローバル化は結局、西洋的、外来的制度と思想・宗教の、中国流入、自由連帯を意味するのか。中国キリスト教の最近の復興と宗教の自由、中国の富、グローバル化は、論理的には同じことであり、この課題で貧富格差のような、社会的・経済的問題を指摘しましたが、そうすると、宗教思想の側面で思われる問題点は何でしょうか。

以上です。ありがとうございました。

【司会】 どうもありがとうございました。

それでは引き続いて村田先生、よろしく願いいたします。

コメント：村田晃嗣
(同志社大学大学院法学研究科教授)

はい、ありがとうございます。まず、カマル先生がグローバル化について、大変厳しいご指摘をなさいました。グローバル化が、さまざまな問題を抱えていることについては、私も全く同意するところであります。しかしながら、幾つかの留保をつけたいと思います。

まず、グローバル化がしばしばアメリカナイゼーションだと言われますが、しかし同時に、アメリカ社会が急速にグローバル化をしている現実を認めなければいけないということです。今でも年間に90万の移民がアメリカに向かっている。多くの留学生がやってくる。人種的に言っても、今世紀の半ばには、すでに白人がアメリカの中心的人種ではなくなるという、アメリカのグローバル化が国内で起こっているわけです。

グローバル化が、大きな不平等を引き起こしていることは間違いありません。しかし、それとは別に、例えばアジアの各国・社会の中で、さまざまな不平等、あるいは貧困、抑圧というものがある。グローバル化とは別に、我々は自分たち自身の国内の不平等や貧困に、いったいどこまで主体的に取り組んできたのかという自省(self-reflection)を伴わないグローバル化批判は、どこかうつろなものになってしまうのではないかと思うわけです。

それから、インドネシアでの津波とアメリカのカトリナを比較されて、カトリナのあとに起こった惨劇が手本であろうかというご指摘でした。全くもったもなことで、非常に悲しい光景でした。しかし、昨年の12月に、大きな津波がスマトラ沖を襲ったときに、いち早く救援に駆けつけたのはアメリカ海軍であり、オーストラリア海軍であり、そして日本の海上自衛隊であったわけです。これもまたグローバル化の産物です。言うまでもないことですが、グローバル化には光と陰があり、いいところ取りだけではできない。この光と陰の双方について、バランスの取れた評価を持たなければならないと思うわけです。

松本先生は、冷戦後、特に9・11の後、アメリカがアメリカ・ファースト、アメリカ優先の立場を取って、そのことで、各国で自国防衛の必要性が増したというご指摘をされました。確かにそういう側面もあるかと思いますが、まさにこのグローバル化の伸展した国際社会の中では、アメリカがファーストなのかセカンドなのかというのは、極めて二次的な問題であって、世界のどこで起こる問題も、超大国アメリカの安全保障にかかわってくるといのがグローバル化の実態であって、決してアメリカが多国の防衛を放棄することにはならないのではなかろうか。

さらに、松本先生は「アジア・コモンハウス」という、極めて興味深い概念を提起されました。このア

ジア・コモンハウスは、いったいどのようなプロセスで作られるものなのであろうか。これが、私にはいま一つはっきりしませんでした。さらに、このアジア・コモンハウスというものが、ある程度EUのような形でできてきたとした場合、このアジア・コモンハウスの中で、文化的にも軍事的にも経済的にも圧倒的な優位を誇る中国と、我々はいったいどのように共存して生きるのか。それはグローバル化の中で覇権を握るアメリカの縮図のようなものに、このアジアでなってしまうのではなかろうか。それを先生はどういうふうにお考えになるのかということをお尋ねしたいと思います。

戦後のアジアの国際関係は、脱植民地化と冷戦の二極構造と、そしてグローバル化が相次いで訪れたところに特徴があります。ヨーロッパの場合は、脱植民地化の問題はほとんどありませんでした。それから、中東やアフリカでは、グローバル化はずっと遅れてやってきました。三つがほぼ同時にやってきたというのが、アジアの国際関係の特徴です。冷戦が終わって、冷戦ファクターはなくなった。しかしながら、脱植民地化の問題は依然として残っていて、そこに急速なグローバル化が重なっているというのが、今のアジアの国際関係の難しさであろうと思います。

第二次世界大戦が終わったとき、世界には主権国家が50しかありませんでした。ところが今日、主権国家の数はおよそ200になっております。つまり、4倍です。しかし、さらに驚くべきことがあります。第二次世界大戦が終わったとき、国際的なNGOはおよそ500にすぎませんでしたが、今やその数は4万を数える。つまり、80倍です。こういうトランスナショナルなNGOの中には、無責任なものや危険なものもあります。しかし、こういうNGOのトランスナショナルな活動を、我々がどうやって支えていくのか。そして我々が、それを受け入れ、はぐくむ、開かれた市民社会を持っているかどうか、国家のアイデンティティよりもさらに重要なことで、そういうNGOの交

流や、開かれた市民社会の交流を超えて、アジアを超えた、開かれたアイデンティティ、国家やアジアという地域を超えたアイデンティティを我々がどう持っているかというのが、今後の重要な課題ではなかろうかと思います。ありがとうございました。

【司会】 どうもありがとうございました。

ディスカッション

【司会】 非常に多岐にわたる問題が、3人の発表者と2人のコメンテーターから出されたと思います。私たちはディスカッションの時間を、あと25分持っています。今、お二人のコメンテーターから、それぞれの先生に出された質問に対して、すべて答えていただく必要はないと思いますが、その中から選択していただいて、ぜひ答えたいと思うテーマについて、先ほどの発表の順番、オニアー先生、松本先生、劉先生の順に、ご発言をいただければと思います。それではオニアー先生、お願いします。

【カマルザマン】 コメントありがとうございます。私の論文を見ていただきますと、論文の題名自体が「均整のとれたグローバル化—宗教の役割」です。また、私は、問題はグローバル化ではなく、グローバル化であると言いました。グローバル化は、単なるメカニズムです。テレビに問題があるというわけではありませんが、テレビに映し出されるもの、放送した番組に問題があります。私たちは、グローバル化を食い止めることは到底できません。私たちは、人類史上の新たな変化の段階に来ています。人類の歴史は段階的に変化し、私たちはまた新たな変化の段階に来ているのです。この変化の過程は人類の歴史の中で時に起こり、今、私たちは、再び、私が過渡期と呼んでいる時代にあります。私たちは再び、人類の歴史の新たな交差点、インターチェンジに来ています。

私たちは変化しなければならず、今、私たちが始めている変化とはグローバリゼーションです。グローバリゼーションはメカニズムです。それが問題なのではありません。しかし、グローバリゼーションがグローバリズムという文脈で解釈されると、それは問題なのです。先ほど言いましたように、グローバリゼーションは、歴史上これまでも起こっており、国際化という形や相互共有という形の場合は、問題となりませんでした。それが問題なのではないのです。

私が言いましたように、グローバリゼーションには、私たちが見ているマイナス面しかないわけではないのです。今日の世界で私たちの問題は、アメリカが私たちに対してしていることの問題よりも、むしろ、私たち自身がせずにいることによる問題のほうが大きいのです。これは、私たちの問題でもあるのです。先に私が言いましたように、問題、つまり、この世界に存在する暴力は、悪や不善の勝利を反映しているというよりは、むしろ、善良な者や、良心的な者たちが、社会に善をもたらすことができていることを反映しているのです。悪い者たちは、いつも悪を行います。それが、彼らの本質の中にあるのです。そして私が言う「悪」とは、アメリカのことでは決してありません。私が意味しているのは一般的な「悪」で、特にアメリカに言及しているのでは全くありません。

「悪」はアメリカにだけ起こるものではありません。悪や不善なことは例外なくどの地域社会にも起こります。どの地域社会にも、例外なく、高德な者もいれば悪党もいます、良い人と悪い人がいます。良い部分は皆で分かち合って構いませんが、悪い部分を分かち合う必要があるでしょうか。悪者は自らの家族に対してでさえ悪いのです。ですから、私たちがグローバリゼーションということを検討すれば、私たちはまた、悪を運んでいて、世界中に問題を広げているわけで、問題を世界的な次元に投じているのです。

では、時間が押しているようですので。私は極東地域における多様性、つまり私たちのアイデンテ

ィティの違いについてお話ししました。そうです、もし、マレーシアにいらしたことがあるなら、私たちの国にも非常にたくさんのアイデンティティがあり、人種がいます。しかし、そのことが問題になったことは1度もありません。問題が起こるのは、人々がありたい姿であるためのゆとりが許されない場合です。世界は、異なる人々で構成されていて、その違いは尊重されるべきなのです。違いがあることを私たちは認めるべきなのです。違いを無視することは、大きな問題です。なぜなら、私たちが他人に対して思いやりを持たなくなるからです。

私たちがあるべき姿であることを許されないとき、また、私たちにとって間違ったふうに物事が解釈されると、問題が起きます。例えば、大量破壊兵器があるという見解によって、イラクへの爆撃が始められました。そのようにして、大量破壊兵器が存在すると、世界中が信じさせられたのです。しかしそれは単なる錯覚で、今では誰も大量破壊兵器のことを口にしません。今や私たちは、彼らの国を解放しようと戦っている者たちを悪者として、また、攻撃して来る者たちを救済者として見なすよう信じさせられているのです。

では、誰がこのような解釈をしているのでしょうか。そして私たちは、それによって信じさせられているのです。これは、私が先に述べた、いかにグローバリゼーションが私たちを変え、黒を黒と見なすことから、黒を白と見なすようにさせるかということのひとつの例です。これが黒であるということを経験する自らが説くゆとりがなぜ私たちに与えられないのでしょうか。グローバル化された見解の力というのは、皆にとって等しいものではありません。もし、グローバリゼーションが私たちに自らを定義する機会を均等に与えるものならば、それは素晴らしいことです。なぜならそれは、私たちがあるべき姿であるゆとりが与えられているからです。

私は確かに東洋的ペルソナということについて言いました。そして、私たちには互いの違いはあり

ますが、私たちをひとつにするものもあると言いました。私が求めているのは、共通のアイデンティティであり、そのアイデンティティとは、私たちが東洋人であるということだと私は結論付け、従って東洋的ペルソナなのです。キリスト教徒である人もいれば、ムスリムの人もいます。しかし例え宗教が同じであっても、東洋人のキリスト教徒や東洋人のムスリムは、西洋のキリスト教徒や中近東のムスリムとは異なるのです。その宗教を支持し、その戒律や規則を守るという点では、キリスト教徒であったり、ムスリムであったりしますが、しかし私たちはその方向性においては東洋的なのです。

私は自分が東洋的人格と定義しているものについていくつかの特徴を挙げましたが、今は時間がないので詳細は省きます。東洋的人格とは、静かで、他人に配慮しているなどです。例えばキリスト教徒は世俗主義を認め採用していますが、東洋人のキリスト教徒は、この世俗主義を東洋的に解釈します。ですからフィリピン人のキリスト教徒は、西洋のキリスト教徒よりも、私たちのアイデンティティのほうに近いのです。なぜならキリスト教徒であるという以外は、フィリピン人のキリスト教徒もまた東洋人だからです。

他の方々のお時間を尊重して、ここで終わりたいと思います。ですから私が言っているのは、グローバリゼーションのバランスです。私たちは、全世界にとって利益になるような形で、グローバリゼーションに参加していかなければならないのです。グローバリゼーションを止めることはできません。グローバリゼーションという機会を通して、私たちの役割を果たすべきで、他者がグローバリゼーションを通して好ましくないことをしていると不満を言うだけではいけないのです。私たちは他人が何か悪いことをしていると不満を言いますが、私たち自身が何もせずにいるのです。ここに悲劇があると思います。つまり、グローバリゼーションにではなく、私たちが何もせずにいることにあるのです。ありがとうございました。

【司会】 村田先生から、グローバリゼーションの光と陰ということについて指摘されて、オニアーさんもグローバリゼーションの評価すべきところは評価する。問題は問題としなければいけない。ただ、その光と陰が具体的に何なのかについては、ちょっと時間がないので、ここでディスカッションすることはできませんが、この点は課題として残るのではないかと思います。

それでは、続いて松本先生、お願いいたします。

【松本】 私の見解に幾つかの質問が出されましたが、それを統合する形で、一つお答えを出してみたいと思います。ウェルス・ゲーム(Wealth Game)は、しっかりとした産業を持って、貿易を盛んにすれば、その国は発展できるという、第二次世界大戦後の、軍事力を軽くし、戦争を放棄した形での日本が始めた戦略です。1960年代に日本が高度成長を遂げ、結果とすると、軍事力にお金をかけなくても、あるいはテリトリーを手に入れるという侵略戦争をしないでも、日本は発展できたではないか。

そういう1960～1970年代の経験を見ていたアジアの国々、特に「四つの小龍」と言われているNIESの国々、韓国、台湾、シンガポール、香港が、やはりテリトリーを求めずに、安い資源を買い入れる、または資金も安い資金を借り入れるという形で、しっかりとした産業を持ち、貿易を盛んにするという形で、次々に発展しました。同じように、マレーシア、インドネシア、タイが、そのあとを追いかけて経済発展をしました。1980代には、21世紀はアジアの時代が来るとさえ言われました。それをいちばん最後から追いかけているのが中国とインドという大国です。そういう形で、言ってみればウェルス・ゲームがなされたわけです。

しかし、そこで今日大きな問題が起こってきている。ウェルスを獲得する競争となった結果、それぞれの国がナショナリズムを強めてくる形の衝突なり摩擦なりが起きてきたというのが、私の現実認識で

す。資源獲得のための衝突や、ナショナリズムの強化による対立を解消するような可能性を求めて、私はアジア・コモンハウスということを提起しているわけです。むろん、これは必ずしも、日本が提起したというだけの問題ではないと思います。

これは、徐先生から「アジア・コモンハウスというのは、戦前の大東亜共栄圏と同じではないかという懸念もあるけれども」という疑問がありましたが、むしろ私はグローバリズムのほうが大東亜共栄圏に近いだろうと思います。つまり戦前の大東亜共栄圏というのは、八紘一宇というイデオロギーを具体化しました。天皇のもとに世界を一つにすれば、世界はみんな幸福になるという考え方です。今のグローバリズムは、アメリカン・スタンダードのもとに世界を一つにすれば、世界はみんな豊かになって幸福になれるという考え方です。そういう意味で、アメリカはグローバリズムを押し進めてきましたが、それはある種、八紘一宇と訳したらいいのではないかとさえ、私はとらえているわけです。

それはともかく、1980年代にアジアの国々は、みんな経済発展をし始めて、もしかしたら、21世紀は初めてアジアの世紀になるのではないかとさえ言われました。そのときに、私は「アジアの世紀はまだ来ない」という論文(1995年)を書きました。それは、先ほどこちよっと言いましたが、例えば97年の香港返還のあとに、アジアの国々が皆通貨危機に襲われた。そのときに日本では、あらかじめAsian Fundというものを考えておいたほうがいいのか。アジアは、安い資金を借り入れることによって、経済が発展するというシステムを取っているけれども、その資金は3か月で引き上げられてしまうような、ヘッジ・ファンド中心の短期資本です。そういうものを借りている状況では、3か月のうちに一気に、「もう貸さない」といわれたら、通貨危機に陥る可能性がある。そういうときのために、アジアが、みんなて供出したお金をプールした形でのAsian Fundを考えたほうがいいのかという提案

を、日本は96年の末ぐらいにしております。

これをつぶしたのは、アメリカが入らないようなAsian Fundはいけない、というアメリカでした。世界には国際通貨基金(IMF)があるではないか、別にアジアだけでまとまる必要はないのではないかとというのが、アメリカの主張でした。けれども、実際には97年7月1日の香港返還の翌日から、ヘッジ・ファンドが資金を引き上げてしまったために、アジアはみんな通貨危機、経済不安に陥ってしまったのです。

そして、IMFがお金を貸してくれることになったわけですが、IMFの場合には、すべての国に同じ基準でやると。その国の政治体制も、経済状態も、それから文化というものも全く関係なく、3分の1の人をカットしろ、リストラしろという形でしかお金を貸してくれない。という形で、今度はいっぺんに失業・雇用不安にまで陥ったわけです。結果とすると、韓国の場合はIMFからお金を借りるために、労働者を3分の1削減しなければならなくなった。そのために、「IMF失業」という言葉さえ生まれたわけです。

そういうアジア基金という発想を、アメリカがアジア通貨危機を体験したあとでは、やはりアジアは共通するような政治体制、あるいは経済基盤、それから文化があるので、すべてをIMF(国際通貨基金)のスタンダードで処理するのは間違いかもしれないというので、現在ではAsian Fundを作ることに關しては、アメリカは協力的というか、黙認する形になってきていると思います。それが現実の問題としてあると思います。

しかし、アメリカはグローバリゼーションの推進と同時に、世界に自由と民主主義という理念をうたいあげた。確かに、それはアジアでは歴史的にあまりなかったものですから、アジアの国々は、みんな喜んで受け入れると思っているし、世界の人々も受け入れる。フランシス・フクヤマによれば、リベラルな民主主義というのはヨーロッパが掲げ、アメリカが実践してきた近代文明の理念ですが、それは最良の最後の理念である。だから、そこで歴史は

終わるのだといいます。自由と民主主義を各国が手に入れていくという状態で歴史が終わるのだという、かなり独断的な結論を出しました。

自由と民主主義を手に入れなさいと。そうすれば、その国は経済発展もできますよというのが、アメリカ・モデルというか、アメリカが描いたデザインでした。しかし、アジアの国々は、例えば共産主義の国もあるし、一党独裁の国もあるわけです。先ほどの四つのNIESでも、権威主義体制と言われる国々です。アメリカによれば、権威主義体制の、儒教的あるいは伝統的な権威、つまり独裁的な政権が開発を行う。「開発独裁」という言葉でも言われますが、その開発独裁をすることによって、経済発展をした。経済発展をして、その結果とすると今、統計が出ているのですが、1人当たりの1年の収入が大体1万ドルを超えるようになる。つまり、日本円にすると120万円ぐらいを1年の収入として持つようになると、そういう経済的な豊かさを手に入れると、国民は必ず自由とか民主主義を要求するようになる。その早すぎる改革というのが、例えば天安門事件ですね。先に自由と民主主義を要求するという形になって1989年に弾圧されたわけです。それから16年たってみると、経済発展をした中国の中で、職業の自由を手にする自由競争を必要とする。あるいは個人の思想も自由になり、先ほどの劉先生の発言にありましたが、信仰の自由さえも求めるようになってくる。これはアメリカ・モデルとは順序が逆です。アジアが展開したモデルは、経済発展をした結果として、自由と民主主義をみんながそれぞれの国の体制や文化に応じて、手に入れ始めるという形になっているのではないかと思います。

そこの歴史と現在を、我々は非常によく考える必要がある。そういう経済発展をした国々が、お互いのナショナリズムの対立や国益の衝突を調整・解消し、そしてまた、それを超えていく方法として、アジア・コモンハウスという方法があるのではないかと。つまり、そういうアジア・アイデンティティの追及

や、アジア共同体の可能性を考える常設機関を、私は考えているところです。

そして、そういう共同の場に出て考えてみれば、中国が93年から「富強」(富国強兵)という憲法前文を持つことの問題性が見えるわけです。中国の国家目標は富強であると。これは日本の明治維新、あるいは韓国の1960年代からの富強という考え方に共通します。言ってみれば、それは経済発展をしたほかの国々はそれほど軍事力を強化しなかったわけですが、中国の場合には軍事力を強化して、もしかしたら台湾を軍事併合するのではないかという懸念もあります。中国の説明では、「今の軍事増強は、別に台湾に対して向けたものではない」と言っています。しかし、アメリカが懸念しているのは、中国が「富強」になることによって、アジアの中での覇権を握るという、一種の覇権主義に近くなっているのではないかということです。しかし、中国の真意というもの、あるいはまた、アジアの中で中国がどういう立場を取っていくのか、その存在感を強めておりますが、言ってみれば、そういう問題もアジア・コモンハウスの中で話し合うことができるのではないかと。

私は、先ほど例に出しませんでした、今、日本と韓国の間では、竹島問題が非常に大きな問題になっています。この解決を主張するのに、日本が「オランダのハーグの国際司法裁判所に持っていき」と言うと、韓国は「嫌だ」と言ったわけです。国際司法裁判所に持っていけば、国際法レベルで裁かなければなりません。そうすると、日本の場合には、1905年から「あれは日本の領土だ」と主張してきています。韓国の場合には、日本に植民地化されることによって、そういう主張はできないで、1960年代から「竹島＝独島は韓国のものである」と。片や100年前、片や40年前だったら、これは日本の主張のほうが非常に強く認められることになります。ナショナリズムで解決すれば、あるいはNation Stateの論理で、それを統合し、超えていくような国際法のレベルで解決すれば、これは日本の主張が

正しい、という形で、あくまでも韓国と対決しなければならなくなる。

しかし、よく考えてみると、竹島＝独島が日本の領土でもなく、李代朝鮮、そして韓国の領土でもなく、共有して使っていた歴史が、その前に600年あるわけです。そうすると、その長い歴史というものの、竹島＝独島を共有していた形で、さして問題も起きなかった。少しはいざこざがありました、そういうアジア的な経験とか歴史というものを話し合ったうえで、それをアジアの問題としてアジア・コモンハウスで考える。同じような問題は、南沙諸島の問題があるよと。

例えば、南沙諸島(スプラットリー)だって、マレーシアと中国とフィリピンとベトナムなどと、8か国で領土を争っているわけです。これを司法裁判所に、ハーグに持っていくのがいいのか、どうか。そうではなくて、アジア的な長い歴史の経験を生かした形でネーション・ステイトの論理を超えた共有関係、あるいは共同利用する方法が導き出せるのではない。そのためには、アジアの歴史、共有の歴史や交流の文化を踏まえないといけない。それを話し合えるのがアジア・コモンハウスだという考え方を持っているわけです。現在のアジア共同体論は単に経済レベルの議論になっています。

【司会】 時間が迫っておりますが、松本先生、そのアジア・コモンハウスの形成にとって、いわゆる宗教がどういう役割を果たしていけるかについて、どのようにお考えでしょうか。

【松本】 先ほどもちょっと言い、コンセプト・ペーパーでもふれていますが、アジアの中で宗教戦争はほとんど起こっていないという歴史的事実があります。それは、キリスト教がアジアの中に入ってくるのに対して、一神教的な要素を非常に弱める、弱めると言ったらおかしいですが、キリスト信仰という形ではなくて、アジアはどちらかというと産む力、

自然の力、女性の力が強い伝統を持っていますので、マリア信仰という形式で、アジアの国の中にはキリスト教が入ってくるわけです。

だから、日本の場合に、例えば隠れキリシタンというのは、みんなマリア観音という形でキリスト教が入ってくる。キリストを抱いたマリア様の背中というか、首の後ろに、十字架がついているという形です。これは台湾などでもそういう形です、マレーシアに入ってくるのも、カソリックのほうのマリア信仰が強い宗教として入ってくる。そうすると一神教ではなくて、むしろキリストとマリアが併存するような、多神教とはいいいませんが、「裁くキリスト」と「許すマリア」と併存の形でアジアの中に入ってくる。そういう、キリスト教のアジアへの入り方の共通性がアジアの中では生まれることも、話し合っているうちには分かってくるだろうと思います。

【司会】 ありがとうございます。それでは最後に、劉先生どうですか。

【劉】 徐先生、コメントおよびご質問ありがとうございます。中国は、近代化ということでは遅い地域でしたが、その経緯は確かにここに関係する概念を示すものでしょう。中国の200年以上に渡る近代化への試み、およびその間を通じて得た教訓は、近代化を目指している他の国々にも大いに役立つものでしょう。1949年に中華人民共和国が建国されて以来、中国政府は国の近代化のための努力を一層強めていきました。最初の10年には、基盤施設、通信、交通、重工業に関わる非常にたくさんの事業が政府によって行われました。しかしその後20年間は、文化大革命その他の政治的運動によって社会の混乱が起り、それらの努力が大幅に阻まれました。文化大革命終結後、中国は再度近代化に乗り出しました。しかし以後、その過程で行われた不均衡な開発により、国に新たな社会的また経済的問題が生じました。旧ソビエトに倣うとい

う1949年来の手法をはじめ、これらの実験的試みはすべて、近代化という概念を更に高め明示しているものであると思われます。

確かに経済格差による問題が中国で起こっています。それは一部には、ほぼ20年に及ぶ急速な経済成長と、1989年以来実施されてきた非常に小規模な政治改革が原因です。宗教的な背景を持つ組織が良質のサービスを提供してきており、それが長期的には中国人の間の経済格差を狭めていくと思います。それら組織の活動は、人民および役人に評価されています。例えば香港を拠点とするある宗教組織は、学校施設を建設したり改善することで中国南部の内陸部や農村地区の子供の教育に貢献しています。中国の中部では、漢民族系中国人とイスラーム系中国人両方のための小学校があり、すべての生徒を充分収容できる教室数を建設するための拡大事業には、キリスト教の教会に援助を依頼しました。キリスト教は人類の愛と善意を説いていますから、中国でキリスト教に改宗する人が益々増え、再びキリスト教が盛んになることは、国そして人々にとって良いこととなるでしょう。より豊かな人々はより貧しい人々とその富を分かち合うほど寛大となるでしょう。先輩の学者が私に、中国には宗教が必要だと言ったのも、これがその理由の一つなのかもしれません。

【司会】 時間が少し過ぎていますが、劉先生、キリスト教が中国で鄧小平の改革以後、非常に増加していることは今お話くださったのですが、キリスト教以外の宗教にも、リバイバルが見られるのかどうか。この点はいかがですか。

【劉】 森教授ありがとうございます。キリスト教以外にも、他の宗教が程度の差こそあれ再び盛んになっています。また、1978年に改革政策が施行されてからは、大衆的な宗教も復活しています。中国政府が、中国のキリスト教徒、ムスリム後、仏教徒、

道教信者に対して、宗教持たない者たちと同様に国家構築のために建設的な役割を果たすよう求めたということは、中国全体で宗教の復活がいかに広まっているかを示していると私は思います。

【司会】 どうもありがとうございました。本日は、日本以外では中国、それからマレーシアお話をお伺いすることができましたが、韓国、インドネシア、フィリピンの代表からは、この公開シンポジウムではお話を聞くことができませんでした。

この公開シンポジウムを通じて、グローバリゼーションの持っている問題、その光と陰の問題がどういふところであるのか。その問題点を明らかにしなければならぬという共通理解は持てたと思います。それに対して、もちろんナショナル・アイデンティティを再構築することの必要性が語られました。時間の関係で今日のお話の中では詳しく触れられませんでした。オニアー先生はオリエンタル・ペルソナ(東洋的人格)の必要性、そして松本先生はアジア・コモンハウス(アジア共通の家)の提言をなさったと思います。

アジアとして、我々は何を中心に一つの共同体を作っていけるのか。欧米のグローバリゼーションに対して、アジアからどのような発言ができるのか。あるいはアジアの各国それぞれが覇権を求めないで、どうやって「共通の家」を形成していくことができるのか。これを実現していくための多くの課題は、残っています。

時間が足らずに、不十分なディスカッションになってしまいました。しかし、今後、我々がアジアを考えていくうえで、非常に大きな意義深い機会になったのではないかと思います。三人の先生、そしてお二人のコメントーターに、もう一度、心から感謝の拍手を送りたいと思います。

それでは、本日の公開シンポジウムは、これで終了させていただきます。どうもありがとうございました。



国際ワークショップ 第2セッション

北東アジアにおけるナショナル・アイデンティティの 危機と宗教の役割

司会／越後屋 朗(同志社大学大学院神学研究科教授)

■発表 表 「現代の中国におけるナショナル・アイデンティティと宗教」
高 師寧(中国社会科学院)
「『新民族主義』状況での韓国キリスト教の進路」
徐 正敏(延世大学)

■コメンテーター／ヘルメン・プリヤラジュ・シャストリ(マレーシア教会協議会)
浅野 亮(同志社大学大学院法学研究科教授)

■ディスカッション

現代の中国における ナショナル・アイデンティティと宗教

中国社会科学院
高 師寧および何 光滬
Gao Shining & He Guanghu

I. 国民意識、近代化およびキリスト教

誰もが知っているように、国民意識は伝統社会が近代社会へと移行するにつれて生まれてきた。近代社会の特徴は第一に近代科学と近代技術、近代的な教育制度や医療制度、近代的な報道機関とマスメディア、近代的な考え方や制度、次いで法治、民主主義、自由市場原理に基づく経済システムなどであろう。中国では近代社会にとって必要であったほぼ全ての要素はキリスト教の伝来と布教によって出現した。換言すると、盛衰を繰り返した後、19世紀後期にキリスト教は中国全土に広まり、中国社会の近代化を先導する主役の一つとなった。

当然のことながら、キリスト教は布教を目的として中国に伝来した。しかし、キリスト教宣教師のキリスト教布教は、中国が近代社会へと変わり始める推進力として作用した。この主張を裏付ける歴史的事実は数多くある。

第一に、歴史上初めて、キリスト教の宣教師が体系的な方法で西欧の科学と技術を中国にもたらしした。例えば、明朝から清朝へと移行する時期に、マッテオ・リッチを代表とするイエズス会宣教師は数学や様々な自然科学に関する155冊もの本を中国語に翻訳し、出版した⁽¹⁾。さらに19世紀末から20世紀初めにかけて、英国の宣教師ジョン・フライヤーは中国に滞在した30年間に科学や技術に関する139冊もの書物を1人で翻訳した⁽²⁾。実際のところ、西欧の近代科学技術の書物を翻訳し出版して、これらの分野の知識を中国の人々に知らしめることが中国における宣教師の主要な仕事であった。

第二に、キリスト教会が学校を設立したことによって中国で近代教育が行なわれるようになった。1900年以前にキリスト教会が設立した学校数は1,100校であったが、1920年までにキリスト教会は様々なレベルの学校を7,382校、大学14校を設立していた⁽³⁾。歴史的事実として、キリスト教会が運営する学校が出現するまで中国には近代教育制度は存在していなかった。

第三に、専門家の教育訓練、病院の設立、公衆衛生の考え方の普及などを含め中国における近代医療のサービスや制度の確立も宣教師の活動と密接に関連していた。例えば、1920年までに宣教師組織は800を超える病院を設立し⁽⁴⁾、1949年までには中国の病院のうち70%もの病院が教会によって運営されていた⁽⁵⁾。

第四に、中国における近代的な報道機関は、キリスト教宣教師が積極的に導入、参加した結果として確立された。1840年代から1890年代にかけてプロテスタントの宣教師団体は中国語と英語で70種類もの多種多様な新聞や雑誌を発行したが、これらは中国における出版物の95%を占めていた。1935年までにプロテスタント組織が設立した出版団体は69もあった⁽⁶⁾。

第五に、週休制、一夫一婦制、纏足の廃止など近代的な生活様式と習慣は宣教師の活動と布教に関連したものであり、結局のところ、聖書の影響であった。

最後に、近代化には民主主義、法的平等、法治、政治権力の分離と制限、管理効率など近代的な

考え方と制度が必要である。中国においては、これら全ての紹介、伝播、普及、実践は宣教師の活動と関連していた。教会の学校を卒業した才能ある多くの知識人は中国におけるこれらの考え方や制度の普及に重要な役割を果たし、中国の近代化に大いに貢献する一方で、洪秀全、康有為、梁啓超、孫文(他にも多くいるが)など非常に影響力のある革新家や革命家はキリスト教宣教師から強い影響を受けた。

要約すると、伝統社会から近代社会へと中国が変容する最初の段階で、キリスト教は近代化を中国にもたらすことに積極的な役割を果たした。

中国の近代化はキリスト教の伝来から始まったが、中国の人々の国民意識はほぼ同じ時期に西欧の列強に抵抗するなかで生まれ、急速に高まった。極めて皮肉なことであるが、抵抗の攻撃を真っ向から受けることになった最初の標的は、近代化と新しい考え方を中国に紹介したキリスト教自体であった。その抵抗行動の最も衝撃的な結果は、19世紀後期に一部の地方役人や知識階級から始まり、400件を超えた反キリスト教暴動と、20世紀初頭に一部の学生や学者がイニシアチブを取った反キリスト教運動であった。明朝と清朝の支配者がキリスト教に対して寛大な態度を取ったことは真実であり、何人かの西欧の宣教師(例えば、フェルディナンド・ヴェルビースト、ヨハン・アダム・シャル・ホン・ベルなど)は中国の皇帝(順治帝、康熙帝など)や少数の知識人からは敬意を表されていた。事実、知識人の一部や多くの一般民衆がキリスト教に改宗していた。にもかかわらず、強い国民意識をもった大多数の中国人の目には、キリスト教は結局のところ、西欧から持ち込まれた全くの外国宗教と映っていた。キリスト教は「洋教(yang jiao)」(「輸入宗教」または「外国の宗教」)と呼ばれ、「文化的侵入者」のレッテルを貼られていた。こうした見解のせいで、中国のキリスト教信者のナショナル・アイデンティティは非難され、「擬似外国人悪魔」(jia yang

gui zi)と呼ばれた。大多数の中国人は、これら信者は金の誘惑に負けたか、重い病気などの問題を抱えて自暴自棄になったか、何かを得るために外国人に依存しているか、教会の助けを必要としているためにキリスト教を信じているだけだと考えていた。さらに当時はナショナリズムが台頭していたため、中国人キリスト教徒は多くの同郷の人たちに家族や国を裏切った者とさえみなされていた。キリスト教徒は祖先崇拝を蔑ろにしたため、祖先を祀る儀式への参加が許されず、これは伝統社会を本格的に放棄することであった。こうした状況は中国人キリスト教徒のナショナル・アイデンティティを脅かすものであったとすることができる。

そうした状況では、キリスト教徒は自分たちのアイデンティティを、まず中国人として、次にキリスト教徒として、そして中国人キリスト教徒として、といった順序で考えなければならない。このことは理解しやすい。キリスト教徒であることを選択した場合、その人は教会外部の人々からの「中国人として貴方は何故、キリスト教徒となることを選択したのか」という質問を受けることになる。自分は依然として中国人であり、祖国を裏切っていないことを強調し、キリスト教徒としてのアイデンティティと中国人としてのアイデンティティは相反するものではないことを証明するために最善を尽くさなければならなかった。当時、キリスト教を信仰することで中国人キリスト教徒は多くの犠牲を払っており、その生活さえも犠牲にすることがあった。

その時から100年以上の年月が流れた。中国におけるキリスト教の歴史は挫折に満ちているが、中国社会の状況は近年、非常に変化してきた。今ではキリスト教は、何百万という信者をもつ合法的宗教である。中国の「改革開放」に伴い、また宗教研究に携わる一部の中国人学者の努力により、「洋教」というレッテルは剥がされ始めた。その一方で、キリスト教についての非キリスト教徒の理解は次第に客観的で好意的になってきている。一般的に言

って、キリスト教徒は以前ほどには圧力を感じていないし、アイデンティティについての質問も中国人キリスト教徒にとっては、それほど当惑するものでも不安にさせるものでもなくなってきた。彼らは、自分たちはキリスト教徒であると同時に中国人であり、この二つのアイデンティティは相反するものではなく、いずれが主という問題ではなく融合していると考えている。つまり、中国人キリスト教徒はこの二つのアイデンティティは異なる次元で機能するものと理解している。中国人キリスト教徒は、国家の法律に従うべきであり、中国市民としての責任を果たすべきであるが、同時にキリスト教徒として神の福音を説くべきであると考えている。

II. 宗教の超国家的精神とその影響力

今日の中国がマルクス主義と史的唯物論を公式イデオロギーとする社会であることは誰もが知っている。中国国民の大部分は、明確な宗教的アイデンティティは言うまでもなく、明確な宗教意識も持っていない。しかし、その一方で近年における中国の急速な発展と経済成長に伴い、国民意識とナショナル・アイデンティティの感覚は国民としてのプライドのようなものとして中国人、特に若い世代の間に急速に芽生えている。中国において、また宗教組織においてさえ政治、経済、文化、その他社会生活の様々な分野でナショナリズムの顕現を容易に見ることができる。しかし他方で、今日の中国で宗教精神が何百万という人々に依然として何らかの影響力を及ぼしていることを忘れることはできない。正しく理解された場合、様々な宗教団体の背後にある宗教精神は、様々な宗教に応じてその程度は異なるものの、単なるナショナリズムではなくある種の超国家主義といったものを確実に育みつつある。

1. 仏教

辺鄙な地域の読み書きのできない中国人仏教徒でさえ、仏教の発祥地は中国ではなくインドだという

ことを知っている。そのため、多数の学者が仏教は中国的に変貌を遂げたと強調しても、他の多くの事と違って仏教そのものに関しては、あらゆる点で中国がナンバールワンであると主張する傲岸な態度を一般民衆に取らせることはできないであろう。

一部の学者や仏教徒はベトナム人、韓国人、日本人が中国から仏教を学んだという事実を誇りを持ってはいるが、このことがナショナリストの排他主義や熱狂的愛国心につながっていく可能性はない。何故なら、正しいかどうかに関係なく、仏教はキリスト教やイスラームとは対照的に、平和裏に広まったことをナショナリストたちはしばしば指摘しなければならないからである。さらにナショナリストたちは、雲南省における中国の南伝仏教はビルマ、タイ、スリランカから学んだものであることも認めなければならない。こうした興味深い歴史を度々思い起こすことは実際、これらの国々に対して親しみが湧くだけでなく、親密感情さえ抱かせることになる。そのため、中国人が一般に持っている日本に対する根深い反感とは極めて対照的なことだか、仏教宗派や仏教研究の点では中国人と日本人は非常に多くの親密な交流を行っており、そうした交流は日中外交関係が正常化する前から始まっていた⁽⁸⁾。チベット文化に対する中国人の態度に関しては、仏教徒と非仏教徒とでは大きな違いがあると感じる。

最終的な分析では、現世の事柄に対する仏教徒の否定は論理的に言うと、ナショナリズムや民族そのものさえ空虚であるのだから、コミットメントする価値がないということになる。ここ何十年において最も影響力のある中国人僧侶の1人である印順導師は「仏教徒の道德心は、堅固なprajna(無私無欲の英知)に基づくものであり、自分自身、自分の家族、自分の寺院、自分の国または民族の利益のためだけに行動するのではなく、人類全体、生きとし生ける全てのものの観点からあらゆるものに処することである」⁽⁹⁾と述べている。つまり、この提唱は

超国家主義をアピールするものであり、正に、生きているあらゆるものに対する愛情と思いやりを持ち、常に進んで万人に幸せをもたらし、万人を苦しみから救うというmaitryaとkarunaの北伝仏教徒の精神を具体的に表すものである。

2. キリスト教

中国仏教ほどには深く根付いていないし普及もしていないとしても⁽¹⁰⁾、その制度的性格のせいで今日の中国で最も勢力のある宗教としてのキリスト教は、“yang jiao”(外国の宗教)のレッテルを剥がそうとする中国のキリスト教指導者や知識人のほぼ1世紀にわたる努力をもってしても、そのレッテルは未だに剥すことができないでいる⁽¹¹⁾。その一方で「外国の宗教」への改宗や受け入れは、多くの人たちが民族的な違いより重要なことについて考えていることを如実に示すものである。

キリスト教の精鋭集団はいわゆる「土着の神学」⁽¹²⁾と中国的なキリスト教の発展に多大の関心を寄せ、非常に多くのエネルギーを投入してきたが、一般の人々、特に教育のある若い人たちはキリスト教が外国的なものであるという理由だけでキリスト教に関心を寄せてきた。これらの人たちは西欧式の教会、西欧の油絵やアイコン、J・S・バッハの音楽、西欧の作家や思想家が示すキリスト教思想を好む⁽¹³⁾。その理由は簡単である。このような方法で、キリスト教は中国人に、その精神生活においてはこれまでのものに替わる新しい宗教的なものを提供するだけでなく、芸術的で知的な生活においても視野を広げる、新たな超国家的な視点を提示するものである。

表面的に見れば、中国におけるキリスト教は極めて民族主義的なものになっていると結論づけられるかもしれない。中国におけるカトリックおよびプロテスタントの全国組織の名称⁽¹⁴⁾やその指導者の発言は間違いなくこうした印象を人々に与える。しかしながら、前世紀における中国人キリスト教徒全体の経験、その政治的状況、経済的状況、文化的状況を考慮

した場合、結論は違ってくる。米国の詩人であるヘンリー・W・ロングフェローの「物事は思われているとおりではない」⁽¹⁵⁾という一節が想起される。物事は、そのように思われなければならないという理由だけでそのように思われるのである。そうでなければ、そのことはそうではないかもしれない。全国的なキリスト教組織がナショナリストに見えれば見えるほど、一般のキリスト教徒はより超国家主義的となるという言い方は逆説ではない。恐らく、キリスト教についてのナショナリストの発言が意味するものが多くなればなるほど、超国家的主義的精神についての意識ははっきりすることになる。結局のところ、中国のカトリックは世界各地の全てのカトリックに対するローマの威信を承知しており、中国人キリスト教徒は、自分たちの信仰は単一国家のものでも、単一国家によるものでも、単一国家のためのものでもなく、主は全ての民族を対象としていることを知っている。

3. イスラーム

中国ではイスラームを信仰しているのは10の少数派民族集団であり、その総人口は1,800万人であるという点で極めて特徴的である⁽¹⁶⁾。これらの人々の大半は新疆ウイグル自治区を含む北西の省、そして中国南西の省である雲南省に住んでいる。特に回族は他の多くの省、上海や北京などの大都市にも住んでいる。回族や他の三つの少数イスラーム民族集団は文字言語としては漢字を使用している。回族は独自の口頭言語さえ持っておらず、中国語を話す。すなわち回族と漢民族の違いはイスラームを信仰しているという点だけである。この状況は、中国におけるナショナリズムとイスラームの関係を曖昧にしてきた。次にこの状況のいくつかの特徴を述べる。

第一に、一部の民族集団、特に新疆のウイグルの人たちにとって、イスラームは一方では漢民族の民族主義に対する自分たちの民族主義的抵抗の正当な理由となり得るであろうが、その一方で、中

央アジアからトルコにかけての三日月地帯にある国々との超国家主義的連帯を促すものでもある。彼らはその分離主義的活動のなかでこうした二重の方法でイスラームをうまく利用してきた。

第二に、漢民族にとって、例えばウイグルの人たちの民族主義と関連しているイスラームは、独自のナショナリズムや好戦的愛国主義(中国語でDa Han Zu Zhu Yi)高揚の刺激となる。同時に回族の間のイスラーム、そして大都市での近隣のイスラームはそれほど明白ではないものの、馴染みのないムスリム民族国家に対して漢民族が超国家主義的姿勢を取るための触媒となるであろう。実際、イスラームの社会的役割に関しては、北西地域の漢民族の意見と中国の残りの地域の漢民族の間には微妙な違いがあることがわかる⁽¹⁷⁾。

最後に、中国国外のイスラーム原理主義に関連する紛争やテロ行為は、イスラームに対して曖昧もしくは込み入った感情を抱かせるのに一役買ってきた。これは、中国政府が折々の公式声明で示すテロ行為に対する非難やマスメディアのテロ事件報道に対する姿勢に触れる一方で、イスラームに対する一部の学者の好意的な解釈が、一般の人々の超国家主義的意識を高めるのに役立ってきたからである⁽¹⁸⁾。

4. 儒教と道教

確立された宗教としての儒教は、1911年の清朝の終焉と共に中国の歴史から消えた⁽¹⁹⁾。しかし、何千年もの長きにわたって支配者が支持し、中国に最も深く根付き、普及していた宗教である儒教は依然として中国人の精神構造と精神生活に甚大な影響力を持っている⁽²⁰⁾。香港、台湾、米国の大学の現代の新儒学者と言われている一部の教授たちは、中国文化研究分野に携わる中国本土の多くの学者、祖先崇拜などの部族活動復興を主導している地方の長老と同様、儒教の影響力回復に尽力している⁽²¹⁾。

制度的な宗教としての道教に関しては、1世紀前に衰退してから復興はしていないものの、中国における五つの合法的宗教の一つとして認められている。しかし、多くの民間信仰の強い要素として、また多くの知識人にとって魅力ある宗教哲学として、道教は、中国人の精神生活に未だに儒教に劣らないほどの強い影響力を持っている⁽²²⁾。

中国が発祥地であること、そして一般的に中国的性格をもつことが強調されれば、この二つの宗教は中国のナショナリズム高揚に役立つであろう。しかし、その一方でこの二つの宗教は、中国人に超国家主義的精神を植え付ける可能性がある要因を少なくとも三つ備えている。

その要因の一つは「天の下の一つの家族」という儒教の考え方である。紀元前5世紀の儒教創始者である孔子の有名な弟子であり、「全ての人々は同胞である」⁽²⁴⁾と述べた顔淵の教えから、19世紀末から20世紀初めにかけての非常に影響力のある儒教思想家であった康有為の「偉大なる調和」(Great Harmony)即ち「大同」(Great Union)の理想に至るまで、時には「世界主義」とされる考え方を支持するような多数の主張があることがわかる⁽²⁵⁾。

第二の要因は、長老、支配者、民族、それら全ての慣習を道教が嫌っていることである。道教創設者とみられている最初の道教哲学者である老子は、民族国家の制度を偉大な道教の道を人が外れる結果であるとして批判した⁽²⁶⁾。最も素晴らしい老荘哲学の信奉者にして著述家、道教の名声不朽の人として崇拜されている莊子は、当然のことながら国家や民族をはじめ世界のあらゆる事の平等と統一を雄弁に訴えた⁽²⁷⁾。

最後の重要な要因は信念であり、儒教と道教二つの宗教の教義、哲学、実践は普遍的価値を持つという現代の多くの儒教者や道家の主張である⁽²⁸⁾。彼らの著作の普及は、一般の人々に著しい効果を及ぼし始めており、そのため、例えば韓国の国旗は道教の象徴と同じデザインであること、あるいは

は少数の西欧の哲学者⁽²⁹⁾や自然科学者が儒教の英知や道教の洞察を高く評価していること、西欧でカンフーや気功が普及しつつあることを知ったとき、一般の中国人はある種の誇りを感じる。しかしながらそれと同時に、一般の中国人は、他の民族(例えば韓国人や日本人)がずっと以前に中国人が失った中国の重要な古代遺物を大切に維持保管し、数多く持っていることを知ったとき、感嘆すると同時に恥ずかしい気持ちも抱くであろう。自分たちを特定の民族と関連づける特殊事情に対してではなく、宗教の普遍的要素に関心を払うかもしれない。

以上三つの要因やその他の潜在的要因は、中国人に民族を超えた意識あるいは超国家主義的意識といったものを育むのに役立つであろう。

III. 宗教が社会に及ぼす影響力の限界

今日の中国で、政府が合法的宗教として認可している宗教は、仏教、道教、プロテスタント、カトリック、イスラームの五つだけである。しかし、中国社会に対する超国家主義的な影響力をもたらすことを含め、これら宗教の影響力はその宗教的性質のせいでは限られている。勿論、この限界は中国における宗教の特殊な政治的状況と文化的状況、そして中国社会における宗教の周縁的で少数派的な立場からくるものである。こうした限界のもう一つの重要な理由は、大半の宗教信者が未開発の地方で生活していることである。彼らの多くは高齢であり、女性であり、教育もあまり受けていないため、社会の方向付けにほとんど影響力をもたない。

まず、過去50年間ににおける中国の全ての宗教の経験から見た特殊な政治的状況について考察してみよう。マルクス主義が公式のイデオロギーである場合、宗教は私的な信条とみられるだけでなく社会的、政治的な問題とみなされる。中国における政治と教会との関係には、政府が宗教を管理し、政策の変更によって宗教の運命が決まるという特徴がある。

1949年から1956年にかけて宗教的問題に対す

る政府の努力の焦点は、中国の宗教から「外国の帝国主義」の支配を排し、全ての宗教から「反革命的パワー」を追いつくことであった。1957年以降に中国全土で展開された反右派キャンペーンといわゆる「階級闘争」によって、全ての宗教は批判され、「反動的支配階級」のための精神的「アヘン」として厳しく攻撃され、全ての宗教信者は社会のなかで「時代遅れの分子」として蔑まれた。1958年に毛沢東が中国国民に対して「伝統的な所有権を根本から捨て、伝統的な考え方を根本から放棄する」ことを要求したことは、宗教を一掃するための強力な権威ある正当な理由となった。その後1960年代初めに、宗教批判は「社会主義教育」キャンペーンにより一般市民にまでその攻撃の手を伸ばした。自分は反動分子であり、自分の信仰は欺瞞であるという自己批判を強制された信者もいた。そして、多くの教会や寺院が損傷・破壊され、全ての宗教書は焼かれた。「批判」は文化大革命の勃発で頂点を迎え、文化大革命の間、多くの聖職者と信者は「悪魔・怪物」と糾弾され、紙の帽子を被って民衆の眼前で市中を歩かされ、肉体労働を強いられ、投獄され、さらに死に追いやられた人までいた⁽³⁰⁾。全ての宗教の場は閉鎖されて、学校、工場、倉庫、その他施設に変わった。全ての宗教活動は禁止された。そうした状況のなかでは誰も自分が信者であるとは認めようとせず、信徒たちは散らばるか地下に潜らざるを得なかった。その結果、当時の中国は宗教のない国となったと言える。当時の特異な歴史的時期には、宗教は中国社会の舞台から立ち去っただけでなく、中国全土から消えた。

1980年代初めに改革開放が行われた後、中国政府は「宗教の自由政策」を開始し、信者たちは宗教生活を再開した。近年、中国政府は「宗教が社会主義に適応するように主導する」政策を提唱した。これは、中国における社会制度に宗教が適応することを要求するものと理解されている。つまり、中国国内の全ての宗教は誘導される立場に

あると言ってもよい。

こうした状況のなかで全ての宗教は、ただ存在しているという理由だけで、或る程度まで中国の社会開発に参加していることになる。宗教による関与は受身であり、中国政府によって主導され管理されなければならないと言える。その上、宗教に関する中国政府の政策は、全ての宗教活動は「宗教的な場所」即ち、教会、寺院、モスクなど限定された場所でのみ行なうことができると規定している。このような状態では宗教は外の社会に対してほとんど影響力をもつことはできない。中国では、政府が認可した宗教学校を除き、あらゆるレベルの義務教育学校で宗教教育を行うことは認められていないので、生徒たちが宗教について何かを学ぶことはほとんどない。さらにマスメディアは政府によって完全に管理されているため、大衆が宗教についての報道を耳にすることはほとんどない。その結果、宗教がその影響力を社会全体に及ぼすことはできない。勿論、こうした状況では、宗教は中国社会において限られた役割と影響力しか持てない。

次に、社会状況と文化状況について考察してみよう。このこととの関連で、中国社会における宗教の限られた影響力を説明するのに役立つもう一つの要因を確認できる。儒教、仏教、道教はかつて中国文化に歴大で強い影響力を持っていたが、明朝、清朝の後は大幅に衰退した。1950年代、60年代、70年代にはその威信を失った。現在、儒教を宗教だと思っている中国人は全くといってよいほどいない。儒教の影響力は主に学界に限られている。今日、一部の学者は儒教を復興させる努力をしているが、当局から強い支援を受けたとしても大衆は儒教に関心がないという問題に直面する。仏教は1980年代以後、急速に発展した二つの宗教の一つであり、かなりの程度までその影響力は主として民衆階級の間に広がっている。特に地方では一部の仏教儀式、タブー、祭事などが形を変えて民俗となっているが、一部の仏教の僧侶の関心事は

専ら、政治的地位や利益である。いずれにしても、仏教は世俗性が強いので、近代の中国社会に与える影響はかなり限られている。宗教としての道教の場合、清朝以後、何世紀もの間に衰退の一途を辿ってきた。そして1980年代から始まる宗教(主として仏教とキリスト教)が大々的に復興してきたときでも、道教の発展は実に緩慢であった。今日の中国に対する宗教としての道教の影響力は五つの合法的宗教のうちで最も小さい。イスラームに関しては民族性との特異な関係があるため、その影響力は主としてムスリムである10の少数民族に限られている。

1980年代以降、急速に発展したもう一つの宗教であるキリスト教(プロテスタントとカトリックの両方を含む)は依然として、中国の文化にどのように適応するかという問題を解決しなければならない。キリスト教は伝統的な中国文化とは非常に異なっているため(少なくともその象徴主義の点で)、キリスト教の制度と中国制度の間にはある程度の相反がある。有名な「中国儀式論争」はこの一例にすぎない。その相反の理由は次の三つの考え方の違いに由来する。第一に、個人的な神についてのキリスト教の観念とその創造の教義、罪および贖罪についての観念は中国文化にとっては奇妙で、曖昧でさえある。第二に、「神の前では全ての人間は平等である」というキリスト教の考え方は、人は人との関係の違いに応じて人を処遇すべきであるという儒教の伝統とは違っている。第三にキリスト教の一神論は中国の仏教や道教の多神教とは根本的に異なっている。現在、中国には530万人を超えるカトリック教徒と2,000万人を超えるプロテスタント教徒がいるが、中国の全人口の割合からするとキリスト教徒は少数派でしかない。キリスト教の宗教的アイデンティティは未だ半開状態である。そのため、中国社会に対するキリスト教の影響力と新しいアイデンティティについての意識形成に対するキリスト教の影響は依然として非常に限られている。

政策、文化、社会の側の理由とは別に、中国宗



教の側からも宗教が社会に与える影響力が限られている理由があることがわかる。第一の理由は孤立である。大多数の中国人信者は貧しく未開発の辺鄙な地方に住んでいる。彼らの多くは、外部の世界についてほとんど知らない。彼らにとって宗教を信じることは、より安全な生活をするためや貧困、病気、洪水、干ばつ、その他の災害からの回避といった実利的な目的によるものである。ごく少数は非常に楽観的に豊かになりたいという夢を持っている。都市域に住んでいる人々と比較すると近代的精神に欠けており、事実、近代社会に影響力を行使できないどころか、近代という時代にも入っていない。第二の理由は中国の宗教の保守性である。例えば、中国人キリスト教徒の大多数は1920年代以降、原理主義による影響を受けてきた。ほぼあらゆる種類の自由主義的なキリスト教の考え方は中国人キリスト教徒にとっては馴染みがなく、受け入れがたいものであった。彼らの原理主義的傾向は社会において積極的な行動を取ることや先を見越した行動を取ることを妨げている。このことが或る程度原因となって中国のキリスト教は文化的エンクレーブとなっている。そうでなければ、キリスト教は中国社会にこれまでよりはるかに大きな貢献ができたはずである。

最後に、こうした状況のなかで今日の中国において別の種類の宗教が果たす役割について考察すべきだと思う。この別の種類の宗教とはいわゆる民間宗教、即ち庶民の宗教であり、やはり1980年代以降に急速に発展してきた。私の言う民間宗教とは、中国社会の庶民階級の生活に根ざした様々な信仰のことである。これらの信仰は中国の宗教の主流となったことはないが、これまで考察してきた五つの合法的宗教より歴史は長く、中国社会に与えてきた影響力も大きい。

民間宗教の神は極めて複合的であり、原始的な多神教と古代神話の特徴を受け継いでいる。これらの宗教は、生から死への推移または変わり目を

重視し、宿命、応報、現世と死後の世界との反応を強調する。さらに、これらの宗教は現世の生活の実利的福利のほうに非常に関心がある。

民間宗教は20世紀初頭以来、多くの中国知識人によって「封建的な迷信」として長く批判されてきた。民間宗教は1950年代から非常に厳しい攻撃を受け、他の全ての宗教と同様、1960年代から1970年代にかけての文化大革命のときには撲滅の標的となった。1980年代から、民間宗教は中国社会の解放に伴って復興し始めた。特に地方ではかなり一般的で、下層階級の多くの人々にとって中心的な精神生活となってきた。しかし、民間宗教が中国の近代化に積極的な役割を果たすことができたと考える人はほとんどいない。ナショナル・アイデンティティという私たちのトピックについて言うと、中国の民間宗教は中国人のナショナル・アイデンティティの意味の強化に役立ったと言わなければならないが、その一方で中国人の間に超国家主義といったものを育むためには何ら役に立たなかった。これは民間宗教は往々にして地域性が強く、方向性がかなり狭いからである。従って、民間宗教が新しいアイデンティティの意識形成に積極的あるいは建設的な影響をもたらすとは想像しにくい。

結論として、次のことを言わなければならない。

- 1) 今日の中国における全ての宗教はその特殊な状況のせいで、東アジアのアイデンティティの新しい意識の形成に極めて限られた影響力しか及ぼすことができないであろう。
- 2) 中国における五つの合法的宗教はその教義の普遍的要素のせいで、新しい意識向上に向けての第一歩となる超国家主義の要素を育むのに役立つ考え方を持っている。
- 3) キリスト教はその根本的で普遍的な愛と中国ナショナリズムに順応するという経験のせいで、中国における超国家主義を育むことに大いに貢献するだろう。

- 1) Zhou Xienfan: *Christianity in China*, Commercial Press, 1991, P70を参照。
- 2) Gu Changsheng: *The Missionaries and the Modern China*, Shanghai People's Press, 1995, P458を参照。
- 3) He Guanghu: Christianity and Modernization in China, *Scholars* No.8に掲載, Jiangsu People's Press, 1995を参照。
- 4) *Christianity in China*を参照。
- 5) The Basic Knowledge about Chinese Christianity, Zhou Xinping編集, Religious Cultural Press, 1999, P80を参照。
- 6) 同上書のPP82-83。
- 7) 仏教研究の分野のほぼ全ての中国人学者は、ヒンドゥ教 (Hindu Buddhism) が中国に伝来した後にいわゆる「中国仏教」が変わったと結論づけている。数え切れないほど多くの著作物のうち、Ren Jiyu編集 *Zhongguo Fojiao Shi* (中国仏教の歴史), 4巻、北京、1983年以降を参照。
- 8) この二つの国からの仏教の指導者と学者は定期的に集まって2国間会議を開いている。例えば、我々の学院と日本のワールド・デیلیーは1980年代から2年ごとに「仏教に関する日中シンポジウム」を共催してきた。
- 9) Yinshun, *Buddha in the Human World*, PP318,319. He Guanghu & Xu Zhiwei編集 *Duihua: Ru Shi Dao yu Jidujiao* (対話：儒教、仏教、道教、キリスト教) 第II巻, *Zhongguo Sheke Wenxian Chubanshe*, 2001に掲載のDeng Zimei, “Science and Technology--From a Buddhist Perspective”から引用。
- 10) 最も急速に発展した宗教であるキリスト教はこの20年間に驚くほどの速度で教会員を増やしてきた（プロテスタントだけで、100万人未満であったのが2,000万人以上になった！）。仏教については信者に関する正式の統計はないが、数多くの寺院を建設・再建してきた。Ying, Fuk Tsang, “The Development of Christianity in China: In Perspective of Social Classes” (2001年9月10日～21日に北京で開催された「キリスト教と21世紀」会議に提出)；Chen, Cunfu, “Secularization, De-secularization and the Religions in Today's China” (前述会議で発表) を参照。
- 11) 20世紀初頭のL.C. Wu, T.F. Liuその他の著作、20世紀中期のT.C. Chao, F.Y. Xieその他の著作、20世紀後期のK.H. Ting, W.F. Wangその他の著作を参照。
- 12) この言い回しは、上述のキリスト教知識人の理想であった。今日、キリスト教指導者の間では陳腐なものとなっている。
- 13) 実際のところ、現在キリスト教研究の分野で活躍している学者の多くは、西欧の文学芸術、歴史、哲学などの研究を通してこれらにアプローチした。
- 14) カトリックとプロテスタントそれぞれの唯一の全国組織の名称には「愛国心」という語が含まれている！これは勿論、中国における特殊な政治状況の産物である。
- 15) Longfellow, H.W., “Praise of Life”
- 16) 世界宗教協会、CASS、イタリアのミラノにある Catholic University of Sacred Heartの共催により北京で9月14日～16日に開催された「宗教と平和に関する国際シンポジウム」に提出されたQin Huibing, “Chinese Islam and Social Harmony”を参照。
- 17) この質問に関連して、*Xinjiang Shehui Kexue* (ウルムチの新絳社会科学アカデミー発行の新絳における社会科学) に掲載されたイスラームに関する記事と、世界宗教協会、CASS、北京が発行した *Shijie Zongjiao Yanjiu* (世界宗教の研究) のイスラームに関する記事を比較することは興味深く、意義深いであろう。
- 18) *Shijie Zongjiao Yanjiu*の最近の号と北京のState Bureau for Religious Affairsが発行した *Zhongguo Zongjiao* (中国における宗教) の2000年No. 3のWu Yunguiの記事を参照。
- 19) Li Shen, *Zhongguo Rujiao Shi* (儒教の歴史), 第II巻, Shanghai People's Press, 2000を参照。
- 20) *Dong Fang* (東洋), No.4, 1994, 北京に掲載のHe Guanghu, “Zhongguo Zongjiao Gaige Lungang” (中国宗教の改革に関する論文) を参照。英語版は *Inter-Religio*, No. 1 1995, 香港に掲載。
- 21) 他にもMou Zong-san, Tang Jun-yi, Xu Fu-guan, Liu Shu-hsien, Tu Wei-mingなど著名な学者がいる。中国本土で彼らが人文科学の学者に貢献してきたことのうち最も重要なことは儒教の宗教性 (Tu Weimingという言葉で) の認識であろう。
- 22) Ren Jiyu編集 *Zhongguo Daojiao Shi* (道教の歴史)、上海、1992年、そしてLu Guolong, *Daojiao Zhexue* (道教の哲学)、北京、1998を参照。
- 23) これこそ正に、この分野における大半の学者が行ってきていることである。
- 24) *The Analects of Confucius*, “Yan Yuan”と題する章。
- 25) Sheng Hong, “Nationalism and Cosmopolitanism” *Wei Wan Shi Kai Tai Ping* (全ての世代のための平和づくり) に掲載、北京、1999を参照。
- 26) *The Book of Lao Zi*, 第18章。
- 27) *The Book of Zhuang Zi*, 物事の平等性に関する章。
- 28) 注19で述べる学者の著作、およびChen Gu-ying, Tang Yi-jie, Pang Puその他の著作を参照。
- 29) ボルテールからハイデッガーまで。
- 30) 文化大革命のときの天津、河南、富錦の140人の聖職者の調査によると、37%が投獄された。 *Sociology of Religion*, China Social Science Documentation Press, 2000, P360を参照。

「新民族主義」状況での韓国キリスト教の進路

延世大学
徐正敏(ソ ジョンミン)
Sub Jeong Min

はじめに—韓国状況と「新民族主義」

韓国での「近代民族主義」は民族共同体の危機と共に展開された。すなわち、その始まりは、日本による国権剥奪の歴史から民族的アイデンティティを回復して維持しようとする当面の課題によって発展したことである。従って、韓国での「近代民族主義」は単純に「親民族」の概念や「民族本位」、「民族有益」、進んで「民族優越」のような理念が中心になった一般的意味の民族主義が形成されることは難しいことであった。具体的にそれは「抗日民族主義」の性格を持った歴史的経験を持っている。従って、韓国の近代民族主義では他の民族に対する排他性や優越感、積極的で攻撃的な民族主義概念の特徴を見付けることが難しい。むしろ民族共同体の実存的存廃の危機を憂慮し、抵抗的で守備的な民族意識が中心になったのである。このような韓国近代民族主義の特徴によって、1945年日帝からの「解放」以後、特に「分断」と「戦争」を経験しながら一定期間少なくとも韓国の南側地域では「民族主義」が弱体化された。むしろ左右イデオロギーの葛藤過程で「反共」の問題が中心になった思想問題に没入する傾向を見せる。この時期、あるいは「民族主義」の新しい強調が目撃される1960—70年代でも、民族主義の具体的内容は日本との葛藤、歴史的清算と歴史記録の問題などにおもに関連している。むしろ南北の葛藤問題の解消や統一の問題では「民族主義」を連結せず、ただ体制優位を通してイデオロギー的制圧を目標とした。むしろ

民族分断の克服や統一方策で「民族主義」を取り上げればこれは思想的鮮明性を失うことであり、はなはだしくは左翼イデオロギーに落ちこんだ不純性向として断罪された。結局この時期の韓国は現実的に「民族」よりは「反共」が優先であった。民族主義が強調される部分は「韓日関係」、この歴史的「経験」と「清算」の問題、持続的に提議された日本の歴史認識に係る主題であった。これを通して見れば相当の期間、韓国の民族主義は「抗日民族主義」だけであった。

しかし、最近に至って韓国の民族状況、「民族アイデンティティ」の内容は大きい変化を見せている。特に南北和解と協力の時代、具体的には2000年、南北首脳の間で合意した自主的な民族和解と統一のビジョンによって新しい民族主義が経験されている。これは「分断克服と統一課題において、具体的に「民族主義」が中心になる転機が用意されたことである。このような認識は民族分断の克服と民族統一の課題を遂行することにおいて「民族主義」を通して、このアイデンティティの回復が一番重要な要件であることを相互認識する雰囲気形成されたことを意味する。これを以前の伝統的な「抗日民族主義」と区別するため論者は任意に韓国での「新民族主義」として規定する。現在朝鮮半島の状況は南北共に、特に南韓(韓国)ではより積極的に提議する「新民族主義」の状況を経験している。これは結局、従来の「抗日民族主義」とは内容も目標も異なる民族主義という意味の区別である。

1、「韓国民族教会」形成の歴史的構図

近代キリスト教宣教と西欧帝国主義の同時進出の歴史的事例は多々発見される。大部分のアジア、アフリカ、ラテン・アメリカ、いわゆる第3世界の近代宣教史の総体が類似した構造を持っていると言っても過言ではない。その中で例外的地域が韓国の場合である。キリスト教宣教においてアメリカを中心にした西欧帝国が担った帝国主義の侵略経験、植民侵奪の主体は日本であった。この過程で先程見たように韓国の近代民族意識、近代民族主義は「抗日民族主義」で特徴付けられる前提を見せている。この過程でそのほかのキリスト教受容地域とは逆にむしろキリスト教が韓国近代民族意識を鼓舞して支援することができる独特の構造を形成した。これは他のいろいろな理由と重なって、いわゆる「韓国民族キリスト教」を形成する、いちばん重要な構造的要件になった。すなわち、近代宣教受容期、韓国ではキリスト教信仰が「民族主義形成」と決して対立し、反対される問題ではなかったという独特の構図を持っているという意味である。実際、韓国では多数のクリスチャンが抗日民族運動の先鋒に立ち、このようなキリスト教と民族の親密な共鳴が広く拡散した。この時期、韓国の民族主義は「抗日」だけが前提になれば、西欧のものであれ、キリスト教であれ、大きい制約がなかった状況であった。この過程で代表的「唯一神」信仰であり、排他性を持って、西欧の文明的優越感まで持っていたキリスト教が民族主義と提携する特別な事例を創出する歴史を形成したのである。

この時期、韓国の民族教会は状況的に政治問題に関与するしかなかった。思想的、あるいは文化的側面を離れた「民族教会」という意味である。一部、この部分に注目したい、いわゆる「朝鮮的キリスト教運動」が進行したが、韓国キリスト教会の主流でもなかったし、特別な注目も受けることもできなかった。

2、「韓国民族教会」の業績

「キリストを信じる事がすなわち国を救うことであり、国を救うことがすなわち、キリストを信じることである」というのが初期韓国キリスト者の告白であった。他のアジア地域のキリスト教宣教歴史で、みることができない告白であるに違いない。

これらの韓国キリスト者は信仰の名で独立運動を行った。3・1運動で、代表される平和的デモと非暴力的抵抗運動はもちろん、安重根の義拳のような、より過激な行動的方法でも抵抗した。実際、日本帝国の侵略、統治期を通して持続的に決行した独立運動において韓国のクリスチャンが関連した業績をすべて列挙することは難しい。ところが、このように韓国のクリスチャンの民族運動は積極的に参加した活動だけに限定されない。

日本統治末期、神社参拝の強要や「日本的キリスト教」が強調される思想的側面のキリスト教政策に対して、保守的信仰で抵抗したクリスチャンの業績はそれ自体が抵抗であった。すなわち、朱基徹をはじめ、信仰的抵抗者が皆当時韓国の「抗日民族主義」と直接的に繋がっているようには見えない。むしろ彼らの中の多数は非政治的であり、非民族的意識であり、保守的信仰路線に頼っている。ただこれらがどのような信仰と思想なのかは関係なく、日本の政策と国家目標に実際、抵抗した現象だけでも「抗日民族主義」の構造が形成される。時代状況を注目しなければならない。これを通して見ればこの内容の区別は別にしても、1945年までの韓国キリスト教を「民族教会」として理解することに大きな無理はないと思う。

3、左右イデオロギーと韓国キリスト教の展開

8・15と民族分断は韓国キリスト教にも大きな変化を与えた。日本帝国末期、日本のキリスト教政策に順応したキリスト教の主流がそのまま南韓キリスト教の主軸になって、民族教会としてのアイデンティティは瓦解された。これは解放後、韓国社会の

様々な部分において、普遍的であった。「抗日民族主義」の価値と対置される価値は「反共イデオロギー」であった。このような雰囲気では、歴史の上で「反民族的行為」も大きな問題にならなかった。反共でさえあれば、親日の前歴も克服される状況であった。特に韓国キリスト教は1920年代以後、共産主義との特別な対立を形成したことがあり、分断以後の北朝鮮キリスト教、韓国戦争期の韓国キリスト教は当時の政権から厳しい受難を経験しことがある。韓国でキリスト教と共産主義の共存は不可能なことであると見えた。共産党はキリスト教の撲滅の意志が見えるし、キリスト教は反共を天命とし殉教も覚悟した。この過程でいわゆる「民族教会」の意識が薄れていた。その代わりに「反共教会」の看板を高くあげた。この時期、韓国キリスト教は民族分断という葛藤の克服を主導する勢力と言うよりは、分断をそそのかす要因になったという酷評が聞かれた。特にこの時期、韓国キリスト教は、一部の少数進歩神学の抵抗を除けば、李承晩政府、それ以後の軍部独裁政権と民族社会に対する進路と優先課題の認識を共有する、いわゆる「政教癒着」の特徴を見せた。

4、韓国キリスト教の脱歴史化現象

8・15と韓国戦争以後、特に1960—70年代を起点に、韓国教会では新しく強力な信仰運動が展開された。要約すれば、個人の救いと現世的祝福が中心になる「祈福信仰運動」であった。これは韓国の民間宗教伝統、特にシャーマニズムの力強い影響であるという認識と共に、分断と戦争の状況で経験される切迫した脅威がこのような信仰傾向を強化させた要因としても分析される。ところがこのような信仰的特性には不可欠に「民族」、「共同体」、「社会正義」のような価値は薄れ、個人の魂、個人の現実的問題が優先的に重視される脱歴史的傾向を強く持つようになる。この時期、韓国教会の主な信仰は、「脱歴史」、「個人」、「各個教会利己主義」、進ん

で「聖霊祝福運動」として特徴付けられる。これは教派や神学的問題を問わず全般的傾向であったし、ここで社会的問題は極めて軽視された。「民族の問題」なのか、「イデオロギーの問題」であるのかとする優先順位ではなく、すべての民族社会の価値が信仰実践から除外された現象にまで至った。このような信仰運動の主軸ではすでに韓国の独特の文化的、社会的状況や背景というアイデンティティの問題は勘案されなかった。ひたすら聖霊と普遍教会のカテゴリーで限定される「世界キリスト主義」が重視された。なお政治的問題よりは宗教的、文化的側面が台頭し、一神教で排他的なキリスト教の特徴がより強調されて韓国民族のそのほかの構成員たちとの疎通問題、アジア的価値との連係問題に深刻な断絶状態を見せている。この時期、韓国の主流キリスト教は韓国の民族状況の問題、すなわち民族間の葛藤、政治的独裁、社会的不平等の解消のような課題には積極的関与を避けた。ただ少数の進歩的神学グループがこの問題と取り組み、この少数者が韓国キリスト教の預言者の活動の命脈をかうじて維持しただけである。ここに至り、韓国キリスト教が「民族的アイデンティティ」の構築において、社会的課題の優先順位をどこに置くかと言う問題ではなく、いったいこのような社会的問題を、責任をもって上程することができるのかという根本的な問題が提議されるようになった。

結論、韓国キリスト教と民族統一課題論

韓国教会は現在教派を問わず利己的であり、個人的な祝福中心信仰の流れに没入している。最近新しい信仰的自覚運動が保守的教会の青年会から起きて拡大しているが、まだその主軸を確保するには至らなかった。韓国教会が初期の輝く伝統にふさわしい民族社会の中心として、どのように大切な役目をするのかという問題は、新しい民族的課題にどう応じるのかにかかっている。

現在の韓国の状況において、一番大きな課題は

「民族統一」である。そしてその「統一」は従来の南北韓が同時に追い求めた体制優位の構築と「併合統一」の方式ではない民族大和合の進路であることが明らかである。ここに新しく重視される価値は「民族主義」であり、これを通して「民族同質性」の回復がそのカギである。これは韓国社会と韓国教会が歴史の中で経験した「抗日民族主義」のカテゴリーを越えた価値である。これを論者は「新民族主義」として前提したことがある。特に「新民族主義」は国権回復の過程と清算の問題で含蓄される政治的意味の民族主義で局限されない。政治的問題だけではなく、文化的、思想的問題までを幅広く考慮しなければならない、「民族アイデンティティー」の回復と強調を意味する。このような「新民族主義」状況で韓国キリスト教に要求される課題は次のようにいくつかで要約できると思う。

第一、個人的、脱歴史的信仰傾向を克服し、民族社会の責任ある預言者としての役割を担う信仰態度を堅持することである。

第二、従来の「韓国民族教会」が主題とした政

治的意味の「親民族」ではなく、その文化的、思想的、宗教的伝統までを考慮する新しい民族教会の進路を検討して調整する課題を持つことである。ここではキリスト教の世界的普遍性とアジア、あるいは韓国的価値との相反問題、多元宗教文化状況において、唯一神教の排他的な特性を持ったキリスト教をどのように宣教して、広げることができるかに対する神学的検討までを追い求めていく課題である。

第三、具体的に韓国民族の統一課題においてキリスト教がどのような助言と役割を持続するのか、なお「新民族主義」を思想的基盤にした民族の和解と協力のビジョンに対してキリスト教はどのような方式で、協力し推進していくのかに対する行動指針を持たなければならない。ここには民族統一がなされた後、統一した韓国のアジア的役割、民族のアイデンティティーと特定地域、あるいは世界との協力のための思想的進路をどのように設定するのかとする問題もまた、一緒に真剣に検討しなければならない課題が含まれていると言えよう。

コメント・ディスカッション

司会：越後屋 朗
(同志社大学大学院神学研究科教授)

高先生には中国における仏教、キリスト教、イスラーム、儒教、道教についての詳しい状況をお話していただきました。その中で先生は、トランス・ナショナリズム(超国家主義)ということを強調されました。そして最後に、中国の政治状況、社会・文化状況、それから宗教そのものの状況から、新しいナショナル・アイデンティティという意識形成に、宗教は必ずしも大きな影響を及ぼさないのではないか、とまとめられました。これについては、フロアの皆さんのほうから後でいろいろとご意見を出していただきたいと思います。

徐正敏先生は、韓国におけるキリスト教の宣教がほかの国とかなり違う形を取ってきたことを示されました。抗日、つまり、日本に対しての抵抗との結びつき、第二次世界大戦後は反共と結びついていたということでした。また1960～1970年代にかけて、脱歴史的傾向が強まったことも指摘されました。そして、民族の統一ということにおいて、キリスト教がどのような役割をしていくべきなのかということに関して、三つの課題を提示して発題を締めくぐられました。

それでは次に、お二人のかたからコメントをいただきたいと思います。最初に、マレーシア教会協議会のシャストリ先生にコメントをお願いいたします。

コメント：ヘルメン・プリヤラジュ・シャストリ
(マレーシア教会協議会)

ありがとうございます。まず、中国と韓国の宗教の状況について、また、その状況が両国の国民と

してのアイデンティティにどのように影響し、特に今日の世界的グローバル化の力にどのように関連するかについて、非常に洞察の深いお話をを発表者の方々がしてくださったことに感謝いたします。議長が先ほど私たちにお話しになったように、明らかに両国の状況はそれぞれ異なります。

中国の場合、国と宗教ははっきりと分離されています。韓国の場合は、国の現状、植民地の歴史、そして民族の分断というようなことがあり、国家として進んで行く過程にキリスト教が参入していく余地がありました。ですから、私たちがここで検討しようとしているのは、アジアにおける非常に興味深い二つの異なる状況なのです。

中国では国民の個人および集団の生活のあらゆる側面が、すべての権力を有する国家の機関によって導かれているのは明らかです。国民としてのアイデンティティを形作ろうとしているのは国家です。中国が進む歴史の足跡を解釈するのも国家であり、社会主義と資本主義の合体を試みようとしているのも国家です。このような状況の中、発表者の方が結論で示されたように、中国では宗教の共同体や宗教的な生活が国家に参与するというのは、非常に限られています。

従って、中国での宗教の復興についてどれだけ私たちが語り合うことができるのかという疑問が生じます。それが本当の復興なのか、それとも国家によって長い間抑圧されていた宗教信仰や伝統的な宗教団体が再建されるということだけなのか、です。つまり、ここで私たちが話しているのは、長く制圧さ

れて来たそのような宗教的共同体が新たな路を築き始めたということなのか、それともある種の信仰復興または宗教的覚醒なのか、という疑問です。

では、私たちのディスカッションをもう少し進めるためにここで提示する二つ目のポイントは、国家が促進している世俗的な国民としてのアイデンティティについてです。ここで疑問となるのは、こうした中国の完全に世俗的な民主主義に対してどの程度、近代宗教が影響したり異議を唱えたりできるかということです。高先生が、中国の若い世代がキリスト教に惹かれているということをおっしゃっていましたが、それは大変興味深いことです。また、今朝は数字的な意味と関心の高まりという点における、キリスト教の拡大についてのお話がありました。

このうちどれだけが、国家構築のプロセスと並行しているのか、或いはそれが草の根で起こっている対抗文化なのか。この段階において、現代のキリスト教の特徴には西洋指向が強いということがあり、興味深いことです。中国のキリスト教は西洋に端を発する宗教運動に関連しているため、西洋や西洋の保守主義、西洋の福音主義、西洋の政治的右翼主義との繋がりがあり、それが教会の人々に影響を及ぼしています。

韓国の場合は全く状況が異なりますし、非常に興味深いものです。しかし、十分に考察されていないのが愛国心の問題です。発表者の方は、ナショナリズムが歴史的プロセスと完全に一体化していたこと、および国家統一に国民が傾倒しているということについて、要領よくお話しいただいたと思います。それで、この愛国心は新しい韓国という考え方を反映しているものなのでしょうか、またその新しい韓国では、キリスト教はどのような役割を果たすのでしょうか。

この点においても、韓国でキリスト教が急速に拡大しているということは、興味深いことです。多くの若者がキリスト教に惹かれています。では、このことは宗教のグローバル化を意味するのでしょうか。韓国の場合、興味深いのは、韓国の教会が国

内で拡大しているだけではなく、海外での拡大にも力を入れていることです。韓国のキリスト教の教会は、国内外で最も活発に伝道活動を行う教会の一つとなっています。

多くの宣教師を多くの国に送り出しており、これらの宣教活動の多くは、非常に伝統的で非常に傲慢、そして非常に理解し難いキリスト教を相手の文化に奨励するという、19世紀の伝道の形に則ったものです。ですから、キリスト教の場合、宗教のグローバル化という側面がどのような特徴を持っているのかを考察するのは興味深いことです。

お二人の発表者の方いずれもが言及されず、もう少し私としては知りたいと思うのは、多宗教間の関係の役割です。もちろん発表の題名にこのことは含まれていませんでしたが、ナショナル・アイデンティティについて語り、複数の宗教が存在し、人々が自らのアイデンティティを保持するために宗教を主張するというグローバル化された状況で、多宗教間の関係はどうなっているのでしょうか。宗教的共同体同士が和解することがあるのでしょうか。様々な宗教的共同体の間で競争があるのでしょうか。また、政治参加と国家の意思決定に影響を及ぼすことのできる多宗教間の繋がりに対し、国はどのように対応しているのでしょうか。ありがとうございました。

【司会】 ありがとうございます。次に、同志社大学の浅野先生からコメントをいただきます。よろしく願いいたします。

コメント：浅野 亮
(同志社大学大学院法学研究科教授)

ただいま、ご紹介に預かりました同志社大学の浅野でございます。このセッションの発表者二人、そしてただいまコメントされた方は、三人とも、恐らく宗教問題に関する専門家だと私は思っております。しかし私は全く違いまして、安全保障が専門です。したがって、私が普通使う言葉は、潜水艦、航空母艦、戦闘機などのようなものです。このセッシ

ョンに呼ばれた訳は、恐らく宗教ではなく、国家について話して、そのうえでディスカッションにつなげていくため、森先生の深謀遠慮のためだと、私は確信しております。

ただいま国家と申しましたが、今回のシンポジウム全体のキーワードを三つ挙げるとすると、国家、宗教、アイデンティティです。私は午前中のセッションには出られなかったのですが、ペーパーを読み、そして、ただいまのお二人の非常に素晴らしい講演を聞きまして、その前提に気がつきました。それは、国家がそこに厳然と存在し、そして国家をアイデンティティとする人々がいるに違いないと考えられてきたということです。

しかしながら、本当にそうでしょうか。国家というのは創造の産物というのが、私の考えです。したがって、アイデンティティというのも、実は極めてあやふやなものではないかと思います。これは、とりわけ中国の場合がそうでした、20世紀の初めに、革命が非常に盛んになった時期があります。そのときに、強い軍隊を作るために、革命家の1人が「強い軍隊を作るために、国家を作らなければならない」と言ったのです。これは、普通の考えですと逆です。もちろん、これは単純化していますが、普通ですと、国家のために軍隊があるわけですが、現場の将校や兵隊たちは生き残るために、そして一生懸命戦うために、国家という概念を作らなければならなかったという、現場の論理があったわけです。

このように考えますと、果たして私たちが持っている国家というのは、ずっと存在していたのであろうかという基本的な問題が出てまいります。この問題だけで一つのシンポジウムができますので、ここで打ち切りますが、中国の場合は、中国がずっと昔からそこにあったというものではありません。このごろは普通、「20世紀の初めに、中国という概念が作られた」といわれています。その中で革命が進行してきたということです。

革命は、結果としてみると社会主義政権が大陸

で成立しましたが、実際には政治的資源を集中するために、キリスト教、それからプラグマティズム、アナキズム、そのほかのさまざまな思想が動員されました。そして、その中で勝ち抜いたのが社会主義であったということです。もちろん、キリスト教は、これらの一つでもありましたし、国民党の中ではかなりの勢力を持っていました。しかし、決定的な力にはならなかったということです。

なぜ、社会主義が勝利したかという、理由は二つあります。一つは、非常に強固な組織を持っていたことがあげられます。もう一つは、外部から兵器や装備という、非常にハードな援助が得られたということです。残念ながら、キリスト教教会は、中国の革命家に対して兵器はくれなかったということがあります。非常に皮肉に言いますと、現世的利益が少なかった、恐らくそのためにキリスト教は、中国では広まらなかったのだらうと、私のような唯物論者は思います。

韓国、朝鮮半島の場合は、これとやや異なるということが言えるかと思います。その場合も、やはりカウンター思想としてのキリスト教があったことです。したがって、非常に単純化しますと、北東アジアではキリスト教と、もう一つの革命思想である社会主義が両立したわけです。したがって、韓国でも、社会主義者であり、しかもキリスト教信者であったということが、しばしば生じたと私は聞いております。これは同志社大学をはじめとして京都でもありました。京都に限らず、このような現象が日本であったことは、ここにおられるかたがたはよくご存じだと思います。

要するに、これも非常に単純化しますと、国民統合のための手段として、社会主義やキリスト教が使われたことが、結果論として言えるでしょう。このように考えますと、中国は、文化は古いが、国民国家としては非常に新しく、実は中国は国民統合がまだ十分に進んでいないといえます。清朝の最大版図が、大体18世紀後半に確立します。そして今の中国の領土は、それに重なります。それから、中国では大体200年ぐらしかたっておらず、200年は、

国民統合にはまだ短すぎるということで、とりわけ、先ほどのご発表にもありましたが、新疆ウイグル自治区では、まだ分離主義が盛んであり、国民統合が進んでいないことになっています。

このようなことを考えますと、中国は国民統合の途上にあるということで、そこでアイデンティティは、極めて複合的にならざるをえないことにもなります。北東アジアにおける国家アイデンティティは、実はかなり人為的なものであり、若いものです。文化が古いで、国家が昔からあるように思われてきているが、実はそうではないという、一つの結論に至ります。

けれども、このようなことは、実はアジアだけではないかもしれないということです。ヨーロッパでも、このようなことは見られたのであろうということです。このようなことというのは、要するに、アイデンティティがいまいなまに国家が作られていくということです。例えば、ロシアがその例です。「ロシアをヨーロッパに入れてはだめだ」と言うかたがいらっしゃるかもしれませんが、ここでは入れておきましょう。

ただ、国民統合については、実はヨーロッパと北東アジアで大きな差があると思います。ヨーロッパでは、国民国家は宗教戦争、30年戦争の反省として成立しました。したがって、当時のナショナリズムというのは、実は宗教よりもはるかに穏健と言われていたわけです。したがって、当時のナショナリズム下では、あまりナショナリスティックな戦争は起こらなかったのです。ナショナリスティックな戦争が起こるのは、フランス革命、とりわけナポレオン戦争以後になります。これ以後、国家は変質すると言っていいと思います。

北東アジアの場合は、まさにナポレオンの、フランス革命的な時期から、国民統合が出発しているということで、ナショナリズムが非常に戦闘的です。これは韓国もそうだし、中国においてもそうだと思います。したがって、今、北東アジアは国民統合から見ますと、実はまだまだ若い時期であり、アイデンティティは確立しておらず、したがって、国家間関係も対立が生じやすいということです。そして、対立の中

でアイデンティティが確立していきます。相互関係が対立すればするほど、アイデンティティが鮮明になるという矛盾が、今でも続いているのだと思います。

もう一つ、これは本質からややずれますが、韓国の事例、北朝鮮の事例について述べたいと思います。先ほどのご発表で、「新民族主義」という言葉が出ました。これをもとにして、朝鮮半島が統一され、そして世界の中で新たな役割を模索していくというご発言がありましたが、民族主義が常に優先されるかといいますと、私はそうでもないだろうと思います。例えば、それは中台関係を見れば分かりますが、ナショナリズムが本当に限度なく熱狂的にあるならば、今ごろ中台海峡では戦争が起こっているはずです。経済的な利益はどうでもいいということになるかと思いますが、実はそうではありません。そして、新民族主義が唱えられたとしても、朝鮮半島がすぐに統一されるわけではありません。

現実を見れば、グローバルな冷戦、それから地域の冷戦。グローバルには米ソ対立、地域では米中の対立がすでに解消しているのに、なぜ朝鮮半島では対立が残っているのかということは、民族主義のレベルだけでは理解できないだろうと思います。これは非常に単純化して言いますと、北朝鮮も、それから韓国も、かなりの程度、冷戦の受益者であったことがあり、たとえグローバル、そして地域の冷戦が解決していったとしても、受益者としての二つの政権、また政治体制は残っていくというモメンタムがはるかに強いからという側面があるということとは否定できないでしょう。

もう一つは、ドイツの統一のコストが非常に高いことに韓国も気づいており、現状のほうはるかにましということで、今に至っていると思います。したがって、新民族主義という考えは非常に立派ですが、経済的なコストをどのように乗り越えるかということが問題になるかと思います。

私の以上の発言は、質問ではなくコメントですので、ご容赦いただければ幸いです。先月、私は中

国に行ってまいりました。中国社会科学院と、高先生の夫君のおられる中国人民大学に行ってまいりました。そして、私の学生時代の指導教授は韓国人でした。今のお二人のお話を聞いて非常に感銘を受けましたし、非常に親しみも覚えた次第です。

それから、私はマレーシアにも二度ほど行きました。私はどこに行っても道を聞かれますが、クアラルンプールでは、今までに道を4回聞かれました。私のアイデンティティはいったいどこにあるのだろうと思ったことがありました。アイデンティティ危機に陥りかねない私をここに呼んでいただき、まことにありがとうございます。以上です。

ディスカッション

【司会】 先ほど、お二人のコメントーターのかたに質問ならびに感想をいただきました。プレゼンターの高先生と徐正敏先生からご発言をいただきたいと思います。それでは、高先生のほうから、よろしく願いいたします。

【高】 ご質問をよく理解できているかどうか分かりませんが、中国における宗教についてももう少しお話しさせていただきます。皆さんもご存知のとおり、1949年以来、次々と政治運動が起こり、すべての宗教が批判の対象となりました。文化大革命では、批判されただけでなく物理的な攻撃も受け、多くの司祭や信者が死に至らしめられました。これは事実です。

中国では、宗教団体同士の関係には、私の意見ですが、あまり関心が持たれていません。というのも、宗教的主導者たちにとって最も重要なことは、どのように(その宗教の)存在を維持するかだからです。

もちろん五つの宗教の主導者は人民会議に属していますが、彼らは国のことについて一般的なことを言ったり、総体的な事柄を述べたり提案をしたりすることしかせず、互いに対話する機会はありません。

それでも多少の変化はあったようで、北京のあるキリスト教の神学校では、仏教の僧侶を招いて

講義してもらう予定にしていたり、ある仏教の大学では、キリスト教の神学者を招いてキリスト教が何であるかを説明してもらう予定があったりと、私は良い兆しだと思っています。

私は論文の中で、多くの人、特に若者がキリスト教に惹かれているということを述べました。それはなぜでしょうか。理由は何なのでしょう。西洋風のものとかを求めているからだけでしょうか。2002年から2003年、私はまる1年北京で調査をし、本を書きました。題名は『信仰と生活—北京のキリスト教とキリスト教徒たち』(The Faith and the Life: Christianity and the Christians in Beijing)で、香港で出版されることになっています。

私は、インタビューの相手、特に若い教育のある大勢の人々に「貴方はなぜキリスト教徒になったのですか」という質問をしました。色々な答えが返って来ました。概してほとんどの人が精神的な生活を求めて、と答えました。これは進歩の表れだと思いますが、地方の人々の場合は都会の人々とは異なります。

何年も前に私は地方で調査をしました。地方の人々は「私がなぜキリスト教徒になったかですって。お金がなく、医療を受けることもできず、子供たちは学校に行けないからで、お恵みを与えてくださる何らかの神が必要だったからです」と答えました。そこで、「なぜキリスト教を選んだのですか。仏教や他の宗教を選ぶこともできたのではないですか」と尋ねると、彼らは「それはそうです。キリスト教を信じてお金の心配をしなくていいからです。より少ないお金しか要らないからです。仏教を信仰すると、お寺に行ったらたくさんのお金を使います」という答えが返って来ました。

ですから理由はとても単純です。もちろん、若い人の中には、西洋からのものが好きな人もいます。それは本当です。中国に行くと、特にクリスマス時期の北京では、たくさんのクリスマスのもの、クリスマスを祝うものをたくさん目にします。キリスト教と何の関係もなく、キリスト教の信仰とも何の関係もありますが、単

にそれらが西洋の生活、西洋のスタイルだからです。

こうした中国の状況は当然だと思います。というのも、私たちはまだ世界に門戸を開いてからそう時間が経っていませんし、若い人々、とりわけ高い教育を受けた人々が大学に行くと、まず欧米の本、西洋思想の本に出会います。ですからそれに興味を持つのです。それらの本に惹かれるのです。

それから音楽です。例えばバツハです。彼らはバツハが大好きです。そういう具合に、多くの人がキリスト教のグループに入って行きます。もちろん私の本にもそのことについて書いてあります。中国では大いなる変化があり、生活は不安定になりました。明日、大金持ちになるかもしれないし、とても貧乏になるかもしれないのです。不確実なのです。多くのことが不確実で、ですから「何か確実なものを手に入れよう」と思う人々がいて、彼らにとってそれは宗教ということになるのです。

特に若い人々は強い疑いを持っています。彼らは今日の中国について多くの疑問を抱いています。彼らは岐路に立たされていて、どちらの方向に行けばいいのか分からないといった様子です。例えば、中国の人民大学では、宗教も哲学も勉強していない学生がたくさんいます。彼らは科学だけを勉強しています。でも、彼らは宗教が何なのか知りたがっています。私の夫はその大学で宗教哲学とキリスト教思想を教えています。夫の講義は、各学部のほとんどの生徒に歓迎されています。学生の多くが信仰や人生についてなどの質問をするそうです。ですから、夫の講義が二時間だとすると、その後それらの質問に答えるのに更に二時間費やすといった具合です。

ですから、この現象を見ると、多くの若者が精神的な生活を強く求めているということが分かります。先ほど、地方の人々は貧しいと言いました。彼らに出口はありません。それで地方の貧しい人々は信仰を選択します。そういうことが一方であります。しかしもう一方で、中国の人々は精神的な生活を強く求めているのです。というのも、文化大革命以後、

それまで信じていたことが疑問視されるようになり、人々は自分たちが生きて行く上で何が正しいのかを知りたいと思っているのです。ですからそれが重要なことなのです。

中国に行って、北京で教会を訪れると、勇気付けられる光景をたくさん目にします。今朝、劉教授が私たちに何枚かの写真をくださいました。もちろんすべての教会が人で一杯でした。私は一年間、北京のすべての教会で調査しましたが、この中国最大の都市でさえ教会は五つしかないのも、非常にたくさんの人が集まって来ます。

私はある論文の中で、その論文は今日お読みしたものではありませんが、民間宗教について述べました。実際、今最も成長しているのが民間宗教です。しかし、皆が知っているように、1980年までは、民間宗教は迷信と見なされていて、実践する機会はありませんでした。しかし、中国の開放と改革にともない、民間宗教は急速に成長してきました。民間宗教の影響は非常に大きく、キリスト教だけをとても民間宗教の影響を受けていて、時には地方での色々な祀りの儀式などが、キリスト教ではなく単なる民間宗教として行われています。

ですからそれが問題で、多くの教会はこのことを懸念しているようです。しかし、私は当然のことだと思っています。なぜなら、中国人のほとんどが民間宗教を信じているからです。ですから、中国社会にキリスト教が入っていくには、自然な形だと思います。そして、キリスト教がその事実を認識することができれば、そこから更に前進して行くことができるのです。しかし、民間宗教が近代化や新しい意識に大きく貢献するとは思いません。私はそう思いません。

ときに、民間宗教は弊害になると思います。近代化、そして中国の発展にさえも妨げとなります。しかし、とにかくほとんどの信者は地方にいます。キリスト教徒でさえも80%は地方の人々です。これは覚えておきたい大きな数字です。人の心を変えるのは容易ではありません。都市と地方でのキリスト

教徒の違いなど、中国の状況を見ればそれが分かりますと思います。ありがとうございました。

【司会】 ありがとうございます。宗教間の関係、キリスト教に若い人が魅かれる理由、それから最後に、お配りしたペーパーにはあるのですが時間の関係で発題では省略された民間宗教 (folk religion) について、説明していただきました。

それでは、徐正敏先生のほうからお願いいたします。

【徐】 二人の先生のコメント、本当にありがとうございました。

シャストリ先生のご質問によれば、韓国のキリスト教が愛国心という独特な歴史的状況を持って形成した独特なキリスト教とすれば、これが果たして世界的なキリスト教とどのような分離と共通点があるのか、これは韓国のキリスト教がいま、伝統的な19世紀の伝道運動のように、世界に向けて多くの宣教師を派遣する姿が見られるが、このような伝統的な韓国キリスト教の特徴と普遍的キリスト教の特徴の間で、どのような違いあるのかという質問だったと思います。程度の違いはありますが、韓国キリスト教だけではなく、世界のすべての国々、地域ごとのキリスト教はその地域のキリスト教が持っている独自性と世界的キリスト教の普遍性を共に持っていると思います。

私は今日、韓国キリスト教に関して発表する際に、韓国キリスト教が持っている信仰的、神学的な特徴に注目するよりは、韓国キリスト者と韓国人が共に経験した歴史的経験により重点をおいて発表しました。そこで、韓国キリスト教が経験した、つまり、韓国人と韓国キリスト者が共に経験した韓国の特殊な歴史的過程は今日の韓国キリスト教に多くの影響を与えたということを申し上げたわけです。

韓国キリスト教の特徴を申し上げますと、アジアのほかのところより西洋のキリスト教伝統に忠実

な、比較的保守的な立場を持っていることだと思います。

それもやはり、韓国キリスト者がはじめてから西洋とアメリカという、このような勢力に対する社会的な、政治的な、宗教的な期待を(韓国キリスト教に)反映してきたからだだと思います。これは私が今日申し上げたように日本による統治経験という独特な歴史的経験と深いかかわりを持っていると思います。

そのために、神学的内容には違いがあるけれども、アメリカが19世紀—20世紀にかけて世界へ宣教師を派遣し、キリスト教宣教に邁進したように、今日、韓国キリスト教もこのような世界宣教に大きな関心を抱きました。

しかし、今日、私が発表した主題では、結局、このような韓国キリスト教のアイデンティティ、韓国キリスト教の歴史的状況そして、これからの進路はすべて変化していくということを申し上げたわけです。

シャストリ先生の二つ目の質問は、やはり韓国キリスト教の他宗教に対する理解、宗教間の問題です。

実はこの問題は私よりも、明日のセッションで発表なさる、韓国の李正培先生が発表する内容であると思います。簡単に言えば、韓国キリスト教の特徴が全般的に保守的であるように、神学的には他宗教に対する対話の立場をとりますが、教会、及び信仰的には非常に(他宗教に対して)排他的な立場を維持していると言えると思います。

ここまでは比較的やさしい質問に対する答えでしたが、二つ目の浅野先生の質問に対しては重い気持ちで、答えることになります。

私も、やはり民族主義というイデオロギーが良いものであり、理想的なイデオロギーである、とは思いません。人類の歴史をみますと、民族主義が成し上げた業績よりも、被害のほうが多いと思います。

韓国の場合は少し状況が異なります。言い換えれば、韓国で、民族主義が美しいイデオロギーとして理解されたのは二つの理解があるからです。

はじめは、日本の統治から国権を回復できる一

番、強力なイデオロギーは民族主義しかないという同質感です。これが完全な方法ではないですが、強力なイデオロギー的な対立と民族分断の姿を克服する代案はやはり、民族主義しかないという期待があるからです。

私の場合は単純に、日本からの独立という時代に必要であった民族主義を抗日民族主義、

そして、今日統一のためのイデオロギーを新民族主義と申し上げました。

民族主義が永続的な価値ではないように、新民族主義も永続的な価値を持っていません。

自然に二つ目の質問に入りましたが、果たして、莫大な代価を払ってでも、統一することが韓国にとって有効であるのかという質問です。

韓国人の全体的な情緒には、いかなる代価を払っても統一は成し遂げていかなければならないという目標があります。まさに、この統一の経験を成し遂げた後に、韓国人は違う方向へ行くことが出来るということです。このような民族の切なる願いに韓国教会と韓国キリスト教は 答えなければいけない義務があると考えています。

ありがとうございました。

【司会】 徐正敏先生には、韓国のキリスト教の特徴、キリスト教と他宗教の関係、民族主義、それと、統一問題に関して経済的なコストをどのようにして乗り越えるのかという浅野先生から出されましたご質問についてお答えしていただきました。ありがとうございました。

それでは、フロアのほうからご意見を出していただきたいと思います。ご意見のあるかたは、マイクのボタンを押していただき、最初にお名前を教えてくださいたいと思います。それでは、ご意見がございましたらどうぞ。

【ソリヒン】 高教授、宗教生活、特に中国の宗教生活に関する問題をより明確にする時間を私にお与え

くださってありがとうございます。教授の発表を通して中国におけるキリスト教の発展について伺うことができ、本当に素晴らしかったです。しかし、私が理解している限り、私が中国についてあまり知らないからでしょうが、私が出会った世界各国の中国人の共同体について、いつも感じていることがあります。

例えばマレーシアでは、中国人が全人口の40%で、これらの中国人が自分たちの宗教に非常に熱心であると私は感じました。また、インドネシアでも、このごろは中国の宗教が中国の人々によく受け入れられていて、宗教的なお祭りも今では公式なものになっています。また、ヨーロッパを見ますと、中国人が自分たちの宗教を厳格に守っているということが分かります。そして今日の現象を見ますと、マルクス主義はもはやどこにも必要がありません。私はグローバル化には賛成していません。というのも、グローバル化は新たな宗教になり得るものと理解しているからです。従って、私はこのグローバル化のプラス的作用を利用して、人々を宗教へと説得していくことも可能だと思います。

中国の宗教に関するその他の側面についてですが、私が間違っていなければ、教授は中国のムスリムの人口が1,800万人と言われました。しかし、私のムスリムの友達や私が講義をしている大学のムスリムの学生たちは、政府が公式に採った統計が現在のところ存在せず、中国のムスリムの人口は5,000万人を上回ると言っていました。そう、5,000万です。

ですから、政府がキリスト教やその他の宗教を抑圧しているのは事実だと思います。そこで私が提案したいのは、さまざまな宗派の主導者の間で会議のようなものを設置してはどうかということです。そうすれば、その宗教会議が、政府によって引き起こされた混乱を終結させるための有効な手段となります。

また、私は宗教的主導者の多くが大変真剣に取り組んでいると思います。というのも、それが宗教的主導者の任務の一部だからであり、彼らは宗教が国益にマイナスになるものではないと人々を説得

しようと努力しているのです。

興味深いことに、中国のムスリムである私の同胞が、中国のムスリムは政府を説得するのに成功し、政府が彼らの宗教活動を促進してくれていると言っていました。これが意味するのは、宗教家は、いかなる宗教に属しようとして政府に対して自らの宗教の正当性を証明し、国益を高める有効な作用を施すことができるということです。

中国の上層部の主導者を説得して、宗教を正式に認めさせることはできないとお考えでしょうか。

宗教の主導者たちによる継続的な努力が、です。更に、これは私の限られた経験をもとに思うのですが、そのような宗教会議をすべての宗教主導者が認めれば、政府の主導者を招集するための手段となるはずです。ありがとうございました。

【司会】 ただいまのご質問は、マレーシア国際イスラーム大学のソリヒン先生からでした。これに関して、高先生のほうからお願いいたします。

【高】 まず、統計に関してですが、色々な数値があります。1,800万人という公式の統計があります。これは私が採った統計ではありません。キリスト教の信者数について、私は論文で2,000万人としましたが、この数値はキリスト教の正式な組織のもので、私の考えでは、この中には個人の教会は含まれていないと思います。一方、中国全土には7,000万人のキリスト教信者がいるとしている人もいますが、これは多すぎだと思います。本当の数はおそらく2,000万から7,000万の間でしょう。ありがとうございます。

【司会】 ありがとうございます。ほかにはいかがでしょうか。同志社大学の小原先生からのご質問です。

【小原】 同志社大学の小原です。お二人にお聞きしたいことが一つあります。今回のワークショップ全体のテーマにもかかわるのですが、東アジアに

おける宗教復興ということを考えるときに、いくつかのキーワードがあるかと思います。今までの議論の中では、近代化やナショナリズムという言葉が頻繁に出てきました。

ところが、中東世界やヨーロッパ、アメリカなどで、この宗教復興の問題を考えるときには、世俗化(secularization)との関係が絶えず問われます。世俗化は、韓国の場合、あるいは中国の場合、特に問題とはされなかったのでしょうか。宗教学の議論では、宗教復興と世俗化はいつもセットにして考えられるのです。しかし、東アジアにおいては、もっぱらナショナリズムとの関係で宗教復興を考えておけばよいのか、という質問です。

なぜ、私がそういうことを問うのかという背景を少しお話したいと思いますが、このセッションでは、日本のプレゼンターがいなかったので、日本のことを簡単に紹介させていただきます。近代国家を作るときに、日本はヨーロッパの国家をモデルにしてきました。その場合、ヨーロッパの国家というのは、世俗的な国家(secular state)です。明治時代の日本の政治家や知識人たちは、ヨーロッパの国々を訪ねた結果、宗教と国家が分離されたセキュラーな国家を自分たちのモデルにしようしました。しかし、結果的に、日本はセキュラーであることを徹底できませんでした。セキュラーであることに失敗したと言っていると思います。

というのは、後に国家神道(State Shinto)、神道ナショナリズムが日本に現れてきて、日本は非常に宗教的な国になっていくからです。ですから、その点で、日本はナショナリズムを求めて国家神道を強化していったという面がある一方、アジア共同体、当時の言い方では大東亜共栄圏の名の下に、トランス・ナショナルな方向性も持っていました。言うまでもなく、このトランス・ナショナルな方向性は、他のアジア諸国に対しては破壊的な作用をもたらしたわけです。

日本の近代におけるナショナリズムとトランス・ナショナリズムは、ある意味セキュラリズムの失敗と密

接な関係にあり、日本の近代を考えるうえで避けることができない問題です。

韓国の場合、あるいは中国の場合、その点はどのようなかということをお聞かせいただきたいと思います。

【司会】 まず、高先生にお答えいただきたいと思います。

【高】 私が出会ったキリスト教徒の人々のほとんどは、ナショナリズムとかトランス・ナショナリズムのことを考えてはいません。彼らは単に福音をすべての人、全人類に広げたいと思っているだけです。大学で修士号や博士号を取得した信者やキリスト教徒の多くに、私は「あなたの信仰と近代化やグローバリゼーションは関係があると思いますか」と尋ねました。すると、彼らは一度も考えたことがないと言いました。

しかし、数名のキリスト教の研究者、若い学者はそのようなことについて考えています。もちろん彼らはナショナリズム、極端なナショナリズムには反対です。例えば、若い人々の中には、日本に対して傲慢な態度を取り、日本の食べ物や製品を拒否している者がいますが、若いキリスト教の研究者たちは集まってそのような事態を批判的に論じ合うことがあります。

【徐】 小原先生、ありがとうございます。はっきり言えば、韓国がキリスト教を重要視した時代には、国家は関係なかったのです。その当時、韓国は(日本の統治時期であったため)民族と国家は違う状態だったのです。アメリカから韓国にきたキリスト教宣教師たちの考え方は政教分離、それから福音主義です。それがアメリカのスタイルだったのですが、そのスタイルのキリスト教は、韓国人の心には少し違った形で受け入れられ、民族とキリスト教の信仰を一緒にして、国家の問題のために様々な働きをするような、独特な状態が作られたと思っています。

それから1945年以後の問題ですが、(朝鮮半島

では)分断や戦争がありました。南側は、例えば李承晩政府のときは、国の重要な役割を担う人の40%ぐらいがクリスチャンでした。そのとき韓国の国教がキリスト教ではないかという疑問も歴史的にあったのです。それも政教分離とは違い、一種の独特なスタイルでやってきました。その後のことですが、進歩的な神学者たちには、軍事政権との関係で葛藤がありました。

ですから、韓国がキリスト教を受け入れた後の、政治とキリスト教の間の今までの経験は、アジアの国々や、ヨーロッパ、近代国家としてのアメリカとの経験と違い、いろいろな状態があります。ですから、神学的にこのようなものを整理する時間が、まだ足りなかったと思っています。

【司会】 小原先生、よろしいでしょうか。

【小原】 けっこうです。

【司会】 次に、松本先生のほうからご意見があるということなので、よろしく願いいたします。

【松本】 松本健一です。最初に、徐さんにご質問したいと思います。韓国のキリスト教がナショナリズムと結びついたために、ある場合には40%の信者ができた。現在、私が察知している人数でも2000万人の人がキリスト教徒になっている。これは韓国人の3分の1です。33%と考えてもいいと思うのです。

先ほど、高さんのほうから、中国では最低2000万人と言われました。13億の内の2000万人だと、国民の中のキリスト教徒は1.5%です。ちなみに日本がどれくらいかというと、正式な教区に入って洗礼をしたという正式なキリスト教徒は、大体120万と言われています。ということは、人口の1%あるかないかです。ということは、考えてみると、日本が1%ぐらい、中国がそんなにいるかどうか分からないですが、最低で見ても2000万人と考えれば1.5%、これに対し

て韓国が33%というのは圧倒的に多い。

その理由としては、先ほどおっしゃったように、反日ナショナリズム、そのあとは反共キリスト教という形で、大きく韓国の国の宗教がキリスト教になったような状況が出てくるという、解釈としては分かるのです。ただ、かつて西洋のキリスト教が入ってきたとき、あるいは西洋文明が入ってきたときに、韓国の中で東学という運動が起きました。つまり、東洋の学問、東洋の宗教、東洋の道徳を強調することを、ナショナルな運動としてやっていた韓国が、あるいは朝鮮民族が東学、あるいはそういう運動を全く捨ててしまって、あたかもキリスト教が国教になっているかの状況というのは、やはり説明がちょっと出来ないというのが私の考え方です。それが徐先生にお聞きしたいことです。

もう一つ、中国の高先生にお聞きしたいのですが、1983年に、私は中国で1年間教えていたことがあります。そのときには、まだ文革が終わってまもなくで、近代化が始まったばかりだったわけですが、中国の国家スローガンとして、あらゆるところに掲げられていたのが、「中国の精神文明を守れ。物質文明に汚染されるな」というスローガンでした。それから20年たってみると、高先生は青年の中に、若者の中に、精神的生活を切望するという不安な心理が訪れ始めているという説明をされました。そうすると結局、精神文明を守れと言っていた、そういう精神文明は決定的になくなったのか。伝統的な精神とか、あるいは道徳とか、伝統的な価値観みたいなものはすべてなくなったということに、青年の精神的な不安感、精神的生活を改めて考えるという形で、キリスト教徒が2000～7000万人いるという状況になってきたと解釈してよろしいのでしょうか。

【徐】 はい、ありがとうございます。数字をちょっと直しますが、33%という数字は、先生がどの資料で発見したのか、ちょっと分かりませんが、公式的には25%ぐらいであると今の学者たちは考えております。

日本は1%ぐらい、中国は1.5%、韓国では少なくとも25%以上です。韓国の保守的な牧師がそれを聞いたら、「それは神様の仕事だ」と答えると思います。

しかし、1945年、解放のころの韓国人クリスチャンは4.5%だったのです。ですから、今の韓国教会史学者、歴史学者の見方では、民族(主義)と一緒にになったキリスト教のために、韓国でこれほどキリスト教徒が増えているというのは、一面的な解釈でしかないということです。韓国のクリスチャンの数は、1940～1980年代の経済発展の時期、また資本主義と韓国のキリスト教が一緒になった、朴正熙政権の経済発展の時期に大きく増えました。

それから、もう一つの解釈は、やはり朝鮮戦争です。朝鮮戦争のとき、北側と南側の韓国人は、それぞれ自分の主義が全く変わりました。そして、命の問題、暮らしの問題、生活の問題に本当に苦難があって、その中で(個人の持つ)宗教に大きな変化がありました。宗教学者が調べたところ、朝鮮戦争の時代、自分の宗教を変えた韓国人は50%以上にのぼりました。そのとき、現実的な希望があるキリスト教に、変えた人が多かったのです。ですから、韓国の歴史がダイナミックになって、いくつかの要素が一緒になって、今の多くのクリスチャンが生まれる条件になったのではないかと考えています。

今の20%以上、25%ぐらいのクリスチャンは、日本統治時期のものではなく、45年以後、それから50年の朝鮮戦争、それから60～70年代の現代的なものではないかと考えております。

【高】 ご質問ありがとうございます。精神的生活についてですが、ご存知のように中国ではたくさんのことが大きく変わりました。それについて私が述べた論文があります。理想や精神性を求めるのには、四つの段階があります。文化大革命以後、私たちは共産主義という信条を失い、人々は「何を堅持すればいいのか」と悩みました。

しかし1980年代末、事態が少し変化しました。

そのとき、ある論文が書かれました。題名は「なぜ将来の進路が益々狭くなるのか」でした。そして、この論文は中国全土で広く論議され、多くの若者がそれに加わり、自分たちには未来も望みもないと語っていたのです。

しかし、1990年代、特に1990年代終わり頃には、事態が大きく変わりました。というのも、急速な経済発展があり、人々がお金持ちになったからです。物質主義が急激に拡大し、特に若い人々は「何を手に入れるのが一番いいのか、何で自分は幸せになれるのか」と考え、彼らの考え方はしばしば自己中心的なものとなりました。これが、三つ目の段階です。

四つ目の段階が訪れたのは、今世紀の始まりだったと思います。多くの若者が原点に戻ったのです。彼らは「私たちはたくさんの物を手にした。私たちは物質的にはとても豊かだ。しかし精神的には貧しい。あまり幸せではない」というふうにしたのです。多くの人は「豊かになったのに、なぜ自分たちは不幸せだと感じるのか」という疑問を持ちました。このようにして、再び人生で最も大切なのは何か、という疑問が話し合われるようになったのです。

私はある現象に気付きました。それは、人々が豊かになると、食べ物や衣服の心配をしなくなり、心のこと、精神的な生活のことを考えるのに十分なゆとりができるということです。そして、どの宗教であっても、その宗教としての役目を果たすことができるのは、このゆとりの部分に対してなのだと思います。

以下は、上に述べた私の論文の一部です。改革と開放の過去20年間を振り返ると、中国の一般人のほとんどが、概して精神的な変化を経て来たということができ、その変化は次の四つの段階に分けることができます。

1. 1970年代終わり～80年代初め

元来の理想に失望し、信念、自信、信頼の危機に直面した。国内全土で「なぜ人生の進路が益々狭くなっていくのか」という疑問について議論され、それは、失望感と混乱、および人生の意

義の探求が若者たちの間で広まっていることを反映していた。

2. 1980年代中頃～80年代終わり

過去の批判を伴う反省の時期が始まった。真実、善、美の理想の探求が新たに始められた。少数ではあるが、神聖さを蘇らせ、より崇高な精神を求めようとする人々も現れた。

3. 1990年代

市場経済開放の波によって、「金銭にすべての注目を向ける」という新しい傾向が生まれた。多くの人が経済的により豊かになるが、精神的には貧しかった。

4. 世紀末

自己中心の時期。ほとんどの人々、特に一人っ子として生まれた若い世代は、概して自分たちのこと、つまり自分の気持ち、自分に必要なもの、自分の利得にしか関心がなかった。彼らの人生における目標がより実利的で世俗的なものとなった。特に若い人の間の新しい価値観では、できるだけたくさん稼ぎ、できるだけ人生を楽しみ、最新の流行を追い、自分の求めるものを満たすことが重視されるようになった。

ありがとうございました。

【司会】 よろしいでしょうか。

【セット】 一言申し上げたく思います。議長。言わせてください。

【司会】 どうぞ。

【セット】 ありがとうございます。宗教および宗教と政治の関係についての様々な見解を大変興味深く拝聴しました。西洋の宣教師の概念について、多宗教間の関係に関する提案について、また中国での状況についても大変興味深く伺いました。そこで、この西洋の宣教師とキリスト教という問題に

ついて、私の見解をいくつか述べさせていただきたいと思います。

キリスト教をはじめとする世界の偉大な宗教すべての発祥の地がアジアであることを、私たちはしばしば忘れていていると思います。どうか、イエス・キリストがアジア人であったことを忘れないでください。イエスはフランス語を話していたのではなく、アラム語を話していました。私の隣りに座っているコヘン教授に聞けば分かりますが、アラム語は今日のイスラエルやパレスチナを起源とするセム系の言語です。同様に、ヒンドゥー教、仏教、ジャイナ教、インド大陸のシーク教の伝統、中国文明の儒教／道教、そしてもちろん、この国には神道の伝統があります。これらはすべてアジアで生まれました。最初のキリスト教徒はアジア人だったのです。宣教師がヨーロッパに行く遙か昔に、使徒聖トマスはインド南部のケララ州に来ました。ケララのシリア系キリスト教徒の起源は使徒聖トマスに遡ります。非常に福音主義的な伝道の本拠地であるノルウェーにキリスト教がやって来たのは、インドにキリスト教が到来してから1,000年後だったということを忘れないでください。ですから、基本的に多神教だったヨーロッパにキリスト教が来たのはずっと後です。よく発達した宗教がヨーロッパにはありませんでした。

アメリカがキリスト教になったのは、白人がその土地に移住したからです。原住民であるインディアンの宗教は非常にアジア的でした。19世紀のことですが、土地の売却を迫られた酋長シアトルの演説を読むと、その内容は非常にアジア的です。ヒンズー教的であり、仏教的であり、神道的です。「地が私の母であり、川が私の兄弟で、鹿と鳥たちが私の母と父であるのに、その土地を売るなどできるはずがない」と彼は言いました。ですから、キリスト教がアメリカに行ったのは、非常に異なる理由からでした。

以上を申し上げた上で、世界三大宗教である仏教、キリスト教、イスラームのうち最も古いのは仏教

であるとも言わせてください。仏教は2,500年前からあり、高教授が言われたように、今は中国の宗教として認められています。その理由は、中国の駐米大使であった胡適氏が1945年に語ったように、「インドはその国境を越えて兵士を1人として送り込むことなく、中国を征服し20世紀に渡って支配した」からです。ですから、中国人は仏教が中国の宗教だと今は思っています。

今朝、共通のアジアの郷、アジアの家に関するお話しがありました。共通のアジアの郷を最初に形作ったのは、キリスト教やイスラームよりも前に存在した仏教だったのです。マレーシアから来られている教授は、偉大なアラブの旅人アルベルニとイブンバトゥータについて話されました。それ以前(にインドを訪れたのは)、高教授、貴方の国からの玄奘三蔵で、その前は法顕でした。

4世紀から7世紀にこれら偉大な中国の旅人と巡礼者が私の国に来て、偉大なサンスクリットと仏教の話や経典を翻訳し、中国に持ち帰りました。日本からも次々とやって来る人たちがいました。12世紀に四国の香川から弘法大師が来ました。そして、インドの巡礼者や中国の学者たちに出会いました。

先ほども言ったように、バトゥータとアルベルニが今日の中東からインドへやって来たのです。ですから、アフガニスタンとその向こうから日本までの地域の間で、アジア意識が過去2,000年にわたり創り上げられてきたのです。共通のアジアの郷という考え方に関して岡倉天心の名前が出ていましたが、彼はおそらくこのアジア意識を信じていた人物であったのでしょう。

ラビンドラナス・タゴールは、中国、日本などアジア各国をはじめとする世界の国々を訪れ、彼もまたこの人類の普遍性、私たち皆に共通する基本的人間性を見出しました。この共通のアジアの郷という概念は、不可能なものではなく、すべてのアジア人がそれに到達しようという大志を抱くことのできるものだと思ひます。

シャストリ教授が言われた多宗教間の関係についてですが、シャストリ教授の国と同様、私たちも日常的に多宗教間対話を行っています。というのも、インドには世界の宗教のほとんどが存在するからです。今日のインドは三人の人間によって統治されています。彼らはインドで最も権力のある三名です。アブデュル・カラム大統領は、かつてはカーストの低いヒンズー教徒でしたが、今はイスラームに改宗しています。大統領は一番低いカーストに属し、しかもムスリムであるので、二重の意味で少数派の人間です。ただし、ムスリムは少数派ですが、インドにはムスリムが1億4,000万人いるので、大きな少数派です。

首相はシーク教徒です。シーク教徒の人々はターバンを巻いて髭を伸ばしています。この宗教は、ヒンズー教と仏教の伝統がイスラームと合わさってできた宗教です。総人口が11億人あるインドで、シーク教徒の数は2,500万人です。ですから、それはどういことですか。2%ですか。それが現首相です。

そして、マンモハン・シン首相が属すインドの連立政権の主導者は誰でしょうか。ソニア・ガンジーという名の女性です。ソニア・ガンジーとは誰でしょう。彼女はイタリア生まれで、またしても人口の約2%にあたる2,500万人いるキリスト教徒出身のカトリックです。このイタリア生まれのカトリック教徒の彼女が、私たちの国の最大権力者です。

ですから、インドでは日常的に多宗教間対話が行われています。マレーシアのような国でもそうであるように、私たちの国では国の統治の過程全体が多宗教間対話に関連しているのです。私たちの国は国連のミニチュアのようなものです。インドの紙幣には17の言語が書かれています。中国で6つの言語が書かれてあるのを見たことがあります。私たちの国では、すべての紙幣に17の言語です。ですからインドは小さな国連なのです。

では、私たちが今日直面している問題に戻ります。インド人としてのアイデンティティとは実際何なのか。私たちのナショナル・アイデンティティとは何なの

か。状況は非常に混乱しています。仏教の教えを紐解いてみると、今日の私たちに向かって説いていることは非常に近代的なものです。それは何でしょうか。紛争は決して進歩や幸福をもたらさない、ということです。個々の人間は、自らの運命に責任を持たなければなりません。

仏教はとても平等主義で、すべての男性も女性も精神的な達成に到達する能力があり、儒教とは異なり、すべての男性も女性も平等に尊重に値するのです。これは、ヒンズー／仏教の伝統を持つ仏教の教義であり、中央アジアから東南アジア、中国、日本に至る地域で普遍的に人々の心に訴えているもので、非常に近代的なメッセージを持ち、広範囲に文化的、文明的影響を及ぼす教えなのです。ありがとうございました。

【司会】 ありがとうございます。今のご意見について、何かございますでしょうか。それでは、市川先生のほうからご質問をどうぞ。

【市川】 市川と申します。今日、午後のセッションは「宗教の役割」という言葉がありました。その点で、すでに前のかたもご質問されていて、多少重複するかもしれませんが、お二人に質問したいと思います。

宗教の役割と考えたときに、一つは個人の幸福であるとか、個人の精神的な悩みを解決するとか、一人一人の個人の内面にかかわる問題。最近、ヨーロッパではprivatization of religionという言い方をします。個人化とか、私事化という傾向です。こういう役割を持っていると思います。

もう一つは、もっと昔からあるものですが、いわゆる社会的使命であるとか、人間が生きるうえでの、命懸けで勝ち取るべき使命というもの。例えば、正義のために命を懸けるとか、あるいは自由のために死ぬという、献身とか犠牲。自分自身の問題というよりは、人類全体とか、普遍的価値のための闘い。そういう価値を提供するものとして、宗教の役

割があると思います。

その二つの問題ですが、今日、高先生のお話を聞いていて、最近の中国の人たちの関心は、宗教の個人化、あるいはprivatizationの問題と考えることができるのではないかという気がしました。その問題から考えて、逆に、最近の民族主義も宗教の一つと考えた場合に、例えば日本の侵略に対して、宗教的ではないけれども、ある種のナショナリズムを高揚させるような運動が今起こっているわけですが、こういうものがナショナル・アイデンティティの形成にいまだに寄与しているのだろうか。あるいは、それは単なる一時的な現象なのか。このことをご質問したいと思います。

徐先生には、韓国におけるキリスト教の役割が、民族主義と結びついたというお話でしたが、その場合のキリスト教とは何を指すのか。キリスト教の信仰、つまり、それは恐らく自由のために命を懸ける。自分の個人の幸福とかではなくて、キリスト教がずっと説いてきた問題として、自由のための献身があったと思います。それは、愛であるとか、正義であるとかいうもの以上に重要だったと思うのです。それが第二次大戦後、あるいは反共イデオロギーの中で、最近、個人の幸福のほうに、キリスト教信仰が移っているという印象も受けるのです。今、ご提案された新民族主義という理念の中で、キリスト教の信仰のどういう側面が今後、重視されるべきであるか。そのことをお伺いしたいのです。

【徐】 ありがとうございます。先生の質問は、宗教の役割、キリスト教の役割が二つあるということですがそのとおりだと思います。先生のおっしゃる二つの宗教の役割を、個人の幸福を1番、社会的使命を2番と区分すると、初期の韓国キリスト教の歴史では、2番がもっとも強かったと思うのです。そして、朝鮮戦争以後、60～70年代を経て、クリスチャンが本当に多数派の宗教になった、今の韓国の信仰の状態では1番が強くなっているはずです。個人

化の内面的なキリスト教、それから個人の精神的な安定プラス祈福的、祝福的なものを期待する、個人の信仰が中心になったのです。

でも、韓国のキリスト教の歴史の中では、少数者ですが、やはりキリスト教は民族の共同体の中で、こういう役割を担わなければならないという関心について、神学的な中心を置いていた人々もいたと思います。それから、韓国では社会的な問題、民族的な問題、イデオロギー的な問題が、その中にまだ多くあります。例えば統一の問題は、今でも民族的な大きな課題だと思います。

ですから、歴史神学者とか、現代の進歩的なキリスト者の中には、韓国教会が、先生の区分では2番の使命、社会的な使命をもっと強く担わなければならないという希望が強く広がっています。そういう問題が、今日の私の発表の中にあると思います。

【司会】 市川先生、高先生に対するご質問ですが、ちょっと聞きとりにくかったということで、もう1度、ご質問をしていただけますか。

【市川】 午前中の松本先生のお話の中で、日本は太平洋戦争時代の過ちについて、きちんと反省すべきであると。それが、東アジア共同体を考えるうえでの、まず前提ではないかというお話がありました。

それを受けた質問でもあるのですが、宗教ではなくて、民族主義も宗教と考えた場合、これは一つの方向づけを持っていると思います。人々の生き方であるとか、考え方に強いインパクトを与えるものとしてあると思います。

今日、お話しにはなりませんでした。ちょうど韓国が日本の侵略によって苦しみを受けたのと同じように、中国の人も、戦争によって日本から相当の苦しみを受けたことは記憶に残っていると思います。それが今も中国のナショナル・アイデンティティを維持するような民族主義として働いているのかどうか。

【高】 この質問は私の論文の範囲を超えているかもしれませんが。でも、とにかく、ナショナリズムというのは、過激に実施されると新たな宗教と化します。もちろん今日の中国では、多くの人が日本と日本人に対して傲慢な態度を取っています。個人的には、この気持ちを理解することはできますが、その考え方や行動には賛同していません。

歴史は歴史であり、変えることができないものだと思います。しかし、重要なのは歴史から私たちが教訓を学び取ることです。そしてその次に、私たちが友好関係を維持するべきだということです。私たちは過去を忘れてはなりませんが、同時に、他国との平和を維持しなければなりません。これは、単に過去を忘れないようにすること以上に重要です。これが私の個人的な意見です。もちろん、多くの人もこのような考え方を持てば、世界の平和に私たちが貢献することができるはずです。

この質問をどなたかがされるかもしれないと思います。私は、上海で非常に重要な新聞である「文学報」を持って来ました。この中に「靖国神社以外にも中国人は日本のことをもっと知る必要がある」、「日本人に比べ、中国人は日本のこと、特に日本の文化のことをあまり知らない」ということを書いた記事があります。ですからこれがもう一つの意見です。このような意見にも私たちはもっと着目すべきです。

このように一般とは異なる意見を新聞に掲載することが許されたのは、これが初めてです。大学では多くの学生が一つの意見です。過去を忘れないこと、そして日本人から受けた苦しみを忘れないことです。しかし彼らは物事の一面しか考えていません。そして、知識人や学者の中にもこれと同じ考え方の人たちがいます。異なる意見を持っているのはほんの少数の人々ですが、これらの意見も表に出されるべきであり、そのような意見が表に出ると新しい現象が、私たちの国で起きつつあると私は思っています。ありがとうございました。

【司会】 予定していた時間が過ぎましたが、もうお1人、ぜひともお話ししたいというかたがおられました。おられませんか。はい、どうぞ。

【ワディ】 私はこれがコメントなのか質問なのか分かりませんが、インドから来られたセット教授が提示された点に付け加えたいと思います。私は教授が提示された疑問は、ある種、反語的な質問だと思います。なぜアジアなのか。このアジアがキリスト教、イスラームなどの発生の地であるにもかかわらず、キリスト教やイスラームに改宗する人の数が増加すると、なぜ私たちは驚くのでしょうか。そのことに私たちはなぜ大きく驚くのでしょうか。

ヨーロッパ、または西洋では、宗教に対する評価が下がり始めているのが見受けられます。例えば、閉鎖する教会も出て来ていますし、神学校に通う生徒もほんの僅かです。つまり、宗教に対する関心が高まるのは、中国などについて言われたように、単にアジアの人々が精神的な空虚感を埋め込んでいるというだけが理由なのでしょうか。

それとも、西洋で宗教の評価が低下し始めている20世紀から21世紀に、彼らがそれを今度はここアジアに持って来ようとしているという、外的な要素に原因があるのかもしれません。そして、西洋で経験したような教会の影響力の低下などは、アジアでは起きていません。とにかく、これがコメントなのか質問なのか分かりませんが、ふと思ったことです。

【司会】 ありがとうございます。いろいろなご意見を出していただきました。中国と韓国の状況について、かなり多くのことを学ぶことができました。また、必ずしもテーマに沿った内容ではなかったかもしれませんが、かなり深いところまで、知ることができたように思います。改めて、お二人のパネリストのかたと、それからコメンテーターのかたに感謝をしたいと思います。どうもありがとうございました(拍手)。



国際ワークショップ 第3セッション

東南アジアにおけるナショナル・アイデンティティの 危機と宗教の役割

司会／中田 考(同志社大学大学院神学研究科教授)

- 発表 表 「マレーシアにおけるグローバリゼーションと宗教復興」
ヘルメン・プリヤラジュ・シャストリ(マレーシア教会協議会)
「イスラーム復興とヒズブ・タハリール・インドネシアの政治運動
—近代化とグローバリゼーションに対する挑戦」
ムハンマド・イスマイル・ユサント(ヒズブ・タハリール・インドネシア)
「フィリピンのイスラーム、近代化およびグローバリゼーションに
ついての一試論」
ジュルキプリ・ミルホン・ワディ(フィリピン大学)

- コメンテーター／劉 義章(香港中文大学)
山本博之(国立民族学博物館地域研究企画交流センター助教授)

■ ディスカッション

マレーシアにおける グローバリゼーションと宗教復興

マレーシア教会協議会
ヘルメン・プリヤラジュ・シャストリ
Hermen Priyaraj Shastri

最初に「東アジアにおける近代化とナショナル・アイデンティティ：グローバリゼーションと宗教復興」をテーマとする重要でタイムリーなワークショップに私をお招きくださり参加させていただいた、同志社大学の一神教学際研究センター(CISMOR)の森孝一教授に感謝したいと思います。私はこのワークショップにおける討議が、アジア諸国に影響を与えている問題ならびにグローバル化が進む世界における急速な変化に宗教コミュニティがどのように対応しているかについての非常に重要な洞察を与えてくれるものと確信しています。

世界の国々を束ねて一つの相互依存する統一体にしようとしている政治的、経済的、技術的、社会的な力がグローバリゼーションと呼ばれています。

世界をこのように束ねようとする流れは冷戦時代には国際主義という名目の下に見られるようになっていましたが、グローバリゼーションが新しい世界秩序の支配的特徴となったのは共産主義支配が終焉した1990年代の間だけでした。基本的にはグローバリゼーションは「民族国家とコミュニティの役割が大きく変化する結果としての相互依存という複雑なシステムのなかで、全ての国家と社会ならびに社会生活や文化生活の伝統様式を巻き込んで国境を越えた相互作用が増大し強化されること」と定義することができます(Kenrad Raiser “For a Culture of Life,” Geneva: WCC Publications P.3)。

グローバリゼーションがユビキタ的にあらゆる民族にまで及ぶことを示す表現として*global cultural bazaar*(グローバルな文化バザール)、*global*

shopping mall(グローバルなショッピングモール)、*global financial network*(グローバルな金融ネットワーク)、*global workplace*(グローバルな職場)などのキャプションが使われてきました。例えば、グローバルな文化バザールとは世界各地における文化的価値と成果の均一化という考え方を促進するものです。それは何十億という人たちに影響を及ぼし、人々の目標を形成し、人々のアイデンティティ、価値観、生活様式を均質化し、物質的欲求を絶え間なく刺激して、主に消費者文化へと駆り立てるものです。国家間で商品やサービスを売買するというグローバルな貿易が先例のないほど増加することにより、グローバルなスーパーマーケットが生まれました。メディアが西側資本主義偏重の考え方をプロモートする少数のグローバルな大手メディアによってコントロールされる強力な手段となってきたなか、グローバルな文化バザールとショッピングモールは宣伝媒体を通して相交わっています。グローバルな金融市場もまた、手っ取り早く利益が得られる新しい機会を創出しています。国境を越えた金融、通商、投資に推進され、国境を超越して構成部品生産センターを設立することにより、多国籍企業は短期間のうちに何十億ドルもの巨額の金を手にするができます。雇用の移動性が増すことによってグローバルな職場が生まれ、その結果として労働力の国際的な移動は増えています。国境を越える資金の流れを国がコントロールすることが排除されたこととコンピュータ革命に助けられ後押しされたグローバリゼーションのせいで、短期資本が電光石火の速さで市

場に出入りするようになりました。この資本は巨額であると同時に消えていくのも速く、それに対応するメカニズムを持たない国家経済を大混乱に陥れる力があります。こうしたこと全てから、グローバリゼーションが近代生活を形成するあらゆるものを巻き込み、あらゆる所に浸透する現実のものとなってきたことがわかります。グローバリゼーションは現代では人々と国家の統合的生活の唯一の社会的現実であり、人間の発達を理解するという点からみると、あまりにも影響力があり、矛盾に満ちているので、誰もがグローバリゼーションの機会と危険の両方を甘受せざるを得ないのが現実です。

グローバリゼーションが宗教や宗教コミュニティに与える影響については学界で熱心に議論されています。宗教は敗退しつつあり、前近代社会の遺物として、世俗化のテーマのなかでのみ生き残るのでしょうか。宗教コミュニティはグローバリゼーションによる均質化の動向に耐えることができるのでしょうか。宗教コミュニティが育んできた精神的伝統はやがて、その活力と生命力を失っていくのでしょうか。新しい宗教的動きは、グローバリゼーションの負の影響を阻止できるような精神的意味を見出したいという現われなのでしょうか。

グローバリゼーションが物質主義的生活観に基づく「ユニバーサリズム」を強要するなかでの宗教の再生や復興は、競争を志向する精神や世界観が渦巻く市場のなかでグローバリゼーションは人々が自分の宗教的アイデンティティを改めて主張することに貢献してきたという証拠でもあります。南から北へ、北から南へ人と宗教的アイデンティティが移動し、宗教的原理主義が「高まり」を見せ、宗教に名を借りた暴力が増加し、新しい宗教運動が急増していますが、これら全てがグローバルな現実としての宗教的多数主義を新たに意識することに貢献してきました。

長期的には宗教は、地球上で生きることの真の目的を問い直す道徳的価値観と精神的価値観を踏まえ、倫理的に責任を持ってグローバリゼーショ

ンに対応することによってはじめてグローバリゼーションの挑戦に立ち向かうことはでき、人々と地球の貪欲さ、暴力、搾取に基づかない思慮深い世界観を提示することができます。個人とコミュニティの意識内にこれまでのものに替わる宗教的価値観や倫理的価値観が内在していることが、現代の新しい宗教運動を推進しているように思われます。

宗教は2段階で、グローバリゼーションの負の面を阻止し、有効な役割を果たすことができます。一つは、グローバリゼーションによって促進される負の価値観に対して弾力性のある精神力を持つ地域の宗教コミュニティを育てることです。こうしたコミュニティは人間の尊厳、正義と平和のために努力する必要性、神の土地を守る責任を重視する「神の倫理」を奨励するはずです。

真に神を意識する社会では、市民という重要なセグメントは不正や不道徳に立ち向かい、自由と平等を支持し、個人とコミュニティとの間、そしてコミュニティと環境との間の調和と均衡を保ちます。市民は地上における神の代理人としての立場を十分に意識し理解しているが故にこうしたことを行なうのです。そのため、神を意識する個人とは、神を深く愛することによってうそ偽りのない正義と思いやりの気持ちから、同胞である人間と創造された世界全体を理解するだけでなく、それらに対する自らの責任を果たそうとする人です。このような個人と社会がグローバリゼーションの悪影響を真に防ぐ手段となるのです。

さらにもう一つの段階として、宗教がグローバリゼーションを「教化する」というグローバルな努力が必要です。例えば、サミュエル・ハンチントンの言う「文明の衝突」にはっきりと立ち向かうため国際宗教議会に関係する宗教指導者たちは、万人のための正義と平和に基づく世界を構想するなかで世界の宗教の助けを求めるように国連に影響力を及ぼすことができました。国連は2001年を「文明間の対話」年とするという思い切った措置を講じました。

この動きにより、グローバリゼーションの課題のいくつかに対する宗教的対応として宗教間の対話努力や社会行動が改めて重要視されるようになりました。こうした「連帯のグローバリゼーション」は、テロ行為や世界の飢餓を阻止し、世界の平和を促すグローバルで有効な動きとなって現れています。

「暴力克服のためのエキューメニカルな10年(2001年～2010年)」を宣言する決定を下した世界教会協議会も同じ精神を抱いており、暴力の単なる傍観者から世界における平和と和解に努力する積極的な仲介者となるために世界各地の地域の教会コミュニティや他の宗派と協力していこうとしています。

暴力克服に向かおうとするこうした変革を成し遂げることができる仲介者となれるのは誰なのか。世界の全ての宗教が中心的役割を果たすべきであり、また果たすことができます。世界の平和と正義を達成するための宗教間対話は、社会間の紛争や宗教間の紛争を解決し、一変させる道を開きます。異なる宗教を信じる人たちが互いに排他的になるのではなく、互いを豊かにし、互いに敬意を表すべき存在として、互いの違いを受け入れ、尊重し、肯定する能力を高めることが大切です。

異なる宗教の共存と宗教間の対話はアジアでは何も新しいことではなく、特にマレーシアでは新しいことではありません。長い間、平和な時も戦争中も宗教は相互作用を繰り返してきましたし、複数の宗教コミュニティの長年にわたる共存は複数主義の枠内で国民性を形成するのに役立ってきました。マレーシアの例を見てみましょう。異なる民族集団や宗教集団の平和な共存は、他の国々が模倣する価値のある例となるのでしょうか。

マレーシアの場合、宗教、民族性、伝統文化は社会的アイデンティティの目印です。有望な観光地としてマレーシアをプロモートするために使用されるキャッチフレーズは「マレーシア：真の意味のアジア」ですが、これには幾分の真実がないわけではありません。マレー人、中国人、インド人そして先住民

族のコミュニティは、それぞれが所属する民族集団と宗教を基盤とした社会的アイデンティティと政治的忠誠心を持っています。マレーシア政府は1957年の独立以来、いくつかの政党から成る連立政権であり、それぞれの政党に民族的基盤があり、各自の民族の有権者に支持を求めます。

マレーシアでは民族性と宗教が結びついているため、政治的にもムスリム領域と非ムスリム領域の宗教勢力圏に二分されており、ムスリムが60%、非ムスリムが40%となっています。前者は主にマレー人の勢力範囲です。全てのマレー人は憲法条項で明確に定められているとおり、生まれながらのムスリムであり、国内の特権を享受できる存在です。一方、中国人、インド人、先住民族のコミュニティでは、民族的アイデンティティと所属宗教集団との関係はそれほど堅固ではなく、非マレー民族集団間では仏教、キリスト教、ヒンドゥー教、シーク教、道教、バハイー教などの宗教の枠を超えて流動性があります。非ムスリムの社会では、民族性と宗教との関係が比較的緩やかであるにもかかわらず、非マレー人としての明白な連帯感があり、マレーシア国内における重要な少数派として協力し合い、ムスリムが多数を占めるマレー人主導の政府に相対しています。

マレーシアでの全ての主要な宗教コミュニティ内における宗教の復興には明らかに共通する特徴が二つあります。各宗教コミュニティは複数信仰の状況のなかで自分たちの利益を守ろうとしています。その一方で、宗教間の連帯のネットワークが生まれつつあります。権力の乱用、上層部の汚職、若者に影響を与える生活様式の欧米化により、社会における宗教の役割を守り、強化するためにこうした課題に共同で対応しようという呼びかけがあることが明白です。政府と市民社会の両方が宗教間の対話と社会的行動を促し、維持しています。

時間の関係で、マレーシアにおける宗教の復興についてののみ、即ち、宗教間の対話の観点からのみ考察したいと思います。

最初に復興の状況について少しお話しします。1957年に独立を成し遂げた時、マレーシアはイスラームがその後も依然としてマレーシア連邦の公式宗教となるという条項を含む一般憲法(マレーシア連邦憲法の第3条)を採択しました。現在の学問的言説では「公式」という言葉の意味が依然として討議されています。また、マレーシアの憲法は第11条で全ての市民に宗教の自由を保証しています。

1970年代から、開発と近代化がもたらした生活の急速な棲み分けを受けて、マレーシアのムスリムの生活におけるイスラームの価値観、イスラームの慣習、イスラーム制度、イスラーム法を建て直そうとする努力に対する関心が高くなりました。最初は過激派が扇動して変革を起こそうとしたのですが、たちまち多数の人が熱心に支持するようになり、或る点で政治的野望を見せ始めました。マレーシア国家はマレー人有権者の支持を確保するために、親イスラム政策を策定して信頼性を高める努力を始めました。そして、イスラーム復興の兆しが服装から食事規定、モスク建設、イスラーム銀行の設立に至るまであらゆる場所で見られるようになりました。

これに対して非ムスリムのコミュニティは、国民生活のなかでイスラームの価値観と象徴が優勢を誇っているのを見ながら、階級制の終結、自分たちの全国的組織の急速な制度化、国家の問題に関する意見を頻繁に発表することなどにより自分たちの宗教コミュニティのための利点と弾力性を獲得しました。さらに非ムスリムの宗教コミュニティは1983年にマレーシア仏教・キリスト教・ヒンドゥー教・シーク教協議会を設立することにより、団結して強さを示してきました。また、1985年に設立されたマレーシアキリスト教連合は、主流の教会と福音派の教会からカトリック教徒とプロテスタントを団結させました。ムスリムの団体やグループはこれまで、こうした異なる宗教信者同士のイニシアチブに参加する必要があるとは考えたことはありませんでしたが、今では徐々に変化しており、特に2001年9月11日の例の

出来事以降は変化してきています。

政治と共同生活においてはマレー人その他の国民との二分化は依然としてあるものの、どの宗教を信じていようとマレーシア国民は日常的には日々の多くの出会いのなかで互いに平和かつ愛想よく生活し、交流し、関係をもっています。

現在のマレーシア首相は2003年に首相に就任しましたが、宗教における穏健な姿勢を通して平和な共存を促し、強化し、普遍的に受け入れられる宗教的価値観に基づく正義と平和のための協調行動の共通の基盤づくりを目指す政策を一貫して策定してきました。しかし、これはマレーシアにおけるムスリムコミュニティが開放的な立場を取り、マレーシア国民の間にある人種や宗教による違いを維持しようとする政治風土を排除してはじめて実現します。

市民社会や宗教に基づいた集団の最近の努力のなかで、「マレーシアの宗教を超えた委員会の設立に向けてのイニシアチブ」に関する国家会議が2005年2月24日～25日に開かれました。この会議では、政府に実行についての審査を求める法案が採択されました。しかし、マレーシア首相からの公式の対応はその法案を保留することでした。

宗教を超えた委員会は、宗教的な違いを政治的な枠組に組み込むことを止めて、国内の平和、調和、統一を促す融和的で諮問的なアプローチを取り入れる機会をマレーシアに提供するものです。

或る意味で、グローバリゼーションの挑戦に対応するために、往々にして徳と善の表出を自分と同種の集団に限るという宗教の狭量かつ排他的な概念を捨てるべきです。さらに重要なことは、マレーシアの状況における場合と同様、宗教コミュニティは排他性を排し、より多元主義的な見解をもつようになるべきです。社会的現実そのものによって、私たちは排他的姿勢を排除し、私たちの宗教に対して普遍性を持って適応し、「相手の宗教」にもこれまで以上に配慮していかざるを得なくなっているように思われます。事実、あらゆる社会がゆっくりと、多く

の場合痛みを伴って、「一つの家族としての人類」の意味を認識し始めていると人々は感じています。恐らくこれは、私たちの共通の人間性を基盤とする全人類のためのコミュニティ実現に向けて各国が取らなければならない道です。多様性が尊ばれ、人々の尊厳が認められ、万人のための正義が保証され、暴力行為に取って替わる他のあらゆる手段より平和が優先される世界を構想する道です。これはグローバリゼーションでは決して達成できないコミュニティです。

人間性という共通するものによって様々な宗教と人々が結びついたこのような全人類のためのコミュニティが実現したとき、私たちは世界教会協議会の「暴力克服の10年」が達成しようとしていること、即ち「社会のあらゆるレベルで統治の責任を担う人たちの模範となるような相互尊重と平和によるグローバルな文化を生み出す方法を求めて」の意味が理解できると思います。

イスラーム復興とヒズブ・タハリール・インドネシアの政治運動 —近代化とグローバリゼーションに対する挑戦

ヒズブ・タハリール・インドネシア
ムハンマド・イスマイル・ユサント
Muhammad Ismail Yusanto

帝国主義—核心的問題

自由化、近代化、グローバリゼーションは、外交的あるいは戦術的な言葉であり、それが意味するところはただ一つ、帝国主義である。帝国主義とは、権力・支配力・他国に対する願望を拡大したり押しつけたりすることによって、他国を搾取する政策、実践あるいは主張である⁽¹⁾。帝国主義あるいは植民地主義(isti' mariyah)は、地球規模で影響を及ぼそうとする資本主義的イデオロギー特有の手法であり、政治的、軍事的、経済的、文化的支配といった形で現れる。

19世紀から20世紀にかけて西欧列強によって行なわれたイスラム世界の植民地化や占領は、露骨な形の帝国主義であり、軍事的に支配した後に天然資源の搾取が行われた⁽²⁾。第二次世界大戦が終結した1945年に軍事帝国主義は終わりを迎え、帝国主義そのものにもきっぱりと終止符が打たれるだろうとの期待があった。しかし、「近代化」という新たな言葉の下、帝国主義の策謀は一見すると素晴らしい様相を呈しているが欺瞞的な形で続いており、旧宗主国の優勢な政治的・経済的圧力が、旧植民地、主としてようやく独立を勝ち取ったように思われるイスラム諸国に加えられている。「開発政策」⁽³⁾とも称される近代化は実際には、元臣下であった国に対する支配力維持をもくろむ西欧列強の一連の第二次世界大戦後政策である⁽⁴⁾。

植民地が独立を勝ち取るか独立を認められてからほぼ半世紀が経過した1980年代までに、「第三世界」の大半の国は近代化によって生活の質を向

上させることはできなかった。貧困、低開発、先進諸国による天然資源の搾取は明白であり歴然としている。現在、先進工業国は、その人口が世界人口に占める割合はわずか26%であるにもかかわらず、総生産力の実に78%を意のままにしており、国際貿易の81%以上、肥料生産の70%以上、武器弾薬の87%以上を支配している。その一方で、世界人口の残り74%を占めるアジア、アフリカ、南アメリカは世界の総生産力の5分の1に甘んじなければならぬのが現状である⁽⁵⁾。

これらの疑いようなない現実直面しても、帝国主義諸国はこれまで続けてきたやり方を中止しようともせず、休止することさえしない。それどころか、搾取的なやり方を続け、世界を支配している。それは、貪欲さに基づく資本主義イデオロギーの当然の傾向である。さらに1980年代中頃、これら帝国主義諸国は「グローバリゼーション」という名の新たなイニシアチブを開始した。グローバリゼーションの狙いは、政治上、経済上の覇権を維持することであった。

グローバリゼーションのイニシアチブは、民営化や経済政策への国家の非介入、「自由市場」への絶対的依存に重点を置くものであり、レーガン大統領政権下の米国とサッチャー首相政権下の英国においてそれぞれ、ネオリベラリズムの到来に伴って出現した。それ以後、グローバリゼーションは、WTOやIMF、世界銀行などの国際機関を通して第三世界諸国に押しつけられてきた⁽⁶⁾。

グローバリゼーションは繁栄の拡大を目指しているのか。その答はやりきれない気持ちをこめての

「イエス」である。グローバリゼーションは確かに西欧諸国にとっては繁栄を意味しており、事実、かつてない水準にまでグローバル化は進んだ。その一方で、第三世界諸国は、依然として貧困ライン以下の生活をしている。1999年の国連開発計画(UNDP)の報告によれば、世界の人口の5分の1が86%の物とサービスを消費し、その一方で、残りの人々、世界の貧困層を形成する人々の消費は1%にも満たなかった⁽⁷⁾。

従って、近代化もグローバリゼーションも空虚なスローガンであって、より良い世界に向けて積極的に貢献することはなく、とりわけイスラーム世界においては、生活水準を下落させる傾向がある。さらに、対抗者のない支配力を世界各地で行使するなかで、帝国主義諸国は常に恩恵を施す側である。この事實は、冷戦の終結時(即ち、ソビエト連邦の崩壊時)により鮮明に示され、米国は対抗者のない唯一の超大国として台頭した。さらに、9・11の悲劇以後、イラク戦争やアフガニスタン戦争、米国愛国者法などアメリカ主導の反テロ政策の一方的な実施に見られるように、最近ではアメリカの優位が明白となってきた。

要するに、近代化とグローバリゼーション、そして最近の反テロ戦争(つまり、テロに対する地球規模の戦争)が融合して、一つの政策となってきた。即ち、西欧資本主義諸国の帝国主義政策を、他の国々、特にイスラーム世界の国々に押しつける政策である。

帝国主義とアイデンティティーの問題

西欧帝国主義はその手段や形態がどのようなものであろうとも、人類史上見過ごすことができない多大な苦難をもたらしてきた⁽⁸⁾。天然資源の搾取、そして2003年3月の米国による侵攻で始まったイラク戦争の道徳的危機は⁽⁹⁾、そのうちの2例にすぎない。

その上、帝国主義は、世界の様々な共同体において、アイデンティティーの重大な危機を引き起こした⁽¹⁰⁾。例えば、イスラーム共同体におけるアイデンティティーの危機を示す典型的なものが世俗化であ

る。帝国主義の一般的な特徴である政治支配、軍事支配、経済支配に加え、世俗化はイスラーム共同体(ウンマ)がイスラームの価値観から分離することを推進してきた。世俗化したウンマは、資本主義、政治的日和見主義、物質主義的教育、西欧の非道徳的で快樂主義的な文化、諸派が融合した似非宗教などを是認する社会環境の中で生きていくしかない。このようなよそ者社会の特徴が、西欧イデオロギーによるウンマ支配をもたらしたのである⁽¹¹⁾。

さらにまた、西欧主導の世俗主義はムスリムの思考方法にまで浸透し始めた。ウンマは、宗教多数主義、民主主義、自由市場、人権、宗教間対話、フェミニズムといった世俗的思想を強引に推し進める対象となってきた⁽¹²⁾。ムスリムがこのような思想を受け入れて支持すれば、抵抗なしに西欧文化の蔓延がさらに進むであろう。

それゆえ、世俗主義を伴う帝国主義は、ウンマに対し、不自然なアイデンティティ、即ち、イスラームに無縁の価値観、規範、規則から生まれるアイデンティティーを持つことを強いている。世俗主義によってもたらされる社会とイスラームの価値観とは完全に分離しているため、危機はさらに高まっている。さらに、イスラームの教義はありとあらゆる面でその教義に則った生き方をすることを要求しているが、世俗化したシステムの下では、ムスリムはイスラームの教義を見失ってしまう。世俗的精神のせいで、イスラームの教義は現実の中では生かされず、人々の心の中や、婚礼・誕生・死・儀式・宗教的祝日といった折々の個人的な時間のなかでのみ見られるようになる。イスラームの教義がこのように時と場所を選んでごく個人的な形となって現れることは腐敗したごまかしの体制であることは明らかであり、人間に関する事柄を規制する完全で包括的なシステムとしてアッラーによって啓示されたイスラームのあるべき地位と機能を奪い去るものである。世俗化が完了した時点で、イスラーム共同体がアイデンティティーを集団で喪失しているかアイデンティティーを(世俗や資本主義のような)

イスラーム以外の価値観へと変質させていることは避けられない。その結果、クルアーンに示された通りのイスラームを厳守することから生れるイスラーム共同体の栄誉は次第に低下していくだろう。

ヒズブ・タハリールにとって、近代化やグローバル化の結果としてウンマを悩ますアイデンティティ危機は、民族国家という意味でのアイデンティティの危機でないことは明らかである。むしろ、その危機は、民族国家ではなく、一つの統一体であり分割不可能であるウンマとしてのムスリムのアイデンティティをめぐる危機なのである⁽¹³⁾。

規範的で歴史的な観点から考察すると、イスラームで言うところのウンマとは、イスラームの価値観(*aqeedah*と*shari'ah*=教義と戒律)で結びつけられた単一のウンマである。世界各地のムスリムは、50を超える民族国家に散らばっているのではなく、キラファ・イスラミアの一元的統治の下で生きていくことになっている。イスラームで言うところのウンマは、国家主義や愛国心に傾倒して(部族や民族といった)浅薄で狭い別々のアイデンティティを持つことを禁じられている。そのため、ヒズブ・タハリールは国家主義や愛国主義を規範的理由と経験的理由から拒絶しているのである⁽¹⁴⁾。

このような考え方から出発しているヒズブ・タハリールは、近代化という現代の着実な流れを目にして「その土地の知恵」(*kearifan local*)という言い回しを引き合いに出すインドネシア・イスラーム共同体の一部の分子による誤った反応についても批判している。この言い回しは狭く、曖昧で、運命論的姿勢やある種の無気力である以外に何の意味もない⁽¹⁵⁾。そうではなくて、イスラーム共同体はアイデンティティの危機に、断固とした明確で聡明な対応をもって取り組まなければならない。

近代化とグローバル化に関するヒズブ・タハリールの見解

ヒズブ・タハリールは、アッラーの意にかなうよう

にと、1953年にシェイフ・タキユディーン・アン・ナバーニ(1908～1977年)によってアル・クッズ(エルサレム)に設立された。ナバーニは、信心深い高潔な人物、思想家にして著述家、政治家にして政略家、アル・クッズのシャリア控訴法廷の裁判官であった⁽¹⁶⁾。ナバーニとその次の指導者のもと、ヒズブ・タハリールは、五大陸の40もの国々、数百万ものメンバーや支持者への影響力拡大に努めてきた。1980年、ヒズブ・タハリールはインドネシアにまで勢力をのばし、ジャカルタの国際イベント「イスラーム・カリフ会議」を後援することによって2000年には公に知られる存在となり、「ヒズブ・タハリール・インドネシア」と名乗った。

では、ヒズブ・タハリール・インドネシア(HTI)は近代化の、特に何を批判しているのだろうか。HTIは、近代化が、西欧のパラダイムを用いて伝統社会を近代社会に変えようとする手の込んだソーシャルエンジニアリング(人を騙して必要な情報を手に入れるもの)だということに反発しているのである⁽¹⁷⁾。社会科学者たちは、近代化とは単なる探究心の表明だと言っているが、啓蒙された精神を持つ者であれば誰でも、近代化とは本質的に世俗化の過程であることに気づく⁽¹⁸⁾。

西欧ルネサンスの到来をかき立てたのは、世俗主義的信条を核とする資本主義イデオロギーの台頭であった。この新たな信条は、5世紀から15世紀にかけてヨーロッパを支配していた教会と国王の権威の結びつきに対する通俗的な拒絶に反映されている⁽¹⁹⁾。従って、西欧の復興は、宗教的権威の拒絶という本質的特徴を持っていた。キリスト教は近代化とは相容れないものであることが証明されたが、すべての宗教を無差別に拒絶するのは不当である。イスラームはキリスト教ではない。事実、イスラーム世界ではイスラームは、イスラーム黄金時代として知られる700年にも及ぶ高度な文明の息吹や基盤として役立ってきたのである。

それゆえ、世俗主義は拒絶されなければならな

い。なぜならそれは、イスラームとは無縁の思想であり、ウンマの歴史と何ら関係ないからである。世俗主義は本質的に普遍的なものではなく、主として西欧に限定された経験である。従って、多くの特徴において西欧世界と異なるイスラーム世界に世俗主義を強いることも押しつけることもできない。インドネシア人でありキリスト教思想家であるTh. スマルタナは、次のように率直に述べている。

宗教と国家の関係に関して西欧で起こったことは、地域的な特徴であって、限定的かつ非普遍的である。さらに、その結果生じた理念を、世界の他の地域において、宗教と国家の複雑な関係を治療する特效薬として使うことはできない⁽²⁰⁾。

しかしながら、近代化の拒絶は、科学やテクノロジーの拒絶を意味するものではない。医学・工学・数学・天文学・物理学・化学・農業・工業・交通・通信・海洋学・地理学など、種々様々な領域の科学の追求や修得は本来、それが人類の幸福のために役立つか向上させるものである限り、奨励されている。このような科学の領域は普遍的であり、価値観とは無縁であり、イスラーム共同体は、イスラームの教義(*aqeedah*)や法(*shari'ah*)と矛盾しない限り、それらを採用して利用することを許されている⁽²¹⁾。

従って、HTIが近代化を拒絶するのは、それがインドネシアにとって世俗的な方策や意味合いをもつからである。というのも、近代化とは、20世紀の中頃に始まった西欧の新帝国主義的野望を拡大しようとするものだからである。それに対応して、HTIは、シャリーア(イスラーム法)の適用を推進してきた。2002年には、国民協議会の年次総会の機会を利用して「シャリーアでインドネシアを救え」と働きかけた。このキャンペーンの目的は、社会のあらゆるレベルにおいてシャリーアを包括的に適用することによって、インドネシアを多面的な危機の奈落から救うことである。

政治的、経済的、社会的、文化的な危機はただ単に経済的、政治的な要因によって引き起こされる

のではなくて、シャリーアに基づかない世俗的制度の適用に起因しているというのがHTIの見解である。イスラームの考え方では、シャリーアに背けば*fasad*(混沌、腐敗)に陥ることになる。そのため、多面的な危機とは、シャリーアに解決策を求めない世俗的制度を適用したことによる*fasad*なのである。

HTIは、インドネシアの多面的な危機は非イスラーム制度の適用だけが原因ではなく、シャリーアに対して責任を負ってこなかった、信頼できない指導部にも原因があると強く主張する。指導部問題については、HTIは、2004年9月11日のジャカルタでの長い行進を支援し、1万人もの参加者を集めた。そのテーマは「世俗の指導者どもを拒否し、シャリーアとキラファ(女性の完全なる力と権威)を守れ」であった。

HTIはまた、グローバル化の問題についても断固たる姿勢をとっている。HTIはグローバル化を、形を変えた西欧帝国主義と見なしている。その標的はウンマである。グローバル化を単純素朴に理解するわけにはいかない。グローバル化は単に、通信や情報テクノロジーの驚異的な成果を用いて世界のいろいろな地域を一つの大きな村にまとめようとするプロセスではない。また、グローバル化は単に、あらゆる関税や貿易制限を撤廃することによって地域経済を国際経済に統合することを意味するものでもない。グローバル化は本質的に、資本主義イデオロギーを普遍化する行為であり、地域経済は、IMFやWTO、世界銀行などの国際機関によって押しつけられる新自由主義原理の主要な標的となる。これらの機関は、脆弱な民族国家に対する支配や搾取活動を容易にするために設立された。世界は、大した抵抗もせず、資本主義イデオロギーを受け入れるだろうと思われる。結局のところ、資本主義は歴史上の勝利者であって、1991年には共産主義を打倒した。だが、HTIは、あらゆる種類の新自由主義経済政策を拒絶する。なぜなら、それが西欧帝国主義の本質的な部分だからである。

グローバリゼーションと自由化は、インドネシアに通貨危機が吹き荒れた後に、当時のインドネシア大統領スハルトとIMF専務理事カムドシュが同意書に署名した結果、インドネシアに入ってきた。同意書に記載されている条件には、国庫補助金の撤廃、民営化や自由化が含まれている。その条件のいくつか、たとえば肥料や燃料の補助金の撤廃などが今や実施されており、非常に重要な二つの必需品の価格上昇が人々を直撃している。2001年のエネルギー法により国営石油ガス会社ペルタミナによる独占は2005年までに廃止されるが、エネルギー部門の自由化に伴い、燃料補助金が廃止され、それに続いて外国のエネルギー企業が参入してきた。その結果、IMFの見えざる手とそのパートナーたちは、いとも簡単に、しかも合法的に、インドネシアの天然資源を搾取している。新植民地化、あるいは経済帝国主義という言葉以上にこの現象をうまく表現する言葉があるだろうか。

インドネシア経済に新自由主義が蔓延しているもう一つの例は、2004年の水資源法である。この法律は、水の民営化に道を開く多くの点を概説したものであり、水を公共財産から営利目的商品に効率的に移行させるものである。そこで、HTIは、フォーラム・ウマツ・イスラーム(FUI)内の他のイスラームグループとともに、2005年4月29日にジャカルタでの公開討論や大規模なデモを支援し、水資源法による水の自由化を拒絶した。FUIは声明を出し、この法律を退けてイスラームのシャリーアに則った法規に置き換えなければならない、それこそが必需品である水を提供することによって国民を守ることにになり、公正な水の分配を統制することになるのだと主張した。

HTIは、天然資源の管理などの恰好の標的に対して国際的な資本家たちが弄する自由化の術策に細心の注意を払ってきた。最近、自由化の動きがチェプ石油ガス田で起っている。HTIはインドネシア地質学者協会(IAGI)の公開セミナーに招かれたが、そこでは、政府とエクソンモービルとの契

約が最近、延長されたことについての討議が行なわれ、問題があることが判明した。エクソンがチェプ地区で130万バレルのガスを開発する権利は2010年に終了することになっていたのだが、その権利が延長されるというのである。エクソンはまた、さらに多くのストックオプションと利益配当を得ることになる。このセミナー参加者は、技術的にも歴史的にもメリットがないのに契約延長の決断がなされるのは奇妙だと考えた。インドネシアの事業仲間が支援するプッシュ体制からのプレッシャーが高まったというのが唯一もっともらしい理由である。これがグローバリゼーションであり、天然資源の経済的価値を搾取しようとしているのである。

結論—イスラームにチャンスを！

要するに、植民地化も近代化もグローバリゼーションも、資本主義の一つの方策であって、必ずしも他国の福利改善を求めているではない。生活の質が向上しないのは総じて、同胞である人間から搾取することによって資本所有者が利益を吸い上げることによる当然の結果である。

従って、資本主義は地球上の状況を好転させることはできない。その脆弱さの兆しは表面化し始めているものの、資本主義は米国版の対テロ戦争で示されたとおり、イスラーム世界を搾取または威嚇でできるだけの十分な影響力を維持している。だが、明らかに世界はあくどい搾取にうんざりし始めている。

他方では、1990年代以降は博物館入りとなってしまった社会主義の遺物が未だにキューバや北朝鮮などの国々に残存している。にもかかわらず、そのような国々においてさえ、社会主義は徐々に資本主義へと移行している。

そのため、イスラームは人類最後の頼みの綱なのである。イスラームのチャンス到来である。しばらくすれば、好むと好まざるとにかかわらず、イスラームは最終的に資本主義に取って代わるものとして再浮上するであろう。イスラームを生活から切り離

そうとするよそ者のイデオロギーが、ムスリムのウンマに圧力をかけることはもはやできない。ウンマが、自然な世界秩序としてイスラームを明示する義務を放棄することはもはやあり得ない。この重大な節目の時を迎え、ヒズブ・タハリールは資本主義に対し、自発的に身を引いて現在の地位から撤退することを求める。でなければ、そのうちにイスラームに制圧されるのを待つだけである。インシャ・アッラー—神の思し召しのままに。「神は、神の導きを携えた使者を遣わされ、他の生き方より優位にある真の宗教をもたらされた。多神教者たちはそれを憎悪するが」(S. A. Maududi, *The Meaning of the Qur'an*, As-Saff [61]: 9)。

- 1) Hizbut Tahrir, *Mafahim Siyasiah li Hizb al-Tahrir*, (Undisclosed publisher: Hizbut Tahrir, 2005), p9.
- 2) イスラーム諸国に対する西欧帝国主義については、Nur El-Ibrahimi, Catur Politik Imperialis di Negara-Negara Islam/Imperialist political maneuvers in Islamic States, (Bandung: N.V. Alma'arif, 1955)で考察されている。
- 3) 発展途上国における第二次大戦後の近代化に関しては、Harold Crouch, *Political Development and Modernization*, (Jakarta: Yayasan Perkhidmatan, 1982)に詳述されている。
- 4) Hasyim Wahid et al, *Deception of Global Capitalism in Indonesian History*, (Yogyakarta: LKiS, 1999), p16.
- 5) 第三世界諸国における発展の失敗については、Rudolf H. Strahmn, *Poverty in Third world countries: Failure of Developmental Programmes in Developing Countries (Warum Sie So Arm Sind)*, Rudy Bagindo翻訳, (Jakarta: Pustaka Cidesindo, 1999)にドラマチックな記述がある。さらに、Arief Budiman, "Developmental Crises" in *Developmental Theory of Third World Countries*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), p113-120を参照のこと。また、発展とグローバリゼーションに関する批評については、Mansour Fakih, *Incoherence of Developmental Theory and Globalization* (Yogyakarta: INSIST Press dan Pustaka Pelajar, 2001)を参照のこと。
- 6) Budi Winarno, *Globlalization: Manifestation of Neoimperialism: State's Roles in Development* (Yogyakarta: Tajidu Press, 2004), p95-98.さらに、Ivan A. Hadar, *Debt, Poverty, and Globalization*, (Yogyakarta: Laper Pustaka Utama, 2004); Bonnie Setiawan, *Questioning Globalization*, (Jakarta: INFID & IGJ, 2001)も参照のこと。
- 7) International Forum on Globalization. 2003.

Globalization Poverty and Economical Gap (Does Globalization Help The Poor?), A. Widiasmara dan AB Widyaanta翻訳(Yogyakarta: Cindelar Pustaka Rakyat Cerdas. 2003).

- 8) 第一次世界大戦(1914～1918年)では2,100万人もの人が殺され、第二次世界大戦(1939～1945年)では8,543,515人の死者を含む35,513,877人の犠牲者を出した。原爆が広島と長崎を破壊してから6日目には、負傷者や一生続く障害を負った人の他に21万人から24万人が亡くなっていた。これについては、Abul Hasan Ali An-Nadwi, *Madza Khasira Al-Alam bi-inhithath Al-Muslimin*, (New York: IIFSO, 1986)を参照のこと。
- 9) ヨハン・ガルトゥングが述べているように、2003年の米軍のイラク軍事侵攻は、1945年以来69回目、トマス・ジェファーツンが現在のリビアに住んでいたムスリムに対して仕掛けた最初の戦争からは238回目の侵略である。1945年以後、多くの国々に対する米国の様々な介入によって1,200万人から1,600万人が殺され、CIAによって600万人以上の人々が殺された。これについては、Suparman dan Sobirin Malian, *Grand Ideas in American Intellectual History*, (Yogyakarta: UII Press, 2003), pxを参照のこと。
- 10) ムスリム共同体だけでなく、カトリック教徒、プロテスタント教徒、ユダヤ教徒、仏教徒など他の宗教共同体もまた、帝国主義の副産物としての世界規模の世俗的支配の影響に抗議した。Lebih lanjut lihat, Peter L. Berger (Ed.), *Kebangkitan Agama Menantang Politik Dunia (The Desecularization of The World: Resurgent Religion and World Politics)*, Hasibul Khoir翻訳, (Yogyakarta: Arruzz, 2003).
- 11) Hizbut Tahrir, *Mafahim Siyasiah li Hizb al-Tahrir*, (Undisclosed publisher: Hizbut Tahrir, 2005), pp10-11.
- 12) ヒズブ・タハリールによる西洋思想の包括的分析や批評については、Abdul Qadim Zallum, *Democracy a Kufr system: Haraam to Adopt, to Apply, and to Propagate (Ad-Dimuqrathiyah Nizham Kufur Yahrumu akl-hdzuha aw Tathbiqaha wa Al-Da'watu Ilaaha)*, M. Shiddiq Al-Jawi翻訳 (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2001)を参照のこと。さらに、Hizbut Tahrir, *Al-Hamlah al-Amirikiyah li Al-Qadha' 'ala Al-Islam*, (Undisclosed publisher: Hizbut Tahrir, 1996); Abdul Qadim Zallum, *Dangerous Perceptions to Attack Islam and to Strengthen Western Civilization (Mafahim Khathirah li Dharb Al-Islam wa Tarkiz Al-Hadharah Al-Gharbiyah)*, M. Shiddiq Al-Jawi翻訳 (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 1998)も参照のこと。
- 13) ヒズブ・タハリールは、「ウンマ」を「国家」と区別している。ウンマとは、唯一の生活方法・システムによって結びついている人々の集団である(majmuu'ah al-naas tarbuthuhum thariqah mu'ayyanah fi -al-aisy)。一方、「国家」(al-sya'b)とは、同じ土地に住み、同じ血族や血統に由来する人々の集団(majmu'ah al-nas alladzina min ashlin wahidin ya'isyuuna ma'an)である。Taqiuddin An-Nabhani, *At-Tafkir*, (Undisclosed publisher: Hizbut Tahrir, 1973), p109を参照のこと。
- 14) 国家主義や愛国心に対するヒズブ・タハリールの痛烈な批評については、Taqiuddin An-Nabhani, *Nizham al-Islam*, (Undisclosed publisher: Hizbut Tahrir, 2001), pp 22-23も参照のこと。さらに、Hizbut Tahrir, *Muslim Charter (Mitsaaq Al-Ummah)*, Abu Afif dan M.

フィリピンのイスラーム、 近代化およびグローバリゼーションについての一試論

フィリピン大学
ジュルキプリ・ミルホン・ワディ(イブン・アッドウーク)
Julkipli Miluhon Wadi(ibn Adduk)

本稿では、フィリピンのイスラームを巡る諸問題、およびグローバリゼーションの諸側面について取り上げたいと思います。またフィリピン南部に住む部族から成る言語集団、モロ族における言語と政治の関連についても検証したいと思います。特に言語がいかに表象され、再現(re-presented)され、形成され、さらには権力と歴史観を巡る闘争である種の役割を果たすに至ったのかという問題に焦点を当てます。そして最後に、モロ族による闘争とその変貌の過程、さらにはその意義について取り上げます。

ご承知の通り、フィリピンのイスラームは新たな段階を迎えつつあります。フィリピンのイスラームは、サラフィーア(サラフィー主義)という本質主義的主張から発展したのですが、社会学的には東南アジアのイスラームに固有の伝統的形態から脱却し、政治的支配および民族解放を目指す過激派としての様相を呈しています。当然のことながらその結果として、フィリピンのイスラームが全体として多様で多元的な性質を持っているにもかかわらず、フィリピン政府とイスラームとの間に緊張関係が生じているのです。

この状況は、主としてイスラーム共同体における社会改革の要求によって引き起こされたものですが、民族自決権の獲得を目指すモロ族の闘争に解決のメドがたたない以上、こうした改革の要求は、必然的にフィリピン政府や同国の国益とは相容れなくなっているのです。また近代化、ポストモダンの影響、グローバリゼーションの波が、次から次へと押し寄せてきた結果、国家建設のあり方が見直される中、イ

スラームとフィリピン政府の関係は緊張の一途を辿っています。そしてこの傾向が特に顕著なのが、フィリピン南部に住むモロ族社会なのです。

間違いなくこうした状況は、フィリピンのイスラームの形態や動学に特有の様々な要因からもたらされたものです。フィリピンのイスラームがこのように独自性を持つに至った背景には、主としてフィリピンのイスラームが独特の発展を遂げたことが挙げられます。すなわちフィリピンという国家体制に組み込まれることなく、また同国政府が、ムスリムを積極的に受け入れようとはしなかったがために、彼らは新たな「^{ベルソナ}人格」を持つに至ったのです。

更にフィリピンにおけるイスラームのこの新しい形態には、東南アジアにおける伝統的なイスラームに当て嵌まらない特徴があります。これは民族国家に特有の構造や、フィリピンの政治状況ゆえに、多くの少数派、文化的共同体の住民や先住民といった人たちが不安定な状況におかれているからです。彼らは、国家政府のみならず自らの社会との関係においても、不安定な立場に甘んじざるを得ません。その結果、彼らはわずかな選択肢しか持てず、しかも外からの圧力や影響力に翻弄されやすくなるのです。少数派の中には、国家権力から押し付けられた新しい政治・経済体制を受け入れる者がいる一方で、多くの者は自らの権利とアイデンティティを主張せざるを得ない状態に追い込まれました。その主たる原因は、彼ら独自の伝統、利益、希望と、中央政府のそれとの間に著しい不平等と不均衡が生じたからです。したがってフィリピンのム

Maghfur翻訳, (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 1997)も参照のこと。*Muslim Charter*では、ヒズブ・タハリールは、国家主義の概念を断固非難し、「…悪の結束で、破壊的結束…。イスラームはこの種の結束を否定し、禁じている。西欧によって国家主義思想がムスリムの地に広められ、その結果、イスラームの一体性が崩壊し、似非独立ムスリム小国家が生まれた。国家主義の危険性は、ウンマやイスラームのカリフ統治を破壊することである。…従って、国家主義のプロパガンダは、由々しき罪であり、明らかな犯罪である。さらに言えば、国家主義とそのプロパガンダを粉砕することは、ジハードと同レベルの義務を有する宗教的責務である」と述べている。(Hizbut Tahrir, *Muslim Charter*, pp19-21)。

15) 例えば、Saifullah Yusuf, “Rekonstruksi Tradisi dan Kearifan Lokal untuk membangun Demokrasi Indonesia,” Imam Subkhan (Ed.), *Siasat Gerakan Kota Jalan Untuk Masyarakat Baru*, (Yogyakarta: LABDA, 2003), pp 61-62を参照のこと。また、Zakiyuddin Baidhawiy dan Mutohharun Jinan (Ed.), *Religion and local cultural pluralism*, (Surakarta: PSB PS UMS, 2003)も参照のこと。

16) Hizbut Tahrir, *Understanding Hizbut Tahrir (Hizbut Tahrir)*, Abu Afif and Nurkhalish翻訳, (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2002), p34.

17) Harold Crouch, *Political development and Modernization* (Jakarta: Yayasan Perkhidmatan, 1982), pp12-21.

18) 同上書 p13.

19) Taqiyuddin An-Nabhani, *The System of Islam (Nizham al-Islam)*, (Undisclosed publisher: Hizbut Tahrir, 2001), pp27-28.

20) Th. Sumartana, Robert Audi, *Religion and secular mindset in a liberal society* の前書き部分 (Yogyakarta: UII Press, 2002), pxiv.

21) Abdul Qadim Zallum, *Democracy a Kufr system: Haraam to Adopt, to Apply, and to Propagate (Ad-Dimuqrathiyah Nizham Kufur Yahrumu aklhdzuha aw Tathbiquha wa Al-Da'watu Ilaaha)* pp40-41.

スリムが、権利とアイデンティティの主張に宗教を利用するようになった背景に、こうした状況があるのは決して偶然ではないのです。つまり現在の状況を引き起こした要因は、モロ族の闘争が長きにわたって続いており、そしてそれには根深い原因があること、彼らが不屈の精神の持ち主で、新しい形態の政治闘争やと社会関係を柔軟に受け入れることができることが挙げられます。

フィリピンのイスラームの特徴は、常に東南アジアにおけるイスラームの発展過程や歴史的展開と密接に関連しています。そして東南アジアのイスラームは、東南アジア諸国の歴史的類似性、地理的近接性、文化的同質性、交易、人的交流などの影響を常に受けていました。しかしごく一部の者を除き、モロ族以外のマレー人が植民地支配からの独立を果たしたにもかかわらず、モロ族は独立を勝ち取ることができませんでした。こうして彼らは東南アジアにおけるイスラーム最後のフロンティアを、事実上孤立無援の状態ですることになると同時に、彼ら自身ではどうにもできない歴史の過酷な流れに直面し、次第に闘争を激化させていったのです。

モロ族が次第に闘争を激化させていった当時、すでにモロ社会は発展の新たなパラダイム、特に今はやりの「グローバリゼーション」という、経済統合の新局面からは大きく取り残されていました。ニューヨーク州立大学グローバル文化研究所(Institute of Global Cultural Studies)の所長であり、同校の人文学部で教授を務めるアリ・マズルイ氏によると、グローバリゼーションとは、「世界規模の相互依存の拡大、および離れた地域同士の迅速な交流をもたらすプロセス」を意味します。この意味において、ミンダナオ島も含めどこの社会も、グローバリゼーションの影響——プラス面とマイナス面を含めて——を免れることができないのです。

グローバリゼーションのプラス面としては、国境を越えたコミュニケーション、輸送、商取引によって、すべてが簡単に行われるようになったことが挙げられ

ます。開発や貿易の分野では従来の障壁がなくなり、先進国、発展途上国を問わず、すべての国に対して経済統合、つまり世界経済に参加する道が開かれました。つまり各国は世界経済において何らかの役割を果たしつつ、その一方で自らの能力を開発し競争力を強化していくことができるはずなのです。これに対してグローバリゼーションのマイナス面とは、大国が権力を独占し小国に自らの意思を押し付ける結果、グローバリゼーションが覇権獲得の道具として利用される恐れがあることです。こうなれば、世界市場は大国によって牛耳られ、発展途上国を支配するための道具になってしまいます。

程度の差こそあれ、グローバリゼーションが多くの社会に影響を与えることは紛れもない事実です。グローバリゼーションによる均一化は、社会体制の変化を促すと同時に、文化的、宗教的、言語的伝統を揺るがすものです。しかもほとんどの場合グローバリゼーションによって社会は外からの影響に晒され、その地で支配的な文化や規範、慣習を世界に広め、その問題点を補うことができる一方で、それらを脅威に晒し、時には葬り去ってしまうこともあるのです。グローバリゼーションは地域文化の独自性を薄めると同時に、ほとんどの地域社会が経験したことのないような世界的影響を及ぼすことで、様々な変化を引き起こすわけですが、どの程度の変化が生じるのかは、社会のタイプやその社会で実践される宗教的伝統などの文化的慣習によって異なります。言い換えるなら、グローバリゼーションによる衝撃の大きさは外からもたらされる影響の大きさに左右されるだけでなく、地元社会の順応性、つまりその社会の諸制度が世界規模での変化にうまく対応できるかどうかによって決まるのです。ですからグローバリゼーションに対して脆弱な社会もあれば、そうでない社会もあることは言うまでもありません。

グローバリゼーションによって引き起こされる社会的変化の形態は社会によって様々です。なぜなら社会の置かれた状況は、その地理的条件、歴史、

植民地経験の有無、経済発展、宗教、文化などによって多岐にわたるため、グローバリゼーションの影響を受け易い社会もあればそうでない社会もあるからです。しかし新商品が登場し、通信、輸送、技術手段が大幅に改善された結果、「人的活動の時間的・空間的輪郭」が急速に変化したために、グローバリゼーションの影響をまったく受けない社会などもはや存在しないのです。グローバリゼーションに対する反応として極めてわかりやすいのは、それに対する人々の様々な反応です。すなわちそれを喜んで受け入れる人もいれば、慎重に選択する人、猜疑心をあらわにする人、問答無用に拒絶する人、さらには政治的手段を駆使して世界的な影響力を阻止しようとする人もいます。ですからグローバリゼーションの影響を理解するには、それによる変化を社会がどのように受容しているかを知っておかなければなりません。

概して、リベラリズム、民主主義、資本主義、自由市場、言論の自由、人権の尊重といった西洋的価値を取り入れて、制度、社会政治的・経済的構造、価値体系を発展させた社会では、グローバリゼーションによる変化を比較的スムーズに受け入れることができます。結局のところ、こうした社会は先に挙げた西洋的価値を持つ西洋の亜流と言えます。ところがこれとは逆に社会的、政治的、経済的に封建的な構造が残っている社会、つまり基本的な制度と経済体制が旧態依然とした社会では、グローバリゼーションの影響が問題を引き起こすことがあります。適切な構造や組織など、住民への影響を緩和する安全弁の役割を果たすものが存在しないからです。そのためこのような社会では、グローバリゼーションによって民族間での緊張や政治における緊張が高まり、場合によっては社会的グループ内での一部メンバーの排斥や他のグループの排斥、あるいは苛立ちを助長することもあるのです。特にグローバリゼーションによって新しい言語政治がもたらされ、しばしばこれが政治的意味合いを持っているがために対立が

生まれることがあるのです。

一般に言語政治とは、口頭または書面によりコミュニケーションで、人間と社会制度、権力、文化、政治、影響などとの相互作用を表します。ある意味で言語政治とは、人的活動と社会的プロセスを明らかにし、理解するための中立的な方法だと言えます。一般的に言語政治は関係性に基づいて発展します。つまり社会的相互作用が縦の関係にあるものの間に生じる場合と、横の関係にあるものの間に生じる場合によって異なる言語政治が生まれるのです。そのため中心と周辺の関係が存在する場合に生まれた言語政治は、民族間で生まれたものとは異なることがあります。

民族の心理状態および自らの社会と政治に対する理解度が違えば、言語政治の範囲と程度も異なります。過去に植民地であった歴史を持ち、権力とアイデンティティを求めて戦う民族では言語政治が活発になります。通常、敵対する者同士がさまざまな主張を展開し、事実の歪曲、プロパガンダを応酬しあう状況では、言語政治が盛んに行われるのです。時に言語政治が半分しか真実を語っていない場合や二重の意味を持つ場合、限りなくステレオタイプに近い場合もありますが、結局は真実として受け入れられ、長きにわたって人々の心理、慣習、芸術に刻み付けられていくこともあるのです。特に権力やメディア、文化、宗教などによって言語政治が正当化された場合は、そのようなことが起こり易くなります。

グローバリゼーションの影響が増大するに伴い、主な文化背景であり人間同士の主たるコミュニケーション手段でもある言語は、社会問題や人々の関心に応じて、新しいモチーフやジャンル、新たな意味を提示したり、これまでとは違う結果を引き起こすことがあります。つまり言語はコミュニケーションのための客観的な手段から、政治、イデオロギー、権力のための枠組みに変化するのです。例えば国家と少数派との関係のように、対立する者同士の

力関係が対等でない場合、言語は社会的距離、文化的対立、政治的不一致を反映して、特別な意味を持つことがあります。

国家または集団が(この問題については、如何なる主体でも)、他者の利益を侵害してまでも自らの利益を制限したり、保護したり、あるいは増大させたりする場合、言語は、虚像、神話、嘘といってもいいような話を並べ立てる、表象手段、イメージ作りの手段だと言っても過言ではありません。エドワード・サイードは、次のように指摘しています。「文化間の対話や文化内交流に関して明らかにしておかなければならないことがある。それは一般に言語を通して伝えられるものが『真実』ではなく、あくまで『表象』だということだ」。サイードは更に、次のように述べています。

今更指摘すべきでもないことだが、言語はそれ自体が高度に組織化され、記号化されたシステムであり、表現すること、示唆すること、メッセージや情報を交換すること、表象することのために様々な工夫が凝らされている。そして少なくとも書かれた言語に関する限り、解き放たれた存在(a delivered presence)などというものには有り得ない。存在し得るのはあくまで再現(re-presence)、すなわち表象だけなのだ。

国家は主流派の利益を守る立場から表象としての言語を用いることがあり、極端な場合には、学問や研究に見せかけてプロパガンダを利用することさえあります。このことは、文学や歴史など社会科学の文献を見れば明らかです。サイードによれば、こうした膨大な文献を参照するに当たって注意を払うべき点は、「表象が正確かどうかや、偉大な原典に忠実かどうかということではなく、スタイル、比喩、設定、語りの装置(narrative devices)、および歴史的・社会的背景」なのです。つまり言語政治の一形態である表象の言語は、ある者が自らの目的、利

益、指向に有利になるように、他者のイメージを作り上げるために利用する主観的な手段だと言えます。言語をこのように主観的に利用する場合、大きな権力、支配力、資源を持つ者によって言語が操られれば、当然のことながらその効果は絶大なものになります。しかし大きな権力や資源を持たない者による言語政治は、対立を引き起こし、辛辣で過激なモチーフをもたらす恐れがあるのです。

このように言語政治については、アイデンティティの形成との関連で論じることができると同時に、表象としての言語という観点からも論じることができます。フィリピンが、テロとの世界的な戦いというレトリックなど、現在、政治の分野で支配的な観点から自らの置かれた立場を主張しようとするにつれ、モロ社会、特に過激派は、イスラーム世界の政治思想やレトリックにこそ、自らのアイデンティティがあると考えているようになっています。したがってモロ族のレトリックは、フィリピンという国やその文化、そしてシンボリズムとの乖離を主張すると同時に、彼らの言語をイスラーム化・アラブ化することによって、モロ族を自身の伝統文化からも乖離させることになるのです。モロ族は、その歴史や英雄の功績を明らかにするのではなく、信仰を除けば、自分たちの文化や伝統と何の接点もないイスラーム世界の人物達に共感を覚えるようになったのです。その結果、モロ族とフィリピン人との関係が希薄になるばかりか、彼らに固有の文化や伝統との関係も薄れていくのです。

グローバリゼーションは、ある意味で、フィリピンの言語政治における諸刃の剣となっています。グローバリゼーションは、情報の伝達、通信、輸送、商取引の迅速化をもたらし、メディア通信の特徴である英語の普及に寄与しました。その一方で、イスラームやイスラーム関連の諸問題も世界に広めていったのです。グローバリゼーションの役割が他と違うのはその影響の大きさにあります。グローバリゼーションという現実を前にして、フィリピンの多数派は少なくとも政府という組織に頼ることができます。も

っとも、政府がうまく対処できるかどうかはわかりませんが。ところがイスラーム社会の場合、自らの制度や伝統を以ってグローバリゼーションに立ち向かわざるを得ないのです。

多くの社会において言語政治は珍しくありません。フィリピンにおけるイスラームの歴史には、言語政治が行われた時期が幾度か存在します。これは主に、モロ族が自分たちの世界観の形成、そして様々な政治的主張やレトリックの誕生を左右しかねない様々な文明の影響を政治的に阻止しようとしてきたためなのです。これに拍車をかけたのが、ミンダナオ島とスールー諸島が広範な地政学や国際経済に組み込まれてからというもの、モロ族が植民地時代の宗主国、続いてフィリピン政府に対して繰り広げてきた激しい抵抗でした。

こうしてモロ族の歴史で重要な段階には、植民地主義や民族国家建設、民族解放運動といった問題に関連して、言語政治の重要な形態が登場しました。具体的には、イデオロギー、レッテル、ステレオタイプ、婉曲表現、さらにはテロリズムのレトリックが挙げられます。例えば長い間、モロ族は「海賊」(piratica)、「異教徒」、「非キリスト教種族」、「文化的共同体」、「イスラーム少数派」、「ムスリムのフィリピン人」、「フィリピンのムスリム」、「原理主義者」、「テロリスト」など、婉曲な呼び名を付けられてきました。

ミンダナオ島およびスールー諸島に住むムスリムには様々な言語集団があるため、基本的にモロ族の言語は統一されていないということは紛れもない事実です。こうした言語集団が互いに「言語上の影響」を及ぼしあう例もありますが、モロ社会の様々な部族を、少なくとも言語の面で統一しつつあるのがフィリピン北部に起源を持つタガログ語です。タガログ語をモロ社会の主要言語として普及させる上で、多数の国家機関が重要な役割を果たしていますが、近年では特にメディアが大きな影響力を持っています。

モロ社会の部族にとって、タガログ語の使用はそ

のアイデンティティの形成にプラスになることもあれば、マイナスに作用することもありました。フィリピン政府からすれば、モロ族社会にタガログ語が浸透すれば、モロ族がフィリピンに親近感を持つようになり、最終的には同国の政治体制を受け入れるようになるものと思うでしょう。一方、モロ族の側からすると、タガログ語の影響が増すことで、彼らのアイデンティティの形成が阻害されてしまいます。モロ族の自決権闘争に対する政府のシグナルが一貫しない現在、これは健全なことではありません。まさにこのために、ますますモロ族は宗教であるイスラームなど、言語以外の要素に自分たちのアイデンティティを求めるようになっているのです。その結果、イスラームの言語であるアラビア語も、今後、政治的、文化的共同体としてのモロ族の均一性を実現するための原動力となる可能性があります。イスラームの教えとアラビア語の普及推進に関して、フィリピン政府は曖昧な姿勢を取っていますが、モロ族は自分たちの社会に、マドラサ(宗教学校)、モスク、ダウワ(宣教)拠点など、多数の施設を作っています。フィリピン政府が、タガログ語を浸透させることでモロ族のフィリピン化を進めようとする中、モロ族は、イスラームとアラビア語にアイデンティティを求めているのです。その結果、言語が対立の火種となって、フィリピンのアイデンティティ形成における、新たなレトリック、政治的議論、レッテル、意味に影響を及ぼすこととなっています。

近年、再び息を吹き返したエスノナショナリズムと、政治化したイスラームがイスラーム世界を席卷し、フィリピン南部に政治的拠点やイデオロギーの基盤を築きましたが、これに対抗して国際的、文化的、国家的覇権主義が強まる中、グローバリゼーションは、新たな形態の言語政治を生み出しました。フィリピンのムスリムに関して、ジハードか国際的テロリズムかという議論がこれほど前面に出てきたのは、モロ族の闘争が始まって以来初めてのことです。この激しい議論——その内容も表象も——で露呈

したのは、武力に訴えても解決できない対立があるということです。言語政治がモロ社会内部の関係でも見られることは否定しがたい事実ですが、モロ社会における危機が深刻化するに連れ、次第に支配的になりつつあるのが、フィリピン政府による支配と世界的覇権に対する闘いやモロ族のナショナリズムという、より広範なレトリックです。

モロ族のナショナリズムと、それがフィリピンの政治に与えた影響について論ずる場合、モロ族による独立運動が植民地独立運動から変貌を遂げてきたという歴史的経緯に着目しなければなりません。つまり、19世紀にスペインによる植民地支配が終焉を迎え、続いて「パックス・アメリカーナ(アメリカ合衆国による平和)」が到来したことに伴い、モロ族のナショナリズムは重要な形成段階を迎えたのです。そしてこの段階が新たな歴史的局面をもたらし、支配勢力による抗争の影に隠れていたモロ社会の政治的方向性を決定付け、結果として古い社会秩序の崩壊を招き、モロ族による植民地独立闘争の変容に道を開いたのです。こうして数十年を経た現在、モロ族の闘争はアイデンティティと解放を求める戦いへと変貌を遂げました。この変貌の過程は長く苦しいものでしたが、イスラム社会にさまざまな段階を経た上で、新しい闘争の形態をもたらしたのです。

モロ族の闘争が変貌を遂げる過程では、別の段階へ課題を残す出来事もあったために、様々な出来事が錯綜していました。具体的にはスルタンによる支配と先祖伝来の土地の防衛、アメリカとの戦闘中の散発的な抵抗運動、同化への圧力やアメリカ占領時代の政治的影響、そしてモロ社会のフィリピン化などが起こったのです。やがてこの変貌のプロセスは、フィリピン南部におけるイスラム分離主義やイスラム原理主義を生むこととなります。前者については既に様々な分析が行われているため、ここではモロ社会の分離主義と原理主義について、フィリピンのムスリムとしての経験という観

点から論じたいと思います。

ここで指摘しておかなければならないのは、分離主義と原理主義は決してお互いの存在を否定するものではないものの、だからといって共存するわけでもないということです。この両者は、性質、特徴、さらには指向や目的も異なる二つの政治的概念に属しています。理論的に言うと、分離主義は独自の国家と政府を持つことで、政治的アイデンティティを確立しようとするエスノナショナリスト台頭の結果として、当然起こりうるものです。分離主義に拍車をかけるのは、歴史、政治的アイデンティティ、領土、そして自決権などの政治的権利に対する様々な主張です。一方のイスラム原理主義は、イスラムの基本的な教義を個人の精神生活に植え付けようという概念で、非政治的なものと考えられます。しかし20世紀以降、イスラム社会が多くの問題、脅威、困難に直面するようになると、イスラムは精神的な拠り所としてだけでなく、分離主義とは別の機能を持つイデオロギーとしても利用されるようになりました。

イデオロギーとしてのイスラム原理主義は、分離主義とは違って、社会的、倫理的混乱の解決策にもなりうるのです。また、イスラムの政治信条に沿った社会秩序の再構築を必要とします。そして危機の元凶とみなされる政府など、社会勢力との戦いに対して利用されることもあります。イスラム原理主義はまた、歴史観、政治的権利、国家主義とは無縁の思想的指向に基づくものであって、イデオロギーを超越した世界的な闘争を呼び掛けます。その基本的な主張は、民族国家や国際的な制度の根幹を揺るがすものです。イスラム原理主義は、特定の歴史的な主張を展開するものではありませんが、そのイデオロギーは、特定の民族の掲げる目標、すなわちあるイスラム国家の政治的権利のみに基づくものではありません。むしろ、例えばカリフ制度に代表される汎イスラム秩序の導入、または再導入の必要性を訴えるものなのです。ですから、分離主義と原理主義は別物であって、分離主義者

は必ずしも原理主義者ではありませんし、その逆もまたしかりなのです。

しかしこうした図式があるにもかかわらず、ある歴史的局面では分離主義者が同時に原理主義者である場合も有り得るのです。それが、現在フィリピン南部で従来のモロ族の闘争という枠を超えて展開されている一部組織の活動、とりわけモロ・イスラム解放戦線(MILF)であり、さらにこの傾向が顕著なのがアブ・サヤフという組織なのです。近年、分離主義と原理主義がモロ族の闘争を支える二本柱になっています。思うに、両者が同一視されるようになったのは比較的最近のことです。そのきっかけとなったのは、ある歴史的状況、特にミンダナオ島とスールー諸島に対するフィリピン政府の主権の主張と、この地域を支配しようとするモロ族の闘争でした。もっと具体的に言うならば、モロ族の闘争において原理主義的要素が強くなった原因として、フィリピン政府との和平プロセスが難航していることがあります。またフィリピン軍が、モロ族の独立運動にイデオロギーと戦略の両面で勝利し、「ミンダナオ紛争」を終わらせることができなかった事情も影響しています。

モロ民族解放戦線(MNLF)による分離主義を中心に据えた独立運動が行き詰まると、生き残るための選択肢としてイスラム原理主義が浮上しました。その当然の帰結として、1978年にMNLFが分裂し、1980年代初頭にはMILFがイスラムに基づく政治主張を採用し、さらに1990年にはアブ・サヤフが国境を越えたイスラム組織との関係確立など「jihad fi sabilillah(アラーのための聖なる戦い)」を唱えたのです。国境を越えて他のイスラム組織と結び付いたのは、モロ族の独立運動に以前から国際的なイスラム共同体とつながりがあったためです。最近になってこうした結び付きが現実のものとなった背景には、イスラム世界、特に中東で、アラブ・ナショナリズムと汎イスラム主義の対立が問題になっているという事情があります。1950年代と1960年代、

モロ族のナショナリストを活気付けたのはアラブ・ナショナリズムでしたが、1970年代後半以降は、汎イスラム主義がモロ族の若者に支持されるようになり、現在に至っています。MNLFの指導力に対する失望感が広がり、ミンダナオ島とスールー諸島でフィリピン軍の攻撃が激化するという状況にあって、汎イスラム主義はいとも簡単にその影響力を浸透させ、モロ独立運動に参加した原理主義者を勢い付けさせることになったのです。

ある意味で言うならば、モロ独立運動と国境を越えたイスラム組織は、持ちつ持たれつの関係にあると言えます。イスラム組織は、東南アジアやフィリピンなど、中東以外の地域における勢力拡大を望み、モロ独立運動は、地域ネットワークの強化と国外からの支援の拡大を望んでいるからです。言うまでもないことですが、今日原理主義という現象が大きな問題になっているのは、イスラム組織がしばしば常軌を逸した手段に訴えるからです。その手段とは、世間一般に「テロリズム」と呼ばれ、イスラム過激派からはその妥当性はともかくとして、「ジハード」(聖戦)と呼ばれているものです。

皮肉にも、モロ族の独立運動に「テロリズム」というレッテルが貼られるようになったことは、分離主義勢力と戦うフィリピン軍にとって有利に働きました。特に政治的イスラム原理主義と同一視される「テロリズム」という言葉は恐怖感を生み、反政府運動から正当性を奪ってしまいます。エドワード・サイドの言葉を借りれば、原理主義とテロリズムには、「内容も定義も漠然とした恐ろしいイメージがある。しかし、これらの言葉を使う者には倫理上の力と正当性が与えられ、これらの言葉が向けられる者は、道徳的に過ちを犯したとみなされ、犯罪者の立場に追いやられる」のです。

しかしながら、「テロリズム」という言葉を多用したため、フィリピン政府はジレンマに陥っています。まずMILFをはじめとするすべてのモロ独立運動組織に「テロリスト」という烙印を押すことは、ミンダ

ナオ島における和平交渉の扉を閉ざしてしまうでしょう。また、MILFをテロ組織と決め付けてしまえば、かつて反政府勢力というレッテルを張られた集団とフィリピン政府との関係はこれまでとは違い、完全な敵対関係になってしまいます。そうすると、フィリピン政府は局地的な反政府運動すら認めなくなり、結果として反政府組織は武器を手にし、更なるテロ行為に訴える以外になくなってしまいます。こうなれば明らかにフィリピンは、短期的にも長期的にも打撃を蒙ることになるでしょう。そして第三に、フィリピン政府にとっては、問題解決のために和平交渉といった政治的アプローチが取りづらくなるでしょう。しかし現実的にも戦略的にも、和平交渉はフィリピン政府にとって避けて通れないものなのです。なぜならこの問題を武力で解決することは不可能なのですから。

以上要約しますと、フィリピンのムスリムを巡る現状は、全体としてグローバリゼーションの影響を受け、グローバリゼーションによって、同国南部でアイデンティティ政治の新たな局面が生まれたと言えます。グローバリゼーションは、新しい形の言語政治も生み出しています。それはモロ族とその抵抗の歴史で今も続いている現象であって、このことは分離主義と原理主義が、テロとの世界的な戦いが続くさなか、その影響力を低下させている現状を見れば一目瞭然なのです。

コメント・ディスカッション

司会：中田 考
(同志社大学大学院神学研究科教授)

それでは引き続き劉先生と山本先生からのコメントをいただきまして、それからコメントに対するお答えをいただいてから、自由なディスカッションに移りたいと思います。

それではまず、劉先生よりお願いいたします。

コメント：劉 義章 氏
(香港中文大学)

議長、ありがとうございます。今日は、グローバリゼーションに代わり得るものについての発表を聞いてまいりました。シャストリ先生によると、マレーシアで60%の過半数を占めるムスリムの人々は、2001年9月11日の同時多発テロ以後、多宗教間の対話ということにいつそう関心を抱くようになったということです。これは、マレーシアの多様な民族と宗教の人々が調和するための良い徴候であり、正しい方向への前進です。一方、フィリピンのミンダナオのモロ族は、人口が500万人で、国内では少数派なのですが、フィリピンからの分離運動を行っています。ワディ先生は論文の中で、先生の祖国での難しい問題を解決するための手段として、調停を行うことを提案されました。先生方はお二人とも、民族と宗教の違いを克服するための和解策として、多宗教間の対話の促進を提案されました。

ユサント先生も論文の中で、グローバリゼーションに代わる策を提案されていましたが、前述のお二人のものとは異なります。ユサント先生は、自由化、近代化、グローバリゼーション、およびテロとの

戦いは、第二次世界大戦以後の新帝国主義を広める手段として欧米諸国によって利用されてきたと指摘されました。また、人権、民主主義、多宗教間対話というものにも言及され、それらは世俗的なものであり、従って、避けるべきであるとの考えを示されました。

ユサント先生は、イスラーム文明の黄金時代を讃えられました。ギリシャ・ローマ文明を継いだ三大文明のひとつであるイスラームは、確かに、近代文明の誕生にすばらしい貢献をして来た文明です。

ユサント先生は、地球全体でムスリムの単一的なウンマ、つまり何世紀も前の統一カリフ制度に類似したものを築くことを提案されました。どのようにそれを達成するのかに関心があります。また、先生のご提案により、「(すべては)四海兄弟」という孔子の言葉や、キリストの同種の教えを思い出しました。ですから、ユサント先生のご提案は「グローバリゼーションに代わるものを見つける」という、このワークショップの主題のひとつに沿った内容です。

世俗化によって生じる政治的、社会的、文化的、経済的な、カオス、不正、多次元的危機と戦うための手段として、ユサント先生は「シャリーアでインドネシアを救う」という運動を紹介されました。つまり「社会のすべてのレベルに包括的にシャリーアを適用して、インドネシアを多次元的危機の底から救う」という運動です。また、ユサント先生は、インドネシアのヒズブ・タハリール(インドネシア解放党で、この意味を教えて下さった先生に感謝しています)が主催した、非宗教的な主導者に反対し、シャリーアと

カリフ制度を支持するための、2004年9月11日に行われた長征に1万人が参加したこともお話しなさいました。これについても、その目標をどのように達成するつもりなのか、私は関心があります。

ルネッサンス時代というのは、ローマ・カトリック教会の成長が健全ではなかったという点で批判に値する面もありますが、ユサント先生が提案されたような「すべての宗教の包括的な拒絶」の時代ではありませんでした。ルネッサンスの人文哲学者であったエラスムスは、以後の宗教改革に大いに影響を与えたため、「彼が卵を産み、その卵からマルチン・ルターが雛に孵った」と言われています。

結論として、第二次世界大戦以後のグローバリゼーションやその他の進展に、ユサント先生が批判的である理由は理解できます。しかし、イスラームは、世界中の人々のために、キリスト教やアジアのその他の宗教と協力し合うことができると思うのです。

午後の発表のうち二つは、アジアの様々な宗教の間で対話することと呼びかけるものでした。アジア人は、その宗教や文化的伝統がどうであれ、グローバリゼーションに代わり得る良識的で実現可能な制度を実現するために、手を取り合って協力していくことができるのです。グローバリゼーションに代わり得るもののために、共通のアジア的伝統のもとで互いに密接に協力しようという意志を持つ、このワークショップのほかの参加者と、私はこの考え方を共有しています。それがこのワークショップの崇高な意義であり、それに対して、森孝一教授とCISMORのスタッフに敬意を表します。

【司会】 ありがとうございます。それでは引き続きまして山本先生、お願いします。

コメント：山本 博之氏
(国立民族博物館)

ご紹介にあずかりました山本でございます。私は国立民族学博物館に所属して東南アジアのナショナリズムやエスニシティを中心に勉強しております

ので、そういった観点から幾つかコメントあるいは質問をさせていただきたいと思います。

まず始めに、マレーシア、インドネシア、フィリピンの三つの国はナショナリズムの観点からどのように見ることができるかを、簡単に二点お話しさせていただきます。

一点目は、この三つの国ではいずれもナショナリズムが重要な役割を果たしているということです。この三つの国の特徴として、その国土の起源が植民地国家にあることが挙げられます。植民地化以前から王国は存在していましたが、植民地化の過程で複数の王国を含む形で国土が設定され、その国土に多様な人々が包摂されました。植民地経験を共有する中で、これらの多様な人々が運命共同体という意識を育てて、現在のネーションの形成につながっています。このように、これらの三つの国においてナショナリズムは建国の基礎として非常に重要な役割を果たしました。もちろん、ナショナリズムが重要な意味を与えられているがゆえに周縁化されてしまう人々が生まれるという意味で、ナショナリズムには光と影の二つの側面があるのですが、そのことを含めて、ナショナリズムはこの三つの国において非常に重要な役割を果たしていると言えます。

もう一点は、国民意識を育てたとはいえ、これらの三つの国の人々がそれぞれ単一のエスニシティを持つようになったわけではないということです。むしろ、それぞれの社会はマルチエスニックすなわち多民族的な構成を持っています。しかも、ただ多民族であるだけではなく、それぞれの民族が国家の外に同民族、あるいは同宗教のつながりを持っているという特徴があります。例えばマレーシアでは、主要な民族としてマレー人、華人(チャイニーズ)、インド人がいますが、いずれもイスラーム文明、中華文明、インド文明の継承者であると見なされています。マレーシアの各民族はいずれも外部社会とつながりを持っているため、マレーシアの人々は常に世界を意

識しています。世界の中で、自分たちがどのように位置づけられるかを意識しているのです。

以上のことから、これらの国々におけるナショナリズムは、次の二つの性格を持っていると言えます。一つは国内に目を向けて、国内の多様な人々をどう統合するか、どのようにまとめて一つの社会を作っていくかということです。もう一つは国外に目を向けて、世界の中で自分たちを正当に認知させたいという欲求です。

さて、そのような理解を踏まえて、それぞれの国におけるナショナル・アイデンティティと宗教の関係を論じたお三方のご報告を大変興味深く聞かせていただきました。以下ではお一人ずつ質問をさせていただきます。

まずシャストリ先生のご議論については、私は次のようなお話として大変興味深く伺いました。グローバル化に対抗する手段として社会における宗教の役割を強めることが考えられますが、その際に、マレーシアではそれぞれの宗教が自分の影響力を強めるために他の宗教と対抗するのではなく、宗教間の対話を促進することで社会における宗教全体の影響力を高め、それを通じて個別の宗教の影響力も高めようとしたというお話だったかと思います。はじめはイスラームの復興現象に対応してイスラーム以外の諸宗教が連携したけれど、それが後にイスラームも含めた連携に発展していったという経緯も非常に示唆的であるように思いました。

そのように理解した上で、今日のご報告には直接出てこなかったかもしれませんが、その延長上の問いとして二つ伺いたいことがあります。一つは制度面の話です。昨日来トランス・ナショナルな動きが話題に上っていますが、宗教間の対話というマレーシアの興味深い試みは、国境を越えた関係においてどのように応用されうのでしょうか。フィリピンの宗教間の問題についてのご報告もありましたが、マレーシア以外の国においてどのように適用の可能性のあるのかについてお考えをお聞きした

いと思います。

もう一つは実践面の話です。東マレーシアのサバ州やサラワク州では、一つの民族の中にムスリムとキリスト教徒がいます。一つの家族の中にムスリムとキリスト教徒がいて、なおかつ家族としてのつながりが維持されているという事例が見られます。このような多元的な宗教状況が見られるサバとサラワクがマレーシアの一員であることが、マレーシアの宗教状況にどのような影響を与え、マレーシアのナショナルなアイデンティティにどのような貢献をしているのか、もしお考えがあればお聞かせ願いたいと思います。

次にムハンマド・イスマイル・ユサント先生ですが「解放党すなわちヒズブ・タフリール(Hizb-ut-Tahrir)はナショナリズムを拒絶する」というのはとてもどきりとさせられる発言であり、ナショナリズムがインドネシア建国の基礎となっていると考える私の立場では、このご発言をどう理解すべきか悩ましいところです。ところが、その一方でご報告の中では「シャリーアでインドネシアを救おう」という解放党のスローガンもご紹介くださっています。こちらの方はむしろインドネシアという枠組みを強めようとしているようにも聞こえます。

このことを私なりにこう考えてみました。恐らくイスマイル先生は、ナショナリズムと言ったときに世俗主義的なナショナリズムを意味していて、それに関しては拒絶するけれど、インドネシアというナショナルなアイデンティティそのものを否定するわけではない、と。そう考えてよろしいですか、というのが私の質問です。そしてそれに関連して、解放党の国家理念においてインドネシアの非ムスリムはどのように位置づけられるのかについてもお聞かせください。それからもう一点、これもやはりトランス・ナショナルの話になりますが、解放党の理念はインドネシアという国家の枠を超えてどのように適応されるのかについてもお考えをお伺いできればと思います。

最後にジュルキプリ先生のご報告については、

非常に重い内容のお話を伺ってしまったためにあまり言葉がないというのが正直なところですよ。話を伺っていて私がこれまで疑問に思ってきたことが一点、少し分かったような気がしたので、それについてお話させていただきます。イスラームを媒介する上でアラビア語は極めて重要な役割を担ってきましたが、東南アジアでは歴史的にイスラームに関する知識がマレー語に翻訳されてインドネシアやマレーシアの人々に受け入れられたという経緯があります。それにもかかわらず、モロの人々がムスリム性を強めようとするときにマレー語ではなくアラビア語を媒介としようとするのはどう理解すればいいのかという疑問です。ジュルキプリ先生のご報告では、ASEAN諸国は国家ごとの相互不干渉を原則としており、モロの人々はこれまで近隣諸国のムスリムから必要な支援が得られないと考えているため、ASEANの枠組みが有効であると考えていないということでした。モロの人々がマレー語ではなくアラビア語を媒介としてムスリム性を強めようとしていることがASEANの枠組みに対する不信の表れであるとすれば、少し分かったような気がします。ただし、もしそうだとすれば少し残念な気がします。

そこで伺いたいのですが、東南アジアに住むモロの人々が、何らかの形で東南アジアの中に自分たちを位置づけ、そこに希望を見いだすことはできないのでしょうか。何か将来に期待が持てるような方向性を示していただけることを期待します。

ディスカッション

【司会】 山本先生、どうもありがとうございました。まずは発表者にコメントーターの質問に対するお答えをいただいて、それから自由討議に入りたいと思います。私もいろいろお話ししたいことはあるのですが、私自身の立場は、ユサント先生の立場と非常に近いものなので、今回発言は控えさせていただきますと思います。

ただ一点だけ質問をさせていただきたいのです

が、今日はワディ先生のほうから「フィリピンのモロは、少数民族としてフィリピンという国民国家の中に組み込まれることによって、それまで持っていた東南アジア的な特性が失われつつある」というお話があったと思います。また、山本先生のコメントの中に「東南アジアの少数民族のエスニシティの特徴として、自分たち自身のエスニシティが自国内にあるだけではなくて、それが国家の外にある同民族、あるいは同宗教とのつながり、たとえば中華文明、イスラーム文明、インド文明、あるいは西洋文明といったものとのつながりを持っていて、その中で自分たちを位置づけていくという側面を持っている」という話があったと思います。

そこでシャストリ先生にお伺いしたいのですが、キリスト教文明、あるいはシャストリ先生の場合、ご自身がつながっているインド文明といったものとの関係の中で、東南アジアにおける自分たちの地位というものは何なのか。

そしてユサント先生のほうにも、インドネシアという文脈と、ウンマというイスラーム世界全体という文脈の中に、東南アジアという媒介項が入るのかどうか、という質問をさせていただきたいと思います。

コメンテーターからの質問と、私の質問と併せて、まずお答えいただきまして、それから自由なディスカッションに入りたいと思います。

では、発表の順にまずシャストリ先生から、それからユサント先生、ワディ先生の順で答えをいただきたいと思います。ではよろしくお願いします。

【シャストリ】 劉教授ありがとうございます。教授が提起された質問のひとつは、特に9月11日以後に多宗教間の対話が高まったことの理由に関すること、およびマレーシアのムスリム多数派の考え方に変化があったかどうかということでした。

はい、9月11日の結果、マレーシアのイスラーム学者や活動家の多数が明らかに考え方を変えたと思います。でも、それを公の対話の中で、より熱狂的にイス

ラーム主義の考え方を押しつけているかのように理解されては困ります。9月11日の出来事とその結果として欧米が発している議論は、イスラームについて正しくないイメージをある意味で広げているのです。

ですから、対話に参加しているマレーシア国内の団体やその同胞たちは、ともすれば微妙な問題をも含む多くの事項について、理解を促すための話し合いを持つことに対してより心を開いており、そうすることにより、世界のメディアやテレビの番組や新聞が煽っている、ステレオタイプのイスラームに関する多くの考え方を正そうとしています。そのことは良い方向への展開と見なされるべきです。

それでは、山本先生が提示された1、2の質問にお答えします。そのとおりです。質問の最初に言われたように、アジアの国の多くは若い国です。マレーシアは今年でまだ建国48年であり、国家として、また国家のアイデンティティの形成という意味では、それは長い年月ではありません。

マレーシアや他の国々が独立したとき、すでにある文脈が定まっていました。その文脈とは多様性でした。ですから、この「与えられた」中で、つまりこの多様性という文脈の中で、国家の統合や一国であることの意味や内実を見つけ出さなければならないのです。

マレーシアが取った道は、多様性を無くすべきではないという道です。実際、権力の共有、お互いの関係を進めて行く上での合意の促進、そしてその国内すべての人々共通のビジョンを形作ることによって多様性を役立たせるべきなのです。

ですから、先生の見解は正しいものです。そして私が言いたいのは、今日までのマレーシアに関しては多様性が強調されて来ました。そのことは、グローバル化の負の影響に対抗するための、興味深い逸話または手段です。というのも、グローバル化はえてして単一的な文化を求めるものだからです。という訳で、私たちの国では多様性が讃えられているのです。

この多様性の中での宗教の役割ですが、私たちが暮らしている文脈の中で認識する現実とは、この民族的アイデンティティの大部分が宗教と密接に関係しているということです。マレーシアでも、ムスリムではない残りの40%の人々は、ひとつの宗教から別の宗教へと移動することは可能ですが、それに問題が伴わないわけではありません。

というのも、民族性と人々の出身である文化もまた、長い宗教的歴史に密接に関わっているからです。ですから、インド人にはインド・ヒンドゥー教の文化、中国人には、中国系儒教／道教／仏教的文化があります。彼らは、キリスト教徒になることがあるかもしれませんが、彼らがキリスト教になると、私のように、キリスト教徒であることにある種のジレンマを感じるようになります。

自分は西洋的なキリスト教徒になるのか、それともアジアのキリスト教徒なのか。アジアのキリスト教徒であるのなら、それはどういうことを意味するのか。どのような素養を頼りにすればいいのか。アジアの豊かな文化から自らの距離を離さずに、どのように信仰を表現することができるのか、などです。

ですから、これが争点となります。多宗教間の対話は、教義と教義をぶつけ合う対話ではなく、共同の生活を共有するための対話であり、そこには信頼し合うことによって集合的精神を高められるという要素が人間には備わっているという前提があります。

つまり、献身的なキリスト教徒であること、ヒンドゥー教徒であること、仏教徒であることによって、私たちがいっしょに暮らせないなどということは、まったくくないのです。それどころか、そうであることによって、また私たちが表しているそれぞれの文化ゆえに、私たちは前進することができるのです。

ですから、トランスナショナル、すなわち国境を越えるということについての質問がありましたが、そのとおりだと思います。民族的社会の場合、そのアイデンティティは、マレーシア国内に留まらず、多様で、

様々な民族社会や宗教に富んだアジア全体を含むものなのです。

質問があった、サバやサラワクの場合ですが、それらもまた興味深い実験だと思います。これら二つの州の場合、マレーシアに加わったのは、ずっと後のごく最近の1963年のことです。したがって、この国で行われている、国家的統一というすでに難しい実験の中であって、他よりも更に歴史の短い地域です。

もちろん、短所もあれば長所もありますが、これら二つの州では、人々の将来のために民族的な政治組織を形成し、それを公の綱領として国家政府に明示するという事に成功しているようで、ですから、これらの地域社会の代表が政府に参加することになるわけです。

マレーシアのような国では奇妙に見えることですが、政府は13の異なる政党の連立政権で、それぞれが討議の場で各自の利害を提示し、国内の問題をできるだけ合意によって解決しようとしています。

ですから、サバやサラワクの多様性が消されているわけではありません。また、これら二つの州を植民地化するような連邦法はひとつも施行されていません。二つの州が西マレーシアから植民地化されるのではないかという懸念から、最近いくつかの反対運動があったことを覚えておられるかもしれませんが、皆に参加の機会が与えられているので、そのような動きも次第になくなりました。それで、貴方の質問ですが…

【司会】 もう一度質問を繰り返します。今山本先生へのお答えの中でかなりお答えになられたのですけれども、マレーシアという文脈とキリスト教という文脈の間に、アジアあるいは東アジアというものの特徴があるのかどうか。アイデンティティの中にですが、その点についてももう一度お考えをお聞かせ下さい。マレーシアのキリスト教というものと、それから大きなキリスト教世界というものの間に、アジア

のキリスト教、あるいは東アジアのキリスト教というものが存在するのかどうかについて、ご意見を聞きたいと思います。

【シャストリ】 東アジア的キリスト教が存在するかどうかですね。これは、いわゆる「異教間の輪」の中で常に論議されていることです。ここでの焦点は、東アジアではなく、アジアのキリスト教です。なぜなら、すべてのアジア人に共通の要素があるからです。

昨日指摘されたことのひとつは、世界の主要な宗教がアジアで生まれ、アジアには何世紀にもおよぶ長い共生の歴史があるということでした。人々は色々な方法を試み、色々な形に社会を進化させましたが、それによって多くの社会が破壊されてしまうということにはならなかったのです。但し、アジアの国々を分裂させ統治政策を促進した植民地化は、破壊をもたらした出来事のひとつでした。

ですから、国境を越えた団結があります。具体的な例を挙げますと、キリスト教が発案している多宗教的取り組みの場合、私たちは地域のムスリムの団体、ヒンドゥー教の団体、仏教の団体とも親密に協力し合い、アジアの人々に関わる問題に対処するためにアジアの団結を固めようとしています。この傾向は高まっていて、グローバリゼーションの影響によって更に加速すると思います。

【ユサント】 劉教授、山本教授、貴重なコメントをありがとうございました。劉教授、私の意見では、私の論文は過激でも、貴方が言われたような強硬なものでもありません。率直に論述しようとしただけです。私が思うに、曖昧だったり、物腰が柔らかかったりする論述よりも率直なほうが、実際に何が起きているかを理解するのに役立ちます。いずれにせよ、先生のコメントには感謝しています。

では、質問にお答えします。まず、色々な思想について、例えば、人権、民主主義などに関する思想ですが、論文の中でそれらは世俗的な思想であ

ると述べました。人権についてですが、もちろんイスラムは人権を非常に重んじる宗教です。生きる権利、正義に基づいて審判され処遇される権利、富を所有する権利、より良い教育を受ける権利などです。

しかし、私の見解では、今や人権というものに正確な価値観の尺度がなくなっています。たとえば、姦通は性的欲求を表現する権利であると理解されています。インドネシアでは、売春を意味する言葉には、別の言葉が使われます。商業的セックス・ワーカーです。

これは、イスラーム的な見地から言うと、大きな間違いです。なぜなら、姦通は禁止されていて、罰せられるべきものだからです。姦通は性的欲求を表現する権利ではありません。もちろん、性的欲求を表現する権利はありますが、それは正しい方法で表現されなければなりません。イスラムの戒律では、結婚を通してです。ですから、今日の人権思想は、イスラームの価値観から逃れるため、またはかけ離れた世俗的思想であると私たちは理解しています。

民主主義についてですが、極めて重要な争点があります。それは主権についてであり、誰に主権があるかということです。主権とは、法律を施行する権利のことです。主権は神やシャリーアにあるのでしょうか。イスラームでは、主権は神、シャリーアにあります。一方、民主主義では主権は人々のものです。しかし、イスラームでは、主導者たちが人々に選ばれるのは、神の主権またはシャリーアの主権を実施するためであって、人々の主権を実施するためではありません。ですから、この意味において、シャリーアは選択肢のひとつではなく、義務なのです。

この説明で、私が論文の中で述べたそれら(民主主義、人権など)の思想が、本当は世俗的な思想であることは明らかです。

第二の質問は、イスラームのカリフ制度、統一についてですが、ムスリムのウンマは解決策として可能です。ユートピアの実現と多くの困難に直面する

ことは、別の次元の問題です。ムスリムのウンマの統一を達成するのは非常に困難であることは、もちろん私たちも認識しています。しかし、ウンマの統一がユートピアの実現になると私は思っていない。なぜなら、私たちにそれを示す根拠がクルアーンやハーディスに記されていますし、私たちにはそれを裏付ける歴史的な経験もあるからです。

二つの制約があります。ひとつは国内の制約で、もうひとつは外国からの制約です。外国からの制約とは、大国または超大国、今の超大国による制約で、私たちが何をすべきで、何をすべきでないかを、超大国が私たちに決めさせてくれるかどうかです。それが大きな疑問です。

二つ目は国内の制約で、それはイスラームのウンマについての認識による制約です。インドネシア国内でのイスラームに関する認識には、興味深いものがあります。1980年代にカリフ制度の概念について私たちが運動をしたとき、インドネシアの主導者の非常に多くがそれを拒否しました。劉教授が言われたように、それが理想郷的だと言ってです。

しかし、今日までに、多くの重要な変化が起こりました。アメリカがアフガニスタンとイラクに侵攻した後、インドネシアのムスリム主導者たちは、ムスリムのウンマには私たちが自らを守るための大きな力が備わっているということに気付いたのです。ムスリムのウンマを守り、そのような侵略から自分たちの地を守るための力です。

では、どうやってそのような力を私たちは得ることができるか。このようにカリフの概念を認識することが、より意味のあることになっているのです。今では、インドネシアの多くの主導者が、イスラームのカリフ制度は理想郷的なものではなく、必然であると認識しています。

次の質問は、「シャリーアでインドネシアを救う」ということについてで、劉教授が例を挙げて欲しいと言われたことです。多数の他のイスラーム国と同様、私たちは非常に多くの問題に直面しています。ひと

つは、非道徳な文化、ポルノやポルノ的行為です。

インドネシアでは、反ポルノ法というものを制定しようとしています。しかし、その過程で困難なのはポルノの定義です。しかし、シャリアに目を戻すと、この言葉の定義を容易に見つけることができるのです。このようにすることが、ポルノを減らすという目的のために、「インドネシアをシャリアで救おう」を実施するということの一例です。

そして、銀行による資金の貸付についてですが。キリスト教をはじめとする多くの宗教が、利子を取ることに反対していると思います。聖書や、プラトンやアリストテレスなどの古代の哲学者でさえも、貸付金利の制度に反対しています。しかし、問題はそれが今は金融制度の中心になっていることです。このような貸付により金利を取るという現在の銀行制度が、インドネシアだけでなく、世界の金融危機の大きな原因なのです。

しかし、シャリーアに再び目を戻すと、この問題に関する明らかな説明とその解決策を得ることができます。ですから、私たちはシャリーアの銀行制度を促進して、銀行シャリーア法というのを制定しようとしています。しかし、シャリーアの銀行制度がインドネシアの銀行制度の主流になるには時間がかかるでしょう。なぜなら、他の国と同様、私たちの国もまた、まだ従来の貸付金利の銀行制度になっているからです。

「インドネシアをシャリーアで救おう」ということに関するもう一つの例は、天然資源の管理についてです。論文で述べたように、現在、天然資源管理の自由化が進行していますが、それはすなわち世界的な資本家たちがインドネシアの資源を搾取するために、インドネシアに入って来つつあるということです。シャリーアによると、天然資源は人々のものです。ですから、政府や国が天然資源を管理すべきであり、それによる結果または産物は、人々に還元されるべきなのです。しかし、先ほど論文で述べたように、石油やガスを自由化すると、それが民間企業や多国籍企業に還元されることになるのです。

共に逃れるということを語るのであれば、この事態から脱却する方法を共に模索するというのなら、まず私たちは共通の敵を定める必要があります。私は資本主義的イデオロギーを敵と見なすべきだと言いました。なぜなら、天然資源や人的資源を搾取しようとする彼らの野望によって、今日のような混沌とした世界情勢がもたらされているからです。

例えば、合衆国によるイラクに対するあの酷い侵略に皆さんは賛同できますか。アフガニスタンやイラクに侵攻すると決めたアメリカの精神とは何ですか。キリスト教的精神ですか。カトリックの精神ですか。どんな精神でしょうか。私は、資本主義者の精神だと思います。そのような侵略に皆さんは賛同しているのでしょうか。

していないと思います。ですから、確かに私たちは有益な対話をしなければなりません、この世界を更に悪化させる出来事や進行中の事態を認識する必要もあります。現実には何が起きているかに対する意図がなければ、話し合いの場で十分な対話はできないと思います。

では、山本教授のご質問です。山本教授は、インドネシアでは「インドネシアをシャリーアで救おう」を実施するのが困難ではないかと質問されました。私の答えはイエスです。1970から1990年の間のシャリーアを実施するという動きは、非常に困難なものでした。スハルトの時代には、犯罪とまで見なされたのです。

しかし、事態は大きく変わりました。ヒズブ・タフリールだけではなくほとんど、もしくはすべてのムスリムの団体が、今やシャリーアの実施を求めています。一例を挙げてください。インドネシア・ムスリム・ウンマ会議が2005年3月に下した主要な決定は、国と社会の問題に対する主な解決策としてシャリーアの実施を要求するというものでした。

では、ムスリムでない人たちはどのようになるかですが、非ムスリムの人たちに関して何も問題はありません。なぜなら、イスラームには、多元的な社

会を治めるということにおいては、とても長い経験と歴史的経緯があるからです。メディナの預言者モハメドの時代、メディナは多元的な社会でした。また、バグダッドのイスラム中央カリフ制度の時代も、多元的な社会であったし、エジプトも多元的な社会でした。ですから、私たちは多元的な社会にまったく問題なく対応することができます。

イスラームの社会において、非ムスリムの人たちはイスラームによって守られ、教会やその他の礼拝の場で自分たちの宗教を表現する自由が与えられ、守られます。戦時下においても、それら礼拝の場を破壊することを私たちは許しません。

四代目のカリフであったイマーン・アリは、非ムスリムの血は私たちの血のようであり、非ムスリムの富は私たちの富のようなものであると言いました。これが意味するのは、理由もなく異教徒を殺すことは、私たちに許されないということで、また彼らを殺すことも、彼らの富を奪うことも許されないということです。ですから、ムスリムの社会における非ムスリムの人々の処遇に関して、何ら問題がないと重ねて私は思います。

最後の質問は、国家のアイデンティティについてでした。そうです、現状では、イスラームの世界は非常に多くの国家に分かれています。しかし、この状態が静的な状態、変化のない状況だと思いません。むしろ、動的な状況なのです。なぜなら、イスラームの世界にとって国家というのが新しい概念だからです。イスラームの世界に国家が登場したのは、第一次世界大戦と第二次世界大戦の後のことです。それ以前は、そのような国家はありませんでした。また、将来、統一したいという政治的な意向があり、統一の必要性がより認識されるようになれば、複数の国家が統一することがあり得ると思います。ちょうど私たちが目にしている、ヨーロッパの欧州連合のようによ

ですから、国家のアイデンティティというのは、動的な状況であり、動的な価値観でもあり、常にある種の過程です。もしかしたら、将来、何かが変わる

かもしれません、お互いにその変化を受け入れる用意がなければならないのです。概念的には、イスラームのシャリーアに反しない限り、ムスリムの人々は、各自の基本的なアイデンティティ、例えば服装とか、建築様式とか、食べ物とかを守り続けることができます。例えば、色々なムスリムの国を訪ねますと、それぞれが多くの面で異なり、それぞれが特別で、特有のものであるということに気付くでしょう。ありがとうございました。

【ワディ】 山本先生と中田先生がそれぞれ言われた質問は、非常に互いに関連した質問だと思しますので、二つをまとめてお答えします。

お気付きかもしれませんが、私は「喪失」という言葉を使いませんでした。人格に「新たな層が加えられる」という言い方で、昨日、フィリピンのイスラームの特徴について語りました。これは、アイデンティティを守って行くことの正当性を求める者であれば、当然使うであろう表現です。例えば、フィリピンのムスリムの間で、イスラーム的論理とアラビア語の使用が広がっていることにも反映されていると思います。

つまり、国家の言語としては英語とタガログ語が、ある意味、支配的な言語になっていますが、ムスリムの人々はそれを単に受け入れるのではなく、英語とタガログ語によって自分たちのアイデンティティや民族特有の言語にも影響があると感じたのです。

ですから、彼らは別の言語であるアラビア語というイスラームの言語を用いることによって、そのアイデンティティの探求を高めるための一つの方法にしようとしています。ただ、私が心配なのは、彼らが（イスラーム以前の）土着の言語の保護や安定に立ち戻ることがないのではないかということです。フィリピンのムスリムであるモロ族の人々ですが、彼らには少なくとも13の民族言語集団があり、それぞれが異なる言語を持っています。しかし、彼らはイスラームやアラビア語との方により共通性を見出したため、それぞれの言語の保持や保護のことは忘れ

てしまっているのです。

言い換えれば、彼らの言語のイスラーム化、アラビア語化が起こっています。私が思うに、これはムスリムにとっては良いことでしょうが、長期的には、古来の言語を損ねることになるということです。フィリピンにおけるアイデンティティに関する政治的な動きでは、このようなことが一定のパターンとして頻繁に起こっています。

ある意味で東南アジアの外に仲間を求めるといふこの傾向は、一方で世界的なイスラームの復活が起こっていることにあると思います。そして前にも言いましたように、もう一方には、東南アジアの国々が国家という考え方に固執しているということがあります。それらの国では、東南アジアのムスリムたちのイスラームとしての団結という考えよりも、他国の国境を尊重することのほうを優先するなど、主権を守ること非常に重きを置くようになっています。

ですから、私たちの意見では、いわゆるウンマやイスラームの団結には、実際、国家の主権という考え方が介在し、それによる影響があります。このためムスリムの人々、特にムスリムの運動は、隣国からの支持はほとんど得られず、従って東南アジアを越えて中東に援助を求めて向かうということになります。そういうわけで、例えばミンダナオ島での紛争には、東南アジア諸国連合のASEANではなく、サウジアラビアに本拠を置くイスラーム諸国会議機構が介入したのです。

というのも、ASEANの最重要課題は東南アジア地域の統一だからです。従って、これらの地域的組織の中で少数派の立場はどうなっているのかと言いますと、実はそもそも少数派にはいかなる立場もないのです。なぜなら、加盟国は国家であって、少数民族ではないからです。ですから、この制度のもとでは、少数派はますます窮地に立たされることになり、国家、近代化、そして後にはグローバリゼーションの脅威に単独で立ち向かうことを余儀なくされていると、私たちは感じています。

こういった状況があるので、東南アジア諸国連合ASEANは、ミンダナオでのような紛争に対して、ある種、優柔不断な感のある態度を取ります。すると、そこに付け込んで、大国が介入し隙間を埋めるといったことが正当化されてしまうのです。

ですから現在、ミンダナオでの事態をテロとの戦いの第二戦線であるとアメリカは言明し、それにより地域の安全保障が影響されています。つまり、ASEANと東南アジア諸国連合が少数派の人々のことを優先していたなら、大国がやって来て、この地域に対する彼らの戦略地政学的利益を押し進めるために、ミンダナオでの状況を利用するということは正当化できなかったはずなのです。

東南アジアで起こった反乱を調べ、タイのパタニ人の場合や、インドネシアのアチェ人の場合を比較したのですが、タイ南部のパタニ人の場合でも、アチェ人の場合でも、合衆国の介入が今より少なかったということが分かりました。介入がより少なかったのです。介入がなかったとは言っていません。少なかったのです。しかし、現在、特に9.11以後ミンダナオは、アメリカにとって非常に強い関心の的となっています。アメリカとフィリピンが行っている、継続的に行われている軍事演習についてお聞きになったことがあるはずです。そのような軍事演習を正当化するために、二つの理由が掲げられています。一つは、イスラーム協会といわゆるアル・カイダが、フィリピンの何らかの過激派集団と共謀するために、多数入国しているという疑いがあります。つまり、今はこれら真偽の疑わしい情報に基づいて、テロとの戦いが正当化されているのです。

もう一つの理由は、いわゆる「中国ストレス」ですが、これについてはあまり強く言われていません。しかし、アメリカが東南アジアに入って来て、ミンダナオを起点として利用し、その地政学および経済的な覇権をこの地域で展開することを正当化するために、国際テロとの戦いというものが使われているように見受けられるのです。

私の考えでは、長期的に見て、このことは地域の安全保障に影響を及ぼすでしょう。例えば、最近アメリカは70人のスパイを送り込んでいると明言しました。これは、4、5カ月前のことで、フィリピン国内だけについての数ですが、この発表は実にアメリカ合衆国大使館が行ったのです。この人数は、この地域のいわゆるテロリストの数を上回っています。なぜそんなに大勢のスパイなのでしょう。なぜ継続的軍事演習なのでしょう。これでは、まるで同じ地域の他国がフィリピンに脅威を与えているかのようです。そのような脅威はまったく存在しないのに、です。

なぜでしょうか。フィリピンにテロリストネットワークらしきものが潜伏しているらしい中、それに対して行うテロとの戦いが、この地域に対する大国の利害を正当化するのに利用されているからです。このようになるのには、一部には、モロ族の問題など長年に渡る問題に対して、地域の関係諸国が曖昧な態度を取っていることが原因だと思います。

この曖昧さは理解できます。その理由は、アジアの国同士の間にも摩擦はあるからです。例えば、マレーシアとフィリピンの間には、サバの統治権を巡って歴史的な対立があり、それが、「フィリピン対マレーシア」の関係における摩擦の原因のひとつとなっています。ですから、ミンダナオ紛争に関して、マレーシアは曖昧な態度を取っているのです。監視チームを送るなど、平和促進活動には参加しています。しかし、いったん平和が回復された、少なくとも中立状態になった場合については、曖昧な部分を残しており、フィリピンのこれらムスリム分離主義者による祖国の確立の是非に関しては、サバの統治権の問題にも影響があるため、はっきりとした姿勢を示していません。

イスラーム会議機構の憲章にイスラームの団結の原則が記されているにもかかわらず、また東南アジアではイスラームの存在が非常に大きいにもかかわらず、支持が得られていないのは、このような地

政学的現実があるからです。

ですから、より大きな東南アジアという文脈で、フィリピンのムスリムの立場を語る場合、このような要因も考慮する必要があるのです。私の答えはここまでにしておきます。他の参加者から更に質問がまだあるかもしれませんが。ありがとうございました。

【司会】 ありがとうございました。

それでは、これから自由な質疑応答をしたいと思います。どなたか質問、意見がありましたらどうぞ。では、まず森先生から。

【森】 ワディ先生と、ユサント先生に一つずつ質問があります。

ワディ先生にはユサント先生がお話しになったカリフ制の実現を目指すことについて、ワディ先生には、モロの立場からどのように考えておられるのかを、お聞かせ願いたいと思います。ユサント先生は、インドネシアのいろいろなイスラームのグループで、次第にカリフ制あるいはウンマの実現を目指すという主張が共有されてきたとお話しになりました。それをどのように、どういう手段で実現していくかが非常に問題だと思うのですが、その実現の手段、やり方についても、インドネシアのさまざまなイスラームグループで合意があるのかどうか。具体的には、ある種、暴力的手段を使ってでも実現することに関しては合意があるのかどうか、この点について教えてください。

【司会】 はい。今三人の方から手が挙がっております。まず、小原先生から質問を受けまして、その質問に発表者からお答えをいただいたあと、見市さん、それからソリヒン先生の質問に移りたいと思います。ではお願いいたします。

【小原】 シャストリ先生とそれからユサント先生に質問させていただきます。

シャストリ先生が紹介してくださいましたように、マレーシアで行われている宗教間対話は、ほかの国における宗教間対話と比べても、非常にユニークだと思います。というのは、政府が主導して対話を調整することは、他の国では、なかなか見られないからです。

そこで私が聞きたいのは、だれが最も対話の必要性を感じているのかということです。たとえば、キリスト教をはじめとする少数派の宗教が、最も対話の必要性を感じているのか。あるいは、政府が対話の必要性を感じているのか。あるいは、ムスリムはどうなのか。先ほどの休憩時間の時、別の方から、政府が呼びかけても、なかなかムスリムは対話のテーブルに着こうとしないということを効きました。だれが対話の必要性を最も感じているのかということについてお聞かせください。

それからユサント先生に質問です。イスラームのウンマにとっての共通の敵が、キャピタリズムであることを指摘くださいました。これは私にとって、とても興味深い点です。資本主義がうまくいっていないことは、多くの人が感じています。しかし、イスラームこそが資本主義に対するオルタナティブになりうるという考え方は、どの程度共有されているのでしょうか。

たとえば、インドネシアにおいてどうなのでしょう。また、資本主義に取って代わろうとすると、一つの国だけでできることではありませんので、当然トランスナショナルなものに、あるいはリージョナルなものにならざるを得ません。では、東アジアや東南アジアのムスリムの間で、イスラームこそが資本主義に代わるべきだという考え方は、どの程度具体的に考えられているのでしょうか。

おそらくそこにはムスリムが伝統的に持ってきた、利子を排するという考えも関係すると思いますが、資本主義に代わるための具体的なアイデアがあれば、お聞かせいただければと思います。

【司会】 では、まずワディ先生、ユサント先生、シ

ヤストリ先生の順にお答えをお願いいたします。

【ワディ】 森孝一教授が提示された懸念、つまりカリフ制度の確立の提案に対するモロ族の見解についてお答えしたいと思います。私の意見では、理論および概念としてのカリフ制度は、フィリピンのムスリムをはじめとする、世界各地のムスリムにす

でにある意味の影響を与えています。しかし、その実施または確立の手段または方法については、カリフ制度のビジョンを実現する方法は各国に大きな違いがあると思います。フィリピンのムスリムの場合は、カリフ制度の確立を考えるとという段階にまだ至っていないと思います。カリフ制度の確立ということ、ウマヤド王朝、アバシド王朝、またはオスマン帝国のようなものとして描くというのであれば、そのような考えはまだフィリピンではされていません。

フィリピンのムスリムの場合、彼らのアイデンティティの形成段階は、私たちの国家形成の段階よりも前の段階にあることを思い起こしてください。ある種の分類をするとすれば、国の形成が第一の過程で、政府などの基盤や国家としての要素などがすでに備わってからの第二の過程が国家形成の段階ということになるでしょう。

それに、これに加えて地域的な枠組みというまた別の次元の課題もあります。それで、カリフ制度についての、私のインドネシアの兄弟による発表でお分かりになったと思いますが、カリフ制度というのは地域的な枠組みよりも更に高い次元のものです。というのも、それは実質的にイスラーム世界全体を含むものだからです。

しかしモロ族の場合、まだ国を形成するという過程以前にあり、より結束力のある集会的な国民としてのアイデンティティを形成することができたら、それを国家に置き換えていくことができるでしょう。しかし、彼らは、まだ第一段階にあり、国家形成の段階を超えていないのです。彼らは、ある種の国の

確立をまず求めている、それから、できるなら国家を形成したいということなのですが、カリフ制度の実現を描くこと自体が国家の解体を示唆するものなのです。

しかし、カリフ制度とは何を意味するのでしょうか。過程でしょうか、ビジョンでしょうか。戦略ですか、それともそれ自体が目的なのでしょうか。私としては、カリフの構想とはイスラムの団結を構築していく過程のことだと思います。フィリピンのモロ族は、その構想、すなわち、いわば地球規模のウンマを構築するその過程を、少なくとも理論的には理解することができると思います。

しかし、それが特定の制度の構築であるということとなると、つまりそれ自体が目的になると、モロ族にとって、それを受け入れるのは多少なりとも困難になると思います。というのも、彼らはまだアイデンティティ形成の低い段階にあるからです。

とは言うものの、モロ族社会やフィリピンのムスリム社会の一部では、東南アジア地域内の、更には東南アジア以外のムスリムと、私が言うところの「提携」を結ぶことができるかもしれず、それによりカリフ制度の構想が徐々に実施されるかもしれません。たとえ、それが自分たちの国家を形成するという願いに直接効果がないにしても、です。

これが、フィリピンのムスリムたちや地域のモロ族の考え方とカリフ制度、および一見矛盾しているように見受けられるカリフ制度の実現が、ある意味調和し合えるものであるという私の見解です。ありがとうございました。

【司会】 ユサント先生、お願いいたします。

【ユサント】 森教授、小原教授、ありがとうございました。どのような具体的な方法でカリフ制度を確立するかという質問ですが、それはムスリムの指導者とムスリムの団体のコンセンサスによってです。

まず、インドネシアには大きな問題があります。イ

ンドネシアのほとんどのムスリムにとって、このカリフ制度という概念が馴染みのないものであるということです。なぜなら、一部アチェや西スマトラが過去にイスラームのカリフと関係があったということ以外、インドネシアには歴史的な経緯がないからです。

私たちがインドネシアでしなければならない最も重要なことは、人々の政治意識、特にイスラームのカリフ制度の概念に関する認識を高めることです。この概念について、特定の公開討論会などで私が話をすると、人々に変な顔をします。ときには、カリフをカリフィアと混乱します。英語では何と言うのでしょうか。「論争」、カリフィアです。

カリフィアはカリフと似ていますが、意味がまったく違います。カリフィアは、論争のことです。カリフはイスラームの政治制度です。ときには、元大臣で女性のコフィファ・インダルパラサンサ (Khofifah Indarparwansa) の名前と間違えられることさえあります。

ですから、具体的な方法というのは、いかに人々、特にイスラーム組織の指導者たちの間で、政治的な認識を高めるかということです。アルハムドゥーリラ(アラーを称えよ)、過去において、例えば1980年に比べると、私たちは大きく進歩しました。インドネシアのムスリム指導者のほとんどがイスラームのカリフ制度という概念を認め、賛同してくれていますが、方法については異なる意見があります。

方法または手段は二つあります。一つ目は、政治的努力または政治的手段で、二つ目は、人々を通して、ウンマを通して行うというものです。これら二つは、互いに完結し合うものだと思います。いずれの方法にも、主にインドネシアのムスリムたちがウンマに関するイスラーム的政治認識を持っているという社会基盤が必要です。

現在の私たちの課題は、いかにして中枢グループ(caders)を育成し、非常にたくさんの公開討論会、セミナー、公開会議、金曜の祈り、また印刷物、ちらし、雑誌などで、ウンマについて説いて、イスラ

ームの存在を高めて行くかです。金曜日ごとに発行されている小冊子「アル・イスラーム」は、毎週約700,000部がインドネシア全土で配られています。

また、一般の人々だけでなく、権力を持つ人々、例えば軍の関係者の間でウンマに関する認識を高めるにはどうすればよいかというのも課題です。数カ月前、軍の元指揮官のRiyamizard Riyacudu司令官と、これについて少し話し合う機会がありました。司令官は、アル・カラン(クルアーン)とスンナ(アル・ハディース)がインドネシアに必要だという点には基本的に同意し、そのように明言されました。そのように言われました。ですから、先のセッションで私は、国内からと国外からの二つの制約があるということを述べました。このうちの国外からの制約という点で、私たちが自らの決定を下すことが許されるのであれば、イスラームのカリフ制度が政治的制度として必要であることをウンマに集中的に説明することができ、将来に大きな進展が期待できると思います。

問題は、外的勢力、特に欧米諸国が、私たちに政治的決定をさせてくれるかどうかです。一つ例を挙げると、アルジェリアでは、アルジェリアのイスラーム政党であるイスラーム救国戦線が、初回の総選挙で86%を獲得し勝利しました。しかし、その後どうなったでしょう。この選挙結果は白紙に戻され、イスラーム救国戦線は今も禁止されたままです。

このようなことは不公平だと思います。だから、このアルジェリアでの例のように、民主主義によって機会が与えられるのは非宗教的な政党だけで、イスラーム系の政党には与えられないということが、ときに起こるのです。ですから、私たちが自ら決定を下し自分たちの政治制度を作って行くということを欧米諸国が許すかどうか、これは大変重要なことです。

次に小原教授の質問で、共通の敵である資本主義者についてですが、イスラームが提示している代替案は貪欲なものではありません。貪欲でないのは、それがイスラーム的なものの見方に基づいて

いるからだと思います。誰もが資本主義に代わるものを提案することができます。時の経過とともに新たな機会が生まれ、その選択がこの世界、人々、そして多数の問題を解決するのに適したものかどうか証明されるでしょう。

私たちには、個人の問題と公的な問題、つまり個人的な問題のほかに、公的な、経済的、政治的、社会的、教育的問題などを統制するための優れた法律が必要です。イスラームの信条では、神が定めたイスラームの法典により、私たちに優れた法律で統治された良質な社会が与えられ、私たちは正義と繁栄、そして良い生活を得ることができると信じられています。

資本主義制度や資本主義的イデオロギーがどれほど天然資源を搾取しているか、また私たちが多くの国で目にするように、資本主義の野望を満たすためにどれほど他国や人間を搾取してきたかを、人々に説明することが大切だと思います。

ベネズエラで起こっていることを見てみましょう。これはキリスト教という宗教とは関係がないことだと思います。というのも、興味深いことに、対立しているのはブッシュとベネズエラのウゴ・チャベスだからです。私が間違っていなければ、2人はキリスト教徒とカトリック教徒です。これは、カトリックとかキリスト教が原因で起こった対立ではなく、ウゴ・チャベスが自国をアメリカの資本主義的野望から守ろうとしたその方法が原因で生じた事態なのだろうと思います。

ですから、人類は願っています。世界により良い生活をもたらし得る、新たな制度の到来を世界中の人々が待ち望んでいるのだと思います。これで私の話を終わります。

【司会】 では、シャストリ先生お願いいたします。

【シャストリ】 ご質問ありがとうございました。対話ということについて語るとき、それが、多数の次元

で営まれることであり、多数の次元で人々に影響を与えている生活の一部に関することであるというのは、皆が承知のことだと思います。社会が多様であれば、隣人同士の対話があり、職場で働く人々の対話、学校での対話などがあります。しかし、多宗教の対話とは一つの制度化された形のことであり、すでに進行していることを否定するものではありません。

誤解が存在する場合、制度化された形の多宗教間対話は重要です。ですから、多宗教間対話とは、誤解について語り合うことです。問題の争点を公の場に出し、そのような誤解をどれだけ話し合うことができるかは、状況によります。争点の中には非常に微妙なものもあれば、そうでないものもあります。しかし、様々な宗教社会の誤解を話し合うということが多宗教対話の実態としてあることは重要なことです。

誤解に至る経路が存在するという前提があります。もちろんあるのかもしれませんが。宗教に関する偏見や誤解にまつわるエネルギーの多くは、政治的な方向に向かいますが、政治家たちはそれを利用して、有権者の代表としての自分の立場を正当化します。ですからマレーシアの場合、政治的に利用されたために、まだ解決されていない誤解がさらに深まることになり兼ねないような問題があり、それらは自動的に「微妙」な問題として分類されることになります。

マレーシアの少数派の経験を通して、私たちはこの側面での改善が必要であるということに気付いたのです。宗教的主導者たちが互いに友好関係を結び、現行の政治の実態に対抗し、自らが重要だと感じる事柄を話し合えることが必要なのです。話し合われるのは、異なる宗教間の関係についてかもしれませんし、公共政策に対する共通の姿勢であったり、多宗教内の異なる団体のことであったりするのかもしれません。

そこで、貴方が多宗教間対話は誰にとって最も

必要なものなのかという質問をされました。言うまでもなく少数派です。けれども、この発言には但し書きが必要です。なぜなら、お聞きいただいたように、マレーシアにおいては、人のアイデンティティは民族だけでなく宗教にも関わることだからです。多少宗教的な政治の話し合いが可能なのであれば、政府内で多宗教対話を実施することができます。マレーシアの現政権は多様性に富み、キリスト教徒である大臣が5人います。マレーシアのキリスト教徒の割合は9%なのに、5人いるのです。

政府内には色々な民族団体の有権者を代表する、キリスト教徒、仏教徒、ヒンドゥー教徒がいて、決定の場には決議に参加することができる政治家がいるので、内閣の中で話し合われる事項もあり、それが解決を必要とする微妙な問題なら、首相との話し合いが直接持たれることがあります。

それで、私の姉妹がここにいらして、残りの部分は彼女が答えますから、私は答えの一部だけを言いますが、重要なのは、ムスリムがそれらの話し合いの場に参加していないのはなぜかということです。

政治的な現実と社会的な現実とは区別しなければならないと思います。マレーシアでは、様々な次元での共生が支持されていますから、社会的な現実では対話が常に行われています。ここにおられる私の姉妹に話しても分かるように、色々なところを私たちは訪問し、お互いに祝い合う祭りもたくさんあります。しかし、それが効果的な対話なのか、そうではないのかは、新たな問題であり、別の問題なのです。

そこで、イスラームとイスラームによる参加についてですが、このことに関しては、マレーシアがどのような状況の中にあるかを理解する必要があります。ムスリムにとって、政治と宗教は一体です。政府のムスリム代表者もそのような立場を取っていますし、ムスリムを代表する立場を取っています。

ただ、マレーシアには、国が主催する、つまりイスラームの方法に則って政府が組織した制度がいくつも

あります。例えば、教育とかイスラームの大学を組織化するとかです。そのような場合、他の少数派の人たちが対話に参加すると、彼らは「私たちは政府と対話しているのだろうか、それともイスラームと対話しているのだろうか」と自問しなければなりません。

ここが難しい点です。国が関わっている以上、政党は人種や宗教を代表しているわけですから、対話はすでに連立という形の中で行われています。従って、政府内の最高レベルの意思決定機構ですすでに対話が行われているのであれば、別のレベルで対話を更に行う理由がないというのが、答えの一つです。

マレーシアの多宗教運動の中で促進することが求められているのは、単に市民的自由や、キリスト教徒の権利、ヒンドゥー教徒の権利、ムスリムの権利、仏教徒の権利だけではありません。それら自体は重要で、これから私たちが隣人同士として平和に共生し続けるために取り組んでいかなければならず、政治的な解決策を見出していく必要のある事柄です。

しかし、マレーシアのアイデンティティと統一を形成するのになくてはならない要素があります。それは様々な人々の間の友情と信頼であり、ある者が献身的で敬虔なヒンドゥー教、仏教、イスラーム、キリスト教の信者であるということは、必ずしも他者と対立する、対立しなければならないということではないという考え方です。

それぞれの宗教的伝統には十分な精神的潜在力があり、それをうまく活用すれば、他者との平和で愛情ある関係を築くことができます。それは困難な道のりですが、必要な道のりで、私の論文の最後に述べたように、政治的な次元だけでなく多宗教という次元においても、何らかの是正が必要だということに関するイニシアティブを私たちは提示しました。この多宗教という次元が私たちの国では欠けているのです。

ですから、すべての問題を政治的問題にする必要がないということを、私たちは政府、そして中には

政府の機関としての資格を持つ正式なイスラーム団体に訴えています。あらゆる種類の問題について、政治的な解決策だけではなく、政治を超えた側面の解決方法も話し合うことのできる多宗教会議が必要なのです。

例えば、仏教の寺院とモスクはどれほど距離的に離れていなければならないか、というような場合のことです。このようなことは、規制して30メートルとか50メートルとかに決めることはできません。別の方法による解決を要します。その地域を考慮し、その州を考慮し、その地域の人々の過敏性を考慮するのです。つまり、そのすべての要因を考慮する方法です。

これらの問題やこの考え方が非常に重要なのです。では、ムスリムがなぜ完全に社会に統合していないかですが、それについては、私の姉妹がイスラームとしての見地からお答えするほうがよいと思います。

【司会】 終了予定の時間が過ぎていきますので、見市先生とソリヒン先生、簡単にコメントをお願いいたします。

【見市】 はい、ありがとうございます。時間もあまりないのでポイントを絞ってイスマイルさんに質問をしたいと思います。

第一にイスラーム銀行についてです。イスマイルさんは、非常にポジティブにとらえられているようなコメントをされていたと思うのですが、インドネシア、欧米でもそうですが、今イスラーム銀行をあるいはシャリーア部門を作っている銀行を見ても、今までの銀行と変わらないわけです。今まであった既存の銀行が、シャリーア部門を作っているだけで、イスマイルさんがおっしゃるような資本主義に対抗するような、あるいは資本主義に取って代わるような制度として、イスラーム銀行が出てきているようには思えないわけです。

非常に荒っぽく言えば、銀行と顧客との関係が

少し変わるだけであって、実際、銀行が行っていることは非常に純粋な、今の国際的な資本主義のシステムにのっとったような経済活動を行っているわけです。これにイスラーム的な制度を導入することが、資本主義に対抗するようなことにはなっていません。

第二に天然資源の管理についてです。天然資源は、インドネシアは石油やガスが非常に豊かなわけですが、イスマイルさんは、天然資源というのは人民のものであり、これが国際企業によって搾取されているとおっしゃっていました。さらに、具体的にプルトaminaという国営企業のモノポリーを解除するような政策が行われたことについてお話しになりました。

このような、プルトamina、国営企業の独占の解除は、私自身も個人的に反対です。そして、天然資源は人民によって管理されるべきだという意見は、インドネシアの普通の政治家、例えばユスフ・カラ副大統領なども同じような発言をしますから、イスマイルさんの意見は特別にラディカルなわけではないと思います。しかし、国営企業プルトaminaのモノポリーの解除は、インドネシア人自身が民主化の結果として選んだことです。これは国際的な圧力があったわけではありません。

私はなぜプルトaminaの独占を解除することに反対するかと言えば、これによってプルトaminaの国際的な交渉力が弱まって、効率的な天然ガスの販売をできなくなっているからです。

一部の政治家は、「インドネシアは燃料が不足していて値上げをせざるをえないので、天然ガスを国内需要に向けるべきである」と述べますが、こういう意見は感情的で非現実的です。なぜならインドネシアには、天然ガスの需要がほとんどないからです。天然ガスは、その後ろに使う工場などがないと、使えません。ですから、インドネシアは国際市場で天然ガスを売らざるをえないわけです。売らないと、インドネシアの人民のためにならないわけです。

プルトaminaが独占を解除されて起こったことは、国際企業による搾取が強まったわけではありませ

ん。独占を解除することによって、国際市場で売れなくなったのです。そのかわりに中国とかほかの国から、欧米あるいは日本が天然ガスを買うようになってしまっています。そういう意味でインドネシアの民主化の結果起こった、国営企業プルトaminaの独占解除が、インドネシア人自身のものになっていないような現実があるわけです。

具体的に事例を見てみると、もちろんイスマイルさんが言われるようなさまざまな搾取が起こっているわけですが、このペーパーの中に書かれている事例を取り上げれば、それは正しくないと思います。

【司会】 イスマイルさんに質問に答えていただく時間がありませんので、申し訳ありませんが、昼食時間の間にでもお話いただければと思います。

では最後に、ソリヒン先生の方から手短かにコメントをお願いいたします。

【ソリヒン】 議長、ありがとうございます。実は、私は自分の意見を言う機会が来るのを今か今かと待ち望んでいました。とにかく、この重要な主題について私の意見を述べる機会を与えてくださったことに感謝します。実のところワークショップへの参加は僅かですが、今聞いていたことは、最も興味深いものでした。

もちろん、総合的なコメントだけをさせていただきます。最初のグローバリゼーションの問題についてですが、グローバリゼーションの問題に学者たちの多大なエネルギーが費やされ、注がれているのは事実です。昨日から今日にかけてのすべての論文で、グローバリゼーションの問題が大きな破滅的要因として捉えられていたようです。

実は、グローバリゼーションについて賛否両論あるだろうと思っていました。ところが昨日以来、すべての発表者が、グローバリゼーションに関する考えを述べるときには、常にそれを欧米またはアメリカに関連付けて語り、欧米を政治的な存在として見なすと

同時に、アメリカを政治的存在として見なしています。

学者として、私たちは公平でなければならないと思います。アメリカを本質的に政治的な文脈だけで見てはいけません。私たちはアメリカを文化的アメリカとして見なければなりません。同時に欧米についても、政治的な意味の欧米としてではなく、文化的な欧米として見なすことができるのかもしれません。

グローバリゼーションが、特にアメリカによって政治の道具として利用されているという問題もまた、主としてアメリカの主導者に関連した問題なのです。このセッションの主題は、グローバリゼーションの挑戦に対抗するための宗教の多様性にありますが、アメリカが特に第三世界をグローバリゼーションへと導いていることは、アメリカ国内の宗教団体からの抵抗も受けていることも考慮に入れる必要があるのではないかと思います。

これに関連して、世俗化の問題についてイスラムの学者たちは、それがグローバリゼーションや欧米化に密接に関係があるとしています。イスラム以外の宗教にも世俗化の影響は及んでいます。

私が拝聴したお二人の発表者は、世俗化の問題によって影響されているのは、主にイスラムだけかのように言われました。私が間違っていなければ、キリスト教も同じ問題、つまり世俗化の問題に直面しています。ですから、異なる宗教団体が共有し、協力し、この世俗化の問題に対処して行くためには、どのような定式が適切であるかを模索する必要があります。

イスラムから見た世俗化というのは、イスラムでない視点から見た世俗化と異なるのでしょうか。それは私たちが取り組まなければならない問題です。また、これも私の見解ですが、この問題を特に将来のCISMORワークショップの課題にするのはどうでしょうか。というのも、宗教または多宗教の対話を促進する制度は非常にたくさんあります。

対話の多くは国連の傘下にあり、日頃から主催されている公式のものです。しかし、それら対話の場

の多くには、私の知る限りでは、政治的主導者が参加していません。過去に行われた多宗教対話は、主として学者の会議であったように思えます。

そして、そのような会議の終わりには、学者たちは学者として助言を呈しただけです。その後その助言は、特定の団体、おそらくアメリカの団体、またはアメリカの人々に伝えられました。ですから私の見解では、次のことが重要です。将来の多宗教間対話では、それがこのようなワークショップであれ何であれ、特定の国の政治的主導者に参加してもらうことを考えてみるのが効果的ではないかということです。

1人例を挙げましょう。ブッシュ氏です。私が思うに、ブッシュ氏は、イスラムおよびアメリカ国内のキリスト教徒からさえも、悪者として見られています。しかし同時に、彼は自らをキリスト教原理主義者であると繰り返し宣言しており、多くの場でこの言葉を使っています。イラク侵攻の決定を望んだとき、ブッシュ氏は「聖戦」という言葉を使い、そのことは様々な団体や宗教学者の批判を浴びました。

この多宗教間対話に将来的には、地域レベルであっても世界レベルであっても、地域の政治的指導者が参加できれば、対話がより効果的なものになるでしょう。

では、私はインドネシア人ですので、インドネシアの問題について語りたいと思います。しかし、インドネシアに対する私の思いは、例えば、ユサント先生のように強くないかもしれません。私はもう何年もインドネシアから離れています。しかし、スハルト後の政権には、民主主義的開放性などがあり、その状況を私はずっと観察し追いついていきます。

もちろん、様々な宗教団体が開放的に自らの宗教を表現しようとしていたりしています。興味深いのは、ユサント先生が取り上げたカリフ制度の概念です。

私はこのカリフ制度の概念について、政治的な視点からではなく学術的な視点から述べます。カリフ制度の概念は、必ずしも政治的なレベルの概念とは限りません。しかし、現時点では、政治レベル

のカリフ制度を熱心に論ずるインドネシアの若者のグループがたくさんあります。彼らが間違っていると言っているわけではありません。彼らにはそうする権利があるし、彼らは正しいのかもしれませんが、おそらく慎重さをもって進まなければならない長い今後の道のりがあります。この状況は、インドネシアだけではなく、イスラム世界全体にも言えることで、また、世界各地のキリスト教社会でも同じことがあるのかもしれません。

イスラムが現在、直面している問題には、多くのイスラムが自分たちの宗教を充分理解していないことがあります。これはキリスト教でも同じことがあるのかもしれません。自らを最も賢明なキリスト教徒であると自負していながらも、理解が足りないために、消極的な信徒であるにすぎないという場合が多くあります。

このため、私が思うことですが、カリフ制度の政治的概念を根拠とすると、他の者たちが聞きなれない見解の原則になり得るのです。そういうわけで、一つ例を挙げてみたいと思います。

カリフの概念というのは、必ずしも制度ではなく、政治的文脈のものであるとも限らず、個人的レベルでも成立するものです。個人的レベルでは、自分が良い行いができるか、カリフとして自らを呈することができるかを自問します。英語でカリフは「代理人vicegerent」と訳されますが、それは個人のレベルのものであり、真実を確立し、他者に正義を施し、他者に公平であるという精神を持つ個人的なレベルの認識のことなのです。

カリフの概念というのは、色々な形で拡大できると思います。私たちは、イスラム世界でも起きている国粋主義が、カリフ制度に完全に反することであるという考えは否定しません。カリフ制度に完全に反するのではないにしても、完全に準拠するものではありません。国家レベルでは、状況が入り組んでいるため、かつてのようなカリフ制度を実現しようとしても、これまでとは異なる文脈のものとなるこ

とがあると私は思います。

もう後2分話させてください。これ以上だめですか。1分ですね、分かりました。最後に、フィリピンのイスラムについて話します。私の兄弟であるワディ先生が、東南アジアで教育を受けたマレー系イスラムと、中東で勉強し、帰国の際には中東団体に関する異質な実態を持ち帰ったようなイスラムとでは、考え方に違いがあることを教えてくださいました。

ですから、このような場合、中東的なイスラムの文化的概念と東南アジアにいる人々の文化的概念を区別する必要があります。私は論文を書くために、アラブのイスラムとアラブのキリスト教徒の関係について詳しく調べました。エジプトではキリスト教徒は「コプト」と呼ばれていて、他の中東諸国とは状況が全く違いますが、中東のエジプト以外のイスラム世界では、多元的な社会というものが存在したことがありません。社会の多元性というものを経験したことがないので、彼らは多元的でない社会こそが適用されるべきイスラムの青写真と考えたがるのです。

このようなことについて、私たちは区別をする必要があります。かつて彼らは分離の必要性を説きましたが、だからといって、イスラムという宗教のその特定の側面を私たちが放棄するという意味にはならないのです。ありがとうございました。

【司会】 これでセッション3を終了いたします。ありがとうございました。



国際ワークショップ 第4セッション

東アジアの将来と宗教

司会／小原 克博 (同志社大学大学院神学研究科教授)

- 発表
表 「東アジアとグローバリゼーションの挑戦
価値観とアイデンティティの保持における一神教の役割」
ソヒリン・ムハンマド・ソリヒン (マレーシア国際イスラーム大学)
「代案的 세계化のための 東アジア 宗教文化の役割と提案
—韓国キリスト教の視点から—」
李 正培 (監理教神学大学校)
「宗教と国民意識—フィリピンの場合」
ホセ・マリア・マナリゴッド・クルス (アテネオ・デ・マニラ大学)

- コメンテーター／高 師寧 (中国社会科学院)
臼杵 陽 (日本女子大学文学部教授)

- ディスカッション

東アジアとグローバリゼーションの挑戦 価値観とアイデンティティの保持における一神教の役割

マレーシア国際イスラーム大学
ソヒリン・ムハンマド・ソリヒン
Sohirin Mohammad Solihin

序論

この論文は、地球規模の諸問題に対する一神教信仰の役割について考察を試みる。それぞれの宗教は倫理や道徳を重視するのに伴い、それらを人間の命のあらゆる側面に拡大するという意味を帯びてくる。この論文では、グローバリゼーションの課題に対する新しい戦略として採用される宗教的規範について考察する。東アジアの人々は様々な宗教信条に従うため、そうした規範を採用すれば、社会経済的および政治的發展に代わる新しい手段となるかもしれない。現在、人々が精神的滋養により人生の修正を試み、東アジアの特定の宗教が宗教復興を目の当たりにしていることは必然のことである。したがって、論理的な結果として、彼らの文化、そして生活様式までもが宗教的な生き方に合わせて変わってくるであろう。また、グローバリゼーションの定義、歴史、現在の傾向、そして、可能な協力関係の追求におけるイスラームなど一神教の役割に焦点を当てて考察する。

グローバリゼーション：定義と展望

一神教の役割を論じる前に、宗教信仰の特定の側面にとっては脅威ともなり得るグローバリゼーションの問題を先に取り上げるのが適切であろう。一般的にグローバリゼーションとは、ある事柄を世界共通基準に従って行う過程に関連するものと理解されている¹⁾。この過程は、各領域が地球規模レベルで露出されることを条件として、様々な領域に拡大するとともに、土着文化の要素と

矛盾することもある現代性のいわゆる世界共通基準を受容する、境界のない関係と見なすことができる。別の観点から言えば、グローバリゼーションは、商業、投資、通信、観念の分野において国家間相互依存に関連している。以上の定義を見てみると、実際には、そうしたことはすでに数百年前に出現していた。グローバリゼーションという言葉は、今では時代遅れと見なされている地域文化に代わって地球規模文化を促進するために導入されたようだ。

新たな千年紀直前にこうした新しい展望をもって「グローバリゼーション」という言葉を誰が最初に使ったのかははっきりしない。いずれにせよ、グローバリゼーションは、知識人や学者が最善を尽くす、概念的再定義の主題であったようだ。以前グローバリゼーションが暗示していた言葉は、人々が文化的・地理的辺境へ何を普及させたいかに応じて、国際化または普遍主義の観念に関連付けられることが多かった。例えば、ギリシャ哲学者の考えが広く行き渡ったのは、今日我々が知っている科学的進歩の出現よりずっと前であった。近代的な伝達手段を使用することなく、彼らの哲学的観念は主知主義の世界で各人の心に届いた。非常に興味深いことに、過去に遡るグローバリゼーションの根源は、異なる地域の人々の間の商業交易だけに関連していたのではなく、異文化間のつながりにまで展開していた。

知的襲来

人間は、広い宇宙を明確に理解する能力を持

つため、他の生物に対する優位性を認めなければならぬ。神は人間に知性を与え、それを活用して他人と交流できるようにした。この世界は、定住の地、進歩と善性を達成する競争の地として人間に支配されており、このことから、アダムの子孫たちは最高レベルの達成を目指して懸命に努力する。時間とともに、いかに地球を安定させ、いかに他人と交流すべきかを熟慮した結果、思考の多様性が生じた。人間同士の哲学的競争によって、当然ながら衝突、時には緊張が起こることもある。人間にエゴイズムの傾向があることは意見が一致するところであるが、この傾向は、考えをさらけ出し、既存の問題を克服するのにも役立つ⁽²⁾。

しかし、地球規模で実証される偉大な観念を見つけ出す能力をすべての人間が平等に備えているわけではなく、人間に様々な知的能力を与えられていることは自然界の法則の一部である。主知主義の成果が何であれ、それは他人に広められない限り無用のものである。このことから、グローバリゼーションは、推進される観念の基本的課題、つまり先進知識の成果に関連する。社会学の専門家は、人間は孤立したら生き永らえることはできないと主張する。この意味において、社会政治、経済、軍事、医療、数学／幾何学、芸術、美学の各分野、さらに形而上学的分野における知的相互作用は、グローバリゼーションの過程と見なすことができる。したがって、ここで考察する主題は一般的に、広範囲にわたる地球の人々の相互作用に関連するものである⁽³⁾。

前に述べたとおり、「グローバリゼーション」という言葉は、すでに出現した現象の発展期間を反映すると言うことができる。おそらく、思考の変化過程とその成熟のため、この言葉は別の重点から再紹介されてきた。それは、宇宙、生命、社会に対する人間の姿勢として一般に理解されている「philosophy: 哲学」という言葉と同じである。しかし、ギリシャ人が用いた哲学という用語の起源は、知識を

知識のために追求することに関連している。したがって、ギリシャ人による哲学はあらゆる理論的思考から成り、芸術、科学、宗教を含む⁽⁴⁾。

考えることに最大の努力を払う人々はグローバル化の可能性があり、知性を利用して得た考えは、必然的に他人に影響を及ぼすことになる。注目に値することは、哲学的観念を実行できるのは政策の採用しかなく、それは多くの場合、国家によって遂行されるという点である。人々は社会的生き物と見なされるため、社会的秩序を維持するためにリーダーシップ・メカニズムがどうしても必要であり、この考えは、人間は自分たちの利益を得るために人間同士でグループを形成するという事実にも現れている。これは、ギリシャ哲学の中でも特に、西洋文明に影響を与えた芸術、建築、政治の分野に見ることができる。他人に影響を及ぼす過程は、グローバリゼーションと切り離せない。西洋植民地化の歴史も、世界の他の部分を征服することに関連する観念を表している。彼らの存在は、「後進状態」先住民を犠牲にした植民地での支配と天然資源の搾取につながることが多い。

グローバリゼーション小史

1000年から1500年の間に、グローバリゼーションはインド洋と南シナ海を分ける土地においてすでに根付いていた。それは国際交易を超えて拡大した。というのも、宗教、文化、技術の伝播を含んでいたからである。当時、アジア地域のこの特定地域は最も動的な地域であったと言ってよいであろう。海上貿易を通して、ムスリム商人はネットワークを支配すると同時に、その機会を利用して自分たちの宗教を布教した。マラッカは商業と文化のグローバル化の中心となった。さらに、中国人も海洋貿易網を利用して、イスラームの伝播など、アジア全域での文明交流を認めた。我々はこれを文化的グローバリゼーションと見なす。

そこで指摘したいことは、世界の他地域との商

業的接触の拡大を主な特徴とする今日のグローバリゼーションは、すでに何世紀も前に海上および陸上で資源を輸送するために発達していたという点である。次第に、事業の拡大に伴って、他国との文明的接触も生じた。このことは、仏教がインドから交易経路に沿って中央アジアを貫き、チベット、中国、日本、さらには東南アジアにまで広まったことからわかる⁽⁵⁾。別の例としては、紀元前200年から西暦1000年の間に、中央アジアから南西アジア全体に広がり、中国からインド、西アジア、地中海を結ぶいわゆるシルクロードに沿って発生した取引関係がある。商品、人、文化的観念が中国、インド、ヨーロッパまで広く行き渡った。中国の有名な工芸品である絹や磁器はバグダッドと地中海東部の港から運ばれ、その後ローマに届いた。インド洋は、1000年から1500年の間に陸路より重要になったが、東南アジアと中東とのつながりを大いに拡大し、アラビア、ペルシャ、インドからの商人は東アフリカ海岸へ行けるようになった⁽⁶⁾。

次の段階はグローバリゼーションの初期段階と言えるが、1250年から1350年までのモンゴル人による拡張と切り離せない関係にあり、その時期、モンゴル人はシベリア、朝鮮、ロシア、東ヨーロッパ、アフガニスタン、ペルシャ、トルコを強力に征服すると同時に、中東のアラブ文明の他の部分を破壊した⁽⁷⁾。当時のモンゴル帝国は、弱小国を犠牲にして、領土さらに文化的領域までも拡大するグローバリゼーションの動作主であったと考えられる。国際貿易や植民地拡大の歴史と過程の分析から、グローバリゼーションは主に、列強の手による世界の特定部分の征服に関連していることがわかる。

グローバリゼーションの現在の傾向に関して、西洋は科学と技術の進展から莫大な利益を獲得してきた。全盛期のモンゴル帝国は、その支配力を利用して東アジアから西ヨーロッパへの技術移転を許可することができた。中国も世界の他地域との交流を通じて利益を得たが、それはモンゴル人が地

ならしをしてくれたおかげである。ある中国人僧侶は東アジア人として初めて、ローマ、英国、フランスを訪れた。こうしたモンゴル統治者による門戸開放政策により、他にも多くの中国人がペルシャ、イラク、ロシアへの定住を許された。

現在の先進国は、知的層が世界の他地域からヨーロッパと北米へ「頭脳流出」したため、大いに利益を得てきた。同様に、モンゴル帝国の時代の人々の移動を見てみると、14世紀、中国のモンゴル統治者は、西および中央アジアからのイスラーム徒や少数のヨーロッパ人など、外国人をおおいに頼りにし、国際行政業務に当たらせていた。イタリア人旅行者マルコ・ポーロは、17年間中国で政府業務に従事していたと認めている。1200年代のモンゴル文明発展にも関わらず、彼らの帝国は(多くの歴史家が予測したように)他の国に比べて長くは続かなかったが、それは海上商業の発展を活用し損ねたからである。

イスラーム主導権

より大規模なイスラームの普及は8世紀から15世紀の間に起こり、その当時、この宗教はアラブ中核地帯の境界線を越えて強力な拡張を見せた。ムスリムは、中国やバルカン半島諸国など地理的に離れた地域に入り込むことができた。世界の他の地域におけるイスラーム文明の発展を通して、イスラーム学者はdar al-Islam(イスラームの家)という用語を紹介した。我々の考察の関心は、ある宗教の前例のない拡大に関するものであるが、この事例は世界規模のイスラーム化の過程と見なすことができる。それは、アラビアの名前、言葉、アルファベット、建築、社会的態度、文化に関する影響を世界の諸国民に広め、多大な影響を及ぼした。イブン・バットゥータは、アフリカのマリを起点として世界中を回り、スペイン、東南アジア、東の中国沿岸港町を旅行したが、旅行中、現地の人々の態度に、ムスリムに共通する世界観との類似点を見つけた。

カリフ統治政府がその領土をモロッコからインドネシアに至る非アラブ地域へ拡大したため、イスラーム王朝は主導権を拡張することができた。さらに、ムスリムは、サハラからスペイン、南シナ海までの貿易を主導していた。彼らはインド洋を利用して、マラヤとインドネシア諸島を経由し、東の中国、日本、ベトナム、カンボジアを結ぶ国際貿易網を展開した。インドとスリランカを横断した後、ペルシャ、東アフリカ沿岸からモザンビーク、地中海東岸まで、西へも拡大を進めた。

貿易ルートの主要玄関口であったインド洋以外では、ペルシャ湾のホルムズ海峡と東南アジアのマラッカ海峡も、近代以前の交易の重要な入り口であった。これら二つの国際商業玄関口から、インドネシアや東アフリカの香辛料、マラヤの金とスズ、ジャワのバティックやカーペット、インドの織物、ジンバブエの金、中国の磁器や茶が、遠方の地域へ渡っていった。そうした商品は西洋に到着すると、東洋の多様な源の探検へと人々を駆り立てた。注目すべきは、地球規模の交易がモンゴル人の没落後に繁栄し、1400年代、1500年代に頂点に達し、その後イスラーム王朝が衰退していく間も、その経済的、文化的影響力が優勢を保ったという点である。

マラッカ：貿易と文明の玄関口

インド洋と南シナ海周辺の様々な国が競い合っ
て海上貿易を利用しようとしたことは疑問の余地がない。モンバサなど、アフリカ・アラブ・スワヒリ混合文化をもつ東アフリカ諸国は、長い競争を経験した。ユダヤ人とアラブ人は、西アジア、北および東アフリカ、東南アジア、中国と密接な関係を保ったため、当時、海上貿易ルート沿いに優勢であった政治勢力はほとんど存在しなかった。マレー半島南端に近いマラッカは、近代以前におけるグローバリゼーションの玄関口であったと言ってよい。東南アジア地域全体で、人々は考えや貿易を交わらせた。マレー半島やインドネシア諸島の沿岸国家の統治者の中に

は、当時すでに地域間海上商業を支配していたムスリム貿易業者の誘致に関心をもつ者もいた。イスラームの普遍性に魅了され、彼らは改宗した。

地域の戦略的重要性と、ムスリムが貿易のさなかに宗教を広めようとした努力はさておき、マラッカは、インド洋貿易ルート網の東の終点であるとともに、群島におけるイスラーム拡大の主要拠点となった。1400年代、マラッカは、アジアやアフリカの様々な国から商人を引きつける繁華な貿易拠点であった。マラッカの港には世界中のどの港より多くの船が投錨した。海洋商人はマラッカの安定した政府と自由貿易政策に惹かれたのである。10万人から20万人のマラッカ人口のうち、1万5千人が外国人貿易業者で、アラブ人、エジプト人、ペルシャ人、トルコ人、ユダヤ人、アルメニア人、エチオピア人、東アフリカ諸国民、ビルマ人、ベトナム人、ジャワ人、フィリピン人、中国人、日本人、インド人など、亜大陸全土から集まっていた。都市部の通りでは84カ国語が話されていた。マラッカは、世界有数の貿易都市、グローバル化した文化と商業の多民族中心地となり、今日のニューヨーク、ロサンゼルス、香港のようであった。

中国とヨーロッパによる支配

歴史の記録によれば、15世紀初頭、明朝皇帝の永楽帝が南アジアに海洋遠征を派遣した。1405年から1433年の間に、中国のムスリム海軍将官、鄭和は2万8千人近くを乗せた62隻の大艦隊による7回の航海を行った。このような大規模な船舶運用術は世界中でかつてないものであった。彼らはこの航海で海上貿易ルートを航行し、東南アジアからインド、ペルシャ湾、紅海、アラビア、東アフリカ沿岸を南下シタンザニアのキルワまで進んだ。マラッカは彼らの南方拠点となり、マラッカの統治者も時々、中国まで海を渡り、同盟関係を強化した。

中国人は大抵の場合、平和的に旅をし、軍事行

動に及ぶことはほんの数回であったが、西アジアの数カ国を含む36カ国は中国への忠誠を認めていた。この時代、中国はグローバル化する地球の半球における最大の力を象徴していた。鄭和がそのような壮大な航海を引き受けた動機について、歴史家の間で意見が一致することはなかった。非常に多くの諸外国による認知を取り付け、皇帝の地位を再確認するという外交的使命が主要目的であったと推察する者もいた。また、商業的な動機によるものと考ええるものもある。なぜならば、航海が行われた時期、中国人商人は東南アジアで一層活発になっていたからである。明朝初期に、中国は世界で最も進んだ文明を保っていた。明朝の元で、中国は大陸間のより広大な交流を開拓し、東アジアをはるかに越える支配的世界勢力となっていた。キリスト教的ヨーロッパとは異なり、中国はその宗教や文化の伝播にはほとんど興味がなかった。

マラッカとホルムズの活況の知らせは、1400年代の終わりにはヨーロッパに届いた。ポルトガル人は、1498年にはインド、1509年にはマラッカへ到着し、アジア貿易へ参入することができ、それはアジアにおけるヨーロッパ支配という新時代の幕開けであった。ポルトガル人は1511年にマラッカをなんとか奪取することができ、優れた兵器類を持っていたが、その生活水準はアジアの先進社会より低いものであった。このため、ヨーロッパ人は次第に武力を行使して、商業的、政治的野心を達成するようになったのである。ヨーロッパがこの地域の貿易を支配した結果、続く世紀のグローバリゼーションは、1000年から1500年の間に最初の基礎を築いたムスリム、インド人、中国人ではなく、西洋キリスト教徒の手に委ねられたと言える。

グローバリゼーション：利点と期待

今日、我々がグローバリゼーションについて語るとき、観念の普及にだけ重点が置かれているわけではなく、産業、農業、技術、兵器などの分野にお

ける地球規模の国境のない多国籍貿易を中心に展開する。主に言及されることは、国際貿易、旅行、資金移転、通信に関する無数の規制障壁を国々が取り除くことによる現代の大規模な国境開放である。この場合の「グローバリゼーション」は「自由化」と同義に使用される。このため、この用語は単一の国境なき世界の創造を表す。国境開放の結果、国家経済に代わる地球規模経済、領土的国家に代わる「地球規模」政府、多様な地域文化に代わる同質的「地球規模」文化、国家への忠誠に代わる「地球規模」コミュニティへの忠誠が生まれてくると推測される⁽⁸⁾。

グローバリゼーションの新たな様相と新たな主眼点について、グローバリゼーションの概念を取り巻く定義は多数ある。貿易、投資、旅行、文化などの相互作用を通じた人と人との交わりとして定義するものもある。そして、グローバリゼーションの現在の傾向は、国際経済の西洋支配に主に関連しているとの結論に達した⁽⁹⁾。様々な分野の多くの人々がこの言葉を使って、何か深いものが起こっている、世界が変わっている、経済、政治、文化に関する新しい世界秩序が出現していることを示している。この用語は実に様々な脈絡で様々な目的で使用されるため、グローバリゼーションの何が問題となっているか、その用語がどんな機能を果たしているか、現代の理論や政治にどんな効果をもたらしているかを解明しようとする際に混乱を生み出すこともある⁽¹⁰⁾。

悲惨な影響に対する懸念をよそに、グローバリゼーションは、人々のそれに対する反応によっては利益をもたらすこともある。我々はコミュニティへの様々な影響を否定しないが、人間の進歩の結果、技術的発展が急速に変化するのに伴って、グローバリゼーションは細心の注意を払えば、よい結果ももたらす。肯定的な側面は、次のような区分に分けられる。第一に、飛行機による旅、電話、コンピュータネットワーク、インターネット、ラジオ、テレビなどの通信システムの多様化により、地理的境界に関

係なく容易に連絡を取ることができる。第二に、通商の面において、世界横断的商慣行の実施により、多様な製品、農業、技術の交換と移動が円滑に行われる。第三に「意識」に関して、人々が世界を単一の場所として考え、国境を越えた(宗教信仰、人種などの)コミュニティに自分が属していると考え、あるいは領域に関係なく世界中の問題の観点から自分の運命を理解する限り、グローバリゼーションは証明される。

さらに、革命的な通信システムの出現により、特に都市部の人間は様々な種類の情報の入手手段を容易に利用できる。そうした通信の進歩を通して他の文明を知り、接触することができ、今日の文化的相関世界を理解するために必要な情報を得るのに役立ってきた⁽¹¹⁾。投資や地球規模通商の面では、増加する社会的流動性や中流階級は、地理的地域や人種に関係なく人間同士を結ぶ、より容易で安価な通信媒体の恩恵を受けている⁽¹²⁾。

問題と課題

今日の世界はグローバリゼーションの高まりにより体系化され、世界資本主義経済システムの支配を強化し、地球規模文化により地域伝統をこわしていると考えられる学者が多くいる。利益倍増を唯一の目的とする多国籍企業の運営は、富裕国と貧困国との経済的格差をさらに広めた。生活必需品は利益のために脇へ押しやられ、南方の多くの国々は、外国市場で儲かる産業への海外投資促進に占拠され、国民の最も基本的な必需品は見捨てられた。グローバリゼーションは大量消費心理をあおり、倫理的・道徳的価値に関係なく、人々に世俗的利益を選ばせる。さらに、それは西洋の様式に倣うように人々を仕向けることにより、第三世界の土着文化を無用のものとして扱う。たとえば教育の面において、カリキュラムは主に技術や経営能力を重視し、伝統的科目を軽視している。学生は特定の能力や技術を習得するように教育されるが、道

徳面は無視される。実際、グローバリゼーションの意味するところは、欧米文化の導入と大差なく、それは精神性に悪影響をもたらすものである。情報技術(IT)はグローバリゼーションにおける現在の傾向を特徴付けるものであるが、ポルノ広告を蔓延させ、若者の道徳的危機を増長している。さらに、ITは一部のグループに悪用され、不法な電子現金取引が行われ、多大な経済的損失が生じることもある。グローバリゼーションは犯罪率を上昇させると同時に、異なる情報源からの相反するニュースで人々を混乱させる。情報技術ブームは大国の政治課題を広めるためにも利用され、第三世界を犠牲にすることがあまりに多い⁽¹³⁾。

超先進国による発展途上国の支配、あるいは多国籍企業による国家経済や地方経済の支配の焦点をずらす新しい帝国主義として、グローバリゼーションをとらえる学者の見方は非常に興味深い。また、それは植民地主義の恐怖を中和する覆い、そして再び新帝国主義の講話の役目を果たすとも考えられている。グローバリゼーション反対者は主に、地元の伝統の破壊、富裕地域に対する貧困地域の従属、環境汚染、文化や日常生活の均質化に焦点を当てる。反対者に含まれるのは、国家主権と地元の伝統への脅威を強調する多文化主義者、生態系への破壊的影響を恐れる環境保護主義者、そして、グローバリゼーションを国家や地元文化、伝統の神聖さに対する脅威と見なす保守派や宗教指導者である⁽¹⁴⁾。

カマル・ハッサンは、グローバリゼーションの負の側面は正の側面より多いと考える⁽¹⁵⁾。グローバリゼーションは、課題に立ち向かう準備が整っていない南に対する北による政治的、経済的、文化的支配を生み出したとハッサンは嘆く。近代化の地球規模的影響は、環境の荒廃と混沌とした経済格差を引き起こし、富裕国と貧困国の格差は広がり、発展途上国は、彼らの生活必需品を満たすための政策から、利益を生むための投資誘致へと重点を移した。大量消費

主義が高まり、教育は商業化し、西洋文化は発展途上国の土着文化をのみ込みつつある⁽¹⁶⁾。

グローバリゼーションの可能な結末について出された予測がある。たとえば、ローランド・アクストマンは、グローバリゼーションはグローバル・シチズンシップ(地球市民権)という形態を生み出す可能性があり、必然的に我々はグローバル・ビレッジ(地球村)の問題に対処することになると示唆する。そして、我々はゆくゆく、不平等、貧困、拡大する貧富の差という諸問題を克服するためのフォーラムを作らざるを得なくなり、これは知識人と学者の仕事である。最悪なことは、グローバリゼーションが普遍性やグローバリティを装った新しい形の帝国主義支配を生み出すかも知れないということである。グローバリゼーションは、世界の西洋化または米国化の新しい形として機能する。このことから、なんらかの形でグローバリゼーションに関連する均質化と西洋化を拒絶する宗教信者から抵抗があっても、驚くにはあたらない。

20世紀末はグローバリゼーションの目印であるが、前代未聞の経済成長と金融自由化に特徴付けられ、その結果、国家間の貧富の格差はさらに広がった。世界人口の4分の1を占める最も裕福な国々では一人当たりの国内総生産が6倍に増加したが、貧しい国々の増加率は3倍に満たなかった。この傾向はアジアで見られ、1970年代以降、工業国になれる能力を実証した国がいくつかあったが、同時に発展途上国のはるかに遅い進歩を目の当たりにしている。グローバリゼーションのもう一つの影響として、一人当たりの全世界生産高が大幅に増加したが、国家間の所得配分はますます不均衡になった。

グローバリゼーションが進むにつれ、生活条件(特に福利というより広い指標で測った場合)は、事実上すべての国々で著しく向上した。しかし、中でも最も向上が見られたのは、先進国とごく一部の発展途上国である。高所得国と低所得国の所得格差が広まったという点は懸念すべき事項である。そして、世界中で赤貧状態にある人々の数は、

実に気がかりなものである。しかし、グローバリゼーションがそうした相違を生み出し、その事態を改善するためにできることは何もないと速断するのは誤りである。むしろ、低所得国がこれまで他国ほどすばやく世界経済と一体化することができなかったのは、彼らが選択した政策のせいでもあり、彼らがどうすることもできない要因のせいでもあった。どんな国も、とりわけ最貧国は、世界経済から孤立し続ける余裕などない。すべての国が貧困をなくすよう努力すべきである。国際社会は、国際金融システムの強化、貿易と援助により、最貧国が世界経済と一体化し、より迅速に成長し、貧困をなくせるように、援助に努めるべきである。これが、すべての国々のすべての人々がグローバリゼーションの恩恵を確実に利用できるようにする方法である。

一神教信仰：イスラームと他の宗教

イスラームは愛を重視するという点で、他の宗教、特にキリスト教とユダヤ教と共通している。クルアーンには、神が人間に対する慈悲を表す文章が多数ある。原典証拠に含まれるすべての命令は、従えば善性をもたらし、すべての禁止事項は、無視すれば恐ろしい結果になる。イスラームの核は家族であり、すべての人間は神の家族の一員と見なされる。

楽園の概念は、来世に関連するだけではない。それは、この世で平和を保障し、対立を避けるために実現しなければならない。コミュニティレベルと国家レベルでの相互協力を楽園の現れと考えることができる。イスラーム一神教は、崇拜に値する神はただ一人しか存在しないという教義概念を受け入れる。すべての預言者は、その命をもつばら造物主にささげるため、上記メッセージを伝える任務を与えられた。歴史を通じて、一神教のメッセージは、様々な環境条件においてシャリーアの実践とともに広められた。それは神学のおよび社会学的側面から成る。第一に、それは神の存在に関連し、他のいかなる生き物も係わり合いになることはできないもの

である。第二に、それは神の権限に関連し、人間は決して絶対的な力を主張できないことを意味し、人が所有できる権限は神の慈悲に従うべきである。

社会学的な脈絡において、一神教は、信仰している宗教に関係なく人間が実践できる真理を明白に示す。イスラームは、タウヒード(単一性または一体性)として神学上の枠組みに反映される真理の単一性を断言する。それゆえ、宗教信仰の本質は、この宇宙に真理の二重性はまずないと断言することである。一神教の教義は、これら二つの主要側面を確認し、神とかかわりをもつという問題(イスラームでは*shirk*(偶像崇拜)として知られる)は、神学からの逸脱を表す。神は、神を信じているが、これをほかのことと混同する者を矛盾する態度として非難する⁽¹⁷⁾。第二の側面は、この世における人間の相互関係に関係する。真実に気づいていながら、他人の権利を侵害する罪深い行為にふける者は、基本的に神学の真理を無視する者である。一神教信仰の核は、多様な民族性、人種、様々な社会的地位の人々が積極的に交流するという人類の平等を確保することである。それゆえ、いかなる優位性も存在すべきではない。なぜなら、以下の文が示すとおり、尊厳は信心深さに基づいてのみ考えるべきものであるからである。

人々よ。われわれは一人の男と一人の女からあなたがたを創り、種族と部族に分けた。これはあなたがたを、(互いに軽蔑するのではなく)互いに知り合うようにさせるためである。アッラーの御許で最も貴い者は、あなたがたの中で最も主を畏れる者である。アッラーは、全知にしてあらゆることに通曉なされる⁽¹⁸⁾。

上述した一神教の第一の側面は啓示の本質に関するもので、それは人間に従うべき真理の単一性を意味する。預言者アダムは、流血につながり、欲求不満を起こす対立の発生を警告された。神の導きに頼るものだけが救われる⁽¹⁹⁾。イスラームの一

神教は、真理はたった一つしか存在せず、それは神に由来するものであるという状況で理解しなければならない。信仰する宗教に関係なく、徳行に従う人はそもそも神の真理に従っている。したがって、イスラームの学者は、啓示は原典的側面と非原典的側面から成るという理論を提唱する。前者は、クルアーンとスンナに記されるすべての証拠に関連する。後者は、人間の考えの真理に関連する。イスラーム神学者イマーム・al-ShÉfiÑÊの見方は非常に興味深く、彼によれば、コミュニティとは、知識を活用して、公的または私的生活に影響を及ぼす事柄について合意する専門家集団によって決まる。コミュニティが誤って合意することはあり得ないから、そうした合意は真理の重みを担った。そして、彼の説によれば、誤りは集団的意思決定からではなく、分離から生じるものである⁽²⁰⁾。

インドネシアのイスラーム思想家モハンマド・ナシールの考えによれば、タウヒードは、服従を示すためムスリムに儀式を義務付ける神の属性に関連するだけではない。彼は、人道的援助、協調的取り組み、貧困者支援など、コミュニティに存在するあらゆる本質的価値を維持すべきだと主張する。一方、すべての悪行は罪深い行為と見なし、人間を道徳的破綻から救うために根絶するべきである。また、彼は、啓示で特に述べられていないことは、シャリーアの基本原則に矛盾しない限り、状況に応じて規定することができるとも考える。彼による記述は次のとおりである。

求められる規則や制度が他国ですでに存在したのなら、我々ムスリムはそれを他者から引き継ぐ権利がある。文明の個々の進歩は、ある一国の占有物ではない。我々は、英国、米国、ロシア、フランス、スイスなど、どの国からでも、我々の宗教の目的に矛盾しない限り、すぐれた規則を譲り受ける権利がある。非イスラーム国でさえ、知性と文明の点で優れた他者か

ら実例を取り入れて規則を作った⁽²¹⁾。

タウヒードが同一の源から生まれた人類の一体性を表すため、ウンマの概念は善性と美德に関連する。それは社会における人間の存在と密接に関係し、その関心は善性を命じることであり、その結果、個人および集団レベルで正義が確立される。初めから、人間は単一のウンマとして体现され、歴史の中の預言者たちは人間を正しい道へ導くために現れた⁽²²⁾。

主な関心事は、ウンマという言葉が真理と正義(*al-haq wa al-Ñadl*)と密接に関連しているということである。コミュニティの構成員であるあらゆる個人は、それらに統治される用意があるときに限りウンマと見なすことができる。より広い意味では、ウンマは、人間の家族が拡大して神の家族となることを表し、神の家族は様々な人種、部族、国、信仰の人々で構成される。神の規則は、すべてのイスラーム徒が様々な宗教の信者を相手にする際に所定の原則を守るよう要求する。再び、ナシールは、特定の宗教への改宗は個人の権利であり、真の宗教を求めて真剣に努力するものを神は祝福すると主張する。彼の考えによれば、あらゆる宗教信奉者が、何があっても自分の権利を守ろうとするのは正当なことであり⁽²³⁾、宗教の問題は時として取り扱いが難しくなり、狂信につながると主張する。したがって、神は平和を維持し、肉体的衝突を回避するため、明確な導きを示す。預言者(PBUH)は、この神の導きに基づいて平和を守るため、政府においてユダヤ人を相手にする際の寛容性を示した。

「…わたしはあなたがたの間を公正に統治するよう命じられた。アッラーはわたしたちの主であり、あなたがたの主であられる。わたしたちには、わたしたちの行いの報いが、あなたがたには、あなたがたの行いの報いがある。わたしたちとあなたがたの間に、異論などは

ないのである。アッラーは、わたしたちを(一緒に)招集されよう。かれこそが(わたしたちの)帰る所なのである」⁽²⁴⁾。

上述の導きは、平和と宗教共存を守るための宗教的倫理の一部と見なされるべきである。この基本的価値観の神聖さを実現するために責任が求められる。

宗教的協調：グローバリゼーションへの対応

ほとんどの一神教は倫理と道徳に重点を置くため、科学や技術の成果という恩恵を人類に役立つように応用することは賢明である。当然、宗教指導者はグローバリゼーションを利用して、世界の他の部分へ神のメッセージを広める。メッセージを広める最中に、すでに特定の信仰を指示している人からの抵抗に遭うことも多い。このことから、多宗教倫理の実現に参加する人々が固執すべきことは、すでに特定の信仰に奉じている人たちに向かって説教を行わないこと、そして、人類に役立つよう協力できる事柄に基づいて共通合意の追求を重視することである。しかし、これには絶え間ない奮闘、思いやり、熟慮、誠意が必要である。宗教指導者は、布教の敏感さと、信者を増やしたいというだけの野心による衝突の危険性などを認識しなければならない。信者を増やすという目標は排除して、貧困、紛争、戦争、児童虐待、差別、社会経済的搾取、セクシャル・ハラスメント、麻薬取引などの問題の解決を目指す対話精神を高めていかなければならない。

心に留めておくべきこととして、一部のグループが宗教的対話を促進するという名目で、人を改宗させようとするのが実際にあるのだが、そうした巧妙な戦略は避けなければならない。例えば人道的支援は、飢餓、死、災難の脅威から人々を救う目的のためにだけ行うべきである。さらに重要なことは、宗教の原典において形作られる平和の概念には、国家当局の心を貫く力がなければならない。さもなければ、どんな平和の訴えも、取り組みが適切な方法で



組み立てられなければ、悪夢が生じることになる。

ある宗教が少数派である場合、その存在によって多数派が支持する宗教が妨げられてはならない。実際、宗教布教の倫理、規則、原理を採用する際に政府が重要な役割を果たし、宗教信奉者の平和的共存を確保することは、きわめて重要なことである。地球規模レベルにおいて、宗教指導者は勇気をもって、超大国による第三世界への軍事的侵略を止めるよう声を上げなければならない。さらに現在、中東などこの世で起きている紛争は、異なる宗教信者間の対立であるため、宗教的対話の国際フォーラムを実現し、聖職者と政治指導者の両方が参加する会議を招集し、平和的解決を追求することが必要である。こうしたシステムによってのみ、すべての宗教指導者が好結果に資する平和的雰囲気、グローバリゼーションの問題に対して積極的に貢献することができる。

新千年紀は実際、人類の歴史でこれまでに経験したこともない科学的・技術的進歩を見せる。しかし、こうした状況は非常に変わりやすいものである。それは経済協力、開発、進歩、平和をもたらす代わりに、対立、戦争、飢餓を起こす。我々は、すべての宗教は普遍的な人類愛を説くものであると常に意識しなければならないが、他の宗教に対する非寛容性と曖昧さのために、時としてこれを実践することが不可能である。貧困国が経済的に同等になるよう促進する取り組みを我々は否定しないが、経済的搾取や宗教的偏見が憎悪を助長し、暴力まで生み出したという現実からは依然としてかけ離れている。人道的目標を達成する努力を促すためにどうしても必要なことは、寛容の精神を啓発しつつ、それぞれの宗教の主要な特徴を保つことである。なぜなら、信奉者の日常生活で守らなければならない独自の生活様式と精神観念がそれぞれにあるからである。

すべての宗教指導者は絶えず、地球規模レベルで正義と自由を促進するよう努めなければならな

い。このためには、暴力、対立、権力闘争のない世界にするため献身しなければならない。そして、それはスローガンで終わるのではなく、行動で支えなければならない。領土的野心や権力闘争は禁止しなければならない。軍事指導者、科学者、宗教指導者は、戦争が時代遅れの問題対処法であることに同意するであろう。グローバリゼーションは適切な方法、すなわち、誰も自分の欲望を満たすだけのために他人を奴隷にすることはできない平和な世界を投影する方法で利用すべきである。宗教は、すべての男性、女性、子どもが一つの人間家族の一員として尊重される倫理規範を実現できるように奮闘しなければならない。

他の分野、特に経済活動の領域で、倫理規範や価値を注入しなければならない。これは宗教学者にとっての課題である。すなわち、宗教的価値や聖典に基づく命令に則して、倫理的でありながら、経済的に健全な政策を考案すること、そして、グローバリゼーションの過程に組み入れることである。個人とコミュニティの意識の中にある地球規模の倫理的価値は、人間にとって唯一の望みである。科学者と宗教学者は協同して長期計画を採用することにより、善性と正義を促進しなければならない。宗教の主要な特徴を反映する正義、愛、思いやりは、形式や儀式的象徴ではなく、善性を推し進めるべきである。念頭に置くべきことだが、グローバリゼーションのある側面のおかげで宗教の包括的メッセージの伝達が容易になったため、我々の各宗教の普遍的本質を人類全体に伝えるに相応しい時期であり機会であると考えられる。グローバリゼーションに関する限り、そのおかげで社会は排他性が弱まり、より多宗教的になり、それはまるで我々が現実には強要されて、排他性を廃止し、普遍的方向性を展開したかのようなのである。実際、このことは、共通の人間性に基づく普遍的コミュニティを目指して国々が辿るべき正しい道を象徴している。この手段により、グローバリゼーションへの宗教的対応は多宗教価値体系の利

用を特に重視して、人間の問題の克服と、平和と正義の確立とを目指す。私たちは様々な入り口から正義の世界へ入ることができる。例を挙げてこのことを説明したのはジャラルディン・アッルーミで、宗教の境界を超越した共通の土台という考えを支持した彼は、次のように述べた。「灯りは様々であるが、その光は同じである」⁽²⁵⁾。

1) *Encarta Dictionary*, 2004参照。

2) エゴの概念は、それをとらえる見地によって人それぞれかもしれない。ジークムント・フロイトは、人間は心の基本的領域を三つ所有し、残りの二つはイドと超自我であると考えた。さらに彼は、エゴの形成は、出生時に人や物事という外部の世界に初めて遭遇した時点に始まるとも言った。一方、哲学において、その用語は自己の意識を反映する。ルネ・デカルトとゴットリーブ・フィヒテは、エゴを現実の唯一の基盤と考える。彼らは、宇宙が個人の知識とその経験の中にのみ存在すると考えたが、一方、イマニュエル・カントは、知覚と思考という2種類のエゴを提唱する。イドは、欲望、すなわち即座に得られる満足という形で個人が求めざるを得ない充足感を支配する。フロイトの理論によれば、イド出現の背後にある主要因はリビドーであり、それは性的本質が現れる全身の力と考えられている。超自我は、反社会的な行動や思考を生み出す心の要素を示す用語である。*Reference Library*, 2004参照。

3) Craig A. Lockard, “The Seeds of Globalization” *Encarta Reference Library*, 2004参照。

4) *Reference Library*, 2004.

5) そうした交易を通じた文化的接触は紀元前200年から西暦1500年の間に見られた。Craig A. Lockard, op. cit., p. 23. 参照。

6) 同書。

7) 同書。

8) Scholte, Jan Aart, *International Affairs*, Vol. 73, No.3, July 1997, pp. 427-52.



9) Craig A. Lockard, “The Seeds of Globalization” In: *Encarta Reference Library*, 2004参照。 , 2004参照。

10) Douglas Kellner, “Globalization and the Postmodern Turn”, 2002. 詳細は、><http://www.gseis.uda.edu/faculty/kellner/kellner.html><参照。

11) Zandra Muzaffar, in *Fountain Magazine*, No. 43 (July-Sept.), 2003.

12) Kamal Hassan, “Challenges of Globalization.” *Al-Jazeera*, June 6, 2004.

13) Chandra Muzaffar, 2003.

14) Kellner, 1989.

15) カマル・ハッサンは現在、マレーシア国際イスラーム大学 (IIUM) の牧師で、ここで述べた見解は、パキスタン、イスラマバードの政策研究所 (IPS) で行った講義で示されたものである。

16) Hassan, Kamal, “Challenges of Globalization”, *Al-Jazeera*, June 6, 2004.

17) クルアーン 4:116。

18) クルアーン 49:13。

19) 啓示を実践する方法はシャリーア (イスラーム法) と呼ばれ、預言者によって異なった。特定のイスラーム法は、状況の変化に応じて適宜改正された。このことから、預言者の存命中には起きなかった新しい問題はすべて、シャリーアの観点から検討する必要がある。

20) Maine Sanneh in *Encarta Reference Library*, 2004参照。

21) *Panji Islam*, 19 December, 1950.

22) クルアーン 2:213。

23) ナシールは以下のクルアーンの記事により彼の主張を支持する。「アッラーがもし、ある人々を他の人々によって阻止しなかったなら、修道院も、キリスト教会も、ユダヤ教礼拝堂も、アッラーの御名が常に唱念されているモスクも打ち壊されたであろう。アッラーは、かれ (の主義) に協力する者を助けられる。確かにアッラーは強大で、偉力並びなき方で、その意志を行使することができる方であられる」 (クルアーン22:40)。

24) クルアーン 42:15。

25) ザンドラ・ムザファーによる引用<http://islamonline.net/>

代案的世界化のための東アジア宗教文化の役割と提案 —韓国キリスト教の視点から—

監理教神学大学校
李 正培
Lee Jung Bae

1

西洋化、近代化が普遍的価値として通用するようになったのは最近のことではない。19世紀末ごろから始まり、強制的な近代化の要求に基づいた西洋的な価値が、東アジア民族の核心理念となってしまったのである。その中で東アジア伝統の脱価値化や無力化が生じ、また、民族の主体性の喪失も問題となった。新自由主義という理念の下で近代化が世界化へと転ずる昨今の現実によって、民族概念の根本的なところまで揺れている。世界化というものがもたらす現象、すなわち、守るべき民族や国すら持たない多国籍、超国籍企業を量産するためである⁽¹⁾。このことは民族概念を近代が作り出した虚構と見なしたポストモダン思潮の責任が大きい。その主張のように国家や民族の境界を越えるということは人類の未来のためのことであり、また、すべての宗教が志向することであろう。しかしながら、世界化、地球化の名の下で強者と弱者が常に存在することは、世界化とは文化的同質化という美名の下で強化されたオリエンタリズムではなかろうか。それは東アジアというものが西洋的解釈の受容者として理解されるからである。それにもかかわらず世界化とは必要なことであり、果たすべき課題である。東アジアの地域統合理論が代案的な世界化として言及されるのはこのためである。

サミュエル・P・ハンチントン(Samuel P. Huntington)の文明の衝突論は西洋式世界化に対する憂慮の断面を示している。文明間の衝突を当然視することによって武力的覇権主義を正当化しているの

ではないかと疑われてはいるが、非欧米社会における文明の自覚を強調した点においては意味がある。そこでは同一民族、言語、そして宗教が文明の核心要素として取り上げられる⁽²⁾。非欧米的存在としてのアイデンティティが長年にわたって蓄積された実像であるからである。世界化の副作用が、また、西洋から強要される価値が多ければ多いほど、違う文化的アイデンティティのため、衝突は避けられない。しかし、道はある。それはキリスト教と欧米が自分の文明を絶対的な物としてではなく相対的なものとして認識することで可能である。⁽³⁾

しかしながら、世界化プロジェクトは相変わらず欧米中心的な普遍性を要求しており、自国の利益という観点に基づいている。世界化のための欧米式ブロック化に対して東アジアの地域統合論が言及されるのもこのためである。可視的な成果ははっきりと出ているわけではないが、東アジアの文化的、歴史的、また、宗教的特殊性に基づいた地域的アイデンティティについて議論が進められている⁽⁴⁾。アイデンティティとは価値と規範の共有によって可視化される。それを根拠として東アジアの政治、経済、及び制度の統合を現実化させ、代案的世界化を模索しているのである。

特に、儒仏仙(儒仏道)という宗教を共有してきた東アジアの連帯は長い歴史を持ち、その不透明性にもかかわらず目標及び課題として提示されつつある。このところで、唯一神宗教であるキリスト教と伝統宗教との葛藤や対立は難題であると言わざるを得ない。韓国のように準キリスト教国家

となった場合、欧米化に対する拒否感はそれほど強くない。むしろ、自分たちの伝統宗教が他者となってしまったのである。西勢東漸の時期に伝来されたキリスト教が開化に役たち、独立意識を励まし、民主化をも主導したからである。しかし、キリスト教と共に東学、甌山教、また、圓佛教のような儒仏仙に基づいた民族宗教の発生も注目されるようになった。それは東洋(アジア)主義の下でアジアを侵略し、脱亜入欧をはかった日本帝国主義とキリスト教欧米との結託の歴史を知っているからである。この点において反米、反日を標榜してきた韓国の民族主義は否定できない現実であろう。しかしながら、世界化されつつある世界の情勢において、他者の観点に基づいて自分を見ることも問題であるが、また、民族主義が代案ではないということだけは明らかである。

ここで、筆者は両側から批判を受けてきたが、思想的流れとして形成された土発論、すなわち、東道西法の観点から東アジアの地域統合論の基礎になり得ると思う⁽⁵⁾。強要された欧米化(世界化)により、文明間の葛藤が予見されるところで、その核心となる宗教を間文化的に理解することが代案的世界化のための先決問題になると、私は考えているのである。もちろん、これは韓国の近代歴史の中で生じた固有の観点かもしれない。しかし、世界化の代案を模索するためには、宗教間から始まる真の意味での普遍意識(Global consciousness)の共有を余儀なくされる。そのため、筆者は「近代化と民族的アイデンティティ」が主題であるこの度の学術大会の趣旨に基づいて三つの段階で論文を進める。まず、韓国の近代化課程における民族的アイデンティティとキリスト教との関係。次に、地球化(グローバル化)に対する宗教人たちの観点と霊性(宗教)の新たな自覚。最後に、代案的地球化のための宗教の役割と東アジア地域統合のための提言である。

2

1876年、近代化を掲げた日本との不平等条約以来、韓国はアメリカ、ロシア、イギリス及びドイツなどという欧米列強の影響下に置かれていた。プロテスタントの伝来もまた、このような欧米勢力の拡張と無関係ではなかった。それにもかかわらず幸いであったことは他のアジアの国々とは違って、キリスト教の福音がヨーロッパの植民地政策として伝来されたのではないということである。キリスト教は韓国の伝統宗教の影響力が衰退した状況の中で、開化、すなわち、近代化という時代的課題に取り組むようになる。侵略国として日本に対する反感がアメリカなどの欧米に対する慣用的情緒をもたらし、また、キリスト教に対しても開放的、受容的な姿勢をもたらしした。

しかし、欧米的意味としての開化に対する国民の観点は一つではなかった。開化、近代化とは長年の蓄積された民族のアイデンティティを急激に、また、強制的に否定する破壊的行為と同じ意味として理解されたからである。武力を用いて制度及び文物全般を近代化しようとした日本、また、儒仏仙に基づいた伝統文化を低級なものとし、欧米的価値を注入して韓国の人々の意識を啓蒙しようとした欧米宣教師の独断、両方とも問題として挙げられたのである。さらに、日本のアジア拡張主義というものが欧米帝国主義の黙認の下で進められたことであったという自覚は、欧米及び近代化に対する反感を増幅させた。

そのようなところから、開化、すなわち欧米的近代化に対する異なる立場が生じ、その立場に基づいた観点はそれなりの変化はあるにせよ、世界化、地球化が言われている昨今にいたるまで世界を理解する枠として機能している。その観点とは、華夷的世界観に基づいた為正斥邪派の守旧的観点、欧米文明に基づいて富国強兵を訴えた急進的開化派の観点、また、東洋の主体性(道)の下で西洋の文明(器)を受容しようとした穏健的開化派の観

点(東道西器)、さらに、東西の道(宗教)と器(文明)、両方ともを重視した東道西法の観点である。ここで筆者が注目している観点は東道西法の立場である。それは東道西器的観点が守旧的世界観の変形として最終的に国粋主義的立場をとる反面、東道西法の観点は少数の立場であったにせよ、東西の道と器の共存を模索したからである⁽⁶⁾。

まず、為正斥邪派は正統性理学^{정통성리학}の価値観に従い、キリスト教及び欧米文明一体を排斥した。儒教の一派である陽明学の存在すら認めなかったほど排他的であった主理的朱子学は、朝鮮末に伝来された外国の思想に対しても寛容的な姿勢を持たなかった。むしろ、西洋文明の流入を侵略行為と見なし斥魏、斥洋の立場を表明し、義兵運動を導くほどであった。崔益鉉(チェイクヒョン)、李恒老(イハンロ)のような人が代表的で、正学である儒教を守り、華夷的秩序(禮)を維持することこそ愛国の道、学者の使命であると考えたのである。この立場は中国から伝来された西学及び西教を否定し、『西學辯』を書いた愼後聃(シンフダム)や安鼎福(アンジョンボク)などの約100年前の性理学者と脈が通じる。しかし、為正斥邪派の場合、学問的な批判が可能であった前世紀と違って国家のアイデンティティが脅かされるところであった。そのところで正統儒教の排他性と保守性を愛国の手段として用いたのはやむを得ないことであろう。また、この排他的精神の流れが日帝末の神社参拝を拒否し、信仰の純粹性を守ろうとした一部のキリスト者のエトスに繋がった。しかし、その華夷的世界観は現実認識の鈍感、また、主体性を歪曲してしまい、近代化との遭遇を不可能にさせた責任から自由にはなれないのであろう。

次に、開化、すなわち近代化を宿命的課題と受け止めた急進的進歩派の場合、欧米文明はさることながらキリスト教に対しても開かれた態度をとった。甲申政變(1884)を主導した金玉均(キムオク

ギョン)、朴永孝(パクヨンヒョ)、徐載弼(スオゼピル)などの開化派は日本をモデルとして、朝鮮に近代の理念を定着させようとしたのである。したがって、伝統社会の結束をもたらした価値体系としての儒教の無用論、換言すれば儒教的文化全般に対する否定ということが基本的なエトスとなった。申采浩(シンチェホ)の次の言葉は甲申政變の基本的な立場に違いない。「昨今、中国がいかなるところに存在するのか?こちらに回ればアメリカが中国となり、あちらに回れば朝鮮が中国なる。どこの国であれ、中に回れば中国となり、定められた中国が一体存在するだろうか」⁽⁷⁾。

しかし、当時の開化派の観点は申采浩の民族史観に照らしながら考えると問題になる。主知のように、申采浩の民族史観はアジアを理想化してしまふ日本の東洋主義に対する批判にその基底をおいてあった。欧米化した日本がキリスト教欧米より優れていると見なし、近代化された日本をアジアの理想として提示することによって、アジアの国々を支配し、世界情勢を東西の対立の構図と作り上げた日本の東洋主義の危険性や弊害を認識したからである。申采浩が国家主義を強調し、人類歴史を我(民族)と非我(他民族)との闘争、すなわち東西の対決ではなく民族(国民国家)間の葛藤と見なしたことは日本に理想化に対する拒否であったのである⁽⁸⁾。このような脈絡において民族宗教の元のような東学が生まれ、甌山教、圓佛教など民族の主体性を強調する宗教が次々と生まれたのは当然なことである。しかし、代案的 세계化のために東アジア地域主義が議論される状況の中で、アジア主義は批判的な観点において議論の余地がある。ここで注目されることは、開化派におけるキリスト教というものが宗教的な関心の対象よりも、富国強兵の観点で理解されたという点である。したがって、開化派は退潮する正統儒教の変わりに、近代化を導く新たな精神的価値としてのキリスト教を受容した。伝統宗教及び伝統文化の否定を前提としてキ

リスト教欧米文明と遭遇しようとした開化派が、その後、脱教会(宗教)的民族運動(新幹會)と脈を継いだことは当然の結果であると思う。

最後に、中国の自強運動を開化のモデルとした東道西器の穩健進歩的立場と、その立場を徹底的に発展させた形態として東道西法の土発的受容形態に注目する。中體西用に基づいて補儒論的立場を取った東道西器とは形而上学的には儒教的道を守り、形而下学的には欧米の文明を受容しようとしたもので、金弘集(キムホンジブ)、金允植(キムユンシク)などがその代表的人物である。この人たちは開化の必然性を認識し、キリスト教を含む欧米文明全般を受容するにあたって、儒教的主体性、すなわち東道の立場で受け入れようとした者である。しかし、東道西器は本質的に守旧派のような閉鎖主義(exclusivism)に基づき、対外的には常に民族優越主義、抗拒主義と変質される恐れがある⁽⁹⁾。この点において東道西器と区別される東道西法の立場が注目される。

『西遊見聞録』の著者、兪吉濬^{유길준}は甲申政變の主導者たちに対して、「欧米の器を尊重しすぎ、儒教的人倫を疎かに扱い、孔孟の道を西洋の道に変えようとしている」⁽¹⁰⁾と批判した。付言すれば、政治、法律、機械などのいわゆる器とは、時代と地域によって違う形として開化されることができが、人本及び道(宗教)とは東西を問わずに普遍的な属性を持っているから東洋的伝統を破棄したり、その主体性を無化したりすることはできないということである。前述した東学、甌山教、圓佛教などの民族宗教の成立もまた、このような枠で考えられる主題であろう。

結局、兪吉濬は急進開化派の実用的宗教観に従わず、西器の土台であるキリスト教自体の重要性を認め、東洋の真理とキリスト教を相好連続性の中で考える根拠付けをした。このような立場は貞洞メソジスト教会の韓国人初代牧師であり、土着化神学の先駆者として知られた崔炳憲の「東洋之天即西洋之天」という神学的言明の中に発展的な

形態として継承された⁽¹¹⁾。このような東道西法の観点を通じて民族的排他性や閉鎖性の克服はさることながら、民族的主体性に基づいてキリスト教及び欧米文明を受容する開放性を堅持することができたのである。もちろん、このような立場は少数者見解であって現実歴史の中で可視的な結果はあまりなかった。しかし、世界化の代案を模索する点において、重要な端緒になると思う。

3

近代化に取り組んでから一世紀も経たないうち、韓国は自由貿易体制(FTA)及び自由主義市場原理の拡散を求める世界化(Globalization)に直面している。植民主義的近代化によって強要されたアイデンティティに対する不愉快な記憶のため、世界化に対する観点も肯定的なものばかりではない。世界化の過程が強大国の新保守主義政策と非道徳的競争原理に基づいて進められているからである。もちろん、近代化が時代的な必然として認識されるよう、世界化もまた、逆らうことのできない大勢となったことは事実であろう。韓国の政府は1990年代の初めごろから例外なく地球化、世界化を政策の目標としている。

しかし、世界化はその過程において、想像すらできないほど国家、民族、人種間の境界を崩し、伝統と歴史の廃棄を主張しながら無限自由のため、新たな自己アイデンティティを要求している。換言すれば、脱民族、脱領土化が地球化の根本的条件となったということである。他者との出会いを制約してきた本質主義の解体(脱近代)によって、他の宗教伝統との自由な出会いが可能になったことも地球化を加速させる一要因となった。しかし、文化間の違いに対する尊重よりも、文化的(欧米的)同質性が強く要請されているという地球化、世界化の現実是否定できない⁽¹²⁾。このことによって、植民主義を経験した国々の反発が強く、また、伝統宗教の価値の復活に基づいた反欧米化、反世界化の運動が至

る所で起こっているのである。筆者がいろいろな問題点にもかかわらず、「文明衝突論」の意味と重要性を言及したことはこのような脈絡からである。本章で筆者は新自由主義の理念の下で進められている世界化、地球化の全体主義的特性、それによる弊害、また、民族国家の主體的(宗教的)対応などに注目する。それに伴って、韓国的状況の中でそれらの再確認も、また、必要であろう。

交通とIT産業の発展につれ、時空間の圧縮が加速化されて地域間の相互連結性を不可避にさせる地球化の状況が広がっている。それを土台として人種間の往来はもちろん、文明間、宗教観の理解が深まり、WTO体制化の自由貿易協定が結ばれている。しかし、あくまでも地球化(世界化)プロジェクトの中心は明らかに経済的なところにある。また、自国の主体性を構成する宗教文化的伝統が経済中心的欧米の観点から自由ではないということも事実である。地球化とは、結局、欧米化であり、キリスト教文明化であると見なしているからである。外交通商の領域において、新自由主義理念に基づいた地球化の特徴として次の二つのことが取り上げられる。一つは、自由貿易協定(FTA)がアメリカ形のモデル(NAFTA)の強化された形態としての包括的経済統合協定であるということで、もう一つは、多者的であるよりも自国(強大国)の優越的両者間、地域(ブロック)間の通商戦略である⁽¹³⁾。

このような自由貿易協定の中には明白に新自由主義理念が内在されている。なによりも、その協定は市場接近において、いかなる差別も認めない。超国的企業の利潤の極大化を求め、強大国に無限自由を制度的に保障するからである。ここで、主権国家の役割は無用の物になってしまう。国家は法律的に強制する力を喪失してしまったのである。むしろ、紛争中の自由貿易協定案が第3の国際的調整機関(ICSID)の仲裁を受けるようになり、多(超)国籍企業は結果的に相手の国一大概は弱小

国一の国家と同等の地位を持つ。さらに、新自由主義は市場経済に対する政府の規制緩和、労働組合の柔軟化を主張するほどの主権侵害的力を行使する。地球化された昨今の現実、市場が国家を逆規制するほどに変化してしまった。労働市場が不安定になり、貧富の差が急激化する矛盾構造(20対80)が拡大・再生産することも、このためである。したがって、韓国の学者の中では新自由主義を自国民に対する企業(資本)の「全地球的クーデター」と命名する人すらいる⁽¹⁴⁾。この点において、新自由主義は近代自由主義の理念と類似しながらも違う。平等なき自由であり、国家と民族の代わりに企業がすべてになったからである。人間は欲望を満たす機械のようにさせられ、共同体性の喪失を招き、効率性の強調によって終末に近いほど自然環境を破壊したことも近代主義理念とは比較できないところである。

このように全体主義的地球化(世界化)は国家を脱領土化させ、新自由主義の理念支配下に置く。また、時空間の圧縮によって可能になった文明間の交渉を一様化してしまう。物的土台である国家のみならず、地域文化自体が脱脈絡化、脱領土化し、地域的他者性を認めていないのである。地球化時代の人間間の出会いは間文化的(Cross cultural)であるべきということは違いないのであるが、国家主権すら無力化させた新自由主義の理念の下で、それはまったく現実的ではない。むしろ、地球化が生産した文化商品の消費者として、あるいは、「差異表示記号」の奴隷となって、アイデンティティの喪失を深化させるだけである⁽¹⁵⁾。

このような状況の中で、民族宗教の復興が反欧米の旗の下で、文明批判的観点に基づいてアジア地域に起こっている。地球化が地域(ブロック)間統合の形を持っている状況の中で、このような危機意識はハンチントンの分析どおり、文明間の葛藤と悪化される余地がある。アジアの国々もまた、地域的

に共有された伝統宗教を土台とし、アジア的方式の東アジア統合論を構想しつつ欧米式の地球化に対する対応を準備している。ここで、東(北)アジア的観念、価値、規範、そして、アイデンティティを構成するものとして、儒仏仙、もっと狭くには儒教という枠を用いようという、いわゆる構成主義的試みが力を得ている⁽¹⁶⁾。しかし、アジア宗教という枠の中で構成されたアイデンティティが政治的な統合の要素としていかなる役割を果たすかに対しては誰も楽観できない。すでに、準キリスト教国家として成長した韓国の状況では東洋宗教の価値に対して開放的ではないということも明らかである。さらに、近代化過程において、日本及び欧米によって生じた不幸な歴史的経験によって、民族、国家主義の壁を乗り越えることが妨げられるかもしれない。

しかし、筆者は宗教に基づいた東アジアの地域統合論の意味と重要性を簡単に放棄したくない。なぜなら、唯一神思想に対する既存の欧米神学的解釈はそれ自体の限界はもちろん、理念的誤用すら見られるからである。欧米内部に保守キリスト教の影響力が大きくなり、イスラームの根本主義が激しくなっていることも唯一神宗教の枠と無関係ではない。このような脈絡で、準キリスト教国家となった韓国の選択は非常に重要である。唯一神宗教であるキリスト教と儒仏仙との出会いは国家的次元での注目と発展が必要であり、政策的配慮の下でキリスト教信仰のアジア的再概念化が遂行されるべきであるからである。このことは多様な文化と宗教、また異なる共同体が存在するアジア国々の自己主張にもなる。このため、自国の宗教伝統が欧米的でなくアジア人の観点に基づいて解釈される経験が先決であり、その経験の蓄積が要求される。換言すれば、東アジア人、自らが解釈の受容者ではなく伝統を理解する創造的主体としての位置づけをしなければならないということなのである。

このことは韓国の近代化における土発化類型(東道西法)の進歩した形式である。オリエンタリズ

ムの克服とは現代解釈学の洗礼を受けたものであるからである⁽¹⁷⁾。すなわち、「東洋之天即 西洋之天」の自覚の中で宗教伝統に基づいた真理経験からキリスト教を受容したことは、地球化時代に多くのことを示唆するのである。このような次元において、東学や圓佛教のような民族宗教に対する韓国の知性人の関心と研究は注目に値する現実である。主知のように、そのような宗教は民族宗教と分類されるが、欧米キリスト教の衝撃を内部で同化させたさまざまな形跡を保有している。東学が神の人格性と非人格性とを共に扱い、圓佛教が仏教の緒起説を人格化された恩寵論(四恩)と解釈したことがその具体的な実例である。儒仏仙など、伝統宗教文化に基づいて、キリスト教を理解したそのような宗教思想は今後のキリスト教(信仰)の再概念化において、重要な典拠になり得ると思う。⁽¹⁸⁾ さらに、それらは後天開闢という終末論的世界観の下で、欧米式の物質文明に対する批判意識を鼓吹させる。欧米物質文明が襲ってくる時代に精神的開闢を訴え、弱者、女性、自然、そして、子供に対する配慮の教えが主な内容である。この点において、韓国内外の宗教人たちはそれらの宗教が今後、文明批判的次元から欧米式の地球化の代案を創出すると信じている。最近、韓国で起こった一連の事件、すなわち、セマングム干拓地建設を反対する異なる宗教人たちの三歩一拜、また、僧侶ジユルの千聖山トンネル工事に反対した100日間にわたる断食などは、代案的地球化を熱望する韓国宗教人の姿勢を示している。

4

原論的な次元から地球化と世界化を否定する人は多くない。JPICが提起した南北間の経済不均衡、東西国家間の武器競争そして創造の保存の課題を解決することが出来れば、地球化は祝福であることは間違いない。

神学者シャルダンには既に以前から超人格化、超

社会化という言葉で地球化の可能性を予見した。彼は地球化を人間精神によって達成された進化の花であると考えた。人間の意識が集中される超思考過程から、人間の個性性と社会の複雑性がともに増大されると確信した。なぜなら物質と生命を経て精神が誕生される進化過程、氏族、部族、民族、そして国家に至る人間の社会化現象の中に神的霊が参与したと信じたためである。進化する霊の視点から、世界は単純に物的な土台ではなく、精神化された物質であると理解される。共同思考を基礎とした超集団化(地球化)もやはり霊的進化の目標として想定されている。歴史のオメガポイントとして地球化が、超霊性化、すなわちキリストの顕現と呼ばれるほどである⁽¹⁹⁾。

しかしキリスト教中心のこのような楽観論は、個性性(地域性)の価値が崩壊され、JPCIが脅かされる現実の中にはその正当性が疑問視される。全体化がアメリカを中心とした西欧の強制理念として転落した状況には、キリスト教の集中化は再検討されなければならない。霊性の時代と呼ばれるほど宗教の復興が可視化された現実には、従来のようなキリスト教の理念的な特徴(唯神論)を許容していない。進化する霊が退行的な姿を見せることは、宗教の役割が理念的に縮小、または誤用され、本来の地球的な意識(global consciousness)を現わすことが出来なかったと考えるからである⁽²⁰⁾。正しい地球化のために宗教の本質を再定義し、その役割を強調することがむしろ必要なことである。

シャルダンのキリスト教中心の進化論的な神学を現代的な観点で宗教的に拡大させた学者はケン・ウィルバー(Ken Wilber)である。一般的に超人格心理学(Transpersonal Psychology)の大家として評価されるが、彼は普遍的地球的意識の啓発のための宗教の役割を強調し、地球化の病弊を癒すことに関心する。宗教が人間意識を普遍的(地球的)に高揚させなければならないのが彼の根

本的な前提である。宗教とは本来、民族及び国家的カテゴリーを乗り越えたところにあり、一般的な意識の次元とは違うということである。しかし宗教が民族のためのイデオロギーの次元で説明される教理として縮小されることによって、範疇錯誤(Categorical Error)が発生する⁽²¹⁾。文明衝突を語るほど葛藤を高調させた西洋のキリスト教とイスラーム国家の現実態がこのような姿である。西欧が主導する地球化プロジェクトはこのような範疇錯誤によって成功することが出来ない。コンピュータを含めて科学技術の発展を通じて物的土台は整えられたが、それを主導する人間意識がまだ地球化されていない状況である。

次のような附言説明は、このような問題意識を深化させることが出来る⁽²²⁾。近代化以来人間は、自身の内面(I)、客観的な対象(It)、そして時空間の中に形成された集合的世界観(We)をそれぞれ別度の三つの領域で分離させた。これを宗教(芸術)、科学、そして道徳として言及しても本来の意味から遠くない。近代は、私(宗教)と我々(道徳)を其れ(科学)の世界(言語)へ還元させ、それに対する反動である脱近代は其れ(It)の客観性自体を否定したまま解釈(We)だけを重視している。明らかなことは、分離された「こころ(I)」、「自然(It)」そして「文化(We)」の統合こそ、人類の未来のために有益なことであるという事実である。しかし現在の地球化は「It」還元主義の上に基づいている。物質革命は始まったが精神革命はまだ不在中である。「It」の領域を否定するポストモダン(We)もこの問題を解決する代案にならないのである。この点で「人間内面」(I)に展開される意識の高揚、すなわち超意識(宗教)が重要である。地球的な意識を込めることが出来る唯一の器であるためである。意識内には認識の三つの様態として、肉体の目、心の目、そして靈魂の目がある⁽²³⁾。肉体の目は対象を知覚(感覚、物質的意識)し、心の目は論理的な思考(表象的、反省的な意識)を許容し、靈魂の目は

超越的実在を自覚(超意識)する。これらは相互還元されることがなくお互い包含し、超越するホルアキ(holarchy)的關係の下にある。すなわち人間意識が進化されて前慣習、慣習的な段階を通過して自己超越の普遍意識の状態に届かなければならないということである。

もちろん意識の退行現象も簡単に接することが出来る。超意識に向かって進めなければならない宗教が、現実的に慣習的、前慣習的段階に留まり、自己分裂の中に留まっていることである。地球化プロジェクトが副作用を生産していることも、すべてこのような退行現象のためである。しかし宗教が自己超越的な普遍的、地球的意識(超意識)の宝庫であることに違いない。脱自我(脱民族)という上位の自己と接触する道を含めているためである。

ハンス・キューンが世界倫理(Weltethos)を強調することと関係があるが、彼の主張はあまりにもキリスト教的であると評価されている。キリスト教を含めて東アジアの各宗教が相違な方式によって、この道を説明するだけである。超個人的な自我超越の境地に至った人々は、世界そして生命圏全体に対する念慮と関心を抱き始めるということである。究極の我は個別化された小我ではなく、神の霊の現存であり、仏陀であり、空であるためである⁽²⁴⁾。繰り返しになるがインターネット上のネットワークは地球的意識を保障出来ないものである。技術経済の基盤の一部であるネットワークは、意識に対しては価値中立的なものである。地球化時代が要請する脱慣習的、地球中心的な意識は、宗教によって可能になることが筆者の確信である。これが宗教が「古いけれども新しい道」として命名される理由であるだろう。

このような次元で人々は今日の時代を霊性の時代と定義する。「車軸時代」以降それぞれ異なるように発展された宗教が相互収斂しており、教理ではなく実践と修行が宗教の中心となっている。東

アジア宗教の復興と役割が強調されることもこれと無関係ではない。

ここで妨害になる可能性が高いものは、西欧とイスラーム地域を代弁する唯一神宗教である。西欧的地球化を推進し、動かす理念的なキリスト教、それに対する反動として民族的な情緒をけしかけるイスラームは、自己矛盾的に地球化(普遍化)に逆行している。結局キリスト教とイスラームの根本主義が地球化を否定していることである。しかしこれらの唯一神(Monotheism)思想は本来、数字的な一つとか多者中の一者を意味する一神論も、人格と非人格を分ける唯神論でもなく、民族と文化形態を超越した神秘的な無限者として、多様な文明と歴史の中で異なる姿で現れる神秘的な無限者を示している⁽²⁵⁾。実際、唯一神に対するこのような理解は、キリスト教またイスラームの本質に属するものである。特にアテネ神殿の前で「知らない神」を宣布したパウロのアレオパゴスの説教が、これをうまく表現している。このような発見はキリスト教と東アジア宗教を相互収斂させて共に地球(宇宙)的意識を悟らせる。世界化、地球化の物的土台は、このような意識によって完成されることが出来る。地球的意識が生じなければ、西欧が推進して来た世界化プロジェクトは悪魔的なことになるだろう。各宗教は、創始者の命令した自己超越的修行の宗教になる時、世界化は皆の希望になることが出来る。

これは「東洋の天が西洋の天と違わない」と見た「東道西法」のエトスと一致する。地球化は伝統を疎外させる文化的同質化ということと距離が遠いためである。「東道西法」が確かに信じているのは、文化間の出会いとは個性性を失ってしまわずに平和と共存の道を開くことが出来るということである。既に韓中日の東アジアの三国は儒教文化、仏教文化を受容し、漢字文化を共有しており、それぞれ違う方式であるが、キリスト教と遭遇した経験がある。宗教文化を基盤とする東アジア的な普遍

性が固有に備わっている。これは地域統合の根拠であり、代案的世界化のための足場になる。現実的には「東北亜工程」、「北朝鮮の核」そして「右翼教科書問題」で脱民族主義の標榜は簡単な事ではない。経済大国と軍事強国である中国と日本の葛藤が東アジア地域主義を困難にし、アメリカの覇権主義が葛藤の原因を提供することもある。しかし儒仏道（儒仏仙）を共有し、東西文化の交渉史を歴史の一部として所有している東アジアの国々に、それは葛藤を統合（通摂）する土台となることが出来る。特に韓国はアジア宗教文化の残留量を多く保有しており、準キリスト国家と呼ばれるほど西欧キリスト教を受容、発展させて来た。微弱であったにもかかわらず、「東道西法」という土発的精神のもとで、民族主義の境界を乗り越える道を発見したことである。

したがって韓国は宗教文化の力に基づき、物的土台の地球化に先立って、地球的意識を発展させる責任がある。世界化の理念である新自由主義の克服は、人間らしい生活、真の共同体性の意味を尋ねるところで生じる。これは地球的意識を覚醒させる宗教の役割と深い関係がある。韓国政府が主張する「東北亜均衡者論」も地球的意識を抱いている韓国の宗教文化の潜在力を認める時に説得力を持つことが出来る。

前述したように、ずいぶん前に夢見たが挫折された文明論的アジア主義があった。これは地球化時代に相応する東アジア地域統合の名として、新たに構成すべき責任が東アジアの人々に与えられている。当時の夢は、脱亜入欧という旗幟を持ち上げた日本がこれを帝国主義的支配談論へ変質させることで霧散したが、昨今我々が宗教の力で成し遂げるべきであろう。現実の政治的な接近だけで地球化の病弊を癒すことは難しい。

独立闘士であり、カトリック教徒であった安重根（アン・ジュンゲン）の「東洋平和論」が注目されるのもこのような理由からである⁽²⁶⁾。彼は、国々が自主独立

を維持する線から、韓中日間のアジア連帯を論じた人物であった。東西洋の対決を民族葛藤として転換させた民族主義者、申采浩（シン・チェホ）とは異なり、アジア主義のための日本の役割を認定した政治思想家であった。ところが重要なものは、このようなアジア連帯意識の背後に、カトリック信仰とそれ以前の人生を導いた儒教的理想主義、即ち「天命思想」が位置していたという事実である⁽²⁷⁾。「天命」に基づいて全人類の平和を理想として提示した儒教をキリスト教的に受け入れ、強化させた彼は、日本と韓国が真の兄弟関係になって、西欧植民地主義に抵抗するのを願った。脱西欧的であり、同時に民族の次元を乗り越える宗教的地平に基づいて、現実政治の病弊を治そうとした。西欧式世界化に対する代案として東アジア地域主義が要請される現実で安重根の宗教的背景は少なくない意味を持っている。代案的価値を生産するためのアジア地域統合論は、何よりもアジア宗教文化の重要性の発見から始めなければならない。儒教的宗教性をキリスト教的に強化させた安重根の文明論的アジア主義、東洋平和思想は、地球化時代に次のような課題を残しておいた。「およそ文明とは東洋と西洋、地位の高下、老若男女を問わず、それぞれ天職の気性を守り、道徳を尊び、お互いに争う心が無く自分の土で平安な生業を楽しみながら、共に太平を享有することである」⁽²⁸⁾ 地球化理念をもたらし西欧唯一神教とは違って、修身に基づいて全人類が兄弟姉妹となること、即ち真実な地球的意識を強調したアジア宗教を再発見することは、代案的世界化のために何よりも重要である。真の地球化の課題は、文明論的アジア主義を主唱した安重根の思想から見えるように、アジア宗教文化の中で土発されたキリスト教に期待してみるべきだろう。キリスト教がアジア的霊性と深い出会いを持ち、融合される時、西欧式の地球化の道とは異なる代案的価値が生成できる、と信じることは最後に残っている人類の希望かも知れない。

5

結論の代わりに論議を整理してみる。地球化自体が人類の進化の正しい方向であるが、退行的な病理現象の克服のために人類の共同善に対する目標が、どんな時代よりも要請される。今日のように新自由主義の理念を先立たせて西欧式の文化同質性が強調される時、地球化のプロジェクトは、文明衝突という願わぬ結果を生むようになる。唯一神思想を持ったキリスト教とイスラームの中の根本主義の復活は、地球化プロジェクトを困難にさせるだろう。地球化は、近代化過程では想像できなかった民族国家の概念を無化させることも可能である。このような状況から必要なことは、地球化のための地球的意識（Global Consciousness）である。市場経済という物的土台下の地球化に先立って、全人類及び生命圏自体を考慮する地球普遍的意識が先行されなければならないのである。ここでは領土的境界（民族主義）を乗り越える同時に、個性（民族）も喪失されない。地球化の犠牲者が発生しないということである。

全ての宗教は本質的に地球的意識を指向する。教理や、理念以前の創始者の教えは、ひたすら自己超越に向かっている。地球的意識の土台とした地球化の道を筆者は代案的地球化であると考え、このような代案的地球化を考えられる力は、東アジア地域から出ることができる。既に近代化過程の実と虚像を理解しつつ、宗教及び文明間の交渉を経験したところがあるからである。理念化（西欧化）された唯一神宗教を新たに解釈（治癒）することができる儒仏仙というアジア宗教が、地域内の共同土台として位置されていることも、潜在的な力となるであろう。歴史の経験と宗教文化を背景として、東アジア地域は代案的な世界化のための主体的役割を果たすべきである。この点で筆者は近代化の過程で提起された「文化的なアジア主義」、「東洋平和論」が批判的に再構成され、代案的地球化を志向する東アジア地域統合論の礎石となることを期待している。

近代化の過程で韓国は幸い「東道西法」の原理下に主体的に脱民族（国家）主義へ進んだところがあった。この原理は、地域文化を脱領土化させる地球化時代にも続いて有効である。宗教間収斂が言われ、二回目の車軸時代と評価される今日、誰も犠牲者とならない共存と解放（平和）のための文化混合主義を方法論とするためである。これは自身の国家的境界を乗り越えて他文化に出会って、自身を積極的に変化させ、地球化する過程を見せる。すなわち、このような原理は儒仏仙の宗教文化とキリストの精神世界を批判的に収斂させて、野蛮の地球化ではなく文明化された地球化の動力を生産することが出来るということである。

ここで重要なことは地球的意識である。地球的意識は全ての宗教が指向する究極点である。これは宗教が教理と理念の服を脱いで、自己超越的修行を本質として進む時に得られる結果である。代案的な世界化の可能性が言及出来る時点がちょうどここである。このような主張は、現実政治では見慣れないが、このような努力をせずに神の霊が歴史の中で活動するだろうと信じることは誤算である。生態学的危機によって一つしかない地球の終末とテロの恐れに包まれた今日の世界が、地球化の退行の一面を現れているからである。今や文明的地球化のための東アジア宗教の役割が、どの時期よりも重要となった。このため「東道西法」の原理で西欧に出会った韓国の経験に耳を傾けてみることも良さそうである。

宗教と国民意識—フィリピンの場合

アテネオ・デ・マニラ大学
ホセ・マリア・マナリゴッド・クルス
Jose Maria Manaligod Curz

フィリピンのいくつかの町や市では受難週の間、キリストの受難の像や死の像が通りに掲げられます。これらの像は通常は人々の自宅の保管場所か居間など人々が動きまわる場所に保管されています。自宅に死者の像があると安心するという人々の気持ちは、私の考えでは、16世紀前からの慣習に根ざしたものです。ダトゥ(コミュニティの長)が亡くなると、その後に行なわれる埋葬までその遺体は、次のダトゥに就任させてもらおうという強い願望を込めて、有力な一族の家に保管されました。受難のキリスト像や死んだキリスト像を所有しているということは、一部には亡くなった長を扱う方法についての深く染み込んだ記憶に根ざしており、信仰的行為であるだけでなく、その時代の社会階級制における地位の証にもなります。社会が宗教を含む様々な社会的力に形を与える一方で、そうした力が社会を方向付けしています。

分類上の区分としての宗教は社会についての理解を深めることを可能にしますが、宗教の利用にはリスクが伴います。例えば「ムスリム・ミンダナオ」という語句は、ムスリムがミンダナオの人口に占める割合はわずか17%、国家人口に占める割合はわずか4.5%だという事実を正しく認識する妨げとなります。ムスリム・ミンダナオはミンダナオではムスリムが多数派であることを想起させる語句であり、これは事実と反します。

さらに「ムスリム・ミンダナオ」という語句では、非常に複雑な社会政治的現実を代用する修飾語が使われています。社会政治的現実を宗教的カテゴ

リーに置き換えているため、非常に階層化されたムスリム・コミュニティ内の民族的違いやその他の違い、矛盾が曖昧になり、日々のイスラームにおける異端的慣習が不鮮明になります。そのため、有効な是正策を政府計画立案者は往々にして見逃してしまいます。これら計画立案者が使用するカテゴリーが不適切だからです。

国家の意義を明確にする場合に私たちは宗教がもつ役割について検討しようと思いますが、宗教には永久的かつ不変の形はありません。宗教の形は歴史の期間とその時の社会状況によって変わります。

その状況が複数主義である場合、混成が生じることがあります。例えば、個人的なキリスト教の神を信じる多くのフィリピン人は、別の宗教的伝統に属する善と悪の非人格的な法則であるカルマをも信じることに矛盾を感じません。多元主義の状況のなかで自身の宗教を信仰している人はいわば、自分が信じる宗教の声と一緒に多くの声を聞きます。信仰者は正式に正統派の信念に同意すると同時に、極めて快く、異教の考えや慣習を受け入れるでしょう。

宗教の多元主義の背景は、人がどのように宗教に入り、どのように宗教から離脱していくか、信仰を変えるか、あるいは信仰の特定の節合からどのように出入りするかを説明するものです。フィリピン人は、何百万という一時的な移民の例でもわかるように、急速に変化する社会条件のなかで生活しているため、宗教の形態が変化すると予想すべきだと思います。

現代のフィリピンにおけるキリスト教は既に述べたように流動的です。キリスト教は確実に民間領域と

- 1) J.리프킨, 『생명권 정치학(Biosphere Politics)』、李正培訳、대화出版社 1996年, pp.428-436.
- 2) S.헌팅턴『文明 충돌론(The Clash of Civilizations)』、이희재, 1997年, pp.20-21.
- 3) 同上, pp.437-438.
- 4) 최영중(チェヨンジョン), 『동아시아 지역통합과 한국의 선택(東アジアの地域統合と韓国の選択)』、아연出版部 2003年, p.63.
- 5) 兪吉濬, 「西遊見聞」14篇、『兪吉濬全書』1卷、일조각「1971年、p.388. 메조시트의神学者である邊鮮煥は兪吉濬の立場を東道西器の発展的な形態として考えた。邊鮮煥, 「濯斯崔炳憲과洋思想」、『神학과界』、監理教神学大学1980年, pp.101-104.
- 6) これに関する筆者の次の文を見よ。「한국 개신교 신앙과 신학의 현실(韓國のプロテスタント信仰と神学の現実)」、『하느님 영은 불고 싶은 대로 분다-성령의 시대, 생명 신학(神の靈はご自分の意思によって吹く—聖霊の時代、生命神学)』、한글出版社 1998年, pp.26-58.
- 7) 申采浩, 「지동설의 효력(地動説の効力)」、『丹齋申采浩集』下巻、申采浩先生記念社業会 1977年, p.384.
- 8) 최원식(チェウンシク)、백영서(ベクヨンスオ)編集、『동아시아인의 동양인식:19-20세기(東アジア人の東洋認識:19—20世紀)』、文学과知性社 1997年, pp. 216-220.
- 9) 심일섭(シムイルスオプ), 「한 말 개화사상과 기독교 수용과정에 관한 연구(韓末の開化思想とキリスト教の受容過程に関する研究)」、『神学思想』28集、韓國神学研究所 1980年, p.161.
- 10) 兪吉濬, 「西遊見聞」14篇、『兪吉濬全書』1卷、일조각 1971年, p.388.
- 11) 「大韓毎日新報」、1906年10月7日。; 邊鮮煥, 「濯斯崔炳憲과洋思想」、『神학과世界』、監理教神学大学1980年, pp.144-146.
- 12) 양권석(ヤンゴンセョク), 「지구화와 문화간 해석학(地球化と文化間の解釈学)」、『公共성의 윤리와 평화(公共性の倫理と平和)』、韓國神学研究所 2005年, pp.453-456.
- 13) 이해영(イヘヨン), 「신자유주의와 FTA(新自由主義とFTA)」、『리 길벗(ウリギルボッ)』10号 2005年 7月, pp. 30-37.

- 14) 同上, pp.33-34.
- 15) 장 보드리야르(Jean Baudrillard), 『장 보드리야르(消費社会の神話と構造)』、이상을訳、文芸出版社 1991年、p.98. ; 우실하, 『실하리엔탈리즘의 해체와 우리 문화 바로 읽기(オリエンタリズムの解体と我らの文化の読み直し)』、소나무 1997年, pp.67-70.
- 16) 최영중(チェヨンジョン), 『동아시아 지역통합과 한국의 선택(東アジアの地域統合と韓国の選択)』、pp.59-60.
- 17) E.사이드『오리엔탈리즘(オリエンタリズム)』、박흥규訳、교보문고1991年、参考。
- 18) このような観点に基づいて展開された筆者の本、『한국 개신교 전위 토착신학 연구(韓國プロテスタントの前衛的土着神学の研究)』(대한기독교서회2003年)を見よ。
- 19) Teilhard de Chardin, Hymne de L'univers (Paris, Edition du Seuil, 1961), pp.26-27.
- 20) 케·윌버, 『모든 것의 역사, (A History of Everything)』조효남訳 大圓出版社2004年, p.233以下参照。
- 21) 上書, pp.485-486, 495-499.
- 22) Ken Wilber, The Marriage of Sence and Soul. Newyork 1998, 本内容はこの本の核心部分である。
- 23) Ken Wilber, Eye to Eye: The Quest for the new Paradigms, Shambhala 1996, pp.2-7.
- 24) 케·윌버『모든 것의 역사(A History of Everything)』, pp.323-394.
- 25) 김경재(キム・キョウゼ), 『름없는 하느님(名付けられない神)』한울出版社2002年, pp.17-38.
- 26) 최원식, 백영서, pp.205-215.
- 27) 上書, 23-24.
- 28) これは安重根が1909年11月6日午後2時30分に日本官憲にあげた文の内容である。김승혜(キム・スンヘ)外, 『불교와 기독교의 수행(仏教とキリスト教の修行)』、2005, pp.65-66.

公的領域の両方に浸透しています。しかし、キリスト教は公民権の正式のメカニズムが占有する空間を精神的に組み込むほどの魅力はありません。

宗教が社会に影響を及ぼすかどうかという疑問が提起される場合、ピープル・パワー革命である「エドサⅠ」と「エドサⅡ」がしばしば具体例として引用されます。この二つの出来事は間違いなく、強力な宗教的象徴主義に満ちていました。しかし、宗教は現職者の追放に関わりはしたものの、フィリピン社会の再構成に必要な新鮮なエネルギーと新しい意識を提供しませんでした。1898年のフィリピン革命の場合と同様、その1世紀後の1986年と2001年のフィリピン革命でも宗教が重要な役割を果たしたのは社会革命においてではなく、政変においてでした。

本来なら宗教の助けを借りて変化できるはずのフィリピン社会の市民に関する記録は悲惨です。1960年から現在までの間に人口は2,700万人から8,200万人に増加し、年間の平均人口増加率は約2.6%でした。貧困率は58%から33%に低下しましたが、未だに2,700万人もの国民が貧困ラインを下回る生活をしており、失業率は10%程度と高い率です。現在、800万人を超えるフィリピン人が海外で職に就いていますが、これら海外で働く人たちの高い収入とその人たちがフィリピン経済に毎年もたらす80億ドルは、その人たち自身とその家族が非常に高い社会的犠牲を払った上で得られているのです。

希望する国家像を人々が具体的に思い描く場合、宗教は特別な役割を果たしているのでしょうか。

1896年、スペインに反旗を翻した革命の前夜、テオドロ・パンサクラとドロテオ・パンサクラの兄弟は武装した民衆の蜂起を率いて成功し、その後、自らを知事および陸軍准将と名乗りました。しかし、1898年に革命が成功したとき、彼らはアギナルドが率いる革命政府の権限を認めず、部下にも認めないように強制しました。さらに彼らは、地域の富裕な一族に対する嫌がらせを扇動し、嫌がらせを受けた富裕な一族が土地を離れることは財産の均等な配分の

ために必要なステップだと考えました。テオドロとドロテオの2人は「裕福な者が貧しくなり、貧しい者が裕福になる」時が遂に来たのだと言いました。フィリピンの様々な地域のエリート層はスペイン人を追放したことで革命の目的は十分に達成されたと考えましたが、この2人の兄弟同様、自分たちを弾圧してきた全ての源から自由になることを求め、実際には沢山の良い事を求める人たちがいました。

この出来事は、勝利には至らなかったものの2004年の選挙におけるFPJ(フェルナンド・ポー・ジュニア)の人気、1998年の選挙におけるジョセフ・エストラダの勝利の意味を理解しようとする場合に役に立つでしょう。この2人にはかなり違いがあるにもかかわらず、大衆は彼らのことを自分たちに引き付けて考え、彼らも大衆を自分たちの支持者だと考えていたという二重の意味で共に大衆にアピールしたのです。

カトリック教会はエストラダに対してもFPJに対しても支援をしなかったにもかかわらず、エストラダは大差で選挙に勝利し、FPJも2004年5月に勝利の手前までいったことは注目に値します。

カトリック教会がその好みを公に示したにもかかわらず、大衆がそれに反する政治的選択をした場合、宗教は社会の方向付けをする能力を失ってしまったということなのでしょう。

「エドサⅢ」と呼ばれることもある2001年5月1日の市民騒乱は教訓的なものでした。その日の早朝、メトロ・マニラの荒廃した地域から出てきた大群衆はエストラダの追放と拘留に抗議して大統領宮殿を攻撃しました。エストラダの弾劾を公に支持していた多くの教会集団とNGOにとって残念なことに、抗議者の多くは長年、彼らの保護下にあった地域の人々でした。教会集団が当惑したのは「自分たちの民衆」が間違った方向に行ったからではなく、その政治行動があまりに意外だったからでした。教会は自分たちの民衆のことを読み誤っていたかのようでした。

2001年5月1日の抗議は来るべき事態の前兆かもしれません。この出来事は、人々の間に絶望感が強くなっていることを示しただけでなく、教会を含め伝統的なリーダーから民衆が離れていっていることも明らかになりました。教会が大衆のなかでその存在感を回復し、民衆が抱く社会的問題への対応策を明確に示すことができれば、道は分かれてしまうでしょう。今でさえ、何百万というカトリック教徒は教会の役員からではなく、教会とのつながりが薄いマイク・ベラルデなどカリスマ的人物であるリーダーからの合図を待って行動しています。

「エドサⅣ」が起きる可能性は明らかです。何故なら、「エドサⅢ」で人々が暴走した時、大衆だけでなく、大衆のものとは違った社会的地位と政治的課題をもった人たちも暴動に加わっていました。残念なことに「エドサⅢ」は真の改革をもたらすためのものではありませんでした。「エドサⅣ」が同じようなものにならないことを期待します。

教会が人々の生活の質の向上に重要な貢献をしたいと思うのであれば、その方法を考え直す必要があります。

フィリピンでは公的な場におけるキリスト教の存在はこれまで一般的に建設的なものではなく威嚇的なものでした。教会は、道徳的に破綻した政権の追放で示したように、事を打ち壊す能力があることを示してきました。しかし、教会が示さなければならないのは構築する能力、生産性と平等性を求めるキャンペーンを持続する能力です。

教会が建設的な次元についての考えを明確に示していないことは、善行とは何かについての人々の考え方から明らかです。或る人物が会社幹部に最近、どのような良いことをしたかと尋ねたとしたら、その幹部は慈善のために寄付をしたと言うでしょう。その幹部が、雇用の創出などの善行を自分の宗教心から出た賞賛に値する生活と考えることは難しいでしょう。

信じがたいことのようにですが、フィリピンの医師の

平均年間申告所得は10万ペソ(約2,000ドル)です。多くの医師はスラムで医療使命を果たし、貧困家庭のために他にも有益な奉仕活動を行っています。医師であるからには賞賛に値する方法で他者に奉仕するべきであるという道徳観を医師は税金の計算をする際には保留にするようです。道徳心が時や場所を選んで発揮されることは明らかであり、こうした状況が生じているのは性別や世帯を超えて社会的現実についての有効な教えを教会が示していないからです。施しは大半の人にとって典型的な善行となりました。その一方で、社会の再建は他の手に委ねられています。

国に国家再建計画を策定し実施する能力がないことが次第に明らかになるなか、フィリピン再建プロジェクトに教会としてのビジョンを示し、資源を提供することが教会に要求されています。しかし、家族計画に関する教会の立場はよく知られているものの、農業改革、税制、環境、その他重要な問題に関する教会の立場は明確に示されていません。

教会は、公民権の正式のメカニズムに取組まずして、農業改革などの分野の改革を期待することはできません。しかし、教会が人々のなかに眠っている資質と資源を目覚めさせることに成功したなら、教会は次に、国家の問題に関与するという問題に取組まなければならないでしょう。

コメント・ディスカッション

司会：小原 克博
(同志社大学大学院神学研究科教授)

それでは、二人の先生に引き続きコメントをしていただきます。

まず、高先生、よろしくお願いいたします。

コメント：高 師寧氏
(中国社会科学学院)

議長、ありがとうございます。3人の先生の発表を興味深く聞かせていただきました。そこで、李教授の論文にいくつかの感想を述べさせていただきます。

1999年に、ある会議に出席するために初めてソウルを訪れました。飛行機の中である人が、「たくさんの十字架が空に向かって聳えているのが見えたら、ソウルに到着したということです」と教えてくれました。実際にその旅行の前から、ソウルにはヨーロッパの多くの都市よりもたくさんの教会があると何度も人から聞きましたが、韓国でいかにキリスト教が急速に成長したかを物語っていると思います。

李教授は論文の中で韓国の近代史を考察されていましたが、それは中国の歴史にとってもよく似ています。つまり、両国での近代化のプロセスが、いずれもキリスト教に関連しているということです。私の発表で申し上げたように、「中国の近代化はキリスト教の到来とともに始まりましたが、それとほぼ時を同じくして、中国の人々の間で欧米諸国に抵抗する国民の意識が芽生え大きくなった」のです。また、李教授も論文の中で「韓国にプロテスタントのキリスト教が入ってきたのには、欧米諸国の拡大と

深く関係がある」と述べられていました。両国にキリスト教が到来したわけですが、その結果はそれぞれ異なっています。中国では、キリスト教は未だに社会の縁のほうにあり、信者は僅かしかいませんが、韓国は半キリスト教国家になっています。しかし、両国が直面している問題は同じです。それは、近代化とグローバリゼーションの時代にあって、いかにして伝統文化を守り育てて行くかということです。

私の意見では、近代化とは、工業生産の新しい形態が前工業化社会に導入されたときに生じる、経済と社会の変化のプロセスを意味し、最も効果的な方法で自然を制御し人に有利になるように、すべての組織と制度が系統的に知的化されます。今や近代化は必然的なプロセスです。一方、グローバリゼーションというのは、ある意味、近代化を全世界に広めることと言えます。実際、グローバリゼーションも必然的なプロセスです。もちろん、近代化とグローバリゼーションは、人の生活にとって全面的に良いものではなく、そのことについては、李教授が論文の中でよく述べていらっしゃると思います。特に、近代化とグローバリゼーションは西洋化を伴うので、東洋の諸国ではそれらに対して色々な理解の仕方があり、批判さえあるのは当然のことです。

李教授は、四つ見解を紹介され、その最後、すなわち東道西法の見解に特に注目されています。李教授によると、これは「少数派の見解であるが、東西の道と器の共存を目的とするもの」です。中国では、明朝が終わって(17世紀初め)からも、ずっと西洋文化およびキリスト教に対して様々な立場が

取られてきました。今日でも、近代化、欧米化、グローバリゼーションについては、多くの学者が異なる考え方や意見を持っています。彼らの意見がこうしていろいろと異なるのも自然なことです。私の立場は李教授に非常に近いものです。ともあれ、そのような共存をどう実現するかが大切です。

李教授は三つのコンセプトについて話されました。グローバリゼーション、グローバル意識、新たなグローバリゼーションです。先生によりますと、これらのコンセプトは互いに異なり、かつ互いに関連しています。「グローバリゼーション自体は人間の進展にとって正しい方向を向いているが、今日において全人類の公益を目指すためには、グローバリゼーションに伴う退廃の現象を克服することがこれまでに増して急務である…。グローバリゼーションは、国家という概念を意味のないものにし得るもので、そのようなことは過去の近代化のプロセスでは想像もできなかったことである。こうした事情において我々に必要なのは、グローバリゼーションのためのグローバルな意識である。それは、市場経済の物質的基盤の上に構築されるグローバリゼーション以前に、我々が全人類と生物圏を真に考慮したグローバルで普遍的な意識を持つ必要があるということの意味している…。グローバルな意識に基づいたグローバリゼーションが、新たなグローバリゼーションへの道である」。

教授はまた、「すべての宗教は、本質においてグローバルな意識を目指している。創始者の教えは、主義やイデオロギーにまで拡大される以前は、すべて自己超越を指向するものであった。そのような(現在のグローバリゼーションに代わる)新たなグローバリゼーションの可能性に関する眼識は、東アジアを起源としている。というのも、東アジアは近代化の成功と失敗の現実をすでに経験しており、宗教間と文明間の取引や取決めのプロセスを経ているからである。また、儒教、仏教、道教が共存しているこの地域には、理想化された西洋のキリスト教を再解釈(修復)するための共通の基盤としての潜在力があ

る。東アジアは、その過去の経験と宗教文化を駆使し、新たなグローバリゼーションのための主導的役割を担うべきである」と述べられました。

そして、近代化のプロセスの中で提案された「文化的アジア主義」または「東洋の平和の理論」が確実に再び構築され、新たなグローバリゼーションを目指す東アジアの地域的統合の基礎となることを期待しているということを示されました。

基本的に、私は李教授の理念と理想に賛同します。私の理解では、現行のグローバリゼーションは避ける事の出来ない進行中のプロセスですが、「新たなグローバリゼーション」は単に望ましい理想であり、その理想を実現するのに不可欠な基盤はグローバルな意識です。しかし、李教授は東アジアの宗教の役割について楽観視されていますが、私はさほど楽観的ではありません。

李教授が期待されているように、東アジアの地域統合のため、更には新たなグローバリゼーションのためにも、文明の核としての東洋の主要な宗教は非常に重要な機能を担うべきです。そして、私の論文でも言及したとおり、様々な宗教機関の背景にある宗教精神は、正しく理解されている限り、それぞれの宗教で程度の違いはあるかもしれませんが、確かに、ナショナリズムではなく何らかのトランス・ナショナリズムを育むものです。この点について、たとえばすべての主要な宗教はグローバルな意識を育むのにも貢献するものだと思っているとしても、私と李教授は事前に話し合う必要もなく同じ結論です。李教授が言われたように、「グローバルな意識とは、すべての宗教が向かっている究極の終点であり、それは、宗教が主義やイデオロギーの覆いを払い除け、本質としての自己超越に集中すれば達成することのできる結果」です。そのようなグローバルな意識がなければ、多元的な文化を守り維持することのできる、本当のグローバリゼーションはないでしょう。従って理論的には、東アジアに共通する宗教精神は、東アジア連合体を促進することができるものなのです。

しかし他方で、実際にはこれは非常に難しいことです。その理由は、東アジアの国々の間には、政治的、経済的、社会的状況の大きな違いがあるからだけではなく、私が論文で述べたように、少なくともいくつかの宗教はその影響力が近代社会で限られているからです。他国の状況についてほとんど知りませんが、私の国について私が述べたことが当てはまるのではないかと考えています。また、東アジアの宗教には、各国の強い愛国心を是正するに足るだけの意志や能力があるとは、私には思えません。それは、宗教自体のトランス・ナショナル的な要素の意識が弱いからだと思います。ですから、宗教はその意識を高め、愛国主義、特に過激や極端な愛国主義から距離を置く必要があります。

将来、いつの日か、東アジアの宗教が理想の実現のために活発な役割を協力して果たせることを私は願いますが、それにはそれら宗教自体が(いわゆる、新リベラリズム、新保守主義、新左翼、および、ほかの「その他」の主義もある程度包括した)グローバルな意識を高めることが必要です。そうすれば、宗教は自国内外でグローバルな意識を育んだ経験をお互いに交換することができ、そうすることが、その偉大な理想を実現するための最初で最も重要なステップだと私は思います。

私の質問をさせていただきますが、中国では、李教授の論文に出てきた東道西法のような理論に関心があるのはインテリの人たちで、一般の人々はその論理には関心がなく、関心があるのは何かなされているかであって、それは、私たちの偉大な主導者である鄧小平が言った「黒猫であろうと、白猫であろうと、ネズミを捕まえる猫が良い猫だ」という言葉を彷彿とさせます。

東道西法の理論は李教授が言われたように少数派の理論ですから、私は、韓国でそれを有効に適用できるかというのが私の質問です。ありがとうございました。

【司会】 はい、ありがとうございました。それでは臼杵先生よろしくお願いします。

コメント：臼杵 陽氏
(日本女子大学文学部教授)

ただいまご紹介にあずかりました臼杵です。私は中東現代政治史を専門にしております。最近では第二次世界大戦中の日本の回教政策、イスラム政策(Japanese policy to Muslims and Islamic affairs)についても関心を持っております。そのような個人的観点から、個々の先生がたにコメントをするというよりも、私自身3人のかたのご報告を聞いて、どういう問題が出てくるのかなということをお話したいと思います。

最初に、私がお話を聞きながら、3人の先生方で共通している関心事は何かを考えました。おそらく、それは世界の二分法的な発想をなんとか克服しようとする、つまりダイコトミーを克服するような方向で考えているということではないでしょうか。グローバリゼーションということを議論の前提として設定するときに考えなければならないのは、かつて近代化という問題との関係において(高先生も指摘しておられましたが)、19世紀においてウェスタン・インパクトに対する現地社会のレスポンスとして二項対立的に捉える発想とどのように違い、また同じなのかという点です。インパクトとレスポンスという関係がかつては問題にされたわけです。では、今回、21世紀を迎えた現代世界において、グローバリゼーションというときに、そのような二項対立的な発想から自由になっているのかというと、実は自由になっていないのではないというのが私の疑問です。

だからこそ、今、ペーパーを見せていただいたら、李先生にしろ、ソリヒン先生にしても、一定程度、ハンチントンの文明の衝突論を評価している。これは意外な評価というより、むしろ当然の帰結だと私は思ったわけです(クルス先生は文明の衝突論には触れませんでした)。ある意味ではハンチントンの議論は、pluralな世界観が並立しているという現

状認識に基づいています。つまり、ハンチントンが、文明は複数存在するのを認めているとことを前提で語っているからこそ、ウェストとイーストとか、オキシデントとオリエントとか、あるいはヨーロッパとアジアなどといった世界の二分法的な発想を克服するための議論の可能性を考えた場合、ハンチントンの議論は非常に面白い方向に持っていけるかもしれないといえるのではないかと思います。

もちろん、クルス先生は二分法については全く触れませんでした。むしろ逆に新鮮に感じたのが、カトリックがフィリピンでどのように受容されたかということ、国内の問題と絡めながら話しているところに、二分法的な発想、つまり西洋と東洋とか、ヨーロッパとかアジアとか、そういう分け方が本当にできるのか、ということへの批判がすでに込められているともいえます。そもそも、グローバリゼーションの問題をどのように設定するかという全体の枠組みの問題と深く関わってくるのではないかと思います。

といいますのが、例えば問題の設定として、日本はアジアかという問題の設定が常にされているわけです。もちろん、答えはイエス・アンド・ノーなのですから、私の立場から言えば、日本はアジアではないと断言できます。少なくとも日本自身が、脱亜論を引き合いに出すまでもなく、日清・日露戦争以降は、日本は植民地宗主国としてアジアではないと自己規定してきた歴史を持っていることは間違いないわけです。

にもかかわらず、日本は少なくとも敗戦後も含めて、アジアの一員であるかのようなふるまいをしてきたというところに大きな問題があります。そもそもここで問題にしなければいけないのは、こういう場所でアジアということを問題にすると、やはり日本の役割とは一体何なのかということ、前提としてちゃんと考えなければいけません。

なぜこういうことを言うかということ、やはり李先生が、日本の植民地支配の問題を正面から取り上げてくれて、安重根(アン・ジュンゲン)の話をしてくれたからです。これはやはり、非常に大きな問題提起

になると思います。といいますのが、私たちが議論するときに、日本は例外だという問題の提示の仕方がよく出てくるわけです。例えばハンチントンの問題を取りますと、ハンチントンは、最初のうちは日本も儒教文化圏に入れてしまっていたわけですが、相当強い反対意見を考慮して、途中から分類を変えて、日本は日本文明だという言い方をして、ジャパニーズ・シビライゼーションというふうに、儒教圏から日本を分離してしまったわけです。

ここから実はいろいろ問題が出てくる。つまり、それはアメリカ側から見れば、ジャパニーズ・パッシングのための方便として使えますし、日本のナショナリストにとっては、これは日本の特殊性、つまり日本はユニークであるということを強調するための論拠にもなっていく。要するに諸刃の剣というか、いい使い方もできるし、悪い使い方もできるという、二面性を持った議論であろうということになります。

それで、先ほどの二分法的世界観の問題として、私がここでちょっと提起したいのが、第二次世界大戦中の帝国日本にウルトラナショナリスト、超国家主義者と位置づけられたイスラム研究者がいました。日本人のかたはほとんど知っているわけですが、大川周明(1886—1957年)という大東亜共栄圏を主唱したイデオログがいます。この人が1938年、日中戦争が始まってから出版した本に『回教概論』という概説書があります。この『回教概論』の中で、彼は非常に意外な議論を展開します。

それは何かというと、日本人にとって意外な議論です。「イスラームは西洋的である」と言ったわけです。それはなぜか。イスラームこそが、ギリシアの哲学・科学を継承した正当な文明である、と。したがって、イスラームは西洋的なものなのだ、という言い方をしたわけです。これはある意味では、我々日本人にとってはショッキングだったわけです。つまり、イスラームというのは東洋に属することが自明の前提の位置づけでやってきたのが、イスラームは西洋的だと言われたときに、これは日本人にとって大変な問題提

起をしたことになるわけです。もちろん、イスラーム世界を「中洋」などという地域概念で表そうという提唱もされたりしています。ここで、だから西洋とか東洋と分けることが、一体どのような意味があるのかという問題と改めて考える必要があると思います。

アジア主義の問題を李先生は提起しておりました。そのアジア主義のときに、日本も恐らく、日清、日露戦争以前はアジア主義的な方向性は、それ以降とはちがって、それなりに積極的な意味付けがあったと思います。というのも、日清戦争以前は日本もアメリカを含むヨーロッパ諸列強によってその国土を侵略される可能性がありました。つまり、日本が非抑圧的な民族の一員としてアジア主義を唱える間は、アジア主義というのはアジアの人々にとっても積極的な意味があったと思います。

ただし、日清、日露戦争以降のアジア主義は、非常に危ういものになってくる。日本がアジアにおける覇権を正当化するためのイデオロギーとして、あるいは侵略的な手段として使われてくることになってくるからです。実際問題として、第二次世界大戦中の帝国日本において、大東亜共栄圏などという言い方でなされるときのアジア主義の文脈におけるイスラーム研究の在り方を一言で言うと、日本にとってはムスリムは「回教徒問題」であったわけです。つまり、「回教徒問題」という当時あった表現に集約されるのですが、要するにイスラームは日本にとって「問題」として提起されただけなのです。

問題とはどういうことかと言うと、速やかに解決されなければならない政治的懸案事項だったわけです。イスラムのみならず、アジアの問題も、たんに「問題」だったわけです。そういう用語がテクニカル・タームとして当時の雑誌などでは「回教徒問題」「アジア問題」という言い方で提起されてきたわけです。これはどういうことかと言うと、日本にはムスリムの立場に立ってアジアの中でムスリムの将来について考える用意がまったくなかったことを意味しているわけです。

ところが、1937年に日本が中国に侵略してからは、日本は回教徒の問題、イスラームの問題をまじめに考え始めました。なぜかと言うと、それは中国の対日抵抗運動を分断するためであった。それは国共合作、つまり共産党と国民党が統一して、日本に対して統一的な民族運動を始めた。それに対して、中国にムスリムの傀儡国家を作って両者を分断していこうということが初めて戦略上の問題として浮上してきた。そういうことで、日本におけるイスラーム理解のあり方も侵略と結びつきながら戦略研究として出発したという、植民地主義にかかわる深刻な問題があることを一つ申し上げておきたいのです。

これはむしろソリヒン先生にお聞きしたいことなのですが、もう一つの事例として、グローバリゼーションの問題を考えるときにはそもそもイスラームの発展そのものが、すでにグローバル化の運動ではないかという点を、どのように評価されているのか、という点です。先生の論文を読んだら、ほとんどもうこれは、イスラームこそはグローバル化の最初のパイオニアというか、歴史的先事例であると言ってもいいという印象を受ける。時代を超えたグローバル運動としてのイスラーム的ウンマをどのように評価するのか。つまり、二項対立的な、西洋・東洋という発想を乗り越えたところのイスラーム的なネットワークの広がりやをどういうふうにか考えるのかという問題と、つながってくるのではないかと思います。

もう一点、この二分法的発想の中で、今日本で非常に危うい議論として出てきているのが、この中でいちばん問題になってくるのでしょうか、一神教と多神教という二分法的な分割の話です。つまり、日本の宗教文化は多神教だから他者に寛容で対立を引き起こさず、他方、一神教は排他的で他者に厳しいからテロのような対立を引き起こすという、非常に単純化された発想があるわけです。現代世界でいろいろな問題を引き起こすのは大体、一神教的な世界からだという議論が前提となって、日本の多神教を非常に高く評価し、日本的

な多神教的な共存・共生が本来あるべき姿だということを提唱し、日本型共存モデルとして世界に代替案として提示しようとする人々がいるのです。

そのような日本型多神教共存モデルに対して、それに対抗できるような議論を、我々日本のイスラーム研究者、あるいは日本の言論人は持っているかという、実は持っていないという問題がもう一方であると思います。そういうことも議論の中でやっていただきたいというか、むしろ残念ながら昨日、私はちょっといなかったのですが、そのような日本の素朴な文化ナショナリズムと結びつく形で危うい知的状況が醸成されつつある日本社会というものが、やはり問題なのだと申し上げたいのです。

いちばんの問題が日本だという、この場で行われていることが問題なわけであって、ここで一体何をどのような形で発信していくのか。つまり、日本をアジアの中でどう位置づけて、それでこの一神教断罪の議論の克服のために何をやるのか、あるいはやれるのか。一神教の方々と相互のダイアログを行うと言うときに、日本がどういう役割を果たすことができるのかという問題と関連して、すでにこのような場を設けたこと自体が、ある程度の役割を果たしたことになると本当に言えるのか。それとも、先ほど午前中の終わりに、ソリヒン先生が「こんな貴重な場にちゃんと政治家を呼んで来い」と提起した問題とつながってくると思うのです。「こんなところで内向きに議論だけしていてもしょうがない。しっかりちゃんと日本の政策決定に反映させろ」という点について、やはりもう少しこの点は、踏み込んで議論すべきことではないかというふうに思いました。

いずれにせよ、かつて明治時代には、岡倉天心(1863—1913年)という日本のアジア主義を提唱した思想家がいました。天心は「アジアは一つ」という理念を掲げたのですが、実は天心がそれを提唱して以来、アジアは一つであったことは一度もないという、この歴史的な現実をどうするのか。そんな分断

状況で「アジア」という言葉をそんなに安易に本当に使えるのか。場としてのアジアというのを、本当に地理的な概念として使うのではなく、違うレベルで使うのであれば、一体どういう意味で使うのか。主体形成としてアジアをどのように提唱していくのか。アジアの代わりに「東洋」という用語を使うのもけっこうなのですが、アジアの対としてあるのは、必ずヨーロッパである。また東洋の対として西洋がある。さらに主体がヨーロッパあるいは西洋であり、アジアあるいは東洋はその客体としてはじめて意味をもってくるという、こういう二分法的な発想を、あるいはオリエンタリズム的な思考ともいっているのですが、それをどうやって克服するのか。このことをやはり問題提起として、私自身は申し上げたいと思います。また実際問題として、お三方の議論を聞きながら、やはりそのようなことを感じたわけです。

もう一言付け加えれば、最近ポストモダニストの中でよく言われている議論ですが、「戦略的本質主義」という言い方で。つまり、とりあえず本質主義的に、ある文明とか地域でもいいのですが、実態があるというふうに措定する。しかし、これはあくまで対抗するための拠点として、あるいは抵抗のための一つの手段として使おうという議論のやり方があります。こういう戦略的本質主義的な発想・議論をやはり積極的に展開する必要もあるのではないか。その意味では私自身は、文明という問題設定も非常に意味があると思っていますので、必ずしも文明に対して批判的ではないということでもあるわけです。

ということで、十分なコメントになっていないのですが、私自身の問題提起ということでお聞きいただければと思います。どうもありがとうございます。

ディスカッション

【司会】 ディスカッションに入りたいと思います。始める前に、特に日本人のかたにお願いしたいことがあります。通訳をする際に、あまり早口でしゃべるとうまくいきませんので、ゆっくり、はっきりとお話し

いただきますようお願いします。

私たちに残された時間は、あと1時間だけです。たくさんの課題がありながら、1時間で到底まとめることはできそうにないのですが、できる限り、たくさんのかたにお話しいただきたいと思います。なるべくお一人の発表・発言は短くし、できるだけ多くの方が意見を言えるように、ご配慮をお願いいたします。

先ほど、コメンテーターのかたからコメントをいただきましたが、非常に重要な問題提起がされたように思います。臼杵先生は、日本がアジアなのかどうかという点に触れてくださいましたが、この問題は簡単には結論が出ませんので、ここでは触れないでおきましょう。

ただし、アジアをどう位置づけるかは、やはり大事な問題です。東洋と西洋、あるいはアジアと西洋という二分法の中で私たちはそれを意識してきました。臼杵先生も言われましたように「戦略的本質主義」という立場は十分あり得ると思います。別の言葉でこれを言い換えると、「アイデンティティ・ポリティクス」ということになるでしょう。マイノリティである存在が、その存在をきちんと社会に訴えていくためには、本質主義的に、その特質をアピールしていくというやり方があります。

一般的には、西洋文明とアジアの文明を文明の対立と見ながちですが、事実は文明の対立ではないと思うのです。西洋文明には、“civilizational universalism”とも言える文明論的な普遍主義があります。それを世界に広げていこうとするベクトルがあります。

ところが、それに対抗しようとしたアジアの各地域の反応は、いわば“cultural particularism”のような形で、固有の文化の特質を主張することによって、ユニバーサリズムに対抗していこうとするベクトルを持っています。その意味では、文明と文明の対立というよりは、文明と個別文化との対立や衝突であったのではないかと思います。

このセッションではアジアの将来や、そこにおけ

る宗教の役割を論じていきたいのですが、先ほども臼杵先生のコメントの中にも簡単な紹介がありましたように、日本の中では、一神教の評判はすこぶる悪いのです。一神教が何か役に立てるかどうかなどということは、なかなか議論になりません。

それどころか、日本で出ている本の中には、「一神教がこの世界からなくなれば、世界は平和になる」といった主張を含んでいる本がたくさんあり、それに賛同する人も少なくはありません。そもそも、宗教に対してネガティブな態度を取る人が多いとも言えます。たとえば、1995年にはオウム真理教による地下鉄サリン事件がありましたが、この事件の影響もあって、宗教を積極的な形で語るのは難しい雰囲気があります。

ですから、このような状況の中で、本当に東アジアという文脈の中で、宗教がどうポジティブな役割を果たすことができるのかは、大問題なのです。それだけに、もし宗教のポジティブな側面をきちんと社会に提示できれば、本当に素晴らしいことだと思います。では、私たちが共通にできることは何なのか。そのことを、残された1時間の中で探っていきたいと思います。

まず、コメンテーターのかたからコメントおよび質問が出されていたので、3人のプレゼンターの先生方に、ごく短く、できればお一人2分以内でお答えいただきたいと思います。

【李】 貴重なご評価をありがとうございました。

二人の先生方の質問に対して、いくつか、簡略して答えたいと思います。

まず、はじめに、私の論文の内容が楽観的であるということに対して、私も認めましたが、はっきりしていることは、宗教的なグローバルな意識がないと私たちが追求しているグローバリゼーションも不可能であるということが前提であります。

二つ目は、高先生が猫の話をしながらか「東道西法」という原理が中国の実用主義的なことと似ているの

ではないという質問をしてくださいましたが、私は違うと思います。まず、「東道西法」の原理の中には開放性と主体性をすべて含んでいる原理であると思います。ですから、もし実用主義の立場から似ていることを探すとすればこれは韓国の開化派の観点であると思い、この「東道西法」の原理の中には、たとえ弱者の立場が入っているがそれにもかかわらず、韓国文化に対する主体性が強調されて、そしてその主体性の根拠に対して開放性を強調したのが私は中国の実用主義と違う点があると考えます。

三つ目は最近、韓国では安重根事件百周年を迎えて安重根に対する研究がカトリックを中心に本格的に活発になされています。私は今日、安重根の特別な立場を「東道西法」に根拠して理解をしようと努力しました。この点で、安重根のこのような論議がアジア主義という立場と多く異なることはありませんが、私は安重根の立場が広い意味の文化的アジア主義という側面から、いままで日本で追求してきたアジア主義は違うグローバルなレベルを含むアジア主義を標榜したと考えて、安重根の視点を韓国的視点から強く主張したいです。

四つ目は、ハンチントンの思考の中で、日本をアジアから除外したことを一番良くない見解であると思っています。過去に日本がロシアと戦争をしたとき、多くの東洋の国々は日本を支持しました。しかし、日本が本当にアジアで役割とその使命を弱化させ、もしアメリカのような方向を継続していく傾向を持っているとすれば、アジア人の代案的グローバリゼーションのためにあまり良い選択ではないと考えています。

最後に、申し上げたいことは一神教に関することです。西洋式の一神教と、日本のシンクレティズムを強調する多神教、この二つのいずれから、今日のこの状況を解決できるような十分なエートスを期待することは難しいと思います。このような観点から私はいわゆる西洋式の数字的な意味の一神と日本を中心とした多神、一神と多神を含めた新しい概念と

してのラディカル・モノセイズム、すなわち、徹底した唯一神教に対する再概念化が必要であると思います。私は、一神と多神を含めた新しい概念としての一神教を論文の中で提案しました。もちろん、討論が多く必要ですが、このような新しい二つの両極端を含む再概念化を通して、私たちは一神教の弊害を克服しながら、宗教がグローバルな意識となる可能性を見出して行くのではないと思います。

【司会】 はい、ありがとうございました。

それでは、クルス先生、申し訳ないのですが、2分3分くらいでお願いします。

【クルス】 私に当てられた時間を放棄して、代わりに皆さんの質問を聞かせていただきたいと思います。ありがとうございます。

【司会】 それではこれから自由に議論していきたいと思います。カマル先生が前回は発言できませんでしたので、まずカマル先生どうぞ。

【カマルザマン】 どうもありがとうございます。通訳の方にとって速過ぎるようでしたらお許しください。でも、時間が押していますので。

たくさんの方がすでに語られました。では、グローバリゼーションと宗教の必要性について、たいへん手短かにいくつかの点に触れたいと思います。個人的にお話しする必要があるのなら、後ほどお話しいたします。では、世界の状況についてですが、私は主にこのことについて懸念しています。私たちは、最近ニューデリーで起こったことを目にし、先ほどあそこにいらっしゃる私の良き兄弟に哀悼の意をお伝えしたところです。

祭典の最中に、ムスリムとヒンドゥー教徒が爆破されたのです。いずれにとっても聖なる祝日にです。このようなことが後どれほど起こればいいのか。ヒンドゥー教徒がムスリムを爆破したのなら、

それは報復や怒りであると捉えることができるでしょう。ムスリムがヒンドゥー教徒を爆破したのであって、同じことが言えます。しかし、ヒンドゥー教徒とムスリムがともに爆破されたのです。これをどう説明すればいいのでしょうか。

狂気です。私たちは皆、狂気となり、非常に混乱した世代の人々が育ちつつあります。私たち学者はこれについて何をすればいいのでしょうか。それが現状です。多少、興奮しすぎたようで申し訳ありません。でも、子供が親を爆破したり、兄弟が姉妹を爆破したりする時代に生きていたいと思わないのです。私が主に懸念していることですが、そのようなときが来るまで、私たちは手を拱いているつもりなのでしょうか。それが私の一番心配していることです。

そうです。グローバリゼーションは実際に起こっており、私たちはグローバリゼーションの良い面を取り入れるべきです。しかし、宗教を持つ人々、私たちはどのようにグローバリゼーションを捉えればいいのでしょうか。多宗教間対話は、もはや余力で行うことではなく、しなければならない必要なことなのです。とはいえ、多宗教間対話の場では、私たちはそれぞれの立場を理解する必要があります。私たちは非常に微妙な問題を踏みつけてしまっているのです。

すべての社会で多宗教間対話をする準備ができていてはいません。私たちの主な仕事は、自分たちの社会の中で努力することです。手を差し伸べて、相手を理解することです。しかし同時に、現在起こっていることの微妙さを意識しなければならず、この微妙さを尊重しなければなりません。そうしなければ、始めてもいないのにすでに失敗してしまいます。

ですから、私たちに必要なのは対話のエチケットと私が呼んでいるものです。何について話し、何について話すべきではないか、です。神学論的に、一神教でも多神教でも、この点については論議の必要はありません。私は「inter-religious(多宗教間)」ではなく、「interfaith(多信仰)」という言葉が

気に入っています。Inter-religiousという言葉は、制度化された宗教だけを対象とした言葉ですが、interfaithなら制度化された宗教や正式な宗教を持っている人だけでなく、信仰という感覚、理念を持つ人々も含まれ、ある意味でこのような人々をより尊敬するからです。

なぜなら、欧米に目をやると、多くの人が宗教を拒否していますが、人道的な問題になると、人々は列を成し人の鎖を作って、見ず知らずのイラクの人々を守ろうとするからで、このような「人の鎖」はどの特定の正式な宗教にも属していないのです。彼らは個人的な利得や理想郷を求めたりしているのでもなければ、地獄に落ちるのを恐れているわけでもありません。彼らがそうしているのは、精神の純粋さ、純粋にその問題のためにしているのです。ですから私としては、interfaithのほうがinter-religiousよりも広い意味があるような感じがします。そういうわけでinterfaithという言葉が私は本当に好きです。

さらに、この方がより包括的です。私たちは排他的であるのをやめなければならないときに来ています。私たちを分断してしまうような論争は避けるべきだと思います。多神教であれ一神教であれ、それは世界にとって問題ではありません。私たちにある問題は、お互いに対してどのように振舞えばいいのか分かっていないことです。ですから、私の中で多信仰間対話は、神学論に関する対話ではありません。前にも言いましたが、神学論議は、発展性の望めない論議ですから。

また、多信仰間対話は、相手の信仰を希薄にさせ、自分たちに都合の良いようにさせる場でもありません。ちがいます。多信仰間対話の場とは、私たち皆が共通の問題に取り組める場のことです。そしてそれ故に、倫理的な点についてお互いに手を差し伸べ、心に触れ合うことができるのです。

申し訳ありません。東洋のペルソナと私が呼んでいるものについて語る時間はありませんが、倫理ということで私の心に浮かぶ例として孔子を取り上げ

たいと思います。倫理ということについては、すべての宗教や信仰が多くのことと一致しています。例えば、ユダヤ教とキリスト教の十戒、ヒンドゥーの戒律(Nyamas)、仏教の戒律、ジャイナ教の偉大な誓い、イスラムのシャリーアがあり、これらの宗教の多くが、殺すこと、盗むこと、中傷すること、非道徳的な行為、ついでに言えばアルコールさえも禁止しています。

そして、特定のレベルではなく、普遍的なレベルにおける人間の尊厳に関わる問題について、私たちはともに努力することができるのです。できないわけがありません。できないことはたくさんありますが、私たちにできることもたくさんあります。

では、最後の質問です。これは私たち皆にとって難題です。ちょっと失礼かもしれませんが、僭越ですが、私を貴方の姉妹として、姉妹以外の何物でもなく、姉妹として受け入れてください。貴方が私を好いてくださるのなら、私は貴方の姉妹です。貴方が私を嫌っても、私は貴方が好きです。私はそれでも貴方の姉妹です。私は統一ということをおのうに理解しています。意見の対立が私は大好きです。なぜなら、意見の対立があって、私は貴方をより深く愛することができるからです。

では、私たちは皆講師であり、教授です。私たちは、毎学期、多くの生徒を前にしますが、より良い明日のために変化を起こす要因として個々の学生を育てて行くために、私たちは彼らに何を伝えてきたのでしょうか。

責任ということについて語るとき、私たちは総じて、「政府はこれをしていない、政治家はあれをしていない、メディアはこれとあれをすべきだ」と言います。しかし、なぜ自分たち自身を指さすことはしないのでしょうか、私たちは何をしてきたのかと。よく言われるように、何かを指さすと、残りの3本の指は私たちに向かって指さしているのです。そして、ここに失敗があるのだと思います。変化を起こすということを、私たちは自分たち自身の問題として捉えていないのです。

では、多信仰間対話が失敗したとしても、それは必ずしも対話がうまく行かなかったからではなく、その対話の主催され方や組織関係者が、何か他のことを目論んでいると疑われたからかもしれないのです。多信仰間対話には誠意が不可欠だからです。多信仰間対話が、個人的な事項のためや改宗させるためや「他者に対して威張り散らす」場になってはならないのです。平等な者同士が共通の問題に向けて対話しなければならないのです。

疑われたら、例えそれが僅かな疑いであっても、何かが間違っていると感じたら、人は離れて行ってしまいます。そして、いったん離れると戻って来ません。なぜなら、信頼というものは非常にデリケートな人間の要素だからです。そして、信頼は誠意の上に築かれなければならない、誠意とは明白なものです。誠意を宣言したり、誠意を叫んだりすることはできません。誠意は明白なものです。対話が失敗した例を私たちはたくさん見て来ました。ならば、何かが間違っているのですが、それは必ずしも対話をするということ自体のせいでもなく、対話を拒否した人々のせいでもないのかもしれませんが。それは、もしかしたら、人々が事の進み方に何か違和感を覚えたからかもしれないのです。

私の兄弟、姉妹の皆さん、少し夢中になり過ぎてしまったことをお許しください。でも私は、私たちの世界が向かっている方向を不安に思っていて、皆さんもきっと同じように不安に思っていることでしょう。ありがとうございました。

【司会】 では、次の質問者はセツ先生、それから徐正敏先生の順番でいきます。

【セツ】 ありがとうございます。これまでに言われた大変興味深い内容について、インド人としての見解を少し付け加えさせてください。最後にコメントされた臼杵教授と教授のご提案について始めます。日本がアジアの一部ではないということです。これ

は非常に挑発的で、教授ご自身が本当にそう思っておられるのかどうか分かりませんが、教授の意見に賛成できません。李教授のほうに賛同します。

日本は十分にアジアの一部であり、これまでもずっとそうでした。過去二千年の歴史、平安時代、そしていくつかのその他日本史上の時代を思い出してください。中国や韓国と密接に関係があった時代、450年前にはフランシスコ・ザビエルのような人物を通して、ゴアのローマ・カトリック教会と親密な関係にありました。ゴアは、ザビエルが最初に到着し、今は眠っている場所です。そして、松本教授が昨日言われたように、九州の鹿児島には、ザビエルを記念した教会があります。

19世紀終わりと20世紀は、日本にとってアングロ・アメリカンの世紀であって、1902年の英国との協定により、日本は権力者のクラブまたは金持ちのクラブのメンバーになったのです。そして、何かにつけ1945年以降、そして1952年のアメリカとの安全保障条約以降、日本は英国とアメリカに支配されるようになり、中国や韓国と関わる場合でも、欧米の植民地支配国の弟であるかのような形で関わって来たのです。

21世紀は、日本が再びアジアをそのアジアの目で見る世紀とならなければいけません。岡倉天心の名前を挙げられましたが、岡倉天心は、世界でこれまでで最も偉大な普遍救済論者であり人本主義者である、ラビンドラナス・タゴールとマハトマ・ガンジーの影響を深く受けていました。彼らについては後ほど述べます。しかし、日本は十分にアジアの一部です。3名の主な発表者の方がいらっしゃいました。クルス教授は、カルマとローマ・カトリックがフィリピンでは共存していることについてお話しになりました。ソリビン教授は、非ムスリムの人々をも含むウンマについて雄弁に語られました。そして、ヨーロッパに行つてイスラームを見つけたがエジプトにはムスリムがいない、それとも、ムスリムは見つけたがイスラームはなかったでしたか、とにかく、そのムハンマド・アブデユ

ーでしたか、の言葉を教授は引用されました。

そして、教授と同じイランのお仲間であられるジャマル・アドディン・アルアフガニ教授も同じ趣旨のことを話されました。李教授は、東アジアの宗教とキリスト教が合体したこと、および一神教主義と多神教主義の二分化について話されました。それで、私はこのことについて細かく検討したいと思います。

私たちは、皆が一神教から離れて多神教になれば、どうにか対立が終結するという単純化した考えのもと、努力しています。私はそれがあまりにも単純すぎる考えだと思います。仏教であるビルマと仏教であるタイ国が何世紀にも渡っていがみ合っていることを忘れないでください。ですから、私はハンチントンが全面的に間違っていると思います。また、中国と日本については、両国とも仏教であり儒教の伝統がありますが、互いに対立しています。ですから、ハンチントンは完全に間違っています。

私が言いたいのは、「多神教的宗教であるヒンドゥー教」の本質は、ヴェーダの最後に記されているということです。ヴェーダとは三千年の知恵の宝庫である聖典で、その最後の書がウパニシャッドで、ウパニシャッドには、一神教のまさに基本が含まれています。何と書いてあるのでしょうか。

人はそれぞれ誕生して生まれ変わり、また誕生して生まれ変わるというカルマの輪を経て行きます。そして、この終わりのない輪は、魂が開放されるまで続き、人の魂はパラートマンという普遍の魂と一体となるのです。アートマンが普遍の魂であるパラートマンと合体します。これは、まさに純然たる一神教主義です。

ですから、多神教と一神教の間の線は非常に細いものです。シーア派のモスクに行くと、人々がバグダッドではムサ・アルカディームの墓に接吻しているのを目にするでしょうし、ナジャフやカルバラに行くと、聖人に取り成しを請うために人々が紙片を結び付けている姿を見ることができるよう。これはまったくイスラーム的な行為ではありません。

預言者ムハンマドに平和あれ。預言者ムハンマドは、人と神の間にマラが介在する必要があるとは言っていない。人は神と直接語ることができ、誰も他の者を必要とはしません。

ですから、ヒンドゥー教の多神教主義が何で、イスラームの多神教主義とは何なのでしょう。ローマ・カトリック教会に行けばアイコンがありますし、ギリシャ正教会に行ってもアイコンはあり、多神教主義や偶像崇拝は、表面のすぐ下にあることが分かります。

では、対話のエチケットとこの普遍主義的取り組み方の必要性について言わせてください。グローバリゼーションは、皆さんもお気付きのように双方向に働くプロセスです。高教授が、ソウルにはいわゆるキリスト教国よりもたくさんの教会があると言われました。皆さんは、ロサンゼルスには、どの仏教国よりもたくさんの仏教の教会と寺院があるのをご存知でしたか。ですから、アメリカもまた私たちと同様にこのグローバリゼーションの対象なのです。

アメリカでは学校に通っている子供の3人に1人が有色人種で、白人ではありません。2025年までには、アメリカの学校の生徒2人に1人が有色人種になります。ですから、多元文化性も双方向に働くプロセスです。私たちはその対象、または被害者ですが、他の人たちも皆、同じグローバリゼーションに晒されているのです。

ですから、カマール教授の普遍主義的取り組み、倫理の対話、そして岡倉天心やラビンドラナス・タゴールに遡る宗教の比較研究となるのです。彼らは偉大な人本主義者であり、日本を始めとする多くの国の教育に欠けている、普遍救済主義的価値観を信じる偉大な人々でした。

そして、次のことを言って締め括りたいと思います。これは通訳の方々には難解になるでしょうが、がんばってください。

タゴールからの引用です。これがウパニシャッドの基本であり、ゴータマ・ブッダ、お釈迦さまからマハトマ・ガンジー、それから東京裁判の裁判官ラ

ダ・ビノード・パールに至るまで、何世紀にも渡りインドで継承されてきた普遍主義／人本主義のメッセージの基本です。人類公平のメッセージであり、世界平等のメッセージです。

引用する前に、もうひとつ挑発的な発言をさせてください。仏の生涯とキリストの生涯を比べる際、仏が生きていたのはイエス・キリストのたった500年前であったことを忘れないでください。ですから、仏のメッセージは、イエス・キリストが生まれた場所にも充分届いていたのです。

仏もキリストも謙虚で、哀れみ深い人でした。「もう片方の頬を差し出せ」という非暴力主義は、キリストがユダヤ教の教えから得たものではありません。アブラハムや主モーゼの教えは、「目には目を」でした。では、イエス・キリストは、この「もう片方の頬を差し出せ」という非暴力主義をどこから得たのでしょうか。

【司会】 セット先生、そろそろパトンタッチを。

【セット】 はいはい、そろそろですね。

この言葉を紹介して、皆さんにお教えしましょう。これについて、私は概してこのように考えています。そして、仏とイエス・キリストの平等主義的傾向、すなわち、神の前では皆が平等であるという観念があります。インドでは、人類と普遍救済主義のための次のメッセージが何年にも渡って伝え続けられています。

「心に恐怖がなく、頭を高く掲げた場所、知識が自由な場所、真実の底から言葉が出る場所、偏狭な国の壁で世界が分断されることがない場所、たゆみない努力が完成に向かって腕を伸ばす場所、透き通った理性のせせらぎが、死滅した生息地の陰鬱な砂漠でも進路を失わない場所、思考と行動の限らない広がりへと心が前へと汝に導かれる場所。そのような自由の楽園へと、父よ、我が国を目覚めさせたまえ」。ありがとうございました。

【司会】 では徐正敏先生。申し訳ないですが、なるべく短くお願いいたします。

【徐】 ありがとうございます。なるべく短く申し上げます。2日間、我々が最も多く討論したテーマは、グローバル化です。グローバル化は西洋的なものだ、キリスト教的なものだ、あるいは普遍的世界の文明的なものだと。

そのように考えて、そこからアジア的なものとしてのプロポーザルを、いろいろな先生がおっしゃいました。政治的な、経済的な、社会的な、宗教的なプロポーザルがあり、それらの中でイスラームとか、アジアの宗教、アジアの多神教、多神教と一神教の合わせたほかのものがどのようなものであるか、そういうふうを考えていったと思います。

そこで一つ懸念があるのですが、人類の歴史を見ると、パクス・ロマーナ、パクス・アメリカナ、そのあとにはパクス・アジアナかもしれませんが、そのような考えもあるのです。しかし、私も今回の討論の中で、いろいろと勉強になりましたが、今の視点でアジア的な考え方の最も重要な役割には、「提案」として役割があると思います。それは例えば、フェミニズムの中とか障害者の問題とか、小原先生もおっしゃったとおり、マイノリティの感覚の中で、それを中心にするためには、もうちょっと強く意見を提案しなければならないということがあると思います。

例えば時計の針が左に行ったとき、これを中心に戻すためには、そのまま逆戻りさせることはできないのです。それは左に行き、やがて右に行き、そして中心に戻ります。そういう考え方が必要であると思って、今の我々の討論の中で、東洋的なもの、アジア的なものが、我々が今考えている問題を解決するためには、いちばん重要な考え方ではないかと思っています。ありがとうございました。

【司会】 では中田先生。

【中田】 この2日間の会議の中で述べられていない点を一点指摘したいと思います。今回、アジア、特に東アジアをテーマとして議論をしたわけですが、現実には東北アジアと東南アジアは、かなり違った世界だと思います。日本では、人の見かけに対して、南方系、北方系という言葉を使います。日本人同士で「あなたは南方系だね」「北方系だね」という言葉を、あまり科学的ではないのですが、使うことがあるのです。やはり北と南とは違います。

南の島国の文化と、北の大陸の文化は大分違うと思っています。私自身、もちろん日本は中国と韓国と同じ、儒教文化圏、漢字文化圏ということで、文化的には非常に中国のかた、および韓国のかたと近いというのは感じるのです。けれども、メンタリティとしては、私はむしろインドネシア、マレーシアの方というほうが落ち着くところがあるのです。これはどういうことかと言いますと、ザーヒル(zahir)とバートン(batin)というアラビア語の言葉があるのですが、内面と外面、外に表れたものと内にあるものが違って、内にあるものが本当のものであって、外に表れたもの、すなわち言葉というのは所詮は形でしかないという考え方があります。そういってしまうと学問は成り立たないのですが、私自身はそうに考えております。そういう点でむしろ言葉は日本とはかなりちがっていても、私のメンタリティには近い、東南アジアの人というほうが落ち着く部分もあります。

この部分だと、religionとreligiosityの話で、外側にあらわれるreligionというレベルでは、私はイスラームに所属するわけで、これは非常に論理的な宗教だと思うのです。外側に見える宗教として、キリスト教がある、イスラームがある、またほかの宗教があるということと、内面的なreligiosityの問題はまた別の話です。内面性と外面性というレベルでは、また別の議論ができるし、別の世界の見方があるのではないかという気がしております。

これは文明論的にも、実は外面と内面の両面があって、北東アジアにおいても、東南アジアにおいて

もちろん論理性の部分とメンタルな部分があるわけ。そういう面で見ると、また少しアジアの見方も変わってくるのではないかという気がしております。

【小原】 サミール先生。

【ヌーハ】 私はここにいる唯一のアフリカ人です。皆さんは全員アジア人です。しかし、正直なところエジプトもまたアジアの国です。シナイ山はアジアの一部ですし、シナイ山はアジアにとって、すべての宗教にとっても大変重要な場所です。たくさん話したい点がありますが、時間が限られているので、1点のみについてお話しします。

ウンマとカリフ制度について語るときに、多くの人がウンマとはどういう意味か、カリフ制度が何を指すのかと懸念を抱きますが、それは当然のことなのかもしれません。しかし、今日はウンマのことをイスラームのグローバリゼーションという意味に限定してお話ししたいと思います。二つの例を取り上げます。二つだけです。

一つ目の例はイスラーム文明で、イスラーム文明から一つだけ例を取り上げます。それは建築芸術、モスクのことです。モスクはイスラームにとって大変重要です。アラビアでは、モスクは四辺の壁です。四辺の壁だけです。しかし、モロッコに行くと、スペインやヨーロッパ美術をモスクに見ることができます。イスラームは、イスラーム文明時代であっても、ヨーロッパの人々のアイデンティティを消し去ることはしなかったのです。

イスラームは人々の集団としてのアイデンティティを認めたのです。モロッコからエジプトに行くと、また別の建築様式があり、トルコでもそうです。インドに行くと、インド様式のすばらしい技術があり、タージマハルのようなお墓さえもあり、誰でも見に行くことができます。イスラームではあのような墓を建てることは禁じられています。ですから、イスラームが他の民族や人々の集団のアイデンティティを尊重する(宗教だ)ということをお忘れなくください。タイやマレーシアに行くと、すば

らしいモスクを目にすることができます。インドネシアに行くと、インドネシアの人々の芸術が(モスクに)見られます。今日では、日本に来て、東京ではモスクに日本の芸術を感じます。日本の芸術を感じる簡素で小さなモスクがあります。これが一例です。

イスラームのグローバリゼーション、またはイスラームにおけるグローバリゼーションでは、他の人たちのアイデンティティが打ち消されることはなく、いかなる他のグループ、国、民族のアイデンティティでも認められます。

二つ目の例について時間の関係上、詳しくは言いませんが、ムスリムの間で暮らしている人々、またはウンマの境界線の内側で暮らしている人々のことです。ソリヒン教授はウンマの意味に言及され、メディナではキリスト教、ユダヤ教、ムスリムがひとつのウンマと考えられていた時代、つまり、預言者ムハンマドの時代の例を挙げられました。ですから、アラビア語でウンマには別の意味があります。「国」という意味ではありません。ソリヒン教授がこれについて詳しく説明されました。

歴史を見ると事例は一つしかありません。それは、ムスリムとユダヤ人がスペインを逃れなければならなかったときで、ユダヤ人のほとんどの人が救われたのは、オスマンのカリフ制度のときだけでした。オスマンのカリフは、当時、トルコ・カリフ、またはトルコ帝国としてよく知られていた地域にユダヤ人を運ぶために、多くの船を出しました。ですから、これが2点です。そして最後の点は、時間のため省略します。

山本さんはアラビア語について話され、次の質問をされました。フィリピンの人々はなぜアラビア語を学ぶことに固執するのか、またはアラビア語に注目しているのかという質問です。私が言いたいのは、アラビア語は宗教の言語であるだけでなく、ひとつの文化であり、それはすべてのムスリムの人々、そしてアラブの国々に住んでいるキリスト教の人々の文化であるということです。スペインにいるユダヤ人達には、自分たち自身のスペインの歴史がありま

す。彼らはアラビア語で書き記し、アラビア語で多くの本や文学を書くことによって自分たちの文明を蘇らせました。

アラビアからイラン、そしてアフガニスタンからインド、タイ、フィリピン、インドネシアへと、アジア全体を通ると、どこであっても、土着の言語の中にアラビア語を必ず耳にします。それらのアラビア語の言葉がなければ、もはやそれぞれの土着の言語ではなくなります。例えば、Salamaや他のアラビア語の言葉をフィリピンの言語から取り除いたり、Khabrというアラビア語の言葉をインドネシアからなくしたりすると、それらの言語は言語でなくなります。フィリピンからアラビア語をなくすと、マニラがなくなります。なぜなら、マニラはアラビア語だからです。(首都マニラは、インドネシアに行き来するムスリムの商人たちが互いに別れを言い合う場所だったので。ですから、ここで彼らはアラビア語で「さようなら」、「神が貴方の安全をお守りくださいますように」の意味のFI AMAN ALLAHと言葉を掛け合い、それがMANILAになったのです。ですから、アラビア語をなくすと、フィリピンの首都がなくなってしまいます。つまり、フィリピンにとってアラビア語は大切なのです。ありがとうございました。

【司会】 あと5分ですが、あとお一人か二人くらいでは、四戸先生。

【四戸】 先生がたの意見をお聞きして、私は究極は何かという問題よりも、気になったことがあります。

ワディ先生がインドネシアにおいて、共同体的な価値を作り上げようとしてイスラームに向かう動きが、具体的な実勢力ムスリム・グループが、イスラームの理念の下に動いているというお話をされました。またクルス先生がミンダナオにはムスリムが「17%しかいない」と言うにもかかわらず、ユサント先生のお話によると、フィリピンのモロなどのムスリムたちが中東のイスラーム勢力と結びついたり、あるいは現地のイスラ

ームと結びつきながらアイデンティティを求めている。それが思想と具体的な運動となっているということでした。さらにソリヒン先生が良きものを採っていかうという社会改革的な動きを指摘され、それは、我々になじみの深いような考え方でした。

ワディ先生とユサント先生の対極にあるような印象を受けたのが、オニアー先生の懸念です。それはムスリム同胞が爆弾を使ってムスリム同胞を殺害するというような分裂が起こっており、これは価値観が揺らいでいるということであり、次世代の人たちが影響を受ける危惧があるということです。具体的な問題として、ワディ先生とユサント先生の指摘に対する結果としての懸念という印象を、オニアー先生の意見から感じました。ですから、やはり具体的な現実の動きとして、インドネシアとかフィリピンで今現実起こっている問題ことに注意すべきです。

クルス先生がフィリピンのムスリムは17%としかいないと言いましたが、フィリピンのイスラームの動きは、「過激派」とは言えないものの、何か世界的なイスラーム勢力の動きと関連していますので、やはりフィリピンの人々がこの動きにもっと目を向ける必要があるのではないかと思います。

【司会】 そろそろ、このセッションを終わらなければならなりません、まとまった結論を出すことはできそうにありません。しかし、ここで一つ分かったことがあると思うのです。私たちは普段は違う場所に住んでいるわけですが、人の関心や問題を知るためには、やはり、それぞれの場所に息づいている宗教を知らなければなりません。このことは、広く言えると思います。そしてこのグローバル化していく時代の中で、日本においても、その事実は徐々に気づかれつつあります。

特にこの変化をもたらしたのは9・11の出来事が大きいと言えます。それ以前、日本社会はあまり宗教に対しては関心を示しませんでした。その点で言いますと、高先生が言われたように中国と非常

によく似ているのかもしれませんが。ところが9・11や、それに続くさまざまな世界の変化の中で、この日本社会も、宗教とどう向かい合っていくかということが、徐々に関心事として挙がってきています。おそらく、その中で、日本が東アジアの中に位置していることの意味も、問われていくことでしょう。他方、小泉首相による靖国参拝が続けられる中で、なかなかうまく協調できないような現実もあります。

ですから、このような困難な現実を見据えながらも、それを越えていくための術として、私たちが互によく知り合っていくことは大事ですし、そのための重要な手段として、互いの宗教を介して理解を深めていくことが一層必要とされてくるのではないかと私は感じています。

それでは、これで第4セッションを終了します。これから森先生に最後のごあいさつをしていただきます。

閉会挨拶：森 孝一

(同志社大学 一神教学際研究センター長)

2日間にわたって、皆さんが積極的に参加してくださいましたので、本当に有意義で実りの多い国際ワークショップをもつことができたと思います。心から感謝申し上げたいと思います。特に五つのアジアの国から参加してくださいました10人の先生がたに、心から御礼を申し上げたいと思います。

神学、比較宗教学、宗教哲学など、それぞれ宗教についての研究を踏まえて、また社会科学についての深い造詣のもとに、東アジアのすべての国が直面しているグローバリズムの問題と、ナショナル・アイデンティティの問題について、充実した議論をすることができました。本当に学ぶところが多かったと思います。

特に私にとって印象深かったのは、ご参加くださった皆さんが、単なる学者としてではなく、それぞれで自分の一神教について非常に深くコミットされていたことでした。そして自分たちの国のことを深く思い、そしてアジアと世界の問題に深く関心を示

されて、その中で、どういうふうにする宗教が、この世界の問題に対応していったらいいのかということ、真剣に考えてくださったことに対して、心から御礼を申し上げたいと思います。

グローバリズムについて、いろいろ視点から議論がなされました。そこから明らかになってきた共通認識は、グローバリズムはさまざまな問題を持っていて、うまく機能しておらず、さまざまな問題をアジアにももたらしているということであったと思います。グローバリズムが東アジアにもたらしている問題については、かなり明らかになったと思います。

ここで重要なことは、ここで議論したグローバリズムの問題点に耳を傾けなければならないのは誰なのかという問題です。それは先進国です。先進国として日本は、自らグローバリズムの側に立って、あるいはグローバリゼーションの側に立って、アジアに対してどのような経済的問題をもたらしめているかについて考えなければなりません。我々は真剣にフェア・トレードの問題を考えていかなければならないと思います。

それからもう一つ。やはりグローバリズムの中心にあるアメリカ合衆国なのであり、アメリカがまず、グローバリズムの問題点について聞くべきだと思います。実は来週ブッシュ大統領が京都に来ます。そして、ここから数百メートルしか離れていない迎賓館に泊まる予定になっています。この国際ワークショップは、開催が一週間早かったかなと思います(笑)。一週間先なら、ブッシュを呼んできて、彼に聞かせることができたかも分かりません。ただ私が申し上げたいことは、ここでいくらブッシュを批判し、アメリカを批判しても、状況は変わらないということです。アメリカはどうやって変わることができるのか、そのために我々には何ができるのか。このことを考える必要があるのではないかと思います。

もう一つ、ここでのグローバリズムについての議論の中で、グローバリズムは世俗的で非宗教的なものであるという議論がなされました。それに対し

て、宗教はどのように対応していけばいいのか。グローバリズムの代表的存在であるアメリカ合衆国は、実は非常に宗教的な国であって、アメリカのグローバリズムは宗教的性格をもったものだと思います。それではアメリカの宗教とアジアの宗教では、何が違うのか。恐らく「宗教の型」が違うのでしょうか。

我々はあまり「宗教的なもの」と「非宗教的・世俗的なもの」を二律背反的に理解しようとするのではなく、アメリカも巻き込んで議論していく必要があるのではないのでしょうか。ヨーロッパはどうでしょうか。ヨーロッパは宗教的ではありません。しかし、ヨーロッパは宗教的ではないけれども、ヒューマニズムだとか、あるいは基本的人権という考え方を持っている人々とも連帯しながら、グローバリズムの持っている問題点にどういうふう一緒に対抗していけるのかを考えていく必要があるのではないのでしょうか。世界の各地域が連帯して、対グローバリズムの戦略を立てていく必要があるのではないだろうかという印象を持ちました。

この国際ワークショップは日本から参加している我々、日本人の参加者にとっても非常に有意義なものであったと思います。その理由は、日本はこれからどうすべきなのかということについて考える、非常にいい機会を与えてくださったからだと思います。

第二セッションのコメントーターの浅野先生が、中国と韓国について「国家があるのか」という、ちょっとシンボリックな表現で問題を提起されました。同じことは、日本にとっても言えるのではないのでしょうか。日本という国は何なのでしょう。浅野先生がおっしゃりたかったことは、恐らくナショナル・アイデンティティというものは決まったものではなくて、でき上がっていくプロセスにあるのだということを言おうとされたのだと思うのです。

日本の場合、これから新しいナショナル・アイデンティティを考えていくうえで、何が重要かという、それはアジアだと思うのです。臼杵先生のご指摘にあったように、これまで日本はアジアであったのか

という、ある時点でアジアでなくなったというのが事実だと思います。そういう中で、もう一度、日本のナショナル・アイデンティティを考えていくときに、アジアとの関係で日本をどう規定していくかということが、非常に大きな問題であるということを改めて考えさせられました。

これは中国にとっても同じだと思います。中国がこれからアジアの中でどういう役割を果たそうとしているのか。中華思想によって覇権を握るのか、もしそうでないのなら、アジアに対して中国はどういう役割を果たそうとしているのか。昨日の松本先生のアジア「共通の家」(コモン・ハウス)の構築ということになると、重要な役割を担っているのは、中国であり日本だと思います。その中国、日本がアジアの中でどういう役割を果たしていくのか。それが今までのような、自分を中心とした覇権を主張するのではなくて、アジアの中でどういう形で自分たちを規定していったらいいのかという問題を改めて考えさせられました。

それから、これは最後にもお願いでもあり、またCISMORの役割でもあるのですが、この国際ワークショップの記録、報告書を作ります。この報告書は、少なくとも日本語と英語では作ります。アラビア語でも作るかもしれません。この国際ワークショップでの発表、コメント、ディスカッションを、英語で、アラビア語で、世界に発信したいのです。アメリカ合衆国の人びとに、それを読んでももらいたい。読まなければいけない人に読んでももらいたいと思っています。

日本はアジアかという問題が提起されました。これは非常に重要な問題ですけれども、私はこの国際ワークショップに参加して、やはりアジアだという思いを強く持ちました。というのは、去年はアメリカから8人の代表者を呼んで、会議をしました。その前にはヨーロッパ、それから中東からも代表者を呼んで、カンファレンスをやりました。しかし、今回のカンファレンスは、やはり今までのカンファレンスとは全然違って、同じ仲間で話をしている、同じアジアで話をしているという気持ちになることができまし

た。恐らく、それはカマール先生がおっしゃる「オリエンタル・ペルソナ」というものなのかも知れません。それが何なのかということ、理論的に説明することは非常に難しいけれども、しかし感情のレベルでは、我々は一つだという思いを持ちました。どうもありがとうございました(拍手)。

【司会】 それでは、これですべてのワークショップの終了です。皆さん、どうもありがとうございました。それから、長く通訳の労を取っていただいた通訳者のかたがたどうもありがとうございました。(拍手)。