

近代ユダヤ教と宗教的寛容 —啓蒙主義的排外主義という逆説をめぐって—

後藤 正英

要旨

現在のEUの移民問題をめぐる研究においては、移民を排除しようとする人々の間で、かつてのような人種主義的・民族主義的な排外主義ではなくて、いわば「啓蒙主義的排外主義」と呼びうる現象が見られることが指摘されている。つまり、現在の移民反対論者たちは、リベラルな価値観を前提にした上で、それゆえに、リベラルな価値観を受容しない人々（男女の平等、政教分離、表現の自由を理解しようとなないイスラーム教徒たち）を排除しようとするのである。

リベラリズムによる宗教批判は、かつては、近代ヨーロッパのユダヤ人たちが直面した問題であった。ヨーロッパのリベラルな知識人たちは、ユダヤ人への市民権授与には積極的であったが、そのリベラリズムのゆえに、ユダヤ教については否定的な態度をとったのである。このようなユダヤ教批判に対抗して、近代ユダヤ教の父として知られるモーゼス・メンデルスゾーンは、市民的地位における平等とユダヤ教の伝統を維持することが両立可能であることを主張しようとした。彼は、法的平等を獲得する条件としてユダヤ教の内容上の変更を求めてくるような要求には徹底して反対の立場を取った。

キーワード：宗教的寛容、啓蒙主義、市民権、カント、モーゼス・メンデルスゾーン

1. はじめに

近年のヨーロッパでは、イスラーム教徒の公教育におけるベール着用問題や、ムハンマドの風刺画問題をめぐって、近代ヨーロッパの市民社会が生み出した宗教的寛容の問題に改めて注目が集まっている。ヨーロッパにおける宗教的寛容の問題は、元来、移民や宗教的マイノリティの人々のヨーロッパ社会への同化問題と表裏一体をなしてきた。現在のヨーロッパにおける宗教的寛容の議論の中心的対象はイスラーム教徒であるが、少なくとも18世紀末から第二次大戦までは、その対象はユダヤ教徒であった。

宗教的寛容の思想を一言で言い表すなら、「異なる宗教をもつ人々を、彼らの宗教を理由として排除・追放してはならない」というメッセージに凝縮することができる

う。このようなメッセージの背景には、宗教の内容についてはもはや論争の対象とはしないという主張が存在する。しかし、それにもかかわらず、寛容されるべき対象の範囲を具体的に設定しようとする場合には、宗教の内容が重要な意味をおびてくることになる。例えば、現在のEUの移民問題をめぐる研究においては、移民を排除しようとする人々の間で、かつてのような人種主義的・民族主義的な排外主義ではなくて、いわば「啓蒙主義的排外主義」と呼びうる傾向性が見られることが指摘されている。つまり、現在の移民反対論者たちは、リベラルな価値観を前提にした上で、それゆえに、リベラルな価値観を受容しない人々（男女の平等、政教分離、表現の自由を理解しようとならないイスラーム教徒たち）を排除しようとするのである。この場合、宗教的寛容の限界は、EU市民にふさわしい条件を備えているかどうかという点に設定されることになる。

「啓蒙主義的排外主義」という言葉は、オランダ現代政治の専門家である水島治郎氏の言葉に依拠したものである¹⁾。水島氏がその端的な事例として指摘するのは、2002年に、伝統的に寛容な多文化主義的政策をとってきたオランダにおいて、それまではタブーであった移民批判を公然と行う新右翼政党が急速に勢力を伸ばす現象が見られたことである。この新右翼政党の名前はフォルタイン党であり、ピム・フォルタイン (Pim Fortuyn) という人物が立ち上げた政党であった。彼は、最初は大学の社会学研究者としてキャリアを出発させた人物であり、多彩な評論活動や率直な言動で名を知られた存在であった。フォルタインの政党は、そのイスラーム批判の論法において、従来の極右政党とはきわめて異なる手法を取った。フォルタインはイスラームに対して極めて厳しい論調を展開したが、そのときに、彼は、人種主義的・民族主義的な理由からイスラームを批判するのではなくて、西欧の啓蒙主義に由来するリベラルな価値観を根拠にして、リベラルな価値観を受容しないがゆえにイスラーム教を遅れた宗教として批判するという論法を用いたのである。水島氏によると、フォルタインは妊娠中絶を行う女性の自己決定権や同性愛者の権利の擁護にとどまらず、安楽死や麻薬も容認する立場に立っており、リバタリアンに近い主張の持ち主であった。この点で、フォルタインは、伝統的家族の価値観を重視するフランスの極右政党の国民戦線 (FN) とは対照的な立場にあったといえる。フォルタインは、「『リベラル』かつ『リバタリアン』な価値を認めた上で、しかもその価値観を逆手に取る形で『遅れた』宗教を批判し、移民を排撃する方法」を採用したのである。水島氏は、このようなフォルタインの政治運動を「脱産業化した先進国における新しい形の新右翼、いわば『ポストモダンの新右翼』と呼べるかもしれない」と述べている²⁾。

フォルタイン党は、総選挙直前にフォルタインが暗殺されるという衝撃的事件があったにもかかわらず（あるいは、あったために）、2002年5月の総選挙では第二党に躍進

し連立与党入りに成功した。フォルタイン党は実質的にはフォルタインの個人政党であったために、フォルタイン亡き後は、度重なる内部抗争の結果、急速に勢力を縮小させた。しかし、寛容政策を主としてきたオランダにおいて、ポピュリストの政党が力を持ち、移民を公然と批判できるような状況を成立させたことのインパクトは大きかった。その後も、寛容の国であるはずのオランダにおいて、不寛容の現象が目立つ結果となっている。2004年には、ムスリムの女性の抑圧を問題とした映画を撮影したゴッホ監督がモロッコからの移民の青年によって殺害された後に、オランダ国内でイスラーム教徒への攻撃や嫌がらせが多発したことは記憶に新しいところである。

ここで私たちが特に憂慮すべきであるのは、水島氏も指摘するように、「『ヨーロッパの伝統である民主主義、人権』を武器にイスラムを批判する新右翼に対しては、EUは批判するロジックをもたないのではないか」という点である³⁾。もちろんEUにおいては、民族主義的なナショナル・アイデンティティを直接的に肯定することは否定されている。しかし、市民権の範囲がヨーロッパ規模に拡大されたことで、ユーロピアン・アイデンティティが、結果的に、高次のナショナル・アイデンティティのような形で機能してしまう危険性はないのだろうか。たとえ、そのユーロピアン・アイデンティティがリベラリズムを核とするものであったとしても、である。

ところで、よくよく考えてみれば、リベラリズムによる宗教批判は、かつては、近代ヨーロッパのユダヤ人たちが直面した問題であった。啓蒙主義がもたらしたリベラルな価値観は、一方でユダヤ人が市民権を獲得するチャンスをもたらしたが、他方でユダヤ人たちは、市民権の獲得の見返りとして、しばしば自分たちの宗教的な生活様式の変更や撤廃を迫られることになったのである。異なる宗教をもつ人々の共生を実現するために形成された近代ヨーロッパの宗教理解の枠組みが、排除の原理としても機能してしまうという逆説を再考するためには、あらためて近代ユダヤ教と宗教的寛容をめぐる問題に立ちかえる必要がある。近代ユダヤ教の父として知られるモーゼス・メンデルスゾーン (Moses Mendelssohn) は、このような逆説にきわめて敏感な人物であった。メンデルスゾーンは、彼の宗教哲学上の主著である『エルサレム、あるいは宗教的権力とユダヤ教について』 (*Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, 1783) を中心にして、啓蒙主義の理念とユダヤ教の伝統を保持することが両立可能であることを示そうとした。しかし、メンデルスゾーンは、その生涯において、両者の両立可能性を疑問視する声に絶えずさらされることになった。ヨーロッパのリベラルな知識人たちは、ユダヤ人への市民権授与には積極的であったが、そのリベラリズムのゆえに、ユダヤ教については否定的な態度をとったのである。

本稿では、ヨーロッパの宗教的寛容論に見られる「啓蒙主義的排外主義」という逆説

の現象を歴史的に長い背景をもった問題として考察していくために、メンデルスゾーンを中心とした近代ユダヤ教の問題を取り上げることとする。最初に、メンデルスゾーンに到達するまでの近代ヨーロッパの状況を概観し、その後で『エルサレム』前後のメンデルスゾーンの思想へと考察を進めていきたい。

2. 17-18世紀ヨーロッパにおける宗教的寛容をめぐる状況

まず、17-18世紀のヨーロッパにおける宗教的寛容をめぐる状況を簡単に振り返っておこう⁴⁾。

宗教的寛容論を用意した背景としては、宗教改革期の思想、エラスムス (Desiderius Erasmus) などの人文主義者、キリスト教神秘主義などが指摘されるが、決定的に重要なのは、いわゆる自然法論である。規範性の根拠が人間の自然本性のうちに根拠づけられることで、様々な宗教的・文化的背景をもつ人々にとっての共通の土台が誕生したのである。ジャン・ボダン (Jean Bodin) やグロティウス (Hugo Grotius) がその代表者である。後で見るように、メンデルスゾーンの寛容論においても、自然法論はきわめて重要な位置を占めている。

1685年にルイ14世がナント勅令を廃止したことで、フランスから50万人のユグノーが国外へ逃れた。当時プロイセンでは、大選帝侯フリードリッヒ・ヴィルヘルムが、勅令の発布の11日後に、いち早く、大量のユグノーの人々の受け入れを表明している。ナント勅令の廃止は、各地で、宗教的寛容や宗教的自由をめぐる議論を活発化させることになった。この過程で、宗教的寛容や宗教的自由は17-18世紀のヨーロッパを象徴するキーワードになり、多くの思想家がこのテーマについて著作を執筆することになった。イギリスのジョン・ロック (John Locke) は『寛容書簡』 (*A Letter Concerning Toleration*) (1689) で、魂の問題に関して国家と教会は強制権をもってはならないことや、あらゆる宗教への寛容性を要求した。ピエール・ベール (Pierre Bayle) も同様の主張を展開し、ロックとは違って無神論者への寛容も許容した。ドイツではクリスチャン・トマージウス (Christian Thomasius) が寛容性をめぐる議論の最初の提唱者となった。

このような寛容性の思想は、徐々に実現へと向かった。最初に、様々な宗教迫害者の亡命地となっていたオランダが宗教的寛容を実現した。続いて、名誉革命後のイギリスでは、国王への忠誠を誓い法王を否定するかぎり、非国教徒にも寛容性の原則が適用されることになった。その後は、宗教的寛容の思想は、アメリカ合衆国の「権利の章典」(アメリカ憲法修正条項) からフランス革命へと受けつがれた。

ドイツではブランデンブルク・プロイセンが一定の枠内で宗教迫害者を受容してきた

が、宗教難民の受け入れの背景には、寛容性の理念よりも、(移民や難民の力を利用した) 商業や財政上の振興政策があった。プロイセンのフリードリヒ2世は、宗教的寛容を説いた啓蒙主義者として語られる場合も多いわけだが、彼の書き残した文章上での寛容性の理念と実際の国政の間には大きな開きがあった。特に、ユグノーのような同じキリスト教内部の異端者への寛容と、ユダヤ人への寛容の間には明確な対応の違いがあった。

ユダヤ人のベルリン定住は、1671年5月に大選帝侯フリードリッヒ・ヴィルヘルムがオーストリアから追放された富裕なユダヤ人50家族に定住許可を与えたことに始まる。同年9月に一部のユダヤ人家族に「保護状 (Schutzbrief)」が与えられた。同時期に定住許可を得たユグノーの人々はかなりの厚遇を受けたが、ユダヤ人たちは冷遇の中で生きることになった。1730年には、フリードリヒ・ヴィルヘルム1世がプロイセンにおけるユダヤ人の権利を制限する「ユダヤ人基本法」を制定した。さらに1750年には、フリードリヒ大王 (フリードリヒ2世) が「ユダヤ人基本法」を改正した「改定特権規則基本法」を發布し、ユダヤ人の権利をさらに細かく制限した。これはベルリン市内に住むユダヤ人たちの居住資格を厳密に規定しようとした法律である。この法律によって、ユダヤ人たちは、国家に対して経済的にどれだけの価値をもっているのかという観点から、六つの等級に区分されることになった⁵⁾。

第一の等級に属したのは、一握りの「一般的特権をもつユダヤ人」である。彼らには、居住の自由選択権、不動産の所有権、すべての子どもへの財産相続権が認められていた。第二の等級に属したのは、特定の場所での居住を認められた「正規の保護ユダヤ人」である。「正規の保護ユダヤ人」の場合には、父親の地位を受け継ぐことができる人物は長子だけに限定されていた。第二子と第三子についても保護が認められていたが、その場合には彼らが一定の財を所有していることが条件となっていた。第三の等級に属したのは、「臨時の保護ユダヤ人」である。彼らの特権は、一代限りとされ、子供には及ばないものとされていた。医者や職人たちがこの等級に属していた。

第四の等級に属したのは、ユダヤ人のコロニーの公務員である。彼らには商業活動は禁止されていたが、それ以外の点では「臨時の保護ユダヤ人」と同等の権利が与えられた。第五の等級に属したのは、「保護状」を持たないが、恩情によって居住を認められていたユダヤ人である。「正規の保護ユダヤ人」の子供たちの中で父から特権を相続できなかったものや、「臨時の保護ユダヤ人」やコロニーの公務員の子どもたちが、それに該当した。最後に、第六の等級に属したのは、保護状を与えられているユダヤ人の使用人たちである。彼らの滞在期間は、使用人としての雇用期間の間だけに限定されていた。

メンデルスゾーンは、1743年に先生のラビ・フレンケル (Rabbi David Fränkel) の後を追って14歳でベルリンにやってきた時には、六つの等級のいずれにも属してはいなかった。しかし、フリードリヒ大王が制定した「改定特権規則基本法」は、当時21歳になっていたメンデルスゾーンにも直接的な影響を及ぼした。彼が、1750年にベルンハルト家の家庭教師になったのは、「正規の保護ユダヤ人」としての居住資格をもつベルンハルトの使用人という身分を確保することで、ベルリンからの強制退去を免れるためであったとされる。この時にメンデルスゾーンが属することになったのは六つめの最低の等級である。

メンデルスゾーンが、三つめの等級に属する「臨時の保護ユダヤ人」の資格を手に入れたのは、ようやく1763年になってからのことである。メンデルスゾーンは、その生涯において「正規の保護ユダヤ人」の資格を得ることはできなかった。

ハプスブルク帝国では、ヨーゼフ 2 世が1781年にユダヤ人に対して有名な「寛容令 (Toleranzpatent)」を発布した。プロイセンのフリードリヒ大王に比べれば、ヨーゼフ 2 世はユダヤ人に対して好意な人物ではあったが、ヨーゼフも、ユダヤ人をそのありのままの姿で承認したわけではなかった。ヨーゼフの法令は名前は寛容令であっても、その主目的はユダヤ人への同化政策にあり、ユダヤ人に対して権利以上に多くの義務を課すこととなった。義務の中でもその最たるものは兵役であった。ヨーゼフは、同化のためには、ユダヤ人が一旦は無色透明の個人となることを要求したのであって、そこには、ユダヤ人の共同体のみならず、彼らの宗教や文化さえもが解体してしまう危険性が存在した。ロシアのユダヤ史家のドゥブノフ (Simon Dubnow) も指摘するように⁶⁾、ヨーゼフは、寛容令の最終目的がユダヤ人の民族的・宗教的独自性の解消にあることを隠さなかった。寛容令が発布された当時、ヨーゼフは、国法とユダヤ人の宗教的慣習が矛盾した場合には、ユダヤ人はその宗教的慣習を廃止するか、ないしは国外に退去するしかない、という趣旨の発言を行っている。

3. ユダヤ人の市民権をめぐる状況 (1) —イギリスの場合—

メンデルスゾーンの『エルサレム』が執筆された背景には当時のドイツにおけるユダヤ人の市民権をめぐる議論が存在する。ドイツの前史として、まずはイギリスでの事情から見ていこう。全ての国民に対する平等な権利の付与という主張は、グロティウスやプーフエンドルフ (Samuel Pufendorf) に始まるものである。その議論をユダヤ人の市民権にまで拡張した最初の著作は、1689年に出版されたジョン・ロックの『寛容書簡』であった。『寛容書簡』での根本主張は、市民権は宗教の帰属性から独立したものでな

ければならないというものであったが、その観点からユダヤ人の市民権問題にも言及が及ぶことになった。もちろん『寛容書簡』では、ユダヤ人の市民権の問題そのものがテーマとなっていたわけではない。中心のテーマはあくまで「それぞれに異なる信仰をもっているキリスト教徒の相互の寛容」⁷⁾にあった。そのための論拠を強化するべく、補足的にイスラーム教徒やユダヤ教徒への寛容の問題も取り上げられることになったのである⁸⁾。『寛容書簡』でのユダヤ人の市民権に関するロックの主張は次の点に集約されている。

「もっと胸襟を開いてはっきりと真実を述べるなら、異教徒でもマホメット教徒でもユダヤ教徒でも、その宗教のゆえに国家の市民権を奪われることがあってはならないのです。福音は決してそんなことを命令してはいません。教会は「外にあるものを裁かない」〔『コリントの信徒への手紙Ⅰ』第5章・第12-13節〕のですから、そのようなことを要求したりはしません。また国家も正直で平和で勤勉な人々を差別なく包含しているのですから、そんな要求をしたりはしません。私たちは異教徒が私たちと取引し商売することを認めておきながら、彼が神に祈り神に礼拝することは許さないとでもいうのでしょうか。またユダヤ人が我々の間で私的な住居をもって暮らすことを許しておきながら、どうして彼らがシナゴグをもつことを許さないのでしょうか。彼らが公的な集会をもつ場合には、私宅に集まる場合よりも、その教義はさらに誤まったものとなり、その礼拝はさらに嫌悪すべきものとなり、社会の平和にとってさらに危険なものになるともいうのでしょうか。ところでこれらのことがユダヤ人にも異教徒にも許されてよいのなら、キリスト教国におけるキリスト教徒の状態がそれより悪いものであってはならないのは確かでしょう⁹⁾」。

ここで注目すべき事実は、ユダヤ人を国家の内部に受容すべきかどうかという議論は、特定の宗教との関係から切り離された国家の世俗性を前提にしていたという点である。つまり、ユダヤ人が自己主張をすることができる余地は、キリスト教社会において国家の世俗性という観点が成立し、宗教が相対化され、さらにはキリスト教が相対化されることで、はじめて生み出されたのである。

ロックの『寛容書簡』は、100年先の歴史の方向性を示すほどに長い射程をもった著作であったが、残念ながら、当時のイギリスでのユダヤ人の地位改善には全く影響を与えることができなかった。イギリスにおけるユダヤ人の市民権に関する動きの中で次に注目する必要があるのは、ジョン・トーランド (John Toland) が1714年に出版した『グレート・ブリテンとアイルランドにおいて他の国民と同じ土台上でのユダヤ人の帰化に賛成する理由 (以下『帰化論』と略称)』(*Reasons for Naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland on the Same Foot with all other Nations*) である。トーランドは理神論

(Deism) の代表的論客の一人であり、『キリスト教は神秘ならず』(*Christianity is not mysterious*) という著作を書いたことで広く知られている。トーランドの『帰化論』での主張は、当時のイギリスでの移民政策をめぐる論争に深い関係をもっている。当時、イギリスでは、移民の受け入れと外国人の帰化の問題に関して、ウィッグ党とトーリー党の間で意見が二分していた。ウィッグ党が、移民の受け入れに積極的であるのに対して、トーリー党はそれに反対の立場を取った。移民の増加が経済的にみて望ましいかどうか、という議論の中で、外国人としてのユダヤ人を受容するかどうかの問題とされたのである¹⁰⁾。

このような論争状況において、トーランドは移民を受容する側の立場に立っていた。反ユダヤ主義研究で知られるヤコブ・カッツ (Jacob Katz) が指摘するように¹¹⁾、トーランドの中心関心は、ユダヤ人の市民権ではなくて、あくまで外国人のユダヤ人のイギリスへの帰化にあった。伝統的にイギリスでは、帰化をした臣民に対しては英国で生まれた臣民と同等の権利が与えられてきたわけだが、トーランドはこの議論を、イギリス生まれのユダヤ人と、帰化をした外国生まれのユダヤ人の関係へと適用したのである。

ここでもう一つ指摘しておくべきことは、『帰化論』ではユダヤ人の帰化を認める主張の背景には人間本性の共通性という認識があった点である。その意味では、トーランドの『帰化論』は、後のドイツでのクリスチャン・ドームによる『ユダヤ人の市民としての地位の改善について (以下『市民的地位』と略称)』(*Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, 1781) の先駆けとなった著作であったといえる。ドームがユダヤ人の市民権を擁護しようとしたときにも、普遍的人間性とその論拠となっていた。しかし、共に普遍的人間性を論拠としながらも、両者の間には、18世紀型の「外国人としてのユダヤ人」から19世紀型の「市民としてのユダヤ人」へという論争状況の大きな変化があった¹²⁾。

4. ユダヤ人の市民権をめぐる状況 (2) —メンデルスゾーンの『序文』をめぐって—

ドイツの状況へと移ろう。ドームの『市民的地位』は、ドイツ語圏でのユダヤ人の市民権獲得をめぐる議論に大きな影響があった著作である。その中で、ドームは、ユダヤ人にも同等の市民権を付与すべきであることを主張し、それを可能にするために必要となる (受け入れ先の国家とユダヤ人の双方の) 条件を詳細に論述した。ハプスブルク帝国の皇帝ヨーゼフ 2 世は、ドームの著作の影響下で、1781年にはユダヤ人の人頭税を

廃止し、1782年にはユダヤ人に対する寛容令を発令することになった。

トーランドの場合は「帰化」がキーワードとなっていたが、ドームの著作では「改善」がキーワードとなっている。しかし、「改善」という言葉は、ユダヤ人が現状としては劣っており改善の余地をもった存在であることを示唆する言い方である。ドームの著作を評価したメンデルスゾーンは、この点に関しては明らかに違和感を感じており、自分の著作では「改善」という言葉は使わず、「市民としての受容 (bürgerliche Aufnahme)」という言葉を用いている (JubA, VIII 2, 6)。

もともとドームの著作の出版の背景にはメンデルスゾーンの協力があったわけだが、ドームの著作の出版とヨーゼフ 2 世の寛容令に呼応する形で、メンデルスゾーンは、1782年にマナッセー・ベン・イスラエル (Manasseh Ben Israel) の『ユダヤ人の救済』 (*Vindiciae Judaeorum, Rettung der Juden*) の独語訳 (訳自体は、メンデルスゾーンとカントの共通の友人であるマルクス・ヘルツ (Marcus Herz) によるもの) を出版し、その際に長文の序文 (『マナッセー・ベン・イスラエルの『ユダヤ人の救済』への序文 (以下『序文』と略称)) (*Manasseh Ben Israel Rettung der Juden nebst einer Vorrede*) を書いた。『序文』は、いわばドームの著作への補足として書かれたものであるといえる。メンデルスゾーンは、『序文』を出版することによって、ドームの著作によって喚起されたユダヤ人に市民権を授与しようとする気運をさらに活性化すると同時に、ドームの著作にも含まれているユダヤ人の解放に関する誤解を修正しようとしたのである。

『序文』の中で、メンデルスゾーンは、ユダヤ人の市民権に関してはじめて公的な仕方でも積極的な言明を展開した。これは、ヤーコプ・カッツも指摘するように¹³⁾、それ以前のメンデルスゾーンの立場と比べた場合には極めて大きな変化であった。

メンデルスゾーンは、その前半生においては、ドイツ語で執筆された著作に関しては、美学や形而上学のような、特殊にユダヤ教的なものから離れたところで仕事をしてきた。しかし、ラーファターから行われたキリスト教への改宗要求を転換点として、後半生においては、ユダヤ教に帰属しつづける理由を対外的に説明しなければならない状況の中で執筆活動を展開することになった。とはいえ、1769年のラーファター (Johann Caspar Lavater) との論争の段階では、メンデルスゾーンは、積極的に自己主張を展開するというよりは、それ以前の宮廷ユダヤ人の場合と同じように、支配者の側の恩情を請う形の言明を行っていた。たとえば、メンデルスゾーンは、ラーファターへの回答の中では次のように述べている。

「私は抑圧された民の一員です。この民は支配する側の国民からの好意を頼って庇護を求めねばならないのですが、それさえどこでも適えられるわけではなく、またどこにおいても一定の条件なしには適えられないのです。他の人間であれば誰もが相続でき

る自由が、私と信仰を同じくする人々には拒まれ、存在を黙認され、保護されることで満足しているのです。彼らはそれを、我慢できる条件の下で自分たちを受け入れてくれる国民の、少なからぬ慈善として勘定に入れなければならないのです」(JubA, VII, 14-15)。

その後、1782年の『序文』になると、メンデルスゾーンは、当然人間として受容すべき権利を要求するという積極的な言明の立場へと態度を転換している。たとえば、メンデルスゾーンは、ユダヤ人に対して人間として権利が重んじられるようになった時代に生きていることに関して神の摂理に感謝しながら、ドームについて次のように述べている。

「彼〔ドーム〕は、人間であるという理由だけを申立て、人間の権利を擁護したのである。この理由が同時に我々〔ユダヤ人〕にとっての理由でもあること、人間としての権利要求を貫徹させるようとするなら、私たちの側の人間としての権利を同時に要求することなしには不可能であることは、私たちにとっての幸運であった。この18世紀の知識人〔ドーム〕は、意見の相違は度外視して、人間のうちにただ人間だけを見たのである」(JubA VIII 2, 5)。

1648年のウェストファリア条約以降、いわゆる神聖ローマ帝国の領域内部では、宗教的寛容の範囲はキリスト教内部の三つの教派に、すなわちカトリック、ルター派、カルヴァン派に限定されていた。メンデルスゾーンは、ここにきて、レッシング(Gotthold Ephraim Lessing)の『賢者ナータン』(*Nathan der Weise*)、ドームの『市民的地位』、ヨーゼフ2世の寛容令という三つの要素が機縁となって、寛容性の議論がユダヤ人にまで拡大してきたことを強調する。しかし、メンデルスゾーンは、あくまでユダヤ人を市民として受容するための希望が見えてきただけであって、現実のプロイセンやハブスブルク帝国が、ユダヤ人を市民として受け入れるだけの準備ができた理想的国家ではないことも十分に認識していた。この点では、メンデルスゾーンは、現実の国家が今すぐユダヤ人を受け入れ可能な状態になっているものと認識した、同じユダヤ啓蒙主義者の仲間であるヴェセリ(Naftali Haltwig Wessely)や、メンデルスゾーンの次世代のフリートレンダー(David Friedländer)とは大きく見解を異にしていた。現実の国家が理想的国家ではないからこそ、メンデルスゾーンは自然法論を基礎にして、ユダヤ人の市民権を当然の権利として主張していくことになったのである。

メンデルスゾーンは、『序文』において、ユダヤ人の市民的自由のために三つの主張を展開した。

第一の主張は、ユダヤ人に対する偏見の除去という問題である。メンデルスゾーンは、普遍的人間性を強調する時代にあっては、ユダヤ人に対する偏見も変化してきたこ

とを敏感に感じ取っていた。ユダヤ人が過越祭の際に幼児を犠牲にしているといった類の荒唐無稽な宗教的偏見は過去のものとなった。しかし、その代わりに登場したのは世俗的な観点からの偏見であった。その偏見の内容は、ユダヤ人は「道徳的感覚、趣味、行儀に欠けている。芸術や、学問や、有益な職業に従事する能力がなく、特に国家や戦争に奉仕する能力がない」(JubA, VIII 2, 6) というものであった。つまり、ユダヤ人は道徳や文化において劣っており、国家にとって何ら利益をもたらさない存在である以上、ユダヤ人に市民権を与えるわけにはいかないという議論が展開されたのである。しかし、メンデルスゾーンは、ユダヤ人が職業や学芸を向上させることができなかつたのは、向上のための手段や機会から遠ざけられていたためであって、その点をユダヤ人自身の責任に帰することが間違いであることを指摘した。「私たちは、あらゆる芸術、学問、有益な職業、人間の活動から排除されてきた。有益な発展のための手段は、ことごとく私たちには閉ざされてきた。私たちに文化が不足していたのは、私たちが恒常的に抑圧されてきたからである。私たちの手は縛られているのに、手を使わないことを非難されたのである」(ibid.)。

ここで重要な点は、メンデルスゾーンは、ユダヤ人の職業や学芸における向上を、普遍的人間性の問題としては捉えていない点である。職業や文化における向上は、ユダヤ人の人間としての改善とは全く関係のない問題である。ユダヤ啓蒙主義の研究者であるソーキンが強調するところであるように¹⁴⁾、メンデルスゾーンは、ユダヤ人の市民的受容に先立って、ユダヤ人の再生が必要であるという議論には徹底して批判的であった。市民権は生まれながらに人間に属する当然の権利なのであって、それゆえにメンデルスゾーンは自然法論を重視したのである¹⁵⁾。

『序文』での第二の主張は、ユダヤ人の商業を中心とした経済活動と市民的自由の関係である。当時、ユダヤ人に対しては、彼らは生産業に従事していないので、国家に利益をもたらさないという批判が存在した。このような批判に対しては、メンデルスゾーンは、オランダの事例を持ち出すことで、経済と宗教の双方の自由こそが繁栄をもたらすのであると主張した。メンデルスゾーンは、重農主義的な価値観に対して、「作ること(Machen)だけでなく、なすこと(Thun)も生産的である」(JubA, VIII 2, 13)であると述べることで、ユダヤ人の職業的自由を守ろうとしたのである。この場合「なす」という言葉が意味するのは、商品の加工や流通といった事柄である。

さて、ここで最も重要なのは『序文』での第三の主張である。それは、宗教共同体の自律性と市民的自由の問題である。つまり、市民社会にかかわる問題について、宗教共同体にはどの程度の自律性が認められるべきか、という問題である。この場合、ドームは、市民社会の問題についても、ユダヤ人の宗教共同体は自らの自律性を保つべきであ

ると考えた。

メンデルスゾーンは、市民社会の民事的問題について最終的な判断をなすのは、より上位の審級にある社会の側の裁判官であると主張する (JubA VIII 2, 17)。メンデルスゾーンは、キリスト教世界の側がユダヤ人の伝統的法解釈を考慮に入れることを要求しつつも、あくまで司法的問題の最終決定者は、ユダヤ人の共同体でなくて、キリスト教世界の支配国家の側であると主張した。メンデルスゾーンがこのような主張を展開した背景には、次のような理由が存在した。当時、ユダヤ人に市民権を与えることに反対する人々からは、ユダヤ人たちは自分たちの宗教共同体のルールに従っているのだから、彼らに市民権を与えてしまうと国家の中にもう一つの国家をつくってしまうことになるという議論が展開されていた。このような批判を回避するためにも、メンデルスゾーンは、ユダヤ人の宗教共同体が国家に並び立つような意味での自律性をもってしてしまうことを回避したのである。

ドームは、ユダヤ人の共同体の自律性という観点から、ユダヤ人の宗教共同体にも破門権を承認しようとした。しかし、メンデルスゾーンはドームのこの主張を批判した。なぜなら、破門は、そもそも宗教本来の目的に反するからである。「あらゆる社会は、破門（追放）の権利をもっているように私には思われるが、教会の場合は別である。それは教会の目的に真っ向から反するからである」(JubA, VIII 2, 21)。メンデルスゾーンは、宗教が問題とする意見や信念の領域は、社会契約に基づくものではないので、そもそも権利や義務の対象ではなく、したがって法的な強制力を行使することができない、と主張した。宗教の主目的は、強制力ではなく、啓発や教化にある。「真の神的な宗教は、意見と判断について何ら権威を要求することはない。真の宗教は、納得させ、説得させる議論の力と、幸運を与える以外の力を知らない。真の神的な宗教は、腕も指も必要とはしない。それは純粋な魂と心なのである」(JubA, VIII 2, 18)。

しかし、教会権力を批判するメンデルスゾーンの姿勢は、同時代のキリスト教社会の人々からは、メンデルスゾーンがユダヤ教自身に対しても批判的な立場を取っているものとして解釈されることになった。彼らは、『序文』の中に啓蒙主義的リベラリズムの主張のみを読み取ったので、メンデルスゾーンの理想的宗教観と実際のユダヤ教との間には矛盾があるのではないかと、という疑問をもつことになった。さらに、こうした人々は、リベラリズムという点ではユダヤ教よりもキリスト教の方が優れているという考えをもっていたので、メンデルスゾーンの主張をキリスト教側への接近として受け取った上で、なぜメンデルスゾーンはこの期に及んでユダヤ教に帰属しようとするのか、という批判を展開することになった。特にこのような批判をおこなった代表者は、ベルリンの文筆家アウグスト・克蘭ツ (August Friedrich Craz) であった。もちろん、メンデ

ルスゾーン自身は、『序文』の中で、ソロモン王が異教徒への寛容を語った言葉（『列王記・上』第8章・41節以下）などを引用することで、あくまでユダヤ教の中に排他的権力を批判する伝統があることを主張していたわけだが、この点は理解されることがなかった。

5. リベラリズムによるユダヤ教理解 —克蘭ツの場合—

克蘭ツは、1782年に『モーゼス・メンデルスゾーン氏への手紙における光と公正さの探求—氏のマナッセー・ベン・イスラエルへの卓越した序文を機縁として』（*Das Forschen nach Licht und Recht in einem Schreiben an Herrn Moses Mendelssohn auf Veranlassung seiner merkwürdigen Vorrede zu Manasseh Ben Israel*）というパンフレットを出版した。克蘭ツは、彼の著作に衆目を集め、メンデルスゾーンからの応答を引き出すために、彼のパンフレットをあえて匿名で出版した。その際に、克蘭ツは、そのパンフレットがウィーンの声望高い政治家であったゾンネンフェルス（Joseph Baron von Sonnenfels）の執筆によるものであるかのように見せかけようとして、パンフレットの末尾で、執筆地をウィーンとし、執筆者を「S」というイニシャルによって表現した。当時、ゾンネンフェルスがメンデルスゾーンを尊敬していることは広く知られた事実であった。

この著作を書いた克蘭ツの意図は、かつてのラーファターとの論争を一より穏やかな仕方ではあるが一再現しようとするものであった。つまり、理性を重んじる啓蒙知識人であるメンデルスゾーンが、なぜ、教会権力のような抑圧的な要素を備えているユダヤ教にとどまろうとするのかを表明させようとしたのである。

克蘭ツは、メンデルスゾーンが、かつてラーファターへの回答の中で表明した「父祖の信仰への忠誠心」の内容をはっきりさせようとする。克蘭ツは、メンデルスゾーンに対して、あなたはユダヤ教の信仰ということで何を考えているのですか、と問いかけるのである。

克蘭ツは、ユダヤ教の信仰を、広い意味と狭い意味の二つの観点から規定しようとする。克蘭ツの考えでは、ユダヤ教の信仰は、広い意味では、キリスト教の信仰と同じものである。その内容は、唯一神を崇拜し、成就されたモーセの律法に従い、あらゆる民族をメシアのもとで統合する、というものである。それに対して、ユダヤ教の信仰は、狭い意味では、教会法のシステムであって、それは破門という制度によって武装されているのである。

克蘭ツのこのような主張は、メンデルスゾーンに対する一種の巧みな誘導尋問に

なっている。それは次のような筋立てになっている。広い意味でのユダヤ教においては、キリスト教とユダヤ教の間には本質的な差異は存在しない。それは普遍的理性とも矛盾するものではない。しかし、狭い意味でのユダヤ教がもつ教会法的なシステムは、ユダヤ人をそれ以外の民族から排他的に分離する機能を果たしており、普遍的理性と矛盾している。だから、メンデルスゾーンが理性を重視するのなら、広い意味での信仰の立場に立たねばならない。そして、広い意味でのユダヤ教の信仰とキリスト教の間には根本的な差異はない以上、メンデルスゾーンはすでにキリスト教側の人間なのである、という主張になっているのである。

さらに、クランツは次のように問いかけている。もしメンデルスゾーンがそれでもキリスト教に改宗しないというのであれば、ユダヤ教の内部で教会法的な要素を除去するための改革を行う必要が出てくる。しかし、仮にそうした改革を行った場合、ユダヤ教には一体何が残るといえるのか。それでもユダヤ教にとどまり続ける理由はあるのだろうか。

「親愛なるメンデルスゾーンさん、あなたは、狭い方の信仰に関しては、ご自身の素晴らしい序文の中で、その要石を取り去ってしまったのです。というのも、あなたは、簡潔な言葉で、シナゴグから主要な力を奪い、その権利を否定してしまったのですから。シナゴグは、その力と権利によって、あなたの父祖の信仰からの逸脱者を聖なる共同体の外へと追い出し、異端者を追放し、彼らに対して呪詛の言葉を投げかけ、聖なるイスラエルの民から彼らの名前を一掃していたのです」(JubA, VIII 2, 77)。

「武装した教会法というものが、常に、ユダヤ教自身の最も重要な基礎の一つとなっており、あなたの父祖の信仰体系における根本条項となっています。親愛なるメンデルスゾーンさん、あなたは、モーセが与えた神的啓示にもとづく教会法というものを批判する際に、〔ユダヤ教の〕基礎を取り去ることでその建物全体を揺さぶってしまったのに、どの程度まで、父祖の信仰に忠誠心を持ち続けることができるというのですか。あなたによって注意を喚起された大衆には、皆、この最高に重要な点に関して、あなたが解明し、教示してくださることを待ち望む資格があるのです」(JubA, VIII 2, 80)。

パンフレットの後半になると、クランツは、市民権を求めるメンデルスゾーンの要求を共有しながらも、ユダヤ人が社会から孤立してきた原因は、部分的にはユダヤ教の側に責任があるだという論述を行っている。それゆえ、メンデルスゾーンとしては、ユダヤ教がユダヤ人の市民権獲得にとっての障壁とはならないことを示すことが必要となったのであった。

6. 『エルサレム』におけるユダヤ教の擁護

クラントツからの批判が機縁となって、メンデルスゾーンは、彼の宗教哲学上の主著となった『エルサレム』を書くことになった。『エルサレム』は、「宗教がもつ権力とユダヤ教について」という著作のサブタイトルが示すとおり、国家と宗教の違いを明らかにした上で、教会権力への批判を扱った第一部と、ユダヤ教についての宗教哲学的考察、特に律法の存在意義についての考察が展開された第二部から構成されている。第一部では、ユダヤ教は強制的で抑圧的な宗教であるとする批判に答え、第二部では、ユダヤ教は狭い排他的宗教であるという批判に答えようとしたものといえる。

『エルサレム』の第一部で、メンデルスゾーンは、国教制度を否定し、国家や教会が強制力を用いて良心の自由を侵害することを鋭く批判した。「国家も教会も宗教的事柄に対して権限をもった裁判官ではない」(JubA, VIII 2, 139)のである。メンデルスゾーンは、世俗的で中立的な国家において、ユダヤ人が平等な市民的地位を享受することができる可能性を追求すると同時に、ユダヤ教が、いわば、強制力に縛られた政治的なコーポレーションではなくて、自由な個々人に定位した宗教的なアソシエーションであることを強調しようとした。

『エルサレム』の第一部は、『序文』での議論の延長線上に存在する。第一部でのメンデルスゾーンの主張の強調点は、国家と宗教の違いを明らかにすることで、宗教によって形成される社会、つまり教会には、強制権が存在しないことを示そうとした。国家と違って宗教は社会契約にもとづくものではない以上、その範囲は強制力ではなく説得や教化に限られる。「国家は命令し拘束し、宗教は教え説得する。国家は法を与え、宗教は戒律を与える。国家は物理的威力をもち、必要に応じてそれを用いる。宗教の力は愛と慈善である。国家は従わないものを見放し、追放するが、宗教は彼らを自らのふところへと受け入れて、彼らをこの世の最後の瞬間まで、何の利益を求めることなく、教導し、あるいは少なくとも慰めようとするのである」(JubA, VIII 2, 28)。

続いて『エルサレム』の第二部を見ていこう。第二部に特徴的であるのは、特殊で排他的なものとなっていた律法の存在意義を哲学的に弁証しようとした点である。ユダヤ教の律法は、モーセの十戒のような狭い意味での倫理的内容のものにとどまらず、祭儀、結婚生活、食事規定、刑罰といったユダヤ人の生活のあらゆる側面に関係する。それゆえに、ユダヤ教の律法に対しては、あらゆる人類への普遍的妥当性をもたず、ユダヤ人社会の内部でしか妥当しないのではないかと、この批判が繰り返されてきた。メンデルスゾーンは、ユダヤ教はユダヤ人社会でしか通用しない律法を保持しているために他宗教に対して排他的な性格をもっている、という批判に答えようとした。

メンデルスゾーンは、ユダヤ教において、誰もが理性によって理解することができる永遠真理の要素と特定の時間と場所で啓示された歴史的真理の要素を区別した上で、その両者を両立させようとした。この場合、律法は歴史的真理に属するものとして理解されており、行為を指示するものであるとされる。永遠真理と歴史的真理の区別は、理性と啓示の区別に対応する。メンデルスゾーンの理解では、ユダヤ教においては、教義が啓示されたのではなくて、律法（行動規則）が啓示されたのである。メンデルスゾーンは、この点を、ユダヤ教は「啓示された宗教」(geoffenbarte Religion)ではなくて「啓示された律法(法)」(geoffenbarte Gesetzgebung)であるという言い方で表現した(JubA, VIII 2, 164)。メンデルスゾーンは、律法を行為の問題へと限定することで、ユダヤ教における理論的部分は全人類にとっての普遍的な内容をもつが、実践の部分にはユダヤ教徒にのみ固有のものであるという理解を示したのである。ところで、律法は歴史的真理の問題であるとはいえ、永遠真理から完全に切り離されてしまったわけではない。メンデルスゾーンは、律法に関して、宗教における永遠真理を想起するための手がかりとして与えられているものであるという解釈を示している。「あらゆる律法は、理性の永遠真理に関係し、あるいはそれに基づいている。律法は、永遠なる真理を思い起こさせ、永遠なる真理を銘記するように私たちを促しているのである」(JubA, VIII 2, 166)。ここで重要なのは、律法は、人間に対して信仰を命じるのではなくて、永遠真理を想起するための象徴的行為を命じる、という点である。ここから導き出されてきたのが、教義(教理)における自由と行為における従順というユダヤ教理解であった。

メンデルスゾーンは、ユダヤ教徒に律法をもたらした神の啓示は、排他的な啓示ではないことを強調する。「ユダヤ教は、至福のためには欠かすことができない永遠真理が、排他的に啓示されていることを自慢してきたことはない」(JubA, VIII 2, 164)。ユダヤ教における啓示は排他的なものではないので、近隣の人々も何らおそれる必要はないのである。ここには、ユダヤ教は選民思想であるという批判へのメンデルスゾーンの回答がある。しかし、その場合でも「それでは、なぜ、ユダヤ人だけに律法が与えられたのか」という疑問を避けることはできないだろう。それに対して、メンデルスゾーンは、そもそも神が多様性を欲していたのだ、という回答を提示する。「明らかに、多様性(Mannigfaltigkeit)が、神の摂理の計画と目的である」(JubA, VIII 2, 202)。「信仰の統一(Glaubensvereinigung)は寛大なことではなく、真の寛容にまさに対立する」(JubA, VIII 2, 203)のである。メンデルスゾーンにおいては、このような仕方、特殊啓示と一般啓示の関係が規定されたのである。

7. リベラリズムによるユダヤ教理解 —カントの場合—

メンデルスゾーンは、『エルサレム』において、ユダヤ教が、ユダヤ人の市民的自由を可能にする世俗的国家と両立可能であることを示そうとした。しかし、それにもかかわらず、『エルサレム』の出版後も、『序文』の場合と同じ反応が繰り返されることになった。『エルサレム』の中にメンデルスゾーンのリベラリズムの側面しか見なかった人々は、第一部では宗教がもつ強制権が批判されているにもかかわらず、ユダヤ教の律法（特に儀礼にかかわる部分）を何故守ろうとするのか、という疑義を表明することになった。それはカントによるメンデルスゾーンへの評価にも現れている。

たとえば、カントは、一方では、『エルサレム』の中であらゆる宗教が無制限な良心の自由を基礎としなければならないことが明らかにされた点を激賞し、メンデルスゾーンに対して次のような手紙（1783年8月16日）を書き送っている。

「私が貴著『エルサレム』を拝読いたしまして、その聡明、精緻、伶俐をどんなに驚嘆したかはフリートレンダー氏があなたにお伝えすることでしょう。私は、この書物が単に貴方の民族ばかりか他の諸民族にも当てはまる改革の一徐々にではあるが、切迫し進行している改革の告知だと見なしています。貴方は御自分の宗教を、人が今までそれほどまでに信頼を置いたことがなかったほどの、また他のどんな宗教も誇ることができないほどの、程度の高い良心の自由と結びつけられました。それと同時に貴方は、どんな宗教にとっても無制限な良心の自由（unbeschränkte Gewissensfreiheit）が必要であるということを全く徹底的に論じられましたので、遂には私たちの教会側としましても、良心を苦しめ抑圧し得る全ての事柄をどのように切り離していったらよいかを考えざるをえません。こうすることが結局は、本質的な宗教箇条に関して人類を結合させるに違いありません。というのも、良心を苦しめる全ての宗教教義は、そうした教義の真理に対する信仰を救済の条件としている限り、歴史に由来するからです」(X, 325)。

しかし、カントは、他方では、ユダヤ教は宗教ではなくて、法システムないしは世俗的な国家にすぎないのであり、ユダヤ教の律法は道徳的良心を基礎とするものではなく、外面的に法に服従することだけを要求する強制法に過ぎないという発言をおこなっている。カントは、このようなユダヤ教理解を、『単なる理性の限界内における宗教』(Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 1794) や『諸学部争い』(Der Streit der Fakultäten, 1798) の中で、繰り返し表明している。一例を挙げるなら次のような具合である。

「ユダヤの信仰は、もともとの仕組みからして、法規的であるに過ぎない律法の総括であり、国家体制もこれにもとづいていた。この総括に、どのような道徳的補遺が当

時、すでに、あるいは、その後に、付け加えられたとしても、それらは決してこのようなユダヤ教の一部をなすものではない。本来、ユダヤ教は宗教ではまったくなく、むしろ人々の統合にすぎず、人々はある特殊な血統に属していたので、政治的にすぎない律法の下で一つの公共体を形成したのであり、したがって、一つの教会を形成したわけではなかった。むしろ、ユダヤ教は世俗的に過ぎない国家でなければならない」(VI, 125)。

カントや先に触れたクランツなど、メンデルスゾーンの中にリベラリズムの主張のみを見ようとした人々の多くは、(広い意味での)理神論的な宗教観をもっていた。彼らは、宗教において合理的に理解できる以外の要素を否定し、理性の宗教の視点から歴史的宗教や実定宗教を批判した。しかし、彼らは宗教そのものを否定したわけではなかった。歴史的宗教との間に妥協をする必要があった。その場合、理性宗教とキリスト教の間を和解するために、往々にしてユダヤ教はキリスト教のアンチ・テーゼとしての扱いを受けることになった。キリスト教社会の理性宗教論者は、彼らの方法論をキリスト教とユダヤ教に対して平等に適用しようとはしなかったのである¹⁶⁾。

カントにとって、歴史的宗教は、実践理性に基づく道德宗教が完全に実現されるまでの間の中間形態として理解されている。カントは、理性宗教の観点から歴史的宗教を評価する場合に、キリスト教を頂点とする形で、あらゆる宗教を段階的に位置付けようとした。カントは、キリスト教については「(かつて存在してきた既存の宗教の中では、キリスト教だけがそうであるような)道德宗教」(VI, 51-52)という言い方をしており、キリスト教を純粋な道德宗教に最も近い存在として評価している。しかし、ユダヤ教については、キリスト教との対比において、ユダヤ教は純粋な意味での宗教ではなく、政治や法体系のタームで理解されるべき対象であるという主張を展開することになった。

つまり、カントはユダヤ教を(道德)宗教としては評価しなかったのである。その結果、ユダヤ教は本来は宗教ではない以上、純粋な道德宗教へと向かう道程の中で発展的に消滅することが可能であるという議論が登場することになる。これがカントの「ユダヤ教の安楽死 (Die Euthanasie des Judentums)」という主張の内実である。カントは「ユダヤ教が安楽死すれば、古い規約教説をすべて捨て去った道德的宗教が誕生する」(VII, 53)と述べている。特に、この場合に安楽死させられるべき要素は、ユダヤ教の律法であった。

『諸学部争い』の中で、カントは、ラザルス・ベン・ダーフィット (Lazarus Ben David) が1793年に出版した『ユダヤ人の性格についての幾つかの事柄』(Etwas zur Charakteristik der Juden) に言及している。ベン・ダーフィットはユダヤ啓蒙主義者の一人であり、メンデルスゾーンの弟子の世代に当たる人物であるが、メンデルスゾーンと

は異なって、儀礼的律法をユダヤ教の特徴としてではなく、ユダヤ教の古い欠陥と見なした。むしろベン・ダーフィット自身は、古い律法を否定することで、決してキリスト教との同化を単純に主張したわけではなかった。しかし、カントは、ベン・ダーフィットの著作を読むことで、ユダヤ人たちが、道德宗教へといたる前段階として、ユダヤ教よりは儀礼的要素が軽減されているキリスト教を受容する用意ができていたものと理解した。カントがこのような理解をもつに至ったのは、彼が、純粋な理想的宗教に到達するためには、あらゆる宗教が、教会儀礼を段階的に廃棄していくべきであるという発想をもっていたためでもある。

「ユダヤ人は彼らの現状において究極目的に最も良く適合しているような教会のある種の儀礼を必要としているのだから、この（ユダヤ）民族の非常に優れた頭脳であるベン・ダーフィットの考え、つまり、イエスの宗教を(…)公に受け入れるという考えは、非常な妙案であるだけでなく、これしかない唯一の提案とも見なすことができる。もちろんこの提案を実行に移せば、ユダヤ民族は、信仰の事柄において他の民族と混血することなしに、学識豊かで、礼節をわきまえ、市民的状態のすべての権利を享受でき、その信仰も政府によって裁可されうる民族として、すぐに人々の目にとまるようになるだろう。もちろん、その場合は、(律法と福音についての) 聖書解釈はユダヤ民族の自由に任せる必要がある。それは、イエスがユダヤ人としてユダヤ人に語りかけたやり方を、イエスが道德の教師として人間一般に語りかけたやり方から区別するためである」(ibid.)。

カントは、ユダヤ人がドイツの社会へと同化するためには、ユダヤ人が律法を放棄することが必要であると考えた。カントは、メンデルスゾーンが律法を護持しようとした点については、メンデルスゾーンはユダヤ人を圧迫している重荷を軽減する希望を放棄しているという批判をおこなっている (ibid.)。しかし、律法を放棄したユダヤ教とは何なのか。ここにはクランツの場合と同じ問題が存在する。カントは、ユダヤ人の市民権における平等という考え方には肯定的であったが、その一方でユダヤ教を宗教としては理解しようとしなかったのである。

8. おわりに 一啓蒙主義と宗教一

メンデルスゾーンの生きた時代において、ユダヤ人に市民権を認めようとした人々は、必ずしもユダヤ教という宗教の理解者ではなかった。彼らは、ユダヤ人が自らの宗教の古い部分（律法）に固執していることがユダヤ人の市民社会への参画を妨げていると考える点では、共通した認識をもっていた。しかし、市民的地位における平等とユダ

ヤ教の伝統を維持することが両立可能であると信じたメンデルスゾーンは、法的平等を獲得する条件としてユダヤ教の内容上の変更を求めてくるような要求には徹底して反対の立場を取った。

既に触れたように、メンデルスゾーンは、ユダヤ人が市民権を獲得するためには、その前にユダヤ人の再生が必要であるという議論には一貫して距離をとった。なぜなら、ユダヤ人の再生や改善という議論は、実際のところは、ユダヤ人に対して彼らに固有の宗教や文化を捨て去ることを暗黙のうちに強制するものであったからである。ソーキンも強調するように、メンデルスゾーンは、ユダヤ教自身の改革をユダヤ人の解放条件とは考えなかった¹⁷⁾。メンデルスゾーンは、ユダヤ教が、そのままの形で啓蒙主義の時代の理性と一致すると考えたのであり、ユダヤ教の内容的な変更が必要であるとは考えなかった。この点は、後の世代の急進的な改革派のユダヤ人たちとは大きく異なる点である。

『ベルリン月報』(*Berlinische Monatsschrift*) に掲載されたメンデルスゾーンの啓蒙論(「啓蒙とは何かという問いについて」(1784))での見解にしたがうなら、ユダヤ人の改革は、社会生活の利便性を増大させるための様々なスキル上の改革に限定されたものであった。それをメンデルスゾーンは「文化」と呼んでいる。それに対して、メンデルスゾーンが「啓蒙」と呼ぶところの理性認識の場面は改革の対象ではなかったのである。もちろん、メンデルスゾーンは晩年になればなるほど、「啓蒙」と「文化」が衝突する事態を直視せざるをえない状況へと追い込まれていったように思われる。同時期のカントの啓蒙論文(「啓蒙とは何かという問いに対する回答」(1784))が啓蒙主義のスローガンを高らかに歌っているのに比べると、メンデルスゾーンの啓蒙論は非常に抑制された論述によって貫かれている。

メンデルスゾーンがユダヤ教と啓蒙主義の時代の理性が一致しているという確信をもつことができた理由には、ユダヤ啓蒙主義の性格も関係している。ユダヤ啓蒙主義は、外部のヨーロッパの啓蒙主義からの影響だけによって誕生したものではない。そこには、ユダヤ教の伝統に由来する内発的な原因があった。つまり、当時のユダヤ啓蒙主義者たちは、ユダヤ教の中に内在する合理主義的な伝統(マイモニデス(Maimonides)をその象徴とする)は、当時の啓蒙主義思想に背反するものではないと考えたのである。宗教批判的な性格も有していたカントの啓蒙主義とは対照的に、ユダヤ啓蒙主義は宗教に親和的な性格をもっていたのである¹⁸⁾。もちろん、このような現象は、メンデルスゾーン以後の同化ユダヤ人たちの歴史においては急速に変化していった。

本稿では、カントやクラントを具体例として取り上げることで、啓蒙主義的なリベリズムの立場からのユダヤ教理解の一例を紹介した。誤解がないように断っておきたい

が、私は、冒頭で取り上げたような今日のポスト・モダンの新右翼の人々とカントを同一視するつもりなど毛頭ない。しかし、私たちが今一度再認識すべきであるのは、啓蒙主義的なリベラリズムの立場に立った場合には、宗教を遅れた過去の遺物として性格づける図式から脱出することが予想以上に難しいという事実である。そして、さらに問題であるのは、その場合に、特定の宗教だけが殊更に遅れたものとして強調されてしまう事態が存在することである。「啓蒙主義的排外主義」という逆説をめぐっては、「宗教と啓蒙主義は背反するのか」、さらに言えば、「宗教と近代は背反するのか」という、古くて新しい問題が問い直されているのである。

凡例1：カントからの引用はアカデミー版を、メンデルスゾーンからの引用は記念全集版 (Jubiläumsausgabe) を用い、共に、引用の後に巻号と頁数を記入した。尚、アカデミー版カント全集との混同を避けるため、メンデルスゾーンの訳注には、JubA の略号を付記してある。

2：訳文中の執筆者による補足は、亀甲 [] で示した。

注

- 1) 「啓蒙主義的排外主義」は、水島治郎氏が、社会思想史学会・第30回大会での発表タイトルとして用いられた言葉である。水島治郎『啓蒙主義的排外主義』の時代か — オランダにおける新右翼と移民排斥 — (社会思想史学会・第30回大会、岡山大学、2005年11月13日) この章の叙述にあたっては、大会当日の水島氏の発表内容と配布資料から大きな刺激を得ている。記して感謝申し上げる次第である。この問題については、以下の雑誌特集と論文も参照した。【特別企画】日欧における新右翼の潮流 — 世紀末の『希望』から世紀初の『不安』へ? 『生活経済政策』(生活経済政策研究所)、2002年9月、No. 68。水島治郎「オランダとヨーロッパ憲法条約否決 — オランダ現代史初の国民投票 —」『生活経済政策』(生活経済政策研究所)、2005年9月、No. 104。

オランダやトルコの事例を中心に長年にわたってヨーロッパとイスラームの共生を研究対象にしてこられた内藤正典氏は、水島氏が「啓蒙主義的排外主義」という言葉で表現した事態を、「自由による不寛容」という言葉で表現している。内藤氏は、「自由による不寛容」という言葉によって、最近のオランダにおいて、リベラリズムを自認する人々の間で、無意識であれ意識的であれ、「自由意志の尊重が、他者に対する寛容に向かわず、不寛容の肯定に使われている」事態のことを言い表している。内藤氏がその具体例として挙げているのは、オランダの自由民主党である。内藤正典「オランダ、自由ゆえの不寛容 移民難民の疎外、顕在化」朝日新聞、2006年6月5日、夕刊4頁。また、以下の著作も参照されたい。内藤正典『イスラーム戦争の時代 暴力の連鎖をどう解くか』NHK出版、2006年。

- 2) 水島治郎「オランダにおける反移民新党の躍進」、『海外事情』、拓殖大学海外事情研究所、2002年10月、第50巻10号、71頁。
- 3) 水島治郎「『啓蒙主義的排外主義』の時代かーオランダにおける新右翼と移民排斥ー」(社会思想史学会・第30回大会での配布資料より)
- 4) この箇所の叙述では、特にユリウス・H・シェープスの論文を参考にした。Schoeps, Julius H., Auf dem Weg zur Glaubensfreiheit in: *Die missglückte Emanzipation*, 2. unveränderter Aufl., Berlin: Philo, 2002. ちなみに、著名なユダヤ史家であったハンス・ヨアヒム・シェープス (Hans Joachim Schoeps) は彼の父親である。ユリウス・H・シェープスの母方の祖母の家系はメンデルスゾーンに、母方の祖父の家系はメンデルスゾーンの弟子であったダーフィット・フリートレンダーに連なっている。Vgl. Julius H. Schoeps, *Mein Weg als deutscher Jude*, Berlin: Philo, 2002, S. 30-36.
- 5) Altman, Alexander: *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, London/Portland/Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 1998, pp. 16-17.
- 6) ドゥブノフ『猶太民族最近世史』第一巻、南満州鉄道株式会社、1942年、18頁。
- 7) Locke, John, *A Letter Concerning Toleration in focus*, edited by John Horton and Susan Mendus, New York: Routledge, 1991, p. 14.
- 8) 本文中でも述べたように、『寛容書簡』はユダヤ人への寛容そのものを主題としたものではないが、オランダ亡命中に当地のユダヤ人と親交をもったことが、ユダヤ人に対するロックの開明的な考え方を形成するのに大きな影響があったであろうことは容易に推測されるところである。
- 9) Locke, John, *A Letter Concerning Toleration in focus*, p. 51.
- 10) Katz, Jacob, *Zur Assimilation und Emanzipation der Juden: ausgewählte Schriften*, Darmstadt: wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, S. 103-106.
- 11) *Zur Assimilation und Emanzipation der Juden: ausgewählte Schriften*, S. 105.
- 12) Katz, Jacob, *Zur Assimilation und Emanzipation der Juden: ausgewählte Schriften*, S. 86-87.
- 13) Katz, Jacob, *Zur Assimilation und Emanzipation der Juden: ausgewählte Schriften*, S. 87-88.
- 14) Sorkin, David, *The Transformation of German Jewry 1780-1840*, New York: Oxford University Press, 1987, pp. 68-71.
- 15) メンデルスゾーンが自然法論に依拠しなければならなかった当時のコンテクストを考慮するなら、メンデルスゾーンの啓蒙思想を自然法論的であるがゆえに批判しようとする議論(メンデルスゾーンの同時代人ではハーマン (Johann Georg Hamann)、最近ではバーリン (Isaiah Berlin) など)は、少し観点が狭いように思われる。
- 16) Katz, Jacob, *From prejudice to destruction: anti-Semitism, 1700-1933*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980, p. 63, 67.
- 17) Sorkin, David, *The Transformation of German Jewry 1780-1840*, New York: Oxford University Press, 1987, pp. 68-71.
- 18) Schulte, Christoph, *Die jüdische Aufklärung: Philosophie, Religion, Geschichte*, München: C.H. Beck, 2002, S. 17-47.

マレーシアのマレー人ムスリム社会における公共圏の形成と イスラーム主義運動

塩崎 悠輝

要旨

ムスリム社会には、元来イスラームの論理に基づいて討議が行われる、ワクフ（寄進）の空間、ウラマー（イスラーム学者）、タリーカ（イスラーム神秘主義教団）が主導する、「公共圏」に類する空間があった。ハーバーマスの単一の市民的公共圏ではなく、複数の公共圏の空間が存在した、という前提のもとに、現代ムスリム社会におけるイスラーム運動には、過去にあったイスラーム的公共圏を回復していこうとする試みとしての側面を見出すことができる。

現代マレーシアのマレー人ムスリム社会において、イスラーム主義運動などがつくりだす討議の空間がある（チェラマ、ウスラ、フトバ、インターネット、カセット・テープ、VCD）。それらは、ナンシー・フレイザーのいう対抗公共圏（counter publics）に類似している。イスラームの対抗公共圏では、イスラームの論理が蓄積してきた言説の資源（discursive resources）が流通している。このような現象は、イスラーム主義運動の近代化大衆化の中にも見出すことができる。

マレーシアにおいて政府の統制下にある「主流」の公共圏と代替・対抗公共圏の関係は、単純な対立でも「無関係」でもない。両者はイスラームの論理による共通項を持ち、両者をつなぐいくつかのチャンネルがあり、主流の公共圏もイスラームの論理に基づく対抗公共圏からのアジェンダ・セッティングを無視できない仕組みがある。マレーシアで言われるところの「イスラーム化」はこの主流の公共圏と代替・対抗公共圏の相互作用のプロセスをとおして進行していると考えられる。また、このプロセスは、ムスリム社会におけるウラマーの機能、統治者との関係などイスラーム的社会秩序実現のためのメカニズムを漸進的に回復していこうとする試みでもある。

キーワード：公共圏、対抗公共圏、イスラーム主義運動、「イスラーム化」政策

1. 序

本稿では、現代マレーシアのマレー人・ムスリム社会において、世論形成のための開かれた討議の空間である公共圏を、イスラーム主義運動がつくりだしている側面が存在することを論証する。また、そのような空間が、マレーシアを含めた、植民地化によっ

て近代化・世俗化されたムスリム社会が、イスラーム的社会秩序を新たに構成していこうとする試みの中で重要な役割を果たしていることについて論じる。

多くのムスリム諸国において、植民地化の後に成立した主権国家では、欧米からもたらされた世俗主義、あるいは近代主義が国是となっている場合が通例であり、シャリーア（イスラーム法）施行を含むイスラーム的社会秩序をめざす勢力は徹底的な弾圧を受けることが多い。その結果としてイスラーム主義運動が地下活動化し、ひいては政権に対する武力闘争に至ることも稀ではない。世俗主義政権による弾圧がいわゆる「テロリズム」を触発する、という事態が存在しているのである¹⁾。

東南アジアでは、ムスリム諸国の中では例外的に、シャリーア施行を掲げる政党が合法的に議会活動を行うことが許容されており、イスラーム的社会秩序をめぐる言説についても比較的取り締まられることが少ない。また、マレーシアでは政府も「イスラーム化」政策とよばれる、イスラーム的規範を行政に反映させる政策をとっており、イスラーム主義運動と政権のあいだでは対立がありつつも、漸進的にイスラーム的社会秩序を実現していこうとする点において一致が見られる。イスラーム主義運動のつくりだす公共圏は、このような漸進的な「イスラーム化」のための言説が流通する空間でもある。イスラーム主義運動のつくりだす公共圏が、言論を通したイスラーム主義的アジェンダの実現を可能にしている。

2. 近代国民国家としての「マレーシア」の形成

マレーシアは東南アジアのマレー半島部諸州とボルネオ島にあるサバ、サラワク両州および連邦特別区から構成されており、総人口およそ2,664万人²⁾、その民族構成は、マレー系・その他ブミプトラ65.1%、華人26.0%、インド系7.7%³⁾である。また、宗教別の人口構成は、最大多数派のイスラームが60.4%、仏教19.2%、キリスト教9.1%、ヒンドゥー教6.3%、儒教・道教およびその他の中国伝統宗教が2.6%となっている⁴⁾。



地図1 マレーシア CIA Maps より作成

マレーシアにおいて、イスラームは、15世紀にマラッカ王朝がイスラームを受容して以来、漸進的にこの地域の住民のあいだで広まってきた。マレー人という民族は、基本的に全てムスリムであり、ムスリムであることは現代マレーシアの憲法においても、マレー人であることの要件として規定されている⁵⁾。1511年にはポルトガルが、1641年にはオランダが、マラッカを占領し、1786年にイギリスがペナンを統治下におさめて以降は、段階的にマレーシア全土がイギリスに植民地化された。1957年には「マラヤ連邦」としてイギリスの統治から独立、1963年にはマラヤ連邦にシンガポールとボルネオ島のサバ、サラワクが参加し、「マレーシア」となった（シンガポールは、華人とマレー人の人種間対立などが原因となって、1965年に分離独立）。イギリスの植民地統治下においては、錫鉱山や農業プランテーション開発の必要上、華人やインド人の移住が進み、現代マレーシアの民族構成の基礎が構成された。1940年代半ばから1950年代半ばまでの独立運動期において、マレー人の地位とイスラームの首長として各州スルタンの地位のあり方が問題となったため、マレーシア憲法第3条では、イスラームが連邦の宗教であること、各州にイスラームの首長としてのスルタンがいることが定められている。

イスラームは連邦の宗教である；ただし、他の諸宗教も連邦のいかなる場所においても平和と調和のうちに実践されうる⁶⁾。

このことが、マレーシア国家のイスラーム的観点からの正当性、イスラーム国家論争などに影響している。

1957年の独立以来、マレーシアの政権は、マレー人政党、連合マレー人国民組織 (United Malay National Organization [UMNO]) を中心とした複数民族の与党連合 (1956

年～1972年は ALLIANCE [連合党]、1972年以降は *Barisan Nasional* [国民戦線]) によって担われてきた。野党としては、マレー人中心のマレーシア・イスラーム党 (*Parti Islam SeMalaysia* [PAS]) などがある⁷⁾。このマレー人を中心とした複数民族の与党連合を通して、民族間の利害を調節し、衝突を避けて共存する、というのがマレーシア政治の基本的な枠組みである。しかし、民族間の利害調整は万全ではありえず、1969年にはそれまで続いていた民族間経済格差などを原因とする衝突が激化し、クアラルンプールで民族間暴動が起こった。以後、新経済政策 (New Economic Policy [NEP]) と呼ばれるマレー人優遇政策が導入される。

1970年代になると、マレー人のあいだで、「ダァワ運動」と総称される、イスラームへの回帰、イスラームを生活、社会の規範として取り入れようとする様々な運動が起こる。その代表格が、青年層によって組織されたマレーシア・イスラーム青年運動 (*Angkatan Belia Islam Malaysia* [ABIM])⁸⁾ である。1981年にマハティール政権が成立するに及び、1982年には ABIM 総裁であった後のアンワル・イブラーヒーム副首相兼財務相(1998年の金融危機に際して失脚)らが UMNO に合流し、以後、政府は「イスラーム化」政策 (Islamization policy) と呼ばれる、行政にイスラーム的規範を反映させる政策をとるようになる。行政において、特に教育、金融、流通、さらには司法などにもイスラーム化政策が導入され、外交やモスク建設予算増額などにもイスラーム化政策の影響が見られるようになった⁹⁾。

表1 マレーシア現代史年表

1946	UMNO (連合マレー人国民組織) 結成
1956	第一回総選挙、ALLIANCE (連合党) 圧勝
1957	マラヤ連邦独立
1963	マラヤ連邦、シンガポール、サバ、サラワクから成るマレーシアが成立
1965	シンガポールがマレーシアから分離独立
1969	クアラルンプールで5月13日事件、国会停止
1972	<i>Barisan Nasional</i> (国民戦線) 結成
1981	マハティール首相就任
1990	クランタン州で PAS 政権成立
1998	アンワル・イブラーヒーム副首相解任、逮捕
2003	アブドゥッラー・バダウィ首相就任

UMNO の漸進的「イスラーム化」政策に対して、与野党の非マレー人政党は、繰り返し非ムスリムの権利が侵害されることへの懸念を表明してきた。特に、華人を中心

とする野党・民主行動党（Democratic Action Party [DAP]）は政教分離、世俗主義を唱えて、「イスラーム化」政策に関連した諸問題やマレーシアの「イスラーム国家」¹⁰⁾化に反対しつづけてきた¹¹⁾。与党連合・国民戦線内部の華人、インド人政党も「イスラーム化」政策に関連したトラブルが起こるたびに各党内部からも懸念の声が上がってきた。一方で、マレー人ムスリムを基盤とする野党・PASは、刑法・税制などへのシャリーア導入、イスラーム国家樹立など、より急進的なアジェンダを掲げ、同じくマレー人ムスリム有権者の支持をめぐって競合するUMNOに対して圧力をかけてきた¹²⁾。UMNOとPASのあいだでは、イスラームにもとづく正当性の度合いが競われ、両者の競合がマレーシアにおけるイスラーム化政策を推進してきた。

「イスラーム化」政策、イスラーム国家論に対する反発が華人、インド人などの非マレー人から起こるたびに、UMNOによってより急進的なPASの脅威が強調され、より穏健なUMNOの「イスラーム化」政策がマレー人ムスリムの支持を政権につなぎとめるために必要であることの根拠とされた。政権がイスラームにおける正当性をPASと競い合う必要性は、マハティール政権期の総選挙において、PASが1990年にはクランタン州、1999年にはトレンガヌ州の州政権を掌握したため、より切実となった。PASはクランタン州、トレンガヌ州の州行政において、刑法、税制などにおいてシャリーアを反映させようとする独自の政策を提示しており¹³⁾、それはUMNOが担当する連邦中央政権に対してイスラームにおける正当性を問う圧力となっている。

3. ムスリム社会と公共圏

「公共圏」とは、元来、ハーバーマスが、18世紀以降の西ヨーロッパにおいて市民社会形成の鍵となった合意形成を目的とした、教養のある市民による開かれた討議の空間を分析するために用いた概念である。

「公共圏」とは、何よりもまず世論が形成されうるわれわれの社会生活における領域を意味する…市民は、限定されない様式—集会と結社の自由および意見の表現と出版の自由に対する保証をとまらう—で、一般的な関心事に関わる事柄について話し合う時には、公共的な存在として振舞う¹⁴⁾。

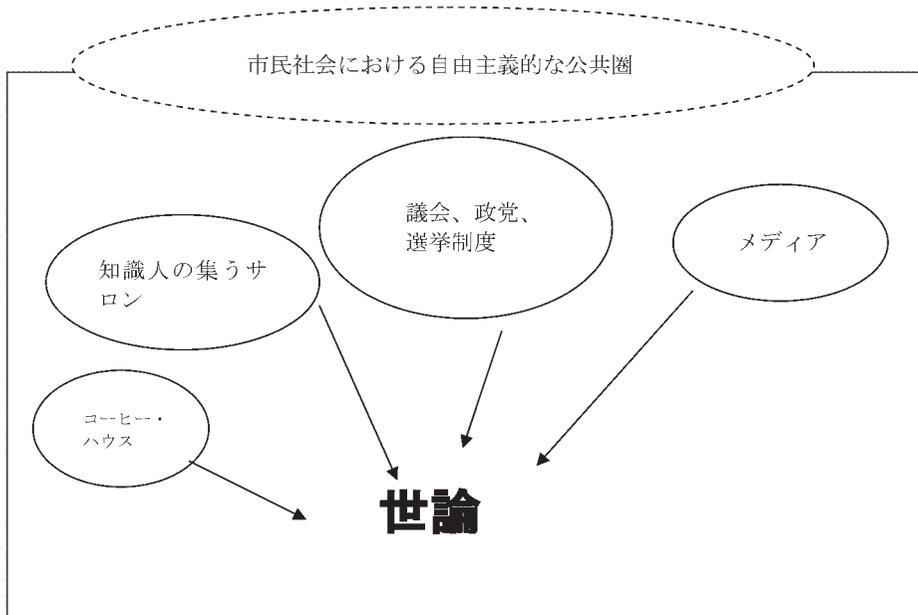


図1 ハーバーマスの自由主義的公共圏

近年、ムスリム社会における民主化、市民社会といったテーマが、アメリカ等の外交政策とも関連して盛んに研究されるようになってきている。現代インドネシアにおけるイスラーム主義運動の市民社会形成についての研究である“Civil Islam”において、ヘフナーは次のように述べている。

多くの点で、ムスリム世界で起こっていることは、ドイツの社会学者ユルゲン・ハーバーマスが数年前に西洋における「公共圏」の登場として描いたことと類似している。ハーバーマスの18世紀ヨーロッパ社会に関する研究はコーヒー・ハウス、文学クラブ、雑誌、「モラル・ウィークリーズ」、といった公共空間が開かれた平等な参加の文化の形成に寄与したことを強調した¹⁵⁾。

しかし、現代ムスリム社会において、誰もがアクセス可能な開かれた討議の空間が構成されているとしても、その様態も担い手も異なる背景を持つ18世紀の西ヨーロッパと同じではありえない。ヘフナーは、1998年のスハルト体制終焉、民主化の時期も含めたインドネシアの公共圏形成の担い手として、ナフダトゥール・ウラマーなどイスラーム諸集団を描いている。同じく、現代ムスリム社会において、イスラームを規範とする社会集団が公共圏形成の担い手となっているケースの研究として、タラール・アサドによるサウディ・アラビアの法学者たち(ウラマー)の政府批判に関する研究がある。言論が極めて規制されているサウディ・アラビアにおいては、ウラマーのモスクでの説

教やカセット・テープなどのメディアを通して流通する言説が、有力な政府批判となることがある¹⁶⁾。

ムスリム社会には、開かれた討議の空間の独自の歴史的背景がある。現代ムスリム社会における公共圏のあり方について考察するうえで、このような歴史的背景を踏まえることが不可欠である。ムスリム社会における歴史的な公共圏については、ホクスター、アイゼンシュタットらによる研究がある¹⁷⁾。ホクスターらは、ムスリム社会に伝統的に存在する組織や集団、制度—ウラマー（イスラーム学者）、マズハブ（イスラーム法学派）、タリーカ（イスラーム神秘主義教団）など—の開かれた討議を保証する空間としての側面を以下のように強調した。

ウンマ—信徒たちの共同体—はイスラーム政治思想において中心的な重要性を占めていた。単にウンマの権益の保護と発展ということだけでなく、統治者の正当性ならびに社会的文化的諸規範の促進に関する諸事項についてのウンマの合意（イジュマー）は誤ることがないとみなされていた。信徒たちの共同体は、したがって、統治者をも上回るもっとも重要な位置を与えられていた。

シャリーア（ムスリムの生活を統治する神聖な法、または規則および規定）はクルアーンとハディースから導き出され、フカハー（イスラーム法学者たち）によって発展させられ、基本的には統治者の影響からは独立した自律的な法体系であった。法体系を越えて、それ以上に、シャリーアは信徒たちの共同体に適した社会秩序の価値と規範を体現し、共同体の最も主要な文化的シンボルとなった。シャリーアの聖的な性質はムスリム社会の公的な感情に深く埋め込まれている。シャリーアの牽制力はムスリム世論の形成に貢献し、シャリーアに基づく組織や社会諸集団—カーディー（イスラーム法裁判官）、ムフティー（イスラーム教義回答者）、法学派（マズハブ）—に統治者に対する高度な自律性をもたらした。それはまたシャリーアの権威的な解釈者ならびにウンマの社会秩序の理想にとって前提となる道徳的価値の擁護者としての地位を行使するウラマー—シャリーアの専門家たち—に道徳的な権威を与えた¹⁸⁾。

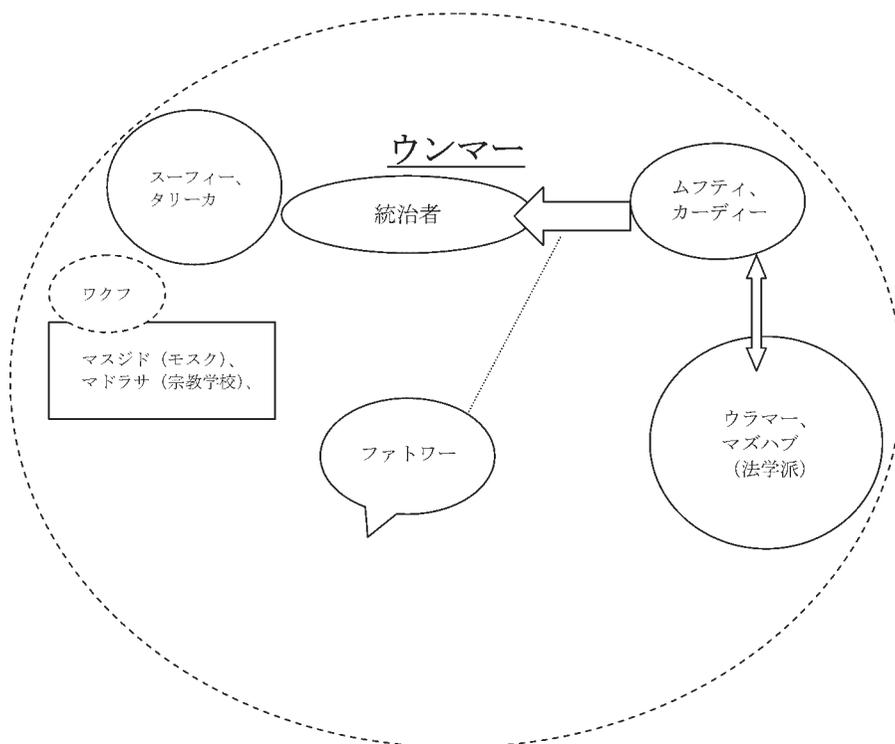


図2 ムスリム社会の伝統的公共圏

マレーシアのムスリム社会においても、これらイスラームの論理に基づく言説が流通する伝統的な討議の空間は存在してきた。植民地化と近代化を経て、その形態を変えつつも、このような伝統は現代のムスリム社会における世論形成の空間の原型のひとつとなっている。

現代ムスリム社会における世論形成の空間は、植民地化と近代化を経てテレビ、新聞などのマス・メディア—これらは、国营、大資本の経営、いずれのかたちをとっていても、政府与党の直接管理下にある—が存在するとともに、政府の管理下にはないイスラームの討議の空間が存在している。マス・メディアは政権と深く密着してそのプロパガンダ機関となっているのが常であり、一部の例外を除いて政府に批判的な声、マイノリティーの声、あるいはイスラーム主義的な言説が発話の機会を与えられる、聞かれる、流通することはほとんどない。マス・メディアは表面上社会の主流にあり、伝統的なイスラームの討議の空間は周縁に追いやられている。様々なイスラームの討議の空間—これらは、統治者への批判の場という機能を含めて、イスラーム的な社会秩序の前提となる—の多くは、近代主義的傾向をあわせもつイスラーム主義運動によって組織さ

れ、近代的な情報通信技術をも取り入れつつ、大衆的な規模となり、イスラーム主義活動のバックボーンとなっている。イスラーム主義運動とは、ここでは、主に近代ムスリム社会において、イスラーム（シャリーア）を個人ないしは社会の規範として定着させようとする運動のことをいう¹⁹⁾。マレーシアにおいてはその最大のものがシャリーアを施行するイスラーム国家の樹立を唱える PAS であり、他に漸進主義的路線をとる ABIM や JIM (*Jemaah Islah Malaysia*: マレーシア改革協会) などのイスラーム主義 NGO 群がある。さらに、政府与党 UMNO 内部にも、ABIM 出身者らイスラーム主義的傾向を持つ者が少なからず存在する。マス・メディアにおいて発言の機会を与えられることが極めて限定的な一あるいは、その言説を歪曲してマス・メディアで報道される一イスラーム主義運動は、イスラーム的な討議の空間を彼らの運動の組織や言説の発信に最大限に利用しており、このことによってイスラーム主義運動は政府与党と互角に対峙している。

新聞などのマス・メディアが政府与党および大資本に独占されてプロパガンダ機関となる一方、それに対して対抗的に存在する討議の空間は、ナンシー・フレイザーの描く対抗公共圏に類似している。フレイザーは、ハーバーマスの描く自由主義的な公共圏が、教養ある市民のみが討議に参画しうる、参加可能性が限定的なものであること、社会に単一しか存在しないと想定されていて (*The Public Sphere*)、実質的には教養のない層やマイノリティを排除しがちな空間であること、多分に理念的にすぎることなどを以下のように批判している。

問題は、ハーバーマスが自由主義的な（単一の）公共圏を理想化したということだけではない、彼はまた非自由主義的、非ブルジョワ的な競合する（複数の）公共圏をとらえることにも失敗している。あるいは、正確に言うと、彼は自由主義的な公共圏を理想化することに終始したために、ついにその他の複数の公共圏をとらえそこなっているのである²⁰⁾。

ムスリム社会における新聞、ラジオ、テレビなどのマス・メディアも、フレイザーが批判した意味において、参加可能性が限られており、国民の多数の声を反映する可能性をむしろ排除してしまう可能性がある。さらに、フレイザーは、単一の自由主義的な公共圏には参加の難しい人々が彼ら自身のやり方で討議を行い、世論を形成する、複数の公共圏が別に存在するとする。フレイザーは、このような複数の公共圏を対抗公共圏 (*counter publics, counter public spheres*) とよぶ。

反対に、ブルジョワ公共圏とほとんど同時代に、ナショナリストの公共圏、農民大衆の公共圏、エリート女性の公共圏、労働者階級の公共圏などを含む対抗公共圏が出現していた。従って、ハーバーマスが言うような19世紀後期や20世紀になってからではなく、当初から競合する複数の公共圏が存在したのである²¹⁾。

フレイザーは、社会における開かれた討議による世論形成のダイナミズムを、むしろこれら複数の対抗公共圏に見出そうとする。このような、社会の主流ではない、時にマイノリティーや周縁の人々によって構成される討議の空間についての、対抗公共圏ないしはオルタナティブな公共圏（alternative public spheres）に関する事例研究は、1990年代以降相次いで現れており、ネットワークとクルーグによる労働者階級の対抗公共圏の研究²²⁾、ギルロイによるロンドンのアフリカ系移民社会—カーニバル、クラブといった空間での俗語、音楽、ダンスなどを多用した独自の方法による言説の表現—の対抗公共圏研究²³⁾ などがある。

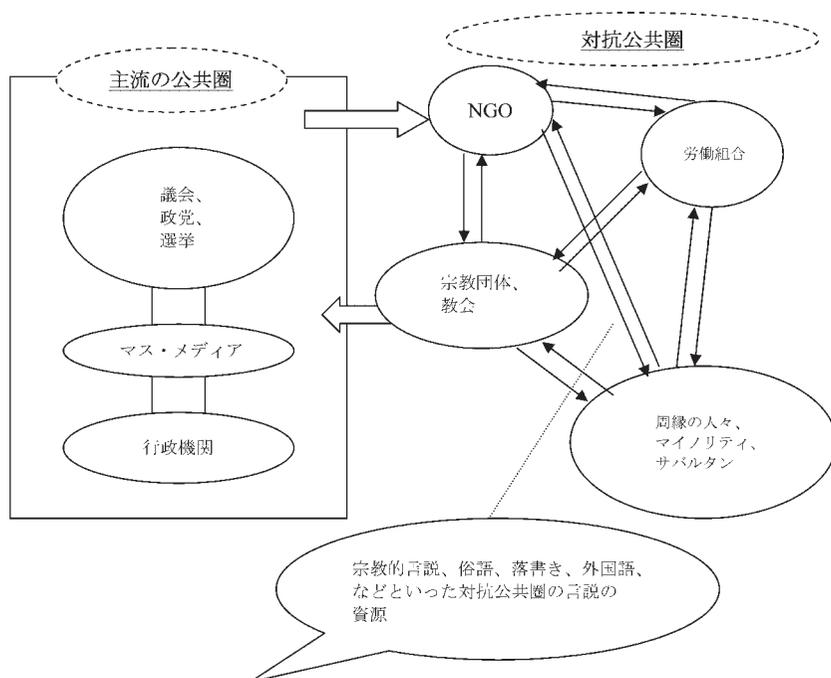


図3 主流の公共圏と対抗公共圏

植民地化と近代化を経たムスリム社会は、中央集権化した政府と大資本に統制されるマス・メディアが存在することにおいては、欧米社会に近似している。また、イスラーム的な社会・政治諸活動も近代化を強いられており—たとえば教育システムの近代化、中央集権的組織、新聞・インターネットなどのメディアの活用、等々—イスラームの討議の空間を活動の場とするイスラーム主義運動も欧米の影響を受けた活動形態をとるものが増えている²⁴⁾。現代のムスリム社会は、参加が限定的なマス・メディアと周縁化さ

れた討議の空間としての複数の対抗公共圏が存在するという状況において、欧米社会と共通している。また、現代のイスラーム主義運動は、大衆参加型のものも多く、市民社会や公共圏の創成に積極的である場合が多い²⁵⁾。東南アジアにおいてもイスラーム主義運動の市民社会や公共圏について親和的な言説を述べるイスラーム主義運動は多く、マレーシアにおいてはPASのような政党やABIM、JIMといったNGO群も市民社会、公共圏をマレーシア社会において発展させていくべきことを主張している²⁶⁾。

4. マレーシアにおける公共圏

多民族国家であるマレーシアにおいては、社会・経済・政治の諸活動は、複数の民族が共同して行われる場合と、各民族のコミュニティ内で行われる場合とがある。たとえば、政党は、UMNOがほとんどマレー人のみによって構成されているように、民族ごとに構成されていることが多い（一部、多民族政党を標榜する政党もある）。しかし、与党連合・国民戦線や内閣は多民族で構成される。各民族のコミュニティ内での活動は、英語を用いる場合を除けば、各々の言語を用いていることが多い。マレー人はマレー語、華人は中国語（いくつかの方言に分かれる）、インド人はタミル語、といったふうに、各民族コミュニティ内での活動は各々の言語を用いて行われる。教育も、公立、私立ともに各々の言語を用いて行われる学校がある。マス・メディアも例外ではなく、新聞、雑誌、ラジオ、テレビなどもマレー語紙・マレー語放送、華語紙・華語放送、タミル語紙・タミル語放送、および複数民族が享受する英語紙・英語放送がある。そして、世論形成の場である公共圏も、多民族の参加する空間と、各民族がそれぞれ構成する空間があるといえる。本稿では論ずるのは、主としてマレー人ムスリムが参加する公共圏である。

マス・メディアの運営は、政府および政府与党の国民戦線に参加する諸政党によって独占されている。たとえば、マレー語紙 *Utusan* と *Berita Harian*、および英字紙 *New Straits Times* の経営には、UMNOが深く関与している。これは、UMNOによる経営会社の株式所有によって行われている²⁷⁾。テレビ放送においても同様に、国営のTV1、TV2の他にTV3、ntv7、8TVなどの民営放送局があるが、TV3と8TVの経営母体は *New Straits Times* と同じ *Media Prima* であり²⁸⁾、NTV7の経営にも *Media Prima* は深く関与している²⁹⁾。

表2 マレーシアのテレビ放送局³⁰⁾

テレビ局	所有権	設立年度	視聴可能範囲
地上波			
TV1	RTM	1963	全国
TV2	RTM	1969	全国
TV3	Media Prima	1984	全国
ntv7	NTV7	1998	全国
8TV	Media Prima	2004	全国
衛星放送			
ASTRO	ASTRO	1996	加入者のみ
インターネット放送			
MiTV	MiTV Corporation	2005	加入者のみ
Fine TV	Network Guidance	2005	加入者のみ

RTM (Radio Televisyen Malaysia、マレーシア・テレビ・ラジオ) は、国営で情報省の管轄 Media Prima、ASTRO、MiTV Corporation Network Guidance はいずれも私企業。

このように、マレーシアのマス・メディアは、経営において政府与党の統制下にあり、政府に対して批判的な言説が巧妙に排除され、野党のイメージ・ダウンを狙ったコンテンツが流されることも多い。アムリタ・マルヒは、2002年1月のプルリス州議会補欠選挙期間におけるテレビ放送について、以下のように報告している。

(マレー) 半島北部の州・プルリスで2002年1月に行われたインデラ・カヤンガン選挙区の州議会補欠選挙は、(前回よりも) 決定的に大差で、国民戦線が勝利した。しかしながら、この勝利はスキャンダルと無縁のものではなかった。投票日にバスに乗せられて到着したと思われる「幽霊投票者」のことは別にしても、議論の余地のある映像が選挙期間中を通じてマレーシア国営放送で放送された。映像は、スカーフもヴェールもつけていないマレー風の女性が現代的なオフィスで働くシーンから始まった。男性の語り手が英語で、「彼らは美しい女性が働くことを禁止し、娯楽の気晴らしを禁じ、武装テロリストによる非ムスリム閣僚の暗殺を *sandiwara* (娯楽) と考えている。」と訴えた。その声は、「もしこの国が過激派や宗教急進派の手に落ちれば、この国の女性たちがアフガニスタンの女性たちが陥っているのと同じ運命に直面するのもありえないことではない。」とつづく。それにつづいて、PAS 総裁ファジル・ヌールや他の党の指導者たちの画像と同時に戦争の廃墟に取り囲まれたヴェールをかぶったアフガニスタンの女性と子どもたちの映像が流された。映像は、クルアーンのアル・バカラ章 (牝牛章) の「自らの手で己を破滅に投げ入れてはいけない」という節とともに終わる。映像はまた、ブ

ルカをかぶってひざまずいた女性がタリバーンの射撃手に処刑されるきわどい暴力シーン・スロー・モーションで何度も繰り返される一も含んでいた。

この90秒間の映像は、国営テレビ局 RTM1、2 および政府に近いグループが所有する TV3 において、2002年1月を通じて、夜のプライム・タイムのニュース番組で繰り返し繰り返し放映された³¹⁾。

マス・メディアの経営を通じた統制の他に、法制度によるメディア統制も、マス・メディアが開かれた討議を通じた世論形成の場となることを困難にしている。メディア規制のための主な法律としては、印刷報道および出版法 (The Printing Press and Publications Act, 1984年制定)、放送法 (The Broadcasting Act, 1988年制定)、国民映画発展会社法 (The National Film Development Corporation Act, 1981年制定) などがある³²⁾。

印刷報道および出版法第13条第1項には、「内務大臣は公共の秩序ないしは国家の安全保障を損ねる印刷報道の認可を廃止ないしは一時停止することができる」と定められている。また、同法第13条A第1項には、「認可の許認可、廃止、一時停止に関する内務大臣によるいかなる決定も最終的なものであり、いかなる理由であっても司法において問題にされることはない」、第13条Bには、「いかなる個人もこの法のもとでの認可の許認可、廃止、または一時停止に関する申請の事情聴取の機会を与えられることはない」とも定められている³³⁾。1987年にはオペラシ・ララン (*Operasi Lalang*) と名づけられたジャーナリズム弾圧事件が起こり、印刷報道および出版法に基づき、100人以上のジャーナリスト、社会活動家、野党指導者、学者、人権活動家やソーシャル・ワーカーらが逮捕され、いくつかの新聞の発行認可が一時停止された³⁴⁾。さらに、公共機密法 (The Official Secret Act, OSA, 1972年制定)、国内治安法 (Internal Security Act, ISA, 1960年制定) などの治安維持目的の法令がメディア統制に用いられることも多い。これらの法令により、野党の機関紙もしばしば取り締まられている。1999年、総選挙で PAS が大幅に議席を伸ばすと、PAS 機関紙 *Harakah* の編集者、発行人は騒乱罪を適用されて逮捕され、*Harakah* の発行認可はそれまでの週2回から月2回に制限された³⁵⁾。

イスラームの対抗公共圏に世論形成の場としての役割を期待するマレー人ムスリムが少なからず存在する理由の一つは、このようにマス・メディアが誰もがアクセスできる開かれた討議の場としての公共圏の役割を果たしていないためであると考えることが出来る。

5. マレーシアにおけるイスラームと公共圏

筆者は2002年から2005年にかけてのおよそ2年半にわたって、クアラ・ Lumpur とその周辺のスランゴール州、およびマレー半島北部のクランタン州などで、現地のマレー人ムスリム社会にあって生活をともにするとともに、宗教学校や国際イスラーム大学などの教育機関に滞在し、同時に現地のマレー人ムスリム社会の日常的な宗教行為—いわゆる六信五行をはじめとするモスクにおける金曜日の集団礼拝やハリ・ラヤ（アラビア語のイード）といわれる祭日、ラマダーン月の斎戒、ザカートなどの喜捨など—に参加しながら観察し、同時期、PAS や ABIM のようなイスラーム主義運動への参与観察も行ってきたが、それらの観察を通じて、マレー人ムスリム社会の空間において、意思決定や世論形成において、イスラームの論理やイスラーム的な空間が大きな位置を占めていることを改めて確認することができた。

近代のマレーシアにおいて、マレー人ムスリム社会では近代化と同時に「イスラーム化」が進行してきた。「イスラーム化」という用語は、研究者の間でも、マス・メディアなどにおいても複数の異なる現象を指して混同して用いられていることもある。「イスラーム化」の意味するところは、分類すると、主に、

1. ある社会において、総人口に占めるムスリムの割合が増加すること。
2. あるムスリム社会において、信徒たちの宗教知識ないしは宗教的実践の水準が向上すること。
3. 特にマレーシアの文脈において、近代的な知識、諸制度をシャリーアに沿ったものに作り直したうえで普及させること。例としては、「法体系のイスラーム化」、「金融のイスラーム化」、「科学技術のイスラーム化」、「マス・メディアのイスラーム化」などの試みがある。この意味での「イスラーム化」は ABIM の根幹をなす理念である。1980年代以降、政府の進めている「イスラーム化」政策はこの理念の影響を受けている。
4. 国家の法体系、行政制度にイスラーム的規範が反映されること、あるいはシャリーアの導入。PAS の政治目的である。

などが考えられる。

イギリス統治下においても、2の意味におけるマレー人ムスリム社会の「イスラーム化」は間断なく、むしろイギリス統治以前よりも急速に進んだ。これは、植民地統治に伴う近代化による交通、通信、印刷などの技術の向上によるものである。蒸気船やスエズ運河開通（1869年）などの交通手段の向上は、東南アジアからメッカへの巡礼者や留学生の数を飛躍的に増加させ、同時に中東のアラブ人（特にイエメンのハドラマウ

ト出身者)の東南アジアへの到来を促進した³⁶⁾。1884年には現地政府の運営するマレー語出版機関が設けられ、アラビア語からマレー語に翻訳されたイスラーム学古典が東南アジアにも輸入され、シンガポールで再び印刷されて東南アジア各地に流布した³⁷⁾。出版・書籍流通の拠点となったシンガポールでは、1906年に雑誌『アル・イマーム (*Al Imam*)』が創刊され、エジプトのムハンマド・アブドゥッラ中東でおこった近代主義的傾向を持つイスラーム改革思想のマレーシアへの導入を担った³⁸⁾。以後、マレーシアのイスラーム主義運動は、印刷、情報通信技術など近代科学技術や欧米近代的な組織論・運動論を導入しつつ、大衆に対するコミュニケーション手段を持ち、大衆を動員することも可能である、という意味において大衆化していくことになる。

2の意味における「イスラーム化」、ムスリム大衆も含めた宗教知識ないしは宗教的実践の水準の向上は、特に教育を通して実現した。近代主義的傾向のイスラーム改革思想の影響を受けて、イスラーム教育の大衆化を担ったのがウラマーである。従来からポンドック (*pondok*) というクルアーンやハディース、その他の古典の暗記中心の教育を行うイスラーム教育施設は存在していたが、1906年には『アル・イマーム』で新しいタイプの教育施設が唱えられ、1908年には従来のイスラーム教育の他に地理、歴史、数学、英語などをカリキュラムに加えた *Madrasah al-Iqbal al-Islamiyyah* が設立されると、同種の新式イスラーム教育施設が各地に設立された。公教育普及による識字率向上ともあいまって、マレー人ムスリム社会のイスラーム知識水準は向上を続け、教育は20世紀におけるマレー人ムスリム社会の「イスラーム化」の基礎となった。また、イスラーム教育の水準向上は、イスラーム教育の担い手であり、さらにはイスラーム主義運動や行政における「イスラーム化」の不可欠な参加者であるウラマーの拡大再生産ももたらした³⁹⁾。

イスラーム教育の担い手であったウラマーは、マレー人ムスリム社会において一定の権威を持ち⁴⁰⁾、宗教学校やモスクのために使われるワクフ (寄進) の管理人の役割を果たすものも多く、マレー人ムスリム社会におけるイスラームの言説の空間の維持に大きな役割をはたした。ワクフとは、元の所有者が所有権を神に奉獻して停止し、その用益を特定の目的に使われるように定めたもののことをいう。また、ウラマーは行政による教育やザカート (喜捨) の収納と分配、モスクの運営などに参画するために各州のイスラーム宗教評議会 (*Majlis Agama Islam*) やイスラーム宗教局 (*Jabatan Agama Islam*) といった機関、後には連邦政府のイスラーム発展庁 (*Jabatan Kemajuan Islam Malaysia*: JAKIM) 首相府、公教育機関、国際イスラーム大学をはじめとする大学やイスラーム理解研究所 (*Institut Kefahaman Islam Malaysia*: IKIM) などの政府系シンクタンクに就職するようになっていった。あるいはまた、イスラーム教育に携わるウラマーは、1950

年代における PAS 結成の中核ともなった⁴¹⁾。

教育施設とならぶワクフの主な使用目的である礼拝の場所、モスクもまたイスラームの言説が行われる空間として重要である。ここでもウラマーは、礼拝の指導者、説教師として重要な役割をはたす。特に、金曜日昼の集団礼拝は、成人男性ムスリムにとって出席が義務であり、ほとんどのマレー人ムスリムが全国各地のモスクで参加する。金曜日の集団礼拝には説教（フトッパ）が伴い、その主題は宗教上の儀礼行為などにとどまらず、道徳、家庭、社会、コミュニティ、さらには行政や国際問題など多岐にわたる。筆者の参加した金曜礼拝においては、アフガニスタンやイラクへの侵攻についてのアメリカ政府への批判、アチェの地震・津波被害者への救援の呼びかけなどについても説教の主題は及び、時にイスラーム国家問題（後述）や治安問題に関連した刑法のあり方、裁判なしで無制限に容疑者が拘留される国内治安法による人権侵害への批判など、政府の政策への批判が行われることもあった。このようにモスクは礼拝の場であるとともにイスラームの論理にもとづく言説が、政府の権力に規制されることなく流通する空間でもある⁴²⁾。

1970年代以降、「ダァワ運動」と呼ばれるイスラームへの回帰、イスラームを生活、社会の規範として取り入れようとする様々な運動が起こり、上記の3の意味における「イスラーム化」の試みがなされるようになった。ダァワ運動は、マス・メディアの使用が困難だったこともあり、主要なコミュニケーションの手段として、ウスラ（家族）またはハラカ（円座）とよばれる少人数の定期的な集まり、あるいはチェラマ（法話）とよばれる説法の集いをとった。これらのマス・メディアが使用できないことからとられた代替的なコミュニケーション手段は、草の根できめ細かい応答が可能で、また直接対面して口頭で行われる、といった特徴をもっており、ムスリム社会で古来から行われてきたコミュニケーションの形態を引き継いでいる。これらのコミュニケーションの空間が、代替的かつ対抗的な公共圏として、マレー人ムスリム社会における世論形成に大きな位置を占めている。

ウスラは、少人数の定期的な勉強会、懇話会であり、クルアーンやハディースの学習、あるいは ABIM の理念に沿ったテキストを読んだりする。ABIM の場合、週 1 回近隣に住む 5 人程度のウスラがあり、月 1 回地区支部レベルのウスラ、年一回全国大会があり、メーリングリストや機関紙を超える重要な役割を、組織内各レベル間の意志の伝達・共有において果たしている。近隣住民や同僚を勉強会、親睦の場としてのウスラに誘うことが ABIM の組織拡大や主張を社会に広めていく主要な手段となっている。PAS や ABIM 以外のイスラーム主義 NGO もだいたい同様のウスラを活動の核として取り入れている。

1970年代は、ABIMを含めて、ダァワ運動は、政府への批判的なスタンスをとっていたが（一方で、PASは1970年代前半、与党連合・国民戦線に参加していた）、1981年、マハティール政権が成立すると、1982年、ABIM代表アンワル・イブラーヒームら多くのABIM出身者が、政府与党UMNOに参加した（同時期、ABIM代表代理ファジル・ヌールら多くのABIM出身者がPASに参加している）。これにより、連邦中央政府主導による「イスラーム化」政策が始まる。教育をはじめとして、経済政策、司法制度などにおいて、ABIMがダァワ運動の中で唱えてきた3の意味での「イスラーム化」が、政府・与党の政策に反映されるようになってくる。この連邦中央政府主導の「イスラーム化」をロフはイスラーム行政の中央集権化（centralization）、連邦集権化（federalization）、制度化（institutionalization）であったと指摘している⁴³⁾。マハティール政権による「イスラーム化」政策は、ブミプトラ政策とよばれる従来からのマレー人優遇政策と重なる部分もあり、連邦中央政府の立場からマレー人社会における国民統合を促進する狙いもあった。この時期から、イスラーム発展庁（JAKIM）に代表されるようなイスラーム行政を担当する行政機関が飛躍的に拡充され、行政に参画するABIM出身者やウラマーも大幅に増えた⁴⁴⁾。このようなUMNOの連邦中央政府主導の漸進的な「イスラーム化」に対して、よりラディカルに即時のシャリーア導入とイスラーム国家樹立を唱え、UMNOと政府をイスラームの論理にもとづいて批判してきたのがPASである。

1990年にはクランタン州政権、1999年にはトレンガヌ州政権を掌握したPASは（2004年の総選挙に敗北は敗北し、トレンガヌ州政権は失う。クランタン州政権は維持）、マレー人ムスリム有権者の支持をUMNOと争ってきた。ウラマーを支持基盤や活動家に多く抱え、「ウラマーの指導」体制をとるPASは、UMNOの競合相手となり、イスラームにおける正当性を含めた論点において、対抗しつづけている。

1971	ABIM 設立
1971	イスラーム調査センター (<i>Pusat Penyelidikan Islam</i>) 後にイスラーム・センター (<i>Pusat Islam</i>)、イスラーム発展庁 (JAKIM) へと拡充
1972	教育省に宗教局設置
1981	マハティール政権成立
1982	アンワル・イブラーヒームら ABIM 出身者が UMNO に参加
1983	国際イスラーム大学設立
1983	イスラーム銀行法
1984	マレーシア・イスラーム保険会社 (<i>Syarikat Takaful Malaysia</i>) 設立
1990	クランタン州で PAS 州政権が成立
1993	クランタン州議会でフドゥード (<i>hudud</i> 、シャリーアで定められた法定刑) 法案可決
1994	ダルル・アルカム非合法化
1998	アジア通貨危機、アンワル・イブラーヒーム副首相兼財務相失脚、ダァワ運動関係者多数逮捕される
1999	総選挙にて PAS 躍進、トレンガヌ州で PAS 州政権が成立
2000	マハティール首相、マレーシアが「イスラーム国家」であると宣言
2003	アブドゥッラー政権成立、政権の指針として「文明的イスラーム (<i>Islam Hadhari</i>)」を採用

表3 「イスラーム化」関連年表

コミュニケーションの手段として、PAS が多用し、ABIM やダルル・アルカム (*Darul Arqam*) などのダァワ運動ももちいているのが、チェラマ (*ceramah*) という説教の集いである。繰り返すが、マレーシアにおいては在野勢力のマス・メディア使用は極めて制限されているため、直接対面しての口頭によるコミュニケーション手段に頼らざるをえない。しかし、そのことがマレー人ムスリム大衆のイスラーム主義指導者への親近感につながっているとも考えられる。チェラマは数十人規模のものから時に数万人規模にもおよび、イスラームの論理にもとづく言説が流通する、世論形成に影響を持つ討議の空間となっている。マス・メディアを独占する政府与党に対して PAS が競合できるのは、このような対抗的・代替的な公共圏が存在するためである。

チェラマなどに見られるイスラームの討議の空間において流通する言説は、ポンドゥのような宗教学校で教えられる、マレー人ムスリム大衆にも親しみやすい言説であり、伝統的なマレー人社会の言説の資源 (*discursive resource*) から紡ぎだされる。このような親近感を、マス・メディアの欧米化した言説や経済や功利性にテーマの重点を置く IKIM など政府系イスラーム・シンクタンクの言説は醸しだすことができない。チェラマはモスクや個人の住宅、集会場、野外などで、時にユーモアを伴いつつ主に夜の礼拝

から始まる。家族そろって聞きにくる娯楽の趣もあり、食べ物や飲み物の屋台もでる。ファリッシュ・ヌールは、PAS の精神指導者 (*Mursyd'ul Am*) にしてクランタン州首相であるニック・アズィズ・ニクマのチェラマにおける方言や俗語、日常生活に密着した豊穡な比喩を多用した言説を分析し、そのスタイルがいかにしてマレー人民衆に親近感を抱かせるか述べている⁴⁵⁾。ニック・アズィズは言う。

わたしの説法は1940年代とか1950年代とかに始まったものじゃなくて独立の前からあるもんだ。もっと前から、預言者様や使徒様のなさっていた説法からつづいているもんだ⁴⁶⁾。

宮殿の王 (*raja*) から村に住んでるマおじさんまで、知っとかなきゃならないことは一つだけ、あんたは神様のしもべだ、ってことだ⁴⁷⁾。

よい魂の教師 (*guru*) っていうのは、人々を天国に連れて行く教師のことだ。人々をオフィスに連れて行くだけじゃなくてな。そういうのがイスラームに求められている教師だ⁴⁸⁾。

人気のある説教師のチェラマは、媒体に記録されて市場に出回る。1979年のイラン革命における、アーヤトッラー・ホメイニーらの説教を録音したカセット・テープの膨大な流通と世論形成への影響については、ミシェル・フォーコーが指摘している⁴⁹⁾。現代マレーシアでは、カセット・テープによる流通もなお見られるが、映像も伴うビデオのかたちで市場などにおいて流通していることが多い。最近では、インターネット・テレビによって、チェラマの模様を中継することも行われている⁵⁰⁾。

このように、ウラマーやイスラーム主義運動は、議会・選挙制度の枠組みを利用しつつ、イスラーム的な代替的・対抗的公共圏においてイスラーム的言説を発信することにより、政府に対する有力な批判勢力、対抗勢力たりえている。在野勢力からの圧力と、PAS と競合してマレー人ムスリム有権者の支持を取りつける必要性が、政府に「イスラーム化」政策を推進させる大きな原動力となっている。「イスラーム化」政策の進む中で、政府の行政機関やシンクタンク、財団に取り入れられたウラマーや ABIM 出身者も多いが、そのことがむしろ「イスラーム化」を円滑に進める上での重要なメカニズムを成り立たせている。すなわち、PAS などの在野勢力がイスラームの論理にもとづく正当性を掲げてマレー人ムスリム有権者のあいだで支持を広げると、政府与党内のイスラーム主義者がその脅威を強調して、「イスラーム化」政策を推進せねばならないことの根拠とする。このようにして、ウラマーは議会・選挙制度や行政を利用することによって、現代においてもその伝統的な役割、シャリーアの解釈権を握る専門家集団として、統治者に対する助言者または批判者であることをつづけている。小杉泰は、ウラマーの共同体における役割について、次のように述べている。

ここで着目すべき重要な点は、イスラーム共同体全体を規制するものであるイスラーム法は、国家が制定するものではないということである。第2章でも検討したように、専門家集団としてその解釈権を握るウラマーは、元来「私人」であって、国家によって任命されているわけではない。あくまで、社会階層として自己再生産するウラマーの一部を取り込んだり、ウラマーの社会的プレステージなどを操作して、彼らを操縦していくのである。もちろん、国家はイスラーム法で言うところの「行政規則」（近代国家における制定法および政令に相当する）を施行することができるが、その正当性はイスラーム法に適合していないと完全には確保することができない⁵¹⁾。

マレー人ムスリム社会には、マス・メディアなど政府の管理統制する主流の公共圏とイスラームの討議の空間をはじめとする代替的・対抗的な公共圏がある。両者は相互に影響を与え合い、マレー人ムスリム社会全体の世論を形成していくが、両者の仲介にウラマーと ABIM 出身者は大きな役割を果たしている。UMNO 側にアンワル・イブラーヒームに代表される ABIM 出身者がいるように、PAS には故ファジル・ヌール前総裁、ハディ・アワン現総裁をはじめとする多くの ABIM 出身者がおり、党指導部の主流を占めている。与野党に分かれても、彼らの連絡はなお緊密である。また、ウラマーは知識の体系や言説の資源、および中東留学の経験を共有しており、伝統的なネットワークがあるため、やはり与党、野党の別なく交流を持っている。ウラマーや ABIM 出身者たちによって調整がなされつつ、UMNO と PAS がイスラームにおける正当性をめぐって競合し、それぞれよりイスラームの論理にかなった政策を導入していくことで、「イスラーム化」は螺旋状にその質と規模を向上させて進んできた。

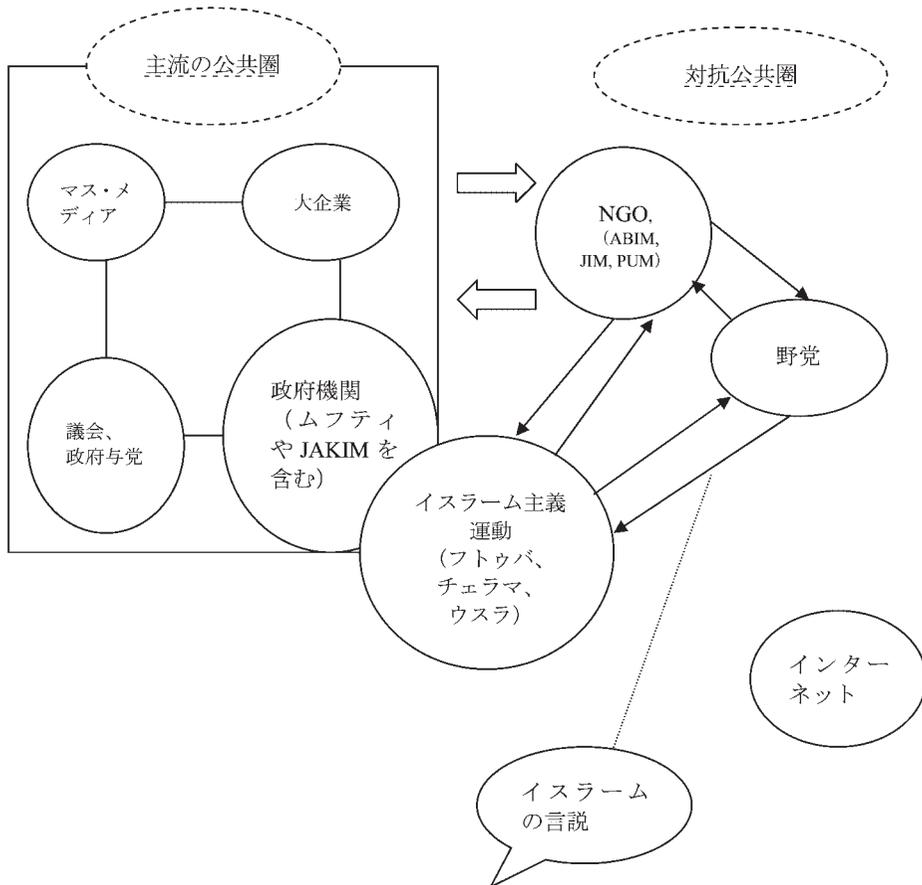


図4 現代マレー人ムスリム社会の公共圏

このようなメカニズムによって、「イスラーム化」が進められてきた例として、「イスラーム国家」論争がある。「イスラーム国家」とは、近代的な主権国家、国民国家の枠組みの中でシャリーアを施行する体制のことをいう。1999年総選挙で、PASが下院議席を飛躍的に伸ばし、同時にトレンガヌ州政権を掌握したことで、当時のマハティール政権はイスラームの正当性をめぐるPASとの競合において、マレー人有権者の支持を失いつつあると考えられた。この状況にあって、マハティール首相は、イスラーム国家樹立を主張するPASに対抗するために、2001年、マレーシアはすでにイスラーム国家であると主張した。この「イスラーム国家宣言」を行うようにマハティール首相に提言したのが、ABIM出身でPASの副総裁(*naib presiden*)をつとめ、後にUMNOに参加して、政府系のマレーシア・イスラーム・ダワフ財団 (*Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia*, YADIM)の代表に就任したナカイー・アハマドである⁵²⁾。ナカイーはまた、アブドゥッ

ラー政権におけるイスラーム政策の指針である「文明的イスラーム (*Islam Hadhari*)」の創案者でもある。これに対して、PAS はシャリーアの導入されていないマレーシアはイスラーム国家とはいえないと主張し、2003年には政権奪取後の構想として、イスラーム国家文書 (*Dokumen Negara Islam*) を発表した⁵³⁾。これを受けて、UMNO も自らのイスラームにおける正当性を補強する政策を打ち出していかざるをえなくなった。PAS が何らかの「イスラーム化」政策を提起し (アジェンダ・セッティング)、場合によっては自らが州政権を掌握する州政府で実践する、それに対して UMNO が対抗する政策を導入する、それによってマレー人ムスリム社会のイスラーム化が進んでいく、というのが、「イスラーム化」が進行していく基本的なパターンである。

現在、アブドゥッラー政権がイスラーム政策の指針としている「文明的イスラーム (*Islam Hadhari*)」⁵⁴⁾ も PAS とイスラームの正当性を競合する必要上、現政権のイスラーム的性格を強調している、という側面がある。今後も、様々な意味における「イスラーム化」は、マレー人ムスリム社会の政治的争点となり、政府も多かれ少なかれ「イスラーム化」に沿った政策を取り入れていかざるをえないと思われる。

6. 結論

マレー人ムスリムの社会では、政府の管理するマス・メディアと主流の公共圏とウストラ、チェラマなどに代表される対抗公共圏はイスラームの論理を共有するウラマーや ABIM 出身者らを通して、影響を与え合うことが可能になっている。対抗公共圏側はイスラームの論理を盾にとって問題提起を行い (アジェンダ・セッティング)、それを (イスラームの論理上の正当性と対抗公共圏の動員力による圧力のゆえに) 主流の公共圏の側も論点として取り上げざるをえない仕組みがあり、政府の政策にも影響を与えている。

イスラーム主義運動の大衆化と対抗的・代替的公共圏を通じたマレー人ムスリムの世論形成、それに政府内イスラーム主義勢力が呼応して、マレーシアの諸制度の「イスラーム化」が進行していく、というメカニズムがある。このメカニズムを通して、ウラマーやイスラーム主義者らは、最終的な目的であるシャリーアの統治を実現しうるための前提条件 (マレーシア社会のイスラーム化) を整えようとしている。シャリーアに基づく統治には、その前提として適切な社会秩序の存在が不可欠であり、伝統的なイスラームの公共圏は、その一環であった。

多くのムスリム諸国において、シャリーアに基づく統治をめざしたイスラーム主義運動は、拙速さのゆえに、政府の悲惨な弾圧を蒙ったり (エジプトなど)、武装蜂起の末

に泥沼の内戦に陥った例もある（アルジェリア、タジキスタンなど）。現代世界のテロリズムも、このような武力衝突に起源を有するものがある。マレーシアの「イスラーム化」の例は、ムスリム諸国の中では、武力衝突を避けつつ、なおかつ多くのイスラーム主義者が納得できるだけの「イスラーム化」の成果を行政を通してあげることができた、との評価も可能であろう。

マレーシアにおいても、時に急進的なイスラーム主義運動が影響を持った例がないわけではないが⁵⁵⁾、それでも、内戦や大規模テロのような事態に陥ることはなく、漸進的な「イスラーム化」が、議会・選挙制度の枠組みを維持しつつ、進められてきた。これは、在野勢力のみならず政府与党内部にもイスラーム主義勢力が参画し、政府に独占されたマス・メディアのほかにも、対抗的・代替的なイスラームの討議の空間が存在して広くマレー人ムスリム大衆やウラマー、イスラーム主義者が世論形成に参画し、なおかつ主流の公共圏と対抗公共圏がウラマーや ABIM 出身者によってつながれてきたため、イスラーム主義的主張が部分的にせよ、政府の政策に反映されたためと思われる。

このようなメカニズムは、近代のコミュニケーションの「イスラーム化」とも呼びうるものであり、イスラーム的社会秩序を構成していこうとする試みであると考えられる。マレーシアの「イスラーム化」の経験とそのメカニズムは、テロリズムや内戦の危険を抱え込むムスリム社会にとっても参考になる面が多くあると思われる。

注

- 1) 中田考『ビンラディンの論理』、小学館、2002年。
- 2) Jabatan Perangkaan Malaysia, *Population and Housing Census 2000, General Report of the Population and Housing Census*, Kuala Lumpur: Malaysia, 2005.
- 3) ibid. 2000年に行われた国勢調査の統計資料。ブミプトラとはマレー人を含む先住民族のことを意味する。
- 4) ibid. 2000年に行われた国勢調査の統計資料。
- 5) Federal Constitution of Malaysia, Article 160 (2).
- 6) Federal Constitution of Malaysia, Article 3 (1).
- 7) Funston, John, *Malay Politics in Malaysia: A Study of the United Malays National Organization and Party Islam*, Kuala Lumpur: Heinemann, 1980.

PAS については、Nasharudin Mat Isa, *The Islamic Party of Malaysia(PAS): Ideology, Policy, Struggle and Vision Towards The New Millenium*, Kuala Lumpur: PAS, 2001. Farish Noor, *Islam Embedded: The Historical Development of the Pan-Malaysian Islamic Party PAS (1951-2003)*, Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute, 2004. 1951年、UMNO 宗教局の指導下で設立、1954年在野イスラーム主義勢力の加入により UMNO から分離。当初民族主義的性格を強く持つが、1986年以降、ウラマー評議会 (*Majlis Syura Ulama*) による

- ウラマー指導制を導入、イスラーム主義的性格を強める。イスラーム国家樹立を当面の最大目標とする。現在党员およそ80万人。中田考「マレーシア・PAS（汎マレー・イスラーム党）とウラマーの指導」『山口大学哲学研究』第9巻、pp. 17-40. 2000年を参照。
- 8) 1971年、アンワル・イブラーヒームらにより設立。大学卒のプロフェッショナルを中心とするダァワ運動。マレーシア社会のイスラーム化、脱世俗主義を目標とする。1982年、代表のアンワル・イブラーヒームがUMNO入り（後、副首相）。翌年、副代表ファジル・ヌールがPAS副総裁に就任（後、総裁）。現在、会員はおよそ6万人。
 - 9) UMNOによるイスラーム化政策というのは、PASの要求するシャリーアで統治者の義務とされる事項ではなく、その前段階として、教育（公教育における宗教教育）、金融（イスラーム銀行・保険）、流通（ハラール認可制度）、JAKIM（マレーシア・イスラーム発展庁）への予算増額、IKIM（マレーシア・イスラーム理解研究所）、YADIM（マレーシア・イスラーム宣教財団）、イスラーム大学設立、マス・メディアにおけるイスラームに関するコンテンツの増加などの分野におけるイスラーム化といういわばABIMのプログラムに沿ったものであった。Seyyed Vali Reza Nasr, *The Islamic Leviathan: Islam and the Making of State Power*, New York: Oxford University Press, 2001.
 - 10) 近代的な主権国家国民国家の枠組み内でシャリーアを施行する体制のことをいう。中東のムスリム同胞団をはじめとする世界のイスラーム主義運動主流派共通のアジェンダ。ABIMおよびUMNOに合流してイスラーム化政策を推進するABIM出身者たちは、イスラーム国家樹立を遠い将来の目標としては否定しないが、その前の準備段階として漸進的なイスラーム化が必要と考える。ABIMによるイスラーム化の主張は、サイド・ナギーブ・アル・アッタースによるイスラーム化論の影響を受けており、ここでいうイスラーム化とは、主に近代的な法の体系や諸制度をシャリーアに沿ったものに作り直したうえで普及させることをいう。Syed Muhammad Naguib Al Attas. *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: ABIM, 1978.
 - 11) 民主行動党中央宣伝部声明『従民主行動党的建党理念看政教合一的神權政治』2001年8月18日。
 - 12) 塩崎悠輝「国民統合とイスラーム化—特集にあたって—」、『JAMS News』（日本マレーシア研究会会報）、34号、pp. 24-25、2006年。
塩崎悠輝「政府主導によるイスラーム化の中のシャリーア裁判制度発展」、『JAMS News』（日本マレーシア研究会会報）、34号、pp. 26-27、2006年。
 - 13) Mohammad Hashim Kamali, *Islamic Law in Malaysia: Issues and Developments*, Kuala Lumpur: Ilmiah Press, 2000.
 - 14) Habermas, Jürgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, translated by Thomas Burger, Cambridge: Polity Press, 1989, p. 220.
 - 15) Heffner, Robert, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton: Princeton University Press, 2000, p. 11.
 - 16) Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and*

- Islam*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- 17) Hoexter, Miriam, & Eisenstadt, Shmuel & Levtzion, Nehemia eds. *The Public Sphere in Muslim Societies*, Albany: State University of New York Press, 2002.
 - 18) *ibid.* p. 10.
 - 19) 大塚和夫『イスラーム主義とは何か』、岩波書店、2004年。
 - 20) Fraser, Nancy, *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*. in *Habermas and the Public Sphere*, edited by Craig Calhoun, Boston: Massachusetts Institute of Technology Press, 1993, p. 115.
 - 21) *ibid.* p. 116.
 - 22) Negt, O. & Kluge, A., *The Public Sphere and Experience in October: The Second Decade 1986-1996*, Boston: Massachusetts Institute of Technology Press, 1997.
 - 23) Gilroy, Paul, *There ain't No Black in the Union Jack*, London: Routledge, 1987.
 - 24) 小杉泰『現代イスラーム世界論』、名古屋大学出版会、2006年。
中田考『ビンラディンの論理』、小学館、2002年。
 - 25) 小杉泰『現代イスラーム世界論』、pp. 527-531.
 - 26) Syed Ahmad Hussein, *Muslim Politics and the Discourse on Democracy*. in *Democracy in Malaysia: Discourses and Practices*, edited by Francis Loh Kok Wah & Khoo Boo Teik, Richmond: Curzon Press, 2002.
Dato' Seri Tuan Guru Haji Abdul Hadi Awang. *Sistem Pemerintahan Negara Islam*, Kuala Terengganu: Penerbitan Yayasan Islam Terengganu, 2003.
 - 27) Zaharom Nain, *The Structure of the Media Industry: Implications for Democracy*. in *Democracy in Malaysia: Discourse and Practices*, edited by Francis Loh Kok Wah and Khoo Boo Teik, Richmond: Curzon Press, 2003.
 - 28) <http://www.mediaprima.com.my/AboutUs.asp>
 - 29) *The Edge*, 2006年6月27日。
 - 30) *The Star*, 2005年12月27日。
 - 31) Amrita Malhi, *The PAS-BN Conflict in the 1990s*. in *Malaysia Islam, Society and Politics*, edited by Virginia Hooker and Norani.Othman, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003, p. 240.
 - 32) Zaharom Nain, *The Structure of the Media Industry: Implications for Democracy*, pp. 128-130.
 - 33) The Printing Press and Publications Act.
 - 34) Mustafa Anuar, *Defining Democratic Discourses: The Main Stream Press*. in *Democracy in Malaysia: Discourses and Practices*, edited by Francis Loh Kok Wah & Khoo Boo Teik, Richmond: Curzon Press, 2002, p. 149.
 - 35) Zaharom Nain, *The Structure of the Media Industry: Implications for Democracy*, p. 141.
 - 36) Roff, William, *Pattern of Islamization in Malaysia, 1890s-1990s: Exemplars, institutions, and vectors*, *Journal of Islamic Studies*, 9: 2., 1998, pp. 210-228.
 - 37) Roff, William, *The Origins of Malay Nationalism Second Edition*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1994, p. 45.

- 38) *ibid.* pp. 56-59. ロフは、『アル・イマーム』がムハンマド・アブドゥッフらによって発刊されていた『アル・マナール (*Al Manar*)』を模したものであり、『アル・イマーム』においてアブドゥッフの書いた記事が翻訳・紹介されていたことを指摘している。
- 39) Roff, William, *Pondoks, Madrasahs and the Production of 'Ulama' in Malaysia*, *Studia Islamika*, Volume 11, November 1, 2004.
- 40) マレー人ムスリム社会におけるウラマーの権威のあり方については、多和田裕司『マレー・イスラームの人類学』、ナカニシヤ出版、2005年を参照。
- 41) Roff, William, *The Origins of Malay Nationalism Second Edition*.
Roff, William, *Pondoks, Madrasahs and the Production of 'Ulama' in Malaysia*.
- 42) 近年、モスクが政府批判の場となることを警戒する政府が、モスクに供給される公的予算のコントロールや説教の監視を通して、モスクにおける言説の規制を図ろうとしている。たとえば、*The Star* 2004年5月19日では、国王が議会の演説において、ウラマーは説教において政府批判を行うよりも民衆の直面している社会問題について取り組むべき、と述べたことが伝えられている。また、*Utusan Malaysia* 2004年3月3日では、UMNO 幹部の「政府予算で建てられたモスクが政党政治に用いられ、政府批判の場になるのはおかしい」との見解が伝えられている。
- 43) Roff, William, *Pattern of Islamization in Malaysia, 1890s-1990s: Exemplars, institutions, and vectors*.
- 44) Seyyed Vali Reza Nasr, *The Islamic Leviathan: Islam and the Making of State Power*, pp. 121-126.
- 45) Farish Noor, *The Localization of Islamist Discourse in the Tafsir of Tuan Guru Nik Aziz Nik Mat, Murshid'ul Am of PAS*. in *Malaysia Islam, Society and Politics*, edited by Virginia Hooker and Norani Othman, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003, pp. 195-235.
- 46) Nik Aziz Nik Mat, *Kelantan: Agenda Baru Untuk Umat Islam*, Kuala Lumpur: Rangkaian Minda Publishing, 1995, p. 62.
- 47) Nik Aziz Nik Mat, *Tafsir Surah Hud*, Nilam Puri: Ma'ahad ad-Dakwah wal-Imamah, 1996, p. 11.
- 48) *ibid.* p. 68.
- 49) ミシェル・フーコー「イランの反抗はカセット・テープ上を走っている」、蓮實重彦・渡辺守章 監修／小林康夫・石田英敬・松浦寿輝 編『ミシェル・フーコー思考集成VII 知／身体』、筑摩書房、1978年、所収。
- 50) <http://webtv.parti-PAS.org/>
- 51) 小杉泰『現代イスラーム世界論』 pp. 524-525.
- 52) 中田考「マレーシアの「公認」イスラーム国家論」、『JAMS News』（日本マレーシア研究会会報）24号、pp. 12-17、2002年10月。
- 53) Parti Islam SeMalaysia, *Negara Islam*, Bangi: PAS, 2003.
- 54) 塩崎悠輝「Islam Hadhari—アブドゥッラー政権におけるイスラーム政策の指針」、『JAMS News』（日本マレーシア研究会会報）、32号、pp. 33-35、2005年5月26日。
- 55) 中田考「マレー世界とイスラーム地域研究—PAS（汎マレーシア・イスラーム党）ハー

塩崎 悠輝：マレーシアのマレー人ムスリム社会における公共圏の形成とイスラーム主義運動
デュー・アワン「教書」の「背教宣告」問題によせて、『イスラーム世界』、58号、
pp. 63-75、2002年3月。

人は小麦にて生かされる — 麦粥にみる、アラブ人キリスト教徒のアイデンティティの表象 —

菅瀬 晶子

はじめに

東地中海地域のアラブ人人口のうち、ギリシャ正教、カトリック、プロテスタントをあわせても、キリスト教徒人口はわずか1割に満たない。しかしながらそれゆえに、彼らはキリスト教徒としての自覚を強く持ち、日常生活のさまざまな場面において、「キリスト教徒である自分」を表現しようとする。ギリシャ以外の東地中海地域において、多数派を占めるのはイスラームであるが、唯一ユダヤ教徒がその社会の中核を担っているイスラエルにおいては、アラブ人キリスト教徒のアイデンティティのありかたは、他の地域のそれとは異なる様相を呈している。すなわち、皆が同じアラブ人であることが前提のイスラーム社会とは異なり、イスラエルではまず、ユダヤ人とアラブ人の差異が存在する。イスラエルでキリスト教徒であると表明することは、アラブ人であるとみずから名乗るに等しい。つまり、本来別個のものであるキリスト教徒としてのアイデンティティとアラブ人としてのアイデンティティは、同じアラブ人であるムスリム以外の他者、つまりユダヤ教徒の存在を意識することによって密接に関わり、やがては同一のものとして複合してゆくのである。

ただし、イスラエルのアラブ人キリスト教徒は、ユダヤ教徒ばかりを他者として意識しているのではない。ムスリムは彼らと同じアラブ人であり、衣食住については同じ文化を共有している。そして同時に、ユダヤ教徒よりも日常的に接する機会の多い、より近い他者でもある。しかしながら、その近さゆえにムスリムと差異化をはかろうとする気持ちは、むしろユダヤ教徒に対するそれよりも強い。共有する文化に、キリスト教徒ならではの色を加え、意味づけをおこない、強く差異化をはかるのである。

この研究ノートでは、イスラエルにおけるメルキト派カトリック信徒とマロン派カトリック信徒の食文化を取り上げる。なかでも「麦粥 (qamh maslūq)」と呼ばれる食物の供しかたに注目し、そこに表象される、彼らのキリスト教徒としてのアイデンティティのありかたを記述してゆきたい。なお、ここで「キリスト教徒」と呼ぶのは、これら二

派のカトリック信徒たちである。ギリシャ正教徒やその他の宗派については、扱わない。

1. 麦粥とは

東地中海地域一帯において、小麦は主食の地位を占めている。ことにキリスト教徒にとっては、雨期の訪れとともに芽吹いて豊かな実りをもたらす小麦は復活の象徴であり、ミサにおいてキリストの肉体の象徴として扱われる聖体のパン (qurbān, qurbāna) の原料でもある。彼らにとって、小麦は他の穀物とは比較にならぬほど重要なものである。イスラエルにおいて、キリスト教徒たちはおもに北部のガリラヤ地方の農村の出身者であるが、今日農村で農業のみを生業にしている者はすくなく、ほとんどの者はハイファなどの都市部へと出稼ぎに出る。農作業—おもにオリーブと小麦の栽培—は、村に居残った者たちによってほそぼそと続けられ、農繁期には出稼ぎに出た者たちも手伝いに戻ってくる。生産量が少ないため、収穫された小麦はもっぱら自家消費にあてられ、ことにこの研究ノートで取り上げる麦粥は、基本的に自家産のものでつくられる。

さて、麦粥であるが、アラビア語の呼称である qamh maslūq を正しく日本語に訳せば、「茹でた麦」である。自家産の小麦の粒をひと晩水に浸け、その後シナモン (qirfa) とアニスシード (yanasūn) を加え、数時間かけて煮る。多くの場合、砂糖を加えて甘く味付けし、ナッツや干しブドウ、ザクロの実などを添えて、温かいまま供される (写真参照)。冬季にアラブ人の家庭を訪問すると、しばしばこの麦粥をふるまわれる。

麦粥自体は、キリスト教徒のみならずイスラーム教徒にも一般的な食べ物であり、冬季の風物詩として知られている。しかしながら、イスラーム教徒にとって、麦粥は冬に食べる菓子のひとつにすぎず、その一方でキリスト教徒にとっては、麦粥は特別な意味をそなえた食物である。それらをまとめると、以下のようになる。

その1：聖女バルバーラの日にふるまわれる菓子

キリスト教徒にとって、麦粥といえば聖女バルバーラの聖日 (12月4日) にふるまわれる菓子である。

聖女バルバーラ (al-Qadīsa Barbāra) とは、初期キリスト教の殉教者のひとりとみなされる人物であり、中東諸教会の女性聖人のなかでは、聖母マリアに次ぐ人気を誇る。四世紀ごろに小アジア、あるいはエジプトのアレキサンドリアに実在したといわれているが、伝説の域を出ていない¹⁾。裕福な家に生まれ、キリスト教に興味を示したために、実の父親によって塔に幽閉されたとされる。その後、ひそかにキリスト教に皈依し



写真 聖女バルバーラの日にふるまわれる麦粥、「バルバーラ」
麦粥の上に乗っているのは、煎りゴマとクルミ、ザクロの実である。2000年12月3日、イスラエル・ガリラヤ地方ファッスータ村にて撮影。

た彼女は塔から逃げ出すが、父親によって捕らえられ、斬首された。直後に父親は雷にうたれて焼け死んだと伝えられている。

麦粥が、なぜ彼女を記念する日にふるまわれるのか。それはバルバーラが塔から逃げ出した折に、麦畑に身を隠したことに起因している [Mansūr 1998: 115]。バルバーラの聖日が近づくと、キリスト教徒の家庭ではいっせいに麦粥がつくられる。この日の前後にふるまわれる麦粥は、聖女の名前を取り、「バルバーラ (barbāra)」と呼ばれている。

その2：葬儀ミサ後に配布される聖体

マロン派カトリック、メルキト派カトリックの葬儀は、最低四段階におよぶ。まずは死者の逝去の翌日におこなわれる葬儀ミサ、次いで死後3日、7日にもミサが挙げられる。最後におこなわれる、没後40日ミサ (Junnāz al-Arbaʿīn) がもっとも重んじられており、弔問客を呼び寄せて盛大に執りおこなわれる²⁾。

この、没後40日ミサにおいては、最後に参列者全員に、聖体がひと切れずつ配られるのがならわしとなっている。通常、聖体は小麦粉の生地少量の砂糖を加え、ムスタカ (mustaka)³⁾ で香りづけをして焼いたパンであるが、まれにこの聖体のパンにかわって、麦粥が配られることもある。筆者がこの事例を観察したのは、わずかにマロン派カトリックでの没後40日ミサただ一回であった。ただし、メルキト派カトリックの現総

大司教による儀礼概説書によれば、葬儀ミサの聖体としては、むしろ麦粥をふるまうのが本式のようなのである [Lahām 1988: 167]。パン屋に委託できる聖体とは異なり、麦粥は作るのに手間がかかるため、簡略化されたのであろう。葬儀ミサで配られる麦粥は、遺族の女性たちが協力してつくるものである。今日、聖体のパンもまた、遺族の女性たちが寄り集まって、ミサの前日に切り分けられる。一族が協力して葬儀を執りおこなうという形式だけは、受け継がれているといえるであろう。

その3：子どもに歯が生えたことを祝う菓子

以上で紹介した麦粥は、いずれもキリスト教と密接に関わっている。しかしながら、麦粥が常に宗教的な意味合いを帯びているかといえば、そうでもない。単純に、子どもの成長を祝うものとして供されることも、あるのである。

キリスト教徒には、赤ん坊に歯が生えはじめたことを祝って、親族や近隣の者に麦粥を配る慣習がある。これは、赤ん坊がもはや母親の乳だけではなく、固形物も食べられるようになったことを示すための儀式であり、赤ん坊にはかたちだけ、数粒の麦を含ませる。このときふるまわれる麦粥は「茹でた麦」でも、「バルバーラ」でもなく、「スィヌニーエ (sinuniya)」と呼ばれる。この名は、アラビア語で歯をあらわす sin に由来している。

2. 麦粥の象徴性

以上の事例から読み取れる、麦粥の象徴性は以下の通りである。

その1：死の象徴、犠牲の肉体

イスラームにおいても同様であるが、キリスト教における聖人たちの記念日は、おおむね彼らが殉教を遂げたことを祝うものである。つまり、聖女バルバーラの日にはふるまわれる麦粥とは、その呼び名「バルバーラ」が示すとおり、殉教を遂げた聖女の肉体そのものである。

キリスト教において、パンがキリストの肉、犠牲の象徴として扱われているのは、周知の事実である。麦粥は、小麦を粉にひかず、大地に蒔けば芽吹く種の状態、つまり生命を宿した姿のまま、熱湯で煮て殺してつくられる。しかも、ひと晩水に浸けて、より芽吹きやすい状態にしてから煮るのである。つまり、麦粥はパンよりもさらになまなましい、麦の死体そのものであるといえる。麦粥が死者を弔うミサにおいて、聖体として参列者に配られるのは、このような意味合いを帯びているからであろう。

その2：生の象徴

しかしながら、麦粥は死の象徴であるばかりではない。生の象徴としての一面をもそなえており、そのことを端的に示すのが、「スィヌニーエ」である。

キリスト教徒はキリストの肉としてのパンをミサで拝受し、それを食すことによって、キリストの聖霊を得る。「人はパンのみだけで生きるものではない [マタイによる福音書4.4]」とイエス・キリストは言うが、この発言ははからずも東地中海地域におけるパン、つまりその主原料である小麦の重要性を裏付けることとなった。人は小麦によって肉体を養い、キリストの肉体としての聖体のパンを受けることによって、精神的な糧を得る。人は小麦によって生かされているのである。

しかしながら、小麦とその製品は、歯がなければ食べることはできない。歯が生え、小麦を咀嚼できるようになってはじめて、乳飲み子は肉体的にも、精神的にも小麦に養われるキリスト教徒となるのである。「スィヌニーエ」は、赤ん坊が人間として、キリスト教徒として、新たな生命を授かることを祝うためにふるまわれるのである。

考察 アイデンティティの相剋、麦粥によってもたらされる親和

さて、キリスト教徒たちは一様に、食をはじめとして、自分たちの文化がイスラーム教徒のそれよりもまさっていると公言してはばからない⁴⁾。そのような折に、引きあいに出されるのはたいてい小麦を使用した料理であり⁵⁾、その最たる例は聖体のパンであり、聖体の役割をも兼ねる麦粥に他ならない。

キリスト教徒たちは誰しも、日曜ミサのたびに拝受する聖体のパンを「(聖なるものであるという以前に) どんなパンよりもおいしい」と言う。良質な小麦を使用し、砂糖を加えるためほのかに甘みのある聖体のパンは確かに美味であり、これを食することができるのはキリスト教徒の特権であると、彼らは考えている。また、麦粥はイスラーム教徒にとっては単に冬の風物詩でしかないが、キリスト教徒はこの食物に宗教的聖性を与え、死と生を繋ぐ役割を担わせている。一粒の種から芽吹き、豊かな実りをもたらし、死ぬ、つまり食物となることによって人間を生かす麦は、まさに死と生を常に循環する存在だといえる。そんな小麦を多彩な様式で食し、ふるまうキリスト教徒は、イスラーム教徒よりも豊かな精神性を有しているのだと、彼らは麦粥や聖体のパンを賛美することによって主張するのである。

また、小麦の栽培はガリラヤ地方のアラブ人農村にとって、農作業の象徴ともいうべきものである。農業に従事する者の数は減少したが、それでも彼らの農作業は今日もなお、9月14日、15日の「十字架祭」⁶⁾を年頭とする伝統的な農業暦にのっとなって進められている。これは、「十字架祭」に雨期の兆しがみえはじめるとされているためである。

雨期の訪れとともにおこなわれるのはオリーブの収穫であり、小麦の播種にほかならず、雨期の終わりとともに小麦は収穫され、農閑期に入る。つまり、小麦の栽培サイクルこそが農作業の基準であり、ガリラヤ地方のアラブ人の大半が生まれ育った、農村社会の象徴である。そして、農村への帰属意識は、キリスト教徒に限らず、イスラエルのアラブ人市民にとって、アイデンティティの根幹をなす重要なものである [菅瀬2005: 62-64]。小麦を用いる食文化を誇ることは、アラブ人農村に生まれ育った者、つまりアラブ人としてのアイデンティティを主張することにつながる。

ところが、アラブ人キリスト教徒のうち、メルキト派カトリック信徒とマロン派カトリック信徒は、ローマ・カトリック傘下に属するがために、ギリシャ正教徒よりも欧米への憧れが強い。ギリシャ正教徒やイスラーム教徒への対抗意識から、欧米により近い宗派の信徒であることを誇りとし、ときにアラブ人であると名乗ることをためらう傾向すらみられる [菅瀬2005: 132]。彼らの内面では常に、アラブ人としてのアイデンティティと、キリスト教徒としてのアイデンティティの相剋が繰り返されているのである⁷⁾。しかしながら、宗教・宗派の別を問わず、東地中海地方すべてのアラブ人に共通する食物である麦粥にキリスト教的意味あいを持たせ、それを誇ることは、すなわち彼らのなかで乖離したキリスト教徒としてのアイデンティティと、アラブ人としてのアイデンティティを結びあわせ、親和性を持たせようとする行為といえはしないだろうか。キリスト教徒たちが誇らしげに麦粥をふるまうとき、そこにはイスラーム教徒に勝る存在でありたいという、キリスト教徒としての自尊心と、彼らと同じアラブ人としてのアイデンティティを抱いていたいという渴望がこめられているのである。

引用文献

Lahām, al-Matrān Lutfī

1988 “*Madkhal ilā al-Rutab al-Litirajīya wa Rumūzhā fī al-Kanīsat al-Sharqīya*”, al-Quds al-Sharīf.

Mansūr, Johnny

1998 “*al-A’yād wa al-Mawāsīm fī al-Hadārat al-‘Arabīya*”, Haifā.

Sa’ar, Amalia

1998 ‘*carefully on the margins: Christian Palestinians in Haifa between nation and state*’, American Ethnologist, May 1998, pp. 215-239.

菅瀬 晶子

2005 「イスラエルにおけるアラブ人キリスト教徒のアイデンティティの様態 —ガリラヤ地方・メルキト派カトリック信徒の事例研究」、博士論文、総合研究大

学院大学に提出。

注

- 1) バルバーラの出身地については、小アジアとする説が一般的であるが、中東諸教会ではエジプトのコプト正教を中心に、アレキサンドリア出身説も存在する。同様の事例は、やはり絶大な人気を誇る聖ゲオルギオス (Mār Jirjis, Mār Jurīs) にもみられ、彼は小アジアではなく、パレスチナ出身である、あるいは母親がパレスチナ人であった、などの説が流布している。
- 2) その後、各遺族の意向に応じて、没後半年や一年などのミサもおこなわれることがある。
- 3) 英語名はマスティック (mastic)。ムスタカとは、ギリシャのヒオス島特産の樹木の樹脂であり、古来胃腸の妙薬として珍重されてきた。ギリシャ正教では聖体のパンの香りづけに用いられ、メルキト派と、一部のマロン派も同様の聖体を使用している。これは、メルキト派が18世紀初頭にギリシャ正教から分離し、ローマ・カトリックの傘下に入りながらも、ギリシャ正教の教義や慣習を随所にとどめているためである。
- 4) 筆者はフィールド調査の間、イスラーム教徒の主婦がしばしば、「北部の村に住むキリスト教徒たちの料理」を絶賛し、そのことばをその村出身の女性たちが誇らしげに聞いている場面を目撃した。実際、イスラーム教徒みずから、「キリスト教徒のほうが趣味がよい」と、認めてしまっているきらいがある [Sa'ar 1998: 221]。ただし、引用文献の当該箇所では述べられているのは、家具調度の趣味についてである。
- 5) 聖体のパンと麦粥のほかに、キリスト教徒の食文化のすばらしさを象徴するものは、クッベ・ナイエ (kubba ni'a) であろう。これは小麦を挽き割りにしたブルゴル (burgul) をふやかし、山羊の生挽肉と香草、香辛料、パプリカのペーストとともに練って団子状にしたものであり、キリスト教徒の多いガリラヤ地方北部の農村のもてなし料理である。クッベ・ナイエを誇ることは、新鮮な生肉を食すことのできる環境と技術、双方を誇ることに他ならない。また、復活祭のときに各家庭で作られる菓子マームール (ma'amūl) もまた、小麦を主原料としており、その形はイエスの荆冠や墓など、キリスト教的な象徴性を帯びている。イスラーム教徒にとって、マームールは犠牲際るときにふるまわれる菓子であるが、その形に特別な意味はないという。
- 6) 「十字架祭 ('Īd al-Salīb)」とは、ローマ皇帝コンスタンティヌスの母親ヘレナが、エルサレムのゴルゴタの丘に詣で、イエスが磔刑に処された十字架の木片を発見したことを祝うものである。この日に雨が降れば、その年の雨期は降雨に恵まれ、豊作になると言われており、実際この日に降雨がみられる確率は高いとという。筆者がイスラエルのハイファでこの祭を観察したのは2001年と2002年であるが、このうち2001年には、晴天にもかかわらずわずかながら、小雨がぱらついた。
- 7) メルキト派信徒の場合、この相克はより複雑である。なぜなら彼らの宗派は本来、アラブ人のための教会を築くために、ギリシャ正教会から分離独立したものであるからである。つまり、メルキト派信徒であることを名乗ることは、アラブ人としての名乗

菅瀬 晶子：人は小麦にて生かされる

りをあげることにほかならない。にもかかわらず、彼らは周辺アラブ諸国への失望や、それらの国の人口の圧倒的多数を占めるイスラームへの対抗意識から、アラブ人と自称することをためらうのである。

執筆者紹介 (掲載順)

富田 健次	(同志社大学大学院神学研究科教授)
エイナット・ラモン	(シェヒター・ラビ神学校 (エルサレム) 校長)
神藤 誉武	(ニューヨーク・ユダヤ神学校大学院研究員)
後藤 正英	(京都大学非常勤講師)
塩崎 悠輝	(同志社大学大学院神学研究科博士後期課程)
菅瀬 晶子	(総合研究大学院大学葉山高等研究センター上級研究員)

編集後記

『一神教学際研究』(JISMOR) 3号をお届けいたします。

前号までは特集テーマをもうけましたが、今回はテーマを設定せず、すべて自由にご投稿いただきました。論文5本と研究ノート1本を掲載いたします。論文についての内訳は、ユダヤ学関係が3本、イスラーム関係が2本で、キリスト教関係の論考がないのが残念です。三つの一神教を三角形で表すとすれば、その二角から問題提起がなされたということになります。残る一角からの発信や応答が期待されるところです。

一神教学際センターによる今年度の国際ワークショップは、11月初旬に、『『ヨーロッパ』という自己理解と一神教』というテーマのもとに開催されました。ヨーロッパでは、キリスト教の威光はかつてのような輝きを失っています。他宗教人口の増加と、世俗化の急激な波がヨーロッパの宗教地図を塗り替えています。今や、宗教を異にする勢力同士の確執が絶えません。今年は、「ムハン

マドの風刺画」事件やローマ法王の「失言」問題などの思いがけない騒動もありました。東アジアに住む私たち日本人ですが、そのヨーロッパで今何が起きているかを見据えることは、グローバル社会の今後を的確に読み取るためにも大切だと思われれます。

ヨーロッパにかぎらず、一神教がらみの社会現象が分かりやすく分析され、その成果が、私たちのジャーナルにもますます反映されることを望んでいます。

次号もまた、ご投稿をお願いいたします。テーマは設定しないつもりでいます。広く一神教に関する論文をお待ちしています。研究ノート、書評、研究動向なども募集しますので、奮ってご応募くださるようお願い申し上げます。

2007年2月

編集委員 (代表) 石川 立

論文募集要領

1. 応募できるのは、原則として、一神教学際研究センターの事業推進担当者と共同研究員、および、事業推進担当者・共同研究員のうちの1名以上が推薦する者です。
2. 応募論文に対しては査読を行ない、編集委員が掲載の可否を決定します。
3. 原稿締切は6月末日。投稿希望者は、3月末日までに簡単なレジュメを提出してください。
4. 原稿は原則として未発表のものに限ります（再録の場合は、該当機関より掲載の許可を得てください）。
5. 原稿での使用言語は、日本語か英語です。ただし、学術誌は日本語、英語、アラビア語の3言語で発行します。
6. 分量は以下のとおりです。以下の枚数は400字詰め原稿用紙に換算したものです。
論文：日本語では、40—70枚（字数では、16000—28000字）
英語では、6000—10000 words
研究ノート、書評、研究動向：日本語では、20枚以内（字数では、8000字以内）
英語では、3000 words 以内
7. 1 ページ目に、表題、執筆者氏名、400字程度のサマリー（英語の場合は150 words 程度）およびキーワード（5語）を記してください。日本語で執筆する場合も、表題の英文（仮英訳）、および氏名のローマ字も併記してください。別に執筆者の所属をお知らせください。
8. 原稿は横書きとします。
9. 注は論文末に一括して掲げてください。なお、参考文献表は原則として掲載しません。
10. 欧文の著書および雑誌・新聞名はイタリック体で記してください。論文名はローマン体です。
11. ヘブライ文字、アラビア文字、ギリシア文字は原則として転写してください。転写法は、ヘブライ文字、ギリシア文字については『旧約新約聖書大事典』（教文館）の方法に従います。アラビア文字については、『イスラーム辞典』（岩波書店）に従います。
12. 原稿は、印字した原稿と、電子データ（原稿ファイルの保存されたフロッピーディスク）の両方を投稿してください。図版などを添付する場合は、CD-R も受けつけます。（郵送の宛先は、同志社大学一神教学際研究センター宛です）
13. 投稿された原稿の返却は行いません。
14. 執筆者には、抜刷30部をお渡しします。
15. 原稿は印刷ののちに、PDF ファイルにさせていただきます。

一神教学際研究

発行日 2007年2月28日

編集者 石川 立

発行所 同志社大学一神教学際研究センター (CISMOR)

〒602-8580 京都市上京区今出川通烏丸東入

Tel : 075-251-3972 Fax : 075-251-3092

e-mail:info@cismor.jp

表紙デザイン 絹田 啓子 <http://www.keikodesign.com/>

印刷所 中西印刷株式会社
