CISMOR

同志社大学21世紀COEプログラム

一神教の学際的研究

文明の共存と安全保障の視点から

研究成果報告書

2005年度

CISMOR

同志社大学
一神教学際研究センター（CISMOR）

CISMOR

同志社大学21世紀COEプログラム

一神教の学際的研究

文明の共存と安全保障の視点から

研究成果報告書

2005年度

同志社大学21世紀COEプログラム

一神教の学際的研究

文明の共存と安全保障の視点から

研究成果報告書

目 次

はじめに …… 6

2005年度活動報告 …… 8

1.2005年度　国際ワークショップ

国際ワークショップ報告書に寄せて …… 18

「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」報告 …… 19

招聘者紹介 …… 21

第1セッション「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」記録

カマール・オニアー・カマルザマン「均整のとれたグローバリゼーション―宗教の役割」 …… 25

松本健一「日本のナショナル・アイデンティティとアジア的構想」 …… 35

劉　義章「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」 …… 42

コメント・ディスカッション …… 49

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」記録

高　師寧「現代中国におけるナショナル・アイデンティティと宗教」 …… 59

徐　正敏「『新民族主義』状況での韓国キリスト教の進路」 …… 68

コメント・ディスカッション …… 72

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」記録

ヘルメン・プリヤラジュ・シャストリ「マレーシアにおけるグローバリゼーションと宗教復興」 …… 89

ムハンマド・イスマイル・ユサント …… 94

「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」

ジュルキプリ・ミルホン・ワディ …… 101

「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」

コメント・ディスカッション …… 109

第4セッション「東アジアの将来と宗教」記録

ソヒリン・ムハンマド・ソリヒン …… 129

「東アジアとグローバリゼーションの課題―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」

李　正培 …… 140

「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―」

ホセ・マリア・マナリゴッド・クルス「宗教と国民意識―フィリピンの場合」 …… 151

コメント・ディスカッション …… 154

2.部門研究会報告

部門研究1「一神教の再考と文明の対話」研究会記録

2005年度第1回研究会

手島勲矢「ラビ・ユダヤ教のパラダイムシフト：神殿崩壊と賢者の政治思想」 …… 178

市川　裕「現代ユダヤ教の権威構造と正典解釈―近代国家と民主主義をめぐって」 …… 194

2005年度第2回研究会

加藤　隆「比較文明論の観点からみたキリスト教世界の類型化の試み」 …… 209

石川　立「キリスト教における正典的解釈の可能性―土の器としての正典―」 …… 228

2005年度第3回研究会

イサム・ムハンマド／武岡洋治 …… 242

「スーダンにおける紛争―イスラームとキリスト教、原理主義をめぐって」

2005年度第4回研究会

中田　考「ジハードと『イスラーム世界』」 …… 246

部門研究1・2合同研究会（2004年度第5回研究会）記録

小杉　泰「イスラーム民主主義の現在：理念と実践および21世紀的課題群」 …… 258

古矢　旬「アメリカ建国の理念――『近代』と『宗教』の相克」 …… 277

菅野賢治「フランス共和国とユダヤ――『ライシテ（世俗性）』理念の試金石」 …… 292

部門研究2「アメリカのグローバル戦略と一神教世界」研究会記録

2005年度第1回研究会

久保文明「共和党保守連合と宗教保守派の関係について」 …… 310

村田晃嗣「第二期ブッシュ政権の陣容と日米関係」 …… 324

2005年度第2回研究会

五十嵐浩司「米一極構造の中での国連改革」 …… 337

浅野　亮「中国と多国間主義」 …… 349

2005年度第3回研究会

吉原欽一「『共和党の変化』から読むアメリカ政治―保守主義運動と連邦議会」 …… 359

中山俊宏「2008年を視野に入れた米国民主党の動向」 …… 372

2005年度第4回研究会

宮坂直史「ロンドン同時テロと欧米テロ対策の展開―国際安全保障の視点から」 …… 386

中田　考「自由民主主義の失敗―イスラーム解放党の非合法化を中心に」 …… 396

3.特定研究プロジェクト報告

特定研究プロジェクト1「ヨーロッパにおける宗教政策の研究」研究会記録

2005年度第1回研究会
宮澤正典「日本におけるユダヤ論議考」…… 418
2005年度第2回研究会 …… 428
2005年度第3回研究会 …… 429
2005年度第4回研究会
野村真理「近代ウィーンのユダヤ人の自己認識」…… 432

特定研究プロジェクト2「イラン・イスラーム体制における西欧理解」研究会記録

2005年度第1回研究会 …… 450
2005年度第3回研究会
吉村慎太郎「第9回イラン大統領選挙の諸相―予想と実相の乖離に寄せて」…… 454
2005年度第4回研究会 …… 467
2005年度第5回研究会 …… 468
2005年度第6回研究会 …… 469
2005年度第7回研究会 …… 470
2005年度第8回研究会 …… 471

特定研究プロジェクト4「中東の教科書における非イスラーム宗教のイメージとその意味」研究会記録

2005年度研究会 …… 472

特定研究プロジェクト5「イスラームにおける他宗教との共存―伝統と現代への対応」研究会記録

2005年度第1回研究会 …… 474
2005年度第2回研究会 …… 476

特定研究プロジェクト6「ヨーロッパの史的展開とイスラーム」研究会記録

2005年度研究会
清水宏裕「国家としての『トルコ』と民族としての『トルコ人』」…… 479

4.公開講演会報告

ハッサン・アブ・ニマー「中東における宗教間対話の課題」…… 502
小田淑子「イスラームの宗教性―日本人の宗教観と比較して―」…… 510
ナーセル・サガフィー・アーメリー「イランの外交専門家が語る『イランの核開発と核不拡散問題』」…… 527
メナヘム・ベン・サッソン「『カイロ・ゲニザー』―千年にわたるユダヤ教の歴史と文化へのいざない」… 534
塩尻和子「クルアーン解釈からみるジハード論」…… 537
山中由里子「二本角が表すもの――西アジアにおけるアレクサンドロス大王の神聖化」…… 554
エリック・オッテンハイム「何のための対話か?―オランダにおけるキリスト者とユダヤ人―」…… 573
ムハンマド・ハサン・アルジール …… 587
「アラブ・イスラーム学院のアラビア語教育と遠隔教育の努力　―24年間を振り返って―」
アミハイ・マザール「考古学からみた聖書の史実性」…… 593

5. シンポジウム・ワークショップ報告

シンポジウム:2005年CISMORユダヤ学会議「日本におけるユダヤ学の現状」…… 596
学術交流協定機関との共催シンポジウム:「非ムスリム地域におけるイスラームとムスリム」…… 598
学術交流協定機関との共催シンポジウム:「一神教における救済とメシア運動――その現代的意味」… 600
公開シンポジウム:「日本宗教から一神教への提言」…… 602
ワークショップ:「ダビデとソロモンを探して―考古学的視点から」…… 602

6. 教育プログラム

2005年度マレーシア異文化理解・語学研修プログラム …… 604
2005年度イスラエル宗教・文化研修プログラム …… 605
2005年度シリア語学・異文化研修プログラム …… 606
日馬相互理解促進学生交換プログラム――日本文化体験研修 …… 607
語学インテンシブ・コース …… 608

7. 京都・宗教系大学院連合 …… 609

8. 新聞記事 …… 614

執筆者紹介 …… 620
2005年度事業推進担当者一覧 …… 622
事業推進担当者業績報告 …… 623
2005年度共同研究員一覧 …… 628
学術協定提携一覧 …… 632
2005年度来訪者記録 …… 632

はじめに

同志社大学21世紀COEプログラム「一神教の学際的研究―文明の共存と安全保障の視点から」の2005年度報告書をお届けいたします。本COEプログラムは2003年7月に「学際・総合・新領域」のCOEプログラムとして採択され、3年目を終了しました。

本COEプログラムの中核拠点である同志社大学大学院神学研究科は、2005年度より「一神教学際研究コース」を新設し、前期課程5名、後期課程2名の入学定員で、学生を迎えています。一神教研究のためのカリキュラムは、学部のカリキュラムを含めて整備されてきました。(詳細は神学部・神学研究科のウェブ・サイトhttp://theology.doshisha.ac.jp/をご覧ください。)

神学研究科の教員体制も、従来のキリスト教研究だけでなく、ユダヤ教研究、イスラーム研究に対応できるように整備が進められ、2006年度からは、キリスト教研究担当者10名、イスラーム研究担当者4名、ユダヤ教研究担当者2名が専任教員として在籍することになりました。イスラーム研究担当専任教員4名のうち3名はイスラーム教徒(ムスリム)です。3つの一神教の研究者が、日常的に神学・思想研究を共同で行う宗教研究機関は、日本だけでなく世界においてもまれな存在であり、3年間の研究活動は国際的にも注目を集め、海外の研究機関からの来訪者、客員教授、客員研究員の数は年ごとに増加しています。

研究活動の中心は昨年度から継続している2つの部門研究です。部門研究1は思想・神学的な一神教研究である「一神教の再考と文明の共存」、部門研究2は外交・安全保障の視点から一神教世界を分析する「アメリカのグローバル戦略と一神教世界」です。本COEプログラムが「学際・総合・新領域」であることの意味は、宗教についての思想・神学的および歴史的研究と外交・安全保障研究という、従来はほとんど交わることにない研究領域の境を超えて、とくに「9.11」以降の世界にとっての緊急の課題である「一神教」と「一神教世界・一神教文明」を学際的に研究し、今日の世界が直面している緊急の課題である、文明の共存と平和の実現に貢献することをめざすところにあります。

従来はほとんど交わることのなかった一神教研究と外交・安全保障研究を、学際的・総合的・有機的に結合することは先例のない「新領域」であり、簡単なことではありません。事業推進担当者とCOE共同研究員は2つの部門研究のどちらかに所属していますが、積極的に他方の部門研究にも参加して学際性と総合性の確保に努めています。また2つの部門研究の共同研究会を持つことにより、今までに経験しなかった新たな学問的刺激を受けることによって、一神教についての宗教研究と外交・安全保障研究に新しい方向性が生まれることをめざしています。

焦点を絞った課題をより少人数で学際的に追求するための「特定研究プロジェクト」については、前年度から継続する「ヨーロッパにおける宗教政策の研究」と「イラン・イスラーム体制における西欧理解」に加えて、「中東の教科書における非イスラーム宗教のイメージとその意味」、「イスラームにおける他宗教との共存―伝統と現代への対応」、「ヨーロッパの史的展開とイスラーム」が新たにスタートいたしました。

2005年度の国際会議として、2005年11月に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」を開催しました。中国・韓国・フィリピン・マレーシア・インドネシアから計9名の研究者を招き、国内の地域研究の専門家などと共に、東アジア各国・各地域における固有の問題と共通する課題を、近代化やナショナル・アイデンティティを切り口に討議しました。

また2005年12月には、第1回「ユダヤ学会議」を開催しました。日本におけるユダヤ学関係の専門家を一堂に集めた、これまでに前例のないこの学術会議では、古代・中世・近現代という歴史軸を中心に区分された三つのセッションを通じて、歴史・宗教・政治の視点を総合することを試みました。

国際ワークショップの報告書は、日本語・英語・アラビア語の3カ国語で刊行いたしました。昨年度に創刊された学術誌『一神教学際研究』は今年度も、日本語・英語・アラビア語の3カ国語で刊行し、国際ワークショップの報告書とともに、世界の研究機関に発送されました。3カ国語による発信は、本COEプログラムの拠点である一神教学際研究センター(CISMOR)のウェブ・サイトにおいても行われています(http://www.cismor.jp/)。アラビア語圏であるイスラーム世界からは、アラビア語による情報の発信が高く評価され、アラビア語の学術誌のいくつかに、本プログラムの内容が紹介されました。

本プログラムのグローバルな学術ネットワーク形成のために、2004年度に学術交流協定を結んだ、ヘブライ大学人文学部、クフタロー財団・アブヌール学院(シリア)に加えて、国際イスラーム大学啓示人文学部(マレーシア)と王立宗教間対話研究所(ヨルダン)と学術交流協定を締結しました。2005年度には、学術交流協定を結んだ研究機関との共催シンポジウムを2回、海外において開催しました。2005年12月のクフタロー財団・アブヌール学院(シリア)との共催の国際シンポジウム「非ムスリム地域におけるイスラームとムスリム」と、2006年3月の国際イスラーム大学(マレーシア)との共催の国際シンポジウム「一神教における救済とメシア運動――その現代的意味」です。

つぎに教育活動についてご報告いたします。2005年7月、京都にある6つの宗教系大学院・大学とともに「京都・宗教系大学院連合」(Kyoto - Graduate Union of Religious Studies)を設立し、2006年度から、大学院レベルでの単位互換制度を開始しました。2006年度からは、教育だけでなく、研究の領域においても共同研究が開始されます。京都という地の利を生かしたこの試みによって、仏教や多神教という日本的なコンテキストにおいて一神教研究を行うことにより、日本独自の一神教研究を世界に発信していきたいと願っています。海外からの研究者にとっても、日本宗教との関係で一神教研究を行えることは、大きな魅力となるに違いありません。

博士課程後期課程の学生を対象にした、COEリサーチアシスタントとCOE奨励研究員の公募は継続しています。奨励研究員には本学以外の大学院生も含まれています。リサーチアシスタントと奨励研究員の大学院生は毎回の部門研究会などに参加し、その分野における一流の研究者と交流することによって大きな学問的刺激を受けています。その成果は、大学院生による学術誌への研究論文の掲載、学会での発表となって表されています。

本COEの教育プログラムでは「オンサイト・エデュケーション」として、一神教世界での現地研修を行っています。2005年度夏休みには、イスラエル、シリア、マレーシアにおいて実施されました。2005年11月には、国際イスラーム大学(マレーシア)の学生5名を「日馬相互理解促進学生交換プログラム――日本文化体験研修」として受け入れ、本プログラムに関わる大学院生・若手研究者と有意義な学術交流の場を持つことができました。来日した学生たちは全員がムスリムであり、マレーシアにおいてはほとんど学ぶ機会のない日本宗教、ユダヤ教、キリスト教などについて、本プログラムが集中講義を提供し、相互の異文化体験の実質化に寄与することができました。もう一つの教育活動は語学インテンシブ・コースの実施です。アラビア語、ヘブライ語それぞれのインテンシブ・コースの他に、国際会議で使用する英語についてのインテンシブ・コースを設置しました。

最後にCOEプログラムの研究成果の社会への還元についてご報告いたします。2005年度には内外の研究者による9回の公開講演会を開催いたしました。このなかには、2回の日本オリエント学会との共催の公開講演会が含まれています。2006年3月には、日本基督教学会近畿支部会との共催の公開シンポジウム「日本宗教から一神教への提言」を開催しました。また昨年11月の「国際ワークショップ」の最初のセッションのシンポジウムも一般に公開しました。公開講演会や公開シンポジウムの内容については、動画発信も含めて、すべてウェブ・サイトで公開しています。また、eラーニング・システムを利用した授業内容の配信として、「神学部・神学研究科オープンコース」を実施しました。

一神教学際研究センターの一般読者向けのニューズレター『CISMOR VOICE』の3号と4号を発刊しました。3号の特集は、「ニューヨーク」、4号の特集は「一神教とは何か」です。またウェブ上に「ワールドウオッチ・ニュース」を動画で配信しています。この内容はDVDに焼き直し、希望者に配信しています。

本報告書は本COEプログラムの2005年度における活動全体の報告です。昨年度に引き続き、予想以上のボリュームになってしまい、皆様がご覧いただくのにご不便をおかけしますが、本COEプログラムをご理解いただくための参考になれば幸いです。

同志社大学一神教学際研究センター長
森　孝一

2005年度活動報告

2005年度 活動報告

2005年

4月2日–3日 **特定研究プロジェクト2　2005年度第1回研究会**
「『革命後26年のイラン・イスラーム体制をめぐる』座談会」

4月12日–7月12日 **英語インテンシブ・コース（前期）**

4月26日 **特定研究プロジェクト5　2005年度第1回研究会**
発表者:下村佳州紀（在シリア日本国大使館）「シリアの現代イスラーム事情」

5月19日 **公開講演会**
ハッサン・アブ・ニマー（ヨルダン王立宗教間対話研究所）「中東における宗教間対話の課題」

5月21日 **部門研究2　2005年度第1回研究会**
発表者:久保文明（東京大学）「共和党保守連合と宗教保守派の関係について」
村田晃嗣（同志社大学）「第二期ブッシュ政権の陣容と日米関係」
コメンテーター:臼杵　陽（国立民族学博物館）
中山俊宏（日本国際問題研究所）

5月27日 **特定研究プロジェクト2　2005年度第2回研究会**
「2005年度研究会の方向性と方針について」

5月28日 **部門研究1　2005年度第1回研究会**
発表者:手島勲矢（大阪産業大学）「ラビ・ユダヤ教のパラダイムシフト:神殿崩壊と賢者の政治思想」
市川　裕（東京大学）「現代ユダヤ教の権威構造と正典解釈―近代国家と民主主義をめぐって」
コメンテーター:中田　考（同志社大学）
小原克博（同志社大学）

6月18日 **公開講演会**
発表者:小田淑子（関西大学）「イスラームの宗教性―日本人の宗教観と比較して―」
コメンテーター:三宅威仁（同志社大学）

6月25, 27, 30日 **アラビア語インテンシブ・コース（前期）**

6月25日 **部門研究2　2005年度第2回研究会**
発表者:五十嵐浩司（朝日新聞）「米一極構造の中での国連改革」
浅野　亮（同志社大学）「中国と多国間主義」
コメンテーター:村田晃嗣（同志社大学）
宮坂直史（防衛大学校）

7月8日 **特定研究プロジェクト2　2005年度第3回研究会**
発表者:吉村慎太郎（広島大学）「第9回イラン大統領選挙の諸相―予想と実相の乖離に寄せて」

7月9日 **部門研究2　2005年度第3回研究会**
発表者:吉原欽一（社団法人アジア・フォーラム・ジャパン）
「『共和党の変化』から読むアメリカ政治―保守主義運動と連邦議会―」
中山俊宏（日本国際問題研究所）「2008年を視野に入れた米国民主党の動向」
コメンテーター:森　孝一（同志社大学）
伊奈久喜（日本経済新聞）

7月23日 **部門研究1　2005年度第2回研究会**
発表者:加藤　隆（千葉大学）「比較文明論の観点からみたキリスト教世界の類型化の試み」
石川　立（同志社大学）「キリスト教における正典的解釈の可能性―土の器としての正典―」
コメンテーター:中村信博（同志社女子大学）
越後屋　朗（同志社大学）

7月25日 **特定研究プロジェクト1　2005年度第1回研究会**
発表者:宮澤正典（同志社女子大学名誉教授）「日本におけるユダヤ論議考」

7月29日 **特定研究プロジェクト2　2005年度第4回研究会**
発表者:富田健次（同志社大学）
「Muhammad Khatami, "Golge insan dar kame ajadhaye doulat"の講読会」

7月30日 **公開講演会**
ナーセル・サガフィー・アーメリー（安全保障問題アナリスト）
「イランの外交専門家が語る『イランの核開発と核不拡散問題』」

8月1–15日 **マレーシア異文化理解・語学研修プログラム**

8月2–11日 **イスラエル宗教・文化研修プログラム**

8月7日 **ヨルダン王立宗教間対話研究所と学術交流協定締結**

8月8日 **マレーシア国際イスラーム大学啓示人文学部と学術交流協定締結**

8月16–28日 **シリア語学・異文化研修プログラム**

9月8日 **部門研究1　2005年度第3回研究会**
発表者:イサーム・ムハンマド（アルニーレイン大学）
武岡洋治（名古屋大学名誉教授）
「スーダンにおける紛争―イスラームとキリスト教、原理主義をめぐって」

9月29日 **公開講演会**
メナヘム・ベン・サッソン（ヘブライ大学）
「『カイロ・ゲニザー』―千年にわたるユダヤ教の歴史と文化へのいざない」

10月4日–1月17日 **英語インテンシブ・コース（後期）**

2005年度活動報告

2005年度 活動報告

10月6日 **特定研究プロジェクト2　2005年度第5回研究会**
発表者:嶋本隆光(大阪外国語大学)
「西洋的思考法とイスラーム的思考法(前提的考察):B・ラッセルとM・モタッハリーの倫理思想」

10月15日 **部門研究2　2005年度第4回研究会**
発表者:宮坂直史(防衛大学校)「ロンドン同時テロと欧米テロ対策の展開―国際安全保障の視点から」
中田　考(同志社大学)「自由民主主義の失敗―イスラーム解放党の非合法化を中心に」
コメンテーター:石川　卓(東洋英和女学院大学)
森　孝一(同志社大学)

10月22日 **部門研究1　2005年度第4回研究会**
公開講演会「クルアーン解釈からみるジハード論」
発表者:塩尻和子(筑波大学)
コメンテーター:四戸潤弥(同志社大学)
中田　考(同志社大学)「ジハードと『イスラーム世界』」

10月28日 **特定研究プロジェクト2　2005年度第6回研究会**
発表者:富田健次(同志社大学)
「近代自由主義とイスラーム―ホメイニーの正義を中心にして(1)」

11月5日―7日 **国際ワークショップ2005**
「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」

5日　**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)
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)
「均整のとれたグローバリゼーション―宗教の役割」
松本健一(麗澤大学)「日本のナショナル・アイデンティティとアジア的構想」
劉　義章(香港中文大学)「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」
コメンテーター:徐　正敏(延世大学)
村田晃嗣(同志社大学)

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

6日　**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)
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)
「マレーシアにおけるグローバリゼーションと宗教復興」
ムハンマド・イスマイル・ユサント(インドネシア解放党)
「イスラーム復興とインドネシア解放党の政治運動―
近代化とグローバリゼーションに対する挑戦」
ジュルキプリ・ミルホン・ワディ〔イブン・アッドゥーク〕(フィリピン大学)
「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」
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)

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)
発表者: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)
「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」
李　正培(監理教神学大学校)
「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」
ホセ・マリア・マナリゴッド・クルス(アテネオ・デ・マニラ大学)
「宗教と国民意識―フィリピンの場合」
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)

7日　**エクスカーション**

11月8日 **特定研究プロジェクト5　2005年度第2回研究会**
発表者:ルファ・カゴコ・グイアム(ミンダナオ国立大学)
「周辺から主流へ:ARMM(ムスリム・ミンダナオ自治区)の和平プロセスにおけるモロ民族女性の役割」
マリテス・ダングイラン・ヴィトゥグ(ニューズブレーク誌)
「MILF(モロ・イスラーム解放戦線)との和平協定の展望」
ムハンマド・イスマイル・ユサント(インドネシア解放党)
「イスラーム団体の多様性:インドネシア解放党と東南アジアにおけるイスラーム諸団体の比較研究」
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)
「東南アジアにおけるイスラーム:一つのミッションにおける多様なビジョン」

11月18日―29日 **日馬相互理解促進学生交換プログラム――日本文化体験研修**

11月22日 **特定研究プロジェクト1　2005年度第2回研究会**
発表者:ミシェル・モール(同志社大学嘱託講師)
「宗教者が眺めた20世紀初めのヨーロッパの崩壊―ローゼンツヴァイク『救済の星』を中心として―」

2005年度活動報告

2005年度 活動報告

12月3日 **特定研究プロジェクト2　2005年度第7回研究会**
発表者:富田健次(同志社大学)
書評:吉村慎太郎「イラン・イスラーム体制とは何か:革命・戦争・改革の歴史から」〔2005年、書肆心水〕
吉村慎太郎(広島大学)「イラン・アフガニスタン『関係』史に関する試論―1901―1941を中心に」

12月6日 **特定研究プロジェクト4　2005年度第1回研究会**
発表者:ムハンマド・ブードゥードゥー(ムハンマド5世大学)「イスラーム・移民・ヨーロッパの統合」
エルモスタファ・レズラーズィー(アジア・アラブ・メディア・ネットワーク東京)「宗教教育と他者の文化的受容」」

12月10日 **第1回CISMORユダヤ学会議「日本におけるユダヤ学の現状」**

開会セッション
司　会:アダ・タガー・コヘン(同志社大学)
発表者:宮澤正典(同志社女子大学名誉教授)「日本におけるユダヤ研究の展開とユダヤ人に対する日本人」

セッションA
「文献学的・考古学的観点からみた古代イスラエルと聖書」
司　会:石川　立(同志社大学)
発表者:アダ・タガー・コヘン(同志社大学)「ヨシュアのシケム召集と古代ヒッタイトの法習慣」
越後屋　朗(同志社大学)「考古学から見たシケム」
コメンテーター:池田　裕(中近東文化センター)
月本昭男(立教大学)

セッションB
「中世におけるユダヤ学:イスラームとの関係において」
司　会:越後屋　朗(同志社大学)
発表者:市川　裕(東京大学)「ユダヤ的生活様式の成立:文化の型の比較に向けて」
手島勲矢(大阪産業大学)「メタファーとプシャット:中世ユダヤ聖書解釈の構造について」
コメンテーター:鎌田　繁(東京大学)
勝村弘也(神戸松蔭女子学院大学)

セッションC
「20―21世紀のユダヤ学」
司　会:小原克博(同志社大学)
発表者:大塚和夫(東京外国語大学)「近代中東のユダヤ教徒／ユダヤ人コミュニティ:スーダンの例を中心に」
野村真理(金沢大学)「拡大EUとホロコースト研究」
コメンテーター:臼杵　陽(日本女子大学)
長田浩彰(広島大学)

12月13日 **『JISMOR(一神教学際研究)別冊〔英語版〕』発行**

12月17日 **公開講演会**
山中由里子(国立民族学博物館)「二本角が表すもの―西アジアにおけるアレクサンドロス大王の神聖化」

12月28日―29日 **シャイフ・アフマド・クフタロー財団共催国際シンポジウム「非イスラーム地域におけるイスラームとムスリム」**

28日　開会セッション
聖クルアーン朗唱
ジヤードッディーン・アル＝アイユービー(宗教大臣)後援挨拶
村瀬充(在シリア日本国大使館次席)挨拶
映像「アフマド・クフタロー財団と日本の関係」
中田　考(同志社大学)挨拶
サラーフッディーン・クフタロー(シャイフ・アフマド・クフタロー財団)挨拶

第1セッション
司　会:ムハンマド・ワフビー・スライマーン
発表者:アブドッダーイム・ヌマイル(アズハル大学)「非ムスリム社会にいかにイスラームを提示するか」
中田　考(同志社大学)「イスラームにおける非ムスリムの救済」
リナ・アルフムスィー(アズハル大学)「東西におけるムスリム少数派」

29日　第2セッション
司　会:アブドッサラーム・ラージフ
発表者:奥田　敦(慶応大学)「イスラームとグローバル・ガバナンス」
バッサーム・ウジュク(シャイフ・アフマド・クフタロー財団)「イスラーム少数派の現実、義務、イスラーム共同体との関係」
ファールク・アクビク(シャイフ・アフマド・クフタロー財団)「シャイフ・アフマド・クフタローと非ムスリムへの宣教」

2006年

1月11日 **特定研究プロジェクト1　2005年度第3回研究会**
発表者:エリック・オッテンハイム(ユトレヒト大学)「何のための対話か?―オランダにおけるキリスト者とユダヤ人」

1月14日 **公開講演会**
発表者:エリック・オッテンハイム(ユトレヒト大学)「何のための対話か?―オランダにおけるキリスト者とユダヤ人」
コメンテーター:ミシェル・モール(同志社大学嘱託講師)

1月21日 **部門研究1、2合同研究会**
発表者:小杉　泰(京都大学)「イスラーム民主主義の現在:理念と実践および21世紀的課題群」
古矢　旬(北海道大学)「アメリカ建国の理念―『近代』と『宗教』の相克」
菅野賢治(東京都立大学)「フランス共和国とユダヤ―『ライシテ(世俗性)』理念の試金石」
コメンテーター:富田健次(同志社大学)
森　孝一(同志社大学)

2月13日―14日、16日―17日 **ヘブライ語インテンシブ・コース**

2005年度活動報告

2005年度 活動報告

2月25日 **公開講演会**
発表者:ムハンマド・ハサン・アルジール
（イマーム・ムハンマド・イブン・サウード・イスラーム大学東京分校 アラブ・イスラーム学院）
「24年間のアラブ・イスラーム学院の日本でのアラビア語教育と遠隔教育の努力―24年間を振り返って」
コメンテーター:サミール・ヌーハ（同志社大学）

2月26日―3月1日 **アラビア語インテンシブ・コース（後期）**

2月28日 **『JISMOR（一神教学際研究）別冊〔日本語版〕』発行**

『JISMOR（一神教学際研究）2〔日本語版、英語版、アラビア語版〕』発行

3月1日 **特定研究プロジェクト1　2005年度第4回研究会**
発表者:野村真理（金沢大学）「近代ウィーンのユダヤ人の自己認識」

3月4日 **マレーシア国際イスラーム大学共催シンポジウム**
「一神教における救済とメシア運動―その現代的意味」

発表1
司　会:Thameem Ushama（マレーシア国際イスラーム大学）
発表者:Hassan Ahmad Ibrahim（マレーシア国際イスラーム大学）
"Mahdism and Neo-Mahdism in the Sudan: From Hyper Salafism to Consistent Maqasidism"
コメンテーター:Abdul Rashid Moten（マレーシア国際イスラーム大学）

発表2
司　会:Isham Pawan Ahmad（マレーシア国際イスラーム大学）
発表者:Ibrahim M. Zein（マレーシア国際イスラーム大学）
"Salvation and Inqādh: Two Moral Positions: A Monotheistic Religion
コメンテーター:Irfan Fattah（マレーシア国際イスラーム大学）

発表3
司　会:Yunos Soualhi（マレーシア国際イスラーム大学）
発表者:手島勲矢（大阪産業大学）
"Judaism and Salvation: Unifinished Concerns in Time and Space"
コメンテーター:Osman Bakar（マレーシア国際イスラーム大学）

発表4
司　会: Kamar Oniah Kamaruzaman（マレーシア国際イスラーム大学）
発表者:中田　考（同志社大学）
"Soteriology in Islam and Its Application for Contemporary Japan"
コメンテーター:Anis Malik Thoha（マレーシア国際イスラーム大学）

発表5
司　会:Ahmed Ibrahim AbuShouk（マレーシア国際イスラーム大学）
発表者:Hazizan Md. Noon（マレーシア国際イスラーム大学）
"Islamic Reflections on Issues Pertaining to 'Salvation' and Their Implications for Development Concept in Malaysia: A Muslim Sociologist's Perspective"
コメンテーター:Malik Badri（マレーシア国際イスラーム大学）

3月11日 **特定研究プロジェクト6　2005年度第1回研究会**
発表者:清水宏祐（九州大学）「国家としての『トルコ』と民族としての『トルコ人』」
コメンテーター:澤江史子（日本学術振興会特別研究員〔PD〕）

3月15日 **公開シンポジウム「日本宗教から一神教への提言」**
司　会:小原克博（同志社大学）
発表者:山折哲雄（国際日本文化研究センター名誉教授）
パネリスト:森　孝一（同志社大学）
手島勲矢（大阪産業大学）

3月17日 **ワークショップ「ダビデとソロモンを探して―考古学的視点から」**
司　会:越後屋　朗（同志社大学）
発表者:アミハイ・マザール（ヘブライ大学）

3月18日 **公開講演会**
発表者:アミハイ・マザール（ヘブライ大学）「考古学から見た聖書の史実性」

3月24日 **特定研究プロジェクト2　2005年度第8回研究会**
発表者:中村明日香（同志社大学研究開発機構特別研究員）
「『アーシューラー』をめぐる最近の思想動向:
メスバーフ・ヤズディー師『キャルバラーの空から落ちたもう1つの稲妻』を中心に」

3月31日 **『第1回CISMORユダヤ学会議報告書』発行**

1.
国際ワークショップ報告

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・アイデンティティー：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ー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・アイデンティティーの形成を回顧し、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

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

招聘者紹介



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。



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・チプリアーニの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。



カマール・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――ビ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。



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。



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－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。



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。



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所の研究員となり、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。



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・ユニオーネおよび米国バ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。



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。バ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 Úilal 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。



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リルアルバーブのポンドック・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。

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　「均整のとれたグローバリゼーション―宗教の役割」
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）
「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
カマール・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ではない。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リゼーションと異なる点である。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」のままでいることを許さず、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しかり。国連に手を回してアフガニスタン侵攻を敢行したことしかり。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・カトリー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・カトリーナは、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、そして物欲と性的堕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うべきテレビと映画によって―いうならば小さな画面と大きな画面を通して―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がるだけでなく、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、東洋的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と、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労するのは、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徳である。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、背中に知識と智恵という重い荷を背負っているためである。つまり智恵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現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拝し、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、崇拝されると共に、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、どのような労もいとわない。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労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、大乗仏教、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ー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うに及ばず、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ーと国家的アイデンティティーに対し、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、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堕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ー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ー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ー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広げら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堕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、宗教心を損ない堕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。たとえばダライラマ師は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、その影響をひときわ受けやすい。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、コミュニティーで、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、最近はと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、現代人のニーズに応え、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—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—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いできた。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はだかり、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、儒教の荘子、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」の精神にか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。端的にいえば、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」とよぶゆえんである。

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ら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、日本の場合は、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、この方法をとりやすい。

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「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だ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）や主権をめぐっての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）のようには持っていない。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なように、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随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「アジアン・アイデンティティ(アジア的一体感)」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(かんじょう)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・フィリピン・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いだろう。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(かわち)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(ていしりゅう)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(まそ)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、といっていい。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(まそ)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よう。

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(イスラム神学生の政権)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採りい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し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、収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
甘粛	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：江蘇省のクリスチャン人口の増加[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に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とり、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、収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年間を過ごした。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労から解放し、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たい。

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会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.

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たい。

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/chinesehsscweb/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（中國基督教三自愛國運動委員會、中國基督教協會）(?)*Special Issue for Celebration Congress for the 50th Anniversary of the China Christian Three-self Patriotic Movement*（中國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（中國基督教三自愛國運動委員會、中國基督教協會）,2000), pp.19-20.聖職者、地方の基督教協会（CC）、および三自愛国運動委員会（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年のクリスチャン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たい。

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クリスチャン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。そこ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〈中國宗教政策的演進(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。

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して、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ものでしょうか。

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。

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ことができますが、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、よろしくお願いいたします。

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、カマール先生がグローバリゼーションについて、大変厳しいご指摘をなさいました。グローバリゼーションが、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、グローバリゼーション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な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。

グローバリゼーションが、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。グローバリゼーションとは別に、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リゼーション批判は、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ーナを比較されて、カトリー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。全くもっともなことで、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リゼーションの産物です。言うまでもないことですが、グローバリゼーションには光と陰があり、いいとこ取りだけはできない。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ろうかと思います。しかし、まさにこのグローバリゼーション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うのがグローバリゼーションの実態であって、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。それはグローバリゼーション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、そしてグローバリゼーション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、グローバリゼーション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リゼーション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が、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けるかというのが、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リゼーション―宗教の役割」です。また、私は、問題はグローバリゼーションではなく、グローバリズムであると言いました。グローバリゼーションは、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、グローバリゼーション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るのです。

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ない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、高徳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自らに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関し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いでも、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、先ほどちょっと言いましたが、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ではないか。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、みんなで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ではないかという提案を、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を作ることに関しては、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。その早すぎた改革というのが、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。

私は、先ほど例に出しませんでしたが、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こう」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きて、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、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が、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か。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も、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し、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した。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こり、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し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うところであるのか。その問題点を明らかにしなければならない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が、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テーターに、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　「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た。例えば、明朝から清朝へと移行する時期に、マッテーオ・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言うことができる。

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、祖国を裏切っては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でさえ政治、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に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なっており、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「仏教徒の道徳心は、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ィ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、特に新疆のウィ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、例えばウィ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、祖先崇拝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考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拝されている荘子は、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」を追い出すことであった。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で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厖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うちの一つであり、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ヴとなっている。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」に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・デイリーは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な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)
Suh 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が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ったし、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っ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、安重根の義挙のような、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的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、非民族的な意識であり、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。時代的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て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的活動の命脈をかろ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ことができるかという問題は、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くられました。

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し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関与するというのは、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言われていましたが、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しがありました。

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、充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ういう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した。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。よろしくお願いいたします。

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て、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、アナーキズム、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と、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ろうと、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、やはりカウンターの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年ぐらいしかたっておらず、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。文化が古いので、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あいまいなま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、まさにナポレオン的な、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いうことです。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、現状のほうが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した。以上です。

ディスカッション

【司会】 先ほど、お二人のコメンテーターのかたに質問ならびに感想をいただきました。プレゼンテー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、よろしくお願いいたします。

【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か。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。キリスト教を信じると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、お寺に行って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せんが、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。例えばバッハです。彼らはバッハが大好きです。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で、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っ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ると思います。ありがとうございました。

【司会】 ありがとうございました。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、民族主義が成しとげた業績よりも、被害のほうがより多いと思います。

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いただきたいと思います。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需要がありません。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だ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の作用を利用して、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ていようと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ことですが、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すです。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、これは多すぎると思います。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した。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いと思います。

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、その点はどうなの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来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おります。

【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、よろしくお願いいたします。

【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思っています。

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思っております。

【高】 ご質問ありがとうございます。精神的な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」というふうに思ったのです。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ものです。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私は思います。

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遥か昔に、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、その土地を売ること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こ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私は思います。

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、それはどういうことですか。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、今の韓国の信仰的状態では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が、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。でも、とにかく、ナショナリズムというものは、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、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いう新しい現象が、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ら。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たがって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した。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　「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くださった、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ス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ているなか、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ことができます。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、バハー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と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ないのが現状である[5]。

これらの疑いようのない現実に直面しても、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。この事実は、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人道的危機は[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楽主義的な文化、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、近代化やグローバリゼーション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ーの危機に、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。

近代化とグローバリゼーションに関するヒズブ・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・タキュディーン・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効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、グローバリゼーションの問題についても断固たる姿勢をとっている。HTIはグローバリゼーションを、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。グローバリゼーションを単純素朴に理解するわけにはいかない。グローバリゼーションは単に、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、グローバリゼーションは単に、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。グローバリゼーションは本質的に、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、大した抵抗もせずに、資本主義イデオロギーを受け入れるだろうと思われている。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・ウマット・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ブ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 Siyasiyah 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-Ibrahimiy, Catur Politik Imperialis di Negara-Negara Islam/Imperialist political manuevers 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: Lapera Pustaka Utama, 2004); Bonnie Setiawan, *Questioning Globalization,* (Jakarta: INFID & IGJ, 2001)も参照のこと。

7) International Forum on Globalization. 2003. *Globalizationing Poverty and Economical Gap (Does Globalization Help The Poor?),* A. Widyasmara dan AB Widyanta翻訳(Yogyakata: Cindelaras 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・ジェファーソ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 Siyasiyah 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 Tathbiquha wa Al-Da'watu Ilaiha),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。Taqiyuddin 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、Taqiyuddin 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.

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 Baidhawy 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 Ilaiha)*pp40-41.

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・アッドゥーク)
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ものですが、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「人格(ペルソナ)」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

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守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した。

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るのです。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しょう。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しょう。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ずることができます。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巻し、フィリピン南部に政治的拠点やイデオロギー的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従い、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、イスラー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ーム分離主義やイスラーム原理主義を生むことになります。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。一方のイスラーム原理主義は、イスラー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、イスラーム社会が多くの問題、脅威、困難に直面するようになると、イスラー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ーム原理主義は、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、イスラー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。イスラーム原理主義はまた、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。イスラーム原理主義は、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ー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ーム秩序の導入、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・イスラーム解放戦線（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ー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がイスラー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ー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ー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ー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、イスラーム世界、特に中東で、アラブ・ナショナリズムと汎イスラー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か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ーム組織は、持ちつ持たれつの関係にあると言えます。イスラーム組織は、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、イスラー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、イスラー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・サイー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。先ず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。そうなると、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うのです。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しょう。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、劉先生よろしくお願いいたします。

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っ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お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を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した。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うことができます。

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お伺いし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るのでしょうか。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が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。お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もします。

そこでお伺いしたいのですが、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テ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たいと思います。

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、ワディ先生の順でお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した。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、ステレオタイプ的な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、グローバリゼーション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、グローバリゼーション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よいのか。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にあって、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こと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、最近いくら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、実際に何が起こっ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ません。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、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が、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。現実に何が起こっているかに対する意図がなければ、話し合いの場で充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。一例を挙げてみましょう。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、多元的社会であったし、エジプトも多元的社会でした。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です。

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ず、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いますので、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うこの傾向は、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、主権を守ることに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う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こ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推し進めるために、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・カイーダが、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か。なぜ継続的軍事演習なのでしょうか。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という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ご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か。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ィアがあれば、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、シャ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を、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合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のでしょう。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て、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。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、それはムスリムの主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、人々は変な顔をします。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。「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主導者たちの間で、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主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が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。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らなくなります。

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、これからも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充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、政治的な次元で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、そこ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みますと、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、具体的にプルタミナ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、プルタミナ、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、国営企業プルタミナ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。

私はなぜプルタミナの独占を解除することに反対するかと言えば、これによってプルタミナ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。

プルタミナ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、国営企業プルタミナの独占解除が、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ムスリムの学者たちは、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が、イスラー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、主にムスリ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ると思います。

イスラームから見た世俗化というのは、イスラー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、ムスリ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、地域の政治主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続けています。

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、ムスリ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。

ムスリムが現在、直面している問題には、多くのムスリ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、ムスリ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、フィリピンのムスリ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ムスリムと、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ムスリムとでは、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、中東的なムスリ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、アラブのムスリ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ムスリム世界では、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　「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―」
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発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ことができるとともに、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ない。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、「後進状態の」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、ロサンジェルス、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し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るものもいる。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る、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、崇拝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、その命をもっぱ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。それは神学的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*（偶像崇拝）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暁なされる[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、それは人間が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徳に関連する。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現され、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と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ことが実際にあるのだが、そうした巧妙な策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で、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-Jazeerah,* 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-Jazeerah,* 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文章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
ー韓国キリスト教の視点からー

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。可視的な成果が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、甑山教、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、東道西法の観点が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ーを急激に、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見なし、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(ジョンジュソンニハク)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(チェイックヒョン)、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ー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、信仰の純粋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(キムオクギュン)、朴永孝(バクヨンヒョ)、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う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、甑山教、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、代案的世界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穏健進歩的立場と、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固守し、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(キムホンジプ)、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(ユギルジュン)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るが、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、甑山教、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、東洋的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「東洋之天卽西洋之天」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年代の初めの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、世界化の現実は否定できない[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、民族国家の主体的(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ー大概は弱小国ー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は、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、「東洋之天卽 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、圓佛教が仏教の赭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拝、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、人間の個別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、個別性（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、そして霊魂の目がある[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、霊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）的関係の下にある。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・キュングが世界倫理（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」が確かに信しているのは、文化間の出会いとは個体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分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、新たに構成する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・ジュングン）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た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ない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）を乗り超える同時に、個体性（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る。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的精神世界を批判的に収斂させて、野蛮的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。

1) J.리프킨、『생명권 정치학(Biosphere Politics)』、李正培訳、대화出版社 1996年, pp.428-436.

2) S.헌팅톤『문명 충돌론(The Clash of Civilizations)』、이희재、1997年, pp.20-21.

3) 同上, pp.437-438.

4) 최영종(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巻、일조각 「1971年、 p.388. メソジストの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」、『神学과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(韓国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(神の霊はご自分の意思によって吹く一聖霊の時代、生命神学)』、한들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(シムイルスオブ)、「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、韓国神学研究所 1980年, p.161.

10) 兪吉濬、「西遊見聞」14篇、『兪吉濬全書』1巻、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」、『神学과世界』、監理教神学大学1980年, pp.144-146.

12) 양권석(ヤンゴンセォク)、「지구화와 문화간 해석학(地球化と文化間の解釈学)」、『公共性의 윤리와 평화(公共性の倫理と平和)』、韓国神学研究所 2005年, pp.453-456.

13) 이해영(イヘヨン)、「신자유주의와FTA(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)』、이상율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) 최영종(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『오리오리엔탈리즘(オリエンタリズム)』, 박홍규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(韓国プロテスタントの前衛的土着神学の研究)』(대한기독교서회2003年)を見よ。

19) 1Teilhard de Chardin、Hymne de L'univers(Paris、Editiond du Seuil、1961), pp.26-27.

20) ケン・ウィルバー、『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 Marrage 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) ケン・ウィルバー『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.

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、これは事実に反します。

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しますが、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

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力的に組み込める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・エストラー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ーダに対してもFPJに対しても支援をしなかったにもかかわらず、エストラー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か。

「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ーダの追放と拘留に抗議して大統領宮殿を攻撃しました。エストラー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なければ、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が、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くなるでしょう。

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よ」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的現象を克服することがこれまでにも増して急務である…。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を意味している…。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きているからである。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私が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思っています。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、関心があるのは何が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が)。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が、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を、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・ノーなのですけれども、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きに、やはり日本の役割とは一体何なのかということを、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・ジュングン)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・シビリ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、ジャパン・バ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ーグがいます。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。なぜかというと、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、歴史的先行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ントワークの広がりをどういうふうに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、ここの中でいちばん問題になってくるのでしょうけれど、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と、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、松本健一先生が何をしゃべったかよく分かりませんが、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ー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け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いのですが、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しがちですが、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国各地域の反応は、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ましたので、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、「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私は思っています。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も、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分か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。カマール先生が前回も発言できませんでしたので、まずカマール先生どうぞ。

【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。

たくさんのこと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でしょうか。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も、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良いのでしょうか。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い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良いのでしょうか。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るわけではありません。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よいのかが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がありませんが、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で一致しています。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このよ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、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ず、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。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らっしゃることでしょう。ありがとうございました。

【司会】 では、次の質問者はセット先生、それから徐正敏先生の順番でいきます。

【セット】 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。ソリヒン教授は、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、ヨーロッパに行っ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でしょう。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ません。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イコンがありますし、ギリシャ正教会に行ってもイコンはあり、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、そろそろバトンタッチを。

【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、思考と行動の限り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であるか、そういうふうに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・アメリカーナ、そのあとにはパクス・アジアー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おります。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おります。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るほうが落ち着くところがあるのですね。これはどういうことかと言いますと、ザーヒル（zahir）とバーティン（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いて、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、私自身はそのよ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る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もちろん論理性の部分とメンタルな部分があるわけです。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）ということを忘れないでください。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、日本に来ても、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はなく、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こ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に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した。

【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が、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。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ったらいいのかということが、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、私たちが互い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、それぞれご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、どういうふうに自らの宗教が、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を、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、あるいはグローバライ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。

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に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テ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でしょうか。日本という国は何なのでしょうか。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、何が重要かというと、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と、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、それを読んでもらいたい。読まなければいけない人に読んで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分かりません。それが何なのかということを、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）。

2.
部門研究会報告

研究会報告
部門研究1

「一神教の再考と文明の対話」研究会

幹事:中田　考（同志社大学 大学院神学研究科教授）
小原 克博（同志社大学 大学院神学研究科教授）

2005年度テーマ:聖典解釈の多様性と民主主義

部門研究会1「一神教の再考と文明の対話」研究会も3年目を迎えた。

2003年度は、ユダヤ教、キリスト教、イスラームにおける一神教の背景、成立、展開を、2004年度はそれぞれの一神教における包摂と排除の論理を明らかにしたが、研究会を重ねる中で、一神教世界を知るためには正典解釈のあり方を理解することが決定的に重要であることが再認識された。

そこで2004年度は、部門研究会2「アメリカのグローバル戦略と一神教世界」との共同研究会を視野に入れ、「一神教の正典解釈の多様性と民主主義」をテーマに研究会を開催することにした。セム系一神教においては特殊西欧近代的な「民主主義」のような概念もまた正典解釈の形をとって提示されることがあるからである。

2005年度、本研究会は、ユダヤ教、キリスト教、イスラームの正典解釈の多様性を明らかにし、正典解釈の形をとった民主主義のディスコースの本質を解明を試みた。

参加研究者

森　　孝一　同志社大学 大学院神学研究科教授
石川　　立　同志社大学 大学院神学研究科教授
越後屋　朗　同志社大学 大学院神学研究科教授
中山　善樹　同志社大学 大学院文学研究科教授
山本　雅昭　同志社大学 言語文化教育研究センター教授
バーバラ・ジクモンド　Visiting LCI Institute Scholar,Catholic University of America
三浦　伸夫　神戸大学 国際文化学部教授
手島　勲矢　大阪産業大学 人間環境学部教授
芦名　定道　京都大学 大学院文学研究科助教授
檜垣　樹理　足利工業大学共通課程助教授
市川　　裕　東京大学 大学院人文社会系研究科教授
鎌田　　繁　東京大学 東洋文化研究所教授
加藤　　隆　千葉大学 文学部教授
勝又　悦子　同志社大学 神学部嘱託講師
小林　春夫　東京学芸大学 教育学部助教授
栗林　輝夫　関西学院大学 法学部教授
ミシェル・モール　同志社大学 言語文化教育研究センター嘱託講師
中村　信博　同志社女子大学 学芸学部教授
中沢　新一　中央大学 総合政策学部教授
奥田　　敦　慶應義塾大学 総合政策学部教授
澤井　義次　天理大学 人間学部教授
塩尻　和子　筑波大学 大学院人文社会科学研究科教授
東長　　靖　京都大学 大学院アジア・アフリカ地域研究研究科助教授
鳥巣　義文　南山大学 人文学部教授
月本　昭男　立教大学 文学部教授
綱島　郁子　同志社大学 神学部嘱託講師

2005年度研究会

第1回　**2005年5月28日　開催地:同志社大学 今出川キャンパス**
手島勲矢「ラビ・ユダヤ教のパラダイムシフト:神殿崩壊と賢者の政治思想」
市川　裕「現代ユダヤ教の権威構造と正典解釈―近代国家と民主主義をめぐって」
コメンテーター:中田　考・小原克博

第2回　**2005年7月23日　開催地:同志社大学 東京オフィス**
加藤　隆「比較文明論の観点からみたキリスト教世界の類型化の試み」
石川　立「キリスト教における正典的解釈の可能性――土の器としての正典――」
コメンテーター:中村信博・越後屋　朗

第3回　**2005年9月8日　開催地:同志社大学 今出川キャンパス**
イサム・ムハンマド
武岡洋治
「スーダンにおける紛争――イスラームとキリスト教、原理主義をめぐって」

第4回　**2005年10月22日　開催地:同志社大学 今出川キャンパス**
塩尻和子「クルアーン解釈からみるジハード論」
中田　考「ジハードと『イスラーム世界』」
コメンテーター:四戸潤弥

第5回（部門研究2と合同）
2006年1月21日（土）　開催地:同志社大学 今出川校地扶桑館2階マルチメディアルーム1
小杉　泰「イスラーム民主主義の現在:理念と実践および21世紀的課題群」
古矢　旬「アメリカ建国の理念――「近代」と「宗教」の相克」
菅野賢治「フランス共和国とユダヤ――『ライシテ（世俗性）』理念の試金石」
コメンテーター:富田健次・森　孝一

部門研究1　2005年度第1回研究会

日　　時／2005年5月28日（土）
会　　場／同志社大学　今出川キャンパス　寒梅館6階会議室
発　　表／手島 勲矢（大阪産業大学人間環境学部教授）
　　市川　裕（東京大学大学院人文社会系研究科教授）
コメント／中田　考（同志社大学大学院神学研究科教授）
　　小原 克博（同志社大学大学院神学研究科教授）

スケジュール

13:00～14:00　発表:手島勲矢「ラビ·ユダヤ教のパラダイムシフト:神殿崩壊と賢者の政治思想」
14:00～15:00　発表:市川　裕「現代ユダヤ教の権威構造と正典解釈ー近代国家と民主主義をめぐって」
15:00～15:15　休憩
15:15～15:25　コメント:中田　考
15:25～15:35　コメント:小原克博
15:35～17:30　ディスカッション
18:00～19:30　懇談会

研究会概要

今回の発表で手島氏は、二つの神殿崩壊の時代を通して、「預言者の宗教」から「賢者の宗教」への変遷を、市川氏は、近代国家成立時においてユダヤ教がユダヤ人社会にどのように関係してきたのかを論じた。

手島氏は、まず「歴史の学」について触れ、それは本来異なる意見をもつ人々を結びつける「共通の場」であり、この点においてユダヤ学者もキリスト教の歴史学者も、方法論や事実の究明という目的を共有していると述べた。この「歴史学」の場において、ユダヤ学者とキリスト教の歴史学者の視点の相違が最も顕著に現れるのが「第二神殿時代のユダヤ教」の問題であり、この視点の相違は「歴史の出発点と終着点の設定の問題」「時代区分を言い表す用語の問題」「ユダヤ教をめぐる神学的、哲学的な問題」にあるとした。ことに、この「第二神殿時代のユダヤ教」の問題に関して、手島氏はユダヤ学者たちが主張するところの「予言の終焉」が、この問題を理解する上で役に立つと強調する。なぜなら「予言の終焉」は、正典テキスト解釈を中心とした宗教文化の形成をもたらし、合理的で世俗的、また政治的でもあるその「正典解釈の宗教文化」は、非合理的なカリスマ支配を意味していた「預言者の文化」と性格をまったく異にするものであったからである。このようなパラダイムシフトと関連する例として、『ユダヤ古代誌』から神殿崩壊時のパリサイ派、サドカイ派、エッセネ派の動向がとりあげられ、そこで「多数決原理」が確立されていくことが明らかにされる。また、この「多数決原理」をラビ·ユダヤ教が確立していく例として、『ミシュナー』からユダヤ教のラビ達の事件を取り上げ、そこにおいても彼らが「多数派原理」を重要視していたことが指摘された。

市川氏は、宗教から見て社会（国家）はどのように意味づけられるのかという問題意識のもとに、近代（フランス革命）までユダヤ教が正典解釈を多様なものとして残しつつ行動規範の拘束力をラビ達が握っていたのに対し、近代国家（イスラエル）の成立以降においてどこまでユダヤ教の法規範が拘束力を持つのか、という問題を提議した。ギリシア·ローマ·カトリック、プロテスタントを経た西洋の宗教と国家との関係は、フランス革命以後決定的に逆転し、国家は宗教に拘束されない自立的なものとなる。そのような中で、近代のユダヤ人解放によってアイデンティティの危機に直面したユダヤ人社会は、内部から①啓蒙主義に由来するユダヤ教改革②直接的宗教体験に由来するハシディズム③近代科学技術④ユダヤ人国家建設という四つの挑戦を受け、ラビ·ユダヤ教体制はしだいに衰退していく。1948年以降、イスラエル国家建設を目前にしたユダヤ人たちは、「トーラーはどのように社会形成に寄与すべきか」という社会的枠組み作りに直面している。その具体的な選択肢として、①トーラーは社会形成を規定すべきである②トーラーの目指す目標を明らかにし、その実現に適した社会秩序を探求する③トーラーは社会形成を規定すべきではないという三つがあげられる。①と③が、比較的に国家の体制に無関心なのに対し、②は宗教者が国家に対してより積極的に関わり、世俗国家の中に宗教的理念を実現しようとする運動を生み出した。現在のイスラエルでは、この問題と関連する形で、ユダヤ教内部における根本主義派と世俗派との対立が現れているということも指摘された。

質疑応答では、コメンテーターの中田氏から、ユダヤ教の「多数決原理」と近代民主主義の「多数決原理」の問題、「予言の終焉」とともにユダヤ教の権威はどのように分化していったのかという問題、近代以前のユダヤ教の国家理論とそれに対する聖書の影響の問題等が提議され、小原氏からは、ローマ帝国の影響を受けたキリスト教以前のキリスト教とユダヤ教徒の影響関係の問題、ユダヤ教とキリスト教との「時代区分の相違」の問題、正典解釈の権威の問題などが提議され、活発な議論がなされた。

（CISMORリサーチアシスタント·神学研究科博士後期課程　森山　徹）

ラビ・ユダヤ教のパラダイムシフト：神殿崩壊と賢者の政治思想



大阪産業大学人間環境学科教授
手島 勲矢

(1) はじめに—ユダヤ学は歴史学である

「歴史」という言葉・概念は、最近、政治的な恣意性に覆われてしまって、その学的な基盤が喪失しかねない危機的な状況にあると思いますが、ユダヤ教研究の歴史を振り返って、私が強調したいのは、それが政治価値の視点に左右される事実を認めながらも、「歴史」の「学」の目的は、異なる視点の人々を結び付ける共通の場の模索でもあったということです。ユダヤ学の「学」の意味は、本来、Wissenschaft(＝science)—「歴史的真実」を追求する科学的な学問—という点にあります。即ち、19世紀ヨーロッパのユダヤ人たちは、ユダヤ教を近代的にとらえ直す作業を、「歴史学」の文脈に託しました。即ち、イェシバー(宗教家たちの養成学校)の世界にではなく、大学というアカデミズムの世界に対してです。その結果、私のような非ユダヤ人の研究者もユダヤ学に参画できることになりました。

私たちのすべての知見というものは、その固有の文脈を離れて存在しませんが、アカデミズムの文脈の利点というのは、自らの文脈の限界と可能性を意識して、自己批判的に、その知見を築いていける点だと思います。19世紀のユダヤ人は、この極めて退屈で静かな歴史学の作業によって自己の体質改善(すなわちユダヤ教の近代化)を目指し、さらには、隣人たちの根強いユダヤ人とユダヤ教に対する偏見をも正せると信じていました。

その後のドイツの歴史を引き合いに出して、この見込みの甘さを指摘することは簡単ですが、しかしながら、第二次大戦後、ドイツのキリスト教学者はユダヤ学の歴史的知見を徐々に無視しなくなってきていることも事実です。それは、ユダヤ学が歴史学の文脈すなわち歴史学の前提と方法論を真摯に受け入れる以上、当然の結果だと思います。つまり、歴史学者は、すべて真面目な方法論を持つ歴史議論を無視できない。歴史「学」である限り、研究者の主張はさまざまなに対立するにしても、彼らは一つの「場」を共有せざるをえないのです。つまり、強調したいのは、歴史学者が対話を志向するのなら、それは歴史学の方法論と議論の前提がそうさせるのであって、対話をすべきだという倫理的な強迫観念がそうさせるのではない、という点です。

日本のユダヤ学の次元はまだまだ初歩的な段階にあるので、この歴史学の基本を何度も強調する必要があります。ともすればユダヤ学は特殊な文脈づくりをする作業と誤解されがちですが、ユダヤ学は、歴史「学」の文脈を大切にします。それは、ユダヤ学が、近代の文脈に生きる人々すべてに共有されうる(または無視できない)情報・知見を生み出すことを目指しているからですが、多くの人の共感を獲るためには、議論が歴史学的であることは必要不可欠で最低条件です。

ポスト・モダニズムの文芸批評家の手にかかると、「歴史」はもはや個々の分離された視点の物語・虚構にすぎないもの、そこに「共有されうるもの」は何も存在していないかのように処理されたりしますが、その見方は極端であって、それは半分の真実にしかすぎません。ユダヤ人学者もキリスト教学者も、どんなに結論は天地逆さまであっても、歴史学の究極的目的(事実の究明)は理解し共有しています。だから、個々の議論に証拠の合理性が必要であることに、両者とも異論はありません。そして、何よりも、両者は、聖書と言う「テキストの存在」(資料)を共有していますし、また考古学的証拠の意義も認めます。つまり、両者とも、人間の生きる空間と時間は一つであることを認めているのです。だから、考古学と文献学(言語・解釈の変遷及び写本研究)の事実を無視する議論は、歴史学ではありません。

これらのことは言わずもがなのことですが、私が皆様に紹介したい第二神殿時代のユダヤ教の歴史問題は、その共有部分(前提)にもかかわらず、キリスト教の歴史学者とユダヤ学者の間の視点の違いや歴史を考える枠組みの違いが、とても顕著に表れている分野です。しかし、この違いを単なる宗教信条の違い、イデオロギーの違いに還元したくはありません。なぜならユダヤ学の研究成果(議論・論争)は新約学者にも考慮されるようになってきていますし、またユダヤ学者の歴史議論は、そもそも新約学者の歴史認識への反論でもありました。つまり、間接的であれ、第二神殿時代の理解をめぐって、ユダヤ学者とキリスト教学者の間には共有できる論争・議論があります。これはユダヤ学の「学」も、新約学の「学」も、同じ、反証できる性質、即ち合理的な科学精神の知見を目指していることの証拠だと思います。ここで重要なのは、キリスト教の学者とユダヤ学者の立場の違い(第二神殿時代を研究するにおいての前提・視点の違い)をまず認識することです。

(2) 第二神殿時代の歴史区分：ユダヤ学者とキリスト教学者の認識の差異

ユダヤ学者とキリスト教歴史学者の間の視点の違いは単純です。つまり、一方ではユダヤ教から発生したキリスト教を説明するために第2神殿時代の歴史を考える立場があると同様に、他方では、その分裂の後に残されていくラビ・ユダヤ教の存続意義を説明するために考える立場もある、ということです。この立場の違いは、ユダヤ教とキリスト教の伝統的な意識に由来するものですが、その影響は、実際のユダヤ学者とキリスト教学者の歴史認識の違いとなって、例えば、1)古代イスラエル(聖書時代)史の出発点と終着点をどのように設定するかの問題において、また2)古代イスラエルをどのように時代区分するのか、また3)ラビ・ユダヤ教伝承をどのくらい歴史的に評価するのか等の根本的な問題における認識の違いとして浮かび上がってきます。

たとえば、ドイツ聖書学の碩学マルチン・ノートの『イスラエル史』は紀元前12世紀から後2世紀までを一つの大きな時代区分として扱います。また日本でも山我哲雄氏の『聖書時代史(旧約編)』(岩波書店)も、前者同様、捕囚以前のイスラエル史を取り扱いながらも、その叙述の終着点はローマ時代(前1世紀)にまでおよびます。彼らの歴史叙述の理由は明白です。つまり、両者ともイエス・キリストの登場を説明する背景としての—意識的ではないにしても—古代イスラエル史の歴史記述が念頭にあるから、旧約聖書の時代史は、本来、バビロン捕囚以前が主体であって、バビロン捕囚以後のペルシア時代で終わるべきなのに、その後の、ギリシャ・ローマ時代も含まざるをえないのです。それに対して、ユダヤ学者たちは、キリスト教学者の旧約と新約の時代区分にあたるものを、「第1神殿時代(ハバイト・ハリション)」と「第2神殿時代(ハバイト・ハシェニ)」という呼称で考えます。これらの呼称は、タルムード賢者たちがそのように呼び表して時代の区別をつけた前例(PT ヨマ 1:1)に由来しているのですが、ユダヤ学特有の歴史認識の枠組みをよく表しています。すなわちユダヤ教が持っている捕囚以前と以後の間の連続性と非連続性に対する感受性です。

というのは、ラビ伝承によれば、第1神殿時代が滅びた時に、ウリムとトンミム(預言をする時に必要な祭儀の道具：出エジプト28:30;民数記27:21-22他)も同様に失われたとされています(ソター48b)。

つまり、ラビたちにとって「預言」の現象は第1神殿時代特有のものであって、第2神殿時代には「預言(者)」は存在しなかったのです。ですから、この立場を極端に追求するラビは、たとえハガイ・ゼカリヤ・マラキなどは第二神殿時代の初期ペルシア時代に活躍した預言者として知られているにしても、彼らの預言はすべて第一神殿時代の預言者が伝えたものを、ただもう一度繰り返した人々にすぎないとまで主張します(プシクタ・デ・ラブ・カハナ13:14)。

なぜユダヤ教の賢者は「預言の終焉」について拘るのか。これが今回の発表の骨子に当たる疑問ですが、とりあえず、ユダヤ学者の考える古代史は賢者たちの思考の影響をうけているので、キリスト教学者のように旧約聖書時代史の範囲をキリスト教発生以前のすべてを含むものとして捕囚以前のイスラエル史とギリシア・ローマ時代までを大きな一つの歴史単位とは見ません。むしろ、聖書に記録されている時代とそれ以後の時代を二つの異なる時代として区別します。そして、その区別の仕方に、二通りの方式があります。(M. Herr in: D. R. Schwartz (ed.), *Studies in Jewish History of the Second Temple Period,* (Jerusalem; The Zalman Shazar Center for Jewish History, 1995):15-25)

1. 聖書(預言)基準方式:聖書時代の終わりを区切りとする見方。つまり、預言者の存続した時代と、預言者が消失した時代という区別。具体的には、最後の預言者ハガイ、ゼカリヤ、マラキが活躍したペルシャ時代までを一つの時代とし、それ以後(ヘレニズム時代以降)の時代をもう一つの時代と区別する。

2. 神殿基準方式:この考え方は、神殿の建設と崩壊の期間で時代を区別する。つまり、ソロモンが建設した神殿がバビロンに破壊されるまでを一つの時代(第一神殿時代)とし、その後、バビロンの捕囚の時代をはさんで、ペルシア王キュロスの政策によって、バビロンから帰還したユダヤ人がエルサレムに神殿を再び建設し、それが再びローマ人に滅ぼされまでの期間を、ユダヤ教の、もう一つの時代(第二神殿時代)とみなす。

初期のユダヤ学者の著作を見ると、時代区分の方式が一定でありません。例えば、ヨスト(I. M. Jost)やドゥブノフ(S. Dubnow)やベール(Y. F. Baer)は一つの著作では聖書基準方式を、別の著作では神殿基準方式を採用します。しかしクロフマル(N. Krochmal)やグレーツ(H. Greatz)は神殿基準方式を一貫して採用し、バロン(S. W. Baron)は聖書基準方式を一貫して採用します。この有り様は、この二つの時代区分の方式がそれぞれに長所と短所をもっているからだと思われます。

例えば、神殿基準方式の長所は、時代の「始まり」と「終わり」を定める上で、神殿の完成と破壊の事件(年)を基準にするので、これほど明確な時代の定義はありません。これに従う歴史学者は、イスラエルの地とディアスポラの対称性を意識します。つまり、第一神殿時代に関しては、イスラエル民族の多数はエレツ・イスラエル(イスラエルの地)に住んでいました。しかし、第二神殿時代になると、イスラエルの地に住んでいるユダヤ人よりもディアスポラに住んでいるユダヤ人のほうが多数派といわれます。さらには、第一神殿時代のイスラエルは古代オリエントの影響下にありますが、第二神殿時代は西洋、オクシデントの影響下にあるという区別を主張する意見もあります。

しかし、なぜ「神殿」の有無が重要なのか、その理由は明ではありません。私には、この「神殿」に注目する方式は、時代の変化を強調することを説明するためのものではなくて、むしろユダヤ文明(アイデンティティ)の連続性を強調するためのもののように思えます。つまり、エルサレムの神殿の重要性への意識が捕囚以前も以後もユダヤ人の中に変わらないことを示すことで、ユダヤ人の歴史の中に伝承の断絶よりも継続を、存在の非連続性よりも連続性を強調するものです。神殿基準方式は、時代の違いを強調するよりも、実は、どんなに時代の環境が変わっても、またどんなに困難であっても、もう一度、神殿を建設して民族の原状復帰を目指すというユダヤ・アイデンティティの連続性を際立たせる方式であり、その象徴性のゆえに、イスラエルの地への帰還を目指すユダヤ人(シオニズム)にとっては重要な歴史の視点になっています。

それに比して、聖書(預言)基準方式は、不明瞭な基準です。つまり、この方式では、神殿基準の方式のように、事件の年代をピンポイントで特定することはできません。いつ聖書時代が終わったのかを決定するのは、外側の出来事ではなく、精神内容に属します。だからこそ、この方式は、明確なメッセージを持っています。つまり、聖書時代(Biblical time)と、聖書時代以降(Post-biblical time)の本質的な違いについての主張です。モーシェ・ヘルよれば、二つの時代のユダヤ人の内面には意識の違いがあるということ—すなわち、「聖書時代以降」は、預言の終焉を意識して生きるユダヤ人の時代のことであって、文化的にも宗教的にも、預言者を中心に生きた聖書時代のユダヤ人とは、根本的に、精神が異なるという認識です。この時代区分の方式(聖書基準方式)は、「連続」よりも「非連続」を、「継承」よりも「断絶」を強調する見方といえます。

キリスト教系の歴史学者が描くユダヤ教の歴史では—マルチン・ノートにせよ、エドワルト・マイヤーにせよ—第二神殿時代におけるユダヤ人の意識(「預言の断絶」)にそれほど注目しません。むしろ、キリスト教系の学者にとって、イエスとその宗教の説明をするのに、第二神殿時代の聖書的な預言の連続性、神の直接の権限は、絶対に必要な概念と思われます。しかし、ユダヤ学者は、第2神殿時代の内容を考える時に、「預言の終焉」を強く意識します。このことはラビ・ユダヤ教の性格を理解する上で重要なポイントです。

(3)第二神殿時代の「宗教」と「政治」の関わり:J・クラウズナーの問題意識

ところで、ユダヤ教という言葉ですが、キリスト教系の歴史学者は、第二神殿時代のユダヤ教を呼び表すのに、「後期ユダヤ教」(Late Judaism)または「旧約と新約の時代間のユダヤ教」(Intertestamental Judaism)または「中間ユダヤ教」(Middle Judaism)という用語を用います。これは、キリスト教学者の伝統が、旧約聖書に描かれる宗教を、そもそもユダヤ教の原型(=古代ユダヤ教Ancient Judaism)と考えているからです。有名なマックス・ウェーバーの研究も、その考えに立って、旧約聖書の分析をすることをユダヤ教理解の基礎としました。この旧約聖書の宗教をして「ユダヤ教」とする傾向は、プロテスタントの精神的な伝統でヘーゲルにもカントにも言えることです。この発想は、旧約聖書と新約聖書を一つの対称の歴史として見なすキリスト教の歴史観に由来しています。本質的には、キリスト教の歴史学者にとっては「ポスト・ビブリカル(聖書時代以降)」という用語は、新約聖書の時代が終わって初めて使うことのできる用語でしょう。彼らが「旧約」「新約」の区別を語るにしても、神学的な見地からは、新旧約聖書はひとつの固まりをなすものであり、したがって、エウゼビウス以来、旧新約聖書の歴史と教会の歴史は根本的に区別して考えられていると思います。

私は、ユダヤ学の歴史観の違いを考えるのに、ユダヤ教に伝わる「預言の終焉」という概念の重要性に着目します。後に詳しく紹介しますが、ユダヤ学の歴史研究から言うならば、「預言の終焉」というコンセプトは、ラビ・ユダヤ教が時代錯誤的に持ち込んだ人工的な概念には思えません。なぜなら、確かに、第二神殿時代のある時点(ヘレニズム期)に、そういう発想の転換(それをパラダイムシフトと私は呼びま

す）が（つまり「預言は終わった」という発想の転換が）ユダヤ人の中に起こったと仮定せざるを得ない幾つかの歴史的な証拠があるからです。

この問題を論じる前に、第二神殿時代をめぐるキリスト教学者とユダヤ学者の視点の違いを考える上で、私は、イスラエル学派の第二神殿時代の理解の基礎を作ったともいえるヨセフ・クラウズナー（Joseph Klausner）が提案する問題意識についても少し触れてみたいと思います。

『イエスの裁判』等で、クラズナーの名前はキリスト教の歴史学者の間でも有名かと思いますが、しかし、ヘブライ大学の組織上では、彼は、長らくヘブライ文学科に所属していて、彼の専門である第2神殿時代の歴史を教えることは許されていませんでした。（備考：クラウズナーは、ハイデルベルク大学から「タナイーム時代のメシア思想」と言う論文で1902年に博士号を取得しています。その後、『ナザレ人イエス』『イエスからパウロ』他、次々とキリスト教とユダヤ教の関係を考える歴史的な考察を発表しています。）それは、彼が自由な批判精神を何よりも大切にしたからであり、ヘブライ大学の理事会（伝統的なラビたち）はキリスト教についても研究するクラウズナーを危険だと判断したためでした。それで、クラウズナーはヘブライ文学の教授とされますが、しかし、1944年秋に、晴れてイスラエル史学科の講座教授に就任し、第二神殿時代を初めて大学で講義することが許されます。そのとき、彼は70歳になろうとしていました。

現在、彼の評価は、ベンツィオン・ディノールなどと一緒にされてシオニズム・イデオロギーの歴史家、ユダヤ民族主義に偏向した歴史家として「特殊」扱いされています。しかし、人類の精神遺産とユダヤ教古典の両方を一つにして教える事のできるリベラル・アーツ教育を大学に求め続けてきたクラウズナーにとって、そういう評価は、とても心外な評価でしょう。彼の研究や学問的思索は、人類の普遍性とユダヤ民族の特殊性の統合（一致点）を求める精神的な作業のゆえに、伝統的な陣営と衝突を続けてきたといえなくもありません。だから、私は、キリスト教学者とユダヤ学者の視点の対照を考える上で、とても有益なテキストとしてクラウズナーの著作に注目しています。

クラウズナーは、キリスト教的な視点のバイアスが圧倒的に支配する20世紀初頭の第二神殿時代研究の分野で異議の申し立てをするにあたり、まず問題にしたのが歴史学にまつわる方法論・視点の問題です。その第一は、歴史学の主観性と相対性の関係。そして、第二は歴史解釈の現代化（modernization）の問題。いずれも、興味深い議論ですが、私たちのテーマを追究するにあたっては、クラウズナーがキリスト教系の歴史研究に感じている認識ギャップ―すなわち「ユダヤ」を「民族」としてではなく「宗教共同体」として捉えてしまうことへの疑問を紹介することが、ユダヤ学の歴史研究の枠組みを理解する上では有益でしょう。むしろ、この具体的な認識ギャップのゆえに、クラウズナーは、歴史学の方法論や哲学を問題にせざるをえなかったのだというのが私の感想です。

彼の疑問は、第二神殿時代の二面性に由来するものです。第二神殿時代の全期間（前6世紀末から後1世紀末まで）は600年ほどですが、第一神殿時代と異なり、その全期間の中でユダヤが政治的な独立国家であった時間は、ハスモン朝時代の80年ほどにしかすぎません。捕囚以前、王国政治を基礎にした第一神殿時代のユダヤ・イスラエルの面影をそこに求めるには、あまりに、外国の支配下に暮らす時間のほうが長いのです。このことを踏まえると、バビロン捕囚以後に確立する「ユダヤ」は、聖書時代の「イスラエル」とは異なる性質のものではないのか、という疑問が出てきます。クラウズナーの言葉では、「歴史的な現実の中に現れる第二神殿時代の本質とは一体何か？」（序文14頁）という疑問ですが、これについて、西欧のキリスト教歴史学者および西欧のユダヤ学者は、バビロン捕囚からユダヤに帰ってきた人々は、もはや「イスラエル民族（ウマー・イスラエリート）」ではなく、宗教倫理的集団「イスラエル共同体（クネセット・イスラエル）」なのであると考えます。すなわち、その存在は、政治的・国家的な志望をもたずに、ただトーラーと戒律を行うことにだけの関心で成立している集団というわけです。

これについて、クラウズナーは、確かに、イスラエルがその預言者たちの活動から特殊な宗教的・倫理的特性をもつ存在であることを否定はしないのですが、しかし、その精神的な特性をもって、イスラエルがその周りの諸民族から孤立した宗教精神的な存在としてのみ見なすことには賛成しません。彼にとっては、基本的に、民族の独立意識において、第二神殿時代の「ユダヤ」は、第一神殿時代の「ユダヤ」とさほど本質的には変化していない存在です。第二神殿時代においてもイスラエルの預言者（エゼキエルや第二イザヤ）は、やはり変わらず、民族の自由と独立を願っている「メシア思想」を語る存在であり、たとえ第二神殿時代においてイスラエル（＝ユダヤ）が宗教的な自治を獲ていることで満足しているように見えても、それは、それしか現実には選択がないからなのであり、決して第二神殿時代のイスラエルが特別な宗教的・精神的・倫理的イデオロギーをもっていて、その思想的な理由から国家的独立に対して否定的な見解をもっていたというわけではないと主張します。確かに、例えば、バビロンから帰還したユダヤは、自分たちのコインを鋳造して、その文字に古代ヘブライ文字を用います。ここに、ユダヤ人の政治的な独立志向が存在しないとは言い切れない証拠があります。

このような、それまでの精神と肉体の分離とも思える第二神殿時代のユダヤ理解に異議申し立てるクラウズナーに、シオニズム思想の影響は疑い得ないでしょう。ある意味、第二神殿時代の「ユダヤ」の問題は、その後、現代にまで続く、政治的独立とは無縁のイメージを欲するディアスポラのユダヤ・イメージと、政治的・民族的な独立を求めて戦い活動するエレツ・イスラエルのユダヤ人のイメージという、二つのユダヤ人像の間にあるギャップを象徴している歴史問題と言ってもいいのではないでしょうか。だから、第二神殿時代の「ユダヤ」の歴史の特質とは何かと問うことは、「政治」パラダイムと「宗教」パラダイムの関わりをどのように考えるかであり、また第一神殿時代と第二神殿時代の変化をどのように認めるのかの問題であり、それは、とりもなおさず、ユダヤ・アイデンティティの乖離の問題を考えることです。つまり、ユダヤ人の持つ二つの顔のどちら側にウェイトを置くか。つまり、ユダヤの宗教的な本質は土地を持った民族的な政治性とは切り離せないものであり、そういう政治的な独立意識を有する人々の歴史として捉えるべきなのか、またはユダヤはバビロン捕囚を経て本質的な変化を遂げ、「ユダヤ」の宗教思想は土地の所有観念を超越した普遍的な倫理性に昇華されたと見るのか、こういう認識の選択が突きつけられているのです。

（4）「預言の終焉」はいつ始まるのか？：歴史的な背景を求めて

私のこれからの議論はこの第二神殿時代の問題の本質（それは「政治」と「宗教」の緊張関係ですが）を理解する試みとして、ラビの伝承が伝える「預言の終焉」の重要性を伝承史的に検証することから始めたいと思います。ラビの伝承によれば、イスラエルの中で預言者の活動がハガイ・ゼカリヤ・マラキ以降停止したとされます（サンヘドリン11a）。また「セデル・オーラム・ラバー」というラビ・ユダヤ教の中に伝わる年代記があります。これは、2世紀のラビ・ハラフタという人が編纂したことになっていますが、その30章には「アレクサンダー大王は12年間治めた。そしてその時まで、預言者は聖霊で預言を行っていた。しかしその時以降は、あなたは賢者の言葉に耳を傾けて従え」という箇所があります。これら「預言の終焉」を語るラビ伝承は、ある種の歴史的真実を反映していると、いくつかの

観点から論じることができると思います。

その一つの根拠は預言の終焉を意識している証拠が、第一マカベア書の4：26の発言です。ユダ・マカビがエルサレムの神殿を奪還した後に、その場所を清めようとしますが、そこにはギリシャ人の祭儀によって汚された石がある。それをどのように扱っていいかわからない。そこで、「その石を神殿の丘の便宜なる場所に積み重ね、これを如何にすべきかを告ぐる預言者のいずるまでに至ることとせり」(4:26)と決めたと記されています。つまりは、聖書時代であるならば預言者がその場でその扱いについて教えるところですが、しかし、今は、預言者はいないので、新たに預言者がやってくるまでその判断を保留しようという趣旨の発言なのです。このような発言は、第1神殿時代であるなら考えられないと思います。『イザヤ書』36章、37章の記事や『列王紀』下22章にある預言者ミカヤの記事を読めばわかるように、預言者は古代イスラエル人にとって身近なものです。主の預言者が存在することは、これから起こることを知らせてくれるだけでなく、時に神は奇跡を起こしてでも現実の問題に介入してくることの保証でもありました。これは根本的な旧約聖書のメッセージです。その点から言えば、マカベア書の発言には、そのような聖書的な預言者の確信はありません。そこには預言者の不在が窺われます。

詩篇74：9にも同様な発言があります。「私たちのための徴は見えません。今は預言者もいません。いつまで続くのか知る者もありません」という句ですが、ここにも聖書の根本的な世界観とは異なる世界観、すなわち、マカベア記の記事と同じ預言者のいない世界観が認められます。

タルムードの伝承(サンヘドリン11a)によれば、ハガイ・ゼカリヤ・マラキの死後、預言はイスラエルから消えたとされますが、『セデル・ハオーラム』の伝承では、「マケドニアのアレクサンダーの登場の時まで、イスラエルの預言者は聖霊によって預言をしたが、アレクサンダーの登場以降は、賢者に耳を傾けよ」という趣旨の発言となっていて、はっきりと預言の終焉を宣言する形にはなっていません。いわば、アレクサンダーの登場を分岐点にして、神とイスラエルのコミュニケーションの形が変化したという点に力点があるようです。つまり、この伝承は、預言者の活動は後期ペルシア時代まで続いたが、ギリシア時代(＝マカベア時代＝前2世紀)の始まりとともに、預言者に代わり、賢者たちがイスラエルのリーダーシップを取る立場に立ったということを示唆する伝承です。

確かに、新約聖書には《預言者》と名乗る人々への言及がありますし、また第二神殿時代の歴史家ヨセフスの記述を参照しても、同様に、第二神殿時代にもまだ「預言者」を自ら名乗る人物たちがいたことが記録されています。その点では、ラビ文献の後代の伝承が第二神殿時代に「預言が終焉した」と宣言したとしても、それは当時のユダヤ教世界の全部を代表する声というわけではないことは忘れてはならないと思います。

とはいえ、ラビの「預言の終焉」の伝承が神殿崩壊以後に生まれたものと決めつけるのも間違いです。なぜなら、第二神殿時代の預言者の存在を一方でヨセフスは書き付けながら、他方、ヨセフスは「プロフェテース(預言者)」という言葉を聖書の預言者にしか使いません。それ以降に現れた自称の予言者には、マンティースとかアンゲロスとか、占い師、使者などの意味の言葉を用いて、「聖書の預言」と「それ以後の予言」の間に質的な差別をつけます。このヨセフスの興味深い記述スタイルは、「預言の終焉」を意識しているからこそのスタイルだと思います。(J.ブレンキンソップ「ヨセフス、預言者、祭司」71－72, 80－81頁:所収J. H. フェルトマン、秦剛平編『ヨセフス・ヘレニズム・ヘブライズム』1)

さらには、歴史的に「預言の終焉」を証明しているのは、ユダヤ教聖書の名称「タナッハ」に表れる聖典構成です。ユダヤ人の伝承は、聖書を第一部「Torahトーラー(律法)」、第二部「Neviimネヴィイーム(預言者)」、第三部「Ketubimケトゥビーム(諸書)」という三つの部分にわけて認識します。その三部の頭文字を並べてタナッハ(TaNaK)となります。このユダヤ人の聖典を三部に分けて認識する伝承はとても古いものです。その認識の最初の事例は、シラ書序文(前2世紀)です。(それ以前に、三部構成からなるユダヤ聖典の認識事例はありません。)

すなわち、ベン・シラの書をギリシア語に翻訳した翻訳者は、その序文に、「律法の書(tou/ no,mou)と預言者の書(tw/n profhtw/n)、及びその後に書かれた他の書物」(新共同訳)という発言を残していますが、彼が認識するユダヤ聖典の三部構成に関して、「それらの後に続く(または、それらに聞き従う)他の書物」(tw/n a;llwn tw/n katV auvtou.j hvkolouqhko,twn)と表現されているところから、第一部「トーラー(律法の書)」および第二部「ネビイーム(預言者の書)」と、第三部「ケトゥビーム(その他の書物)」の間には、明らかに、権威においてまた時代において区別があるように思えます。(第三部は、第一部と第二部に基づいて書かれた書物とされています。)

同様に、1世紀の歴史家ヨセフスの『アピオーンへの反論』にもユダヤ聖典の三部構成についての詳しい説明があります。そこで、ヨセフスは、聖典の三部構成は三つの時代のテキスト群として理解しているように思えます。すなわち、1)天地創造からモーセの死まで、2)モーセの死からペルシャのアルタクセルクセス1世の死に至るまで、3)アルタクセルクセス1世の死から現在に至るまで、という三つの時代は、それぞれに、ヘブライ語聖書の三部構成に対応していると考えているようです。ですから「預言者(ネビイーム)」に収められたテキスト群は、トーラーの時代以降に書かれたという認識になりますし、また第二部「ネビイーム」の時代が終わって、初めて第三部(「諸書」)の時代が始まるというわけです。ヨセフスは「ネビイーム」を13冊とヨセフスは報告しています。その「預言者」の内訳ですが、興味深いのは『ダニエル書』の位置です。

ヨセフスにおける13冊の内訳は定かではありませんが、実際のユダヤ教伝統が伝えるヘブライ語聖書では、ダニエル書は「預言者」ではなく「諸書(ケトゥビーム)」に分類されています。このヘブライ語聖書のダニエル書の分類の仕方は、内容的にも時代的にも奇妙な分類に思えますが、ダニエル書にはギリシャ語の語彙が含まれていることから、現在の研究者はペルシャ時代以降に成立した比較的新しい書物である可能性を指摘します。すなわち、ダニエル書の内容自体はバビロンの捕囚時代の設定であり、内容的には「ネビイーム」に含まれるべき一冊のように思えますが、研究者たちは、現実のダニエル書には随所に後代(ヘレニズム時代)に書かれたと思われる特徴(ギリシア語、記述言語、文学モチーフ、etc.,)を認めています。ユダヤの伝統においては「預言の終焉」以後に生まれた一冊として第三部「諸書(ケトゥビーム)」に含められたことは、研究者の考える歴史的現実の反映として十分に妥当性をもつものです。すなわち、ユダヤ聖典中のダニエル書の位置は「預言の終焉」のterminus a quoを示すメルクマールといえると思います。(M. Haran, *The Biblical Collection,* Jerusalem: The Bialik Institute, 1996, 79-XX)。

すなわち、聖書テキスト自体の記述に「聖典」の存在を求めるとするなら、それは「律法の書(セフェル・トーラー)」という表現になるでしょう。しかし、大事なのは、聖書の記述中に「預言者(ネビイーム)」という統一的なテキスト群を示唆するような名称は存在しないということです。これは、まだ「預言」が終焉していないからであると考えられます。つまり、「ネビイーム(預言者)」という聖典ユニットのネーミングは、預言活動が終焉したと認識するからこそ、初めて、妥当性をもつものといえます。つまり、イスラエルの中から「預言」が消えたと認識できてこそ、初めて、ある預言者クオリティーをもつテキスト群をひとまとめに(聖典単位にして)保存しよう、「預言」と名のつく偽者と本物を区別しよう、という作業が

意味をなすのです。

したがって、ユダヤ教の伝承および外典資料から推測できることは、ユダヤ教の中で「預言の終焉」の意識が、3世紀後半以降、確実な一つの形をとり始めていたということです。つまり、神の言葉との直接的な体験（預言）を言語化する＝歴史化する＝過去にしてしまうという作業がヘレニズム期には顕在化しており、紀元1世紀に向けて、さらに加速していっている。そして、神の言葉（預言）はテキストになり神聖視されていくにつれて、聖典テキスト解釈を中心にした宗教文化が生まれてくる。すなわち、預言の終焉の意識がなければ聖典主義の文化がユダヤ教の中に発生することはなかったでしょう。この聖典を宗教判断の根底にすえる文化を、現在では、原理主義fundamentalismと呼び表すのかもしれませんが、私が強調したいポイントは、この聖典テキスト解釈の文化（＝原理主義）は、「預言の終焉」という、とてもリアルな現実認識(ある意味の世俗主義的な観念)をその根底に有しているということです。

預言の終焉とユダヤ教の聖典の形成の関係について考えるのに、アレクサンドロスの時代から預言者から賢者にユダヤ教のリーダーシップが移行したと教える前述の『セデル・オーラム・ラバー』のテキストはとても興味深いと思います。なぜ賢者が預言者の代わりになるのか。それは、賢者は預言者の言葉を理解し、それを仲介する、そこから教えることができる人々だからですが、このこと主張するのに『セデル・ハオーラム』の伝承は、箴言22：20「真実の言葉を伝えるために、私はあなた方に30のものを書かなかったか」（私訳）という句を引用します。新共同訳では「シロショム」という読みを採用して、その語を「30」と理解していますが、ユダヤの伝承には「シュリシーム」という異読が存在しており、この語をヘブライ語聖書の「三部」（律法、預言、諸書）を意味する言葉として理解します。それゆえに、ラビたちの箴言を引用するロジックは、「神の真実の言葉を伝える三部構成のヘブライ語聖書が書かれたから」、その神の言葉を読んで理解する賢者が預言者に代わって宗教的なリーダーシップを担う主張なのです。

第二神殿時代のユダヤ教を理解しようとする時、この点は、とても大事です。マックス・ウェーバーは宗教社会学の中で、カリスマ理論をユダヤ教に当てはめるのですが、僕から見ればつくづくキリスト教的な発想と思えてなりません。というのは、彼の理論は預言者モーセの人間的な権威に出発する宗教伝統の変容として、捕囚以後のユダヤ教を考えます。ユダヤ教の側の預言の終焉の主張は、むしろそのような預言者的な性格からの決別を主張しているのです。その結果が聖典テキスト中心の宗教文化の形成です。ですからこの聖典解釈の宗教文化は一見、聖書に基づきながらも、それは本質的に預言者の文化とは全く異なる性格の宗教文化です。即ち聖書テキストを研究する律法学者すなわち賢者の宗教文化です。ですからその宗教文化の土台は、ある意味、極めて知性的、合理的、また地上的、世俗的、また政治的とも言えると思います。考えてもみてください。学者や賢者の知性の有無は出自の問題では全くない。大祭司は出自の系統からいきます。預言者は精霊を貰わないといけないということがありますが、知性の問題は全くそういうことではなくて、平等に人間に与えられているものです。その点でユダヤ教の聖典解釈の宗教文化は民主主義にならざるをえない。また階級破壊的な要素を、その根底に内包していると言えます。

(5)もう一つのパラダイム・シフト：多数決原理

第二神殿時代がなぜ崩壊したのか、ラビ・ユダヤ教の伝承には総括があります。ヨマ・パレスチナ・タルムード、『ヨマ』1：1によれば、第二神殿時代のユダヤ人は律法を守ることを一生懸命に注意深く努力した。なのに、なぜ滅びたのか。第一神殿時代の場合は偶像礼拝とか姦淫とか聖書の戒めに反する行為を原因として上げることができる。しかし、第二神殿時代に関しては、ユダヤ人は律法を守ることを注意深く努力したにもかかわらず、滅びてしまった。その理由は何か。総括によれば、第二神殿時代のユダヤ人が金銭を愛したことに加えて、《理由なき近親憎悪》に陥ったことを、その伝承は原因として指摘します。私は、この第二神殿の崩壊理由の認識と、ラビ・ユダヤ教が《多数決原理》を中心に再び民族の精神秩序（ユダヤ教）を回復していく事実とは無関係ではないという推測します。いずれにせよ、このラビ・ユダヤ教が打ち出した多数決原理の確立を、私は、《預言の終焉》という認識のパラダイムシフトに続く、ユダヤ教の第二のパラダイムシフトと呼びたいと思います。（ヨセフスの記述などから、第二神殿時代における多数決原理は完全に機能していなかったという印象を私は持っていますが、この議論については稿を改めたいと思います。）しかしながら、セクト主義に陥り無意味に憎みあった第二神殿時代メンタリティから、ラビ・ユダヤ教の多数決原理に移行することは簡単なことではなく、革命的な努力と献身を必要としたことがラビ文献に残る神殿崩壊後のラビたちの物語に如実に窺われます。

基本的に、70年以後に成立してくるラビ・ユダヤ教の時代（ミシュナー・タルムード時代）をイスラエルの研究者（G. Alon他）たちは、大まかに、三つの時代に分けています。1）神殿崩壊からラビ・ユダ・ハナシーの死（235年ごろ）まで、2）ラビ・ユダ・ハナシーの死から総主教（ナシー）制度の廃止（420年ごろ）、3）ナシー制度の廃止からイスラームによるパレスチナ支配の始まり（636－640年）の分類ですが、私たちの議論（＝多数決原理の確立）は、その最初の時代（タナイーム時代）の初期、すなわち135年のバル・コクバの反乱以前のヤブネ時代に関するものです。

その歴史を詳細に論じることはしませんが、神殿崩壊後の大事な展開は、ヤブネにラビ・ユダや今日の賢者たちがユダヤ教の建て直しのために集まってきます。そこで問題になったのが「ナシー」と呼ばれる賢者の集まり（サンヘドリン法廷）の総主教（ラビ・ユダヤ教のリーダー）の役職です。伝説では、ローマ軍に包囲されたエルサレムからラバン・ヨハナン・ベン・ザカイという賢者が弟子たちとともに脱出してローマ軍の指揮官に、ヤブネとヒレル家の存続を懇願したとなっています。

このエルサレムから脱出したラバン・ヨハナン・ベン・ザカイは、ヒレル学派に属してはいますが、しかしながら、ヒレル家の血筋ではありません。にもかかわらず、ヨハナン・ベン・ザカイはヤブネにおいてはラビ・サンヘドリン議長となって、未曾有の歴史的な危機の中にあるユダヤ教を救いだそうと努力します。しかし、初期のヤブネには、彼のもとには賢者たちは集まってきません。ただヨハナン・ベン・ザカイの数人の弟子たちが来たのみです。しかしその後、ヒレル家の嫡子、ラバン・ガマリエル・ベン・シモン2世、ヤブネのラバン・ガマリエル（2世）が登場することで、多くのその他の学者たちが参加してくるようになります。

ゲダリヤ・アロン(G. Alon)の研究では、バビロニア・タルムードの伝承ではヨハナン・ベン・ザカイは、あたかもヤブネの学院とヒレル家の存続をローマの軍司令官に願ったかのように紹介されていますが、古いパレスチナの伝承では、そのヒレル家の存続については言及していないという事実を、彼は写本の違いから指摘しています。ここにある種の緊張感があります。その緊張感はラバン・ガマリエルがヨハナン・ベン・ザカイに代わりヤブネ学院でのリーダーになった時に顕在化してきます。（この交代劇の後、ヨハナン・ベン・ザカイ自身はユダの南村に蟄居してしまいます。）そして、ヨハナン・ベン・ザカイの弟子たちの中で、そのヤブネに残ったのは二人、ラビ・ヨシュアとラビ・エリエゼルだけになります。これから、その神殿崩壊直後の初期ヤブネ時代の混乱の中で起きる三つの破門事件を紹介しますが、これらの事件から、どのような戦いを通して、多数決原理が賢者の中に浸透し確立していったのかが窺われます。

(6)三つの破門事件と多数決原理の確立

最初の事件として、ラバン・ガマリエル(2世)の更迭事件です。(この事件の描写では、ラバン・ガマリエルに「破門」を意味する「ニドウイ」という言葉が使われています。)この事件についてはタルムード・ベラホット27b-28aに述べられています。つまり、ラバン・ガマリエルはヒレル家の嫡子として法廷の長の座についているわけですが、その人がおい落とされる事件が起こります。事件の発端は、ラビ・ヨシュアとラバン・ガマリエルの意見の相違にありました。ある学生が、一方の先生のところに行って同じ質問をして意見を聞いてきて、もう一方の先生のところに行って同じ質問をして聞いてきて、食い違っているところをすり合わせようとする。その時に問題になったのは、ラビ・ヨシュアの対応です。その学生はラバン・ガマリエルとラビ・ヨシュアのところに、やってきて、個別に同じ質問をしたが、その結果、ラビ・ヨシュアの意見が違うことをラバン・ガマリエルは知ります。その時に、ラバン・ガマリエルのいる面前で、同じ学生が同じ質問をラビ・ヨシュアにします。その時に、ラビ・ヨシュアは意見を変えて、ラバン・ガマリエルと同じ答えをします。ラバン・ガマリエルは、このヨシュアの答えを変節と叱責するのです。しかし、ラビ・ヨシュアは法廷の一致つまりサンヘドリンの一致を守ることを大切にして、そのような意見の変更をしたのですが、ラバン・ガマリエルはそれを許しません。その後、公衆の面前でラビ・ヨシュアを立たせて、延々と講義を続けて、彼を苦しめ辱めます。そのラバン・ガマリエルの横暴さに、サンヘドリンの賢者たちは、ついに我慢できなくなり、ラバン・ガマリエルを総主教(ナシー)の座から更迭して、その代わりにラビ・エルアゼル・ベン・アザリアをサンヘドリンの長に立てます。このことを、タルムードの中では、「その日(ヨムハフー)」という表現で、この更迭事件が記憶されることになります。このナシーの交代によって、その日を境に、サンヘドリンの方針は大転換して、多くの賢者たちが自由に法廷にやってきて意見を述べる機会を得ることになります。

それまでは、ラバン・ガマリエルは賢者の資格審査を厳しくして、自由に意見を多数から求めない」方針を取り、門番まで学院の入り口に立てていたわけですが、この「その日」以来、多くの賢者は、自分の意見を述べるために、自由に学院に出入りができるようになります。例えば、アンモン人のユダヤ教改宗者も学院にやってきて自分の意見を述べようとした時、ラバン・ガマリエルは「私は会衆の集いには入れるけど、あなたは入れない」と答えます。しかしその時、ラビ・ヨシュアはやってきて、アンモンの改宗者に「あなたも改宗の集いに入ることができる」と反対意見を出します。こういうことはラバン・ガマリエルが長の座から退いたから論争ができるわけです。その二人の論争を聞いて、賢者たちはラビ・ヨシュアの意見に賛成し、アンモン人の改宗者にも許可を与えます。このラバン・ガマリエル更迭事件は、ハラハーの決定は多数派によるということに関連して、ナシーの独裁的権威への警戒と言論・意見の自由が重要であるということが確認された事件でもありました。

『ミシュナー』には「エドゥヨット」という項があるのですが、ここに収められた伝承は、この事件すなわち「その日に」語られたものを集めたといわれています。このエドゥヨットの中には、多数決原理についていろいろ書かれています。ミシュナーの編集原理は、「アムルー(彼らは言った)」という表現に続く意見が、賢者たちが不特定多数で認めた意見として一番の決定的意見とされています。それに対して、「ラビ～はいった」という表現で特定の賢者の名前に帰される意見は、個人の少数意見ということで、多数派の意見とは区別されます。

これが、ヤブネ時代の初期に確立されたラビ・ユダヤ教の多数決原理の姿ですが、ここには、成熟したラビ・ユダヤ教内の民主主義の精神を思わせる二つのポイントも認められます。その一つは、ラビ・ヨシュアが法廷(制度)の一致を守るために「ナシー」との論争を学生の前では避けたこと。これは「ナシー」という存在は、全体の統一のシンボルであって、それに個人的な直接の反対をしないことで、全体の調和を図ろうとした点です。それから、ラビ・ヨシュアとラバン・ガマリエルの和解は、個人的な関係の謝罪では達成されずに、ラバン・ガマリエルのヒレル家への尊敬のゆえになされたこと。(ラビ・ヨシュアは、ラバン・ガマリエルが「あなたの名誉を傷つけました。私を許してください」という発言では彼を許さず、「わが父祖の名誉のために、そうしてほしい」と願ったときに、ラビ・ヨシュアは彼を許します。)この点も大事だと思います。これは、個々の学者の論争は、時に白熱して、一致点が見出されないほどに衝突しても、伝統の継続の名の下において実際的な妥協がなされ、民族の一致を保つ。ユダヤ民主主義の原則的思考です。

この伝統の継続(ユダヤ教全体を保存する)というユダヤ教の「多数決原理」のゆえに、個人と公共の関係において様々な意見の衝突が起きますが、この多数派と個人の微妙な関係を考えるのに重要なもう一つの破門事件を紹介します。それはアカブヤ・ベン・マハラルエルの事件です(ミシュナー・エドゥヨット、5:6-7;8:7)。アカブヤも神殿崩壊以前より活動している古参の賢者です。老ヒレルの時代を知っている人です。彼は四つの法的議論において多数派の意見に恭順しなかったので、破門されることになりました。(ただし、少数のラビは、アカブヤは破門されたと見なしません。)アカブヤが自分の意見に固執したのは、実は彼の意見こそが彼にとって多数派の意見だと考えたからです。神殿崩壊以前は、ヒレル学派とシャマイ学派の2学派が両論を並べて意見を闘わせていました。それゆえに、アカブヤは神殿崩壊以前の多数派意見と神殿崩壊後の多数派意見の違いを知っているのです。確かに、多数派というのは、時間と空間の条件によって変化するものであって、絶対的なものではありません。その自分の意見に固執するゆえに、アカブヤは破門されます(交わりから外されます)。

しかし、アカブヤは自分が死ぬ時に、息子に対しては「お前は判断を変えろ。私と同じ判断である必要はない」と言い残します。その理由とは、息子の立場に立てば、父親が言っている判断は多数派意見として息子が自分で多数決を経験したものではなく、父の口を通してのみ知りうる、もはや個人的な意見として息子は聞いているにすぎないという点をアカブヤは息子に教えます。すなわち、アカブヤの息子にとって経験を伴う多数派意見とは、息子が生きている神殿崩壊後の状況の多数派の意見でしかありません。

このようにして、アカブヤは多数決原理の根本を息子に教えようとします。息子にとって「多数派原理に従う」ということは、正しいか、正しくないかの問題ではなく、その時代の多数派とともに生きる決断の問題なのです。その場合、その決断とは、当然、ユダヤ民族の一員として生きるという実存的な決断に他なりません。すなわち、多数決原理とは行動の問題についての原理であって、説得や合意、思想を統一する原理ではないということです。そこで息子は「わかりました。では、あなたの同僚たちに、私のことについて命じてください。私は破門された身ですから、彼らの集いに帰っていけるように、口を利いてください」と父に頼むと、アカブヤは「私はそういうことは命じない」と答えました。そこで息子は「私に何か落ち度がありますか」と尋ねると、「落ち度は無いが、あなたの行為自体があなたを賢者の集まりに近づけもするし、またあなたの行為自体が賢者の集いからあなた自身を遠ざけもする」と答えるのでした。これは、例えば、カレンダーの判断において賢者と同じ日にヨムキプール(大贖罪日)を定め、その集まりに出掛けていくならば、その行為自身が彼らと一つにならしめるということを意図しているわけです。この事例から分かるのは、ユダヤ教民主主義(多数決原理)の要求するボトムラインは、行動の一致ということです。しかし、同時に、アカブヤは、その行動の一致を守ることが出来なくて破門されるわけですが、彼

の本心は多数派を尊重し、ユダヤ民族(教)の一致を守るほうに砕かれるので、ここにはユダヤ・アイデンティティの奥深さが窺われます。

最後の多数決事件にまつわる事件は、ラビ・ヨシュアの同僚、ラビ・エリエゼル・ベン・ホルカノスの破門の事件です。この事件は有名な事件で「預言の終焉」の認識とも深いかかわりがあります。ラビ・エリエゼルは竈(かまど)の清めの判断で賢者の多数派と意見を異にしました(バーバー・メツィア59b)。この論争の問題は、判断の正しさを決める基準についてです。その時に、ラビ・エリエゼルの論争相手になったのが、同僚ラビ・ヨシュアです。ラビ・エリエゼルとラビヨシュアはヨハナム・ベン・ザカイを滅びゆく神殿から脱出する時、彼を柩の中に二人で抱え脱出した二人です。親友なんです。ラビ・エリエゼルは自分の意見が受け入れられないとすると、その正しさを証明するため、「木が動くだろう」、「水が逆に流れるだろう」、「壁が傾くだろう」と奇跡のデモンストレーションを連発して自己の正しさを主張し、それでも同僚賢者が認めないので、とうとう最後には天の神の声にけじめを求めます。そこで、天より声が響いて、同僚の賢者たちに語りかけます。「ラビ・エリエゼルに対して何ということをするのだ。すべての場所で法規はラビ・エリエゼルの意見に従う」と。そのとき、ラビ・ヨシュアは「律法は天上には存在しない」(ロー・バ・シャマイム・ヒー)という申命記30：12の一句の引用で、その神の声に反論いたします。この引用の意図は、(『出エジプト記』23:2とあわせて)「シナイでトーラー・テキストがイスラエルの民の手に与えられた以上、そのトーラーの判断は地上の多数派にゆだねたのは、神ご自身、あなたが決めたところではないか」いうものです。神はそのラビ・ヨシュアの反論を聞いて「わが子が私を打ち負かした」と、二度、天上でつぶやいたといいます。この事件をきっかけにラビ・エリエゼルは博学な人物でしたが、アカブヤ同様、賢者の仲間から破門されていきます。

人々の関係を切り裂く、むごいまでの多数決原理の徹底は、ラビ・ユダヤ教が第二神殿時代から学んだ歴史的な教訓の結果です。つまり第二神殿時代の状況は、さまざまなグループが自分の意見に固執した状況で、その意見の相違の故に殺し合いも起こします。そういう事態を避けるために初期ヤブネ時代は徹底的な発想の転換、多数決原理の確立に努めます。この第二のパラダイムシフト「多数決原理」の徹底は、第一のパラダイムシフト「預言の終焉」の主張からの当然の帰結だと思います。即ち、天からの声を代表する預言者がいないという認識は、指導のイニシアチブは地上の人々の手で作り上げられることが必然的に必要になるわけですが、それは、すなわち、民主主義の確立以外にないでしょう。なぜなら、預言者の存在を否定することは、理論的に、カリスマ的な人物が専制的に指導を行う根拠を否定し嫌う体質の確立なのです。非合理的な人間の魅力、つまり奇跡を起こしたり天の声を聞いたりする能力の上に、リーダー資質を求めない。あくまでも、イスラエル・ユダヤ教のリーダーシップは、多数派の聖典テキストの解釈を中心にした合理的な合意形成において認められるべきもの。神殿が崩壊した後は、民主的なリーダーシップ以外は、預言者のいないと宣言するラビ・ユダヤ教の下、イスラエルには原理的に考えられなくなったのです。

後日談として、破門されたラビ・エリエゼルの激しい怒りの故に、ラバン・ガマリエルは難破しそうになった話が残っています。その時、ラバン・ガマリエルは、ラビ・エリエゼルの破門について「私はこれを破門したのは自分の栄光のためでなく、自分の父の家、ヒレル家の栄光のためでもない。ただあなたの栄光のためになしたことは明白です」と神に訴えます。そして嵐から救われるというものですが、自分自身も、かつて破門されたものとして、ラバン・ガマリエル2世は、個人と民族全体の関係を深く理解する一人になったといえるでしょう。

ラビ・ヨシュアという人は、こういう観点から考えると、多数決原理の確立に中心的な役割を果たした人間と言えますが、この人も、最初から、この原理を受け入れたのではなく、ある事件を通して彼自身も発想の転換をします。すなわち、大贖罪日の日、自分が言った日と違う日をラバン・ガマリエルが祭日に指定しました。そして、その時に「出てこい」と言う。彼は同僚に相談して、行かないという判断もあったのですが、結局、ラバン・ガマリエルのもとに出かけていきました。このことをきっかけに、ラビ・ヨシュアの中にも多数決原理を貫こうという立場が確立されるわけですが、ハラハー(法規)の判断をめぐり、この様に、ラビ・ユダヤ教中では個人(が信じる正しい)意見と全体の和の関係の調整に激しい闘いを要しました。ラビ・ユダヤ教の性格また現在のイスラエル国の性格を考える上でも、これらの歴史的なポイントはとても重要だと私は思っています。

ラビ・ユダヤ教のパラダイムシフト：神殿崩壊と賢者の政治思想

手島勲矢（大阪産業大学人間環境学部 教授）

●ユダヤ教の歴史は、二つの「神殿崩壊」を前後して、その宗教的な性格を決定的に変化させてきた。ある意味、ユダヤ教は、2回の神殿崩壊の出来事を通して、聖書的な「預言者の宗教」から「賢者の宗教」へと構造的に進化したともいえる。今回の発表では、その変化の過程で産まれた二つのユダヤ教の前提――1）預言の終焉、2）多数決原理の確立――を政治思想的な観点から考察してみたい。つまりユダヤ教内におけるリーダーシップ思想の変遷である。この考察のもう一つの狙いは、キリスト教系の歴史学者とユダヤ学者の歴史理解の枠組み（structure）のずれを考えることでもある。その点で、Y. Kaufman, J. Klausnerイスラエル学派の代表格によるドイツ学派の見方に対する批判またG. Alon, E. Urbach, H. Albeck, S. Safraiらユダヤ学のラビ文献の歴史研究にも注目する。

参考文献：J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte (1914); Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums (1921-1923); E. E. Urbach, HaZaL (1961); J. Klausner, Historia shel ha-Bait ha-Sheni (1958); Y. Kaufman, Toldot ha-Emunah ha-Israelit ,vol.4 (1956); M・ノート『イスラエル史』（樋口進訳:1983年）；石田友雄『ユダヤ教史』（1980年）；山我哲雄『聖書時代史（旧約編）』（2003年）

1．二つのエルサレム神殿崩壊：前597～586年と後70年:

●なぜ滅びたのか？：賢者の見解では、第一神殿は偶像礼拝のため、流血のため、淫乱のため：しかし、第二神殿は、すべての主の命令を守っていたにもかかわらず滅びた。その理由は、お金を愛したことと、理由無き同胞同士の憎しみのためである。（PT ヨマ 1:1,38d,Sussmann562）

●キュロスの勅令（前538年）～シェシュバツァル～ダレイオス1世（ハガイ、ゼカリヤ：ゼルバベル、イェシュア：神殿完成・前515年）～アルタクセルクセス1世（ネヘミヤ～エズラorエズラ～ネヘミヤ：律法の完成·前5～4世紀）～アレクサンドロス大王（前333年：イッソスの戦い）

●第一神殿と第二神殿の比較における賢者の見解：第1神殿が滅び、ウリムとトミム（預言をするための祭儀の道具）が失われた。（ソター 48b）

i) クラウズナーの批判：　主観主義～相対主義；近代主義：捕囚以後、イスラエルは「民族」か、それとも「宗教的共同体」か？
ii) カウフマンの批判：律法の始まりが預言の終わり？：ヴェルハウゼン、マイヤー他

2．第一のパラダイムシフト：「預言の終焉」（ソフ・ネブアー）の時代

i) 預言者から賢者の指導体制へ：聖典（テキスト）中心主義の確立。
ラビ·ユダヤ教資料：『セデル・ハオーラム·ラバー』（世界の年代記）第30章
聖書資料：詩篇74:9　ダニエル書9:24
外典資料：第1マカベア記1：37－64；4:46;アリステアスの手紙
ヨセフス：『アピオーンへの反論』1:8;『ユダヤ古代誌』13:310;17:345-347

補足（テキストの重要性）：17:149-167;20:113-117

ii) パリサイ派～サドカイ派～エッセネ派
『ユダヤ古代誌』13:171-173;18:11-25（3派の比較）;13:288-297（パリサイ派は多数派で議論好き）
15:373-379;17:345-348（エッセネ派の予言）;17:41(パリサイ派の予言)

3．第二神殿崩壊からバル·コクバの反乱まで（後70－135）:タナイームの系譜

ヘロデ王（前37）――ヒレル/シャマイ；ローマ総督時代（6-41年）――ラバン・ガマリエル・ハザケン；大反乱（66-73年）――ラバン·シモン・ベン・ガマリエル・ハザケン；神殿崩壊以後――ラバン・ヨハナン・ベン・ザカイとヤブネ賢者の第一世代（70-130年）；バル・コクバ反乱（132-135年）――ラバン・ガマリエル・デヤブネとラビ・アキバ他（ヤブネ賢者の第2世代）；バル・コクバ反乱以後（138-180年）――ラバン・シモン・ベン・ガマリエル2世とウシヤ世代（ラビ・アキバの弟子たち）；ミシュナー成立（180-220年）――ラビ・ユダ・ハナシーとタナイーム最終世代

4．ヨハナン・ベン・ザカイ以後：ヤブネ世代の性格と『ミシュナー』編纂

●セクト主義から多数決原理の確立：
ラバン・ガマリエル・ベン・シモン（デヤブネ）からラバン・シモン・ベン・ガマリエル2世

i)　『ミシュナー』エドゥヨット1:1-6;5:6-7;8:7
ii)　バーバー・メツィア59b
iii)　『ミシュナー』ローシュ・ハシャナー2:9
iv)　『トセフタ』ソター15:10
v)　ベラホット28a:ベホロット36a

現代ユダヤ教の権威構造と正典解釈――近代国家と民主主義をめぐって



東京大学大学院人文社会系研究科教授
市川　裕

3年目に入った全体テーマ「一神教における正典解釈の多様性と民主主義」のもとで、今日の私のテーマをお話してみたいと思います。全体テーマで前提とされる「正典解釈の多様性」の意味ですが、ここでは、いろいろな解釈が許容できるという意味ではなく、ユダヤ人の歴史を見た中で「正典解釈が多元化した」という意味の問題として今日は扱いたい。ユダヤ教は、ラビたちがつくっていった中世的な、宗教的な自治共同体として、1600～1700年くらい続きます。西暦紀元200年頃に『ミシュナー』という宗教テキストが編纂されてから近代に入るまで、フランス革命の頃を一つの区切りとして考えたいのですが、1600～1700年の間、ユダヤ教の体制はラビが支配している。その意味では正典解釈は多様であったとしても、行動の面においては、ハラハーという言葉で代表される一つの拘束力を持つ規範があったといえます。その規範にしたがって、ユダヤ人はどこに住んでいようと、一つの共通した宗教というまとまりを持ちえたと考えられます。問題は、その拘束力が近代になって失われてしまったことです。そうなった時、正典解釈の権威が多様化してしまう。そういう問題として考えたいと思います。

そこで問題となるのは、近代国家とユダヤ教の宗教的な規範の関係はどうなるかということです。それが具体的には、フランス革命以降のヨーロッパでのユダヤ人の対応もかかわってきますし、1948年、イスラエルというセキュラーな国ができる中で、いろいろな権威が並び立つとき、宗教的な権威を持った人たちは、その中でどういう対応をしてきたか、ということも関わってきます。中世の長きにわたってユダヤ人がつくりあげた自治共同体では、そういう発想はほとんどなかった。つまり国家的な問題、どういう政治体制をとったらいいかという問題、どういう政府をつくり、経済構造をつくり、軍隊をつくるかという問題に関して、ユダヤ教は法の決定を一切してこなかった。それが近代国家になって自分たちで独立国家をつくった時、その国はユダヤ教のトーラー、預言から来ているユダヤ教の教えをどこまで実現したらいいか、実現する必要はないのか。建国にあたって、それに関する重大な問題があった。ところが建国したシオニストの多くは、ユダヤ教の宗教的な規範をほとんど拘束力を持つものとして考えていなかった世俗主義者、社会主義者であり、そうしたポーランド、ロシアを中心としたユダヤ人たちがイスラエルを建国したために、国自体がセキュラーであって、そこにはユダヤ教の法規範の拘束力はほとんど考慮されていなかった。その中にユダヤ教徒が入っていくわけです。その人たちにとって、ユダヤ教という宗教を、自分が住む国にどう位置づけるべきかという問題が、実際問題として今日まで続いている。その問題をここでは採り上げてみようと考えました。

発表趣旨ですが、はじめに、与えられた全体テーマについて、私がこれから考察しようとする際の思考の枠組みを明らかにし、それを「宗教と社会（国家）の関係への取り組み」として提示します。そこでは、近代以前と近代との間に大きな変化や相違があり、その理解は近代国家の問題にとっても、全体テーマと民主主義にとっても重要な前提となるので、近代における宗教の位置を確認します。近代における大変化を、近代のユダヤ人解放という歴史的大事件を通して把握し、その結果として、現代ユダヤ教がもはや1つではなく、多様な権威によって担われていることを確認します。その上で、現在のイスラエル国家の政治形態を、宗教と国家の関係の視点、それも、宗教から見て社会（国家）とはどう意味づけられるかという問題から捉え直すことを試みます。

序―宗教と社会（国家）の関係への取り組み

ここでは、宗教と社会という問題への取り組みを振り返ります。与えられた主題の焦点、論点がどこまで自分で把握できたかは不確かですが、肝心なのは、現実の宗教集団や指導者が、自らの政治的社会構造を、宗教的原理によっていかに説明しているのかということを考察することだと理解しました。焦点は現代の政治形態、とりわけ民主主義という政治形態に対する理解や説明や批判、根拠づけを、宗教者がどのように正典解釈の問題として捉えているかを分析するように了解しています。

古典的国家観

いきなりユダヤ教ではなく、もう少し問題を敷衍して考えてみたいと思います。古典的国家観の思考枠組から問題を立てますと、神の主権、あるいは形而上学的社会観とでも言えるかと思います。もし世界の創造主が人間に対して、正義と法と慈愛を実現できる社会を創造せよと命じ、我々がそれを目標にして社会建設を行うとすれば、どういう社会が理想として考えられるだろうか。理想が正義とか慈愛のように抽象的であればなおのこと、実際に社会をつくっていくにあたっては解釈という作業が不可欠となる。

これは歴史的に省みると、アリストテレスは、神が命じるわけではないですが、人間が最もよく生きるにはどうすればよいかという問いかけをして哲学的な探究をしました。倫理学という学問は、人間個人の問題としてよく生きるという問題を考えた時に、一体よく生きるというのは何であるかという問いかけですが、もっと重要なのは、個人が集まってつくっている社会というのは、人間がよく生きるにあたって、どういう集団であるべきか、どういう秩序を持つべきかという問いです。これがポリスの学、人間が社会として最もふさわしいのはポリスであるという自覚を持っていたアリストテレスですから、ポリテイアというのは、まさに倫理学の応用問題という形になります。そういう形で最もふさわしい社会とは何かという問題を、哲学的に探究することになったと思います。

これはギリシャの場合になりますが、カトリックの場合は、信者はローマ法王を頂点とする教会支配をもって、キリスト教の理念の実現を図ってきた。しかし今日の世俗的な近現代社会にあって、実際にカトリックは衰退して、世俗国家の隆盛がある。そういう今日、カトリックの信者はどういう態度決定をしているかということが問題となります。プロテスタントの場合は、法王の宗教的権威を否定して、信仰のみ、聖書のみ、万民祭司の理論によって宗教共同体を新しく建設することをめざしたわけですが、現実の問題として、具体的にはルター派は、現存の世俗権力を神に祝福された政体として服従することになる。二王国論という言い方をすると思います。これは一つの世俗社会、世俗国家に対する一つの解釈と考えることができます。神を立てない場合、崇高な理性が、人間に対して自由・平等・友愛を実現できる社会を創造せよと命じて、我々がその理性にしたがって、目標達成すべく社会建設を行うとした場合、どういう社会が理想として考えられるか。実際にはフランス革命が、その目的のために既成秩序を破壊して新しい政体をつくったわけですが、共和政体が唯一考えられる体制かどうかは、議論の余地があると思います。

ではユダヤ教の場合、どうなるか。長らくトーラーが唯一の神の意思の表明であって、その解釈をめ

ぐって、連綿とした解釈史の上に今日のユダヤ人社会が存在します。ところが、現代の国家形成という企ては、伝統的なユダヤ法としてのハラハーが予想していない事態であった。ということになると、トーラーからどういう規範が導かれるかという解釈問題が当然出てきます。ところが建国をめざした多くのユダヤ人が、もはや中世的なユダヤ教から離れてしまってハラハーに拘束されていない、西洋社会に同化してしまって西洋思想に立脚した人々であった。そういう人たちが建設した世俗国家は、もはやトーラー、ユダヤ教の伝統の規範に拘束されていない。宗教者はそれに対してどういう態度をとるのか。宗教というものは世俗的な国家に対してどういう対応をしたらよいのかという問題になります。

近代的国家観への転換

近代的な国家観というものへの世界観の転換が起こった近代において、国家主権ができて、宗教というのは目的ではなくて手段になっている。これは現代国家における新たな宗教と国家の問題が発生していることになります。これまで話してきた問題は、宗教から考えた時に「社会の存在意義とは何か」という関心から出発していた問いであったと思います。ところが近代において、フランス革命はそうした宗教と国家の関係を逆転させて、近代法治国家の自立的な世界観を普及させていく。宗教に拘束されていない。ここに大きな世界観の転換があったと思いますが、それは以下のような事態を指しているのではないかと思います。

唯一信教の母体となったヘブライ語聖書の理念は、人間社会を含めたすべての事物を、唯一神の創造物としてとらえ、人間に対して世界秩序の維持と管理の責任を課したと理解されてきた。これはイスラームにおいても基本的枠組みは同じであったと思います。しかし、西欧の近代国民国家というものにあっては、そうした宗教的、キリスト教的な桎梏を脱して、国家の主権が達成されたため、従来人間に課せられてきた倫理的規範や目指すべき人間社会の理想が、もはやかつてのように拘束力を完全に失った。それに代わって近現代社会の世俗的立憲国家は、そうした宗教の拘束力を脱してしまったがゆえに、多少は倫理規範や支配理念と共通する部分があったとしても、そうした規範を打破して、新しい自由な世界の構築を目指す時代を招いてきた。こうした宗教的な束縛の規範を脱したリヴァイアサンが現実に西欧社会に出現して、世界各地に広がって、すでに久しいわけです。

トマス・ホッブスは、国家の巨大化を予測した最初と考えられます。ジャン・ボダンの国家理性も入ってくると思いますが、ホッブスの『リヴァイアサン(Leviathan)』という著作がそういうものの最初として扱われると思います。その目次を見ると、面白いことにキリスト教の理念に則った社会のあり方について1章が割かれている。目次は、第1部で人間の本性についての分析があって、第2部では本性に基づいて建設される社会(Common-Wealth)、があって、第3部では自然的な本性ではなくて、神の啓示に由来する社会としてキリスト教社会がある。A Christian Common-Wealth。ところが、この部分は長らく日本に紹介されずにいたようですが、最近の岩波文庫ではこれも入っています。そして最後に、暗黒の王国(The Kingdome of Darkness)が示唆されて締めくくられています。

ホッブスが第3部でキリスト教理念に基礎づけられた社会を描いたのと同じことが、他の世界宗教においても、それ相応の統治と支配秩序の理念として構想され、実践されてきたと考えられると思います。この時期は世界各地で体系化された古典が形成された時代でした。それに則った統治がある程度行われてきたと言えますが、近代では特に宗教的な束縛、第3部のような形のキリスト教の啓示によらないで、人間の本性に基づいて社会が建設されるという形で近代社会ができる。人間の本性に基づいて建設されるというのは、近代社会においてアトムとしての人間、個としての人間の自然的本性が基盤になって、人間同士が自己保存のために社会契約をする。それによって国家ができるという根本命題になってきます。これが社会契約説であり、基本的には、宗教的な目標ではなく、あくまでも人間の自然的な本性が国家の基礎になります。

こういう近代国家になると、宗教とか道徳というのは、本来、人間が追求すべき目標ではなくて、国家にとって宗教は、社会的な結合を促進したり強固にしたりする手段というふうになってくる。逆に宗教が近代国家を妨害することもある。宗教的な観念がはびこっていると、近代国家が理想の形をとらないという場合もある。宗教や道徳は手段と化してしまい、国家自体が目的となる。宗教の正邪はもはや問題ではない。人間生命の究極の目標とされるのは、人間の生物学的な生存の確保であるということになるわけです。これを退行現象と見るかどうかについては、いろんな立場があると思いますが、かつて人間のよき人生、神に義とされる人間、人間本来の面目の達成というものが人生の目標として設定されていて、それを実現するためにふさわしい社会とは何であるかということで国家という価値がはかられたはずなのに、これが逆転して、今日では国家社会の保存自体が自己目的化している。目的と手段が完全に逆転した形になります。これについては、法哲学のH. L. A. Hartの論文集の中にそれを扱う章が一つあり、今後、この点を詳しく扱いたいと思っています(H.L.A.Hart, 'Social Solidarity and the Enforcement of Morality', in "Essays in Jurisprudence and Philosophy", Oxford Clarendon Press, 1983)。

20世紀になりますと、世界最初の世界大戦が終了した時点で、民族という新しい単位の集団が、自己の政治的帰属について自分で決定できるという、民族自決という国家理論が、さして疑問に付されることなく圧倒的な支持を受けて承認されるようになる。そうなると国家というものが目的化し、さらに民族という新しい単位が出現し、個人ではなく民族という単位に価値が置かれるという形で、20世紀は民族と国家の1対1の結びつきが当然視され、正当視される。これが現状であると思います。これに対して、特に最近のイスラームの隆盛は、ある意味でこうした常識をいったん解消させて、ネイション・ステイトを相対化させる機会を提供し、近代の新たな問題提起として取り扱う必要があろうかと考えています。

第1章　ユダヤ人社会の変遷―近代以前と以後

ヨーロッパ近代が形成される中で、ユダヤ人は、ユダヤ人解放という形でヨーロッパ社会に入っていったという大きな歴史の流れがあったと思いますので、西洋だけではありませんが、若干、歴史の流れについて、簡単にユダヤ人社会の変遷、近代以前と近代以後を地図で見ていただきたいと思います。

西欧近代のユダヤ人解放までの歩み

地図①は、イスラームが最も拡大した時の領土を斜線で示しています。イスラーム成立7世紀から非常な勢いで、東はペルシャから西はアフリカ大陸を越えてスペインまで行った、7～8世紀の状況です。ヨーロッパ地域はキリスト教が支配する地域という形になると思います。こういう形で聖地が奪われたために、十字軍が聖都を奪回するために派遣される。地図②は、そのルートです。この状況が11～13世紀までの200年くらい続きます。地図③は、近世スペインにおいて、斜線部分は最後に残されたイスラームの砦、徐々にレコンキスタでキリスト教が再びスペインを支配下におこうとしています。最後に残されたグラナダ王国がイスラームの最後の拠点になるわけですが、ここも1492年に滅びます。1492年、コロンブスがインド航路を発見するために出発する。それとほとんど時を同じくしてユダヤ人の追放令が出されます。

ユダヤ人の追放令を受けてスペインのユダヤ人がどこに行ったか。それを示すのが、④の地図です。スペインを追放されたユダヤ人は、イタリア経由、北アフリカ、バルカン半島、パレスチナ地域の小都

市サフェード（ツファット）にまで広がっている。これは主としてオスマン帝国の支配下に入ったことを示しています。北はポルトガル経由でオランダへ渡ります。地図⑤は、その当時のオスマン帝国が最大領土を獲得した時の支配地域を示しています。

地図①と⑤を比べていただきますと、①は最初にイスラームが支配した地域、⑤はオスマン帝国が支配した地域。東西関係がややずれる感じがします。最初、イスラーム帝国は、小アジアからバルカン半島というヨーロッパへの道はビザンチンに支配されていましたが、そのかわりスペインからピレネー山脈を越えるくらいの勢いがあったわけですが、今度は逆にオスマン帝国の時には、小アジアからコンスタンチノープルを陥れてバルカン半島をウィーン近くまで深く入っていく。一方でオスマン帝国の好戦的な強力な軍隊に対して、ヨーロッパ・キリスト教社会はかなり脅威を感じていると思いますが、逆にスペインでは、キリスト教が押し戻していくという国際関係の変化があったように思います。

この後、ヨーロッパのキリスト教社会が、いち早く近代国家をつくっていきます。⑥の地図はユダヤ人が権利の平等を与えられた国々になります。近代国家が成立して、憲法が成立して国民に対する権利、義務を保障する形の文言ができる時代とほぼ重なっています。フランスでは1791年、ユダヤ人は解放を認められる。フランス市民と同等の権利・義務を与えられるということになります。

ナポレオンとユダヤ人解放―Judaismは宗教

今回の問題から言いますと、この時まではユダヤ人社会は宗教共同体でもあり、かつ民族共同体でもある。ところがフランスのユダヤ人が果たしてフランス国民かどうか、ということに関して問題が起こります。この時、ナポレオンがサンヘドリンを招集して「ユダヤ人は果たしてフランス人なのか。ユダヤ人は自分たちの法律を持っているのではないか。ユダヤ人は別の民族ではないか」というある種の選択を迫る会議を開催させるわけですが、この時、ユダヤ人側は律法学者とか有力者が71名、集っていたと思います。彼らが選択を迫られた時、ユダヤ法に関して自分たちの立場を決めなければいけない。その時に初めて彼らは、政治的な権利については、かつてパレスチナに国を構えていた頃と違って今は国家を持っていないから、政治的なハラハーの法は自分たちに関係せず、個人的、宗教的な規程のみが我々を拘束するのであると主張し、ジュダイズムは民族ではなくて宗教であるという立場を鮮明にします。

ナポレオンは信仰の自由を認めましたので、この決定によって、ユダヤ人はフランス市民となり、信仰としてユダヤ教を選ぶことが許される形で、国民としてフランス市民として認められるようになる。ここで初めてユダヤ人のアイデンティティ・クライシスが起こることになります。ユダヤ人が民族なのか、宗教なのかということの選択を迫られ、実際、民族ではなく、国家をつくる集団ではなく、宗教集団であるという立場を立てますので、それぞれの国に認められていくわけですが、その国家に対して、包括的な忠誠心を求められることになりました。ここに忠誠心の葛藤が生じる。ユダヤ系フランス人や、ユダヤ系ドイツ人というハイフンつきの呼称が生まれる。それが西ヨーロッパから中央ヨーロッパにかけての状況になります。

西欧におけるユダヤ人解放を示す地図をご覧下さい。ダビデの星のマークの中に年代が書かれていますが、ユダヤ人解放の年は、それぞれの国が近代憲法をつくって統一した時代でもあります。イタリアは1870年で、イタリーの統一。ドイツも1871年で、ドイツ国家の統一。オーストリア・ハンガリーは国が形成された時期。近代の国家が宗教的な桎梏を脱して、憲法を立てて近代国家をつくった時に、ユダヤ人はそれと同じような形で解放されていきます。しかし、解放されるということは、それまでのユダヤ人の自治的な共同体が壊れることになりますので、それまでのラビの権威は、ここで完全に失われていく形になります。これが西ヨーロッパにおけるユダヤ人の状況でした。

東欧ユダヤ人の立場―Judaismは民族集団

東ヨーロッパからロシアにかけてと、オスマン帝国その他のイスラーム圏においては、そういう形の存在形態ではなく、それまで通りのユダヤ人は宗教民族共同体という形でそれぞれの地域で残っている。とりわけ人口が多かったのが東ヨーロッパになります。東ヨーロッパではこの後、ネイション・ステイト、民族国家の概念がはっきり出てきますので、その時、ユダヤ人は違う民族であるとして、排除と虐殺の対象になっていった。ナチズムが広まった地域でユダヤ人が虐殺を受けるのが、8番の地図になります。人口の数からするとポートランド、リトアニア、西ソ連、ベラルーシとウクライナ、ラトビアも含めて、推定犠牲者を集めると456万人である。西のフランスでは8万3千人、ドイツが12万人、オーストリアが7万人、イタリアが7千人であり、ユダヤ人が解放された地域は全体のユダヤ人の人口からすると非常に少なかった。圧倒的に多かった東ヨーロッパが解放の形ではなく、民族国家の異民族として、少数民族集団として排除されていくことになっていきます。

イスラーム社会のユダヤ人

イスラームの社会でもこういうことは起こりうる可能性はあったわけですが、イスラエルが建国されたので、その時にイスラーム圏のユダヤ人は大量にイスラエルに移住した。そのために、アラブ人とユダヤ人の間で起こったかもしれない民族的な対立が、イスラーム圏ではほとんどはっきりした形では出てこなかった。そのかわり、すべてイスラエルとパレスチナの問題として先鋭化している状況だと思います。

なお、7番の一覧表は、近代に活躍したユダヤ人のリストです。主として解放された地域で、解放された時代から、突然ヨーロッパ社会に著名なユダヤ人が輩出するわけですが、年代を追っていくとこのようになります。それが近代以前の場合は、ユダヤ人にとって、政治的な議会、安全保障の問題については、ハラハーの拘束力がない。それが長い間の伝統であった。そのために、近代国家になっても、宗教的なユダヤ人は、国家形成には自分たちの宗教的なものを主張することが少なかったと言われます。この点は、キリスト教と大きく違う点であろうと思います。教会人であれば、つねに国家と教会、世俗権力と宗教権威との関係が重要でなかった時代は殆どなかったからです。

第2章　現代ユダヤ教の権威構造―その多元的状況

近代社会になって、ユダヤ教の権威は、すでに一元的ではなくなり、現代ユダヤ教の権威構造はもはや一元的ではなく、多元化している。では、1500年以上も続いてきた中世的なユダヤ法自治体制は、近代になって、どのような脅威に直面したのか。それを、四つの脅威という形で、Mendell Lewittesという人が『ユダヤ法の原理と発展』という著書の中でまとめています。この著者は、近代になってもユダヤ法自治体制は必ずしも解体されたとは考えていないような印象ですが、中世から続くユダヤ人社会が内外からの新しいチャレンジを受けてきた。特に近代においてチャレンジが衝撃的なものであった。それが以下の4点となります。

ユダヤ教体制に対する4つの脅威

第一に、啓蒙主義に由来するユダヤ教改革の挑戦。これは、近代主権国家における宗教結社の自由によって、複数の教団が成立することを意味しました。そして今日では、ユダヤ教の教団は、3つのカテゴリーに分類できる複数の教団が並列して存在する状況になっている。一は近代主義をすべて拒絶し中世以来のハラハー支配を継続する伝統主義の教団で、超正統派を代表とする。ニは、近代に適応するモダニストの改革で、その適応の程度にしたがって、正統派、保守派、改革派に分かれるもの。三は、伝統的なユダヤ教の枠を超えた急進的な代替物を探求するグループで、アメリカの再建派やハヴーラーと呼ばれる小グループ、また世俗

的ユダヤ人もこの範疇に入る。

第二に、直接的宗教体験に由来するハシディズムの挑戦。それまでユダヤ人社会ではラビたちが法律に関して直接的な預言のような形での神との直接交流による権威は認めなかったのですが、ハシディズムの挑戦によって、直接的な宗教体験に由来する権威を主張するグループが生じた。ツァディークと呼ばれる新たな宗教権威が登場し、その周囲に教団が形成され、新たな聖典群が複数成立する事態がもたらされたことを意味します。今日でも、人数の割合はわずかだが、ルバヴィッチ派やラビ・ナハマンのハシディズムなどは、独自の宗教的生活を展開して一定の影響力を保っている。

第三に、近代科学技術による挑戦。これは、古典的には電気、電信、電話の出現、電車、自動車、飛行機の出現が、安息日の労働禁止とどう関わるか、という重大なハラハー上の問いを提示しましたが、近年では、分子生物学の発展による新たな事態が問題となります。具体的には、臓器移植・体外受精・代理母・安楽死などである。生命は神が賦与するものという教義との抵触の問題です。

第四に、ユダヤ人国家の誕生です。これは、宗教と国家の新たな問題の出現です。自らの手で国家を建設するという発想は、かつてほとんど問題になってこなかった。そういう中で、19世紀末から本格的な国家建設運動が展開し、ユダヤ人の独立国家が建設された。これは、ユダヤ法自治体制の歴史の中では当てはまる法規範がないわけですから、宗教者たちはどういう国家をつくるかについてビジョンがあるのか、ないのかという問いをつきつけられたはずでした。

ユダヤ人は中世の長きにわたって当然、国家がなかったわけで、イスラームの国家、キリスト教社会の国家の中に、「裂け目の中で生きていた」という言い方がされるようですが、自分では国家形成をするだけのチャンスがなかったし、そういうことについて配慮する必要がなかったことになる。ユダヤ教と国家権力についての理論は構築されないままに現代まで来てしまった。しかも、近代になって、大多数のユダヤ人が伝統的なユダヤ教からだんだん離れて世俗化していく。既存の市民国家の市民としての身分を取得していく。そうした近現代の解放のプロセスは急展開していた。また他方では正統派のハラハーが、この問題に消極的であった。またシオニズムという国家はセキュラーな国家として20世紀の民族自決に則った世俗的な国家建設を行った。

イスラエルの独立宣言も、ある意味ではっきり自分たちがどういう国をつくるかを明示しているわけですが、ユダヤ人の国であってデモクラシーであるということを最初から宣言しているわけです。そういうものとしてユダヤ人国家はつくられた。ここには伝統的、宗教的なハラハーは、この問題にはもともと関知していなかったわけですから、正統派の人たちは消極的であったために、そういう議論は抽象的なままで終わってしまった。

現代ユダヤ社会における宗教的権威の多元化

伝統的なハラハーの権威が実際に廃れてしまったため、ユダヤ教の権威はどこにあるかを問題にすると、今日では多元化しているということしか言えないのではないかと思います。強い拘束力を持つ宗教集団から、それを持たないセキュラーな人々の集合体を含めて、現代ユダヤ教における権威はどうなっているか。従来の宗教的権威であったラビの権威が弱体化する一方で、ユダヤ人は誰の言説に意味を見いだし、その権威は何に依拠するのか。

いくつか分けてみますと、ラビたちの持っている伝統的なもの、正統派のラビ体制、これはカトリシズム的なユダヤ内普遍的とでも言えるものですが、これはイスラエル国家の中でしか通用しない。ここで首席ラビの制度と個人のラビのレスポンサという形で出てきます。個人のラビのレスポンサはラビ・クックという人のイスラエル国家に対する立場、最近ではオバデア・ヨセフという宗教政党の上に立つような宗教的権威がありますが、こういう人たちの言説は実際に権威を持ってきたと思います。イスラエルのラビ法廷、これは世俗法廷から独立した私的身分に関するラビ法廷ですが、ここにおいて行われるハラハー裁定はまだ生きている。最近では政治を通して正統派が強い主張をしてきましたので、宗教政党の提示する主張もあり、個人のラビによるハラハーの見解もある。

ところが正統派以外にもまだユダヤ教には宗派がありますから、イスラエルに限らなければ、アメリカ合衆国ではもちろん、改革派とか保守派とかもっと細かい新しいグループができています。そういうところでの指導者の発言、さらにはハシディズムのレッベの発言は独自のものがあります。

世俗社会の典型としては、思想家、哲学者、宗教家、知識人、裁判官の人たちが、聖書分析、解釈、応用、あるいはまた、イスラエルの政治や国家体制に対する意見等を提示しています。ヘルマン・コーヘン、レオ・ベック、フランツ・ローゼンツヴァイク、マルチン・ブーバー、J・ソロヴェチク、アブラハム・ヘシェル、E・レヴィナス、E・ウィーゼル、これは宗教家や思想家たちですが、イスラエルで言えば政治家のベングリオンとかU・ジャポチンスキーが影響力のある国家理念を出してきました。これはもはや宗教的言説ではないとしても、ジュダイズムの一部に数えられると思います。イスラエル国内でいうと、思想家では、Y・レイウヴィッツ、裁判官、法曹で言えばモシェ・ジルベルグ、メナヘム・エロン、エウード・バラクなど、法学者で最高裁の長官を務めたような人たちのイスラエル国家に対する言説やユダヤ教に対する主張があって、どれか一つを取り上げて論ずることもできるでしょうが、全体的に見ると、私の手に負えない大きな問題があるなと感じています。

第3章　ユダヤ教から見て現代民族国家イスラエルとは何であるか

ここから、やっと現代イスラエル国家の問題について考えるという点に至ったのですが、既に述べた通り、どういう国家をつくるべきかに関して、これまでのユダヤ教は枠組みをつくってこなかった。つくる必要がなかった。つくる条件の中に生きていなかった。離散のユダヤ人というのは、どの地域においてもそこにある社会、政治権力の中に居候している、寄宿している形ですから、政治体制に関しては自分たちで独立してつくるということがなかった。

たとえばその典型的なものは、国家ができることによって、さまざまな政治的社会的な諸機能が求められてくることになりです。政府はどういうものをつくったらいいか、国法はどうしたらいいか、経済はどういう政策にしたらいいか、産業の技術はどうしたらいいか、情報はどうか、内政、外交、安全保障はどうか。こういう問題について、トーラーはいかなる神の意志を語るのか。従来の枠組みに従うと、神の意志はユダヤ教徒に対して、一方では過剰であり、一方では不十分であった。過剰というのは、ユダヤ教徒はたくさんの規則を守らねばならないため、そのすべてを励行すると社会生活と抵触してしまう。安息日には武器を持てないという問題があるため、兵隊にもなれないし、警察官にもなれない。公職にはつけない。宗教的な規則を守っていると兵役に行けないため、実際にイスラエルでは宗教者は兵役を免除されています。こうなると、市民としての義務を果たしていないことになる。ユダヤ教の規則があまりにも詳細に規定していて、忠実に守っていると一般市民の義務でさえも果たせない。他方では、これまで国家の要請に対しての準備ができていない。トーラーに基づいてどういう方向づけを行っていったらいいかということがない。そういう状況で一体どうしてきたかということが次に考えるべき問題です。

ユダヤ教徒のとりうる態度—三つの選択肢

目下、国家と宗教の問題を考える1つの手がかりとして、Yeshayahu Leibovitzという思想家、宗教者の‘The Social Order as a Religious Problem’(1947) in “*Judaism, Human Values, and the Jewish State*” Harvard UP.1992. とい

うところから読み始めています。この論文は、イスラエル建国を目前にして1947年に書かれたものですので、その段階での宗教者がどういう立場をとる可能性があるかを扱っています。これまでユダヤ人社会は、国家制度についてイニシアチブをとることができない場合が圧倒的に多かった。新たなユダヤ人の主権国家建設にあたって、社会的枠組みづくりに直面している。そこで宗教者には3つの選択肢がありうる。

第一の選択肢はトーラーの軛を受容する宗教者の義務としては、現存のハラハーの社会政治的律法が適用できる組織をつくるように努力すべきである、トーラーは社会形成を規定すべきであるという立場です。これと正反対の立場が第三の立場です。これは、トーラーの中に社会的、政治的律法、例えば、王とか大祭司、また神殿祭儀を行いなさいというような規定が定められていますが、こういう律法は、トーラーの形成された時代に存在した社会的政治的現実のみを意図したものであって、その時代が過ぎてしまって、政治生活とトーラーが切り離されたのであるから、我々は自由に政治体制を選択できる。要請されているのは、神の正義にかなうように政治体制を実現することである。この立場は、トーラーは社会形成を何ら規定すべきではないという立場です。ナポレオンが招集したサンヘドリンがとった態度はこれであったと思います。かつてパレスチナでイスラエルの民が国家を持っていた時には、トーラーに規定されていたが、19世紀になって、自分たちは政治的な独立した存在ではなく、フランスという社会に属している。だからトーラーの政治的な規定は我々には関係ない。だからフランス市民として適応できるのだという立場を選択したわけですから、この立場はフランス革命の時にラビたちがとった態度だということがわかります。これら二つの極論は、Leibovitzの言うことによりますと、無責任とは言えないが、国家の体制に関しては無関心という態度です。ネトレイ・カルタという党がありますが、これは「ハラハーに反するから、この国家は認めるべきではない」という拒絶ないしは無関心の態度を示しています。

第二の選択肢は、これら二つの極論の中間を選択する立場です。これは、歴史的に与えられた条件の中で、トーラーが目指す社会的目標を実現するために、関係するハラハーの重要な部分のみを目標実現の枠組みとして受容する立場です。問題は、トーラーが目指す目標とは何かを明確にし、その実現に最も適した新しい社会秩序を探究することなのですが、その後、Leibovitzが書いている内容を見ますと、1975年頃の論文では、今、新しい国家ができたのだから、宗教者はそれに対してもっと積極的にかかわっていくべきであると、第二の選択肢の立場を強く主張しているように思います。

宗教者の政治参加

これは、もちろん21世紀に入った今日のイスラエルの政治情勢とは別の、まだ1975年くらいの段階であり、無関心な宗教者が圧倒的な中で、無関心であってはいけないということを言っていたと考えられます。おそらくその結果ではないとは思うのですが、1985年の総選挙のころから、イスラエルの宗教者が実際に宗教的規定を実現するために政党をつくって、国家法として安息日などの宗教的規定を、国会を通して実現していこうという運動を、かなり強く押し出すようになりました。そういう意味では、イスラエルという国家を、世俗国家から宗教的な国家に変えていこうという明確な意図も見られる。その結果、セキュラーな人たちと宗教者との間で、かなり険悪な対立が出てきています。

この険しい対立について、わたしは、一昨年までにまとめた論文の中で、アイデンティティの相剋の問題として論じています。お手元の資料で、389ページから、宗教政党の登場の意味と、世俗派と宗教派の対立の経緯と現状について、また、392ページでは、多元的社会の実現は可能であるかという問いを立てて、ユダヤ教正統派の根本主義者が目指している宗教的な社会と、世俗集団が目指している世俗的なイスラエル国家との間の対立について、現状はどうなっているかを簡単にまとめてありますので、ご参考までに挙げさせていただきました。

今までの研究成果を発表したというよりは、これから何をやろうかというところで終わってしまいましたが、こういう方向でやっていったらいいのかなと思っているところです。

CISMOR 2005 全体テーマ「一神教における正典解釈の多様性と民主主義」

28. May. '05

現代ユダヤ教の権威構造と正典解釈—近代国家と民主主義をめぐって

市川　裕

発表趣旨：はじめに、与えられた全体テーマについて、私がこれから考察しようとする際の思考の枠組みを明らかにし、それを「宗教と社会（国家）の関係への取り組み」として提示する。そこでは、近代以前と近代との間には大きな変化や相違があり、その理解は近代国家の問題にとっても、全体テーマと民主主義にとっても重要な前提となるので、近代における宗教の位置を確認する（序）。近代における大変化を、近代のユダヤ人解放という歴史的大事件を通して把握し（第1章）、その結果として、現代ユダヤ教がもはやひとつでなく、多様な権威によって担われていることを確認する（第2章）。その上で、現代イスラエル国家の政治形態を、宗教と国家との関係の視点、それも、宗教からみて社会（国家）とはどう意味付けられるかという問題から捉え直すことを試みる（第3章）。なお、この準備の過程で気づいた今後の検討課題は、現代のみならず、近代以前のユダヤ人社会の社会制度に関して、ユダヤ教における世俗的権威と宗教的権威の歴史を回顧し、宗教がそれらをトーラーに基づいて根拠付けを行ってきたのか来なかったのかを知っておく必要を感じた。

目次

序1.　宗教と社会という問題への取り組みをふり返る
序2.　民主主義という概念と宗教について
第1章　ユダヤ人社会の変遷：近代以前と近代以後
第2章　現代ユダヤ教の権威構造と、それが生み出す正典解釈の多様性
第3章　ユダヤ教から見て現代民族国家イスラエルとはなにか：国家と宗教
付　録　ユダヤ教社会における世俗的権威と宗教的権威の歴史

序1. 宗教と社会という問題への取り組みをふり返る

あたえられた主題の焦点というか、論点がどこまで把握できたか不確かであるが、要は、現実の宗教集団や指導者が、自らの政治的社会構造を宗教的原理によっていかに説明しているのかを考察することだと考えている。焦点は、現代の政治形態、とりわけ「民主主義」という政治形態に対する理解、説明、批判、根拠付けなどを、宗教者がどのように聖典理解の問題として捉えているかを分析するというように了解している。が、もう少し、問題を敷衍して考えてみたい。

古典的国家観の思考枠組：神の主権あるいは形而上学的社会観

もし世界の創造主が、人間に対して、正義と法と慈愛を実現できる社会を創造せよと命じ、我々がそれを目標にして社会建設を行なうとすれば、どういう社会が理想として考えられるだろうか。理想が抽象的であればなおのこと、実践に当たっては解釈が不可欠となる。

アリストテレスは、神が命じるのではなく、人間が良く生きるにはどうすればよいか、という問いに対する哲学的探求によって、もっともふさわしい社会を見つけ出そうとする。したがって、政治学（ポリスの学）は、人間個人の倫理の問題（倫理学）を集団レヴェルで扱う極めて倫理的思想的な学問となる。

カトリック信者は、ローマ法王を頂点とする教会支配をもってその理念の実現を図ってきたが、それは今日、あるいは近世近代のカトリックの衰退と世俗国家観の隆盛にあって、どういう態度決定をしているのか。

新教は、法王の宗教的権威を否定し、信仰のみ、聖書のみ、万民祭司の理論によって、新たな宗教共同体の建設を目指したが、ルター派は、現存の世俗権力を神に祝福された政体として服従することを旨とした。

もし崇高な理性が、人間に、自由と平等と友愛を実現できる社会を創造せよと命じ、我々がそれを目標にして社会建設を行なうとすれば、どういう社会が理想として考えられるだろうか。フランス革命と共和政体が唯一考えられる体制か。

ユダヤ教では、長らくトーラーが唯一の神の意志の表明であり、その解釈をめぐって連綿とした解釈史の上に今日のユダヤ人社会が存在している。現代の国家形成という企ては、ハラハーが予想していない事態であるとすると、トーラーからどういう規範が導かれるかという解釈問題があるはずである。しかし、建国を目指した多くのユダヤ人がもはや中世的ユダヤ教から離れ、西欧に同化し、西欧思想に立脚した人々でもあったことが問題の焦点となる。→これが私に課せられた課題

近代的国家観への世界観の転換：国家主権と手段としての宗教

以上は、いずれも宗教（形而上学的価値）から考えたとき、社会の存在意義とは何か、という関心から発している問いである。ところが、近代において、正にフランス革命は、こうした宗教と国家の関係を逆転させて、近代法治国家の自立的な世界観を普及させる。

即ち、その世界観の転換とは以下のような事態であろうか。

唯一神教の母体となったヘブライ語聖書の理念は、人間社会を含めたすべての事物を、唯一神の創造物と捉え、人間に対して世界秩序の維持と管理の責任を課したと理解されてきた。イスラムにおいても、基本的枠組みは同じであったと思われる。しかし、西欧近代国民国家にあっては、そうしたキリスト教的な桎梏を脱して、国家の主権が達成されたため、従来人間に課されてきた倫理的規範や目指すべき人間社会の理念が、もはやかつてのような拘束力を完全に失った。それに変わって、近現代社会の世俗主権国家は、か

つて世界宗教が樹立した伝統的な倫理規範や支配理念と部分的には共通する理想を掲げつつも、もはや宗教の拘束力を脱したがゆえに、そうした規範を打破して新しい「自由な」世界の構築を目指す事態を招来してきた。こうした宗教的規範の束縛を脱した「レヴィアタン」が現実に西欧社会に出現して世界各地に広がって既に久しい。

国家の巨大化を予測した最初と考えられるのは、トマス・ホッブスの『リヴァイアサン(Leviathan)』(1651 CE)であるが、この書には、キリスト教の理念に則った社会のありかたについて、重要な一章が割かれている。この本の目次に沿えば、

第1部で人間の本性についての分析があり、

第2部で、その本性に基づいて建設される社会(Common-Wealth)が示され、

第3部では、人間の自然的本性ではなく神の啓示の真理に由来する社会としてキリスト教社会(A Christian Common-Wealth)の姿が論じられ、

最後に「暗黒の王国(The Kingdome of Darknesse)」が示唆されて締めくくられている。

ホッブスが、第3部でキリスト教理念に基礎付けられた社会を描いたのと同様のことは、他の世界宗教においても、それ相応の統治と支配秩序の理念として構想され実践されてきたはずではないか。世界史の中世・近世は、世界各地で国家が体系化され古典が形成され、それに則った統治が実践された時代である。

しかし、近代社会においては、アトム(原子、個)としての人間の自然的本性が基盤となり、人間同士が自己保存のために社会契約による国家社会を形成することを根本命題としている。

国家にとって、宗教そして道徳というものは、社会的結合を促進し強固にする手段と化する。宗教の正邪はもはや問題ではない?!人間生命の究極の目標とされるのが、なんと、人間の生物学的生存の確保?!とは、なんたる退行現象か?!かつては、人間の良き人生とか、神に義とされる人間とか、人間本来の面目の達成とかが、人生の目標として設定されていたのに。国家社会の保存が自己目的化し、国家の価値は、功利主義的に測られる。

H. L. A. Hart, 'Social Solidarity and the Enforcement of Morality', in "Essays in Jurisprudence and Philosophy", Oxford Clarendon Press, 1983

さらに20世紀に、世界最初の世界大戦が終了した時点では、「民族」という集団が、自己の政治的帰属について自分で決定できるという国家理論が、さして疑問に付されることなく、圧倒的な支持を受けて承認された。

現在は、一応、民族と国家との1対1の結びつきが当然視され正当視されているが、イスラムの隆盛は、こうした常識をいったん解消させて、nation-state　を相対化する機会を提供しているといえようか。

部門研究1　2005年度第2回研究会

日　　時／2005年7月23日(土)
会　　場／同志社大学　東京オフィス　大セミナールーム
発　　表／加藤　隆(千葉大学文学部教授)
　　石川　立(同志社大学神学研究科教授)
コメント／中村 信博(同志社女子大学学芸学部教授)
　　越後屋 朗(同志社大学神学研究科教授)

スケジュール

13:00〜14:00　発表:加藤　隆「比較文明論の観点からみたキリスト教世界の類型化の試み」
14:00〜15:00　発表:石川　立「キリスト教における正典的解釈の可能性——土の器としての正典——」
15:00〜15:15　休憩
15:15〜15:25　コメント:中村信博
15:25〜15:35　コメント:越後屋　朗
15:35〜17:30　ディスカッション
18:00〜19:30　懇談会

研究会概要

本研究会では、加藤氏は類型論的観点からキリスト教世界の構造を分析し、石川氏は聖書の正典論について論じた。

加藤氏は西洋キリスト教世界の多層構造に注目する。はじめ西洋世界は自由人と奴隷の二層構造であったが、アレキサンダー大王の時代、増大する下層の民の管理の労が上層に強いられることで、社会は不安定になった。これに安定をもたらしたのがキリスト教の国教化である。キリスト教には聖職者と信徒の二層構造が存在している。これは既に福音書記者ルカの問題でもあった。よきサマリヤ人のたとえや、マリヤとマルタの物語にこれが表れていると加藤氏は分析する。国教化に伴い社会は聖職者、貴族、民衆の三層構造に変化する。この構造は中世の安定をもたらし、科学の発展を準備した。これが変化するのは啓蒙とフランス革命の時代である。聖職者から権威が剥奪されることで再び二層構造へと移行したのである。聖職者が有していた神との結びつきは神の摂理を認識する自然理性に取って代わられ、二層構造は西洋世界(啓蒙)と野蛮世界(未開)の対比構造となる。科学の発展により増大し続ける富は社会に安定をもたらし、また、その富は下層領域にまで行き渡り当該領域を縮小、同時に大規模な世俗化を促す。これが現在の状況だと加藤氏は述べた。ここで宗教的価値は失われたかに見えるがそうではないとして、加藤氏はフランス革命時代の「最高存在」信仰について論じた。「最高存在」は目のシンボルで表現され、ナポレオンのコンコルダ公布を描いた絵画では、この目に諸宗教が従属させられている。またこの目は一ドル紙幣の裏面にも描かれている。啓蒙主義的宗教ともいえるこの最高存在信仰は、一神教的構造を持っておりこれを研究する必要性を述べ加藤氏は発表を終えた。

石川氏は、はじめに一キリスト者としての立場から発表を行う旨を述べた。日本基督教団の信仰告白

には、聖書が信仰と生活との誤りなき規範であると書かれている。しかし、教会の現状を鑑みるにそのようには捉えられてはいない。この正典の権威失墜の理由として、石川氏は啓蒙主義に基づく歴史－批判的聖書学の発展を指摘する。とりわけ新約聖書学における様式史、伝承史的方法は、研究から信仰や神学を排し、聖書を合理化、歴史化して理解しようとする。これによって正典としての聖書（とりわけ新約）に厳しい批判が突きつけられることになる。歴史－批判的研究の立場からすれば聖書は正典とは呼べず、それどころか、その立場にとってはそもそも正典という概念が意味をなさないのである。しかし聖書は研究者だけのものではない。聖書のそもそもの現場は、救済を求め素朴に聖書を読む者の集まりとしての教会であり、この教会には正典が必要なのだと石川氏は述べる。信仰の継承のために、それを唱え黙想するために、議論の土俵として正典が必要である。むしろ、一つのまとまりとして聖書が提供されることで、そこには歴史－批判的研究が捉え得ないような独特の意味空間が現出する。これはフュークリスターに始まる詩編研究において見いだされた事柄でもある。しかし、これは詩編に限られるのではない。ツェンガーが指摘するように、聖書全体の中にシンフォニーの響きを聞き取ることが重要である。正典は人の作り出した脆い土の器になぞらえられる。これを砕けばそこに収められた証言と真理も共に失われる。バルトは教会教義学を記したが、現在の教会に必要なのは啓蒙主義に基づく聖書学ではなく、教会聖書神学とでも言うべきものだとして石川氏は発表を締めくくった。

その後中村氏は、両発表に通じる要点として二層構造が指摘できるとコメントした。加藤氏の指摘する近代社会の二層構造と、石川氏の指摘する啓蒙主義と教会の二層構造はぴたりと一致している。続けて、越後屋氏はコメントの中で石川氏の正典的解釈を最終編集重視の立場と捉え、それに対しバーなどの見解を挙げて疑義を投げかけた。以上のコメントの後も、正典の解釈権と二層構造の問題、聖書解釈の問題などを巡って様々に議論が繰り広げられた。

（CISMOR奨励研究員・神学研究科博士後期課程　高田　太）

比較文明論の観点からみた キリスト教世界の類型化の試み



千葉大学文学部教授
加藤　隆

本日は、「比較文明論の観点からみたキリスト教世界の類型化の試み」ということで、お話をさせていただきます。

この「一神教学際研究センター」の研究会に、私も何度か参加させていただき、さまざまな宗教、特に「一神教」の伝統にあるとされる三つの大きな流れについて、さまざまな先生方からの御指摘を聞かせていただき、刺激を受け、啓発され、さまざまな意味で得るところの多い時期を過ごさせていただきました。

しかし個々の流れについての理解が深まれば深まるほど、それらの全体をどのように理解すればよいかということについて、何らかの有意義な見方を提供することが必要だと痛感させられます。こうした思いは、皆様も同じではないでしょうか。

確かに、個々の流れについてだけでも、ある程度以上意義のある全体像を獲得するということは容易なことではありません。となると、さまざまな流れを合わせた全体についてそれなりに了解するということは、さらに困難なことです。

しかしいかに茫漠としているとは申しましても、私たちの前に広がる現実は、まったくの無秩序状態になっているのではないということも、多くの方が感じておられることかと思います。

第一部　前提的な指摘

「前提的な指摘」ということで、三つの点について簡単に指摘させていただきます。

特性と類型

本発表でお示ししようとするのは、一つの類型です。

類型論がどのように有意義かということを確認しておりますと時間がなくなってしまいますので、ここでは残念ながら省略いたします。ただ、個々の対象の特性ないし特徴を個別的に指摘してそれらを並べて蓄積しているだけでは、全体的理解には絶対に到達しない、ということだけは申し上げたいと思います。つまり「キリスト教は、このような特徴を持っている」「イスラムには、このような大事な特徴がある」といった指摘は、それぞれはそれぞれに貴重で有意義なものですが、それでは全体が見えて参りません。この欠陥を補うのが類型論のアプローチです。

パトリオティスムの問題

また、もう一つの問題、「パトリオティスムの問題」を指摘しておきたいと思います。

ここで「パトリオティスム」というのは、地縁・血縁的な愛国精神ではなく、自分が熱心に勉強した対象に忠誠の態度をとることです。たとえば、キリスト教を中心的な対象として研究をしていると、キリスト教にどうしても愛着が生じてしまう。そうすると、他の伝統との比較をするとなると、どうしてもキリスト教の肩をもってしまう、という問題です。

しかしこの研究会でまず目指すべきなのは、神ないし神的現実の態度ないし様子をふくめたところの、私達の置かれている状況をできる限り誤魔化しなく見極めることでなければなりません。古くからのさまざまな伝統のどれが優れていて、どれを選択すべきかを決めようとしたり、またすべての、あるいは一部の諸伝統の共存の道を探ることを、最初から目

的とすべきではありません。結果としてどうしてもそのような結論になってしまうというのなら別ですが、最初からそのような立場を前提としていては、せっかくの集まりが無意味になってしまいます。

パトリオティスムの立場からの望ましい現実ではなく、現存する現実をまずはしっかりと見極める必要があると思われます。プラッティックな、というか、ストラテジックな、判断は、その次の段階で試みられるべきだと思われます。

こうした態度がとれないことを、「ファナティック」「狂信的」と申すのだと思われます。宗教や政治が問題になる場合には、「ファナティック」でない態度をとることはかなり困難ですが、本研究会に参加されるほどの方は、こうした呪縛から御自分を解き放つことができるのだと信じたく思います。

神的現実を考慮した五つの社会類型

もう一つ、お断りしておきたいことがございます。

本日はキリスト教世界についてだけ、お話をさせていただきますが、これは、私が考えております「神的現実を考慮した五つの社会類型」のうちの一つの類型です。「五つの社会類型」は、簡単に申しますと、「西洋型」「中国型」「日本型」「インド型」「ユダヤ・イスラム型」です。本来は、類型論の全体の中で比較をしなくては、個々の類型についての議論が十分に意味をもたないのですが、いたし方ありません。このことを御留意くださるようお願いいたします。

第二部　キリスト教世界の類型

「キリスト教世界の類型」について確認します。図を使って、手際よく進めていきたいと思います。

a. ユダヤ教の成立からキリスト教の成立

まず「ユダヤ教の成立からキリスト教の成立」について検討します。キリスト教成立までのイスラエル民族の宗教は、もう少し具体的には、まず「古代イスラエル民族の宗教」があって、そして「ユダヤ教」が成立したと言われておりまして、この区分はやはり有意義だと思われます。

図1「古代イスラエル民族の宗教」を御覧ください。「古代イスラエル民族の宗教」は、ヤーヴェという神を民族の神とする宗教です。「神」と「民」は、相互的な関係になるのがまずもっとも単純で自然な形で、イスラエル民族の場合もそうだったと考えてよいと思われます。「神」は「民」に恵みを与える、「民」は「神」を崇拝する、というように示しました。

「古代イスラエル民族の宗教」が本格的に成立する上では、「出エジプト」「カナンへの定着」といった出来事が大きな意味をもったようです。こうした出来事が神の恵みだと考えられました。「神は、我々を、ないしは我々の祖先を、エジプトから連れ出した」とされ、だから神を崇拝すべきだとされました。これは、考えてみますと、根本的には御利益宗教的態度です。神が恵みを与えてくれたから、その神を我々は崇拝すべきだということです。

しかし「神」との断絶が生じます。図2「神との断絶」を御覧ください。神が動かない、休んでいる、神と断絶している、といったモチーフは、旧約聖書のいたるところに認められます。

いろいろと考えまして、前8世紀のアッシリアによる北王国の滅亡の事件が、大きな意味をもったという見方を別のところに書きました。こうした観察がどれほど適切かどうかという問題があるかもしれませんが、それがどうであれ、神との断絶は、ますます否定しがたいものになったと思われます。

動かない神を人間の側が見捨てないならば、神との断絶の原因は人間の側にあるということになって、「罪」の考え方が生じました。そこから「義」の実現という課題が突出して重要になります。単純な「古代イスラエル民族の宗教」が、「ユダヤ教」になったというのは、本質的にはこのようなことだと思われます。

民が罪の状態にあるのでは他の神を選べません。ただし、ヤーヴェとは断絶しているのですが、「契約」の関係があるということになりました。ヤーヴェと断絶しているというのは、契約があるのだが、契約が履行されないような状態です。その原因は民の側の罪です。罪の状態にあるのでは、人間が神を選ぶことができない。しかしヤーヴェとだけは「契約」の関係がある。ここにどうしようもなく「一神教」的な態度が生じました。

ユダヤ教の場合には、律法が重要な意味を持ってまいります。

イエスの時代の状況に注目して、このことを整理します。図3「イエスの時代のユダヤ教」を御覧ください。ヤーヴェがユダヤの民の神です。しかし神と民のあいだは断絶しています。民は罪の状態にあって、したがって義を実現しなければなりません。では、どうすればいいのか。律法を守り、また神殿での儀式を行えばよいということになっていました。しかし律法と神殿は、形式的には義を実現するためのものですが、実際にはいつまでたっても義を実現できない手段です。このことは他のところでいくらか丁寧に説明しましたが、ここでは残念ながら、省略します。

こうした中で、イエスが登場しました。図4「イエス」を御覧ください。これまでの説明の流れから見ると、イエスの最大の特徴は、イエスが神と直接結ばれているということです。「聖霊が与えられている」といった表現が、代表的かと思われます。

罪の状態にあるということは、神と断絶しているということで、義が実現するということは、神と実質的に結ばれるということですが、それがまずイエスにおいて実現しました。これは人間の側の努力、態度変更、功績によって実現したのではなく、神の側からの一方的な働きかけとして実現しました。まさに「恵み」でしかないのです。そしてこのことは、「恵みを与える」という活動を神が再開したということを意味します。

これは、神と人のあいだがまったく断絶していたところに生じましたから、素晴らしいことです。しかしこの後、神がすべての者、また全世界について、結びつきを実現するということにすればさらに素晴らしかったのですが、神は部分的にしか、恵みを与えません。

イエスだけが特別な存在なのか、それともイエスと同等だと言えるような者が他にもいるのか、というところは、たいへんな議論になっていますが、イエスだけでなく、他の者にも神との結びつきが生じたという広い立場で考えることにしても、神の介入がほんの部分的なものでしかないことに変りありません。

キリスト教は、神の直接的な恵みを根拠にしていますから、律法や神殿の権威を認めないことになります。

それから、ユダヤ教は民族宗教です。イスラエル民族だけが「選ばれた民」です。しかしキリスト教は、普遍主義的です。イエスが始めた運動が普遍主義的になることについては、当初はたいへんな抵抗があったようです。しかし神の直接的な恵みを根拠にしていて、神が恵みを与える者に非ユダヤ人の者もいるということを認めざるを得ないことから、ユダヤ教の民族主義的な枠を、キリスト教は無視することになりました。

キリスト教の流れでは、神が恵みを直接的に与える者だけに意味があるのであって、そうでない者については、神がどうするかにまかせるべきだという立場もあって、この方が神学的にはすっきりすると思われます。

しかし神が恵みを直接的に与える者は、神が恵みを直接的に与えない者たちを指導すべきだという立場に立つ者たちもいて、「人による人の支配」という状況が生じてきました。これがキリスト教世界における二重構造です。図5「キリスト教世界の二重構造」を御覧ください。本来的には、恵みのあるなしが二重構造の根拠ですが、現実にはさまざまな制度的な区分の方が、社会的には大きな意味をもつことになります。

こうしたできた制度ないし組織が「教会」です。結局は、こちらの立場の方が、人類の歴史を通じて、キリスト教の価値を保持し展開させることになります。「教会」は、キリスト教にとって本質的なものでなく、神の直接的な介入が全面的でないという状況の中で、副次的に生じた体制であると考えるべきです。

b. 基本的な西洋型社会とその危機

西洋的な社会についても考えます。まずキリスト教と出会う前の状態です。

二重構造になっています。図6「西洋的の二重構造」を御覧ください。上層に「支配」「富」「自由」「価値」――この「価値」とは、文化的な価値や宗教的な価値のことです――を手にしている者たちがいます。いわば「自由人」たちの領域です。

下層は、奴隷たちの領域です。彼らは「オイコス」つまり「家」という組織に組み入れられていて、家の長、つまり家長に絶対的に従属しております。この家長たちが「自由人」です。「家」の中で絶対的に従属しているという状態は、いわば家畜のような状態だとお考えください。

ところがこの二重構造に問題が生じてきます。図7「拡大した西洋社会の問題」を御覧ください。前4世紀後半のアレキサンダー大王による広大な帝国の実現が原因だと思われます。

支配領域が途方もなく拡大して、上層の支配の力、また富は、飛躍的に増大しました。しかし下層の領域の規模も増大して、そのために上層の者が管理の仕事によって忙殺されるということになりました。管理の仕事をしていたのでは自由はありません。自由がなく暇がなければ、さまざまな価値を実現し享受することも難しくなります。

上層の者は、不満になります。下層の者も、小さな規模の場合には、隷従的な境遇に甘んじるしかありませんが、大きな規模になると、簡単には屈服しません。したがって下層の者も不満です。だからこそ、上層の側からの管理の仕事が必要になります。

こうなると、二重構造の社会が、上も下も不満で、不安定なものになります。

c. キリスト教と西洋型社会の融合――中世的安定

この問題を解決したのが、キリスト教と西洋型社会の融合です。具体的には、後4世紀にローマ帝国においてキリスト教が国教となったことによって生じた事態です。図8「キリスト教と西洋型社会の融合――中世的安定」を御覧ください。

西洋型社会も二重構造でした。キリスト教の教会は二重構造でした。キリスト教の教会の上層は、「キリスト教の指導者たち」で、彼らは神と直接的な結びつきがあるということになっています。

キリスト教を国教にするとは、キリスト教の世界の二重構造の下層のところに、二重構造の西洋型社会をはめ込むということです。

「聖職者」「貴族」「民衆」の三重構造になります。

最上層の「聖職者」のところで、「支配」「富」「自由」「価値」が実現しています。これらの要素は、まず「聖なるもの」つまり神との繋がりにおいて理解されるべきですが、世俗的な意味においても実現しています。

また「貴族」のところで、世俗的な意味での「支配」「富」「自由」「価値」が実現しています。「貴族」や「民衆」で不満な者は、かつては反乱をおこすしかありませんでした。しかし、この体制では、「聖職者」になることができます。

「聖職者」のメンバーは、神に属しているかどうかによって決められるので、世俗的な階層の出自によるのではありません。そして具体的には「貴族」や「民衆」から、リクルートされます。こう見ますと、この体制において聖職者が結婚しないことが、いかに大事かが分かります。安定した構造が実現したことになりました。

また、キリスト教が、ローマ帝国の国教となった、つまり西洋型社会において最上層を占めることになったということが、ローマ帝国側の判断、つまり世俗社会の側の判断によるものだったことは重要です。社会の安定のためにキリスト教が都合のよいものだったから、キリスト教が支配的になることが世俗的に選択されて定着したのです。近代の世俗化の進行において、キリスト教が支配的地位から次第に退けられる動きが生じていますが、これは「キリスト教の世俗的社会機能」が不必要になってきたからだと見ることができると思われます。西洋型社会は本来的に世俗的社会で、近代になってその本来的な姿を取り戻しつつあると考えるべきです。

d. 科学技術と近代西洋社会

中世的安定が実現した西洋世界で、科学技術の飛躍的発展が生じます。

聖職者の領域で、特に修道院で、自然の好きな修道僧が、「知るために知る」という科学的活動を進めていました。こうした活動は暇がなくてはできません。科学的知識の蓄積がなされていました。他の文明には、優秀で暇な者たちが、制度的に存在していないのです。このことが、科学技術の飛躍的発展が西洋で生じる上で決定的です。

そしてこうした科学的知識が、能率よく自然を利用したいという技術の関心に結びつきます。こうして科学技術が誕生し、科学技術の「ノウ・ハウ」が生産手段に次々に適用されて、産業革命ということになります。

「科学技術の発展・産業革命の進展」、これが近代という時代の最大の特徴で、このプロセスは今も進行中です。

この「科学技術の発展・産業革命の進展」は何を意味するかというと、「富」の突出的な増大です。図9「科学技術と近代西洋社会」を御覧ください。

貧しい生活をしていた「一般の人々」が、豊かな生活をし、社会的にも上層に組み入れられるようになります。まず「ブルジョワ」が、そして「労働者」とされる人々が、上層に組み入れられます。

また西洋世界が強大になって、世界を支配するようになりました。最初は植民地化という力による支配でしたが、本質的には、世界を西洋的社会構造に取り込むプロセスだといえます。先進国と発展途上国という区別で分類されたりします。

発展途上国も、上層に組み入れられようとしています。

またこのプロセスと相俟って、「世俗化」が大規模に生じています。神的現実を制度的・社会的に「価値」とする傾向が減退しました。富に眩惑されてみると、神的現実などどうでもよい人たちがいかに多いかを証明することになりました

第三部 二重構造の諸相

キリスト教世界および西洋世界が二重構造になっているということについて、いくらか傍証を挙げておきたいと思います。

a. キリスト教世界の二重構造

先の図「キリスト教世界の二重構造」を、もう一度御覧ください。キリスト教は基本的に普遍主義的な立場に立っています。したがって全人類、全世界を対象とすることになります。

しかしすべての者に神は聖霊を与えない、すべての者が信仰をもたないという事態は、キリスト教の運動が開始されて今にいたるまで、否定し難い事実です。

こうした問題を前にして、マルコ福音書やヨハネ福音書では、否定的な領域を単に否定するという立場が選ばれています。しかしこれでは、普遍主義的な教会は成立しません。

普遍主義的な教会の立場を最初に本格的に提案したのは、ルカ文書です。

具体的な例を、一つだけ指摘します。

ルカ福音書の10,25-37および38-42の部分です。いわゆる「サマリア人のたとえ」を巡るエピソードと、それに続く「マルタとマリア」のエピソードです。この二つのエピソードは、一組になってまとまった主張がなされていると考えられます。

ルカ福音書10:25-37および38-42
(新共同訳に若干手を加えた)

＜律法の専門家とイエスの問答＞

10:25 するとそこへ、ある律法学者が現れ、イエスを試みようとして言った、「先生、何をしたら私は永遠の生命が受けられましょうか」。26 彼に言った、「律法にはなんと書いてあるか。あなたはどう読むか」。27 彼は答えて言った、「『心をつくし、

精神をつくし、力をつくし、思いをつくして、主なるあなたの神を愛せよ』。また、『自分を愛するように、あなたの隣り人を愛せよ』とあります」。28 彼に言った、「あなたの答は正しい。そのとおり行いなさい。そうすれば、いのちが得られる」。

29 すると彼は自分の立場を弁護しようと思って、イエスに言った、「では、わたしの隣り人とはだれのことですか」。

＜「サマリア人のたとえ」＞

30 イエスが答えて言った、「ある人がエルサレムからエリコに下って行く途中、強盗どもが彼を襲い、その着物をはぎ取り、傷を負わせ、半殺しにしたまま、逃げ去った。31 するとたまたま、ひとりの祭司がその道を下ってきたが、この人を見ると、向こう側を通って行った。32 同様に、レビ人もこの場所にさしかかってきたが、彼を見ると向こう側を通って行った。33 ところが、あるサマリヤ人が旅をしてこの人のところを通りかかり、彼を見て気の毒に思い、34 近寄ってきてその傷にオリブ油とぶどう酒とを注いでほうたいをしてやり、自分の家畜に乗せ、宿屋に連れて行って介抱した。35 翌日、デナリ二つを取り出して宿屋の主人に手渡し、『この人を見てやってください。費用がよけいにかかったら、帰りがけに、わたしが支払います』と言った。

36 この三人のうち、だれが強盗に襲われた人の隣り人になったと思うか」。37 彼が言った、「その人に慈悲深い行いをした人です」。そこでイエスは言った、「あなたも行って同じようにしなさい」。

＜「マルタとマリア」のエピソード＞

38 一行が歩いて行くうち、イエスはある村に入った。すると、マルタという女が、イエスを家に迎え入れた。39 彼女にはマリアという姉妹がいた。マリアは主の足もとに座って、その話に聞き入っていた。

40 マルタは、いろいろのもてなしのためせわしく立ち働いていたが、そばに近寄って言った。「主よ、わたしの姉妹はわたしだけにもてなしをさせていますが、何ともお思いになりませんか。手伝ってくれるようにおっしゃってください。」

41 主は答えた。「マルタ、マルタ、あなたは多くのことに思い悩み、心を乱している。

42 しかし、必要なことはただ一つだけである。マリアは良い方を選んだ。それを取り上げてはならない。」

ルカ10:25-42は、三つの部分に分けられます。律法の専門家とイエスの問答、「サマリア人のたとえ」、「マルタとマリア」のエピソード、です。

この箇所のそもそもの問題は、「永遠の命を受け継ぐ」ということです。「救い」と言ってよいと思われます。

最初の律法の専門家とイエスの問答で、「救い」の実現のためには、「神への愛」「隣人への愛」が正解として、律法の専門家とイエスの両者によって確認されます。

ところで、この二つの愛の掟には大きな問題があります。「神への愛」について、全身全霊で神を愛するようにとされています。「心をつくし、精神をつくし、力をつくし、思いをつくして、主なるあなたの神を愛せよ」と記されています。神を全身全霊で愛したら、もう他は愛することができないのではないでしょうか。

神どころではない。ひとりの人でさえ、場合によれば、全身全霊で愛したら、他のことがおろそかになります。

それが、相手が神だったらどうでしょう。他に何もできなくなるのではないでしょうか。この問題は、ユダヤ教でも、そして初期のキリスト教でも、大きな問題だったと思われます。この問題にルカは、対処しようとしています。

また一方で、神を愛することができない人もいます。むしろ大多数がそうではないでしょうか。近代の世俗化は、神を愛することがなくても平気な人たちが大多数だということを証明する大実験になっていると、言えなくもありません。この問題にも、ルカは対処しようとしています。

神を愛することができない人は、隣人を愛するのでもよいというのが、基本的な主張です。そもそもこの律法学者は、「何をしたら、(私は)永遠の命を受け継ぐことができるか」と一人称単数で質問をしていて、自分の救いのことに関心があります。彼は「自分を愛する者」です。つまり彼は神を全身全霊で愛していません。自分を愛しているようでは、まだ神を全身全霊で愛してという状態ではありません。そして「隣人愛」の掟は、「隣人を自分のように愛しなさい」とされています。隣人愛は自己愛に基づくものとされています。

さらに「サマリア人のたとえ」は、隣人愛の物語になっています。

したがって、最初の二つの部分は、神を全身全霊で愛することのできない二流の者、自己愛に執着する者も、隣人愛の実践によって救われる、ということを示したものです。

というわけで、当初は二つの愛のテーマが示されていながら、「サマリア人のたとえ」の部分まででは、隣人愛のテーマに関心が集中してしまいました。

しかしあくまで神への愛が優れていることを確認するのが、「マルタとマリア」のエピソードです。この文脈で、マルタが隣人愛を、マリアが神への愛を示しているのは明らかです。イエスはマルタに、「必要なことは一つだけ」と述べ、さらに「マリアは良い方を選んだ」と確認しています。「神の愛」を選んだ者には、「隣人愛」は不可能です。そして「神の愛」の方が優れています。しかし「隣人愛」も、二流ではあるけれど「必要なこと」となることもでき、それでもいいのです。

神に結ばれている者が優れていて、しかしそうでない者もそれなりに肯定される、という立場が示されています。今様に言うならば、社会に役立つということでもよいということになります。しかし神を愛している者に、社会に役立つことを強制するのはよくないことです。

もう一つ、例を見ます。

シャトーブリアンという19世紀初頭のフランスの思想家の『キリスト教精髄』という有名な書物の一節です(1802年)。

アジア・アフリカに伝道におもむく宣教師たちの基本的な姿勢を、典型的に表現したものだとされています。

「(信仰を語る説教家たちは)偶像崇拝の闇のなかで人びとがいまなお焦燥している(‥‥)地域に目をむけると、彼らの精神的堕落を見て同情の念に打たれ」、さらに「これらの神を知らぬ者の魂を救済するためにすぐにも彼らの血を流そうとしている」。

＜キリスト教徒＞と＜偶像崇拝の闇のなかの人びと＞が対置されています。＜偶像崇拝の闇のなかの人びと＞は、「精神的に堕落」していて、「神を知らぬ者」であり、「魂を救済」が必要なものだとされています。

二重構造は、明らかではないでしょうか。

b. 近代西洋社会の二重構造

中世的安定において西洋社会は三重構造でしたが、近代において神との結びつきが弱まって、二重構造になります。上層に組み入れられる領域が次第に増大します。

フランス革命期との関連で有名な「第一身分」「第二身分」つまり「聖職者」「貴族」と、「第三身分」つまり「民衆」の対立は、社会の権威、また社会経済的な観点から捉えられて、上層と下層の対立とされていました。

その後も、西洋と非西洋、文明と野蛮、先進地域と第三世界、といった対立の図式が前提とされて、さまざまな議論と実践がなされています。

大きな流れとしては、教会の権威から離れて、人間が自分の理性で自分を律するようになる動きだと捉えることができます。

たとえばヴォルテールは、次のように述べています。

「私は市民として、キリスト教を攻撃する。キリスト教は国家の幸福に有害であり、人間精神の進歩の敵であり、政治の利害には絶対に欠かせない健全なる道徳に反するものと思われるからである」(ヴォルテール『暴かれたキリスト教』1767年)。

ここでは、「キリスト教」を攻撃するために、「国家の幸福」「人間精神の進歩」「健全なる道徳」が対置されています。

ここまでラディカルな立場でなくても、「国家の幸福」「人間精神の進歩」「健全なる道徳」などのためにキリスト教が役立つかどうかを吟味しようというような観点は、基本的には同類です。「諸宗教の共存」といったことを絶対の前提として「宗教の問題」を検討しようとするような立場も、ここで言う「健全なる道徳」を探求していると言えると思われます。人間中心主義的、共和主義的、啓蒙主義的な立場からの、「宗教の問題」へのアプローチと言うべきでしょうか。こうした立場が、現代の世界の支配的な立場です。

しかしこうした立場では、神的な価値が人間の都合で左右されているという問題があります。「神を愛する」と称して、実は人間的に都合のよい状態を神の名で確保しようとしているといった欺瞞は排除されねばなりません。また、「神を愛する」態度を人間的都合によって評価したり排除したりすることは、やはり大きな間違いです。

人間の理性の独立について、もう少し精妙な興味深い議論があります。

ホッブス(1588-1679)の『リヴァイアサン』の一節です。

三種類の神の働きかけと、それに対応する人間の態度のことが論じられています。＜整理＞として私がまとめた表も、合わせて参考にしてください。

神はその法を三つの方法で宣示する。「自然の理性」の命令によって、「啓示」によって、および神がその人に奇跡の作用によって他の人々の信用を獲得した「人間の声」による(‥‥)。

そこから神の三重のことばが生まれる「理性的」「感覚的」および「預言的」なことばである。

これにたいしては、三つの聴きとり方が対応する。「正しい理性」「超自然的感覚」そして「信仰」がそれである。

超自然的感覚は、啓示または霊感に存し、これについてはいかなる一般的法則も与えられていない。なぜなら、神はそうしたしかたでは語らず、特定の個人に、しかもちがった人々にちがったことを語るからである。

神のことばの他の二つの種類、「理性的」および「預言的」ことばの相違から、二重の王国、すなわち、「自然的王国」と「預言的王国」を神に帰することができる。

自然的王国において、神はその摂理を認めるかぎりの多くの人類を、正しい理性の自然的命令によって支配する。

また、預言的王国においては、ある特定の一国民〔すなわちユダヤ人〕を彼の臣民として選びだし、自然理性だけではなく、聖なる預言者の口を通じて彼らに与えた実定法によって、彼らを、そして彼らだけを支配した。

(ホッブス(1588-1679)『リヴァイアサン』1651年、第31章「自然による神の王国について」)

＜整理＞

神による法の宣示の方法

「自然の理性」　「啓示」　「人間の声」

神の三重のことば

「理性的」　「感覚的」　「預言的」

聴きとり方

「正しい理性」　「超自然的感覚」　「信仰」

二重の王国

「自然的王国」　「預言的王国」

「啓示」「霊感」に対応する態度は、神に直接的に結ばれた者の態度です。「聖霊を与えられた者」の態度であって、いわば例外です。「神は(‥‥)特定の個人に、しかもちがった人々にちがったことを語る」とされています。こうした者の割合がある程度以上大きくなると、世俗的な近代世界はあり得ませんが、こうした者の数は無視できる程にわずかです。つまり神は、ごくわずかにしか介入しないということです。

「預言」「信仰」が問題となるのは、結局のところユダヤ民族だけです。

となると、残りの大多数の者は、「神の摂理」に従うのですが、これは「自然理性」であって、つまるところ人間が理性で了解できる原理のことです。

このテキストは17世紀のものなので、神とのつながりをはっきり否定するような議論は避けられていますが、事実上、人間理性の独立が確認されて、この原理に大多数の人間が従うとされています。

こうなると、大多数の者たちにおいて問題となるのは、理性にどれだけうまく従属するかという文明の問題、あとは社会的権威や経済的な区別だけだということになります。

キリスト教における「正典」の問題との関係で、近代世界の「世俗化」の様子を窺うこともできます。

まずキリスト教においては、「人による人の支配」が本質的であって、聖書は二義的であることを確認します。

イエスや初期のキリスト教の指導者たちが、ユダヤ教の律法の律法主義的な適用に厳しく対立したこと。古代・中世の教会で、信者が聖書を読むように熱心に指導されたのではないこと。古代・中世の議論で聖書はいわば「適宜に」使用されるだけで、すべての議論が聖書に基づいているのではないこと。カトリック教会の二本の柱が、「聖書」と「伝統」とされること。等々。

また宗教改革の際にルターによって「聖書のみ」という原則が強調されましたが、この立場がキリスト教世界全体で受け入れられているのではないこと、むしろこのような主張をしなければならないこと自体が、キリスト教では「聖書」だけが根拠とされているのではないことを物語ることになってしまっていること、が挙げられます。

しかも聖書は、近代ではベストセラーかもしれませんが、読まれていない本の典型ではないでしょうか。

聖書の価値には、宗教改革の時代以降、大きな期待が寄せられたことも確かです。

ところが聖書は、読まれない。集会で聖書についての話を聞くだけでは、やはり不十分です。

そこで初等教育による読み書き能力の普及、聖書の大量の配布によって、この事態が改善されるように考えられたところもあります。ところが人々は、新聞は娯楽小説を読むのです。

また科学的研究の方法が人文科学にも及んで、聖書学が科学的に行われるようになります。このために、聖書の理解を適切に進めて行くためには、膨大な博識、精緻な方法を身につけなければ、どうしようもないものになってしまいました。

キリスト教の一部の民衆的な流れ、つまりピューリタンの流れでは、聖書についての彼らなりの常識的な理解で十分だと闇雲に主張するということがなされて、今もなされていますが、こうした流れの聖書理解が、近代聖書学における聖書理解に比べて、稚拙で、貧弱なものであることは、覆うべくもありません。「聖書を理解するのに聖書学はいらない」といったスローガンを叫んで、社会的にそのような立場を蔓延させても、問題の解決になっていないことは明らかです。

そして世俗化が進行し、知識人でも聖書の教養が貧弱で、社会全体として聖書への関心が大幅に後退しているというのが現状です。

また次のことを指摘する必要があります。

宗教改革における「聖書のみ」の原則の強調には、「人による人の支配」への拒否が含まれています。キリスト教は神の直接的介入を根拠としており、それがあまりに部分的であるために、いわば仮の措置として「人による人の支配」が介在しているという形になっています。ここに固定したテキストを絶対的な権威あるものとして成立させてしまおうとすることは、古代のユダヤ教における律法主義の道を歩

もうとすることに匹敵することになってしまいます。

しかし近代においては、世俗化の大きな動きがあったために、キリスト教の聖書は、第二の律法、普遍的な律法にはなり得ていません。

それよりも「人による人の支配」を弱めて、しかし聖書も絶対的な権威あるものとなることができず、かえって世俗化を促進する役割を果たしたと評価すべきかと思われます。

第四部 「最高存在」以来の西洋的な近代世界における「宗教的立場」

最後に、近代の西洋世界における「世俗化」に関連して、一つのことを指摘しておきます。

西洋世界はキリスト教世界である、しかし近代においてキリスト教の社会的価値が低下している、これが「世俗化」だという理解は、基本的に適切だと思います。しかし宗教的価値はもしかしたらやはり大きな機能を果たしていて、ただし大きな規模で新たな展開が生じているのかもしれません。

私がいくらかは理解しているフランスを例にしながら、話を進めます。

近代社会の成立にとってフランス革命は、やはり大きな意義のある事件だったと思います。1789年から10年ほどの間、紆余曲折がありました。1799年以降はナポレオンの時代です。

この革命の動きの中で、宗教をまったく否定する動きもありました。理性がすべてだという立場です。アポロンが宗教を押さえつけている像（図10「宗教を押さえつけるアポロン」）などに、こうした立場がよく現れています。

しかし全体として革命は、諸宗教を認めるという方向に向かいました。革命まではカトリックがフランスの国教でしたが、カトリック教会を特権的地位から追放し、プロテスタントやユダヤ教が認められました。この立場は、1789年の人権宣言に示されています。

宗教に関しては、第10条が重要です。

「何人も、その意見の表明が法律によって定められた公の秩序を乱さない限り、たとえ宗教上のものであっても、その意見について不安を持たないようにされなければならない」とされています。

いわゆる「信仰・信教の自由」の典型的な定義です。宗教的なことを含めて、どのようや意見をもってもよい。その「表明」もできる。しかし「定められた公の秩序を乱さない限り」とされています。つまり「公的秩序」が、「意見の表明」を制御できることになっています。宗教は、個人の私的な領域のことだということになりました。

しかし具体的には、儀式などの「宗教的表明」は「社会的な活動」ですから、当局がそれを管理できることになりました。結局は、1905年の「政教分離法」に至ることになります。

それまでの経緯を、もう少し観察します。

注目すべきなのは、ロベスピエールのジャコバン派による、いわゆる「恐怖政治」の時期です（1793-4年）。（図11「ロベスピエール」）

「恐怖政治」は一年ほどの期間のことです。この時期に多くの者が、ギロチンで処刑されました。四万人が処刑された、といったことを見たことがあります。一日に百人処刑しても、一年では四万人にはなりません。凄まじい勢いだったことが、想像できます。「定められた公の秩序を乱さない限り」という規定は、このようにも運用できるという例になると言えると思われます。

この時期に、宗教的には、単純な無神論の立場から宗教そのものを全面的に否定しようとする動きもあったようですが、ロベスピエールは、「最高存在」の崇拝なるものを広めようとしました。

「フランス人民は、最高存在と、魂の不死を認める」というのが、そのスローガンです図12「フランス人民は、最高存在と、魂の不死を認める」を御覧ください。かつての教会に、このような看板が掛けられていたようです。

「最高存在の崇拝」のために、いろいろな儀式がフランス全国で行われました。その中心が、1794年6月8日の「最高存在の礼拝」です。図13「最高存在の礼拝」の様子です。フランス各地で、美しい女性が選ばれて壇の上に乗せられ、まわりでいろいろな儀式が行われたとのことです。

この「最高存在」は、「目」のシンボルで表されることが多いようです。

「目」や、その他に、「コンパス」「定規」（つまり「三角形」）などは、フリーメイソンのシンボルということになっています。フリーメイソンは秘密結社ということになっていて、その実態がよく分かりません。したがって、何でもかんでも「フリーメイソンの陰謀」というようにしてしまうのは適切でない可能性が大きいと思われますので、ここでは「最高存在」に注目して検討します。

「恐怖政治」は一年ほどで終わります。キリスト教の教会や礼拝が容認される方向の措置がなされます。しかし「目」のシンボルは、革命の究極的な原理であり続けます。図14「革命の看板」を御覧ください。これは恐怖政治に反対する側の革命勢力の看板です。「目」のシンボルが、最上位の中央にあります。

また図15「恐怖政治批判」を御覧ください。これは恐怖政治の大量殺戮を非難する絵です。この絵でも、最上位の中央に「目」があり、天秤、コンパスなども見られます。

次に重要なのは、1801年にナポレオンと教皇の間でむすばれたコンコルダです。ここでカトリックが「フランス人の大多数の宗教」として認められるのですが、カトリック教会を管理するための多くの権限がナポレオンに認められました。

コンコルダでは、カトリック教会が優遇されたので、プロテスタントやユダヤ教では不評でした。またカトリック教会側でも不評でした。教会が皇帝に従属する形になっていまっている部分が大きいからです。

コンコルダとの関連でナポレオンは次のように言ったとされています。

「私はカトリックとなることで、ヴァンデでの戦乱を終わらせた。ムスリムとなることで、エジプトでの立場を固めた。教皇至上主義者となることで、イタリアでの支持を得た。もし私がユダヤの民を支配するなら、ソロモンの神殿を再建するだろう」（「ヴァンデ」とは、キリスト教の礼拝が禁止された時期に、カトリックの礼拝の自由を求めて大規模な反乱がおきた地方の名前です）。

これはかつてのアレキサンダー大王のやり方に、たいへんよく似ています。

図16「コンコルダの適用」を御覧ください。これは、諸宗教の者たちにコンコルダの精神を説明するナポレオンの姿を示したプロパガンダ用の版画です。最上位の中央に、伝統的な「父なる神」の姿がありますが、頭の背後に三角形があって、三角形と目のイメージに類似したものと考えてよいと思われます。カトリック教会も含めて、諸宗教が、この「最高存在」の支配下・指導下に置かれています。

ナポレオンの後、フランスでは、復古王政ということになって、ルイ18世が王になります。この時期の宗教政策に関しては、1814年のシャルト（La Charte）という憲法が重要です。

復古王政は、名前の通り復古的で、革命以前のいわゆる「旧体制」（アンシャン・レジーム）を復興しようとしたところがあります。したがってカトリック教会を優遇します。しかし、図17「La Charte」を御覧ください。

教皇のような人物が諸宗教を押さえつけています。しかしこの人物は、教皇ではなく、ルイ18世です。ルイ18世を示した次の図18「ルイ18世」と見較べてください。（図17「La Charte」のタイトルは「シャルル10世治下の礼拝の自由」となっています。シャルル10世は、ルイ18世（位1814-24）の後の、「復古王政」の二番目の王（位1824-30）です。しかし図の中央の人物の顔が、ルイ18世のものであることは明らかです）。

この時には、カトリックを国教として認める一方

で､礼拝の自由を認めるということになったために、このような形になったようです。カトリックを国教としたようでも、実は、世俗権力が諸宗教をおさえ、管理しようとしていると言ってよいと思われます。そして背後には、やはり宗教的な前提があると思われます。やはり「最高存在」の宗教というべきものではないでしょうか。

先に言及した「人権宣言」の図を御覧ください。この種の「人権宣言」の絵はいくつもあるようですが、どの絵でも、最上位の中央に「目」のシンボルがあります（図19「人権宣言」）。

「目」のシンボルに注目しているとすぐに思いつくのは、今のアメリカの1ドル紙幣の裏のデザインです。ここにも目があります（図「1ドル紙幣」）。

裏面の左右にある二つの丸に囲まれたデザインは、合衆国国璽（こくじ＝国印）の表裏だということです。

ピラミッド最下段のMDCCLXXVIのローマ数字は、1776年で、アメリカ独立宣言発表の年。

未完成のピラミッドの上にある不気味な目玉は、「ピラミッド・アイ」「摂理の目」「すべてを見る目」などと呼ばれているようです。

ピラミッドの上下にあるラテン語は、どちらもウェルギリウスにまで遡る表現で、いろいろと議論があるようですが、上方のANNUIT COEPTISは「（我々の）企てに、（神は）味方した」といった意味で、下方のNOVUS ORDO SECLORUM は「新しい秩序の時代」といった意味のようです。

こうしてみると、現在の西洋的社会で大きな力をもっているのは、キリスト教ではなくて、この「最高存在崇拝」ないしその伝統をひく立場だというべきではないでしょうか。

また近代において「キリスト教の指導者」ということになっている人で、じつは「最高存在崇拝」の立場にあるのではないかという思われるような人がよく見かけられるように思われますが、確かなことを確認するのは至難です。

現代の世界の宗教状況について考える際に、もっとも重要な問題は、もはやキリスト教と他の諸宗教との関係ないし対立ではないのかもしれません。「世俗化」の原則、あるいは「最高存在崇拝」の立場からは、キリスト教も含めて、諸宗教が、その支配下・管理下にあるに過ぎないのかもしれません。

結論

最後に、結論に擬して、申し上げます。

世俗化が大きく進行している近代の西洋的世界は、アレキサンダー大王の征服の当初の状態へ復帰しようとする動きのように見えるところがあります。

ただし、アレキサンダー大王の時と今とでは、社会における富の総量が大きく異なっています。このために、アレキサンダー大王の時以降に生じた、上層と下層の対立による全体的な不安定の問題を回避できるのだと考えられているかのように見えます。つまりすべての者が結局は豊かになることを目指すことで、ローマ帝国の時のキリスト教の国教化を無効にしようとしているように思われます。

また五つの社会類型の立場からは、実は現代の社会は中国型に向かっているように見えるのですが、このことは今回は十分に説明できません。

キリスト教について申し上げると、キリスト教は、民族主義的だったユダヤ教の枠組を、神の介入のあり方を根拠にして普遍主義的に広めようとした試みだったと言うことができます。

キリスト教の試みは、近代の展開の中で有効性を失いつつあると考えるべきかもしれません。根本的には、神の介入が部分的なものにとどまっていることが原因です。この状況の中で、教会という制度の枠の中で、人による人の支配を社会全体に強要したり、またこの体制に従属するよりも、近代人はほかにやることができてしまいました。科学技術を進歩させ、富を増大させることです。しかも人々の幸福の度合は、大きく増大しています。

これは神学的には、神が介入しない現実において、人間的な幸福の実現可能性の領域が増大しているという事態だ、と述べることができると思われます。

従来のキリスト教・ユダヤ教・イスラム教といった区分だけでなく、「最高存在崇拝」について、もっと本格的に取り組むべきではないかと申し上げましたが、この「最高存在崇拝」の立場についても、いくらか指摘することが可能かもしれません。

「最高存在崇拝」は、一神教的な性格が強いものだと思われます。フランス革命の時代や、ナポレオンの時代のように露骨な形でなく、今は、もっと巧妙な形で礼拝の実践が行われています。たとえばフランス革命の時の「最高存在の礼拝」は、美人の女性を壇の上に座らせて儀式を行うというものでした。これは今では、ミス・コンテストになっていると言えると思われます。あるいは美しい女性の姿を、女優ということで、映画やテレビ、広告で普及させるといったことです。預言者や宣教師のところに人々が集まるように、美しい女性の姿の前に人々が集まります。

ところが、こうしたことが可能なのは、近代政府が中央集権的に情報をコントロールできるからです。

インターネットによってと言ってしまえるかどうかは、ともかく、その他のさまざまな新しい手段、これから登場するさまざまな手段は、こうした中央集権なコントロールがだんだんと難しくなる状況を作り出していると思われます。

「モダニスム」の時代は過ぎ去ろうとしていて、「ポスト・モダン」の時代になりつつあるといった指摘は、こうしたことに関連していると思われます。

先ほど、せっかくホッブスの『リヴァイアサン』からの引用を行いました。これを利用して、ひとつの示唆をしておきます。

『リヴァイアサン』からの引用において、「啓示」「霊感」に対応する態度、神に直接的に結ばれた者の態度の場合があると指摘されていました。「神は（・・・）特定の個人に、しかもちがった人々にちがったことを語る」とされているような場合です。現実の世界では、このような場合は実は意外に多いのではないかという気がすることがあります。しかしこれまでは、社会が貧しく不安定で、そのために社会的統一や秩序の維持の要請が強かったために、このような場合を社会的に有意義なものとして認めることができなかったのではないでしょうか。しかし人々の生活が便利になり、豊かになってきました。少なくとも、そのような領域がかなり拡大してきました。このために、個別的な神の介入を無視して、ある程度以上の社会的秩序の現実だけが人間の現実だとするような「操作」の必要性が後退しつつあると考えてもよい余地が出てきたのかもしれません。

神の介入と、社会的統一・秩序との関係の問題は、たいへんに微妙で注意深く吟味しなければなりません。しかし神の介入を、無視したり封じ込めたりすることはできる限り避けるべきではないでしょうか。

社会の「意志」は、さまざまな方法で決定され、正当化されてきました。近代では「民主主義」と呼ばれる方法が文句なく優れているという雰囲気が支配的になっています。しかし、イエスを処刑するかどうかを決定するプロセス、ステファノの殉教にいたるまでのプロセス、パウロが追放されたり、逮捕され裁判が行われたりしたプロセスのことがどうしても念頭に浮かびます。これらは二千年近くも以前のことですから、単純に現代にあてはめて考えるということはできないかもしれません。しかし、イエスや初期キリスト教徒たちのさまざまな経験からは、まだまだ学ぶべきところも多いように思われます。

本研究会は、現代のアクチュアルな問題も考慮しようという意図が大きいと思われます。

できる限りパトリオティスムにとらわれないように注意しながら、今回は、いくらか大胆なことも申し上げました。しかし広い視野から考える者が少数とはいえ、存在した方がいいのではないかと思うところがございますので、本日は、こうしてお話を聞いていただきました。

図1 古代イスラエル民族の宗教

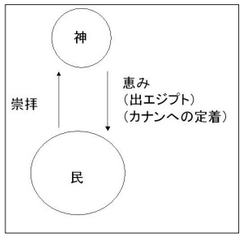


図2 神との断絶

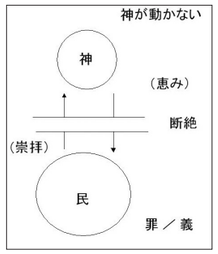


図3 イエスの時代のユダヤ教

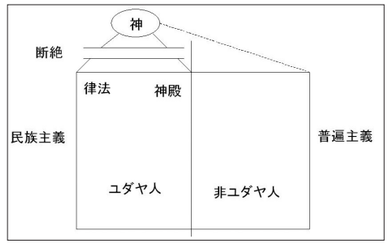


図4

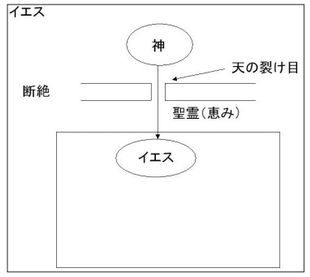


図5 キリスト教世界の二重構造

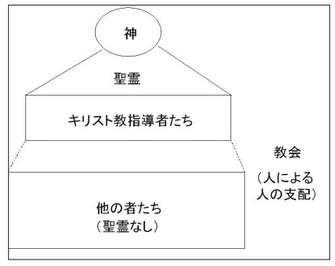


図6 キリスト教と西洋型社会の融合〈中世的安定〉

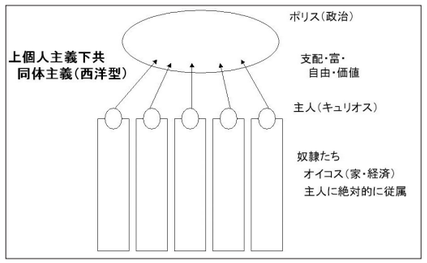


図7 拡大した西洋型社会の問題

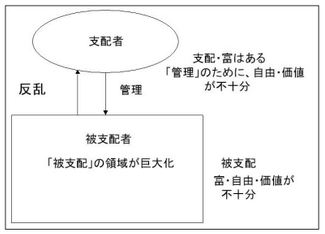


図8 キリスト教的西洋社会の構造〈三重構造〉

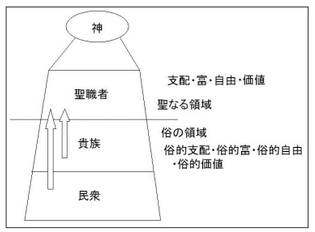


図9 科学技術と近代西洋社会

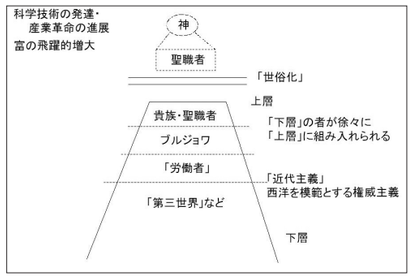




図10 宗教を押さえつけるアポロン
Apollon terrassant la Religtion, par Chinard, Louvre, Paris ; in Jean-René Gaborit, *La Révolution française et l'Europe 1789-1799,* Editions de la Réunion des musées natinaux, 1989, p.26



図11 ロベスピエール
Jules Isaac et al., *Cours d'Histoire Malet-Isaac. De la Révolution de 1789 à la Révolution de 1848,* Classiques Hachette, Paris, 1960, p.147 ; (Musée Carnavalet)



図12 フランス人民は、最高存在と、魂の不死を認める
Plaque provenant de la façade de l'église de Beaufort-en-Vallée, Musée de Beaufort-en-Vallée ; in Jean-René Gaborit, *La Révolution française et l'Europe 1789-1799,* Editions de la Réunion des musées natinaux, 1989, p.26



図13 最高存在の礼拝

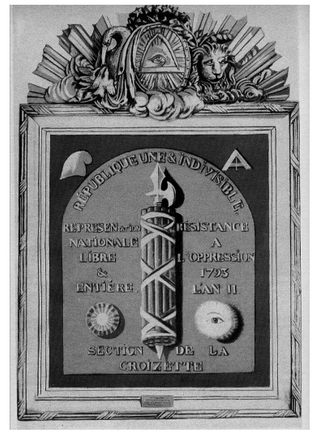


図14 革命の看板
Jules Isaac et al., *Cours d'Histoire Malet-Isaac. De la Révolution de 1789 à la Révolution de 1848,* Classiques Hachette, Paris, 1960, p.120



図15 恐怖政治批判
Allégorie sur la justice révolutionnaire par J.-B. Louvion, Carnavalet, Paris ; in Jean-René Gaborit, *La Révolution française et l'Europe 1789-1799,* Editions de la Réunion des musées natinaux, 1989, p.29



図16　コンコルダ適用
Philippe Joutard (dir.), *Du roi Très Chrétien à la laïcité républicaine* (Jacques Le Goff et René Rémond (dir.), *Histoire de la France religieuse,* Tome 3), Seuil, Paris, 1991, p.114 ; (Bibliothèque natinale, Paris)

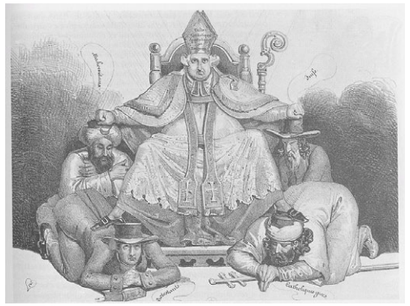


図17　Charte
La liberté des cultes sous Charles X, Lithographie de Delaporte, Paris, Bibliothque nationale, in Philippe Joutard (dir.), *Du roi Très Chrétien à la laïcité républicaine* (Jacques Le Goff et René Rémond (dir.), *Histoire de la France religieuse,* Tome 3), Seuil, Paris, 1991, p.156.



図18　Louis XVIII
Jules Isaac et al., *Cours d'Histoire Malet-Isaac. De la Révolution de 1789 à la Révolution de 1848,* Classiques Hachette, Paris, 1960, p.385



図19　人権宣言

同志社大学　一神教学際研究センター　2005年度第2回「一神教の再考と文明の対話」研究会
2005年7月23日(土)

比較文明論の観点からみたキリスト教世界の類型化の試み

千葉大学　加藤　隆

00 導入

01 前提的な指摘
- ・特性と類型
- ・パトリオティスムの問題
- ・「神的現実を考慮した五つの社会類型」
  上個人主義下共同体主義社会(西洋型)
  上共同体主義下個人主義社会(中国型)
  共同体主義1――柔軟な全体(ホリスティク)共同体(日本型)
  共同体主義2――社会機能別の固定的諸共同体の相互依存による共存(インド型)
  共同体主義3――社会全体についての客観的原則による共同体統治(ユダヤ・イスラム型)

02 キリスト教世界の類型
- a　ユダヤ教の成立からキリスト教の成立
- b　基本的な西洋型社会とその危機
- c　キリスト教と西洋型社会の融合――中世的安定
- d　科学技術と近代西洋社会

03 二重構造の諸相
- a　キリスト教世界の二重構造
- b　近代西洋社会の二重構造

04「最高存在」以来の西洋的な近代世界における「宗教的立場」

キリスト教の二重構造

フランス革命の解説　キリスト教は啓示宗教だ　近代のキリスト教批判の典型
しかし神は、ほんの部分的にしか,介入しない

シャトーブリアン
詩的なものがキリスト教
無邪気な神の存在証明　無邪気と片付けられないところがある。近代人にとって神とはそのようなもの。真の救いは問題にならない。手軽な感覚の満足で済んでしまう。そのような人が発言しはじめ、そして社会的に大きな価値をもつ
ある程度の知識人的な発言ができるものが増加する。しかし本当のeruditではない。厳しい分析の態度がない。

1802 Chateaubriand Le Génie du Christianisme『キリスト教精髄』

キリスト教は再興されねばならなかった。18世紀の貴族もブルジョワも、非宗教的。哲学者たちによって作られたキリスト教についての偏見によれば、キリスト教は野蛮で、非合理で、滑稽。理解力のない者、バカ者しか、これを信じない。
この「偏見」を変化させねばならない。キリスト教は、尊敬すべきもので、品がよく、美しいものでなければならない。

Lanson p.895
Si Bonaparte donc ne fut pas le restaurateur du culte, Chateaubriand ne fut pas le restaurateur de la foi.

Son dessein était de “(.....) prouver que, de toutes les religions qui ont jamais existé, la religion chrétienne est la plus poétique , la plus humaine, la plus favorable à la liberté, aux arts et aux lettres, que le monde moderne lui doit tout ; ....

その目的。「これまでに存在したあらゆる宗教のうちで、キリスト教の宗教が、もっとも詩的で、もっとも人間的で、自由・芸術・文学にとってもっとも都合がよく、近代世界のすべての根拠になっていること(‥‥)」

Que les nids des oiseaux sont bien faits ! Donc Dieu existe.
Certains oiseaux ont des migrations régulières. Donc Dieu existe.
Le crocodile pond un oeuf comme une poule. Donc Dieu existe.
J’ ai vu une belle nuit en Amérique. Donc Dieu existe.
Lansonはcandeur無邪気さ、と言っている
鳥の巣は、よくできている、だから神は存在する
鳥の中には、定期的に旅をする渡り鳥がいる、だから神は存在する

ワニは、ニワトリのように卵を産む、だから神は存在する
私はアメリカですばらしい景色を見た、だから神は存在する

詩的なものがキリスト教
無邪気な神の存在証明　無邪気と片付けられないところがある。近代人にとって神とはそのようなもの。真の救いは問題にならない。手軽な感覚の満足で済んでしまう。そのような人が発言しはじめ、そして社会的に大きな価値をもつ

キリスト教における正典の問題

ルナン　たくさん売れた
シャルニエ　読まない

コクトー

読まないからだめだ、ではなく、読まなくても、そこにあればよい

枠があり、あとは管理・運営の問題
人による人の支配

マルコ福音書の二箇所
「読んだことがないのか」

050708 The Japan Times
タイで、ムスリムが仏教徒を殺している
ロンドンの地下鉄、同時多発爆破

キリスト教における正典解釈の可能性
――土の器としての正典――



同志社大学大学院神学研究科教授
石川　立

「正典」について話してくれということでお引き受けしましたが、私が少し話せるのはキリスト教の聖書の正典性についてであり、それも、聖書解釈にかかわる点だけに限られます。ですから、これからさせていただく発表は、この研究会の「一神教の文明と対話」という大きなテーマとは程遠いものです。前回は、正典論と政治、民主主義との関係について発表があったと思いますが、その文脈につきましても今回は触れることができません。

私は聖書学者というより、一キリスト教徒として、読者として、また求道者として聖書をこういうふうに読みたいという解釈の方向性をだいたい持っております。その方向性とは、聖書についての知識や情報を知るということではありません。もちろん、そのようなことも的外れな読み方を修正するようなときには絶対必要ですが、しかし、あくまでも聖書そのものの言葉や表現に付き添っていく、詩を読むような読み方に似ていますが、そういう読み方をして見えてくる事柄、出会わされる事態があるに違いない、それを待ち続けるという聖書の読み方、そういう方向性を持っております。聖書を使った黙想と言ってもいいですが、聖書を分析したり批判したりするのではなく、味わうという読み方を個人的には志向しております。このような読み方は学問とか研究とは言えないものかもしれません。しかし、宗教改革以前の聖書解釈はそれに近いものでした。最近でも、幸いにも、現行のテクストの文学構造や文学性、レトリック、「からくり」に密着して解釈していこうとする方法が聖書学の中でも、辛うじてではありますが、市民権を得ております。また、カトリックの方でも聖書による黙想ということが盛んに行われています。聖書を「深読み」するという試みも教会では行われています。このような形で聖書にアプローチしていこうとする者にとっては、聖書は一つの小説のように、一つの「作品」として、神の「作品」として、つまり「正典」として読者に与えられていなければ困ります。たとえば、『わが輩は猫である』には「漱石らしくない部分があるのでその部分は取り除こう」とか、「もっと漱石らしい文章を入れるべきだ」とか、「この作品は漱石の作品としては二流だから『草枕』の方がいい」、あるいは「この部分はナショナリズムが見られるから括弧に入れるべきだ」、「民主的だからゴチック体で強調しよう」とか、そういう議論はあってもいいと思いますが、しかし、私としては夏目漱石著『わが輩は猫である』を読みたい。漱石が書いた普通の標準版を手元にくださいという要求をしたいと思います。

これと同じことで、テクストの言葉を表現に密着してテクストを読んでいきたい者には、一つのまとまりのあるテクストとして、キリスト教会が保持してきた「神についての証言」、「教会の標準版テクスト」、その意味での「正典としての聖書」が必要です。それがすばらしいものか、あるいは極めて古臭い教条主義的な代物なのか、そういうことは次の段階で問われていいことですが、読者、黙想する者にはまずとにかくテクストが要るのです。

私は正典を肯定する立場で話をしますけれども、客観的な根拠を示して現行の聖書が正典であると証明するようなことはできないでしょう。正典成立の歴史的な事情を調べていきますと、正典性はどんどん相対化されていくばかりです。聖書が正典であるというのはどうもあやしいということになってきます。正典性は証明されることではないでしょう。こういう場で「信仰」を持ち出すのはふさわしくないとすると、あくまでも、正典であるかないかは必要性の問題であろうと思います。現行の聖書が正典であることが必要かどうかが問われるのではないかと思います。

これからの発表は、つづめて言いますと、「正典」という言葉が有効性を失いつつあるキリスト教会の中で、聖書を読もう、聖書を味わおうと思っている者が「正典」と呼びうる「一つのテクスト」としての聖書を欲している、要請しているという話です。ですから、非常に小規模な話になります。研究会の前回からの文脈にうまくつながらないのではないかと危惧しますが、この点はご了解いただきたいと思います。コメンテーターのほうで、研究会の文脈につなげていただけるのではないかと願っています。

さて、前置きが長くなってしまいましたが、発表を始めるにあたって、まず四点だけ前提としていることを確認しておきたいと思います。

◎一つは、近代聖書学の成果が教会に比較的影響力を及ぼしていると思われる欧米と日本のプロテスタント教会の事情を前提にお話するということです。ただ、厳密に調査をしておりませんので、大体の印象に基づいて話しをさせていただくしかないと思います。

◎二つ目。カトリックとプロテスタントでは正典の範囲が多少、異なっています。ここでは主にプロテスタント教会の正典を念頭において論じていきたいと思います。しかし、私の言いたいことはカトリック教会の正典においても基本は変わりません。

◎三番目に、『旧約聖書』という表記は『新約聖書』に対比してキリスト教が勝手に名付けたキリスト教会の言わば方言です。本来、適切ではない表記です。タナハとか「ヘブライ語聖書」と言った方がいいかもしれません。しかし、この発表ではキリスト教の中の議論にかぎりますので、便宜的に『旧約聖書』という名称を用います。

◎もう一つ、日本では20世紀半ば頃から、「聖書の正典論的解釈」という立場が提唱されています。渡辺善太、岡村民子という人たちが代表者ですが、ここでの発表はこの「聖書の正典論的解釈」の立場を前提としません。

●問題の設定

では、本題に入ります。

キリスト教は極めて多くの教派、教会に分かれていますが、各教会は信仰告白をもっております。それによって自らの教会を発展的に規定しております。それぞれのキリスト教会の信仰告白では、旧約聖書と新約聖書の両方が正典であるとされています。たとえば私が所属している日本基督教団の信仰告白は「我らは信じ、かつ告白す」とあって、次の文言が続いていきます。「旧新約聖書は神の霊感によりて成り、キリストを証し、福音の真理を示し、教会の依るべき唯一の正典なり。されば聖書は聖霊によりて、神につき、救いにつきて、全き知識を我らに与ふる神の言にして、信仰と生活との誤りなき規範なり」。こういう具合に「聖書は正典であり、信仰と生活との誤りなき規範である」と宣言されています。

キリスト教会はこのように旧新約聖書を正典と見なしていますが、聖書の正典性は今日、概してその内実を失っているように見受けられます。旧新約聖書が、信仰告白にあるように、「神の霊感によりて成り、キリストを証し、福音の真理を示し、教会の依るべき唯一の正典」として、実際のところは、機能しているとは思われない。また聖書が「聖霊によりて、神につき、救いにつきて、全き知識を我らに与ふる神の言にして、信仰と生活との誤りなき規範」として活用されているようにも必ずしも見えないのです。

現行の旧新約聖書は正典であるという表明は、キリスト教会の中では反対はされません。しかし、あまり積極的に支持されているわけではない。とい

うよりは、「聖書は大事だと言われており、そういう教育を受けてきて、自分もそう思うけれども、しかし本当のところ正典であるのかどうかはあまり関心がない、どちらでもいい話だ」、これが教会の一般的な意見ではないかと思います。現行の聖書を正典として堅く信じる福音派の教会もありますが、今は一般的な傾向について述べています。

同志社大学大学院神学研究科に入ってくる学生は、一昔前はほとんど牧師を志して入学してきました。彼らは専攻を決める時、「神学を学ぶなら、まず聖書を勉強しなければならない」と、強迫観念に近い意識を持っていたように思います。放っておいても聖書学を専攻する学生は結構たくさんいました。形だけあっても聖書は尊重されていました。ところが最近は、牧師になろうと思って神学研究科に入ってくる学生に、そのような意識はほとんどないように見受けられます。聖書に対する思い入れがない。したがって、ヘブライ語、ギリシャ語を勉強する動機も薄くなっていますし、そもそも聖書を読む意味もよくわからなくなってきています。教会で行われている説教や聖書研究の準備のためということで、聖書を読むということくらいですね。この結果、聖書学専攻は減少しております。牧師志望者であっても、聖書を読まないことに後ろめたさを感じない者がいる、というのが昨今の神学生の現状です。これは学生だけの問題ではなく、教会全体の聖書に対する評価、牧師の聖書に対する姿勢、教会における聖書の読み方といったことが、こういうところに反映しているのだと思われます。キリスト教会では聖書は一応正典とされていますが、一般的に言って正典として機能していないと言えます。

このような事態に至っている理由として考えられるのは、まずは、教会と聖書そのものの権威が失墜している、教会が伝える言葉の権威が失墜しているということだろうと思います。もう一つそれと並行して、啓蒙主義に基づく聖書学が発展してきたこと、これも聖書が正典性を失った理由の一つに数えることができると思います。私は現行の旧新約聖書の正典性に意義を見いだそうとする立場に立ちます。ただし教会や聖書の権威を復興させてそれに頼ったりすることは、もはや今の時代はできません。また、信仰告白による規制を強く主張して、それに立脚することもいたしません。ただ、一キリスト教信者、求道者として、一人の読者として、黙想する者として、私の前に正典としての聖書を与えてほしいというふうに要求したいと思います。せっかく教会の中で伝えられてきた求道の手がかりを今になって奪わないでほしいと願うばかりです。

●正典の失墜

キリスト教会であっても聖書は実質上、正典としての権威を必ずしも持っているわけではないということをお話しました。しかし、キリスト教会で聖書の正典性が否定されているわけではないこともお話しました。ところが、学問の世界からは聖書の正典性は攻撃的に否定される場合が多いように思われます。聖書の正典性が論じられる場合は、ふつう、旧約聖書の場合と新約聖書の場合とに分けて論じられますが、旧約聖書の方は、その内容にキリスト教会が絡まないので攻撃されることはあまりありません。しかし、新約聖書の正典性はずいぶん批判されることが多いようです。

近代の聖書学の主流は歴史・批評的研究によっておりまして、その方法論として様式史、伝承史、編集史的なアプローチを実行していきます。聖書は一挙に書かれた部分は少なく、大部分は伝承の集まりであるわけですが、歴史・批評的研究の方法の基本は、まず聖書本文を伝承単位、もしくは文学単位に分割し、そして伝承のよって来たる「生の座」を推測します。編集史的な手法は、さまざまな伝承が現行の聖書本文に落ち着くようになる過程に注目します。ですから、編集史的方法はいくらか総合的であるのですが、歴史・批評的研究の基本的な作業は本文を分解、分析することであると言えます。この歴史・批評的方法は大きな流れで言いますと宗教史学派の系譜に属すると言ってよいと思います。その根底には啓蒙主義が厳然と横たわっています。啓蒙主義は基本的にキリスト教会の伝統に反対する立場であって、神学や形而上学を排除し、信仰、聖霊、霊性（スピリチュアリティ）、神などを学問、研究の領域に入れないか、入れるとしても歴史化、合理化した上で入れようとする思想的傾向です。

さて、啓蒙主義を根底に持つ歴史・批評的な研究に従いますと、聖書の正典性が承認されることは極めて困難になってきます。先ほど申したとおり、とりわけ新約聖書の正典性を論じた議論の多くは否定的な結論に至っています。その主張点は次の通りです。新約聖書に関して次の四点にまとめておきました。

◎「聖書は多様な伝承、さまざまな思想が集められたものであり、それが一つの正典としてまとまることはありえない。福音書においてもイエスや福音についての理解が多様であるし、パウロ書簡においても後代の教会の付加や修正、訂正が加えられている。その他、多様性の実例は挙げればキリがないほどである。だから、新約聖書は規範としての正典では到底ありえない」という主張です。

◎二つ目は、「聖書は正典すなわち規範だと言うが、そこには初代教会の思想が入り込んでおり、イエスやパウロの先進的な思想と比べると後退した書物になっている。聖書以外に、初代教会の思想に染まらないイエスやパウロの元来の思想に、より近い書物があるし、これからもひょっとしたら発見されることがあるかもしれない。だから、現行の聖書の最終編集は不完全なまま、書物を閉じてしまったのであり、これでは到底、規範とはなりえない」という主張です。

◎三番目は、「正典としての聖書の中の書物の選択は」、いろんな書物が入っていますが、「この選択は極めて人為的、政治的なもので、キリスト教会のエゴイズム、異端排斥のためのイデオロギーに基づいている。したがって、現行の聖書は正典ではありえない」という主張。

◎四つ目は、「新約聖書は旧約聖書を本当に理解しようということを意図していない。自らに都合がいいように恣意的に解釈して旧約聖書を利用している。旧約聖書の権威を使って自らを正当化しようとし、権威づけようとしている。そのように作為に満ちた書物であり、正典とは言えない」という主張です。

以上のような理由などから、「教会が正典を制定するという行為は、正典の成立のころは、確かに異端を排斥するという、それなりの意味があっただろうが、今日では、正典の使命はすでに終わっている」と主張する人もいます。実際のところ少なくとも、今日、「聖書を正典として認めるべきだ」と強く主張する人は非常に少ないのではないかと思います。

このように新約聖書だけでも正典性が危ぶまれていますので、旧約聖書と新約聖書という、時代も背景も思想も全く違う書物を、今なお一つの正典として見なしていこうというような無茶な試みは、問題にさえならないという雰囲気が、今は支配的ではないかと思われます。

●素朴な立場―キリスト者・求道者の要請

今日の聖書学の主流である歴史・批評的な方法によりますと、現行の聖書は正典とは言えない。というよりも、そもそも正典という概念自体が意味を失っているということになります。しかしながら、聖書は、一般の書店で手に入りますけれども、まずは教会の中の書物です。聖書が教会の外で論じられることは一向に構わないわけですが、聖書が活用される場所、聖書が生きるところは本来、教会の中であるわけです。閉鎖的で狭い見方のように思われるでしょうが、ここで教会というのは教会の組織、権威のある組織よりは、読者の集まりと考えていただければよいと思います。救済を求めて、神との何らかの出会いを求めて聖書を読む読者の集まり。そういう意

味で教会という言葉を理解していただきたいと思います。教会の中でこそ聖書は生きてくるということです。聖書の正典性は救済のメッセージを与え続け、受け継ぎ続けている教会というコンテクストにこそあるのであり、教会の外では正典性は問題にならないというか、一般的な意味で、その必要性、有効性は説明できるわけがないと言わざるをえないでしょう。信仰を継承する時に、教会は正典を必要とするのです。また、救済や神との出会いを求めて聖書を読もうとする者こそが、正典としての聖書を必要とするのです。聖書の素朴な読者こそが、「聖書の現場」だと言えるわけですが、この聖書の素朴な読者には、伝統の中で伝えられてきた「証言のまとまり」、正典が与えられる必要があるのです。

聖書の素朴な読者から見ますと、正典否定の現状は賢い啓蒙主義的研究者が、一人ひとりの信者や求道者(＝教会)から正典としての聖書を取り上げ、占有し解体しているようにも見えます。

●正典批判に対する疑問

そもそも救済や神との何らかの出会いを求めて聖書を読む読者と、聖書研究者とは聖書を読む目的が異なっています。そもそも目的が違いますから、次元が違う。聖書を読む目的や次元が違えば、読み方も異なってきますし、聖書の見え方も違ってきて当然だろうと思います。歴史・批評的な方法による聖書研究は極めて優れた業績を残してきました。優れた方法であることは間違いありません。これからも多くの成果を残していくはずです。このことは強調しても強調しすぎることはないだろうと思います。しかしながら、歴史・批評的な方法によって聖書にまつわる膨大な情報や解説が提供されたわけですが、そのことが即、聖書そのものの解釈と理解にはならないということに注意しなければなりません。聖書を理解するというのは、さまざまな有益な情報に目配せしつつも、そこを一歩踏み出す作業だからです。聖書を生きることにかかわる書として読む者は、諸々の解説の渉猟だけでは不十分であり、テクストそのものに立ち帰り、知識と情報の鎧を下ろし、読者の心身と人生を総動員して総合的に、テクストに対して一人で立ち向かう覚悟が必要です。そして、そのようなやり方が可能になるためには、読者が自分に合ったテクストを探し求めるのではなく、救いのメッセージを伝える側から、あるまとまったテクストが読者に与えられていなければならないのです。

以下、歴史・批評的方法による正典批判と歴史・批評的研究に対する私の疑問、疑義を思いつくまま述べたいと思います。

◎歴史・批評的なアプローチは啓蒙主義、合理主義に基づいた方法論です。啓蒙主義はテクストに自らを披いて立ち向かおうとはしません。テクストをマイ・テクストとして読み、口で唱えて黙想することはしない。あくまでもテクストを自分とは違う対象として措定し、分析し、観察し、考察します。優れたテクストの場合は、読む側が変えられるという経験が生じるはずです。啓蒙主義のテクストに対する対し方では正典性の意義はわかってこないだろうと判定せざるをえません。

◎啓蒙主義による正典批判は、現行の聖書を何度も何度も読み返し、その結果出てきたものではありません。聖書を読むとは、それを唱え、それによって黙想したり、祈ったりする宗教的な行為をも意味します。そのようにして聖書は理解されるのです。聖書の外の情報からだけでは理解できない。啓蒙主義による正典批判は、教会組織や教会の保守性に対する批判が主なもので、その教会に対する批判が正典批判に飛び火しているということだろうと思われます。

◎歴史批評的なアプローチは、聖書本文を、とにかく分解、分析しますが、それだけでは聖書の意味は見えてきません。総合的に読む必要があります。コンテクストが重要です。一つの言葉、一つの単語も辞書的な意味で終わることはありえない。コンテクストの中で初めて単語は独特の意味を持ちます。同じ一つの単語の意味は、厳密に言うと、用いられる文脈によってすべて異なります。それが伝承単位になりますと、その意味合いがコンテクストによって変わるのは単語以上になると思います。ですから、聖書の中のコンテクストが大事になってくるのです。聖書の中で、単語や伝承は聖書の中で新しい意味を獲得する。そのコンテクストも一つではない。一つの単語、伝承を包むコンテクストを文字単位に止めるのか、段落までコンテクストを広げるのか、さらに書物全体に広げるのか、新約聖書にまでコンテクストを広げるのか、聖書全体にコンテクストを広げるのか、コンテクストをどの範囲に設定するかによって単語の意味、伝承の意味も変わってきます。単語でもいろいろな意味レベルを持っているわけです。聖書はメタファーであるということが言えます。現行の聖書全体を一つのコンテクストとしますと、そこに一つの意味空間が現出していると考えることができます。ところが歴史・批評の分析的、批判的な目からは聖書の一つのレベルだけしか見えない。歴史的なレベル、歴史的な言語レベルしか見えてこないのではないかと思わざるをえません。

◎聖書は聖書に対する者の目的によって、自らを別様に表します。歴史史料として読めば、聖書はそのようにしか自らを表さないのです。しかし、宗教の書として読めば、そのように応えてくれます。正典は歴史的に成立しましたが、成立の歴史的な事情だけで聖書の正典性を説明し尽くすことはできないのではないでしょうか。

◎啓蒙主義は聖書を外側の環境や歴史によってほとんど規定し尽くせると考えて、そのように説明してきました。それはしかし物事の一面であって、それでは聖書内の聖書の独自性の多くが見逃されてしまいます。啓蒙主義的な見方が浸透することによって、キリスト者が聖書を読む意味がわからなくなってしまっている。キリスト者にとっての聖書の魅力も失せてしまっています。啓蒙主義が近代社会を覆っていますので、教会の中でも、本音では聖書はあまり面白くない書物だと思っている人が結構いるような気がします。これでは正典性の概念が崩れるのは当然です。

◎啓蒙主義に限りませんが、聖書を読む時に大抵、欠けていることがあります。それは言葉の種類や機能を吟味するということです。たとえば言葉は、伝達の言葉、科学の言葉、詩の言葉、宗教の言葉等々、いろいろなレベルがあります。詩の言葉、宗教の言葉は「メタファー」の言葉だと言っていいと思います。聖書は宗教の言葉で書かれている。聖書はメタファーなのです。これは外側からは説明し尽くせないレベルの言葉であるということです。宗教の言葉を論文の言葉、歴史の言葉で切り裂いてしまってはならない。歴史の言葉に基づいて、簡単に正典を批判することはできないのではないかと考えるのです。

すでに述べました「正典の失墜」の項で、聖書学の立場による正典に対する否定的な見解を四つ挙げましたが、それぞれについて私の見解を述べていきたいと思います。

◎まず多様性について。「聖書は多様な思想、多様な伝承が入っている。規範としての正典にはなりえない」という意見ですが、さまざまな思想、多様な伝承はシンフォニーのイメージで統合することができるのではないでしょうか。聖書は神学的に単一ではないし、そうである必要もないわけです。多様であるから却って豊かであるということも言えます。

◎二番目の「客観的に見て必ずしも最上の書物が入れられているわけではない。他にもいい書物があるのではないか」という意見について。正典には客観的に見て必ずしも最上の書物が入れられているわけではありません。これについては発

酵のイメージで応えることができます。正典というのは、ただの寄せ集めではなく、各書物は正典というコンテクストに入れられた時に、有機的に関連し、意味をコンテクストの中で変えるのです。ですから、それぞれはかけがえのない書物であって、書物の順番も変えることはできなくなるのです。また、正典は規範と言われていますが、規範といっても、人間の生活を規定したり、考え方を束縛するものではありません。解釈の仕方は規制されていないのです。解釈の可能性は開かれています。解釈の可能性を広げるためにも、むしろ、無限にある書物を限る必要があるのです。解釈を広く繰り広げるために制限する、そして閉じる、ということをしています。土俵のイメージを考えてください。限られた土俵の上でこそ、自由に相撲することができる。五七五で、俳句の字数は決まっています。ストイックな定型詩ですが、制限されているから、却って自由であるという面があります。

◎三と四に関して。「正典は異端排斥、旧約聖書を曲解している」という意見です。これについては物事を別の面から見ることもできるのではないかと答えたいと思います。異端排斥、旧約聖書の曲解というと、初代教会は本当に悪者という気がしてきますが、これらは同じ事態を別の面から見れば、福音を何とか守り伝えるための戦略であるともとれます。全く新しい事態、極めて伝えにくい喜ばしい事態、こんなことを言うと一笑に付されかねない事態に、初代教会は遭遇したわけです。初代教会はこの事態に対する証言、つまり福音を何とか守り、何とか伝えようとして、傍から見ますと頑で、また滑稽にも見えますが、何とか伝えたいと懸命に工夫したと言えるのではないでしょうか。

以上のように聖書学が聖書の正典性を批判し、また否定する、その理由に対して、見方を変えるという形で批判の矛先をかわせるのではないかと思います。

●聖書の正典性の積極的な意義

私は現行聖書を正典として読むという立場に立ちますが、それが認められたとしても、正典という容器は人間のつくったものであり、所詮、「土の器」にすぎません。非常にもろいものであることに間違いはない。ですから、二つの問い、一つは「そもそも正典というものを今日も私たちが持つ必要があるのかどうか」、二つ目、「正典が必要だとしたら、現行の聖書は正典にふさわしいのかどうか」、この二つの問いに肯定的な答えを出す積極的な理由を挙げることは案外難しいことです。

すでに述べてきたことと重なるところもありますが、「そもそも正典というものが存在すること」「現行の聖書の中の書物が、一つの閉じた正典として与えられていること」、この二つの点の積極的な意義を次に思いつくまま、述べさせていただきます。

◎キリスト教の歴史の中で、正典というのは、そこに立って議論したり、解釈したりできる土俵であると言えます。土俵に立つ限り、ルールはありますが、自由に立ち振る舞うことが許されている。この土俵があってこそ、過去の教会の先輩たちと議論することもできる。正典として与えられた共通のテクストがありませんと、議論も出発しないのではないでしょうか。伝統的に、基準となるテクストが残されていることは幸なことであると思います。ですから、救いのメッセージを伝えていくキリスト教会では、伝える器としての、土俵としての正典がないと困るのです。

◎聖書が正典として閉じてしまっているということで、「閉鎖的だ、権威づけではないか」と感じる向きもあります。しかし、「閉じる」ということには積極的な意味があります。閉じることによって、各書物、各文学単位、各伝承が、本来あまり関係がないもの同士があったとしても、編集段階でキーワードが散りばめられたりなどする処理も加わって、ばらばらであったものが相互にキーワードやイメージの関連、モチーフの関連などが生じ、正典内部に、書物や伝承の、ただの寄せ集め以上の新たな世界が現出することになりました。旧約聖書と新約聖書も、本来一つになりえない書物かもしれませんが、一つの作品の中に、むりやりかもしれませんが、閉じ込められることによって、両者の間にも新しい相互の関連が生じたのです。正典として、互いに矛盾する要素が一つにまとめられることによって新しい意味世界が誕生したというわけです。この意味世界は「メタファー」であると言うことができますが、このような意味の次元は、歴史・批評的な、分析的な方法では見逃されてしまうレベルではないかと思います。

◎正典として文脈が閉ざされ、配列が決められたことによって、この配列によっても、もともとばらばらであった各書、各部分は新しい文脈を形成し、それによって新しい意味を担うことになります。たとえばユダヤ教の正典はプロテスタントの旧約聖書と同じ書物だと言われています。実際、両者は同じ書物を含んでいる。しかし、両者は配列が違います。配列が違うので意味合いは違ってくると言わざるをえません。プロテスタントの旧約聖書は、やはりキリスト教の聖書なのです。キリストの到来に向けた書物になっていますし、新約聖書をその後に持つことによって新約聖書側からの初代教会による解釈が加重されています。正典の中では各書物は順番が決められており、連鎖でつながっていますので、「これは古臭くて好ましくない書物だから外に出そう」とか「もっと現代人のためになるフレッシュな書物を入れよう」という書物の入れ替えはもうできません。入れ替えをすれば全体の意味が変わってきてしまいます。こういう事態も、旧約と新約を総合的に読まなければ見えてこない、そういう意味レベルではないかと思います。

◎キリスト教会によって現行聖書が正典として読者に提示されていますと、読者はその全体を教会の物語として受け取り、読むことができます。正典と、それ以外の書物との境目が曖昧だったり、あの書物の方がよかった、こちらの方がよいというような迷いがありますと、読者はこれをどういうふうに読んだらいいかわからなくなってしまいます。曖昧さや迷いがありますと、読者の方も、境目を決めたり、書物を選んだりすることに関心が向いてしまって、全体を読むということができなくなります。キリスト教会の言わば教科書は、一つのまとまった書物として提供される必要があります。そうして初めて、それに対するさまざまな角度からの、いろいろな手法を用いた、分析的でない総合的な読み方ができるようになります。歴史資料を提供する情報言語ではなく、詩的、宗教的言語として読み、味わうことができるようになります。

以上、「そもそも正典というものが存在すること」、そして「現行の聖書の中の書物が、一つの閉じた正典として与えられていること」、この二つの点の積極的な意義を思いつくままに述べさせていただきました。こうしてみますと、現行の聖書を正典として認めることは、とにかく聖書を読んだり、黙想したり、聖書を解釈したりするために必要なのだということになろうかと思います。聖書を読んだり、口ずさんで黙想するためには、すなわち、聖書をそこに何かメッセージがあると期待して読むためには、正典として与えられる一つのまとまったテクストが必要だということです。

実際、あやうく消え入りそうな形ではありますが、現行の聖書は辛うじて正典として与えられています。すっかり否定はされていません。そして幸いなことに、聖書学の中からも正典性を聖書解釈の限定にしよう、正典性を積極的にとらえていこうとする新しい動きが出てきました。それは一つのかけがえのない意味空間が、せっかく伝えられ、与えられているのだから、そして、この一つの正典を合理的に分解したり、整理整頓し直してしまったら、この意味空間が壊れてしまうので、これを部分的にではなく、全体的に総合的に読もうではないかという動きが起こってきまし

た。これは1980年代に著されたカトリックの旧約聖書学者による詩編研究から始まってきました。当時ザルツブルグ大学にいたフュークリスターという旧約学者がこの先駆けとなっています。彼の詩編研究はすぐに、同じくドイツ語圏のカトリック旧約学者、ローフィンク、ツェンガー、ホスフェルトという人たちによって受け継がれ、今や詩編研究の主流になっていると考えられます。

この詩編研究をご紹介しますと、旧約聖書の中に詩編という書物があります。ヘブライ語の詩150編を集めた書物です。1980年代以前は150編の詩は個別に研究されていました。方法論としては、グンケルという人、宗教史学派の大物ですが、彼が代表者である類型研究が1930年代から始まっています。これは、詩編にはいろいろなタイプの詩が集められているので、詩編を「嘆きの歌」とか「讃美」、「王の詩」、「信頼の歌」とか、類型に分類し、それぞれの類型のよってきたる「生の座」に戻って詩を理解していこうという方法です。この類型研究は他の旧約聖書研究や新約聖書研究にも多大の影響を与え、今日でも聖書学の最も有効な方法の一つとして用いられています。

これに対してフュークリスターは、詩編は、イエスの時代も、今、我々が持っている詩編の配列のままに、個別にではなく、第1編から順番に「朗唱されるべき祈りや黙想のための一つのテクスト」として個人的に使われていたと主張しました。詩編を注意深く読みますと、詩編150編はばらばらではなく、隣り合う詩編同士、1編と2編、2編と3編というふうに隣りあう詩編同士が鍵言葉によって結びついている、そして連鎖していることがわかります。このことはすでにある程度知られていました。グンケルも知っていました。しかし、さらに考察してみますと、詩編はいろいろなタイプの詩の集まりですが、それらはただの集まりではなく、寄せ集めであることを超え、コンテクストの中で詩編が個別である時の本来の意味を変えて、150編全体として一つの固まり、全体で何かを表現する、まとまりのある一つの大きな詩になっている、ということがわかってきたのです。ですから、詩編をばらばらに離して考察していたのでは、イスラエルの本当の祈りを見逃してしまう。詩編という書物を理解できないことになります。このイスラエルの深い祈りは、テクストの最終編集という段階でようやく明らかになります。この詩編の最終編集の意図をくみ取り、イスラエルの深い祈りに、今日の我々の祈りを重ねていかなければ、今日、我々が詩編を読む意味もないと言わざるをえません。

つまり、我々が詩編を分析して研究したりするに止まらず、生活の中で祈りと黙想のテクストとしてこれを生かし、またこれに生かされていく時に、個々の詩編を読むのもいいのですが、それ以上に、正典詩編の全体、150編の全体、全体のコンテクスト、全体の配列、それらによって生じる新しい意味空間に触れ、それを味わい、その流れに身を委ねることが極めて大事だということです。

諸要素が配列され、互いに連鎖し、互いに意味を浸透させていって、最終編集で新しい意味空間が生じる――このことは詩編研究で明らかになってきたことですが、これは何も詩編に限ったことではない。詩編を超え出て旧約聖書全体にも言えることですし、それさえも超えて旧約、新約を含めた正典聖書全体についても該当することです。そして、先ほど名前を挙げたツェンガーという人などは、「雑多とも言えるほどさまざまな要素を含んだ正典聖書の中にシンフォニーの響きを聴いていこう」と提案をしています。というようなわけで、詩編を生活の中で読んだり、それで祈ったり、聖書を黙想のテクストとして用いる――そういう立場からは、正典の必要性と意義が唱えられ、正典としての現行聖書が黙想の一つのテクストとして豊かな意味空間を提供するということが主張されています。

●最後に

聖書を研究するだけではなく、これを一つのまとまりとして、つまり正典として読み、黙想する権利が読者にはあるのではないかと思います。宗教的な行為としての読みが認められなければなりません。聖書の研究はさまざまな情報を読者に提供する形で聖書の「読み」に仕えるべきであると思います。読むのはあくまでも一人ひとりの読者です。

正典としての聖書は、教会と教会の権威がなくなった今日では――日本の社会ではもともと権威はないのですが――無残な姿をさらしています。確かにそれは欠けの多い「土の器」であるにすぎません。しかしながら、教会の中では証言と真理を含んだ土の器だと信じられてきました。「これは不出来である、不完全だ」と言って器を砕けば、証言も真理も一緒に流れ出て失われてしまいます。世俗化した社会の中で教会の権威は失墜しています。聖書の権威もほとんどないという状態だと思います。こういう時代にこそ、教会は権威を振りかざすという形ではなく、大事な証言を保持しているという自負を持たなければならないのではないでしょうか。聖書学は本来、教会にとって大切な学問でしたが、この大切な学問さえも世俗の啓蒙主義的な発想と方法論に、言わばお株を奪われてしまいました。教会は証言（＝聖書）を教会の中で読みついでいくための、（それは、閉鎖的ということではなく、世俗のものの見方に飲み込まれずに、近代主義を克服して、普遍的な視野に立って時代をリードするための、という意味ですが）、教会の中で読み継ぐための、信徒のための聖書の読み方を保障し、正典としての聖書による黙想や祈りをさらに深める聖書学、聖書神学を打ち立てなければならないように思います。キリスト教の偉大な神学者と言われるカール・バルトは膨大な『教会教義学』を書きましたが、これからのキリスト者には「教会聖書神学」が必要です。

以上、聖書解釈の方法にかかわる範囲の小さなテーマでお話をいたしました。使った内容がキリスト教だけのことになりました。その点はご容赦願いたいと思います。

キリスト教における正典的解釈の可能性（レジュメ）
――土の器としての正典――

同志社大学　石川　立

近代聖書学の成果が教会に比較的影響力を及ぼしていると思われる欧米と日本のプロテスタント教会の事情を考えて――

（カトリックとプロテスタントでは正典の範囲が多少異なっていて話を複雑にするので、ここでは主にプロテスタントを念頭において論じる。また、「旧約聖書」という表記は本来適切ではないが、ここではキリスト教の中の議論にかぎるので、便宜的にそれを用いる）

●問題設定

キリスト教会は旧新約聖書を「正典」としている。しかしながら、聖書の「正典性」は今日、概して、その内実を失っているように見受けられる。すなわち、旧新約聖書が「神の霊感によって成り、キリストを証し、福音の真理を示し、教会の依るべき唯一の正典」として機能しているとはかぎらず、また、聖書が「聖霊によって、神につき、救ひについて、全き知識を我らに与える神の言葉にして、信仰と生活との誤りなき規範」として活用されているようにも必ずしも見えない。

このような事態に至った理由として、教会と聖書そのものの権威の失墜、および、それに並行して進行してきた啓蒙主義に基づく聖書学の発展が考えられる。

発表者は、現行の旧新約聖書の「正典性」に意義を見出そうとする立場に立つ。ただし、教会や聖書の権威を復興させてそれに頼ったり、信仰告白の有効性を主張してそれに立脚したりすることはしない。―キリスト教信者・求道者として、「正典」としての聖書を要求したい。

●「正典」の失墜

近代の聖書学の主流は歴史 - 批評的研究に依っており、方法論として、様式史、伝承史、編集史的なアプローチを実行する。聖書の大部分は伝承の集まりと言えるが、この方法は、聖書本文を伝承単位（もしくは文学単位）に分割し、その伝承のよって来たる「生の座」を推測する。編集史は伝承が現行の聖書本文に落ち着く過程に注目する。編集史はいくらか総合的ではあるが、歴史 - 批評的研究の基本的な作業は本文を分解・分析することである。

この方法は宗教史学派の系譜に属すると言ってよく、その根底には、啓蒙主義が厳然と横たわっている。啓蒙主義はキリスト教会に反対する立場であり、神学を排除し、信仰、聖霊、霊性（スピリチュアリティー）、神などを「学問」「研究」の領域に入れないか、入れるとしても歴史化・合理化して入れようとする。

歴史 - 批評的な研究に従えば、「正典」は承認されることが難しい。とりわけ新約聖書の「正典性」を論じた議論の多くは、否定的な結論を持つ。その主張点は次の通りである（新約聖書に限っても）。

①聖書は多様な伝承、様々な思想が集められたものであり、ひとつの「正典」としてまとまりえない。
②「正典」が規範というならば、聖書以外に、初代教会の思想に染まらない元来の思想により近い書物があるし、これからも発見される可能性もある。現在の聖書の編集は不完全であり、規範とはなりえない。
③聖書の書物の選択は異端排斥のためのイデオロギーに基づいている。
④新約聖書は旧約聖書を真に理解することを意図せず、これを恣意的に解釈して自らを権威づけようとしている。

以上の理由などから、正典成立のころは意味があったであろう「正典の使命」は、今日ではすでに終わっていると主張する者もいる。

新約聖書の「正典性」が危ぶまれているのに、旧約聖書と新約聖書をなおひとつの「正典」と見なしていこうとする試みは今や問題外の感がある。

●素朴な立場――ーキリスト者・求道者の要請

聖書は教会の中にある書物である。教会で用いられ、信徒によって読まれる（ここで「教会」というのは、教会の組織というよりは「『救済』を求めて聖書を読む読者の集まり」の意味で用いる）。聖書の「正典性」は教会というコンテクストにこそある、と言わねばならない。信仰を継承するときに、教会は「正典」を必要とする。また、『救済』をもとめて聖書を読もうとする者は「正典」としての聖書を必要とする。「素朴な読者」――聖書の現場！――には「証言のまとまり」が必要である。

ところが、聖書の「素朴な読者」から見ると、「正典」否定の現状は、「賢い」啓蒙主義研究者が一人ひとりの信者や求道者（＝教会）から「正典」としての聖書を取り上げ、占有して解体しているように見える。

●「正典」批判に対する疑問

そもそも、「『救済』を求めて聖書を読む読者」と聖書研究者とは聖書を読む目的が違う。すなわち、次元が違う。目的や次元が違えば、読み方も異なり、見え方も相違してくる。

歴史 - 批評的な方法は極めてすぐれた業績を残してきたし、これからも多くの成果をあげていくことだろう。しかし、それによって聖書にまつわる膨大な情報や解説が提供されたが、そのことが即、聖書そのものの解釈と理解にはならないことに注意しなければならない。聖書を理解するとは、様々な有益な情報に目配せしつつも、そこを一歩踏み出す作業だからである。聖書を「『生きる』ことに関わる書」として読む者は、諸々の解説の渉猟からテキストそのものに再び立ち帰り、読者の心身と人生を総動員して、テキストに総合的に立ち向かう必要があるのではないか。それが可能になるためには、キリスト教を伝える側から或るまとまったテキストが読者に与えられていなければならない。

以下、正典批判と歴史 - 批評的研究に対する疑義を箇条書きにする。

・歴史 - 批評的なアプローチは啓蒙主義、合理主義に基づいている。啓蒙主義の最も大きな欠点は、自らを問わないということである。
・「正典」批判が教会批判の一環となっている。
・聖書本文の分解・分析だけでは意味は見えてこない。総合的に見る必要がある。コンテクストが重要ではないか。単語でさえも、辞書的な意味で終わることはありえない。コンテキスト（文脈）の中で始めて独特の意味を持つ。同じひとつの単語の意味は、厳密に言うと、用いられる文脈によってすべて異なる。伝承レヴェルではなおさらである。
・読むという行為には読者の生き方や考え方が関わる。聖書を読む目的によって解釈は異なる。聖書を読む目的まで含めて聖書は吟味される必要がある。

上記「『正典』の失墜」の項の「正典」に対する否定的な主張に対しては、次のような見解を返したい。

①多様性について。様々な思想、多様な伝承は、シンフォニーのイメージで統合することができる。聖書は神学的に単一ではないし、そうである必要もない。
②「正典」には必ずしも最上の書物が入れられているのではない。「正典」はただの寄せ集めではなく、各書物は「正典」というコンテクストに入れられたときに、有機的に関連し合うようになった。その意味でそれぞれは掛け替えのない書物なのである。醸成のイメージ。また、「正典」は「規範」であるが、「規範」と言っても、教えを固定化させるための教義なのではない。解釈の仕方は規制されていない。解釈の可能性は開かれている。しかし、むしろ解釈の可能性を広げるためにも、無限にある書物を限る必要がある。解釈を繰り広げるための土俵のイメージ。
③④については、きわめて重要な証言を守るため、と答えたい。「異端排斥」「旧約聖書の曲解」と言えば聞えは悪いが、同じ事態を別の面から見れば、これは「まったく新しい事態」「きわめて伝えにくい喜ばしい事態」「守らねば一笑に付されかねない事態」の証言を守るための懸命な（傍から見ると時に頑なで滑稽な）工夫と言えるのではないか。

●聖書の「正典性」の積極的な意義

「正典」に真理が含まれるとしても、この容器は人間の作ったものであり、所詮「土の器」である。したがって、現行聖書を「正典」として保持する積極的な理由を挙げることは案外難しい。

すでに述べてきたことと重なるところもあるが、そもそも「正典」というものが存在すること、そして現行の聖書内の書物が閉じた「正典」として与えられていることの積極的な意義を箇条書きにする。

☆キリスト教の歴史の中で、「正典」は議論の土俵であると言える。この土俵に立つ限り、自由に立ち振る舞うことが許されるし（反則もありうるが）、過去の教会の先輩たちと議論することもできる。与えられたテキストがないと、そもそも議論が出発しない。伝統的に基準となるテキストが残されていることは幸いである。

☆「正典」として「閉じる」ことによって、各書、各文学単位相互のキーワードやイメージの関連、またモティーフの関連などが生まれ、内部に新たな世界が現出する。旧約聖書と新約聖書がひとつの作品の中に閉じ込められることによって、両者の間にも新しい相互の関連が生じる。
☆「正典」として文脈が閉ざされ、配列が決められたことによって、各書、各部分は新しい意味を担うことになる。実際、ユダヤ教の「正典」とプロテスタントの旧約聖書とは同じ書物を含むが、配列が違うゆえに意味合いは異なる。
☆聖書が「正典」として読者に提示されていると、全体を物語として読むことが可能になる。また、分析的でなく、総合的に読むこともできるようになる。歴史資料を提供する情報言語ではなく、詩的・宗教的言語として読み、味わうこともできる。

以上のアプローチは、最近の詩編研究から必然的に要請された読み方である。最近の詩編研究の成果は、配列、キーワードの関連に注目し、詩編さえも越え出て、旧約聖書と新約聖書を含めた「正典」全体の意味空間の現出を見、その内側に響くシンフォニーを聞こうとしている。

●最後に

聖書を「研究」するだけではなく、これをひとつのまとまりとして（つまり「正典」として）「読み」、「黙想する」権利が読者にはある。宗教的な行為としての「読み」が認められなければならない。聖書の「研究」は様々な情報を読者に提供するかたちで、聖書の「読み」に仕えるべきである。「読む」のは読者である。

「正典」としての聖書は、教会と聖書の権威がなくなった今日では（日本社会ではもともと、そのような権威はない）、無残な姿をさらしている。確かに、それは欠けの多い「土の器」であるにすぎない。しかしながら、証言と真理を含んだ「土の器」だと信じられてきた。「不出来だ」と言ってこの「土の器」を砕けば、証言も真理も一緒に流れ出て失われてしまうのである。

部門研究1　2005年度第3回研究会

日　　時／2005年9月8日（木）
会　　場／同志社大学　今出川キャンパス　至誠館3階会議室
発　　表／イサーム・ムハンマド（アルニーレイン大学, スーダン）
　　武岡洋治氏（名古屋大学名誉教授）

スケジュール

13:30〜15:00　発表:Issam Mohamed、武岡洋治
　　「スーダンにおける紛争――イスラームとキリスト教、原理主義をめぐって」
15:00〜16:30　ディスカッション
17:00〜19:00　懇談会

研究会概要



今回の研究会は、来日中のイサーム・ムハンマド氏と、武岡洋次氏をゲストスピーカーとして迎え、スーダンにおけるキリスト教とイスラーム両過激派間の衝突について発題をいただいた。

始めに武田氏が、現地調査のデータおよび体験に基づいて、スーダン社会の現状を説明した。次にムハンマド氏が、スーダンにおける宗教的過激集団について報告を行った。

宗教的過激派を生む土壌としては貧困などが代表的に挙がるが、ムハンマド氏は、自身の調査によれば、スーダンの事例では経済的要因より、過激派に導引される者が受けた教育と過激派組織指導者の特異性の方がより直接的な原因になっていると主張した。他地域と類似した要因として、国内の南北地域間対立、民族間・部族間対立、その他の社会的・政治的紛争、また、キリスト教、イスラーム諸グループや他の土着信仰の間、そして各宗教勢力内部の対立といった主に文化的な対立問題、また、近隣諸国および海外からの外的影響など、様々な事情の作用も付言した。そしてまた、近年ハサン・トゥラービーのようなイスラーム復興主義指導者が多大な支持を獲得していたことには、スーダンの地域的な要因が作用していたと述べた。

ムハンマド氏が語るように、スーダン近代にはいくつかの特異な状況が内在していると考えられる。ヨーロッパ支配からの独立運動に関わったのは、先のマフディー運動の継承者であるアブドゥル・ラフマーン・アル・マフディー（であった。彼の運動は、「ネオ・マフディー運動」とも称され、クルアーン解釈や神学に関しては依然として独自の解釈があるが、それ以前のマフディー運動と異なり革命的な要素を薄めていた。

アブドゥル・ラフマーンはスーダンを独立に導いたが、その後マフディー家内の分裂やムスリム・アラブ優位の政治状況に対して南部のキリスト教徒人口が多い地域に不満が爆発し、スーダン内戦が勃発した。後に1969、1989年と2回の軍事クーデターが起こり、1989年クーデター後はクーデターの首謀者であったウマル・アル・バシール将軍とハサン・トゥラービーを指導者とする国民イスラーム戦線(NIF)が政権に就いた。ハサン・トゥラービーは民族・国家を超えたイスラーム共同体の実現を理想として強力なイニシアティブを発揮した。このことは、国内においては非ムスリムを圧迫し、国外では既存のアラブ諸国および近隣諸国の国家元首との相反と、各国の反体制的なイスラーム過激派組織をスーダン国内に呼び込む結果となり、さらにイスラーム主義組織の活動に疑惑をつのらせていたアメリカの干渉をも呼んだ。

ディスカッションにおいては、現在のスーダンのイスラーム主義運動や、ハサン・トゥラービーの後の若者への影響などが議論された。

（COE研究指導員　中村明日香）

部門研究1　2005年度第4回研究会

日　　時／2005年10月22日（土）
会　　場／公開講演会:同志社大学今出川キャンパス　神学館礼拝堂
　　研　究　会:同志社大学今出川キャンパス　寒梅館6階会議室
発　　表／講演会:塩尻和子（筑波大学大学院人文社会科学研究科教授）
　　研究会:中田　考（同志社大学神学研究科教授）

スケジュール

13:30〜15:30　公開講演会／発表:塩尻和子「クルアーン解釈から見るジハード論」
15:30〜16:00　休憩
16:00〜17:00　研究会／発表:中田　考「ジハードと『イスラーム世界』」
17:00〜18:00　ディスカッション
18:30〜20:00　懇談会

研究会概要（塩尻氏発表原稿は「公開講演会報告」の項に掲載）

2005年10月22日に同志社大学の神学館礼拝堂において、「クルアーン解釈からみるジハード論」というタイトルで講演会が行われた。発表者は、塩尻和子氏であった。本講演は、三つの部分から構成されていた。

第一は、クルアーンの章句と預言者ムハンマドの言行から、ジハードに関連する数ヶ所の記述を巡る解釈を含む部分であった。塩尻氏は、クルアーンにおいて41ヶ所の章句のうち10ヶ所のみが戦いを意味することから、クルアーンにおける「ジハード」の「聖戦」としての一般的な理解に疑問をもち、ジハードの意味の範囲は戦いのみに還元されないと指摘した。次に同氏は、預言者ムハンマドが遠征からの帰路に唱えたとされている「小戦から大戦に戻る」というハディースを挙げて、イスラームにおいては戦場での戦いより、悪を命じる己との戦いがより重視されているということに注目した。さらに、現代イスラーム世界においてテロという呼称のもとで捉えられている非イスラーム教徒に対する戦争とムスリム同士の戦争が、どこまでイスラームにおける「奮闘努力」にあてはまるかという現代的問題にも触れた。

第二部においては、「イスラームは暴力を容認するので、キリスト教の方がより平和的な宗教である」という言説がとりあげられた。同氏は、十字軍という歴史的な事実、5世紀のアウグスティヌスによる「正義の戦い」やその原理となっているキリスト教の聖書から「暴力」を意味する数ヶ所の章句などを挙げ、キリスト教にも暴力的な側面が含まれていると論じた。さらに、オスマン・トルコ帝国の支配下において、庇護民が平和に暮らしたという事実と、クルアーンにおける平和的な章句も挙げた。第二部の結論として塩尻氏は、いかなる宗教の聖典においても暴力的と平和的な側面があると示唆した。しかし、暴力を意味するこれらの章句は、その歴史の過程における実践はともかくとして、しばしばされるように文字通りの解釈のみではなく、比喩的にも解釈できるという可能性が論証された。

発表者は、講演の最後の部分である第三部で、「イスラームが暴力的でもなく平和的な宗教でもなく、秩序の宗教であると言われる」という点についても触れ、宗教は、人間社会にとってなくてはならないものである秩序を持続するためには、暴力を容認する可能性がある点に注意すべきであると明言した。

講演会の後、会場を移して「部門研究１」研究会が開始された。

中田氏は、クルアーンにおけるジハードに関する章句を議論した。同氏は、クルアーンにおいて、非ムスリムの親がイスラーム教徒の子供をイスラームから逸脱させようとする努力が「ジハード」という単語で記されているという点から、ジハードの「聖戦」としての訳語を批判し、「奮闘努力」という和語を提案した。次に、イスラームは暴力を容認するか否かという問いを挙げた同氏は、イスラームにおける暴力の存在を認めたが、イスラームは暴力をコントロールすると主張した。また、イスラーム支配下において平和で暮らした非ムスリムの状況を「奴隷の平和」と名づける最近の批判に対して、奴隷と庇護民の違いを明らかにした。彼によれば、後者は非ムスリムだけであるが、前者はムスリムと非ムスリムを含むと指摘し、庇護民を奴隷という呼称で描写することの誤りを提示した。

発表の後、異なる分野のプロパーであり、イスラーム世界を共通の専門とする参加者たちは、中田氏による発表と塩尻氏による講演の内容にふまえながら、メディア、思想研究のような異なる視点から、「ジハード」を取り上げた。以下に、主なディスカッションのポイントを挙げる。

イラン・イラク戦争の事例をとって、スンナ派とシーア派の違いが検討された。これについて、シーア派とスンナ派の間にそれほど大きな違いがなく、シーア派においてはイマームの不在によりジハードが開始できず、正統防衛の戦いが許される等の違いを除けば、かなりの部分が共通していると述べられた。また、ムスリム間における戦いの問題も挙げられた。このような戦いをジハードと呼ぶことの曖昧さに注目され、イランとイラクの戦争においては、イラン側はジハードという名前より「聖なる防衛の戦い」という呼称を使用したことが例証された。

そのほかには、スーフィズムにおけるジハード論とその実践も考察されるべきとの指摘もあった。スーダンにおけるマフディー運動や北アフリカにおけるサヌースィー教団とイドリースィー教団による植民地化に対するジハードなどのようなスーフィーたちによるジハードが例に挙げられた。

最後に、ジハードが研究されるとき、問題になる幾つかの点が今後の課題として挙げられた。例えば、イスラーム以前の宗教と民間信仰のジハードへの関与、ジハードにおける殉教者の問題、日本において一般の人々が理解できるようなジハードの説明の必要性などに関する考察の不足等が提起された。

（COE奨励研究員・京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科博士後期課程　ダニシマズ・イディリス）

ジハードと「イスラーム世界」



同志社大学大学院神学研究科教授
中田　考

塩尻先生は、問題意識として「現代、イスラームが暴力を容認する宗教であるとされているが、このことは決してこれからの世界を平和にしない」と話をされました。このことはその通りだと思います。ただ私はアプローチの仕方が少し違いまして、「イスラームが暴力を容認する宗教ではないか」という会場からの質問に対して、塩尻先生は「人間は天使ではない、天使になろうとすると悪魔になってしまう」と。的確な答えだったと思います。しかしインターネットで「イスラームは暴力を容認する宗教である。暴力を容認する宗教はけしからんから殺してしまえ」とよく出てきます。「暴力を容認する」という言葉自体が持っている曖昧さ、イスラームにはそもそもそういうディスコースはありません。これは西洋のヘゲモニーのもとでなされる問いであります。「イスラームは平和の宗教である」、あるいは「イスラームは平和な宗教ではなく秩序の宗教である」という言説が流行っていますが、「これは問題設定自体が間違っている」と最近、私は答えるようにしています。「暴力を容認する」というのはいい加減な言葉で、実際には「暴力を容認しない宗教はない」。暴力があるとすれば、これに対しては対応は二つしかなく、「暴力を振るう人間を止める、殲滅する」か「暴力をほっておくか」のどちらかしかない。「暴力を容認しない」ということはありえない。積極的に暴力を使って止めるか、暴力をあるがままに放置するしか選択肢はない。念力をつかって「止まれ」と言っても止めることができない以上、暴力を容認しないことはありえない。人間もそうですし、キリスト教徒も仏教徒もシーク教徒も同じです。猫でも犬でも同じです。全く意味を持ちません。そもそも「暴力を容認するかどうかという問い自体が無意味だ」と身も蓋もなく答えるようにしています。こういう議論自体が成り立たない。したがってもっと細かいところ、ディテールを論じていくしかないと思うわけです。

聖典解釈でクルアーンの「ジハード」に関する言葉、ジャーハダという派生語を全部取り出し、解釈をつけています。アル＝マハッリーとスユーティーが書きましたクルアーンの注釈書、ジャラーラインの注釈書、これはスンナ派のイスラームでよく読まれる標準的な注釈書です。1巻でおさまる簡潔なものですが、スンナ派でよく読まれます。中田香織が訳して私が監訳して、3巻目が最近出版され完結しました。

クルアーンの日本語訳。注釈書の本文は15世紀に書かれたもので、エジプト人のイスラームの人が書いたもの。十字軍も終わってモンゴルとの戦争も終わり、戦争の真っ只中ではないイスラームが伸びていた時代、近代の植民地支配の歪みがない時代です。その脚注はスライマン・ジャマルという人、18世紀のエジプト人です。西洋の影響がある時代のものです。

基本的に戦争にかかわる言葉は「ジハード」という言葉と「キタール（戦闘）」という言葉があります。ジハードの方が広い意味で、キタールは狭い意味です。ムスリム教会訳もジハードは「紛争」と訳していまして、キタールは「戦闘」、戦いとなっています。ジハードはほとんどが戦闘とも理解できる、あるいはそうでないとも理解できる意味合いを持っています。法学の用語では「戦闘」、そうでない時は戦闘ではない。

『われらは人間に、自分の両親に対する善を命じた。だが、もし彼ら二人（両親）がおまえに、われと並べておまえに、それについて知識のないものを同位者として配するよう奮闘したなら」（29:8）。ここでジャーハダという言葉が出てきます。

『だが、もし彼ら二人（両親）が、おまえにそれについての知識がないものをわれに共同者と配するようおまえと奮闘するなら』（31:15）と出てきます。クルアーンの用法を見ると、ジハードは必ずしもムスリムの神のために努力という意味ではなく、ジハードのもともとの意味は「努力する」ことですが、ジャーハダとなると違うベクトルを持った相手がいて、それに対する努力をする意味になります。これがもともとの意味で、クルアーンの中で特化されていくわけです。これはイスラーム学の基本ですが、イスラーム学の本では、言葉を説明する時には、クルアーンが下される前の、もともとのアラビア語、ジャーヒディア時代の言葉の意味を「ルガタン」と言いますが、それで説明して、今度は「シャリアン」の中で、クルアーンか下されたことによって、クルアーンと預言者ムハンマドの言行録の中で新しく与えられた意味においてどうなっているか。シャリアンの説明があって、その次に「ウルファン」という慣用的な表現としてどうなっているか。その時代の慣用としてどう使われているか。さらに「イステラーハン」、専門用語として、法学の積極的専門用語として、神学の専門用語として、スーフィズムの専門用語としてどんなふうに使われるかという四つのレベルで。これが二つになったり、三つになったりすることもありますが、基本的には「語源的な意味」と「クルアーンの啓示以降の意味」「その時代の慣用的な意味」そして「専門用語としての意味」、この四つの意味を説明した上で議論を始めるのが一般的なやり方です。

ジャーハダという言葉も、最初の意味では「神の道」というのがなく、単に二つのベクトルの違ったものが「せめぎ合うところで力を尽くす」ということが、31章15節と29章8節で「イスラーム教徒と多神教徒が努力する」という意味で、ジハードという言葉が出てきます。この用法は後世ではほとんどなくなりますが、全くなくなるわけではありません。異教徒のジハードというのは珍しいですが、なくはありません。専門用語ではなく、語源的な意味として使っているわけです。

言葉の説明としてジハードという言葉、ジャーハダの名詞形ですが、「大ジハード」と「小ジハード」がありまして、小ジハードは「敵との戦闘」で、大ジハードは「克己」という意味でした。ハジースの中にも出てきます。これが専門用語となった場合、克己の意味でジハードを使うことはあまりありません。ジハードの意味をはっきりさせようとして「ムジャーハダ」という言葉があり、スーフィズムの文脈で自らと戦う、欲望と闘うということはジハードではなく、脚注で『奮闘した者たち』アルーハサン（スーフィズムの初めの人と言われていますが）によれば、欲望に抗う戦いのことである。また奮戦（mujahadah）とは服従のための忍耐である、と言われる」（29:69）と、この言葉を使うことが多い。イスラームには意味の重層性がありまして、それぞれの文脈によって意味が変わってくる。その意味が明らかにされた時には専門用語的な意味になる。ジハードを専門用語として使う時には基本的に法学のキタール（戦闘）の意味で使います。

ジハードというのは戦闘の意味ではないというのは、護教でも何でもなく、語源としてはそうなるということであります。

キタールは戦闘の意味ですが、これはジハードより用例が多い。ジハードの用例は記載したものがすべてです。命令形も平叙文もすべて挙げています。キタールはもう少し多い。クルアーンの中で命令形とジハードと関係があるところを出しています。

キタール、戦闘という意味が決められたのは、『戦いが』不信仰者に対する戦いが、『書き定められた』義務づけられた（2:216）。これがクルアーンの義務の話です。平叙文では、戦闘に関する最初の啓示。

『戦う者たちには、不正を被ったがゆえにゆるされた。まことに、アッラーはかれらの援助に関して全能なる御方。(22:39)』。『戦う者たちには』信仰者たちには、『戦う者たち』とは戦いを望者たち、ということである。『不正を』不信仰者たちの彼らに対する不正によって、『…がゆえに』…ことが理由で。このように『許された』戦うことが、これはジハードについて啓示された最初の節であるということです。

クルアーンの中で、先程は「義務」で、ここでは「許された」とあります。これは時間の違いでありまして、最初の啓示ですので、これが下るわけです。というのは許される前は禁じられていたわけです。この前のヒジュラという預言者ムハンマドがメッカで宣教していた時代、マッカに移って国家をつくる前、その時には一切の抵抗が禁じられていました。戦争だけでなく、いかなる迫害を受けても個人的に戦うことが禁じられていたわけです。ところがそれがある時点から戦うことが許される。力を持ってから、国家をつくってからです。珍しく、ここには理由が書いてあります。イスラームの規定は必ずしも理由が書いてありません。理由がない方が多い。豚肉を食べてはいけないと、どこにも理由は書いてありません。しかしここには理由が書いてあって「不正を被ったがゆえに許された」と「戦闘は相手の不正があって初めて許される」というのが、この規定からはっきり読み取れるわけです。

キタールという「戦闘」という言葉ですが、専門用語的にはジハードは、もちろん戦闘になる。それについての最初の啓示がこれになります。後にクティバ、アライクム、「あなた方に戦闘が期待される」と出てきます。

命令形の中には戦争が課されるところで彼らは言った。「ムーサーよ、彼らがそこに留まる限り、われらはそこには決して入らない。それゆえ、おまえとおまえの主で行って二人で戦え、われらはここに座っている。」(5:24)。これはイスラエルの神が出エジプトで出ていった後、パレスチナの地に入る時、入るのを嫌がった。モーセに対してそう言ったということが命令形で出てきている、こういうのも挙げているわけです。

細かいクルアーンの解釈は読んでいただければいいと思いますが、ハワーズ・ベルゲスというオックスフォードの学者で、明らかにエジプトのコプト派のキリスト教徒で、高等教育はイギリスで受けた人で英語が堪能な方ですが、彼が*The Far Enemy and the Near Enemy*で、今年7月7日、ロンドンの「テロ事件」についても書いている新しい本です。「ジハードとイスラーム世界」にぴったりの本だったので紹介しようと思います。それなりにいい本で、比較的まともな本です。一言で内容をまとめると、カーイダに代表されるようなグループを、彼自身は「トランス・ナショナル・ジハーディスト」と呼んでいますが、「このグループはイスラームのジハーディストと呼ばれるグループの中で、もともと孤立していた運動であって、現在でもそうである。一般のムスリムがいて、イスラーミストがいて、さらにジハーディストがいて、その中にトランス・ナショナル・ジハーディストがいる」というのが彼の基本的に分け方です。「トランス・ナショナル・ジハーディストというのはもともとジハーディストの中でも少数派であって、他のジハーディストから反対を受けていた。さらに9・11によって、決定的に孤立して本来なくなりつつあるものであった。トランス・ナショナル・ジハーディストをもってジハーィストを代表させるのは間違っている。トランス・ナショナル・ジハーディストはジハーィストの過激派ではなく、ジハーティストとはっきり敵対しあう逆のベクトルを持つものである。さらに9・11以降、ジハーディストの中で強い批判を受けている。そのことが西洋には全然伝わっていない」というのが、この本の基本的な主張です。これはその通りです。西洋の方ではほとんど伝わってない。

題名は『近い敵と遠い敵』となっていますが、近い敵は何を指すか。身近なムスリムを名乗っているが、背教してイスラームの敵であるアラブの政権担当者たちです。遠い敵はイスラエルと、その後ろにいる人たち。「まず近い敵をやっつけよう。これが我々の義務である」というのがジハーディストと言われる人たちの基本的な主張です。この作者はエジプト人で、エジプトでジハーディスト、アラブでジハーディストと言う場合、これを指すわけです。つまり遠い敵であるところのイスラエルや西欧ではなく、それより前にまず自分の身内の中の敵を倒すべきだと。これをジハーディストと言う。敵をジハードをする。侵略者が攻めてきた時にジハードするのはあたりまえですから、ジハーディストと言う意味がない。名前に値しない。

ところが実際には70、80年代、サダトを暗殺したジハード団とイスラーム集団の二つのグループが一緒になってサダトを暗殺する。このイデオロギーは70年代から見えてきまして80年代以降、サダトを暗殺して、その後、武力闘争につながっていく。この議論は「まずイスラエルと戦う前に国内、自分の国をイスラーム法によって統治を行わない、イスラーム法にとって敵であるところの背教者にジハードをしないといけない。これが自分たちの義務である」という議論ですが、二つのイスラーム集団とジハード団では戦略が違いまして、ジハード団は大衆は一切信用しませんので「大衆闘争をやっても意味がないのでクーデターで目的を達成しよう」と。軍の中に入っていきクーデターによってやろうと。それに対してイスラーム集団は「イスラームを広めていこう」。イスラームは勧善懲悪という思想があって、よいことは実行する、悪いことは力づくでも阻止するという思想があるので、その一環としてイスラームを実際に実施して政府を力づくでも変えようと。大衆的な宣教の中でイスラームを広げていこうという学生運動ですが、「大衆的にイスラーム革命的なものをやろう」。これはイラン革命の影響も戦術的にはあるわけですが、そういう二つの戦略の違うグループが一緒になってサダトを殺すわけです。案の定、あとのことを考えていなかったのでうまくいかない。大衆もついてこない。その後、しかしジャマ・イスラミーアや大衆蜂起路線にジハード団が引きずられて、泥沼のテロの応酬が今も続いています。それと思想的に直接つながるわけではないですが、アルジェリア、イスラーム世界、アラブ全域で、ジハーディストという人たちの反政権闘争が繰り広げられています。

彼はジハーディストを二つに分けて「トランス・ナショナル・ジハーディスト」、これがビン・ラーディン、カーイダのグループ。「レリジャス・ナショナリスト」、これが近い敵と戦いたい人たち。この本の中ではそういう意味で使っています。近い敵との戦いは失敗して泥沼の内戦になります。70年代から始め、90年代の始めに転換があります。民衆の共感を得る、対イスラエル、アメリカ闘争にスローガンを戦略的に転換するという大きな転換があった。その背景には一つには共産圏が潰れたこと。ロシア軍がアフガンから撤退した。91年の湾岸戦争で米軍がサウジに常駐する。国内戦でレリジャス・ナショナリストが敗北する。こういう時代の中で、ザワーヒリ、もともとはエジプトのジハード団の指導者の一人が、ビン・ラーディンについてカーイダを立ち上げるということになります。近い敵との戦いをやったが、ちゃんと宣教ができない。イスラーム世界には言論の自由がありませんので、こういうものはすべて地下で出版するしかない。見つかると捕まる。正しい主張が伝えられない。イスラームの礼拝をして断食をして暮らしている国が、今、イスラームの国ではない。イスラームの国を支配している悪い奴らはムスリムではない。しかし「ムスリムではない支配者と戦わないといけない」と言われても民衆はよくわからない。共感を得ない。「なんで仲間同士、家族が敵対することをしないといけないのか」。それに対して「イスラエルが悪い」というのは皆が賛成する。湾岸戦争以降はアメリカ軍がムスリムの同胞を殺している。これはわかりやすい。近い敵からまずやっつけないといけないということだったが、うまくいかなくて、また実際に反政府闘争をやってもうまくいかない。なぜかと言うと単に政府をやっつけられないのは、政府だけが敵ではないから。後ろにアメリカがいて、それを支える国際秩序がある。武器も国際的な外交支援も、エジプト政府と戦うことは、

その後ろに控えているものと戦わないと勝つことができない。その二つが合わさって、国内の戦いにレリジャス・ナショナリストたちが破れていく。それで戦略を転換していく。それが対イスラエル、アメリカ闘争というビン・ラーディンの闘争になるわけです。ビン・ラーディンはもともとそういう人ではありません。ザワーヒリのような人たちは国内にイスラーム国家をつくるために戦略的に近い敵に向かうわけですが、ビン・ラーディンはそういう思想は全くない。ソ連がアフガンにやってくる、自分たちの仲間が殺されている。だから戦いに行こうということで、最後まで国内の同じムスリムの敵、背教者、為政者と戦うことを否定するんです。ごく最近、2003年、リアドで、爆破事件をやるんですが、これがカーイダのシンパによってやられた。それが転機になって、断末魔の嘆きで「ラクダの背中に重い藁を乗せ、最後の1本の藁で、もともと潰れかかっているものが潰れる」というふうに本では言っていますが。

もともとビン・ラーディンは古典的なジハード主義者であって、敵が攻めてきた時には戦わないといけないと。もともとは国内で近い敵と戦おうという考えを持っていたジハード主義者たちと合流してつくったのがカーイダだと。しかし最初は近い敵と戦っている人たちから裏切り者と見なされ、決して支持を得なかった。9·11以降も非難を浴びて孤立してきた。先細りで潰れそうだった。ところがイラクにアメリカが侵入することによって情勢が変わった。著者自身は今でも、これは先細りであって、いずれ潰れるという考えは変わってないのですが、イラクにアメリカが入ったことによって、それが大幅に遅れることになるだろうと。兵士をリクルートもできなかったのが、イラクがリクルート基地になって、いくらでもリクルートできるようになった。ザル・カーウィーもイラクに入った時点ではわずか30人しか部下がいなかった。泡沫的な人だったのが、今では5,000人～2万人の兵士を抱えるようになった。イラクがジハードを戦うリクルートの基地にもなり、先端基地にもなっている。トランス・ナショナル・ジハーディストはムスリム、イスラーム主義者、ジハーディストからも反対されていたのが、イラクに関しては一般のムスリムも、世俗的な政教分離的な政府の傀儡のような宗教者たち、アズハルト・タンタビィという人ですが、彼らも「イラクにおいて侵略軍と戦うことはすべてのムスリムのやるべきことである」とファタを出すようになってしまう。もともと支持を得られなかったトランス・ナショナル・ジハーディストたちが、ジハーディストだけでなく、イスラーム主義者も超えて、一般のムスリムにも説得力を持つような存在になりつつある。彼はそれも一時的な現象だと考えていますが、「イラク戦争によって先細りで潰れそうであったトランス・ナショナル・ジハーディストが力を盛り返してしまった。ジハーディストの方も力を盛り返した」。この人の姿勢は「アメリカが対テロ戦争などバカなことをやめて、対テロ戦争に乗るアラブの独裁政権も支援をやめて、アラブの市民社会層の政治参加を促進するような政策をとっていくべきだ」とまとめています。

彼自身はイスラーム学者ではないので、イスラームに関する分析は取るに足らないですが、現在のイスラーム社会、アラブのジハードに関しては一次資料を使って、彼ら自身が書いたものをふんだんに使い、ディテールで面白い読み物になっています。この人の書かれたものの中では現実を伝えるものだと思います。

以上、「トランス・ナショナル・ジハーディスト、カーイダたちはイスラームのジハーディストの中では孤立して、単に過激な人たちでなく、違うベクトルを持っているものであると押さえておかないと、今のイスラーム社会のジハード論は見えない」ということで説明しました。

もう一つは『ジハードとキタール』の3巻本です。1巻だけは目次を詳しく逐語訳しましたが「イスラームにおけるジハードと他の種類の戦闘」としてジハードの語源的、慣用的、専門用語的定義、古典的なイスラームの説明スタイルをしています。ムハンマド・ハイル・ハイカルが書いた本です。この人は同志社大学が学術協定を結んだアブヌール・イスラーム学院の先生です。しかしこの人は専任教員でない。奇跡のような話で、シリアはかなり自由化が進みましたが、政治に関する発言は一切許されない、特にイスラームに関しては。この本はレバノンのベイルートで出た本です。こういう人が公然と大学で教えていることは信じられないことです。組織的にメンバーかどうかは知りません。3巻本がインドネシア語に訳されていまして英語訳はありません。英語圏のイスラームに対する知識はいかに少ないか。イスラーム世界、マレー語、ペルシャ語に訳されているものに比べていかに少ないかということがわかります。

1章でジハードの言葉の説明をした後、12の戦闘の種類を出しています。「背教者との戦闘」「叛徒との戦闘」「盗賊団との戦闘」「生命財産名誉の私的不可侵性防衛のための戦争」、これは小規模な正当防衛です。7人の侍のようなもの。「為政者の逸脱に対する戦闘」、逸脱は背教者までいかない、スンナ派世界でシーア派の教えに従って支配を始めるようなことを指しています。「内戦」、叛徒との戦闘とは違いは、どちらに正当性があるのかわからない場合が内戦です。叛徒との戦闘は戦闘への合法性があって、それに対して弱い軍隊が戦っている。内戦は同じくらいの正当性の持つものが同じくらいの力で戦っている場合。次は正当性がある方が負ける場合。「権力簒奪する人間が力を持っている場合の戦い」「庇護民との戦闘」、庇護民はイスラーム社会で安全を保障されて生きている人たちで武装してはいけないことになっているから戦いは起きるわけではないですが、武装してしまって反乱を起こした場合にはどうするか。「敵の財産を奪取目的の戦士による戦闘」。イスラーム世界から外の異教徒と戦うわけですが、単に隣の国が豊かだから、石油があるから取りにいこうという場合。「イスラーム国家樹立のための戦闘」。地域レベルでイスラーム国家がない、だからイスラーム国家樹立のための戦闘、これがジハーディストの言うところのジハードです。この戦闘がジハードであるかどうかを議論しているわけです。「イスラーム諸国の統一のための戦闘」、イスラーム世界には一つのカリフの国があるべきですので、そのカリフの国をつくるために、現在あるたくさんの国を統一するために武力によって戦闘することが許されるかという議論。これらの12の種類の戦い。これは「他国にいる敵対的な異教徒と典型的なジハード」のケースとは別の12の種類の戦いを範疇化して、それぞれ専門用語としてのジハードにあてはまるかをどうか。当てはまらないにしても正当性があるか。「盗賊団との戦いは許されるが、ジハードではない」とか、まず「ジハードであるのかないのか」「ジハードであるにしろ、ないにしろ、そのことがイスラーム法的に正当化できるか」を論議しています。ジハードが合法化されるためにはヒジュラの前のマッカ期の戦闘の時代と、その後のマディーナの戦闘の時代に分けて「どういう時にジハードが正当化できるか」という議論をします。

ジハードの種類については、「イスラーム世界に敵が攻めてきた場合の防衛ジハード」「イスラーム世界から外に討ってでる場合の攻撃的なジハード」、最後にそもそもイスラーム世界とか、ムスリムという自明の前提とせずに「誰がムスリムか、何がイスラーム世界なのかを問い直して、イスラーム世界、ムスリム、イスラームを浄化していこうというジハード」の3種類があると考えています。基本的にはイスラーム法が論じるのは「イスラーム、ムスリム、イスラーム世界を固定的な自明の前提の上にイスラーム法系をつくっていく」わけですが、それとは別に「三つの類型がジハードにあるのではないか」という、イスラーム世界とジハードについての議論となっています。

CISMOR　部門研究1共同研究会

2005/10/22

「ジハードと『イスラーム世界』」

中田　考

Ⅰ.『遠い敵』 Fawaz A.Gerges, The Far Enemy - Why Jihad Went Global, 2005, Cambridge Univ. Press

※なぜジハードが国際化し、70年代に「近い敵（背教のアラブ支配者）」の打倒に専念していたジハード運動が90年代後半に「遠い敵（アメリカとその同盟国」のへのゴローバル・ジハードに転換したのかを説明。p.オ.

※9・11は単に「イスラームの家」の内紛の結果ではなく、jihadistの内紛の産物。p.24.

※Jihadistは90年代中盤に(1)transnational jihadist, (2)relligious nationalistに分裂。 p.25.

※「近い敵」との戦いの袋小路から、民衆の共感を得る対イスラエル・アメリカ闘争に巣尾ローガンと戦略転換。Pp.23-24.

※転換の原因：(1)ロシアのアフガン撤退とソ連崩壊,(2)91年湾岸戦争と米軍のサウジ常駐,(3)国内戦でのrelligious nationalis 敗北 p.30.

※転換の思想(Zawahiri):アメリカ主導の十字軍シオニスト同盟はアラブ政権打倒を決して許さないので、遠い敵との戦いを後回しには出来ない。p.32.

※アメリカ50年代以降の冷戦下で無神論の革命的民族主義社会主義との対抗のため政治的イスラームと同盟。サラフィー・ワッハービー・同胞団も深い対米不信にもかかわらずソ連ブロックよりは西欧を選ぶ。p.71.

※80-90年代一貫してビン・ラーディンは大不信仰（米）を小不信仰（アラブ支配者）より重視対内闘争反対。p.144

※カーイダのグローバル・ジハードはアフガンでの対ソ闘争と違い十分防衛的に見えずリクルートには失敗（米イラク侵略以前） p.231.

※ムスリムたちがビン・ラーデインの主張に共感しても、そのために血を流すわけではなく、戦略を実現し、アメリカとの戦力差を克服できるわけでもない。民衆の覚醒と動員は失敗していた。しかしアメリカの対テロ戦争は、逆効果で、カーイダの断末魔を延長。アメリカは、カーイダに止めを刺すべきムスリムの政治社会勢力との関係を津世埋めるべきなのに、逆に壊す間違った戦いをしている。pp.233-234.

※Jihadistは弾圧により1990年代後半に分裂衰退。カーイダは最後の足掻き。p.246.

※カーイダは2003年方針を変え、リヤドで対内ジハード決行。駱駝の背を折る最後の一本の藁。pp.249.

※カーイダは、従来のリクルート地アフガン、サウジ、イエメン、パキスタンを失いつつあったが、イラクに格好のリクルート地を得る。P.251.(ザルカーイーは最初30名の部下しかいなかったが、今は5,000-20,000の兵力 pp.259-260)

※イラク、かつてのアフガンに代わり「プロ」のjihadistのリクルート、訓練所化 pp.264-269.

※ラムズフェルト：「(イラクとアフガンでは今)アメリカが、捕らえ、殺し、抑止、思い止めさせられる以上の戦士を生み出している。」pp.269-270.

※カーイダ外からはアメリカの軍事攻撃、内側からはムスリムによる孤立化に晒されている。

※アメリカのコメンテーターとポリシーメーカーはカーイダを葬る最も有効な方法はムスリム世界の中で敗北させることと気づくべき。アラブの独裁政権への支持は、カーイダの罠にはまること。アメリカのイラク侵略は、カーイダのグローバル・ジハードに反対していた重要なムスリムの世俗主義政治・宗教集団を民衆から乖離させた。世俗詩人アドニス「アメリカはアラブに何を望む？　未来もなく歴史の背後に取り残したいのか？」と謳う。体制的アズハル総長タンタウィーまで、全ムスリムにイラクの侵略米軍との戦い促す。 Pp.271-272.

※アメリカはアラブの支配者に構造改革、社会諸層の政治統合への圧略をかけるべし。 p.276

Ⅱ.『イスラーム法におけるジハードと戦闘』

Muḥammad Khair Haikal, al=jihād wa al-Qitāl fīal=Sharī'ah al=Islāmīyah, vol.1-3, 1996, Beirut, 2nd ed..

(インドネシア語訳:Jihad & Perang Menurut Syariat Islam, 2004, Pustaka Thariqul Izzah)

第1巻

第1部：イスラームにおけるジハードと他の種類の戦闘

1章：ジハードの語源的、聖法的、慣用的、専門用語的定義

2章：イスラームにおける戦闘の種類。そのうち何がジハードの範疇か？

1節：背教者との戦闘

2節：反徒との戦闘

3節：盗賊団との戦闘

4節：生命、財産、名誉の私的不可侵性の防衛のための戦闘

5節：イスラーム世界の公共的不可侵性の防衛のための戦闘

6節：為政者の逸脱に対する戦闘

7節：内戦
8節：権力簒奪者との戦闘
9節：庇護民（国内の異教徒）との戦闘
10節：敵の財産奪取目的の戦士による戦闘
11節：イスラーム国家樹立のための戦闘
12節：イスラーム諸国の統一のための戦闘

第2部：ジハードの合法化
1章：ジハードの前段階：ヒジュラ前のマッカ期のイスラームの宣教
1節：秘匿局面のイスラームの宣教
2節：公表局面のイスラームの宣教
3節：部族長への提示と援助者との戦争に対する忠誠誓約局面のイスラームの宣教
2章：ヒジュラ後のマディーナ期のイスラームの宣教
1節：戦闘許可
2節：預言者の戦記にみる戦争の伝承と和議による停戦の概観と演繹される主要規定
3節：使徒の諸国の為政者へのイスラームの宣教と、そのジハードとの関係
4節：正統カリフ時代におけるあらゆる方面へのジハードの宣戦の諸原因

第3部：イスラームにおける宣戦の諸事由
1章：攻撃への反撃
1節：イスラームにおける戦闘の一つの理由としての侵害
2節：何への攻撃かによるムスリムへの侵害の諸形態
3節：「イスラームの家」か「不信仰の家」への帰属に応じてのムスリムへの侵害
4節：庇護民とそれに準ずる者と非庇護民のムスリムの同盟者への侵害はムスリムへの侵害
5節：庇護民でない不信仰者とそれに準ずる者、同盟者でない者への不正、侵害がイスラームにおける戦闘の理由の一つとなるか？
2章：イスラームの宣教に対する阻止
1節：イスラームにおけるジハードの理由となる「イスラームの宣教の阻止」の意味
2節：他国の非ムスリムに何を呼びかけるのか。
3節：イスラーム、あるいはイスラーム秩序への呼びかけへの諸国、民族の対応、とその法的効果、ジハードの合法化

第2巻
第4部：ジハードの諸法規
第5部：戦時政治におけるイスラーム法規

第3巻
第6部：イスラームにおける戦闘中止の理由、宣教普及、和平定着、生命保護におけるその効果
第7部：現代におけるジハード
第1部：理論的研究におけるジハード
1節：ムスリムの著述家にとってのジハードと反証
2節：非ムスリムの著述家、百科事典におけるジハードと反証
第2部：現代の戦争の現実におけるジハード
1節：他国に対してムスリムが非ムスリムとの参戦を定めた軍事同盟。
2節：軍事基地、空港の賃貸、武器、戦略物資の売買、その他の援助。
3節；イスラーム諸国の間の戦争
4節：イスラーム世界内の軍事組織、その活動についてのイスラーム法的判断

参考文献
中田考.『ビンラディンの論理』、小学館文庫、2002/1
中田考「「イスラーム世界」とジハード-ジハードの理念とその類型-」
『イスラーム国家の理念と現実』　栄光教育文化研究所，　pp.200-229，　1995/05

部門研究1・2合同研究会　2005年度第5回研究会

「一神教世界にとっての民主主義の意味」

日　　時／2006年1月21日（土）
会　　場／同志社大学　今出川キャンパス　扶桑館2階マルチメディアルーム1
発　　表／小杉　泰（京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科教授）
　　古矢　旬（北海道大学法学研究科教授）
　　菅野 賢治（東京都立大学人文学部助教授）
コメント／富田 健次（同志社大学大学院神学研究科教授）
　　森　孝一（同志社大学大学院神学研究科教授）

スケジュール

13:00～13:45　発表:小杉　泰「イスラーム民主主義の現在:理念と実践および21世紀的課題群」
13:45～13:50　休憩
13:50～14:35　発表:古矢　旬「アメリカ建国の理念――「近代」と「宗教」の相克」（仮題）
14:35～14:40　休憩
14:40～15:25　発表:菅野賢治「フランス共和国とユダヤ――『ライシテ（世俗性）』理念の試金石」
15:25～15:40　休憩
15:40～15:50　コメント
15:50～16:00　コメント:森　孝一
16:00～18:30　ディスカッション
19:00～20:30　懇談会

研究会概要

今回の研究会は、「一神教世界にとっての民主主義の意味」をテーマに、通常個別に活動している二つ部門研究会の合同で行われた。小杉泰氏、古矢旬氏、菅野賢治氏の3名の発表者が、イスラーム、キリスト教、ユダヤ教を絡めた視点からこの主題について論じた。

小杉氏は、イスラームと民主主義の関係における問題として、「イスラーム民主主義」を取り上げた。イスラーム民主主義とは、古代ギリシャが西洋ではないという前提の上でプラトン的な民主主義にまでさかのぼり、イスラームが本来の意味での民主主義であるという理解であるとする。そしてまた、イスラームにおいて論じられているのは手続き的（制度的）民主主義であると指摘する。さらにイスラームはウンマ主義であり、社会契約説と個人主義を採用しないことから、イスラームと自由主義が対立性の高い関係にあると述べ、民主主義と自由主義を分離する。このようなイスラーム民主主義の実現はイスラーム思想の市場メカニズムにかかっていると言え、そこでイスラーム民主主義の理論的根拠（啓典の解釈との整合性）が必要となり、「シューラー（協議、話し合いの意）」が注目される。そしてイスラームと民主主義の歴史をみると、1960年以降のイスラーム復興によって現れたイラン・イスラーム革命は、結果としてイスラーム共和制、選挙制、複数政党制を生み出した一方で、1970年代以降の中東各地において民主化によるイスラーム復興の顕在化に関して、90年代のアルジェリアのようにイスラーム復興を潰せば内戦になるという事例が見られる。それゆえ小杉氏は90年代以降中東で最も民主的なのはイランであるとし、加えてインドネシアの民主化によって複数政党制に立脚するイスラーム政治すなわちイスラーム民主主義の時代の到来を指摘した。

古矢氏は、近代と宗教の問題をアメリカ合衆国の建国の理念から論じた。まず氏は、アメリカの建国の理念は現在なお継承されているが、それを継承するアメリカ人のアイデンティティの中身の変化によって、解釈の変動を経験していると述べる。建国の理念は、宗教的多元性の中でアメリカの国家形成を啓蒙と理性を用いて可能にすることを目標とする。ピューリタンの正教国家は国家形成の一つの方法であったが、その社会統制の不安定さと当時の宗教的多元性によって衰退し、対して啓蒙の波及によって政教分離原則による社会全体の統合が革命期に成立したのである。しかし同時に大覚醒が起こっており、啓蒙の波及はアメリカの世俗化の進展を意味しない。革命後の19世紀初頭のアメリカ社会はいまだアモルファスであったが、経済的発展と西部への拡大に導かれ生まれた資本主義的な人間類型においてフランクリン的な市民的徳が重視され、労働の価値が評価されることで、「self-made man」がアメリカのナショナル・アイコンとなってくる。さらにこの時期に起こった第二次大覚醒によって、ピューリタン倫理の民主化と同時に覚醒自体の社会化がなされ、ここに千年王国説とアメリカ選民思想が現れた。ここで問題となったのが奴隷制であり、それが南部的な労働蔑視倫理に対する北部的な労働倫理の勝利に終わったことよってアメリカのナショナル・アイデンティティは確立をみたと述べた。そして最後に古矢氏はアメリカ・ナショナリズムにおけるアメリカ例外論の再考を示唆して発表を締めくくった。

菅野氏は、フランス共和国における「ライシテ（非宗教性・世俗性）」に注目する。氏は、21世紀に入りメディアにおいて目立った話題として、極右政党の台頭、公立学校におけるチャドル着用禁止の決定、移民2世、3世を中心とした暴動事件を挙げる。これらは一見すると移民問題の表面化のように思われるが、もう一度細かくフランスの21世紀最初の5年間を振り返ると、9・11の余波を受けた反ユダヤ、反イスラームの言説の高まりと共に、アラブ系、ユダヤ系だけでなくアフリカ・カリブ系そして白人にまで、自分達こそがポリティカリー・コレクトの犠牲者であるという意識を見て取ることができる。しかしライシテの原則から考えるならば、フランス共和国が特定の宗教に親／反であるようなことはあり得ず、「公共の空間」において個人は宗教、民族等の出自から切り離された市民として在ることを求められる。そしてこの公共の空間こそが「共和国」の原義である。氏はこの理念の実現の不徹底を個々に指摘するよりも、むしろフランス・ユダヤの歴史体験から教訓を引き出すことの方が重要ではないか、と指摘する。たとえば、このような共和国の大原則も歴史の非常事態においてはもろいものであるという事実、また、一つの多数派といくつもの少数派が公共の空間を維持するためには少数派の方が多くの出費を求められるという現実である。そこから、res publicaの維持のために必要なものは、ユダヤ人が同化という形で求められたような共和国への「愛」ではなく、公共のものに対する「尊重」の念であるという視点も浮かび上がってくる、と述べた。

ディスカッションにおいては、まずコメントとして富田氏からはイスラームと自由主義の対立や公共性と民主主義について、森氏からは民主主義理解の違い、アメリカにおける個と統合の問題、米仏の政教分離理解の違いなどへの指摘があり、それを皮切りに国家と個人の問題、近代主権国家とイスラーム、アメリカ外交における理念によるグローバリズムなど多岐にわたる問題を巡って活発な議論が展開された。

（CISMORリサーチアシスタント・神学研究科博士後期課程　朝香知己）

イスラーム民主主義の現在：理念と実践および21世紀的課題群



京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科教授
小杉　泰

私はあまり「一神教世界」という言い方で考えることをしたことがないものですから、研究会全体の趣旨にうまく合うかどうかわかりませんが、発表をさせていただきたいと思います。

「一神教世界にとっての民主主義」を言葉として考えた時、ゲルナーが亡くなる10年ほど前に書いた、『自由の条件』(Conditions of Liberty)という本があります。ゲルナーは「イスラーム研究」と「ナショナリズム研究」と「共産圏研究」をやっていた人で、ナショナリズムに関する本も日本で翻訳されています。彼が言うには「西洋的市民社会のリベラルな社会とイスラームと共産主義」、今日は「ウンマ」という言葉を使いますが、ウンマはイスラーム世界が一つの世界、共同体をなしているという考え方です。ゲルナーはそれを使って「共産主義は共産主義ウンマなのだ。共産主義ユートピアがあって、イスラームもイスラーム・ユートピアを持っている。ウンマはユートピアを抱いた社会である。共産主義はだめになったが、ユートピアをこの世で実現する」ということを言って、しかし「まだ共産主義は実現していないので、矛盾があるとか、敵があるとかと言って引っ張っていったが、引っ張りきれずに潰れてしまった」と言う。ところがイスラームは宗教ですから「ユートピアはそこにはない」と。それに対して「リベラルな社会にはユートピアはない。自由であるが、それは不安なのである」と言う。共産主義は冷戦に負けたけれども、西洋的市民社会が「『イスラームの流れが共産主義に負ける』と予測するのは甘い」と彼は言っていて「思想の競争、戦いという意味ではこれから長い時代が来る」という雰囲気で終わっています。

ゲルナーの言ったことはいろいろな意味で面白いと思うので、よく話題にします。「一神教」と「民主主義」を考えた時、リベラルな民主主義で考えると「真理というのはあるとは言えない。個々人があると思っているのは構わないが、あるとは限らない。個々人が思っている真理とは同じとは言えない」という前提でスタートしましょうということになると思います。一神教というのは「真理がある」という、その考えはそれぞれ違うにしても「真理がある」というところは踏まえている。そういう意味では「一神教にとっての民主主義」は、ある種、緊張感の高い物言いだと思います。欧米の場合は民主主義と一神教というものの間のすり合わせが何世紀もの間になされているのに対して、イスラーム世界で言えば、せいぜいここ100年くらいの話題だろうと思います。長くみても150年くらいで、19世紀前半からスタートしている部分もありますが、深刻になってきたのは100年くらい前からだと思います。

タイトルにある「21世紀的課題群」というのは大げさですが、21世紀とは9月11日以降ということだと思います。2003年のイラク戦争以来、特に「イスラーム的なるもの」、イラクの場合はイスラームだけではなく「アラブ的なもの」もありますが、そういうものと民主主義というのは整合するかという課題があります。イラク戦争の結果としてサダム・フセイン政権の独裁は潰れたと言っていますが、その後に出てきたのは、クルド民族主義もありますが、一番大きい主体としては「シーア派のイスラーム革命運動」であるということです。中東の場合、民主化をするとイスラームが出てくる。イスラームと民主主義が整合的なら、それで構わないのですが、少なくとも外側の世界、日本も含めて欧米から見ていると「イスラームと民主主義は矛盾しているのではないか」ということだろうと思います。

それで一神教的世界に民主主義を、一神教世界をイスラームの部分にはめてみると「イスラームと民主主義は対抗性が強い」ということだろうと思います。私自身はイスラーム学、比較政治学、政治思想史が専門ですが、アラビア語で書かれた政治思想、古い方もやっています。イスラーム世界において前近代には民主主義の話題は出ていません。19世紀以降になると民主主義もある、民族主義もある、世俗主義もある、啓蒙思想もあるということになっている。イスラームと民主主義との関係は、アラビア語の文献で、思想書もメディアの議論も含めて言うと、ここ20年くらい、ものすごく盛んになっています。かつ21世紀に入って9月11日以降、いよいよその問題が、一方で「テロ」の問題があり、もう一方で民主主義の問題があってという形をしていると思います。そういう構図の中で「イスラーム民主主義はある」と私は言っているのですが、それがどうなっているのかということを申し上げ、問題提起にさせていただこうというのが今日の題名になっております。

「論点の見取り図」をご覧ください。「イスラーム民主主義」というのは何か。「イスラームと民主主義は合わない」と、皆が思っていると言いましたが、その中で苦労している話だと言ってもいいと思います。最初に、「誰がイスラーム民主主義者か」というテーマをとりあげます。民主主義の方から見ると、民主主義はお互い了解事項がたくさんあると思いますが、ないのはイスラームの方ですので、ここではイスラームの方からイスラーム民主主義を見て、どうなっているかを申し上げたいと思います。

誰が「イスラーム民主主義者」か。イスラームと民主主義の関係について考え方をざっくり五つにまとめてみました 一つはa)「イスラームはイスラーム、民主主義は西洋の思想」というものです。イスラームと民主主義は関係ないか、場合によっては対立するか、二つ別のものだという考え方があります。b)は「イスラームは民主主義だ」という言い方があり、概ねそういう主張ですが、民主主義の中身が(日本や欧米とは)違うわけです。民主主義の中身はイスラームのことを言っているだけだという考えです。つまり今、民主主義はいいものだという時代になっているので「イスラームは民主主義だ」と言って褒めているだけです。これは私の言うイスラーム民主主義ではありません。

c)は、a)とb)のブレンドですが、イスラームはイスラームであるということと、民主主義は西洋から来たという考え方があって「イスラームは民主的ではあるけれども、民主主義ではない」という考え方です。これも「イスラームは民主主義で、いいものだ」という考え方だと思ってよろしいと思います。

d)は、これが私の言う「イスラーム民主主義」なのですが、イスラームは本来の意味での民主主義であるという考えです。民主主義を「再定義する」という言い方は、民主主義が西洋から来たということを前提としていますが、その前提も認めないという考え方です。民主主義という言葉が西洋から来たということは主要な問題ではない。もっと言えばデモクラシーは西洋から来たわけではない。ここでは当然ながら「古代ギリシャは西洋でない」という前提に立っていて、古代ギリシャは思想の流れからいけば西洋にも行きましたし、イスラーム圏にも行ったわけですから、極端なことを言うと民主主義をポリス的なもの、プラトン的なものまで押し戻したところから、もう一回、話題にした上で「イスラームは民主主義である」と主張するものです。この場合の民主主義は「民主主義は西洋の独占物でないと同時に西洋思想でもない」という

ことだろうと思います。

イスラームは市民社会を肯定するという時、市民的シビルを「マダニー」とアラビア語で言います。マダニーを「都市的」という意味でとるのはそういうことですが、マダニーは「マディーナ」という意味もあります。イスラーム世界の語は常にそうなっていると思います。それで「マダニーなもの」「市民社会的なもの」と言うのですが、すぐに「規範」「マディーナ的なもの」という両義性があって、イスラーム社会の語法はそういう構造をしていると思います。真にマダニーなものは何か。マディーナ的なものであるという「規範」は7世紀のマディーナが一番すばらしい民主主義であるという議論になるわけです。

e)は「イスラームは民主主義である」かつ民主主義の定義は「西洋民主主義」であるという考えです。これはイスラーム近代主義の流れだと言ってしまっていいと思います。私の区分で言うと「再解釈化」と呼んでいます。イスラームを再解釈する、その過程で近現代の西洋思想をその中に読み込んでいくという思想です。

したがってイスラームと民主主義の関係は「無関係」とか「対立」「親和的だ」ということになりますが、一番問題なのは民主主義を何だと考えているかという定義です。イスラーム民主主義というのは「イスラーム」と「民主主義」がくっついた「イスラーム的民主主義」と呼んでもよろしいですが、これは民主主義そのものを「再定義」しないと合わない部分だろうと思います。

イスラーム世界で、イスラームは民主主義だ、民主主義でないという議論があります。この議論の中身を見ていると「民主主義」の何を指しているかが大変違いますので、そこが一つの問題です。そしてもう一つ問題なのは、私たち(日本人)が「民主主義」と言う時、何を言っているかということです。日常語ですから必ずしも共通理解がない。皆、それぞれの意味で使っていると思います。一番主流の考え方は「自由民主主義が民主主義だ」ということだと思います。日本語で話している時、(「民主主義」と)普通に使います。しかし漢字にした「自由民主主義」がリベラル・デモクラシーであるのか。これは大きな問題だろうと思います。イコールに近いと書きましたが。もう一つ「日本風な民主主義」があります。漢字で言う「自由民主主義」ですが、私はどう見ても日本の自由民主主義はリベラル・デモクラシーではないと思います。日本で議論している民主主義は、アメリカが一つのモデル・軸になって考えられていると思います。しかしヨーロッパでの民主主義の種類を前提とした議論もあるだろうと思います。当然ながらヨーロッパは冷戦が終わってからここ10年くらい「第三の道は社会民主主義である」という雰囲気になっています。ヨーロッパの民主主義はそもそも「キリスト教民主主義」が長い間主流でした。イスラーム民主主義と一番比較しやすいのはキリスト教民主主義という意見です。しかしながらキリスト教民主主義というのは、すでに歴史的使命を終えつつあるのではないかという疑問も出されています。宗教的な意味でのキリスト教とリベラルな民主主義、セキュラーな民主主義があるとすると、その間の歴史過程で、20世紀には盛んだったけれども、20世紀の終わりに力が衰えてきたのはなぜなのかという考え方があります。イスラーム民主主義は今、(さまざまな種類のものが)たくさん出てくる傾向にあるので、そこの比較が少し難しいと思います。ただイスラーム民主主義はイスラームそのものではなく、イスラーム的な正統性に基盤をおいた政治イデオローに立脚する民主主義だということで定義すると、キリスト教民主主義と一番比較がしやすいというのが、私の正直な印象であります。

「プラトン的な意味での民主主義」まで今は遡らないことにして、次の「規範的民主主義/手続き的民主主義」に移ります。ご存知の通り、このごろ中東、イスラーム世界の民主主義や民主化論が盛んです。ハンチントンというと、最近『文明の衝突』ばかり取り上げられますが、もともとは『第三の波』の人だと思います。民主主義を規範的にとらえるか、手続き的にとらえるかと言うと、ハンチントンは手続き的なのです。選挙で政権交代するような仕組みになっていれば民主主義であると「規範的民主主義」で論じれば「真の民主主義はアメリカも含めて世界どこにもない」という議論をしないといけませんし、参加民主主義という考え方はそういうことになるのだと思います。イスラーム世界で言われている民主主義は基本的には「手続き的民主主義」のことだと思います。規範的民主主義は文化性・文化的な規範理念がはまった思想なので、イスラーム民主主義は規範的民主主義だという議論は可能です。しかし少なくともそこで何を民主主義とらえるかと考えると、それは制度的な民主制、つまり人々の政治参加が、ある制度によって保障されているという形での民主主義だろうと思います。

今日は民主主義を「いろいろな種類がある」と言った上で、イスラーム民主主義は、手続き的な、制度的な民主主義を論じていると考えていきたいと思います。

民主主義には様々あると申し上げましたが、最大の問題は、自由民主主義とイスラームの関係でありまして、これは合わないというのが私の20年くらいやってきた結論であります。何が合わないか。それは、「イスラームは自由主義ではない」ということです。これはご議論があるところだと思います。民主主義と自由主義を分離するというのは「平等」と「自由」を分離しているということだと思います。自由と平等は違う概念である。思い返せば、19世紀のヨーロッパでも、この二つは対立していました。自由民主主義と合体してきたのは民主主義の長い歴史の中では割合、最近のことでありますから、そこは切って考える。19世紀前半にリファー・タフターウィという人がいました。タフターウィはフランスに行き、フランスに感銘して帰ってきてフランスを紹介する。彼の書いたものを丁寧に読んでいますと、フランスそのものの思想と彼が理解したフランスにはずれがある。その最大のずれは「自由」を重視するか「平等」を重視するかということです。タフターウィは、僕の理解では「平等」において印象を受けた。彼が大事だと思っているのは平等なのです。フランスはもっと「自由」に立脚していたと思いますが、彼は「平等が実現する社会」と読み替えて、こんなすばらしいものがある、イスラームよりイスラーム的であるという言い方になっていたと思います。

「イスラームは自由主義であるか？」という問いを立てますと、さきほどのa)b)c)d)e)の五つのうち、この問いを肯定するのはe)のイスラームは西洋的な民主主義である、それと同じなのだという「再解釈」をしている人たちだけだろうというのが私の印象であります。イスラームと民主主義はいくらでも合致しうるけれども、リベラリズムとは相当高い緊張度があるというのが私の強い印象です。なぜリベラリズムとぶつかるか。「社会契約説」と言う時、最近の社会契約説の動向は日本で教科書的にやるのとは違う水準に行っていますので、私はここではもっと元の方の近代のはじめの方の社会契約説の意味で使っておきたいと思います。国家を正当化する時、社会がなぜできたのか。社会がない状態から皆が契約して社会をつくったという議論をイスラームは好みません。なぜならば、人間は存在した時から社会だというのがイスラームの主流の考え方であるからだと思います。もう一つは、人間の理解に関して個人主義を採用しない。社会契約説にはいろいろな考え方があると思いますが、少なくも理念的には、社会以前の状態があって、そこには個々人が存在するのだという考え方をすると思います。しかしイスラームはそれを採用しないと私は思います。では何かというと「ウンマ主義」である。「ウンマはイスラーム共同体で、共同体は社会だ」という主義です。共同体と社会はもちろん違うものでありまして、イスラーム世界中がウンマだという議論と、地域のコミュニティのレベルで機能する時、いろんな形があるので、雑駁に言うと「イ

スラームはウンマを前提とする」。ウンマということは共同体ですから人間は社会的動物であるという考え方だろうと思います。社会的動物、社会性をビルトインされた存在であるという「関係論的人間観」だと思います。

イスラームの場合は当然ながら、神がアダムとイブをつくって、そこから人類が始まったというシンボルが重要だと思います。これは一神教に共通したシンボルです。イスラームの発想ではアダムはたった一人だったのですが、アダムの子どもたちとしての人類は生まれる瞬間から、単なる「個」では存在しません。必ず誰かとの「関係」の中て定義づけられるような、逆にいうと関係の中でしか定義づけられないから、それ自体としての人間の形はしていないという前提で考える「関係論的人間観」があると思います。ただアダムとイブの象徴というのは一神教に共通のことですので、そうすると、それでイスラームがそうだと説明するのは問題があるだろうと思います。象徴そのものの理解が違う、そこに解釈の分かれが出てくるのだろうと思います。少なくともそういう人間観があって、個人というものを想定して「一人ひとりの人間には天賦の人権がある」という発想には行かないような構造があるのではないかと思います。人権はありますが、人権はもともと関係論的なもの、関係の中においておかしてはならないものであるというのが、イスラームの人権思想の原理だと思います。誰もいなくても、人間の「個」というものの中に人権が天賦のものとして、所与のものとして入っていると考えるのではなく、人間が「関係的に存在」した瞬間に、互いにおかしてはならない財産とか生命、身体があるという発想をしていきます。

図1をご覧ください。神と人間の関係があって、神と契約している人間は共同体をなしている。この共同体がアラビア語では「ウンマ」になるわけです。イスラーム思想の中では、ウンマをどう運営するかというのが民主主義の議論だと考えてもよろしいと思います、

今のイスラーム民主主義者は誰か。私はイスラーム中道派と呼んでいますが、この人たちの中にイスラーム民主主義者がいるということです。中道派でないところにはいないと言っていいと思います。「イスラームはイスラームだ」とか「民主主義とは関係ない、敵対している」と議論している人たちは中道派に入っていません。中道は穏健が大多数であると考えていますが、穏健は思想的穏健性ということであって、銃を持つかどうかは主要な問題ではありません。武装しているかどうかは思想の主要な基準にならない。私は長くレバノン内戦を研究しているのですが、レバノンは1975年から90年まで延々と内戦をしていて、そこではあらゆる党派が武器を持つことが前提でなされたので、思想は関係ありませんでした。全員が武器を持つ状態になれば、民主主義かどうかは全然関係ないというのが私の理解です。そういうことを基準にしていくと、レバノンは15年にわたってテロリストだけがいた国になってしまうので、民主主義者はテロリストでしたという、わけのわからない議論になります。問題は思想だと思います。武器を持つ、持たないは国際関係論的に考えても関係的な問題として存在することで、それだけをもって過激とか、過激でないという議論はできないと思います。最大の問題は国家が武力を有するということです。穏健派の全うな思想は、社会を安定させるために全うな国家があって、軍隊があって領土を防衛することもできないといけないということです。それはごく穏健な思想だと思いますが、そこでは当然、必要があれば戦争が行われるということが前提とされているものだと思います。穏健とは、武器を持つかどうかではなく、思想的穏健性のことです。

穏健とは何か。「中道派」は左右の真ん中、右左はフランス革命から来ている呼び名ですから、何をもって右と言うか、左と言うかが問題です。両側があって真ん中がある、真ん中は時代によって位置づけが違うわけです。私の理解ではイスラーム世界の中では19世紀後半から中道派をめざす勢力が存在し続けています。イスラーム思想には、真ん中がいいという考えがあり、それを中心に結集しようとする力が常に働いているというのが私の印象です。真ん中は何か。19世紀終わりから20世紀前半には、片方には「伝統的イスラーム」、連綿として続いているイスラームの伝統、この世界では民主主義もリベラリズムもないというものがあったと思います。その一方でヨーロッパのものだったら何でも採り入れた方がいいという「欧化主義」があり、エジプトの19世紀のある時期を見ていると、日本の鹿鳴館みたいなムードが満ち満ちていた時代もあると思います。そしてこの両側の真ん中をめざす人達がいました。ところが現在は、一方には「イスラーム急進主義」、さきほど武装が主要な基準ではないと言いましたが、ここでは武装闘争の問題は大きいと思います。武装して革命していく力が一方にある。反対側には何があるか。「世俗主義」、これはイスラーム世界で言われる世俗主義です。最近の世俗主義という言葉の用法はイスラームと対立する思想を「世俗主義」と呼ぶ傾向が強くありますので、彼らが普通に「世俗主義」と呼んでいるものとは別のものです。三極分解していくと、真ん中に「中道派」がいて、そうでないものは、一方はイスラームではありますが、中道派から見ると、これは「本来のイスラームでない」と思われるものをイスラームという。もう一方には「イスラームから出ていく」という思想があって、真ん中でイスラームであるけれども、しかしある時代の層にあった穏健なものという。イスラーム急進主義、過激主義は、丸く言うと民主主義に反対の勢力だと思います。

一方で、反イスラーム主義としての世俗主義はイスラーム民主主義の方から言うと「反民主主義」です。「イスラームは民主主義ではない」という議論をする勢力、今のアメリカのブッシュ政権も含めて、そこに入れてもいいのかもしれませんが、民主主義というものを押しつけていくのは反民主主義だと思いますので、民主主義の議論がそういうものとして展開していくようなものも含めて「イスラームの前提から民主主義を否定する」「民主主義の前提からイスラームを否定する」、この二つの「反民主主義」が真ん中にあって。真ん中から言えば、真にイスラーム的であり、真に民主主義的なものがいいというのが「イスラーム民主主義」ですが、それをくるんだ「中道派」がある。

「中道派」の定義は、広義のイスラーム社会の実現をめざす諸勢力、諸潮流なのですが、そのためにはムスリム全体、イスラーム教徒全体の自覚的な参画が必要だと思う勢力だということであって、急進主義とは違う。急進主義の場合、イスラーム教徒が皆、参加することができるとは必ずしもなっていないと思います。もっと先鋭的な動きがあってもいいと思うだろうと思います。

この「中道派」が三つ、民主主義に対する立場を持っていて、一つはa)「理念として、イスラーム民主主義の構築をめざす」。これが、私が言っている「イスラーム民主主義者」であります。b)、c)は民主的なものは希求していますが、イスラーム民主主義とは言いません。イスラームと民主主義を整合化させることに、それほど興味がない勢力です。全体としては独裁とか、強権支配とか、君主の恣意的支配は嫌な人たちです。c)は「目的として、政治参加の実現を求める」。手段として民主主義を言っているということですね。民主主義を実現すれば自分たちの言うイスラームの実現も可能になるという、反イスラーム世界が強権支配している状態ではイスラームの実現もできないから民主主義の方がいいという、これは中東を見ているとたくさんあるわけです。サダム・フセイン時代のイラクでも、現在に至るまでのアルジェリアでも、イスラームが復興してくると上から潰すということは、よく起こることですので。これはかなりあります。a)b)c)は民主主義のトーンからいくと、それぞれ違いがある。

こういう中道派がいて、20世紀最後の30年は中道派がどんどん結集しつつあったというのが私の議論だったのですが、21世紀はそうではありません。21世紀は両側の軍事主義が上がっている。武装闘争で世界を変えようというイスラーム急進派がいれば、それを「テロ」と措定して世界的な反テロ戦争をする力がいて、二つが両方からぶつかっていて、民主的な勢力は地盤沈下しつつあるというのが私の議論です。中道派はどんどん追い詰められて、数は多いですが、発言権がなくなっているというのが、ここ5年くらいの状況ではないかと思います。

2.「イスラーム思想の民主的性格と市場的性格」に入りたいと思います。イスラーム民主主義者たちはどうやってイスラーム民主主義を構築しようとしているか。イスラーム思想と言い換えましたが、なぜかと言うと「イスラーム」というのはイスラームをめぐる諸解釈のことだからです。いろいろな人が、イスラームをどう思うかということがイスラームでありまして、中空に「イスラーム」がポンとあるわけではない。イスラームを名乗る思想です。「名づけえぬイスラーム」と呼んでいます。なぜかと言うと、イスラーム思想を研究していて厄介なのは誰もが「イスラーム」と言って名前をつけない。イラン革命のイデオローグの中で大きな重みを持っていたホメイニという人がいますが、彼が自分の思想を急進的革命、イスラーム共和主義と呼んでくれれば問題は単純だった。ホメイニさんは最後まで「イスラームはこうだ」と言い続けたわけです。どの思想家をとっても同じであって、イスラーム民主主義者もイスラーム民主主義はこうだという議論は必ずしもしない。「イスラームはこうだ」と言ってイスラーム民主主義を語ります。イスラームとは別にイスラーム民主主義があるというふうに彼らは言わないわけで、イスラームを正しくやると、こうなりますという中身がイスラーム民主主義であるという行動をしていて、誰も彼もが「イスラーム」と言う。イスラーム思想史を見ていると、ほとんど名前が出てこない。これが大変厄介なことであります。

「イスラーム」と我々が呼んでいるものはイスラームを名乗る諸思想が全体としてイスラームをつくっていると言ってもいいと思います。この中のどれが正しいと決めるのか。教会とか公会議、相談がないということが議論がされますが、ここ何年か私は「イスラーム思想の市場メカニズム」という議論をしています。ウンマが、あるべきイスラーム思想を決める。イスラームが何かはウンマが決める。ウンマは何か。それは「市場」だというメタファであります。不変の啓典（クルアーン）はテクストがアラビア語で確定していますので、テクストそのものはいじれない。翻訳も何もできない。だけどもいろいろな解釈がある。かつどれが正しいという決定する制度がありませんので、あれこれやっているうちに「どれかが正しい」ということになる。これしかない。実際にどうなっているか。1000年くらい前のイスラーム世界を考えると100くらい分派があったと思います。今は実在する分派といっても、宗派、教派は七、八つしかない。100あった分派が1000年の間にここまで減ったわけです。イスラームの初期には、イスラームは何かといういろんな議論があったのだと思います。それがどんどん数が減っていく、だんだんコンセンサスになっていく、これは市場メカニズムです。市場メカニズムは冷戦が終わってから流行りになった思想ですが、イスラームというのは啓典（クルアーン）を見ても信仰はテジェーラ、商売である、すばらしい商売であるという議論をして、商業都市メッカ、マッカで生まれた教えですから「市場」というメタファは不当ではないと思いますし、かつ冷戦以降の市場主義とは何も関係がないと思います。

なぜこういうことを考えたかと言いますと、イスラームの法学派の歴史を調べてみると、バクダーディー学派、タバリー学派、ザーヒル学派など100くらいあったのが、消滅して、だんだん数が減っていく。なぜ減るのか、どうして勝ち負けがつくのかというのを調べてみました。一般信徒は法学者に従わないといけない。しかし誰に従うかは決まっていない。これは選べるのです。そうすると人気の出た法学者が生き残る。イラン革命の時、ホメイニが出て「王政はだめだ」と言う。その時、「王政でいい」と言った人たちもいました。人気で圧倒的に革命の側についてしまったという、ホメイニさんの人生を考えれば、20年、あるいはもっと若い時から頑張ってきた結果かもしれませんが、長い歴史から見れば短期間に「思想の市場」が動いたということだと思うのです。

人気を得るポイントの一つは啓典の解釈ですので、整合性と説得性がないといけない。イスラームはこうだと言い張っても啓典（クルアーン）を持ってきてテクストと話が合わないとどこにもいけない。二番目は法学者ですから法の規定を出した時、合理性・便宜性がある。一般信徒はテクストの解釈がどれだけ正しいか専門的に解釈する力がないにしても、結論を聞いて、なるほどと思うことはできるので、好きな人に従えばいいというときに、ああ、なるほどと思った人に従う。三番目は法学者の才能・資質です。学派の組織力がある。ホメイニさんは、合理的な説明をしたのではなく、彼の人格がすごかったのだろうと思います。人々にインパクトを与える力があったのです。四番目は支持者の熱心さもあります。自分の学派をけなす人たちがいると徹底してやっつける。タバリー学派とハンバル学派の闘いのようなことを考えると、そういうことが起こると思います。タバリー学派は負けてしまった学派です。5番目に王朝の「公式学派」としての採用。これも大きい。今、イランはシーア派になっていますが、サファウィ朝が16世紀に成立する以前は、ハンバルラナがたくさんいたわけです。オスマン帝国はハナフィ学派を公式学派にしましたから中東全域にハナフィが広がったということはあると思います。

こういうのを見ていると、どこが市場なのかと思うかもしれませんが、市場というものは完全に自由競争がなされていて、需給で決まるというのでもありません。一番リアルな市場はこういうものだと思うのです。今、ライブドアが潰れかかっていますが、あれは市場原理で潰れているのではないでしょう。公権力の介入のせいで潰れて、犯罪をしたからかもしれませんが、市場原理で価格が下がっているのではありません。市場にはあたりまえですが、外からの力が働きます。

たとえば牛肉を輸入禁止するとか、しないとか、様々な規制があったり、いろんなことが起こるわけです。（イスラーム思想は）16世紀に至るまでに大体「市場の均衡」になったと思うのですが、18世紀以降、もう一回「市場が流動化」してきた。西洋と邂逅する、現代とぶつかる中で変わってきた。それが20世紀から21世紀にかけて、ものすごい市場の流動化が起こっている。その中でもう一回争っている中での新しいブランドとしての「イスラーム民主主義」であると思います。

3.「イスラーム民主主義の理論的根拠」は啓典の解釈との整合性が必要です。根拠はシューラー（協議、話し合い）です。クルアーンの中のシューラー章第38節で「互いの間で協議（シューラー）を旨とし」とあります。「諸事について彼らと協議をせよ」（イムラーン家書159節）にありますが、シューラー（協議）は話し合いですので、これをしないといけないのか。（2）シューラーの義務性・拘束性の表をご覧ください。啓典を読むと、シューラーをした方がいいということはわかりますが、これは義務なのか、やった方がいいという程度なのか、またやったときには意見を聞いた方がいいのか、まあ聞けばいいのかで分けます。統治者は協議をした方がいいか、しなくてもいいのかを「任意」とします。しなければならないを「義務」として、上段と下段に分けました。結果に「拘束」されるか否かについて、任意に意見を聞けばいいというのを「随意に採

用」、聞いた以上はそれに従わないといけないというのを「採用が義務」として左右に分けました。シューラー説の解釈の歴史の流れからいきますと、13世紀を境目にシューラーをすることは義務だというのが主流になります。話し合いはしなければなりませんが、意見を聞いた挙げ句に、それに従うかどうかは統治者の判断だというのが13世紀以降に広がった考えです。現在のサウディアラビアがこれにあたります。王様はシューラーをしますが、その結果に拘束はされません。どうするかは王様が決めます。今のイランは国会で決めたこと、国会以外でも決めたことはイスラーム法と抵触しない限り、拘束性があり、これは相談しないといけないし、相談した中身にも拘束するという、これが「イスラーム民主主義」と言っていいと思います。

しかしシューラーはウンマ内の意思決定メカニズムですので、イスラーム民主主義ではなく、民主主義そのものの大問題だと思います。今、私たちはグローバルな社会に生きていますが、グローバルな社会も民主主義では決まらないのです。民主主義はあくまで国内のことしか決められませんから「世界のことは民主主義で決められない」という大矛盾に我々は遭遇しながら生きていると思います。イスラームの場合も外から拘束している軸は勝手に変えられない。外からというのは「一神教」という問題だと思います。神の啓示は変えられないということだと思います。

4.「イスラームと民主主義をめぐる戦い」に移ります。1960年代以降、「イスラーム復興」が起こってきて、それの一つの大きな現れがイラン・イスラーム革命です。王政とか王朝権力を打倒したり、一党独裁という、シャーは終わりの頃になると政党をつくって動員体制をつくろうとしていたと思います。近代化による脱イスラームのようなものが壊れて、できたのが「イスラーム共和制」であり「選挙制」であり「複数政党制」です。そういう意味でイランは、とても民主主義である。イスラーム的な意味での民主主義の国であるというのが私の考えであります。

「ネオ・オリエンタリズム論」とは、イラン革命前のオリエンタリズムは、イスラームは東洋的専制だという議論で、だから民主主義は育たないといわれていましたが、イスラーム革命以降は、市民社会が強すぎて近代国家が育たないから民主主義が育たないという議論です。このようにイスラームと民主主義をめぐる言説の類はずっと続いています。70、80年代はエジプトとかヨルダン、アルジェリアで民主化がありましたが、民主化するとイスラーム復興が出てくる。この矛盾があって、一番きつかったのが1989年、アルジェリアの総選挙でイスラーム救国戦線が圧勝して、間違いなくイスラーム権力ができてしまうというところで、軍が介入して潰したのを、欧米もこぞって賛成したという、こういう状態ですね。その結果、90年代のアルジェリアは凄まじい内戦になりました。今はイスラームと民主主義をめぐる闘いには「アルジェリア・パラダイム」が支配している。迂闊なことをするとアルジェリアのように内戦に陥るという恐れです。トルコも民主化するとイスラーム勢力が勢いを増すということがあって、そのたびに軍が介入していました。ここのところ「公正と発展党」が政権を握っていますが、90年代以降の軍は慎重になっています。下手するとアルジェリアになってしまう。むりやりイスラーム復興を潰すと内戦になるという懸念が、イスラームと民主主義の均衡をつくっているというのが私の議論であります。

90年代から21世紀の流れで言うと、中東で他の国と比べた時に、もっとも民主的なのはイランだと思います。そうでないということであれば、ご指摘いただきたいと思います。ところがイランは民主的だが、少なくともアメリカはそれを褒めない。アメリカはイランが嫌いなわけですから、それを手本にしろとは言わない。こういう捩じれた状態だと思います。そうこうするうちにインドネシアで民主化が起こってきた。これは何の時代になったか。複数政党制に立脚するイスラーム政治の時代です。

最後に、「現在の主要なイスラーム政党」の表をご覧ください。認可されていない政党も入っていますが、インドネシアにはイスラーム政党がたくさんある。だからイスラーム政党かと言うと、イスラーム政党ではなく、いろんなイスラームがあるという状態です。イランもそうです。いろいろな政党があり、その中にイスラーム色の強いものがあります。今の新しいイラクでも、いろいろな政党が出てきていますが、イスラーム政党もたくさんあります。他のところはイスラームを名乗る政党は一つか二つしかない。これは「イスラーム」対「イスラームでないもの」の戦いになってしまいます。イスラーム政治はイスラーム政党がいろいろあってイスラームか、イスラームでないかを選択するのはなく、いろんなイスラームの中から選択してくれというのがイスラーム民主主義の外側の形だと思います。インドネシアから言えば、ここ7年くらい、そのようになってきたというのが私の議論です。イラク戦争以降、イラクで民主化になって、イラクは露骨にイスラーム革命勢力が多数派になるという形で選挙が出てきていますので、ここで矛盾ということで言えば、緊張が高まっているというのが現状であろうと思います。

同志社大学一神教学際研究センター共同研究会「一神教世界にとっての民主主義の意味」
2006.1.21

現代ユダヤ教の権威構造と正典解釈―近代国家と民主主義をめぐって

京都大学　小杉　泰

はじめに――論点の見取り図

(1)誰が「イスラーム民主主義者」か
(2)イスラーム思想の民主性／市場性
(3)イスラーム民主主義の理論的根拠：シューラー論
(4)イスラームと民主主義をめぐる戦い

1. 誰が「イスラーム民主主義者」か

(1)民主主義をめぐるイスラーム世界のなかでの考え方
a)イスラームはイスラーム、民主主義は西洋思想(→無関係、対立)
b)イスラームは民主主義(民主主義の定義≒イスラーム)
c)イスラームは民主的(≠民主主義)
d)イスラームは「本来の意味で民主主義」(イスラーム民主主義)
e)イスラームは民主主義(民主主義の定義＝西洋的民主主義のこと)
(2)私たちが「民主主義」と言う場合
・自由民主主義(≒リベラル・デモクラシー)
・日本風な民主主義(いちおう自由民主主義)
・ヨーロッパでの民主主義の種類を前提とした民主主義
・プラトン的な意味での民主主義
・規範的民主主義／手続き的民主主義
(3)以下では、民主主義と自由主義を分離する(あるいは平等と自由を分離する)
そして、問い：イスラームは自由主義か
首肯するのは、e)「イスラームは(西洋的)民主主義」という人びと(のみ)
イスラーム≠リベラリズム
なぜ？　イスラームは社会契約説と個人主義を採用しない
イスラームは「ウンマ主義」(ウンマ＝共同体＝社会)
人間は「社会的動物」＝社会性をビルトインされた存在＝関係論的人間観

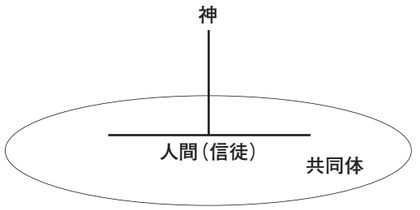


図1　神との契約(垂直軸)と共同体原理(水平軸)

(4)イスラーム世界の「中道派」の位置づけ
中道派＝穏健な大多数(穏健とは、思想的穏健性)
「中道」は常に、左右の真ん中　→　時代によって位置づけが変わる
19世紀末～20世紀前半：伝統墨守的イスラームと欧化主義の間
現在：イスラーム急進主義と世俗主義(≒反イスラーム主義)の間
→　2つの反民主主義の間
中道派は、広義の「イスラーム社会」の実現をめざす諸勢力・諸潮流
そのためには、ムスリム全体の自覚的な参画が必要と考える
→　a)理念として、イスラーム的民主主義の構築をめざす
b)イスラームの民主性を信じる
c)目的として、政治参加の実現を求める

2. イスラーム思想の民主的／市場的性格

(1)イスラーム思想の正しさを誰が決めるか
イスラーム＝イスラームをめぐる諸解釈＝イスラームを名乗る諸思想
「名付けえぬイスラーム」
教会・公会議・僧団などを持たないイスラーム
(2)イスラーム思想の市場メカニズム
ウンマが最終的に「あるべきイスラーム(の思想)を決める」という考え方
不変の啓典(クルアーン)のテクスト、多様な解釈
決定を行なう制度がないため、ゆるやかなコンセンサス形成がなされる
「市場」というメタファー
(3)諸法学派の成立と競合
「消滅した学派」：バグダーディー学派、タバリー学派、ザーヒル学派など
一般信徒は法学者に従う
ただし、誰に従うかは選択できる

人気を得るポイント：
a）啓典などの解釈の説得性・整合性
b）法規定の合理性・便宜性
c）法学者の才能・資質、学派の組織力
d）支持者の熱心さ（一般信徒、有力者のパトロネージ）
e）王朝の「公式学派」としての採用
16世紀頃までに、「寡占状態」と「市場の均衡」
今日に至る学派の地域的寡占状態
　　18世紀以降の市場の流動化

3．イスラーム民主主義の理論的根拠：シューラー論

（1）シューラー（協議、話し合い）
「互いの間で協議（シューラー）を旨とし」（シューラー章38節）
「諸事について彼らと協議せよ」（イムラーン家章159節）

（2）シューラーの義務性・拘束性

		統治者は協議の結果（内容）に拘束されるか？	
		随意に採用	採用が義務
統治者は協議をすべきか	任意	初期イスラーム ウマイヤ朝、アッバース朝	×
	義務	13世紀以降 現サウディアラビアなど	イスラーム民主主義 イランなど

シューラーはウンマ内の意思決定メカニズム（の一部）
ウンマを外から拘束している事項を勝手に変えることはできない
ウンマ内に複数の公権力（国家）が成立していれば、それぞれのなかでシューラー
国家内の決定は、ウンマでの決定を勝手に変えることはできない

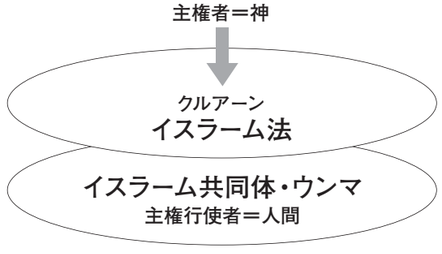


図2　主権と主権行使権

4．イスラームと民主主義をめぐる戦い

（1）イスラーム復興と民主化
1960年代後半以降の「イスラーム復興」
1979年：イラン・イスラーム革命　→　イスラーム共和制、選挙制度、複数政党制
（王政・王朝権力の打倒、一党独裁の廃止、近代化による脱イスラームの打破）
ネオ・オリエンタリズム論
1970～80年代の中東各地での民主化
エジプト、ヨルダン、アルジェリア・・・
民主化すると「イスラーム復興」が顕在化
1989年：アルジェリア総選挙
イスラーム救国戦線の圧勝　→　軍政（欧米の支持）
「イスラームは反民主的だから、暴力で潰してもよい」？

（2）1990年代から21世紀へ
中東でもっとも民主的なイラン
インドネシアの民主化
複数政党制に立脚するイスラーム政治の時代
2003年イラク戦争後の「中東の民主化」論と矛盾の激化

＜資料：表1＞　現在の主要なイスラーム政党

（地域的におおむね東から西へ配列。2005年末現在）

国名	政党名
フィリピン（非） ※いずれも地方政党	オンピア党〔1986～〕 ウンマ党〔1997～〕 フィリピン・イスラーム党〔1994～〕 ムスリム改革党〔1997～〕
インドネシア	開発統一党〔1973～〕 国民信託党〔1998～〕 民族覚醒党〔1998～〕 正義党〔1998～〕／福祉正義党〔2002～〕 月星党〔1998～〕 改革星党〔2002～〕 インドネシア信徒連盟統一党〔2003～〕
マレーシア	全マレーシア・イスラーム党〔1951～〕 国民正義党〔1998～〕
バングラデシュ	バングラデシュ・イスラーム党（ジャマーアテ・イスラーミー）〔1971～〕
パキスタン（イスラーム共和国）	イスラーム党（ジャマーアテ・イスラーミー）〔1941～〕
タジキスタン	イスラーム復興党〔1990～；1998年に再合法化〕

国名	政党名
アフガニスタン ※2005年総選挙は政党制を採用せず	イスラーム党〔1975～〕 イスラーム党（ハーリス派）〔1979～〕 イスラーム統一党〔1990～〕
イラン（イスラーム共和国）	イスラーム共和党〔1979～87〕 建設の幹部党〔1996～〕 イスラーム・イラン連帯党〔1998～〕 イスラーム・イラン参加戦線〔1998～〕 イスラーム労働党〔1999～〕
イエメン	イエメン改革連合〔1990～〕 真理党〔1990～〕
クウェート	ウンマ党〔2005，未認可〕
イラク （2004年に主権を回復）	イスラーム・ダアワ党〔1957～〕 イラク・イスラーム党〔40年代～〕 イスラーム革命最高評議会〔1982～〕 イスラーム行動組織〔60年代～〕 バドル組織 イスラーム・ファディーラ（美徳）党 トルコマン・イスラーム連合 クルディスターン・イスラーム協会
ヨルダン	イスラーム解放党〔不認可・非合法、1953～〕 イスラーム行動戦線党〔1992～〕
パレスチナ	ハマース〔1989～；選挙参加は2005～〕 イスラーム国民救国党〔1996～〕
レバノン	イスラーム集団〔1964～〕 ヒズブッラー（神の党）〔1983～；政党としては1992～〕
トルコ	国家秩序党〔1970～71〕／国民救済党〔1972～80〕／福祉党〔1984～98〕／美徳党〔1997～2001〕／公正と発展党〔2001～〕、至福党〔2000～〕
スーダン	ウンマ党〔1945～〕
エジプト	社会主義労働党〔1977～；既存政党が綱領を変更してイスラーム政党化〕 ウンマ党〔1984～〕 新ワサト党〔未認可〕
チュニジア	復興（ナフダ）党〔イスラーム志向運動＝1981～が88年改称、非合法〕
アルジェリア	イスラーム救済戦線〔1989～；92年、非合法化〕 復興（ナフダ）運動〔1989～〕 平和社会運動〔1991～；イスラーム社会運動から改称〕 国民改革運動〔1999～〕
モロッコ	公正と発展党〔1998～〕 文明的代替党〔2005～〕 復興と美徳党〔2005～〕
英国（非）	英国イスラーム党〔1989～〕

国名にイスラームが明示されている場合は、国名のあと（）内に示した。（非）は、非イスラーム国。先行する党を継承した場合は、複数の名称を「／」でつないだ。

＜参考文献＞

エスポズィト、ジョン;ジョン・ボル. 2000.『イスラームと民主主義』宮原辰夫・大和隆介訳, 成文堂.
私市正年. 2004.『北アフリカ・イスラーム主義運動の歴史』白水社.
私市正年・栗田禎子編. 2004.『イスラーム地域の民衆運動と民主化』（イスラーム地域研究叢書3）東京大学出版会.
小杉泰. 1984.「シューラー制度――イスラーム的民主主義の概念」『国際大学大学院国際関係学研究科紀要』2.
――――. 1986.「現代イスラーム思想における主権と国家――スンニー派・シーア派の政治概念をめぐって」『日本中東学界年報』1.
――――. 1989.「現代におけるイスラームの『再構築』――アラブ思想界の諸潮流」『現代思想』17(14).
――――. 1990a.「現代におけるイスラーム法と『立法』――イジュティハードをめぐる考察」『国際大学中東研究所紀要』4.
――――. 1990b.「『ウンマ』を構想する思想家たち――現代アラブ思想における共同体と国家」黒田壽郎編『共同体論の地平――地域研究の視座から』三修社.
――――. 1992.「サウジアラビアにおけるイスラームと民主化――『統治基本法』『シューラー議会法』制定をめぐって」『中東研究』368.
――――. 1994.『現代中東とイスラーム政治』昭和堂.
――――. 1996.「スンナ派中道潮流の理念と戦略――新たなる世界像をめざして」小杉泰編『イスラームに何が起きているのか――現代世界とイスラーム復興』平凡社.
――――編. 1997.『中東諸国における民主化と政党・政治組織の研究』日本国際問題研究所.
――――. 1998.『イスラーム世界』（21世紀の世界政治5）筑摩書房.
――――編. 2000.『21世紀の国際社会とイスラーム世界』日本国際問題研究所.
――――編. 2001a.『増補イスラームに何がおきているか――現代世界とイスラーム復興』平凡社.
――――. 2001b.「イスラーム政党をめぐる研究視座と方法論的課題――比較政治学と地域研究の交差する地点で」『アジア・アフリカ地域研究』1.
――――. 2002a.『ムハンマド――イスラームの源流を訪ねて』山川出版社.
――――. 2002b.「イスラームの挑戦か、諸宗教の復興か――現代の宗教と政党を考える」日本比較政治学会編. 2002.
――――. 2003a.「啓典の支配力――イスラーム政治の再登場」青木保ほか編『パワ――アジアの凝集力』（アジア新世紀7）岩波書店.
――――. 2003b.「宗教と政治：宗教復興とイスラーム政治の地平から」池上良正ほか編『宗教とはなにか』（岩波講座・宗教1）岩波書店
――――. 2005.「民主化と安定に向けて――イラク戦争後の湾岸」日本国際問題研究所編『湾岸アラブと民主主義――イラク戦争後の眺望』日本評論社.
――――. 2006（近刊）.『現代イスラーム世界論』名古屋大出版会.
小松久男・小杉泰編. 2003.『現代イスラーム思想と政治運動』（イスラーム地域研究叢書2）東京大学出版会.
澤江史子. 2005.『現代トルコの民主政治とイスラーム』ナカニシヤ出版.
末近浩太. 2002.「現代レバノンの宗派制度体制とイスラーム政党――ヒズブッラーの闘争と国会選挙」日本比較政治学会編『現代の宗教と政党――比較のなかのイスラーム』早稲田

大学出版部.
———. 2005a.「レバノン・ヒズブッラ——『南部解放』後の新戦略」『現代の中東』38.
———. 2005b.『現代シリアの国家変容とイスラーム』ナカニシヤ出版.
富田健次. 1993.『アーヤトッラーたちのイラン——イスラーム統治体制の矛盾と展開』第三書館.
———. 2003.「革命のイスラーム——ホメイニーとハータミー」小松久男・小杉泰編『現代イスラーム思想と政治運動』東京大学出版会.
日本国際問題研究所編. 2005.『湾岸アラブと民主主義——イラク戦争後の眺望』日本評論社.
日本比較政治学会編. 2002.『現代の宗教と政党——比較のなかのイスラーム』(日本比較政治学会年報4) 早稲田大学出版部.
松本弘. 2005a.「アラブ諸国の政党制——民主化の現状と課題」『国際政治』141.
———. 2005b.「イエメン民主化の10年」『現代の中東』39.
水島治郎. 2002.「西欧キリスト教民主主義——その栄光と没落」日本比較政治学会編『現代の宗教と政党——比較のなかのイスラーム』早稲田大学出版部.
メルニーシー, ファーティマ. 2000.『イスラームと民主主義——近代性への怖れ』私市正年・ラトクリフ川政祥子訳, 平凡社.
横田貴之. 2005a.「エジプトにおける民主化運動——ムスリム同胞団とキファーヤ運動を中心に」『中東研究』489.
———. 2005b.「2005. 年エジプト大統領選挙——初めての複数候補制選挙の試み」『中東研究』490.
吉村慎太郎. 2005.『イラン・イスラーム体制とは何か——革命・戦争・改革の歴史から』書肆心水.

Ahmad, Khurshid. 2000. Islam and Democracy: Some Conceptual and Contemporary Dimensions, *The Muslim World,* 90(1).
Allison, Lincoln. 1994. On the Gap between Theories of Democracy and Theories of Democratization, *Democratization,* 1(1).
Brynen, Rex, Bahgat Korany, and Paul Noble eds. 1995. *Political Liberalization and Democratization in the Arab World.* Vol.1: Theoretical Persopectives. Boulder: Lynne Reinner.
Butterworth, Charles E. 1995. Democracy and Islam, *Middle East Affairs*, 2(2).
Diamond, Larry, Marc F. Plattner and Daniel Brumberg eds. 2003. *Islam and Democraby in the Middle East.* Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.
Esposito, John L. and James P. Piscatori. 1991. Democratization and Islam, *Middle East Journal.* 45(3).
Grant, Audra K., and Mark A. Tessler. 2002. Palestinian Attitudes toward Democracy and its Compatibility with Islam: Evidence from Public opinion Research in the West Bank and Gaza, *Arab Studies Quarterly,* 24(4).
Harik, Iliya. 1994. Pluralism in the Arab World, *Journal of Democracy,* 5(3).
Heper, Metin. 1997. Islam and Democracy in Turkey: Toward a Reconciliation?. *Middle East Journal,* 51(1).
Ibrahim, Saad Eddin. 1996. *Egypt, Islam and Democracy: Twelve Critical Essays.* Cairo: American University in Cairo Press.
Kosugi, Yasushi. 1993. The Future of Islamic Revivalist Movements and Democrary, *Japan Review of International Affairs,* 7(2).
-----. 1994. Religion, Community and Political Culture in the lslamic World: Reflections on Millah, *Bullet of IMES, IUJ,* 8.
-----. 1996. Democratization and Political Culture in the Arab World: With a Special Reference to the Islamic Revival, *Korean Journal of the Middle East Studies,* 17.
Ramage, Douglas E. 1995. *Politics in Indonesia: Democracy, Islam, and the Ideology of Tolerance.* London: Routledge.
Richani, Nazih. 1998. *Dilemmas of Democracy and Political Parties in Sectarian Societies: The Case of the Progressive Socialist Party of Lebanon, 1949-1996.* Basingstoke: Macmillan.
Robinson, Glenn E. 1997. Can Islamists be Democrats?: the Case of Jordan, *Middle East Journal,* 51(3).
Sadowski, Yahya. 1993. The New Orientalism and the Democracy Debate, *Middle East Report,* 182.
Salame, Ghassan, ed. 1994. *Democracy Without Democrats?: The Renewal of Politics in The Muslim World.* London: I.B. Tauris.
Sisk, Timothy D. 1992. *Islam and Democracy: Religion, Politics, and Power in the Middle East.* Washington, D.C.United States Institute of Peace.
Springborg, Robert. 1995. Legislative Development as a Key Element of Strategies for Democratization in the Arab World, *Arab Studies Journal,* 3(1).
Stacher, Joshua A. 2002. Post-Islamist Rumblings in Egypt: The Emergence of the Wasat Party, *International Journal of Middle East Studies,* 56(3).
Wiktorowicz, Quintan. 1999. The Limits of Democracy in the Middle East: The Case of Jordan, *Middle East Journal,* 53(4).

‘Abd al-Karīm, Ṣalāḥ. 1998. *Awrāq Ḥizb al-Wasaṭ al-Miṣrī*. Cairo: s.l.〔エジプト・ワサト党の諸資料〕
‘Abd al-Khāliq, Farid. 1998. *Fī al-Fiqh al-Siyāsī al-Islāmī: Mabādi’ Dustūrīya: Al-Shūrā, al-‘Adl, al-Musāwā*. Cairo: Dār al-Shurūq.〔イスラーム政治法学において：憲法的原則：シューラー、正義、平等〕
‘Afīfī, Muḥammad al-Ṣādiq. 1980. *Al-Mujtama’ al-Islāmī wa al-‘Alāqāt al-Duwalīya*. Cairo: Maktaba al-Khānjī〔イスラーム社会と国際関係〕
al-Anṣārī, ‘Abd al-Ḥamīd. 1981. *Al-Shurā wa Atharuhā fī al-Dīmuqrāṭīya*. Cairo: Maṭb‘a al-Salafīya.〔シューラーと民主主義におけるその影響〕
‘Awaḍ, Hudā Rāghib, and Ḥasanayn Tawfīq. 1995. *Al-Dawr al-Siyāsī li-Jamā‘a al-Ikhwān al-Muslimīn fī Ẓill al-Ta‘addudīya al-Siyāsīya al-Muqayyada fī Miṣr: Dirāsa fī al-Mumārasa al-Siyāsīya 1984-1990*. Cairo: Al-Maḥrūsa.〔エジプトにおける限定的な政治的多元性の下でのムスリム同胞団の政治的役割：政治実践の研究 1984-1990年〕
al-Dīb, ‘Abd al-‘Aẓīm, ed. 2004. *Yūsuf al-Qaraḍāwī: Kalimāt fī Takrīmihi wa Buḥūth fī Fikrihi wa Fiqhihi Muhdā ilayhi bi-Munāsaba Bulūghihi al-Sab‘īn*. 2 vols. Cairo: Dār al-Salām.〔ユースフ・カラダーウィー古希記念論集〕
Ghaliyūn, Burhān et al. 2005. *Ḥuqūq al-Insān: Al-Ru’ā al-‘Ālamīya wa al-Islāmīya wa al-‘Arabīya*.

Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabīya.〔人権：国際的、イスラーム的、アラブ的な観点〕
Ībish, Yīsuf, and Yasushi Kosugi eds. 2005. *Turāth al-Fikr al-Siyāsī al-Islāmī*. Beirut: Turāth〔イスラーム政治思想選集〕
al-Jawharī, Muḥammad al-Jawharī Ḥamad. 2005. *Al-Dīmqurāṭīya al-Amrīkīya wa al-Sharq al-Awsaṭ al-Kabīr*. Cairo: Dār al-Amīn.〔アメリカ的民主主義と大中東〕
al-Kātib, Aḥmad. 1998. *Taṭawwur al-Fikr al-Siyāsī al-Shi‘ī min al-Shūrā ilā Wilāya al-Faqīh*. London: Dār al-Jadīd.〔シーア派政治思想の発展：シューラーから法学者の監督へ〕
al-Kawārī, ‘Alī Khalīfa ed. 2002. *Al-Khalīj al-‘Arabī wa al-Dīmqurāṭīya: Naḥwa Ru’ya Mustaqbalīya l-Ta‘zīz al-Masā‘ī al-Dīmqurāṭīya*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabīya.〔アラブ湾岸と民主主義：民主的営為の強化のための将来的展望をめざして〕
KhūrI, Yūsuf Q. ed. 1989. *Al-Dasātīr fī al-‘Ālam al-‘Arabī 1839-1987*. Beirut: Dār al-Ḥamrā’〔アラブ世界における憲法 1839-1987〕
Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabīya ed. 1984. *Azma al-Dīmuqrāṭīya fī al-Waṭan al-‘Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabīya.〔アラブ世界における民主主義の危機〕
-----. 2004. *Al-Dīmuqrāṭīya dākhila al-Aḥzāb fī al-Buldān al-‘Arabīya*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabīya.〔アラブ諸国の政党内の民主主義〕
al-Markaz al-Lubnānī li-l-Dirāsāt. 1993. *Al-Intikhābāt al-Ūlā fī Lubnān Mā ba‘da al-Ḥarb*. Beirut: Dā al-Nahār.〔内戦後のレバノンにおける最初の総選挙〕
al-Qaraḍāwī, Yūsuf. 1986. *Al-Fiqh al-Islāmī bayna al-Iṣāla wa al-Tajdīd*. Cairo: Dār al-Ṣaḥwa.〔イスラーム法学の原初と革新〕
-----. 1993. *Malāmiḥ al-Mujtama‘ al-Muslim alladhī Nanshuduhu*. Cairo: Maktaba Wahba.〔望ましきイスラーム社会の特徴〕
al-Shawbikī, ‘Amru ed. 2004. *Islāmīyūn wa Dīmqurāṭīyūn: Ishkālīyāt Binā’ Tayyār Islāmī Dīmqurāṭī*. Cairo: Markaz al-Dirāsāt al-Siyāsīya wa al-Istirātījīya bi-l-Ahrām.〔イスラーム主義者と民主主義者：イスラーム民主主義的潮流の構築の諸問題〕

アメリカ建国の理念——「近代」と「宗教」の相克



北海道大学法学研究科教授
古矢　旬

現在の政治を見ていても、宗教の問題をもう一度考え直さないとアメリカのことはよくわからないと痛感いたしまして、勉強の機会を持たせていただくということで参加させていただきました。小杉さんがお話の中で「もはやキリスト教民主主義はない」とおっしゃいました。アメリカを見ていると、そうでもないのではないかと思います。現在のアメリカの政治、歴史を考える時の私なりのポイント、視角を挙げておいた方が話がわかりやすいのではないかと思いますので、そこから入らせていただきます。

第二次大戦後、いろいろな国が民主化されて憲法をつくりますが、アメリカの憲法くらい長く持っている国はありません。少なくとも憲法の骨格にある建国の理念をアメリカ人は継承しています。いろいろな政治党派はありますが、独立宣言そのものを否定することは、アメリカでは、まずありません。そういう意味では「建国の理念」はアメリカではずっと生きていると考えられます。その側面をとらえて、以前、アメリカ合衆国を、ある種の「普遍国家」と呼びました。アメリカ合衆国憲法や独立宣言に含まれているメッセージは人間の普遍性、理性、17～18世紀にかけてのヨーロッパ世界、アメリカ世界を覆っていた啓蒙が生み出した人間類型、普遍的・理性的人間像を前提としていて、それに基づいてアメリカ国家はつくられていると考えたので、アメリカを「普遍国家」と呼んだわけです。そういう考え方には当然、様々な批判があります。アメリカ人の中身も変わってきています。「アメリカ人とは何か」についてもたくさんのアイデンティティが交錯しています。移民国家ですから、いろいろな国々からいろいろな文化が入ってくる。(アメリカ人の)アイデンティティが確立しないという問題があります。憲法や独立宣言に言われた「統治規範」と、一人ひとりの人間がアメリカ人であることに、どういう意味づけがあるか、ミクロとマクロの両方の側面からナショナリズムを考えていくべきだと思っています。

統治規範はいかにも動かないように見えます。しかしながらアイデンティティは動いています。そうであるなら、動いているように見えるアイデンティティを持った人間たちが、同じ規範を、同じ言葉で読んでも、意味するものは変わってきているのではないか。普遍国家は必ずしも不動国家ではなく、普遍の原理があるけれども、その解釈がさまざまに動いてきている。この点を最近の歴史家たちも注目しているように思います。レジュメに参考文献として、ジョイス・アップルビー(Joyce Appleby)とゴードン・S・ウッド(Gordon S. Wood)の本をあげています。二人ともアメリカ独立革命についての立派な業績を残してきた人です。解釈の方向は違いますが、二人の最近出た本は、いずれも大きな問題を採り上げています。それは「革命の継承」ということです。アメリカ独立革命は普遍的な原理によってなされたのだけれども、現在まで来る継承ではなく、革命が起こった直後の世代がどういうふうに受け止めたかという継承の問題に焦点をあてています。もう一つのフランク・ランバート(Frank Lambert)の『The Founding Fathers and the Place of religion in America』も「継承」の問題に最後のところで触れています。すでにアメリカ独立革命を中心的にやってきた歴史

家の中でも、アメリカの現在の憲法、独立宣言の普遍的な理念は次の世代で大きく解釈が変わってきているということに着目しています。そうであるならば、それから三、四世代、200年たった現在、ますます中身が変わってきてもおかしくないだろう。普遍的な原理の普遍性とその解釈の変動を両方考えていかなければならないと私は感じています。

アメリカのナショナリズムで常に出てくる言葉が、アメリカ合衆国国民社会の「例外性」です。例外であるということを、どういう意味でとらえるか。どの国も皆、自分たちの国はユニークであると言います。ただしそれだけでは例外主義になりません。「アメリカ例外主義」と言われてきた一つの理由は、人類史のある種の方向性、法則性、決まりというものを一方においた場合、その法則から外れる歩みをアメリカはしてきた。問題はアメリカ例外主義を繰り返しているところです。単に違っているということではなく、他の人類社会で想定されている法則とはずれている、そういう発展をアメリカは遂げてきた。これがアメリカ史における「例外性」の問題です。

人類社会を一つの法則が貫いていることはありませんから、「アメリカの例外性」というのは、その時々の「優越した法則からアメリカはずれている」ということです。ヨーロッパで迫害されてきたピューリタンが、ヨーロッパのキリスト教の発展とは違う選ばれ方をした人々が、アメリカにやってきた。このような「選民思想」は現在まで続いてきています。

冷戦期に「アメリカにはなぜ社会主義はないか」という問題が例外論の大きな課題としてありました。今から考えるとおかしなことを考えたものだと思いますが、1世紀くらいにわたってロンバルトをはじめとした社会科学者が考えてきた問題です。これも80年代、ソビエトが崩壊しかけていた頃に、フォーナーという人が「アメリカに社会主義はないのがあたりまえなのであって、アメリカがむしろ法則だ」とひっくり返しました。「例外は共産主義だ。アメリカの個人主義に共同性を持たせていけばヨーロッパ的な社会民主主義に近づいていくだろう」とエリック・フォーナーは言いました。その予測は少なくとも現在は外れていますが、そういう形で「社会主義からの例外論」も歴史の中で想定されてきました。

もう一つ「近代化論」。近代化スキームがあって、イスラームの問題にも植民地解放の問題にも、日本の明治維新にも関係しますが、近代世界が出てくる時、宗教が衰えていくという一種の法則があり、アメリカはなぜチャーチボーアをやらないのかということが例外の一項目として立てられました。これもしかしながら考えてみれば、今、文明の衝突のような時代になってみると、宗教的にすべてがなってきているのだから、アメリカが別に例外でも何でもないという話になってきます。例外主義ということで解釈する仕方は、一定の期間、どういうものを通用する法則と考えるかによって、その法則からの逸脱のケースを考えなければなりません。例外主義をやめようという必要はないと思いますが、例外をつくる法則性の射程、時代的な妥当性は常に考えてないといけないと思っています。

「アメリカ国民形成における宗教の問題」に入ります。渡辺浩氏が書かれた論文「『教』と陰謀」を読んで教えられるところが多かったのですが、ここでは渡辺さんは明治維新の時、日本の国家指導者たちが国家を人為的に上から構築しようとした時のことについて書いています。指導者たちは300もの藩に分断されていた日本人が一つの国民になるだろうかと心配して、何らかの国民的なアイデンティティの核を見いださないといけないと考えた。それでヨーロッパやアメリカに行ってみると、ヨーロッパとかアメリカはキリスト教が核になっているようだ。キリスト教徒はへんな話で、処女が妊娠したり、一度処刑した人間か生き返ったり、それを文字通り信じている。あれが我々が模範とする近代国家のナショナル・アイデンティティの核たりうるかと疑問に思うわけです。そういうことを書いている人がたくさんいます。渡辺さんも、宗教というものを社会的な統制の手段として考えることが明治初期にできたかという点に注目しています。どうも日本では宗教は根づかない。儒教は世俗的なものを説く宗教ではありますが、ある種の世俗的な教説ですから、それは国家をまとめていくには役立たない。しかし何かつくらないといけない。それで天皇制ができた。国体をフィクシャスにつくったというのが渡辺さんの解釈です。

1860年代後半の日本の指導者たちが考えた問題は、1776年のアメリカの国家指導者たちが考えた問題と似通っている側面があります。「理性や啓蒙によって一人ひとりの人間に権利がある」というところまではいいのですが、一人ひとりの権利を与えられた人間たちがどうやって社会秩序をつくっていくか。この問題はアメリカ国民にとって大きかったということです。さらにアメリカの場合、キリスト教が植民地時代盛んではありましたが、宗教的に見れば多元的だった。ローマ・カトリックもユダヤ教もわずかながら入ってきています。プロテスタントの教派は殺し合いまでするような関係であった。宗教的な多元性がある中でアメリカ国家をどうやってつくっていくか。これはある意味で日本の明治維新初期と似通った問題がありました。

そこで「啓蒙」と「理性」を使って、それをそのまま一つの国家的な目標にしたのが独立宣言であり、アメリカ憲法であったということになると思います。アメリカの場合にはイギリスの存在は大きい。独立国家である。First New Nation、植民地支配があって初めて国家の外形ができ上がったところがあると思います。しかし宗教の問題をどうやって解決するかが、やがて大きな問題になります。アメリカは宗教の問題を建国時、どういうふうに処理したか。これがもう一つ考えなければならない問題です。「資料1」をご覧ください。「アメリカはキリスト教国家的なところがあるのではないか」という、Pat Robertsonが演説したものがあります。憲法における政教分離はないという主張です。“It is a lie of the Left and we are not going to take it anymore.”の中から「アメリカ合衆国憲法の序文にGod が入ってないから書き換えろ」という「憲法修正提案」が出てくるような時代です。啓蒙と理性の時代に国家形成を世俗的に始めた国が、今、なお200年たってクリスチャン国家をつくろうという、有力な社会運動を含んでいる。理性的な個人から社会秩序をいかに形成しうるかという問題について考えると、科学革命が世俗化していって宗教を追い詰めていく、そういうことが繰り返し、繰り返し、世界史の上で起こってきています。科学革命は17、18世紀にはニュートン、それから1世紀後にはダーウィンが現れ、社会科学にもマルクスの革命が起こる。そこで世俗的な政治を考える際、宗教の存在余地はなくなってくるのではないかと考えられる。しかし宗教は残ってくる。その衰退と再生の繰り返しです。宗教上で言えば、信仰復興の間欠的な波の到来という問題になるのでしょうが、アメリカ史全体を考えても「世俗性」と「宗教性」の波をどう考えたらいいのか。さらには世俗性と宗教性は、そもそも対立的に考えるべきものなのかという問題が今、これから問わなければならないのではないかと思います。

2. の「建国」における宗教問題――「非キリスト教国家」と「プロテスタント社会」と3. の「国民社会」の発展と宗教問題というのは、アメリカの革命の形成に至るところと、革命が終わった後の時代を言っています。時代的には「1776年以前のアメリカにおける宗教問題」と「1800年以後の宗教問題」になると思います。この間に革命期があります。革命期の宗教の問題について一言だけ申し上げますと、「政教分離原則」が打ち立てられたということがあります。憲法で見ますと、合衆国憲法Amendment 1（修正第1条）です（「資料8」参照）。“Congress shall make no law respecting an establishment of religion”という、憲法の不朽の第一条です。宗教はアメリカ憲法、独立宣言の中でも、ある種のNatural Right になっています。神様はイギリスとアメリカの対立の場面からかなり追いやられていまし

た。そのようなことが起こった理由について、宗教的な多元性とか、啓蒙、科学も考えられますが、この時代、少し乱暴な言い方ですが、独立宣言の直後くらいは宗教というものをあまり考えない人々が指導者になり、あまり考えずに革命が起こされたのではないかと考えられます。

なぜかということを次の「植民地社会秩序の特性」で見てみたいと思います。アメリカという国は社会的な既存の秩序を変えたところからできていますから、ハイアラーキー、安定性、画一性、ヨーロッパのキリスト教社会において当然、前提とされている権威が全くないところから社会をつくっていきました。「社会性」「共同性」をつくりだすものであった。よくアメリカのもともとの起源をピューリタン、ピルグリム・ファーザーズに求めますが、ピューリタンの「正教国家」は、権威、画一性、安定性、ハイアラーキーに対する一つの答えを与えた。明治維新の指導者のように数は少ないが、一人ひとりが宗教的な迫害を逃れてきたという、魂を内側に抱えた人間たちを一つの安定的な秩序の中に埋め込んでいって、しかもコミュニティ全体を維持させるためにはピューリタンは「正教国家」という答えを出した。これは厳格な神学に基づく統治システムですから、当然、ピューリタンに対しては、アールミニウス派などの「自由意思論」に立脚した、そんなに峻厳に世俗世界を考えなくていいのではないかという批判が起こります。神の支配が絶対であり、予定説で、限られた人間しか選ばれず、選ばれた人間に恩寵が下って、選ばれなかった人間は天国に行けないという思想は現世を縛るには都合がよかった。これはマックス・ウェーバーも注目している点です。救いに至る宗教過程、「悔悟」(conviction)「回心」(conversion)「聖化」(sanctification)という人生の三段階ですが、これをある種の「世俗秩序」へと変換したのがピューリタンの「正教国家」であったと考えていいと思います。

ピューリタンの正教国家は、この神学、選ばれたものだけが、選ばれているかどうかは決して人間にはわからないという不安定な状況の中で世俗生活を送る。これが秩序を安定させている時期というのは短かったのではないかと、今では考えられます。神学が優位であって、その神学を使って困難な社会秩序の構成を行ってきたために、ピューリタンの社会は、神学者が同時に政治的指導者である。しかしやがて社会発展が遂げられてきて、初期の不安定さ、初期の階層性がある程度緩んでくると、ここに社会秩序の混乱が起こってきます。「魔女狩り」は、その一つ現れだったと思います。それ以外にも植民地反乱があちこちで起こります。伝統的ピューリタニズムは次第に社会的な主導権を失っていきます。ドクトリンを維持しようとすれば厳格に人々に対処しないといけないが、それで皆がついてくる時代が終わってしまうと、ドクトリンを人々の要求にしたがって合わせなければならない。幼児洗礼やハースフェイコグを認めると、それによって規範が緩んでくる。緩んでくることによって社会は発展してくるのですが、同時に人気を維持しようとしたピューリタンの指導者からみると、自分達の社会的な権威が落ちていく過程である。このアイロニーに17世紀から18世紀のピューリタニズムは直面しただろうと思います。

アメリカ社会全体を見ると多元的な宗教世界ですから、必ずしも非分離派のピューリタンがアメリカ全体を覆ったわけではない。信教の自由を主張した人々は別の宗派をつくり、カトリックもやってくることになります。ピューリタニズムそれ自体、ある種の社会発展の中で権威を失ってきました。それを端的に押し進めたのが、一つは「啓蒙」であって、その中から「理神論」や、キリストの神性を否定するユニテリアンが登場します。キリストの神聖性に対する疑いも出てくる。そこを問わずに神は宇宙の展開によってのみ自らを現すという理神論的な考え方が優越してくることになります。これは科学革命の影響は大きいと思います。

もう一つは、ピューリタニズムに対する信奉が失われてくるにつれて宗教的な感情も衰えてきます。「信仰の形式化」が起こってきますから、それと相対立する形で、Jonathan Edwardsの1734年のNorthampton revival、George Whitefieldの1739年から始まる「巡回」で「大覚醒」がアメリカ中に起こってきます。これはある意味でアメリカで最初の福音主義的な宗教復興の動きの例になります。こういう過程でピューリタニズムの支配は衰えてくることを一番よく示しているのが、ベンジャミン・フランクリンだと思います。

ベンジャミン・フランクリンは不思議な人です。Gordon S. Woodの著作に*The Americanization of Benjamin Franklin*があります。ベンジャミン・フランクリンの『自伝』を再読する形で書かれた本です。彼はアメリカ人じゃなかったのかとびっくりするわけですが、ベンジャミン・フランクリンは外国生活が長かった人です。フランクリンは一介の職人の子どもから刻苦勉励してジェントリーという、貴族ではないですが、普通の人間とは違う有閑階級に上り詰めた人です。フランクリンにとって、イギリス的な階層性の中でのジェントリーの地位にたどりつくというのは名誉なことで『自伝』でフランクリンはvanityを警戒するわけです。vanityが人間を腐敗させると警戒しています。フランクリンがイギリス的な価値秩序の中で立身出世を遂げていたことが一つのアメリカニゼーションの意味です。フランクリンはジェントリーになり、アメリカでの社会的指導者になって、イギリス、フランスで外交官になり、フランスに何十年もいます。独立革命の時には彼は70歳です。大使を務めた後、83年にアメリカに帰ってきます。外国生活が長い。フランスに心酔します。フランスもフランクリンに心酔します。フランスとフランクリンの関係はハッピーな関係で、フランクリンはアメリカに帰って「フランスほど故国は私を迎えてくれない」と言うわけです。フランクリンは死ぬまでアメリカ人としての意識は中途半端です。Gordon S. Woodの話の落ちは「フランクリンがアメリカ化したのはフランクリンが死んだ後だ」というものです。この点は後の国民社会の発展と宗教問題で語ることになります。

フランクリンはある種の時代の精神、発展期のフィラデルフィアの時代の精神を体現した思想家であり、実践家であり、政治指導者であったということです。彼の『自伝』で一貫して「神」という言葉はしばしば出てきますが、特定の教派に対する不信感は強い。ピューリタニズムとか啓示宗教に対する疑いも明示的に出している。「ある時、自分は完全な理神論者になった」と『自伝』の一節で書いています。しかしながら「理神論者になった」と言ったすぐ後にこうも言っています。「理神論は人間を傲慢にする、vanityに陥らせる。私と一緒に組織宗教に対する批判を固めた男たちが実生活ではだらしない個人主義、糸が切れた凧のような個人主義に入っていく。これは理神論が問題なんだ」と。

彼は理神論者ですが、それを絶対的なものとはしない。彼は何を重視するか。自分が刻苦勉励して社会秩序を登ってきた背景には世俗的な徳がある。この徳を自らの神との応答で培ってきたと言います。それは決して方法論抜きにできたことではない。フランクリンには有名な「十三徳」があります。子どもの頃に読んで、最近になってまた読んで、新たな発見があり面白かったです。彼は「世俗道徳」を生き方の基準にした最初の人です。宗教はその世俗道徳を培うための手段として評価されることになります。面白いシーンがあります。フランクリンのような理神論者、世俗道徳論者が「大覚醒」、宗教的な熱狂と出会うシーンです。有名な一節です。George Whitefield が大覚醒のきっかけになる演説をしている時、フランクリンが、あまり評判なので聴きにいった。自分は宗教的熱狂とは縁がないと思っていた。聴衆に帽子が回ってくる。「お金なんか入れないぞ」と思っていたけれど、あまりすばらしい演説なので1シリングか2シリングを入れた。何度も帽子が戻ってきたので、最後に財布がカラになってしまった。あの伝記の一節ではフランクリンがGeorge Whitefield を一面では好意的に評価しています。

もう一つはGeorge Whitefieldの大覚醒がどういう雰囲気の中で行われて、人々をどう説得したかということです。大変な演説の才をもった人のようですが、3万人くらいフィラデルフィアに集めて演説をやるらしい。マイクもない時代です。それで声が通る。リンカーンもゲティスバーク演説の3分間があります。大変大勢の兵士を前にして肉声でやるわけです。18〜19世紀の大衆民衆運動にかかわった、民主主義運動にかかわった人たちは声が大きいことと、またリンカーンは長身で目立ったらしい。そういう側面は歴史で重要かなと最近思っています。

フランクリンは「もしGeorge Whitefieldの大覚醒が、人々を日常生活において徳ある生活を営む方向に強化するのであれば、宗教も捨てたものではない」と評価しています。しかしフランクリンはあくまでも啓蒙の子であります。科学についても大きな貢献をして「新世界からやってきた啓蒙的科学家」ということで、フランスで人気を博する理由になります。フランクリンの出世は例外的かもしれませんが、その生き方や、都市の職人層の間に生まれてきた倫理観を、彼はある程度代表していたのだろうと思います。それと片方でピューリタン神学の衰え、組織宗教の腐敗が、アメリカの植民地時代150年を経て目立ってきた時にアメリカ革命が起こった。このことはアメリカの憲法が政教分離原則を確立する大きな背景になったと思います。

「政教分離原則」がアメリカ社会全体を統合しようとする時、一つの皮肉でしょうが、宗教を政治から分離することによって世俗国家の統合性を保障したという側面があるのだろうと思います。この時期の共和主義者はcivicであって、humanitarianismに立脚していたと言っていいでしょう。「大覚醒」も霊的な面の覚醒は導いたけれども、教会組織、教会指導者、聖職者総体の権威は、この時期に衰退していったのだろうと考えられます。しかし政教分離原則の後に起こったことは、Jeffersonの予想とは違っていました。Jeffersonはこの後、アメリカは「どんどん世俗化していくだろう」と言っています。Jeffersonが今いたら「アメリカ例外論」を唱えるかもしれませんが、彼は「アメリカは、今後、キリスト教がなくなって、世俗的な共和主義が宗教をより理性化して脱神秘化するだろう」と言いました。Jeffersonは1882年、死ぬ少し前に「現代の若者はすべて死ぬ時はユニテリアンになっているだろう」と予想しています。若者たちはやがてキリストの神性を認めないユニテリアンになる。それだけ合理性がアメリカ社会のトレンドになるとJeffersonは見ていました。ところがJeffersonの盟友のJames Madisoは、同じ時期、1819年、1832年に「宗教教育、宗教インストラクションは却って盛んになっていく」と言っています。かつて公的費用によって肯定された古い教会は大方のところを壊滅してしまった。establishしたchurchは壊滅したが、その他の教派の教会はなお増加してきている。牧師たちの数と政権分離と道徳性も人々の献身も完全な教会と国家の分離によって目に見えて増大してきている。

「非キリスト教国家」と「プロテスタント社会」と言った意味は、国家自体は非キリスト教国家として樹立されているが、社会そのものの中には広範なプロテスタントの教派が広がっていくということです。このような状況が19世紀前半に現れています。さらにJames Madison は13年後このように延べています。「宗教に対する法的な補助が撤廃されてから現在に至る50年の時の流れが明らかにしたことは、宗教は政府の支援を必要としないということだけではなく、政府は宗教をその管轄範囲から除くところで困ることはほとんどないということである」。実際に教派、教会数が西部への拡大に伴って、急速に増えている。ニューイングランド中心のコングリゲーショナリストについても、聖職者の権威は衰えたにもかかわらず教会の数自体は増えているという統計が出ています。

「建国の理念」が、果たしてどう受け取られたか。革命が成功したことはヨーロッパモデルの単一国家、one king, one church, and one tongueを創出したわけではない。階層的、文化的、民族的、人種的、教派的に多元的社会を包摂する連邦国家として成立している。19世紀初頭、アメリカ・ナショナリズムはアモルファスな状況にあったと考えています。国民がアメリカを漠然と自分の国ととらえる意識はあったにせよ、そのアイデンティティの核に何があるか。憲法や独立宣言は大きな傘として社会を覆っていたかもしれないが、それと呼応するような形で厳密なナショナル・アイデンティティは生まれていない。ここから先がJoyce ApplebyとGordon S. Woodの問題です。革命をどうやって継承するかという問題です。

ここから起こったことはまさに社会発展、社会のexpansion、膨脹であるわけです。ここから資本主義社会が生まれてきます。今まで独立革命論の歴史的な解釈は最初にウィッグの解釈があって、アメリカ独立革命は人類の自由の一段階を画したという考え方があり、さらに共和主義革命があって、あれは徳の共同体をつくったのだという言い方をする。それに対してJoyce Applebyは、ルイス・ハツが言ったようなリベラリズムは当初から共和主義を超えてあったのだ。アメリカはもともと所有的な資本主義が強かった国なので、それの問題を考えるとアメリカの革命はリベラルな資本主義革命の前身であると考える。その考え方は19世紀を見ると全部入っていたと見えるわけです。19世紀初頭には共和主義的な徳もあったし、リベラリズムもあったし、資本主義の芽もあって全部がアモルファスだった。その中から新しいアメリカ社会が登場してきている。その場合にイニシアティブをとったのが経済的発展であり、西部へのexpansionだったと、最近の歴史は解釈しているようです。

資本主義を考える場合、資本主義的な人間類型が生まれてくる。先に挙げたGordon S. Woodの*The Americnization of Benjamin Franklin*では、フランクリンが生き返るのはこの時点だといっています。フランクリン的な刻苦勉励の徳、立身出世の徳、自省、十三徳や、civicなバーチュはこの時点で再評価される。フランクリンの自伝が版数を重ねる。とりわけ富の福音的な議論や、出世するためにどう他人との関係を大事にしたかという徳が説かれます。フランクリンの自伝の中で印刷工として苦労した部分が出ていて、この時期から「労働」という価値が評価されるようになる。これはそのまま西部に行けば「丸太小屋神話」になってきます。1840年に二大政党の両方が丸太小屋出身だという、そんなことはうそばかりですが、有名な「丸太小屋キャンペーン」をするようになる。その背後には労働して刻苦勉励して、self-made manで成り上がった人間というのが、この時期にアメリカのナショナル・アイコンになってくる。この時にフランクリンが再生され、同時にJoyce Applebyが言うところでは「資本主義的な労働倫理」がアメリカ社会の中に根づいてくる。

第二次大覚醒がこの時期に起こります。片方では世俗的な資本主義、Market Revolutionが起こっている中で、同時にアメリカ社会全体で広範な信仰復興運動が起こります。この信仰復興の中のタームである「悔悟」(conviction)「回心」(conversion)「聖化」(sanctification)などの言葉は全部ピューリタンがつくったものです。その言葉がここでも出てくるのですが、意味合いが全く変わってきます。conversionはピューリタニズムでは電光に打たれるみたいにある瞬間に痙攣を伴ってくるような回心です。しかしこの時期になるとconversionはゆっくりした教育によって可能になってくる。ゆっくりした教育によってconversionが可能だという背景には「教育が人々を教化しうる」という考え方が出てくる。これは世俗的です。かつては、お前は神に選ばれるかどうかわからないという恐れが人間を正しい道に導いた。ピューリタニズムの世界では人間が人間を導くという傲慢なことは言ってはいけない。ところが第二次大覚醒の時には同時にpublic schoolの建設ブームが起こる。人々を教化するためにアルコール中毒の病院ができる。フーコーではありませんが、

social controlのための装置ができてくる。それはまさに「人間が人間を教化しうる」という発想です。宗教はそれだけ世俗化してきているわけです。しかしconversionは大事になる。conversionして、人間は何になるか。usefulな人間になる。神に仕えて神のプロジェクトの中でusefulな役割を果たしうる存在になることがconversionの意味なのだということです。天国に行くことではなく、現世の中でusefulな仕事をすることになります。usefulな仕事をすることは、その職業観、マックス・ウェーバーの『プロテスタンティズムと資本主義の精神』に近いのですが、それぞれのボケーションの中で全力を尽くすことが一番バーチュアスな人間になるということです。

第一次覚醒は個人の救いに止まっていたが、第二次覚醒は個人がsanctifyされるところまでいくように、ピューリタンの理論をdemocratizeする、民主化すると同時にそのことによって覚醒それ自体が社会化されていく。第二次大覚醒は社会的な覚醒、社会全体のsanctificationになる。丁度、この時期に現れてくるのが「千年王国説」です。千年王国説と同時に出てくるのが「アメリカの選ばれた国民」という考え方、Manifest Destiny、集合的に我々は神に選ばれている民であり、したがって、集合的に神の使命、神に与えられたボケーションを果たしていって人類社会の歴史に貢献する。そのことがひいては神に貢献していくことになる。世俗的な営利活動を活発化すると同時に宗教的な信条を活発化するところに移っていくわけです。

この一番大きな問題は、言うまでもなく奴隷制です。奴隷制は南部と北部が労働というものをめぐる価値で争った側面があります。奴隷制の南部には依然として、フランクリンがアメリカ化される以前、ジェントリーになって、自分はようやく働かずに食べていけるということを喜んだような有閑階級の論理が深く浸透していた。皮肉なことに労働倫理が確立しないままに奴隷制経営のプランテーションは資本主義化しています。これはバリントン・ムーアが「アメリカ資本主義の三系列」ということをいっていました。一つは「北部の産業資本」、もう一つは「西部の小農民資本主義」、それから「南部の奴隷制」。この三つが資本主義的であるということです。富を蓄積して再投資して、設備投資を繰り返すことによって富全体の創出量を多くしていく。これは資本主義だと。しかしアメリカの場合は南部と北部が別の道を歩みます。アメリカは一つのNationになるためには南部的な労働蔑視倫理およびジェントリークラスの倫理と、北部的な労働倫理とが､決着をつけないといけない。結局、産業資本の方が勝ちました。産業主義を率いて、労働の倫理を掲げて成長してきた北部が反奴隷で南部を壊滅したところにアメリカのNationが生まれる。ナショナル・アイデンティティが確立すると考えられるだろうと。

建国の論理は、少なくとも19世紀前半だけでもかなり変動してきているということを今日は申し上げたかったのですが、これはあくまで私論です。「アメリカ例外論」はもう一度考え直す余地が多いだろうと思っています。「アメリカに社会主義はなぜないのか」という問いは、冷戦後、妥当性をかなり失ってきている。社会主義はないのがあたりまえの社会になった時、「なぜアメリカになかったのか」を問うよりも「なぜロシアにあったのか」と問う方が「例外論」としては正しい問い方だろうと思います。

もう一つは社会主義の問題は労働倫理の問題とか資本主義の問題ですが、2005年のブッシュの就任演説で驚いたのは「Ownership-Society」と言ったことです。この演説で「自由」が何回出てきたかが注目されましたが、私が驚いたのは「Ownership-Society」という言葉です。ほとんどロックの思想です。労働によって人々が培ったものを大事にする社会にしたいという話です。労働の中にホリエモンのようなものも入っていますから、果たして正しいOwnership-Societyと言えるのかどうかわかりません。しかし少なくとも表面だけとれば、「社会契約論」ではありませんが、荒野に孤立した個人が労働して労働価値にしたがって蓄積した富に基づいて自分の人生を最後まで走りきっていくということです。それは具体的に何かというと、年金をプライバタイズするという話です。自分で稼いだお金を自分で将来生き延びるためのお金にする。これがOwnership-Societyの実情であって、現実にはOwnership-Societyは大きな貧富の格差を生んでいる。しかし原理的にもう一度アメリカの建国をつくったような「社会契約論」的な議論を、現職の大統領がやっているのです。ロック原理主義は「労働を覚醒する」というただ一つの点において、マルクスとの間に共通点があると思います。そう考えるアメリカは、ロックからブッシュまで一つの社会的な法則性を形成してきた国だと言えるのもかもしれないという考え方です。

もう一つは「アメリカは近代化の先端を走りながら、なぜ深く宗教なのか」という問題です。これもアメリカモデルを使って世界全体の宗教家の現状を照らしだすことができるかもしれない。そうだとすると「例外なのはアメリカではなく、今のブッシュやPat Robertsonは人類史の法則性を実証しているのもしれない」という皮肉なことも言えるかもしれません。

同志社大学一神教学際研究センター部門研究1・2合同研究会「一神教世界にとっての民主主義の意味」

2006年1月21日

アメリカ建国の理念――「近代」と「宗教」の相克

古矢　旬（北海道大学）

1. はじめに――問題の所在

◆アメリカ建国の理念？――統治規範とアイデンティティ
　独立宣言と合衆国憲法／それらが提示するものについての長い論争
　アメリカ人というアイデンティティの核心――自由・徳・商業
　「理念」と「歴史」
◆アメリカ国民社会の「例外性」
　「例外」の意味
　選民思想／社会主義／世俗化
◆アメリカ国民形成における宗教問題
　――「近代と宗教」問題の一断面＝世俗権力による宗教利用＝社会統制の手段としての宗教
　　参考：渡辺浩氏「『教』と陰謀」（『韓国・日本・「西洋」』慶應義塾大学出版会、2005所収）の問題提起
　――啓蒙と理性の時代における「国家形成」
　――解決すべき問題としての宗教的多元性
　――近代的市民の道徳的形成と宗教／徳と信仰の関係
◆アメリカ史における宗教問題
　――自立（孤立）した理性的個人からいかに社会秩序を形成しうるのか
　――科学革命（ニュートン、ダーウィン、マルクス）と宗教
　――国家的危機と信仰復興
　――神学的自由主義と福音主義
　――新たな政教一致運動【資料1】

2.「建国」における宗教問題――「非キリスト教国家」と「プロテスタント社会」

1）植民地社会秩序の特性
　ハイアラーキー、安定性、画一性、権威の欠如→「社会性」「共同性」をいかに創り出すか。
　ピューリタンの正教国家はこの問題に対する一つの答え。

　救いにいたる宗教過程（「悔悟(conviction)」「回心(conversion)」「聖化(sanctification)」）が世俗の統治過程と不可分。神学の優位。神学者の社会的主導性。
　この祭政一致による社会統制の不安定性→「魔女狩り」（1692年Salem）
　伝統的ピューリタニズム（コングリゲーション派教会と聖職者）の社会的主導権の衰退。
　宗教的多元性と「信教の自由」（ロードアイランド）
2）啓蒙の波及
　ニュートン革命（科学革命。）⇒人間の理性をとおして創造の神秘を解明しうるという信念の登場
　理神論＝神は宇宙の展開によってのみ自らを現す。啓示の否定。
　ユニテリアン＝キリストの神性の否定、人間の理性への信頼

> 啓示神学（神による究極的な真理の提示）→キリスト教の場合、イエス・キリストにおける神の顕現。啓示の網羅的収録＝聖書

> 自然神学（啓示によらず、自然理性にのみ基づく神学）→神の存在や唯一性は自然理性によっても認識可能

3）大覚醒
　Jonathan Edwards (Northampton revival, 1734)/George Whitefield (1739年に始まる巡回)→多数のエピゴーネン＝New Lights。福音主義的な熱狂（⇔冷厳なピューリタニズム）。

◆ベンジャミン・フランクリンの啓蒙主義
　――啓示宗教への疑い【資料2、3】と理神論への傾斜と疑問【資料4】
　――啓示をも理神論をも相対化する「有用な徳性」の規準（＝近代的個人主義の倫理的基礎）の提示。【資料5】
　――世俗道徳、生き方の規準としての道徳が目的であり、（さらにはそれによって得られる功利が目的であり）、宗教は手段。→市民宗教への傾斜
　――宗教的覚醒運動へのアンビヴァレンス（ジェントリーとデモクラットの間）【資料6】
　――アメリカ社会（とりわけペンシルヴェニア）の宗教的多元性→教派間共存原理へ【資料7】

4）政教分離原則の確立【資料8】
　Jefferson┐s criticism: Christianity as an “engine for enslaving mankind, a mere contrivance to filch wealth and power”

独立後の各州における政教分離原則の樹立やdisestablishment
世俗国家としての合衆国建国（人間の自由意志にもとづく国家建設）⇔divine rule
∵共和主義自体がcivicであり、humanitarianismに立脚
大覚醒⇒聖職者権威の衰退≠宗教の衰退
宗教と政府との分離は、そのいずれにとっても害はなかったという認識。【資料9】

3．「国民社会」の発展と宗教問題

1）建国の理念の変容
革命の成功は、ヨーロッパ・モデルの単一国家（one king, one church, and one tongue）を創出したわけではない。
階層的、文化的、民族的、人種的に多元的な社会を包摂する連邦国家
⇒∴多様な（可能的な）国民的アイデンティティの相克
19世紀初頭：全国規模の印刷資本主義に支えられた包括的一元的なナショナリズムは未成
しかし、革命期共和主義は、西部への新開地の展開とともに徐々にデモクラシーと民衆的資本主義に道を譲りつつある。
「労働」の意味変容／上昇的な社会的流動性の肯定（「丸太小屋」神話の形成期）
self-made manの神話

2）第二次大覚醒
政教分離原則に基づく世俗的な共和主義が、宗教をより理性化し、脱神秘化するだろうというJeffersonの1822年の予想。「現在の若者は全て死ぬときはユニテリアンになっているだろう」。⇔【資料10】プロテスタント社会のネットワーク
その原因
大覚醒の遺産、信仰復興運動のパターンの存在
共和主義的な徳の衰微（∵フランス革命／資本主義社会の勃興）
教派・性別・人種を越えた民衆の宗教的覚醒
世俗社会の「進歩」と宗教的千年王国の到来との混交
労働・営利活動・そのための世俗的個人主義的道徳の勧奨

◆ベンジャミン・フランクリンの「アメリカ化」
――ウェーバーが、その内に典型的な「資本主義の精神」を見たフランクリン像は革命以後に形成された。
――貧しい家の出自、奉公人から印刷業者へ、ジェントリーから国家指導者へという伝記⇒貧困から国際的名士への立志伝⇒貧困な青年層に出世の可能性を示す
――近代資本主義に適合的な「徳」を内面化するための世俗的な方法
――競争、物欲、金銭欲、自己利益の追求と社会改良の使命感との共存

3）奴隷制とナショナル・アイデンティティ
奴隷制下南部の「労働」観⇔北部の近代的個人主義
北部の産業主義、市場社会と適合的な人間類型が、南北戦争以後アメリカのナショナル・タイプとなる。

4．終わりに――アメリカ例外論再考

◆「アメリカにはなぜ社会主義はないのか」
この問いの時代的被制約制。∵冷戦以後／グローバルな新自由主義の波⇒「歴史的制約要因のなかったアメリカがむしろ法則性にかなっているのではないか」という逆の問いかけも可能？ブッシュのOwnership Society論（ロック原理主義？）
◆「アメリカは近代化の先端を走りながら、なぜ深く宗教的なのか」
所有的個人主義の原理的な追求を許す社会の「共同性」原理はどこに求められるのか。そのように問いを立て直すならば、そのような社会ほど、「自覚的に」宗教を求めざるをえないことになろうか？

【参照】
Gordon S. Wood, The Americanization of Benjamin Franklin (New York: The Penguin Press, 2004)
Joyce Appleby, Inheriting the Revolution: The First Generation of Americans (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000)
Frank Lambert, The Founding Fathers and the Place of Religion in America (Princeton: Princeton University Press, 2003)

【引用資料】
【資料1】
"There is no such thing as separation of church and state in the Constitution. It is a lie of the Left and we are not going to take it anymore."
Pat Robertson, November 1993 during an address to the American Center for Law and Justice

【資料2】「ピュウリタニズム（最も広い意味での）偉大な人物は、すべて青年時代に予定説の陰

鬱な厳粛さの影響をうけて成長し、予定説を彼らの出発点としていた。・・・後年きわめて自由な思想の持ち主となったフランクリンもそうだった」。(マックス・ウェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』、岩波文庫、176ページ)

【資料3】「私の両親は早くから私に宗教心が起るようにし、幼年時代を通じて、敬虔に私を非国教派の方向へ導こうとしたのである。ところが、いろいろ本を読んでみると、いくつかの点に対して異論が出ているので、そうした点について次々に疑問を持つようになり、そのあげく、一五歳になるかならない頃には、天啓そのものさえも疑いはじめたのである」。(『フランクリン自伝』、岩波文庫、93ページ)

【資料4】(反理神論の書物を読むうちに、逆に)「こうしてけっきょく私はまもなく完全な理神論者になった。・・・(しかしこの背教的議論を受け入れた人びとの中には、世俗的に受任しがたい非道な行いには知るものが少なくなく)「この教義は、真実であるかも知れないが、あまり有用ではないのではあるまいかと私は思い始めた」。(94ページ)

【資料5】(逆に)「天啓は実際それ自身としては私にとってなんらの意味も持たず、ある種の行為は天啓によって禁じられているから悪いのではなく、あるいは命じているから善いというものでもなく、そうではなくて、それらの行為は、あらゆる事情を考え、本来われわれにとって有害であるから禁じられ、あるいは有益であるから命じられているのであろうと私は考えた」。(95ページ)

【資料6】「1739年・・・ホイットフィールド氏がフィラデルフィアへやってきた。はじめは説教を許した教会もあったが、牧師たちはやがて彼を嫌って説教壇を提供することを拒んだので、やむをえず彼は野外で説教を始めた。その説教を聞きに集る各宗派の群衆の数はおびただしいものであった。・・・やがて現れた町の住民たちの態度の変化には驚くべきものがあった。今まで宗教については考えもせず、まるで無関心であったのが、急に世界中が信心深くなってきたかのようで、夕方町を歩くと、どの通りでも、方々の家で賛美歌を歌っているのが聞こえてくるのであった」。(同、169ページ)

【資料7】(1751年ペンシルヴェニア大学設立に関して)「ことわっておかねばならないが、この[大学の]建物は各宗派の信者の献金で建てられた者であるから、土地家屋の管理を託すべき委員の指名には、ある一つの宗派が優勢を占めることのないように、とくに注意が払われていた。・・・それで各宗派から一名ずつ、つまり英国国教派から一名、長老教会派から一名、浸礼派から一名、モラヴィア派から一名という風に指名し、もし死亡のため欠員ができた場合には、寄付者の中から選挙によってこれを補充することになっていた。たまたまモラヴィア派の委員が同僚と仲がよくなかったため、彼が死ぬと、委員たちはモラヴィア派からはもう委員をとらぬことに決めた。ところで、他の派から選ぶとすれば、同じ宗派から委員が二人出てくるわけで、これを避けるにはどうしたらよいかが、次の問題になった。数人の名前が出たが、右の事情で意見が一致しなかった。その中に一人が私の名をあげ、私は一個の誠実な人物というだけで、どの宗派にも属していないからと言ったところ、一同なるほどということになって私を選び出した」。(190〜91ページ)

【資料8】合衆国憲法
Amendment I
Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof;・・・

【資料9】
James Madison to Robert Walsh, March 2, 1819.
「革命以来、宗教的教育は盛んになっている。・・・かつて公的費用によって公定された[古い教会は]おおかたのところ壊滅してしまったが、[その他の教派の]教会は増加してきており、なお増加し続けている。・・・牧師たちの数とその精勤ぶりと道徳性も、人々の献身も、完全な教会と国家の分離によって、目に見えて増大してきている」。
James Madison to Rev. Adams, n.d. 1832.
「宗教に対する法的な補助が撤廃されてから現在に至る50年の時の流れが明らかにしたことは、宗教は政府の支援を必要としないということだけではなく、政府は宗教をその管轄範囲から除いたところで困ることはほとんどないということである」。

【資料10】教派教会数

	1780年	1860年
Congregationalist	750	2,200
Presbyterian	500	6,400
Methodist	--	20,000
Baptist	400	12,150
Catholic	50	2,500

フランス共和国とユダヤ――『ライシテ（世俗性）』理念の試金石



東京都立大学人文学部教授
菅野 賢治

「一神教世界と民主主義」という非常に大きなテーマを課されておりますが、私からは、フランスのユダヤ人のことに関連して話題提供をしたいと思います。私は即物的な人間で、何々主義、何々性という抽象名詞が三つ、四つ並んでしまうと、とたんにまとまりがつかなくなって混乱するタイプで、具体的な出来事や風俗から出発しないと自分の話を組み立てられない方なので、まずはフランスの21世紀最初の5年間を出来事とともに振り返るという形をとってみたいと思います。

フランスでは昨年が1905年に制定された「国家と教会の分離に関する方」（一般に「政教分離法」）の100周年にあたる年でした。フランス共和国におけるライシテ（非宗教性、世俗性）の原則――英語では「セキュラリティー」と呼ばれますが、フランスでは「ライシテ」の方が主に使われます――、そしてここ数年の議論の趨勢の中から、日頃、私が専門研究のテーマとして関心を持っているユダヤの視点からフランス共和国の21世紀に向けて真価が問われているとすれば、それがどういう意味においてであるかという個人的な結論を申し上げて、仮の結論にしたいと思います。

21世紀もすでに20分の1の時間が経過してしまいました。その間、フランスに集中的に関心をお持ちでない方にとっても特にご記憶に残っているのは、まず、2002年に行われた大統領選挙でジャック・シラクが再選されるにあたり、ル・ペン率いる極右政党、外国人排斥を露骨に掲げている国民戦線（FN）が予想を上回る得票率を記録したこと。次に、イスラーム教徒の女子学生が着用するチャドル――スカーフ、ヴェールとも呼ばれていますが――が法によって制限されるようになったという話題。三つ目は、昨年秋からこの正月にかけて、パリをはじめ都市郊外で始まった移民二世、三世が中心と言われている若者たちによる暴動のニュース、この三つだったのではないでしょうか。これを単純につなぎあわせますと、どうやらフランスでも移民の問題がますます表面化してきており、移民を排斥しようとする極右政党が徐々に勢力を強める一方、政府の方はチャドルの着用制限に象徴されるように、宗教・民族的アイデンティティーの発露や移民系の若者たちの不満に対して、かなり強硬な姿勢でそれを押さえ込もうとしているようだ、という印象になってしまうのかもしれません。日本のメディアも大方そのような調子で報道していたように思いますし、私自身、日本の新聞やテレビを介して眺めている限りにおいては、うっかりそういう印象を持ちそうになったのですが、今回、この機会にフランスのメディアをもう一度細かくたどり直してみますと、そういう印象は確かに間違いではないかもしれませんが、やや皮相的すぎて危険かもしれないという印象も得ました。公立学校でのチャドルの着用制限の法律の制定については、アメリカのメディアでかなり批判的に採り上げられたせいで、日本のメディアもその論調に影響されてしまったきらいがなきにしもあらずではないかと思います。今日はいろいろな出来事を関係づけながら、一般の報道から受けてしまいがちな印象とは少し違う文脈もあるのではないか、というところをお話できればと思います。

われわれの21世紀は、2001年9月11日、同時多発テロで幕を開けたという印象がどうしても濃厚になってしまいます。フランスでも2002年に入ると、9・11の直接、間接の余波と感じられるような出来事や著書の刊行が目立つようになってきます。中でもピエール＝アンドレ・タギエフという歴史家の『新たなユダヤ嫌い』という本が物議をかもしました。9・11以来、あるいはそれ以前からすでに思想的に極左と呼ばれる人々を中心として、反米、反イスラエル、親パレスチナ、親アラブから出発し、西洋そのものを標的とするテロリストに拍手喝采さえ送りかねないような言説が蔓延してきており、それが新しいタイプの反ユダヤ主義の勃興にもつながっている。簡単に言うとそういう趣旨の本です。タギエフは『ユダヤ陰謀説――シオン賢人の議定書』という歴史的研究で知られる歴史家です。反ユダヤ主義、人種差別主義一般に関する研究者として、私も以前から参照してきた人ですが、今回のこの本は、やや性急に極左勢力による世界陰謀なるものを自分でこしらえてしまったという感じがします。常日頃、自分が研究している陰謀説に、自分自身はまりこんでしまったという印象もないわけではない。

同様に9・11の直後、イタリアの有名なジャーナリスト、オリアーナ・ファラーチがイタリア語と英語で出版した、アメリカ支持、イスラーム敵視の書、『怒りと誇り』のフランス語訳が出まして、その内容をめぐってもかなり激しい紙上論争が行われたようです。

2002年になると、ユダヤ関係でも話題をさらった出来事がありました。フランスのユダヤ団体すべてを傘下におさめてまとめあげている組織CRIFの代表ロジェ・キュキエルマンが、大統領選における極右政党の大躍進という結果をうけて、「これはフランスのイスラーム教徒らに対して、おとなしくしていた方がいいぞ、という意味が込められたメッセージである」ということをイスラエルの『ハアレツ』のインタビューに答えて述べ、これが轟々たる批判を浴びました。ル・ペンの国民戦線は何もフランスのイスラーム教徒だけを排除しようと言っているわけではなく、それ以前に何よりもユダヤ人排斥を堂々と掲げてきた政党でもあるのに、今やユダヤ人団体の代表者が国民戦線と同じようなイスラーム排斥の言辞を繰り広げるようになったのかと、ユダヤ人たち自身の中からも厳しい批判がなされた。ほどなくキュキエルマンは「配慮を欠いた失言だった」と謝罪しています。このほか、イスラエルに関する事件として、年譜に掲げておいた「パリ第6大学論争」もありましたが、詳細は割愛します。

翌年2003年になりますと、フランス、ドイツ合同のテレビ局「アルテ」で、イスラエル軍のジェニン侵攻の模様を伝えるドキュメント『ジェニン、ジェニン』が放送直前で中止になるという騒ぎがありました。ユダヤ側の圧力によるのではなかったのかと盛んに問題になったりもしています。2003年は、イスラームとアフリカ系の移民二世の側から、かなり挑発的なユダヤ攻撃の言辞が相次いで繰り広げられ、世間の話題をさらった年でもありました。スイスの若いイスラーム学者ターリク・ラマダーンが、インターネットのサイト上で、「フランスのユダヤ系の知識人も政治家も、反イスラーム感情をかきたてながらイラク戦争を支持している」として、いくつか固有名詞をあげながら名指しで激しい抗議を繰り広げる。その際、ラマダーンは、タギエフがまったくユダヤ系の出自の人間でもないにもかかわらず彼もリストの中に含めてしまったり、ユダヤ系哲学者フィンケルクロートなど、なにもイラク戦争まで支持しているわけでもない人間まで含めて糾弾したり、かなりお粗末な間違いをおかしています。

2003年12月、父方の系譜によってカメルーンにつながっているデュードネ・ムバラ・ムバラという人気俳優が、あるテレビ局の生番組に正統ユダヤ教のラビに扮して出演してきて「ハイル・イスラエル！」

などと叫んだりして、視聴者に呼びかけ、「あなた方も私と一緒にアメリカ側の善の枢軸に入りたまえ」とふざけた言辞を繰り返し、これが大問題となりました。デュードネは映画俳優として若者の間で強い人気を獲得していますが、日頃から「ブッシュに支配されるくらいならビン・ラディンに支配された方がましである」というような発言を繰り返していた。余談として、この番組を組み立てていたディレクターがユダヤ系の人で、両親がイスラエルに住んでいることもあったりして、テレビ局が謝罪、デュードネ本人はユダヤ団体から名誉棄損で訴えられて裁判にかけられるというような顛末です。訴訟はまだ続いていると思います。

2004年、リヨン郊外に住むアルジェリアのイマームが、ある雑誌のインタビューで非イスラーム教徒に対する暴力と憎悪の勧めを公然と説き、イスラーム世界の多重婚はもちろん、姦通をおかした女性に対する石打ちの刑罰も「極めて当然のこと」と述べてみたりして、内務大臣令により国外追放の処分を受けています。これ以外にもイスラーム原理主義の立場からテロを礼賛し、暴力を説いたとして処分を受けたり、テロ組織との関係を疑われたりするイスラーム指導者が何人か続いたようです。

同じく2004年、反ユダヤ主義の動向もにわかに活発化し、アルザスのコルマールのユダヤ人墓地が――これは昔からあることですが――鉤十字のスプレーで落書きされる事件もあり、同種の事件がフランス全土で多発しました。これも相変わらずという感はあるのですが、その年の末、ニュルンベルグ裁判の有効性とガス室の存在を疑う否定主義の言説を公にした大学人が停職を命じられたりしています。

そのような中、2004年3月、公立学校における宗教的な標章や服装の着用を制限する法が可決され、同年10月の新学期から施行されることになりました。すると今度は「法の撤回を求める」という趣旨で、イラクで、原理主義グループたちがフランス人ジャーナリストの身柄を拘束し、3カ月後になってようやく釈放される事件もありました。確かに時期からみて、イスラームのチャドルを狙い撃ちしたと言われても仕方のない「ライシテ」に関する法については後に再び検討します。

直接宗教に関わるというわけではありませんが、ポスト・コロニアルの文脈でもいろいろな事件があり、2004年10月、オリヴィエ・ペトレ＝グルヌイヨーという歴史家が書いた『黒人奴隷貿易――全体史の試み』という書物が、先立つ2001年5月、国会で可決されたトービラ法（過去の奴隷貿易を人道に対する犯罪と認定する趣旨の法律）に背馳するとして人権擁護団体から訴えられるという事件が起こります。ペトレ＝グルヌイヨーは、黒人奴隷貿易は全体史として見た場合、決してジェノサイドに相当する行為ではなかった。いわんやそれをユダヤ人に対するジェノサイド、ショアーに比較すること自体が誤った歴史解釈であって、新たな反ユダヤ主義に余地を開く原因にもなっているという主張を繰り広げております。こうしてショアーの記憶と黒人奴隷貿易の歴史が、実に隠微な、複雑な形で関係づけられていく。

その一方で、2005年に入ると、アフリカ・カリブ海に出自を持つ黒人フランス人たちが「われらは共和国の原住民である」というアピールをインターネット上に掲載して、過去のフランスの植民地主義を糾弾し、今日なおフランスは植民地主義的であることをやめていないとして賛同者を募る運動が立ち上がりました。同時に、確かにこれまで書物の中であまり目にしたことのない点だったのですが、ナチスの強制収容所の犠牲者の中には黒人もいたのだという事実が、セルジュ・ビレというコートジボアールのジャーナリストの手でクローズアップされました。

2005年末には、クロード・リブが『ナポレオンの犯罪』という書物を著し、フランス革命政府によって一端は廃止されたはずの奴隷制度を復活させたナポレオンは、その意味でヒトラーの先駆者であったという主張をもって、今現在、センセーションを巻き起こしています。

2005年のユダヤ関連の欄をご覧ください。3月、ある教育法の改正に反対する学生デモの最中に、一部の参加者が特にキッパを被っていたということで、どうやら有色人種とおぼしき暴徒らに襲撃を受けて大怪我をする事件がありました。ユダヤ系の青年団体を中心に「これはユダヤ人と白人を標的にした人種差別の兆候である」と緊急アピールを出して、これをアラン・フィンケルクロートなどが盛んに支持するということもありました。

こうしてサイクルは一巡した、完成したと言いますか、今ではアラブ系、アフリカ・カリブ系、ユダヤ系、白人までもが一斉に揃い踏みで、自分たちは何らかの不当な差別の対象になっていると全員がアピールを出すという状況に立ち至ったわけです。次にアピールを出す可能性として残っているのはヴィエトナム系を中心とする黄色人だけかもしれないというくらい、一斉に諸団体が差別糾弾のアピールを出すという状況に立ち至っています。

2005年のフランスをめぐる最大の話題は、やはり都市部郊外の若者らによる暴動騒ぎでしょう。実に1955年のアルジェリア戦争以来、50年ぶりの非常事態宣言が出され、年があけて、つい先頃、ようやく解除になったという状態です。これをめぐってフランスの論壇も非常に賑やかだったようで、エピソートとしては無限にあるのですが、今日、ご紹介したいのは、あるイスラーム指導者から出されたファトワーです。先日、CISMORの別の会合でこのことを話しておりましたら、東京外国語大学の大塚和男先生が、「それについてフランスのイスラーム指導者がファトワーを出してないか調べてみたら面白いのではないか」とヒントをくださいまして、調べてみましたら、やはり出されていました。2005年11月6日、「フランス・イスラーム組織連合」のシャイフがファトワーを出し、暴力と破壊行為を自重するよう若者たちに呼びかけた。これをめぐってもいろいろな議論があったようです。たとえば「社会問題についてイスラームの名において公式声明を出すことは政教分離の精神にそぐわないのではないか」、「ファトワーを出すことによって、あたかも暴徒らが皆イスラーム教徒の若者であるかのような印象を与えるのは好ましくないのではないか」という批判もありました。それよりも興味深かったのは、ファトワーの中で、暴力行為を諫め、公共の秩序を守るように呼びかけるために使われていたクルアーンの言葉が、原典をよく見てみると、その前後でユダヤ教徒に対するかなり厳しい攻撃の言辞が繰り広げられている箇所から引き出されていることがわかりました。そのような箇所が故意に選ばれたのではないか、という疑念が誘発されたりしたわけです。

しかし、暴動関連でもっともメディアを賑わせたのは、イスラエルの『ハアレツ』に掲載されたアラン・フィンケルクロートのインタビューだったと思います。インタビューはフランス語で行われましたが、昨年11月8日『ハアレツ』紙に、ヘブライ語と英語に訳されて掲載された後、さらにその一部がフランスの『ル・モンド』紙でフランス語に訳し直されて報道された。そのインタビューの中で、フィンケルクロートは、今回の暴動は、郊外に住むアフリカ系やカリブ系の移民二世、三世らが、学業や雇用の面で受けている社会的差別に怒って実力行動に出たというのではなく、日頃から彼らの心に宿っているフランス共和国に対する民族・宗教的な憎悪に端を発しているのだと言い切った。しかもそれは反フランス、反ユダヤを日頃から標榜している組織によってかなり大がかりに組織された「反共和国のポグロム」である、という言い方をしました。また、それに対して、暴動の中心を占めているのがアラブ・アフリカ系の若者たちであって、彼らが日頃からフランス共和国を全く愛していないということすらポリティカリー・コレクトの気遣いから口にするのを憚り、もっぱら「社

会的な観点から差別をなくしていこう」とか、「若者たちの人権を守っていこう」とか、むしろ暴動者たちへの同情を基調としているような左派や人権擁護派を中心とする言説は、出来事の真実を直視しようとしない「おめでたい精神主義」であるとして、かなり声を荒らげたわけです。その他にもフィンケルクロートは激しい口調で挑発的な言辞を連発しているのですが、その後、彼自身が「フランス語からヘブライ語へ、またそれがフランス語になった過程で、大分言葉づかいが誇張されてしまった」と弁明していますので、ここでは字面や言葉づかいにはこだわらずにおきますが、発言の中心的な趣旨は今、述べたようなことです。

これに対して『レベラシオン』、『ヌーヴェル・オプセルヴァトゥール』など、各紙誌から一斉に批判の声が上がりました。フィンケルクロートの方こそ、共和国の擁護、反ユダヤ主義の告発という名目で、移民二世、三世らの若者に対する社会的差別に目を瞑ろうとしているのではないか。これを民族・宗教的な憎悪と決めつけることによって、フランスの中に内なる他者をつくりあげ、囲い込み、そういう憎悪を抱いている人々さえ外に追い出してしまえばフランス共和国はうまくいくのだというような保守派の言説、ややもすれば極右の国民戦線にもつながりかねない言説を生み出しているではないか。しばらく前からネオ反動主義者の代表格と言われてきたフィンケルクロートも遂にここでその極みに達したか、というかなり激しい批判が相次ぎました。

さて2005年を締めくくった、ある意味ではこの5年間のフランスを締めくくったといってもいいかもしれない、この「フィンケルクロート論争」と、私の今日のキーワードである「共和国」「ユダヤ」「ライシテ」がどう結びつくかというところは追って申し上げることにいたしまして、以上、駆け足で見てまいりました21世紀最初の5年間のフランスの論争について、全体的な印象を申し上げます。

第一の印象は、20世紀末にもまして、21世紀のフランスにおいては、民族、宗教、あるいはそれをめぐる歴史と記憶というテーマか非常に重要な意味を持ってきているようだということ。第二には、それぞれの言論人が、それぞれの立場から、それぞれのインパクトをもって発言を行っているけれども、共通しているのは、皆、自分自身が最後の決定的な言葉を言おうとして力むあまり、最後のところで何かに躓き、結果として、暴言、失言、他者への配慮を欠いた発言になってしまっているということ。第三に、皆が皆、自分の主張が、目に見えない、しかしどこかで組織化されている抑制の壁によって遮られている、と感じており、そこで自分はあえて抑圧をはね除けながら口にしているのだという、「ポリティカリー・コレクトの犠牲者」としての構えから物事を述べていること。第四に、各人が各人の立場を代表しつつ、自分たちこそは歴史上の真の被害者であった、と強調したがる傾向がある。それによって、論争が「被害者意識競争」のような性格を帯びてしまい、論争そのものが不毛なものになってしまいかねない。そればかりか、自分たちこそ真の被差別者として他の被差別者を貶めるような言説を互いに浴びせ合うような形で、結局のところオールマイティーの差別を掲げている国民戦線の有利に働くような危険な状況にさえなりかねないということ。第五には、しかし、こうした一連の傾向も、広い心で眺め渡してみると、21世紀の現実を何とかできないかと思いつつ、しかしどうにもできずにいる、それぞれの苛立ちが先に立っているのではないか、ということです。

フランスの論壇、知識人界は、20世紀末まで、やはり白人にして古くからのフランス人、大方キリスト教世界から出てきた人々が中心を占めており、せいぜいユダヤ系とカリブ系の論者や知識人が少数派として孤高を保っていたようなところがあったのですが、ここへ来て、イスラーム、アラブ、アフリカ・カリブ系など、フランス本国の小さな六角形以外のところにも絆を持っている人々が一斉に態度表明をするようになった。アメリカとはまた別のタイプの多民族国家の本性をますます顕著に現すようになってきたと思います。本来、旧植民地を含めて世界的なものとしてあったはずのフランス的な文脈が公論の場にどっと流れこむようになってきたという意味で、むしろ私などは、ようやくフランスが面白くなってきた、とさえ感じています。もちろん、一部分、単にメディアによる話題づくりに乗せられているだけではないか、という印象がないわけでもないのですが。

その上で、今日の論題に掲げた「共和国」「ライシテ」というキーワードを関係づけていこうと思います。私はフランス語圏における「ライシテ」の専門家ではなく、自分の勉強のために、必要上、本を読みかじっている人間にすぎませんが、とくに参照しているのは、甲南大学の小泉洋一さんによる2冊の専門書『政教分離と宗教的自由：フランスのライシテ』『政教分離の法：フランスにおけるライシテと法律・憲法・条約』。フランスサイドの研究では、先頃来日して各地の大学でフランスのライシテについて講演していたジャン・ボベロの著書です。ボベロは、ソルボンヌの高等教育実践学院で長く宗教社会学を教えてきた人で、今やフランスの宗教社会学の第一人者と言っていいと思います。

今回、2003年3月15日の法によってイスラームのチャドルの着用が法的に制限されることになりましたが、遡れば1989年、私がまだ大学院生だった頃から、フランスでは学校におけるチャドルの着用の議論がされてきました。以来、延々と繰り広げられてきた論争に、今回、一定の区切りがつけられることになったわけですが、それをもって、アメリカでその種の批判が盛んに行われたように、フランスは宗教的、民族的伝統を公の場から排除しようとしているという見方をしてしまったのでは、余りにも粗末なフランス観になってしまいます。私はことさらシラク大統領のフランス共和国を擁護する義務を感じている人間ではないのですが、この点については、フランス共和国がそれぞれの宗教、民族的文化に対して示している「尊重の姿勢」だけはきちんと見ておかなければならないと思う者です。ジャン・ボベロも強調しているとおり、こと「ライシテ」の議論については、それがうまくいかなくなった時、何か問題になった時だけ注目され、スキャンダラスに強調されるきらいがあり、普段、ライシテの理念をもってうまく機能している、宗教文化がフェアな仕方で尊重されているという側面には、日頃あまりスポットがあてられないという実態があるので、確かに注意しなければいけないと私も反省したところです。

今回の法によってはっきりさせられたのは「公立学校において、教育活動の時間内に宗教的帰属を表に現すような標章や服装を着用してはならない」ということです。フランスにも公立学校と私立学校があり、生徒の数の割合で言うと、毎年ある一学年について、子どもたちのうち84％が公立学校に通い、16％が私立学校に入学・進学しているそうです。私立学校のほとんどが宗教系の学校で、9割はカトリックですが、プロテスタントのルター派と長老会議派、ユダヤ教、イスラームの私立学校も、合わせて1割程度ですが存在します。入学者数で公・私の比率は84対16ですが、小学校から中等教育に進む過程で、あるいは転校やコース変更などにより、公立から私立へ、私立から公立へとかなり生徒の行き来があるために、義務教育課程を通じて一時期なりとも私立学校を経由する生徒の割合は全体の4割に達するという。ですから、今回の法は、見方によっては教育課程の6～8割の大きな部分を占めるものではありますが、あくまでも公立学校における就学時間内における宗教的表象の着用を禁止するものであって、学校教育の現場そのものからチャドルを排除しようとするものというのは、言い方として正しくないということです。

フランス共和国も、主として宗教系の私立学校に対して補助金を交付しています。1905年に遡る政教分離法に定められているのは、宗教団体によ

る礼拝活動、礼拝行為に対する公金支出の禁止であって、宗教系の私立学校が行う教育活動に対しては、その重要性と公的な性質に鑑みて公的な予算があてがわれているわけです。もちろん、公的予算の支出を受けている私立学校において宗教的な標章を着用することに、フランス共和国は一切口を出さないわけです。

ここで1905年以来100年の歴史をもつ政教分離の基本的な仕組みをはっきりさせておきたいのですが、宗教団体は、別に定められた「結社法」「集会法」に則って届け出を出し、association cultuelleという宗教結社を結成した上で、礼拝活動も教育活動も自由に行うことができます。1905年に政教分離法が制定された時、カトリック教会はこの制度をすぐに受け入れませんでした。受け入れられるまでに20年くらいかかったので、いろいろと揉めたことは事実ですが、以来、カトリックの教会、プロテスタントの教会堂、ユダヤのシナゴーグ、その他、礼拝用の建物をはじめとする宗教団体の財産は、政教分離法によっていったん国や地方自治体の所有物となりました。それが従来その建物を使っていた宗教結社に無償・無期限で貸与され、維持費、補修費にも公金が支出されるという仕組みになっています。1905年の政教分離法の制定時にはまだ存在しなかったイスラームのモスクについては、確かに事情は特殊です。イスラームの宗教団体がその後、宗教結社を結成して宗教活動を開始するのは自由ですが、1905年の時点で国有、公有のものとしてモスクなどなかったわけです（パリのモスクは1920年代のもので、それが最初のものです）。他方、だからといって公費でモスクを建設するのは明らかに政教分離法に抵触し、不可能である。よってモスクはあくまでも私費で建設され、私費で維持されていく以外にないのですが、昨今のライシテの議論の中では、今や500万人の信徒をもってカトリックに次ぐフランス第二の宗教になったイスラームについて、決定的に不足しているモスクを政教分離法に抵触せずに増設する方法はないか、政府が積極的に打開策を探っているというのが実情です。たとえばモスクを建てたいという団体が建設費をどこかから借り入れる場合、国、地方自治体が保証人になることができるようにするという制度を考えている。2003年5月、「イスラーム信仰フランス評議会」という、ユダヤ組織のCRIFに相当するものが、パリのモスクの指導者ダリル・ブバクールを議長として立ち上がりましたが、その大きな目的の一つは、政教分離法に背馳せずにモスクを増やしていく方法はないか、そしてモスクと同様決定的に不足しているイスラーム系の私立学校も、もちろん国公立としてつくるわけにはいかないけれども、何とか増やしていけないかと、官民一体で模索していくことにあります。

これに対して、年譜の2005年11月のところに記しておきましたとおり、南仏ニースの市長が新たなモスクの建設に市として許可を出さないということがあった時、その拒否の姿勢が政教分離法に背馳するものとして批判されるのが普通の議論の趨勢です。つまり、建設のために市が資金を出さないのは法の趣旨に照らして当然であるけれども、私費で建設したいという人々がいる場合、それに許可を出さないのは明らかに政教分離法に反しているということです。フランスにおいて、メディアを通じてさかんに強調されるあまり、誤った印象を抱いてしまいかねないのですが、反イスラーム感情の発露は、絶えず個人のレベルで目にすることはあっても、フランス共和国そのものが反イスラーム的ということは原則的にあり得ないことです。そして、まさにフランスをして反イスラームたらしめない原則が、そもそも特定の宗教に対して「親」であったり「反」であったりすることを許さない政教分離法の精神であるというところを、誤解のないように確認しておきたいと思います。

ここでイスラームの事例から逆にはっきり浮かび上がってくるのは、フランス共和国の「ライシテ」は、いずれの宗教も公認せず、同時に禁圧もしないということです。確かに礼拝活動の経費や聖職者の手当として公金の支出は禁じられています。しかし、公有財産の無償・無期限の貸与という形であらゆる信仰活動が行えるようにしていく一方で、ただ、ある限られた線で隈取られた「公共の空間」、たとえば百パーセント公金で賄われている公立学校の教室は、法の権限をもってしっかりと確保し、その空間には市民があくまで市民として、それぞれの宗教の文脈をいったん脱ぎ捨てて入ってきてください、ということにする。この「公共の空間」こそが、ラテン語で言うところの「res publica」であり、共和国の意味でもあるわけです。

フランスの「ライシテ」が21世紀に向けていろいろな問題に直面していることは確かです。特にフランス第二の宗教にまで成長したイスラームをどう扱っていくか、そして、EUの統合に向けてライシテ概念をどう活かしていくか、この二点が最大の課題でしょう。その際、私個人としては、フランス共和国200年の歴史の中で長らく唯一の非キリスト教文化を代表していたフランス・ユダヤ人の歴史を、ライシテの議論のためにもう一度振り返ってみることによって、豊かな議論の材料が得られるのではないかという感触を得ています。たとえば、ジャン・ボベロが指摘しているように、フランス革命時、それぞれの宗教人は、革命政府を支持し、共和国の市民としての義務を果たす旨、「宣誓」（serment）を行う義務を課されました。ところが、その際、キリスト教徒には個人として宣誓の機会が与えられていたのに対して、ユダヤ教徒に対してはラビをはじめとする共同体の名士たちが代表して宣誓を行うという集団体制がとられた。憲法制定議会でクレルモン＝トネールが行った有名な発言に、「民族（nation）としてのユダヤ人には何も与えまい。個人（individu）としてのユダヤ人にすべてを与えよう」というものがあります。こうした考えに基づいてユダヤ人への市民権授与が実現されたわけですが、しかし、その原則に明らかに背馳して、ユダヤ人には個人としてではなく、集団としてしか宣誓の機会が与えられなかった。しかも、「宣誓」という行為自体、もとをただせばラテン語の「サクラーメントゥム」に由来するキリスト教文化の風習にほかならない。20世紀においては、ヴィシー体制下、ユダヤ人は、個々人がフランス国（エタ・フランセ）とのあいだにどのような関係を保っているかに関係なく、人種によって、やはり集団として身分規定を受けることになった。つまり、本来、宗教的、民族的な出自をことごとく個人の次元に押し止め、「公共の空間ではそれを何かを判断する際の基準にしてはいけない」というのが共和国の「ライシテ」の原則だったはずであるにもかかわらず、それが歴史の非常事態にあっては実にもろいものであるということです。そして、非キリスト教世界に出自を持つユダヤ人のような少数派には、常に不条理な例外措置が講じられやすいものであるということ。過去200年の経験に則し、21世紀に向けて何かを役立てるとするならば、私はフランスのユダヤ世界の体験をおいて他にないとさえ思っています。一つの多数派といくつかの少数派で公共の空間を維持しようという場合、そして、その公共の空間には「単なる市民として出てきてください」というふうに定める場合、現実として、少数派の方が多数派よりもはるかに多くの出費を求められるということです。たとえば、フランス革命によって市民権を得て以来、フランスのユダヤ人はフランスの市民であるためにいかに多くの精神的出費を求められてきたか。非ユダヤ系のフランス人、大多数のカトリック系のフランス人に比べて、フランスのユダヤ人はいかに多くフランス共和国に対する「愛」を表明しなければ、フランス市民と見なされ得なかったかということは、この200年の歴史の中で如実に示されております。

これは、遡ればルソーの『社会契約論』に打ち出されている「市民は市民としての自らの義務を愛さなければならない」というテーゼ――ここで

「愛」という表現に注意しておきたいのですが――に行き着く、きわめてジャコバン的な市民観なのかもしれません。しかし、よく考えてみますと、各市民がその宗教や出自から切り離されて、もっぱら市民として出て行かなければならない「公共の空間」があり、それを保つのが「ライシテ」の原則であるとすれば、その維持のために求められているのは、実のところ「愛」ではなく、「尊重」の気持ちなのではないか、と私は思います。それが必ずしも「愛」といった情緒の絆である必要はなく、基本的な「法の遵守」、すなわち「ライシテ」を尊重する意向で十分なのではないか。本来のライックな共和国においては、「共和国を愛するか否か」さえも究極的には個人の次元の選択肢であって、不可欠なものは、res publica（公共のもの）に対する最低限の尊重の念なのではないか、と思うのです。ところが、実際にフランスのユダヤ人は、一般に「同化」と呼ばれる長い共和国在住歴の中で、これまで市民の証としていかに多くの「愛」を求められ、実際にいかに多くの「愛」を捧げてきたことか。この歴史的経験は、21世紀フランスの「ライシテ」にも、ひいてはEUにおける議論の構築のためにも大いに活かされるべきものであると私は思います。

ここで郊外の暴動とフィンケルクロートの話に戻るわけですが、郊外の若者たちの暴動において、その中心を占めていたのがアラブ、アフリカ系の二世、三世であり、彼らが日頃、フランス共和国に対して募らせている不満なり憎悪なりから実力行動に出たというのが真相であったとして、その場合でも、彼らに求められているのは、共和国に対する「愛」ではなく、公共のものに対する「尊重」の念にすぎなかったのではないか。その意味で、フィンケルクロートの発言は私の目から見て明らかに間違いと感じられます。フィンケルクロートは、「そうした若者はフランス共和国を憎悪している。人は自ら愛していない国に居続けるいわれはない」と言い放ったわけですが、その発言は、ポリティカリー・コレクト云々以前の問題として、やはり間違いではないか。あくまでも市民として参入を求められる公共空間がres publicaであるとするならば、それが「愛」や「憎悪」の対象にされること自体、すでに語義矛盾なのではないか、というのが私の見方です。

フィンケルクロートも今回の発言によりメディア上で盛んに批判を浴び、「もはやフィンケルクロートもここまでか、彼もやはりネオ反動主義者の一人にすぎなかった」として彼を葬り去ろうとする論調が目立ちますが、私としては、逆にこうなってくると、かつてフィンケルクロートが1981年に書いた『想像のユダヤ人』から多くのことを学んだ人間として、むしろこの先こそフィンケルクロートにじっくりつきあってやろうか、という気さえしております。特に2005年12月、アラン・フィンケルクロートとベニー・レヴィの対談集『＜書物＞と書物――ライシテをめぐる対談』は、もう少し冷静な注目に値するはずです。

ライシテ議論をめぐって、もう一つ注目に値するとおぼしき本をご紹介して私の発表を終わりにしたいと思います。2001年9月に刊行され、その後、ほぼ同時に起こった9・11のショックによっていささか覆い隠されてしまった感のある、エステル・ベンバッサとジャン＝クリストフ・アティアスの共著『ユダヤ人に未来はあるか？』です。この二人のユダヤ史の専門家が対談形式で著した書物のなかでは、ショアーの記憶を一種の宗教として、そこからすべてを導きだし、そこにすべてを還元しまいかねないような傾向――まさにこの5年間のみならず、20世紀後半の全体的傾向と言ってもいいかもしれません――、ならびに、世界の現状をすべてイスラエル・アラブ紛争に還元させ、そこからすべてを結論づけてしまおうとする傾向――それもすでにこの4、5年の傾向と言っていいかと思いますが――、そういう傾向に対する警鐘が、すでに2001年の時点で鳴らされていた。いずれも、従来の言論界において言説化するにはかなり勇気のいる論点です。実際、この書物も、ユダヤ側の方からは「ショアーを相対化しようとする修正主義である」として、逆に非ユダヤの方からは「イスラエル・アラブ紛争の現実を追認している」として、双方の批判にさらされました。しかし、私としては、いかに事実が甚大で、そこで犠牲となった人間の苦しみに計り知れないものがあったとしても、ユダヤ、キリスト教世界、イスラームの関係をショアーと中東問題のみに還元させてしまうのではなく、三つの一神教世界の長い関係史には、相互の理解、対話に値する非常に豊かな側面が無数に存在するということ、そして、ショアーと黒人奴隷貿易、反ユダヤ主義と植民地主義を比較して、どちらがどれだけどうであったとか、そもそもそれらを比較することすら冒涜的なのだ、といったような「犠牲者競争」の議論はそろそろ止めにして、一方の苦しみへの理解が他方の苦しみの理解にもつながるような言論のあり方を模索すべきだというベンバッサ、アティアスの主張に共感を覚えますし、また、ここCIS-MORにも相応しいスタンスなのではないか、と考えております。いわば、歴史研究やイデオロギー論の場における「ライシテ」の構築の努力が、目立たないながらも、派手なメディア論争とは別のところで少しずつ生まれてきているとすれば、そこを大切に見て行かねばならないのだろうと感じているところです。

「ライシテ」という概念を、政教分離法という純粋な法のレベルから、あまりにも民族、文化、さらには学術の領域まで広げて欲張ってしまったかもしれませんが、以上をもって私からの話題提供といたします。

2006.1.21. 同志社大学一神教学際研究センター　部門研究1・２合同研究会　発表資料

フランス21世紀最初の5年間を「民族」「宗教」「世俗性」「歴史・記憶」の観点から振り返る

菅野　賢治

	国政・世界情勢 French and international politics	ユダヤ関係 French jewish scene	イスラーム・アラブ関係 French islamo-arabic scene	ポスト・コロニアル関係 Post-colonial scene
2001	8月31日-9月7日　ダーバン（南アフリカ）人種差別撤廃国際会議 August 31- September 7 : World conference against racism in Durban, South Africa 9月11日　アメリカ同時多発テロ September 11 : Terrorist attacks in U.S.	9月 エステル・ベンバッサ、ジャン=クリストフ・アティアスによる共著『ユダヤ人に未来はあるか？』刊 September : publication of Esther Benbassa, Jean-Christophe Attias, Les Juifs ont-ils un avenir ? (The Jews and their future)	9月 作家ミシェル・ウエルベック、自著のなかでイスラム教に対する差別的発言 September : an islamophobic comment by author Michel Houellebecq	5.10. 過去の奴隷制度を「人道に対する犯罪」と認定する法案（クリスティアーヌ・トービラ=ドラノン提出）、上院で可決 May 10 : the adoption by the Senate of the Law presented by Christiane Taubira-Delannon, recognizing the slave trade as a crime against humanity.
2002	4月 イスラエル軍、ジェニン侵攻 April : Israel's operation in Jenin, 4月21-5月5日 大統領選挙、ＦＮ党首ル・ペンが第一投票で16･86%を占め第二位、決選投票でも17･79%を獲得 April 21- May 5 : In the presidential elections of 2002, Le Pen obtained 16.86% of the votes in the first round, 17.79% in the second round of voting.	1月 ピエール=アンドレ・タギエフ『新たなユダヤ嫌い』刊 January : publication of Pierr-André Taguieff's The New judeophobia (La nouvelle judéophobie) 4月末 ユダヤ系団体代表評議会議長ロジェ･キュキエルマンがイスラエルの『ハアレツ』紙に対して行った発言（「ル･ペンの台頭はイスラーム教徒に対して『静かにしていろ』というメッセージである」）がフランス･ユダヤ共同体内部でも物議を醸す The president of CRIF (Representative Council of Jewish Organizations), Roger Cukierman's remark to Ha'aretz that the election success of Jean-Marie Le Pen sends "a message to the Muslims to keep quiet" has created an uproar among France's Jewish community. 12月「パリ第6大学」論争 マリー=キュリー･パリ第6大学の評議会が、最近のイスラエルによるパレスティナ政策がオスロ合意に反するとして、EU=イスラエル間の学術協力協定の更新を見合わせる決定を下す。ユダヤ系哲学者ベルナール=アンリ･レヴィ、アラン･フィンケルクロート、弁護士アルノー･クラルスフェルド、CRIF議長ロジェ･キュキエルマンなどがこれを「学術の世界からイスラエルを排除しようとする反ユダヤ主義的な決定」として激しい抗議キャンペーンを展開。 December : Controversy over University Paris VI The administrative council of Marie-Curie University - Paris VI decides to not renew the EU-Israel Academic Association agreement, by reason of the recent policies of Israel towards the palestinian people. The philosophers Bernard Henri-Lévy and Alain Finkielkraut, theNazi-hunting lawyer Arno Klarsfeld and Roger Cukier, the president of the CRIF, waved banners and chanted slogans outside the campus entrance.	5月 オリアーナ･ファラーチ『怒りと誇り』のフランス語訳刊行、物議を醸す May : Controversy over the french translation of Oriana Fallaci's The Rage and the Pride	

	国政・世界情勢 French and international politics	ユダヤ関係 French jewish scene	イスラーム・アラブ関係 French islamo-arabic scene	ポスト・コロニアル関係 Post-colonial scene
2003	6月3日 シラク大統領、公立学校における非宗教性の原則、ならびに、これ見よがしの宗教的象徴物の是非を検討するため20名からなる「スタジ委員会」を設置 July 3 : Jacques Chirac sets up the Stasi Commission, consisting of 20 members, to examine the eventual introduction of a law on secularity and conspicuous religious symbols in schools. 12月11日　スタジ委員会報告 December 11 : report of the Stasi Commission	4月1日 仏独共同テレビ局「アルテ」が、モハマド･バクリ監督のドキュメンタリー映画『ジェニン、ジェニン』の放映を急遽中止 April 1st : TV channel Arte (French/Germain) cancels screening of the documentary "Jenin, Jenin, film directed by Israeli Arab actor Mohammed Bakri 10月 カロリーヌ･フレスト、フィアメッタ･ヴェネールの共著『交差射撃――ユダヤ、キリスト教、イスラーム十全主義の試練に立つ世俗性』刊 October : publication of Caroline Fourest, Fiammetta Venner's Tirs croisés : la laïcité à l'épreuve des intégrismes juif, chrétien et musulman 10月 スイスのイスラーム学者ターリク･ラマダーンが、インターネット･フォーラム上でフランス知識人（ベルナール=アンリ･レヴィ、アラン･フィンケルクロート、アンドレ･グリュックスマン）や社会党政治家ベルナール･クシュネールらのユダヤ出自を強調し、彼らがイスラエル国の利益のためにイラク戦争を支持しているとして非難 October : in an internet discussion site, Tariq Ramadan stresses the Jewish origins of several prominent French intellectuals (Bernard-Henri Lévy, Alain Finkielkraut, André Glucksmann) and of the socialist politician Bernard Kouchner, and accuses them of supporting the war in Iraq because this war had been staged to secure the interests of the state of Israel. 12月1日 俳優デュードネ･ムバラ･ムバラが「フランス3」の番組にユダヤ教正統派ラビの出で立ちで出演し、「ハイル･イスラエル！」「私とともに善の枢軸になりたまえ」と叫ぶなど、反米、反ユダヤ、反イスラエルの言辞を繰り返す。「フランスで人種差別に苦しんでいるのはユダヤ人ではなく、黒人とアラブ人である」とも。 December 1st : a controversial TV sketch by French comedian Dieudonné M'bala M'bala, who appeared on the channel France 3, dressed as an Orthodox Jew, and made the Hitler salute shouting "Heil Israel". He said also : "The ones who are really suffering from racism are not the Jews, but blacks and Arabs."	5月２４日「イスラーム信仰フランス評議会」（CFCM）発足（初代議長：パリ･モスクの指導者ダリル･ブバクール） May 24 : setting up of the French council of the muslim faith (CFCM : Conseil français du culte musulman), with the first president Dalil Boubakeur, rector of the Paris Grand Mosque.	
2004	3月15日「世俗性の原則を適用し、公立学校、コレージュおよびリセにおいて宗教への所属を表明する標章または服装の着用を枠づける法律」 March 15 : The French law on secularity and conspicuous religious symbols in schools bans students from wearing conspicuous religious symbols in French public primary and secondary schools	4月29-30日 アルザス地方コルマールのユダヤ人墓地で少なくとも127の墓碑がスプレーの鉤十字などで汚される（ほかにも同種の事件がフランス全土で発生） April 29/30 : A Jewish cemetery in Colmar (Alsace) vandalized. At least 127 headstones were spray painted with swastikas and anti-Semitic statements.	2月26日 リヨン郊外に住むアルジェリア人サラフィー派イマーム、アブデルカデル･ブジアーヌが「公然と暴力、憎悪を呼びかけ、公共の秩序を乱す発言」を行ったとして、内務大臣命により国外退去処分 February 26 : Algerian salafist Imam, Abdelkader Bouziane ordered expulsed for his calls to hatred or to violence	

	国政・世界情勢 French and international politics	ユダヤ関係 French jewish scene	イスラーム・アラブ関係 French islamo-arabic scene	ポスト・コロニアル関係 Post-colonial scene
2004 suite	11月11日　アラファト死去 November 11 : Yasser Arafat dies	5月13日 コロキウム「ユダヤ人とムスリム―分かち合う歴史、築くべき対話」開催（ベンバッサ、アティアスの主導のもと、パリ高等研究実践学院、ヨーロッパ宗教研究院）主催、ユダヤ近現代史センター、アラブ世界研究所共催） May 13 : Colloquium "Jews and muslims - a shared history, a dialogue to construct" organized by l'École Pratique des Hautes Études (Benbassa and Attias) and l'Institut Européen en Sciences des Religions, in collaboration with le Centre d'histoire moderne et contemporaine des Juifs and l'Institut du monde arabe 8月 ミシェル・ウィノック『ユダヤ人とフランス』刊 August : publication of Michel Winock's La France et les Juifs 12月26日 リヨン第三大学日本語日本文明教授、国民戦線（FN）代表、ブリュノー・ゴルニッシュが、ニュルンベルク裁判とガス室に関する否定主義発言により停職を命じられる December 26 : Bruno Gollnisch, professor of language and Japanese civilization in Lyon III and general delegateof the National Front far-right party, is suspended from his professorship, after his controversial comments on the Nuremberg trial and the Nazi gas chambers.	8月 二人のフランス人ジャーナリストがイラクで身柄を拘束。イスラーム原理主義グループは公立学校でのスカーフの着用を禁じる3月15日の法の撤廃を要求。 August : two French journalists kidnapped in Irak by a radical Islamic group, demanding that the French government repeal a law that bans from public schools head scarves worn by Muslim girls.	10月 著書『黒人奴隷貿易―全体史の試み』をもって「否定主義」に問われたオリヴィエ・ペトレ＝グルヌイヨーの裁判で、トービラ法が初めて適用される October : The Taubira Law plays a first major role in the court case against historian Olivier Pétré-Grenouilleau, who is being charged with "negationism" with his historical book : Slaves Trades. An Essay in World History (Les Traites négrières : essai d'histoire globale)
2005		3月25日「反＝白人差別」アピール。3月8日、教育法改正に反対する学生デモの際、デモ参加者らが暴漢に襲われるという事態をうけて、シオニスト系青年団体「ハショメル・ハツァイール」と「ラジオ・シャローム」が白人フランス人に対する人種差別を糾弾するアピールを出す。「11・9」以来、反米・反イスラエルの行き過ぎとしての「白人人種差別」に警鐘を鳴らしてきた二人の知識人、タギエフとフィンケルクロートがこのアピールを積極的に支持。 March 25 : A petition denouncing anti-white racism. After an incident on 8 March when scores of high school students were violently attacked by young 'thugs', who had come in large numbers to disturb an important rally against the reform proposals of education minister Francois Fillon, the progressive Zionist youth movement, Hachomer Hatzair, and Radio Shalom launch a manifesto denouncing 'anti-white raids' and 'anti-French' racism. Their appeal was supported by two media-friendly intellectuals, Pierre-André Taguieff and Alain Finkielkraut, who have captured headlines since the 11 September attacks for their conservative, some would add islamophobic, positions.		1月 インターネットによる「われらは共和国の原住民」アピール January : Appeal " We are indigenous of the Republic ! " on the internet 1月 セルジュ・ビレ『ナチ強制収容所の黒人たち』刊 January : publication of Serge Bilé's Blacks in the Nazi camps 2月23日「旧植民地からの引揚者に対する国民の感謝ならびに国民的貢献に関する法」採択。「かつてフランスが海外領土において果たした役割の肯定的な側面を学校教育の中に盛り込む」ことを定めた第4条の削除を求めて、1000人以上の知識人が署名活動 February 23 : The law recognizing the contribution of the French repatriates. More than a thousand French intellectuals sign a petition demanding repeal of the artcile 4 : "School courses should recognize in particular the positive role of the French presence overseas, notably in north Africa."

	国政・世界情勢 French and international politics	ユダヤ関係 French jewish scene	イスラーム・アラブ関係 French islamo-arabic scene	ポスト・コロニアル関係 Post-colonial scene
2005 suite	5月29日 EU憲法をめぐる国民投票 May 29 : the referendum on the EU Constitution 5月31日 ド・ヴィルパン内閣、内相サルコジー May 31 : De Villepin gouvernment, with Sarkozy as minister of the interior 9月 ジャック・ランシエール『民主主義への憎悪』刊 September : publication of Jacques Rancière's La Haine de la démocratie (The Hatred of Democracy) 10月27日 パリ郊外で暴動発生、全国へ波及 October 27 : The riots begin in the banlieues of Paris. 11月8日 シラク大統領、1955年以来の非常事態宣言 November 8 : President Jacques Chirac declare a state of emergency using a 1955 law	11月18日 アラン・フィンケルクロートのインタヴュー、イスラエルの『ハアレツ』紙に掲載。その中でフィンケルクロートは、暴動の背後に社会的差別のみを見、暴徒の若者らに同情的な一般の言説を厳しく批判。彼によれば今回の暴動は「民族＝宗教的な性質」のものであり、アラブ、アフリカ系の移民二世、三世がフランスに対して抱く深い憎悪の表れとして「反＝共和国のポグロム」の名に値すると断じる。 November 18: Alain Finkielkraut's long interview to the Israeli daily Haaretz. In this interview, he criticizes France's media, intellectuals, and politicians for viewing the riots as the understandable protest of a discriminated underclass, while turning a blind eye to their true ethnico-religious nature. For him, they are an "anti-republican pogrom" and an expresssion of deep hatred felt for France by a generation of French-born children of Muslim and Arab immigrants 11月 哲学者アラン・バディウーの『「ユダヤ人」という言葉の射程』刊 November : publication of philosopher Alain Badiou's Les Portées du mot "Juif" 12月 アラン・フィンケルクロート、ベニー・レヴィ対談集『〈書物〉と書物――ライシテをめぐる対談』（Alain Finkielkraut, Benny Lévy, Le Livre et les livres, entretiens sur la laicité）刊	11月6日「フランス・イスラム組織連合」（UOIF）のシャイフ、ウーニス・クルカーフが郊外の暴動に関するファトワー（法学裁定）を出し、若者たちに自重を呼びかける November 6 : The cheik Ounis Qourqah, cheik of the UOIF (Union des organisations islamiques en France) issues a fatwa against rioting 11月 元「国民戦線」党員のニース市長ジャック・ペーラ、市内に新しいモスクを建設する計画を不許可とする考えに変わりがないことを再確認 November : the mayor of Nice, former Front National member, Jacques Peyrat maintains his refusal to allow muslims to construct a new mosque in the city	11月26日「黒人組織代表評議会」結成 November 26 : creation of the Representative Council for Black Associations (CRAN : Conseil représentatif des associations nores) 12月 クロード・リブ『ナポレオンの犯罪』刊、奴隷制度を復活させたナポレオンはヒトラー体制の先駆者であったと主張 December : publication of Claude Ribbe's Le Crime de Napoléon. The author claims Napoleon provided the model for Hitler's Final Solution.

研究会報告
部門研究2

「アメリカのグローバル戦略と一神教世界」研究会

幹事:森　孝一（同志社大学 大学院神学研究科教授、拠点リーダー）
村田 晃嗣（同志社大学 大学院法学研究科教授）

アメリカは今や軍事·経済·情報の各面で圧倒的な優位を保持しているが、そのアメリカは内政だけではなく外交においても、ユダヤ·キリスト教的理念が大きな影響力を持っている「宗教国家」である。

そのアメリカが外交的に深く関わっているパレスチナ·イスラエル問題、イラクの核開発など、今日の世界の安全保障にとって重要な地域は、ユダヤ教、イスラームという一神教文明世界である。

この研究会では、アメリカの軍事·外交戦略と一神教の関係というユニークな視点から、今後の安全保障と文明の共存の問題について多角的な分析を試みる。

参加研究者

中田　考　同志社大学 大学院神学研究科教授
小原　克博　同志社大学 大学院神学研究科教授
細谷　正宏　同志社大学 大学院アメリカ研究科教授
四戸　潤也　同志社大学 大学院神学研究科教授
富田　健次　同志社大学 大学院神学研究科教授
臼杵　陽　日本女子大学 文学部教授
総合研究大学院大学文化科学研究科教授併任
田原　牧　東京新聞 特別報道部記者
松永　泰行　同志社大学 客員フェロー
伊奈　久喜　日本経済新聞 論説委員
石川　卓　東洋英和女学院大学 国際社会学部助教授
北澤　義之　京都産業大学 外国語学部教授
李　愛俐娥　京都外国語大学 非常勤講師
見市　建　在シンガポール日本国大使館 専門調査員
宮坂　直史　防衛大学校 国際関係学科助教授
村山　裕三　同志社大学 ビジネス研究科教授
中村　覚　神戸大学 国際文化学部助教授
中西　寛　京都大学 大学院法学研究科教授
中山　俊宏　日本国際問題研究所 主任研究員
小川　忠　国際交流基金 企画課長
レズラズィ エル モスタファ
アジア·アラブ·メディア·ネットワーク東京代表
アフターブ·セット
慶応義塾大学グローバルセキュリティ研究所長
内田　優香　民主党政策調査会 副主査
山口　昇　防衛庁防衛研究所 副所長（陸将補）

2005年度研究会

第1回　**2005年5月21日　開催地:同志社大学 東京オフィス**
久保文明「共和党保守連合と宗教保守派の関係について」
村田晃嗣「第二期ブッシュ政権の陣容と日米関係」
コメンテーター:臼杵　陽·中山俊宏

第2回　**2005年6月25日　開催地:同志社大学 今出川キャンパス**
五十嵐浩司「米一極構造の中での国連改革」
浅野　亮　「中国と多国間主義」
コメンテーター:村田晃嗣·宮坂直史

第3回　**2005年7月9日　開催地:同志社大学 東京オフィス**
吉原欽一「『共和党の変化』から読むアメリカ政治―保守主義運動と連邦議会」
中山俊宏「2008年を視野に入れた米国民主党の動向」
コメンテーター:森　孝一·伊奈久喜

第4回　**2005年10月15日　開催地:同志社大学 今出川キャンパス**
宮坂直史「ロンドン同時テロと欧米テロ対策の展開―国際安全保障の視点から」
中田　考「自由民主主義の失敗―イスラーム解放党の非合法化を中心に」
コメンテーター:石川　卓·森　孝一

第5回（部門研究1と合同:報告は部門研究1の項に掲載）
2006年1月21日　開催地:同志社大学 今出川キャンパス
小杉　泰「イスラーム民主主義の現在:理念と実践および21世紀的課題群」
古矢　旬「アメリカ建国の理念――「近代」と「宗教」の相克」
菅野賢治「フランス共和国とユダヤ――『ライシテ（世俗性）』理念の試金石」
コメンテーター:富田健次·森　孝一

部門研究2　2005年度第1回研究会

日　　時／2005年5月21日（土）
会　　場／同志社大学東京オフィス　大セミナールーム
発　　表／久保 文明（東京大学法学部教授）
　　村田 晃嗣（同志社大学大学院法学研究科教授）
コメント／臼杵　陽（日本女子大学文学部教授）
　　中山 俊宏（日本国際問題研究所主任研究員）

スケジュール

12:30〜13:30　発表:久保文明「共和党保守連合と宗教保守派の関係について」
13:30〜13:40　休憩
13:40〜14:40　発表:村田晃嗣「第二期ブッシュ政権の陣容と日米関係」
14:40〜14:50　休憩
14:50〜15:00　コメント:臼杵　陽
15:00〜15:10　コメント:中山俊宏
15:10〜17:30　ディスカッション
18:00〜19:30　懇談会

研究会概要

本研究会において東京大学久保文明教授と同志社大学村田晃嗣教授の報告により活発な議論が行われた。

久保教授は共和党の保守連合と宗教保守派の関係について詳細に論じ、現在の保守連合を理解するにおいて宗教というファクターの重要性を指摘した。米国の保守主義は諸潮流から成り、保守内でも原理原則上の差異があり、またハイアラーキカルや大きな政府を特徴とする欧州の保守とは異なる。そこで鍵となるのが宗教と政治の関係である。共和党と宗教保守の同盟関係は、共和党が選挙の支持基盤拡大の為宗教勢力を取り込んだことから始まる。宗教保守の中にも様々な団体が含まれているが、イシューが政治的になればなるほど、宗教保守派の間でも宗派の壁を越えて多数派を形成することが指摘された。この保守連合には多数の争点が存在し、それは保守連合内での緊張を生み出すこともある。そのような争点をめぐる駆け引きは2004年度の選挙にも作用し、ブッシュ再選において同性愛がウィニング・イシューとなったと久保教授は纏めた。

村田教授は二期目ブッシュ政権のセキュリティ・チーム（国務省、国防総省、NSC）の変化と外交戦略を前期と比較検討した。セキュリティ・チームの変化においては政権がタカ派化したとの議論に疑問を呈し、パウエル前国務長官の役割に対する評価の再解釈を促した。また、P・ウォルフォビッツ（前国防副長官）の世銀総裁就任、J・ボルトン（前国務次官）の国連大使就任は非効率な国際機構の改革にむけた意思表明であり、後者は特に北朝鮮問題への牽制を北京・平壌・ソウルに示すものであるとする。一方で二期目の外交政策では「先制攻撃」「民主主義の拡大」「単独主義」を挙げている。「先制攻撃」において

は、イラク戦争は米国の「弱さ」を見せたものであり、近いうちに同規模の戦争は起こせず、実質的に後退すると見る。「民主主義の拡大」ではブッシュのラトビアでの演説を引き、ブッシュ政権の外交路線のウィルソン的なものへの移行[1)]を指摘し、大きな後退は無いとする。「単独主義」ではブッシュの二度の欧州訪問から、その理念は残るが方法は慎重になるのではないかと分析した。

また日米問題への影響として三点挙げ、一つに米軍の世界大の編成（GDPR）[2)]における普天間基地移転の問題、二つに日本で憲法改正が行われたが国連改革の問題が進まない場合の日本世論の問題、最後に中国問題を論じている。中国問題に際してトマス・バーネットの議論（世界をファンクショニング・コアとノン・インテグレーティング・ギャップに分割して理解する議論）を引用し、中国を脅威と評価するかどうかが日本への影響を左右するとみる。また、最近の日本・中国・韓国・米国においてナショナリズムが問題として重要であることを、村田教授は最後に付言した。

注
1）従来の勢力圏や大国間の均衡を是としチャーチル、スターリンとヤルタ会談を結んだルーズベルトの外交路線から、それらを否定するウィルソン的な外交政策への変化を指す。村田は著書で「ウィルソニアンは、民主主義的な理念を世界に押し広めることこそ、アメリカの使命でなければならない、と考える。」と書いている。
2）本講演においてはGDRと述べられている。Global Defense Posture Reviewの略。

（同志社大学法学研究科博士前期課程　小橋川唯之）

共和党保守連合と宗教保守派の関係について



東京大学法学部教授
久保文明

ご紹介いただきました久保と申します。よろしくお願いいたします。正式なスケジュールを拝見したのが数日前で、コメンテーターまでつくということでショックを受けております。最初うかがっていた印象と違っていて驚いてしまったのですが、ちょっと手遅れという感じで、もっと下調べができればよかったのですが色々立て込んでおりまして、できなかったことをお断り申し上げておかなければなりません。

宗教保守を話の中心におきつつ、さまざまの宗派の詳しい教義などについては立ち入って調べることができませんで、森先生などご専門の方もいらっしゃいますから、今のアメリカの共和党を支えているクリスチャン・コアリション（Christian Coalition）など、そういったことを中心に話させていただければと思います。それからさらに、研究会のタイトルがブッシュ大統領第二期目の外交政策なので、もう少し外交に焦点をあてて準備すればよかったなと今考えたので、できる限りそちらの方向にも話をもっていければと思います。

今朝のインターナショナル・ヘラルド・トリビューンの中で、ロジャー・コーエンという人がChina and the politics of US, a washing deadで、今アメリカの平均の世帯で10万ドルの借金があるということを書いています。今のレートだと1千万ちょっとですが、それぐらいの借金を負っているということで、これは1990年、15年前には6万ドルであったのが今10万ドルに増えているということです。これはまあ借金といっても家を買ったローンなども入っていまして、普通のクレジット・カードのものだけではないんですけれども。ただ、非常に普通のアメリカ人、ワーキング・クラスの人が借金を負っていて、これを皮肉にも中国が助けていると、つまり中国がアメリカの債権を買うので、金利が低くとどまっていて、胡錦濤の政権とアメリカのワーキング・クラスにはそこに共通の利益があるという話です。

もう一つ今日の話と関係するのは、ワーキング・クラスの人は金利が低いから助かっている。もし金利が上がり始めたら大変だということになるんですね、借金をどうやって返すのかということです。それからそういう人たちが、政党でどちらに入れるかということになると、経済的利益に反して、民主党には入れないで、共和党にますます入れるようになっている。それはなぜかといいますと、結局Godということになるとこの記事は書いています。彼らからすると民主党というのは、ますますホモセクシャルの権利、男女と同じような結婚を認めたり、人工中絶の権利を擁護する政党であると見ていて、とくにそのリベラル派にはますます疎外感を感じつつある、ということです。そういう話にも及んでいます。ですからアメリカの政治を理解する際に、宗教というのは非常に大事だろうと思います。ただそれが、どういう風に大事かということなんですが、例えばケネディが1960年に立候補した時、辛くも勝ったわけですが、その時彼はカトリック票の78％を獲っているわけですね。その当時プロテスタントとカトリックの敵対関係というのは、世界史にずっとあって歴史的なものだったわけですが、アメリカでも残っていて、長らくカトリックというのは差別される存在で、カトリックに対する偏見や、反対にプロテスタントに対する偏見という、お互いの敵対感情が強く残っていたわけですが、色々な投票行動の調査では、ケネディは南部のプロテスタントの間では少ない票しか獲れなかったというのがだいたいの定説だと思います。にもかかわらず、何とか勝てたということなんですが、今度2005年を比べてみますと、ブッシュが50％を少し超えていたと思います。つまりケリーはカトリックであったんですが、カトリックでありながら彼はカトリックの過半数をとれなかったんです。もちろんプロテスタントでは大負けしていますから、負けたのはかなり当然ということになるんですが、これが何を意味しているのか。宗教が大事と言っても、かつてはプロテスタント対カトリックという亀裂がアメリカ社会でも大事だったんでしょうけど、現在は少し違ってきている。違った意味で大事になってきている。それが信仰を大事にする、強烈に宗教的な人々と、いわゆる世俗的な人々との亀裂、そちらがかなり大きいのはないのかという気がします。

1960年と2004年の間ではほかにも色々な違いがあります。よくある調査では、自分が支持する政党が白人の男性ではなく女性を大統領候補に指名したら、それではあなたも投票するか、というのをずっとやっています。そのスコアは明らかに上がっています。あるいは、黒人を大統領候補に指名したらあなたは投票するか、これも上がっています。カトリックでも上がっています。ですから、アメリカ社会がこの40余年の間にはるかに寛容になったということは一般論として言えるので、これらが一つのファクターなのだとは思いますが、それだけでなく、恐らく、世俗派対信仰派というような亀裂が、全ての宗教を横断して今かなり顕著になっているのではないかと思います。ケリーはカトリックですが、人工妊娠中絶を行う女性の権利を支持しているわけですね。それがカトリックのオーソドックシーとは反する考えなんです。それはジューイッシュにもその傾向が及んでいますし、自然にそうなったというわけでなく、そういった宗教の活動家が意図的に人為的に活動している、というそういう側面もあると思います。共和党の戦略家たちは、プロテスタントだけをターゲットにするというわけでなくて、カトリックのそういう人々もターゲットにしますし、保守派、カトリックの保守派、ユダヤ教徒の保守派、そこにムスリムの保守派を含むこともできると思いますが、そういうコアリションを作ろうとしている。そういう面がかなりあると思います。宗教は大事なんですが、そのあり方が40年前とだいぶ違ってきているということが言えると思います。

今の民主党と共和党の違いなんですが、これが日本のメディアにも正しく理解されていない部分があります。2000年にどちらの候補も中道という報道がありましたら、それは明らかに間違いだったと思います。所得の違い、貧しい人が民主党、金持ちが共和党という理解がありますが、それも実は最近は危うくなってきて、申し上げましたとおり、ブルーカラーの人はますます共和党に入れるようになってきている。逆に、確かに学歴で義務教育しか終了していない人には民主党支持の傾向が強く、高卒でも民主党が強く、大学卒になると共和党が勝つんですが、大学院卒になるとまた民主党が強いんです。ですから、民主党というのは興味深いことに低学歴の人と非常に高学歴の人のコンビネーションであるということになります。どうしてかといいますと、ビジネススクールではたぶん共和党が強いと思うんですが、ロースクール、環境衛生とか公共衛生とか、政府の力で社会を直していくことを教えるという大学院ではだいたい民主党系の考え方になるわけですね。もう一つ、科学では進化論を信じていないと生物学を極めるのはなかなか難しいことになりますし、世俗派のリベラルな考えを教える大学院では民主党の傾向が強いということがあります。これは投票調査の結果なんですが、そして大体のコンセンサスだとも思うのですが、何が民主党と共和党

を隔てる一番強いファクターかというと、これは宗教である。しかも世俗派であるか、信仰派であるか、ということですね。それが一番大きなディバイディング・ラインであり、ファクターであるという、おおよその政治学界でのコンセンサスがあるようです。恐らく、そういうのは日本にはない分かれ方だろうと思います。共和党と民主党というのは、同時に外交政策も大分違います。それが宗教に結びついているので、より根深い対立だろうと思います。

アメリカの政党というのは少し複雑で、党議拘束とかはありませんし、分割投票、交差投票ですか、相手の政党と一緒になって投票することもしょっちゅうあるので、政党は弱いと思われがちなんですが、アメリカでは有権者の心に根ざした党派感情はおそらく日本より強いと思います。だいたいアメリカの政党は、アメリカの3分の1の人が自分をDemocratとアイデンティファイし、3分の1の人がRepublicanとアイデンティファイする。残りの3分の1は無党派である。これは相当強烈なアイデンティフィケーションであると思います。日本の社会で、自分は自民党員だというアイデンティフィケーションを持っている人が何%いるかというと、非常に少ないと思います。まして民主党になると少ないでしょうし。共産党と公明党は、ごく少数の人が強烈なアイデンティティを持っているでしょうが、これはごくまれな例かと思います。そうすると人の感情に根ざした党派支持という点では、アメリカの政党というのは心理的な次元が非常に強いと考えていいかと思います。そこに、このような宗教のファクターが強く働いているということが言えると思います。

レジュメにそっていけるかどうかちょっと分からないんですが、最初にアメリカの保守主義というのを書きました。これは、保守主義とは何かという定義をし始めますと、色々あるかと思いますが、権威主義的な社会を擁護する、とかそういった定義が採用されることが多いと思いますが、これは社会によって状況によって何が保守かというのは違ってくるということを示唆しているものと思います。ソ連の末期では旧制度を守ろうとするのが保守と言われたりしました。保守といわれるなかに色々なものがあるということです。恐らくアメリカの保守というのは、ヨーロッパから見るとみんなおかしいのではないかと思います。伝統的な秩序、ハイアエラーキカルな社会秩序とかそういうものを擁護するという保守は、少しはいますが、非常に弱いということが言えます。アメリカの保守の中で一番支持されているのは経済的保守で、「小さな政府」、減税、規制緩和ということを支持するというアダム・スミス的な考えで、これはヨーロッパに出発点を持ちますが、ヨーロッパでは長い間少数派の思想で、今でも結構少数派なのではないかと思います。ところがアメリカでは圧倒的な影響力を持つようになった。アメリカ革命も政府に対する減税を求めた反逆ですし、こういったものがアメリカ政治思想のひとつの伝統になっているということです。保守が小さな政府という時、あるいはアメリカの伝統というのは保守主義なんだという時、ヨーロッパの伝統は全く違ったものになっている。

もう一つアメリカ的なのは、リバタリアニズム、「小さな政府」を経済だけでなく、さらには個人の権利、表現の自由とか、そういった領域にまで拡げた思想で、より体系的でより新しく、やはりアメリカではかなり影響力を持っている思想と思います。政党としての運動も行っていましたけど、選挙制度のこととかもあってうまくいかないということで、ある時からケイトー研究所というシンクタンクを立ち上げて、思想的にはさらに影響力を持つように至ったと考えていいかと思います。これは、ヨーロッパでは右派も左派も大きな政府を好む傾向が強いかと思うのですが、そしてその中ではイギリスのサッチャーリズムなんかは珍しい例外なんですけれども、そういう文脈で見るとやはりアメリカ的な文脈が非常に強いかと思います。他方で、皮肉なことにアメリカではこのリバタリアニズムがアメリカならではの敵を持たざるをえないと言えます。それが宗教保守で、宗教的な価値観に立脚して政府の政策を決めるべきだと言うわけです。キリスト教の団体には、ここにはクリスチャン・トラディション、あるいはユダヤ教-キリスト教のコアリションを考える場合にはここにはジュデオ-クリスチャン・トラディションをあてはめることがありますけれども、そういった考えにかなり立脚しているものが多いといえます。バイブルの一字一句が事実であるとか、20世紀初頭のファンダメンタリズム、そしてペンテコスタルとか、カリスマティックとかの流れがありますが。パット・ロバートソンはペンテコスタルの流れですね。我々は宗教保守というと一緒にしてしまうんですが、実は少しずつ違っているということが教義上は言えるようです。ただ、今回の発表では一緒にしています。人工妊娠中絶禁止とか、進化論への反対とかの考えで一致点があります。

そしてまた、アメリカの保守主義の一つの新しい潮流で、アメリカは力の外交政策を推進するのだ、というのがあります。これは19世紀初頭にはみられなかったわけですけれども、今の保守には「力の外交」というのが、一つのエレメントとして備わっている。

自由貿易主義というのもありまして、これは保守本来の思想と言われることもあるんですが、これは経済保守主義やリバタリアニズムの強い影響があります。もう一つは地盤の問題で、かつては南部の綿花の輸出が民主党を支えていて、自由貿易主義だったんですが、現在では民主党の支持基盤はむしろ労働者になってしまって、共和党はビジネスの影響力が強いということで、そういった面でも民主党と共和党が入れ替わっていて、共和党の方がむしろ自由貿易主義となっています。

ネオコンと言われるのも、アメリカの新しい保守の形態だろうと思います。ネオコンの考えは内政にも及ぶので、減税をして経済成長を支えるとかの形をとります。外交的にはアメリカの使命感と道徳主義を合わせる考え方で、ユダヤ系の人が多い。宗教保守が、モラリティを重視する外交政策を求める彼らを共和党の底辺で支えている、という構図が明らかにあるだろうと思います。宗教保守が根に存在していて、そして宗教保守の人たちはあまり洗練された外交政策というのは持っていなくて、例えばパット・ロバートソンが国務長官とかになったら大変なことになるわけで、やはり外交・防衛のトップに任命されることはあまりないんですが、ただ底辺で、選挙などのとき、共和党の外交政策に枠をはめるという点ではかなり大きな影響力を行使している。ただ、時々宗教保守のアジェンダというのが外交に出てくることがありまして、それは、例えばキリスト教を念頭に置いてのことですが、信仰の自由を剥奪している国に対しては制裁を課すとか、人工中絶を推進する国には非常に厳しい態度をとりますし、これはアメリカ国民が払った税金が、政府を通して他国に援助されるわけで、そこで人工中絶があってはならないというわけです。ネオコンの人たちはもう少し大きなことを考えるのですが、そこに宗教保守のアジェンダを包摂していることは明らかだろうと思います。宗教が基盤にありますから、善悪の区別も非常にはっきりしている、こういった部分がアメリカの外交を、ヨーロッパの外交から区別するところだろうと思います。ヨーロッパの外交には、そこまでモラリスティックな場面、つまり宗教は入ってこないだろうと思いますけれども、アメリカの外交には時に強烈にそれが入ってくる。

孤立主義・保護主義・反移民主義ですけれども、これはパット・ブキャナンに代表されます。宗教保守の団体でEagle Forumというのがあります。例えばここにフィリス・シュラフリーという人が居まして、70年代にアメリカの憲法に男女平等を加える動きがあって、もう少しでそれが成立するところだったのを阻止したことで有名な人ですが、今でも健在でそういったことも重視していますが、同時に同性愛なんてけしからんという立場です。結構排外主

義的で保護主義で、反移民ですね。アメリカの共和党の一番右の方にはこういう考えが残っています。それから宗教保守ですが、移民反対と、US-Englishといって言葉を英語で統一させようという、公用語でスペイン語を入れるなどとはけしからんということで活動している団体ですが、そういう運動とちょっと混じり合った部分があるような気がします。それからここは自由貿易反対で保護主義です。ここが結構アピールするのは、ワーキング・クラスの人にとっては、この運動と思想は保護主義を唱えるので、結構民主党に近い部分があるわけですね。あなた方の職を守るのが大事だと。当然、メキシコや中国などから安い物が入ってくるのは阻止したいという、そういう保護主義のレトリックでたたかうと。ブキャナンなんかも、92年、96年とニューハンプシャーで結構善戦したのもそういう理由があったからと思います。

ここではアメリカの保守の様々なバージョンを挙げましたが、影響力が強いのは経済保守とリバタリアンですね。それから宗教保守もそこそこ強いです。それから安全保障で強いのはタカ派でしょうとか。そしてまた、保守とよばれている中でも、原理原則上の対立は色々あるということも重要です。何が本当の保守かというのはその人の立場でちがってきますし、ここでは保守にも沢山の種類があると指摘しました。ただ全体としてヨーロッパの保守とは全然違う。ヨーロッパは大きな政府で伝統的な価値観を維持するという保守が強いですが、それとはちがう。

共和党の変化というところで見ますと、共和党というのはかつてニューディール的政策を支持する穏健派の政党だったんですが、それがだんだん保守が浸透するようになりました。その流れで55年に思想的に旗がたって、64年にゴールドウォーターが出て、惨敗しました。かつて50年代から70年代の共和党というのは、穏健派が圧倒的有利だった。今日それが逆転してしまった。穏健派は完全に少数派になっています。この中で宗教がどうからむかということですが、バリー・ゴールドウォーターの時、この人は超保守だと言われたんですが、宗教のことはあまり語っていない。同性愛者を軍隊に入れていいかどうか、クリントンの時だいぶ問題になりましたけれども、彼は「弾がまっすぐ撃てればいいのであって、ゲイかストレートかということは、それは別にゲイでもいいのである」と言った。オールドファッションな保守は経済的には保守でも、宗教保守的なアジェンダはあまり取り入れてなかったということがそれで分かる一つの例です。これは70年代から入ってきます。客観情勢として、宗教保守の人から見た社会の乱れ、性道徳の乱れ、カウンター・カルチャーの普及であるとか、特に73年の判決で人工中絶の自由化が可決されたために、それまでほとんどの州で禁止であったのがOKになりましたから、人工妊娠中絶の数も一挙に増えるわけですね。それに対してこれは殺人だと。殺人がこんなに増えているということで、宗教保守が驚愕することになりました。

もう一つは62年とか63年の判決で、それまで公立学校で宗教教育が行われていて、その中でプロテスタントの新約聖書が使われていたわけですけれども、それがダメになって、沈黙の時間とかそういったものも許されなくなってしまったというようなこともあります。同時にそういう社会の変化が一方であって、それに対して、これはチャンスではないかと、色々考えた人が居たわけです。それが、例えば、ケヴィン・フィリップスという人が共和党の可能性は南部にある、ワーキング・クラスにあると*Emerging Republican Majority*という本を書いてますけれども、共和党にとって信心深く、所得は低くて、今までは民主党に投票してきた貧しい白人とか労働者ですね、彼らは共和党にくる可能性が十分あると考えたわけです。それから宗教界の保守派とコアリションを作ったり、相互に協力するようになります。だいたい70年代の半ばから後半と言われています。ジェリー・ファルウェルとか、共和党の方からはポール・ワイリックとかいう人がそういう活動をしてきたんですね。

非常に単純化して言いますと、かつての共和党と70年代以降の共和党でどこが変わったかと言いますと、二つあるかと思うんですが、一つはそれまでは経済政策も単に均衡財政と言っているだけだった。均衡財政というのは、例えば福祉をカットするとか、そこだけしか伝わってこなかったわけで、それはなかなか低所得者や労働者階級の票はとりにくいわけです。そこに新しい経済政策がでてきた。ケインズ政策の行き詰まりで不況は続くし失業率は高い、その中で出てきた新しい政策ですけれども、減税をして経済成長を促進する、そういう理念の面でポジティブな像を描けるようになった。その結果、共和党政権で大赤字が出るようになって、それまでの均衡財政では有り得ないことが起きるわけです。無理に減税するとそういうことが起きます。しかし政治的にはきわめて強い人気があり、中小企業とかケインズ的政策にうんざりしていた人々が共和党を支持するようになるということがでてきたかと思います。

もう一つは宗教で、共和党は経済的政策だけだと金持ちの政党で、やはり金持ちの方が少なくて金を持ってない人の方が多いので、これは選挙では不利ということになります。その不利を補うウェッジ(くさび)となったのが宗教で、そこで伝統的に民主党に忠実だった労働者階級、特に敬虔なカトリックなどに共和党が食い込んでいくということが起きます。共和党に大衆的基盤、底辺での基盤を与えたのが宗教であるということは間違いない。かつて民主党の方がポピュリズムで、民衆の党であった。ポピュリズムというのは元々19世紀末の小農民運動だったのですが、だいたい民主党の方がその流れを汲んでいて、例えばニューディール政策など虐げられた労働者階級を民主党が保護する、だいたい“スモール・ガイ”の政党できていたわけですが、現在どちらかというと共和党が自分たちが“レギュラー・ガイ”の政党で、民主党の方がエリートの政党でというのが、説得力を持つようになっています。それは結局民主党の方が、フェミニズムとかの影響が強くなってきてしまって、そういう高学歴のエリート的アジェンダ、環境保護なんかもそうですが、そちらの方を重視するとみられている。アファーマティブ・アクションを推進するとかですね。そして、学歴のない敬虔な人から見るとどうしても自分たちは民主党のエリートからバカにされているというような感情を抱くわけです。あるいはまた、民主党がそういう印象を与えてきたことも事実だと思いますし、それから共和党がそういう風にうまく民主党を描くことができるようになったということも事実だろうと思います。

そういう意味で、長期的にも今日共和党がかなり強い政党になった。これはニューディールからさらに1964年までは共和党が2回選挙に勝っただけでしたけれども、今度68年から88年までは民主党が1回しか勝てなくなった。その後は92年からはいずれも接戦で、どっちがどっちと言えないんですけれども、他方で、下院で55年からずっと40年間民主党が多数党だったわけですね。これが崩れて95年から10年たちましたけれども、11年間ずっと共和党が多数党です。長期的には共和党が追い上げてきて、むしろ今共和党が全てのレベルで、知事の数とか州議会で多数をとってる数とか、連邦の上下両院とか、多数党になっていると言っていいかと思います。非常に長いプロセスを経て、そうなったんですけれども、そのプロセスの中で宗教の問題というのは相当大きな意味を持ってきたと言えるのではないかと思います。

さらにコアリションの中身、すなわち共和党の保守派というのを支えているのはどういうグループかということですが、これは80年代以降の共和党の中でですが、様々あるなかで中核にあるのは、小さな政府を求める団体です。これは中小企業で、例として一つだけ書いてありますが、これはレストラン組合とか酒・ビールの販売組合とか無数にありま

す。ビールの販売店なんかはどこの町にもありますから、相当な政治力になるわけです。中小企業は一番影響力のある集団と言ってもいいのではないかと思います。

これは日本の感覚と相当違っていて、日本の場合だと中小企業は政府に頼る、規制で守ってもらう、あるいは補助金をもらうといったそういったメンタリティが強いというイメージがありますが、アメリカの場合は全然違いまして、政治的には介入するなというイデオロギーが強い。アメリカの選挙と日本の選挙はいくつか違う点があって、中小企業の態度というのが一番違う点ですが、アメリカですと田舎で共和党が強いというのが非常に面白い点で、つまりむしろ小さな政党で補助金削減という政党が過疎の田舎で強い。日本は逆ですね。

アメリカはどうして小さな政党で補助金削減という政党が田舎で強いのかといいますと、それは一つには宗教ということがありますが、また相手の民主党の方が大都市で公共事業をやりたがるわけですね。民主党の基盤というのは、割と黒人とか、都市の貧困層が多いので都市の方で事業をつけたがるわけです。ですから共和党としてはそれを切ると、それを切るために自分の方も無しでということでいくわけです。あとは銃所持団体とか、様々な団体がありますが、その中に宗教保守も組み込まれているというわけです。

次に共和党を支える色々な団体を、恣意的にピックアップしてみますが、その中に外交タカ派の団体もあります、この中に例えばProject for New American Centuryのようなネオコンの団体もあります。このように下に沢山の利益団体が控えている、というだけではなくて、これはかなり90年代半ばからお互いに協力しあうようになった。有名なのは「水曜会」でAmericans for Tax Reformで毎週行われている会議ですけれども、ここに宗教保守派も出ています。外交タカ派も出ています。そこでお互いの情報交換をしています。

もう一つは例えば、Contract with Americaというのを94年に共和党保守派が作りましたが、これは自分たちが多数党になったらこういう政策を掲げるという10項目の公約ですが、アメリカの政党がそのようなことをするのは極めて珍しい。特に議会政党がするのは珍しいんですが、それを作る段階からChristian Coalitionとかがお互いに協力し合っています。ですから相当制度化された協力関係であるといえます。共和党保守派を勝たせるための制度化された協力関係ができていました。Contract with Americaを出して勝った後に、今度それを実際に確実に議会で通していくためのメカニズムが作られていました。これは一時「木曜会」とか呼ばれていたようですが、これは共和党の議員の方が主催して、かなり大事な情報とかを交換するというもので、ただContract with Americaを全て支持しないとそこに参加することを許可されないということで、つまり共和党の政策を支持することが参加の条件になっていて、Christian Coalitionなどもそういう条件を飲んだ上でそこに参加していました。ですから宗教保守と共和党保守の関係は相当深い。

しかし面白いことに、大減税というのがChristian Coalitionにとってどうなのか、バイブルに書いてあるのかと言えば多分書いてないわけで、そういう面白いことは沢山あります。あるいは宗教的保守の人たちにアンケートをして、貧しい黒人への福祉に対してどう考えるか聞いてみると、反対という人たちが多い。賛成の人はむしろ世俗派のリベラルの人たちが多いわけです。どうしてか、バイブルを読めば読むほど貧しい黒人に福祉をあげたくなくなるのかと言えば多分違うだろうと思うんですね。それは共和党との関係が相当制度化されていて、つまり宗教保守の方も共和党的アジェンダを相当吸収していて、無論指導者はそうだと思うんですが、そのグループもそうで、共和党の宗教保守の人たちと共和党の支持者というのは不可分一体であるということになります。

統計上のトリックといいますか、同じような人たちが重なり合っているとあたかも因果関係があるかのように見えたりする。結局同じ立場で見てる。ですからエリートレベルで、宗教保守の人たちと共和党保守の政治家が相当制度化された安定的な同盟関係を持っているのと同時に、かなりランクアンドファイルの人も共和党的な小さな政党を好み、世俗的なアジェンダをも吸収して、支持しているということが言えるかと思います。

宗教保守派の諸相ということですが、色々な団体があります。思いつくままに書いてみたんですが、これを考える際に税制上のステータスで活動のできることできないことがかなり決まってきます。アメリカのInternal Revenue Serviceという国税庁にあたるところのコードで501(c)(3)というカテゴリーと501(c)(4)というカテゴリーがありまして、これが実は非常に大事な違いです。もう一つPAC、Political Action Committee、これは政治活動委員会。この三つを区別することが一つの基本だと思います。

Christian Coalitionというのは、今Christian Coalition of Americaで、501(c)(4)です。これは一時期免税のステータスを取ろうとして取れなくて、結局組織が今弱くなっています。

501(c)(3)というのは、基本的に教育団体とかシンクタンクでして、そこに寄付すると、寄付をした人に対して所得控除を認めてくれる資格なんです。501(c)(3)も501(c)(4)も、その団体自体には非課税なんですけれど、さらに寄付をした人に所得控除の資格、特典を認めるかどうかの違いです。ですから501(c)(3)の方が金は集めやすい。特に高額所得者がガンと寄付すると。アメリカの発想で、どうせとられるんだったら、連邦政府の役人に使われるよりかは、自分の使って欲しいところに寄付したいという思考が結構強いわけです。また、アメリカの場合、501(c)(3)も501(c)(4)いずれにしても認定が非常にルーズというか簡単で、日本のようにうるさいことを言われないということもあります。かなり活発な活動をしている環境保護団体とかも実は501(c)(3)です。例えばグリーン・ピースとか相当政治活動をやっているように見えますが、あれも501(c)(3)なんです。501(c)(3)は大きな特典があるんですが、他方では厳しいしばりがあって、政治活動はしてはいけない。特に選挙に介入してはいけない。ロビーイングについては、全部の活動予算の10%か20%とかなり限定されている、そして行政府にはOKなんですが、特に議員に対するロビーイングには非常に厳しく制圧されています。ですからそのように政治活動をしないという条件の下に、税制上の特典を与えるということです。

501(c)(4)の方は、そこの団体が課税にならないというだけで、そこに寄付しても所得控除にはなりません。ですが501(c)(4)ですと、相当政治活動ができます。ただ選挙そのものに介入して、候補者を支援したり、政治資金を提供したりということができないのですが、アメリカの場合、かなり広く言論の自由が認められていますので、相当きわどいテレビ広告を流すことも可能です。これについては最近制限ができて、投票日60日前とかは広告ができなくなったんですが、相当自由に政治活動はできます。しかもどこから金をもらってきたかということも言わなくて済みますので、こちらはかなり政治団体としての性格が強い、ということになります。

本当に選挙に介入する、候補者を支持して政治献金をしたりしたければ、アメリカの法律の下ではPACを組織するしかないということになります。そうすると、候補者本人に政治献金もできますし、候補者を直接明確な言葉で支持する、当選させようというコマーシャルも流すこともできます。有名なのがNational Right to Life Committeeで、これは人工妊娠中絶を禁止させるためです。これは非常に大きなPACでして、政治献金も巨額です。日本で

はあまり有名ではないですが、日本ではChristian Coalitionの方が有名ですがこれは501(c)(4)で、実はNational Right to Life Committeeの方が大きくてこちらの方が老舗です。時々新聞の報道でもChristian Coalitionは多額の金をばら撒いていて、とかありますが、あれは実はウソでばら撒けないはずなんです。それをすると違反ですから。逆にこのPACの方が表立って正々堂々と金をつけることができます。このような役割分担があります。

それからそれぞれ個性もあって競争もあります。宗教保守と言われる中でも、あり方というのは多様です。文化を重視するところもあれば、フェミニズム——実際は反フェミニズムですけれども——を、重視するところがあったり。ただ90年代頃から、場所は変わったり途切れたりしたことはあったみたいですが、アーリントン・グループとよばれるのがあって、最初ヴァージニアのアーリントンで集まって、今はワシントンですけれども、結局宗教保守のストラタジック・ミーティングがあってそこで情報交換をしているようです。ポール・ワイリックが中心ですけれども、ジェリー・ファウエルとか、懐かしい名前ですけれども、ジェームス・ジョンソンとかがでてきていて、色々な団体がでてきていて情報交換をしています。ですから宗教保守はその中で、自分たちの運動のすり合わせをしているということが言えます。

ここでちょっと指摘できる点ですが、Christian Coalitionなんかにもはっきり表れているのですが、Christian Coalitionはおそらく宗教団体と政治団体があるとすれば、かなり政治団体に近い方だと思うんです。エキュメニカルで、宗派を問わず、保守派・信仰派を結集しようとする。さらにカトリックにもはたらきかけ、ユダヤ教徒にもそして黒人の保守派にもはたらきかけるという、そういう戦略を明確にとった団体です。ですから、プロテスタントのファンダメンタリズムというよりは、むしろ政治的に信仰を大事にする有権者を糾合することを重視した団体です。Christian CoalitionとかEagle Forumは、「水曜会」といった中小企業や反増税団体が集まるところにも出ています。

レジュメではNational Right to Life Committeeの下に、Toward Traditionが記載されているのですが、これはシアトルがベースとなっていて、ラビ・ラピンという人が主催しているんですが、ホームページなどを見ると、「ジュデオ-クリスチャン・コアリションを重視する」と書いてあります。「キリスト教とユダヤ教の保守派を糾合して、世俗化の波に抗する」ということをはっきり出しています。また「2000年の選挙では、宗教派の人たちは400万か500万は棄権したということだが、それはブッシュに説得力がなかったからだ」、「2004年はどうなるか分からない」と、2004年の選挙前にはそのような警告を出したりしています。

割と政治的になればなるほど宗派の枠を超えて、しかし“信仰派”ということをベースに多数派を結集していこうという傾向が強いと思われます。これは投票傾向などでも顕著で、週に2回以上教会に行く人だと前回の選挙でだいたい7割がブッシュで共和党ですね。逆に全く行かない人は、7割がケリーです。週2回というのが我々の感覚では、一体どういうことなのかと思いますよね。これはつまり、日曜は礼拝に行って、あともう1日は役員のミーティングや子供の世話なんかで行く。つまり教会の活動にコミットしている人たちということになります。そういう人になればなるほど、統計的には共和党支持の傾向が強くなっているということです。

他に、反フェミニズムを奉ずる団体。そしてHome School Legal Defense Association、ホーム・スクリーングを推進する団体もあります。今高校までですけれど150万から200万ぐらいの人が在宅教育で養育されています。成績の平均は、普通学校の教育を受けた人よりはるかに良い。これは当然だろうと思うんですけどね、アメリカの場合、スラムや大都市に入りますとどうしても平均値が下がりますから。これはやっている人もだいたい親も教育があって、経済的にも安定していて、白人で、圧倒的に宗教保守の人がやっているわけですね。これは公立学校の脱宗教的、世俗的、反宗教的な性格を嫌っていて、そのようなところに子供をやれないと、自分の子供は自分で教育する、という考えに立脚してやってる。ある意味、政府に頼らないで自分でやってしまうというところにアメリカ的な部分が強いと思うんですけれども。これは50州で全て法律的にも認められています。80年代の最初には全てダメだったみたいですけれど、訴訟とかを通じて闘ってきていて、州レベルですけれどもすべての州で認めさせてきた。例えば今、期末試験だけは受けに来いという州もあるようですし、勉強はホームスクールでやって課外活動だけは参加してもよいというおおらかなところもあるよです。課外活動ではなかなかホーム・スクールは厳しい。

民主党が教員組合の考えにのっとって、連邦議会で制限をかけようとしたことがあって、「ホーム・スクーリングを行なう親は教員の免状を持たなければならない」という法律を通過させようとしたことがあります。その時にこういった団体が宗教保守全体を巻き込んで反対を起して、それをつぶしたということもあります。この運動のトップにいるのがマイケル・ファーリスといって、ヴァージニアの政界では結構有名な人です。上院議員の候補にもなったことがある。一見政治と関係がないように見えて、実は関わっている運動です。今、ホーム・スクールで育った人が大学も出て、子供もいて、またその子供をホーム・スクールで育てているという、かなり底辺で強くなっている運動です。親も才能を活かして、例えばある人は体育ができて、ある人はスペイン語ができて、またある人は歌が上手くて、そういう親同士のネットワークで結構いいカリキュラムが作れてしまうわけです。

争点

今、内政で言うと、ブッシュ政権が重視しているのが、年金の民営化です。これは宗教保守との関係では面白い問題のように見えます。たとえばChristian Coalitionのホームページに行きますと、ブッシュ政権が推進しようとしている「年金の部分的民営化を支持する」と書いてあります。これもなぜ、バイブルから直接言えるのかどうか、かなり疑問だと思うんですけどね。Christian Coalitionにとって、子育てのための所得控除とかは、わりと正当化しやすいわけです。結婚した時に不利になるようなマリッジ・ペナルティとか、税制を直せと。結婚を促進するような税制にしろというのは言いやすいわけです。だけど年金の部分的民営化となると宗教のロジックでは、そう簡単に直接には支持しにくいと思います。ホームページにはそういうふうに出ています。

他方で、ゲアリー・バウアーという人がいて、Family Research Councilの会長を長くやっていて、今は別のAmerican Valuesという団体をつくったようです。Campaign for Working FamilyというPACがありまして、これはゲアリー・バウアーがつくった政治活動団体ですが、相当な資金量を持っていて、宗教保守のNational Right to Life Committee, Inc.と並んで大きな規模を持つ政治活動団体です。しかしバウアーは年金の部分的民営化には反対のようです。家族を弱くする、年金の基盤が危うくなると老後が危うくなると言っています。宗教保守とブッシュ政権の関係では少なくとも年金の部分的民営化という点では齟齬があると思います。

今年1月の終わり、アーリントン・グループという名前で宗教保守の人たちがカール・ローブに書簡を送っています。ブッシュ政権が最初、同性愛の結婚を連邦議会で連邦憲法を修正して禁止するということが難しいということで、それはとりあえず後回しにして、年金の部分的民営化を優先するという方針を立てた。再選された後、そのような方針を出したわけです。これはそれに抗議する書簡ですね。「もしブッシュ政権が同性愛者の結婚を阻止する憲法修正を疎かにするのであれば、自分たちとしても年金の部

分的民営化は支持し難い」と言っています。ここは宗教保守とブッシュ政権の利害が離れるところではあるんですが、逆にこれはまた同性愛婚の禁止を支持すれば、年金の民営化も支持するということでありますから、そこは取引でもあるということですね。まだどうなるかわからないんですが、2004年はじめ、選挙戦が始まった段階では、宗教保守はかなりブッシュ政権に厳しくて「これだけ同性愛の結婚が問題になっているのに、ブッシュ政権は何もしていない。積極的に禁止するように動いていない。自分たちとしては2000年も熱心に支持できなかったが、2004年もこのままでは支持できない」と宗教保守は言っていました。ただ結果的に何が起きたか。最終的には選挙戦でブッシュ政権は同性愛の結婚問題でかなり動きましたので、宗教保守も支持に動いたという部分があるわけです。今は同性愛者の結婚と、年金の部分的民営化の問題が、互いに取引し、支持するかどうかということで懸案になっているということが言えるかと思います。

あと宗教的自由の問題、キリスト教徒の迫害の問題ですが、第一期の2001年2月くらいにネオコン系の人たちがブッシュ政権にオープンレターを出し、ブッシュ政権の外交について「狭義の国益に基づいた外交にしないように」と牽制球を投げています。初期のブッシュ政権についてはライスなどが「国益に立脚した外交とは」というレトリックを使ったので「リアリストの外交ではないか」という憶測を生んでいたわけです。それに対してネオコン系の人たちが、かなり警戒した。それでキリスト教徒への迫害とか、民主党も支持するような女性や児童が人身売買されている問題とか、スーダンの問題も、その頃からアジェンダになっていましたが、「そういう問題も重視するように」ということを言っていました。宗教保守の人たちが自ら外交チームのトップに上がってくるということはあまりないんですが、しかし共和党のアジェンダ・セッティングを共和党政権としてどこまでできるか、選挙の時、票を得るためには一定の約束をしなければいけない。宗教保守の感情を逃がしてしまえば、選挙の時、一定のペナルティを受けるというメカニズムは明らかにあると見ていいだろうと思います。

保守連合の中の緊張関係。年金の部分的民営化の問題をめぐっても緊張関係がありますが、保守連合全体を広げていけば、外交に限らず、たくさんの問題があります。宗教保守からすると、あまりにも金権体質の共和党はどうなのか。グローバリゼーションも宗教保守の立場からすると、すべて肯定できるものではない。トム・ディレーという人が倫理問題で受け身に回っていますが、一つはインディアンのカジノの問題があります。宗教保守はカジノは容認できない。しかし共和党のリーダーシップはそれを認めようとしている。宗教保守はかなり保護主義で「反移民」の体質も持っているわけです。しかし共和党の主流派はそうでもないという、実はいろんな緊張関係があるということも見ておく必要があるかと思います。

2004年のパースペクティブだけですと、2004年の大統領選挙はカール・ローブが出てきて、それで宗教保守をうまく動員したので勝てたという、つまり宗教保守は常に共和党にとってプラスのカードだという教訓というか、結論が引き出されがちなんですが、常にそうかということを考えてみますと、実は92年、96年は全く逆のことが言われていて、共和党の中で「宗教保守が突出したがために共和党は負けたんだ」というストーリーが新聞紙面を踊っていたわけです。これは争点や候補者の出方というか、92年の場合はパット・ブキャナンも結構表に出たこともありますが、人工妊娠中絶禁止の問題が表に出て、宗教保守からの突き上げで、たとえばブッシュのお父さんもそれに乗ったら、そのことが宗教保守の虜になっているということで、ますます評判を落とすということになったわけです。ドールも結構そういう側面があったかと思います。共和党にとっての宗教保守は、長い目で見ると政党再編成とか、共和党が多数派になってきたプロセスでは、長期的には相当なプラスであったと言わざるをえないと思いますが、一回の大統領選挙でどの程度プラスだったかマイナスになったかは、その時の争点によって違うと思います。同性愛の結婚禁止はウィニング・イシューだと思いますが、しかし人工妊娠中絶で行くと、多数派はなかなか糾合できないということがあるかもしれない。そういうタイミング、争点、候補者の個性、力量も考える必要があるのではないかという気もします。

資料について補足しますと、アメリカの思想状況を見てみますと、アメリカの思想でリベラルとか保守はどういうものなのか。リベラルの内容は経済政策などで大きな政府を支持する。しかし表現の自由では政府は介入するな、個人の自由を最大限尊重する。リバタリアンは経済政策でも介入しない。個人の問題でも介入しない。保守は経済では介入しないが、人工妊娠中絶とか、ポルノ、国旗を燃やすことは禁止とか重罪であるというのが保守の立場です。アメリカの保守は、普通の保守は小さな政府と道徳問題での介入主義とコンビネーションになるわけです。ポピュリストはブルーカラーの労働者に典型的な立場で、政府の再分配も求めるが、結構宗教的には保守的なので道徳主義的な政策を支持するという、そういうアメリカの思想状況があります。アメリカの政党が、これにどう乗るかどうか。民主党はリベラルが基盤です。その時に左上の立場をとる候補もいればクリントン、ゴアのように真ん中に接近した立場をとる人もいるということになるかと思います。共和党は右下。新しい政党の旗を立ち上げるとなれば、左下か右上がスペースとしては空いている。二大政党はそこをどのように補うかということで、コアリションをつくって、そこの有権者も取り込もうしているわけです。

これがどういうふうに分かれるかという具体的な分布は争点毎に異なります。「共産主義者の先生が公立学校にいたら、その人を解雇できるか」。イエスかノーか。「政府は所得を平等化すべきか」。そういう二つの質問のコンビネーションで聞いた場合には、こういうパーセントで分布するということで、質問の内容によって変わってくるかと思います。

同じ発想で具体的な人を当てはめたものが右上です（テーブル5-4）。この手のデータはいろいろあると思いますが、バイブルをどう理解するか。「神が一字一句全部書いたものだと思うか」という問いに「基本的に正しいが、一字一句その通り解釈する必要はないと思う」か「バイブルは人間が書いたと考える」か。三つの文章があって、どう思うかというパーセントが出ています。「一字一句正しいと考えるべきだ」36％。「正しいが、その通り解釈する必要はない」50％。「人間が書いたものだ」とシニカルな認識をしている人が14％。これでアメリカ社会の宗教的な性格がある程度わかるのですが、世俗的な争点を聞いた場合、これは1992年の数字ですが、たとえば湾岸戦争について有意な違いというのは2番目「国防費が多いか少ないかどちらがいいか」では結構違いがあります。abortionはかなり大きな違いがある。違いがないのはGovernment Job Guarantees。いくつかの問題では結構違いがある。外交に関係するものでは、孤立主義に近い考えは宗教派の方に支持する考えが多い。世俗派と比べて10％程度の違いが出てきます。「黒人の状況改善のために政府は頑張るべきだ」と考える人は、信心深い人は一番少ないということです。これはなぜかということを問い掛けると、学生から面白い答えが返ってきます。「自分を民主党員と思うかどうか」も結構違いがあります。「リベラルと思うかどうか」は結構違いがあります。「男女平等」についても相当な違いがある。「宗教保守の人でさえ男女平等を60％の人が認めているではないか」という議論もできるかもしれませんが、世俗派との違いは、ある程度言えるかと思います。ご参考になるかと思い、紹介させていただきました。

「アメリカのグローバル戦略と一神教世界」研究会（同志社大学一神教学際研究センター）
「ブッシュ政権第二期目の外交政策の展望」5/21/2005

「共和党保守連合と宗教保守派の関係について」

久保文明（東京大学法学部）

はじめに

1. アメリカの保守主義の諸潮流

経済的保守主義:小さな政府、減税、規制緩和、市場原理重視
個人的自由・リバタリアニズム(完全自由主義):Leave us alone, 銃所持の自由
宗教的保守主義:キリスト教原理主義、人工妊娠中絶禁止、進化論教育反対、反共主義
安全保障・外交での保守主義:「力による平和」、力の優位、米国の主権へのこだわり
自由貿易主義:関税障壁への反対、FTA推進、反保護貿易主義
新保守主義:アメリカの使命感と道徳主義、敵味方の峻別
孤立主義・保護主義・排外(反移民)主義:ブキャナン、Eagle Forum

2. 共和党の変化----保守主義運動の展開

1955: ウィリアム・バックリー2世が『ナショナル・レヴュー』誌を創刊
1964: バリー・ゴールドウォーターが共和党大統領候補に。しかし本選挙で惨敗。
1950s-1970sの共和党:穏健派の優位(アイゼンハワー、ニクソン、ロックフェラー、ジャヴィッツ、フォード)
1980: ロナルド・レーガン当選。初の本格的保守政権(1981-89)
1994: 連邦議会上下両院にて40年ぶりに共和党が多数党に。「アメリカとの契約」
2000: G.W.ブッシュ当選。レーガン政権以上に保守的政権に(2004再選)。

3. 共和党保守連合

反増税運動	Americans for Tax Reform
イデオロギー保守	American Conservative Union
中小企業	National Federation of Independent Business
銃所持団体	National Rifle Association
反環境保護団体	Defenders of Property Rights
反労働組合団体	National Right to Work Committee
保守系シンクタンク	Heritage Foundation
外交タカ派団体	Center for Security Policy
保守系弁護士団体	The Federalist Society

宗教保守派・・・次項参照

4. 宗教保守派の諸相

Christian Coalition
Eagle Forum
Family Research Council
Independent Women¹s Forum
National Right to Life Committee, Inc.
Toward Tradition
Traditional Values Coalition
Home School Legal Defense Association
Concerned Women for American
Citizens for Community Values

5. 争点

減税(とくに家族に関して) marriage penalty
宗教的自由、キリスト教徒の迫害、女性・児童に関わる人身売買、アメリカの税金を使った人工妊娠中絶
社会保障の部分的民営化
教育

6. 保守連合の中の緊張関係

グローバリゼーションとの関係
イラク戦争をめぐって
金権政治をめぐって
インディアンのカジノをめぐって
移民、通商との関係
リバタリアンと信仰派

1992, 1996年の宗教保守派の「突出」と2004年の「貢献」

7. むすびにかえて

第二期ブッシュ政権の陣容と日米関係



同志社大学大学院法学研究科教授
村田晃嗣

ブッシュ政権の二期目の陣容と日米関係ということでお話をさせていただきます。一期目、4年を終わったブッシュ政権について外交安全保障政策でざっと振り返っておきたいと思います。一期目のブッシュ政権のセキュリティ・チーム、大きく分ければ国務省と国防省と国家安全保障会議（NSC）が三つの枠組みでありますが、一期目についてはご承知の通り、国務省がコーリン・パウエル長官とリチャード・アーミテージ副長官、国防省がドナルド・ラムズフェルド国防長官とポー・ウォルフォウィッツ国防副長官、NSCがコンドリーサ・ライスとハドリーという、閣僚と準閣僚級のメンバーであったわけです。副大統領としてディック・チェイニーという、歴代の副大統領の中でも外交、安全保障問題での関与の度合い、影響力の大きい副大統領が、一期目からいたと。チェイニーの影響力の源泉は父のブッシュ政権で国防長官をやったという、それまでのキャリア、プラス、彼自身が高齢であって、副大統領とはいえ、次に大統領になる可能性のない人物である。political futureがないということが、逆に言うと副大統領としての彼の影響力をマキシマイズさせるという役割を果たしてきたし、今も果たしているということだろうと思います。

ブッシュ政権については、最初は少なくとも選挙期間中は「思いやりのある保守主義」ということを言っていたわけですし、それほど宗教右派に強い影響力を受けているとは、一般には思われていませんでした。コンドリーサ・ライス国家安全保障大統領補佐官は「国益重視の外交安全保障」と言っていたわけですから、必ずしも原理主義的な外交政策と考えられておらず、伝統的なアメリカのリアリズム、リアリストの流れに沿った政権だと思われていたところがあるわけです。しかし実際には、政権のはじめにはクリントン政権の外交施策を厳しく批判して他国への国家再建や人道介入などを戒めた政権が、今日では他国の国家再建、人道介入を熱心に唱導し、実践するということになってきたわけですが。

とりわけ9・11以降、その外交政策が大きく変わった。ただ先程の陣容で言いますと、当初はそれほど言われませんでしたが、国務省のウォルフォウィッツ、その下のジョン・ボルトン国務次官、国防省でもナンバー3にあたります政策担当の国防次官のファイスという人たちは、後に代表的なネオコンと見なされるようになっていきます。そういう意味ではチェイニー・ラムズフェルドに代表されるようなタカ派路線と、パウエルやライスが、ある程度代表しているような伝統的なリアリズムの流れと、ネオコンとの混成チームであったのが、9・11以降、ネオコンとタカ派の結びつきが強くなり、当初生まれていたリアリスト路線から大きく乖離していくということであったろうと思います。ブッシュ政権のNSCのスタッフは150人～200人くらいであります。その中で大統領補佐官、一期目はライスです。その下のハドリーの下に15人くらい地域または機能担当のsenior directorが置かれていて、NSCはクリントン政権の頃から比べるとブッシュ政権で、かなり拡大したということが言えます。国務省、国防省、NSCの三つのアクター、それぞれにタカ派と、伝統的リアリスト、ネオコンが入り交じって外交政策の政策決定のプレーをやってきたということになるだろうと思います。

9・11以降、ブッシュ政権は、かなり明確に外交安全保障政策にシフトするわけでありますが、有名なのがブッシュ・ドクトリンであって、そこでブッシュ大統領が強調したのは、冷戦終焉以降の自由の拡大、自由の勝利と大量破壊兵器拡散の脅威、テロリストという非国家主体の脅威の結びつきに対処するためには先制的な攻撃を辞さない構え、既存の制度的な同盟に依存すると、しばしば柔軟性が失われる。有志連合、さらにはそれすら機能しない場合にはアメリカのユニラテラルな行動も辞さないという方針が、そこで打ち出されるわけであります。もちろんイラク開戦前の時期の中で、イラクに対する牽制という意味も込められていたでしょうが、これがその後のブッシュ外交を大枠で示すものであったと言ってよいかと思います。

2003年3月には実際にイラク戦争が戦われたわけであります。今日に至るまでその戦後処理は大変混乱しているわけですが、これもイラク戦争に対してさまざまな批判がなされる時、イラク戦争の開戦の理由が錯綜しているということが指摘される。直接的にはイラクが大量破壊兵器を備蓄・開発している可能性、恐れがあることが、繰り返し指摘されてまいりました。イラクのフセイン体制がアル・カーイダに見られるようなテロリスト集団との結びつきがある可能性が指摘されてまいりました。さらにはフセイン体制のような独裁体制を認めることそのものがアメリカの基本的な外交理念に叶わない、民主主義の拡大、自由の勝利という理念に叶わないという、フセイン体制の打倒が指摘されてまいりました。この理由としていろんなことがいろんなところで言われたものですから、開戦の理由を便宜主義的に上げているというので、その後の批判につながっていくわけです。ジョゼフ・ナイが近著*Soft Power*で指摘しているように、それぞれどれもがブッシュ政権にとってはウソの理由ではなく、彼らは真面目に考えた理由であった。ただ国内にさまざまな政治的立場、イデオロギー的観点を持った政治勢力が存在しているのであって、それぞれに対してappealingなことを言う。この集団には最も説得力のある理由がこれで、この集団には最も説得力のある理由はこれだというふうに、国内の諸集団に使い分けをして説明したために、結果としてブッシュ政権のイラク開戦の理由が非常にconfusingな印象を与えた。つまり伝統的なリアリストの観点に立つ人々にとっては、大量破壊兵器の拡散は座視しがたいことになります。宗教原理的な自由と民主主義、ネオコン的な立場に立つ人々にとっては、フセイン体制の存続そのものが認められないことになります。9・11以降のテロに怯える一般市民の心情にアピールする意味では、フセイン体制とテロの結びつきが一番説得力がある理由ということで、さまざまな集団に対してappealingな理由をつける。どれもがブッシュ政権にとっては真剣な理由ですが、それがconfusingな印象を与えるということになった。しかもその後、イラクの占領後に開戦の大きな理由に挙げた大量破壊兵器の備蓄はなかったという結論に達し、これは専門家の間ではかなりの程度自明でありましたが、少なくともフセイン体制とアル・カーイダとの直接的な結びつきは証明できない。フセイン体制とアル・カーイダとの直接的な結びつきが証明できないことと、フセイン体制とテロリスト集団全体との関与がなかったということでは必ずしもないわけですが、一番強調したアル・カーイダとの直接的な関連は証明できない。ただフセイン体制そのものは打倒されたわけですから、今やこの点に力点をおいてイラク戦争を戦ったことの正当化が行われるという、その説明としては苦しい状況に追い込まれているということであります。

昨年11月の大統領選挙で、ブッシュが350万票の予想外の大差で再選される。そして2005年1月にはイラクの総選挙が、予想外の形でうまくいくという中で、ブッシュ政権の二期目が始まったということであります。

さて、二期目のブッシュ政権の陣容を考えてまいりますと、一期目と何が変わったのか。パウエル国務長官が閣外に去った。それに伴い、アーミテージ副長官が合わせて閣外に去った。日本ではパウエル国務長官が去ったことより、政権の中で知日派のパイプとして知られるアーミテージが政権を抜けたことに対して大きな反応があったわけですが、国務省トップ二人が入れ代わった。それに対して国防省はトップ二人、ラムズフェルドもウォルフォウィッツも残留になった。さらにNSCはライスが国務省に回って、USTRの代表だったゼーリックが国務省のナンバー2になる。NSCではハドリーが昇格する。ご承知の通りの変化が二期目であったわけです。

一つはパウエル・アーミテージラインが抜けたということで、この政権が旧来の穏健なリアリスト路線から、ますますタカ派とネオコンのラインに引きずられていくのではないかということが、2期目の発足の当初、一時言われたことであります。しかしパウエル国務長官がこの政権に果たした役割については時間をかけて改めて検証する必要があるだろうと思います。この政権の中で果たしたパウエルの穏健リアリスト路線が、巷間に言われていたほど、representする存在であったのかどうかということは、かなりの程度、議論の余地のあるところだと思います。

国際協調を代表するパウエルと単独主義を代表するチェイニー・ラムズフェルドという図式は単純にすぎるものであろう。1970年代以降、歴代の国務長官の中でパウエル国務長官は外遊歴の最も少ない国務長官であります。イラク戦争のような国際的危機の中でもパウエルはそれほど国際交渉のために世界中を飛び回ったのでないのでして、それは湾岸戦争の時のベーカー国務長官の国際外交の展開とは大きな違いであります。そもそもパウエルが、なぜイラク開戦に反対しながら辞任というカードを切らなかったのかということであります。これも歴代の国務長官で外交、戦争にかかわるようなクリティカルな問題で大統領と意見を異にした国務長官はほとんど例外なく辞任している。ところがパウエルは意に反するイラク戦争を戦いながら一期目最後まで閣内に残った。パウエルは果たして有効に自分の影響力を政権内で行使したか。なぜ彼が最後まで政権に止まったのか。それはおそらくパウエルの極端に高いpopularity、支持率であったろうと。一貫してパウエルの支持率は一番低い時でさえ、ブッシュ大統領を凌いでいたわけです。自身の高い世論からの支持というものが、パウエルをして政権内に残り続けて辞任というカードを切らさなかった一つの理由ではないかと思います。

さてサブのレベルで見てまいりますと、かなり面白いことが起こっているわけでして、まず今年3月、ポー・ウォルフォウィッツ国防副長官が世界銀行の総裁に指名されることになったわけであります。世銀は歴代最大の出資国であるアメリカから総裁を出すことになっていますから、今の世銀の総裁はアメリカ出身で、二期の任期が切れるところであります。今、ウォルフォウィッツ国防副長官を世銀総裁に任命するのはむりな人事ではなく、そもそもアメリカに枠があるポストの任期が切れるところに次の人材を起用するということですが、ウォルフォウィッツの世銀総裁指名はかなりショックを持って受け止められた。少なくとも私が知る限りでは世界銀行の中ではかなり反発がございまして、early retirementの希望者が殺到しているということであります。国連もそうですが、世界銀行という国際機関も、非効率とある種の腐敗で知られた機関であって、世界銀行の機構改革はかなり緊急性を要する課題である。そこにウォルフォウィッツの手腕が期待されるというところもあるのでしょうが、世銀の側からすればウォルフォウィッツ総裁の起用によって大胆な機構改革等々が行われるのではないかということに対するbureaucraticな抵抗とともに、イラク戦争の開戦の時の旗頭であったウォルフォウィッツが世界銀行総裁に起用されるということで、とりわけ第三世界での世界銀行での活動にさまざまなネガティブな主張が出るのではないかというような不安が漏れている。ウォルフォウィッツが世銀の総裁に起用されるのはまさしく60年代末、ベトナム戦争が泥沼化していく中で主戦派であったロバート・マクナマラ国防長官が、ジョンソン大統領の戦争路線と大きく意見を異にして世界銀行総裁に起用されることで事実上解任された経緯と、ある種のパラレルにあろうと思います。

そしてもっと衝撃的なことが、今でも揉めておりますが、ジョン・ボルトン国務次官の国連大使への指名であります。ボルトンの人事については上院外交委員会では共和党議員の中でも反対が生じまして、上院外交委員会での投票に踏み切れば拒否される可能性があるということで、リチャード・ルーガー上院外交委員長は委員会での決定を回避して上院本会議にこの人事をそのまま委ねる。上院本会議では共和党が依然として優勢ですから、共和党の中でも多少の造反があるにしても何とかボルトンの指名承認までこぎ着けられるだろうということですが、上院外交委員会をバイパスした形でのボルトンの国連大使の承認は異例中の異例であり、ボルトン人事に対する強い抵抗が示されているということであります。

なぜボルトンが国連大使なのか。これもいろんな理由があるでしょうし、いろんな人がいろんなことを言いますが、ワシントンでまことしやかに言われていた理由の一つとしては、パウエル国務長官時代以来、国務省の中でボルトンの突出したネオコン的路線に対する反発があって、新たに国務省を担うことになったライス国務長官が、ボルトンを国連大使に起用することでワシントンからニューヨークに出して、国務省の中での意思決定過程から外すということが最大の眼目であったという人もいるわけであります。しかしそれはかなり噂話的な面白おかしい解釈でしょうが、少なくともボルトンの国連大使起用には、真面目に考える二つの意味があると思います。

一つは国連改革に対する今のブッシュ政権の認識をかなりの程度反映している。非効率な国連に対するブッシュ政権の苛立ちを反映していると同時に、しかしながら日本やドイツ、インド、ブラジルが要求しているような大規模な国連安保理改革に対して必ずしもブッシュ政権が熱心な態度を持っていないことの現れであろうと思います。

もう一つの側面としては北朝鮮問題に対する牽制という側面があろうと思います。六者協議が動いておりませんで、北朝鮮が核実験に踏み切るかという際どいところに来ておりますが、もし北朝鮮が核実験に踏み切った場合、次のステップとして中国がどういう反応を示すかどうかは別にして、これを国連安保理に付託して経済制裁にかけることになる。その時にボルトン国連大使は安保理での対北朝鮮経済制裁を推進するにはうってつけの人物であります。少なくもブッシュ政権がボルトンを国連大使に起用するということは、アメリカが国連安保理での対北朝鮮への経済制裁にかなりの程度真剣であると、北京とピョンヤンとソウルに思わせるメッセージ性を持った人事であろうと言うことができます。

しかし仮にボルトンがこのまま上院で認められて国連大使に起用されるとなりますと、ウォルフォウィッツが世界銀行の総裁に転出し、ボルトン国務次官が国連大使に転出する。国防省のナンバー3であるファイスは辞任が決まっていますので、ブッシュ政権の一期目で代表的なネオコンと言われた人たちは、ほぼ政権の中枢から消えることになるわけであります。その後任に予定されている人たちはいずれも地味で穏当な官僚出身者であって、そういう意味では政権の中枢部から少なくとも人事面ではネオコンの影響力はかなり後退したというふうに考えることができるのではないかということです。

ただここで注意しなければならないのは、ブッシュ政権のNSCは150～200人のスタッフを要していますが、ブッシュ政権の二期目のはっきりした特徴はチェイニー副大統領のもとのスタッフが膨れ上がっている。チェイニー副大統領のスタッフが40人くらいいると。副大統領が40人の外交スタッフを抱

えているのは異例中の異例であります。副大統領が大変多くのスタッフを抱えているわけで、ここにHeritage Foundationのような保守系のシンクタンクから多くの外交専門家が、ここに登用されているということであります。NSCは日本人の間ではアジア担当の上級部長であるマイケル・グリーン氏、知日派で知られる人であり、新たにジョージタウン大学から起用されてビクター・チャーというコーリー・アメリカンの人物、メインストリームの人たちの名前がしばしば伝えられますが、それとは別にチェイニー・ホワイトハウスとも言うべきものがあって、そこには強硬なタカ派の外交安保の専門家たちが集まっている、ホワイトハウス奥の院のような存在があるということが大きな特徴であろうと思います。

さてブッシュ政権がそういう陣容で二期目にどういう戦略をとっていくか。まずブッシュ・ドクトリンで主張された先制攻撃ですが、これは看板は取り下げておりませんが、実際のところ、当面、再び先制攻撃を具体的な政策として発動することは相当苦しいだろうと思います。イラク戦争をどう考えるのかというのはいろいろな見方がありうるかと思いますが、イラクにしてもほとんど抵抗らしい抵抗をせずにバクダッドが陥落して、少なくとも軍事力においてはアメリカの優越が、イラク戦争で改めて明確に示されたと理解することもできます。しかし他方で見ますと、イラクに15万人の兵力を張りつけて、州兵まで動員をしてアメリカ軍は今やほとんどイラクでアップアップの状態にあるというふうに言える。そうすると、アメリカがイラクのような規模の大規模戦争を近いうちに再び戦えるかというと、今のアメリカ軍にはほとんどその余力はないと言っていいかと思います。するとイラク戦争はアメリカの圧倒的な軍事的優位を一瞬示しながら、実は長期的に見るとアメリカ軍というのは我々が思っていたほど強くないという、アメリカの弱さを逆に示したと解釈することもできる。イラン問題にしましても、北朝鮮問題にしましても、アメリカが当面イラク問題を抱えながら強硬な対応に出ることは困難であろうと。そういう意味で先制攻撃論というのは、看板は掲げたままで実質的には大幅に後退せざるをえないところに来ているのではないかと思います。

民主主義の拡大。ブッシュ大統領の二期目の大統領就任演説で「自由の拡大」が繰り返し語られたわけですが、「民主主義の拡大」「自由の拡大」という路線は明確に生き続けていると思います。ここでは大きな後退はない。譲歩はないということだと思います。そういう意味で興味深かったのは5月、ブッシュ大統領が対ドイツ勝利60周年でロシアを訪れたわけですが、あの時にラトビアでの演説で「ヤルタ合意は違法であり、誤っていた」とYalta agreementを否定する発言をしたわけであります。なかなか興味深い話でして、米ソの勢力圏の確定のために売り払われたかつての国・ラトビアでの発言というので、ヤルタに対して否定的な発言をしたのは、ローカルに対するある種のリップサービスというのはもちろんあるかと思いますが、ヤルタ合意の否定はブッシュ政権の外交姿勢を、ある程度明確に示しているのではないかと思います。これもやや比喩的な話をすることをお許しいただければ、それに先立つ今年3月、封じ込め政策を主張したジョージ・ケナンが101歳で亡くなっています。ケナンに代表されるような大国間の協調とバランス、勢力均衡の維持、勢力圏の相互の承認、そういうものをある意味では根底から否定する発言であった。ヤルタ協定はフランクリン・ルーズベルト大統領がスターリン、チャーチルと結んだわけですが、フランクリン・ルーズベルトの路線を否定し、アメリカの外交の発想をウィルソンにまで遡って持っていく「勢力圏や大国間の力の均衡を是としない立場」の表明と考えることができる。

プーチン政権が強権主義的な性格を強めておりますが、旧ソ連圏、ウズベキスタン、キルギスタンなど、旧ソ連の共和国の中で、疑似プーチン、ミニ・プーチンがたくさん存在するわけです。ウクライナでは辛うじてアメリカの影響力もあってロシアが強く推す候補が混乱の中で負けました。勝った大統領の奥さんはアメリカ人です。アメリカの影響力はウクライナの選挙の場合、相当働いています。大統領が亡命したのはキルギスでしたが、今、ウズベクが問題になっているわけですが、旧ソ連連邦の共和国の中に多くのミニ・プーチンがいて、そのミニ・プーチンたちの運命は総じて言うと極めて暗い。10年、20年と政権を維持してきた大統領たちですが、ここから先5年、10年、彼らが政権を維持できるか。ウクライナの例、キルギスの例のように、おそらくミニ・プーチンたちは今後何年かかけて去っていく運命にある。ラトビアでのブッシュの発言は旧ソ連圏で起こっているミニ・プーチン路線の敗北をfacilitateする、肯定的に支援する立場の表明だったと思われます。民主主義の拡大という路線については二期目にも、ますます強まっていくということではないかと思います。

この点がアメリカのブッシュ政権下の外交を考える時、どういう問題になるか。アメリカを帝国と呼ぶかどうか擊ヘ別にして、アメリカの圧倒的な力の優位、古くから国際政治学者が使った言葉で言えば「アメリカの覇権」というものに自国の利益を見いだす国、アメリカの覇権が安定していることが自国の利益につながると考える国、イギリスであり、日本であり、オーストラリアという国々、イラク戦争を支持した国ですが、それに対してブッシュがヤルタ合意を否定することで否定しようとしているような大国間の勢力均衡という、古典的なPower Politicsの観点で国際政治を見ようとしている国々、それがロシアであり、中国であり、フランスであり、アメリカの力が大きくなるに対してそれを別の力で牽制しようとするBalance of Powerのゲームをいろんなdimensionで展開しようとしているのがロシア、中国、フランスという国々であり、これはイラク戦争をめぐる路線の違いというよりも国際政治の安定した構造というものがどういうものであるかについての、かなり根本的な見方の違いというのが、この二つの国々のグループの間に存在するのだろうと思います。

単独主義。これについてもアメリカは必要とあらば、依然として単独で行動することは留保しながらも、イラク情勢の安定その他を睨んで、単独主義は当面かなり後退している。対独勝利60周年など、ブッシュは今年に入ってからも二度もヨーロッパを訪問しています。イラク問題をめぐって亀裂の生じたヨーロッパとの関係改善にアメリカのブッシュ政権は相当前向きな姿勢を見せていることの現れだろうと思います。一期目のブッシュ・ドクトリンで示された3本柱の中で、自由の勝利、民主主義の拡大という理念的なものは残ったが、それを実現していくための方法・手法という点では、二期目のブッシュ政権はかなり慎重になりつつあるのではないかという印象を持つわけでございます。

日米関係への影響。アメリカがグローバルに進めているGlobal Posture Review、Transformationと言われたりもしますが、政策、計画としては米軍の世界大の再編というものを進めてきているわけです。当然、在日米軍の問題にも及んでくるわけです。後で山口陸将補にコメントをお願いしたいと思いますが、おそらく在日米軍に関するところでは私の理解と認識では大きく動かないということで、ほぼ固まったのではないかという感じがします。大きな兵力の削減とか再配置はないということで、在日米軍の問題についてはあらかた決まっているのではないかという感じがいたします。あと争点として残るのは沖縄の、とりわけ普天間基地の移転の問題であります。アメリカ国内ではBRACの話が進んできています。アメリカ国内で基地の統廃合の問題です。アメリカ国内には米軍基地がたくさんあるわけで、予算と必要性の問題で、アメリカ国内の基地のどこを閉鎖するか、どこを統合するか。国内の基地再編問題が今、動きだしている。当然のことですが、ブッシュ政権にとっては国内の問題ですから、それぞれの地元議員の利害、地元企業、有権者の問題があって、国内政治的にはBRACの問題の方が政治コストがはるかに高いわけですが、

しかし議論はBRACに移りつつある。在日米軍の基地問題についてはそんなに大きな変化はないだろうと思います。

普天間の懸案になっていく移設問題、果たして言っているように移設するのか。これを辺野古に移すということになっているわけですが、辺野古への移転は現実問題として全く進んでいないわけです。今、環境アセスメントを地元でやっていますが、それに3、4年かかる。それからゴーが出て基地の施工、建設を初めても8、9年かかる。あと10何年先という話になるわけで、稲嶺知事は辺野古に固執していますが、辺野古への移転の可能性を信じている専門家はほとんどいなくなっているだろう。じゃ、辺野古以外のところに移すのか。それとも移せないのか。これがGPRと日本の基地問題に関して言うならば、一番大きな喉に刺さった刺として残り続けるだろうという感じがいたします。辺野古以外にもいくつかの地名が、下甑島とか具体的に上がってはおりますけれども、それぞれ難点を抱えているということであります。

沖縄の基地問題を解決するのが、わりとこの問題については悲観的なのですが、悲観的な方は多いと思いますが、軍事的合理性とかいうことを超えて、普天間移転問題はあまり大きく動かないだろうなと。もしかしたら私の予想に反して大きく動く可能性は排除しませんが、大きく動かないだろうなと私が思いますのは、普天間移設を決めました96年頃と、この10年間で何が変わったか。一番大きく変わったのは日本国内の政治、自民党政治のあり方、もっと言いますと橋本派の影響力が決定的に後退したということだと思います。普天間の移設を決めたのは橋本内閣であります。その背後に野中官房長官、当時、幹事長等々の人たちがいたわけですが、今度、普天間を仮に沖縄県内で別のところに移すにしても、あるいは県外のどこかに移設する決定をするにしても、外務省と防衛庁が中心になって決めればすんなり決まるという問題では全くないわけです。別のところに移すということになると、新たに基地を受け入れてくれるところに対する補助金、助成金の問題が生ずる。基地の建設には巨大なお金がかかる。これをまずこの財政難の中で財務省が呑むかどうか、財務省というファクターがあるわけです。その後の地元振興等々となると当然ながら国土交通省、経済産業省その他の官庁の関与が必要なわけです。外務、防衛に止まらず、財務省にウンと言わせ、国土交通省や経済産業省を巻き込んで大きな政治的決定ができるというのは10年前なら橋本派にそれができたわけですが、今の橋本派にはそのような力はない。小泉総理にもそのような政治力はないということで、永田町の求心力が急速に拡散している中で、普天間の移設問題は10年前に比べて破格に難しくなっていて、おそらくこの問題は今後も日米関係の喉仏に刺さった刺のままで、かなりの間、続くのではないかというのが、私のやや悲観的な見方であります。GPRは進むが実は日本の基地問題の核心的部分は大きく動かないのではないかということであります。

国連改革の問題。ボルトン人事で申し上げたようにアメリカ自身は日米同盟関係の中で日本の国連安保理常任理事国入りについては一貫して支持を表明していますが、しかし拒否権を伴った常任理事国の拡大というものについては、かなり慎重な姿勢を示していて、そういう発言が最近も出てくる。ところが私が危惧するのは別の意味のことです。2008年問題を言う人がいます。2008年、北京オリンピックの年で、しかも2008年は台湾で総統選挙があって、2008年は次のアメリカの大統領選挙ですから、台北とワシントンで首脳の選挙が行われて、北京オリンピックがある。この頃から中国が台湾に対して外交その他で攻勢に出て台湾海峡をめぐって緊張が高まるのではないかというので「2008年危機説」ということを言う人が国際政治の分野ではいるわけですが、私はこの2008年危機説というのはほとんど心配をしていないんですね。大体、国際政治で何年危機説と言われたもので実際に危機になったことは私の知る限りではほとんどない。1985年、米ソ衝突説が冷戦の頃に言われた。ソ連の軍事力がほぼアメリカを抜いて1985年頃に米ソ戦争になるんじゃないかと1985年危機説が起こりましたが、何も起こりませんでした。パールハーバー50周年でアメリカの対日世論が強硬になって日米関係が困難になるのではないかという91年危機説がありましたが、何も起こらなかったわけです。もっと極めつけは2000年危機説で、コンピュータが誤作動するのではないかと言われましたが、これも全く何も起こらなかった。

何年危機説と事前に噂が立つと人間はそれに対して慎重になり対応しますから、実際には危機は起こらないわけですが、私は2008年危機説はほとんど心配しておりませんが、むしろ危惧するのは、国連改革との関連で、もしも日本の国内でここ数年の流れの中で憲法改正が具体的な日程に上った。憲法9条が改正されるとなって、憲法9条は改正された、我が国が集団的自衛権の行使をできるという立場をとった。他方で今年9月、国連総会で国連安保理の改革をどう進めるかという枠組みが議論されるわけですが、国連安保理改革が全く進まないことが明らかになってきた時に、日本の世論がどういうリアクションをするか。そちらの危機の方がよほど高いのではないか。今までは日本が国連予算の第二のdonatorでありながら安保理常任理事国の地位を占められないということに日本人は多くの不満を持ちながら、そもそも我が国には憲法上の制約があって、他の大国と同じように行動することができない。我が国自身にpreparationがないのだから我が国がpermanent membershipを得られない、国際社会で場を得られないというのは我々自身の準備の不足の問題なのだから仕方がないというところが、どこかあったと思いますが、我が国が国内の政治的コストを払って憲法9条を変えた。我々はコストを払う準備をして責務を払う姿勢を示した。ところが国際社会は日本に活動の場を与えなかったとなった時、日本の世論がどのようなリアクションを占めすのかというのは、かなり深刻な問題ではないかと思います。アメリカが日本の反発、失望に対してどういう認識を持っているか。さして深刻な認識は持っていないのではないかという危惧感を持つのであります。

中国問題。アメリカがブッシュ政権に限らず、中国をどう認識して中国とどう向き合おうとしているのか。トマス・バーネットの『戦争はなぜ必要か』と地図。大学院でこの本を読んでいますが、戦争はなぜ必要か、かなりセンセーショナルなタイトルですが、原題はThe *Pentagon's New Map: War and Peace in the Twenty-First Century*。トマス・バーネットはアメリカの海軍大学の教授で、国防省で軍の変革室のsenior researcher をやった人物です。彼が2002年、アメリカのEsquireという雑誌にPentagon's New Mapというarticleを発表し、それが話題になって、それを膨らませて書いた本です。なかなか刺激的な本ではあるんです。バーネットは世界を二つに分けて考える。アメリカ、ヨーロッパ、日本を中心とした先進国と言われるところがFunctioning Core。それに対してさまざまな紛争が発生している地域を括って彼はNon-Integrating Gapと呼んでいます。世界は今、この二つに分かれている。統合されグローバリゼーションの中で生きているコアとグローバリゼーションからはみ出した、グローバリゼーションの中に入りきれていないギャップのところがある。世界のほとんどの軍事的係争、紛争はギャップで起こっている。アメリカが軍事介入したような地域、issueは世界の200ヶ国のうちに5%にすぎない。そのほとんどすべてがギャップでの紛争である。彼は1990年代、クリントン政権の時、アメリカが冷戦後の、Grand Strategyを明確にできなかったことに対してかなり不満を持っています。クリントン政権の90年代を通

じて、頻発してくる地域紛争を瑣末な危機であると考えて、地域紛争に対応するけれども、長期的にはロシアが再び軍事的な脅威になるのではないか、中国が巨大なライバルとして台頭してくるのではないかというので、古典的な大国間のパワーゲームを他方で意識して、ペンタゴンが、彼が言うところのギャップで起こる地域紛争に有効に対応する政策と、大国相手のPower Politicsの両方を同時に追求しようとしたものだから、予算も戦略も統合できなくて、その間を揺れ動く、できることならペンタゴンは、より大きな敵として巨大な大国のライバルとしての出現をかなりの程度、潜在的に意識していて、そのことが90年代を通じて政策を一貫性のないものにさせてしまったと。

ところが9・11の衝撃によって、アメリカの安全保障上の主要な課題がギャップにおける、かつて瑣末な危機と思われたものに対応することであるということが明確になった。アメリカはその方向で軍事戦略を大幅に再編すべきだというのがバーネットの議論です。さらに彼はかなり大胆なことを言っていて、アメリカ軍を極端に言えば二つに分けるべきである。それは安定したコア諸国との間で協力関係を持つ。それをSystem Administration、シスアド軍、これは必要とあれば先進国とともにPKOをやるとか、人道復興支援をやる。極端に言えば軍服を着ていなくてもいい。民間経験を豊富に持ち、他国と協力し、国際連合の委任を受けて活動するシスアド軍的なアメリカ軍と、ギャップにおいて、ギャップ相手ですからハイテクである必要はない、ローテクであっても、アメリカが単独でギャップの秩序を確立するためにリバイアサンとして振る舞えるような実力、能力を持ったリバイアサン軍と、アメリカ軍を大きく二つに分ける必要がある。1947年、アメリカ軍が軍統合で今日のペンタゴンがつくられる前は、長らくアメリカ海軍は大国との関係において、ある種のシスアド軍として機能していて、陸軍は国内のnative Americansの掃討の問題で、陸軍が国内の不安定地域に対するリバイアサン部隊として活躍して、陸軍の活動によってアメリカの安定がアメリカ大陸で広がっていく。それと同じ図式を今度は世界に当てはめようというわけです。

かなり刺激的で大胆な議論ですが、ここでなぜこんな話をしているかというと、バーネットの理解では、中国がFunctioning Coreになっている。バーネットの議論は90年代に見られたようなロシアの再登場、中国の軍事的ライバル化を、ありもしない可能性を誇大視して、アメリカの軍事予算と戦略を拡散すべきではない、ギャップに力を集中すべきだという議論ですから、彼は明らかに中国脅威論とは異なる立場に立っているわけです。果たして中国はFunctioning Coreのメンバーかどうかということですが、そうは言い切れないところが中国の難しいところだと思うんです。アメリカの国債を買っているのが中国だという話にもありましたように、経済的には明らかに中国はFunctioning Coreの主要なメンバーになりつつありますが、中国国内で抱えるさまざまな政治的な不安、中国国内社会の動揺を考えると、中国は必ずしもFunctioning Coreとは言い切れない。そして中国と北朝鮮との関係を考えた時にも中国は必ずしも安定したFunctioning Coreのメンバーとは言い切れないということです。

問題はヨーロッパと違って日本が、その巨大な中国のすぐ横にいるということであって、中国をFunctioning Coreのメンバーと考えるか、ギャップの一部と考えるのかによって相当違ってくるだろうと。バーネットが言うような、世界を明確にコアとギャップに分けてアメリカ軍をシスアドとリバイアサンの機能に分けて大国間のrivalry を考えないという考え方が、アメリカの軍の主流になることはないと思いますが、しかしながら中国をどの程度長期にわたってアメリカの軍事的ライバルと考えるかによってアメリカのグローバル戦略は変わってくるし、その変数に日本は大変大きな影響を受けるだろうと思います。

最近、ゼーリック国務副長官もアーミテージ前国務副長官も繰り返して東アジア首脳会議に対して批判的な発言をしておりまして、東アジア共同体に否定的な立場をとっていますが、中国を中心とした東アジアでのある種の協調、統合の枠組みをアメリカは牽制しようとしていて、アメリカの対中姿勢が今後どうなるかが日本にとっても大変大きな問題であろうと思います。

中国との関連で申しますと、この間の大規模な中国での反日デモ、韓国でも起こったわけですが、国連安保理改革の行方によっては日本の世論の中にも大きな失望が生ずるかもしれないと。総じて言うならば、日本外交が直面している大きな問題はほとんどすべてナショナリズムの問題に帰着するだろうと思います。中国にしても韓国にしても日本にしてもそうです。アメリカのグラスルーツ的な宗教右派云々の話もある意味ではナショナリズムであって、我が国と関係の深い主要国は依然としてナショナリズムの大きな波の中に生きている。それがヨーロッパとの根本的な違いなのであろうと思います。東アジア諸国の中では日本が近代国家としての歴史は長いわけですし、一度敗戦を経験していますから、ナショナリズムをtameする、管理することでは日本が一番経験を持っていますが、その日本でも外交をめぐるナショナリズムは澎湃としたものであって、日本及び近隣諸国の間でナショナリズムがどう管理できるかということが、今後の日本外交、日米関係を考える上で大変深刻な課題であろうということだということを申し上げまして、議論のたたき台になればと存じます。

第二期ブッシュ政権の陣容と日米関係

村田　晃嗣（同志社大学）

1　1期目のブッシュ政権

（1）セキュリティー・チームの陣容

（2）ブッシュ・ドクトリン

　自由の勝利

　先制攻撃

　単独主義

（3）イラク戦争

2　2期目のブッシュ政権

（1）セキュリティー・チームの陣容

　ボルトン人事の衝撃

（2）2期目の戦略

　先制攻撃

　民主主義の拡大

　単独主義

3　日米関係への影響

（1）GPRと沖縄基地問題

（2）国連改革

（3）中国問題

　参考）トマス・バーネット『戦争はなぜ必要か』（講談社インターナショナル）

部門研究2　2005年度第2回研究会

日　　時／2005年6月25日（土）
会　　場／同志社大学今出川キャンパス　至誠館3階会議室
発　　表／五十嵐浩司（朝日新聞大阪本社編集局長補佐、前ニューヨーク支局長）
　　浅野　亮（同志社大学法学部教授）
コメント／村田 晃嗣（同志社大学大学院法学研究科教授）
　　宮坂 直史（防衛大学校国際関係学科助教授）

スケジュール

13:00～14:00　発表:五十嵐浩司「米一極構造の中での国連改革」
14:00～14:10　休憩
14:10～15:10　発表:浅野　亮「中国と多国間主義」
15:10～15:20　休憩
15:20～15:30　コメント:村田晃嗣
15:30～15:40　コメント:宮坂直史
15:40～18:00　ディスカッション
18:30～20:00　懇談会

研究会概要

本研究会では朝日新聞社の五十嵐浩司氏と同志社大学浅野亮教授による報告が行われた。

国連の資料を用い国連改革の分析を行った五十嵐氏の論点は、日本と米国の国連改革に対する認識の差異とアメリカと国連の関係に収斂する。五十嵐氏は日本での安保理拡大の議論が、「常任理事国入りすべきなのか」と「可能か」という議論が混同されていると指摘する。しかし、この安保理改革の議論と米国での国連改革の議論との間には差異がある。安保理改革は国連改革の一部でしかない。

今回国連と安保理の改革の議論が急浮上した原因は創設60周年という時期と、イラク戦争が関係している。60年という節目の年は改革の議論の提起を容易にした。さらに国連の制度疲労、ミレニアム・サミットの内容の不履行も指摘されている。そのような中イラク戦争によって引き起こされた安保理の有効性への疑義が決定打となった。

しかし国連の中心はやはり安保理であり、安保理の正統性と有効性をどう回復するかが国連改革の議論の核である。しかし安保理の権威を守ることと、安保理に今の世界を反映させより民主的な組織にすることという正統性と、意思決定の迅速さといった有効性の間にはジレンマが存在する。賢人会議と米国の「新常任理事国の基準」と「武力行使の基準」に関する認識の差異にそれが表れている。

五十嵐氏は国連改革とは国連と米国の関係の問題であり、国連と米国は互いに必要としている事を付言し、今後の関係への期待を述べて報告を纏めた。

浅野教授は「中国と多国間主義」の問題を自己認識・国際関係・国内政治の枠組から報告を行った。この議論では「多国間主義」を「今ある国際社会の基本的な価値や理念を受け入れていくこと」という定義

で用いている。

「中華」と言う観念は19世紀に初めて現れる。西洋の衝撃は「帝国」清を「普通の国」中国にした。その原因を漢民族は満州族による中国の支配に求めるが、その一方で清朝の最大版図である領土回復は当然のこととみなしている。ここに中国の自己認識の捩れがある。現在の中国の自己認識は 鄧小平（－1997）の死後大きな転換を迎える。2002年の党大会で挙げられた20世紀の三人の偉人[1]に孫文が含まれており、共産党の自己規定は階級から中華民族へ移行したといえる。ここに清朝への回帰をうかがうことができる。

天安門事件（1989年）以降中国は「low-profit」[2]の立場を取りつつ「できることをする」と言う政策を取る。「できることをする」とは例えばASEAN・東南アジア諸国との接近を指す。90年代、中国は高度経済成長とともに自信を取り戻すが、アメリカの圧倒的な国力を強く認識している。それ故中国のボトムラインはアメリカとの武力衝突を避けることであり、多国間主義を続けていくほかはない。また中国は国際組織において実際の国力よりも大きな存在を示せるので、その選好は現状維持にある。

中国と米国の利益の一致から六カ国協議ができたように、多国間主義は中国にとって戦術的な手段である。しかし、中国国内で経済成長は共産党と企業の癒着を生み出しており、それは当面中国が多国間主義を続けていく社会的背景になっているといえる。

注
1）他の二人は毛沢東と 鄧小平。
2）浅野教授の説明によれば、自分の才能を目立って皆に示さずに実力をゆっくりと蓄えること。

（同志社大学法学研究科博士前期課程　小橋川唯之）

米一極構造の中での国連改革



朝日新聞大阪本社編集局長補佐、前ニューヨーク支局長
五十嵐浩司

簡単に自己紹介をします。五十嵐浩司と申します。私は朝日新聞に入って26年目になりますが、うち19年くらいを外報部、国際報道に携わるところに所属しておりました。つまり、3分の2くらい外を回っています。どさ回り、地方回りです。新聞社の社内ヒエラルキーで言うと地方記者のようなものでして、イギリスにはサバティカルで行かせてもらったのですが、その後、アフリカのケニアに3年、ワシントンに3年半、その後、しばらく東京で中間管理職のような仕事をした後、ニューヨークに3年半強くらい行っておりました。ワシントンの時は伊奈さんの後で、村田先生がジョージ・ワシントン大学にいらっしゃった時で、いろいろ教えていただきました。地方記者をやっていたはずなのですが、今はヒエラルキーの中に入り、編集局長補佐として毎日の新聞の責任者をやっています。原稿を書くことあたわずということで、取材、執筆から離れております。4月に突如「大阪へ行け」ということで、ニューヨークから大阪にまいりまして、毎日、ダークスーツを着て白いワイシャツを着ている日々を送っております。昨日も朝4時くらいまで起きていて仕事をせざるをえない立場でしたので、ボケているとしたら、そのせいだと事前に予防線を張っておきます。

今日は楽しみにしています。楽しみである理由の一つ目は、今年4月1日までニューヨークにいたのですが、3年数カ月見聞きしてきた話を皆さんと共有できることです。昨日になってタイトルを変えていただきましたが、最初に村田先生が下さったタイトルは「国連改革に対するアメリカの姿勢」でした。しかし、私はアメリカ政府はこの3年数カ月見ていない、国連というプリズムを通してものを見ていますので、完全に国連のバイアスがかかったものの見方をしているのだろうと思います。なるべくニュートラルでいようとはしていますが、そこは国連側の情報が圧倒的に多い、取材対象に擦り寄るという性癖がありまして、国連というものを通して見た姿だということでタイトルを変えさせていただきました。アメリカの大使、アメリカの高官と会ったりしていますが、あくまで国連の場から見て一連の動きがどう見えるのかという話をさせていただきたいと思います。

楽しみの二つ目は、今回は浅野先生が中国という専門家の先生がおられて、ここには私のような国連というプリズムでものを見ている人は少ないと思います。私が国連で感じていたこと、その体験を話すことで、アメリカ政府の立場、日本とアメリカの関係を通してみて、国連がどう見えるか。そういうご指摘を受けることが楽しみです。とりわけ日本に帰ってきて一段と腹立たしくなってきたのが、日本のメディアに対する違和感です。日経の伊奈さんもおられて、朝日新聞を形の上で代表せざるをえない立場ですので、紙面の文句は言えないのですが。それは何かと言うと、日本の安保理常任理事国入りということばかりが余りにも声高に話されすぎていることが一つ。二つ目には、日本は常任理事国入りすべきなのかどうなのかという話。日本はこんなに立派な国ですから、「日本は常任理事国入りすべきかどうか」と言われたら「入るべきでしょうね、なれるものなった方がいい」という話だと私は考えていますが、それ

と、それが可能かどうかという話が、ごっちゃになって話されている。「できるかどうか」と言われたら、これはスタート時点から「難しいでしょうね」というのが大方の答えです。それでもやってみましょうということで始めたことですから。私は大学やカルチャー講座、経済人の集まりでさまざまな話をする機会がありまして、今、関心事のものですから、安保理の話になりますと「日本は安保理に入れるのですか」と聞かれると「そうですね、よくてスタート時点で95％程度だめだったでしょう。だけどやってみようかということだったのでしょう」と答えております。

アメリカ側が日本の安保理の常任理事国入りに乗ってこないために、97．5％くらいだめになりました。6月初め頃、G4決議を先延ばししてくれという段階で、99％くらいだめだったのでしょう。今回、バーンズさんの正式な態度表明が出まして、99．8％くらいはだめでしょう。新聞社の独特の臆病さで留保をつけておいて、本当になった時に0．2％は大丈夫だったと言うために残しているようなもので、最初から相当難しい話だったのが、ますますもって難しくなってきていますから、ほとんどエンドゲームに入ったという印象です。

最初に現状から話をしたいと思います。米政府の二つのペーパー、一つは1週間前のバーンズさんのステートメントです。アメリカ政府の考え方が実によく見事にしっかりと出ている、いいペーパーだと思います。「安保理拡大は大事だが、それが国連改革のすべでではない。それ以外のさまざまなことが、安保理拡大という一つのことの裏に隠れてしまっては全くおかしいのではないか。他にもさまざま大事なことがある。優先順位が違うのではないですか」という主旨です。私は予て、日本の常任理事国入りへのアプローチを支援しつつも、苦言を呈する時はいつも同じ言い方をしていました。「安保理拡大だけがすべてではないのではないでしょうか」と。なかなか立派なステートメントで、国連のほとんどの国々が言っていることともしっかり一致する。無論、これがどういう方向へ、実際の政策としてどういうふうに出てくるかで大きく違うのですが、理念としては立派なものだと思います。

そこで示されたのは「常任理事国は日本＋1だ」と。日本をここまでしっかり言っていただいたのは、日本のさまざまな外交の成果、仲良くしっかり手を携えてきた成果として結構ですが、「G4の枠組みは認めない。＋1である」。これは、朝日新聞は一度も書いておらず、読売新聞が一度見出しで出していますが、インドですね。インドは浮足立っているというと失礼かもしれませんが、本当に喜んでいます。「これは自分たちだ」と。バーンズさんが発表した前日、ニューヨーク・タイムズがスクープの形でこの話を書いていました。ワシントンに聞くと、その日、インドのこの問題でのデリゲーションが国務省入りしていたらしいです。さまざまな形でアメリカ側と接触していた。それは今回の方針とどのようにかかわっているか知りませんが、確かにインドを指していることは間違いなくあるだろうと思います。ブラジルは、消去法でいっても、さまざまな国力の点から言っても、アルゼンチン、チリ、メキシコなどとの比較から言っても、ブラジルに行くのは難しい。アフリカに至っては、一番の弱点だと言われていたアフリカです。それで、インド。「NPTに入っていないインドが常任理事国等々になっていいのか」という声は根強いのですが、アメリカにとってはインドを入れればメリットがあるという意思表示だと思います。この考え方は全く新しいものではなくで、この10年来、アメリカが言ってきた日本とドイツ＋3カ国、十数年アメリカが一貫して主張したきた枠組み、これをそのまま踏襲したにすぎないだろうと思います。ただしドイツは一昨年の対イラク開戦決議で、ああいう動きをとっています。ドイツに対しては、アメリカはさほど怒っていないのではないかと感じました。しかしここまで怒っていたのですね。ドイツに対してアメリカはさほど怒っていないのではないかと思った理由は数えればいくつかあるのですが、そのほとんどが多国間、国連という枠組みの中で、その場でアメリカとドイツがどういうふうに協調しているかを見たことからです。ワシントンとドイツ本国との関係は、そうした他国間の場で見るのとは相当に違う温度差があったのだろうと考えています。

今、99．5％か99．8％か、確たるデータがあるわけではないのですが、エンドゲームになった。今、話されているように、日本が単独で「常任理事国に入るとしたらアメリカがOKする国は日本しかないのではないか」という言い方。この論議が出ていているのを見て、ある種のデジャブー感があります。丁度1年前、今回の日本側の動きの仕掛けをしている一人の方がニューヨークに訪ねてこられて、話をする機会がありました。その時、「こうした目標で、戦略で」という話をされたわけですが、新聞等々で読んでいる通りの話です。「アメリカの支持を得る。これによって中国を何とか抑え込む。総会でこの枠組み、何カ国かの常任理事国を増やすという圧倒的多数の支持が得られればアメリカにも波及するし、安保理内で体制につくことをモットーとしている中国としては、決して発言はしないだろう。アメリカと大多数がそちらに動けば」。そういうシナリオでした。

その時も一軒目、二軒目と店を重ねるにつれ、不確定要素がたくさん出てきます。最大の不確定要素はアフリカでした。アフリカがどうするかわからない。ざっと見ていても3カ国の候補がある、南アフリカ、ナイジェリア、エジプト。アフリカに3年ほどいましたので、これらの国はすべて実際に歩き回っていて、政府の人とも話していますが、正直言って、ナイジェリアはアフリカの嫌われ者です。お金はあるしパワーはあるけれども、カサにかかることがあって、近辺の国と仲良くなるにはナイジェリアの悪口を言っていればいいというようなものです。「人権問題やクーデターで、いつどうなるかわからない。こんな国が常任理事国になっていいのですか」と。エジプトは、アメリカはいいでしょうが、イスラエルの問題を抱えている以上、アラブのエジプトが常任理事国に入ることも、まず考えられません。南アフリカ共和国は、「世界の基準から言えば一番常任理事国に近い国ですね」というのは誰もが一致するのですが、わずか15年くらい前までアパルトヘイトをやっていた国で、回りの国は納得しません。「あそこは白人がつくった国だろう」と。今は黒人国家、多人種、多文化国家ということで胸を張っていますが、「あそこは違うのではないか」ということで納得しない。ケニアは「自分のところはどうだ」。タンザニアは精神的に「アフリカの中心は僕だろう」。エチオピアは「我々が唯一植民地化されていないアフリカの雄である」。西アフリカは「フランス文化圏の国から、自分たちももう一つどうだ」と。本当は今の政情不安がなければコートジボアールとなどが出てくるところでしょうが、フランスの代表がいるだろう。ごちゃごちゃで、まとめられない。

それで日本政府の方と話していた最後に、三軒目くらいの店で話していたのは、「パラドックスだが、日本単独で入るのが現実味がある。だけど日本単独でなんか絶対に入れない」「ということはどうするんですか？」という話をしていました。つまりその時でも、すでにかなり難しい話であることはわかっていて、A案がだめだった時、Bプランを立てておかないと、日本国内の期待を高めるだけ高めて、玉砕のような形で日本が突き進んでいったのでは大きなしこりが残る。ある種、立ち直れないようなダメージを受けるのではないか。そんな懸念から「では次の道は何か」という話から、日本単独の可能性の話をしていました。その結論も、ない。ないんですが、今も新聞等々で見てもわかるように日本単独は現実的ではないのですが、今あるオプションの中では一番可能性の高い考え方ではないかという論議がなされているのを見るにつけ、1年前に想定された通りのコースで、想定された問題を抱えて走っているのだろうと感じています。

日本が安保理拡大だけに目を捕らわれすぎだと。我々は見失いがちですが、安保理拡大は安保理改

革というものの中のごく一部、一つの問題、一つの解決策にすぎません。安保理改革というのは、それよりさらに大きな国連改革という大きな問題のごくごく一部にしかすぎない。この目線の違いだと思います。アメリカは国連改革を言っていた。アメリカは国連をどうするのか。安保理がその重要な一部であることは間違いないが、国連全体としてどうするか。そこでは効率性、お金がかかりすぎる問題、汚職の問題、特に今回はウォルフォフードというイシューをあえて使って、非常に強い攻撃をやってきたと私は感じています。今、ワシントンの目で国連を見るとウォルフォフードのイシューが国連に関しての一番大きなイシューだと思います。国連から見ていますと「あんな大きなプロジェクトを国連がやる能力はなかったのだ。もともと国連なんてそんな大きな能力がある機関ではない」。あんなすさまじい金額のプロジェクトをやったことは全くないのですね。したがって官僚主義と言われるほどには官僚は育っていません。あれをやるだけの力はない。そういう中でいろんな不都合がある。国連はいろんな国から来ていて、第三世界、アフリカ等とかから来た人たちが、国連の中で決してきれいな立場にはないわけです。国連の関係機関で言えば、世界銀行を見てみると、ある種のポストは、ある国のある一族の世襲制なのではないかと思われるような使われ方をしています。本国では年間収入800ドルあれば王様でいられるのが、年間8万ドル、16万ドルもらえるような国連の給料ですから、このポジションは特権的になっていることは、皆さん、おわかりかと思います。一部の国から来ている人たちの間で、そうした不適切な動きや国連の利権がらみの動きがあることも紛れもない事実ですので、それは指摘しておいていいと思います。

ところが日本はこうした問題を知り、かつ、さまざまな発言はしているのですが、それはあくまでも190いくつかの国の一つにすぎない。その程度の政治的な指導力、発言力しか国連では持っていません。それが安保理拡大というところで、そこだけに目を向けて動いてきた。ここがアメリカと日本の不幸なパーセプションギャップが生じた原因だろうと思います。もう一つ、安保理の拡大問題に対処して語られる経済格差の問題、これは国連全体の問題の一つのイシューですが、当然、途上国等々には、安保理を拡大するよりも国連の役目としてより大きいのは、エイズの撲滅であり、経済格差の解消であり、水を供給することであり、UNDPやユニセフ、NUHCRがやっているような現業部門こそ国連だという意識はありましょうし、ヘッドクォーターにはぜひ世界全体の構造を変えてほしいという気持ちは強いと思います。ここのところが十分に説得できていない。こういう印象を私は持っています。

今回の国連と安保理の改革が急激に浮上した。これにはいくつかの理由があります。第一の背景としては60周年だということがあります。50年の時はどうだったのだということがあるかもしれませんが、キリのいいところで問題が出しやすかった。9月にはミレニアムサミットの折り返しの前のサミットがありますので、ここで見直しをするという契機があった。それが一つの契機となって「今の国連が現状にあわない部分があるのではないか」という声を出しやすかったのではないかと思います。とりわけ安全保障理事会の常任理事国P5体制について問題を出しやすかった。国連の制度疲労が目立ってきたことは間違いなくあります。オルフォフードでさまざまに揺さぶりをかけられた。国連側から見ていますので、当初私はアメリカ側が政治的に利用して、あれをかなり大きくやっていると見ていました。しかし問題になっているのは国連そのものではなく、その周辺にいた国々と企業と個人だと見ていたのですが、その中の要人たち一人、二人が嫌疑をかけられる事態になってきて、国連内の深刻な汚職の問題としてとらえざるをえなくなってきた。とりわけ最近はアナンの名前が出ていますので、この震度は非常に深刻だろうと思います。

有名無実の機関がある。一つにはジュネーブの人権委員会、ここはアメリカが強く主張しているように、やや現実から離れた形になっている。二つ目には肥大しすぎた経済社会委員会。本来、経済社会理事会は、安全保障理事会と同じような権限を持ってしかるべきなのですが、どんどん拡大を重ねて、今は何をやっているのかよくわかりません。私たちもほとんど興味を持っていませんでしたので、有名無実の機関になってしまう懸念がある。総会は何か。何もできないではないか、話をしているだけでしょうと。そんな制度の肥大化、疲労ぶりに対する指摘が高まっています。

もう一つ、ミレニアムサミットを超えて特に高まっているのは、ミレニアムサミットの内容が全くうまく履行されていない。長い目で60年間を見て、アフリカ独立後の60年頃から45年を見ても、直近で言えばミレニアムサミットでミレニアムゴールが設定された後を見ても、改善していないでしょうという途上国からの強い声が背景にある。

そこで決定的に出てきたのが一連のイラク戦争論議です。私が赴任したのは2001年9月1日付。最初の仕事が9・11でした。9・11の同時多発テロ。そこから同時多発テロに起因するさまざまな問題、アフガンへの武力行使の問題、イラク戦争、今回の国連改革、すべて9・11が出発点となって一連の動きとして出てきたものだと理解していますが、これを見てくるのが仕事でした。

イラク戦争ではご記憶に新しいと思いますが、安全保障理事会の有効性論議が声高に叫ばれました。アメリカを支持して「イラクに武力を行使せよ」という人からは、「なぜ安保理はこれを支持しないのか。国際社会一丸となって支持しないのか」と。反対側の陣営からは「なぜ安保理はアメリカの独走を止められないのだ」という批判。安保理というのはただの会議で、別にそれ以上のものではないので、こんな形で15カ国の代表が話しているわけですから、その中の主要国、P5、常任理事国が一致しなければ、全くの力のない、ただの機関であります。過大な期待をするのもなんですが、反面、国際社会で侵入された時、攻撃を受けた時の自己防衛以外に武力を行使できるのは、安全保障理事会が、その権限を付与するしかないということが明確に定められている。ある種のお約束ごとの場ですから、そういう問いかけが出るのも仕方のないことであります。

とりわけ安保理というのが、こういう力を持ち始めたのは冷戦後のことですから、冷戦が終わるまでは東西の対立の中にあって、安保理というのは、動く時は動くけれど、ほとんど使い物にならないような機関だったと言っても過言ではないと思います。あるアメリカの研究者が「冷戦が終わるまで安保理を通らずに行われた戦争はおそらく300くらいある」という話をしていました。確かにその通りだろうと思います。それが、冷戦が終わって、ある種の雪解けムードになり、安保理の中でP5が一致して事にあたることが多くなってきた。その中で「安保理は有効じゃないか」という期待感が高まっていたのだろうと思います。こうした期待感を背景にして、今回のイラクをめぐる論議での大きな失望感が出てきたのだろうと私は思います。

今回のイラクへの武力攻撃がどれだけ衝撃だったか。ユーゴスラビアに関して安全保障理事会が一致せずに、NATOが単独で爆撃を決定した時に、私はワシントンにおりましたが、少なくともその時は安保理の有効性論議は起きなかった。起きた記憶は私にはない。「安保理はうまく機能しているのか否か、安保理は必要なのかどうか」という論議があったとは記憶しておりません。今回のイラクの事態がどれだけ深刻な亀裂をもたらしたか。安保理に対する期待が、ユーゴの時とどれだけ変わっていたか。したがって全体としてどれだけ深刻なインパクトが国連全体に及んだかというのを示すものではないかと思っています。

イラクの論議で言いますと、新聞も研究者の皆さんもいろんな主張があって、さまざまな思いがあるのではないかと思います。私は支局長で国連担当は

別にいましたが、興味関心事でしたので、なるべくイラクの論議を見ているようにしていました。基本的に言うと、私はイラクへのあのような形での武力行使は反対でしたし、今も反対しています。ただ、イラクの話は「私は反対だ」と言っても「100％だめだ」というタイプの話ではないのですね。サダム・フセインという政府があって、国際社会がずっと働きかけていて、それでも実態は変わらず、何かをしないといけないという強い気持ちが国際社会にあったと思います。国連の中でも、アラブ諸国を含めて、そんなに大きな違いはありませんでした。ただ、私は56％くらい「武力行使に反対」だった。44％くらいは「わかる」。これくらいの気持ちです。ワシントンの一部の人を除けば、研究者等々でイラクの武力行使を支持する人の中でも、6対4、7対3、5.5対4.5で「私は支持します」という種類のものだったと思います。

私はアメリカとイギリスとスペインが武力行使を決めた時は怒っておりましたが、その怒ったことに二つ理由があって、こうした形で武力を行使すること自体への怒りと、「もう少し待てば国際社会が一丸となって安保理をまとめて行動できただろう。なぜ段取りをつけられないのか」という怒りでした。私はイラクに関して言えば、イラクに対する武力行使の決議が出た時が分水嶺だったと思っておらず、その前年、2002年秋にイラクへの査察を決めた決議がある。こちらの方が実は大事な決議だったのではないかと思っています。その時に「これは、武力国連行使を国際社会が容認したのだ」と解説を書きました。その時の国連安保理の文言は、数カ月もめた末に決まったのですが、by any means、湾岸戦争を開戦する時に使った、武力行使容認決議と全く同じ文言です。「いかなる手段を講じてもこの決議に書かれたことを遂行する」。この決議が2002年秋に通った時、直近で見ていました。安全保障理事会に出ていたさまざまな人と話をしました。彼らの何人かが言ったのは、湾岸戦争の武力行使決議を通した時と同じ、ある種の高揚感が議場の中にありました。私はこの決議自体に非常に怒っているのです。こうした余りにも強いアメリカのイニシアティブの下で、こうしたことを決めていくことに対して怒ってはいたのですが、ただその翌年になりまして、対イラクへの武力行使をめぐってフランスやドイツ、ロシアが展開した非戦の論理には何か白々しいものを感じていたのは間違いありません。

私はその時は一番最も望ましい方式として、カナダが最後に安保理の理事国の外から出してきた「あと1ケ月の猶予で全体をまとめて決断をしよう」という決議案が最も現実的で、かつ世界の分裂を招かず、かつイラクの、それがたとえ最悪の戦争という事態になっても、その後のさまざまな混乱を生まずに事態を推移させられた手法ではなかったかと思っています。

このイラクの事態が生んだ深刻な安保理に対するクエスチョンマークは、ルワンダの大虐殺が、この遠因として安保理改革には綿々としてありました。皆さんもご記憶にあるかと思いますが、11年前の1994年、ルワンダでのツチとフツという二つの部族間の対立が起こりました。これが部族なのか、社会階層なのか、本当に単なる部族対立なのか、もっと違う要因があるのか、さまざまな説がありますが、ツチとフツの部族対立と簡単に言っておきます。ここで80～100万人が7、8週間という短い期間で殺されています。これを止められなかったという国際社会のトラウマがある。なぜ止められなかったか。「アフリカは重要じゃなかったから」です。アフリカの人々の値段は、完全に他よりも安かった。これは間違いないことです。手順から言いますと、安全保障理事会がOKしなかった。現地には少数ながら国連のPKO部隊がおりました。大阪に来る直前、3月末、その司令官をしていたカナダ人の将軍と話をする機会があったのですが、彼はその後、あれを止められなかったということで精神的におかしくなりまして、今やっと立ち直ったところで、講演活動などに精を出しています。彼が出した「武力を行使させてくれ。今、大きな武力衝突のために武器が集められている。これを差し押さえさせてくれ」という一連の要請は、当時PKO局長だった、今の事務総長アナン氏によって悉く却下されています。これが今もアナン氏のトラウマになっているわけです。アナン氏は今、事務総長とはいえ、今も単なる雇人ではありますし、安保理に対しては安保理の僕です。当時は局長ですから公務員です。上から言われたことを履行するのが仕事です。安全保障理事会がイエスと言わない限り、「動け」と言わない限り動きようがない。したがって彼はPKOを出さなかった。

なぜ安保理が動かなかったか。悪意を持って言えば、アメリカが動かなかった。アメリカはけしからんとなるのですが、一つには安保理というのはそういうものなのです。安保理は、日本の一部の人々には、国連とか安保理は神棚に置いて拝むようなもので、かつ理性と民主的な気持ちで何かをしようと動いていると思っている方がいますが、そんなことはなく、第二次世界大戦が終わった時の五つの実力国、正確に言うと四つの実力国と一つちょっと弱いフランスという国を入れて五という、二分の一にはできない数字にした上で、この五カ国の国益がぶつかりあうことで世界の平和を守ろうとしたような組織ですから、これは決して皆で譲り合って何かを決めようという会議ではないのです。その中で力関係は明白に出ていまして、よく言われるのはアメリカの発言力が80％、イギリスは10％。ご存じのようにイギリスはなぜかアメリカに対して精神的優位に立っていまして、アメリカとイギリスが共同で出してくる安保理決議はすべてイギリスが起草することになっています。理由はたった一つで、「アメリカ人には英語はそんなにうまく書けないだろう」というようなものがあるのです。「君たちはアメリカ語じゃないか」。そうしたようなある種の雰囲気はあるのです。英語を書くのはイギリス、10％くらいの発言力がある。外交力もすごい。フランスは残りの5％。それで95％、ロシアと中国で残りの5％を分ける。中国は安保理では実におとなしい、静かな国で、全く存在感がないのです。ロシアの方が裏ではやっている。いろいろ最近はアメリカに強くやられると「はい、すみません」というのですが。中国は体制に従うというところが強い。とりわけ拒否権はP5の最高の武器ですが、中国が拒否権を使うというと台湾問題以外にありえないでしょう。チベットが出てくることはまずないですから、台湾問題以外は無関心と言っていいくらいに存在感がないのですね。したがって全体の8割を占めるアメリカの意向がルワンダに関しても大きく反映されただけだというふうに、ややクールに見る必要はあるだろうと思います。

その時のアメリカはクリントン政権です。前の年の秋、ソマリアでアメリカ人兵士18人が殺された悲劇があった。クリントン政権はもともと多国間協調だった。PKO中心の軍事展開をするという目標を掲げてソマリアにも積極的に関与していきましたが、そこで18人が殺された時の衝撃のゆえに、国内世論が全く冷えきってしまい、そこからクリントン政権、アメリカ政権は、アフリカ等々の自国の国益が強く関与しないところにはほとんど口出し、手出しができない状態になってしまいました。あの時、アメリカ兵18人に対してソマリア人は1，000人くらい死んでいますが、この非対照に関してはアメリカ国内では全く問題にされていません。その余波として、「なぜルワンダの人々を救うのに我々が出ていかなければいけないのか」というムードは、アメリカを先頭に世界の先進国には強くあった。これが原因で80～100万人の人たちを救えなかった。目の前で殺されてしまった。これは国連の威信を極めて大きく傷つけるものでありますし、存在意義を問われるような話でもありました。そこから出ていた「国連は一体何ができるのか」。とりわけ、二つの問題のうちの「武力行使を誰がいつ、どうやって認めるか」という話に「こういう問題に安保理を変えないといけないのではないか」という機運が極めて高まっておりました。

この二つの上に今の安保理改革の動きが出てきました。国連改革と言うと、全体に目配りしないといけない。「アメリカの言うことは正しい」と言ってはいますが、矛盾する言い方ですが、国連は安全保障理事会なのですね。国連の一番大きな使命は、水やエイズも大事ですが、世界の平和と安寧秩序を守ることだと。もともと国連というのはまずP5ができて、その周りに安全保障理事会ができて、その周りにさまざまな機関がくっついていたような組織だったと言っても過言ではないと思います。シュレジンジャー先生の息子さんで、今、ニューヨーク大学研究所長のシュレジンジャー3世が一昨年に書かれた*Act of Creation*という本が実に興味深くて、このあたりの経過を簡潔に的確にまとめています。まず「P5ありき。その後に安保理が周りにてでき、国連という組織が整ってくる。それにアメリカという国がどれだけ強く関与し、どれだけ加盟第1号になることを希求したか」が詳細に描かれていて興味深いものです。ご興味のある方はぜひご覧ください。

国連改革の中心は平和と安定を守る安全保障理事会である。そして今、その正統性と有効性をどう回復するか。これが焦眉の問題だろうと思います。ここのところなしでは国連全体の改革はやろうと思えばいつでもどこでもできるような話ばかりでして、ここが一つのコアになっているのです。今、正当性という時には二つの言い方がありまして、legitimacyではあるのですが、安保理の権威を守ること。もう一つは、安保理の中に今の世界の力関係を正しく反映し、より民主的な組織にする。そういう意味での正当性の問題があると思います。後者の意味で今の世界、特に日本とドイツの力を適切に反映させようとすると文句が出ますし、途上国がこれだけ出てきているのですから「それを入れましょう」という正当性を主張しているのが、日本やG5の国々の一応タテマエとしての理念です。しかしアメリカが主張しているのは、安全保障理事会は平和と安寧秩序を守るものですから、まず「意思決定を何より早くしないといけない。的確に行動できるものでなければいけない」。そこにイラク戦争の影がちらつくわけですが、そうした場合、「民主的に世界の力関係を反映したような組織では、意思決定が当然遅れてくるだろう。したがって2カ国なら何とか認めよう」。ただ逆に言うと、意思決定を一番よくするには、安全保障理事会の8割の権限を握っているアメリカ1カ国が決定すれば一番有効的なわけで、それは「アメリカ1カ国、P1だけでいいんだ。本当の常任理事国はアメリカだけでいいのだ」という論議につながっているわけです。

こういう考え方が危ないのではないかというのは後で話をしたいと思います。新常任理事国を入れて拡大すべきか否か、これが一つのポイントだと。そこで問題になるのは正当性なのか、有効性なのか。そのどちらを重視するか。新常任理事国の基準を二つ書きました。賢人会議は緒方貞子さん、ロシアの前のプリマコフ、ゼニキシン等々17人の世界の賢人が加わって出した答申です。彼らが考えたのは、国連憲章では理事国というのは(非常任を想定しているのですが)地域を反映して代表すると同時に、平和と安全に寄与する国でなければならない、と書いてある。ところが平和と安全とは何か。そこを4項目くらい初めて解きほぐして出してきまして「財政面での国連への寄与」「PKOへの参加」「開発援助に寄与していること」。それと「数値では表せないが外交面での主導力」。これは中国でしょうね。PKOにも人は出さないし、お金も出さない中国ですが、数値で表せない外交面での主導力がある。

これに関してバーンズのペーパーと、6月22日、アメリカ国連代表部のパターソン代理大使のペーパー。国連総会でアメリカが正式に表明したブッシュ政権の国連改革政策のポイントです。非常にわかりやすく何が必要か書いてあります。この中の指針として、バーンズの言葉からとったものですが、平和維持への軍事面での貢献は「財政＋人権と民主主義」「反テロと不核拡散への協力」、この二つが、国連側が出して来た答申とはやや違う、ブッシュ政権独自の要求項目として入っています。ブッシュ政権にとって何が優先順位なのかということをよく示すものだと思います。その両者に大きな違いはないのですが、「人権と民主主義」「反テロ、不核拡散」の二つは今のブッシュ政権の成り立ち、ありよう、方向性を考えるのに非常に示唆に富むものではないかと思います。

安保理中心だということで、P5がもともとあると。私は簡単に言いましたけれど、実はバーンズの国務省のペーパーを読んでいて、二つ、アメリカの国連への見方がよく出ているのではないかいうところがあります。一つは「as one of the custodians of the Security Council」。面白い言葉を使うなと。custodyと同じ言葉ですね。ある管理者、guardianより精神的な意味が弱いようですが、何かその場を管理する人というくらいの感じです。Security Councilを実質管理してそれを支配する人たち。これはP5ですよとサラリと言っています。私たちがSecurity Councilを管理、運営、維持する人たちです、custodiansが安保理改革に責任を持つとサラリと書いてある。興味を持って読みました。実質、国連の成り立ちはこうだと、一番のコアはここだという気持ちをアメリカ側は、決して謙譲の美徳することなどなく「そうなんだよ、それで当然じゃないか」という形で出している、いかにもアメリカらしいな、面白いなと思いました。

少し揚げ足とりになるのですが、60年間の国連の歴史の中で「Security Council、安全保障理事会が一度だけ構成が変わった。それは中国が台湾から今の北京政府に変わった時だ」と。そうなのかと。非常任理事国の拡大が40年くらい前にあって、あれは大きな出来事で、非常任理事国がグンと増えていることが全く眼中にない。つまり「国連の中心は安全保障理事会で、安保理の中心はP5で、その中心はアメリカで」という、マトリューシカ人形のような話ですが、いみじくもそういう認識が、この立派な文章の中にサラリと出ている。

武力行使の新基準、これに関しては去年4月書かせていただいたことがありまして、皆さんにasahi.comの記事を同封させていただきました。武力行使は誰が決めるのか。これは大学の先生方の名前を何人か認識されるのではないかと思いますが、アメリカのこうした分野の学者の中では、この2倍くらいの先生の話を聞いていますが、一番信頼され、かつ適切に、それぞれの陣営を代表する人を選んだのではないかと思っています。簡単な二分法ですが、リベラルと言われる人たちの間でも「武力行使の基準を緩和すべきだ」という声が高まっている。保守派と言われる人の間でも「武力行使の基準を緩和すべきだ」という声が高まっている。リベラルという人たちのその最大の理由はルワンダがある。保守派という人たちはイラクである。その両方の人たちが行き着くところが、どうも同じようなところをめざしていそうだというのを学者たちの話からまとめさせていただきました。

なぜこの記事を書いたか。この時期に国連全体の改革に向けて17人の賢人会議のフリンジとして、この話が非常に熱心にされていました。一昨年末から去年1～3月の最大の関心事は、安全保障理事会の拡大は全く出てこず、武力行使の新基準づくりでした。山のようなペーパーが出てきて、その中から国際社会が合意できるような基準を見つけ出していこうという、それが最大の焦点でした。それでこうした記事をまとめた次第です。

この全体の流れで言いますと、リベラル派に近い、国連側としては武力行使の新基準づくりは、やや見えにくくなっています。これに対するアメリカ政府は最初から国連には縛られないという大原則がある。「国連側が言っている新基準つくりは我々のやってきた予防的な先制攻撃論と一緒ではないか」という思い、ピーター・シーファーソンのコメントですが、彼と3月に会ったばかりなので彼の名前を出したのですが、ブッシュ政権に近い人たちの間で

は「国連もやっと我々の攻撃理論を認めてきたか」という気分が非常に強いのだろうと思います。

日本の安保理拡大の主張について書いておきましたが、一番の問題は「国連改革や安保理改革ではなく、安保理拡大だと思ったこと」。何か役所の役員の数を増やすかのような意識がどうもあるのではないかという気がしてなりません。そうではないのですね。国連を改革する、安全保障理事会を改革するというのは安全保障の話です。これは特に9・11以後の世界をどうやったら安全にできるかという安全保障の話だという、ここの認識がやや弱いような気がします。したがって「人間の安全保障」という、それ自体は好きですが、どうもはっきりしない、弱い。「これが安全保障理事会のテーマとしてよろしいのでしょうか」というものを出して来ざるをえない。これには日本の置かれた特殊な事情、自衛隊の置かれたポジション、憲法9条の制約など、さまざまにありますので、これはまた後ほどの話になればうれしいと思っています。

国連改革の行方は省略して、今日の話はアメリカの一極構造の話は出てきませんでしたが、安保理が抱えている問題というのはイラクから出てきた。その背後にある9・11以降の動き。国連はかつてなく強大なアメリカとどう向き合うか。「アメリカによる一極構造という今の世界の現状とどう向き合っていくのか」という問題が国連改革の問題なのだと思います。逆に言うと、今、アメリカに詳しい先生方には、「今、アメリカは国連にどう向き合おうとしているのか」という問いかけなのだろうと思います。私は国連からものを見ていますし、国連もアメリカなしでは決してやっていけない。存立できない機構ですが、アメリカも国連を必要とする、期待ではなくて。

そうした方向にブッシュ政権がやがて動くのではないかと思っています。当面はイラクのディベートの後も安保理は粛々と続いたように、さまざまな軋みがあっても国連は続く。安保理も続いていきます。こういうフクチエーションの谷間にあるのだろうということですが、やがてこれが一つ、また大きなまとまりとしての力を発揮する時が、やがて来るような気がします。そういう意味でもアメリカは国連を必要としているということをしっかりと認識して、その今の、ややぎくしゃくした関係が、ややいい方向に行くのではないかという期待も込めて思っております。

米一極構造の中での国連改革

05年6月25日
朝日新聞　五十嵐浩司

1）安保理拡大問題の現状

①米政府の指針表明

・バーンズ米国務次官声明
　a）「安保理拡大は重要ではあるが、国連改革の中の一つの問題にすぎない」
　b）拡大案　常任「日本+1カ国（インド?）」　非常任「2〜3カ国」

・パターソン国連代理大使の総会演説（22日）

②「改革」を巡る意識の違い

・国連改革 〉 安保理改革 〉 安保理拡大
　↑　　↑
　米国＝効率、汚職　　日本=正統性
　反テロ・不拡散での後押し

・経済格差の是正＝途上国

2）なぜ、国連と安保理の改革が急浮上したか

①創設60周年⇒ ・国際社会の現状に合わない=P5問題
・制度疲労＝肥大する官僚主義、汚職、有名無実の機関
・改善されない経済格差（アフリカ）

②イラク戦争⇒ ・安保理の有効性論議
↓
安保理改革ぐ←ルワンダでの大虐殺

3）安保理の正統性・有効性をどう回復するのか

①拡大　⇒　P11?　P7?　それとも「P1」⇒正統性か、有効性か

・新常任理事国の基準

〈賢人会議答申〉	〈米国の指針〉
「平和と安全に寄与する国」（憲章）	平和維持への軍事面での貢献
＝財政面での寄与、平和維持活動	財政面での寄与、人権・民主主義
開発援助、外交面での主導力	反テロ・不拡散への協力

②武力行使の新基準
·賢人会議答申＝条件付与、「先制も検討、予防は認めない」
·アナン報告書＝予防にも理解
·ピン議長草案＝「安保理が行動する権限を確認」
↓
·米政府「国連にはしばれらず」
·「イラク攻撃の論理と同じ」（デューク大学P·シェーファー教授ら）

4）日本の安保理拡大の主張
①背景 ·改革機運の高まり ·前回への「残尿感」 ·ODA第5位転落
·中国の影
②問題点
·米国への根回し不足
·ブッシュ政権と国連の距離の読み誤り←第2次ブッシュ政権立ち上がり時の不幸
·G4戦略⇒「なぜ、G4が米国の利益となるのか」
·「人間の安全保障」を掲げる曖昧さ
·「ひ弱な外交」の露呈

5）国連改革の行方
·汚職疑惑の深まりで、窮地に立つアナン陣営⇒機構改革、人員整理
·注目される総会の意思表示
·安保理「現状維持」
·第三の道を探る動き a）米国の「民主国家連合」
b）カナダなどの「開発団体、NGO、企業などの連携」

6）国連はかつてなく強大な米国と、どう向き合うか

中国と多国間主義



同志社大学法学部教授
浅野　亮

法学部の浅野です。私のテーマは「中国と多国間主義」です。私は背景となる知識や関心がそれぞれ異なる聞き手を想定しています。扱うテーマも一つではなく、いわば二正面、三正面作戦をとりまして、それをいかに一つの正面作戦にまとめるかという楽しみが、これから待っています。レジュメに沿って申しますと、多国間主義の定義、前提、理論的枠組みとは何か。二番目に中国の特質、経験、記憶。安全保障以外に、歴史学に関係する人々を対象に、やや挑戦的なことを書いております。三番目に国際政治を専門とする方々に対して中国の多国間主義とはどういう特徴を持っているか。結論から言いますと、中国の多国間主義というのは、今の国際社会の基本的な枠組み、価値、理念というものを基本的に受け入れていくことと考えられるわけですが、ありていに言えばアメリカ主導の国際社会に対応し、参入していくということです。ただそこで見られる特質は、これまでlow-profile、中国式モンロー主義、頭を低くして目立たないようにしているという外交があったわけですが、それから徐々に変化を見せていることがあるという結論です。

まず多国間主義ということですが、マルチ・ラテラリズムと言われています。これには国際政治学の理論では二つの解釈があります。一つは単に「国家が複数のグループ、二、三カ国がアドホックなやり方で政策のコーディネーションをすること」。これはコヘインが言っているものです。かなり価値中立的な言い方です。それに対して国際政治学者のラギーはそれだけではなく「今ある国際社会の基本的な価値や理念を受け入れていくことだ」という定義づけをしています。今でもラギーの価値や理念を受け入れてマルチ・ラテラリズム、多国間主義は解釈されることが多いということです。私の報告でもこのように使っていきます。

この発表での前提は、中国の今の行動は、パワーの計算もあるが、これまでの歴史的な経験や記憶に影響されるということです。そして中国社会の持っている特質にもかなり影響されているものだということを申し上げておきます。これはなぜかと言いますと、リアリズムというとすぐわかると思いますが、パワーを重視しています。パワーで国際関係は動いているということですが、肝心要のパワーというものが曖昧です。各国の経路依存性、これまでの経験、特質というものに計算が大きく影響されるという面があるので、ここに注目してみようということです。なぜこれが大事かと言いますと、実は中国の自己認識、つまり中国自身が自分の国はどういうものであるかという認識は、かなり多層、多重、複合的で、それが今変化しつつあるということがあるからです。それが中国の国際社会における行動に大きな影響を与えているということから、自己認識に関係する中国の特質、経験、記憶を取り上げるということです。

まず中国は国か、国家か。規模として中国の人口は約13億人、推定でさらに約1億人の人がいます。多分、1億人以上多いだろうと言われていますが、日本一つの人口が増減するわけです。それだけにコントロール、統治が難しい。因みに中国共産

党の党員数が6,960万人、約7,000万人で下手なヨーロッパ一国よりも多いのです。規模だけからいっても中国を国家、国民国家と言えるのでしょうか。さらに中国は多民族であり、アイデンティティが複合的で、自分を中国人と思っているとは限らない人々がたくさんいます。国民国家としてとらえていいかという疑問も生じます。ところが、中国は19世紀以来の西洋の衝撃ということがあり、その中で「中国は国家である」という認識を押しつけられてきました。中国人の多くは心理の中では帝国、エンパイヤーという記憶が強かった。乾隆帝、清朝の領土が最も広い時の皇帝ですが、康熙、雍正、乾隆の3代の皇帝の時に中国が最盛期を迎えたと言われています。十全武功、10回大きな戦いをしてすべて勝ったと誇っていますが、10回の戦いはモンゴルに対して、次にウィグルに対して、チベットに対してであります。それまで清朝は中国の東部に限られていたわけですが、乾隆帝の征服によって倍以上の領土を獲得することになります。新疆ウィグルは新しい領土という意味です。「ウラジオストックが東方の征服という意味でけしからん」と言う中国人が多いですが、「じゃ新疆はなんだ」と言いますと沈黙をもって答えが返ってくることがあります。

今の中華人民共和国の領土は乾隆帝の最大版図に近い領土、それ以外のところはロシアが奪いとった沿海州、モンゴル国の二つが例外で、あとは新疆ウィグルでも一部ロシア領となったところがありますが、今の中華人民共和国は乾隆帝の最大版図に近いということが言えます。皆様、不思議に思われませんでしょうか。なぜ社会主義国家の中国が、専制的な王朝と言われた清朝の最大版図を回復するようなことをしなければならなかったのでしょうか。これは中国人にとってはごく当然なので、ほとんど説明はなかったのですが、理論的にはかなりおかしいと思ってよろしいかと思います。ここに中国人の自己認識の捩れがあると言えるのではないでしょうか。どういうことかと言いますと、中国はそれまで主権、国境をほとんど詰めて考えてこなかったのです。単純化すれば、緩やかで、ただの濃淡、中央が遠く、周辺に行けば皇帝のご威光が薄れていく、どこに国境があるかわからないという世界観で中華システムをつくっていました。理念的には全世界が皇帝の持ち物ということであったのです。

ところが19世紀になりましてアヘン戦争、1840年、西洋の衝撃、ウエスタン・インパクトが始まり、中国はそのような世界観を持ち続けることが許されず、国民国家システム、または国際システムと通常言われるようなシステムに詰めこまれていきます。皮肉に言いますと、中国は帝国から普通の国になったと言えると思います。普通、これを中国ではウェストファリア体制への適応と言っておりますが、これがどういう意味であるかわかりにくかったのです。どのように中国がウェストファリア体制を考えているのか、今もってよくわからないのですが、ここにもう一つの捩れがあるのではないかと思います。1848年の30年戦争が終わった時、ウェストファリア体制と言いますと、それまで激しく損害が大きかった宗教戦争を終わらせるための手段、戦術としてナショナリズムが現れます。ここでのナショナリズムは国家をつくるための心理的、政治的な枠組みですが、ある歴史家によれば、そこでは戦争を終わらせるための平和の装置であったということができます。そこでの国家同士のシステム、国際体系が、ウェストファリア体制と後で呼ばれるようなものです。したがってこの当時の国際システムは宗教戦争当時とは大きく異なり、穏健で国家同士は互いに干渉しないという主権の平等を意味していました。

ところが、平和で穏健であったはずの国家とナショナリズムですが、フランス革命とナポレオン戦争によって大きく変化していきます。そこではこれまで宗教戦争には疲れてしまったので、ひとまずナショナリズムでアイデンティティをなだめていこうということがあったのですが、フランス革命とナポレオン戦争では、これが宗教化していきました。ここで政治と軍事の関係に話はずれますが、Civil Military Relationshipの議論、一つどうしてもわからなかったことが、なぜ軍人は政党政治や政党との関係を嫌がるかということがあります。というよりも、これは当たり前の前提とみなされ、疑問の余地はないものと思われてきました。国家との一体化を求めるのかということが理論的には説明できなかったわけですが、一種、実は国家というのは世俗宗教の崇拝の対象になっていて、その結果、軍人はこのようなメンタリティを持つということが歴史的にあったのではないかと考えることができます。ハンティントンのいうような軍隊が政治から分離するような政軍関係は常にあるわけではなく、歴史的にこの時に出現したものではないだろうかというのが私の仮説です。

話をもとにもどしましょう。どうしてこのようなウェストファリア体制、フランス革命もナポレオン戦争を言うかと申しますと、それが実は中国という観念の喪失につながってくるからです。そもそも中国または中華という概念はほとんどなかった。それまで歴史的になかったのですが、19世紀において中華という観念が初めて出てまいります。筑波大学の古田博司先生がおっしゃっていますが、そこで西洋の衝撃に対抗するものとして中華という観念が生み出され、歴史の読み直しがここで行われたということです。とりわけなぜ中国が劣っているのかという理由づけでは、満州族が中国を支配しているからだという理由づけがされまして、もともといる漢民族は優秀であるという理論体系をつくって清朝を倒すことになります。しかしながらなぜか、清朝の最大版図である領土回復は当然のこととして当時の革命家にも意識され、それが毛沢東による軍事的な行動につながったと見ることができます。結果として、中国ではイデオロギーは手段であったのではないかと考えることができます。少なくとも20世紀はじめの頃には中国では革命と国家の栄光の回復はほとんど同義であったということが言えます。今では共産党の正統性が日本人には意識されていますが、実際にはいろいろな政治勢力が20世紀はじめ頃までには出揃っていて、その中の競争に勝ったのが共産党であり、生き残っているのが国民党であるということが言えると思います。

日本ではあまり知られておりませんが、共産党だけでなく国民党もソビエトの強い影響下で成長してきました。黄埔軍官学校で将校団を養成したのですが、そこではソ連の影響を受けて国民党が軍隊の将校を養成しました。そこに共産党も入り込むという形だったのです。国民党も共産党とも両方ともレーニン主義の政党であったと言えると思います。いわば若貴と同じように激烈な争いをしまして、*Organizational Weapon*という本が、ワイマール期のドイツで共産党と社会民主党の争いが激しかった原因を追求した結果たどりついた結論を援用していえば、似た者同士の戦いは敵に対するものよりも激しかったということであったのでしょう。実は国民党は台湾に逃げた後、1960年代、それまでの国家統制の経済をやめて、実質的に資本主義化、市場経済を採り入れていきます。共産党はそれに遅れること10年、20年、1978年以後になってようやく、口が裂けても言いませんが、国民党のやり方を採り入れていきます。

私にはこのような流れに見えるのですが、では今、中華人民共和国自身はどのように自己認識をして国際社会の中で自分の位置づけをしているのでしょうか。実は1978年、改革開放政策、鄧小平が最高権力を確立した中国共産党の第11期中央委員会第3回全体会議、いわゆる11期3中全会で大きな転換があったわけです。階級闘争を要(かなめ)とすることが言われなくなり、中国の現代化建設、経済建設を最も重視するという政策の転換が行われるのですが、それは単なる手段としての政策の転換ではなく自己イメージの転換の始まりでもあったと言えます。

ちなみに鄧小平存命中、彼は1997年に死にましたが、彼が生きている間は中国政治に社会主義

の尻尾がついていました。しかし今ではそういうことはほとんどございません。1997年、2002年と、5年ごとに党大会は行われますが、97年、2002年の党大会での最高指導者の報告、演説を見てみますと、中国はもはや階級政党ではなく国民政党に変わってきています。中国共産党はプロレタリアや農民の味方ではなく、中国人民の代表である、全人民の代表であることは誰の代表か、よくわからない、誰も代表しないのではないかと慶応大学のある先生は言っていますが、全くその通りだと思います。共産党は共産党を代表しているだけであるということだろうと思います。

2002年の党大会ではとりわけ孫文が引用されて、20世紀、三人の偉人を党大会で言います。孫文、毛沢東、鄧小平の3人です。孫文を取り上げたことは大きな転換でありまして、中国共産党は階級政党ではなく中華ナショナリズムのリーダーであるという自己規定をしたということにほかなりません。そこでは中華民族というアイデンティティをつくりだして、中国人としてのアイデンティティを求めるということになってきます。ある意味では中華人民共和国というのは清朝への回帰という性格が最近は見えてきているのではないかと思います。このために実際には改革開放政策が、戦争や革命という時代が終わって平和と発展の時代への変化と言われてきましたが、それが平和的なイメージが覆い隠されてきている背景にあるのでしょう。

鄧小平が改革開放政策を1978年に始め、現代化建設を最優先して他のことはすべてこれに従えという強力な指導を行います。そして、そこではソビエトともアメリカとも正面切った対立はしないというプラグマティックな政策がとられてきました。1989年、天安門事件があって、民主化運動が天安門広場で抑圧されたというように西側でとらえられて経済制裁が行われるようになりますと、中国は韜光養晦（とうこうようかい）、自分の才能をあまり目立って皆に示さずに実力をゆっくりと蓄えるという意味です。馬鹿の振りをする、とぼけるという言い方の方がわかりやすいかと思いますが、low-profileの立場をとるわけです。もう一つ鄧小平が言っているのは、その中で何もしないのか、いやそうではない、「できることをするのだ」ということです。できることをするというのはどういう意味があるかといいますと、二つあって、一つは「いろいろあるが、とりあえずやってみようか」です。もう一つは「これをやったら絶対に大丈夫だという方法は存在しない」。鄧小平には、リアリスティックで希望的な観測をしない冷厳なパワー計算があったのだろうと思います。もしアメリカとの対立が先鋭なものになると中国は対抗できないというパワー計算であったのでしょう。

では、どういうことをするのかということの一つが、ASEANとの接近、東南アジア諸国との接近です。そしてこれまで慎重であった多国間協議、話し合いの場に積極的に参加していくという政策の転換をします。これは東南アジアの国の国力を考えますと、明らかに東南アジアとの関係を改善していったとしても、アメリカとの関係で有利に立つとは限らないわけですが、「やらないよりましだ」という説明でこれをするのです。これが「できることをする」という意味の外交の一つであったと思われます。ASEANとの多国間協議、安全保障や経済などをめぐる交渉が進んだのですが、これが後の中国の多国間主義、マルチ・ラテラリズムへのさらなる前向きの姿勢、前進、進化というものの始まりであったと普通言われています。

一つ間違えてほしくないのは、1997年、通貨危機の意味づけです。よく知られているように、東南アジアでもインドネシア、タイは壊滅的な打撃を受けます。その後で、中国は2001年にWTO、国際貿易機関への正式参加を決定します。実はWTO加盟は東南アジアにとってと恐怖、懸念の材料であったのです。なぜかと言うとWTOに中国が加盟すると西側先進国の投資が今までは東南アジアに流れていたのが、東南アジアから日本に大きくシフトしていくのではないかという恐れがあったからです。東南アジア諸国の懸念を払拭するために中国がとったのがFTAです。自由貿易協定の中国による推進は、このような東南アジアへの政策的な背景があったわけで、決して中国が外に打って出ようという力の計算からだけではないということを申し上げておきます。

このように湾岸戦争やソ連崩壊というアメリカの単独主義の流れの中で、多少とも中国が有利な立場をとるためにプラスになることをしていきます。ところが1990年代には中国は高度経済成長が始まっていて、この時期に自信を取り戻してきます。それまで劣等感に苛まれていた中国人が自信を持ってくる。実は中国の中でも世論、public opinionが1990年代に本格的に出てきて、中国の国力については二つの全く異なる考え方が出てきます。一つは「中国はもっと国際的に役割を果たすべきだ」という前向き、または無謀な意見で、もう一つはより慎重で、この方が政策決定者に強い影響を与えたわけですが、これまで通り「low-profileのままの方が基本方針としてはよろしいだろう」という考えです。世論は二つに分かれてしまいました。しかも、どちらかというとあまり外交政策に詳しくない人々、若い人々、インターネットに書いてあることをそのまま信じるような若者たちが、中国の国力について大きな自信を持つことになります。これが中国の反日デモの背景の一つになります。それに対して、政策指導者たちは、より慎重な立場をとっていこうとするのですが、世論はいかに権威主義的な体制であっても、一つの圧力集団として機能していくことがありました。1990年代の高度経済成長を背景として、一部若者たちの間では「日本はすでに中国よりも下の存在である」というとらえ方が多くなってきました。もちろん日本の文化、ファッションは今でも人気はありますが、国と国との関係では中国の方が上だという雰囲気が中国では強くなってきました。このような考えは一部の政策決定者たちにも伝わっていったようで、2002年の党大会の報告を見てみますと「2020年頃までに中国のGDPは今の段階の日本のGDPに近いものになる」と述べられています。中国は地域パワーとしてだんだんと強くなっていく、そのプロセスの途中で日本を追い越す、または今は追い越しているという認識が中国の中では強くなってきているということが言えると思います。

しかし全体として見ると、このような中国の国力の増大は「ではグローバルに見て圧倒的なものか」と言うと「そうではない」という認識の方が主流であると思います。とりわけアメリカとの国力の差はほとんどの中国人、政策決定に近い人々だけでなく一般の国民も強く意識していると思います。軍事費ではアメリカ一国の軍事費は第2、第3と足していって10番目まで足していってもアメリカの軍事費にまだ追いつかないという圧倒的な強さを持っていると、中国の多くの人々がこの数字を見て力の格差を痛感しているといっていいと思います。今の中国は、プライドは高いが能力がそれに追いついていない、そういうことがわかっている。ただし日本にはもう追いついているという強気の姿勢のところがあると思います。

では、このような圧倒的に強いアメリカ、単独主義のアメリカ主導の社会の中で、中国はどうしていくかが次の問題になってきますが、ありていに言えば、できることはほとんどありません。多国間主義を続けいくほかないということになるのです。とりわけアメリカとの正面衝突をどのようにして防止するかが中国の安全保障にとって最も大事な課題になります。中国ではボトムライン、最低ラインという意味ですが、中国の安全保障の最低ラインは何かといえば、アメリカとの正面衝突、とりわけアメリカの疑念が高まって武力衝突に陥らないようにすることです。

では、米中間の紛争をどのようにして最小限に抑えるのでしょうか。中国は、東南アジアなどとの多国間主義を進めてきました。それには、東南アジアとアメリカがタイアップして戦争をして中国を包囲する、対中包囲網の形成を前もって防止するという意味があったと考えられています。もう一歩先に

行きますと、東南アジアを緩衝地帯とし、アメリカが中国に対して強い態度を強めていこうとしても東南アジアがそれを抑えてくれることを期待していることになります。このような役割はロシア、中央アジア、最近ではEUに対しても期待しているということが言えると思います。このような枠組みで考えていくと、国際組織、国連はどのような位置づけになるのでしょうか。確かに国連でもアメリカのイニシアティブが強く、それに中国は対抗できないことはよくわかっています。国際組織かいろいろある中で、国連はアメリカを牽制できる数少ない場であるということは明らかなので、ないよりはましということで、国連で中国ができることを模索しています。その一つがPKO派遣です。中国の新聞を見ますと大々的にPKOの活動が報道されていますが、五十嵐先生のご教授を受けてショックを受けました。中国の影響力は2．5%しかない。ちょっと可哀相だと思います。日本よりましかと思ったのですが。

ただ、ここでは中国はやや捩れのある立場ではないかと思います。それは国連というのは第二次大戦の戦勝国を中心として形成されてきたものです。安保理五カ国の中で、アメリカとそれ以外の国の間で分極化があることは言えると思います。アメリカは国連を改革しようとするわけですが、中国やその他の国々は原則として今のままの安保理のシステムで利益が大きい、率直に言えば国の力よりも大きな存在をそこで示せます。国の力以上のことが示せるということで、ステイタス・クオをここでは求めてきているのだろうと思います。そこに加えて日本やドイツのような戦敗国の復権の動き、戦勝国、戦敗国以外のアクター、たとえば南アフリカなどの自己主張が絡まって、三つ巴の戦いがあると考えることができます。かつて中国は国連を敵対的なもの、アメリカ主導の隠れ蓑として見ていましたが、今、手にある対抗手段として有効なものであると見ています。これが国際組織を多国間主義の中で重視するということについての説明です。

最後に二つほど申し上げたいと思います。一つは六ヶ国協議です。日本ではしばしば北朝鮮の核や拉致をめぐって六ヶ国協議それ自体について報道が多く、分析も多いと思いますが、中国を見てみますと、六ヶ国協議はそのような戦略的意味というよりも、中国にとって戦術的な手段の一つにすぎないのではないかと思います。それはどういうことかと言いますと、六ヶ国協議は2003年から本格的に行われていますが、これは明らかに9・11とイラク戦争の動きの中でアメリカと中国の利益がおおよそ一致していたことが背景にあります。アメリカはアフガンやイラク戦争を進める間、北東アジアの安定、仮の安定がとりあえず必要です。中国は9・11によってやや改善した米中関係を、より底固いものにします。そしてアメリカの敵意が中国に当面、向いてこないようにします。そういう米中の同床異夢の計算ですが、この計算が一致して六ヶ国協議ができたと考えられます。中国にとってもアメリカにとっても六ヶ国協議は基本的には、ここですぐに核問題が解決しなくても当面の状況の安定があればよろしいという計算ではないかと考えるのが妥当だと思います。

ここまで申し上げしてきたのは、多国間主義をキーワードにして、これまで中国が自己認識を大きく変えてきたということです。簡単に言えばイデオロギーから国家への変化ですが、それは王朝の記憶が強く残り、そこに捩れがあります。そして中国自身の台頭は帝国の復権というイメージが強くなってきたということが言えるか思います。多国間主義というのは、その意味では中国にとっては手段であるという性格があると、ここでは言えると思います。

中国の多国間主義は国際社会の価値や理念というものを当面は受け入れていくが、中国自身が強くなってきたならば、本来、アメリカが座るべきでない単独主義の座というものを中国に明け渡していただくということを念頭においているのではないかと思います。ただし今、言ったようなことはあからさまに言う人はおりません。中国の中ではよく見てみますと、グローバリゼーション派、リベラル派の人たちがおります。多国間主義を積極的に推進する人たち。それに対して一国国益重視派という、中国の安全保障上、経済上の中国だけの利益を追求する人たちの二つに分かれています。しかしこれらは手段が違うだけであって、中国を強くするという点で意見の大きな違いはないようです。ただアメリカと違うところは、中国では国の力の限界、国家そのものの限界をグローバリセーション派の学者が強く言っていることが目立つということは言えます。ただこれが対外政策にそのまま出てきているとは思えませんし、今のところ個人的な見解だろうと思います。

このような多国間主義への傾斜というものは、単なる戦術というよりも、実は中国の国内の変化が背景にあって、多元化していることが背景にあります。経済成長によって中産階層ができ、一方では大企業の持ち主が出てきています。そして何人かの企業経営者は政治協商会議などの政策決定の場にも入ってきています。実際にそうだということは、実際には企業と政治はもっと関係が密であると考えられます。企業から共産党への働きかけ、共産党と企業との関係の深化はもっと進んでいるに違いないでしょう。このような深化があると、企業は当面、戦争よりは平和の方がよろしい、不安定よりは安定の方がいいと考えますから、そうなると、当面、政府は多国間主義を進めていく、そのような社会的な背景になっていると思っております。

普通だと1000年前からお話するのですが、せいぜい300年、乾隆帝くらい前から話をしまして、最後は中国国内の話をするということで二正面作戦、三正面作戦を何とか一つにまとめようとしましたが、成功していればと思います。

同志社大学一神教学際研究センター部門研究2　アメリカのグローバル戦略と一神教世界
2005年6月25日(土)

中国と多国間主義

浅野亮（同志社大学法学部）

多国間主義とは：(1)国家のグループでアドホックなやり方により政策の調整をすること
(2)国際社会の基本的な価値や理念を受け入れること

Ⅰ　前提

リアリズム：パワーの重視 → パワーのあいまいさ → 特質、経験、記憶に影響

Ⅱ　中国の特質、経験、記憶

A.中国は国家か（とくに国民国家(nation-state)といえるか）

(1)多民族の「帝国」?　（乾隆帝(1735-1795)「十全武功」）

(2)「中華システム」⇔国際システム（ウェストファリア体制）

ウェストファリア体制：宗教戦争の終結装置としての国家と国際体系の創出（穏健、主権平等）

フランス革命とナポレオン戦争による変質（ナショナリズムの世俗宗教化）

B. 記憶の「改変」?

(1)「中華」観念の本格的創出（古田博司 説）：19ー20世紀

(2)多くの政治勢力の中から国民党と共産党が拡大（「レーニン主義」政党）

(3)清朝の領土を回復 ← 中華人民共和国の二重アイデンティティ

イデオロギーは手段か?　千年王国イメージ?

Ⅲ　中国の多国間主義

A. アメリカ主導の国際社会への対応

(1)毛沢東による中国型近代化の挫折（大躍進、人民公社、文化大革命）

(2)中ソ対立（1960年ごろから）、米中接近（1971年）

(3) 鄧小平による改革開放政策（1978年～）：「戦争と革命」の終焉

イデオロギー、階級 → 国家、「中華民族」へ（清朝への回帰?）

B.ロー・プロフィール外交からの変化?

(1)天安門事件（1989年）、湾岸戦争（1991年）、ソ連崩壊（1991年）

(2)高度経済成長：地域パワーとして日本を追い越す?（2020年）

(3)多国間主義の受容（進行中の現象の正当化?　主動的な政策選択?）

a. 国際相互依存、グローバリゼーションの結果

b. 対米関係（非対称だが、アメリカの疑念が高まる）

アメリカの疑念を最小限、また関係断絶しない交渉で（国際組織）

「緩衝地帯」または「多極化」：東南アジア、中央アジア、EU

c. 国内の多元化した政治アクター（とくに企業）の希望

部門研究2　2005年度第3回研究会

日　　時／2005年7月9日（土）
会　　場／同志社大学東京オフィス　大セミナールーム
発　　表／吉原 欽一（社団法人アジア・フォーラム・ジャパン理事長）
　　中山 俊宏（日本国際問題研究所主任研究員）
コメント／森　孝一（同志社大学大学院神学研究科教授）
　　石川　卓（東洋英和女学院大学国際社会学部助教授）

スケジュール

13:00～14:00　発表:吉原欽一「『共和党の変化』から読むアメリカ政治ー保守主義運動と連邦議会」
14:00～14:10　休憩
14:10～15:10　発表:中山俊宏「2008年を視野に入れたアメリカ民主党の動向」
15:10～15:20　休憩
15:20～15:30　コメント:森　孝一
15:30～15:40　コメント:石川　卓
15:40～18:00　ディスカッション
18:30～20:00　懇談会

研究会概要

今回の研究会で、吉原氏は保守主義運動と共和党の変化に注目し、中山氏は民主党の将来的動向に焦点をあてて、アメリカ政治の現状に関して報告を行なった。

吉原氏は、保守主義がいかに運動を組織・発展させ、影響力を行使していくことによって共和党を変化させたかという分析を中心に、近年の議会の動向を論じた。

同氏は、保守主義の転機として70年代と90年代の変遷を説明した。同氏によれば、70年代はヘリテージ財団の設立、ロー裁判を主たる契機とした保守主義の運動、「ニュー・ライト」運動が確立していった。宗教保守勢力（具体的にはカトリック）はこの時期、ロー裁判で自らの意向が認められなかった結果を重く見て、その後他の宗教勢力との協力やロビー活動を顧みることになったという。吉原氏は、そのような経緯から「ニュー・ライト」は宗教保守を取り込むことに成功し、またいくつものシングル・イシュー組織の組織化による間接ロビー、すなわちグラスルーツ・ロビーによって、国内の社会問題だけでなく政策問題への取り組みも視野に入れた運動を展開していったと述べた。その後1994年には40年ぶりに共和党が下院議会で多数党となり、アメリカ政治・下院議会の運営体制改革に大きな変化をもたらした。吉原氏は、その最も根底的な変革の一つとして1995年ロビー活動公開法を挙げた。この法改正によって、それまでリベラル派ロビーの中心となってきた（IRSコード）501(c)(4)諸団体に政府からの補助金が入ることが禁止された。同氏は、この改正によって元々資金源を補助金に頼っておらず、また同法の規制外でもあるグラスルーツ・ポリティックスの影響力が増し、下院議会、そして連邦政府組織にまで及ぶ保守勢力の連合が創出したと述べた。

中山氏は、2008年の大統領選挙に向けた民主党の取り組みを中心に説明し、同党の2008年選挙に向けた動向を分析した。

同氏は最初、近年の民主党側からの著作について言及することから始め、現在の民主党の状況、および内部からの問題意識の形成で提起される問題点を整理した。挙げられた問題点は以下の九つであった。1)元来マイノリティの党であった民主党であるが、現在マイノリティ自体に変化が生じている。以前は、各宗派によってその政治的傾向を考えるのが一般的であったが、現在では「信仰の度合い」で見る方がより現実に近い。2)カンザス州の比較的貧しい白人層が経済的側面を重視して民主党に投票したのではなく、道徳的な政策を支持して共和党に投票したという事情から、彼らが政治の局面において宗教的問題を自らの第一のアイデンティティの位置づけをしていること。3)宗教の問題を共和党に占有されている状態を脱出するために、貧困問題を軸に宗教的ディスコースを組み立てること。4)今までなかった保守派による左翼に対する告発。5)アイディアを作り出し、それを運動にし、後には実際に政策に反映させなければならない、とする意識の出現。6)候補者や党の宗教や道徳的政策事項が選挙を決定する問題となっていること。7)個別のイシュー・グループを連帯した1つの運動体としていく必要。8)労働組合の組織率の低下から、労働運動の再生を必要とする意識。9)外交・安全保障問題に対して、新しいコンセプトを提示していく必要性。

また、同氏は、2004年選挙の敗退に関して、民主党側は統一見解があるわけではないが、同党がこれまでにない動員力を発揮して活動していたことでは「接戦であった」し、それにもかかわらず敗れたことでは共和党の「圧勝であった」と言えると述べた。

そしてまた、2008年選挙をもくろんだ新しい政治インフラの整備への取り組みとしては、ハワード・ディーンを民主党全国委員会長に就任させたこと、「ムーヴ・オン」など527団体組織の動員、SEIU (Service Employers International Union)という労働組合の強化、ヒラリー・クリントンのイニシアティブで設立した「民主党版ヘリテージ財団」、アメリカ進歩センター、ヴィジョンと金を持った集団として法廷弁護士を取り込むこと、などの試みが観察されると述べた。

ディスカッションにおいて、森氏からは、ヒラリー・クリントンが提携関係を築こうとしている「宗教勢力」とは具体的にどういった宗派、層を意味しているのか、また石川氏からはアメリカの外交政策は国際社会の安全保障問題によって規定される部分が多く内政の如何によって大きく変わることは少ないが今後の展望はどうなるか、などの質問がされた。

（COE研究指導員　中村明日香）

「共和党の変化」から読むアメリカ政治
——保守主義運動と連邦議会——



社団法人アジアフォーラム・ジャパン
吉原欽一

今日は同志社大学一神教学際研究センターの研究会にお招きいただきまして誠にありがとうございます。今回村田先生からいただいたテーマは、「連邦議会と圧力団体の関係について」でありました。その際、アメリカの宗教保守についても言及してほしい、というご指示をいただきました。連邦議会と圧力団他との関係については、1996年のロビー法改正を一つの焦点としてお話することができると思います。アメリカの宗教保守については、圧力団体としての観点から述べることはできると思いますが、本研究会のようなアカデミックな研究会で宗教保守を単に圧力団体の視点から論ずることには抵抗があります。また、なによりも本研究会はアメリカの宗教保守についても大変に造詣の深い森先生もおられますので、大変にやりにくいということもあります。そこで、今回の報告では、宗教保守については、保守主義運動という観点からどのように共和党とのかかわりを持つようになっていったかという点に焦点を絞ってお話させていただきたいと考えております。タイトルも「『共和党の変化』から読むアメリカ政治―保守主義運動と連邦議会―」とさせていただき、「共和党の変化」ということを一つのキーワードとして、連邦議会と圧力団体、そして宗教保守について、お話させていただきたいと思います。

本論に入る前に、最近のアメリカ政治の動向について、注目すべき発言を一つご紹介しておきたいと思います。それは2008年大統領選挙の有力な候補者であるヒラリー・クリントン上院議員の2002年中間選挙直後の12月の発言です。ヒラリー上院議員の「危機感」といってもよいでしょう。ちょうどその頃、私は02年中間選挙の調査のためにワシントンにおりました。現在では大変に有名になってしまった全米税制改革協議会会長のグローバー・ノーキストが主宰する「水曜会」に出席していた12月のことです。

周知のように、02年中間選挙で共和党は予想に反して上下両院議会選挙で議席を伸ばしました。2000年大統領選挙でブッシュ大統領は、一般投票で約50万票も民主党のゴア候補に負け、辛くも選挙人の数で勝ちました。その2年後の中間選挙では、共和党は恐らく敗北するだろうというのが当時の一般的な見方でした。一般投票で負けたブッシュ大統領は、就任当初から「死に体」になるであろうと考えられていたからです。確かに「9・11」があり、中間選挙はブッシュ大統領に有利であるとの見方もありましたが、当時の経済状況を勘案すると、例えば株価が7,000ドルと低迷する中での中間選挙ということで、共和党は議席を減らすであろうと考えられておりました。しかし、共和党は上下両院とも完勝いたしまして、共和党は大統領、連邦上下両院議会で多数党となる「統一政府」をつくりあげたわけです。

この中間選挙直後の12月にヒラリー上院議員のインタビュー記事が掲載されました。「ニューヨーク・オブザーバー」紙のインタビューに答えて、彼女は民主党の再建戦略について次のように語りました。「民主党には、グローバー・ノーキストが主宰する水曜会のようなグラスルーツを動員できる戦略的・戦術的視野を持った組織が必要である」。この記事は、早速「水曜会」でも報告されました。ヒラリー上

院議員のこうした発言には、共和党関係者も皆一様に驚いておりました。加えて、私がもっと驚いたことは、ヒラリーの側近達、例えばクリントン政権時の首席補佐官であったジョン・ポデスタ達が「民主党はヘリテージ財団のようなシンクタンクをつくってグラスルーツを糾合していくべきだ」と述べでいたことです。ヘリテージ財団といえば、保守系のシンクタンクで、議会共和党との関係が非常に強いシンクタンクです。アメリカではシンクタンクといえばアカデミックでリベラル系のブルッキングス研究所が有名ですが、ヒラリーの側近が、保守系シンクタンクのヘリテージ財団に倣ったものを民主党が作らなければ、2008年の大統領選挙は勝てないと述べたことには大変驚かされました。

ヒラリー上院議員達のこうした発言の背景には、2002年中間選挙に敗北して、ようやく民主党は保守の強さを認めたという事実があると考えます。その象徴的な言葉が02年のヒラリー発言であると思われます。

2004年大統領選挙において、ブッシュは一般投票では400万票、民主党の候補に差をつけて勝ちました。その後、早速ヒラリー上院議員は、宗教勢力へのアプローチを始めました。ヒラリー上院議員達の戦略は、かつて保守勢力が宗教勢力にアプローチし、宗教保守を巻き込んだ政治運動を展開した、という戦略・戦術に民主党も倣っていこうというものであると考えます。

「共和党の変化」について勘案するとき、1994年中間選挙はまさに分水嶺となった選挙でした。共和党は下院議会で40年ぶりに民主党から多数党の座を奪還しました。当時、アメリカのメディアもわが国のメディアも94年中間選挙の結果を「一過性の出来事である。96年には民主党が、また必ず多数党の座を取り戻すだろう」と分析しておりました。私もそのように考えておりました。アメリカのリベラルな知識人達もそのように考えていたのです。アメリカのリベラルがなぜ94年の保守の台頭に対して認識を誤ったのかについて、しっかりと分析していかなくてはならないと考えております。この問題は非常に難しい問題を孕んでおりますが、あえて単純化して以下の二点を指摘しておきたいと思います。

第一点は、アメリカのリベラルは、アメリカの保守主義の「特異性」を見誤ったのではないかということ。そして第二点は、アメリカのリベラルは、「保守主義運動」と共和党との関係を見誤ったのではないか、という二点です。

第一点は、戦後、アメリカのリベラルは保守主義運動が切り開いた地平を軽視するか、もしくは無視してきたのではないか、と考えております。いい表現ではありませんが、戦後アメリカのリベラルは保守をバカにしていました。「まさか保守が統一的な行動をとってまとまるわけがない。保守に政治運動でまっとうなことができるはずがない。必ず彼らは分裂する」といった見方をしていたといってもよいでしょう。リベラルが、保守をこのように見下していたことは、ある意味ではどうしようもないことであったといえるかもしれません。私も、当時の「社会保守」と「経済保守」がまとまるなどとは、全く考えも及ばないことでありました。こうした「共和党のジレンマ」とも呼ぶべき対立は、根が深いと考えていたわけです。私の同僚の茶谷展行主任研究員は、「アメリカの保守主義の特異性を理解するためには、戦後アメリカの保守主義がイズムではなく、保守主義という枠を超えていることを理解すべきである」と指摘しております。つまりアメリカの保守は、通常、思想史でいうところのバーク的な保守主義とは異なっているということでありまして、アメリカの保守は、「反リベラル連合」という一つの合言葉のもとに結成されたメタ・イデオロギー、もしくは「言語象徴」であるという認識を持たなければならないということです。戦後アメリカ保守主義は、対立するイデオロギーを包み込む役割を果たしていったといってもよいのではないでしょうか。その意味において「アメリカの保守主義は『言語象徴化』されていた、アメリカのリベラルはそうした点を見誤った」と茶谷氏は指摘しているのです。

第二点目ですが、戦後アメリカの保守主義運動は、単に共和党に従属する運動ではなかったという点です。つまりアメリカの保守主義運動は、共和党自体をコントロールすることを戦略目的とした運動ではなかったかと思うのです。戦後アメリカの保守主義運動は、反リベラル的な統一戦線の様相を内包した広範な社会運動、社会的・政治的な運動体であった。それと同時に理念運動体でもあったのではないかと考えています。それはアメリカ政治の中でリベラルとのコンセンサス、妥協というものを求める運動ではなく、あえていえば国家の分断をも辞さない運動であったという視点を欠いていたのではないかと思います。こうした二つの視点を、アメリカのリベラルは欠いていたのではないかと思っています。

次にアメリカの保守主義運動がどのように自らの運動を、政治運動体に構築していき、共和党を変えていったかということについて見ていきたいと思います。

ここでは「共和党の変化」を、1970年代と90年代の二つの時点から考えていきたいと思います。共和党の変化をもたらしたものは、アメリカの保守主義運動であったと申しましたが、アメリカの保守主義が運動体の様相を呈してくるのは64年大統領選挙に共和党の上院議員バリー・ゴールドウォーターが出馬した選挙からです。ゴールドウォーター候補は、大敗北します。しかし、当時の保守が大敗北はしたものの、「保守の統一候補者」を共和党の候補者を出して選挙を戦うことができたことは、大変なことだったのです。確かにゴールドウォーターは大敗北します。しかし当時の保守主義運動の展開が明確に示唆していることは、保守主義がいわゆる「思想の季節」、つまりリバタリアンと伝統主義者が喧嘩ばかりしている時期から、組織・運動のネットワークを拡大していこうとする「運動の季節」を迎えたということであります。その契機になったのが64年のゴールドウォーターの大統領選挙だったのです。64年大統領選挙を契機としてアメリカの保守は、「運動の季節」を迎えたと理解してもよいのではないかと考えています。

確かにアメリカの保守の伝統主義者には、例えばラッセル・カークのような学者が沢山います。一方で、リバタリアンにはジャーナリストが多かったのです。その他のラディカルな運動家のような人たちは、彼らの論争には参加できなかったのです。しかしゴールドウォーターを大統領候補に担ぎ出し、64年の大統領選挙を戦い抜くことができたことで、アメリカの保守はここに至り「運動の季節」を迎えることとなったといえるでしょう。「運動の季節」に入り、アメリカの保守は知識人主体からアクティビストを主体とする政治運動へと舵を切ったのです。今日よくいわれるグラスルーツを主体とする保守の政治運動へと転換したということです。

この「運動の季節」の主役、運動を担ったのが1970年代前半の「ニューライト」という人たちです。ニューライトの定義に関しては、難しいものがあり、統一したものはありません。リベラルの側からニューライトの運動を見ますと「グラスルーツと右翼と宗教右派がくっついた、あやしい同盟」という評価になります。それはリベラルからの見方です。しかしニューライトというのはしっかりと分析していきますと、現代アメリカ政治の基盤となるものがたくさんあります。例えば、選挙活動も、ロビー活動も、資金収集活動も、当時のニューライトがそうした活動の先駆けとなったという事実があります。

ニューライトの政治活動が大きな運動体に発展していった契機となったのは、72年のヘリテージ財団の設立と73年の「ロウ対ドウ判決」の二つをあげることができると思います。「ロウ・ドウ判決」は、一つにして論じられることが多いのですが、別々の判決が同じ時期に出たものです。この判決は、連邦の最高裁が初めて「中絶を合憲」と認めたもので、以後今日まで「中絶」をめぐる重要な論点となっています。74年8月、フォード大統領は、ネルソン・ロックフェラー氏を副大統領に指名しました。ニューラ

イトを代表する活動家のリチャード・ビゲリーの本を読んでみますと、驚くべきことに当時の保守は、フォード大統領が、「ゴールドウォーターかレーガンを副大統領にするであろう」と本気で思っていた節があるようです。そうした保守の期待は、見事に裏切られました。ニューライトや保守の側から見れば、ロックフェラーという人物は、リベラルに近い人物でありました。そうした人物を副大統領に任命したフォード大統領は許せないということになったようです。フォード大統領は、中絶について中立の立場をとりました。またフォード大統領夫人は、「ロウ・ドウ判決」を支持したことで有名です。「ロウ・ドウ判決」は、ニューライトの活動を加速させることになりました。

私の認識では、ニューライトには「四天王（ポール・ワイリック、リチャード・ビゲリー、ハワード・フィリップス、テリー・ドーラン）」と呼ぶべき特筆すべき運動家がいました。次に四天王たちの動きを通してニューライトはどのように活動してきたのかについて述べたいと思います。この四人は客観的に見ても戦略的・戦術的に富んだ運動家だと思っております。この四人には共通する経験がありました。それは64年大統領選挙において、ゴールドウォーターの大敗北に大きな衝撃を受け得たことです。64年大統領選挙は「アマチュア・アワー」と呼ばれました。選挙のズブの素人たちによる大統領選挙でした。結果は、大敗北でした。しかしここで重要なことは、保守主義運動が政治的なゲームをプレイできるということを、保守主義者が学んだということであります。彼らは、「もし選挙戦術というものを、しっかりと保守勢力が学ぶことができたならば、今後保守主義運動は、上院議員、さらには大統領までつくりあげることができる、勝利することは決して夢ではない」ということを認識したのです。さらには資金調達の面でも「ひょっとするとリベラルと競争できるかもしれない」という認識を持つに至ったことであります。こうした認識が徐々に自信となっていったのです。

ポール・ワイリックは現在も元気で活躍しております。ワシントンでノーキストの「水曜会」に対抗して「木曜会」を主宰しています。ほとんどロビー集団の集まりのようなものです。ワイリックは、優れたアイディアマンだと思います。そもそも彼は「アメリカ人は保守的なのだ」という認識を持つと同時に、「アメリカ人は信仰心か篤い。彼らを動員できるようなアジェンダを出さない保守が悪い」という認識に基づいて道徳的なアイディアとビジョンを重要視しました。彼は、リチャード・ウィバーという農本主義者の保守主義者が語った、“Ideas have consequences”「アイディアは結果をもたらす」という言葉を座右の銘にしておりまして、この言葉をベースにしてヘリテージ財団を72年につくります。彼らがシンクタンクに依拠せざるをえなかった背景は、当時大学はほとんどリベラルの巣窟であり、その頃の保守というのはintellectualな面で完全に大学からスポイルされていて、彼らがintellectualな人を集めて何かしようとすると、シンクタンクに頼らざるをえなかった、という政治環境がありました。72年のヘリテージ財団の設立に際して、ジョン・バーチ教会のスポンサーであったウェルチやクアーズといった企業は、資金提供をしました。彼らは、しっかりとしたintellectualな組織をつくろうということで、ヘリテージ財団に資金を投入したのです。ワイリックはヘリテージ財団を彼一人でつくったわけではありませんが、大きなビジョンやアイディアをシンクタンクづくりに提供したという意味で重要な人物です。当時の宗教指導者であるエヴァンジェリカル（福音派）のジェリー・ハウエルや、ジェームズ・ロビンソン、さらにはパット・ロバートソンのような宗教右派を保守主義運動に巻き込むうえで重要な役割を果たしました。

次にリチャード・ビゲリーですが、彼も逸材だったと思います。彼は「今までの保守主義運動はどのように人を導くかということを全く理解していない。この点において保守主義は、敗北主義的であった」と考えました。彼はそれまで商業的な目的でしか使われていなかったダイレクトメールを初めて政治的な目的で使いました。これもすばらしいアイディアだったと思います。そこで資金をつくっていきました。ビゲリーは思想的には保守ですが、リベラルからも引っ張りだこの人だったのです。リベラルな運動家たちも、ビゲリーのダイレクトメールを駆使した手法を高く評価していました。もしビゲリーが、お金儲けにだけに集中していけば、ビゲリーはリベラルと組んでいた方がよかったのもかもしれません。

ハワード・フィリップスについては、最近調べ直して驚いたのですが、憲法党から2000年大統領選挙に出馬しているのですね。ニューライトの動きは二つあります。一つは、共和党を乗っ取っていこうという動きです。もう一つは、74年、ロックフェラーが副大統領に指名された後、共和党に失望したフィリップス達のように第三党を設立しようとする動きです。保守には常に第三党設立の動きがあるのですが、フィリップスは第三党設立に積極的であった人です。当時彼は、レーガンを党首として立てようと頑張りましたが、ビゲリーやワイリックたちは、そうした計画に乗りませんでした。フィリップスは、ワシントンをベースにせずに、グラスルーツ運動、地方組織の充実を徹底的にやりました。そうした活動の結果、憲法党を設立して、今でも大統領選に出馬しています。徹底したオルグ、地方組織運動をやる人物です。

テリー・ドーランは亡くなりました。PAC（Political Action Committee：政治活動委員会）の設立が1974年からに可能になります。PACはハードマネーを集めるものです。これは国税庁のコードでいうIRSの527団体です。2004年大統領選挙を思い出していただくと、ジョージ・ソロスが20億、30億を出してリベラル派の527団体に資金をつぎ込みました。この527団体という「政治団体」を連邦選挙委員会に登録しますとPACになるのです。PACは、74年から許可されますが、これを政治団体として使い、政治活動資金を集めたり、選挙資金を集めに使ったりと、縦横無尽に使ったのがアイディアマンであったテリー・ドーランでした。30年程前によくぞこういうことを考えたと思うくらい、選挙戦術・戦略の教科書になるような素晴らしいアイディアです。PACには、National Political Action Committee、企業PAC、労働組合PACなどがありますが、こうしたPACはほとんどリベラル、民主党が強かったのです。民主党は連邦下院議会では、55年以来一貫して多数党ですから、PACでの政治資金収集は民主党が有利なのは当然のことであったわけです。当時、大きな支援団体組織を持たない保守としては、シングル・イシュー（例えば、中絶反対、銃所有の権利擁護など）で政治活動資金を収集できる「独立支出」は、唯一といってもよいほどの資金源でした。ドーランは、この「独立支出」を縦横無尽に使って、宗教右派の人たちにどうやってお金を集めていったらいいかということを徹底的に指導した人物です。ワイリック、ビゲリー、フィリップス、ドーラン、このニューライト「四天王」は、保守運動というものに政治的な影響力を持たせていくうえで、極めて重要な役割を果たしました。

次に、ニューライトはなぜ「宗教保守」を取り込むことができたのかという問題をあえて提起させていただきます。これは極めて難しい問題です。2008年大統領選挙を睨んでいくうえで、宗教勢力をいかにして取り込んでいくかということは、民主党にとっても、共和党にとっても極めて大きな問題となってくるはずです。現在、ヒラリー上院議員や民主党も宗教勢力をどう取り込んでいくかについて積極的に取り組んでいます。その意味でも、ニューライトが宗教保守をどう取り込んでいったかということを検討していくことは、重要なことであると考えています。しっかりした仮説と精緻な分析をしなくてはならないのですが、本日は時間の関係上、あえて問題提起的にお話をしたいと思います。

宗教保守と宗教右派の違いは森先生の著書から勉強させていただきましたが、本日は「宗教保守」として通します。1973年1月、ロウ判決が出ました。宗教的な問題をめぐる最高裁の判決は、25年に

「サル裁判」がありました。進化論の是非をめぐる問題でありましたが、この判決から約50年経過した73年のロウ判決は、宗教勢力に再び大きな影響を与えました。特に中絶反対の立場で一生懸命ロビー活動していたカソリックの人たちに与えた影響は、それは大きなものでありました。

当時、福音派はあまりこの運動にはかかわっていなかったと認識しております。中絶の問題を一手に引き受けてロビーをしていたのはカソリックです。中絶が合憲であるという判決が出たことで、カソリックの人たちは自分たちのロビーの限界を認識し始めました。と同時に彼らは、「カソリック・イシューだけで何かをやろうとしても政治的な影響力は得られない」というふうに考えるようになりました。それまでカソリックが、プロテスタント、特に福音派を見下していたのか、その逆なのかわかりませんが、カソリックとプロテスタントが、協力して政治に一定の影響力を保持しなければならいと考えるようになっていくのです。ここで両派が一致団結したというのは、少々いい過ぎでしょうが、中絶の問題だけに限っていうならば、カソリックは徐々にプロテスタント（特に福音派）を巻き込み始めようとしたことは事実です。両派が共にロビー活動を指向するようになるのは、間違いなくこの判決以降です。ここに初めて宗教勢力、宗教保守が「政治力」をつけることが目標になってきたといってもよいでしょう。カソリックの人たちも、ようやくワシントンにロビー活動の拠点の事務所を持つようになりました。

ここでロビー活動について、少々言及しておきたいと思います。日本では、「ロビイスト」という言葉は、うさん臭い言葉であるという印象があります。実は、アメリカでもそう思われています。「ロビイスト」という言葉は、日本語に訳すと「陳情者」という訳になるのでしょうか。「ロビイスト」よりも卑下したような呼び方になる気がします。しかし、ロビイングも陳情も日米両国憲法において保障されている「請願権」に基づいている行為であります。アメリカでは、合衆国憲法修正第1条で認められている「請願権」を行使するものです。「ロビー活動」には二つあります。「直接ロビー」と「間接ロビー」です。アメリカでは下院議会が予算編成権限を一手に握っていますから、例えば下院の委員長のところにいってお金を密室で渡して法案を作成するように要求する場合、これは直接ロビーです。間接ロビーは、主にIRSという内国歳入庁のコードの中で501(c)(4)という団体が行なう行為です。政治活動の自由がアメリカにはありますから、例えばアドボカシーグループが、中絶を認めない法案をつくるように圧力をかけていく行為は、団体ロビーであり、間接ロビーといいます。このように二種類のロビー活動があります。

1970年代後半、ロウ判決もそうですが、宗教勢力だけではなく、アメリカの保守勢力は直接ロビーをする術を持っていませんでした。下院議会の委員長に会おうとしても、すべて民主党の委員長に占められておりますから、なかなか直接ロビーはできないわけです。従って、宗教勢力、保守勢力はやるとしたらグラスルーツ・ロビー、つまり間接ロビーを行なうしか術がなかったのです。

さて、「なぜニューライトは宗教保守を巻き込むことができたのか」という問題点に戻りたいと思います。70年代は公民権運動の余波、ベトナム戦争もありまして社会問題が噴出した時期です。ケビン・フィリップスというニクソン大統領の選挙を手伝った評論家ですが、彼は「ニューライトは、国内の社会問題に主として焦点をあてたポピュリスト的なアジェンダを志向した点で、これまでの保守主義運動とは異なり、ポピュリズム運動へと転換したのだ」と指摘しました。それまでの保守は社会問題に取り組むことはできなかったのです。当時の保守は一般に、社会問題では伝統主義的なアプローチをとって、経済問題ではリバタリアン的なアプローチをとるので、なかなか統一的な行動はできませんでした。素直にシングル・イシューとして、社会問題に取り組むことはできなかったわけです。しかしニューライト四天王のワイリック、ビゲリー、フィリップス、ドーランという人々の関心は、中絶、銃の規制、ERA、反男女平等権などの社会問題に集中していくわけです。彼らはここで社会問題に対応するシングル・イシューの組織をたくさん立ち上げようとしました。いろいろな社会問題をシングル・イシューとしてとらえ、それを組織化していこうとしたのです。

ウイリアム・ラッシャーが指摘するように、この時期には計り知れないほど多くのシングル・イシューの団体ができました。ニューライトは、フィリップスがいうように、ポピュリズム運動に終始することだけで満足していなかった点が重要だと思います。ニューライト四天王たちは「ポピュリズム運動は一過性のものであって情緒的なものだ」といいます。確かにそうだと思います。彼らは、「シングル・イシューを組織するポピュリズム運動に止まるだけではなく、グラスルーツ運動へと転換するような方向へと運動をまとめあげていかなければならない」という認識を持っていたのです。つまり「ポピュリズム運動という一過性の情緒的な問題ではなく、シングル・イシューを団体として立ち上げて、間接ロビーができるようなグラスルーツ・ムーブメントにしていかないといけない」という認識があったということです。こうした状況のなかで、ヘリテージ財団といったシンクタンクが徐々に運動体の中心になっていったわけです。

たとえば中絶の問題を政策として実効性のあるものにするためには、運動それ自身が現実の政治というものに対して政治に影響力を与えなければならない、と彼らは考えました。今まで、ただ声高に中絶を唱えるだけだった宗教勢力が、シンクタンクと提携していくことで、それを戦略的に「政策提言」として現場の政治に影響を与えるような「政策」にしようとしました。そのようにして宗教保守を巻き込んでいったのではないかと思います。それが「モラル・マジョリティ」につながり、保守が運動体として確認されるようになり、これに宗教保守が徐々に参画して政治的な影響力を持つようになっていったと考えられます。ここにニューライトが宗教保守を取り込むやり方として長けたものがあったのではないでしょうか。ロウ判決で宗教保守の側にも、政治との接点を持ちたいという要望が出てきました。カソリックはカソリックで運動していくことの限界を感じ、ロビー活動をワシントン中心にやっていくように方針を変えていくようになりました。このようにして、ニューライトはどんどん宗教保守を取り込むことができるようになったのではないか思います。社会問題を一つの蝶番として宗教保守を取り込み、それが1979年のモラル・マジョリティの設立に結びついていくのではないかと思います。そうした流れが、やがてレーガンを大統領へと押し上げていく運動になったのではないでしょうか。中絶の問題は76年の大統領選挙で大きな問題になるのですが、80年の選挙でレーガンは、中絶の問題を正面から受け入れました。そこで初めてといっていいほど、宗教保守の政治的な要求を大統領が受け入れることになって、レーガンが当選するということになっていったのではないかと思っております。

1980年にレーガンは当選しましたが、大統領はいわば「象徴的な政治統合」のような存在です。これに対して「利益的な政治統合」としての下院議会では、共和党は依然として少数党でした。合衆国憲法における下院議会の権限は、予算編成権限等を含めて強いものがあります。80年代になって第二世代のニューライトが登場するのですが、彼らの照準は間違いなく連邦下院議会におけるマジョリティをとることになります。それが、ニュート・ギングリッジ達なのです。

アメリカの保守主義は、1970年代に運動体として結実したといえると思います。そしてそのことが、80年代にギングリッジ下院議員たちの政治活動につながっていくわけです。つまり、レーガン大統領がなし得なかった、下院議会で共和党が多数党体制をつくりあげるという目標に向かっていくようになったわけです。ギングリッジは、共和党が下院議会

で多数党となるためにしっかりした保守のグループをつくりあげました。それが「保守的で機会均等な国家：Conservative Opportunity Society-COS」というグループです。ギングリッチは、COSをベースにしてリベラルや穏健な共和党の下院議員と真っ向から戦いました。ギングリッジは宗教保守、宗教右派と手を組むことを実はあまり良と思っていませんでした。ギングリッジの認識では「宗教保守は使うもの」という意識があったと思います。ギングリッジが結成したCOSの綱領は、94年の「アメリカとの契約：Contract with America」の公約とほとんど同じ内容でした。COSの公約は「アメリカとの契約」のベースになったものですが、「アメリカとの契約」には、実は宗教色は一切入っていません。ここには中絶の問題などは、一切入っていません。共和党が多数党となった第104議会が始まり、100日後に「アメリカの家族との契約」と題する公約が発表されました。これは、クリスチャン・コアリションという宗教保守団体による公約集です。「アメリカとの契約」の第二バージョンとの呼ばれる公約集です。

1990年代に入り、ギングリッチは92年に「共和党再生のシナリオ」を作成します。ここで注目すべきは、92年大統領選挙において、ロス・ペロー大統領候補が獲得した約2000万票という「ペロー・ボーター」の存在です。ペローの擁立は、90年に公約に反して増税したW・ブッシュ大統領の父親であるH.W・ブッシュを落とすために、ギングリッチたち保守派が擁立したといわれております。ペローは、大統領選挙を通じて、南部の中間層以下の白人の心の琴線に触れるようなことを政策公約として掲げました。例えば、アファーマティブ・アクションに反対するなどです。ペローが獲得した約2000万票は、いわば南部中間層以下の白人の票であると考えるのならば、それを単純に下院議会の選挙区435で割れば、各選挙区約4万となります。南部に集中してこの「ペロー・ボーター」を下院議会選挙区で分ければ、94年中間選挙で共和党は南部を中心として議席数を大幅に増加させることができる・・・。ギングリッチたち保守派は、このように考えたのです。「ペロー・ボーター」も、実は宗教にはあまり関心のない人々であるといわれております。

「共和党再生のシナリオ」でもう一つ重要なことは、スモール・ビジネス、つまり中小企業の存在です。日本の中小企業はある程度組織化されていますが、アメリカの中小企業は一人、二人という企業もあります。彼らの「天敵」とも呼ぶべき存在が、「トライアル・ロイヤー（Trial Lawyer）」という訴訟専門弁護士達です。アメリカのスモール・ビジネスは、トライアル・ロイヤーに訴訟のターゲットとされてきたのである。「ペロー・ボーター」の中には、こうしたスモール・ビジネスが多く含まれていたのです。

時間が残り少なくなってきましたので、最後に、「共和党の変化」と現代アメリカ政治について駆け足でお話させていただきます。94年以降の「共和党の変化」が、現代アメリカ政治にどのような影響を及ぼしているかについて簡単に述べて、本日の報告を終了したいと思います。「第一期W・ブッシュ政権を見る眼」は割愛させていただきます。

では次に、90年代の「共和党の変化」がアメリカ政治にどういう影響を与えたかについて考えてみたいと思います。共和党が下院議会で多数党となった第104議会（95～96年）において、下院議長となったギングリッジは、革命的な議会改革を断行します。そのために40年間にわたる民主党多数議会の議会運営ルールが、まさに革命的改革によって破壊されていきました。これがアメリカ政治に実に大きな地殻変動を起こしました。この点について二点だけ述べたいと思います。

既に指摘しましたように、ギングリッジは「アメリカとの契約」において「100日間に10項目全部下院議会で可決する」という公約をするわけです。最初から100日の間に10項目を下院議会で通過させるという約束をしてしまった以上、従来の下院議会の運営ルールを変えなければなりません。これまでの下院議会に特徴的な交差投票（cross voting）では、とても100日間で10項目の政策を法案化することは不可能です。日本政治の「55年体制」下に見られたような党議拘束をかけるような形で議会運営しなければならないということになったわけです。そのためには議会指導部に力を集中しないといけない。そこでギングリッチたちは何をやったかというと、まず当時22あった常任委員会を19に減らし、委員長の任期制限を決めます。それまでは一つの委員長の座に20年も25年も居すわる議員がいましたが、これを3期6年と決めました。そのことによって委員長の権限はどんどん落ちていきました。委員長が天皇のように君臨していた時代から党の指導部へと権力が集中していく時代になりました。これが議会の運営に極めて大きな影響を及ぼしました。

もう一つは「ロビー法」を改正したことです。ロビー法は、96年1月、約50年ぶりに変更されました。直接ロビーと間接ロビーの二つとも改正されました。既に指摘しましたように、共和党は直接ロビーが弱かったのです。直接ロビーが弱かった共和党を強くするために、ロビー法を変えてロビイストを登録制にしました。ロビイストはすべて議会に登録しないといけない。「誰が、誰に対して、どういう案件で、いくらもらってロビーをするか」という点について、議会に届け出をしなければならないといけないと変えてしまったのです。このことによって例えば、今まで隠れて委員長にお金を渡して法案に影響を与えていたようなロビイストの存在が徐々に明らかになってきました。民主党側に行っては、いいことをいい、共和党側に行っては、いいことをいうようなカメレオン的なロビイストが徐々に炙りだされていきました。そして、保守を支持するのか、リベラルを支持するのか、つまり共和党支持するのか、民主党を支持するのかというように旗色鮮明にさせてロビイストに踏み絵を踏ませたのです。これは完璧にリベラルなロビイストの炙り出しを目的とした改正であるといってもよいものです。

ロビー法改正について、宗教保守との関係で極めて重要な問題として次の点が挙げられます。IRSコードの501(c)(4)という団体がありますが、この団体に政府のお金が入ることを禁じました。これはリベラル側にとってはまさに命を絶たれるような大きな問題でした。それまでリベラル、民主党は「大きな政府」ですから、政府から501(c)(4)にお金が入って、この団体が税金（国家の金）でロビーをするという構図がありました。そうしたリベラルの資金源と資金還流構造をギングリッジは、遮断してしまったのです。

宗教勢力の人たちは、これまでそういうことをしてもらっていません。自前でお金を集めていたわけです。リベラルの間で民間を主体とした「グラスルーツ・ロビイング」が育ってこなかった主要な理由は、ロビー法によって間接ロビーが国のお金によって賄われていたからだったといってもよいと考えております。ギングリッチは、従来のリベラルの資金源を断ってしまったのです。そのことによってどういうことが起こったのかといいますと、例えば、リベラル系の間接ロビーをやっていた501(c)(4)団体には、政府からの資金(税金)が一切入らなくなってしまいました。従って、そうしたリベラル団体は、自前で資金を集めないといけなくなったのです。ロビー法は、「いつ、どこで、誰が、どういう案件で、どういうロビーをしたか」ということについて議会に届けなければならないと申し上げましたが、それは直接ロビーについてだけのことです。間接ロビーである、グラスルーツ・ロビーに関しては届けなくていいのです。これは完全な「抜け穴」です。ロビー法が改正されることによって、グラスルーツ・ロビーはアメリカの政治史上で考えられないほどの大きな影響力を持つようになってきます。ここがギングリッジの改革の要諦であったといってもよいと考えております。このようにロビーのやり方が変わってくることによって、一転して宗教保守勢力が強い影響力を持ってくるようになります。もちろん宗教保守だけではありません。社会問題を取り扱う501(c)(4)系の

シングル・イシュー団体などが、さらに大きな力を持つようになりました。

冒頭に述べましたように、ヒラリー上院議員が、なぜリベラルがヘリテージ財団のようなシンクタンクを作り、そういったシンクタンクとの連携をしなければいけないと主張したか、という理由がお分かりいただけたと思います。ヘリテージ財団は501(c)(3)のシンクタンクですから、税金の控除も寄付金の控除もされます。カッコつきのアカデミックなシンクタンクなのですが、それを傘にして、その下に501(c)(4)系のロビーができるようなアドボカシー団体と連携しています。

外交政策でも最近、よく見られることは、北朝鮮に対して人権に関する法律をつくるという時、前面で動くのは501(c)(4)系の団体です。特に宗教色が強い団体が動きます。そうした団体を501(c)(3)系のシンクタンクが政策的にフォローするわけです。例えばヘリテージ財団は、501(c)(4)系団体が発言するための政策的なペーパーをつくります。このような政策面と政治活動面での見事なまでの連携が、現在のアメリカの保守の特徴なのです。

逆にリベラルはどうか。ブルッキングス研究所は、リベラル系の政治活動団体とどのような連携をしているのでしょうか。この点に関しては上手くいっていません。ブルッキングス研究所は、民主党がどうなろうがあまり関係ないようです。ブルッキングスは、ブルッキングス独自の道を歩みますから、何も501(c)(4)団体にロビー活動をしてもらわなくともかまわないのでしょう。特に宗教勢力と一緒に手を結ぶ必要はないのです。だからこそヒラリー上院議員や彼女の側近達は、Center for American Progress(CAP)というシンクタンクを設立することに熱心だったのでしょう。CAPのヘッドはクリントン政権の首席補佐官だったジョン・ポデスタです。彼らは、リベラルな宗教勢力を巻き込んで、たとえば世界平和や貧困の問題に焦点を当てて活動していこうと考えています。

第104議会以降、ロビー法が改正され、また議会の運営の方法も大きく変わってしまいました。ロビーのやり方そのものが根底から変わってしまったために、グラスルーツ・ポリティックス(grassroots politics)とも呼ぶような新しい政治形態がアメリカ政治に定着してきたといっていいと思います。こういう状況が定着してきている現在、アメリカ政治の変化は、単に共和党の変化というだけでは済まないところにまで来ているのではないかと思います。

これで報告を終わらせていただきたいと思います。ご静聴ありがとうございました。

「アメリカのグローバル戦略と一神教世界」研究会(同志社大学一神教学際研究センター)

2005年7月9日

「共和党の変化」から読むアメリカ政治
―保守主義運動と連邦議会―

報告者;社団法人アジアフォーラム・ジャパン　吉原欽一

はじめに

・ヒラリー上院議員の危機感

2002年中間選挙後　⇒「民主党版ヘリテージ財団」の創設

2004年大統領選挙後⇒宗教勢力へのアプローチ

1. なぜ、リベラルは1990年代の保守の台頭を見誤ったのか

①アメリカ保守主義の「特異性」

②保守主義運動と共和党との関係

2. アメリカの保守主義運動と「共和党の変化」

①「思想の季節」から「運動の季節」

②「ニューライト」と「共和党の変化」－1970年代

⇒「運動体」としての「アメリカの保守」

・1972年　ヘリテージ財団の設立

・1973年1月「ロウ判決」

・1974年8月「ロックフェラー副大統領」の登場

③「ニューライト」四天王の積極的な保守運動の展開

⇒P.ワイリック、R.ビゲリー、H.フィリップス、T.ドーラン

④なぜ、「ニューライト」は「宗教保守」を取り込むことができたのか

・「ニューライト」と社会問題

⇒ポピュリズム運動とグラスルーツ運動

・「社会保守」と「宗教保守」の連携_「モラル・マジョリティ」

・「象徴的統合」としてのレーガンの大統領選勝利(1980年)

⑤「第2世代ニューライト」の登場－1980年代～

・ギングリッチと下院議会共和党COS(保守的機会の社会)グループの結成、

⇒下院議会共和党多数党体制に向けて1994年中間選挙に焦点を合わせる

・「共和党再生のシナリオ」

・1992年ペロー・ボーターと1994年中間選挙

・ COSの政策アジェンダをベースに「アメリカとの契約」を作成

・「アメリカとの契約」と「アメリカの家族との契約」(クリスチャン・コアリション)

3.「共和党の変化」と現代アメリカ政治

(1)「共和党の変化」についての認識
・「利益的統合」としての連邦下院議会

(2)1994年以降の共和党の特徴と構造変化

①特徴
・保守主義的性格…「レーガン主義」
・支持基盤…スモール・ビジネス、反増税団体、宗教保守、etc.

②権力構造の変化…「ギングリッチ革命」
・第104議会(94－96年)のギングリッチによる革命的な議会改革が下院議会の政策決定過程に極めて大きな影響力を及ぼした。
・「アメリカとの契約」と立法過程の変革…常任委員会の権限の低下と共和党下院議会指導部の権限の拡大
・「ロビー法」の改正(1996年1月)…「グラスルーツ・ロビイング」の顕在化

(3)第一期ブッシュ政権を見る眼

①「ホワイトハウス」・「共和党多数議会」・「グラスルーツ」との有機的連携

②シンクタンク及びアドボカシー団体(501(c)(3)団体－501(c)(4)団体など)とステルスPAC(現在の527団体)との有機的連携

⇒「グラスルーツ・ポリティックス(grass-roots-politics)」

③ホワイトハウスと共和党議会の連携(特に共和党下院議会指導部との連携)
・下院議会共和党とホワイトハウスとの結び目
…コックス前政策委員会委員長とチェイニー副大統領との政策的連携
…下院議会共和党政策委員会(Republican House Policy Committee-HPC)

④ホワイトハウスとグラスルーツ・コアリション(grass-roots coalition)との連携
・グラスルーツとホワイトハウスとの結び目
…ノーキスト(全米税制改革協議会会長)とローヴ大統領シニア・アドバイザー(現在、次席補佐官)との連携
…「水曜会(Wednesday Meeting)」

(参考)第一期ブッシュ大統領をめぐるKey Person

①ディック・チェイニー副大統領
・「首相的副大統領」
・"The Deal Closer"

②トム・ディレイ下院議会共和党院内総務
・アメリカ連邦下院議会史上「最強」の院内総務
・ ノーキストと共に「K-street Project」を断行
・ 民主党の牙城であった「K-street」の奪還に成功
⇒「ロビイスト」の変化
⇒ジャック・アブラモフ(現代アメリカ政治における「スーパー・ロビイスト」)

③クリストファー・コックス前下院議会共和党政策委員会委員長
・共和党随一の政策通であり、内政・外政を通じての政策形成の要

③カール・ローヴ大統領シニア・アドバイザー(現在、次席補佐官)
・ブッシュ大統領が最も頼りにする側近中の側近

④グローバー・ノーキスト全米税制改革協議会会長
・「水曜会」を通じてグラスルーツ・ポリティックスの「中枢神経」的存在

2008年を視野に入れた米国民主党の動向



日本国際問題研究所主任研究員
中山俊宏

今日は米国民主党（以下、民主党）の話しをさせていただきます。より詳しく知りたい方は、久保文明編『米国民主党―2008年政権奪回への課題』（日本国際問題研究所、2005年）を読んでいただければと思います。この本は、2002年の中間選挙における民主党の敗退、2004年の大統領選挙における同党の敗北、そして、この二つの敗北を受けて、民主党が今後、どのように党を立て直していくのかということに焦点をあて、日本国際問題研究所で2年間続けて行ってきた研究会の成果です。この本には今日、ご一緒させていただいた吉原AFJ理事長にも、ポデスタの動きなどについて書いていただいております。

2003年、共和党研究の書籍を、同じく日本国際問題研究所から刊行しました。共和党の方は一つのまとまりを持った運動として分析していくことが可能だったのですが、民主党は政権についていないこともあって、ホワイトハウスを中心に見ていくことができませんでした。今日の吉原理事長の話にもありましたように民主党は雑多な勢力を内部に抱えていて、全く違う方向を向いており、一つの運動体として考えていくことが難しい。さらに民主党自身の意識として民主党は多様性を是とする党でありますから、単一のイデオロギーをもとに党をまとめあげて、政権を奪取しようという問題意識が希薄です。むしろそうすることの弊害の方を強調する傾向さえあって、ここ数年、中間選挙で敗退して以降の民主党の支持者や民主党関係者の話を聞くと「単一のイデオロギーがないことが民主党のいいところなのだ」と言っています。その発想はよくわかるのですが、一方で、二大政党制で政権奪取を目指すという観点から見ると、民主党は構造的に難しい局面に立たされているなと感じたわけです。とりわけ共和党の側が単一のイデオロギー、もしそれが言い過ぎであれば、少なくとも内部の不協和音を抱えつつも、リベラル派に対峙した時には一つにまとまることができます。この点において民主党は若干、劣勢に立たされているのかなという、全般的な印象を持っております。

研究会を企画するにあたって、いくつかの柱、分析すべき対象を絞りこみました。一つはクリントン大統領を中心とする党内穏健派の動きです。二番目の柱は党内リベラル派の動きです。これは反ブッシュ熱で盛り上がった人たち、ディーンを中心に動いた人たち、リベラル派の動向です。さらに民主党の政治インフラ構築に向けた動き、とりわけ民主党版のヘリテージ財団をつくる必要があるという認識が具体的にどのようなかたちで展開していっているのか、そのあたりの動きも分析しました。構造的に少数派に転落した議会における民主党議員の動きもフォローしました。米国の選挙においては、通常、安全保障問題、外交問題はあまり重要な争点にはなりません。しかし、2001年9月11日のテロ攻撃以降、安全保障は選挙においてもきわめて重要な問題となっています。共和党が提唱する安全保障政策とは異なる民主党独自の安保政策はありうるのか。この問題も取り上げています。民主党系の支持団体を採り上げ、新しいマイノリティの動向についても分析を試みました。民主党はマイノリティの党ですから、その動向は民主党の将来にとってきわめて重要です。労働組合も民主党の重要な支持基盤であり、労働組合の中にも新しい動きが生じています。もう一つ新しい民主党系の支持団体として法廷弁護士の動向があります。法廷弁護士と民主党の関係は2004年の民主党の副大統領候補、ジョン・エドワーズ（ノースカロライナ州上院議員）が法廷弁護士出身であったことが、法廷弁護士の民主党内における影響力の増大を象徴しています。今日はこういう点に触れながら、2006年の中間選挙を視野に入れつつ、2008年に向けて政権奪回に向けた民主党側の取り組みということでお話しをさせていただきたいと考えています。

その前に主要文献から民主党をめぐる状況を読み解いていきたいと思います。九つの問題に対応する形で文献を列記させていただきました。民主党がおかれている状況がよりよく理解できる文献を意識的に採り上げたつもりです。

まずは、John B. Judis と Ruy TeixeiraのThe Emerging Democratic Majorityです。初版が2002年で、いろいろなメッセージがこの中には詰まっています。中でも重要だと思った点は、民主党が、今後、力をつけていくのであるとすれば、マイノリティの党であることを打ち出していかなければならないという点ですが、マイノリティをめぐるポリティックスに新しい動きが生じていることです。アフリカ系アメリカ人グループを見てみると、2004年の方が2000年よりもブッシュ大統領は票を若干取り込んだのですが、基本的には圧倒的多数、9割近くの票が民主党に流れているという構図がある。これは公民権運動以来、民主党がマイノリティの党であったという認識が広く行き渡っているためです。他方で、今、アメリカで人口が延びているマイノリティ・グループはヒスパニック、最近はラティーノ・アメリカンと言われることをヒスパニック系の人たち自身は好むようですが、その人口増加が多くて、最大のマイノリティ・グループもラティーノ・アメリカングループとなっています。この人たちの投票行動を見てみると、確かに現時点では民主党の方に偏って投票していますが、アフリカ系アメリカ人の場合と違って、共和党にも相当流れている。

根幹にあるのは、彼らの圧倒的多数がカソリックであり、カソリックであるが故に中絶問題、同性婚問題に強い関心を持っていること。今、アメリカにおける宗教の政治的役割を考える時、かつては宗派ごとに見ていくのが一番理解しやすく、カソリックであれば民主党支持者が多いという見方が強かったと思いますが、近年では宗派ごとに見ていくのではなく、信仰の「度合い」で見るとわかりやすい。信仰の度合いのはかり方は難しく、教会に行く回数で数えるのか、自己意識を基準とするのかなど、計測することが難しい問題ですが、一般に信心深ければ信心深いほど共和党の方に投票して、世俗的であれば世俗的であるほど民主党に投票する傾向が強い。そういう観点から言うとカソリック・グループ、とりわけヒスパニック系アメリカ人の間では宗教の役割が大きいので、この人たちを中心に共和党に流れていっている。ヒスパニック系アメリカ人グループの人口が今、大幅に伸びていることと考え合わせると、これは“emerging democratic majority（出現しつつある民主党多数派）”の構図が大きく崩れてくるということであります。Judis と Teixeiraの最近の発言をチェックしていませんが、少なくとも2004年の結果を見て民主党の再生を考えた場合、大きな問題を突きつけられたということがいえるかと思います。“The Emerging Democratic Majority”論の根幹の部分が崩れたともいえいます。

二番目のThomas Frank、彼は研究者ではなく、たしかジャーナリストです。FrankのWhat's The Matter with Kansas?: How Conservatives Won the Heart of America は大変評判になった本で、アメリカの本屋では“current affairs”のところに平積みになっていました。問題設定、書名、装丁、い

ずれも非常に刺激的でした。この本の主要なメッセージは何か。経済的な社会階層という観点から見た場合、「当然、民主党に投票すべき人たちの多くが共和党に投票している事実をどう受け止めたらいいか」という現象を分析しようとしているわけです。アイデンティティは多層的に構成されていて、私も日本人であったり、さらに東京に住んでいるという意識があり、研究に身を投じていたり、あと音楽好きとか、色々大小のアイデンティティが多層的に構成されているはずで、その時々によってどれが前面に出るか、しかもどういう局面で、どういうアイデンティティが前面に出てくるかということは状況によって異なると思います。カンサスにおける比較的貧しい人たち、この人たちは当然、連邦政府の役割が増大して貧困層をすくい上げるような政策を望むはずで、その政策を進める民主党を支持するはずなのですが、しかしそれを支持していない。カンサスにおける比較的貧しい白人層は政治という局面において、労働者の観点で自分たちを規定していないことが明らかになっている。つまり「政治の局面において宗教の問題を前面に出して自らのアイデンティティの位置づけを確定している」ことを解き明かした本として高い評判を得ました。これも民主党が置かれている状況の難しさを描いた本と考えていいと思います。

次のJim Wallis、彼はリベラルなエヴァンジェリカルです。彼は2004年、*God's Politics: Why the Right Gets It Wrong and the Left Doesn't Get It*の中で、民主党の敗退を受けて、次のように問いかけます。「道徳的価値の領域において民主党が確固たるメッセージを発信できなかった、この事実をどのように解釈すべきか。宗教の言葉を共和党にハイジャックされている状態から民主党がもっとプロアクティブに宗教のメッセージを発していかないといけない。その軸になるのは何か。そのためには、貧困の問題を聖書の中に言及されている重要な価値として、もう一度、アメリカ国民に対して訴えかけていくべきだ。今、アメリカにおいて宗教問題というと、中絶、同性婚とか性がかかわっている領域の問題に特化している。これはこれで重要だが、この一極集中から離れ、もう一度、貧困問題を軸に宗教的なディスコースを民主党が新たに組み立てあげていくことが重要なのだ」。おおまかにいえばこのようなメッセージを発しています。この方向は正しいと思います。確かにいまのアメリカにおいて政治権力を奪取しようとする時、宗教と距離をおくことによって得られるものはあまり多くありません。何らかの形で宗教的価値を強調していかざるをえない。世俗的価値をあえて強調することのメリットはほとんどありません。一部の世俗的リベラル派は歓迎するでしょう。しかし、全体としては宗教を強調していかざるをえないということになると、民主党の側が共和党とは異なる、二番煎じにならない、宗教にかかわるメッセージを構築していかざるをえない。確かにその方向は貧困などを軸に組み立てていく以外にありません。しかしながら、JudisやFrankの本の現状を考えると、そのように組み立てていくことは必ずしも容易ではないという印象を持ちます。

次に取り上げたいのは、Dennis Loy JohnsonとValerie Merians の*What We do Now*というエッセイ集です。彼らについてはよく知りませんが、民主党系の活動家のようです。2004年の選挙で民主党が敗退した直後に同僚の民主党系の活動家に声をかけ、原稿提出の締め切りを1週間くらいに設定して、それぞれに敗北の意味について書いてもらったものを集めたものです。その中で宗教の問題ということでひとつのセクションが設けられていて、「宗教のイシューが共和党にハイジャックされている状況を、何とかもう一度民主党の方に引き寄せて語っていく必要がある」と述べられています。このエッセイ集は活動家の危機感が凝縮されています。ウォーリスの議論と基本的には同じです。

民主党内の新しい動きとして、民主党版ヘリテージ財団と呼ばれる「アメリカ進歩センター(Center for American Progress)」という組織がすでに設立されていて、これにすでに警告を鳴らしている保守派の論客もいます。それが次にご紹介するByron Yorkの*The Vast Left Wing Conspiracy*という本です。ヨークは、保守系誌、ナショナル・レビューの人です。この本は研究書ではありません。最近、アメリカで多い「政治プロパガンダ本」の類いです。この本で彼は「民主党が我々(保守派)の真似をして同じような政治的なインフラをつくっている。共和党の支配構造が安定していると思い込んではいけない」と述べています。クリントン政権誕生当初、「ホワイトウォーター・スキャンダル」で保守派の団体がクリントン攻撃をはじめた時、ヒラリー・クリントンが、「広範な右翼の陰謀(The Vast Right Wing Conspiracy)が動きだしている」と告発して話題になりました。ヨークのこの本は、このヒラリー・クリントンの発言をなぞるような形で、いま、左翼の側でも陰謀・非公然組織が立ち上がっていて、ブッシュ大統領に対する人格攻撃を組織的に行ったり、保守系組織を誹謗・中傷する動きが出できたりしていると警告した本です。面白いなと思ったのは、我々がアメリカの保守を理解しようとする時に手がかりとなったのは、リベラル派による保守派の批判だった。保守派自身による保守派の研究は、そもそも当初、少なかったものですから、リベラル派による保守派批判を手がかりにして保守派の動きを理解していった。ヨークの本は保守派によるリベラル派批判ですが、プロパガンダに足をすくわれず、気をつけて読めば、民主党内の新しい動向を把握しようとする際に参考になるかもしれません。

いままでは書籍を中心にご紹介させていただきましたが、重要なエッセイもいくつかあります。民主党の今後を考えていく上で参考になるのはMatt Baiという人が書いたエッセイです。彼はニューヨーク・タイムズ・マガジン誌に非常にクォリティの高いエッセイを寄稿しています。もともとはタイム誌で記者をやっていた人で、30代半ばだと思います。民主党の動きを丹念に追っていて、民主党の抱える問題を、共和党と対比させる形で分析しています。特に"Notion Building"というエッセイは参考になります。このエッセイで、彼は民主党版ヘリテージ財団設立に向けた動きと、その背後にある問題意識を興味深く分析しています。アイディアは単に存在しているものではなく、自覚的につくり出していかないといけないものだ、そしてそのためにはそれを可能にするインフラが必要だということを民主党が認識した様が詳しく描かれています。そして、アイディアをつくりだした後に、それを運動体の中に埋め込んで、実際に政策として実現させていくようなシステムが必要である。こう"Notion Building"は分析しています。「Notion Building(概念建設)」という表現は、「Nation Building(国家建設)」とひっかけているのだと思いますが、国家建設にもつながるような形で概念と運動を組み上げていかないといけないという問題意識が民主党の中で生まれていることを、2003年10月のこの記事で初めて知りました。「なるほど民主党も相当深刻に自分たちのおかれている状況を考えているな」と感じました。しかし「Notion Building」を2003年に読んだ時、これは2008年に向けた動きだなという印象を持ちました。しかし、ディーン旋風が吹き荒れ、若干予定が前倒しになり、2004年の選挙でもアメリカ進歩センターは積極的に動きました。しかし、当初立てた目標はあくまで2008年だったと推測しています。

上述の『米国民主党』の中で引用されている民主党穏健派系活動家の発言を見ていますと、確かに2008年に向けて動いているなという印象を持ちます。もちろん2004年には力を蓄えておく、全力を尽くさないということではないのですが、彼らの多くは2004年をある種の過渡期と見ていて、本当に「勝てる」と思っていた民主党の活動家がどこまでいたかは相当疑問に思います。数字の上で、一時、「ケリーとブッシュが拮抗している」と出たので、懐疑的だった人も、それに乗っかったわけですが、より長

期的な戦略的観点から見ると、2008年に向けた動きだったのだと思います。

Matt Baiの“Wiring the Vast Left-Wing Conspiracy”も共通する問題意識で書かれたエッセイで、点在する民主党系単一争点団体（フェニミズム、同性愛者グループ、消費者運動、環境問題グループ）を一つの運動体に練り上げていこうとする民主党の試みが取り上げられています。このエッセイも非常に参考になります。

“The New Boss”、これもMatt Baiの論文です。これは強力な民主党系支持団体である労働組合の中で新しく生じている動きについてのエッセイです。AFLとCIOが1950年代初頭に合同してから、アメリカの労働運動の中心には常にAFL-CIOがいました。しかし、アメリカにおける労働者階級の組織率は12%と低く、さらに低下していっているという事実があります。労働運動を再構成しない限り、それはいずれイレレヴァントになってしまうという危機感があり、サービス産業国際労働組合（SEIU）のアンドリュー・スターン会長（ニュー・ボス）はその危機感を最も強く感じている指導者の一人です。スターン率いるSEIUとその他のいくつかの組合は、ワシントンの政策プロセスの一員になり切った従来の労働組合のあり方に大きな疑問を抱き、AFL-CIOから脱退し、運動の新たなあり方を模索しています。このことが民主党の将来に与える影響はいまだ未知数ですが、影響をあたえることは必至です。

貧困を軸にした宗教的言説の模索、労働組合の再構成、弱者の味方である法廷弁護士集団との連携など、新しいインフラ、新しい理念に基づいた新しい党を、2008年に向けてつくっていくという問題意識が今、民主党の中で共有されつつあるという状況なのだろうと思います。こういう雰囲気がいまご紹介した文献から読み取ることができます。

ここまでは主として内政面の動きでしたが、外交・安全保障面でも動きがあります。Peter Beinartの“A Fighting Faith”が代表的なものですが、『ニュー・リパブリック』誌周辺には興味深い動きがあります。NR誌はいまでは民主党穏健派系の媒体で、イラク戦争をめぐる議論ではネオコンと事実上区別をつけることができませでした。ベイナートは、「外交・安全保障問題について民主党は新しいメッセージ、新しいコンセプト、新しいアメリカのインターナショナリズムを構築していかなければならない」と指摘しています。仮に民主党がそれに成功するとなると、一つの分水嶺的なエッセイになるのが、Peter Beinart の“A Fighting Faith”だと思います。民主党は1950年代に当時の反共主義とリベラル・インターナショナリズムを組み合わせる作業に取り組むわけですが、もう一度そこに立ち戻って「マクバガン的な平和主義的な民主党と決別しないといけない」ということを明確に訴えたもので、一つの手がかりとして注目していくべきかと考えています。

当然のことながら今、民主党は再構成の努力に取り組んでいますが、2004年の敗北はどのようなものであったか。それをきちっと把握しないとうまく建て直せないわけですが、2004年の大統領選挙が果たして共和党の圧勝であったのか、それとも接戦であったのか。民主党の中でも議論が分かれています。

また、民主党の敗北はメッセージの「内容」の問題だったのか、それともメッセージの「伝達の仕方」の問題だったのか。このことについても評価が分かれています。評価の分かれ方を見る際、民主党内の党派ごとに分かれている。リベラル派は概ね「2004年の敗北は接戦の末の敗北だった。そしてそれはテクニックの面での敗北だった」という評価を下していることが言えると思います。それとは対照的に中道穏健派は、「共和党の完勝で、問題はメッセージだった」という評価を下しております。客観的に見ると、おそらく「接戦であった」ということと「（共和党の）圧勝であった」ということが両立しうるような変な状況なのだと思います。

接戦であったという評価が下せるのは、民主党が今までになく一致団結したためです。民主党は常に雑多な集団、運動体を内部に抱えていて、様々な方向にベクトルが向かっている。それが今回は「反ブッシュ」ということで強く結集し、資金面でも共和党を上回る動員力を発揮した。共和党と動員のされ方は違いますが、グラスルーツも相当活気づいて、一枚岩になって運動に身を投じていった。結果として数の上で見ると「接戦だった」ということが言えるのだろうと思います。

しかしもう一つ別の見方をすると、民主党がここまで支持基盤を動員しえたにもかかわらず負けてしまったということは、「共和党の完勝」であるという見方もできます。ホワイトハウスのみならず、上下両院、州政府レベルでも共和党が力を伸ばしたということ、そういう観点から見ると「共和党の圧勝であった」という見方も同時に可能だろうと思います。

グラスルーツで選挙運動に身を投じた党員はこの選挙の結果をどうとらえていたか。グラスルーツに身を投じる人はやはりリベラル派の人が多いのですが、彼らは党が活気づいた方に着目して、活気づいたエネルギーをどうやって2006年、2008年につないでいけるのかということに関心をそそいでいます。

では保守派は民主党／リベラル派の敗退をどう見たのか。リチャード・ビゲリーという人がいます。彼は保守主義運動の選挙インフラを長年にわたって整えて来た人の一人です。彼も前述のヨークも似たような認識に立っています。「今回、共和党は確かに勝った。しかしながら2008年に向けて共和党は安心していられない。彼らは着々とインフラを整えつつある。特にインターネットの活用は、民主党が一歩先を行っている」と。

一般にアイディアの不在の方が深刻な問題であると認識されがちです。無論、アイディアも決定的に重要ですが、それを政治回路に流し込んでいって、動員をかけるインフラも同様に重要です。だからメッセージの内容か、それともその発信の仕方かという二項対立的な問いかけは間違っています。

ディーンに端を発するような民主党内のエネルギーが、いま動員され、組織化されようとしています。そういう民主党の新しい政治、インフラスクラクチャーはどういうものか。リベラル派は活気づいています。また2004年の選挙が、活気づいた選挙だったことは誰も否定しようがない。活気づいた様は、ヨークの“The Vast Left-Wing Conspiracy”を読んでいただければよくわかると思います。しかし、その結果、ハワード・ディーンが民主党全国委員会（Democratic National Committee）の委員長に就任します。これが今後どのような意味をもってくるのか。民主党指導部、つまり、リード上院院内総務、ペローシ下院院内総務、そしてディーンの組み合わせがどのような力学を作り出していくのか。ディーンのDNC委員長就任は2008年に向けた一つの大きな動きなのだろうと思います。

ディーンは最終的には「リベラルすぎる」というレッテルを張られ、民主党はケリー候補を自党の大統領候補として選ぶのですが、ディーンを媒介として民主党の中の反戦運動が盛り上がったことは間違いなくて、DNC委員長にディーンか任命されたのは、盛り上がったエネルギーをどうにかして2008年に持続させようという問題意識の現れだろうと思います。そういう意味で、ディーンの動きは今後注目していくべきだと思います。ディーンはDNCの全国委員長を引き受けた時点で、自ら「次期候補にならない」と宣言したので直接政治に参入してということはならないだろうと思います。ただディーンの宗教に対する取り組みはどうか。ディーンは、「自分の生活において宗教は重要な役割を果たしている」とあらゆる局面で明言しますが、おそらく誰もそれを信じていない。ディーンは、非常に世俗的な人です。また、たとえば仮に彼が大統領に選ばれていた場合、奥さんは医者ですが、予備選での対応を見ると、ディーン政権のファースト・レディーは、医師業を続けていたかもしれない。それを肯定的に評価する人、否定的に見る人、その割合はどのくらいなのか。間違いないのは、アメリカのメインストリームである「ハートランド」の価値

観とは大きく対立します。つまり、民主党リベラル派のエネルギーを維持することと、ハートランドの価値観を尊重すること、どっちがどれだけプラスに作用して、どっちがどれだけマイナスに作用するのか、見極めるのが非常に難しい問題です。

もう一つ、ディーンが全国委員長に選ばれたことの重要な要素として、彼ならば政治資金を集められるという期待があります。ディーンはインターネットを単なる発信の道具としてではなく、組織化、動員、さらに草の根の意向をくみ取るために初めてフルに活用したわけです。ディーン運動の草の根支持者たちは、選挙本部とは遠く離れた、ワシントン州のどこかの小さな町で、ディーン支持の会合への参加をインターネット(ミートアップ)上で呼びかける等して、運動を文字通り地面から立ち上げていきました。インターネットを通じて、莫大な金額の小口の政治資金を集められることも明らかになって、それをそのまま2008年に向けて維持していこうという問題意識の現れでもあります。

ディーンを指名したことで、すでに民主党内の指導部とディーンの発言がかみ合わないことがあって、何回か問題が生じています。最近のディーンの発言ですが、共和党を支持する人たちのことを「白人で過剰に宗教に傾倒していて、全くアメリカのメインストリームとは価値観を異にする人たちの集合体で、私は全く彼らのことを信用したくはない」という趣旨の発言を民主党のグループの集まりで言いました。ディーンは「支持者」という言葉を、その後、言い直して「活動家のことを意味していた」と言っています。今、ディーンの発言は、保守派、共和党から批判の的になっていて、ディーンの発言を民主党の指導部がいちいち弁解しなければならないという状況が、すでに生じていて、若干、危なっかしすぎる選択だったのかなという印象を私は持っております。ただリベラル派を活気づけている、リベラル派の熱気を維持しているという点では否定しようがないだろうと思っています。

新しく台頭した民主党リベラル派の運動組織、例えば、ムーヴ・オン、アメリカ・カミング・トゥギャザー(ACT)らはいずれも527団体です。527団体は、2002年選挙資金規制法が想定していない組織で、今回の選挙で、いわゆるソフトマネーの受け皿になりました。つまり527団体は、選挙資金規制法の外で集められる資金を、選挙登録、特定の候補者を応援しないイシュー・ベースのコマーシャルなどに使いました。ただし選挙資金規制法の枠外で集められたお金なので、直接選挙そのものには使えない。民主党はこれまでソフトマネーに頼っていて、共和党よりも依存の度合いが高かった。しかし、2002年の規制法で、肥大化しすぎたソフトマネーが選挙に流れていくことが禁止されたわけです。政治資金の面で民主党は共和党に圧倒されるだろうというのが一般的な読みだったのですが、527団体が本来なら民主党の選挙運動に流れていったお金を吸収して、党外の民主党支援組織となっていきました。527団体は、党組織ではないので、民主党と調整して選挙に臨んではいけません。しかし、人の配置をみても、事実上党内組織であった点は否定しようがありません。当然のことながらケリー・キャンペーンがどういう問題に関心を持っているか、民主党がどういう問題に関心を持っているかを527団体はよく承知しているのですから、そもそも調整などしなくても民主党の支援組織になることは可能です。527団体が実質的にケリーを支持するインフラの一部になったことによって、民主党は今回、善戦することができたと言えると思います。

527団体を支えたのがソロスをはじめとする数人の億万長者で、彼らが大量の資金を提供しています。共和党の側は「わずか数人の億万長者が民主党のアジェンダを設定している」と批判しています。そのような要素があったことも確かに事実ですが、むしろ、ソロスの個人的なアジェンダが民主党支援組織と共鳴し合ったと見るべきでしょう。ソロスが自分の意見に合わないものを排除したというような話は聞いたことがありません。ソロスらは、運動のインフラに対してお金を出しただけですから、それに賛同した人たちはどんどん入って来ることができる。ムーヴ・オン、アメリカ・カミング・トゥギャザーなどのグラスルーツ団体が盛り上がり、従来とは異なる支持基盤が出来上がっていった。しかし、527団体はまさに選挙資金規制法から抜け落ちた部分なので、これから規制されることがありうるわけです。527団体は2008年には活動の幅が縮小されるかもしれない。そうなると資金的にも民主党は再び難しい立場に追い込まれる可能性があって、民主党の側は冷や冷やしていると思います。

もう一つの新たな動きとしてムーア・デモクラット、ゲリラ・ドキュメンタリーなどがあります。ムーア・デモクラットはマイケル・ムーアの映画に触発されたリベラル左派のグループです。ムーアの『華氏911』がリベラル派を盛り上げたことは否定しようがありませんが、これが総体として民主党にとってプラスだったのか、マイナスだったのかはいろんな評価があると思います。2004年は、映画が選挙の動向に多少なりとも影響を与えた珍しいケースで、マイケル・ムーアは2008年に向けても似たような映画をつくると言っているので、それがどういう効果を持つかも注目すべきかと思います。それと連動する動きで、ゲリラ・ドュキメンタリーというのが、今回出できました。これは非常に党派的なドキュメンタリーを制作し、DVDをつくってどんどん配付していくという手法です。アウトリーチ、アドボカシーのためにDVDを使う。メディア媒体がビデオからDVDに変わったことが重要で、ビデオの複製をつくるよりDVDの複製をつくる方がはるかにコストが安いので、数万単位でばらまきたい時にはDVDが有効であるということです。たとえばロバート・グリーンウォルドという映像作家がいます。彼の作品で有名なものに“Outfoxed”(2004年)があります。これは、台頭する保守系メディア、フォックス・ニュース・チャンネルを支える人脈のネットワークをルパート・マードックにまで遡って批判し、フォックスの信用性を徹底的に叩こうとする映像です。アマゾンでも買えます。それをムーヴ・オン、アメリカ・カミング・トゥギャザーらの組織がばらまく。これはDVDを使った新しい政治活動です。かつてダイレクトメールがアメリカにおける政治のあり方を変えたように、DVDがどこまでアメリカ政治のあり方を変えるかは若干疑問ですが、新しい手法であることは事実です。またこれはリベラル派のみではなく、保守派も導入している手法です。

もう一つ民主党のインフラで注目すべきが、エア・アメリカ(Air America Radio)というラジオ局です。ラジオ番組と言えば保守派、保守系の番組が圧倒的に強い。その中でも有名なのがラッシュ・リンボーというディスクジョッキーです。その他にも、ショーン・ハニティ、グレン・ベックとか何人かいるわけです。そこでリベラル派のラジオ番組をつくらないといけないということになった。アメリカは車社会ですからラジオ番組は重要です。テレビについても同じことが言えますが、いろんなチャンネルがあるので、逆に自分の嗜好にあったチャンネルしか見ないような状況が生じてしまう。メディアは啓蒙するのではなく、もともとの思考をさらに固定させるものとして機能するようになっています。したがって、保守派の人たちは保守派の政治番組のみを聞く。これまでリベラル派の番組はあるにはあったのですが、保守派ほどはなかった。だからリベラル派もこういうものをつくらないといけないという認識に至ったわけです。そこでエア・アメリカが去年9月にできて、アル・フランケンというコメディ番組のシナリオライターをやっていた人をDJに迎え、娯楽番組と政治番組を兼ねる形でラジオ番組を放送している。こういう新しい動きがリベラル派を活気づける形で作用しています。

もう一つ民主党の政治インフラで欠かせないのは労働組合です。ここでも重要な動きが生じています。注目すべは、上述したサービス産業国際労働組合(SEIU)周辺の動きです。サービス産業労働組合は、ジャニター(清掃作業員)など、いわゆる雇用構

造の底辺にいる人たちを組織しています。これは、今、アメリカで唯一勢力を伸ばしている労働組合です。もうすでに100万人を超えた組合員数を誇っています。そのSEIUが中心となって労働エスタブリッシュメントの方針を激しく批判しています。そして、改革派はAFL－CIOからの離脱さえも視野にいれ、激しく指導部を批判しています。改革派はAFL－CIO全体の4割の組合員数を誇っています。何が対立の争点になっているか。それは労働組合の政治的な役割についての路線闘争です。現在、労働者の組織率が10％前半と極端に低いので、草の根を動員して影響力を行使することがますます難しくなっている。したがってAFL－CIOは、政治資金を直接政治回路に注入していく形で影響力を行使するという政治手法をとっています。労働組合系のPACを動員して政治的影響力を行使する。また労働運動を現場で指揮するのではなく、オフィスの中で、ワシントンの高級レストランで政治家と会食しながら政策に影響を及ぼしていくというのが今のAFL－CIOの手法です。これをSEIUのスターン会長らは労働官僚主義的手法として批判します。SEIUは何をやろうとしているか。もう一度、組織化に力を入れようとしている。政治に投入していたお金を動員にまわして、草の根の新しい基盤をつくろうと主張しているわけです。どっちが正しい方向かわからないのですが、仮にAFL－CIOが分裂すると、労働組合から提供される政治資金の全体量が減る。すると間違いなく民主党の議員の落選につながるのであって、2006年、2008年には一時的に労働組合の分裂によって落選する民主党の政治家が出てくるかもしれない。しかし長期的に見た場合、もう一度労働組合の組織率を上げることができるならば、民主党にとって強い基盤になる可能性もあります。SEIUの動きは今後要注目です。

民主党系支持団体として他に注目すべきは、アメリカ法廷弁護士協会（ATLA）という法廷弁護士の組織です。なぜ法廷弁護士が政治の前面に出てきたのか。法廷弁護士というと、とかく「救急車の追っかけ屋」とか「傷口にむらがる鮫」とか悪いイメージがあります。その法廷弁護士がなぜ民主党の重要な支持団体なのか。94年以降、共和党が議会で強い影響力を発揮するようになってから、財界にすり寄っていくような法案、つまりビジネスにとって都合のいい方向で規制がどんどん緩和されていくという傾向が生じています。その結果、消費者が被害を受ける局面が増えています。立法府、行政府が企業側を規制できなくなっていて、それに対する最後の砦として法廷弁護士があるのだという、気概を持った法廷弁護士がいる。その人たちが民主党の政治権力の中に入っていって、さらに彼らはお金も稼いでいるわけですから、高額の政治献金をする。法廷弁護士はアメリカで10万人いる。彼らを強固に組織化して政治資金を集めるためのネットワークをつくれば強力な支持団体となる。さらに、野放しの企業に翻弄される弱者といったイメージを軸に新たなメッセージを構築できれば、社会的弱者を動員できるアイディアを供給できるかもしれない。よって法廷弁護士も要注目の集団です。一番、わかりやすいのがジョン・エドワーズの存在です。彼はいま2008年に向けて動いている人の一人で、貧困をイシューにしようとしています。このような状況があるからこそ、共和党は民事訴訟改革を掲げています。これは民主党の支持基盤である法廷弁護士攻撃になるのと同時に、ビジネスからの支持も取りつけられます。

こういう状況全体をさしてビゲリーとかヨークは「新しい左翼の陰謀が蠢いている」と警告を発しております。こういうインフラの体力はどれくらいか。若干疑問が残るところで、今回はあくまで「反ブッシュ」だから盛り上がったのか、ブッシュがいなくても盛り上がれたのか。若干不確定要素があります。

今、重要な案件としては最高裁の判事の問題があります。人によっては2004年の大統領選挙よりはるかに重要だろうという人もいます。大統領選挙と並ぶくらいの政治資金が集まるのではないかともいう人もいます。引退表明をしたのが首席判事のレンクイストであったならば、レンクスイストは保守派ですので、仮にブッシュ大統領が保守派の判事を任命しても構造は変わらない。現在、4人のリベラル派、2人の中道派、3人の保守派ですが、3人の保守派のうち一人が辞めてブッシュ大統領が保守派を任命しても構造は今までと同じです。先日、引退を表明したのはサンドラ・デイ・オコーナーという中道派の判事です。ブッシュが代わりに保守派の判事を任命するとなると民主党を相当活気づかせることは間違いない。保守派の最高裁判事が任命されると、民主党内のエネルギーは2006年、2008年に向けて持続するかもしれない。

最後に2008年に向けた動きについて一言。民主党の候補の中ではいうまでもなくヒラリー・クリントンが圧倒的な人気を誇っている。しかし、クリントン上院議員を受け入れることができない人たちも相当数いる。クリントンが選ばれれば、共和党を団結させるのは必至です。他にもジョン・エドワーズ、マーク・ウォーナー・バージニア州知事、エバン・バイ上院議員、ケリー上院議員、ビル・リチャードソン・ニューメキシコ州知事、トム・ヴィルサック・アイオワ州知事、ジョセフ・バイデン上院議員、ウェスリー・クラークらがいます。ゴア待望論もいまだあります。

彼らの中で誰が「フェイス（信仰心）」について語れるのか。エドワーズ、ウォーナー、バイ、リチャードソン、ヴィルサックらは、それなりに説得力をもって宗教と自分の信仰心について語れると思います。ヒラリー・クリントン自身は中絶問題について中絶容認一辺倒ではなく「中絶が必要になるような状況をなるべく少なくすべきだ」というメッセージを組み立てていくべきだと言っています。中絶容認そのものは魅力的なアジェンダではない。そうではなく中絶が必要となるような状況を防いでいくべきだという風にメッセージの発信のトーンを変えています。これは大統領選挙に勝つためには中道派も取り込んでいかなければ勝つことはできないであろうという強い問題意識に支えられたものだろうと思います。

こういう民主党の動きの中でブッシュ政権の目論見は何か。おそらく共和党の「パーマネント・マジョリティ化」であって、そのためには2008年の選挙で再び共和党政権を誕生させ、上院において共和党の支配構造を固め、さらに重要なのがリベラル派の最後の砦である最高裁に保守派の判事を送り込んで保守革命を本当の意味で完成させることがブッシュ政権の目論見だと思います。これを防ぐべく民主党のインフラが全面的に動いているということであります。

2005年度第3回CISMOR「アメリカのグローバル戦略と一神教世界」研究会

2008年を視野に入れた米国民主党の動向

中山俊宏

参考文献：久保文明編『米国民主党 2008年政権奪回への課題』(日本国際問題研究所、2005年)

1. 主要文献から読む民主党の動向

John B. Judis and Ruy Teixeira, *The Emerging Democratic Majority* (New York: Scribner, 2002)
Thomas Frank, *What's the Matter with Kansas?: How Conservatives Won the Heart of America* (New York: Metropolitan, 2004)
Jim Wallis, *God's Politics: Why the Right Gets It Wrong and the Left Doesn't Get it* (San Francisco: Harper San Francisco, 2005)
Dennis Loy Johnson and Valerie Merians, *What We Do Now* (New Jersey: Melville House, 2004)
Byron York, *The Vast Left Wing Conspiracy* (New York: Crown Forum, 2005)

Matt Bai, "Notion Building," New York Times Magazine, October 12, 2003
Matt Bai, "Wiring the Vast Left-Wing Conspiracy," New York Times Magazine, July 25, 2004
Peter Beinart, "A Fighting Faith," New Republic, December 13, 2004
Matt Bai, "The New Boss," New York Times Magazine, January 30, 2005
Jason Zengerle, "Talking Back," New Republic, February 16, 2004
Robert B. Reich, "Story Time," New Republic, March 28, 2005
Jonathan Chait, "The Case Against New Ideas," New Republic, July 11 & 18, 2005

2. 2004年の選挙を民主党はどう受け止めたか

◎共和党の圧勝か、接戦か？
◎メッセージ(アイディア・ギャップ)か、テクニック(インフラ・ギャップ)か？
◎リベラル派、中道穏健派、リパブクラット／デモパブリカンの受け止め方
◎グラスルーツの受け止め方
◎共和党、保守派の受け止め方(リチャード・ビゲリー、ヨーク等)
◎定着しつつある一般的な受け止め方(メディア含む)

3. 民主党の新しい政治インフラ

◎活気づくリベラル派：ディーンDNC委員長、ムーヴ・オン、アメリカ・カミング・トゥゲザー(ACT)、ソロス・マネー、ムーア・デモクラット、ゲリラ・ドキュメンタリー(ロバート・グリーンウォルド)、エア・アメリカ
◎労働組合：SEIUを中心とした動き、AFL-CIOの分裂？
◎民主党版ヘリテージ財団の設立：アメリカ進歩センター(ジョン・ポデスタ)
◎新しい民主党系パワーハウス：アメリカ法廷弁護士協会(ATLA)
◎「The Vast Left Wing Conspiracy」か？
◎新しいインフラの体力・持続力は？527団体は今後どのように規正されるのか？

4. 重要案件に対する民主党の姿勢

◎リード上院民主党院内総務、ペロシ下院民主党院内総務、ディーンDNC委員長
◎最高裁判事、フィリバスター
◎宗教：中絶、ステム・セル研究、「church-state」問題、同性婚、貧困
◎安全保障：ボルトン、イラク、「対テロ戦争」、テロリストの扱い(グアンタナモ)
◎市民的自由
◎社会保障政策
◎減税、「starve the beast」論、財政赤字、

5. 2008年に向けた動き

◎2006年中間選挙
◎民主党主要候補？：クリントン、エドワーズ、ウォーナー、バイ、ケリー、リチャードソン、ヴィルサック、バイデン、クラーク、ゴア
◎共和党主要候補？：アレン、マッケイン、フリスト、ジュリアーニ、ロムネー、バーバー、ブッシュ、ライス、ヘーゲル、パタキ
◎主要争点？
◎ブッシュ政権の目論み：共和党の「パーマネント・マジョリティ化」／民主党にとっての最後の砦である最高裁に保守派の判事を送り込むこと／保守革命の完遂

6. 現在の民主党になにが欠けているのか？

◎攻勢か、適応か？
◎宗教的価値か、世俗的価値か？それとも新たな宗教的な言説の組み立てか？
◎「マクガバン的なるもの」の呪縛からいかに逃れるか？
◎問題なのは本当に「アイディア」の欠如なのか？民主党は党をひとつにまとめあげる「イデオロギー」を必要としているのか？

(以上)

部門研究2　2005年度第4回研究会

日　　時／2005年10月15日（土）
会　　場／同志社大学今出川キャンパス　扶桑館2階マルチメディアルーム1
発　　表／宮坂 直史（防衛大学校国際関係学科助教授）
　　中田　考（同志社大学大学院神学研究科教授）
コメント／石川　卓（東洋英和女学院大学国際社会学部助教授）
　　森　孝一（同志社大学大学院神学研究科教授）

スケジュール

14:00〜15:00　発表:宮坂直史「ロンドン同時テロと欧米テロ対策の展開
　　―― 国際安全保障の視点から」
15:00〜15:10　休憩
15:10〜16:10　発表:中田　考「自由民主主義の失敗―イスラーム解放党の非合法化を中心に」
16:10〜16:25　休憩
16:25〜16:35　コメント:石川　卓
16:35〜16:45　コメント:森　孝一
16:45〜18:30　ディスカッション
19:00〜20:30　懇談会

研究会概要

第四回の「アメリカのグローバル戦略と一神教世界」研究会では、宮坂直史（防衛大学校国際関係学科助教授）と中田考（同志社大学大学院神学研究科教授）の両氏による報告が行われた。

まず、宮坂氏によって「ロンドン同時テロと欧米テロ対策の展開ム国際安全保障の視点から」と題した報告がなされた。最初に2005年7月7日にロンドンであったテロを分析するにあたり、まず、2001年の9・11テロから当日までのイギリスにおけるテロ事件と、それに関連する情勢の経緯が詳細に述べられ、イギリスのテロ対策法の推移について説明がなされた。この法は元来はIRA対策のものであったが、9・11以降、それまでの法律では不十分との指摘のもとに徐々に強化されていったという。また、7月7日のテロに対する各国の反応の報告がなされた。氏によれば、EUでのテロ対策、より一層加速されるのではないかとしている。また、シェンゲン協約に引っかからないEU生まれのテロリストの移動をどのように食い止めていくか、という課題を指摘した。さらに、中国・ロシアの反応の報告もなされた。次いで、アメリカのテロ戦略について、2005年10月の大統領演説に基づいた分析がなされた。そして最後に、いくつかの問題提起がなされた。1）インターネットなどでのメディアが、本来は関係ない動向を関連づけてしまう危険性。2）EU内におけるムスリムの動向。人口の多さから、その国で自己完結してしまうために、社会の安全保障の重要性。3）対テロ対策は、各国の総論、各論では一致しているにもかかわらず、実行はそれぞれの足並みが揃っておらず、時には対立しているという現実。以上にくわえて、組織だっていない「組織」にどのように対策を立てていくのかという困難さを指摘した。

続いて、中田氏によって「自由民主主義の失敗ムイスラーム解放党の非合法化を中心に」と題された報告が行われた。中田氏はまず、自身の立場を解説され、西欧的な概念を使わずにイスラーム古典研究をするという立場を述べられた。さらに、本発表と対応させ、「自由民主主義の失敗」とは「自由民主主義という概念構成自体が失敗している」という自身の立場を述べ、西欧で言われている意味での自由民主主義それ自体も失敗していると言われた。その例として、イスラーム解放党の非合法化の事例を挙げられた。この組織は、ネットワーク性の特質をもつ、中心不在型のイスラーム世界の中で、唯一の国際的なイスラーム組織であり、パレスチナを解放すること、カリフ制の再興を目的としてつくられた組織であるという。言動は過激であるが、行動は大人しく、それが非合法がされたため、イギリスの主要なムスリムにも危機感が出てきたと説明された。次いで、「民主主義」「自由」という西洋的概念にも疑問を呈し、テロは、「暴力の行使の威嚇によって正しい（行為者の準拠する価値・規範体系に照らして）目的の達成を目指す行為」であるとする定義づけも行った。

次いで行われたディスカッションでは、まず最初に石川卓（東洋英和女学院大学国際社会学部助教授）と森孝一（同志社大学神学研究科教授）の両氏によるコメントがなされ、続いて、研究会全体で活発な議論が行われた。

（同志社大学神学研究科博士後期課程　横田　徹）

ロンドン同時テロと欧米テロ対策の展開
——国際安全保障の視点から



防衛大学校国際関係学科助教授
宮坂直史

今回、村田先生から「ロンドンのテロについて話を」といわれましたが、この部門研究は「アメリカのグローバル戦略と一神教の世界」ですので、アメリカのことに触れないといけないと思いまして、ロンドンのテロを題材にはしますが、それを中心に、アメリカ、中国、ロシアを含めた国際的な安全保障の問題、テロの動静が今後どうなっていくかと話を広くしまして、できるだけ議論をしやすくしていきたいと思っています。と申しますのは7月7日、ロンドンでテロがあり、7月21日にもあったわけですが、まだよくわからないことがたくさんあって、細部は私もわかりません。ここでお話することは、わかっている範囲のことを洗ってみるということになります。

今年7月7日、ロンドンで4カ所のテロがありました。それ以前を少し振り返ってみたいと思います。便宜上、2001年の9·11テロからテロ対策や警備が厳しくなってきますので、ここから2005年7月7日までの間を見てみたいと思います。テロの件数と負傷者、死傷者の数で9·11から7·7までの4年間に発生したものを主要なヨーロッパ諸国だけ採り上げてまとめたものです。データベースはMITPというものです。今、世界の国でどこでどんなテロが今まで起こっているか、件数を調べる上で一番いい包括的なデータベースはアメリカのMIPT、これはNational Memorial Institute for Prevention of Terrorismの頭文字ですが、何がメモリアルかというと、95年にアメリカの極右の人たちが起こしたオクラホマ連邦爆破事件を記念して作られた研究所が出しているデータベースです。たとえばチェチェンで、いつどれくらいテロがあったか、グラフをつくれと言うと、このホームページを見ると、国ごとに期間を区切って検索できます。ただし、一件一件あたっていくとよくわからないところもあって、9割は信用して10%は裏をとらないとわからないということがあります。

この間、イギリス本国は7件だけで、負傷者も死傷者も出ていない。脅しのテロ。実際に爆弾を爆発させたというわけではない。9.11テロ後7·7まで事実上、テロがイギリスではなかった。スペインは多くて死者が205人。このうち2004年の3·11、マドリットのアトーチャ駅での同時テロで191人が死んでいますので、それがほとんどを占めています。フランスは最近、テロが多い。イタリアの場合、アナーキストとか、イスラム過激派に限らず、伝統的なテロリストがテロを起こしている。イギリスはほとんどなかったということです。しかしこの間、ロンドンのモスクに出入りしていたRichard Reidという人が靴に爆弾を仕掛けてボストンへ行く飛行機で、空中で爆破しようとして、幸運にも乗客が阻止したという事件が2001年12月にありました。イギリスの中で、アルジェリア系の過激派ですが、猛毒のリシンを所持していたグループ6人が2003月1月に逮捕されている。その後の裁判で、これを使うつもりだったことが明らかになっています。今年6月末、マンチェスターに住んでいた人がイラクの自爆テロに参加するために行っている。彼が住んでいたアパートが捜索され、仲間が逮捕され、国際テロリズム、イラクに行ってオペレーションしている連中も、イギリス国内で逮捕されています。

件数こそ表だった事件はなかったんですが、未然防止、計画段階で逮捕されたというのは意外と件数があって、いつ事件が起こっても不思議ではないという雰囲気だったわけであります。7·7の事件が起きた直後、「イギリスの警察は全然警戒していなかった」と、ロンドンでと批判されていますが、警察と言っても大きな組織で、私が知る限り、7·7の2週間前にマレーシアの東南アジア反テロリズムセンターで国際セミナーがあり、そこにイギリスのロンドン警察官の人が来ていて「近々ロンドンで大規模なテロが起きる可能性が高い」と2週間前に発言していました。地下鉄でとか、4か所でとか、7月7日までは特定できないですが、「近々大規模なことが起こるだろう。捜索に力を注いでいる」と言っていました。どこの組織もそうですが、大きな組織では中で気づいている人がいても、全体として警戒体制を上げていることにはならない、それは別に不思議なことではないわけです。

このようにイスラム過激派のテロや事件が、ふつふつと水面下であっていたわけですが、それと反比例するような形で、IRAは武装闘争が完全に行き詰まり、銀行強盗などをし始め、今や武装解除に着手し始める。伝統的なイギリスのテロはIRAですが、IRAの力がどんどんなくなっていくのに反比例するような形でイスラム過激派が水面下で動いて、今回のテロに至るという状況になります。

ちょっと懸念すべきことは、イギリス国内のムスリムの人たちの意識ですが、いろいろな世論調査が出ているようです。マドリッドで191人死んだ列車事件は去年3月11日ですが、その何日か後、『ガーディアン』という左派レベラル紙が世論調査の結果を発表しています。そこでは「ロンドンのムスリムの人たちの13%がこれからもアメリカでテロが起こっても、それはジャスティファイできるものである」と、テロを正当化するような考え方がロンドンのムスリムの人たちの間で、少数ですが、10数%見られたということであります。以上が7月7日までです。

7月7日、テロが起きるわけですが、4人の実行犯は年齢は10代が2人、20代と30歳です。マスコミでも注目していることですが、パキスタン系で英国籍を持っている人が3人、一人はジャマイカ系でイギリス国籍を持っている。2、3週間前にロンドンにポッと入ってきてテロを起こした人ではない。背後はよくわからないのが正直なところで、最近、タンウィールがロンドンのテロ事件の前に「テロを起こす」というビデオを収録していて、それがアルジャジーラで放映されました。事件のはるか後で、最近、放映され、それとセットになってザワヒリのビデオがアルジャジーラで放映された。「7·7のテロの背後にはザワヒリがいるのではないか。アル・カーイダ本体が何らかの形で関係しているのではないか」という印象が持たれ、受け止められている向きもありますが、よくわからない。つなぎあわせたものですし、関係があったとしても、実行犯たち、背後にいるオペレーション、ロジをやった人が、アル・カーイダ本体とザワヒリの周辺とどういう関係があったのか、ないのかわかりません。今の状況では何もわかりません。私は何でもかんでもアル・カーイダ本体のテロだと思っていませんので、関係がない方が都合がいいわけですが。よくわからないということです。

マドリッド3·11の後、オランダで、Theo van Gogh 、あの画家のvan Goghの遠縁にあたる映画監督が殺されました。この事件はオランダ国内でインパクトが大きく、ヨーロッパ全体で、しばらく報道とかニュースが絶えなかった事件です。7·7が起こって、7·21のテロが実行される。これも4人です。7·7はパキスタン系3人とジェマイカ系の英国人です。7·21の4人はソマリア系が二人、エルトリアなど東アフリカの人が中心になっているわけです。7·7と似ているところは4カ所同時というところだけで、地下鉄3カ所、バス1カ所。最初の7·7のバスは地下鉄でやろうとして地下鉄に乗れず、バスでおろおろしてしまったと。そこを真似ているだけであって、情

報が錯綜していると思いますが,関係はわからない。模倣犯的ではないか。7·7は50人以上死にましたが、7·21は死者は0です。実行犯は全部生け捕りで逮捕され、裁判が行われることになります。模倣犯的なものではないかと思いますが、二度目ということで衝撃を受けたわけで、イギリス政府にとってもテロを批判する人にとっては「政府は何をやっていたんだ」となりますし、苦しい立場に追い込まれたということです。

イギリスのテロ法のことを簡単にポイントだけご紹介申し上げます。イギリスは主要国の中でもテロに厳しい対策をとっていて、テロ対策は広いですが、その中の一部は民主主義国家とは思えないような危ない措置もとってきていたわけであります。振り返りますと90年代までのイギリスのテロ対策、テロ法制は北アイルランドにおけるIRA絡みのテロを対象にしてやってきたわけです。ところが90年代半ばからイスラム過激派を含めて国際テロが台頭してきて、目に見える脅威になりつつあるので、北アイルランドより、全般的なテロ対策の必要性が唱えられてきたわけです。いろいろな委員会でテロ対策の見直しをやってきました。「2000年テロリズム法」ができるわけです。IRAの問題だけでなく、イスラム過激派、国際テロ全廃の包括的な対策法として「2000年テロ法」ができました。

テロリズムの定義。何とでもとれるような広い定義がありまして、「政治的、宗教的、あるいはイデオロギー的な目的を達成するために政府に影響を与える、あるいは公衆に脅威を与えることを意図して以下の行為をなし、または脅迫を行うこと。身体に対する重大な暴力、財産に対する重大な暴力、本人以外の人命に危険を及ぼす。公衆の衛生(バイオテロですが)または重大な危険を引き起こす電子システム(これはサイバーテロのようなもの)を考慮に入れて」と、本当に定義と言えるかわかりませんが、definitionとして包括的な定義をしています。政治と宗教とイデオローは重なるところがあると思いますが、全部網をかける、曖昧なところがいいところであります。ここまで曖昧にしておくと、どんなものが出てきても引っかかるということなんです。

さらに禁止団体を指定して、それまでアイルランド絡みで14団体、IRAは単一の組織ではなく、北アイルランド絡みで14の禁止団体を指定していましたが、2000年テロ法によってプラス10いくつ、それにアル・カーイダ本体は入っていますね。国際テロ組織も含めて20いくつを禁止団体として指定する。捜査権の強化を定めています。

2000年にテロ法をつくったんですが、2001年に9·11のテロがありまして、2000年テロ法だけではだめじゃないか、不足するのではないかとなりました。それで当時、テロの対策で議論になったのは、ロンドンにイスラム・コミュニティの巨大なものがあって、そこですべて自己完結できる生活になっている。寛容な難民、移民政策と相まってどんどん過激派が吸い寄せられてくる。これをそのままにしておくとまずいのではないかという議論が9·11前後からあって、包括的な2000年テロ法では足りない部分かあるということで、2001年にもう1回、テロ法をつくるわけです。

そこの目玉、最も問題になったのは「外国籍のテロ容疑者を裁判なしに無期限で拘束できる」という規定を設けたことです。本国に送還できない。本国に送還すると、そこで拷問を受けたり、死刑になるのは目に見えてわかっている。だったらイギリス国内に止めておいた方が人道的だと。本国に送還できないのはそういう意味です。訴追ができないというのは、テロ容疑で起訴できるが、起訴すると裁判でインテリジェンスの証拠を出さないといけない。それを出すとインテリジェンス活動に障害があるので訴追がしにくい。裁判にもかけにくい。本国にも送還しにくいという人たち、そういうテロ容疑者たちを裁判なしで無期限拘束するという、強烈なテロ法です。こういうものが「2001年テロ法」で制定されています。これに基づいて「お前はテロリストである。テロ容疑者」と認定を下されたのが17人いるわけです。ただ自発的に出国します。「イギリスから出ます」という人たちには「はい、どうぞ」と国外に出してくれる。欧州人権条約がありますが、テロ容疑者とされた人が「欧州人権条約に照らし合わせて問題である」と裁判ざたになったわけです。欧州人権条約21～23条に「すべての者は身体の自由及び安全に対する権利を有する」。イギリス政府はこれに批准しているわけです。例外事項として、ここからは免脱を明示していたわけですが。2001年の強力なテロ法は、2005年3月に切れる時限条項だった。切れてしまったら折角手にした強力な武器がなくなってしまう。だけど今までの「無期限拘束は問題がある」ということで、その中から出てきた「2005年テロリズム防止法」が3月11日に成立します。成立するまで大変な議論があったわけですが、裁判なしの無期限拘束に代わって、無期限拘束はしないが、しかしテロ容疑者については実質的な自宅軟禁、移動の制限、通信の制限、他者との接触を規制する、禁じる実質的な自宅軟禁、投獄される代わりに自宅にいてもいいが、ほとんど日々の活動を制限されるものができたわけです。

こういう状況の中で今年7月、2度のテロを受けたわけで、さらにプラス、テロ規制をしていこうということになりました。7月と8月、クラーク内相とブレア自身が「ゲームのルールは変わった」という有名な演説をしましたが、昨日か一昨日に日本の新聞でも出ていましたが、反テロの新法案が下院に提出された。10月12日(現在)、どうなるかまだわからないわけですが、起訴や法廷での審理をしないままテロ容疑者を拘束できる期間を3カ月とするとか、捜査当局に強い権限を与えるとか、その他、テロ行為を煽動したり、称賛する行為を禁止する。過激思想を普及する書店への規制を強化する。アメリカでは図書館の閲覧も捜査に利用しようとしている「愛国者法」絡みの話が出てきます。そうなったら真先に私は逮捕されてしまうわけで、過激な本をたくさん買い込んでいますので(笑)。テロ訓練の実施とか訓練キャンプへの参加の非合法化が法案の中に盛り込まれています。

ただこの2カ月くらいずっと問題になっている、テロ行為の煽動、称賛を禁止するのは難しい問題だと思うんです。モスクの指導者が一人、イギリスから出国して入れないようになっていますが、特定のテロをやれ、いつどこでテロをやれとけしかけるなら別ですが、一般的なテロを正当化することを人前で言って人々を煽ること、直接ではなく間接煽動のような、それも禁止するとなると、境目は難しいと思われます。これもこれから議会での議論がどうなるかということです。

ロンドンのテロを受けて、他の国の対応·反応を見てみます。EUですが、私の見通しではヨーロッパでのテロ対策、個別の国とEUのテロ対策は、より一層加速されるのではないかと思います。2004年3月11日、マドリッドの列車テロによってEUの中で「テロ資金やネットワーク、情報共有を含む措置を進めていこう」となったわけですが、具体的にどうやっていくか、難しい問題がある。スペインの事件から1年以上たって、ロンドンでテロが起こり、マドリッド以上の衝撃をヨーロッパで発した。テロは起こる場所によって人々に与えるインパクトが違うと思っているわけですが、人数からすると7·7で亡くなったのは50何人、実行犯を含めて56人、その後、エジプトのシャルムエルシェイクは80何人死んでいるんですが、そっちのことを議論することはエジプト以外の国では少ない。ロンドンに目が行ってしまう、犠牲者の数が少なくても。これが起こったのでEUのテロ対策は強化されていきます。

7·7のテロ事件の後、EUの閣僚理事会はEU内外でイスラム関係者との対話の強化を含めた市民の過激化を抑える戦略を、今年中にまとめることで合意しています。シェンゲン協定は「EU域内の出入国審査を廃止し、しかし域外との出入国審査を強化する」と90年に協定が締結されたものです。この改正が今、議論になっているようで、テロリストの移

動をどうやって掴むか。EU域内で入国審査は廃止されていますので、そういうところで生まれ育ったテロリストは一杯いる。彼らの移動をどう止めていくか。一つ大きな課題になっていると思います。

フランスはイギリスのテロに対して衝撃を受けていて、ヴィジピラート作戦、テロの予防策、警戒計画で四つの色に区分されて、警戒状態を、黄色、オレンジ、赤、真紅とレベルに合わせて警戒水準を上げていく作戦を徹底的に展開する。それに加えて新しいテロ法をつくっていく動きがフランスでは見られます。ヨーロッパの中でも多くのテロがフランスで発生していますので。

ロシアと中国はどうか。中国の国家首席は7･7のテロがあった時、グレンイーグルス・サミットにいました。中国は国家首席も温首相もテロを厳しく非難して、「テロはどんな理由があっても許さない。一般市民が犠牲になっている」と。メディアも、7･7のテロ事件に対して中国の首脳たちの言葉をそのまま受けた論調に立って紹介しています。テロを強烈に非難するのですが、「アメリカの単独主義、一方主義的な行動が国連を軽視しているところに今回のロンドンのテロがつながっている」という理由の方を、同時に強調する論調が中国政府や、それを受けた報道で色濃く現れています。過激派対策としてはいいのではないか。中国ほど反イスラムの国はないように思うんですが、そういう言い方をすると、過激派から「俺たちのことをわかってくれるんじゃないか」と思われるところは、なかなかいいと。インドネシア専門家のある先生が、たびたびインドネシアに行き、過激派にインタビューしています。面談して過激派の人から「なぜ日本はアメリカと一緒にやっているんだ。イラクの侵略戦争に加担しているのか？」と言われると、その先生は「あなたは知っているか、日本には米軍基地がたくさんある。日本はアメリカに占領されている国なんだ。だから我々は意思がないんだ。そういうことをわかってくれ」と言うと、過激派の人たちは「ああそうか、日本もしょうがないな」と同情してくれると。これはすばらしい民間外交をやっているなと(笑)。「アメリカと日本は、日米安保で国益を一緒にしている」と言うと、返してくれるかどうかわかりませんから、「『日本はアメリカの属国で占領されている』と言うと、同情されてテロの防止に役立っている」とご本人が言っておりました。「過激派と接触する時は、細心の注意で、言葉を選んでいる」と言っておりました。

ロシアはまたちょっと違って、7･7の時はG8サミットでプーチン氏もいたわけです。メディアに対しても、7･7のテロを厳しく非難する。中国もロシアも「テロは絶対に許せない」と言うわけですが、ロシアは、チェチェン絡みで、自分の国のテロ対策に弾みをつけたいところがある。そういう思惑でやっている。ベスランの人質救出作戦で失敗して何百人も死んだ。西側からの非難を避けたいという思惑があって、テロ事件の後、アメリカを批判するような言動は、中国に比べるとなりを潜めているわけです。

アメリカのテロ戦略ですが、非常に面白いことをブッシュ大統領が言い始めていて、2005年10月6日に、今までの対テロ戦争の戦略を練り押した長文の演説をしております。最初に敵の描写をするんですが、すごい言葉を言っていて、「イスラム・ファシズム」とかいうのが敵であって、イスラム教と全く違うイデオロギーなんだと。「イスラム・ファシズム」については『インターナショナル・ヘラルド・トリビューン』の論説の中で、ファシズムとイスラム過激派のつながりを書いたものがありましたが、大統領がこういうふうに言う。「イスラム・ファシズムの人たちが目指すものは何か。トータリタリアン・エンパイア、全体主義的帝国である」と言っているわけです。今般のイスラム過激派との戦いをブッシュ大統領は冷戦時代の共産主義とのアナロジーでとらえている。「共産主義のイデオロギーとイスラム過激派、イスラム・ファシズムのイデオロギーは似ている」と言っているわけです。イスラム・ファシズムとイスラム過激派は「前衛(バァンガード)」という言葉を使っています。ブッシュ政権というよりもアメリカの政治文化が反映されていて、材料としては面白いと思います。

今のイラクの状況ですが、対テロ戦争のCentral Front、中心的な前線になっている。イラクが対テロ戦争の中心であることは、戦争が終わった直後の2003年5月1日に終わってその後の9月に演説をしている。「今やイラクが対テロ戦争のCentral Frontだ」と言いはじめたわけです、それを受けて今回の演説でもCentral Frontだと。だからイラクからは絶対に退けない。「イスラム・ファシズム」と言って「彼らが目指すのはトータリタリアン・エンパイヤーメントだ」と言って、しかしやや冷静に見ると、イスラム過激派は三つのタイプがある。一つは「アル・カーイダ本体」、もう一つとは「アル・カーイダと連携した、個人的に関係を持っている地域の過激派」、ジェマ・イスラミア等。3番目は「直接アル・カーイダと関係しないローカルのもの」と分けて、三つ全部戦っていかないといけないと言っています。しかし優先順位は見当たらないです。ここ数年くらいのアメリカの対テロ戦略を見ていくと、最初は「アル・カーイダ」を明確に言うわけですが、しかしアル・カーイダ本体は機能不全になっていて「イスラム過激派と戦う」と言っても、地域で言うとイラクになりますが、全体的には曖昧になりつつある。

そこでは五つの戦略をうたっていて、一つは「予防」。4年間で重大な未然防止を10件、我々はやっている。二つ目が「大量破壊兵器WMBの拡散」。これを防ぐ。三つ目が「国家支援テロを削減していく」。イランとシリアの問題で、他は大した問題ではなくなりつつある。4番目が演説の中で多くを割いていますが「テロの温床になるような国を防止する」。そこでイラクとアフガニスタンの話が延々と出てきて、いかに重要かと。最後の5番目が「テロ組織に若者が吸い寄せられていく。そのリクルートをどうやって阻止するか」。リクルート阻止が長期的な課題になります。この五つの戦略要素としてあげているという演説を10月6日に出しております。目新しいところはそうはないんですが、2003年2月に一度、包括的な対テロ戦略を出しています。そこでは優先順位が書かれていたのが、それがなくて、大統領演説ですから「イスラム・ファシズム」とか、国内向けのリップサービスがありますが、テロとの取り組みを包括的にやってはいますが、ちょっと曖昧になって焦点がぼやけてきているかなという印象を持っています。

今後の問題提起をしておきたいと思います。テロの件数は2004年、米国務省の発表では全世界で651件あった。生物兵器や化学兵器絡みのテロも計画されているということが、いくつの地域で、チェチェンとかで明るみに出ている。そういう意味で過激化していくだろう。そのことと、イラクでの今の状況、パレスチナ紛争、チェチェン、カシミール紛争では明確にテログループのようなものが活動している。それを利用している関係ですが、アラビア語のインターネットを見てないのでわかりませんが、おそらく新しく過激派に入る人たちはインターネットで、こういう紛争を繰り返し見て、鼓舞されているところがあって、アル・カーイダ本体とカシミール紛争は何の関係もないんですが、関係なくても、受け取る側が新たな予備軍の人たちにとっては、印象として「関係ある」と思う、インターネットの宣伝、映像が想像を絶するくらい大量に流れている。裏を返すと「貧困は関係ない」ということで、貧困だったらパソコンは持ってない、インターネットカフェに行けない。貧困の問題は関係ないんですが、紛争の解決というのは、おそらくテロの趨勢と関係がなくはない。実際に利用されているものですから、紛争解決のためには、こういう情報の影響は重要性があると言えるかと思います。

2番目に人口動態。いろいろなところで指摘されていますが、ロンドンのIISSの『サバイバル』という雑誌の中に、スペインの外務省の人がエッセイを書いていて「ヨーロッパにおけるジハード」というタイトルです[2005年秋号]。「スペインの隣にモロッコがある。イギリスは隣に過激な国はないじゃないか。イギリスでテロが起こって騒ぐことはない。スペインの方がもっと深刻だ」と書いてあって、ヨーロッパの今後、

「2015年までにムスリムの人口は今より倍増していく。2050年までには全ヨーロッパにおいてムスリムの人口が20％に達する」と書かれていて、そのことが何を意味するか。今以上にNational Securityではなく、ソシエイタル・セキュリティ、社会の安全保障、それぞれの国の中で鋭く文化、習慣が対立していって、その自分たちのコミュニティ、ソサエティのアイデンティティを守っていくような闘い、そういう意味での安全保障が「今、National Security、International Securityに代わって社会の安全保障がヨーロッパではメインになっていくのではないか」と、この人が言っています。人口動態は重要なことだと思います。イギリスはムスリムの人口が160～180万人、フランス、ドイツでは400～500万人でさらに多い。日本では早稲田大学の桜井啓子さんが新書に書かれていましたが、2000年段階で日本におけるムスリムは10万人いっているか、いっていないくらい。桁違いで、イギリスは大規模なコミュニティがあって、そこで自己完結する。日本の場合はモスクもありますが、1カ所に固まって住んでいるわけではない。全国に散らばっていますし。そういう意味ではロンドンでテロが起こる、マドリッドでテロが起こるとすぐ「東京のどこが危ない」とかマスコミが言っていますが、小規模なのはともかく、大規模テロをやるにはプラットホームが必要なので、客観的な情勢から言うと、日本国内での大規模なテロはあまり考えにくいのかなと思います。ただ海外では日本の大使館、学校ではわかりませんが。

対テロ対策、各国の総論、各論では一致している。総論では国連での「テロの廃絶決議」は90年代からあります。各論は地域機構でテロ対策の首脳会談、閣僚級会談、専門家会談があって、いくつか合意事項が出てきます。国境を強化する、出入国管理を強化する。そういうことは全部各国とも一致している。問題は実行していく段階で、かなりばらばらな状況があるわけです。たとえば「核テロ防止条約」を含めて13、国際テロ関連条約があります。「国際テロ関連条約」というのは国連が何度も要請しているようばすべての国が早期に批准するように」と言われていますが、実際には日本とか韓国はすべて締約していますが、13のうち一つか二つしか署名していないという国が多々あって、実行が全然ばらばら。テロと戦うのはロシアも中国も含めて皆、一致しているわけですが、中央アジアのウズベキスタンのように、アメリカとの対立が顕在化しつつある。テロとの戦いでは一致しているわけですが、ウズベキスタンのような独裁的な政権を続けていて、アンディジャンで5月のような市民への弾圧があると、これをテロとの戦いだからといって民主主義国家が一緒になってやっていくのは難しい状況です。しかも中央アジアの場合、ロシアは、アメリカが入ってくるのを嫌がるので「テロの戦いで一緒に」ということが、総論や各論では一致していても、実際には別の要因で、対立はどんどん顕在化している状況であります。

最後に1点だけ。各国のイギリスを含めて、アメリカもフランスもドイツも、各国のテロ対策の中心は組織を見ていくということ、テロ組織を中心にして見ていく、監視していく、組織のメンバーの活動を規制していくことが中心ですが、ロンドンのテロの場合もAというテロ組織、Bというテロ組織に実行犯が所属しているというわけではない。同じモスクに出入りしていたり、インターネットのサイトにアクセスして、同じイデオロギー、考え方を身につけていく。グループであることは確かです。グループでないと、同時テロはできない。背後にロジを担当している人はいるのですが、グループなんだけど、グループというのは必ずしもアル・カーイダとか、ウズベキスタン、イスラム運動ではなく、組織までいっていないようなグループで、中心がないと思います。誰かが指揮をとっているわけではない。ただ考え方が一致して怒りを表している人たちがいる。でも、ああいうテロを起こせる。こういう状況を「砂丘の砂」と私は考えておりまして、砂丘にいくら手をつっこんで「ここまでアル・カーイダです」とやっても、そんなものは蜃気楼みたいなもので、ぼろぼろ砂は落ちてしまうということです。組織以下、グループ以下の個人の寄せ集めという砂漠の砂のような相手に、今、テロ対策をしていかなければいけないので、ますます個人の人権、自由、基本的な人権が侵されるのであろうと。それに対して危機感があって、さまざまなテロ法制をつくる時、非常に熾烈な議論が行われている。

それは日本の状況とは全く違う。先般あるところである人たちと議論したら「テロリストは日本に入ってもいいんだ。今のような日本のテロ対策は自由と民主主義をなくす」と言っていますけど、日本での実際のテロ対策の議論と、欧米で行われているテロ対策の議論は、全然レベルが違って、欧米のテロ対策の議論は自由と民主主義を賭けた議論をやっていて緊張感がある。日本はそういうレベルには達していないということです。

組織化されていないので、ある時は、こういうグループを標榜しても、ある時は別の人たちと一緒になるという形で「形状不定」の状況です。テロ組織というとピラミッド型のような上意下達のような、上から指令が下りて、自分がそのメンバーに入っているかどうかよくわかっているという状況から、旧アル・カーイダ本体のように、ビン・ラーディンがいて、その下にザワヒリがいて、軍事委員会、財政委員会とか、旧アル・カーイダ本体のように上が組織化されている状況から、ネットワーク化されているものへ。中心も何もない。しかも組織として動いているわけでもない。だけど一つの求心力のあるイデオロギーを共有している。こういう個人、小グループが相手なのに、組織を規制していこうという、今のテロ対策はどうしても限界があるのではないかと思われます。

「アメリカのグローバル戦略と一神教世界」研究会（同志社大学）
2005.10.15

ロンドン同時テロと欧米テロ対策の展開—国際安全保障の視点から

防衛大学校　宮坂直史

1）2001．9.11テロ～2005．7.7までの間

イギリス本土（除・北アイルランド）でのテロによる死傷者数はゼロ（7件）
ただしこの間、Richard Reid（靴爆弾）、リシン所持グループの逮捕、
マンチェスターでイラクでの自爆テロリスト仲間逮捕など国際テロ絡みアリ。
⇔他方、IRAの武装闘争は行き詰まり（後に武装解除）
＊マドリード3.11、　オランダTheo van Gogh殺害

2）7・7テロ事件

4人の実行犯（パキスタン系＋ジャマイカ系）全員爆死
アルカイダ本体との関係？　　ザワヒリ、8月5日、9月1日のビデオ映像

3）7・21テロ事件

4人の実行犯（東アフリカ系）全員逮捕

4）イギリスのテロ法の推移について

○1990年代までのテロ法　北アイルランドにおけるテロが対象
○1990年代半ばから国際テロ、より全般的なテロ対策の必要性が唱えられる。
○「2000年テロリズム法」（2000年7月20日成立、2001年2月19日施行）
包括的なテロリズムの定義
禁止団体の指定、捜査権限強化など
○「2001年反テロリズム、犯罪および安全保障法」（2001年12月14日成立）
とくに移民・難民の保護制度を悪用するテロリストへの対応
訴追困難で本国送還できない外国籍テロリスト容疑者を裁判なしに無期限拘束
↓　（2005年3月14日に失効するので、急いで新法）
○「2005年テロリズム防止法」（2005年3月11日成立）
国籍問わずテロ容疑者には、移動、通信、他者との接触を禁じる実質的な自宅軟禁
○2005年8月24日　クラーク内相　外国籍人物の送還、入国禁止の基準
特定思想を広げる目的でテロを扇動、正当化、称賛する行為、他人をテロ行為に誘発する
こと、コミュニティ間の暴力につながるような憎悪を助長する行為など。

5）EU、フランス、ドイツ、ロシア、中国のロンドン・テロ事件への反応

シェンゲン協定改正（EU）、ヴィジピラート作戦（仏）・・・

6）アメリカのテロ戦略

2005年10月6日大統領演説

7）ローカルだがグローバルに鼓舞されたテロと国際安全保障

○イラク、パレスチナ、チェチェン、カシミール紛争とテロ盛衰の連関
○人口動態（欧州におけるムスリム）の及ぼす影響
○対テロ総論・各論一致、各国で実行バラバラ、対立顕在

自由民主主義の失敗——イスラーム解放党の非合法化を中心に



同志社大学大学院神学研究科教授
中田　考

今日は「自由民主主義の失敗」と大きな題を掲げました。イギリスの7･7事件にも関係するイスラーム解放党の非合法化という個別の話もいたしますが、全体の枠組みの話をしたいと思います。

私はイスラーム地域研究もやっていますが、本職は古典学者と思っています。クルアーンの中の「猿と豚の変身」を引用しております。『また、おまえたちは、おまえたちの中で安息日を破った者を確かに知っていた。そこで、われらは彼らに言った。「卑しいものになって追い払われよ」(2:65)』。これはクルアーンの文句です。注釈で『安息日を破った』というのはどういうことか。彼らに禁じていた漁によって。彼らはアイラの住民であった。『確かに知っていた』は「確かに(ラ・カド)』、『卑しい人』は名誉から遠ざけられたことを意味する。『猿になって』、3日後に死んだ。」これは中世の16世紀の注釈書ですが、こういうのが私の本職です。

その意味において本来、民主主義とか西欧的な概念を一切使わないで仕事をしています。私自身、分析する時には使いません。政治論でも哲学でもそうです。イスラームはギリシャの哲学を入れておりますので、我々の考える西欧的な概念は結構入っています。哲学、神学は日本人よりギリシャ的な哲学に馴染みのある人たちですので、そういう概念は入っていますが、アリストテレス、プラトンはイスラーム社会にも翻訳されていますが、その中にも民主主義の概念は入っていません。ソフィスト、フィロソフィもそのままギリシャ語がアラビア語にされて入っていますが、民主主義の言葉、概念は入っていません。我々に馴染みの西欧の概念が入っていないわけではないですが、自由も民主主義という概念も一切ありません。テロという概念もないところで、私は仕事をしています。私自身、日本語で書いたものも中世の文献を扱う場合も、政治においても、分析概念としてそういう概念を扱いません。これはイスラーム世界でイスラーム学者と言われている人の圧倒的多数の立場というか、実際にやっていることなんです。我々が西欧で目にする『イスラーム・デモクラシー』という本は英語でも出ています。イスラームはデモクラシーではないんだ、という本も出ています。しかし両方ともイスラーム世界のイスラーム学者の間では圧倒的少数派です。圧倒的多数は、単に無視している。それは使い物にならないからです。これがイスラーム世界におけるイスラーム学者のデクモラシー、自由に対する態度です。イスラーム学者が選挙をやるのは、イスラーム世界に行って「大統領が独裁政権を続けているから、それよりはまだ選挙をやった方がいい。デモクラシーをやった方がいい」という意味で使うことはありますが、学問の世界で、そういう概念を使うことは一切ありません。

西欧の世界に入っていくとデモクラシーに反対するもの、自由に反対するものがイスラーム世界におけるデモクラシーに反対だと思うかもしれないですが、そうじゃないんですね。根源的な反対は「一切相手にしない」ことなんです。私自身も本来、そうしたいんですが、残念ながらそれでは済まないということで、批判する立場で話をしているわけですが、実は批判する立場は、土台のところで西欧の議論に乗っているわけですね。ですからそれほど根源的な批判ではないんですが、せいぜい西欧に届くのはここまでであって、その奥の部分は全く見えない、伝えようがないので、私はほとんど諦めているのですが、「諦めずに話せ」と森先生から言われているので、仕方なく話をするわけです。

今日は「自由民主主義の失敗」ということで話をさせてもらいますが、この意味は二つあります。一つは「そもそも自由民主主義という概念構成自身が失敗している。概念構成ができないので、もともと矛盾しているので批判しようがない」というのが私の立場です。その部分と「自由民主主義が、曖昧に西欧で言われている意味にとって、それ自体が失敗している」という二つの意味が、この題名に込められています。全体の話がかみ合わないところがあると思いますが、それは二つの違ったレベルの話が入っているからであります。

英文はどちらもHizb ut-Tahrirという解放党の人々のホームページからとったものです。自由民主主義の失敗の方、西欧で言われている自由民主主義が失敗していることの意味を示していると思います。これは8月5日、ブレアが「解放党を非合法化する」と言ったことへの反論です。解放党については後で詳しく説明しますが、パレスチナで生まれた運動で、私自身はこれが、今、イスラーム世界の中で唯一のインターナショナルなイスラーム組織であると考えています。宮坂さんが「テロリストの運動は組織として見ると見えてこない」と言われましたが、西欧の方でも、それがやっと合意事項になりつつあると思います。テロリストだけではない、イスラーム自体がそういうものです。中心がない。その中で組織として存在しているイスラーム解放党はちゃんとした組織です。世界的な組織です。イスラーム世界の中でイスラームは世界的なネットワークを持っていますが、組織として言えるものはほとんどない。これが唯一、イスラームの国際的な組織と呼べるものです。それが非合法化されたわけで、それに対する非難の声明を出しています。イスラーム解放党は創立50年たっていますが、「イスラーム解放党は平和路線でやってきた。イギリスの中でも平和路線でやってきた。ただし戦争を否定するというわけではない。実際に自分たちは平和な路線でやってきた。その自由な発言を禁じるのはイギリス自由主義、言論の自由を守ることができなかった。それを守ると敗北する、守りきることができなかったということである」と。要をえた結論になっていると思います。

2番目は、その分析、それに対するアンチテーゼで「西欧で言われている自由はその時の政権の恣意的なものであって、整合性がない。それに比べてイスラームは神の言葉に基づいているから千年たっても変わらない」と。その是非はおいておいて、2番目のところに「どの社会も自分たちが定義するのは自由であると思っている。イギリスであっても、サダム・フセイン下のイラクであっても、どこでも同じで自由はあって、それは程度の違いでしかない」ということです。

「西欧の政治学の概念の不毛性」。政治学と言っても広い。先頃、ゲーム理論でノーベル賞をとった人がいますが、そのような抽象度の高いものが含まれているものではなく、私が扱うのは政治学と言っても思想に近い、政治の理念を扱うような、それでいてリアル・ポリティックスにかかわる部分を、主に念頭においています。それはアリストテレス以来の西欧政治学の伝統の中核にある部分でもあります。現代の政治学は「党派的で、イデオロギッシュで、情緒的で使い物にならない」ということがあります。解放党が言うように「恣意的であって話にならない」ということでもあるのですが、批判の価値もないので批判しない。イスラーム世界の圧倒的多数のイスラーム学者は「批判もしないで、単に無視をしている」。批判しているのはごく少数の欧化知識人のみです。批判している人たちの中で「デモクラシーを入れないといけない」という方も、どちらも欧化知識人のみです。批判に整合性がないというのは、その批判は当たってないと思うのが多いのですが、それは批判する方が悪いというより「批判される対象の側が整合性がないので、批判

のしようがない」ということがあるのですが、学者／研究者の使命は「リアルな世界を身も蓋もなく論理的に語ることである」と私は考えています。整合性、一貫性を研究者、言論にかかわる人間は最低限守る、それしかないと思うのです。公理はもともと証明のしようのないものですから、公理は「そういうしかない」というものであって、その後で矛盾がないこと。どんな言論にかかわる人間でも、矛盾すると何でも言えてしまいますから、最低限論理的に無矛盾に語ることが研究者に課せられていることだと思います。その対極にある例として「テロと戦争」という文章を山内昌之さんが朝日新聞に載せています。

「無差別テロという忌まわしい21世紀の政治表現スタイルは、失業や貧困の解消さらに知識社会の構築によって消え去るものなのだろうか。そうとも言えない点に問題の深刻さがある。何よりもそれらはイラクやパレスチナという中東の「前線」だけでなく、紛争の「後方」にある欧米にも出現しているのが特徴である。‥いまの状況ならサルトルやサイードが仮に現地のテロに賛成するか曖昧な態度をとったとしても、パリやニューヨークの無差別テロが犠牲者となる皮肉な可能性から免れてないだろう。

欧米でテロをする者について、植民地支配のトラウマや欧米社会の「差別と偏見」に基本要因を求める知識人も多い。欧米で成功したアジア系の学者にはテロの加害者責任を無視しがちなものもいるが、‥具体的目標のないテロのためのテロは国際世論を斟酌しようとしない。日本人にとっても「天を射る」(『史記』)おぞましいテロとの対峙をこれからもしばらくは覚悟しなくてはならない」。

ここで何が論理性と違うのかと言うと、情緒的に「忌まわしい」「おぞましい」という言葉をテロについて語ること自体もデマゴーグだという気がしますが、今まではテロを擁護しようが、擁護しまいが、自分たちに関係なかった。イラクやパレスチナで殺されている人たちは、国によって殺されているわけですが、その人たちは自分たちに関係がないわけです。そちらの方はどうでもいいわけです。ところが殺している立場、イスラエルやアメリカ(我々と同じ立場ですが)、そちらには今までは被害が及ばなかった。ただ議論していればよかったのですが、今はその被害が及ぶようになった。これは大変だという、単にそれだけの話ですが、それを「テロはおぞましい」と語っているわけで、問題は「テロの加害者責任を植民地支配のトラウマや欧米社会の差別と偏見に基本要因を求める知識人」、サイードなどのことですが、彼らが、欧米で成功したアジア系の知識人がパレスチナ問題などに対して反対すると、「彼らはテロの加害者責任がある」ということで議論しているわけです。何の加害者責任か、わからないのですが。

それでは我々はどうなのか。よくテロリストと言われる人が言うことですが、「民主主義の社会は国民全員が主権者なんだから、その国のやっていることは国民全員が責任を持つ」ということです。イラクにおいてイラク人を殺しているアメリカの軍隊のやっていることに対して、アメリカ人が責任をもつことはあたりまえのことです。加害者責任があるわけです。そのことについては一切言わず、本当のテロの加害者責任について言わない。アジア系の学者、サイードには、別にビン・ラーディンでもいいのですが、何の責任もないわけです。選挙で選んだわけでもありません。こういうことを平気で言っているということで、山内という人を心の底から軽蔑しているのですが。こういうのは学者のやるべきことと対極にあるということで、我々は「身も蓋もなく論理整合的に事実を語ればいいのだ」と思っているわけです。

西欧の概念、「平和主義」も「イスラームは暴力の宗教である」と言うわけですが、果たして暴力の宗教でないもの、平和主義で意味があるものがあるのか。「平和主義の不可能性」。暴力に対して、神でないものにとっては、暴力的に殲滅するか、あるいは暴力を放置するか、この二つしかありません。三つ目の選択肢はないわけです。暴力は暴力によって殲滅する。もう一つは「暴力はいけないよ」とほっておくと、いつまでもそのままやっているわけです。暴力を殲滅するか、放置するか、この二つしかありません。ですから平和主義はナンセンスです、そんなものはないわけです。放置するか、暴力を暴力的に殲滅するか。この二つしかありません。「暴力を容認する」、「暴力を否定する」といった言葉自体、意味がありません。こういう言葉を使う人を私は学者とは認めないということです。

「自由」も同じことであって「各社会はそれぞれに義務と禁止の体系を有し、規定できずに残った領域」が自由と呼ばれるだけです。それ以上の意味は何もありません。言論の自由、著作権とか医療広告を見ればわかる通り、絶対的な自由はありえないわけです。何が真実であるか、何が正義でないのかというのは各社会によって違うので「真実に反するもの」「正義に反するもの」という自由は基本的に認めないわけです。ただその範囲が違うということだけの話になるわけです。「自由の幻想」は現代の病理のもとにあると思いますが、物理学には自由の存在の余地はありません。物理の中には人間であっても単に物理の法則にしたがって動いているわけです。自由が入ってくる要素はありません。生理学もそうです。脳生理学の引用でも「自由意志はない」というのはほぼ証明されています。形而学的にそういうものはないわけで、自由を絶対視、神聖視する言論は慎むべきであると私は思っております。自由は「神から与えられた特殊なもの、神聖なもの」として、現実にある法的な自由のイデオロギー的根拠として、西欧ではよく言われるわけですが、そんなものはない。イスラーム的に見ても、それはすべて「神によってつくられたもの」であって、それから離れた自由はないわけです。

「民主主義」。今までも何度も民主主義というのはないのだと主張してきましたが、今日はまとまった形で定義をしてみました。「共存を強制された集合体において」、生まれながらそこから離れない、離れられない。民主主義なんていらないわけです。意見が分かれた時、すぐ別れることができるなら民主主義はいらないわけです。意見が分かれた時、それでも一緒にやっていく時に初めて民主主義が必要になってくるわけです。共存と強制の度合いはそれぞれの集合によって違うわけです。「構成単位の全体に係わる問題が」、構成単位の全体にかかわらないものは、どうでもいいわけです。「構成単位の多数の意志によって決定される意思決定システム」というものが民主主義と言えると思います。テロの話も自由の話もそうですが、言葉の定義はどう定義してもいいと言えばいいわけですが、しか言葉を使っている以上、もともと語源があるものに関しては語源の意味から大きく外れてはいけないというのが、言葉を使う以上、最低のルールだと思います。何という名前をつけてもいいですが、黒猫という名前を猫につけるのはいいが、犬につけるのは反則ですよね。白い猫に黒猫とつけるのはいけない。最低限守ってもらわないと言葉の記述ができませんので、その意味で「民主主義」というのはもともとデモクラシーですから、最低限の意味をとって内部的に一貫した定義をしようとすると、上記の定義が、今の人間の生理的、社会的な条件を考えた時、一番いいと思います。これが民主主義の定義だと私は思っています。この定義は、10人くらいのコミュニティから理論的には国家レベルまで使えるわけですが、実際にはこういうことができるのは数が少ないところでしか、できません。

民主主義と自由の相関は「意志決定過程」という限定された場における構成単位の「自由な意志表明」の保証のみ、言葉の定義、必要限、論理的に最低限必要なところで「構成単位の多数の意志によって、多数が決める」というのが民主主義の言葉の意味の本質ですから、決める時に意志がないと決められませんから、この部分で「多数の人間が自分の意志と言えるものを持っている。多数の人間が一人の人間が強制したものではなく、それに従うのではなく、自分の意志を一人ひとり自由に意識を表明したものの多数によって決まる」。それが民主主

義の本質の部分です。

と考えていった時、「多数決における投票の秘密性の確保」、これが民主制の基本にある部分になるわけです。これがなければ民主制ではないわけです。国家レベルで国全体で民主制というのはナンセンスなわけですが、議会の中だけを見た時、民主制があるのか。これがなければ民主制がないわけです。サダム・フセインのイラクにも議会があったわけです。議会で投票して決まっていたわけですが、そこでほぼ99%、100%の賛成で決まるというのは、そこに投票の秘密性がなかったからです。そうやって考えると、今回の我が国の衆議院選挙を見ても「小泉政権が多数の数の論理で押し切ったから、あれは民主制ではない」という議論、あるいは「国会で決めたのだから民主制である」という議論をしていますが、私から言わせると、どちらもナンセンスです。そこでは秘密投票が確保されていなかった。一人ひとりの自民党の議員が自由に投票できなかった、だからあれは民主主義でなかった、それだけの話です。

こういふうに定義しておくと、どのレベルでも、どれだけ民主的であったか、民主制がうまく機能したか、しなかったかということも、相対的な議論に対しては定義しないと何も決まらないわけですが、民主的であったのか、なかったのか、0か1かの判断については、こういう定義をしているわけから、簡単に判断できるわけです。

「現存する西欧政体は、民主主義ではなく制限選挙寡頭制である」。そもそも民主主義なんて言葉を使って、民主化なんて議論をしていると何も見えてきません。有害でしかない。制限選挙寡頭制についてはそれなりに評価しています。実質的に西欧でやっているシステムが、そう悪いものであるとは思ってないですが、それを分析する言葉がないので、議論が空回りに終わってしまう。しかもイデオロギッシュに使われてしまうとよくないということです。

「テロ」も、イスラームにはテロという概念は不在です。「テロの概念なしに成り立つのか？」と思われるかもしれませんが、成り立つんです。我々がテロと言っているようなものを犯罪として構成する概念はあるわけです。殺人罪、強盗罪、内乱規定はあるわけです。しかし我々が言う「テロ」という概念はないんです。イスラームにはそれがなくても、今まで全然困らずに来たわけです。「テロリストとは交渉せず」というのとは違って、イスラームの内乱罪は、まず、叛徒の言い分を聞く。ここから始まります。法学書に出ています。権力者に不正があれば糾す。それでだめだった時は力で鎮圧するわけですが、まず叛徒の言い分を聞き、権力者の不正を糾す。我々の持っているテロ概念と全く違うことがわかると思います。

イスラーム世界は、シーア派は違いますが、スンナ派は預言者ムハンマド死後、4代のカリフを正統カリフと言って、その時代を理想の時代と考えるわけです。アブーバクルからウマル、オスマン、アリという4代のカリフの時代を理想の時代と考えるのですが、このうちの3人がテロによって殺されているんです。病死するのはアブーバクル一人です。ウマルはゾロアスター教徒の刺客によって礼拝中に殺されます。オスマンは内乱で、この時代はイスラーム帝国は中央アジアから広まった大帝国でしたが、このカリフは自分の膝元のマディーナで自分の家にいて叛徒に囲まれるんですが、しかしカリフ・オスマンは「私は決してムスリムの血を流さない」と言って一切抵抗しません。世界中に散らばっている自分の部隊が「助けにいこうか」と言うんですが、それも拒否する。自宅に叛徒が入ってきて殺されてしまう。アリもハワリジュ派という異端、分派の刺客によって暗殺されてしまいます。イスラームでは理想とされている時代です。政治家はそういう責任を持って生きるべきだと思っています。

デュルケームというフランスの社会学の祖は『社会学的方法の基準』で「犯罪というのは正常の社会現象である。犯罪が存在するのは普通のことであり、正常なことで、犯罪が存在しないと言われる社会は困った社会、異常な社会であって、一定量以下に犯罪を減らそうというのは却って社会自体をおかしくしてしまう」。デュルケームは特殊な社会観を持っている人ですので、私が今、使っている文脈とは違うのですが、テロというのはもちろん、治安関係者がテロをなくすために努力をするのはいいが、研究者は理想論に与せず「ある程度、テロがあるのは仕方がない。それをなくそうとしてしまうとおかしくなる」という、まさにアメリカやイギリスのテロ対策法がやっていることは、それをあまりやってしまうと社会が崩れるという学問的な裏付けでもあります。治安対策者ではなく、研究者はそういう視点から見ていかないといけないと思います。

私のテロも定義は簡単で「暴力の行使の威嚇によって正しい（行為者の準拠する価値・規範体系に照らして）目的の達成を目指す行為」です。そこにそもそも政治とかは何か、宗教とは何かという問題が出てきますが、そういうのは入れる必要はないと思います。正しければいいわけです。「目的の達成を目指す行為。目的は手段を正当化する」というのがテロの大原則です。正しい目的を達成する。しかし本来、「暴力の行使は正しくない」というのが基本的にはテロリストにもあるわけです。だが「正当な目的を達成するためであれば、暴力の行為は容認される」というのがテロの本質です。戦いというのは負けないことが最優先されます。自分たちが負けても、ルールを守るということはまずないですね。ほとんど期待すべきではないと思います。例外的にそういう信念の人たちがいるかもしれませんが、そういう例外は社会科学者は社会科学では期待すべきではないと思います。テロは「目的は手段を正当化する。少なくとも負けないために行使する」という意味からすれば、テロはなくならないと思います。

では「何が、テロでないか」。宮坂さんが上げられたテロの定義との一番の違いは「国家」が入らないことです。定義上、国家がテロを起こすことはありえないとなっています。独占的に「国家が正しいことを決められる」という前提があるので、ここでは国家が入ってこない。これでは客観的な定義にならない。国家は国家システムの中では総合的に認められているわけですが、すべての人間が認めているわけではありませんので、正しさの基準を国家が独占するとしてしまうのは学問的に中立の立場にならないわけで、それを中立的にしようと思うと「正しいかどうかは本人たちが決める」ことにしておかないといけないわけです。

では「何がテロではないのか」を考えた方がはっきりわかるわけです。8月にあった大阪での「自殺サイト連続殺人事件」。自殺をする人間の首を締めて殺す。これはテロではないわけです。暴力が目的、殺すことが目的だった。殺すのが楽しい。この人はテロリストではないわけです。「愉快犯」、事件が引き起こす恐怖自体が目的である。皆が騒ぐのが面白い。ここれも違うわけです。「暴力団の恐喝」も目的が正しくない、正しいと思ってやったわけではない。単にお金がほしくてやっている。「独裁者の暗殺」。桜田門外の変とかはテロに近いんですが、テロではない。私の定義だとテロにならない。独裁者を殺すこと自体が目的で、井伊直弼を殺せばその政策は終わるので、それでいいわけです。これはテロとはちょっと違うと思っています。テロの言葉の語源は「恐怖」ですから、恐怖を起こさせる。ただの暴力は暴力であって、テロにはならないと思います。

テロ組織は軍とか警察が典型で、これがテロ組織です。武装解除をしてしまえばテロは起きません。軍でも警察でもそうです。アメリカのテロもアメリカ軍をなくしてしまえばテロはなくなるわけです。簡単な話です。

次は「テロによらないで目標達成を可能にする」。テロとはあくまでも目標達成のためにやるわけですから、暴力によらずに目標が達成できればテロはおさまります。なくなります。テロによらないで目標達成を可能にする。これには二つの選択肢があります。

最近出た本でバーナード・ルイスの『聖戦と聖ならざるテロリズム』があります。バーナード・ルイスはイスラームの歴史の専門家で大家です。臼杵先生は彼の

本はだめだという書き方をしていますが、私は結構、評価していまして、全体的に見るとバーナード・ルイスはバランスのとれた、いい歴史家だと思っています。それでもところどころ問題があるんですが、ユダヤ人でシオニストですから、この1点に関しては問題がある。学者ですからそれほどイデオロギッシュではないのですが、しかしところどころ気をつけたいところがあります。なぜビン・ラーディンがテロをやるのか。彼の有名な声明文があるのですが、イスラーム教徒たちは「80年以上にわたって」苦しめられてきた「屈辱と恥辱」と言っています。これをバーナード・ルイスは「カリフ制がなくなったことが原因である」と言っています。カリフ制は1923年に廃止されるのですが、カリフ制がなくなってしまったことが屈辱の原因だと解釈しています。これは本気なのか、ウソなのか判定がつかないんですが、明らかに間違いです。サウジの専門家の保坂修司さんが「オサーマ・ビン・ラーデンで読むオサーマ・ビン・ラーデン」のホームページに書いていますが、実は、この80年というのはパレスチナ占領なんです。「イスラエルによるパレスチナに占領問題が、すべてのもとである」とビン・ラディンは言うわけですが、それをバーナード・ルイスはカリフ制と読み替えている。宮坂先生の話にあったイスラームの「トータルタリアン・エンパイヤーメント」という言葉もここから来ている。ビン・ラディンのもとにはカリフ制がある、ジャマ・イスラミアもそうですが、「世界全体を統一したカリフ制をつくるのだ」というのがあると。こういうことがイスラーム世界を超えて西欧にも少しずつわかってき始めたんです。それにバーナード・ルイスは明らかに加担していると思いますが、「ビン・ラーディン達はカリフをつくりたがっている。だからアメリカがやられるのはカリフ制復興のためだ」と。そうじゃなくて、イスラエルがあるせいなんですが。この1点だけをバーナード・ルイスの本を気をつけて読むべきだと思いますが、それ以外は概して客観的です。彼はユダヤ人ですが、ユダヤ人とアラブ人の問題に関しても中立的です。イスラームに対して好意的だと言ってもいいくらいで、中世のアラブ、イスラーム帝国におけるユダヤ人の扱いは、もちろん迫害もあった、小規模なものですが、それも中立的に扱っています。ただ現代イスラエルのものに関してだけは問題があると思うので。

「テロには目的がある、政治的な目標を解決すれば解決するのだ」という単純な話であるわけです。テロについては、ジハードとの関係で論じられる方が多い。ここで完全に抜け落ちているのはイスラーム法では「殺人の同害報復刑は私法である」ということです。「目には目を、歯には歯を、命には命を」はハムラビ法典からあるわけですが、これがイスラームにもあります。ユダヤ教で「目には目を、歯には歯を、命には命を」、これは法であった。それ以外には選択肢はなかった。キリスト教はそれをやめてしまって「右の頬を打たれたら左の頬を」という、ラジカルですが、通用性のない教えを入れた。イスラームは中庸をとって、基本的には「目には目を、命には命を」なんですが、賠償金をとってもいいし、許してもいいという選択肢をとった。イスラームにおいては「命には命を」というのは私法です。人が殺された場合には下手人を許す権利は国家にはありません。遺族だけがその権利を持っている。イスラームでは殺人を、故意の場合と、過失の場合に分けます。故意に人を殺した人間への裁きは遺族が決めることです。国家には許す権利はありません。遺族がどのようにするかを選ぶ。国家が処刑するか、賠償金をとるか、許すか。これは遺族にしか決められません。

今、イラクでは10〜20万人のイラク人が殺されています。この人たちは当然償われなければいけない。これを決めるのは遺族であって国家ではありません。占領軍への抵抗はジハードの議論だけで論じられていますが、それ以前に自分の親族を殺された人間は、それに対して正義を求める権利があるわけです。それをアメリカもやっていない、イラク人を殺した人間を裁いていない。イラク政府もやっていない。となれば自分でやるしかない。人を殺した場合、それに対して殺さないといけないという日本の仇討ちとは違います。日本の仇討ちは自分で殺しにいく。イスラームでは国家に請求する。国家が裁判で決めて国家がやらないといけない。本人がやる話ではない。しかし国家がやらなければ、自分でやるしかない。これは私法の話ですから。殺された人間の遺族はどうするか。請求を求めるにはどうするかという話を、一切誰も論じない。イスラーム学者もこの話をしない。ジハードの話だけをしている。これも問題だと思います。

テロリストのメッセージの「公共性」。9月24日にMuslim Association Britainで、穏健な玉虫色で、できるだけ多くのグループをまとめようとしているという論調で、「反テロ」法・イラク戦争反対デモの10万人の動員が議論になっています。ムスリムだけでなく、ムスリム以外の英国人も参加しています。MABはテロリストではないですが、「イラク戦争は間違っている」という「公共性」のあるメッセージを流している。「公共性」があることをまず認めないと話にならない。4人の英国教会の主教が「アメリカ追随のイラク派兵を在英ムスリムに謝罪すべし」という発言をしています。テロリストたちのメッセージは「イラクから兵を退け」ということですが、そのことが公共性を持ったメッセージであることを、まず理解すべきだと思います。テロによらないためにはテロリストの目標達成させることが重要だと。公共性がなければ、それは仕方ないわけですが、公共性がある場合は公共性のあるメッセージが伝わり、暴力によらずに、そのメッセージが実現される対策をとるのが、テロをなくすには、いいことだということです。

英米のテロ。これは私自身、テロの概念におかないのですが、彼らが言う「テロ」という言葉を使うとすれば、もともとイラクでは10万人以上の民間人が殺害されている。その場合、軍司令官を兼ねる大統領や首相は共同正犯だと。イスラーム解放党が非合法化された直接の原因は、マサリという分派の人が「トニー・ブレアは殺してもいい」という話をしたわけです。それに対して彼がインタビューを受けて「彼は民間人ではなく、軍司令官である。軍人なのであってイラクで実際に戦闘をやって民間人を殺しているわけだから、当然、それに対して責任をとって殺されるべきだ」という話をしているわけです。

アメリカのキリスト教福音派右派で有力指導者のパット・ロバートソン師、保守派キリスト教団体クリスチャン・コアリションの創始者ですが、2005年8月22日、自らの宗教番組の中で「反米姿勢を鮮明にしているベネズエラのチャベス大統領を暗殺すべきだ」と訴えた。これは日本の新聞にも出ました。これは後で彼が「殺せとはっきりと言っていない。あれは『殺せ』と言ったのではなく『捕まえてこい、誘拐してこい』と言っているのだ」と言うわけですが、少なくとも一国の大統領を誘拐してくることは、テロであっても、何の良心のやましさも感じていない人から、こういう発言がなされています。発言だけでなく、9月19日には、イギリス軍の戦車がバスラの刑務所を破壊し、主権国家であるところの国家の刑務所に、イギリスのスパイがいるとイギリス自体が認めていることですが、工作員が捕まったので、それを解放するために戦車で突入して壊して誘拐するということを、主権国家が平気でやっている。これを「テロ」と呼ばずして、何を「テロ」と言うのかと思いますが。

イギリスのイスラーム。イギリスにはイスラーム教徒が160万人くらいいますが、内訳は圧倒的に南アジア系が多い。今回のテロもパキスタン系だった。

「スモールワールドとイスラームネットワーク」。マーク・ブキャナンの『複雑な世界、単純な法則〜ネットワーク科学の最前線』という本に出てくる概念です。世界は6でつながっている。世界中のどんな人間でも6人とつながれば、誰にでもつながれるという話です。私とビン・ラーディンは2人でつながる。皆さんは3人でつながる。そういうふうに直接の知り合いをつながっていくと、どんな人間でも6人いれば必ず大統領につながる。そういうネットワークがある。なぜそうなっているかを詳しく書いた本です。ネットワークというものの重要性が言えるわけです。イスラーム社会は優れてネットワーク社会だと。宮坂先生が「イスラームのテ

ロは組織で動いていない」と。それに対して国家という組織がどう立ち向かうか。実はイスラームはテロ組織という言われるものだけでなく、基本的に法人概念の国家、会社とかを持っていません。すべてネットワークなんです。砂のようなネットワークではなく、ハブ構造を持っているネットワークです。ネットワークがキーワードであって、イスラーム社会はネットワークで見ないといけない。実はイスラームが特殊なのではなく、西欧の方が特殊なんです。組織というものがかっちりできている、それで動いていくのは西欧の発明ですが、これで西欧はかなり成功したわけです。現在の西欧は能率がいい。効率的に動くので戦争に適しているわけですが、それで国家をつくって、会社をつくっていって世界を征服していくわけです。よくできた組織です。それと同時にコントロールしやすいように、世界中を法でまとめて組織を埋め込んでいこうとしている。それがグローバリゼーションで、それにあった法律をつくっていく。メンバーシップのはっきりした組織をつくって創成していく。それを世界に広めていくのがグローバリゼーションであるわけです。

これは実はあたりまえのように見えるが、そうではない。組織はもともと西欧にしかありません。日本はこれに近いものがあった。日本のシステム論、公文俊平さん、村上さんがやっていたことですが、日本は「家集団」という組織があった。西欧と日本にしかないのですが、メンバーシップがあって、中の人間は変わっても、どんどん続いていく。日本の家集団は血縁がなくても養子をとって家は続いていく。そういうものが日本にはある。西欧の組織、法人概念は相対化しにくく、実は少数概念です。日本にはあったので、うまく先進国家化したのですが、世界的にはないわけです。中国では組織より血縁の方が重要です。イスラーム世界でもそうです。ゆるやかなネットワークで動いている。

テロリストと戦うためには「穏健派とテロリストを分けて、テロリストの主張を孤立化させないといけない」という話があります。内藤先生が『世界』にヨーロッパの7·7以降の、イギリスについてのヨーロッパの対応について書かれています。「穏健派と過激派を分ける呼びかけが、イスラーム教徒の中で怒りを買っている」と。それでも呼びかけられれば、それに答えるわけで「イスラームは無実の人間を殺すことを認めない」という議論になっていくわけです。こういう言葉が、一般向けの声明で出す場合、そういうふうに言わざるをえないのですが、無理なんですね。少なくともテロリスト、テロリスト予備軍の人たちは、こういうものは何も訴えない。軽蔑を増すだけです。

「罪の無い非戦闘員を正当な理由無く殺してはいけないのはあたりまえ」（事実「テロリスト」たちは殺人の前科なし）。最近のネオリアリストの一部には「クルアーンには不信仰者は殺せと書いてある。だからこの人たちは殺していい」という議論をしている人がいますが、単純に事実を見れば、違うことがわかるわけです。4人の実行犯たちはイギリスにいるわけですから隣人は皆不信仰者ですので目に付く人間は皆殺しにしなければいけませんので、クルアーンにあるように不信仰為者は殺せということを実行していれば、もう15歳くらいで捕まっているはずです。そうなっていない。コーランの文句をそのまま適応するという話には全然ならないわけです。知性があれば、わかるんですが。ともかくそうではなく、皆、普通の人だった。ご近所にも受けのいい人たちだった。彼らはそんなことを思ってない。殺していないどころか、暴力的なことすらしていない。問題はまず、「罪が無いのか、罪があるのか」で意見が分かれるわけです。民主主義国家は「全体主義国家では連帯責任である」という議論がある。宮坂先生の話の中で出てきた河野さんの話、「日本はアメリカの属国である」というのはすばらしいと思います。宮坂さんは「本当のことを言わずに『日本は属国である』と言っている」とおっしゃっていましたが、本当は「日本は属国なんだ」という真実を語ることによってテロリストの議論を無効化するという、すばらしい議論だと思いますが。そのためには「民主主義という言葉があるから我々には責任がある」という話になるので、そちらから崩していかないといけないと思いますが。

「確かに罪はないんだが、正当な理由がある」というのが二番目に来る。では占領軍を撤退させるために、他に何の手があるか。ないわけです。撤退しないという絶対目標がある場合、「お前たち、どうする。代案を上げてみろ」と言われても上げられない。その時にこういう行動をとれば、ああいう行動を起こせば、撤退をやめるかどうかはわかりません。彼らは「撤退するだろう」と思ってやっているわけですが、撤退しないかもしれない、撤退するかもしれない。それはわからない。スペインの事件では「撤退するのではないか」ということがありました。あまりやられたら「自分たちに関係ないイラクで、自分たちの兵隊も死んでいる。こんな国の中に行くのはたまらない、引き上げよう」と考える人がいてもおかしくない。「罪がない」部分で一つの線引きがありまして、次に「罪がない」としても正当な理由がある。それは「ムスリムの命を守るためだ」。他に手段がないとなれば、代案が上げられない人たちにとっては、何を言っても「テロリスト」と呼ばれる人「テロリスト予備軍」は何の痛痒も感じない、軽蔑を招くだけなんですね。こういうことをやっても仕方がないと思うわけです。

イスラーム解放党は、カリフをつくろうという運動です。パレスチナを解放すること、カリフ制の再興を目的としてつくられた組織です。パレスチナの解放はローカルですが、カリフ制の再興はグローバルです。他のイスラーム運動と言われるものが国民国家のレベルでイスラーム国家をつくろうということに対して、解放党はそれを否定する。国民国家レベルのイスラーム国家はありえない。カリフ国家だけが唯一のイスラームの政治制度だという議論です。論理的には過激ですが、そのために何をするか。イデオロギーを広めるという、おとなしいものです。そういうグループです。唯一の世界的な組織で、ホームページを持っていまして、内容はそこで読めます。ホームページアドレスも上げています。英語とトルコ語、フランス語、ロシア語、デンマーク語、ウルドゥー語で入っています。国レベルでは別にイギリスが持ってます。マレーシアとインドネシア。マレー語は公式ホームページに入ってませんが、マレー語とインドネシア語が入っています。国籍に関係なく党員がいます。ロシア語はロシア人ではなく、中央アジア人です。彼らは党員です。ムスリム同胞団とか、ジャマ・イスラミアがよく出てきますが、これは違うんです。ムスリム同胞団はアラブ人しかいません。ジャマ・イスラミアはパキスタン人、南インドの人しかメンバーはいません。連帯はしていますが、メンバーとして一つの交流を持っていて、多国籍で持っているのはイスラーム解放党だけです。イスラーム世界運動です。

解放党の議論はカリフ制がなくなってしまった今、イスラーム世界はダルルハルブ、非イスラーム国家になってしまった。非イスラーム国家においては、武力の行使は禁じられている。ただし正当防衛はいい。個人の暴力は認める。家に泥棒が入ってきたら戦ってもいいのと同じで、自分の土地に敵が攻めてきた時、武器を持って戦うこと以外は、一切、武力行使はしてはいけない。メッカ時代、マジナに移ってイスラーム国家をつくる前のメッカのムハンマドの時代、多神教から迫害を受けても一切抵抗しなかったという歴史的な事実に基づいています。言うことは過激ですが、やっていることはおとなしい人たちです。その彼らが非合法化されたわけです。

イスラーム解放党は特殊なイデオロギーを持っているので、他のメインストリームのイスラーム運動からは嫌われていまして、ヒズム・イスラームを潰すために他のところが工作している。イスラーム解放党の非合法化に関しては犬猿の中の普段停滞しかしないムスリム同胞団も、さすがに「言論の自由に反する」と解放党を擁護しています。同胞団が解放党を擁護したのは、私が見た限り、イスラーム世界でも外でも、初めてです。そういう点においてイギリスの今の対応はイギリスのメインストリームと言われるムスリムにとっても危機感を募らせるものであると言えると思います。

CISMOR　部門研究会2アメリカのグローバル戦略と文明の共存
2005年10月15日

「自由民主主義」の失敗 ― イスラーム解放党の非合法化を中心に

同志社大学神学部　中田　考

Hizb ut-Tahrir Britain (http://www.hizb.org.uk/) Condemns Tony Blair's Announcement to Ban the Party

London, UK, August 5 - Today's announcement at the PM's press conference to impose a ban on Hizb ut Tahrir, the well established non violent Islamic political party has clearly exposed this PM's and government's fanaticism and extremism to curtail legitimate Islamic political debate in Britain, for their own political ends. This is a clear proof of the government's failure to face the political opinions of the party through rational debate and discussion and a desperate attempt to prevent the British public hearing the opinions of the Muslim community.

Hizb ut-Tahrir has a record of over 50 years of following a method of non-violent political activity against imperialism and dictators and despots who rule the Muslim world with the West's approval. In its work to establish the Islamic Caliphate, Hizb ut-Tahrir has never resorted to any sort of armed struggle and nor has it ever incited people to kill innocent civilians. It has throughout its history worked through intellectual and political means while its members have been tortured and killed in the thousands.

'Only the Islamic State Can Guarantee 'Free' Speech'

2005-09-18, Yamin Zakaria, London UK

Islamic State and 'Free' Speech

Each society implements its own version of 'free' speech, but the version implemented in a genuine Islamic state remains constant and fixed. The same can be said for its version of human rights and minority rights. Even if the ruler or the majority in the Islamic State, decides to lets say gas its non-Muslim minorities or quarantine them into concentration camps, they are not allowed to do so by fixed Islamic laws.

In contrast, notions like human rights, 'free' speeches, are fluid in the west; can alter any time at the whim of its rulers or the ruling elite, or the majority population. The events from Camp-X-Ray, Baghram, Abu-Ghraib, Bombing of Al-Jazeerah, embedded journalists, to the recent legislations and behaviour of the western governments, clearly illustrate this. For them, the gap between democracy and dictatorship, free speech and censorship, human rights and arbitrary imprisonment and torture, is only a matter of degree and timing.

This is why only the Islamic State can guarantee 'free' speech, as the laws are permanent and fixed. For sure the rabid anti-Islamic elements will frown at the title of this essay, but the truth is a bitter pill to swallow. If swallowed like all the bitter tasting medicine, it can provide an excellent cure, but some will not swallow the pill due to their arrogance and pride! The Holy Quran aptly describes those fanatics: "deaf, dumb and blind and they will not return (to the path of truth)" Holy Quran 2:18. Yamin Zakaria (www.iiop.org)

(international Institute for Peace) (http://www.iiop.org/index3.php?recordID=88)

1. 西欧の政治学の概念の不毛性

党派的・イデオロギッシュ・情緒的で使い物にならない

批判の価値もない　→　批判もしない（無視）　イスラーム学者の絶対多数

「批判」しているのは極少数の欧化知識人のみ

批判に整合性がないのは、批判される対象自体に整合性がないから

学者/研究者の使命はリアルな世界を身も蓋もなく論理整合的に語ること

対極の例：山内昌之「テロと戦争」2005年9月5日付『朝日新聞夕刊』

　無差別テロという忌まわしい二十一世紀の政治表現スタイルは、失業や貧困の解消さらに知識社会の構築によって消え去るものなのだろうか。

　そうとも言えない点に問題の深刻さがある。何よりもそれらはイラクやパレスチナという中東の「前線」だけでなく、紛争の「後方」にある欧米にも出現しているのが特徴である。・・・いまの状況ならサルトルやサイードが仮に現地のテロに賛成するか曖昧な態度をとったとしても、パリやニューヨークの無差別テロの犠牲者となる皮肉な可能性から免れないだろう。・・・

　欧米でテロをする者について、植民地支配のトラウマや欧米社会の「差別と偏見」に基本要因を求める知識人も多い。欧米で成功したアジア系の学者にはテロの加害者責任を無視しがちなものもいるが、…具体的目標のないテロのためのテロは国際世論を斟酌しようとしない。日本人にとっても「天を射る」(『史記』)おぞましいテロとの対峙をこれからもしばらくは覚悟しなくてはならない。

(1) 平和主義：イスラームは暴力の宗教/平和の宗教」といったチープな二分法の虚妄。平和主義の不可能性。暴力を暴力的に殲滅するか、暴力を放置するかの二者択一が存在するだけ。

(2) 自由：各社会はそれぞれ義務と禁止の体系を有し、規定できずに残った領域が自由と呼ばれるだけ。Cf., 著作権、医療広告。

自由の幻想：物理学に「自由」の存在の余地なし。生理学にも。

　…「手を動かそう」という意志と脳の活動（運動準備電位）の時間関係だ。もし、脳とは別の独立した何か（魂・霊？）が脳の活動を引き起こし、その結果として随意運動が現れるとしたら、「手を動かそう」という意志は、脳活動に先立つはずだ。

　この時間関係を注意深く調べた実験が一九八〇年代に行われたことがある。方法などやや複雑で専門的なのでここでは省くが、実験結果の要点は簡単だ。脳の活動（運動準備電位）が始まってから数十~100ミリ秒ほど後になって、「手を動かそう」という医師が現れるという結果だった。

　「後に」であって「前に」ではない。・・・］澤口俊之『わがままな脳』筑摩書房2000年、80頁

　［要するに自由意志は脳の活動を後追いするわけだ。自由意志を作るのは、脳の活動であって、その逆ではない。「自由」とは意志の中ではなく、意志として自覚される前の脳活動の中にあるわけだ。「自由意志」というのは、この意味で「幻想」だといってよい。］同81頁。

"FREEDOM AND DEMOCRACY" America's Ultimate Polytheism" By Robert Crane
(Islamica Magazine, Issue 14 Fall-Winter 2005)

Perhaps the neo-conservative hype about "freedom and democracy" as an end in itself must be elevated to the modern pantheon of false gods.....

The modern polytheistic strategists, who worship power as an ultimate end, are convinced that order comes before freedom, despite the opposite spin in their public relations strategy, and that the status quo therefore must be maintained with all of its injustices. They simply do not believe the wisdom of America's founders who taught that justice is the best cure for chaos and that "freedom" without justice is a fraud. The Neo-Cons cannot even understand why the Founders in the Preamble to the American Constitution listed justice as the first of five purposes for the new polity and listed freedom last.

(3)民主主義：「共存を強制された集合体において、構成単位の全体に係わる問題が、構成単位の多数の意思によって決定される意思決定システム」

民主主義と自由の相関は「意志決定過程」という限定された場における構成単位の「自由な意志表明」の保証のみ。「多数決における投票の秘密性の確保」政党性の不可能。

現存するいわゆる西欧の政体は、民主主義ではなく制限選挙寡頭制

(4)テロ：　イスラームに「テロ」概念不在。殺人罪、強盗罪、内乱規定で十分。「テロリストとは交渉せず」と違い「内乱」には、先ず叛徒の言い分を聞き、権力者に不正があれば糺す。理想の4正統カリフのうち3人までが「テロ」により暗殺。

・・・犯罪がこのような集合生活全体の諸条件と緊密に結びついてあらわれる以上、およそこれほど明白なかたちで正常性のあらゆる徴候を呈している現象もないことになる。・・・(デュルケム『社会学的方法の基準』岩波書店1982年151頁)

・・・犯罪を正常社会学の取り扱う現象のうちに分類すること、それは、もっぱら犯罪は人間のいかんともしがたい悪意に由来する遺憾ではあるが不可避的な一現象であることを意味するのではない。むしろ、それは、犯罪が公共な健康の一要因であり、およそ健康な社会にとって不可欠な一部分をなしていることを確認するものである。(同上152頁)

したがって、犯罪は、必然的かつ必要なものである。すなわち、犯罪はいっさいの社会生活の根本的諸条件に結びついており、しかもまさしくそのために有用なのである。

・・・犯罪がそれ自体で道徳意識の進化に有用な役割を演じることもあるのだ(同158頁)

じっさい、犯罪がもっぱらきたるべき道徳の予兆をなし、やがておとずれるものへの一道程をなしたことが、なんと数多くあったことか。(同159頁)

・・・通念に反して、犯罪者は、もはや根本的に非社会的な存在、社会のなかによび入れられた一種の寄生的な要素、すなわち同化できない異物などではなく、まさしく社会生活の正常な主体としてあらわれる。犯罪もまた、もはや、いかに狭い限界内に抑制されてもなお足りないような悪と考えられてはならない。犯罪の率が平常の水準からあまりにもいちじるしく落ち込むような場合、それは喜ぶべきことであるどころか、この外見上の進歩はなんらかの社会的混乱と同時的に、また緊密に結びつきながら生じているものと考えて間違えない。(同160頁)

テロ：「暴力の行使の威嚇によって正しい(行為者の準拠する価値・規範体系に照らして)目的の達成を目指す行為」(目的は手段を正当化する：戦いでは負けないことが最優先)

何がテロでないか。「8月の大阪での自殺サイト連続殺人事件」(暴力自体が目的)「愉快犯」(事件の引き起こす恐怖自体が目的)「暴力団の恐喝」(目的が正しくない)独裁者暗殺(桜田門外変井伊直弼暗殺)(それ自体で政治的目的達成)

(テロ組織：軍、警察　テロ防止：武装解除、テロによらない目的達成を可能にする)

・・・ビンラディンは、声明文でしばしば歴史的な出来事をとりあげる。もっとも劇的だったのは2001年10月7日のビデオだろう。ビンラディンは、イスラーム教徒たちが「80年以上にわたって」苦しめられてきた「屈辱と恥辱」について語ったのである。それではこの「80年以上」とは何を意味するのだろうか。欧米の消息筋の人々は考えあぐねて、80年前のさまざまな事件をもちだしたのだった。ところがビンラディンが語りかけたイスラーム教徒たちには、それが何を意味したかすぐにわかったはずだし、その意味をしっかりとうけとめたに違いない。

・・・偉大なイスラーム帝国の最後を飾るオスマン朝のスルタンがついに決定的な敗北を喫したのは1918年のことだった。・・・(バーナード・ルイス『聖戦と聖ならざるテロリズム』紀伊国屋書店2004年12月16頁)

廃止されるまでの13世もの長い間、カリフ制にはさまざまな変遷があった。しかしイスラーム教徒の統一の有力なシンボルであるだけでなく、イスラームのアイデンティティーのシンボルであった。・・・ウサマ・ビンラディンが語った「屈辱と恥辱」とは、この内外からの攻撃によるオスマン帝国のスルタン制とカリフ制のことに違いあるまい。(同上18頁)

「米国が今、味わっているのは、われわれが何十年にもわたって味わってきたものと比べれば、取るに足らないものだ。われら共同体はこの屈辱と侮辱を約80年、味わってきたのである。」

ここで言及されている80年とは、すでに拙著のなかで指摘したように、1922年9月11日からの約80年を指すと推定される。 [31]1922年9月11日とはすなわち英国によるパレスチナ委任統治発効の日である。犯行日が9月11日であったことは、犯人たちが米国中枢への攻撃とパレスチナ問題を結びつけて考えていたこと意味している。(「オサーマ・ビン・ラーデンで読むオサーマ・ビン・ラーデン」保坂修司 http://homepage2.nifty.com/public-philosophy/hosaka2.htm)

※「テロ」についてはジハードとの関連で論じられることが多いが、イスラーム法では殺人の同害報復刑は私法(＝遺族以外に赦す権利はない)、為政者は刑の執行の義務だけで免責権なし。

※「テロリスト」のメッセージの「公共性」

9月24日MAB(Muslim Association Britain)「反テロ」法・イラク戦争反対デモ組織

10万人動員 (ムスリム以外の英国民も参加)

4人の英国教会の主教：アメリカ追随のイラク派兵を在英ムスリムに謝罪すべし(9/19)

※言説の「公共性」＝「自由」の所産　cf., オウム真理教など「カルト」の洗脳

※米英の「テロ」

イラクで10万人以上の民間人を殺害(軍司令官を兼ねる大統領、首相は共同正犯)

米キリスト教福音派の右派で有力指導者のパット・ロバートソン師(保守派キリスト教団体クリスチャン・コアリションの創始者)は、2005年8月22日放映の自らの宗教番組の中で、反米姿勢を鮮明にしているベネズエラのチャベス大統領を暗殺すべきだと訴えた。

9月19日、イギリス軍戦車がバスラの刑務所を破壊しイラク人2名を殺害して収監されていたイギリス軍工作員を脱走させる。

2. イギリスのイスラーム

※2001年春のCensusに基づくイングランド・ウエールズのムスリム人口

白人：ムスリム人口	179,409人	総人口47,520,866人
混血：	64,958人	661,034人
南アジア：	1,048,612人	2,032,463人
インド	131,463人	1,036,807人
パキスタン	657,316人	714,826人
バングラディシュ	259,833人	280,830人
その他アジア	89,704人	241,274人
黒人	106,717人	1,139,577人
その他	55,679人	446,702人
合計	1,546,626人	52,01,916人

(Tahir Abbas(ed)., Muslim Britaion - Community under Pressure, London & New York, 2005, p. 21)

※スモールワールドとしてのイスラームネットワーク

社会構造の基本パターンを「組織」と「ネットワーク」に分けるなら、イスラーム社会はすぐれてネットワーク的な社会（法人概念[国家、会社]の不在）

9月11日のテロ攻撃以降、われわれは、西側世界が戦っているのは「テロリスト集団のネットワーク」であり、このネットワークには階層性に基づく命令構造はなく、世界中に分布しているごくふつうに考えるようになった。インターネットの人間版とでも言えそうなテロのネットワークは有機的な構造をもち、そのためにきわめて攻撃を受けにくくなっている。（マーク・ブキャナン『複雑な世界、単純な法則　―　ネットワーク科学の最前線』草思社2005年3月25頁）（ダンカン・ワッツ/スティーブン・ストロガッツ「『スモールワールドネットワーク』における集団力学」『ネーチャー』1998年（同28－29頁））

・・・60億の人々がわずか6本のリンクでつながってしまう・・・（同15頁）

・・・「六次の隔たり」(six degrees of separation)・・・数年前のこと、ドイツのある新聞社がこのおもしろい試みを取り上げ、フランクフルトに住むシシカバブ店のオーナーと彼の大好きな俳優マーロン・ブランドとを結びつけてみようとした。数ヵ月後、『ディ・ツァイト』紙のスタッフは、二人を結びつけるのに必要な個人的なつきあいのリンク数は6本でいいことを発見した。イラクからの移民で、サラー・ベン・ガールンという名のシシカバブ店のオーナーには、カリフォルニア在住の友人がいた・たまたま、その友人はある女性のボーイフレンドといっしょに働いていた。そしてその女性は、ブランドが主演した『ドンファン』のプロデューサーの娘と大学の女子学生クラブで先輩後輩の仲だったのだ。とまどいを覚えるかもしれないが、六次の隔たりはまぎれもなく社会的世界（social world）の特徴のひとつであり、・・・（同13－14頁）

・・・強い絆よりも弱い絆のほうが重要性をもつ場合が多いのは、弱い絆は社会のネットワークを縫い合わせるうえで不可欠な紐帯の役割を果たしているからだというのである。弱い絆は社会の「近道（ショートカット）」で、これらが失われてしまうとネットワークはバラバラに崩れ落ちてしまうだろう。（同62頁）

「分散型」ネットワーク（同116頁）

・・・スモールワールド・ネットワークには二つの種類があるようだ。すべ手の要素がほぼ同数のリンクをもっている平等主義的ネットワークと、リンク数に大きな差があることを特徴とする貴族主義的ネットワークである。・・・これらの貴族主義的なネットワークのいずれも、おそらく金持ちほどますます豊かになっていった結果であると思われるハブ、すなわちコネクターが存在している。（同188-189頁）

「平等主義の類に属するワッツとストロガッツ版のスモールワールド・ネットワーク」（同197頁）

・・・ランダム・ネットワークは冗長性があっても、統一性を欠いた攻撃にさらされるとまたたく間にばらばらになってしまうのである。・・・貴族主義的ネットワークは、攻撃を受けたときに優雅な壊れ方をし、決して壊滅的な被害をこうむることはなかった。(同209頁)

・・・世界の全人口、60億の人からなる円周に戻ることにしよう。ここでは誰もが、直近の50人の隣人とつながっている。この規則的なネットワークの隔たり次数はざっと6000万だ。これは、一回に50人の隣人とつながっている。これは、一回に50人分移動したときに、60億人からなる円周を半周するのに要する回数に等しい。しかしながら、数本のランダムリンクを入れると、この数字は急激に小さくなる。ワッツとストロガッツの計算によれば、新たに入れたランダム・リンクの割合が一万本につき二本でも、隔たり次数は6000万から約八に下がる。もし1万本につき三本の割合なら、5まで下がる。一方、ランダム・リンクがこれくらい少なければ、社会のネットワークならではの構造を作り出しているクラスター化には影響は生じない。

このようなスモールワールド・ネットワークは不思議な力を発揮する。普遍的な性質という観点から見れば、わずか六次の隔たりであらゆる人を結びつける一報で、現実世界に見られる社会構造　―　つまり集団やコミュニティーが豊かにクラスターを作って絡み合っている社会構造　―　を可能にするには社会的世界をどのようにつなげばいいのかが、スモールワールド・ネットワークから明らかになる。社会的世界の長距離の架け橋である弱い絆は、たとえごく小さな割合でしか存在しなくても隔たり指数に大きな影響を及ぼすのだ。（同82-83頁）

・・・スモールワールド・ネットワークの特徴は、隔たり次数が小さいことだけでなく、高度にクラスター化した状態を保っていることでもある。このネットワークの布地はきわめて密に織られていて、そのためどんな要素も、つながり合った局所的な網構造に無理なくしっかりと取り込まれている、と言ってもよいかもしれない。クラスター内の各要素は、友人の集団内と同じように緊密につながっていると見ることもできる。クラスターどうしをつないでいる少数の「弱い」絆は、ネットワーク全体を狭い状態に保つ働きをしている。（同322-323頁）

＊「穏健派」の言説の不毛性

The Muslim Council of Britain utterly condemns today's indiscriminate acts of terror in London. These evil deeds make victims of us all. It is our humanity that must bring us shoulder to shoulder to condemn, to oppose and to overcome those who would spread fear, hatred and death.

CAIRO, July 7, 2005 (IslamOnline.net & News Agencies) – The deadly attacks that rocked London earlier Thursday, July 7, drew condemnation from scholars, officials and even individuals from across the Muslim world.

"We were dumbfounded by the grave news of the London bombings which killed tens and wounded hundreds of innocent people who committed no crime," prominent scholar Yusuf Al-Qaradawi told IslamOnline.net.

"Even at the time of war when state armies battle face to face, it is not permissible to kill women, children, elders, priests, farmers and merchants; people we nowadays call civilians."

※罪の無い非戦闘員を正当な理由無く殺してはいけないのは当たり前（事実「テロリスト」たちも殺人の前科なし）

問題は「罪が無いのか」（民主主義＝全体主義国家では連帯責任）、「正当な理由が無い」のか（占領軍撤退）

「問題は我々が言うことにある、世界は我々を見ている―ロンドンのアラブ紙西側モニター機関の活動を指摘」

ロンドンで発行されているアラビア語紙 Al-Sharq Al-Awsat ※1は、2005年9月1日付紙面で「世界は我々を観察している」と題する記事を掲載した。BBC放送の人気番組パノラマが、ロンドンの過激ムスリムを特集に組み、それがムスリム社会に大きな波紋をおこしたが、コラムニストのムカレッド（Diana Mukkaled）がこの問題をとりあげたもの。ちなみにこの特集番組のプロデューサーはMEMRIから情報提供をうけている。記事の内容は次の通り。

英ムスリム評議会（The Muslim Council of Britain）のメンバー達は、先週放送された BBC の人気番組パノラマの特集番組を見て、怒り狂った。番組の主旨は、同評議会がイギリスに400もあるモスク及びムスリム団体の監督に失敗し、過激派を抑えることができなかった、という内容である。番組パノラマは、在英イスラミック指導者達にもインタビューしたが、彼等は異口同音に、イスラエルの民間人に対する自爆攻撃を支持するが、ロンドンの攻撃には反対、と主張した。番組では、キリスト教徒、ユダヤ人及びヒンズー教徒に対するイスラムの考え方、ムスリムのなかには他の宗教の信徒を無神論者(infidels)とみなす現実についても、討論があった。・・・

このパノラマ番組で特に興味をひくのが、ジャーナリストのジョン・ウェアと英ムスリム指導者達との論争である。・・・そこにあるのは、「我々は信仰を持った者であり、天国の住民である。彼等は不信仰の徒で

あり、地獄の住民である」というメッセージである。これが、日常口にされる言葉であり、(アラブの)放送で使用される言語で、如何なる放送も、この言語にからめとられている。しかるに、このような(自爆)行為を宣揚する者の心中には、アラビア語でアラブの放送で繰返し主張しても、世界は心にとめてくれないという不満がある。

ところが、この当の本人達が、外国のテレビに出演して英語で喋ると、アラビア語で言っていた内容とまるで違うことを言うのである。

そのため、アラビア語で論じていた時はこう言っていたではないか、と突かれると、彼等はすっかり混乱してしまい、あわてて論旨をすりかえ、或は話題を変えようと必死になる。パノラマの特別番組で、これがすっかり露呈してしまった。

アラビア語で喋っている分には本音は外に洩れないと思っているだろうが、そうは問屋がおろさない。世界はしっかり見張っているのである。欧米の組織で、あらゆる形態のアラブメディアをモニターして、それを翻訳している専門機関がある。番組の大半は録画され、一般に提供されている。従って、ムスリムの聖職者がアラブの放送で、「ユダヤ人は猿と豚のあいの子」(Jews as "grandchildren of monkeys and pigs,")などと言うと、その言葉は世界中何百万という(非アラブ、非イスラムの)人々に届くのである・・・在英ムスリムは、BBC の発表内容はシオニストのでっちあげ、と非難した。しかしそのような主張は、ムスリム指導者自身が述べている言葉と比較されてしまえば、たちまち化けの皮をはがされてしまう。問題は BBC が言ったことにあるのではなく、我々が言っていることにこそあるのだ。(Diana Mukkaled)
中東報道研究機関(The Middle East Media Research Institute略称MEMRI)No.998

※クルアーンの中の猿と豚の変身

『また、おまえたちは、おまえたちの中で安息日を破った者を確かに知っていた。そこで、われらは彼らに言った。「卑しい猿になって追い払われよ。」(2:65)』

『安息日を破った者を』 われらが彼らに禁じていた漁猟によって、法(のり)を超えた者を。彼らはアイラの住民であった。『確かに知っていた』 『確かに(ラ・カド)』の「ラ」は誓言の「ラーム」『卑しい』 (慈悲、あるいは名誉から)遠ざけられた。『猿になって』 それで彼らは猿になって、3日後に死んだ。

『言え。「アッラーの御許での報償においてそれより悪い者についておまえたちに告げようか。アッラーが呪い、怒りを下し、彼らから猿と豚をなし給うた者、また邪神を崇拝した者、それらの者は場所が一層悪く、中庸の道から一層迷った者である。」(5:60)』

『アッラーの御許での報償において』 報酬において。報いの意。『それより悪い者について』 おまえたちが非難するその民より。『告げようか』 知らせようか。『アッラーが呪い』 それは。彼の慈悲から遠ざけ。『彼らから猿と豚をなし給うた者』 変身によって。『また邪神を』 シャイターンを。彼に従うことによって。『崇拝した者』 「マン(者)」(を補う)。『彼らから』においては意味が維持され(複数形だが)、関係代名詞『マン(・・・者)』とその中のものは文字通りを取って(単数形にして)いる。『彼ら』とはユダヤ教徒である。『崇拝した(者)(`abada)』は、別の読誦法によれば、第二語根の「バーゥ(b)」をダンマで「`abuda」と読み、その後のもの(「邪神」)をその属格とする(「`abuda al=ｺｱghｹti」)。「`abuda」は「奴隷(`abd)」の集合名詞形で、『猿』に接続し、対格である(つまり、「彼らから猿と豚と邪神の奴隷をなし・・・」)。『それらの者は場所的に一層悪く』 なぜなら、彼らの住処は獄火だからである。(『場所的に』は)弁別の対格。『中庸の道から一層迷った者である』 真実の道から。『中庸』の原義は、中間(長くも短くもないその間)である。『一層悪く』、『一層迷った』(という比較級)の言及は、「おまえたちの宗教ほど悪い宗教を知らない。」と言った彼ら(不信仰者)の言葉(第59節注釈参照)に対応したものである(信仰者には悪いところはまったくない)。

『彼らが禁じられたことに対して高慢な態度を取った時、われらは彼らに言った。「貶められた猿となれ。」(7:166)』

『彼らが禁じられたことに対して』 (禁じられたことを)怠ったことに対して。『高慢な態度を取った時』 思い上がった時。『貶められた』 不面目を被った。『猿となれ』 そして、彼らはそうなった。これがこの前に述べられたこと(『・・・不正をなした者たちを彼らが逸脱したがゆえに悲惨な懲罰で捕えた』)の詳細である。イブン・アッバースは言った。「黙った者の一団がどうなったか私は知らない。」イクリマは言った。「この一団は滅ぼされはしなかった。なぜなら、彼らのなしたことをこの一団は嫌い、『どうしておまえたちは・・・訓戒するのか。』と言ったからである。」アル＝ハーキムの伝えるイブン・アッバースによれば、彼はこれ(このイクリマの見解)に戻り、それが彼の気に入った。

3.(イスラーム)解放党

世界で唯一の国際イスラーム政治組織　これ以外の俗に「イスラーム原理主義」と呼ばれている運動、組織は全て、単に不完全なイスラーム政治運動と言うより反イスラーム運動であり、イスラーム国際ネットワークを構成するエスニック団体

(1)設立と組織構造

イスラーム国家の樹立とエルサルムの解放という二つの目的をもって結成。

「政党であり,その実践は政治,その原理はイスラームである。そして解放党は,ウンマがイスラームを自らの課題として引き受けるようになることを目指し,カリフ国家再興,アッラーフの啓示に基づく統治の実現に向けてウンマを率いるために,ウンマの中で,そしてウンマと共に行動する。解放党は政治団体であり,精神修養団体でも,学術団体でも,教育団体でも,慈善団体でもない。イスラーム的思考様式がその身体の精神,その中核,その生の核心である。」

1949年:ナブハーニー(1909/10-77)によりエルサレムで結成。53年政党登録申請の拒否後,解放党は非合法化され地下活動を強いられた。

シリア,イラク,レバノン,トルコに地域支部をおくが(公式ホーム頁(http://www.hizb-ut-tahrir.org/):アラビア語、ドイツ語、英語、ロシア語、トルコ語、ウルドゥー語、デンマーク語,中央指導部は,常任の監督官,あるいは査察使派遣を通じて,地域支部の活動を指導。大都市には5名から8名の構成員からなる地区委員会設置。地区委員会の日常業務は教育,党員リクルート,支部との連絡調整。党員資格は(1)ムスリムであり,(2)15歳以上であり,(3)他の政治組織に所蔵していないこと,であるが,通常3年の解放党の原則の学習,保秘能力試験後入党許可。党の財政は党員からの寄付及びナフハーニーの著者の売上によって賄われる。党の活動には,モスクでの説教,議会活動(58年迄)。学校での教宣,出版物
の配布,学習サークルの設立,一般集会の開催などがある。学習サークルは,週例会と月例会があり,週例会は1回2時間であり,初心者は『イスラムの制度』,『政党構成』,『解放党の諸概念』の順に党の教科書を読み進み,月例会は1回1時間から2時間であり,全ての党員に出席義務づけ。

民衆に対するイスラーム教育,党の思想の教宣に加え,社会・経済学者,政治家,国家元首など「有力者」への教宣重視。これらの「有力者」にクーデターを勧め,成功すれば解放党指導部の権力を委譲,カリフ国家樹立宣言が,政治的目標。

(2)政治理論

憲法草案総則	第1条「イスラームの信条が,国家の基礎……」
統治制度	第15条「統治システムは単一システムであり,連邦制度ではない」

イスラーム国家構成要件 第20条「(Ⅰ)主権はイスラーム法(shar‘)に帰属し,人民にではない。
(Ⅱ)権力はウンマに属する。(Ⅲ)ただ一人の国家元首の任命がムスリムの義務である。
(Ⅳ)イスラーム法の立法化は国家元首のみの大権,彼が憲法ほか全ての法律を制定。

(3)革命論

今日のイスラーム諸地域は,イスラーム法上,全域が「不信仰の居住圏」あるいは「戦争の居住圏」とみなされる。「不信仰の居住圏」=「イスラームの居住圏」の対立概念。
「イスラームの居住圏」=「イスラームの法規に則って統治され,その治安がイスラームの安全保障,つまりムスリムのスルタンの安全保障に基づいている居住圏」
背教を除き為政者の放伐不可。イスラームの居住圏内での為政者の背教には、放伐が可能であれば、武装蜂起,奪権闘争義務。但し,放伐が義務となるのは,放伐が可能であり,かつそれが「イスラームの居住圏」においてである場合のみである。
『不信仰の居住圏』であり,イスラームの諸法規不履行の場合,その地のムスリムを支配する為政者排除は「助勢要請」による。
イスラーム国家建設過程。第1:「啓蒙」段階。ムスリム個人個人に秘密教宣。文化面に限定,党の原則を理解した個人により党組織ができれば第2段階に移行。第2:「対社会活動」段階。公然教宣!サークル文化活動,”公開文化活動,# イデオロギー闘争,$政治闘争,%公共福祉活動など。第3:「奪権」段階。教宣活動の庇護とカリフ国家樹立・政権奪取のため実力者への「助勢要請」。

(4)現状:分裂

ムハージルーン(亡命者)　イスラーム革新党(Party for Islamic Renewal)
イスラーム革新党代表Dr.Muhmmmad Al-Masari　党ラジオ局閉鎖圧力(イラクで反英軍煽動)
「我々は11年間にわたってBritish Publicの良き歓待と庇護を享受してきた。我々のホストであるBritish Publicに対する感謝を知的に認め、心底から有難く思い、更に口に出して表明することが客人としてのイスラームの義務である。もし我々がホストに対してその家の中に危険な毒蛇がいることを警告しなかったとすれば、我々は我々に対する信頼を裏切り、我々の義務を怠ったことになる。その毒蛇とは、嘘つきの戦争犯罪人、大量虐殺者のトニー・ブレアーである。」list@tajdeedmail.net/2005/8/19(August 18, 2005 Calls to close London's Jihadi radio station By Jenny Booth, Times Online)
Britain’s The Guardian newspaper further called the ban "unwise" in an editorial Saturday, August 6.
"Hizb ut-Tahrir has some deeply objectionable views, not least on Palestine and Israel. Yet it appears committed to non-violence in the UK and seems far more interested in politics than direct action," it said.
The Muslim Council of Britain, the main Muslim body in the country, has also said the ban would be "counter productive".
"Banning Hizb ut-Tahrir is certainly not the solution and may well prove to be counterproductive," it said in an online statement Friday.
"We understand that Hizb ut-Tahrir in the United Kingdom is an avowedly non-violent group."
(http://www.islamonline.net/English/News/2005-08/06/article02.shtml)
※全英ムスリム評議会は解放党の不倶戴天の敵故に「解放党非合法化反対」は特筆に値)
※イスラーム解放党の政治論を(スンナ派イスラーム)の政治論の「理念型」とし、その他はそこからの偏差として分析するアプローチが最も有効。

参考文献:中田考「イスラーム解放党のカリフ革命論」『イスラム世界』49,pp.38-58,1997/07
『ビンラディンの論理』、小学館文庫、2002年1月1日

3.
特定研究
プロジェクト報告

特定研究
プロジェクト1
報告

「ヨーロッパにおける宗教政策の研究」

幹事:石川　立（同志社大学 大学院神学研究科教授）

本プロジェクトは、ヨーロッパにおける宗教状況とそれに対応する宗教政策を研究するものである。2005年度においては、とくにヨーロッパのユダヤ人問題を主題として研究会をかさねる。ユダヤ人問題一般についての考察から始め、ヨーロッパ各地域におけるユダヤ人問題、ヨーロッパのユダヤ人問題の歴史、ユダヤ人内部からの理解と外部からの理解の齟齬などに関して情報収集と分析を行う。問題の本質を見極めながら、問題解決の方向性を探る。

参加研究者

水谷　誠　同志社大学 大学院神学研究科教授
小原　克博　同志社大学 大学院神学研究科教授
山本　雅昭　同志社大学 言語文化教育研究センター教授
檜垣　樹理　足利工業大学 共通課程助教授
ミシェル・モール
同志社大学 言語文化教育研究センター嘱託講師
ドロン・コヘン
同志社大学 大学院神学研究科博士後期課程
横田　徹　同志社大学 大学院神学研究科博士後期課程

2005年度研究会

第1回　**2005年7月25日　開催地:同志社大学 今出川キャンパス**
宮澤正典「日本におけるユダヤ論議考」

第2回　**2005年11月22日　開催地:同志社大学 今出川キャンパス**
ミシェル・モール「宗教者が眺めた20世紀初めのヨーロッパの崩壊
―ローゼンツヴァイク『救済の星』を中心として―」

第3回　**2006年1月11日　開催地:同志社大学 今出川キャンパス**
エリック・オッテンハイム（ユトレヒト大学　神学博士）
「何のための対話か?―オランダにおけるキリスト者とユダヤ人―」

第4回　**2006年3月1日　開催地:同志社大学 今出川キャンパス**
野村真理「近代ウィーンのユダヤ人の自己認識」

特定研究プロジェクト1　2005年度第1回研究会

日　　時／2005年7月25日（月）
会　　場／同志社大学　今出川キャンパス　扶桑館CISMOR会議室
発　　表／宮澤 正典（同志社女子大学名誉教授）

スケジュール

15:00～16:00　発表:宮澤正典「日本におけるユダヤ論議考」
16:00～17:00　ディスカッション

研究会概要

日本におけるユダヤ論議は五つの時期に分けられる。

第1期は1921年（大正10年）～1932年（昭和7年）。ユダヤ問題前史として位置付けられる。日本人は文献（聖書や『ヴェニスの商人』など）を通してユダヤ人を知った。この時期から、日本人とユダヤ人が同じ祖先から出たとする同祖論が唱えられる。国粋主義者たちによる反ユダヤ論が時代をリードするが、これには少数ながら冷静に反論する者たちもいた。

第2期は1933年（昭和8年）～1945年（昭和20年）。ほぼ、反ユダヤ論一色になる。ナチス時代と並行するこの時期、反ユダヤ論に対する批判は表だってなされることはなくなる。1930年代終わりから40年代にかけては「五相会議におけるユダヤ人対策要綱」が発効する。同盟国であるドイツとイタリアを立てつつアメリカを怒らせないために、ユダヤ人を排斥はしないが、特別扱いはせず、資本家や技術者のように特に利用価値のある者以外は積極的に招くことはしないという政策をとる。1942年から政府は新しいユダヤ人対策を発表していく。それはユダヤ人を厳重に監視し、その敵性活動は排除弾圧するが、利用しうる者は支援するというものである。ジャーナリズムが圧倒的に反ユダヤの傾向を持っていた時期に、政府は基本的には反ユダヤではあったが、外交上、案外冷静な対応を示した。

第3期は1950年（昭和25年）～1967年（昭和42年）。敗戦後で、ユダヤ人に目を向ける余裕のない時代である。その中でも、ホロコーストの事実が知らされ、それにもめげず建国に励むイスラエルに対して同情的な風潮が目立つ。他方、パレスチナに目を向ける反イスラエルの人々もいた。

第4期は1967年（昭和42年）～1985年（昭和60年）。1963年の第3次中東戦争がきっかけでパレスチナ派の主張が強まる。日本のジャーナリズムもアラブ側に付くようになる。

第5期は1986年（昭和61年）～現在。この時期に特徴的なのは、ユダヤ人の知恵とかユダヤ人の金儲けの方法などについて軽い調子で書かれた書物が多く出版されていることである。これらは反ユダヤではないが、何かの契機でユダヤ人を特別視するという点で、健全な本であるとはいえない。

最後に、ユダヤ人は日本で公的な地位を占めたことはあまりなかったという印象があるが、音楽の世界ではその評価は当てはまらないと言えるだろう。

（同志社大学大学院神学研究科教授　石川　立）

日本におけるユダヤ論議考



同志社女子大学名誉教授
宮澤 正典

日本におけるユダヤ論議について展望してみたいと思います。日本とユダヤ人に関して言うと、幕末の長崎がもっとも古い起源をもつ。それは坂本の国際墓地のユダヤ人の墓域と、現在グラバー園の旧リンガー邸前のフリーメーソンの門柱などから1860年前後と推定したのですが、西南学院大学の関谷定夫先生は幕末と明治以降のユダヤ人コミュニティについて詳細な研究をしておられます(「日本最古のシナゴーグ―長崎のユダヤ人―」『ユダヤ・イスラエル研究』第15号、1996)。

ユダヤ論議をそれぞれの特徴によって、私は5つの時期に分けて考えていますが、まずその前史について見ておきます。長崎のユダヤ人は国籍は多様で、ユダヤ教徒という1点で一つの集団ができていたのですが、彼らは外国人ではあっても、日本人にユダヤ人としてのインパクトを与えることはなかったのではないか。つまり前史は具体的な現実のユダヤ人を通してではなく、文献を介して形成されていったのではないか。お手許に六つあげましたが、とくに始めの二つがより重要だったと考えます。

その1は、聖書の中のヨハネ伝を素朴に受け止めた人びとにとって、聖書を通してユダヤ人を知ったのではないか。第2期のものですが、最近、海老澤亮「所謂猶太人問題」(『基督教世界』合同第1年第23号、昭和17年6月18日)を見つけましたが、それと関連しているせいかもしれません。海老澤は『日本キリスト教歴史大事典』によると同志社神学校の出身、プロテスタントのキリスト教界の代表的な人物の一人であったのですが、これを読んで驚きました。紹介しておきます。

冒頭では「ユダヤ民族は世界の表に流浪して居る特異な存在であ」り、「他民族の脅威となり、常に軽侮を受け」ている存在だ。「彼等は基督の敵である。基督を十字架にかけたのは彼等の父祖であった。斯かる無法、非道な冷血が彼等の肢躰に漲っているのであらう」。こういう書き方で始めます。「彼等がその宗教的素養を素直に伸ばして、選民思想を浄化されたならば、基督を十字架にかけるやうな怖るべき過失を侵さなかったであらう」。「彼等が世界のジプシーとして、亡国の民の憂き目を見て居るのは、当然の帰結」である。どこの国に住んでも「消化融合し得ない癌の如き彼等の存在が、その国家的生命を脅威するものと考へらるるに至るのは已を得ない」。「彼等が追放さるべき運命に在る事は、最近独逸に於ける事例に徴して瞭かである」。「必ずしも対岸の火災視し居られぬ問題と謂はねばならぬ」。「唯単に宗教の関係に於て、所謂ユダヤ人問題に深き関心を寄する一人である」というのが海老澤の考えでした。彼は全面的にユダヤ人を否定するのかというと、「基督を生んだ丈けに於て」また「旧約聖書を世界に提供した事も」世界の人類に偉大な寄与をして大いなる貢献であったけれども、なぜそういう事態になったのか。「国際的の癌ともいふべき所謂ユダヤ人問題を解決する事は、同時に世界各国の脅威を除く所以でもあ」り、それにはどうしたら良いのかと。それは1917年のバルフォア宣言で、パレスチナがイギリスの委任統治領になっているが、そこでの議定書の内容を実現していくことがユダヤ人問題を解決する道である。そこに「標榜されたる要綱が実現すれば、彼等は自ら安住の地を見出すであらう」。そのようにして「国土回復の熱望を遂げしめ、その所を得しむると共に、その祖先以来の過を悔改めて基督を信奉せしむる事は、畢意彼等の救であり、又世界各国の禍根を芟除する所以であると信ずる」と結論します。パレスチナにユダヤ人国家がつくられ、彼らがキリストを信奉することによって自らの過ちを改めることができるのだというのです。

中川健一氏は静岡県裾野市で伝道、テレビでも聖書講義をしていますが、ユダヤ人、イスラエルとの関係に力を入れておられる。小石豊氏は豊橋市のシャローム宣教会でもそれが見られるが、むしろ日猶同祖論にも傾いている。その両方の機関誌『月刊つのぶえ』と『声石』の最近号をまわすのでご覧ください。幕屋のキリスト聖書塾の刊行する『生命之光』ではやはりイスラエルとの濃い関係がうかがえます。ユダヤ人にキリスト教を、というのではありませんが、聖イエス会の宇多野の教会入口にはアンネ・フランク像があり、教会のシャロームハウスなどを介してイスラエルとの交流は一般教会より深いものがあるように思います。現代に至るまでのキリスト教とユダヤ人のいろいろな関係について触れました。

さてその2の『ヴェニスの商人』はずいぶん古い時代から日本に紹介されていて、1877(明治10)年に『胸肉の奇訟』、1883年には『西洋珍説人肉質入裁判』、85年に『何桜彼桜銭世中』、90年『沙翁人肉質入裁判講義録』、その他の題で翻案訳出されていました。同時に上演もされているようです。同志社に引きつけて見ますと、1880(明治13)年「西京同志社英学校にては英和両語の演説会を開き、英人セキスピール著述中よりヴェニス府商人の話を訳出し、日本語の対話を催ふしたりしが、満堂の聴客或は泣き、或いは笑ひ、其実をみるの思ひあらしめたり」(『七一雑報』明治13年12月24日)という記事があります。『ヴェニスの商人』は日本人のユダヤ人イメージをつくる一つの要素になってきたように思います。

その3の文部省印行『百科全書洋教宗派』(1876)の中の「猶太今宗」は一般的影響はともかくチェンバースの*Modern Jewish Worship*を翻訳、ユダヤ教を紹介したものです。その4は『七一雑報』中のユダヤ関連記事をあげておきます。これは神戸市の雑報社刊行のプロテスタントキリスト教のウィークリーレポートで、その中には同志社の学生が翻訳した『天路歴程』が連載されたりもしています。「現今天竺にある古き猶太人」「欧州諸国にある猶太人」「日耳曼(ぜるまん)に住(すむ)猶太人他人の金を正直に守護せし話」その他がありますが、ロシアでの残忍なポグロムでユダヤ人が苦境に追いこまれている状況とロンドン、ニューヨークにおける抗議集会のことを伝え、ロシア政府を痛烈に批判する記事をしばしば載せています。資料をご覧ください。その5のN. McLeod, *The Epitome of the Ancient History of Japan,* 1875(『日本古代史の縮図』)は国会図書館にあります。その後、翻訳されたりダイジェストが出ています。これは日猶同祖論の先駆けとなった本と言ってよい。かれは「日鮮同祖論」も書いて、これは同志社女子大学図書館にあります。図版入りの小冊子ですが、古書店でかなり高価だったのを覚えています。その6の森三渓「天孫人種降臨の路順」も、天孫人種がパレスチナから来ていると論じたもので、これを載せた『史海』という雑誌(1893)は同志社大学図書館に収蔵されております。佐伯好郎は景教研究の第一人者で文学博士ですが、「太秦(禹豆麻佐)を論ず」(『地理歴史』1908年1月号)では、いわばマクレオッド説を超える日猶同祖論を敷衍する論文でした。太秦にはユダヤ人のコロニーがあった。太秦は「ウズ」が「イエス」、「マサ」が「メシア」、つまり「イエス・メシア」の転化語にほかならないとし、広隆寺の横に現存する「いさら井」はイスラエルの井戸だと言います。太秦映画村の近くに大酒神社があります。これはダビデ神社だというのですが、中国語

で大闢はダビデであり、これを日本語読みにするとオオサケで大酒の字が当てられたというわけです。ユダヤ系中国人が渡来したのであると。また蚕の社の三足鳥居をユダヤ人の遺跡（三位一体の象徴？）とする説もあります。神社に行って尋ねましたら「そういうことを言う人もいるが、ユダヤ人の遺跡とは思っていない」ということでした。そういうのを拾っていくと、例えば青森県の旧戸来（へらい）村はヘブライ・ビレッジだなどと日本のいたるところにそういう論議があります。

内村鑑三、中田重治たちは同祖論ではありませんが、キリストの再臨をめぐって昭和1桁の時代にユダヤ人との関係を熱心に唱えました。ユダヤ人がパレスチナに帰ることによって再臨が実現するのだという「信仰」ですが、内村はその後ぱったり言わなくなりました。中田は続けました。

小谷部全一郎は『日本及日本国民之起源』（1929）で、ヘブライ語と日本語の関係、松尾神社の祭典で桂川で神輿を担ぐとか、言語、風俗などを照らし合わせていくと、日本国民の起源はヘブライ神族の正系で、ユダヤ人はその傍系であるとする。かれはイエール大学で学んでPh.D.の学位をえている。ムーディーにもつき、組合教会で按手礼を受け、横浜組合教会で牧師、続いて北海道でアイヌの教育にも従事しています。『成吉思汗ハ義経也』という本も書いています。

いまおまわしする宇野正美の月刊誌『エノク』は、世界と日本に起こる出来事を反ユダヤというキーで解説していく。単行本もたくさん書いています。意外なことにこの人物が同祖論なのです。「今のイスラエルは本当のユダヤ人ではない。改宗したハザール人だが、日本には本当のユダヤ人がいる。彼らが日本に隠れている限りは、日本は決して心配ない」という奇妙な論理を持つ。ともかく、現在にいたるまでさまざまな同祖論があります。

酒井勝軍も、若くしてキリスト教に入り、アメリカで学んで牧師になりました。やがて新興宗教的というか国教宣明団をつくりました。反ユダヤ同祖論者でもありました。日本こそダビデ王国の後半身なりという直覚的信仰を抱く。「日本帝国の前身はイスラエル王国なり」、イスラエル王国はその国民を世界的に発展させるために亡国の状を粧ったが、神勅により一日も亡国せずそのまま日本帝国として継承された。神の子イエス、神の民ユダヤ、神の国日本が一点に合一したときに、シオンは初めて世に知られ、この「シオン帝国こそ初めて空前絶後、唯一の理想国として出現す」という。しかるに現実のユダヤ人は日本を敵視し、普選、婦人参政権、水平運動、労働運動、現状打破、自由平等、デモクラシー、その他をもって画策している。それは日本・ユダヤ間に潜在する神秘的関係に気付いていないからであって、それを闡明するための活動に挺身するが、ユダヤ人の毒手がわが皇国に迫るのに対しては反ユダヤたらざるをえない、という不思議な論議を展開しました。こうした同祖論が連綿としてきました。

さて同祖論にひきずられてきましたが、論議の第1期（1921～1932）のスタートはシベリア出兵が大きなきっかけでした。1918年から1922年、チェコ兵救出を名目に、多国籍軍をもって、反革命の自衛軍を支援し、日露戦争の2分の1に達する10億円の戦費を費しながら、結局無為に終わった。その失敗に追い込まれた弁明のひとつとされたのが、出兵の軍人や通訳だった人たちが『シオン長老の議定書』をもたらし、ユダヤ人の世界征服陰謀説を導入しました。これに大正期に簇生した国粋主義者たちが同調して反ユダヤ論が広められた。安江仙弘は陸軍大佐、ペンネームが包荒子、かれが『シオン長老の議定書』を最初に日本にもたらしました。四王天延孝は第1次世界大戦に従軍武官としてフランスに駐在、藤原信孝のペンネームで『猶太民族の研究』（1925）を出版しました。のちに陸軍中将になりましたが1942年の大政翼賛選挙では全国のトップで当選した人物です。一貫して反ユダヤ陣営の中心的存在でした。犬塚惟重海軍大佐は宇都宮希洋のペンネームで『ユダヤ問題と日本・附国際秘密力の研究』（1939）ほか多くの反ユダヤ書を出し、思想戦講習会（内閣情報局）や海軍士官対象の講習会（海軍省教育局）などで反ユダヤ講演をし、反ユダヤの国際政経学会の機関誌『国際秘密力の研究』の常連でした。ユダヤ人とのかかわりでいうと、安江は第1次世界大戦後にユダヤ研究のためにパレスチナ・ヨーロッパを視察します。その頃から変化し、満州ハルビンでの極東ユダヤ人大会（第1回1939年）を支援しました。犬塚は1940～1941年にかけてユダヤ難民が上海に流入したとき、彼らの居住区がつくられ、日本軍占領下その責任者でした。難民は初めは海路、後にはシベリア鉄道でウラジオストック、敦賀を経て、神戸に拠点をおき上海へたどり着きました。このルートに関しては杉原千畝がかかわりましたが後述します。戦後、この上海について、妻きよ子とともに「日本の“アウシュビッツ”は楽園であった―日本のユダヤ政策秘史」（『世界と日本』1961年5月号、『自由』1973年2月号）などと書き続けて、きよ子は「犬塚ほどユダヤ人のために尽くそうとした日本人はいなかった。時代の趨勢の中で、ユダヤ人を守るため、ある程度反ユダヤ的に振舞わざるをえなかったのだ」と説明していました。彼女は読売新聞上海特派員を経て、上海海軍武官府秘書などを勤めた人ですが、『ユダヤ人問題と日本の工作―犬塚機関の記録―』（1982）ほかの著書を出しています。

今年2月、丸山直起氏が『太平洋戦争と上海のユダヤ難民』という研究書を出しました。その注に「犬塚海軍大佐は、宇都宮希洋のペンネームで、ユダヤ人の国際的策動に注意を喚起する警世の書を出版したが、このことが後に、犬塚ははたして本当にユダヤ人に同情的であったのか、それとも実際にはユダヤ人を利用しただけの反ユダヤ主義者だったのではないか、との論争を巻き起こすことになった」と述べていますが、あれほどの反ユダヤ論を展開した人物に対して「国際的策動に注意を喚起する警世の書」と言ってしまえば、すべての反ユダヤ書は警世喚起の書ということになるのではないでしょうか。丸山氏は、犬塚きよ子とは惟重が上海時代の功によってユダヤ人からシガレットケースを贈られていたのをイスラエルのヤッド・バシェムに寄贈することにかかわり、また改めてインタビューしているのですが、インタビューは大切だが、それを通して引きつけられていく面もあると思います。第2期の岡上守道は、黒田礼二がペンネーム、つまりクロポトキンとレーニンにちなみ、出身は東大の新人会で左翼的、あるいはコミュニストであったかもしれません。朝日新聞の嘱託だったと思いますが、ヒトラーにインタビューします。その頃からか、かれは反ユダヤ論客となり、前述の『国際秘密力の研究』によく登場します。この雑誌のバックナンバーは同志社女子大学図書館にあります。朝日新聞もナチスが政権掌握当初の批判的姿勢が転換していきました。

北上梅石（樋口艶之助）は『猶太禍』を出版（1923）し、猶太禍という言葉を最初に使った人ではないか。ロシアにも留学してシベリア出兵では通訳として従軍しました。かれの言い分はこうです。「自分はロシア人をよく知っている。あの革命をロシア人がやるはずがない。やったのはユダヤ人だ。ロシア革命はユダヤ革命であった」と。「日本が警戒すべきはロシア人ではなく、ユダヤ人の世界征服陰謀の表れがロシア革命だ。世界で君主制が残るのはイギリスと日本ぐらいだ。イギリスはすではユダヤ人に籠絡されている。ユダヤ人に全く汚染されていない日本の君主制をユダヤ人は最後の敵として狙っているのだ」と主張しました。『シオン長老の議定書』はこうした背景のもと日本にもたらされました。若宮卯之助は哲学者で布川静淵と似ていると思いますが、彼らは、『丁酉倫理会倫理講演集』という哲学雑誌を発行します。これは同大人文研に揃っています。『中央公論』はその後身です。1930年代後半には若宮や布川の反ユダヤ論文を掲載するようになりました。軍人やキリスト教にかか

わる者たちからスタートしたのが哲学者に及ぶ時代になりますが、それは第2期です。愛宕北山、これはペンネームで奥津彦重東北帝大教授で、かれも『シオン長老の議定書』の敷衍者でした。

このような反ユダヤ論が展開される中で、第1期はその批判者たちが存在しました。吉野作造はユダヤ人の世界顚覆陰謀説、世界的秘密結社論議の虚妄を批判し、意外にも国粋主義派の満川亀太郎は『ユダヤ禍の迷妄』(1929)で批判者でした。矢内原忠雄はユダヤ民族郷土建設運動(シオン運動)に理解をもっていました。毎日新聞記者の渡辺巳之郎、広島高師の新見吉治はユダヤ人問題を自己反省ないし教訓的に見ていました。小辻節三(朝日奈克彰)は下鴨神社の神官の家柄で、日本人で最初にユダヤ教改宗者とされます。ペンネームで反ユダヤ論をしたこともありましたが、満鉄の調査部に勤務、極東ユダヤ人大会にも協力した人物です。第1期は反ユダヤ論議がリードし、大正期国粋主義者たちもこれに加わりましたが、これに対する反論も存在しました。

第2期(1933～1945)になると、ほぼ反ユダヤ論に一元化したと言ってよい。布川静淵は布川孫市や山形東根のペンネームで反ユダヤ論を展開します。増田正雄は『国際秘密力の研究』でも登場しますが、これを継承するように出された月刊の『猶太研究』(1941－1944)の編集の中心を担いました。同誌は反ユダヤ論者たちの舞台ですが、同時にそのバイアスのかかった世界や上海のユダヤ人の状況なども報告しています。私は定年退職にあたってこういう問題から卒業すべく同誌を含めユダヤ論議関係の本のほとんどをイリノイ大学に寄贈しました。段ボールに34箱、宮澤コレクションとして収めてくれたようです。反ユダヤ本をまとめてご覧になるのなら、ついでの折に同大学図書館がよいかもしれません。

上原虎重は毎日新聞の役員ですが、国際政経学会の反ユダヤ講演会にも参加、毎日新聞が後援しています。毎日は社説を見ても、米軍がローマを爆撃した。バチカンにも被害が及んだ。キリスト教徒がはたしてそうするだろうか。それをしたのはユダヤ人とユダヤ思想を基幹とするフリーメーソンの計画だと断定(1943年7月29日)しているが、そういう類の記事、社説を繰り返していました。白鳥敏夫はイタリア駐在の外交官、戦後戦犯になりました。西本穎は京大教授です。京大『法学論叢』の論文は然るべき論文ですが、実は時局に反しない反ユダヤ観が読みとれます。

第2期はほぼナチス支配期と一致して、反ユダヤ論批判者は消えていきました。印象的なのは外交評論家の清沢洌の『暗黒日記』です。かれは戦時下に、戦争が終わったらこの時代について書くための記録としてひそかに日記を書き残しました。しかし、敗戦を待たず1945年5月に死亡しました。戦後に『暗黒日記』として出版されました。この中には、戦時下に展開されていた反ユダヤ論への痛烈な批判が記されていました。『中央公論』の常連執筆者でしたが、1941年には当局から執筆をすべて禁じられて、盟友石橋湛山が『東洋経済新報』に匿名で評論の機会を与えていただけでした。毎日新聞に象徴されるように反ユダヤ論で塗りつぶされた時代で、さきの海老澤亮に至るまで、反ユダヤ論がキリスト教の中心的ジャーナルの巻頭論文に載るという事態になり、かくてそれを批判する議論が消滅したのが第2期でした。

菅原憲は台北帝大で終戦を迎え、戦後同志社大学に就任しました。私の恩師です。私の学生時代に文学博士の学位をえました。こういうエピソードをうかがいました。戦時中に論文を提出したが京大は受理しなかった。テーマが受理を躊躇させたのだが、戦後になってようやく受理されたと。書物自体は1941年に『独逸に於ける猶太人問題の研究』として出版されていました。九州帝大の長寿吉とともにアカデミズム界でのユダヤ研究の先駆的位置を占めている。

さて、日本政府はどうだったのか。1938年12月6日の五相会議で決定されたのが「猶太人対策要綱」です。これが日本の対ユダヤ政策の基本だとされているものです。五相とは首相、外相、蔵相、陸相、海相からなるインナーキャビネットです。そこに至る経過として、1935年、この時は日本はすでに国際連盟を脱退していましたが、ドイツから避難するユダヤ人について日本としての対応を問い合わせてくる。これに対して日本にはユダヤ避難民はほとんど来ていない。避難民に対する方針はたてられていない。もし避難民があるとすれば一般無国籍人として扱う。しかし何らかの対応が必要だということがありました。「対策要綱」ではドイツとの関係に配慮しながら「独伊両国トノ親善関係ヲ緊密ニ保持スルハ現下ニ於ケル帝国外交ノ枢軸タルヲ以テ盟邦ノ排斥スル猶太人ヲ積極的ニ帝国ニ抱擁スルハ原則トシテ避クヘキモノ」としますが、同時に対米関係に配慮しないといけないという立場もありました。かくて次の対策が立てられたわけです。

まず「現在日、満、支ニ居住スル猶太人ニ対シテハ他国人ト同様公正ニ取扱ヒ」排斥することはしない。2番目に「新ニ日、満、支ニ渡来スル猶太人ニ対シテハ一般ニ外国人入国取締規則範囲内ニ於テ公正ニ処置ス」と、ユダヤ人ゆえに特別の扱いをするわけではない。3番目に積極的に招くことはしないが、「資本家、技術家ノ如キ特ニ利用価値アルモノハ此ノ限リニ非ズ」と、つまり利用論です。

1941年12月の大東亜戦争開始とともに五相会議決定は廃止されます。42年3月に決定した「時局ニ伴フ猶太人対策」は開戦によってこれまでの政策は廃止し、「日満支其ノ他我占領地ニ対スル猶太人ノ渡来ハ特殊ノ事由アル者ヲ除キ一切之ヲ禁止ス」。ユダヤ人の特性から考えて監視を厳重にするとともに、その敵性策動は排除弾圧する。日本人が利用しうる者は厚遇するが、それはユダヤ民族運動を支援するものではない、というものでした。その「説明」では、ここに来ても「全面的ニ猶太人ヲ排斥スルカ如キハ八紘一宇ノ我国是ニ副ハサルミナラス必スヤ英米ノ逆宣伝ニ利用セラルヘキニ付原則トシテ猶太人ハ之ヲ無国籍人ト看做シ白系露人等ニ準スル取扱ヲ為スコト」とうたい、所要の監視をするにとどめるとしています。この検討の段階から在外機関に通達する。42年1月、軍務局軍務課次官より関東軍、支那総軍、甲(北京)、波(広東)、登(上海)集団各参謀課長宛、3月には朝鮮軍、台湾軍、関東軍、支那派遣軍、甲、城(掖河)、呂(全県)、登、波、岡(シンガポール)、展(咸興)、富(スマトラ)、治(ジャカルタ)、林(ランパ)、香港占領地総督部各部隊参謀課長宛にこのユダヤ人対策を電送しています。

マスメディア、ジャーナルが圧倒的に反ユダヤになっていたのに対して、政府はある程度冷静だった。1939年に暗号でワシントンから外務大臣にあてたものに、Kur b(sic) Jingerなるものが日本の大学から追われたということだが、実態はどうなのかという問い合わせがありました。それに対して「独逸系猶太人Kurt Jinger解雇云々ノ真相」で、東大経済学部講師であったが契約期間が満期で昭和10年5月で退職した。追放したのではない。かれは仙台の第二高等学校のドイツ語教師に就き現に在職と判明した。これは「客年11月末神戸音楽学校猶太人教師免職云々ノ無実ノ宣伝ト同様反日一派ノ宣伝策動ト思考セラルニ付前記事実ニ基キ可然措置方回電シ置キタリ」と返電しています。母がユダヤ人であった哲学のカール・レヴィットは1936年にマールブルク大学を解任され、1936年東北帝大が受け入れたのに対して在日ドイツ大使館、ドイツ文化研究所が人種政策上の理由で招聘を阻止しようとしたこともありました。このようないくつかのやりとりを見ても、日本政府当局がユダヤ人に対して厳しくはなってきていたが、迫害を加えることはなかったと言えます。1937年7月現在、日本の大学、高校、専門学校に74人ドイツ人が在籍しており、さらに1942年末には109名のドイツ人教師が教えていました。そして興味ぶかいのは次のようなやりとりがあったことです。「本邦高等専門学校ニオケルドイツ人講師雇入詮衡ニ

関スル件」(1939年9月27日)で、ドイツ側が「我々ハユダヤ人ヲドイツ文化ノ代表ト認メザル故、ドイツ文化ノ紹介ハ新興ドイツヨリ来レル学者ガ必要ナリ。イミグラントハドイツノ国賊ナル故ドイツ文化代表ノ資格ナシ」と言うのに対して、文部省としてはこういうドイツの言い分は受け入れるつもりはない。ドイツ側の積極的援助を仰ぎたいが、ご承知の通りわが国に人種問題なるもの存在せざるにつき、これを理由にして現在雇用中のものを解雇する意志なしと応じ、たとえ「ドイツ側の推薦ニヨリ雇用セル者トイエドモ、政治宣伝ヲ行ウナド教員トシテ不適当ト認メタル者ハ顧慮スルハ勿論ナリ。コレヲ要スルニ我国ニ於テハ人種問題ニツイテハ一視同仁ノ精神ニ出デ単ニ適当ナルドイツ人講師ヲ得ルタメドイツ側ノ協力ヲ俟ツ用意」のあることを明らかにしようとしているのだという文部省学芸課長の対応が外交資料館に残されています(「本邦雇傭外国人関係雑件」)。

また、内務省警保局が戦時下ドイツの動きに対してかなりクールな見方をしている。マイジンガー親衛隊大佐がドイツ大使館警察主任に着任しますが、かれは共産党系、旧帝政派およびユダヤ系などの異分子を含むドイツ国籍ドイツ人を「これら分子は反ナチス的気分濃厚にして必ずしもその国民的団結は強固なるに非ず」として追及する。マイジンガーは上海まで飛んでブラックリストをつくるとともに、日本に対してもプレッシャーをかけていますが、この警保局のレポートを見ると、かなり批判的ニュアンスがあります。日本政府当局のユダヤ人政策は、前述のように冷静であったと言えるのではないか。しかし、それに関して二つ申します。

まず杉原千畝は、日本のシンドラーとも言われますが、外務省が許可しなかったにもかかわらずユダヤ人にビザを発行したということで有名になりました。確かに外務省の文書を見ますと杉原はしばしば外務省に対応を問い合わせている。外務省は一般外国人が入国する場合と同様「見せ金として250円、滞在するならその倍額」というような条件で難民にビザ発給を認めないように指示する。しかし、杉原は発給した。日本のシンドラーとして評価されるのに対して、「杉原のような日本の外交官が外務省、つまり国の命令に反してビザを発行したことは許しがたい。国家がなりたたないではないか」と宇野正美はかれの月刊誌『エノク』で批判しました。私は杉原はすごい人だと思うけれども、もしかれがドイツの外交官だったら、そういうことはできなかった。日本政府はユダヤ人問題に関しては一定の自制心があったのではないかと考えます。

もうひとつはフーゴ・カール・フランク一家の場合です。父のルイスはユダヤ系ドイツ人で1913年来日し、小樽高商で商品学、商品実験を担当、1926年山梨高等工業に転じ、電気化学、電気材料、ドイツ語を担当しました。教え子が約2000人、1936年には勲五等瑞宝賞を受けました。1942年1月、ドイツ外務省より在外公館へのユダヤ系ドイツ人の国籍剥奪の通達によりドイツ国籍を失い、1943年にユダヤ系の理由で実質的に罷免され横浜に移る。長男フーゴが44年7月、横浜憲兵隊に逮捕される。スパイ容疑です。横浜地裁で5年の判決を受け、栄養失調のため30歳で獄中死しました。父ルイスは遺体を引き取って、借りたリヤカーで火葬場まで運びました。一家は軽井沢に収容されていて、そこの外国人墓地に葬る。これらのことは山梨時代の教え子の保延誠氏(茨城大学)から教えられました。かれは山梨工業会でフーゴの冤罪を証明するための運動の中心となり、その膨大な記録を出版しました。100部限定ですがそれをいただきました。フーゴの事件は横浜ということが影響していたかもしれません。戦時下最大の言論弾圧事件とされる横浜事件(共産党再建謀議容疑で数十人を検挙。獄死者4人。『中央公論』『改造』の廃刊)は1942年、大谷敬二郎憲兵隊長の横浜着任が44年ですが、フーゴ逮捕もこの時期と前後しています。横浜事件は今年7月にも横浜地裁で再審の進め方について協議されるなど60余年を経てなお現在の問題でもあります。お手元の資料にありますように、1945年7月の時点で外国人の在監者数は横浜が神戸、大阪よりはるかに突出、東京はゼロでした。政府のクールさに対して、出先機関において必ずしも一貫していたわけではなかった。

むしろ日本そのものが人種差別の反ユダヤに徹していたと強調するのが金子マーチン氏です。その著書『神戸・ユダヤ人難民1940～1941―「修正」される戦時下日本の猶太人対策―』(2003)を読了するとぐったりさせられましたが、書評はしました(『ユダヤ・イスラエル研究』第20号)。その反応は知りません。日本は徹頭徹尾反ユダヤであった、今も外国人差別は変わらないと論じておられる。

第3期(1950－1967)は1950年頃から始まります。2期と3期の間には数年の空白がありましたが、敗戦でユダヤ人問題に目を向ける余地がない状況でした。1952年に『アンネの日記』が翻訳出版されます。その頃「夜と霧」や「十三階段の道」などの映画が上映されました。『ビルマの竪琴』で有名な竹山道雄はナチスのユダヤ人大量殺戮事件について『文藝文春』に連載(1957～1958)し、さらにガス室は聖書に起因したと論じる評論を『自由』に発表(7月～10月号)するなど、ホロコーストがなぜを解明しようとしました。それらの過去に対して、たとえば戸塚文子『ユダヤの国イスラエルの旅』(1961)、神戸女学院の学生だった石浜みかる『シャローム・イスラエル』(1965)などは、そのユダヤ人の国づくりの進む明るいイスラエルの現在を伝えて印象的でした。

第3期の特徴はホロコーストのユダヤ人について初めて知らされた。そのユダヤ人たちがキブツなどにみられるように自分たちの国をつくっているという明るいイスラエルに目を向けさせた。キブツ関係では縫田清二、手塚信吉、山根常男らの研究、そして『月刊キブツ』という雑誌もありました。西村関一は社会党の代議士ですが日本・イスラエル親善協会の理事でした。杉田六一は日本におけるユダヤ問題論議研究を開いた一人で、私はこの方に研究会を通して教えられました。三浦三郎は戦前戦中の反ユダヤ論者たちを列挙して、実は親ユダヤの人びとであったと「立証」する本(『ユダヤ問題と裏返して見た日本歴史』1953)を書いています。これも戦後状況に迎合しながら実は居直り的弁明を感じます。

こうした趨勢に対して、イスラエル建国こそがパレスチナ人を犠牲にしていることに注目したのが岡倉古志郎や甲斐静馬。岡倉はしばらく同志社の法学部で教えていて私も聴講していました。第4期の岡倉徹志は古志郎の息子で毎日新聞でパレスチナ派というかイスラエルに批判的な健筆をふるったが、現在は富山国際大学教授です。ユダヤ・イスラエルはいわゆるパレスチナ問題とリンクして論じられるようになりました。村松剛と犬養道子はアイヒマン裁判がこの論議に積極的に参加するきっかけだったと思います。

第4期(1967－1985)は1963年の第3次中東戦争がきっかけです。その頃からPLOに目が向けられました。研究者で論客に板垣雄三、林武、前田慶穂、下村由一らがいます。北沢正雄は同志社出身、笹川正博は朝日新聞記者で中庸的、広河隆一は元来イスラエル国とキブツに関心をもって留学するのですが、キブツ滞在中に第3次中東戦争を体験して、やがてパレスチナ派になります。村山盛忠氏は同志社神学部出身の阿倍野教会牧師。「イスラエル批判がなぜ反ユダヤになるのか―宮澤正典氏への公開論争―」(『フィラスティン・びらーでぃ』1981年2月号)で痛烈に批判されたことがあります。70年代石油危機の時代の『アラブレビュー』『アラブ・トピックス』『フィラスティン・びらーでぃ』などの雑誌は今はなくなっています。『中東通報』は現在は『中東研究』と誌名をかえています。

第4期の研究者には東大定年後に関西大学にいた山下肇、京大の上山安敏、前述の丸山直起、私ども日本イスラエル文化研究会の近藤申一、安斎和雄、関谷定夫らがいます。他方、ラビ・M・トケイヤーは東京にも在任した。イザヤ・ベンダサンつま

り山本七平とその論敵の浅見定雄。芝生瑞和はジャーナリスト。永淵一郎はペンネームだと思いますが竹山道雄を批判するのに『シオン長老議定書』を持ち出す。山陰基夫は宗教団体の教祖みたいな方のようですが反ユダヤ論を展開していました。藤田田はマクドナルドを始めた人ですが『ユダヤの商法』(1972)というベストセラーを出しました。犬塚きよ子は前述しました。

第5期(1986～現在)は1986年からです。日米間の経済摩擦が背景にありました。まず宇野正美の『ユダヤが解ると世界が見えてくる』と『ユダヤが解ると日本が見えてくる』(1986)のベストセラーが先頭をきる。この時期に登場する太田龍は最近出した本で次のようなコメントをしています。「ついに我々は『シオン長老の議定書』の全体像を白日のもとに曝け出すことに成功した。議定書偽書説を喧伝する人々は、そのタネ本として、モーリス・ジョリの『マキャヴェリとモンテスキューの地獄における対話』を、鬼の首をとったようにはしゃぎまわる。しかし、そんな下らない言いがかりは、自分で自分の落とし穴を掘るようなもの」だ。議定書偽書説の笑止千万を糾すのだと言い、最後に「この『シオン長老の議定書』に書かれている叙述が日本民族有志の常識となるほどに消化される日が来ることを切に期待する」と述べています。こういう本が今も出されているという現実があります。かれはヤコブ・モルガンなる人物とコンタクトをもち、さかんにユダヤ陰謀本を出しています。中丸薫も不思議な女性です。五島勉は青山学院の教授ですがハルマゲドンとかノストラダムスの予言とかからのユダヤ論。広瀬隆はかなりユダヤに厳しい。小石泉はユニークなユダヤ観の多分牧師。小石豊は『古代出雲とイスラエル王国の謎』(2005)という本を出しました。

これらに対して、学問的には中東研究の立山良司(防衛大学校)、臼杵陽(日本女子大学)。英米のユダヤ人について佐藤唯行(独協大学)、ドイツのワイマールからナチス期のユダヤ人問題についての長田浩彰(広島大学)、オーストリアについては野村真理(金沢大学)、ロシアについての高尾千津子(早稲田大学)、ユダヤ思想史の市川裕(東京大学)、新進のドイツ史の武井彩佳(早稲田大学)、その他多くの先生方がいる。小岸昭は京大在職中から徳永恂(阪大名誉教授)らとエネルギッシュにイスラエル、スペイン、アフリカ、インド、南米などの現地調査を続け、最近も『インド・ユダヤ人光と闇』(2005)を2人の共著で出版しています。また、神戸・ユダヤ文化研究会の創設に中心的役割を担われました。

私はいろんな本や雑誌も一応手にとってユダヤ・イスラエル関係の内容の有無を確かめてきましたが女性週刊誌にも及びます。それを買って個人研究費で請求したとき、経理課から「奥さんのものを間違えていませんか」と返されてきたこともありました。今おまわしする雑誌『マルコポーロ』もそうやって見つけて買ったのだと思います。いわゆるマルコ・ポーロ事件の発端となった西岡昌紀「戦後世界史最大のタブー。ナチ『ガス室』はなかった」という記事が載っています。木村愛二はロジェ・ガロディ『偽イスラエル政治神話』(1998)を訳出し、このホロコースト否定論を前提とする反シオニズム・イスラエルの本について「訳者はしがき」と「訳者解説」に73ページを使って自己のホロコースト見直し論を展開していますが、自著『アウシュヴィッツの争点』(1995)は西岡を応援する意図があったとのことです。東大の高橋哲哉はいま靖国神社問題で有名ですが、実はユダヤ・イスラエル問題にも積極的に発言しています。イスラエル・シオニズムに批判的なのは鵜飼哲も共通するところがあります。

さて、第5期に顕著にみられる1傾向に、決して反ユダヤではないユダヤ人の知恵とか金儲け術などについてユダヤ人の優秀性をうたう類の本が次々と出版されていることがあります。ユダヤ人は有能で、金持ちで、成功者を産むのに力を発揮しているということのようです。この1年間に刊行された、そういう類の本を数冊持参したのでご覧ください。この本(本田健『ユダヤ人大豪の教え—幸せな金持になる17の秘訣—』)は80万部売れたそうです。『朝日』の週間ベストテンでは連続して6位、最近はその図解版に加えてマンガ版も出版されました。滝川義人氏は長くイスラエル大使館に勤めるかたわら、ユダヤ・イスラエル関係書の翻訳、自著を多く出してきておられますが、近著に『ユダヤの格言99—人生に成功する珠玉の知恵—』があります。それについて「実は講談社から依頼されたのは本田の類の本だったが、そういういい加減なものは書けなかった」とうかがいました。こともあろうに渡部昇一・大島健伸『異端の成功者を支える億万長者の教科書』という本の帯には「ユダヤ人びっくり。口先コンサルタント真っ青!!実践者だけがいえる大金持入門書」とありました。これらは確かに反ユダヤ本であるよりは、その逆に見えます。しかし、そのようにユダヤ人を特別化して強調することは問題なしとはしません。何か危機的状況が現出、直面したとき、そのことがユダヤ人陰謀説に転化しかねないからです。9·11のときにもユダヤ人はあのビルから、あらかじめ避難して免れていたという説が立てられたりもしました。

私はかつて「日本ではユダヤ人が公的地位を占めたことはなかった」と述べたことがありました。これに対して山本尚志氏から「宮澤はそういうが、少なくとも音楽界ではそんなことはない」と指摘されました。たしかにクラウス・プリグスハイム、ローゼンシュトック、レオニド・クロイツアー、レオ・シロタ、モグレブスキー、その他がいました。飯沼二郎「敗戦直前の日本の楽壇」(『未来』1991年10月号)で山田一雄、尾高尚忠が「ナチスのユダヤ人排撃を利用して、とうてい、実力ではかなわないローゼンシュトックを新響(新交響楽団、N響の前身)から追い出し、その指揮を山田と尾高で独占しようとした企図」について書いている。そのコピーをご覧ください。

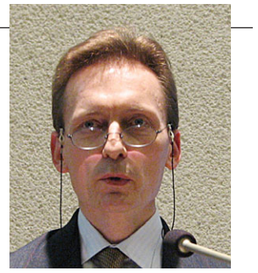
時間を超過しました。最後に、さまざまな問題状況にも拘わらず、たとえば私の専門の西洋史面だけでも、前掲の研究者とかなりだぶりますが、研究成果を挙げてきており、日本西洋史学会でも毎年、新進の研究者たちの研究発表がなされるようになってきており、哲学、文学、その他の分野を含めて日本においても「ユダヤ学」の確立をと期待しております。

特定研究プロジェクト1　2005年度第2回研究会

日　　時／2005年11月22日（火）
会　　場／同志社大学　今出川キャンパス　寧静館402
発　　表／ミシェル・モール（同志社大学嘱託講師）

スケジュール

13:00〜14:00　発表:ミシェル・モール「宗教者が眺めた20世紀初めのヨーロッパの崩壊
　　—ローゼンツヴァイク『救済の星』を中心として—」
14:00〜15:00　ディスカッション



研究会概要

モール氏はまず、「ヨーロッパとは何か」ということに触れ、現在のヨーロッパにおけるEU拡大とアイデンティティの問題を提起した。氏は、EUが拡大と共存への高邁な理想を掲げる一方で、根深く残る国家・民族への執着、そしてそこから生起する諸問題が、19世紀末から20世紀初頭に覇権を争った国民国家の闘争と無縁ではない点を指摘し、その時代の証人としてフランツ・ローゼンツヴァイクの視点を提示した。

ローゼンツヴァイクの生きた時代のドイツは戦争の渦中にあった。当時のドイツは、「中央ヨーロッパは世界の中心である」という自負を持っていたが、その反面、「ヨーロッパとは異なっている」という意識も有していた。ローゼンツヴァイク自身はこの「戦争体験」から思想的影響を受けたことを否定する。しかし、ローゼンツヴァイクの「書簡」から読み取ることができる、「歴史」から「宗教」への移行という問題意識の中に、この時代の影が色濃く反映しているということをモール氏は指摘する。ローゼンツヴァイクにとって、「宗教」とはまさにユダヤ教のことであり、彼はユダヤ教において「歴史」の超越を問題にするのである。

ユダヤ教における「歴史」の超越の問題を書物の形で書き著したものが主著『救済の星』である。戦時中に前線から母に送った書簡をまとめたこの著作は、脚注もない特異な書物である。モール氏は「Erlösung」＝「救済」の邦訳と定義に言及した後、この書の主題を三つに分けて論ずる。①哲学と神学の協力。一般に言われる宗教哲学とは一線を画した、宗教による哲学との共闘を目指したという点が指摘できる。②「死」と「生」の観点から「観念論＝全体主義」を批判している点。この点においてローゼンツヴァイクは実存主義者の系譜に属するとされる。③自国への「同化」と「シオニズム」の問題。彼の師でもあるユダヤ人思想家ヘルマン・コーヘンの「同化」に対する反対の立場が言及される。

以上の問題を概括した後に、モール氏は今回の発表に基づいて三つの課題を提起した。①「歴史」との戦いというローゼンツヴァイクの立場について。もし彼がナチズムを経験していたらという可能性を考慮に入れながら、彼の政治的な立場の独自性が語られた。②ユダヤ教とキリスト教以外の宗教に対するローゼンツヴァイクの立場。今日の宗教間対話の現状における彼の思想の独自性と限界が提起された。③言葉を超えた真理の追求というローゼンツヴァイクの思想的立場について。学問的な営みの限界と終末思想に基づく彼の思想の特異な側面が指摘された。

（CISMORリサーチアシスタント・神学研究科博士後期課程　森山　徹）

特定研究プロジェクト1　2005年度第3回研究会

日　　時／2006年1月14日（土）
会　　場／同志社大学　今出川キャンパス　神学館礼拝堂
発　　表／エリック・オッテンハイム（オランダ・ユトレヒト大学）

スケジュール

14:00〜15:30　発表:エリック・オッテンハイム「何のための対話か?—オランダにおけるキリスト者とユダヤ人」
15:30〜16:00　質疑応答

研究会概要（発表原稿は「公開講演会報告」の項に掲載）

オッテンハイム氏は、ユダヤ教に対してキリスト教がどのような態度をとってきたかを、オランダの豊富な事例を踏まえつつ歴史的に紹介した。まず氏は、公演を語る上での前提として自分がカトリックのキリスト教徒であることを明らかにし、グローバル世界での宗教間対話の目的と方法、危険性と可能性について言及した。講演の前半では、1948年以前のオランダにおいて、ユダヤ人に対するキリスト者の態度が紹介された。これは主に二つに分けられる。①1945年4月、大戦中のオランダで、ある一部のキリスト者は反ユダヤ主義への抵抗とユダヤ人の具体的な救済を試みていた。この働きの背景には、ユダヤ人が終末において神に対する特別な役割を担っているというユダヤ人の認識があった。これは主に19世紀のプロテスタント・サークル（イサック・ダコスタとアブラハム・カパドーズ）の中で育まれたものである。②1948年以前のカトリシズムとプロテスタント改革派において当時支配的であったのは、現存のユダヤ教は神の恵みから排斥されているという見解であった。民族的な反ユダヤ主義には反対しつつも理念的にはこれを正当化したカトリックは、自らの社会的アイデンティティーの純粋性を保持するために必要な教義としてこの見解を維持していた。この一見異なる①と②の主張に共通していることは「置換の神学」にルーツを有している点にある。つまり、1948年以前のキリスト教は、神の聖なる約束がすでにユダヤ人からキリスト教へ移されているという認識においては変わらなかったのである。

講演の後半では、氏はまず第二ヴァチカン公会議でのユダヤ教に対するキリスト教の公式の声明に言及した。この声明では、イエス・キリストの処刑にユダヤ人は責任を持たず、彼らにとってアブラハムの約束は廃棄されていないという画期的な宣言がなされる。しかし氏は、この宣言も「何を言ってはいけないか」を言うにとどまり、「何を語るべきか」については十分に言及されておらず、カトリック神学全般から見ればまだ不十分であることを指摘した。また、氏は近年のオランダの事例としてプロテスタント教会で用いられている「聖金曜日の祈り」についての論争の一端を紹介した。この論争は「キリストの受難」と「解放された教会」を扱ったこの祈りの文言が反ユダヤ的であるという批判から始まったものであり、実践的な宗教行為の現場で両宗教の関係を単純に結論づけることができず、同時に中立的な立場にも立てないという現実の問題の難しさを浮き彫りにしている。

以上の議論を踏まえ、氏は両宗教間には多くの問題があるが、キリスト教にとって聖書の民としてのユダヤ教との対話は必要であると述べ、公演を締めくくった。

コメンテーターのミッシェル・モール氏からは、両宗教間の対話がアジアの諸宗教との対話に拡大していく可能性や、「対話」と並ぶ「沈黙」の必要性が指摘された。会場では、EU憲法の中での宗教の位置づけや、「妊娠中絶」や「安楽死」についてのそれぞれの一神教の理解など、関心は多岐にわたった。

（CISMORリサーチアシスタント・神学研究科博士後期課程　森山　徹）

特定研究プロジェクト1　2005年度第4回研究会

日　　時／2006年3月1日（水）
会　　場／同志社大学　今出川キャンパス　扶桑館マルチメディアルーム1
発　　表／野村 真理（金沢大学経済学部教授）

スケジュール

14:00〜15:00　発表:野村真理「近代ウィーンのユダヤ人の自己認識」
15:00〜16:00　ディスカッション

研究会概要

野村氏は、まず第一次世界大戦以前のユダヤ人の自己認識問題に近代ヨーロッパ・ユダヤ人問題の凝集した一つのカタチを見ることができるということを指摘した。キリスト教の神の名によって迫害が正当化されていた解放以前のヨーロッパ・ユダヤ人たち。その一つの表れとして高い壁に囲まれたゲットーがあった。このゲットーの壁に穴を開けたのはナポレオンの砲弾であり、ユダヤ人の意識を大きく変えたのはこの砲弾に象徴されるところのフランス革命と啓蒙思想であった。これによって宗教と法律は分離され、「平等」のもとにユダヤ人の生活は確保された。解放以前のゲットーは、行政・裁判・言語等独自の習俗・習慣を有したさながら小民族国家の様子を呈していたが、解放によってユダヤ人たちはゲットーの外に出て、「ユダヤ教徒」ではあっても「ユダヤ人」であることは断念しなければならない、つまり「内面の信仰」と「外面の行為」の分離という根本的変革を要求された。これを積極的に推し進めたのがモーゼス・メンデルスゾーンであり、彼はユダヤ教を信仰するドイツ国民として生きる道を奨励した。これによって同化志向を強めたユダヤ人たちは、1850年以降、移民となって当時ドイツ同化ユダヤ人の都と呼ばれていたウィーンに移住し、身を粉にして働き同化に努める。しかし、このような解放が進んだのはヨーロッパでも西欧のみであり、東欧、つまり旧神聖ローマ帝国版図とポーランド、リトアニアを境にした東側では逆にユダヤ人の迫害が強まり、1880年以降ガリツィアやブコヴィナなどの地域から迫害を逃れるために、ウィーンへ多くの伝統的ユダヤ人たちが流入する。野村氏はカール・エーミール・フランツォースによるアジアとヨーロッパの奇妙に交錯したガリツィア（東欧）という地への回想を、またゲオルグ・クラークによる西欧の世俗化したユダヤ人と東欧の伝統的なユダヤ人が非ユダヤ人たちには本質的に区別されていないのではないかという不安な思いを引用し、東欧ユダヤ人と西欧ユダヤ人の内面的な葛藤を鮮やかに描き出した。また氏は、フランツ・ヴェルフェルとヨーゼフ・ロートから引用し、当時のウィーンのナショナリズムの高揚とそこに微妙な隔たりを感じるユダヤ人の思いを説明した。

第一次大戦が始まると、難民としてウィーンへ流入してきた東欧ユダヤ人たちによりウィーン全体の食糧不足に拍車がかかる。ウィーンの同化ユダヤ人たちは、難民である東欧ユダヤ人たちに手を貸しつつも、彼らによって同化ユダヤ人である自分たちにも反ユダヤ主義の矛先が向くことを恐れるが、戦後も居座り続けた東欧ユダヤ人たちに対して、とうとう非ユダヤ人たちの怒りが激化する。これに対してユダヤ人側も民族主義を積極的に打ち出し、1918年にローベルト・シュトリッカーによって「ドイツオーストリア・ユダヤ民族評議会」を結成される。これに拒否反応を示した同化ユダヤ人とユダヤ民族主義者の間に激しい対立が起こる中、ユダヤ民族主義者と反ユダヤ主義者とがパレスティナでのユダヤ人国家建設やオーストリア国内での少数民族としてのユダヤ人の権利獲得という面において共鳴関係になるという奇妙な事態が起こる。野村氏は、このように解放から次第に反ユダヤ主義が人種的・民族的な性格を露にしていった戦間期のウィーンにあって、多くのユダヤ人たちが、ユダヤ人でもなければドイツ人でもないようなアイデンティティを奪われた過酷な時代を生きたということを指摘し、発表を締めくくった。

（COEリサーチアシスタント・神学研究科博士後期課程　森山　徹）

近代ウィーンのユダヤ人の自己認識



金沢大学経済学部教授
野村 真理

ここにお集まりのみな様は、ヨーロッパのユダヤ人について、かなりの知識をおもちの方ばかりだと思います。そのため今日の報告は、あるいはみな様にとって新鮮味のないものになってしまうのではないかと心配しているのですが、その場合はご勘弁いただくとして、今日は、第一次世界大戦以前のオーストリア帝国――第一次世界大戦後はオーストリア共和国という小さな国になってしまいますが――そのオーストリアの首都ウィーンのユダヤ人の自己認識問題について報告したいと思います。というのも、「自分は何者か」、「自分のどこがユダヤ人なのか」、このような問題につきまとわれることになったところにこそ、まさしく近代ヨーロッパでユダヤ人がおかれた状況の特徴があるからです。

1. 解放以前のユダヤ人の生活

さて、ヨーロッパのユダヤ人にとっての近代は、中世的な差別や迫害からの解放によって始まるわけですが、近代以前のヨーロッパで、ユダヤ人がさまざまな差別や迫害を受けていたこと、そうした迫害がキリスト教の神の名において正当化されていたことはみなさんご存じのとおりです。キリスト教の教義のなかでユダヤ人がどのように位置づけられているかについては、私よりこの研究会のメンバーの方々の方がお詳しいことと思います。

ゲットーも、そのようなユダヤ人に対する差別的制度の一つでした。ゲットーとは、ユダヤ人がそこに住むことを強制された居住区のことですが、これ(図)はフランクフルトのゲットーです。フランクフルトのゲットーは1460年から建設が始まり、長さ300メートル、幅50メートルほどの細長い土地が壁で囲まれ、その中央を幅3メートル足らずの通りが南北に走り、通りの両側にはびっしりと家が建ち並んでいました。通りが壁とぶつかる北と南の端に出入の門があって、夜になると門には外側から鍵がかけられます。壁に囲まれたゲットーの面積は増えないのにゲットーの住人の数はだんだんに増えていったため、超過密状態のゲットーの居住環境は劣悪で、図でも、ゲットーの部分だけ異常に家が建て込んでいるのがわかると思います。

そしてフランクフルトについて言えば、このゲットーの壁に穴をあけたのは、フランス革命のときのナポレオンが率いる軍隊の砲弾でした。

2. ユダヤ教徒／人の解放問題

―ユダヤ教徒／人からユダヤ教を信仰するドイツ人へ―

このナポレオンの砲弾に象徴されるように、近代ヨーロッパのユダヤ人解放は18世紀の後半の啓蒙思想の登場とともに始まります。近代以前のユダヤ人に対する差別がキリスト教の神の名において正当化されていたとすれば、啓蒙思想は、キリスト教徒もユダヤ教徒も人間として平等だと説くことによって、人々の意識を大きく変えることになりました。そして1789年のフランス革命の成功以後、近代ヨーロッパの法治国家では、法律と宗教とが切り離され、宗教を理由とする法律上の差別が廃止され、世俗的な法の下でのキリスト教徒とユダヤ教徒の平等が実現されることになります。

このことは、おそらく高校生の世界史の知識の範囲内で、いまの私たちの頭にはすっと入ってきます。しかしこのことは、当時のユダヤ人の場合には、たとえばいまの日本に仏教徒の日本人とキリスト教徒の日本人がいて、そのどちらもが日本の法律の下で平等だ、という具合にすんなりとはいきませんでした。というのも、日本人のキリスト教徒いうとき、私たちは日本人という民族的帰属とキリスト教徒という宗教的帰属を切り離して考えますが、解放以前のユダヤ人の場合は、ユダヤ教徒であることとユダヤ人であることとが分離できないような、そういうあり方をしていたからです。事実、日本語で「ユダヤ人」と訳されたり、「ユダヤ教徒」と訳されたりする語は、ドイツ語では Jude、フランス語では Juif、英語では Jewといった具合に、欧米語では一語です。

話をゲットーにもどすと、壁で囲い込んだ土地に大勢の人間を閉じこめておくゲットーは、非人間的であるにはちがいないのですが、別の見方をすると、ゲットーはユダヤ教の風俗習慣に従って生活することを許された、ユダヤ人だけの独立した世界だったということができます。

たとえばユダヤ教では、新年は太陰暦にしたがって9月の末か10月のはじめに始まり、ユダヤ人はキリスト教徒とはまったく異なる祝日を節目としながら1年を過ごします。ゲットーの住人は、自分たちのなかからゲットーの内部の行政を司る代表者たちを選出し、代表者はゲットーの住人から税金を徴収して、それでユダヤ人社会の管理や福祉や教育などを行いました。あるいはゲットーの代表者たちは、ゲットーの外の世界に対してもゲットーの利害を代表します。たとえばフランクフルトでいうと、フランクフルト市はゲットーの住人に対して個人別に税金を課すのではなく、ゲットーの代表者たちと交渉の上、ゲットー全体に対して一括して税金を課します。ゲットーの代表者はそれをゲットーにもち帰り、今度は所得に応じてゲットーの住人に負担額を割り振るわけです。またゲットーのなかでは、ユダヤ人同士のあいだのもめ事に対してはユダヤ教の宗教法にもとづく裁判権も認められていました。

それから、フランクフルトはドイツの街だからゲットーのユダヤ人もドイツ語を話していたのかというと、そうではなく、ユダヤ人は、イディッシュ語という、ユダヤ人だけの言語を使用していました。イディッシュ語は、音韻構造と文法構造はドイツ語に似ているのですが、文字はヘブライ語のアルファベットを用いて右から左へと表記されます。さらに、ユダヤ人だけに特有の服装というのもあったし、食べてよいもの、いけないものといった食事の決まりもありました。

こうしてみるとゲットーのユダヤ人の世界とは、独自の行政機構と、ユダヤ教の宗教法という独自の法律と裁判制度と、それからイディッシュ語という独自の言語に独自の風俗習慣をもつ、あたかもユダヤ人だけで構成される小民族国家のような世界だったことがわかります。つまり近代以前のユダヤ人の世界とキリスト教徒のドイツ人の世界とは、その民族的な区別が耳や目によって確認できるような、そういう二つの世界だったわけです。

先に言いましたように、近代ヨーロッパの法治国家におけるユダヤ人の解放とは、このゲットーの壁を取り壊し、ユダヤ教徒とキリスト教徒が、同じ市民社会で、同じ権利と義務をもつ個人として平等に暮らすことだったわけですが、それはユダヤ教徒／人にとっては、ユダヤ教徒であることの自由を認められる代わりに、ユダヤ人であることを断念するという代償をともなうものでした。ドイツの例でいえば、平等な権利を受け取るにあたってユダヤ教徒が求められたことは、イディッシュ語ではなくドイツ人の多数者と同じ正しいドイツ語を話すこと、ユダヤ教の宗教法ではなくドイツ人と同じ世俗的な法律に服すること、さらにドイツ人多数者と同じ社会習慣に従って、社会に摩擦を起こすことなく生活することだったわけです。

このことがユダヤ教徒にとって何を意味するか。私には、日本人が、たとえばキリスト教徒の日本人であることに非常な困難を感じているとは思えませ

ん。私たちは、宗教は個人の内面にかかわる私的なことだと考えており、だから、異なる宗教を信仰する人々といっしょに暮らさなければならない公共の世界では、私たちは世俗的な法律に従って行動することが可能だし、そのことによって自分の内面の信仰心が損なわれることはないと考えます。

これに対してユダヤ教では、本来、そのような内面の信仰と外面の行為の分離という考え方はありませんでした。これも私などよりここには専門的な知識をおもちの方がいらっしゃるわけですが、ユダヤ教では、ユダヤ教の定める決まり事が日々の行為において実践されてはじめて信仰が全うされると考えるため、ユダヤ教徒にとっては、たとえば安息日を日曜日に変えることとか、ユダヤ教の決まりに反してドイツ人の風俗習慣にあわせて行動することは、けっしてどうでもよいことではなかったわけです。これについては、厳格なユダヤ教徒と交際したことがある方で、戒律を守ることに対する彼らの妥協の余地のなさに困惑させられた経験をおもちの方も少なくないと思います。近代ヨーロッパのユダヤ教徒の解放は、伝統的なユダヤ教に対し、そのような態度の根本的な変革を要請するものだったということができます。

では、その要請に対してユダヤ人側はどう対応したのか。

答えを言えば、ユダヤ人がたとえばドイツ人のようになること、これを「同化」といいますが、解放にあたってキリスト教徒のドイツ人の多数者から要請された同化は、ユダヤ人自身によっても積極的にめざされた変革の方向でした。

その変革の過程で最初に現れたユダヤ人が、ご存じの通りモーゼス・メンデルスゾーン(1729－1786)です。彼は、作曲家のメンデルスゾーンの祖父にあたります。ユダヤ人がキリスト教徒との平等を獲得するにあたって、メンデルスゾーンがユダヤ人に対して奨励したことは、ユダヤ人のあいだでしか通じないイディッシュ語を棄て、ドイツ語を学ぶこと、ゲットーのユダヤ人社会がもっていた政治的自治権や、ユダヤ教の宗教法にもとづく裁判権を放棄し、ユダヤ教の支配を個人の内面にかかわる事柄に限定することでした。メンデルスゾーンは、ユダヤ人は「ゲットー政府」の住人ではなく、それぞれが居住する国家で、国家の法の下で平等な一人の市民になるべきだというのです。「ユダヤ教を信仰するドイツ国民」になること、これが、メンデルスゾーンによってドイツのユダヤ人に指示された解放の方向でした。

そしてメンデルスゾーンの思想的影響を受けたユダヤ人のあいだでは、ユダヤ人は国家をもたないかぎりで、ユダヤ教徒／人というあり方を維持することはできず、それに固執したままでは、もはややってゆくことはできないという考え方は、広く共有されるようになります。そして、ユダヤ教を近代の社会生活に合うように積極的に改変してゆこうとするユダヤ教改革論者も現れることになるわけです。

以後、19世紀を通じて近代的な法治国家が実現された西ヨーロッパでは、それぞれの居住国で、ユダヤ人の言語的、文化的同化は急速に進んでいくことになります。

3. 西欧ユダヤ人と東欧ユダヤ人

以上でお話ししましたユダヤ人の解放の流れについては、日本でも比較的よく紹介されていますので、新しい知見はなかったのではないかと思うのですが、次にウィーンの話に入る前に、確認しておきたいことがあります。いま述べたユダヤ人解放の流れは、ヨーロッパの西半分だけに通用することであって、ヨーロッパには、啓蒙のこちら側と啓蒙のあちら側で二つの異なるユダヤ人の世界が存在していたということです。

この研究会でヨーロッパというとき、東ヨーロッパも対象とされているかどうか知りませんが、ユダヤ人についていえば、中世に神聖ローマ帝国がカバーしていた地域より西の地域と、同じ時期のヨーロッパの大国家であったポーランド・リトアニア国がカバーしていた地域より東の地域では、だいたい14世紀頃を境に、かなり様相の異なるユダヤ人の世界が形成されました。その境界線は、地図でいうとこのあたりです。この地図は1900年当時のヨーロッパのユダヤ人口の分布を示したもので、表は、第二次世界大戦以前のヨーロッパで10万人以上のユダヤ人口をもっていた国のリストです。これを見ると、ドイツのユダヤ人口はせいぜい50万人で、ドイツより西のヨーロッパの国でドイツよりユダヤ人口が多い国はないのに対して、ドイツより東に位置するポーランドやソ連には、合わせて700万人以上のユダヤ人口があったことがわかります。なぜそういうことになったのかは、ここでお話しする時間はありませんが、ヨーロッパのユダヤ人口は、東に大きく偏って存在していました。

西ヨーロッパでは、19世紀を通じて、先に話しましたようなやり方でユダヤ人の解放と同化が進んだのに対して、ロシア帝国の支配下にあった地域、つまりロシア本国やロシア領ポーランドでは、ユダヤ人の解放が非常に遅れたどころか、西ヨーロッパとはまさしく逆に、19世紀に入ってユダヤ人に対する差別や迫害が強化されます。この地域でユダヤ人の解放が実現したのは1917年、つまりロシア帝国がロシア革命によって崩壊した後でした。そのためこの地域のユダヤ人は、20世紀にいたるまで、かつての解放前のドイツのユダヤ人がそうであったような、差別されたエスニック・マイノリティとしての特徴を保ち続けることになります。イディッシュ語は、東ヨーロッパでは20世紀になってもユダヤ人の生きた言語でした。

もう一度地図を見ていただくと、これからお話しするオーストリア帝国というのは、ヨーロッパにあって、片足を啓蒙のこちら側につっこみ、もう一方の足を啓蒙の向こう側につっこんでいるような、そのような位置にあったということがおわかりかと思います。さらにオーストリア帝国が、その版図にいくつもの民族を含む多民族国家であったこともご覧のとおりで、このことがウィーンのユダヤ人の自己認識に、たとえばドイツのユダヤ人とは異なる色彩を与えることになります。

4. ウィーンのユダヤ人

メンデルスゾーンの思想的影響は、いま言いました東西ヨーロッパのユダヤ人の境界を越えて広くヨーロッパ中におよんだのですが、今日の報告の対象であるオーストリアで、ドイツ同化ユダヤ人の都と呼ばれたのがウィーンでした。

ウィーンのユダヤ人社会の歴史は11世紀ごろまで遡ることができますが、1670年にレオポルト1世によってユダヤ人の追放が行われて以後、1848年革命当時まで、ウィーンは、居住特権をもつごく少数のユダヤ人を除いて、原則的にユダヤ人の居住を禁止していました。ハプスブルク帝国内のユダヤ人のウィーンへの移住が本格化するのは、1848年革命後、1850年代になってユダヤ人に対する移動の制限や居住の制限が撤廃されてからです。以後、第一次世界大戦前までの約60年間、ユダヤ人移住者の流れは、大きく前半期と後半期に分けられます。

まず移住の先陣を切ったのは、距離的にウィーンに近い地域のユダヤ人です。すなわちベーメンやメーレン、現在の地名でいえばチェコのユダヤ人や、プレスブルク―現在はスロヴァキアの首都ブラティスラヴァですが―プレスブルクを中心とする地方のユダヤ人、それから同じく現在の地名で言えばブルゲンラントあたりのユダヤ人でした。一例をあげると、フロイトは1856年にメーレンのフライベルクという町で生まれています。商人だった父親が一家を引き連れてウィーンに移住するのは1859年のことです。

これに対して後半期の1880年代以降になると、ガリツィアからの移住者が急増するようになります。ガリツィアは、オーストリアが1772年の第1次ポーランド分割によって手に入れた地域です。ということは、ガリツィアのユダヤ人というのは、さきの区分で言うと、もとは東欧ユダヤ人の方に入ります。ガリツィアのユダヤ人口については、オーストリアのユダヤ人口の分布を表した表をご覧ください。ガリツィアは、現在では、西はポーランドに、東はウクライナに属しており、実際、かつてのガリツィアは、民族的

にはポーランド人とウクライナ人とユダヤ人の混住地域でした。ユダヤ人について言えば、表からわかるように、ガリツィアは、オーストリア帝国で最大のユダヤ人口が存在する地域でした。ガリツィアは、ウィーンからはるかに遠い辺境の貧しい農村地帯で、鉄道網の整備が進むのは1870年代のことですが、その1870年代の後半以降、ガリツィア・ユダヤ人のウィーンへの移住が始まることになります。

オーストリア帝国のユダヤ教徒が法の下での平等を獲得するのは1867年の憲法によるのですが、ウィーンのユダヤ人社会は、こうして19世紀後半に、最初に話したユダヤ教徒とユダヤ人の分離が急速に進行するなかで形成されることになります。つまりウィーンに移住してきたユダヤ人については、前半期と後半期の移住者で、移住の時期や出身地の違いがあるにもかかわらず、彼らに共通して指摘できることは、ウィーンのドイツ人社会への同化志向の強さでした。

彼らの移住の動機は、経済的成功をめざす積極的なものから、もとの居住地で生活に行き詰まったという消極的なものまでさまざまですが、いずれにせよウィーンにやってきたユダヤ人たちは、身を粉にして働き、子供に高等教育を受けさせ、子供やその子供たちを申し分のないウィーン・ドイツ人に育てあげようとします。子供たちが形式的にユダヤ教徒にとどまり、ユダヤの出自に対する記憶を保ち続けるとしても、彼らの教養や、文化的、経済的、政治的価値観や行動様式のすべてが、ウィーンのドイツ人多数者と同じになるように育てあげようとします。ユダヤ人の教育熱心はよく知られていますが、学歴によってウィーンのユダヤ人は、かつてキリスト教世界の賤民であった過去と訣別し、社会的地位を手に入れることをめざします。19世紀末から20世紀にかけて、ユダヤ人がウィーンの総人口に占める割合は9パーセント弱であるのに対し、ギムナジウム、すなわち大学への進学を前提とする高等学校で、総生徒数に占めるユダヤ人の割合は30パーセント前後に達していました。

5. 同化ユダヤ人のガリツィア・コンプレックス

それではウィーンのユダヤ人がドイツ同化志向を抱く場合、そのドイツとは何だったのでしょうか。またドイツへの同化を志向するとき、そこには同化によって消し去られるべきものとしてのユダヤが意識されているわけですが、そのユダヤとは具体的には何だったのか。このことを考えることによって、ウィーンの同化ユダヤ人の自己認識のあり方について、もう少し掘り下げて考えてみたいと思います。

ここで例として取り上げる作家が、カール・エーミール・フランツォース(1848－1940)です。フランツォースは、いまではほとんど忘れられた作家ですが、19世紀末のオーストリア帝国では、1876年に出版された『半アジアから』という旅行記によって比較的よく知られた作家でした。フランツォースの経歴についてはプリントをご覧ください。

『半アジアから』は、当時奇抜なタイトルによって評判になったのですが、ここでフランツォースが半アジアと呼ぶのは、地図でいえばガリツィア、ブコヴィナおよび両地域と境を接するルーマニアや南ロシア一帯のことで、フランツォースは、この地域の旅行記を『半アジアから』と名付けたことについて次のように説明しています。

自分がこの地を「半アジア」と呼ぶのは、それがたんに「地理的に、陶冶されたヨーロッパとアジアの遊牧民が往来する荒涼たるステップとのあいだに位置しているから」ではない。この地域は、「政治的、社会的関係において、ヨーロッパ的教養とアジア的野蛮とが、ヨーロッパ的な進歩への努力とアジア的怠惰とが、ヨーロッパ的人間愛と諸民族および諸宗教間のむき出して残酷な反目とが奇妙に交錯しあう」がゆえに「半アジア」なのである。(Karl Emil Franzos, *Aus Halb-Asien*, Bd. 1, 4. gänzlich umgearbeitete Aufl., Berlin 1901, S. XV.)

そして、フランツォース自身、その半アジアの一角であるガリツィアの出身でした。ガリツィアは、先に言いましたようにポーランド人とウクライナ人とユダヤ人が混じりあって住む混住地域なのですが、オーストリア帝国のなかでは最も近代化のおくれた地域でした。もちろんガリツィアも時代の流れには逆らえず、ユダヤ人社会の近代化を「ユダヤ教徒であることとユダヤ人であることとの分離」という観点から捉えるなら、そのような分離はガリツィアでも進んでいきます。しかしその速度はウィーンに比べればはるかに遅く、ガリツィアのユダヤ人たちは、キリスト教徒であるポーランド人やウクライナ人とははっきり区別されつつ、近代以前のユダヤ教徒特有の伝統的な風俗習慣を長く保ち続けていました。同化ユダヤ人のあいだでは忘れられたイディッシュ語も、この地域では20世紀にいたるまで生きた言語でした。ガリツィアのユダヤ人口については先ほど見ていただきましたが、一つには80万人以上という人口の多さが、ガリツィアのユダヤ人社会がエスニックな特性を保ち続けるうえでのパワーになったのだと思います。さらにガリツィアはまた、ハシディズムという敬虔主義的、神秘主義的ユダヤ教が、フランツォースに言わせれば狂信的なユダヤ教が一大勢力を張っていた地域でもありました。

フランツォースは1848年生まれですが、そんなガリツィアにありながら、フランツォースの一家は、すでに祖父の代にドイツ啓蒙思想の影響を受けた開明的な一家で、フランツォースは、父親から、おまえは信仰においてはユダヤ人だが、民族性――ドイツ語ではNationalitätです――においてはポーランド人でもウクライナ人でもユダヤ人でもなく、ドイツ人なのだといわれて育ちます。

ここで父親が息子に申しつけた「ドイツ人のあり方」とは何だったのかというと、それは彼らの意識のなかでは、先の『半アジアから』の引用でいえば、ヨーロッパ的教養やヨーロッパ的な進歩への努力やヨーロッパ的人間愛と重なるものです。

他方、父親によって「おまえはユダヤ人ではなく」という形で否定された「ユダヤ人のあり方」とは、彼らの意識のなかでは、アジア的野蛮やアジア的怠惰、具体的には彼らがガリツィアで間近に見ていたハシディズムの狂信的な信奉者や、ヨーロッパ的教養に目覚めず、ユダヤの伝統的な生活様式のなかで眠りこけている怠惰なユダヤ人のあり方と重なっています。そしてフランツォースは、『半アジアから』のなかで、このようなユダヤ人の住むガリツィアのユダヤ人町について、そこで人々が目にするのは、「ぬかるみ」や「むっとかび臭い家々」や「カフタンを着た不潔の塊のようなユダヤ人」だというのです。

カフタンとは、ユダヤ教徒のみが着用する丈の長い上着のことです。写真は20世紀はじめのガリツィアのシュテットルで、子供たちは裸足、大人は、一目でユダヤ人とわかる恰好をしています。

最初の問いにもどれば、ユダヤ人がウィーンのドイツ人社会への同化を志向する場合、同化の方向はどこを向いていたかというと、それはフランツォース親子の言葉に端的に現れているように、具体的にはドイツ文化への同化の形をとるのですが、それは狭い意味でのドイツ民族主義やドイツ文化至上主義への同化ではなく、彼らはドイツ文化のなかに、より普遍的なヨーロッパ的価値観を見ていました。

それに対して、同化によって消し去られるべきものとは、広い意味ではヨーロッパに的なあり方に対立するアジア的なあり方ですが、それは具体的には、ガリツィアのユダヤ人町の、垢にまみれたカフタンを着たユダヤ人のあり方に他なりませんでした。その結果どういうことになったかというと、ウィーンのユダヤ人のあいだで、ドイツへの同化志向はしばしば、ガリツィア・ユダヤ人に対する軽蔑や嫌悪感という表現を取ることになります。ウィーンはガリツィアから移住してきたユダヤ人も多数住んでいたわけですが、ガリツィア出身のユダヤ人の場合には、一種の自己嫌悪の形をとることになります。

たとえばゲオルク・クラールは、回想録『ウィーン最後のワルツ』のなかで、一家に影を落とし続けるガリツィア・コンプレックスについて、こんなふうに言っています。クラールの経歴についてはプリントを

ご覧ください。彼は父方も母方もガリツィア出身のユダヤ人だったのですが、子供の頃の彼は、母方の祖父母がもう2年早くウィーンに移住してこなかったために、自分の母がウィーン生まれではなく、ガリツィア生まれになってしまったことを長い間恨みに思っていました。

「われわれクラール一族は、すでに西欧の教育と文化を身につけた世俗的なユダヤ人の仲間入りをしていた。われわれは洗練された衣服を身につけ、称号や爵位さえ手に入れていたし、影響力ももっていた。しかしわれわれはまだ、完全な平等、内面的な平等をどうしてもつかむことができないでいた。それをつかむことができないでいたのは、われわれのようにうわべだけの信仰であってもユダヤ教を棄てないでいる者たちだけではない。ユダヤ教を完全に棄て、キリスト教に改宗した者たちでさえ同様であった。われわれは承知していたのだ。ユダヤ人ではない人々、つまりゴイーム(1)は、いかに礼儀正しく、お追従さえ言ったとしても、本当のところは、カールした長いペオット(2)をぶらぶらさせ、カフタンを着てイディッシュ語を話すユダヤ人と、ウィーンのカフェハウスから生み出された、クラール家風の、きれいに髭をそりあげたユダヤ人とを区別してはいないのである。」(Georg Clare, *Last Waltz in Vienna*, London 1981, p. 85. ジョージ・クレア、兼武進訳『ウィーン最後のワルツ』新潮社、1992年、136ページ。ただし訳文は引用者による。)

(1)「ゴイ」は、ユダヤ教徒から見た異教徒。「ゴイーム」はその複数形。

(2)ペオットは、旧約聖書レビ記19章27節の規定「もみあげをそり落としたり、髭の 両端を剃ってはならない」にしたがい、長く伸ばされた側頭髪。

ここで言われているペオット、カフタン、イディッシュ語こそ、ユダヤ的民族性を目に見える形で表すものであり、同化ユダヤ人が、それらを消し去られるべき否定的なものと見なしていたことがわかると思います。

このクラールの言葉に端的に表れているように、ウィーンの同化ユダヤ人のあいだには、つねに、自分たちとガリツィアのユダヤ的ユダヤ人とをいっしょにしてほしくないという意識がありました。ただし、多くの場合、この意識は、必ずしもユダヤ教の否認とは直結していません。同化ユダヤ人のなかには、確かにユダヤ教を棄ててキリスト教に改宗した者もいますが、同化ユダヤ人のほとんどは形式的にはユダヤ教徒のままでした。この「形式的に」の中身にはもちろん、非常に大きな個人差があるはずですが、形式的にということの意味は、同化ユダヤ人にとっては、たとえば彼らの美意識やモラルや政治的、経済的、社会的価値観を規定するものはユダヤ教ではなかったということです。彼らはキリスト教徒のドイツ人と同じ教育を受け、ドイツ語で同じ文学書を読み、同じ新聞を読むわけで、社会的価値観がドイツ人と同じになるのも無理からぬことでした。ですからガリツィアのカフタンを着たユダヤ人をユダヤ人というなら、ウィーンの同化ユダヤ人は、もはやユダヤ人ではなくなったような人々だったわけです。

そしてその結果、同化ユダヤ人と反ユダヤ主義者とのあいだに、奇妙な共犯関係が生まれることになります。つまり、同化ユダヤ人が反ユダヤ主義者と同じフレーズを用いてガリツィア・ユダヤ人のユダヤ性、例えばその不潔さを非難する、という現象が起こってくるのです。

しかし、それでは、このユダヤ人ではなくなった人々は、ドイツ人によって同じドイツ人と見なされたのでしょうか。クラールが、これに関連して同化ユダヤ人の苦い思いを語っていることは、先ほど読み上げたとおりです。

19世紀後半のヨーロッパ諸国では、法の下でのユダヤ教徒とキリスト教徒の平等が実現されて以後、宗教を理由とするユダヤ人差別は、法律上は不可能になります。それによってユダヤ教徒問題が解決した時点で、以前の宗教的反ユダヤ主義に代わって台頭したのが人種的反ユダヤ主義でした。人種的反ユダヤ主義の主張は、人が自分の属する人種を自分の意思では取り替えることができないように、ユダヤ人はドイツ人になることはできないというものでした。ユダヤ教徒／人というあり方において、ユダヤ教徒であることを残してユダヤ人の方を消すというのが近代のユダヤ人解放の考え方だったとすると、人種的反ユダヤ主義者は、ユダヤ教徒の方はたとえば改宗によって消すことができるが、ユダヤ人の方はけっして消えることはないと主張するわけです。したがって人種的反ユダヤ主義者には、同化ユダヤ人かガリツィア・ユダヤ人か、などという区別は意味をもちません。

6. オーストリアの真のオーストリア人

それでは、自己認識においてはもはやユダヤ人ではないが、ドイツ人からはドイツ人とも認めてもらえない同化ユダヤ人とは、いったい何者なのか。

ちょっとウィーンを離れますが、もう一度地図を見ていただくと、ハプスブルク帝国は、1867年にオーストリア＝ハンガリー二重帝国になることによってハンガリー人問題を解決して以後、19世紀末になると、ハンガリーと同様にオーストリア帝国からの分離を求めるチェコ民族主義者と、それを認めないドイツ民族主義者の対立に悩まされるようになります。チェコでは、チェコ人とチェコに住むドイツ人が、チェコ語とドイツ語の使用権など、民族的権利をめぐって激しく対立するのですが、その対立においてユダヤ人の立場はまさしく悲劇的でした。たとえばカフカがそうですが、チェコの中流階層以上のユダヤ人はほとんどがドイツ系であったため、ユダヤ人はドイツ人としてチェコ民族主義者の攻撃の的となるのですが、他方でチェコのドイツ人たちはユダヤ人をドイツ人と認めたわけではなく、ユダヤ人は、しばしばドイツ人からも攻撃の対象とされるという悲劇が発生するようになります。

このような行き場のない状況のなかで、19世紀末のヨーロッパのユダヤ人のあいだでは、人種的反ユダヤ主義に対する反発として、シオニズムや、あるいはそれぞれの居住国でユダヤ人に対して何らかの民族的権利を確保しようとするユダヤ民族主義を唱える者が登場します。これもご存じの通り、1896年に『ユダヤ人国家』を著し、イスラエル建国の父と呼ばれるヘルツルはウィーンのユダヤ人でした。しかしオーストリア帝国を見回したときに、シオニストやユダヤ民族主義者が唱えるようなユダヤ民族なるものが実体として存在していたでしょうか。

ウィーンの同化ユダヤ人には、このことに納得がいきませんでした。オーストリア帝国を見渡せば、ウィーンにドイツ同化ユダヤ人がいる一方、ガリツィアには、そのウィーンの同化ユダヤ人が軽蔑するユダヤ的ユダヤ人がおり、他方ではポーランド人社会に同化し、ポーランド語でヨーロッパ的教養を身につけたポーランド同化ユダヤ人も多数いました。またチェコには、カフカのようなドイツ系のユダヤ人がいる一方で、チェコ人たちと様々な形で共生しているユダヤ人たちがいる。このようにオーストリア帝国のあちこちに散らばって住み、言語も文化的アイデンティティもバラバラなユダヤ人は、民族の体をなしてはいるとは言い難い。ユダヤ教を信仰するドイツ人、ユダヤ教を信仰するポーランド人、ユダヤ教を信仰するチェコ人をまとめて、ユダヤ教を信仰する人々の共同体という言い方はできるかもしれませんが、これをユダヤ民族ということができるかどうか。

しかし、他方でユダヤ人がドイツ人の仲間にもポーランド人の仲間にもチェコ人の仲間にも入れてもらえないとき、このバラバラなユダヤ人は、多民族国家オーストリア帝国においていかなる態度をとるべきでしょうか。そこでオーストリアのユダヤ人のあいだで生まれたのが、自分たちはオーストリア帝国の真のオーストリア人だという、特殊オーストリア的なアイデンティティの規定の仕方でした。真のオーストリア人という考え方は、ユダヤ人は、ドイツ民族主義であれ、チェコ民族主義であれ、オーストリア帝国内で対立しているどの民族主義にも与せず、自分たちも

また、何らかの民族的権利を要求するような政治的民族にならない。むしろユダヤ人は、対立する諸民族のあいだを媒介して、オーストリア帝国の諸民族の宥和を実現するような、多民族国家オーストリアの真のオーストリア人になるのだという考え方です。彼らがオーストリア人という立場にこだわるのも、彼らはユダヤ人の歴史的経験から、排他的な民族主義がユダヤ人にとっていかに危険であるかを承知していたからです。ユダヤ人の安全は、多民族の宥和を国是とするオーストリア帝国が民族主義国家に分裂しないかぎりで保たれるのだ、と考えるからなのです。例として、詩人のフランツ・ヴェルフェル(1890－1945)と作家のヨーゼフ・ロートがオーストリア帝国に寄せた思いをあげておきました。

ヴェルフェルの経歴についてはプリントをご覧ください、ヴェルフェルによれば、オーストリア帝国は臣民に対し、彼らが「ドイツ人、ルテニア人(1)、ポーランド人である前に、民族性を超越した高貴で気高い国民であれ」と要請した。帝国は臣民に対し、「安易な自己主張を断念すること、感情の高ぶりと自己の血の本能とに身をまかせるような行動を断念すること」を要求した。このような断念によって人は、「ドイツ人であれチェコ人であれ、すべてオーストリア人へと変身する」のである。(Claudio Magris, *Der habsburgische Mythos in der österreichischen Literatur,* übers. v. Madeleine von Pasztorz, Salzburg 1966, S. 13. クラウディオ・マグリス、鈴木隆雄、藤井忠、村山雅人訳『オーストリア文学とハプスブルク神話』、書肆風の薔薇、1990年、24ページ。)

(1)オーストリア帝国のウクライナ人にはルテニア人という呼称が用いられた。

ヴェルフェルによれば、このオーストリア人への変身において、最も適したポジションにいるのがユダヤ人でした。

あるいはロートは、日本でもかなり紹介されている作家です。ロートは1934年の作品『皇帝の胸像』のなかで、失われたハプスブルク帝国を回想しながら、旧ハプスブルク帝国の最も高貴にしてまじりけのない純オーストリア人であるフランツ・クサーヴァー・モルスティン伯爵に次のように語らせています。

「いまやまわりじゅういたるところで、新しい祖国のことが云々されている。連中の目には、私はいわゆる祖国喪失者なのだ。私はいつだってそうだった。ああ!かつては祖国があった。本物の祖国が、すなわち『祖国喪失者』にとっても祖国であるような、唯一ありうべき祖国というのがあった。それが古き君主国だったのだ。いまや私は、永遠の放浪者のための真の故郷を失ってしまった故郷喪失者なのだ。」(Joseph Roth, *Die Buste des Kaisers,* 1934, Reclam Universal-Bibliothek, Stuttgart 1984, S. 15. ヨーゼフ・ロート、池内紀訳「皇帝の胸像」、ヨーゼフ・ロート、池内紀訳『聖なる酔っぱらいの伝説』白水社、1991年、136ページ。ただし訳文は引用者による。)

しかしオーストリア帝国において、ユダヤ民族が実体をもたなかったのと同様に、真のオーストリア人という立場が現実性をもつものであったかどうか。真のオーストリア人という立場が、ユダヤ人がしがみついた幻想以外の何ものかでありえたかどうか、このことはあらためて検討すべきことですが、いずれにせよ第一次世界大戦によってオーストリア帝国が崩壊したことにより、オーストリア帝国の真のオーストリア人というアイデンティティのあり方は足場を奪われることになります。多民族国家オーストリア帝国が崩壊した後に誕生したのがドイツ人の国民国家としてのオーストリア共和国ですが、ウィーンのユダヤ人にとっては、戦間期は、反ユダヤ主義の過激化と、この反ユダヤ主義に対抗するユダヤ民族主義の台頭によって特徴づけられる時代のはじまりでした。

7. 戦間期ウィーンのユダヤ人

とりわけ第一次世界大戦終了直後の時期に過激化したウィーンの反ユダヤ主義について理解するためには、第一次世界大戦中にウィーンを襲ったユダヤ人戦争難民の問題にふれないわけにはゆきません。時間の都合上詳しいことは話せませんので、ご関心があれば、あとでプリントの説明をご覧になってください。

難民といっても、オーストリア帝国が存在していたあいだは帝国内での避難民の移動ですが、1914年8月に第一次世界大戦が始まると、ロシア軍は国境を越えてガリツィアに侵入し、ガリツィア全域を占領してしまいます。このためこの地域にすむポーランド人やウクライナ人やユダヤ人から推定50万人以上もの戦争難民が発生したのですが、そのユダヤ人難民の群れはウィーンへと向かい、同化ユダヤ人の都であったウィーンに、あのフランツォースが見たガリツィアのユダヤ人町が出現したかのような事態が起こったのです。

ウィーンに流入した難民の数は、1915年初夏の最大時で推定20万人から25万人、そのうち少なくとも半数以上がユダヤ人難民でした。戦前のウィーンのユダヤ人口は18万人に満たないぐらいでしたから、そこに入り込んだ10万人以上ものユダヤ人難民の規模がもつ意味がわかるかと思います。これはガリツィアの写真ではありません。これは第一次世界大戦中にウィーンに流れ込んだガリツィア・ユダヤ人戦争難民を写したものです。

第一次世界大戦中のウィーンは深刻な食糧不足に悩まされるのですが、少ない食糧をさらに少なくするユダヤ人難民は、ウィーンの市民にとってはまったく余計な存在以外の何者でもありませんでした。ウィーン市民のユダヤ人難民に対する反感は、長引く戦争でウィーンの困窮が増すに従って険悪なものとなります。しかもユダヤ人難民の問題は、戦争が終わっても尾を引きました。というのも、戦争が終わるとガリツィアは、独立を回復したポーランドに返還されることになったからです。ガリツィアは、もともとポーランド分割でオーストリアが取り上げたところでしたから。そしてそのさい、戦争中ガリツィアから来たユダヤ人難民は戦争が終わると原則的にはもとの居住地に帰されることになったのですが、独立したポーランドに帰ることを望まないユダヤ人難民の一部は戦争が終わってもそのままウィーンに残留しようとしました。そのため第一次世界大戦直後のウィーンの反ユダヤ主義は、まずはユダヤ人難民追放要求という形で燃え上がることになります。これが、第一次世界大戦終了直後のウィーンの状況でした。

このガリツィア・ユダヤ人戦争難民問題で、ウィーン市民の反難民感情と、当のガリツィア・ユダヤ人難民とのあいだで、まさしく板挟みのような状態におかれたのがウィーンの同化ユダヤ人でした。戦争中ウィーンでは、ユダヤ人戦争難民のためにウィーンのユダヤ人によって様々な救援活動が組織されたのですが、他方でウィーンの同化ユダヤ人は、ガリツィアから流れ込んだ、先の写真のようなカフタン・ユダヤ人に対し、同胞というよりは、むしろ異民族に接するような違和感の方を強く感じざるをえませんでした。さらに彼らは、ウィーンの市民の反ユダヤ人難民感情が、反ユダヤ人感情一般に拡大して、自分たちの身にも降りかかってくることを何よりも恐れます。そして事実、ことは、同化ユダヤ人が懸念した方向へと進んでいきます。つまり、多民族国家であったオーストリア帝国を悩ませたチェコ人問題やポーランド人問題がなくなり、戦後ドイツ人の国家となったオーストリアで、反ユダヤ主義者に言わせれば、唯一未解決の民族問題がユダヤ人問題と認識されるようになるわけです。

他方、このように反ユダヤ主義が過激化するなかで、同化主義を否定するユダヤ民族主義が台頭してくるのも、いわば自然の成り行きでした。

たとえば戦間期のウィーンで活動したユダヤ民族主義者にローベルト・シュトリッカーと言う人物がいます。彼は戦後のウィーンで「ユダヤ民族評議会」というユダヤ民族主義政党を結成し、1919年2月16日に行われた憲法制定議会選挙で当選して議会入りをはたすのですが、このようなユダヤ民族主義政党の出現は、戦前のウィーンでは考えられないことでした。

シュトリッカーについて、詳しくはプリントをご覧ください。ユダヤ民族評議会は、ユダヤ人は民族である

と規定し、国際的にはパレスティナでのユダヤ人国家の建設をめざすと同時に、オーストリア国内では、ユダヤ人は少数民族としての権利を獲得すべきだと主張します。そして憲法制定議会の議員になったシュトリッカーは、議会で、あたかもユダヤ民族の代表のような顔をして持論を開陳し、反ユダヤ主義者とやりあうという、ウィーンの同化ユダヤ人にとってはわが目を疑いたくなるような事態が生じるのです。

ユダヤ民族主義者の動きに対してウィーンの同化ユダヤ人たちは、ユダヤ民族評議会がユダヤ人全体を代表して発言する権限を否認しました。するとユダヤ民族主義者の方は次のように返答します。ユダヤ民族への帰属の表明は、個々のユダヤ人の自由にゆだねられている。そのさい、ユダヤ民族への帰属を表明しない者たちの利益の擁護は、ユダヤ民族の代表者の義務ではなく、その者が属する民族の代表者の義務となる、と。つまり彼らの言わんとするところは、同化主義者が自分のことをドイツ人だと感じるのであれば、自分たちの人権はドイツ人に守ってもらえばよいだろう。しかし、ユダヤ人がドイツ人に守ってもらえるかどうか、その答えは明らかだろうと、まさしく同化ユダヤ人の痛いところをついたのです。

しかし、そのように言われても、フランツォースの父親の言葉をもち出せば、信仰においてはユダヤ人だが、民族性においてはドイツ人なのだ、と言われて育った同化ユダヤ人にとって、戦後オーストリアで、ユダヤ人が少数民族と認められることに何のメリットがあったでしょうか。少数民族の権利とは、たとえばその民族の言語で教育を受ける権利や文化的問題における自治権などを含みますが、ウィーンの同化ユダヤ人はドイツ語以外の言語を知らず、彼らの文化的アイデンティティは、ウィーンのドイツ語文化なのです。

同化ユダヤ人にとって、ユダヤ民族主義者がウィーンのユダヤ人社会をどうするつもりなのかさっぱりわからなかっただけでなく、ユダヤ民族主義は、ウィーンのユダヤ人にとっては危険きわまりないものでした。オーストリアでユダヤ人を少数民族と認めよというシュトリッカーの主張に拍手喝采をおくったのは、他ならぬ反ユダヤ主義者たちだからです。反ユダヤ主義者たちは、われわれは喜んでユダヤ人をオーストリアの少数異民族と認めようではないかと言います。われわれが憎むのは、ドイツ人のような顔をしている同化ユダヤ人であって、ユダヤ民族主義ユダヤ人ではないのだ、と言います。この反ユダヤ主義者の喝采にはもちろん裏があります。つまり彼らはユダヤ人をオーストリアの少数民族と認めるかわりに、たとえば議会での代表権や大学での入学者数について、ユダヤ人にはユダヤ人が全人口に占める割合にみあった権利しか認めない、それがいやなら自分たちの国家を作って出てゆけ、というのです。

戦間期ウィーンのユダヤ人社会では、ユダヤ民族主義者と、それに拒否反応を示す同化ユダヤ人が激しく対立するなかで、ユダヤ民族主義者と反ユダヤ主義者とがイデオロギー的な共鳴関係に陥るという奇妙な事態が生じます。そして同化主義を否認するユダヤ民族主義と、同化ユダヤ人をドイツ人の仲間とは認めない反ユダヤ主義の挟み撃ちにあって、同化ユダヤ人はみずからのアイデンティティを語る言葉を失ってゆくのです。

短時間の報告では、問題の整理の仕方がどうしても図式的になってしまうのですが、以上で、19世紀後半から戦間期にかけてのウィーンの同化ユダヤ人が抱えた自己認識の問題を取り上げてみました。彼らは、第二次世界大戦後は、ホロコーストによってあらためて自分にとってドイツとは何なのかという問題を突きつけられるとともに、イスラエルの建国によって、イスラエルとは自分にとって何なのかという問題をも抱え込むことになります。第二次世界大戦後のウィーンのユダヤ人社会についても、もう少し具体的に説明できるとよかったのですが、これについてはまだ勉強中で、今後の宿題ということにしてください。

付記：本報告の内容の一部は、2001年度歴史学研究会大会での報告「ウィーンのユダヤ人―同化と異化のはざまで」と重複していることをお断りしておく。

2006年3月1日(木)

近代ウィーンのユダヤ人の自己認識

報告者　野村真理

1. 解放以前のユダヤ人の生活：フランクフルトのゲットー

2. ユダヤ教徒／人の解放問題

ユダヤ教徒／人の世界＝ユダヤ人の小民族国家
ユダヤ教徒／人からユダヤ教を信仰するドイツ人へ
モーゼス・メンデルスゾーン(1729－1786)

3. 西欧ユダヤ人と東欧ユダヤ人：啓蒙のこちら側と啓蒙のあちら側

4. ウィーンのユダヤ人

ウィーンのユダヤ人のルーツ

1848年革命以前のウィーンは、居住特権を持つ少数のユダヤ人を除き、原則的にユダヤ人の居住を禁止。ユダヤ人のウィーンへの移住が本格化するのは1850年代以降。
1850年代以後、第一次世界大戦までについて：
前半期の出身地：ベーメン、メーレン、プレスブルク(現在はスロヴァキアの首都ブラティスラヴァ)を中心とする地方、ブルゲンラント。
後半期(1880年代以降)の出身地：ガリツィア

※ガリツィアは、オーストリアが1772年の第1次ポーランド分割によって手に入れた地域。現在は、西ガリツィアはポーランドに、東ガリツィアはウクライナに属する。オーストリア帝国時代はポーランド人、ウクライナ人、ユダヤ人の混住地域。

ウィーンのドイツ人社会への同化志向

表1：オーストリアのユダヤ人口の分布

年	1869	1869	1869	1869
ウィーン	40,230 (4.89%)	73,222 (7.28%)	118,495 (10.36%)	146,926 (11.99%)
ベーメン	89,933 (10.94%)	94,449 (9.40%)	94,479 (8.26%)	92,745 (7.57%)
メーレン	42,899 (5.21%)	44,175 (4.39%)	45,324 (3.96%)	44,255 (3.61%)
ガリツィア	575,918 (70.04%)	686,596 (68.29%)	772,213 (67.54%)	811,371 (66.24%)
ブコヴィナ	47,722 (5.81%)	67,418 (6.71%)	82,717 (7.24%)	96,150 (7.85%)
オーストリアの 総ユダヤ人口	822,220 (96.89%)	1,005,394 (96.07%)	1,143,305 (97.36%)	1,224,896 (97.26%)

(ドイツ語による出典を入れる)

5. 同化ユダヤ人のガリツィア・コンプレックス

カール・エーミール・フランツォース（1848－1904）：

ガリツィアのチョルトクフ（現在はウクライナのチョルトキフ）で医師の息子として生まれる。チェルノヴィッツのドイツ語ギムナジウムを卒業後、ウィーン大学、グラーツ大学で法学を学んだ後、ジャーナリストとなって各地を旅行。1877年から1887年までウィーンに住む。ベルリンで没。現在では、死後に出版された長編『道化師』がフランツォースの代表作とされるが、生前のフランツォースは、もっぱら旅行記『半アジアから』の作家として知られていた。フランツォースのいう「半アジア」とは、ガリツィア、ブコヴィナ、および両地域と境を接するルーマニアや南ロシア一帯のことをさす。

自分がこの地を「半アジア」と呼ぶのは、それがたんに「地理的に、陶冶されたヨーロッパとアジアの遊牧民が往来する荒涼たるステップとのあいだに位置しているから」ではない。この地域は、「政治的、社会的関係において、ヨーロッパ的教養とアジア的野蛮とが、ヨーロッパ的な進歩への努力とアジア的怠惰とが、ヨーロッパ的人間愛と諸民族および諸宗教間のむき出しで残酷な反目とが奇妙に交錯しあう」がゆえに「半アジア」なのである。

(Karl Emil Franzos, *Aus Halb-Asien,* Bd. 1, 4. gäzlich umgearbeitete Aufl., Berlin 1901, S. XV.)

フランツォースの父親の言葉：

おまえは信仰においてはユダヤ人だが、民族性（Nationalit閤）においてはポーランド人でもウクライナ人でもユダヤ人でもなく、ドイツ人なのだ。

ドイツ人のあり方 —— ヨーロッパ的教養、ヨーロッパ的な進歩への努力、ヨーロッパ的人間愛

ユダヤ人のあり方 —— アジア的野蛮、アジア的怠惰、ハシディズムの狂信的な信者、ぬかるみ、カフタンを着た不潔の塊のようなユダヤ人

ゲオルク・クラール（英語名ジョージ・クレア）：

1920年にウィーンで生まれる。1938年のナチス・ドイツとオーストリアの合邦後、アイルランドに逃れ、イギリス軍兵士となり、対独戦に参加。名前もジョージ・クレアと改名。フランスに逃れた彼の両親は、アウシュヴィッツに連行されて死亡。1981年に刊行された回想録『ウィーン最後のワルツ』は、イギリス、アメリカ、ドイツでベストセラーになった。

「われわれクラール一族は、すでに西欧の教育と文化を身につけた世俗的なユダヤ人の仲間入りをしていた。われわれは洗練された衣服を身につけ、称号や爵位さえ手に入れていたし、影響力も持っていた。しかしわれわれはまだ、完全な平等、内面的な平等をどうしてもつかむことができないでいた。それをつかむことができないでいたのは、われわれのようにうわべだけの信仰であってもユダヤ教を棄てないでいる者たちだけではない。ユダヤ教を完全に棄て、キリスト教に改宗した者たちでさえ同様であった。われわれは承知していたのだ。ユダヤ人ではない人々、つまりゴイーム(1)は、いかに礼儀正しく、お追従さえ言ったとしても、本当のところは、カールした長いペオット(2)をぶらぶらさせ、カフタンを着てイディッシュ語を話すユダヤ人と、ウィーンのカフェハウスから生み出された、クラール家風の、きれいに髭をそりあげたユダヤ人とを区別してはいないのである。」

(Georg Clare, Last Waltz in Vienna, London 1981, p. 85. ジョージ・クレア、兼武進訳『ウィーン最後のワルツ』新潮社、1992年、136ページ。ただし訳文は引用者による。)

(1)「ゴイ」は、ユダヤ教徒から見た異教徒。「ゴイーム」はその複数形。

(2)ペオットは、旧約聖書レビ記19章27節の規定 「もみあげをそり落としたり、髭の両端を剃ってはならない」にしたがい、長く伸ばされた側頭髪。

同化ユダヤ人はドイツ人か？

6. オーストリアの真のオーストリア人としてのユダヤ人

フランツ・ヴェルフェル（1890－1945）：

プラハ生まれ。1911年に出した詩集『世界の友』で一躍有名になる。1938年の合邦後、フランスに亡命。ナチス・ドイツがフランスに侵攻するとアメリカ合衆国に亡命し、1945年亡命地で死亡。

帝国は臣民に対し、彼らが「ドイツ人、ルテニア人(1)、ポーランド人である前に、民族性を超越した高貴で気高い国民であれ」と要請した。帝国は臣民に対し、「安易な自己主張を断念すること、感情の高ぶりと自己の血の本能とに身をまかせるような行動を断念すること」を要求した。このような断念によって人は、「ドイツ人であれチェコ人であれ、すべてオーストリア人へと変身する」のである。

(Claudio Magris, Der habsburgische Mythos in der österreichischen Literatur, übers. v. Madeleine von Pasztorz, Salzburg 1966, S. 13. クラウディオ・マグリス、鈴木隆雄、藤井忠、村山雅人訳『オーストリア文学とハプスブルク神話』、書肆風の薔薇、、1990年、24ページ。)

(1)オーストリア帝国のウクライナ人にはルテニア人という呼称が用いられた。

ヨーゼフ・ロート（1894－1939）：

ガリツィアのブローディで生まれる。ウィーンおよびベルリンで、ジャーナリスト、作家として活動。ドイツで1933年にヒトラーが政権を握るとパリに亡命。1939年パリで死亡。ロートの作品は数多く邦訳されている。

ヨーゼフ・ロートは、1934年の作品『皇帝の胸像』のなかで、旧ハプスブルク帝国の最も高貴にしてまじりけのない純オーストリア人であるフランツ・クサーヴァー・モルスティン伯爵に次のように語らせている。

「いまやまわりじゅういたるところで、新しい祖国のことが云々されている。連中の目には、私はいわゆる祖国喪失者なのだ。私はいつだってそうだった。ああ！かつては祖国があった。本物の祖国が、すなわち『祖国喪失者』にとっても祖国であるような、唯一ありうべき祖国というのがあった。それが古き君主国だったのだ。いまや私は、永遠の放浪者のための真の故郷を失ってしまった故郷喪失者なのだ。」

(Joseph Roth, Die Buste des Kaisers, 1934, Reclam Universal-Bibliothek, Stuttgart 1984, S. 15. ヨーゼフ・ロート、池内紀訳「皇帝の胸像」、ヨーゼフ・ロート、池内紀訳『聖なる酔っぱらいの伝説』白水社、1991年、136ページ。ただし訳文は引用者による。)

7. 戦間期ウィーンのユダヤ人

第一次世界大戦中のガリツィア・ユダヤ人難民問題

→ ユダヤ人難民に対するウィーンの市民感情の悪化

→ 第一次世界大戦後のウィーンでの反ユダヤ主義の過激化

→ それに対抗するユダヤ民族主義の急進化

ローベルト・シュトリッカー：

1879年にメーレンのブリュン（ブルノ）で生まれる。学生時代からシオニスト運動に参加。第一次世界大戦後、1918年11月3日にウィーンで「ドイツオーストリア・ユダヤ民族評議会」を結成。ユダヤ人は民族であると規定し、国際的にはパレスティナでのユダヤ人国家の建設を目指すと同時に、オーストリア国内では、ユダヤ人は少数民族としての権利を獲得すべきだと主張。1919年2月16日に行われた憲法制定議会選挙で当選。1920年10月17日の国会選挙では落選。　1944年にビルケナウの強制収容所で死亡。

ユダヤ民族主義の両刃の刃：

ユダヤ民族主義者と、それに拒否反応を示す同化ユダヤ人が激しく対立するなかで、ユダヤ民族主義者と反ユダヤ主義者とがイデオロギー的な共鳴関係に陥いるという奇妙な事態。

たとえば1920年4月29日の憲法制定国民議会において、ウィーンにいるユダヤ人難民の即刻追放を要求するレオポルト・クンシャク（キリスト教社会党）は、シュトリッカーらシオニストが、ユダヤ人を国家主権の主体となりうる民族と明言していることに対し、謝意と同意を表明して、次のように述べる。「もしユダヤ人が一つの固有の民族であり、固有の国家的主権を持つのであれば、ユダヤ人は、われわれのところでは外国人です。ここではユダヤ人は、講和条約のなかの少数民族保護規定によって保障された権利を要求しうるのみであり、それ以上のいかなる権利も断じて持つものではありません。それゆえわれわれは要求します。オーストリアの国民議会において、オーストリアの少数異民族たるユダヤ人の、その法的地位を定める法律が決議されなければならないでしょう。（ブラボー、ブラボーの声）」

キリスト教社会党系の反ユダヤ新聞『ライヒスポスト』（1925年、8月25日）：

「当地の住民の反ユダヤ主義は、シオニスト・ユダヤ人の民族主義的運動に向けられたものではない。反ユダヤ主義の対象は、文化的領域での攪乱工作によって、また経済的、政治的領域での思い上がりによって、さらに彼らの節操のない新聞雑誌の逸脱ぶりによって、わが民族のモラルと経済をむしばむユダヤ人どもである。」

ガリツィア・ユダヤ人難民問題について：

（詳しくは、拙著『ウィーンのユダヤ人――19世紀末からホロコースト前夜まで』（御茶の水書房、1999年）の第2部「第一次世界大戦とユダヤ人」をご覧ください。）

1914年に第一次世界大戦が始まると、ロシア軍は東部国境線を突破してオーストリア領ガリツィア、ブコヴィナに侵入し、9月中にそのほぼ全域を占領する。このためガリツィア、ブコヴィナから、オーストリア軍により強制疎開させられた者も含め、大量のポーランド人、ルテニア人（ウクライナ人）、ユダヤ人難民が発生した。オーストリア軍は1915年夏にガリツィアの失地をいったん回復するが、1914年夏の開戦から約1年のあいだ、ガリツィア、ブコヴィナから発生した難民の数は、50万人か、それ以上と推定される。

難民は、ベーメンやメーレンの都市部や帝都ウィーンに流れ込み、また一部は、国家によってベーメン、メーレンを始め各地に設置された難民収容所に収容されたが、そのさいウィーンにはユダヤ人難民が集中的に流れ込んだ。ウィーンのユダヤ人口は、1910年当時で約17万5000人で、その32.4％がレオポルトシュタットと呼ばれるウィーンの第2区に住んでいたが、ガリツィアからの大量の難民も多くがこの地区に流入したため、レオポルトシュタットの風景は一変し、あたかもウィーンにガリツィアのユダヤ人町が出現したかのようであったといわれる。

難民は、1915年の夏にオーストリア軍がガリツィアの失地を回復すると、一部は強制的に、一部は自発的にもとの居住地に帰還するが、1916年6月に始まるロシア軍の反撃で再び難民が発生し、戦争中を通じてウィーンからユダヤ人難民の姿が消えることはなかった。

移住する意思なくして突如ウィーンに来ることになった大量のガリツィア・ユダヤ人は、ウィーンの非ユダヤ人社会とユダヤ人社会の双方に問題を引き起こす。第一次世界大戦中のウィーンは深刻な食糧不足に陥るが、少ない食糧をさらに少なくする難民は、まったく招かれざる客人であった。難民は戦争犠牲者であるにもかかわらず、ウィーン市民の難民に対する反発は、日増しに険悪なものとなる。

このウィーン市民の反ユダヤ人難民感情と、ガリツィア・ユダヤ人難民のあいだで、板挟みとなったのがウィーンの同化ユダヤ人だった。戦争中、ウィーンのユダヤ人によってさまざまな難民救援活動が組織されたとはいえ、同化ユダヤ人はカフタンを着たガリツィア・ユダヤ人に対し、同胞というより、むしろ異民族に接するような違和感を感じないではいられなかった。さらに多くの同化ユダヤ人は、ウィーン市民の反ユダヤ人難民感情が、反ユダヤ人感情に拡大して我が身に降りかかってくることを恐れていた。そこに働いているのは、ガリツィア・ユダヤ人と自分たちとを同じに扱ってほしくないという感情である。ガリツィア・ユダヤ人は、同化ユダヤ人にとっても招かれざる客人だったのである。

第一次世界大戦後のウィーンの反ユダヤ主義は、まずは、戦争後もウィーンに残留するガリツィア・ユダヤ人難民を標的として火の手をあげることになる。1919年9月に調印されたサン・ジェルマン講和条約は、旧オーストリア帝国の帝国民の国籍について、原則的に旧帝国民は、その者が本籍権を持っていた土地が帰属した国家の国民となると定めた。この原則に従えば、ガリツィア・ユダヤ人難民の多くはポーランド国籍となるため、反ユダヤ主義者は、敗戦で困窮のどん底にあるオーストリアが、いまや外国人となったガリツィア・ユダヤ人を養う義務はないとし、彼らの容赦なき追放を要求したのである。しかしポーランド側は、ガリツィア・ユダヤ人難民の帰還を歓迎するわけもなく、また難民自身も、戦後ポーランドでポグロムが頻発していたこと、戦乱で荒廃したガリツィアに戻っても生活のめどがたたないことを理由に、多数の者たちが、このままウィーンに残ることを希望していた。終戦後の混乱がおさまり、最終的にウィーンに残留したユダヤ人難民の数は、推定で2万5000人から3万人といわれる。

一例をあげれば、オーストリアの作家マネス・シュペルバー（1905－1984）は、東ガリツィアのユダヤ人町ザブロトフで生まれたが、一家は1916年に戦争難民としてウィーンに到着し、戦後もウィーンにとどまった。

第一次世界大戦以前のウィーンで、ユダヤ民族主義はほとんど影響力を持たなかったのに対し、戦後のウィーンでは、ユダヤ民族主義者たちが活動を活発化させる。時間の制約上、報告では省略したが、その背景には、ユダヤ人難民問題をめぐって過激化する反ユダヤ主義に対し、もはやユダヤ人は羊のようにおとなしく、攻撃されるがままにしているべきではないという怒りがあった。

この怒りを最も敏感に感じていたのは、シュペルバーのように、ガリツィアから戦争難民としてウィーンに来て、ウィーンの同化ユダヤ人の社会に入り込めないまま、反ユダヤ主義者の直接攻撃にさらされた若者たちである。彼らの多くは、シオニズム青年運動に自分たちの居場所を見出すことになった。1916年にウィーンで結成された「ハショメル・ハツァイル（若き哨兵）」は、社会主義的志向を持つシオニズム青年組織だが、1917年にこの運動に参加したシュペルバーは、当時の思いを次のように回想している。

「私たちは大部分の時間、ヘブライ語を話すことを学び、シオニズム運動の歴史と「パレスティナ学」を勉強して過ごした。日曜日のウィーンの森ハイキングは、また教練の時間でもあった。集合、隊列形成、行進などの訓練である。命令はヘブライ語だった。私は真剣に、いや夢中になってこれらのことを行った。軍隊ふうのことは嫌いだったが、みなと同様に、これは放浪のユダヤ人たるあり方から自分を解放するためである、と理解していた。私たちはもう決して、敵に憎まれ軽蔑されることを運命として受け入れてはいけないのだった。もう決して身をかがめたりしてはいけない。背筋をしゃんと伸ばして、敵に向かわなければならないのである。」
（Manes, Sperber, Wassertr拡er Gottes, Wien 1974, S.220. マネス・シュペルバー、鈴木隆雄、藤井忠訳『すべて過ぎ去りしこと……』水声社、1998年178ページ。）

「両親たちの世代は、どうしても必要な場合を除いては、住んでいる場所から出るのを嫌った。なぜなら周囲の村へ出かけてゆくと、彼らの居住権をかたくなに拒んでいる者たちに出会うかもしれなかったからだ。ところが私たちは、日曜日のハイキングのさい、それぞれのグループの先頭の者が、ダビデの星のついた青と白の小旗を持つことにしていた。罵倒や挑戦に対しては、必ずやそれに応え、思い知らせること、それが私たちの断固たる決意であった。攻撃を仕掛けてくる者たちに比

べ、こちらが体力的に、あるいは人数の上で劣っているときでも、私たちは、毅然としていなければならなかった。凛とした態度で、誰の顔をもまっすぐに見て、対決と闘争を避けず、決して逃げないこと。ショメルは私たちにこう教えた。」
(Ebd.. O., S. 220. 同訳書、178ページ。)

第一次世界大戦終了後、1920年初頭まで、ウィーンでは、ガリツィア・ユダヤ人の追放を叫び、ユダヤ人に対する暴力行為も辞さない反ユダヤ主義者の集団と、それに抗議するシオニストの青年たちのあいだで、乱闘騒ぎが起こることもしばしばであった。戦前「同化ユダヤ人の都」と呼ばれたウィーンでは、考えられない事態であった。

戦後も1925年になると、敗戦直後の混乱もようやく収束し、ユダヤ人難民の追放問題も、もはやマスコミの第1面で論じられることはなくなる。しかしこれで反ユダヤ主義もまた姿を消したわけではなく、むしろオーストリアの反ユダヤ主義は、ドイツの反ユダヤ主義の影響も受けつつ、ガリツィア・ユダヤ人であろうが同化ユダヤ人であろうが無差別に攻撃する人種的・民族的反ユダヤ主義の性格を露わにしてゆく。

戦前からのウィーンの同化ユダヤ人社会は、反ユダヤ主義の攻撃に対して為すすべを知らなかった。そのため、同化主義の破綻を宣言するシュトリッカーらユダヤ民族主義者の発言が目を引くことになるが、ウィーンのユダヤ人社会全体が、同化主義からユダヤ民族主義の方向へとふれていったかのように考えるのは誤りである。ウィーンのユダヤ人の大多数は、依然として、もはやユダヤ人ではないがドイツ人でもないような人々だったのである。戦間期は、そのようなユダヤ人から自らのアイデンティティを語る言葉を奪う苛酷な時代であった。

表1. ヨーロッパのユダヤ人口

	年	ユダヤ人口	総人口
ソ連	1939	3,029	170,557
(ウクライナ)		(1,533)	(30,946)
(ロシア)		(957)	(109,397)
(ベラルーシ)		(375)	(5,569)
ポーランド	1931	3,114	31,916
ルーマニア	1930	757	18,057
ドイツ	1933	500	65,218
ハンガリー	1930	445	8,688
チェコスロヴァキア	1930	357	14,730
イギリス	1931	300	46,190
フランス	1936	260	41,906
オーストリア	1934	190	6,760
リトアニア	1923	155	2,029
オランダ	1930	112	7,936

Joseph Rothschild, East Central Europe between the Two World Wars, Seattle/London 1974.
Dov Levin, The Litvaks, Jerusalem 2000.
Ushiel O.Schmelz,DIe demographische Entwicklung der Juden in Deutschland von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis 1933, in: Zeitshrift Für Bevölkerungswissenschaft, Jg. 8, Nr.1,1982.
Encyclopaedia Judaica, Jerusarem.
Всесоюзная дередисъ населения 1939 года:Основнце итоги/ Под ред.Ю.А. Полякова. M., 1992
リトアニアのユダヤ人口には無国籍のユダヤ人が含まれる。第1部第6章の野村論文の表2を見よ。

特定研究プロジェクト2 報告

「イラン・イスラーム体制における西欧理解」

幹事:富田 健次(同志社大学 大学院神学研究科教授)

米国に代表される現代西欧とイスラームとの間の緊張と軋轢を考察する上で、看過し得ない存在であるイラン・イスラーム体制に 焦点をおき、その対西欧・米国観が宗教的・文化的・歴史的に如何なる形態や属性そして構造を有するか、その分析と考察のための基礎的知識を重層的に蓄積する作業を行い、最終的には現代西欧や米国からの視点と有機的に繋ぐことを目指す。

参加研究者

中田 考 同志社大学 大学院神学研究科教授
松永 泰行 同志社大学 研究開発推進機構客員フェロー
サミール・ヌーハ 同志社大学 大学院神学研究科教授
中村明日香 同志社大学 研究開発推進機構特別研究員(COE研究指導員)
加賀谷 寛 大阪外国語大学 名誉教授
嶋本 隆光 大阪外国語大学 日本語日本文化教育センター助教授
吉村慎太郎 広島大学 総合科学部助教授

2005年度研究会

第1回 | **2005年4月2日・3日 開催地:同志社大学 今出川キャンパス**
「『革命後26年のイラン・イスラーム体制をめぐる』座談会」

第2回 | **2005年5月27日 開催地:同志社大学 今出川キャンパス**
「2005年度研究会の方向性と方針について」

第3回 | **2005年7月8日 開催地:同志社大学 今出川キャンパス**
吉村慎太郎「第9回イラン大統領選挙の諸相―予想と実相の乖離に寄せて」

第4回 | **2005年7月29日 開催地:同志社大学 今出川キャンパス**
「Muhammad Khatami, "Golge insan dar kame ajadhaye doulat"の講読会」

第5回 | **2005年10月6日 開催地:同志社大学 今出川キャンパス**
嶋本隆光「西洋的思考法とイスラーム的思考法(前提的考察):
B・ラッセルとM・モタッハリーの倫理思想」

第6回 | **2005年10月28日 開催地:同志社大学 今出川キャンパス**
富田健次「近代自由主義とイスラーム―ホメイニーの正義を中心にして(1)」

第7回 | **2005年12月3日 開催地:同志社大学 今出川キャンパス**
富田健次 書評「吉村慎太郎『イラン・イスラーム体制とは何か:
革命・戦争・改革の歴史から』(2005年、書肆心水)」
吉村慎太郎「イラン・アフガニスタン『関係』史に関する試論―1901-1941を中心に」

第8回 | **2006年3月24日 開催地:同志社大学 今出川キャンパス**
中村明日香「『アーシューラー』をめぐる最近の思想動向:
メスバーフ・ヤズディー師『キャルバラーの空から落ちたもう1つの稲妻』を中心に」

特定研究プロジェクト2 2005年度第1回研究会

日　　時／2005年4月2日（土）・3日（日）
会　　場／同志社大学　今出川キャンパス　寒梅館会議室
テ ー マ／「革命後26年のイラン・イスラーム体制をめぐる」座談会

研究会概要

今回は、同志社大学で開催された「イラン研究会」年会の1セッションを本特定研究プロジェクトとの共同研究会として行い、参加者全員（後記）によって座談会形式で議論を試みた。1972年革命は、現代イランにおける西欧理解についての本研究プロジェクトの基点ともなるため、その位置づけは重要である。座談会では、様々な専門からの意見交換が可能となり、啓発的かつ意義深いものとなった。

座談会では「革命をいかにとらえるか」ということにあたって、特に「イラン人性」に論点が集まることがあった。

「イラン人性」を考えるにあたって、最初に富田氏から ظاهر と باطن（外面と内面）という概念が提示された。これに対して、上岡氏や羽田氏からこの対立概念で考えることによる過度の単純化の危険性が指摘されたが、ヌーハ氏からは ظاهر と باطن といった場合、アラブでは通常神学（特に神秘主義）の文脈で考えるのに対して、イランで一般に普及している用語には差異があり、イラン的思考や行為を特徴付ける点で興味深いとの意見も出された。

またソンボリー氏からは、「イラン人性」という枠組みに対して疑問が提示された。氏によれば、一口に「イラン人」と言っても、一歩踏み込んで「ファールスィー（ペルシア語を母語とする人々）」と言えば、「アラブ」や「トルク」という対立概念がでてくる。また、各出身地域によっても差異があり、その幅も南部や北部というおおまかな区別から、村落内にいたるまで分別単位のレベルが存在する。

上岡氏からは、ある地域や民族の「基層文化」という側面では、イランでも革命前と後で変わらない部分があるという指摘がされた。そしてイランの場合は、これはゾロアスター教的要素を持っているという。これに対して、国民性という側面は歴史的に形成されるものであり、これは過去の出来事を再解釈する契機に遭って作られていくものだという。イラン革命もそうした出来事の一つであり、国民性と併せて見る場合はこれから議論され再解釈される過程となるだろうという。

また藤元氏からは、イラン人性を考える際に文学、特に詩は重要な位置を占めているのではないかとの指摘がされ、勝藤氏は、イラン近代文学者の重要性を主張した。

革命のとらえ方についてはまた、嶋本氏からそれが西欧文化への挑戦であったという見方、中田氏からは近代化へのプロセスの一部ともとらえられるという見方、また時代の流れであったとの見解も多くみられた。他にも様々な意見が述べられたが、アメリカ主導のグローバル化が進められていく中、イラン革命のとらえ方について、これからも特に注意して研究を進めていくべきということには意見の一致がみられた。

（COE研究指導員　中村明日香）

座談会参加者　司会:中田　考（同志社大学 大学院神学研究科教授）

NOUH, Samir
同志社大学大学院神学研究科教授
SONBOLI, Nabi
在日イラン･イスラーム共和国大使館リサーチ･アタシェ
勝藤　猛　元大阪外国語大学、岩手県立大学教授
上岡　弘二　日本オリエント学会 会長
北村　徹　同志社大学 神学研究科博士前期課程
嶋本　隆光　大阪外国語大学 留学生日本語教育センター助教授
谷　正人　大阪大学 博士後期課程修了
高尾賢一郎　同志社大学 神学研究科博士前期課程
富田　健次　同志社大学 大学院神学研究科教授
中村明日香　同志社大学 一神教学際研究センターCOE研究指導員
羽田　亨一　東京外国語大学 アジア･アフリカ言語文化研究所助教授
藤元　優子　大阪外国語大学 外国語学部助教授
水田　正史　大阪商業大学 総合経営学部教授
村上　明子　北海道大学 博士後期課程
守川　知子　京都大学 人文科学研究所 学術振興会特別研究員
森田　豊子　大阪外国大学･鹿児島大学 非常勤講師
山中由里子　国立民族学博物館 助手
山根　朋子　同志社大学 神学研究科博士前期課程
横田　徹　同志社大学 神学研究科博士後期課程

特定研究プロジェクト2　2005年度第3回研究会

日　　時／2005年7月8日（金）　18:00–20:30
会　　場／同志社大学　今出川キャンパス　扶桑館CISMOR会議室
発　　表／吉村慎太郎（広島大学総合科学部助教授）
「第9回イラン大統領選挙の諸相―予想と実相の乖離に寄せて」

研究会概要

今回の発表で吉村氏は、氏が実際にイランで行なった現地調査などを基に第9回イラン大統領選挙結果分析を行い、多くの予想に反してアフマディネジャード氏（現テヘラン市長）が当選に至った経緯を明らかにした[注1]。同氏は今回、2005年6月17日の第1次投票直前から24日の決戦（第2次）投票前までテヘランに滞在し、選挙データ収集とテヘラン大学やその他の研究・教育機関、政府機関、投票所で主にインタビューによる調査を実施した[注2]。

吉村氏はまず、選挙予想として挙げられていた、1）投票率の低下、2）決戦投票への移行が予想されていた、3）ラフサンジャーニー師（前大統領）優位、4）決戦投票におけるラフサンジャーニー師勝利について言及し、これらの予想が崩されていった過程を説明した。

投票率の低下は、他の候補に比べ知名度の上では群を抜くラフサンジャーニー師の得票につながるはずであった。

吉村氏は、予想された投票率を大幅に上回ったのには、各立候補者の支持団体によるテレビなどを通じた投票への呼びかけ以上に、皮肉にもブッシュ米大統領が一役買っていたと言う。ブッシュ大統領はイラン大統領選挙投票の前日、同選挙を、不正選挙であり民主主義の基本的要素を欠いているとして非難する声明を発表した[注3]。これに触発されたイスラーム共和党政権指導部が国民に投票を働きかけたり、マルジャ・ハッジャリヤーン師、キャディーヴァル師、モンタゼリー師など著名な法学者が選挙参加を表明するなどの動きがあり、さらに当日投票時間が夜間4時間延長されるなどの調整も行われた。

イラン大統領選挙至上初の決戦投票へのずれ込み予想は、各政治団体が連携して統一候補を立てることに失敗したこと、それによって候補者が乱立する結果になったこと、また、ラフサンジャーニー師の政治的影響力の陰りを理由としていた。吉村氏によれば、この上記2）のみ予想が現実化した。

第1次投票においてのラフサンジャーニー優位説は、他候補者に比較した場合の知名度の高さなどが主な理由とされていたが、18日選挙開票結果速報の時点で覆された。18日の午後以降の開票で、エスファハーンなど大都市の大票田においてアフマディネジャード氏が得票を伸ばし、キャッルービー師を抜いて2位につけた[注4]。

決選投票においてのラフサンジャーニー優位説は、全体的な投票率の低下と改革支持派がラフサンジャーニー支持に回ることが考慮されて言われていたことであった。だが、内務省発表では投票率の大幅な低下はなく、改革派は自らの推す候補を失って棄権したことも考えられ、アフマディネジャード氏が3州で大幅に得票を伸ばし、結果大差で当選を決めた[注5]。

吉村氏は、街頭インタビューや、選挙運動とテヘラン市民の反応の観察などを通じて、上記4）の予想はかなり修正可能であったと述べた。アフマディネジャード氏の清貧さ、未知数ではあるが氏の経済改革政策への期待は、貧富の差の拡大とそれに伴う（特に富裕層の）道徳観の退廃に苦しむ一般市民の支持を確実に集めていたと言う[注6]。その意味では今回の選挙は、イラン社会の現実をよく反映していた。だが吉村氏はまた、選挙自体は一過性のものであり、新大統領がプラグマティックなイラン国民の支持を継続して受けるかはこれからの政治に関わっている、と述べ発表を終った。

ディスカッションにおいては、今回の選挙結果をヴェラーヤテ・ファキーフ体制の停滞と見るか成熟と見るかなどをめぐって活発な議論がされた。

（COE研究指導員　中村明日香）

（注1）アフマディネジャード氏は、48歳で現職のテヘラン市長。革命ガード出身。

（注2）イラン大統領選挙では、憲法第117条でいずれの候補者も投票者の過半数の得票に達しない場合、決戦投票が実施され大統領が決定されることが定められている。
イラン・イスラーム共和国基本法（憲法）第117条（抜粋）
「大統領は、投票者数の過半数以上の得票によって選挙される。いずれの候補者も過半数を獲得できない場合、次週の金曜日に第2次投票が実施される。第1次投票で最も多くの票を獲得した候補者と時点の候補者のみが、この第2次選挙に出馬する。」

（注3）The Washington Post, June 17, 2005。

（注4）1位のラフサンジャーニーの得票は約615.9万票、アフマディネジャードは約571万票であった。（数字はイラン内務省発表）

（注5）第1次投票における投票率は62.7%、第2次では59.8%（イラン内務省発表）。アフマディネジャード氏は、チャハール・マハール　ヴァ　バフティヤーリー、ホラサーネ・ラザヴィー、ファールス各州で大幅に得票を伸ばした。有効票のうち、62.5%がアフマディネジャード氏に投じられ、ラフサンジャーニー師は36.6%であった。

（注6）アフマディネジャード氏は、経済政策として、富の公平な分配を目指し、公務員の給与増額、農業改革などを公約に掲げていた。

第9回イラン大統領選挙の諸相ー予想と実相の乖離に寄せて



広島大学総合科学部助教授
吉村 慎太郎

はじめに

2005年6月15日から19日にかけて約5日間、イランの首都テヘランを訪問した。今回の訪問目的は同月17日に開催される第9回大統領選挙の視察にあった。

イランと言えば、今や国際的にその動向が最も注目される国のひとつである。ブッシュ米国政権の「反テロ戦争」から軍事介入を受け、既存の政府が瓦解した結果、未だ政情不安が止まないアフガニスタンとイラクの間に挟まれているその地理的条件だけではない。「核開発」を秘密裡に行い、また国際的に「テロ支援」を行う国家としてしばしばブッシュ米国政権から非難され、その結果時に「反テロ戦争」の次の標的にイランを挙げる無責任な先読みさえもある。加えて、国内的には「保守派」と「改革派」間の対立激化は一向に終わる気配はなく、その点で今後のイラン政治のあり方が一層この国の国際的な注目度を引き上げていた矢先の大統領選挙である。だからこそ、その選挙に関わる報道は世界のメディアを賑わすトピックともなった。当然日本を含めてこの選挙への関心は大きく、様々な報道がなされた。そのような選挙報道や研究者の間での話題のなかで、選挙結果に関する幾つかの「予想」めいたことも言われてきた。

ここでは、特にそうした「予想」のなかでも一般的と考えられた諸点について、その背景にある基本的な諸点を整理し、そのうえで実際の選挙結果との乖離に関して若干の分析を試みた[1]。また、今回の選挙を取り巻く雰囲気を伝える材料として上記イラン滞在中に得た情報を適宜加え、選挙の特徴や意味を若干なり検討できればと考える。

1. 低下「予想」された投票率について

今回の選挙は、5月27日から6月16日(午前9時まで)の候補者による選挙運動実施期間以前から、様々な理由で投票率が低下するとの「予想」が立てられていた。

まずその第一の理由として、有権者の「政治離れ」とも言うべき状況が挙げられる。97年に「改革の旗手」として有権者の圧倒的な支持を得て第7回大統領選挙に当選したハータミー政府が言論出版の自由、人権擁護、市民社会の樹立、対米関係を含む対外的な関係拡大(「文明間対話」の促進)など、広い意味で政治的自由化・民主主義化を打ち出した。しかし、そうした政策はハーメネイー最高指導者を筆頭に、組織的には「監督者評議会 Shoura-ye Negahban」やゴム神学校教師協会(理事会)などを中心とする「保守派」の抵抗と圧力の前に一向に眼に見える成果をあげられずにきた。そのため、熱狂的に彼を支持した有権者の不満や失望は大きく、当然投票率の低下に繋がると考えられた。

第二に、「監督者評議会」による立候補者資格審査問題も同様に投票率の低下を促す要因と考えられた。先の「政治離れ」とは矛盾するようだが、今回内務省に立候補を届け出た者の数は主婦や高校生を含めて1,014人に達した。資料1にあるように、法的な被選挙人資格の曖昧さも手伝い、この立候補届出者数は概ね回を追うごとに増加傾向にある。それはあながち、「政治離れ」の現象とは直接関係はないと言えるかもしれない。

ともあれ、その後5月15日から「監督者評議会」による不透明な候補者資格審査が実施され、その結果「改革派」のモスタファー・モイーンやモフセン・メフルアリーザーデの候補者資格も却下され、6名のみの候補者資格のみが発表された。「保守」派の操作する「制限選挙」としての性格を公然と示すこうした状況も恐らく一層選挙への有権者の関心を低くし、投票率に影響を与える条件と考えても不思議ではない。

実際、4月24日段階で42〜51%程度になる旨の「予想」が内務省スポークスマンからも指摘されていた。上記の「監督者評議会」の審査発表後には、一連の情報省職員が関与した知識人・ジャーナリスト襲撃事件で2000年3月に重傷を負ったことで知られる「改革派」の中心的活動家サイード・ハッジャリアーンがかかる事態を批判し、投票率が45%程度まで低下するとの見込みを表明している。さらに、1989年初頭にホメイニーの後継者としての地位から外され、今やハーメネイー指導体制に異議を唱えるアリー・モンタゼリーさえも同様に投票率の低下を指摘している。

その後、確かに最高指導者ハーメネイーからの指示により上記「改革派」のモイーンおよびメフルアリーザーデ両候補者の資格が見直された。その結果、ハッジャリアーン(やアブドゥルキャリーム・ソルーシュ、さらにモフセン・キャディーヴァル)もモイーン支持を打ち出すなど、「改革派」の主たる活動家は選挙への参加姿勢を打ち出した。それ故、「監督者評議会」による資格審査問題はこの時点で投票率の低下「予想」の背景ではなくなったとも言える。しかし、政治に対する社会の不信感や関心の薄れは引き続き滞留していると考えられた。

加えて、アクバル・ハーシェミー・ラフサンジャーニー元大統領の立候補も投票率の低下「予想」に関わる要因に挙げられるかもしれない。後述するように、彼が最有力候補であることは間違いはなく、彼の当選が当然視されるならば、有権者の一部は結果の「予想」可能な選挙には敢えて参加しないこともあろう。従って、投票率が50%を越えるかどうかが今回の選挙でのひとつ論点にもなったと言える。

しかし、実際選挙が実施されるや、第一次投票の投票率は62.7%(第二次投票では、59.8%)に達し、「予想」を超える投票率となった。過去第1期〜8期までの投票率平均の63.7%(表1参照)を若干下回るとはいえ、この投票率はホメイニー死去後のハーメネイー最高指導者体制下の4回の大統領選挙平均(62.3%)にほぼ匹敵した。もちろん、このような投票率の上昇には幾つかの理由があると考えられる。

第一に、選挙前日に米国ブッシュ政権から出された声明の波紋が挙げられる。それは「改革派や女性を含む1,000人以上の候補者の出馬を拒絶」した宗教指導体制を非難し、今回の大統領選が25年に及ぶ「圧政の記録」の一コマに過ぎないとして、間接的に改革路線の継続のためには今回の選挙へのボイコットが妥当な選択であることを国民に呼び掛ける内容であった。イラン国民の多くは「改革派」支持者を中心に現政治体制が決して理想的な民主主義体制であると考えていないに違いない。だが、こうした点が外部から公然と指摘されれば、誇り高いイラン人であれば、反発することは想像に難くない。しかも、イラン政権指導部はこの声明を「選挙ボイコット」に反対する戦術のなかに巧みに組み込み、その効果を引き出すことに成功した。

滞在中に眼にした新聞はもとより、TV・ラジオではこうした米国政府の対応に対して、選挙への参加がイランの既存の政治システムや憲法への支持表明に他ならず、また民主主義の存在を内外に示す証であると宣伝された。イラン人としての「ホヴェイヤト(アイデンティティ)」が、「メッリー(国民的)」なる言葉と共に新聞の紙面を飾った。加えて、選挙参加を呼び掛けるイラン全土の各種組織の名称が途切れることなく発表された。最高指導者ハーメネ

イーは言うまでもなく、ヌーリー・ハマダーニー、マカーレム・シーラーズィー、そしてモハンマド・ファーゼル・ランキャラーニーといった著名なマルジャ（シーア派最高権威）からも選挙への参加が「シーア派として、また国民的としての義務」である旨の声明が発表されもした。

加えて、投票率の上昇が個性ある候補者の顔ぶれに支えられた点も看過できない。確かにラフサンジャーニーほどの知名度のある候補者は少なかったとはいえ、「保守派」からは事前に辞退したモフセン・レザーイーを除いて、マフムード・アフマディーネジャード、アリー・ラーリジャーニー、モハンマド・バーゲル・ガーリバーフ3候補が名を連ね、他方「改革派」からはモイーンとメフルアリーザーデ、そして元国会議長のメフディー・キャッルービーという3人の候補者が立った。候補者数では前回（2001年）選挙の10人には及ばないが、今回はラフサンジャーニー（70歳）とキャッルービー（68歳）の高齢者を除く5名がいずれも40～50代の比較的若手と言われる候補者で占められ、一層のその顔ぶれに個性と新鮮味を与えた。

その他、投票時間の延長措置[2]やCNNやBBCを含めた300～400人にも達した海外からの記者・カメラマンによる報道ぶりをイラン国営放送が紹介したことも投票率の上昇と決して無関係ではなかろう。後者については、如何に国際的に注目された選挙であるかを視聴者に強く印象づけ、選挙への関心を高めたと考えられるからである。

2. 初の決選投票への移行「予想」について

以上の投票率に関する「予想」と無関係ではないが、今回の選挙では恐らく「保守派」対「改革派」という構図だけではなく、両派内部の指導権争いでもあることから票が分散し、初の二次（決選）投票に移行するであろうことも「予想」された。「保守派」内部では、4月～5月にかけて統一候補を立てる調整会議が作業を行い、ラーリジャーニーを統一候補に据える旨の合意も報じられた。その際、ガーリバーフとレザーイー両候補がこれを拒否したと伝えられる（しかし、その際に最終的に当選するアフマディーネジャード候補の動向は伝えられず、彼は殆ど「保守派」内部でも決して注目された存在ではなかったと言って良い）。同様に「改革派」内部でも、ポスト・ハータミーをめぐってモイーン候補支持に傾いていたにもかかわらず、その理由は必ずしも明らかではないが、キャッルービーとメフルアリーザーデが立候補を最後まで取り下げることはなかった。

加えて、後述するようなラフサンジャーニーの「優位」に間違いはないとしても、彼が一次投票において投票総数の過半数を占めることはできないであろうことも、決選投票への移行「予想」の背景にあったと言える。特に、ラフサンジャーニーが2000年の議会選挙で票の見直しによりテヘラン選挙区で漸く当選（しかし、その後本人が辞退）したことで、既に政治的影響力に陰りがあることを含めれば、単独過半数の獲得はいずれの候補者であれ、難しいことに間違いはなかった。投票日当日、内相ムーサヴィー・ラーリーは決選投票への移行の可能性が高い旨、自らの見解を表明していた。

この「予測」実際間違いなく、表2（第一次投票州別得票結果）に見られるように、各候補者の得票率は分散した。それらを上位3名（17.3%～21%）、中位2名（13.8%、13.9%）、下位2名（4.4%、5.9%）に分類した場合、上位3名の全得票総数を合算しても、漸く57.8%に達するのであり、その内2名の票合算では過半数には及ばなかった。無論、中位と下位の4名の票を全て加え、それらを上位3名のいずれかが引き継げば、いずれの候補者も過半数を超えることはできる。しかし、今回はそうした超党派的な候補者が（ラフサンジャーニーを唯一例外としても）見当たらず、決選投票に進むことは確実視され、結果はまさにその通りとなった。

過去の大統領選挙結果を見ると、もちろんこうした事例はない。最も低い得票率で一次投票で大統領に選ばれたのは、表1にあるように、1993年のラフサンジャーニーであるが、その時でさえ2位に39ポイント差をつけている。それ故、今回の選挙が如何に混戦であったかが思い知らされる。言い換えれば、有権者の候補者選択の幅が多様であり、それを反映した当然の結果であったと言える。そこで鍵となるのは二次投票へと進む上位得票者ふたりが誰になるかであった。

3. ラフサンジャーニー優位「予想」について

先述した如く、7名の候補者のなかでラフサンジャーニーの政治力・知名度は群を抜いている。故ホメイニーの側近として60年代から反国王運動に参加し、革命後のイ・イ戦争下では持ち前の現実主義的感覚を活かして運営の難しい議会議長としての役職を全うした彼は89年～97年まで行政上の権限を強化した大統領職を2期務めた。同じく議会議長を務めたキャッルービーが知名度という点では。ラフサンジャーニーにやや劣るとはいえ、その次に位置する。しかし、彼を加えた「改革派」系候補者3人がハータミーの後継者と目されることはあっても、青年層を中心に多くの有権者が当のハータミーに既に失望している事情を考えれば、ラフサンジャーニーを凌ぐほどの力量・知名度が彼らにあるとは到底判断されにくい。ラフサンジャーニーの優位には揺らぎはないものと「予想」された。

他方、「保守派」からの3人の候補者についても同様のことが言える。元警察庁長官のガーリバーフ（元空軍司令官）、前国営放送総裁のラーリジャーニー、テヘラン市長（前アルダビール州知事）のアフマディーネジャードの場合も、大統領選挙が全国にまたがる選挙である以上、彼らも知名度と実績の点ではラフサンジャーニーに遠く及ばないものと考えられた。しかも、有権者の「改革派」への失望が直ちに「保守派」への支持に直結しないと考えられるのは、「保守派」こそがハータミー政府の「政治的自由化」の最大の障害となってきた経緯を、第7期大統領選挙でハータミーに票を投じた約2,000万人（第8期選挙2,160万人）以上の有権者が見逃すはずはないと考えられたからであろう。

いずれにせよ、ラフサンジャーニーのライバル的な候補者がいずれも「小粒」であると見なされたことに疑いはない。対照的に、ラフサンジャーニーは改革路線の閉塞状況を打開する有力政治家として見なされた[3]。また、「イラン学生通信社 Khabargozari-ye Daneshjuyan-e Iran」が5月20-21日に実施した世論調査では、ラフサンジャーニーが36%、次いでガーリバーフが12%、ラーリジャーニーが8%、キャッルービーとアフマディーネジャードが6%、モイーンとメフルアリーザーデ、そして投票直前に辞退したレザーイー候補が各5%であり、ここでもラフサンジャーニーの優位が示されていた。

この「予想」に間違いはなかったとは言え、実際17日の投票結果が明らかになると、それは若干の修正を必要とするものであった。当初「保守派」のガーリバーフか、「改革派」のモイーン候補のいずれかが2位になると「予想」されたが、これに反して注目度の極めて低かったアフマディーネジャードが1位のラフサンジャーニーに約45万票差にまで迫り、2位に食い込んだからである[4]。

表2に従えば、アフマディーネジャードの躍進はエスファハーンの80万票、テヘランの50万票、ホラーサーネ・ラザヴィー（マシュハド）の37.7万票、ゴムの25.6万票、ヤズドの17.5万票などで、大幅な票の伸びを示した。なかでも、決定的な重要性を示したのはエスファハーン選挙区の得票（43.6%）であり、3位のキャッルービーの10.7%（19.6万票）に大きく水をあけた。

ラフサンジャーニーの優位「予想」との関連で、彼が各州レベルでの得票率トップであったのは、4州（テヘラン、ザンジャーン、ケルマーン及びギーラーン）でしかなかったが、他の26州でも万遍なく多くの票を集めた。これは他の候補者との決定的な知名度の差を反映したということはできる。出身地とその周

辺選挙区で一位となる程の票を集めた(例えば、アーゼルバーイジャーンで得票トップのメフルアリーザーデ、ホラーサーン地方のガーリバーフなど)ものの、彼らは全国レベルで平均して多くの票を得ることはできなかった。他方、アフマディーネジャードの場合には、8州でトップの得票をあげ、それはキャッルービーの12州に劣るが、上記の大票田での得票が決選投票へと彼を押し上げる要因となった。

アフマディーネジャードの政治力が特段買われたのでないことは、彼は州知事(1993-97)を務めたアルダビール選挙区での得票率(6.9%)の低さがひとつのヒントを与えるかもしれないが、上記諸州の得票に依拠して言えることは、比較的「保守派」の強いゴム、マシュハド(ホラーサーネ・ラザヴィー)、エスファハーンを中心に宗教的な都市圏で彼が大きく得票を伸ばしたことにある。「イスラーム革命献身者協会Jami'at-e Isargaran-e Enqelab-e Islami」、革命防衛隊とその傘下組織で通常は予備役として普通の市民生活を行っているバシージといった「保守派」の組織がどれほど動員され、彼の得票に影響を及ぼしたかは定かではない。しかし、それらの組織を媒介とした有権者の動員が彼の高得票に全く無関係であったと言えないことも確かであろう。

4. 第二次投票におけるラフサンジャーニーの勝利「予想」について

投票率の低下「予想」はさておき、決選投票への移行とラフサンジャーニー優位の2点についてはあながち的外れではなかった。しかし、「予想」と選挙結果との最大のズレは、ラフサンジャーニーの第二次投票での勝利にほぼ間違いはないと考えられていたことである。言い換えれば、アフマディーネジャードの勝利は殆ど考えられていなかったと言えるかもしれない[5]。それは既に述べたラフサンジャーニー優位「予想」以外にも、第一次投票結果とその後の報道から根拠のないものではなかった。

例えば、第一次投票の結果を単純に保革別に分け、ラフサンジャーニーの得票(615.9万票、21%)に「改革派」系3候補キャッルービー(506.6万票、17.3%)、モイーン(405.4万票、13.8%)、メフルアリーザーデ(128.9万票、4.4%)を全て合算すれば、1,656.9票余り(56.5%)となる。他方、アフマディーネジャードの得票(571万票、19.5%)にガーリバーフ(407.5万票、13.9%)とラーリジャーニー(174万票、5.9%)の全ての票を加えても、1,152.5万票余り(39.3%)に留まり、ラフサンジャーニーの優位は明らかであった。ラフサンジャーニー選挙本部の発表では、保革を超えて第一次投票で3位以下の5名の候補からの支持も取り付けることができたとの発表もあり、それが正しいとすれば、第二次投票での両者の得票差は歴然となり、ラフサンジャーニーの大統領当選は動かし難いものとなるはずであった。特に「保守強硬派」として知られるアフマディーネジャードへの警戒心から、「改革派」支持の有権者は棄権することなく、ラフサンジャーニーに投票し、その結果大幅な投票率の低下はないものと「予想」されれば、尚更であった。しかし、実際の投票結果は資料3(第二次投票州別得票結果)に見られるように、明らかに上記の計算とは異なるものであった。

内務省は州別の選挙結果を未だに公表していないため、ここに挙げられている数値はペルシア語新聞『イーラーンIran』[6]に依拠し、しかも内務省発表の両候補の投票総数とは100万票前後の誤差がある点で不正確ではあるが、ここに挙げられた州別得票総数を第一次投票の両者の得票数と比較すると興味深い。すなわち、ラフサンジャーニーがファールス、マーザンダラーンでそれぞれ40万票、33万票得票を伸ばし、さらにホラーサーネ・ラザヴィー(28万票)、エスファハーン(22万票)、フーゼスターン(20万票)やその他でも確かに着実に票を伸ばしていることは事実だが、アフマディーネジャードの場合にはホラーサーネ・ラザヴィーで112万票、テヘランで100万票、ファールスで75万票、マーザンダラーンで72万票というように、得票の伸びは驚く程の高さを示していることである。その結果、ラフサンジャーニーが35.9%の得票率に対して、アフマディーネジャードのそれは61.7%(それぞれ内務省発表)となった。

これだけの得票差が出た理由として考えられるのは、第一に「反」ラフサンジャーニー票がアフマディーネジャード票に繋がったことがあろう。政治力・知名度で優れた前者はしかし、選挙運動期間中から腐敗・汚職の点でもしばしば批判されてきた。また、ハータミー政府の下での8年間に、ラフサンジャーニーが彼を明補佐せずにきた経緯は「改革派」内部でも問題視されたことがある。「改革派」系候補者がラフサンジャーニー支持を公言したとしても、もはや改革路線に失望した有権者は額面通りにそれを投票行動に反映させる訳ではなかったと考えられる。

第二に、アフマディーネジャードが最優先課題に掲げた経済状況の改善・腐敗汚職の追放こそが多くの有権者の支持に繋がったと言うことも指摘できる。彼は各地での遊説のなかで、農地の再配分、天然資源の国家管理の強化、小規模店主へのサポート拡大、公務員の給与引き上げ、さらに青年層の取り込みを狙ったと考えられる国家予算の1%を充当した「若者基金 Sanduq-e Javanan」の創設などを提起した[7]。それらは経済の発展のためにはまず政治改革こそが必要であるとした「改革派」の主張よりも、有権者の支持を引き付ける具体性をもった政策であった。とすれば、民意における変革とは、もはや政治改革ではなく、経済状況の早急な改善にあり、経済状況は庶民の生活を締めつけるほどに悪化していると言わざるを得ない。低所得者層がその政治力の反面、富裕さと金権体質故に自らの代表とは認め難いラフサンジャーニーよりも、アフマディーネジャードに共感を抱き、未知数の政治力に過剰期待した結果が今回の票数に表れたということはできる。

このように考えれば、ラフサンジャーニーが自由主義経済を説き、政治的な自由化を主張してきた「改革派」とも連携する有力かつ富裕な政治家・宗教学者(エスタブリッシュされた権威のシンボル)であるとすれば、アフマディーネジャードはそれらを真っ向から否定し、「保守派」の先鋭的な革命理念、特に「被抑圧者の解放」を視野に入れた清貧な政治家のシンボルであった。この対照性故に、彼は「庶民の代表」とも位置付けられた。

しかし、他方で余りに「予想」外の展開から、全く別の側面、すなわち「陰謀」論あるいは「不正選挙」という点で、今回のラフサンジャーニー落選、アフマディーネジャードの当選を議論することも可能である[8]。それが事実あったとすれば、極めて組織的かる大規模な形で行われたことに間違いはない。しかし、その点はいずれ歴史のなかで明るみに出るまで待つしかなかろう。

おわりに

以上、駆け足で事前「予想」と選挙結果を引き比べながら、今回の大統領選挙の諸相を検討してきた。そのなかで、最後に注意すべき点を幾つか指摘すれば、まず今回の選挙は無論これまで述べてきたように、「予想」外の展開を遂げた。それは観察者の思い込みや一定の価値観に依っていたことを明らかにするものでもあった。それはやや曖昧な言い方となるが、中上層の社会層やテヘランの政治動向、特に「改革派」偏重に基づく観察者の「バイアス」に反省を迫るものであった。今回の選挙結果が十分に民意を反映したものと考えれば、地方色の豊かさと共に、低所得者層の実利的な政治意識が前面に出た選挙であったということはできる。地方評議会選挙も既に実施されるなかで、政治的覚醒の度合いは今後も深まるであろうし、そうしたことを考えれば、今後はさらに広く地方の動向や低所得者層の意識変化を重視した観察が不可欠であることに間違いはない。

これと関係し、アフマディーネジャードの大統領当選は今日のイランの時代の課題に要請されたもの

であることも決して看過されてはならない。過去8期に渡る大統領選挙を課題との関わりで以下のように分類すれば(もちろん、これらは相互に緊密に連絡・重複する側面を有するが)、

1)第1～第2期:革命直後の新秩序建設
2)第3～第4期:対イラク戦争への国家的対応
3)第5～第6期:ホメイニー没後のイランの対外関係再構築と経済復興
4)第7～第8期:政治的自由化を最優先したイランの変革

第9期はその課題として如何なるものを設定できるであろうか。

もちろん、政治的自由化は今後もイラン政治の重要課題であり続けることに疑問の余地はないとしても、むしろアフマディーネジャード新政府に求められるのは、低所得者層を中心とした経済の状況を如何に改善するかにある。この課題は89年のラフサンジャーニー政府成立以来、或いはそれ以前の革命当初よりの政治課題であったと言うこともできる。「イスラーム法学者の統治(ヴェラーヤテ・ファギー)体制」に結果した79年革命の理念のひとつとしてある「被抑圧者の解放」はスローガンとして掲げられることはあっても、どれほどの成果をあげてきたかが不明なまま、既に25年以上の年月を経過した。今回の選挙で多くの有権者は「保守派」と言うより、この革命理念とも深く結び付いた腐敗汚職の摘発、失業率やインフレの高進に顕著な悪化した経済の回復、富の平等な分配に政治力を発揮できる人物として、恐らくアフマディーネジャードに票を投じたのであろう。その意味では、ジグザグを繰り返しながら革命の原点を意識した選挙であったとも言える。

そして、これまで青年層と言えば、「改革派」の言わば専売特許であった。今回「保守派」と呼ばれる層から明確に第二世代の若手の宗教学者ではない政治家が台頭したことも新たな展開として注目される。

しかし、アフマディーネジャードが果たしてどこまでこうした民意を重視し、また革命理念と「保守派」の総意との間でバランスを取りながら、公約を実現できるかは彼の政治的力量を試す大きな課題である。彼は大統領当選後、僅か1ヶ月余りで爆死したラジャーイー(第2代大統領)の再来とも言われる。腐敗根絶を積極的に行おうとすればするほど、しかし「保守派」の一部(とりわけ、各種財団)とも対決せざるを得ない可能性も考えられる。その場合、81年に当時イスラーム共和党との権力闘争に敗れ、国外に逃れたバニーサドル(初代大統領)とも重なる可能性さえある。「保守派」に所属するからこそ、アフマディーネジャードは国内のイスラーム化を強化する政策において「改革派」からの批判に晒されることは容易に推測される。それだけでなく、「保守派」の中枢の利害や意見と衝突する可能性も残されている。彼がハータミーと異なって、「保守派」からフリーハンドを与えられた訳ではないことも確かである。

最後に、今回の大統領選挙は「不正選挙」の批判を一部に浴びながら、ともかくもイランの「宗教的民主主義」の正統性を打ち出す結果に終わった。これは対イラク戦争直前に実施された選挙でサッダーム・フセインへの「偽装された」選挙・国民投票とは異なり、少なからずイランの民主主義が「監督者評議会」の不透明なスクリーニングという制約を受けながらも機能したことを立証した。これは、イラクとアフガニスタンの国内情勢、さらにイラク戦争での大義名分の不確かさへの国際的な反省と共に、イランに対する武力攻撃を米国ブッシュ政権に許さない条件として作用しよう。しかし、7月7日のロンドンでの同時爆破事件が発生し、いわゆる「イスラーム原理主義」に対する国際的な非難が今後も強まるなかで、アフマディーネジャード新政府の外交的な舵取りも決して容易ではない。ハータミー政府の8年間以上に、国際的な圧力がイランに加えられることが当然視されるなかで、8月3日に就任するアフマディーネジャード新政府の閣僚人事と国内および対外政策が引き続き注目されねばならない。

〔註〕

1) 本論で以下挙げた「予想」は特段まとめた形で新聞で取り上げられたものというよりは、マスコミ関係者や現代イランに関わる研究者との話のなかで交わされた見解を反映している。但し、投票率の低下やラフサンジャーニーの優位「予想」を事前に窺わせるものとして、Iran Times, June 3, 2005の選挙関連記事参照。また、革命後のイラン研究に専門的に従事している松永泰行氏が2004年12月から今回の大統領選挙関連の動向と結果について、詳しく分析した「時評エッセイ」を16回に渡って掲載しているところ、以下参照;http://www.alpha-net.ne.jp/users2/ymalphan/essay.html。

2) 投票日当日、幾つかの投票所を視察したが、確かに涼しさを増した夕刻から投票所には列をなす有権者が見られ、国営TVは視聴者に一層投票を促すために投票風景を映像で流し、また有権者へのインタビューを伝えた。その結果、あたかも選挙が民族的・宗教的な「行事」との感さえ呈した。過去にも投票率の低さ故に、投票時間の延長措置が採用されたことはある。しかし、今回投票時間の締め切り午後7時に訪れた幾つかの投票所では列をなす有権者の姿が見られた。投票時間は午後11時まで4時間に渡って延長された点も投票率を最大限に引き上げたいとの政権当局の思惑を感じさせた。

3) 今回の滞在中にも、「アリー・シャー」と異名を持つ最高指導者ハーメネイーに対抗できるのは「アクバル・シャー」と言われるラフサンジャーニー以外になく、彼が指導力を発揮すれば、ハータミーのなし得なかった政策は数多く達成されるとの期待をしばしば耳にした。

4) この点で興味深いのは、6月18日に開票作業が着々と進み、その結果がTVを通じて報道されたなかで、同日14時30分時点でラフサンジャーニーが501.7万票でトップを走り、次いでキャッルービーが善戦して468.6万票、そしてアフマディーネジャードが439.7万票で3位であったことである。この段階では、テヘランを含む11選挙区で未開票であったが、その後アフマディーネジャードが逆転できる程に得票をあげたのは、無論11選挙区という数から考えれば、テヘラン他の大票田で相当数の表の伸びがなければならない。

5) 但し、この点について松永氏は民意の位相を3通りに分析し、その結果を踏まえてアフマディーネジャードの当選をかなり正確に「予測」していたところ、以下を参照;http://www.alpha-net.ne.jp/users2/ymalphan/blog_14.htm

6) この新聞データの入手に当たっては、東北大学大学院国際文化研究科所属の黒田卓氏にお世話になった。

7) アフマディーネジャードの政策提言は　http://www.mar-domyar.com/indexnew.aspx参照。

8) 前者については、イランを訪問する以前より入手していた情報では詳細は省くが、「保守派」が嫌う対米関係の改善・再開について積極的なラフサンジャーニーが唯一ハーメネイー最高指導体制を危殆に陥れる存在であるが故に、躊躇していた彼に敢えて立候補を促し、「組織選挙」によって落選させ、その政治的威信にダメージを与えるというものである。そのため、彼を支持する一部「保守派」ウラマーから立候補を撤回するように呼びかけがあったともいう。この「陰謀」論はさらに票の分散による二次投票への移行が必要であり、だからこそモイーンとアフマディーネジャード両候補の追加承認も行われたと続く。こうした「陰謀」論を聞いていたからこそ、当初よりラフサンジャーニーの勝利は必ずしも確定的ではないとも考えられた。
後者の「不正選挙」については、特に第一次投票の序盤で第2位にあったキャッルービーから主として提起されている。表2の南ホラーサーンの107%の投票率はそもそもあり得ず、またそれを内務省が公認する形で発表することもあり得ないことに違いない。それは別としても、現地で短期間ながら開票状況を観察し、特にTVでの開票速報を見入っていた身としては、最終的にアフマディーネジャードが余りに急激な票の伸びを示し、最終的に2位に着けたことに漠然とした違和感を確かにある。キャッルービーの指摘するように、革命防衛隊やバシージの選挙「干渉」(有権者へのアフマディーネジャードへの投票呼びかけ)以外に、票の集計作業過程でのすり替えがあったとすれば、これは彼が79年11月に発生した米国大使館占拠・人質事件に参加していた可能性を指摘する米国側の一部の主張よりも深刻である。しかし、確証がないため、ここではこれ以上の議論は差し控えることとしたい。

احمدی نژاد و رفسنجانی به دور دوم انتخابات راه یافتند (خرداد ۲۹) Kayhan June 19, 2005

جدول آراء نهایی نامزدها در ۳۰ استان کشور

ردیف	استان	تعداد واجدان شرایط	تعداد آرای مأخوذه	احمدی‌نژاد	اردشیر لاریجانی	قالیباف	کروبی	معین	مهرعلیزاده	هاشمی رفسنجانی	درصد مشارکت
۱	آذربایجان‌شرقی	۲/۶۶۸/۵۰۵	۱/۳۶۷/۴۷۷	۱۹۸/۴۱۷	۲۸/۰۷۵	۱۲۲/۱۶۰	۱۲۱/۹۶۹	۱۹۰/۲۱۱	۳۷۸/۶۰۴	۲۷۱/۰۸۹	۴۹/۶
۲	آذربایجان‌غربی	۱/۹۱۶/۹۲۹	۸۴۳/۸۰۴	۷۵/۳۱۹	۱۵/۴۳۵	۱۴۱/۲۸۹	۹۹/۷۶۶	۱۴۶/۹۴۱	۱۶۳/۰۹۱	۱۵۱/۵۲۵	۴۴/۱
۳	اردبیل	۹۰۸/۷۹۴	۴۹۰/۴۷۳	۳۴/۰۹۵	۷/۷۷۹	۱۰۶/۲۱۱	۵۳/۸۰۰	۶۷/۲۴۲	۱۱۱/۴۵۸	۹۵/۴۹۰	۵۲/۳
۴	اصفهان	۳/۱۵۳/۳۱۸	۱/۷۵۷/۹۷۵	۸۰۱/۶۷۶	۷۳/۴۵۲	۱۹۸/۴۱۲	۱۹۶/۵۱۲	۱۹۶/۱۵۸	۳۰/۴۵۲	۲۶۰/۹۳۳	۶۰
۵	ایلام	۳۷۲/۲۶۴	۲۹۹/۴۰۱	۳۳/۳۸۳	۶/۷۸۳	۴۰/۱۸۲	۱۰۸/۶۲۸	۵۶/۵۳۶	۳/۰۶۲	۴۰/۵۸۰	۸۰
۶	بوشهر	۵۸۱/۴۳۴	۴۲۰/۵۷۸	۸۲/۳۷۶	۸/۲۰۷	۴۶/۹۶۲	۹۸/۱۴۸	۶۸/۵۴۷	۴/۹۴۲	۹۷/۴۱۲	۷۲/۳
۷	تهران	۸/۲۳۱/۲۳۰	۴/۴۹۸/۹۹۱	۱۱۲/۶۶۶	۱۶/۰۵۹	۳۸۹/۹۶	۱۸۵/۴۰۲	۶۸۵/۷۲	۱۲۶۸۱۰	۸۳۲/۵۲۲	۴۲/۵
۸	چهارمحال و بختیاری	۵۸۳/۰۵۹	۳۶۶/۱۲۸	۸۴/۵۲۷	۱۶/۷۲۶	۶۳/۹۴۹	۸۰/۹۸۸	۵۴/۰۳۶	۴/۷۷۵	۶۱/۱۲۷	۵۶
۹	خراسان رضوی	۳/۷۵۰/۴۰۸	۲/۰۰۰/۵۸۵	۳۷۶/۰۴۰	۷۸/۷۷۸	۸۷۵/۳۷۶	۲۹۷/۶۰۶	۳۲۳/۹۷۷	۳۴/۱۴۲	۵۲۵/۶۶۶	۶۸/۹
۱۰	خراسان شمالی	۵۶۰/۵۵۶	۳۵۵/۰۷۹	۲۲/۹۵۴	۱۶/۹۰۰	۱۰۰/۰۹۱	۸۹/۵۵۱	۳۷/۳۵۱	۸/۲۰۹	۷۰/۴۰۷	۶۱/۵
۱۱	خراسان جنوبی	۲۹۹/۲۹۲	۲۸۴/۲۵۳	۱۰۱/۳۱۳	۵/۶۲۷	۴۸/۶۴۲	۲۶/۸۰۴	۳۹/۲۲۷	۴/۹۵۹	۵۶/۹۸۱	۹۵
۱۲	خوزستان	۲/۸۳۴/۷۲۱	۱/۵۶۱/۵۶۵	۲۲۴/۴۲۷	۵۸/۵۵۴	۱۴۸/۲۰۷	۵۳۸/۱۵۷	۱۴۸/۳۷۵	۲/۲۵۳	۳۱۹/۸۸۳	۵۵
۱۳	زنجان	۷۱۲/۸۳۳	۴۶۵/۱۳۴	۹۳/۳۰۹	۲۲/۸۶۹	۷۱/۳۶۵	۶۲/۸۴۵	۶۸/۶۴۹	۱۸/۵۶۸	۱۱۰/۶۹۸	۶۵/۲
۱۴	سمنان	۴۰۲/۲۷۸	۲۹۵/۵۹۸	۹۸/۰۲۴	۲۰/۱۹۰	۳۷/۰۵۹	۲۵/۸۹۹	۲۶/۵۷۲	۳/۸۷۳	۶۹/۷۷۳	۷۳/۵
۱۵	سیستان و بلوچستان	۱/۱۷۴/۷۲۹	۸۷۴/۵۲۰	۴۷/۷۴۳	۲۴/۹۵۹	۶۸/۶۰۵	۷۷/۰۱۷	۴۷۹/۱۲۵	۷/۳۱۲	۱۵۵/۱۴۷	۷۴/۴
۱۶	فارس	۲/۹۹۹/۰۷۰	۱/۸۴۰/۳۳۶	۲۴۲/۵۳۵	۶۱/۳۸۳	۲۷۳/۵۴۲	۵۴۶/۶۳۳	۲۱۷/۱۲۲	۲۲/۴۴۲	۴۰۳/۰۷۴	۶۱/۳
۱۷	قزوین	۷۵۳/۷۲۹	۵۰۵/۹۲۰	۱۲۰/۶۶۲	۱۸/۲۷۹	۷۹/۰۰۳	۸۲/۴۳۰	۶۹/۳۴۸	۲۲/۷۷۲	۱۱۱/۵۵۹	۶۷
۱۸	قم	۶۲۲/۹۹۱	۴۸۴/۰۷۲	۲۵۶/۱۱۰	۱۰/۸۹۴	۲۵/۷۹۲	۲۵/۲۸۲	۲۷/۸۲۴	۱۴/۴۵۱	۱۰۴/۰۰۴	۷۸
۱۹	کردستان	۱/۰۳۲/۳۰۶	۳۸۵/۷۷۶	۲۲/۳۵۳	۷/۷۸۵	۴۸/۹۱۳	۱۱۱/۲۴۹	۹۲/۸۸۴	۱۰/۲۶۱	۵۴/۰۰۴	۳۸
۲۰	کرمان	۱/۵۲۷/۵۰۴	۱/۱۵۱/۰۶۱	۱۲۷/۵۹۴	۲۱۸/۰۹۷	۱۱۱/۱۰۸	۱۵۱/۸۸۱	۵۲/۶۹۲	۹/۲۰۰	۴۸۰/۴۸۲	۷۰
۲۱	کرمانشاه	۱/۳۸۱/۵۶۴	۷۱۸/۶۹۹	۷۰/۱۱۷	۲۲/۰۳۳	۱۱۵/۴۳۹	۲۵۴/۷۸۰	۱۰۶/۸۰۴	۱۲/۵۱۶	۱۳۷/۰۱۰	۵۲
۲۲	کهگیلویه و بویراحمد	۴۰۵/۲۹۴	۳۰۸/۸۷۲	۳۲/۳۰۷	۱۸/۵۱۵	۵۲/۸۵۸	۹۶/۳۲۵	۵۱/۰۴۵	۱۸/۰۲۹	۵۵/۸۹۳	۷۱
۲۳	گلستان	۱/۰۹۸/۴۷۹	۷۲۲/۹۲۲	۵۶/۷۷۳	۴۲/۳۳۴	۸۷/۵۲۲	۱۹۳/۶۲۵	۱۵۶/۸۶۲	۸/۲۸۳	۱۵۵/۴۹۸	۶۵/۸
۲۴	گیلان	۱/۸۱۸/۵۳۵	۱/۰۶۱/۹۵۵	۱۴۹/۰۲۶	۵۰/۰۷۰	۱۷۱/۵۶۲	۲۰۳/۹۴۱	۱۸۲/۳۱۴	۳۳/۹۹۶	۲۱۵/۴۷۸	۵۸/۴
۲۵	لرستان	۱/۲۱۵/۰۴۷	۸۱۶/۱۹۵	۶۹/۷۱۰	۳۱/۱۶۹	۷۰/۲۲۵	۴۴۰/۲۴۷	۵۳/۷۴۷	۶/۸۶۵	۱۲۱/۱۳۰	۶۷/۱
۲۶	مازندران	۲/۱۰۹/۵۴۷	۱/۳۲۶/۱۷۹	۱۶۰/۳۳۹	۴۶۷/۲۱۵	۱۱۶/۶۳۶	۱۰۴/۰۲۲	۱۴۸/۰۱۲	۱۹/۰۳۱	۳۰۹/۵۶۹	۶۰/۵
۲۷	مرکزی	۹۷۱/۸۶۵	۶۰۲/۲۲۲	۱۶۱/۶۶۹	۱۷/۲۵۸	۷۱/۸۲۸	۱۰۴/۵۲۲	۶۵/۵۹۲	۱۴/۰۵۸	۱۴۳/۱۱۸	۶۲
۲۸	هرمزگان	۷۸۸/۰۴۵	۶۱۷/۰۵۴	۸۰/۱۵۴	۷۸/۶۰۱	۳۰/۰۴۵	۱۷۱/۶۶۹	۱۵۳/۶۴۸	۹/۶۷۹	۷۵/۶۰۱	۷۸/۳
۲۹	همدان	۱/۳۱۷/۴۴۸	۷۹۰/۲۵۲	۱۹۴/۸۲۴	۲۴/۰۰۷	۷۲/۹۸۵	۲۱۸/۲۷۹	۸۴/۸۹۴	۲۰/۴۶۴	۱۷۵/۸۷۵	۵۸/۱
۳۰	یزد	۶۲۳/۸۰۹	۴۷۴/۲۱۷	۱۷۵/۲۰۶	۹/۳۱۷	۶۶/۸۹۲	۵۸/۱۳۲	۶/۵۱۰	۵/۱۸۶	۷۷/۹۲۴	۷۶
	جمع کل کشور	۴۶/۷۸۶/۴۱۸	۲۹/۳۱۷/۰۴۲	۵/۷۱۰/۳۵۴	۱/۷۴۰/۱۶۳	۴/۰۷۵/۱۸۹	۵/۰۶۶/۳۱۶	۷/۰۵۴/۳۰۴	۱/۲۸۹/۳۲۳	۶/۱۵۹/۴۳۵	۶۳

資料1. イラン大統領選挙（第1回～第9回）の基礎データ

	実施年月日	監督者評議会による資格審査通過者（立候補者[※1]数）	有権者[※2]数	投票総数	投票率（%）	高位得票者・得票数
第1回 無効票	1980.1.25	8（124）	20,993,643	14,152,887 ?	67.4	バニーサドル マダニー	10,750,184（76.0%） 2,240,896（15.8%）
第2回 無効票	1981.7.24	4（71）	22,687,017	14,573,803 ?	64.2	ラジャーイー シェイバーニー	13,001,761（89.2%） 629,375（4.3%）
第3回 無効票	1981.10.2	5（45）	22,687,017	16,841,800 356,266	74.2	ハーメネイー バルハシュ	16,003,242（95.0%） 342,600（2.0%）
第4回 無効票	1985.8.16	3（50）	25,993,802	14,244,574 354,993	54.8	ハーメネイー カーシャーニー アスガル・オウラーディー	12,203,870（85.7%） 1,402,370（9.8%） 283,341（1.2%）
第5回 無効票	1989.7.28	2（80）	30,139,598	16,452,677 266,984	51.6	ラフサンジャーニー シェイバーニー	15,550,528（94.5%） 635,165（3.9%）
第6回 無効票	1993.6.11	4（128）	33,156,055	16,796,787 307,868	50.7	ラフサンジャーニー タヴァッコリー ジャースビー	10,566499（62.9%） 4,026,879（23.9%） 1,498,084（8.9%）
第7回 無効票	1997.5.23	4（238）	36,466,487	29,145,745 240,966	79.9	ハータミー ナーテグ・ヌーリー	20,078,187（68.9%） 7,242,859（24.9%）
第8回 無効票	2001.6.8	10（817）	42,170,230	28,159,289 474,655	66.8	ハータミー タヴァッコリー	21,656,476（76.9%） 4,387,112（15.6%）
第9回（1） 無効票	2005.6.17	8[※3]（1,014）	46,786,418	29,317,042 1,221,940	62.7	ラフサンジャーニー アフマディーネジャード キャッルービー ガーリバーフ モイーン ラーリジャーニー メフルアリーザーデ	6,159,453（21.0%） 5,710,354（19.5%） 5,066,316（17.3%） 4,075,189（13.9%） 4,054,304（13.8%） 1,740,163（5.9%） 1,289,323（4.4%）
第9回（2） 無効票	2005.6.24		46,786,418 (+α)	27,959,253 663,770	59.8	アフマディーネジャード ラフサンジャーニー	17,248,782（61.2%） 10,046,701（35.9%）

（※1）大統領被選挙人資格はイランの出自でイラン国籍を有し、行政能力・資質に優れ、その他経歴・信用度・敬虔さ、国教であるイスラーム（12イマーム・ジャアファリー法学派）の信徒であることとされ、年齢および性別での制限は加えられていない（憲法第115条）。

（※2）有権者資格は選挙法の一部改正に伴い、革命後から1983年までは16歳以上、1984年から1998年までは15歳以上、1999年に一旦16歳以上となった後、2000年より再び15歳以上のそれぞれイラン国籍を有する全ての男女（精神病患者の除く）にある。

（※3）但し、当初は6人、その後2名の（改革派系）候補者（モスタファー・モイーン、メフルアリーザーデ）の資格追加。また、投票日直前に8人中、1名（モフセン・レザーイー候補）が辞退したため、選挙は残る7人の候補者をめぐって実施された。

［出典］ http://sharghnewspaper.com/entekhab9/html/v5.htm; http://www.moi.ir/fElectionResultStateP.aspx?stateID=16; http://www.moi.ir/fLegalNews.aspx; http://www.moi.ir/fStatisticsList.aspx?ellectionType=3; その他、Iran TimesおよびMiddle East Contemporary Surveyの関係項目を参照して、作成。

表2.第9回イラン大統領選挙第一次投票（2005年6月17日）州別得票結果

州	有権者数	投票者数	投票率（%）	アフマディネジャード	ラーリジャーニー	ガーリバーフ	キャッルービー	モイーン	メフルアリーザーデ	ラフサンジャーニー
東アーゼルバーイジャーン	2,668,505	1,367,477	51.2	**198,417**	28,075	122,160	121,969	190,211	378,604	**268,594**
無効票		59,087	得票率	14.5	2.1	8.9	8.9	13.9	27.7	19.6
西アーゼルバーイジャーン	1,916,929	843,806	44.0	75,319	15,435	141,289	99,766	146,941	163,091	151,525
無効票		50,440	得票率	8.9	1.8	16.7	11.8	17.4	19.3	17.9
アルダビール	908,794	492,114	54.2	34,090	7,766	106,272	53,906	67,134	111,465	95,490
無効票		15,991	得票率	6.9	1.6	21.6	10.6	13.6	22.7	19.4
エスファハーン	3,153,318	1,837,137	58.3	**801,635**	73,452	198,409	196,512	196,261	304,25	**260,858**
無効票		79,685	得票率	43.6	4	10.8	10.7	10.7	1.7	14.2
イーラーム	372,264	299,396	80.4	32,383	6,783	41,082	108,627	56,526	3,026	40,580
無効票		10,389	得票率	10.8	2.3	13.7	36.3	18.9	1	13.6
ブーシェフル	581,434	420,579	72.3	82,376	8,207	46,962	98,148	68,547	4,942	97,412
無効票		13,985	得票率	19.6	2	11.2	23.3	16.3	1.2	23.2
テヘラン	8,231,230	5,241,732	63.7	**500,829**	246,167	614,381	415,187	648,598	281,748	**1,274,276**
無効票		260,546	得票率	9.6	4.7	11.7	7.9	12.3	5.4	24.3
チャハール・マハール ヴァ バフティヤーリー	583,059	378,115	64.9	90,960	23,127	64,068	75,044	48,357	5,021	59,521
無効票		11,987	得票率	24.1	6.1	16.9	19.8	12.8	1.3	15.7
ホラーサーネ・レザヴィー	3,750,408	2,591,557	69.1	**377,732**	78,976	877,665	297,987	325,281	34,488	**527,707**
無効票		72,741	得票率	14.6	3	33.9	11.5	12.6	1.3	20.4
北ホラーサーン	560,556	356,207	63.5	22,954	16,900	100,091	89,551	37,330	8,209	70,407
無効票		10,765	得票率	6.4	4.7	28	25.1	10.5	2.3	19.8
南ホラーサーン	270,127	290,879	107.7	101,638	5,716	49,043	27,705	39,276	4,958	57,244
無効票		5,299	得票率	34.9	2	16.9	9.5	13.5	1.7	19.7
フーゼスターン	2,834,721	1,568,484	55.0	**232,874**	58,564	148234	538,735	148,529	20,164	**319,921**
無効票		101,463	得票率	14.8	3.7	9.5	34.3	9.5	1.3	20.3
ザンジャーン	712,833	465,134	65.3	93,309	22,869	71,365	62,845	68,649	18,568	110,698
無効票		16,831	得票率	20	4.9	15.3	13.5	14.8	4	23.8
セムナーン	402,278	295,598	73.5	98,024	20,190	37,059	25,899	26,572	3,873	69,773
無効票		16,831	得票率	33.1	6.8	12.5	8.8	9	1.3	23.6
スィースターン ヴァ バルーチスタールン	1,174,729	874,520	74.4	47,743	24,959	68,605	77,017	479,125	7,312	155,147
無効票		14,617	得票率	5.5	2.9	7.8	8.8	54.9	0.8	17.7
ファールス	2,999,070	1,840,335	61.4	**242,535**	61,383	273,542	546,633	217,122	22,440	**403,074**
無効票		73,606	得票率	13.2	3.3	14.9	29.7	11.8	1.2	21.9
ガズヴィーン	753,729	521,788	69.0	118,414	18,078	77,399	81,569	68,366	24,649	108,928
無効票		24,385	得票率	22.7	3.5	14.8	15.6	13.1	4.7	20.9
ゴム	622,991	479,777	77.0	**256,110**	10,894	25,792	25,282	27,824	14,451	**104,004**
無効票		15,420	得票率	53.4	2.8	5.4	5.3	5.8	3	21.7
コルディスターン	1,032,306	385,776	37.4	22,353	7,785	48,913	111,249	92,884	10,261	54,004
無効票		38,327	得票率	5.8	2	12.7	28.8	24.7	2.7	14
ケルマーン	1,527,504	1,191,094	78.0	129,284	221,219	112,056	152,764	52,896	9,697	480,271
無効票		32,907	得票率	10.9	18.6	9.4	12.8	4.4	0.8	40.3
ケルマーンシャー	1,381,564	765,089	55.4	70,117	22,033	115,439	254,780	106,804	12,516	137,010
無効票		46,390	得票率	9.1	2.9	15.1	33.3	14	1.6	17.9
コフギルーイエ ヴァ ボイエルアフマド	405,294	318,088	78.5	32,396	20,306	52,259	96,459	50,945	1,572	56,154
無効票		5,988	得票率	10.2	6.4	16.4	30.3	16	0.5	17.7
ゴレスターン	1,098,479	722,922	65.8	56,776	42,334	87,522	193,570	156,862	8,283	155,498
無効票		22,077	得票率	7.9	5.9	12.1	26.8	17	1.1	21.5
ギーラーン	1,818,535	1,061,955	58.4	**149,026**	50,070	171,562	203,941	182,321	33,996	**215,478**
無効票		55,561	得票率	14	4.7	16.2	19.2	17.2	3.2	20.3
ロレスターン	1,215,047	816,195	67.2	69,710	31,169	70,225	440,247	53,747	6,865	121,130
無効票		23,102	得票率	8.5	3.8	8.6	54	6.6	0.8	14.8
マーザンダラーン	2,109,547	1,375,246	65.2	**159,291**	464,891	116,763	103,229	148,408	8,467	**311,949**
無効票		52,248	得票率	11.6	33.8	8.5	7.5	10.8	0.6	22.7
マルキャズィー（中央）	971,865	603,433	62.0	**161,669**	17,258	71,828	104,522	65,592	14,058	**143,118**
無効票		25,388	得票率	26.8	2.9	11.9	17.3	10.9	2.3	23.7
ホルモズガーン	788,045	617,054	78.3	80,154	78,161	25,326	177,413	153,648	9,679	75,601
無効票		17,072	得票率	13	12.7	4.1	28.8	24.9	1.6	12.3
ハマダーン	1,317,448	821,337	62.3	**195,030**	24,002	72,986	218,018	84,424	20,496	**175,997**
無効票		30,384	得票率	23.7	2.9	8.9	26.5	10.3	2.5	21.4
ヤズド	623,809	474,218	76.0	175,206	9,317	66,892	58,132	60,510	5,186	77,924
無効票		21,051	得票率	36.9	2	14.1	12.3	12.8	1.1	16.4
計	46,786,418	29,317,042	62.7	5,710,354	1,740,163	4,075,189	5,066,316	4,054,304	1,289,323	6,159,435
%（得票数・投票総数）				19.5	5.9	13.9	17.3	13.8	4.4	21
無効票総数		1,224,563								
第一次投票順位				②	⑥	④	③	⑤	⑦	①
出身地				ギャルムサール、テヘラン	ナジャフ、ゴム	マシュハド	テヘラン?	ナジャファバード	マラーゲ	ラフサンジャーン
主な職歴と支持母体				テヘラン市長、元アルダビール州知事、イスラーム革命献身者協会中央委員、テヘラン市議会アーバードギャラーン連合	元イスラーム文化指導相、前国営放送総裁エンジニア・イスラーム協会	元革命ガード空軍総司令官、前警察庁長官、イスラーム革命献身者協会	元国会議長、テヘラン闘う宗教学者集団	前科学技術相、元高等教育相、イラン・イスラーム参加戦線	体育庁長官、副大統領	体制利益認定評議会議長、前大統領、元国会議長、イスラーム労働党、建設の奉仕者幹部党
生年				1956/57	1956/57	1961	1937	1951	1956/57	1934

表3.第9回イラン大統領選挙第二次投票（2005年6月24日）州別得票結果

州	有権者数	投票者数	投票率（%）	①アフマディネジャード	②ラフサンジャーニー	無効票
東アーゼルバーイジャーン	2,668,505	1,232,245	46.1	837,660	364,110	30,475
西アーゼルバーイジャーン	1,916,929	711,112	37.1	427,558	250,184	33,370
アルダビール	908,794	445,352	49.0	280,266	154,591	10,495
エスファハーン	3,153,318	1,879,343	59.6	1,349,923	484,477	44,943
イーラーム	372,264	248,517	66.8	127,258	113,838	7,421
ブーシェフル	581,434	386,570	66.5	215,750	161,654	9,166
テヘラン	8,231,230	2,789,376	33.9	1,545,822	1,160,566	82,988
チャハール・マハール ヴァ バフティヤーリー	583,059	375,841	64.5	270,061	99,359	6,421
北ホラーサーン	560,556	306,258	54.6	185,473	119,929	856
ホラーサーネ・レザヴィー	3,750,408	2,335,945	62.3	1,490,064	804,328	41,553
南ホラーサーン	270,127	266,040		176,396	85,976	3,668
フーゼスターン	2,834,721	1,452,773	99.0	882,682	526,621	43,470
ザンジャーン	712,833	435,029	61.0	294,155	132,566	8,308
セムナーン	402,278	298,589	74.2	214,059	78,167	6,363
スィースターン ヴァ バルーチスターン	1,174,729	548,993	46.7	332,316	207,063	9,614
ファールス	2,999,070	1,847,874	61.6	999,352	806,239	42,283
ガズヴィーン	753,729	505,284	67.0	367,874	128,610	8,800
ゴム	622,991	475,413	76.3	352,190	120,586	2,637
コルディスターン	1,032,306	257,645	23.8	127,810	109,170	20,665
ケルマーン	1,527,504	1,189,335	77.9	603,117	570,538	15,680
ケルマーンシャー	1,381,564	708,349	51.3	343,819	333,693	30,837
コフギルーイェ ヴァ ボイエルアフマド	405,294	306,461	75.6	188,871	114,874	2,716
ゴレスターン	1,098,479	664,978	60.5	356,619	294,176	14,183
ギーラーン	1,818,535	1,064,244	58.5	684,794	351,039	28,411
ロレスターン	1,215,047	734,016	60.4	364,790	350,605	18,621
マーザンダラーン	2,109,547	1,556,615	73.8	888,878	641,207	26,530
マルキャズィー（中央）	971,865	589,287	61.0	410,726	166,887	11,674
ホルモズガーン	788,045	531,889	67.5	317,374	200,521	13,994
ハマダーン	1,317,448	755,768	57.5	533,325	209,305	15,138
ヤズド	623,809	470,923	75.5	314,654	144,906	11,363
総　計（Iran紙報道）	**46,786,418**	**25,370,064**		**15,863,636**	**9,285,785**	**602,643**
比　率（Iran紙報道）			**54.2**	**62.5**	**36.6**	**2.4**
総　計（内務省発表）	**46,786,418**	**27,959,253**		**17,248,782**	**10,046,701**	**663,770**
比　率（内務省発表）			**59.8**	**61.7**	**35.9**	**2.4**
得票数の対有権者比				**36.9**	**21.5**	**1.4**

特定研究プロジェクト2　2005年度第4回研究会

日　　時／2005年7月29日（金）　18:30–20:30
会　　場／同志社大学　今出川キャンパス　扶桑館CISMOR会議室
発　　表／富田健次（同志社大学大学院神学研究科教授）
「Muhammad Khatami, "Golge insan dar kame ajadhaye doulat"の講読会」



研究会概要

本回においては、イラン大統領ムハンマド・ハータミー師の論文集における（『都市の現世から現世の都市へ：西欧政治思想シリーズ』）からの西欧思想に対する論点を富田氏が紹介し、参加者全員で議論した。以下は、その要約である。

同論文中でハータミーは、人間の思考・発想と社会の展開の仕方には相関する密接な関係があるとし、近代ヨーロッパ社会を生んだ中世ヨーロッパ思想を代表する人物として、マキアヴェリ、F・ベーコン、デカルトの思想に触れ、ホッブズの『リヴァイアサン』について詳述している。また、ハータミーは彼らの思想を西欧哲学史として客観的に紹介しつつも、その手法に「シーア派的見解」が見られる。

ハータミーの西欧思想への見方は、以下のマキアヴェリ、ベーコン、ホッブズへの言及に集約される。1）マキアヴェリの思想は、現世をその思考の基盤とする人間の誕生を示唆した。2）ベーコンの実証主義と、経験的知識、科学万能主義は、現世における生のための知識の重要性を示唆した。3）ホッブズが説いた理性の観念は、現世における人間の安全、そして福利を達成するための道具となることであった。つまり上記の3段階を経て、西欧の思考は、ロックの思想によって新しい政治的枠組みであるリベラル・デモクラシーを据えることまでに発展した。

西欧では民族主義とこれへの権力の委任、個人主義、リベラリズムの価値の重要視など、全てが現世を重視し、人間の個人的福利を実現するために利用されるようになった。このため理性と知識もまた、その対象である現世に従属することになる。

以上のように、近代西欧世界の理性への鋭い見解がハータミーの論には表わされる。これは他のイスラーム世界の識者たちからしばしば指摘されることであるが、彼の主張の中にはシーア派的側面が見られる。例えば、現世的・物質的価値への嫌悪、権力者や支配者への言及がそれにあたる。後者に関して、ホッブズの絶対君主とは、理性的思考の産物で、申請さと超越性の側面を持たない。彼らは、封建制と神聖支配に代わるため、新しい階級の人間が彼らの象徴的力をかりようとした作用によっても起こり、上位に置かれたという意味では、人間を超越した力を代表するのではなく、完全に地上的な人間であると言っている。

ディスカッションにおいては、主に現代のイラン政治、社会を中心に、支配者像や支配の正統性ということに論点が置かれた。

（COE研究指導員　中村明日香）

特定研究プロジェクト2 2005年度第5回研究会

日　　時／2005年10月6日（木）　18:30–20:30
会　　場／同志社大学　今出川キャンパス　扶桑館CISMOR会議室
発　　表／嶋本隆光（大阪外国語大学留学生日本語教育センター助教授）
「西洋的思考法とイスラーム的思考法（前提的考察）：
B・ラッセルとM・モタッハリーの倫理思想」



研究会概要

本研究会で嶋本氏は、M・モタッハリーの*Falsafh-ye Akhlaq*、*Ensan-e Kamel*にみられる西欧思想の批評を、特に経験主義、唯物主義、無神論をキーワードとして議論した。嶋本氏によれば、それらの思想はデカルト、ヒューム、ミル、クリフォードの哲学に代表されており、かつまたそれらの思想が集約された形でB・ラッセルの議論の中に見ることができる。

モタッハリーは、*Falsafh-ye Akhlaq*の中で、ラッセルの倫理観を批評している。それによれば、ラッセルの倫理は、「理性的」に思索し行動する個々人が行動した結果が公共的な福祉、または相互に共有される利益となるという論理に基づいているという。ここでの倫理は、経験的に人間が自ら学べるものでもある。しかしモタッハリーは、これは、諸個人の関係が平等なときにのみ達成可能であり、それぞれの権力に相違がある場合には不可能であると反論する。また、人間の判断・予見能力の浅さも指摘している。モタッハリーにとって、利益のうちに見出される倫理は倫理でなく、この意味では「反倫理(enkar-e ahlag)」でさえある。嶋本氏はまた、モタッハリーは前掲2典において「完全人間」の解釈を通して、西欧思想を検討していると述べた。ここで基準とされているのは、①良心(vejdan)、②理性(‘aql)、③愛(mohabbat)、④権力(qodrat)、⑤美(ziba'i)、⑥神秘主義(tasawwof)であるという。モタッハリーは上記6点に関しそれぞれの長短を論じていくが、嶋本氏は、この議論のうちにモタッハリーという現代イラン・イスラームを代表する識者の思想と欧米の思想との決定的な乖離が示されているという。その根底にあるのは、現象界を超えた力の存在を常に認めるか、現象界の中の因果関係の経験的解釈に依拠するかという相違であり、同氏はこの関係を、有神論と無神論の対立とも言い換える。さらに両者の思想的理解は相互に可能ではあるが、その相違は根源的なものであると述べ、発表を終った。

ディスカッションにおいて、加賀谷氏は、ラッセルも神の存在を否定することはなく、科学は科学として、宗教は宗教として残ると考えたと指摘した。富田氏からは、このような乖離を抱えた上での欧米・日本からのイラン政治動向分析の危険性も指摘された。

（COE研究指導員　中村明日香）

特定研究プロジェクト2 2005年度第6回研究会

日　　時／2005年10月28日（金）　18:30–20:30
会　　場／同志社大学　今出川キャンパス　扶桑館CISMOR会議室
発　　表／富田健次（同志社大学大学院神学研究科教授）
「近代自由主義とイスラーム—ホメイニーの正義を中心として（1）」

研究会概要

富田氏はこの回、ホメイニーの「正義」の概念に焦点をおき、特にM. H. Jamshidiによる解釈（Dr Mohammad Hossein Jamshidi, Shahide Sador, Nazarie-ye 'Adalat az Didegahe Farabi, Emam Khomeini, Tehran, 1380 (2001)）を例にあげ報告を行なった。以下はその要約である。

Jamshidiは前掲書中の1章を割いて、ホメイニーの正義についての言説に説明を加えた後、それらを総合してホメイニーの正義論を分析している。ここで特にとりあげられているのは、「神から隠されていない正義、被造物から隠されていない正義」、「正義を行なうことは、人間を正すこと」、「正義とは内面と外面の力全体の調整」、「存在の諸真実全ての知が正義、存在界の真理を理解する力がないことが不正抑圧」、「正義とは極端を避け、中道を行くこと。正義は諸徳のなかで最上のものであり、あるいは諸徳の集合体である。（中略）‥『抑圧(jour)』はその反対で、卑しさの一部ではなく卑しさ全てである」、「正義を愛し、圧制を忌み嫌うのは人間の天性である」、「イスラームにおける全ての職位の基準は正義」、などのホメイニーの言葉である。Jamshidiはこれらを分析しホメイニーの正義に対する見解として、1)創造主の属性である正義、2)人間の良心的な天性である正義、3)中間点、中道の意味としての正義、4)人間の完成への道としての正義、5)社会的性質としての正義などの5点にまとめる。

つまり、正義は神の属性と考えられ、それゆえ絶対的善で普遍的であり崇拝される対象である。また世界は神の現れでもあり、人間は神の属性全てを持つことから、正義を天性に備えている。そしてまた正義は、極端を避け中庸を行くことであり、それは他の諸事を考慮しながらある明白な秤を意図すること。それは思弁理性と実践理性、そして衝動との間の調整である。さらに正義はまっすぐな道における真の中道であり、従って一であり、これは出発点から神への合一に至るまでの絶対的な完全さを結ぶ線である。一切逸脱せずにこの線を進むことが正義の道である。人間生活における正義は、経済・政治・文化・司法・権利の分野を含み、「抑圧」や「圧制」と対立する。正義はここで個人的概念のうちにとどまらず、社会にも拡大する。社会生活での逸脱も「圧制」である。イスラーム共和国統治の基本的特性で、最も重要なことも正義の具現である。

ホメイニーはまた、欲望と怒りの力が正義とシャリーアに服従することで国家に正義が具現し合法的な正義の統治が創られるとする。

富田氏の報告後、ホメイニーの思想、シーア派における正義の思想、そのスンナ派との違いなどをめぐって活発な議論があった。

（COE研究指導員　中村明日香）

特定研究プロジェクト2 2005年度第7回研究会

日　　時／2005年12月13日（土）　14:00−16:30
会　　場／同志社大学　今出川キャンパス　扶桑館CISMOR会議室
発　　表／富田健次（同志社大学大学院神学研究科教授）
書評:吉村慎太郎『イラン・イスラーム体制とは何か:革命・戦争・改革の歴史から』
（2005年、書肆心水）
発　　表／吉村慎太郎（広島大学総合科学部助教授）
「イラン・アフガニスタン「関係」史に関する試論―1901-1941を中心に」

研究会概要

今研究会では2005年10月に出版された吉村氏の著作を富田氏が書評した後、吉村氏から同研究書に補足することも含め、イランと隣国アフガニスタンとの近代史を比較分析した。

富田氏はまず吉村氏の著作を概括した後、1978年革命以降現代イラン関連ではジャーナリスティックな本が多く出版される中、一次資料や原典を用いてイラン近現代史を分析した貴重な一冊と位置づけた。中でも、第1部で克明に説明されるパフラヴィー王朝の脆弱性と、第3部でのホメイニー内政の基本姿勢に関する分析は緻密かつ明晰であり、第2部におけるイラン・イラク戦争の経緯についても、歴史的背景、領土、内政、その他世界的国際事情などあらゆる方面からの分析を試みており高く評価できるとした。その上で、問題点として(1)イランのイスラーム体制を見る視点(2)イ・イ戦争とジハードの関連、(3)各政治勢力とアフマディネジャード新大統領の立場との関係などを提起した。富田氏によれば、(1)は、イラン近現代史研究ではしばしば指摘されてきたように、イラン国民の価値観を踏まえた視点の必要性、現代政治学的手法のみの有効性の問題と関係し、(2)は、「ジハード言説」の分析の問題であり、ファトワーとしての「ジハード」と「ジハード的戦争」に関する問題である。また、(3)は新大統領の政策的方向にも関連しているとした。(1)-(3)がイラン研究全般にも至る問題であったため、質疑応答におい、吉村氏はもちろん参加者全員での議論も行なった。

吉村氏からは、アフガニスタンとイランの近代史比較研究について報告があった。同氏は最初に、二国を比較することによって、アフガニスタンの特異性や問題点などがより鮮明に浮かび上がってくること、また同国をイランの「後進国」ではなく、「近代化」のいくつかの視点では「先進国」とも位置づけ、その意味ではイラン研究にも有益であることを述べた。

同氏によれば、19世紀末の両国の状況をみると、英露の脅威、部族社会の残存という共通性があり、対照的な点としてイランにおいてはカージャール朝末期の動揺、アフガニスタンにおいては強力な中央集権化による安定がみられる。その後20世紀初頭には、英露協商の影響、民族運動の挫折など共通の時代背景が見られ、第一次世界大戦後は、それが対英従属からの脱却という「民族」的課題になっていく。戦後成立した新政権は「近代化」という共通課題に対し上からの「近代化」を推進するが、「開明」的国王アマヌッラーと独裁的なレザー・シャーの政策の差異は、両者をとりまく軍部や宗教勢力など他要因の違いもあり、まったく異なる結果を生じさせることになった。さらに第二次世界大戦後は、冷戦と両国の地理的事情が、イランでは米国支持を受けた独裁政権が確立し、アフガニスタンでは支配層内部の権力闘争から社会主義政権成立そしてソ連軍の占領という道をたどらせることになる。吉村氏は、二国の一見異なる歴史展開には、より広い国際社会をアクターとして併せて見ると緊密な関連性があり、その解明はさらなる研究の必要があると主張し、発表をしめくくった。

（COE研究指導員　中村明日香）

特定研究プロジェクト2 2005年度第8回研究会

日　　時／2006年3月24日（金）　18:30−20:30
会　　場／同志社大学　今出川キャンパス　扶桑館CISMOR会議室
発　　表／中村明日香（同志社大学COE研究指導員）
「『アーシューラー』をめぐる最近の思想動向:
メスバーフ・ヤズディー師『キャルバラーの空から落ちたもう1つの稲妻』を中心に」

特定研究プロジェクト4 報告

「中東の教科書における非イスラーム宗教のイメージとその意味」

幹事:中田　考（同志社大学 大学院神学研究科教授）

参加研究者
サミール・ヌーハ　同志社大学 大学院神学研究科教授
エルモスタファ・レズラーズィー　アジア・アラブ・メディア・ネットワーク東京代表

2005年度研究会報告

日　　時／2005年12月6日（火）　16:30−17:45
会　　場／同志社大学　今出川キャンパス　扶桑館CISMOR会議室
講　　師／ムハンマド・ブードゥードゥー（モロッコ・ムハンマド五世大学教授）
タイトル／Islam, Immigration and European Integration
講　　師／エルモスタファ・レズラーズィー（アジア・アラブ・メディア・ネットワーク東京代表）
タイトル／Religious Education and Cultural Acceptance of the Other

講演要旨

今回の発表でブードゥードゥー氏は、EUにおけるムスリム系移民に関しての見解を発表し、現在EU各国で起こっている現象は、統合のプロセスとしてとしての「交渉」であるとした。

同氏によれば、マグリブ地域からEU諸国への移民現象は、1960年代から顕著になっていたが当初は労働者が多く、統計的に男性で独身者が圧倒的に高い比重を占めていた。しかし1990年代ごろから母国における政治的、宗教的、社会的抑圧からの避難を求めて移住する人々も多くなってきた。現在では高学歴を有する者、独身女性などが増加傾向にあると言う。同氏は、移民をイスラーム史の枠で考えると、預言者とその最初の従者たちが行なったヒジュラがあり、彼らも始めは異教徒の新参者であったが、そのうちにマディナの町に統合していったという解釈にも言及した。

レズラーズィー氏は、現地調査に基づいてモロッコにおける教育システムについて報告した。同氏はまず、1961年から始まった独自の教育システム、特にそれまでの植民地的影響を消し、アラビア語およびイスラーム教育を充実させる政策を説明し、今日までにかなりの成功をおさめていると評した。

また、公立学校での教科書主体の宗教（イスラーム）教育に対して、アブドゥル・サラーム・ヤースィーンが代表するイスラーム主義組織「公正と慈善の団体運動」における構成員への教育システムについても触れ、それを段階的な教育と進級制、そして古典的イスラーム世界の師弟制的な上下関係によって、メンバーへのしっかりした教育と堅固な組織構造を築く上で効果を発揮しているとした。

ディスカッションでは、モロッコや他マグリブ地域、エジプト、またEU地域在住マグリブ系移民の宗教や宗教教育などへの意識について質問が提起された。

（COE研究指導員　中村明日香）

特定研究プロジェクト5 報告

「イスラームにおける他宗教との共存―伝統と現代への対応」

幹事:中田　考（同志社大学 大学院神学研究科教授）

イスラームは、異教徒を庇護民としてイスラーム世界に受け入れ、納税を条件に生命、財産、名誉と宗教的自治を保障する体制を作り上げ、十数世紀にわたって多くの宗教、宗派の共存を実現してきたが、近代に入って西欧によって植民地化され、西欧の政治思想・制度との調整を余儀なくされた。本プロジェクトはシリアを例に、イスラームにおける他宗教との共存のありかたの伝統と現在におけるその変容について考える。

参加研究者
四戸 潤弥　同志社大学 大学院神学研究科教
下村佳州紀　在シリア日本国大使館 専門調査員

2005年度研究会

第1回
日　　時／2005年4月26日（火）
開 催 地／同志社大学　今出川キャンパス　扶桑館マルチメディアルーム1
講　　師／下村佳州紀（在シリア日本国大使館専門調査員）
「シリアの現代イスラーム事情」

第2回
日　　時／2005年11月8日（火）
開 催 地／国立民族学博物館
講　　師／ルファ・カゴコ・グイアム（ミンダナオ国立大学）
「周辺から主流へ:ARMM（ムスリム・ミンダナオ自治区）の和平プロセスにおけるモロ民族女性の役割」
講　　師／マリテス・ダングイラン・ヴィトゥグ（ニューズブレーク誌編集長）
「MILF（モロ・イスラーム解放戦線）との和平協定の展望」
講　　師／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）
「イスラーム団体の多様性:インドネシア解放党と東南アジアにおけるイスラーム諸団体の比較研究」
講　　師／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）
「東南アジアにおけるイスラーム:一つのミッションにおける多様なビジョン」
共　　催:一神教学際研究センター、国立民族学博物館地域研究企画交流センター

2005年度

特定研究プロジェクト5 第1回研究会

日　　時:2005年4月26日(火)
会　　場:同志社大学　今出川キャンパス　扶桑館マルチメディアルーム1
講　　師:下村佳州紀(在シリア日本国大使館専門調査員)
タイトル:「シリアの現代イスラーム事情」

研究会概要



小オスマン帝国時代よりシリアは多民族国家であるが、近代以降の諸外国による干渉によりアラウィー国家、ドゥルーズ国家が成立する等、その過渡期において外的要因による混乱を経験した。諸外国は干渉の際に、各宗教に政治的要素を絡ませた。現在のシリアで最も多い宗教はイスラームであり、その大半は全人口の68%を占めると言われるスンナ派だが、実際は少数派のアラウィー派が、近代教育の導入以後、軍隊にその勢力を広げることによって支配権を確保してきた。一方で、同様に少数派であるドゥルーズ派は政権を掌握するにはあまりにも少数であるため、政治のキャスティング・ボードを握ることはなかった。キリスト教に関してはギリシア正教が最も多いが、中東におけるキリスト教事情として、ローマと東方など、その分裂の過程にも絡んでいる点はシリアの特性と言える。

イスラームの観点ではセム系一神教はアブラハムを頂点とする同族宗教であり、それ故シリアにおいて従来イスラームはキリスト教に寛容であり、それはまた世界が認めるところであった。そのイメージが変貌したのは植民地時代を経てからである。教育面での諸外国に対する遅れから、今世紀の始めに高校すら無かったダマスカスは早急に教育整備を始めたが、そこにおいて、エジプトのムハンマド・アブドゥフに代表される改革主義者、すなわち諸外国に支配されるに至った原因をムスリム自身にもとめ、内省に基づいたイスラーム改革を思考した人物がシリアにも登場した。

それ以来、現代シリアの自覚的ムスリムの心には常にそういった状況の打開に対する自省の意識がある。例えば、近代以前にはアッバース朝建国活動期の政治的「呼びかけ」やスンナ派以外への「呼びかけ」という限られた文脈で使われたダーワという用語が、近代以降はスンナ派において広く「宣教」の意味で肯定的な文脈において使われるようになった。但し、一般的に宣教というと対外宣教のイメージが強いが、現代シリアにおける宣教はムスリム自身がまず襟を正すべきだという内省的な色彩が濃い。キリスト教は特にイエズス会の活動によりその教区を広げたが、外部に対するイスラームの宣教は、より組織化されていない。

シリアのムスリムの一般像に関して言えば、彼らのイスラームへの感情的愛着が宗教的実践を招来するわけではないことにも注意を払いたい。また、例えば若い女性がヒジャブにファッション性を見出すなど、可視的要素のみから彼らの宗教心を図るのは困難である。

昨今唱えられる「文明の対立」に関しても、例えばアメリカがシリアを敵視したことについて、アメリカという特定の国に対する反撥はあっても、キリスト教圏に対する反撥が生まれているわけではない。寧ろ、現実の国際政治の動きがムスリムの対外認識形成に及ぼす影響のほうがずっと大きい。現代シリア・イスラームの特殊性の一つとして、イスラームが非政治的であることが挙げられる。ここでの非政治性とはイスラーム政党の不在を意味しており、かかる立場は故アフマド・クフタロー・グランド・ムフティーの長年の立場でもあった。

(神学研究科博士前期課程　高尾賢一郎)

2005年度

特定研究プロジェクト5 第2回研究会

日　　時:2005年11月8日(火) 10:00−17:45
会　　場:国立民族学博物館
主　　催:国立民族学博物館地域研究企画交流センター
共　　催:同志社大学一神教学際研究センター

【第一部】
「1996年の和平協定以後のフィリピン南部における展望と課題」
講　　師:ルファ・カゴコ・グイアム(ミンダナオ国立大学)
タイトル:「周辺から主流へ:ARMM(ムスリム・ミンダナオ自治区)の和平プロセスにおけるモロ民族女性の役割」
講　　師:マリテス・ダングイラン・ヴィトゥグ(ニューズブレーク誌編集長)
タイトル:「MILF(モロ・イスラーム解放戦線)との和平協定の展望」

【第2部】
「東南アジアにおけるイスラーム研究とイスラーム運動」
講　　師: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)
タイトル:「イスラーム団体の多様性:インドネシア解放党と東南アジアにおけるイスラーム諸団体の比較研究」
講　　師: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)
タイトル:「東南アジアにおけるイスラーム:一つのミッションにおける多様なビジョン」

研究会概要

本研究会は二部構成で、前半はフィリピン南部の和平協定をめぐる状況、広範はインドネシアを中心としたイスラーム運動についての発表が行われた。

ミンダナオ国立大学のルファ・カゴコ・グイアム氏は「周辺から主流へ:ARMM(ムスリム・ミンダナオ自治区)の和平プロセスにおけるモロ民族女性の役割」と題し、1996年に政府との和平合意を締結したMNLF(モロ民族解放戦線)における女性の役割について発表した。紛争時においては女性がザカート(喜捨)の回収、武器輸送、国軍の配置などについてのスパイ、死傷した兵士の収容などを行った。女性は国軍にあまり警戒されないので、例えば、魚を入れたバスケットの奥に武器や弾薬を詰めて国軍の検問所を突破した。和平合意後は、和平や開発についての共同体への情報伝達や調査に女性が積極的に関わった。開発プロジェクトの指導者や政治的な代表まで女性が進出しはじめている現状について積極的な評価をした。

ニューズブレーク誌編集長のマリテス・ダングイラン・ヴィトゥグ氏は「MILF(モロ・イスラーム解放戦線)との和平協定の展望」と題し、モロ民族を代表するもう一つの組織に焦点を絞って発表した。政府とMILFの和平協定へ向けた話し合いは現在のところ順調で、2006年6月の締結が目指されている。MILFは停戦協定を維持し、また武装闘争を続ける勢力の摘発に協力している。最大の問題は、和平後にどれだけの資源や土地を、どれだけの自治権によってモロ民族(Bangsamoro)がコントロールするかである。合意への障害は、政治家や社会一般の反ムスリム意識、主に政府側のリーダーシップ、それに補償などに関わる予算の問題である。和平の内容がメディアに漏洩したが、保守的な政治家がMILFへの大幅な譲歩に反発した。また和平協定の効率的な実施やMILFの急進的な分派の中立化、既存のARMM政府との関係が課題になる。またマレーシアの役割が重要であり、停戦監視団を派遣しているほか、和平合意後は、キャパシティービルディングに協力する他、トルコやモロッコ政府の協力を得てイスラーム学校の支援の計画もある。

インドネシアの解放党スポークスマンであるムハンマド・イスマイル・ユサント氏は「イスラーム団体の多様性:インドネシア解放党と東南アジアにおけるイスラーム諸団体の比較研究」と題する発表をした。多くの団体が反植民地主義のなかから登場した共通点があるが、解放党は革命的であり、カリフ制度を明示的に目指している特徴があることを明らかにした。解放党は現状の議会制民主主義制度に参加していないが、同党が「政党」であることは(西洋の)政治学の立場からも明らかであり、また将来の選挙への参加を否定しなかった。

マレーシア国際イスラーム大学のソリヒン氏は「東南アジアにおけるイスラーム:一つのミッションにおける多様なビジョン」と題し、インドネシアのムハマディヤや福祉正義党、マレーシアのPAS(汎マレーシア・イスラーム党)などを比較し、またインドネシアのリベラル派の動向やマレーシアにおける国際イスラーム大学設立の意義など、東南アジアのイスラームの現状を網羅的に解説した。

前半は見市建氏が、後半は南山大学の小林寧子氏がコメンテーターを務めた。見市氏は紛争におけるジェンダー研究の重要性を指摘し、インドネシアや南タイの事例と対比しながらコメントをした。小林氏はイスラーム研究の系譜を踏まえつつ、インドネシアのイスラーム潮流と本発表の位置づけについてコメントをした。参加者の大半は東南アジア研究者であり、議論は詳細に渡った。

(在シンガポール日本国大使館専門調査員　見市 建)

特定研究
プロジェクト6
報告

「ヨーロッパの史的展開とイスラーム」

幹事:中田　考（同志社大学 大学院神学研究科教授）

2005年度研究会報告

日　　時／2006年3月11日（土）　14:00−17:00
会　　場／同志社大学　今出川キャンパス　扶桑館マルチメディアルーム1
講　　師／清水宏裕（九州大学人文科学研究院教授）
タイトル／「国家としての『トルコ』と民族としての『トルコ人』」

国家としての「トルコ」と民族としての「トルコ人」



九州大学人文科学研究院教授
清水宏祐

ヨーロッパ社会とイスラム世界とのかかわりということで話をするようにと、お誘いを受けました。ヨーロッパに一番近いイスラム勢力としては、まずオスマン朝が頭に浮かびます。一方、オスマン朝は、完成されたイスラム国家とよくいわれています。

ところが、ヨーロッパ側から見れば、まずイスラムというものがよくわからない世界であって、「イスラム的」という言葉で片付けられてしまうことがあります。何でもわからないことは「イスラム」のせいにし、ブラックボックスにほうりこんだままで何となく納得してしまうという傾向は、西洋史の研究者ばかりでなく、東アジア史の研究者との対話でも感じることがあります。「日本ではこうだ、中国ではこうですが、イスラムではどうですか？」と言われることが九大のCOEプロジェクトの中でもよくあります。そう言われましても、イスラムという国があるわけではありませんし、地域があるわけでもないのです。その場合の「イスラム」とは何を指していっているのでしょうか。

それに加えて、「トルコ」という言葉にも、実体がどうもよくわからないで、名前だけで議論しているところがあるように思います。最近、「トルコ外交のヨーロッパ化」という論文を読む機会がありました。私には斬新なテーマだと思え、興味を感じました。「オスマン朝外交のヨーロッパ化」というならよくわかるのですが、果たして「トルコ外交」というものがあったのだろうか、新しい説が展開されているのかなと考えました。同じような問題でイランの場合を論じることもあるわけですが、その場合には、外交交渉を通じて、近代的な外交関係の中で、もともとイスラム時代以前からある「イラン」という意識が、もう一度領域国家を示すものとして使われるようになるということが確認されています。

同じようなことがトルコの場合でもあるのか、つまり「オスマン外交」が「トルコ的」になり、さらには「ヨーロッパ的」になる、そういうものなのかなと思ったわけです。実際はそういうことではなかったので、私には「トルコ外交」という言葉の使い方が適切ではないように思われました。

同志社大学においてはイスラム研究の方が大勢いらっしゃいますので,そういうことはないのですが、私どものプロジェクトではイスラム研究の人間が少ないものですから、なおイスラムに対する理解も十分でない上に、さらにトルコというものがよくわからないということになってしまいます。

これも私の実際の体験でお恥ずかしいことですが、ゼミで史料を読んでおりまして、地理書などに「Turk」という言葉が出てきますと、学生がそれを「トルコ」と訳すことがあります。これは、絶対にトルコと訳してはいけないのですね。「トルコ人」あるいは「トルコ人の集団」「トルコ人のいる場所」と訳さないといけない言葉ですが、それが徹底しておらず、いろいろ用語をめぐって混乱があるように思います。皆さんも私の話を聞かれて、すでに混乱されているかと思います。この席にはトルコ研究者の方もおられますので、常識的なところから少しずつお話をしていきますので、最初は概説的なものになることをお許しください。

簡単に申しますと、「トルコ」または「トルコ人」と

いう言葉をめぐって混乱、わかりにくさがあるのは、たまたま現在、トルコという国があるからなのですね。あるから悪いといっているわけでは、もちろんありません。トルコは、私の大好きな国です。たまたまトルコという国があり、過去においても、「トゥルク」(チュルク)という言葉で呼ばれる、民族と言っていいかどうかわからないけれども、ある人間集団が、いろいろな時代にいろいろな地域、いろいろな史料に現れています。「果たしてこれらのものが一貫して続いて現在のトルコに至ったものなのか、それとも今のトルコという国の中で、ある種のイデオロギーの中から過去におけるトルコ人像をつくって拾い上げ、そこへ自分たちを重ね合わせたものなのか」という議論が出てくるわけです。

多くの近代国家における近代ナショナリズムの形成において、過去の栄光の時代に自分たちのバックバラウンドを求め、そこからあるタームを持ってくることはよくあるわけです。この問題を考えるには、まず現代の問題、近代の問題からフィードバックせざるをえないという側面があります。私は中世史をやっていますが、禁欲的というか、ものぐさというか、近現代のお話は今まで一回もしたことはありませんでした。今日は、そういう意味では、処女講演ということになりましょうか。現代史やオスマン朝史をやっている方がいらっしゃる前では気恥ずかしいものがあります。私の話に、多くの誤りに気づかれるかもしれませんが、失礼はお許しいただきたいと思います。

英語で考えてみると、Turkish Historyは「トルコ」という国の歴史なのか、「トルコ人の歴史」なのか。またそういう場合の「トルコ人」はトルコの国にいるから「トルコ人」なのか。それとも歴史上、過去から一貫して「トルコ人」というものがあったのか。よくわかりません。これが、トルコ語では整理されています。総称としての「トルコ史」はTu:rk Tarihといいます。この言葉を冠したものにトルコ歴史学協会(Tu:rk Tarih Kurumu)があります。近代トルコのナショナリズムをつくりあげる一つの原動力となった機関です。私も1年そこにおりました。トルコ語では、国としてのトルコ、今のアナトリア、もう少し古い時代も含みますが、「国としてのトルコの歴史」は、Tu:rkiye Tarihi、英語ではThe History of Turkeyとなります。定義抜きで「トルコ人」という言葉を使うとまずいのですが、とりあえずそのまま使うことにして、後で内容を吟味しましょう。

「トルコ人」が今のトルコの地に移動してきたのは、大体11世紀くらいからです。これは人類史の中では極めて面白い、歴史記録の残っている時代に起こった民族移動ということになりましょうか。今のトルコへ来る前のトルコ人たちの歴史のことは、トルコでは「一般トルコ史」という名前で呼んでいます。アンカラ大学では「Genel(トルコ語) Tu:rk Tarihi」、イスタンブル大学では「Umumi (アラビア語起源の語彙)Tu:rk Tarihi」と言って、政治的な立場を表しているところが大変面白いと思います。そういうふうに拠点大学で違うわけですね。我が国の東洋史の伝統的な対象分野である突厥やウィグルは、トルコでは「一般トルコ史」の対象になるわけです。トルコに移住する前の「トルコ民族史」ということですね。日本では、そのような意味で、「トルコ史」と「トルコ民族史」と区別します。これは、民族主義とは関係のないいいかたです。

トルコ共和国における人々の自己認識のよりどころについては、レジュメをご覧ください。これは雑に描いたもので、そんなふうには、実際には割り切れないものです。一応、主なものを示してみますと、座標軸で描くと、単なる2次元でも3次元でも間に合わない、4次元、5次元というような複雑なものになるくらいの、多くのアイデンティティの選択肢を持っていることになります。そういう世界が20世紀に成立した「トルコ共和国の人々の自己認識のよりどころ」であるということだと思います。

私はアンカラ大学にしばらく客員研究員でいたにもかかわらず、この大学では、なぜ文学部と言わず、言語・歴史・地理学部と言うのかということを、一時期知りませんでした。アンカラ大学の先生に聞いたことがあります。「イスタンブル大学は文学部があるのに、どうしてアンカラ大学では言語・歴史・地理学と言うのですか?」「それは共和国トルコ建国の時、新生トルコのナショナル・アンデンティティのよりどころを求めるために、その研究教育機関としてつくったのがアンカラ大学です」と。明快ですね。権力とは一見無縁な文学部とは違い、ある権力、あるイデオロギーに直接奉仕するためにつくったものである。「言語も歴史も地理学もすべて、トルコの中にトルコ人がいる。『トルコ人の国としてのトルコ』という新しいアイデンティティを、それぞれの歴史や言語や地理の研究を通じてつくっていく目的でつくった学部ですよ」と言われて驚いたことがあります。

トルコ語では、「トルコ人」という言葉に対応する「Tu:rk」、国としての「トルコ」という言葉に対応する「Tu:rkiye」に加えて、もう一つ「Tu:rkiyeli」という言葉があります。これは「アメリカ人」に近いのでしょうか、「ある国にいる人」ということです。liというのはアラビア語の関係形容詞「ニスバ」に対応するトルコ語の接尾詞です。「トルコという国に属する人」という意味になります。この言葉は極めてセンシティブというか、微妙なニュアンスを持っていることをお感じになると思います。「トルコにいる人ですからトルコ人とは限りませんよ」ということになるわけです。ネットで検索すると、たとえば、アブルパル・トゥルキェリ・・イシュチレル・コンフェデラシオヌというものがヒットします。ヨーロッパに現在、出稼ぎに来ているトルコ人労働者の同盟ではなく、「トルコ国籍、トルコのパスポートを持っている人たちの同盟」ということで、クルド系、アラブ系の人たちも含めた人たちの存在を前提としたものということになります。こういう言葉の持つ意味は現代史の方にコメントしていただいた方がいいかと思います。

今回、中田先生からいただいたご指示は、ヨーロッパ専攻の方に、特に「トルコとヨーロッパの関係」について話をしてほしいということでした。アイデンティティ論の中で言うと、「トルコは果たしてヨーロッパに属する世界なのか、それとも中東なのか、アジアに属しているのか」。これは外側から見た時、果たしてどこに属するのかという問題と、「トルコのトルコ人はどう自らを位置づけているのか」という問題になります。これは大変難しい問題でもあり、逆に言えば、こういうことを腑分けしたところで、何がわかるのかということにもなるかと思います。「ヨーロッパとは何か、アジアとか何か」と言いますと、身も蓋もない根源的な問題になるわけですが、トルコ人がどう思っているかはシチュエーションによって変わりますし、その人の立場によっても変わってくるものでしょう。

半ば冗談のような話として聞いていただいていいと思いますが、「トルコはどこに属するのか、現代のトルコが、少なくとも地域としての区分ではどこに属するのか」はとても面白い問題なので、昔ルフトハンザのタイムテーブルを見たことがあります。そこでは、「ヨーロッパ」という項で、いくつもの国の空港の名前がでていますし(EU統合前の話です)、「中東」「アジア」の項もあります。トルコはどこに入るのかと思うと、これが、トルコだけ「Turkey」と項目を立てて書いてあるのでした。これはなかなかうまいなと思った次第です。どこへ入れても、どこかから文句が出そうだから、トルコだけトルコとしておこうということでしょうか。何か私の話の趣旨がここでわかってしまって、オチを最初に言ってしまったような気がします。そのくらいトルコをどこに区分するかは難しい問題なのでしょう。私の話を最後まで聞かれると、ますますわからなくなって、この区分は曖昧になるとお感じになるかと思います。そうなればほとんど私の目的は達せられることになるかと思いますが、そう言わずに少しおつきあいいただきたいと思います。

我が国の伝統的な東洋史学は「中央アジア・北アジアにおける諸民族、諸勢力を何系であるか」というふうに腑分けすることを一時期、大変大きな命

題と考えていた時期がありました。私の大学の師匠でありました榎一雄先生は、エフタルという民族の研究を一生続けられまして、「エフタルはイラン系かトルコ系か」とずっと考えてこられました。いろいろな文献を突き合わせて、「どうもイラン系であろう」という結論に達したところで、その本の出版間際になって、『梁職貢図』という、中国へ朝貢する各国の使節の姿を描いた図絵が出版されてしまいました。それを見ると、エフタルから来ている使節の顔が、どうもイラン人ぽくないと先生はお感じになり、そこですっかり考え込まれてしまい、『エフタル研究』という大著は出ずに終わってしまいました。

これは、今日の我々現地体験をした者から見ると、あまりそういうことを考えることには意味がないと思われます。エフタルがイラン系か、トルコ系かどちらかわかったところで、何かわかるのか。支配体制、文化、社会の何がわかったことになるのか。ある勢力が全く一枚岩で均質的な民族から成っている保証など、どこにもない。むしろ多くの民族から構成されていることはあたりまえですし、民族を、もし言語を中核とするアイデンティティを持った集団ととらえれば、顔つきがどうであるかは全く関係ないことにもなりましょう。

トルコに行かれた方もご存じでしょうし、ビジュアルな教室であれば、トルコで撮ってきた映像を見せて「これがトルコ人です」とお見せするのが、一番いいのでしょう。この目的で、真面目に撮った映像資料を持っています。現在、現地調査で撮ったビデオを、デジタルアーカイブ作成を目的に科研費をとって、220くらいのプログラムをつくってハードディスクに入れています。興味のある方は、九大イスラム文明史学研究室のホームページにアクセスし、そこから「科研費による調査研究」のところをクリックしていただきますと、私の撮ったビデオ映像が見本として、動いている姿で出てきます。どの都市のどういう対象の映像があるか、220のリストが全部出てまいります（これは動きません）。この映像がほしいとご希望を添えてお問い合わせいただければ、DVDに入れてお送りします。このプロジェクトでは、いろいろなことをやっております。喫茶店の椅子の上にビデオカメラをおきっぱなしにして1時間くらい撮って、どういう人が、どういう荷物を持って、何人くらい通るか。イスタンブルの目抜き通りで1時間くらい撮って、どういう人が歩いているかという試みもしています。トルコ人の外見は全くさまざまです。顔つきもヨーロッパタイプからアジアっぽい人まで。何をアジアっぽいというかはいいにくいことですが、いろいろな人たちがいます。感じで「何とかっぽい」というのを、理論的に定性化、定量化できるといいのですが、今の段階では難しいことです。

本題に戻りますと、一種の人種的な形質と民族は違うわけですから、「エフタル人」外観の問題などはあまり考える必要がないと思います。先に述べたように、ある集団、「国家」が「何系にあたるか」ということを一時期、日本の東洋史学は追求していました。最近、ある必要から高校世界史の教科書を見ていますが、世界史の教科書は依然としてこの問題にこだわっていることがわかります。「何系の何々朝」とひたすら覚えることを、今なおやっています。そういう意味では高校教育のほうに、むしろ古い伝統が残っています。

今のトルコ共和国までを、原則として同じトルコ人として考え、一貫するものとしてとらえるのが、トルコ共和国における研究者の中のある層の人々です。これは古い研究者のあり方ですが、しかし今でも残っております。たとえばかつてイスタンブル大学の一般トルコ史の教授だったイブラヒム・カフェソウルさんは、トゥルク・ドゥンヤス・エルキタブ・『トルコ世界（トルコ人世界）』という本（エルキタブのエルは手、キタブは本ですから、ハンドブックとなります）という重い本を書かれました。その中では、フンからトルコ系であると説き起こし、トルコ共和国までを一貫したトルコ人の歴史として描いています。フン、匈奴がトルコ系かどうか。今の東洋史学では、匈奴はトルコ系には入れません。古いトルコ学者はトルコ系に入れますが、今や匈奴を入れないのは、もともとこの時代には「トルコ語であるかどうかを考えることに意味がない」という考えに立っています。つまりモンゴル語とトルコ語は一つのようなもので、そこから分かれてきたわけですが、匈奴の時代はまだ分かれていないので、「何系かということは意味がない」と考えるわけですね。このリストではこれを見ると、モンゴルも「トルコ-モンゴル帝国」と言っていて、皆、トルコ人が関与したものになっています。

この考えの大元になっている「トルコ民族史観」については、永田雄三さんが書かれた「トルコにおける「公定歴史学」の成立」という論考が、問題点を鮮明に描き出していて読みごたえのあるものになっています。この中でとりあげている地図は、「トルコ民族の発祥地・中心地があって、そこから周りへとトルコ系の人たちが移っていった」ということを言っている一例です。「古代高度諸文明の中心とその伝播の説明」となっています。こういう古い一種のプロパガンダの中には、今のトルコに「トルコ人」が来る前にいた人たち、たとえばヒッタイト、これも一種のトルコ人であると、そこまで言うものがありました。なぜそのような荒唐無稽の理論が出てきたのか、永田さんがこの本の中でご説明になっていますので、お読みいただければと思います。時間軸を遡れば匈奴から現代まで、地理的には記載したようなもの、ヤクートとかシベリア系の人たちも含む広い範囲のトルコ世界、トルコ人世界を説き起こす人がいるということです。

先ほどから「トルコ人」という言葉を使っていますが、定義をせずに使うと、どうもお話していても、喉にものが詰まっているような気がします。概説として、この点をお話しておきましょう。言語で言いますと、「トルコ語」という時は「共和国トルコ語」、今のトルコ共和国のトルコ語を指すのが一般的です。英語ではTurkishがトルコ共和国の言語です。それに対してTurkicというのはTu:rk系諸言語となります。言語の系統図にあるさまざまなTurk系の枝分かれしている言語の総称になるわけですね。広い意味で言えば「Turk系諸集団を総称する形でのトルコ人」というふうにトルコの学者は言っているわけです。「一般トルコ史」にあたる歴史の中に登場する人物はこういう言語に属する集団ということになります。

私が唯一皆様にお話できるのは、自分の専門のところの話ですが、「イスラム世界の中におけるトルコ人像」、トルコ人の入って来るときのありさまになると思います。その話を少しいたしましょう。イスラム史料にはどういうふうにトルコ人が出てくるという話をする前に、そもそもイスラム史料は何語で書かれているかについて触れておきます。初期イスラム時代から10～11世紀くらいまではアラビア語が主流の時代です。10世紀末まではほとんどアラビア語史料で書かれます。その次に登場するのがペルシア語史料で、ペルシア語、アラビア語併存の時代です。

初期イスラム史料がトルコ人のことをどう描いているかは、ほとんどアラビア語史料での話になります。アラビア語史料はかなり古い時代から「Turk」という言葉を伝えています。これが「トルコ人」にあたる言葉になります。かなり曖昧な言い方で、よくその実体はわかりません。ある程度わかってくるのは、中央アジアへのアラブの征服が行われて、直接の接触を持つようになってからのことです。もっとよくわかるようになるのは、実際にトルコ人がイスラム世界の中に入ってくる時代で、アッバース朝以降、いろいろな形で入ってきますが、トルコ人の個人の名前などもかなりよくわかるようになってきます。

ここで、イスラム世界の系統図についてお話しましょう。アラビア語の年代記にも出てくる人類系統図ですが、イスラム世界ではさまざまな人間集団の分け方として、旧約世界の分け方をそのまま入れて、人間の先祖は遡ればアダムであるとしています。それが下って、ノアの子孫となります。ノアの洪水で他の人は皆、死んでしまいますから人類は、ノアの子孫ということになるわけです。ノアの子孫はセ

ム、ハム、ヤペテ（アラビア語では、サーム、ハーム、ヤーフスと申しますが）、この三つに分かれます。これはイスラム世界の伝統的な人類史観であると同時に、旧約世界のそれを引き継いでいるわけです。しかし、旧約世界の人類史観にトルコ人は入っていないので、新たに接触した人たちをどこへ入れて、どう説明するかということで、初期の史料はなかなか構成上の苦労があるのです。たとえば有名な史料に、タバリーのアラビア語の史料があります。タバリーは9〜10世紀に生きた歴史家ですが、この人の記録を見ると、実に混乱したことが書いてあって面白いのです。人類をセム、ハム、ヤペテの三つから説き起こす点では同じですが、ある箇所では、セムはアラブの父であるとしています。これは、どの史料でもそうです。ハムが黒人（ザンジュ）の父、ヤペテがローマ人（ぴと）の父であると言っています。ところが、別の箇所ではそうではなくて、セムというのはアラブ人、ペルシア人、ローマ人の父である。ハムがエジプト人。キブトという言葉を使っていますから、コプト教徒ですね。それとスーダーン（アフリカの黒人）、ベルベル人の先祖であるとしています。ヤペテがトルコ人とサカーリバ（これをスラブというかは問題がありますが）と述べています。また別の箇所ではこんなことを言っています『セムは顔つきがいい、髭の形がいいものの父』、「ハムは色が黒くて髪の毛が縮れているものの父」、「ヤペテは顔が大きくて目が小さいものの父」であるとします。これらは一種の素朴な「民族」と「人種」にあたるような言い方のような感じがします。こんなふうに人類系統図を当てたりしています。その他、ヤアクービー、ディーナワリーが作った9〜10世紀の年代記や地理書には、それぞれ人類の系統図があります。これらの著者は、トルコ人をこの系統図の中のどこにつけるかという点で苦労しているようです。

イスタンブルで私が見つけてきた新写本の中で人類系統図が出ているものは大変面白いので、未発表のものですが、お土産に持ってきました。後でご説明します。

イスラム世界と「トルコ人」とのかかわりというのは、トルコ系、Turk系の人たちが軍事奴隷として買われて入ってくるようになって、非常に密接なものになります。これはアッバース朝の時代にそういうことが起こり、次のブワイフ朝、セルジューク朝でも基本的にはそういう構造が続いてまいります。ある意味で言えば、オスマン朝などでも基本的にそういう構造が･･･トルコ系ではないけれども残ることになります。問題は、面白いのは、こういう史料で使っている言葉「Tu:rk」というのは「トルコ人」とは限らないということです。何をトルコ人というかは問題ですが、少なくともTu:rk系の言語を話す人たちかどうかわからなくても、その人たちに対してTurk(Tu:rk)という言葉を史料は使っているのです。

奴隷が入ってくることによって、具体的に、「どの地方の出身者、どこの町の出身者」といういいかたで記録されるようになります。アラビア語ではファルガーナの出身者はファルガーニーヤ、イスビージャーブ出身者はイスビージャービーヤ、イシュターハーン出身者はイシュターハーンジーヤというわけですが、イシュターハーンジーヤとは言いにくいので「Turk」と書いてしまおうという現象が見られます。これでは、史料にTurkと記述されていても、「民族的」に見て、トルコ人である保証は何もないことになってしまいます。最近は研究が進んできて、「Turk」の複数形である「Atrak」というアラビア語は、具体的に軍事奴隷を示す言葉ですが、その中でもトルコ系でない人たちが、かなりいたと言われています。そうなるとますます史料に出てくる「Turk」という言葉の実態がわからないことになるかもしれません。

イスラム世界とその周辺の諸民族との関係を考える時、忘れてはならない、とても重要なことがあります。それは、歴史書や地理書において出てくる、「民族」（という言葉を使っていいかどうかわかりませんが）、「人間集団の名前」と「地名」とをイスラム史料は区別しないということです。たとえば地理書の名に「Turk」という言葉が出てくる。その隣には何とか地方とか「地理名」が出てくる。その隣にトゥッバト（吐蕃、チベット系の人々、勢力）がいると書かれます。これはヘロドトスなどにもあると思いますが、イスラム世界は伝統的に「人間集団」と「地理名」を区別いたしません。どの時代に書かれたものでもいいですが、ある年代記の刊本をとりあげてみると、その巻末に現代の校訂者がつけた索引があります。それを引くと個人名がずらっと書いてありますが、その次に「地名及び部族名」の索引が置かれています。地名と集団名が、今の人が書いている索引でも一括して扱われているというのは、面白いことです。地理書や年代記の読み方はそういうことにも注意して読まないといけないわけです。漢文史料は、ある種の支配組織名と地名をかなりダブらせています。北方の諸民族を「突厥」とか「柔然」とか「高車」とかいう書き方は、地理的な書き方であると同時に、ある国と言っていいかどうかわかりませんが、そういう一つの領域国家ではないですが、ある支配組織、ある集団を表す言葉として使っています。

実際のところ、奴隷として持ち込まれてきた人々に接触することによって、イスラム世界では具体的なトルコ人に対する意識が生まれてきます。かなりこれを見れば、トルコ人というものを意識し、「トルコ人はこういうものである」と当時の人々は考えていたことがわかります。一つ面白い例として、11世紀後半に書かれたマフムード・カーシュガリーの『トルコ語アラビア語辞典』をみてみましょう。これは、トルコ語単語の意味をアラビア語ではこうですよと言っているもので、基本的にはアラビア語の文献です。イスラム史料は、先ほどお話したように10世紀まではアラビア語ばかりで、それからペルシア語が重要な位置を占めてきます。皮肉なことにトルコ系、モンゴル系の王朝が成立すると、そこでの主要文字言語はペルシア語になっていくわけです。オスマン朝、ティームール朝以前の主要な文字言語はペルシア語の時代が続きます。残念ながらチュルク系諸語、トルコ語が書かれた史料の登場は非常に遅いのです。トルコ系の人たちの記録をトルコ語史料で探ることは、ずいぶん時代が下ってからでなければできないわけです。先に述べたカーシュガリーの辞典では、「トゥルク」という言葉について、「あなたは誰か」と聞かれたら、「私はトゥルクである」と答える。そういう用法である」と書かれていまして、びっくりします。ある種のアイデンティティを匂わせるような言葉です。お前は誰かということを聞くのかどうかと思いますが、聞かれて「私はトゥルクである」と書いてあります。これはかなり重要な記録だろうと思います。なぜ重要なのか。結論を先にいってしまえば、オスマン朝時代には自分たちをトルコ人と思うような意識は、あまりなかったのです。「オスマン人だ」というように自分たちも思っていたわけです。共和国以降、また「自分たちはトルコ人である」という意識は強くなってきて、そのためにアンカラ大学、トルコ歴史学協会、トルコ言語学協会ができて、さまざまな活動をしてイデオロギーをつくりますが、オスマン朝時代の全盛期にはオスマン人は自分たちをトルコ人と思っていなかったわけです。ですから先にあげた「トルコ外交のヨーロッパ化」というのは、表題それ自身問題があるのであって、普通、我々は「オスマン外交」としか言わないわけです。ところが、11世紀の史料には、「私はトルコ人である」と書いてある。近代ナショナリズムとは違うけれども、ある種のナショナリズムがあったことを匂わせます。

私がトルコ滞在中にある映画を見たのですが、トルコのパルチザンがギリシャ軍に捕まる話で、いかにも憎々しげなギリシャの軍人が出てきて、捕まったパルチザンの取り調べをする。そして人定尋問をして「お前は何者だ」と聞く。その時に胸を張って「私はトゥルクだ」と主人公が言うのです。「私はトルコ人だ」と答えるわけですね。見ている人はワーッと涙する。そういう意識がトルコ共和国の意識です。それとは違うのですが、11世紀頃にはこ

んなことが書かれている。少なくともセルジューク朝時代には、一種の支配階級としてのトルコ人意識があったことが、史料からは伺えるのです。

これは要するに、アラブの大征服の時には、アラブというのは一種の特権階級であったとの同様に、セルジューク朝時代には、トルコ人はある支配階級をなしていましたので、当然そういう意識があったということになるのでしょう。セルジューク朝がイスラム世界に入ってきた入り方は、それ以後のいろいろな勢力の入り方と大変似ているパターンなので、煩雑ですが、申しておきましょう。

セルジューク朝が西アジア、イスラム世界に入っている以前に、別のトルコ系のいくつかの集団が入ってきました。その中にはイスラムに改宗したものもあったし、改宗しなかったものもあります。イスラムに改宗したものを、史料は「トゥルクマーン」と呼びます。改宗しなかったものを「グズ」という形で呼びます。そういう人たちが入ってくるのはいいのですが、困ったのは、大量の羊の群れを連れ込んだものですから、牧地や耕地が荒廃するという事態が起こります。「何かとそういう人たちを取り締まってくれるようなものが出ないか」という要請を受けて、セルジューク朝は請われてイスラム世界に入ってきた面があります。モンゴルが入ってきた時とは全然違っていて、セルジューク朝が入ることによって、何か大きな混乱とか戦いがあったことはほとんどありません。在地のいくつかの勢力とは勢力争いをしますから決戦はありますが、基本的には頼まれて入ってきたということが言えると思います。

頼まれて入ってきたという入り方とともに、トルコ人の学者はあまり認めたくないでしょうが、尾羽うち枯らし、よれよれになって入ってきて、泣きついて「用心棒に使ってくれませんか」と頼み、その後に、大きな顔をして居すわるようになったというパターンも見られるように思います。ビザンツとセルジューク朝の関係でも同じパターンが繰り返されます。ビザンツ領にさまざまなトルコ系集団が入ってくることによって、ビザンツはもともと東アナトリアでは、ざるの目のような、隙だらけの支配をしていて、防衛拠点をいくつか持って、砦に立て籠もっている状態で、その間を自由に遊牧民が行き来していました。これを「何とかしてくれませんか」とセルジューク朝が頼まれて、時々アナトリアに入って、そういう人たちの取り締まりをし、そのまま居つかずに元に戻ることを繰り返していました。

ビザンツとセルジューク朝の間に協定があったことは明らかです。協定をアラビア語史料では「フドゥナ」と言っています。講和にはスルフとフドゥナがありまして、フドゥナは限定的なある期間の講和協定を結ぶことを指します。イスラエルとエジプトの協定はフドゥナです。同じように、一時的な協定が明らかにセルジューク朝とビザンツの間にはあった。そういう形でセルジューク朝は入ってきたと言えると思います。

ここでアイデンティティ論の話ということで、イスラム世界の人類系統図に戻ります。イスラム世界の年代記やイスラム世界全体を見渡した記録を見ると、最初は非常に明快でした。アダムから始まり、預言者ムハンマドに至り、そして正統カリフが出てくる。これがあれば万世一系、一本の縦につながった筋としてわかりやすく説明できるわけです。ところが実際にイスラムが広まったところは、東半分は本来ササン朝、西半分はビザンツの領域でした。こういう古い文明を取り込むことによって、成立したイスラム世界で、人類の系統図をどういうふうに調整するかは、難しい問題でした。とくに難しかったのがササン朝の領域で、ペルシア文化をどういうふうに位置づけて説明するかということで、アダム以来の一本の図の中にはペルシア人を入れることができなくなって、困ってしまったのです。そこでタバリーは、別のもう一本筋を立てて、古代イランのカユーマルスという、伝説的な王から始まる別系統の系図を入れることにしました。そこで系図が二本立てになったわけです。その次にセルジューク朝が入ってくると、トルコ人の系図を、どういうふうにイスラム世界の中でうまく理屈立てをして、全体の見取り図をつくるかということになって、また困ったのですね。今度はトルコ人の説話の中に万世一系のもの、何かから始まるものがあるかを探します。そういうものがないわけではありません。オグズ・カガン説話というがあって、オグズというトルコ人の祖になるものがあり、史料によっては20、セルジューク朝になれば20か22の氏族から分かれていたと言いますが、そういうものは一応あるのです。ただそれは誰の子どもがどうなってということは、よく説明していません。

セルジューク朝時代のイデオロギーは、ペルシア人官僚がつくりました。セルジューク朝の実務官僚はペルシア系の人たちが占めていて、当時はトルコ語の文献はないので、官僚用語にトルコ語はまだ使えず、ペルシア語を使いました。ペルシア人官僚ニザーム・アルムルクが、トルコ人のためにつくりだした一族の系譜は、英雄叙事詩『シャーナーメ(王書)』に出てくる、主人公にとっての宿命のライバルであるアフラースィヤーブという人物に源を発するということになっています。シャーナーメは、イーラーンとトゥーラーンという二つの勢力の対立抗争を描いています。アム川の東と西にある勢力です。イーラーンは一応イランの地ということにしておきましょう。トゥーラーンがトルコ人のいるところであるなら話は明快ですが、そうではなく、イラン系のアム川を越えた向こうにいる人たちのことを言ったものでしょう。そのトゥーラーン王にアフラースィヤーブがいまして、それにつなげたものを考えだしたわけです。それだけではうまく説明できないので、そこでイラン人官僚が考えたのは、「セルジューク朝の先祖は高貴な二つの系統から来ている。一つはノアの子孫である」として、一方を、先にお話した旧約世界像とうまくつなげました。ノアの子どもであるヤペテからの系統と、古代イラン説話に出てくるアフラースィヤーブの子供たちという系統を統合したのです。「あなた方はそれに連なる系譜、その血を引く高貴な人たちなのですよ」ということで、つくったのが、セルジューク朝時代の、トルコ語がまだ文章語として成熟しなかった時代のイデオロギーであったように思われます。

因みにトルコ族の始祖であるオグズ・カガンという説明は、この後の時代、モンゴル時代になるとよく整備されて、それに属する24氏族の名前も登場して、かなりもっともらしくつくられるようになります。モンゴル時代は、ある意味でイスラム史の中で画期をなす重要な時代だと思います。重要なことがいろいろある中で、ヒストリオグラフィでも極めて重要な進展があったように思います。具体的な系統を説明するものが整備されて(もちろん本当であることはないのですが)、モンゴル時代に出てきます。モンゴル時代がイスラム史の中で画期だというのは、写本調査などで見ても、いろいろな重要な写本でも、現存するものの上限が遡ると大体モンゴル時代になることを経験しています。それ以前に作られた写本まではあまり遡れないことが多いのです。モンゴル時代以前に書かれた重要なアラビア語の写本であっても、現存するものは、やはりモンゴル期に作られたものなのですね。紙の質も大変いいものがあります。モンゴル時代はある種のバブル経済、文化の発達した時代だったのではないかと思います。

オグズ・カガン説話が出てきましたので、折角ですからお土産を紹介しましょう。何枚かあります。イスタンブルのスレイマニエという有名な図書館がありますが、そこで1年ほど写本調査した中で見つけたものです。モンゴル時代にヒストリオグラフィが整備されますが、その時代に書かれたペルシア語史料です。ハムド・アッラーフ・ムスタウフィー・カズウィーニーという人が書いたターリーヘ・ゴジーデ『選史』です。もとはペルシア語で書かれています。歴史書の中身は、もともと1本であった人類系統図を何本も並立させ、さまざまな勢力の由来を説明し、いろいろな王朝を縦割りにして記述しています。それまで王朝史は王朝史で、一つの本の中にはセル

ジューク朝の歴史と一つの史料の中に一つの王朝が書いてあったものを、「こういうのもある」と横に並べて全部一緒にしてまとめたわけですね。この記述方は『選史』に限りません。ラシード・ウッディーン『集史』は、中国からヨーロッパの歴史を全部並立させて記述し、世界史はここに成立するという非常に重大な意味を持つものになっていますが、それもこの時代に書かれたものです。

『選史』本文は、今申しましたようにペルシア語ですが、写本では、その後ろに大変面白い系統図がついています。長いもので、伸ばせば大変な長さになります。ここでは、マイクロフィルム撮影の都合で切っています。系図の人物は、丸で囲まれています。丸は金箔で描いていることもあり、緑や赤の彩色がされることもあって、実にきれいなものです。いずれ出版できれば面白いと考えています。この系図は、オスマン語で書かれていまして、ペルシア語ではなく、あとからつけられたものであることがわかります。オスマン語は、オスマン朝時代の一種の文章語のトルコ語で、語彙はアラビア語とペルシア語がたっぷり入っていて、読解には、アラビア語とペルシア語とトルコ語の力を要する言葉ともいえましょう。この系統図がいつ頃の時代のものか、よくわかりませんが、紙が良質のものですから、そう時代は下らないと思います。書体から見て何世紀くらいのものかコメントしていただけるとありがたいと思います。

原則として、イスラム史料の写本は、古くなればなるほどいい紙になります。しっかりした紙で、腰があり、張りがあり、艶があるわけですね。時代が下るとどんどん悪くなって、最後はノートのようなペラペラのものになります。写本に限らず、媒体は古いものほどよくて、新しいものは悪いようです。　現代の媒体の質が一番悪くて、昔の人は人類の無限の未来を信じていたようです。今のCD-Rに記録しているような人は何年か保てばいいということですませているのでしょうか。恐ろしいことだと思います。

系図は、オスマン語ですから、オスマン朝時代の人にわかりやすく説明しているのですが、何より面白いことは原文のペルシア語と一致しないところがあることです。ペルシア語の分け方と違っていまして、それが、これが書かれた時代の、ある種のトルコ人の歴史観を表していると思います。大きな丸で囲まれている人物がアダムです。これは人類系統図の一つの見本です。系図の端に来ていますから、伝統的な形をとっていて、アダムから分かれて来てきて、ここにノア（ヌーフ）と書いてあります。ここで三つに分かれて、ヤペテ、セム、ハムと実にきれいに描き分けられています。

ヤペテはトルコ人とサカーリバ（スラブ人）、ヤージュージュとマージュージュ（旧約に出てくるゴグとマゴグ）がここから発したと説明しています。セムのところ（サーム）のところは「アラブとアジャムの伝承によれば、この起源から立ち現れている」としています。アラブとアジャムは重要なイスラム世界の概念ですが、トルコ系の人たちが入ってくるまでは、この考え方が主流でした。アジャムはアラブ以外の者たち、つまりはっきりした言葉をしゃべる者と、よくわからない言葉をしゃべる者という区分です。実際は、アラブとペルシア人・イラン系の人たちを分けた言い方になります。「アラブとイラン系の人たちはセムから発した」と書いてあります。ハムから何が生じたかというと、「黒人とエジプト人と圧政を行う者はここに由来する」としています。こういう説明で系統図を書いているのですね。

レジメ4番目の系図の上の方に、チンギス・カーン（チャンギーズ・ハーン）とあります。モンゴルの系統が書かれていますが、どこが面白いかというと、ここの下の方には、「セルジューク」も書かれていますが、系統図の枝線としては、前に何もつながっていません。本当なら、ありがたいご先祖につなげたいところなのでしょうが、セルジュークはつなげないで書いています。「セルジュークという人がいて、その子孫たちが次々に活躍した」ということで、その起源はわからないというわけです。

5番の系統図をご覧ください。オスマン朝の始祖オスマン・ガーズィーと、さらに父祖エルトオルルが書かれていますが、ここでもそれ以前に遡る線は切れていて、何もありません。このあたりが面白いところです。つなげようがなかったのでしょうか。トルコ人というのはノアの3人の子どもから発したと書いてあるけれども、それとは別にオグズ・カガン説話もある。古代イラン世界の見方の系統もあるわけですが、やはりどれともつなげられなかったという、正直にオスマン朝時代のある種の見方を書いてあるわけです。これから何が言えるのでしょうか。「万世一系のある起源からトルコ人がたち分かれ、セルジューク朝とオスマン朝をつくりました」というふうにはこの系図は説明していないことになります。これが、オスマン朝時代のある考え方を正直に反映した、大変面白いものだろうと思うわけです。

あとは、この時代の支配のありかたについて話をしてみたいと思います。セルジューク朝の一部が喧嘩をして、西へと進みます。セルジューク朝が支配したのはイラン、イラク、シリアあたりですが、本家と喧嘩して西に追われた人たちがアナトリア、今のトルコへ逃れて、別のセルジューク朝をつくりました。史料はこの人たちを「ルーム・セルジューク朝」と言っています。ルームとは、ローマ、ビザンツを意味するとともに、地域としてのアナトリアをも意味しました。トルコの学者は「ルーム・セルジューク朝」とはいわずに、「アナトリアのセルジューク朝」と言っています。

十字軍時代の話も、すこしいたしましょう。簡単に言うと、十字軍が来た頃のアナトリアでは実にさまざまな勢力が入り乱れておりました。その一つが、このルーム・セルジューク朝であり、それとは別にセルジューク朝から逃亡した、ほかの勢力もありました。それからもう一つはビザンツです。本家のセルジューク朝は、それに対してどういう態度をとったかというと、基本的には関与しない。十字軍にもつかない。ビザンツにもつかない。関係ないという態度でした。

本当はビザンツ史こそ面白くて、十字軍の歴史を考える時にはビザンツの歴史を考えないといけないことがたくさんあります。そもそも聖地エルサレムを占領したのはセルジューク朝ではありません。セルジューク朝から逃亡した人たちが、エジプトにあったファーテマ朝のトルコ系の総督との間で、取り合いをしていました。その中でも、巡礼がそこに行くことが妨げられることはありませんでしたし、巡礼に対する迫害もありませんでした。クレルモン公会議に対するビザンツからの請願は、請願文が残っていませんのでよくわからないのですが、もし何か加勢を頼んだとすれば、「この機会に自分たちに援軍を寄越してもらって、アナトリアの支配権を確保したい」と考えたのでしょう。当時は、ビザンツはコンスタンティノープルを中心とする限られた範囲しか支配しておりませんので、東の方はがら空き状態でした。自由にいろいろな勢力が、その中を通過して、入ってきました。ビザンツは、自分たちの軍事力が弱体化して、軍事力でも、トルコ系の人たちに頼っていました。

ビザンツとセルジューク朝が戦った、天下分け目の大決戦といわれるマラーズギルトの合戦では、両軍の主力はトルコ系の人たちでした。実はセルジューク朝の方が自由なトルコ系の集団というよりは、トルコ系奴隷兵を中心とする、アッバース朝以来の伝統的なマムルーク・グラーム軍（その伝統はオスマン朝にも受け継がれることになります）でしたから、何をかいわんやということになるわけです。

その後、十字軍が来て一番困ったのはビザンツなのですね。面白いことです。なんでこんなに大事になったのか、十字軍が次々にやってきて困惑してしまいました。ビザンツは、今までどおりセルジューク朝ともうまくやらないといけない。十字軍は来てしまったからしょうがないので、両方の顔をたてなければならない。どうするかと困って「そんなに来たいなら勝手に行ってくれ」とエルサレムへの道をどんどん通してしまう。それが一つの構図です。もう一つは、十字軍に向かって「セルジューク朝に

対してこれだけ頑張っています」ということを見せるためにセルジューク朝からお金を出して、ある都市の支配権を買います。そして十字軍側には「武力でこの都市を解放した」と言って威張るわけです。二股外交で、外交に関しては実にうまいわけです。

末期のビザンツの支配領域と初期のオスマン朝の支配領域が非常に似ていることは、地図を見てもおわかりのことと思います。林佳世子さんが山川の『西アジア史Ⅱ』の中で掲げていらっしゃる地図ですが、これを見ると両者の版図が、とてもよく似ています。オスマン朝は、まず西の方の拠点を固めて、後で東の方へと、だんだん手を伸ばしていくわけですね。これは、アナトリアのセルジューク朝も同じです。

初期オスマン朝とビザンツは領域も似ているし、ヨーロッパに根を張っていました。オスマン朝は、豊かな穀倉地帯であるバルカン半島の方に中心地を置き、アドリアノープル（エディルネ）を首都とします。首都をイスタンブルに移した後も、穀物をバルカン半島から持ってきます。アナトリアの「トルコ化」は、西から東へと進んだことになりますし、ある意味で言うと、今でも「アナトリアのトルコ化」というのは成立していないともいえます。東アナトリアにはクルド系の人たちが圧倒的に多くて、ある町の人口の95％はクルド人とアラビア人、5％がトルコ人ということがあります。そのトルコ人は軍人と役人だということをいくつかの町で聞きました。そういう意味から言えば、今も「トルコ化」は進行していないというわけです。

基本的な支配の構造は、セルジューク朝時代には、広い範囲を少ない人間が支配するということで、どうしても領域的な支配などできませんので、拠点を手に入れて、拠点を中心とする徴税権を手に入れるネットワーク的支配にならざるをえない面がありました。オスマン朝でも、同様で、それがだんだんに検地や税金の取り立て用のデータを集積することによって徴税台帳を整備し、集団や村からも税を徹底的にとるようになっていくわけです。はじめはネットワーク的な支配だった、それはオスマン朝でも変わらないのではないかと思います。

最初に出てきたような、一見荒唐無稽なヒッタイトとかシュメールまでもトルコ人と見なすようなプロパガンダをした理由の一つは、当時あったヨーロッパの「アーリア人優越思想」を焼き直して、「ユーラシアにおけるトルコ人の優越思想」を説くものであったわけですが、それだけではなく、アナトリアというところを領域的に支配するとなれば、ネットワーク支配ではなく、「ある限られた地域に昔から根を生えしていましたよ」というイデオロギーをつくらなければいけない。そうなれば「ヒッタイトもトルコ人である」と言わなければいけない。「ネットワーク支配」から「近代の領域的な国家形成」へ向かうものにプロパガンダも役に立ったのではないかと考えています。

時間が来ましたので、私の話はこれくらいにして、質疑応答の中で補足することにいたしましょう。

2005年3月11日　同志社大学一神教学際研究センター

国家としての「トルコ」と民族としての「トルコ人」

清水宏祐（九州大学人文科学研究院）

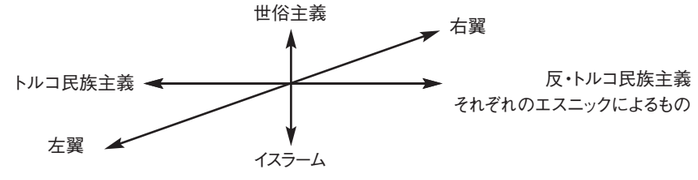
○まえおき：

東アジア研究者（の一部）にとっては、「イスラム」とは、いまなおブラックボックス（東アジアと日本・交流と変容プロジェクトのサブテーマ：「海域圏内陸圏交流ネットワークとイスラム」）
イスラム史研究の中では、「トルコ」も一種のブラックボックスではないか
ヨーロッパ史研究からは、二重のブラックボックス
たとえば；オスマン朝は「トルコ」なのかオスマン朝の対ヨーロッパ諸国との交渉について「トルコ外交」という言葉を使うことは適切か

○トルコ共和国における「トルコ史」とは

Türk Tarih	トルコ史（総称）
Türkiye Tarihi	国としての「トルコ」の歴史」
Genel Türk Tarihi	アナトリアへ移住する前の「トルコ民族史」（アンカラ大学）
Umumi Türk Tarihi	アナトリアへ移住する前の「トルコ民族史」（イスタンブル大学）

トルコ共和国における人々の自己認識のよりどころ



西欧重視←　　中東?
→イスラーム?
アジア?

都市←　　→農村
西アナトリア←　　→東アナトリア
富裕者　　貧困層

トルコとは、トルコ人の国なのか　　トルコ共和国建国の理念とは?
トルコに住んでるからトルコ人なのか　　トルコの人という Türkiyeli
そもそもトルコ人とは何か
トルコはヨーロッパなのか中東なのかアジアなのか
（ヨーロッパとは、アジアとは、中東とはなにかという根源的な疑問）

○トルコ民族史：

突厥、丁零、高車、鉄勒、ウイグル、カラハン朝、セルジューク朝、オスマン朝…
トルコ系という意味は?
伝統的東洋史学者は、どこまで言語学の素養があったか
言語は政治的区分でもある
カフェソウル（イスタンブル大学一般トルコ史学教授）による「トルコ世界」の歴史：
フン帝国からはじめて
ギョク・チュルク・ハガン国（突厥）
ウイグル、キルギス、チュルギシュ、カルルク、オグズ
トルコ人のイスラム化
アッバース朝時代のトルコ人（Atrak）
カラハン朝、ガズナ朝
大セルジューク帝国、イラク、ホラーサーンセルジューク朝、キルマーンセルジューク朝、
シリアセルジューク朝、アナトリアセルジューク朝
東アナトリア・イズミル・トルクメン諸候国（Beylikler）、アターベク朝、アナトリア諸候国
デリー・トルコ系・スルタン国
エジプト・シリアで作られたトルコ系王朝（主としてアターベク朝、マムルーク朝）
ホラズムシャー朝
カラコユンル（黒羊朝）、アクコユンル（白羊朝）
トルコーモンゴル帝国（Türk-Moğol Ìmparatoruluğu）
キプチャクハン国、カザンハン国、アストラハンハン国、カスムハン国、ノガイハン国、
シベリアハン国、クリミアハン国
オスマン帝国
トルコ共和国
　までを一貫して描く

○地理的分布

トルコのトルコ人、キプロスのトルコ人
ブルガリアのトルコ人,ルーマニアのトルコ人,ユーゴスラビアのトルコ人,ギリシアのトルコ人
北アゼルバイジャンのトルコ人、南アゼルバイジャンとイランのトルコ人
イラクのトルコ人、シリアのトルコ人
クリミア半島のトルコ人
アフガニスタンのトルコ人、西トルキスタンのトルコ人、東トルキスタンのトルコ人

○「民族」としての「トルコ人」

イスラム史料には、Turk Atrāk Turkānとして記述される
イスラム世界の地理書：地名と民族・集団名に区別なし
アッバース朝、ブワイフ朝、セルジューク朝では、軍隊の構成員をこの名で表現

‘Arab Atrāk Akrād Daylam Diyalamaと区別し、それらを組み合わせた「multi-national」な軍を組織する
ここでは、近代ナショナリズムとは異なる原理の「民族」区分がある
史料に出てくるTurk Atrākとは、軍事奴隷を指すことが多い
ただし史料のTurkが、「トルコ人」とは限らないことがある
ファルガーナ出身者→ファルガーニーヤ
イスビージャーブ出身者→イスビージャービーヤ
イシュターハーン出身者→イシュターハーンジーヤ　これらはTurkと呼ばれた
アム河以東から連れてこられた軍事奴隷を指す総称でもあった

○史料に見える「トルコ人」観

好意の念と反発　「一般にトルコ人は追従、甘言、偽善、中傷、気取り、悪口、放漫を知らず、異端に走ったり、恋に身を滅ぼすこともない」「強い望郷の念、放浪癖、略奪への偏愛、習慣への固執が彼らの欠点である」（ジャーヒズ『トルコ人の美点』）
「トルコ人がおまえに手を出さない限り、ほっておけ」
「開けてしまえばもう閉めることができない扉がある。そんな扉は開くな。矢を射返されたときにそれを防ぐことができない、そんな矢は射るな」それを無視してガズナ朝のマフムードは、トルコ人を引き入れた（ラーヴァンディー）
マフムード・カーシュガリーの『トルコ語アラビア語辞典』（1072年にバグダードで書きはじめられる）
「トゥルクとは、単数でも複数でも使う。あなたは誰かと聞かれたら「私はトゥルクである」と答える。そういう用法である」

○セルジューク朝成立の意義

奴隷出身者ではなく、自らの組織原理と行動原理をもってイスラム世界参入したこと
イブン・アルアディーム『ブダヤ・アルタラブ』の紹介する逸話
「アルプ・アルスラーンがユーフラテスを渡った時に、同行した法学者（ファキーフ）アブー・ジャアファルの言葉：「この河は、今までマムルーク以外のトルコ人が渡ったことはありません。今、あなた様は、王（マリク）としてお渡りになりました」
宰相ニザーム・アルムルクの統治論『統治の書』にみえる逸話
「（イスマーイール派のものを秘書官にしようとした軍人を叱責して、「我々は、この国においてよそ者である。この国を力で手に入れた。我々は、皆スンナ派のムスリムである。
このイラク人たちは悪しき宗派に属し、ブワイフ朝の支持者である。いと高きアッラーフは、トルコ人たちが正しきムスリムであり、また放縦や異端に走らないがゆえに好意をもってくださるのである」「おまえは、トルコ人ではないか」「おまえが属しているホラーサーン軍では、キャドホダー（行政職）、ダビール（秘書官）、ピーシュカール（補助者）は、皆ホラーサーン人である」（トルコ人としての自覚をもって、気を許すな）
ラーヴァンディーの『セルジューク朝史』にある表現：アブー・ハニーファへのお告げ「剣がトルコ人の手にある限りハナフィー派の信仰は不滅なり」
ここには、近代ナショナリズムとは異なる、一種の「民族的自覚」がある。

○セルジューク朝時代の統治理念とは

組織原理：一族を各地に配置して分割統治　「遊牧分封制」←トルコの学者の主張
行動原理：イスラーム「カリフの擁護者」　「公正な君主」
遊牧集団：イラン世界にはじめて「遊牧概念」を持ち込む
しかし、行動の上での遊牧との密接な関係は薄い
都市と遊牧集団
遊牧集団と牧地
遊牧集団の統制
トルコ系遊牧集団の君長からイスラーム的支配者への変容というテーゼは成り立っのか一族の祖をたどって、はるかに伝説的なオグズ・カガンにまで結ぴつけることはない

○イラン系官僚ニザーム・アルムルクは、一族の祖をトゥーラーンの伝説上の支配者アフラースィヤーブに結びつける

（トゥーラーン→トゥラン→トゥラニズム（架空の理想郷トゥランに源を発する諸民族の大同団結を説く）

イスラム世界の系統図

アダムーノアーセム
　　ハム
　　ヤペテ：トルコ人の祖とする（タバリー、ヤアクービー、ディーナワリー）

カユーマルスにはじまるイラン系神話　（ピーシュダーディー朝、カヤー二一朝、サーサーン朝）
オグズ・カガンにはじまるトルコ系説話　（11世紀ごろに登場　イルハン時代に整備される）

これらを一っにまとめて説明する史料は、イルハン朝時代に現れる
ハムド・アッラー・ムスタウフィー『選史』のスレイマニエ写本では、すべての系統図がまとめて表現されている
モンゴルの始祖…
ガズナ朝のサブクテギーンは、そのあとが断絶
セルジューク朝の始祖セルジュークは、これより遡るものなし
オスマン朝のエルトオルルからは遡るもの→オスマン・ガーズィー→オルハンガーズィー
オグズカガン説話は取り入れられていない

○セルジューク朝とアナトリアのトルコ化

セルジューク朝の統制に属さないものたちが、イラン、イラク、アナトリアへ流入
ビザンツとセルジューク朝の間には協定（フドゥナ）

ビザンツは、セルジューク朝にトルコ系集団の管理を期待←ホラーサーンの都市が期待したものと同じ

○十字軍時代のイスラム世界

イェルサレムは、セルジューク朝からの逃亡者が占拠
別の亡命者がルーム・セルジューク朝を建てる
これとビザンツの間にも協定
ビザンツ：十字軍に当惑して通過させる
ルーム・セルジューク朝も十字軍を通過させる
本家のセルジューク朝は、十字軍に興味なし
十字軍は、パレスティナ・シリアにおける様々な集団の権力争いの駒の一つに過ぎない
イスラム世界には、さしたる影響を残さない
戦争中も商業は活発に行われる
ヨーロッパ世界には、大きな影響が

○画期としてのモンゴル時代

マドラサの建設
現存する写本の源
統一的な世界観の創成
アナトリアへのトルコ系集団の大量移住
遊牧とは限らないトルコ系農民の移住

○アナトリア（ギリシア語の「東方」）の「トルコ化」

アナトリアはRūm Bilād al-Rūm
ルブルック（1220-1293?年没）：Turkia Turchiaはじめてアナトリアを「トルキア」と呼ぶ
神聖ローマ皇帝フリードリヒ一世バルバロッサ（在位1152-1190）の書記がTurukiaとマルコ・ポーロ（1324年没）：Turcomania

○イブン・バットゥータ（1368年没）：Bilād al-Rūm Barr al-Turkīya Bilād al-Turkmānīya al-Rūmīya『旅行記』中のアナトリアの記述

（Ibn Battūta, Rihla Ibn Battūta, Bayrūt, 1992, pp. 283-319, 家島彦一『大旅行記』第3巻、267-332頁）
彼が宿泊した施設を分類し、多い順に一覧にしたもの。

宿泊先内訳

アナトリアでの45カ所の宿泊地中
アヒーのザーウィヤ……：20（アヒーによるもてなし1、招待1）
スーフィーのザーウィヤ……：10
カーディーの家……：3（もてなし1）
カーディーのザーウィヤ……：1（アヒーか）
アミールのナイーイブのザーウィヤ‥：2
マドラサ……：2
説教師（ハティーブ）の家……：1

マドラサ教授の家……：1
有力者の館……：1
民家……：1
宮廷……：1
異教徒の家……：1
牧草地……：1
不詳……：3
カラマン侯国、メンテシェ候国、アイドゥン候国、ジャーンダール候国、イルハン朝のアミール領を通過
この記述からは、統治権力の分散化と権力にはよらない、別の安全保障組織とネットワークがあったことがわかる

○アナトリアのトルコ化はゆっくりと進む
西から東へ：オスマン朝とビザンツの領域の近似性
マトラクチ（Mātraqchī）の『両イラク遠征記』（940/1533-942/1536年のスルタン・カーヌーニーのイラン遠征に同行）
行程上の都市をシェヒル（町）カレ（山城）と記述する
例：ディヤルバクル　アーミドのカレ　スィヴァス　スィヴァスのカレ

○オスマン朝：漢文史料では魯迷国
オスマン朝時代のアナトリア
オスマン朝の高官は、自らを国としての「トルコ」国民とも、トルコ人とも考えてはいなかった
外交使節、大使が「トルコ人」と呼ばれると憤激
自分たちを「オスマン人」と考え、「トルコ人」とは、アナトリアの農民とみなした。しかし、アナトリアの「トルコ人」にも、自分たちをトルコ人とする意識はなかった
1909年に作られたオスマン朝地図においても現在のトルコ共和国に対応する範囲以外の地域として、サロニカ、モスティル、コソヴォ、ヤンヤ（イオニア）、クレタ、アレッポ、シリアとベイルート、バグダード、バスラ、モスル、アラビア半島、地中海諸島、エルサレム、ズール、キプロス、エジプト、ベンガズィ、西トリポリ、チュニス、アルジェリアの諸州と県などを含む広汎な領域があげられている

○トルコ共和国の建国によって、はじめて「トルコ人」の国としての「トルコ」が成立する
その場合の「トルコ」人とはなにか←「アーリヤ人」の焼き直し
アンカラ大学言語・歴史・地理学部

トルコ歴史学協会　　国民国家としてのナショナルアイデンティティー創成
トルコ言語学協会　　アラビア語、ペルシア語の語彙をトルコ語に置き換える運動
村落名変更委員会　　村の名をトルコ語にする
名字の導入

イスラム世界には、元来名字がなく、称号・あだ名（ラカブ）個人名（イスム）、誰それの親父（クンヤ）、誰それの子（ナサブ）、どこどこ出身者・何々派に属する者（ニスバ）で個人を識別
ヨーロッパの制度を取り入れて個人管理のために名字を作る
結果としては、名字はすべてトルコ語になり、「トルコ国民」は、皆「トルコ人」の名前を持つことになった

○ドイツのトルコ人ガストアルバイター問題ドイツ在住のトルコ人約300万人
その中での「非トルコ人」は

結語：

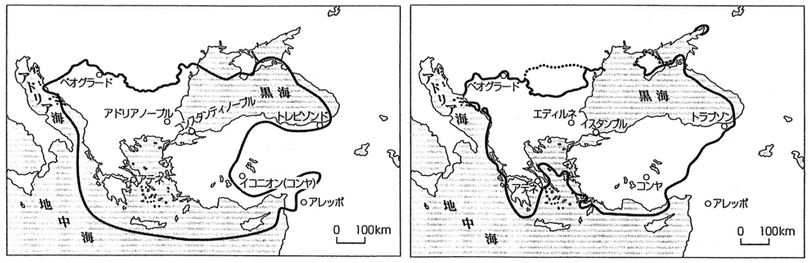
「トルコ人」の国としての「トルコ」は、20世紀に至って、はじめて出現する。
トルコ民族主義は、ヨーロッパのアーリア人優越思想に範をとり、それをトルコ人に置き換えた、トルコ人優越思想。シュメールやヒッタイトも中央アジアから移住したトルコ人であるとすることによって、国としてのトルコの一貫性を主張する
「トルコ」と「トルコ人」が無理なく結びつく
ネットワーク型の国家としてのオスマン朝を否定し、アナトリアの領域国家形成のため、イスラム前史、トルコ人進出以前の歴史にもトルコ人が関与するというフィクションを作る

ドゥラニズムは、ペルシア語のイーラーンと対置される、アム河以東のイラン系のトゥランに源をもち、これがシュメール文明を作ったトゥラン人をはじめトルコ系遊牧民の共通の祖、共通の故地と考えられるに至った。さらに、ハンガリーで発展して、トルコにも移入され、日本では大東亜共栄圏のモデルとして称揚された。
「私はトルコ人である」と胸をはっていえる民族意識は、トルコ共和国建国期以降のものであって、オスマン朝時代にはなかった。
しかし、セルジューク朝時代の支配者には、自分たちが、周囲のアラブ系、イラン系とは異なるものであるという自覚があった。
トルコ共和国の枠を越えて、中央アジアのチュルク系諸共和国との間で「共通ナショナリズム」は形成されるか　今後の課題
ヨーロッパから中央アジアまでのトルコ世界という意識は?

文献

佐藤次高『イスラームの国家と王権』、岩波書店、2004年
永田雄三『トルコにおける「公的歴史学の成立」―「トルコ史テーゼ」分析の一視点―』『植民地主義と歴史学』刀水書房、2004年、107-233頁
清水宏祐「トルコ人」『アラブとアジャム（非アラブ）』中近東文化センターシンポジウム報告、4, 1983年、38-55頁
同「民族と宗教・宗派Ⅰ『概説イスラーム史』有斐閣、1986年、262-287頁
同「セルジューク朝と十字軍」『十字軍』中近東文化センターシンポジウム報告、1988年、88-99頁
同「十字軍とモンゴル　イスラム世界における世界史像の変化」『世界史とは何か』講座世界史、1995年、東京大学出版会、19-46頁

同「イラン杜会の変容」永田雄三編『西アジア史Ⅱ』、山川出版社、2002年、60-98頁
同 「旅を支える施設と人アナトリアの例」『内陸圏海域圏交流ネットワークとイスラム』、櫂歌書房、2006年、45-60頁(印刷中)
Ka fesoglu,I. Türk Dünyasi Elkitabi, Ankara, 1979.
イブラヒム・カフェソウル編『トルコ(チュルク)世界要覧』(トルコ語)
Matrakci, Beyān-i Menazil-i Sefer-i ‘Irākeyn, Ed.H.G.Yurdaydm, Ankara, 1976.
マトラクチ『両イラク遠征記』ユルアイドゥン編(オスマン・トルコ語)
Hamd Allāh Mustawfi Qazwīnī, Ta’rīkh-i Guzīda, Ed.'Abd al-Husayn Nawā'ī, Tehrān, 1342Kh
ハムド・アッラーフ・ムスクウフィー・カズウィーニー 『選史』ナヴァーイー編(ペルシア語)
Rāwandī, Rāha al-Sudēr wa Āya al-Surūr, Ed.M.Iqbāl, London, 1921
ラーヴァンディー『セルジューク朝史』イクバール編(ペルシア語)
Niẓām al-Mulk, Siyāsat-nāma. Ed.Dark, Tehrān, 1346Kh
ニザーム・アルムルク『統治の書』ダーク編(ペルシア語)
Dinawarī,Kitāb Akhbār al-Tiwāl,Ed. 'Abd al-Muna'm 'Amir, al-Qāhira, 1960
ディーナワリー『長々しき情報』アーミル篇(アラビア語)
Ibn Battūta, Rihla, Bayrūt, 1992 (アラビア語)
イブン・バットゥータ『大旅行記』家高彦一訳、第3巻、平凡社、1998年



11世紀のビザンツ帝国(左)と15世紀中ごろのオスマン帝国
オスマン帝国が拡大した領域は、かつてのビザンツ帝国の領域とほぼ重なる。
遊牧民政権の伝統の強い東アナトリアへの拡大は、15世紀後半以降に残された。

4.
公開講演会報告

公開講演会

中東における宗教間対話の課題

日　　時:2005年5月19日(木)　14:00−16:00
会　　場:同志社大学　今出川キャンパス　神学館礼拝堂
講　　師:ハッサン・アブ・ニマー(ヨルダン王立宗教間対話研究所所長・元国連大使)
司　　会:森　孝一(同志社大学大学院神学研究科教授)
主　　催:一神教学際研究センター

講演要旨

アブ・ニマー氏は、現在彼が所長を務める王立宗教間対話研究所(RIIFS: The Royal Institute for Inter-Faith Studies)の活動について述べた。同研究所は、1994年にハサン・ビン・タラール・ヨルダン王国皇太子のよびかけにより、アラブ世界におけるムスリムとキリスト教徒の相互理解を促進する目的で創設された。アブ・ニマー氏の講演では二つの主題が挙げられた。第1は、イスラーム諸国において政治的紛争と専制的な国家支配が背景になり相互集団間の寛容さが低下していること、またイスラエル-パレスチナ紛争の根本にあるのが歴史的・社会的不正義であるということである。第2は、地域における宗教間対話の挑戦と責務が、地域を越えた危機的状況における宗教の役割に対する無理解との関連で顕著になってきたことである。

近年のアラブ・キリスト教徒人口の減少は、地域における危機的状況の社会的影響を測る縮図と事例を提示していると同時に、宗教的共存への挑戦をもつくりだしている。日常生活の複雑で困難な状況は、個人の宗教の所属に関係なく、可能ならばよりよい生活が出来る環境を求めるか、または、政治やその他の世俗的機構には期待することのできない安全性やセクト的なシェルターの内にとどまることを強いている。このような多岐にわたる状況を把握するために、現在の中東のダイナミクスを説明する三つの歴史的元凶が提示された。

アブ・ニマー氏は、第1に1979年のイランにおけるイスラーム革命とその結果としてのイラン・イラク戦争を挙げた。当時のシーア派有力勢力は、イスラームを二分することに重点をおき、かつまた宗教の名における自己犠牲を導引するために、天国への手段として殉教を強調した。第2には、1982年のイスラエルによるレバノン侵攻とパレスチナ領占領への反動としての武力闘争運動の高まりである。第3には、これらの一連の結果としての自爆攻撃行為である。アブ・ニマー氏は、これらがイスラーム的教義の精神や語彙においては禁じられた自殺にあたり、非難されるとしても、同時に占領と不正義への反応としても見なければならないことを強調した。これらの歴史的ファクターを悪化させているのは、市民から公的権利を剥奪し、人々の希望の障害となっている中東のいくつかの国における専制的政府の支配である。また最近では、9・11事件の悲劇的影響が続いている。

これらのファクターは、サミュエル・ハンティントン(しかしバーナード・ルイスが先に提唱したもの)の「文明の衝突」に不当に強調されているような、イスラームやアラブを生来暴力的とする欧米のイスラーム・アラブ観に影響を及ぼしてきた。アブ・ニマー氏は、宗教がどのように地域紛争の触媒として、前述した社会的不正義の多岐にわたる真実を覆い隠すような幕となってきたかということを指摘し、本来は宗教的要因から発生したのではない人々の不正義への反応を悪魔化し、また地域の安全性と宗教的理解に有害な政治を正当化することに加担してきたと述べた。

中東における今日の紛争の社会的影響は、地域の異宗教間関係の危機につながる。アブ・ニマー氏は、三つの一神教徒が混在する環境においてムスリムとして育った自身の経験から、宗教的「寛容さ」の利点と限界を述べた。RIIFSによって進められている宗教間対話や創始者は、この限界を認識していると彼は言う。将来お互いの真の受容と共存が実現されるためには、少なくとも二つのことが整備される必要がある。第1には、多様な宗教におけるより微妙な差異を理解するために若者を教育することである。第2には、正義に焦点をあてた、今日の紛争における宗教のステイタスの明確化である。これは、支配的文化に対する少数派宗教の貢献に関する知識を広めることなどによっても可能である。これらの努力は、他の宗教と宗教共同体に対する敬意を持ちうるような社会を作る目的のために為されているのである。

(CISMOR編集補佐　ヴィクター・A・フェッソル)

プログラム

1. 挨拶:森　孝一
2. 講演:ハッサン・アブ・ニマー「中東における宗教間対話の課題」
3. 休憩
4. 質疑応答

中東における宗教間対話の課題



ヨルダン王立宗教間対話研究所所長・元国連大使
ハッサン・アブ・ニマー
Ambassador Hasan Abu Nimah

森教授、そして御臨席の皆様。今日、こうして皆様とご一緒できますことを、大変光栄に思います。本題に入ります前に、このすばらしい街、精神性に溢れた、信仰と歴史の街、京都に私をお招きくださった森教授にお礼申し上げます。

また森教授のおかげで、私は、この由緒ある礼拝堂でお話しさせていただくという栄誉に預かることができました。先ほどここに入って参ります時に、オルガンの曲が流れていましたが、私はそれを聴いて、50年前、ベツレヘムの学校に通っていた頃のことを思い出しました。私が通っていた学校は、聖誕教会の直ぐ裏手にありましたので、寒い日や雨の日には、よく近道をして、教会を通って学校に行ったものです。教会の入り口から入って裏口に抜けるたびに、いつも祭壇が目に入りましたが、その時、よく流れていたのが先ほどの曲なのです。

私はその学校を1955年に卒業し、ベイルート・アメリカン大学に進学しました。この大学は、アメリカ合衆国のキリスト教伝道団体によって19世紀に設立され、当初はシリア・プロテスタント大学(Syrian Protestant College)と呼ばれていましたが、後に、現在の名前に変わりました。在校生は大学の歴史あるチャペルで行われる礼拝に、週に2回、出席することになっていました。その礼拝の時にも、先ほどの音楽が流れていたことを覚えています。

最初にこのような思い出話をさせて頂きましたのも、50年前の当時ですら、ムスリムは宗教の違いなど気にしていなかったことを思い出したからです。当時、ムスリムは、自分がキリスト教徒やユダヤ教徒とは別の人間だと感じていなかったのです。アメリカン大学はベイルートにありますから、当然、様々な宗派の学生が集まってきます。ムスリムもいれば、キリスト教徒もユダヤ教徒もいました。私はムスリムですが、学生時代の4年間、週2回の礼拝に出席することに何の違和感も感じなかったのです。

このことは、当時の人々が平和に共存していたことの一つの証です。しかし、それと同時に、その後に発生し、今や耐え難いほどまで悪化した状況が、決して宗教的な要因によるものではないことの証拠でもあるのです。そこで今日は、このテーマで話を進めさせていただきたいと思います。

現在の状況は、ムスリムがキリスト教徒に敵対しているわけでも、キリスト教徒がムスリムに敵対しているわけでもありません。また、ムスリムとキリスト教徒が共にアラブ人である場合には、彼らがユダヤ教徒と敵対しているわけでもないのです。人間は身の危険を感じると、以前の状態に逆戻りして、自分の属する共同体という殻に閉じこもってしまうものです。現在起こっているのは、単にそういうことなのです。

おそらく、様々な要因が絡み合った結果、ムスリムはイスラームに、そしてキリスト教徒はキリスト教に、それぞれの救済を求めるようになったのでしょう。そのために、宗派の違いがこれまで以上に浮き彫りになったというわけです。

リベラルな民主国家では、すべての国民がその国の法律によって保護され、自らの権利と義務を理解しています。そのため、一族、宗教団体、家族、部族に頼る必要がありません。国が自分たちの安全を保障してくれることが分かっているからです。

しかし残念ながら、前世紀の中東において、ほとんどの地域でリベラルな民主国家は存在しなかったと言っても過言ではありません。そして現在も依然として開発は進まず、民主化も遅々として進んでいないのです。

その結果、というか、それに加えてと言った方がいいのでしょうか、ムスリムが多数派を占める中東諸国のほとんどで、少数派のキリスト教徒が、おそらくかつて感じたことのないほどの不安を感じるようになったのです。

そこで、ご参考までに、アラブ諸国におけるキリスト教徒の割合をお教えしましょう。ただし、今からご紹介する数字はあくまでもおおよその数字です。ほとんどのアラブ諸国には、そこに住むキリスト教徒の正確な数を明らかにした信頼できる統計などないのですが、とりあえず大まかな数字をご紹介しておきますと、まずエジプトでは6%から10%、イラクは3%から5%、ヨルダンでは3.2%となっています。このヨルダンの数値は正確なものと思われます。レバノン約30%、パレスチナ1.4%未満、スーダン5%、シリア同じく5%、そしてイスラエルでは1.7%となっています。

さて、ここ数年のパレスチナ情勢、または中東情勢全般の影響を受けて、これらの数字がどの程度減ってきたのか、あるいはそもそも変化しているのかについては、データ不足のためにはっきり申し上げることができません。

しかし、中東のキリスト教徒が減少していることは確かです。彼らの多くがあの地では暮らしていけないと感じ、欧州各国、アメリカ、オーストラリア、あるいはもっと住みやすい生活が望めるそれ以外の国へ移住しているのです。

ここで誤解のないよう申し添えておきますと、ムスリムも、チャンスがあれば中東を離れたいと思っているのです。しかも、理由はキリスト教徒の場合と全く同じで、あの地では暮らしていけないと考えているからです。他の場所でもっと楽に暮せるのであれば、そうしたチャンスを見逃す手はないというわけです。

ただしキリスト教徒の場合と唯一違う点は、ムスリムが中東を離れても、何ら大きな影響があるわけではないということです。と言いますのも、アラブ・中東地域で多数を占めているのが彼らだからです。

ところがキリスト教徒の数が減少しているという現実は、中東の社会構造が崩壊しつつあることの警告として、厳粛に受け止められるべきです。なぜならアラブ諸国(ここでは宗教的表現を使いたくないので、「イスラーム諸国」とは呼びません)におけるキリスト教徒の存在が、この地の文明にとって常に欠かせないものであり、歴史の一部だからです。そのため、彼らの数が減少することは、アラブ文明そのものにとって危険なことなのです。

したがってこれは、何らかの取り組みを必要とする重要な問題です。そして中東の指導者の中に、適切で十分な措置を講じなければ、キリスト教徒の流出はますます増えていくということにいち早く気付いた人物がいました。それが、わが国のエル・ハッサン・ビン・タラール殿下なのです。

殿下は、既に1970年代には、キリスト教徒流出問題に取り組む必要性、さらにはアラブの文化と文明に対するキリスト教徒の偉大な貢献を認める必要性を訴えておられました。

殿下はまず、宗教を始めとする各界の指導者達に対し、当時、ご自分が「宗教間対話」と名づけられた対話を呼びかけました。

現在では、数え切れないほどの組織が宗教間対話に取り組んでいますが、この先駆者がエル・ハッサン・ビン・タラール殿下なのです。

殿下の呼び掛けは、特に難しい課題への取り組みを促すものでもありました。すなわち、ユダヤ教徒との対話です。当時、イスラエルが建国された直後であり、アラブ人とユダヤ人が断絶状態にあった

ことを考えれば、これは非常に大きな、また勇敢な試みでした。

殿下のお考えは、パレスチナでの出来事やシオニズム運動が、すべてのユダヤ人が原因だと考えてはいけないというものでした。なぜなら、世界中のユダヤ人がこの運動を支持していたわけではないからです。

また、ユダヤ人に対する固定観念に警鐘を鳴らし、アラブの知識人、およびキリスト教やイスラームの指導者達に、ユダヤ教指導者との対話の扉を開くように呼びかけられました。宗教指導者同士の対話が政治的緊張を緩和し、政治的和解に向けた土台作りに貢献すると考えたからです。

その後、宗教間対話という試みは盛んに行われるようになり、キリスト教、イスラーム、そしてユダヤ教の指導者などが一堂に会した会議が、ローマ、ジュネーブをはじめとする世界各地で開かれています。

さらに殿下は、1990年代初めに、キリスト教研究の専門機関を早急に設立する必要性に気付きました。

殿下によれば、西側諸国には、イスラームや東洋文化の研究機関が多数存在するにもかかわらず、中東、つまりアラブ地域にはキリスト教の研究機関が一つもないのです。殿下は、こうした研究機関の設立を思いたち、その結果、1994年に誕生したのが、ヨルダン王立宗教間対話研究所(RIIFS)です。この研究所の歴史については、お手元のプログラムで簡単にご紹介しております。

RIIFSは、1994年、つまり今から11、12年前に活動を開始した組織で、そもそもの目的は、文学、研究、知的活動、教育、報道、政治をはじめ、その他の数多くの領域におけるアラブ文明へのキリスト教の貢献の歴史を明らかにすることにありました。この目的に関しては、過去10年間における講義、ワークショップ、シンポジウム、セミナーの開催や書物の出版を通して、かなりの成果を上げることができたものと自負しております。

最近では、キリスト教徒による貢献、および前世紀に特筆すべき功績を残したキリスト者を網羅した人名辞典の第1巻を刊行しました。現在は第2巻の刊行に向けて準備を進めています。また、これとは別に、中東およびアフリカ諸国におけるキリスト教に関する本を、数冊、出版しております。これらの出版物に関しては、本日のプログラムでお知らせしましたRIIFSのウェブサイトでご覧頂けます。

RIIFSでは、紀要も英語版を年2回、そしてアラビア語版を年4回刊行しております。これら紀要では、主に宗教間会話に関する研究と、中東史におけるキリスト教の貢献の意義に関する研究を取り上げています。

これは読者の反響とフィードバックを見た結果として、申し上げられることなのですが、私どものこうした活動によって、キリスト教徒に大きな変化が生まれました。中東地域への自らの貢献を知った彼らは、自分たちの存在の大きさに気付き、自分達がこの地域に住み、この地域の一員であることを実感するようになったのです。かつては多くのキリスト教徒が失望感を抱き、他の場所に救いを求めるしかないのではないかと考えていました。

将来に向けて、RIIFSでは更に大々的な計画を検討しております。その一つは、教育に影響を与える活動の実践です。ムスリムは、自分の宗教だけでなく、他の宗教を理解することで寛容の精神を実践することができる、というのが私達の信念です。ファナティシズム(狂信)は、たとえどこで起ころうとも決して健全なものではなく、むしろ異常なものです。真の信仰を持つ者がファナティックであることなどありえないのです。なぜなら両者が両立するはずなどないのですから。

ところで、「Tolerance(許容)」はよく使われる言葉ですが、殿下が警告するように、「受け入れられないものではあるが、度量は大きいので許容する」という意味もあるという点で、あまり好ましい言葉とは言えません。殿下が意図しているのは、私達がお互いを許容するのではなく、受け入れ、敬い、理解することなのです。

私達は、より良い教育を通じて、ムスリムであること、あるいはキリスト教徒であるということの意味を人々に理解してほしいと願っています。ヨルダンにはムスリムとキリスト教徒しか住んでいませんが、中東の他の国にはユダヤ教徒も住んでいます。つまり私達は、ムスリムであるからといって(神を礼拝する方法や、神に真理を求める方法は違うかもしれませんが)、他の宗教の信者よりも優れているとか劣っているというわけではないということを、教育を通じて若い人達や子供達に伝えることができるのです。

この点に関して、非常に単純ではあるけれど、時に、いや常に私たちが思い出すように努めなければならない一つの事実があります。

その事実とは、たとえば私が、「お前はなぜムスリムなのか?」と自問した時に、「両親がムスリムだったからで、他に選択肢がなかった」と答えるということです。この神聖な場所にお集まりの方々は別にしても、世界的に見ると、私のように答える人がほとんどではないでしょうか。親から受け継いだ信仰を後になって自分の意志で変える人は皆無に近いのです。

今更言うまでもないことですが、世界の三大一神教において、美徳とされていることはほとんど同じです。また、悪徳とされていることや禁止されていることも、ほとんど同じなのです。

私はクルアーンだけでなく、新約聖書も旧約聖書も読みますが、これらの聖典を読むたびに、三大一神教のルーツは同じだという思いを強くします。

私が通った地元の村の小学校では、イスラームこそ唯一の正しい宗教なのだと教えられました。他の宗教はみな間違っているというのです。その頃の私はそれを信じていました。

その後、ベツレヘムの中学校に進学しましたが、ベツレヘムは、キリスト教徒とムスリムが共存する街です。私の村にはムスリムしかいませんでした。中学校の宗教の授業では、生徒の過半数がムスリムという場合、キリスト教徒の生徒は教室を出て、他の授業を受けるように言われました。逆にキリスト教徒が過半数を占めた場合は、ムスリムが教室を出て、他の授業を受けるのです。

村のあの小学校の教師が、今、何を教えているのか分かりませんが、以前と同じことを教えているとしても、私は驚きません。また、クラスで少数派になったキリスト教徒やムスリム教徒が宗教の授業を受けられないのは、他のどこの学校でも同じではないかと思います。しかし、宗教の授業になっても教室を離れず、自分の信仰と違う宗教について学ぶ方がいいのではないでしょうか? 今の私に言えるのは、宗教を学校で教える場合、宗派を問わずすべての生徒に宗教について教え、それに関する正確で客観的で、しかも科学的な知識をすべて身につけさせるのが一番だということです。

宗教の授業を廃止した国もあります。アメリカ合衆国も、そうした国の一つだと思います。このような方針の是非は分かりません。しかし、方法を誤らなければ、学校で宗教を教えることは必ずしも悪いことではないと私は思っています。信仰が私達の存在と切り離せないものだという点については、皆様にも納得していただけるものと信じています。

何も信じない人、何に対しても信仰の念を抱かない人などいないでしょう。つまり宗教は、私達が神との関係において実際に信仰の念を示す方法なのです。

もし、信仰を持っていることにおいて同じであるなら、たとえ神を崇拝する方法や神の教えを受ける方法は違っても、お互いを拒絶したり、認めてはならないということはないはずです。中東では、過去60年間にわたって政局が混乱したため、人々は宗教に救いを求めるようになりました。私は、これ自体を嘆かわしいことだとは思いません。なぜなら、先ほどもお話ししましたが、宗教、さらに言うなら信仰は、私達の存在と生活に欠かせないものだからです。

しかし、信仰を持つと言っても、純粋にその教えを信じ、その教えを積極的に、また建設的な方法で

実践する場合と、目の前の問題を解決したいがために宗教に救いを求める場合では大きな違いがあります。宗教は薬ではありません。そして、たとえ薬だとしても、応急薬のような存在ではないのです。

現在、特に西側諸国では、多くの人々が、宗教、とりわけイスラームを、信仰を実践する手段ではなく、厄介な問題だと思っています。

こうした人々は、ムスリムと言えば、アラブ人を思い浮かべ、アラブ人と言うと、イスラエルに敵対していると考えます。そのため、ある単純な事実を見落としてしまうのです。その事実とは、アラブ人の中にもキリスト教徒はいるものの、彼らは、イスラエルの不当な行為に対して、ムスリムのアラブ人と同じように憤慨しているということです。

今日は、政治の話を極力避けてきたのですが、近年、宗教が槍玉に挙げられている理由をわかっていただくうえで、政治的背景について少しご説明させて頂きたいと思います。宗教が注目を浴びるようになった要因としては三つあります。一つ目は、1970年代後半にイランで起こったイスラーム革命の結果、ホメイニー師による聖職者支配が始まったことです。ホメイニー師がイランに宗教政権を樹立すると、8年にわたるイラクとの戦争が勃発します。この過程で、ムスリムの中でシーア派が台頭するようになります。それまでは宗派にかかわらず、イスラームの信者がすべて、ムスリムと呼ばれていましたが、ここにきて、シーア派とスンナ派の違いが意識されるようになったのです。

その結果、中東の他の国でも、シーア派が大きな力を持つようになりました。たとえばレバノンでは、シーア派が大きな政治・宗教勢力となっています。

最近、戦争終結後のイラクでも、多数派を占めるシーア派が、政治と宗教において大きな力を持つようになりました。

1982年のイスラエルによるレバノン侵攻の際、イスラエルの侵攻と一時的占領に対する抵抗運動の先頭に立ったのがシーア派で、ヒズブッラーはこうした状況下で結成されたのです。

1991年のマドリード中東和平会議で始まった中東和平プロセスが、占領下のパレスチナで起こった2000年の暴動で頓挫した結果、また、1987年にパレスチナで最初に抵抗運動が始まったことを受けて、ハマース、ジハード・イスラーミーヤ、そしてヒズブッラーといった名前で知られるイスラーム原理主義組織が誕生しました。

1980年代、イラクとの8年にわたる戦いの中で、イランは兵士の信仰心に訴えました。このことから、西側諸国ではある説が広まりました。すなわち、最前線に地雷除去機の代わりに駆り出されるイランの子供達は、そうやって死ねば天国に行けると吹き込まれ、洗脳されているというのです。

こうした誤解に拍車をかけたのが、1982年、イスラエルのレバノン侵攻を受けて生まれた自爆テロという現象です。

レバノンで初めて自爆テロを決行したのは、キリスト教徒の少女でした。しかし西側諸国では大多数の人が、ムスリムが自爆テロを決行する理由はただ一つ、殉教者として天国に行くためだと信じています。

ここでお話ししておかなければならないのは、イスラームにおいて自殺は許されないということです。自ら命を絶つ者は天国に入れません。自殺は「ハラーム(haram)」、つまり禁止行為であり、罪なのです。自殺は罪深い行為とされています。ですから、自殺した上に一般市民の命を奪うのは、二重の罪を犯すことになります。まず何よりも、自殺はムスリムにおいて罪とされていますし、無関係な一般市民を攻撃することも罪であり、それと同時に法律で禁じられた行為だからです。いかなる状況であれ、真のムスリムが、自殺によって天国に行けるなどと説くはずはありません。たとえ正義のためであれ、自殺は許されないのです。

イラン・イラク戦争、1982年のイスラエルによるレバノン侵攻、パレスチナにおける抵抗勢力の誕生といった様々な要素が重なって、西側諸国では、イスラームが暴力的な宗教だという印象が定着しました。

他にも大きな出来事が二つありました。一つ目は、皆さんもよくご存知の、9・11同時多発テロです。2001年にアメリカ合衆国で4機の旅客機がハイジャックされ、3機がニューヨークの世界貿易センタービルのツインタワーとワシントンのペンタゴンに激突し、さらにもう1機がペンシルヴァニアで墜落したのです。

ハイジャック犯全員がムスリムだったことが明らかになり、イスラームとその信者のイメージはますます低下しました。ムスリム、つまりアラブ人のムスリムがなぜこれほどの暴力行為に走ったのか、それを客観的に分析しようとする動きは起こりませんでしたし、そうした分析が許されるような状況でもありませんでした。こうした暴挙を正当化させないためにも、客観的分析がなされるべきだったのです。なぜなら、いかなる状況でも、あのような行為が許されるはずはないのですから。

一部のムスリムがなぜあのような行為に及んだのか、その理由を分析する必要があったと思います。また、こうした問題にどう対処すべきかについて、客観的なデータを基に検討することも必要でした。もちろん、あの日の惨事を引き起こした張本人達は、多くの人命を奪い、自らの命も絶ってしまいましたから、彼らが何を思ってあの犯罪を計画し、実行に移したのかも、今となっては知ることができません。

しかし、レバノンのヒズブッラーや、パレスチナのハマースおよびイスラミック・ジハードが、なぜ戦い続けるのか、他国から非難される行為を続けるのか、その理由は分かっています。彼らがレバノンでは攻撃を受け、パレスチナでは占領下に置かれたからです。こういう言い方もできるかと思います。すなわち、私達は彼らの取った方法には反対しますが、少なくとも、彼らが明らかに許されない行為に走った理由は分かります。

アメリカの著名な思想家達は、「テロとの戦い」に勝つため、言い換えるなら世界からあのような残虐行為を撲滅するために役立つ分析をせず、「文明の衝突」という概念を提唱することで、この問題の本質を見えなくしてしまいました。

「文明の衝突」という概念を初めて提唱したのはサミュエル・ハンチントンではなく、著名なイスラーム・中東史の専門家、バーナード・ルイスです。

近年、彼は多くの著書や論文を発表していますが、その中で現在の状況については、西側諸国に対するムスリムの復讐だと分析しています。歴史上の地位を西側キリスト教社会に奪われたことに対する復讐だというのです。彼によれば、暴力はイスラームとアラブ文化の本質を成すものだと言うのです。

ルイスのこの主張が正しいとするなら、この世にアラブ人とイスラームが存在する限り、暴力とテロがなくなることはないということになります。もちろん、これが正しいはずはありません。論理的でも合理的でもありませんし、現実的でもないと思います。

以上、私が皆さんにお伝えしたかったことが、おわかりいただけたでしょうか。最後に、私が言いたかったことを簡単に要約させていただきたいと思います。

中東が様々な問題を抱え、政治的混迷に宗教が関与するようになった発端は、この地に深刻な不正義をもたらした最近の状況にあるのです。

宗教間対話を提唱する者として、私達は、二つの方法でこの問題に取り組む必要があります。一つは、この問題に関するルイスのような誤った認識を改めることです。ある程度の正義が回復されれば、宗教問題も、さらには私達の抱える問題に宗教が関与することもなくなるはずです。

もう一つは、現在よりも未来に関するものですが、子供達に適切な教育を施すことです。具体的には、宗教は、方法こそ違え、同じゴールを目指しているということを教えるのです。

つまり、一方で現在と過去の問題に取り組みながら、もう一方で、より良い、より平和な未来を目指す必要があるということなのです。

ご清聴、誠にありがとうございました。

公開講演会

イスラームの宗教性—日本人の宗教観と比較して—

日　　時:2005年6月18日(土)　14:00−16:00
会　　場:同志社大学　今出川キャンパス　神学館礼拝堂
講　　師:小田 淑子(関西大学文学部教授)
コメント:三宅 威仁(同志社大学神学部助教授)
司　　会:中田　考(同志社大学大学院神学研究科教授)
共　　催:一神教学際研究センター、日本オリエント学会

講演要旨

小田氏は宗教学を専門とする立場からイスラームについて、そしてイスラーム理解から見た日本における宗教について論じた。同氏は講演に先立ち、宗教とは何らかの儀礼を持ち、それが世代を超えて伝承されているものと定義した。

小田氏によれば、イスラームは一般に日本人には理解困難な宗教であると言われるが、これには宗教観の相違に起因する2点の理由があるという。第1に、日本人が宗教とは苦境においての救いや希望を与えてくれるものという理解に立っていることにある。イスラームは基本的に「健全な社会人の宗教」であり、救いや癒しを主たる目的としない。第2には、上座部仏教になじみの深い日本人には、宗教的戒律自体に嫌悪感があることである。イスラームには全信徒が従うべき規律が存在し、またそれの規律が極端な禁欲をといたものでもなく、余計に理解を困難にさせている。

次に小田氏は、イスラームに特徴的な以下の4点などを紹介しながら、さらに日本の宗教やキリスト教についても言及した。

1)クルアーン

イスラームの聖典クルアーンは、預言者を通じて示された神の言葉そのものである。クルアーンでは、まずなぜイスラームを信じなければならないかという根拠が示される。具体的にはイスラームにおける世界観、神による創造、ユダヤ教、キリスト教の諸預言者について述べられる。そして、さらに信徒の規範も列挙される。キリスト教以外の啓示宗教については、ほとんど新興宗教しか見ていない日本人には、啓示も預言も分かり難く奇異なものに解釈される傾向がある。

2)原罪

イスラームでは原罪を認めていない。他の宗教から見ると楽観的にとらえられがちであるが、イスラームは厳格な終末論を展開する。このことは逆に現世の罪を楽観視していないからであると言うことも可能である。

3)ウンマ

イスラーム信徒の共同体「ウンマ」とは、宗教的共同体であると同時に生活共同体でもある。日常生活にも関与することから、宗教的共同体に政治的な意味が付される。宗教的共同体のリーダー(カリフ)が現世的な事柄も運営を委任されたのはこのためである。しかしウンマはキリスト教の教会のような整備された組織ではなく、具体的な制度も持たないために把握が困難なこともある。

4)シャリーア

シャリーアはイスラームにおける法的規範一般であるが、個々の信徒をイスラームに沿った生き方へと導く「道」のようなものという解釈の方が事実に即している。イスラームに従って生きるとはどのようなことかを、具体的に示しているのがシャリーアである。また、シャリーアが活きていることがイスラーム世界を成立させてきたとも言え、イスラーム世界はその意味では法治世界である。

5)適応性

一方で、イスラームは現実主義に適応する側面も持っている。イスラームが拡大・浸透していった地域においては、現地の事情や歴史的変化に柔軟に対応してきた足跡が見られる。

コメンテーターの三宅氏からは、比較宗教の枠組みとしてのイスラームと日本における「宗教」の対比に疑問が提起された。また、ムスリムの心情における理念と行動の一致や、イスラーム世界における呪術的要素の有無に関しても質問がされた。

この日の来場者は、約150人であった。

(COE研究指導員　中村明日香)

プログラム

1. 挨拶:中田　考
2. 挨拶:森　孝一(一神教学際研究センター長)
3. 講演:小田淑子
4. 休憩
5. コメント:三宅威仁
6. 質疑応答
7. 挨拶:上岡弘二(日本オリエント学会会長)

イスラームの宗教性
——日本人の宗教観と比較して——



関西大学文学部教授
小田淑子

ご紹介がありましたように10年ほど前、同志社大学でイスラームを少し教えたことがあります。

1時間ということでイスラームについて何程のこともお話できませんが、レジュメと地図を用意しておりますので、後で参考に読んでいただければと思います。私の話はイスラームの基本教義が中心になりますが、ごく簡単に、現代にも少し触れるつもりで話していきたいと思います。

比較宗教学、または宗教学と言ってもいいのですが、イスラームを研究する時、私自身は宗教学の立場で研究を続けてきました。宗教学はあらゆる宗教を研究対象としています。歴史的な諸宗教は多様で、しかもそれぞれが多面的です。一神教と多神教、民族宗教と世界宗教、いろいろな宗教があるわけです。社会問題に積極的にかかわる宗教もあれば、隠遁を要求する宗教もある。それらが異なっても、なぜ共に宗教と言えるのだろうか。宗教とは何なのか。また、どんな宗教であれ、宗教とともに生きてきた人間とは何なのか。これらの問いを考えていくことは大事だと考えています。このような宗教学の立場からイスラームを研究していく中で、私は日本の宗教については素人ですが、年々私の中で日本とは一体何だろうという疑問が生じてきました。そういうところから少し比較をしてみたいと思います。イスラームから「宗教というものはこういうものだ」と考えていった時に「日本の宗教性とは何だろう」と逆に見えてくるものがある。日本で生活していると気づきませんが、違う宗教と比較することで、日本の宗教の問題点に気づく、これが比較の面白さだと私自身は思っています。

宗教は個人の生き方のバックボーンだと言われますが、ある意味で価値観です。自分にとって真理であるものを、他者が、違う宗教をどうやって理解できるか。宗教学が成立した時からずっと問われ続けてきたのですが、「他人の宗教を理解できるのか」という問題です。因みに私はイスラーム教徒ではありませんので、日本でよく言われることがあります。「イスラーム教徒でないあなたにイスラームの何が分かるのか」。信者でないから分からないことはたくさんある、正直にそう思います。けれどそれだけで諦めると、他者の宗教を理解することが、そこで閉ざされるわけです。信仰しない立場でも理解することは可能であり、それが現代のような時代において大事なことなのではないか。私はそういうふうに考えています。

異質な宗教を客観的に研究する。客観的研究というと聞こえはいいのですが、「何が客観的なのか」と問われると、なかなか難しい。自然科学のような客観性というわけにはいきません。たとえ自分の感覚からすると合わない、嫌いだ、よくそんなものを信じていられると感じる宗教であっても、それも人間の精神の豊かさだと認められること、自分の信仰とは違う、自分はとても信じられない、そのような行動はできない、けれどもその宗教を信じている人たちにとって、それが大事なのだ、そういう意味で豊かさを理解できるとすれば、それが宗教研究の客観性というものの一つのあり方ではないか。それが、私が考えている外部からの客観的な研究です。

宗教の定義は何か。理科系の方に話をすると「定義もせずに宗教を説明するとは何事だ」と言われることがあります。宗教の定義は不可能に近い。逆に言うといくつもあるということになります。そんないい加減なものかというと、いい加減なものなのです。唯一の正しい定義はありませんが、ある程度宗教を包括的に説明することはできます。どんな宗教でも非常に上手な形で「人間が有限であること」を教えている。何もキリスト教の「原罪」というあり方だけではなく、初詣で「今年が無事な一年でありますように」「稲が実りますように」と祈ることも、人間の力だけでは何事もなし遂げられないことを分かっている人々がする行為である点で、宗教だと言える。そういうふうに考えます。仏教に近い方の中には「宗教はほとんど思想に等しく、高度な哲学思想に近い。どこが違うか」と言われますが、私の考えでは、宗教である限り、何らの程度の儀礼を持つ、儀礼を重視する宗教と、儀礼がほとんどない宗教もありますが、最小限の祈りを持っている。また、宗教は不思議なことに、世代間伝承をする、これが哲学との大きな違いです。プラトン学派の哲学が子々孫々つながることはない。宗教は一旦出発すると、天理教でも大本教でも、なぜかわからないけど子どもに伝わっていって、教団という形で存続する。これが宗教のあり方だと思います。

宗教の場合、特にイスラームの場合、歴史の現実の中でテロをやったのがイスラーム教徒だったという事実があります。しかし今日お話するのは主にイスラームの理念の面です。イスラームとはどういう宗教か。その理念を破るような現実はいろいろあります。それはどの宗教でもお互い様です。仏教の理想も、思想で見ていくのと現実で見ていくのでは、大きくズレます。キリスト教でもそうです。宗教の歴史的な現実と理念、これはどちらも大事だと考えています。理念だけを見ることも間違いですが、歴史現象だけを見て「ほら、イスラームは」という反応はフェアではないと考えています。

そういう立場で、日本人の宗教観、イスラームを考えながら気がついたことをお話したいと思います。私は日本宗教の専門家ではありませんが、学生たちに教える時に「宗教についてどう思うか」と受講動機のアンケートをとったり、近所の人や友だちと話したことなどがデータです。いろんな人も日本の宗教について書いています。「あなたの宗教は何ですか」と日本人に聞くと、かなりの人が無宗教や無信仰だと言い、「私は宗教には関係ありません」という答えがかなり多い。続いて「あなたの家の宗教は何ですか。お寺はありますか」と聞くと「家の宗教、お寺はあります。お墓参りと法事はします」と答えます。「お正月に初詣にも行きます」と答える。死者の儀礼と初詣や地域のお祭りを実践していても、「ではあなたは宗教的なのですね」と言うと「違う」と言うのです。「日本人の宗教」と言葉として問われた時にイメージすることと、現実に宗教にかかわっていることのズレが大きい。それは一体何なのか。日本人が「墓参りや初詣には行っているが、私は宗教的ではない」と考えている。なぜそれを宗教とは思わないのか。学生にも言いますが、テレビで何百万人が伏見稲荷や明治神宮にお参りしたという報道を、日本人以外の人が聞けば、「日本人は宗教的だ」と考えるはずです。それにもかかわらず、日本人が「私は宗教的でない」と言う時の宗教とは何なのでしょうか。

私の実感としての、一つのとらえ方ですが、日本人が宗教に持つイメージには二つあって、プラスとマイナスの両極端です。プラスイメージは釈尊、道元、親鸞でもアッシジのフランシスコでもイエス・キリストでもいいのですが、非常に優れた宗教者のイメージが強い。「私は到底そんな人物にはなれない」という意味で「宗教的ではない。宗教的な世界には入れない」というとらえ方です。もう一つは、この頃下火になっていますが、オウム真理教の事件の時などに「怪しげな宗教にはまる人」という言い方で、マイナスイメージです。「私は健全な社会人だからそういうものにははまらない」という自負があるのです。

健全な常識人には宗教はいらない、宗教がないことが日本では堂々と表明でき、恥ずかしいことでも何でもない。戦後は宗教教育をやってこなかったわけで、「宗教的であるということを言うことが気恥ずかしい」というのが、日本の社会にあるのではないかと思います。

イスラームは健康な社会人の生活を宗教の場と考える宗教です。その点でも日本人との考え方のズレが非常に大きいと思います。もう一つ日本人の特徴を言いますと、宗教を病や死との連想で考える。歴史上にも身近な人が死んだ時に出家した人は山ほどいます。そして、今の日本人も気持ちの上ではそれが理解できるのです。ところがイスラーム教徒に親が死んだから宗教的になるという説明をしても、分からないのです。「死や病がきっかけで宗教へ」ということは、イスラームの場合、ありません。それは日本人とイスラーム教徒との宗教観の大きな違いだと思います。日本人の宗教観には仏教の影響が強いらしく、出家のイメージも強いですね。これも不思議です。厳密な意味での出家者は日本では非常に少ない。タイの仏教では今でも出家制度が守られていますが、日本ではほとんど残ってない。それなのに、宗教と言うと「出家的な、世間を離脱したところ」という考え方が強いのは何だろうと私は考えています。

このような日本人の宗教観からすると、イスラームは分かりにくくても仕方がないでしょう。イスラームは、日本人が一番苦手としている、社会生活、普段の生活の中に宗教を認めている宗教だと思います。日本人の宗教性の特徴として、一神教嫌いがあるような気がします。日本は基本的に多神教で、あちらにもこちらにも神様がいるのが普通です。もう一つ、イスラームを理解する時の入口のバリアになっているのが、戒律嫌い。日本人の歴史の中で宗教は厳しい戒律を課してこなかったために、戒律が分からないのです。日本の仏教は出家者には厳しい戒律を課したし、比叡山では今日でも千日回峰という修行をやっている人はいます。しかし、在家の信者にとって宗教的に食べられないものがあるという感覚は日本人にはわかりません。大乗仏教、とりわけ浄土系では信心が中心で、厳しい行を課さなかったために、1日5回のお祈り、断食などを聞くだけで日本人は拒絶反応を起こしてしまう。それは全く戒律がないところで育った日本人にとって、宗教的な戒律に従うことは時代錯誤であり、「なぜそんなことができるんだろう」という素朴な疑問だと思います。イスラームのように、生活様式が戒律に従っている中で物心がついていく場合、日本人が思うほど難しいことではなく、それをあたりまえのこととして受け入れていきます。そういうことを前提にしてイスラームの話をしていきたいと思います。

イスラームの成立は7世紀ですが、この当時、ササン朝ペルシャという帝国がありました。現在のイランです。そして今のトルコ、ギリシャのあたりにはビザンツ、東ローマ帝国がありました。イスラームが起こってくるアラビア半島、現在のサウジアラビアにメッカがありますが、そのあたりはビザンツとササン朝ペルシャどちらの影響も及んでいなかった。イスラーム以前のアラブ社会をジャーヒリーヤ(無知・無道の時代)と呼んでいます。イスラームから見ると、イスラーム以前は啓示による知識がなく、シャリーアという道も神によって与えられていなかった野蛮な時代を意味する蔑称です。では、無知・無道の時代に何も宗教がなかったかと言うと、これはそうではない。アラブ人たちはアラブ人たちの部族社会の中で生きていたわけで、そこにはそれなりの宗教と社会倫理もありました。それは簡単に言いますと、祖先崇拝と部族の守護神を崇拝する多神教です。多神教と言っても、そこにある神様を全部拝みまわることではありません。自分の祖先と自分の部族神を崇拝するだけですが、他に神がいても構わないのが多神教です。自分が拝む以外の神がいても平気だというのが多神教です。部族の守護神は土や石でつくられた偶像を持っていた。そういう宗教を生きていたのです。ある意味では日本はまだジャーヒリーヤみたいなもので、祖先崇拝もあるし、氏神さんも生きていると思います。そういうところに突如、一神教が起こってくるのがイスラームの場合です。

イスラームの預言者はムハンマド(570年頃～632年)です。彼自身、ジャーヒリーヤの世界に生まれ育ちました。それを常識として育ったムハンマドが40歳頃に、突如、神の言葉、啓示を受けます。預言者になる、選ばれる。旧約聖書、ユダヤ人の聖書にあるように、ある日突然、神が人を選んだのです。神が人間に言葉を伝えようとする時、神が姿を表したり、天から声が聞こえることはなく、必ず人を介する。その時に必要な道具として、神は預言者を選ぶのです。なぜムハンマドが預言者になるのかはわかりません。仏教の場合は、仏陀は老人を見たり、病人を見たりして、若い時にすでに「自分は病むのだ、死ぬのだ」ということに気づいて求道の生活に入り、悟りに至る。それは我々にもわかりやすい宗教への道ですが、一神教の伝統の預言者は、必ずしも自分が何かを求めいって預言者になるのではなく、突然降ってわいたように神の方から「預言者になれ」と言われる。本人にもわからないような体験で始まるのが一神教の多くの場合です。ムハンマドもそうでした。ジャーヒリーヤに生まれ育って、それをあたりまえの価値観だと思っている人間にとって、唯一なる神アッラーという名前を聞かされてもアッラーが誰であるのか、その時にはわからない。そういう状況から宗教は始まるわけです。啓示を受けたムハンマド自身、最初は何が何だかわからなかった。身近なところでは大本教の出口なおも、ある啓示体験、つまり神がかりになった時、自分に何が起こったのかわからなくて、神おろしをした。妙なものに取り憑かれたから下ろしてもらうおうと思って拝み屋さんのところに行く。拝み屋さんに向かって、出口なおは「下ろしてもらいたい」と頭を下げているのに、出口なおの口から「失礼なことをするな、無礼なことをするな」という声が出るわけです。本人にも何が何だかわからない、自分でコントロールできない体験が始まりです。「だから宗教なんて」と思われるかもしれませんが、宗教の始まりは不思議で神秘としてしか言いようがないところがあります。

イスラームの預言者の場合、ムハンマドに下った啓示を書き留めたものがコーラン、正確にはクルアーンと言い、「読誦、声に出して読むべきもの」という意味ですが、ここではコーランとしておきます。コーランはイスラーム教徒、つまりムスリムにとって神がアラビア語で語った言葉です。具体的にはムハンマドという一人の男を介してその言葉が皆に聞かれた。けれども一番大事なのは、コーランは神自身が直々にアラビア語で語った言葉だということです。ムスリムにとって「コーランの著者は預言者ムハンマドではなく、神」です。あえて比較するなら、すでにアメリカの宗教学者W.C.スミスが言っていますが、「コーランは、キリスト教のイエス・キリスト自身の人格に匹敵する。」それほどイスラーム教徒にとってコーランは神聖で大事なのものです。最近、ニューズウィークがアメリカでコーランをトイレに流したというニュースを報道して、反米運動が一気に盛り上がっていますが、その理由はこの点にあります。もう一つ付け加えると、仏教では不立文字と言い、日常でも日本人はよく「言葉だけ」という言い方をします。言葉が出る前の心が大事で、言葉を軽く考えがちなところがあります。ところが一神教というのは、神が言葉を発したその言葉の重さ、発せられた言葉が重いのです。日本人、あるいは仏教の場合、言葉になる前の、言葉が出てくる源の心を重視します。そこに違いがあるので、その意味で日本人には、日本の文化では啓示の重みが本当に分かっていないのではないかという気がします。

預言者ムハンマドとイエス・キリストとの大きな違いは、ムハンマド自身、救世主でも神の子でもないことです。人々を救済する権限はムハンマドにはないということになっています。しかしながらムハンマドは宗教的体験を持った人でありますし、イスラー

ムをつくりあげた創唱者です。ムハンマドは「政治家ムハンマド」と言われたり、「軍事指導者」だとさえ言われます。日本人にとっては、宗教者が政治家であり、軍事指導者であるというのは、想像しがたいと思います。そこのところがイスラームのイスラームたる所以であります。

次に、イスラームにおける神と人間の関係についてお話します。イスラームには、イエス・キリストのような仲介者がいないので、神と人間の間に特別な人間はいない。神と人間は直面するのですが、間に何があるかと言うと、神の言葉、コーランがあるだけです。もう一つ言えば、コーランに定められた生き方をより詳しく詳細にしたものがシャリーアというイスラーム法で、それを守っていくこと、それだけです。例えば、神と人間の間に特別なミサを授けてくれる聖職者のような、救済の権限を持った人はいません。一人ひとりが啓示に対して信じるか、信じないか、信じたものはコーランに従って生きていく。それだけなのです。全員在家の宗教で、特別な資格を持つ聖職者はいない。神の言葉を解釈する学者はいますけれど、救済権限に関して特別な資格を持つ聖職者はいない。全員在家で、救済に至る道はただ一つだけです。それは、神を信じて、信仰とコーランに従って生きることです。カリフであろうと、庶民であろうと、誰であろうと同じように課せられる宗教です。

信じるか、信じないかということについて、では何を信じろと言われたのか。神の啓示というのは「神を信じなさい」という神からの信仰への呼びかけですが、何の理由もなく、ただ「信じろ、信じろ」と呼びかけるだけの宗教は信じない方がいい。「なぜ信じなければいけないのか」という根拠、理由が説明されるわけですね。次にそれをコーランの世界観に沿って説明してみます。コーランには、神がどのようにして世界を創造したかなどが書かれており、基本的にはユダヤ教、キリスト教と共通するものも多いのです。もちろんコーラン独自の表現もあります。コーランで面白いのは過去の預言者への啓示に言及したところがあることです。ノアの箱舟のノアについても書いてあるし、アブラハム、モーセ、イエスもイスラームでは預言者として認めています。創造から時間が始まり、終末に向かって歴史が進んでいきます。過去に預言者がいて、預言者が活動をした結果信じた人間もグループもあれば、信じなくて滅びたものもいると。そう言った後で、ムハンマドにアラビア語で啓示がなされています。ムハンマドへの啓示のところまでが実線、つまり歴史がすでに確定したところで、そこから終末までは点線です。ムハンマドの啓示の後、終末が来るまではどうなっていくかわからない。現世がどのようになっていくか、世界がどのようになっていくか、キリスト教徒とイスラーム教徒がどうなるかというということについては、何も触れられていない。この世の歴史、その後の歴史についての言及は一切ありません。これは、見事としか言いようがありません。

しかし確実なのは、終末、つまりこの世の終わりが来ることです。これは基本的にキリスト教と全く同じです。終末にはあらゆる自然、秩序が破壊される。コーランの中では「星が落ちる、海が沸騰する、山が綿毛のように飛んでいく」と、考えられないようなことが起こるのが終末だと述べられています。終末までに死んでしまった死者は骨になっているか、骨もなかったとしても、終末が起こった時、むっくりと身体ごと蘇る。アッと気がついたら全員が蘇っていた。そして神のもとへ引っ張っていかれて、一人ひとり神の裁きを受ける。最後の審判です。その審判の時の様子もコーランでは綿密に書いてあって、一生の生涯を記録した帳簿が広げられて、それで「お前は信じた、信じない。ムハンマドをからかってバカにした」とすべて記録されていて、信じなかったものは地獄へ堕ち、信じたものは天国に行く。天国や地獄について、終末について、終末の裁きのあり方について、いろいろ詳細に書かれているのがコーランです。具体的にムスリムたちが、どのようにお祈りをすべきか、コーランの中には、イスラーム法が出てくる元になる儀礼、お祈りをする、断食をするなどについて簡単に書いてあります。結婚、相続、銭金の問題もコーランの中に書いてあります。ムハンマドへの啓示というところに含めれば、一応、コーランの内容を、このように分けることができるだろうと考えられます。

ムハンマドが伝える啓示は、ジャーヒリーヤを生きていたアラブ人たちに「お前たち、今までの生き方は間違っている。祖先崇拝をして部族神を拝んでいるのは間違っている生き方なんだ。唯一正しい神を信じろ」と知らせているのです。なぜ信じなければならないかを説明するために「すでに神が世界を創造した。お前たちが存在しているのも神が創造してくれたから、たとえ神のことを知らなかったとしても、すでに存在していることが、神の力を帯びているんだ。お前たちが食べる食べ物は植物であれ、動物であれ、動物は草を食んでいるわけだから結果として神の大地で育ったものを食べているんだ」という言い方で「すでに神の恩恵を受けている」という形で説明をする。「だから信じなさい」と言うわけです。「神に帰依しなさい」。イスラームというのは「帰依」という意味で「神の帰依することは、神につくられた人間の当然のあり方だ」とイスラームでは言っています。これは特別なもの、特別なことになるのではなくて、真理を理解できたら神に帰依すると説明するのです。

もう一方で、「いつ来るか分からないが、終末は必ずやってくる。その時、信じていなければ大変なことになるのだから信じなさい」と、未来の方向から「今、ここで信じること」の大切さを説くという形で信仰へ誘っています。ジャーヒリーヤの人たちが、それを真理と聞くか、聞かないか、それは現代の私たちが、どこかの新宗教の教えを聞いた時、大概バカにしてしまう。「あんたたちの生き方は間違っています」と言われても、「何を言っているんだ。余計なお世話だ」と言うでしょう。それは宗教というものの性格で、すでに身についてしまった宗教の生き方が正しいわけです。ジャーヒリーヤの「祖先を大切にして部族神を拝むことが人間の生き方だ」と教えられてきた人たちにとって、「それを捨てろ」と言われることは辛いことです。これはどこの新宗教の場合でも、キリスト教が始まる時も、仏教が始まる時も同じだった。今でこそ、世界宗教として「仏教とイスラームは世界宗教なんだから、皆が最初、信じたのはあたりまえだろう」と言うけど、そうではない。当時の人たちにとっては信じがたい教えだったわけです。ジャーヒリーヤを真理だとする限りは、イスラームは虚偽、つくり話だとなるのです。

ところが、人々がイスラームに改宗し、イエスについていき、仏陀についていったことは歴史が示すところであり、それはなぜか。そこは宗教に特有のカリスマというか、不思議な力が働いたとしか言いようがない。惹きつけられるものがある。「ちょっと待てよ、今までそういうふうに信じてきたけど、この人の教えることの方が正しいかもしれない」ということなんですね。ジャーヒリーヤの人たちは、むりやりコーランという1本の映画を否応なく、見せられるわけです。「なんだ、ただの映画だ」と言う人たちはジャーヒリーヤに戻っていくわけです。映画を見ているうちに「ちょっと待て、こっちの方がリアルかもしれない」と思った人がムスリムになるわけです。コーランの内容が真理だと言われるけれど、イスラーム教徒でなくても、コーランはイスラーム教徒の聖典であると頭では知っている。しかしこれを最初に信じることは大変なことです。宗教の始まりはそういうものなのです。最初に信じた人は、周りから「やめておけ」と言われながら飛び込んでいった。宗教は不思議ですが、こうして始まり、存続するのです。自分だけではなく、次世代以後の子どもたちをその教えに従って育て、教えを教え込んでいくわけです。それが宗教の宗教たる所以で、哲学との違いです。そうなった時、三代目くらいになったら生まれ落ちた時からコーランは正しくて、アッラーが唯一の神だと、物心がついた時から子どもはそう思う。皆が当たり前だと思い始め

る。そうして、宗教は安定していきます。その代わり信仰は緩んでいくわけです。それはよくないというけれど、伝えるべき真理だと思えばこそ、人は伝えていくのだと、私は考えています。どの宗教も、イスラームもそのように始まります。

イスラームの大きな特徴は人間観にあり、「精神と身体の統合である」としています。誰だってあたりまえだと思うでしょう。あたりまえなのですが、仏教とキリスト教は、やや精神の方にウェイトがかかっている宗教だと思います。イスラームもキリスト教と似ているところがありまして、神に直面する個人は神から呼びかけられて信じるか、信じないかは個人の責任で、その結果が終末の裁きの時、神と一対一で直面する時に報われるわけです。アラブは血縁社会ですから、親は子どもを何とか救ってやりたい。息子は親を何とか天国につれていってやりたい。終末の裁きのところで自分の善行を親につけたり、息子につけたりして「何とか自分の分でカバーしてやってくれ」と神に頼む場面があります。でもダメなのです。信仰は一人の生き方の問題だと。神と人間一人の問題だという意味では、まさにキリスト教が言う「個人の信仰」という面を強く持っている。その個人、「単独者」という言い方をしますが、単独者がこの現世においては具体的には社会で生きるのです。家族を持って経済活動をすることもあたりまえです。それは神が人間を精神と身体の統合としてつくり、一人の男、女としてつくったからです。男女の間に欲望があることを当然のこととして認め、身体的欲望を率直に認める宗教がイスラームです。「過度の禁欲を要求しない」と言うと「イスラームは戒律が厳しいのに」と思われるかもしれませんが、結婚生活と経済活動を当然のこととして認めている。ごく普通の家庭人と、ごく普通のサラリーマンがイスラーム教徒であることを求めているわけです。だから出家を宗教的な生き方とは考えない。宗教的に生きるためには出家しないといけないということは、どこにもない。宗教はごく普通に生きる人たちの問題だと言うわけで、この考え方は決して不可解でも非合理でもないと思います。

ここのところに、なぜイスラームがシャリーアの中で、結婚とか相続に口出しをするかという理由があるわけです。信仰はある意味で精神の問題です。しかし信仰という精神だけが身体を離れて浮遊していることはありえない。一人の信仰者、一人のムスリムがいるのであり、その人は男であるか、女であるか、未婚であるか、既婚であるか、若いか、老人であるかなど、具体的な身体を持つ信仰者がいるということです。その人の生き方には社会生活が含まれているとイスラームでは考えている。身体性を大事にする全員在家の宗教です。シャリーアで1日5回のお祈りを全員の義務とするわけですが、そこにも身体的な訓練という意味があり、身体性を上手に考えていると思います。頭だけ、精神だけでお祈りをすると忘れることもあるのですが、礼拝が生活様式に組み込まれているために身につく、お祈りをしないと気持ちが悪いというような、身体的に身についた強さがあると思います。身体的な修行ということでは、禅の修行もそうです。精神を訓練するのに、座り方やご飯の食べ方も含まれる点では、禅の修行も同じです。ところが大前提の身体の問題であるセクシュアリティ、性の問題を拒絶したところで成立するのが禅だと思います。そういう意味では面白いなと思います。

シャリーアの根拠の一つが身体性の問題で、もう一つは「ウンマ」という信仰の共同体のあり方にあります。イエスに呼び出された人々の共同体をエクレシアと言いますが、イスラームのウンマは信仰の共同体でありながら、同時にムスリムの生活共同体という意味を持ちます。仏教とキリスト教は宗教の共同体、信仰の共同体は国家と独立している。キリスト教の場合は当時、ローマ帝国という異教の大帝国があって、イエスはそれと争うつもりはなかったので、霊の共同体をつくりました。そこに信仰と国家と教会、信仰と社会の分裂が起こったわけです。仏教の場合は出家者の集団として出発しますから、世間の世俗の社会を改革しようというつもりは仏陀の場合もなかった。仏教の集団は出家者の集団で、それを在家の信者たちが経済的、人的にサポートする。つまり、経済活動に一切従事しない出家者を支援し、次の世代の僧侶を育てる在家の人たちによる人材面でのサポート体制ができたのです。信仰の集団と世俗社会は分離した。

それに対して、イスラームのウンマという信仰の共同体は、信仰者たちの社会生活の共同体でもあるものとして出発した。それがイスラームの一つの大きな特徴です。世俗社会の秩序を国家に委ねることを考えていなかった。アラビア半島に帝国がなかったことも歴史の偶然かもしれませんが、イスラーム教徒になった人たちの生き方を丸ごと面倒みようというのがイスラームだったのです。「ウンマ・ムスリマ」、神の意にそった共同体をつくることがイスラームの理想であり、しかもそれが社会秩序の面でも神の意に適った共同体をつくることになります。ムスリムだけが暮らす共同体なら、自ずから社会秩序が成り立つかというと、現実には難しい。多分日本人としては「個人の信仰が大事なので、信仰心があれば、自ずから善をなすだろう」と言いたいところです。社会秩序は、竹林の七賢人みたいに優れた人の少数者の集団は、法律がなくてもうまくやっていける。しかしノーマル・ディストリビューションが示すように、人数の多い集団では、個々人の能力差や性格の違いが必ずあります。そういう多様な人たちが共同で生活するのが社会だとすれば、個人の信仰と良心だけではどうしようもない。社会は法や道徳を必要とする。法律というある種の強制力抜きにしては、社会秩序は成り立たないのだろうと思います。イスラームはまさにそこを見ているので、イスラームの考え方からしますと、一人の人間が信仰者であるとは、その人は男か女かいずれかで、社会生活をし、家庭生活もしている信仰者なのです。そのすべての問題を面倒みようというのがイスラームであり、考え方としては筋が通っています。

一般に信仰の原理と社会の原理が違っていると生きにくくなります。ここにはキリスト教徒の方がたくさんいらっしゃると思いますが、明治時代以降のことを考えても、日本社会の中でキリスト教に改宗しても、日本の婚姻の法則に従っていると、家制度が残ってくる。長子相続や墓の問題が残ります。以前、京都に住んでおられる神学部の先生が「今日は地蔵盆で」とおっしゃったことがあります。「先生が地蔵盆をなさるんですか」とびっくりしたら「京都では地蔵盆をやらないとやっていけませんわ」とおっしゃった。共生していくために大事な問題ですが、精神の原理と社会の原理がズレることのしんどさはあります。キリスト教も仏教も、成立当初は宗教と世俗社会が分裂していたが、どこの社会でも折り合いをつけていきます。キリスト教はローマの国教になってから折り合いをつけます。仏教はタイの上座部仏教のあり方と、中国のあり方、日本のあり方がそれぞれ違っている。日本の場合、天皇制とうまく妥協しながら日本仏教が根づきました。それに対して、イスラームは宗教と社会秩序を一本化しようとします。ただしこれはイスラームの理想でありまして、歴史の中では一本化されきれずに、政治の実権者とシャリーア、イスラームの原理がズレることは多かった。信仰と社会という二元から出発したものは一元化していくし、イスラームのように一元化から出発したものは、歴史の中で逆に分かれていった面があるように、私は考えています。日本人から見ると、イスラームが婚姻や相続という問題に口を出すのか、わかりにくいと思いますが、そういう考え方が背景にあるわけです。

ここでイスラームの罪悪について触れておきます。キリスト教や仏教に馴染んでいると「原罪」や「宿業」が重いわけです。私自身の思い出ですが、大学院でイスラームを一人でポツポツ勉強していた頃、京都大学では仏教やキリスト教のことしか教えていない。そこで「イスラームは原罪がないんですか、気楽

な楽観的な宗教ですね」と言われて、私自身何か違うと思っても、どう答えていいのか分からなかった。10年ほどの間、私自身で答えを見つけたいと思っていた重い問いでした。その答えを私なりにようやく見つけました。コーランの中には日本人からするとびっくりするくらい赤裸々に「結婚は誰としてもいい」と書いてある。因みに離婚もコーランの中で認めています。人間が結婚相手を選ぶのだから嫌になることもあるわけです。ただしコーランは7世紀の男性優位のアラブ社会を反映していて、その規範は女性に不利なものも多く、今、フェミニズムから批判されていますが、離婚も認め、女性に相続も認めています。相続に関する規範も多く、誰に何分の1などが書かれていて、コーランの聖典の中にお金の問題が出てきます。おそらくこれも日本人の感覚からすると違和感があると思います。その背後には、「金銭の問題は卑しい、宗教の問題ではない」という仏教的な宗教観があるのだろうと思います。

なぜここまで性や銭金の問題をイスラームは考え、規範を与えているか。このことに対して、私はこう言います。現代でも、スキャンダルの大半は銭金の問題と性の問題です。古今東西、人間が過ちをおかす一番の問題は、金銭問題と性に関する問題でしょう。そう思った時、イスラームは罪悪に楽観的なのではなく、人間というものが過ちをおかすことがわかっているからこそ、そういう規範を与えている。ただし、原罪という形では認めていない。だから、原罪の赦しを求める必要はありません。また、原罪は過去からすでに負ってしまった罪、いつ負ったかわからないけれど、負った罪の赦しを願うのに対して、イスラームは未来の終末、もちろんキリスト教にも終末はありますが、イスラームの方がより厳しい形で「終末がある」と強調します。終末を信じた人間にとって初めて「今、ここで、どう生きるか」が重要になってくる。終末を信じない人間にとっては、少し良心は痛んでも「まあ、いいか」と私たちは大体そうして水に流し、いい加減に身すぎ世すぎをやっていくという、人間のある意味での弱さがあるわけです。終末を信じることが「今、ここでの生き方」に歯止めをかける。そういう仕方で、イスラームは人間の悪を考えているのだろうという気がします。因みに原罪はないのですから、イスラームになる前におかした罪に関しては不問にされ、神との関係を新しく結んで、信仰者として生きる、そこからの生き方が問題にされるのがイスラームです。

シャリーアがイスラーム法と言われるものですが、シャリーアの原義は「水場に至る道」です。イスラーム以前のアラブ社会をジャーヒリーヤと言いますが、それはシャリーアという道がなかった時代だったというわけです。シャリーアの道は理念としては「帰依の精神」です。帰依の精神は、数えられない名詞、数量化できないもの、一本でいいのです。だけど具体的な行為規範は数量化され、多くなります。日本人の感覚としては「個人の信仰があれば、それに従ってその都度、良心的に行動すればいいので、規範として決められ押し付けられる必要はない」と思うでしょう。ところが、社会を成り立たせていくためには客観的な社会的な法律が必要です。法律抜きに私たちは残念ながら社会秩序を守れない。許しの精神だけが立派なのだから「良心で行きましょう。今日から法律は一切無効ですから、交通規則も取り締まりもありません。皆さん、良心に従って、許しあいでやってください」と言って事故は起きないか。起きると思います。誰か自分の都合と欲望で他人を傷つける人が出てくる。だから、法律、司法の倫理は必要で、個人の良心だけではない、外からの、客観的な法的規範をイスラームは認めるわけです。

帰依の精神で生きること、社会生活をするとはどういうことなのかを具体的に示したものがシャリーアです。だからシャリーアは礼拝、断食などの儀礼の問題もあれば、結婚生活、相続、商取引、犯罪など、ありとあらゆる事柄を含み、行儀作法の問題もあります。豚肉を食べてはいけないということも、すべてシャリーアに含まれています。シャリーアはムスリムが生きる帰依の道で、一人のムスリムがお祈りをすることも、社会生活をすることも、食べ物を食べることも全部シャリーアの中に含められているということです。イスラームの五行とは1日5回の礼拝（サラート）、ラマダン月一ヶ月間の日中の断食（サウム）、一生に一度のメッカ巡礼（ハッジ）、ザカートは喜捨、社会の弱者に対する寄付ですが、これは今でも生きています。農家の人が羊を1頭、貧しい人のためにザカートして出す。五つ目が信仰告白（シャハーダ）です。これらの儀礼の詳細なやり方もシャリーアに定められています。

シャリーアのもう一つの特徴はあらゆる行為を5段階のカテゴリーに分類していることです。まず、義務行為と禁止行為がある。義務を果たさなかったら罰せられ、禁止されていることを行ったら罰せられる。これはいわば法的規範という性格をもちますが、次に「行うことが望ましい」「行わないことが望ましい」という道徳的な規範があります。それ以外に、「行っても、行わなくても構わない」という行為も定められていることは面白い特徴です。これは普通の意味では規範ではない。規範ではないものがシャリーアに含まれていることが、ある意味ではシャリーアの元々の意味です。ムスリムが生きるべき道、幅がある道であって、「これ以上のことはしてはならない」「これはしなければならない」ということの間に幅があります。そういう意味でシャリーアというものが定められていると考えられます。

シャリーアの歴史的形成については簡単にお話しすることにして、イスラームと政治の問題のところでウンマ、イスラーム共同体に触れました。イスラームが成立した時にウンマが成立したのですが、それは教会ではありません。キリスト教徒や欧米の宗教学者にとってイスラームが非常に理解しにくかったのは、世界宗教でありながら教会制度を持たないことです。欧米のキリスト教徒にとっては、世界宗教で一神教ではない仏教の方がエキゾチックで魅力的だった上に、教団をもつ点などキリスト教に似ており、研究が進みました。ところが、イスラームは同じ一神教であり、しかも教会を持たない点で、分かりにくかったのだろうと思います。ウンマは成立したけれども、イスラームにはバチカンにあたるものはない。法王が亡くなってコンクラーベをやって、次の法王が決まるまで多くの人々が集まっていましたが、そのような法王や法王庁にあたるものがどこにもありません。聖職者の制度がないからですが、学生から「モスクの建物はあるのに」と言われたことがあります。キリスト教世界に教会が林立するように、イスラーム世界にはモスクが必ずあります。建物だけを見たら分からないのですが、制度としての意味が全く違います。キリスト教にとって救いにかかわる教会は重い意味を持ちます。イスラームの場合、ウンマは大事ですが、そういう制度にも組織にもなっていかない。歴史上、一度もどこにもない。これが日本人にはわかりにくい。

ではイスラーム世界はどのように運営されてきたのか。あえて説明すれば、シャリーアが施行されているところがウンマであるといえます。大多数がムスリムだったら、そこの地域がイスラームの社会になる。少数派のムスリムが住んでいる地域では、その人もウンマの一員であるという属人区、人に属する、そのように捉えることができると思います。そういうものであって、シャリーアが生きていることが、ある意味でイスラーム世界を成り立たせてきたと言えます。イスラーム世界は、その意味では法による統治、法治主義です。法による統治には政治権力が必要です。それを担うのがカリフやスルタンと呼ばれる政治の実権者です。アラブ人であろうと、何人であろうと、誰でも構わない。シャリーアを守り、それに基づく統治者であればいい。シャリーアを解釈したり、裁判など司法を担当する者は法学者、ウラマーと呼ばれ、カリフやスルタンはいわば行政権を分担し、司法権には直接関与しません。それらは教皇権と国家に相当するかというと、そうではない。分かりにくいと思いますが、オスマン帝国でも現在のトルコ共和国

でも、国家の省庁の中に宗務庁があって宗教問題を扱ってきている。それでやってきたところがあるわけです。歴史の中を見ていけば複雑ですが、いわゆる教会制度を持たずにイスラームは今日まで来ています。インドネシアでもそうです。

もう一つ言うと、イスラームでは神学や法学に関する限り、何人であろうとアラビア語を使います。大多数のイスラームはスンナ派で、学派によって少しの違いはありますが、原則として全世界共通の法学や神学が行き渡っている。これはなかなかすごいことです。メッカ巡礼は全世界から集まります。今日だったらインドネシアから飛行機をチャーターして人が集まります。そういうところで、全く未知の人たちが出会っても、アラビア語のコーランを最低限お祈りとしては知っているのです。お祈りの仕方はシーア派とスンナ派で多少異なり、スンナ派の間でも相違はありますが、違っていても構わない。すべてのムスリムが一緒にお祈りをすることができるわけです。そう考えてみると仏教はどこが世界宗教なのか。タイの人たちと日本人が出会っても、お経は違うし、片方はパーリ語で、他方は漢訳を使っている。お祈りの仕方は全く違うというような気がしなくもありません。イスラームはこういった点で、まさに文字通り世界宗教だと思いますし、実際に広大なイスラーム圏をつくりあげてきました。

イスラーム世界の共通面を強調しましたが、他方、イスラームは現実主義で、各地域の現実に柔軟に対応できる面を持っています。中東中心に確立されたイスラームは、その後アフリカやインドネシアに広まっていきましたが、その場合、シャリーアの施行がアフリカの母系社会を父系社会に変容した面もありますが、現地の慣習などを排除せずに、受け入れていった面を忘れてはならないと思います。

イスラームと近代化の関係を考える場合、イスラームの歴史を思い出していただくと、ギリシャの伝統を一度は自分のものにしています。せっせとギリシャ語文献をアラビア語に翻訳し、ギリシャの哲学、数学や医学、天文学などの自然科学も受容しました。十字軍の時代からルネッサンスの頃に、文化が高かったのはイスラーム世界だったのです。文芸復興が起こるのは、ヨーロッパ人たちがそれを見てアラビア語を勉強しようと思って、よくよく見たらギリシャ語だった。「なんだ、自分たちの言葉だ」と思って、ルネッサンスが起こるのがイタリアです。ヨーロッパではそこから自然科学と啓蒙主義が発展し、産業革命まで至った。同じ頃、大航海時代が始まった。そもそもコロンブスが西へ西へと行ったのも、イスラーム世界に関税をとられるのが悔しかったからです。お茶や胡椒を貿易するのに陸路を通ろうが、海を通ろうが、必ずムスリムに関税を払わないと持ってくることができない。これが悔しくて西へ西へと行ったと言われています。その後のヨーロッパは近代につながっていくのに対して、イスラームはある意味で、自前の近代科学につながらなかったということは言えると思います。

近代化に至る以前のもう一つの特徴として、イスラームではスーフィズムと一般に言われていますが、イスラーム神秘主義が非常に広まっていました。日本人では井筒敏彦などスーフィズムの研究者がいて、イスラームの中では日本人にわかりやすい部分だと思います。何となく出家的、禁欲的な、神と合一しようという思想があるのです。神と合一するスーフィズムが民衆化していくのが13世紀以降ですが、そういう中では日本の神頼みとか、とげ抜き地蔵とか、現世利益的なものが山ほど出てきて、そういうものと結びついていく。そういう時代を経てイスラームの近代は始まるのですが、イスラームの近代については時間切れですので、また別の機会にイスラームの近代、現代を中心にお話をさせていただくということで、イスラームの宗教に関しては、このへんで、基本教義の中心のところだけで話を終えます。

日本オリエント学会・同志社大学一神教学際研究センター共催 公開講演会
2005年6月18日(土)

イスラームの宗教性　—日本人の宗教観と比較して—

関西大学文学部　小田　淑子

はじめに

a) 比較宗教学の視点

宗教学はあらゆる宗教を比較し、宗教の多様性と多面性を理解し、宗教とは何か、宗教とともに生きてきた人間とは何かを考察する。信仰を前提とする神学とは異なり、実証的、客観的研究である。異質な宗教の客観的理解とは、どの宗教にも精神の豊かさを認める態度だと、私は考える。

宗教の唯一正しい定義はないが、「人間の有限性を教える」「哲学との相違は、宗教は儀礼をもち、世代間伝承で存続すること」などを挙げることはできる。また、宗教の理念、理想と歴史的現実の堕落との落差も一般的で、比較の際に注意すべきである。

b) 日本人の宗教観

①無宗教と宗教参加(死者儀礼、初詣等)。個人の信仰と家の宗教、地域の宗教。
②一方では宗教は「常人には到達しがたい高尚な精神」、他方では「健全な人はハマらない怪しげな新宗教」とプラスとマイナス両極端にイメージされ、健全な常識人に宗教は不要と考えているのではないか。日本人は宗教を病や死との連想で捉えるが、イスラームでは病や死を宗教への入口として重視せず、健康な社会生活を宗教的生の場と捉える。
③一神教嫌いと戒律嫌い。

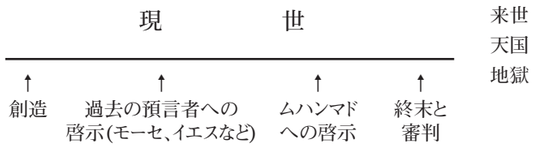
1. イスラームの基本教義

イスラーム成立当時、ササン朝ペルシアとビザンツ帝国が存在したが、アラビア半島はどちらの影響も受けていない。各地にキリスト教徒やユダヤ教徒が住んでいたが、大多数のアラブ人は、ジャーヒリーヤ(無知・無道の時代)と蔑称される古代未開宗教に属していた。それは、部族を中心とする血縁社会で、祖先崇拝と部族の守護神を崇拝する多神教、偶像崇拝の社会。

①**コーランの内容と世界観：**コーランは神がアラビア語で語った言葉。コーランは神のロゴスのアラビア語化で、キリスト教のイエス・キリスト(ロゴスの受肉)に相当する。発せられた言葉を重視する宗教。仏教は言葉以前、言葉にならない体験を重視する。
預言者ムハンマド(570?－632)はそれを人々に伝えたにすぎず、預言者は神の子や救世主ではなく、救済の権限はない。だが、イスラームの創唱者であり、ウンマの創設者で、政治・軍事面でのカリスマ的指導者。宗教者が政治家であるのは、イスラーム的宗教性に基づく。

②**神と人間の関係：**神と人間の間には特別な人格や聖職者は不在で、神の言葉、コーランのみがある。各個人は啓示、神からの呼びかけに信仰か不信仰という形で応答し、信仰者はコーラン（とシャリーア）に従って生き、その一生が終末の審判で裁かれ、永遠の来世を決定される。人生は一度限りで、輪廻転生はない。

図式：



③**人間観：**精神と身体の統合。神に直面する個人が社会生活を営む社会的存在。身体を卑しまず、身体的欲望を認めるゆえに、過度の禁欲を要求しない。結婚生活と経済活動を肯定する全員在家の宗教。シャリーアによる行為規範は在家の信仰者に対する身体的訓練で、禅の修行と類似するが、禅は性を否定する。

④**ウンマ：**信仰の共同体だが、同時にムスリムの生活共同体である。ウンマ・ムスリマとは神の意に適った信仰者の生活共同体。世俗社会の秩序維持を国家に委ね、霊的世界を司る教会との分離はない。個人の信仰と良心のみではウンマ・ムスリマは維持されず、何らかの客観的道徳としての法を必要とする。信仰と生活の共同体には心情倫理と責任倫理、赦しの倫理と司法の倫理の統合を必要とする。それがシャリーアを必要とする根拠であり、ウンマの制度はシャリーアの制度化に支えられる。

⑤**罪悪観：**キリスト教では、過去から現在に及ぶ原罪の赦しを神に求めることが信仰だが、イスラームは原罪を認めない。それは、悪の始源を問わず、未来の審判から今ここで行う悪を抑制する。罪悪に楽観的ではなく、罪悪の現実を見据えているから、行為規範が与えられる。

2. シャリーアの理念と歴史的形態

①**原義と理念：**原義は水場へ至る道で、その理念は帰依の精神。精神を具体的な行為規範へ分節したものが行為規範。シャリーアは儀礼規範〔五行：礼拝・サラート、断食・サウム、メッカ巡礼・ハッジ、喜捨・ザカート、信仰告白・シャハーダ〕と社会規範〔婚姻、相続等に関する法規範、道徳規範、生活規範〕の双方を含む。さらに、すべての信仰者の行為を、義務行為、推奨行為、避けるべき行為、禁止行為、さらに行っても行わなくてもかまわない行為の五段階に分けている。

②**歴史的形成：**コーランに含まれる規範。預言者のスンナ(模範的言行)〔冒頭に伝承者の系譜があり、スンナの記録が本文をなすハディースという形式で記録される〕。イスラーム以前の慣例・慣習の受容。コーランおよびスンナに基づく論理的類推（キヤース）。地方法学派の成立からスンナ派の正統四法学派へ。古典法理論による法源の確定；コーラン、スンナ、イジュマー（ウンマの合意）、キヤースの優先順位の決定。神学と法学の平行的関係。

③**イスラームの政治：**シャリーアによる統治。法の施行者・行政者はカリフやスルタンなどで、法の解釈権・改廃権は法学者（ウラマー）にある。イスラームには理論上は教会と国家の分離はないが、歴史的には国家がシャリーア以外の法、近代の西洋法などに基づく統治がなされた。キリスト教は逆に教会と国家の分離から出発し、中世に両者を統合し、近代に再度分離した。

3. イスラームと近代化

①**近代化までの歴史**

a)**ギリシアの伝統の受容：**8～9世紀、アッバース朝初期にギリシアの諸学問がアラビア語に翻訳された。ファルサファ（イスラーム哲学）はギリシア哲学研究で、多くの注釈書が書かれた。イスラーム神学はギリシア哲学の影響を受けた形而上学的神学。その他、医学、天文学、数学、化学などの自然科学も受容され、イベリア半島でキリスト教世界に影響を与え、ルネサンスをもたらした。だが、イスラーム世界ではルネサンスに相当する知的革新や近代科学は生じず、産業革命に至らなかった。

b)**スーフィズム（イスラーム神秘主義）：**禁欲的な修行を通じて神との合一を求める立場だが、独立した派ではない。スーフィズムは一方で新プラトン主義の影響を受けた神秘思想・神秘哲学を構築し、他方では民衆化し、神と合一したスーフィーを聖者と認め、聖者廟を崇拝し、呪力崇拝や現世利益と結びついた。その結果シャリーアが軽視された。

②**イスラームの近代化：**オスマン帝国の支配下にあった中東各地に、主に英仏が侵略し植民地統治を始める。第二次大戦終了後、パレスティナ分割とイスラエル建国。数次にわたる中東戦争と和平の試みと挫折。

a)**西洋化：**西洋近代社会をモデルにした社会改革（科学技術の導入と教育の普及、民主主義や議会制度など）を推進する。初期の近代主義は、西洋化と同時にシャリーア改革によるイスラーム社会の改革を遂行しようとした。だが、手っ取り早い改革として、西洋化を目指す動向を世俗主義と呼ぶ。トルコ共和国はこの例。しかし、トルコには、多くのイスラーム的社会理念が残存して、イスラーム社会であり続けている。非西洋社会の近代化という点で、日本の近代化を再考するヒントを与える。

b)**復興主義（原理主義）：**西洋法を導入せず、コーランの新しい解釈に基づくイスラーム的近代の達成を目指す。イスラームにとって信仰と社会・政治の統合が重要で、政教分離を拒否。ヒューマニズムは植民地統治者には見られず、民主主義や自由平等の近代的価値観はキリスト教に教わらなくても、コーランに記されているという確信に基づく。サウジアラビア、イラン、タリバーン、エジプトのムスリム同胞団など。

「コーランとスンナに戻れ」という復興主義は、初期イスラームの栄光を現代に再現することが近代化となると主張するが、現実には女性の社会進出の妨害など極端な反近代的現象をもたらした。ただし、すべての復興主義がテロなどの暴力を肯定するわけではない。

現代におけるイスラーム

アフリカは過去の植民地支配に起因する紛争や貧困を抱え、インドもヨーロッパ列強の支配を受けたが、イスラーム世界が最も強く欧米に異義申立てをする。それは、同じ一神教でしかも過去には優越していたという自負があり、対抗意識が強いことによる。欧米は植民地支配等を宗教とは無関係な世俗的問題と考えるが、イスラーム世界ではそれもキリスト教の問題と捉える。日本人は国際法やグローバル基準を理性に基づく普遍的なものと考えるが、イスラームではキリスト教的だと感じる。欧米とは異なるイスラーム的近代の可能性、政教分離の必然性が問題となる。日本では、現代の宗教は科学・理性と共存可能かを問うが、イスラームでは第一に宗教と社会、政治の関係が議論される。

パレスティナ問題の解決の必要。欧米主導の国連の二重基準（イスラエルが有する核兵器への査察はないなど）。欧米とイスラーム世界の対立が目立つが、過去のイスラームは他宗教に寛容な宗教だったことを教訓として、富裕な強者に異質な文化との共存を考え、対策を実行する責任が重く、その必要がある。

公開講演会

イランの外交専門家が語る「イランの核開発と核不拡散問題」

日　時:2005年7月30日（土）　14:00−16:00
会　場:同志社大学　今出川キャンパス　神学館礼拝堂
講　師:ナーセル・サガフィー・アーメリー
（安全保障問題アナリスト、元イラン・イスラーム共和国外交官）
司　会:富田 健次（同志社大学大学院神学研究科教授）
共　催:一神教学際研究センター、同志社大学神学部・神学研究科

講演要旨

核不拡散条約（NPT）に記されている核不拡散体制の歴史上決定的かつ重大な時期に、イランの核開発計画に関する疑惑が生じている。

イランの核開発計画は2年前から多くの注目を集めるようになったが、政治的理由からこの問題は客観的にも公平にも扱われてはいない。時には誤解から、イランが北朝鮮やリビアと同等に論じられることさえある。イランはNPTの発効時に調印を済ませた信頼できる誠実なNPT加盟国である。

イランの核開発計画に対する本格的な疑念が一段と強くなったのは、イランが核燃料サイクル分野の新しい技術を習得したことが明らかになった2002年後半のことであった。イランが核兵器用物質の製造を可能にする「突破口的能力」を開発することを決めたという疑惑もあった。そのような能力があれば、ゆくゆくはNPTを脱退し半年か一年で核兵器を完成させることも可能になる。

現在イランはロシアの援助のもと、ブシェールに1,000メガワットの原子力発電所を建設中である。このほかのイランの核研究施設としては、ナタンツ(ナターンズ)にウラン濃縮プラント、アラクに重水製造施設がある。こうした施設はまだ運転を開始していないが、すべてIAEAの保障措置の対象となっている。イランの原子力計画に対する批判の主な論点は、イランには石油や天然ガスの資源が豊富にあるため原子力を必要としないというものだ。ところが、イギリス、カナダ、ロシアはいずれも石油輸出国であるにもかかわらず、その電力需要の大部分を原子力に依存している。

同様に、原子炉があるとイランの科学者が核兵器の製造方法を身に付けることになるという米国の主張にもあまり説得力がない。NPTのもとでイランは、ウラン濃縮施設などの核関連施設を合法的に建設することを認められている。イランは、自国のウラン濃縮関連活動は完全に合法的なものであり、原子炉に供給する燃料を確保するために必要であるという主張を続けている。

IAEAの査察ではイランの国際公約のいかなる条項の違反も見つかっていない、ということは特筆すべきである。以上のことから、根本的な問題は法的な細則に関わるものでは

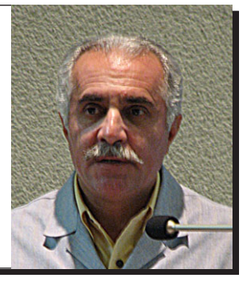
なく、信用や信頼の問題であり、特に米国の対イラン政策に関連する信用や信頼の問題であることは明らかだ。

（ナーセル・サガフィー・アーメリー）

プログラム

1. 講演:ナーセル・サガフィー・アーメリー
2. 休憩
3. 質疑応答
4. 挨拶:森　孝一（同志社大学大学院神学研究科教授）

イランの外交専門家が語る「イランの核開発と核不拡散問題」



安全保障問題アナリスト、元イラン・イスラーム共和国外交官
ナーセル・サガフィー・アーメリー
Nasser Saghafi-Ameri

高名な諸先生方、京都にお住まいの皆様、そしてここにお集まり下さった大勢の皆様。今日、こうして皆様にお話しできることは、私にとりましてこの上ない名誉でございます。講演に先立って、この美しい街京都に私をお招きくださった、私の友人である富田健次教授にお礼を申し上げたいと思います。また、同志社大学CISMOR事務局および神学部の関係者の皆様、特に森孝一教授には大変お世話になりました。この場を借りてお礼申し上げます。

今回は私にとって三度目の来日になるわけですが、その目的はこれから行う講演のテーマと深い関係があります。その目的とは、先週パグウォッシュが開催した会議に出席するためです。この組織は、世界平和、特に核軍縮実現のために積極的に活動するNGOとして大変有名な組織でして、先週の会議も被爆60周年を記念して広島で開催されました。

そこで、この場をお借りして、あの悲しい出来事を体験された方々に、心からの同情の念を表したいと思います。今日、大量破壊兵器は世界の平和と安全に対する最大の脅威の一つとなっています。従いまして、こうした非人道的な殺戮兵器の廃絶に向け、世界中の人々が政治活動を通じて、また世論を結集して、できる限りのことをすべきだと私は思っております。

実を申しますと、先月イランでは、世界で初めて化学兵器による攻撃を受けた街の犠牲者を悼み、広島と同じような平和記念式典が行われました。1987年6月27日、イラン西部のサルダシュト市で、女性と子供を中心とした一般市民約5,000人が、イラクのサダム・フセイン政権による残酷な化学兵器攻撃を受けました。この事件が国際社会から大きな注目を集めることはありませんでした。その数ヵ月後、イラクのクルド人の住むハラブジャという町の一般市民が、やはりサダム・フセインによる化学兵器の攻撃を受けましたが、この事件もほとんど世界の注目を集めることはありませんでした。しかしこれらの出来事は、広島や長崎への原爆投下と同じく、人類の歴史に悲しいページを記すものと言えるでしょう。核物理学の父、アルバート・アインシュタイン博士は、次のような言葉を残しています。「世界は危険で一杯だ。それは、悪事を働く人がいるからではなく、それを見て見ぬ振りをする人がいるからだ。」

犠牲となった何の罪もない人たちのことを胸にとどめ、彼らの冥福を祈りましょう。

ところで、本題に入ります前にお断りしておきたいことがあります。それは、私がこれから申し上げるのはあくまで私の個人的な見解であり、必ずしも私の所属するセンターやイラン政府の見解を反映したものではないということです。

今回は、「イランの核開発と非拡散問題」というテーマで講演をとのご依頼をいただきましたが、この講演をお引き受けしたのは次のような理由からです。

（1）過去2年間にわたって、イランの核計画は国際社会の注目を集めてきましたが、国際社会の見方は客観的で公正なものではありませんでした。イランが軍備管理に関する様々な合意を遵守してきたにもかかわらず、時には誤解から、北朝鮮やリビアと同列に扱われることさえあります。

（2）この5月、ニューヨークで核拡散防止条約（NPT）の第7回再検討会議が開催されましたが、1ヶ月にわたって議論が行われたにもかかわらず、具体的な成果は得られませんでした。NPTが現時点で核軍縮に関する最も重要な取り決めであることを考えると、これは大変憂慮すべき事態です。

（3）エネルギー需要、特にクリーンなエネルギー源として原子力エネルギーに対する需要が世界中で高まっています。そこで、NPTの定める核不拡散のための義務を守りつつ、原子力エネルギーの平和利用をいかに進めるかが大きな課題となっています。

イランの核計画

イランが初めて核関連技術の獲得に動いたのは、1960年代半ばのことです。既に締結されていた米国との二国間協定に基づき、同国の支援を受けて核開発が始まりました。しかし米国がわが国との核開発協力に積極的になったのは、1973年から1974年にかけて石油価格が急騰して以降のことでした。もちろん1979年にイランでイスラム革命が起こると、米国はこうした方針を一変させました。

2002年末、イランが核燃料サイクルに関する新技術を習得したことが明らかになると、わが国の核計画に対する反発は、更に激しさを増しました。イランが核兵器用物質の製造を可能とする「突破口的能力」を開発することを決めたという疑惑もありました。そのような能力があれば、ゆくゆくはNPTから脱退し、半年から1年以内に核兵器を完成させることも可能になります。そのように考える人たちによれば、イランがウランの濃縮やプルトニウムの再処理などによって、核兵器の原料を独自に生産できるようになれば、核兵器保有も夢ではないというわけです。

現在、イランはロシアの支援を受けて、ブシェールに1000メガワットの原子力発電所を建設中です。この施設の存在は世界中に知られています。元々この発電所の建設は、ドイツのシーメンス社が着工しましたが、1980年から1988年まで続いたイラン・イラク戦争で施設が損害を受け、その後も米国がイランとの契約を破棄するようにとドイツに圧力をかけたため、建設が中断していたのです。この発電所が核拡散につながるという主張は明らかに間違っています。と言いますのも、技術的にも制度的にも様々な制約があるからです。

第一に、ブシェール発電所の原子炉で生成されるプルトニウムは、核爆弾の製造に適していません。

第二に、ここの原子炉から取り出された使用済み燃料棒は、取り扱いが極めて危険なため、兵器製造に使用することは不可能です。

第三に、この発電所の燃料を他の目的に転用しようとしても、国際原子力機関（IAEA）の査察で露呈してしまうでしょう。

そして第四に、使用済み燃料棒については、契約に基づいてロシアに返却することになっています。

この発電所以外にも、イランには、IAEAの保障措置下にある核研究施設が二つあります。一つはナタンツのウラン濃縮施設で、もう一つはアラクにある重水製造施設です。いずれの施設もまだ操業を開始していません。

これらの施設に関して検証すべき唯一の疑問は、こうした施設の存在がプルトニウム型核爆弾の製造に繋がる可能性があるかということです。この点について、多くの専門家ははっきり「ノー」と答えています。米国国務省は、イランは危険な意図を持っていると主張していますが、その根拠はというといかがわしい情報源からの根拠のない情報を寄せ集めただけに過ぎません。しかも、これらの情報源が信用に値するとは思えません。と言いますのもそれらはすべて匿名か、あるいはイラクが非通常兵器を保有しているとの噂を広めた情報源と同じだからです。

残念ながら、イランの核開発に関する米国や欧州での議論では、イラン国内での核燃料製造が経済面、環境面、安全面から妥当であることが正しく評価されているとは言えません。米国も欧州諸国も、イランに対し燃料サイクルの永久停止を求めています。しかしイランにとっては、核燃料を他国から輸入する代わりに国内で製造する方が経済的なのです。ブシェール原発で1年間に必要とされる約27トンの核燃料をロシアから輸入した場合、国内で調達する場合の2倍以上の費用がかかるとされています。輸入した場合は5000万米ドルかかるのに対し、国内で調達する場合は約2500万米ドルで済むからです。更に、核燃料や使用済み燃料の長距離輸送は、環境保護の観点から好ましいことではありません。特に使用済み燃料については、イラン国内の広大な砂漠に廃棄した方が安全で簡単なのです。

イランの核開発によってもたらされる恩恵

21世紀前半、開発途上国を中心に世界中でエネルギー需要が急速に高まるなか、原子力エネルギーは大きな役割を果たすことになるでしょう。原子力発電は、二酸化炭素を排出し気象に悪影響を及ぼす現在の技術に代わるものなのです。イランの原子力計画に反対する人々は、石油やガス資源の豊富なわが国に原子力エネルギーなど必要ないはずだと言います。1970年代初頭、米国、ドイツ、フランスの各国が、原子力発電所建設に関する契約をイランと結んでいるにもかかわらず、こうした主張が行われるのです。興味深いことに、当時これらの国々は、石油資源の豊富なイランにそのような施設は必要ないなどと言いませんでした。またイギリス、カナダ、ロシアといった石油輸出国も、今では国内電力需要のかなりの部分を原子力エネルギーに頼っています。

ここで指摘しておきたいのは、原子力発電で賄われる世界の電力の割合が、現在の19パーセントから、2030年には27パーセントにまで増えると予想されることです。米国でも、すでにブッシュ政権が「原子力ルネッサンス」の到来について語り、国内の原子力業界も、2020年までに50基の原子力発電所を建設するよう訴えています。同国のデイヴィッド・ケイ氏を始め、多くの専門家が、核産業は蘇りつつあると指摘しています。またケイ氏は、米国政府に次のように助言しています。「イランに対し『原子力を持つべきではない。天然ガスがあるのだからそれをエネルギー源にすべきだ』と言うべきではない。そうではなく、これは他の国に対してもそうだが、次のように言うべきである。『原子力ルネッサンスがやってくる。原子力エネルギーが必要になるのだ』と」。また原子力エネルギーの今後について、IAEAの事務局長、モハメド・エルバラダイ氏は次のように指摘しています。「将来のことを考えれば、各国は、原子力発電の推進によってもたらされる環境的・経済的利益に注目するようになるだろう」。

現在イランの人口は約7000万人ですが、これが2025年には1億人に達すると予想されています。我々にとって、この人口増加にどう対処するかは大きな課題です。わが国のエネルギー消費量は、1978年以降平均して年間5.5パーセントずつ上昇しています。その一方で、エネルギー生産量は消費量をかろうじて賄えるに過ぎない状態です。電力需要は、年間8パーセントの割合で増加しています。これに対処するには、2021年までに、発電量を現在の31,000メガワットから70,000メガワットにまで増やす必要があります。そしてそのためには年間1億1200万から1億4000万バレルの石油が必要になります。電力の18パーセントは、石油火力発電によって供給されるからです。もし原油に代わるエネルギー源が開発されないまま、そして国内の石油生産量が大幅に増加しないままこの傾向が続けば、わが国は今後10年以内に石油輸入国になってしまうでしょう。輸出総額の80パーセントと年間予算の45パーセントを石油の輸出から得ているわが国にとって、これは破滅を意味すると言っても過言ではありません。更に、石油も天然ガスも再生不可能な自然の恵みです。どちらもひとたび燃やしてしまえば、もう二度と再生できないのです。以上のような理由から、2021年までに電力の10パーセントを原子力発電、残りの65

パーセントを天然ガス、20パーセントを水力発電、そして5パーセントはその他のエネルギーで賄うというイランの目標は、合理的で、しかも経済的に妥当な判断なのです。しかも、原子力エネルギー計画は、技術インフラの構築、さらには医療や農業など、他の産業や科学分野での開発施設の建設に役立ちます。核関連技術にはまた、高度先端技術として、他の近代技術の活用にも重要な影響を与えることが期待されています。

米国の反対

1995年、イランとロシアがブシェール原子力発電所の建設に合意すると、ビル・クリントン政権下の米国は、同発電所の原子炉から出る核廃棄物からプルトニウムが抽出され、核兵器製造に利用される恐れがあると主張しました。イランは、核廃棄物をロシア側に返還することで合意しました。すると米国は、イランの科学者が原発事業を通して核兵器開発に必要な技術を身につける恐れがあると言い出したのです。この主張も説得力に欠けるものです。米国が政治的な理由から、イラン以外の国による強力な核兵器の開発に目を瞑っているために、きわめて深刻な事態が発生しています。誇り高く、他国による支配や差別を望まないイラン国民が、米国のこうした一貫性のなさに気付かないはずはありません。そのためわが国では、政界のエリートも一般大衆も、核開発技術を含め、あらゆる近代技術を活用する場合に、他国からとやかく言われる筋合いはないと強く信じています。この点については、ワシントンの調査会社、インターメディア（InterMedia）が2005年5月に実施した調査でも、イラン国民の大多数が、政府の核開発計画を支持していることが明らかになりました。

安全保障上の影響

一部で言われていることとは対照的に、イランの核開発計画が近隣諸国の核兵器競争を激化させることはないでしょう。わが国の周辺では、既に核兵器が拡散しています。イスラエル、ロシア、パキスタン、インドは核兵器を保有しています。そしてトルコはNATO加盟国として核兵器によって守られており、サウジアラビアを始めとするアラブ諸国も、ペルシャ湾の米軍によって守られています。

最近になって、トルコとエジプトが原子炉建設に対する興味を表明しましたが、だからといって中東で核兵器競争が始まったというわけではありません。石油、ガス、電気の供給を輸入に頼っているトルコにとって、原子力エネルギー施設の建設は理にかなったことだからです。これはエジプトも同じです。

すでに公表されているように、わが国の核開発計画は平和目的のものであって、わが国が国際義務違反を犯したとIAEAが認めない限り、国際条約を利用して自分達の目的を達成しようとする国々の不当な圧力に、国際社会は屈するべきではないのです。

イスラエルのロビー活動

イスラエルは、イランの核保有能力をイスラエルに対する戦略上の深刻な脅威として位置づけるべく、米国で活発なロビー活動を展開しています。しかしイスラエルの民間人、モルデハイ・バヌヌ氏が1986年に明らかにしたところによると、その時点ですでに同国は約200発の核弾頭を保有しており、この数字は、イスラエルがイギリスことによるとフランスをも上回り、世界第5位または第4位の核弾頭保有国であることを意味していました。あれから19年、依然としてイスラエルは核弾頭を製造し続けているため、おそらく今もその順位は変わらないでしょう。しかし、イスラエル人を含む多数の専門家が主張するように、イスラエルなどの国にとって、イランが核を保有することが脅威とはならない十分な理由があるのです。テルアビブ大学ジャフィー戦略研究センター副所長、エフライム・カム氏は、次のように述べています。「イランが核兵器の開発を目指すとしたら、それは他国、特に米国からの攻撃を防ぐためでしかない。そしてイラン自身は米国の圧倒的な戦力によって牽制されている。」

NPTの今後

米ソ対立という構造が崩れ、現在の世界は過渡的段階にあり、安全保障に関する重大な問題が未解決のまま残されています。冷戦時代から受け継がれた最も大きな課題の一つが核軍縮です。残念ながら、核保有国は核不拡散条約（NPT）を遵守しようとはしていません。最近ニューヨークで開かれた再検討会議で明らかになったように、核保有国のこうした態度が原因となって、NPTは事実上形骸化しつつあります。もちろんNPTの普遍性や、これを遵守しようという意識が希薄だったことも、現在の状況を招いた一因となっています。しかしながらNPTが危機に瀕している根本的な原因は、加盟国に核軍縮を実現しようという意志が欠けていたことだけではありません。核保有国が、それぞれの軍事戦略において再び核兵器を重視し始めたことにもあるのです。こうした状況で、イランの核開発計画が注目を集めることになり、ここしばらくは疑惑の目で見られているわけです。イランとしては、IAEAへの協力を惜しまない姿勢を明らかにして、自国の平和的な核開発計画に対する疑惑の払拭に努めています。しかし、多くの専門家が認めているように、本当の問題は政治的なものであって、主に米国の対イラン政策の影響を受けているのです。

国際的な核関連規則に対するイランの姿勢

核兵器を持たない国として、イランはNPTの維持と強化に大きな関心を寄せてきました。実際にもわが国は、核不拡散のための条約すべてに加盟し、遵守しています。先ず1958年、IAEAに加盟することで、核エネルギーの平和利用と核兵器の不拡散を約束しました。続いて1963年には包括的核実験禁止条約（CTBT）に、1967年には核不拡散条約（NPT）に加盟しています。またIAEAとの間では、1973年に包括的保障措置協定、1974年にはIAEA保障措置に基づく査察を円滑に行うための補助取極を結んでいますし、2003年12月には、NPT追加議定書にも署名しています。一方で、イスラエル、インド、パキスタンといった核兵器保有国は、こうした条約のすべてとは言わないまでもそのほとんどに加盟していません。イランのこうした姿勢にもかかわらず、米国はわが国の核開発計画を極めて複雑な国際問題にしてしまいました。ここで確認しておかなければならないのは、今のところ、IAEAは、イランに国際義務違反があったと認定していないということです。NPTの下、平和目的に利用する場合に限り、また核物質を搬入する場合はその180日前までにIAEAに報告することを条件に、イランにはウラン濃縮施設を含め、あらゆる種類の核関連施設を建設することが認められています。IAEAに事前に報告することなくナタンツにウラン濃縮施設を建設したことも、国際義務違反に該当するものではありません。また、イラン国内の複数の施設から高濃縮ウラン（HEU）が検出され、これがわが国による最も重大なNPT違反の証拠だとされたことがあります。しかし現在、IAEAは検出された高濃縮ウランが、イランに輸入される前から部品に付着していたと判断しています。

イランの核開発に対する批判においてしばしば無視されるのは、わが国がNPT加盟国として、IAEAによる広範囲の査察を認めたNPT追加議定書にも署名し、その履行を容認していることです。これによりイランでは、申告済みの核関連インフラはもちろんのこと、申告を行っていない活動についても、IAEAによる広範囲な査察を受けています。その一方でイランは、欧州の3カ国と核問題について協議を行ない、ウラン濃縮を自発的に中止しました。結局のところ、基本的な問題が合法性ではなく信頼にあるということは、誰の目にも明らかなのです。イランは、ウラン濃縮が合法的に行われており、しかも原子炉の燃料を確保するうえで必要だということを一

貫して訴えてきました。そして、イランがあらゆる核関連技術を利用できないようにしようと目論む米国やその他の西側諸国からの圧力を、国に対する侮辱と受け取っています。イランは、自らがNPTを完全に遵守していること、そして、ウラン濃縮や燃料の再処理を含む完全な核燃料サイクルの開発が、NPTによって認められた権利であることを主張しています。また米国からの不当な圧力を指摘した上で、次のことを強く訴えています。すなわちイランが開発中の核関連技術は他の国々で既に保有されているものであり、しかもそうした国々の中には、様々な疑惑がありながらも簡単に核技術の保有が認められたものもあるということです。残念なことですが、わが国がこうした主張をしているにもかかわらず、米国を始めとする西側諸国は、イランによる核関連技術の利用を阻止しようと、今も圧力をかけ続けているのです。

結論

イランの核開発計画という問題は、NPTが確立した核不拡散体制の歴史において、きわめて重要な時期に浮上しました。イランはNPTにいち早く加盟し、今もなおこれを遵守しています。わが国の核開発計画は平和目的のためのものであって、人口増加に伴うエネルギー需要、特に電力需要の拡大に対応するためのものです。イランは誠意と平和的意図の証として、IAEAの査察権限を強化した追加議定書にもすすんで署名しました。更にウラン濃縮活動も一時的に中止しています。一方米国は、核軍縮実現に向けた自らの義務の多くを破棄し、核不拡散体制をイランの政権交代という政治目的のために利用しようとしています。実際米国の行動と公式発言から明らかなように、同国の隠された戦略がわが国を孤立させ、圧力をかけて弱体化させ、最終的には崩壊させることにあるのは紛れもない事実です。そのため、米国が方針を改めるか、さもなければわが国との関係が改善されない限り、核問題の進展は期待できないように思われます。

今はただ、事態が好転することを祈りましょう。

最後にもう一度、このような機会を与えていただきましたことに感謝いたします。ご清聴誠にありがとうございました。

核不拡散条約
かくふかくさんじょうやく

NPT（Non-Proliferation Treaty）。正式には「核兵器の不拡散に関する条約」（Treaty on Non-Proliferation of Nuclear Weapons）という。この条約に加盟することによって、非核兵器保有国は核武装しないことを約束するとともに、国内の核物質について平和利用を保証するためのIAEAの保障措置（査察等）を受け、また核の平和利用について援助を受けることができる。一方、核兵器保有国（米、ロシア等5国）は核武装について非保有国を一切援助しない。1995年10月現在で世界の182ケ国が加盟している。条約は1968年国連総会で決議され、1970年発効した。日本は1970年に調印し、1976年批准した。NPTの目的は、現在以上に核兵器保有国を増さないことである。条約発効後25年間有効で、1995年に失効か延長かが決定されることになっていたが1995年5月無期限延長が決定された。詳細はATOMICAデータを参照。

【イランの核開発関係の地図】

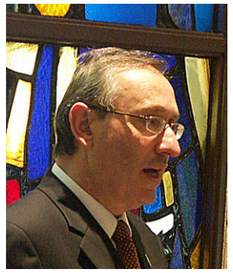


公開講演会

「カイロ・ゲニザー」—
千年にわたるユダヤ教の歴史と文化へのいざない

日　　時:2005年9月29日(木)　14:00−16:00
会　　場:同志社大学　今出川キャンパス　神学館礼拝堂
講　　師:メナヘム・ベン・サッソン(ヘブライ大学教授)
司　　会:越後屋　朗(同志社大学大学院神学研究科教授)
共　　催:一神教学際研究センター、同志社大学神学部・神学研究科

講演要旨



ベン・サッソン氏は、「カイロ・ゲニザ」として有名な、カイロのベン・エズラ・シナゴーグ内のゲニザ(重要な古文書を保管するためにシナゴーグに設けられた部屋・空間)で発見された文書の紹介とその分析に関する講演を行なった。以下はその要約である。

「カイロ・ゲニザ」の発見は、ケンブリッジ大学のAgnes Smith LewisとMargaret Dunlop Gibsonまでさかのぼるが、本格的研究は1896年にSolomon Schechterがベン・エズラ・シナゴーグから50万点にのぼる文書の断片を同大学に持ち帰り、大規模な解読作業を開始したことに始まる。Schechterは当初「カイロ・ゲニザ」に黙示録のオリジナルのテキストがあるかと考え、解読を開始したのだが、その変わりに無名のユダヤ人たちが残した、医学、会計、宗教、そしてより私的な事項のあらゆる分野にわたる文書に混じって、Yehuda Halevyの詩やマイモニデスの書いた文書を発見した。

「カイロ・ゲニザ」の膨大な量の文書に共通していることは、第1にヘブライ文字で書かれていることである。第2には、第1にも関連しているが、全般的にユダヤ人の教育を意図していることである。既記したように、書かれている内容は宗教に関することから、日常生活に関わることまで多種多様である。そして使用されている言語も、アラビア語、ギリシア語、ペルシア語など、その時代に著者のユダヤ人が居住していた様々な土地の言葉である。しかしこれらが全て聖なるヘブライ文字で書かれることによって、ユダヤ人がユダヤ人として宗教的生活に参加できるようにという教育的効果を志してきたのである。では、このような諸文書が人目に触れないように「ゲニザ(宝物)」に保管されるようになったのはなぜだろうか。

まず、文書が聖なる文字で書かれたことにより尊重されたということがある。また、多くの人が文字を読まなかった中世において、本が宝として認識されていたことがある。

中世においては、ユダヤ人の98%がイスラーム政権支配下のギリシア地域の各地に居住していた。ユダヤ人たちは共通言語でコミュニケーションをはかっており、そのセンターはカイロであったと考えられている。これはカイロが大都市であったというだけでなく、ここにマグリブから排斥され移民してきた多くのユダヤ人が住み着いていたことも関連している。これらのユダヤ人たちはトーラーと共に様々な本を携えて逃げてきた。本の中には、アラブ世界では失われてしまった書物がヘブライ文字で書かれて残存したものもあった。

「カイロ・ゲニザ」の多様な文書から、我々は上記したユダヤ人の動きを推測することができる。また、何世紀もの間、ユダヤ人、クリスチャン、ムスリムの文化の中に集積されてきたものを知ることもできるのである。

(COE研究指導員　中村明日香)

プログラム

1. 講演:メナヘム・ベン・サッソン
2. 休憩
3. 質疑応答

公開講演会

クルアーン解釈からみるジハード論

日　　時:2005年10月22日(土)　13:30−15:30
会　　場:同志社大学　今出川キャンパス　神学館礼拝堂
講　　師:塩尻 和子(筑波大学大学院人文社会科学研究科教授)
コメント:四戸 潤弥(同志社大学大学院神学研究科教授)
司　　会:小原 克博(同志社大学大学院神学研究科教授)
主　　催:一神教学際研究センター

講演要旨

今日の国際関係上の混乱の要因のひとつには、イスラームに関する誤解と偏見があるということを否定することは難しい。いわゆる先進国は、イスラームという宗教とその信者ムスリムについて、客観的で真摯な研究や理解をないがしろにしたままで、ムスリムの住む土地に攻撃や抑圧を加え続けている。現実には、暴力やテロの被害者は圧倒的にムスリムの側におおく出ているにもかかわらず、ほとんどの場合、ムスリムは暴力やテロや戦争の当事者の側にあるとみなされている。現在の紛争や騒乱が、共産主義にかわる二項対立の構造にかかわるものとして「イスラーム蔑視」にもとづいて意図的に作り出された「代理戦争」であるということは、いまや周知の事実となっている。しかも一部のイスラーム教徒によって、先日のインドネシア、バリ島のテロ事件のようなテロや暴力事件が頻発しており、イスラーム蔑視をますます促進する要因となっていることも事実である。
このような現実を踏まえて、さまざまな混乱や紛争の原因を短絡的にイスラームの教えに求める傾向は減ることはない。最近、わが国でも一部の学者の間で「クルアーン教えには本来的に暴力を容認するものがある。だから一般のムスリムもテロを黙認するのだ」という声高な主張がみられるようになってきた。しかも、その主張は、きわめて分かりやすいとして、わが国の政治や外交を司る行政府の中枢にまで大きな影響を及ぼしつつある。

今回の講演はこのような主張に対するひとつの反論として、クルアーンに記述されている戦闘的章句を中心に、「ジハード」に関する聖典解釈という見地から再検討するとともに、新旧訳聖書の同様の記述とも比較検討する。イスラームの理想とする教義を客観的に学ぶことによって、大多数のイスラーム教徒が求める「平和」と「対話」を理解し、改めてテロや暴力の背景を考えることが、重要ではないであろうか。テロや暴力を防ぐためには、強権や武力ではなく対話と共存が必要であると訴えたい。

(塩尻和子)

クルアーン解釈からみるジハード論



筑波大学大学院人文社会科学研究科教授
塩尻和子

(1)偏見のないイスラーム理解のために

ただいまご紹介いただきました筑波大学の塩尻でございます。私はイスラーム教徒ではございません。個人的にはプロテスタントの信者でございます。自分の信仰している宗教とは違う立場の宗教を研究することは宗教学者としては面白い作業ですし、比較宗教学の立場から、長年、イスラーム思想を研究し、イスラーム社会とのかかわりを持ってまいりました。客観的な研究の立場から、本日はイスラームについて「クルアーン解釈からみるジハード論」としてお話をさせていただきます。護教的な立場でお話をするわけでもありません。イスラームに対して批判的な立場から話をするというわけでもありません。ただ世間一般に流れているさまざまなイスラーム観、イスラーム批判に比べますと、私が話しますことはイスラーム寄りの発言をしていると思われるかもしれません。私たちは通常、マスコミ、その他の報道や評論などの影響を受けて、ある意味で歪曲されて、誤解されたイスラームに接しているということでありまして、護教的なイスラーム擁護論を展開しているわけではないということを、最初にお断りしておきたいと思います。

レジュメには今日お話いたします要旨と、クルアーンの聖句と聖書の聖句を書いておきました。一般に宗教と申しますのは、特に世界宗教と言われる伝統的な大きな宗教は、社会に平和をもたらし、人間の魂を安らかに導くという魂の救済装置としての役割を持っておりますが、同時にその理想を追求するあまり、異教徒や他民族に対する容赦ない攻撃性を含んでいることも事実でございます。このような宗教が含み持つ二面性は世界の歴史を動かす大きな要因となってきたことも否めません。この平和と暴力という相反する性質は、現代世界においても、他宗教への無理解と偏見というマイナス面となって現れています。自文化中心主義、自宗教中心主義は精神世界のみならず、じつは国際政治の上にも大きな影を投げかけております。

こういう観点から考えてみますと、今日の国際関係上の混乱の要因の一つには、イスラームに関する誤解と偏見があるということを否定することは難しいのであります。先進国はイスラームという宗教とその信者・ムスリムについて客観的で真摯な研究や理解をないがしろにしたまま、さまざまな理由や大義名分をつくりだしては、ムスリムの住む土地に攻撃や抑圧を加え続けております。現実には暴力やテロの被害者は圧倒的にムスリムの側に多く出ているにもかかわらず、ほとんどの場合、「ムスリムはジハードという聖戦思想を基盤にしており、暴力やテロや戦争の当事者の側にある」と見なされているわけでございます。イラク戦争後の目を覆いたくなるような惨状も、いまだ解決の方途さえ見つけられないパレスティナ問題も、その背後には強固なイスラーム蔑視が横たわっており、解決の道を遠のかせているように思えます。

現在の紛争や騒乱が、近代化に乗り遅れたイスラーム世界の混乱に乗じて、イスラーム蔑視に基づいて意図的につくりだされたものであり、共産主義に代わる二項対立の構造にかかわるものとして、い

わゆる代理戦争であるということは、今や周知の事実になっているわけでございます。このような混乱や紛争の原因を短絡的にイスラームの教えに求める傾向は減ることはありません。最近、このような傾向や動向に同調して、ある若い日本人のイスラーム学者を中心にして次のような声高な主張が見られるようになってまいりました。

「イスラームの教義には本来的に暴力を容認するものがある。だからムスリムがテロを黙認するのだ。あるいはテロを背後から支援するのだ」という主張でございます。しかもその主張は極めてわかりやすいとして、インターネットの討論の場だけでなく我が国の政治や外交、防衛を司る行政府の中枢まで大きな影響を及ぼしつつあります。

多くの人たちはこんなふうに申します。「何人かの学者が、イスラームは平和的な宗教だと言うが、現実になぜテロや紛争がイスラームの名のもとに行なわれるのか」と。こういう疑問を抱いている人々にとって「イスラームは本来的に暴力を容認する教義を持っているのだ」という主張はきわめてわかりやすいわけです。しかしこの主張は現実的にも教義的にも正しくはありません。しかもこのような主張を繰り返すことは、現在のイラクやパレスティナやアフガニスタンで起きているさまざまな現象を無視していく大きな要因にもなってきます。つまり本来的に教義上、暴力を容認し、そしてそれを信じている人たちが暴力を認めたり支援したりするのであれば、「なぜ外の世界からそういう社会に救いの手や支援の手を差し出さないといけないのか、勝手にやっていればいいじゃないか」というような乱暴な議論に行き着いてしまうわけであります。

(2)クルアーンの教えと暴力

このような議論は、表面上は学問的な装いをまとっていまして、クルアーンの聖句を根拠にして展開されていますので、本日、私たちもクルアーンの思想の中から、特に戦争や戦いに関する箇所を選んでクルアーン解釈という観点から見直してみたいと思います。

じつはクルアーンには「ジハード」という用語で戦闘や戦いを容認している箇所は多くはありません。これほどジハードという言葉が一人歩きしているから、「イスラームの聖書である根本的な教え、神の言葉であるクルアーンの中には、さぞかしたくさんのジハードという言葉が出てくるに違いない」と皆様も想像されるかもしれませんが、決して多くはないのです。むしろジハードとそれに関連する用語は暴力を表現する用語というよりも精神的な意味合いで用いられることが多いのでございます。

しかし一般にジハードという言葉がイスラームにおける暴力的側面を表す用語として象徴的に用いられることを踏まえて、今回の講演の題目を「クルアーン解釈からみるジハード論」といたしました。ジハード論とともに戦闘、暴力の面からも考えてみたいと存じます。したがいまして本日の私の話の意図は「イスラームは暴力を容認するのか否か」を考えることにあります。

ジハードはもともと「ジャハダ」「ジャーハダ」というアラビア語の動詞の派生形から出てきた名詞で、原語としての意味は「努力する」「克己する」「奮闘する」という意味であります。ジハード論に関する用語はクルアーンの中では41の節に現れていますが、41カ所の記述がすべて紛争や戦いに関するものではありません。厳密にはわずか10カ所ほどの節でジハードに戦闘的な意味が与えられているにすぎません。次はクルアーンからの引用です。

> あなたがた信仰する者よ、神(アッラー)を畏れ自分の義務を果たして神に近づくよう念願し、神の道のために奮闘努力しなさい。あなた方は恐らく成功するであろう。(5:35)

ここにある「奮闘努力」がジハードにかかわる用語でございます。動詞の命令形として用いられております。「恐らく成功するであろう」というのは来世で神の御許に近づくことができる、来世で報奨が得られるという、宗教的な成功という意味であって、決して現実的な欲望が満たされるということではございません。

> 本当に信仰して移住した者たち、財産と生命を捧げて、アッラーの道のために奮闘努力した者たち、またかれらに避難所を提供して援助した者たち、これらの者は互いに友である。(8:72)
>
> 預言者よ、不信者と背教者に対し奮闘努力し、彼らに厳しく対処せよ。かれらの住まいは地獄である。何と悪い帰り所であることよ。(9:73)

イスラームの宣教の目的は、すべての人間が唯一の神、アッラーのもとに跪き、信仰をともにすることでありますから、不信者や背教者に対しては奮闘努力して宣教するということになりますが、この中には戦闘的な意味も含まれてくる可能性が出てまいります。

> アッラーの道のために限りを尽くして奮闘努力しなさい。神はあなたがたを選ばれる。この教えは、あなたがたに苦業を押しつけない。これはあなたがたの祖先、イブラーヒームの教義である。(22:78)

イブラーヒームとは旧約聖書の創世記に登場するアブラハムのことでイスラエル族の長老であり、イスラエル族として最初に唯一の神と契約を結んだ偉大なる祖となりますが、イスラームは同じようにアブラハムの伝統からつながる宗教として、みずからを「アブハムの宗教」とも呼んでおります。アブラハムの宗教という言葉を使いますと、ユダヤ教、キリスト教、イスラームは同一の伝統上につながる宗教であるということになります。

上記で「ジハード」が4回出てきますが、クルアーンの聖句に記されていますジハードの意味は、信者が自らの欲望や心の弱さと闘うことや、神の教えや戒律を重視するための努力、宗教にかかわる知識を求めること、神の教えに従い、人々を唯一の神を崇拝するように導くことなど、さまざまな意味合いで用いられています。そのために「ジハード」には時代や地域との関係などによって、それぞれの時代のイスラーム法学者や為政者によって、じつにさまざまな解釈が行なわれてきたことも事実です。

しかし、今日、世界の多くの人々が「ジハードはイスラーム教徒によるテロや戦争を正当化したり、神聖化したりするものである」と誤解しておりますが、本来の意味は決してそうではないということに注意しなければならないと思います。新聞紙上や書物で言われていますように、ジハードをHolly War、「聖戦」と翻訳することは正しくはありません。ジハードはイスラーム教徒一人ひとりに課せられた義務でありまして、個人的に克己心を持って宗教の道に修行すること、あるいは集団として外から攻めてくる敵を排除するために戦うことをはじめとして、いろいろな意味づけはなされますが、イスラーム教徒、信者の義務として考えられています。

しかしこのジハードの考え方を現在のテロリストたちはまさに聖戦にしてしまい、人々の間に混乱をもたらしていることが大きな問題になってくるわけです。今ここでは、私は現代のイラクにおきますさまざまなジハードの行なわれ方、使われ方、戦闘集団の説明をすることは控えまして、本来、クルアーンが目指したもの、ジハードという言葉が私たちに教えようとしたことは何だったのかということを、もともとイスラームが人々に伝えようとした理念、理想的な面を考えていきたいと存じます。

よく言われることでありますが、預言者ムハンマドの故事にならいまして、ジハードには「大ジハード」と「小ジハード」の区別があります。預言者ムハンマドは西暦610年頃、神の啓示を受けて宗教活動を始めます。西暦622年、生まれ故郷のマッカを追われてマディーナ、当時ヤスリブと言っていた町に移りました。そこが預言者の町となりマディーナという名前で現在に至っているわけですが、そこに移り

ましてはじめて宗教共同体を設立していくことになります。そして宗教活動の中でマッカの人たちと何度かの戦闘が行なわれることになります。

イスラーム初期、とくに移住、ヒジュラの後の十数年間は、預言者ムハンマドと信者たちを取り巻く事情が非常に厳しく、また数多くの戦争が行なわれ、多くの人命が失われた大変困難な時期であったということを考えますと、戦争や殺戮にかかわる章句の意味も理解できると思われます。さまざまな戦争、負け戦もありましたが最終的にムハンマドは生まれ故郷のマッカを無血征服し、マッカにあるカーバ聖殿から偶像崇拝の痕跡をすべて排除して、カーバ聖殿をイスラームの礼拝の中心地として「神の館」という称号を与えたわけです。そのマッカ開城の作業を無事に終えて帰還した預言者ムハンマドが周囲の人たちに「これで私たちの小さいジハード、つまり戦闘行為は終わったので、これからは心の修養である大きなジハードに邁進するように」と命じたという言い伝えがございます。この言い伝えが、どういう場面で、どう言われたか確定することは難しいとされますが、「精神的な修養を大ジハードとし、軍事的な行為を指す小ジハードはできるだけ控える」という解釈を支持するイスラーム教徒は現代の世界でもたくさんいらっしゃいます。

古典的なジハードの解釈によりますと、たとえ実際に戦闘的なジハードが宣言される場合でありましても、戦闘行為が採用される条件としては、異教徒の外敵の侵攻に対抗するための防衛戦争であること、カリフの指揮のもとにイスラーム教徒が全員一致して参加して行なわれること、一般市民を巻き込まないこと、キリスト教の修道士やユダヤ教のラビなど聖職者に危害を加えないことなど、戦闘的なジハードが容易に実行できない厳しい制限がいくつも設けられています。このような厳しい規定が設けられたために、イスラーム史上、これらの条件を十分に満たすジハードはほとんど起こっていないのです。特に預言者ムハンマドが亡くなった後は、こういう条件を完全に満たすようなジハードは、じつは一度も行なわれていないということができますが、このことを私たちは忘れてしまうわけです。

現代のテロリストたちがどう考えているか。たとえばイラクの中でシーア派とスンナ派、あるいはシーア派同士で争いあうような戦闘的な人たちのジハードについての考え方は、外敵とは異教徒だけではなく、同じイスラーム教徒の枠の中で「本来のイスラームの教えから外れている」と彼らが判断した人たちに対して向けられることになります。「もはや彼らはイスラーム教徒ではない、背教者である、宗教を裏切ったものである、だから敵である」として戦闘行為を行なったり、テロを繰り返したり、暗殺をしたりするということになるわけです。

現代の穏健なイスラーム教徒の方々とお話しておりましても「確かに外から入ってきた外敵に対するジハードの問題は古典的な領域を出ないことが望ましいが、しかしイスラーム世界の内側で、独裁的で私利私欲に走る悪い国王、大統領、為政者がいれば、それに対する反政府運動を起こす場合のジハードは認められるべきではないか」という話をしてくださる方々もたくさんいらっしゃいます。しかしそれにはじつに難しい問題があるわけですが、同じイスラーム教徒同士で内部に向かうジハードは、現実にイラクで起きていますように、さまざまな利害関係の対立や判断や権力闘争を帯びていき、単に宗教的な問題だけではなく、複雑に絡み合った難しい問題が入っていますので、単純にどちらがいいか、悪いかという判断は難しいことです。

ただ預言者ムハンマドが意図した、崇高な精神的な修養を大切にするジハードという考え方が、こんにちでは、同じイスラーム教徒同士が戦う名目になってしまうことは、私などが外から見ておりましても大変悲しいことではないかと思っています。

ジハードの他にもクルアーンには、確かに戦争にかかわる章句がいくつか見られます。ジハードそのものは必ずしも戦争とか戦いにかかわる脈絡の中で使われているわけではありませんが、直截的に戦争や戦闘行為を命じる箇所では次のような章句がございます。

> 神聖な月が過ぎたら、多神教徒を見つけ次第に殺しなさい。また、彼らを捕虜にして閉じ込め、あらゆる策力をもって彼らを待ち伏せしなさい。しかし、もし、彼らが悔い改め、礼拝を守り、喜捨を差し出すなら、彼らの道を開いてやりなさい。実に神は寛容で慈悲深いお方である。(9章5節)

この聖句は「剣の節」とも呼ばれていまして、イスラーム教徒にとっても戦いを強制される大変厳しい教えであります。ここでは「殺せ、閉じ込め」などと直接的な表現で暴力行為が命じられております。「神聖な月」とはイスラームが起こる前のアラビア半島で守られていた一つの伝統で、かつて7月、11月、12月、1月には戦闘行為が禁じられていました。この聖句が啓示されました後、預言者ムハンマドとイスラーム教徒の一軍は神聖月の期間中でも戦闘を行なわなければならないという事態に陥りましたので、それ以降はイスラーム以前の習慣を無効にしてしまいました。

このことから研究者によると「預言者ムハンマドは、イスラーム以前のアラビア半島の伝統を変更してよりいっそう戦闘的にした」と主張する人もあります。しかし、同時にムハンマドの宣教活動を取り巻く事情が、いかに厳しく、困難なものであったかということを、私どもはこの聖句から読み取っていくことができると思います。

しかし、なぜ「殺せ」とか「閉じ込め」という直接的な命令表現で表されたのでしょうか。イスラーム教徒の人たちは、おそらく当時も、そして現在も心優しく「人を殺すことはしたくない」と思っている人たちが多いわけです。これは私たち自身のことを考えても同じことです。やむをえず戦争が起こって、多くの人を殺さなければならなくなった事態を目前にして、「以前から一緒に暮らした馴染みの人たちとも戦わなければならない。宗教活動の中であっても人を殺すのは嫌だ。戦争に行きたくない」という思いを訴えるイスラーム教徒もいたようであります。それに対して「これは神の道だから、そういうことを考えないで戦闘に参加しなさい」という命令として下されたわけであります。条件も何もつけないで、単に「異教徒を見つけたら殺してしまえ」という思想では、決してないことを理解しなければなりません。

> あなた方が不信仰者と(戦場で)出あった時は、(彼らの)首を打ちなさい。彼らを皆殺しにするまで。そして(捕虜の)縄をきつく締め、その後に情けをかけるか、戦いが終わるときまでに身代金を(取りなさい)。(47章4節)

これも大変恐ろしい言葉に聞こえます。宣教活動の中で多くの苦しい戦いが起こったことについて啓示されたもので、一方的に「殺してしまえ」と殺人を教唆するような内容ではありません。しかも興味深いことにこれらの章句の後半部分、次の節には敵が降伏してムスリムの指導者に従うことを条件にして「捕虜を寛容に扱うように」と指示しています。「殺しなさい、捕まえなさい」という聖句の後に「寛容に扱いなさい」というのはすべての箇所ではありませんが、ほとんどの箇所にセットとして啓示されています。(このセット命令について、コメンテーターの四戸先生から戦争の始まる前の啓示と終わった後の啓示とでセットになっている、というご指摘を頂いた。)

クルアーンには確かに戦闘的な命令が数カ所見られますが、しかもこうしてまとめて取り上げますと、なんと恐ろしいことを教えているのだということになりますが、全体でも5、6カ所で決して数は多くありません。逆に平和や寛容をすすめる聖句は100を越えております。

本来、クルアーンには、不信仰者に対するジハードの記述も、強制的に改宗を求める思想も見られないと言われています。「剣の節」はイスラーム教徒に敵対し、イスラーム教徒を殺そうと襲ってくる不信

仰者に対する戦闘的な命令であり、平和裡に共存する人たちに対しても「殺せ」という殺人指令というものでは、決してないわけです。

宗教には強制があってはならない。正に正しい道は迷誤から明らかに（分別）されている。それで邪神を退けてアッラーを信仰する者は、決して壊れることのない、堅固な取っ手を握った者である。（2:256）

これもまた有名な聖句でございまして、イスラームは不信仰者、つまりまだイスラームを信じていない人たちに剣をもって改宗を迫ったのではないことを証明する聖句としてよく使われるものです。確かにイスラームは預言者ムハンマドが亡くなった後の30年間、その後のさらに100年間、猛烈な勢いで地中海世界を中心に世界に躍り出ていきました。信者の数もイスラームの支配領域も、ものすごい勢いで増えていきましたが、決して武力によって改宗を迫ったわけではありません。第2次世界大戦中の日本軍が東南アジアや韓国に神社信仰、皇室崇拝を強制したことを思い浮かべていただければよくわかると思いますが、日本が破れた途端に現地の人々は神社参拝をすぐやめてしまいました。武力で改宗を迫っても、信仰は定着していかないわけです。本当に精神的に心の中から改宗していかなければ、イスラームを理解して改宗していかなければ、信者の数は増えていくことはありません。

このようなクルアーンのわずかな戦闘的な聖句をもとにして、古典時代に「イスラームの家」（信仰者の住む土地）と「戦争の家」（不信仰者の住む土地）を区別する思想が定着していきます。さらに戦闘的ジハードの思想も成立したと言うことができると思います。したがって、「イスラームの教義には本来的に暴力を容認するものがある」という言説は、イスラームの原点である聖典クルアーンの思想に照らしてみれば正しいとは言えないわけです。現代の過激なイスラーム主義者やテロリストたちは、クルアーンの教えそのものではなく、それをもとにして形成された古典的なイスラーム法学思想に基づいて行動していることを私たちは見逃してはならないと思います。

(3) 復讐する神と許す神

私どもはイスラームのジハードという言葉を聞くたびに「平和的なキリスト教」「好戦的なイスラーム教」という二項対立の構図を描きがちであります。そしてキリスト教には3世紀に現れた聖戦士セント・ジョージの伝説や5世紀のアウグスチヌスによりますJust War、正義の戦いという思想、それに基づく十字軍運動などの戦闘的で残虐な歴史的事実があることを忘れがちであります。しかし旧約聖書を繙けば、そこにはじつに目を覆いたくなるような殺戮の光景が広がっていることを忘れてはならないと思います。その代表的なものはヨシュアの戦いでございます。

その7度目に（エリコの町をヨシュアの軍勢がぐるぐる回って7度目に回った時）祭司たちが角笛を吹いたとき、ヨシュアは民に言った。「ときの声をあげなさい。主がこの町をあなたがたに与えてくださったからだ。この町と町の中のすべてのものを、主のために聖絶しなさい。・・・（中略）彼らは町にいるものは、男も女も、若い者も年寄りも、また牛、羊、ろばも、すべて剣の刃で聖絶した。（ヨシュア記6:16〜21）

「聖絶」というのは聖なる虐殺、皆殺しでございます。神に命令されて皆殺しを行なったということです。皆殺し、虐殺、裏切り、レイプなどの恐ろしい光景は旧約聖書の中にいくつも、これでもか、これでもかというほど出てまいります。

旧約聖書の描く神は戦争する神でもありますし、復讐する神でもあります。たとえは原初の人間アダムの息子、カインとアベルの物語はよく知られていますが、弟のアベルを殺害したカインは神によって罰を受けるのではなく、逆に選ばれてその後のイスラエル族の祖先となっていきます。その弟を殺害した後のカインと神の言葉です。

カインは主に言った。「私の罰は重くて負いきれません。あなたはきょう、わたしを地のおもてから追放されました。・・・私を見付ける人はだれでもわたしを殺すでしょう。」主は彼に（カインに）仰せられた。「いや、そうではない。誰でも、カインを殺すものは7倍の復讐を受ける。」（創世記4:15）

血を分けた実の弟を殺したカインを神は自分の契約を実行していく民族の祖先として選び、カインを殺したものには7倍の復讐をすると約束をしたわけです。

また新約聖書では絶対的な隣人愛と平和を教えたイエスでさえも次のように言っています。

わたしが来たのは地に平和をもたらすためだと思ってはなりません。わたしは平和をもたらすために来たのではなく、剣（つるぎ）をもたらすために来たのです。（マタイ10:34）

イエスの平和主義を受け継いだと言われるパウロにも意外な言葉がございます。

しかし、聖書は何と言っていますか。「奴隷の女とその子供を追い出せ。奴隷の女の子供は決して自由の女の子供とともに相続人になってはならない。」こういうわけで、兄弟たちよ。私たちは奴隷の女の子供ではなく、自由の女の子供です。（ガラテア書4:30）

これらの旧約聖書と新約聖書の言葉は、聖書に詳しい方やクリスチャンの方は教会での学びの中で、いろいろな背景や象徴的な教えについて学んでこられていると思います。直接的にこれらが殺戮を命じたり、現実に今の世界で戦争や人殺しを擁護したりするものではない、もっと別の恒久的な平和や尊い愛の表現がこういう形になっているのだと、あるいは神の壮大な計画の中の一つの場面として象徴的に比喩的に表現されているのだと、理解されお読みになっておられると思います。

それでは、私たちはクルアーンに描かれたさまざまな戦闘シーンや暴力的な表現などを、キリスト教の聖書を読む時と同じように神の壮大な計画の一コマとして比喩的、象徴的に読むことができないのでありましょうか。

パウロの言葉に戻りますと「奴隷の女の子供」と「自由の女の子供」、ここで言われる自由の女とはアブラハムの正室のサラであり、奴隷の女とは彼の側室のハガルのことです。ハガルはイシュマエルという長男を産みますが、そのイシュマエルはアラブ族の祖となったと言われております。サラからはイサクが生まれています。イサクはイスラエル族の祖になっていきます。先のパウロの言葉によりますと、正室の子どもこそが神に選ばれた民族の正しい子どもであるということになるわけです。アブラハムの側室のハガルからはアラブ族が、正室のサラからはユダヤ民族がということから、パウロが言った「自由の女の子供」とは、キリスト教徒もユダヤ教徒も指すはずですが、このパウロの考え方から「その後のユダヤ人の差別や虐待、20世紀のホロコーストにつながるキリスト教の教えが見られる」と指摘するキリスト教の学者もおります。同時に、ハガルから生まれたイシュマエルを祖とするアラブ人には「奴隷の女の子供」だという考え方が適用され、それが十字軍の時のサラセン人、イスラーム教徒への攻撃と虐殺などの口実となったと見なされることもあります。

念のために、これは欧米の学者の見解であって私の考えではございません。

このように平和主義的であり、神の前の絶対平等と隣人愛を標榜したイエスやパウロの教えの中にも、細かく見てまいりますと、もちろん背景には比喩的、象徴的な意味合いを考えなければいけないわけですが、実に恐ろしい表現が出てくることになります。

(4) 服従と平和

それではもう一方の平和的な言葉を採り上げて

みたいと思います。クルアーンの平和的な聖句をみてみましょう。

だが、あなたがたと盟約した民に仲間入りした者、またはあなたがたとも自分の人々とも戦わないと、心に決めて、あなたのところにやってくる者は別である。もしアッラーの御心ならば、かれ(神)はあなたがたよりもかれらを優勢になされ、あなたがたと戦うであろう。それで、もしかれらが身を引いて、あなたがたと戦わないで和平(salam)を申し出るならば、アッラーはかれらに対して戦う道をあなたがたに与えられない。(4:90)

あなたがたに戦いを挑む者があれば、アッラーの道のために戦え。だが侵略的であってはならない。本当にアッラーは侵略者を愛さない。(2:190)

これはクルアーンの中でも平和的な聖句だと思われる箇所であります。「あなたがたと戦わないで和平を申し出るならば」で「平和」にsalamという言葉が使われています。イスラーム教徒の先生方から聞きますと、多くの方が「イスラーム(Islām)という言葉には『平和にすること』という意味が含まれている」とおっしゃいます。同志社大学一神教学際研究センター(CISMOR)では海外からの研究者を招いてシンポジウム、セミナー、講演会、ワークショップが行なわれていますが、そのためにシリア、エジプト、イラン、アジア、アメリカなどからいらしたイスラーム教徒の研究者、宗教家の方々と意見交換、講演を行ないます。そのほとんどの先生方は「イスラームという言葉には『平和にすること』という意味が含まれている」とおっしゃっています。

しかし私たちが注意しなければいけないのは、ここでいう「平和」(salam)という言葉は、私たち日本人が想定する平和とは異なるということです。クルアーンが語る平和とは「唯一の超越の神の命令に人類が絶対的な服従をすることによって世の中に戦争や騒乱がなくなり神の意思があまねく行き渡ること」を指しています。このために、他宗教の信者にとっては「この平和は奴隷の平和でしかないのではないか」と言われることになります。上記のクルアーンの聖句も、そういう意味での平和であると考えることができるかもしれません。

このことをもう少し詳しく説明しますと、「イスラームはテロリストの宗教だ」とおっしゃる件の若い研究者が「イスラームが他宗教に対して融和的で寛容な共存を図るとしても、それは他宗教の信者たちがイスラームの優位性を認めて二級市民に堕すこと、つまり奴隷の平和でしかないのだ」とおっしゃることになるわけです。(「奴隷」という用語には語弊があるかもしれない。イスラームでは一般にユダヤ教徒やキリスト教徒などの聖典の民は奴隷ではなく保護民とされるが、この研究者の持論の表現として、このまま使う。)

しかし私たちは考えてみなければなりません。人類の歴史が始まって以来、全世界が一様に同じく平和になった時期があったでしょうか。理想的には平和とは全世界に一様に社会的にも精神的にも平穏で騒乱のない状態が現れてくることでありますが、それはじつは夢物語にしかすぎないわけです。現実には一方の国や地域の平和は、対立する国や地域の平和ではありえませんし、一つの宗教やイデオロギーの平和は、他の宗教やイデオロギーの平和ではないからであります。

そういう意味では、クルアーンの平和は必ずしも私たちの考える平和と矛盾するものではないのではないでしょうか。つまり私たちはいつも心から平和を希求しますが、その平和もすべての人々にとって平和ではないということを忘れているわけです。「イスラームの平和が、異教徒にとって奴隷の平和でしかない」ことは、むしろ平和という言葉の意味から考えて当然ではないかと思われます。イスラームの平和がユダヤ教徒、キリスト教徒、仏教徒にとって奴隷の平和であるからといって「そんな平和はけしらかん、意味がない」と切り捨てることはできないと思うわけです。立場を変えてみますと、現在でも日本人の平和や経済的な繁栄は、韓国や中国の人々にとって本当に同じく平和や繁栄であるでしょうか。そうではないと私は思います。

イスラームは世界の諸宗教の中でも理想的な側面のみを標榜することはせず、きれいごとを言わない、宗教についても人間についても、長所も欠点も極めて正直に表明する宗教であると思われます。人間の行なう平和がじつは相手に対して奴隷の平和にすぎない可能性を包み隠さず表現していると見てとることができましょう。たとえ奴隷の平和であっても、ウマイア朝からオスマン帝国まで実に1400年間のイスラーム支配のもとで、保護民であるユダヤ教徒やキリスト教徒だけでなく、多神崇拝者、偶像崇拝者とされるゾロアスター教徒、仏教徒、ヒンドゥー教徒までが概ね平和裡に暮らすことができ、さまざまな形でイスラーム文明の興隆に貢献したばかりではなく、自らの文化や思想をも発展させてきた歴史的事実を考えると、ある意味でそれは「平和」であった、たとえ奴隷の平和であっても平和な世界であったということができるのではないでしょうか。

(5)秩序の宗教

先ほども申しましたが、イスラームの古典期に成立した教義には、人間を「信仰者」と「不信仰者」に分ける処遇がございます。イスラーム支配下に入り、宗教法が完全に維持されている世界を「イスラームの家」とし、未だイスラームの信仰を受け入れない人々が暮らす世界を「戦争の家」として区別するシステムです。戦争の家に属する人々に対して宣教活動を行なうことがジハードとして受容されてきたことも事実でございます。軍事的な領土拡大運動はこの宣教活動を伴っていたことも歴史上多々見られますが、イスラームの宗教的版図の拡大は、宣教や軍事的強制によるものよりも、むしろイスラーム政権の巧みな支配や宗教的寛容によるものの方が大きいわけです。

しかし軍事的手段であれ、平和的手段であれ、イスラームの宣教活動は預言者ムハンマドの時代から今日までさまざま形のジハードとして受け継がれていることは否めません。「さまざまな形の」ジハードと申し上げた中には「戦闘的な」という意味も含まれますが、ほとんどの場合は「平和的な」ジハードであったという意味だということができます。

繰り返しになりますが、同志社大学一神教学際研究センターで毎年、多くのイスラーム世界の研究者、学者、宗教家をお呼びしますが、すべての先生方は「イスラームは平和な宗教である」とおっしゃいます。当然ながらそこには現今のイスラーム蔑視に対抗するための護教的な姿勢が見られるかもしれませんが、しかし先生方はこのようなイスラームの平和を神への絶対的服従と同時に戦争がなく、平穏な状態という意味にも用いていらっしゃるように私は理解しております。

アメリカで活躍しているシーア派のインド系の方ですが、アブドゥルアジーズ・サッチェディーナという研究者がいます。この先生は「クルアーンの思想には本来的な宗教多元的な平和主義が見られる」と主張し、次のように言われています。

宗教的多元社会を指導する基本的な原則は、クルアーンの承認がなければ、言い換えれば他の宗教に救済宗教としての価値を認めることがなければ、歴史を通じて宗教的少数派に対するイスラームの待遇の顛末は、非キリスト教徒に対するヨーロッパの扱いと異なるものではなかったであろう。(*The Islamic Roots of Democratic Pluralism*、*Oxford, 2001, p.25.*)

ヨーロッパの社会では非キリスト教徒に対してヨーロッパ・キリスト教社会はどのような待遇を与えてきたか。ユダヤ人への差別だけでなく同じキリスト教の中でも異端とされたさまざまなグループに対する異端宣告、異端裁判、魔女裁判などを見ればわかるわけですが、そういう他宗教・他宗派に対する差別的な待遇はイスラームの支配下ではほとんど

見られなかったわけです。サッチェディーナ先生はクルアーンの49章13節を引用しながら「クルアーンによれば人類の多様性は避けられない緊張を生み出すのではなく、特定の宗教がその共同体のために共通の信仰や価値観や伝統を明らかにするために不可欠なものである」と主張されています。

> 人びとよ、われ（神）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、あなたがたのうち最も主を畏れる者である。（29:13）

これは、「この世の中にさまざまな宗教があり、異なった宗教を持つ人々が存在することはまさしく天地の創造主の神の意思である」という考え方であります。イスラームは平和ではなく服従を意味していることを、このサッチェディーナ先生も認めておられるわけですが、それは「信者へ要請される精神的な服従であって、異教徒の屈辱的な服従を意味しているのではない」とされています。

この考え方を支持する人もいれば、反対のご意見を持っている人もいらっしゃると思いますが、「イスラーム」という意味が、日本人が一般的に考える「平和ではない」という観点から、同志社大大学の中田考先生は「イスラームは平和の宗教ではなく、秩序の宗教である」とおっしゃっています。

平和と秩序は全く相反する概念なのでありましょうか。そもそも人間の住む世界は秩序がなければ、ものごとの正しい順序や筋道が実行されなければ、社会も人間の精神も混沌として無法状態に陥ってしまい、平和裡に運営されることはできません。時代や状況によってさまざまな立場がありますが、それでも平和と秩序は相互に切り離されることができない、倫理思想の観点から見ても、平和と秩序は同時に同じことを言い換えたにすぎないのではないかと思われるわけです。

海外のイスラーム教徒の先生方が、一様に「イスラームは平和な宗教である」とおっしゃるのに対して「イスラームは平和な宗教ではない」という考え方があるとすれば、その平和は、私たちが無反省に考える、ある意味のんびりした平和ではないということです。つまり日本人が普段考える平和ではないということなのではないかと思います。

（6）クルアーンの寛容性の再考を

これまで見てまいりましたように、旧約聖書や新約聖書の黙示録に見られる戦争描写に比べてみますと、極めて少ないということができるものの、確かにクルアーンの聖句には戦争や殺戮を命令し肯定する表現が見られることも事実であります。しかしキリスト教では聖書に記されている多くの殺戮や暴力の描写は現実の政治的な本当の戦争を指したり、命令したりしているのではなく、信者の精神的、宗教的な魂の戦いを指し、宗教的修養や鍛練の比喩として把握されております。もっともユダヤ教にもキリスト教にも、聖書の記述を文字通り受け止めて教条主義的に実行しようとする一群の人々、今、特にアメリカの政治家に見られるわけですが、ユダヤ教原理主義、キリスト教原理主義という思想を持った人々が存在し、国際政治の上に大きな力を及ぼしていることも周知の事実でありますが、本日はこの問題には、これ以上触れません。

もとから宗教的、精神的次元だけでなく、日常的、社会的、経済的な次元を含んだ総合的な宗教として展開してきたイスラームでは、理念的に宗教と政治を切り離すことはできません。クルアーンの「戦え」「殺せ」という命令をイスラーム法の解釈に基づいて文字通り戦争やテロ行為への命令として受け入れる思想が成立してくることも否めないことであります。そういう意味では、ほんの一部のテロリスト集団を対象としているのであったとしても、イスラームに対して批判的で厳しい姿勢を説く学者の指摘が全くの的外れであると決めつけることもできないかもしれません。ある一定の決まった方向だけからイスラームの教義を近視眼的に見るならば、確かにそのような立場も一理あるといわざるをえないかもしれません。

しかしそれでは、中世のイスラーム世界がなし遂げてきた、ユダヤ教徒とキリスト教徒との寛容で平和的な共存体制をどのように説明し、理解すればいいのでしょうか。もっとも反対派によればこの共存体制、すなわち「ユダヤ教徒とキリスト教徒を保護民として扱う保護民政策」は、聖典の民を二級市民として差別的に扱うことにほかならなかった、ということになるのでありますが、しかしどのような立場であっても、私たちがイスラームの名のもとに行なわれるテロリズムや軍事的暴力を解決しなければいけないという願いと姿勢を持っていることは明らかでございます。テロリズムを解決するためには、イスラーム教徒のテロについての思想を根本から学び直し、表向きの平和的なイスラーム教義の背後に潜んでいるテロや暴力を容認する思想を明るみに出して検討し、それによって新しい観点から世界のテロ対策を考え直さないといけないと思います。テロや暴力、戦争や虐殺は、当事者が誰であれ、決して行なってはならない人類の生存に対する罪であると私は考えております。

そのような立場から、私はイスラームの教義や思想について暴力的な側面をことさら強調することが、テロの撲滅や人権の擁護、世界平和につながるとは、とても思えないわけです。つまり「平和的な表向きのイスラーム教義が本当のものではなく、背後に潜んでいるテロや暴力を容認する教義こそが本当のイスラームの姿だ」と指摘することが平和的解決につながるとは、私は決して考えておりません。イスラーム思想の背後に密やかに暴力を容認する妖怪のような教義が潜んでいることが事実であったとしても、それは他の宗教にも、特に絶対的な平和や隣人愛を標榜するキリスト教においても、じつは等しく見られる現象であるからです。世界のどの宗教にも平和的な側面と暴力的な側面とが併存しているからです。

しかしそれにもかかわらず、イスラーム世界は、ごく近年に至るまで歴史の過程のほぼ全域で、異教徒たちと平和裡の共存をなし遂げてきたという歴史的事実がございます。私も、イスラーム世界で多くの政治的、宗教的衝突や内紛や騒乱、覇権志向の戦争などが行なわれてきたことを無視しなさいというつもりはありません。しかし戦闘規模や死者数、虐殺行為などは他の地域と比べても極めて少なかったことは、ユダヤ教徒の歴史学者たちも、今日、認めていることです。

まして現代のイスラーム教徒の大多数の人々が異教徒に対して軍事ジハードを実行して「イスラームの家」を拡大しようと考えているわけでもありません。イスラーム教徒の多くの人たちは「イスラームの家は多元主義的共存の中で、平穏な平和の中でなし遂げられるものだ」と考えていると私は思っております。

悲しいことに、宗教が掲げます理想的な理念と現実の暴力的な行動は、じつはコインのうらおもてのような表裏一体の現象であります。隣人愛を掲げ、敵をも愛せよと教えた究極の平和主義宗教であるキリスト教は、近年に至るまで十字軍、異端訊問、魔女裁判、植民地支配などの苛酷な暴力行為の擁護者となってまいりました。現代では特にアメリカの福音主義キリスト教会がパレスティナ紛争やイラク戦争を黙示録的な代理戦争として容認し、巨大な軍事的、経済的支援を行なっております。反対にジハードを教義に持ち、政教一致を理想として現実の政治活動の中で宗教的理念の実現を希求しているイスラームでは、歴史の過程で表面上の峻厳な文言とは裏腹に、異教徒や異文化に対しても寛容で温和な政策を採用してまいりました。

レオン・ポリヤコフという学者は、『反セム主義の歴史』という1975年にロンドンから出た本の中で、このように言っています。

> イスラームは人間の限界と弱さを取り込んだ人間の尺度にあった宗教である。一方でキリスト教の心優しい説教は、人間の歴史がこれまで知ら

なかったほどの最も戦闘的な最も極端な文明を主宰したが、他方、ムハンマドの好戦的な教えは、より開放的で、より寛容な社会を建設した。(*A History of Antisemitism*, Vol.1, London, 1975, pp.24-25.)

ポリアコフ氏はユダヤ教徒かもしれませんが、このように述べているのが大変面白いわけで、この見解はキリスト教とイスラームの比較の上で、まさに象徴的な見解であろうと思われます。

したがって、イスラームは本来的にテロや暴力を容認するという主張を、現代の一部のテロリストの行動規範として見ることには、大きな危険が伴うように思うわけです。確かに現実に自爆テロが収まらない、多くの市民や女性や子どもも巻き込むような戦闘行為が、またかと思うほど毎日のように続いています。今日は死者が50人、今日は20人というような新聞記事を見て、その数字にうんざりしてしまう毎日ではありますが、イスラームが本来的にテロや暴力を容認するという主張を現代の一部のテロリストの行動規範として見てはいけないと思います。またこのような「イスラームは本来的にテロや暴力を容認する」という主張は、クルアーンの主張と照らし合わせて、決して正しい主張でないということを改めて見直し、考えていくことが必要だろうと思います。

しかもこのような暴力やテロを、クルアーンの命令としてイスラーム教徒多数派の思想であると決めつけてしまうならば、イスラームをめぐる問題の解決はまさに不可能となってしまうと思われます。なぜならば、イスラームはもともと暴力的な思想や教義であって、それを信じているのであるとすれば、イスラーム世界の外側にいる私たちにテロリズム反対の声を上げようとする意欲を失わせてしまうことになるからです。

そのために、私たちがイスラームへの偏見、誤解や蔑視を克服して、人間としての共通性という原則の上に立って、クルアーンが教えた本来の思想に立ち返り、その理想を真摯に学ぶことによってムスリムの多数派と連帯していくことが、今ほど求められている時代はないのではないかと思います。私たちは、「イスラームは秩序の宗教である」という意味を今、真面目に尊敬を持って噛みしめ、学ぶ必要があるのではないでしょうか。

最後に私の好きなクルアーンの聖句をお読みしておきます。

そのことのためにわれは(神は)イスラエルの子孫に対し、掟を定めた。人を殺した者、地上で悪を働いたという理由もなく人を殺す者は、全人類を殺したのと同じである。人の生命を救う者は、全人類の生命を救ったのと同じである(と定めた)。そしてわが使徒たちは、かれらに明証を齎した。だが、なおかれらの多くは、その後も地上において、非道な行いをしている。(5:32)

私どもが自分の立場や信条や思想や宗教を離れて、世界のさまざまな宗教を客観的に学び、多くの人たちが信じている宗教の理想とする側面を正しく把握していくことが、今日、世界の中でのさまざまな宗教や文化の共存と平和につながっていくのではないかと、私はいつも思っております。このような考え方が同志社大学一神教学際研究センターの大きな目的でもあるかと思います。

一方で「イスラームは本来的に暴力やテロを容認するけしからない宗教である。だからイスラーム教徒たちが暴力やテロを本気で撲滅しようとしないから、黙認し、中には支援しようとする人たちがいるから、世界中でテロや暴力がなくならない」という声高な主張が一言でもあれば、営々と築き上げてきた私たちの努力が一瞬にして無駄になってしまう可能性があります。

しかし長いイスラームの歴史から考えてみますと、確かに現在、イスラーム教徒は非常に苦しい立場にありますが、信者の数から見ますと16億人という膨大な信者数を擁しておりますので、私は個人的にはあと5年でキリスト教徒数を追い抜くのではないかと思っております。イスラーム蔑視という今の情報社会の中で、イスラームに対する批判的な言説が大手を振って罷り通っている中にありながら、多くの若い人たちのなかで、日本人も含めてイスラームに改宗する人がどんどん増えてきている現状を、もう一度考えて見てみなければなりません。

信者の数から考えるとイスラームは発生以来、今が最も勢力のある時代かもしれません。何を持って勢力があるかないか、遅れているかいないか、後進地域かどうかというのは難しい尺度であると思います。ともかく世界中で多くの信者数を占めるイスラームに対して真摯に学び、その理想を感じ取っていくことは、じつは私たちのアイデンティティを見直し、もう一度学び直すことでもあります。

私は研究者としてイスラームを研究しておりまして、専門はイスラームの古典思想ですが、古典の神学思想を学ぶことによって、私自身のアイデンティティ、私自身の信仰を、もう一度問い直す作業の機会を神が与えてくれたものだと思っております。

今日はお聴きくださいまして、ありがとうございました。

CISMOR　10月22日

クルアーン解釈からみるジハード論

筑波大学大学院教授　塩尻 和子

講演の資料

クルアーンの引用は宗教法人日本ムスリム協会発行『日・亜対訳聖クルアーン』により、おもな注釈書としては『ジャラーラインのクルアーン注釈』(中田香織訳、中田考監訳)によった。(5章35節)のように「・・・記」「・・・書」などの記入がないものは、すべてクルアーンの引用である。聖書は新改訳(日本聖書刊行会)を用いた。

(太字にした言葉はジハードに関連する用語が用いられている箇所を指す。)

①あなたがた信仰する者よ、神(アッラー)を畏れ自分の義務を果たして神に近づくよう念願し、神の道のために奮闘努力しなさい。あなた方は恐らく成功するであろう。(5章35節)

②本当に信仰して移住した者たち、財産と生命を捧げて、アッラーの道のために奮闘努力した者たち、またかれらに避難所を提供して援助した者たち、これらの者は互いに友である。(8章72節)

③預言者よ、不信者と背教者に対し奮闘努力し、彼らに厳しく対処せよ。かれらの住まいは地獄である。何と悪い帰り所であることよ。(9章73節)

④アッラーの道のために限りを尽くして奮闘努力しなさい。神はあなたがたを選ばれる。この教えは、あなたがたに苦業を押しつけない。これはあなたがたの祖先、イブラーヒームの教義である。(22章78節)

⑤神聖な月が過ぎたら、多神教徒を見つけ次第に殺しなさい。また、彼らを捕虜にして閉じ込め、あらゆる策力をもって彼らを待ち伏せしなさい。しかし、もし、彼らが悔い改め、礼拝を守り、喜捨を差し出すなら、彼らの道を開いてやりなさい。実に神は寛容で慈悲深いお方である。(9章5節)

⑥あなた方が不信仰者と(戦場で)出あった時は、(彼らの)首を打ちなさい。彼らを皆殺しにするまで。そして(捕虜の)縄をきつく締め、その後に情けをかけるか、戦いが終わるときまでに身代金を(取りなさい)。(47章4節)

⑦宗教には強制があってはならない。正に正しい道は迷誤から明らかに(分別)されている。それで邪神を退けてアッラーを信仰する者は、決して壊れることのない、堅固な取っ手を握った者である。(2章256節)

⑧その七度目に祭司たちが角笛を吹いたとき、ヨシュアは民に言った。「ときの声をあげなさい。主がこの町をあなたがたに与えてくださったからだ。この町と町の中のすべてのものを、主のために聖絶しなさい。

・・・(中略)彼らは町にあるものは、男も女も、若い者も年寄りも、また牛、羊、ろばも、すべて剣の刃で聖絶した。(ヨシュア記6章16節～21節)

⑨カインは主に言った、「私の罰は重くて負いきれません。あなたはきょう、わたしを地のおもてから追放されました。・・・私を見付ける人はだれでもわたしを殺すでしょう。」主は彼に(カインに)仰せられた。「いや、そうではない。誰でもカインを殺すものは7倍の復讐を受ける」(創世記4章15節)

⑩わたしが来たのは地に平和をもたらすためだと思ってはなりません。わたしは平和をもたらすために来たのではなく、剣(つるぎ)をもたらすために来たのです。(マタイ10章34節)

⑪しかし、聖書は何と言っていますか。「奴隷の女とその子供を追い出せ。奴隷の女の子供は決して自由の女の子供とともに相続人になってはならない。」こういうわけで、兄弟たちよ。私たちは奴隷の女の子供ではなく、自由の女の子供です。(ガラテア書4章30節)

⑫だが、あなたがたと盟約した民に仲間入りした者、またはあなたがたとも自分の人々とも戦わないと、心に決めて、あなたのところにやってくる者は別である。もしアッラーの御心ならば、かれ(神)はあなたがたよりもかれらを優勢になされ、あなたがたと戦うであろう。それで、もしかれらが身を引いて、あなたがたと戦わないで和平(salam)を申し出るならば、アッラーはかれらに対して戦う道をあなたがたに与えられない。(4章90節)

⑬あなたがたに戦いを挑む者があれば、アッラーの道のために戦え。だが侵略的であってはならない。本当にアッラーは侵略者を愛さない。(2章190節)

⑭人びとよ、われ(神)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、あなたがたのうち最も主を畏れる者である。(49章13節)

⑮そのことのためにわれは(神は)イスラエルの子孫に対し、掟を定めた。人を殺した者、地上で悪を働いたという理由もなく人を殺す者は、全人類を殺したのと同じである。人の生命を救う者は、全人類の生命を救ったのと同じである(と定めた)。そしてわが使徒たちは、かれらに明証を齎した。だが、なおかれらの多くは、その後も地上において、非道な行いをしている。(5章32節)

公開講演会

二本角が表すもの—
西アジアにおけるアレクサンドロス大王の神聖化

日　　時:2005年12月17日(土)　14:00−16:00
会　　場:同志社大学　今出川キャンパス　神学館礼拝堂
講　　師:山中由里子(国立民族学博物館民族文化研究部助手)
司　　会:中田　考(同志社大学大学院神学研究科教授)
共　　催:一神教学際研究センター、日本オリエント学会

講演要旨

アレクサンドロスに関する言説は歴史や物語というジャンルだけにとどまらず、また象徴されるものも多様である。まさにアレクサンドロスは「千の顔を持つ英雄」であるといえる。そして、その顔の一つは宗教と深い関係がある。

今回の講演では、『コーラン』第18章「洞窟」82-97節に登場する二本角(ズー・ル=カルナイン)とアレクサンドロス伝承との関連やこの二本角の啓示が下された経緯と、タバリーの『タフシール』、サアラビーの『預言者伝集』、そしてニザーミーのアレクサンドロス物語を例としてイスラーム世界におけるアレクサンドロスの神聖化について焦点が当てられた。最後に日本と中国に伝わったイメージも取り上げられた。

アラビア語・ペルシア語の文献ではアレクサンドロスは「二本角のアレクサンドロス(アル=イスカンダル・ズー・ル=カルナイン)」としてしばしば表れる。これは『コーラン』の「洞窟」章82-97節に登場する二本角(ズー・ル=カルナイン)に由来する。これはアッラーがムハンマドに「みな」が二本角について質問して来た時の答えについて語る一節である。二本角が誰であるか、なぜ二本角と呼ばれるのかについての記述はなく、長い間論争の的となっていた。現在、この一節がシリア語のアレクサンドロスに関するキリスト教伝承に拠っているというネルデケによる推断が最も有力とされている。

イスラーム以前にすでにユダヤ・キリスト教において、アレクサンドロスは神聖な地位を得ていた。ユダヤ教徒は神の国を地上にもたらすメシアとしてみなし、キリスト教ではイエス・キリストの先駆者としてみなした。イスラームはこのようにすでに神聖化されたアレクサンドロスを自らの宗教の擁護者、布教者、預言者の二本角として受け入れたのである。

タバリーの『タフシール』ではユダヤ・キリスト教の伝承の影響が多く見られるが、比較すると神の使徒としての役割が強調されており、歴史的地理的な記述はなく、寓意的な意味合いが強い。また、サアラビーの『預言者伝集』では歴史書からの引用を含み、誕生から死までの一貫したアレクサンドロス伝となっている。それゆえ、訓戒的な要素を持つ。一方、ニザーミーのアレクサンドロス物語は3部構成になっており、布教者としての征服者、哲人王、そして預言者として表される。最後には人間の限界を教訓的に示す。ニザーミーは様々なアレクサンドロス伝を元としながらイスラーム的英雄として描いている。

イスラームとユダヤ・キリスト教と大きく異なる点は、イスラームがアレクサンドロスの征服地域と大部分を同じくした地域の支配者であったということである。そのためカリフ達の現実のモデルとなりえた。聖戦と当てはまる戦闘的な側面と信者共同体を外的から護る守護者としての側面が表れている。このような二本角のアレクサンドロスではあるが、彼の野心はイスラームにおいても教訓の対象となった。しかしながら、彼の昇天についてのエピソードによると中世ヨーロッパのキリスト教神学者ほど批判的ではなかったように思われる。

『コーラン』の二本角についてはアレクサンドロスにまつわる歴史的な文脈は書かれてはいないが、『コーラン』以降の宗教文学においても、歴史叙述においても、文学作品においても、聖別された二本角と歴史的人物であるアレクサンドロスは常に密接な関係にあったのである。

(CISMORリサーチアシスタント・神学研究科博士後期課程　細谷歩美)

プログラム

1. あいさつ:前田　徹(日本オリエント学会常務理事)
2. 講演:山中由里子
3. 質疑応答

二本角が表すもの——西アジアにおける アレクサンドロス大王の神聖化



国立民族学博物館民族文化研究部助手
山中由里子

アレクサンドロス大王が、紀元前323年に33歳の若さで死ぬまでにエジプトからインダス河領域まで広大な土地を征服したことは、皆さんもよくご存じだと思います。アレクサンドロス大王というと何を思い浮かべられますでしょうか。アレクサンドロスと言えば、天才的な武人、世界征服の野望を持った男、東西文明交流の道をつくった男、シルクロード、ヘレニズム文化などを思い浮かべられるかもしれません。空に飛んで昇っていくという話、ゴグとマゴグの話も出てきます。私は歴史上の人物の中で、これほど後世に広く多くの伝説を残した人間はいないのではないかと思います。

世界中にアレクサンドロスを主人公とした伝説、物語が伝わっています。世界中のいろいろな時代の人々が、それぞれにアレクサンドロスに何らかの象徴、寓意を見いだそうとしてきました。それは野望であったり、征服欲であったり、好奇心、探究心、異文化に対する寛容、東西の融合、人間の限界などであります。私はイスラームの勃興からモンゴル侵攻までの時代、日本で言えば古墳時代末期から鎌倉時代はじめくらいの時代におけるアラビア語、ペルシア語文献の中で、アレクサンドロスがどのように描かれていたかという研究をしております。一神教学際研究センターでのお話ということで、今日は特にアレクサンドロスが持つ宗教的な象徴性についてお話をしたいと思います。イスラーム教徒の人々がアレクサンドロスに何を見たか。アレクサンドロスについて何を語ったかを具体的なテキストを見ながら考察したいと思います。

出発点になるのが『コーラン』第18章「洞窟」82～97節です。そこに、二本角を持った男、アラビア語ではズー・ル＝カルナインが登場します。『コーラン』の一節を読ませていただきます。

「また皆が汝に二本角のことで質問をしてくるだろう。言ってやるがよい。ではお前らに彼の話を一つ語って聞かせよう」。これは『コーラン』の啓示なのですが、神様がムハンマドに語っている言葉です。「皆がお前にこういう質問をしにくるだろうから、こう答えればいい」と教えてあげているわけです。皆というのは誰のことを指しているか、あとでお話いたします。「そもそも我らは彼の権能を地上に打ち立て、かつこれにいかなることでも意のままになしうる手だてを授けたが、彼はある一つの道をとり、遂に日の没するところにたどりついた。見ると日の沈むのは泥の泉で、そこに一群の人々が住んでいるのに出会った。我らが『これ、二本角よ、お前、この者どもを懲らしめるか、それとも優しくしてやるか』と言えば、彼が言うことに『不義なす者はまず我らが懲らしを加えておいて、次に主のお手もとにつれていかれ、改めて、いやというほど懲らしめられるということになりましょう。しかし信仰深く善行に勤しむ者は、この上もない見事なご褒美をいただいた上、我らとしても、ごく楽な仕事を命じてやることになりましょう』。それからまた彼は一つの道をとり、遂に日の昇るところにたどりついた。見ると日の昇る国の住民は日覆いというものを全然持たぬ人々であった。とまあ、こんな具合であった。彼にどれくらい勢力があったかということは我ら、アッラーのみだけが完全に知っていた。（中略）。それから彼は一つの道をとり、今度は北の果てに向かう一つの道をとり、遂に聳え立つ二峰の間にたどりついた。見ればその手前にある民族が住んでいて、これは言葉をほとんど解さない。この者どもが言うことに『おう、二本角様、ヤージュージュとマージュージュが我が国を荒して困ります。あなた様に貢ぎ物を差し上げますゆえ、なんとか彼らと私どもの間に防壁をつくっていただけませぬか』と。『主に賜った我が勢力の方が、お前方の貢ぎ物などよりどんなにありがたいことか、まあとにかくお前たち、精出してわしに手伝ってくれ。お前方と彼らとの間に防壁をつくってやるから。どんどん鉄の固まりを運んでくるがよい』と彼は言い、やがて両方の絶壁が平らになった頃を見はからい、『それ吹け』と声をかければ、それはたちまち火と燃える。そこで今度は『どろどろに溶けた銅を持ってくるがよい。あそこへぶちまけるから』と言う。『もうこうなってはさすがの彼ら（ヤージュージュとマージュージュのこと）も乗り越すことはできぬ。穴を開けることもできぬ。これは皆、神様のお情けであるぞ。だがいよいよ神様のお約束が果たされる時（最後の審判の時）が来れば、この防壁も叩きつぶされてしまうであろう。神様のお約束は必ず実現するから』と彼は言った」。これが『コーラン』第18章にある二本角に関する啓示です。

「皆が、尋ねに来るであろう」という皆は誰なのか。一体どういう経緯で啓示が下ったのかということをご説明しますと、この啓示が下された経緯は、タバリーという学者が書いた『コーラン』注釈書に二つの伝承が載っています。二本角の啓示がどういうコンテキストで下されたかが書いてあります。一つの伝承はウクバ・イブン・アーミルという人に遡るハディース（伝承）です。ウクバはムハンマドと一緒に戦ってきた人で、後にエジプト総督になった人です。ウクバは自分がムハンマドに仕えていた時の話としてこう語っています。

「ある日、私がムハンマドに仕えていた時のこと。あの方の家から出たところで何人かの「啓典の民」の人々に出会った。その者たちが言うには『我らが預言者に尋ねたいことがある。家に上げてもらえぬか』。私は家に入り、このことをムハンマドに知らせた。ムハンマドが言うには『私と彼らは何の関係があるというのだ。私にはアッラーが教えたもうた知識以外には何もない。水を汲んで清めをしてくれ』と言ってムハンマドは礼拝をされた。それが済むや否や、お顔に喜びの表情が浮かぶのを私は見た。そして『彼らを中へ通しなさい。わが教友と見なしたものは誰でも入れてやりなさい』とムハンマドは言われました。彼の者たちは中へ入り、あの御方の前に立った。あの御方は言われた。『お前方は、お前方の書物に書かれていることを私に尋ね、私が答えることを望んでおられる。もしそうお望みならば答えてしんぜよう』。彼らは『まさにその通り。お答えくだされ』と言った。あの御方は言われた。『二本角についてお前方の書物に何が書かれているか尋ねにきたのであろう』」。

「啓典の民」というのは『コーラン』の中では真の神の啓示した教えの信者のことで、ユダヤ教徒、キリスト教徒、サービア教徒とされています。ここで出てくる啓典の民というのはムハンマドの宗教活動に対立していたユダヤ教徒のことだと考えられます。ムハンマドの預言に彼らは疑いを持っているわけです。ユダヤ教徒たちはムハンマドを訝しく思っているわけです。ユダヤ教徒たちはムハンマドが本当に預言者なのかを試しに来たわけです。しかし神様はそういうやつらが来て、こういう質問をしにくるであろうとわかっているので、ムハンマドに啓示を下して「こいつらが来たら、こう答えなさい」と教えてあげる。「礼拝を済ませるや否や、ムハンマドの顔に喜びの表情が浮かんだ」というのは、その瞬間に訪問者たちの問いに対する神の啓示が下ったことを示唆しています。この伝承によりますと、ムハンマドは啓典の民がムハンマドに問いかけてくる以前に、すでに彼らの質問も、それに対する答えも神によって知らされていたことになります。

タバリーの『コーラン』注釈書には、イブン・アッバースという619年から68年、あるいは688年に生きた、『コーラン』解釈学において大きな権威を持っていた人に遡るもう一つの伝承があります。それによると、もともとメッカにいた多神教徒のクライシュ族という人々が、ムハンマドの預言者としての活動を訝しく思い、だんだん力を持ってくるムハンマドに対して危惧を懐く。多神教徒が「こいつら危険人物だ」ということで、ユダヤ教徒の学者たちのところに行って「どうやったら本当の預言者か調べることができるでしょうか」と意見を請いにくる。そういう内容が書かれています。

「彼ら、クライシュ族の代表者二人は預言者、ムハンマドについてユダヤ教識者に尋ね、彼の行動や言説の一部について説明した。彼らは言った。『あなた方こそ、啓典の民です。我々はあなた方に我々の同胞について知らせてきたのです』。彼らがこう言うと、ユダヤの博士たちはこのように言った。『その者にこれから教える三つの質問をしなされ。もし答えることができたなら、その者は神に遣わされた預言者じゃろう。答えられなければ、そやつは嘘つきじゃ。自ら、ごろうじよ。太古に姿を消した若者たちについて尋ねられよ。彼らのことについて、また彼らにまつわる不思議な物語は何であったのか。それから地の東の果てと西の果てまで達した彷徨う男について何を知っているか尋ねよ。最後に我らの霊について問うてみられよ。もし答えることができたなら、その者はまさに預言者であるゆえ、彼の教えを奉じよ。もし答えられなければ嘘つきであるゆえ、そやつについてお前方が望むように何とでもするがよい』」。

クライシュ族の二人はメッカに戻りました。ムハンマドを試すために、ユダヤ教徒たちが教えてくれたクイズ、謎、三つの質問をムハンマドに投げかけます。ムハンマドは同じ伝承の中で「明日、答えるよ」と約束しますが、「もしアッラーの御心ならば」と付け加えることを忘れてしまうんです。そのために約束の日が過ぎてもなかなか神の啓示が下りません。15日目にようやく天使ガブリエルが来て「あんた、『もしアッラーの御心ならば』というのを忘れただろう、だめだよ」と、まず注意しておいてから啓示の内容、『コーラン』18章にある内容の啓示を下します。東と西を彷徨う男に関する二つ目の質問が二本角に関する質問です。他のも『コーラン』の中に触れられている「7人の眠り人」と霊のことなどで、『コーラン』の中に啓示があります。

今のタバリーの『コーラン』注釈書に上げられている二つの伝承は、二つとも二本角に関する天啓が示された経緯です。アラビア語で、アスバーブ・アン=ヌズールと言います。二つの説明には明らかに食い違いがあります。最初の伝承ではメッカの多神教徒ではなく、啓典の民が自分たちの書物に記されていることについて直接尋ねてきたことになっています。ムハンマドはその場で即答したように伝えられています。最初に上げた伝承は、ムハンマドに接していた教友ウクバの証言という点で、イスラーム伝承学においては特に尊重されますが、すべての教友の言が事実を語っているとも言えません。もう一つの方はイブン・アッバースという権威のある初期の伝承学者の説です。どちらに、より信憑性があるか、私は伝承学の専門ではないので専門家に任せることにして、二本角に関する『コーラン』の一節の背景には預言者としてのムハンマドの威信を失墜させようという多神教徒、ユダヤ教徒の試みがあったということが、これらの伝承からわかります。

啓示の内容に戻りますが、二本角に関して問いかけられた時にはこういうふうに答えなさいという神の啓示によると「二本角とは神によって権能を地上に打ち立てられ、地上を支配する力を与えられ、いかなることでも意のままになしうる手だてを授けられた人物」とされています。『コーラン』のテキスト自体は、どこの国の人であったかという特定はしておらず、また二本角という不思議な名前の由来も意味も明らかにはしていません。二本角は三つの道をとります。まずは日の没するところ。つまり西の果てに行き、次に日の昇るところ、東の果てに達します。これらの地で彼は神から与えられた力を持って不義なすものを懲らしめ、信仰深く善行に勤しむ者には、ごく楽な仕事を命じてやる。最後にたどりつくのが聳え立つ二つの山の間。北方にあるというのは解釈学者たちの間の有力な説ですが、『コーラン』自体には「もう一つの道をとった」としか書いてありません。そこで出会った民に嘆願され、二本角は彼らを脅かすヤージュージュとマージュージュという野蛮な民族を奉じ込めるために山の間に巨大なダム、壁を建設します。

このヤージュージュとマージュージュという名前の民族は聖書にも登場するゴグとマゴグのことです。聖書では「創世記」10章「エゼキエル書」38章、「ヨハネの黙示録」20章に出てきます。ゴグとマゴグは文明世界を脅かす北方の伝説的な蛮人で、トルコ民族のこととか、タタール人のこととか、モンゴル人のこととかいろんな説が言われてきます。ゴグとマゴグ伝説の形成自体は詳しく触れませんが、伝播の過程で「アレクサンドロス物語」というものの中に採り入れられます。アレクサンドロス物語の原型は、紀元後3世紀くらいまでにエジプトのアレクサンドリアでギリシャ語によって編纂された、アレクサンドロスを主人公とした空想的な遠征物語です。その後、世界各国にいろいろな形で伝播します。アレクサンドロス物語の一部のバージョン、ことにユダヤ色の強い、ガンマ系と言われているバージョンは「アレクサンドロスがゴグとマゴグの侵略から文明世界を守るために山の間に堰を建設する」という話が重要なエピソードの一つとなっています。つまりイスラーム以前からゴグとマゴグ伝説とアレクサンドロス物語が融合していたことから考えても、ヤージュージュとマージュジュを封じ込める『コーラン』の二本角の話にアレクサンドロス伝承が関連していることは明白であるようにみえます。しかし『コーラン』の一節にはアレクサンドロスという名前は登場しません。

二本角というのは誰か。二本角の正体とは何か。『コーラン』第18章に登場する二本角が誰で、どうして二本角という名前で呼ばれているのか。これは、イスラーム初期の識者の間で論争の的になってきました。二本角は誰かという質問に対して、いろいろな伝承、説が唱えられ、議論の経緯もややこしいのですが、簡単にまとめると三つの説があります。一つは二本角とはアレクサンドロスのことである。もう一つは古代イエメンの王様のサアブのことである。また一つはイランの伝説的な王様、ファリードゥーンである。この人はアブラハムと同時代の人であると言われていた伝説的な王様です。二本角はアブラハムと同世代の人のはずなので、このような説があります。大きく分けてこの三つの説がイスラーム初期から学者たちの間で言われてきました。その中でも有力だったのが、二本角はアレクサンドロスであるという説です。アレクサンドロス説を唱えるもととなる伝承が、タバリーの『コーラン』注釈書に出てくるウクバ・イブン・アーミルの証言の続きにあります。

「ムハンマドは二本角について尋ねにきた啓典の民に対して、彼はルームの若者（ルームはギリシャ、ローマのこと）で、エジプトに来てアレクサンドリアの町を建てた」。アレクサンドロスという名前自体はここには出てきませんが、ルームの若者、つまりギリシャの若者でアレクサンドリアを建設したと言えばアレクサンドロス以外には考えられません。タバリーの『タフシール』（『コーラン』注釈書）の中に入っているもう一つの二本角を最も明確にアレクサンドロスと同一視しているのは、ワフブ・イブン・ムナッビフという伝承学者に遡るものです。古人の物語についての知識を持っていたイエメン人のワフブ・イブン・ムナンビフによると「二本角はルーム人で、ある老婆の一人息子であった。その者の名前はアル・イスカンダルと言ったが、二本角と呼ばれた所以は頭の両側が銅でできていたからである」。アル・イスカンダルというのはアレクサンドロスのことですが、この名前が直接言及されているのは、タバリ

ーが上げている多くの伝承の中でもこの一節だけです。ここでは二本角は王ではなく、ある老婆の一人息子、ルーム人となっています。二本角と呼ばれた所以は頭の両側が銅でできていたからだと。この奇妙な説明はタバリーの他の箇所にも上げられています。この一節の後には二本角と神様の対話、地の果ての諸民族との聖戦、ゴグとマゴグの防壁の建設と話が続くのですが、続きの部分に関しては後で採り上げます。

「二本角」という不思議な名前の由来について、頭の両側か銅でできていたという他にもいろいろな説明がされました。12世紀の有名な神学者でラージーという人の『コーラン』注釈書において二本角の名前の由来に関するそれまでの時代の説明がまとれられています。そのうちおそらく広く受け入れられていたと思われるのが一番の説です。「太陽の二つの角、日が昇るところと日が沈むところまで達したから」という、アラビア語はカルンは「太陽の光」、明け方の最初に表れる光線も意味します。二本角が日の没するところから日の昇ることころまでたどりついたという『コーラン』の説と、カルンの二重の意味を利用した説明です。二番目は、イランの伝説、伝承に基づいたものですが、二本角とアレクサンドロスが同一であるという前提に基づいた説です。アレクサンドロスが二本角と呼ばれるのはペルシャ人とギリシャ人の二つの血統を引いているからというものです。イラン系のアレクサンドロス物語では、アレクサンドロスはペルシャの王様のダレイオスとギリシャの王様の娘の間にできた子どもであって、半分ペルシャ人だったという伝説があります。ペルシャ人とギリシャ人だったから二本の角なのだという説明もされました。

もう一つ注目したいのが7番「彼の王冠に角がついていたから」。11番「その勇気が敵に角を突く牡羊のようだったから」。7の冠についた角というのはヘレニズム時代のリュシマコスやプトレマイオスといった、アレクサンドロスの後継者たちが鋳造した貨幣に彫られている雄羊の角をつけたディアデム(冠)を被ったアレクサンドロスの肖像を思わせます。フランス国立図書館の貨幣部門に所蔵されているルイ14世のコレクションのカメオがありますが、紀元前4世紀末に作られたもので、製作者と考えられているピュルゴテレスはアレクサンドロスが唯一「お前は私の肖像をつくっていい」と許可されていた彫刻家です。アレクサンドロスの横顔がカメオに掘られていまして、角はゼウス・アモン神を象徴していると言われています。もっとよく知られているのが、アレクサンドロスの顔が入っている貨幣、後継者の一人のリュシマコスの4ドラゴム銀貨やプトレマイオスの4ドラコム銀貨です。リュシマコスの方はカメオを模倣していると思いますが、ディアデム(冠)に雄羊の角がついています。プトレマイオスの方はインドも制覇したアレクサンドロスのことで、インド象の角の冠がついています。東京国立博物館でアレクサンドロス大王東西文明交流の展覧会が開催されましたが、そこに出展されていたペラ(アレクサンドロスのマケドニアの故郷)で出土したパン(牧神)の姿のアレクサンドロス像は、山羊の角が生えているものです。ヘレニズム時代の美術品に角を冠したアレクサンドロス像があり、この図像が二本角の名称のもとになっているという説もあるのですが、確固たる文献的な証拠はありません。

11番の「その勇気が敵に角を突く雄羊のようだったから」という解釈も雄羊の角をつけた肖像との関連が考えられます。雄羊の角はアレクサンドロス自らが、その子であると称して崇めたゼウス・アモン神の象徴物でした。エジプトの奥地にあるオアシスにゼウス・アモン神殿がありますが、そこを遠征の途中にわざわざ寄り道をして神殿の神託所を訪れた時、アモン神に「お前はわしの子だ」と神託を告げられたと言われている伝説があります。これは生存中にアレクサンドロス自身が実際にそう聞いたと主張していたことです。自分で冠を被って「私はアモン神の息子なのだ」と。晩餐の時、雄羊の角をつけたアモン神を装ったり、彫刻家たちに角をつけた肖像を彫らせたりしたという記録があります。アレクサンドロスとゼウス・アモン神の角とのかかわりに直接言及しているイスラーム世界の著作はありません。アラブの学者による、アレクサンドロスに角が生えているコインが出土したという記述は私の知る限りないので、証明はまだされていません。初期のカリフにはアレクサンドロスに対する考古学的な興味がかなりあったようで、アレクサンドロスにまつわる遺跡をカリフが掘らせていたということも歴史書に残っていますので、皆、知っていたのかもしれません。

雄羊の角ともう一つ関連が考えられるのは、旧約聖書「ダニエル書」第8章の預言と『コーラン』の二本角との関係です。「ダニエル書」には二本角の雄羊が一本角の山羊によって打ち倒されるという預言を見たダニエルに対して、天使ガブリエルが「この二本角の雄羊はメディアとペルシャの王様であり、荒々しい山羊はギリシャの王である」と説明しています。そもそもムハンマドを試すためにユダヤ教徒たちが自分たちの書物の中からいくつかの質問を用意したことが伝承に入っていましたが、これが事実であったとすると、ユダヤ教徒たちが参照したのは旧約聖書「ダニエル書」の一部であったのではないかとも推察できます。この点において「ダニエル書」のヘブライ語テキストで使われているヘブライ語のローケ・ラーナーイム、二本角を持っているという意味ですが、そのヘブライ語とアラビア語のズー・ル＝カルナインという言葉が似ていることは意義深いことです。しかし『コーラン』の二本角と旧約聖書「ダニエル書」の二本角の雄羊はぴったりと合うわけではありません。イスラーム教徒の識者の多くは『コーラン』の二本角がアレクサンドロスであるとしていますが、「ダニエル書」の預言の解釈においてユダヤ教徒たちは「一角の山羊がギリシャの王様である」と天使ガブリエルが説明したということで、二本角の雄羊ではなく、一角の山羊の方がアレクサンドロスだと見ています。それに、「ダニエル書」の二本角はゴグとマゴグの伝説とは関係ありません。

一神教とアレクサンドロスの関係についてお話します。二本角の正体の謎はいろいろな説明が試みられるにしたがって、いよいよ複雑になります。イスラームの識者たち、学者たちは決定的な回答を得ることができず、その後も19世紀の西洋と東洋学者たちも引き続きこの論議をして、二本角の正体についてさまざまな意見を交わしてきました。「ダニエルの書」やユダヤ教徒のメシア思考、救世主思考との関連性においての説明も試みられました。様々な論文のやりとりがありましたが、論戦に終止符を打ったのは、1890年に発表されたテオドール・ネルデケというドイツの東洋学者の「アレクサンドロス物語の歴史に関する論考」です。ネルデケはこの論文において「『コーラン』の二本角の一節は、シリア語のアレクサンドロスに関するキリスト教伝承によっている」と推断しました。『コーラン』の洞窟の章、二本角のことが載っているものは、そもそもキリスト教の説話に題をとった啓示が多いのですが、ネルデケはそこに含まれている二本角の一節もキリスト教徒が翻訳したアレクサンドロスにまつわる伝説に基づいているということを文献学的に証明しました。後にライニンクというオランダ学者がネルデケの時代設定を修正しました。ライニンクは「シリア語のアレクサンドロス伝説は紀元628年～637年の間に成立したものだろう」と言いました。この時代はどういう時代か。歴史的なコンテキストを言いますと、当時、ビザンチン皇帝のヘラクレイオス1世がササン朝と戦っていました。ビザンチン皇帝ヘラクレイオス1世の対ササン朝ペルシャのプロパガンダと結びついていたのではないかと言われています。シリア語の伝説の中のアレクサンドロスのペルシャ王に対する勝利、皇帝ヘラクレイオスが628年、ペルシャ軍に徹底的な打撃を与えてシリア、エジプトを奪回したという勝利を暗示していると言われています。

シリア語伝説と『コーラン』の二本角との類似点だけ上げます。まず、アレクサンドロスが世の果て

へ遠征すること、太陽が天の窓に入るところ、つまり西から北へ向かうこと、日の昇るところに住む人々の描写が似ている。ゴグとマゴグなどを含むフン族を封じ込める鉄と銅の堰、関門の壁を建設する一節があること。終末の時、最後の審判の時にはその堰が破られるだろうという預言があること。これらの点において『コーラン』の二本角と類似しているわけです。『コーラン』の一節がこれに基づいているのではないかという決定的な証拠となったのは、次の2節です。シリア語のアレクサンドロスにまつわるキリスト教伝説の中にある実際の文章ですが、その最初の2節です。この伝説の中でアレクサンドロスがアレクサンドリアを出発する際に神に祈りを捧げます。その時にこういうふうに言います。

「神よ、諸王と諸士師の主よ、我は知る、御身が我を他のすべての王の頂点に立たせ、我が頭に二本の角を生やしたもうたことを。それをもって万国をつき抑えるように。どうか天空よりお力をお授けくださるように。世界中の国々に勝る力を得て、それらを罰することができるよう、我は御身の名を永遠に賛美し、御身の記憶は不屈のものとなるであろう。我が国の憲章に神の名を記せば御身にとって永久の記録となるであろう」。ここに2本の角を生やしたもうた、とアレクサンドロスが神様に祈りの中で言うわけです。

別の箇所にアレクサンドロスがペルシャの王様と戦う前、前の晩、寝ているアレクサンドロスの前に神様が現れて、こう言う場面があります。

「見よ、我は汝にあらゆる国々に勝る力を与え、鉄の角を2本、汝の頭に生やした。汝がこの世の国々をつき抑えるように。(中略)だが見よ、大勢の王とその軍が汝を討つためにやってくる。我が名を呼ぶがよい。汝の助けに参ろうぞ」。

この二つの節にあるように、アレクサンドロスにまつわるシリア語の伝説ではこの世の国々をつき抑えられるようアレクサンドロスが神様から授かった力が2本の角に象徴されています。それが『コーラン』ではアッラーが「権能を地上に打ち立て、かつこれにいかなることでもなしうる手だてを授けた者の名前」、二本角となっているということです。

『コーラン』の二本角説話の内容はキリスト教伝説に似たアレクサンドロス伝承からとられたものであったことは疑いないとしても、いろいろと疑問は残ります。すでにタバリーの『コーラン』注釈書に記されている伝承が事実だとすると、そもそもムハンマドに二本角について尋ねにきたのはキリスト教徒ではなく、ユダヤ教徒だったと思われます。文献学的には「『コーラン』の二本角が、シリア語のキリスト教伝説に基づいているというネルデケの説は正しいのかもしれませんが、ムハンマドが、正しく言えば神様が、二本角の話を啓示として伝えたという政治的な背景を十分に説明していません。なぜユダヤ教徒たちは二本角についてムハンマドに尋ねにきたのか。ムハンマドがこの人物に語ることによって、正確に言うと神様が、ムハンマドにこれを語らせることによって、ユダヤ教徒たちに何を訴えようとしたのでしょうか。二本角という名称自体はユダヤ教徒の救世主的文学に古くからあります。またユダヤ化されたアレクサンドロス伝説、アレクサンドロス物語もヘレニズム時代からすでにあったことは確かです。でも二本角とアレクサンドロス伝説を具体的に結びつけているのは、現存する文献の中ではシリア語キリスト教伝説が最も早い例のようです。キリスト教シリア伝説がユダヤ教伝承の影響を受けている可能性も考えられますが、どちらかが一方に影響を与えたというのではないかもしれません。7世紀中頃といえば、東ローマ帝国、ビザンチン帝国があり、ササン朝ペルシャがあり、そこにムハンマドがのし上がってきたという、三つ巴の戦いがあった動乱の時期です。この動乱の時期にキリスト教徒もユダヤ教徒もアレクサンドロスを救世主とする同じような伝承を共有して、それぞれが都合のよい筋書きの中に折り込んでいたのではないかと考えるのがよいかもしれません。

そもそもなぜ、アレクサンドロスが一神教においてこれほど神聖な地位を得られたのかという点について触れますと、アレクサンドロスの神格化の芽はすでに彼の生前からありました。ゼウス・アモン神の恰好をしていたことはすでに述べましたが、ヘレニズム時代にはアレクサンドリアに建てられた彼の墓を中心とした、アレクサンドロス崇拝にまで発展しました。アレクサンドロス物語の原型に近いとされるアルファ系では、アレクサンドリアにおける大王崇拝を反映した一節があります。セラピス神という神様がアレクサンドロスの夢の中に現れて、彼の運命とアレクサンドリアの将来について語る預言があります。その預言の中でセラピスは「アレクサンドロスは野蛮な国々の民族を征服した後、死にながら死なずにアレクサンドリアに戻り、そこで神として崇められるようになる」と告げています。

その他、古代ギリシャの「預言文学」においてもアレクサンドロスはペルシャ帝国を滅ぼし、ギリシャ文明に勝利をもたらす英雄として描かれています。ヘレニズム時代にアレクサンドロスの神格化の芽はあって、それがローマになると、ローマの皇帝崇拝の原型になるわけです。ローマの皇帝たちには自らをアレクサンドロスになぞらえたいという願望がありました。我こそはアレクサンドロスなり、という恰好をしたり、アレクサンドロスがしたことと同じことをしてみたり、というアレクサンドロス模倣が流行りました。その一つの例がポンペイウスがアレクサンドロスを真似したヘアスタイルをして、虚ろな眼差しで見ている。小太りなポンペイウスには滑稽かなという見立てですが、ローマ時代の皇帝崇拝に発展していきました。一神教がアレクサンドロスを神聖視したことは、その延長線上にあったのではないかと考えられます。

一神教では神様は一つですから、アレクサンドロスを神様とするわけにはいきません。アレクサンドロス自身に神の格式を与えることは拒んだわけで、神格化を拒否します。しかしすでにアレクサンドロス崇拝の伝統があって、一神教もそれを採り入れたいわけです。神様にはできないけれども、神の敬虔な信徒にし、彼らの宗教の擁護者としました。キリスト教徒によるアレクサンドロス伝説の形成はコンスタンチヌスのキリスト教公認と東ローマ帝国の建国とも大きくかかわっているのではないかとも推察できます。このような東ローマ帝国のアレクサンドロスとの予表論的な結びつきは、キリスト教帝国の危機においても再び強調されます。

アレクサンドロスにまつわるシリア語のキリスト教伝説が皇帝ヘラクレイオスとササン朝ペルシャとの長年の抗争を背景に成り立った作品であること。シリア語キリスト教伝説は、皇帝がペルシャ軍を打ち負かしたことを、アレクサンドロスの勝利に重ねて描いていると言いましたが、その後、ビザンチン皇帝は衰弱した軍を建て直す間もなく、ヘラクレイオスは今度はアラブ・ムスリムの脅威と対峙することになります。ムハンマドの死は632年ですが、ムハンマドの死後も決河の勢いで突き進むムスリム軍にヤルムークの戦いでビザンチン軍が撃破されます、636年です。そこで撃破されたビザンチン帝国はシリア、メソポタミア、エジプト、北アフリカの領土を次々とムスリムの軍に奪われていきます。蛮人の侵略に対する反応として書かれたのが、プセウド・メソディウスの「黙示録」と呼ばれる預言書です。アラブのキリスト教徒から見れば蛮行になるわけですが、「アラブの蛮行は真の信者と背教者を振り分けるための神様の一時的な懲罰であり、ギリシャ王国の創始者アレクサンドロスの再来である最後のビザンチン皇帝はきっとアラブを倒してくれて、キリスト教の支配を打ち立て、キリストの再臨の際に地上の王権を神に差し出すであろう」という内容の預言です。7世紀のキリスト教徒たちは「この世の終わりが近づいている」という切迫感にかられていたわけです。こういうキリスト教徒たちがアレクサンドロスの再来である最後の皇帝、最後のキリスト教皇帝がもたらすキリスト教王国の勝利を、この預言に期待したわけです。ただ期待は破られてしまいます。

アレクサンドロスが二本角、ズー・ル＝カルナインなる下地は、すでに一神教によって敷かれていたわけです。イスラーム教はユダヤ、キリスト教の英雄、神の加護のもとに真の教えを広めるために西から東まで旅をし、この世の終わりに破壊をもたらす野蛮な民族が、神の意思に反して終末の時より早く暴れ出さないように封じ込める役割を担った勇者として象られた二本角アレクサンドロスを、イスラーム教の宗教説話の中に採り入れたのであります。『コーラン』の中に入る過程で、アレクサンドロスという名前は完全に省かれてしまいます。名前が省かれたことによってアレクサンドロスという名前にまつわる歴史的なコンテキストも脱ぎ捨てられてしまうわけです。その背景には純粋に教訓的な目的があっただけではなく、相手のコマ、イスラーム教徒からすればライバルであるキリスト教とユダヤ教のコマを逆手に利用して、自らの宗教の優越性を宣伝しようというムリスムの政治的な意図もおそらくあったのではないかと想像できます。

後半は具体的な二本角アレクサンドロスが登場する文献の例を紹介して、神聖化されたアレクサンドロスのイメージを追います。『コーラン』の二本角説話の典拠、その人物についての啓示が下った理由は何であったにしろ、注目したいのはアレクサンドロスに関する伝説が『コーラン』の中に採り入れられたことによってアレクサンドロス伝承がイスラーム化されたことです。『コーラン』ではアレクサンドロスの名前は完全に二本角に置き換えられていますが、タバリーの『コーラン』注釈書の伝承に見るように、二本角とアレクサンドロスとの関係は完全に忘れられることはありませんでした。言い換えれば二本角という抽象的かつ寓意的な人物の正体を突き止めようとする解釈学者たちによって、その歴史性、時間軸上の存在を証明しようという行動は抑えがたいものであったようです。このため二本角とアレクサンドロスというのは切っても切れない関係になりました。

『コーラン』の二本角との結びつきはイスラーム世界においてアレクサンドロスに神聖な側面を加えたのです。それは宗教書に限らず、歴史書、文学作品にも見られます。聖なる王アレクサンドロスのイメージがイスラーム世界の文学においてどのように展開したかを、タバリーの『コーラン』注釈書、サアラビーという人の「預言者伝承」、ペルシャの詩人のアレクサンドロスの書を通してご紹介します。タバリーの『タフシール』、『コーラン』注釈書ですが、注釈書は9世紀頃から数多く記され、『コーラン』の意味の説明だけではなく、内容にかかわる付加情報や、『コーラン』にまつわる伝承が集められたものです。中もタバリーの『タフシール』はイスラームが起こってから最初の3世紀の間に流布した伝承を豊富に集めています。タバリーが記している二本角に関する伝承の中でもアレクサンドロスとの結びつきが明白なものを二つ上げます。ムハンマドの教友のウクバの証言に基づく伝承の続きです。啓典の民がムハンマドに二本角について尋ねてきた経緯について上げましたが、その続きによると、ムハンマドの答えは、こういうものでした。

「彼はルームの若者で、エジプトに来てアレクサンドリアの町を建てた。建設が完成すると天使が彼のもとに現れ、彼をつれて天に昇った。天使が『何か見えるか』と言うと、彼は答えた。『我が町とその他の町々が見えます』。天使は高く上り尋ねた。『何が見えるか』『我が町が見えます』。さらに上昇し尋ねた。『何が見えるか』『地界が見えます』。天使は言った。『それぞ、この世を取り巻く大洋、アッラーが我を汝のもとに遣わされたのは、汝が無知なるものを教化し、知徳あるものを強固にするため』。それから天使はあらゆるものが終末の時に、そこから抜け出ていく柔らかい二つの山の壁に彼をつれていった。そこから進み、ヤージュージュとマージュージュを通りすぎた。さらに進み、犬顔をした民族を通りすぎた。それらはヤージュージュとマージュージュと戦っていた。さらに先に行くと犬顔の民と戦っている別の民族に行き手を塞がれた。それを去ってその名をすでに上げたまた別の民族に向かっていった」。ここで途切れる感じで伝承は終わってしまいます。

この一節自体にアレクサンドロスという名前は記されていませんが、「ルームの若者で、エジプトに来てアレクサンドリアを建てた」というのはアレクサンドロスのことしか考えられません。この伝承によるアレクサンドロスはアレクサンドリアを建設した後に、天使に導かれて町の上にどんどん昇っていく。三段階の高さから地上を見よと言われ、そのたびに天使に「何が見えるか」と尋ねられます。最後に高いところに昇って、全世界とそれを取り巻く海が視野に入るほどの高さに到達したところで天使に布教の教えを広める使命を告げられ、その後、「こういう場所に神の教えを広めなさい」というところまでつれていかれるわけです。

中世ヨーロッパにもアレクサンドロスの昇天の話が流布していました。今のウクバの伝承とはちょっと内容が違います。アレクサンドロス物語はベータ系、ガンマ系という系統からヨーロッパのいろいろな言葉に訳されていて、広がっていきましたが、教会建築の装飾のモチーフとしてもヨーロッパ各地で使われました。オトラントというイタリアの踵の先にある大聖堂の教会全体に床モザイクが施されていて、入り口近くにアレクサンドロスがいます。アレクサンドロスが四羽の鷲、またはグリフィンに結び付けた籠に乗って、先に肉の固まりがついた棒を持っている。肉の固まりをグリフィンの鼻先に掲げて、それを餌に「どんどん上に上がれ」と天まで昇っていくという話が描かれています。蛇は海を象徴していますが、海に取り囲まれた世界が円のように見える高さまで昇ったところで、天からの声、天使に「なんでお前はこんなところまで来たのか」と怒られて、また地上に戻ってくる。そういう話です。

海に取り囲まれた地界のビジョン、天使が登場するという点はイスラーム教の伝承と共通するのですが、アレクサンドロスは自らの意思によって珍妙な飛行装置を考案して天に昇るのではなく、神の使いに導かれていきます。中世キリスト教世界ではこのエピソードを天界をも征服しようとするアレクサンドロスの傲慢と野望の表れであると批判的に解釈する傾向が強く、モザイクにしても信者の人が教会に入って踏んづける部分に施されています。無謀な野望は「敬虔な気持ちで教会に入りなさい」という踏んづけられる部分にあるわけです。

タバリーが挙げているアラビア語の伝承においては、アレクサンドロスは神様の命令に対して完全に受動的であって、彼自身の野心、攻撃心は全く表れていません。彼は神様に選ばれた人間として神の力を持って奇跡的に浮上し、全世界を見せられ「無知なるものを教化し、知徳あるものを強固にする」という布教の使命を明かされています。野望ではなく、預言者ムハンマドの昇天、ミーラージュにも通じる啓示的な空中飛行なわけです。ユダヤ教徒の間でもアレクサンドロスの昇天は伝説として古くから伝わっていたようで、エルサレム・タルムードの中にはラビ・ヨナという4世紀の人の言葉として、こんなことが書かれています。「マケドニアのアレクサンドロスは天に昇ろうと望んだ際にどんどん高く上がり、遂にこの世が球のように見え、海が大皿のように見えるところまで達した。これゆえに彼の肖像は球を手にしているのである。なぜ皿を持っていないかというと、彼でさえ海までは征服できなかったからである。聖なるもの（神）、彼に幸あれ、聖なるものは海をも陸をも支配しておられる」。これはユダヤ教徒のアレクサンドロス昇天伝承です。タルムードに含まれているこの一節はタバリーを引用しているウクバの伝承と直接かかわりはないかもしれません。アレクサンドロスが天高く昇って、眼下に見下ろすと、世界とそれを取り巻く海が見えるという点ではタバリーの記述と共通しています。しかしこのユダヤ教徒の伝承において、アレクサンドロスは天使の助けを借りたのではなく、自ら望んで天に昇っていきました。アレクサンドロスは天に昇ろうと望んだ。そのためにどのような方法

を用いたかは記されておりません。キリスト教伝承にあったようなグリフィンを使ってということはここには書いてありません。

一部のキリスト教の解釈ほどアレクサンドロスの傲慢を否定的にとらえているわけではありませんが、しかしこの逸話の趣意は明らかに「アレクサンドロスほどの征服王にも力の限界があって、神の全能には及ばない。聖なるものは海をも陸をも支配しておられる。しかしアレクサンドロスは海までは征服できなかった」という、アレクサンドロスですら神の全能には及ばないということを示すエピソードであります。

このようにキリスト教徒、ユダヤ教徒のアレクサンドロス昇天伝説と比べてみると、イスラーム教、ムスリムの伝承のアレクサンドロス伝承のみが、自らの野望、傲慢、好奇心によるのではなく、神様に選ばれた人間として天使に導かれて天に昇っています。眼下に見える全世界の布教の任務を啓示されています。アレクサンドロスを神に対抗しようとする無謀な王様ではなく、真の教えをあまねく広める使命を担った神の従僕とするムスリムの伝説の展開は、アレクサンドロスが『コーラン』の二本角と同一視され、神聖化されていた独自のものであったと言えましょう。

さらに、ワフブ・イブン・ムナンビフに遡る伝承をタバリーの『タフシール』からの引用します。これによると、二本角はルームの若者で、ある老婆の息子であった。名前はアル・イスカンダルであった。二本角が青年に達した時、神様が直接彼のところに来る。お前を世界の人々のもとに遣わす。「こういう人々がいるが、お前を遣わす」と二本角に言います。神様と直接対話しているわけです。神がこのように言われると二本角はこう答えた。「神よ、御身以外に匹敵するものがないほど偉大な権威を私にお与えくださり、また私をそのもとに遣わされる民について知識をお与えくださった。しかしこんな小さな私がどんな力を持ってそれを果たすことができましょう。いかなる力を持って彼らに勝ることができましょう。いかほどの人員を持って、いかなる策略を持って‥」というように、「いかなる」「いかほど」という畳みかけによって、しつこいほどに神様に問いかけているわけです。その問いかけに対して神様は「大丈夫。汝に負わせた重荷に堪えられるようにしてしんぜよう。まずは汝の心を開き、すべてを受け入れられるようにしてやろう。また汝の知性を開き、すべてを解することができるようにしてやろう」。言葉だってわかるようにしてあげるから大丈夫だと神様が二本角に言うわけです。「光と闇を汝に従えさせ、汝の軍隊の兵士を、光は前方で汝を導き、闇は背後から汝を守るであろう」。神様が大丈夫だと二本角に言います。

このように神様から力をもらって、二本角はある日、日の沈むところの人々のもとに行きます。そこで教えを広める戦いをするわけですが、教えを受け入れた者には何もしないのですが、「教えに背を向けた者たちに近づいて、暗闇を彼らの体内に送り込んだ。暗闇を彼らの口や鼻や耳や腹に入っていった。そして彼らの家や建物に侵入し、上下四方からも彼らに覆い被さり、波のように押し寄せ、彼らは動揺した。暗闇の中で死ぬことを恐れ、彼らは声を合わせて叫んだ。二本角がそれを取り払い、彼らを力づくで抑えると、彼らは二本角の布教の旅に加わった。二本角は西方の人々の間から有志を募り、軍隊を編成し、彼らを率いて進発した。暗闇は彼らを背後から駆り立て回りから彼らを見守った。光は先頭で彼らを率い、導いた」。暗闇が目や口の中から入って、膨脹して圧迫されそうになる。強迫観念を想起させるような伝承です。

これは物語的で、伝承としては長いのですが、三つの部分からなっています。二本角がアレクサンドロスであること。二本角と神様の対話の話、彼が世界の隅々で繰り広げる聖戦の様子。この続きにヤージュージュとマージュージュが、どんなにへんな民族かという説明かありまして、その次に「猛獣の如く家畜や野獣を殺したり、雄と雌の身の丈が普通の人間の半分で指の爪の代わりに鍵爪が生えていて」「身体中毛に覆われていて、耳が大きくて、耳の表裏に毛がびっしり生えていて」というような野蛮で奇妙な民族の様子が描かれています。その奇態に関する説明の後で、二本角が彼らを封じ込めるための壁の建設の様子が描かれています。山の間の距離を計って、そこに石を埋めて、溶けた銅を流しこんで、という具体的な描写があります。

壁の建設が終わった後、「敬虔で公正な民」と出会います。そこの民と問答します。非常に平和に暮らしている人々で、墓が家の門口にある。「それはなぜか」と二本角が尋ね「我らがそのことをするのは死者のことを忘れず、その記憶を心の中から消し去らないためです」。家に扉がない。「なぜか」「我らの中にはあやしげな人物は一人もおらず、お互いに信頼しきっているからであります」「支配者がいないのはなぜか」「我ら互いを虐げるようなことはしないからです」。平和な理想郷のような町で暮らしている人々に「どうしてこういうことかできるんだ」と二本角が問答をする一節があって長い伝承は終わります。この伝承の一部はアレクサンドロス物語に関連します。ゴクとマゴグに関するところ。敬虔で公正な人々との問答は、その起源をたどれば、もともとアレクサンドロスがインドに遠征に行った際の、インドの裸の哲人ブラフマンとの問答がもとになっています。ブラフマンはギリシャ語ではギムノ・ソフィスタエと言い、アレクサンドロスはこの人に直接会っていないのですが、アレクサンドロスの部下が会いにいって問答をしたということが、すでにギリシャの歴史書に入っています。それがアレクサンドロス物語のアルファ系にも入ってきています。ユダヤのアレクサンドロス伝承にも、アレクサンドロスと南の賢者たちとの問答が存在します。

この伝承を見直しますと、神がアレクサンドロスに直接使命を明かして、さまざまな力を与えて光と闇の部隊を聖戦に加えさせている。これにはシリア語のキリスト教伝説との結びつきが考えられます。シリア語のキリスト教伝説には神様がペルシャ王との対戦を前にしたアレクサンドロスの夢の中に現れて、神の助力を求めようと直接、語りかけ、戦いの場面において彼の軍を援助するという一節があります。しかしシリア語では神が敵に囲まれたアレクサンドロスの助けに現れるのであって、タバリーにあるように神自身がアレクサンドロスを聖戦の闘士として全世界に遣わすわけではありません。

この伝承の特徴的な点はアル・イスカンダルという名前と、彼がルーム人であったこと以外、歴史的、地理的具体性が全くないということです。この伝承に表れている世界像は図式化され、簡略化されていて実際の地名はルーム以外に一つも出てきません。縦と横に分割された世界を、二本角はまず日の沈むところから地上の右肩に回って、そこから日の昇るところに向かい、さらに地上の左肩に行き、風見鶏の針がぐるりと回るように回って世界の中心へと進んでいきます。唯一実在の地域を示していると思われる、東方のトルコ人の土地が出てきますが漠然としていて特定の地名とは結びつきません。登場する人物もペルシャ王、インドの哲人とも書いておらず、タバリーの方は、ナーシクとマンサク、ハーウィルとターウィル、ヤージュージュとマージュージュというような対になった名前か同語根であるような韻を踏むような3組の空想的民族や名前を持たない敬虔な民しか登場しません。

この伝承を伝えたワフブ・イブン・ムナンビフは654年～732年の人ですが、彼はユダヤ・キリスト教の伝承を多く伝えたことで知られています。ユダヤ・キリスト教徒にも馴染みのあったであろうアレクサンドロス伝承は、あるいはイスラーム教への改宗を促す説話として語られていたのかもしれません。象徴性、寓意性が前面に打ち出されているのは宗教説話ならではの特徴であると思います。暗闇がアッラーの教えを拒否した者たちの目、鼻、口から身体の中に入っていって膨れ上がってという、家の中にも入って押しつぶしにかかるというような下りは、信仰を受け入れないものたちへ恐怖の念を喚

起させる効果があったと考えられます。

タバリーの『コーラン』注釈書の中からアレクサンドロスと深くかかわっている伝承を二つ上げましたが、いずれもユダヤ・キリスト教徒のアレクサンドロス伝説の影響が見え隠れします。イスラーム教的なコンテキストにおいて語られたアレクサンドロス伝承は比較の対象として上げたユダヤのタルムードやキリスト教伝説の中の類似の逸話に比べると、全世界に教えを広める神の使徒としてのアレクサンドロスの役割が、イスラーム教の伝承の方では、より強調されています。二本角のアレクサンドロスは、まず神から啓示を受けて神の命にしたがって布教の旅に出る。自分から行くわけではない。世界征服者としての野心や好奇心は全くここでは表れていません。二本角と同一視されたアレクサンドロスは、ここでは真の意味でのムスリム、神に絶対的に服従するものとして描かれていると言えましょう。

サアラビーの「預言者伝集」について。彼は1035年に没した作家で、預言者伝集は西洋で言えば、聖者伝のジャンルですが、預言者伝承にはいろんな作品があって、その頂点とされる作品を書いた人です。サアラビーの預言者伝承の中にアレクサンドロス二本角が入っています。タバリーのは断片的伝承の寄せ集めで、具体的な地名が登場しない、寓意性と象徴性が強調された二本角伝承ですが、サアラビーは歴史書、地理書からの情報も引いています。それをうまく一貫して誕生から死に至るまで起承転結、二本角アレクサンドロスの一生という感じの伝記風に時間軸に並べ、一貫した物語をつくっています。歴史書、地理書からの情報を引いているので、タバリーに見られたような完全に神に身を委ねる従僕というアレクサンドロスの像もありますが、そこにはアレクサンドロスの野望も備えた二本角というイメージも表れてきます。二本角アレクサンドロスというのは「布教者及び信仰の擁護者」だけでなく「欲心と傲慢に対する訓戒」としての役割も果たしていると言えます。

ニザーミーというペルシャの大詩人は1141年～1209年まで生きた人ですが、5部作の作品を残しています。そのうちの一つがアレクサンドロスの章「イスカンダル・ナーメ」というものです。1196年以降に書かれたとされています。2巻に分かれていて、1巻目が「栄誉の書」、シャラフ・ナーメ、2巻が「幸運の書」、イクバール・ナーメ。この書の中で、アレクサンドロスは神の敬虔な信徒及び布教者であるのみならず、預言者の境地まで成長していくわけです。1巻はアレクサンドロスが、エジプト、イラン、アラブ、インド、中国、ロシアに遠征していき、北方の闇の国まで至った後に、祖国のルーム、ギリシャに帰ります。1巻は征服者としてのアレクサンドロス。2巻の幸運の書では、ルームのギリシャの宮廷に哲学者たちを集めて問答を繰り広げる哲人王として登場します。そこに天使が来て、神の啓示を与えます。「布教の旅に出ろ」と。そこから預言者として再び旅に出る。征服者から哲学者へ、そして預言者へと三段階の成長を遂げています。

詩人自身が意識してつくったことが「序」によってわかります。「誰の助けもない。脅威に満ちた場所で名高い勇士の名の上に賽を投げた」。何について書こうかと悩んでいる時に、歴史上の偉大な人について書きたいが、誰について書こうかと考えます。「勇士たちの名の上に賽を投げた。その思いであらゆる鏡を磨くと、その奥にアレクサンドロスの原像を見いだした。ある者は彼を玉座の主と呼び、諸国の征服者、地平線の掌握者とも呼んだ。またある者は彼の模倣的な統治から彼に賢人の称号を与えた。さらにある者は彼の清浄心と信仰の擁護から彼を預言者と認めた。私はこの三つの種から一本の青々と繁る木を育てよう」。詩人としての意気込みをここで語っています。三部構成、三段階の成長過程というのは、アラブの著名な哲学者でアル・ファーラービという人がいて、彼が「理想都市論」を書いています。この影響ではないかと言われています。ファーラービによると「理想的な君主は優れた哲学者であり、預言者であり、雄弁家であり、教育者であり、律法者であり、軍の指揮者としての六つの特質を備えるべきだ」と書いています。ニザーミーはファーラービが抽象的な概念として論じている君主像をアレクサンドロスの作品において具体的に描こうとしています。

三部構成の第一段階における征服者としてのアレクサンドロスは単に野望にかられて諸国を攻略するのではなく、信仰心に動かされた布教者として描かれています。たとえばペルシャ王ダレイオスとの戦いで、臣民をダレイオスの暴政から解放するためではなく、ゾロアスター教というイスラーム教から見れば邪教をイランから取り除いて、アブラハムの教え、イスラーム教の起源である正しい教えを確立させるための聖戦と描かれています。ダレイオスを倒してイランの王座を手に入れたアレクサンドロスは神の信徒としてイラン中の拝火殿を破壊していきます。拝火教の撲滅の場面です。マギは拝火教の聖職者ですが、「マギの服を火にくべ、拝火殿に厳しい処置をとるように。そこに蓄えられていた財産も皆に分け与えた」。そういう描写があります。ニザーミーのアレクサンドロスの章は別の前の詩人、フィルドウスィーという人が書いた「王書」、シャーナーメに含まれているアレクサンドロスの話を種本としているとされていますが、それを書き換えて独自の物語をつくりあげています。フィルドウスィーの『王書』において、アレクサンドロスは拝火教に対して寛大な扱いをします。そこの部分ではフィルドウスィーはイラン的、ゾローアスター教的な特徴を残している作品として書かれていますが、それがニザーミーの手にかかると修正されているわけです。イスラーム的観点からとらえ直して布教のための正統な行為であるととらえています。

ニザーミーの中のメッカの巡礼もアレクサンドロスを敬虔な信徒であったと強調しています。メッカのカーバ神殿に行って、しきたりにしたがって回って財宝を与えたりして巡礼をします。アレクサンドロスの信仰心の篤さを強調しています。信仰が篤いムスリムであるだけでなく、三段階の最後の部分では遂に預言者の境地に達します。預言者になる際の天使の啓示、預言の旅に出るきっかけの部分ですが、読んでいくとタバリーの神様との対話の伝承をもとにしているのだろうとわかるのですが、ニザーミーにおいては天使が「主の意図を万物に知らしめるのだ」という使命を与えます。これがアレクサンドロスの答えです。「神様がそうおっしゃったのであれば、布教の旅に出ましょう。しかしあらゆる国々の領主になりても、その国の言葉を知らずに何と言おう。これほど多くの民族に挑むのに、荒れ野や山をいかに行軍しよう」。これもタバリーの神様との対話に出できた「どうやって」「いかなる」「いかほどの」という神様に対する問いかけを踏襲しているのですが、アラビア語の伝承の畳みかけるような問いかけ、うろたえた若者が「自分は無力なんです」と言う若者の神様に対する問いかけが薄らいではいます。ただの人間の無力さと神の全能の対照がアラビア語の伝承にはありましたが、すでに偉大な王様になったアレクサンドロスになったところに天使が来るわけですから、物語の中に組み込まれた分、啓示のインパクトがちょっと薄らいでしまっていることはあります。これが天使の答えです。「それは大丈夫だ。汝か望むところ、どこでも光と闇が従おう。汝が出会う、どの民も異国語を話すであろう。だが汝を導く助力者の神感であらゆる国語を口にすることができるであろう。汝がルーム語、ギリシャの言葉で話しかけても聞き手は通訳なしで解することができるであろう」と。これもタバリーに出てきた伝承に基づいていると思います。物語の中に組み込まれているわけです。

ニザーミーの作品における「アレクサンドロスの征服者としての遠征」と「預言者としての旅」の大きな違いは何か。最初は征服者として、二巻目としては預言者として布教の旅に出る。二つの旅に違いがあります。後者の部分、預言者としての旅の部分は、

戦闘や破壊の場面がほとんどありません。野蛮な風習を持った民族のもとに行くのですが、その民族の話を聞いた上で「自らの慣習と規範を彼らに教えて自らの信仰を持って彼らの知の光を灯した」と。暴力によって押しつけるのではなく、話し合うことによって、例えば中国に行った時には中国の皇帝と話し合うことによって皇帝を改宗させます。いろんな民を改宗させて最後に出会うのが、タバリーの伝承に出てきた「敬虔な人々」です。敬虔な人々は家や店には鍵もついていない、番人もいない。おおらかに暮らしている。嘘もつかない、不自由なものを助けて、他人の不幸を喜ばず、罪はせず。公正な敬虔な人々に出会うわけです。この理想郷に人間の共同体のあるべき姿を見たアレクサンドロスは、信仰深い人々に神の教えを伝える必要がないことを認めます。「これぞ人の道なら、我らは一体、何にならってきたのか。人間とはかくべきあるなら、一体我らは何者なのか。我らを海や野に神様が向かわせたのは、この地へたどりつかせるため」。地球の隅から隅まで旅をして遭遇してきた民族は武力の上においても、信仰の点においても、アレクサンドロスを抜きんでたものはいなくて、今までの民族は二本角に服従してきた。アレクサンドロスはこの町の人々の生き方を見て、初めて自らの劣勢を認めて恐れ入ります。彼を預言者として選んで神様が世に送り出したその意図は「正しい教えを地上に広めさせるためではなく、実はアレクサンドロス自身の限界を悟らせるためであった」ということに気がつきます。

タバリーの解釈書においても、二本角のアレクサンドロスは公正で穏健な人々に出会って、その人々の様子を見て驚いて質問を投げかけます。問答の意味合いは伝承が途切れてしまうので、特に解説されていないわけです。この点においてもニザーミーは物語全体の中に流れの中に巧みに組み込んで、征服者としても預言者としても地上の隅々まで征したはずのアレクサンドロスが、理想郷に来て初めて自分と対等、もしくは自分より優れた人々と出会って神の崇高の意思と自らの限界を悟るという展開になっているわけです。そういうふうに組み込むことによってニザーミーは、この話の教訓的な意味合いをより強調しています。ニザーミーはフィルドウスィーの「王書」、タバリーの『コーラン』注釈書などさまざまな材料を使っていながら、継ぎ接ぎにするだけでなく、物語の構成要素として解釈し直してイスラーム的英雄としてのアレクサンドロスをつくりあげているわけです。

ユダヤ教徒はアレクサンドロスに神の国を地上にもたらすメシア（救世主）を見ました。キリスト教徒はアレクサンドロスをイエス・キリストの先駆者、最後のビザンチン皇帝の先駆者とみなしました。このようにユダヤ・キリスト教徒たちによってすでに神聖視されたアレクサンドロスをイスラーム教は自らの宗教の擁護者、布教者、預言者二本角として受け入れたのであります。ただし先行する一神教とイスラーム教が大きく異なる点は、イスラーム教徒たちは実際にアレクサンドロスが征服した地域と大部分が重なる巨大な帝国の支配者となったということです。ユダヤ教徒、キリスト教徒はそこまでアレクサンドロスの帝国と重なるほどの地域は征服していないわけです。

二本角アレクサンドロスは救世主的な、いつか来る理想時代の神の国の君主ではなく、ムハンマドやその仲間たちの現実のモデルとなりえた世界征服者の原型であります。初期のムスリムたちは東奔西走し、神の教えを広める二本角の天命を自らの聖なる戦いに重ねて見ることができたわけです。逆に言えばアレクサンドロスという歴史的人物、それにまつわる伝説が内包する戦闘的な側面がイスラーム後期の聖戦のコンテキストにうまくあてはまったと言えましょう。しかし二本角アレクサンドロスは攻撃的なだけではありません。ヤージュージュとマージュージュ、ゴグとマゴクの侵攻を防ぐ壁を建造する話が二本角にまつわるエピソードとして『コーラン』をはじめとするさまざまなテキストに含まれていることからもわかるように、信者共同体を外敵から守る守護者としての役割も重要でした。こうしてイスラーム教を広め、それを守るための力を神に与えられた二本角アレクサンドロスですが、そのあくなき野心というものは、ムスリムによって教訓の対象とされずにはいられませんでした。

アレクサンドロスが、永遠の命を得るために生命の泉を暗闇の国に探しにいって、見つけ損なって帰ってくるというエピソードも、アラビア語やペルシャ語の文献によく出てきます。生命の泉を発見することに失敗して早死にをした。それは人間が免れえない死を拒むおこがましさに対する警告として教訓的なメッセージとして読めます。アレクサンドロスという人物を野望の象徴として見なすのはイスラーム教独自の解釈ではありませんが、この点に関して、中世ヨーロッパのキリスト教の神学者たちほど批判的ではないようにも思われます。キリスト教の否定的なアレクサンドロス観は、彼の無謀な天空飛行のエピソードに基づいているのに対して、二本角の昇天は神に導かれた啓示とされていました。

さらにもう一つ指摘したい重要な点は、『コーラン』の二本角においてはアレクサンドロスにまつわる歴史的な文脈は完全に脱ぎ捨てられていたかのように見えました。しかしサアラビーの預言者伝集では、アレクサンドロスに関する年代期的な情報、歴史的な情報を積極的に採り入れていました。ニザーミーのアレクサンドロス物語もその両方の要素、教訓的、寓意的な伝承の部分と、歴史的な部分を叙事詩の中で十分に展開させていました。『コーラン』以降の宗教文学においても、文学作品においても、神聖視された二本角と、歴史的人物であるアレクサンドロスは常に切っても切れない密接な関係にあったということです。

「二本角が表すもの―西アジアにおけるアレクサンドロス大王の神聖化」

国立民族学博物館　山中由里子

講演レジュメ

1　二本角のアレクサンドロス
- 1.1　『コーラン』第18章「洞窟」82―97節
- 1.2　「二本角（ズー・ルーカルナイン）」の正体
- 1.3　一神教とアレクサンドロス

2　アレクサンドロスの神聖化
- 2.1　タバリー（923没）の『タフシール』（コーラン注釈書）
- 2.2　サアラビー（1035没）の預言者伝集
- 2.3　ニザーミー（1141-1209）のアレクサンドロス物語

参考文献
山中由里子「アラブ・ペルシア文学におけるアレクサンドロス大王の神聖化」『国立民族学博物館研究報告』27巻3号, 2003年, 395－481.

公開講演会

何のための対話か？
―オランダにおけるキリスト者とユダヤ人―

日　　時:2006年1月14日（土）　14:00－16:00
会　　場:同志社大学　今出川キャンパス　神学館礼拝堂
講　　師:エリック・オッテンハイム（ユトレヒト大学神学博士）
コメント:ミシェル・モール（同志社大学嘱託講師）
司　　会:石川　立（同志社大学大学院神学研究科教授）
共　　催:一神教学際研究センター、同志社大学神学部・神学研究科

講演要旨

オッテンハイム氏は、ユダヤ教に対してキリスト教がどのような態度をとってきたかを、オランダの豊富な事例を踏まえつつ歴史的に紹介した。まず氏は、講演を語る上での前提として自分がカトリックのキリスト教徒であることを明らかにし、グローバル世界での宗教間対話の目的と方法、危険性と可能性について言及した。講演の前半では、1948年以前のオランダにおいて、ユダヤ人に対するキリスト者の態度が紹介された。これは主に二つに分けられる。①1945年4月、大戦中のオランダで、ある一部のキリスト者は反ユダヤ主義への抵抗とユダヤ人の具体的な救済を試みていた。この働きの背景には、ユダヤ人が終末において神に対する特別な役割を担っているというユダヤ人の認識があった。これは主に19世紀のプロテスタント・サークル（イサック・ダコスタとアブラハム・カパドーズ）の中で育まれたものである。②1948年以前のカトリシズムとプロテスタント改革派において当時支配的であったのは、現存のユダヤ教は神の恵みから排斥されているという見解であった。民族的な反ユダヤ主義には反対しつつも理念的にはこれを正当化したカトリックは、自らの社会的アイデンティティーの純粋性を保持するために必要な教義としてこの見解を維持していた。この一見異なる①と②の主張に共通していることは「置換の神学」にルーツを有している点にある。つまり、1948年以前のキリスト教は、神の聖なる約束がすでにユダヤ人からキリスト教へ移されているという認識においては変わらなかったのである。

公演の後半では、氏はまず第二ヴァチカン公会議でのユダヤ教に対するキリスト教の公式の声明に言及した。この声明では、イエス・キリストの処刑にユダヤ人は責任を持たず、彼らにとってアブラハムの約束は廃棄されていないという画期的な宣言がなされる。しかし氏は、この宣言も「何を言ってはいけないか」を言うにとどまり、「何を語るべきか」については十分に言及されておらず、カトリック神学全般から見ればまだ不十分であることを指摘した。また、氏は近年のオランダの事例としてプロテスタント教会で用いられている「聖金曜日の祈り」についての論争の一端を紹介した。この論争は「キリストの受難」と「解放された教会」を扱ったこの祈りの文言が反ユダヤ的であるという批判から始まったものであり、実践的な宗教行為の現場で両宗教の関係を単純に結論づけることができず、同時に

中立的な立場にも立てないという現実の問題の難しさを浮き彫りにしている。

以上の議論を踏まえ、氏は両宗教間には多くの問題があるが、キリスト教にとって聖書の民としてのユダヤ教との対話は必要であると述べ、講演を締めくくった。

コメンテーターのミッシェル・モール氏からは、両宗教間の対話がアジアの諸宗教との対話に拡大していく可能性や、「対話」と並ぶ「沈黙」の必要性が指摘された。会場では、EU憲法の中での宗教の位置づけや、「妊娠中絶」や「安楽死」についてのそれぞれの一神教の理解など、関心は多岐にわたった。

（CISMORリサーチアシスタント・神学研究科博士後期課程　森山 徹）

プログラム

1. 講演:エリック・オッテンハイム
2. コメント:ミシェル・モール
3. 質疑応答

何のための対話か？
—オランダにおけるキリスト者とユダヤ人—



ユトレヒト大学 神学博士
エリック・オッテンハイム
Eric Ottenheijm

森教授、小原教授をはじめとするCISMORの先生方、学生の皆さん、そしてその他ここにお集まり頂いた大勢の皆様、本題に入ります前に、この愛すべき日本、素晴らしい京都、そして名高い同志社大学に私をお招きくださいましたCISMORの関係者の方々にお礼申し上げます。オランダの神学者である私が、宗教間学習の現状を知ることは大変重要であり、また、このような機会に、宗教間対話に関する私なりの洞察や見解についてお話しさせていただきますことを、大変光栄に思っております。

さて、私がオランダにおけるキリスト者とユダヤ人の関係についてお話しさせていただくということは、私という一人のカトリック神学者がこの問題を取り上げるということを意味します。つまり宗教間対話において無視できない、あるいは無視してはならない事実とは何かということを、私という個人の視点からお話しするわけです。しかし、これまでの経験から明らかなことがあります。それは、特にキリスト者とユダヤ人の対話においては、社会生活の向上やお互いに対する偏見の克服といった共通の認識の中に一つの言語が見出せるということ、そしてその言語が、両者のアイデンティティの構築にまで影響を与えるということです。

つまり、私達は他者との対話を通して、自らのアイデンティティに気付き、さらに対話によって、私達の宗教的アイデンティティの持つ新しい側面を知ることができるのです。私には学者としての、そして個人としての信念があります。それは、アイデンティティを、普遍的で、しかもあって当たり前のものとして考えるべきではないということです。宗教的アイデンティティは、「存在」と「生成」、「離脱」と「帰属」という、今も続く歴史的プロセスです。すなわち、宗教的アイデンティティとは、「伝統」と「現在」を結びつけ、価値ある様式と洞察力を育み、その過程で失われた要素を再発見するための、終ることのない苦闘の証でもあるのです。この意味において私達は、「マタイによる福音書」13章52節にあるイエス・キリストの有名な言葉、「新しいものと古いものとをその倉から取り出す一家の主人」のようなものだと言えるでしょう。

正統派ユダヤ教の主席ラビ、ジョナサン・サックスは、グローバル時代における宗教間対話をテーマにした、『差異の価値(The Dignity of Difference)』(2002年、ロンドン)というわかりやすいタイトルの著書で、次のように述べています、「すべての聖典には、文字通りに解釈すれば、偏狭な排他主義、見知らぬ者への不信感、そして異なる信仰を持つ者への非寛容を是認するともとれる教えがある。しかしまた同時に、見知らぬ者への親近感、他者への思いやり、離反や憎しみを乗り越えて手を差し伸べる勇気を説く教えも含まれている。そのどちらに従うかは信者の自由なのだ。我々の寛容な聖伝を以って他のすべてを解釈するのか、それとも不遜な言葉に従って、我々が何者であるか、そして我々には何が求められているのかについて答えを出すのか。いずれの宗教も、解釈を見直し、移ろいゆく現実に永遠の真実を当て嵌め、今ここに生きる自分に対する神の御言葉に耳を傾けねば

ならない。それこそが、今も昔も変わらぬ宗教指導者の務めなのだ」(pp. 207-208)。そこで本日も、この精神に則ってお話ししたいと思います。

今日のオランダにおいて、キリスト者とユダヤ人関係は、二つの主題を軸に成り立っています。一つは、ユダヤ教徒に対するキリスト者の過去の姿勢と、それに関する考察です。これについては、特にホロコーストが起こる前から終わるまでに教会が果たした役割が問題になります。二つ目は、宗教上の自己定義に関する神学的議論、すなわち、教会論の中でユダヤ人の存在をどう捉えるべきかという問題です。最初の問題は、つまるところ、ユダヤ人に対するキリスト者の曖昧な態度に、ユダヤ人自身が神経をとがらせているということです。そして二番目の問題については、次のように言い換えることができるでしょう。つまり、キリスト者は、聖書に登場するイスラエルの第一の後継者たるユダヤ人を無視することなく、あるいはそのアイデンティティすらも否定することなくして、果たして「神の民」を自認できるのだろうか、ということです。そこで今日は、こうした二つの問題についてご説明したうえで、私の思うところを述べさせて頂きたいと思います。最初に一番目の問題に関して、オランダにおけるキリスト者とユダヤ人の関係の歴史を、プロテスタントおよびローマ・カトリック双方の観点からお話ししたいと思います。次に二番目の問題に関連して、宗教的アイデンティティと宗教間対話の間に存在する緊張関係が、最近、わが国で議論の的となっていることを示す一つの例として、ある問題をご紹介したいと思います。

そこで、一番目の問題、つまり、ユダヤ人がキリスト者の態度に神経をとがらせているという話に移りましょう。現在の状況は、1948年のイスラエル建国後に起こった教会の劇的な発展の結果です。第二次世界大戦以前、キリスト者の大半はユダヤ人に打ち解けることがなく、ユダヤ教について無知だったと言っても過言ではありません。大多数のキリスト者は、ユダヤ人のことを、物知りで商売に秀でてはいるけれど、キリストを通した神の救いを求める存在であって、それ故にすべてのキリスト者と同じ立場にあると考えていました。ユダヤ人とユダヤ教に関心を持つわずかなキリスト者は、終末における救済でユダヤ人が特別な役割を果たすと考えていたものの、やはり大方のキリスト者と同じような考え方を持っていたのです。

この点についてご説明するために、オランダのとある場所で開かれた話し合いの様子を再現してみましょう。時は1945年4月、ヨーロッパにおける第二次世界大戦が終結する一ヵ月前のこと、当時、既にオランダでは国土の大半が解放されていました。話し合いに参加したのは、使命感に燃え、宗教に関して細かな点まで真摯に取り組むキリスト教神学者と一般の人達です。彼らは皆、ユダヤ人やユダヤ教に特別な関心を抱き、開戦前は、教会および社会における反ユダヤ主義と戦っていました。そしてここ数年は、国内のヴェステルボルク強制収容所に送られたユダヤ系キリスト者の苦しみを和らげるべく力を尽くしてきました。中には、出生証明書を提供したり、隠れ家を準備してユダヤ人を救おうとする者もいました。そして今、彼らは、収容所から生還したユダヤ人のために何をなすべきかという問題について話し合っているのです。ご承知のように、オランダで暮らしていたユダヤ人の80%以上が連行され、ポーランドとドイツの強制収容所で殺されました。しかし当時、そんなことを知らない彼らは、自分たちの強い信念について、言い換えるなら、キリスト教会はユダヤ人に対する使命を果たすべきではないかという問題について話し合っていたのです。と言いますのも、最初の「神の民」であるユダヤ人は、終末において特別な役割を果たすとされていたからです。そこで教会（厳密にはプロテスタント教会）は、収容所から生還したユダヤ人を助けるために、彼らに対して、自らに課せられた宗教上の使命に忠実であり、他者と同化してはならないことを伝えるべきだと考えました。同化すれば、ユダヤ人は神から与えられた使命を果たせなくなるというわけです。話し合いに集まったキリスト者は、戦前に支配的だった世俗的なヒューマニズムがまやかしだったと思っていました。ヒューマニズムは神への信仰に基づかない人間中心の考え方だとして、これを拒絶したのです。ヒューマニズムが、ドイツにおけるナチズムの台頭や、ユダヤ人に対する隔離・追放政策を食い止めることができなかったのは誰の目にも明らかな事実でした。話し合いに参加した者の中には、ナチス・ドイツが、歪んだ形ではあれ、ユダヤ人に対する天罰を神に代わって下しているのだという強硬な意見の持ち主もいました。すなわち、「同化」したこと、またはキリストを直ちに受け入れなかったことに対して、ユダヤ人は神が下した罰を受けるべきだというのです。その場合、ユダヤ人に手を差し伸べるのならば、彼らが西洋の自由な文化に染まらず、独自の宗教的アイデンティティを維持できるようにするのが一番です。そうすれば、ユダヤ人もキリスト教のメッセージの真実に気付くだろうと彼らは考えたのです。その結果、教会は、自らに課せられた最も重要な務めを果たすことができるというわけです。その務めとは、終末における救済計画の実現に大きな役割を果たすユダヤ人に対する伝道であって、この計画において、キリスト教会はユダヤ人と和解し、「異教徒」というレッテルを外すことができるのです。

ユダヤ人をキリスト教に改宗させる必要性を説くことで、彼らは、自らの意思に反して、ユダヤ教そのものを滅ぼそうとしたナチスの政策に加担したわけですが、彼らがそのことに気付いたのは、それから何年も後のことです。彼らにしてみれば、ユダヤ人を本当に愛する気持ちがあればこそ、彼らに布教活動をすべきだという結論に至ったのでした。しかし、皆さんの中にはこう思う方もおられるかもしれません。彼らのユダヤ教観は、従来のキリスト教の教えを超越していたのではないだろうかと。基本的には、ユダヤ教が不完全な聖書信仰であることに変わりはありませんでした。また、キリスト者が伝道しなくても、ユダヤ人には自らの在るべき姿がわかるはずだという意見を支持する者もほとんどいませんでした。ここで忘れてはならないのは、話し合いに集った人々が、他のキリスト者からは「ジュダイサー(Judaiser)」ではないかと疑われていたことです。依然としてほとんどのキリスト者は、イエス・キリストの登場と共にユダヤ教は廃れたという、アウグスティヌスの古典的な考えを支持していました。アウグスティヌスは、ユダヤ人がキリストを拒絶したことを理由に、イエス・キリスト以降のユダヤ教は天罰を受けると考えていました。彼は、ユダヤ人のことを、「旧約聖書を守り、管理する者」としてしか見ていなかったのです。ユダヤ教が今も存在している理由について、キリスト教神学には二つの説があります。「ヨハネによる福音書」に見られるように、ユダヤ人が頑固だからという説と、使徒パウロのローマ人への手紙で述べられているように、人知を超えた神の計画によるものだという説です。この点について、ユダヤ人に対するキリスト者の態度は分かれました。大多数のキリスト者は最初の説を信じ、ユダヤ教を、誤った聖書信仰として切り捨てました。プロテスタントにおいて、ユダヤ教は伝統的に「ぎょう行の宗教(Werkgerechtigkeit)」とみなされています。一方、19世紀末から20世紀頭にかけて強い影響力を持っていたカトリック思想において、ユダヤ人は自由な考えと背徳的な行動を社会に広める危険な存在とされていました。キリスト者のこうした考えが、反ユダヤ主義という形で社会に現れたのです。そこで、この現象について少しお話ししましょう。

現在、ユトレヒト大学では、この時期の、特にカトリック教会のユダヤ教観に関する研究に取り組んでいます。その結果、次の点が明らかになりました。それは、ユダヤ人とユダヤ教に対するカトリック教徒の否定的な態度が、近代主義、民主主義、リベラリズムや、それらに根差した政治的慣行全体への抵抗に関連しているということです。当時のオ

ランダでは、リベラル派とプロテスタントの主流派たる改革派教会(Hervormde Kerk)が手を結び、支配勢力を形成していたため、カトリック教徒も改革派プロテスタント教徒も、そしてユダヤ人も、少数派として社会的、政治的束縛からの解放を目指して闘っていました。ご存知の方も多いかと思いますが、20世紀のオランダ社会には、宗教やイデオロギーの異なる様々な共同体が存在していました。

当時、カトリック教徒はユダヤ人に対して曖昧な態度を取っていました。反ユダヤ主義については、カトリック教会の社会的教えに反するとして非難する一方で、ある種の社会的・政治的反ユダヤ主義については、カトリック教徒のアイデンティティを純粋に保つために正当であり、必要ですらあるとされたのです。オランダ社会でのこうした反ユダヤ主義は、政治、経済、道徳生活においてユダヤ人の影響力が増しつつあるという認識に根差していました。しばしばカトリック系の新聞は、ユダヤ人のことを、リベラル派と同じく有害で危険な存在だと書き立てました。また1920年にオランダの司教は、カトリック教徒がユダヤ人世帯で働くことを禁じる法令を出しました。振り返ってみれば、こうした措置は、ユダヤ人を社会から隔離するために実施された中世の政策を継承したものと言えるでしょう。しかしここで注意すべきは、こうした措置が、カトリック以外の宗教の影響を恐れ、組織を引き締めてカトリックの純粋性を維持しようとした閉鎖的なカトリックのある宗派の力学と一致していたということです。このように、第一次世界大戦が終わり、第二次世界大戦が始まるまでの間、反ユダヤ主義はある意味でカトリック文化の一部だったわけですが、だからといって必ずしも悪意に満ちた危険な思想というわけではありませんでした。

社会では反ユダヤ主義が横行していたにもかかわらず、カトリック教徒の政治指導者は、ユダヤ人に対して一定の政治的権利を認めることに賛成していました。オランダの民主的でリベラルな伝統によって、社会的結束を維持しようとする排他的な集団には付き物の、純粋性を重んじる文化の負の要素が薄められたのです。実際、先の二つの世界大戦の間にこの国で広く使われた「純粋」という言葉は、部外者の存在を認めないという社会的理想を表すものであって、社会のあらゆる分野に進出し、独自のアイデンティティを維持していた者、つまりユダヤ人が特に排除されていたわけではないのです。

イエス・キリスト以降もユダヤ教が存続することの根拠を示すもう一つの説、つまり、世界の終末にユダヤ教が特別な役割を果たすという説は、19世紀に主流だったオランダ改革派教会である程度の支持を得ていました。キリスト教に改宗したユダヤ人の中には、プロテスタント教会においてユダヤ人とユダヤ教に対する関心を高め、これらに関する議論を引き起こそうとした者もいました。例えばイーザーク・ダ・コスタ(Isaac da Costa)(1798-1860)とアーブラハム・カパドーセ(Abraham Capadose)(1795-1874)です。彼らは、歴史の流れ、教会の立場、そして「千年至福説」における世界の終わりにユダヤ人が果たす具体的な役割について終末論の観点から論じ、ある程度の支持を得ました。そして、権力や市民社会にすっかり同化してしまったとして、プロテスタント教会を批判したのです。さらに彼らは、ユダヤ教を十分に理解し、その知識を駆使してユダヤ人との議論で自信を深め、彼らの信頼を勝ち取り、ユダヤ人に特別な布教を行うべきだと主張しました。こうした布教は個人によって行われ、多くのユダヤ人移民が東欧からアムステルダムとロッテルダムへ流れ込んだ時期に隆盛を極めました。ただし、この布教を通してキリスト教に改宗したユダヤ人は数えるほどしかいませんでした。

第二次世界大戦以前、カトリック教徒がユダヤ教に関心を持つことはほとんどありませんでした。また、カトリック教徒がユダヤ人に組織的な布教活動を行うこともありませんでした。明らかにカトリック教徒はユダヤ人の存在を無視していたのです。ただし、大変興味深いことに、彼らの存在を無視しないカトリック教徒もいたのです。それは、キリスト教に改宗したユダヤ人女性が「アミーチ・イスラエル(Amici Israel)(「イスラエルの友」)」という世界的な組織を設立したことに触発された、オランダ人カトリック教徒でした。アミーチ・イスラエルは、反ユダヤ主義と戦い、シオニズムを支持していましたが、これはキリスト教徒としては異例なことでした。さらにこの組織は、本国パレスチナに住むイスラエル人全員をキリスト教に改宗させることを目指していました。この運動が、プロテスタントの千年至福思想の影響を受けていたことは明らかです。最盛期のアミーチ・イスラエルは、19名の枢機卿、278名の司教、そして3000名の司祭を擁していました。そして早くも1927年には、聖金曜日の典礼で唱えられる、「pro perfidis Judaeis(裏切り者のユダヤ人のために)」という反ユダヤ的な表現を変更するよう要請していたのです。ちなみにこの表現が教皇ヨハネ23世によって取り消されたのは1957年のことです。アミーチ・イスラエルは1928年にヴァチカンによって正式に解散させられますが、おそらくそれは、この組織がシオニズムを支持していたためと思われます。

ユダヤ人に対する組織的伝道という考えは、教会における反ユダヤ主義の抱える問題点を認識し、その解消を目指していた、という点で評価できます。さらにこうした活動がきっかけとなって、ユダヤ教について正しく学ぼうとする動きが生まれたのです。しかし、彼らのユダヤ教観も支配的なユダヤ教観も、いわゆる「置き換えの神学(substitution theology)」の典型と呼ばれるものです。この理論によれば、聖書の教えもイスラエルの民への神の約束も、ユダヤ人から取り上げられて教会のものとなったのです。私は、この理論が、キリスト者に特有のユダヤ教ノイローゼの表れではないかと思います。と言いますのも、この理論の根底には、イエス・キリスト以降、ユダヤ教は存在すべきではなかったにもかかわらず、この宗教が未だに存在するという事実は、唯一の「神の民」としてのキリスト者の存在を否定するものだという認識があるからです。したがって、キリスト者の多くにとって、ユダヤ教の存在はキリスト教の「存在意義」を否定するものであり、だからこそ、ユダヤ教が存在することについては、何らかの説明が必要とされるのです。

多くのキリスト教組織が、ユダヤ人およびユダヤ教に愛憎入り混じった感情を抱いているのはこのためです。聖書において「sui generis(彼ら独特の)」宗教であるユダヤ教について論じた高名な神学者は、コルネーリス・ミスコッテ(Kornelis Miskotte)とクレイス・クルーン(Kleys Kroon)の二人しかいません。共にプロテスタントの彼らは、既に第二次世界大戦前から、次のような内容の聖書神学を展開していました。それによると、ユダヤ人に対する伝道は、「マタイによる福音書」第28章、つまり「あらゆる国の民をわたしの弟子としなさい」という言葉を実行不可能だとする解釈に基づくものなのです。この見解が広く受け入れられるようになるのは、戦後何年も経ってからのことでした。

キリスト者は、ユダヤ人に対し、長年にわたって曖昧な態度を取り続けてきましたが、ユダヤ人は既に中世より低地帯に定住し、近代のオランダでは、余所者扱いされる存在ではありませんでした。1568年、スペイン王の支配に対する反乱が起こり、この地に共和国が誕生すると、1498年以降にスペインとポルトガルを追われたユダヤ人が、当時、急成長を遂げていたアントワープ(現在はベルギーの一部)、ロッテルダム、アムステルダムといった都市にやってくるようになりました。やがて彼らは豊かな暮らしを手に入れ、この国の様々な宗教コミュニティの中にあって、独自の社会生活を営むようになっていったのです。東欧に浸透し、周期的に大虐殺を引き起こした反ユダヤ主義がオランダで起こることはありませんでした。そしてこうした環境で、バールーフ・デ・スピノザの独創的な哲学が完成し、出版された結果、ユダヤ人社会に激しい議論を巻き起

こしたのです。つまり、オランダには漠然とした反ユダヤ主義が存在したと同時に、宗教上、反ユダヤ的な感情が爆発することもあったのです。しかし全体的に見れば、歴代の支配者は一貫して穏健な政策を取り続け、それによって社会的安定と経済的繁栄がもたらされました。

オランダは昔も今も貿易国家であり、熱心な信仰は貿易の役に立ちません。だからこそ、プロテスタント（特にオランダに特有のカルビニズム）は、50以上の教会に分散しながらも、政治的には最も大きな勢力となったにもかかわらず、実際の政治では決して主導的役割を果たすことがなかったのです。例えば、アムステルダムでは、公の場であからさまな宗教活動をせず、また周辺住民が、寛容と「ビジネスいつもアズどおりのユージュアル生活」を重んずるオランダ独特の価値観を受け入れる限りにおいて、キリスト系、非キリスト系を問わず、プロテスタント以外の信仰も認められていました。1648年のウェストファリア条約によって“cuius regio, eius religio”、つまり「領主の宗教が領民の宗教」という政策が確立されたヨーロッパにあって、オランダにおけるこうした現実的な寛容の精神は全く異質のものでした。1796年にはユダヤ人に市民権が認められましたが、フランスやドイツとは異なり、何世紀も前からこのような状態にあったオランダでは、これはさほど劇的な変化ではありませんでした。

全体的に見て、オランダの少数派に属するユダヤ人は、独自の生活を享受することができました。しかし、彼らが享受していた大きな安心感と法的安全は、ホロコーストが始まると逆に命取りとなるのです。彼らは、自分達が、ユダヤ人の隔離、果ては絶滅まで企む政権の下で暮らしているなど、思いもしませんでした。ここで明らかにしておくべきは、1930年代のドイツで何が起こったか、そして1940年から45年にかけてオランダで何が起ころうとしているかが分かっていたキリスト者は数えるほどしかいなかった、ということです。

依然として福音派の中には伝道活動を支持する者も多かったとは言え、先に挙げた1945年4月の話し合い以降、キリスト教会では変化が見られました。その変化は劇的と言ってもよいでしょう。

戦後におけるキリスト者とユダヤ人との関係の第一段階にまず取り組むべき問題とは、生きた伝統としてのユダヤ教の発見でした。ユダヤ教は、イエス・キリストとその同時代人の失われた世界を知るうえで、生きた「聖書博物館」のような存在である（この点については、アウグスティヌスの見解について述べた箇所をご参照ください）ということがわかっただけではなく、その驚くべき生命力が明らかになったのです。こうした発見が、ユダヤ人国家、イスラエルの建国につながったのです。

1948年5月は、キリスト者とユダヤ人との関係にとって新しい時代の幕開けとなりました。1950年代初頭に、ユダヤ教に対する伝道以外のアプローチに関する議論の発端となったのは、ショア（ホロコースト）ではなくイスラエルの建国だったと言っても過言ではありません。キリスト者は、イスラエル建国という政治現象に答えを出そうとしました。なぜなら、この現象によって、ユダヤ人は流浪の民として生きることを神から運命付けられたというアウグスティヌスの神学概念は否定されてしまうからです。そこで彼らは、宗教上、重要な意味を持つと思われるこの現象に対して、これまでとは違う方法で答えを出さざるを得なくなったのです。キリスト者の中には、ユダヤ人国家の建設をなかなか受け入れられない者もいましたし、彼らは今でも受け入れられずにいるのです。また、それを終末の到来の証と考える者もいました。彼らは、千年王国という19世紀の考え方を依然として抱いていたのです。

しかし、他にも興味深い現象が起こりました。キリスト者がユダヤ的な聖書の読み方や解釈を学び、ユダヤ教の祈りと典礼、さらにはユダヤ哲学とハシディーム派の説話を知ったことです。

ここで、オランダならではの組織、「学びの家(Learning House)」についてお話ししましょう。これはユダヤ社会の伝統的な教育施設である「ベト・ハミドラッシュ（ミドラッシュの家）」に似ていますが、ほとんどの場合、キリスト教の組織として機能しています。そこは、キリスト者だけでなくユダヤ人にとっても、聖書、ユダヤ文化、ユダヤ人とキリスト者の関係について深く考える場となっているのです。「学びの家」の基本理念は、ユダヤ人のような人間になることではありません。より良いキリスト者となる術をユダヤ教から学ぶことなのです。そのため、例えば、キリスト教、特に新約聖書の記述に遺されたユダヤ文化の遺産（西暦紀元1世紀のユダヤ教において、教えを広めるユダヤ人としてのキリスト）についての研究が重視されます。その際、ユダヤ人の教師、学者、ラビが重要な役割を果たしました。ほとんどの「学びの家」はプロテスタントによって始められましたが、参加者の中にはカトリック教徒もいます。その意味で「学びの家」は、宗派を超えた特殊な性質を備えていたのです。1960年代に誕生して以来、こうした草の根の活動は、多くのキリスト者に、自らのアイデンティティに対するユダヤ教の重要性を深く実感させることになりました。ただしカトリック教徒は、プロテスタント教徒に比べ、もともと聖書と聖書神学に対する関心が薄いため、この現象による影響をそれほど受けていないように思われます。

キリスト者は、ユダヤ教の概念を学ぶことで、聖書におけるキリスト教のルーツに戻ることができると考えたのです。「歴史上の人物としてのユダヤ人、イエス・キリスト」という概念は、三位一体説や、贖罪としてのキリストの死といった神学上の難解な概念を理解する上で役立ちました。それと同時に、オランダのキリスト者は、ユダヤ人としてのイエス・キリストについて学ぶことで、様々な宗派間の壁を乗り越え、普遍的なキリスト教を創造するという思いを抱くようになりました。

次に、戦後のユダヤ人とキリスト者の関係における第二段階、つまり1980年代初頭から現在に至るまでの期間になると、オランダのユダヤ人社会が第二次世界大戦中に味わった苦難に対し、次第に注目が集まるようになりました。米国では、「ホロコースト」というテレビ・シリーズが国中を議論の渦に巻き込みましたが、オランダでもこれと同様の動きが起こったと言えるでしょう。オランダでは、特にフランスの映画監督、クロード・ランズマン（Claude Lanzmann）による「ショア(Shoah)」(1986)というドキュメンタリー作品の公開がきっかけとなって、ホロコーストの原因と結果についての新たな議論が巻き起こりました。ただし今回は、ラウル・ヒルバーグの有名な三角形理論(triangle)を用いて言えば、注目が集まったのは、イスラエルでアドルフ・アイヒマンの裁判が行われた当時のように、被害者と加害者だけでなく、何もしなかった傍観者にも注目が集まったのです。私たちが認めなければならないのは、ホロコーストで犠牲になったユダヤ人の割合が、オランダでは最も多いという過酷な現実です。なんと、ユダヤ人住民の80％以上に当たる、10万3000人が犠牲になったのですから。この厳しい現実から目をそらしてはなりません。比較的リベラルな国であるオランダで、これほど多くの犠牲者が出た理由は様々考えられます。先ず、起伏に乏しく、人口の密集したこの国で身を隠すのは容易でなかった点が挙げられます。また、非常に組織化された官僚制度が存在したこともあるでしょう。さらに、オランダを支配していたのがドイツ国防軍(Wehrmacht)ではなく、ナチス親衛隊(SS)だったという事実も大きく影響しています。しかし、これもすべて終わったことです。この歴史的出来事の重要なポイントと思しきものを、非ユダヤ的環境、特に教会に関心を持っている現代のユダヤ人社会の中に見つけることができるとすれば、それは安心感の喪失による心の痛手でしょう。すでにお話ししたように、1940年まで、オランダのユダヤ人は、この国の市民社会と政府に絶大な信頼を置いていました。政治の現実に対して彼らは余りにも認識が甘

すぎたと言う学者もいます。ナポレオン戦争後のオランダは戦争と無縁であり、この国のユダヤ人がその後の支配者から脅迫や迫害を受けることもありませんでした。そのため彼らは、ドイツや東欧諸国で暮す同胞と比べると、ナチの脅威に対する危機感が希薄だったのです。

ここで、戦時中に勇敢にもドイツの政策に抵抗したオランダ人司教に敬意を払い、彼らのことに触れておきたいと思います。1942年7月27日、オランダ人司教がユダヤ人の国外追放に反対しました。もっとも、彼らのこの行動は遅きに失したきらいはありますが。これに関しては、ある人物の精神力と勇気に負うところが大でした。その人物とは、時の大司教で、後に枢機卿となったヨハネス・デ・ヨングです。しかし、ホロコースト以前からその終焉に至るまで、言い換えるならばキリスト教会が誤った政策を採っていた時期にあって、彼のような人物はやはり例外と言わざるを得ません。すでにお話ししたように、最もユダヤ人を支持していたキリスト教組織、「キリスト教会とイスラエルのための改革派会議(Hervormde Raad voor Kerk en Israel)」でさえ、大戦終了後も引き続きユダヤ人に伝道活動を行う上で最良の戦略について話し合っていたのです。

もちろん、キリスト者の中にはユダヤ人やその子供たちを匿った者もいました。しかし、総じてユダヤ人は、彼らの歴史における最も悲惨な時代も、そして強制収容所から生還した後も、キリスト者から疎外されていると感じていました。その心の傷は現在もまだ癒えておらず、ユダヤ人とキリスト者の関係において、キリスト者の目には意外に映るような場面でそれが表面化することがあります。分かりやすい例としては、イスラエルの政策が批判された際に、オランダ国内のユダヤ人が示す反応があります。「ショア」の公開以来、ユダヤ人国家に対する批判が、反ユダヤ主義と疑われることが多くなっています。これが正しいことなのか、それとも現実を曲解しているのか、ここで判断を下すつもりはありません。しかし、そうした敏感な反応があることは確かなのです。

どうやら、宗教間対話に中立の立場など存在しないようです。このことは、二番目の問題、つまり、教会論における「coram Judaeos(ユダヤ人に関する話し合いの場)」、つまりユダヤ人問題に取り組む場合の教会としてのアイデンティティをどう考えるかという問題に関しても当て嵌まります。イスラエル建国から15年後の1965年10月に開かれた第二ヴァチカン公会議において、ユダヤ教を過去の遺物とするキリスト教の伝統的見解が、使徒パウロ以来、初めて修正されました。公会議宣言『ノストラ・エターテ(Nostra Aetate)(私達の時代)』の第4章にある、15行に及ぶ教会ラテン語の文章は、カトリックとユダヤ教の関係に新たな時代の到来を告げるものでしょう。

この宣言で、ユダヤ人がイエス・キリストの処刑に関して責任を問われないこと、そして、神はアブラハムの民との契約を破棄しておられないことが明言されたのです。興味深いことに、この宣言は、終末論におけるユダヤ人の存在について触れていません。さらに、キリスト教とユダヤ教との関係が、私達の自己定義、すなわち「教会の奥義 (the mystery of the Church)」には不可欠だとされています。私は、この第三の点(実は、宣言の冒頭で述べられているのです)を、あらゆるカトリック神学の出発点になるものだと考えます。有名な言葉で言い換えるなら、こういうことです、「ユダヤ教についてどう思うか教えてください。あなたの答えから、あなたがどんな人なのか当ててみせましょう」。

しかしながら、公会議後のカトリック神学全般ではなく、その一部の影響について考えてみた場合、意外にも、カトリック教会論には、ユダヤ教に関する新しい神学の影響がほとんど見られません。「今後、言ってはならないこと」が明らかにされているだけで、「今、言うべきこと」は明らかにされていないのです。神はユダヤ人との契約を後悔してはおられないのですが、キリスト者は新しい「神の民」であって、新しい「神の民」であるキリスト者と、本来の「神の民」であるユダヤ人が同時に存在する状況をどう捉えるかということは、重要な問題ではないように見えます。しかし、これは明らかに重要な問題なのです。議論はちょっとしたきっかけで巻き起こり、そこで多くの問題が一度に噴出するのです。キリスト者とユダヤ人の関係の軸として冒頭にお話しした二つの問題——ユダヤ人がキリスト者の態度に神経をとがらせているということと、「神の民」という神学上の地位——は、1999年にオランダで論議を巻き起こしたある事件でも重要なポイントとなりました。その事件は、聖金曜日の典礼でのインプロペリアをめぐって起こりました。そしてこの時の議論から、オランダにおけるユダヤ人とキリスト者との対話の現状が見て取れます。そこで最後に、この議論の要点についていくつか触れておきましょう。

インプロペリアとは、イエス・キリストの受難の日である聖金曜日の典礼で歌われる、有名で重要な交唱です。皮肉にも議論の引き金となったのは、典礼の専門家が、伝統あるカトリック教会ではなく、プロテスタントの三大教会の典礼次第に新しいインプロペリアを取り入れようとしたことでした。プロテスタントの聖職者や神学者の中にはこれに反対する人々がいました。インプロペリアでは、古くからの反ユダヤ的な考え、つまりユダヤ人こそ神の愛を拒絶し、イエス・キリストを殺した張本人だということを明らかにすべきだというのです。ここで、伝統的なカトリックのインプロペリアの冒頭部分をご紹介しましょう。

「我が民よ、我が汝らに何をしたというのか？/汝らを煩わせたというのか？/答えるがよい/我は汝らをエジプトから救い出したがゆえに、汝らは救い主を十字架にかけた。/聖なる神よ、聖なる神よ、聖なる砦よ。/我が、砂漠を行く汝らを40年間にわたって導き、汝らに天からのパンを与え、幸福の地に導いたがゆえに、汝らは救い主を十字架にかけた。/聖なる神よ、聖なる神よ、聖なる砦よ、聖なる砦よ。/聖なる不死のものよ。我らに慈悲を与えたまえ。/聖なる不死のものよ。我らに慈悲を与えたまえ」

ここに引用したのは、最初の部分だけです。この後、神の救いの業がさらに九つ挙げられ、神への祈りが繰り返され、「Populе meus, quid feci tibi etc(我が民よ、我が汝らに何をしたというのか？)」と続きます。このインプロペリアは、「十字架の崇敬」という儀式で歌われます。では次に、歌詞の内容について詳しく見ていくことにしましょう。この歌詞では、イスラエルの民がエジプトを脱出した様子に触れながら、旧約聖書における神の救いの業を、イエス・キリストの拷問、処刑と対比させています。その対比方法と歌詞の予言的な響きは、旧約聖書の「ミカ書」第6章3-5および「エレミア書」第2章21と同じです。ただしその内容は、「ミカ書」や「エレミア書」のように、預言者がイスラエルに批判的であったものとは異なります。そこで、この歌詞に関する疑問ですが、先ず、「我」とは誰のことでしょう？非難を口にしているのは、神なのでしょうか、それともキリストなのでしょうか？その点がはっきりしません。次に、誰に語りかけているのでしょう？典礼でこの歌詞を口にする信者でしょうか？そう解釈すべきでしょう。

しかしながら、これに異論を唱える人たちは、この歌詞が反ユダヤ的だとされている事実を指摘します。彼らによれば、この歌詞は、イエス・キリストの拷問と処刑の責任をユダヤ人に負わせているというのです。キリスト者とユダヤ人から成る諮問機関のメンバーだったユダヤ人は、この指摘を取り上げ、この歌詞は許されないと主張しました。彼らの二つの根拠がありました。

まず、典礼でのシンボリズムは一定の現実認識を表現すると同時に、そうした認識に影響を及ぼします。彼らによれば、この歌詞の問題点は、ユダヤ人が人間の罪深さを示す悪いお手本として描かれている点にあるのです。実際、そこでは神による救いの業と対照をなすものとして、ユダヤ人の頑固さが引き合いに出されています。

さらに、彼らは次のような疑問を投げかけます。キリスト教会は、自分たちこそがエジプトから導かれ、砂漠において、モーゼを通じて神の救いに預かったというのだろうかと。そして、ユダヤ人ではなく自分達こそが真のイスラエルだと主張するのだろうかと。

ここで論争の焦点は、これまで率直に、そしてあからさまに論じられたことのなかった、未解決の問題に向けられたのです。つまり、キリスト教会はなぜ、そしていかにして、自らを聖書に描かれたイスラエルの継承者だと主張するのか、国家として現実に存在するイスラエルの立場はどうなるのか、という問題です。

では、インプロペリアに関する私の考えを少しお話ししましょう。先ず、歌詞の意図についてですが、この歌詞自体は、キリストの受難と非難を、教会に集い、この歌詞を唱える信者に向けているのではないでしょうか。「神よ、我らに慈悲を与えたまえ」という祈りが3回繰り返されることからも、この解釈は裏付けられます。しかしながら、この歌詞のきわめて複雑な歴史的背景に目を向ける時、同じような歌詞を持つ教会の中で、少なくとも東方正教会のインプロペリアは明らかに反ユダヤ的だということがわかります。そこでは、ユダヤ人が神の愛をすべて失い、イエス・キリストを十字架に架けたため、今では、異教徒たるキリスト教会に取って代わられたとされているのです。確かに、私たちのインプロペリアはこのような内容ではありません。しかし、インプロペリアの歌詞がユダヤ人について触れていないとしても、新たな問題点が生まれるのです。なぜなら、砂漠で神に救われ、罪を犯したがゆえにイエス・キリストを磔にした張本人は、他ならぬキリスト者だということになるからです。

しかし、この問題については、次のように考えることで解決できるものと思われます。つまり、ユダヤ民族の歴史や宗教上のアイデンティティの一部として、旧約聖書の救済行為が存在するのであって、そうしたユダヤ人の存在を無視した場合にしか、この主張は妥当しないということです。同じことを繰り返すようですが、インプロペリアの歌詞に込められた非難は、キリスト教を信仰する者自身に向けられたものに違いありません。しかしそうだとすると、別の疑問が生まれます。すなわち、キリスト教会は、自らを聖書のイスラエルと同一視し、絶対的な自己定義を当然のものとして受け取るということです。ただし、インプロペリアの歌詞がユダヤ人を非難していると解釈すれば、当然のことながら、それは反ユダヤ主義の表れとなります。どちらの解釈を採るにせよ、インプロペリアの歌詞には深刻な問題が含まれているのです。

私の考えでは、あからさまに反ユダヤ的な東方正教会の歌詞を見れば、現在の歌詞から何が推測できるかがわかります。それは、たとえ歌詞が反ユダヤ的でないとしても、そもそもインプロペリアは、先に述べた「置き換えの神学」に基づいているということです。これが事実だとすれば（個人的にはそうだと思っていますが）、キリスト者は、インプロペリアの歌詞を、何の躊躇いもなく口にはできないはずです。

ここで、聖書に言われているイスラエルとキリスト教会を同一視するという解釈学上の問題についてさらに詳しく見ていくことにしましょう。キリスト教会は、自らのアイデンティティを表現する上で、ユダヤ教の聖典である旧約聖書のイメージや神学上の概念を進んで利用してきました。そして実際にも、キリスト者に旧約聖書は必要なしとするマルキオンほど過激な主張をするつもりでないのであれば、私達は、何らかの形で旧約聖書とつながりがあることを認めざるを得ないのです。

しかしユダヤ人の視点から見ると、私達は、インプロペリアのような歌詞を唱えることで、彼らの同意なく、神と親密な関係を持つことになるのです。特権の剥奪とも言えるこのような行為を経験したユダヤ人は、すぐにこう言うでしょう。「私が書いたラブレターで何をするつもり？」と。実際のところ、私達がユダヤ教の存在を認める上で、この問題はどのような意味を持つのでしょうか？私達は、両者の主張を両立させようというのでしょうか？それともただ、神学上ユダヤ教の存在を認めながら、他方でキリスト論におけるキリスト教の自己肯定を認めることは不可能だという現実を受け入れようとしているだけなのでしょうか？

不十分とはいえ、その答はアウグスティヌスによって下されています。すなわち、私達は「精神的意味で」ヤコブの子孫たるイスラエル人だということです。この答えが、キリスト者にとってどんなに正当なものだったにしろ、またカトリック世界で今でも大きな影響力を持っているにしろ、暗黙のうちにヒエラルキーが存在する、「肉体」と「魂」の対立というネオプラトニズム特有の考えは、もはや許容できるものではないのです。この点に関して、カール・バルトに師事したドイツ人神学者、F・W・マルクァルトの指摘は実に的確です。つまり彼によれば、キリスト者に、ユダヤ人でも非ユダヤ人でもない「第三種（tertium genus）」という呼称を与えるという古典的見解はもはや認められるものではないのです。

もう一つの答えは、「すまなかった、私達が間違っていた。もう二度と同じ過ちは繰り返さない」とユダヤ人に謝罪し、彼らの怒りを解くことです。しかしながら、それでは自らが神の救済におけるパートナーだという、キリスト教会の正当で重要な主張についてうまくはぐらかしているにしかすぎません。

キリスト者の神学上の位置付けは、ユダヤ教徒にとっても大きな問題であって、このことは著名なユダヤ人学者らが2002年に発表した宣言、「ダブルー・エメト(Davru Emet)（真実を語ろう）」でも明らかです。この宣言はきわめて重要です。といいますのも、キリスト教に対するユダヤ人の伝統的な見解について、有力なユダヤ人神学者が統一的な反応を示したのは、キリスト教会の改革以来、初めてのことだったからです。ただし残念ながら、現在に至るまで、欧州ではこれに相当する動きが見られません。

インプロペリアを巡る議論は未だ続いていますし、納得のいく結論も出ていません。おそらくこれが望ましいのでしょう。なぜなら、これは、単純な二者択一の問題ではないからです。それに、このような問題については、普遍的な解決策が見出せる中立的立場など存在しないのです。ユダヤ人とキリスト者の関係では、そのようなことなどありえません。一方にキリスト教会があり、もう一方には実際に生活を営むユダヤ人社会が存在しているのですから。しかも両者にはつながりがあるのです。しかし、両者に共通の伝統、あるいは両者が登場する神曲のようなものは存在しないのです。いや、ひょっとすると存在するかもしれません。しかし、たとえ存在したとしても、私達は、「異邦人への使徒」パウロの言葉を以って、私達には解くことのできない「神の神秘」の謎を覗き見るだけなのです。

結局、私達に残されたのは、偏見を捨て、学び、そして話し合うことです。そのためには、信念と信頼が必要です。これは単なる人間の発想ではありません。健全な聖書神学に根差した考え方なのです。使徒言行録（使徒行伝）の第5章で、ラビのラバン・ガマリエルと思しきファリサイ派のガマリエルが、原始キリスト教の信者、つまりイエス・キリストに従ったユダヤ人達に味方し、彼らの主張を擁護して、こう言うのです。「それが神から来たものなら、破壊することは不可能だ」。とりあえず彼らを信用し、様子を見ましょう、ということです。同様の多元主義的概念がミシュナ、つまり初めて成文化されたユダヤの口伝律法に見られることは、決して偶然ではありません。『父祖たちの言葉』という著書には、信頼と節度ある態度を重んずる二つの格言があります。一つは、「天のためにする議論は、必ずや実を結ぶ」というもので、もう一つは、「天のために在る共同体（原文のヘブライ語は、ギリシャ語の「教会」に相当します）は必ず勝つ」というものです。

ユダヤ人とキリスト者は、それぞれのアイデンティティを維持し、さらにそれを時代に合った形に変化させようと努力しています。その過程で、宗教間対話

は重要な役割を果たします。両者の対話からは、ときに痛みを伴う深刻な質問が生まれることもあるでしょう。しかし、少なくともキリスト者からすれば、それはいたしかたのないことなのです。ユダヤ人からの興味深い問い掛けを、私たちは簡単に無視するべきではありません。そして自分たちこそ、贖罪を目指して神と共に苦闘するのだというキリスト者の主張が、ユダヤ人やその神との関係を犠牲にして実現されるものであってはならないのです。その一方で、ユダヤ人との対話を通じて、ユダヤ神学の奥深さとユダヤの伝統の豊かさを知ることは、一種の啓示、あるいはラバン・ガムリエルの言葉を借りるなら、「神から来た」体験と言えましょう。さらにこうした対話を通して、私達の新たなアイデンティティが形成されるかもしれません。キリスト教とユダヤ教が、「天のためになす議論」を戦わせる二つのコミュニティだとするのなら、私たちにはどんな奇跡を起こすことができるのか？それは神のみぞ知ることなのです。

ご清聴、誠にありがとうございました。

公開講演会

アラブ・イスラーム学院のアラビア語教育と遠隔教育の努力
―24年間を振り返って―

日　　時:2006年2月25日（土）　14:00−16:00
会　　場:同志社大学　今出川キャンパス　扶桑館マルチメディアルーム2
講　　師:ムハンマド・ハサン・アルジール博士
（イマーム・ムハンマド・イブン・サウード・イスラーム大学東京分校 アラブ・イスラーム学院長）
コメント:サミール・ヌーハ（同志社大学大学院神学研究科教授）

講演要旨

アルジール氏の講演は大きく3部に分かれた。1）導入として日本とイスラーム、サウディアラビアとの関係史、2）両者関係発展の大きな要素となるアラビア語を教育する、アラブ・イスラーム学院の活動についての紹介、3）最後にこの活動における将来的な可能性についてである。

同氏によれば、日本とイスラーム世界の関係は1801年に明治天皇がオスマン帝国へ遣使を送ったことが初めであるという。サウディアラビアと日本の関係も、19世紀初頭くらいから始まっており、1909年には日本人最初のマッカ巡礼となる山岡光太郎の旅行も行なわれている。また、政治的には1960年になってジェッダに日本大使館が開設され、両国関係を発展させることとなった。経済面では、特に商業関係が発展したが、1976年から技術協力機関としてサウディアラビアにJICAが開設されている。

アルジール氏は、そのような両国関係のさらなる発展のためには、媒体となる言語というものが大きな役割を占めると述べた。そうした中でアラブ・イスラーム学院は、1982年サウディアラビアから「日本への贈り物」として国王自身によってその創設がよびかけられた。現在では、2年間を1コース（レベル1から4まで）とした昼間クラス（1年間で週20時間の授業を15週実施）、短期集中のインテンシブコースなどを設けて、「生き生きとした」アラビア語の習得を目的として教育に取り組んでいる。また、近年インターネット上でアラブ・イスラーム文化、アラビア語教育に関する情報を配信するeラーニングにも力を入れている。この他にアラビア語の教育的出版物の発行、図書館の充実をはかり、学院の学生だけでなく在日アラブ人の子弟の教育にも配慮をするほか、学院外でのセミナーやシンポジウムなどでアラブ・イスラーム文化を広く宣伝する活動も行なっている。

アルジール氏は、こうした同学院の活動歴をふまえ、アラビア語教育の発展に関する将来的提言として「日本アラビア語学会（または協会）」の発足、大学等高等教育機関での「日本におけるアラビア語教育」会議の開催をよびかけ、講演をしめくくった。

コメンテーターとしてサミール・ヌーハ氏は、同じく日本におけるアラビア語教育に携わる立場から、同教育における将来的な抱負を述べた。

およそ60人以上の聴衆が来場し、アラビア語を習得する際の注意やアドバイスの求め

にアルジール氏が丁寧に回答するなど、活発な質疑応答がみられた。

（COE研究指導員　中村明日香）

プログラム

1. 挨拶:森　孝一（同志社大学大学院神学研究科教授）
2. 講演:ムハンマド・ハサン・アルジール博士
3. コメント:サミール・ヌーハ
4. 質疑応答

アラブ・イスラーム学院のアラビア語教育と遠隔教育の努力
―24年間を振り返って―

イマーム・ムハンマド・イブン・サウード・イスラーム大学東京分校アラブイスラーム学院長
ムハンマド・ハサン・アルジール
Muhammad Hassan Alzeer



最初にイスラーム教徒としての挨拶を申し上げたいと思います。それはアッラーの祝福と平安を皆様に送ることです。第二は、ただいまトリノの冬季オリンピックが行われておりますが、昨日、金メダルを日本人が女子フィギアでとられたということで、おめでとうございます。

本日、このように同志社大学に招聘していただき、CISMOR（一神教学際研究センター）でお話する機会を与えていただきまして、大変光栄に存じております。このセンターはさまざまな文明・文化を中立的な立場から多角的に研究していこうというお立場であると了解しております。さまざまな文化・文明については、コーランにもございますが、アッラーの神が人を創った時に男女という別をつくり、またさまざまな民族を創造してこられた、そしてこの世にいろいろなものが創造されたというのはアッラーの意図でございまして、その目的として「お互いに知り合うために違う人間をつくった」という言葉がコーランにございます。つまり知識を求めることを人の義務とされたのです。そのようにCISMORの趣旨に沿った言葉がコーランにもあるということをご紹介したいと思います。

先程、森センター長からありがたい言葉もありました。同様に皆様、お忙しい中、足を運んでいただいたことにもありがたく思うと同時に、うれしく思います。京都に初めて来ましたので、昨日到着して見せていただき、それも大変うれしく思っております。

最初に申し上げたいポイントは、アラブ・イスラームと日本の関係並びにサウジアラビアと日本との関係です。これについて、まとめてお話をいたします。

日本とイスラーム諸国との関係ですが、1891年、明治天皇のもとからイスタンブール（当時はオスマントルコ帝国でしたが）に使いが送られました。翌年、現地に到着しております。その当時、トルコ船が日本近海で台風のため沈没したという事件がありました。単に事件があったのみならず、遺族の方々を日本の一青年が支援しようという動きもあったということが背景にありまして、明治天皇からの使節がイスタンブールに行ったわけです。このことが双方の関係の始まりではないかと思います。その時以来、イスラーム諸国との日本の関係は順調に推移してきました。

次にサウジアラビアの国と日本との関係。これも長い歴史があります。1909年に山岡光太郎という日本人が初めてメッカへの巡礼を果たしたということが、そもそもの始まりだったと思います。その後、続々と続きまして、1924年、33年の二度に渡りまして田中逸平、さらには1935年、37年、38年と3回果たした鈴木剛のような、20世紀の前半、幾度も行かれたという方もございました。

今のような諸関係を基礎に外交関係について申しますと、1955年、日本とサウジアラビア間の外交関係が結ばれました。それに基づきまして土田豊大使も現地に行きましたが、58年、サウジアラビアの大使館が東京にでき、60年にはサウジアラビアのジェッダに日本大使館ができました。その後、サウジアラビアの王族からも言葉をいただいたかたちで、日本サウジアラビア協会も設立されました。

外交関係からその後はだんだん幅を広げてきて

おります。どういうふうに広げてきているか、いろいろな分野、例えば観光、青年交流、技術経済協力などです。日本側ではJICAという機関があることはご存じだと思いますが、そこを中心としたサウジアラビア向けの技術経済協力があり、また対話の機会を設けようということで、熱心に様々なシンポジウムなども行われています。東京にございます当学院でも、日サの対話を進めるためのシンポジウムを開催してきております。

その中で、アラビア語という言語、これが両国の交流の機軸になります。アラビア語と申しますと、まず出てくるのはコーラン、丁寧に言えば聖クルアーンというイスラームの啓典でございます。そこにはさまざまの聖なる言葉が入っております。また実に多くの教義、教えも含んでおります。同時に文化、一つの社会の規範を示すものでもございます。さらに言えば人間、人生についての深い理解であるとか、そもそも宇宙全体についての直接的な洞察も含んでおります。

今のような流れの中で、日本は比較的早くから大阪外大を中心にアラビア語の教育に着手してこられたことに、我々は注目しております。学問的、文化的なことに限らず、その背景としては商業的、外交的、一般的には中東に関心がある等、さまざまな理由があったと思いますが、日本は早くから着手されてきたと思います。他のヨーロッパの諸外国と比べましても、決して遅れをとっていないという印象でございます。

1949年に大阪外大で新しくスタートしたアラビア語学科が躍進しました。学生の数も増えてきています。毎年どんどん希望者が出ているという状況だと思います。東京にございます拓殖大学では、1959年にアラビア語がスタートしました。その当時は夜間コースでしたが、62年に昼間のコースに取り上げられ、それは一種の改革だったということですが、それ以来着実に伸びております。特にショックだったのは1970年代の石油危機。それを契機として大阪外大では一気に25名の学生が入り、他方、拓殖大学ではなんと70名になったと了解しています。

今述べました二つの大学に限るということではなく、その他多くの大学でも同様の兆候がございます。それには研究目的、知識文化的なことに対する関心等々、さまざまな背景があったかと思います。

以上のことを背景として、当方の学院が1982年に東京で創設されました。それについて若干詳しく述べさせていただきます。

日本には早くからアラビア語教育があったと承知しています。また私が存じています限り、60冊前後の本が日本で出版されています。当方の学院は毎日、生き生きとしたアラビア語教育を進めておりますが、それはサウジアラビアからの日本に対する贈り物であるといえるかと存じます。創設されたのは1982年（ヒジュラ暦では1398年）。創設について国王の指示が出されたことが背景にございました。それ以来、サウジアラビアから見てこの贈り物は相互の利益に資してきているのではないかと自負しています。

そういうことでスタートしたのはいいのですが、当初は何もなくて、借家に入っていました。徐々に整いまして、サウジアラビア自身の建物を作り直して、現在は東京の麻布にございます。

アラブ・イスラーム学院ではアラビア語教育と共に、広くアラブ・イスラームの文化を紹介していきたいということが大きな課題であります。幸いに多くの学生の入学志望も集まり、好評を得ていると、うれしく思っていますが、当初は当学院も夜間のコースだけでスタートしました。学生たちの支持を受けまして、日中のコースに拡大し、土曜、日曜の週末コースも設けております。これをもう少し詳しく述べます。

事務体制も整い、今のようにコースの種類も増え、さらにアラビア語教育のみならず、アラブ・イスラームに関する研究、翻訳事業の分野での出版事業にも手を伸ばしてきています。当学院の中にあります図書館には、アラブ・イスラームに関する基礎的な図書を揃えておりまして、学生の方々はもちろん、学院に直接関係なくとも広く研究者、市民の方々に公開され、活用していただいております。それと先程触れましたセミナー、シンポジウムも大いに活用して、アラブ・イスラームの紹介を図っていきたいと考えております。また、さまざまな出版物、本の形だけでなく、いろいろなものを提供してきています。

もう一つの手段はインターネット活用です。アラブ・イスラーム学院独自のサイト（http://www.aii-t.org.com/）で幅広く展開しております。アラビア語の教育とアラブ・イスラーム文化の紹介を目的としております。日本語サイトで皆様方にもご利用いただければと思います。世界のどこにいても、日本語を通じてこのサイトをご活用いただけるわけで、中近東にいる日本人の方々からもいろいろ声を寄せていただいています。個人的な利用、組織、大学にも活用していただいています。

現在13種類のホームページ上のプログラムを展開しています。できる限り、日本語のみならず、アラビア語も学べるようになっておりまして、アラビア語も画面に出てきます。英語も活用している部分があります。

先程申し上げたプログラムは合計13種類あります。たとえば「アラブ・カフェ」では、そこでアラビア語を勉強しようとする人への情報提供を図っています。また特に音楽、アラブの書道、アラブの単語をさまざまに出して、語源、由来を紹介するプログラムもございます。

いろいろなプログラムの追加の紹介ですが、「アラブマガジン」。これは半年ごとに筆者に交代していただき、比較的長い記事を書いていただくもの。一般向けには「アラブサイト」もございます。「イスラーム広場」では、イスラームを中心に紹介しております。日サ関係、サウジアラビアの観光を含む「サウジ記念館」のサイト。その他、人工衛星を介してサウジで行われた会議などを紹介するサイトもございます。日々更新されていますので、どうぞ一度ごらんください。「サウジ紀行」には、学生がサウジに行った時のこと、2002年、2003年にどういう旅行をしたかという記事もございます。人口衛星に関する会議に参加した人たちの声も出されています。

残りの三つのプログラムは「携帯電話利用のプログラム」です。日本語と英語の2言語で運営されています。日本の携帯システムにはまだアラビア語が載らないので、日本語、英語に絞って運営しています。さらに子ども向けのサイトで「アラビア村」もございまして、内容的には、日本人の子どもたちにサウジアラビア、アラブ・イスラームの文化、生活ぶりを紹介したいということでございます。

なお最後になりましたが、今日のタイトルにもあります「eラーニング」、遠隔教育を通じてアラビア語を教育する番組を運営しています。

別の分野になりますが、当学院が引き続き重視していますのは、アカデミックなレベルの交流です。対外関係一般にも留意してきています。

さらに分野としては、広い意味では日本サウジの関係を側面支援したいということです。サウジアラビアとの交流に関する外務省、環境省の仕事でもお手伝いしてきています。また先般、長野県で冬季パラリンピックかありました。その時にかなりの数のアラブの選手が来まして、アラビア語要員がいるということで、当学院から学生を募りまして、多数応援に行った次第です。

次は、メディアとの関係も重視しておりまして、NHKのテレビ・ラジオのアラビア語講座に全面的に協力してきております。

その他の活動としては、東京にはサウジアラビア人他、アラブ人が住んでおりますので、その家族を含めて彼らへの奉仕活動、協力活動を展開しています。礼拝の場を提供したり、教育面でも支援しています。

次に「第2語学としての教育」についてであります。第2語学としてのアラビア語教育にはさまざまな困難と問題点があります。その問題点は発音、書き方、文字、文体、口語と文語の関係。そもそも第

2語学となると、学習される方の年齢など、さまざまにございます。

最善の学習方法、第2語学をどうやって教えたらいいか。世界のどの語学であれ、言語学者がさまざまに提案しています。15の方法があるという複雑な議論もあるようですが、当学院では議論、提案を吸収しつつ、第2語学であるアラビア語を最善の形で提供したいと考えております。

申すまでもありませんが、言葉の習得、学習は一つの大変な知識、学問分野でして、そのための言語学、社会言語学、心理言語学、教育言語学などさまざまあるかと思います。このような特定の言葉を習得し、習練して実際に使えるようにしようということが願いですが、その教育の仕方により、その願望が近くもなり、遠くもなり、やさしくもなり、難しくもなるものだと思います。そのためには狭い意味での教育方法のみならず、学生、教育者両方の環境、生活全体の諸関係も教育方法に勘案していくことが大切かと思います。

当学院ではそのようなことを考えながら、さまざまなプログラムを実施しています。特に力が入るのは昼間のコース、2年間を四つのレベルにわけて進めます。15週間を前期、後期も15週間。1週間に20時間の授業を当てています。加えて補足的なコースとして、アラビア語を教える教師への研修コースも設けています。春と夏の集中コースも別途つくっています。

また、毎年、学生たちの習得してきたものを競わせようという意図から、「アラビア語オリッピック」というのを、年1回実施します。その分野を四つ設けています。アラビア語のタイピング、スピーチコンテスト、書道、作文の分野で競うことで、競争意識も植えつけようと思っています。

今申し上げましたさまざまなコースは、当学院を中心に、サウジアラビアの本部であるイマーム大学のアラビア語学科とも提携しまして作成した教科書を「東京シリーズ」と呼んでいますが、その教科書をベースに展開しています。尽力しておりますが、まだレベル1とレベル2までの東京シリーズの教科書が整ったところです。残るレベルについては、執筆、編纂、検討を続けております。対象として想定していますのは、当然、当学院の学生ですが、それに限るのではなく、その他の方々、アラビア語を勉強したいという人たちが自由に入手できる形で作っていきたいと思います。先ほど申しましたように、1週間20時間をあてて勉強していくと、四つのレベルを通すと合計1,200時間に相当しますが、言葉を習得するのに加えまして、アラブ・イスラームの文化的伝統に基づく生活態度、道徳観念をお伝えしたいと考えています。

どのレベルを通じましても、共通しているのは4側面です。話し言葉、書き言葉、読む、文法がございます。これは各レベル共通していますが、レベル1と2については、いきなり文法ばかりで頭をゴシゴシするのはどうかと、アラビア語を読む中で文法事項を吸収するという、新しい独特の手法で、文法事項も勉強してもらう形をとっています。レベル3、4は、話し、書く、読む、文法の四つの側面に分けて、詳細に教科書で学ぶことにしております。録音をしてそれを学生が自由に聴ける準備もしています。

録音のことを敷衍いたしますと、CD-ROMの形で提供するものもございます。それには、学習、プラス、日頃やってきたことに対する自己評価、どのくらい進んでいるかをチェックできるシステムも入っています。通常の辞書、本の形もありますが、画面を使って絵で見るような辞書もございます。CDもあり、テープ、インターネットのサイトもございます。当学院の中にありますランゲージ・ラボを駆使する施設がございます。

私の後ろの画面に出ていますのは、インターネット上のアラブ・イスラーム学院のサイトのトップページです。いろいろなプログラムがございます。インターネット活用は、一つの知識を得るのに、ある意味で時間の短縮にもなっている。さらには学院に来られない人たち、日本の国外にいる人たちも活用できる大変なメリットがあると思いますので、今後とも引き続き学院として重視して継続していきたいと思っております。

ちょっと専門的なことですが、レベル1については、300ページの絵による明示も含めて、ランゲージ・ラボを活用して学習できるシステムは完成しております。レベル1については教科書がなくてもランゲージ・ラボで学べる。その中にはJAVAスクリプトとか最近のインターネット、コンピュータの技術が駆使されています。これを通じて我々としては学院の外におられる方々との関係を大いに構築していきたいという願いでございます。

日本とサウジアラビア、広くはアラブ・イスラームとの関係につきましては、今までのような努力を今後とも継続していきたいと願うばかりでございますが、それは一つには文化的な刺激になるでしょうし、当然ながら経済的な相互の利益にも、広く言えば、つながるということで、積極的を意義を見いだしていることにほかなりません。

そこで最後に若干、提言めいたことをさせていただきます。第1点は、日本にまだないかと存じますが、「日本アラビア語協会」、あるいは「日本アラビア語学会」の創設を訴えたいと思います。

第2点は、アラビア語の教育については当学院の考え方は申し述べた通りでございますが、未ださまざまなやり方が実施されているのが現実かと存じますので、日本のそういう方面の関係の大学などの組織を中心として、会議の形で「日本におけるアラビア語教育のあり方はどうあるべきか」という議論、検討を進められる会議をオーガナイズされることを、ぜひ提言したいと思います。

最後の提言ですが、いずれかの日本の関係団体、組織を中心として、日本語とアラビア語両方の言葉で、ぜひとも日本とサウジアラビア、日本とイスラームの諸関係、相互の今までの交流、今後の交流を中心としたテーマで、包括的に本の形でぜひ出されてはどうか。それをベースに政界、財界、大学関係、メディアにも広く配って、世の中の意識を目覚めさせる、さらに深めていただくという一つの基礎的な出版物を出されるよう、ぜひ提言したいと思います。

ご静聴ありがとうございました。

同志社大学講演要旨　2006年2月25日

「アラブ　イスラーム学院のアラビア語教育と遠隔教育の努力 —24年間(1982－2005)を振り返って」

教授·博士　ムハンマド·ビン·ハサン·アルジール

1. 初めに
ア. アラブ·イスラームと日本の関係
イ. サウジアラビアと日本の関係
ウ. 関係強化と相互理解のためのアラビア語の重要性
エ. 日本のアラビア語教育について

2. アラブ イスラーム学院紹介
ア. 目的と発展
イ. 試みの進展

3. 第二語学としての教育
ア. 困難と問題点
イ. 最善の学習方法

4. 当学院の試み
ア. 当学院のプログラム
イ. 当学院の方法　—『東京シリーズ』
- ― 同シリーズの目的
- ― 対象者
- ― 同シリーズへの充当時間
- ― 文化的内容
- ― 同シリーズの内容
  - ・教科書と水準
  - ・学習手段
  - ・教授の仕方
  - ・当学院のホーム·ページ

5. 最後に ― コメントと助言



5.
シンポジウム・ワークショップ

シンポジウム・ワークショップ
2005年CISMORユダヤ学会議

シンポジウム　2005年CISMORユダヤ学会議
「日本におけるユダヤ学の現状」
"Jewish Studies in Current Academic Research in Japan"

日　　時／2005年12月10日　10:00-18:00
会　　場／同志社大学 今出川キャンパス 寒梅館会議室

※発表原稿・ディスカッションの内容は、「日本におけるユダヤ学の現状 2005」（2006年3月発行）に掲載。

プログラム

開会セッション

10:00～10:05　開会の言葉　アダ・コヘン（同志社大学大学院神学研究科）
10:05～10:35　講演　宮澤正典（同志社女子大学名誉教授）
「日本におけるユダヤ研究の展開とユダヤ人に対する日本人」
10:35～10:45　ディスカッション

10:45～10:50　休憩

セッションA
文献学的・考古学的観点からみた古代イスラエルと聖書

司会:石川　立（同志社大学神学研究科）

10:50～11:20　アダ・コヘン（同志社大学大学院神学研究科）
「ヨシュアのシケム召集と古代ヒッタイトの法習慣」
11:20～11:50　越後屋　朗（同志社大学院大学神学研究科）
「考古学から見たシケム」
11:50～12:10　コメント:池田　裕（筑波大学名誉教授、中近東文化センター学術局長）
月本昭男（立教大学大学院文学研究科）
12:10～12:35　ディスカッション

12:35～14:00　昼食

セッションB
中世におけるユダヤ学:イスラームとの関係において

司会:越後屋　朗（同志社大学神学研究科）

14:00～14:30　市川　裕（東京大学大学院 人文社会系研究科）
「ユダヤ的生活様式の成立:文化の型の比較に向けて」
14:30～15:00　手島勲矢（大阪産業大学人間環境学研究科）
「メタファーとプシャット:中世ユダヤ聖書解釈の構造について」
15:00～15:20　コメント:鎌田　繁（東京大学東洋文化研究所）
勝村弘也（神戸松蔭女子学院大学文学部）
15:20～15:45　ディスカッション

15:45～16:00　休憩

セッションC
20-21世紀のユダヤ学

司会:小原克博（同志社大学神学研究科）

16:00～16:30　大塚和夫（東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所）
「近代中東のユダヤ教徒／ユダヤ人コミュニティ:
スーダンの例を中心に」
16:30～17:00　野村真理（金沢大学経済学部）
「拡大EUとホロコースト研究」
17:00～17:20　コメント:臼杵　陽（日本女子大学文学部）
長田浩彰（広島大学総合科学部）
17:20～17:55　ディスカッション
17:55～18:00　閉会の言葉　森　孝一（同志社大学大学院神学研究科）

シンポジウム・ワークショップ
学術交流協定機関との共催シンポジウム

学術交流協定機関との共催シンポジウム

「非ムスリム地域におけるイスラームとムスリム」

日　　時／2005年12月28日（水）−29日（木）
会　　場／シャイフ・アフマド・クフタロー財団（シリア・ダマスカス）
共　　催／シャイフ・アフマド・クフタロー財団、一神教学際研究センター

プログラム

12月28日（水）

開会セッション

10:30〜11:25
1. 聖クルアーン朗唱
2. ジヤードッディーン・アル＝アイユービー（宗教大臣）**後援挨拶**
3. 村瀬　充（在シリア日本国大使館次席）**挨拶**
4. 映像「アフマド・クフタロー財団と日本の関係」
5. 中田　考（同志社大学大学院神学研究科教授）**挨拶**
6. サラーフッディーン・クフタロー（シャイフ・アフマド・クフタロー財団総裁）**挨拶**

第1セッション

12:00〜14:15
1. ムハンマド・ワフビー・スライマーン　**司会者挨拶**
2. アブドッダーイム・ヌマイル**教授**（アズハル大学副学長）
   「非ムスリム社会にいかにイスラームを提示するか」
3. 中田　考（同志社大学大学院神学研究科教授）
   「イスラームにおける非ムスリムの救済」
4. リナ・アルフムスィー（アズハル大学イスラーム宣教シャリーア学部比較宗教学教授）
   「東西におけるムスリム少数派」

12月29日（木）

第2セッション

12:00〜14:15
1. アブドッサラーム・ラージフ　**司会者挨拶**
2. 奥田　敦（慶応大学政策学部教授）
   「イスラームとグローバル・ガバナンス」
3. バッサーム・ウジュク（シャイフ・アフマド・クフタロー財団イスラーム宣教学部長）
   「イスラーム少数派の現実、義務、イスラーム共同体との関係」
4. ファールク・アクビク（シャイフ・アフマド・クフタロウ財団）
   「シャイフ・アフマド・クフタローと非ムスリムへの宣教」

シンポジウム概要

シンポジウムは、二日間にわたって、非イスラーム地域におけるイスラームとムスリムに焦点を絞りつつ、イスラームと他宗教との関係について、神学的、法学的、歴史的、社会的、政治的に包括的に討論した。

シンポジウムは現地紙にも取り上げられ、延べ400人あまりの聴衆を集めた。シリア側からは宗教大臣Dr.ジヤードッディーン・アイユービー、日本側からは大使館から村瀬次席が出席した他、ファトフ・イスラーム学院院長ダマスカス・イスラーム最高諮問官アブドルファッターフ・ビズィム師も顔を見せるなど、現地の宗教界の関心も高かった。また「非ムスリム社会にいかにイスラームを提示するか」はスンナ派イスラーム世界の最高学府アズハル大学学長の論文を副学長アブドッダーイム・ヌマイルによる代読であった。

アイユービー宗教大臣は、ムスリムはイスラーム世界では他宗教の少数派の権利を守り、またイスラーム世界の外では居住地の法に従い、他宗教との共存を望むが、不当な支配や不名誉を甘受することはない、と述べた。

（同志社大学大学院神学研究科教授　中田　考）

学術交流協定機関との共催シンポジウム

「一神教における救済とメシア運動――その現代的意味」

日　　時／2006年3月4日（土）
会　　場／パン・パシフィック・ホテル（マレーシア・クアラルンプール）
共　　催／マレーシア国際イスラーム大学共催、一神教学際研究センター

プログラム

基調講演

8:40~9:00
Kamal Hassan（マレーシア国際イスラーム大学学長）

発表1

9:00~10:15
司　会:Thameem Ushama（マレーシア国際イスラーム大学助教授）
発表者:Hassan Ahmad Ibrahim（マレーシア国際イスラーム大学教授）
"Mahdism and Neo-Mahdism in the Sudan: From Hyper Salafism to Consistent Maqasidism"
コメンテーター:Abdul Rashid Moten（マレーシア国際イスラーム大学教授）

発表2

10:30~11:45
司　会:Isham Pawan Ahmad（マレーシア国際イスラーム大学教授）
発表者:Ibrahim M. Zein（マレーシア国際イスラーム大学教授）
"Salvation and Inqadh: Two Moral Positions: A Monotheistic Religion
コメンテーター:Irfan Fattah（マレーシア国際イスラーム大学教授）

発表3

11:45~13:00
司　会:Yunos Soualhi（マレーシア国際イスラーム大学 博士）
発表者:手島勲矢（大阪産業大学人間環境学部教授）
"Judaism and Salvation: Unified Concerns in Time and Space"
コメンテーター:Emeritus Datuk Dr. Osman Bakar（マレーシア国際イスラーム大学教授）

発表4

14:30~15:45
司　会: Kamar Oniah Kamaruzzaman（マレーシア国際イスラーム大学助教授）
発表者:中田　考（同志社大学大学院神学研究科教授）
"Soteriology in Islam and Its Application for Contemporary Japan"
コメンテーター:Anis Malik Thoha（マレーシア国際イスラーム大学 博士）

発表5

15:45~17:00
司　会:Ahmed Ibrahim AbuShouk（マレーシア国際イスラーム大学助教授）
発表者:Hazzizan Md. Noon（マレーシア国際イスラーム大学助教授）
"Islamic Reflections on Issues Pertaining to 'Salvation and Their Implications for Development Concept in Malaysia: A Muslim Sociologist's Perspective"
コメンテーター:Malik Badri（マレーシア国際イスラーム大学教授）

シンポジウム概要

カマル・ハサン学長は、ユダヤ教、キリスト教、イスラーム、仏教、ヒンドゥー教など世界宗教の救済論の類型論を纏め、マレーシアにおける多宗教の共存状況についても説明した。ハサン・アフマド・イブラヒム氏は近代スーダンのマフディー運動の歴史を回顧し、メシアニズムの現代への適応のメカニズムを分析した。イブラヒム・ゼイン氏はイスラームにおいては律法と神学の救済論の二類型が存在することを明らかにした。手島勲矢氏はユダヤ教における救済が罪の贖いであることの重要性を指摘した。

中田考氏は伝統イスラーム神学が異教徒の救済の可能性を認めていることの現代的意義を考察した。ハズィザン・ムハンマド・ヌル氏はマレーシアのムスリムの現世における幸福観を社会学的視点から論じた。

本シンポジウムはカマル・ハサン学長が参加した他、啓示人文学部を中心に30名あまりの教員と学生が参加した。マレーシアにはユダヤ教の研究者が少ないこともあり、特に手島勲矢氏の発表をめぐって活発な議論が行われた。

（同志社大学大学院神学研究科教授　中田　考）

公開シンポジウム

日本宗教から一神教への提言

日　　時／2006年3月15日　14:00-17:00
会　　場／同志社大学 今出川キャンパス 神学館礼拝堂
主　　催／日本基督教学会近畿支部会
共　　催／同志社大学神学部・神学研究科、一神教学際研究センター

プログラム

1. 講演「日本宗教から一神教への提言」
   講師:山折哲夫（国際日本文化研究センター名誉教授）



2. パネル・ディスカッション
   パネリスト:山折哲雄（国際日本文化研究センター名誉教授）
   森　孝一（同志社大学大学院神学研究科教授）
   手島勲矢（大阪産業大学人間環境学部教授）
   司会:　小原克博（同志社大学大学院神学研究科教授）

3. 質疑応答

ワークショップ

ダビデとソロモンを探して―考古学的視点から

日　　時／2006年3月17日（金）16:00−18:00
会　　場／同志社大学 今出川キャンパス 寧静館会議室
講　　師／アミハイ・マザール（ヘブライ大学考古学部教授）
共　　催／同志社大学神学部・神学研究科、一神教学際研究センター



6.
教育プログラム

2005年度
マレーシア異文化理解・語学研修プログラム

8月1日-8月15日

RISEAP（東南アジア太平洋地域イスラーム宣教会議）、IIUM（マレーシア国際イスラーム大学）と提携して大学院生を対象とするマレーシア異文化理解・語学研修プログラムを行なった。この研修の目的は、英語とイスラーム基礎知識を学ぶことである。英語学習では、研究に必要な専門書の読解力を向上させるプログラム、そして国際会議や会議で発表をすることを念頭においた会話がカリキュラムに組み込まれた。また、イスラーム基礎知識のカリキュラムでは、IIUMの講師陣による講義と、マラッカのイスラーム家庭でのホームステイがあり、知識を得るだけにとどまらず、ムスリムの人々の生活を体験することができた。

＜日程＞

8月1日（月）　クアラルンプール到着・オリエンテーション

8月2日（火）　開会式
英語講義:英語使用への導入（シャハリール・ハーシム大佐）

8月3日（水）　イスラーム知識:イスラームの基礎
（サイード・ムサル・カズィム・アルブカリ氏）

8月4日（木）　イスラーム知識:比較宗教（シャー・キリット氏）
モスク管理（ファリド・イスマイル先生）

8月5日（金）　イスラーム知識:日常生活における宗教の役割（イスマイール・チョン先生）

8月6日（土）　マラッカのイスラーム家庭でホームステイ

8月7日（日）

8月8日（月）　イスラーム知識:イスラームに対する非ムスリムの認識（シャー・キリット氏）

8月9日（火）　イスラーム知識:イスラームの本質(ニック・シャハリマン先生)

8月10日（水）　イスラーム知識:イスラームとキリスト教の類似点
（モハンマド・アブドラ・ニコラス氏）

8月11日（木）　カトリック教会および聖書大学訪問・閉会式と夕食会

8月12日（金）　自由時間

8月13日（土）　自由時間

8月14日（日）　帰国（15日（月）:日本着）



2005年度
イスラエル宗教・文化研修プログラム

8月2日-8月11日

昨年度の研究者対象の研修に引き続き、今年度は主に博士前期課程・後期課程の学生を対象にイスラエル宗教・文化研修プログラムを実施した。今回の研修は、イスラエル国内における一神教の多元的現状の視察を主な目的とし、ユダヤ教・キリスト教・イスラームの史跡およびエルサレム、ハイファ、ガリラヤ湖周辺などの宗教機関や大学を訪問した。
数千年におよぶイスラエルの宗教、文化の歴史にふれる一方、様々な出自や宗教を持つ人々が存在するイスラエル、パレスチナの現状を実感することができた。

＜日程＞

8月2日（火）　関空出発

8月3日（水）　エルサレム旧市街視察、ルーテル派教会訪問、シェヒター・
ユダヤ学研究所の学部長ラビ・エイナット・ラモン氏による講義。

8月4日（木）　ヘブライ大学人文学部において講義受講および大学構内見学。
イスラエル博物館見学

8月5日（金）　ヤド・ヴァシェム（ホロコースト記念館）見学。ムスリムの村、
アブー・ゴシュ、アイン・カーレム村、キブツ・ツバ訪問。
エルサレムのシナゴーグで安息日前の礼拝に参加。
ヘブライ大学の学生と交流。

8月6日（土）　マサダ、グムランなど死海周辺地域視察。

8月7日（日）　バカ・ル・ガルビーヤのアル・カーセミー教育大学訪問。
ハイファ大学、バハーイー・センター、カバビールにある
アフマディーヤのマフムード・モスク訪問。

8月8日（月）　ドルーズ派の村ウサフィーヤ訪問。受胎告知教会、聖ヨセフ教会等
ナザレおよびガリラヤ湖周辺の教会を視察。エルサレムへ移動。

8月9日（火）　ヘブライ・ユニオン・カレッジおよび考古学博物館訪問。
シオン山に移動、周辺の遺跡を見学。エルサレム新市街見学。

8月10日（水）　テル・アヴィヴ発（8月11日（木）:関空着）



2005年度
シリア語学・異文化研修プログラム

8月16日-8月28日

2005年3月に学術交流提携を結んだシャイフ・アフマド・クフタロウ財団・アブヌール学院の協力のもと、シリア語学・異文化研修プログラムを行なった。本研修では、首都ダマスカスを中心に中東における多様な宗教事情を見学した。また、JICAシリア事務所所長による講義、アラビア語講義、シリア大学教授等多様な方々による講義、宗教省等の政府機関訪問を通じて、さまざまな角度から一神教世界を学び、体験することができた。

＜日程＞

8月17日（水） ダマスカス空港着・ダマスカス市街およびモスク見学

8月18日（木） ダマスカス地方、高等裁判所、アブヌール学院、在シリア・日本大使館、シリア宗教省訪問。講義およびアラビア語授業。

8月19日（金） アルメニア教会ダマスカス支部等のキリスト教教会訪問。アブヌール学院内モスクで金曜礼拝に参加。

8月20日（土） シリア・カトリック教会見学と講義。カシオン山見学。

8月21日（日） シリア国会訪問。JICAシリア事務所訪問および講義

8月22日（月） アラビア語授業。ハムス市内見学

8月23日（火） アラビア語授業。アレッポ周辺の遺跡見学。

8月24日（水） アレッポ見学。

8月25日（木） マールーラ訪問。講義。自由行動。

8月26日（金） アラビア語授業。パルミラ訪問。ダマスカス移動。

8月27日（土） 演習授業終了式。帰国。（28日関空着）



2005年度
日馬相互理解促進学生交換プログラム
――日本文化体験研修

11月18日-11月29日

同志社大学神学部・一神教学際研究センターは2005年8月、マレーシア国際イスラーム大学（IIUM）啓示人文学部との間に学術交流覚書を取り交わした。
この覚書の趣旨に沿って、一神教学際研究センターは、マレーシア国際イスラーム大学人文啓示学部の学生と本学学生との異文化交流の研修を企画した。今回来日したIIUMの学生は全員ムスリムである。彼らが日本文化に触れるのは初めてであり、本学からの参加者はIIUMの学生と共に講義を受講、ディスカッションに参加し「異文化としての日本文化」を積極的に伝えた。

＜日程＞

11月18日（金） IIUM学生京都到着後、同志社大学にてオリエンテーションおよびキャンパス・ツアー。同志社大学学生と顔合わせ。

11月19日（土） 講義「日本の仏教体験1・2・3」
講師：廣田デニス（龍谷大学文学部）

11月20日（日） 午前：前日の講義に関する発表とディスカッション
午後：講義「日本の宗教1・2・3」
講師：長谷川（間瀬）恵美（南山宗教文化研究所）

11月21日（月） 午前：前日の講義に関する発表とディスカッション
午後：講義「日本社会における宗教」・「日本における新宗教」
講師：三宅威仁（同志社大学神学部）

11月22日（火） 南禅寺にて座禅体験、京都市内見学（永観堂、哲学の道）

11月23日（水） 比叡山登山、延暦寺見学

11月24日（木） 講義「ユダヤ教1・2・3」
講師：アダ・コヘン（同志社大学神学部）

11月25日（金） 奈良市内見学

11月26日（土） IIUM学生京都市内でホームステイ

11月27日（日）

11月28日（月） 講義：「キリスト教1・2・3」
講師：関谷直人（同志社大学神学部）
修了式・お別れパーティ

11月29日（火） IIUM学生帰国



語学インテンシブ・コース

CISMORでは、文明間対話の担い手となるスペシャリストの養成を目的とする教育プロセスの一環として、語学インテンシブコースを設けている。
英語に関しては、国際学会や国際ワークショップなどで通用するレベルの実力を養成することを目的としている。また、アラビア語とヘブライ語についてもインテンシブ・コースは、両言語の徹底学習が目的である。2005年度に実施したインテンシブ・コースは以下の通りである。

1. 英語インテンシブ・コース

受講人数: 6人
開講期間: 毎週火曜日の5講時
　　春学期/2005年4月12日～2005年7月12日
　　秋学期/2005年10月4日～2006年1月17日
場　　所: 同志社大学今出川校地　神学館2階　大学院演習室2
講　　師: トニー・シックラ（ベルリッツ）

2. アラビア語インテンシブ・コース

●前期

受講人数: 10人
日　　時: 2005年6月25日、27日、30日
場　　所: 同志社大学今出川校地　弘風館
講　　師: 竹田亜麻仁（カイロ大学日本語学科卒）

●後期

受講人数: 5人
日　　時: 2006年2月26日～3月1日
場　　所: 同志社大学びわこリトリートセンター
講　　師: 竹田亜麻仁（カイロ大学日本語学科卒）

3. ヘブライ語インテンシブ・コース

受講人数: 9人
日　　時: 2005年2月13-14日、16-17日
場　　所: 同志社大学 今出川校地 扶桑館2階マルチメディアルーム1
講　　師: ドロン・コヘン（神学研究科博士後期課程）

7.
京都・宗教系大学院連合

京都・宗教系大学院連合について

「京都・宗教系大学院連合」（Kyoto Graduate Union of Religious Studies 略称K-GURS）は、2005年7月31日に設立されました。大谷大学大学院　文学研究科、高野山大学大学院　文学研究科、種智院大学　仏教学部、同志社大学大学院　神学研究科、花園大学大学院　文学研究科、佛教大学大学院　文学研究科、龍谷大学大学院　文学研究科の7つの大学院および大学がその加盟校となっています。

同志社大学　一神教学際研究センターは、協力団体として京都・宗教系大学院連合に加盟しています。他の協力団体として、高野山大学　密教文化研究所、国際真宗学会、宗教倫理学会、種智院大学密教資料研究所、南山宗教文化研究所、NCC宗教研究所、日本クリスチャンアカデミー、龍谷大学仏教文化研究所が加盟しています。

設立の趣旨、協定書を次ページから掲載していますのでご覧ください。

○2005年度行事

「京都・宗教系大学院連合 設立記念シンポジウム」

日時:2006年1月7日（土）13:00～15:40

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

プログラム

・あいさつ　武田龍精（龍谷大学大学院、「京都・宗教系大学院連合」評議会議長）
「京都・宗教系大学院連合設立の経緯と目的」

・基調講演　加藤周一（佛教大学客員教授、評論家・作家）
「異なる宗教間の対話」

・パネル・ディスカッション

パネリスト 加藤周一

門脇　健（大谷大学大学院）「『分からない』という分かり方」

頼富本宏（種智院大学）「ヴァーティカル諸思想図殿―ボロブドゥール大塔の意図」

森　孝一（同志社大学大学院）「平井金三とシカゴ万国宗教会議（1893年）」

・閉会の辞　小原克博（同志社大学大学院、京都・宗教系大学院連合事務局長）

○2006年度活動予定

・加盟大学院・大学間の単位互換制度を始めます。

・「仏教と一神教」をテーマとして、加盟校・協力団体に所属する研究者による研究会を開催する予定です（年2回）。

「京都・宗教系大学院連合」

(Kyoto Graduate Union of Religious Studies, K-GURS)

設立の趣旨

伝統的な日本文化が息づく京都の地では、仏教をはじめとする伝統ある宗教が、様々な形で、現代の市民生活に影響を与えています。京都の地で宗教が果たしている固有の役割と意義については、国内にとどまらず海外においても、多くの人びとに注目されています。また、宗教を専門的に学ぶことのできる大学が京都には多く存在しています。それゆえに、京都を中心に、宗教系の大学院および教育研究機関が包括的なネットワークを形成すると同時に、その学術ネットワークを世界に対しオープンにしていくことができるなら、国内外の学生および研究者に対し、大きな活力と希望を与えるに違いありません。これが「京都・宗教系大学院連合」設立を目指すゆえんです。

1.教育の連合体として

本格的な宗教多元化が進行する世界の中で、リーダーとしての役割を果たしうる人材を輩出していくためには、自らが帰属する宗教的伝統だけでなく、他の宗派や宗教についても認識を深めることのできる教育プログラムが必要です。「京都・宗教系大学院連合」は、次世代の研究者・宗教指導者を養成するための総合的な教育インフラを作ることに貢献できるでしょう。仏教系の大学院生が、身近なところで、ユダヤ教・キリスト教・イスラームを学べるのは得難い経験になるはずです。また同様のことが、ユダヤ教・キリスト教・イスラームを専攻する学生たちが、仏教をはじめとする日本の伝統宗教を学ぶことに関しても言えるでしょう。

具体的には学生の学習インセンティブを高めるためにも、相互の単位認定制度を整えることが望ましいと思われます。「京都・宗教系大学院連合」の共通サーティフィケート(履修証明証)を発行し、それを加盟大学院がそれぞれで単位認定する、という形にすれば、各校における現行の教務システムを大きく修正することなく、単位認定制度を運用することができるでしょう。

2.研究の連合体として

仏教系大学および大学院の間では、すでにいくつかの研究上の相互交流があります。そのような関係を基盤にしながら、さらに異なる宗派同士だけでなく、異なる宗教同士が、より広い研究上の知見に立って、それぞれの研究を深めていくことに「京都・宗教系大学院連合」の設立は寄与すると思われます。

具体的には、学術情報の交換、国内外の研究者との人的交流、共同の講演会・シンポジウム等の開催などを考えることができます。

3.組織について

「京都・宗教系大学院連合」を教育および研究の連合体として機能させるために、各校の代表から形成される評議会を設置し、また、運営上の実務を担う事務局を設置します。

以上の目標を目指して「京都・宗教系大学院連合」を設立することに同意します。

2005年7月31日

大谷大学大学院　文学研究科、高野山大学大学院　文学研究科、種智院大学　仏教学部、同志社大学大学院　神学研究科、花園大学大学院 文学研究科、佛教大学大学院 文学研究科、龍谷大学大学院 文学研究科

※花園大学大学院文学研究科は2005年12月12日に加盟。

「京都・宗教系大学院連合」の教育(単位互換)および研究に関する協定書

2006年2月28日

「京都･宗教系大学院連合」はその「設立の趣旨」に基づき、2005年7月31日に設立された。「京都･宗教系大学院連合」に加盟する大学院は、各大学院の規則に定めるところにより、学生が相互に他大学院の授業科目を履修し、単位を修得することを認めるにあたり、また、研究上の相互協力を促進するために、次の事項について合意に達したので、ここに協定書を取り交わす。

(受け入れ)
第1条「京都･宗教系大学院連合」に加盟する大学院に在学する学生が、他の大学院が指定する授業科目の履修および単位の修得を希望するときは、科目を開設する大学院の学長は当該学生を受け入れることができる。

(単位互換履修生)
第2条各大学院は、前条により受け入れた学生を「京都･宗教系大学院連合単位互換履修生」(以下、「単位互換履修生」という)として取り扱う。

(履修期間)
第3条単位互換履修生の履修期間は、受け入れ大学院が決定する。

(授業科目の範囲および単位数)
第4条履修できる授業科目の範囲および修得できる単位数は、受け入れ大学院が決定する。

(学生数)
第5条各授業科目に受け入れる学生数は、受け入れ大学院が決定する。

(受け入れ手続き)
第6条単位互換履修生の受け入れ手続きは、受け入れ大学院が決定する。

(成績通知等)
第7条単位互換履修生の履修方法、成績通知等については、受け入れ大学院に在学する学生の場合と同様とする。

(授業料等)
第8条単位互換履修生の選考料および授業料等については相互に徴収しない。

(研究上の相互協力)
第9条各大学院等において、学術情報の交換、国内外の研究者との人的交流、共同の講演会･研究会の開催等により、研究上の相互協力を促進する。その内容および方法については、別に定める。

附則この協定は、2006年2月28日から施行する。

大谷大学学長

高野山大学学長

種智院大学学長

同志社大学学長

花園大学学長

佛教大学学長

龍谷大学学長

8.
新聞記事
（2005年度の主要なもの）

日本経済新聞（夕刊） 2005年（平成17年）4月4日（月曜日） ウエーブ関西 14

◆宗教巡る争い解消へ国際研究拠点

同志社大学神学部長 森 孝一さん

文明対話の懸け橋に

仲介役、日本こそ適任

戦争やテロはどうすればなくなるか。宗教の立場から平和のあり方を探る研究活動が京都で本格化した。舞台は「同志社大学一神教学際研究センター」だ。キリスト教とイスラム社会を巡る対立など一神教世界をテーマにした総合的な研究拠点で、四月から同大神学部大学院で平和づくりを担う専門家養成教育が始まる。旗振り役の森孝一・神学部長は「国際社会の現実は宗教を抜きに語れない」と挑戦的な試みに意欲的だ。

――研究領域を一神教全体に広げた狙いは。

「（ユダヤ教を含む）三つの一神教は兄弟のような関係にありながら、欧米とイスラム世界の間で紛争が絶えない。とりわけ米同時テロ以降は深刻で、文明論的な立場から一神教の実態を解明する必要性が世界的に高まった格好です。本学は新島襄による創立（一八七五年）以来、キリスト教と米国の研究で知られていますが、一神教全体の理解こそ神学の課題と判断。イスラム研究者を教授に迎えるなど準備を整え、二〇〇三年七月文部科学省の21世紀COEプログラム（世界的研究拠点）に採択された」

――文明対話の仲介役を担うとのことだが。

「欧米とイスラム社会は双方に情報と対話が少ない。そこで対立の圏外にある日本こそ仲介の役割を担うべきだと。ただ日本社会では一神教はむろん宗教全般に対する基本理解がグローバルスタンダードになっていない。多くの国で宗教は政治や社会を動かす重要なファクターなのに、日本では個人的な問題にすぎない。それでは紛争解決に貢献など望めず、宗教理解を深める意義とともに文明の共存に貢献できる専門家養成が急務と、研究体制の拡充に踏み切ったわけです」

□ □

――具体的には何を。

「一神教文明をトータルに把握するため、センターは二つの研究会（『一神教の再考と文明の対話』『アメリカのグローバル戦略と一神教世界』）を立ち上げました。対象は米国、中東、東南アジア、EUなどで、国際関係、安全保障、科学史などを含めた学際研究が特徴です。メンバーは国内外から共同研究員を含め約五十人。宗教研究者に加え国際政治や外交、軍事、危機管理の専門家らが加わっています」

「本格的な研究態勢が整って一年ちょっとですが、反響は大きい。イラク戦争やテロ問題を具体事例に国際会議やシンポジウム、講演会の形で研究成果を集約、これをアラビア語、英語、日本語の三カ国語に翻訳し、専用ウエブサイトで世界中に情報発信しています。中でも海外十一カ国から研究者ら二十三人が参加した国際ワークショップや一神教聖職者交流会議は中立的な日本だからこそ可能と評価が高かった。交流、対話の場の提供と情報発信がいかに重要か、それと同時に問題の根深さを痛感させられました」

□ □

――文明共存のためのスペシャリストとは。

「神学部は牧師の養成機関と思われがちです。確かに学部の生命線に違いないが、必修は神学二単位のみで、伝統的に自由な空気が強い。これに対し大学院（修士課程二十五人、博士五人）は半数が教会志望。残りの院生にスペシャリストとしての専門性がなかった。それでセンター、学部と連動させ大学院に一神教学際研究コースを今春開設（受講生は六人）したわけです」

「アラビア語と英語が話せ、一神教の世界に精通した専門家は政府や国際機関、企業など幅広い分野での活躍が期待できる。ただ語学習得が大変で養成に十年は掛かる。このため二年前から学部でアラビア語、イスラム法学など三十科目を先行実施。マレーシア国際イスラム大学やイスラエルのヘブライ大学と相次ぎ提携するなど実践力を磨く教育環境も整えた。今年はさらに十大学・機関と協定を結ぶ」

――今一番思うことは。

「日本は経済オンリーの国と見られがちです。その要因に宗教や信仰を重要視しない国とのイメージがある。我々の研究活動でこうした見方を打破できればうれしいが、人間や社会の存在、生命の価値を考える大学教育とはどういうものか提起していきたい」



イスラムやユダヤ教にも視野を広げる（京都市上京区の同志社大学神学部）＝写真 末松誠

もり・こういち 同志社大で聖書神学を学び、1977年米国バークレー神学大学院連合博士課程修了。97年より現職。03年4月一神教学際研究センターを立ち上げ代表に。専攻はアメリカ宗教史。著書に「『ジョージ・ブッシュ』のアタマの中身」など。広島市生まれ。58歳。

平和希求へ 大学から風

トークメモ

文明の共存に貢献できる専門家養成。壮大な試みを聞いた時神学部のイメージに合わないと感じた。学部の名称変更が必要では、と森教授に水を向けたら、神学部こそふさわしいと一笑された。アメリカは世界屈指の宗教国家、米同時テロ以降の行動を見れば明白だと指摘され納得した。

同志社大で今春から建学精神を学ぶ「同志社科目」が登場する。教養講義見直しの一環だが神学部の提案で実現した。人間を扱う学問が神学。平和も戦争も社会の荒廃もすべて人間の行為と森教授。大学から世界に平和の風を起こせるか。

（編集委員 佐藤徳夫）

日経新聞（2005年4月4日 夕刊）
森先生インタビュー

2005年
4/27 読売（夕）

欧州における宗教事情は……

ヨーロッパの中心を占める宗教はもちろんキリスト教だが、イスラム教徒の移民も増え、宗教事情は複雑化している。同志社大学一神教学際研究センター（京都市）では昨年から「ヨーロッパにおける宗教政策研究会」（代表・石川立教授）を組織、具体的にどんな課題を抱えているのかを調べている。

最近ではトルコの欧州連合（EU）加盟についての研究集会を開いた。かつてイスラム帝国の中心だったトルコを迎え入れるかどうかは、単なる政治的利害を超えて、「欧州とは何か」という定義にもかかわる大問題だ＝写真は欧州議会（AP）。ゲストの内藤正典・一橋大学教授は「文明間の衝突の危険をはらむ」と指摘し、注目をうながした。



ドイツの神学者を囲む集会では、カトリック教徒でありながら輪廻転生を信じるなど、一つの宗教の枠に収まらない人々が増えていることが報告された。同センターは研究成果をホームページ（http://www.cismor.jp/）で発信中。動画と音声による宗教解説もあって便利だ。

読売新聞（2005年4月27日）
欧州における宗教事情は

中外日報 平成17年（2005年）7月14日

中外時評⑩

同志社大学神学部教授（現代イラン研究） 富田 健次



保守派が政府機関掌握

最高指導者ハーメネイ氏 新たな均衡策必要か

イラン大統領選挙

アフマディネジャド大統領選出後のイランの展望

選挙権が、高校生の年齢である十五歳から認められるイランの選挙は、若い年齢層が人口構成比に占める割合が多いことも相まって、しばしば流動化し番狂わせを生じさせる。今回のイランの大統領選挙も、おおかたの予想を裏切って、保守派のアフマディネジャド（テヘラン市長）が、民主化など改革派の説くスローガンを取り込んだイラン革命の元勲ラフサンジャーニー師を破って大統領となった。ラフサンジャーニー師はその一族が私腹を肥やしているという噂が長年つきまとっていた。

イラン革命直後の混乱期に大統領を務めたバニーサドル大統領、故ラジャイ大統領以来久々の、俗人（モガッレド）出身の大統領である。ラジャイ大統領の後はハーメネイ師（現最高指導者）、ラフサンジャーニー師、ハータミー師と宗教指導者が歴代の大統領職を務めてきた。

シーア派社会では、イスラーム法の解釈権を持つ宗教指導者（モジュタヒド）とそれを持たない俗人（モガッレド）に大別され、モガッレドは宗教指導者の権威の一人に習従しなければならない。

では、この新大統領が習従する宗教指導者の権威とは誰なのか。現地イラン人筋によれば、彼の習従の対象者（マルジャエタグリード）は、宗教界保守派の重鎮であるメスバーフ・ヤズディ師（コム在住）であるという。

メスバーフ・ヤズディ師は、ハータミー大統領が、統治の正当性は人民の意志に基づくと説いたのに対して、統治の正当性は神からの系譜（神→預言者→イマームたち→イスラーム法学者）に基づき、かかる系譜の上に立つ人（イスラーム法学者である守護者）によって人民は導かれるべき立場にあると論じた人である。

新大統領アフマディネジャドを支持した人々は二種類あって、一つはイスラーム法の施行とホメイニーの理想を奉じる宗教的硬派の人々であり、もう一つは、貧困層で、失業やインフレ問題の解決による社会正義の実現を求める人々である。したがって、新大統領はイスラーム的風紀の取り締まり強化、ならびに生活必需品に対する政府補助金制度の復活策を採るとみられている。

ちなみに、イラン・イラク戦争の戦時下で、補助金制度により基本的な生活必需品の価格は低く抑えられていたが、戦後の経済建設政策で、経済産業育成のために、この補助金制度は漸次そして段階的に廃止する方向にあった。これを復活させることは、原油高の現在はともかくとして、長期的にはイラン経済の成長を阻み、その体質を石油収入に依存させ、虚弱化させることが危惧される。

新大統領は保守強硬派と形容される。しかし、気を付けねばならぬ点は、同じ保守派とはいえ、バーザール商人たちを中核とした伝統的な保守派ではないことである。保守派バーザール商人の利益を代表するモタレフェイェ・エスラミーはアリー・ラリジャニーを支持したが、この候補者は今回の第一回選挙で姿を消した。

かつて、ホメイニー存命期には、このバーザール商人たちを中核とした保守派が自由経済を説き、これに対して、改革派のムーサウィ首相（首相職は八九年に廃止）が、今回の新大統領と同様に社会正義を旗頭にして、統制経済を説いた。かつての保革の立場が捻れた形となっている。

ところで、故ホメイニー師は保革両勢力の対立に対して、中立の立場をとり均衡策を維持していた。イスラームの伝統的な見方の一つに、正義公正とは、極端を排した中庸を意味し、また、その社会での正義を具現する役割を担う指導者は、対立関係の均衡点に立って仲裁調停を行なうとする見方がある。

この見方からすれば、政府諸機関すべてが保守派によって占められた今回の選挙の結果、最高指導者の職務にあるハーメネイ師は、何らかの形で新たな均衡点を見いださねばならないのかもしれない。しかし、それはとりもなおさず、対立関係を新たに生じさせるという意味になるのだろうか。

中外日報（2005年7月14日）
イラン大統領選挙

2005年（平成17年）9月28日（水曜日） 夕刊 讀賣新聞

こころのページ

国際社会で強烈な存在感を示すアメリカ。この超大国が世界で最も宗教的で、宗教が政治にも大きな影響を与えていることは、最近ようやく知られるようになった。合理主義的なイメージの奥にある信仰とは、その背後には何が見えるのか、米国宗教史研究者の森孝一・同志社大教授に聞いた。

同志社大教授 森 孝一さん

米国家支える「宗教右派」

国際テロや戦争に関した「一神教は排他的で他者を否定しがち。対して、日本などの多神教は寛大で平和主義だ」という言説に、「多神教の国も排他的だった歴史を顧みず、一神教にも無知なステレオタイプな偏見だ」と指摘する。現代の問題の所在は、宗教的原理主義対穏健な共存派というわけだ。

以前からアメリカは、世論調査で「神を信じる」との回答が95%、「生活に宗教は重要」も86%という〝信心深い国〟で、イスラム圏を含む他国を引き離している。大統領選で倫理道徳問題が最大の論点になり、就任演説では聖書が引用される。

日本では実像がよく知られていないが、その理解のカギは「福音派」と「宗教右派」だ。

福音派とは特定のプロテスタント教派ではない。神による天地創造など聖書の記述を解釈せずそのまま真実と受け止め、信仰に目覚める信者としての再生の宗教体験を重視する、保守的なキリスト教徒のことだ。

「かつてはリベラル派とされた諸教派の中にもかなりの割合でおり、またカトリックの中にも自分が福音派だと考えている人はいる。世論調査でも40から45%の比率に上る」

このうち、保守的宗教的価値観を政治に反映させようと、積極的に運動する人々が「宗教右派」。最新調査で人口の17から18%いるとされるこの層は、強力に選挙活動も行い、各教派にいる福音派の人々をたくみに教派横断的につなぎ合わせ、巨大な政治勢力を作り上げている。

「これこそが共和党の最大の支持基盤。確実に行動し、この右派の支持なくしては大統領になれない。いわばキングメーカーで、日本からアメリカ政治を見る時、ここをもっと理解しなければならない」と強調する。

アメリカがこうも宗教的な背景には、人種的にも文化的にも多様性を認めつつ統合を求めるという国家の成り立ちがある。

「独立宣言以来の、自由と民主主義、啓蒙主義という理念を、『基本的人権は神から与えられた』と聖書を使って表現する。それがこの国流だ」

ではなぜ、宗教右派が台頭したか。それは、60年代から70年代のヒッピーやラジカルな文化活動に象徴される「カウンターカルチャー」への反動、反発であり、80年代に世界的にも顕著となった、と分析する。

「それが、現代の宗教的ファンダメンタリズム（原理主義）で、イスラムでもイランのホメイニ革命などが同じ流れ。だがアメリカでは、道徳問題では右派と一枚岩の福音派でも、穏健で排他的ではない部分も多く、それには注目した方がいい」

宗教復興が世界史的傾向になっている根本にあるのは、社会は経済や権力志向だけで動くものではない、ということだ。

「人間は『意味』を求めて動く。自分たちの存在、命や生きる意味。イデオロギーと同じで、その、人間にとっての『意味』に深くかかわって来たのが宗教だ」と解説。そして、「このことは日本にも当てはまる」と結んだ。

聞き手・北村敏泰



「宗教復興は世界史的傾向だ」と語る森さん

もり・こういち 同志社大神学部長、同大一神教学際研究センター長。1946年広島県生まれ。71年、同大大学院神学研究科聖書神学専攻・修士課程修了。77年に米国で神学博士学位を取得。89年、同大教授に。著書に「宗教からよむ『アメリカ』」「『ジョージ・ブッシュ』のアタマの中身 アメリカ『超保守派』の世界観」など。アメリカ学会理事。

読売新聞（2005年9月28日 夕刊）
米国家を支える「宗教右派」

朝日新聞（夕刊）　2005年（平成17年）10月7日　金曜日

独総選挙に見るトルコEU加盟問題

文明共存への好機

宗教以外の共有点軸に

小原克博
同志社大教授（比較宗教倫理学）



トルコ・イスタンブールのモスクの前ではためく欧州連合（EU）とトルコの旗＝AP



朝日新聞（2005年10月7日 夕刊）
独総選挙に見るトルコEU加盟問題

夕刊　讀賣新聞　2005年（平成17年）10月8日　土曜日

龍谷大（浄土真宗系）や同志社大（キリスト教系）など京都を中心とした宗教系大学の大学院が「京都・宗教系大学院連合」を設立したことが8日、わかった。国際化への対応や、魅力ある大学づくりが求められる中、宗教・宗派を超えて互いに宗教科目を履修できる単位互換制度を来年4月から全国で初めてスタートさせる。お坊さんが聖書を読み、牧師が仏典を学ぶ。宗教都市・京都で<心の時代>を探る新たな試みに期待が集まる。

宗教・宗派超え 6大学院連合

京都・和歌山

参加するのは、龍谷大、同志社大のほか、浄土宗系の大谷大、浄土宗系の佛教大、真言宗系の種智院大（いずれも京都市）、同じく真言宗系の高野山大（和歌山県高野町）の6校。今年早々、同志社大の……

読売新聞（2005年10月8日）
京都宗教系大学院連合設立

2005年11月14日（月）　京都新聞　朝刊

文化

ふぉーらむ　京

宗教間対話 京都モデルは可能か

同志社大教授　小原克博

摩擦の中で次世代育成を





京都新聞（2005年11月14日）
宗教間対話 京都モデルは可能か

京都新聞　2005年12月21日

取材ノートから

社会報道部　道又隆弘

京都・宗教系大学院連合が来春始動
宗教間対話へ京から発信



京都新聞（2005年12月21日）
宗教系大学院連合来春始動

京都新聞　2006年（平成18年）2月18日

アラビア語教育考える講演会　同志社大で25日

日本でのアラビア語教育を考える講演会「24年間のアラブ・イスラーム学院の日本でのアラビア語教育とeラーニング」が二十五日午後二時から、京都市上京区の同志社大扶桑館で開かれる。

サウジアラビアのイマーム・サウード大学東京分校として、二十四年前から日本人にアラビア語を広めているアラブ・イスラーム学院のムハンマド・ハサン・アルジール教授が、日本とイスラム諸国との関係やアラビア語の重要性、最善の学習方法などを話す。

無料。通訳あり。文科省21世紀COEプログラムの一環。問い合わせは主催の同大一神教学際研究センター☎075（251）3972。

京都新聞（2006年2月18日）
2月25日講演会

京都新聞（夕刊）　2006年（平成18年）2月20日

現代のことば

森　孝一

風刺画





田積　司朗

京都新聞（2006年2月20日）
現代のことば「風刺画」

執筆者一覧

氏　名	所　属
ムハンマド・ハサン・アルジール　*ALZEER, Mohammad Hassan*	イマーム・ムハンマド・イブン・サウード・イスラーム大学東京分校 アラブ・イスラーム学院
ナーセル・サガフィー・アーメリー　*AMERI, Nasser Saghafi*	安全保障問題アナリスト
浅野　亮　*ASANO, Ryo*	同志社大学
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
古矢　旬　*FURUYA, Jun*	北海道大学
高　師寧　*GAO, Shining*	中国社会科学院
市川　裕　*ICHIKAWA, Hiroshi*	東京大学
五十嵐浩司　*IGARASHI, Koji*	朝日新聞
石川　立　*ISHIKAWA, Ritsu*	同志社大学
カマール・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
菅野賢治　*KANNO, Kenji*	東京都立大学
加藤　隆　*KATO, Takashi*	千葉大学
小杉　泰　*KOSUGI, Yasushi*	京都大学
久保文明　*KUBO, Fumiaki*	東京大学
劉　義章　*LAU, Yee Cheung*	香港中文大学
李　正培　*LEE, Jung Bae*	メソジスト神学大学校
松本　健一　*MATSUMOTO, Kenichi*	麗澤大学
宮坂直史　*MIYASAKA, Naofumi*	防衛大学校
宮澤正典　*MIYAZAWA, Masanori*	同志社女子大学名誉教授
村田晃嗣　*MURATA, Koji*	同志社大学
中村明日香　*NAKAMURA, Asuka*	同志社大学研究開発推進機構特別研究員
中田　考　*NAKATA, Ko*	同志社大学
中山俊宏　*NAKAYAMA, Toshihiro*	日本国際問題研究所
ハッサン・アブ・ニマー　*NIMAH, Hasan Abu*	ヨルダン王立宗教間対話研究所
野村真理　*NOMURA, Mari*	金沢大学

執筆者一覧

氏　名	所　属
小田淑子　*ODA, Yoshiko*	関西大学
エリック・オッテンハイム　*OTTENHEIJM, Eric*	ユトレヒト大学
エルモスタファ・レズラーズィー　*REZRAZI, Elmostafa*	アジア・アラブ・メディア・ネットワーク東京
メナヘム・ベン・サッソン　*SASSON, Menahem Ben*	ヘブライ大学
ヘルメン・プリヤラジュ・シャストリ　*SHASTRI, Hermen Priyaraj*	マレーシア教会協議会
嶋本隆光　*SHIMAMOTO, Takamitsu*	大阪外国語大学
清水宏祐　*SHIMIZU, Kosuke*	九州大学
塩尻和子　*SHIOJIRI, Kazuko*	筑波大学
ソヒリン・ムハンマド・ソリヒン　*SOLIHIN, Sohirin Mohammad*	マレーシア国際イスラーム大学
徐　正敏　*SUH, Jeong Min*	延世大学
手島勲矢　*TESHIMA, Isaiah*	大阪産業大学
富田健次　*TOMITA, Kenji*	同志社大学
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
山中由里子　*YAMANAKA, Yuriko*	国立民族学博物館
吉原欽一　*YOSHIHARA, Kinichi*	社団法人アジア・フォーラム・ジャパン
吉村慎太郎　*YOSHIMURA, Shintaro*	広島大学
ムハンマド・イスマイル・ユサント　*YUSANTO, Muhammad Ismail*	インドネシア解放党

※所属・役職は2006年3月末現在　アルファベット順

2005年度
事業推進担当者一覧

氏　名	所　属	専門分野
森　　孝一（センター長）	同志社大学大学院神学研究科教授	アメリカ宗教史
小原　克博（幹事）	同志社大学大学院神学研究科教授	キリスト教思想
石川　　立	同志社大学大学院神学研究科教授	新約聖書学
越後屋　朗	同志社大学大学院神学研究科教授	ヘブライ語聖書学
中田　　考（幹事）	同志社大学大学院神学研究科教授	イスラーム政治思想
四戸　潤弥	同志社大学大学院神学研究科教授	イスラーム法
富田　健次	同志社大学大学院神学研究科教授	現代イラン研究
アダ・タガー・コヘン	同志社大学大学院神学研究科助教授	ユダヤ教研究
サミール・ヌーハ	同志社大学大学院神学研究科教授	比較文化研究
中山　善樹	同志社大学大学院文学研究科 (哲学および哲学史専攻)教授	西洋古代中世哲学
村田　晃嗣（幹事）	同志社大学大学院法学研究科(政治学専攻)教授	国際関係論
山本　雅昭	同志社大学言語文化教育研究センター教授	ユダヤ文学
細谷　正宏	同志社大学大学院アメリカ研究科 (アメリカ研究専攻)教授	安全保障論
バーバラ・ブラウン・ジクムンド	研究開発推進機構客員フェロー (Visiting LCI Institute Scholar, Catholic University of America)	アメリカ宗教史
臼杵　　陽	研究開発推進機構客員フェロー （日本女子大学文学部教授）	パレスチナ／イスラエルを 中心とする中東地域研究
三浦　伸夫	研究開発推進機構客員フェロー （神戸大学国際文化学部教授）	科学史
田原　　牧	研究開発推進機構客員フェロー （東京新聞特報部記者）	中東地域研究
松永　泰行	研究開発推進機構客員フェロー	現代イスラーム政治論
手島　勲矢	研究開発推進機構客員フェロー （大阪産業大学人間環境学部教授）	聖書学・ユダヤ思想

※所属・役職は2006年3月末現在

事業推進担当者研究業績（2005年4月～2006年3月）
*各事業推進担当者の業績のうち、「一神教の学際的研究」に関するものを掲載。

氏　名	業　績
森　孝一	（共著） 「宗教勢力がカギを握るアメリカ大統領選」(Religious Power Holding the Key to the Presidential Election 2004)、三宅善信『三宅善信対談集・文字化けした歴史を読み解く』*(Reading the Ambiguous History: Interview with Mr. Yoshinobu Miyake)*、文園社、2006年1月、159-183頁。 （論文） 「ブッシュ再選後のアメリカとキリスト教の行方」(The Directions of Christianity in the United States after reelection of President George W. Bush)、『東京青年』（東京YMCA）、No.419、2005年4月、3-19頁。**[依頼原稿]** 「対談・宗教復興と一神教・山内昌之×森　孝一」(Religious Resurgences and Monotheistic Religions: Discussion by Masayuki Yamauchi and Koichi Mori)、国際宗教研究所（編）『現代宗教2005』、東京堂出版、2005年9月、7-36頁。**[依頼原稿]** 『ブッシュ政権の世界戦略論理と宗教（APA　FORUM）』*(Doctrines and Strategies of World Security of Bush's Administration)*、財団法人アジア太平洋研究会、2005年9月1-35頁。**[依頼原稿]** "President Bush's Discourse on War against 'Terrorism'," *Journal of Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions,* No. 1 Special Issue (November 2005), pp. 61-65. **[学内紀要]** 「イラク戦争の大義とアメリカの宗教」、(The Cause of Iraq War and American Religion)『大谷学報』、第85巻第2号（2006.3）、61-84頁。**[依頼原稿]** 「宗教から見た米国の歴史」、『国際理解のための教材開発―アメリカ合衆国について』、兵庫県国際理解教育研究プロジェクト、2006年3月、31-45頁。**[依頼原稿]**
小原 克博	（論文） 「医療倫理に対する宗教学的アプローチ」（An Approach to Medical Ethics from the Religious Study）、『民医連医療』No.397（2005年9月号）、2005年8月、23-27頁。**[依頼原稿]** 「一神教と多神教をめぐるディスコースとリアルポリティーク」（Discourse and Realpolitik on Monotheism and Polytheism）、『宗教研究』第345号、2005年9月、221-244頁。**[依頼原稿]** 「一神教と多神教をめぐるディスコースとリアルポリティーク」（Discourse and Realpolitik on Monotheism and Polytheism）、『一神教学際研究』2（上記『宗教研究』掲載論文の転載）、2006年2月、1-16頁。
越後屋 朗	（外部資金） 科学研究費 研究期間:平成14－17年度　研究種目名:基盤研究（C） 「メギドにおけるVI層－AとV層－A－IV層－Bの年代決定についての研究」 交付金額:平成14年度60万円、平成15年度10万円、平成16年度60万円、平成17年度10万円。総額140万円。

氏　名	業　績
中田　考	（共著） 「「イスラーム」と「生命倫理」」小松美彦/土井健二編『宗教と生命倫理』、ナカニシヤ出版、2005年5月、149-180頁 （論文） 「イスラームとテロ」、『大航海』、2005年4月No.54、99−107頁 「世界三大宗教　ここが違う　第3部:考え方の違い」、『大法輪』、2005年7月第72巻第7号、118-132頁 "The Islamic World Today and the Language of Jihad", *Journal of the Interdiciplinary Study of Monotheistic Religions,* Special Issue, 2005, pp.70-74. 「救済の境界―イスラームにおける異教徒の救済」、『一神教学際研究』vol.2、2006年2月、63-77頁。 'Border of Salvation: The Salvation of Non-Muslims in Islam', *Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions,* No.2, 2006/3, pp.58-73. 「タウヒード（神の唯一性）としてのイスラーム」、Cismor Voice, vol.4, Spring, 2006, 10-11頁
四戸 潤弥	（論文） 「イスラーム法源の検討―アッラー（神）の法と、人間の法の境界線」、『シャリーア研究』（拓殖大学海外事情研究所シャリーアセンター）、第二号、2005年、1-30頁。 「イラク憲法草案のイスラームからの考察」、『海外事情研究』（拓殖大学）、2005年10月号、55-69頁。
富田 健次	（外部資金） 科学研究費 研究期間:平成15年度―17年度　研究種目名:基礎研究(C)(2) 「現代イスラームとリベラリズムの価値観に関する相対化研究―ホメイニーに焦点を当ててー」、 交付金額:平成15年度40万円、平成16年度80万円、平成17年度90万円
アダ・コヘン *Ada Taggar-Cohen*	（論文） "Joshua 24 and the Priestly 'School of Holiness'," *Kirisutokyo-kenkyu* 68, 1 (2006) 1-13. [Japanese] "Reflections of Hittite and Emar Practices in the Sinaitic Traditions of Moses," *Shenaton: An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies* 16 (2006) 100-114. [Hebrew] "The Assembly at Shechem and the Ancient Hittite Legal Tradition," *The First CISMOR Conference on Jewish Studies* (2005) 18-27. [Japanese] "The Covenant as Contract: Joshua 24 and the Legal Aramaic Texts from Elephantine," *Zeitshrift für Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* 11 (2005) 27-50. （その他） A. Taggar-Cohen & I. Teshima (Co-editor),*The First CISMOR Conference on Jewish Studies,* Kyoto, Doshisha University 2005. [Japanese]

氏　名	業　績
中山 善樹	（共著） 「ミステリウムの探究-知を通じて知の彼方へ-」、竹市明弘・小浜善信編『哲学は何を問うべきか』、晃洋書房、2005年、153-165頁。 （その他） 『創世記註解、創世記比喩解』　（エックハルト、ラテン語著作集I）、2005年、知泉書館、511頁
村田 晃嗣	（共著） "U.S. Military Strategies and the Korean Peninsula," in Akikazu Hashimoto, Mike Mochizuki, and Kurayoshi Takara, eds., *The Okinawa Question and the U.S.-Japan Alliance* (DC: The George Washington University, 2005), pp.107-122. "The U.S.-Japan Security Relationship: A Japanese View," in Robert M. Hatherway and Wilson Lee, eds., *George W. Bush and Eat Asia: A First Term Assessment* (DC: Woodrow Wilson International Center for Scholars, 2005), pp. 145-156. "Domestic Surces of Japanese Policy towards China," Lam Peng Er, ed., *Japan's Relations with China* (London: Routledge, 2005), pp. 37-49.
山本 雅昭	（論文） 「ヴァイマル期ドイツのユダヤ人―考察のためのいくつかの助走的覚え書き」（The Jews in the Weimar Republik）、『平成15年度～平成17年度科学研究費補助金による共同研究「両大戦間におけるゲルマンとスラブの文化接触とその歴史的意義」研究成果報告書』、　平成18年3月、39～47頁。
バーバラ・ジクムンド *Barbara B..Zikumund*	（共著） "Gender Matters: How Second Wave Feminism Shaped and Reshaped American Religion" a chapter in *Faith in America: Changes, Challenges ad a New Spirituality,* Charles Lippy, editor (New York: Praeger, forthcoming 2006). （論文） "Past as Prologue" --10 monthly columns for the United Church of Christ online *United Church News* on the history of the United Church of Christ. http://news.ucc.org/index.php?option=com_content&task=view&id=544&Itemid=47 "Remembering Her"--6 monthly columns for the United Church of Christ Women's Ministries website. http://www.ucc.org/women/remembering.htm （その他） "Protestant Women's Ordination" and "Women in the United Church of Christ" in the *Encyclopedia of Women and Religion in North America,* edited by Rosemary Radford Reuther and Rosemary Skinner Keller. Indianapolis: University of Indiana, 2006 Wrote a book review of *Deeper Joy: Lay Women and Vocation in the 20th Century Episcopal Church* by Fredrica Harris Thompsett and Sheryl Kujawa-Holbrook, editors, Church Publishing, 2005 in *REVIEWS IN RELIGION AND THEOLOGY,* Spring 2006. Wrote a book review of *Living the Boundaries: Evangelical Women, Feminism and the Theological Academy* by Nicola Hoggard Creegan and Christine D. Pohl, Intervarsity Press, 2005 in *REVIEWS IN RELIGION AND THEOLOGY,* (forthcoming Fall 2006).

氏　名	業　績
臼杵　陽	（共著） “Jewish National Communist Movement in Iraq: A Case of Anti-Zionist League in 1946”, *Mediterranean World,* no. XVIII, The Mediterranean Studies Group, Hitotsubashi University, March 2006, pp.211-225. （論文） 「変容するメディアとアラブ政治」『現代思想』第34巻第4号、青土社、2006年3月、176−184頁 「シャロンが消えたイスラエル政治(Israeli Politics after Sharon)」『世界』750号、岩浪書店、2006年3月号、37-40頁。 「ナショナリズムとしてのイスラーム–聖地エルサレムをめぐる政治(Islam as Nationalism: Politics over the Holy City Jerusalem)」『歴史学研究』第809（臨時増刊）号、2005年11月、2−10頁。 「ロンドン・テロ　空虚な記号が生み出す恐怖(Terrorist Attacks in London)」『世界』岩浪書店、2005年9月、20−24頁。 「日米における中東地域研究の危機–9・11事件後における新たな潮流(Crisis of the Middle Eastern Area Studies in Japan and the US: A New Research Trend after 9.11)」『地域研究』第7号第1号、2005年6月、107−129頁。 （外部資金） 科学研究費 研究期間:平成17〜19年　研究種目名:基盤研究（A） 「日本・イスラーム関係のデーターベースの構築―戦前期回教研究から中東イスラーム地域研究への展開」 研究代表者:臼杵　陽 交付金額:平成17年度520万円、平成18年度610万円、平成19年度610万円　総額1,790万円
三浦 伸夫	（論文） 「ジャービル・イブン・ハイヤーン---初期アラビアの錬金術思想」（Jabir ibn Khayyan---The Alchemical Thought in the Early Islam）、『化学史研究』、No.112, 平成17年9月、153-169頁。［レフリー付き］ 「アラビア数学における幾何学的発想の起源と展開」（The Origin and Development of the Geometrical Ideas in Arabic Mathematics）、『国際文化学部紀要』、No.25、平成18年1月、65-106頁。
田原 拓治	（論文） 「新たな『標的』の現場から〜2005年春　シリア・レバノン報告」（From the newly targetted region/The report on Syria and Lebanon in spring 2005）、月刊『情況』、2005年7月号、6頁-25頁。**［依頼原稿］**
松永 泰行	（共著） 「イスラーム『対米ジハード主義』と『対テロ戦争』」(Anti-American Jihadism and the War on Terror)、青木一能編『地球型社会の危機―グローバリゼーションの断面図―』(The Crises of A Globalized Society: Looking Into the Aspects of Globalization)、芦書房、2005年4月、245-270頁。 （論文） 「序論 国際政治のなかの中東」(Introduction: The Middle East in International Relations)、日本国際政治学会編『国際政治』、141、2005年5月、1-9頁。**［依頼原稿］** 「第2期ブッシュ政権と対中東「自由の拡大」戦略／政策」(The Second-Term Bush Administration and the Greater Middle East Initiative)、『イスラム世界』、第65号、2005年10月、47-56頁。**［依頼原稿］**

氏　名	業　績
松永 泰行	（論文） 「保守派大統領の出現とイランの対外関係」(Iran's Conservative President and Foreign Relations)、『中東研究』、第490号（2005年11月）、37-41頁。 「イラン新政権と対イラク関係」(Iran's New Government and Iraq)、『アラブ』、第115号、2005年12月、6-7頁。**［依頼原稿］**
手島 勲矢	（論文） 「メタファーとプシャット:中世ユダヤ聖書解釈の構造について」、『CISMORユダヤ学会議』、vol.1、2006年、58−78頁。 （その他） 「書評と紹介:市川裕著『ユダヤ教の精神構造』」、『宗教研究』、79(1) (通号 344) 、2005年6月、151〜157頁。**［依頼原稿］**
サミール・ヌーハ *Samir Abdel Hamid I. Nouh*	（単著） *Tolerance in Contemporary Japanese society and terrorism (the case of Christianity and Islam in Japan (in Arabic)*, The center of Oriental Studies, Cairo University ,Mar.2006. （共著） 「イスラーム日本の先駆『田中逸平』そのイスラーム文化論」（アラビア語）、『田中逸平　その5』、拓殖大学、2005年5月、425- 464 頁。 （論文） “Contemporary Islamic Trends: Case of Egypt Compared with the Case of India & Pakistan”、『国際シンポジウム 交差するアジア・北アフリカ文化・科学技術研究論文報告集』、筑波大学北アフリカ研究センター、2005年10月、25-41頁。 “The Translation of Iqbal's Poetry in Arabic, Comparative Studies” (in Arabic and Urdu), *Risalatul Mashriq* (Journal of The center of oriental studies), Cairo University, Oct.2005, pp.275-332. （その他） *Khaitul Ankabut* (蜘蛛の糸)*and Other Short Stories from Japanese Modern Literature* (translated Japanese~ Arabic cooperated with Sara Takahashi), Higher Council of Culture, Ministry of Culture ,Cairo, Sept.2005. *Safar Nama Hijaz (Travel of Hijaz)* by Abdul Majid Daryabad (translated Urdu~Arabic) study and translation, Higher Council of Culture, Ministry of Culture,Cairo Dec.2005. *Hijaz of 1930 by Ghulam Rasoul Mihr* (translated Urdu~Arabic) study and translation High Council of Culture, Ministry of Culture ,Cairo Feb.2006. 「イスラム原理主義の物語?」（国際学術シンポジウム『現代中東における「原理主義」をめぐって』におけるコメント）、『クァドランテ』、No.8、2006年3月、49-54頁。 *Tanaka Ippei, Pioneer of Islamic Studies in Japan* (translated Japanese~Arabic, cooperated with Sara Takahashi), King Faisal Foundation, Mar. 2006.

2005年度
部門研究1「一神教の再考と文明の対話」研究会　共同研究員一覧

氏　名	所　属	専門分野
芦名　定道	京都大学大学院文学研究科助教授	キリスト教学
檜垣　樹理	足利工業大学共通課程助教授	フランス宗教思想文学 ·宗教間対話
市川　　裕	東京大学大学院人文社会系研究科教授	宗教史学·ユダヤ教
鎌田　　繁	東京大学東洋文化研究所教授	イスラーム思想
加藤　　隆	千葉大学文学部教授	新約聖書学
勝又　悦子	同志社大学神学部嘱託講師	ユダヤ学
小林　春夫	東京学芸大学教育学部助教授	イスラーム哲学
栗林　輝夫	関西学院大学法学部教授	組織神学
ミシェル·モール	同志社大学嘱託講師	近世近代宗教思想史
中村　信博	同志社女子大学学芸学部教授	宗教学·旧約聖書学
中沢　新一	中央大学総合政策学部教授	宗教学
奥田　　敦	慶応義塾大学総合政策学部教授	イスラーム法
澤井　義次	天理大学人間学部教授	宗教学·インド学
塩尻　和子	筑波大学大学院人文社会科学研究科教授	イスラーム思想
東長　　靖	京都大学大学院アジア·アフリカ地域研究研究科助教授	ユダヤ思想·イスラーム思想 ·スーフィズム
鳥巣　義文	南山大学人文学部教授	組織神学
月本　昭男	立教大学文学部教授	ヘブライ語聖書学
綱島　郁子	同志社大学神学部嘱託講師	マレーシア地域研究

※所属·役職は2006年3月末現在　アルファベット順

2005年度
部門研究2「アメリカのグローバル戦略と一神教世界」研究会　共同研究員一覧

氏　名	所　属	専門分野
伊奈　久喜	日本経済新聞論説委員	国際関係·外交政策
石川　　卓	東洋英和女学院大学国際社会学部助教授	国際政治学·安全保障論
北澤　義之	京都産業大学外国語学部教授	国際関係·中東地域研究
李　愛俐娥	京都外国語大学非常勤講師	中央アジアの少数民族問題
見市　　建	在シンガポール日本国大使館専門調査員	政治学·インドネシア
宮坂　直史	防衛大学校国際関係学科助教授	国際政治学
村山　裕三	同志社大学ビジネス研究科教授	経済安全保障
中村　　覚	神戸大学国際文化学部助教授	国際政治·サウジアラビア
中西　　寛	京都大学大学院法学研究科教授	国際政治学
中山　俊宏	日本国際問題研究所主任研究員	アメリカ政治·外交
小川　　忠	国際交流基金企画部企画課長	国際文化交流政策· 現代アジア文化
エルモスタファ·レズラーズィー	アジア·アラブ·メディア·ネットワーク東京代表	国際政治·国際問題
アフターブ·セット	慶應義塾大学グローバルセキュリティ研究所所長	国際関係論
内田　優香	民主党政策調査会副主査	米国の対中東政策
山口　　昇	防衛庁防衛研究所副所長（陸将補）	安全保障問題

※所属·役職は2006年3月末現在　アルファベット順

2005年度 特定研究プロジェクト共同研究員一覧
特定研究プロジェクト1「ヨーロッパにおける宗教政策の研究」

氏　名	所　　属	専門分野
ドロン・コヘン	同志社大学大学院神学研究科博士後期課程	ユダヤ教の視点から見た日本のキリスト教
檜垣　樹理	足利工業大学共通課程助教授	フランス宗教思想文学・宗教間対話
石川　　立	同志社大学大学院神学研究科教授	新約聖書学
小原　克博	同志社大学大学院神学研究科教授	キリスト教思想
水谷　　誠	同志社大学大学院神学研究科教授	組織神学
ミシェル・モール	同志社大学嘱託講師	近世近代宗教思想史
山本　雅昭	同志社大学言語文化教育研究センター教授	ユダヤ文学
横田　　徹	同志社大学大学院神学研究科博士後期課程	聖書学

※所属・役職は2006年3月末現在　アルファベット順

2005年度 特定研究プロジェクト共同研究員一覧
特定研究プロジェクト2「イラン・イスラーム体制における西欧理解」

氏　名	所　　属	専門分野
加賀谷　寛	大阪外国語大学名誉教授	現代イラン研究
松永　泰行	同志社大学研究開発推進機構客員フェロー	現代イスラーム政治論
中村明日香	同志社大学研究開発推進機構特別研究員（COE研究指導員）	イラン地域研究
中田　　考	同志社大学大学院神学研究科教授	イスラーム政治思想
サミール・ヌーハ	同志社大学大学院神学研究科教授	比較文化研究
嶋本　隆光	大阪外国語大学日本語日本文化教育センター助教授	イスラーム思想
富田　健次	同志社大学大学院神学研究科教授	現代イラン研究
吉村慎太郎	広島大学総合科学部助教授	イラン現代史・中東国際関係

※所属・役職は2006年3月末現在　アルファベット順

2005年度 特定研究プロジェクト共同研究員一覧
特定研究プロジェクト3「一神教における科学と近代化」

氏　名	所　　属	専門分野
小原　克博	同志社大学大学院神学研究科教授	キリスト教思想
三浦　伸夫	神戸大学国際文化学部教授	科学史

※所属・役職は2006年3月末現在　アルファベット順

2005年度 特定研究プロジェクト共同研究員一覧
特定研究プロジェクト4「中東の教科書における非イスラーム宗教のイメージとその意味」

氏　名	所　　属	専門分野
中田　　考	同志社大学大学院神学研究科教授	イスラーム政治思想
サミール・ヌーハ	同志社大学大学院神学研究科教授	比較文化研究
エルモスタファ・レズラーズィー	アジア・アラブ・メディア・ネットワーク東京・代表	国際政治・国際問題

※所属・役職は2006年3月末現在　アルファベット順

2005年度 特定研究プロジェクト共同研究員一覧
特定研究プロジェクト5「イスラームにおける他宗教との共存―伝統と現代への対応」

氏　名	所　　属	専門分野
中田　　考	同志社大学大学院神学研究科教授	イスラーム政治思想
下村佳州紀	一神教学際研究センター共同研究員	中東地域研究・イスラーム学
四戸　潤弥	同志社大学大学院神学研究科教授	イスラーム法

※所属・役職は2006年3月末現在　アルファベット順

2005年度 特定研究プロジェクト共同研究員一覧
特定研究プロジェクト6「ヨーロッパの史的展開とイスラーム」

氏　名	所　　属	専門分野
小原　克博	同志社大学大学院神学研究科教授	キリスト教思想
中田　　考	同志社大学大学院神学研究科教授	イスラーム政治思想

※所属・役職は2006年3月末現在　アルファベット順

学術交流提携一覧

提携年月日	提携先
2005年　2月 14日	ヘブライ大学人文学部（イスラエル）
2005年　3月 21日	シャイフ・アフマド・クフタロウ財団（シリア）
2005年　8月　7日	ヨルダン王立宗教間対話研究所
2005年　8月　8日	マレーシア国際イスラーム大学啓示人文学部

2005年度来訪者記録

日　付	氏　名	所属機関
2005年　5月 30日	リチャード・ウッド代表	アジアキリスト教主義高等教育支援財団
8月　5日	イサム・ムハンマド教授	アル・ニーレイン大学
9月　1日	カマール・ムハンマド・ハシム社主	スター・パブリケーション
9月 17日	ヌル・フダー・イスマイル分析調査員	ナニャン工科大学
	安江勝信課長補佐	外務省国際情報統括官組織
9月 30日	ピエール・フルニエ館長	関西日仏学館
	フランソワ・ラショウ支部長	フランス国立極東学院京都支部
10月　3日	カラム・ハリール文化参事官	エジプト大使館文化・教育・科学部
10月　8日	シェムリック・バス参事官	イスラエル大使館広報・文化担当
11月 19日	丸井　浩教授	東京大学大学院人文社会系研究科
2005年　1月 19日	キム・ヒョップヤン教授	カンナム大学
2月　8日	ノートン・メズヴィンスキー教授	セントラル・コネチカット州立大学
2月 15日	エヤル・ベン・アリ所長	トルーマン平和研究所

同志社大学21世紀COEプログラム

一神教の学際的研究

文明の共存と安全保障の視点から

2005年度 研究成果報告書

2006年11月30日発行

発行所：同志社大学一神教学際研究センター
〒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:staff@cismor.jp

印刷所：株式会社 図書印刷 同朋舎
〒600-8805 京都市下京区中堂寺鍵田町2