



C I S M O R

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

2007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	4
2007年度活動報告	6
1. 部門研究会報告	
部門研究1・2 合同研究会記録	
2007年度第1回研究会	
松永 泰行「イスラーム革命、イラン・イスラーム共和国と米・イラン関係 —問題の根本—」	16
2007年度第2回研究会	
小原 克博「何が文明間・宗教間の共存を妨げてきたのか？ —『キリスト教世界』の創造と終末—」	42
森 孝一「『千年王国』とアメリカの使命」	63
2007年度第3回研究会	
内藤 正典「西欧社会は、なぜ自ら共生の道を閉ざすのか —9.11以前と以後—」	98
中田 考「イスラームにおける共存を妨げるもの」	113
部門研究3「日本宗教から一神教への提言」研究会記録	
2007年度第1回研究会	
磯前 順一「＜日本の宗教学＞再考 —『宗教』という経験—」	135
2007年度第2回研究会	
末本文美士「一神教と多神教 —日本宗教の観点から—」	163
2. 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」研究会記録	178
2007年度第1回研究会	179
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	181
2007年度第1回研究会	182
2007年度第2回研究会	184
3. 公開講演会報告	
イエレン・ティーセン「EUの安全保障政策とキリスト教」	186
ディビッド・チデスター「アパルトヘイト廃止後の南アフリカと原理主義」	187
渡辺千香子「アッシリア浮彫りに描かれた物語絵画 —時間と空間表現の観点から—」	189
ファン・コール「イラク政治におけるサドル派の動向」	206
フランシス・フクヤマ「21世紀における自由民主主義の将来」	208
前田 徹「前3千年紀シュメール、多神教の世界」	209

4. シンポジウム・ワークショップ報告

特別セミナー「Christ as a Tao: An East Asian Christology of the Tao (Christo-tao)」	228
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多元主義」	228
国際ワークショップ2007「イスラームと西洋 ―アメリカの外交思想を検証する―」	229
第3回ユダヤ学会議「ユダヤ人の言語、隣接文化との歴史的習合」	230
学術交流協定機関との国際会議「民主主義と宗教の関係 ―イランと日本の場合―」	231

5. 教育プログラム

2007年度シリア異文化研修プログラム	234
2007年度イスラエル夏期研修プログラム	235
2007年度マレーシア夏期研修プログラム	236
語学インテンシブ・コース	237

6. 新聞記事

執筆者紹介	244
2007年度事業推進担当者一覧	245
2007年度共同研究員一覧	254
学術協定提携一覧	258
2007年度来訪者記録	259

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2007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、2007年度末をもって5年間のプログラムを終了しました。中東生まれの三つの一神教とその世界についての学際的研究という未開拓な研究分野に取り組んで参りました私たちを、励まし支えて下さいました多くの方々に、この場をお借りして、心から御礼申し上げます。

COE プログラムは終了いたしました。が、「同志社大学一神教学際研究センター」(CISMOR)は、本大学の恒常的な先端的研究センターとして継続することが、大学の方針として決定しております。今後も今までも増して、皆様方のご支援とご助力を心からお願い申し上げます。

また本 COE プログラムの中核拠点であった同志社大学大学院神学研究科は、引き続き3名のイスラーム研究者(CISMOR 所属の任期付教授1名のイスラーム研究者を加えて、イスラーム研究者は4名)と2名のユダヤ教研究者を専任教授として擁しており、9名のキリスト教神学担当者とともに、日本における唯一の一神教研究機関として、今まで以上に研究の成果をあげるよう努力していきたくと願っています。

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、2007年度からは、「神学専攻」のもとに、聖書神学研究コース、歴史神学研究コース、組織神学研究コース、実戦神学研究コースと並ぶ5コースのうちの1コースとして、前期課程5名、後期課程2名の入学定員を定めています。また2008年度からは、一神教学際研究コースのための学位として、「博士(一神教研究)」と「修士(一神教研究)」を新設し、「文明の共存のために働くスペシャリスト」の養成を、今まで以上に進めていきたくと願っています。

研究活動は三つの部門研究において進められてきました。中間評価における助言を踏まえて、2006年度に新設された部門研究3「日本宗教から一神教への提言」では、本プログラムが京都という、仏教を中心とする日本宗教の一つの中心地である利点を利用して、多神教的傾向の強い日本宗教と一神教の関係についての研究を行ってきました。また、もう一つの間接評価の助言であった、本プログラムの当初から設置されている二つの部門研究、すなわち、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1)と、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」(部門研究2)を有機的に機能させるために、今年度は二つの部門研究の研究会をすべて共同研究会のかたちで開催いたしました。

「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、文明の共存と平和の実現に貢献することをめざすという本 COE プログラムの目的を実現するために、従来はほとんど交わることがなかった、宗教についての思想・神学および歴史的研究と外交・安全保障研究を、研究領域の境を超えて協働することを目指すところに、本 COE プログラムの「学際・総合・新領域」としての特徴があると言えるでしょう。

今年度の国際ワークショップは、2007年10月に「イスラームと西洋 —アメリカの外交思想を検証する—」のテーマで開催いたしました。『歴史の終わり』、『アメリカの終わり』の著者として知られる発表者の一人フランシス・フクヤマ氏(ジョンズ・ホプキンス大学)は、「ネオコン」との決別の経緯を語られましたが、それでもなお「リベラル・デモクラシー」の普遍性への信頼を主張されたのに対して、イランからの発表者であるアフマド・ヴァーエズイー・ジャゼイー氏(バーゲル・アル＝オルム大学)とヨーロッパのイスラームの代表的存在であるターリク・ラマダーン氏(ヨーロッパ・ムスリム・ネットワーク)は、民主主義の普遍性を認めつつ、しかし、「リベラル・デモクラシー」については、西欧のイデオロギーであるとして、その「非宗教性」と「脱宗教性」に対して、厳しい批判を加えました。厳しいなかにも、信頼に基づいた白熱した対話を行うことができたのは、日本における一神教研究が持っている、歴史的・地政学的メリットの結果であったと思います。

2007年12月には、昨年度に引き続き、第3回「ユダヤ学会議」を開催しました。今回のテーマは「ユダ

ヤ人の言語、隣接文化との歴史的習合」でした。日本におけるユダヤ学関係の専門家を一堂に集め、聖書時代・中世・近代におけるユダヤの言語と文化・歴史との関係を総合的に検証するという本会議の試みは、日本において類例を見ないユニークな学術的試みであったと言えるでしょう。

学術交流協定を結んでいる研究機関との共同研究として、2007年5月にマレーシア国際イスラーム大学啓示人文学部との共催で、共同シンポジウム「一神教における救済と多元主義」（京都）を、また2008年3月には戦略研究所（イラン）との共催で、共同シンポジウム「民主主義と宗教の関係 ―イランと日本の場合―」（テヘラン）を開催しました。

特定研究プロジェクトと講演会については、ここでは省略いたしますが、本報告書にその内容を掲載しています。講演会のなかには、日本オリエント学会との共催による二回の公開講演会が含まれています（2007年7月と2008年1月）。

研究成果の世界に向けての発信は、今年度も、国際ワークショップの報告書、学術誌『一神教学際研究』を、日本語・英語・アラビア語の三カ国語で刊行いたしました。三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/>）。とくに、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、研究機関、研究者から本研究センターへの関心が高まり、アプローチが増えています。その一つの成果として、カイロ大学オリエント研究センターと CISMOR の共同編集によって、アラビア語による学術誌 *Japanese and Oriental Studies* の第1巻を発行いたしました。

グローバルな学術ネットワーク形成については、これまでに学術交流協定を締結した、ヘブライ大学人文学部（イスラエル）、クフタロー財団・アブヌール学院（シリア）、国際イスラーム大学啓示人文学部（マレーシア）、王立宗教間対話研究所（ヨルダン）、ハートフォード神学校（アメリカ）、パークレー神学大学院連合（アメリカ）、カイロ大学オリエンタル研究センター（エジプト）に加えて、2007年度には、新たに戦略研究所（イラン）及びバーゲル・アル＝オルム大学（イラン）と学術交流協定を締結いたしました。

つぎに教育活動についてご報告いたします。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。昨年度はイスラエル・レバノン戦争の影響で、シリアとイスラエルの夏期研修プログラムは中止せざるを得ませんでした。今年度は、マレーシア国際イスラーム大学での夏期研修プログラムを加えて、三つの夏期研修プログラムを実施することができました。夏期研修プログラムは昨年度から、神学研究科のカリキュラムのなかに組み入れられ、単位が取得できるようになりました。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、国際会議で使用する英語についてのインテンシブ・コースを設置しています。

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。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。一神教学際研究センターの一般読者向けのニュースレター『CISMOR VOICE』の7号と8号を発刊しました。またウェブ上に「ワールド・ウォッチ・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2007年度における活動全体の報告です。本年度もかなりのボリュームになってしまい、お読みいただくのにご不便をおかけすることになりましたが、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



2007年度 活動報告

4月10日 公開講演会

発表者：イェルン・ティーセン（ドイツ連邦議会議員、独日議員連盟会長代理）
「EUの安全保障政策とキリスト教」

4月17日—7月10日 英語インテンシブ・コース（前期）

5月8日 特別セミナー

発表者：キム・ヒョプヤン（カンナム大学教授）
「Christ as a Tao: An East Asian Christology of the Tao (Christo-tao)」

5月12日 シンポジウム「一神教における救済と多元主義」

第1セッション

発表者：Hazizan Md. Noon（マレーシア国際イスラーム大学啓示人文学部学部長）
Hassan Ahmed Ibrahim（マレーシア国際イスラーム大学啓示人文学部副学部長）
Ibrahim Mohamed Zein（マレーシア国際イスラーム大学啓示人文学部副学部長）
コメンテーター：小林 春夫（東京学芸大学教育学部准教授）
澤井 義次（天理大学人間学部教授）
森 孝一（同志社大学大学院神学研究科教授）

第2セッション

発表者：徳永 道雄（京都女子大学名誉教授）
手島 勲矢（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）
コメンテーター：Hassan Ahmed Ibrahim（マレーシア国際イスラーム大学啓示人文学部副学部長）
Ibrahim Mohamed Zein（マレーシア国際イスラーム大学啓示人文学部副学部長）
Hazizan Md. Noon（マレーシア国際イスラーム大学啓示人文学部学部長）

第3セッション

総合討論

5月19日 部門研究1 & 2 2007年度第1回研究会（合同研究会）

発表者：松永 泰行（同志社大学研究開発推進機構客員フェロー）
「イスラーム革命、イラン・イスラーム共和国と米・イラン関係 一問題の根本一」
コメンテーター：木村 修三（神戸大学名誉教授）
中村明日香（在イラン日本大使館専門調査員）

5月20日 特定研究プロジェクト2 2007年度第1回研究会

発表者：松永 泰行（同志社大学研究開発推進機構客員フェロー）
「velayat-e motlaqeh 宣言から20年 一ポスト・ホメイニー期における統治法学の理論と実践一」
コメンテーター：富田 健次（同志社大学大学院神学研究科教授）

6月6日 特定研究プロジェクト1 2007年度第1回研究会

発表者：森山 徹（同志社大学大学院神学研究科博士後期課程）
「ホロコーストとキリスト教 一カール・バルトとユルゲン・モルトマンを中心に一」

6月16日 部門研究3 2007年度第1回研究会

発表者：磯前 順一（国際日本文化研究センター准教授）
「＜日本の宗教学＞再考 一近代日本の『宗教』経験一」
コメンテーター：三宅 威仁（同志社大学神学部准教授）



6月27日	イラン・戦略研究所と学術交流協定締結
6月30日	公開講演会 発表者：ディビッド・チデスター（ケープタウン大学教授） 「アパルトヘイト廃止後の南アフリカと原理主義」 コメンテーター：磯前 順一（国際日本文化研究センター准教授）
7月7日	公開講演会 発表者：渡辺千香子（大阪学院短期大学国際文化学科准教授） 「アッシリア浮彫りに描かれた物語絵画 ―時間と空間表現の観点から―」
7月17日	公開講演会 発表者：フアン・コール（ミシガン大学教授） 「イラク政治におけるサドル派の動向」
7月21日	部門研究1 & 2 2007年度第2回研究会（合同研究会） テーマ「共存を妨げるもの ―キリスト教の場合―」 発表者：小原 克博（同志社大学大学院神学研究科教授） 「何が文明間・宗教間の共存を妨げてきたのか？ ―『キリスト教世界』の創造と終末―」 森 孝一（同志社大学大学院神学研究科教授） 「『千年王国』とアメリカの使命」 コメンテーター：マイケル・シーゲル（南山大学総合政策学部准教授） 会田 弘嗣（共同通信社編集委員）
7月31日	カイロ大学オリエント研究所と <i>Japanese and Oriental Studies</i> 発行
8月2— 14日	シリア異文化研修プログラム
8月7日	特定研究プロジェクト2 2007年度第2回研究会 発表者：モジュタバ・ザルヴァニ（テヘラン大学神学部准教授） 「イランと近代」
8月12— 20日	イスラエル夏期研修プログラム
8月21日— 9月2日	マレーシア夏期研修プログラム
10月2日— 2008年 1月15日	英語インテンシブ・コース（後期）

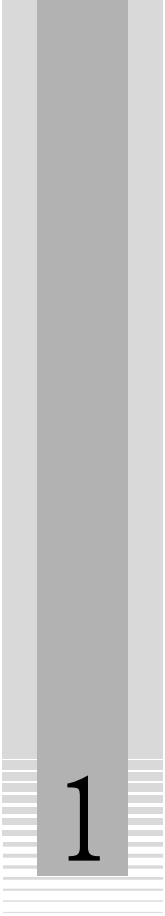


2007年度 活動報告

- 10月6日 **部門研究1 & 2 2007年度第3回研究会（合同研究会）**
 テーマ「共存を妨げるもの ―イスラームの場合―」
 発表者：内藤 正典（一橋大学大学院社会研究科教授）
 「西欧社会は、なぜ自ら共生の道を閉ざすのか」
 中田 考（同志社大学大学院神学研究科教授）
 「イスラームにおいて共存を妨げるもの」
 コメンテーター：塩尻 和子（筑波大学大学院人文社会科学研究科教授）
 見市 建（岩手県立大学総合政策学部講師）
- 10月20―
21日 **CISMOR 国際ワークショップ2007**
「イスラームと西洋 ―アメリカの外交思想を検証する―」
20日 第1セッション
 「アメリカの中東政策を検証する ―アメリカからの分析―」
 司 会：森 孝一（同志社大学）
 発表者：フランシス・フクヤマ（ジョンズ・ホプキンス大学）
 「アメリカの中東政策を検証する ―アメリカからの分析―」
第2セッション
 「アメリカの中東政策を検証する ―イスラーム世界からの分析―」
 司 会：中田 考（同志社大学）
 発表者：ターリク・ラマダーン（ヨーロッパ・ムスリム・ネットワーク（ブリュッセル））
 「ムスリムにとってのヨーロッパ」
 コメンテーター：内藤 正典（一橋大学）
21日 第3セッション
 「アメリカの対イラン外交を検証する」
 司 会：手島 勲矢（同志社大学）
 発表者：アフマド・ヴァーエズイー・ジャゼイー（バーゲル・アル＝オルム大学）
 「ヨーロッパにおける反ユダヤ主義 ―治癒可能な病か？―」
 コメンテーター：菅野 賢治（東京都立大学）
第4セッション
 「アメリカのパレスチナ・イスラエル外交を検証する」
 司 会：小原 克博（同志社大学）
 発表者：ノーマン・フィンケルシュタイン（コペンハーゲン大学）
 「複数の公共宗教 ―複雑に絡み合う聖・俗政治とヨーロッパの未来―」
 コメンテーター：中田 考（同志社大学）
22日 エクスカーション
- 10月22日 **公開講演会**
 発表者：フランシス・フクヤマ（ジョン・ホプキンス大学）
 「21世紀における自由民主主義の将来」

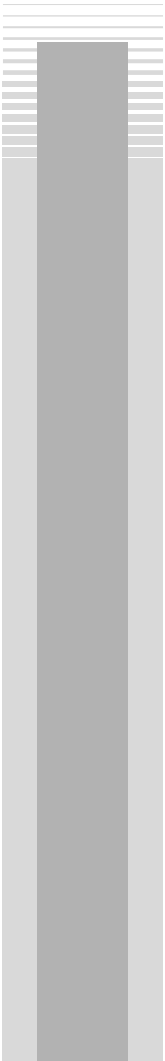


- 12月8日 **第3回 CISMOR ユダヤ学会議**
セッション A
「聖書時代におけるヘブライ語と隣接文化との接触」
司 会：越後屋 朗（同志社大学神学研究科）
発表者：笈川 博一（杏林大学総合政策学部）「アナスタシ」におけるセム語のエジプト語転写」
勝又 悦子（日本学術振興会特別研究員）「タルグムにおける十戒」
コメンテーター：中村 信博（同志社女子大学学芸学部）
市川 裕（東京大学大学院人文社会系研究科）
- セッション B**
「中世のユダヤ人とイスラーム・キリスト教のもとでのユダヤ人の諸言語」
司 会：小原 克博（同志社大学神学研究科）
発表者：三浦 伸夫（神戸大学国際文化学研究所）「中世ユダヤ文化と科学」
コメンテーター：小林 春夫（東京学芸大学教育学部）
- セッション C**
「文化的コンテクストにおけるユダヤ人の諸言語 ―中世から現代まで―」
司 会：アダ・タガー・コヘン（同志社大学神学研究科）
発表者：上田 和夫（福岡大学人文学部）
「ユダヤ語の発生と、近代におけるイディッシュ語の発展」
菅野 賢治（東京都立大学人文学部）
「ユダヤ人とフランス語圏 ―フランスとカナダの比較―」
コメンテーター：高尾千津子（北海道大学スラブ研究センター）
合田 正人（明治大学文学部）
- 12月23日 **バーゲル・アル＝オルム大学（イラン）と学術交流協定締結**
- 2008年
1月12日 **公開講演会**
発表者：前田 徹（早稲田大学文学部教授）
「前3千年紀シュメール、多神教の世界」
- 2月
18―19日、
21―22日、
25―26日 **ヘブライ語インテンシブ・コース**
- 2月22日 **部門研究3 2007年度第2回研究会**
発表者：末木文美士（東京大学大学院人文社会系研究科教授）
「一神教と多神教 ―日本宗教の観点から―」
コメンテーター：川瀬 貴也（京都府立大学 文学部准教授）
- 2月27日、
3月1日 **アラビア語インテンシブ・コース**
- 2月28日 **『JISMOR(一神教学際研究)3』発行**
- 3月1日 **国際会議「民主主義と宗教の関係 ―イランと日本の場合―」**
発表者：小原 克博（同志社大学大学院神学研究科教授）



1

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

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

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）

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）

神学・思想分野の部門研究 1「一神教の再考と文明の対話」と外交・安全保障分野の部門研究 2「アメリカのグローバル戦略と一神教世界」は、2007年度はすべて共同研究会として開催した。これは21世紀 COE プログラムの中間評価で指摘された、「各研究分野間の有機的関連」をこれまで以上に推進するための一つの方策として、異なった部門研究に所属する研究者が、共同の研究会に参加することによって、その目的を実現するためのものであった。

共同研究会は3回開催された。第1回はアメリカの対イラン政策を検証するために、事業推進担当者の一人で、最近、このテーマで博士論文をアメリカの大学に提出した松永泰行氏の発表を巡って議論を行った。

第2回と第3回の共同研究会は、「共存を妨げるもの」の共通テーマのもと、第2回は「キリスト教の場合」、第3回は「イスラームの場合」で、それぞれ事業推進担当者2名が発表を行った。

本 COE プログラムは、一神教とその世界についての学際的研究を通して、宗教と一神教文明間の共存を模索することを目的として研究を続けてきた。COE の最終年度にあたり、共存を妨げている諸要素を再確認しようという意図を持った企画であったが、COE プログラム終了後の研究の方向性を探るうえで、有益な共同研究が実現できたと考えている。

参加研究者

【部門研究 1】

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
手島 勲矢 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・ジクムンド

Visiting Scholar, Wesley Theological Seminary,
Washington, DC

三浦 伸夫 神戸大学 国際文化学部教授

ミシェル・モール

ハワイ大学 マノア校宗教学科准教授

芦名 定道 京都大学 大学院文学研究科准教授

檜垣 樹理 早稲田大学 国際教養学部准教授

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

菅野 賢治 東京都立大学 人文学部助教授

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

金 承哲 金城学院大学 人間科学部教授

小林 春夫 東京学芸大学 教育学部准教授

栗林 輝夫 関西学院大学 法学部教授

マイケル・シーゲル

南山大学 社会倫理研究所第一種研究員

中村明日香 在イラン日本大使館 専門調査員

中村 信博 同志社女子大学 学芸学部教授

中沢 新一 多摩美術大学 美術学部教授

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系研究科教授

東長 靖 京都大学 大学院アジア・アフリカ地域研究研究科准教授

鳥巢 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



【部門研究 2】

中田 考	同志社大学 大学院神学研究科教授	宮坂 直史	防衛大学校 国際関係学科准教授
小原 克博	同志社大学 大学院神学研究科教授	村山 裕三	同志社大学 ビジネス研究科教授
細谷 正宏	同志社大学 大学院アメリカ研究科教授	中村 覚	神戸大学 国際文化学部准教授
四戸 潤也	同志社大学 大学院神学研究科教授	中西 寛	京都大学 大学院法学研究科教授
富田 健次	同志社大学 大学院神学研究科教授	中山 俊宏	津田塾大学 学芸学部准教授
臼杵 陽	日本女子大学 文学部教授	小川 忠	国際交流基金 日米センター事務局事務局長
田原 牧	東京新聞 特別報道部記者	エルモスタファ・レズラズィ	アジア・アラブ・メディア・ネットワーク 東京代表
松永 泰行	同志社大学 研究開発推進機構客員フェロー	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教授
会田 弘継	共同通信社 編集委員室編集委員	内田 優香	民主党 国際局主査
伊奈 久喜	日本経済新聞 論説委員	山口 昇	陸上自衛隊 研究本部研究本部長（陸将）
石川 卓	東洋英和女学院大学 国際社会学部准教授		
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	岩手県立大学 総合政策学部講師		

2007年度研究会

- 第 1 回** | **2007年 5 月 19 日**
開催地：同志社大学 室町キャンパス
松永 泰行「イスラーム革命、イラン・イスラーム共和国と米・イラン関係 ―問題の根本―」
コメンテーター：木村 修三・中村明日香
- 第 2 回** | **2007年 7 月 21 日**
開催地：同志社大学 室町キャンパス
研究会テーマ「共存を妨げるもの ―キリスト教の場合―」
小原 克博「何が文明間・宗教間の共存を妨げてきたのか? ―『キリスト教世界』の創造と終末―」
森 孝一「『千年王国』とアメリカの使命」
コメンテーター：マイケル・シーゲル・会田 弘嗣
- 第 3 回** | **2007年 10 月 6 日**
開催地：同志社大学 東京オフィス
研究会テーマ「共存を妨げるもの ―イスラームの場合―」
内藤 正典「西欧社会は、なぜ自ら共生の道を閉ざすのか ―9.11以前と以後―」
中田 考「イスラームにおいて共存を妨げるもの」
コメンテーター：塩尻 和子・見市 建



部門研究 1 「一神教の再考と文明の対話」研究会

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

部門研究 1・2 合同研究会 2007年度第 1 回研究会 報告

日 時：2007年 5 月19日（土）

会 場：同志社大学 室町キャンパス 寒梅館 6 階大会議室

発 表：松永 泰行（同志社大学研究開発推進機構客員フェロー）

コメント：木村 修三（神戸大学名誉教授、姫路獨協大学前学長）

中村明日香（在イラン日本大使館専門調査員）

スケジュール

13:30～13:35 挨拶：中田 考（同志社大学大学院神学研究科教授）

13:35～15:00 発表：松永 泰行

「イスラーム革命、イラン・イスラーム共和国と米・イラン関係 ―問題の根本―」

15:00～15:10 コメント：木村 修三

15:10～15:20 コメント：中村明日香

15:20～15:40 休憩

15:40～17:40 討論

17:40～17:45 閉会

18:30～19:30 懇親会

研究会概要

イラン・イスラーム革命から現在に至る米国とイランの係争的関係の背景を読み解くことが、松永氏の発表の趣旨であった。

米国側がイランに対し実効性の高い制裁措置を年々積み重ねている。米国のイランに対する制裁的措置の中で、とりわけインパクトの大きい例は、外交断絶（80年）、テロリスト支援国家リストへの追加（84年）、米企業による石油ガス部門への投資の禁止（95年）、対イラン金融制裁（06年）などである。その一方でイランは米国に対し、交渉しない、というスタンスを貫いている。ただし、二国間の間に外交的折衝が一切ないと見なすのは正しくない。例えば、債務上の懸案などは公式レベルで細かく調整された。

イランの外交政策に関してイスラーム革命の輸出など復興主義的あるいはシーア派的な感情（利害）が多くの政治行動に影響を及ぼしているように見えるが、基本的にこれらはレトリックであって、現実の外交・安全保障の領域においては、極めて合理的な判断がなされている。また、国内の意思決定プロセスは制度化されており、最高指導者ハーメネイ師のガイドラインから逸脱できないシステムが完成されている。時折外交官の一部には、国是を無視して米国と交渉しようとする者がいる。ただし、ハーメネイ師が米国との無条件の関係改善を許す可能性はないので、こうした報道に惑わされるべきではない。

米国のメディアは、イランに対してネガティブな報道を続けている。テレビでは根拠のない「イラン性悪説」が日々「イラン専門家」によって再生産されている。米大使館占領事件は未だにイランの悪しきイメージを形成しているが、実際にこの問題は法的には解決済なので、政策上の決定要因にはなっていない。ホロコースト否定に代表されるアフマディーネジャード大統領の放言は有名だが、彼



は革命イデオロギーの産物であるポピュリスト政治家であるに過ぎず、イラン国家指導部の政策的コンセンサスからは懸け離れているので、注意が必要である。

米国の対イラン政策提唱者の間では、ハト派とタカ派の区分が容易である。前者はアメとムチを使い分けることでイラン側の態度の軟化を期待するものであり、後者は出来る限り締め付けてイランの体制変革（転覆）を促そうとする立場である。だが米国が自らの政策的態度を根本的に改めない限り、いずれの方法を取ろうとも、イラン側の姿勢を変えることはできないだろう。

シーア派聖職者の強力なネットワークを考慮すると、米国がテロ組織と見なすヒズブッラーとの関係をイランが絶縁することは不可能である。また、核燃料サイクル計画もイラン側から停止する理由は見当たらない。イスラエルに対する攻撃的な態度もディスコースのレベルに留まるものとして理解しなければならない。米国がこうした理由でイランに圧力を加え続ける限り、外交的な行き詰まりを解消することは不可能である。ペルシア湾沿岸地方における安全保障論に関しては、イラン側の姿勢はディフェンシブなものであり、野心的な意図も準備も全く見えてこない。

最後に松永氏は、米国や日本のメディアはイランのイメージを現実的に報道する努力をすべきである、とのコメントを添えて発表を締めくくった。

(CISMOR リサーチアシスタント・同志社大学大学院神学研究科博士後期課程 原田 恭介)



イスラーム革命、イラン・イスラーム共和国と米・イラン関係 ―問題の根本―

同志社大学研究開発機構客員フェロー

松永 泰行



私はこの CISMOR の研究は最初のほうから、共同研究員でお世話になっていますが、部門研究会で発表するのは、たぶん初めてだろうと思います。

やはりイランと申しますと、みなさんご案内のとおり現在、核問題とか、イラク戦争とのかかわりなどがもっぱら中心的に興味を引いているところでありまして、イランのハタミー大統領が8年間大統領をやっていた1990年代後半から2005年までは、要するに国内の政治改革なり、民主化のうねりとか、国民のダイナミックな変化というものに注目する余裕があったわけですけど、われわれはやっぱり国際社会、アメリカ・日本・ヨーロッパ、みんな核問題なり、そのイラク戦争とのかかわりというところに関心が集まっております関係で、そちらを特にここでは米・イラン関係と。こちらのセンター長の森先生のご関心に私なりに応える意味も含めて、テーマを構築しました。

題は「イスラーム革命、イラン・イスラーム共和国と米・イラン関係」、三つ並べまして、それを通じて問題の項目。問題のところで言っているのは、米・イラン関係における問題、あるいは米・イラン関係が国際社会に、米・イラン関係の係争的な関係が国際社会、国際関係にどういうふうなインパクトを与えているか。与えている問題のその根本ということを考えたいと。

最初にちょっとお断り申し上げておきますと、いま中田先生のほうからご紹介いただきましたとおり、私はイランに住んでいたのは2年間ですが、その前後も含めて、研究で調査のために何回も行っておりますし、かなり思い入れはありま

す。しかし、住んでいた年数からいいますと、アメリカのほうが10年ぐらいいになりますので長いのですが、どちらの国もやはり、住んだ当初が特にですけれども、非常にやっぱり好きになって、非常に学ぶべきところも多くて、私も非常に思い入れがありました。

アメリカのほうは、先ほど中田先生のほうからもありましたとおり、最初にアメリカに留学したのは1990年代のときで、クリントンが大統領になったばかりのときだったんですけれども、今回再留学でもう1回戻ってきたときは、ブッシュ大統領の時代でして、やはり10年間ふさがただけじゃなくて、大統領のカラー、それから社会の政治的な風向きというのがかなり変わっていて、今回はアメリカに住んでいてもあまり楽しくない感じがしました。

他方、イランのほうもハタミー大統領の任期が終わって、新しい大統領が出てきて、それから現在のアフマディーネジャード大統領の下へ起こっている政治制度的な改革といえますか、変化というものに対して、私自身好ましいと思わない方向に変化が進んでいることもありまして、研究者としてもやはり、アメリカとイランと両方に対する心理的な距離を私自身も起きながら眺めるような状態になっております。

べつにそれが望ましいというふうに、私は必ずしも思わないんですけれども、ちょっと釈明の意味で、イランの弁護をするとか、アメリカの弁護をするというふうな気持ちはまったくありませんで、どちらについても、どちらかという愛想を



尽かしているような立場から、問題を私なりに整理して、議論の足しにしたいというのが趣旨でございます。

それで、1の「はじめに」のところに入りたいと思います。2ページ目のところに略歴を表のかたちにしております、ちょっと資料が手元になかったので、1部1980年代後半などには年号をきちんと入れておりません。それからもちろん抜けている部分も多々あると思うんですけども、ざっと並べております。

この選択基準は、現在の米・イラン関係を基底する法的・外交的なインスティテューションといえますか、その制度がどういうところで、あるいは米・イラン関係、イラン側のほうから行きますと、米・イラン関係を基底する政治権力的な構造がどの時点で確定して、それがいままでいかに尾を引いているかという、そういう現在からふりかえったかたちで掘り起こして、いくつか拾ってきて表にしたものであります。ゴシックにしておりますところが、一応重要な部分ということです。

現在の米・イラン関係というものを総括しますと、つまりアメリカの側から見た米・イラン関係というものと、イランの側から見た米・イラン関係というのは当然あるわけですけど、イラン側のほうからは、そういうゴシックにするような対外的なものというのではないんですよ。

つまり、イランの現在のイラン・イスラーム共和国国家の原則的な公式スタンスというのは、アメリカとは話をしない。つい最近も、今月の末にバグダッドで、在バグダッドのイラン大使と、アメリカ大使が協議をするということが話題になって、昨日の『ニューヨーク・タイムズ』にも出ていたと思いますけれども、それをイランの最高指導者が、数日前になぜそれはオーケーなのかと。

つまり彼は、ハーメネイー師は、アメリカと話をしない。アメリカと話をするのは、いわばハラームであるというふうに、比喻ですけど、言っているわけです。ハーメネイー師がなぜ、私は今

回の大使がバグダッドでアメリカの大使と話をすることをオーケーしたのかという言い訳じゃないですけど、説明をしている文があるんですね。

そこで、アメリカとは話をしないという原則には変わりがないということを言明しているんですね。つまり、イラン側からは、アメリカに対して何か積み重なったものではなくて、要するに「なし」であるわけです。待ちの姿勢にあるというもので、積み重なっているのは、もう一方的にアメリカのほうにいろいろ積み重なっているんですね。

それを端的に申しますと、五つここにゴシックにしておりますが、一つは、対イラン非常状態、ナショナル・エマージェンシーという宣言を大使館事件直後にしております。これはどういうことかと言いますと、要するに渡航勧告の警告ですね。アメリカ市民は、危ないのでイランに行かないようにと、エマージェンシー状態があります。それが、28年間ずっと続いております。だから現在も、アメリカ人がイランに行くときには、基本的には国務省が、“strongly urge not to go”というやつですね。行くな、行くのはあなたの意思ですけど、われわれとしたら行かないでと。べつに罰則規定はないのですけどね。そういう状態が続いています。

次に、外交関係を切ったのはイランではないのですね。アメリカが切ったんです。27年間、アメリカが外交関係を切っています。これは、カーター大統領が人質解放の交渉をやっているところで、しびれを切らして4月の時点で切ったんですね。切ったあとに、救出作戦をやろうとして、失敗したのだと思いますけど、救出作戦の前に切っているんです。だから、アメリカ側が切ったんであって、イラン側はべつにアメリカとの関係を断絶しないといけないという革命の大義として切ったんだということではないわけで、これは誤解のないように。

3番目に、これは非常に重要なインパクトの強いもので影響力が多いんですけど、アメリカの



国務省のテロリスト支援国家、“the state sponsors of terrorism list” というものがありまして、それに6カ国か7カ国ぐらいしか載っていませんけれども、シリアとか、かつてリビアとかと一緒にイランが入っています。これも23年間入っています。法的・公的な措置としては一番強いのはこれなんですね。テロ支援国リストに載りますと自動的にやってはいけないことというのがアメリカの「国内法」で決まっています、例えば世銀のアメリカのレプリゼンタティブは、世銀がイランに対してどんな目的のものであっても融資をしようとしたら反対しないといけないという法的義務なんですね。それから、軍事転用可能なデュアル・ユースなものは輸出してはいけないとかあるんですけど、そういうのが全部出てきている根拠はこのテロ支援国リストです。

細かく言うともう一つあって、“the designated state” というステータスもあるのですが、ここでは一緒にします。

それから1987年の10月にレーガン大統領、最初の二つはカーターで、1984年はレーガン期ですけれども、イランからの輸入を全面禁輸というのを1987年10月にしています。

もう一つ戻りますけれども、テロ支援国リストに追加された理由というのは、前年の1983年の10月にバイルートのアメリカ海兵隊の兵舎に自爆攻撃がありましたけれども、あれをイランがスポンサーしたという、そういう趣旨ですね。

1987年のイランからの輸入を全面禁止というのは、レーガン大統領がやったんですけれども、イニシアチブは議会のほうから来たんです。議会が法律をつくっていたんですけれども、レーガン大統領が途中で、もうそれをオーバーライドするかたちでぱんと出してしまったもので、議会のほうはこれ以上「国内法」で整備する必要はなくなったというものです。

これはただ、ざるでありまして、石油はオーケーなんですね。直接はだめですけれども、第三

国で精製したものをアメリカ企業が、要するにアメリカ企業の海外子会社がイランから買って、第三国でリファインして、アメリカ国内に持つてくることはオーケーなんです。だから、どちらにとっても痛くもかゆくもない話で、べつにアメリカで製油する必要もなければ、イランで製油する必要もなく、第三国経由で買えばいいわけですから、まったく問題はありませぬ。アメリカ系の石油メジャーは、第三国に転売してもお金になりますから、全然問題ない。

もう一つは、カーペットも一応オーケーなんですね。カーペットは、1987年時点ですでにイラン国外に出ていたもの、つまりアンティークとかの高いやつはすでに出ています。それはオーケーなんです。アメリカ国内で売ってもオーケーです。イラン産のカーペットで、1987年以前にイランから出ていたものは売ってもいい。

だから、例えば石油とカーペットというのは、一番イランにとってはお金になるものだとすれば、カーペットは直接イランにはお金は戻りませんけれど、在外イラン人のもうけになります。これは、例外規定があるので、ちっとも痛くもなく、象徴的には重要ですからゴシックにしていますけど、本当は、内容的にはゴシックにするようなものではない。

それから次の1995年の大統領令で、イランの石油ガス部門にアメリカ企業が大型投資をすることを禁じたというのがありますけど、これは非常に痛いもので、つまりイランの石油部門というのはアメリカのテクノロジーで回っているんです。1960年代以降に投資されたものが、いまだにあって老朽化していますから本当は代替えしないといけないし、部品などもないんですけれども、替えることができるのはアメリカの技術なんです。

ところがアメリカの、この場合はアメリカのコノコというメジャーではない小さな会社が契約を結んだんですけれども、イランに原油開発をする。それに対して、アメリカのクリントン大統領



が、これはいろいろな国内的な反イラン勢力からの圧力の関係もあるんですけども、ここでストップされている。当然、アメリカの商工会議所、アメリカのビッグ・ビジネスは、イランとビジネスをやりたいんですけども、いろいろなロビーが反対をするというので、こういう結果になりました。

これはなぜ重要かというのは、いまイラン側が投資、それから技術転移が必要であるということだけではなくて、実際にはジョージ・ハワード・ブッシュ（ブッシュ1）のときから、クリントンの最初の2年ぐらひにかけて、イラン・イラク戦争が終わって、イラン側が、リコンストラクション（復興）がブームだったときに、同時に民間レベルでアメリカからイランにもものすごいものが行ったんです。売られたんですね。

これは単に、コマーシャル・グッズだけではなくて、コンピューターとか、いろいろなドリル（掘削機材）とか、ちゃんとアメリカの商務省がライセンスを出して正式に輸出したんですけども、経済関係がブッシュ政権の末年からクリントン政権の最初の2年間に、非常に拡大したんです。

これに対して、反イランロビーと、それからポリシー・サークルの反イラン派のほうから、やっぱりものすごい警告が出されて、クリントン政権はご案内のとおり、最初はダブル・コンテインメント（二重封じ込め）といいまして、イランとイラク両方コンテインするという、一応厳しいスタンスを表向きは取っていたんですけども、実際には何もやっていなかったんですね。あまりがちがちとした制裁をやっていなかったもので、手放し状態になっていたものを1994年、1995年でストップした。

1994年にILSAという、日本では一時「ダマト法」と呼ばれていましたけども、アルフォンセ・ダマトというのがプロポーザルした「イラン・リビア制裁法」というのがありますけど、これは第三国の企業がイランに投資することに対して、アメリカ国内でペナルティーを課すというものです

から、アメリカ企業が対象でなかったんです。

翌年の大統領は、アメリカ企業がイランに投資してはいけない。これは、イランの一番欲しい石油ガス部門での投資を禁じましたから、これはイランにとっては打撃はかなりある。これも12年続きます。

最後のものが、昨年から今年にかけての現在進行中のんですけど、国連安保理。これは核問題に関しての国連問題制裁というのが、現段階では非常に弱いものですけどもありまして、それと同時に並行して、G7、G8関係の通じたアメリカのインシアチブで、イランの一部の銀行との商取引を、ドル決済をさせない。

ご案内のとおりドル決済すると、どの銀行を使っても結局ニューヨークの連邦準備銀行を通さないといけませんから、アメリカがイランの銀行のドル決済をしないということは、つまりイランの銀行にとっては、息の根を止められるようなものですね。

例えば、日本とイランのあいだの石油の場合、原油の売買もドル建てでやっているわけですから、本当は打撃があるはずなんですけども。一部ユーロに替えるとか、例えばイラン側が、まだ全面的には替えていないと思いますけども、全部銀行がだめというわけにまだなっていないものですから、いまのところはまだ息はつながっていますけども、これが全面的に広がった場合には、非常にインパクトの強いものです。

これだけ見ていると、例えば南アメリカのアパルトヘイト体制が息の根を止められるように、外からプレッシャーが何十年もかけて高まりましたよね。それと似ているような、だんだんイランの包囲網が強まっているような印象はあります。

したがって、先ほども申しあげましたように、イラン側のほうには何も積み重なりという、同じようなレベルの積み重なりはないんです。例えば、イラン国民にアメリカの渡航禁止が出るとか、もちろんものの濃いレベルでは、同じレベル



のもありますけれども、イラン人がアメリカに行くときに指紋を空港で押されるから、アメリカ人もテヘランの空港で指紋を押すようにしたとか。そういうばかげたレベルのレシプロシティ（相互主義）というのはあるんですけど、そういうものを除くと、こういう制裁うんぬんとやっているのはアメリカのほうだけであって、イラン側は何もそれに対して retaliate（報復）はしていない。もちろん、国力が違いますから、retaliate しても意味がないし、retaliate するほどイラン側はものを売っていないですね。もちろん石油がないとかというのは、全然 retaliation になりませんから、自分で自分の首を絞めるだけですからやっていない。

1 ページ目に戻りまして、他方、ではアメリカとイランの関係は、こういう係争的なものばかりかというところでもなくて、例えば1979年のイラン革命当時には、ご案内のとおり、その前のシャー政権とアメリカというのは非常に密接な関係がありまして、特に密接だったのが軍事部門の協力関係です。

1972年にニクソン大統領がシャーに対して、ブランク・チェックというものを与えたといわれていますけど、何のブランク・チェックかというと、イランが買いたいと言ってきた武器は最新鋭のものであっても、ハイテクなものであっても、全部大統領がオーケーにする。

なぜかという、ラショナル（理由付け）はアメリカがベトナム戦争で忙しいので、ペルシャ湾の圏域を軍隊を送って守ることはできない。したがって、ツイン・ピラーズという、イランとサウジアラビアを代理国として育てる。それで、シャー体制のイランとサウジアラビアで、湾岸の安全保障を代理的に守れるように。特にイランです。サウジはそんなに、そのころは武装していませんでしたので、特にイランに武力・軍事力を増強させるということをニクソン・キッシンジャーで決定して、イランに対して口頭でブランク・チェック、何でも買いたいものがあたら全

部売るから言ってくれと。

それでシャーのところは、オーケーということで、山のように発注しました。1972年から1979年のまだ7年ですから、発注してお金は払っているんだけど、まだデリバリーされていないものが山ほどあったんです。それ以外にも、もう1974年にオイル・ショックで、収入が4倍以上になりましたから、お金は余っていたわけです。それで、ものを買ったりとか、それから銀行のシンジケート・ローンとかで、ものすごい額のもの、イラン革命当時に、アメリカとイランのあいだにあったんです。これが全部、一瞬にして停止になったわけです。焦げ付いてしまったわけですから、セツルメントしないといけないということでありまして、人質事件をやっているのと同時並行的にそれもやらなければいけなかった。

1 ページ目に書きましたが、財務関係のクレームだけで、50億ドル以上です。軍事的なものが10億ドルといえますから、軍事以外のもののローンだの何だのといのは、ものすごい額で焦げ付いてしまったわけです。

これは、人質事件を最終的に解決する条件として、イランとアメリカ側が、アルジェ合意というので合意をしました。イランが人質を解放する代わりに、アメリカはヘグの調停裁判所の下で交渉の場をつくって、そこでクレームを、エスクロー・アカウントをつくって、米軍を整理しますということをアメリカ側が飲んで、さらに人質事件はこれで帳消しにして、これに対する訴追、追訴みたいなものはしないということをアメリカの政府は飲んだんです。

その50億ドル以上の案件は、ブッシュお父さん政権の末までに全部セトルされました。これは、プライベートなものもありましたし、銀行のローンとかもあったんですけども、全部これは一応、ちゃんと整理されて、いま整理されていないのは、10億ドルと推定される武器関係の部分です。これはアメリカ政府が払わない。一部払った



んですけど、240ミリオンといいますから、そのぐらいはブッシュお父さん期に払いました。それ以外はまだ払ってなくて、あと1ミリオンぐらい残っています。

それから、イラン政府がときどき言いますFrozen assets（凍結資産）の問題というのは、ここではなくて、法的・外交的措置のところでは革命時にシャーがアメリカ国内に持っていたアセットをアメリカ政府が凍結して、それをいまだにイラン政府が返せといっているにもかかわらず返していないというのがあって、これはそんなにこっちの10億ドルに比べるとたいした額ではなくて、もっと額が少なかったように思います。だけど、これは実際の額というのはわかっていない。

ただ、ここでのポイントは、同時並行的にちゃんと政治的、法的・外交的にイランとアメリカがちゃんとリプレゼンティブ、ヘーグで会って、細かな案件を整理したりしている。だから、外交関係は断絶しているけれども、実はけっこう細かく会っているんです。

先ほどありました、今月末にバグダッドで大使が会うというのは、ちっともニュースではなくて、アフガン戦争の前までには、アフガンの「6プラス9」というので外相会議までやっていましたし、国連参加ですし、そのあとにジュネーブでこっそりハルルザードとイランのザリーフが何回か会ったりしていますし、やっているんですよ。

ただ、何をやっていないかといいますと、公に記者会見をするようなかたちで、公式にこちらの外相とこちらの外相が会って話をして握手をしてというのはやっていない。だから大使レベルとか、外務次官レベルとかで、こっそり隠れて密室で話をするというのはしょっちゅうやって、対話がないということではまったくないということです。

1 ページ目ですけども、公式スタンスとしては、米国政府はイラン・イスラーム共和国体制の転覆を追求していない。これは、クリントン政権時の話ですね。G・W・ブッシュのときになっ

て、これが吹っ飛びまして、悪の枢軸宣言なんかで、どっちなんだ、やっぱりレジーム・チェンジをイランに対してもしたがつているのではないのかという話になりましたけども、少なくともクリントン政権、インディックはNSCの中東部長やっていたときには、その当時に国務省、あるいはNSCが言っていたことは、例えば議会の公聴会とかで公式に言っていたことは、イランの体制のレジティマシーは受け入れていて、体制を転覆するようなことはしていない。する気は、目的はない。それはアメリカのゴールではない。

他方、当然CIAは転覆工作をずっとやっているんですよ。1979年とかにやっているんで、これはあくまで公式スタンスですけども。

2 番目としては、国際的な懸案に関して直接協議の準備あり。アメリカは、イランとの対話は拒否はしていない。前提条件抜きにいつでも会いますよと。ただ、われわれが話をしたいのは、あなたの国のいろいろな悪行です。テロ支援の問題とか大量破壊兵器とかうんぬんのことについて話をしたい。

イラン側は、アメリカと会うというと、そういう話をされるのはわかっていますから、会わない。イラン側のスタンスは、われわれは前提条件抜きに話をしたい。だけど、われわれの前提条件抜きという前提条件は、あなた方がテロ支援うんぬんとか、そういうのを言わないということですね。だから、話は擦れ違っていて、イラン側のところはちょっと飛ばして、矢印のところを見てもらいますと、イラン側のボトムラインは、アメリカ政府側が態度、あるいは政策変更するまで交渉しない。あなた方は一方的に制裁を科していて、われわれのことをテロ支援国とか、ならずもの国家とか呼んでいると。われわれは、まったくこれらの誹謗中傷は根拠のあるものとは考えていないから、あなた方がもっとクリーンになって、そういうことを全部取り下げて、普通にイコール・パートナーといいますか、イコールな立場で話を



するといふのであれば、国際社会の非常に正当なポジティブに貢献する一員であるところを、イランとしては、話をするとはやぶさかではないと言うんですね。そういう話のずれがあります。

イラン側の重要な展開ですけれども、イランにとっては革命はありました。革命はありましたけど、革命のほぼ直後から、イラン・イラク戦争というのが始まりました結果、8年間のあいだは戦争と、それからイランの革命体制のコンソリゼーションといいますか、政治権力的なコンソリゼーションのために時間を使いましたから、1988年8月のイラン・イラク戦争の終結まで、イラン側というのは特に、ポジティブな駆け引きなり、外交的なアプローチを対外的に出すという余裕はまったくなかったわけです。

1988年にイラン・イラク戦争が終わって、それ以降のイランというものは外交的に見ることは重要です。イラン・イラク戦争中は、イランもややエモーショナルになっていた部分があると思います。

革命当初はかなり、ややちょっと感情が先に走って、イスラーム革命に輸出をするとか、あるいはバグダッドへの道はエルサレムから、つまりイラン・イラク戦争への勝利は、イスラエルのパレスチナの解放の第一歩であるというような、そういうことを言っていたわけですが、イラン・イラク戦争、つまりエルサレムが解放するまでやめないとか言っていましたけども、1988年にそういうのは全部帳消しにしまして、そういうエモーショナルなスローガンは全部やめて、国連決議、停戦決議を受託したわけですね。

そのあとのイランというものは、少なくとも外交、安全保障、それから外交政策の非常に重要な部分というのは、個々の絵を検証していけば、非常に合理的で、プラグマティックで、冒険主義でなくて、イランの国益を守るといふボトムラインをしっかりと守っている。

例をいくつか挙げますと、ターリバーンの時代

にイランのマザーリ・シャリーフの領事官がターリバーンによって一掃されて、イランの大使館が人質に取られて、それからジャーナリストが一人殺された事件がありましたが、ちょうど私はイランにおりまして、大使館に勤務中でした。

ものすごい三日間の国内喪に服す宣言が出まして、新聞が全部黒い帯が付きまして、テレビの字幕に黒い枠が付きまして、国営テレビのアナウンサーが、ものすごい大本営発表のような、日本の昭和十何年みたいな感じで出てきて、おどろおどろしい「われわれは、絶対アフガンに行って戦争をするぞ」みたいな、そういうものすごいニュースが三日間ぐらいありまして、私は「これは絶対戦争に行くかな」と思ったんですけども、行きませんでした。

それで、私が研究者として学んだことは、やっぱりそういうふうなレトリックというか、文化的なこういうフレームというのがあって、一応感情を高めるためにシーア派的なアーシュウラーの「ヤー・フセイン」と言って、こうやってたたくのと一緒に、気持ちを盛り上げるんですけども、だからといって戦争に行ってしまうというふうなかたちでは必ずしもない。

よくよく考えれば、1991年の湾岸戦争のときに中立を完全に守りましたですね。湾岸戦争直後のシーア派放棄のときにフセインの軍隊が、ナジャフのイマーム・アリー廟に銃弾を撃ち込んだときにも、イランはうんといって、黙って座って見ていただけですね。

ですから、実際には宗教的なエモーションとか、それからイランのナショナル・プライドだけで戦争に行ったりとか、あるいはアル・カーイダみたいにニューヨークを攻撃したら、反撃されるのはわかっていながらやってしまうような、そういうことはやっぱりちゃんとした国家ですからやらない。

ホメイニー師の死去してからのイランというのは、外交安全保障政策は、国内の意思決定プロセス



スが非常に制度化されていまして、国家安全保障会議（SNSC）でちゃんと議論をして、最高指導者がそれにオーケーを出してやるというかたちになっていますから、非常にトランスペアレントで、合理的な意思決定がなされていて、その意味ではアメリカと直接交渉しないというハーメネー最高指導者の意思がちゃんと貫徹されるような、誰もそれに反してよけいなことをしないようなシステムが一応できています。

他方、やっぱりよけいなことをする人はいるんです。よけいなことをする人が、例えば大使だったりします。どうして大使が勝手によけいなことをやっていて首になったり、殺されたりしないのかというのは、それもやっぱりイランの政治文化的なところでして、例えばアメリカのメディアで一部話題になっていますように、ブッシュ政権のとき、2003年ぐらいですか、アフガン戦争とイラク戦争のあいだに、イランからブランドバゲンのプロポーザルがあったのだけれども、ライスもブッシュも相手にしなかったというふうな話があって、メディアのレベルですけど、どうしてアメリカはそのプロポーザルをけったんだということが、いま問題になっています。

あのときちゃんと飲んで検証しておけば、いまのようなイラクの混乱はないだろうと。要するに宗派戦争になる前に、アメリカとイランで、アフガンでやってみたいにちゃんとコントロールをできたのではないかというふうなことを言いますけど、それは当時のイランの在仏大使のサーデグ・ハッラーズィーが勝手に、イランのオフィシャル・レターパッドではなくて、自分のメモ用紙に書いて、それをアメリカに送ったんですよね。だから、あくまでも彼らなので、向こうはアメリカでけられましたから、たぶん問題にならなかったと思います。普通だったらそんなことをしたら国家反逆罪ですよ。どう考えても。国是に最高指導者がだめと言っていることを、横で大使がやっ

それから、アフガン戦争の前にアメリカとイランの政府の高官がジュネーブで秘密協議をしていたというのも、ラフサンジャニー系の人たちが、勝手に勇み足でやっていただけなんです。そこで何か、仮にまとまったとしても、国内に戻ってきたときに、テヘランで最高指導者がだめというのはわかっているわけですから、やらなければいいんですけど、やるんですよね。これも一種の政治文化的なもので、ラフサンジャニー系の人たちはもっとやりたがって、子どもと一緒に、だめと言っても聞かないという、そういうレベルの話だと思います。

これは結論を言いますと、アメリカとイランの関係を判断するときに、あんまりそれに惑わされてはいけないのは、私個人の結論といえますか、プロポーザルなんですけれども。新聞に載るのはしょうがないとしても、ニュースバリューとしてはあるということなんです。実際にそれがあから一喜一憂するべきではない。つまり、アメリカとイランとの関係は、誰かが一念発起すればどうにかなるようなものでは全然なくて、ここで表をつくって申しあげている趣旨が積み重なっているのです。

例えば、リビアがテロ支援国家リストから簡単に除かれましたけれども、あれは私の立場から言うと、とんでもないようなことをカタフィーがやっているんですね。つまり、どこから何を買ったかというのを全部アメリカやイギリスに渡してしまったわけです。それで、要するにイスラーム世界、アラブ世界に顔向けできないような、そういうようなことをやって、アメリカと交渉したと。そういうことをイランに求めるのはしょせん無理です。

だから、帳消しになるようなものではなくて、非常にがちがちしたこういう対立構造が制度化されていて、それは法律、外交的、経済的、軍事的レベルで構築されていて、特にアメリカ国際社会の側で、イラン側では最高指導者が絶対だめと



言っていますし、彼はだめなものはだめなんです。

なぜだめかと言いますと、先のほうで申しあげましたとおり、要するに彼の支持基盤と、それから革命の大義というものは、アメリカが謝ってくるまでわれわれは武士の高ようじで頑張るというのが、彼のレゾン・デートルなんです。だから、現最高指導者が、アメリカと手打ちをするとか、仲良くなるということをオーケーする可能性はないんです。そういうことをしたら、彼の政治的生命はもう瞬間的になくなってしまうわけで、当然わかっていますからしないし、ハーメネイー師個人は非常に猜疑心が強い人でして、まったく無知な人ではないんです。いまの大統領と違って、もっと賢い人なんですけれども、それにもかかわらずアメリカに対する猜疑心が非常に強いんですね。

例えば、ラフサンジャーニー系の人たちは非常に能天気できて、アメリカと話をすれば仲良く友だちになれるんだと思っていますけれども、例えばラフサンジャーニーという人は、革命前にアメリカに行ったことがあるんです。日本にも来ましたが、まだイランのイスラーム運動が、いまの例えばハマスや、ヒズブッラーのような状態だったころに、やっぱり各地に行ってファン・レイズィングしますよね。革命運動の途中で、アメリカをラフサンジャーニーは何週間かうろろして、お金を集めてまわったんです。アメリカは今度、よく見ていて、ちゃんとわかっていて、ハーメネイーはそこまでしていませんけど、国連安保理に大統領として来たこともあるような気がしますし、1987年に来たんですかね。

まったく無知な人ではないんです。だけど、ハーメネイー師という人は、アメリカに対して、非常にある意味まっとうですけども、猜疑心が強くて、アメリカ人がいろいろ言ってくる信用しない。ですから、彼が存命中は、彼がアメリカとの関係改善にオーケーを出す可能性は、私は研究者生命をかけてもいいですけど、99.9999%あり

ません。もちろん条件は、イランの生命線を断ち切られた場合です。石油の輸出ができないとそういうことになるわけですが、そうでない限りは武士の高ようじでやっていけるわけですから、やっていきます。そういうことだろうと思います。

それから、もうすでに言及したかもしれませんが、1 ページ目の1 番下 fun のところで、いわゆる国際的な懸念についてのイラン側のスタンスは、大量破壊兵器は追求していない。核兵器というものは、反倫理的で反イスラーム的なものだから使わないし、持ちたくもないし、持ってもイランの目線で役には立たない。持ちませんと。だから、コムの大アーヤトッラーも核は出しているし、それからハーメネイーも反対の意味のオーケーも出しているので、いまは追求していないということです。一応理由付けは、安全保障的な理由付けと宗教的な理由付けで追求していない。現実的にもやっていないと。要するに、やっているという証拠は挙がっていないというのは、イラン側の主張です。

ただし、核燃料サイクル技術、つまり具体的にはウランの濃縮ですね。遠心分離器をまわして、まわし始めることができれば、途中でやめれば低濃縮ですけども、ずっとまわしていれば高濃縮に理屈としては一応なるわけです。そういうことができるという能力を持っていて、ちゃんと施設もあるということは、これはもしイランが核兵器を持ちたければ、非常に短時間で核兵器の取得が技術的には可能な状態であるから、もちろん持たないだけけれども、持とうと思えば持てるのだから、イランの国力と核抑止力は、持った暁には非常に上がる。

だから、ターリバーンとか、イスラーム政権とは違って、アメリカだって簡単に攻撃できるようになるということは隠していません。だから、ではダブル・トークかと言いますと、べつにこれはそうでもない。



また政治文化に戻って恐縮ですけども、イランの人たちは非常に理屈っぽくて、悪気はないんです。彼らの理屈なんです。だからといって、これは核兵器を持ちたい意図だと読み込む必要はまったくなくて、文字通りに、子どもが話しているのと同じで、核兵器は持たないけれど、核燃料サイクルを持っていたら、武器と同等の効果があるということを、文字通りにそのレベルで信じていてやろうとしているということだろうと思います。それをいい、悪い、もし悪いと言われれば、もうしょうがないです。私自身はいいのではないかと思います。

それから、国際的テロ・グループへの支援はしていない。なぜかという、ヒズブッラーはテロ・グループではない。ハマスもテロ・グループではない。パレスチナ・イスラミック・ジハードもテロ・グループではないということです。アル・カーイダはテロ・グループだけれども、アル・カーイダはスンナ派ですから、テロの支援をしている庇護はしていない。ハマス、PIJ もスンナ派なんですけど、これはパレスチナの解放というのは大事ですから、政治にかかわっていますからオーケーです。

それからシオニスト国家としてのイスラエルの存在は、illegitimate なものであると。正当性を欠く。これも、きちんと理解することが必要だと思うのですが、イランはシーア派で、イランの現体制はシーア派のイスラーム主義国家であります。シーア派のディスコースのなかでは、ほとんどのものが illegitimate なんです。スンナ派、イスラームの歴代カリフを illegitimate しているんです。

それで、いろいろな国、所属国家、トルコも illegitimate しているんですね。全部、つぶしてまわっているかという、そんなことはしないですよ。シーア派というのは、歴史的にマイノリティーで、多数派の illegitimate な政治システムのなかでずっと我慢して生きないといけなかったかたちの話ですから、彼らが illegitimate である

と言っているからといって、そのまわりが一喜一憂して、右往左往する必要はまったくなくて、これはディスコースなんです。しょうがないんです。

エダーラトという、ジャスティスというものは、いま隠れイマームが国家元首になるような国家でないと illegitimate ではないんですから、それ以外のものは全部 illegitimate なわけです。もちろん、それだけではなくて、当然パレスチナ人は抑圧されていて、イスラエルというのは外来から移植された国家であって、とんでもないという話はあるんです。あるんですけども、べつに大枠的にそれ以上のものではないです。

したがって、イランがその結論として導き出していることは illegitimate であるから、国家承認はしないし、コンタクトもしない。それだけなんです。地図から抹殺されないといけないというのは、じゃあわれわれが、抹殺されるべきであるから抹殺しに行くという話ではないんです。イニシャルが抹殺されたらいいという、それだけの話であって、それもスローガンのレベルであって、最近現大統領は言っているかもしれませんが、あの人ちょっと頭がおかしいので、大統領を除いては誰もまじめにそんなことを言っている人はいないんです。ミハイルに書いてあるかもしれませんが、だからといってそれで抹殺させると考えるのはおかしくて、要するに1番重要なポイントはシーア派のディスコースのなかでは、ほとんどのものは illegitimate です。

これが長くなりましたけど、現状の総括でありまして、今回の副題でありますところの問題の根本というところが本体ですけども、やや分析的なものごとを整理したらどうなるかというのは、私なりのものであります。

では、どういう点で問題があるかということで、これで明らかになったと思いますけど、まず問題認識のレベルで非常にかみ合っていない、差があると。もう一回申しあげますと、イラン側は体制指導部、政府レベルでのコンセンサスであり



ますけれども、イラン側で国民レベルのコンセンサスが、あるいは意見をここで明記していない理由は、イランは国民レベルの意見が政治に反映されるような意味での民主国家ではないので、そういう意味での民主国家は世界にあまりないと思います。アメリカや日本に比べても、まったく影響はないですから、国民はべつに反米ではないんです。国民多数、特に革命後世代の若者は親米なんですけれども、彼らの要求が政治に反映されることはないの、ここでは挙げておりません。つまり、アメリカ政府は謝れとか、制裁を解除せよとか言っているのは、政府の人たちだけであって、国民はべつにそんなことを問題にしているわけではなく、それはインパクトはありません。

イラン側の体制指導部、政府レベルで、誤解のないように申しあげますと、政府は民主的に、あるいは手続き的には民主的に選ばれているわけです。ですが、イランの場合、政府の上に体制指導部というのがありまして、体制指導部が重要なこと、特に対米関係欠如というのを決定していますから、政府レベルで選挙で選ばれた国会議員とか、大統領とか、閣僚とかのレベルで構造的にそれを覆すことはできない。ですから、二つレベルはありますけど、両方とも体制指導部が特にストップをかけられるので、政府レベルの人は選べない。

例えばイランの外務省というのは、非常にプロフェッショナルで、外交官の人たちは、先ほど申しましたようにアメリカともこっそり会っていますし、会議の外でも会っていますし、いいんですけれども、では彼らが外交官の一線を越えて、アメリカの国務大臣とディナーを食べるということをしたら本当に国内で抹消されます。それはもちろん知っていますから、そういうことをしないわけです。だから、外交官は非常にプロフェッショナルに一線を越えませんが、体制指導部の意見が全部完結している。ただし、先ほど言いましたように、大使とかで、時々ぼかをやってしまう人は

いますけれども、それは無視しなければいけない。

イラン側の問題認識は、米国政府は公式見解ではなくて、いまは内実の話を言っているんですけど、一応イランの体制にはべつに異議はないと言っているけれども、米国政府はイラン・イスラーム革命、イラン・イスラーム共和国体制を受け入れていない。その証拠として、CIAによる体制転覆工作というのは革命直後からずっと続いているのではないかと。CIAは、べつに自分のエージェントをアメリカ国内に送っていませんけれども、イランの反体制派とか、亡命イラン人らを使って、いろいろな工作をしていって、それにお金を付けている。

あるいは、反イラン体制キャンペーンという、例えば衛星放送を使ったりとか、テレビ、ラジオを使ったりとか、ロサンゼルススのイラン・コミュニティに、王党派ですけども、前体制のシャーの息子を支持している王党派にお金を振り込んだりしています。それは事実としてあるわけですから、こういうところを指摘して、みんな受け入れていないじゃないか。だから、イラン・イラク戦争当時、イラクを支援したじゃないか。おそらく事実ですね。国際機関で、反イラン政策を追求しているじゃないか、世界銀行、それからジュネーブの旧人権委員会、WTOの加盟を阻止しているし、IAEA、それから国連安保理で、イランから見て反イラン政策を、積極的にアメリカは追求している。

これが、そもそも問題なんです。イラン人として、イランの国益を妨げる一連の反イラン施策を積極的にユニラテラル、あるいはG7、G8のようなところで圧力をかけてやっている。

先ほども申しましたように、ボールはアメリカ側のコートにある。イランが、袖を直して、態度をあらためてすみませんと言って、国際社会に頭を下げて入っていくような状況ではなくて、頭を下げてすみませんと言って、袖を直さないといけないのはアメリカ側であるというのが、イラン側



の問題認識です。

アメリカ側では、二つのレベルに分けています。メディア、それから評論家、国民レベルというのを一つにしていますが、やっぱりメディアにややバイアスと言いますか、メディアがもちろん国民レベルの感情をそのまま吸い上げている部分もあると思いますけれども、メディア、それから研究者ではなくて、わけのわからない評論家が出てきて、CNAとかでわけのわからないことを言っていたりしますが、そういうのはやっぱり国民的な意見の末を再生産、あるいは映像化させる作用をもたらしていると思いますので、一緒にしています。

次のページに cartoon をちょっと付けておりますが、今年の3月末から4月にかけて、ペルシャ湾、イラン・イラク国境のところで、イギリスのパトロールの船をイランが拿捕して、連れて行きました。そのときにアメリカの新聞に出た cartoon の一つですが、これはオハイオの新聞に出て、それが『ニューヨーク・タイムズ』の日曜版に再掲載されたものです。インタビュアーがアフマディーネジャードと思われる人にインタビューをしているわけです。あなたの国はどうして作家に対して——これはサルマン・ラシュディについてですけど——死刑宣告のファトワを出したり、ホロコーストを否定したり、これはわれわれではないですけど、人質を取ったりするのか。それに対して、こちらの人が、われわれの存在をちゃんと、しっかり相手にしてほしいということを述べている。

これは、まだやや不快ですね。ちょっとだけですけど、やや不快です。もっとよくあるのは、要するにイラン人・イコール・テロリストという、100%何の感傷的な瞬間もない、なんじ悪者、なんじ敵というのが多いんです。

例えば、第3ページにも書いておきましたけれども、CNNなんかでよくわけのわからない評論家が出てきて言うのは、例えば大使館事件から

25周年というのが去年あって、メディアではその11月の時期にいろいろな特集が組まれていました。私はあまり見ないんですけど、そのときまたまCNNを見てしまったら、わけのわからない評論家が出てきた。そもそもアル・カーイダに代表されるようなイスラーム原理主義というものの根幹はイラン革命であると。それらの最初の現象が大使館人質事件であるというようなことをしゃくしゃくと言って、すべての悪の根源はイランというようなことを2分ぐらいにわたって話して、ああそうですねというようなテレビ報道がありました。そういうのが多いんです。

だから、それに比べると、これはやや感傷的で、子どもっぽいけれども、イラン人はイラン人なりの何かいいぶんがあると。何で人質を取ったり、ファトワを出したりするのと言われて、だってちゃんと僕のことを見てほしいんだというようなところ、こういうレベルの話ですね。

もちろん、私自身もそういうレベルはあると思います。イランの人というのはということです。ただ、ここで挙げられているのは、もちろんそういう理由でやったわけではないのです。ファトワを出している理由は、ちゃんとイスラームの宗教的なイスラームのシャリーアを字義的に解釈して、手続き的にまっとうな結果、ああいうのが出てしまったという問題だし、ホロコーストを否定する、この人個人の妄想です。これは、何のいいわけもできません。

大使館占拠に関しましては、学生が一念発起してしまって、本当は異議申し立てに行ったんです。武器も何も持たずに行ったことからわかりますように、一番大きなヘビーウェポンは、銃前を切るためのものを、ヘジャブの下に女子学生に隠し持たせて、2個ぐらい持っていっただけです。行ったら、向こうのアメリカ外兵隊が撃たずに、おおおというふうになってしまった。それで、どうしようと思って、じゃあちょっと目隠しようかということで、本当は2、3日いるつも



りだったのが、444日になってしまったということです。

首謀者3人うちの一人は、あれは間違いだったと。要するに、これだけインパクトがあるんだったら、われわれはやるべきではなかったというふうに言っていますし、あとの二人は、そんなことはない、あの当時の状況からしたら、われわれがやったことはべつに間違っていないと言っています。ただ、われわれは一週間以内にやめるつもりだったんだけど、ホメイニー師達みんな怒ってしまって、もう自分たちの手に負えないような状況になってしまったので、444日も続いてしまったんだというふうなことを言っています。本も出ていますし、回想録みたいなものも山ほど出ているんですね。だから、ほとんどの情報は、押収したCIAとか外交文書を読んで本として出版されていますし、これについてはだいたい解明されていると思うんですけども、もちろんインパクトはありましたけれども、当時もちろん、こういう子どもっぽい理由で、大使館占拠を学生がやったわけではないし、イランの体制が最高指導者がそれを支持したのも、子どもっぽい理由でやったわけではないんです。

ただ、こういうふうなレベルの話に還元してしまう傾向がある。やっぱりそういう意味で、あまり国際情勢について興味のない国民レベルでは、やっぱりイランに対する悪いイメージというのは、いまだに残っています。だから1979年当時、何が起こっていたかを覚えていない世代、アメリカの国民大部分のかなりの部分を含めてだと思えますけど、その人たちのあいだでも、やっぱりイランの悪いイメージというのは残っている。

だけどそれと、政府の、あるいは政策レベルのポリシー・サークルのレベルでのいろいろな活動というのは、基本的には断絶していて、それがゆえにこういうことになっているというのではないということを言いたいがために、ここに出しております。

では政府のレベルでは、どういうことを言っているかという、先ほども申しましたように、大使館事件はもう法的には解決している。だから、元大使館で人質に取られた人たちがイラン政府に対して訴訟を起こしているんです。プライベートの訴訟を起こしているんですけど、必ずジャスティス・デパートメントの偉い人が来て、アメリカ政府としては、この訴訟に反対ですと言って、裁判官はアメリカ政府の趣旨を、司法的には正しいですから、却下してしまったんですね。

だから、大使館の元人質は、いま歴代アメリカ政府と、非常に感情的にもつれていまして、一種日本の拉致事件の家族の人たちが、かつて持っていたような感情で、アメリカ政府は元人質に連絡もしていない。非常に、何か怒りまくっていますね。

アフマディーネジャードが大統領になったときに、元人質を捕獲した学生の一人に顔がちょっと似ていたんです。これは別人物なんですけども、元人質の大佐が、絶対間違いない、あいつは俺を尋問したあいつだったと言うんです。目が違うし、まゆ毛も違うし、別人物なんですよ。ちょっと、顔が長めのところが似ているだけなんですけど。本人がそういうふうに確信していますから、テレビに出てきて、言ったんですね。そのときにアメリカ政府は、いや彼がそうですかと、電話もしてこなかった。完全に無視されて、またかんかんになった。要するに、アメリカ政府としては別人物であるということを、一応受け入れているんです。アメリカ国民の元人質が、絶対現大統領は人質を取ったあいつだと言っているのに、でも聞いていない。

だから、その大使館事件というものはもちろん、ポリシー・サークルでも印象的な悪影響というものは残っていますが、これがものごとの決定要因にはなっていないと考えるべきであろうと思います。

ではイラン問題の根本というのは、アメリカ側から見てどこにあるかというのは、分析的には三



つ分けて考える必要があらうかと思います。たいしたことはないですけど、これはご報告の一番の中核部分です。アメリカ政府、アメリカの政策サークルから見て、イランの問題はどこにあるか。イラン国家の、イラン政府の、イランの体制の報道のレベルに問題があるのか、それともイランの体制の性格、イランの体制の存在そのものに問題があるのか。それとも、イランというどんな体制であれ、どんな主義であれ、イランという国が、つまり親米国ではないイランという国が、ペルシャ湾岸で影響力とか、ヘゲモニーを構築すること自体に問題があるのか。この三つに分けて考えるべきだろうと思います。これは、私はべつにオリジナルで言っているわけではなくて、ほかの人も言っているわけですけども。

アメリカのなかにも、クリントン政権成立、1992年、1993年時点ぐらいから、つまりイラン・イラク戦争が終わって、イランの行動がまず合理的なものになってきたことが、よく見ている人には明らかになったところぐらいから、アメリカのなかでは2派あって、こういうイランの変化をちゃんと見ると、イランとエンゲージすることがアメリカの国益になるというエンゲージ派と、いやそうじゃない、イランという国はああいいう悪い国だったんだから、一生悪い国なんだから、現体制は要するに体制変換をやらないといけないという、あるいはそれに行かなくても、制裁強化して包囲網をつくって、イランの行動だけではなくて、体制の性格以上のものを改正させなければいけないというふうに言っている派閥がある。タカ派とハト派ですね。エンゲージ派と反エンゲージ派の2派に分かれていて、これは誰がどちらの派にいるかというのは明々白々でありまして、例えば外交評議会のレポートを出しているフォーリン・アフェアーズに論文を書いているとか、シンポジウムなどで発言をしているとか、そういういろいろなデータを集めると、誰がエンゲージ派で、誰が反対派にいるかというのは明らかです。

人物面から言いますと、ブレジンスキーというのはカーターのときのナショナルセキュリティアドバイザーですね。彼の元で革命が起こって、大使館事件が起こって、ゲーリー・シックもそうですけど、ゲーリー・シックは当時の中東部長ですね。どちらもイランのことはあまり専門家ではなかったんですけども、ブレジンスキーはイスラエルの専門家ですし、シックはネイビー（米海軍）のインテリジェンス・オフィサーで、NSCに入る前は、テル・アビブのアメリカ大使館でミリタリー・アタッシュをやっていたので、もう全然湾岸のところは何も知らないころです。革命のときに失敗した経験から学んで、ブレジンスキーをシックなんかは、エンゲージメント派になっている。もちろん彼らは、実際に人質解放の交渉をしました。アルジェ合意統一したのは彼らですから、マーフィーとですね。マーフィーというのは外交官ですから、アラブイストの外交官で、いま外交評議会にもおりますけれども、シリア大使とか、ヨルダン大使とかを歴任した人で、アラビストの大御所ですね。

それからハースというのは、ご案内のとおり共和党系の非常に頭の切れる政策通で、政府を出たり入ったりして、一番最近では現ブッシュ政権の最初のときにパウエル（国務省）の下で政策企画局長をやっていて、それからいま外交評議会の会長になった人です。彼は厳しいんですけども、どちらかといえばエンゲージメント派です。スコウクロフトはお父さんブッシュのときの安全保障アドバイザーです。だから共和党、民主党含めて、超党派的にホワイトハウスの補佐官までやってたような人たちを含めて、上から下まで含めてエンゲージメント派というのはいます。

彼らの議論というのは、対話をしないといけないという、一種の制裁、制裁、制裁解除という、彼はもちろん言わないんですけど、キャロット・アンド・スティックの話で、スティックだけではなく、キャロットも与えて、インセンティブ



部門研究 1 「一神教の再考と文明の対話」研究会

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

与えないと、イラン側は態度なり、政策なり、行動を変えるきっかけがないじゃないかということです。

つまり、タカ派のほうは、もう態度がよくなることは全然予定していない、目標にしていなくて、とにかく締め付けて、現在の悪いことをやめさせて、現在の体制を根本的に腹を変えるようなことを、締め付けることによって、あるいは必要だったらば民主的に行って倒してしないといけなというところが強硬派です。

それに対してエンゲージメント派は、体制変換というのは求めるのは現実的ではないし、そういうことを求めなくてもキャロット・アンド・スティックでやるしかないのだから、しかも成果も見込まれるんだからやろうということを言っているということです。

強硬派のほうは、ここにまとめましたように、実際にはネオコンイスラエル勢力系の人が多いんですが、私はべつに陰謀論なり、ネオコン反イスラエルを公表の趣旨にしたいわけではないつもりです。彼らはまっとうな理由で、彼らなりの理屈で強硬派であるわけで、べつに悪い人たちだと、私自身は必ずしも思っているわけではないんですけど、悪い人もいますけどね。バーナード・ルイス大先生とか、とち狂ったような人もいますが、いま言っている人たちは除いて、多くの人たちは理路整然として、それはよくないという強硬的政策は必要であるということを言っている。それなりに論理はあると思うんですね。

ただ、もちろんサッダーム・フセイン政権に対してやったようなことをやらない限りは、そういう制裁をいくら強めようが、軍事的なデモンストレーションやっても、イラン側は先ほど申しましたように、ハーメネイー最高指導者は断じて受け入れないし、受け入れられたら革命体制、支持基盤の理由で受け入れないわけですから、イラン強硬派は戦争をやらない限りは、ここから出ないんですけども、そういうことを言っている。

他方面面白いのは、パトリック・クロウソンというワシントン近東政策研究所（Washington Institute for Near East Policy）の副所長になっている人がいますけど、クロウソンというのはイラン専門家です。もともと世銀に勤めており、エコノミストで、世銀を辞めてイスラエル・ロビイストになった人ですけど、世銀を辞めた直後、まだフィラデルフィアの Foreign Policy Research Institute にいたところに、イランに行ったことがあるんです。だから珍しく、ネオコンではなくネオコン系の人では、イランに実際行ったことがあって、それちょっと勉強しているようなことは、けっこうよく知っている人です。でも非常にイランに厳しいことを言う人だけれども、あまりめっちゃくちやめっそうもないことを言う厳しさではなくて、何かわけのわからない面白い人ですけど、頭もいいんです。

彼が言っていることは、要するに、イスラーム原理主義体制なり、イスラーム復興主義体制がある体制も問題だけれども、イスラーム復興主義の体制を変えても、イラン人のあの気質を見ていると、やっぱりナショナルイズム的な傾向があるから、必ずしも日本みたいな親米体制、あるいはアメリカの言いなりになることは期待できないというわけです。これは非常にまっとうな見方だと思います。例えば、トルコとアメリカみたいに、あれだけ関係が密接でも、やっぱりトルコは、立ち上がる時は立ち上がりました。イランみたいに全然立ち上がらないように見えるトルコ人ですら立ち上がることもあるわけですから。私がいま申しあげているのは、イラク戦争のときに、あそこを通過して越境行為をさせないということです。

だからそれは、まっとうな批判でありまして、つまり何が問題かというところに戻りますけれども、要するに行動が問題だったとすれば、行動は若干問題といえば問題だろうと私も思いますし、それをキャロット・アンド・スティックで変えさせることはもちろん可能だと思いますけれども、



それをやるためにはアメリカ側がかなり柔軟にならなければならない、かなり柔軟になるような素地は、現在のアメリカ国内、あるいはワシントンの中枢にはないし、法的、制度的な問題でがっちり積み重なっていますけども、情実的にあれを帳消しにすることはできない以上は、イランの体制側が求めたようなかたちで、アメリカ側が柔軟になる可能性はいまのところないので、イランの行動をキャロット・アンド・スティックで変えさせるようなことは、現状ではちょっと不可能だと。

じゃあ、締め付けを強めるべきであって、つまりオプションAというのは有効ではないので、じゃあオプションBに行くべきかという、オプションBはもっと可能性はないですから、戦争に行かなければべつですけど、戦争に行ってもイラクでこれだけ苦勞しているんですから、イランはもっと苦勞するだろうという、直接は正しいかどうかはわかりません。

イランは比較的もっと、要するに宗派対立という末端の国境のところだけですから、本体は一応アゼリ系も含めて国民的統合はされていますから、それは政府を倒せば国民がついてくると思うんですね。内戦状態になったりとかはありませんけども、じゃあ日本みたいに占領統治をして、ちゃんとまっとうな国として独り立ちさせるようなことが可能かという、それは無理だと思います。イランのような国は、そういうことをさせるのは、イラクですら難しいんです。イラクとは別の意味で、あんまり暴力的な意味ではないのですが、難しいと思うんです。

ですから、オプションBのほうも、実は現実採用されておりますけれども結果は出ない。だから戦争をやるという可能性は、ゲーリー・シックなんかは、こんにちのアメリカ、およびブッシュ政権は、イランに対して軍事攻撃をかける意思はないと断言していますけれども、私はその意思がないのかどうかは知りませんが、仮に軍事攻撃をかけても、アメリカが望むような結果は得ら

れないことはほぼ間違いない。

では、5 ページのところですけども、私の私感というのは、いま申しあげたとおりでございます。

レバノン、イラクのシーア派政党との関係は変えることはできないと。シーア派、ヒズブッラーをイランの聖職者の内政とのつながりというのは、これは親族関係のようなものでありまして、イランのイスラーム聖職者の半分ぐらいは元をたどるとレバノン系なんですね。レバノンからイラクを通じてイランに、16世紀、17世紀ぐらいに呼ばれてきた学者が、サファヴィー朝の滅亡とともにイラクまで移住して、またスラム政権下で1974年に、イランに追放されていった。あっちこっちうろうろしてきた人たちである。

シーア派の十二イマーム派というのは、歴代の学者を見ましても、レバノン出身の人とか、イラン出身の人とか、イラク出身の人たちも、一緒になって一つのシーア派として、十二イマーム派、イスラーム法学として出てきていますし、これが運命共同体、宗派コミュニティですから、いま現在イラン人であれ、レバノン人であれ、イラク人であれ、基本的には切りえない宗教血族的運命共同体との関係というのがあります。

その聖職者を除くと違うんですよ。聖職者以外の人たちは、比較的イラク人はイラク人、レバノン人はレバノン人、イラン人はイラン人。イラン人はアラブ人を嫌いですから、アラブ人と親族だと言われると火を出して怒ります。私が言っているわけではないんですけど、聖職者のレベルでは親族ということです。

ヒズブッラーは、書記長も副書記長もお坊さんですし、イランの最高指導者も、ハータミー大統領もお坊さんです。だからお坊さん組織同士としては、関係を切れというのは、きょうだいの仲を切れということと同じですから、これは要求自体が、どういう理由であれ、ちょっと無理です。

ですから、アメリカがイランのテロ支援国家リストからの除去を、ヒズブッラーとの支援の関係



を切ることには条件付けるのであれば無理です。ヒズブッラーという団体の性格が変わって、イランの体制の性格が変わらない限り、それは成立しない。したがって、とりあえずフォーシヤブル・フューチャーにかけて、テロリスト・リストに載っているだろうということです。

だから核計画についても、イラン側からやめる理由はありません。もちろんこれは、お金がなくなったりとか、そういうことは別ですけども、そうでなければ国策として20年にわたり追求しているということは、それは根性を据えてやっているわけですから変えないと。国民のコンセンサス的な支持もあるし、権力構造的にいても、最高指導者、革命ガードとが推しているわけですから、革命ガードがかかわっていないというのはわかりませんけど。公式見解ですけども、かかわっているでしょうから、推しているでしょうから変わらないと。

旧ハタミー系の国会議員では、慎重にやるべきだと。だから国連安保理決議制裁を受けてまでも推進する、そんな遠心分離器をつくるような必要はないということを言っている人もいますけど、彼はいま政府におりませんし、影響力はゼロですから変わらない。対米姿勢も変わらない。

これについては、イランとアメリカがお互いにモラル・スーペリオリティーをかけたバトルをやっているんじゃないかと。つまり、イラン側はアメリカが悪いと。態度を変更しないとイケない。アメリカ側は、イランが悪いと。態度を変更しないとイケない。お互いに、どちらがより正しいかと。

レトリック的にはお互いに使っているんです。アメリカの大統領や国務大臣の演説を見ていると、ときどきやっぱりそういうのは、新たに出てくるわけで、つまりなぜイランに対して、アメリカ側が立ち上がっているかという、やっぱり悪いものは悪いと言わないとイケないと。これは倫理的な義務なんだというふうなことを、それだけ

ではないですけど、一部正当化の理由として言っていますから、お互いにそういうモラル・スーペリオリティーを求めたバトルにエンゲージすることは側面はあるんですけども、それだけではないというのは、私が言いたいがために、そういうことを出したんですけど。

それから、イラン側から申しあげますと、イスラーム革命体制とか、体制内保守派の権力構造からの対米姿勢というのは出ているものであって、単にこれは前にも言いましたが、感情的なものでもないし、単なるモラル・スーペリオリティーを求めているような武士の高ようじだけでもない。

もちろんラフサンジャーニー派のなかでは、グランド・バーゲン、手打ちというものを求めているんですね。これは公然と求めているんです。ラフサンジャーニー大統領のときにやりたかったんです。ラフサンジャーニー大統領を辞めてもやりたかったんです。また、大統領になりたかった理由の一つとしては、自分だったら手打ちができるという売りだったんですね。

ただ、ラフサンジャーニーが言っている手打ちというのは、私はラフサンジャーニー派の認識は非常に甘いと思います。アメリカのなかでの構造的な反イラン姿勢と反イラン感情というものを理解していなくて、アメリカ側の反イラン政策の基盤を非常に薄っぺらのものと見ているがゆえにそういうことが可能になると思っている。これは誤解である。

彼らの求めている手打ちというものは差し引きゼロなんです。つまり、もう仲良し関係に今日すぐなるための帳消しなんです。いままでイランがしてきたかもしれない悪いことはすべて帳消しにしてくださいと。その代わりに私もアメリカがやってきたいろいろな悪いことは全部帳消しにしますよと。2国間関係に関しては全部です。例えば、イスラエルに対する支援をオーケーと言ったことではないです。純粹に、2国間関係だけに関して言えば、じゃあイラン側は1953年のクーデ



ターをCIAがやったということは、もう持ち出しません。その代わりに、人質事件とか、どうたらこうたらというのは全部帳消しにして、テロ支援も差し引きゼロにして、大量破壊兵器追求もオーケーするということですから、アメリカ側が当然、そんなことは受け入れないんですね

だから、ラフサンジャーニーの言っているようなグランド・バーゲンというのは、アメリカ側からも受け入れられないし、イラン側からもプレーキがかかりますから、まったく夢のような話なんですけど、やっぱり出てくるんです。

国際社会側は、イラン脅威論というのが、アメリカだけではなくて、あると思うんです。アメリカの安全保障論的に言うと、特にアメリカとイスラエル、イスラエルのほうがより強くそうですが、安全保障論的には、イランを驚異と見なすという議論が存在しているのは、まったく根拠のないことではないと、私も思います。私のようなイラン寄りのものから見ても、イランを脅威とするような議論が出てくるのは当然。あること自体は、それはあたりまえだと思うんですね。

ただ、実際の個別の脅威論を見てみると、私自身はあまり納得できないような根拠が多い。だけどそれは、現状のようなイランの言動を見て、それからレトリックを見て、それからまわりの状況を考えれば、それは安全保障論で議論の対象にはなるだろうと思います。

他方、括弧のなかで言っているのは、私はGCCのアラブ諸国の専門家ではないので、こんなことは言わないほうがいいのかもかもしれませんが、GCC諸国がイランから軍事的覇権的脅威を感じているという議論が、例えばアメリカのメディアとか、アメリカの政策サークルでよくエレメントとして取り上げられるんですけども、何か薄弱ですね。なぜかと申しますと、仮にサウジアラビアの人とか、仮にカタールの人、アブダビの人が、そのことを実際に首長が思っているとしても、なぜ根拠が薄弱かというと、イラン側にまったくそんな意

図はないからです。サウジに攻め入ろうとか、アブダビを占領しようとかという意図は、まったくない。

だから、意図がないときに、どうして脅威と考えないといけないのかというのは、それは感じるほうの問題でしょうけど、本当は第三者的に言うと、感じる根拠はないはずなんですけど、感じているのであればしょうがない。

私自身の結論は、現実には、個別論と言いますか、ボトムラインは、軍事安全保障論的に言うと、イランのポスターというのは、根本的にディフェンシヴなんですね。つまり、イラン側の認識は、アメリカがイラン・イスラーム革命、イラン・イスラーム共和国体制を真に受け入れていないということです。だから、イランの体制指導部が基本的に怖いんです。

イランの体制指導部のなかで、ハーメネイー最高指導者のような慎重な人は怖い。ラフサンジャーニーみたいに能天気な人は、帳消しにできるとして予想している。だけど全体としては、慎重派がイラン国内では勝っていて、やっぱり怖い。だから軍事力も増強するし、抑止力もつくりたいと思う。だけどそれは、イコール、オフensiveなアジェンダや意図があるとかということではないし、そういうふうに解釈するべきではない。

ところが、アメリカの対イラン強硬派の人たちは、そういうものはあると。つまり、どうしてなのかはよくわからないんですけど、テレビをアメリカで見ていると、イランはスウォーン・エネミーであるというふうに、ニュースとかでしょっちゅう言われているんです。どっちがスウェアしているのかなと思うんですけど、イランがアメリカを敵だと言っている意味なのか、アメリカがイランを敵だと言っているのかという。どっちかわからなくなるぐらい、何かそういうことになっている。実際に、イラン側はアメリカを敵だとレトリックは言っています。ドシュマネ・マー（我々の敵）と言っています。特に最高指導者の演説を



聞いていると、ドシュマン、ドシュマンとしょっちゅう言っていますけど、それは軍事安全保障論的な敵ではないんです。ターゲットではないんです。

だからさっきのシーア派のマイノリティーであってという、このおどろおどろしたディスコースのなかで、自分たちがいつも抑圧されているという不利な取り扱いを受けている、悲しいなというシーア派のメンタリティーやディスコースのなかでの、ドシュマンです。軍事上のターゲットで、これをやっつけないといけないという、アル・カーイダ的な意味でのドシュマンではないと思うんですけども。

だから根本的にそれを取って、イランにとってアメリカがスウォーン・エネミーであるというふうに安全保障論的に考えるのは、基本的に間違いだと思うんですけど、実際にされている意味があると思うんです。それを議論として説得、オーバーライドやアギューするには、私がやるとすれば、イランのポスチャーは基本的にディフェンシヴなものだという、軍事上の状況も抑止力の構築の追求も、基本的にディフェンシヴな意図を持ってやっている。

イスラエルにさえも交易する意図はないと思います。だけでももちろん、当然私も安全保障論の専門家ではないですけど、たくさん勉強した限りにおいては、そういう意図があろうがなかろうが、ケーバビリティーがあれば、それはそれなりに脅威であるということは、一応理屈としてはわかるんです。レトリックは実際にあるわけですから、イランの最高指導者なりが、イスラエルはシオニスト国家だったのにけしからんということを実際に言うわけですから、イスラエル人が脅威に感じるのはいくらいとしても、やっぱりそれを現実的に見れば、イランが攻撃する意図なり、準備をしているような状況はまったくないわけですから、それはやっぱりもうちょっとリアリスティックに国際社会側が対応すべきではなかろうかとい

うのは思います。

それから側面支援というところで、日本が、あるいは国際社会が、米・イラン関係改善のために何か側面支援することができるのではないかな。いい方策はないのだろうかということが、安全性なんかの問題意識のなかにも、そういうのがあろうかと思いますが、私の個人的な私感としては、ないと。すでにやっておりますけれど、効果はまったくない。お互いにもう、先ほど申しあげましたような状態ですから、track2 diplomacyにやっているし、米・イラン関係ですね。例えば京都を舞台に日本があいだをもって、アメリカとイランのtrack2 diplomacyをやっているところもあるんですけども、イラン側は現政府の人間が出て、アメリカ側はもっと強く出ていると、アカデミックでやったんですけど、話はもちろん盛り上がって、みんな楽しいと宴会に行って、イラン人の人たちはご飯だけ食べて、アメリカ人は酒を飲んでとやっているんです。ですけど、効果はないですね。

なぜかというところハーメネイー最高指導者が、だめと言うわけですから、いくら話をしてもそれ以上はいかない。だから、民間文化対話はけっこうですけど、対話をすることによって、国民レベルやメディア・レベルの上のステレオタイプのイランの悪いイメージが解消されるのであれば、それは効果があったと言えるかもしれませんが、現実にはやっぱり、ステレオタイプなり、悪いイメージというのが固まっているがゆえに、文化交流をいくらちょっとずつやっても、イランの映画をニューヨークのリンカーン・センターで、いくら毎年上映しても、それでイランのイメージがよくなるかといったら、ないですね。イランの映画『白い風船』で、かわいらしいきれいなイメージがありますけど、それを見て、イランはやっぱりテロ支援国ではないと思う人がいるかといっていると、いないんです。ですから効果はなしです。

したがって、私は非常にセンシティブな状態に



あるんですけれども、なるべくインセーブ的にそれを提示しようというところです。

「おわりに」というところですけど、じゃあ何ができるかというと、私は、一研究者としては、非常に客観的と言えますか、サブスタンティブな研究をやって、出版していきたいと私個人は思っていますから、それは直接の構造に関係ありませんけども、評論家がわけのわからないことを言っているような状況を少しでも押し戻すための本だと、私は思っています。

そういう意味では、メディアの役割は、主にアメリカのメディアだと思うんですけども、日本も含めて、メディアがイランのイメージをもう

ちょっと現実的に報道する努力をしていただければ、少しはインパクトがあると思うような気もしなくもありません。

申しあげましたとおりに、そういうネガティブなイメージなり、そういうものが政策を突き動かしているわけではない以上は、影響力はありませんが、私個人としてはわけのわからないことを言っているのを見つけるたびに、非常にうさんくさいことが引っ張りにくくというよりはましになるので、メディアがもうちょっとうまくいってくれればいいなというふうに思います。

長くなりましたけど、どうもありがとうございました。



イスラーム革命、イラン・イスラーム共和国と米・イラン関係 —問題の根本

松永泰行

1. はじめに

- ・イラン革命から28年（表1 参照）

米側

レーガン政権末までにほとんどの現状の対イラン法的・外交的制裁措置が in place
GH ブッシュ政権末までに、革命をめぐる財務的係争案件（50億ドル以上）が解決（10億ドルとも推定される未引き渡し武器の補償を除く）
GH ブッシュ期末期・クリントン期初期に経済関係が拡大→クリントン政権半ばに大統領令で新たな経済制裁追加
GW ブッシュ政権下で、国連安保理制裁、金融・投資制裁が追加

公式スタンス：

- ・米国政府は、イラン・イスラーム共和国体制の転覆を追求していない
- ・国際的な懸案（大量破壊兵器追求疑惑、テロ支援問題）に関して直接協議の準備あり

イラン側

1989年6月、ホメイニ師死去に伴い新指導体制（ハメネイ最高指導者、ラフサンジャニ大統領体制）への移行
1992年4-5月、国会選挙で保守派勝利（→イラン・イラク戦争終結に不満、1991年湾岸戦争時の中立およびマドリード会議への反対で知られたイスラーム革命左派の政治的凋落）
1992年夏から1993年夏：ハメネイ最高指導者主導による反米・革命体制護持路線の確立
1997-2004年：国民多数派の支持・期待にもかかわらずハタミ大統領（1997-2005）、改革派国会（2000-04年）による政治改革未成立（理由：いわゆる改革派エリートの政治的意思の欠如）
→米国政府側の態度・政策変更まで、交渉せずとのハメネイ路線の堅持

いわゆる国際的懸案についてのスタンス：

- ・大量破壊兵器（核兵器）は追求していない（核計画は平和目的のみ、但し、核燃料サイクル技術の取得が国力／軍事的抑止力増強に繋がるとの認識は隠していない）
- ・国際的テログループへの支援はしていない（ヒズブッラー、PIJ、ハマースなどはテログループではない。カーイダなどテロリストは庇護していない）
- ・シオニスト国家としてのイスラエルの存在は正当性を欠くもの（illegitimate）→従って、国家承認はしないし、コンタクトももたない（「地図から抹消」はレトリック）



表 1：米・イラン係争関係略歴

	アメリカ	イラン
1979年 2 月		イラン・イスラーム革命成就
1979年11月	在テヘラン米大使館占拠・人質事件、対イ ラン国家非常状態の宣言 [28年]	
1980年 4 月	カーター大統領、イランとの外交関係を切 断 [27年]	
1980年 1 月	ペルシャ湾に関するカーター・ドクトリン 宣言	
1980年 9 月		イラン側の侵攻によりイラン・イラク戦争 開戦
1981年 1 月	レーガン政権就任・人質解放、ヘイグにお いて米・イラン Claims Tribunal 開設	
1982年 7 月		イラン軍、イラク領内に侵攻
1983年10月	レバノンで海兵隊本部へ自爆攻撃	
1984年 1 月	イランをテロ支援国リストに追加 [23年]	
1980年代後半	イラン・イラク戦争に船舶護衛、イラク側 への軍事情報提供で介入	イラン・イラク双方からペルシャ湾内での 船舶攻撃
1980年代後半		イスラエル経由で武器パーツを米国より購 入 (→イラン・コントラ事件)
1988年 7 月		国連安保理停戦決議を受託、停戦成立 (8 月)
1987年10月	イランからの輸入を全面禁止 (石油等をの ぞく) [20年]	
1988年 6 月		ホメイニー師死去による新指導体制成立
1989年 1 月	GH ブッシュ政権成立	
	調停口座 1 閉鎖 (10億ドルと推定される武 器代金補償を除くほとんどの係争案件の解 決)	
1992年 5 月		国会選挙で保守派勝利
1993年 7 月		ラフサンジャニ大統領再選されるも、ハメ ネイ最高指導者による (反米原則を含む) 革命体制維持路線の確立へ
1993年 1 月	クリントン政権成立	
1994年	議会がイラン・リビア制裁法 (ILSA) 可 決 (第 3 国企業による投資にペナルティー)	
1995年	米企業によるイランの石油ガス部門へ投資 を禁止 (大統領令) [12年]	
1998年 1 月		ハタミ大統領による対米国民対話呼びかけ
2000年	イランからの禁輸の一部解除 (絨毯、ビス タチオ、キャヴィア)	
2001年 1 月	GW ブッシュ政権成立	
2001年10-12月		アフガニスタン戦争、暫定政権作りで米国 と協力
2002年 1 月	ブッシュ・ドクトリン宣言 (テロリストと その庇護者を区別しない)	
2006年	国連安保理による制裁と平行して対イラン 金融制裁	
2007年	イランとの商取引がある企業への公的投資 を防ぐ (divestment) キャンペーン	



2. 問題の根本

(1) 問題認識・政策オプション

イラン側（体制指導部／政府レベル）：

- ① 米国政府（歴代政権）は、イラン・イスラーム革命／イスラーム共和国体制を承認／受け入れている（CIA による体制転覆工作、イラン・イラク戦争でのイラク支援、国際機関での反イラン政策（WB、旧 HRC、WTO 加盟阻止、IAEA、UNSC））
- ② イランの国益を妨げる一連の反イラン施策を積極的に追求している（unilateral and diplomatic）
- ③ ボールは米国のコートに：まず米国側がその一方的な反イラン姿勢／施策／政策を変更する必要がある

米国側

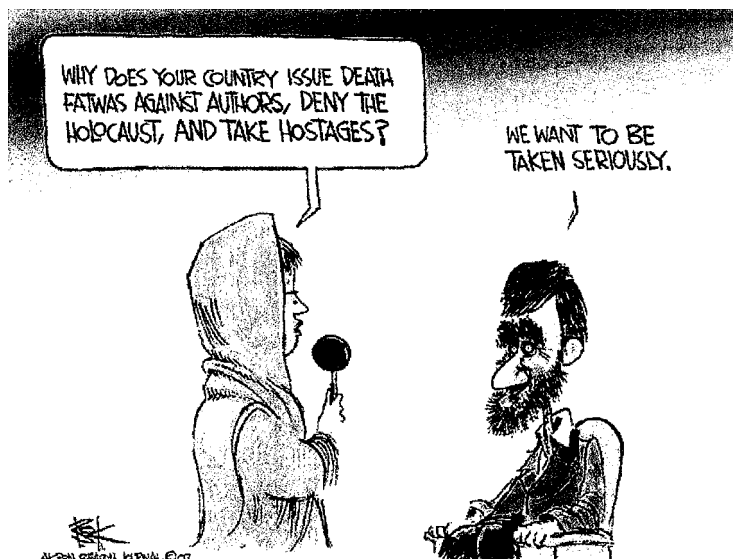
・メディア／pundits／国民レベル：資料 1 参照。より一般的には、イランはテロ／ならず者／悪の枢軸国家で、常に反米行動・キャンペーンを行い米国の国益を undermine している“sworn enemy.” 9/11・カーイダなど対米ジハード主義者の問題の始まりが、1979年のイラン革命／大使館人質事件。

・政府／政策サークルレベル：

- ① 米政府は、1981年の人質解放時のアルジェ合意に基づき、元大使館人質事件の当事者からの対イラン政府訴訟を阻止（法的には解決済み）。勿論、印象的には多大な悪影響が継続。
- ② イラン問題の根本はどこにあるか：
 - (a) 行動（和平プロセスおよびイスラエルへの反対、テログループ支援、大量破壊兵器追求、米国の中東政策／利害への妨害→米国の利害への脅威）
 - (b) 体制の性格（イスラーム復興主義／原理主義／イスラーム革命および反米主義体制）
 - (c) 域内パワー／影響力／覇権の可能性

1990年代前半（クリントン政権成立時頃）より二派が存在：

- ・〈対イラン・エンゲージメント派〉：問題は主に（a）。前提抜きで直接政府間対話を含む前向きなエンゲージメント政策の追求が、米国の国益に資する（ブレジンスキー、スコウクロフト、シック、ケンプ、ハース、マーフィーなど）
- ・〈対イラン強硬派〉：問題は（a）だけでなく、（b）および（c）。強硬派の多く（ネオコン／親イスラエル勢力など）は、制裁／包囲網の強化、軍事的手段を含めた体制転覆の努力が必要と主張。しかし、イランの近現代史を踏まえると、イスラーム体制に終止符を打っても、世俗ナショナリストの反米体制が出現する可能性も大、と警告する者も（クロウソン）。



資料 1

From *The New York Times* (Week in Review, p.2), Sunday, April 8, 2007. Originally published on April 3 by *Akron Beacon Journal* (Ohio). イランによる英海兵隊員／海軍兵士の拘束事件時。

(2) 私感

イランの現体制指導部（特に、最高指導者）が継続する限り：

- ・レバノン・イラクのシーア派政党（Hizbullah, SICI）との関係は不変。PIJ/Hamas との関係は、より戦術的。
- ・核計画推進も継続（制裁強化でも）。背景：国策として追求、国民のコンセンサスの支持、権力構造（スピード／方法については、対外関係への影響を勘案して慎重にと主張している政治エリート（旧改革派）もあるが、影響力はゼロ）。
- ・対米姿勢（米国政府が反イラン政策を止めるまで公的にエンゲージせず）も不変。
→A futile/unwise battle for moral superiority? イスラーム革命体制、体制内保守派の権力構造からくるもので、変更不可（イラン体制指導部内に米国との手打ち（a grand bargain）を志向する一派（ラフサンジャニ派）が存在するにも関わらず）。

国際社会側：

- ・イラン脅威論：安全保障論（米国、イスラエル）的には、イランを脅威と見なす議論が存在し続けるであろうことは、仕方がないとしても（GCC 諸国がイランから軍事的／霸権的脅威を感じているという議論は根拠薄弱）、現実には、イランのポスターは根本的にディフェンジヴ。いかにうとうしくとも、エンゲージ以外に途はない。
- ・側面支援（track 2 diplomacy、民間文化対話）：既に行われているが、効果なし。

3. おわりに

- ・メディアの役割



部門研究 1 「一神教の再考と文明の対話」研究会

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

部門研究 1・2 合同研究会 2007年度第 2 回研究会 報告

「共存を妨げるもの ―キリスト教の場合―」

日 時：2007年7月21日（土）

会 場：同志社大学 室町キャンパス 寒梅館 6 階大会議室

発 表：小原 克博（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）

コメント：マイケル・シーゲル（南山大学社会倫理研究所第一種研究所員）

会田 弘継（共同通信社編集委員）

スケジュール

13:00～14:00 発表：小原 克博「何が文明間・宗教間の共存を妨げてきたのか？ ―『キリスト教世界』の創造と終末―」

14:00～14:10 休憩

14:10～15:10 発表：森 孝一「『千年王国』とアメリカの使命」

15:10～15:20 コメント：マイケル・シーゲル

15:20～15:30 コメント：会田 弘継

15:30～15:45 休憩

15:45～18:00 ディスカッション

18:30～20:00 懇談会

研究会概要

小原氏は、「共存を妨げる本質的な要素とは何か」と考えるのではなく「ある要素がどのような状況で阻害要因として働くのか」というように考えていきたいと述べ、そのことに注意を喚起することから発表を始めた。

西洋では、最近ベネディクト16世が「共存」を妨げるような発言を繰り返して世間を騒がせている。しかし、その思想的ベースは彼が枢機卿時代におこなった講演にすでに表れている、と氏は指摘する。その講演には「理性や人権といった本質的な価値や規範はすべて西洋キリスト教世界の占有物である」という考えが表れている。これは、テロとの戦いを「Global Values」のためだと言ったトニー・ブレアの考えと共通している。両者はともに、自分たちのもっている価値こそ普遍的な価値であると考えているのである。

一方、日本では、19世紀以降に「文明化＝キリスト教化」というディスコースが問題になった。当然それに対抗する潮流も生じる。例えば島地黙雷は、文明とキリスト教を区別し、キリスト教なしに日本の文明化は可能であると主張した。また井上哲次郎は、日本的なものとキリスト教を区別して、両者は共存しえないと主張した。

それらの事例を踏まえて氏は、西洋における「キリスト教世界」という世界認識の形成について分析を進める。それは「イスラム世界」という認識と表裏一体の関係にあった。そして、そうした世界認識が、ムスリムなどの外部に対しても、ユダヤなどの内部に対しても著しく共存の可能性を損なってきたと言う。

また、キリスト教の創造や終末をめぐる言説も共存を妨げるものとして機能してきた。例えば、そこから「創造の秩序」という考えが生じ、それがナチズムやアパルトヘイト政策に影響を与えた。あるいは進歩的歴史観が生じ、それが序列的文明理解のもとでの優生学的な人種差別や民族差別を生んだ。

西洋の価値意識が優位しているという認識は、非西洋の視点に立つなどして相対化していく必要がある。しかし、そのみならず、創造や終末の言説は公平性や希望の言葉として機能させることもできるのであって、そのような可能性を顕在化させる条件について考察していくことも重要である。氏はそのように今後の課題を示して発表を締めくくった。

森氏は、アメリカ外交と普遍的理念の関係を分析することから発表を始めた。ベトナム戦争時代の国務長官マクナマラは『回顧録』において「間違っていたのは戦略であって大義ではない」と言っている。ブッシュもイラク戦争について同じことを言うのではないかとすれば、いま求められるのは、アメリカが大義として掲げる「普遍的理念」についての省察だと考えられる。

氏は、省察のための手がかりを、アメリカにおける外交と海外伝道の類似性に求めた。アメリカは米西戦争を境にして積極外交を展開していくが、その際に利用されたのが海外伝道のレトリックだった。アメリカの海外膨張はヨーロッパの植民地主義とは違い、世界を教育し文明化しようとする善意によるものだ、というレトリックである。

アメリカの理念を宗教的レトリックによって語るのは独立宣言以来の伝統であり、アメリカ建国の大義（啓蒙主義の理念、基本的人権）を戦争の大義とするのは現在のイラク戦争まで一貫して変わっていない。しかし同様な建国の大義をもつフランスは、アメリカと違って世界に対する使命感をもっていない。世界に対するアメリカの使命感はどこからくるのか。氏は、その源流はピューリタニズムにあると言う。

ピューリタンはニューイングランドをつくったが、ニューイングランドも一様ではなく、その両端には宗教的多様性を重んじるロードアイランドと、神権政治をおこなったマサチューセッツがあった。アメリカには、個人の信仰と社会の秩序、多様性と統一を両立させるという宿命的な課題があり、ニューイングランドはその宿命を表しているといえる。

そしてピューリタンは千年王国思想をもっており、それは「キリストの再臨」と「千年王国の実現」の前後関係によって前千年王国思想と後千年王国思想に分けられる。「前」をもっていたピューリタンは、キリストの再臨に備えるために、教会や社会、国家をピュリファイ（純化）することに専心していた。ところが、ジョナサン・エドワーズ以降はそれが「後」に変わる。「後」においては、千年王国が実現した後にキリストが再臨すると考えられるので、それを実現する人間の努力が強調される。ここから千年王国を実現していくうえでのアメリカの使命という意識が生じ、関心が外に向いていったのではないかと氏は分析する。

千年王国思想にはまた、キリスト陣営と反キリスト陣営という二元論的世界観があり、それが独立戦争や冷戦においても作用した。今ではイランが反キリスト陣営としてイメージされている。現在の宗教右派は前千年王国思想にたっていたが、1948年のイスラエル建国によって変化してきた。イスラエル建国は、終末に近いという証拠だと考え、神の国を建設するには核戦争をも辞さない構えをみせるようになったのである。

では、そうしたアメリカの大義や理念を克服するにはどうしたらよいのか。氏は、マサチューセッツの選民思想を批判してロードアイランドをつくったロジャー・ウィリアムズや、世俗的な形で選民思想を批判したリンカーンを例として挙げながら、その系譜を継ぐ必要性を強調して発表を終えた。

(CISMOR リサーチアシスタント・京都大学大学院人間・環境学研究科博士後期課程 藤本 龍児)



何が文明間・宗教間の共存を妨げてきたのか —「キリスト教世界」の創造と終末—

同志社大学大学院神学研究科教授

小原 克博



それでは、1時間ほど、このテーマで話をさせていただきます。

お手元に6ページの資料があるかと思います。これは実は、今日の朝5時ぐらにようやくできたばかりで、本当に中身は粗雑なところもあるかと思っています。他方、続いて発表する森先生はキーノートというソフトで作られたファイルをパワーポイントできれいに発表されるかと思いますが、年期の差と言いますか、未熟者と年期の入った先生と差を感じていただければいいと思います。

したがって、私はちょっと詰め切れてない部分もあるんですが、この5年を振り返って、今日ののちの議論のための、この材料をいくつか提供してみたいと考えています。ですから、レジュメではいろいろ細かいことも書いているんですけども、細部については少しスキップして、のちのディスカッションのなかで、より細かい議論ができるのではないかと思います。

1. はじめに

では早速、はじめていきます。「はじめに」ということで、最初に今回の私が話す方法論といいますか、考え方につきまして、2点説明をさせていただきます。

まず1点は、何が「共存」を妨げてきたのかということを考えるときに、何かそういう阻害要因がある、あるいはこれがあるから問題が起こってきたんだということで、要素還元的な考え方をする場合があるかと思うんですけども、今回、私はそういう立場はとりません。むしろ同じ要素が

状況を異にすることによって、非常にポジティブにはたらく場合もあれば、ネガティブにはたらく場合もある。これはわれわれが抱えているDNAの働きなんかと非常によく似ていると思うんです。ある種のレガシーとして、キリスト教が持っているいろんなものがありますけれども、それが特別の環境においては病気になったり、あるいは違う状況ではよい機能を働かすという、そういうことがあるかと思っていますので、どういうコンテキストにおいて問題が生じているのかということに、むしろ関心を絞っていきたいと思っています。

ですから例で挙げましたけども、よく言われるように、この一神教はただ一人の神を信じるから、お互い排他的なのだと。つまり一神教という信仰、こういう要素を持っているから、キリスト教とイスラーム、あるいはイスラームとユダヤ教、これらはお互いに相交わったり、和解することはできないのだというような説明の仕方がよくされますけども、これも要素還元的な説明の仕方であって、私は間違いであると思っています。一神教的な信教が、むしろ寛容を担保すると言いますか、寛容の基盤を与えるということも当然ありうるわけであって、どういうときこういった問題が起こるのかということを実際には考えていかなければなりません。それから例えば、同志社が属している伝統に、会衆派とか組合派と言われるような教会の伝統がありますが、教派を取り上げるときも、会衆派教会は民主的であるという言い方をよくされるんですけども、これも実際、同志社の歴史を振り返って考えるだけでも、必ずしもそ



う簡単に言えない部分がたくさんあるということがわかります。どういうときに、そういう民主的であるポテンシャルティが発現するのか、あるいはそういったものが妨げられるのかという条件設定のほうがむしろ大事だと考えます。

それから2番目。今回、私が考えたい「共存」の対象を、一神教のあいだだけに限定はしません。もちろんそこにフォーカスがあることは間違いないんですけれども、実際にキリスト教がどういうものであったのか、ありうるのかということは、そういった一神教世界とは違う世界との接触のなかで形成され、またさまざまなイメージを生み出してきていますので、この非西洋世界においてどのように見られてきたのかということを少し、今回、意図して関心のなかに入れていきます。非西洋と言いましても、一切含めざるわけにいきませんので、主として日本においてどういう対応関係があったのかということを今回取り入れています。

2番目、問題の素材ということなのですが、今回サブタイトルに上げました、括弧付きの『「キリスト教世界」の創造と終末』ということ、発表の中身にしたいんですけれども、このサブタイトルには二重の意味を込めています。これはこれから発表する、いわば大きな筋立てにもなるんですけれども、一つは、「キリスト教世界」という観念が、当然この観念には、それに対応する実態もあるわけなんですけれども、そういった観念が創造されたり、あるいはそれが役割を終えていくなかで起こった変化、ここにおいて、やはりさまざまに「共存」を妨げる要因を見いだすことができるだろうと考えています。ただし、これはキリスト教のすべての歴史を振り返ってみることは非常に難しいですので、差し当たり、こんにち私たちが抱えている諸問題の直接的な原因とか前提となっているような近代、とりわけ19世紀以降の変化について、今回は焦点を当てていきたいというふうに考えています。

それから2番目なんですけれども、この「キリスト教世界」という観念は、たしかに19世紀ぐらいに問題化してくるんですが、そのように呼ばれている「キリスト教世界」における創造とか終末をめぐる言説というものがあります。これは、言ってしまうと、神学的な議論というものがありまして、創造とか終末ということをめぐる、どのような神学的な議論があり、それが単に神学的な議論にとどまらず、政治や、あるいは文明理解に、どのような影響を与えてきたいのかということ、これを今回見てみたいと思います。

2. ケーススタディ

それで、いま申しあげました二つの大きな柱は若干抽象度が高いので、いきなりそこに入ってしまうと少し混乱する場合がありますので、少し私たちの思考を解きほぐすために、まずいきなりケーススタディから入ってみたいと思います。つまり何がこの「共存」を妨げているのか、きたのかということ、これを少し考えるうえできっかけになるような素材を、ここでは大きく言うと4人いるんですけれども、取り上げてみたいと思います。大きく「西洋とキリスト教」という項と、それから「非西洋とキリスト教：日本の場合」という二つをまず分けたいんですけれども、「西洋とキリスト教」のなかで、ヨーゼフ・ラッツィンガーとトニー・ブレアの例を挙げています。

1) 西洋とキリスト教

① ヨーゼフ・ラッツィンガー

まず、なぜラッツィンガーを取り上げたのかということです。これはカトリックのボスであり、私はもちろん一定の敬意を払って、今日これからいろいろお話をしたいと思っていますが、端的に言うならば、この数年、彼ほどこの「共存」ということをめぐって、お騒がせ者はいないというふうに言っていると思います。さまざまな問題を実際引き起こしてきていますので、実際、どのよう



な意味で共存を妨げてきたのかということを考えるときに、ラッツィンガーがローマ教皇になって、その後の事情、そして私が今日取り上げたいのは、ローマ教皇になってからのことも説明しますけれども、彼が枢機卿時代に話した講演がありまして、そこから問題をちょっと考えてみたいと思います。これは日本語にもなっていて、2004年にドイツ語で出たものが、今年、岩波から日本語に翻訳されて、『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』ということで、これは2004年、ミュンヘンで行われたユーベンハーバマスとの討論の際の基調講演が収められています。私はこのラッツィンガーの基調講演を見ると、のちに、つまり彼がローマ教皇になってから引き起こした数々の問題の根っこが、すべてここに集約されているというふうに見えていいんじゃないかと思います。ですから、そういう「共存」を妨げるもの、結果的にたくさん出てきているんですけれども、そういう瑣末な現象それぞれを扱うのではなくて、その根っこにあるところをちょっと押えてみたいと思いました。これは日本語では非常に大きく意識されているんですけれども、もともとのタイトルはドイツ語で、*Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion* で、直訳するならば「世俗化の弁証法、そして理性と宗教をめぐる」というもので、これが実際の内容を正しく反映していると思います。ハーバマスという人は、みなさんも名前ぐらい聞かれたことがあるかと思いますが、日本語にもたくさん訳されています。私はドイツに留学していたこともありまして、実はハーバマスにけっこうはまったクチなんですけれども、やはり現代のドイツを代表する知識人、哲学者です。彼はこのリベラルレフト、ドイツ語圏の左派知識人のなかでも、もっともラディカルな論客の一人です。左の局にいるというふうに言ってもいいと思います。それに対して、ラッツィンガーは、いわば右の局です。ですから、普通、絶対出合うことがないような水と油とが出合って、

話合った、そういうときが2004年にあったんですけれども、ハーバマス自身はラッツィンガーに2004年に初めて会ったんですが、そのときにライオンの洞窟に行くような気持ちだと、その恐れをあらわしていたんですけれども、それぐらい二人はまったく違う立場で、それぞれの世界で生きてきた、そういう意味では非常に面白い本です。

いま、ちょっと説明をしながら、ふと思ったんですけれども、ハーバマスという人は、実はアドルノーとかホルクハイマーという、これはフランクフルト学派と言いますけれども、『啓蒙の弁証法』という有名な本を書いた人たちの系譜を引いています。『啓蒙の弁証法』というのは、*Dialektik der Aufklärung* というふうにドイツ語で言うんですが、いまふと気が付いたんですけれども、まさにそれをちょっともじっているということですね。この *Dialektik der Sakularisierung* というのは、おそらくドイツ人の知識人であれば、ハーバマスなどの著作を思い起こすのだらうと思いました。

それでこの文章において、何が示されるのかということのはちほど見ていきたいんですけれども、ラッツィンガーが教皇になってから、いったいどういう問題が起こってきたのかということをごっと見てみたいと思います。これはみなさんよく知っていることもあれば、え、こんなことがあるのということもなかには入っているかもしれません。ラッツィンガーは、2005年の4月19日に教皇になっています。しばらくたってから、7月、教皇が『ハリー・ポッター』シリーズへの強い懸念を示した書簡が公開されて、欧米のメディアにこれは非常に取り上げられました。日本ではほとんど紹介されていけませんので、ご存じない方も多いと思うんですけれども、実は日本では昨日、『ハリー・ポッター』シリーズの最新作が公開されたんですけれども、めったにこういう問題は議論されませんが、いまでもカトリック世界とかアメリカのエヴァンジェリカルの中なかでは、ハリー・ポッターに、例えば子どもたちが触れるこ



とをどう考えたらいいんだろうかということを、けっこう真剣に議論されているんですね。つまりこれは、単なるサブカルチャーとして存在しているのではなく、世俗文化の中核にやはりハリー・ポッター的な考え方があると。ですから、魔法を使うとか、魔女が出てくるとか、そういうことに対して、もともとカトリックは非常に敏感な反応を示しますけども、エヴァンジェリカルも巻き込んで、ハリー・ポッター的なサブカルチャーが子どもたちの精神衛生上よくないという、こういった議論がしばしばなされて、いまに至っています。英語で書かれたサイトなどを見ると、この手の話題は本当に至るところにありまして、なぜこんなに議論をするんだろうかというふうに、私などちょっと驚きますけれども、実際にはかなりの話題になっています。これは私たちからすればさほど関心に上がらないんですけども、先代のヨハネ・パウロ2世、そして現在のベネディクト16世にとっては、この世俗化ということは一番大きなテーマの一つです。つまり、世俗化したヨーロッパのなかで、キリスト教をどう伝えていくのか、あるいはカトリックというものをどう立て直していくのかということが非常に大きな課題になって、その動機付けから、さまざまなやはり問題が生じているということを考えるならば、これはたしかに小さな一例ですけども、世俗化ということを真剣に問うまなざしをそこに感ずることが出来ます。

それから次、これは非常に有名になりまして、そしてこれについては森先生が、かなりまとまった文章を書かれましたけれども、2006年9月、レーゲンスブルク大学での講義内容——これは神学の講義だったんですけども——が、ムスリムから批判を受けました。ムハンマドが新たにもたらしたものは、邪悪で冷酷なものだけだという14世紀のビザンチン皇帝の引用をしたわけですよ。講義のテーマそのものは、信仰と理性をめぐるものでしたが、そのなかでこういう引用をする

ことによって、非常に激しい批判を受けます。この問題は、のちに触れるラッツィンガーの文書、すなわちここで上げている『世界を統べているもの』という彼があらわしている文章に直接つながっていきますので、のちに触れたいと思います。

次のページをめくってください。2007年5月、このあたりからごくごく最近の話になります。ですので、生々しいんですが、教皇は5月にブラジルに行きました。なぜブラジルに行ったのかといいますと、かつてラテンアメリカというのは圧倒的なカトリック世界であり、しかも世界のカトリック人口の半分近くをラテンアメリカが占めているんです。ところが、その牙城がいま大きく揺らいでいます。かつてであれば、ほぼ100%とまでは行かなくても、95%以上がカトリック信徒であったのが、現在では70%を切るか切らないかというところまでカトリック人口が激減しているんですね。これはペンテコステ派を中心とする福音派のプロテスタント勢力が食い込んできているというのが直接の原因なんですけれども、こういったことがブラジル訪問を決意した背景にあります。しかしブラジルでは、歓迎されたという面ももちろんありますけども、別の批判も受けました。それはここに書いているとおり、カトリックの司教会議のなかで話した言葉なんですけど、「福音を説くことで、コロンブス到達前の文化の自主性を奪ったことはなく、外国文化の押し付けでもなかった」あるいは「先住民は聖職者の到来を歓迎した」というふうなことを語って、これがすぐさま報道されてしまいました。そして、それが、一例を挙げていますけども、虐殺や奴隷労働の歴史を無視した、つまりカトリックがからんだ、そういった負の歴史を無視した発言だということで、非常に厳しい批判を現地の人々から受けることになって、ローマに帰ってから、パチカンに帰ってから、あらためて自らの発言を修正するということをしています。ヨハネ・パウロ2世は、実際に頻繁にラテンアメリカに行ったんです



けれども、彼自身は植民地化の問題ということを非常に真摯に受け止めた発言などをしており、そのへんが対照的ですね。いずれにしてもこういう発言をしています。

それから2007年7月7日、このあたりになると本当最近なんですけれど、これは「1970年の改革以前のローマ・ミサ典書の使用についての自発教令」を発表し、ラテン語ミサを特別の許可なく使ってもいいですよというようなガイダンスを示しています。これはまだ議論されている途中で、カトリックの内部でもさまざまな意見があります。しかし、第2バチカン公会議以降、カトリックは基本的に各国の言語でミサをおこないましょうということできていまして、ラテン語ミサを強要するということに対してはかなり嫌悪感があったんですが、現在の教皇になってから、ラテン語ミサということ、やはりカトリック世界の統一の一つの印として勧めようとする動きがあります。これがのちに触れますコルプス・クレスティアヌム、キリスト教世界という観念と直接に結び付いてきます。すなわちコルプス・クレスティアヌムというのは、まさにラテン語によって支えられている世界ですので、そういった世界への羨望と回復へのあこがれ、こういったものがここに感じられます。

それから7月10日に、「教会についての教義をめぐり質問への回答」という声明を発表いたしました。このなかで、カトリック以外の教派、これはもちろんプロテスタントのことを直接に示しているんですけれども、適切な意味では教会ではないというふうに記すことによって、世界教会協議会、WCCであるとか、ルーテル世界連盟であるとか、世界改革教会連盟などから批判、懸念の声、あるいは質問書などがバチカンに寄せられています。この議論はいまも進行中のものです。ちょっと驚くような内容ですが、やはりカトリックの優位性ということを再確認したということです。

こういうことだけ見ると、まさにいまの教皇の

さまざまな発言が、「共存」ではなくて、共存を妨げるものとして機能しているということがわかりいただけるかと思います。これらがいったいどこに根っこがあるのかということ、私は2004年のハーバマスとの討論のなかで語られた「世界を統べているもの」という文章のなかに見たいと思います。時間の都合上、細かく見られませんので、どういうポイントが書かれているのかということは、そこの一覧をご覧ください。テロの問題に触れていたり、短い文章のなかでイスラームについての言及がしばしばなされています。ビン・ラーディンという名前も2度ほど出てきます。

黒丸で五つ目ぐらいのところに「近代ヨーロッパに生じた二重の断絶」ということが語られていまして、この点は大事です。括弧のなかで、「ヨーロッパ・キリスト教世界の外部世界との接触」、これはかつてラテン語世界で統一され感のあった、いわばキリスト教世界というものが、いわば自己完結的な法を持っていたわけです。ところがそれが外部の世界と接触することによって、カトリック的な観念とか、あるいは西洋的なものの考え方を共有しえないような人々と出合ったときに、その人々をどのような法のもとで治めたり、理解したらいいのだろうかという疑問がここから沸いてくるわけですね。そこでこの「諸国民の法」というものが出てきます。これは最近日本語にもなったロールズの『万民の法』のようところにもつながっていきませんが、ここにはヨーロッパ世界、つまりキリスト教世界とは何かということを語るうえでの一つのポイントがあります。

それからこの文書のなかでは、異文化対話、インターカルチャルな視点ということがたくさん出てきますが、何もカトリックを絶対視しているわけではないんです。そこにも括弧のなかで書きましたように、「キリスト教信仰と世俗的合理性は普遍性を持っていない」と。この場合の「キリスト教信仰」、「世俗的合理性」というのは、ヨー

ロッパのという当然前提がありますが、そういうヨーロッパ的な考え方、普遍性を持っていないということは一方では認めるんですね。しかし、どうも腹の底は違うんじゃないかということが、だんだん結論のなかで明らかになってきます。

結論として、ここでは二つまとめておきましたが、「宗教のパトロギー、理性のパトロギーを抑制するために、宗教と理性は相互関係のなかに置かれなければならない」ということをまず語っています。これは病理とか、異常性ということですね。そういったものを、宗教も理性も持っているんだということを語るわけです。このまさに「理性のパトロギー」というのは、ハーバマスが一番得意とするところですけども、そういったものがそれぞれ問題を抱えているから、相互に浄化し合うような関係を持たなければいけないんだということを一方で語るんですね。これは、西洋的な文脈のなかで語っています。そして、それを西洋的な文脈に収めるだけではなくて、「インターカルチャルなコンテクストのなかで具体化していかなければならない」ということを、ラッツィンガーは語ります。そこで、この文章の最後の結論部分にあたるんですけども、引用をしておきました。「この相関性のなかで、さまざまな文化が理性と信仰の本質的な相関性——ここで言っているのはヨーロッパ、西洋の理性と信仰という意味です——を受け入れるようになれば、普遍的な浄化のプロセスがはたらきはじめ、そのプロセスのなかで、最終的にはすべての人間が何らかの感じで知っている、あるいは感じている本質的な価値や規範が新たな輝きを得て、世界を統べているものが再び人類において働く力となりうるのである」と、非常にすっきりとした文章なんですけれども、このあたりにさまざまな問題をのちに引き起こす要素が集約されているというふうに、私は感じています。すなわち、さまざまな問題に対する自覚というのはあります。しかしヨーロッパ的な信仰概念、理想概念ということモデルにし

て、それが結局、暗に異文化的な文脈においても機能することによって、世界はよりよい知衆のなかに入れられていくんだという考え方があるということです。ここで「理性」という言葉を使ったときに、ラッツィンガーはこれはもう完全に西洋の文脈のなかで使っています。先ほど触れましたレーゲンスブルク大学での問題においてもこれは通じますが、理性を、ある種、西洋キリスト教世界の専有物として考えているふしがあるんですね。それがあって、そしてその裏返しの意味として、イスラーム世界にはそういったものがないんだということが、レーゲンスブルク大学においても暗に語られていたがために、余計にイスラーム世界から見ると、しゃくさわったというところがあるというふうに思います。だから単にビザンチン皇帝の発言の問題だけではなくて、もちろん理性の伝統、理性と信仰をめぐる伝統というのは、イスラーム世界のなかにもとうとうと流れているわけなんですけれども、そういったことに対してはあまり十分な配慮を払わずに、理性あるいは人権という、あるいは「自然法」ということもそうですけれども、それは全てが西洋世界のなかで生まれた産物であるという感覚が非常に強くにじみ出ていると考えます。ですからこのあたりが、いま実際に「共存」を妨げている諸現象が起こっている根っこにあるだろうと考えられるわけです。

② トニー・ブレア

それから次ですけども、トニー・ブレアの例を挙げたいと思います。いま宗教的な側面から上げました。ブレアのものとしては、これは今年の『フォーリン・アフェアーズ』の2月号のものなんですけど、日本語では「テロとの戦いの本当の意味は何か」となっていますが、英語のほうがより正しく、彼の意図をもちろん示しています。A Battle for Global Values ということで、Global Value というものを広めていく、これによってテロとの



戦いに勝利するんだ、すべきなんだということが一番の骨子になります。ここに『フォーリン・アフェアーズ』そのものに記されていた要旨を引用しておきました。最後のところが一番大事だと思いますので、2ページの下から2行目ぐらいを読んでみたいと思います。「力の領域においてだけでなく、価値をめぐる闘いで勝利を収めない限り、イスラーム過激主義の台頭というグローバルな流れを抑え込むことはできない」ということで、その「価値」ということを非常にブレアは重視するんですね。これはテロとの戦いということが9.11以降言われてきていますけども、そういったことのなかにあるロジックを非常によくまとめた文章であるというふうに私は感じました。もちろん問題点もたくさんあると思います。

ここでは二つほどきっかけになるような文章を引用しておきましたけども、3ページのところで。「イスラム過激派の戦略が明らかになるにつれて、1990年代後半、イスラム世界のなかで抗争を続ければ、礼節を知り、公平さを重んじる穏健派イスラム教徒は、過激派の思想を拒絶する危険があるし、その場合、イスラーム教をめぐるイスラム教徒間の内戦になってしまう。こう状況を読んだイスラム過激派は、イスラム内戦とはまったく対立構造をつくり出す必要があると判断した。それが『イスラム対西洋の戦い』だった」ということで、ブレアの理解によれば、こんにち、テロとの戦いということの前提となっているような、例えばイデオロギー、特にイスラーム過激派が持つイデオロギーはイスラーム対西洋、西洋は敵なんだという観念を彼らがつくり出したんだと言っているわけですね。ですから、そういう過激派がつくり出したこういったものを打ち破るためのGlobal Valueというものを広げていかなければならないというのが、ブレアの立場です。ところが、のちに指摘しますように、イスラーム対西洋という図式はイスラーム過激派がつくったのではなくて、19世紀のヨーロッパにおいて形成され

ています。このことをブレアはまったく理解をしていません。

それから引き続き読みます。「われわれの価値は西洋的なものではないし、ましてやアメリカ的、アングロサクソンのものでもない。それは人類社会が共有する普遍的な価値であり、地球市民が権利として持つべき普遍的価値である。この点を広くアピールする必要がある」ということで、このあたりは先ほどのラッティンガーの結論と非常によく響き合います。ほぼ同一だというふうに言ってもいいと思います。つまり西洋的な価値を非常にそこに立脚していながら、しかしそれは西洋的なものではなくて、グローバルに適用可能なんだということを語っていくわけです。私はたまたまこの両者のあいだに、宗教界、政治の世界と違いはあるとはいえ、強い相関性を感じましたので、二人を決裁人として選んだんですけれども、そのあと、この二人が個人的にも特別な関係にあるということを理解しました。ブレアが首相を退任する3日か4日前にバチカンを訪ねているんです。そしてローマ教皇と会って話をしています。実は彼は在任中に3回バチカンを訪ね、また2回教皇と会っているんですけれども、おそらくこのブレアは教皇に非常に強いシンパシーを感じているはずです。そして彼は退任後、キリスト教徒とイスラームとユダヤ教の対話のための特別なファウンデーションをつくりたいということも公言していますけれども、そういったことをベネディクト16世に相談をしに行ったというふうに、英国の『タイムズ』紙などは伝えていました。ですからたまたま取り上げたんですが、実は二人のあいだにはそういうパーソナルな関係もあるということです。

2) 非西洋とキリスト教：日本の場合

①島地黙雷(1838-1911、浄土真宗本願寺派)

時間の都合がありますので、先を急ぎますが、では日本の場合、こういったことがどうなるんだ



ろうかということで、時代を現代ではなくて19世紀に移します。非西洋とキリスト教ということで、キリスト教がどのようなものとして見られていたのか。特に「共存」という視点から、ここでは二つ例を挙げたいと思います。まだまだいろんな例を取り上げられるんですけども、これは代表的なものに限定したいと思います。

まずは島地黙雷です。彼は本願寺のある種スーパースターの存在です。政教分離を勝ち取ったという、そういう扱いを受けることもあるんですが、実際には彼の、ここに書いています「三条教則批判建白書」によって、のちの神社非宗教論というものの先鞭が付けられたという批判もありますので、評価にはかなり幅があるということはずばり伝えておきたいと思います。いまは政教分離の問題を扱いません。そうではなく、彼が政教分離が必要なんだというふうなことを訴えた「三条教則批判建白書」のなかで1カ所、キリスト教と文明の関係について論じた文章がありますので、そこをちょっと読んでみたいと思います。「欧州開化ノ原ハ教ニ依ラスシテ学ニヨリ、耶蘇ニ原カスシテ希臘・羅馬ニ基クハ、三歳児童モ知ル所ナリ。之ヲ教法ノ功ニ付セントスルハ、『ミシヨナル』家ノ私意ニ出ツ」ということで、簡単に言うならば、島地黙雷だけではなくて、当時の伊藤博文、あるいは岩倉使節団をはじめ、いったいどうしてヨーロッパは大きな文明の開化を迎えたんだろうか。そしてそのことをできれば日本も吸収したいということで、さまざまな使節団が行っていたわけです。この島地は、この欧州開化の源というのは、キリスト教ではなくて、それはギリシャ、ローマの文明に基づくということで、文明のキリスト教を明確に区別します。これは島地だけではなくて、当時の仏教者たちがしばしば用いた論法でありました。

他方、キリスト教宣教師たちはこれを積極的に結び付けるんです。同志社の宣教師たちもたくさん当時いたわけですけども、このことをもっと

も強く打ち出したのが、グリーンという宣教師です。日本が本当に文明化したいんだったら、ちょっと世界を見てみなさいと。アメリカ、ヨーロッパ、文明国と言われる国はすべてキリスト教だろう。だからもし日本が文明国になりたいんだったら、キリスト教を受け入れないといけないんだというふうな、これが宣教師たちの論法であつたわけですね。ですから、そういうキリスト教的なディスコースに対して、仏教の側がそこを明確に区別することによって、キリスト教なしに、つまりキリスト教と共存せずとも日本の文明化は可能なんだということを、この時代から主張をしはじめています。

②井上哲次郎(1855-1944)

それから井上哲次郎が1893年にあらわしている文章をここで挙げておきました。これはその2年前、1891年に内村鑑三が不敬事件を起こしていて、当然それに対する反応なんですけれども、なぜキリスト教が問題なのかということを彼の視点から語っています。ここは読みませんけれども、端的に言うならば、キリスト教は日本的なものとは共存できないということですね。だから、その例として内村を見ろと。やはりわれわれが尊ぶべき教育勅語にすら敬意を払うことができないとは、やはり彼らの本質を明らかにしたのではないかと、ということで、日本的なものとはキリスト教を区別し、両者の共存可能性というものの否定する。こういった流れというのが日本近代史のなかにあるということです。

3.「キリスト教世界」の形成と終焉

1)「キリスト教世界」(Corpus Christianum)の形成

①初期教会論から「キリスト教世界」へ

それではそういったことを踏まえて、以下、ざっと見ていきたいと思います。次に3番目、「『キリスト教世界』の形成と終焉」というこ



とで、ラテン語でいう Corpus Christianum という概念がどのように形成されてきたのか。この初期から18世紀ぐらいまでのことについては、いま十分に触れる時間はありませんけれど、これは近代的な概念であると同時に、もちろん古い聖書的な起原を持っています。これは新約聖書のなかに、特にパウロがよく使うんですけれども、「キリストの体 (σῶμα Χριστοῦ)」という言葉があるんですね。これはそのパウロの時代から、初期のキリスト教の教会論の基礎をつくることになります。というのは、教会というのは個別の教会、目に見える建物としての教会というものも存在しますが、その個別の教会だけではなくて、そういった教会すべてを、まさにラッツィンガーの言葉を使うならば、それらすべてを統べ治める見えない教会、共同体というものがあって、それこそが σῶμα Χριστοῦ だというふうに言うわけなんです。ですから、見える教会を統べ治めるような見えない教会としてのキリスト教共同体というのが根っこにある。これは紀元としては新約聖書にまでさかのぼります。これがのちに、キリスト教が迫害期を経て、ローマの公認宗教になっていく。ですから迫害期においては *supersitio* という迷信というふうにされていたキリスト教が、ローマの公認宗教 *religio* というふうになることのなかで、国家との関係を深め、そしてのちに、制度的な統治機能を教会自身が持つことのなかで、いわゆる宗教的な世界だけでなく、世俗世界も含むところの「キリスト教世界」というものが徐々に形成されていくことになります。ただし、このことはまだまだ対象化されていません。この「キリスト教世界」という概念が成立してくるのはもっとあとになります。

②19世紀、ヨーロッパにおける世界認識の変化

途中は飛ばしまして、19世紀に一気にいきますが、3ページの最後のところですけども、ヨーロッパの自己理解は、19世紀の時点では、

イスラームに対する理解と表裏一体の関係にありました。18世紀頃まではヨーロッパという観念と言いますか、地理的な区分に対応するのは、アジアとか、オリエントという言葉がよく使われていたのですけれども、19世紀ぐらいになるとヨーロッパとイスラーム、あるいはイスラーム世界と、この対比構造というものが圧倒的に増えてくるんです。このイスラーム世界という言葉が、いつ、誰によって初めて用いられたのかということとははっきりしませんが、おそらくナポレオンのエジプト遠征のころぐらいに使われはじめたのではないかということが言われています。

このイスラーム世界という言い方、いま私は「キリスト教世界」ということを問題にしているんですが、イスラーム世界とは何かということも実は、これは非常に大きな問題なんです。これについてはそこに文献として上げておきました、羽田正という人が『イスラーム世界の創造』という本をあらわし、ここで彼は結論として、イスラーム世界という言い方は、キリスト教が、西洋が生み出した観念であって、これはイスラームの実際を語る上では、適切な言葉ではないということを最後語っていますが、これはおそらくイスラーム研究者のあいだでも異論があるところだと思います。例えばこのことを、京大の小杉先生にちょっと話したところ、「いや、やはりイスラーム世界という言葉を使うべきだ」という返答をしてくださったこともあります。ですから、ここはおそらく次の研究会のテーマの一部になるかもしれません。いずれにしても、この「キリスト教世界」とは何かといったとき、イスラーム世界とは何かということ、表裏一体の関係にある、これが19世紀的な事情であったということであり

③「キリスト教文明」

そのキリスト教世界という言葉のいわばシノニムとして、二つ上げておきました。「キリスト教



文明」、それから「世界宗教」という言葉です。「キリスト教文明」ということは、これはイスラーム世界、キリスト教世界と非常に関係があることを工藤庸子という人が書いていますので、そこも引用しておきましたけれども、先を飛ばします。「その大きな流れにひとことだけ触れておくならば、『狂信』と『独裁』と『野蛮』の温床であるイスラームという定式は、19世紀初頭、ナポレオンのエジプト遠征あたりから、徐々に流通しはじめたものである。そのイスラームとの対比のなかで、『キリスト教文明』は顕揚され、新しい人種イデオロギーと協同し、抵抗なく植民地主義的な言説に合体していった」という下りがありまして、このあたりは非常に明確に事柄をとらえているというふうに私は思いましたので、引用をいたしました。

④「世界宗教」(Weltreligion)

それからもう一つのシノニムとしての「世界宗教」なんですけれども、いま、英語で流通する前に、この「世界宗教」という言葉の起源になっているのは、もちろんドイツ語の Weltreligion という言葉です。これはかなりはっきりしています。19世紀初めころに、ヨーロッパ世界からの人が、世界の人々をどのように分類していたかという、キリスト教徒、ユダヤ教徒、マホメット教徒、そしてそのほかのもろもろの偶像崇拜者という、こういった4分類法というものが一般的であって、そのときにはただ一つの「世界宗教」としてのキリスト教が存在していたわけでありませう。それがのちに、先ほど言いました植民地化、そしてそれを通じて、さまざまな「世界の宗教」の知識が流入してくるなかで、特に仏教の存在がヨーロッパに大きなインパクトを与えます。そして仏教はアーリア系の宗教であるということが、これは比較言語学、特に19世紀に発達した比較言語学のなかでだんだんと突き止められていき、その関係のなかで、この仏教はやはり世界宗教と

認めざるをえないだろうという、こういった議論が起こってきて、唯一の「世界宗教」としてのキリスト教だけじゃなくて、それから複数化していく、そういったことが19世紀に起こっていきます。

より大事だと私が思っているのは、この同時代、19世紀にそういうアーリア的なものとは何なのかということがだんだん理解されていくなかで、キリスト教をヘレニズム化、アーリア化、あるいは脱セム化し、イスラームをセム化していくという傾向が強まっていきます。これは言うまでもなく、のちのアンチセミティズムに直接つながっていく、つまり非常に大きなかたちでユダヤ教を疎外する、そういった言説の準備というものが、この時代になされていることであります。このあたりの知識は、増澤知子さんの、磯前先生がアサド氏とともに編集してくださった文章、それから英語で記されている、最後に参考文献を書いていますけれども、*The Invention of World Religions* から主に学ばせていただいたことなんですけれども、1カ所重要なカ所がありましたので、引用しておきたいと思います。これは彼女が書いている文章のほぼ結論部分にあたります。「理性とは対照的に一神教は、それはますますセム的な傾向として描かれるようになっていくのだが、普遍性ではなく、むしろ排他性を象徴するようになっていった。アブラハムの宗教という、かつての一神教同盟は、こうした新しい思想の圧力に負けて、崩れはじめた。そして、この古いがれきのなかから突然立ち上がったのが、キリスト教ヨーロッパという新しい概念である。そしてこの混乱のなかで、世界の残りの部分は、もう一度シャッフルされ、配置し直され、やがて新しい地図のなかに描き込まれたのである」というふうに語っています。

つまり、もともとここで言っている一神教同盟というなかでは、キリスト教もユダヤ教もイスラームも、セム的な宗教であるにもかかわらず、そこから脱していく。つまり自分たちはセム的な起源にあるかもしれないけれども、それはむしろ



二次的なものであって、もっと直接的には、ヘレニズム的なものなんだ、あるいはアーリア的なものなんだというかたちで自己規定していきながら、同時に、ユダヤ的なもの、あるいはイスラーム的なものをセム的なものとして規定していくわけですね。これはどういうことかということ、セム的なものという言葉のなかでイメージされているのは、より原始的、プリミティブという意味です。アーリア的なものがより高次な文明をあらわしているとするならば、セム的なものというのは低次な文明とか価値を示している。こういった一神教同盟の解体というものが19世紀にあったという、このあたりがやばりのちのアンチセムティズム、あるいはこんにちの言葉で言うイスラモフォビアといったものが形成されていく思想的な土壌、あるいはディスコースとしてのいわば起源をこのあたりに認めることができるかと思います。

2) 「キリスト教世界」の終焉

「キリスト教世界」というふうに、いわばCorpus Christianumと呼ばれていたものが、しかしだんだんと解体していきます。これは当然、世俗化ということのなかで考えなければいけませんけれども、ちょっとここはもうあまり時間がありませんので、十分に触れないで次にいきたいと思います。ちょっと時間があれば読んでみてください。ごくごく一般的なことだけ書いています。ただ、世俗化を迎えたヨーロッパが、例えば世俗主義という原理、これを他の世界に押し付けようとするときに、さまざまな軋轢が生じる。すなわち「共存」を妨げる原因になっているということは、ここで指摘しておきたいと思います。世俗主義あるいは世俗文化、さらにはシノニムとしてのモダニズム、こういったものとキリスト教的な価値というものが非常に激しく葛藤する時代というものを、やはりキリスト教世界においても19世紀を迎えるわけですが、これが内的な葛藤だけではなくて、こういった世俗主義、あるいは政教

分離というものを、非西洋圏も持つべきなんだという考え方が外部世界との軋轢を引き起こしていくことになります。その意味では「共存」を妨げる一要件として、これも上げることができるかと思っています。

4. 「キリスト教世界」における創造と終末をめぐる言説

1) 創造の秩序 (Schöpfungsordnung)

① 西洋の場合

4 番目ですが、いわゆる「キリスト教世界」において、創造とか終末という言葉がどのように語られてきたのかということです。神学議論に少し入っていきます。もちろんこの神学のテーマというのは多岐に渡るんですけども、少し大胆な言い方をすると、この創造と終末、創造論と終末論という二つのテーマによってかたちづけられるベクトルの上に、他の初テーマというのはすべてマッピングすることができるだろうと私は思います。救済論とか、教会論、キリスト論、贖罪論とか、いろんな論が実際にはありますが、しかしここは一つの軸になると思います。その意味でこれを特化して取り上げているんですが、これからお話したいのは、先ほど言いましたように、創造という考え方があるから、それが「共存」を妨げていると私が言ったわけではなくて、妨げる場合もあったということを語りながら、そうでなかった場合もあるということを同時に語っていきます。

「共存」を妨げたもっとも大きな観念の一つが、「創造の秩序」という言葉です。これはドイツ語では、Schöpfungsordnung というふうに書いていきますけれども、これは実際、ドイツナチスのときの教会がしばしば用いた言葉ですけれども、起源はもっともっと古く、ギリシャ時代にまでさかのぼりますが、これはまず西洋の場合ですね。この結婚とか、家族とか、民俗、国家などの既存の社会的環境は、神によって定められており、キリスト者であるかどうかを問わず、すべての人間にあ

てはまるとも考えられた。自然の秩序に基づいて、既存の社会的システムを更迭する姿勢というのは、既にアリストテレスにおいても見られています。そして、これは宗教改革期においては、ルターによっても再確認されています。こういった「創造の秩序」が、ナチス・ドイツの反ユダヤ主義において用いられました。これはなぜアーリア人種は優秀なのか。これは神がそのように創造したからだということなんです、簡単に言ってしまう。それこそが神の秩序であって、これは人間がそのことをうんぬんかんぬん言う必要はない。アーリア人種がもっとも優秀なのは、創造の秩序に属することであり、その秩序の純粋性を疎外する要因があるとすれば、これは端的に言えばユダヤ人だったのですが、それは排除すべきであるという創造の秩序を掲げ、その純粋性を確保するというのが反ユダヤ主義の根っこにあったわけであります。南アフリカ共和国のアパルトヘイト政策、これはオランダ改革派教会が深く関わっているんですけれども、このオランダ改革派教会の神学的な理論のなかでも、主に使われているのが「創造の秩序」という考え方です。なぜ白人が支配すべきなのか。なぜアフリカーナとか、黒人たちが支配されるべきなのかというのは、これは人間が定めた理屈ではなくて、神が定めた秩序なんだから、われわれはそれを維持すべきであると。こういうかたちでアパルトヘイトを肯定化していったという経緯があります。これがまず「創造」という言葉が用いられた、つまり「共存」ということを妨げたもっとも大きい歴史的な事例の根っこに、この考え方があるということを指摘しておきたいと思います。

②日本の場合

日本の場合、こういった観念は直接的に適応されたわけではありませんが、戦時下の日本人クリスチャンにとっては、国体イデオロギー、あるいは大東亜共栄圏構想というものが、ある意味で

「創造の秩序」の役割を果たしたというふうに言うことができます。いわばこれを最高位の秩序、原理というふうに定めたわけです。それはキリスト教信仰と愛国心の「共存」を可能にはしましたが、たとえばアジア諸国の人々との「共存」を長く妨げる結果になったわけです。ですから、当時、日本的キリスト者といった言葉も生まれまして、それは日本的な秩序とキリスト教信仰というのがまったく矛盾しないどころか、相補い合うんだという考え方がありましたけれども、これも広く言うならば、「創造の秩序」の一アジア累系にあるというふうに考えていったと思います。

2) 終末論

①西洋の場合

それから次、「終末論」なんですが、これは千年王国運動とか、そのあたりのことは、のちほど森先生から、アメリカに則して丁寧に説明していただきますので、それについては一切触れるつもりはありません。いずれにしてもこれはアウグスチヌス以降、この千年王国的な発想に非常に強く抑え込まれていくことになります。しかしずっとマグマのように、キリスト教史の底流には流れ続けてきて、現在のアメリカにおける宗教右派にも多大な影響を与えているということが言えます。

終末論については、私はこのへんが専門なんですけれども、細かい神学的な議論はいたしません。むしろここで参考文献として上げたのは、ジャーナリストが書いたもので、聖書的な起源、ここで「聖なる妄想の歴史—世界—危険な書物の謎を解く」という、世界—危険な書物というのはヨハネ黙示録のことです。つまりヨハネ黙示録がアポカリプス、黙示思想ですね、一番の基盤になっているわけなんですけれども、そういったものが単に聖書的な起源、あるいは歴史的にどうであったかというだけではなくて、現在の文化のなかで、例えば『レフト・ビハインド』というような非常によく売れた小説なども題材にしながら、こ



れが現在のアメリカの特に右派勢力にどれぐらい大きな影響を与えているのかということを語っているものであります。ちょっとだけ触れておきますと、1カ月ぐらい前だと思いますけども、アイザック・ニュートンの未公開の手記が発見されて、彼がこの終末論の研究者でもありました。そしてその未公開の手記を解読してわかったことは、もし早ければ、2060年にも世界は終わるであろうということをニュートンが予告しているんです。彼はいまの文脈を読んでいて、「創造の秩序」を研究した人です。しかし彼は世界のメカニズムを、物理的な対象の背後にある秩序を理解できると同じように、さまざまな歴史辞書を分析していけば、歴史のメカニズムも分析できる、あるいは類推できるというふうに考えたんです。その彼の聖書解釈に基づいて、2060年を世界の終わりというふうに定めたという文章があらわれています。ですから、近代科学の父と言われるニュートンにおいては、この「創造論」、それから「終末論」というのは、一体不可能のものとして結び付いていました。

それから社会的な側面、6ページのところですけれども、こちらのほうがむしろ大事だと思いますし、おそらく森先生も触れられると思うんですけれども、これは神学的に終末論というのは実はすごく面白いんですが、これが社会的にも変化をして、影響を与えていきます。一つは、創造と終末という、いわば基点と終点というものをキリスト教の歴史観は持っています。これは一神教にだいたい共通するんですけども、この直線的な歴史観というものがあるがゆえに、いまの時代より次の時代が必ず進歩する、あるいは昔よりいまのほうが進歩しているんだという進歩史観というものを、いわば副産物として生むことになりました。ですから結果的に、自分たちの社会の進歩だけではなくて、自分たちの社会とか文明と他の文明との比較のなかで、こういった終末論に基礎付けられるような進歩史観というものが、進歩史的

な文明観というものを同時に生み出していくことになります。これは比較するならば、仏教、イスラームの場合には、進歩史と言うよりは、むしろ退歩史と言ってもいいような、もともと例えば預言者の時代が一番黄金の時代、素晴らしい時代であって、あとはどんどん悪くなっていくというような歴史観もありますので、キリスト教の歴史観というのは、若干そういう特異な位置付けを持っているというふうに言えると思います。そしてそれが、いわば序列的な文明理解ということを生み出しますし、また19世紀に出てくる進化論、これを終末論の世俗化バージョンというふうに理解することができます。なぜならば、これはカルヴァンの予定説に代表されますように、終末論というのは、私の運命がいったいどうなるのか、死んだあと私はどうなるのかとか、あるいはこの社会、この歴史が、将来どうなるのかということを教えてくれるのが終末論であり、当然そのときには、「神が」という主語が非常に大事だったんですけれども、進化論は「神が」ということを抜きにして、この生物の起源とか来歴というものを説明する。そして同時に、社会進化論の次元においては、この社会とか文明の形成プロセスについても言及するようになってきますので、ここには思想的な連続性があります。実際これらが基になって、優生学的な人種差別、民族差別というものが起こることにもなりましたので、これもやはり「共存」を妨げる一つの要因として機能したということを指摘しておく必要があります。

②日本の場合

他方、そうではない場合もあります。終末論とか、そういったものはいつでもいかがわしく、そして何か人を悪い方向へ駆り立てにいったかという、そうばかりではなくて、内村鑑三の例をここでは上げておきたいと思いますが、内村の再臨運動というのは1910年代以降になりますけれども、彼の人生のなかで言うと、晩年にあたりま



す。内村は非戦論者として有名ですけれども、下に書いていますように、日清戦争のときは義戦論者だったんですね。戦争をすべき、つまり日本が戦争をして、きちんと勝つことによって、大陸も文明化することは意味があるじゃないかという、そういう意味での義戦論者だったんですけれども、それが結果的に、日本の単なる植民地主義政策、あるいは単なる帝国主義だということに気付くことによって、彼はその立場を改めていきます。しばしば内村は、この日清戦争以降、急に非戦論者に急にからっと変わったかのように語られる場合もあるんですが、実際にはそうではありません。彼はそういった立場を少しずつ自覚しながら、かなり段階的に変化していていますね。例えばのちに、米西戦争とかボーア戦争とか、そのころにもまだまだ戦争には意味があるということ、若干感じ取っているわけです。しかしそれもやはり戦争はおかしいということのをちに感じるなかで、彼は非戦論の立場をより明確にしていくんですけれども、その際に役に立ったのが再臨運動。再臨運動、再臨思想というのは終末論の一つなんですけれども、世の中の悪というのは人間自身でも変えることができないと。これは到底不可能であって、イエスが来臨することによって、いまの秩序が完全に改められて、そして新しい秩序になることによってしかこの世界は救済されえないんだという、こういった観念に立つことによって、彼は戦争をはじめとする人間の努力ということによって、平和を実現することはできないということを確認していくわけです。ですからこの再臨運動そのものは、いまのわれわれから見ると、少し荒唐無稽なイメージを持つかもしれませんが、しかし彼が非戦論を固めていくうえでは、非常に大きな役割を果たしていったと言えます。

それから、先ほどの創造論ということにもう一度返りますと、「創造の秩序」という点では、非常にネガティブなことばかりお話ししましたけれ

ども、神によって創造されたという原理に立つがゆえに、すべての人間を平等なものとして考えなければならぬという、そういった平等観念というものを同時に胚胎すると言いますか、含み持つことができますけれども、そういった両義性を一応示しておきたいというふうに思います。異なるどのような文脈、コンテキストかということによって、同じ創造とか終末という言葉がまったく違う作用をすることが実際にあったし、これからもありうるということでもあります。

5. まとめ

最後に、「まとめ」ですが、これはいま指摘してきたことですが、近代においてキリスト教世界という語に代表される西洋の世界認識が形成され、変化していくなかで、その内部とか外部、例えばヨーロッパの内部におけばユダヤ人に対する問題、あるいは外部においてはムスリムとか、そういった世界との「共存」可能性が著しく損なわれていったということが、いまの流れから確認できるのではないかなと思います。ですから、これはやはり19世紀に起こったヨーロッパの自己理解の変化、そしてキリスト教世界というものが、だんだんに解体していくなかで、そこから発せられるさまざまな摩擦熱というものが、同時に他の宗教や文明に対しても、非常に敵対的なものとして映っていく場合があったということでもあります。ですからこの観念、「キリスト教世界」という観念というのは、ただ観念にとどまらず、やはりそういう実態を伴っていたということでもあります。

そしてラッティンガー、それからトニー・ブレア、そういった人を少し紹介しましたように、いまなお西洋の価値規範、信仰と理性あるいは世俗主義、政教分離とか、そういったものが決定的に他に優位するものとして語られ続けているという現実があります。ですから、そういったものをどのように対照化していくか、相対化していくか、



部門研究 1 「一神教の再考と文明の対話」研究会

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

そういったことの比較軸というものが、私たちには求められているのだと思う。これは神学の世界で言うならば、宗教の神学と言われる分野、それから19世紀の時点で、既にコンパルティブセオロジーという比較神学といったものも存在していましたけれども、コンパルティブセオロジーであるとか、あるいは宗教の神学、そしてコンティクシャルセオロジーが現代の神学のなかでもテーマ化されていますので、こういった営みというのは、いま継続されている最中であります。

それから3番目、創造や終末をめぐる言説は、暴力的・抑圧的に用いられた歴史的経緯もある

が、公平性や希望の言葉として機能させることもできる。そのようなポテンシャルティーを顕在化・現象化させる条件についての考察が求められるということです。ですからよく一神教が暴力的であるとか、戦争に好戦的だという、つまりそれは本質主義的な規定ではなくて、そういったことを実際に誘因させたり、現象化させるための条件はいったい何なのかということを、やはり緻密に切り分けて、分析していくことがわれわれにとっては必要だと思います。

これでちょうど1時間ぐらいになったと思いますので、私の話を終わらせていただきます。

何が文明間・宗教間の共存を妨げてきたのか？ ——「キリスト教世界」の創造と終末——

同志社大学 小原克博

1. はじめに

1) 方法論について

- ①「共存」の阻害要因が存在するとは考えるのではなく、むしろ、どのような状況において、ある要素が阻害要因として機能するかを考える。本質主義的には考えない。
(例) 一神教はただ一人の神を信じるから排他的である？
会衆派（組合派）教会は民主的である？
- ②キリスト教の「共存」の対象を一神教間だけに限定しない。また、キリスト教が非西洋世界において、どのように見られてきたのかを視野に入れることにより、西洋キリスト教の特質（問題点）を描写する。

2) 問題の所在

- ①「キリスト教世界」という観念が創造され終末（終焉）を迎える中で起こった変化
——現代の諸問題の直接の前提となっている19世紀以降の変化を中心にして
- ②「キリスト教世界」における創造と終末をめぐる言説

2. ケーススタディ

1) 西洋とキリスト教

①ヨーゼフ・ラッツィンガー

——『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』(*Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*, 2004)を中心に

ユルゲン・ハーバーマスの討論（2004年）。翌年、ローマ教皇に。この文章（「世界を統べているもの——自由な国家における政治以前の道徳的基盤」）の中に、後に起こる数々の問題——「共存」を妨げているもの——の源泉が暗示されている。

2005年7月、教皇によるハリー・ポッター・シリーズへの強い懸念を表す書簡が公開された。欧米のメディアで報道され、話題になった。

2006年9月、レーゲンスブルク大学（ドイツ）での講義内容がムスリムからの批判を受ける。「ムハンマドが新たにもたらしたものは、邪悪で冷酷なものだけだ」（14世紀のビザンチン皇帝を引用）。講義のテーマは信仰と理性の関係についてであった。

2007年5月、ブラジルでの発言が現地の人々からの批判にさらされる。「福音を説くことでコロンブス到達前の文化の自主性を奪ったことはなく、外国文化の押しつけでもなかった」「先住民は聖職者の到来を歓迎した」と語ったことに対し、「虐殺や奴隷労働の歴史を無視した」と批判を受けた。

2007年7月7日、「1970年の改革以前のローマ・ミサ典書の使用についての自発教令」を発表。ラテン語ミサの復活。

2007年7月10日、声明「教会についての教義をめぐる質問への回答」を発表。カトリッ



ク以外の教派は「適切な意味では教会でない」とし、WCC、ルーテル世界連盟、世界改革教会連盟などから批判・懸念の声が発せられた。

「世界を統べているもの」において語られているポイント

- ・科学の暴走（原爆、生命科学）
- ・法の必要性
- ・人権（西洋の発明）、イスラームは西洋と異なる考え方を持っている。
- ・テロ（宗教による正当化）
- ・近代ヨーロッパに生じた二重の断絶（ヨーロッパ・キリスト教世界の外部世界との接触→諸国民の法、キリスト教世界内部の分裂→自然法、人権）
- ・異文化対話（キリスト教信仰と世俗の合理性は普遍性を持っていない）
- ・結論①宗教のパトロジー、理性のパトロジーを抑制するために、宗教と理性は相互関係の中に置かれなければならない。②それをインターカルチャルなコンテキストで具体化しなければならない。

「この相関性のなかで、さまざまな文化が理性と信仰の本質的な相関性を受け入れるようになれば、普遍的な浄化のプロセスが働きはじめ、そのプロセスのなかで最終的には、すべての人間がなんらかの感じで知っている、あるいは感じている本質的な価値や規範が新たな輝きを得て、世界を統べているものがふたたび人類において働く力となりうるのである」（46頁）。

②トニー・ブレア

——「テロとの戦いの本当の意味は何か」（A Battle for Global Values）を中心に（要旨）

イスラム過激派は、イスラム国家の近代化など望んではない。彼らは、中東地域にイスラム過激主義の弓状地域を形成し、イスラム世界の近代化を目指している穏健派による小さな流れをせき止め、イスラム世界が少数の宗教指導者が支配する、半ば封建的な世界へと回帰することを望んでいる。彼らが攻撃に用いる手段に対抗するだけでなく、こうした彼らの思想に挑まない限り、勝利は手にできない。人心を勝ち取り、人々を鼓舞し、われわれの価値が何を意味するかを示すことが戦いの本質である。力の領域においてだけでなく、価値をめぐる闘いで勝利を取めない限り、イスラム過激主義の台頭というグローバルな流れを抑え込むことはできない（『フォーリン・アフェアーズ日本語版』2007年2月号、49頁）。

「イスラム過激派の戦略が明らかになったのは1990年代後半。「イスラム世界のなかで抗争を続けられれば、礼節を知り、公平さを重んじる穏健派イスラム教徒は過激派の思想を拒絶する危険があるし、その場合、イスラム教をめぐるイスラム教徒間の内戦になってしまう」。こう状況を読んだイスラム過激派は、イスラムの内戦とは全く異なる対立構図をつくり出す必要があると判断した。それが「イスラム対西洋の戦い」だった」（53-53頁）。

※実際には「イスラム対西洋」の図式は19世紀のヨーロッパにおいて形成された（後述）。

「われわれの価値観は西洋的なものではないし、ましてやアメリカ的、アングロサクソンのものでもない。それは人類社会が共有する普遍的な価値であり、地球市民が権利として持つべき普遍的価値である。この点を広くアピールする必要がある」（61頁）。



2) 非西洋とキリスト教：日本の場合

①島地黙雷（1838-1911、浄土真宗本願寺派）

「三条教則批判建白書」の提出（1872年、明治5年）

「欧州開化ノ原ハ教ニ依ラスシテ学ニヨリ、耶蘇ニ原カスシテ希臘・羅馬ニ基クハ、三歳児童モ知ル所ナリ。之ヲ教法ノ功ニ付セントスルハ、「ミシヨナル」家ノ私意ニ出ツ」（『島地黙雷全集』一、本願寺出版協会、1973年、25頁）。

→文明とキリスト教の区別。キリスト教なしに日本の「文明化」は可能であるという主張。

②井上哲次郎（1855-1944）

「上来論述せるが如く、耶蘇教の東洋の教に異なる要素は四種なり、第一、国家を主とせず、第二、忠孝を重んぜず、第三、重きを出世間に置いて世間を軽んず、第四、其博愛は墨子の兼愛の如く、無差別の愛なり、」（井上哲次郎『教育と宗教の衝突』敬業社、1893年、125頁）

→「日本的なもの」とキリスト教の区別。両者は「共存」し得ないという主張。

3. 「キリスト教世界」の形成と終焉

1) 「キリスト教世界」(Corpus Christianum) の形成

①初期教会論から「キリスト教世界」へ

キリストの体 (σώμα Χριστού)

ローマ帝国の公認宗教となる。superstitio から religio へ。

教会が法制度的な統治機能を持つようになり、「キリスト教世界」が形成されていく。

②19世紀、ヨーロッパにおける世界認識の変化

ヨーロッパの自己理解は、そのイスラーム理解と表裏一体の関係にあった。

「ヨーロッパ」と「アジア」「オリエント」（18世紀まで）

→「ヨーロッパ」と「イスラーム」「イスラーム世界」(le monde musulman)

Cf. イスラーム主義者（たとえば、サイイド・クトゥブ）による「イスラーム世界」の強調（羽田 正『イスラーム世界の創造』東京大学出版会、2005年、196頁）。

③「キリスト教文明」

「ヨーロッパが「文明化の使命」を唱えるときに、自明のこととして「文明」とは「キリスト教文明」を指していた。その大きな流れにひと言だけふれておくならば、「狂信」と「独裁」と「野蛮」の温床であるイスラームという定式は、十九世紀初頭、ナポレオンのエジプト遠征あたりから、徐々に流通しはじめたものである。そのイスラームとの対比のなかで「キリスト教文明」は顕揚され、新しい人種イデオロギーと協同し、抵抗なく植民地主義的な言説に合体していった」（工藤庸子『ヨーロッパ文明批判序説』東京大学出版会、2003年、129頁）。

④「世界宗教」(Weltreligion)

19世紀初め頃の世界の人々の分類方法：キリスト教徒、ユダヤ教徒、マホメット教徒、無数の偶像崇拜者。

ただ一つの「世界宗教」としてのキリスト教



→仏教を第二の「世界宗教」として認める（仏教はアーリア系の宗教と考えられた）。複数の「世界宗教」へ。

同時代に、キリスト教をヘレニズム化あるいはアーリア化（脱セム化）し、イスラームをセム化しようとする傾向が強まっていった。

「[理性とは] 対照的に、一神教は——それはますますセム的な傾向として描かれるようになっていくのだが——普遍性（多数からなる全体を秩序立てて包含すること）ではなく、むしろ排他性（多数性の拒絶）を象徴するようになっていった。アブラハムの宗教というかつての一神教同盟は、こうした新しい思想の圧力に負けて崩れはじめた。そして、この古い構造の瓦礫のなかから突然に立ち上がったのが、キリスト教ヨーロッパ——あるいは、キリスト教の有無にかかわらずヨーロッパ近代——という新しい概念である。そして、この混乱のなかで、世界の残りの部分はもう一度シャッフルされ配置しなおされ、やがて新しい地図のなかに描き込まれたのである」（増澤知子「比較とヘゲモニー——「世界宗教」という類型」、磯前順一、タラル・アサド編『宗教を語りなおす——近代のカテゴリーの再考』みすず書房、2006年、146頁）。

2) 「キリスト教世界」の終焉

①世俗化（secularization）

もともとこの言葉は、宗教改革の時代に、教会の財産（土地や建物など）を行政に譲渡することを指して用いられ始めた。そこから、土地などが教会の支配から解放されるのと同様に、社会や文化が教会権力から解放され、キリスト教の影響が次第に減退していく現象を広く世俗化と呼ぶようになった。

しかし、1970年代半ば以降、世界的な「宗教復興現象」が起こることによって、世俗化論は根本的な見直しを迫られることになった。

世俗化を宗教の衰退ではなく、宗教の内面化・個人化として理解し直そうとした（宗教の「私事化」）。しかし、この考え方は、西洋型の政教分離（公的領域と私的領域の区分）を前提としないイスラーム社会においては成り立たない。

②世俗主義（secularism）

19世紀から20世紀前半までは、世俗主義は政教分離とほぼ同義に用いられてきた。今日、ムスリムが多数を占める国では、世俗主義は「脱イスラーム化」として理解される。

4. 「キリスト教世界」における創造と終末をめぐる言説

1) 創造の秩序（Schöpfungsordnung）

①西洋の場合

結婚・家族・民族・国家などの既存の社会的関係は神によって定められており、キリスト者であるかどうかを問わず、すべての人間に当てはまると考えられた。自然の秩序に基づいて既存の社会システムを肯定する姿勢は、すでにアリストテレスにおいて見られる。

「創造の秩序」は、ナチス・ドイツの反ユダヤ主義や南アフリカ共和国のアパルトヘイト政策に大きな政治的影響を及ぼした。

秩序を強調するこのような考え方においては、既存の秩序を逸脱することは不自然で罪なことと考えられた。つまり、服従が秩序に関係するための唯一の正しい道とされた。



②日本の場合

戦時下の日本人クリスチャンにとって国体イデオロギー（大東亜共栄圏構想）が「創造の秩序」の役割を果たした。それは、キリスト教信仰と愛国心の「共存」を可能にしたが、アジア諸国の人々との「共存」を長く妨げる結果になった。

2) 終末論

①西洋の場合

a. 宗教的な側面

黙示的終末論、千年王国運動：教会によってしばしば抑圧・統制されてきたが、キリスト教史の底流にマグマのように流れ続けている。今日の米国・宗教右派勢力にも影響を与えている。

【参考】ジョナサン・カーシュ『聖なる妄想の歴史——世界一危険な書物の謎を解く』柏書房、2007年。

b. 社会的な側面

進歩史観を生み出した。Cf. 仏教やイスラームの退歩史観

進化論は、世俗化した終末論として理解することができる。神なしに人間や社会の来歴や運命を語ることができる。しかし、それが元になって進歩史的文明観や優生学的な人種・民族差別が生じた。

②日本の場合

内村鑑三（1861-1930）の再臨運動：「非戦論」を徹底していく役割を果たした。晩年には進化論も否定する。

内村は日清戦争のときには、それを「義戦」と見なす主戦論者であった。また、キリスト教は明治政府の近代化政策を補完する役割を果たすことができると考えていた。しかし、戦争に勝った結果、日本の植民地主義政策の中に内村が見たのは、利権を拡大しようとする帝国主義的拡張政策であった。つまり、義戦ではなく単なる侵略戦争に過ぎなかった実態を知ることによって、彼の戦争に対する理解は転換し、新約聖書の思想やクェーカーの思想の影響を受けて、次第に非戦論者としての立場を明確にしていく。

5. まとめ

- 1) 近代において「キリスト教世界」という語に代表される西洋の世界認識が形成され、変化していく中で、その内部（たとえば、ユダヤ人）および外部（たとえば、イスラム）世界との「共存」可能性が著しく損なわれていった。
- 2) しかし、今なお、西洋（キリスト教）の価値規範（たとえば、信仰と理性、世俗主義）が他に決定的に優位するものとして、宗教・政治の指導者たちによって語られ続けているという現実がある。その問題性は非西洋の視点から、よく見える場合がある。
- 3) 創造や終末をめぐる言説は、暴力的・抑圧的に用いられた歴史的経緯もあるが、公平性や希望の言葉として機能させることもできる。そのようなポテンシャルティを顕在化・現象化させる条件についての考察が求められる。



部門研究 1 「一神教の再考と文明の対話」研究会

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

【参考文献】（主要なもののみ。文中で記した文献は除く）

Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, The University of Chicago Press, 2005.

Oskar Köhler, "Corpus Christianum," *Theologische Realenzyklopädie*, Bd.VII, S.206-216.

芦名定道・小原克博『キリスト教と現代——終末思想の歴史的展開』世界思想社、2001年。

山口輝臣『明治国家と宗教』東京大学出版会、1999年。

「千年王国」とアメリカの使命

同志社大学大学院神学研究科教授

森 孝一



今日は『千年王国』とアメリカの使命』タイトルで、「共存を妨げるもの—キリスト教の場合—」の一つの例として、特にアメリカに限定をしてお話しさせていただきたいと思います。

アメリカとイスラーム世界の対立、共存を妨げているものは何かということについて、まず考えてみたいと思います。一つ目は、先ほどの小原先生のプレゼンテーションにもあったように、普遍的な理念というものを広げて行くというアメリカの立場があります。自分たちが正しくて、自分たちの理念は普遍的であって、これをイスラーム世界に力を用いてでも広げていくのだという考え方。これが一つあると思います。もう一つは何かというと、パレスチナ・イスラエル問題で、アメリカが常にイスラエルを支持していること。この二つはどちらもアメリカのキリスト教、アメリカの「civil religion（見えざる国教）」とい深い関係がありますので、今日はそのことについて、特に「千年王国思想」と、「アメリカの使命」ということに焦点を絞りながらお話をさせていただきたいと思います。

最初に、普遍的な理念についてですが、当研究会においても、私は今まで何度もお話ししたと思うのですけれども、ベトナム戦争と現在のイラク戦争を比較してみたいと思います。ベトナム戦争当時の国防長官であったマクナマラが、20年後に『回顧録』を出しています。そのなかでアメリカが大失敗を犯した主要な理由を11項目にわたって書いています。そのうちのいくつかを見てみたいと思いますが、「地域に住む人たちの歴史、文化、

政治、さらには指導者たちの人柄や習慣についてのわれわれの深刻な無知。」5項目目は、「通常のタイプと違う、極めて強い動機を持った人々の運動と対決した際、」この場合は北ベトナムなどの共産主義者を言っているわけですが、今日では、アメリカにとってこれはムスリムと考えていいかもしれません。「アメリカの持つ近代的でハイテクを駆使した装備、兵力、それに軍事思想の限界を認識していませんでした。われわれはまた、自分たちとはまったく異なる文化を持つ人たちの、心からの支持を獲得する任務に、軍事技術を切り替えていくことにも失敗しました」。すなわち、ハードウェアからソフトウェアへの切り替えにも失敗した。8項目目に、「アメリカの国民もその指導者たちも、全知の存在ではないことをわれわれは認識していませんでした。すべての国家をアメリカ自身のイメージとか、われわれの好みに従ってつくりあげていく天与の権利をわれわれは持っていません」というように、現在のアメリカの中東政策、イラク政策に対しても、辛辣な批判の言葉となるようなことを語っているわけです。

ところが、同じこの『回顧録』のなかでマクナマラは、これと矛盾する発言もおこなっています。「ケネディ、ジョンソン両政権で、ベトナムについての決定に参加をしたわれわれは、この国の原則と伝統と考えるものに従って行動しました。これらの価値観に基づいて決定を下したのです。われわれは価値観や意図についての過ちではなく、判断と能力による過ちを犯したのだと、私は心から信じています」。このように語っている



わけです。すなわち、ベトナム戦争の大義は間違っていなかった。間違っているとするならば、それは判断と能力。すなわち戦略と実行力において間違っていたのであって、ベトナム戦争の意図、大義は間違っていなかったと言っているのだと思います。結局、アメリカがベトナムから撤退したのは、戦死者の数がベトナム戦争の大義と比較したときに、そのバランスが釣り合わなくなったために撤退した。それではイラク戦争の場合はどうなのか。おそらくアメリカはイラクから将来撤退するだろう。先日、祇園祭の夜にミシガン大学のコール教授が講演をなさった時、彼ははっきり期間を限定して、「2年以内にアメリカは撤退するのではないか」と言っておられた。それでは、撤退したのちにアメリカはこのイラク戦争をどのように考えるのだろうか。マクナマラが『回顧録』を書いたように、もしブッシュが『回顧録』を書くとなると、どのように書くのだろうかと考えてみると、やはりマクナマラと同様に、「大義は間違っていなかった。間違っていたのは戦略であった」と言うのではないか。もしそうだとするならば将来、第2、第3のイラク戦争、ベトナム戦争がまた起こる可能性は十分に考えられるわけであって、われわれがここで考えなければいけないのは、アメリカの戦争の大義についての分析、省察ではないかと考えます。

さて、五百旗頭真先生が、外交を決定する3要素として、「力の均衡、経済的国益、普遍的理念」ということを、あるところでおっしゃっています。普遍的理念を強調する立場とは、村田先生がたびたびこの研究会でお話をしてくださっている、アメリカの外交の五つのパターンのうちのウィルソニアン的なパターンだと思います。どうして他国以上にアメリカは普遍的理念が、外交政策を決定する場合の大きな要素になるのだろうかということについて考えてみたいと思います。

普遍的理念が外交を決定する一つの要素になるのかということを考えてみますと、これは何も外

交だけではない。内政の場合もそうであって、大統領選挙において中絶の問題だとか、同性婚合法化の問題がイシューになるということ自体が、これが普遍的理念、価値観というものが、政治における大きな要素になっているということだと思えます。私はそれは、人間存在の本性に関係しているからではないかというふうに、常々考えているわけです。人間というのは意味を求める存在です。これはほかの動物に見られない人間の本性です。私が存在する意味はどこにあるのかと。私たち、あるいは私たちの社会、国家が存在する意味はどこにあるのかということ問うということは、人間が本性として持っているものではないかと思うわけです。アメリカの場合、その存在の意味というのをどこからくみ取るかというと、文化だとか民族というものからくみ取れない。アメリカは移民による多民族国家であるために、「理念」というものに存在の意味を見出そうとする。それが建国の理念であると思えます。

ここで視点を変えて、「アメリカ外交とアメリカの海外伝道の類似性」ということについて、お話をしてみたいと思います。1997年に私が編集しました、日本国際問題研究所から出した『アメリカと宗教』という論文集があるのですが、そのなかに現在、東京女子大学の教授でアメリカ研究家の小檜山ルイさんが、「海外伝道と世界のアメリカ化」という論文を書いてくださっています。そのなかで小檜山さんは、「モンロー主義を放棄して、積極外交へと展開していったアメリカは外交において、それまであった海外伝道のレトリックを利用した」ということを指摘しております。すなわち自分たちの海外進出はヨーロッパとは違うのだというエクセプションリズム（アメリカ例外論）を、宣教師のレトリックを持ってくることによって説明しようとした。われわれの海外膨張は植民地主義ではない。領土的野心ではなく善意からおこなうものであるというレトリックです。アメリカは国土が大きいですか



ら、領土などというものはおそらく必要がなかったのであって、必要であったのは海外マーケットであったと思います。これを当時変な言葉で言われたのですが、「Imperial Anti-colonialism（帝国主義的反植民地主義）」という言葉が使われていました。いまならまったく意味をなさないような言葉なのですが、実はこれは、ほとんどアメリカ世論全体にサポートされていたということが分かっています。これに反対をしたのは本当に一握りのコミュニストだけであって、右から左まで全部このレトリックを支持していたということが分かっています。

その代表的な例が、当時のマッキンリー大統領が、モンロー主義を捨ててフィリピンへと出兵したときのことを思い出して、のちに20世紀になってから書いているものなのですが、「私は毎晩夜中までホワイトハウスのなかを歩き回っていた。私は幾晩も全能の神に光と導きを祈った。そしてある晩遅く、次のように神の光と導きが示された。それがどのようにして示されたかは私にはわからない。しかし確かに示されたのだ」というふうに語りまして、四つの選択肢を述べるわけです。1から3について、「それは全部正しくない」と述べて、最後4番目に、「残されている道は、フィリピン人を教育し高め、文明化し、キリスト教化するために、アメリカがフィリピンを統治することである」と。自分たちで統治することができるようになるまで、アメリカが守ってやるんだという考え方であって、そして最後に彼は、「こうして私はベッドに入り眠りについた。そしてぐっすりと眠ることができた」という言葉で締めくくっています。

この「教育し、高め、文明化し、キリスト教化する」という意識は今日まで変わっていないのではないかと。このフィリピン人というのを、例えばイラク人に置き換えた場合に、イラク人を「教育し、高め、文明化し、キリスト教化する」とはいまは言わないでしょう。しかし「民主化する」と

言うのではないのでしょうか。そして「彼らが民主的に自分たちを統治できるまで、アメリカがイラクを統治するのだ」というこのレトリックとは、今日もまったく変わっていないのではないかと思います。

海外伝道について言えば、アメリカは19世紀の後半から20世紀の初めにかけて、盛んにアジア、アフリカに出て行くわけですが、海外伝道を推し進めた一つの大きな力として、「reflex influence」というものがあったのだということを、小檜山さんは指摘しております。「反射の影響」と翻訳されていますが、海外伝道において、現地での成功を見ることによって、自らの信仰の正しさを確認して、信仰心が高まっていく。だからますます熱心に海外伝道をおこなって、そこで成功をさせるということが必要になる。それが自分たちの立場というものを確認することなのだ。実はこれはアメリカ外交においても見られることなのではないか。すなわち、アメリカが世界に拡大していくことにおいて、そこで成功を収めることによって、自分たちが持っている、推し進めようとしている普遍的理念の正しさというものを確認していく。こういうところがあるのではないかと。ということになると、もしそれが失敗したらどうなるのかということです。ベトナム戦争で敗北する。それは「reflex influence」の反対であって、そこで失敗をしているのだから、自分たちの正しさというものが否定されることになる。それと同じことがイラク戦争においても起こってきているのではないかと思うわけです。

それでは、イラク戦争の問題について考えたいと思いますが、イラク戦争の大義、そしてそれが持っている宗教的意味、レトリックについて、ブッシュ大統領の二つの演説を紹介してみたいと思います。

一つ目は、2003年1月18日、イラク戦争が始まった年の一般教書演説。二つ目は、2002年9月11日のブッシュの演説です。一つ目のほう



は肉声を入れていますので、お聞きください。
〈ブッシュ演説音声「… freedom ever the every nation.」〉非常にエモーショナルな発音をしていますね。特に「自由というのはアメリカが世界に与えるものではなくて、神が人類に与えるものである」の最後の「神が与えるものだ」という箇所では、ある種、感極まったような雰囲気です。もう一つの演説では、「自由と平等を私たちに与えたのは創造主である」というように、アメリカの使命というものが神によって与えられているのだと語っています。実はこのようなアメリカの普遍的理念、アメリカの建国の理念を、宗教的な用語によって語るというのは、独立宣言以来の伝統であるということが言われております。「すべての人間は神によって平等につくられ、一定の譲り渡すことができない権利を与えられており、その権利のなかには生命、自由、幸福の追求が含まれている」という中心部分でありますけれども、ここで語られていることは啓蒙主義の理念である基本的人権についてです。基本的人権について語るには、「神」を持ち出さなくても表現できるわけです。例えば、「すべての人間は平等であり、一定の譲り渡すことのできない権利を持っており、その権利のなかには生命、自由、幸福の追求が含まれる」と言ってもいいのに、わざわざ「神によって平等につくられ」、あるいは「権利を与えられており」という宗教的表現を用いたのはなぜか。当時アメリカ国民の大半、100%がおそらくクリスチャンでしょう。クリスチャンのなかには多様性があったと思うのですが、彼らにとっては、基本的人権なり啓蒙主義の思想を生で表現されるよりは、いま見ましたような聖書的な表現にしてもらった方が、より受け入れやすい、よりふさわしい表現であったからではないか。結局、今日に至るまで、独立革命からイラク戦争まで、アメリカが一貫して戦争の大義、自由と民主主義を世界において実現していくことの源流はアメリカ革命にあったのではない。しかし考えて

みると、この建国の大義、啓蒙主義、基本的人権というのはフランスも同様であるわけなのに、フランスにアメリカほどの強い世界に対する使命感というものがあるのかと考えると、先ほどの小原先生の発表のなかで、それが一部あったということは指摘されたと思いますが、それが今日まで継続して存在してきたとは思えない。アメリカの場合それがずっと継続しているとの、いったいなぜなのだろうか。実はアメリカの使命感というのは、その源流は、アメリカの独立宣言、あるいはアメリカ革命ではなくて、ピューリタニズムにあるのではないかということを、今日は考えてみたいと思うわけです。そして、これが実はアメリカ宗教における「共存を妨げるもの」の源流でもあるということを明らかにしてみたいと考えています。

「ピューリタニズムとは何か」ということについて、少しお話をしたいと思います。ここにいる院生諸君は、「あ、クラスで聞いたような話だな」と思うかもしれませんが、まあ聞いてください。ピューリタニズムはイギリスの宗教改革の一つであって、イギリスの宗教改革というのは「上からの宗教改革」と「下からの宗教改革」があります。「上からの宗教改革」とは国王主導によるバチカンからの分離独立、すなわち英国国教会の成立です。「下からの宗教改革」とは英国国教会の宗教改革は不徹底だったと考え、英国国教会をより徹底した宗教改革の精神によって改革しようとするものであり、これがピューリタニズムです。ピューリタンやピューリタニズムの語源は「ピュア (pure)」あるいは「純粋にする」という「ピュリファイ (purify)」です。ピューリタンとは、英国国教会を宗教改革の原理に従って、よりピュアにしようとした人々であったと言うことができると思います。

画面のポートレートはジャン・カルヴァンです。英国国教会をつくったヘンリー8世はチューダ王朝の第2代なのですが、ご存じのように妻



キャサリンとの離婚問題を契機にして英国国教会が成立してきます。ヘンリー8世とキャサリンとのあいだにできた子供のうちでメアリーだけが成人まで成長しました。ところが両親の結婚が正式でなかったというので、英国国教会成立後はいわゆる「私生児」の扱いを受けます。ヘンリー8世の後を次いだのはエドワード6世ですが、彼は10歳で王位に就き、わずか16歳でこの世を去ります。そこでメアリーに王位が転がり込んでくるわけです。メアリーは非常に苦しい少女時代を送っていますから、自分がなぜこんな苦しみを受けたのだろうか考えた結果、あの宗教改革が悪かったからだというので、もう一度カトリックに戻していくわけです。プロテスタントのリーダーたち270名ほどが焼き殺されました。ここからブラッディ・メアリー（血に飢えたメアリー）というカクテルの名前が出てきていると言われています。殺されなかった多くのピューリタンのリーダーは大陸に逃げていった。大陸へ逃げてどこへ行ったかという、主なる逃げ場所がジュネーブだったわけです。カルバンのもとで「ジュネーブ・アカデミー」で宗教改革の教育を受けます。ですからピューリタンというのは、カルバンの影響を強く受けている人々なのです。

カルバンの有名な教理に「予定説」があるわけです。先ほど小原先生もちょっとお話をされましたが、「予定説」というのはいったいどのような教理かというと、これは宗教改革のキリスト教理解を究極まで徹底して表現したものだと言ってもいいと思うのです。プロテスタントのキリスト教理解の中心は「人はどのようにして救われるか」ということです。教会によってではない。人間の努力によってではない。神の一方的な恵みによってのみ救われるのだ。これがプロテスタントの原理です。これを福音主義といいます。これを別の言葉で表現をすれば、それは誰が救われるか、誰が減びるかということは全部神さまの御手の内にあるのだということになります。すなわち、

予定のうちにあるのだというのが「予定説」なのです。ところが、カルバンは面白いことを言っています、「誰が救われるか、誰が減びるかということは人間には分からない」。分からないのですから、私たち人間にできることは、神様に任せるしかない。カルバンが言いたかったことはそういうことだと思うのです。

ところがピューリタンはこの予定説の、この「人間には分からない」ということに耐えられなかった。ピューリタンがどのように考えようとしたかというと、「いや、そんなことを言うけれど、救われる人には『目に見える印』があるのではないか」と。そこで外から見ても救われた者とわかる人たちを「Visible Saints」という言葉で言いあらわしていったわけです。そして、ピューリタンはこの「印」を自分のものにしようと努力した。これがピューリタンの信仰の三つの特徴になるわけです。一つ目は、キリストによって救われたという宗教体験（回心体験）です。この回心体験の有無にピューリタンたちは非常に神経をとがらせました。そしてアメリカのニュー・イングランドでは、回心体験があるかどうかということの吟味に、1年ぐらいを要するというようなことまでやっているわけです。そして、回心体験のある者にのみ、参政権を与えてニュー・イングランド植民地もありました。ピューリタンの信仰理解の第二の特徴は、救われた者として、神の恵みへの応答として、正しい生活ができていのかどうかを問題にしたことです。神への応答は個人のレベルと社会・国家のレベルという二つのレベルにおいて問題にされました。この2番目の社会、国家のレベルにおいても正しくあらねばならないという点、これがピューリタンの非常に独特のところだと思います。個人のレベルでは、マックス・ウェーバーが、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』で明らかにしたように、自分の生活において非常に節約していく。同時に、天職としての自分の仕事は神から与えられたものであ



ると信じ、自分の天職において成功することが、神に選ばれていることの「印」の一つだと考えた。がんばって働き、そして節制して贅沢を戒める。そこに資本の蓄積がなされてきたというのが、マックス・ウェーバーの論ですが、これは個人のレベルの神への応答です。社会・国家レベルにおける神への応答が具体的に現れたのが、イギリスにおいてはこのピューリタン革命であり、アメリカのニュー・イングランドでは「Holy Commonwealth」、すなわち、ニュー・イングランドの聖書的政治体制の設立であると思います。

もう一つのピューリタンの信仰理解の特徴は、あまりよく知られていませんが、実は今日のお話と一番深い関係における「千年王国」への信仰です。自分たちは歴史における「終わりの時を生きている」という認識です。そのような意識を、イギリスとアメリカのピューリタンもほぼ全員が持っていたということが明らかになってきています。

ニュー・イングランドの「Holy Commonwealth」の典型的な例としてのマサチューセッツ湾岸植民地を作った指導者ジョン・ウインスロップ (John Winthrop)」の演説を紹介しようと思っておりましたが、時間の関係でここでは省略します。ただ、この演説のなかで「イスラエルの神がわれわれのただなかにいます」だとか、「新しい英国」だとか、あるいは「丘の上のまち」というような、のちのアメリカのナショナル・アイデンティティーの核になるような表現、用語がみられるということだけ指摘しておきたいと思います。

次に、ニュー・イングランドですが、ニュー・イングランドといっても決して一様ではなかった。その多様なニュー・イングランドの両極にあった二つの植民地が、ロジャー・ウィリアムス (Roger Williams) がマサチューセッツから追放されてつくったロードアイランド——現在のロードアイランド州ですけれども——と神権政治の代表であるマサチューセッツ湾岸植民地でしょう。この二つの植民地のあり方を比較して、ニュー・イ

ングランドの多様性について見ていきたいと思います。

ニュー・イングランド植民地に多様性があったということが、のちのアメリカ合衆国の多様性をつくっていくわけで、ロジャー・ウィリアムスがマサチューセッツの神権政治 (Theocracy) を批判したことが、のちのアメリカの政教分離の原型をつくり出していくわけです。多様性を最大限に容認しつつ、同時に多様なものを統合していかなければならない。これが「アメリカの宿命」としてあるわけです。モニターに映っているのは、現在使用されているセントコインです。25セントコインだけではなくてすべてのコインに刻印されているのですが、「E PLURIBUS UNUM」というラテン語があります。英語に直すと「From many one」、すなわち「多くのものから一つが生じるんだ」というモットーが書かれています。そのコインを裏返しますと、「IN GOD WE TRUST」という20世紀になってからつくられた標語が刻印されています。これについて、今日司会をしてくださっている三宅先生が翻訳されたマーティン・マーティー (Martin Marty) の、*The Public Church* のあとがきに次のように書かれています。「多様性を重んじながら統一を生み出すこと。個人の信教の自由を守りながら、国家全体の存在を神に根拠づけることは、アメリカ建国期からの課題であった。したがって、アメリカにおける政治、あるいは宗教に関心を抱くものにとっては、この多様性と統一および個人の信仰と社会の秩序という問題は、避けて通ることができない課題だ」と。この多様性を重んじながら統一を生み出すということと、個人の信教の自由を守りながら、国家全体の存在を神に根拠付ける。これを同時に成り立たせていかなければならない。これがアメリカの独特の課題であるわけです。アメリカの宗教においては、この多様性と統一の問題はどのようになっているのか。「多様性を認める」というのは、憲法修正第一条で「政教分離」を定めて国教制度



を否定し、「信教の自由」を認めるというかたちで制度化されています。国家統合については、私の言葉で言えば「見えざる国教」によって多様なものを統一していくという、二つの在り方がアメリカの宗教のなかにある。それをニュー・イングランドで言うと、「多様性を最大限容認する」ことを代表するのがロードアイランドであり、「社会統合」を代表するのがマサチューセッツでありました。アメリカはロードアイランド的なものとマサチューセッツ的なものを、同時に成り立たせて行かなければならないという宿命を持っているのだということが言えるのではないかと思います。

次に、「千年王国」への信仰に入っていきたいと思います。千年王国思想には「前千年王国思想」と「後千年王国思想」があるのですが、「前千年王国思想」についてはあとで説明します。今日は特に、「後千年王国思想」との関係で、「世俗的千年王国思想」についてお話をしたいと思います。まず、ヨハネの黙示録20章を読んでみます。

私はまた、一人の天使が、底なしの淵の鍵と大きな鎖とを手にして、天から降ってくるのを見た。この天使は、悪魔でもサタンでもある、年を経たあの蛇つまり竜を取り押さえ、千年の間縛っておき、底なしの淵に投げ入れ、鍵をかけ、その上に封印を施して、千年が終わるまで、もうそれ以上、諸国の民を惑わさないようにした。

すべての災い、艱難というものは、このサタンによって起こされているというふうに、当時は考えられていたわけで、そのサタンが千年間縛られて、淵のなかに沈められているということは、千年間非常に幸福な期間が続くということになります。そのような千年王国が終末が到来する以前に実現するという信仰です。さきほど申しましたように、千年王国についての理解のなかに、前千年王国思想と後千年王国思想がある。何が違うのかというと、それは「キリストの再臨」と「千年王

国の実現」の前後関係です。どちらが先に来るのかということで二つの考えがある。前千年王国思想というのは、キリストが先に再臨し、その後に千年王国が実現する。キリストが再臨してこの世を裁いたのち、キリスト自らが千年王国を実現するという思想です。小原先生が先ほど紹介された内村鑑三の終末思想は前千年王国思想への信仰の一例です。それでは、後千年王国思想というのはどういうものかということ、千年王国を実現するのはキリストではなくて、人間なのです。教会あるいは神の民、それはキリスト教国家である場合もあるわけですが、その努力によって千年王国は実現し、千年王国が実現したのちに、キリストが再臨するんだというのが後千年王国思想なのです。

では17世紀のピューリタンたちの場合はどうであったのかというと、イギリスのピューリタンもニュー・イングランドのピューリタンも、例外なく前千年王国思想です。彼らの関心は何であったかということ、それは千年王国ではなくてキリストの再臨なのです。キリストが再臨してわれわれが裁かれるわけですから、裁きに耐えられるような純粋な教会と国家を実現しなければならないと考えた。これが第一世代のピューリタンたちの関心事であったと思います。

ところが、このアメリカにおける千年王国理解が変化していくのです。その変化のターニングポイントになった人が、ジョナサン・エドワーズ (Jonathan Edwards) という人なのです。アメリカ革命の直前、1730年代から1740年代にかけて、全ニュー・イングランドを巻き込んで、第一次大覚醒運動が起こってきます。その理論的神学的な指導者が、ジョナサン・エドワーズなのですが、彼がそれまでの第一世代の前千年王国思想を後千年王国思想に変えた人物であると言われています。

第一次大覚醒運動の実践的な指導者にジョン・ホイットフィールドというイギリスの説教家いま



す。彼はニュー・イングランドの全植民地を巡回して悔い改めをもとめる説教を行っていきました。ボストンで彼の集会には、当時、ボストンの人口3万人であったのですが、1万5千人が集まったと記録されています。それぐらいの規模で全ニュー・イングランドを巻き込んだかたちで大覚醒が起こった。エドワーズはこの第一次大覚醒を千年王国が実現しつつある印であると考えました。それだけにとどまらず、彼はイギリスやヨーロッパの知り合いに手紙を出して、「おまえのところはどうだ。何が起きている」という情報を集めていくわけです。そしてヨーロッパ全体で宗教復興が起こりつつある、すなわち千年王国が到来しつつあるのだという情報を得ようとするわけです。すなわちエドワーズの関心事は、先ほど述べた第一世代のピューリタンの関心事がキリストの再臨であったのに対して、千年王国の到来、あるいはその印の確認であった。エドワーズ以降のアメリカにおいては、その千年王国思想への信仰は、一部の例外を除いて、ほぼすべてが後千年王国思想に変わっていきました。後千年王国思想、すなわち千年王国を実現していくうえでの「アメリカの使命」というとらえ方が、このあとなされるようになっていきます。

実はこの千年王国的考え方というのは、アメリカが独立するときにも非常に大きな力になりました。モニターに写っている人物はトマス・ペインという人物であって、この右側にあるのは彼が書いた『コモン・センス』という著作です。1776年に書かれたものであって、当時ニュー・イングランドの人口250万であったところで、30万売れたというわけですから、いま日本でいうと1千万部を超える超ベストセラーというふうに考えてもいいと思います。『コモン・センス』は「イギリスから独立しなければいけない」ということを、アメリカの庶民に向かって語っています。トマス・ペインという人は、じつは非常に世俗的で、反キリスト教的な人物です。ところがこの『コモ

ン・センス』のなかでは、千年王国的な用語を使って、人々を説得しようとしています。すなわち世襲的君主制すなわちイギリスの王政に見られるような世襲的な君主制というのは反聖書的であるというようにイギリスを批判している。その理由は、トマス・ペイン自身が大覚醒の実態を見ていて、民衆の心をとらえるためには、千年王国的な表現が必要だと認識し、『コモン・センス』を書いたのではないか。

もう一つが「ケベック法（1774年）」です。いまのケベックはカナダにありますが、ここでいうケベックとはニュー・フランスのことです。ニュー・フランスというのはどこかというところ、一番南がニューオリンズ。そしてミシシッピ川沿いにずっと細い地帯で上がって行って五大湖、それから現在のアメリカ合衆国の国境を越えて、現在のケベック、これがニュー・フランスです。ニュー・イングランドの外をずっと囲むようなかたちでニュー・フランスが存在していた。ニュー・イングランドは常にニュー・フランスと争っていたわけです。「目の上のたんこぶ」のような存在です。当時ニュー・イングランドの人々は、ニュー・フランスに勝利することは、すなわちニュー・フランスの宗教であるカトリックに勝利することだと考えていました。ここが重要なのですけれども、カトリック教会とフランスというのをダブらせて、カトリックはローマ教皇をいただく反キリストだというレトリックです。ニュー・フランスに勝利することは、千年王国の到来の一つの印であると考えていた。ところが、1763年に「フランス・インディアン戦争」(French and Indian War)が始まりました。ニュー・フランスとインディアン連合とニュー・イングランドが戦って、ニュー・イングランドが勝利を収めた。これによって現在のアメリカ合衆国からはフランス勢力がなくなるわけです。残ったのはケベックなのですが、ケベックをどういうふうに扱うかということで、ニュー・イングランドとして



は、ケベックをニュー・イングランドに併合して、領土を広めてくれたらいいと思っていました。しかし英国本国はそれをやらずに本国イギリスの直轄にしてしまったのです。直轄にしてしまっただけではなくて、ケベックの国教であったカトリックを、そのままケベックの国教として認めるという決定を行いました。これが「ケベック法」です。英国本国から見ると、べつに宗教なんかどうでもいいわけで、統治しやすいほうがいいわけだから、そのようにしたのだと思います。ところが、ニュー・イングランドから見ると、この戦い自体が終末論的な意味を持っているわけで、いままではフランスとカトリック教会だけが反キリストであったのが、「ケベック法」を認めた英国本国が終末における反キリストになってくる。

この千年王国的な理解というものが、アメリカの独立革命にも非常に大きな影響を与えていきます。千年王国思想に見られる二元論的な世界観について、いまお話をしました。キリスト陣営と反キリスト陣営という二元論ですが、先ほどのヨハネの黙示録は、そのようなかたちで世界を二元論的にとらえているわけで、いま独立革命におけるキリスト陣営、反キリスト陣営という話をしました。ところが独立革命以降は、これが「世俗的千年王国論」というかたちになって、二元論的世界観と枠組みが継承されていきます。そしてアメリカがキリスト陣営の中核になっていく。この「世俗的千年王国論」という言葉は、斉藤眞先生がお使いになっている言葉です。これが冷戦期になるとキリスト陣営が自由主義陣営であり、反キリスト陣営が共産主義陣営であり、反キリスト陣営のトップがソ連であるというかたちになりますが、冷戦後は、反キリストのイメージとイランのイメージというのが強く重なっているのではないかと思います。それはカトリックとシーア派の類似性というか、いわゆる教皇とアヤトラです。民主的政治体制の上に絶対的な権威というものが存

在している。民主主義体制あるいは共和制の上部に神以外の権威がそんざいするというあり方をアメリカは「反アメリカ的」なものと受け取ります。

まとめてみますと、前千年王国主義者であったピューリタンの関心は、キリストの再臨に備えるために、純粋な教会と純粋な社会・国家を形成することであって、外に向かったの使命感というのではないのです。ところがジョナサン・エドワーズ以降の後千年王国思想になると、アメリカに特別な終末論的役割、使命感が与えられて、関心が世界に向いていったということが言えるのではないかと思います。

時間がなくなってきましたので、ここで急ぎたいと思います。今日の問題に移ります。第2番目のイスラエル、パレスチナの問題ですが、「クリスチャン・シオニスト (Zionists)」の問題です。宗教右派は信仰の立場でいうと、前千年王国主義者なのです。ところが彼らはイラク戦争を支持するし、パレスチナ・イスラエル問題にも積極的に発言しています。これはどういうことなのか。前千年王国主義者の関心というのは、外へ向かわないのではないか。アメリカにおける前千年王国主義者は変化したのだろうか。もし変化したとすれば、その原因となったものは何か。

それはイスラエルの建国です。1948年のイスラエルの建国によって、アメリカのファンダメンタリスト、すなわち前千年王国主義者は激変した。それは「ディスペンセンシヨナリズム (dispensationalism)」の理解において起こりました。ディスペンセンシヨナリズムというのは、先ほどの小原先生のご発表で、「創造と終末」ということを言われましたが、創造に始まり終末に終わる、この歴史です。これを「神による救済の歴史」としてとらえる。これが聖書的な歴史観で「救済史」と呼ばれるものです。その救済の歴史全体を七つの段階に分ける。そのそれぞれが「ディスペンセーション (dispensation)」です。そして現在はその最後の段階にあるというわけです。最後



の段階ではヨハネの黙示録に書かれてあるように、散らされていたイスラエル（ユダヤ人）が、パレスチナに帰ってくると書かれてある。その予言と具体的なイスラエル国の建設というものを重ね合わせて、文字どおりディスペンセンシヨナリズムの実現として見ていく。じつはこれは先ほど申し上げた「影響の反射」と同じなのではないか。すなわち宣教師たちが、宣教が成功することによって、自分たちの信仰の正しさを確認することと同じように、イスラエル国が建国されたということは、実は聖書の予言（ディスペンセンシヨナリズム）は正しいということを証しているのではないかと理解するようになってくる。イスラエルの建国までは、アメリカのファンダメンタリストの関心は、「地球が造られてから6千年」だとか、「キリストの処女降誕」など、過去の事柄が彼らの関心事であったのに、イスラエルの建国以降は現在と将来が関心事になってきています。アメリカのファンダメンタリストにおいて、このような大きな変化が起こったのだと思います。

それではユダヤ人の建国と帰還の次に起こるものは何か。「ディスペンセイシヨナリスト（dispensationalists）」はどう考えているかというと、それは神殿の建設です。第三次のエルサレム神殿の建設。現在あそこには「岩のドーム」が建っているわけで、それを打ち壊し、そこに神殿を建てていく。その実現を目指している団体がいくつもあるわけで、その代表的なもので「Temple Mount Foundation」です。これはべつに特異な人々によって構成されているわけではありません。ビジネスマンだとか普通の人々によって構成されているわけですが、もし彼らが目指していることが実際に起こったら大変なことになるわけで、ひょっとしたら核戦争が起こるかも知れない。しかし、核戦争をも恐れないというのがディスペンセイシヨナリストです。そのような彼らの信仰の根拠になっているのは何か。先ほど小原先生が、『レフト・ビハインド』という小説を紹介さ

れました。ベストセラーになった小説です。ジャンボジェット機のなかから急に人がいなくなる。これは何かと言うと、キリストの再臨とともに、「ラプチャー（Raptured）」が起こる。すなわち、「天に挙げられる」という意味です。『テサロニケの信徒への手紙 一』の5章に、「主の言葉に基づいて次のことを伝えます。主が来られる日まで生き残る私たちが、眠りについた人たちより先になることは決してありません。すなわち、合図の号令がかかり、大天使の声が聞こえると、神のラップが鳴り響くと、主ご自身が天から降って来られます。するとキリストに結ばれて、死んだ人たちがまず最初に復活し、それから、私たち生き残っている者が、空中でその神、復活のキリストと出会う」とあります。空中にいるあいだに、最後の宇宙大戦争であるハルマゲドンが地上で戦われますが、空中に挙げられキリストと一緒にとどまっている自分たちは生き延びるわけです。そしてハルマゲドンが終わったあと、彼らは神の国を建設するというのです。このような信仰を持っている人々は核戦争も辞さない人々であり、本気で信じているところが恐ろしいと思います。

対イスラエルに関するアメリカのキリスト教徒の立場というのは、大きく分けて二つあるのではないかと思います。一つは、宗教右派のようにディスペンセイシヨナリズムを信じて、イスラエルを圧倒的に支持して行くというグループ。もう一つは、リベラル派にしばしば見られるものなのですが、「ホロコーストを忘れたのか」と訴えて、イスラエルを支持する人々です。「あなたは反ユダヤ主義者か」と批判されることを恐れて、ディスペンセイシヨナリストを批判することができないキリスト教徒です。

最後に、いままで述べてきたようなアメリカの選民思想を、どのように克服すべきかという問題を考えたいと思います。これを克服するためには、私は神学的議論をやらなければならないのではないかと考えています。一つの例として、マサ



チューセッツの選民思想を批判しロードアイランドをつくったロジャー・ウィリアムスの例を挙げたいと思います。マサチューセッツ湾岸植民地の場合、自分たちを理解するのに「予型論 (Typology)」を使いました。予型論とは、聖書のなかにいまの自分たちの予型（あるいは祖型）を見いだしていく。マサチューセッツ湾岸植民地の場合、それは神の選民としての古代イスラエルです。そして、自分たちを古代イスラエルと重ね合わせて理解する。すなわち、「予型」(type)としての選民である古代イスラエルに対して、自分たちをその「対型」(anti-type)であると理解します。マサチューセッツ湾岸植民地が現在における神の選民である「ニュー・イスラエル」であると理解しました。ところが、ロジャー・ウィリアムスはそれを批判するのです。古代イスラエルが自分たちにとっての予型であることは認めよう。しかし、マサチューセッツ湾岸植民地が古代イスラエルの対型としての選民あるいは神の民であるかどうかは分からないと主張したのです。これが明らかになるのは、終末においてのみである。マサチューセッツ湾岸植民地以外の何者かが古代イスラエルの対型となるかも知れない。このような神学議論を通して、マサチューセッツ湾岸植民地の

選民思想を批判し克服していった。その結果として、彼はマサチューセッツ湾岸植民地から追放されてしまうわけです。

このような神学的議論は、実は世俗的なかたちでのちのアメリカにおいて起こってきます。それがリンカーンの場合です。リンカーンが1861年、すなわち南北戦争が始まった年、北軍の最高司令官としてニュージャージー州議会でおこなった演説のなかで、アメリカのことを「almost chosen people」というふうに呼んでいる。「chosen people」とは選民のことですが、リンカーンはその言葉の前に「almost」という言葉を付けているのです。これは思想的にはロジャー・ウィリアムスの系譜なのではないか。いまのブッシュ政権、ブッシュ大統領は明らかにマサチューセッツ湾岸植民地の系譜であって、自分たちが選民であることを疑わない。それではアメリカを選民として信じて疑わないアメリカのキリスト教以外に、今日、ロジャー・ウィリアムスやリンカーンの系譜を引いているアメリカのキリスト教とは、どのようなグループであり、どのような運動を行っているのかと考えると、非常に心もとないというのが現実ではないかと思います。以上で終わります。



『千年王国』とアメリカの使命

森 孝一（一神教学際研究センター長）

1. はじめに

●アメリカとイスラーム世界の対立の原因となり、共存を妨げているもの

1) アメリカの傲慢さ

その原因となっている、ネオコン的な「力」による普遍的（アメリカ的）「理念」の強制。

2) パレスチナ・イスラエル問題における、アメリカの一方的なイスラエル支持

↓

どちらも、アメリカのキリスト教、あるいは「見えざる国教」（civil religion）が深く関係している。

この発表では、「千年王国」思想とそれに関連した「アメリカの使命」という視点から、アメリカにとっての「共存を妨げるもの」について考えてみた。

2. アメリカ外交と普遍的理念

●ベトナム戦争敗戦20年後の1995年、当時の国防長官ロバート・マクナマラは『マクナマラ回顧録』を出版した。彼はこのなかで、「アメリカが大失敗を犯した主要な理由」として11点をあげている。そのなかには、今日、アメリカが耳を傾けるべき項目が含まれている。

(4) 地域に住む人たちの歴史、文化、政治、さらには指導者たちの人柄や習慣についてのわれわれの深刻な無知。

(5) 通常のタイプとちがう、きわめて強い動機を持った人民の運動と対決したさい、アメリカの持つ近代的でハイテクを駆使した装備、兵力、それに軍事思想の限界を…認識していませんでした。われわれはまた、自分たちとはまったく異なる文化を持つ人たちの心からの支持を獲得する任務に、軍事技術を切り替えていくことにも失敗しました。

(8) アメリカの国民も、その指導者たちも、全知の存在ではないことを、われわれは認識していませんでした。…すべての国家を、アメリカ自身のイメージとか、われわれの好みにしたがって作り上げて行く天与の権利をわれわれは持っていません。

(4) と (8) は、自由と民主主義という「アメリカの理念」を中東にそして世界に拡大することが、アメリカを安全にするというブッシュ大統領の「理念のグローバリズム」に対する辛辣な批判である。

しかし、マクナマラは『回顧録』のなかの他の箇所では、上記の反省の言葉とは矛盾する発言を行っている。

ケネディ、ジョンソン両政権で、ベトナムについての決定に参加したわれわれは、この国の原則と伝統と考えるものにしたがって行動しました。これらの価値観に基づいて決定を下したのです。…

われわれは、価値観や意図についてのあやまちではなく、判断と能力によるあやまちを犯したのだ、と私は心から信じています。



このマクナマラの発言はつぎのように要約できるだろう。すなわち、ベトナム戦争の「大義」は間違っていなかった。それはアメリカの「原則」、「伝統」、「価値観」に基づくものであった。「あやまちを犯した」とするなら、それは「判断と能力」、すなわち、「戦略とその実行力」によるあやまちであった、と。

ベトナムからの撤退は、結局は、米軍の戦死者の数が、ベトナム戦争の「大義」と比較したときに、バランスを欠いたものとなったからに他ならない。「大義」は間違っていない。あれほどの戦死者を出してしまった原因は、「大義」を実現するための戦略と実行力に問題があったのだと、マクナマラは考えている。

アメリカは将来、イラクから手を引くだろう。ブッシュは引退後に出版されるであろう『回顧録』のなかで、イラク戦争をどのように回顧するのだろうか。マクナマラと同じように、「イラク戦争の『大義』はまちがってはいなかった。それを実現するための戦略においてあやまちを犯したために、多くの戦死者を出してしまった」と回顧するなら、アメリカは将来、第2、第3のベトナム戦争、イラク戦争を繰り返すに違いない。アメリカに必要なもの、それは「大義」そのものについての反省である。

●マクナマラの回顧録に見られるように、価値観が外交に大きな影響を与えているところにアメリカ外交の特徴が見られる。

○外交を決定する3要素（五百旗頭 真）

- ①力の均衡
- ②経済的利益
- ③普遍的理念

↓

○なぜ他国以上に、アメリカでは普遍的理念が外交を決定する大きな要素になるのか。
アメリカの場合、外交だけではない。内政においても。「文化戦争」＝価値観による対立。
中絶や同性婚が大統領選挙の争点になる。

↓

人間は「意味を求める」という本性を持った存在であるから。
アメリカの存在の意味とは何か？（＝建国の理念）〔後述〕

↓

民族や文化を国家の共通基盤に置くことのできないアメリカは、建国の意味（国家の存在の意味）を理念のうえに置かざるをえない。

●アメリカ外交とアメリカの海外伝道の類似性

（小檜山ルイ「海外伝道と世界のアメリカ化」、森 孝一（編著）『アメリカと宗教』、日本国際問題研究所、1997年）、123頁。）

モンロー主義を放棄し、積極外交へと転換した（米西戦争：1898年）アメリカは、外交において海外伝道のレトリックを用いた。

↑

ヨーロッパと自分たちを区別するために（アメリカ例外論）。
反植民地主義＝領土的野心はない←アメリカは十分な国土を持っていた。必要であったものは、海外市場（本心）。



「帝国主義的反植民地主義」(Imperial Anti-colonialism)は19世紀末のアメリカにおいて、疑問の余地のない真理であった。(拙書序章「文明の帝国主義」、『宗教からよむ「アメリカ」』、講談社選書メチエ、1996年、16-18頁。)

↓

○フィリピンへの出兵とマッキンリー大統領(1898年)

私は毎晩、夜中までホワイト・ハウスのなかを歩き回っていた。…私はいく晩も全能の神に光と導きを祈った。そして、ある晩おそく、次のように神の光と導きが示された。それがどのようにして示されたかは私には分からない。しかし、確かに示されたのだった。その内容は(1)…(4)残されている道は、フィリピン人を教育し、高め、文明化し、キリスト教化するために、アメリカがフィリピンを統治することである。…こうして、私はベッドに入り、眠りについた。そして、ぐっすりと眠ることができた。

↓

文明化＝アメリカ化(内容は、共和制原理[自由と民主主義]、キリスト教)
今日のグローバル化

◆海外伝道における「影響の反射」(reflex influence)

海外伝道での成功を見ることによって、自らの信仰の正しさを確認し、信仰心が高まる。

↓

外交においても、普遍的理念の正しさを確認する。
ベトナム戦争での敗戦がアメリカに与えたショック。イラク戦争も同様。

●イラク戦争の大義とその宗教的表現

アメリカ国民は、自由がすべての人びとの権利であり、すべての国家の未来であることを知っている。自由はアメリカが世界に対して与えるものではなく、神が人類に対して与えるものである。(2003年1月18日のブッシュ大統領の「一般教書演説」)

アメリカへの攻撃は、アメリカを国家として成立させている理想に対する攻撃であった。その理想とは「自由と平等」であり、それが存在しているかどうか、いま戦っている敵とアメリカとの最大の相違である。この自由と平等を私たちに与えたのは創造主である。…私たちは、いまこの時、神が私たちを一つにしてくださることを知っている。今夜、ここで祈り求めることは、神が私たちに目を注ぎ続けてくださることだ。私たちの国家は強力である。しかし、私たちの大義は国家よりも偉大である(Our cause is even larger than our country)。その大義とは、人間の尊厳であり自由である。このアメリカの理想はすべての人類の希望である。これらを得ようとする希望が、何百万人もの人びとをこの港に引き寄せた。希望の光は、今なお、私たちの道を照らしている。光は闇のなかで輝いている。そして、闇は光に勝つことはない。神よ、アメリカを祝福したまえ。([9.11] 1周年のブッシュ大統領の演説)

↑

○「独立宣言」(1776年)

われわれは、次のような真理をごく当たり前のことだと考えている。つまり、すべての人間は神によって平等に造られ、一定の譲り渡すことのできない権利を与えられてお



り、その権利のなかには生命、自由、幸福の追求が含まれている。

↓
独立革命からイラク戦争までの、アメリカの一貫した戦争の大義（＝啓蒙主義の理念・基本的人権）を世界において実現することの源流は、アメリカ革命である。

↓
フランスの建国の大義も啓蒙主義・基本的人権。しかし、フランスには世界に対する「使命感」はない。

使命感はアメリカ独自のもの？

↓
アメリカの独善と傲慢（共存を妨げているもの）である、世界に対するアメリカの使命感の源流は何か？

3. ピューリタニズム

●イギリスの宗教改革。

「上から」の宗教改革＝英国国教会の成立

「下から」の宗教改革＝ピューリタニズム

●ピューリタン、ピューリタニズム←pure, purify

会衆派教会、長老派教会、バプテスト教会

メアリー1世のピューリタン迫害→大陸へ、とくにカルバンのジュネーブ
カルバンの予定説→ピューリタンは予定説に耐えられなかった。→Visible Saints
「印」を求める→下記の①と②

●ピューリタンの信仰の特徴

①救われたという宗教体験（回心体験）

②無制限の恩恵に対する応答としての善行

個人レベル

社会（国家）レベル

ピューリタン革命とニュー・イングランドの聖書的政治体制（神権政治・Holy Commonwealth）

③千年王国 終末意識（終わりの時を生きている）

②とともに、17世紀の英米のピューリタンをピューリタン革命とニュー・イングランドの聖書的政治体制（Holy Commonwealth）の形成へと向かわせたものが、③千年王国 終末意識（終わりの時を生きている）。（岩井 淳『千年王国を夢みた革命—17世紀英米のピューリタン』、講談社選書メチエ、1995年。）

●John Winthrop 「キリスト教的慈悲のひな形」（1630年）

（R. N. Bellah『破られた契約』未来社、1983、45-47頁）



かくして神と我らの間に大目的があり、この仕事のために我らは神との契約を結んだのである。…もし神が我らの祈りに耳をかたむけ、平和裡に我らがのぞむ地に導き給うなら、神はこの契約を認め、我らの任務を認証したもうたのだ。…しかし我らが目的として示した契約の簡条を守らず、神の心に背き、我らやその子孫のために大きなことを希い、この世の快樂におぼれ、肉慾に負けた行いをするなら、必ずや神は怒り、そういう誓いを破った人びとに報いを下し、この契約を破った代価を我らに知らしめ給うであろう。

……この目的を果すために、我らは仕事に協力して一体となり、互いに兄弟愛で接し合い、他人が必要とするものを与えるために自分の贅沢をいましめ、柔和で優しく、忍耐と寛い心で親しく取引をし、互いに楽しみ、他人のことは我がこととし、共に喜び悲しみ、共に働き苦しみ、…一つの体としての共同体を忘れず、平和の絆のうちに心の一致をもたなければならない。…そして我らが主の讃美と栄光とされるとき、我らはイスラエルの神が我らのただ中にいますことを知り、人びとは我らの植民事業の成功について語るであろう。主はそれをもって新しい英国（ニューイングランド）となし給わんことを。何故なら我らは丘の上の町（マタイ5：14「あなたがたは世の光である。山の町の町は、隠れることができない。」）となることを考えなければならず、すべての人の目は我らの上に注がれているからである。…愛する者よ。きょう、命とさいわい、および死と災いが我らの前に置かれている。すなわち、きょう我らの神、主を愛し、互いに愛し合い、主の道を歩み、その戒めと定めと、おきてと、また我らの主の契約簡条を守ることを命じられた。それに従うならば、我らは生きながらえ、その数は多くなるであろう。…しかしもし我らが心をそむけて聞き従わず、誘われて…

他の神々、自らの快樂や利益を拝み、それらに仕えるならば…その良き地から、必ず滅び去らしめられるであろう。

だから、すべからく生命を選ぼうではないか。
我らと子孫が生きながらえるよう、
主のみ声に従い、主に頼みつつ、
主は我らの生命・我等の榮なり。（申命記30章）

○National Identity、Identity Politic（多数派の）原型

New Israel、City upon a Hill、New England



●ロードアイランドとマサチューセッツ

ニュー・イングランド植民地の多様性→アメリカ合衆国の多様性。

Roger Williams のマサチューセッツ批判＝近代的な政教分離（公私の区別）の原型
多様性と統合

●三宅威仁（訳）『アメリカ教会の現実と使命：プロテスタント主流派・福音派・カトリック』（新教出版社）（Martin Marty, *The Public Church*, Crossroad, 1981）の「訳者あとがき」

現在、アメリカ合衆国で用いられているすべての硬貨には、E PLURIBUS UNUM というモットーが刻まれている。「多から一（が生じる）」という意味のこのラテン語は、



アメリカが複数の州から成る国家であることを示している。硬貨を裏返すと、IN GOD WE TRUST という文字が見える。この標語は、アメリカ国民が神を信じ、国家を神に委ねるという決意を表している。…多様性を重んじながら統一を生み出すこと、個々人の信教の自由を守りながら国家全体の存在を神に根拠づけることは、アメリカの建国期からの課題であった。

従って、アメリカにおける政治あるいは宗教に関心を抱く者にとっては、この「多様性と統一」および「個人の信仰と社会の秩序」という問題は、避けて通ることのできない研究課題である。

↓

●アメリカ宗教における「多様性と統一」

- ①憲法修正第一条（政教分離・信教の自由）による多様性の承認 [←ロードアイランド]
- ②「見えざる国教」（civil religion）による統一 [←マサチューセッツ]。

4. 前千年王国思想から、「世俗的千年王国思想」へ

●千年王国とは？

わたしはまた、一人の天使が、底なしの淵の鍵と大きな鎖とを手にして、天から降ってくるのを見た。この天使は、悪魔でもサタンでもある、年を経たあの蛇、つまり竜を取り押さえ、千年の間縛っておき、底なしの淵に投げ入れ、鍵をかけ、その上に封印を施して、千年が終わるまで、もうそれ以上、諸国の民を惑わさないようにした。その後で、竜はしばらくの間、解放されるはずである。…彼らはキリストの祭司となって、千年の間キリストと共に統治する。

（「ヨハネの黙示録」20章1節以下）

●前千年王国思想と後千年王国思想

「キリストの再臨」と「千年王国の実現」

前千年王国思想：キリストが再臨し、この世を審いたのちに、千年王国を実現する。

後千年王国思想：教会（神の民）の努力によって千年王国が実現し、その後に、キリストが再臨する。

●ピューリタン革命、ニュー・イングランドの聖書的政治体制（Holy Commonwealth）をめざしたピューリタンたちは、前千年王国主義者。→関心事は、千年王国の実現ではなく、キリストの再臨に備えるために、審きに備えるための、純粋な教会と正しい国家の建設。

↓

●アメリカにおける千年王国思想の変化と Jonathan Edwards。

アメリカ革命直前の1730～1760年、全ニュー・イングランドを巻き込んで起こった「第一次大覚醒」の指導的神学者。

ピューリタンの前千年王国思想→後千年王国思想へ。

第一次大覚醒を千年王国実現の「印」と考えた。それだけでなく、イギリス、ヨーロッパにおける同時代の信仰復興運動に、千年王国到来の「印」を求めた。

エドワーズの関心事は、キリストの再臨よりも、千年王国の到来。彼はアメリカに終末論的な、特別の役割を見いだした。



(増井志津代『植民地時代アメリカの宗教思想：ピューリタニズムと大西洋世界』、上智大学出版、2006年。)

●アメリカ独立革命と千年王国

(斉藤 眞「アメリカ革命と宗教」、森 孝一編著『アメリカと宗教』)

トマス・ペイン『コモン・センス』(1776年)

当時のニュー・イングランド人口250万人であった時代に、30万部売れた。

本来は反キリスト教的であったトマス・ペインが、聖書の粹組み・用語多用して、世襲的君主制を批判し、イギリスからの独立の必要性を民衆に訴えた。

彼は大覚醒の実態を目撃し、民衆における千年王国的信仰の影響力を体験していた。
アメリカ革命を千年王国到来の「印」と理解する。

○ケベック法 (1774年)

ニュー・イングランドにとっての「ニュー・フランス」

カトリック教会とフランスをダブらせ、ローマ教皇を戴く「反キリスト」との戦いというレトリック。この戦いに勝利することが、千年王国到来の一つの「印」。

1763年、「フランス・インディアン戦争」(French and Indian War)にニュー・イングランドが勝利。

ニュー・イングランドの期待に反して、英国本国は旧ニュー・フランスを英国の直轄の植民地に。さらに、旧ニュー・フランス地域において、従来通り、カトリック教会を法定教会(国教)とすることを英国は承認した。

↓

フランスだけでなく、英国本国が終末における「反キリスト」と認識されるようになった。

○斎藤 眞はアメリカ独立革命における千年王国的信仰を「世俗的千年王国論」と呼んで、その影響力の重要性を指摘している。

●千年王国思想における二元論的世界観とアメリカ

終末のシナリオにおける二元論的世界観＝「キリスト陣営」と「反キリスト陣営」

アメリカ独立革命以降の「世俗的千年王国論」においても、この二元論的世界認識の粹組みは継承され、アメリカが「キリスト陣営」の中核とされた。

冷戦期の「反キリスト」としてのソ連。

↓

冷戦後の「反キリスト」としてのイラン。

「反カトリック」と「反シア派」

●前千年王国主義者であったピューリタンの関心は、キリストの再臨に備えるために、純粋な教会と社会(国家)を形成すること。外に向かった「使命感」は存在しない。

↓

J・エドワーズの後千年王国思想以降、アメリカに特別な終末論的役割(使命感)が与えら



れ、関心は世界に向かった。

5. アメリカのキリスト教原理主義者（宗教右派）と千年王国

(Grace Halsell, "Why Christian Zionists Support Israel," Hassan Haddad and Donald Wagner (ed.), *All in the Name of the Bible: Selected Essays on Israel and American Christian Fundamentalism*, Amana Books, 1986.)

宗教右派は前千年王国主義者。

宗教右派の中絶反対とイラク戦争支持は、どこで結びつくのか？

●アメリカの前千年王国主義者の変化

アメリカのファンダメンタリストは、1948年のイスラエル建国によって劇的に変化した。
＝dispensationalism への傾斜。7つの dispensations。イスラエルが主役となる。ユダヤ人のパレスチナへの帰還と建国。(＝「影響の反射」)

イスラエルの建国までは、アメリカのファンダメンタリストは地球の年齢について、キリスト教の処女降誕など、過去の事柄が論点。

↓

現在と将来が関心事となる。その時に焦点はイスラエル。

ユダヤ人の帰還と建国のつぎは、dispensationalists によれば、神殿の建設。

岩のドームとアル・アクサ・モスクがある場所に。モスクを破壊し、神殿を建設する。

Temple Mount Foundation

↓

核による第三次大戦

Dispensationalists は核によるアルマゲドン信じている。彼らは特異な人びとではなく、fine suites で固めた普通の人。

核戦争が始まる直前に、「天に挙げられる」(Raptured) →ベストセラーの *Left Behind*.

主の言葉に基づいて次のことを伝えます。主が来られる日まで生き残るわたしたちが、眠りについた人たちより先になることは、決してありません。すなわち、合図の号令がかかり、大天使の声が聞こえて、神のラッパが鳴り響くと、主御自身が天から降ってこられます。すると、キリストに結ばれて死んだ人たちが、まず最初に復活し、それから、わたしたち生き残っている者が、空中で神と出会うために、彼らと一緒に雲に包まれて引き上げられます。このようにして、わたしたちはいつまでも主と共にいることになります。

(「テサロニケの信徒への手紙 一」 5章15節以下)

1981年、イスラエルがイランの各施設を空爆した後、当時のベギン首相はアメリカのテレビのインタビューを受けた。その直前に、ベギン首相はアメリカのラビや政治家ではなく、Jerry Falwell に電話を入れて支持を要請した。



有力なテレビ説教の大半は、dispensationalists。

●対イスラエルに関して、今日、アメリカのキリスト教徒は2つのグループに分断されている。

①dispensationalism を信じて、イスラエルを支持する宗教右派。

②「ホロコーストを忘れたのか」、「あなたは反ユダヤ主義者（anti-Semites）か」と批判されることを恐れて、dispensationalism を批判することができないキリスト教徒。

『千年王国』とアメリカの使命
 「共存を妨げるものーキリスト教の場合」
 森孝一
 (一神教学際研究センター長)
 同志社大学 一神教学際研究センター 部門研究
 2007年7月21日

1、はじめに

1、はじめに
 アメリカとイスラーム世界の
 対立の原因となり、共存を妨げているもの

1、はじめに
 アメリカとイスラーム世界の
 対立の原因となり、共存を妨げているもの
 (1)アメリカの傲慢さ
 → ネオコン的な「力」による
 普遍的 (アメリカ的) 「理念」の強制

1、はじめに
 アメリカとイスラーム世界の
 対立の原因となり、共存を妨げているもの
 (1)アメリカの傲慢さ
 → ネオコン的な「力」による
 普遍的 (アメリカ的) 「理念」の強制
 (2)パレスチナ・イスラエル問題における、
 アメリカの一方的なイスラエル支持

2、アメリカ外交と普遍的理念

2、アメリカ外交と普遍的理念
 ロバート・マクナマラ
 『マクナマラ回顧録』、1995年。
 「アメリカが大失敗を
 犯した主要な理由」
 11項目

『マクナマラ回顧録』(1)


『マクナマラ回顧録』(1)
 (4) 他国に住む人たちの歴史、文化、政治、
 さらには指導者たちの人物や習慣についての
 わけつきの深刻な無知。


『マクナマラ回顧録』(1)

(4) 地域に住む人たちの歴史、文化、政治、さらには指導者たちの人柄や習慣についてのわれわれの深刻な無知。

(5) 通常のタイプと異なるが、きわめて強い動機を持った人種の運動に反対したさい、アメリカの持つ近代的でハイテクを駆使した鉄鋼、兵火、それに軍事思想の限界を...認識していませんでした。われわれはまた、自分たちとはまったく異なる文化を持つ人たちの心からの支持を獲得する任務に、軍事技術の切り替えしていくことにも失敗しました。



『マクナマラ回顧録』(2)

↑ 他の箇所では、矛盾する発言も...



↑ 他の箇所では、矛盾する発言も...
○ケネディ、ジョンソン總統権で、ベトナムについての決定に参画したわれわれは、この国の憲制と伝統と考えるものにしたがって行動しました。これらの価値観に基づいて決定を下したのでです。

○われわれは、価値観や原則についてのあやまちではなく、判断と能力によるあやまちを犯したのだ、と私は心から信じています。



『マクナマラ回顧録』(2)

↑

『マクナマラ回顧録』(1)

(3) アメリカの国民も、その指導者たちも、本質的存在ではないことを、われわれは認識していませんでした。...すべての国を、アメリカ自身のイメージとか、われわれの好みにしたがって作り上げて行く天の権利をわれわれは持っていません。



外交を決定する3要素

(五百旗部 真)

外交を決定する3要素

(五百旗部 真)

(1) 力の均衡

(2) 経済的利益

(3) 普遍的理念

外交を決定する3要素

(五百旗部 真)

(1) 力の均衡

(2) 経済的利益

外交を決定する3要素 (五百旗部 實)

(3) 普遍的理念

普遍的理念

なぜ他国以上に、アメリカでは普遍的理念が
外交を決定する大きな要素になるのか。

人間は「意味を求める」
という本性を持った存在であるから。



アメリカの存在の意味とは何か？
(=建国の理念)

普遍的理念

なぜ他国以上に、アメリカでは普遍的理念が
外交を決定する大きな要素になるのか。

人間は「意味を求める」
という本性を持った存在であるから。



アメリカ外交と アメリカの海外伝道の類似性



小嶋山イブ「海外伝道と世界のアメリカ化」
朝 孝一(編著)「アメリカと宗教」
(日本国際関係研究所、1997年)、123頁。)

アメリカ外交と アメリカの海外伝道の類似性



小嶋山イブ「海外伝道と世界のアメリカ化」
朝 孝一(編著)「アメリカと宗教」
(日本国際関係研究所、1997年)、123頁。)

アメリカ外交と アメリカの海外伝道の類似性



小嶋山イブ「海外伝道と世界のアメリカ化」
朝 孝一(編著)「アメリカと宗教」
(日本国際関係研究所、1997年)、123頁。)

普遍的理念

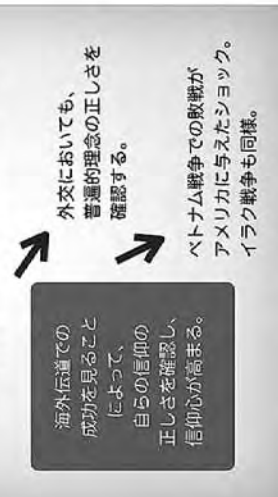
なぜ他国以上に、アメリカでは普遍的理念が
外交を決定する大きな要素になるのか。

アメリカ外交と アメリカの海外伝道の類似性

アメリカ外交と
アメリカの海外伝道の類似性



海外伝道における 「反射の影響」(Reflex Influence)

海外伝道における
「反射の影響」(Reflex Influence)

フィリピンへの出兵と
マッキンリー大統領



海外伝道における 「反射の影響」(Reflex Influence)

イラク戦争の大義と
その宗教的表現



フィリピンへの出兵と
マッキンリー大統領



海外伝道における 「反射の影響」(Reflex Influence)

イラク戦争の大義と
その宗教的表現



「独立宣言」(1776年)

すべての人間は神によって平等に造られ、
一定の譲り渡すことのできない権利を
与えられており、その権利のなかには
生命、自由、幸福の追求が含まれている。



「独立宣言」(1776年)

すべての人間は神によって平等に造られ、
一定の譲り渡すことのできない権利を
与えられており、その権利のなかには
生命、自由、幸福の追求が含まれている。



独立革命からイラク戦争までの、
アメリカの個した戦争の大義（＝自衛主義の理念・基本的入場）
を世界において実現することの源流は、アメリカ革命である。

フランスの建国の大義も自衛主義・基本的入場。
しかし、フランスには世界に対する
「使命感」はない。
使命感はアメリカ独自のもの？

3、ピューリタニズム

イギリスの宗教改革

- 「上から」の宗教改革 → 英国教会の成立
- 「下から」の宗教改革

「独立宣言」(1776年)

すべての人間は神によって平等に造られ、
一定の譲り渡すことのできない権利を
与えられており、その権利のなかには
生命、自由、幸福の追求が含まれている。



アメリカの独善と傲慢
(共存を妨げているもの)である、
世界に対するアメリカの使命感
の源流は何か？

フランスの建国の大義も自衛主義・基本的入場。
しかし、フランスには世界に対する
「使命感」はない。
使命感はアメリカ独自のもの？

3、ピューリタニズム

イギリスの宗教改革

- 「上から」の宗教改革 → 英国教会の成立
- 「下から」の宗教改革 → プューリタニズム

「独立宣言」(1776年)

すべての人間は神によって平等に造られ、
一定の譲り渡すことのできない権利を
与えられており、その権利のなかには
生命、自由、幸福の追求が含まれている。



独立革命からイラク戦争までの、
アメリカの個した戦争の大義（＝自衛主義の理念・基本的入場）
を世界において実現することの源流は、アメリカ革命である。

3、ピューリタニズム

イギリスの宗教改革

- 「上から」の宗教改革
- 「下から」の宗教改革

ピューリタン、ピューリタニズム
pure, purify



ピューリタン、ピューリタニズム
pure, purify

カルバンの予定説



ピューリタン信仰の特徴

ピューリタン信仰の特徴

- ① 救われたという宗教体験（回心体験）
- ② 無制限の恩恵に対する反省としての審判

○個人レベル

○社会（国家）レベル

➡

ピューリタン革命とニュー・イングランドの
聖皇的政体（神權政治・Holy Commonwealth）

- ③ 千年王国 終末意識（終わりの時を生きている）



「多様性と統一」
「個人の信仰と社会の秩序」



多様性を重んじながら統一を生み出すこと、個々人の
信仰の自由を守りながら国家全体の存在を神に問
づけることは、アメリカの建国精神からの課題であった。
従って、アメリカにおける政治あるいは宗教に関心を
抱く者にとっては、この「多様性と統一」および
「個人の信仰と社会の秩序」という問題は、避けて
通ることのできない研究課題である。

三宅順に『神』「アメリカ教会の歴史と使命」
プロテスタント主義派・福音派・カトリック（福音派）
の『聖書』（1981）
の『聖書』（1981）

アメリカ宗教における
「多様性と統一」

- ①憲法修正第一條（政教分離・新教の自由）による
多様性の承認
- ②「見えざる国教」（civil religion）による統一

ロードアイランド
マサチューセッツ

前千年王国思想と後千年王国思想

- 「キリストの再臨」と「千年王国の実現」
- 前千年王国思想：
後千年王国思想：

「多様性と統一」
「個人の信仰と社会の秩序」

E PLURIBUS UNUM
「多から一（が生じる）」

IN GOD WE TRUST



アメリカ宗教における
「多様性と統一」

- ①憲法修正第一條（政教分離・新教の自由）による
多様性の承認
- ②「見えざる国教」（civil religion）による統一

ロードアイランド

4、前千年王国思想から、
「世俗的千年王国思想」へ

千年王国とは？

わたしはまた、一人の天使が、歴代しの頂の大きな額を手にして、
天から降ってくるのを見た。この天使は、聖書でもサタンでもある、
年を結ぶものの数、つまり歳を取り除く。千年の間閉じられて、
歴代しの海に投げ入れ、鎖を掛け、その上に封印を施して、千年が経たぬまで、
もうそれ以上、鎖の鎖を解きかきないようにした。

その後で、私はしばらくの間、観察されるはずである。
...彼らはキリストの再来によって、千年の間キリストと共に統治する。
（『三十八年の黙示録』、2.0版（1部以下））

「多様性と統一」
「個人の信仰と社会の秩序」

E PLURIBUS UNUM
「多から一（が生じる）」



アメリカ宗教における
「多様性と統一」

- ①憲法修正第一條（政教分離・新教の自由）による
多様性の承認
- ②「見えざる国教」（civil religion）による統一

4、前千年王国思想から、
「世俗的千年王国思想」へ



前千年王国思想と後千年王国思想

- ・「キリストの再臨」と「千年王国の実現」
- ・前千年王国思想：
キリストが再臨し、この世を審いたのちに、
千年王国を実現する
- ・後千年王国思想：

ピューリタン革命

ニュー・イングランドの
聖書的政治体制 (Holy Commonwealth)
をめざしたピューリタンたちは、
前千年王国主義者



関心事は、キリストの再臨に備えるために、
審きに備えるための、
純粋な教会と正しい国家の建設

千年王国思想の変化と Jonathan Edwards

- ・アメリカ革命直前の1730～1760年、全ニュー・イングランド
を巻き込んで起こった「第一次大覚醒」の指導的布教師。
- ・ピューリタンの前千年王国思想
⇒後千年王国思想へ
- ・第一次大覚醒を千年王国実現の「印」であると考えた。それだ
けでなく、イギリス、ヨーロッパにおける同時代の信仰復興
運動に、千年王国到来の「印」を求めた。
- ・エドワーズの関心事は、キリストの再臨よりも、千年王国の到
来。彼はアメリカに終末論的な、特別な役割を見いだした。

(関心事は「後千年王国思想」ではなく「第一次大覚醒」の指導的布教師。上野大学出版、2006年。)

前千年王国思想と後千年王国思想

- ・「キリストの再臨」と「千年王国の実現」
- ・前千年王国思想：
キリストが再臨し、この世を審いたのちに、
千年王国を実現する
- ・後千年王国思想：
教会（神の民）の努力によって千年王国が実現し、
その後に、キリストが再臨する

千年王国思想の変化と Jonathan Edwards



アメリカ独立革命と千年王国



ピューリタン革命

ニュー・イングランドの
聖書的政治体制 (Holy Commonwealth)
をめざしたピューリタンたちは、
前千年王国主義者

千年王国思想の変化と Jonathan Edwards



- ・アメリカ革命直前の1730～1760年、全ニュー・イングランド
を巻き込んで起こった「第一次大覚醒」の指導的布教師。
- ・ピューリタンの前千年王国思想
- ・第一次大覚醒を千年王国実現の「印」であると考えた。それだ
けでなく、イギリス、ヨーロッパにおける同時代の信仰復興
運動に、千年王国到来の「印」を求めた。
- ・エドワーズの関心事は、キリストの再臨よりも、千年王国の到
来。彼はアメリカに終末論的な、特別な役割を見いだした。

(関心事は「後千年王国思想」ではなく「第一次大覚醒」の指導的布教師。上野大学出版、2006年。)

アメリカ独立革命と千年王国



- ・トマス・ペイン『COMMON SENSE』(1776年)
- ・当時のニュー・イングランド人口250万人で
あった時代に、30万部頒布された



部門研究 1 「一神教の再考と文明の対話」研究会

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

ケベック法 (1774年)

The Quebec Act

ケベック法 (1774年)

The Quebec Act

千年王国思想における 二元論的世界観とアメリカ

- ・ 終末のシナリオにおける二元論的世界観
- ・ アメリカ独立革命以降の「世俗的千年王国論」においても、この二元論的世界認識の枠組みは継承され、アメリカが「キリスト教」の中核とされた
- ・ 冷戦期の「反キリスト」としてのソ連

ケベック法 (1774年)

The Quebec Act

ケベック法 (1774年)

The Quebec Act

千年王国思想における 二元論的世界観とアメリカ

- ・ 終末のシナリオにおける二元論的世界観
- ・ アメリカ独立革命以降の「世俗的千年王国論」においても、この二元論的世界認識の枠組みは継承され、アメリカが「キリスト教」の中核とされた
- ・ 冷戦期の「反キリスト」としてのソ連

ケベック法 (1774年)

The Quebec Act

ケベック法 (1774年)

The Quebec Act

千年王国思想における 二元論的世界観とアメリカ

- ・ 終末のシナリオにおける二元論的世界観
- ・ アメリカ独立革命以降の「世俗的千年王国論」においても、この二元論的世界認識の枠組みは継承され、アメリカが「キリスト教」の中核とされた
- ・ 冷戦期の「反キリスト」としてのソ連

アメリカの

終末論的役割（使命感）

アメリカの

終末論的役割（使命感）

前千年王国主義者であった
ピューリタンの関心は、
キリストの再臨に備えるために、
純粋な教会と社会（国家）を形成すること。
外に向かつての「使命感」は存在しない

アメリカの

終末論的役割（使命感）

前千年王国主義者であった
ピューリタンの関心は、
キリストの再臨に備えるために、
純粋な教会と社会（国家）を形成すること。
外に向かつての「使命感」は存在しない

J・エドワーズの後千年王国思想以降、
アメリカに特別の終末論的役割（使命感）
が与えられ、関心は世界に向かった

5、アメリカのキリスト教原理主義者 （宗教右派）と千年王国

アメリカの前千年王国主義者の変化

- アメリカのファンダメンタリストは、1948年のイスラエル建国によって劇的に変化した
- 7つのdispensations. イスラエルが主役となる。ユダヤ人のバレスチアナへの帰還と建国 = dispensationalismへの傾斜 = 「影響の反射」
- イスラエルの建国までは、アメリカのファンダメンタリストは地球の年齢について、キリスト教の処女降誕など、過去の事柄が焦点

5、アメリカのキリスト教原理主義者 （宗教右派）と千年王国

- 宗教右派は前千年王国主義者
- 宗教右派の中絶反対とイラク戦争支持は、どこで結びつくのか？



Grace Hiesail, "Why Christian Zionists Support Israel,"
Hanan Haddad and Donald Wagner (ed.),
All in the Name of the Bible:
Selected Essays of Hiesail and American Christian Fundamentalism,
Amana Books, 1986.

アメリカの前千年王国主義者の変化

- アメリカのファンダメンタリストは、1948年のイスラエル建国によって劇的に変化した
- 7つのdispensations. イスラエルが主役となる。ユダヤ人のバレスチアナへの帰還と建国
- イスラエルの建国までは、アメリカのファンダメンタリストは地球の年齢について、キリスト教の処女降誕など、過去

アメリカの前千年王国主義者の変化

- アメリカのファンダメンタリストは、1948年のイスラエル建国によって劇的に変化した
- 7つのdispensations. イスラエルが主役となる。ユダヤ人のバレスチアナへの帰還と建国 = dispensationalismへの傾斜 = 「影響の反射」
- イスラエルの建国までは、アメリカのファンダメンタリストは地球の年齢について、キリスト教の処女降誕など、過去

現在と将来が関心事となる
その時に焦点はイスラエル





ユダヤ人の帰還と建国の次は…

主の言葉に基づいて次のことを伝えます。
主が約束される日までに生きているわたしたちが、
聖地についていた人々より先にすることは、
決してありません。すなわち、念願の命が分かれ、
大天使の群が現れて、神のラッパの響くと、
主御自身が天から降ってこられます。
すると、キリストに殺されて死んだ人たちが、
まず最初に復活し、それから、わたしたち
生き残っている者が、空中で神と出会うために、
彼らと一緒に雲に包まれて引き上げられます。
このようにして、わたしたちはいつでも
主と共にいることになります。
(「ササロニクの前使への手紙 一」 5章15節以下)

ユダヤ人の帰還と建国の次は…

- ユダヤ人の帰還と建国のつぎは、
dispensationalistsによれば、神殿の建設。
- Temple Mount Foundation
- 「天に掣げられる」(Raptured)
- ベストセラーのLeft Behind.

ユダヤ人の帰還と建国の次は…

主の言葉に基づいて次のことを伝えます。
主が約束される日までに生きているわたしたちが、
聖地についていた人々より先にすることは、
決してありません。すなわち、念願の命が分かれ、
大天使の群が現れて、神のラッパの響くと、
主御自身が天から降ってこられます。
すると、キリストに殺されて死んだ人たちが、
まず最初に復活し、それから、わたしたち
生き残っている者が、空中で神と出会うために、
彼らと一緒に雲に包まれて引き上げられます。
このようにして、わたしたちはいつでも
主と共にいることになります。
(「ササロニクの前使への手紙 一」 5章15節以下)

対イスラエルに関する アメリカのキリスト教徒

対イスラエルに関して、
今日、アメリカのキリスト教徒は2つ
のグループに分断されている

- ① dispensationalismを信じて、
イスラエルを支持する宗教右派

対イスラエルに関する アメリカのキリスト教徒

対イスラエルに関して、
今日、アメリカのキリスト教徒は2つ
のグループに分断されている

- ① dispensationalismを信じて、
イスラエルを支持する宗教右派

対イスラエルに関する アメリカのキリスト教徒

対イスラエルに関して、
今日、アメリカのキリスト教徒は2つ
のグループに分断されている

- ① dispensationalismを信じて、
イスラエルを支持する宗教右派

- ② 「ホロコーストを忘れたのか」、
「あなたは反ユダヤ主義者 (anti-Semitism) か」と
批判されていることを恐れて、dispensationalismを批判
することができないキリスト教徒

6、終わりに

選民思想に対する神学的批判

6、終わりに

選民思想に対する神学的批判

6、終わりに

選民思想に対する神学的批判

Roger Williamsのマサチューセッツの
「類型論(Typology)」的自己理解に対する批判



Roger Williamsのマサチューセッツの
「類型論(Typology)」的自己理解に対する批判



選民としての古代イスラエル(「相型」Type)の
「対型」(Anti-Type)は、マサチューセッツである

6、終わりに 選民思想に対する神学的批判

6、終わりに 選民思想に対する神学的批判

6、終わりに 選民思想に対する神学的批判



リンカーン "Almost Chosen People"
(1861年 ニュージャージー州議会での演説)

6、終わりに 選民思想に対する神学的批判

Roger Williamsのマサチューセッツの
「類型論(Typology)」的自己理解に対する批判



選民としての古代イスラエル (「類型」Type)の
「対型」(Anti-Type)は、マサチューセッツである



選民としての古代イスラエルの
「対型」(Anti-Type)は、
終末においてのみ明らかになる

6、終わりに 選民思想に対する神学的批判





部門研究 1・2 合同研究会 2007年度第 3 回研究会 報告

「共存を妨げるもの ―イスラームの場合―」

日 時：2007年10月6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：内藤 正典（一橋大学大学院社会研究科教授）

中田 考（同志社大学大学院神学研究科教授）

コメント：塩尻 和子（筑波大学大学院人文社会科学研究科教授）

見市 建（岩手県立大学総合政策学部講師）

スケジュール

13:00～14:00	発表：内藤 正典「西欧社会は、なぜ自ら共生の道を閉ざすのか ―9.11以前と以後―」
14:00～14:10	休憩
14:10～15:10	発表：中田 考「イスラームにおいて共存を妨げるもの」
15:10～15:20	コメント：塩尻 和子
15:20～15:30	コメント：見市 建
15:30～15:45	休憩
15:45～18:00	ディスカッション
18:30～20:00	懇談会

研究会概要

はじめに内藤氏は、西欧における国家構成員と「異質な存在」の関係についての、次の三つの類型を提示した。(A) 多文化主義型。複数の宗教・民族集団の並存を前提に、それらの棲み分けを行う。世俗主義を原則としない。UK、オランダがこの型。(B) 国家原則・理念との契約型。契約によって宗教的・民族的な異質性が解消したとみなし、世俗主義を掲げる。フランスが該当。(C) 異質な存在を想定しない型。ラント単位でのキリスト教会とのコンコルダートを容認し、キリスト教に特別な地位を与えている。ドイツが該当。

次に内藤氏は、三つのシステムに内在する排除の論理を指摘した。A型は、実際には「我々」と「彼ら」の境界の存在を前提とする。この境界が硬直化するとアパルトヘイトに酷似した事態が生じる。B型は、契約に違反するものは排除する。この排除は正当化され、排外主義とは認識されない。C型は、異質な存在に対するための原則がないため、その存在を後追的に認知することになる。結果、排除の論理は多様な形で現れる。

そして内藤氏は、9.11以前と以降の変化を、類型ごとに指摘した。A型のオランダでは、9.11後イスラモフォビアが噴出した。イスラームへの攻撃を主導したのはリベラル派（実質はリバタリアン）である。リベラル派は「我々」と「彼ら」の境界をイスラームが破壊したと認識し、「我々」の安寧を脅かすムスリムの排除を求める。多文化主義のジレンマと認識されているが、大きな混乱が生じた。B型のフランスは、理論面では9.11の影響はない。だが異質な存在と国家原則・理念の間の齟齬に強く反応するようになった。宗教シンボル禁止法はその現れである。また異質な存在への規制強化が「テロとの戦い」の名目で行われている。さらにイスラームへの反撥がトルコの EU 加盟反対とい



う歪んだ形で現れた。C型のドイツも、理論面では9.11の影響はない。だが既存の排外主義が、宗教や価値・規範の相違に照準をあわせるようになった。排外主義は「我々」の民主的価値・規範に衝突するものとしてイスラーム・ムスリムを認識、差別を正当化した。また「民主的立法者」としてのラントが、スカーフ規制を法制化した。排外主義に抵抗してきた左派もこうした動きに同調、リベラルなベルリンなどの都市でも規制が強化された。さらにドイツ南部では、「我々」の象徴としてのキリスト教を前に出し、イスラームに敵対する動きがある。

最後に内藤氏は、EUがこの問題を解決するのは難しいと述べた。EUには加盟国内部の問題を軽減する論理、機能がない。「反・排外主義」や「寛容」を説いても、各システムで何を「寛容」とするかが異なり、EUはこの相違を調整できない。ゆえにEUが容認する「文化の多様性」はイスラームには機能しにくい。また、これらの問題が重層的に2001年以降に現れたことが、トルコのEU加盟交渉の大きな障害となった。

(CISMOR リサーチアシスタント・同志社大学大学院神学研究科博士後期課程 杉田 俊介)

本研究会のテーマに即した議論を有効に進めるためには、まず「共存」という概念が成立する条件を明らかにしなければならない。というのも「共存」の意味するものがそもそも曖昧であり、古典イスラーム学においても「共存」をテーマにした研究は存在しないからである。ではどういった場合に「共存」を語ることができるのか？空間に関しては、二つ以上の「物（神学の伝統では空間を占めるもの）」が相互作用の可能な範囲内に存在していることが求められる。時間の共有は、「共存」の必要条件であるが、相互作用を可能にする一定の時間幅を同時に考慮しなければならない。「物」にやどる宗教・思想・文化といった「偶有」に関しては、同一の「物」に複数「共存」することができる。世界の存在者はすべて合成物なので、どの個体をとってもそれは複数の部分が共存した合成物であり、またどの個体も上位レベルの存在者の構成要素として他の個体と共存関係を結んでいる。

「イスラームにおける共存を妨げるもの」を問うには、次のような設定が想定される。時間的にはムハンマドによるイスラーム開教から現在まで、空間的にはほぼ地表のすべてが対象となる。宗教は信徒などの「物」に宿り存在すると考えれば、歴史上イスラームは諸宗教の信奉者やその象徴と共存してきた。だが事実として「共存」が見られたとしても、それが本当に「イスラーム」であったのかは慎重に検討しなければならない。ただしイスラームは、一定の限度を超えない逸脱に関しては、その存在を許容する。

イスラーム法学では、地表を「イスラームの家」と「戦争の家」に大別する。前者は、ムスリム共同体全体の長カリフがイスラーム法にのっとり、外敵の侵略から領土を防衛し、住民の生命・財産・名誉を守り、宗教共同体ごとの自治を保障する空間であり、後者はそれ以外の無法地帯である。そして「イスラームの家」をジハードによって広げることが、カリフ制の理念でありイスラームの考え方である。ジハードの対象となった住民は、改宗してムスリムになるか、税を貢納し庇護民となるか、戦争をするかの選択を与えられる。ただしここでの戦争は法的な状態であり、必ずしも実際の戦争を意味するわけではない。

「イスラームにおける共存を妨げるもの」とは、カリフ制の不在により安定したイスラーム統治が妨げられている現状である。カリフ制が実現すれば現在テロと呼ばれる行為の予防も期待できる。イスラーム統治を拒む者は、自由や人権を謳う国々が無条件に受け入れるべきである。イスラームと共存するために非イスラーム世界に求められるのは、カリフ制の実現を妨害せず、人々の自由な移動を保障することである。

(CISMOR リサーチアシスタント・同志社大学大学院神学研究科博士後期課程 原田 恭介)



西欧社会は、なぜ自ら共生の道を閉ざすのか —9.11以前と以降—

一橋大学大学院社会学研究科教授

内藤 正典



何回かにわたってお招きいただいてどうもありがとうございます。

今日は、あの中田先生のほうが非常に精緻なイスラームのレジュメなので、私のほうは何か生々しい話で、ここ数年の、特にヨーロッパでのイスラームとの共存をめぐる問題、大ざっぱに言って、衝突を回避するほうに行っているかと言うなら、そうではないだろうというお話をいたします。イスラームと西欧は、衝突を激しくする方向に向かっている。いまのところヨーロッパ各国を見渡して、ヨーロッパ全体で1500万人とも、2000万人とも言われていますけれども、はっきりした数はわかりませんが、移民の人たちを中心にムスリムの相当な大きなコミュニティを持っています。ざっと、フランスに500万人から600万人、ドイツに300万人、イギリスに160万人から180万人と言われておりますように、いずれの国においても当然無視できない存在となっております。これはあくまで全体を俯瞰しての話ですけれども、何かムスリムとの関係で、少なくとも摩擦や衝突を回避する方向にヨーロッパ側が制度的な変更をおこなうとか、あるいは新たな政策を立案するとかということがあるかという傾向は皆無ですね。非常に悲観的なんですけど、まったくない。むしろこんなことが起きるんだろうかと思うようなことが、次々に起きます。もちろんそれはやっているヨーロッパ側には理由があるわけで、ムスリムの関係の人たちによってテロが起きるから予防的措置だという大義名分を掲げた上で、実際の政策としておこなわれるんですが。

最近話題になっておりますのは、移民の統合テストというものです。長い期間にわたって定住する場合には試験を受けなければなりません。これはイギリスでも、フランスでも、ドイツでも、オランダでも、オーストラリアでも実施が決まりました。言語はわかるんです、英語のテストをするとか、オランダ語のテストをするとか。私の元の学生が、いまオランダに住んでいるんですが、当然彼女もテストを受けた。そのあと奇妙なことに気付いたと言うんですね。自分たち日本人はこの段階で終わりだと。ところが、トルコ人とモロッコ人に対しては、文化統合テストというのをまた別にやると。これは明らかに明示的に差別をしているということです。そのモロッコ人とトルコ人だけがターゲット、もちろんあとはスリナムの人でも若干ターゲットになるそうですけれども、これは、ムスリムがオランダの価値や秩序をどこまで受け入れる気があるかをテストして選別しようという文化的差別の合法化にほかなりません。「憲法」上の表現、思想信条の自由に関することをちゃんと理解しているかという名目を掲げて、実際には、例えば同性愛の写真を見せて、不快感を示すかどうかをチェックするという思想調査です。私は、こういうことがヨーロッパで起きると、若いころには思わなかったですね。この数年間ずっと見てきて、いや、どうしてしまったのだろうということのほうが率直な印象です。

今日は、やはり大きな変化が9.11の前後にあらわれていますので、その前と後とを比べながら、もともとヨーロッパが持っていた、簡単にはここ



で括弧付きに「異質な存在」と言っていますけれども、これは主としてムスリムのことですが、この異質な存在との関係がどう変化をしたのか、あるいは制度的には変化していないんだけど、中身をどうすり替えたのかということについてお話しします。

これもたいへん雑駁な類型ですけれども、国家のもともとの構成員と、それから「異質な存在」——簡単に言えば移民だと思ってください。移民あるいは難民の人たち、もともとそこにはいなかった人たちですね。かつ定住している人です——、その両者の関係についての基本的な類型、これはこの CISMOR で何回かお話をさせていただいたので、今日は簡単にしますが、ざっと言えば多文化主義型というか、最初から異質な存在同士をうまく共存させることで国家を構成するという考え方をもって、実際そういう政策をやってきたのは英国、オランダ、あと、デンマーク、スウェーデンなどもそうです。多文化主義型ですね。複数の宗教、民族集団の併存が前提になっております。このタイプでは、宗教に関して言った場合、これらの国は、次に言いますが、フランス型の厳格な世俗主義、公的領域と宗教ないし教会を切り離すというタイプの世俗主義は持っていません。ご承知の通り、英国の場合には国家の教会がございますし、オランダの場合には、カトリックであれ、プロテスタントであれ、あるいはユダヤ教であれ、イスラームであれ、公教育の領域で、国立のイスラーム小学校というのを持つことができる。こんにち40以上になっていて、政治的にはたいへん問題とされていて、これ以上、増やすなという議論が議会では優勢ですけれども。少なくとも過去において列柱型というふうに言えますけれども、各集団が文化の柱を立てることが認められている。そのなかには、公教育あるいはメディア、病院等々、そういうものを各々の宗教、集団ごとに持つことが「憲法」上保障される。したがって、カトリックのコミュニティがあり、

プロテスタントのコミュニティがあり、あとは無神論者のコミュニティ、別の言い方では社会主義者になっていますが、そういう柱を立てていくことが権利として承認されておりました。これはオランダのケースですが、のちに20世紀の後半になって、ムスリムの移民が来て、定住をした後、彼らの権利も同様に一つの文化の柱——カルチュラル・ピラーですね——として承認される。

ところが、カトリックとプロテスタントは現実問題として、文化の柱というのを明示する必然性がなくなるにつれて、あまり強固な組織がなくなっていくんです。それに対して、後から来たニューカマーのムスリムの人たちは非常にはっきり、いま自分たちの柱を立てようと頑張っている最中ですので、このタイムラグはオランダ社会に違和感を引き起こした。とりわけ9.11のあと、ムスリムの移民に対する暴行事件、あるいは嫌がらせのようなものというのは、ヨーロッパのなかでは、私の知る限り、オランダでもっとも多発してしまう。これも意外なことでしたね。オランダというのは従来、ナチスに対する反感もあって、自分たちを、何と言いますか、言い聞かせるように自分たちは寛容である、寛容であるということを繰り返してきた。政治家もそういうレイシズムの事件等があると非常に強く批判をしましたし、これはムスリムに対しても同じで、オランダで政治的なリーダーになるためには、多文化主義というのを前提にしてもものを言わなければならなかったんですが、ここ数年のあいだに著しく変化してしまった。その変化はあとで言います。

それからフランス型ですけれども、これはもう国家の理念ないしは原則と、一市民として、あくまで個人として契約を結ぶということをすれば、名目的に異質性が解消される。要するに自由、平等、博愛の適用を受けるというふうにしてきたんですが、ただこれは幻想であります。同時に、そのフランス型の場合には、宗教に関しては厳格な世俗主義で、国家と公的領域とのあいだの切り離



しを「憲法」で規定する。これは通常私たちが、日本で言う政教分離よりもより厳格で、激しいものですから、ご承知のとおり、フランスの場合には、学校でのイスラムのスカーフの着用等が法令で禁止されていました。これは2004年以降に改めて厳格に法令で禁止されます。

もう一つのタイプ、仮にドイツとしたんですが、でもドイツ以外にあまりないんですけども、「異質な存在」と一緒に暮らすということを想定しないタイプです。これはドイツの成り立ち、歴史的な経緯から言って、やむをえないところがあるんですが、もともと中世以来の各地域の領主の宗教が、その地域の宗教として残ってしまうんですね。現在のドイツ連邦共和国のなかでも、各州（ラント）ごとに州政府と宗教、教会との関係が規定される、一種のコンコルダートが認められている。キリスト教に特殊な地位があるのは、これは連邦の「基本法」、「憲法」でも同じことであります。「憲法」上明記されているから、各州ごとに、キリスト教に特権的地位が与えられる。特権的地位の内容としては、教会税の徴収、これは国家が代理をしておこなうということもそうですし、公教育のなかで、プロテスタントとカトリックについては、宗教教育をおこなうことは、受けることが子どもと親の権利として保障されるということでもあります。

ざっと見て、こういう多文化主義型と、それから原則理念との契約型——これはフランスに言わせれば契約なんですから、移民の側から見れば強い同化政策です——と、3番目がドイツ、簡単に言えば、いてもいいけれど、居場所があるかどうかわからないと言っているケースであります。ドイツの場合には、どういうメンバーとしてこの社会に参加するののかという理念や原則をもっていないですね。

2番目に、それが内在的な排除、つまり共存を妨げる側の論理が、どういうふうに機能するかと。これは歴史的なもので、9.11以前からあるも

のですが、多文化主義型の国の場合というのは名目上排除の論理が存在しません。私たちにある権利はあなた方にもありますと認めますよ、ということですね。ただし、われわれと彼らとのあいだの境界の存在というのを前提にしていますので、先ほどオランダのケースで申しましたように、文化の柱というのは、カトリックはカトリックのコミュニティとして立てるという意味ですので、プロテスタントのコミュニティにも同じ権利は承認しますが、当然のことながら、そこには壁といえますか、各々の柱を隔てるものというのが含意されているという前提にあります。このことが排除の論理にどうつながるかなんですけれども、実際にオランダは従来からその壁を踏み越えて、相手方に行ってはいけないとは言いませんでした。ですから、カトリックだった人が無神論のコミュニティに移ってもべつにかまわないわけで、それを禁止することはしなかった。ただし、考えてみればすぐわかることですが、これを制度的に、「おまえはこっちへ来るな」とすれば、アパルトヘイトになるわけです。つまり、もともと帰属している集団から、別の集団への移動を制度的に禁ずるようなことをすれば、アパルトヘイトになります。アパルトヘイトの発想自体は、極めてオランダにはわかりやすい発想だったはずですが。ただしナチス以降の歴史があって、オランダは自縄自縛で、そういうことは絶対にしてはいけないんだと、オランダ本国ではずっと言っていました。しかし南アフリカで何をやってきたかは、ご覧になれば、これは紙一重だということです。極端なことを言えば、多文化主義型というのはアパルトヘイトと紙一重なんです。一瞬、相手の領分を乗り越えてしまうと、あっという間に攻撃的になります。9.11の後に、オランダで暴行事件が一番発生したというのは、ひょっとしたらやっぱりこの紙一重という特性が出たんじゃないか。これをオランダの知識人に言うと、ひどく嫌がりますけど。



2番目の国家原則、理念との契約の問題ですけれども、これはフランス型であります。簡単に言ってしまうと、契約に違反した行為をした場合には、排除が前提になるということです。これは簡単に言ってしまうと、自由、平等、博愛なり、世俗主義なりに、いや、私は違和感があると。このうちの一つは認められないと——これは特にムスリム側から世俗主義、ラシステに対して提起されることが多いですが、これを公然と言った場合には、「おまえ、出ていけ」ということになります。だから博愛と訳すのは、やめたほうがいいと思っているんですけれども、つまり「おまえのここが嫌いだと言っても、愛してあげるから、ここにいていいよ」というようなセンスは、フランスにはないんです。つまり契約がなされている限りにおいて平等に扱うと言っているのであって、契約の内容について異議を唱えたら、この排除というのは肯定されます。しかもそれは排外主義と見なされない。つまり「憲法」原則に反しているんだから、反した主張をしたんだから、「憲法」違反であると言われるだけのことで、これを排除と認識する思考のメカニズムというのは、フランスにない。もともとなかった。例えば、人種的な問題、明解に人種的な問題、肌の色の問題であるとか、あるいは民族を集团的に差別するというようなことについては、一定の範囲でフランスのなかには、それを抑止するメカニズムははたっていた。

ただし、現実には差別があった。郊外での暴動を見ればわかるように、現実としては自分が黒人であるから、あるいはアラブ系であるからという理由での差別というのは存在していたので、ただし非常に厄介なんです。フランスの場合、おまえ達はそうやって差別しているじゃないかというふうに批判を移民の側が提起した場合に、まともに向かって受けてくれないんです。これは何度もそういう事例を調べていって、どういうレトリックでフランス側がすり抜けてしまうかということ、よくわかりました。つまり、あるアルジェリ

ア系の人が、自分が就職において差別された、日常生活のなかで、こういうひどい目に遭ったということ、これを仮にフランス社会に対して訴えたとしても。そうすると、フランスが何と応答するかというと、「差別をした人間がラシストである、これは極めてけしからんことだ」と、これはみんなそういうふう言うんです。確かにそう言います。たしかに、フランス共和国には、アルジェリア人を集团的に差別するという観念もなければ、制度もない。したがって個人がラシストであったということは糾弾するけれども、フランス共和国には責任がない。こういうかたちになるんです。ただその結果がどういうことになったかは、みなさんご承知のとおりで、非常に鬱積した不満を解消する道がない。サルコジになってからは、本気はどうかは知りませんが、一種のアファーマティブ・アクションみたいなことをやるということを一時的に発言したことがあります。ただこのアファーマティブ・アクションというのは、集团的にある種の人たち、属性に属する人たち——人種でもいいですし、民族でもいいですが——を制度的に差別したことを認めることになります。これは、フランスの共和主義者は頑として受け入れないであろうと思うんです。したがって、サルコジがどこまでそれを本気で言っているのかは不明です。

もう一つ最後の、「異質な存在」を想定していないドイツのかたちですが、そもそもドイツの場合、外国人との共存、どうやって社会をともに構成するかという原則がないので、したがって後追的に、何か問題が起きると対応するということを繰り返してきました、これまでもそうです。したがって、排除の論理が多様な形態をとって表出することになります。後追的というのは、こういうことです。ドイツでは外国人のことを、長年にわたって「ガスト・アルバイター」という表現をしてきました。「ガスト」は当然ゲストですから、一次的な滞在者であることを含意している。「アルバイター」は労働者です。たしかに



1960年代に、ほとんどが雇用双務協定に基づいて、ヨーロッパの地中海諸国およびトルコ——最大の送り出し国はトルコですけれども——から人が入ってきたときに、彼らをまずガストと呼んでいることからわかるように、ずっといるとは思っていなかった。トルコ人の側も、ずるずる滞在を引き延ばしたんですけれども、ずっといるつもりはなかったんです。定住することがはっきりしたのは、1973年のオイルショック以降のことで、これはドイツに限りませんが、1973年のオイルショックをきっかけにして、一斉に外国人労働者の募集を停止します。ただそれまでに、適法な人たちで入国をして定住をしていた人たちについては、滞在許可を更新するというかたちで定住を認めていったんです。

ドイツの場合もそういうふうにしたんですが、ここで大きな違いが出てくるのは、例えばオランダなどは、彼らに対する呼称、呼び方をだんだん変えていくんです。最初は「エスニック・マイノリティー」という言い方をしたり、それから「イミгранト」という言い方をした。要するにオランダ語の場合は外国人は「アロフトーネン」ですけど、だんだん、そうは呼ばないようにしようと変えるんですね。しかし、ドイツは変えないんです。これがすごく遅くなるんです。もう第二世代の時代になってもなお、「ガスト・アルバイター」と呼び続けた。だから現実合っていない。もうガストじゃないことは、子どもがドイツで生まれ育ってくれば、わかっていたはずなんです、やっぱりガストなんです。このへんのところに、ドイツ社会に意識的に共同体を構成するメンバーだとは、やっぱりどうしても見なせなかったということはよくあらわれています。その後、いろいろ議論になって、何と言ったかという、「アウスレンディッシュ・アルバイトネーマー」と言いましたから、まさに外国人の労働者、それでも「アウスレンディッシュ（外国人の）」というところにひどくこだわったんですね。さらに20

世紀の終わりぐらいから、この2000年代に入ってからですね、面白いんですが、もう国籍も持っている。そして定住している。そういう人たちにして、「ミット・ビュルガー」と言うんです。「ビュルガー」は市民ですけれども、どうしても、ただの「ビュルガー」と言わず、「ミット」と付けるんです。どうしても何か壁をつくってしまう。ドイツ側に言わせると、これは定義を明確にしているんだと言うんですが、言われているほうからすると、もう国籍も持っているし、定住し、子どもたちは全部ドイツ国籍持っていて、何故まだ「ミット・ビュルガー」と言われるんだと、どうしても思います。これは排除しているんだろうというふうに。排除と言わないまでも、少なくともそこに線引きをされて、おまへたちは自分たちのネイティブとは違うんだということを明示される。この、ドイツ社会との境界を明示されるということ、ドイツにいる移民たちは、日常生活のなかでずっと、経験をせざるをえません。

9.11以前と以後との相違のことに、次に入っていきます。この多文化主義型の国、先ほど申しましたように、オランダを例に、イギリスもそうなんですが、ある種、非常に感情的なイスラームに対する反感、イスラモフォビアが一番激しく出てしまうのは、このタイプです。つまり、もともと多文化主義というのは、コミュニカルに統合すればいい。つまりコミュニティを維持して構わないという原則に立っていますが、同時にそれは相互不干渉の前提にたってきた。そこでアメリカやロンドンでテロが起きると、「われわれ」と「彼ら」の境界が突然崩壊したように感じたんですね。崩壊したというのは、ムスリムたちが自分たちの秩序や安全を破壊した。そういうふうに受け取った人が多い。それに対する感情的な反発として反イスラーム感情が吹き出していきます。この際、ムスリムあるいは移民に対する攻撃のさまざまなディスクールがありましたけれども、当該国のメディア、つまりオランダのメディアやイギリ



スのメディアは、それを極右的な動きだと言って批判することはありました。

しかし、私はこれを極右の排外主義ではないと考えています。もちろん伝統的な極右による排除主義もあるのですが、それに加えて新たな動きとして、「リベラル」によるイスラモフォビアが台頭したと。この場合の「リベラル」なんですけど、日本人には甚だわかりにくいことですが、彼ら自己規定としては、少なくとも自称リベラルなんですけど、本質的にはリバタリアンであって、他者が自分たちの領分を侵したことに激しく反発する人々です。この場合、他者というのはムスリムのことですが、ムスリムがわれわれの秩序や安寧を侵した。恐怖に陥れた。したがって、彼らに対して敵対するのは当然の権利だというふうにとるんです。ですから、従来の非常にエスニックなナショナリズムの発露として異質な存在に出ていけと、敵対しているのではなくて、自分たちの快適であるべき空間を侵した相手に対しては、これを攻撃する。したがって自分たちはリベラルなのであるというふうに自己規定してしまうのです。だから極めて厄介なんですけど、現在、オランダでもっとも排外主義を強く言っているのは、極右政党ではなく、リベラル政党です。これは多文化主義型のジレンマです。これはイギリスでもリベラル・パラドックスというような言い方で、自分たちは多文化主義によって、寛容に処遇してきたはずなのに、何故ロンドンのテロは起きたんだという、そういう問題提起と似ています。

例えばこの混乱を象徴するのが、オランダの場合ですが、アヤン・ヒルシ・アリというソマリア出身の政治家の追放劇でした。彼女は難民としてオランダにやって来て、ソマリアでの経験から自伝を書いて、それを映画監督のテオ・ファン・ゴッホに渡して、ゴッホは『サブミッション』（服従）という映画をつくります。この内容は、ムスリムが見れば激怒するもので、結果としてモロッコ系の過激なムスリムによって監督は暗

殺されました。オランダでは、それこそ寛容の精神への挑戦として、激しい非難が巻き起こりました。ところがこのアリに関して、去年スキャンダルが起きます。彼女の自伝の内容が嘘だったというのです。彼女はのちに実際嘘であることを認めました。それは、彼女自身はソマリアから直接オランダに来たのではなく、ケニアのナイロビに住んでいた比較的裕福な商人のうちの娘だったと。彼女が『サブミッション』のなかで書いたような、強制的な結婚や肉親からの暴力も経験もしていない。ただ彼女はオランダに入ったあと、ライデン大学で学び、ソーシャルワーカーの仕事をしていて、同じソマリア出身の人たち、女性たちの悲惨な生活というのを聞き取っていて、それを自分の話にすり替えたようです。難民として申請したときの日付とか、申請書類に虚偽があったということが暴露されて、これもすごいんですけど、オランダの公共放送の第3チャンネルというところで、この偽りについてのドキュメンタリーが放送されました。彼女はのちに政治家になっておりまして、リベラル政党、自由民主党（VVD）の国会議員でした。同じ政党、当時連立与党だったんですが、移民担当大臣のリタ・フェルドンクは、まずヒルシ・アリの議員特権を剥奪したうえで、国籍を剥奪するという暴挙に打って出ます。のちに、まわりの国にたいへんな非難を受けまして、このヒルシ・アリは、例えばドイツやフランスの新聞では、「黒いジャンヌ・ダルク」と書かれておりました。

よくわからないことが起きるんです。ヒルシ・アリはもともと非常に反イスラーム的な宣伝、プロパガンダをやっていた人物です。その点ではリベラル政党とは利害が一致していたんですが、しかし難民としての申請を偽ったという理由で、こともあろうに国会議員を国外追放するという、これも10年前のオランダだったら考えられないですね。しかもこれは論理が極めて混乱しているんです。ヒルシ・アリ自身は、アメリカの、かなり



保守系のインスティテュートだと思いますけど、アメリカン・エンタープライズに行ってしまった。行く話がもう既にできていたようです。あとで、フェルドンク移民担当相は、この国籍剥奪を撤回すると言っていますが、しかしヒルシ・アリはもう行ってしまったと。アメリカの当時のネオコンのサイトを見ていると、オランダはヒルシ・アリを失い、わが国はヒルシ・アリを得たと書いてあるんですね。

虚偽かどうかは、ヒルシ・アリ自身が認めるまで私も知りませんでした。ソマリアでそういうことが起き得るであろうなとは私も思っていました。しかし、虚偽の脚本によってイスラムの憎悪を掻き立て、テオ・ファン・ゴッホ監督の死に結びついたことになります。そうすると、正直なところ、彼の死は何だったのか——共生について深刻な懸念を持たざるを得ません。

ヒルシ・アリ自身は非常に反イスラーム的なプロパガンダをおこなって、アメリカに行っていますが、そのプロパガンダの残滓はオランダに残ります。いまはリベラル政党のなかから生まれたヘルト・ウィルダースという新しいリーダーが登場して、その前、2002年のときは、ピム・フォルトウィンというのが出てきて、一時、議会のなかでわっと伸びたんですが、彼は暗殺されて、これは移民がらみではなく暗殺されたんですが、その次はいま、ウィルダースが非常に強い力を持ってきております。

次にフランス型ですけれども、フランス型は、9.11との前後でどういう関係にあるかと見てみると、理論的には異質な存在との関係性においては、9.11の影響を受けません。多文化主義型のほうが、つまり、さっき言ったように、壁を越えて相手方に入ることを想定しなかったために、実際にテロが起きて、自分たちの快適な生活が踏みにじられたとなった瞬間に、その攻撃が発生するんですが、フランス型の場合には、もともとフランス共和国への強い同化圧力がありますから、9.11

の影響をそのまま、論理的に受けるわけではないんです。ただ、国家原則や理念との齟齬を来している移民に対して、過剰に反応するようになります。ですから極めて内向きの、ある意味ではナショナリスティックな、彼らはナショナリスティックと言うんじゃなく、それは共和主義であるというふうに言えますけれども、そういう共和国主義に傾斜してくる。ですからフランスにおける宗教シンボルの「禁止法」というのは、2003年から議論されて、2004年に制定されますけれども、これは明らかにイスラムのスカーフ、ベールをターゲットにしていることは、もう議論の余地はありません。

ちなみに一つだけ言えば、議論のプロセスのなかで、これ見よがしなシンボルはいけないと言っているんですね。「これみよがし」、オスタンシブルとかオスタントワですけれども、何をもって、これみよがしと言うのかは規定がない。具体的に政府があとで出しているのは、小さな十字架、小さなファトゥマの手ならいいと言っていました。ですが、スカーフを小さくしようがないじゃないですか。ばかげていますよね。小さなスカーフというのをやるんですか。十字架は小さくできますけれど。だから十字架は『ドラキュラ』の映画に出てくるような、大きいのを持ってきて、これはだめなんだそうですけど、ブローチならいい。

ユダヤ教徒の場合のキパはどうするかというのは問題になったとき、フランスは極めて歯切れが悪く、何を言ったんだかよくわからないんですが、要するに前から見たときに見えないからいいということらしいですね。あれはうしろに行かないと見えないでしょう。ところが、イスラムのスカーフはどこから見たって見えていますから、極めて明示的で、オスタンシブルであると、これみよがしであるということになります。これも奇妙な感じがするんですよね。もうちょっと論理的な議論にならないのかなと思ったんですが、最終



的に逐一この議論のプロセスを追っていくと、そういうものが次々に出てきてしまうんです。リセのムスリム女子学生のほうは対抗しましたよね。バンダナを巻いて登校したんですが、今度はバンダナも禁止だと。彼らなりに小さくしたんです。バンダナでもだめだと。バンダナも、訴訟になりましたけれども。次に、水泳帽みたいなゴムのキャップをかぶって、その上からかつらでどうだというのもやったんですけど、それでもだめだと。この議論の過程を見ていると、だんだんがっかりしてきました。ということは、われわれはフランスに過剰に期待していたのかもしれない。もう少し理性と論理が貫徹するんじゃないかと思っていたんです。ある意味では極めて原理原則、共和主義に立って、ライシテの世俗主義を守るんだと言っていますけれども、その運用規定の部分になると、さまざまな齟齬が出てくる。そういうところでは、ムスリムがターゲットにされていることについては、不問に付されるという状態でこんなにちに来たということです。

それから、このフランスの場合に、特に付け加えて申しあげておきたいのは、これはヨーロッパ内部での共存ではないんですが、このフランス共和国の世俗主義（ライシテ）というのは、ヨーロッパのなかでも孤立したシステムです。ほかの国にはありません。この問題に関して、敵対すべき相手を誤認しました。これはトルコのEU加盟反対に関して、極めて理性を欠いた対応をしたという外交上の問題ですけれども。つまり2002年に、トルコはEU加盟交渉、コペンハーゲン基準——コペンハーゲン基準というのは、人権とか、法の支配とか、市場経済のメカニズムですけれども——に関する規定をクリアすれば本交渉、加盟交渉に入るということがEUサミットで合意されます。ところが2004年に実際、本交渉が始まるあたりから、特にフランスで強いんですけれども、とにかくトルコは正式加盟国に入れるなという世論が高まってきます。ドイツでもそうす

し、あるいはデンマーク、オランダ、オーストリアなどの国が、トルコのEU加盟に反対を始めます。フランスがそこでEU加盟をブロックするために持ち出した論点、具体的な点で何があるかというと、一つはキプロスの承認問題でした。たしかに現在、キプロス共和国——ギリシャ系のほうです——は、EUのメンバーに入っていますね。2004年に加盟したんですけれども、キプロスの島自体は、北半分はトルコ系のムスリムが住んでいる地域で、南半分がギリシャ系なんです。ご承知のように、分断されていますよね。実は、ギリシャ系のキプロス共和国を承認するかしないかは、トルコにとってEU加盟交渉の条件ではありません。これをEU側は知っているはずですよ。どうしてかということ、キプロスの統合、南北の統合というのは、2004年の加盟直前に、国連の当時のアナン事務総長の提案したプランにしたがって、何とか統合しようとしたんです。住民投票にかけたんですが、アナン提案を北側のトルコ系のほうは受け入れたのですが、ギリシャ系が多数の反対で蹴ってしまいました。蹴ったために、分断された状態で、ギリシャ系のキプロス共和国がEUに加盟する。これはEUにとっては非常に大きな失態で、実際には統合させたらうで加盟させるはずだったものが、できなかったんです。現在、トルコがギリシャ系のキプロス共和国を承認していないのは、統合した場合には承認すると言っているんですけれども、それができないまま一方だけがEUに入ってしまったので、トルコとしてはギリシャ系キプロス共和国だけを単独で承認することはできないということなんです。しかもそのことが加盟条件ではないことは、EU加盟国はすべてわかっている。にもかかわらず、2005年の8月2日でしたけれども、当時のドビルパン首相が突然、加盟国の一つを承認していない国とは加盟交渉はできないというふうに言明して、このキプロス問題を理由にトルコとの交渉をブロックします。次に出てくるのは、アルメニア



虐殺を否定すると処罰するという法案ですけれども、これも歴史認識の問題はともかくとして、トルコをターゲットとしていることは明らかですから、トルコの加盟に対してノーというさまざまなメッセージを、こうしてこの数年間のあいだに繰り返し出てきます。

その背景がどこにあるかなんですが、フランスにはもともとトルコ系の移民そんなに多くいるわけではありません。したがって、トルコ系移民が多すぎることからトルコに対する敵対感情があったわけではありません。実際、シラク大統領は任期の大半はトルコの加盟支持でリードしたので、末期になってから突然変わってしまった。次の大統領候補だったサルコジはだめと言っていました。となると、やはり9.11以降、ヨーロッパにも広がっていた反イスラーム感情というのが、向けるべき相手が、とにかくムスリムの国であればいいということで、トルコに向いてしまったのではないかと、これは想像ですけれども、そういうふうに思います。

もう一つのドイツなんですが、9.11以降、ドイツで何か変わったかという、やはりこれも理論的には変わらないんです。異質な存在との関係とこののをちゃんと規定していない国ですから、9.11以降、制度的に、ムスリムとの共存関係が変わったりすることはない。ただし、ドイツの場合非常に重要なのは、従来から外国人憎悪というのが、ドイツは強いですね。自分たちの問題として、外国人憎悪の問題があることをドイツ社会は自覚してきました。外国人に対する排除や差別を戒めるという主張はもちろんあるのですが、それを止めることはなかなかできなかった。従来の排外主義は人種や民族を対象にしていたんですが、9.11の後、宗教をターゲットにすり替えていきます。これはなかなかドイツの怖い点で、そもそも文化の相違だということで、民族的な差別があったんです。ところが文化の相違が、今度は価値とか、規範の相違に転換されて、つまりムスリムの

価値や規範とわれわれのものとは違う。しかも、彼らのものは民主主義に反する、人権に反するというかたちでのレトリックが、ドイツの場合、非常に急速に強く出てきます。明示的に差別を正当化いたします。

このことが大きな矛盾としてあらわれるのが、ドイツにおけるスカーフ問題なんです。フランスでのスカーフ問題は、憲法原則との齟齬が争われるものです。フランスにおいては、「国家と教会との分離法」が1905年に制定されていますので、100年の歴史を持っていますし、「憲法」上の原則です。しかしドイツの場合には、そのような世俗主義や、政教分離を「憲法」上の原則として持っていない。ドイツは政教分離国家ではありません。そのために、極めて奇妙なことが起きます。

アフガニスタン出身のフェレシュタ・ルディンという女性が、ドイツで教育を受けたうえで、シュツットガルトで小学校の教員の採用試験を受けます。彼女は教壇に立つときも、スカーフを外すことを拒んだために、シュツットガルトの教育庁から任用を拒否されます。これに対して、ルディンさんは行政訴訟を起こします。行政裁判は三審制ですけれども、3回ともルディンは敗訴します。シュツットガルトの地裁、あの国は行政裁判所が別にありますので、連邦行政裁判所でも彼女は敗訴します。なぜ敗訴したかと、理由は大変複雑なんですけど、一つだけ挙げると、生徒の側の受け身の信教の自由が侵される危険があるという点が大きかったんです。つまり、あくまで、ここでの論争というのは、スカーフはイスラームのシンボルであるということは、ほとんど動かないんです。そのイスラームという宗教のシンボルを身に着けて教壇に立つと、生徒側にムスリムや、いまいろんな人たちがいますから、その子どもたちが受け身のかたちで信仰の自由を表明する機会を奪われる恐れがあるという点です。ところが、それでもルディンはあきらめずに、「憲法異議」を申し立てます。ドイツの場合、最高裁まで



行きましても、「憲法」に直接異議がある場合には、憲法異議というかたちで、連邦憲法裁判所に提訴できます。ルディンも憲法裁判所に提訴しました。その判決が、ちょうど9.11のあとに出てくるんですけども、ルディンは勝訴します。連邦憲法裁判所は、なぜルディンの訴えを認めたかという、公的役務に就いている公務員としての教員に服装規定がない。連邦法にせよ、州政府の法にせよ、そういう規定はない。規定がないものを脱がなければだめだということも言ってしまうと、今度はルディンの側の個人の思想、信条、宗教の自由に抵触するということで、憲法裁判所でルディンの訴えは認められるんです。しかし、ルディン個人は勝訴したんですが、憲法裁判所の判決には、後段の部分があって、民主的な立法者としてのラント（州）の議会は、この件について立法できるとしているんです。

そこからがたいへんです。南部のカトリックの強い地域を中心に、あっという間に、スカーフを禁止する条例が次々に可決されていきます。ルディン個人は勝訴したんですが、スカーフ問題はその後とわって出てきてしまいます。現在、九つのラントで禁止していますが、ここで二つの問題を指摘できます。一つは、カトリックの強い南部地域では、特にこれは政治家たちが明解に主張したことです。宗教のシンボルといっても、キリストの十字架とスカーフを同列に扱うなど、はっきり言っています。実は、スカーフがイスラームという宗教のシンボルかどうか、本来は論争すべき点だったんですが、最初からスカーフがイスラームという宗教のシンボルあるいは政治的イスラームのシンボルだという主張がきわめて強いんです。自分たちでそう言っておいて、南部へ行くと、同じシンボルだけれども、十字架と同列に扱うべき質のものではないというかたちで、今度は排除されるんです。南部バイエルン州の場合には、キリスト社会同盟（CSU）という政党が力を持っていますけれども、CSUも、他の地域

での兄弟政党であるキリスト教民主同盟（CDU）も、繰り返し同じ論理を使っています。まずシンボルだと。次に、シンボルとして十字架と比べるべくもないと言っているのは、要するに非常に否定的な意味で言っているのですが、だから果たしてスカーフが宗教的シンボルであったか、あるいはましてや政治的シンボルであったか否かについての冷静な議論がおこなわれなかったという点、ドイツの場合大きな問題です。ベネディクト16世が南ドイツに行って講演した。例の講演でもめましたけれども、あのときにもドイツのキリスト教勢力は、ベネディクトに対して同情的というか、同意するような、同調する意見が出ていました。

さて、時間も迫ってきましたが、ちょっと視覚を変えて、EU というのはこの問題に何か答えが出せるのか。べつにヨーロッパがイコールEUではありませんけれども。私はあまり楽観的ではない。多分無理だろうと思うんですね。EU 自体は文化の多様性ということを前提にした組織ですけれども、加盟国の各々の国家の現構成員と、それから新たに入ってきた人たち、異質な存在とのあいだの関係を調停するような機能は、EU はまったく持っていないんです。そういう論理もありません。各国のなかの国民、例えばもっと原理的に言えば、加盟国が誰を国民にしているのか、国民の定義とは何かというようなことに関しては、EU は一切そのことは棚上げにしたうえでEU をつくっていますので、多文化主義型なのか、それとも同化主義型なのか、血統主義型なのかということについては、何ら EU は触れていないんです。したがって、そのようなもともとの加盟国の基本的な原理から、共存に対する障害が発生したとしても、EU がこれを調停する能力はありません。伝統的な反人種主義の延長線上にある排外主義に対する批判、反排外主義を唱えることはできる。しかし、その場合、必ず寛容ということを言いますけれども、このトレランスなる用語が何を



意味しているのが加盟国の定義によって違っているために、結局、みなどの国もトレランスを持たなければいけないというものの、意味している中身が違います。

例えば、宗教的な服装をする、宗教的なコミュニティを維持することはいいじゃないか。これはオランダやイギリスではトレランスのなかに入ります。しかし、フランスでトレランスに入るかというなら、これは絶対に入りません。実際、スカーフを着用した女性は「寛容」には扱われていません。スカーフをしている人に対して脱げと言っているわけですから。脱げと言っていることは、イントレラント（不寛容）じゃないかと思うのですが、もしフランス人に言えば、いや、そうではない、われわれはトレラントなんだ、彼女たちにスカーフを脱がせることによって、彼女たちを啓蒙するんだ、彼女たちに自由を与えるんだと言います。したがって、「スカーフを取れ」と命じることさえ、われわれの言う寛容なんだというふうになります。実はイギリスとフランスのあいだは議論が成り立たないんです。議論が成り立たないことについては棚上げにするというのは、各半世紀のEUのやり方でしたので、この種の問題については、EUは解決ができません。しかもEUが容認した文化の多様性というのは、イスラームあるいはムスリムを、現実にはEUの世界のなかにいるムスリムを対象にしたときには機能しにくいのです。なぜ機能しないかという理由は、個々の、いま、ざっとお話を分けてお話をしてきた限りでもおわかりのとおり、その国の原理原則によりますので、一概には言えません。ただ結果的にどのケースも排除のターゲットがムスリムに向かってしまう。

だからその点でスカーフの問題は象徴的だと思うんですけども、フランスで衝突しているのは、国家の世俗主義とのあいだの衝突です。しかし、ドイツでスカーフを規制するといって、ムスリムの移民側と衝突しているのは、どちらかと言

えば、ドイツはキリスト教国なんだから、もう彼らを見たくないという意味です。これも驚くべきことですけれども、私は十数前からベルリンの街頭で市民にインタビューをしてきました。ゼミの学生を連れてフィールドワークに行くときに、わずかなものですが、そういう共存に対する質問をしてきました。ここ、2、3年のことです。ドイツはキリスト教国なんだから、これ以上モスクが増えるのが嫌だ。ああいう姿は見たくない。だってスカーフというのは政治的な原理主義のシンボルなんでしょう。あれを学校へ持ち込むのはよくない。この種の意見が急速に増えています。この変化には愕然としました。前は、少なくともトルコ人だから嫌だと公言する、私は許可をとってビデオを撮っていますから、カメラの前でそういうことは口にしなかったはずですよ。トルコ人がこれ以上いるのは嫌だということを言うのは極右の連中だけであって、普通の市民がそういうことは口にしない。いや、いてもいいんだよ。でも、彼らもドイツ語はちゃんと勉強してほしい——こういう主張には正当性がありますし、トルコ人をはじめムスリム移民の側も納得します。しかし、争点がイスラームにすり替わった瞬間、ここまで明示的に言ってくるのかと思うくらいはつきり差別が出てきます。

これらが重層的に重なったために、さっきもちょっと触れたんですが、トルコのEU加盟交渉に非常にネガティブな影響を与えています。トルコ側は動揺したんですね。いままで、つまり、トルコというのは1962年ぐらいからEUに加盟申請をずっとしてきて、1970年代、1980年代と、だめだ、だめだと言われてきたのは、トルコの軍の力が強いために、シビリアンコントロールができていない。軍が政治に干渉する。だから民主主義ができていない。クルド問題等に関しても人権の保障ができていない。こういう理由だった。それはコペンハーゲン・クライテリアというかたちで提示されて、2004年に一応EU委員会、欧州



委員会は条件をクリアしたと判断したんです。ところがトルコは長足の進歩を遂げたと判定されたところから、急速に EU 加盟国のいくつか、フランス、ドイツ、オーストリア、デンマーク、オランダですけれども、これらの国が強烈にトルコの加盟を阻害するほうに動き始めた。これは EU 側がもともとと言っていた、トルコで民主主義が充分でないとか、人権が充分でないとかいう理由とは違うということです。トルコを正式加盟国から外せという論理は、人権や民主化について、加盟基準を満たしたと EU 自身が認めたあとに出てくるんです。これは矛盾ですよ。まだまだトルコで民主化ができてないからだめだというんだったら、トルコ側は理解したはずですよ。

しかし、この条件はクリアされたと言われたあとに、先ほど言いましたけど、突然、キプロス問題は出てくる、アルメニア問題は出てくるということになると、トルコは強く反発し、非常に孤立感を深めてしまう。トルコ側で EU に加盟したいという世論が急激に減少したばかりか、EU に対する敵意が上昇してきているのは、深く懸念しているところです。このことが、今日の直接のテーマとは、ずれるかもしれませんが、いま、トルコという国で起きていることに、結局波及してしまっただろうなと思います。いま、それを私はまだ同時並行で見ている最中ですから、断定的には言えませんが、7月に総選挙がおこなわれて、トルコでは公正発展党という、比較的穏健なイスラーム色のある政党が圧勝しました。軍は非常にいらだっています。軍だけがその世俗主義を死守するという姿勢を貫いています。軍の出す声明というのが、徐々に悲壮感の漂うものになってきて、4月に軍は、当時大統領選挙の最中だったんですが、いまのアブドゥッラー・ギェル大統領に強い懸念を抱いていました。彼自身はイスラーム的な方向に国をリードしようという信念を持っている人です。4月27日だったと思いますけど、軍はウェブサイトに出しました。欧

米のメディアからは、「e-coup」って書かれましたけど、「e」は e-mail の「e」で。まだそういう政治干渉をやっているのかと。文章を読んでも、なかなか悲壮感があるんです。大統領選のこととか、世俗主義のことを直接言っているんじゃないんです。子どもの日のことを書いているんです。トルコには子どもの日があるんですけど、それは国家の祝日ですから、まったく宗教と関係ない。本来子どものためにあるべき祝日に、『クルアーン』の朗唱コンテストをおこなった国立の小学校が何校かあると。それに参加させるために、女の子たちに「時代遅れな服装」をさせ、しかも深夜に移動させた。軍がそんなことを声明に出してくることで、かなり軍自体が冷静さを失っているかもしれない。このような事態に直面しているさなかに、大統領選挙がおこなわれている。

今年トルコで、有名な流行語大賞みたいなのに選ばれているんですけど「言葉ではなく、信念で」世俗主義を守ることがを要請するというようなメッセージで締めくくられています。それに対してもイスラーム政党側からは、まだ軍が干渉している。あるいは EU 諸国の側も、軍がまだ政治にこういうかたちで干渉するのかという批判的な意見が出されました。ただイスラーム政党の公正発展党は勝利しましたし、ギェルは大統領に選出されました。

いま、トルコの大統領官邸のホームページに入ると、面白い写真が出てきます。ギェル大統領本人の写真は小さな切手みたいな写真しか出てこないんですが、ファーストレディの経歴というところをクリックすると、ギェル大統領とギェル夫人のツーショットが出てくるんです。ギェル夫人はスカーフで髪を覆い、のど元も覆った服装で出てきます。トルコの大統領夫人がこういう姿になったのは、歴史的に初めてのことです。トルコという国自体は、公的な場でのスカーフの着用を禁止しているフランス型の世俗主義をこれまでとってきました。しかし、大統領夫人がそういうイス



部門研究 1 「一神教の再考と文明の対話」研究会

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

ラーム的な服装をしたということで、「行政法」が改正されて、公的な職場での、公役務に就く場合のスカーフの着用については、自由化されていくでしょう。そのツーショットなんですけど、よく見ると、二人のあいだにモスクが写っているんです。それもモスクのちょっとくぼんだ、壁画のような、ミフラブですね。ミフラブのようになっている、そこにモスクがいくつも写っている。自分たちのバックにモスクを出したということは、非常に象徴的です。大統領本人のホームページで本人の写真でそれをやったら、おそらく軍は追及したと思うんですが、あくまで奥さんの経歴というところをクリックするとそれが出てくるので、い

まのところ軍は何も言っていませんが、明らかに一つ一つそういうものを着実に、従来の非常にハードな世俗主義を崩す方向で、事態は進んでいます。そのことは、トルコにももちろん内在的な過去の問題から、そちらの方向に来ているということもありますが、ここ数年のスパンで言えば、EUの加盟国のいくつかは、極めて理不尽なかたちでトルコを阻害したことが、結果的にトルコをそういう方向に変えていったということも否定できないだろうと思います。

だいたいこういうことで、私の話は終わらせていただきたいと思います。どうもありがとうございます。



西欧社会は、なぜ自ら共生の道を閉ざすのか～9.11以前と以後

内藤 正典（一橋大学大学院社会学研究科）

1. 国家の構成員と「異質な存在」との関係についての基本類型

- * 多文化主義型…UK、オランダ…複数の宗教・民族集団の並存を前提。世俗主義を原則とせず。
- * 国家原則・理念との契約型…フランス…契約によって異質性は解消されるはずとの幻想に立脚し、厳格な世俗主義を掲げる
- * 異質な存在を想定しない型…ドイツ…キリスト教に特殊な地位。領邦制に由来するラント単位の教会とのコンコルダートを容認

2. 内在的な排除の論理

- * 多文化主義型…名目上は存在しないが、「我々」と「彼ら」との境界の存在を前提
- * 国家原則・理念との契約…契約違反に対しては排除を肯定する（排外主義とはみなさない）
- * 異質な存在を想定しない…「異質な存在」に対する原則的対応がなく後追的に存在を認知。排除の論理が多様な形態をとって表出する

3. 9.11以前と以後の相違

- * 多文化主義型…①9.11以後にイスラムフォビアが噴出、②相互不干渉を担保してきた彼我の境界が突然崩壊する、③攻撃の言説は、「極右的」と評価されることがしばしばあるが、伝統的な「極右」による排外主義に加えて「リベラル」によるイスラムフォビアが台頭。自己規定としては「リベラル」だが、本質的には「リパタリアン」であり、テロを「他者としてのムスリムによる我々の領域に対する侵犯」と捉えている点に特徴がある。④多文化主義のジレンマと自ら認識するも、相当な混乱を生じた。イスラムフォビアを扇動してきたアヤーン・ヒルシ・アリの追放・国籍剥奪措置（自称リベラル政党であるVVDのリタ・フェルドンク移民担当相による措置だが、後に撤回）はその典型。
- * 国家原則・理念との契約型…①理論的には異質な存在との関係性においては9.11の影響を受けていない、②しかし、国家原則・理念との齟齬に過剰に反応する（フランスにおける宗教シンボル禁止法2003～2004）、③「異質な存在」への規制強化は「テロとの戦い」を名分に行われる、④特異に孤立したシステムのため、敵対する相手を誤認する（トルコのEU加盟反対に関する理性を欠いた対応）
- * 異質な存在を想定しない型…①理論的には異質な存在との関係性においては9.11の影響を受けていない、②従来から存在する「排外主義」が、人種・民族（黒人、トルコ人…）から宗教（イスラーム）をターゲットにすり替え、③「文化の相違」は「価値および規範の相違」に転化され、「我々」の民主的価値・規範と衝突するものとしてイスラームおよびムスリムを認識したうえで、明示的な差別を正当化、④論理的には成立しない「スカーフ規制」が「民主的な立法者としてのラント」によって法制化される、⑤排外主義には抵抗してきた伝統的左派勢力は③④に関して積極



的に加担したため、ベルリンのようなリベラルな都市で規制が強化される結果に、
⑥キリスト教勢力（カトリック）の強い南部地域では、「我々」のシンボルとして
キリスト教を前面に出してイスラームに敵対する動向が顕在化（十字架とスカーフ
を同列に扱えないという CSU の主張、ベネディクトゥス16世の発言への同調）

4. EU はこの課題にどう答えられるのか？

- * 加盟国の「国家の構成員規定と異質な存在とのあいだの摩擦」を軽減する論理も機能も EU にはない
- * 伝統的な反・人種主義の延長線上にある「反・排外主義」を唱え、寛容を説くことは可能だが、「寛容」の意味するところは上記の類型によって異なるので、EU には調整能力が欠如
- * EU が容認する「文化の多様性」は、イスラーム（ムスリム）を対象とした場合には機能しにくい
- * これらが重層的に2001年以降に現出したため、トルコとの加盟交渉は多くの障壁に直面する結果となった

イスラームにおける共存を妨げるもの

同志社大学大学院神学研究科教授

中田 考



1. 共存とは何を意味するか

そもそも「共存」とは何を意味するのか？

時間に関しては、同じ時間を共有しないもの同士については「共存している」とは言えないのは明らかと思われる。歴史を経た木造家屋と現代的な超高層ビルが並んで建っているような場合に、「過去と現在の共存」といった表現が比喩的なされることはあっても、実際には、過去の存在と現在の存在が同時に存在することはないからである。共存しているのは、遠い過去に作られて現在まで存続しているものと近い過去に作られて現在まで存続しているもの、共に現在存在しているもの同士でしかない。共存の有無、あるいは可否を有意味に語りうるのは共時存在者についてのみである。

空間に関しては、別の「物」が同時に同じ空間を共有することはありえない。神学の伝統において、「物」とは「空間を占めるもの」であり、同じ空間に二つ以上の「物」が共存することは範疇的に不可能である。

また一者については、「共存」を語ることはできない。一者は端的に存在しているだけであり、共存を語りうるのは互いに異なる複数の「物」同士についてでしかない。従って「物」の共存についての有意味な議論は、別の場所に同時に存在する互いに異なる「物」についてのみ成立すると取り敢えず言うことができそうに思われる。

しかし共存が別の場所にある物同士についてしか語れないとしても、地球上の物は全て、銀河系

の外の存在と「共存している」、と言った表現は、我々が通常思い浮かべるところの「共存」のイメージとはかけ離れていよう。相対性理論に従うならいかなる「物」にも超えることの出来ない光速をもってしても相互作用を行うのに何万年もかかる距離を隔てた「物」同士が、「同時」に「共存している」ということは無意味に思われるからである。

では空間的にどの程度の距離の間隔までであれば、共存が語れるのであろうか。常識的には、相互作用が可能な範囲にある「物」同士であれば、「共存」を語りうるように思われる。しかしそうだとするなら、相互「作用」が行われる以上、そこには時間の経過があり、時間の経過があるなら、そこには厳密な意味での「同時性」が成立し得ないのではないか、との疑問が直ちに生ずる。ある時の一点を共有している物同士は、その時点、その瞬間においては、共に静止しており、時間の経過がなく静止状態にある「物」同士には相互「作用」はないからである。従って「共存」を語る際の同時性は、点としての時ではなく、一定期間の幅を持った時間となる。現在のビッグバン理論に拠る宇宙論では宇宙の存在自体が時間的に有限であると考えられている以上、宇宙の中に存在するいかなる「物」であれその存在が時間的に無限であることはなく、したがってどんな「物」と「物」の間にも、過去において「無限」の時間の「共存」関係が存在したことはかつてなく、未来においても無限に続く共存関係は有り得ない。従って「共存」が成立するとしても、それは一定の有限の期間に過ぎないことになるが、どれだけ



の期間の間、別個の「もの」が同時に存在していた場合に、「共存」が成立した、と呼べるのかについては、一義的な基準は存在しない。「人間」を対象とする場合には、個体を問題とするならその寿命を考えれば、時間の幅は最大でも100年を大きく超えることはない、と言うことが出来そうだが、宗教、民族、国家などの「系譜的連続性を有する社会集団」、といったものの存在を前提とする議論においては、人類の歴史を超えることはない、という以上のことは言えない。

空間に話を戻しても、時間の幅に「客観的」に一義的な基準が設けられなかったのと同様に、一義的な基準は存在しないように思われる。インターネットや電話によって地上のどこにいても一瞬間にコミュニケーションが可能となり、政治・経済・軍事の全てにおいて、これらのコミュニケーション手段を有する者は、一瞬にして地上のどこに対しても巨大な影響を及ぼすことができるからである。アメリカやロシアの大統領であれば、その一瞬の決断によって世界のあらゆる都市を数時間のうちに灰燼に帰さしめることができるのである。人間に関する限り、共存の空間的範囲は、差し当たりは「地球上」との限定をつけることのみが有意味と思われる。

これまでの議論は「物」についてであったが、神学の伝統においては、世界内の存在者は、空間を占める「物」と、「物」を基体として「物」に宿ってのみ存在しうる「偶有」である。

宗教、思想、文化などは、それ自体としては「偶有」的存在であり、人間などの「物」に宿ることによって存在する。宗教を例にとれば、宗教は信仰者の形で人間に宿って、また寺社仏閣、教会、モスク、十字架、卒塔婆、宗教画などの宗教的象徴の形を取るか、また賛美歌、時祷のように「物」の発する一連の音となって、あるいは宗教書のように物に記され解説されることによって、人間に作用することによって初めてこの世界の中の存在者となる。但し、神学における「偶有」が

「点」的時間において生成消滅する「原子的」性質であるのに対し、宗教、思想、文化などは複合的であり、世界の中で、現実化するためには、一定の時間を要する。宗教音楽が、その要素たる点的時間における個々の音が単独で宗教的意味を担えないのは自明であるが、書物に書かれた教義や思想だけでなく、宗教建築や宗教画でさえ、人間が意識、理解し、宗教的意味が読み取られるためには一定の時間を要するのである。

先に、共存を語りうるのは、複数の「物」同士であり、一者について共存を語ることは無意味である、と述べたが、一つの「物」であっても、その偶有的存在に関しては、複数の性質の共存の有無、可否を語ることは可能である。一人の人間が同時に複数の宗教に帰属することが可能か否かは宗教学にとっては馴染みのテーマである。

理論的には、共存を語りうるのは複数の存在者についてであり、一者については共存の語の使用は不適切であるが、実は、部分の合成による複合体ではない「純粹単体」である「唯一神＝アッラー」とは異なり、この世界の中にある存在者は全て合成物であり、どの個体をとってもそれは複数の部分の合成物に過ぎない。通常、個体とみなされる一人の「ヒト」をとっても、それは四肢、五臓六腑などの身体所部位、あるいは細胞、分子・原子・素粒子などが「ヒト」が閉める空間の中で一定の関係を取り結びつつ一定の期間を「共存」することによって成立している事象なのである。個体についてすらそうであれば、そもそもが個体の集合概念である民族、国民、宗派といった概念は尚更であり、「一つ」の「民族」、「国民」、「宗派」と呼ばれるものが、その構成要素が「共存」している状態を示す「名」であることは言うを俟たない。

従って共存を語るにあたっては、取り敢えず、特定のレベルに定位して複数の存在者を切り出し、それらの間の関係を論ぜざるを得ないが、この問題構成においては、それらの個々の存在者は常にその下位のレベルの諸存在者の共存によって



成立する事象であり、また逆にそのそれらの個々の存在者の共存の状態は、その総体が特定の空間と特定の時間の集積として上位のレベルの「一つ」の個体としてそのレベルの他の個体との間で共存の関係をとり結んでいることが想定されており、このプロセスは無限に続くことが強調されなくてはならない。一つの宗教集団を例にとれば、ある宗教集団が一つの宗教集団と言えるのは、内部の諸宗派が一定の共存関係を取り結んでいるからであり、宗派もまた信徒の共存関係である。また宗教集団がその存在を維持しうるのは、その宗教集団が、その存在する地域社会なり、国家なりの中の他の集団と一定の共存の関係をとり結んでいるからに他ならない。またその地域社会や国家もまた同様で他の地域社会や国家との共存関係無しには存立し得ないのである。

こうした集団間の共存においては、微視的に見た場合にある集団構成員による別の集団の成員に対して局地的、一時的に物理的殲滅が行われたとしても、必ずしも、巨視的に見た場合に全体システムにおける共生に逆機能となるとは限らない。自然環境におけるライオンとシマウマの例を取ると、ライオンが一定のシマウマを捕食することにより、シマウマが増え過ぎて草を食べつくしての食料の欠如によるシマウマの絶滅を防いでいるケースでは、ライオンによるシマウマの捕食はライオンにとっての一方的な利益ではなく、両者の共存にとって順機能を果たしていることになる。共存の観点からは、当事者の「善意」、「悪意」に対する「倫理的評価」を一旦括弧に入れた上で、当事者の意図とは無関係な客観的な「潜在機能」(マートン)を分析する必要があるのである。但し、こうした共存関係を考える場合にも、関係を成り立たせる時間と空間の設定には、客観的で一義的な基準はなく、恣意的な時空の設定による分析の結果の安易な一般化は慎まなくてはならない。

要約しよう。無限の時間、空間における「共存」を語ることは出来ず、有意味な議論は一定の時間

と空間の幅の設定を要するが、その設定に対して予め与えられた普遍的に有効な基準は存在せず、個々の議論に際して妥当な値を探さねばならない。また共存が一定の時空の場における複数の異なる個体間の関係である以上、議論の出発点においては一定のレベルにおける存在者の個体を措定する必要があるが、そうした個体としての「物」には、無数の偶有的性質の宿る場であり、またその個体自体が、下位のレベルの存在者に対しては共存の場として事象しており、逆に上位のレベルの存在者に対しては、その個体が共存関係を結んでいる他の個体と共に一つの個体を構成していることが忘れられてはならない。

また集団間の共存を考える場合には、異なる集団の個体間の微視的な関係に目を奪われず、当事者の意図とは無関係な潜在機能にも目配りを忘れず、システム全体における諸集団の共存を巨視的に捉える必要があるのである。

以上のような「共存」を語るに当たって注意を要する諸前提を確認した上で、以下にジハードをキーワードとしてイスラームにおける共存の問題を論じていきたい。

2. 共存の装置としてのカリフ制

「イスラームにおいて共存を妨げるものがあるか」との問題設定が有効であるためには、どのような時空が妥当であろうか？

イスラームの自己理解においては、イスラームとはアダム以来の全ての人類の宗教であるばかりでなく、宇宙の森羅万象の存在様態でもある。このイスラームの自己理解に即するなら、そもそも「イスラームにおいて共存を妨げるものがあるか」との問い自体が意味を成さない。先ず確認すべきは、「イスラームにおいて共存を妨げるものがあるか」と問う発想自体が、イスラームにとって外部の視点であって、イスラームの内部の視点に立つ者からの応答を期待することは出来ないということである。肯定であれ否定であれ、いかな



る答えであれ、このような質問に対してそもそも回答があったとしたなら、それはイスラームの外部の視点に立つものでしかありえない。

イスラームの外部の視点から見るとき、イスラームとは6世紀から7世紀にかけてアラビア半島で預言者として活動したムハンマドの創唱した宗教であり、今日においては世界中に十数億人の信徒を要する世界宗教である。この外部視点に立つなら、問題設定において有効な時空の幅は、差し当たり時間的には預言者ムハンマドによるイスラームの開教以来現在まで、そして現在の我々の世代が生きるであろう近未来を含めた約1450年、空間的には前近代においては南北アメリカとオーストラリアを除く地上のほぼ全領域、近現代においては地表の全て、としておいてよからう。

先に述べたように本稿では宗教はそれ自体としては存在せず、信徒や宗教建築などの、宗教的象徴などに宿ってのみ存在するとの立場を取る。この立場に立って、宗教の共存を考えるなら、共存とは、信徒および、宗教的象徴の共存を意味することになるが、イスラームは歴史的には1400年にわたって、「啓典の民」と呼ばれる中東のキリスト教、ユダヤ教、及びゾロアスター教のみならず、ヒンズー教、仏教、儒教、道教、そして各地の民間信仰、そして近現代においては、共産主義などの無神論的諸イデオロギーの信奉者、およびそれらの象徴とも共存してきたのが事実である。これはコンスタンチヌス体制とも呼ばれるキリスト教ローマ帝国＝カトリック教会の元で、ローマ、ギリシャの宗教、ミトラ教などキリスト教を除く全ての宗教がユダヤ教を除き根絶されたのとは顕著な対象を示している。

但し総論としては、イスラームが他の諸宗教と共存してきたのが歴史的事実であっても、それはそれぞれの信徒集団、宗教象徴などを集合として概観した場合であり、個々の要素を単体で見た場合には、そうは言えない。時間的には、いかなる文明、文化、宗教、国家の下であれ、人は死に、

物は壊れるのであり、当然のことながらイスラームもそれと関わる人の死、物の毀滅を押しとどめて永遠の共存を実現することはできない。イスラームの歴史においてもムスリムであれ、異教徒であれ、過去の人間は全て死に逝き、ムスリムのものであれ、異教徒のものであれ、宗教象徴の多くは消失し今はなく、あるいは遺跡と化している。空間的には、イスラームと他宗教との「共存」には、大きな地域差がある。かつては異教徒が存在したが、現在は殆ど消滅した地域も多数存在する。コプト教が今なお健在なエジプトを除き、北アフリカでは土着のキリスト教徒はほぼ消滅しており（ユダヤ教共同体はイスラエル建国後もなお存続している）、アフガニスタンでは、仏教徒は消滅し、バーミヤンなどの宗教象徴の遺跡が残るのみである。つまりこれらの土地では、一定の期間に亘って共存の状態が続いたが、その間に同時並行的に徐々に消滅のプロセスも進んでいったのであり、これらの事例が「共存」の有無が二項的に一義的に決まるものではないことを示している。

またイスラーム史上、他の宗教との共存の「事実」があった場合、その全てを「イスラームにおける共存」と呼びうるのか否かは検討の余地がある。「民主主義」と呼ばれる、あるいは称するイデオロギーを例に取れば、「民主主義」は、事実として近現代史上さまざまな形で、ナチズム、ファシズム、スターリニズム、共産主義などと共存していたし、今なお、君主制、独裁制、教皇制、貴族性、共産主義、民族主義、国粹主義、軍国主義などと共存している。そうした「事実」をもって、民主主義のそれらの政治体制、イデオロギーとの「共存」を語ることが妥当であろうか。また法治主義を標榜する国家において選挙、行政、司法などに縁故主義が蔓延している「事実」があった場合、法治主義と縁故主義の「共存」を語ること、あるいは平和主義を説く宗教の信徒が殺人を犯す、あるいは戦争を引き起こす「事実」があった場合、平和主義と殺人、戦争の「共存」



を語ることは妥当であろうか。

民主主義とナチズム、スターリニズムの「共存」については、スターリニズムは「民主集中制」を採る「スターリニズム」こそが真の民主主義であるとして民主主義を自称しており、ナチズムは「指導者民主主義」とも呼ばれていたが、民主主義はスターリニズムやナチズムと共存していたと言うよりも、ナチズムやスターリニズムの政治体制下では民主主義はなかった、と言う方が常識に適う様に思われる。縁故主義が蔓延する国家は、たとえその国家が法治主義を標榜していようと「縁故主義と共存する法治主義国家」とは呼ばれず、端的に法治主義国家ではないと言われるべきであろう。また平和主義を説く宗教の信徒が戦争を始めた場合、その宗教が信徒間に平和主義と戦争の共存を実現させた、と述べるより、その宗教の平和主義が機能しなかったが故に戦争が起きた、あるいはその宗教の規範の逸脱者、あるいは「異端」が戦争を引き起こした、と述べるほうが説得力を有する様に思われる。「民主主義」、「法治主義」、「平和主義」は、偶有的性質であって、それらが「宿る」ことによって、その宿った「物」が「民主的」「法治的」「平和的」になるのであって、どのような「物」であれ、その「民主主義」、「法治主義」、「平和主義」の自称の「事実」により、その物が「民主的」「法治的」「平和的」になるのではない。

つまり思想、理念、宗教のような偶有的性質の「共存」については、「物」の「事実」のみを語る「客観的」立場からは、共存を有意義に語ることはできず、それらの偶有的性質の主體的な規範的概念規定が不可欠なのである。イスラームに即して言えば、「イスラームと他の宗教、文化の共存の事実」があったとしても、そこで他宗教、他文化と共存していたのはそもそも本当に「イスラーム」であったのか、たとえそこにあったものがイスラームではあったとしても、それは正常に機能していたのか、あるいはそれはイスラームの中の

逸脱的部分だけではなかったのか、が問われなければならないのである。

但し、外部的視点から記述する場合に、教義からの逸脱部分をその教義の一部として記述しない規範的アプローチは、必ずしも実践的に逸脱の抹殺を要請するわけではない。逸脱に対する対処法は、それぞれの文化、宗教によって異なるが、逸脱についても明示的なルールを有しているのがイスラームの特徴であり、イスラームは背教にまで達した逸脱には死刑を定めており、共存を決して許さないが、背教の基準は緩やかであり、背教に達しない逸脱には処分はなく、そもそも逸脱を詮索する異端審問のような制度を持たない。したがって逸脱自体はイスラームの一部ではないが、一定限の逸脱の存在を常態と認める醒めた認識に立ち、その逸脱が限度を超えない限りでのその逸脱との共存の許容は規範的イスラームの一部に組み込まれているのである。その点においてイスラームの世界観は、一定量の犯罪の「存在」は社会の健全性の現われだと考えたデュルケームの現実主義と通呈する、とも言えよう。

本発表では、西暦10世紀頃に成立、13世紀頃に確立し、その後、現在に至るまで、ムスリム居住地全域で、高度に均質的に安定して存続しているスンナ派、及び12イマーム・シーア派の法学・神学の規定するところの「イスラーム」あるいは、その「イスラーム」の宿った「物」である、信徒、社会、制度、文化財などを「イスラーム」とし、その規範的な「イスラーム」と他宗教、他文化との共存の可能性を考える立場を取る。

イスラームは時間的にも空間的にも広範な広がりを持っており、その他宗教、他文化との関わり方も絶望的なまでに多様である。しかし規範的イスラームの世界観を参照することで、多様性を一定程度までパターン化、整理することができる。古典イスラーム法学は、地表を、イスラーム法の法治空間である「イスラームの家 (dār al-islām)」とその外に広がる無法地帯「戦争の家 (dār



al-harb)」に大別する。「イスラームの家」とは、ムスリム共同体全体の長であるカリフが、領土を外敵の侵略から防衛すると同時に、イスラーム公法に則り住民の生命、財産、名誉を護り、宗教に関しては、宗教共同体毎にその自治を保障するシステム、即ちカリフ制が実現される場である。実のところ、イスラーム法は二元的であり、全ての市民が従うべき公法（公共法）と共同体法とに分けられ、公法が宗教の違いに関わらず一律に強制されるのに対して、宗教的儀式だけではなく家族法及び服装規定等を含む宗教領域においては宗教を基礎とした各共同体が各自の共同体法に従った自治を行うことを認めるゆえに、多元主義的である、その意味で、イスラーム法による支配たるカリフ制は「世俗的」とも言える。そしてこのイスラーム的法治空間「イスラームの家」を地上全体に広げることがイスラーム的政治、即ちカリフ制の目的・理念となり、「イスラームの家」と「戦争の家」の関係を律する法が、「ジハード」法、あるいは「シヤル」法と呼ばれる戦時外交法である。

「イスラームの家」と「戦争の家」の関係が、「ジハード／シヤル」法と呼ばれる戦時外交法（ジハード／シヤル）によって規定されるのに対して、「イスラームの家」の内部におけるムスリムと異教徒の関係はイスラーム法の「庇護民」の法によって規定される。つまり、イスラームは、その他宗教、他文化の「共存」のあり方について、「イスラームの家」の内部とその外部とで異なる二つの別のルールを有しているのであり、両者がイスラームにおける他宗教、他文化との共存の二つの基本パターンとなるのである。従ってイスラームと他宗教、他文化の共存を考えるにあたっては、先ず、「ジハード／シヤル」法と「庇護民」の法、を参照すればよいことになる。

勿論マックス・ヴェーバーの指摘を俟つまでも無く、法の妥当には、当該社会の全構成員によるその遵守のみならず、支配者によるその施行の貫徹さえも必要としない。

（法命題の妥当という概念にとって）重要なのは、とくにそのことを任務としている一群の人びとが、規範違反という事実が純粹にそれとして存在しているだけの場合にも、したがってこの「規範違反という」形式的な理由を主張することだけによって、介入してくる十分に強力なチャンスが事実上存在しているということのみである。（M・ウェーバー『法社会学』創文社昭和53年6月30日10頁）

共同社会行為に参加している人たち——この共同社会行為に対する事実上の影響力を、社会的に重要な程度に握っている人たち——が一定の秩序を妥当力あるものと主観的にみなし、また實際上、そのようにとり扱う、つまり彼ら自身の行為をこの秩序に志向させる、というチャンスが存在している場合…。（同上3頁）

いかなる法秩序であれ、法を破る者の存在だけでなく、法を施行すべき支配者自身による法の蹂躪が存在する。イスラーム法も例外ではない。「事実」としてはイスラーム史上においても、「庇護民」法も「ジハード／シヤル」法がいつでも完全に遵守されたわけではなく、多くの逸脱が存在したが、本発表では、規範的イスラームの共存のパターンを示すことに主眼を置き、逸脱については歴史的に生じたいくつかのパターンの例を挙げるにとどめたい。

既述のように、カリフ制はイスラーム公共法に基づき全市民へ治安を保障し、宗教を基礎とした各共同体に対し自治をゆだねる法治空間「イスラームの家」の実現を目指す「世俗的」支配である。ところがカリフ制が「世俗的」であるのは、イスラームの使命の本質自体に由来する。イスラームの使命は（1）イスラーム的統治、つまりカリフ制の拡張、（2）自由意志によるイスラームの信仰の宣教の2段階構えである。なぜならば、武力による強制が実施されるのは、納税を伴うイ



スラーム公法の遵守が拒絶された場合にのみであり、イスラームの信仰が拒絶された場合ではないからである。イスラームでは、信仰を強制することは無意味と考えるので、信仰を強制することは無く、また内心の信仰の当否を知る者はアッラーフしかいないため、信仰告白の言葉以上に、信仰を詮索することは無い。そして異教徒には、イスラームの統治の理念への思想的にも政治的にも積極的なコミットメントは一切求められず、ただ納税し、イスラーム公法に外面的に従っていれば、「受動市民」として「能動市民」たるムスリムと同じ生命、財産、名誉の安全を保証されるのである。

1945年にドイツが破れ占領された後で、カール・シュミットはしばらくの間、ソヴィエト支配地と米国支配地区の両方に住んだ。そこは後にドイツ民主共和国とドイツ連邦共和国に変わった場所である。各占領地での経験の比較を基にして、カール・シュミットは、米国のリベラリズムは軍事思想でありソヴィエト共産主義よりもなお妥協を許さぬ傾向を持つものであることに気づいた。米国人たちはシュミットがリベラル民主主義を信奉している証拠をみせろと要求した。一方でロシア人たちは決して彼に共産党宣言に誓いを立てるように求めなかったのだ。この個人的な体験によってシュミットは、近代米国リベラリズムが、イデオロギーの自由や好きな生き方をするといったパラダイムではなく、攻撃的イデオロギーであり彼が非常に嫌った共産主義よりももっと危険かもしれないイデオロギーであると、いう結論に達した。(イブラヘル・シャミール「リベラリズムの暴政」『真相の深層』2007年3月15日13号、39-40頁)

イスラームは地上全土をこのイスラーム法の法治空間「イスラームの家」と化することを使命とするが故に、普遍主義・拡張主義・帝国主義的と呼ばれる。そしてこの使命が暴力によって阻止され

た時点で、法学的意味のジハードが発動する。

「ジハードは私の召命以降、最後の我がウンマ（イスラーム共同体）がダッジャール（偽キリスト）と戦うまで継続する」のハディース（アブー・ダーウード）の示すようにイスラームの戦争観は二重の意味でリアリスティックである。つまり、(1) イスラーム法による統治を武力によって阻止しようとする悪の勢力はいつの世にも存在し、それゆえ世界に戦争がなくなり平和になることはなく、(2) またイスラームは最後のイエスの再臨、救世主（マフディー）の出現、という神の直接的介入がない限り、通常の歴史においてその悪の勢力に勝利することはできない、との醒めた認識がイスラームの戦争観を特徴付けているのである。この意味では、イスラームは、他宗教、他文化との「共存」がやむを得ないこの世の「現実」であることをその世界観の中に組み込んでいる、とも言うことができよう。

「イスラームの家」の拡張は、宣教から始まる。イスラームの宣教はカリフの責務である。カリフは先ず、「イスラームの家」の外部、「戦争の家」にイスラームの教えを伝えなければならない。カリフの使節の宣教に応じて住人がイスラームに入信すれば彼らの土地は「イスラームの家」に編入される。新たにイスラームを受け入れた新入信者には他のムスリムと全く同じ権利と義務が生ずる。アッラーフは聖クルアーンの中で明瞭に述べている。

「啓典を授けられた者たちで、アッラーフも最後の日も信じず、…（中略）…彼らが卑しめられて手ずから税を支払うまで戦え」（クルアーン 9章29節）。

さらに、教友アル＝ムギーラはニハーバンドの戦いの日にペルシア軍に対して

「我々の預言者は、我々に対してお前達がアッラーフのみを崇拝するか、税（ジズヤ）



を支払うまでお前達と戦えと命令した」

と述べたと伝えている。(アル＝ブハーリー)

入信を拒んだ者には納税のオプションが与えられる。税の額は学派によって異なるがシャーフイー法学派、ハンバリー学派によれば、富裕層は年間4ディナール(約5万円)、中間層は2ディナール、貧困層は1ディナール、最貧困層は免除される。

納税のオプションが与えられる異教徒の範疇は法学派によって異なる。マーリキー派では全ての異教徒、ハナフィー派及びハンバリー派の少数説ではアラブの多神教徒を除く全ての異教徒、ハンバリー派、シーア派ではユダヤ教徒、キリスト教徒、ゾロアスター教徒、シャーフイー派では、歪曲されないオリジナルなキリスト教、ユダヤ教の信者の子孫及びゾロアスター教徒のみとなる。

納税を拒んだ場合に戦闘になる。休戦は許されるが、無期限の休戦は許されない。休戦期間の上限は、シャーフイー派、ハンバリー派、シーア派では10年、ハナフィー派、マーリキー派では上限は無くカリフの裁量による。

休戦協定が結ばれた場合には、ムスリムには協定の遵守が義務となる。休戦協定が結ばれれば、協定が有効な間は、敵国内でムスリムが迫害を蒙ってもその支援のために武力介入することは許されない。

「…信仰したが(イスラームの家)に移住しない者は、彼らが移住するまで、お前たちには彼らに対して何の責任も無い。しかし彼らが宗教のことでお前たちに助けを求めるなら、お前たちには支援が義務となる。ただしお前たちとその者たちの間に協約がある民に対しては別である。アッラーはお前たちが行うことに通曉し給う。」(8章72節)

「イスラームの家」の内部での異教徒の恒久的共存は庇護関係によって保障されるが、一次的な

滞在は、以下のクルアーンの節による安全保障の付与によって許可される。

「もし多神教徒のひとりがおまえ(ムハンマド)に庇護を求めたなら、彼がアッラーの御言葉を聞くまでは彼を庇護し、それから安全な場所に送り届けよ。それは、彼が知らない民だからである。」(クルアーン9章6節)

安全保障の付与は、「イスラームの家」に住むあらゆるムスリムの権利であり、誰か一人が安全保障を与えたなら、他のすべてのムスリムはそれに拘束される。

安全保障は背教者を除くあらゆる異教徒を対象とするが期間は1年で、1年を超える場合、出国するか、庇護民となって残留するかを選ばねばならない。

イスラーム法の施行される「イスラームの家」の中でムスリムにとって共存が可能な対象を整理しよう。

共存には恒久的共存の対象である「庇護民」と一時的共存の対象である「安全保障取得者」に分かれる。

税の支払い、イスラーム公法の遵守の承認は両者共通の条件である。なお、イスラーム公法の遵守の承認はムスリムにとっても信仰の条件であり、またムスリムには税(ジズヤ)ではなく淨財(ザカー)の支払いが義務となる。

「安全保障取得者」は、イスラームから背教した者を除き、あらゆる異教徒になることが可能である。

「庇護民」の条件は学派によって違うが、最も緩やかなマーリキー派、ハンバリー派の少数説では、背教者以外の全ての異教徒、最も厳しいシャーフイー派では、本来の教えを保持しているキリスト教徒、ユダヤ教徒、ゾロアスター教徒のみであり、実際には現存するキリスト教徒、ユダヤ教徒、ゾロアスター教徒のほぼ全てが排除される。



「物」に関しては十字架のような宗教的象徴は人目につく「公的」な場には存在することが許されない。既存の教会、シナゴグのような宗教施設は、保護されるが、新築はもとより改築も許されない。但し、武力征服ではなく、当初からの講和により庇護契約を結ぶ場合、改築を契約の条件につけた場合はその条件は有効である。

庇護民、ムスリムと同じく生命、財産、名誉を保証され、その意味においてムスリムとの共存が可能であるが、それは庇護民がムスリムと平等な扱いを受けることを意味しない。

例えばハンバリー派によると庇護民に対する差別待遇は以下の通りである。

ムスリムとの識別。馬を除く駄獣には鞍でなく荷鞍を敷いて乗る。集会で最初に発言することは不可。そのために起立することも、先に挨拶することも不可。教会の新築、転売、破損箇所の改築は不可。ムスリムのものよりも高い建物、同じ高さの建物の建築不可。酒、豚、鐘を人目に晒すこと、また彼らの聖典を朗唱することも不可。キリスト教徒のユダヤ教への改宗、およびその逆も不可。

こうした差別待遇が、長期的にはイスラームへの入信の動機付けとなったことは十分に考えられる。イスラーム世界は宗教の博物館と言われるように多くの宗教・宗派が残っているが、徐々に異教徒の数が減り、現在ではムスリムが多数派になっている土地が多いのも事実であり、それにはイスラームの教義に惹かれての自発的な入信だけではなく、差別待遇を解消するための「世俗的」動機によるものもあったと思われるからである。

3. イスラームにおける共存を妨げるもの

「イスラームの家」においては、背教者とは絶対的に共存の余地は無いが、それ以外の異教徒との共存は、カリフがどの学説を採用するか、及び、その時点の政治状況に左右されることになる。

序で述べたように「別の物」同士の「共存」を語る文脈は本来的には「同じ場所」では相互作用

が可能な程度に近接した「別の場所」である。

たとえ「イスラームの家」において共存できない異教徒であっても、「戦争の家」にいる限り、カリフが休戦協定を結べば、共存は可能になる。無期限の休戦は許されないが、ハナフィー派、マーリキー派では上限無く長期の休戦が可能であり、10年を上限とする他学派でも更新は可能であるため、事実上は無期限に延期が可能である。従ってイスラーム法上は、「戦争の家」に住む異教徒との共存は休戦協定の締結により可能であり、その更新の繰り返しにより、共存の可能性に時間的な限界は無い、ということになる。

但し、休戦は法的に可能である、というだけであり、実際に休戦が選ばれるか、戦争になるかはその時点での政治状況次第ということになる。

イスラームは庇護と安全保障の制度により、宗教的自治権を有する異教徒との共存を組み込んだ「イスラームの家」の概念を発達させた。またこの「イスラームの家」での共存ができない異教徒とも、彼らが「戦争の家」に居る限り、休戦協定を結ぶことによって、彼らの信条、行為に一切干渉することなく共存することが可能となるのである。

ところがイスラームにおける共存が成立するためには、「イスラームの家」にカリフ制が樹立されることが前提条件であり、カリフ制が不在である以上、イスラーム法が施行されること、「戦争の家」との休戦協定の締結も不可能であり、イスラームとの安定した共存関係が構築される可能性も存在しない。

したがって「イスラームにおける共存を妨げるもの」とは現在のカリフ制不在の状況そのものということができる。

但し、「イスラームの家」は不可逆的に拡大するものと仮定されているために、一旦「イスラームの家」に組み込まれた土地は、異教徒に奪回されても理論上は「イスラームの家」のままであり、その再征服が義務になる。特にそこにムスリム住民が残存した場合はそうである。一旦「イスラーム



ムの家」に編入された土地は、異教徒に征服された後も、永久にその所有権がムスリムに帰属し、合法的に奪還できるのみならず、奪還が義務であり、征服した異教徒にはいかなる権利を生じないのに対して、ムスリムが征服した土地に対しては異教徒には何の請求権も生じないことは、異教徒にとっては受け入れ難い「不平等」と感じられるかもしれない。

そして現実問題としては、イスラームの家の土地が近過去に異教徒に奪回され主権と土地を奪われたムスリムが今なお存在している問題が、今日深刻な文明間・宗教間の対立・紛争と呼ばれているもの主要な原因となっているように思われる。パレスチナ問題はその最も典型的な一ケースに過ぎない。(アンダルスは当面問題となっていない)

今日の「イスラーム世界」、つまりかつての「イスラームの家」の版図は、おおむね、現在ムスリムが多数を占める、西欧型国民国家の領域と一致する。これらの国家群をここでは「ムスリム国家」と呼ぶとしよう。すると現在のムスリムは、ムスリム国家にマジョリティとして住んでいるか、非ムスリム国家にマイノリティとして住んでいるかのいずれかであることになる。

しかし当然のことながら、近代国家の国境と、「イスラームの家」、「戦争の家」の区分とは厳密には一致せず、かつてのイスラームの家の一部が、非ムスリム国家に組み入れられる場合も生じた。そのようにしてムスリムが国家のなかでマイノリティに転落した地域としては、インドのカシミール、タイのパタニ、またフィリピンのミンダナオ、ロシアのチェチェン、中国の新疆などがある。

そこで、非ムスリム国家に住むムスリムも、かつての「イスラームの家」の住民の子孫たちと、戦争の家の居留者の子孫および新規移住者に大別して考えることができる。したがって現在のムスリムは、その居住地の歴史的特性によって、①ムスリム国家の住民、②かつては「イスラームの家」の一部であったが現在は非ムスリム国家に組み込

まれた土地の住民、③かつての「戦争の家」に成立した非ムスリム国家に住む居留民の子孫および新規の移民に大分される。この区分は、今日の地域紛争とイスラームのかかわりを考えるうえでも有効だと思われる。

例えば、ムスリム同胞団は、エジプトやヨルダンのようなムスリム国家では、議会に進出して議会制民主主義の枠内で「イスラーム国家」樹立のための合法闘争をめざしているが、ユダヤ教徒によって占領されたパレスチナでは、ジハード（聖戦）による反体制武力闘争路線をとっている。

またジャマーアテ・イスラミーも、インド・パキスタンの分離独立による組織の分裂後は、ムスリム国家パキスタンではイスラーム法の施行によるパキスタンのイスラーム国家化を、ムスリムがマイノリティに転落した非ムスリム国家インドでは国家理念としての世俗主義の堅持を、ムスリムがマジョリティを占める両国の係争地カシミール地方では、インドからの分離独立とムスリム国家の樹立を求めている。以上からもわかるように、同系の民族、同じ団体であってさえも、地域の歴史的特性の相違によって、現実の政治的立場はまったく異なりうる。

戦争の家の居留民の子孫で有名な例としては、中国の回族がある。彼らは内婚集団をつくって宗教的アイデンティティをいまなお保持しているが、独自の言語、孤立した居留地をもたず、中国各地に散らばり、漢族に交じって小さなコミュニティをつくって暮らしているため、文化的にも漢族との同化が進んでいる。

また、今日の欧米のムスリムは、新規の移民と、非ムスリム国家に生まれその国籍を有する二世、三世など居留民の子孫、欧米人の改宗者の混成となっている。日本でも、とくにアジア地域を中心とするムスリム労働者の増大によって、ヨーロッパに似た状況が現出しつつある。

イスラームと他宗教、他文化の共存の方向性は、共存とはそもそも別の場所を占める異なる者



同士の一定の安定性を有する関係であることを考えれば、基本的に、ムスリムが権力の中心を担いながらイスラームの統治に共鳴する異教徒の庇護民と共存するイスラーム法の法治空間である「イスラームの家」と「戦争の家」が相互不干渉の協定を結び、人間の移動を自由化し、イスラーム法の統治を望む者は「イスラームの家」に移住し、「自由＝無法」を望む者は「戦争の家」に無条件に移住することができるシステムを構築することが最善と思われる。そのためには自由、平等を唱導する国家群は国境を完全に開放し、なによりも人間の移動の即時完全自由化を果たす必要があるのである。

結語

最初に指摘した通り、一なる創造主以外の全ての被造物は、複合物であり、その意味において純粹な「単体」は存在せず、万物は共存の場であり、イスラームも例外ではない。本稿では、便宜的に、ムスリム共同体をキリスト教徒、ユダヤ教徒などの宗教集団、あるいは民族、国民などと並ぶ単体として扱ったが、ムスリム共同体自体が、多くの「偶有」を異にするムスリムの単体（個人）の共存の場であり、またムスリム単体自体が無数の「偶有」の共存の場であり、それぞれのレベルで「共存を妨げるもの」を抱えていることは再確認しておかなければならない。

参考文献

中田 考「宗教学とイスラーム研究」『宗教研究』日本宗教学会 第78巻341号、pp. 25-52、2004/9.



「イスラームにおける共存を妨げるもの」レジュメ

中田 考（同志社大学神学部教授）

そもそも「共存」とは何を意味するのか？

時間に関しては、同じ時間を共有しないもの同士については「共存している」とは言えないのは明らかと思われる。歴史を経た木造家屋と現代的な超高層ビルが並んで建っているような場合に、「過去と現在の共存」といった表現が比喩的になされることはあっても、実際には、過去の存在と現在の存在が同時に存在することはないからである。共存しているのは、遠い過去に作られて現在まで存続しているものと近い過去に作られて現在まで存続しているもの、共に現在存在しているもの同士でしかない。共存の有無、あるいは可否を有意味に語りうるのは共時存在者についてのみである。

空間に関しては、別の「物」が同時に同じ空間を共有することはない。神学の伝統において、「物」とは「空間を占めるもの」であり、同じ空間に二つ以上の「物」が共存することは範疇的に不可能である。

また一者については、「共存」を語ることはできない。一者は端的に存在しているだけであり、共存を語りうるのは互いに異なる複数の「物」同士についてでしかない。従って「物」の共存についての有意味な議論は、別の場所に同時に存在する互いに異なる「物」についてのみ成立すると取り敢えず言うことができそうに思われる。

しかし共存が別の場所にある物同士についてしか語れないとしても、地球上の物は全て、銀河系の外の存在と「共存している」、と言った表現は、我々が通常思い浮かべるところの「共存」のイメージとはかけ離れていよう。相対性理論に従うならいかなる「物」にも超えることの出来ない光速をもってしても相互作用を行うのに何万年もかかる距離を隔てた「物」同士が、「同時」に「共存している」ということは無意味に思われるからである。

では空間的にどの程度の距離の間隔までであれば、共存が語れるのであろうか。常識的には、相互作用が可能な範囲にある「物」同士であれば、「共存」を語りうるように思われる。しかしそうだとするなら、相互「作用」が行われる以上、そこには時間の経過があり、時間の経過があるなら、そこには厳密な意味での「同時性」が成立し得ないのではないかと、との疑問が直ちに生ずる。ある時の一点を共有している物同士は、その時点、その瞬間においては、共に静止しており、時間の経過がなく静止状態にある「物」同士には相互「作用」はないからである。従って「共存」を語る際の同時性は、点としての時ではなく、一定期間の幅を持った時間となる。現在のビッグバン理論に拠る宇宙論では宇宙の存在自体が時間的に有限であると考えられている以上、宇宙の中に存在するいかなる「物」であれその存在が時間的に無限であることはなく、したがってどんな「物」と「物」の間にも、過去において「無限」の時間の「共存」関係が存在したことはかつてなく、未来においても無限に続く共存関係は有り得ない。従って「共存」が成立するとしても、それは一定の有限の期間に過ぎないことになるが、どれだけの期間の間、別個の「もの」が同時に存在していた場合に、「共存」が成立した、と呼べるのかについては、一義的な基準は存在しない。「人間」を対象とする場合には、個体を問題とするならその寿命を考えれば、時間の幅は最大でも100年を大きく超えることはない、と言うことが出来そうだが、宗教、民族、国家などの「系譜的連続性を有する社会集団」、といったものの存在を前提とする議論においては、人類の歴史を超えることはない、という以上のことは言えない。

空間に話を戻しても、時間の幅に「客観的」に一義的な基準が設けられなかったのと同様に、一義的な基準は存在しないように思われる。インターネットや電話によって地上のどこにいても一瞬の間にコミュニケーションが可能となり、政治・経済・軍事の全てにおいて、これらのコミュニケーション手段を有する者は、一瞬にして地上のどこに対しても巨大な影響を及ぼすことができるからである。アメリカやロシアの大統領であれば、その一瞬の決断によって世界のあらゆる都市を数時間のうちに灰燼に帰さしめることができるのである。人間に関する限り、共存の空間的範囲は、差し当たりは「地球上」との限定をつけることのみが有意味と思われる。

これまでの議論は「物」についてであったが、神学の伝統においては、世界内の存在者は、空間を占める「物」と、「物」を基体として「物」に宿ってのみ存在しうる「偶有」である。

宗教、思想、文化などは、それ自体としては「偶有」的存在であり、人間などの「物」に宿ることによって存在する。宗教を例にとれば、宗教は信仰者の形で人間に宿って、また寺社仏閣、教会、モスク、十字架、卒塔婆、宗教画などの宗教的象徴の形を取るか、また賛美歌、時祷のように「物」の発する一連の音となって、あるいは宗教書のように物に記され解読されることによって、人間に作用することによって初めてこの世界の中の存在者となる。但し、神学における「偶有」が「点」的時間において生成消滅する「原子的」性質であるのに対し、宗教、思想、文化などは複合的であり、世界の中で、現実化するためには、一定の時間を要する。宗教音楽が、その要素たる点的時間における個々の音が単独で宗教的意味を担えないのは自明であるが、書物に書かれた教義や思想だけでなく、宗教建築や宗教画でさえ、人間が意識、理解し、宗教的意味が読み取られるためには一定の時間を要するのである。

先に、共存を語りうるのは、複数の「物」同士であり、一者について共存を語ることは無意味である、と述べたが、一つの「物」であっても、その偶有的存在に関しては、複数の性質の共存の有無、可否を語ることは可能である。一人の人間が同時に複数の宗教に帰属することが可能か否かは宗教学にとっては馴染みのテーマである。

理論的には、共存を語りうるのは複数の存在者についてであり、一者については共存の語の使用は不適切であるが、実は、部分の合成による複合体ではない「純粹単体」である「唯一神＝アッラー」とは異なり、この世界の中にある存在者は全て合成物であり、どの個体をとってもそれは複数の部分の合成物に過ぎない。通常、個体とみなされる一人の「ヒト」ととって、それは四肢、五臓六腑などの身体所部位、あるいは細胞、分子・原子・素粒子などが「ヒト」が閉める空間の中で一定の関係を取り結びつつ一定の期間を「共存」することによって成立している事象なのである。個体についてすらそうであれば、そもそもが個体の集合概念である民族、国民、宗派といった概念は尚更であり、「一つ」の「民族」、「国民」、「宗派」と呼ばれるものが、その構成要素が「共存」している状態を示す「名」であることは言うを俟たない。

従って共存を語るにあたっては、取り敢えず、特定のレベルに定位して複数の存在者を切り出し、それらの間の関係を論ぜざるを得ないが、この問題構成においては、それらの個々の存在者は常にその下位のレベルの諸存在者の共存によって成立する事象であり、また逆にそのそれらの個々の存在者の共存の状態は、その総体が特定の空間と特定の時間の集積として上位のレベルの「一つ」の個体としてそのレベルの他の個体との間で共存の関係を取り結んでいることが想定されており、このプロセスは無限に続くことが強調されなくてはならない。一つの宗教集団を例にとれば、ある宗教集団が一つの宗教集団と言えるのは、内部の諸宗派が一定の共存関係を取り結んでいるからであり、宗派もまた信徒の共存関係である。ま



た宗教集団がその存在を維持しうるのは、その宗教集団が、その存在する地域社会なり、国家なりの中の他の集団と一定の共存の関係を結び結んでいるからに他ならない。またその地域社会や国家もまた同様に他の地域社会や国家との共存関係無しには存立し得ないのである。

要約すると、無限の時間、空間における「共存」を語ることは出来ず、有意味な議論は一定の時間と空間の幅の設定を要するが、その設定に対して予め与えられた普遍的に有効な基準は存在せず、個々の議論に際して妥当な値を探さねばならず、また共存が一定の時空の場における複数の異なる個体の間の関係である以上、議論の出発点においては一定のレベルにおける存在者の個体を指定する必要があるが、そうした個体としての「物」には、無数の偶有的性質の宿る場であり、またその個体自体が、下位のレベルの存在者に対しては共存の場として事象しており、逆に上位のレベルの存在者に対しては、その個体が共存関係を結んでいる他の個体と共に一つの個体を構成していることが忘れられてはならないのである。

以上のような「共存」を語るに当たって注意を要する諸前提を確認した上で、以下にジハードをキーワードとしてイスラームにおける共存の問題を論じていきたい。

「イスラームにおいて共存を妨げるものがあるか」との問題設定が有効であるためには、どのような時空が妥当であろうか？

イスラームの自己理解においては、イスラームとはアダム以来の全ての人類の宗教であるばかりでなく、宇宙の森羅万象の存在様態でもある。このイスラームの自己理解に即するのなら、そもそも「イスラームにおいて共存を妨げるものがあるか」との問い自体が意味を成さない。まず確認すべきは、「イスラームにおいて共存を妨げるものがあるか」と問う発想自体が、イスラームにとって外部の視点であって、イスラームの内部の視点に立つ者からの応答を期待することは出来ないということである。肯定であれ否定であれ、いかなる答えであれ、このような質問に対してそもそも回答があったとしたなら、それはイスラームの外部の視点に立つものでしかありえない。

イスラームの外部の視点から見ると、イスラームとは6世紀から7世紀にかけてアラビア半島で預言者として活動したムハンマドの創唱した宗教であり、今日においては世界中に十数億人の信徒を要する世界宗教である。この外部視点に立つなら、問題設定において有効な時空の幅は、差し当たり時間的には預言者ムハンマドによるイスラームの開教以来現在まで、そして現在の我々の世代が生きるであろう近未来を含めた約1450年、空間的には前近代においては南北アメリカとオーストラリアを除く地上のほぼ全領域、近現代においては地表の全て、としておいてよからう。

先に述べたように本稿では宗教はそれ自体としては存在せず、信徒や宗教建築などの、宗教的象徴などに宿ってのみ存在するとの立場を取る。この立場に立って、宗教の共存を考えるなら、共存とは、信徒および、宗教的象徴の共存を意味することになるが、イスラームは歴史的には1400年にわたって、「啓典の民」と呼ばれる中東のキリスト教、ユダヤ教、及びゾロアスター教のみならず、ヒンズー教、仏教、儒教、道教、そして各地の民間信仰、そして近現代においては、共産主義などの無神論的諸イデオロギーの信奉者、およびそれらの象徴とも共存してきたのが事実である。これはコンスタンチヌス体制とも呼ばれるキリスト教ローマ帝国＝カトリック教会の元で、ローマ、ギリシャの宗教、ミトラ教などキリスト教を除く全ての宗教がユダヤ教を除き根絶されたのとは顕著な対象を示している。

但し総論としては、イスラームが他の諸宗教と共存してきたのが歴史的事実であっても、それはそれぞれの信徒集団、宗教象徴などを集合として概観した場合であり、個々の要素を単体で見た場合には、そうは言えない。時間的には、いかなる文明、文化、宗教、国家の下



であれ、人は死に、物は壊れるのであり、当然のことながらイスラームもそれと関わる人の死、物の毀滅を押しとどめて永遠の共存を実現することはできない。イスラームの歴史においてもイスラーム教徒であれ、異教徒であれ、過去の人間は全て死に逝き、ムスリムのものであれ、異教徒のものであれ、宗教象徴の多くは消失し今はなく、あるいは遺跡と化している。空間的には、イスラームと他宗教との「共存」には、大きな地域差がある。かつては異教徒が存在したが、現在は殆ど消滅した地域も多数存在する。コプト教が今なお健在なエジプトを除き、北アフリカでは土着のキリスト教徒はほぼ消滅しており（ユダヤ教共同体はイスラエル建国後もなお存続している）、アフガニスタンでは、仏教徒は消滅し、バーミヤンなどの宗教象徴の遺跡が残るのみである。つまりこれらの土地では、一定の期間に亘って共存の状態が続いたが、その間に同時並行的に徐々に消滅のプロセスも進んでいったのであり、これらの事例が「共存」の有無が二項的に一義的に決まるものではないことを示している。

またイスラーム史上、他の宗教との共存の「事実」があった場合、その全てを「イスラームにおける共存」と呼びうるのか否かは検討の余地がある。「民主主義」と呼ばれる、あるいは称するイデオロギーを例に取れば、「民主主義」は、事実として近現代史上さまざまな形で、ナチズム、ファシズム、スターリニズム、共産主義などと共存していたし、今なお、君主制、独裁制、教皇制、貴族性、共産主義、民族主義、国粋主義、軍国主義などと共存している。そうした「事実」をもって、民主主義のそれらの政治体制、イデオロギーとの「共存」を語ることが妥当であろうか。また法治主義を標榜する国家において選挙、行政、司法などに縁故主義が蔓延している「事実」があった場合、法治主義と縁故主義の「共存」を語ること、あるいは平和主義を説く宗教の信徒が殺人を犯す、あるいは戦争を引き起こす「事実」があった場合、平和主義と殺人、戦争の「共存」を語ることが妥当であろうか。

民主主義とナチズム、スターリニズムの「共存」については、スターリニズムは「民主集中制」を採る「スターリニズム」こそが真の民主主義であるとして民主主義を自称しており、ナチズムは「指導者民主主義」とも呼ばれていたが、民主主義はスターリニズムやナチズムと共存していたと言うよりも、ナチズムやスターリニズムの政治体制下では民主主義はなかった、と言う方が常識に適う様に思われる。縁故主義が蔓延する国家は、たとえその国家が法治主義を標榜していようと「縁故主義と共存する法治主義国家」とは呼ばれず、端的に法治主義国家ではないと言われるべきであろう。また平和主義を説く宗教の信徒が戦争を始めた場合、その宗教が信徒間に平和主義と戦争の共存を実現させた、と述べるより、その宗教の平和主義が機能しなかったが故に戦争が起きた、あるいはその宗教の規範の逸脱者、あるいは「異端」が戦争を引き起こした、と述べるほうが説得力を有する様に思われる。「民主主義」、「法治主義」、「平和主義」は、偶有的性質であって、それらが「宿る」ことによって、その宿った「物」が「民主的」「法制的」「平和的」になるのであって、どのような「物」であれ、その「民主主義」、「法治主義」、「平和主義」の自称の「事実」により、その物が「民主的」「法制的」「平和的」になるのではない。

つまり思想、理念、宗教のような偶有的性質の「共存」については、「物」の「事実」のみを語る「客観的」立場からは、共存を有意義に語ることはできず、それらの偶有的性質の主體的な規範的概念規定が不可欠なのである。イスラームに即して言えば、「イスラームと他の宗教、文化の共存の事実」があったとしても、そこで他宗教、他文化と共存していたのはそもそも本当に「イスラーム」であったのか、たとえそこにあったものがイスラームではあったとしても、それは正常に機能していたのか、あるいはそれはイスラームの中の逸脱的部分だけではなかったのか、が問われなければならないのである。



本発表では、西暦10世紀頃に成立、13世紀頃に確立し、その後、現在に至るまで、ムスリム居住地全域で、高度に均質的に安定して存続しているスンナ派、及び12イマーム・シーア派の法学・神学の規定するところの「イスラーム」あるいは、その「イスラーム」の宿った「物」である、信徒、社会、制度、文化財などを「イスラーム」とし、その規範的な「イスラーム」と他宗教、他文化との共存の可能性を考える立場を取る。

イスラームは時間的にも空間的にも広範な広がりを持っており、その他宗教、他文化との関わり方も絶望的なまでに多様である。しかし規範的イスラームの世界観を参照することで、多様性を一定程度までパターン化、整理することができる。古典イスラーム法学は、地表を、イスラーム法の法治空間である「イスラームの家 (dār al-islām)」とその外に広がる無法地帯「戦争の家 (dār al-ḥarb)」に大別する。「イスラームの家」とは、ムスリム共同体全体の長であるカリフが、領土を外敵の侵略から防衛すると同時に、イスラーム公法に則り住民の生命、財産、名誉を護り、宗教に関しては、宗教共同体毎にその自治を保障するシステム、即ちカリフ制が実現される場である。実のところ、イスラーム法は二元的であり、全ての市民が従うべき公法（公共法）と共同体法とに分けられ、公法が宗教の違いに関わらず一律に強制されるのに対して、宗教的儀式だけではなく家族法及び服装規定等を含む宗教領域においては宗教を基礎とした各共同体が各自の共同体法に従った自治を行うことを認めるゆえに、多元主義的である、その意味で、イスラーム法による支配たるカリフ制は「世俗的」とも言える。そしてこのイスラーム的法治空間「イスラームの家」を地上全体に広げることがイスラーム的政治、即ちカリフ制の目的・理念となり、「イスラームの家」と「戦争の家」の関係を律する法が、「ジハード」法、あるいは「シヤル」法と呼ばれる戦時外交法である。

「イスラームの家」と「戦争の家」の関係が、「ジハード/シヤル」法と呼ばれる戦時外交法（ジハード/シヤル）によって規定されるのに対して、「イスラームの家」の内部におけるムスリムと異教徒の関係はイスラーム法の「庇護民」の法によって規定される。つまり、イスラームは、その他宗教、他文化の「共存」のあり方について、「イスラームの家」の内部とその外部とで異なる二つの別のルールを有しているものであり、両者がイスラームにおける他宗教、他文化との共存の二つの基本パターンとなるのである。従ってイスラームと他宗教、他文化の共存を考えるにあたっては、先ず、「ジハード/シヤル」法と「庇護民」の法、を参照すればよいことになる。

勿論マックス・ヴェーバーの指摘を俟つまでも無く、法の妥当には、当該社会の全構成員によるその遵守のみならず、支配者によるその施行の貫徹さえも必要としない。いかなる法秩序であれ、法を破る者の存在だけでなく、法を施行すべき支配者自身による法の蹂躪が存在する。イスラーム法も例外ではない。「事実」としてはイスラーム史上においても、「庇護民」法も「ジハード/シヤル」法がいつでも完全に遵守されたわけではなく、多くの逸脱が存在したが、本発表では、規範的イスラームの共存のパターンを示すことに主眼を置き、逸脱については歴史的に生じたいくつかのパターンの例を挙げるにとどめたい。

既述のように、カリフ制はイスラーム公共法に基づき全市民へ治安を保障し、宗教を基礎とした各共同体に対し自治をゆだねる法治空間「イスラームの家」の実現を目指す「世俗的」支配である。ところがカリフ制が「世俗的」であるのは、イスラームの使命の本質自体に由来する。イスラームの使命は (1) イスラーム的統治、つまりカリフ制の拡張、(2) 自由意志によるイスラームの信仰の宣教の2段階である。なぜならば、武力による強制が実施されるのは、納税を伴うイスラーム公法の遵守が拒絶された場合にのみであり、イスラームの信仰が拒絶された場合ではないからである。イスラームでは、信仰を強制することは無意味



と考えるので、信仰を強制することは無く、また内心の信仰の当否を知る者はアッラーフしかいないため、信仰告白の言葉以上に、信仰を詮索することは無い。

イスラームは地上全土をこのイスラーム法の法治空間「イスラームの家」と化すことを使命とするが故に、普遍主義・拡張主義・帝国主義的と呼びうる。そしてこの使命が暴力によって阻止された時点で、法学的意味のジハードが発動する。

「ジハードは私の召命以降、最後の我がウンマ（イスラーム共同体）がダジャール（偽キリスト）と戦うまで継続する」のハディース（アブー・ダーウード）の示すようにイスラームの戦争観は二重の意味でリアリスティックである。つまり、(1) イスラーム法による統治を武力によって阻止しようとする悪の勢力はいつの世にも存在し、それゆえ世界に戦争がなくなり平和になることはなく、(2) またイスラームは最後のイエスの再臨、救世主（マフディー）の出現、という神の直接的介入がない限り、通常の歴史においてその悪の勢力に勝利することはできない、との醒めた認識がイスラームの戦争観を特徴付けているのである。この意味では、イスラームは、他宗教、他文化との「共存」がやむを得ないこの世の「現実」であることをその世界観の中に組み込んでいる、とも言うことができよう。

「イスラームの家」の拡張は、宣教から始まる。イスラームの宣教はカリフの責務である。カリフはまず、「イスラームの家」の外部、「戦争の家」にイスラームの教えを伝えなければならない。カリフの使節の宣教に応じて住人がイスラームに入信すれば彼らの土地は「イスラームの家」に編入される。新たにイスラームを受け入れた新入信者には他のムスリムと全く同じ権利と義務が生ずる。アッラーフは聖クルアーンの中で明瞭に述べている。

「啓典を授けられた者たちで、アッラーフも最後の日も信じず、…（中略）…彼らが卑しめられて手ずから税を支払うまで戦え」（クルアーン 9 章29節）。

さらに、教友アル＝ムギーラはニハーバンドの戦いの日にペルシア軍に対して

「我々の預言者は、我々に対してお前達がアッラーフのみを崇拝するか、税（ジズヤ）を支払うまでお前達と戦えと命令した」

と述べたと伝えている。（アル＝ブハーリー）

入信を拒んだ者には納税のオプションが与えられる。税の額は学派によって異なるがシャーフイー法学派、ハンバリー学派によれば、富裕層は年間4 ディナール（約5万円）、中間層は2 ディナール、貧困層は1 ディナール、最貧困層は免除される。

納税のオプションが与えられる異教徒の範疇は法学派によって異なる。マーリキー派では全ての異教徒、ハナフィー派及びハンバリー派の少数説ではアラブの多神教徒を除く全ての異教徒、ハンバリー派、シーア派ではユダヤ教徒、キリスト教徒、ゾロアスター教徒、シャーフイー派では、歪曲されないオリジナルなキリスト教、ユダヤ教の信者の子孫及びゾロアスター教徒のみとなる。

納税を拒んだ場合に戦闘になる。休戦は許されるが、無期限の休戦は許されない。休戦期間の上限は、シャーフイー派、ハンバリー派、シーア派では10年、ハナフィー派、マーリキー派では上限は無くカリフの裁量による。

休戦協定が結ばれた場合には、ムスリムには協定の遵守が義務となる。休戦協定が結ばれば、協定が有効な間は、敵国内でムスリムが迫害を蒙ってもその支援のために武力介入することは許されない。



「…信仰したが（イスラームの家に）移住しない者は、彼らが移住するまで、お前たちには彼らに対して何の責任も無い。しかし彼らが宗教のことでお前たちに助けを求めるなら、お前たちには支援が義務となる。ただしお前たちとその者たちの間に協約がある民に対しては別である。アッラーはお前たちが行うことに通牒し給う。」（8章72節）

「イスラームの家」の内部での異教徒の恒久的共存は庇護関係によって保障されるが、一次的な滞在は、以下のクルアーンの節による安全保障の付与によって許可される。

「もし多神教徒のひとりがおまえ（ムハンマド）に庇護を求めたなら、彼がアッラーの御言葉を聞くまでは彼を庇護し、それから安全な場所に送り届けよ。それは、彼が知らない民だからである。」（クルアーン 9 章 6 節）

安全保障の付与は、「イスラームの家」に住むあらゆるムスリムの権利であり、誰か一人が安全保障を与えたなら、他のすべてのムスリムはそれに拘束される。

安全保障は背教者を除くあらゆる異教徒を対象とするが期間は1年で、1年を超える場合、出国するか、庇護民となって残留するかを選ばねばならない。

イスラーム法の施行される「イスラームの家」の中でムスリムにとって共存が可能な対象を整理しよう。

共存には恒久的共存の対象である「庇護民」と一時的共存の対象である「安全保障取得者」に分かれる。

税の支払い、イスラーム公法の遵守の承認は両者共通の条件である。なお、イスラーム公法の遵守の承認はムスリムにとっても信仰の条件であり、またムスリムには税（ジズヤ）ではなく浄財（ザカー）の支払いが義務となる。

「安全保障取得者」は、イスラームから背教した者を除き、あらゆる異教徒になることが可能である。

「庇護民」の条件は学派によって違うが、最も緩やかなマーリキー派、ハンバリー派の少数説では、背教者以外の全ての異教徒、最も厳しいシャーフイー派では、本来の教えを保持しているキリスト教徒、ユダヤ教徒、ゾロアスター教徒のみであり、実際には現存するキリスト教徒、ユダヤ教徒、ゾロアスター教徒のほぼ全てが排除される。

「物」に関しては十字架のような宗教的象徴は人目につく「公的」な場には存在することが許されない。既存の教会、シナゴグのような宗教施設は、保護されるが、新築はもとより改築も許されない。但し、武力征服ではなく、当初からの講和により庇護契約を結ぶ場合、改築を契約の条件につけた場合はその条件は有効である。

庇護民、ムスリムと同じく生命、財産、名誉を保証され、その意味においてムスリムとの共存が可能であるが、それは庇護民がムスリムと平等な扱いを受けることを意味しない。

例えばハンバリー派によると庇護民に対する差別待遇は以下の通りである。

ムスリムとの識別。馬を除く駄獣には鞍でなく荷鞍を敷いて乗る。集会で最初に発言することは不可。そのために起立することも、先に挨拶することも不可。教会の新築、転売、破損箇所の改築は不可。ムスリムのものよりも高い建物、同じ高さの建物の建築不可。酒、豚、鐘を人目に晒すこと、また彼らの聖典を朗唱することも不可。キリスト教徒のユダヤ教への改宗、およびその逆も不可。

こうした差別待遇が、長期的にはイスラームへの入信の動機付けとなったことは十分に考えられる。イスラーム世界は宗教の博物館と言われるように多くの宗教・宗派が残っている



が、徐々に異教徒の数が減り、現在ではムスリムが多数派になっている土地が多いのも事実であり、それにはイスラームの教義に惹かれての自発的な入信だけではなく、差別待遇を解消するための「世俗的」動機によるものもあったと思われるからである。

「イスラームの家」においては、背教者とは絶対的に共存の余地は無いが、それ以外の異教徒との共存は、カリフがどの学説を採用するか、及び、その時点の政治状況に左右されることになる。

序で述べたように「別の物」同士の「共存」を語る文脈は本来的には「同じ場所」では相互作用が可能な程度に近接した「別の場所」である。

たとえ「イスラームの家」において共存できない異教徒であっても、「戦争の家」にいる限り、カリフが休戦協定を結べば、共存は可能になる。無期限の休戦は許されないが、ハナフィー派、マリーキー派では上限無く長期の休戦が可能であり、10年を上限とする他学派でも更新は可能であるため、事実上は無期限に延期が可能である。従ってイスラーム法上は、「戦争の家」に住む異教徒との共存は休戦協定の締結により可能であり、その更新の繰り返しにより、共存の可能性に時間的な限界は無い、ということになる。

但し、休戦は法的に可能である、というだけであり、実際に休戦が選ばれるか、戦争になるかはその時点での政治状況次第ということになる。

イスラームは庇護と安全保障の制度により、宗教的自治権を有する異教徒との共存を組み込んだ「イスラームの家」の概念を発達させた。またこの「イスラームの家」での共存ができない異教徒とも、彼らが「戦争の家」に居る限り、休戦協定を結ぶことによって、彼らの信条、行為に一切干渉することなく共存することが可能となるのである。

ところがイスラームにおける共存が成立するためには、「イスラームの家」にカリフ制が樹立されることが前提条件であり、カリフ制が不在である以上、イスラーム法が施行されること、「戦争の家」との休戦協定の締結も不可能であり、イスラームとの安定した共存関係が構築される可能性も存在しない。

したがって「イスラームにおける共存を妨げるもの」とは現在のカリフ制不在の状況そのものといえる。

但し、「イスラームの家」は不可逆的に拡大するものと仮定されているために、一旦「イスラームの家」に組み込まれた土地は、異教徒に奪回されても理論上は「イスラームの家」のままであり、その再征服が義務になる。特にそこにムスリム住民が残存した場合はそうである。理論上はともかく、現実問題としては、異教徒に奪回されたイスラームの土地の問題が、紛争の原因となっているように思われる。

今日の「イスラーム世界」、つまりかつての「イスラームの家」の版図は、おおむね、現在ムスリムが多数を占める、西欧型国民国家の領域と一致する。これらの国家群をここでは「ムスリム国家」と呼ぶとしよう。すると現在のムスリムは、ムスリム国家にマジョリティとして住んでいるか、非ムスリム国家にマイノリティとして住んでいるかのいずれかであることになる。

しかし当然のことながら、近代国家の国境と、「イスラームの家」、「戦争の家」の区分とは厳密には一致せず、かつてのイスラームの家の一部が、非ムスリム国家に組み入れられる場合も生じた。そのようにしてムスリムが国家のなかでマイノリティに転落した地域としては、インドのカシミール、タイのパタニ、またフィリピンのミンダナオ、ロシアのチェチェン、中国の新疆などがある。

そこで、非ムスリム国家に住むムスリムも、かつての「イスラームの家」の住民の子孫た



ちと、戦争の家の居留者の子孫および新規移住者に大別して考えることができる。したがって現在のムスリムは、その居住地の歴史的特性によって、①ムスリム国家の住民、②かつては「イスラームの家」の一部であったが現在は非ムスリム国家に組み込まれた土地の住民、③かつての「戦争の家」に成立した非ムスリム国家に住む居留民の子孫および新規の移民に大分される。この区分は、今日の地域紛争とイスラームのかかわりを考えるうえでも有効だと思われる。

例えば、ムスリム同胞団は、エジプトやヨルダンのようなムスリム国家では、議会に進出して議会制民主主義の枠内で「イスラーム国家」樹立のための合法闘争をめざしているが、ユダヤ教徒によって占領されたパレスチナでは、ジハード（聖戦）による反体制武力闘争路線をとっている。

またジャマアテ・イスラーミーも、インド・パキスタンの分離独立による組織の分裂後は、ムスリム国家パキスタンではイスラーム法の施行によるパキスタンのイスラーム国家化を、ムスリムがマイノリティに転落した非ムスリム国家インドでは国家理念としての世俗主義の堅持を、ムスリムがマジョリティを占める両国の係争地カシミール地方では、インドからの分離独立とムスリム国家の樹立を求めている。以上からもわかるように、同系の民族、同じ団体であってさえも、地域の歴史的特性の相違によって、現実の政治的立場はまったく異なりうる。

戦争の家の居留民の子孫で有名な例としては、中国の回族がある。彼らは内婚集団をつくって宗教的アイデンティティをいまなお保持しているが、独自の言語、孤立した居留地をもたず、中国各地に散らばり、漢族に交じって小さなコミュニティをつくって暮らしているため、文化的にも漢族との同化が進んでいる。

また、今日の欧米のムスリムは、新規の移民と、非ムスリム国家に生まれその国籍を有する二世、三世など居留民の子孫、欧米人の改宗者の混成となっている。日本でも、とくにアジア地域を中心とするムスリム労働者の増大によって、ヨーロッパに似た状況が現出しつつある。



研究会報告
部門研究 3

「日本宗教から一神教への提言」研究会

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

本年度、2回の研究会を開催した。

第1回目は、2007年6月16日、同志社大学今出川キャンパスで、磯前順一氏（国際日本文化研究センター准教授）により「＜日本の宗教学＞再考 ―『宗教』という経験―」と題して研究発表がなされた。磯前氏は日本の宗教学の歴史をたどりながら、近代日本における「宗教」概念の形成に光をあてた。その際、宗教概念がプロテスタンティズムを参照して形成されていた点が指摘され、今後は、日本から西洋的な宗教概念とは違う視点から信仰世界を語りなおす必要性が論じられた。

第2回目は、2008年2月22日、同志社大学今出川キャンパスで、末木文美士氏（東京大学大学院人文社会系研究科教授）により「一神教と多神教 ―日本宗教の観点から―」と題して研究発表がなされた。末木氏は最初に一神教と多神教を対立的に扱う構図の不毛性を強調した。また、清沢満之などを例にしながら、宗教の特質の一つとして「他者」論を展開しつつ、日本宗教思想史の中で一元系譜論的な天皇制にかかわる問題群につなげていった。

本年度は、これら2回の研究会を通じて、近代日本宗教史の中で日本宗教が一神教をどのように意識し、受容・対決していったのかといった課題を深めることができた。

参加研究者

安藤 礼二 多摩美術大学 美術学部准教授
川瀬 貴也 京都府立大学 文学部准教授
三宅 威仁 同志社大学 大学院神学研究科准教授
岡村 康夫 山口大学 教育学部教授
マルティン・レップ
龍谷大学 文学部教授

ポール・スワンソン
南山宗教文化研究所 所長
高田 信良 龍谷大学 文学部教授
徳永 道雄 京都女子大学 文学部教授

2007年度研究会

第1回 2007年6月16日

開催地：同志社大学 今出川キャンパス
磯前 順一「＜日本の宗教学＞再考 ―『宗教』という経験―」
コメンテーター：三宅 威仁

第2回 2008年2月22日

開催地：同志社大学 今出川キャンパス
末木文美士「一神教と多神教 ―日本宗教の観点から―」
コメンテーター：川瀬 貴也



部門研究 3 2007年度第 1 回研究会 報告

日 時：2007年 6月16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：磯前 順一（国際日本文化研究センター准教授）
コメント：三宅 威仁（同志社大学大学院神学研究科准教授）

スケジュール

14:00～15:00 発表：磯前 順一「＜日本の宗教学＞再考 ―『宗教』という経験―」
15:00～15:10 休憩
15:10～15:20 コメント：三宅 威仁
15:20～17:00 ディスカッション
17:30～19:30 懇談会

研究会概要

磯前氏は、日本宗教学の歴史を辿ることを通して、近代日本における「宗教」概念の社会的位相を考察した。

これまで日本の宗教学は、各大学の宗教学講座の歴史を扱った試みなどが若干あるものの、自らの歴史の全体像を叙述することは殆どなかった。この理由としては、宗教学という学問のもつ二重構造を指摘することができる。つまり宗教学は、宗教の固有性という理念と、そこに集まった諸宗教の具体的研究、という両者の往還過程の総体であり、それゆえに一枚岩な言説とは程遠いものであった。このために宗教学の全体像は、学会内外の研究者から極めて見えにくいものとなってきた。

しかし、こうした日本宗教学史を叙述する試みの低調さの原因は、宗教学という学問の抱える言説構造のみならず、叙述形式が学問史ではなく学説史であることにも求められる。従来の日本宗教学史の叙述は、宗教学内部の学説のみを検証するもので、宗教学という言説の枠組みを自明とする学説史であった。しかし、戦後の変転する社会状況に宗教学が応えるには、時代状況との関係から宗教学をめぐる言説布置の変化を読み解く作業が必要である。その意味で宗教学史の叙述形式として求められているのは、学説史ではなく、日本社会の中における宗教学および宗教概念自体の位相を言説編成上の問題として明らかにする学問史である。

1995年に起きたオウム真理教事件は、これまでの宗教学の宗教理解がもつ根本的な欠点を顕在化させた。それは、宗教学が黎明期から保持してきた、宗教の固有性を主題化する際の宗教的体験の重視という志向性である。この欠点を埋める試みとして、1990年代の後半に宗教概念論が登場する。宗教概念論は、宗教学の言説を歴史的、政治的文脈との関連で論じることで、日本の近代化過程の問題として宗教学を研究対象に捉え直した。その結果、宗教学は歴史的産物として認識されるとともに、それがもつ政治性の問題が浮上することとなった。

日本の宗教学は今後、宗教概念のプロテスタンティズム中心主義や宗教学の政治性といった批判を踏まえた上で、従来の宗教概念とは異なるところで信仰世界を語りなおす試みが求められている。そうすることにより日本の宗教学史は、近代日本の西洋体験のあり方をめぐる考察へと開いていくことが可能となる。磯前氏はそのように今後の課題と展望を示して発表を締めくくった。

（CISMOR 奨励研究員・総合研究大学院大学文化科学研究科博士後期課程 小河 久志）

＜日本の宗教学＞再考 —「宗教」という経験—

国際日本文化研究センター准教授

磯前 順一



ここでの普遍性は、偽りではなく、既存の普遍性において間違っているものを具現化しているだけなのです。それは身体に普遍性の挫折を刻み付けるものであり、いかなる肯定的な内容も伴ってはいないのです。普遍性という概念はこうした見地からのみ救うことができると思います。—スラヴォイ・ジジェク

宗教学史の不在

人文・社会科学の多くの例に漏れず、日本の宗教学もまた自らの歴史を検証することにより熱心であった学問とは言えない。その原因のひとつに、宗教学はその研究対象である宗教現象を認識するための学問であったために、その認識の仕方を規定する自己の言説の場への関心が弱かったことを挙げることもできよう。どの学問も同じような傾向をもつのであろうが、自らの学問の認識の枠組みに自覚的になるのは、ミッシェル・フーコーの言説論やカルチュラル・スタディーズの学問をめぐる政治性といった視点が日本で受け入れられ始める1990年代以降のことである。

そのなかで例外的な存在が日本史を中心とする歴史学であり、遠山茂樹『戦後の歴史学と歴史意識』（岩波書店、1968年）、キャロル・グラック「戦後史学のメタヒストリー」（『岩波講座日本通史 別巻1』、1995年）など、節目ごとに自己検証的な総括を残してきたと言える。歴史学という学問の場合、戦前の天皇制や戦後のナショナリズムと深く係わってきたがゆえに、その社会的影響力の大きさからして自らの言表行為について厳

しい批判を加えなければならない立場に置かれていた。しかも、歴史学内部の主流が敗戦を機に皇国主義からマルクス主義に転換していったために、新世代による旧世代に対する批判というかたちでその反省は、ある種の非当事者意識をもって容易に推し進められていった部分も少なくない。

それに対して、宗教学の場合には、戦前においては国家の国家神道体制を信教の自由に対する侵犯という観点から批判をおこない、戦後においては社会全体に進行する世俗化に抗して非合理的領域の確保を唱えてきた。つまり、おもに日本の社会に対して批判的言説として立場を保持してきたため、自らの言表行為が社会的責任を問われるような場面に立たされることが余りなかったとも言える。ただし、一方でやはり戦時中は京都学派の世界史の哲学や宗教人類学者の植民地主義との結びつきなど、天皇制ファシズムと無垢な関係でいられなかったことも事実である。先の歴史学の例と比べるならば、そのような旧世代の学問を正面から批判する論理的な世代交代を宗教学がもてなかったことが、学史的検証をおこなわないままに、みずからの戦前・戦中期の政治的コンテクストを曖昧にできてしまった大きな原因でもあろう。

しかし、その数は多くないとはいっても、日本の宗教学史を素描し分析しようとする試みが過去におこなわれてきたことも確かである。早い時期の論文として、小口偉一「宗教学五〇年の歩み—東京大学宗教学講座創設五十年を記念して」（『宗教研究』147、1956年）をはじめ、後藤光一郎・田丸徳善「日本宗教学会五十年の歩み」（『日本



部門研究 3

「日本宗教から一神教への提言」研究会

宗教学会五十年史』日本宗教学会、1980年）、竹中信常「日本宗教学の軌跡」（『宗教研究』259、1984年）をあげることが出来る。これらを通して、東京大学宗教学研究室を軸としながらも、他大学をふくむ宗教学会全体の動向に対する簡便な見通しを得ることができる。

これらの研究を基礎として、それ以降の研究を踏まえて言うならば、黎明期における日本宗教学の歴史はほぼ次のようにまとめることができよう。日本における宗教学の端緒を、1898年に姉崎正治が東京帝国大学でおこなった講義「宗教学緒論」に求められることは衆目の一致するところである。さらに東大では、1905年に文学部哲学科に宗教学講座が設置され、姉崎がその助教授に就任する。続いて、1907年に京都帝国大学、1922年に東北帝国大学の哲学科に宗教学講座が設けられる。さらに1925年には九州帝国大学、1927年には京城帝国大学の法文学部内に、前者は宗教学宗教史講座として、後者は宗教学及宗教史講座として順次設置されていった。私立の宗教系大学でも、1922年の大学令による私立専門学校の大学昇格以降、1922年に立教大学に、1924年に立正大学にそれぞれ宗教学科が設置され、1926年にも大正大学に宗教学研究室が設置されていく。

そのなかで宗教学の理論的関心も、1900年代にはキリスト教と仏教という成立宗教の教義を軸とするものであったものから、1920年代後半には原始宗教や日本の民間信仰など、非西洋的な日常世界に接したものを対象とするものへと、その中心が推移していく。それは西洋的概念化が施された思想から非概念的な身体儀礼へ、姉崎・西田幾多郎らのドイツ哲学的な色彩をたたえた宗教学・宗教哲学から、宇野円空・赤松智城らのマリノフスキーやデュルケムの影響を受けた宗教人類学・宗教社会学へと、宗教学者が見出そうとする宗教および宗教学の内実が変わり、その方法もテクスト論から民族・民間調査へと移っていったこ

とに対応するものであった¹⁾。そして、これらの諸大学や研究者の動向のなかで、1930年に日本宗教学会が全国組織として結成され、現在に至っている。

さらに各大学の歴史について踏み込んだ研究も幾つかなされており、なかでも東京大学宗教学・宗教史学科は自らの軌跡に対して検証的な姿勢を示してきた。その代表的な業績として、先駆的な俯瞰図を示した小口論文を皮切りに、主要な教官を中心に言及した竹中信常他「日本宗教学の人々」（『宗教学年報』21 大正大学宗教学会1976年）、明治中期における宗教学の成立過程を詳細に跡付けた鈴木範久『明治宗教思潮の研究—宗教学事始』（東京大学出版会、1979年）、学祖である姉崎正治から敗戦直後の中興の祖である岸本英夫までを網羅的に扱った田丸徳善編『日本の宗教学説Ⅰ・Ⅱ』（東京大学宗教学研究室、1982・1985年）を挙げることができよう。なかでも田丸は、「日本における宗教学説の展開」（『仏教文化論攷—坪井俊映博士頌寿記念』同朋社、1984年）、『『宗教』のヴィジョンを求めて—日本的宗教概念の問題』（『大正大学研究論叢』1、1992年）と、東京大学を中心とする宗教学史をとらえて日本宗教学の特質を考察し続けており、欧米の宗教学史への造詣の深さを踏まえたその研究は、「日本の宗教学が何らの特質」²⁾を持っていることを探るうえでは欠かせないものとなっている。

その他の大学についても各大学史の刊行のうちに、その一部門として記述がなされており、各学科の歴史的概要を知るには便利なものがいくつか出版されている³⁾。ただし、まとまった考察としては、東大の経験科学的な宗教学と比較して、西田幾多郎から西谷啓治にいたる系譜を扱った石田慶和『日本の宗教哲学』（創文社、1993年）。さらに長谷正當「日本の宗教研究と宗教哲学」（『宗教研究』343、2005年）、気多雅子「京都学派と宗教哲学」（『哲学研究』（2006年）など、京都大学の宗教哲学に関するものが見られるにとどまり、



今後の研究の進展が俟たれている。

ちなみに欧米の宗教学史に関する研究に触れるならば、古くはグスターフ・メンシング『宗教学史』1948年（創造社、1970年）に始まり、Eric Sharp, *Comparative Religion: A History* (London: Duckworth, 1975/1986), ハンス・G・キッペンベルク『宗教史の発見—宗教学と近代』1997年（岩波書店、2005年）、Arie L. Molendijk and Peter Pels, *Religion in the Making: The Emergence of the Science of Religion* (Leiden and et. al.: Brill, 1998). など、各大学の宗教学講座までには踏み込んでいないにせよ、各国の特色を踏まえた包括的あるいは通時的な成果がすでに提示されている。日本でも、赤松智城『晩近宗教学説の研究』（同文館、1929年）や田丸徳善『宗教学の歴史と課題』（山本書店、1987年）などが、それぞれの段階での欧米宗教学説の概観を試みている。これらの点を鑑みても、日本の宗教学は、やはり自らの歴史の全体像を把握するのに熱心であったとはいえず、各大学の枠を超えた日本宗教学の歴史的叙述の試みは、未完成のままに放置されてきたというのが現状であろう。そこには、自大学講座への歴史的関心の弱さ以上に、日本の宗教学全体がどのような構成からなっているかということに対する関心の低さが、その研究者の多様なあり方を超えて共通する姿勢として見て取れるのである。

このような全体像把握への関心の弱さは、実のところ、日本の宗教学が抱えた学問的な多様さの反映でもあると考えられる。日本では宗教学は、文字通り「宗教学」という統一名称で呼ばれることが通常であるが、注意深く見るならば、現在の東京大学や東北大学などが「宗教学・宗教史学科」という並称を採択していたり、京都大学が制度的には宗教学講座でありながらもその学問内容としては「宗教哲学」と称してきたこと。あるいは、日本宗教学会の機関誌の名称が『宗教研究』であったりと、その内実はずしも一致したものではない。それは、欧米諸国における呼称が各国での

成立経緯の違いを反映して、Science of Religion, Religionswissenschaft, History of Religion, Religious Studies あるいは Comparative Religion などの多様性を示すように、「宗教学」という明快な統一的実体は存在していないと考えるべきなのである⁴⁾。ただし、近年、国内外の研究が指摘するように、このように宗教学は学的言説をめぐる多様性を含みながらも、それらを一貫した価値規範として「宗教の固有性 Sui Generis Religion」を保持してきたことも確かである⁵⁾。それは、個別宗教の枠を超えた、それ自体が固有で均質なまとまりを示す宗教という観念が、世俗社会の内部に生きる人間の意識として普遍に見て取れるという信念であり、それが宗教学という学的言説の出現によってより概念的に彫琢を施され、それ以降、時代状況の変化とともに、この含意するところが宗教学によって随時語り直されてきたわけである。

この宗教の固有性という理念は、1858年の日米通商修好条約を皮切りに西洋世界に対する開国を日本が余儀なくされて以来、キリスト教と日本在来の諸宗教の関係が問題とされることで、諸宗教を包括する概念である「宗教」とともに浮上してきたものである。さらに、神霊的存在が人間の意識の次元で捉えられるようになることで外在する実体として存在するか否かが問題にされなくなり、社会・歴史的現象として把握されるようになってくる。ここにおいて、個別宗教の枠を超えた、それ自体が固有なまとまりをもつ宗教という概念が世俗社会に生きる人間の意識上の問題として捉える視点が成立することになる。1900年に刊行した宗教学のマニフェスト『宗教学概論』のなかで、姉崎はウィリアム・ジェームスやC. P. ティーレを想起させる表現を用いながら、宗教を次のように説明する。

宗教学とは、宗教の現象事実を人心の普遍なる根柢動機より発して、人間の生活に諸種の発表をなす事実として研究する学なり。即ち



宗教とは、単に一宗一派の謂いにあらずして、総ての宗教は同じく人文史上の事実として、人間精神の産物として、総て之が産物過程を包括したる概念把握なり。⁶⁾

それは、井上哲次郎が姉崎に先駆けて東大でおこなった「比較宗教及東洋哲学」講義⁷⁾に比べると、特定宗教を超えた宗教の固有性を前提とする点で共通した立場を有するものの、明治20年代の啓蒙主義者である井上がその固有性をあくまで道徳へと進化・解消されるべき非合理的なものとして低く見定めるに留まるのに対して、姉崎は人間の心理的な営みとして捉えることで、その非合理性を道徳とは異なる独自のものとして高く評価したのである。そこに、明治30年代に隆盛したロマン主義を背景とする宗教学によって語り直された宗教の固有性をめぐる新たな特質を指摘することができよう⁸⁾。

そして、この宗教学という学問は「宗教の固有性」という理念を言説の中核に据えることで、社会学・心理学・人類学・哲学・歴史学における宗教研究の成果を、宗教社会学・宗教心理学・宗教人類学・宗教哲学・宗教史などの宗教学を構成する下位分野に読み替え組み込んできた。しばらく前に、合衆国では宗教本質論か還元主義かという議論が展開されたが、そこで明らかになったのは、同じく宗教を社会学的な方法で論じたにせよ、宗教学と社会学のどちらをその前提的な立場にするかで、宗教が超歴史的な本質として措定されるのか、あるいは社会変動の反映物として読みとられるべきものになるのか、宗教の意味づけ方がまったく異なるものになってしまうということであった⁹⁾。それは、個別宗教の信仰を前提とするキリスト教神学、仏教学、神道学などいわゆる神学系の学問と宗教学との関係にも当てはまることであり、宗教学は、宗教の固有性を時代に応じて概念的に彫琢していくことで、これら宗教研究をめぐる諸分野の成果を宗教学の言説へと包摂す

る解釈装置として機能してきたのである。

もちろん、その一方で、宗教学は、宗教の固有性という理念だけでは独立した学問としては存立しえず、宗教という理念のもとに組み込んだ関連諸分野の成果があって初めて宗教学としての内実を具備することが可能になるものである。その具体的な例として、毎年開かれる日本宗教学会の学術大会が、宗教理念の再定義に従事する狭義の宗教学を第一部会としてその冠に抱きながらも、キリスト教研究・仏教研究・神道研究・新宗教研究などの、通例、九つの部会構成をとっていることを挙げることができよう。また、かなりの数に上る宗教学者が特定宗教と親和的關係をもたない旧国立大学よりも、むしろ宗教系大学の神学・教学学科に所属し、そこで勤務大学の奉ずる個別宗教をひろく宗教一般の場へ結びつけるべく役割を担っている事実もつけ加えておくべきであろう。宗教の固有性という理念と、そこに集い合った諸宗教の具体的研究。その両者の往還過程の総体として、宗教学という学問は二重性を帯びた構造のもとに存在しているのである。そこでは狭義の宗教学は自らの奉ずる宗教の固有性という理念のもとに神学・教学的研究あるいは人文・社会科学の宗教研究を同化しようと働きかける一方で、逆に後者によって宗教の固有性という理念を無効化していく動きも絶えず起こってくる。その交渉過程のあり方によって、宗教学が宗教研究へと転じたり、諸分野の宗教研究が宗教学に変じていくという双方向的な動きが、宗教学の抱える二重構造が接触する領野ではつねに生じえるものなのである¹⁰⁾。

このように、日本では「宗教学」という統一呼称は有するものの、その内実は多様なものを含み込んで成立している。さらに、時期に応じた学問傾向の衰微あるいは諸大学間の学風の相違まで考慮に入れるならば、日本の宗教学もまた、宗教の固有性を立てるという立場と共通するものの、一枚岩な言説とは程遠いものであることが容易に理解されよう。このような多様性ゆえに、とくに宗



教概念の固有性をめぐる二重構造ゆえに、はじめにも触れたように、宗教学の全体像というものは、そこに属する個々の研究者からも外部の研究者からも極めて見えにくいものとなってきた。事実、日本宗教学会が2005年に催したシンポジウム「日本の宗教研究の百年」(『宗教研究』343、2005年)では、キリスト教学や仏教研究や神道研究や民俗宗教史など、宗教研究を構成する各分野の研究成果の紹介に終始し、宗教学あるいは宗教研究とは何なのかという明確なヴィジョンを提示できないままになってしまっている。

学説史から学問史へ

しかし、従来、日本宗教学史を叙述する試みの低調さを、このような宗教学という学問の抱える言説構造だけに帰することはできない。その数は多くないとはいえ、学史叙述の試みはなされてきたわけであり、それらの論文における主題設定と叙述形式のあり方が多くの研究者の関心を引くようなものになりえなかったという点も無視することのできない要因として考えられる。それは、これらの論文の叙述形式が学問史ではなく、学説史であったということである。例えば、日本宗教学における学説史の意義について、その第一人者ともいえる田丸徳善は次のように述べている。

端的に言って、それは現象研究から区別されながら、しかしそれと対をなし、密接に結びつくものとみなしうるであろう。……事実としての宗教を取扱うという意味で、これを現象研究と呼ぶことができる。ところで学説(史)研究は、そのようにしてなされてきた研究の作業そのものを対象とする。……この意味で、現象研究と学説(史)研究とは、互いに補い合うものと言うべきであろう。¹¹⁾

田丸は学説史を具体的な宗教の現象研究を補正する役割を果たすべきものとして、宗教概念の彫琢をめぐるその往還関係のなかに位置づける。かれ

が学説史の整理に力を注ぐ一方で、宗教の定義に注意を払い続けてきたのは、その根本的関心が何処にあるのかを如実に物語るものとなっている。しかし、田丸の関心が宗教概念の「定義」にあって、宗教をめぐる「言説」編成ではないように¹²⁾、その学説史としての宗教学史の叙述もまた、本人が「学説史の検討という作業は、宗教学の全体の中で、そもそもいかなる位置を占めるものなのか」¹³⁾(傍点は磯前)と明確に語っているように、宗教学という学問を独立した閉域として捉えたうえで、その内部での学説の変遷、言い換えれば宗教の定義の推移を検証することを目的としたものである。田丸のみならず、これまでの日本宗教学史の叙述は、概して宗教学という言説内部における学説の変遷を辿り、結果としては、それぞれの学統から宗教学の系譜を構築する作業を遂行してきたことになる。学説史があくまで「宗教」という概念をより適切に定義するための理論的反省であり、自らの拠って立つ宗教学という学問の存立基盤を対象化するものでない以上、宗教学という言説がそこに属する研究者たちの認識をどのように規定しているか、人文・社会科学の言説編成のなかに「宗教学」の位置を論じることが目的とされることはなく、国内外の人文・社会学者に広く訴える研究主題を提示し得なかったのは当然のことと言えよう。

ただし、宗教学が戦後日本の知識社会において指導的位置を占めてきたものであれば、たとえ宗教学という枠組みを自明とした学説史にせよ、十分に他分野の学問から論及されるに値するものとなったはずである。しかし、戦後の日本社会では国家神道が物議を醸し出してきた戦前と異なり、宗教学が社会的問題に積極的に寄与する場面がそもそも無くなっていた。この転換期を押し進める役割を果たした宗教学者が、神道指令の作成に関与した東大の岸本英夫であった。岸本をはじめ多くの宗教学者にとっては、国家そのものは国民のアイデンティティ基盤として肯定されるべきもの



部門研究 3

「日本宗教から一神教への提言」研究会

である一方で、神社崇敬を強要する国家神道体制は「信教の自由」の観点から言って望ましいものではなかった。しかし、宗教と道德のグレイ・ゾーンとして絶えず議論の的になってきた国家神道が解体されると、宗教という範疇は政教分離体制のもとで政治的領域とは異なる私的領域として場所を保証され¹⁴⁾、国家と宗教者の軋轢は著しく低下することになる。その結果、皮肉にも宗教学は社会的意義を喪失していき、1960年代以降に再燃する靖国神社にまつわる訴訟を除けば¹⁵⁾、純粋な学問的領域のなかへと後退していった。事実、国家神道が解体された戦後には各都道府県に新設された国立公大学に宗教学講座が新設されることは、1947年に北海道大学の法文学部に新設されたのを除けば¹⁶⁾、ほとんどなかったと言えよう。宗教系大学でも、戦後になると宗教教育の自由が認められるようになり、各大学は宗教学科を廃止したり、神学部や仏教学部へと発展・改称させていくことになる¹⁷⁾。

このように国立大学も宗門系大学も戦後になると、それぞれのかたちで宗教学という学問から距離を置き始める。それは結局のところ、戦前の国家神道体制がもたらした宗教の社会的位置がいかに振れを含んだ論争的なものであったかを明るみに曝し、それと同時に代わって戦後に導入された政教分離制度が、もはや宗教学の意見に耳を傾けずとも、信教の自由の場を安定して保証しえるのだという自信と期待を示すものであったのだ。こうして敗戦を期として、宗教という範疇はその言説編成上の社会的位置を大きく変え、宗教学もまたそれに応じて社会的地位の変動を余儀なくされていく。GHQの宗教政策に協力していた岸本はアメリカ合衆国の政教分離の理念を日本へ移植させるために一定の役割を果たしたが、行政面だけでなく学問的にも、かれはアメリカ流の社会科学へと宗教学の内実の転換を図ろうと試みる。それは宗教的体験を重んじる日本宗教学の流れを受け継ぐ一方で、それを宗教として捉えるにとどまら

ず、文化現象の一部として経験科学的に記述しようとする新たな学問構想を有するものであった。一神教の伝統からすれば文化現象に回収できないはずの「宗教」を「文化」として記述する視点は、すでに田丸が言うように東大の宗教学の心理主義的傾向、あるいは宗教を絶対的超越ではなく人間の一般的営みとして捉える立場をより前面に押し出したものとも言える。その点について、岸本はこう明言している。

宗教学は、文化現象としての宗教の探求を、その目的とするものである。人間のいとなみとして現われた限りの宗教現象を、宗教学は、その研究の対象とするのである。……文化現象を研究の対象とする人文科学の中の一部門として、宗教学がある。¹⁸⁾

しかし、それは同時に宗教学の根幹をなす宗教の固有性という理念、文化から卓越したものとしての宗教の独自性を掘り崩していく、ある種の世俗化的な論理を内包させたものでもあった。であるとすれば、それは宗教の固有性を支柱としてきた宗教学そのものの存立基盤をも危うくする可能性も秘めたものとなる。そして、1970年代に入ると間もなく、岸本門下の柳川啓一によって、宗教学における体系性の放棄が宣言されることになる。いわゆる「ゲリラ」として宗教学を唱えた論文「異説 宗教学序説」（1972年）のなかで、柳川は次のように述べている。

われわれは、宗教学であるという「制服」は着用せずともよいし、学問上の「正規軍」であることを明示する必要もない。他の学問があまり手をつけていない領域に、別にこれが宗教学と名のりをあげず、忍び込んだ上での奇襲攻撃が、われわれの本領ではなかったか。……社会学とか心理学とか其の他何々学という正規軍が到着して、……うるさいことを言い出したらさっさと引き揚げるべきである。¹⁹⁾



そこには、岸本が案じた経験科学としての宗教学の再編が、もはや実現し難いものであることが言明されている。そこから柳川は「相手の思想、感情の中に自らを同化させて、みるものと見られるものの分化を防ぎ、両者の一致の中から新しい解釈を施して行こうとする」「『野』の科学」を提唱し、岸本の学問のもう一つの側面、姉崎以来の体験主義を前面に打ち出すことになる。興味深いのは、ここで柳川が野の科学を唱えたさいに、その模範としたのが柳田国男の民俗学であり、その対比のなかで「いつから、少なくとも学問の世界における一般評価から見て、優位が逆転したのか。姉崎の学問のあとをたどることは、その一つのケーススタディになるであろう。」²⁰⁾と、ほぼ同時代人であり、「『官』の科学」の担い手に見定めた姉崎の宗教学に対して、次のような極めて否定的な評価を下していることである。

始祖に対する冒瀆をおそれずにいうならば、現在の宗教学を心ざす人は、彼の五十冊をこえる著書、数百種の論文のどれをも読まないで通り過ぎてかまわないのである。²¹⁾

柳川による柳田と姉崎の評価が正鵠を得たものかどうかを、ここで問題とする必要はない。我々の議論にとって肝腎なことは、柳川が同じ岸本門下生であり、東大教官として同僚でもあった田丸とは異なる東大宗教学の歴史の総括を提示していることにある。つまり、極めて断片的な素描に過ぎないにせよ、柳川の総括は宗教学内部の学説史ではなく、戦後の東大宗教学の破綻を、その外部である民俗学の勃興と対比することで、日本の知識社会の見取り図のなかに意味づけようとしている。否定的で未熟なかたちにせよ、柳川は宗教学をその外部と関連づけることで、宗教学の学説史を近代日本の学問史へと跳躍させる叙述方法をはからずも提示しているのだ。そして、東大宗教学の学祖である姉崎を——柳川自身の言葉を借りるならば——「父親殺し」²²⁾し、岸本宗教学の社会

科学としての破産を告げることで、その門下生たちは記述的科学としての宗教学の固有性という呪縛から解放され、社会学や民俗学や人類学など、様々な分野の宗教研究と広汎な交流を展開していくことになる。2003年から2004年に掛けて、東大の島蘭進を中心に企画・刊行された『岩波講座宗教学 全十巻』（岩波書店）は、そのようなかたちで宗教学が異分野交流を進めていったことの中間報告ともいえる。

その一方で、岸本の提示した文化としての宗教という命題は、1970年代の宗教学的な世俗化論の隆盛のなかで本格的に花開いていったように思われる。近代的合理主義の台頭による宗教の衰退を説く一般の世俗化論と異なり、宗教学的な世俗化論は世俗化が進行するなかでも宗教は形を変えて生き残り、人々の世俗的な日常生活のなかに浸透していくという見解を取る²³⁾。そこでは宗教と世俗、岸本の言葉でいえば宗教と文化との区別が曖昧になり、宗教が個人の私的領域からふたたび社会の公的領域へと侵入していくことで、＜宗教＝私的領域／政治＝公的領域＞という明快な二分法を前提とする政教分離の理念が崩壊の危機に曝されることになる。聖と俗の反復を説くシカゴ大学のミルチャ・エリアーデの宗教学が、同じエラノス知識人のカール・グスタフ・ユングの深層心理学とともに、若い知識層に人気を博したのもほぼ同じ時期といえるが、それもまた個人という私的領域だけでなく、公的領域としての社会そのものが非日常的な祝祭の聖なる空間に転化するという点、さらにはその聖なる空間こそが日常の本源であるとする点で、やはり＜宗教＝私的領域／政治＝公的領域＞という二分法を超えたヴィジョンを提供しえるものと受け止められたのであった²⁴⁾。

戦前の宗教政策は、政府が信教の自由という理念を建前としながらも、それを逆手にとった国家神道政策を国民に強要していったわけだが、それゆえに＜宗教＝私的領域／政治＝公的領域＞という二領域の関係性をめぐって、宗教概念をどのよ



部門研究 3

「日本宗教から一神教への提言」研究会

うに把握すべきかということが絶えず議論の俎上にあげられてきた。それに対して戦後の宗教政策のもとでは、＜宗教＝私的領域／政治＝公的領域＞といった二分法が法制度として一挙に実現されてしまったために、むしろ、その二分法に収まることのない現実での両領域が浸透し合う過程をどのように受け止めるかという課題がまったく新たな問題として浮上してきたのであった。戦前と戦後の社会では、国家神道体制の崩壊を契機として、宗教概念をめぐる社会的な言説編成の布置および議論の所在が根本的な変化を遂げてしまったのである。そのことを、私たちははっきり認識しておく必要がある。

この社会状況の変化にもかかわらず、宗教学が宗教の固有性という理念に固執し、それを戦前以来の＜宗教＝私的領域／政治＝公的領域＞という二分法のもとで個人的意識の純粋性として保持し続けようとするかぎり、この学問は戦後の変転する社会状況に應えることができなくなっていくのも当然のことと言えよう。むしろ、宗教学の今日的課題というのは、このような宗教の固有性という言説が、かつて近代日本の社会へとどのようにして移植されていき、時代状況とともにその社会的含意を変えながら、日本の社会のなかで如何なる役割を果たしてきたのか。宗教学をめぐる言説布置の変化を読み解いていくことにある。そうすることで、近代日本における宗教概念の位相の変化を把握することが可能となり、宗教概念を通じて日本の近代過程そのものを問うことまでが行いえるものとなろう。その意味で宗教学史の叙述形式として今求められているのは、宗教学という言説の枠組みを自明とする学説史ではなく、日本社会のなかにおける宗教学および宗教概念自体の位相を言説編成上の問題として明かにする学問史という叙述方法なのである。これまでの学説史の具体的な叙述は、学問史のヴィジョンのもとに根本的に読み替えられていくべきなのだ。

そのためにも、最新の西洋的な宗教理論や宗教

概念の移入に勤しむだけでなく、そのような理論を日本や非西洋地域の宗教現象をめぐる研究から捉え直していく批判的な事例研究を着実に積み重ねていくことが不可欠な作業になってくる。事実、1970年代になると、社会学・民俗学・人類学の成果を複合的に摂取した宗教社会学研究会による日本の新宗教研究が、東大の島蘭進『現代救済宗教論』（青弓社、1992年）や東北大学出身の池上良正『津軽のカミサマー救いの構造をたずねて』（どうぶつ社、1987年）といった成果に代表されるように、宗教学という分野の枠を超えて、世俗化理論やウェーバー的な近代化理論の見直しが推し進められた²⁵⁾。彼らの研究は日本の事例を以て自らが参照項とする西洋理論を対象化し、日本の宗教現象に新たな光を当てることにも成功したために²⁶⁾、日本の人文・社会科学さらには欧米の宗教研究にも一定の寄与を果たすことになったのである。

そもそも日本の宗教学の歴史を顧みるならば、西洋的な宗教理論との即応関係のなかで自己を定位しようとする動きが一方で根強く見られるかわらで、西洋中心主義な宗教概念や宗教理論からどのように距離を保っていくのか、その意味の拡張を非西洋地域の事例をもとに推し進めようとする研究も一貫して存在してきた。それは、鈴木宗忠の大乗仏教研究や姉崎の日本宗教史を端緒として、1930年代の鶴藤幾太や中山慶一の日本の新宗教研究、1940年代に結実する宇野円空や赤松智城らのアジア諸地域の宗教民族学・宗教人類学、を通して、脈々と受け継がれてきたものである²⁷⁾。日本の宗教学には、前節で述べたような＜宗教学／神学・教学・神道学＞や＜宗教学／他の人文・社会科学＞といった二重構造だけではなく、＜西洋／非西洋あるいは日本＞といった別種の二重構造もその内部に包含されているのだ。日本宗教学の祖ともいえる姉崎の研究軌跡が、宗教学の西洋的理論体系の構築を出発点として、日本宗教史の具体的叙述に向っていったように、日本



の宗教学は西洋理論の「移入」から始まりながらも、その一方でそれを日本の社会にどのように「適応」していくか、そこから西洋理論をどのように読み返していくのかという課題を担って、西洋的な宗教学および宗教概念の横領をつねに試みてきたとも言える。

オウム真理教事件と宗教的体験論

しかし、このような力動性を帯びた宗教学の宗教理解もまた根本的な欠点をかかえたものではないのか。そのような疑念を宗教学に突きつけることになったのが、1995年に起きたオウム真理教の地下鉄サリン事件であった²⁸⁾。この事件は、世俗化していく社会のなかでも宗教は形を変えて生き延びていくとする宗教学の世俗化理論を裏付けるものとなった一方で、皮肉にも、宗教に対する中立性を主張してきた宗教学者の立場が、たしかに個別の宗教においては中立的であったにせよ、個別宗教を越えた宗教一般、すなわち宗教の固有性という理念に対して極めて親和的な価値観を保有してきたことを露呈させるものとなった。そのように見れば、宗教学の破綻を告げた柳川啓一にせよ、その破綻とは学的体系性に限ってのことであり、一方で「何よりもわれわれの目標は、宗教に対する興味であって、一定の収穫があればそれでたりる。」²⁹⁾と述べているように、やはり宗教の固有性という価値規範はある程度保持されていたと考えるべきである。もちろん、宗教という主題を設定すること自体はなんら批判されるべきことではない。宗教という概念を用いることで、見えなくなるものがあると同時に、新たに見えるようになるものが現れてくるのも当然のことであろう。問題とされるべきは、どのようなかたちで宗教の固有性が措定されているのか、その主題化のあり方なのである。

かつて岸本英夫は、戦後宗教学のひとつの画期をなす著作『宗教学』（大明堂、1961年）において、シカゴ大学の宗教学者ヨアキム・ワッハの区

分に依拠しつつ、宗教学を諸宗教に対して客観的な立場を保つ「記述的」科学の一分野として再定義を試みる一方で、京都大学に代表される宗教哲学あるいは神学を実存的にコミットしながら、在るべき宗教の姿を論じようとする「規範的」研究として規定した。そうすることで、宗教学あるいは宗教研究の内部に明確な境界線を設けようとした。岸本の著作が刊行された1961年は、折りしも京都大学の西谷啓治の代表作『宗教とは何か』（創文社）が刊行された年であり、東大の宗教学と京大の宗教哲学における宗教研究の相違が、その時点での限りだが、明確に示されることになる。しかし、ほどなく柳川によって発せられた社会科学としての宗教学の破産は、このような岸本の引いた境界線がもはや明瞭なものではないことを暴き出すものとなり、その門下生の多くは、「当事者の体験や世界観に触れることができないような、伝統的な実証主義的合理主義的科学を乗り越えようと [する]」³⁰⁾ 課題を感じるようにいたる。

研究主体とその対象という明快な二分法が崩壊し、いかにして研究対象に認識主体が接近することができるかという関心が、東大宗教学を中心とする若い研究者たちを突き動かしていたのである。さらに、その当事者の一人であった島蘭進の整理によれば、その研究者たちは、中沢新一『チベットのモーツァルト』（せりか書房、1984年）や島田裕己『フィールドワークとしての宗教体験』（法蔵館、1989年）のような宗教者の体験的身体的理解を重んじる「体験的身体的理解」と、島蘭のように信仰世界に対して共感的でありながらも、その信仰の営みを時代的状況との対応関係のなかで位置づけ直そうとする「内在的理解」の立場に分岐していたという。前者が宗教的体験を強調するオウム真理教と関わりのなかで、宗教的世界に対して極めて好意的な発言をしたことはよく知られるところであるが、後者にせよ、島蘭が「内在的理解の立場では、距離をとって冷静に見



部門研究 3

「日本宗教から一神教への提言」研究会

ている部分が大きいのですが」³¹⁾ と言うにもかかわらず、やはり宗教全般に対してその潜在的能力を見出そうとしていた方向に傾いていたことは、自ら研究の立場を説明した次の言葉から見て取ることができる。

教祖の宗教体験を生き生きと捉え返すにはどうすればよいかが、当時の私の最大の課題でした。そのためには教祖の前半生をその時代の社会的環境に即してとらえることが、まず必要と思われました。その上で、……宗教は現実の困難に出合って苦しむ人間に対して、強い希望の光を示して個人の力では破れぬ壁をうち破り、人間がもっている生命力を十二分に引き出すものととらえるようになりました。³²⁾

たしかに、そこには宗教の可能性を引き出そうとする積極的姿勢が見られるのだが、そのあまりに、宗教が人間の闇からも生じてくるものである。人々を救うだけでなく、人々を苦しめるものであるという認識がさほど明確には感じ取られない。ほどなくして島蘭は内在的理解という言葉を使うのを止めるようになるが、かれの宗教認識はオウム真理教事件の後でも基本的には変わることはなく、同事件を考察した野心的な著作『現代宗教の可能性—オウム真理教と暴力』（岩波書店、1997年）においても、暴力は宗教を構成する本質の一部ではなく、その逸脱型として位置づけられるにとどまっている。そのようなあるべき姿としての宗教への渴望は、かつて岸本が「規範的研究」として宗教哲学を批判した地平と変わらないところに、オウム真理教事件で躰いた個々の宗教学者にかぎらず、柳川以降の東大の宗教学もまた立ってきたことを示すものとなった。おそらく、それは宗教学の発生母体であり、その前身をなす自由神学がキリスト教から分派してきたさいに、その人間理解において罪意識を脱落させてきたことと深い関係を有するものと思われる。そのようなところから、宗教を人間の光の側面とのみ関係づけ

て捉えようとする宗教学特有の認識の仕方が設定されてきたのではなかろうか。そして、このような宗教の肯定的理解の中核に据えられたのが、宗教的体験へのつよい憧憬であった。

周知のように、宗教を理解あるいは実践するための核として宗教的体験を重んじる志向性は、明治期の姉崎正治や西田幾多郎にはじまり、日本の東西を問わず、宗教学の黎明期より広く見られるところのものである。たとえば姉崎は、1903年に自らの神秘体験の手記をつぎのように発表している。

天地の呼吸を感じ、寂寞永遠の胸に触れしは此かる夜なりけらし。独り磯の砂に伏して無心の境に入れば、……時は移り人は更はるも、永劫の脈拍にはいつも更はらぬ「今」の律呂あり。光よ我れを包むか、波よ我れを招くか。身よ水に溶けよかし、心よ光と共に融け去れ、かくて我れ已に我ならぬ時、我が胸のひびき如何に甘かるべき。³³⁾

一方の西田幾多郎も、その第一作『善の研究』（弘道館）を1911年に刊行し、アンリ・ベルクソンやウィリアム・ジェームスの影響下に禅の体験を再解釈したといわれる主客未分の「純粹経験」を説いていた。しかし、姉崎が実定宗教の経験科学的な記述を通して人間の心理的事実として宗教を把握する立場をとるのに対し、西田は実定宗教を紹介してではなく、自己の内面をめぐる哲学的思索から、個人とその個人を超える主客未分化な実在との関係を分析しようと試みる点で、両者は宗教に対するベクトルを異にする。ここにおいて、心理学に基礎をおく経験科学的な宗教学と哲学的思索を立脚点とする宗教哲学が、日本において明確に分岐したともいえよう。とくに1920年代になると、日本の哲学界を席卷する新カント派の心理主義批判を取り込むか否かで、宗教をめぐる両者の立場はより一層異なっていく。そのなかで西田は、宗教を人間の主観的意識の産物として捉える



還元主義的な解釈に異を唱えることで、そのような主観的世界を存立させている根源的实在そのものの探求へと、フッサールらの論理学派の動きを睨みつつ、立場を展開させていくことになる³⁴⁾。

たしかに西田は、彼自身が京大宗教学講座に在任したのは1914年の一年間だけであり、宗教哲学者という自己意識は有していなかったが、その宗教をめぐる哲学的思索は多くの日本の宗教哲学者に刺激を与えていく。九州大学の佐野勝也は宗教心理学を放棄し、より实在の問題に迫るためにと宗教哲学へと転じ、東北大の鈴木宗忠もティーレの宗教学の心理主義的傾向に批判を加え、宗教哲学への再解釈を試みる。また、西田の後任となった京大の波多野精一も自由神学的なキリスト教解釈から实在の体験を核とする宗教哲学を打ち出すようになる。かれらはいずれも東大哲学科出身であり、なかでも佐野・鈴木は姉崎門下であったが、新カント派との対決を通して实在との直接的な宗教体験を核に据えた宗教哲学を支持するようになり³⁵⁾、次々に各地で新設された帝国大学の宗教学講座では、姉崎のいる東大を除くと、経験科学的な宗教学よりも宗教哲学が主流をなすようになる。

しかし、宗教心理学的な解釈にせよ否にせよ、黎明期の日本宗教学において宗教的体験を、宗教という固有性を支える内実として位置づけようとしていた点では、経験科学的な宗教学も宗教哲学も同じ価値規範を分有していたことは明らかである。それは、宗教というものを、個々の実定宗教を超えた、人間の内的領域を通して普遍的に見出すことのできる超越的な志向性として捉え直そうとする点で、まさに神の实在の自明性が崩壊した後の、近代西洋のロマン主義の洗礼を受けた知識人層の試みであった。すでに鶴岡賀雄がミッシェル・ド・セルトーを引きながら説明しているように、このような宗教的体験への志向性は西洋の近代社会においても広汎に見られるものであり、既存の実定宗教における教説や実践の真正性が危機

に瀕したときに、自己の内なる超越性への回路を介して信仰の信憑性を回復させようとする動きとして生じたものと位置づけることができよう³⁶⁾。

心理主義をめぐる宗教哲学と経験科学的な宗教学の議論に見られるように、日本の宗教学もまたその一支流として、宗教的体験をどのように分節化するかということに——もちろん近代的理性の疑念にさらされた神的实在は一神教的な人格神ではないものの——、今日にいたるまで膨大な労力を割いてきたわけである。それは、再度確認するならば、宗教的体験こそが実定宗教を超えた固有なものとしての宗教に信憑性を付与しえるものであり、その信憑性こそが、個別宗教に対しては中立性を唱える宗教学者の秘められた宗教心を確かなものとして満たしうるものであったからである。このような歴史的経緯をふまえるならば、オウム真理教事件における宗教学者の問題は、一部の宗教学者の躰きとして例外的に処理されるべきではなく、宗教学がその衝動として抱える宗教的体験への志向性が極めて素朴なかたちで露出したものとして受け止められる必要がある。

さらに、1930年前後になると、宗教学は、心理主義か宗教哲学かといった立場の違いにかかわらず、思想的教義よりも行などの身体的実践を通して、宗教的体験を意味づけようとする動きが新たな潮流をなすに至る。心理主義的な宗教学の流れを汲む者としては、ともに1927年に、東大および京城大学の助教授として就任した宇野円空と赤松智城があげられる。宇野は東大の姉崎門下、赤松は京大出身であるが、西田や波多野の学生ではなく、彼ら以前にインド哲学史講座と兼担で宗教学の教鞭をとっていた仏教学者、松本文三郎の弟子であった。一方、宗教哲学の分野では、1935年に西田門下の西谷啓治が京大の助教授に着任する。すなわち1930年代になると、宗教的体験をめぐる議論は、それまでのように人間の意識の内部に押しとどめて解釈するか否かではなく、心理主義的な宗教学と宗教哲学というそれぞ

れの立場を並存させながら、いずれも思想と身体の関係性をめぐる論点へと関心を移行させていったのである³⁷⁾。そして、1945年に東大助教授に就任し、敗戦直後の神道政策の転換に重要な役割を果たした岸本英夫もまた、身体性との関連において宗教的体験を位置づけようとする流れを汲むものであった³⁸⁾。

しかし、東大の宗教学の場合には、既述したごとく、1970年代に岸本から柳川へと担い手が移行していく過程で、客観的な経験科学主義が崩壊していき、その科学主義の裡に潜んでいた体験へ志向性が、ジャーナリズムによる宗教ブームへの迎合と相俟って、一部においては性急な経験主義として表出していったと考えられる。一方で京都大学の宗教哲学は、当初から実定宗教の記述に関心が向かっていた東大宗教学とは異なり、伝統的に自己の内面を対象化して記述する手法に長けていたために、素朴な体験主義に陥るおそれがあったと思われる。しかし、その分、自らの言説の枠組みを覆すような時代的潮流に——たとえば1970年代の世俗化論や1980年代に言語論的転回など——、その学問を晒していくような危機感にささか欠けていたともいえる。このような状況のなかで、1990年代冒頭には、東大出身の研究者から、宗教的体験の主客未分性を強調する立場に対して批判が寄せられていくことになる。鶴岡賀雄や深澤英隆らによるその批判は、体験主義の説くような純粋な主客合一の世界の妥当性に対して、ルードヴィッヒ・ヴィトゲンシュタインに依拠した宗教言語論の立場から疑問を呈するものであり、東大の体験主義だけでなく、西谷啓治以来の宗教哲学の体験記述をも射程に置くものであった。それは、日本の宗教学がその黎明期から抱えてきた宗教的体験への志向性を根本的に考え直す可能性を秘めたものと言えよう。次の鶴岡の宗教体験をめぐる指摘は、『体験』と『伝統』の、どちらにも他方を還元できないような連関を見届ける手がかりを、言語の中から見出そう」（深澤英

隆)³⁹⁾とする宗教言語論の課題を、言語そのものに内在する脱構築的な代補作用のなかに求めた示唆に富んだものといえる。

すでに我々は、言葉の圏域に逃れ難く捉えられていると同時に、言葉ではないもの、言葉を越えたもの——それは「もの」、「体験」、「実在」、「意味」、「生」、「他者」等々の言葉でめざされる——への脱出欲求をつねに抱え込むのではないだろうか。⁴⁰⁾

ただし、その後の議論の展開を見ると、このような批判的見解もまた、ジャック・デリダが批判した西洋哲学のロゴス・セントリズムと同様に⁴¹⁾、宗教という言葉に反省的意識の純粋性を見出し、認識の真理性への渴望に憑依されかねない危険性を孕むものでもあった。それはこれらの批判的言説の一部が、体験主義の説く宗教的体験の真理主張を退けるために、依然としてその論拠を真理か否かという基準に求めている点にあると考えられる。先に引いた『『体験』と『伝統』の、どちらにも他方を還元できない連関』という深澤の指摘は、そのような対立を超出した無謬性への強い志向性を示しているもののようにも思われる。そこでは体験主義の言説に代わって、自らの批判的言説のほうがメタ議論であるがゆえに歴史的制約を超えた真理性を確保できるという論理にも陥いる危険性も出てこよう。そうすると宗教および宗教学という言葉は、他の教説の歴史性を批判することはあっても、自らはいかなる批判にも晒されることのない、あるいはあらゆる批判を包摂してしまう超越的で純粋な反省意識として再規定されまいかねないのである⁴²⁾。

確かに、このような宗教的体験の信憑性を語るに語れず、かといって認識の純粋性を手放すことはできないといった葛藤自体が、現在の宗教学のジレンマを示すものであり、今日の宗教をめぐる言説の布置状況を理解するうえで興味深いものである。それは、宗教学という学問が宗教を論じる



ものである以上、いかに宗教の世俗化が進もうとも、やはり研究者の意識のどこかに、自らの言表行為もまた歴史を超越した認識の透明性に達しえろといった止みがたい欲望が潜んでいることを示唆しているかのようにも思われる⁴³⁾。しかし、更に議論を進めるためには、今日むしろ大事なことは、その言表内容が真理であるか否かを批判の論拠にすることではなく、ホミ・バーバがその芸術・宗教的体験論で「他者にむかって開かれた陶酔、あるいはそれとの交渉」⁴⁴⁾と述べているように、信憑性の有無といった参照軸を一切破棄することで、超越性を主張する宗教的体験が日常生活における他者との交流の場へと分節化されていく過程そのものを、その往還関係のなかで把握していくことではなかろうか。自らに巣喰う真理への病が、それ自体は消えうせるものではなくとも、もはや議論の遡上に上げられなければならない時期に來ているように思われる。

いずれにせよ、オウム真理教事件を契機にして、体験主義およびその批判的言説の立場も含めて、宗教学という学問がもはや認識の客観性を安易には主張できなくなっていること。その結果、信仰の世界に対して研究者がどのような距離をとっていくべきなのかということが、宗教学の課題として浮上してくることになる。その点において、岸本が規範的研究として退けてきた神学および宗教哲学のほうが、かえって自らの宗教性を前提として議論を展開してきたがゆえに、学ぶべきものが多いともいえよう。すくなくとも、はやくも1930年代には現代社会におけるニヒリズムと宗教という主題を立てた西谷啓治以降の京大の研究者には、1970年代の世俗化状況において諸手を上げて宗教的体験を擁護する態度は容易には取りえなかったはずである。彼らにとっては、世俗化する時代においても宗教がかたちを変えて生き延びるとする東大系研究者の見解は素朴なものであり、近代化が否応なしにもたらした宗教の解体状況をはっきりと認識したうえで、その克服の手

がかりとして東洋的な宗教伝統を読み解くことが、まさに「近代の超克」であった。しかし、まさにその点にこそ、すなわち西谷が近代的なニヒリズムの克服のために絶対無——後に西谷が「空」と呼ぶところのもの——という宗教的体験を東洋的伝統として表象するに至った過程にこそ、戦中期の政治的問題も含め、京大の宗教哲学において宗教的体験と称される言説のもつ根深い問題が潜んでいるように思われる。

そして、東大を中心とする宗教学の自己解体的ともいえる展開のなかで、宗教めぐる宗教学の語りがどのような歴史的文脈のなかから生じてきたものであるのか、他の宗教研究一般に比べてその語りの特質はどこにあるのか。日本の宗教学の歴史がひろく人文・社会科学の研究対象に据えられるようになってきたわけである。まとまった形で刊行された研究としては、山口輝臣『明治国家と宗教』（東京大学出版会、1999年）、磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜—宗教・国家・神道』（岩波書店、2003年）を挙げることができる。ただし、これらの研究は東大や京大を主とするにとどまっており、宗教学全体の二重構造までを対象化して捉えるには至っていない。他大学の宗教学や神学・教学との関連も含めた本格的な究明は今後俟たれるところであるが、そのさいに、林淳「近代日本における宗教学と仏教学」（『宗教研究』233、2002年）がその端緒を開いていく範例となろう。

いわゆる宗教概念論と呼ばれるこれらの研究は、宗教学の言説をその内部に属する宗教学者の自己意識に即して記述する学説史とは異なり、ナショナリズムの勃興などの政治的文脈との関連で論じた点で、日本の近代化過程の問題として宗教学を研究対象に据え直したものである。一例をあげれば、1930年という時代状況のもとで、日本宗教学会が全国組織として結成されたのは、今日ではまったく忘れ去られているが、当時興隆し始めた日本共産党による反宗教闘争に対する対抗運



部門研究 3

「日本宗教から一神教への提言」研究会

動的な要素が極めて濃厚に存在したということである。日本宗教学会は、1928年の昭和天皇即位記念事業の一環として、催された御大典記念日本宗教大会からの流れを承けて結成されたのである。この会合自体が、当時の青年知識人層に流行したマルクス主義の唱える宗教阿片論に対する危機感から、宗教界および宗教学界が結集して、人間にとって宗教こそが固有の本質性を備えたものである見解を明確に打ち出し、国体に反するという理由を以て共産主義撲滅宣言を唱えた政治闘争的な性格を有するものであったことは、日本の宗教学の性格を考えるうえで象徴的な出来事であったと言える⁴⁵⁾。

このような議論は、人類学者のタラル・アサドや宗教学者のラッセル・マッカチオンら、ポストコロニアル研究やカルチュラル・スタディーズの問題意識を共有する研究と連動するものでもあった⁴⁶⁾。すなわち、われわれが今なお用いる宗教という概念がどれほど西洋プロテスタンティズムの強い影響下に置かれたものであるか、とくに戦後に移入された政教分離の理念と強く結びついたものであるのかを明らかにし⁴⁷⁾、そのような西洋中心主義の認識を保持させてきた宗教学の学的認識の批判へと展開していった。もはや宗教学は客観的な宗教の記述の学ではなく、宗教概念を生み出し、たえず読み替えながら維持していく行為遂行的な発話行為として認識される。ここにおいて、宗教学の中核をなしてきた宗教の固有性という理念は、たしかに諸宗教に対して等距離を保ちうるものではあったが、宗教という範疇が世俗との二分法のなかで、政治や道徳の対概念として成立可能になったものであり、宗教学という学問がその一方の極を純粋性という価値規範とともに形成されてきた歴史的産物として認識されることになる。

こうして、ようやく宗教学も宗教を対象として認識・記述する客観的な学から、自らの日本近代を読み取るための研究対象へと転化していったわけである。しかし、それは宗教学の存在意義をい

ささかも貶めるものではない。宗教学は、その成立経緯から言ってこのような規定を好まないが、あらゆる批判的教説もふくめて、すべての認識主体は認識対象でもあるという自らの歴史的主体性を引き受けることで、信仰世界や他の学問領域との対等な地平での相互討議の準備がようやく整ったのである。それは、たとえば当初この議論に関わった山口輝臣が歴史学の出身であったように、論者が日本宗教学会内部の当事者的立場にいなかったために、さほど制約のない立場から議論を展開する可能性が切り開かれたとも言える。また、東大宗教学とかかわりを有する磯前の研究について言えば、岸本・柳川以来の、宗教のみならず宗教学の世俗化を推し進めてきた自由な雰囲気が、ついには自らの言説を歴史的対象化にするまでに至ったのだとも言えよう。すでに多くの宗教学者が異文化との研究交流を推し進めているように、もはや宗教は宗教学者だけが特権的に語るものではないのだ。

さらに、宗教概念論がもたらした宗教および宗教学の歴史的文脈化の試みは、その後、戦中期における宗教学者の政治性の問題へも展開されつつある。姉崎正治による三教会同や南北朝正閏論への積極的関与、大川周明や蓑田胸喜などの皇国主義と密接な関係、宗教民族学・人類学と植民地経営との提携など、他の学問と同様に、日本の宗教学もまた天皇制国家や戦中期のナショナリズムと密接な関係があったことは今日では明らかな事実となりつつある。例えば宗教民俗学者の宇野円空は、東亜共栄圏におけ日本精神の指導的役割を次のように述べている。

東亜の新秩序を打ち立てるため関係諸民族を指導するには、かれらの民族精神を理解し尊重すると同時に、何よりもそれら全体の指導原理たるべき我が日本精神を十分に了解させ、それに合流帰服させなければならぬ。武力による強制や利害関係からの協同より以上



に、東亜諸民族をかゝる道義的結合にまで指導することが最後の目的だとすれば、こゝにまた外に向って日本精神の闡明、異民族までが納得するやうなその真理性の基礎づけが絶対必要である。⁴⁸⁾

宇野によれば、東亜諸民族は稲作文化と祖先崇拜という文化的、すなわち宇野のいうこの民族の類似性を強く有するものであり、キリスト教などとの一神教とは異なる文化原理を有する日本精神によって導いていかれるべきものということになる。1940年代に入って発表された宇野の学術書、『マライシアに於ける稲米儀礼の研究』（東洋文庫、1941年）は、文部省教学局と連携しながら、帝国学士院による東亜諸民族の調査成果に基づいて、大東亜共栄圏の内実をなす東亜諸民族が同一の文化的な民族特徴を共有するという観点からまとめられた研究に外ならない。この時期の宇野の著作に丹念に目を通すならば、ウィリアム・シュミットの説く「文化圏」という概念が宗教を基軸とする「民族」の同質性へと読み換えられ、植民地主義を支える論理的説明へと組み込まれていく様子ははっきりと見て取れる。そのさいに、やはり宇野が、未開宗教や民族宗教を扱うにせよ、集団性の強い彼らの身体的実践の基底に、ルドルフ・オットーが言うヌミノーズにも似た「畏敬」の感情が見られると記述するところには、旧来よりも情緒的要素ははるかに強まったとはいえ、姉崎に始まり、宇野を介して岸本にいたる、東大を中心とする経験科学的な宗教学における心理学主義的な宗教体験理解の流れを見て取ることができよう⁴⁹⁾。

そして、このような植民地主義を射程においた研究は、もはや宗教学者だけの手におえるものではない。すでに、全京秀「赤松智城の学問世界に関する一考察—京城帝国大学時代を中心に」（『韓国朝鮮の文化と社会』4、2005年）、臼杵陽「戦時下回教研究の遺産—戦後日本のイスラーム研究

のプロトタイプとして」（『思想』941、2002年）ら、人類学者や地域研究者によって本格的に推進されている。くわえて、戦中期の宗教学者の発言をめぐる検証が、宗教学者の鈴木範久「宗教学研究者の社会的発言」（『宗教研究』78-4、2005年）、において明らかにされつつあり、宗教的体験が説く合一性との論理的連関も含めて、今後の研究成果が近い将来において期待されるところである。

そして、これまでも宗教学の外部で再三言及されてきた京大の西谷啓治による「近代の超克」をめぐる発言は、西田幾多郎から継承した京都哲学が宗教哲学として独自の境地を確立するに至ったときに、その＜西洋／東洋＞の表象作用の政治性と相俟って、その時代状況のなかでどのような論理構成を形成していったのかが、本格的な検討へと付されなければならないであろう。戦後、GHQと連携して日本の宗教政策に与えていく東大の岸本英夫と、戦中期の発言によって教職追放に処せられる京大の西谷啓治。安易な推察は慎まなければならないが、それは戦後、自己解体的世俗化を進めていく東大の宗教学と、西谷以来の伝統保持に努める京大の宗教哲学の相違にいたるまで——それがどこまで自らの裡に潜む宗教性を対象化できているかは別として——、両大学宗教学講座の歴史的伝統に対する距離のとり方にも深い影響を与えているようにも思われる。

周知のように西谷は今日に至る京大の宗教哲学の基礎を築いた人物であるが、自らを宗教哲学者と名乗ることのなかったその師、西田の宗教論との比較をするならば、たしかに絶対無と呼ばれる純粹経験への志向性は通底して見られるものの、マルクス主義との対決の仕方が根本的に異なっていたことは明白である。西田は、田辺元や三木清らマルクス主義を積極的に受けとめた門下生たちとの対話を通して、個体と個体および個体と普遍的実在の関係を「絶対矛盾的自己同一」として否定的媒介の相のもとに捉え、純粹経験を「社会」に存在する「歴史的身体」のなかへと分節化させ



ていく。一方、西谷は個体と実在の問題を排他的な一・二人称の関係として捉え、そこに異なる個体が三人称の他者として介在する状況を想定しないため、最終的に個体は実在のもとへと肯定的に包摂されていくことになる。西田に対する西谷の独自性は、近代社会における形而上学としての宗教の権威失墜を前提として、ハイデガーの影響のもと、かれがニヒリズムと呼ぶ状況下で宗教を新たに意味づけようとした点にある。そこでは、マルクス主義の立場も、宇野円空と同様に啓蒙主義的な宗教批判として繰り込まれた議論が展開されるのだが、あくまで下部構造決定論としての唯物論として理解されるに留まり、西田のように社会関係の否定的弁証法として読み込まれることはなかった⁵⁰⁾。

この弁証法的契機を欠くがゆえに、西谷の想定する実在は、西田よりも個体を直接的に包摂する普遍者として実体化されがちなものとなり、その普遍性の担い手として東洋、とくに日本が、ニヒリズム的状况をもたらした西洋を克服する「近代の超克」の切り札として対置されるような論理過程をたどるに至る⁵¹⁾。むろん、西田も完全にはそのような思考法から完全に自由になっていたわけではなく、『日本文化の問題』（岩波書店、1940年）で説かれるように、皇室を絶対無と重ね合わせるような時代的限界を有していたこともまた事実である⁵²⁾。いずれにせよ、西谷については、戦中期の政治的含意を濃厚に帯びた「近代の超克」に関する一連の著作が、彼の宗教哲学を確立する著作群とほぼ同時期に発表されたものであり、その論理展開において不可欠な部分を構成していたことをしっかりと見据えた議論をおこなう必要があろう⁵³⁾。オウム真理教事件における東大関係者の応答と同じように、この場合もまた、当人の主観的な意図とは別に、宗教学者の論理が政治・社会的な文脈のもとにどのようなかたちで取り込まれていたのかを、第三者にも納得できるようなかたちで、宗教学にひそむ躰きの危険性をきちんと主題

化していかなければなるまい。

おわりに

今後の課題としては、宗教概念のプロテスタンティズム中心主義および宗教学の政治性といった批判的認識を踏まえたうえで、どのように宗教を語りなおしていくのか。学問が信仰の世界にどのような言葉を与えていくかということが最大の問題となろう。その文脈からすれば、今日盛行しているスピリチュアリティ研究も、固定化された含意を帯びた宗教概念とは異なるところで信仰世界を語りなおそうとする試みとして理解することもできよう⁵⁴⁾。もちろん、それは戦中期の宗教学のように実体的な土着主義に回収されていってはならないし、オウム真理教事件のときのように宗教的体験への憧憬に呑み込まれてもならない。しかし、学問にとってそれ以上に留意されなければならないことは、なにゆえ信仰するという行為と別途に宗教を語る行為が必要とされてきたのか。学的認識の行為遂行性が信仰世界に対して単に知的ヘゲモニーを確立するだけのものではないとすれば、どこにおいてその積極的意義を見出すべきもののなのか。これらの問いに答える努力をしていくことである。そして、それは宗教学のみならず、宗教研究全体に広く課せられた問いとして受け止められるべきものであろう⁵⁵⁾。もはや岸本や、更に明治期にもてはやされたティーレの言うような宗教学の客観的中立性といった言説に立ち戻ることとは不可能なのだ。

一般に宗教概念論に援用された言説論の手法は、主体を規定する言説の均質性に主眼を置いた叙述形式をとるため、西洋的な宗教概念に日本社会が一方的に歴史的拘束をうける受動的側面が強調されるものであった。たしかに、今日、西洋的な影響の外部に出ることを想定することは困難であり、原理主義や土着主義でさえ西洋近代化に対するその内部に取り込まれつつあることへの反発といえるのだが、西洋化した世界の内部にも回収



不能な余白は常に存在するものであり、アサドが指摘するようにその近代化は決して一様なものではない⁵⁶⁾。その意味で宗教概念論のもとづく言説論的記述は、その余白がもたらす代補的作用を考慮においた言表行為の可能性によって両義的なものとして描き直されていくべきであろう。歴史的拘束性のもとでの語りの有する可能性として、信仰世界とのかかわりを押さえた宗教研究を再構築していくことが今こそ求められている⁵⁷⁾。このような歴史的地平においてこそ、宗教の固有性という言説を支えてきた宗教的体験の可能性は、日常を超出しながらも、そこに還っていくものとして位置づけ直されていくことになるだろう。西田幾多郎が長い思索の果てに到達した「絶対矛盾的自己同一性」のもと、「歴史的身体的実践」として宗教を語る行為は受け止められていかなければならないのだ。

その点、オウム真理教事件は、宗教を語ることが決して中立的ではありえず、現実への介入行為に他ならないという意味で、宗教研究者に対して自らの行為の政治性を突きつけるものであった。そこから目を逸らしてしまうのでなければ、かつて柳川啓一が述べた、「相手の思想、感情の中に自らを同化させて、みるものと見られるものの分化を防ぎ、両者の一致の中から新しい解釈を施して行こうとする」ような、研究者と信仰者を同一の実存的次元で扱う素朴な主客未分化な世界を冀うことは——その欲求の止みがたさを対象化することは有意義なことであるが——、もはや不可能であろう。学問と信仰の関係は、実存的な同一性の次元でもなく、＜主体／客体＞という単純な二分法でもないかたちで位置づけ直されなければならない時期に来ている。そのときに、これまでの宗教学の歴史は、学問と信仰の関係を見つめ直すための歴史的な研究材料となり、そこからは普遍性や超越性、信仰と知、あるいは救済と罪惡などに関する、新たな語りを切り開く手がかりが掘り起こされていくことになるであろう。

なぜならば、宗教学はその内部に＜宗教学／神学・教学・神道学や他の人文・社会科学＞および＜西洋／非西洋あるいは日本＞といった二重構造を抱え込んでいるために、当人の意識に反するかたちにせよ、たえず自己を差異化する契機を産出してきたからである。そして、何よりも宗教学は、到達不能な超越性にむけた飽くことのない欲求を秘めたものであり、それが自らの裡に巢喰う存在の不安と表裏一体をなすものである以上、その超越的な欲求は決して充たされることのない運命のもとにある。それゆえに、超越的なものとの合一欲求は、その融合的体験が真実のものであるか否かといった判断とかかわりなく、我々に憑依して止まないものとして、様々な主体のもとへと差異をもって反復されていくことになる。残念なことかもしれないが、宗教学の言説は信仰の教説・実践と完全に同一なものではない。宗教学の言説は救済の教説・実践ではなく、救済の止み難い欲求の痕跡として現われ出たものである。日本の宗教学に認められる宗教的体験への強い志向性は、まさしくそのような差異化された反復過程として読み解かれていかなければならないのである。【ただし、そのような差異化の運動過程そのものを宗教と名づけ、宗教という概念及びそれに携わる宗教学という学問には、もはや自らを否定・対象化するような外部は存在しないとする旧弊的な普遍主義的願望とは徹底的に決別しておかなければならない⁵⁸⁾。この点においてこそ、言説論や脱構築論など、その意匠の新旧などに関わりなく、今日の宗教論の立場性は問われなければならないのだ。】

このように理解したときに初めて、近代日本における宗教学の歴史は自らの同一性を確保するためのものではなく、その内部に潜む亀裂と矛盾の痕跡として繙かれることで、その軌跡は外部の者へと共有可能な遺産となり、国内外の人々に近代日本の西洋体験の苦闘の轍として読み継がれていく可能性を切り拓くものとなりうるはずである。



部門研究 3

「日本宗教から一神教への提言」研究会

学問史を書くという行為は、たとえその過程で自らの同一性が解体の危機に晒されようとも、その歴史の中に幾重にも折り込まれた襷をひとつひとつ開いていくことにほかならない。

生存の孤独とか、我々のふるさとというものは、このようにむごたらしく、救いのないものでありましょか。私は、いかにも、そのように、むごたらしく、救いのないものだと思います。……むごたらしいこと、救いが無いということ、それだけが、唯一の救いなのです。私は文学のふるさと、或いは人間のふるさとを、ここに見ます。文学はここから始まる……このふるさとの意識・自覚のないところに文学があろうとは思われない。文学のモラルも、その社会性も、このふるさとの上に生育したものでなければ、私は決して信用しない。⁵⁹⁾

上に引く文学をめぐる坂口安吾の言葉は、それを宗教に置き換えてみれば、そのまま宗教学という営為の核心を言い当てたものとなるのではなからうか。「魂は自分の襷を一挙に開いてみるわけにいかない。その襷は、際限がないからである」⁶⁰⁾。このライブニッツの言葉を、今あらためて私たちは深く噛みしめておかなければなるまい。我々のうちに織り込まれた襷には無限の闇が潜んでいる。その闇に自らを深く包むことでしか、希望は語ることができないのだ。

追記

本稿をまとめるに当たって、田丸徳善、林淳、池上良正、岩田文昭、島蘭進、鈴木岩弓、鶴岡賀雄、藤田正勝、増澤知子、和田光俊、Talal Asad、Gary Ebersole、Timothy Fitzgerald の各氏から多くの御助言・協力を得た。ただし、改め言うまでもなく、その文責はすべて筆者に帰する。学問史の記述は執筆者自身の立場を鮮明にせざるを得ないものだけに、等しくこれらの方々の御意に沿うも

のにはなっていないと思われるが、貧しいものながらも、本稿の上梓をもって筆者の感謝の気持ちを表することとしたい。

- 1) 姉崎正治『宗教学概論』1900年（『姉崎正治著作集 6』国書刊行会、1982年）、西田幾多郎『善の研究』1911年（『西田幾多郎全集 1』岩波書店、1947年）、赤松智城『輓近宗教学説の研究』同文館、1929年、宇野円空『宗教学』岩波書店、1931年、古野清人『宗教社会学一学説・研究』1938年（『古野清人著作集 7』三一書房、1972年）。
- 2) 田丸徳善「学説史の課題と方法」『日本の宗教学説Ⅱ』東京大学宗教学研究室、1985年、8頁。
- 3) 京都大学文学部「講座の沿革 哲学科」『京都大学文学部五十年史』京都大学文学部、1956年、「京都大学文学部の百年」編集委員会『京都大学文学部の百年』京都大学大学院文学研究科・文学部、2006年、東北大学「部局史 文学部 宗教学・宗教史」『東北大学五十年史 下』1960年、鈴木岩弓「文学研究科・文学部 宗教学専攻分野」『東北大学文学部・文学研究科の歩み』東北大学文学部同窓会、2003年、九州大学創立五十周年記念会「宗教学」『九州大学五十年史学術史（下）』1969年、など。
- 4) Arie L. Molendijk, "Introduction," in A. L. Molendijk and P. Rels, eds., *Religion in the Making: The Emergence of the Science of Religion*, Leiden, Boston and Köln: Brill, 1998.
- 5) ラッセル・マッカチオン「『宗教』カテゴリーをめぐる近年の議論—その批判的俯瞰」1995年（磯前順一／リチャード・カリチマン訳『現代思想』28-9、2000年）、Willi Braun, "Religion," in W. Braun and R. T. McCutchen, eds., *Guide to the Study of Religion*, London and New York: Cassell, 2000.
- 6) 姉崎前掲『宗教学概論』1頁。姉崎のティーレおよびジェームスの解釈については、姉崎「テール氏の宗教学緒論」『哲学雑誌』14-148、1899年、「ジェームス氏の宗教的経験に就きて」『哲学雑誌』19-201・202、1903年。
- 7) この井上の講義は下記の文献を併せることで、ほぼ全体が復元可能になっている。井上哲次郎『釈迦種族論』哲学書院、1897年、『釈迦牟尼伝』文明堂、1902年、今西順吉「わが国最初のインド哲学史講義（一）—（三）—井上哲次郎の未公刊草稿—」『北海道大学文学部紀要』39-1・2&42-1、1990・1993年、磯前・高橋原「井上哲次郎の「比較宗教及東洋哲学」講義—翻刻と解題—」『東京大学史紀要』21、2003年。この講義の歴史的意義については、磯前順一「明治二〇年代の宗教・哲学論—井上哲次郎の『比較宗教及東洋哲学』講義」『近代日本の宗教言説とその系譜』岩波書店、2003年。
- 8) 磯前前掲『近代日本の宗教言説とその系譜』第1・2部。
- 9) Thomas A. Idinopulos and Edward A. Yonan, eds., *Religion & Reductionism: Essays on Eliade, Segal, & the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*, Leiden, Boston and Köln: E.J.Brill, 1994. Daniel H. Krymkowski



- and Luther H. Martin, "Religion as an Independent Variable: Revisiting the Weberian Hypothesis," in *Method & Theory in the Study of Religion* 10-2, 1998.
- 10) 宮川英子「宗教研究の中の宗教学—ジレンマからの脱出」『現代思想』30-9、2002年。
 - 11) 田丸前掲「学説史の課題と方法」2-3頁。
 - 12) 田丸徳善「＜宗教＞概念の制約と可能性」『中央学術研究所紀要』32、2003年。
 - 13) 田丸前掲「学説史の課題と方法」1頁。
 - 14) 近代日本の戦前と戦後における「宗教／世俗」をめぐる分割法の相違については、磯前順一「近代日本の『宗教／世俗』—神道・宗教・天皇』『喪失とノスタルジア—近代日本の余白へ』みすず書房、2007年。
 - 15) 制度的には大学で常勤職を得ることのできなかった村上重良の『国家神道』（岩波書店 1970年）が、今日もなお宗教学のみならず、歴史学や神道学から再三言及される古典として評価される一方で、岸本の一連の宗教研究がほとんど省みられないことは、このあたりの事情をよく示すものとなっている。
 - 16) 北海道大学「哲学科Ⅰ」『北大百年史 部局史』ぎょうせい、1980年。
 - 17) 林淳「宗教系大学と宗教学」『日本思想史』第72号、2008年。
 - 18) 岸本英夫『宗教学』1961年、大明堂、2頁。
 - 19) 柳川啓一「異説 宗教学序説」1972年（同『祭りと儀礼の宗教学』筑摩書房、1987年7-8頁）。
 - 20) 柳川啓一「姉崎正治と柳田国男」1974年（同上書、271頁）。
 - 21) 同上（273頁）。
 - 22) 同上（273頁）。
 - 23) トーマス・ルックマン『見えない宗教』1967年（赤池憲昭／ヤン・スィンゲドー訳 ヨルダン社、1976年）、カール・グスタフ・ユング『宗教のダイナミックス—世俗化の宗教社会学』1981年（ヤン・スィンゲドー・石井研士訳、ヨルダン社、1992年）。
 - 24) ミルチャ・エリアーデ『宗教学概論』1968年（久米博訳『エリアーデ著作集第三巻』せりか書房、1985年）、カール・グスタフ・ユング『人間と象徴』1964年（河合隼雄監訳、河出書房新社、1972年）。Steven M. Wasserstrom, *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton: Princeton University Press, 1999. ピーター・ホームズ『ユングと脱近代—心理学的人間の誕生』1979年（村本詔司訳、人文書院、1986年）。
 - 25) 島蘭進「日本の近代化過程と宗教」『ジュリスト 増刊総合特集21 現代人と宗教』1981年、対馬路入・西山茂・島蘭進・白水寛子「新宗教における生命主義的救済観—近代の宗教意識の一側面」『思想』665、1979年（宮家準他編『リーディングス 日本の社会学19 宗教』東京大学出版会、1986年、に抄録）。
 - 26) 島蘭進「民衆宗教か新宗教か」『江戸の思想』1、1995年、池上良正「宗教学の方法としての民間信仰・民俗宗教論」『宗教研究』74-2、2000年。
 - 27) Masaharu Anesaki, *History of Japanese Religion: With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation*, London: Kegan Paul, 1930. 鈴木宗忠『原始華嚴哲学の研究』大東出版社、1934年、中山慶一『教派神道の発生過程』森山書店、1932年、鶴藤幾太『教派神道の研究』大興社、1939年、赤松智城・秋葉隆『満蒙の民族と宗教』1941年（『アジア学叢書1』大空社、1996年）、宇野円空『マライシアに於ける稲作儀礼』1944年（東洋文庫、平凡社、1966年）。
 - 28) この事件については、Ian Reader, *A Poisonous Cocktail?: Aum Shinrikyo's Path to Violence*, Nordic Institute of Asian Studies, 1996. 島蘭進『現代宗教の可能性—オウム真理教と暴力』岩波書店、1997年。また、オウム真理教事件にかかわりを持った宗教学者からの報告として、島田裕巳『中沢新一批判、あるいは宗教的テロリズムについて』垂紀書房、2007年。
 - 29) 柳川前掲「異説 宗教学序説」（8頁）。
 - 30) 島蘭進「宗教理解と客観性」『いま 宗教をどうとらえるか』海鳴社、1992年、124頁。
 - 31) 同上122頁。
 - 32) 同上112頁。
 - 33) 姉崎正治「清見潟の一夏」1903年（『明治文学全集40』筑摩書房、1970年、248頁）。
 - 34) 西田幾多郎「認識論における純論理派の主張について」1911年（『思索と体験』岩波文庫、1980年）、同「取り残された意識の問題」1926年（『続思索と体験』続思索と体験』以後、岩波文庫、1980年）。
 - 35) 佐野勝也『宗教学概論』大村書店、1924/1935年、波多野精一『宗教哲学序論』1940（『波多野精一全集4』岩波書店、1969年）、鈴木宗忠・早船慧雲共述『チ氏宗教学原論』内田老鶴圃、1916年。日本の宗教学における新カント派の問題については、鈴木宗忠『宗教学原論』日光書院、1948年、36-41頁。
 - 36) 鶴岡賀雄『『神秘主義の本質』への問いに向けて』『東京大学宗教学年報』XVIII、2000年、同「近代日本における『神秘主義』概念の受容と展開—明治三十年代を中心に」『近代的「宗教」概念と宗教学の形成と展開—日本を中心とした研究—平成10～12年度科学研究費補助金（基盤研究B(1)）研究成果報告書』2001年。
 - 37) なお、東北大学では1938年に石津照璽が東大より赴任し、宗教哲学を土台としながらも、そこに民間調査を複合させていく東北大学独自の伝統をなす宗教学を築き上げ、「信仰的動態現象学」を唱える楠正弘、さらには池上良正の民俗宗教研究へと継承されていく。また、九州大学では1948年にやはり東大宗教学科出身の古野清人が赴任し、戦中期の東南アジアから日本の民俗宗教へと研究対象を転換した宗教人類学を展開する。木村敏明『『初期』石津宗教哲学における『成立性』概念—『晩期』の実証的研究との関連において』『論集』30、印度学宗教学会、2003年、佐々木宏幹「古野清人—聖なるものへの果てしなき探求』『社会人類学年報』15、1989年。
 - 38) 岸本英夫「信仰の心理構造—方法論的考察」1949年



部門研究 3

「日本宗教から一神教への提言」研究会

- (『岸本英夫著作集 3』溪声社、1975年)。
- 39) 深澤英隆『『体験』と『伝統』—近年の神秘主義論争に寄せて』『現代宗教学 1』東大出版会、1992年、10頁。
 - 40) 鶴岡賀雄「言語がなぜ宗教研究の問題となるのか」島蘭進・鶴岡編『宗教のことば—宗教思想研究の新しい地平』大明堂、1992年、4頁。
 - 41) ジャック・デリダ『声と現象—フッサール現象学における記号の問題の序論』1967年(高橋允昭訳、理想社、1970年)。
 - 42) そして、深澤や鶴岡の見解を根拠に、宗教および宗教学の普遍性が再確保しようとする下記の主張は、その典型的なものとなろう。「この語の近代ヨーロッパにおける浮上以来の系譜と変転を再確認」した結果としてならば、これを捨て去る必要はない。深澤の結論も、「どのようなかたちであれ、宗教という語彙を自由かつ創造的に運用することは、試みるに価する賭である」ということであり、これは、現時点での総括として妥当であると思われる。……鶴岡によれば、……「近代キリスト教的偏差はあるにせよ、『宗教』という名で人々が名指そうとしてきた何かそのものは『人類』とともに古く、普遍的であるとかんがえることはなお可能である」と言われる。」(土屋博「書評論文『岩波講座宗教—一宗教論の曲り角』『宗教研究』80-1、2006年、95-96頁)。
 - 43) 増澤知子「失われたオリジナル—機械的複製時代の神話と儀礼」『夢の時を求めて—宗教の起源の探究』1993年(中村圭志訳、玉川大学出版部、1999年)。Tim Murphy, “Wesen und Erscheinung in the History of the Study of Religion: A Post-Structural Perspective”, in *Method and Theory in the Study of Religion* 6-2, 1994.
 - 44) ホミ・バーバ「アウラとアゴラー—他者との交渉に開かれた陶酔、そして隙間から語ること」1996年(磯前順一／ダニエル・ガリモア訳『みすず』523、2004年)。
 - 45) 日本宗教懇話会『御大典記念日本宗教大会紀要』1928年。
 - 46) タラル・アサド『宗教の系譜—キリスト教とイスラムにおける権力の根拠と訓練』1993年(中村圭志訳、岩波書店、2004年)。Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford: Oxford University Press, 1997. Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford: Oxford University Press, 2000. David Chidester, *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*, Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1996. Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago and London: University of Chicago Press, 2005. Jonathan Z. Smith, “Religion, Religions, Religious,” in Mark C. Taylor, ed., *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1998.
 - 47) 島蘭進「一九世紀日本の宗教構造の変容」『岩波講座近代日本の文化史2』岩波書店、2001年、磯前順一「法外なるものの影で—近代日本の『宗教／世俗』』『喪失とノルタルジア—近代日本の余白へ』みすず書房、2007年。ただし、島蘭の議論は日本の宗教現象に見られる非西洋的なものを「日本の宗教構造」として固定的に実体化しており、土着主義的な主張に流れる傾向にあると考えられる。
 - 48) 宇野円空「東亜民族精神と農耕文化」『教学叢書』10、文部省教学局、1941年、3頁。
 - 49) 宇野前掲『宗教学』第8-10章
 - 50) 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」1946年(『西田幾多郎哲学論集Ⅲ』岩波文庫、1989年)、西谷啓治「宗教哲学—序論」1945年(『西谷啓治著作集 6』創文社、1987年)。それぞれのマルクス主義理解については、西田「絶対矛盾的自己同一」1939年(前掲『西田幾多郎哲学論集Ⅲ』)、西谷「マルクシズムと宗教」1951年(前掲『西谷啓治著作集 6』)。宇野のマルクス主義批判は、宇野円空「マルキストの論難に宗教はどう対立するか」「宗教を語る言葉と立場」中外日報東京支社編『マルキシズムと宗教』大鳳閣書房、1930年、53-75頁。
 - 51) 同様の主張は、同じく仏教的な伝統に根ざした宗教哲学を専門とする東北大学の石津照璽にも確認される。石津『東洋復興—新世界観の要求』目黒書店、1943年。石津が東大の宗教学出身であることを考えるならば、近代の超克論は宗教学界においてもひとり京都哲学だけに帰しえる問題ではないことは明白である。
 - 52) 服部健二『西田哲学と左派の人たち』こぶし書房、2000年、43・68頁等。
 - 53) 西谷啓治『根源的主体性の哲学』1940年(『西谷啓治著作集 1・2』創文社、1986・1987年)、同『近代の超克』私論 1942年(河上徹太郎他『近代の超克』富山房、1979年)、西谷他『世界史的立場と日本』中央公論社 1942年、同『世界観と国家観』弘文堂、1942年、同『世界史の哲学』1944年(西田幾多郎他『世界史の理論』燈影社、2000年)、同前掲「宗教哲学—序論」1945年。
 - 54) 島蘭進『精神世界のゆくえ—現代世界と新霊性運動』東京堂出版、1996年、伊藤雅之『現代社会とスピリチュアリティ—現代人の宗教意識の社会学的探究』溪水社、2003年。
 - 55) 磯前順一「宗教研究とポストコロニアル状況」磯前／タラル・アサド編『宗教を語りなおす—近代のカテゴリーの再考』みすず書房、2006年。
 - 56) タラル・アサド「近代の権力と宗教的諸伝統の再編成」1996年(中村圭志訳『みすず』519、2004年)。
 - 57) 磯前順一「歴史と宗教を語りなおすために一言説・ネイション・余白」前掲『喪失とノスタルジア』。
 - 58) そのような立場を学問的手続きのもとに遂行しようとする研究者からの宗教概念および宗教学論として期待が寄せられているのが、深澤英隆『啓蒙と霊性—近代宗教言説の生成と変容』(岩波書店、2006年)ということになる。それは、宗教概念の網羅性および透明性を今日的な意匠のもとに再構築しようとするさいに、どのような問題が考察されなければならないのか、それは大衆性という意味では真逆の位置にある中沢新一の著作とともに、その論理構築の



抜本的制約のあり方を顧みさせてくれる格好の題材といえよう。そして、日本において宗教学をいぜん西洋世界との関係のみで自己規定しようとする者にとって西洋的知として理念化されるものが、現実の西洋世界からどのように遊離して形象化されているのか、それはかつて中沢がチベットの知を理念化してみせたように、その脱政治化の政治性とでも呼ぶべき表象作用が議論されなければならないことをも

問題提起しているように思われる。

- 59) 坂口安吾「文学のふるさと」1941年（『坂口安吾全集14』ちくま文庫、1990年、330-331頁）。
- 60) ライプニッツ『モノドロジー』1714年（清水富雄他訳『モノドロジー・形而上学序説』中央公論新社、2005年、24頁、磯前一部改訳）。

＜日本の宗教学＞再考—近代日本の「宗教」経験

磯前 順一

ここでの普遍性は、偽りではなく、既存の普遍性において間違っているものを具現化しているだけなのです。それは身体に普遍性の挫折を刻み付けるものであり、いかなる肯定的な内容も伴ってはいないのです。普遍性という概念はこうした見地からのみ救うことができると思います。—スラヴォイ・ジジェク

本報告では、日本における一神教のあり方を考えるための準備作業として、近代日本における「宗教」概念の社会的位相を、日本宗教学の歴史を辿ることを通して考察する。主な構成は、「一、宗教学史の不在」「二、学説史から学問史へ」「三、オウム真理教事件と宗教的体験」という順序に沿って、報告者の視点から日本の宗教学史を近代日本の西洋経験のあり方、とくに宗教的なものの体験のあり方を論ずる予定である。従来の筆者の見解は、日本宗教学史については井上哲次郎から姉崎正治への展開過程という局所的なものに留まっていたが、本報告では、東京大学宗教学講座の黎明期から今日にいたる展開を軸にすえ、さらに旧帝国大学の宗教学者の動向に若干ながらも言及していく予定である。改めて言い直せば、本報告は本当の宗教学とは何かという真正さの系譜作りではなく、宗教めぐる学的言説をどのようにしたら近代日本の西洋経験のあり方をめぐる考察へと、現代の国内外の知識社会の共通議題へと開いていくことができるかという試みである。このような学的言説の布置状況を踏まえるなかでこそ、日本において一神教がどのように分節化されてきたのかという課題にも向き合う道筋が見えてくるのではないか。その願いを込めて、部門研究3「日本宗教から一神教への提言」のための準備作業として本報告を位置づけたいと考える。

1. 宗教学史の不在

日本宗教学史

小口偉一「宗教学五〇年の歩み—東京大学宗教学講座創設五十年を記念して」（『宗教研究』147、1956年）

後藤光一郎・田丸徳善「日本宗教学会五十年の歩み」（『日本宗教学会五十年史』日本宗教学会、1980年）

竹中信常「日本宗教学の軌跡」（『宗教研究』259、1984年）

東大宗教学史

鈴木範久『明治宗教思潮の研究—宗教学事始』（東京大学出版会、1979年）

田丸徳善編『日本の宗教学説Ⅰ・Ⅱ』（東京大学宗教学研究室、1982・1985年）

田丸「日本における宗教学説の展開」（『仏教文化論攷—坪井俊映博士頌寿記念』同朋社、1984年）

田丸「『宗教』のヴィジョンを求めて—日本的宗教概念の問題」（『大正大学研究論叢』1、1992年）

京都大学宗教学史

石田慶和『日本の宗教哲学』（創文社、1993年）



長谷正當「日本の宗教研究と宗教哲学」(『宗教研究』343、2005年)
気多雅子「京都学派と宗教哲学」『哲学研究』(2006年)

西洋宗教学史

グスターフ・メンシング『宗教学史』1948年(創造社、1970年)
Eric Sharp, *Comparative Religion: A History* (London: Duckworth, 1975/1986)
ハンス・キッペンベルク『宗教史の発見—宗教学と近代』1997年(岩波書店、2005年)
Arie L. Molendijk and Peter Pels, *Religion in the Making: The Emergence of the Science of Religion* (Leiden and et. al.: Brill, 1998)

黎明期における日本宗教学の制度史

1898年、姉崎正治が東京帝国大学で講義「宗教学緒論」
1905年、東大文学部哲学科宗教学講座の設置
1907年、京都帝国大学哲学科に宗教学講座
1922年、東北帝国大学哲学科に宗教学講座
1922年、立教大学宗教学科が設置
1924年、立正大学宗教学科が設置
1925年、九州帝国大学法文学部内に宗教学宗教史講座
1926年、大正大学宗教学研究室が設置
1927年、京城帝国大学法文学部内に宗教学及宗教史講座
1930年、日本宗教学会が全国組織として結成

1900年、姉崎『宗教学概論』

宗教学とは、宗教の現象事実を人心の普遍なる根柢動機より発して、人間の生活に諸種の発表をなす事実として研究する学なり。即ち宗教とは、単に一宗一派の謂いにあらずして、総ての宗教は同じく人文史上の事実として、人間精神の産物として、総て之が産物過程を包括したる概念把握なり。

2. 学説史から学問史へ

学説史の定義

田丸徳善「学説史の課題と方法」

端的に言って、それは現象研究から区別されながら、しかしそれと対をなし、密接に結びつくものとみなしうるであろう。……事実しての宗教を取扱うという意味で、これを現象研究と呼ぶことができる。ところで学説(史)研究は、そのようにしてなされてきた研究の作業そのものを対象とする。……この意味で、現象研究と学説(史)研究とは、互いに補い合うものと言うべきであろう。

学説史の検討という作業は、宗教学の全体の中で、そもそもいかなる位置を占めるものなのか



宗教の世俗化

岸本英夫『宗教学』(1961年)

宗教学は、文化現象としての宗教の探求を、その目的とするものである。人間のいとなみとして現われた限りの宗教現象を、宗教学は、その研究の対象とするのである。……文化現象を研究の対象とする人文科学の中の一部門として、宗教学がある。

柳川啓一「異説 宗教学序説」(1972年)

われわれは、宗教学であるという「制服」は着用せずともよいし、学問上の「正規軍」であることを明示する必要もない。他の学問があまり手をつけていない領域に、別にこれが宗教学と名のりをあげず、忍び込んだ上での奇襲攻撃が、われわれの本領ではなかったか。……社会学とか心理学とか其の他何々学という正規軍が到着して、……うるさいことを言い出したらさっさと引き揚げるべきである

相手の思想、感情の中に自らを同化させて、みるものと見られるものの分化を防ぎ、両者の一致の中から新しい解釈を施して行こうとする……「野」の科学

始祖に対する冒涇をおそれずにいうならば、現在の宗教学を心ざす人は、彼の五十冊をこえる著書、数百種の論文のどれをも読まないで通り過ぎてかまわないのである。

非西洋的なものへの眼差し

Masaharu Anesaki, *History of Japanese Religion*, London: Kegan Paul, 1930.

鈴木宗忠『原始華嚴哲学の研究』大東出版社、1934年

中山慶一『教派神道の発生過程』森山書店、1932年

鶴藤幾太『教派神道の研究』大興社、1939年

赤松智城・秋葉隆『満蒙の民族と宗教』1941年（『アジア学叢書1』大空社、1996年）

宇野円空『マライシアに於ける稲作儀礼』1944年（東洋文庫、平凡社、1966年）。

島蘭進他編『岩波講座宗教学 全十巻』（岩波書店、2003-2004年）

島蘭進『現代救済宗教論』（青弓社、1992年）

池上良正『津軽のカミサマー救いの構造をたずねて』（どうぶつ社、1987年）

3. オウム真理教事件と宗教的体験論

体験への志向性

体験主義の文献

中沢新一『チベットのモーツァルト』（せりか書房、1984年）

島田裕己『フィールドワークとしての宗教体験』（法蔵館、1989年）

内在的理解

島蘭進「宗教理解と客観性」（1992年）

教祖の宗教体験を生き生きと捉え返すにはどうすればよいかが、当時の私の最大の課題でした。そのためには教祖の前半生をその時代の社会的環境に即してとらえることが、まず必要と思われました。その上で、……宗教は現実の困難に出合って苦しむ人間に対



して、強い希望の光を示して個人の力では破れぬ壁をうち破り、人間がもっている生命力を十二分に引き出すものととらえるようになりました。

姉崎正治「清見潟の一夏」(1903年)

天地の呼吸を感じ、寂寞永遠の胸に触れしは此かる夜なりけらし。独り磯の砂に伏して無心の境に入れば、……時は移り人は更はるも、永劫の脈拍にはいつも更はらぬ「今」の律呂あり。光よ我れを包むか、波よ我れを招くか。身よ水に溶けよかし、心よ光と共に融け去れ、かくて我れ已に我ならぬ時、我が胸のひびき如何に甘かるべき。

Cf. 西田幾多郎「純粹経験」『善の研究』(弘道館、1911年)

宗教哲学から身体論へ

九州大学の佐野勝也、東北大学の鈴木宗忠、京大の波多野精一

1927年、宇野円空と赤松智城が東大および京城大学助教授

1935年、西谷啓治が京大助教授

1945年、岸本英夫が東大助教授

宗教言語論

深澤英隆「「体験」と「伝統」—近年の神秘主義論争に寄せて」『現代宗教学1』1992年
「体験」と「伝統」の、どちらにも他方を還元できないような連関を見届ける手がかりを、言語の中から見出そう

鶴岡賀雄「言語がなぜ宗教研究の問題となるのか」島藺・鶴岡『宗教のことば』1992年
すでに我々は、言葉の圏域に逃れ難く捉えられていると同時に、言葉ではないもの、言葉を越えたもの—それは「もの」、「体験」、「実在」、「意味」、「生」、「他者」等々の言葉でめざされる—への脱出欲求をつねに抱え込むのではないだろうか。

言説論

山口輝臣『明治国家と宗教』(東京大学出版会、1999年)

磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜—宗教・国家・神道』(岩波書店、2003年)

James Heisig and John Maraldo, eds., *Rude Awakening: Zen, the Kyoto School, & the Other Question of Nationalism*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994

林淳「近代日本における宗教学と仏教学」(『宗教研究』233、2002年)

宗教学の政治性

宇野円空「東亜民族精神と農耕文化」『教学叢書』10、文部省教学局、1941年

東亜の新秩序を打ち立てるため関係諸民族を指導するには、かれらの民族精神を理解し尊重すると同時に、何よりもそれら全体の指導原理たるべき我が日本精神を十分に了解させ、それに合流帰服させなければならぬ。武力による強制や利害関係からの協同より以上に、東亜諸民族をかゝる道義的結合にまで指導することが最後の目的だとすれば、こゝにまた外に向って日本精神の闡明、異民族までが納得するやうなその真理性の基礎づけが絶対に必要である。



部門研究 3

「日本宗教から一神教への提言」研究会

全京秀「赤松智城の学問世界に関する一考察—京城帝国大学時代を中心に」(『韓国朝鮮の文化と社会』4、2005年)

臼杵陽「戦時下回教研究の遺産—戦後日本のイスラーム研究のプロトタイプとして」(『思想』941、2002年)

鈴木範久「宗教学研究者の社会的発言」(『宗教研究』78-4、2005年)

京都学派の問題

西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」1946年(『西田幾多郎哲学論集Ⅲ』岩波文庫、1989年)

西谷啓治「宗教哲学—序論」1945年(『西谷啓治著作集6』創文社、1987年)

西田「絶対矛盾的自己同一」1939年(前掲『西田幾多郎哲学論集Ⅲ』)

西谷「マルクシズムと宗教」1951年(前掲『西谷啓治著作集6』)

西谷『根源的主体性の哲学』1940年(『西谷啓治著作集1・2』創文社、1986・1987年)

同「近代の超克」私論」1942年(河上徹太郎他『近代の超克』富山房、1979年)

同他『世界史的立場と日本』中央公論社、1942年

同『世界観と国家観』弘文堂、1942年

同「世界史の哲学」1944年(西田幾多郎他『世界史の理論』燈影社、2000年)

同「宗教哲学—序論」1945年。

4. おわりに

坂口安吾「文学のふるさと」1941年

生存の孤独とか、我々のふるさとというものは、このようにむごたらしく、救いのないものでありましょうか。私は、いかにも、そのように、むごたらしく、救いのないものだと思います。……むごたらしいこと、救いがないということ、それだけが、唯一の救いなのであります。私は文学のふるさと、或いは人間のふるさとを、ここに見ます。文学はここから始まる……このふるさとの意識・自覚のないところに文学があろうとは思われない。文学のモラルも、その社会性も、このふるさとの上に生育したものでなければ、私は決して信用しない。



部門研究 3 2007年度第 2 回研究会 報告

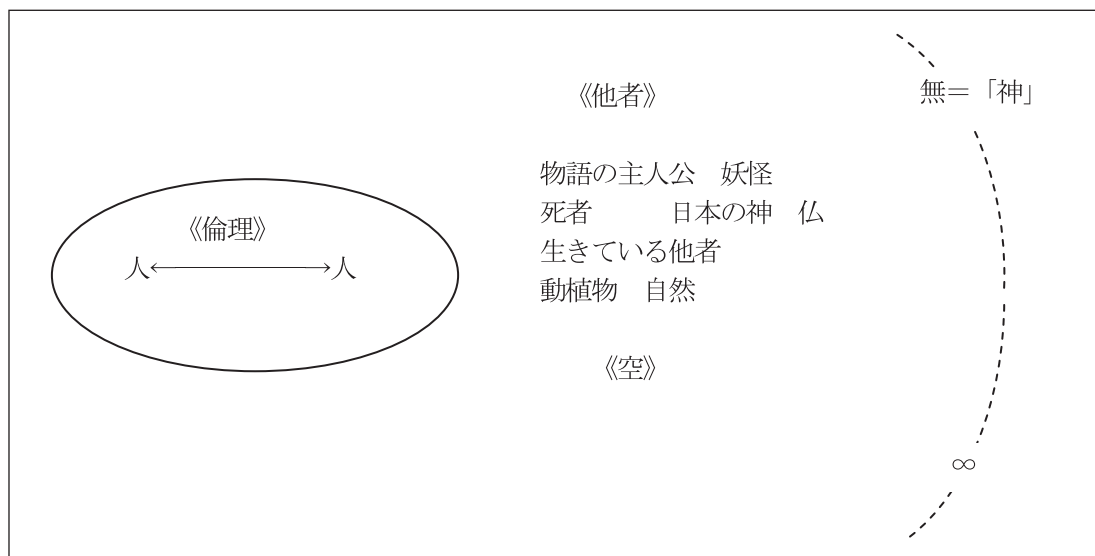
日 時：2008年 2月22日（金）
会 場：同志社大学 室町キャンパス 寒梅館 6階会議室
発 表：末木文美士（東京大学大学院人文社会系研究科教授）
コメント：川瀬 貴也（京都府立大学文学部准教授）

スケジュール

14:00～15:00 発表：末木文美士「一神教と多神教 ―日本宗教の観点から―」
15:00～15:10 休憩
15:10～15:20 コメント：川瀬 貴也
15:20～17:00 ディスカッション
17:30～19:30 懇談会（自由参加）

研究会概要

氏はまず「仏教を研究してきた立場からすれば、一神教と多神教は必ずしも対立する関係にあるとは考えません」と言って、発表を始められた。そのことは、浄土真宗大谷派の改革者として名高い清沢満之の理論を手がかりにして説明される。清沢は、《倫理》は有限な人間どうしの間で成り立つものであるが、それに対して《宗教》は、絶対無限の存在と有限な人間との間で成り立つものである、と規定した。これは一種の他者論であるといえよう。ただし、そこには「死者」の存在も含めて考えなければならない。われわれは身近な死者であれ、戦争における死者であれ、「他者としての死者」ともかかわって生きているのである。そうした世界観を図にすると次のようになる。





《倫理》は、了解可能な領域のものであるが、それに対して《他者》は、何らかの関係をもっているにせよ、簡単には了解できない領域に位置する。前者は「顕」の領域、後者は「冥」や「幽」の領域と言いかえることができるかもしれない。

では、一神教的な神はどこに位置するのかというと、《他者》の領域をも超え出た極限に位置する、ということになる。そう考えると、一神教と多神教は必ずしも矛盾するものではなくなるのである。そのように氏は、清沢の理論を軸にして、そこへ和辻哲郎の倫理学、田辺元の死の哲学、西田幾多郎の絶対無の思想などを加えながら、一神教と多神教の思想的構造を明らかにしていった。

そして氏の考察はさらに、日本宗教思想史へと進んでいく。日本で一神教の神にあたる存在は、天皇の存在にほかならない。とりわけ、いわゆる近代の天皇制を理論化するときには、かなりキリスト教への対抗意識が働いたと考えられる。アマテラスと天皇を直結させることで、多神教的なものを一つの系譜に集約させ、まとめあげていったのである。

そういった一元系譜論的な天皇論は、中世の後期あたりから形成されてきた。その頃、仏教では、浄土真宗や禅が単純な原理にのっとり、神道では、唯一神道が根源的な神を求めるようになっていく。そういう流れのなかで初めて、北畠親房などの天皇論が形成されるようになったのである。

またキリシタンも、そういう一元系譜論の流れのなかで受容されていくのであるが、キリシタンが残した大きな影響一つに「権力者崇拜」がある。信長にしろ、秀吉にしろ、家康にしろ、自らを絶対的な存在として祀らせようとした。世俗の権力者が、宗教的な絶対性をも獲得しようとしたのである。そしてそれが、近代の天皇制の原型になっていった。しかも、天皇は、神へつながっているがゆえに、単なる権力者よりもはるかに強く崇拜されたのであった。

氏は、天皇論を中心とした以上のような考察を軸に、そこへ儒教における日本的華夷論、近代の天皇制と家父長制とのつながり、対抗神話としての古代史、といった議論を織り交ぜながら、日本宗教思想史における一神教と多神教の関係を浮かび上がらせていった。

(CISMOR リサーチアシスタント・京都大学大学院人間・環境学研究科博士後期課程 藤本 龍児)

一神教と多神教 —日本宗教の観点から—

東京大学大学院人文社会系研究科教授

末木文美士



いま、ご紹介いただきましたように、この直前に中国にシンポジウムに行きましたら、風邪をこじらせてしまいまして、いささかお聞き苦しいところがあるかと思いますが、お許してください。また、そんなことで、準備が充分でないところがありまして、しどろもどろになるところがあるかもしれません。

今回、一神教に対する日本宗教の観点からの提言というテーマで何か話をせよということで、そういう問題になると、よく日本宗教は多神教であって、多神教というのは平和共存の宗教である。他方、一神教というのは、やたらに戦争を起こす宗教だというような、非常に単純化したイデオロギー的な話がまかり通ってしまう。これは非常に危ないことだと思っています。先日、それに対して小原克博先生からご論文をいただきまして（『宗教多元主義モデルに対する批判的考察』、『基督教研究』69-2）、そういう見方というのは非常に危ないということをおっしゃっておられました。私もまったく同感であります。

では、実際にどのように見ていったらいいのだろうかということになると、日本の宗教というのは、構造的にとらえにくいところがありまして、私自身、試行錯誤していて、なかなかこうだという決定的なことが言えるわけではありませんが、その試行錯誤の過程をお話したいと思います。

今日は一応テーマを二つに分けてまして、レジュメが2枚ありますが、1枚目に「思想構造として」、2枚目に「宗教思想史の中で」というタイトルを付けてあります。レジュメの他に、図を加

えたいので、ホワイトボードに書きます。これについては、後ほど説明いたします。

前半は、やや哲学的といいますか、理論的といいますか、そういうなかで、いったい宗教の問題、そして一神教と多神教という問題を、どのようにとらえることができるかということを考えてみます。後半は、それをもう少し歴史的に思想史に即したなかで見ていきたいということです。時間が限られていますので、一部に論じきれないところ残り、大枠だけの話になろうかと思いますが、お許してください。

1. 思想構造として——他者論・死者論から

まず思想構造的なことです。私は、そもそも一神教対多神教という構造そのものが基本的に成り立たないと思っています。あえて言えば、変な言い方かもしれませんが、一神教と多神教は両立可能といいますか、要するにレベルの違う問題であって、従って同レベルで対立構造をつくるものではないだろうということです。

それには、私がしばらく前から、試行錯誤しながら考えていることを少しお話ししなければならぬのですが、日本の宗教、特に仏教を研究してきた立場から、現代哲学における世界観のあり方を見ていくと、どうしても何か納得がいかない。それならば、どういうふうに考え直していけばいいのだろうか、というようなことを考えています。

一つの手掛かりになってきたのが、清沢満之という浄土真宗の哲学者といいますか、改革者ですが、その人のものを少し読んでみると非常に共鳴



部門研究 3

「日本宗教から一神教への提言」研究会

するところがあります。清沢は近代化した新しい仏教解釈を立てるのですが、それはかなりキリスト教の影響を受けているもので、阿弥陀仏と言われてきた救済者を絶対無限という言い方をして、その絶対無限と有限の存在である我々との関係を解き明かそうという理論を立てました。その場合の清沢の絶対無限というのは、いったい何なのだろうかということを考えていくと、いろいろな問題が出てきます。

それは、今日的な言い方をすれば、一種の他者論という言い方ができます。これは明らかにキリスト教の影響ですが、ただ絶対無限と言ってしまったときに、はたして仏教の仏陀がとらえられるのだろうかという、そのあたりがやや微妙な感じがします。そこから、一神教的な神と仏教の仏というものはどう関わるのか、どう違うのかという問題になってくるわけです。

それは、一言で言ってしまうと、仏教の仏というのは、どこまで行っても、やはり人間がなった存在ですから、そういう意味で言えば創造神的な絶対者にはなり得ないだろうと思います。そのあたりがどうも清沢のやや勇み足といえますか、キリスト教に引き付けすぎてしまって、曖昧なとこ

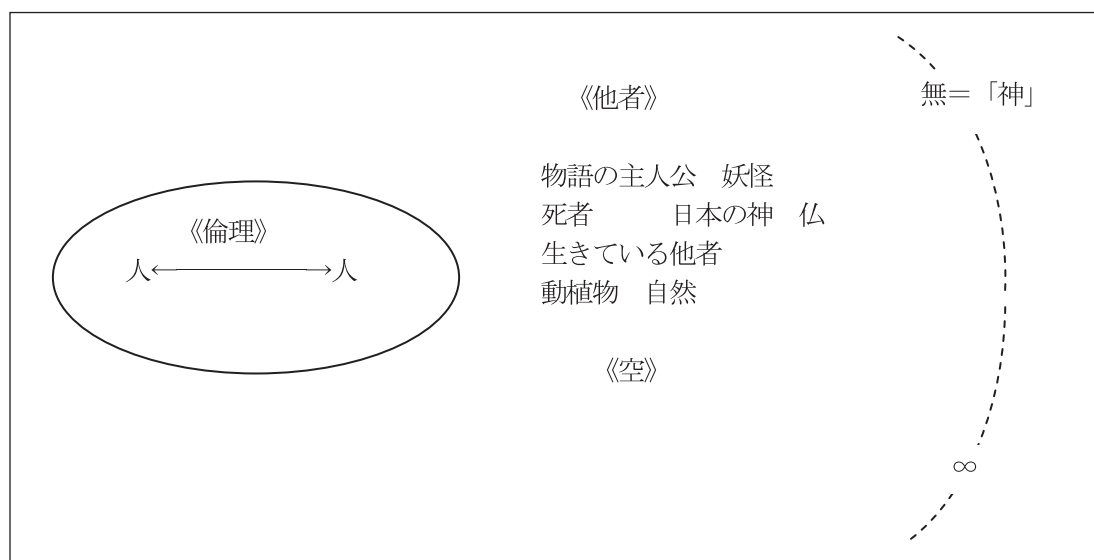
ろが出てきているのではないかという問題があります。

もう一つ清沢の理論で非常に重要なポイントは何かというと、宗教と倫理という、その両者を非常に明確に分けていきます。宗教というのは、要するに倫理を超えるものだということで、それぞれの領域がどう区切られるのか、そのあたりが非常に大きな問題になっていきます。この問題は、その後も特に浄土真宗の戦争協力問題にも関わってくる重要な問題になっていきます。仏教が、はたして世俗の倫理にどれだけ原則を立て得るのか、という問題です。

キリスト教の場合ですと、もともと道德の原理もまた、神によって与えられるという考え方が成り立ち得るのですが、仏教の場合は、それがどうも出てこない。そうした場合に、いったい二つの領域がどう関わってくるのだろうかという問題があります。

ちょっと図表1をご覧ください。これは最近、私が自分の考えをまとめてみるとこうなるのかなということで、試行錯誤してつくったものです。

ここで倫理というのは、有限な人と人の関係であり、これはのちに和辻哲郎によって「人間の学



図表1. 世界の構造



としての倫理学」といわれることで、要するに「人間」というのは文字通り「人の間」であって、だから倫理というのは、まさに人の間の関係ということになります。

実は、このことは清沢がいち早く言っていました、つまり倫理というのは、要するに有限者同士のあいだで成り立つものであって、それに対して絶対無限と有限の人との関係が宗教ということになる。ですから、ここで言えば、その倫理の世界を飛び出した他者と関わっていくところに宗教が出てくるということになります。

そういう他者の問題が私の一つの出発点にありますが、もう一つの出発点として死者という問題があります。「死者論」というのは何か非常に奇妙な言い方で、いままであまり大きく取り上げられていないだろうと思います。もともと死という問題を哲学的にどう扱うことができるのだろうかと考えるところから出発したのですが、死の問題というものは、いわば近代の哲学において追放された問題です。

死後の霊魂の實在というものは、カントの『純粋理性批判』のなかで解決不可能な問題として追放される。その後、そのカント的な死の追放といいますが、それが哲学の常識を形成してきている。

例えば、ハイデッガーでは死への先駆的決意というようなことが言われますが、どこまで行っても、いくら先駆的に死を先取りしようとしても、その死の中に飛び込んでしまったら、もう元に戻れないわけですから、生きている限り経験することはできないわけです。いくら先駆的決意をしようが、あくまで死というものは、いわば限界状況であって、そこに到達することができない。到達してしまったら、もう論ずることができないことになります。そう考えていくと、死という問題が、はたして哲学的な問題となり得るのかどうかというのが、非常に深刻な問題になる。

死というのを自らの死というかたちで考える限り、死の問題は哲学的な理論としては論ずること

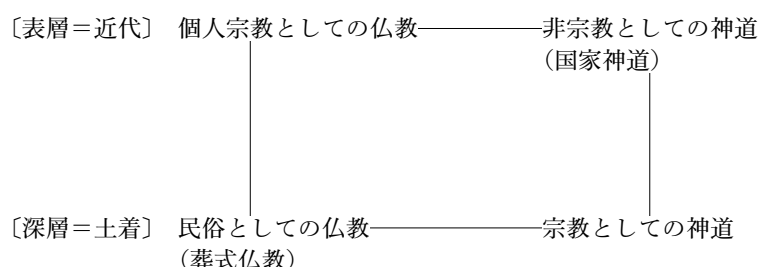
ができない。それは宗教的な信念の問題か、さもなければ一種の疑似科学といえますか、そういうレベルに追いやられてしまう。

ところが、死ではなくて死者ということであれば、これは十分に議論ができる。つまり、われわれは死者との何らかの関わりのなかで生きている。これは事実的な問題です。身近な死者であれ、あるいはもっと大きなレベルで言えば、例えば戦争の死者の問題であれ、そういう死者とどう関わるかということが現実には大きな問題になっているわけです。それは我々にとって逃れ得ない問題です。

そう考えていくと、自らの死という限りでは、死は哲学的な問題になり得ないけれども、そうではなくて、「他者としての死者」という観点でみられた死者の問題、つまり死者とどう関わるかということになれば、それは十分に問題にし得るし、それどころか、問題にしなければならない。こうして生者と死者の関係は、生者同士の間に成り立つ倫理の世界よりも、もっとその根底にある問題として考えていくことができるのではないか。そう考えれば、死者との関わりこそ、他者問題のもっとも核心にあるということもできます。こうして、他者論は不可避免的に死者論と密接に関わる、というか、死者論こそ他者論の中核となります。

実は、私が死者の問題を考えるようになったのには、もう一つの裏側の問題があります。それは何かというと、まさに近代の仏教が隠してきた問題と関わるもので、言ってみれば、その恥部を表に出していくということになります。ここで、先にホワイトボードに書いた図式2をご覧ください。

この図式は近代の神仏関係を表わすものですが、近代の仏教は、先ほど挙げた清沢の場合でもそうですが、あくまで仏教は個人の宗教の問題なのだということに、表層レベルでは個人の心の問題として宗教を捉えようとする。近代的な宗教観は、そのようにして形成されてくるわけです。



図表 2. 近代の神仏関係

ところが現実の近代の仏教を支えているのは何かというと、それはまさに葬式仏教と呼ばれるもので、それが仏教の深層構造をつくっている。あるいは下部構造と言ってもいい。仏教教団の経済的な基盤というのは、まさにその葬式仏教によって成り立っているわけです。

そのように考えると、実は近代においても葬式仏教という形で、まさに仏教はずっと死者を相手にしてきている。死者と関わるという大事な仕事をずっと担当してきているのです。しかし、それが深層に隠されてしまう。

つまり、いま生きている人の心の問題というのが表に出てくることによって、死者と関わるという非常に重要な問題を底に秘めながら、それが表面に出てこない。それを一度表面に出してみたときにどうなるのかという問題意識が、もう一方にあったわけです。

このように、他者と死者ということが、私にとって非常に大きな問題となってきた。そのことを図式化してみたのが、最初の図表 1 です。まず、人と人との関わる倫理の領域というのがあ。これが楕円の部分です。もちろんこの図は非常に比喩的な図であって、ほんとうは、こんなに明確に楕円がつくられるわけではありませんし、また平面で実際に理解できる問題ではなくて、もっと立体的な重層構造をなしているものです。

いずれにしても、このように人と人とお互いに了解していく世界を倫理の世界、あるいは倫理の領域とすることができるとしたら、倫理の領域は限界を持ったもので、そういう相互の了解可能

性を越えたところで出会われるものが他者と言うことができるだろうと思います。

それは、了解可能な倫理の世界の外に大きく広がっていくもので、そう簡単に了解できないけれども、何らかのかたちで私たちが関係を持っていく、あるいは関係を持たざるを得ない、そのような他者の世界です。

それは、通常われわれが感覚的なものとして触れることのできる、例えば自然のものもそうですし、あるいは「生きている他者」という言い方もおかしいのですが、同じ人間同士にしても、了解可能な部分と了解不可能な部分というのが当然あるわけで、その了解不可能な部分というのは他者的な領域に入るわけです。

このように、我々が対象として触れ得る他者があると同時に、そういう感覚性を越えた、不可視の存在とでもいいますか、感覚的に捉えられない存在として死者がある。あるいはもっとフィクションの世界を考えてもよいです。

ちょうど、この会の前に少し時間があったので本屋さんに寄ったら、『日本人はなぜキツネにだまされなくなったのか』（講談社現代新書、2007）という内山節さんの本があって、面白い本なので喫茶店でばらばらと読んでいました。キツネがだますということは、科学的に考えれば、そんなことは初めから問題にならないはずですが、しかし、だます存在としてのキツネというものは充分に考えられるわけで、内山さんのように、それを哲学的な問題とすることもできます。そのようなキツネの存在も、他者的な領域に入っていくこと



になります。

このような他者の領域というのは、後でお話する思想史的な議論とも関わってくる問題なので、過去の日本の言葉で言い換えてみます。まず、人と人が関わっていく倫理的な領域というのは「顕」の領域ということができます。表に現象として顕れている領域です。

それに対して、その世界を支えている他者の領域は、古くは「冥」(みょう)とか、あるいは神道のほうでは「冥」(めい)とか、あるいは「幽」とか言われている領域に当たるだろうと思います。

では一神教的な神とは何なのかというと、この領域には入ってこないわけです。例えば日本の神さまとか、あるいは仏教の仏も、まだこの他者の領域の範囲中の問題です。ですから、先ほどの清沢の言う阿弥陀仏というのも、そういう他者として関わっていく領域の存在であるわけです。

この他者というのは、了解不可能ではあるけれども、しかし人と何らかの関係を持つことによって、初めて捉えられ得るわけです。ですから、そういう日本の神とか、あるいは仏教の仏であっても、何らかのかたちで有限なる我々と関係する。

従って、清沢の言い方を借りますと、仏というのが自立的に存在して、我々との関係より前にあるわけではなくて、われ信ず、ゆえに如来ありというような言い方が成り立ってきます。つまり、信ずる私との関わりの中なかで、初めて仏というのが捉えられている。いわば、関係は存在に先立つともいえます。

ところが、この他者性を究極的な無限大の極限まで突き詰めてみる。そのように極限化していった場合にどうなるかというと、その一番の極限では、もう関係そのものをも超えてしまう。そのぎりぎりのところになる。

従って、それは他者の極限といいますか、存在として捉えきれない、存在をも超えたようなところになっていきます。また、我々との関係の中なかで初めて問題になるわけではなくて、むしろその

関係をつくり出していく根源というものが、もし考えられるとしたら、それこそが一神教的な神といわれるものであろうと思います。

そういうふうに考えると、一神教的な神というのは、まさにそのいちばんの極限において捉えられるところであって、従って、いわば顕に対する冥、あるいは幽の領域をも、もう一つ超えていくところで考えなければならないのではないかと思います。

そういうふうに見ていくと、多神教的な神とか、あるいは仏が他者的なかたちで存在する領域と、そういうものの根源の、さらに根源といえますか、それを極限のところから包んでいくといえますか、そういう一神教的な神の在り方というのは必ずしも矛盾するものではなくて、レベルの違う問題として捉えなければならないのではないかと考えています。

実はそういう一神教的な神の考え方というのは、西田哲学でいう絶対無というものとほぼ同じではないかと、私は考えているのですが、ちょっと時間がないので、そのあたりにはあまり立ち入りません。実は私の図式は基本的に、近代日本の哲学者たちが考えていたことをもとにしているのであって、例えば先ほどの倫理の問題というのは、和辻の「人間の学としての倫理学」にヒントを得ていますし、他者の問題に関しては清沢の考え方がすぐれていると思います。

それから、初めて死者を哲学的な問題としたのは、実は田辺元の晩年の哲学ですし、さらに西田における絶対無という具合に、私の図式というのは、ほぼそういう先行する日本の哲学者のいろいろな理論を接合していくと、どうもこんなふうになるのではないのかと思っています。

ところで、従来の一神教的な立場というのは、ともすればこの中間の他者の領域、つまり冥の領域ですね、ここを無視してしまう。そこを飛び越えてしまっ、その極限的な神と人の領域とを一気に結びつけようとしていくところがあったので



はないか。

他方それに対して、日本の宗教、仏教にしても、あるいは神道的な考え方にしても、それは顕に対する冥の世界というのは理解できるのだけれども、さらにそれをもっと極限まで突き詰めていくという発想が弱いのではないかと思います。従って、それぞれもう一度反省すべきところを持っているのではないかと考えています。

このような問題を理論的、哲学的に捉えていくためには、さらに方法論的にしっかり確立しなければなりません、そこに立ち入ると時間がかかりますので、いまは飛ばしてしまいます。そして、そのような問題を今度は歴史のなかで、思想的な方向から、別の視点で捉えなおしてみようと思います。

2. 宗教思想史の中で——天皇論を軸として

第二の思想史のテーマに入りますが、これは実は今回の発表の準備をしながら、少しずつ形成されてきたところがありますので、まだ自分としては、曖昧なところがだいぶあります。基本的な発想を言ってしまうと、日本の思想史、特に宗教思想史を考えたときに、どうも一神教というものがかなり強く意識されながら、展開してきているのではないか、ということです。

では、その一神教的なものを意識し、それに対する対抗軸として形成されてきたものは何なのかというと、どうもそうして形作られてきたのが、おそらく天皇論、あえて言えば天皇教と言ってもいいものではないかと思います。とりわけ、それは近代になって完成されるものです。

つまり、近代のいわゆる国家神道のなかで作られてきた天皇主義というのは、対立するものとして一神教的なキリスト教がかなり強く意識されていたのではないだろうか。ということは、そこにはかなりキリスト教的一神教が影響しているのではないか。これは、そこまで言えるのかどうか、あまり自信はないのですが、最近そういう仮説を

持つようになってきています。

近代の天皇制というのは、万世一系という国体神話、国家神話に基づくものですが、この近代の神話というのは、決して古代の神話そのままではなくて、いわゆる近代天皇制を前提として、それを理論づけるためにつくられた神話で、そのいちばん軸になるのは、要するにアマテラスと天皇というものを直結していくということです。アマテラスの直系の子孫として天皇がいる。その系譜こそ絶対的なものになります。

これがいちばんの基礎になるものですが、それを何と呼んでいいのか、まだ適当な呼称がないのですが、取りあえず「一元系譜論」という言い方をしてみます。これは、あまりいい言い方ではなくて、おそらく宗教学のほうでは、もうちょっとうまい言い方があり得るだろうと思いますが、つまりそういう唯一絶対の系譜を軸として、そこにすべてを収斂させていくという考え方です。

ですから、一神教的な唯一の神に集約していくわけではないのですが、ばらばらな要素が多神教的に雑然とあるというわけではなくて、そういう多神教的なものを一つの系譜によって集約させて、まとめあげていく。それが近代の天皇論において成し遂げられたことではないだろうか、という仮説です。

そもそも多神教ということ自体が実はかなりフィクションでありまして、一神教に対抗するような意味合いで作られたという面が非常に大きい。はたして単純な多神教というのがあり得るのかどうか、私はかなり疑問に思います。

例えば、日本書紀のなかにある天孫降臨以前の日本というのは、草木がもの言うような、そういう世界だという言い方がされています。草木がそれぞれ自己主張するような世界は、確かに一種の多神教的なアニミズムの世界ということが出来ます。しかし、それは天孫降臨以前の無秩序状態を言うのであって、それは、まさに天孫降臨によって克服されなければならない。天の神の秩序がそ



こに取り込まれることによって、初めてそういう無秩序な多神教的な世界は征服され、そして秩序づけられるわけです。

従って、日本神話とといいますか、少なくとも記紀神話というのは、そういう多神教を統合し、征服し、そして秩序づけたものです。そこに天の神々の世界の秩序が反映されることになるのであり、その役目を果たすのが神武天皇に始まる天皇の役割ということになります。従って、それはすでに単純な多神教ではないということが、記紀神話自体においても明白なわけです。

しかも、記紀神話の時代には、明らかに仏教も入ってきている。そのような時代状況ですから、記紀神話によって、それ以前の日本宗教を、いったいどこまで語ることができるのかということ、かなり微妙な問題です。従って、単純に大昔に多神教があったという言い方は、そもそも成り立たないだろうと思います。

そういうわけで、だいたい記紀神話の時代、つまり7世紀の終わりから8世紀にかけて、初めて日本の宗教というのが、ある程度、言葉として記述され、われわれの前に提示されているわけです。それ以前に、日本本来の固有宗教があったというような言い方は、学問的にはきわめて困難です。

また、明治以後の神話の読み方は、明らかに近代的な読みによって成り立っています。近代的な読み方というのは、それを天皇の一元論に回収していくというかたちを採っていくわけで、それを古代の神話のなかに意図的に読み取ろうとしているのです。実際には、そのような近代的な読み方で、古代的なものが把握できるわけではありません。

それでは、そういう一元論的な、あるいは一元系譜論的な天皇論というのが、いったいどういうかたちで形成されてきているのだろうかということですが、おそらくそれは中世の後期あたりから、だんだん形成されてくるのだらうと思います。

中世の前期においては、まだそういう一元化の

傾向はかなり弱いです。そもそも当時の主流であった仏教自体が、必ずしも統合的なものとは言えない、かなりいろいろな要素を含んだ雑多なものです。

そのなかで、とりわけ王法・仏法論というのが、天皇支配を支える理論とされますが、王法の世界というのは「顕」として、それに対する仏法というのは「冥」の世界に当たり、それが神仏の世界です。冥の世界から顕の世界に関わっていくという、一種の二元論的な立場を採りますので、したがって顕の世界である王法は自立性を持たない。冥の助けがなければ成り立たないという構造を持っていたわけです。しかも、藤原摂関家も神に由来しますから、天皇だけが神の直系というわけではない。万世一系は成り立たないのです。

そのよう二元的なかたちで、冥の世界が顕の世界に影響を及ぼしていくような世界観は、先にお話したような他者論の文脈で言えば、まさに他者的な領域が、非常に深く人間の領域と関わっていたわけです。そういう中世的な発想が、だんだんその冥の世界が追放されていくといえますか、次第に見えなくなっていく。それが中世の後期から近世にかけての流れのなかで作られていくのではないかと考えられます。

中世の後期になりますと、それまでの多元的な世界観は次第に単純化されていきまして、仏教のなかでも、例えば浄土真宗の信仰であるとか、あるいは禅のようなかたちでの単純な原理というものに則る、そういう信仰形態が強くなっていきます。

それと同時に、一方で神道がだんだん理論化されていって、特に唯一神道によって、ある一つの理論的な達成というものを遂げてくる。神道のなかでも、それまでの神々の世界をだんだんと何らかのかたちで統合して、いちばん根源的な神を求めようとする傾向が非常に強くなっていきます。唯一神道においては、それが大元尊神という言い方をされて、そこにクニノトコタチの神が置かれ



部門研究 3

「日本宗教から一神教への提言」研究会

ることになります。

このように、神道もまた根源性を求める動向というのが非常に強くなる。おそらくそういうものの流れが、キリシタンの受容というものを可能にしていく基本的な構造をつくっていくのだらうと思います。

それと同時に、そういう神道の流れのなかで、初めて南北朝期に天皇論というのが本格的なかたちで議論となっていく。北畠親房とか慈遍などが、伊勢神道系の神道を取り入れることによって天皇論が次第に形作られていくことになります。

そういう流れにキリシタンが乗るといいますか、キリシタンが受容されていくのですが、それでは日本の思想史のなかでキリシタンというのは、結果的にどういう意味を持ったのかというと、もう一つ定説がないように思います。

つまり一時的な挿話といいますか、思想史上のエピソードとして、完全に消えてしまうのか、それとも何らかのかたちで影響が残っていくのかということなのですが、おそらくいろいろなかたちで残っていくのだらうと思います。その残り方の一つの顕著な影響というのが、権力者崇拜の方向に流れていくのではないのでしょうか。

権力者が自らを神として祀らせるとするのは秀吉が最初だと言われますが、その前に信長もそういう意向を持っていたようですし、信長が自らを絶対者的な存在として祀らせようとしたところには、どうもキリシタンの影響があったらしい。そういう系譜で考えていくと、キリシタンが弾圧されていくなかで、逆に権力者崇拜というものが、それを吸い上げていくという構造があったと考えられます。

つまり権力者像というのが、現世の、まさに世俗的な実力者であると同時に、宗教的な側面での絶対性というものを獲得しようとする。そういう流れのなかに、秀吉から家康への自己神格化の流れがあったのではないかということです。

これは、後につながる流れで言えば、天皇崇拜

の一つの原型になっていく。つまり近代の天皇制というのは、ある意味で東照宮の家康信仰に替わるかたちで、まさに現世の政治的指導者でもある天皇というものを絶対神として位置付けようとする。そういう意味で言えば、明らかに東照宮信仰の系譜を引くことになっています。

実は東照宮信仰の一つの弱さがどこにあるかというと、東照宮というのは日本神話のなかに位置付けられないのです。仏教的な意味合いというのは与えられるけれども、日本の神話、あるいは神道の体系のなかでの位置付けというのは非常に弱い。ですから、後に幕末にかけて天皇崇拜が高まっていくなかで、結局それに対抗し得るような強さというものをもち得なかった。その一つの理由というのは、そこにあるのではないかということが考えられます。

それに対して天皇側の強みというのは、やはり神統譜といいますか、要するに神へつながっていくという要素を持つということが大きく挙げられます。特に伊勢との関わりを強く持っています。またそれはキリシタンからも、特に天道信仰を通じて、いわゆる太陽信仰的な面が残っていった、それが伊勢のアマテラスと結びついていくという流れが考えられます。そうすると、このルートでのキリシタンから天皇信仰への流れということも、一つ考えることができるのではないのでしょうか。

そうした中世末期から近世への思想動向というものを受けながら、近世においては、しだいに天皇論というのが大きなかたちで形成されていきます。ただ、それが非常にはっきりしたかたちで出てくるのは近世の半ば以降のことになります。

少なくとも初期においては、必ずしもそう極端に大きなかたちでは出てこないのですが、ただ儒教のなかでのいわゆる日本的な華夷論というかたちでの日本中心主義というものは、けっこう早くから出てきていまして、林羅山なんかにおいても、そういうものがあるようです。天皇の祖先が



神に由来するということで、神からの継続性という点に天皇の特殊性を読もうという流れが形成されてきます。

それは当たり前のことのように思われるのですが、実はそうではなくて、江戸時代の儒者のなかにおいては、天皇は中国の聖人の子孫だというような議論が、もう一方で十分に有力な説として成り立っていましたので、そう考えた場合に、天皇が神の子孫だから偉いのだという議論は、実は必ずしもともと必然性を持っていたわけではない。やはりそういう対抗する別系統の天皇論との争いのなかで、次第に天皇が神の子孫だという議論が強くなっていった、そういう経緯を持つものと考えられます。

そういう儒者のなかでの日本的な華夷論の展開が、国学から唯一神道へと流れていく系譜と結びつき、さらにまた民衆信仰のなかでのアラヒトガミ、つまり人としての神という考え方が結びつくかたちで、幕末の天皇信仰というものがだんだんできあがっていった。

私が以前から非常に不思議に思っていることで、必ずしも十分にまだ解決ができていないのは、なぜ幕末に天皇信仰というのが、それに対する抵抗をほとんど生み出さず、当然の前提にされてしまったのか。そこがどうもよくわからない。

ただ最近思っているのは、近代の天皇制というのが、社会的な体制から見た場合に、いわゆる家父長制的な社会体制というものと表裏一体といえますか、それによって基礎づけられているのではないか、ということです。

家父長体制は近世のなかで少しずつ形成されてくるもので、何か前近代的な封建的なもののように見えます。しかし、確かに武士においては、家父長的な系譜論、イエ（家）の体制というのはかなり早くから見られるものなのですが、一般庶民のなかにも、そういう制度や意識が定着していくのは、かなり遅いようです。

幕末あたりになってくると、だんだん豪農たち

が経済力をつけ、それとともに家の意識というものを自覚し、積極的に主張するようになってきます。またもちろん町人のなかにも、そういうものが出てくる。しかし、そのような家父長的な体制に則った家の継承というのが一般の庶民のなかには定着していくのは、明らかに明治になってからで、最終的には、明治の法体制ができあがることによって定着するということのようにです。

その家父長的な社会体制というのをつくっている4本柱というのが「大日本帝国憲法」と「教育勅語」と「皇室典範」と「民法」といわれます。これは、近代的な天皇信仰というものが、まさに家父長的な体制と極めて緊密に結びついていくことを証拠立てるものです。

憲法自体のなかには、そういう社会体制との結びつきは直接的には出てこないかと思いますが、しかしそれを支える教育勅語は、いわゆる家の道徳というものを天皇道徳と結びつけるというかたちで成り立っている。

また皇室典範は、いわゆる男系男子の継承ということで、天皇制のなかには家父長的な体制というものを定着させる規範をつくることになります。いわば頂点としての天皇家の継承というのが皇室典範でつくられるのに対して、それを民衆の隅々にまで規定していくことになるのが、民法のなかの家父長的な規定です。そこに、長男の一子相続というかたちで家父長による家の継承が規定される。

つまり頂点が皇室であって、それが末端まで、いわばピラミッド構造をなして全体が家父長的な体制をつくっていく。そのトップに天皇がいることになるわけです。しかも天皇は、神からの系譜的な流れを受け継ぐことになって、そこに日本の君主たる天皇家の継続性というものが成り立っていくことになるわけです。

それでは、今度は民衆における家というものが、どういうかたちで成り立っていくのかというと、それは祖先祭祀を家父長が継承していくとい



部門研究 3

「日本宗教から一神教への提言」研究会

うかたちで、一般の民衆のなかでの家父長制の、言ってみれば宗教的な基礎づけがなされていく。その場合のシンボルとなるのが墓であり、祖先の位牌です。

実は、そういうふうに見ていくと、私自身もちょっと思いもよらなかったのですが、どうも葬式仏教というのは、まさに近代の家父長制的天皇制を支える非常に重要な要素になっていたのではないかということが考えられます。

図表2に示しましたように、仏教は、このような葬式仏教をいちばん底辺に置くことによって、その表面に個人宗教としての、まさに宗教としての仏教というものが成り立っていく。もう一方で、神道のほうは、まさにそれを国家的に吸い上げるところに、非宗教としての、いわゆる国家神道というものができあがってくる。

従って、このようなかたちで、実は神道と仏教とは、非常にがっちりとしたスクラムを組んで、近代的な天皇の一元論体制、家父長的な天皇制を支える基盤をつくっていく。これを私は、神仏補完という言い方で表わしています。

そのときに排除されていくのは、明らかにキリスト教である。といいますか、逆に言うと、むしろキリスト教的な一神論に対抗するかたちで、このような体制が形成されてきたものではないだろうかというのが一つの仮説です。

そのように考えていくと、おそらく家の制度の確立というのは、一般で考えられているのよりかなり遅いことになります。日本の民俗学なんかでは、家の制度を日本古来のものと言いますが、これはどうも疑わしいことです。柳田国男の民俗学ですと、まさに家というのが、もともとの日本宗教の母胎になるものだと言うのですが、どうもそうではないようです。そもそも庶民が姓、名字を持つようになるのが明治になってのことですから、姓の一貫性がなくては、家という意識は基本的に成り立たないだろうと思います。これはおそらく中国や韓国と大きく違うところで、比較して

考察する必要があることです。

このようなことは、最近いろいろな面から指摘されるようになっていまして、例えば墓の形態、いわゆる「何々家之墓」という、いまポピュラーになっているかたちは、「家墓」と呼ばれる形式ですが、それは明治になってからが大部分であって、それ以前は、そういう家の墓というのは、ほとんどなかったというふうに言われます。

そのようなことを考えていくと、どうも葬式仏教というのは、実はいままでの考え方ですと、近世の、江戸時代の寺檀制度の継承として続いてきたものだと思われていて、私自身もそう思っていたのですが、必ずしもそれほど単純ではなくて、むしろ近代になって、そこで新たに組み替えられているのではないか。

つまり、寺檀制度的な葬式仏教の在り方というのは、どうも近代になって大きな質の転換というのが起こっているのではないだろうかと思われます。そのあたりのことは、まだ十分に研究されていないことで、これから考えていかなければならないことではあるまいかと思います。

ともあれ、そういうかたちで家父長的に一元化されていくなかで、まさにその頂点となる天皇はアマテラスから一貫した流れをうけているとされる。そのことが、近代の国体神話によって基礎づけられることになる。それに対して、厳しい統制の中でもそれが唯一のものであり得なかったことは、それに対する対抗神話的なものから知られます。

それは例えば大本なんかの神話もありますし、また私がけっこう面白いと思っているのは、竹内文書なんかで非常に盛り上がっていく超古代史のようなものです。そこでは、天皇家をさらにその昔へと延長していくような、いわば国家公認の神話と別なかたちで神話をもっと発展させていってしまう。そういう流れは非常に面白いものを持っている。したがって一元化していくといっても、やはり一元化しきれない何らかが、ぼつぼつとは



あったのだらうと思います。

ただそういうものは、結局ほんとうに周辺のなものにとどまって、国体神話の有効性は、ものすごく強力に、ほとんど国民全体に覆いかぶさるようになり成功した。それはまさに日本の近代の非常にまれなことであっただらうと思います。そういうわけで、私はそれが家父長制的な社会体制の確立に非常にマッチしたということが、一つの理由だったのではないかと、最近考えているのです。

それ故、その家父長制の崩壊が、社会を大きく変えていく変化の要因になってくるということを意味します。もちろん制度的には戦後に憲法が改正され、そして民法も変えられるということにおいて成し遂げられるわけですが、ところが日本人の意識のなかでは、必ずしも家父長制的な意識が、すぐに消えるわけではない。

実質的に、そうした意識が崩壊していくのは、おそらく1970年代から1980年代ぐらいまで下っていくだらうと思われまふ。そのことは天皇に対する意識の継承性というものとも関わっていくのですが、最近の原武史さんの本（『昭和天皇』、岩波新書、2008）にもあるように、戦後すぐに天皇が人間宣言をして、日本中あちこちに出掛けていくわけですが、そうしたときに地方での受け止め方というのは、戦前の天皇に対する受け止め方とほとんど変わっていません。

私なんかも実は個人的に思い出してみますと、

小学校のころ、天皇がやってくるというので、列車が通るところに生徒がみんな並ばされて、日の丸の旗を振った記憶がありますが、あれは1960年前後ぐらいですかね。ですから、そのころの意識というのは、天皇が人間宣言をしたからと言って、意外と天皇観というのは変わっていないのではないかな。

それが、急速に家父長制が解体してきたことによって、天皇観というのも変わってきている。その典型というのが、いま皇室典範が問題になって、女性天皇、さらには女系天皇論というのが出てこざるを得ないような状況になっている。それは、まさしく社会的に言えば、そういう家父長制的な一元論というのが、今日成り立たなくなっているという状況を反映しているだらうと思います。

したがって、どうもそうした社会的な変化というものが、近代の天皇制を崩していく大きな要因になっていくのではないかという感じがしています。

非常に大きくテーマを出してしまったために、話がものすごく飛び飛びになりまして、充分な論証もなしに、わかりにくいところが多かったかと思います。あとは討論のなかで不十分なところを補うことにして、時間ですので、取りあえず私の話はこれで終わりにしたいと思います。有難うございました。

一神教と多神教——日本宗教の観点から

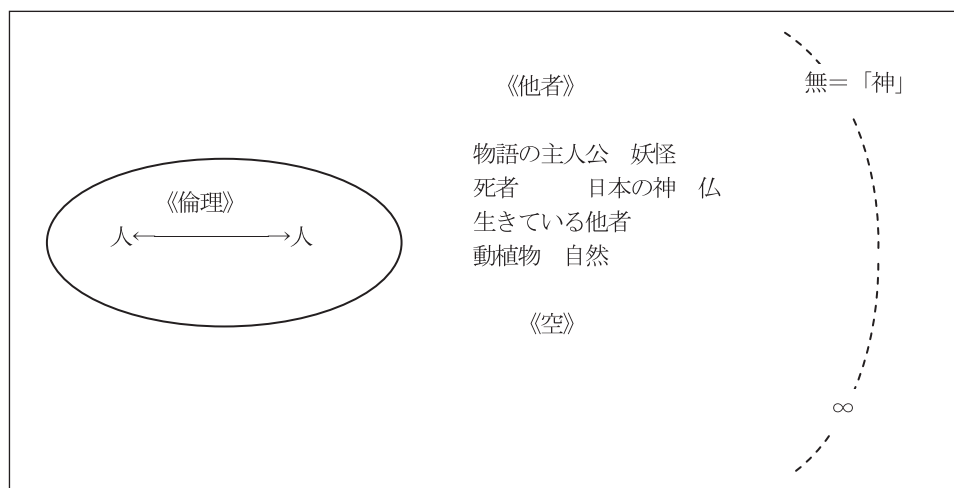
末木文美士

I. 思想構造として

「一神教対多神教」という不毛

他者論／死者論の展開と神仏のありか

手がかりとしての死者論——死から死者へ



関連する日本の哲学者

和辻哲郎——人間の学としての倫理学

清沢満之——他者としての如来、存在に対する関係の優先

田辺元——死の哲学、死者との実存協同、『碧巖録』第55則（道吾と漸源）

西田幾多郎——絶対無、逆対応

方法に関して

言語の問題——有意味の言語と意味の崩壊

哲学と宗教——「哲学」と「仏陀学」（今村仁司） 宗教＝哲学

方法としての現象学——顕現せざるものの現象学

他者性と空性——異と同、超越と内在



II. 宗教思想史の中で——天皇論を軸として

一神教と一元系譜論

理想化された古代——神道は単純な多神教か？

「日本神話」の形成——天皇神話としての記紀神話

多神教 or アニミズム論——「仏教以前」はありうるか？

キリシタン受容と宗教思想の一元論化

中世前期の宗教思想——複合的实践、宗派の固定化なし、王法・仏法論、神仏習合

中世後期の宗教思想——宗派化、単純化、キリシタン受容の前提

仏教——禪、浄土真宗、日蓮信仰

神道の理論的自立——根源神を求めて（クニノトコタチ、アメノミナカヌシ）

唯一神道——本迹縁起神道・両部習合神道・元本宗源神道

クニノトコタチ＝大元尊神

ナショナリズムへの傾斜——根葉花実論

天皇論の形成——北畠親房・慈遍

キリシタンと権力者崇拜——東照宮信仰

天道信仰→伊勢との習合

近世から近代へ

近世の神・仏・儒体制——倫理としての儒、国教としての仏

日本的華夷論——天皇論の展開→天皇崇拜

平田篤胤——冥界論、裁きの神としてのアメノミナカヌシ

民衆宗教とアラヒトガミ

日本宗教の近代化

仏教の一神論化——浄土真宗を中心とした近代化、神仏分離→神仏補完

島地黙雷→清沢満之

近代天皇制と家父長制——大日本帝国憲法＋教育勅語＋皇室典範＋民法

「教育と宗教の衝突」論争→内面の時代（清沢・高山樗牛・網島梁川）

政教論の転変——「宗教」の自立と宗教上位論→天皇上位論

田中智学の場合

イエスの確立と仏教→民間への浸透

祖先崇拜の確立——葬式仏教の重要性

日本民俗学の両義的な位置

国家神道と国家（国体）神話——神話の一元化

一元系譜論と選民思想

対抗神話——大本神話、超古代史（竹内文書→『東日流外三郡誌』）



2

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」

幹事：石川 立（同志社大学 大学院神学研究科教授）

当研究会では、ヨーロッパの宗教状況のなかでも、とりわけヨーロッパのキリスト教社会におけるユダヤ人の位置について、その歴史的な分析と現状の把握に力点をおいて研究を進めてきた。2007年度は、この流れを継承し、ヨーロッパにおいてユダヤ教およびユダヤ人とキリスト教およびキリスト教徒との関係はどうであったのか、どうであるのか、さらにはどうであるべきなのかを様々な視点から考察することとした。

講師を招いての講演会としては、森山徹氏（同志社大学大学院神学研究科博士後期課程）による「ホロコーストとキリスト教 ―カール・バルトとユルゲン・モルトマンを中心に―」と題する講演を持った。この講演を通して、ホロコーストをめぐる、今日のヨーロッパ、とくにドイツのキリスト教会の反応について知るとともに、ホロコーストに対するヨーロッパの反応が中東問題、神学・政治思想にまで及ぼす影響力について学ぶことができた。ホロコーストをキーワードに、ヨーロッパのユダヤ人問題を捉え直すことが、研究会の当面の課題となった。ただ今後はヨーロッパにおけるムスリムの位置についても学びを進める必要があるだろう。

参加研究者

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
檜垣 樹理	早稲田大学 国際教養学部准教授
菅野 賢治	東京都立大学 人文学部助教授
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
ミシェル・モール	ハワイ大学 マノア校宗教学科准教授
水谷 誠	同志社大学 大学院神学研究科教授
横田 徹	同志社大学 大学院神学研究科博士後期課程

2007年度研究会

第1回	2007年6月6日 開催地：同志社大学 今出川キャンパス 森山 徹「ホロコーストとキリスト教 ―カール・バルトとユルゲン・モルトマンを中心に―」
-----	--



特定研究プロジェクト1 2007年度第1回研究会 報告

日 時：2007年6月6日（水）
会 場：同志社大学 今出川キャンパス 扶桑館1階 CISMOR 会議室
発 表：森山 徹（同志社大学大学院神学研究科博士後期課程）

スケジュール

13:00～15:00 発表：森山 徹
「ホロコーストとキリスト教 ―カール・バルトとユルゲン・モルトマンを中心に―」
15:15～15:30 休憩
15:30～17:45 討論

研究会概要

発表者の課題は、次のようなものである。それは、ホロコーストが過去の出来事として解決されずに、現在もなお様々な場において問題を引き起こしているのではないか。また、キリスト教(教会)は、現在もなお直接的に、このようなホロコーストの問題に関わっているのではないか。それだけでなく、このようにホロコーストの問題に関わる中で、更なる別の問題を引き起こしているのではないか。

これらの問いをめぐって、まずⅠ章では、ドイツ告白教会、オランダ改革派、カトリック教会が戦後に発した声明を、ホロコーストとユダヤ人に対する言及に焦点を当てて概観した。そこで、戦後のこれらのキリスト教会が、ホロコーストとユダヤ人の関係に関して問題にしてきたことは、キリスト教自身の反ユダヤ主義的な伝統であった、という点を確認した。次にⅡ章では、キリスト教の動向とは離れ、現在のホロコーストに関わる諸問題として、ホロコースト否定論（あるいは修正主義）と、ホロコーストの政治的利用に対する諸批判の問題を見た。そこではまず、ホロコーストおよび反ユダヤ主義の歴史が、とりわけ、欧米／イスラエル＝パレスチナ／中東間の問題で、すぐれて否定的に機能しているということを確認した。そして、ホロコースト否定論者に対する一部の研究者と、欧米諸国の極度に否定的な対応が、彼ら自身の目的・意図に反して、上述した反ユダヤ主義の否定的機能に拍車をかけているのではないか、という指摘をした。そしてⅢ章では、「現在のホロコーストに関わる問題」に、キリスト教がどのようなかたちで関わっているのかを明らかにするために、イスラエル／パレスチナ在住でパレスチナ人クリスチャンであるミトリ・ラヘブとリア・アブ・エル・アサールの二人の証言を参照した。二人の証言が指摘した問題は、次の二つであった。一つ目は、ヨーロッパ諸国、とりわけドイツ人が、先の大戦によるユダヤ人迫害の反省にのみ力点を置きすぎたため、イスラエル人／政府とパレスチナ人／政府の関係を見落としている、という点である。二つ目は、ヨーロッパ諸国のキリスト教徒が、自らの反ユダヤ主義とその歴史に基づいて、イスラエル人とパレスチナ人の関係を判断することにより、中東のキリスト者に対して全く転倒した理解を持つに至った、という点である。そしてこれらの問題が、パレスチナ／中東の問題に、とりわけ中東のキリスト教徒の存在に、否定的に作用しているという点において、Ⅱ章で取り上げた「現在のホロコーストに関わる諸問題」と、相似的な構造を有しているということを指摘した。最後にⅣ章では、Ⅲで現われたキリスト教の諸問題に対して、リューサーとモルトマンの応答を考察した。まずリューサーは、欧米のイスラエル政策を後押ししているディアスポラのユダヤ人共同体の不安に対する、キリスト教徒の責任



を明らかにする。そしてモルトマンは、このキリスト教徒のユダヤ人受容の問題の根幹に横たわる伝統的なキリスト論を、イスラエルのメシア的希望によって再構築しようとする。これによって、教会は自らの途上の、未完の、暫定的性格を確保し、ユダヤ人を始めとする他の宗教や信念をもつ共同体と、共生する可能性を開示しようとする。

質疑応答では、リューサーとモルトマンによる反ユダヤ主義理解や、克服の仕方について、またアメリカや欧米のキリスト教徒による中東への関わり方について、活発な議論がなされた。

(同志社大学大学院神学研究科博士後期課程 森山 徹)



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の諸価値観とイスラームの価値観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り、あるいはその代表的存在とも言えるイラン・イスラーム体制に焦点を置き、その西欧・米国への見方が宗教的、文化的、あるいは歴史的にいかなる形態や属性と構造を持つのか、その分析や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、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

加賀谷 寛 大阪外国語大学 名誉教授

中村明日香 在イラン日本大使館 専門調査員

嶋本 隆光 大阪大学 日本語日本文化教育センター教授

吉村慎太郎 広島大学 大学院総合科学研究科准教授

2007年度研究会

第1回 2007年5月20日

開催地：同志社大学 室町キャンパス

松永 泰行「velayat-e motlaqeh 宣言から20年 ―ポスト・ホメイニー期における統治法学の理論と実践―」

コメンテーター：富田 健次

第2回 2007年8月7日

開催地：同志社大学 今出川キャンパス

モジュダバ・ザルヴァニ「イランと近代」



特定研究プロジェクト2 2007年度第1回研究会 報告

日 時：2007年5月20日（日）
会 場：同志社大学 室町キャンパス 寒梅館6階大会議室
発 表：松永 泰行（同志社大学研究開発推進機構客員フェロー）
コメント：富田 健次（同志社大学大学院神学研究科教授）

スケジュール

13:30～13:35 挨拶：中田 考
13:35～15:00 発表：松永 泰行
「velayat-e motlaqeh 宣言から20年 一ポスト・ホメイニー期における統治法学の理論と実践」
15:00～15:15 コメント：富田 健次
15:15～15:30 休憩
15:30～17:45 討論
17:45～17:50 閉会挨拶：山岸 智子
18:30～20:00 懇親会

研究会概要

松永氏は、ホメイニー師によるヴェラーヤテ・モトラゲ宣言とシーア派における統治法学に焦点を当て、発表を行った。以下はその概要である。

ホメイニー師のヴェラーヤテ・モトラゲ宣言とは、以下のように纏められる。①イスラーム的統治者としての統治法学者の統治に関わる裁量の範囲は、預言者の絶対的なそれと同じである。②統治および統治法学者の統治令は、最も重要なイスラームの一次的神令に属し、他の一次的神令および全ての二次的の神令に優先する。③それゆえ、統治法学者はイスラームおよびイスラーム政体・イランの全体利益、公益の確保のためならば、イスラーム法の規定さえも、そうすることが必要な間それらの規定の執行を停止させることができる。

統治令によって、イスラーム法の規定の無効化、廃止がなされるのではなく、より重要な、イスラーム法的な規範と現在のイスラーム社会の現状との非整合性の故に当該イスラーム法の規定の実施を中断するのみである。しかしながら、そのイスラーム性は、統治令を出す統治者が正当であるかという点にかかっており、統治者が正当ならば、そのイスラーム性は担保される。

また松永氏は、このヴェラーヤテ・モトラゲ宣言が発せられた政治的、社会的背景として、労働法の定立をめぐる国会の立法機能の麻痺状態があったことを指摘した。すなわち、国会は3分の2の賛成を得れば公益を判断することができたが、監督者評議会が拒否権を持っており、両者の対立が生じれば国会の立法機能が麻痺したのである。

ホメイニー師のヴェラーヤテ・モトラゲ論をめぐる現在二つの解釈が対立している。

第1が現体制の多数派の「正統」解釈であり、以下のようにまとめられる。①統治者がお隠れイマームの代理人として裁量権を持つこと。②ヴェラーヤテ・モトラゲ論においては統治者が決定権を持つのは統治に関わる領域のみであって、私的領域まで干渉する無制限の権力や裁量権を持つものではない。③ホメイニー師以前にもこの論を唱えていた論者は存在しており、ホメイニー師が特段画期的な



ことを導入したわけではない。

第2は Mohsen Kadivar による解釈で、上記、①、②、③はほぼ同じであるが、Kadivar によると、ホメイニー師は統治者の裁量権が「啓示実践法規範」の枠組に限定されないことを強調し、イスラーム法学の現代的問題は、伝統的な「啓示実践法規範」に縛られずに現代的な手法で解決すべきであることを提唱した点において独創的であり、ヴェラーヤテ・モトラゲ宣言はシーア派の政治思想において画期的なものであったのである。

以上のような発表がなされた後のディスカッションでは、イラン・イスラーム革命後、弱者がイスラーム法を盾に自らの権利を主張するようなことがあったか、など質問は多岐にわたり活発な議論がなされた。

(同志社大学大学院神学研究科博士前期課程 西尾 泰弘)

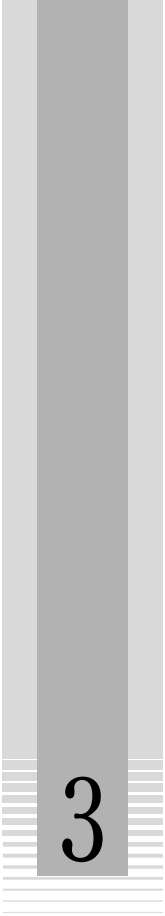


特定研究プロジェクト2 2007年度第2回研究会 報告

日 時：2007年8月7日（火）
会 場：同志社大学 今出川キャンパス 扶桑館1階 CISMOR 会議室
発 表：モジュタバ・ザルヴァニ（テヘラン大学神学部准教授）

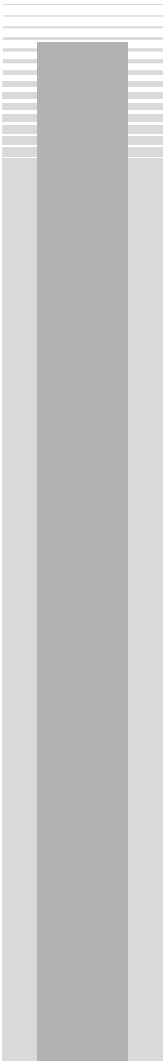
スケジュール

14:00～15:00 発表：モジュタバ・ザルヴァニ「イランと近代」
15:00～16:00 討論



3

公開講演会 報告





公開講演会

EU の安全保障政策とキリスト教

日 時：2007年4月10日（火）16:30-17:50
会 場：同志社大学 今出川キャンパス 神学館礼拝堂
講 師：イエルン・ティーセン（ドイツ連邦議会議員、独日議員連盟会長代理）
司 会：水谷 誠（同志社大学大学院神学研究科教授）
主 催：同志社大学神学部・神学研究科
共 催：一神教学際研究センター

講演要旨

一神教学際研究センター（CISMOR）と神学部・神学研究科では、共催して、4月10日、「EUの安全保障政策とキリスト教」というテーマで公開講演会を開催した。講師は、ドイツ連邦議会議員（独日議員連盟会長代理）のイエルン・ティーセン氏。11日から始まる公式行事の前に同志社に来ていただき、上記講演会が実現した。

現代世界の様々な危機、とりわけ国際的なテロは、時間的に、空間的に、また方法の上で定まったルールを持たず、兵士のみにとどまらないものとなり、古典的な戦争観が過去のものとなった。EUは現在、27の加盟国、4億9千万人の人口を抱えており、グローバルな次元での民主的平和的な社会を維持するために、紛争解決の手段としてEU全体に共通する軍事力の養成を急務としている。安全保障は武力の次元でのみ遂行されるものではない。しかし、人権の侵害、生命の侵害、自由と民主主義への脅威を防ぎ、平和維持のために協働する軍事力は、たとえそれが最終的な手段であるにしても、否定することはできない。キリスト教牧師としての経歴を持つティーセン氏はこのことをショウペンハウエル、カントの言葉、聖書を引用しつつ、「平和を実現する」営みとして、道徳的に自己規制を伴うあり方を不可欠のものとしつつ提言された。

（同志社大学大学院神学研究科教授 水谷 誠）

プログラム

1. 挨拶：水谷 誠
2. 講演：イエルン・ティーセン「EUの安全保障政策とキリスト教」



公開講演会

アパルトヘイト廃止後の南アフリカと原理主義

日 時：2007年6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：デイビッド・チデスター（ケープタウン大学教授）
コメント：磯前 順一（国際日本文化研究センター准教授）
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
共 催：同志社大学神学部・神学研究科

講演要旨

はじめにチデスター氏は、自らの経験を踏まえつつ、南アフリカという場所が教えてくれる宗教に関する五つの論点（①宗教を定義することの政治性、②宗教理論の文化的、社会的、政治的な歴史性、③宗教がもつ人間化の機能、④国民形成における宗教の可能性と限界、⑤グローバル化との関係）について述べた。

つづけて同氏は、「原理主義」と呼ばれてきたものの多様性に注目しつつ、1970年代以降の南アにおける原理主義の変化について論じた。1970年代以降の南アでは、「原理主義」は「危機」をあらわす論争的な言葉として、人々の関心を集めつづけてきた。だが、それが「危機」とみなされる理由は、時期によって大きく異なっていた。

1970年代の原理主義的なキリスト教組織である“Jesus People”の人々は、宗教的に保守的である一方で、社会的にはリベラルな傾向が強かった。彼らは暴力、人種差別、不寛容などに批判的で、アパルトヘイト国家から警戒されていた。70年代のキリスト教原理主義は、アパルトヘイト国家に対する脅威であった。

1980年代には、アメリカの右翼的なキリスト教原理主義者（J・ファルウェルら）が、南アでの影響力を拡大した。この結果80年代の南アでは、道徳的・社会的・政治的にも保守的なキリスト教原理主義者が台頭した。これらの人々はアパルトヘイトを支持の立場だった。80年代のキリスト教原理主義は、アパルトヘイト国家を正当化するものだった。一方で80年代には、アパルトヘイトを批判し、イスラーム国家樹立を目指すイスラーム原理主義組織も現れつつあった。

1994年のアパルトヘイト廃止後、原理主義組織は、ギャング・麻薬の追放を目指す街頭活動や、政府の教育政策への反対活動を通じて、勢力を拡大していった。これら90年代の原理主義は、民主政府の諸政策を神に背くものとみなし、政府への批判を強めた。90年代の原理主義は、アパルトヘイト後の民主体制を脅かすものであった。

最後に同氏は、今日の問題を論じた。なぜ我々は今なお原理主義のことを懸念し、それについて語り続けているのか。もし語りつづけるのであれば、南アの視点から、今日の状況を踏ま

えつつ、ローカルにかつグローバルに、どのような仕方で宗教原理主義を理解すべきなのか。同氏は、はじめに触れた五つの論点と結びつけつつ、これらの点を論じた。

チデスター氏の講演後、磯前順一氏がコメントを行った。磯前氏によれば、原理主義は単なる反動ではなく、国家・近代性と表裏一体の関係にある同時代的な問題である。磯前氏は、「我々」日本人とは無関係なものとして原理主義を考えるのではなく、原理主義を日本人自身の問題、内部の問題として引き受けていくことの重要性を指摘した。

(CISMOR リサーチアシスタント・同志社大学大学院神学研究科博士後期課程 杉田 俊介)

プログラム

1. 挨拶：森 孝一
2. 講演：デイビッド・チデスター「アパルトヘイト廃止後の南アフリカと原理主義」
3. コメント：磯前 順一
4. 質疑応答

公開講演会

アッシリア浮彫りに描かれた物語絵画 —時間と空間表現の観点から—

日 時：2007年7月7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：渡辺千香子（大阪学院短期大学国際文化学科准教授）
 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、日本オリエント学会

講演要旨

渡辺氏は本講演において、多くのスライド資料を用いながら、アッシリアの浮彫り彫刻における物語絵画の空間および時間表現について紹介した。

取り上げられたのはアッシリア美術において見られる、「異時同図法」（あるいは「連続する様式」）と呼ばれる表現形式である。この「異時同図法」とは、「同じ登場人物ないしはキャラクターによる、異なる瞬間に生じた複数の動作ないし行動が、ある統一されたひとつの空間の中に表現されたもの」と定義され、特定の時間および空間において、特定の登場人物ないしはキャラクターが演じる「物語」を、連続的に表現する手段である。

物語絵画の表現に関して美術界では、1766年にドイツの文学者レッシングによって「異時同図」の手法が画家による詩人の領分の侵害であると非難されて以降、単一の時間における場面で、物語の中でも最も含蓄ある「決定的瞬間」を描写することが良しとされ、絵画の中に異なる時間を持ち込む継続画面はタブー視されるようになった。しかしこのパラダイムは、19世紀末のオーストリアの美術史家ヴィックホフが、6世紀の写本に描かれた装飾挿絵の研究から、視覚芸術に可能とされる3種類の描写方法（「完結する様式」「特別扱いする様式」「連続する様式」）を提示したことで、転換されることとなった。

アッシリア美術史における異時同図の表現は、最も早い例として紀元前13世紀後半の王の祭壇画が挙げられる。ここでは同じ画面の中に王が祭壇に近づく姿とその前でひざまずく姿が描かれているが、この2段階の動作は、互いに密接に関わりあう継続する時間の中で生じたある特定の瞬間を扱ったものである。このように「連続する様式」には、比較的短い時間の中で生じる「連続する動作」と、物語の進展を独立した場面ごとに表す「連続する場面」という、異なる連続表現の形が含まれる。

そしてこの「連続する様式」は、紀元前7世紀中頃に、アッシュルバニパル王の浮彫り『ティル・トゥーバの戦い』において著しい発展を遂げる。この作品は、画面の中に「時間」の推移のみならず、「空間」の広がり示唆する手法をあわせて取り入れている点で画期的な作品である。このうち時間については「連続する動作」が適用され、空間については、観る者に近いものを下に、遠いものを上に描く、アッシリア美術に特徴的な「上下遠近法」が適用されている。またこの浮彫りは詳細な銘文を伴っており、ストーリーの主要な流れを図像と文献という

二つの手段によって辿ることができる。このような「連続する動作」は、観る者の興味と関心を物語の進展にひきつけ、各出来事をあたかもその場で目の当たりにしたかのような臨場感を与える効果を有する。

次に、北宮殿から出土したライオン狩り浮彫りでは、「異時同図」の技法が使われていながらも、時間的推移がはっきりせず、同一人物の異なる側面を同じ画面に描いているように考えられる。そして、紀元前648年にアッシリア軍がバビロンを陥落させた後、宮殿から没収した戦利品をアッシュルバニパルが観閲する場面を描いた『バビロン戦利品の観閲図』では、関連する碑文の内容と照合することによって、先に見た異時同図法と異なり、同じ空間の中で生じた異なる時間の出来事だけでなく、異なる空間で生じた異なる時間の出来事があたかも同一の空間で同時に生じているかのように表現されている。

このように紀元前7世紀のアッシュルバニパルの時代の浮彫りは、歴史的事件を扱いながらも、その事件の現実的な時間や空間にとらわれずに自由に画面を構成している。それは、異なる時間と空間を統合することによって、現実とは少し違う「物語」を形成しつつも、観る者にアッシリア軍の強さと王の偉大さをより効果的に印象づけることが意図されていた。宮殿の装飾として制作された浮彫りは、政治的なプロパガンダを劇的に演出しながら、観る者に訴える視覚的なメディアとして機能していたと理解されるのである。

(CISMOR リサーチアシスタント・同志社大学大学院神学研究科博士後期課程 朝香 知己)

プログラム

1. 挨拶：上岡 弘二（日本オリエント学会会長）
2. 講演：渡辺千香子「アッシリア浮彫りに描かれた物語絵画 ―時間と空間表現の観点から―」
3. 質疑応答

アッシリア浮彫りに描かれた物語絵画 —時間と空間表現の観点から—

大阪学院短期大学国際文化学科准教授

渡辺千香子



ご紹介にあずかりました渡辺です。本日は、同志社大学一神教学際研究センター、ならびに、日本オリエント学会の先生方のご好意によりまして、アッシリアの物語絵画について、このような素晴らしい礼拝堂でお話しさせていただく機会をもちましたことを、たいへん光栄に存じ上げております。また、梅雨時の蒸し暑い中、わざわざ遠くからお集り下さいました皆さまに、心からお礼申し上げます。

それではこれから、メソポタミアの概要を簡単にご紹介したあと、具体的にアッシリアの浮彫り彫刻についてご紹介させていただきたいと思っております。

1. イントロダクション

メソポタミアは、地理的には現在のイラクを中心に栄えた文明です。この地には、ティグリス河とユーフラテス河という二つの大河が流れています。

メソポタミア南部の風景には、マーシュランドと呼ばれる広大な沼地があります。南部は雨が少ないので、灌漑による農耕が行なわれました。また石材や鉱物資源も乏しい平坦な土地が広がり、人々は沼地に生える葦を使って、マディーフと呼ばれる建物を作りました。同じ建物は、5000年ほど昔のシュメールの印章にも表現されています。

一方、メソポタミア北部には、なだらかな丘陵地帯が広がります。これはモースルの北西部で、このあたりは年間降水量が400ミリを越えますので、天水農耕が可能でした。

メソポタミアでは、紀元前3000年頃から、歴史時代に入ります。前3000年から2350年頃までは、初期王朝時代と呼ばれ、南部のシュメールに、多くの都市国家が繁栄しました。前2350年ころになると、シュメールと中部のアッカドをあわせて領土とした、初めての統一国家であるアッカド王朝が生まれました。その後、シュメールの都市ウルが覇権を握るウル第三王朝時代が興りましたが、この王朝が減じる前2000年頃を境に、シュメール人は歴史の表舞台から姿を消していきます。代わりに台頭してきたのは、アムル人と呼ばれる遊牧民族で、彼らは住み慣れたシリア高原を離れ、メソポタミア南部に移住してきました。

アムル人の王朝には、イシンやラルサのほか、「目には目を」のハンムラビ法典で知られるバビロン王朝もあります。このバビロンも、前1600年頃、ヒッタイト軍によって滅ぼされ、その後メソポタミア南部はカッシート王朝が支配するようになります。前1200年頃には、「海の民」で知られる民族大移動が起こり、ヒッタイトを初めとする、西アジアの王朝のほとんどが、この混乱の中で滅亡しました。この暗黒時代は300年近くも続きましたが、紀元前900年頃になると、メソポタミア北部のアッシリアを中心に、「新アッシリア時代」と呼ばれる帝国時代が始まります。今日の話で扱う浮彫りは、この時代の末期、紀元前7世紀に制作された作品で、アッシュルバニパルと呼ばれる王の宮殿を飾っていたものです。前612年には、このアッシリアも滅び、代わりに南部のバビロンを中心とする新バビロニア時代が始まりま

す。バビロン捕囚として知られる事件があったのも、この時代です。この帝国も、前539年にアケメネス朝ペルシャによって滅ぼされ、ここにメソポタミアは3000年におよぶ歴史の幕を閉じることになります。

アッシュルバニパルの都ニネヴェと宮殿 (南西宮殿・北宮殿)

さて、新アッシリアと呼ばれる時代は、紀元前9世紀初頭のアッシュルナツィルパル2世の治世に始まり、約300年におよぶ間に、3回の遷都が行なわれました。この時代は、歴代の王たちが競い合うように壮麗な宮殿を建立して、宮殿内外の装飾や調度品などに贅の限りが尽くされました。この豊かな物質文化を支えた背景には、徹底した帝国主義に基づく領土拡大政策がありました。特に、紀元前7世紀の王エサルハドンは、地中海東部沿岸のティルス反乱を制圧した後、そのまま南下してシナイ半島を経て、エジプトに侵入し、メンフィスを支配下に置くほどでした。今日の浮彫りのテーマであるアッシュルバニパルは、このエサルハドンの息子にあたりますが、即位するとすぐに父の遺志を継いで、エジプトへの遠征を行ない、首都テーベを陥落させました。この頃のアッシリアの領土は、メソポタミア史上、最大の規模になります。

連続する様式と物語絵画の描写方式

アッシュルバニパルは、時代的には新アッシリア時代末期に位置する王で、この王の治世に制作された浮彫りは、ニネヴェの北宮殿ならびに南西宮殿から出土しています。その一部に、表現上、たいへん興味深い特徴が見受けられます。

たとえば、王のライオン狩りを描いた浮彫りには、ライオンが檻から解放されて歩み出てくる場面、ライオンが背中に矢を受けて、怒りながら走り出す場面、弓を引き絞る王めがけて、ライオンが跳びかかっていく場面、などが表現されていま

す（制作時期：前645-640年）。この三つの場面は、ひと続きの同じ空間の中に設定されており、私たちの目は、この場面を一連の動きと捉えて、右から左へと迎えます。

このようなアッシリア美術の特徴に早くから注目したのはウンガーという研究者で、彼は1933年に書いた論文の中で、「映写的な物語形式」(kinematographische Erzählungsform)という言葉をあてています。

またジュリアン・リードという研究者は、アッシリア美術の物語的構図について論じた1979年の論文で、この特徴を「コマ割り漫画的な効果」(strip-cartoon effect)と呼んでいます。この特色ある表現は、アッシリア美術史全体の中では、散発的にしか使われることのない手法でした。しかし、アッシュルバニパルの時代になると、突然、頻繁に使われるようになります。

アッシュルバニパルの狩猟図に描かれた3頭のライオンが、実際には、同じ1頭のライオンの異なる瞬間をとらえたものであることは、この場面のさらに左側に刻まれていた銘文から明らかになります。この部分に相当する浮彫りは失われており、現在では発掘当時に描かれた素描でしか、見ることができません。ここには、王がライオンの喉もとをつかみ、もう一方の手で剣をライオンの腹部に突き刺している場面が描かれています。この図は、同じような場面を描いた浮彫りで、先の浮彫りが出土した部屋のちょうど階下にあたる広間から発見された作例です。

さて、素描に残されたアッカド語の碑文には、「王は檻から解放されたライオンを矢で射たが、ライオンは死ななかつたので、神ネルガルの命令により、ベルトから取り出した鉄製の剣(GIR AN.BAR:patar parzilli)でライオンにとどめを刺した」ことが述べられています。つまり、この銘文は、段階的に描かれた四つの場面を、ひと続きの動作として、連続する時間の中に位置づけることを裏付けています。

さて、同じような表現の手法は、アッシュルバニパルのガゼル狩りを描いた浮彫りの中にも見出されます。ここには、左方向に向かって移動するガゼルの群れが描かれています。この前方、すなわち画面の左手には、ちょうど画面中ほどの高さに水平方向の直線が引かれ、その上に3頭のガゼルの姿が登場します。このうち最も左側に位置するガゼルは、自らの身に差し迫った危険に気付く気配もなく、平和そうに歩いています。そこへ、突然、画面左から射られた矢が出現し、ガゼルは驚いて宙に飛び上がっています。と同時に、ガゼルの左上方に現れた矢は、瞬時にガゼルの胸部を右から左へ刺し貫いているという、興味深い表現がとられています。この矢は、画面左手で隠れ穴に身を潜めた王アッシュルバニパルが射たもので、画面の最も右側に位置するガゼルは、既に息絶えようとしています。この3頭のガゼルは、ライオン狩りの場面と同様に、同じガゼルの異なる三つの瞬間を描いたものと理解されます。

このような表現形式を、美術史では「異時同図法」という言葉で表現します。漢字で書きますと、異なる時間に同じ図という字をあてます。英語では一般に「連続する様式」(Continuous Style)と呼ばれています。これは「同じ登場人物ないしはキャラクターによる、異なる瞬間に生じた複数の動作ないし行動が、ある統一されたひとつの空間の中に表現されたもの」であると定義されます。英語の Continuous Style は、もともとドイツ語の der kontinuierende Stil から訳されて、定着した用語です。しかし「様式」という言葉は、一般に「時代」や「地域」「学派」などに共通する表現の特徴に使われることが多いため、「異時同図」の概念を「様式」ないしは「スタイル」という言葉で、形容するのが適切かどうかは、議論の余地あるところです。

ともあれ、この形式は、特定の時間および空間において、特定の登場人物ないしはキャラクターが演じる「物語」(narrative)を、連続的に表現

する手段であることに疑いはありません。

このような物語絵画がいかに表現されてきたかについて、美学の領域では、既に1世紀以上にわたって議論されてきました。まずはじめに、物語絵画を論じる際に言及される、基本的な美学理論に触れ、その後、アッシュルバニパルの浮彫りから、特に「ティル・トゥーバの戦い」を取り上げて、アッシリア美術における「連続する様式」の問題をお話していきたいと思います。

1766年に、ドイツの文学者レッシングは、有名なヘレニズムの彫刻「ラオコーン」を手がかりに、詩人と画家が扱う独占的な創作領域に関する議論を展開しました。レッシングによれば、詩人には「時間的な前後関係」が、そして画家には「空間内に同時存在するもの」が割り当てられるとされます。したがって、「二つの必然的にかけ離れた時点をひとつの同じ絵の中に持ち込むこと」すなわち「異時同図」の手法は、画家による詩人の領分の侵害であると非難しました。これ以降、美術界では、単一の時間における場面で、物語の中でも最も含蓄ある「決定的瞬間」を描写することが良しとされ、絵画の中に異なる時間を持ち込む継続画面は、タブー視されるようになりました。

このパラダイムを転換させたのは、19世紀末に登場したオーストリアの美術史家ヴィックホフです。ヴィックホフは、『ウィーン創世記』と呼ばれている6世紀の写本に描かれた装飾挿絵の研究において、視覚芸術に可能とされる3種類の描写方法を提示しました。まず第一に、「完結する様式」が挙げられます。これは話の筋にとって大切であれば、前に生じたことも後で起こったことも、すべてまとめて描写しようとするもので、「詰め込む様式」とも呼ばれます。次に、「特別扱いする様式」が挙げられ、これは先ほどのラオコーンに代表されるように、ある決定的瞬間を捉えて描く手法です。最後に「連続する様式」が挙げられ、これはいわゆる異時同図の手法のことですが、ヴィックホフは、長い間ともに論じられ

ることのなかったこの様式を取り上げ、描写形態の特性などについて詳しく論じています。

20世紀半ばになりますと、アメリカの美術史家ヴァイツマンがヴィックホフの理論を見直し、ヴィックホフの提示した三つの様式をより一般的な用語に置き換えました。すなわち「完結する様式」は新たに「同時的な描写方法」となり、「特別扱いする様式」は「単一場面による描写方法」と呼ばれ、そして「連続する様式」は「複合場面のサイクルによる描写方法」と位置づけられました。この「複合場面のサイクル」という概念は、ヴァイツマンの写本研究に基づいています。それによれば、冊子本に描かれた初期キリスト教美術の複合場面の挿絵は、もともと卷子本の中で、文字テキストの間に個別に挿入されていた横長の挿絵が、冊子本において一緒に継ぎ合わされたにすぎないとされます。ヴァイツマンの研究は、美術史上、非常に大きな影響力を持ちますが、「異時同図法」に関する彼の考え方については、それまで長い間にわたって積み重ねられてきた議論の成果をほとんど顧みないものであったため、後にクラウドベルクによって多くの問題点を指摘されています。

さて、アッシリア美術史における最も早い異時同図の作例として、紀元前13世紀後半の王トウクルティ・ニヌルタ1世の祭壇画が挙げられます。この作品はアッシェルから出土し、画面には王の姿が2度にわたって描かれています。画面左側の王は立ち姿で、右側の王はひざまずいた姿で表され、いずれも右手を顔の前に掲げる崇敬のポーズで、画面右手の祭壇に向かっています。一般に、この画面は王が画面左手から祭壇に歩み寄り、そしてひざまずくという2段階の礼拝の動作を描いたものと考えられています。この2段階の動作は、互いに密接に関わりあった、継続する時間の中で生じた、ある特定の瞬間を扱っています。

このように、「連続する様式」には、比較的短い時間の中で生じる「連続する動作 (continuous

actions)」と、物語の進展を独立した場面ごとに表す「連続する場面 (continuous scenes)」という、異なる連続表現の形が含まれます。アッシリア美術の物語絵画は、その多くが、後者の「連続する場面」の形態で描かれています。

その典型的な例として、センナケリブの時代に制作された浮彫りが挙げられます。ニネヴェの南西宮殿 (中庭 VI) から出土した浮彫りの中には、人面有翼牡牛像の制作と輸送の場面が描かれたものがあります。これらの浮彫りには、巨大な石塊を切り出して、彫刻を施し、荷ざりに載せて、最終目的地のニネヴェに輸送するいきさつが表現されています。これらの各場面は、牡牛像を中心に構成され、背景の風景は場所の移動とともに変化していきます。このように、「連続する場面」では、物語は各場面ごとに進展しますが、それぞれの場面ごとの間には、時間的、空間的にある一定の隔たりが存在します。

これに対して、先に御覧いただいたアッシェルパニパルの狩猟図は、より緊密に結びついた瞬間の動作を扱い、それらは限られた空間の中で完結しています。トウクルティ・ニヌルタ1世の祭壇画も、この同じ「連続する動作」のカテゴリーに属します。

またアッシェル・ナツィルパル2世の「玉座の間」から出土した浮彫りも、重要な作例として言及する必要があります。王はここで、中央の聖樹に向かって、左右2回にわたって描かれています。この表現を「連続する動作」として解釈すると、王は精霊に伴われた姿で、崇敬のポーズをとりながら、聖樹の周囲をまわって歩いていることになります。しかし一方で、王の右側面と左側面をともに表現することによって、完結した王の姿を表現しようとしていた可能性も否定できません。これは20世紀初頭に、キュビスムの美術家たちが試みた、3次元で見た立体の複数の側面を絵画上に表現しようとした実験に通じます。



浮彫り「ティル・トゥーバの戦い」

さて、この「連続する様式」は、アッシュル・ナツィルパル2世から約200年を経た紀元前7世紀中頃に復活し、アッシュルバニパルの浮彫り「ティル・トゥーバの戦い」において、著しい発展を遂げます（制作時期：前660-650年）。この浮彫りは、ニネヴェの南西宮殿 第33室から出土し、エラム王テウンマンがアッシリア軍に捕らえられて処刑された、紀元前653年の出来事を扱っています。この作品は、画面の中に「時間」の推移のみならず、「空間」の広がり示唆する手法をあわせて取り入れている点で、画期的な作品だといえます。このうち、時間については「異時同図法」の中の、「連続する動作」が適用され、また、空間については、アッシリア美術に特徴的な「上下遠近法」が適用されています。この遠近法は、観る者に近い物を画面の下に描き、画面の上に行くにつれて、観る者から遠く離れた空間に位置することを示す技法です。

「ティル・トゥーバの戦い」の浮彫りの構図は、まず画面左手に丘があり、画面右手には、垂直方向に流れるウライ河が描かれています。それらの間のスペースは上下3段に分けられ、各段階は水平方向の線によって表示されていますが、これらは「上下遠近法」による空間の奥行きレベルを表したものと考えられます。この部分に描かれた兵士たちの多くは、左から右方向に向かう流れを形成しています。そこではアッシリア兵たちが敵のエラム兵を攻撃しつつ、画面右手のウライ河へと追いつめていきます。この浮彫りは、全体の構図が非常に複雑で、個別のエピソードが所狭しと詰め込まれているため、古代人の「空間恐怖」を表す作品だと言われることもあります。また最近出版されたケリンの研究は、エジプトのラムセス2世の治世に制作された浮彫り「カデシュの戦い」との比較を行い、「ティル・トゥーバの戦い」の構図に、エジプト美術の影響があると推察しています。画面がいかに込み合っているようにも、主

題の中心は、あくまでもエラム王テウンマンとその息子タンマリトゥに関するエピソードです。物語は上段の中程から始まり、左から右へと読まれます。そこから中段へ移行し、右から左へ進みます。そして、上段に戻って、画面左手の方へ進みます。

まずはじめに、テウンマンとタンマリトゥは、壊れた戦車から投げ出され、戦車の下敷きになっている情景が表現されています。エラム軍の戦車は、非常に単純な構造で、人が乗る部分も単に床面だけから成り、荷車と変わらない造りになっています。王とその息子は身体を極端に折り曲げて、両手両足を宙に投げ出す姿で表現され、嘲笑の対象として描かれています。王テウンマンの頭からは、羽飾りのついた帽子のような王冠が落ちて、生え際の後退した額をあらわにしています。これ以降、テウンマンの頭部は、常に一貫してこの特徴をとどめながら表現されます。この部分の出来事については、浮彫りのキャプションを集めて記したタブレットに記載されていますので、その部分を引用します。

「エラムの王テウンマンは、激しい戦闘において負傷し、生き延びるために逃走し、森に隠れた。彼の戦車のブブートゥが壊れ、(戦車は) 彼の上に落ちてきた。」

ブブートゥというのは戦車の部品の名称で、おそらく踏み板の下の子車（くるまわく）側部を意味すると考えられています。この碑文にあるように、浮彫りのエラム王は背中に矢を受けた姿で表現されています。傷ついた王は、息子のテウンマンに手を引かれて、急いで逃げようとします。ここで、2人が右方向へ向かう姿は、画面の中に右向きの流れを作り出し、この動きがまさに物語の進行方向を指し示す働きをしています。

一方でタンマリトゥは右へ進みながらも、後方を振り返り、右手を上げて、画面左手に描かれた直前の出来事を指し示しています。この身振り

は、「ナラティブ・シグナル（即ち物語の指標）」として、観る者の目を現在起きている出来事の「原因」へと導く機能を果たします。と同時に、右方向への動きは、これから物語が発展していく方向へと観る者の注意を引いていることから、この図像は密接に関わりあう「過去」「現在」「未来」という三つの時間の段階を橋渡ししていることとなります。

次の場面では、王と息子は武装したアッシリア兵に包囲されています。タンマリトゥが弓を引き絞って抵抗する中、テウンマンはその傍らにひざまずいています。タンマリトゥの姿の上部に刻まれた碑文には、「絶望したテウンマンは、息子に『弓をとれ』と言った」と書かれています。

この次の場面には、こん棒で頭を打たれて処刑されるタンマリトゥの姿が描かれており、首を切られた死体が、父王テウンマンの上に横たわっています。この描写は、タンマリトゥが首を切られる前と後の状態を、あわせてひとつの画面に描き出したもので、非常にユニークな「連続する動作」の手法が取られています。

一方、テウンマンの方は、地面に押さえつけられて、今にも首をはねられようとしています。この情景の上部に刻まれた碑文には、ここまでの出来事が要約して語られていますが、その最後に、アッシュルバニパルが一人称で「私は彼らの首を互いの面前で切り落とした」と述べています。浮彫りには、父王の上に息子の首なし死体が横たわる情景が描かれ、まさに碑文の言葉通り「互いの面前」で処刑が行われたことが明らかになります。

さて全体の構図の中で、この場面が置かれている場所に注目しますと、これ以前の3場面よりもやや低い位置に下り、ちょうど上段と中段の間に位置していることがわかります。従来の研究においては、銘文と浮彫りの対応から、ここまで4場面の物語の連続性については知られてきました。しかしこの先に続きがあることには、これまで全く注意されずにきてしまいました。美術作品のお

もしろいところは、碑文による説明がなくても、それ独自の原則に基づいて、絵によるストーリーを展開させることです。この場面の位置がさがってきていることは、物語が上段から中段へ続いていくことを示しています。

これを裏付けるように描かれているのが、二人のアッシリア兵です。彼らの姿勢に注目しますと、両者とも腰をかがめながら、一人はテウンマンの首を切ろうとしており、もう一人は地面に落ちたテウンマンの王冠と矢筒を拾おうとしています。二人とも左を向くことによって、画面の左下方向を指し示す「ナラティブ・シグナル」の機能を果たしています。これにより、観る者の目は、画面中段へと導かれていきます。そこには、左方向へ進むアッシリア兵が描かれ、手にはテウンマンの頭部をかかっています。その先には、もう一人のアッシリア兵が同じように首をかかげながら歩む姿が描かれており、首は、テウンマンに先立って処刑されたタンマリトゥのものであることが確認されます。この後、テウンマンとタンマリトゥの首は、画面上段に描かれたアッシリア軍の基地にもたらされます。そこで二人の首は、首塚の後ろに控える捕虜のエラム人たちによって検分されます。この血なまぐさいエピソードは、この左手に描かれた次の場面で一段落します。ひとりのアッシリア兵が、エラム兵にエラムの戦車を操らせながら、王テウンマンの首を誇らしげにかかげた姿で、アッシリアへと向かいます。この場面の銘文には「エラム王、テウンマンの首は、私の軍隊の一兵士が戦闘のさなかに切り落とした。私にこの朗報を届けるため、首は早急にアッシリアへと送られた」とあります。この最後の二つの場面は、中段から再び上段に移行して表現されており、これは上下遠近法の原則に照らしてみれば、より遠くの空間で生じている出来事になります。テウンマンの首はティル・トゥーバからアッシリアへ送られていくわけですから、この場面は、観る者から遠く離れた空間へ去りつつあることを示

唆しています。

このように、テウンマンとタンマリトゥの運命を描いた物語は、はじめに上段中程から右斜め下へ向かって流れます。これはちょうど、次第にカメラがクローズアップしながら被写体に近づいていくような効果を生み出します。その後、二人の首は、観る者に比較的近い空間を右から左へと移動しますが、最終的には、上段の遠い空間へと戻り、画面の左方向へ退出していきます。

このように、「ティル・トゥーバの戦い」の浮彫りには、詳細な銘文が伴っており、それにより、ストーリーの主要な流れは、図像と文献という二つの手段によって辿ることができます。この浮彫りに語られるエピソードは、例えば、テウンマンの切断された頭部がアッシリア王宮の庭園の木の枝にぶら下げられる場面など、北宮殿から出土した浮彫りに語られる、その後のストーリーの基部を形成しています。

「連続する動作」には、観る者の「興味」と「関心」を物語の進展にひきつけ、ひとつひとつの出来事をあたかもその場で目の当たりにしたかのような臨場感を与える効果があります。ここで使われている「連続する様式」は、密接に関わりあう時間と空間の連続性を、浮彫りという2次元芸術の画面の上に展開する技法であり、「ティル・トゥーバの戦い」は、この技法を効果的に駆使した作品として、物語絵画の歴史の中でも、特筆すべき位置を占めていると言えます。

ライオン狩り浮彫り（北宮殿C室）

さて、アッシュルバニパルの代に新たに建立された北宮殿の一室には、ライオン狩りのモチーフだけで壁面を飾ったものがあります。これらの浮彫りは、19世紀半ばに発掘された後、すべてイギリスに運ばれて、ロンドンの大英博物館に収蔵されています。ご覧の図は、発掘報告書の記録から、もとの壁面に浮彫りがどのように位置していたかを復元して書き起こしたものです。画面上

部が北東の壁面、画面下部が南西に面した壁面となります。

まず、部屋の入り口に近い北東壁面には、戦車に乗った王がこれから狩猟で使う弓を受け取っている場面が描かれています。王は中央に位置して、バケツを逆さにしたような形の王冠をかぶり、左手は腰に差した短剣のつかにかけ、右手を差し出して弓を受け取っています。王の右側には御者がいて、両手に馬をつないだ手綱を握っています。王の左側には従者が二人いて、一方の従者は戦車が勝手に動き出さないように車輪を手でおさえ、もう一方の従者は槍を手にしています。その左側に位置していたレリーフには、画面左から、弓の弦（つる）の張り具合を確かめたり、一本一本の矢の状態を見ながら矢筒に納めたり、弦を調節して王に渡そうとしている従者たちの情景が描かれています。戦車の右側には、くびきを通した手綱を締める馬子や、嫌がるようにいないでいる馬を「どうどう」となだめる馬子たちの姿が描かれています。その右側には、王の戦車に向かって連れてこられる2頭の馬と、その後ろに続く馬たちが表現されています。後方にいる馬たちは、鼻先やたてがみ、しっぽの重複から、それぞれ2頭ずつ、合計4頭いることがわかります。

その右側の画面には、王のライオン狩りをひとめ見ようと、小高い丘の上に登るニネヴェの市民たちが描かれています。お互いに手を差し伸べ合う女性たちや、はやる妻を手で制するようなそぶりの男の姿があります。この丘の頂上には、石碑が置かれ、そこには王がライオンを狩る姿が刻まれています。

この丘の場面の隣には、槍と盾を持った兵士と、弓矢を持った兵士が、画面を縦に区切っています。その前には、マスティフ犬を連れた従者もいます。この三重に守られた狩猟場の中では、画面右手から、傷ついたライオンたちが左方向になだれ込んできます。ライオンたちはたくさんの矢を受けて、血を吐いたり、あるものは雄叫びをあ

げ、また、あるものは既に息絶えています。これらの矢をライオンに向けて放っているのは王アッシュルバニパルで、傷ついたライオンたちの後ろから、獲物に狙いをさだめる王を乗せた戦車が突進してきます。王の後ろで槍を手にした二人の従者は、戦車の後方から飛びかかってきたライオンの攻撃をかわそうとしています。このライオンは前脚の指を開いて鋭い爪を立てて飛びかかっていますが、2本の槍はおそらくライオンの両前脚の間に向けられているのに対して、奥に位置するはずのライオンの前脚が槍の上に描かれるという、遠近関係の矛盾が認められます。このような矛盾は、画面の中で重要なものを優先して描くアッシリア美術の原理に即しています。万一、彫刻家が矛盾に気付いていたとしても、この前脚の素晴らしいできばえを台無しにしてしまうようなものを、その上に描こうとはしなかったのでしょう。アッシリアの芸術家たちは、写実性を追求しながらも、遠近法の徹底などには、それほど興味をもちませんでした。

王の戦車が通った後には、ライオンたちの屍が横たわります。首を曲げて地面に横たわる雌ライオンや、目を閉じて横たわるライオンたち、仰向けに横たわるライオンや雌ライオンが描かれています。ここで、ちょうど長い壁面が部屋の角まで達します。そして、直角に折れた部屋の奥に位置する壁面には、画面の下で檻の中からまきに出てこようとするライオンが描かれています。ライオンは少し不安そうな表情で、何が起きているんだろうとでもいうような顔つきです。その上には、ライオンの檻の扉を開けている人物が描かれています。ライオンの檻の上に、自分の身を守るための檻が作られています。この人物にはヒゲがありませんが、この場合、女性ではなく、宦官を描いたものであらうと思われます。この上の場面にも、騎馬姿の宦官が二人登場します。この後ろには、もう一方の狩猟場を取り囲む兵士の隊列が描かれています。

ここで一段落する北東壁面の狩猟図の中には、檻から出てくるライオンを入れて合計18頭のライオンが描かれています。ヴァイサートという研究者は、この場面の始まりと終わりに、武器を携えた兵士たちが狩猟場を囲い込むように描かれていること、ならびに、その中に合計18頭のライオンが描かれているという事実に注目して、アッシュルバニパルの時代の粘土板文書に言及されている、ある特定のライオン狩りを描いたものではないかと指摘しています。その文書は、王がニネヴェのアリーナで行われたライオン狩りについて記しており、そこで王は、合計18頭のライオンを殺したと記しています。首都ニネヴェの城門の数が同じく18であることから、ヴァイサートは、ライオンを一頭ずつ合計18頭仕留めることで、18あるニネヴェの城門すべての安全を、王が保障するような象徴的意味があったのではないかと考えています。実は、私自身、構図の点から見た場合に、反対側の南西壁面に比べて、こちら側の壁面に、なぜこれほど多くのライオンが、美的配慮に欠けるような方法で無理やり詰め込まれているのか、常々疑問に思っていました。ですから、彫刻家たちが「18」という数にこだわっていたというヴァイサートの推理には、なるほどと納得しています。

さて、もう一方の壁面に描かれているライオン狩りには、王の乗った戦車が2台登場します。この画面は不思議な構図をとっており、同じ空間の中に、同一の王アッシュルバニパルが2度にわたって登場します。王の乗った戦車はどちらも画面中央に向かって疾走し、下手をすれば、戦車同士が、今まさに正面衝突しかねないという状況です。

ここには一見すると、同一の空間の中に異なる時間に生じた出来事を描きこむ「異時同図」の技法が使われているように見えますが、この画面では、どちらが先に生じた事件かということがはっきりせず、どちらかといえば、王は、時には短剣を使ってライオンを殺し、また時には槍をも使っ

てライオンを殺せる、という、同一人物の異なる側面を同じ画面に描いたもののよう考えられます。

王の戦車同士が、このように向かいあわせに突進しているシュールな場面の中で、その不自然さを解消するために置かれているのが、中央のライオンです。このライオンは眉間を矢で射抜かれた瞬間を捉えられ、どちらの方向に移動するともいえず、よろめいています。後脚で立ち上がり、両前脚を左右に広げて、前脚の指は最大限に押し広げられた、緊張感あふれる描写です。近づいて見ると、前脚に血管が浮き出している様子もわかります。このライオンは、上半身が正面から捉えられており、メソポタミアの動物表現では珍しい作例です。しかし下半身は側面観で捉えられ、胴部が90度ひねった表現になっています。同じようなひねりのポーズは、この右側に描かれたライオンにも観察されます。

このライオンは、頭部と背中に矢を受けて猛り狂った状態で、怒りのあまり戦車の車輪に飛びついています。ライオンが闘志をむき出しにした状態を捉えた見事な観察眼がうかがえます。このライオンも、胴部以下は側面観で描かれていますが、頭部は正面から捉えられて、同じようなひねりのポーズをとっています。

イタリアルネサンスの巨匠ミケランジェロは、人間の肉体に実現不可能なほどのひねりを加えて表現していることで知られます。これは、ローマのヴァチカンにあるシスティーナ礼拝堂の天井画に描かれている「リビアの巫女」です。巫女の下半身は、側面から捉えられていますが、腰から肩にかけて後方に90度ひねっており、後ろに置かれた大きな書物に手をかけながら、頭部は逆にこちら側へと、90度回転させた姿で描かれています。このようなひねりの形状を、美術史では「フィグーラ・セルペンティナータ（蛇のような形）」と呼んでいます。ひねりを加えることによって、肉体の筋肉や筋などの構造が明らかに浮かび

上がり、また画面に動きが導入されて、ダイナミズムが加えられます。

顔を正面から捉えた2頭のライオンについて、私はアッシリアのミケランジェロと言って良いようなマエストロが、自ら手がけた作品ではないかと見ています。王の姿は正装して、王権の永遠性を強調するためか、常に決まりきった表現で描かれますが、ライオンたちは、生から死へと移行する、さまざまな段階の様相がとらえられて表現されます。そこには一頭として、同じ姿のものが繰り返されることはありません。王の放った矢によって傷つき、その矢が脊椎を貫通して、たとえば下半身が麻痺してしまったとしても、前脚で立ち上がり、最後まで戦う意欲を失いません。ここでライオンが見せている生と死のドラマは、まさに軍事大国アッシリアが、王に求めた「戦士としての資質」そのものに他ならないのです。メソポタミアの歴代の王には、ライオンのような攻撃性と不屈の精神が求められ、そのために王はライオンのメタファーでたたえられ、「王はライオンだ」というパラダイムが形成されたと思われます。

《バビロン戦利品の観閲図》について

さて、最後に、ニネヴェの北宮殿の「玉座の間」から出土した浮彫り《バビロン戦利品の観閲図》を見ていきたいと思います。この浮彫りには、紀元前648年にアッシリア軍がバビロンを陥落させた後で、バビロニア王シャマシュ・シュム・ウキーンの宮殿から没収した戦利品を、アッシリア王アッシュルバニパルが観閲する場面が描かれています。まず初めに、画面に描かれている戦利品のひとつひとつを、碑文の内容に照らし合わせながら、明らかにしていきたいと思います。

観閲の場面は、主題別に大きく上下二段に分けられた石板の、下の段に彫刻されています。戦利品観閲の場面は、さらに上下三段に分けられています。この三つの段を分けるために水平方向に引かれた線は、通常「上下遠近法」の原理に基い

て、空間の奥行きレベルを表わします。「上下遠近法」では、遠くに位置するものは画面の上の方に、近くのは下の方に描く手法がとられます。アッシリア王アッシュルバニパルは、画面右側の上段と中段にあたる空間で、戦車に乗った姿で登場します。この場面の人物は、すべて左方向を向き、王の戦車を引く馬の上には、楔形文字の銘文が刻まれています。

画面左側の上段には、王の方に向かって行進するアッシリア兵が描かれています。先頭にいるのは、宦官と思われる、ヒゲを持たない廷臣で、右手を上げた姿で表わされます。その後ろには、ヒゲを持つ男性が続きます。続いて3人の兵士が登場し、それぞれ手に持った戦利品をかかげる姿で表わされています。その後ろには、車輪のついた乗り物が2台描かれています。うち一台はアッシリア兵の肩にかつがれ、もう一台は、地面の上を引いて運ばれています。

浮彫りの中段には、4人の外国人が王に対面する形で描かれ、その後ろには、書記が二人、左を向いて、目の前に積み上げられた弓矢や切り落とされた敵兵の頭部の前で、記録をとっています。その左側には、馬の隊を率いた兵士たちが続きます。

浮彫りの下段には、連行される捕虜たちの行列が描かれています。捕虜たちは、画面の左から右に向かって進み、その後には、戦車2台と馬が続きます。

このように、下段を除いて、中段と上段の構図は、登場人物の動く方向から、画面の中央に向かってシンメトリーを形成するようアレンジされています。中でも、その中央近くに位置する王の姿は、他の人物よりも若干大きめに描かれることにより、画面の中で強調されるよう意図されています。

2. 浮彫り上段に描かれた戦利品モチーフ

バーネットという研究者は、この浮彫りの主題

を「アッシュルバニパルに降伏するシャマシュ・シュム・ウキーンとウンマンアルダシュ」としています。バーネットの見解では、浮彫りの上段部分に降伏するバビロニア王シャマシュ・シュム・ウキーンが、そして中段部分にエラム王ウンマンアルダシュが描かれていることとなります。

しかしながら、アッシュルバニパルの王碑文において、シャマシュ・シュム・ウキーンはバビロンがアッシリアに包囲された時、「猛り狂う炎の中で命を絶った」とする記述があります。この記述は、プリズムと呼ばれる縦長の角柱の形をしたものに刻まれた碑文に登場します。プリズムに書かれたアッシリア碑文の多くは王の年代記で、定礎として、宮殿などの建物におさめられました。アッシュルバニパルの治世からは、複数のプリズムの存在が知られ、それぞれにアルファベットのA、B、Cといった名前をつけて呼んでいます。そのひとつ、プリズムAに書かれた碑文の記述を引用します。

「私の前を進み、敵を殺害する神々：アッシュル、シン、シャマシュ、アダド、ベール、ナブー、ニネヴェのイシュタル、シャラット・キドムリ、アルベラのイシュタル、ニヌルタ、ネルガル、ヌスクは、彼を猛り狂う炎の中で息絶えさせた。」

余談ながら、このエピソードがギリシャへ伝わった時に、アッシュルバニパルのギリシャ語名であるサルダナパロスの伝説となり、ロマン派の画家ドラクロワに、典型的なオリエンタリズムの絵画「サルダナパロスの死」を描かせました。

もしプリズムAの記述が事実であるとするならば、バビロニア王がバビロンの陥落した後まで生き延びて、アッシュルバニパルの前に降伏して進み出ることはないはずです。浮彫りに刻まれた銘文の方にも、バビロニア王が降伏していることを示す記述はありません。銘文を引用します。

「世界の王、アッシリアの王である私：アッシュルバニパルは、偉大な神々の命令によって、心の欲するところを成し遂げた。裏切り者の兄弟であるシャマシュ・シュム・ウキーン（Shamash-shum-ukin）の王権にふさわしい装束と宝飾品、彼の王宮の女たち、彼の廷臣たち、彼の軍隊、戦車、彼の君主であることを示す儀式・行進用の乗り物、彼の宮殿にあるだけの必需品、老若男女の人々、（これらが）私の前を通るようにさせた。」

パーネットは、浮彫り中段に描かれた宦官の後ろにいる人物を、バビロニア王シャマシュ・シュム・ウキーンと見なしました。この人物は、画面で、あたかも宦官に平手打ちを喰わされているかのように見えますが、もしこの人物がシャマシュ・シュム・ウキーンでないとすると、一体誰なのでしょう。このような場面で、行列の先頭に位置する人物：ここではこの宦官になりますが、それはおそらくはアッシリアの高官：rabi ekalli であり、その後ろの人物は、より重要な地位にある、軍の司令官であろうと考えられています。司令官は戦利品や捕虜を王の面前に導いて、王に紹介する役割を果たし、宦官は行列の先頭で、王に近づく行列を統制しているものと考えられます。この二人の組み合わせは、他の浮彫りにも登場します。

たとえば北宮殿 F 室出土の浮彫では、王の前に捕虜を引き立ててくる場面で、同じく二人の人物が行列の先頭に描かれています。この人物の服装は、宦官の服装と非常によく似ており、どちらもそのスタイルは間違いなくアッシリアのもので

このように見て参りますと、宦官の後ろに立つ人物をシャマシュ・シュム・ウキーンと見なすパーネットの説には、根拠がないことがわかります。

さて、バビロンから没収された戦利品の先頭にあるのは、三つの個別のアイテムで、それらはひとつずつアッシリア兵によって、高く掲げられて

います。

まず最初に、飾り房を伴うてっぺんの尖った帽子があり、これは他のバビロニア王の図像との比較から、バビロニアの王冠であることがわかります。

9 世紀の王ナブー・アプラ・イッディナは、同じスタイルの王冠をかぶって表現されています。この王はまた、手に長い棒のようなものを握っていますが、アッシュルバニパルの浮彫りでも、同じような棒が、3 人目の兵士によって掲げられています。この浮彫りに描かれた棒は、ナブー・アプラ・イッディナのものよりもずっと細身ですが、9 世紀のバビロニア王マルドック・ザキル・シュミ、ならびに、8 世紀の王マルドック・アプラ・イッディナ 2 世の図像には、同じような細身の棒が登場します。この両者はまた、アッシュルバニパルの浮彫りに描かれたものと、同じタイプの王冠をかぶっています。

これら三つの王権の象徴とされるものは、銘文の中で、「シャマシュ・シュム・ウキーン（Shamash-shum-ukin）の王権にふさわしい装束と宝飾品（*lubultu šukuttu simat šarrūti*）」と説明されています。パーネットは、とくに碑文に注意を払うことなく、これら三つの象徴を「王冠と王笏と杖（つえ）」と見なしました。一方、ジュリアン・リードは、「バビロニアの王冠とその他の王権の表章（ひょうしょう）」とみなしています。

3. 関連碑文

紀元前 648 年以降に書かれた多くの碑文の中に、バビロンから没収された戦利品や捕虜についての記録が記されています。それらの碑文は、ブリズムや粘土板文書、そして浮彫りの銘文などに記録されています。戦利品リストの内容は必ずしも同一ではなく、テキストによってヴァリエーションがあり、また明らかに他の碑文のリストを写したと見られるものもあります。

その中で、シャマシュ・シュム・ウキーン（Shamash-shum-ukin）の反

乱後、最も早い時期に記録されたと思われる碑文が、K3110です。このテキストは、前648年の末ないし647年始め頃に書かれたとみなされます。ここに書かれた戦利品のリストを引用します。

「装束と貴重な宝飾品、王権にふさわしいあらゆるもの、彼の宮殿の女性たち、彼の将官たち、彼の宮殿付きの人々、銀、金、貴重品、財産、彼の宮殿にあるありとあらゆる必要不可欠なもの、戦車、儀式・行進用の車：彼の君主としての乗り物、くびきにつないだ馬の隊、老若男女の人々を、私はアッシリアへ運ばせた。」

この碑文においても、行進の先頭で掲げられている三つの象徴は、「装束と宝飾品、王権にふさわしいあらゆるもの」と記されています。没収されたシャマシュ・シュム・ウキーンの所有物については、少なくとも4種類のプリズム碑文における記録が知られます。それは、前647年に書かれたプリズムC、ならびに前646年に書かれたプリズムKHとGであり、これらに記された内容は、すべてK3110のリストの記述とほぼ同じです。

一方、プリズムAの方は、シャマシュ・ダイナンニのエポニムの年、すなわち前644ないしは643年に書かれたテキストですが、このテキストでは該当する箇所の表現が簡略化され、「彼の宮殿の貴重品 (makkūr ekallīšu)」という記述だけになっています。シャマシュ・シュム・ウキーンの「王権にふさわしい表章」に関する詳しい言及は見当たりません。

さて、浮彫りに描かれた三つの表章の中で、まだその正体が解明されていないのは、2番目のアッシリア兵が手にしている物体です。この物体は、細長い形をして、その上部が丸く湾曲し、その頂点には一対の楕円形の突起が付随し、中央から細いひも状のものが延びて、それがアッシリア兵の手に握られています。この物体が何であるかは、これまで謎とされてきました。

この正体を初めて明らかにする資料として、SM 559というテキストに注目したいと思います。このテキストは、どちらかといえば、これまで余り注目を浴びることのなかったテキストです。SM 559には、シャマシュ・シュム・ウキーンの死と、彼の宮殿から持ち出された戦利品に関する簡単な記述、ならびにエラム遠征に関する記録のはじめの部分が記されています。このテキストは、前646年以降、プリズムAが書かれた年である前644年ないしは643年より以前に書かれたと考えられ、ここに記された戦利品の記述には、現存する他のテキストにはない情報が含まれています。戦利品に関する箇所を引用します。

「[戦車]、彼の君主としての乗り物、彼が手にしていた王笏、彼の首に下げられていた表章としての印章、そして彼の宮殿の日用品を、私はアッシリアへ持ち去った。」

このテキストは、具体的にシャマシュ・シュム・ウキーンの「王笏」と「印章」に言及した、現存する唯一の文献です。この内容から、これまで謎とされてきた2番目の表章が、シャマシュ・シュム・ウキーンの「王の印章」、いわゆる「国璽 (こくじ)」であり、また、3番目に描かれた細い棒が「王笏」であることが明らかになります。王笏や王冠の表現に比較して、この浮彫りでは、印章のサイズがかなり拡大されて表されています。そのため、これまでその正体を推測することが困難であったと考えられます。

宮殿の壁面を飾る浮彫りの機能は、本来、「視覚的なプロパガンダ」として、アッシリアの政治的メッセージを伝えることにありました。それゆえ、没収された戦利品のひとつひとつを、観る者にはっきりとわかるように描く必要があり、仮に、印章を実物にふさわしい大きさに描いたとしたら、画面の中では小さすぎてわかりにくかったため、拡大して強調したものと思われます。

実際に知られている印章の中で、シャマシュ・

シュム・ウキーンの印章に時代的に最も近いものとして、アッシュルバニパルの父親であるエサルハドンの印章が挙げられます。エサルハドンの「王の印章」は、印影だけしか知られませんが、円筒印章の図柄には王のライオン狩りの場面が描かれ、その長さは8.8センチあります。

印影の上下に見える水平方向の平行線は、円筒印章の上下にはめ込まれた装着具の文様とされます。このような装着具は、金などの貴金属で作られ、浮彫りに描かれた印章上部の楕円形の突起も、ひもを通す穴を伴った装着具であったと考えられます。エサルハドンの円筒印章では、その周囲を囲むように円形の印影が押されていますが、これは同じ印章の底の部分に刻まれたスタンプ印章であろうと考えられています。ひとつの印章の側面と底部の両方に印影を刻み、円筒印章とスタンプ印章の両方の機能を併せ持つものが、この時代の「王の印章」の特徴とされます。

シャマシュ・シュム・ウキーンの印章は、上部が丸く湾曲し、その形はスタンプ印章を想起させますが、単なるスタンプ印章にしては縦方向に長過ぎます。ですから、おそらくエサルハドンの印章と同じように、側面部は円筒印章、そして底にはスタンプ印章が彫られていたものと思われます。楕円形の突起の部分は、おそらく貴金属製の装着具がはめ込まれ、そこに通されたひもをアッシリア兵が握っていると考えられます。

さて、浮彫りでは、これら3種類の表章に続いて、2台の乗り物が登場します。画面右手に描かれた乗り物は、4人の兵士の肩にかつがれており、これは銘文に記された、「君主であることを示す儀式・行進用の乗り物 (ša šadādi)」と考えられます。šadādu は「引く」という意味のアッカド語ですが、この乗り物は馬に引かせるのではなく、馬の頭部をかたどった細長い先端部についた取っ手を、人が引いて動かした車だと考えられています。これに続いて登場する乗り物は、作りが大きく頑丈な「戦闘用の戦車」で、こちらも銘文

に narkabtu と明記されています。

4. 浮彫り中段に描かれた戦利品モチーフ

浮彫り中段の中央部には、バビロンからの戦利品が運び出される現場で、二人の書記がその記録をとっている場面が描かれています。書記の前には、没収された武器ならびに切断された敵の首が積み上げられています。この場面の左側には、アッシリア兵が馬を二頭ずつ引いている姿が表されており、これは K3110 はじめとするテキストに記された「彼のくびきにつないだ馬の隊」を描いたものと思われます。

浮彫り中段の画面右手には、アッシュルバニパルの前に進み出る4人の外国人の姿が描かれています。このモチーフに関しては、後ほど触れたいと思います。

5. 浮彫り下段に描かれた戦利品モチーフ

浮彫りの下段には、アッシリア兵に連行される捕虜が、画面左手から右に向かって行進する場面が描かれています。ここには合計14名の男性の捕虜と、9名の女性捕虜が描かれています。この行列の捕虜は、男性のグループと女性のグループとに注意深く分けられて、男女が一緒のグループにいるケースがありません。それぞれのグループの間には、必ずアッシリア兵が配置されています。この点で、一般の捕虜の連行場面と異なります。この特徴から、この場面に表された捕虜たちは、文献に記されているシャマシュ・シュム・ウキーンの宮殿に仕えていた人々と考えられます。特に、画面に描かれた女性の数が多いことから、彼女たちは銘文に記された「彼の王宮の女たち (sekreti-šu)」¹⁾、即ち、「ハーレム」ないしは「大奥」の女性たちである可能性が高いと思われます。

この場面の左側には、1台の戦車と馬が表現されています。2台目の戦車は捕虜の行列のすぐ後ろに続き、丸い形の盾が上向きに戦車の上に載せられています。2台目の戦車は、5名の捕虜の後

に登場し、こちらは1台目の戦車に載せられた盾とは異なる、奇妙な三角形の物体を載せて描かれています。この物体は一見するとアッシュルバニパルの日傘の形によく似ており、唯一プリズムAに言及される「シャマシュ・シュム・ウキーンのパラソル」かとも思われましたが、マイケル・ローフ氏の指摘によると、浮彫り上段で、戦車の後ろに続く人物が手にする長い竿状のものが、パラソルの柄である可能性が高いとのことで、結局、この不思議な三角形の物体の正体は不明です。プリズムAならびにこの浮彫りに描かれたパラソルに関する情報は、他の文献には言及されないことから、おそらく前648年末期に制作された戦利品の目録に由来するものと考えられます。これは浮彫りに描かれている記録をとる書記の姿です。その目録はおそらく粘土板に書かれたものと思われますが、未だに発見されるに至っておりません。この図のグリーンの部分にあたるのが、想定される目録です。

6. 四人の外国人

さて、浮彫りの中段に描かれた4人の外国人は、アッシリア王の前で、普通、捕虜がとるような屈辱的な姿で描かれているのではなく、左側3人は両手を身体の前で組み合わせて、アッシリアの廷臣が王の面前でとる独特のポーズで表現されています。ここから彼らは捕虜として王の前に引き出されてきているのではなく、アッシリア王に表敬する姿で描かれていることがわかります。先頭にいる人物は両手をかかげて、アッシュルバニパルに懇願するようなジェスチャーで描かれています。この人物は、バーネットが考えたようにエラム王ウンマンアルダシュではなく、ウンマンアルダシュに追われてアッシリアへ亡命したタンマリートゥ2世と考えられます。ジュリアン・リードは、プリズムAの記述と、彼らの衣装の特徴から、右から順番に、この4人をエラム王タンマリートゥ2世、アラブの首長アビ・イアテとその

弟アイア・アソム、そしてナバテ王ナトヌとみなしています。しかし、4人のアイデンティティに関しては、研究者の間に異なる見解もあり、詳しい研究は今後の課題とされます。

ここで興味深いのは、バビロンの陥落後、王が戦利品を観閲している時に、これら4人の外国の要人がアッシュルバニパルを表敬したというエピソードは、いかなる文献にも言及されていないことです。プリズムAによれば、タンマリートゥは前650年に、インダビビに追われて、85人の貴族と自らの親族を伴ってニネヴェへ亡命したとされます。この時、彼はアッシュルバニパルの前に立ち、君主としてのアッシリア王の勇敢さを神々に激賞したとされます。浮彫りに描かれたエラム王のジェスチャーは、このエピソードにふさわしいように思われます。しかし、もしこの場面が、この時のタンマリートゥのエピソードを表しているとするれば、ここにはバビロン陥落に先立つ前650年の出来事が表現されていることとなります。またその後、タンマリートゥは前648年頃にも、再びウンマンアルダシュに追われて、アッシリアに亡命した事実が知られます。いずれにしても、文献の記録によれば、タンマリートゥはメソポタミア北部のニネヴェに亡命したことには間違いありません。

ところが、この浮彫りには、背景にナツメヤシの樹が配されています。ナツメヤシはメソポタミア北部には育ちませんので、この出来事がメソポタミア南部で生じていることが明らかです。実際、アッシュルバニパルによるバビロン戦利品の検閲は、バビロン近郊で行われたと考えられています。ジュリアン・リードは、この場面に描かれた「戦利品の検閲」と「4人の外国人による表敬」は、必ずしも同時に起きた出来事ではないと考え、異なる時間に生じた出来事をひとつの画面に融合したものと提案しています。もし彼の推測が正しければ、この場面は上下遠近法のフレームワークの中に、異なる時間に生じた出来事を組み



込んだ作例であることが明らかになります。中でも、これまでに見た異時同図法と違うのは、同じ空間の中で生じた異なる時間の出来事ばかりでなく、異なる空間で生じた異なる時間の出来事が、あたかも同一の空間で同時に生じているかのよう

に表現されていることです。
このように、紀元前7世紀のアッシュルバニパルの時代の浮彫りには、現実にあった歴史的事件を扱いながらも、その事件の現実的な時間や空間にとらわれることなく、自由に画面を構成してい

ることがわかります。異なる時間と空間を統合することによって、現実とは少し違う「物語」を形成しながらも、観る者に、アッシリア軍の強さとアッシリア王の偉大さを、より効果的に印象づけることが意図されていました。宮殿の装飾として制作された浮彫りは、このように、政治的なプロパガンダを劇的に演出しながら、観る者に訴える視覚的なメディアとして機能していたことが理解されます。

ご清聴有難うございました。

公開講演会

イラク政治におけるサドル派の動向

日 時：2007年7月17日（火）17:00-19:00
会 場：同志社大学 今出川キャンパス 神学館礼拝堂
講 師：フアン・コール（ケープタウン大学教授）
司 会：富田 健次（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
共 催：同志社大学神学部・神学研究科

講演要旨

イラクの人々の6割程度がシーア派なわけだが、近代政治を見てみると彼らは政治権力からは遠い位置にあった。二十世紀前半には英国によってスンナ派君主が置かれ、その後はスンナ派によるバース党政権が確立した。1950年代に世俗主義、アラブ民族主義を掲げたバース党はイラク全土に勢力を広げ、共産党がそれに続いた。

このような歴史を通してアメリカはイラク戦争当初、シーア派を世俗的であると見なしていたが、それは大きな誤りであった。1958年に既に、シーア派の聖職者であるムハンマド・バキー・アル＝サドルはバース党政権に対抗し、イスラーム法の下で統治されるイスラーム国家の設立を目指すダアワ党を設立していた。しかし1979年のイラン革命に強い警戒心を示したサダム・フセインはそれに余波を受けないようにとダアワ党の活動を強く取り締まり、ムハンマド・バキー・アル＝サドルを始めとした多くのシーア派指導者が処刑されるに至った。

湾岸戦争の際にもフセインから弾圧を受けた後、シーア派には二人の突出した指導者が現れた。慎重派の大アヤトラ・アリー・シスターニーと若い急進派のムハンマド・サディーク・アル＝サドルの二人である。ムハンマド・バキー・アル＝サドルの従兄弟であるサディーク・アル＝サドルは当時の東バグダードで貧民による民兵組織を設立した。組織は社会福祉などによりその支持を広め、フセインに対して公然と反対姿勢を示した。結果彼は暗殺されてしまったが、その息子であるムクタダ・サドルがその後を継いだ。アメリカは当初ムクタダ・サドル及び彼を指導者としたシーア派民兵組織を情報としても手にいれておらず、後にあわててサドル派對策に着手することとなった。アメリカはサドル派の勢力増大を阻止したい一方で、貧民を始めとした民間人からの反感を買うことは避けたいという板挟みの状態となっており、サドル派の民兵組織であるマフディー軍に関して、アメリカはマリキ政権にサドル派との関係を持たないよう呼びかけるなど、間接的にその孤立と弱体を狙っている状態である。

アメリカのイラク政策の混迷の原因は何であったのか。一つはイラク国内の民間事情への認識不足である。アメリカは当初国外に亡命したイラク人有力者を引き戻してその統治に利用しようとしたが、既にイラク国内では南部の貧しいシーア派民によるサドル派勢力が育っていたのである。一方でサドル派の方にも落ち度や課題が見られる。貧民層による反乱軍は組織とし



て十分な秩序を備えているとは言い難く、指導者としてのムクタダ・サドル自身もまだ若く、フセイン統治時代の隠遁生活が長かったために政治に対する勘もそれほど優れているわけではない。また彼の政治姿勢は、一方でイラクのナショナリズムを掲げスンナ派との和解を目指し、他方でその所属する組織がシーア派という宗派主義の様相を纏っている、という矛盾を抱えている。マリキ首相との同盟を通じて政治力は確保したサドル派であるが、アメリカとマリキ政権との関係如何によって、その政治勢力が今後どういう形で続くかは不透明な状態である。

(CISMOR 奨励研究員・同志社大学大学院神学研究科博士後期課程 高尾賢一郎)

プログラム

1. 挨拶：富田 健次
2. 講演：フアン・コール「イラク政治におけるサドル派の動向」
3. 質疑応答



同志社大学名誉学位贈呈記念講演会

21世紀における自由民主主義の将来

日 時：2007年10月22日（月）14:30-16:30
会 場：同志社女子大学 今出川キャンパス 栄光館ファウラーチャペル
講 師：フランシス・フクヤマ（ジョンズ・ホプキンス大学教授）
司 会：森 孝一（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、神学部・神学研究科、アメリカ研究科

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：フランシス・フクヤマ「21世紀における自由民主主義の将来」



公開講演会

前3千年紀シュメール、多神教の世界

日 時：2008年1月12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：前田 徹（早稲田大学文学部教授、日本オリエント学会理事）
 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、日本オリエント学会

講演要旨

前田氏は、宇宙観、神殿、神像、神統譜などを検討することで、前3千年期シュメール（初期王朝、アッカド朝、ウル第三王朝の時代）の神観について明らかにしていった。

前三千年期のシュメール人は、二項対立的で、体系的な宇宙観を有していた。シュメールの宇宙観における世界は、完全な「天」の世界（神々の世界）と、不完全な「地上」の世界（人間の世界）に大別できる。さらに生者が生きる「地上」に対立するものとして、「地下」の世界があった。また「地下」は、生命の源の世界である「深淵」と、死者の世界である「冥界」に区別されていた。一方「地上」も、「文明」とその外部にある「野蛮」に区別されていた。「文明」は農耕・水のイメージをもつ「深淵」とアナログカルに捉えられ、「野蛮」は荒地・乾燥のイメージをもつ「冥界」とアナログカルに捉えられていた。また自然観も、神話の宇宙観を空間的に置き換えたものだった。すなわちシュメールの自然観は、神の恩寵の内にある豊穡な自然と、神の恩寵の外にある不毛な自然に大別できた。

シュメールではいわゆる「神殿」に、「神の住むところ」という言葉をあてていた。つまり神殿は、神の家族が住む「家」と捉えられていた。それは、人間の家と同じく、耕地を有する家産的経営体として捉えられていた。また神像は単なる像ではなく、神そのものとして捉えられた。当時のシュメールでは、神殿・神像の破壊はタブーとされていた。ちなみに、都市（＝文明）も、神の恩寵によって成立したとみなされていたため、本来は破壊がタブー視されていた。しかし初期王朝時代末からの領域国家期から、王は秩序維持を神から託されているものとして、都市国家の反逆を鎮圧するようになった。それゆえ、都市の破壊の記録も見られる。

七大神（アン、エンリル、エンキ、ナンナ、ウトゥ、イナンナ、ニンフルサグ）は、独立した一人神であり、それぞれの神の間に関係はなかった。ゆえにシュメールでは、神統譜は基本的に作られなかった。のちに作られた場合でも、その内容はさまざまだった。それぞれの神は、各都市の都市神の性質をもっていた。神々の独立性の高さは、統一王朝成立後も各都市の独立性が高かったことの結果として理解できる。

また定説では、イナンナ（ウルの都市神）ははじめから豊穡の神としての性質を持っていたとされている。前田氏は講演の最後に、この定説に対する問題提起を行った。前田氏の考えでは、もともとのイナンナは、戦闘神としての性質しかもっていなかった。ウル第三王朝が成立



したあと、都市を越えた、領域全体を単位とする婚姻儀礼が行われるようになる。前田氏によると、イナンナに豊穡神の性質が付け加わったのはこの時である。

(CISMOR リサーチアシスタント・同志社大学大学院神学研究科博士後期課程 杉田 俊介)

プログラム

1. 挨拶：上岡 弘二（日本オリエント学会会長）
2. 講演：前田 徹「前3千年紀シュメール、多神教の世界」
3. 質疑応答

前3千年紀シュメール、 多神教の世界

早稲田大学文学部教授

前田 徹



はじめに

ご紹介にあずかりました前田です。戸外の空模様を忘れて聞き入るということになるのか、そうでないのか、ちょっとわかりませんが、私は講演というものが得意ではありませんので、その点、最初にお断りしておきます。

講演の題目を「前3千年紀シュメール、多神教の世界」としました。舞台となるのはシュメールですが、西アジアの地図にありますように、トルコ、イラン、イラクのなかで、シュメールとは現在のイラクの南部に当たります。エジプトと同時期に世界最古の文明が築かれた場所です。

シュメールの地はアジアの西の端でありますから、極東とされる日本からはもっとも遠いアジアになります。また対象とする時代も、今から4千年以上昔の、前3千年紀であり、時間的にも地理的にも最遠のシュメールを対象にお話しすることになります。

ちなみに、1千年紀という、年を千で勘定することは、現代史では使いませんが、私などが研究する古い時代ですと、100年の世紀よりも、もう一つ上の千年の単位で考えるほうが考えやすいということで、千年紀をよく使います。

ここにいらっしゃる方々は2千年紀に生まれて、今3千年紀を生きておられる、たいへん稀有な人たちですが、年表を紀元1年で折りますと、私たちが生きる紀元後の3千年紀と表裏の関係になる紀元前3千年紀にシュメール人は生きたのです。ミレニアム問題が取りざたされた2001年、

3千年紀に入った年の年賀状に、シュメールを研究する私も、やっとシュメール人と同じ3千年紀を生きるようになったと書き、訝しがられました。100年単位である世紀の、その上に千年を単位とする千年紀という区切り方があるということを感じていただければと思います。

前3千年紀は、日本で言えば、弥生文化の前、縄文文化の時代です。農耕も文字も金属器も無い時代です。メソポタミアとに大きな時間差があることになります。そういう古い時代でありますし、遠い場所なのですが、シュメールが研究の対象になり得るのは、文字資料、楔形文字を記した粘土板が大量に残されているからです。19世紀に始まる発掘によって粘土板文書がぞくぞくと掘り出される。いまでは100万点あるという人もいます。多くは博物館に眠ったまま解読されるのを待っていますが、文字資料があることによって、当時の歴史と社会の研究が可能になるのです。

楔形文字はシュメール人が発明しました。楔形文字は紙やパピルスでなく、成形した粘土に書かれた。葦と言っていますけれども、日本で言えば細竹のようなものを切って、筆にして、柔らかい粘土に文字を刻みます。画面に映っている葦ペンで文字を書くのはシュメール人でなく、大英博物館の curator、ウォーカー氏が実演しています。ウォーカー氏は古い文書とかアッシリアの研究者ですから、書いているのはアッシリアの文字です。私だと、シュメールの文字を書くのですけれども。

シュメール・アッカドの都市の分布図を示しま

す。よく出てくる地名としてはニップルがありますが、ニップルは、シュメール地方とアッカド地方を区切る点線の真ん中あたりにあります。つぎに、簡単な年表を挙げます。ここで対象にする時代は、前2500年から2000年のあいだの500年であり、初期王朝時代、アッカド王朝時代、ウル第三王朝時代のあたりが話の中心になります。

演題を多神教の世界としました。シュメールにどれだけの神がいたのか。正確なところは分かりません。前2千年紀にバビロニアで編纂されたシュメール語の神のリスト、神名表があり、リトケが校訂した神名表では、約2000の神名が挙がっています (R. L. Litke, *A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists*, New Haven 1998)。リトケより前、1950年に出版されたダイメル編纂の書物では、神名表だけでなく、行政経済文書や王碑文などの同時代史料からも神の名を採録しており、約4000の神名が集録されています (A. Deimel, *Pantheon Babylonicum*, Rom 1950)。神の数としてはこれらが一つの目安になると思います。

この講演では、多くの神々が存在するシュメール社会において神の理解がどのようなものであったかを示すために、神に関わる宇宙観、神殿、神像、神統譜について述べたいと思います。

本題に先立って、一つ指摘しておきたいことがあります。人類の歴史のなかで宗教や思想に大きな変革があったのが前1千年紀の後半とされています。年表では、アケメネス朝ペルシアあたりの時代でしょうか。この革新時代である前1千年紀を、ヤスパースという哲学者は、それ以後の世界がこの時期を基軸に据え、迷えばこの時代に戻って、この時代を参考にしてものごとを考え直すという意味で、前1千年紀が人類における枢軸時代であるという言い方をしています。

ヤスパースが挙げる前1千年紀に登場する宗教、思想上の有名な人物は、イランのゾロアスター、インドの釈迦、中国の孔子と老子、ギリシャのプラトンとアリストテレスです。そして、

イスラエルでは前1千年紀の後半に一神教的性格を強めていきます。このように、現在につながる、もしくは現在の基礎となる宗教・哲学・倫理などの面で大きな進展が見られたのであり、前1千年紀とは人類史において一つの革新の時期なのです。

これから話題にする前3千年紀は、その枢軸時代より1000年から1500年古い時代です。いまの私たちの時代は前1千年紀を基軸に発展してきた世界でありますから、それより前の時代である前3千年紀は、いまの世界とはまったく違う時代であろうことは、想像に難くありません。そうは言っても、19世紀的進化論の立場からシュメール時代の宗教を原始的な宗教、無意味なものと捉えると言うことではありません。逆であって、それぞれの時代には、それぞれの時代の社会や思想状況に応じた神の理解があったという立場から、シュメールの話をします。

1. 宇宙観

天と地と地下

最初に、シュメールの宇宙観について述べます。彼らの宇宙観を見れば、神々を中心に据えて思考していたことが明らかになるからです。シュメール人が見ていた世界は、近代人が考える物理法則に支配された世界でなく、神話に裏打ちされた天なる神々の世界と地上の人間の世界から成るというものです。

天の世界は神々の世界でありまして、天を支配する神がアン神です。アンは、天の意味と神のアンの方の意味を持ちます。つまり、アン神は天そのもののなのです。一方の地上世界は、人間が住む場所、エンリル神が支配しています。人間にとって最高神として理解されるのは、神々の世界のアン神でなく、地上世界の支配者であるエンリルであり、エンリル神が最高神として崇拝されたのです。

シュメールの神話的宇宙論は、地上の人間世界



に対して、大地の下、地下に、アブズ（深淵）を置きます。地下には、さらに、冥界も置かれます。深淵は、人間にとっての生命の根源である水のあるところ、つまり生命の神秘を宿す場所と考えられました。深淵では、エンキ神が統治者です。

冥界は、深淵とは逆の、地上で生きた人間が死んで行く所であり、生の世界に対する反世界になります。冥界の主人はエレシュキガル神です。名前自体が、「冥界（キガル）の女主（エレシュ）」の意味です。ただし、冥界は、生前に犯した罪のために行く地獄ではなく、誰もが行かねばならない死後の世界です。前3千年紀には、煉獄や地獄の考え方はなく、当然、地獄に対比される天国もありません。彼らが考える至福の世界とは、神々の世界のことであり、まだ楽園の考え方も無かったのです。

冥界を描写するときに、生ある地上世界の逆の世界として描くことが多く見られます。たとえば、シュメール語で書かれた神話『イナンナ神の冥界下り』では冥界の住民を「食物を知らず、飲物を知らず、穀物の奉納を受けず、御酒を飲まない」と描きます。地上世界にあることの否定形、「知らず、受けず、飲まない」という否定形で、冥界を表現したのです。さらに、月本さんが訳された『ギルガメシュ叙事詩』のなかでは、冥界は、「そこに入った者が出ることのない家に、そこに踏み込んだら戻れない道に、そこに住む者が光を奪われる家に。そこでは塵が彼らの糧食、粘土が食物なのだ」とあります。塵が食料、粘土が食べ物と、これはもう地上の世界ではあり得ない。光のない冥界は、この人間世界とまったく逆の世界なのです。

シュメール人が考えた宇宙の全体をまとめますと、天と地の区分がまずあり、天が神々の世界であり、地が人間の世界です。人間世界においては、さらに、地上と地下という、人間が今という時代を生きるということに対して、誕生の前の時代に対応する深淵と、死後の世界である冥界が地下に

ありました。このように、シュメール人は、二項対立的な見方、つまり、相反するものを一組として捉える二分法によって世界を理解したのです。

それに対して、時代が下った前1千年紀のバビロニアの宇宙観は、少々異なります。バビロニアの人たちは、この宇宙を層の積み重ねとして見ています。天の一番上にはアンが坐す場所がある。その下が神々がいる場所である。下の天というのは星々が位置する層として理解したのです。天に対する地においても、地上は人が住む場所である。その下に深淵がある。アブズですね。そして一番下に冥界がある。つまり、位置関係が層を成していると理解していくわけです。

前3千年紀のシュメール人は、地下に置かれた深淵と冥界の、どちらが上にあるのかは全然考えていなかった。時代が下ったバビロニアにおいては、空間的な位置関係をはっきりさせたのです。層を成して、きれいなかたちで図示できるということは、逆に言えば、シュメール人が考えていた二項対立的な、つまり性格がまったく逆のものを組み合わせるという明確な性格付けが薄れてしまっています。位置関係で示すだけですから、その性質がどれだけ違うかは必要ないわけです。シュメール人が持っていた異質な世界の組み合わせという空間イメージが、だいぶ薄れていくのが、このバビロニアの時代なのです。

もう一つ言っておきたいのは、メソポタミア文明を見るとき、私たちはエジプトとメソポタミアの違いというかたちで話してしまう。他の文明との比較では、メソポタミアというのは、初めから最後まで同じ性格であり、特徴は一つだと考えがちですが、決してそうではないということです。

3千年の長い歴史があるわけですから、その早期の時代と、バビロニアの前2千年紀とか前1千年紀では、当然ものの考え方も違ってきているだろうし、世界観も変わるだろうし、最初に言いましたヤスパースが言う枢軸時代を考えれば、それは紀元前の1千年紀後半ですから、当然そこでも大

大きく違ってきます。だから、メソポタミア文明とひとくくりにできる特徴があると言えはるかもしれないけれども、あまり強調する必要はない。私たちは、時代の流れのなかでものごとの理解は変わっていくという、基本的な立場でものを見ていかなければならないのではないかということです。

神々の世界である天上世界と区別された地上の人間世界ですが、シュメール人は、この地上も、また二項対立的に理解しました。中心である文明地域と、その周辺に位置する非文明的な世界という明確な二分法によって、地上世界を理解したのです。文明地域は、シュメール語で *kalam* と呼ばれ、その外側に広がる *kur*、このシュメール語は本来的には「山」を意味しますが、その *kur* たる非文明地域が広がっていると見たのです。

文化を意味する英語の *culture* が、ラテン語の耕す、*cultū(a)* を語源とするように、シュメールでも文明・文化は当然、農耕を基礎に栄えると考えています。したがって、非文明的、野蛮であることは、農耕ができないということです。荒蕪地のイメージで語られるのです。

kur は野蛮、非文明地域を意味しますが、先ほど述べました死者が行く場所、冥界を指す言葉でもあります。したがって、シュメール人は周辺地域を文明果つる地域と見るだけでなく、冥界からの連想で、死者の世界のイメージで見ていたことになります。つまり、文明ある都市や地域を一步出て、山岳地帯なり、砂漠なり、原野に出て行くと、そこは、すぐさま冥界につながる場所なのです。都市を離れ一步原野に踏み出すと、人は悪霊におののき、悪魔祓いの呪文を唱えたということがあります。たいへん恐怖を持って見ている部分があるわけです。

さらに、文明＝農耕ですから、文明地域は水豊かな場所になるのですが、対になる非文明的な *kur*、野蛮な周辺地域は、乾燥した地域になります。これは冥界と深淵の区分にぴったり合います。

生命の泉がある深淵は水があふれています。対する冥界は、月本さんの訳にありますように、塵・粘土を食べており、乾燥世界のイメージで語られるのです。

シュメール人は、自分たちの文明世界が中心であり、その外側に野蛮な地域があるという二分法を、冥界と深淵という二つの世界からの類推、つまり生命の根源である深淵が中心文明だと考えれば、死者が行く冥界が周辺地域に対応するという類推をもって語るのでした。

ただ問題なのは、いま言いましたクル、これは冥界だとか、周辺地域とか、価値のないものという意味になるかもしれませんが、この言葉が、いまの説明とは違う説明をしなければならない例があります。人間世界を統べる最高神エンリル神は「諸国の王 *lugal-kur-kur-ra*」と形容されるのです。イナンナ女神も「諸国の女主 *nin-kur-kur-ra*」を称しています。地上世界全域を、文明地域である *kalam* でなく、不毛な大地を指す *kur-kur* で呼ぶのです。これはなぜだろうかということですね。普通ならエンリルは地上の人間世界の最高神ですから、中心文明地域を指す *kalam* を使えばいいのに、なぜわざわざ *kur* という野蛮な地域というイメージを持つ用語を使うのかが問題になるのです。これについて人はあまり問題にしないのですが、やはり問題になると思います。

なぜ、文明の中心カラムでなく、野蛮を意味するクルで表現したのでしょうか。その理由を考えると、人間でなく、神の視点で見れば、納得できます。つまり、地上における中心と周辺の二分法でなく、天と地の二項対立の視点から見た用語なのです。不死なる神に代表されるように、完全・不滅である神々の天上世界に対して、地上世界は死すべき人間の不完全な世界であり、その不完全さをクルで表現したのでした。

地上世界をこのように観念したとすれば、シュメール人にとっては、本来不毛で不完全なクルと理解される地上世界というものが、まず存在しま



す。そこになぜ文明地域ができあがるのかということですね。それはあくまでも神々が神の秩序をこの地上世界に植えつけてくれる。つまり神々の恩寵でもって、この地上世界に中心文明地域ができるのだ。逆に言えば、神々の恩寵なくして中心文明地域はできないのだという考え方になるのです。シュメール人は、神々が配慮することで豊穡が約束され、文明が育まれるという考え方を持っていたのです。

人間の創造

シュメール人は、神々に依存して、はじめて文化を享受する存在としての人間に成りえると考えました。したがって、周辺に住む蛮族は、人間ではないと言うことになります。周辺地域との差別化です。その一方で、神に依存することから、人間が生み出された、創造されたのは、神々に奉仕するためであるという、人間創造の神話が作られました。

シュメール語『人間の創造』

「天地の紐であるウズムアにおいて、あなた方は二人のラムガ神を殺して
彼らの血でもって人間を造るのです
(今まで) 神々が(になってきた) 仕事は
(今や) 彼ら(人間)の仕事でありますように」
(五味亨訳)

『エンキとニンマフ』

「神が台所で食事をつくり、
大いなる神々が仕事をなし、小さき神々がおけを運ぶ
神々が運河を掘り、その泥砂をハラリに積み上げた
神々が粉を挽き、その生活に不満を述べた。」
「我が子(エンキ)よ、目覚めよ、
その知恵により聖なることをはたらかせよ
神々の仕事を引き継ぐ者を創り、彼らのおけを担わせよ」

「母なるナンムの言葉によってエンキは寝台から起き上がった。」

人間はどうしてつくられたのかというと、神の世界にも上位の神と下級の神がいて、下級の神が一所懸命各種の労働に従事し、食事を作ったり、掃除をしたりしていたのです。その神々が、もうこんなことは嫌だとストライキを起こした。それに対して、神々がいままで担ってきた仕事を引き継ぐ者として人間がつくられたというのが、シュメールにおける人間創造の神話なのです。

人間は、神々の苦役である仕事を肩代わりするためにつくられたのですから、人間という存在は、神々に奉仕し、労働する者と規定されるのです。それに対応するように、シュメール語の「正しい si-sa₂」の本来の意味は、「神々への供物を、規則通りに滞りなく行うこと」でありました。

私たちが考える「正しい」こと、つまり、人間関係のなかで行いが正しいとか、相手に悪をなさないことを正しいとするという、人倫関係における正しいという意味に使うようになるのは、前3千年紀も末近くです。「正しい」を意味する si-sa₂ に抽象名詞を造る言葉 nig₂ を付けて nig₂-si-sa₂ を造語して、社会正義、つまり、私たちの人倫関係における正しさという意味に特化して使いたしたのは、ウル第三王朝時代直前なのです。3千年紀も最後の時期になってはじめて、本来的には神々に奉仕することを正しいおこないと理解していたのに加えて、二次的に、人間同士の関係のなかでの正しいおこないという意識が生まれ、言葉が生まれたのです。

ウル第三王朝時代になって、人間社会における正しさ、社会正義を保持することが王の責務、義務に加わります。本来、王は何をやるかというと、神々を祀ることが中心だった。それを滞りなくおこなうことが王にとっての正しいことだったのですが、ウル第三王朝の王にとって、人間社会の正しさ、秩序を守ることも王の責務になったの

です。そのことを反映して、この時期に初めて『法典』が生まれたのです。『ハンムラビ法典』が有名ですが、この『ハンムラビ法典』は、ウル第三王朝の『ウルナナム法典』、次のイシン王朝の『リピトイシュタル法典』を継承して生まれたものであり、ウル第三王朝以来の伝統の中で『ハンムラビ法典』はつくられたのです。

自然の理解

人間の存在理由を神々への奉仕に求めるシュメール人の人間観は、現代人とは相当異なっていますが、自然観も現代人と違っています。シュメール人が考える地上世界と地下の深淵と冥界のあり方は、人生という人間の誕生から死へという一連の時間的系列を、空間的な配置に置き換えたものです。彼らの世界は神話の秩序の空間的配置であって、私たちが理解する物理的な世界の再構成というものとはまったく異なるのです。

私たちには、人間が制御し、利用し得る自然という考え方がありますが、シュメール人は当然そういう考え方は持っていません。彼らが対峙するのは、この世界をつくった神々であって、自然一般ではないのです。では何を意識していたのかと言うと、自然・環境が、神の恩寵でもって豊穡が約束されるのか。それとも神が見捨てた、人間にとって無価値な不毛なものなのか。この価値観によって自然を見たのです。神と人間が対峙しているのであって、人間は自然と対峙してはいません。あくまでも神がわれわれに豊穡をもたらしてくれる。それがいい自然なのですね。自然という言葉はないわけですが。それに対して、神々が見捨ててしまうところは不毛であって、人間にとって何の価値もない。こういう見方をしていたのです。

シュメール人にとっての豊穡のイメージは、ナツメヤシに代表されます。ナツメヤシの林は自生・天然でなく、人工的に植えて、的確な管理が施されました。『ハンムラビ法典』に、ナツメヤシの林に関わる条文があります。それほどに大事

だったのです。

ニップルはシュメールの主要都市でありましたが、現在その遺跡は荒涼とした砂漠の中にあります。人間が自然に対して無理強いしたことで、水平線の向こうまで砂漠という、もはや人間が住めない場所になってしまったのです。まったく水がなくて使いものにならない大地。これが不毛の荒地です。

シュメール人が考える自然とは、神々の恩寵によって豊穡を約束された地か、それとも神々が見捨てた荒地、人間に対して害をなす荒ぶるものかという対比であって、近代人のように自然としてひとくくりに理解することはなかったのです。神との関係で自らを見ていたということです。いま私たちは、自然という環境のなかで生きているという軸を持っているわけですが、シュメール人には、この軸はないということです。軸が違うのです。

豊穡を約束してくれるのは神でありますから、人はその文明の最初から神を祀ったのです。その際、食糧生産に依存する社会では、農業儀礼が中心になるのは当然の理です。古今東西、祭の中心に豊饒儀礼的な農業祭があるのは、こうした理由に拠るのです。シュメールにおいて、豊饒儀礼を記したものに「ウルクの大杯」があります。たいへん古いものとされ、前3千年紀でなく、前4千年紀という、もう一つ前の時代のものです。最上段の右側に立つのが王です。ただし、この部分は破損しており、想像的に復元されており、そう描いてあったかどうかはわからないのですが、一応そうしておこうということです。

「ウルクの大杯」に描かれた豊饒儀礼の主人公は、王に向かって立つ女神です。ウルク出土の大杯ですから、ウルクの都市神イナンナが描かれています。女神の後ろにアシの束で、飾りのようなものが上から垂れ下がっているのが2本立っています。これがイナンナ神の象徴であり、この意匠がイナンナ神を示す文字になります。



2. 神殿

話を、第二の話題、神殿に移します。天上世界に住むとされている神々も地上に神殿を持っています。シュメール語では神殿も、王宮も、個人の家も、すべて同じ言葉 e_2 で表現します。神殿を指す特別の言葉は無いのです。神の家と書いてあって、それが神殿になるのです。つまり、人間が家族を持ち、居住すべき家を持つと同様に、神々も家族と家を持つと考えられていたのです。

神殿が神の家であったことは、神殿建立を題材にしたラガシュの支配者グデアの神殿讃歌から明らかになります。グデア像 Statue B では、膝のところに神殿の設計図が彫られています。都市神ニンギルスの神殿を建てたことを誇示する銘文がこの像には刻まれています。裏を見るとびっくりするのですが、裏全面にくまなく文字が書いてあります。

こんな話をしていると時間がないかもしれませんが、グデアが、都市神ニンギルスのために神殿を建てたとき、それを記念して、粘土を円筒形に成形し、それも2本つくって、長文の神殿讃歌を書き留めました。グデアがなぜ神殿を建てたかを1本目に書き、竣工なった神殿に神が喜んで入ったかということを2本目に書き留めたのです。この神殿讃歌が、シュメール文学の最初だとされています。つまりグデアの時代に、ある程度長大な文章が書けるようになったことで、次のウル第三王朝時代にシュメール文学のいろいろなジャンルが生み出されたと考えられているのです。

グデア像 Statue B には、2本の円筒に書かれた長大な神殿讃歌のダイジェスト版が書かれています。ダイジェスト版でも背中全体に書かなければならないほど長いのですが、長文を読むのが嫌だったら、このグデア像 Statue B を読めばいいということになりますね。

ここでは、2本の円筒に書かれた神殿讃歌を使いますが、グデアが都市神ニンギルスの主神殿を

建て、完成した神殿にニンギルス神を迎えたとき、ニンギルス神に続いて、多くの神をニンギルス神殿に迎え入れました。最初が、ニンギルス神の妻バウ神と、子とされる2神です。神々も親子の2世代からなる家族を持つとされていたのです。そのあとに、神殿での職務を果たす諸神が入りました。神殿の主人ニンギルス神はシュメールの最高神エンリルの勇士とされる戦闘の神ですが、その勇士たるニンギルス神を補佐する將軍の2神がまず入り、その後に、供物を整える神、伝奏者たる神、理髪師たる神、ロバの牧夫たる神、山羊の牧夫たる神、聖歌僧たる神、琴楽士たる神、女官たる神、耕地検地人たる神、川管理人たる神、グエディンナの管理人たる神が続き、最後が、聖域を警護する神であります。

グデアの神殿讃歌から、シュメールにおける神殿とは、家族と従神から構成されており、従神が果たす役割から、耕地や家畜を有する家産的经营体（家政機関）と見なされていたことが理解できるのです。つまり、神殿というのは祭の場所という意味ではなくて、本来的に言えば、神の家なのということ、王が王宮を持つように、われわれが家を持つように、神殿というのは本来、神がそこで生活するための基盤としての家なのです。そして、人間が土地とかいろいろなものを持つことと同じように、神殿も、耕地や家畜というものを所有する。そういう家産的经营体、家政機関であったのです。

3. 神像

神殿には当然神像があったはずですが。前2400年頃にラガシュにウルナンシェという王が出て、6代を数えるウルナンシェ朝の祖となります。このウルナンシェは神殿を建立するとともに、そこに納めるべき神像をたくさんつくっています。

ものをつくるという場合、シュメール語では dim_2 という言葉を使います。あとの時代では像を造ることを dim_2 で表現しますが、なぜか初期

王朝時代では、神の像は必ず「産む (tu)」と書きます。人間が子どもを産むという、その言葉を使って、神像をつくることを表現したのです。

表現上注目されるのは、「産む」だけではありません。私はいま神像と言いましたが、シュメール人は、神について、像、シュメール語の alan を使わないのです。例えば、ニンマルキという神であれば、「ニンマルキを産んだ」と固有名詞だけを書き、ニンマルキの「像」をつくったとは書かないのです。像 alan は、人間の、王の像とか王妃の像という場合は必ず付きますが、神については、「像」を使わないのです。シュメール人にとって、神像は神像ではないのです。神そのものだ意識されていたのです。

不思議なことから、神殿に置かれてあったはずの神像が、考古学的発掘によってほとんど見つかりません。王の彫像が多く残されるのに対して、神々の像は、重要な神ほど残っていないのです。最高神エンリルの像をあれこれ探したとしても、見つからないはずです。残っていないからです。円筒印章などでは、神を人の形に表現しています。神人同形ですね。そうした神像がなぜ、残っていないのが問題になります。

人間の形をした神像が、神殿の中心のところに安置されていたのか、それとも単なるシンボルとして何かが置いてあっただけなのか。これが問題になります。仏像のように人間の形をしたものが置いてあったと考えることもできるし、何かシンボリックなものがそこに飾ってあったと考えることもできる。しかし、現在、発掘では何も得られないのですから、どちらの説にしても、十分な説得力を持っていません。

ただ、ウルナンシェ王が記すように、神像がつくられたことは確かです。神の像が何によって造られたかは、文字史料から知ることが出来ます。シュメール語論争詩の一つ、『タマリスクとナツメヤシの論争』のなかに関連する文章があります。

「タマリスクが語りはじめた。ナツメヤシに言う。

私の身体は、神々の身体になる。

おまえ (ナツメヤシ) は果実を成らすが、(それらは) (神像である) 我が前に置かれる。

女奴隷がその女主人の前にぬかずくように。」

タマリスクが、ナツメヤシより上位にあることを主張する場面ですが、神像はタマリスクで造られたことが理解されます。これに対して、ナツメヤシが返答する場面では、

「怒って、ナツメヤシは答える。彼の兄弟タマリスクに言う。――

おまえは確かに神々の聖堂において神々の身体であろう。

神々の至聖所で良き名が唱えられる。

しかし、神々の肌はそれぞれ銀で (覆われ、タマリスクではない)。」

と、神像の芯はタマリスクであろうが、表面は銀で覆われている、すなわち、タマリスクは内側に隠れて見えないではないか、誰も気が付かないだろうということ、タマリスクをおとしめています。

この論争詩では、神像の本体はタマリスクで造られ、表面を銀で覆ったのが通常の神像とされています。シュメールにおける神像の一般的イメージと考えてよいと思われます。

神像でなく、王の像として、王碑文が強調するのは、タマリスクでなく、青銅製であり石製です。初期王朝時代では、マガンなどの遠隔地から運ばれてきた閃緑岩であることが強調されています。ウル第三王朝時代直前のラガシュの王グデアは、自らの像を造ったとき、「像よ、汝は銀でもラピスラズリでもない。銅でも亜鉛でもない。誰も造れなかった閃緑岩である」と呼びかけています。閃緑岩は輸入された貴重品であることと、金銅製よりも、大きな像が造りやすかったために好



まれたと思われます。王の像と神像の材質の差が、本当に意識されていたのかどうか、これも今後の課題として残された問題になります。

神の不可侵性

神像の続きですけれども、前1千年紀、アッシリアが占領した都市から神像を奪って、都であるアッシュルに運び出す図があります。前1千年紀という時代においては、占領した都市の神殿や神像を破壊したり、運び去ったりする。つまり、神像や神殿に手をかけるということを、王は何ら悪いことだとは思っていないのです。

ところが、前3千年紀のシュメールではそうではない。前3千年紀のシュメールでは、決して神像を略奪したとか神殿を破壊したということを、王の業績としては書かないのです。シュメール人にとって、神殿と、そこに安置されていたであろう神像は神聖にして不可侵であったのです。

今言ったことと一見矛盾する碑文があります。エンシヤクシュアンナの碑文に、「その（征服したキシュにあった）像とその銀とラピスラズリと財宝たる木製品を、エンリル神のために、ニップルにおいて奉納した」とあることです。

ここに書かれてある像とは、一見、神像と読めます。神像に手をかけないということ、手をかけることは誇りにならないはずなのに、なぜ書くのかということが問題になります。

別の碑文にも神像を奪ったと読めるものがあります。ウルカギナの王碑文です。隣国ウンマの支配者ルガルザゲシの攻撃を受けたとき、「ガトゥムドゥ神殿に火が放たれた。その銀とラピスラズリが略奪された。その像が破壊された」のように、約20の神殿毎に、放火、略奪、像の破壊を繰り返し描いています。ここでも、神像が破壊され、奪われたと読めそうです。

神殿の破壊でなくて、像が破壊されたという、この像とは何なのかを、まず取り上げます。神殿から奪ったのですから神像かなと普通は思いま

す。ほとんどの人たちはそう考えていると思いますが、決してそうではありません。

先ほど言いましたように、神については「像」という言葉を使わない。神の固有名詞を挙げるだけです。エンシヤクシュアンナ碑文とウルカギナ碑文では、全部、像 alan とあります。とすれば、破壊され、略奪されたのは人間の像なのです。

例えば、ウルカギナと同時期のラガシュにおいて、王妃が国内のいろいろな神殿を巡って、そこに奉納物を奉げていくという記録があるのですが、当然、神は名前だけで示されます。ナンシェとか、神の名前だけです。それに対して、人間の場合、つまり神殿のなかに、例えば、エンメテナという王の像があったとすれば、それは alan、像ですね、エンメテナの像 (alan en-me-te-na) と書きます。像 alan という言葉を入れて表記しています。このように、神像を表現する場合と、人間の像を表現する場合と、明確に区別されていました。したがって、破壊され、略奪された像とは、像とある限り、人間の彫像なのです。

神殿の内陣の図を示します。部屋の右側とか、左側とか、壁側にいろいろな像が立っています。王たちの祈願像です。神に祈る像が多く造られ、神殿に納められていたのです。これらが破壊・略奪の対象になった像なのです。奥に収まった神像が人間の形に描いてありますが、先ほど言いましたように、ほんとうかどうかはよくわかりません。残っていないのですから。

もう一つ、神殿の問題ですが、先ほど言いましたように、3千年紀のシュメール人の王たちは、決して神殿を破壊するとか、神像を穢すという言い方をしないのですが、エンシヤクシュアンナという王は、キシュを破って、キシュの神殿を略奪し、宝物をエンリル神に奉納したことを、王の功業として書いています。エンシヤクシュアンナからシュメールの世界は時代が変わるのです。それまでが都市国家時代です。このエンシヤクシュアンナから領域国家時代となって、シュメール全土

を一人の王が支配できる時代に入ります。

どういうことかという、エンシュクシュアンナは最高神エンリルから地上の支配権を与えられたのです。支配権を与えられたエンシュクシュアンナに対して反抗する者が出てくるとすれば、この者はエンリル神の権威を汚す者であるわけですね。エンリル神がこうであると決めた秩序に反抗するのですから、エンリル神に対して反意を持ったことになります。その反逆する者を打ち破っても、またその都市を破っても、それは罪にはならない。むしろエンリル神の秩序を守ることにおいては、王の積極的な義務になったのです。事実、エンシュクシュアンナは、キシュを征服したとき、それは「神々の命令によって」為したとことわっています。ここに、都市国家分立時代と、統一国家時代の違いがあります。エンシュクシュアンナ以降、都市破壊の記述が頻繁に出るようになるのです。

それ以前、都市国家時代において、都市の破壊記事がまったくないかという、そうではありません。シュメール人は中心と周辺の区別を持っており、中心の地域、つまり自分たちと同じ文明地域にある都市、例えばウルクとか、ラガシュとかのシュメールの諸都市については、それを破壊したという言葉は絶対に使いません。しかし周辺地域、蛮族が住むエラムを征服するときは、これは文明地域ではありませんから、当然破壊していいわけです。中心と周辺との2分法によって、明らかに周辺を下位に見たのです。都市破壊はいくらでも書けるわけです。それが、統一国家期になると、都市破壊ということが中心地域についても言えるようになったのです。

だからと言って、神の像を、神をないがしろにするということにはなりません。都市を破壊したということはあってもですね。

ちょっと言い忘れましたけれども、都市国家分立時代には、当然ラガシュとウルクとか、都市国家間で戦争をしています。相手の都市に攻め込ん

で壊すこともあったでしょう。それをどう表現したかという、相手の王とその兵士を武器で打ち倒したという、常套句的な表現しか使わないのです。別に、ラガシュの王がウンマの王を「ウンマ市内まで追って、殺した」という記事がありますが、ここでも相手の王が対象であって、都市と都市神に言及することはないのです。

前3千年紀において、領域国家期以降に、都市の破壊までは認めるようになったのですが、神殿や神の像を何とかするなどという話は書かない。エンシュクシュアンナもキシュという都市の征服を明示しますが、神殿の破壊は明示していません。それは罪の最たるものであるという理解があったのです。

そうすると逆に、先ほど挙げましたウルカギナの碑文ですね。これは相手の王、ルガルザゲシが、神殿に放火し、像を破壊してしまったのだと非難しています。私たちは、諸神殿が破壊された事実を逐一書いたのだと理解しますが、当時の人はそうではないということです。タブーの最たる神殿や神像の破壊を、ルガルザゲシが臆面もなくやってのけたことで、いかにルガルザゲシが神を恐れぬ非道な王であるかという、強烈なイメージを持ったはずですね。してはいけないことを20個ぐらい並べているわけですから。

例えば、私は碑文を読んで、カードに整理し、この神殿名は前にどこに出てきたかなという、事実として読みますけれども、当時の人が、この碑文を読めば、ルガルザゲシはおぞましい王であるというイメージをもったはずです。それがこの碑文を造らせたウルカギナの意図なのでしょう。私自身は、このように考えております。

祭

先に、シュメール人が神を祀ることの中心に豊穡祭があるのだらうという話をしました。シュメール人は、12カ月を、ほとんどの場合、その月にどういう祭をするかということで名前を付け



ました。たとえば、ウル第三王朝時代のウンマという都市では、1月「収穫の（祭の）月」、2月「煉瓦を煉瓦型に置く（祭の）月」、3月「（収穫）穀物をカルに置く（祭の）月」、4月「初穂の祝いの（祭の）月」、5月「RIの（祭の）月」、6月「播種の（祭の）月」のような月名になっており、当該月に実施される祭をその月の名としています。このようにして、それぞれの月におこなわれる祭、伝統的に決まっている祭を、毎年繰り返しておこなったのです。

ウンマの暦で、1月が収穫の祭の月、6月が播種の祭の月であるように、農時暦に合わせた祭が重要視されています。どんどこか、秋祭とか、虫送りとか、私の小さいころには必ずそういうものがありましたけれども、そういう農事に関係する祭が一つです。シュメールの祭のなかで大きなものは、いま言いました農業祭と、ここには出てきませんし、今日は話をしませんが、死者のための祭がありました。死者をどう祀るかというのが大きな意味を持っていたと思います。

1年のサイクルで繰り返される祭の他に、月の満ち欠けに応じた月毎に繰り返す祭がありました。この二つが明確に区別され実行されたのです。月が欠けて、また満ちていく。そこには豊穣のイメージがあります。だから、豊穣祭というものは、この月の満ち欠けに基づいた、月を単位とした祭のなかに、たいへん色濃くあらわれます。そこで主人公になってくるのが、イナンナ女神です。ウル第三王朝時代になりますと、イナンナは豊穣神的なイメージを強く持ってきて、月の祭において豊穣を司る神として重要な役割を演じるようになります。

前3千年紀末期のウル第三王朝時代は、メソポタミアが統一された時期であります。ウンマやラガシュというシュメールの諸都市は、ウル第三王朝の支配に服したとしても、暦はそれぞれの都市によって違います。支配都市ウルの祭を強制されることなく、月名に沿って、それぞれの都市の

伝統に即した祭を行っていたのです。それがこの時期の祭の特徴であり、都市の自立性が浮き彫りになります。都市の自立性、私はそれを、都市国家的伝統と呼んでいますが、シュメールの神々を考えるときの重要な要素になります。

4. 神統譜

シュメールの七大神

冒頭で述べましたように、シュメールには数千の神がいました。なかでも重要な神として、7神が別格の扱いを受けました。シュメールの文学作品には運命を定める7神がよく出てきます。アン、エンリル、エンキ、ナンナ、ウトゥ、イナンナ、ニンフルサグの7神です。

シュメールの神の特徴を大ざっぱに言えば、月の神ナンナと、太陽神ウトゥの地位が相対的に低いことです。エジプトでもヒッタイトでも、太陽神が主神の地位を占めています。しかし、前3千年紀のシュメールでは、太陽神は、最高神になることはありません。

月の神、シュメールではナンナともシンとも呼ばれますが、この月の神の地位も基本的に高くないのです。先ほど言いましたように、月の満ち欠けに準じた月例祭ということから考えても、ナンナ神の地位はもっと高くてもいいのではないかと思います。月の神ナンナの地位が高くなっていくのは、ウル第三王朝時代に、ナンナが都市神であるウルが王都になったときからです。それまでは他の神とほとんど変わらない。シュメールのなかで一番大きな神は何かと言うと、エンリル、イナンナ、エンキなのです。

一般論として、太陽神や月神など、天体や自然現象を神とするなかで、何が中心になるのかは、ある程度神話学的にパターン化されると思いますが、シュメールの場合はそれから逸脱しています。

最高神エンリルは、何の神がよくわかっていません。エンリルという神名は「リルの主」と解釈できます。リルは、「風」や「風魔」と訳される

場合がありますが、そうではないという人もいます。名は体を表すと言いますが、名の意味が分からないのですから、エンリル神の性格は皆目分かっていないのです。そうしたエンリルが最高神になっているのです。

シュメールの神々を特徴付けるもう一つが、中央パンテオンの7大神にしても、都市神の性格を維持し続けることです。アンと言えばウルク、エンリルと言えばニップル、エンキと言えばエリドゥのように、それぞれの都市の主神、都市神であるということが最後の最後まで抜けないのです。だから絶対神になることはないのです。そこに、前1千年紀における宗教観と、それ以前のメソポタミアの宗教観の違いがあります。それ以前では、最高神アッシュルと言っても、アッシールの都市神であり続けます。バビロンのマルドゥクは、最高神と言われますけれども、あくまでもバビロンのマルドゥクであって、バビロンの都市神という性格は最後まで抜けないのです。

神々が持つ中央神と都市神との二重性は、ときに軋轢を産みます。相互の矛盾に逢着したことが、ウル第三王朝の滅亡を主題にした『シュメールとウル滅亡哀歌』に表現されています。この哀歌では、ウルは滅亡すべしという決定を下す大神たちが、まず登場します。

「アン、エンリル、エンキ、ニンフルサグは
(ウル滅亡の) 運命を定めた、

その運命は変えられない、誰も破れない。

アンとエンリルの命令を誰が覆せようか。

(神々の王) アンはシュメール人の住むところを荒々しく扱い、人々は恐怖に打ちひしがれた。

(統治を司る神) エンリルは日々を苦きに変え、町は言葉なく沈黙に包まれる。

(豊饒・生殖の女神) ニントウ(ニンフルサグ)は国土において女の部屋に門をした。

(水の神) エンキはティグリス・ユーフラテ

ス川の水を干上げてしまった。

(正義の神) ウトゥは正義と真実を(人々の)口から消し去った。

(戦闘の女神) イナンナは蛮族に戦闘の力を与えた。」

アン、エンリル、ニンフルサグなど、中央パンテオンにおいて運命を定める神々が、各々の権能に従って、シュメールを破滅に追い込むのです。

ところが、神々が都市を見捨てる記述の部分になると、ウル滅亡の運命を決めた神々も、エンリル神はニップルを、エンキ神はエリドゥを、ニンフルサグ神はアダブを見捨て、嘆く側に回ります。つまり、中央パンテオンの神としてはシュメールの破壊を決定し、都市の主神としては愛する都市の破壊を坐視し、嘆く側に役割を演じ別けているのです。自分で滅ぼしておいて、何をいまさらと言いたくなるぐらいの、そういう矛盾を矛盾と感ぜないのがシュメール人だということです。中央神としての性格と都市神としての性格を、矛盾なく両方持っている、シュメール人は考えていたのです。このようにして、7大神、中央パンテオンを形成する神も、都市神であるという性格が、都市国家分立期だけでなく、メソポタミアの統一が果たされた領域国家期や統一国家期になっても維持されるところに、シュメールの神の面白さがあるのです。

神統譜

予定している最後の話題、神統譜に関わる話題に入ります。シュメールの7大神をはじめ、ラガシュの都市神ニンギルスは既に何度か言及しましたが、それら神々相互の続柄は、よく分かっていません。シュメールの神統譜は統一性がなく、不明確なのです。たとえば、イナンナは、アンの子とも、ナンナの子ともされます。主要な神であるアン、エンリル、エンキ、ニンフルサグ相互の系譜上の関係は不明なままです。つまり、主要な神



のそれぞれが、一人神として、他の神々と同等な立場で並んでいたのです。神統譜が整備されないのは、都市国家分立期においては、シュメールの主要な都市国家が併存する政治状況と、統一国家期になっても、シュメール諸都市は都市国家的伝統を保持していたことの反映なのです。前3千年紀の末にはウル第三王朝という統一国家ができて、それがハンムラビ時代までつながるのですが、従来言われているような中央集権国家では決してなくて、あくまでも都市の都市国家的伝統というものを承認しつつ、その上にちょっと乗っかるだけの王権であったと。そういう状態が神統譜形成の遅れに反映していると思っています。

神統譜形成が遅れる別の要因としては、この宇宙が、例えばアンは神々の世界を司るもの、エンリルは地上世界を司るもの、エンキは深淵を司るものであるように、それぞれの世界の中心として独立してあるということと、それぞれが都市国家の都市神であるということ、そういう神々の併存関係が最後まではたらいで、7大神のなかでのそれぞれの関係を明確にするという意識が薄かったということが挙げられます。

神統譜が確定しないことに、シュメールの政治が関与しています。先ほどから言っていますけれども、政治にかかわるということから見れば、ナンナ神ですね。月の神ナンナというのは、地位がそう高い神ではありませんでしたが、ウル第三王朝になると急に高くなります。この時代、ウルに都を置きますから、その都市神であるナンナの地位が上がるのです。ナンナ神は、最高神エンリルの長子である、つまり、後継者であると位置付けて最高神の地位に昇ることになるのです。次いで、太陽神ウトゥと金星神イナンナは、ナンナ神の子になってしまいます。ここには従来の神々の関係ではなくて、政治的な意図、ウルがたいへん強力になったという、それを背景にして神統譜をつくり変えるという意図がはたらいたと考えられます。

別の事例として、ウル第三王朝時代より前、「国土の王」を名乗ってシュメールの統一を図るウルクの王ルガルザゲシが、アン神をエンリル神の父として描き、エンリルの願いを聞き入れる神と位置付けています。ルガルザゲシが本拠とするウルクの神アンを、最高神エンリルより上位に置く意図があったと思われますが、それは成功しなかったようです。

7大神ではありませんが、ラガシュの都市神ニンギルスの系譜も変化があります。この神は、初期王朝時代であれば、エンキ神の子とされていました。ところがウル第三王朝になると、エンリルの子になってしまう。このように神統譜というのは当時から何らかのかたちで、いろいろな政治情勢とか、人間の側の都合によって、ある程度変わり得るものとして意識されていたと見ております。

5. イナンナ神と聖婚儀礼

講演の最後に聖婚儀礼について述べたいと思います。ウル第三王朝は統一国家であり、諸都市が伝統にしたがって行う祭儀とはべつに、王は、支配領域全体を対象にした王朝祭儀、もしくは国家祭儀とも言うべき宗教儀礼を行う特権を持っていました。その一つがニップルに神殿がある最高神エンリルと中央パンテオンの神々を祭ることです。

ウル第三王朝の初代ウルナムが、そのニップルをはじめとして、エリドゥ、ウル、ウルクの計4都市にジグラト（聖塔）を建設したのも、4都市の都市神、7大神にも数えられるエンリル、エンキ、ナンナ、イナンナの祭儀権を王が掌握したことを示すものだと考えられます。

ジグラト（聖塔）とは、大きな土台をまず置いて、少し小さい基台をその上に築いていった階段状に建てられた塔です。一番大きいのはバビロンに建てられた、マルドゥク神のためのエテメンアンキ（「天と地の基台」）と命名された塔、バベルの塔ですね。7層あったと言われているか

ら、たいへん大きなものですが、ジググラトの最初がウル第三王朝なのです。のちの王はそれを真似て、いろいろな都市にジググラトを建てていくということになったのです。

ウル第三王朝の国家祭儀として、エンリル神の祭儀権とは別に、聖婚儀礼が第4代の王シュシン治世から始まります。聖婚儀礼とは、新年になった時に行われるドゥムジ神の役を果たす王とイナンナ神との婚礼儀式であり、豊饒・多産を祈り、豊かな国土と平安な日々を保証するものです。イナンナ神の属性としては、初期王朝時代以来、戦闘の神が強調されていたのですが、ウル第三王朝ころから豊饒の女神の属性が強調されるようになったのです。

この説明は、従来の説と異なります。従来の説では、聖婚儀礼は、「ウルクの大杯」にありますように、前4千年紀という古い時期から存在していたとされるのですが、私は、開始時期を、一挙にウル第三王朝時代にまで下げたいと考えています。

新年の豊饒儀礼が、前4千年紀という古い時代から行われていたことは当然です。しかし、その形態は、通常、それぞれの都市において、例えばラガシュだと、ニンギルスとパウという都市神と配偶神の結婚という形式で行われていたものであり、すべての都市が共通してイナンナ神とドゥムジ神の結婚儀式を行っていたわけではありません。

イナンナとドゥムジの結婚儀礼というのは、ウル第三王朝という統一王朝の王が国家祭儀としておこなうということに意味があるのです。従来の説の問題点は、特殊な形態である聖婚儀礼が古い時代からあるという考え方であり、都市国家的伝統の中で行われる一般的な豊饒儀礼と、国家祭儀との区別がついていないことです。

初期王朝時代	ウル第三王朝時代
神々の婚礼	聖婚
都市神と配偶神	イナンナ神とドゥムジ神
都市国家の祭儀	王朝・国家祭儀

困ったことに、聖婚儀礼がウル第三王朝時代に始まるとする説に反する資料があります。初期王朝時代ラガシュの王ウルナンシェの一つの碑文です。この碑文の存在は、聖婚儀礼の問題だけでなく、私が考えている幾つかの点でも、それを覆してしまふ、たいへん厄介な碑文なのです。それについてお話しします。

問題になるのはウルナンシェの50番とされる王碑文です。銘文には、ウルナンシェがイブガル神殿 (ib-gal) を建てた、とあります。この碑文は、どの神のためにイブガル神殿を建てたかは書いていませんが、ラガシュのイブガル神殿は、イナンナ女神の神殿として有名です。碑文の側面に女神の姿が描かれていますので、これがイナンナ神であると考えられます。この女神の描き方が問題なのです。何かこう豊満で、いろいろなものを手に持って、どう見ても豊饒神に描かれているからです。

イナンナ神とドゥムジの聖婚儀礼が、ウル第三王朝時代に国家祭儀として確立したと言いました。それ以前のイナンナ神は、愛と戦闘の女神という言い方をしますが、シュメールにとって、イナンナというのは戦闘の女神としてのイメージがたいへん強い。そして、性愛がイコール豊穡であるということにはならないのです。豊穡神は、シュメールの場合、大地母神の系譜に属するニンフルサグが該当します。イナンナというのは、基本的には戦闘の神として王たちにたいへんもてはやされていたのであり、初期王朝時代においてイナンナ神には、豊穡神の性格は持っていなかった。このように考えるのですが、この考えに真っ向から反対するのが、ウルナンシェの碑文なのです。

ウルナンシェの碑文があることによって、成立しなくなる私の考えとは、以下の4点です。

(1) イナンナ神を主人公にする聖婚儀礼はウル第三王朝時代からであり、それ以前のイナンナ神は、戦闘の神と考えられていた。つまり、イナン



ナ神の豊饒の側面は、初期王朝時代には重視されていなかった。

(2) イナンナ神がウルクからラガシュに将来されたのは、ウルナンシェの孫エアンナトゥム治世以降である。

(3) したがって、ラガシュのイブガル神殿は、ウルナンシェ時期には、未だイナンナ神殿ではなく、ドゥムジ神系統の神殿として存在した。

(4) 王妃と王の間に性差に基づく役割分担があり、王の専権事項である神殿造営を記念するウルナンシェの飾り板には、王妃・王女などの女性は登場しない。

この4点です。(1) は、今まで述べてきたことです。(2) と (3) については詳細を省いて、(4) について少し説明します。

ウルナンシェは、王の専権事項である神殿建立を祝う飾り板を残していますが、そこでは、王子を描きますが、王妃や王女を描くことがまったくありません。ウルナンシェより少し前になると思いますが、ウルスタンダードが造られています。そこでも妃は勿論、一人として女性が登場しません。ウルスタンダードが、王が持つ2大権限、もしくは2大義務である豊饒を維持することと戦争に勝つことを描いたためです。ウルスタンダードでは、戦争勝利はともかく、豊饒の祝いの場面でも、妃はもちろん女性が一人も描かれないのです。王と男性の高官たちだけが杯をかざしています。王と妃には、性差による明確な役割分担があり、それを基準に描かれるのです。

さて、あのウルナンシェの碑文がある限り、私の説のことごとくが、成り立たなくなります。どのように否定されるかという点、

碑文はイブガル神殿の造営を記念して造られたが、王妃と王女が描かれている。(4の否定)。女神の像が描かれており、イナンナ神と考えられる。ウルナンシェ時期にイナンナ神を祭ったことの証拠になり(2の否定)、イブガル神殿がイナンナの神殿であることになる(3の否定)。女神

は豊饒神の姿に描かれている(1の否定)。

このように、すべてが否定されるのですから、私にとって厄介な碑文となっています。碑文と私の説は両立しないのですから、どちらかが間違っていることになります。では、この碑文をどう処理するかという問題です。どうすると思いますか。このウルナンシェの碑文は贋作だということです。

贋作ということから言えば、有名な贋作は、十字形碑文です。カッシト時代の碑文なのですが、どう見ても文字はアッカド王朝時代、つまり紀元前2200年ごろの文字を使って書いています。そして内容も、アッカド王朝のシャルカリシャリの名前が出てくる。つまり、アッカドの王が、シッパル市のシャマシュ神殿、太陽神殿に、広大な領地を安堵し、不輸不入の権利を与えたことを保証するものです。十字形碑文は当然贋作です。アッカド時代には、神殿独自の所領に不輸不入の権利を与えるなどという考え方はまだないのですから、こうした碑文はあり得ない。アッカド王朝時代から1千年近く経って、神殿領を王権から守るため、跋扈する部族から守るために、十字形碑文という偽の文書をつくったのです。贋作は必ずあります。当時もあったし、現代の贋作もあるわけです。それがまず前提にあります。

この碑文を贋作と考える根拠を三つ挙げます。

(1) 文字を何処に書くかの問題。この碑文では、文字は人物像の中に書いてあり、人と人とのあいだには何も書かないで空白になっている。一方、この時期の他の碑文では、人物像の外側の広い面に文字を書き入れています。人物像の中には、人物名、王子の誰々とか、固有名詞を書く場合がありますが、神殿を建てたとか、王の業績を書くときは、人物像の内側でなくて、まわりの空白部分に書くというのが基本です。つまり、文字が人物の裳裾の内に書かれることに類例が無く、異例なのです。

(2) 次はウルナンシェの名の書き方です。ウル

ナンシェ時代、まだ読み順どおりに書かないのです。書き順と読み順が違うのです。シュメール語表記には限定詞というのがあって、例えば神を示す記号（dingir）だと、限定詞のうしろ続く文字が神の名を示しますよという、その記号を付けるようになっていました。このウルナンシェ碑文では、ウルナンシェの名を「神の限定詞—ウルナンシェ」の順序に書いています。神の名と限定詞が、ウルという文字で分断された書き方になっていますが、こうした書き方は他に類例がありません。限定詞はその直後の文字に係って初めて機能するのですから、この書き方では、ウルが神名となってしまいます。変ですね。あり得ない書き方と言えます。

(3) 最後が、女神の描き方です。手に何かを持って踊っているようにも見えますが、ウルナンシェの曾孫エンメテナの碑文に描かれた女神と比較しますと、たいへん似ています。エンメテナ碑文の女神がイナンナであればいいのですが、ナンシェ神なのです。ラガシュの都市神ニンギルス神の妹神とされているナンシェという神がいるのですが、その神です。描き方が、両者よく似ているのですね。豊穰性を示すということから考えると、私は、このエンメテナ碑文のようなものを手本にして、近代の誰か捏造したのだろーと思っっているわけです。

人は、私以外の人ですけれども、従来の常識にしたがって、古い時代からイナンナは豊穰神であり続けたと思っています。それから、神殿竣工の祝宴に女性が出てきてもいいと思っています。つまり私が新しく言ったことを、ことごとく否定しているということは、逆に言えば、当時の常識に

のっとして捏造したということなのです。

贋作と思われるウルナンシェの碑文は、ラガシュ出土のはずで、そこはフランス隊が発掘しましたから、発掘品のほとんどはパリのルーブル美術館に所蔵されています。ところがこの碑文はイラク博物館にあるのです。いつ収蔵されたかもわかっていないのですね。そういう出处事情を考えても、贋作の可能性が濃厚になるのです。

私は、このウルナンシェの碑文を贋作あり、史料価値はないというかたちで、私の説を守ろうという気になっているのです。

おわりに

多神教の世界、シュメールの神と、神にかかわって王権を少し考えていたのですけれども、まだまだいろいろわからない点だとか、しなければならぬ点があります。最初に言いましたように、このシュメールの時代というのは私たちの時代とは違う。つまり枢軸時代、前1千年紀のよりまだ1000年以上昔でありますけれども、この時代は無価値であるとか、知的なレベルが低いとか、そういう話では絶対にならないことです。これはエジプトも含めてそうなのですから、人間というのは、それぞれの時代に合わせて世界を考える。あるものを特徴付けて、そこに名を与えたりしながら、この世界を理解しようとしていたわけです。その特色を知ることが、やはり私たちにとって大事な研究の目標になるのではないかという気がしています。それを結論として、今日の講演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。

4

シンポジウム
ワークショップ



特別セミナー

「Christ as a Tao: An East Asian Christology of the Tao (Christo-tao)」

日時／2007年5月8日（火）

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

発表者／キム・ヒョプヤン（カンナム大学教授）

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多元主義」

日時／2007年5月12日（火）10:00-18:10

会場／同志社大学 今出川キャンパス 寧静館5階会議室

共催／一神教学際研究センター、マレーシア国際イスラーム大学啓示人文学部

プログラム

第1セッション

10:00~12:10

司会：中田 考（同志社大学大学院神学研究科教授）

1. 開会挨拶
2. 発表

Hazizan Md. Noon（マレーシア国際イスラーム大学啓示人文学部学部長）

Hassan Ahmed Ibrahim（マレーシア国際イスラーム大学啓示人文学部副学部長）

Ibrahim Mohamed Zein（マレーシア国際イスラーム大学啓示人文学部副学部長）

3. コメント

小林 春夫（東京学芸大学教育学部准教授）

澤井 義次（天理大学人間学部教授）

森 孝一（同志社大学大学院神学研究科教授）

第2セッション

14:00~16:30

1. 発表

徳永 道雄（京都女子大学文学部教授）

手島 勲矢（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）

2. コメント

Hassan Ahmed Ibrahim（マレーシア国際イスラーム大学啓示人文学部副学部長）

Ibrahim Mohamed Zein（マレーシア国際イスラーム大学啓示人文学部副学部長）

Hazizan Md. Noon（マレーシア国際イスラーム大学啓示人文学部学部長）

第3セッション

17:00~18:10

1. 総合討論
2. 閉会挨拶

CISMOR 国際ワークショップ2007

イスラームと西洋 —アメリカの外交思想を検証する—

日 時／2007年10月20日（土）・21日（日）

会 場／新島会館 本館2階 大ホール

プログラム

10月20日（土）

第1セッション

9:30～12:30

「アメリカの中東政策を検証する —アメリカからの分析—」

司 会：小原 克博（同志社大学）

発 表 者：フランシス・フクヤマ（ジョンズ・ホプキンス大学（アメリカ））

コメンテーター：

森 孝一（同志社大学）

ディスカッション

第2セッション

14:30～17:30

「アメリカの対イラン外交を検証する」

司 会：中田 考（同志社大学）

発 表 者：アフマド・ヴァーエズィ・ジャゼイー（バーゲル・アル＝オルム大学（イラン））

コメンテーター：

松永 泰行（同志社大学—神教学際研究センター客員フェロー）

ディスカッション

18:00～20:00 レセプション

10月21日（日）

第3セッション

9:30～12:30

「アメリカの中東政策を検証する —イスラーム世界からの分析—」

司 会：中田 考（同志社大学）

発 表 者：ターリク・ラマダーン

（オックスフォード大学セント・アントニーズ・カレッジ、ロカヒ財団（イギリス））

コメンテーター：

臼杵 陽（日本女子大学）

ディスカッション

第4セッション

14:30～17:30

「アメリカのパレスチナ・イスラエル外交を検証する」

司 会：小原 克博（同志社大学）

発 表 者：ノーマン・G・フィンケルスタイン（政治学者（アメリカ））

コメンテーター：

村田 晃嗣（同志社大学）

ディスカッション



第3回 CISMOR ユダヤ学会議

「ユダヤ人の言語、隣接文化との歴史的習合」

"The Languages of the Jews and their Convergence with Neighboring Cultures through History"

日時／2007年12月8日（土）10:00-18:00

会場／同志社大学 今出川キャンパス 寧静館 5階会議室

※発表・ディスカッションの内容は、第3回ユダヤ学会議報告書（2008年3月発行）に掲載。

プログラム

セッション A

聖書時代におけるヘブライ語と隣接文化との接触

司会：越後屋 朗（同志社大学大学院神学研究科）

10:00～10:05 開会の言葉：アダ・タガー・コヘン（同志社大学大学院神学研究科）

10:05～10:35 筈川 博一（杏林大学総合政策学部）

「アナスタシ」におけるセム語のエジプト語転写」

10:35～11:05 勝又 悦子（日本学術振興会特別研究員）

「タルグムにおける十戒」

11:05～11:25 コメント：中村 信博（同志社女子大学学芸学部）

市川 裕（東京大学大学院人文社会系研究科）

11:25～12:15 ディスカッション

12:15～13:30 昼食

セッション B

中世のユダヤ人とイスラーム・キリスト教のもとでのユダヤ人の諸言語

司会：小原 克博（同志社大学大学院神学研究科）

13:30～14:15 三浦 伸夫（神戸大学国際文化学研究所）

「中世ユダヤ文化と科学」

14:15～14:30 コメント：小林 春夫（東京学芸大学教育学部）

14:30～15:00 ディスカッション

15:00～15:15 休憩

セッション C

文化的コンテキストにおけるユダヤ人の諸言語 —中世から現代まで—

司会：アダ・タガー・コヘン（同志社大学大学院神学研究科）

15:15～15:30 司会者の言葉 "Encountering the Ladino Language"

15:30～16:00 上田 和夫（福岡大学人文学部）

「ユダヤ語の発生と、近代におけるイディッシュ語の発展」

16:00～16:30 菅野 賢治（東京都立大学人文学部）

「ユダヤ人とフランス語圏 —フランスとカナダの比較—」

16:30～16:50 コメント：高尾千津子（北海道大学スラブ研究センター）

合田 正人（明治大学文学部）

16:50～17:50 ディスカッション

17:50～18:00 閉会の言葉：森 孝一（同志社大学一神教学際研究センター長）



学術交流協定機関との国際会議

「民主主義と宗教の関係 ―イランと日本の場合―」

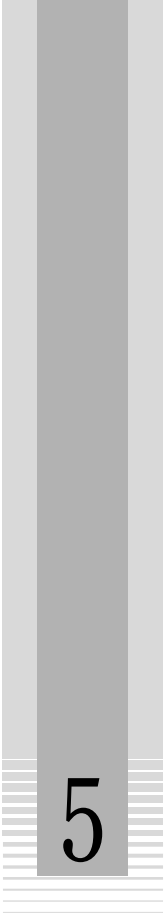
日 時／2008年3月1日（土）

会 場／戦略研究所（イラン）

共 催／一神教学際研究センター、戦略研究所

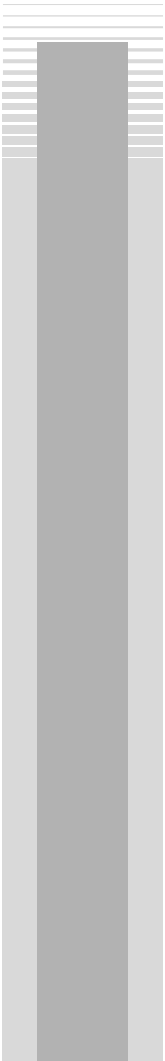
司 会／ナーセル・サガフィー・アーメリー（戦略研究所シニアフェロー）

発 表 者／小原 克博（同志社大学大学院神学研究科教授）



5

教育 プログラム





2007年度 シリア異文化研修プログラム 8月2-14日

2007年8月2日から14日にかけて、シリアにおける異文化研修プログラムに参加した。研修の目的は、シリアにおける宗教の歴史と現在の宗教事情を講義や史跡訪問などを通して学び、理解を深めることであった。

初めの数日はダマスカス市内に滞在し、同志社大学神学部・神学研究科と学術交流協定を結んでいるクフタロー財団アブヌール学院での講義を中心に、シリアにおけるイスラームとキリスト教についての学びを深めた。

8月6日から5日間をかけて、シリア北部と沿岸地方を回り、シリアにおける宗教の歴史を、遺跡を見学しながら学んだ。自らもシリアの考古学研究に携わり、博士論文を執筆中である男性が専属のガイドとして同行してくださったので、それぞれの遺跡について細かな説明を受けることができた。古いものは紀元前15世紀にまでさかのぼる遺跡をこの目で確認し、その遺跡に関する講義を現地で受ける機会に恵まれたことは本当に幸いであり、有益であった。

道に迷えば目的地まで連れて行ってくれる若者。思わぬ予定変更を余儀なくされたとき、真剣に理由を説明してくれるバスドライバー。ふらっと訪れた客にアラビアのロレンスが滞在した部屋を見せてくれるホテルマン。物言わぬ遺跡だけではなく、研修中や自由時間に多くの親切で誠実なシリアの人々と触れ合うことができたことも思い出深い。

アブヌール学院の方々をはじめとする、多くの方々の助力によりこの研修旅行が学びが多く快適なものとなったことを感謝している。

(同志社大学大学院神学研究科博士後期課程 森本 典子)

主な訪問先：

シャイフ・アフマド・クフタロー財団アブヌール学院、シリア博物館、ウマイヤドモスク、カシオン山、聖アナニア教会、アルメニア教会、パルミラ遺跡、アサド湖、聖シメオン教会、ラディーン城、ウガリット、アルマルカブ城、アルワード島、タルトゥース博物館、アムリット、サフィータタワー、クラック・デ・シュバリエ、スレイマン砦



2007年度 イスラエル夏期研修プログラム 8月12-22日

本プログラムは宗教的多元社会、特にセム系一神教（ユダヤ教・キリスト教・イスラーム）が共存するイスラエルの現状に触れ、その宗教的現実に対する理解を深めることを目的とするものであった。昨年もこのプログラムは予定されていたが、レバノンとの交戦状況を受け、やむなく中止となった。今年は一応平穏を取り戻し、神学研究科のコヘン教授の引率のもと、つつがなく終了した。

参加した学生は後期課程の在籍者を中心に8名であった。各々の専攻はヘブライ語聖書（旧約聖書）、新約聖書、イスラーム、考古学、ユダヤ教、キリスト教、エジプト学など多岐に渡ったが、各々に収穫があったことは、イスラエルと各一神教とのつながりの深さ、そしてその歴史の厚みを物語るものであろう。

今回の研修旅行において私が最も印象的だったのは、ひとつはハイファ大学でのアラブ系の人々の受容、もうひとつは“肉親を奪われた親たちのフォーラム”によるスピーチだった。詳細な割合は記憶に定かではないが、ハイファ大学はイスラエルの大学の中では最もアラブ系の学生が多いとのことと、レバノンとの交戦の際、学内は緊張状態にあったが、お互いの話し合いなどを通じて共生を確認したとのことだった。イスラエルとパレスチナの両側から構成されるフォーラムの方々は、肉親を失ったにも関わらず共存することの重要性を強調されていた。そのためには直接に相手に会い、互いに相手を知ることが重要であると語られていた。

お互いの物語には、消し去ることの出来ない怒り、癒されることのない悲しみがあるだろう。そのことを抱えつつ、お互いの物語を重ねて行こうとする人々の姿勢には重いものがあった。相互理解を通して怒りと悲しみを乗り越えようとする彼らの努力を覚えることは、日本に住む我々においても大切なことだと思われる。

（同志社大学大学院神学研究科博士後期課程 北村 徹）

主な訪問先：

エルサレムの旧市街周辺、ヘブライ大学、トルーマン研究所、イスラエル博物館、書物の神殿、ベングリオン大学、ベドウィンの文化博物館、キブツ・ツェエリーム、死海、クムラン、マサダ、キブツ・エンゲディ、ヤド・バシェム、ホロコースト記念館、エイン・ケレムの修道院、ガリラヤ湖、キブツ・エンドール、テル・レヘシュ、ゴラン高原、受胎告知教会、ツィポリ、ウサフィーヤにあるドゥルーズの共同体、ハイファ大学、ヒブリューユニオンカレッジ



2007年度 マレーシア夏期研修プログラム 8月21日- 9月2日

CISMOR マレーシア夏期研修が、2007年8月21日から9月2日にかけて行われた。研修の主たる目的は、マレーシアにおけるイスラームの理解とマレー語能力の向上である。研修の大半は、マレーシア国際イスラーム大学（IIUM）で行われた。研修プログラムは、NGO・東アジアおよび太平洋地域イスラーム宣教評議会（RISEAP）のコーディネートにより実現した。

IIUM ではイスラームに関する授業とマレー語の授業の双方が行われた。イスラームに関しては、一例を挙げると、国教の地位を占めるイスラームと、多民族国家の柱である多文化主義の間に存在する様々な問題が議論された。マレー語に関しては、参加者のレベルに応じて二種類のクラスが開講され効果的に学習することができた。

本研修の特徴は、それぞれの学生が任意で研究・調査を行えるようプログラムが柔軟に調整された点である。マレー語による研究発表及び啓示人文学部教授陣とのディスカッション、国際イスラーム思想・文明研究所（ISTAC）における討論会、イスラーム解放党（HTI）の幹部へのインタビュー、マレー人家庭体験ホームステイなどがその例である。

研修を通じて参加者はマレーシアの文化を肌で感じることもできた。鑑賞したマレー舞踊は華麗で洗練されたものであり、マレーシア文化の奥の深さにあらためて気付かされた。研修の最終日の前日にはマレー式の結婚披露宴に参加する貴重な機会に恵まれた。披露宴はモスク付属の集会所で催されたが、招待客と新郎新婦の距離が非常に近く終始アットホームな雰囲気であった。

本研修は、学問的にも異文化体験としても非常に充実したものであった。

（CISMOR リサーチアシスタント・同志社大学大学院神学研究科博士後期課程 原田 恭介）

主な訪問先：

マレーシア・ムスリム福祉協会（PERKIM）、マレーシア国際イスラーム大学、プトラジャヤ（新首都）

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。2007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：10人

開講期間：毎週火曜日 5 講時

春学期／2007年 4 月 17 日～2006年 7 月 10 日

秋学期／2007年 10 月 2 日～2008年 1 月 15 日

場 所：同志社大学 今出川キャンパス 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. ヘブライ語インテンシブ・コース

受講人数：13人

日 時：2008年 2 月 18-19 日、21-22 日、25-26 日

場 所：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

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）

3. アラビア語インテンシブ・コース

日 時：2008年 2 月 27 日

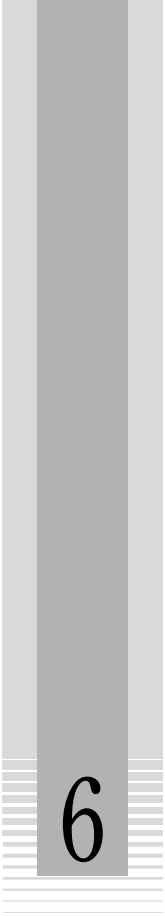
受講者数：2 名

受講人数：2 人

日 時：2008年 2 月 27 日、3 月 1 日

場 所：同志社大学 今出川キャンパス 扶桑館 1 階 F107 教室

講 師：ラフィーフ・アズオビー（大阪大学大学院修士課程）



6

新聞記事

(2007年度の主要なもの)

京都新聞 2007年4月25日

現代のこころ

小原 克博



ファンダメンタリストは一般に「原理主義」と取られることが多い。「イスラム原理主義」という表現はニュースなどにもよく出てくるが、パレスチナ政権のハマスに代表されるように、西洋社会の価値観に適合しない過激な集団という印象が強い。

そのような否定的・暴力的な使用を帯びたファンダメンタリストという言葉を平和憲法に結びつけることは不謹慎に思えるかもしれない。しかし、対照的とも言えるこの二つの言葉を合わせるときに立ち現れる

「原点」に私は関心がある。原点や基本を立ち返ることの大切さを頭から否定する人はいないだろう。特に、自身自身や自分を取り囲む状況が大きな変化にさらされると、過去への原点回帰が本来の道となることもある。

平和憲法 ファンダメンタリストとして

などの精神的源流を再発見する中で、非暴力をインド解放のための土台とした。

このガンディーの影響をもっとも強く受けた人物の一人が、アメリカ公民権運動の指導者キング牧師であった。彼も黒人解放のための運動の基軸として非暴力をかけた。

ガンディーもキングも原点に強く立ち、そこに新たな命を吹き込んだ。「ファンダメンタリスト」であったと考える。暴力によって暴力的支配から脱するのではなく、白人中心の西洋文明においては考えられもしなかった視点、すなわち非暴力こそが、それに抵抗するもっとも強力な原理になり得ることを彼は知り、実践したのである。

その意味で、現代における非暴力平和主義は、文明論的な視座の中で紡ぎ上げられてきた抵抗原理としての来歴を持っている。日本国憲法における平和主義も、理念的には、その伝統に連なる性格を持っている。

ここで憲法がアメリカ力によって押しつけられたものなのか、あるいは改憲は是非かを論じるつもりはない。むしろ、アメリカから受けたもののような憲法が、逆説的にアメリカ的枠組みを越えて出る理念、すなわち、非暴力平和主義を持っていることを人類史的な視点に立つて再認識



北尾 博史

識・再解釈すべきではないかと思う。

愚直に一本で世代をつないでいくことはできないが、ついでにある会合で、加藤周・氏が九条の会（彼は発起人の一人）を担っているのが、もっぱら高齢者であるのを嘆いていたことが、今私の耳に残っている。ガンディーにてもキングにても、彼らの非暴力抵抗運動の重要な担い手に若者がいた。

憲法議論を単に国内問題としてとらえたのでは実際、多くの若者は振り向かないだろう。日本が負うべき平和主義の伝統を文明論的な次元で研磨する中で、その土台に立つことの誇りを世代を超えて引き継いでいかなければならない。

その意味で、私は「平和憲法ファンダメンタリスト」でありたいと思っている。

（同志社大教授・キリスト教思想）

京都新聞（2007年4月25日）
平和憲法ファンダメンタリストとして

2007年(平成19年)6月1日 金曜日 享年 84 薬学 医学 (夕刊)

■公開講演会「アパルトヘイト廃止後の南アフリカと原理主義」 80日14時

～16時、京都市上京区今出川通烏丸東入ルの同志社大神学館礼拝堂。講師はデイビッド・チデスター・ケープタウン大教授。無料。同志社大一神教学際

研究センター（075・251・3972）。

朝日新聞（2007年6月1日）
5月30日講演会



7/20 毎日 (7)

その忠臣蔵の物語（四角田）と、その人柄といふのは、
 相違なく、そのまゝであるのか。お友を助へた
 りたりと云ふのが、
 家康さんご成敗の件も、
 赤松さん（赤松定国）も、
 ね。だから、教習衆衆も、
 影へ、教習衆衆、政安、
 う。当時、三浦半島、
 の國、足利義満、
 強盗を止ましたか、か
 々な御願ひ、
 具体的には、
 といふ。是れは、
 と、
 例は、
 今、
 やつて、

マニフェストよく読もう

[illegible]

戦後、ジャバ、スラバヤ、スマタラ、パプア、東ティモール、東インドネシアの諸島の暴非を問うた。米連邦が「現金がないから米連邦選挙が」になってしまった。米金制度選挙ではありません。これは憲法がバタバタやられておる。時間がない。ゆるゆる金回通。つまり、いわゆる手金回通。これを賄賂、賄賂にいたった不祥事をこの解決が、これをに絞るべきです。ただ、これについて、ゆるゆる手金回通、

森 孝一さん(60)

—同志社大教授

キーンハースの提議

倉重篤郎が聞く



投票まで9日

毎日新聞（2007年7月20日）

マニフェストよく読もう

16

TABLOID REPUBLIKA

DIALOG IUMAT ■ JUMAT, 24 AGUSTUS 2007

PENGALAMAN ROHANI

HASSAN KO NAKATA

MENITI JALAN NUH

Penampilannya bak Dumbledore dalam fiksi Harry Potter, dengan cumbung panjang menghisap dagunya. Orasinya lantang. Di hadapannya, seratus ribu massa yang memenuhi Stadion Gelora Bung Karno, khusyuk menyimak. Padahal mungkin, sebagian besar hadirin tak paham apa yang dilontarkannya, karena kendala bahasa.

Rudak Ho Nakata, Ahad lalu (12/8) dia mengisri orani dengan bahasa Jepang dalam Konferensi Khilafah Internasional yang digelar oleh Hizbut Tahrir Indonesia. Dia menjadi singa podium hari itu.

Nakata bukan anggota Hizbut Tahrir. Disertainya mengenai pemikiran politik Ibnu Taimiyah lah yang mengantarkannya menjadi pengamat gerakan politik Islam.

Dia bukan Muslim pada awalnya. Menemukan Islam baginya lebih sebagai pengalaman intelektual ketimbang pengalaman religius.

Pertama kali mengenal Islam ketika memutuskan mengambil kuliah perbandingan agama di Universitas Tokyo pada tahun 1980. Nakata saat itu hanya paham kepercayaan asli Jepang, Shinto, dan juga Budhisme. Secara otodidak, paham monoteis Yahudi, Kristen, dan Islam dia pelajari.

Ketika menimbang dan membanding itulah dia merasa ajaran Islamlah yang paling menyeluruh. "Hanya butuh waktu satu tahun bagi saya untuk memutuskan memeluk Islam," kata Nakata. Menjadi Muslim pada tahun ketiga kuliah, dia pun menambahkan Hassan di depan nama

Usai bergelar sarjana, Nakats ingin lebih memperdalam Islam. Namun belum ada program master Kajian Islam di universitas Jepang. Buku-buku Islam berhuruf kanji pun lama kesulitan didapat. Untunglah tak lama kemudian Universitas Tokyo membuka program master Kajian Islam.

"Saya menjadi mahasiswa Muslim pertama dan terakhir di jurusan Islamic Studies Universitas Tokyo selama 25 tahun ini," ujar Nakata. Bukan hal aneh karena masyarakat Jepang sendiri memang tidak tertarik dengan agama. Jangankan mengenal konsep Tuhan, agama adalah barang asing yang tak pernah ada dalam pikiran. "Ketika kita mulai

bicara soal agama, mereka langsung menutup muka dan pergi. Terutama anak-anak muda," kata Nakata.

Namun sebagai orang asli Jepang, Nakata mungkin bukan dari jenis kebanyakan. Sejak kecil dia sudah sudah punya keyakinan tentang konsep Tuhan. Tapi konsep itu pun dikenalnya lewat gereja yang selalu dikunjungi sejak kecil, walau dia tak memeluk Kristen.

Nakata kini menjadi Presiden Asosiasi Muslim Jepang sembari mengajar Kajian Islam di Universitas Doshisha, Kyoto. Mayoritas mahasiswanya justru beragama Kristen. Selama empat tahun menjadi Guru Besar di Doshisha, Nakata berhasil meningkatkan jumlah mahasiswa yang semula sekitar empat ratus orang Islam.

Saat ini banyak profesor Muslim di jurusan Kajian Islam di berbagai universitas Jepang. Namun tak banyak mahasiswa yang akhirnya tertarik kepada Islam. Kunci agar mahasiswa tertarik Islam, lanjut Nakata, memberi contoh langsung

Sebenarnya banyak murid-murid lain masuk Islam. Namun setelah lulus mereka kalah dengan tekanan sosial. Bahkan Nakata mengaku, walau kedua orang tuanya telah menjadi Muslim, tapi mereka

Menurut dia, selama 55 tahun ini Islam di Jepang memang tidak tumbuh pesat. Dari 70 ribu Muslim di negeri itu, 7.000 orang di antaranya adalah warga pribumi. "Muslim dari Indonesia menjadi mayoritas."

Agama monoteis lain seperti Kristen yang mempunyai sumber daya melimpah dalam dakwah pun tak berdaya di negara berpenduduk 120 juta jiwa ini. Hingga kini penganut Kristen hanya berkisar satu

"Walau kondisinya seperti ini, selalu saja ada yang datang kepada kami memeluk Islam," kata Nakata. Peristiwa 11/9 WTC merupakan berkah karena kini banyak anak muda Jepang yang penasaran demi mendengar kata Islam.

Nakata memang bukan Dumbledore yang bisa menyulap apa pun dalam sekejap. Dia juga tak sedang berdiskusi kepada batu yang bergemeng. "Saya hanya meniti jalan yang ditempuh Nuh," ujarnya merendah. Nabi yang selama 500 tahun berdiskusi itu memang hanya bisa menyandakan segelintir orang dari kaumnya. ■ rto

A black and white portrait of a man with a beard and a white head covering, looking directly at the camera. The man has a serious expression and is wearing a patterned garment. The background is a plain, light-colored wall.

1992-1993 : Purnima Kishoreen, Jyoti D. Bhat, Anura
1993-2000 : Gauri Bhat, G. Srinivas
Tirumala

Japanese Society for Philosophy of Business
2003 awarding 1 Gold Best Film/Video
Teaching with Video/Digital Product Study Award
Agency for Academic and Professional Development

Bantu in mendeteksi greka menggunakan
tabel berikut ini hingga terdapat yang sama
dengan dari halaman kami ya, ya.

DIALOG JUMAT (2007年8月24日)
MENITI JALAN NUH

平成19年(2007年)9月18日 火曜日

[illegible]

29

安倍首相辞任

[illegible]

「9・11」が象徴する日米関係

11/12 症錄



同志社大学教授
村田 晃嗣

正論

2年で両国が経験した変遷の激しさ

「黄金時代」と呼ばれた白米
關係にも、種々の奇事風が吹
きつゝある。まず、先述のテロ
特捜隊の襲撃問題である。もと
より、海上自衛隊がインド洋で
の給油活動を始めたからとて、
同盟が終断するわけではない。
だが、例えばアフガニスタンへ
自衛隊を派遣することに比べれ

[illegible][illegible]

2007.9.18

産経新聞（2007年9月18日）
「9・11」が象徴する日米関係



講演のテーマは「21世紀における自由民主主義の将来」。フクヤマ氏は、自由民主主義の発展を阻害する要因として、「政治的イスラムの台頭」を真っ先に挙げた。「イスラム世界では国家と宗教とは一体のものと

米政治学者 フクヤマ氏講演

「歴史の終わり」や「アメリカの終わり」などの著書で知られるアメーリカの政治学者でジョン・ホプキンス大教授のフランシス・フクヤマ氏が22日、上京区の同志社女子大で講演した。同志社大から名誉学位を受けたことを記念した講演会で、集まった約430人が聴き入った。

したため、イラクも
 社に自由民主主義を
 渡困難な状況を脱し
 た。その一方でトルコ
 やインドネシアを筆
 げながら、自由民主主義
 のイデオロギが固立して
 いるものもある。アジア
 のアジア諸国も、アジア
 の価値が自由民主主義を
 妨げないという、と案
 断的見通しを示した。
 また、国を顧みず民
 主主義を掲げ、
 米国への対抗
 行為を指摘、
 行方を兼ね備え、
 国際機関と密接に
 連携する必要がある
 ことを主張した。

主義が未成熟である点にも言及。「米大統領の行動の影響はアフリカ、タンザニアやインドネシア、タイにも及んでいるのに、大統領の説明責任は米国民に対してしかない。米大統領選にアフリカ国民は一票を投じられない」と述べた。一方、氏の議論にイタリヤの研究者から宗教は将来に離れず、自由民主主義者ではないと述べている」と述べた。

「フクヤ」
スラム世界
は、国家と
おいても
スラム社会
義が浸透
との反発
もコメント
小林正典

同志社大から
名誉学位記念

朝日新聞（2007年12月14日）
1月12日講演会

産経新聞・2008年2月14日

[illegible]

民主・共和とも「無党派」層が焦点

[illegible]

だが、マケーンなら無愛欲無情にやけ込め可能性がある。しかも、や、と「や」とオオバの無類の類は、本誌専断で「無主権」のモノで済むはず。この「無主権」は、7月に「無主権」のモノで済むはず。

[illegible]

ಪ್ರತಿಭಾವಂತರನ್ನು ಕೃಷಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಸೆಳೆಯುವ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ

「副」候補も重要な力半

れば、誰を副大統領候補にするかが重要な争点になる。ヒラリーが大統領候補になって、オバマを副大統領候補に選ぶか、あるいはその逆の組み合わせなら、民主党にとっては「ゴールデン・コンビ」となるろう。だ

2008.2.14



執筆者一覧

氏 名			所 属
磯前	順一	ISOMAE Junichi	国際日本文化研究センター
小原	克博	KOHARA Katsuhiro	同志社大学
前田	徹	MAEDA Toru	早稲田大学
松永	泰行	MATSUNAGA Yasuyuki	同志社大学研究開発機構客員フェロー
森	孝一	MORI Koichi	同志社大学
内藤	正典	NAITO Masanori	一橋大学
中田	考	NAKATA Ko	同志社大学
末木文美士		SUEKI Fumihiko	東京大学
渡辺千香子		WATANABE Chikako	大阪学院短期大学

※所属・役職は2008年3月末現在、アルファベット順



2007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
手島 勲矢	同志社大学大学院神学研究科教授	聖書学・ユダヤ思想
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 Scholar, Wesley Theological Seminary, Washington, DC）	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
ミシェル・モール	研究開発推進機構客員フェロー （ハワイ大学マノア校宗教学科准教授）	近世近代宗教思想史
オスマン・バカル	研究開発推進機構客員フェロー （マレーシア国際イスラーム大学啓示人文学部教授）	イスラーム科学史・ 宗教間対話
マーク・ジョーギンスマイヤー	研究開発推進機構客員フェロー （カリフォルニア大学サンタ・バーバラ校教授）	グローバル・国際研究、 社会学、宗教学



事業推進担当者一覧

氏 名	所 属	専門分野
ターリク・ラマダーン	研究開発推進機構客員フェロー (ヨーロッパ・ムスリム・ネットワーク(ブリュッセル)・理事長)	人文科学、 イスラーム研究
ジョン・L・エスポジト	研究開発推進機構客員フェロー (ジョージタウン大学教授)	宗教学、国際問題、 イスラーム研究
キム・ヒョプヤン	研究開発推進機構客員フェロー (カンナム大学教授)	組織神学
村田 幸子	研究開発推進機構客員フェロー (ニューヨーク州立大学教授)	イスラームと東洋の神 秘主義思想の比較研究
末木文美士	研究開発推進機構客員フェロー (東京大学大学院人文社会系研究科教授)	仏教学、日本宗教史
磯前 順一	研究開発推進機構客員フェロー (国際日本文化研究センター准教授)	歴史学・宗教学をめぐる言説史 日常における宗教性について
森 千香子	研究開発推進機構客員フェロー (南山大学外国語学部講師)	社会学

※所属・役職は2008年3月末現在



事業推進担当者研究業績（2007年4月～2008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) 「第3章 宗教と社会—なぜアメリカは、かくも宗教的なのか」、久保文明（編著）『超大国アメリカの素顔』、ウェッジ選書、2007年7月、101-135頁。 (論文) 「トランス・リジヨナル」な地域研究としての「一神教の学際的研究」、『学術の動向』（日本学術会議）、第12巻、第6号（2007年6月号）、41-45頁。 “Trends of Academic Research in Japan (the Case of Doshisha University),” / <i>Japanese and Oriental Studies</i>, The Center of Oriental Studies, Cairo University, July 2007, pp. 87-98. (Arabic Language) (外部資金) 平成19年度～平成20年度 研究種目名：科研費基盤研究（C） 「アメリカにおける「福音派」の多様性についての研究」 研究代表者：森 孝一 交付金額：1,500千円
小原 克博	(共著) 「アメリカ大統領選挙を左右する福音派内部の動向」（Trend of the Evangelicals Affecting the U.S. Presidential campaign）、渡邊直樹編『宗教と現代がわかる本 2008』（<i>Book to understand religion and contemporary issues</i>）、平凡社、2008年3月、124-127頁。 (論文) 「キリスト教は環境問題に対して何ができるのか？」（How can Christianity contribute to solving the environmental problems?）、『福音と世界』2008年1月号、2007年12月、12-16頁。[依頼原稿] 「宗教多元主義モデルに対する批判的考察——「排他主義」と「包括主義」の再考」（A Critique of the Pluralist Model: “Exclusivism” and “Inclusivism” Revisited）、『基督教研究』第69巻第2号、2007年12月、23-44頁。[レフリー制あり] 「生命倫理に対し宗教は何ができるか——倫理委員会の実際を踏まえて」（How can Religion contribute to bioethics? As a member of a committee of medical ethics）、『大法輪』2007年12月号、138-142頁。[依頼原稿] 『「宗教」概念の形成——近代から見える現代の課題』（Formation of the Idea of “Religion”: Contemporary Problems from the Modern Viewpoint）、『中央評論』59巻3号（No. 261）、17-23頁。[依頼原稿] (外部資金) 平成18年度～平成20年度 研究種目名：科研費基盤研究（C） 「非欧米型宗教間対話と政治状況の相関関係：東アジア・中東を中心にして」 研究代表者：小原 克博 交付金額：1,600千円



氏 名	業 績
中田 考	(単著) 『イスラーム私法・公法概説 財産法編』、日本サウディアラビア協会、2007年、208頁。 (外部資金) 研究期間：平成16～19年度 研究種目名：科研費基盤研究 (A) 「現代イスラームにおける『平和と暴力』に関する比較宗教学的的研究」 研究代表者：塩尻 和子 交付金額：2,200千円 平成18年度～平成19年度 研究種目名：科研費基盤研究 (A) 「シーア派諸社会の特質とネットワークを考察するための総合研究」 研究代表者：山岸 智子 交付金額：880千円
富田 健次	「イスラーム統治論・大ジハード論」、『宗教学文献事典』項目執筆、弘文堂、2007年11月30日。 (外部資金) 研究期間：平成18～19年度 研究種目名：科研費基盤研究 (A) 「シーア派諸社会の特質とネットワークを考察するための総合研究」 研究代表者：山岸 智子 交付金額：平成18年度500千円、平成19年度380千円、総額880千円
アダ・タガー・コヘン (論文) Ada Taggar Cohen	"Encountering the Ladino Language", Ada Taggar-Cohen and Etsuko Katsumata (Ed.), <i>The Third CISMOR Conference on Jewish Studies: Papers and Discussions</i>, Kyoto, Doshisha University 2007. pp. 90-99. [Japanese]
手島 勲矢	(論文) 「ユダヤ聖書解釈と近代精神—イブン・エズラ、スピノザ、そしてヴェルハウゼンへ—」、『共同研究：多民族社会における宗教と文化 No. 11』、宮城学院キリスト教文化研究所、2008年3月、3-18頁。[依頼原稿] 「ユダヤ教」、『医学と福音』、日本キリスト者医科連盟、Vol. 59、2007年、34-40頁。
サミール・ヌーハ (共著) Samir Abdel Hamid I. Nouh	"Absence From the Home-Land in Taha Wadi Short Stories", <i>Poetic Character of Taha wadi, Critical view</i>, edited by Dr. Abdel Rahim Al Kurdi, Maktabatul Aadab Cairo 1st. edit 2007, pp. 63-76. "Tolerance in Contemporary Japanese Society and Terrorism", <i>The Case of Christianity and Islam in Japan</i>, Oriental Studies issue no; 1 July 2007 pp. 3-85. Center of Oriental studies and Cismor, Cairo University, Cairo. Islam, A book in Japanese An article published in AHWAL ALMARIFA, Issue no 49 Oct. 2007 King Abdel Aziz public Library, Riyadh pp. 52-55 A review of a book entitled yoku waku Isramu written by Aoyagi Kaoru and Shiojiri kazuko. Tokyo 2007.
中山 善樹	(論文) 「エックハルト『ヨハネ福音書註解』に対する若干の註釈の試み」(Comments on Eckhart's Expositio Sancti Evangelii Secundum Iohannem)、『文化学年報』大学・研究所等紀要(2)、57号(2008年3月)、95-103頁。[依頼原稿]



氏 名	業 績
村田 晃嗣	(共著) 「共和党リアリストの退潮と復権」、久保文明編『アメリカ外交の諸潮流—リベラルから保守まで』、日本国際問題研究所、2007年10月、129-181頁。 「冷戦後、9.11以後の日本とアメリカ」、五百旗頭真編『日米関係史』、有斐閣、2008年3月、289-321頁。 「ブッシュ外交と国連汚職」、瀬川晃・梅津實編『政治腐敗からの再生』、成文堂、2008年3月、103-123頁。 (論文) 「対日政策をつくるアメリカ人群像」、『アステイオン』66号、2007年5月、83-100頁。[依頼原稿] 「アメリカとアジア—揺れ動くアメリカのアジア外交」、『2007アジア動向年報』、アジア経済研究所、2007年5月、27-34頁。[依頼原稿]
バーバラ・ブラウン・ジクムンド (論文) <i>Barbara Brown Zikmund</i>	“Remembering Her”, United Church of Christ Women’s Ministries website. http://www.ucc.org/women/rememembering.htm, May 2007. (その他) Book review-essay “Loosen Up”, Ori Brafman and Rod Beckstrom, <i>The Starfish and the Spider: The Unstoppable Power of Leaderless Organizations</i>, Portfolio Publishing, September 2007, p. 32.
臼杵 陽	(共著) 「解説 ナクバは何を伝えているのか」、広河隆一編『パレスチナ1948Nakba』合同出版、2008年3月20日。 臼杵陽他「パレスチナはどうなるのか」、土井敏邦編『パレスチナはどうなるのか』、岩波書店(岩波ブックレット No. 713)、2007年11月6日、28-69頁。 「イスラエルという国の現実」、歴史教育者協議会編『知っておきたい中東Ⅱ』、青木書店、2007年4月27日、140-143頁。 「イスラエルからみたパレスティナ・イスラエル紛争」、歴史教育者協議会編『知っておきたい中東Ⅱ』、青木書店、2007年4月27日、154-157頁。 (論文) 「戦時期日本・アフガニスタン関係の一考察—外交と回教研究の間で」、『日本女子大学文学部紀要』第57号、2008年3月。 “An Aspect of Middle Eastern and Islamic Studies in Wartime Japan: A Case of Hajime Kobayashi (1904-1963), <i>Annals of the Japan Association of Middle East Studies (AJAMES)</i>, the Japan Association of Middle East Studies, No. 23-2, 2007, pp. 195-214. 「大川周明のイスラム研究—日本的オリエンタリストのまなざし」、『季刊日本思想史』第72号、2008年1月30日、130-152頁。 「ユダヤ人—ヨーロッパの『内なる他者』』『季刊民族学』第123号、2008年1月20日、34-47頁。



氏 名	業 績
	「東京からバグダードへー大川周明の東京裁判とフセインのイラク高等法廷」、『現代思想 東京裁判とは何か』第35巻第10号、2007年8月、94-104頁。 「9・11事件後の中東和平」、『最近の世界の動き』XVII、山川出版社、2007年4月25日、1-6頁。 (外部資金) 研究期間：平成17年度～平成19年度 研究種目名：科研費基盤研究 (A) 「日本・イスラーム関係のデータベース構築」 研究代表者：臼杵 陽 交付金額：17,900千円
三浦 伸夫	(共著) 「ザメンホフのユダヤ性」(The Jewishness in Zamenhof)、『Movado』678号、2007年8月、1-2頁。[依頼原稿]
田原 牧	(論文) 「ムクタダー・サドルとは何者か」(Who is Muqtada al-Sadr?)、『季刊・アラブ』日本アラブ協会、2007年夏号(121号、6月)、18-20頁。 「片思いの解放運動」(The Required Love for Palestinian Liberation)、『季刊・アラブ』日本アラブ協会、2007年秋号(122号、9月)、13-14頁。 「パレスチナ『内ゲバ』の深層」(The Bottom of a Matter on the Inner Conflict in Palestine)、『季刊・軍縮地球市民』明治大学軍縮研究所、2007年春号(4月)、212-217頁。 「パレスチナ自治区分裂」(The Division of Palestinian Autonomy)、『月刊・世界』岩波書店、2007年8月号、25-28頁。[依頼原稿] 「レバノン『ファタハ・イスラーム』事件の深層」(The Bottom of the Affair on Fatah Islam in Lebanon)、『隔月刊・インパクション』インパクト出版会、162号(2008年3月)、140-152頁。[依頼原稿]
松永 泰行	(論文) "Mohsen Kadivar, an Advocate of Postrevivalist Islam in Iran," British Journal of Middle Eastern Studies, Volume 34, Issue 3 (December 2007), pp. 317-329. [レフェーリー制有] 「三年目に入ったアフマディーネジャード政権下のイラン内政と対米関係」(Domestic Politics and the U.S. Relations under the Ahmadinejad Government)、『中東研究』第497号、2007年10月、23-31頁。[依頼論文] (書評) 吉村慎太郎著『イラン・イスラーム体制とは何かー革命・戦争・改革の歴史から』(書肆心水、2005年)、『国際政治』149号(2007年11月)、76-178頁。[依頼原稿] 澤江史子著『現代トルコの民主政治とイスラーム』(ナカニシヤ書店、2005年)、『アジア・アフリカ地域研究』第7-1号(2007年9月)、109-112頁。[依頼原稿]

氏 名	業 績
	(研究費) イラン調査出張費：418,050円。 NIHU プログラム・イスラーム地域研究（早稲田拠点グループ1） 「イスラーム統治法学の展開に関する調査（ゴムおよびテヘラン）」（2008年3月）
ミシェル・モール <i>Michel Mohr</i>	(共著) “Invocation of the Sage: The Ritual to Glorify the Emperor.” In <i>Zen Ritual: Studies of Zen Buddhist Theory in Practice</i>, edited by Steven Heine and Dale S. Wright, Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 205–222 (「祝聖くしゅくしん」—天皇を称揚する儀式—)。
オスマン・バカル <i>Osman Bakar</i>	(単著) Osman Bakar, <i>Tawhid and Science: Islamic Perspectives on Religion and Science</i>, Kuala Lumpur: Arah Publications, 2008, New (2nd) edition. Osman Bakar, <i>Environmental Wisdom for the Planet Earth: The Islamic Heritage</i>, Kuala Lumpur: Center for Civilizational Dialogue, University of Malaya, 2007. (共著) Osman Bakar, <i>Tawhid and Science: Islamic Perspectives on Religion and Science</i>, Kuala Lumpur: Arah Publications, 2008, New (2nd) edition.
ジョン・L・エスポジト <i>John L. Esposito</i>	(単著) <i>Who Speaks for Islam</i>, with Dalia Mogahed (New York: Gallup Press, 2007). <i>Religion and Globalization</i>, with Darrell Fasching & Todd Lewis (New York: Oxford University Press, 2008). <i>Asian Islam in the 21st Century</i>, with John Voll & Osman Bakar (New York: Oxford University Press, 2008). (論文) “To Compare Religions, Compare Their Ideals and Their Realities” <i>Naples News</i>, April 7, 2007. “True Islam Has Been Distorted”, <i>Newsweek.WashingtonPost.com/Onfaith</i>, April 20, 2007. “Islam & Violence”, <i>Peacejournalism.com</i>, May 9, 2007. “True Islam Has Been Distorted.” <i>The Straits Times</i> (Singapore), June 18, 2007. “Fifteen Centuries of Islam,” <i>The Middle East 11th ed.</i> (Washington D.C.: Congressional Quarterly Press, 2007). “Pluralism in Muslim-Christian Relations,” in Leslie Tramontini, Chibli Mallat, eds.: <i>From Baghdad to Beirut... Arab and Islamic Studies in honor of John J. Donohue sj.</i>, 496 S. engl., Franz., arab. Text, Beirut 2007. “America’s Muslims: Issues of Identity, Religious Diversity and Pluralism,” <i>Democracy and the New Religious Pluralism</i>, ed. Thomas Banchoff (New York: Oxford University Press, 2007). “Battle for Muslims’ Hearts and Minds: The Road Not (Yet) Taken,” with Dalia Mogahed <i>Middle East Policy</i> (Washington, D.C.: Middle East Policy Council 2007). “The Media’s Fixation with Religion and Politics,” <i>Newsweek.WashingtonPost.com/Onfaith</i>, March 19, 2008.



氏 名	業 績
キム・ヒョプヤン Kim Heup Young	(共著) Heup Young Kim, "Toward a Christotao: Christ as the Theanthropocosmic Tao." <i>The Chinese Face of Jesus Christ</i> , vol. 3b, ed. by Roman Malek, Sankt Augustin: Institute Monumenta Serica and China-Zentrum Sankt Augustin, July 2007, pp. 1457–1480.
村田 幸子	(単著) Sachiko Murata, William C. Chittick, and Tu Weiming, <i>The Sagely Learning of Liu Zhi: Islamic Thought in Confucian Terms</i> . Cambridge: Harvard University Press, forthcoming (2008), ca. p. 400. (論文) "The Resources for Ecumenical Thought in Chinese Islam." <i>Forum Bosnae</i> 38 (2007), pp. 42–54. "Feminine Spirituality: The Lost Dimension in the Western Perception of Islam." <i>Forum Bosnae</i> 39 (2007), pp. 218–231. "Form and Meaning in Chinese-Language Islam." <i>Rumi's Philosophy of Love/Rumijeva Filozofija Ubavi</i> . Edited by Nevad Kahteran. Sarajevo: Sahinpasic, 2007, pp. 83–94 (English), 81–92 (Bosnian).
末木文美士	(単著) 『他者／死者／私』(The Other/the Dead/I)、岩波書店、2007年5月、241頁。 (論文) 「思想と思想史」(Thought and a History of Thought)、『思想』、2007年9月、31–49頁。[依頼原稿] 「異文化之間相互思想理解の可能性」(Possibility of Mutual Understanding of Ideas between Different Cultures)、『復旦学報』(社会科学版) 2007年第5期、2007年10月、2–9頁。[依頼原稿・中国語] 「日本宗教史の中の仏教」(Buddhism in the History of Japanese Religion)、『印度哲学仏教学』22、2007年10月、28–47頁。[依頼原稿]
磯前 順一	(単著) 『喪失とノスタルジア ―近代日本の余白へ』(Sense of Loss and Nostalgia: Towards the Margin of Modern Japan)、みすず書房、2007年8月、288頁。 (共著) 『『国家神道』とは何か』(What is 'State Shinto?')、苅部直・片岡龍編『日本思想史ハンドブック』、新書館、2008年3月、142–145頁。[依頼原稿] (論文) "State Shinto, Westernisation, and the Concept of Religion in Japan", in Timothy Fitzgerald ed., <i>Religion and the Secular: Historical and Colonial Formations</i> , London: Equinox Publishing, 2007, September, pp. 93–102。[依頼原稿] 「＜日本の宗教学＞再考―学説史から学問史へ」(Reconsidering 'Religious studies' in Japan: From the Theory of Doctrines to the Academic Discourse)、『季刊日本思想史』72、ぺりかん社、2008年1月、9–31頁。[依頼原稿]



氏 名	業 績
森 千香子	(共著) 「フランスの『スカーフ禁止法』論争が提起する問い——『ムスリム女性抑圧』批判をめぐって」、内藤正典・阪口正二郎編『神の法 VS 人の法——スカーフ論争からみる西欧とイスラームの断層』、日本評論社、2007年、pp.156-180。 (論文) 「祖国イランの『矛盾』とヨーロッパの『野蛮』——『ペルセポリス』を読み解く」、『論座』2008年1月号、2007年、pp.121-127。 (外部資金) 研究期間：平成18～19年度 研究種目名：科研費若手研究（B） 「フランス暴動後の移民集住地区での地域ネットワークの構築と機能」 研究代表者：森 千香子 交付金額：1,700千円



2007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准教授	キリスト教学
檜垣 樹理	早稲田大学国際教養学部准教授	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
菅野 賢治	東京都立大学人文学部助教授	フランス文学・ 反ユダヤ主義史
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
金 承哲	金城学院大学人間科学部教授	組織神学・宗教間対話
小林 春夫	東京学芸大学教育学部准教授	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
中村明日香	在イラン日本大使館専門調査員	イラン地域研究
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	多摩美術大学美術学部教授	宗教学
奥田 敦	慶應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
マイケル・シーゲル	南山大学社会倫理研究所第一種研究所員	宣教学・キリスト教社会倫理・ 平和研究
東長 靖	京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科准教授	ユダヤ思想・イスラーム思想・ スーフィズム
鳥巢 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

※所属・役職は2008年3月末現在、アルファベット順



2007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
会田 弘継	共同通信社編集委員室編集委員	米国政治・思想
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准教授	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	岩手県立大学総合政策学部講師	政治学・インドネシア
宮坂 直史	防衛大学校国際関係学科准教授	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准教授	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	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・セツト	慶應義塾大学グローバルセキュリティ研究所教授	国際関係論
内田 優香	民主党国際局主査	米国の対中東政策
山口 昇	陸上自衛隊研究本部研究本部長（陸将）	安全保障問題

※所属・役職は2008年3月末現在、アルファベット順



部門研究3 共同研究員一覧
特定研究プロジェクト共同研究員一覧

2007年度

部門研究3 「日本宗教から一神教への提言」研究会 共同研究員一覧

氏 名	所 属	専門分野
安藤 礼二	多摩美術大学美術学部准教授	文芸批評家
川瀬 貴也	京都府立大学文学部准教授	日韓近代宗教史
三宅 威仁	同志社大学大学院神学研究科准教授	宗教社会学・宗教哲学
岡村 康夫	山口大学教育学部教授	宗教学
マルティン・レップ	龍谷大学文学部教授	宗教学
ポール・スワンソン	南山宗教文化研究所所長	仏教学・宗教学
高田 信良	龍谷大学文学部教授	宗教学・宗教哲学、(仏教・真宗における)宗教の教学
徳永 道雄	京都女子大学文学部教授	仏教学・真宗学

※所属・役職は2008年3月末現在、アルファベット順

2007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	早稲田大学国際教養学部准教授	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
菅野 賢治	東京都立大学人文学部助教授	フランス文学・反ユダヤ主義史
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	ハワイ大学マノア校宗教学科准教授	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2008年3月末現在、アルファベット順



2007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	在イラン日本大使館専門調査員	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	大阪大学日本語日本文化教育センター教授	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	広島大学大学院総合科学研究科准教授	イラン現代史・ 中東国際関係

※所属・役職は2008年3月末現在、アルファベット順

2007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2008年3月末現在、アルファベット順

2007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	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2008年3月末現在、アルファベット順



特定研究プロジェクト共同研究員一覧
学術交流提携一覧

2007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		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2008年3月末現在、アルファベット順

2007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
ダニシマズ・イディリス	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	イスラーム神秘主義思想 (スーフィズム)
今松 泰	同志社大学神学部嘱託講師	オスマン帝国史
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
澤江 史子	東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所非常勤研究員	現代トルコ政治・ イスラーム地域研究
菅瀬 晶子	総合研究大学院大学葉山高等研究センター上級研究員	文化人類学・ 西アジア地域研究

※所属・役職は2008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
2007年6月27日	戦略研究所（イラン）
2007年12月23日	バーゲル・アル＝オルム大学（イラン）



2007年度来訪者記録

日 付	氏 名	所属機関
2007年 4月10日	イェルン・ティーセン氏	ドイツ連邦議会議員、独日議員連盟会長代理
6月 8日	リチャード・フォーク客員教授	カリフォルニア大学サンタバーバラ校
6月30日	ディビッド・チデスター教授	ケープタウン大学
7月 7日	渡辺千香子准教授	大阪学院短期大学
7月17日	フアン・コール教授	ミシガン大学
	ヒラルド・ハーシャーン教授	ベイルート・アメリカン大学
	ファータマ・アッサーイグ教授	U A E 大学
7月18日	沼田 貞昭所長	国際交流基金日米センター
2008年 1月12日	前田 徹教授	早稲田大学文学部

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

2007年度研究成果報告書

2008年 6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:info@cismor.jp

印刷所：中西印刷株式会社
〒602-8048 京都市上京区下立売通小川東入
