



Doshisha University
Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions

一神教世界

The World of Monotheistic Religions

2014

第6卷

目 次

一神教世界 6

現代イスラエルのイラク系ユダヤ人作家

—サミー・ミハエルとその作品— …………… 天野 優 1

J・L・マグネスとH・ソルドのシオニズムにみる『共生』

—“the Internal Jewish Question”と“the Arab Question”を巡って— …… 大岩根 安里 19

イエメン・ユダヤ詩の作詩技法

—ジャワープとその分類— …………… 辻 圭秋 37

中国における人文教育およびキリスト教研究に関する考察

—共産党文化制度における基督教学術研究を中心にして— …………… 李 劍峰 51

昭和戦前期における回教政策に関する考察

—大日本回教協会を中心に— …………… 島田 大輔 64

初期イマーム派タフスィール研究の可能性

—フラート・クーフィーの著作から見る先行研究の課題と展望— …… 平野 貴大 87

現代イスラエルのイラク系ユダヤ人作家 —サミー・ミハエルとその作品—

天野 優

同志社大学大学院神学研究科博士前期課程

要旨

イラクのユダヤ人コミュニティは、長い歴史と伝統を誇るコミュニティとして知られていたが、1950年代初頭の時点でその大部分がイスラエルへと移民してしまう。本論文で扱うイスラエル人作家サミー・ミハエルも、イラクからイスラエルにたどり着いたユダヤ人の一人である。彼の作品では、イラクでかつてユダヤ人が営んでいた生活、イラクからイスラエルへやって来た移民が直面した葛藤、イスラエル社会のマイノリティなどが扱われている。その独自の主題設定やイスラエルの諸問題に対して積極的な発言をする姿勢によって、ミハエルは現代イスラエル文学において最もよく知られた作家の一人となった。

本論文では、まずイラクのユダヤ人がイスラエルへ集団で移民するまでの経緯を概観する。そして、そうした時代を生きたミハエルの体験が色濃く反映された作品における、イラクからの移民やイスラエル社会の周縁部に位置する人々の描写を考察する。また最後にこれまでイラク系ユダヤ人を歴史学や社会学の視点から考察する際の副次的資料として扱われがちであったミハエルの作品が持ち込みうる新たな視点の可能性についても触れたい。

キーワード

イラク系ユダヤ人、ファルフード、マアバロート、現代イスラエル文学、サミー・ミハエル

An Iraqi Jewish Writer in Israel: Sami Michael and His Literary Works

Yu AMANO

MA Student

Graduate School of Theology, Doshisha University

Abstract:

The Jewish Community of Iraq was one of the oldest among the Jewish Diaspora and was historically significant. In the beginning of the 1950s, however, the majority of the Jews of Iraq (more than 120,000) immigrated to Israel due to an increasing anti-Jewish sentiment in Iraqi society. Sami Michael (1926-), an Iraqi Jewish intellectual who is a well-known writer and influential public figure in contemporary Israel, also found refuge in Israel in the same period.

In this paper I will first trace major historical events that occurred during the first half of the 20th century in Iraq, particularly the pogrom “Farhūd” carried out against Jews in Baghdad, in order to grasp the motifs portrayed in Michael’s works. Secondly, I will shed light on the voices of his characters who are marginalized from society, and analyze how Michael describes both Iraq and Israel.

Attempts have been made to research Iraqi Jews from various scholarly approaches such as history, sociology, and political science, but the literary works of Iraqi Jewish writers, one of whom is Michael, have been treated only as secondary sources. In the conclusion I will suggest the possibility of an alternative approach to Michael’s works from a literary point of view.

Keywords:

Iraqi Jews, Farhūd, Ma‘abarot, Contemporary Israeli Literature, Sami Michael

はじめに

イスラエル建国以前、中東イスラーム世界には多くのユダヤ人コミュニティが存在した。なかでもイラクのユダヤ人コミュニティは、紀元前6世紀のバビロン捕囚に端を発すると言われる最も古い離散民のコミュニティであった。かつてバビロニア・タルムードが編纂された地として、ユダヤ教の観点から重要視されてきた地でもある。近代以降イラクのユダヤ人は、他のアラブ諸国のユダヤ人に比べ、ムスリムが大多数を占める社会において経済的・社会的に成功する者が多かったことも特筆すべき点である。また20世紀初頭のイラクで多くのユダヤ人が積極的にアラビア語で文筆活動を行い、豊かな文学の伝統があった¹。本稿で扱うサミー・ミハエルもそうした土壤に学んだ一人である。

上記の理由から本稿では、数あるユダヤ人コミュニティの中でも特にイラクのユダヤ人に限定して論じる。まず、2500年以上続いたイラクのユダヤ人コミュニティが、1950年代初頭に集団でイスラエルへ移民するに至った経緯を「ファルフード」と呼ばれるユダヤ人虐殺事件を軸に据えて考察する。その後イラク系ユダヤ人作家の中でも特にサミー・ミハエルを取り上げ、その主な作品の中でイラクからの移民やイスラエルのマイノリティがどのように描写されているのかを考察する。そうした背景を踏まえたうえで、ミハエルの作品における新たな読みの可能性について、これまでミハエルを含む中東イスラーム世界出身のユダヤ人作家たちが現代イスラエル文学という文脈でどのように位置づけられてきたのかを考慮に入れつつ検討する。

イラクのユダヤ人コミュニティや集団移民、イスラエル社会のイラク系ユダヤ人を扱った先行研究はヘブライ語、英語ともに豊富である²。彼らの文学も様々な文脈で引用されてはきたが、イラク系ユダヤ人を歴史学や社会学の視点から考察する際の副次的な資料として言及されることが多く、文学に焦点を絞った先行研究は限られているのが現状であり³、ナンシー E. バーグによる書籍が二冊出版されたのみである。本稿では今後の課題として、そうしたこれまでの先行研究に加え、作品に目を向けることで得られる新たな理解の可能性を検討したい。

1. イラクのユダヤ人コミュニティ

1-1. ファルフード

1869年のスエズ運河開通⁴を契機に貿易が盛んになりイラクの近代化が進むにつれ、ユダヤ人の都市部への移住が進み、インドを始めとする各地のユダヤ人コミュニティとの繋がりを強みに商業で財を成す者が増え始めた⁵。この時期以降、イラクにおけるユダヤ人の社会的・経済的境遇が改善されることとなる。イラク

社会の変容に伴う信仰生活の変化やアラビア語教育の普及によって、世俗化が進む⁶。20世紀前半にはユダヤ人たちの間に「イラク人」として自覚する者も現れ始めた⁷。こうしたユダヤ人たちの多くは、新たな展開を迎えたイラク社会で大いに存在感を發揮し、その活動分野は商業・金融・政治など多岐にわたった。移民前夜1948年の人口統計⁸によると、当時のイラクのユダヤ人人口は約11万8千人（全人口の約2.6%）であり、そのほとんどがモースル、バグダード、バスラといった大都市に居住していた。

当時イラク社会における存在感を増しつつあったユダヤ人たちに大きな衝撃を与えた事件が、ファルフード（Farhūd）⁹である。ファルフードとは、1941年6月1日、ユダヤ教の祭日シャヴオート前夜にバグダードで起こった、ユダヤ人虐殺事件である。イラク近代社会の発展に多大な貢献をし、その繁栄を享受していたはずのユダヤ人がなぜ暴力の対象となったのかを理解するためには、当時のイラク国内政治をふり返る必要がある。

1932年に、王国としてイギリスからの独立を果たしたイラクでは、アラブ民族主義者を中心にかつての宗主国であるイギリスの介入を排除しようという動きがみられた。そうした動向に理解を示したガージー1世（在位1933-1939年）治世下のイラクでは、中東地域におけるイギリスやフランスの台頭に危機感を抱くナチス・ドイツと、アラブ民族主義者の利害が合致し、それに付随して反セム主義が波及しはじめる。そして1940年には、こうした流れに同調するラシード・アリー・アル・ガイラーニーがクーデターにより政権を奪取、首相に就任し¹⁰、親ナチスの政権が誕生する。しかしその後間もなく、介入の好機をうかがっていたイギリス軍と、親ナチス政権率いるイラク軍との間で衝突が起こり、首相のラシード・アリー・アル・ガイラーニーをはじめとする親ナチスの政治家や要人たちは国外へ出奔する事態となった。イラク国内は事実上無政府状態に陥り、その混乱のなかファルフードが起こった。まもなくバグダードには再び秩序が取り戻されたが、2日間で150人以上のユダヤ人が殺戮され、数百人から数千人が怪我を負い、多くの女性が性的暴行の被害に遭った。ユダヤ人が経営する店舗は荒らされ、経済的被害も甚大であったという¹¹。

列強の覇権争いに乗じてヨーロッパの産物である反ユダヤ主義がイラクへ持ち込まれたという事実に加え、1936年にエルサレムの大ムフティであったハーッジ・アミン・アル・フサイニが徒党を率いてイラクへやって来たことも着目すべき点である¹²。彼は前述のラシード・アリー・アル・ガイラーニーのクーデターを支援し、パレスチナ民族運動を鼓舞する活動を行った人物である。ファルフードはこうした外的要因に加え、不安定な政治の下で蓄積された民衆の不満が誘発した事件であって、しばしば引き合いに出されるホロコーストとは性質が異なる

ものであったといえる。しかしながら、経済的に成功し、イラク社会で高い地位を得たイラクのユダヤ人が、そうした不安定な状況では依然として妬みや鬱憤晴らしの対象になりやすい立場にあったことは明らかである¹³。

ファルフードは、バグダードのユダヤ人のみならずイラク全土のユダヤ人コミュニティを震撼させた。また、イラクのユダヤ人たちの間に芽生え始めていた「イラク人」としてのアイデンティティ¹⁴を根本から揺るがすことにもなった。つまり、ユダヤ人がイラク社会の一部となることが本当に可能なのか、という疑問が生じたのである。その結果イラクのユダヤ人の間では、政治活動を通して解決策をみいだそうとする動きがみられ始めた¹⁵。

1-2. シオニズム

そうした動きの一つが、シオニズムである。イラクのユダヤ人の間では、20世紀初頭の時点でも政治的シオニズムはあまり浸透していなかった¹⁶。以前からヨーロッパのユダヤ人社会との間に交易や留学などを通じて少なからず接触はあったものの、イラクのユダヤ人コミュニティはヨーロッパの価値観や思想と自分たちの伝統や信仰との間に境界線を引き、区別していた傾向があった¹⁷。ファルフード以前にもシオニスト組織は存在したが、ユダヤ系学校でのヘブライ語教育など文化的な活動がその大半を占め、具体的な政治性をおびはじめるのは1941年のファルフード発生後に移民や自己防衛の必要が生じてからであった¹⁸。イラク政府からの弾圧を受けつつも地下活動を続けたシオニスト組織は、1942年にパレスチナのシオニスト機関から密使を迎える。このように、イラクのシオニスト組織の権限は次第にパレスチナのシオニスト機関へと移っていくことになり、最終的に1950年代の集団移民へと結実することとなる¹⁹。

1-3. 共産主義

一方シオニズムとは真逆の方向性を持ち活動していたのが、イラクの共産党とその周辺組織である²⁰。シオニズム組織はユダヤ人のみで構成されていたのに対して、イラク共産党は宗教・民族にかかわらずイラク社会を変革したいと望む者の集まりであり、その考えに共鳴し活動に身を投じるユダヤ人の若者も多かった。特にイラク共産党から派生組織として設立された反シオニスト同盟は、その構成員の多くをユダヤ人が占めていた。同盟は、イラクのユダヤ人はアラブ人であると同時にユダヤ人でもあり、故にシオニズムはアラブとその統一にとって、さらにはユダヤ人にとっても危険であるとし、ユダヤ人問題の原因である社会体制の変革を唱えた。同盟はシオニズムを「植民地主義的搾取を行う運動」と規定し、ユダヤ人とシオニストを混同する風潮を避けようと様々な活動を行ったが、設立

から約 1 年で活動停止へと追い込まれてしまう²¹。共産党自体はその後も活動を続けるが、1948 年に民衆蜂起を先導したとして党員の逮捕が相次いだうえ、後に述べるように、活動に従事していたユダヤ人のほとんどは、イラクを去りイスラエルへ移ることを余儀なくされる。

1-4. イスラエルへ

これら相反する二つの潮流に加え、特に上流階級を中心に、ファルフードの衝撃をなるべく早く忘れ去り再び元の生活を営もうとした者も存在した。このように、ファルフードの受容やその後の生活に起こった変化は個人間で異なっていた。ファルフード後、シオニスト機関が活動を本格化させたが、イラクのユダヤ人の大半はシオニズムには無関心のままであった。しかし 1948 年、パレスチナで戦争が始まり、アラブ勢力が苦戦を強いられるようになると、イラク国内におけるユダヤ人への風当たりは強くなるばかりであった²²。それに伴い、非合法の出国を企てるユダヤ人の数が急増した。こうした状況を受け、ユダヤ人と共に豊富な資産が国外に流出するのを恐れたイラク政府は、1950 年に『国籍剥奪法』を制定した。これはイラク国籍を破棄する代わりに出国を許可されるという法であった。この法の制定をきっかけに、イラク政府・イスラエル政府の予想を上回る大量の申請が殺到し、1950 年から 1951 年という短い期間で、イラクに留まることを願っていた者を含め当時 13 万人程あったイラクのユダヤ人人口のほとんどがイスラエルへと移民する結果となった²³。こうして、2500 年以上の歴史を誇ったユダヤ人コミュニティはイラクを去ったのである。

2. イスラエルへの移民

2-1. マアバロート

マアバロート (Ma'abara、複数形 Ma'abarot: 語根の'／b／r は変遷、移行の意味を持つ) は、終戦後 1950 年代のイスラエルで、各国から移民もしくは難民としてやって来たユダヤ人たちを受け入れるため設置された新移民受け入れ仮設住宅のことである。1950 年から 1951 年にかけての大量移民でイスラエルにやってきたイラクのユダヤ人も、これらマアバロートで新たな生活を始めたのであった²⁴。マアバロートは、一様に簡素な作りの小屋やテントで構成されており、その生活環境はお世辞にも良いとは言いかねる状況であった。当時のマアバロートでの生活の記録として、Berg (1996) はシュロモ・ヒレル²⁵の手記を引用している。

…最も困難であったのは、一時収容所の状態であった。船や飛行機でやって

来たばかりの移民たちはトラックで（当時バスは贅沢だと考えられていた）郊外に点在する施設へと連れて行かれた。そこでアスベスト作りの小屋や、イギリス軍が置いていったぼろぼろのテントに全員一赤ん坊から老人まで一が押し込まれた。この仮住まいのために与えられた家具類といえば、幅狭の鉄製簡易ベッドと、藁でできたマットレスだった。水道とトイレは…広大な施設の敷地のはずれの方に位置していて、たどり着いたとしても天候にかかわらず長い列に並んで待たなければならなかった…²⁶

イスラエルへのアリヤー前には、大部分のユダヤ人がバグダードやバスラ、モースルといった都市部に居住しており、比較的整った環境で暮らしていたので、移民後の狭い小屋やテントといった衛生設備もままならないマアバロートでの生活に、落胆する者も少なくはなかった。

2-2. 同化をめぐる葛藤

マアバロートでの生活は、イラクのユダヤ人にイスラエル社会への同化を促す過程の始まりでもあった。彼らはこの過程を通してアイデンティティの葛藤につながる様々な問題に直面する。

同化の促進はかねてよりイスラエルで生活を営んできたヨーロッパ出身のユダヤ人やイスラエル生まれのユダヤ人によって先導されたので、そこには価値観の相違による摩擦が生じ、イラクのユダヤ人たちが築いてきた伝統やアイデンティティを揺るがすこととなった。Berg (1996) は、同化を促進する過程そのものに、すでに階層構造が含まれていたと指摘している。つまり、そこには同じユダヤ人、イスラエル人でありながら、受け入れ啓蒙する側と、助けられる劣った側という、異なる二つの社会的立場が成立してしまったのだと批判しているのである²⁷。生まれ育った土地から突然去らざるをえなくなったショックに加え、新たな生活で直面した困難やアイデンティティの危機は、イラクからやって来た多くのユダヤ人の心に暗い影を落とした。

2-3. 言語の選択

ヘブライ語という新たな言語の習得も、イラクからの移民が直面した困難の一つであった。イラクでアラビア語を母語としていたユダヤ人の多くは、現代ヘブライ語の知識が無くままイスラエルへやって来た。それゆえ、自由に操ることのできないヘブライ語と、敵国言語とみなされがちであったアラビア語との間で、ジレンマに陥り焦燥感を募らせた²⁸。

かつてアラブ文学、特にフィクションの分野の発展に貢献したイラクのユダヤ

人作家や知識人は、イスラエルへ移民したのち、どの言語を用いてイスラエルで著作活動を行うのか、という問いに直面した。結果的に彼らは、あえて母語であるアラビア語で書き続けることを選んだ者やヘブライ語習得が叶わずアラビア語で書き続けることしかできなかった者と、新たに習得したヘブライ語で執筆することを選んだ者という、二つの異なる方向へと分岐していく。

3. サミー・ミハエル

3-1. 略歴²⁹

サミー・ミハエル³⁰ (Sami Michael) は 1926 年、イラクの首都バグダードのユダヤ人地区にて生を受けた。生家は伝統的ながらも比較的緩やかな宗教観をもつ家庭であったという。ファルフードが起こった 1941 年の時点では 14 歳であり、道中反乱に遭遇したが、反ユダヤ的スローガンを叫び略奪者の群れに紛れ込むことで切り抜けたという。その後、共産主義運動に積極的に携わるようになる。1946 年頃から新聞などに執筆記事が掲載され始め、これが文筆活動の始まりとなった。次第に本格的に政治活動へ身を投じるようになった 1948 年、イラク政府に追われる身となり、逮捕を免れるためにイランへ密出国する。その後 1 年間でテヘランで過ごし、その後イスラエルへとやって来た。テヘラン在住時にアラビア語で数作品を著作したそうだが、イスラエルへ移る際破棄してしまったという。

イスラエルに移民後、ハイファのアラブ人地区ワディー・ニスナスに居を定め、地元の共産党³¹に所属しアラビア語の機関紙である『アル・イツティハード (Al-Ittihad)』『アル・ジャディード (Al-Jadid)』の編集者として働く。その間、サミール・マーリドというペンネームで、文芸欄や短編小説、ルポルタージュなどをアラビア語で手がけた。しかし 1955 年に共産党を離れ文学からも距離を置く。15 年以上にも及ぶ作家としての沈黙期間を経て 1974 年、46 歳にしてヘブライ語での処女作『平等な、そしてもっと平等な人々 (šavim ve-šavim Yoter)』を出版し、本格的に作家としての活動を始めた。その後の作品は全てヘブライ語で執筆している。なお、アラビア語圏初のノーベル文学賞受賞者であるエジプト人作家ナギーブ・マフフーズのカイロ三部作をヘブライ語へ翻訳するなど、アラビア語を用いた活動も度々行っている。また、これまでに国内外で様々な賞を受賞している。現在にいたるまで、小説のみならず新聞やその他メディアで、現代イスラエル社会が直面する様々な問題に関する発言をすることも多く、近年は「イスラエルにおける市民権組合 (ACRI: The Association for Civil Rights in Israel)」の会長を務めている。

3-2. 転換点としての「マアバロート」

前章で述べたマアバロートでの経験の後、イラクからやって来たユダヤ人の中から、マアバロートでの生活を題材としたヘブライ語のフィクションを綴る作家が現れる。1974年に出版されたミハエルのヘブライ語での処女作である『平等な、そしてもっと平等な人々 (šavim ve-šavim Yoter)』³²も、そうした作品の一つであった。建国以前からシオニスト的動機でイスラエルへ移住していた人々(主にアシュケナジームと呼ばれる、ヨーロッパ出身のユダヤ人)とイラクなど中東イスラーム世界からの移民との間に生じた価値観の相違や、マアバロートでの劣悪な生活環境、アイデンティティの葛藤といったテーマを軸に描いているのが特徴である。マアバロートを扱ったヘブライ語の小説を最初に出版したのはシモン・バラス (Shimon Ballas) で、その後ミハエルやエリ・アミール (Eli Amir) といった、イラク系ユダヤ人の作家が続いた。

これらの作家が著した作品は、イスラエルの文学に新たな個性をもたらした。そもそも現代ヘブライ語で書かれた文学というのは、イスラエル建国前にドイツや東ヨーロッパからシオニズムの理念のもと移住してきた世代から始まる。それに続いたのが、イスラエルの地で生を受けヘブライ語を母語として育ち建国に携わることとなるサブラ (šabra) と呼ばれる世代の文学であり、彼らの作品もシオニズムの精神に基づいたものが大半であった。そうしたシオニズムやサブラを主題に書かれるアシュケナジーム主流のイスラエル文学において、イラク系ユダヤ人作家によって書かれたマアバロートを舞台にした作品群は、新たな主人公像を提示したのである³³。共産主義から身を引くと同時にアラビア語での著作活動に終止符を打ったミハエルが、その後15年以上の沈黙期間の後、マアバロートとイスラエル社会の差別問題をヘブライ語で著すことで文壇へ姿を現したという事実は、ミハエルにとって、個人として、そして作家としての転換点を明確にすることであったと考えられる。

3-3. 『庇護 (ḥasut)』³⁴

ミハエルが著したイスラエルを舞台にした小説で最もよく知られているものが二作ある。うち一作が1977年に出版された『庇護』である。アシュケナジームのユダヤ人女性シュラを中心に老若男女、ユダヤ人とアラブ人、様々な出自や信仰を持つ人々によって織りなされるこの物語は、登場人物の多くがイスラエルの共産党員である。シュラの夫は、イラク共産主義のもと政治活動に携わり逮捕されて以来、13年間政治犯として収監されその後イスラエルへやって来たイラク系ユダヤ人マルドック、そして二人の間には知的障がいを持って生まれたイドという10歳の息子がいる。突如始まったヨム・キプール戦争の最中、それまで共存の

道を模索し続けていたユダヤ人、アラブ人のイスラエル共産党員が、党の理想と自分たちのアイデンティティ、忠義心の間で錯綜する様子が描かれている。

マルドゥクが軍に招集されたあとシュラの元に、党員仲間が、同じく共産党に属するアラブ系イスラエル人ムスリムである若き詩人ファトヒーを連れてくる。党員の義務として、イスラエル警察に追われる身であるファトヒーを匿うよう指示されたシュラは、マルドゥクなら受け入れたらろうと考え、ファトヒーをアパートの一室に住ませる。

題名の『庇護』は、13年の収監から突如解放され、行き場を無くしたマルドゥクがイスラエルに居場所を得たように、また逮捕から免れようとしたファトヒーが今や敵となったユダヤ人シュラの懐に隠れ家を得たように、自分の意志にかかわらず与えられた様々な形の「庇護」を指している。また自分の意志で選び取った「庇護」ではないゆえに、いつもある種の葛藤がつきまとう様子も描かれる。

ユダヤ人とアラブ人の男女間の関係が生々しく描かれるのもこの物語の特徴であろう。共産党員であるアラブ人クリスチャン男性フアドと同じく党員であるアシケナジーのユダヤ人女性ショシャナの夫婦は、こうした男女の厳しい現実を体現した存在として描かれている。戦争勃発とともにアラブ人の父親とユダヤ人の母親をもつ息子たちの間で険悪な雰囲気が漂い始め、ついに長男は自分を「ユダヤ人の母親から生まれたユダヤ人」と定義し、イスラエル軍に参加しようとする。一方自分たちを「アラブ人だ」とする次男や三男は、長男や母親に罵声を浴びせる。

二人目の子供を妊娠していることに気付くシュラはマルドゥクの帰還を待ちわびるが、安否は知らされないまま途方に暮れる。登場人物それぞれの間に、不穏な決裂の空気を残したまま物語は結末を迎える。

3-4. 『ワディのトランペット (ḥaṣoṣrah ba-Wadi)』³⁵

もう一作は1987年に出版された『ワディのトランペット』である。後に映画や舞台にもなり、2012年にアム・オヴェド社が創立60周年を記念して、過去の出版物のうち最も人気のあった6作品を装丁新たに刊行した際、そのうちの一冊に選ばれたことも、初版以来この作品が幅広く読まれてきたことを示している。ミハエル自身も移民後の数年間を過ごしたハイファのアラブ人地区、ワディー・ニスナスが舞台となっている。そこに暮らすアラブ系イスラエル人キリスト教徒の女性フダと、彼女が家族と住むアパートの屋上に引っ越して来たロシア系ユダヤ人移民の男性アレックスとの関係を軸に、物語は進んでいく。フダは、イスラエルに移民して来たばかりのロシア系ユダヤ人アレックスが屋上でトランペットを吹いているのを耳にする。お互いに興味をもち始めた二人の距離は縮まっていく

が、フダの家族はユダヤ人の男性と親しくするフダにいい顔をしない。その後、様々な困難を乗り越え家族の信頼を勝ち得た二人は晴れて結ばれるが、物語の結末は思わぬ方向へ向かう。戦争が始まると同時にアレックスは招集され、そのままレバノンで帰らぬ人になってしまうのである。そしてフダは自身が妊娠していることに気付く。アレックスの墓の前に立ちフダは語りかける。

この子の将来はどうなるのだろうか、私はこの子を、アラブ人として育てるべきなのか、それともユダヤ社会で育てる方がこの子のためになるのだろうか。アラブ人の間でも、ユダヤ人の間でも、この子はよそ者になってしまうのだろうか。

前に挙げた『庇護』を見ても明らかなように、ミハエルはしばしばユダヤ人とアラブ人の男女の関係を描いている。これらの小説は、イスラエル社会には、同じイスラエル国籍を持ちながらも宗教的・民族的出自の違いによって断絶された、決して交わることのない階層が存在する、という事実を浮き彫りにしている。『庇護』、『ワディのトランペット』どちらの結末においても、ミハエルは極めて現実的である。身重のシュラはマルドゥクの安否を知らされないまま息子と二人取り残され、同じく身重のフダは帰らぬ人となったアレックスの墓の前で子供を産むべきかどうか決めかね語りかける。ミハエルは、フィクションだからといって幸福な結末を描こうとはしない。むしろこのような現実的な結末を書くことで、内部に複雑な階層構造や差別を内包している現代イスラエル社会を批判しているのではないだろうか。

3-5. イラクを扱った作品

ヘブライ語で執筆を始めた後も、ミハエルはイラクを扱った作品を多く著している。1975年出版の『ナツメヤシに吹く嵐 (Sufa ben ha-Dqalim)』は青少年向け、1979年に出版された『一握りの霧 (hofen shel 'Arafel)』は成人向けの小説で、どちらもイラクでのユダヤ人の生活を描いた作品である。ファルフードが起こる1940年代のイラク社会に立ちこめていた不穏な空気、そしてムスリムとユダヤ人の間に生じてしまった深い溝を、共産主義のもと反体制運動に携わるユダヤ人の主人公とムスリムやキリスト教徒の友人との関係を軸に綴った物語である³⁶。既に挙げた『庇護』も、イスラエル社会が舞台になってはいるものの、マルドゥクの回想を通してイラクでの出来事が語られるので、イラクを扱った作品の一つとして数えることが可能かもしれない。イラクを舞台にした作品で最も新しいものは、フセイン政権下のユダヤ人男性を主人公に据えた 2008年出版の『アイダ

（‘Aida’）であり、彼が今日までイラクの地におけるユダヤ人の生活に関心を持ち続けていることが明らかである。しかしそれらの作品の中でも最もよく知られており、ミハエルの名を一躍有名にしたのは、1993年に出版された『ヴィクトリア（Victoria）』³⁷であろう。

20世紀初頭バグダードのユダヤ人家庭に生まれた少女ヴィクトリアの目を通して、伝統的かつ宗教的な生活を続けている大家族、彼女を取り巻くイラク社会の変容、そしてその後彼女がイスラエルへと移民するまでが鮮やかな筆致で描かれている。『ヴィクトリア』を特徴づけているのは、これが著者自身の経験を自叙伝的に綴った作品ではなく、批判的な視点を含んだ完全なるフィクションであるという点である³⁸。10万部を売り上げたこの作品について、イスラエル国内の批評家たちは一様に賛辞を浴びせた。文壇の主流に足を踏み入れてもなお、サミー・ミハエルはマイノリティに力点を置いて描き続けていることが示されたと評価する者もいた³⁹。

しかしこれとは別に「アシュケナジームに気に入られようとしている」という声が、特にイラク系ユダヤ人の読者から聞かれた⁴⁰。1998年に開かれた第二回パピロニア・ユダヤ人研究国際会議に参加した臼杵陽の報告⁴¹によると、『ヴィクトリア』はイラク系ユダヤ人のコミュニティでは酷評と言ってもいい評価しか受けず、ミハエルはアシュケナジーム的作家になってしまい、イラク系ユダヤ人女性の実像とは全く関係のない、アシュケナジームにすり寄って彼らにわかりやすいイラク系女性の偏見を帯びた類型を作り上げた、との批判があったという。このような批判は、この小説がかつてイラクに存在したユダヤ人家族の伝統的な価値観に疑問を投げかけ、また官能的な描写を多くもちいたことに端を発していた。

おわりに

ミハエルは常に、居場所の無さを抱えた人々や狭間でもがく人々の声を、小説を書くことによって掬い上げてきた。マアバロートにおけるイラクからの移民、イスラエル社会のアラブ人や共産黨員、かつてイラクでマイノリティとして生きていたユダヤ人など社会の周縁部に位置する人々に目を向け描くその筆致は端的であり、体制に対する鋭い批判を含んでいる。

しかし一方で、『ヴィクトリア』に対して向けられたような、否定的な声が聞かれることも事実である。「アシュケナジームに気に入られようとしている」や「アシュケナジーム的作家」とは何を意味するのか。これに加え興味深いのが、ミハエルの作品をしばしば「シオニスト的」であり「シオニスト・ナラティヴを取り入れ成功した」と批判する先行研究や評論がいくつかあるという事実である⁴²。イ

スラエル社会で発言力を持つ知識人の一人となったミハエルは、アシュケナジームの影響が強いイスラエル文学の主流に迎合することで、イスラエル社会へ順応を果たしたのだろうか。

ミハエルのイスラエルそしてイラクの描写に、この問いを理解する手がかりが見いだせるかもしれない。ミハエルのイスラエルを扱った作品を見ると、フィクションだからといって決して幸福な結末を用意しているわけではないことがわかる。むしろ、登場人物たちをイスラエル社会の厳しい現実のなかに取り残したまま物語は終盤を迎えている。このことは、ミハエルが必ずしもイスラエルに対して理想を抱いているわけではないことを表しているのではないだろうか。また『ヴィクトリア』に代表されるイラクを描いた作品は、単に失われた母国へ対する自らの郷愁に誘発された「過去の再構成」ではない。むしろ、当時の状況を現在にまで至る道筋の出発点として描き、イラクとイスラエルを断絶したものとして扱うのではなくあくまで一連のものとして捉え、ヘブライ語で読む読者のことを想定して書かれたフィクションである⁴³。ミハエルは、1984年に発表した『イスラエルにおいてイラク系ユダヤ人作家であること (On Being an Iraqi Jewish Writer in Israel)』というエッセイにおいて、以下のように語っている。

いかにイラクでの生活にあった、あの素敵なもの、美しいもの、魅力的なものを、俗っぽい郷愁に陥ることなく描けるだろうか。どうすれば同郷の移民たちのプライドを傷つけず、その劣等感を深めることなく、また同時にもう一方の側（アシュケナジーム）の優越感を助長させることなくかつての生活の実態を伝えられるだろうか⁴⁴。

この言葉は、ミハエルの現在の視点の在り処はイスラエルであり、彼がイスラエルにいるヘブライ語を解する読者に宛てて執筆していることをはっきりと裏付けている。しかし同時に前に述べたミハエルのイラクとイスラエルの描写も考慮に入れると、彼がそのどちらをも絶対視していないことを示唆しているようにも思われる。アイデンティティの礎であるイラクと、自身に存在する場所を与えたイスラエル、隔絶してしまった二つの世界をつなぐ、中間となる「場」を、ミハエルはフィクションを著すことを通して自らの作品の中に作り出そうとしてきたのではないだろうか。

ミハエルがイスラエル文学において長く支配的である「シオニスト・ナラティブ」を受け入れたという可能性を一概に否定することはできないであろう。しかし「アシュケナジーム的」な作家になったという点には疑問が残る。マアバロートを描いた作品以来、ミハエルに代表されるイラク系ユダヤ人の作家が、アシュケ

ナジームが主導するイスラエル文学の主流に一石を投じることで新たなイスラエル文学のあり方を切り拓いてきたことは紛れもない事実である。このことから、むしろミハエルの作品群はそれまで「主流」と言われていた物語の幅を広げたと捉えることはできないだろうか⁴⁵。

以上の批判や考察を踏まえ、今再びミハエルの作品は綿密に読み込まれるべきである。本稿の前半部で概観したように、イラクのユダヤ人がイスラエルへ移民する過程を知ることは、ミハエルの作品における特殊な主題とその性質をよりよく理解するために重要である。しかし一方で、イスラエル国内に限らず広く読者を増やしているミハエルの作品には、主題の特殊性を越えるより普遍的な価値があるとも考えられる。作品を読み進め分析し、そうした側面を探求していくことを今後の課題としたい。

註

- ¹ 19世紀末よりエジプトで「アル・ナフダ（アラビア語で覚醒を意味する）」と呼ばれる文芸復興運動が始まり、その影響を受けたイラクでも、1920年代以降従来のアラビア語文学には見られない新しい様式に則った現代小説が興る。イラクのユダヤ人作家たちは特に短編小説の分野で活躍し、その水準は他のアラブ諸国のユダヤ人作家たちに例を見ない程高かったという。以下に詳しい。Nancy E. Berg, *Exile from Exile: Israeli Writers from Iraq* (Albany: State University of New York Press, 1996), pp. 29-39; Reuven Snir, “‘Religion is for God, the Fatherland is for Everyone’: Arab-Jewish Writers in Modern Iraq and the Clash of Narrative after Their Immigration to Israel,” *Journal of American Oriental Society*, Vol. 126, no. 3 (2006), pp. 384-388; Norman A. Stillman (ed.), “Arabic Literature (Modern), Jewish Writers,” in *Encyclopedia of Jews in the Islamic World* (Leiden: Brill, 2010), vol. 1, pp. 240-244.
- ² 日本語で入手できるものとして以下が挙げられる。臼杵陽「セファラディームおよびミズラヒームに関する研究動向—ヘブライ語雑誌『ペアミーム』を手がかりにして」『佐賀大学教養学部研究紀要』第25巻、1993年；『見えざるユダヤ人：イスラエルの《東洋》』平凡社、1998年；「イラク系ユダヤ人研究国際会議参加記」『ユダヤ・イスラーム研究』第17号、1999年、52-68頁。
- ³ イラク系ユダヤ人の文学に焦点を絞った先行研究として以下が挙げられる。Nancy E. Berg, *Exile from Exile: Israeli Writers from Iraq* (Albany: State University of New York Press, 1996); Nancy E. Berg, *More and More Equal: The Literary Works of Sami Michael* (Idaho: Lexington Books, 2005); Reuven Snir, “‘Religion is for God, the Fatherland is for Everyone’: Arab-Jewish Writers in Modern Iraq and the Clash of Narrative after Their Immigration to Israel,” *Journal of American Oriental Society*, Vol. 126, no. 3 (2006), pp. 379-399; Reuven Snir, “Arabic Literature by Iraqi-Jews in the Twentieth Century: The Case of Ishaq Bar-Moshe (1927-2003),” *Middle Eastern Studies*, vol. 41. 1 (2005), pp. 7-29.

- ⁴ スエズ運河が開通した当時、現在のイラクはオスマン帝国の一部であった。当時のバグダード総督は後にアジア初の憲法を起草する、ミドハト・パシャ（在職 1869—1872 年）であり、彼の統治のもと教育制度の改革など、近代化が始まった。Berg, *op. cit.*, 1996, p. 19.
- ⁵ こうした商業のネットワークは、インド、極東、イギリスにまで広がっていた。Berg, *op. cit.*, 1996, p. 18. なお、アジア・アフリカのユダヤ人が、商業のために各国のユダヤ人コミュニティと密接な関係を保っていたのはこの時代に限った話ではない。中世のアジア・アフリカ地域における活発な商業取引については、以下に詳しい。S. D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, vol. 1-6 (Berkeley: University of California Press, 1999).
- ⁶ 近代的な教育の普及、特にユダヤ教の安息日である土曜日にも授業があった国営の学校への就学が、世俗化を促した。また、1908 年に起こった青年トルコの革命の後に制定された新憲法で、ユダヤ人の権利と平等が保障され社会進出が進み、イギリス資本の会社などで土曜日にも働く必要がある場合に、安息日を守らないことが多くなった。Berg, *op. cit.*, 1996, p. 20.
- ⁷ ルーベン・スニールは、論文のタイトルにもなっている “Religion is for God, the Fatherland is for everyone (al-dīnu li-llāhi wa-l-waṭanu li-l-jamī’)” 「宗教は神のために、祖国は皆のために」というフレーズを引用し、20 世紀の前半バグダードに満ちていた、かつてのアンダルシアを彷彿とさせる共存の可能性を、文化が宗教から乖離した世俗的風潮の賜物だとする。こうした傾向は長くは続かなかったが、その短期間に多くのユダヤ系知識人が、フスハー（正則アラビア語）で文筆活動をし、またアラビア語を話す「イラク人」としての自覚を持ちつつあった。Snir, *op. cit.*, 2006, pp. 379-399.
- ⁸ Fred Skolnik (ed.), “Iraq,” *Encyclopedia Judaica*, vol. 10, pp. 14-24.
- ⁹ ファルフードについては以下の論集に詳しい。Shmuel Moreh & Zvi Yehuda (eds.), *Al-Farhūd* (Jerusalem: Magnes Press, 2010). なお「ファルフード」という単語は、アラビア語化されたクルド語であり、無制限の虐殺、燃焼、略奪、粗暴者による性的暴行などを意味するという。Shmuel Moreh, “The Pogrom of June 1941 in the Literature of Iraqi Jews in Israel,” *Al-Farhūd: The 1941 Pogrom in Iraq*, 2010, p. 242.
- ¹⁰ ハーჯ・アミーン・アル・フサイニーの支援を得て選出される。以下に詳しい。臼杵陽「第二次世界大戦期ドイツにおけるパレスチナ人指導者：ハーჯ・アミーン・アル・フサイニーとナチスの関係をめぐる最近の研究動向」『経済志林』第 79 巻、第 4 号、2012 年、113-140 頁。
- ¹¹ 被害の具体的な数字は資料によってばらつきがあるが、死者数はどの資料も 150 人前後と記録している。
- ¹² 臼杵、前掲論文、2012 年。
- ¹³ 臼杵は「ファルフード」の孕む問題性について、「その後『ポグローム』から『ホロコースト』へ」という、アラブ世界における反ユダヤ主義の興隆の前兆として、アラブ・イスラエル紛争の中で政治的、イデオロギー的に利用されたことであり、また、ミズラヒームにとっての『ホロコースト神話』の拠り所になった点も指摘しておく必要がある。

- るだろう」と述べている。白杵、前掲論文、1993年、139頁参照。
- ¹⁴ イラクが王国としてイギリスから独立を果たした後、ユダヤ系知識人の中から自らを「アラブのユダヤ人 (Arab Jew)」と呼ぶ者が現れる。ユダヤ人が自分たちをイラクという国家の国民であるとみなしたのみならず、「アラブ」という民族性まで自分たちのアイデンティティに取り込んだということは、普通ではあり得ないことであったという。Orit Bashkin, *New Babylonians: A History of Jews in Modern Iraq* (California: Stanford University Press, 2012), p. 2.
- ¹⁵ シュムエル・モレーはファルフード後のイラクのユダヤ人の傾向を、シオニスト、共産主義者、イラク愛国主義者の三つに分けて説明している。Moreh, *op. cit.*, 2010, p. 213.
- ¹⁶ バビロン捕囚で現在イラクと呼ばれる地方へ定住して以来、イラクのユダヤ人コミュニティは常にイスラエルの地との繋がりを保ち続けており、イラクから移住するユダヤ人も少なくなかったが、政治的な意図はなかった。Norman A. Stillman (ed.), “Zionism Among Sephardi/ Mizrahi Jewry,” *op. cit.*, vol. 4, p. 671.
- ¹⁷ イギリスやフランスで学業を修め、学校教育や政財界で活躍するイラク人がいた一方で、19世紀ヨーロッパでユダヤ人に多大な影響を与えた啓蒙主義を携え、イラクのユダヤ人コミュニティの西洋化、世俗化を図りバグダードに移住してくる東ヨーロッパのユダヤ人たちもいた。Snir, *op. cit.*, 2006, p. 381 参照。
- ¹⁸ イラクのユダヤ人コミュニティは世界シオニスト機構 (WZO: World Zionist Organization) の設立を認知はしていたが、実際に連絡を取り始めるのは1913年以降だったという。その後若者と教育機関を中心にヘブライ語教育や移民を宣伝する活動が行われるが、1930年代後半までは目立っていなかった。Norman A. Stillman (ed.), “Zionism Among Sephardi/ Mizrahi Jewry,” *op. cit.*, vol. 4, pp. 671-675.
- ¹⁹ Gat Moshe, *The Jewish Exodus from Iraq* (London: Franc Cass, 1997), p. 26.
- ²⁰ 白杵陽「イラク・『ユダヤ人』における反シオニズム運動—第二次世界大戦直後イラクのシオニズム、アラブ民族主義、および共産主義」『佐賀大学教養学部研究紀要』第21巻、1989年、1—26頁。イラク・ユダヤ人による共産主義運動への関わりについて、反シオニズム運動に焦点を当てた研究は限られており、本稿では上記の白杵論文に大きく依拠した。
- ²¹ 白杵、前掲論文、1989年、9—13頁。
- ²² パレスチナ情勢がイラク国内政治に及ぼした影響は、Moshe, *op. cit.*, 1997, pp. 32-50に詳しい。また、「アラブ民族主義」の定義が次第に狭くなり、ユダヤ人を除くその他の「イラク人」に限られるようになったという事実もある。Snir, *op. cit.*, 2006, p. 388.
- ²³ 当時123,500人のユダヤ人がイスラエルへ移り、約6,000人が留まることを選んだという。Fred Skolnik (ed.), “Iraq,” *Encyclopedia Judaica*, vol. 10, pp. 14-24. 1948年から1991年にかけてのイスラエルへの移民数は、モロッコからの移民が最も多く265,300人、ルーマニアから263,576人、旧ソ連200,446人と続く。しかしこれらは散発的に起こった移民の総数であり、イラクのユダヤ人コミュニティのように、1年に満たない短期間で12万人以上の人口がイスラエルへ移動した例はない。Zvi Ben-Dor, “Invisible Exile: Iraqi Jews in Israel,” *Journal of the Interdisciplinary Crossroads, Thematic Issue: “The Limits*

- of Exile*” (eds. D. Kettler & Z. Ben-Dor), vol. 3, no. 1, pp. 145-146.
- ²⁴ マアバロートについては、Berg, *op. cit.*, 1996, pp. 67-71 を参照。当時マアバロートに暮らした移民の中で最も人口が多かったのは、イラクからの移民であった。
<http://lib.cet.ac.il/pages/item.asp?item=12939> (ヘブライ語) (2014年9月29日取得)
- ²⁵ シュロモ・ヒレル (Shlomo Hillel) は、1923年バグダード生まれのユダヤ人であるが、早くからパレスチナへ移住し、後にイラクのユダヤ人コミュニティをイスラエルへ移送する際 (エズラ・ネヘミヤ作戦)、大きな役割を果たした人物である。イスラエルでは政治家としても活躍した。Berg, *op. cit.*, 1996, pp. 24-26.
- ²⁶ *Ibid.*, p. 67.
- ²⁷ *Ibid.*, pp. 67-70.
- ²⁸ 執筆言語の選択はつまり、読者層の選択でもあった。イラク系ユダヤ人作家の多くはアラビア語で書き続けることを望んだが、ヘブライ語話者が大半を占めるイスラエル社会においては、読者を獲得することが困難であった。
- ²⁹ 様々な先行研究でミハエルの略歴が語られるが、それぞれ若干の違いがある。本稿では Berg, *op. cit.*, 2005, pp. 1-11 を参考にした。
- ³⁰ 出生時の名前は「サーレハ・ケマル・メナシェ・エリヤフ (Saleh Kemal Menashe Eliahu)」であり、ケマルというミドルネームはミハエルの父がケマルアタトゥルクの敬意を示しつけたものだという。サミー・ミハエルという名は、イスラエルへ到着した際提案された名から選んだヘブライ語名である。名前のヘブライ語化 (Hebraization) は、同化への重要なプロセスであった。Berg, *op. cit.*, 2005, p. 4.
- ³¹ ワディー・ニスナスの市場を抜けると三叉路があり、そこから共産党のシンボルであるアラビア語の و の赤文字が書かれた建物が見える。
- ³² 一次文献を手に入れることができなかつたので、書評を参考にした。Berg, *op. cit.*, 1996, pp. 67-105; Berg, *op. cit.*, 2005; Snir, *op. cit.*, 2006.
- ³³ Berg, *op. cit.*, 1996, pp. 67-105.
- ³⁴ Sami Michael, *ḥasut* (Tel Aviv: Am Oved, 1977); Sami Michael, *Refuge* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1988). 白杵は“ḥasut”を『避難』と訳している。しかし本稿では、より作品の内容を表していると思われる『庇護』という訳語を使う。
- ³⁵ Sami Michael, *Ḥaṣoṣra Bawadi* (Tel Aviv: Am Oved, 2012 [1987]); Sami Michael, *A Trumpet in the Wadi* (New York: Simon & Schuster, 2003).
- ³⁶ 一次文献を手に入れることができなかつたため、書評を参考にした。Berg, *op. cit.*, 1996, pp. 129-149.
- ³⁷ Sami Michael, *Victoria* (Tel Aviv: Am Oved, 1993); Sami Michael, *Victoria* (London: Macmillan, 1995).
- ³⁸ 他にも多くのイラク系ユダヤ人がバグダードやイラクを描いたが、その多くが自叙伝や回想録であった。Berg, *op. cit.*, 1996, chapter 4, 6.
- ³⁹ Snir, *op. cit.*, 2006, p. 394.
- ⁴⁰ *Ibid.*, p. 394.
- ⁴¹ 白杵、前掲論文、1999年。
- ⁴² 現代イスラエル文学の研究者として多くの批評を発表しているゲルシオン・シェケツ

ドはミハエルの『庇護』の結末を「『庇護』は、パレスチナのアラブ人・イスラエル国民・占領下の住人の考えを叙述しているにもかかわらず、結局のところシオニスト的総意を容認する形で終わってしまう」と評する。Gershon Shaked, *Modern Hebrew Fiction* (Bloomington: Indiana University Press, 2000), p. 185. また、ユダヤ系イラク人の文学に関する論考を多く発表しているルーベン・スニールは、ミハエルを、(アラビア語から)「ヘブライ語へと執筆言語を変えることに成功しシオニスト・ナラティヴを取り入れた」作家の一人だとする。Snir, *op. cit.*, 2006, p. 395.

⁴³ Berg, *op. cit.*, 1996, p. 154.

⁴⁴ Sami Michael, “On Being an Iraqi Jewish Writer in Israel,” *Prooftexts*, vol. 4, no. 1, p. 32. なおルーベン・スニールは、ミハエルの他のエッセイと共にこの箇所を引用し、これはミハエルがかつての遅れた社会からより発展した社会へと移行したことにより直面した問題であると述べている。Snir, *op. cit.*, 2006, p. 395.

⁴⁵ バーグは、こうしたミハエルの作品は「シオニストの大きな物語 (Zionist Master Narrative)」を脱中心化、さらには脱構築するとし、しかし一方でそれを放棄するわけでもないと述べる。Berg, *op. cit.*, 2005, pp. 191-192. ここでバーグはそうした「大きな物語 (master narrative, meta narrative)」というもののあり方自体に疑問を投げかけている。

**J・L・マグネスとH・ソルドのシオニズムにみる『共生』
—“the Internal Jewish Question”と“the Arab Question”を巡って—**

大岩根 安里
同志社大学大学院神学研究科博士後期課程

要旨

パレスチナにおけるユダヤ人とアラブ人との共存の可能性を模索したバイナショナルリズム運動をユダヤ思想史の観点から考察する場合、マルティン・ブーバーやハンナ・アーレントの思想に着目する研究が主流である。その一方で、ユダ・L・マグネス (Judah L. Magnes, 1877-1948) やヘンリエッタ・ソルド (Henrietta Szold, 1860-1945) らによるアラブ人とユダヤ人の共生を目指すシオニズム理念は、これまで十分な考察がなされることはなかった。マグネスは、1942年にパレスチナでユダヤ人とアラブ人の共生を目指す団体、イフード (Ihud: “Union, Unity”) を創設し、ソルドも執行部の役員に名を連ねている。両者ともアハッド・ハアムの文化的シオニズムに影響を受けたアメリカ・シオニストという共通点を持つ。

本稿の目的は、ユダヤ・アイデンティティを保持しながら、パレスチナでアラブ人との共生を目指し、バイナショナルリズム運動を展開したマグネスと、彼の賛同者であるソルドのシオニズム理念を明らかにすることである。具体的には、両者が残した小論、書簡などから、“the Internal Jewish Question”と“the Arab Question”という用語を手がかりに、(それを用いているかどうかを含め) シオニズム理念の内容を浮き彫りにし、彼らが目指した共生への可能性と限界について考察する。

キーワード

ユダ・L・マグネス、ヘンリエッタ・ソルド、イフード、the Internal Jewish Question、バイナショナルリズム

**Zionism for “Co-existence” from the perspective of
Judah L. Magnes and Henrietta Szold:
Reflections on the “Internal Jewish Question” and
the “Arab Question”**

Anri OIWANE
Doctoral Student
Graduate School of Theology, Doshisha University

Abstract:

The mainstream exploration of the bi-nationalism movement, which searches for the possibility of the co-existence of Jews and Arabs in Palestine from the perspective of the history of Jewish Thought, is research focusing on the ideology of Martin Buber and Hannah Arendt. Meanwhile, the Zionist view held by Judah L. Magnes (1877-1948) and Henrietta Szold (1860-1945), which is a Zionist concept aiming for the co-existence among Arabs and Jews, has remained at the level of superficial statements and insufficient discussions. In 1942, Magnes established an organization called IHUD (“Union, Unity”), aiming for the co-existence of Jews and Arabs in Palestine, and Szold was one of the executive members of the organization. Both Magnes and Szold were American Zionists inspired by Ahad Ha’am’s cultural Zionism. However, the Zionist idea held by Szold and Magnes, who were practicing Zionists, has not been an object of focus in the history of Jewish Thought. One of the main reasons for this was most likely that Szold and Magnes did not systematically write down their concepts.

The present paper attempts to elucidate the characteristics of the Zionist ideas of Szold and Magnes, although the author is aware of the challenges to performing textual analysis due to the relative dearth of written materials. However, through examining the terms “the Internal Jewish Question” and “the Arab Question,” as employed in those speeches, essays, and short articles by Szold and Magnes that do exist, the author believes it is possible to evaluate both the potential and limitations inherent in the Zionist vision of Szold and Magnes.

Keywords:

Judah L. Magnes, Henrietta Szold, IHUD, the Internal Jewish Question, Bi-nationalism

1. はじめに

バイナショナリズムという概念は、語源的には、1) 二つのネーションが想定され、その二つのネーションによって構成される思想、2) 二つの民族的集団が一つの領土あるいは国 (a country) を治めること、資源を共有することを意味する。この1)と2)のはっきりしない観念は、時に不明瞭に融合し、一つの「バイナショナリズム」という概念が形成されてきた¹⁾。もともとは、パレスチナでユダヤ人とアラブ人が共に暮らすことを目指す思想、あるいはその理念に基づいて何らかの活動を行なう運動として知られている。バイナショナリズム運動ないし、その理念の担い手は元来ユダヤ人主導によるものであった。時代の変遷に伴い、バイナショナリズムを支持する担い手は流動的に変容し、同じ「バイナショナリズム」という呼称で特定の運動や概念を名付けたとしても、その用語が指すものは当然変化していることになる。Hermannによると、この状況を踏まえううえで、今日、「バイナショナリズム」の用語は主に以下の4点に大別できるという。1) ユダヤ人主導のバイナショナリズム ('old school'として知られる)、2) ユダヤ人主導の新たな潮流 ('new school'として知られる)、3) パレスチナ人主導のバイナショナリズム、4) バイナショナリストの支持者。1)の'old school'とは、主に1920年代以降、英国委任統治下にあったパレスチナのユダヤ人共同体イシューヴを中心にして、隣人のアラブ人との共生、繁栄を目指した人々を指す。しかしながら、'old school'と呼ばれる人々の主張はユダヤ人のあいだでもマイノリティな存在に留まっていた。これに対し、2) 'new school'と名付けられたユダヤ人発の新たなバイナショナリズムの提唱は、主にイスラエル国家が建国されてから約20年余りを経た1970年代に起こった。数としては少数派ではあるが、大別すると二つの相反する潮流から声が浮上してきた。一つは、非シオニストあるいは反シオニスト左派と呼ばれる人々で、もう一つは、地理的ないし人口動態の観点から最終的に二国家解決案ではなく、一国家解決案としてのバイナショナリズムを支持する人々である²⁾。3)のパレスチナ人主導によるバイナショナリズム案もいくつかの潮流に細分化されているが、アブー・オデー (Abu Odeh) の主張を纏めるならば、バイナショナリズムを主張することでイスラエル国家の資源の共有化が可能となり、パレスチナ人の経済面および労働環境が向上するという見方がある。しかしながら、パレスチナ人の中でも未だバイナショナリズム案を唱える者は少数派に留まっている³⁾。4)はバイナショナリズムを巡る当事者ではないが、欧米の民主主義の観点から、バイナショナリズムを支持する人々を指す⁴⁾。

本論文で取り扱うバイナショナリズムとは、1)の'old school'を指す。とりわけ、その中心的な担い手であった、ユダ・L・マグネス (Judah L. Magnes, 1877-1948) と彼の親しい友人の一人、ヘンリエッタ・ソルド (Henrietta Szold, 1860-1945) に

焦点を当てる。マグネスとソルドは、イスラエル国家が建国される以前の、英国委任統治下のパレスチナで活動した二人のアメリカ・ユダヤ人として知られ、彼らは他のシオニストらから、「平和主義的シオニスト」(pacifist-Zionists)と呼ばれていた⁵。

ユダヤ思想史の観点からこれまでユダヤ人がバイナショナリズムという概念をどのように捉えていたのか、という点を考察する場合、マルティン・ブーバーやハンナ・アーレントの思想に着目する研究が主流であった⁶。その一方で、マグネスやソルドらのシオニズム観、つまりアラブ人とユダヤ人の共生を目指すことを前提としたシオニズム理念が何であったのかに関してはこれまでほとんど考察されてこなかったと言えるだろう。マグネスやソルドに関しては、ブリット・シャローム (Brith Shalom, “Covenant of Peace”) やイフード (Ihud: “Union, Unity”) といった団体の執行部に参加していたという事実のみの記述に留まっており、なぜ彼らがブリット・シャロームやイフードといった組織を通してユダヤ人とアラブ人との共生を目指したのかを解明する、彼らのシオニスト活動に伴った思想的背景に着目した研究はほとんど蓄積されておらず、今後の研究課題であると言える⁷。マグネスとソルドのシオニズム理念に対して、思想史の文脈で着目されることがなかった理由の大きな一因として、彼らが生前、自らの思想を体系的に論じた書物を記さなかったという点が考えられるだろう⁸。

本稿では、ソルドとマグネスが自らの思想を述べた書物を体系的に残さなかったために、テキスト分析をする上での十分な条件がそろっておらず、彼らのシオニズム観へ迫るアプローチが極めて脆弱であることを認識しながらも、両者のシオニズム理念の特徴を浮き彫りにすることを試みる⁹。つまり、ユダヤ・アイデンティティを保持しながら、パレスチナでアラブ人との共生を目指し、バイナショナリズム運動を展開したマグネスとソルドのシオニズム理念を明らかにすることである。具体的には、両者が残したスピーチ、エッセイ、小論などから、“the Internal Jewish Question”と“the Arab Question”という用語を手がかりに、シオニズム理念の内容を浮き彫りにし、彼らが目指した共生への可能性と限界に関して考察を試みる。

2. 二人のアメリカ・ユダヤ人：それぞれの生き立ちとシオニストとなった動機

シオニズム運動は、政治的シオニズム、労働シオニズム、文化的シオニズムなどに大別できる。政治的シオニズムは、シオニズム運動を外交によって推進しようとしたテオドール・ヘルツルのシオニズムを指す。また、政治的な解決を目指

し、パレスチナでの実践的な労働でもって事実上、シオニズムを実現しようと邁進したダヴィッド・ベン＝グリオンに代表されるシオニズムを労働シオニズムと呼ぶことが多い。文化的シオニズムは、アハッド・ハムにより提唱されたシオニズムで、ユダヤの文化的遺産を保持するために、パレスチナの地にユダヤの精神的センターを構築することを目指した思想である。マグネスとソルドは、アハッド・ハムの文化的シオニズムに影響を受けたアメリカ・シオニストであったという共通点を持つ¹⁰。彼らの具体的なシオニズム観を取りあげる前に、マグネスの生い立ちとシオニストになった背景を概観した後、ソルドがシオニストになった背景について簡単に触れたい。また、2-3 では、彼らが直接接点をもった契機に関して、2-4 では、二人が共に携わったとされるシオニズム活動に関して述べる。

2-1. マグネスの場合¹¹

ユダ・L・マグネスは、1877年7月、アメリカ合衆国西海岸のサンフランシスコで生を受けた。1922年45歳の時にパレスチナに移住し、ヘブライ大学の初代総長を務めたことで知られている。1948年10月にニューヨークで客死するまで、改革派の卓越したラビとして、パレスチナでのアラブ人とユダヤ人との共存を目指す活動を精力的に行なった。マグネスの父の家系はポーランド系の敬虔なハシディズムの流れを汲み、他方、母方はドイツ文化の影響を受けた流れをもっていた¹²。この二つの流れに加え、フロンティア精神に溢れていたカリフォルニアの環境の中でマグネスは幼少時代を過ごした。オハイオ州にあるシンシナティ大学とヒブル・ユニオン・カレッジに同時に入学する。1900年23歳の時、初のカリフォルニア出身の改革派ラビに任命され、3年間のドイツ留学を実現する。留学中の1902年12月に、ハイデルベルク大学から哲学博士の学位が授与された。この間、ベルリン・ユダヤ・カレッジで民族学生協会(National Association of Students)の結成に携わり、ドイツ・ユダヤ人社会で台頭しつつあった民族的なユダヤ主義に基づくシオニズム運動に触れることになる。その後、1903年にはシンシナティのヒブル・ユニオン・カレッジで司書兼聖書翻訳の教師を務め、1906年から4年間、ニューヨークのテンプル・エマニュエル・シナゴグにラビとして勤務した。1907年に初めてパレスチナを訪問、1922年、家族と共にパレスチナへ移住して以降、アラブ人との共生を目指し活動した。

マグネスの生涯の後半は、シオニストとしてヘブライ大学の設立に尽力し、パレスチナを中心に活動を行っていたが、彼の関心は、ユダヤ民族の文化的遺産の保持を目指すだけにとどまらなかった。元来、あらゆる民族を紋切り型に当てはめるコスモポリタニズムや少数派を多数派へと吸収させる引力を持つ、同化主

義に対しては否定的であった¹³。そのため、マグネスは改革派の流れを汲むラビでありながら、当時の改革派の教義がユダヤ系アメリカ人（Jewish American）の創出を目指していたことに対し批判的であった¹⁴。つまり、彼はユダヤ性が希薄化し、アメリカ社会へ同化吸収されていくことを懸念したのである¹⁵。

2-2. ソルドの場合¹⁶

ヘンリエッタ・ソルドは1860年12月、アメリカ合衆国東沿岸に位置するメリーランド州の最大都市ボルティモアに生まれた。ハンガリー系の両親の8人姉妹（うち3名は胎児の時に命を失うなどし、生き残ったのは5名）の長女として生まれた。父、ベンジャミン・ソルドは、柔軟性を欠いたドグマ信奉を嫌い、ユダヤの伝統と習慣の中にこそ、ユダヤの宗教的な原理が働くという考えを持つラビであった。ソルドは当時まだ女性が世俗的な科目ですら十分な教育を受けることができなかった環境において、ユダヤ教の学習の機会をも得た極めて特殊な人物であった¹⁷。1888年、彼女は28歳の時にユダヤ出版協会（Jewish Publication Society of America, JPS）の編集委員に加わり、翌年の1889年の秋には、ロシア夜間学校において、アメリカへ新移民としてやってきた人々が早くアメリカ合衆国での生活に馴染むことができるように英語や洋裁などを教えるなど精力的に働いていた。1893～4年頃¹⁸にはボルティモアのシオニスト協会の活動へと参加し始め、これがソルドにとって最初にシオニズム運動に触れた契機であった。このボルティモアのシオニスト協会では、もっぱらユダヤ文学やシオニストによる著作の講読会、ヘブライ語の学習が中心であった。1909年にパレスチナへ初訪問して以降、現地の不衛生な環境を整えるべく、1912年にニューヨークのテンプル・エマニュエル・シナゴグでハダッサーアメリカ・女性シオニスト機構（Hadassah, the Women's Zionist Organization of America）を設立した。1920年、60歳の時に「アメリカ・シオニスト医療団」（the American Zionist Medical Unit）の監督者としてパレスチナに渡ったのち、1945年3月イスラエル国家の建国を待たずして、エルサレムで亡くなった。ソルドの最も大きな功績としては、最晩年に引き受けた「青年アリヤー」の事業であるが、ナチスにより迫害にさらされた少年少女、およそ2万2千人を被害から救うべく、パレスチナへ送る活動に従事したことがあげられる。いずれにしてもソルドがシオニスト活動家としてシオニズム運動に精を出したのは彼女の84年の生涯の半ばを過ぎてのことであった。パレスチナで生涯を終えることになるが、ソルドの希望としては、生まれ育ったアメリカの地に戻りたいと願っていた。

2-3. マグネスとソルドの出会い

さて、マグネスとソルドは生涯友好関係を築くことになるわけであるが、2人の最初の接点は、ソルドが後にハダッサを設立する（1912年）きっかけにもなった。ソルドは1902年以降、父の死に伴い、母親とニューヨークへ移住し、ユダヤ教神学校（Jewish Theological Seminary, JTS）に一時期在籍していた。1907年、マグネスの呼びかけにより、ソルドは「ハダッサ学習会」と呼ばれる小規模なグループの指導者の一人として、同学習会に参加するようになる。この学習会は、少女たちを対象にシオニストの著作を講読し、昨今生じているユダヤ問題に関して議論する場として想定されていた。マグネスは、ハダッサ学習会の指導的立場としてソルドが適任であると考えた。このハダッサ学習会という小さな組織は1912年に、ソルドが中心となり、学習会に留まらず、パレスチナでより実践的な活動を行なうべく、在米のユダヤ人女性によるシオニスト機構、「ハダッサ」として新たに組織化されることになった。

2-4. 「共生」を目指したシオニズム：イフードの設立

1925年に設立されたブリット・シャロームは、パレスチナの地でゲルショム・ショーレム（Gershom Scholem）やエルンスト・シモン（Ernst Simon）が中心となり、アラブ人とユダヤ人との共生を目指すべくユダヤ・アラブ紛争に関する研究を行うなどの目的で設立されたサークルであった。マグネスやソルドも当初は、ブリット・シャロームの理念に賛同していたが、やがて距離を置きはじめた。サークル内で、社会主義の流れをくむシオニズム理念に基づき、ユダヤ人入植地を増やしていくという政治化した傾向がしだいに強まってきたためである¹⁹。ユダヤ人入植地を拡大していくという考え方は、マグネスのみならずソルドにとっても受け入れられるものではなかった²⁰。最終的にブリット・シャロームは、内部に相反する政治的な要素が混在し、1933年で活動を停止した²¹。その後、マグネスは、マルティン・ブーバー（Martin Buber）やエルンスト・シモンら一部の元ブリット・シャロームのメンバーを加えて、1942年に新たにパレスチナにおけるユダヤ人とアラブ人の共生を目指すべく、イフード（Ihud: “Union, Unity”）という団体を設立した。ソルドもイフードの執行部の役員に名を連ねていた。つまり、イフードはマグネスとソルドのシオニズム理念が結晶化したものであると言えるだろう。次節以降、マグネスとソルドのシオニズム理念を具体的にみていく。

3. 「ユダヤ人問題」の捉え方：内的問題か否か

3-1. 文化的シオニズム受容の仕方

マグネスとソルドは共にアラブ人とのパレスチナでの共存繁栄を目指すシオニ

ズム理解を有していたわけであるが、そもそも彼らのシオニズム理念にはどのような背景があるのだろうか。前章で概観したように、二人に共通している点は共に生涯の半ばまではアメリカで生活し、一定の成功をおさめており、ユダヤ人としての出自を誇りにしながらも、アメリカ文化・社会そのものを否定しているわけではない点があげられる。具体的には、マグネスは同化主義やコスモポリタンの思考を拒絶していた。このことは、逆にアメリカのユダヤ人共同体の連携を目指し、ユダヤ性を否定することなくアメリカ社会で地位を築いていこうという試みに通じる。マグネスは、ニューヨークにおけるドイツ系と東欧系に分断されていたユダヤ社会の連帯を呼びかけていたのである²²。ソルドの場合はロシア夜間学校を通して新移民がアメリカ社会に可能な限り順応するうえで必要な知識を提供する活動に励む一方、同時期に彼女は地元ボルティモアのシオニスト団体でのユダヤに関連する書物の講読会を通して、ユダヤ・アイデンティティを保持していた。二人ともユダヤ性を否定することなく、アメリカ社会での生活を営んでいたと言えるだろう。

さらに具体的な接点として以下のエピソードがあげられる。マグネスは、保守派の牙城として知られるユダヤ教神学校（JTS）に学長として招聘されたソロモン・シェヒター（Solomon Schechter）から、「ユダヤ主義」に関する影響を受けている。ソルドも、1902年にニューヨークへ居を移してから、一時期、シェヒターの特別な計らいにより、男子学生のみであったユダヤ教神学校に一人の女性として在籍しており、シェヒターの主張する「ユダヤ主義」に触れている。彼らがシェヒターから汲み取った「ユダヤ主義」とは何を指すのか。シェヒターは、ユダヤの伝統を近代に適合するように試みた。しかし、シェヒターにとっては改革派の取り組みは急速にユダヤ性を失い兼ねない行き過ぎの改革運動として映った。彼は、急進化しつつある改革派の歯止めとなるものとして、「シオニズム」を捉えていた²³。そのため、シェヒターによるシオニズム理解とは、アハッド・ハームがパレスチナにユダヤの精神的センターを築くことで、ディアスポラのユダヤ人社会の存続をも保持するという見解に基づくものであった²⁴。シェヒターもまた、ディアスポラを否定するのではなく、ディアスポラのユダヤ人社会の絆を強化するためにパレスチナを必要としたのである。マグネスはアハッド・ハームやシェヒターらによって共有された見解と極めて類似した言葉を残している。

「ユダヤ人やユダヤ教がパレスチナに精神的、知的中心をもたなければ、ユダヤ的生活は本質的な構成要素を常に欠くことになるだろう。また、そのような中心とは、民族郷土の性質を持たねばならない。最高権威を教会が握るカトリックとは異なり、ユダヤ教の最終的な権威は、日々、懸命に働く普通

の人々から成る民族の人生やその苦難、願望、積み重ねられた伝統や神に対する意識に由来するのである。そのため、ユダヤの中心地は、聖職者や学者のみで構成されるようなことがあってはならない。」²⁵

上述のマグネスの言葉は、1939年に出されたパンフレットに収録されているものである。彼の文化的シオニズムの受容度をはっきりと現れている箇所だといえるだろう。それ以前にソルドも、1896年の時点で、パレスチナの地の重要性を、「ユダヤ人の約束、古代の占領、族長、預言者、詩編の作者、血統の美德、追憶によって〔ユダヤの〕中心地として最も適した場所」²⁶であると述べている。

このようにマグネスとソルドの言葉から、ディアスポラのユダヤ人にとって、パレスチナの地がユダヤ・アイデンティティの保持のために重要な要素であるとみなされていたことがわかる。しかし両者にとって、パレスチナへの移住はアメリカでの生活を否定するものではなかった。むしろディアスポラ社会を否定しない文化的シオニズムを共有していたのだ。このことに加えて、彼らは、シェヒターの主張したアメリカ版文化的シオニズムを受容した。すなわち、ユダヤの伝統を近代的に変化させる必要があるが、ユダヤ性を失っていくことには懸念を示すという概念をも共有していた。例をあげると、ソルドとマグネスはそれぞれパレスチナに移住した1920年代初頭、パレスチナでのユダヤの伝統、慣習を遵守していたが、シナゴグという概念自体を排除していくようになった。1923年のローシュ・ハ・シャナーの聖日には、礼拝の「民主化、平等化」と称して、兄弟愛と社会正義に基づく理念を重んじながら、礼拝を行なった²⁷。マグネスとソルドらの試みは、ユダヤの伝統を現在の状況に適合するというシェヒターの発想の援用とも解釈できる。

3-2. 道義性の問題

マグネスとソルドのシオニズム理念における文化的シオニズムの受容に関しては、主に以下の二点が特徴的である。1) パレスチナという場所が、ユダヤの精神的センターであるとする文化的シオニズムを受容していたこと。2) アハッド・ハアムのユダヤ教理解に基づくものであること。アハッド・ハアムは1910年に“Judaism and the Gospel”という題目で、ユダヤ教について次のように述べている。

「私が他のことでも示してきたように、このことはおそらく最も重要なこととして考えられるが—ユダヤ教の傾向、〔それは〕道徳性（morality）に基づくものである。ユダヤの道徳性とは正義に基づくものであり、愛に基づく福音という〔名の〕道徳性なのである。」²⁸

ユダヤ教の実践は道義性に基づくものであると考えたアハッド・ハアムの見解は、マグネスやソルドらに継承されている。マグネスは、「道徳的 (moral) な主張²⁹は、未だなお、聞く耳を持つ者を見出すだろう。もし、あなたが世界の他の人々全員に失望し、もはや世界には何の道徳性 (morality) もないと感じるならば、〔その〕全てはあなた自身を失っていることに他ならない」³⁰と主張し、ユダヤ教の実践の大切さを説いた。ソルドは、ユダヤ／アラブ問題 (the Jewish-Arab question) という問題をはっきりと認識する必要がある、責任を持たないとすれば、それは許されない罪であると述べた。その理由として以下の二点をあげている。

「初めに、私をシオニズムへと駆り立てたのはユダヤ教 (Judaism) である。しかし、私は宗教としてのユダヤ教を信じているのではなく、私たちの道義心 (moral code) としてのユダヤ教を信じている。第二に、〔…〕ユダヤ／アラブ問題 (the Jewish-Arab question) は道徳性 (morally³¹) の問題であると同様に政治的な問題であると確信するようになった。〔…〕たとえ遅過ぎたとしても、イフードを通してこの問題の解決の道を探る努力が必要である。」³²

マグネスやソルドらが目指したシオニズムは道義性の問題と関係するものであったために、彼らがシオニズムを実践しようと試みた際、それは現実のパレスチナの状況を顧みると極めて困難な状況であったことがわかる。

3-3. 「ユダヤ人問題」の解決を最優先することに対して

1929年エルサレムの嘆きの壁で生じた小競り合いを境に、アラブ人による蜂起が勃発し、同年8月には、ヘブロンだけで60名のユダヤ人が殺され、その後生じた衝突で、最終的にユダヤ人113名、アラブ人116名が亡くなり、負傷者数はユダヤ人側が339名、アラブ人側が232名という大規模なものに発展した³³。マグネスやソルドはパレスチナに移住後、隣人としてアラブ人とつき合ってきた経緯があった分、この衝突に衝撃を覚えた。

パレスチナにおけるアラブ人の不満はおさまることはなく、1936年のおよそ3年間にわたる大蜂起は、パレスチナ全土へ広がった。1933年、ナチスが政権を掌握して以降、ヨーロッパのユダヤ人の状況は極めて厳しく、その状況からシオニストだけでなく、非シオニストのユダヤ人の中にも、迫害下にあるヨーロッパのユダヤ人の避難先として、パレスチナの地を求める声が高まった。あえて今日の視点から述べるならば、欧州における「ユダヤ人問題」の解決策を求めたことが、結果的にイスラエル国家の建設を後押ししたと解釈することもできるだろう。事実、アメリカ・ユダヤ人社会においては、アメリカでのシオニズム運動の草創期

以来、シオニストは少数派であった。けれども、難民化した欧州のユダヤ人の救出を最優先事項とし、1942年、ニューヨークで開催されたビルトモア会議において、ダヴィッド・ベン＝グリオンが提案したユダヤ・コモンウェルスの建設案に合意する形で、アメリカ・ユダヤ人社会は一つの見解を示した³⁴。さらに翌1943年には、アメリカ・ユダヤ人会議（American Jewish Conference）がアメリカにおけるユダヤ人団体の結束を強化するために設立された。同会議はシオニズムに関しては冷ややかな見方をしていたものの、欧州のユダヤ人救出策の手前、ユダヤ人国家建設を巡る議論に対して目をつむる態度を取った³⁵。このことは、ビルトモア会議以降、シオニストであるか否かにかかわらず、「ユダヤ人問題」の名の下に、アメリカ・ユダヤ人社会が結束するに至ったことを意味する。このような状況のなか、マグネスやソルドは、このビルトモア会議の採択に最後まで抗議を示した少数派であった³⁶。マグネスらが組織したイフードはビルトモア会議でのユダヤ・コモンウェルスの採択に対抗するものとして立ち上げられた。しかしイフードは、シオニズム運動全体の流れの中では政治的な効力は弱く、この点において、「共生」を目指すマグネスやソルドのシオニズムの限界点が顕著となった。

3-4. 「アラブ問題」という用語の不在

さて、“the Arab Question”という用語は、ブリット・シャロームの中では、パレスチナの地において、アラブ人住民の数の方がユダヤ人の数よりも優勢であることを問題として捉えたものであった。ブーバーによると、“the Arab Question”と習慣的に呼ばれた問題、別の言い方をすれば、パレスチナへのユダヤ人の入植の仕方こそが問題であるとして、イフードという連合はこの“the Arab Question”に立ち向かうために、機関誌『ベアヨット』を立ち上げたという³⁷。どの視点に立ち、何を問題にするかという点で、“the Arab Question”という語を肯定的に受け止め、用いるかは重要な問題となる。先にマグネスやソルドらは、その設立時には、ブリット・シャロームの目的に賛同の意を示していたが、後に見解の相違を見出したことを述べた。このことは、“the Arab Question”という用語を用い、パレスチナにおけるアラブ人住民の人口問題を問題として捉えようとしたブリット・シャロームに対して、マグネスやソルドは賛成することができなかつたと解釈できるだろう。ブリット・シャロームが用いた意味での“the Arab Question”という用語法、つまり、アラブ人の住民の数がユダヤ人のそれより多勢であることを問題として捉える認識は、マグネスとソルドの日記、書簡、エッセイなどには見当たらない。

マグネスやソルドが関心を抱き問題としたのは、“the Jewish-Arab question”、“the Jewish-Arab problem”や“the Jewish-Arab relations”であり、いかにパレスチナで二つの民族が共生するかということであった。

3-5. ユダヤ人内部の問題こそ問題であるとしたソルド

まだソルドがパレスチナへと移住する前の時代に遡ることになるが、彼女は1901年という極めて早い段階から、“the Internal Jewish Question”という問題を認識していた。“the Internal Jewish Question”という用語は、彼女が1901年に記した小論の表題である。彼女はこの論文のなかで次のように述べている。

「シオニズムは根本的な問いを提案できるだろうか。つまり、ユダヤ人問題の解決はユダヤ民族のナショナリティを回復することによってのみ、解決するのだろうか。[...] 外的な[要因からくる]ユダヤ人問題に加え、ユダヤ人問題とは内なる問題でもある。つまり、ユダヤ人問題は民族的なものに解体されると考えている人々の必要性から創出されたものである。」³⁸

ソルドの理解によると、ユダヤ人問題は二つの側面で問題とされる。1) 反ユダヤ主義などに見られる外的要素に基づく「ユダヤ人問題」、2) ユダヤ人共同体内部に孕む問題。つまり 2) に関しては、ユダヤ人自らがホスト社会へと同化する状況を顧みない主張である。しかし、ソルドはユダヤ人自らが自らのアイデンティティを民族的な繋がりとしてのみ理解することが果たしてユダヤ人が抱える問題（その多くはアイデンティティに起因する問題）の解決に至るのか疑問を投げかけている。さらに、ソルドが理解していたシオニズムは決してユダヤ人の民族的な解決のみを問題としたものではなかった。以下、続けて引用する。

「[...] 仮にシオニズムがユダヤ人問題の外的な要因—反ユダヤ主義的、経済的要素の解決をもたらしたとしても、ユダヤ人のユダヤ的生活の再構築を提案できるかという不安を覚えるだろう。[...] もしシオニズムが精神的なもの[つまり、精神的な充足を促すもの]であるならば、その精神的なものが真実となり、現実の実践を伴うものとなるだろう。」³⁹

ソルドの小論における文章はシナゴグや教会で説教を聴いているようなロジックで語られる場合が多く、その真意を掴むことは難しい。だが字義的に捉えるならば、ソルドはシオニズムの実践のなかに物質的、環境的な問題の解決ではなく、精神的な問題の解決をも期待していたことが窺えるのではないだろうか。

4. おわりに

ここで、本稿 3-2 で取りあげたシオニズムの持つ、道義性の問題に立ち返る。

マグネスとソルドは、すでに述べたように、1942年のビルトモア会議で欧州の「ユダヤ人問題」解決のために、ユダヤ・コモンウェルスの建設を承認した決議に抗議した。その理由は、マグネスとソルドが文化的シオニズムの流れを汲んだシオニズム理念を有していたためである。彼らはアハッド・ハアムから、精神的な支柱としてパレスチナの場所を必要とする点、およびユダヤ教を道徳的な実践の行ないとみなす点を受容し、シオニズム活動を展開した⁴⁰。両者とも、理念的にはパレスチナをユダヤの精神的なセンターとして必要不可欠な存在であると主張するのと同時に、実践的な活動としてはパレスチナの地でユダヤ人とアラブ人の共生を、その生涯の最後まで目指した。この矛盾とも捉えられかねない思想を、彼らはシオニズムの理念として育んだ。それは、彼らが目指した「バイナショナリズム」の語源自体が、1) 二つのネーションが想定されたうえで、それらのネーションの思想を指す、2) 二つの異なる民族が同じ土地での共生を目指す、といった両義的なものであることから明らかである。

異なるもの同士の「共生」を目指そうとする場合、それは一体どのような水準での共生なのだろうか。イフードの綱領（1943年）をひもとくと、3-a)には、「二民族の政治的平等を基礎としたある統治形態をパレスチナに築くこと」と記載されている⁴¹。しかし、イフードの活動は、アメリカ・ユダヤ人社会において、またパレスチナで主流派であったベン＝グリオン主導の労働シオニズムを前にして、政治的な影響力は乏しかった。イフードの活動における政治的影響力の弱さに見られるように、マグネスとソルドの描いた「共生」という理念は、当時の他のシオニストからすると、理想主義的な「平和主義的シオニスト」として留まっていたに過ぎないという評価を下すこともできるだろう。しかし、本稿 3-2 でシオニズムと道義心との関係に触れたように、晩年のマグネスとソルドは決して、彼らが描いたシオニズム理念を楽観的且つ肯定的に捉えていたわけではなく、自分たちが信じていたシオニズムが果たして正しかったのかという疑念を抱いていたことを付け加えたい。また、マグネスとソルドのバイナショナリズムの限界点は、彼らがアメリカ社会に受け入れられたユダヤ人であり、迫害にさらされるという経験を持たなかったことであり、その点が彼らのシオニズム理念の理想的な傾向を強めていたとも考えられる。少なくとも、彼らはパレスチナ在住の「アメリカ・ユダヤ人」として、バイナショナリズムを目指していたことに留意する必要がある⁴²。

本稿では、主にマグネスとソルドを取りあげたが、様々な潮流があったシオニズム運動のなかでも、「文化的シオニズム」という括りでシオニズムを考える場合、その受容の多様性（マルティン・ブーパー、ハンナ・アーレント、エルンスト・シモン、ハンス・コーンなど）への考察は大きな課題として残っている。それと

同時に、マグネスやソルドの描いた「共生」とは、一方向的なものであったと解釈することも可能である。当時のパレスチナ在住のユダヤ人とアラブ人の「共生」について、イフードの視点から取りあげた場合、アラブ人とユダヤ人という大きな相違にのみ関心が集中し、個々のエスニック的な背景（宗教的慣習の相違を含む）への眼差しは、後退してしまう。これらに関しては今後の課題としたい。

* 訳文中および引用箇所の執筆者による補足は、亀甲括弧〔 〕で示した。

* 本稿は JSPS 科研費の助成による研究成果の一部である。

註

¹ Tamar Hermann “The Bi-National Idea in Israel/ Palestine: past and present,” in *Nations and Nationalism*, 11 (3), 2005, pp. 382-383.

² Hermann, pp. 386-387.

³ Hermann, pp. 390-393.

⁴ Hermann, p. 397.

⁵ 「平和主義シオニスト」とは、1920年代から30年代にかけて、イシューヴの生活水準の向上を目指す者を指し、イシューヴ内での政治的な覇権には関心を持たなかったシオニストを指す。Rafael Medoff, *Zionism and the Arabs: an American Jewish Dilemma, 1898-1948* (Praeger, 1997), p. 35. この場合の「平和主義的シオニスト」とは必ずしも肯定的に評価された呼称ではない。むしろ、マグネスやソルドらは、「平和主義的」という冠を被せられることで、理想主義的な理念を掲げるのみで、現実の状況に必ずしもそぐわない主張を唱える者たち、という皮肉の意味合いを込めて呼ばれていた。

⁶ 主にブーバーに関連するものは例えば以下の研究書があげられる。Shalom Ratzabi, *Between Zionism and Judaism: The Radical Circle in Brith Shalom, 1925-1933* (Brill, 2002); Martin Buber: *Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage*, herausgegeben und eingeleitet von Paul R. Mendes-Flohr, (Jüdischer Verlag, 1993) (=マルティン・ブーバー(著)、ポール・R・メンデス＝フロール(編)、合田正人(訳)『ひとつの土地にふたつの民 ユダヤ-アラブ問題よせて』(みすず書房、2006年))。ブーバーとアーレントのバイナショナルリズムを比較したものとしては、早尾貴紀『ユダヤとイスラエルのあいだ—民族／国民のアポリア』(青土社、2008年)が詳しい。ブーバーとマグネスの思想を扱ったものとしては以下の小論がある。“The Appeal of the Incurable Idealist: Judah L. Magnes and the Mandarins of Jerusalem,” in *Divided Passions: Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, by Paul Mendes-Flohr (Wayne State University Press, 1991), pp. 390-409.

⁷ M. Buber, J. L. Magnes and E. Simon (eds.), *Towards Union In Palestine: Essays on Zionism and Jewish-Arab Cooperation* (Ihud (Union) Association), 1947.

- ⁸ マグネスやソルドが自らの思想を書物として残さなかったという点が大きな要因であると考えられるが、マグネスらのバイナショナリズム案が少数派であったということも、マグネスたちの活動に注目し、掘り下げて考察する機会が少なかったことの原因として想定できるだろう。ハンナ・アーレントは同時代の目撃者として、マグネスのアラブ人問題への懸念およびアラブ同盟を含むバイナショナリズム案は、シオニズム運動の主流派であり、牽引力を保持していたユダヤ機関やシオニスト機構らの公式見解とは矛盾するものであったことを報告している。ソルドについても名前のみ一カ所言及しているが、具体的にソルドがどのような人物であったかについての言及はない。Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, Jerome Kohn and Ron H. Feldman (eds.) (Schocken Books, 2007[1992]), pp. 332-333.
- ⁹ マグネスの個人史の研究本を出版した Daniel P. Kotzin も、マグネスの複合的な思想を断片的に残された資料から復元することは注意を伴う困難な作業であったと述べている。Daniel P. Kotzin, *Judah L. Magnes: An American Jewish Nonconformist* (Syracuse University Press, 2010).
- ¹⁰ 本稿では紙面の都合上、マグネスとソルドのシオニズム理念とアハッド・ハアムのテクストとの具体的な比較、検討までを扱うことができない。これらに関しては今後の課題とする。
- ¹¹ マグネスの経歴に関する概略は、以下のものを参照した。Kotzin, *Judah L. Magnes*; Arthur A. Goren, *Dissenter In Zion: From the Writings of Judah L. Magnes* (Harvard University Press(1982); William M. Brinner and Moses Rischin, *Like All the Nations?: The Life and Legacy of Judah L. Magnes* (State University of New York Press, 1987); 高坂誠「ジュダー・マグネスとアメリカ民主主義—パレスチナ：和平と共存のイニシアチブ（I）—」『人文論集』第38巻第1号（2002年）、21-37頁；高坂誠「揺れる平和主義—ナチズムの台頭とジュダー・マグネス—」『同志社商学』第54巻第1・2・3号（2002年）、34-52頁。マグネスという一個人を扱った研究としては、上記の Arthur A. Goren の研究書が定評を得ている。なお同書には 140 に及ぶマグネスの書簡が収録されている。また、現時点で最新のマグネス個人史研究としては、Daniel P. Kotzin が自身の博士学位請求論文に基づいた前述の著作があげられる。
- ¹² マグネスの母方の祖母はドイツ文化からの影響を強く受け、ドイツ語を話すなど積極的にドイツ文化を受容していた。マグネスの母ソフィー・アブラハムソン（Sophie Abrahamson）もその影響を引き継いでいた。しかしハスカラーの家系一色であったというわけではなく、マグネスの母ソフィー・アブラハムソンの祖父（マグネスの曾祖父）は正統派に属しており、マグネスの母親も、結婚後も食物規定の戒律は守っていた。Goren, *Dissenter In Zion*, p. 5; Kotzin, p. 12.
- ¹³ Goren, *Dissenter In Zion*, pp. 101-106; 高坂「ジュダー・マグネスとアメリカ民主主義」、35頁。
- ¹⁴ Norman Bentwich, *Judah L. Magnes* (East & West Library, 1954), pp. 44-48; 高坂「ジュダー・マグネスとアメリカ民主主義」、30-33頁。
- ¹⁵ マグネスはまた、自衛は基本的な人権の一つとして捉えており、この点で、自分の身

- は自分で守るというアメリカの信条を支持していた。そのため、彼は 1903 年 4 月、キシニョフで生じたポグロムに対し、ロシアのユダヤ人が自衛することを支持し、自らはアメリカにいながら武器を購入する資金を援助するためのユダヤ人の自衛協会 (Jewish Defense Association) の設立にも関わった。Kotzin, pp. 100, 362, n. 30; Goren, *Dissenter In Zion*, p. 14.
- ¹⁶ ソルドの生涯に関する概略は、以下を参照。Joan Dash, *Summoned to Jerusalem: The Life of Henrietta Szold* (Wipf and Stock Publishers, 2003 [1979]); Marvin Lowenthal, *Henrietta Szold: Life and Letters* (Greenwood Press, 1975 [1942]); Allon Gal (ed.), *Envisioning Israel: The Changing Ideals and Images of North American Jews* (The Magnes Press, 1996); Mira Katzburg-Yungman, *Hadassah: American Women Zionists and the Rebirth of Israel* (The Littman Library of Jewish Civilization, 2012); Reinhartz, Shulamit and Raider, Mark A. (eds). *American Jewish Women and the Zionist Enterprise* (Brandies University Press, 2005); Alexandra Levin (ed.), *Henrietta Szold and Youth Aliyah: Family Letters, 1934-1944* (Herzl Press, 1986); 大岩根安里「ヘンリエッタ・ソルドのシオニズム観におけるヘブライ語の意義」『一神教世界 2』(同志社大学一神教学際研究センター、2011 年)、60-72 頁。Marvin Lowenthal によるソルドの伝記と Alexandra Levin が編集したソルドの書簡集に関しては、詳細な脚注の情報がないことが難点であることを指摘しておく。しかし、この二冊の書物は、ソルドの個人史を扱った研究書のなかで必ずといって良いほど参照されている。
- ¹⁷ 当時の文脈でいうと、父ベンジャミンは正統派の流れに基づきながらも、礼拝時におけるオルガン演奏の導入や家族席を設けるなど礼拝の改革を行なった。ところが、後に会衆から改革が中途半端であるという反発を受けることになる。彼はユダヤ教の立ち位置の点では、現代で考えるならば、ユダヤ教保守派の先駆けとも捉えられる人物であった。そのため、父ベンジャミンはソルドが女性であったにもかかわらず、トーラーやタルムード講読の訓練の機会を与えた。
- ¹⁸ ボルティモアのシオニスト協会が活動を始めた年代は、1893 年説と 1894 年説の二つある。ソルドは、1894 年としている。Henrietta Szold, “Early Zionist Days in Baltimore,” in *The Maccabaeans* (June-July, 1917), p. 265.
- ¹⁹ Kotzin, pp. 198-200, 245-247.
- ²⁰ Letter from Magnes to Arthur Rupp (Jerusalem, April 18, 1936), in Goren, pp. 312-315.
- ²¹ Ratzabi, pp. ix, 424-432.
- ²² J. L. Magnes, *The Jewish Community of New York City* (Library of Congress, 1909), pp. 11-13.
- ²³ Naomi W. Cohen, *The Americanization of Zionism, 1897-1948* (Brandeis University Press, 2003), pp. 58-59.
- ²⁴ Hans Kohn (ed. and Introduced), *Nationalism and the Jewish Ethic: Basic Writings of Ahad Ha'am* (Herzl Press, 1962), p. 78.
- ²⁵ Two Letters to Gandhi from Martin Buber and J. L. Magnes, *The Bond; Pamphlets of the Group “The Bond,”* Jerusalem, No. 1 (Rubin Mass, 1939), pp. 33. このパンフレットには、マハトマ・ガンディーが『ハリジャン』紙 (Harijan : 神の子) においてナチスに対するユダヤ人の抵抗を論じた論考と、それに対するマグネスの反論が収録されている。

- また、マグネスの引用箇所に関する訳出は執筆者によるものであるが、適宜、高坂誠「揺れる平和主義」を参照した。高坂「揺れる平和主義」、45頁。
- ²⁶ ソルドの引用箇所に関する詳細および発言の背景に関する説明は以下で取り扱った。拙論「ヘンリエッタ・ソルドのシオニズム観におけるヘブライ語の意義」、62-64頁。
- ²⁷ Cohen, pp. 101-102.
- ²⁸ Kohn (ed.), *Nationalism and the Jewish Ethic*, p. 300.
- ²⁹ この場合の「道徳的な主張」とは、マグネスの考えるユダヤ教の理念に基づいた行ないのことを指す。
- ³⁰ Paul Mendes-Flohr, *Divided Passions and Experience of Modernity* (Wayne State University Press, 1991), p. 403.
- ³¹ 本稿では、訳出において“morality”および“morally”を「道徳性」と訳している。
- ³² M. Buber, J. L. Magnes and E. Siomon (eds.) *Towards Union Palestine: Essays on Zionism and Jewish-Arab Cooperation* (Greenwood Press, 1947). 頁番号は不記載。引用した言葉はソルドが1942年に述べたもの。この冊子はソルドの思い出を偲んで献呈されたものである。
- ³³ Kotzin, p. 222.
- ³⁴ アメリカ・ユダヤ人社会全体で、シオニズム運動が支持を得るようになった詳しい背景は以下を参照。池田有日子「1943年アメリカ・ユダヤ人会議をめぐる政治過程」『法政研究』第78巻第3号（九州大学法政学会、平成23年）、799-837頁。
- ³⁵ 小阪裕城「『ユダヤ人問題』の解を求めて—アメリカ・ユダヤ人委員会、国際人権とイスラエルの建国1942～1948年」『国際政治』、日本国際政治学会（編）、第176号「国際政治研究の先端11」（2014年3月）、45-48頁。
- ³⁶ Medoff, Rafael. *Zionism and the Arabs: An American Jewish Dilemma, 1898-1948* (Praeger, 1997), pp. 98-107; David H. Shpiro “Decision at Biltmore,” in *The Jerusalem, Quarterly*, 41, (1987), pp. 112-122.
- ³⁷ ブーバー（著）、メンデス＝フロール（編）『ひとつの土地にふたつの民』、193頁。
- ³⁸ Henrietta Szold, “The Internal Jewish Question: National Dissolution or Continued Existence,” in *The Maccabean* 1, no. 2 (November, 1901), p. 57.
- ³⁹ Szold, pp. 58, 61.
- ⁴⁰ マグネスとソルドは、ユダヤ教を現実の側面に適応させる柔軟性をシェヒターから吸収し、パレスチナでの礼拝に取り入れた。
- ⁴¹ Martin Buber, Judah L. Magnes and Moses Smilansky, *Palestine, a Bi-national State* (Ihud [Union] Association of Palestine, 1946), pp. 7, 29; ブーバー（著）、メンデス＝フロール（編）『ひとつの土地にふたつの民』、133-134頁。
- ⁴² 「文化的シオニズム」を受容したシオニストも当然一枚岩ではなかった。例えば、上山安敏は、ブリット・シャロームの設立に尽力したショーレムを例に挙げて指摘している。「[ショーレムが] アーレントらに対してコスモポリタンの違和感を持ち、後のイフロード（統合）には参加しなかったのはそうしたアメリカのディアスポラとエルサレムのシオニズムの分極化が背景にあると考えられる」。上山安敏「〈シンポジウム講演〉エグザイル (Exile) の知識社会学」、『京都ユダヤ思想』第2号、(京都ユダヤ思想

学会、2012年)、101-102頁。

イエメン・ユダヤ詩の作詩技法 —ジャワープとその分類—

辻 圭秋

同志社大学大学院神学研究科博士後期課程

要旨

イエメン・ユダヤ詩の特徴は多岐にわたるが、その中でも特に興味深いものに、アラビア語で「ジャワープ Jawāb」、ヘブライ語で「シール・マアネー Shir Ma'ane」と呼ばれる作詩技法がある。ジャワープには二類型あり、アラブ詩学の用語でいう「ムアーラダ Mu'āraḍa」、及び「ズィヤーダ Ziyāda」という二つの技法を含む概念である。前者は、先行する特定の詩と同じ韻律・押韻・主題・特徴的な単語でもって作詩したものであり、元の詩を知る者には瞬時にどの詩を元に作られたのか判別できる。後者は、先行する詩を基に作詩するのは同様であるが、その先行する詩に手を加えることなく、その上に作詞者による新しい詩句を付け加え、全く新しい詩を作り出す技法である。このジャワープ、なかんずくズィヤーダはイエメン詩に集中的に観察されるが、従来研究者の注意をあまり引いてこなかった。本論文では形式からみたその技法の分類を示し、またその形式によってもたらされる特徴を示す。

キーワード

ジャワープ、ムアーラダ、ズィヤーダ、ヘブライ語詩、イエメンのユダヤ人

The Technique of the Poetics of Yemenite Jewry: Jawāb Poems and its Classification

Yoshiaki TSUJI
Doctoral Student
Graduate School of Theology, Doshisha University

Abstract:

Being influenced by Jewish academic centers such as Jerusalem, Babylonia and so on, Yemenite Jewry have long created their own poems. During the Spanish Golden Age, they passionately embraced the new style of Hebrew poems, and then, from the 17th century on, they succeeded in creating their own style, thanks to adopting the poetic technique of their Muslim neighbors. One of the unique features in the field of poetics that is loved by the Jews of Yemen, is undoubtedly the genre called in Arabic “Jawāb,” which literally means “a Response (to a former poem).” Although this phenomenon has been known among researchers, there has still been no comprehensive study on this theme. In this introductory paper I suggest that, first of all, Jawāb poems can be divided into two categories, Mu‘āraḍa and Ziyāda. Then I present the idea that Mu‘āraḍa can be further sub-divided into two and Ziyāda into three categories, suggesting their uniqueness in terms of changing their original context.

Keywords:

Jawāb, Mu‘āraḍa, Ziyāda, Hebrew Poetry, Yemeite Jewry

1. はじめに

日本のみならず、ユダヤ学はヨーロッパのユダヤ人／教徒¹による研究を中心に発展してきた。その流れを汲む日本において、イエメンに生活の拠点を置いている／置いていたユダヤ教徒はいまだ「見えざるユダヤ人」²であると言ってさしつかえないであろう。しかしながら、1881年という早い時期に始まるアリヤー³（エレット・イスラエルへの移住）の開始以降、新たな「イスラエル文化」創出において、新天地で彼らは「東洋ユダヤ人代表」と呼べるほど目立った活躍をしている。特に音楽におけるブラハー・ツフィーラ⁴（Brakha Tzefira, 1910-1990）ダンスにおけるサラ・レヴィ・タナイ（Sarah Levi Tana'i, 1910-2005）はその後の「イスラエル音楽」と「イスラエルダンス」に大きな影響を与えた。

そのイエメンの「見えざるユダヤ人」達は強固な学問伝統—特にミドラシュと詩—を持ち、それを発展させ、ヘブライ／ユダヤ文学を豊かにした主体でもあった。またイエメン系ユダヤ人はその保守性で知られるが、それによりユダヤ学全般（特にヘブライ語学と、カイロ・ゲニザ発見以前の文献学）に対する多大な貢献をなしたことも記憶されるべきである。本論文は、そのようなイエメン系ユダヤ人の詩作活動、特に彼らの詩に特徴的な「ジャワープ Jawāb」という詩作技法を主として形式に注目して分析する。

2. ユダヤ詩史⁵におけるイエメン系ユダヤ人

2-1. ヘブライ語詩研究におけるイエメンの位置づけ

ヘブライ語詩（典礼詩、世俗詩）研究は19世紀に始まるユダヤ教科学（Wissenschaft des Judentums）運動の中で本格的に始まった。しかしその中心は利用可能な資料や地理的な理由のため、古代のユダヤ教典礼詩及びイベリア半島からのユダヤ教徒の追放（1492年）までの時期が対象であった。その状況は大体において今日でも変わらず、1492年以降のヘブライ語詩についてはラビ・イスラエル・ナッジャーラ（R. Israel Najara, 1555-1628）とイタリアのユダヤ詩人を例外として大きく扱われることはない。イエメンにおけるユダヤ詩人についても例外ではなく、「ヘブライ語詩」の分野というよりは「イエメン・ユダヤ詩」の枠組みで研究がなされており、ヘブライ語詩の特殊分野のように扱われるのが普通である。

しかしながら、幸いにもイエメン系ユダヤ教徒の詩伝統とその作品については早くから西欧人の興味を集め、フィールドワークによる各種ユダヤ人コミュニティの音楽伝統の採集で広く知られるが詩の研究でも大きな業績をなしたイーデルズン（A. Z. Idelsohn）や、自身イエメン系のラツァビー（Y. Ratzabi）、トビ（Y. Tobi）、ハレヴィ（R. haLevi）、アミール（Y. Amir）といった碩学による研究蓄積

が多数存在する。その中で本稿の主題であるジャワープ詩について触れられてはきたものも、残念ながら現在まで体系的な研究はほとんど行われてこなかった。

本稿では、本論に入る前に、本邦ではあまり知られていないであろうイエメン・ユダヤ詩史についてその特徴を簡単に記述する。

2-2. イエメン・ユダヤ詩略史（～12世紀）⁶

イエメン系ユダヤ人の詩作がいつ頃始まったかは、歴史の闇に埋もれ詳らかではない。11世紀以前の痕跡としては、ゲオニーム時代にイエメン系ユダヤ人自身の手によってバベルの様式で書かれたマラノート（Maranot）とラフマニーム（Rahmanim）という、新年から贖罪日の間に詠唱されるピユート（典礼歌）を除いて特筆すべきものは少ない。ティクラール⁷（祈祷書）にはイエメン系ユダヤ人の手によると思われるエレッツ・イスラエル様式のピユートものも少量ながら見いだせるものの、量的には後のスペイン黄金時代（Tor haZahav）の詩人たちの作品とは比べものにならない。この時代に詩作が少ない理由として、バビロニアの伝統とマイモニデスの意見の尊重が挙げられるであろう。バビロニアの伝統では典礼の決められた式次第（Tefilot haQeva'）を厳格に守り、その点ではエレッツ・イスラエルの比較的自由的な伝統と対立していた。またマイモニデスも祝祷や祈祷文に言語的装飾としてのピユートを挿入することを禁じていた⁸。

イエメン・ユダヤ教徒による詩作が本格的に始まるのはスペイン黄金時代の到来とその影響を待たねばならない。

2-3. イエメン・ユダヤ詩略史（～17世紀）

アラビア半島南端イエメンより遙か遠く、イベリア半島のユダヤ人の、アラビア語詩からの影響を深く受けたヘブライ語による詩作が10世紀頃より絶頂期を迎える。現在の研究では、イエメンのユダヤ教徒は同時代（12世紀半ば）に黄金時代の詩人たちの作品に触れていることが判明している⁹。この時期からイエメン・ユダヤ詩人の個人名が判明し、それまでの詠み人知らずの時代を抜け本格的な詩史が始まると言って良いだろう。この時期の特徴は、新しいスペイン様式のヘブライ語詩の模倣である¹⁰。時代ごとのユダヤ教の中心から影響を受け続けてきたイエメン・ユダヤ人はすぐにスペイン様式のヘブライ語詩を自家薬籠中のものとし、アヴラハム・ベン・ハルフォン（Avraham Ben Halfon, 12世紀?）といった優秀な詩人を輩出した¹¹。また興味深いことに、イベリア半島でその黄金時代が終焉を迎えた後も、イエメンでは詩作なおますます盛んになっていく。

この時期で最も重要な詩人は疑い無く、ラビ・ザカリヤ・ザーヒリー（R. Zekharyah Al-Zāhiri, 1531-1608¹²）である。ザーヒリーはヘブライ語詩の分野だけ

でなく、自身のエレット・イスラエル（とりわけツファット）への旅に取材したヘブライ語マカーマート文学、*Sefer haMusar* というヘブライ文学史に残る大作をものした¹³。また彼の詩作上の特徴として、本論で扱うジャワープ詩が多いということも特筆されるべきである。

2-4. イエメン・ユダヤ詩略史（17世紀～）

17世紀はイエメン・ユダヤ詩の黄金時代である。ラビ・ヨセフ・ベン・イスラエル（R. Yosef ben Israel, 16世紀末～17世紀半ば）¹⁴、ラビ・サーリム（シャローム）・シャバズィー（R. Sālim(Shalom) Shabazi, 1619-1680?）¹⁵などイエメン中部の都市シャルアブのマシュタ¹⁶家の二人の大詩人を輩出した17世紀は、また、イエメン・ユダヤ詩史においてはアラビア語詩の世紀でもあった。ヨセフ・ベン・イスラエルも多数のアラビア語詩（ヘブライ語・アラビア語の二言語併用詩を含む）を残したが、シャバズィーに至っては実に総数の約半分がアラビア語詩であるという事態になった¹⁷。この時期はまた、イエメン・ユダヤ詩が単なるスペイン黄金時代の模倣ではなく、形式・モチーフ・言語上独自の発展を遂げた時期でもある。特に形式においては、周囲のイエメン・ムスリム独自の詩形式であるフマイニー詩¹⁸を採用し、まさにユダヤ詩史上、イエメンのみに存在する独自の詩形式が出来上がった。

3. ジャワープ詩とその2つのタイプ

「ジャワープ Jawāb」というアラビア語は、「応答」を意味する。イエメン・ユダヤ詩研究の文脈では後述する2種類の詩作技法、ムアーラダ及びズィヤダで作られた詩を指す。2つともある特定の、時代的に先行する詩（多くの場合は当時人口に膾炙している有名な詩）を元に作詩する技法であるため、ヘブライ語で「応答歌 Shir Maane」や「模倣歌 Shire Hikuy」といった翻訳を当てられることが多い¹⁹。しかしながら実際の資料ではこの「ジャワープ」という語は、次節で扱う「ムアーラダ」詩と、詩作技法上特に関係のない「返歌」、つまり詩人どうしの詩による文通や、一般のユダヤ教徒の宗教上の問題に対する詩形式での返答に対して使われることが多いので注意を要する²⁰。

ジャワープ詩はイエメン・ユダヤ詩において相当な数が観察され、古今東西のユダヤ詩史上、非常に特色ある現象であると言える。まだ体系的な研究が行われていないので断定はできないが、イエメン・ユダヤ詩における特徴の一つであることは間違いない。なお、「はじめに」で述べたように、本論では紙幅の都合上内容には深く立ち入らず、主として形式の面にのみ注目する。

4. ムアーラダ

4-1. ムアーラダとはなにか

「ムアーラダ Mu'āraḍa」という語はアラビア語詩学における用語で、アラビア語の原義は「反抗、抵抗」といった意味合いをもつ。この技法は、特定の先行する詩と、韻律、押韻、特徴的な語の選択、雰囲気、冒頭句、の全てあるいはいずれかを共通なものとして作詩する。聴き手は良く知っている先行詩を念頭に置きながら新たな詩を味わうわけである。この技法はユダヤ詩史上イエメンに独特のものではなく、既に黄金時代のイベリア半島のユダヤ人によって実践されていた²¹。

これまでの研究ではジャワブ詩をムアーラダとズィヤーダに大別するということは行われてきたものの、それ以上踏み込んだ研究はなされなかった。本論では冒頭句（行）が共通しているか否かでムアーラダを二別したい。

4-2. ムアーラダ タイプ A

まず、冒頭句が共通しない例として、イツハク・ハレヴィ（Yitzhak haLevi, 生没年不詳）の“miYayin Shoshan / ulHayay Shoshan”を参照したい²²。この詩については少なくとも5篇のジャワブ詩（全てムアーラダ）が確認されているが、その中の一つ、詠み人知らずのものとして“Ur Dod al Tishan / uShte Khos Yashan”が存在する。紙幅と主題の都合上全て紹介することはできないが、上記の引用だけでも韻律（-----/-----, 半行に5音節）・押韻（-shan）・主題²³（頌詩）・語（ワインに関わる語）等が一致することがわかる。

4-3. ムアーラダ タイプ B

次に冒頭句が共通する例であるが、これは多数の例があり、各々ジャンルをなしている程であり、イエメンに極めて多いといえる²⁴。ここでは、ラビ・アヴラハム・イブン・エズラ（R. Avraham Ibn Ezra, 1089-1164）の詩を冒頭二行のみ取り上げよう²⁵。

(1) E Gvuratekh Yemin El / Hen beOznay Az Shma'atikh

(2) Noasha Nafshi leHarim / Rosh Keilu lo yeda'tikh

ザーヒリーの詩の冒頭二行は以下のようなになる²⁶。

(1) E Gvuratekh Yemin El / Hen beKhol Libi Drashtikh

(2) Ya Tehali al Pzurim / baEmet Nikhsaf Qra'tikh

一目見て分かるように、まず冒頭行の前半 (Delet) が完全に一致する (E Gvuratekh Yemin El)。さらに押韻のパターンも“El / -tikh / -rim / -tikh”と全く同じである。韻律も haQalu’a(- v - - / - v - -)と共通する。内容・雰囲気も二つの詩は冒頭二行だけではなく最後まで強い共通性を示している。

以上が、筆者が考えるムアーラダの二つのタイプである。

5. ズィヤーダ

5-1. ズィヤーダとはなにか

「ズィヤーダ Ziyāda」とはアラビア語で「増加」や「追加」という意味を持つ。ズィヤーダ詩も、ムアーラダ詩と同じく特定の先行する詩を元に作詩される。しかしムアーラダ詩と違うのは、元となる詩に手を加えず、その上で行間に新しく作詩された詩を嵌め込み、新たな作品へと創り上げることである。ズィヤーダで作詩された詩は、形式的に3種に分けられる。

5-2. ズィヤーダ タイプ A

一つ目、単純に元の詩の後に数行追加するもの。ラビ・シムオン・ラヴィー (R. Shimon Lavi, 1485-1586?) による有名なバル・ヨハイの詩に対する、ザーヒリーのズィヤーダ詩を見てみる²⁷。伝承によって多少の差はあるが、ここでは19行目の“Namta ‘Ayin Lo Teshurekha”からザーヒリーによる(手稿ではそのように記されている)4行が追加される。以下、19行目はラビ・シムオン・ラヴィーによるもので、それ以下はザーヒリーによるものである。

(19) Ta'luma veAyin Qore La / Namta ‘Ayin lo Teshurekha

(20) Bar Yohay Sidarta ‘Eser sfirot / keShalhevet beGahélet Qshurot

(21) veSodam Yada'ta Ki veLibkha Hem Sdurot / veKhol Roekha Yomru Ashrekha

さらに2行ほど続くが、ここでは省略する。このタイプは単純に元々の詩に追加行を数行足すもので、イエメンに独特のものではない。また伝承の過程で自然発生的・匿名的に足されたものも多いと思われる。この例の場合は、形式 (Meruva' Sfaradi)・押韻 (最後の -kha) は一致するものの、韻律 (-----) は一致しない。このタイプはイエメン・ユダヤ詩のレパートリーの中では必ずしも多くない。

5-3. ズィヤーダ タイプ B

二つ目、元の詩と同じ分量の行数を追加するもの。ヒスダイ (Hisday, 生没年不明、16世紀かそれ以前?) によるズィヤーダ詩²⁸で、ラビ・イエフダ・ハレヴィの (R. Yehuda haLevi, 1075-1141) “Ya’avor ‘Alay Retzonkha”に対する詩。まずは理解しやすいように、ラビ・イエフダ・ハレヴィの原詩を全て引用する²⁹。

- (1) Ya’avor ‘Alay Retzonkha / kaAsher ‘Avar Haronkha
- (2) haleOlamim ‘Avoni / Ya’amod Beni uVenkha
- (3) va’Ade Matay Avaqesh / Otekha ‘Imi veEnkha
- (4) Dar beKhanfe haKeruvim / haPerusim ‘Al Aronkha
- (5) He’vadtani leZarim / vaAni Kanat Yeminkha
- (6) Goali Ligol Hamonay / Rum veHashqef miM’onkha

次に、この詩が「組み込まれた」ヒスダイの新たな詩を見てみる。網掛け部分
は上記ラビ・イエフダ・ハレヴィの原詩である。

- (1) Hus Elohay miMe’onkha / ‘Al Havatzeret Shronkha
- (2) Ya’avor ‘Alay Rtzonkha / kaAsher ‘Avar Haronkha
- (3) Sagbeni miZdoni / Ki Lekha Libi ve’Eni
- (4) haleOlamim ‘Avoni / Ya’amod Beni uVenkha
- (5) Dod Mehe Oyev Me’aqesh / Ki leNegdi Hu leMoqesh
- (6) va’Ade Matay Avaqesh / Otekha ‘Imi veEnkha
- (7) At Qrobi miQrovim / Gam Svivekha Shvivim
- (8) Dar beKhanfe haKeruvim / haPerusim ‘Al Aronkha
- (9) Yadhka Tanhe Pzurim / ba’Avur Hesed Ne’urim
- (10) He’vadtani leZarim / vaAni Kanat Yeminkha
- (11) Gade’a Qeren Me’anay / ba’Avur Shimkha Adonay
- (12) Goali Ligol Hamonay / Rum veHashqef miM’onkha

ヒスダイのこの新たに誕生した詩は、ラビ・イエフダ・ハレヴィの原詩が 6 行で、その間に詩を挟み込むかたちになるので、合計で 12 行になる。このタイプの詩はイエメン・ユダヤ人の間で多数観察され、イエメンに独自のものである。

このタイプの詩で特筆すべき現象は、詩の形式の変化である。原詩は通常カスイーダと呼ばれる、“BA/CA/DA/EA…”という単純な韻律のものが選ばれることがほとんどである。しかしながらズィヤーダ詩においては、技法上、Meruba’

Sefaradi（西欧でいう四行連詩に類似）の形式、“BBBA / CCCA / DDDA / EEEA”に変化する。ズィヤーダの技法では原詩各行の前半（Delet）も押韻として構造化するため、このような形式の変化が導かれる。韻律においても双方は一致（haQalu’a, - v - - / - v - -）する。

5-4. ズィヤーダ タイプ C

三つ目、前述のものと同様だが、より拡大されたもの。ここではタウィール（Saadia Shlomo haLevi Tawil, 18世紀末?）による、イツハク・イブン・マル・シャウールの“Elohay Al Tdineni keMa’ali”に対するズィヤーダ詩を取り上げる³⁰。網掛け部分が原詩である。

- (1) Adon Olam Lekha An'im beQoli
 - (2) veAzkirkha beTokh Hemdat Qehali
 - (3) 'Avonotay beVaqasha Mehol Li
 - (4) Elohay Al Tdineni keMa'ali
 - (5) veAl Tamod Ele Heqi keFo'oli
-
- (31) Yeqabetza leZera' Av Hamonay
 - (32) le'Ir Tziyon sheHi Mivhar Emunay
 - (33) veLo Yizkor Hataay va'Avonay
 - (34) Zdonotay leMul Panay ve'Enay
 - (35) Klimati Le'umati veEtzli
-
- (41) veRov Rish'i Ani Nidka veNikhav
 - (42) Kmo 'Eved beYad Ribo Mehuyav
 - (43) beLo Musar veTokh Da'ato Me'urbav
 - (44) Tme Levav Asher Sovav veShovav
 - (45) Levavi Bi 'Ale Khol Het Plili
-
- (46) Netashtani beTokh Arye veLavi
 - (47) Zkhor Na Li Zkhut Moshe veTisbi
 - (48) veGam Mitzvot Hatumot Tokh Ktavi
 - (49) Yeda'tim ba'Alotam 'Al Levavi
 - (50) Reitim 'Al Yemini Gam Smoli

先のタイプ B との違いは追加される行数である。タイプ B では 1 対 1 の割合で詩行の追加がなされているが、ここでは 2 (原詩) 対 3 (追加行) の割合でなされている。このタイプのズィヤーダ詩もイエメン・ユダヤ教徒の間では多く観察され、独自のものである。以上 3 つが、形式から見た 3 つのズィヤーダのタイプである。

5-5. ズィヤーダ詩の構造に由来する特徴

このタウィールの詩を例に取り、韻律 (haMeruva, v --- / v --- / v --)、押韻以外の特徴も指摘しておきたい。「ズィヤーダ」という技法の性質上、ズィヤーダ詩は原詩よりも 2 倍 (タイプ B)、あるいは 2.5 倍の長さ (タイプ C) になる。そのためあって、この詩においては主題の拡張がもたらされている。イツハク・イブン・マル・シャウールの原詩はスリハー (Sliha) という懺悔詩³¹であるが、新たに誕生したタウィールによる詩では、ディアスポラでの嘆きや贖いといったテーマが語られている (31 行目「アブラハム³²の子孫を集めさせよ」、32 行目「我らの信仰の中心であるシオンの街 (エルサレム) に」、46 行目「あなたは私を雄獅子と雌獅子 (ともに異教徒の支配者を意味) のただ中に捨て置きました」等)。

また、これも構造が惹起する必然的な特徴であるが、目的語の変化が挙げられる。つまり、ズィヤーダ詩は原詩の間に新たな詩行を組み込むため、直前の語を指すはずの目的語が変化してしまうのである。たとえば 49 行目「私は私の心にそれらが上ってくる時、それらを知っていました」50 行目「私の左右にそれらを見ました」の「それら」は、原詩では 45 行目の「裁かれるべき罪」を指す。しかしながら新たな詩では、「それら」は 48 行目の「私の書物に刻まれたミツヴォート (宗教的戒律)」を指していると読むべきであろう。

6. まとめ及び今後の研究課題

以上、イエメン・ユダヤ詩の特徴であるジャワープ詩について、ヘブライ語詩を中心に考察を行った。まず、ジャワープ詩はムアーラダとズィヤーダという 2 つの技法及びそれによって創作された詩に大別される。さらに形式の面からムアーラダを 2 つ、ズィヤーダを 3 つのタイプに分類した。しかしながら史料は比較的十分な数が存在しているにもかかわらず、研究課題は山積している。

その問題の一つが、何故イエメンに限ってこのようなジャンルの詩が大量に存在しているのか、言葉を返せば何故イエメン以外ではこのようなジャンルの詩が少ない (欠けている) のか、ということである。これは必然的に発祥の問題にも関わってくる。ムアーラダに関してはスペイン時代からアラブ詩・ヘブライ語詩

ともに存在しているので特に問題ないのだが、ヘブライ語のズィヤーダはイエメンで登場する以前に、むしろカライ派のモシェ・ダルイー（Moshe Dar'i, 13世紀にエジプトで活動）によるズィヤーダ（ラビ・イエフダ・ハレヴィの“Adonay Negdekha Khol Taavati”に対して）、本論で分類したタイプCに当たる詩が存在する³³。このカライ派詩人とイエメン・ユダヤ詩史はいかなる関係にあるのか（あるいはないのか）、今後の一つの研究課題である。

また、これまで研究者はジャワブを語る時に、アラブ詩との関わりを重要視していなかった。イエメン・ユダヤ詩史における周辺アラブ世界との関係は1980年代末あたりから、イエメン・ムスリム詩に特徴的なフマイニー詩の観点から研究がされてきたが、今後はジャワブ詩とその技法という文脈においても研究が必要であろう。

上記は通時的な観点からの問題意識であるが、共時的にはこのジャワブの技法と日本文学史、とりわけ和歌文学における本歌取りとの比較研究が非常に興味深い。これもこれまでのところ研究蓄積がないので、比較文学・比較文化研究の分野でも研究が望まれるところである。筆者の今後の研究課題としたい。

註

- ¹ 宗教的側面を強調した「ユダヤ教徒」、信仰実践にかかわらず社会的側面を強調した「ユダヤ人」と使い分けるべきという意見もあるが、煩雑なので以下「ユダヤ人」で統一する。
- ² 臼杵陽『見えざるユダヤ人—イスラエルの<東洋>』平凡社、1998年。
- ³ ヨーロッパ・ロシア以外のシオニズム運動・思想と集団移住の実践については、ミズラヒー（中東系ユダヤ人）研究がほとんどなされていない日本では研究が遅れている。7世紀から始まるイエメンとエレッツ・イスラエルの間のユダヤ人の移動に関しては以下の二本が簡潔にまとまっている。Yosef Tobi, “Teman vIrushalaim: Qishre Yahadut Teman im Eretz Yisrael baMeot haZayin - haYud Tet (in Hebrew),” *Tema* 1 (1991), pp. 5-28.; Yosef Tobi “haReqa’ haMedini, haHevratı vahaKalkali la’Aliyot miTeman llrushalaim baShanim Tarma’-Tar’akh (in Hebrew),” *Tema* 3 (1993), pp. 67-91.
- ⁴ Brakha TzefiraについてはGila Framの一連の研究を参照。Gila Fram, “Beracha Zefira - A Case Study of Acculturation in Israeli Song,” *Asian Music* 17/2 (1986), pp. 108-125.
- ⁵ 「ヘブライ語詩史」としなかったのは、後述するようにイエメンのユダヤ教徒による詩作はヘブライ語に限らないため。ユダヤ教徒がヘブライ語以外の現地語で詩作を行った例は、イエメン以外にはペルシャ（ペルシャ語）及びクルディスタン（アラム語）が挙げられる。Yosef Tobi, “Hikuy veMaqor beShiratam Shel Yehude Teman (in Hebrew),” *Pe’amim* 2 (1979), p. 29.

- ⁶ Ratzabi による略史が簡潔にまとまっております。Yehuda Ratzabi, *Shirat Teman ha'Ivrit* (in Hebrew) (Tel Aviv: Am Oved, 1988), pp. 11-45.
- ⁷ イエメンでは他のユダヤコミュニティで呼び習わすところのシドゥール (Sidur, 祈禱書) をこのように呼ぶ。なお、ティクラール Tiklāl というアラビア語は、KLL という語根をもとに作られたイエメン・ユダヤ人の間でのみ使われるアラビア語語彙である。
- ⁸ Ratzabi, *op.cit.*, p. 12.
- ⁹ Yosef Tobi, “Ben Shirat Teman veShirat Sefarad (in Hebrew),” in Israel Yesha'yahu and Yosef Tobi (eds.), *Yahadut Teman: Pirqe Mehqar ve'Iyun* (Jerusalem: Ben Zvi Institute, 1976), pp. 303-332., Ratzabi, *op. cit.*, pp. 15-17.
- ¹⁰ 模倣といっても、完全に模倣をしたわけではない。たとえばイエメンにおいてはイベリア半島におけるような宮廷文化は存在しなかったため、それに深く結びつく世俗詩のジャンル (ワイン、酒宴、自然賛美等) はイベリア半島におけるほどには発展しなかった。
- ¹¹ アブラハム・ベン・ハルフォンはその様式と使用するヘブライ語があまりにもスペインのものとは一致していたので、長年スペイン詩人と考えられてきたが、後にイエメン出身の詩人であることが判明した。
- ¹² 生没年は Amir の研究に従った。Yehuda Amir, “Haye Rabi Zekharyah alDhāhiri (in Hebrew),” in Shalom Seri and Israel Kesar (ed.), *Halikhot Qedem: beMishkenot Teman* (Israel: A'aleh beTamar, 2005), pp. 459-465.
- ¹³ Ratzabi による校訂版がある。Yehuda Ratzabi (ed.), *Sefer haMusar* (in Hebrew) (Jerusalem: Ben Zvi Institute, 1965).
- ¹⁴ ヨセフ・ベン・イスラエルに関しては以下の論文を参照。Yehuda Amir, *Shirato shel Rabi Yosef ben Israel* (in Hebrew), PhD Thesis (Israel: the Hebrew University in Jerusalem, 2000).
- ¹⁵ 特に Yehuda Ratzabi, “Rabi Shalom Shabazi veShirato (in Hebrew),” *Sefunot* 9 (1965), pp. 135-166 及び Yosef Tobi (ed.), *Shalom Shabazi: Shirim* (in Hebrew) (Tel Aviv University, 2012) を参照。
- ¹⁶ Mashta、イエメン式のヘブライ語の発音では Mashto。イエメンのヘブライ語に関しては以下を参照。Shlomo Morag, *halvrit shebeFi Yehude Teman* (in Hebrew) (Jerusalem: Aqademia laLashon halvrit, 1963).
- ¹⁷ ユダヤ・イエメン文学史、詩史における使用言語の問題は、以下の論文に詳しい。Yosef Tobi, “Ivrit, Aramit veAravit beShirat Yehude Teman (in Hebrew),” *Pe'amim* 30 (1987), pp. 3-22.; Yehuda Amir, “Lashon veTzura beShirat Yehude Teman: Masoret veYehud (in Hebrew),” *Tema* 8 (2004), pp. 57-78.
- ¹⁸ David Semah “The Poetics of Humaynī Poetry in Yemen,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 11 (1988), pp.220-239.; Mark S. Wagner, “Arabic Influence on Shabazian Poetry in Yemen,” *Journal of Semitic Studies* 51/1 (2006), pp. 117-136 等を参照。
- ¹⁹ Ratzabi, *Shirat Teman halvrit*, p. 31.
- ²⁰ 本邦の「詞書」のように「誰某の質問に対するジャワーブ」といった風に本文に附されたりすることが多い。

- ²¹ たとえば、イツハク・イブン・マル・シャウール (Yitzhak ibn Mar Shaul, 10 世紀末～11 世紀半ば) の有名な“Elohay al Tdineni keMa’ali”というスリハーに対して作詩された、ラビ・モシェ・イブン・エズラ (R. Moshe ibn Ezra, 1055-1140?) の“Elohay al Tdineni be’Evra”等を思い起こされたし。
- ²² 原詩の分析(特に作者について)は以下を参照。Yosef Tobi, “Shir Shevah leYitzhak haLevi: miYayin Shohan ulHayay Shoshan (in Hebrew),” *Afiqim* 52 (1974), pp. 13-14. またここで取り上げたムアーラダ詩については以下を参照。Yosef Tobi, “Shir Maane leShir miYayin Shoshan leYitzhak haLevi - Alef (in Hebrew),” *Afiqim* 53 (1974), pp. 11, 17.
- ²³ この詩では他の 4 つのジャワーブ詩と違い、元の詩(世俗詩)と同じく世俗的な内容が前面に出ている。主題は一致しないことも多く、元の詩が異化されることも多い。
- ²⁴ たとえば“Ayuma”で開始される一群の詩、“Mi Nishqani”で開始される一群の詩等。また、ヘブライ語だけでなく、“hāt al-qalam”等のアラビア語によるものも多数存在する。Ratzabi, *Shirat Teman halvrit*, p. 31 参照。このような「ジャンル」の存在は指摘されてきたが、包括的な研究や分析はまだ行われておらず、未踏の領域である。
- ²⁵ 以下、ザーヒリーのものも含めて Tobi による分析が有用。Yosef Tobi “Jawāb (Shir Ma’ane) Hadash leRabi Zekharya alDhāhiri - E Gvuratekh Yemin El (in Hebrew),” *Afiqim* 90 (1988), pp. 13, 20. 興味深いことに、ラビ・アヴラハム・イブン・エズラ自身がこの詩のムアーラダを書いており、三行目からが“Ba’ara bi Esh Qnaot”と続くものと“Ba beMasoret”と続くものの二篇が存在する。Yisrael Levin (ed.), *Avraham Ibn Ezra: Shirim* (in Hebrew) (Tel Aviv University, 2011) も参照のこと。さらに、イエメンにおいてはこの詩についてのムアーラダが、ここで紹介しているザーヒリーのものだけでなく、シャバズィーを含む複数名のものが存在する。各々の詩の詳しい分析は今後の研究課題である。
- ²⁶ 以下、イエメン系の発音伝統ではなく、便宜上現代ヘブライ語式で転写。
- ²⁷ Tobi による研究を参照。Yosef Tobi, “Piyut Hadash leRabi Yahya al-Dhahiri (in Hebrew),” *Afiqim* 38 (1971), p.16. また、この論文で Tobi の提出したザーヒリーの生没年とラビ・シムオン・ラヴィーのバル・ヨハイ受容の問題に関しては前出の Amir の研究も参照。Amir, *Haye Rabi Zekharya alDhahiri*, p. 460.
- ²⁸ なお、この詩は今もイスラエルのイエメン系ユダヤ人の中でよく歌われるレパトリーであり、伝統的なイエメン・ユダヤコミュニティで知らない人はほとんどいないと思われる。音楽とジャワーブ詩の問題は今までになされていないのでこれからの研究課題である。しかしながら、この詩が歌われる一番有名なメロディでは特にジャワーブ詩であることを意識していない、つまり原詩の部分と追加された部分を特に区別しているわけではない。パフォーマンスに関してはインターネットでも聴くことができる (<http://www.piyut.org.il/textual/535.html> 2014 年 9 月 22 日取得)。本論では紙幅の都合上触れられないが、イエメンにおいて詩と音楽は密接に関係している。詩の朗唱という伝統を持たないイエメン・ユダヤ人社会において、詩はメロディー抜きには存在し得ない。Ratzabi, *Shirat Teman halvrit*, pp. 41-45. また、ここ数年、世界的・同時代

的現象としての多文化主義及びワールドミュージックの隆盛、国内的な現象としてミズラヒー文化の隆盛の流れの中で、ジャアレ (Ja'ale) というイエメン・ユダヤ人による「歌会」が公の場 (たとえばカフェ等) で、他のコミュニティメンバーにも開かれたかたちで復活していることは注目に価する。

- ²⁹ 以下からの引用。Tsemah Kessar (ed.), *Diwan Tzror haMor* 2nd ed. (in Hebrew) (Jerusalem: Hotzaat Reuben Mas, 2002), pp. 209-211. また、ジャワープ詩の特徴として、一つの原詩から多数のジャワープ詩が誕生することも挙げられるであろう。この詩の他のジャワープ詩に関しては Tobi の指摘を参照のこと。Yosef Tobi, “Ya'avov 'Alay Retzonkha leRihal (Rabi Yehuda haLevi) baPiyut haTemani (in Hebrew),” *Afiqim* 34 (1970), pp. 4, 10.
- ³⁰ Tobi による分析がある。Yosef Tobi, “Piyut Hadash leRabi Saadiya Ben Shlomo haLevi Tawil (in Hebrew),” *Afiqim* 43/44 (1972), pp. 16-17. また、R. haLevi のディーワーンでは原詩作者がラビ・シュロモー・イブン・ガビーロール (Shlomo Ibn Gabirol 1021-1058) 作となっているが間違いと思われる。Ratzon haLevi (ed.), *Shirat Yisrael beTeman Kerekh Alef* (in Hebrew) (Israel: Mekhon Mishnat haRambam, 1999).
- ³¹ 一人称で語られているため詩だけ読むと個人的な懺悔に思えるが、これは当然シナゴークにおける主導・主唱者 (Hazan あるいは Shlichah Tzibur) として、会衆を代表して唱えていると見るべきである。
- ³² Av Hamon はアブラハムに対する呼び名 (Kinuy)。創世記 17:5 を参照のこと。ちなみに 47 行目の Tishbi はティシュベ出身の預言者エリヤのこと (列王記上 17:1)。
- ³³ David Kahane, “'Al haMeshorer haQarai Moshe Dar'i (in Hebrew),” *haShiloah* 13/6 (1904), pp. 435-442.

中国における人文教育およびキリスト教研究に関する考察
— 共産党文化制度における基督教学術研究を中心にして —

李 劍峰

同志社大学大学院神学研究科博士後期課程

要旨

今日において、中国のキリスト教研究は主に二つの伝統に基づいている。一つは、儒教を中心としている古い伝統であり、もう一つはマルクス主義を中心としている新しい伝統である。本稿は共産主義文化制度における人文教育およびキリスト教研究の現状と可能性について考察する。1980年以降のキリスト教学術研究の特殊な例として漢語神学を分析する。

キーワード

中国キリスト教、共産党、共産党文化制度、儒教、漢語神学

**A Study on Chinese Humanities Education and
Christian Education:
Focus on Christian Research under Communist Cultural Systems**

LI Jianfeng
Doctoral Student
Graduate School of Theology, Doshisha University

Abstract:

At the present time, Chinese Christian research is rooted in two traditional systems: an old traditional cultural system centered on Confucianism and a neo-traditional cultural system centered on Marxism. This study explicates the potential and current status of Christian research under the Communist cultural system, including theological education and research on Chinese Christian churches and academic institutions. Sino-Christian Theology will be applied through specific cases in order to analyze Christian academic research after 1980.

Keywords:

Chinese Christian, Communist, Communist Cultural System, Confucianism, Sino-Christian Theology

1. 序

今日中国で行われているキリスト教研究の背後には二つの伝統が隠されている。一つは儒家文化という古い伝統文化制度であり、もう一つはマルクス主義という新しい伝統文化制度である。本稿では、マルクス主義により指導されている中国共産党文化制度下におけるキリスト教研究の可能性、対面している問題およびその局限性を明らかにする。さらに、キリスト教研究と共産党文化制度との関係性を探る。上記の問いを社会学の視点から明らかにしたい。本稿は共産党文化制度から人文学教育および、人文学に属しているキリスト教学術研究を中心としているものである。特に鄧小平政権以降の改革開放時代（1980年代）からの人文学としてのキリスト教研究の状況を考察していく。

2. 共産党文化制度とは

共産党文化制度とは何か。共産党政権により、人民民主主義型の民族国家が成立されると共に、大学、学術機構と出版社などの文化制度も社会主義イデオロギー的政党国家の文化体系に形成された。これを共産党文化制度というのである。その特徴は「中国の独特の社会体制の構造（国情）とマルクス主義の結合した産物である」¹。その結合というのは儒家文化制度における文化民族主義とマルクス主義における政治民族主義との結合である。この二つの文化伝統は共に共産党文化制度に包括された。共産党文化制度についての思考は、中国が近代社会に転換していくプロセスの中、民族国家の正当性にかかわる問題である。百年以来、西洋民族国家の近代的拡張の衝撃によって、中華帝国は近代民族国家の競争に応じて、改めて国家の形態（イデオロギー）と文化制度を再編せざるを得ない状況に迫られた。このような刺激の中、特に清の後期、儒教の知識人たちは儒教の伝統より民族国家の正当性を探ろうと試みていた。しかし、このような試みは西洋啓蒙思想によって挫折させられた。そこから中華人民共和国が成立するまでの数十年の激しい政治闘争を経て、中国共産党の知識人たちはマルクス主義の啓蒙思想を用いて、農民層を動員して国家の政権を握ることに成功した。その後、社会主義経済・政治制度を構築し、人民民主主義型の民族国家を基本的に構成した。それと同時に、共産党政権下の文化制度、すなわち、大学、学術機構、出版事業などの現代文化制度に対する社会主義的改造を伴う社会主義イデオロギーに基づく政党国家の文化制度も完成した。

今日の共産党文化制度は中国と西洋文化要素の産物である。すなわち、儒家文化制度における文化民族主義とマルクス主義における政治民族主義との結合である。このような結合された共産党文化制度はマルクス主義における政治民族主義を利用して社会主義と資本主義との衝突を解消させようと試みている。共産党文

化伝統が形成されるプロセスにおいては西洋文化の要素であるマルクス主義が儒教文化制度の中に導入された。同じように、このような結合によって、儒教文化思想は西洋文化構造であるマルクス主義の中にも導入された。このように、共産党文化制度が持つ目的は、西洋文化の要素（マルクス主義）を用いて西洋文化（資本主義）を超越すること、すなわち、マルクス主義と融合した新しい文化制度によって、西洋における資本主義に打ち勝ち、民族再生の政治と文化という目的を達成することである。

3. 共産党文化制度の3つの時期

共産党文化制度は3つの時期に分けることができる²。第一期は、1940年代始めから1950年代始めまでである。第二期は、1950年代始めから1970年代末までである。第三期は、1970年代末から今日までである。共産党文化制度が形成されてきた時期が分けられることにより、今日におけるキリスト教研究の可能性を明らかにすることができる。

第一期は、共産党文化制度の形成期である。1942年、延安において毛沢東が主導する整風運動³は始まった。この運動は特に文化人に対するものである。毛沢東はこの整風運動を通して、儒教式の共産党文化制度の原型を作り上げ、有効的に農民層を動員し、農民革命を組織した。

第二期は、共産党文化制度の完成期である。共産党は国家政権を取得した後、社会主義的な改造の名義により共産党文化理念を民族国家の制度化構築に移入し、国民党による民国時代の大学制度（特に文学院と法学院）、文化機構（特に新聞と出版機構）および漢字（拼音と簡体字）に対して改造し始めた。思想面において、知識人たちに対する社会主義的改造が主な中心である。このようにして、1950年代末において制度化された共産党文化制度がほぼ完成した。このような環境で形成された共産党文化制度は、後の社会主義建設と文化大革命においても重要な役割を果たした。

第三期は、共産党文化制度の転換期である。1970年代末から、鄧小平の改革開放政策において、中国経済が飛躍的に成長してきた。しかし、経済の急成長とともに、社会主義理念が弱化し、個性を持つ思想空間が拡大しつつあるという現象が生じている。大学などの研究機構において、学術研究に以前よりかなりの自由が与えられたことは転換期における著しい特徴である。

共産党文化制度が形成された第一期と第二期において、キリスト教研究は激しい政治闘争によって禁止されていた。しかし第三期において、政党が文化制度の理念をコントロールする力が弱化することにより、共産党文化制度においてキリスト教学術研究を進める余地ができた。このような政治空間においてキリスト教

研究は可能となっている。これは、共産党文化制度が形成されたプロセスの中、マルクス主義において宗教、とりわけキリスト教の要素が無視されたが、イデオロギーが弱化した状況により、このような無視された宗教的なものに対する研究が再び復活したと理解することができる。しかし、今日の中国のキリスト教研究は哲学的・思想的に偏向しているという批判がなされている。その原因は次の章で解明していく。

4. 共産党文化制度における外国語原典の翻訳事業（1980年代以前）

中国における西洋古典文献の翻訳は、百年以上の歴史を持っている。百年来、中国語に翻訳された文献の種類は、西洋哲学、政治思想、史学、社会学および倫理学などである。1949年共産党政権が確立された後、西洋学文献の翻訳作業は再び共産党文化制度内における非常に重要な事業として位置づけられている。建国後まもなく激動した政治闘争の関係で、このような翻訳作業の担当者が社会科学院に所属しており、翻訳された書籍のほとんども公開されず、内部資料として限定された読者にのみ閲覧されていた。

当時の社会科学院は二つの大型プロジェクトを担当した。一つはマルクス全集の翻訳である。マルクス主義は共産党文化制度の基本的理念であるので、マルクス全集の著作の翻訳は、中国における文化理念の社会主義的改造に対して深遠なる意義を持っている。さらに、マルクス全集の翻訳により儒家文化の西洋化を促した効果もある⁴。もう一つのプロジェクトは、西洋哲学、社会科学における学術著作の翻訳である。社会科学院が1956年に発表した『哲学社会科学重要著作選訳目録』によれば、このプロジェクトによって翻訳される予定の著作は1630冊であり、30年間に亘って完成される予定である⁵。そのため、このプロジェクトに起用された担当者のほとんどは、1920年代に欧米に留学した経験を持つ学者である。翻訳作品の統一のため、社会科学院は翻訳規則、学術用語と人名などの専門用語について詳しく規定を定めた。

1950年代、60年代の翻訳の意義について劉小楓はこのように評価している。すなわち、「中国文化思想の構造と性質の変化に対して相当大きな役割を果たした。そして西洋思想と中国の文化思想の融合に対して促す効果を発揮した」⁶という評価である。さらに、この時代の翻訳事業は後に現れてきたキリスト教学術研究に対する意義については、次のように考えられる。すなわち、今日において、漢語神学が代表している中国文学におけるキリスト教学術研究は、哲学的・思想的な研究に偏しているというものである。今日のキリスト教学術研究者の多くは1940年代、50年代に生まれ、60年代と70年代に教育を受けた。当時使用されていた教材は50年代に翻訳されたものである。この時期に翻訳された著作のほとん

どは、哲学的・思想的なものである。これが、今日の中国キリスト教研究が哲学的・思想的に傾いている原因だと筆者は理解している。

5. 共産党文化制度におけるキリスト教学術研究の概念

以上、共産党文化制度の概念と歴史について論じてきた。このようなマルクス主義を中心にして作られた共産党文化制度におけるキリスト教研究の様相を明らかにする上で、その問題点についても指摘したい。

まず、共産党文化制度における「キリスト教研究」の概念について論ずる。中国では、共産党文化制度におけるキリスト教研究というのは二つの流れにおいて行われている。一つの流れは中国キリスト教会、ここでは特に「三自愛国教会」におけるキリスト教（神学）研究である。もう一つの流れは、大学などの学術研究（教育）機構におけるキリスト教研究である。

まずは、中国キリスト教会におけるキリスト教（神学）研究について論じてみる。ロゴスに関して中国キリスト教会は神の絶対的な言葉として認識し、この点について大学などの研究機構におけるキリスト教研究と異なる理解を示している。教会の神学は神の言葉であるロゴスに対して常に耳を傾け、聞き手として自己認識している。そして、神学教育の目的はこの神の言葉の宣教である⁷。1980年代以降、中国キリスト教会は主に二つのことに対して働いてきた。一つは、文化大革命期間中に破壊された宗教的活動の回復である。もう一つは神学思想構築における聖職者養成である。後者に関して、中国南京にある金陵協和神学院を中心として、各地にある神学院は神学思想構築と若手聖職者養成を主な働きとして展開してきた。今日の中国キリスト教会の指導部のほとんどのメンバーは1980年代に卒業した若手聖職者、あるいは研究者である。

次は、中国大学などの研究（教育）機構におけるキリスト教研究について論じていく。この領域に従事している人文学者のほとんどは非キリスト教信者である。そのため、彼らが従事してきたキリスト教学術研究は、既存教会（三自愛国教会と家庭教会）からの制限に束縛されていないという特徴が見られる。単純に一種の非教会性をもつ人文学術研究である。単純に学術領域に属しているキリスト教研究は、既存教会、ないし諸教派の教理に対して関心を持たず、文化、ないし思想としてのキリスト教に関する研究である。ここに共産党文化制度におけるキリスト教学術研究がもつ、もう一つの意味がある。すなわち、マルクス主義に指導されている共産党文化制度は、キリスト教思想と中国文化との融合を促進したという意味である。なぜなら、今日における中国のキリスト教研究はある程度の自由が与えられているとは言うものの、その研究は依然として共産党文化制度の枠内において行われているからである。中国におけるキリスト教研究は、中国にお

ける人文学術領域内のキリスト教学術研究として文化、ないし思想としてのキリスト教学術研究の歴史的意味をもっているのである。

劉小楓は「共産党文化制度の中の基督教学術」という論文の中で、中国の大学などの研究機構におけるキリスト教研究の事例しか論じていない。しかし、筆者は共産党文化制度におけるキリスト教研究は中国の大学などの研究機構のみではなく、中国キリスト教会のキリスト教（神学）研究も共産党文化制度におけるキリスト教研究の一つの部分だと理解している。なぜなら、中国のプロテスタント教会の公式の名称は「中国基督教三自愛国運動委員会」と「中国基督教協会」である。前者は政治的な組織であり、後者は前者の指導のもとで宗教的活動を行っている組織である。そして、中国キリスト教会のすべての活動は中国共産党の指導のもとで展開しなければならない。それゆえ、中国キリスト教会側の神学研究活動も共産党文化制度の一部だと筆者は劉小楓と異なる理解を有している。

中国キリスト教会における神学研究であれ、大学などの研究機構におけるキリスト教研究であれ、共に共産党文化制度を通して中国文化思想の一つの構成要素に転換させられ、共産党制度という枠組みに囲まれてしまった。キリスト教研究だけではなく、中国におけるすべての学術研究も共産党文化制度という枠内で行われている。中国憲法第 47 条⁸により学術の自由が保障されているが、このような政党的制度の下で行われている学術研究の自由度が疑われている⁹。このような現象は中国だけではなく、日本にも存在していた。

日本の場合、明治時代に制定された『大日本帝国憲法』において「言論の自由」という条項が書かれているにもかかわらず、「法律の保留」という文言に制限されていた。さらに、戦時中においてすべての反戦言論が抹殺された。例えば、非戦論の代表者である矢内原忠雄は盧溝橋事件の直後の 1937 年 9 月に『中央公論』に掲載した『国家の理想』において、「自己存在の存続を理由とする対外戦争」¹⁰をストレートに批判した。この批判により矢内原は東大を辞職せざるを得ない状況に陥ってしまった。今日の中国において学問の自由が保障されているが、その自由の限度がどこにあるか、あるいは学問に対する制限が如何なる形式なのであるか、という問いは残っている。これは筆者にとってこれから追求していく課題でもある。

6. 共産党文化制度におけるキリスト教学術研究の現状（1980 年代以降）

ここで明らかにする問いは、今日における共産党文化制度内で行われているキリスト教学術研究の現状である。そしてキリスト教学術研究と共産党文化制度との関係についても追求していく。前章と同様に中国キリスト教会側の神学研究と大学などの研究機構におけるキリスト教研究の二つの流れにおいて論じていく。

1980年代以降中国キリスト教会は宗教活動を回復しながら、神学思想を構築してきた。1990年代に入って、教会の宗教活動は通常の軌道に戻ってきた。当時の「中国基督教協会」の会長である丁光訓は「中国の特色があるキリスト教神学構築」という目標をあげた。1991年、丁はイギリスにおいて「宇宙の基督」と題して講演を行った。丁の講演により、中国の独特の社会状況とキリスト教神学思想が結合されている¹¹。中国キリスト教会側の神学構築は、聖書研究、中国社会に適合する多元化問題、中国教会の「三自原則」の発展を中心にして、神学研究を行っている。

文化大革命が終焉した直後の1980年代の中国大陸の学術界において、「洋学」（西学）を導入しようというブームが起こり、「五・四運動」以降の「新啓蒙運動」と言われている¹²。このようなブームの中で、一部の学者たちは、「洋学」を導入する際に、西洋啓蒙主義以降のキリスト教思想と西洋文化との間に存立している緊張関係に注目した。さらに、1980年代における中国社会には、民間宗教に対する人気度が急上昇するという現象も起った。文化大革命において抑圧された民衆は、「解放」された直後に宗教から希望と慰めを求め始めた。このような現象は人文学者たちの目をも引いた。民衆の要望に応じて、そして民衆に宗教知識を普及するための著作が続々出版された。1980年代後期以来、中国大陸においてキリスト教書籍が続々出版されてきた。出版された類型からみれば、キリスト教文化の書籍の翻訳、百科全書、辞書、歴史などである。シリーズとしては、『宗教と世界』（原文：『宗教興世界』）、『歴代基督教学術文庫』、『基督教学術研究文庫』がある。学術誌としては、『宗教』、『世界宗教資料』、『基督教文化評論』、『宗教文化論叢』が刊行されている。このような書籍は共産党文化制度において出版されたものである。このような専門的研究書以外に、学術論文なども以前よりかなり増えてきた¹³。大学など多くの高等教育機関においてキリスト教研究機構が設立され、そして宗教、ないしキリスト教課程も設置されてきた。さらにこの宗教・キリスト教課程の修士・博士コースまで設置された大学も増加した。このような現象は中国大陸におけるキリスト教研究にとって、1949年以来未曾有のことだと言える。このような現象から見れば、キリスト教学術研究が既に共産党文化制度の重要な部分になっていることは明らかである。

中国大陸におけるキリスト教研究は主に下記の研究方向を示している。a) 宗教学的キリスト教研究。宗教としてのキリスト教に対して、哲学、社会学、人類学と文化学の角度から研究を行っている。b) キリスト教思想史研究。それは、思想史領域における初代教会、古代教会とスコラ哲学などの研究である。c) キリスト教史研究。キリスト教会史、とりわけ中国におけるキリスト教の歴史を中心にして行っている研究である。d) キリスト教文芸研究。それは、西洋と中国におけるキリス

ト教文学、芸術に関する歴史的考察である。e) キリスト教神学研究。ここで指し示している「キリスト教神学」とはキリスト教の教義（Dogmatics）のことを指している。つまり、神学の類型から見れば、組織神学に属している分野である。

上記の通り、中国大陸におけるキリスト教研究の方向をみれば、1980年代以降のキリスト教研究のいくつかの特徴が現れている。まず、人文学的・思想的研究の性格が強く見られることである。つまり、1920年代から始まったキリスト教の土着化（本色化）に比べて今日のキリスト教学術研究は教会の指導体制、典礼儀式などの教会運営に関わる実践的な課題より、もっと抽象的・学術的傾向が示されている。今日のキリスト教学術研究者は教会の外部、ないし教会の周縁からキリスト教理解を示しているのも、実践的なものではなく、学術的・思想的な性格を持っている。そのため、中国大陸におけるキリスト教研究の目的はキリスト教会のためのものと言えず、それは共産党文化制度における宗教研究の不足を充たすという目的である。

今日における中国のキリスト教学術研究の成果は主に漢語神学¹⁴に現れている。漢語基督教文化研究所所長である楊熙楠は次のように広義と狭義という二つの面において漢語神学に定義を与えた。すなわち、広義的な漢語神学とは、民族・地域にかかわらず、すべての漢語で書かれている神学作品を指す。この意味では、漢語神学は数百前年からすでに始まったと言えるであろう。それに対して、狭義的な漢語神学は、殊に1980年代中国大陸の学者たちが提出したキリスト教研究に対する定義である。上記のように中国大陸におけるキリスト教研究者は人文学の場に立ち、キリスト教信仰を人文学の領域において研究しようと考えている。このような狭義的な漢語神学の定義は中国の文化キリスト者たち（文化基督徒）の神学思想であるように見える。文化キリスト者が思考している神学は人文社会学から出発した哲学的論述である。この種類の神学研究は、教会の場に立っている神学校から発信する教会教義学とは異なっている。漢語神学者は神学における言語、とりわけ母国語の重要性と民族の生存体験に強調点を置いている。異なる民族の言語およびその言語によってもたらされた生存体験と文化資源は神学の媒体になる際に、その宣教の機能と神の言葉が拘束される局限性が併存しているので、一方において記述している啓示を歪曲してしまう危険性を持ち、他方において新たな光を発することもできる。一般的に神学者たちは自分の母国語、あるいは特定の環境において自分が主に使用している言語を用いて、神学思考を論述している。ほとんどのすべての神学論述はその神学者の「母語」で書かれていると言えるのであろう。言い換えれば、すべての神学は「母語の神学」である。この「母語の神学」という理解が漢語神学の根拠であると筆者は理解している。しかし、言語というのは単なるシンボルではなく、民族性と強く連携している。一つの言

語の中に、その言語を話す民族の生存体験と思想も含まれている。特にイデオロギーを表す機能を果たす場合に、排他性が強く現れている。言語を強調し過ぎると、「ドイツの神学」、「日本の神学」が歩んだ道を歩む危険性が現れてくる可能性もある。

さて、中国におけるキリスト教学術研究と共産党文化制度はどのような関係を保っているのか。結論から言うと、互いに利益を与える関係が保たれている。中国におけるキリスト教学術研究の場所は教育機構である大学、大学に属する研究所、あるいは中国社会科学院などの研究機構である。いずれも国に所有されているものである。特に指摘しなければならないことは、前述のようにこれらの研究は共産党文化制度下に展開されるものである。共産党文化制度は研究者たちに研究の自由と財政上の利益を与える一方、キリスト教学術研究により文化大革命によって欠けた宗教研究の空白を補うことができる。さらに、アメリカをはじめ西洋からの人権および宗教に関連した批判に反論するための力にもなる。

7. 共産党文化制度におけるキリスト教研究の意義

1980年代文化大革命の終焉後、中国キリスト教会の宗教活動と大学などの研究・教育機構の研究活動は共に正常な軌道に復帰してきた。種々の批判される問題点が依然として存在しているが、中国社会において意義のある現象だと言わざるを得ない。本章において、共産党文化制度における中国キリスト教研究の意義を明らかにしたい。

1980年代に中国政府は鄧小平のもとで「改革開放」政策を立てた。1990年代に入って、大きな成果を収めることができた。しかし、国有企業の私有化に伴う大規模な失業現象も現れた。そして、経済発展の副作用としての貧富の差は次第に拡大された。このような社会状況の中、中国キリスト教会は1949年以降未曾有の成長を迎えた。しかし、この時期に教会にきた人たちのほとんどは経済的貧困者である。このような現象に対して、中国キリスト教会の神学構築は中国社会の現状にふさわしい神学を思索していた。当時の精神的な面における需要に応えることができた。したがって、中国社会の安定に対して、中国キリスト教会は積極的な役割を果たした。

しかし、キリスト教知識の普及としては教会の力は大学などの研究機構に及ばない。なぜなら、中国において聖書などの出版物は宗教的なものなので、一般書店に並べることができない。一方、大学などの研究機構における出版物は普通の書店でも入手することが可能である。そして、1980年代以降キリスト教に関する課程を設置する大学が増加したので、キリスト教会史、聖書概論、キリスト教倫理学などの授業も増えてきた。この点において、大学などの研究機構のキリスト

教研究に対して評価することができる。

最後に、大学などの研究機構のキリスト教研究の持つ意義を強調したい。それは、中国政府の宗教管理に対して、助言する役割を果たすことができる。大学などの研究機構は学術機構として、キリスト教思想、哲学、文学、歴史を研究するかたわら、中国のキリスト教の状況を調査するフィールドワークなどの実践的なことも実施している。調査結果を分析し、キリスト教の社会的役割を客観的に評価している。そしてこの評価に基づいて中国政府が宗教政策を立てる際に、参考にすることができる。これは共産党文化制度におけるキリスト教研究の特殊な意義ではないかと筆者は評価している。

8. 結

1980年代以降、中国大陸における宗教、とりわけ西洋宗教であるキリスト教に対する研究環境は以前より改善された。特に2000年代に入ってから、キリスト教書籍の出版なども以前より容易になった。しかし、どうしても避けられない事実、キリスト教研究が依然として共産党文化制度内において行われていることである。言い換えれば、中国におけるキリスト教研究は依然としてイデオロギーによって制限されている。そして、共産党文化制度に依存せざるを得ない状況をどうしても避けることができない。特に、中国の経済的急成長と共なる民族主義が高揚されている今日において、このようなキリスト教研究と共産党制度の「相互依存」は危険性をも伴う。このような「相互依存」的關係によりもたらされた危険は戦時中の日本にも存在していた。一例を挙げると、戦時中に日本キリスト教神学研究の中心の一つとしての「日本のキリスト教」はその典型的な例である。原誠の論説によれば、それは「日本の伝統的な精神・思想・宗教とキリスト教との接合をはかる思想の総称」¹⁵である。その接合は日本の伝統的精神思想—例えば、「家族制度」や「皇室中心主義」—とキリスト教の中心思想との関係である¹⁶。戦時中の日本と同じように、今日の中国キリスト教会、ないしは神学研究にとって、ひとつの大きな目標は「中国的キリスト教神学思想」の構築である。今日の中国キリスト教研究は戦時中の日本の状況と比べ、それほど危険性は見えない。しかし、日本のような前例を参照する必要があると筆者は強く認識している。少なくとも、日本の例は中国におけるキリスト教研究にとって戒めである。さらにもう一つの現象を検討しようと思う。それは、戦時中の日本であれ、今日の中国であれ、宗教は繁栄するということである。日本の場合、当時において、存続ができた宗教団体は国家（軍政権）に承認されたものだけであった。つまり、戦争を支持する宗教団体は存続することができ、反戦思想を唱える団体が排除されたのである¹⁷。国民精神総動員のため、宗教を「繁栄」させたとも言える。今日の

中国を見れば、宗教が持っている一つ重要な役割は国家安定のためである。すなわち、国家安定にとって、積極的に活動している宗教団体を自由に発展させるということである。同じ意味で、キリスト教神学研究も同様である。このような状況において、学術研究の自由度は疑われるであろう。

共産党文化制度におけるキリスト教研究を論ずる際に、中国キリスト教会側の神学研究を避けることはできない。中国の研究者にはこの認識が欠けているかもしれない。1980年代以降誕生した「漢語神学」は大学などの研究機構の研究成果である一方、中国キリスト教思想史を論ずる際には、キリスト教会側の神学研究にも目を向ける必要がある。

本稿は共産党文化制度の概念と歴史を示した上で、共産党文化制度内におけるキリスト教研究の様相も明らかにした。すなわち、海外のキリスト教研究と異なり、中国大陸におけるキリスト教神学研究は共産党文化制度に依存する特殊な性格をもっている。これは中国大陸におけるキリスト教研究の一つの特徴とも言える。これからのキリスト教研究は共産党文化制度の枠を脱出することは不可能と言えるほどの困難が存在している。このような特殊な状況において、中国社会に対する積極的なキリスト教研究が現れることを、筆者は期待している。

註

¹ 劉小楓 「共産党文化制度の中の基督教学術」『文化基督徒：現象と論争』（中国語『文化基督徒：現象與論争』）漢語基督教文化研究所 1997 63頁。原文：「中国独特的社会机体结构（国情）与马克思主义结合的产物。」

² 同上 64頁。

³ 1942年に、毛沢東は延安（Yan-An）において、共産党内部における整風運動を行った。毛沢東が提唱した「学風」（学習の態度）、「党风」（党活動のやり方）と「文風」（言語、文章活動）という「三風整頓運動」のきっかけは文化人の問題を解決することである。整風運動の意義は、政治、ないし政党のために文化が用いられたことに見られる。これは本文で使用している儒教式の共産党文化制度のことである。

⁴ 前掲書 67頁。原文は「翻译马克思主义经典对改塑中国的文化理念机体有深远影响，从这一意义上说，它推进了中国文化的西方化。」（日本語訳：「マルクス主義の著作の翻訳事業は、中国文化理念の改造に対して深遠なる影響になる。この意義において、それは中国文化の西洋化を促した。」）

⁵ 同上 68頁。この箇所のデータは、劉小楓が陳太先（Chen Taixian）著 『「自然政治論」訳後記』（商務出版社 1994）の429頁を参照したものである。すなわち、本文はその参照の孫引きである。

⁶ 同上 68頁。原文：「对改变中国文化思想的内在结构和品质，起了相当大的作用，促成

西方思想溶入中国的文化思想。」

- 7 中国金陵協和神学院の教授である王艾明（Wang Aiming）は「中国教会神学思想建設に関する理解-神学积義学面から展開」（原文は「理解中国教会神学思想建设事工-从神学解释学层面展开」である）において中国キリスト教会の神学建設の目的に関して理解を示している。『神学：教会が思考している—神学思想建設と中国教会』（原文は『神学：教会在思考—神学思想建设与中国教会』）1-11 頁参照。
- 8 『中華人民共和国憲法』第 47 条「中華人民共和国公民は、科学研究、文学・芸術創作その他の文化活動を行う自由を有する。国家は、教育、科学、技術、文学、芸術その他の文化事業に従事する公民の、人民に有益な創造的な活動を奨励し、援助する。」
<http://www.togenkyo.net/modules/reference/28.html> より引用（ダウンロードは 2014 年 3 月 4 日 16 時 28 分である）。
- 9 学問の自由は『中華人民共和国憲法』により保障されているが、第 52、53、54 条に規定されている条文に制限されているのではないかと筆者が疑問に感じている。しかし、これは本稿が取り扱っているものではない。
- 10 小川原正道 『日本の戦争と宗教 1899-1945』 講談社 2014 145 頁。
- 11 丁光訓 「宇宙の基督」（原文は「宇宙的基督」である） 『丁光訓文集』 訳林出版社 1998 90-99 頁参照。この論文は丁光訓が 1991 年 7 月にイギリスの「中国教会の友」大会で行った講演である。
- 12 『道風：キリスト教文化評論』 第 29 期 21 頁。
- 13 1949 年以降中国大陸で刊行された学術論文の詳細は王維江と寥梅が書いた「基督教文化研究中文論著索引：1949-1993」（朱維浄編、『基督教興近代文化』、上海人民出版社、1994、429-488 頁）を参照。
- 14 本文における「漢語神学」というのは、1980 年代以降中国大陸の大学、学術研究機構におけるキリスト教学術研究のことを指している。
- 15 原誠 『国家を超えられなかった教会—15 年戦争下の日本プロテスタント教会』 日本キリスト教団出版局 2005 50 頁。
- 16 小川原 前掲書 179 頁。
- 17 同上 121 頁。

昭和戦前期における回教政策に関する考察 —大日本回教協会を中心に—

島田 大輔
早稲田大学助手

要旨

本稿は、戦前期日本における回教政策に関して、大日本回教協会を中心に実証・分析を加えたものである。従来の研究では、一次史料の収集・比較分析は不十分であり、必ずしも実態が明らかではなかった。第一に、あまり分析されてこなかった四王天延孝会長期も含めて、回教協会の組織運営・諸活動の実態を通史的に明らかにした。第二に、日本政府からの補助金・事業指示の分析をもとにして、大日本回教協会を、外務省の回教政策を実行するために設立された、外務省の外郭団体だと明らかにした。第三に、陸軍の回教政策とは異なった観点に立つ、外務省の回教政策の内実を明らかにした。外務省の回教政策とはすなわち、中東を中心に全イスラーム世界を対象とし、手法として文化工作を最重視することであった。極東占領地内に回教政策を局限した陸軍との間にはある種の棲み分けがなされていた。ただし、戦局の悪化、回教協会に対する大東亜省の影響力増の結果、以上の図式は崩されることになった。

キーワード

イスラーム政策、林銑十郎、四王天延孝、大村謙太郎、近東会議

Consideration of the Islamic Policy in Wartime Japan: Focus on the Dai Nippon Kaikyo Kyokai

Daisuke SHIMADA

Research Associate, WASEDA University

Abstract:

This article focuses on the Islamic policy in prewar Japan.

First, it traces the activities and organizational management of the Dai Nippon Kaikyo Kyokai (DNKK), from beginning to end.

Secondly, by analyzing the business instructions and subsidies for the DNKK from the Japanese government, it becomes clear that the DNKK was established in order to execute the Islamic policy of the Ministry of Foreign Affairs (MFA).

Thirdly, it makes clear the Islamic policy of the MFA, which takes a different point of view from the Army. The Islamic policy of the MFA targeted the entire Islamic world centering on the Middle East, and gave paramount weight to cultural activities. At first, segregation of the Islamic policy had been made between the MFA and the Army, because the Army confined its Islamic policy only in the occupied territories in the Far East. However, such segregation was collapsed later, as a result of the deterioration of the war situation and increased influence of the Ministry of Greater East Asia for the DNKK.

Keywords:

Islamic Policy, HAYASHI Senjuro, SHIOUTEN Nobutaka, OHMURA Kentaro, Near East Conference

はじめに

関心の所在

昭和10年代(1935-1945)において、日本政府は従来それほど重視していなかったイスラームに関心を持つようになった。日本の膨張主義の矛先を巡って「南進論」「北進論」の間で論争が行われたことはよく知られているが、両方面ともにそこにはおびたしいムスリムが生活していた。つまり、日本が対米英協調主義路線を離脱し、アジアに勢力を拡張する路線を取った以上、ムスリム問題(以下、回教問題)は避けては通れぬ問題であり、そのために対策が叫ばれたのである。

当時日本では対アジア政策の一環でイスラームとの提携(=回教政策)の可能性を模索した。しかし、回教政策についての基礎研究はまだあまり進んでいない。一次史料の収集及び比較分析は不十分であり、実態に即さない印象論の域を脱していない。とりわけ、国内最大の回教政策機関とされていた大日本回教協会(以下、単に回教協会と記す場合もある)に関する研究が不十分である。

本稿では、大日本回教協会、そして従来回教政策の主体としてあまり注目されてこなかった日本外務省に焦点を当て、日本の回教政策の内実に迫りたい。

先行研究

昭和戦前期の回教問題・政策に関する研究は数多く出ているが、本稿の問題関心に特に関係する、陸軍の回教政策、戦時下の回教研究史、回教協会の三分野の研究をそれぞれ整理しておく。

アジア・太平洋戦争期の陸軍の回教政策(占領地軍政下のムスリム宣撫工作)に関する研究は、中国の事例¹、東南アジアの事例²を中心に研究成果が積み重ねられている。ただし、陸軍、それも各占領地の事例に限られ、回教協会をも包括した日本の回教政策の全体像の提示は出来ていない。

戦時中の回教研究史(=「イスラーム研究史」)は、戦時下日本における対イスラーム関心に関する研究潮流の中で主流と言えるものである。とりわけ、研究対象となるのは回教圏研究所である³。総じて現在の日本のイスラーム研究が如何に発展してきたかという視点に基づいて、戦前の「回教研究」を批評することを研究の出発点としている。「イスラーム研究史」における主な関心は、戦時下における、研究の背景・研究動向・研究水準である。戦時下の回教研究の大きな背景として、回教政策の存在は所与のものとして扱われるが、その内実に関して十分な分析はなされていない。

回教政策機関である回教協会の研究は近年少しずつ増えているが、研究の問題点として下記の四点が指摘出来る。第一に、対象時期の問題である。八年間存在した回教協会についての通史的研究がなされていない。活動実態・組織運営の総

体的把握はなされず、設立経緯に限る研究⁴、国内啓蒙を中心とした個々の活動・周辺事情に限る研究⁵しかない。特に、四王天会長期の回教協会について全くといっていい程分析が及んでいない⁶。第二に、史料の問題である。全ての先行研究において、史料収集が不十分である。外務省記録、「イスラム文庫」のうちどちらか一つしか用いられておらず、また、そのほんの一部しか用いられていない⁷。とりわけ問題なのは、二種の史料群の比較分析が一切行われていない点である。第三に、研究関心の問題である。多くの研究が、「イスラーム研究史」の延長線で行われている⁸が、果たしてそれでいいのであろうか。回教政策研究の視点に立って、回教協会を捉え直すことが必要である。第四に、外務省の役割の軽視である。陸軍の回教政策のみが注目される現状は問題であるが、尚更問題なのは、回教協会を含めた回教政策全てを陸軍と結びつける傾向である。外務省独自の回教政策の存在も検討する必要がある。

なお、近年、日本政治外交史の分野において、汎アジア主義における「イスラーム要因」を指摘する研究⁹が現れており注目を集めている。「イスラーム通」として林銑十郎の再評価がなされ、回教協会の役割が非常に高く評価されている。だが同研究は、回教協会の基礎文献（一次史料・編纂物）を一切参照せず、主に先行研究をまとめたものに過ぎない。そして、回教政策に内在した理念と可能性を過剰に受け止める形で立論を行っている。その結果、同書で描かれた「イスラーム要因」は実態を踏まえたものでなく¹⁰、過大評価に近いものになっている。「イスラーム要因」は興味深い議論であるが、実態から乖離した議論が一人歩きすることは非常に危険であり¹¹、実証研究により修正を施すことが急務となっている。

研究目的・視角

本稿の研究目的・視角は下記の通りである。第一に、日本国内に現存する回教政策関係の史料を網羅的に収集し、実証的に分析を加え、日本の回教政策の基礎研究を確立する。第二に、従来研究が集中していた陸軍の回教政策を相対化させるために、陸軍と外務省の回教政策における相違点に留意しつつ、回教政策における外務省の役割の分析を行う。第三に、大日本回教協会を外務省の回教政策を体現した団体であると仮定し、大日本回教協会の組織運営と活動実態の分析を通して、外務省の回教政策の実態解明に努める。回教協会の組織運営分析に当たっては、回教協会に対する政府補助金額の変遷を特に重視する。

史料

大日本回教協会に関する根本的一次史料は、①外務省記録「本邦ニ於ケル宗教及布教雑件 回教関係」（外務省外交史料館蔵。以下「本邦回教関係」）¹²と、②

大日本回教協会寄託資料「イスラム文庫」（早稲田大学中央図書館特別資料室蔵。以下「イスラム文庫」）¹³である。「本邦回教関係」は外務省のイスラーム問題への取組みを知るための基本資料である。ただし、1943年2月までのものしか現存していない。「イスラム文庫」は、回教協会の活動や運営に関わる内部資料を多く含む、大日本回教協会研究の根本史料である。両史料群は、互いの欠落を補い得る関係にあり、比較分析が不可欠である。

なお、戦時下日本の回教政策及び大日本回教協会に関して、米国戦略事務局（OSS）の報告書¹⁴が英語圏の研究¹⁵を中心に典拠として用いられることが多い。だが、同史料は事実誤認が非常に多く用いるべきではない¹⁶。細かい事実関係の間違いも多い¹⁷が、より問題なのは回教協会の性格に関する点である。特に、①回教協会と軍部の関係が殊更強調される点、②回教協会が全占領地のムスリム指導団体を統括する強大な権限を有していたという点は本稿で明らかにする通り、全くの誤謬である¹⁸。

1. 満洲事変に伴う対イスラーム関心の高まり

陸軍を中心として、明治・大正期からイスラームへの注目がなされていたことは後述の通りであるが、小規模かつ散発的なものであった。そうした状況に変化が訪れたのが満洲事変であった。大陸政策の本格化は、満洲・華北・蒙疆のムスリムへの着目を生み出した。第一に、反漢民族勢力として、回民が注目された。第二に、反共勢力としてムスリムは注目された。当時日本が掲げていた防共主義と親和的と認識されたのである。

イスラームへの関心の高まりとともに、イスラーム研究機関が相次いで組織化された¹⁹。1932年、大久保幸次を中心にイスラム文化研究所が結成された。これは、33年イスラム学会への改組を経て、38年回教圏研究所となる。そして、日本における対イスラーム関心の高まりを察知し、在日タタール人の指導者クルバンガリー（M.G.Kuruban Galiev）の政治的言動が活発化した。クルバンガリーは1938年5月に東京モスクを建設することになるが、在日ムスリムであるタタール人を巡る問題は回教政策の背景の一つであった²⁰。

対イスラーム関心の高まりの背景として、1930年代における日本資本の中東市場への進出も重要である。たとえば、イラクでは、1930年以降日貨輸入高は年々増大した。特に1933年以降統計が残る37年までの間、日本製品輸入額は実質的なイラク統治国の英国に次ぐ二位を占めた。表1を見ると、たった数年で驚異的な伸びである。ただし、著しい片貿易状態だったため、中東各国との間に貿易摩擦を招くことになった。通商協定締結交渉は難航し、1939年の第二次大戦の開始

とともに、枢軸国日本は市場から閉め出されることになった。

少なくとも1938年時点では、中東地域は、急成長する市場として日本財界から注目を集めつつあったのは間違いない²¹。回教協会の発起人に財界人が多いのは、こういった要因がある。実際、初期の回教協会は「対中東貿易の促進」が主任務の一つであった。回教政策の発端における「対中東貿易」要因は、先行研究ではあまり重視されないが重要である。

【表1】日本イラク間貿易高(1930-1937)

年	イラクにおける日本商品輸入状況		対日イラク輸出額(千ディナール)
	日本商品輸入額(千ディナール)	イラク総輸入額に占める日本商品の割合(%)	
1930	98	1.83	
31	210	4.37	
32	425	6.81	
33	706	11.73	
34	1224	20.04	
35	1433	19.7	
36	1346	19.31	138
37	1747	31.3	477

出典：『外務省執務報告 通商局』第1～4巻（クレス出版、1995年）の統計をもとに筆者作成

2. 昭和期日本陸軍の回教政策

日本陸軍の中には、明治・大正期から回教政策への志向が見られた。一貫しているのは、日本陸軍の第一の仮想敵国であるロシア・ソ連対策を主軸として回教政策が構想された事である。ロシア内部にはムスリムが多数おり、抑圧下にあった。回教政策の動きは、1910年前後に特に顕著になった。福島安正参謀次長が関与したとされる「亜細亜義会」の活動²²や、宇都宮太郎参謀本部第二部長が構想した「回教徒操縦」²³などである。ただし、当該時期の回教政策は陸軍中央の総意に基づいた組織的関与ではなく、あくまでも個人レベルの謀略として行われた。

1937年に勃発した日中戦争は、回教政策最大のターニングポイントとなった。ムスリムを直接占領下に置いたことで、ムスリム住民の組織化・統制が具体的政治目標となったのである。特に、日本における回教政策の策定の動きが、第一次近衛声明(1938年1月16日)以降加速することは注意すべき点である。回教政策は、漢族を除外したアジア秩序を構想する上で不可欠の要素であったのである。

昭和期陸軍の回教政策として、華北回民工作(1938年～40年)が実施に移された。1938年2月、北京特務機関を背景に中国回教総連合会が北京に結成された。回民工作の必要性は陸軍中央で認められ、五相会議決定²⁴にも明記されることになる。ただし、工作の根本的方針・具体的施策は現地の裁量に任されることになった。中国では謀略を主眼とし、場当たりの対応に終始し、結果、回民の民心把握に失敗することになる²⁵。また、蒙疆・西北方面の回民を利用した工作も実施されたが、中国国民政府との競合に敗れ頓挫している²⁶。

次いで実施されたのが、ジャワ・ムスリム工作(1942年～45年)である。1940年以後日本陸軍の関心は南方にシフトし、陸軍の回教政策もジャワ・マレーへと重点を移した。42年3月、日本軍はジャワに進駐し軍政監部によるムスリム住民

宣撫が開始された。初期は間違いもあったが、現地在住邦人ムスリムの協力により現地状況を把握することに成功した。加えて、現地人ムスリム有力者の協力を得、ムスリムの動員を可能にした²⁷。これは中国と対照的な成功事例であった。

以上、要するに、日本陸軍は明治末期という比較的早い時期から対イスラーム関心を有していた。ここでは、陸軍に一貫した回教政策があったか否かは問わない。少なくとも、陸軍の対イスラーム関心の要因は陸軍の大陸政策にあったことは一貫していた。そのため、陸軍の対象地域の変遷は対露（ソ）、対中、対南方といった日本の大陸政策の対象の変遷と軌を一にしていた。そして、謀略・占領地統治といった軍事的要請がその背景にあったのである。従って、日本陸軍が対象としたイスラームとは極東（大東亜）のイスラームであったと言い得る。

3. 日本外務省の回教政策樹立 1938年

3-1. 戦間期日本の中東外交

明治・大正期からイスラームに関心を有していた日本陸軍と異なり、外務省のイスラームへの取り組みは比較的遅かった。中東諸国との外交関係の契機は、1923年にトルコと結んだローザンヌ条約である。その後の国交締結は、イラン（26年）、アフガニスタン（34年）、エジプト（36年）、イラク（39年）と続いた。また、中東・北アフリカの4箇所に領事館を設置している。

ただし、外交文書を紐解いてみると、戦間期を通じて日本外務省に中東諸民族及び世界中のムスリムをイスラーム世界（回教圏）として一括する概念はなかった。中東諸国は信仰を同じくしていた国家群であるが宗教を紐帯とした政治的結合は認められず、個別の民族国家として認識されていた。宗教的要素よりも、国家、民族等世俗的要素を重視しており、中東地域とその他の地域が宗教を媒介に一括されることもなかった²⁸。つまり、戦間期の外務省において、中東政策ならばあったが、回教政策と呼べるものは無かったといってよい²⁹。

ただし、例外もあった。1923年に日本国全権大使としてローザンヌ会議に参加した林権助（駐英大使）は24年4月、ムスリムの総数及び居住地域の広さから生じる回教問題の国際政治上での重要性を認め、その対策の必要性を訴えている³⁰。対ソ政策や大陸政策（つまり東アジア）に関心を抱いた陸軍の発想とは全く異なる立場に立脚した回教政策の提言である。しかし、この提言は、1938年に至るまで日本外交に反映されることはなかった。

上記の外務省の姿勢が変化し、外務省が主体的に回教政策に着手するのは1938年であった。外務省の姿勢変化の要因は、①陸軍との共同歩調、②外務省独自の情勢判断、によるものである。前者は、陸軍も回教政策を開始したことにより中

央で意思統一の必要が生じたためであり、38年4月に回教及猶太問題委員会として結実する。後者は、戦間期中東外交の中での出先外交官の中で回教問題への着目が高まったためであり、38年8月に近東会議として結実することになる。外務省独自の情勢判断には、37年に締結されたサーダバード条約が、中東における汎イスラーム的政治結合として観察されたことも影響している³¹。以上のように、中東情勢が大きく絡んでいる点が外務省のイスラーム認識の大きな特色である。

3-2. 近東会議 —出先における回教問題の討議—

近東会議は在中東公館係官を集め1938年8月イスタンブールにて開催された。提唱者は武富敏彦駐土大使であり、提唱自体は37年11月時点で既に行われていた。近東会議の完全な報告書は、欧亜局第一課「昭和13年度執務報告」³²に残っており、表2をはじめ、以下近東会議に関する記述では全面的に依拠した。

近東会議では中東の政治情勢について情報交換を行い、対中東政策の刷新が提言された。まず前提となる情勢認識として、第二次大戦前夜の緊迫する欧州情勢が中東に波及する可能性が指摘されている。そして、中東工作によって、英ソを中東に釘付けにすることは、極東における日本の立場強化に繋がると推測された。また、枢軸関係の強化という観点からも中東工作は必要、と判断された。そして、日本は、反英反ソ、防共、親枢軸の立場にたって中東情勢に介入すべき、だと訴えた。

中東工作の要点として、ムスリムに対する宣伝・宣撫に力点を置くべきことを主張している。その際の手段として、①ラジオ・映画等を用いた文化工作、②病院建設などの物質的援助が奨励された。また、今後重要性が増すと予想される中東問題への対応能力を高めるために、外務省組織の刷新・拡充³³も提言された。答申は外務省本省でも検討に付され、概ね好意的に受け取られた。

純粹に在中東外交官のみにて構成された近東会議の諸提言は、過去二十年にわたる日本の中東外交の経験に立脚した外務省独自の回教政策構想と見なしうるものである。陸軍の回教政策との関係でいえば、陸軍の回教政策が中国（後に東南アジア）を工作舞台とし、大陸政策上の関心から芽生えたものに対し、近東会議で提言された回教工作は中東を主な工作舞台に想定し、欧州情勢を見据え、中東における枢軸強化を謳った点に特色がある。

武富敏彦	駐土大使
横山正幸	駐エジプト公使
栗原正	駐ルーマニア公使
小長谷緯	駐バイルート領事
黒木時太郎	駐アレキサンドリア領事
西春彦	駐ソ大使館参事官
岩崎信太郎	駐アフガニスタン公使館三等書記官
浅岡五郎	駐イラン公使館二等通訳官

3-3. 回教及猶太問題委員会 —中央における回教政策の討議—

近東会議の開催と前後して、回教問題についての陸海軍外務三省内での意思統

一を図るため、1938年4月に、回教及猶太問題委員会（以下、回教問題委員会）が設立された³⁴。回教問題委員会は、陸海軍外務三省係官で構成され、外務次官が委員長を務めた。だが、実際に政策立案を行っていたのは、常任幹事を務めた中堅官僚であった。また、陸海軍外務三省共同の形式を採るが、イニシアチブを取ったのは外務省であった³⁵。

何故イスラームとユダヤの問題が同列に扱われたのは定かではない。この点につき、対ユダヤ政策研究の立場からは当委員会の性格につき「回教問題の重要性も考慮してか、正式名称は回教及猶太問題委員会となっているが、実際には主としてユダヤ問題が議論され、文書名にも猶太問題委員会となっていることが多い」³⁶という見解が出されている。確かに外務省記録「民族問題関係雑件 猶太人問題」³⁷（以下「猶太人問題」）では、その通り回教問題についてほとんど触れられていない。だが、回教問題を扱った外務省記録「本邦回教問題」では、本委員会の名称は「回教問題委員会」とされ、逆にユダヤ問題はほとんど論じられていない。従って、両問題は形式的にひとまとめにされたものの全く別個の問題として処理されたと見るのが妥当と思われる。よって、本稿では、回教問題委員会の略称を用いる。ただし、問題の優劣に関しては、「猶太人問題」に含まれた「猶太及回教問題対策ニ対スル考察」（1938年3月）³⁸の中に記載がある。それによれば、「我が回教政策の要点は大陸政策を實踐するに当り猶太人の世界に於ける実勢力を顧念し出来得る限り猶太人を刺激せずして回教徒の白人桎梏よりの解放運動を支持するにあり」とあり、両者の中で回教問題が主であったことは確かである。

回教問題委員会のイスラーム認識について簡潔にまとめると、反共、反ソ連、反西欧（特に反英）、反キリスト教的性格を有しており、また、同じくアジアの被抑圧民族であり、共に「持たざる国」「持たざる民族」であるが故に、日本と利害が一致する等、ムスリム一般に豊富な親日的要素を見だし、潜在的な親日勢力と見做していた³⁹。こうした認識は近東会議と概ね一致する。

発足直後の1938年4月末に、回教問題委員会が方針としたのは、①在日ムスリムの統一、②邦人回教関係者の大同団結である⁴⁰。当時の在日ムスリム社会は分裂抗争状態にあった⁴¹が、日本の回教政策に彼等在日ムスリムを上手く利用するためには、在日ムスリムの統一が不可欠と見られていた。そのため、分裂の元凶であり、御しにくい存在であったクルバンガリーが同年5月に逮捕（後に追放）された⁴²。そして、新たにタタール人の長老アブデュルレシト＝イブラヒム（Abdur-Rashid=Ibrahim）⁴³が中心となり、同月「東京イスラム教団」として在日ムスリムの再編成がなされた。また、イブラヒムがモスク管長を務める形で、同年5月12日、東京モスク開堂式典が行われることになる。この式典にはイエメン国王王子や駐英サウジアラビア公使が国外から招待され、駐日トルコ・イラン・

アフガン・エジプト大・公使も参加する大々的なイベントであった⁴⁴。東京イスラム教団は、以降一貫して対日協力に努め、従順な傀儡勢力として、回教政策遂行上、重要な役割を担うことになる。実際、イブラヒムの宗教的権威は回教協会の諸活動を支えており、44年8月に彼が東京で没するに至るまで利用し続けた。

回教問題委員会が行った施策の中で最も重要なものは、1938年8月に策定された「回教政策樹立ニ関スル件」⁴⁵である。この文書を以て、回教政策の根本方針を図ったのである。閣議決定を受ける予定であったが、列強に猜疑心を与えると理由で断念している。本文書において、回教政策の目的は、「回教徒ニ対スル最モ強力ナル同情者タルノ地位ヲ獲得」し、対外政策（特に対英、対ソ、対中）に役立てることとされた。また、実施要項として下記の三条が定められた。

- 一、外務、陸、海三中央官衙ノ関係職員ヲ以テ組織スル回教対策委員会ヲシテ回教対策ニ関スル調査・企画・指導ニ任セシム
- 二、回教圏地域ニ於ケル政府在外機関ヲ増強シ又民間貿易業者ヲ指導スルコトニ依リ帝国トノ友好、親善関係ヲ増進ス
- 三、大日本回教協会ヲ民間最高ノ回教問題調査機関タラシメ之ヲ支援指導シテ主トシテ文化的方面ノ各般ノ対回教徒施策ヲ実行セシム

上記の実施要項の通り、陸海軍外務省を背景に「民間最高の回教問題調査機関」として大日本回教協会の設立が「正式決定」されることになった。

ところで、回教協会は、公式には1938年9月設立となっているが、同年5月設立準備会が催されているように、四ヶ月間の準備期間が存在した⁴⁶。この準備会において、前述「邦人回教関係者の大同団結」方針に基づき、民間有志と三省係官が協議を行い、大日本回教協会の設立とその方針が決定されている⁴⁷。当初会長には頭山満が擬されるも、外務省側が難色を示し、前首相でイスラーム通として知られていた林銑十郎が選任されることになるのである⁴⁸。

3-4. 外務省の回教政策と大日本回教協会

回教協会に対する政府の指導体制

大日本回教協会に対する政府の指導は、回教問題委員会の常任幹事会による「内面指導」の形式が採られた。内面指導の形態を採ったのは、政府が表立って回教政策を行うことによるデメリット（列強の猜疑心・憲法違反）を軽減するためであった⁴⁹。そのため、回教協会は表向き民間団体の体裁を装った⁵⁰。

また、回教協会の運営は政府補助金によって賄われた。表3に明らかな通り、補助金の出資者は主に外務省であった。陸海軍からの補助金は初年度の共同出資(計2万円)⁵¹のみである⁵²。回教協会の活動は、補助金とともに下される事業指示に従っていたが、陸海軍から下された事業指示は確認出来ない。事業指示や事務連絡も全て外務省が窓口となっている。つまり、回教協会の主務官庁は名実ともに外務省であり、回教協会は外務省の外郭団体だったのである。歴代会長を陸軍将官が務めていた回教協会であるが、陸軍との関係は希薄であった。この点は、先行研究で誤解が多く見られるため、特に強調しておきたい点である。大東亜省成立(1942年11月)後の情勢変化に関しては、後述する。

なお、外務省内での回教問題の担当部署、つまり回教協会の主管部署は以下のように変遷した。1938年～40年11月が調査部第三課。40年11月～42年11月が欧亜局第二課。42年11月～45年が政務局第五課であった⁵³。興味深いことに、担当部署の変遷と補助金額の変動は連動している。当初の担当部局であり、外務省として最も多い補助金を下付していた調査部は、外務省革新派の牙城として知られている⁵⁴。回教政策は、革新派の提唱する革新外交との親和性も見られるため、革新派が主導した政策と見なすことも可能であろう。

外務省の回教政策とは

外務省回教政策の成立は、1938年の回教問題委員会と近東会議によって果たされた。回教問題委員会では、外郭団体大日本回教協会の設立、内面指導の枠組み、文化工作を主軸とした回教政策の方針が定められた。近東会議では、中東を視野に含める「全方位」的イスラーム世界認識が提出され、やはり文化工作を主軸としたムスリム宣伝が目指された。

外務省の回教政策の特色は、宣伝・文化工作の重視であり、中東をも視野に入れた点にある。これは、統制・組織化に重点を置き、極東の各占領地域内に視野を限定させた陸軍の回教政策と異なる点である。また、外務省が外郭団体大日本回教協会に対する内面指導を通じた間接的な政策遂行という形式を採ったのに対し、陸軍は、自前の特務機関・軍政監部が直接統括する形式を採ったという違いも指摘できよう。そして、陸軍・外務省の対象地域については、陸軍＝占領地、外務省＝日本及び中東を含む占領地以外の地域、といった形で分担・棲み分けが

年度	補助金高(円)			合計(円)
	外務省	陸海軍	大東亜省	
1938	2万(外務・陸海軍合同)		—	2万
1939	10万	—	—	10万
1940	10万	—	—	10万
1941	5万	—	—	5万
1942	5万	—	(11月設立)	5万
1943初頭	1943年2月に一旦補助金廃止決定			
1943	5万	—	8万	13万
1944	5万	—	20万	25万

出典：外務省記録「本邦回教関係」、「イスラム文庫」整理済み39、84【詳しい典拠は本稿注釈にあり】

あった可能性も指摘できる。これは興亜院の設置（1938年12月）に象徴される、陸軍による東亜外交掌握の産物でもあったが⁵⁵、事実、回教協会は、かなり後まで陸軍の職掌である占領地回教工作へ関与することはなかった。

4. 林銑十郎会長時代の大日本回教協会 1938—1942

大日本回教協会は1938年9月19日、東京九段の軍人会館において各界名士200余名の発起人を揃え、華々しく出発した。発起人や執行部には、政財界、軍人、国家主義者、学者等の著名人が名を連ねていた⁵⁶ものの、積極的に会務に参加したか疑義が残る。

回教協会は、「皇道精神ニ基キ回教諸民族ト密接ナル融和ヲ図リ相互ノ交化通商、親善及福祉ヲ増進シ以テ世界平和、人類幸福ニ寄与セントス」との方針⁵⁷に基づき各種事業に当たった。林会長期の主要事業は、国内啓蒙活動、対中東貿易助長策、回教公認運動⁵⁸、対外宣伝、来日ムスリム接待などであった。なお、設立時の事業計画⁵⁹は、回教問題委員会の策定した計画案⁶⁰をほぼ踏襲したものであった。

国内啓蒙運動としては、機関誌月刊『回教世界』や十数冊のパンフレット類を作成しており、回教問題の周知徹底のため、講演会や座談会も数多く開催している。パンフレットや座談会の内容は、時局下における回教問題の重要性を知らせることにあった⁶¹が、その中には、対中東貿易助長を目的としたものが少なからずあった⁶²。この中で、ムスリムの慣習と需要に合った貿易品目を指導している。回教協会の啓蒙活動の最たるものは、松坂屋の後援で開催された回教圏展覧会（東京・大阪・名古屋）である⁶³。同展覧会は1939-40年に亘って開かれ、約150万人の入場者があったようである。メッカへの巡礼船派遣も検討しており、貿易見本の展示・紹介、日本文化宣伝のために利用する計画であった⁶⁴。

対外宣伝として、写真宣伝雑誌『日本—其の産業と文化』（通称『グラフ』）を作成し、外務省の協力により、在外公館を通じて現地で頒布している⁶⁵。1941年5月から42年6月にかけて、確認しうる

【表4】初代執行部(S13. 9/21~S17. 11/7)

会長	林銑十郎	陸軍大将・元首相
理事長	松島肇	元イタリア大使
副会長	村田省蔵	大阪商船社長
	井坂孝	東京瓦斯社長
	小笠原長生	子爵・宮中顧問官・海軍中将
	葛生能久	黒龍会主幹
常任理事	花岡止郎	元トルコ大使
	松室孝良	陸軍少将
	匠磋胤次	海軍少将

【表5】大日本回教協会発行写真宣伝誌『グラフ』発行現存状況

号数	出版年月	使用言語	現存状況
第一号	1940年5月	アラビア・マレー・ウルドゥー語	(発行情報のみ)
第二号	1941年2月	アラビア・ベルシア・トルコ語	イスラム文庫整理(済)274、外務省記録「本邦回教関係」二巻
第三号	1941年5月	アラビア・マレー語	(発行情報のみ)
第四号	1941年8月	アラビア・マレー語	イスラム文庫(済)278
第五号	1941年12月	アラビア・満州・日本語	イスラム文庫(済)272
第六号?	1942年6月	ウルドゥー語	イスラム文庫(済)276(号数不表記)

だけで六号作成している。

来日ムスリム接待の中で特筆すべきものは、1939年11月東京で開催した「世界回教徒大会」である。これは、前述の回教圏展覧会の企画の一つとして開催されたもので、回教協会の招聘によりイエメン・アフガニスタンからも要人が参加している⁶⁶。第二回大会も40年東京で予定されていたが、第二次世界大戦の勃発により中東ムスリムの参加が望めなくなったため、無期延期となった⁶⁷。

林会長期の大日本回教協会の活動は、国内に拠点を置きつつも、中東をも含めた全イスラーム世界を視野に収めていた⁶⁸。いわば「全方位」回教政策と呼べる性格を持つものであった。もう一点重要なのは、林期回教協会の諸施策は「平時の文化宣伝」の趣が強い点であった。軍関係者がトップ・幹部に在るに於ては、軍事的視点が希薄であったのである。

設立当時回教協会が想定した事業費は年百万円⁶⁹であり、支給された補助金(年額10万円⁷⁰)の10倍に相当する。回教協会は39年から40年にかけて不足分を民間有志に資金募集した。だが、資金募集は失敗に終わる⁷¹。既述の通り、この時点で日本資本は中東市場から駆逐されていた。募集失敗は、対中東貿易促進を期待して回教政策に賛同していた財界の支援が急速に失われた結果とも見なし得る。

資金募集の失敗の結果、外務省からの補助金に頼る他なくなったわけであるが、1941年度以降、外務省からの補助金が5万円に半減されるに至った。この際、対外宣伝雑誌『グラフ』の作成、内外ムスリム統制、国内啓蒙の三点に事業が限定され、加えて機関誌『回教世界』の廃刊、アラビア語新聞発行計画の中止等、業務縮小が命じられた⁷²。更に、1943年2月には次年度以降の補助金を打ち切るとの通知に接した⁷³。

この背景には回教協会に対する同時代の評価が芳しくなかったことが影響している。1943年4月の大政翼賛会の報告では、「回教工作を目的とする諸種の国際社交団体〔回教協会一引用者〕ありしも、其の対外宣伝は海外回教徒大衆を信仰的感情の根底より感銘せしものにあらず」「斯の如くは訪日回教徒は宗教的満足を得難く百の宣伝も其の効なく、真に回教徒を動かし得ざること明かなり」⁷⁴と酷評されている。また、林の後継者である四王天延孝自身、「その当時の協会は実は政府からも軍からも直視されず、振るわない有様となっていた。それは創設当初の政府の希望が満たされなかったためと述べるより致し方ない」⁷⁵と述べている。また、四王天によると、補助金再開の際、外務省係官から今後「テューリストビューローの仕事に随することなきよう」⁷⁶釘を刺された、という。林会長期の平和的な宣伝・文化工作は、戦時体制の強化とともに必要性を失っていたのである。

以上、補助金削減・廃止の事実、同時代の批判を見る限りでは、林会長期の回教協会はあまり業績を残せず、政府関係者の評価は著しく低かった。これは、外

務省の回教政策を代行すべく設立され、国費で運営された回教協会としては致命的であった。この原因には人的構成があったらしく、回教協会は会長交代・人事の刷新を余儀なくされる。また、林期の諸施策は平和的な宣伝・啓蒙が多く、戦時体制にはそぐわなかった点も重要である。イスラーム世界との相互理解の促進策として、今日的に見れば、林期の諸施策はある程度の評価も可能かもしれない。

ただし、回教協会だけに問題があったわけではなく、1942年までに相次いだ在中東公館の閉鎖⁷⁷という事情も加味する必要がある。在中東公館の閉鎖とは、中東における橋頭堡の喪失であり、現地工作の継続不可を意味する。中東を主なフィールドとしていた外務省にとっては回教政策の再考が求められる事態であった。1942年は、回教協会の業績如何にかかわらず、外務省回教政策のターニングポイントであったのである。

5. 四王天延孝会長時代の大日本回教協会 1942—1945

1942年11月、四王天延孝（陸軍予備中將・衆議院議員）が会長兼理事長に就任した。ただし、会の実権は新たに専務理事に招かれた大村謙太郎⁷⁸が握っていた。林が後継者に囑望したのは大村であったが、時節柄軍人を長に据える必要があったため、ユダヤ問題に通曉した四王天が選任されたのである⁷⁹。

【表6】二代目執行部(S17. 11/7～S20. 10/23)

会長兼理事長	四王天延孝	陸軍中將・衆議院議員
副会長	村田省蔵	大阪商船社長
専務理事	大村謙太郎	実業家・興亜宗教同盟常任理事
	梅沢修平	元満洲国国道局官吏

新体制の回教協会が直面したのは外務省より補助金打ち切りの通知であり、事実上の解散通知であった。これに対し、回教協会は存続に向け活動を開始する。

1943年1月、四王天会長は衆議院議員の身分を生かし、政府に質問趣意書を提出した。内容は政府の回教政策に対する態度を糺したものであった。2月、衆議院予算委員会第一分科会、及び、衆議院本会議で四王天自ら、谷正之外相・青木一男大東亜相に質問を行った。これは回教政策が史上初めて帝国議会で論じられたことを意味する。ここで、両大臣から回教政策に関し好意的言質を得た⁸⁰。特に谷外相の答弁は反響を呼び、朝日新聞社説⁸¹にも好意的に取り上げられた。

この議会運動の意義としては、①回教問題を帝国議会本会議にまで引き出した、②四王天の説く回教政策と政府の方針が合致することを認めさせた、③回教協会存続に筋道をつけた、というところにある。

この後、約半年に亘って回教協会存続に向かって運動するのであるが、四王天の述懐によると、信頼回復は容易ではなかったようである⁸²。その運動の甲斐もあり、1943年7月に補助金再開が決定した。この結果、従来の外務省5万円に加

え、大東亜省からも下付（8万円）がなされるようになった。この際、両省とも補助金下付に当たって事業指示を下した。外務省が求めたのは、西アジア向けラジオ放送への協力であった。また、大東亜省が求めたのは、大東亜ムスリム工作に関する調査及び意見具申であった。ただし、事業指示によると、両省ともこれで駄目なら後はないといった趣旨の、厳しい態度で臨んでいる⁸³。

この補助金再開と前後して、大村謙太郎専務理事は回教協会の組織改革を実施した。第一に、人事の大刷新を行った。ほぼ全ての理事・職員を除名し、少人数体制を構築した⁸⁴。第二に、協会内に回教政策審議会を組織し、政府の諮問に資する諸提言を行う体制を整えた⁸⁵。この審議会には回教協会内外の一流の専門家⁸⁶を揃えた。審議会で作成された具申書の大部分は大東亜省に提出され、結果、翌年度の大東亜省からの補助金は大增額（8万円から20万円へ）を受けることになる⁸⁷。これは、政府からの信頼が回復した結果だと、四王天は述べている⁸⁸。

四王天会長期の主要事業は、対外宣伝、意見具申、インフラ整備⁸⁹などであった⁹⁰。四王天期の回教協会の事業は政府事業指示通りに行われ、ほとんどは国策協力に充てられた。ただし、在外ムスリムに対する効果については、林会長期以上の戦況の悪化もあり、さしたる効果を挙げなかったのではないかと推測できる。

このうち、西アジア向け放送原稿の作成⁹¹は外務省が回教協会に特に求めたものであった。在中東日本公館の相次ぐ閉鎖に伴い、従来の工作手段であった写真宣伝雑誌の頒布が不可能になった。そのため、短波ラジオ放送を用いた宣伝を行うことになったのである。中東をあくまでも視野に入れる姿勢は、外務省の回教政策の伝統であった。この放送工作は、一旦は回教政策廃止に傾いたこともあり規模の縮小は見られるも、外務省回教政策の帰結と位置づけられる。

ただし、四王天会長期の回教協会は、従来の「全方位」回教政策（＝中東を含めた全イスラーム世界を対象）から、「大東亜」回教政策（＝日本の勢力圏内に重点）へと活動の軸足をシフトさせた。当該期の回教協会は、意見具申に加えて、南方占領地に人員を派遣し占領地統治に協力した⁹²。これは、陸軍の回教政策領域への参画であり、陸軍・外務省の棲み分けがなされていた回教政策の垣根を越える試みであった。上記の構図に変化したのは、中東拠点の喪失に伴い、外務省の回教政策に対する意欲が低下したと同時に、大東亜省が熱心に回教協会支援を行ったためであった。大東亜省の補助金高は最終的に外務省の四倍に及んだ。大

【表7】1943年度大日本回教協会提出具申書一覧

提出年月	提出先	具申書タイトル	イスラム文庫 (整理済み)
1943年6月	大東亜省	「中国要人子弟ノ留日教育ニ関スル件」	75
1943年9月	大東亜省	「大東亜共栄圏ノ留日学生育成ニ関スル件」	74
1943年12月	外務・大東亜省	「西亜向ケ放送ニ就テ」	217
1943年度	外務・大東亜省	「支那西北地域回教徒ニ対スル宣伝及情報工作ニ就テ」	現存未確認
1943年度	文部省	「国民学校国定教科書初等地理下巻中ノ回教関係記事ニ関スル具申書」	現存未確認
1944年4月	大東亜省	「回教徒留學生取扱ヒニ関スル具申書」	71-72

参照:「昭和十八年度事業報告」「イスラム文庫」整理済み39

東亜省の支援の背景には、大東亜共栄圏安定のために圏内ムスリムの民心掌握が求められたこと、加えて、大東亜外交のイニシアチブを巡る外務省との角逐があった⁹³。要するに、大東亜省の存続のために、回教政策が求められていたのである。

おわりに

以上を要するに、外務省には、陸軍の回教政策とは異なった観点に立つ回教政策が存在した。極東のムスリムを対象としていた陸軍と異なり、外務省は中東に重点を置いた回教政策を志向していた。そして、大日本回教協会が外務省の回教政策を忠実に実行するために設立された外務省の外郭団体であった。外務省の回教政策とはすなわち、中東を中心に全イスラーム世界を対象とし、手法として文化工作を最重視することであった。中東までも視野に置いた外務省と、極東占領地内に回教政策を局限した陸軍の間にはある種の棲み分けがなされていた可能性が指摘できる。この棲み分けは、1943年以降、大東亜省が回教協会の強力な後援者として現れたことにより終焉を迎える。ただし、西アジア向け宣伝放送に代表される外務省路線が、規模を縮小しつつ終戦まで残存し続けたのも事実である。だが、当時の日本が置かれていた状況を考えると、外務省の回教政策が中東を視野に入れ続けたということは、決して時宜に適していたとは言えない。

しかし、肝心の回教協会は外務省の意向が貫徹される体制形成に手間取り、成果を残し得なかった。管見の限り、回教協会の諸工作が「イスラーム世界と日本の友好・親善関係の増進」という根本目的を達成したという確証は得られず、恐らく失敗に終わった可能性が高い。ただし、決して無為無策であったわけではなく、回教協会は対外宣伝、国内啓蒙、意見具申といった様々な活動を行った。1943年以降、四王天会長期になされた諸施策は、戦時協力体制の極致といえるものであり、林会長期の宣伝・文化路線からの転換が図られる結果となった。

回教政策について考察する際、その理念に内在した可能性だけで評価するのは禁物であり、理念と現実のジレンマ（たとえば、内外体制の不備、平和宣伝と戦時協力の二者択一など）を踏まえる必要があるのではないかと。当事者の抱いていたジレンマは、終戦時及び回教協会解散時（1945年10月）という時期の最高幹部（四王天会長・大村専務理事）の発言史料⁹⁴において赤裸々に吐露されているものの、終戦後という証言がなされた時期を踏まえると史料批判を厳にする必要がある。四王天と大村は、回教政策が不備に終わったことを嘆き、平和国家にこそ回教政策は必要と口を揃える。そして、イスラームに関する基礎研究を続けるために回教協会を解散する⁹⁵と述べている。この両者の言い分は、組織防衛のロジックともとれるが、昭和期において回教政策の有した意義や限界について考え

るヒントともなるろう。

註

- ¹ 新保敦子 (1998) : 「日中戦争時期における日本と中国イスラム教徒」(『アジア教育史研究』第7号、15-26頁)、坂本勉 (2008) : 「アブデュルレシト・イブラヒムの再来日と蒙疆政権下のイスラーム政策」(坂本勉編著『日中戦争とイスラーム』慶應義塾大学出版会、1-81頁)、安藤潤一郎 (2014) : 「日本占領下華北における中国回教総聯合会の設立と回民社会」(『アジア・アフリカ言語文化研究』第87号、21-81頁) など参照。
- ² 倉沢愛子 (1981) : 「動員と統制—日本軍政期のジャワにおけるイスラム宣撫工作について—」(『東南アジア—歴史と文化—』第10号、69-121頁)、及び、小林寧子 (2006) : 「イスラーム政策と占領地支配」(『岩波講座 アジア・太平洋戦争 7 支配と暴力』岩波書店、63-84頁) など参照。
- ³ 代表的なものに、白杵陽 (2002) : 「戦時下回教研究の遺産—戦後日本のイスラーム地域研究のプロトタイプとして—」(『思想』第941号、191-204頁)、大澤広嗣 (2004) : 「昭和前期におけるイスラーム研究」(『宗教研究』第78号第2巻、493-516頁) など。
- ⁴ 白杵陽 (2006) : 「戦前日本の「回教徒問題」研究—回教圏研究所を中心として—」(『岩波講座「帝国」日本の学知3 東洋学の磁場』岩波書店、215-251頁)。
- ⁵ 重親知左子 (2003) : 「松坂屋回教圏展覧会の周辺」(『大阪大学言語文化学』第12号、179-191頁)、及び、重親知左子 (2005) : 「宗教団体法をめぐる回教公認問題の背景」(『大阪大学言語文化学』第14号、131-144頁)、重親知左子 (2008) : 「戦中期日本のイスラーム啓蒙活動—月刊『回教世界』をめぐる—考察」(『アラブ・イスラム研究』第6号、45-61頁)。
- ⁶ 店田廣文 (2006) : 「戦中期日本における回教研究—『大日本回教協会寄託資料「イスラム文庫」』の分析を中心に」(『社会学年誌』第47号、117-131頁) は、1939~45年の回教協会の活動が扱われているほぼ唯一の例外であるが、後述の通り、分析対象は回教協会の調査活動に限られる。
- ⁷ 白杵 (2006) は回教協会の編纂物と外務省記録 (それも1938年のみ) しか見ておらず、店田 (2006) は「イスラム文庫」しか用いていない。重親 (2003) (2005) (2008) は編纂物と「イスラム文庫」を数点用いているのみである。
- ⁸ 代表的なものは、白杵 (2006) と店田 (2006) である。特に、店田 (2006) は、回教協会調査部の活動が対象となっており、回教協会の研究団体の側面に注目している。
- ⁹ 松浦正孝 (2010) : 『「大東亜戦争」はなぜ起きたのか—汎アジア主義の政治経済史』名古屋大学出版会。特に第七章「汎アジア主義における『朝鮮・大陸要因』(一)」第二節「汎アジア主義者としての林銑十郎と『イスラーム要因』」(同書356-375頁)。
- ¹⁰ 松浦の説明にのっとるならば、林期回教協会の施策は大陸政策／軍事作戦と関連していなければ不自然であるが、事実は全く異なる。
- ¹¹ 事実、回教政策研究者の中に松浦 (2010) を鵜呑みにする研究が出て来ている。たと

- えば、重親知左子（2014）：「戦前日本における回教政策の思想的背景—陸軍大将林銑十郎と宗教家川合清丸」（『兵庫大学論集』第19号、31-50頁）。
- ¹² 「本邦回教関係」は簿冊全二冊で構成される。史料下部に簿冊全冊を通した頁番号が付されており、引用にあたり、この頁数を使用した。
- ¹³ イスラム文庫の目録は、店田廣文『戦中期日本におけるイスラーム研究の成果と評価—早稲田大学「イスラム文庫」の分析—』平成15/16年度科学研究費補助金基盤研究(C2)研究成果報告書、2005年。なお、「イスラム文庫」所蔵史料は、「整理済資料」「未整理資料」に暫定的に整理されており（2014年時点）、典拠を示すとき、区別を明記した。
- ¹⁴ ①Office of Strategic Service, R&A reports no.890, *Japanese Infiltration among Muslims Throughout the World* (May 1943), ②Office of Strategic Service, R&A reports no.890.1, *Japanese Infiltration among Muslims in China* (May 1944), ③Office of Strategic Service, R&A reports no.890.2, *Japanese Attempts at Infiltration among Muslims in Russia and Her Borderlands* (August 1944).
- ¹⁵ Esenbel, Selçuk (2004): Japan's Global Claim to Asia and the World of Islam: Transnational Nationalism and World Power, 1900-1945, *The American Historical Review*, vol. 109, pp.1140-1170 など。
- ¹⁶ 大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店、2002年の「大日本回教協会」の項目がOSS報告を無批判に参照しているのは由々しき問題である。
- ¹⁷ 前掲、臼杵（2006）でも、OSS報告の事実誤認が指摘されている（同書223-224頁）。
- ¹⁸ OSS報告中、回教協会に関する言及は、R&A reports no.890.2, op. cit. pp.36-37。
- ¹⁹ 前掲、臼杵（2002）（2006）、及び、大澤（2004）を参照。
- ²⁰ 松長昭（2008）：「東京回教団長クルバンガリーの追放とイスラーム政策の展開」（前掲、『日中戦争とイスラーム』、179-232頁）など参照。
- ²¹ 1937年秋トルコ・シリア・イラク・パレスチナを歴訪した宮崎市定は中東に日本製品が溢れていること、また各所で実際に日貨を売り込む日本企業人の姿を目撃したことを報告している（宮崎市定（1944）：『西アジア遊記』中公文庫、1986年、88、116頁）。また、当時の日貨の好進出を報じる新聞記事もある（「本社近東・中亜調査団報告/ペルシアを除いて皆な日本に好意素晴らしい邦品の進出/險難突破、苦闘百四十日/上海に着いた団長田中逸平氏は語る」『大阪毎日新聞』1934年5月15日）。
- ²² 当該工作に関しては、坂本勉（1999）：「山岡光太郎のメッカ巡礼とアブデュルレシト・イブラヒム」（池井優・坂本勉編『近代日本とトルコ世界』勁草書房、157-217頁）などを参照。
- ²³ 宇都宮の「回教徒操縦」策に関しては、島田大輔（2015）：「明治末期日本における対中東政策構想—宇都宮太郎『日土関係意見書』を中心に」（『政治経済史学』第578号、27-61頁）を参照。
- ²⁴ 五相会議決定「時局に伴ふ対支謀略」（1938年7月12日）（外務省編『日本外交年表並主要文書』下、1965年、389-390頁、所収）。
- ²⁵ 以上、前掲、新保（1998）及び安藤（2014）を参照。
- ²⁶ 前掲、坂本（2008）参照。

-
- ²⁷ 以上、前掲、倉沢（1981）、小林（2006）を参照。
- ²⁸ 対中東諸国関係の外務省記録は概ね各国各地域ごとに編纂されており、所収された文書を見ても、1930年代中葉までは「回教国」「回教圏」といった枠組みで中東諸国を一括していない。外務省記録中に「各国ニ於ケル宗教及布教雑件 回教関係」「本邦回教関係」という簿冊があるのは確かであるが、両簿冊に所収された文書の中で国外の「回教問題」が注目された最古のものは、1935年頃である。
- ²⁹ この点、羽田正（2005）：『イスラーム世界の創造』東京大学出版会で論じられた、日本におけるイスラーム世界概念の受容の議論とも符合する。
- ³⁰ 林在英国大使から松井外務大臣、電報第201号（1924年4月5日着）「モスレムノ外交上ノ重要性ニ鑑ミローザンヌ条約ノ早期批准ヲ可トスル旨申進ノ件」（『日本外交文書』大正12年第三冊、外務省、1979年、65-66頁）。
- ³¹ サードバード条約は1937年7月アフガニスタン・イラク・イラン・トルコの四カ国で締結された相互不可侵条約である。この条約の締結交渉経過は在中東大大使から逐次本省に打電され、強い関心が払われた（外務省記録には当問題の簿冊〔『イスラーム』四国不侵略条約関係一件〕が存在）。本条約によって形成された枠組みは日本側から「イスラーム・ブロック」と呼ばれたが、現実には大きな影響力を行使し得なかった。
- ³² 欧亜局第一課「昭和13年度執務報告」『外務省執務報告 欧亜局』クレス出版、1994年。
- ³³ 具体的には、公使館の新設、既存公館の館員増員・施設拡充、現地調査機関の設置、そして、外務省内に中東問題を所管する課の新設である（出典同上）。
- ³⁴ 「本省回教及猶太問題委員会ノ設置及経過」（1938年6月）「本邦回教関係」865頁。
- ³⁵ 「回教及猶太問題委員会内規」（1938年4月）「本邦回教関係」862頁。
- ³⁶ 丸山直起（2005）：『太平洋戦争と上海のユダヤ難民』法政大学出版局、89頁。
- ³⁷ 外務省記録「民族問題関係雑件 猶太人問題」（外務省外交史料館所蔵）。
- ³⁸ 今岡十一郎外務省欧亜局第一課嘱託「猶太及回教問題対策ニ対スル考察」（1938年3月）（前掲、「猶太人問題」第3巻）。
- ³⁹ 回教及猶太問題委員会「三、我回教対策ノ基礎」（「説明資料回教政策樹立ノ急務ニ就テ」（1938年8月）「本邦回教関係」928-931頁）、及び、前掲、今岡「猶太及回教問題対策ニ対スル考察」を参照。
- ⁴⁰ 前掲、「本省回教及猶太問題委員会ノ設置及経過」。
- ⁴¹ 松長昭（1999）：「アヤズ・イスハキヤと極東のタタール人コミュニティー」（前掲、『近代日本とトルコ世界』、219-263頁）、及び、前掲、松長（2008）参照。
- ⁴² 前掲、松長（2008）参照。
- ⁴³ イブラヒムの伝記は、小松久男（2008）：『イブラヒム、日本への旅』刀水書房。
- ⁴⁴ 坂本勉（2001）：「東京モスク沿革誌」（『アジア遊学』第30号、121-128頁）参照。
- ⁴⁵ 回教及猶太問題委員会「別紙 回教対策樹立ニ関スル件」（1938年8月）外務省記録「本邦回教関係」916-917頁。
- ⁴⁶ 回教問題委員会発足が1938年4月であり、協会設立決定が5月と少々急な印象は否

- めない。実は、協会の設立は綿密な計画によるものではなく、先述の東京モスク開堂式典とそこに招待されたイスラーム世界の要人接待のために、やむを得ず急造されたという事情があった（大村謙太郎・蒲生礼一「大村謙太郎氏談話」（談話期日 1962 年 7 月）『イスラーム世界』45、1995 年、107-114 頁）。
- ⁴⁷ 以上、「第二回委員会ニ於ケル井上欧亜局長ノ経過報告」（1938 年 5 月 9 日）「本邦回教関係」865 頁を参照。
- ⁴⁸ 林銑十郎の会長選任に至る経緯は、宮村三郎『林銑十郎』上、原書房、1972 年、567 頁を参照。
- ⁴⁹ 回教問題委員会における外務次官挨拶（「外務次官挨拶（要旨）」（1938 年 4 月 23 日）「本邦回教関係」863 頁）を参照。
- ⁵⁰ 大日本回教協会『回教最古の王国イエーメン国王との談話』大日本回教協会、1939 年、14-15 頁。
- ⁵¹ 「大日本回教協会基礎確立計画」（1939 年 10 月）「本邦回教関係」952 頁。
- ⁵² なお林銑十郎初代会長の私設秘書であり、自身も回教協会職員を務めた宮村三郎氏は「陸海軍及外務省の三省から年間各五万円計十五万円の補助金の支給を得て、大日本回教協会は設立された」（前掲、宮村『林銑十郎』、567 頁）と述べているが、一次史料との照合の結果そのような事実は確認できなかった。
- ⁵³ 前掲、「回教及猶太問題委員会内規」、及び、「外務省分課規定改正」（1940 年 11 月 13 日施行）『官報』（1940 年 11 月 19 日）、及び、「外務省分課規定改正」（1942 年 11 月 1 日施行）『官報』（1942 年 11 月 7 日）を参照。
- ⁵⁴ 外務省革新派に関しては、戸部良一（2010）：『外務省革新派』中公新書を参照。
- ⁵⁵ 興亜院設置前後の状況に関しては、馬場明（1983）：「興亜院設置問題」（同『日中関係と外政機構の研究 大正・昭和期』原書房、307-360 頁）を参照。
- ⁵⁶ 開会式に参加した発起人（評議員）の一覧は、松島肇『大日本回教協会の使命に就いて』大日本回教協会、1939 年、2-6 頁にある。
- ⁵⁷ 同前、12 頁。
- ⁵⁸ 詳しくは、前掲、重親（2005）を参照。
- ⁵⁹ 「大日本回教協会事業計画並予算概要」（1938 年 11 月）「イスラーム文庫」整理済 14。
- ⁶⁰ 回教及猶太問題委員会「説明資料 回教政策樹立ノ急務ニ就テ」（1938 年 8 月）「本邦回教関係」920-931 頁。
- ⁶¹ 回教協会機関誌『回教世界』における国内啓蒙に関しては前掲、重親（2008）を参照。
- ⁶² 大日本回教協会『日本茶の世界的進出と回教徒』大日本回教協会、1939 年、大日本回教協会・大阪貿易協会『回教圏貿易座談会』大日本回教協会、1939 年など。
- ⁶³ 加藤久『記録 回教圏展覧会』大日本回教協会、1940 年、及び、前掲、重親（2003）を参照。
- ⁶⁴ 「事業計画」（1939 年 6 月 27 日）「イスラーム文庫」整理済 24。
- ⁶⁵ 松岡外務大臣から別添各公館、欧三普通合 328 号、「回教協会発行『グラフ』送付ノ件」（1941 年 4 月 8 日発送）「本邦回教関係」1074-1079 頁。

-
- ⁶⁶ 前掲、『記録 回教圏展覧会』。
- ⁶⁷ 三省回教問題委員会から大日本回教協会、「世界回教徒大会開催に関する件」1940年5月9日「本邦回教関係」1050頁。同1051-1052頁には、回教協会から三省委員会への意向伺い（同年4月26日）が所収されている。
- ⁶⁸ 海外支部設置も計画される（前掲「大日本回教協会事業計画並予算概要」）も、資金難・戦局により断念した。
- ⁶⁹ 松島肇「大日本回教協会事業達成の資金募集の依頼状」（1938年12月）「イスラム文庫」整理済81。
- ⁷⁰ 調査部第三課長「高裁案 大日本回教協会ニ対スル補助金ニ関スル件」（1940年4月24日決裁）「本邦回教関係」1039頁。
- ⁷¹ 「大日本回教協会評議員会議事録」（1942年11月7日）（「議事録」「イスラム文庫」整理済39）。
- ⁷² 大橋外務次官から大日本回教協会理事長松島肇、欧三機密口号（号数不明）「大日本回教協会ニ対シ昭和十六年度補助金下付ニ関スル件」（1941年7月）「本邦回教関係」1083-1085頁。
- ⁷³ 松本俊一外務次官から大日本回教協会、政務局第五課極秘半公信「大日本回教協会に対し補助金打切の件」（1943年2月18日発送）「本邦回教関係」1114-1115頁。
- ⁷⁴ 大政翼賛会調査会第十委員会「大東亜建設基本方針ノ具現並ニ之ニ対スル圈内諸民族ノ協力ヲ要スル事項及右確保方策 回教徒対策」（1943年4月）（国立公文書館蔵）。
- ⁷⁵ 四王天延孝「会長就任満二年に際しての訓示」（1944年11月）「イスラム文庫」整理済84。
- ⁷⁶ 四王天延孝「四王天会長の理事・職員に対する訓辞」（1943年7月17日）「イスラム文庫」整理済83。
- ⁷⁷ 第二次世界大戦の影響で、イラク、イラン、エジプト公使館は全て1942年閉鎖。アレキサンドリア、カサブランカ、バイルート、ポートサイド領事館も41年までに全て閉鎖。42年末に残された在中東公館はトルコ大使館、アフガニスタン公使館のみ。
- ⁷⁸ 大村謙太郎（1888-1962）は独逸学協会学校（現獨協大学）校長を務めた教育学者大村仁太郎の長男である。東京帝国大学卒業後、獨協中学講師を務めた後、実業界に転じ、父仁太郎が興した精華書院及び独逸学雑誌社社長等を務め、後に興亜宗教同盟常任理事等の団体役員を歴任した。戦後は回教協会の後継団体日本イスラム協会の理事長となり、同時に宗教懇談会理事長となった（『人事興信録』1948年及び1959年版参照）。終戦時の大村自身の回顧によると、クルバンガリーや愛新覺羅溥洸（溥儀の従兄弟でムスリム）らの来日ムスリムとも交流があり、20年代初頭から在野において回教問題を研究していたとのことである（大村謙太郎「時局の急変に際して回教問題を回顧す」（1945年8月18日）「大日本回教協会勉強会講演草稿」「イスラム文庫」整理済161）。
- ⁷⁹ 前掲、「大村謙太郎氏談話」、及び、前掲、「会長就任満二年に際しての訓辞」。
- ⁸⁰ 大日本回教協会調査部『第八十一回帝国議会に於ける回教問題の審議』大日本回教協会、1943年。

- ⁸¹ 社説「全回教徒の解放へ」『朝日新聞』1943年2月13日。
- ⁸² 前掲、「四王天会長の理事・職員に対する訓辞」。
- ⁸³ 以上、外務・大東亜両省の補助金額と業務指示に関しては、外務省「大日本回教協会当面ノ事業ニ関スル指示」（1943年7月13日）、及び、大東亜省総務局総務課「大日本回教協会ノ当面ノ事業ニ関スル指示」（1943年7月9日）（ともに「議事録」「イスラム文庫」整理済39）を参照。
- ⁸⁴ 前掲、「大村謙太郎氏談話」によると林前会長・四王天会長の了承を得た処置であった。
- ⁸⁵ 「大日本回教協会回教政策審議会規則」（1944年8月改訂）「イスラム文庫」整理済47。
- ⁸⁶ メンバーの中心は回教協会の調査部職員であったが、外部からも大久保幸次（回教圏研究所所長）や内藤智秀（元外務省嘱託）、大島豊（善隣協会会長）等、同問題のスペシャリストを招いた（出典同前）。
- ⁸⁷ 「会計報告書（自昭和十九年四月一日至昭和二十年三月三十一日）」（「議事録」「イスラム文庫」整理済39）。
- ⁸⁸ 前掲、「会長就任満二年に際しての訓辞」。
- ⁸⁹ 具体的には、回教会館、回教学生寄宿寮である。両者ともムスリムの特殊な習慣に配慮した施設であった。詳しくは、「昭和十九年度事業報告」（「議事録」「イスラム文庫」整理済39）を参照。
- ⁹⁰ 四王天会長期は「昭和十八年度事業報告」及「昭和十九年度事業報告」（ともに「議事録」「イスラム文庫」整理済39）が残っており、事業成果の把握が容易である。
- ⁹¹ 詳しくは、島田大輔（2009）：「戦中期の西アジア向け宣伝ラジオ放送と大日本回教協会」（『メディア史研究』第25号、92-111頁）を参照。
- ⁹² 1943年以降、回教協会傘下の東京イスラム教団の関係者（鈴木剛、稲田将、渡辺正治）や回教協会職員宮元秀雄が、ジャワに派遣され工作に従事した。彼等の現地での調査結果をもとに、「現地ニ於ケル回教工作ニ就テ」（1943年11月25日）（「回教政策審議会記録書」「イスラム文庫」整理済78）という意見具申書が作成され、大東亜省に提出されている。ただし、OSS報告にある「占領地回教工作の統括」をした事実はない。
- ⁹³ 波多野澄雄（1996）：『太平洋戦争とアジア外交』東京大学出版会を参照。
- ⁹⁴ ①前掲、大村「時局の急変に際して回教問題を回顧す」（1945年8月18日）、②四王天延孝「大日本回教協会解散式訓話要項」（1945年10月15日）「イスラム文庫」整理済85、③四王天延孝「大日本回教協会解散式当日訓話要項」（1945年10月23日）「イスラム文庫」整理済86。
- ⁹⁵ 回教協会の解散は、GHQの指示ではなく、強制解散の前に研究部門の温存を図るためのものであった（前掲、「大日本回教協会解散式当日訓話要項」）。研究部門は紆余曲折を経て、現在の学術団体「日本イスラム協会」に繋がる。また、その過程で、資料（「イスラム文庫」）が早稲田大学中央図書館に蔵される結果となった。

【付記】本稿の校正中、本稿と関連する拙稿『全方位』回教政策から『大東亜』回教政策へ—四王天延孝会長時代の「大日本回教協会 1942-1945」（『次世代アジア論集』第8号、

2015 年、3-26 頁) の掲載が決まった。同稿では、先行研究で言及されず、かつ本稿でも紙幅の関係で叙述を簡略化した、四王天会長期の回教協会の動向及び政策転換について詳細な分析を加えている。合わせてご参照頂きたい。

初期イマーム派タフスィール研究の可能性 —フラート・クーフィーの著作から見る先行研究の課題と展望—

平野 貴大

東京大学大学院人文社会系研究科
アジア文化研究専攻イスラム学修士課程

要旨

本稿の目的は、9世紀後半から10世紀中葉にかけて成立したイマーム派タフスィールの先行研究の動向を分析し、今後の研究上の課題と問題点を示すことである。この時代のタフスィール研究にとって不可欠な同時代のハディース集については近年研究が進みつつあるが、いまだ議論されていない領域が多く残されている。この時代のタフスィールについてはハディース集以上に研究が立ち遅れており、とりわけ個々のタフスィールに対する個別研究は非常に少ない。

この時代のタフスィールの1つであるフラートの著作には多くの非イマーム派的教説が見られる。当時はまだイマーム派の教義が確立する前であり、この時代のタフスィールにはイマーム派以外のシーア諸派の思想が内包されていると言えるだろう。個々のタフスィールを詳細に研究していくことで、当時のイマーム派とシーア諸派との繋がりや個々の宗派の教義形成の過程が明らかとなるだろう。

キーワード

タフスィール、ハディース、イマーム派、ザイド派、イマーム

**The Possibility of Research on Imāmī *Tafsīrs*
in the 9th and 10th Centuries:
Research Problems and Prospects**

Takahiro HIRANO

MA Student

Graduate School of Humanities and Sociology, the University of Tokyo

Abstract:

In this paper, we analyze the ongoing studies on Imāmī Shī‘ī *tafsīrs* in the ninth and tenth centuries and examine the prospects and progress of research in this field. The *tafsīrs* of these centuries were closely connected with the contemporary corpora of the Imāmī *ḥadīths*. Although studies have begun to be conducted on these *ḥadīths* and the corpora in recent times, the academic work on the *tafsīrs* done in Western countries is inadequate for understanding the development of Imāmī thought. More research progress has been made in modern Arab countries and Iran than in the West.

Tafsīr of Furāt al-Kūfī, one of the *tafsīrs* in these ages, has been considered as Imāmī literature. In fact, it contains numerous Zaydī elements. Researching these *tafsīrs* leads to the elucidation of the whole image of Imāmiyya, the process of systematization of Imāmī thoughts, and the relation between Imāmiyya and other Shī‘ī sects.

Keywords:

Tafsīr, Ḥadīth, Imāmiyya, Zaydiyya, Imām

はじめに

預言者ムハンマドの死後、その宗教的権威が預言者の従兄弟で娘婿のアリーと彼の子孫たちに引き継がれたと主張する集団がシーア派である。シーア派は共同体の長の位としてのイマーム位をめぐり、イスマエール派など多くの分派を生み出してきた。その中でも、後の「十二イマーム派」の母体となるイマーム派は最終的に12人のイマームのイマーム位を主張した。10世紀後半に確立した教義に拠れば、最後のイマームと見做された12代イマームが姿を隠しながらも、4人の代理人を介して信徒との交流をとり続けた874年から940年までの状態が小幽隠(al-ghayba al-ṣuḡhrā)、その後信徒との一切の交流を断ち切った状態が大幽隠(al-ghayba al-kubrā)と呼ばれる。イマーム派ではクルアーンの解釈権はイマームに限定されていたが、12代イマームの幽隠によって学者たちがハディース集、タフスィールの執筆に着手するようになり、1世紀間に多くのタフスィールとハディース集が著された。その中で現存する著作としては11代イマーム・ハサン・アスカリー(al-Ḥasan al-‘Askarī, d.875)、フラート・ブン・イブラーヒーム・クフィー(Furāt b. Ibrāhīm al-Kūfī, d.912)、アリー・ブン・イブラーヒーム・クンミー(‘Alī b. Ibrāhīm al-Qummī, d.919)、ムハンマド・ブン・マスウード・アイヤーシー(Muḥammad b. Mas‘ūd al-‘Ayyāshī, d.932)、ヌウマーニー(al-Nu‘mānī, d.970)のタフスィール、及びアブー・ジャアファル・バルキー(Abū Ja‘far al-Barqī, d.888 or 894)、サッフアール・クンミー(Ṣaffār al-Qummī, d.903)、ムハンマド・ブン・ヤアクブ・クライニー(Muḥammad b. Ya‘qūb al-Kulaynī, d.941)のハディース集がある。これらの著作は当時のシーア派全体の状況を解明する上で非常に重要な資料であるにもかかわらず、近年まで綿密な研究がなされずにきた。本稿の目的は、上記のタフスィール研究とその研究を行う上で無視することのできないハディース集研究に関するこれまでの先行研究を分析し、当時のタフスィールの考察から先行研究の課題と展望を示すことである。

本稿の構成は以下の通りである。第1章では9世紀後半から10世紀中葉にかけてのハディース集の先行研究動向を、第2章ではこの時代のタフスィールに関する先行研究動向を分析し、課題を提示する。第3章では上記のタフスィールの中からフラートの著作を例に取り、フラートの独自性に言及することで当時のイマーム派タフスィール研究の意義と課題を提示する。

1. ハディース集研究の動向

1-1. タフスィール研究におけるハディース集研究の意義

本章では9世紀後半から10世紀中葉の間に成立したハディース集に関する先行

研究の動向を分析し、課題を示す。まず本節ではタフスィールとハディースの語の意味を説明した後に、本稿でハディース集研究の動向を扱う意義を述べる。

タフスィールとは f-s-r の 3 語根から成る「説明」「解明」などの意味の動詞「fassara」の動名詞であり¹、一般にクルアーン注釈書もタフスィールと呼ばれる²。タフスィールの持つ「クルアーンを解釈すること」という意味では、スンナ派ではタァウィール (ta'wīl) もしばしば同義語とされるが、イマーム派では通常タフスィールとタァウィールを区別して用いており³、タフスィールをクルアーンの外面的意味 (zāhir) の解釈、タァウィールをクルアーンの内面的意味 (bāṭin) の解釈とすることが多い⁴。本稿においてはクルアーン注釈書の意味で「タフスィール」の語を用いている。ハディースとはイスラームの多数派を占めるスンナ派では預言者ムハンマドの言行録を指すが、イマーム派では預言者に加え 12 人のイマームと預言者の娘ファーティマの言行録もハディースに含める。

ハディース集研究の分析は、同時代のタフスィール研究の課題を検討することを目的とする本稿とは関係のない主題であると思われるかもしれない。しかし、筆者は 2 つの理由から同時代のイマーム派タフスィール研究とハディース集研究の両方を視野に入れた研究が必須であると考ええる。第一の理由は、同時代のイマーム派タフスィールが預言者とイマームのハディースを論拠とするタフスィール (tafsīr bi al-ma'thūr) だからである。第二の理由は、当時のイマーム派の学術サークルにおいてはハディース学者とクルアーン注釈者が同じサークルに属しており、この時代のクルアーン注釈者はハディース集も執筆しているからである。例えば、イマーム派ハディース集の四書の 1 つ『充全の書 (Kitāb al-kāfi)』を著したクライニーはクルアーン注釈者アリー・クンミーの弟子にあたる⁵。ハディース集『諸階梯の洞察 (Baṣā'ir al-darajāt)』を編纂したサッフアール・クンミーはタフスィールも著していたと伝えられている⁶。以上からこの時代のイマーム派タフスィール研究は同時代のハディース集の研究と同時並行的に進めるべきであり、まず本章ではハディース集研究の動向を追うことにする。

筆者はハディース集に関する先行研究を、ハディース集に収録されるハディースをもとに特定の教義の形成を明らかにする研究、及び、個々のハディース集自体の研究、に大別し、それぞれの分類における研究状況を分析していく。

1-2. 特定の教義の形成に関する研究

シーア派におけるハディースの概念やその特徴を論じた研究に鎌田 (1993) がある⁷。しかしながら、先行研究は 9 世紀後半から 10 世紀中葉にかけて成立したハディース集の中のハディースをもとに、特定の教義の形成を分析するというものが主である。その中でもイマームの権威を扱ったものに鎌田 (1990) と Bar-Asher

(2014)⁸がある。鎌田はスンナ派のイマーム論をスンナ派のハディースをもとに、イマーム派のイマーム論をイマーム派のハディースをもとに分析することで両者を対比し、スンナ派とは異なるシーア派的イマーム像、ハディース観を提示した。Bar-Asher は、シーア派においてクルアーン解釈の権威がイマームのみに限定されることを、ハディースをもとに考察した。Sachedina (1980)、Hussain (1982)、山尾 (1993) はこの時代のハディース集や後の文献などから幽隠論を分析した⁹。Kohlberg (1975、1978、1987) はイマーム派の教友呪詛、ハディースの特殊な伝承経路 (isnād)、「四百の根本書 (uṣūl)」といった主題に着目し優れた研究結果を発表した¹⁰。Kohlberg と Amir-Moezzi (2009) は 11 代イマーム・アスカリーの弟子とされるサイヤーリー (al-Sayyārī, d.899?) のクルアーンの異読学書を英訳することで、初期シーア派におけるクルアーン改竄の思想を分析した¹¹。Amir-Moezzi (2011) もサイヤーリーの著作に見られるクルアーンの改竄説を考察している¹²。

初期イマーム派の研究の特徴として、イマームたちの秘教主義 (esoterism) 的教説を強調する研究が Amir-Moezzi (2004、2007) を中心に近年盛んに行われている¹³。Amir-Moezzi (2004) は秘教主義的要素を含むハディースをもとに「シーア派とは何か」を論じている。Amir-Moezzi (2007) はこの時代のハディース集とタフスィールを用いることでシーア派の持つ秘教主義的側面を広範な教義に渡り分析している。Crow (2012) は、外面的意味と内面的意味の解釈の中間の (mesoteric) 立場を主張することで、内面的意味の解釈に偏りシーア派の秘教主義的側面を強調した Amir-Moezzi を批判し、その Crow の批判に Amir-Moezzi (2008) が反論を返している¹⁴。Amir-Moezzi と Crow の相互批判から見えるように、シーア派を秘教主義的側面から考察するか、秘教主義的側面を否定するか、外面的・法学的側面と秘教主義的側面の両方を視野に入れて研究するのかが、シーア派研究の大きな争点の一つを成している。

以上が特定の教義の形成についてハディースをもとに分析する分類の研究動向である。先行研究の中で扱われてきた教義はイマーム論に関わるものが多く、それ以外の多くの主題が研究されずに残されている。とりわけイマーム派の法学思想に関してはほとんど無視されており、秘教主義的なハディースのみからイマーム派の思想を分析するという手法の研究が多い。今後は Crow (2012) も指摘しているように¹⁵、法学的教説と秘教的教説との両方の側面から当時のイマーム派像を再検討する必要があるだろう。

1-3. 個々のハディース集に関する研究

本節では上述のバルキー、サッフアール・クンミー、クライニーのハディース集に関する研究の動向を考察する。

バルキーの編纂したハディース集としては『諸美德の書 (*Kitāb al-mahāsīn*)』の110の書のうち11の書が現存している。『諸美德の書』の研究としてはNewman (2000) と Viložny (2009、2014) が挙げられる¹⁶。Newman は伝承経路の精査からバルキーを取り巻く環境および当時のイマーム派共同体の状況を考察した。イマームの権限とされてきた金曜礼拝の指導や税の配分に関するハディースがイマームの幽隠直後に執筆されたバルキーの著作に含まれないことから、イマーム幽隠中でも信仰実践は変わることはなく継続するというバルキーの意図があった可能性を指摘した。Viložny (2009) は『諸美德の書』の中の『原因の書 (*Kitāb al-'ilal*)』の中に現れるハディースの検討を行っている。Viložny (2014) はこれまでほとんど解明されてこなかったバルキーの出自と生涯を複数の文献や人物録から明らかにした後に、『諸美德の書』の中の11の書の特徴を1つの書ごとに1節を設けて扱っている。『諸美德の書』の中にイマームの数や幽隠についての言及がないことをバルキーの『人物録 (*Kitāb al-rijāl*)』の構成とあわせて検討し、当時はまだ「十二イマーム派」としての教義が定着していなかったのだらうと指摘した。Viložny の両研究がバルキー研究では最も詳細且つ広範に扱ったものと言えよう。

サッファール・クンミーの『諸階梯の洞察』に関しては、Newman (2000) と Amir-Moezzi (2011) の研究がある。Newman はサッファール・クンミーの著作に見られるイマーム論の一部を分析した。クライニーの『充全の書』と比較することでサッファール・クンミーの特徴を際立たせた。Newman は『諸階梯の洞察』のハディースの伝承経路を分析することで当時のイマーム派共同体の内部の繋がりを考察し、結論部分では『諸階梯の洞察』の内容分析とクンミーの執筆意図の推察を行っている。Amir-Moezzi は『諸階梯の洞察』の全体の構成やサッファール・クンミー自身の人物像に言及し、バルキーとその弟子サッファール・クンミーの著作においてシーア派の秘教主義的傾向が頂点に達すると指摘した。

クライニーの『充全の書』の研究に関しては Amir-Moezzi (2011)、吉田 (2014)、Newman (2000)、Madelung (2014) がある¹⁷。Amir-Moezzi はクライニーの生涯、彼の師匠と弟子、彼の生きた時代背景、彼のイマーム派共同体内での地位や社会的地位などを扱い、その後で『充全の書』の中の『基本原理の部 (*Uṣūl min al-kāfi*)』の中の各書の分析を行った。吉田は『充全の書』の各章の内容やイマーム派のハディース観などを提示した後に、イマーム派の四書の中で『充全の書』が最も権威あるハディース集とみなされる理由やクライニーの執筆意図などを考察した。Newman は『基本原理の部』のみならず、『充全の書』の中でも法学ハディースを収録した『法細則の部 (*Furū' min al-kāfi*)』に関しても1章分を設けて当時のイマーム派法学の状況を検討している。『基本原理の部』に関しては、ハディースの並びから理性主義派へのクライニーによる論駁書の意味合いがあると指摘してい

る。それに対して Madelung (2014) は、『基本原理の部』の一番初めの書「理性と無知の書 (*Kitāb al-'aql wa al-jahr*)」のハディースからムッタズィラ派と共通する内容が見出せるとする。クライニーら伝承主義の時代と 11 世紀のムッタズィラ派の神学的教義導入後の時代の間には思想的な断絶があったとする見方が多い中で、Madelung はこの 2 つの時代の均質性を指摘した。以上の 4 つの研究によって、この時代のハディース集とその著者の研究の中ではクライニーと『充全の書』の研究が最も進んでいると言える。

以上が個々のハディース集の研究の動向である。先の研究はその発表年代が 21 世紀以降のものが多いことからわかるように、この時代のシーア派ハディース集研究は近年になってようやく進められるようになった。ハディース集各々の全体像は研究されつつあるが、個々のハディース集の法学的側面や、ハディース集と他派の思想との関係など、いまだ手の付けられていない箇所が多く残されている。それらの詳細な分析が今後の課題であろう。

2. イマーム派タフスィール研究の動向

本章では 9 世紀後半から 10 世紀中葉にかけてのイマーム派タフスィールに関する先行研究の動向を考察する。

この時代のイマーム派タフスィールに関する欧米における先駆的研究としては Nöldeke (1919) と Goldziher (1920) がある¹⁸。Nöldeke と Goldziher の同研究は参照資料の問題やシーア派への彼らの評価などで既に多くの課題が指摘されている¹⁹。イマーム派通史におけるタフスィールの研究は幾つか良質なものが発表されてきている²⁰。しかしながら筆者が設定した時代のタフスィール研究については研究者もその研究の蓄積も非常に少ない。その中でも幾つかのタフスィールを横断的に用いて特定の教義の形成を扱う研究は、数は多くないものの着手されつつある。Gätje (1976) はクンミーとアイヤーシーなどのタフスィールからクルアーンの改竄説、及びアリーとその敵に関する解釈を分析し、最後にイスマーイール派のクルアーン解釈を取り上げた²¹。Ayoub (1984、1992) の二巻本のタフスィール研究書はクルアーンの章句の説明として古典期から現代に至るまでのスンナ派とイマーム派両派のタフスィールを英訳し引用することで、クルアーン解釈の様々な立場からの見方を提示した²²。Ayoub の用いるイマーム派タフスィールはアリー・クンミー、タバルスィー (Ṭabarsī, d.1154)、タバータバーイー (Ṭabāṭabā'ī, d.1981) の 3 人の著作である。小幽隠期、ムッタズィラ派教義導入後の教義確立期、そして現代という 3 つ時代を代表するイマーム派学者のクルアーン解釈、及び、同一の章句に関するスンナ派の幾つかの解釈を Ayoub は提示している。イマー

ム派の秘教主義的側面に焦点を当てた研究やイマーム論だけを論じた研究が多い中でも、Ayoub はクルアーンの法学的内容の章句に対するタフスィールの法学的見解にも触れている。Ayoub の研究はまだクルアーンの第 1 章から第 3 章までに留まっており、今後彼の研究がクルアーンの最後の章まで到達することが望まれる。

フラート、クンミー、アイヤーシー、ヌウマーニーのタフスィールを横断的に用いることで小幽隠期のイマーム論を分析した研究に Bar-Asher (1999) がある²³。Bar-Asher の研究は、これら 4 つのタフスィールをムウタズィラ派教義導入以降のイマーム派タフスィールと比較とすることで、4 つのタフスィールが書かれた時代のイマーム論の特徴を考察している。

これらの個々のタフスィールに関する研究の数は非常に少なく、個々のハディース集に関する研究より数も質もずっと劣るのが現状であろう。この時代の文献としては、フラート、クンミー、アイヤーシー、ヌウマーニーのタフスィール、および 11 代イマーム・アスカリーに帰されるタフスィールが現存する。以下にこれらのタフスィールに関する個別研究の状況を考察する。

フラートについては欧米ではほとんど研究がなく、前出の Bar-Asher (1999) が彼の生涯とそのタフスィールに足掛け 3 頁の分量で触れる程度である。クンミーの個別研究としては前述の Nöldeke (1919)、Goldziher (1920)、Bar-Asher (1999) しか目ぼしい研究はない。Nöldeke は、スンナ派の一般的な解釈とは異なるアリー・クンミーの 3 つの解釈を挙げることで、アリー・クンミーのタフスィールを「虚偽と愚考で編み込まれた惨めなもの」と表現した²⁴。Goldziher はシーア派のタフスィールの特徴をクンミーのタフスィールを典拠に考察した。Bar-Asher はクンミーのタフスィールの特徴などを多少論じている。アイヤーシーは Bar-Asher (1999) に多少の言及があるに留まる。ヌウマーニーのタフスィールはマジュリスィー (al-Majlisī, d.1699) の『諸光の大海 (Bihār al-anwār)』の中での引用という形で現存しているが、この著作についても前述の Bar-Asher (1999) に少しの考察があるに留まる²⁵。11 代イマーム・アスカリーに帰されるタフスィールを扱った欧米研究には Bar-Asher (2000) がある²⁶。Bar-Asher はこの著作の中のハディースの特徴やそこから見出される当時のイマーム派の思想などを考察したが、この著作がアスカリー本人のものか否かは判定できないとした。

フラート、クンミー、アイヤーシー、ヌウマーニー、イマーム・アスカリーのタフスィールに関する個別研究は、欧米では Bar-Asher の研究を除いてはほとんどなされていない。しかし、現代アラブやイランでは幾つかの良質な研究が提出されている。Sayyid Muḥammad Shafī'ī と Faḍl Allāh Ṣalawātī (2012-3) はフラート、クンミー、アイヤーシーそれぞれに対して、彼らの名前や簡略な生い立ち、宗派、

彼らのタフスィールの方法論や彼らからハディースを引用している文献などを挙げているが、ヌウマーニーについては5行の説明しか施していない²⁷。アスカリーのタフスィールについては、その著作がイマームに由来するものか否かを巡り見解が分かるとし、幾人かの主要なイマーム派学者の見解を提示している²⁸。現代十二イマーム派のタフスィール学者 Ayāzī (1994-5) は上記の4つのタフスィールの中ではクンミーのタフスィールのみに触れ、彼の簡略な生い立ちや著作、タフスィールの方法論などを分析した²⁹。Ayāzī は、同タフスィールがクンミーの著作ではなく彼に帰されたものであるとする現代の一部の学者たちの説に触れ、その学説の幾つかを紹介している。Muḥammad Ḥādī Ma'rifa はクンミーとアイヤーシーについて扱い、彼らの著作と方法論を概説した³⁰。クンミーのタフスィールに関して Muḥammad Ḥādī Ma'rifa はそれを彼に帰されたものであるとし、実際の著者は彼の弟子の1人であると見做している。

以上が9世紀後半から10世紀中葉にかけてのタフスィールに関する個別研究の動向である。欧米ではこれらのタフスィールへの個別研究はほとんどなされていない。現代アラブ、イランの研究は欧米よりは進んでいるものの、クルアーン注釈の方法論まで論じても個別のタフスィール全体の主張や当時のイスラーム諸派内における位置づけなどは論じていないのが現状だろう。次章では、この時代のタフスィールの中でもフラートの著作を例にとることによって、イマーム派タフスィール研究の課題とその研究の意義を論じていく。

3. フラートのタフスィールに見られる非イマーム派的ハディースの検討

この章では先行研究がほとんどないフラートのタフスィールの中に見られる非イマーム派的クルアーン解釈の例を提示し、小幽隠期タフスィール研究の可能性を検討する。本章で扱うフラート・ブン・イブラーヒーム・クーフィーの生涯についてはほとんど知られていない。知られているところでは彼の呼名 (kunya) はアブー・カースィムであり、小幽隠期のイマーム派のクルアーン注釈者にしてハディース学者でもある³¹。イマーム派の碩学シャイフ・サドウーク (Shaykh al-Ṣadūq, d.991) や彼の父らがフラートのタフスィールを引用していることからフラートはイマーム派内で一定の支持を得ている人物と評価できる³²。彼の著作の形式は預言者とイマームのハディースに基づくタフスィール (tafsīr bi al-ma'thūr) の形式である。

上述のようにシーア派は預言者ムハンマドの死後、アリーがイマームになったと主張した。シーア派に拠れば、アリーの死後のイマーム位はアリーと預言者の娘ファーティマとの間の息子ハサンに、ハサンの死後は弟のフサインに受け継が

れた。フサインの死後、4代イマームとしてアリー・ザイヌルアービディーン
のイマーム位を認めた一団は、彼の死後、ウマイヤ朝への武力蜂起を掲げた行動主
義のザイドを支持するザイド派と武力蜂起や権力奪取から身を引いた静謐主義の
ムハンマド・バーキルを支持するイマーム派に分裂した³³。イマーム派はバーキ
ル以降、彼の子孫たちにイマーム位を認めていき、分派の危機を乗り越えて12
代イマームを認めるまでに至った。イマーム派はイマームの最終的な数を12に
限定し、12代イマームを終末論的救世主とすることで「十二イマーム派」として
の教義を確立したとされる³⁴。イマーム派では、イマームはみな無謬であるとの教
義が確立されるが、ザイド派は後述のように原則的にイマームの無謬性を認めず、
知識があり禁欲的で勇敢で寛大なファーティマの子孫で蜂起する者がイマームで
あるとした³⁵。ザイドは兄弟のバーキルとは意見を違えクーファで蜂起し殉教し
たとザイド派では見做されている。

本章で扱うフラートはイマーム派の学者たちからそれなりの評価を得ている一
方で、彼をザイド派信徒とみなすムスリムの学者もいる³⁶。現代ヨルダンのタフ
スィールサイト altafsiir.com ではフラートのタフスィールをザイド派に分類してい
る³⁷。『フラート・クーフィーのタフスィール (*Tafsīr Furāt al-Kūfī*)』の校訂者
Muḥammad al-Kāzīm は「序論」において、具体例はあまり提示していないものの
フラートがザイド派であった可能性や、ザイド派から転向したなどの可能性を指
摘し、少なくともフラートはザイド派と交際は持っていたであろうとしている³⁸。
これらの指摘にもかかわらず、前出の Bar-Asher (1999) やフラートに名前だけ触
れた Ayoub (1988) といった欧米先行研究ではフラートをイマーム派としか考え
ておらず、彼のザイド派的側面をほとんど無視してきた³⁹。以上より、フラート
と彼の著作研究においては彼のイマーム派性とザイド派性の両面を考察する必要
がある。本章では以下に、先行研究ではほとんど扱われてこなかったフラートの
タフスィールにおけるザイド派的解釈の幾つかを分析することで、フラートの時
代にはイマーム派とシーア諸派との境界が明確ではなく、この時代のイマーム派
タフスィールにはイマーム派以外のシーア諸派の思想が含まれていることを指摘
する。最後にその指摘をもとに、この時代のタフスィール研究の意義と可能性を
示す。

フラートのタフスィールのザイド派的側面を示すものとして、ザイドが伝える
伝承の多さがある。前述のようにイマーム派におけるハディースとは預言者と彼
の娘ファーティマと12人のイマームたちの言葉を収録したものである。しかしな
がら、『フラート・クーフィーのタフスィール』の巻末の目次に拠れば、ザイドは
イマーム派の12人のイマームを伝承経路に介することなく、27の伝承を自らの
言葉として伝えている。ハディースの形式上、ザイドが預言者やイマームたちと

同等に扱われているのである。これは、同時代のタフスィール、ハディース集と比較しても、フラートに極めて特徴的なものである⁴⁰。

ザイドの27の伝承のうちで、22の伝承はイマーム派の教義と概ね一致するが、内容の重複を含む5つの伝承は明らかにイマーム派の教義と反するザイド派的なものである。以下に重複するものを除いた4つの伝承を引用し、フラートのザイド派性を考察する。

フラート曰く、フサイン・ブン・サイドが何某から何某へと伝達して (mu'an'an) 私に語った。スライマーン・ブン・ディーナール・バーリキーは以下のように伝えた。私 (スライマーン) はザイド・ブン・アリーー彼ら2人に平安あれーにこの節「人一人を生かした者は人々すべてを生かしたようなものである (5:32)」について尋ねた。彼は私に「この者はムハンマドの家族の中で蜂起し (yakhruju) 啓典とスンナの実行に呼びかける者である。彼の権威 (amr) が現れるまで彼を助けた者は全人類を救ったかのようであり、彼を見捨てて殺した者は全人類を殺したかのようである」と言った⁴¹。

この伝承において重要な表現が二つある。それはザイド・ブン・アリーの名前の後の「彼ら2人に平安あれ ('alayhimā al-salām)」と「蜂起し (yakhruju)」であり、いずれもこの伝承のザイド派性を示唆するものである。シーア派では通常イマームの名前の後に彼への敬意を表すために「彼に平安あれ ('alayhi al-salām)」と言う。そもそもザイド・ブン・アリーという名前は「アリーの子ザイド」の意味であり、この伝承中にはイマーム候補者が他にいないことから、「彼ら2人に平安あれ」とはこの伝承における2人のイマーム、すなわちザイドと彼の父アリー・ザイヌルアービディーンに対してのイマームとしての特別な敬意の表現と捉えることができよう。もう一つの特徴的な表現すなわち「蜂起」の思想も極めてザイド派的である。ザイドがクーファで蜂起しクーファの民の十分な援軍を得られぬまま殉教した出来事をこのザイドの伝承は彷彿とさせる⁴²。この伝承は、蜂起する者こそが服従義務が課されるイマームであるというザイド派の主張が色濃く出ているものと考えることができよう。しかしながら、この伝承における「ムハンマドの家族の中で蜂起し啓典とスンナの実行に呼びかける者」はイマーム派12代イマームにして救世主であるマフディーの特徴でもある。例えば、前述のヌウマーニーの『幽隠の書 (Kitāb al-ghayba)』では、マフディーの終末論的な蜂起に *kharaja* という単語が用いられていることから、この伝承がイマーム派のマフディー論の文脈で語られたものである可能性も否定し得ない。フラートの著作にはザイド派的側面とイマーム派的側面が混在していると言える⁴³。次の伝承もザ

イド派の蜂起の思想を彷彿とさせるものである。

フラートは言った。アフマド・ブン・ムーサーが何某から何某へと伝達して我々に語った。ザイド・ブン・アリー―彼ら2人に平安あれ―は至高なる御方の言葉「わが父が私に許可するまで、あるいはアッラーが私に裁定されるまで(12:80)」に関して「剣によってである」と言った⁴⁴。

別の伝承経路でこれとほとんど同じ内容の重複する伝承が載せられている⁴⁵。裁きを「剣によって」というザイドの表現がザイド派の蜂起思想を示唆している。次に挙げる3つ目の伝承はより明白に「剣による蜂起」の重要性を伝えていよう。

フラート・ブン・イブラーヒーム・クーフィーは何某から何某へと伝達して我々に語った。アブー・ジャーロードは以下のように伝えた。私(アブー・ジャーロード)はザイド・ブン・アリー―彼ら2人に平安あれ―にこの節「それから、われらは啓典を、われらの僕たちのうちわれらが選んだ者たちに継がせた。それで彼らの中には己に対して不正な者もあれば、彼らの中には中庸の者もあれば、彼らの中にはアッラーの御許可によって善行に先んじる者もいる。(35:32)」について尋ねた。彼(ザイド)は『己に対して不正な者』の中には人々の中にあるものがあり、中庸な者とは座って(al-jālis)信仰に勤しむ者であり、『彼らの中には善行に先んじる者』とは剣を抜く者(al-shāhir sayfah)である」と言った⁴⁶。

上記の伝承は、クルアーンによる信仰者の3つの分類をザイドが説明したものである。ザイドは、「己に対して不正な者」を一般信徒と、「座って信仰に勤しむ者」を中庸な者と、そして最も優れた「善行に先んじる者」を「剣を抜く者」と解釈している。このことから、この伝承はザイド派の蜂起思想を肯定し、武装蜂起を「座って信仰に勤しむ」静謐主義的立場より優越したものと解釈していると言える。この場合の静謐主義的立場とはイマーム派の態度のことであろうと推察できるが、この点はさらなる考察が必要であるため筆者の今後の課題としたい。次に挙げる4つ目の伝承もザイド派的教義を提示している。

フラート曰く、ムハンマド・ブン・アフマド・ブン・ウスマーン・ブン・ザリールが何某から何某へと伝達して我々に語った。アリー(ブン・カースィム)が彼の父から以下のように伝えた。私(アリー・ブン・カースィムの父)はザイド・ブン・アリーが(以下のように)言うのを聞いた、「我々の中の無

謬者たち (ma'sūmūn) は 5 人だけであり、6 人目はいない。彼らは「アッラーはただ、この家の者たち (よ)、おまえたちから汚れを取り除き、そしておまえたちを清らかに清めたいと欲し給うのである (33 : 33)」の節が彼らに関して下されたところの者たちであり、それはアッラーの使徒、アリー、ファールティマ、ハサン、フサイン—彼らに平安あれ—である。我々は家門の人々 (ahl bayt) であり、我々は彼の慈悲を希求し、彼の懲罰を畏れる。預言者の妻たちが約束されたように、我々の中で善行を行う者 (muḥsinīn) には 2 倍の報酬が、悪行を行う者 (musī') には 2 倍の罰がある。⁴⁷⁾

上述のようにイマーム派は 12 人のイマーム全員とファールティマの無謬性を認める。それに対し、Kohlberg に拠れば、大半のザイド派は原則的にイマームの無謬性を認めないものの、預言者ムハンマドに加えて例外的にアリーとファールティマ、及びこの 2 人の息子のハサン、フサインの 5 人の無謬性を認めている⁴⁸⁾。無謬者は 5 人だけで 6 人目はいないとするザイドの先の伝承はザイド派の無謬者観に合致している。この伝承については Bar-Asher (1999) が 2 頁ほどの短い考察を行っている⁴⁹⁾。Bar-Asher はフラートのタフスィールがイマーム派の著作であるとの立場から、この伝承がザイドに帰されることに関しては偶然彼に帰されただけか、当時のイマーム派の著作にザイド派の残滓が見られるかのいずれかであろうとの仮説を立てる。しかしながら、Bar-Asher はほとんど根拠を提示することなくこの 2 つ見解を 5 行の間で記しているに過ぎない。筆者は先の幾つかのザイドの伝承や伝承経路におけるザイド派学者の数から判断するに、この無謬性に関するザイドの伝承は少なくともフラートがザイド派の大きな影響を受けていた可能性を示すものだと考える。

以上の 4 つのザイドの伝承はフラートのザイド派的側面を示唆するものである。先行研究でしばしばイマーム派の学者とみなされてきたフラートの著作における非イマーム派性は、彼の著作の中でハディースを伝えるイマームの数からも指摘できよう。巻末の目次に拠れば、フラートはザイド派ではイマームと見做されないイマーム派イマームたちのハディースを多く引用しているが、12 人全員のハディースを引用している訳ではない。初代から 4 代までのザイド派と共通のイマームたち以外には、イマーム派第 5 代イマームから 8 代イマームまでのハディースしか収録しておらず、9 代から 12 代までのイマームのものは一切収録していない⁵⁰⁾。確かに 9 代目以降のイマームは時の政権から激しい弾圧を受けあまり信徒と交流をとれなかったことが指摘されてはいるが⁵¹⁾、彼の時代に 11 代イマーム・アスカリーに帰されるタフスィールが存在することからも、フラートのこの態度は不自然である。

当然ながらフラートは同時代のイマーム派タフスィールと共通するイマーム派的内容のハディースも多く伝えている。少なくともフラートの中にはイマーム派的側面とザイド派的側面の両方が存在していると言えよう。フラートのみならず同時代の他のクルアーン注釈者も各々の著作の中で独特な見解を提示しており、彼らの著作にはグラートの要素が残されているという可能性も指摘されている⁵²。

以上のフラートの二面性の考察、及び、同時代のイマーム派文献におけるグラートの側面の指摘によって、9世紀後半から10世紀中葉にかけての時代にはイマーム派とシーア諸派との境界が後世ほど明瞭ではなかったとすることができよう。フラートがそれを示す典型である。言い換えれば、この時代のタフスィール、及び、同じ潮流の中で編纂されたハディース集の中には、後にイマーム派が排除した他派の思想が多く残されている。個々のタフスィールをハディース集との関係性も含めて詳細に研究することは、当時のイマーム派の思想を明らかにするのみならず、ザイド派の思想やイマーム派とザイド派、グラートとの関係を解明することに繋がり、シーア派思想の全体像の解明に資するものである。

おわりに

9世紀後半から10世紀中葉にかけてのイマーム派タフスィール、ハディース集研究は、ここ数十年で研究が進みつつあるものの未だ不十分であると言える。ハディース集に関してはその中の特定の教義の形成を考察する形の研究や、個々の著作に着目した研究の両方が進みつつあるが、後者の研究は最近になって行われ始めたため研究の蓄積が多くはない。タフスィールに関しては同時代の幾つかの資料を横断的に用いることでその時代のイマーム派の思想を明らかにしようとする研究が中心である。しかしながら、その中で分析された教義は当時のイマーム派が主張した教義のほんの一部でしかなく、いまだに主要な教義が研究されないまま残されている。個々のタフスィールに関する研究は非常に少なく、まだほとんど解明されていない部分が多い。

この時代のタフスィールはフラートの例に見られるように、教義を確立させた後のイマーム派では否定される教説を多く残している。この時代の教義や主張の中にこそ、当時のイマーム派と他集団との関係性を示す手がかりがあるとも言えよう。イマーム派とシーア諸派との境界線が明瞭ではないこの時代のタフスィールにおいては、その中の主題に関する詳細な議論に加え、そのタフスィールの全体像を考察する必要がある。個々のタフスィールに現れる思想を詳細に検討することは、今日シーア派の多数派を占める十二イマーム派の思想形成過程の解明に資するのみならず、グラートを含むシーア諸派の研究および同時代のイスラーム

諸宗派の思想的営為を明らかにする上での大きな足がかりとなるだろう。

註

- ¹ al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, vol.2, Beirut: Dār al-Arḡam b. Abī al-Arḡam, n.d., p.10.
- ² 中田考（監訳）中田香織（訳）『タフスィール・アル＝ジャラーライン』日本サウディアラビア協会、2002年、第1巻、p.iii.
- ³ タフスィールとタァウィールの語の意味の違いについてはスンナ派の学者の間でも見解の相違が存在する。議論の詳細については al-Dhahabī, pp.14-16「タフスィールとタァウィールの相違と両者の関係」章を参照されたい。イマーム派におけるタフスィールとタァウィールの意味の違いについては、M. A. Amir-Moezzi et Christian Jambet, *Qu'est que le shī'isme?*, Fayard: Libraire Arthème, 2004, pp.139-178 を参照した。
- ⁴ イマーム派のクルアーン解釈における外面的意味とはクルアーンの字義通りの明らかな意味であり、内面的意味とはクルアーンの隠された、秘教主義的意味のことである。Amir-Moezzi et Christian Jambet, *Qu'est que le shī'isme?*, p.155.
- ⁵ Sayyid Muḥammad Shafī'ī and Faḍl Allah Ṣalawātī, *Tafsīr va Mofasserān-e Shī'eh*, Tehran: Enteshārāt-e eṭṭerā'āt, 1391 (2012-3), p.183.
- ⁶ Shafī'ī and Ṣalawātī, p.175.
- ⁷ 鎌田繁「ハディース」『イスラム世界』39-40、1993年、pp.95-110.
- ⁸ 鎌田繁「イスラームにおける救済の前提－スンニー派及びシーア・ハディースにおけるイマーム観」吉田泰編『宗教の救済』山本書店、1990年、pp.129-162; M. M. Bar-Asher, “The Authority to Interpret the Qur'an,” ed. by F. Daftary and G. Miskinzoda, *The Study of Shi'i Islam: History, Theology and Law*, London: I.B.Tauris Publishers, 2014, pp.149-162.
- ⁹ A. A. Sachedina, *Islamic Messianism*, Albany: State University of New York, 1980; J. M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam*, London: The Muhammadi Trust, 1982; 山尾（吉田）京子「ヌウマーニーのガイバ論」『オリエント』36-2、1993年、pp.18-33.
- ¹⁰ E. Kohlberg, “Al-Uṣūl al-arba'umi'a,” *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Aldershot: Variorum, 1991, pp.128-166; Kohlberg, “An Unusual Shī'ī Isnād,” *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, pp.142-149; Kohlberg, “Some Imāmī Shī'ī Views on the Ṣaḥaba,” *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, pp.143-175.
- ¹¹ Kohlberg and Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification: the Kitāb al-qirā'āt of Aḥmad al-Sayyārī*, Leiden-Boston: Brill, 2009.
- ¹² Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, Paris: CNRS Éditions, 2011.
- ¹³ Amir-Moezzi et Christian Jambet, *Qu'est que le shī'isme?*, Fayard: Libraire Arthème, 2004; Amir-Moezzi, *Guide divin dans le shī'isme original*, France, Verdier, 2007.
- ¹⁴ K. D. Crow, “Critical Notice: Shi'i Spirituality—A Response to Amir-Moezzi,” *Journal of Shi'a, Islamic Studies*, London: ICAS Press, Summer 2012, pp.295-315; Amir-Moezzi, tr. by F. J. Luis, “On Spirituality of Shi'i Islam: A Reply to Prof. Karim Douglas Crow,” *Studia Islamica* 108, 2008, pp.108-115.

- ¹⁵ Crow, “Critical Notice: Shi‘i Spirituality—A Response to Amir-Moezzi,” pp.309-310.
- ¹⁶ A. J. Newman, *The Formative Period of Twelver Shi‘ism*, Richmond: Curzon Press, 2000; R. Viložny, “Réflexions sur le Kitāb al-‘Ilal d’Aḥmad b. Muḥammad al-Barqī (m.274/888 ou 280/894),” *Le shī‘isme imāmīte quarante ans après: hommage à Etan Kohlberg*, Turnhout: Brepols, 2009, pp.417-435; Viložny, “Pre-Būyid Ḥadīth Literature: The Case of al-Barqī from Qumm(d.274/888 or 280/894) in Twelve Sections,” *The Study of Shi‘i Islam: History, Theology and Law*, London: I.B.Tauris Publishers, 2014, pp.203-230.
- ¹⁷ 吉田京子「クライニー『充全の書：基本原理の部』—12 イマーム・シーア派伝承学の基礎理念—」柳端博之(編)『イスラーム知の遺産』東京大学出版会、2014年、pp.1-32; W. Madelung, “Early Imāmī Theology as Reflected in the Kitāb al-kāfī of al-Kulaynī,” *The Study of Shi‘i Islam: History, Theology and Law*, London: I.B.Tauris Publishers, 2014, pp.465-474.
- ¹⁸ T. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, vol.2, Leipzig, Dietrich, 1919, pp.179-182; Goldziher に関しては、筆者は 1920 年初版の I. Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* のアラビア語訳 Goldziher, tr. by. ‘Abd al-Ḥalīm al-Najjār, , *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, Beyrut: Dār Iqra’, 1983, pp.286-336 を参照した。
- ¹⁹ Goldziher の研究の問題点の詳細は、A. Rippin, “What Defines a (Pre-modern) Shi‘i Tafsīr? Notes towards the History of the Genre of Tafsīr in Islam, in the Light of the Study of the Shi‘i Contribution,” *The Study of Shi‘i Islam: History, Theology and Law*, London: I.B.Tauris Publishers, 2014, pp.98-99 にあり、Nöldeke の研究の 1 つの問題については、H. Gätje, tr. by A. F. Welch, *The Qur‘ān and its Exegesis*, London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1976, p.39, p.267 に記述されている。
- ²⁰ 例えば、Rippin, “What Defines a (Pre-modern) Shi‘i Tafsīr? Notes towards the History of the Genre of Tafsīr in Islam, in the Light of the Study of the Shi‘i Contribution,” *op. cit.*, pp.95-112; M. Ayoub, “The Speaking Qur‘ān and the Silent Qur‘ān: A Study of the Principles and Development of Imāmī Shi‘i tafsīr,” *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur‘ān*, Oxford: 1988, pp.177-198; A. Corbin, *En islam iranien*, vol.1, Paris: Éditions Gallimard, 1971, pp.135-185; B.S.Lawson, “Hermeneutics,” *Encyclopaedia Iranica*, vol.8, New York: Encyclopaedia Iranica Foundation, pp.235-239 などがある。
- ²¹ Gätje, *The Qur‘ān and its Exegesis*, London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1976, pp.239-247.
- ²² Ayoub, *The Qur‘ān and Its Interpreters*, vol.1 and vol.2, Albany: State University of New York Press, 1984-1992.
- ²³ Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Leiden: Brill, 1999.
- ²⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, vol.2, p.179-180.
- ²⁵ ヌウマーニーのタフスィールは Al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, Beyrut, Mu‘assasat al-Wafā’, 1983, pp.1-97 に収録されている。
- ²⁶ Bar-Asher, “The Qur‘ān Commentary Ascribed to Imam Ḥasan al-‘Askarī,” *Jerusalem Studies in Arabica and Islam* 24, 2000, pp.358-379.
- ²⁷ フラートについては Shafī‘ī and Ṣalawātī, pp.181-182、クンミーについては pp.183-184、アイヤーシーについては pp.172-173、ヌウマーニーについては p.186 参照。

- ²⁸ Shafī‘ī and Ṣalawātī, pp.164-167.
- ²⁹ al-Sayyid Muḥammad ‘Alī Ayāzī, *al-Mufasssirūn wa Ḥayāt-hum wa Manhaj-hum*, Tehran: Vezārat-e Farhang va Ershād-e Eslāmī, 1414 (1994-5), pp.328-333.
- ³⁰ Muḥammad Hādī Ma‘rifa, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn fī Thawbi-hi al-Qashīb*, 2 vols, n.p. al Jāmi‘a al-Raḍawiyya li al-‘ulūm al-Islāmiyya, 1387 (2008-9). アイヤーシーについては pp.751-753、クンミーについては pp.756-758。
- ³¹ Shafī‘ī and Ṣalawātī, p.181.
- ³² Shafī‘ī and Ṣalawātī, p.182.
- ³³ 菊地達也『イスラーム教「異端」と「正統」の思想史』講談社メチエ、2009年、p.90、p.98.
- ³⁴ Kohlberg, “From Imāmiyya to Ithnā-‘ashariyya,” *Belief and Law in Imāmī Shī‘ism*, pp.521-534.
- ³⁵ Shahrastānī, *Kitāb al-milal wa al-niḥal*, vol.1, Cairo: Maktaba al-Anjlū al-Miṣriyya, n.d., p.34.
- ³⁶ Shafī‘ī and Ṣalawātī, p.181.
- ³⁷ al-tafsīr.com, <http://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=5&tTafsirNo=45&tSoraNo=109&tAyahNo=1&tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=1>, 2014年9月25日参照。
- ³⁸ Muḥammad al-Kāzīm, “al-Muqaddima,” Furāt b. Ibrāhīm al-Kūfī, *Tafsīr Furāt al-Kūfī*, vol.1, Beirut: Mu‘assasat al-Ta’rīkh al-‘Arabī, 2011, pp.11-13.
- ³⁹ Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, p.27; Ayoub, “The Speaking Qur’ān and the Silent Qur’ān: A Study of the Principles and Development of Imāmī Shi‘i tafsīr,” *op. cit.*, p.184.
- ⁴⁰ イマーム派のハディースでは、預言者の言行は伝承経路にイマームを介するのが通常である。しかしながら、フラートのタフスィールにはザイドの伝承以外にもイマームを伝承経路に介さずにイマームに友好的であった教友が伝える預言者伝承がしばしば載せられている。例えば、イブン・アッバースの伝える伝承が Furāt b. Ibrāhīm al-Kūfī, *Tafsīr Furāt al-Kūfī*, vol.1, p.340、ウンム・サラマの伝える伝承が Furāt, vol.1, p.332にある。
- ⁴¹ Furāt, vol.1, p.122. なお本稿におけるクルアーンの訳文は中田考（監修）中田香織、下村佳州紀（訳）『日亜対訳クルアーン [付] 訳解と正統十読誦注解』作品社、2014年のものを採用した。
- ⁴² ザイドの反乱については、清水和裕「裏切るクーファ市民ーウマイヤ朝末期ザイドの反乱にみる民衆の政治意識の結末」『イスラーム地域の民衆運動と民主化』東京大学出版会、2004年、pp.53-75参照。
- ⁴³ al-Nu‘mānī, *Kitāb al-ghayba*, Beirut: Mu‘assasat al-A‘lamī li al-Maṭbū‘āt, 1983, p.217.
- ⁴⁴ Furāt, vol.1, p.199.
- ⁴⁵ Furāt, vol.1, pp.199-200.
- ⁴⁶ Furāt b. Ibrāhīm al-Kūfī, *Tafsīr Furāt al-Kūfī*, vol.1, Beirut: Mu‘assasat al-Ta’rīkh al-‘Arabī, 2011, p.347.
- ⁴⁷ Furāt, vol.1, pp.339-340.
- ⁴⁸ Kohlberg, “Some Zaydī Views on the Companions of the Prophet,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 39, London: University of London, 1976, p.91 and p.98.

⁴⁹ Bar-Asher, 1999, pp.169-170.

⁵⁰ ザイド派のハディースの伝承者の信頼度に関しては、最も信頼の置ける者たちがザイド派イマームで、次いで信頼の置ける者たちがイマームを認めるか否かを問わず家門の人々全体である。Kohlberg, *Some Zaydī Views on the Companions of the Prophet*, *op. cit.*, p.98.

⁵¹ Sachedina, pp.25-30.

⁵² グラートとは、鎌田繁「グラート」大塚和夫編『岩波イスラーム辞典』岩波書店、2002、p.335 に抛れば、「イマームの神格化」などを特徴とする「シーア派的文脈の中で過激な教義を主張した者やその後継者を否定的に指す名称」である。小幽隠期のタフスィールにグラートの要素が見られることについては、Bar-Asher, 1999, pp.224-243 を参照。これに関連する論考としては Bar-Asher, “Deux traditions hétérodoxes dans les anciens commentaires imāmites du Coran,” *Arabica* 37, 1990, pp.291-314 や Amir-Moezzi, “Notes sur deux traditions hétérodoxes imāmites,” *Arabica* 41, 1994, pp.127-133 がある。

執筆者紹介

天野 優	同志社大学大学院神学研究科博士前期課程
大岩根 安里	同志社大学大学院神学研究科博士後期課程
辻 圭秋	同志社大学大学院神学研究科博士後期課程
李 劍峰	同志社大学大学院神学研究科博士後期課程
島田 大輔	早稲田大学助手
平野 貴大	東京大学大学院人文社会系研究科 アジア文化研究専攻イスラム学修士課程

編集後記

『一神教世界』第6巻をお届けします。

前巻を世に送り出してから、通称「ボコ・ハラム」の活動激化、『シャルリー・エブド』によるイスラーム風刺画掲載と同紙本社への襲撃、「イスラム国」(IS)の「樹立宣言」や支配地域の拡大、そして日本人を含む人質の殺害など、セム系一神教に深く関わる事件が頻発し、中東を巡る情勢が大きく揺れ動いています。一神教に対する関心が高まると同時に、紋切型の偏見が一部に広まったり、宗教が諸事象の安易な説明原理として用いられたりする事例も見受けられます。このような時にこそ、一神教の正しい姿を伝える研究者の育成が急務であると考えます。本誌への更なるご支援をお願い申し上げます。

2015年3月 編集委員(代表) 三宅威仁

『一神教世界』論文募集要項

2014年3月31日改訂

1. 本誌は、一神教の学際的研究に携わる若手研究者に発表の機会を与え、優れた研究者の育成を目指すことを目的とします。
2. 本誌は年1回(3月頃)、電子ジャーナルとしてオンライン上で刊行します。同志社大学学術リポジトリおよび同志社大学一神教学際研究センターのウェブサイトで公開します。
3. 応募できるのは、原則として、一神教学際研究センターのリサーチ・フェローのうち1名以上が推薦する者です。
4. 応募原稿については査読を行い、編集委員会が掲載の可否を決定します。なお本誌では、推薦書と応募原稿との照合をもって査読とします。
5. 原稿は、未発表のものに限ります。
6. 投稿希望者は、6月末日までに、レジュメ(書式自由、日本語の場合400字程度、英語の場合150 words程度)を電子メールにて提出してください。その際、推薦者の名前も明記してください。
7. 原稿の投稿締切は9月末日です。
8. 原稿はWord形式(下記テンプレート使用)とPDF形式の二種類で作成し、推薦者による推薦書(800~1,000字)とともに、電子メールに添付して投稿してください。
9. 原稿は規定のMicrosoft Wordテンプレートを使用して作成してください。テンプレートは、一神教学際研究センター・ウェブサイトからダウンロードできます。
(<http://www.cismor.jp/jp/publication/index.html>)
10. 原稿での使用言語は、日本語および英語です。
11. 原稿は、横書きとします。
12. 分量は、日本語の場合、12,000~16,000字、英語の場合、4,500~6,000 wordsです。
13. 原稿の1ページ目に、表題、執筆者氏名、所属、要旨(日本語の場合400字程度、英語の場合150 words程度)、キーワード(5つ)を記入してください。日本語で執筆する場合は、2ページ目に、表題、氏名、所属、要旨(150 words程度)、キーワード(5つ)を英文で併記してください。英文は執筆者の責任のもとネイティブ・チェックを行ってください。
14. 注は、論文末に一括して掲げてください。参考文献表は原則として掲載しません。
15. 欧文の著書・雑誌・新聞名はイタリック体で、論文名はローマン体で記入してください。
16. ヘブライ文字、アラビア文字、ギリシア文字、およびその他のラテン・アルファベット以外の文字は、原則としてラテン・アルファベットに転写し、かつ論文内で転写法を一貫させてください。

ヘブライ文字、ギリシア文字については、可能な限り、P. H. Alexander *et al.*, eds., *The SBL Handbook of Style: For Ancient Near Eastern, Biblical and Early Christian Studies*, 1999 (以下SBL)、第5章(p. 25以下)に準拠してください。ヘブライ文字

については、SBL には、Academic Style と General-Purpose Style が掲載されていますが、投稿者の目的に応じて、どちらを用いてもかまいません（その他、コプト語、アッカド語、ウガリット語等の古代語の転写についても、SBL の使用を推奨します）。

アラビア文字については、国内の投稿者は、可能な限り、大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』（岩波書店）に準拠してください。海外からの投稿者に対しては、とくに転写法を指定しませんが、アラビア語、ペルシア語、トルコ語の転写については、可能な限り、ALA-LC (Library of Congress) に準拠してください。

これらのガイドラインの入手が困難な場合は、編集委員会に連絡してください。

17. 原稿は刊行後 PDF ファイルにし、執筆者に提供いたします。

問い合わせ・提出先

同志社大学一神教学際研究センター 『一神教世界』編集委員会

e-mail: journal@cismor.jp

Guidelines for Submissions to *The World of Monotheistic Religions*

Revised on March 31, 2014

1. This journal is designed to provide young researchers engaged in interdisciplinary research on monotheism with opportunities to publish their papers, with a view toward producing high-caliber researchers.
2. This is an online journal published annually in or around March, and is made publicly accessible on the Doshisha University Academic Repository and the website of Doshisha University Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions (CISMOR).
3. In principle, eligibility for contributing papers is limited to individuals recommended by at least one research fellow of CISMOR.
4. Each submitted paper will be peer-reviewed, and the editorial committee will decide whether to accept it or not for publication. Both the letter of recommendation and the submitted paper will be considered in the review.
5. Submissions are limited to unpublished papers only.
6. Please send a resume of your paper (written in approximately 400 characters in Japanese or 150 words in English) via e-mail by the end of June. Please also specify the name of the recommending person. Any format is acceptable.
7. The paper should be received by the editorial committee by the end of September.
8. Please prepare your paper both in Word format (see below) and PDF format, and submit them along with a letter of recommendation (in 800 to 1,000 characters), as e-mail attachments.
9. To submit a paper, please use a template for Microsoft Word, which can be downloaded from the CISMOR's website.
(<http://www.cismor.jp/en/publication/index.html>)
10. The paper should be written in either Japanese or English.
11. The paper should be written from left to right.
12. The paper should be 12,000 to 16,000 characters long if written in Japanese and 4,500 to 6,000 words long if written in English.
13. The first page of the paper should include: the title of the paper; the name of the author; the organizational affiliation; an abstract (in approximately 400 characters if written in Japanese and 150 words if written in English); and five key words. If you write the paper in Japanese, please provide the following information in English on the second page: the title of the paper, the name of the author; the organizational affiliation; an abstract (in approximately 150 words); and five key words. You are responsible for having the English writing proofread by a native English speaker prior to submitting the paper.
14. Footnotes should be provided collectively at the end of the paper. No bibliography is shown, in principle.

15. If your paper includes reference to books, magazines, and/or newspapers in a European language, their names should be written in italic type, while titles of papers that may appear in your paper should be written in Roman type.
16. In principle, Hebrew, Arabic, Greek, and other words from any language using a non-Roman alphabet should be transliterated into the Roman alphabet, using the same system of transliteration throughout the paper.

Specifically, in transliterating Hebrew and Greek words, please comply with the guidelines specified in Chapter 5 (p. 25 onward) of P. H. Alexander, *et al.*, eds., *The SBL Handbook of Style: For Ancient Near Eastern, Biblical and Early Christian Studies*, 1999 (hereinafter referred to as “SBL”), as much as possible. While SBL specifies two systems of transliterating Hebrew words—academic and general-purpose—you may use either one that better suits your purpose. (Use of SBL is also recommended for transliterating the words of ancient languages such as Coptic, Akkadian, and Ugaritic.)

In transliterating Arabic words, Japanese authors are required to comply with K. Otsuka, *et al.*, eds., *Iwanami Isuramu Jiten (Iwanami Dictionary of Islam)* to the furthest possible extent. While no particular system for transliterating Arabic words is specified for authors from other countries, compliance with ALA-LC (Library of Congress) is recommended as much as possible for transliterating Arabic, Persian, and Turkish words.

If you have difficulty obtaining any of the abovementioned guidelines, please contact the editorial committee.
17. Published papers will be converted into PDF file and sent to the respective authors.

Please contact for inquiry and submit your paper to:

Editorial committee for *The World of Monotheistic Religions*

Doshisha University Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions

E-mail: journal@cismor.jp

一神教世界

発行日 2015年3月31日
編集者 三宅威仁
発行所 同志社大学一神教学際研究センター (CISMOR)
〒602-8580 京都市上京区今出川通烏丸東入
Tel : 075-251-3972 Fax : 075-251-3092
E-mail : info@cismor.jp
HP : <http://www.cismor.jp>
デザイン 高田太



同志社大学
一神教学際研究センター

<http://www.cismor.jp>

〒602-8580 京都市上京区今出川通烏丸東入

info@cismor.jp