

J I S M O R

Journal of the Interdisciplinary Study
of Monotheistic Religions

一神教学際研究



Doshisha University
Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions

2017 13

一神教学際研究 13

特 集 政治と宗教

はじめに……………	四戸潤弥	1
天と人との際		
漢語神学運動の歴史、逆説（パラドックス）と動向……………	何光滬	5
イスラエル-パレスチナ関係に影響を及ぼしている		
心理的特徴と中東和平推進についての考察……………	アリー・ナドラー	14

一般論文

キリスト教徒は新しい“人種”か？		
パウロ書簡と初期キリスト教に見る民族性と文化摩擦		
……………	サムエル・フォレンヴァイダー	25
イランの宗教的民主制に関する予備的考察		
神権政治と民主政治の並存とその軋轢……………	富田健次	40
イランの安全保障政策に見る「イスラーム革命精神」……………	中西久枝	62

政治と宗教

はじめに

一神教学際研究センター長 四戸潤弥

論稿「天と人との際」は、中国ばかりでなく、日本を含めた東アジア儒教文化圏、あるいは漢字文化圏における外来宗教、特に一神教受容が崇拝対象を二者択一的になる原因を指摘しているという点において貴重な論稿である。

中国キリスト教神学の指導的学者であると同時にイスラーム教徒学者も教え子に持つ何光滬博士は、90年代に始まった漢語神学運動に学問的貢献を果たしてきたが、本稿において、漢語神学が社会改革的役割を担う時、儒教の天と人との際の問題が生じることを中国人の信仰構造から極めて明快に指摘している。その構造とは簡単に次のように要約できる。

中国人にとって、宗教は先祖の祭祀であり、それが高度な宗教に高められたのが儒教である。それは天一人との関係において、為政者は敬天愛人（愛民）を指針として政を行うまでに発展する。そこで祭祀と政は同一となる。この時、信仰構造は、天ー為政者（祭祀者）ー人民という構造に変容する。敬天愛人（愛民）が実現できなければ為政者は為政者との役割を果たせない故に、同構造の為政者の部分に、革命原理、あるいは新しい宗教原理（キリスト教など）が入ることになる。前者は革命的儒教となる、あるいは太平天国の乱のように外来宗教のキリスト教原理が入ることも可能である。

そこで為政者の権力が強くなっていった中国王朝の歴史を見ると、為政者は天の「子」となり天子として天を凌駕するかのように人民に服従を強いる。その時、儒教もまた革命原理を失い、権力従属となってしまう。90年代の改革開放以後、このような構造が生じ、社会腐敗が進んだ。これを打開する役割を担ったのが漢語神学である。

このような信仰構造は東アジア儒教圏の日本にも重なる部分があるように思える。明治以後のキリスト教信仰受容には社会の貧困に目を向けた、社会改革的運動の性格を持っているものがあつたことから指摘できる。

また、儒教構造は権力に服従するか、それに代わって改革理念となるかの二つの可能性を秘めていることは、大塩平八郎の乱の思想が陽明学左派のそれであつたことが例となろう。儒教は保守的側面と革命的側面を内包している事情を

何博士の論考は構造的に明らかにしている。

これに対して、私は一つの質問を提示したい。

一神教や仏教などの信仰を、二者択一を迫るような儒教構造に当て嵌める必然性があるのかという問いである。別の言葉で言えば、宗教や信仰は社会改革、あるいは社会正義の実現のためにあるのかという問いである。なぜなら欧米・キリスト教世界においても、アラブ・イスラーム世界においても、祖先崇拜と信仰は共存するものであって、二者択一的に相対立していない。

仏教が儒教の信仰構造の外にあって共存するのは、仏教が愛人の部分に焦点をあてるのではなく、天子を含めたすべての人間に教えを説く、つまり特定の社会階層に焦点を当て、権力追従になったり、改革、革命的になったりはしない教義構造だからである。儒教構造は先祖崇拜、先祖祭祀が高度に高められた信仰構造なのである。こうした枠組みが弱い場合には、先祖を大切にすることで、政治構造に介入する革命的要素を持たない。

イスラームもまた、その点は同じで、人の関係は神であるアッラーが定めたもので、祖先への敬意は否定されるものでないとする。こうした事情から先祖崇拜と一神教信仰とは矛盾しないことになる。国王も独裁者も、そして名もなき人々も共に信徒であり、神の同位者（妻、息子、娘、兄弟）や存在（神と関係が深いとした聖木、聖石）を避けよ、唯一神を信仰せよと教えているだけである。

また商業経済社会に生まれたイスラームは取引における契約当事者として個の意思を基本とする故に、欧米の個人主義に似たように見えるが、そうでなく家父長に統率された血縁関係を大事にする側面を持つ。欧米人権思想の信教、移動、職業選択の自由は産業革命以後、大規模生産体制の労働力確保のために、それまで荘園領主の支配下にあった農奴や貧農層を解放する中で発展した側面を持つが、イスラーム世界はそれを経験していないが故に、欧米にはイスラーム社会が女性を解放していない、民主主義でないと映る。

イスラームにおいて社会改革、民主化などの運動は信仰教義を根拠にすることはできないが、人々の意思に基づくものであれば否定されることはない。

何論稿に戻れば、東アジア儒教文化圏における外来宗教の受容において、祖先崇拜の発展形態である儒教構造に入れてしまえば二者択一の信仰となるとの指摘は興味あるものである。

ナドラー論文

次にアリー・ナドラー博士の論稿「イスラエル-パレスチナ関係に影響を及ぼしている心理的特徴と中東和平推進についての考察」は、パレスチナ問題の解決は極めてシンプルで双方の合意を得ているもので、それは聖地エルサレムをイスラ

エルとパレスチナ両国の首都として分割してユダヤ、パレスチナの2国家を樹立し共存することであるが、本稿はそれを難しくしている原因の一つである紛争の平和的解決に対する心理学的障壁を検討したものである。

集団や国家間の紛争は、人間の命、苦痛、物理的破壊という犠牲を伴うために、この犠牲を正当化するための「自らの集団の立場を正当化し、敵を悪者扱いすることで役割を果たす」という言説が必要となる。初期シオニスト運動は「民なき土地に帰る土地なき民」との言説だったが、それは嘘でパレスチナ人が住む土地だった。一方、パレスチナ人たちは、「ユダヤ人は実際にはこの土地と一切繋がりが無い」との言説で正当化するが、それも嘘で、ユダヤ人はこの土地に三千年以上前から歴史的起源を持つ。

被害者意識の定着は「被害者状態アイデンティティ」と呼ばれ、4つの特徴を持つ。

1) 被害への執着、2) 被害者意識を他者に認知させること、3) 他者への共感欠如、4) 過去の痛みや屈辱を源泉から現在の敵対者へと置き換えること、である。

特に4) が新たな問題を生むことになる。西欧列強の植民地支配下にあったパレスチナ人は、敵意の方向をイスラエル人に向け、被害者意識と、置き換えられた敵意、そして他者への共感の欠如と、このような連なりが、継続する暴力的状況の完璧な心理学的背景を形成した。このようなネガティブな体験である被害者意識を紛争状態にある集団が採択する狙いはあらゆる非倫理的行為の正当化のためである。同時に、過去の被害者意識を未来まで続かせるので解決策はない。私たちは自分たちの手で未来を形作ることができるし、そうすべきなのだが、被害者意識に基づくメッセージではその事実は無視される。紛争解決のためには両方の集団が共に被害者でもあり「加害者」でもあると自覚し、単層的な世界観から脱することで、そこに和解の歩みが始まる。

さらに、イスラエル人は、アラブ・イスラーム文化の中での紛争解決方法に疎く、スルハ（条約で戦争の対比概念）やフドナ（停戦和議）、サラーム（神の別称で天国の意味をも含む、対比概念は不信仰）といった概念の間に存在するニュアンスの差も知らず、戦争と平和の間にあるグラデーションを理解しない。ユダヤ・キリスト教の伝統は戦争と平和との差異についてより二分法的な見方を持っている。相手の言語概念用法に疎いことが紛争解決を遠のけ悪化させる。

以上がこの論稿の要旨であるが、さらにこの論稿の十全性は、イスラエルとパレスチナの領土分割の結果として、パレスチナ難民の帰還が不可能であることを受け入れることを提言している点である。それは過去の被害者意識でなく、現在の被害者となることも要求していることになる。これを実現するプロセスは家や土地を奪われて難民となったパレスチナ人への補償は無しなのか、代替地の補償

なのか、そしてそれが確実に合意、実施されるのかが問われるだろう。

この論稿の価値は、紛争における心理学的障壁が他の紛争や潜在的敵対関係（東アジアの反日意識と指導者の言説）、さらに宗教間の対立にも適用できる可能性を含む心理学実験で検証された理論を背景に持つことだ。

今回の二つの講演会を元とした論稿は共に理論的枠組みを提示する論稿であったと言える。

天と人との際¹ － 漢語神学運動の歴史、逆説（パラドックス）と動向 －

何 光滬

序.

尤西林（You Xilin）²は漢語神学（Sino-Christian Theology）³に対して、次のように論述している。すなわち、「個人意志の意義を超えて、漢語神学の社会的存在の『天命』や『神の計画』を理解すべきなのではないか」と。人類の歴史から見れば、「天命」や「神の計画」は人間の意義ある行動を通して実現されるものである。そのため、司馬遷のいわゆる「天と人との際」は、彼の「古今の変」を追求する前提および過程となっている。

1.

二十年来、多くの人は劉小楓と私を「漢語神学の教父」と呼んでいる。それは私たちが 20 世紀 90 年代半ばに現れたこの名称、および今日における中国の「漢語神学」運動の創立者ということであるが、私はそうだとは思わない。これに対して、私が強調したいのは、「漢語神学」という概念は劉小楓が提出したものであり、その後香港にある漢語基督教文化研究所の資源を利用して、生じたものである。この概念の展開、そして中国大陆におけるキリスト教研究に対して大きな貢献を果たしたのは、劉小楓と漢語基督教文化研究所の所長楊熙楠（Daniel Yeung）である。そして、私が指摘したいのは、漢語神学とは、漢語を用いる思考や論述のキリスト教神学という点である。このような神学は紀元 7 世紀の景教によってすでに始まったのであり、遅くとも 17 世紀のカトリックによる中国伝道に遡ることが可能である。もし漢語神学が 1994 年に劉小楓、楊熙楠と私によって始まったというならば、マテオリッチや趙紫辰などの近代中国の神学者たちに対して、どのように顔を合わせられるだろうか。

この 20 年間、私は漢語神学の広義の概念を追求し、「キリスト教研究」と「漢語神学」を厳しく区別してきた。私は『漢語神学読本』⁴の序論において、このように述べた。

文化大革命以降の三世代のキリスト教研究者の論文のほとんどは「神学的作品」ではなく、せいぜい神学に関係がある、「あるいはキリスト教に関係がある文章」である。

「非キリスト者」によるキリスト教研究の目的は、キリスト教から有益なものを習い、中国社会に存在している様々な問題を解決するためである。もちろん、このような目的は中国人の生活に対しても有益な意味を持っている。そして漢語神学の研究者たちは「自然、人文及び社会的知識を用いて人間が対面している種々の問題を解決」するように努めている。そもそも、キリスト教神学はキリスト教信仰を対象とし、系統的・組織的に説明、解釈する学問領域である。それは人に、キリスト教信仰をよりよく理解させ、実践させ、この世において人によりよい生活をさせ、最終的に罪より救済させるためである。このような理解に従って、漢語神学のもう一つの目的は、中国人の人生に豊かな価値を賦与し、中国人を罪から解放させることである。

このような目的は、漢語基督教文化研究所の「研究手引き」に明確に記載されている。すなわち、「漢語神学は漢語キリスト教研究の核心と帰結である」⁵と。

2.

多くの論理的立場から見れば、中国における漢語神学の必然性を見いだすことができる。ここで、私はキリスト教歴史哲学の視点から漢語神学の必然性を述べてみたい。

私は以前に「癌と生まれ変わる」⁶という文章において、キリスト教歴史哲学の視点から、ギリシャ・ローマの「古典文明」が文明癌という病気—すなわち、個人の身体における細胞変異—にかかった後、実際に紀元5世紀に滅亡したということを主張した。この癌にかかった体—すなわち、同じ地域と人々に起こった「西洋文明」は事実、新しい文明である。そしてキリスト者によって徐々に作られた制度及びキリスト教信仰の精神的特徴は「古典文明」とは本質的に異なる。私たちはこれを「キリスト教文明」と呼んでいる。キリスト教文明から生まれた現代文明は今日の世界をリードしている。

アーノルド・トインビーが述べた人類の二十数種類の文明のほとんどはすでに消滅した。現代文明と並存しているインド文明、イスラーム文明及び儒教文明は、一方では、主に物質的、制度的側面において現代文明に接近している。接近の程度から見れば、物質的側面が最も深く、その次は制度的側面であり、最後は精神的側面である。他方、精神的な面においては伝統を守り、現代文明に対抗してい

る。

ここで私たちは簡単に、状況が非常に複雑であること、私たちが今経験している中国の「儒教文明」の歴史と現状、また、このような文明に対して、いかにして漢語神学が導入されたか、そして必要であるかについて見てみたい。

3.

中国の殷や商の時代の文字や遺物から見れば、中国の起源からその初期まで、中国文明は世界の他の文明と同様に、ある種の宗教を精神的な基礎と原動力にしていた。この時代の中国文明の基本的特徴は、「上帝」ないし「天」に対する信仰である。

甲骨文字や金文という当時の二種類の文字は宗教的需要に応じて生まれた文字である。つまり、占いや祭祀という宗教的活動のために使用された文字である。当時の中国文明や、この文明を主導する政治制度は、宗教を国家において重要視していただけではなく、神（上帝）の旨に従うことを最も重要なことと見做していた。

しかし、この時期に現れた中国文明は、「宗教が政治を主導する」という特徴を示していた。すなわち、このような文明は君主に「天を敬い、民を愛す」ることを要求するという優れた点を示したのと同時に、「文化における癌の遺伝子」を残した。それは、いわゆる「天子」の概念である。

数千年に渡って、全ての中国人にとって、「天子」という言葉は中国政治上の最高支配者のことを指していた。それは、商の時代の支配者は上帝、あるいは天帝が自分の祖先であると主張していたからである。つまり、商の支配者は、天に対して祀ることを自分の祖先に対して祀ることに同一視していたからである。このことは、原始社会や早期文明時代の神話的思考方、すなわち、人類の祖先は人類ではないという信仰を意味している。中国文明の早期に現れたこのような理解は修正されず、むしろ継承された。私たちは、文明の早期に全ての人が「上帝」の子孫と見做されることは理解できるが、ただ一人の人間のみを「上帝」の子孫、あるいは「天子」と見做すことはどうしても理解できない。これは極めて誤った理解である。この一人の人間を政治的文脈から「天子」として捉えるならば、政治上の支配者として曲解されてしまうのである。「天子」という称号は、およそ三千年を経て、清の滅亡とともに廃除されたが、しかし、今日においても中国人の意識、ないし無意識の内に依然として残っている。

「天子」という概念は不完全な人間を完全な存在として、また、非究極的な人間を究極的な存在として、さらに世俗的な人間を神聖な存在と見做す。このような

理解は相対的な存在を絶対化させ、中国文化を変形させて不健康な状態とした。そのため、このような理解は中国の歴史上の多くの悲劇と災難の根源となってしまった。「天子」という理解はすでに中国の政治文化にとって最も重要な概念となり、そしてこれによって成立した政治制度は、中国の全ての領域の文化を主導している。しかし、この概念自体は中国文化の破壊の要因である。したがって、これはある種の「文化的癌の遺伝子」のようなものであり、結局、文明全体を救いようのない状態に導いてしまう。

「天子」という概念は、君主専制を神聖化によって絶対化させる恐れがある。この種の絶対化は秦の始皇帝からすでに実現され、そして「封建制」を「郡県制」に改革することを通して制度化された。この制度は二千年に渡って継承されてきた。儒教、ないし儒家は常に「天子」に対して「天を敬い、民を愛する」という思想を強調している。これは君権が絶対的なものではないという思想的要素が依然として保持されたということである。すなわち、『孟子』の「民を貴しと為し、社稷之（これ）に次ぎ、君を軽しと為す」などの思想である。しかし、このような思想は君主制を超える制度にはならなかった。儒家が君主制に対抗した結果、失敗し、多くの儒教者は悲惨な状況に陥る、あるいは集団的に服従してしまう結果に終わった。

儒家はその失敗や服従によって、社会的不信を招くに至った。他方、仏教は、中国では「天子」を敬わなければならない、そして依り頼まなければならないという意識を持っていたので、元の「沙門不敬王者論（しゃもんふけいおうじゃろん）」⁷という思想から、「君主に依り頼むことなく、法事が成り立たない」という主張に変更した。道教は、明、清の時代において民間宗教とともに抑圧され、衰退してしまった。明、清の時代から儒教、仏教及び道教の影響力は、世俗の文学作品より小さくなってしまった。一言で言えば、「政治主導、宗教服従」と、政治の「偽りの神聖化」は、社会全体を「真の世俗化」へと導いてしまった。

このように君主を「神」と見做すこと、あるいは唯一の「天子」、すなわち「上帝の子孫」と見做すこと、そして具体的な不変の制度、あるいは神聖な原則と見做すことは、絶対的権力による専制主義に陥る原因となっている。人類の普遍的な罪は「無限の権力」に対する欲望、あるいは「権力崇拜」である。歴史的にみれば、多くの文明がこのような罪に陥ってしまった例が数え切れないほどある。しかし、或る二つの大きな地域の歴史は鮮明な対照となっている。それは旧ユーラシア大陸の西側と東側である。

旧ユーラシア大陸の西側は、ローマ帝国の思い上がりや自惚れによって武力崇拜になり、そして支配者の傲慢無知によって社会的道徳が流失し、さらに武力崇拜と道徳の流失によって帝国の滅亡にまで至った。この地域の人々は徐々にキリ

スト教に帰依することによって旧ユーラシア大陸の西側は生まれ変わることであり、新たな文明を築いて、最終的に地球上で最も先進的な文明にまで発展してきた。

旧ユーラシア大陸の東側においては、神聖制度の中に存在した「合理的な部分」と専制制度に反対する儒教が抑圧された後、周の時代に特有だったものが制度化された中央権力集中体制に取って代わられた後、中国文明は非常に困難な状況に陥ってしまった。価値観が変わらないため、多くの国内戦争や紛争の後、以前の状態に、あるいは以前より深刻な専制制度になってしまった。「偽りの神聖化」は「真の世俗化」の原因である。また、それ以外に、「高度な権力集中」は「深い無秩序」に導く。辛亥革命は名義上においては、君主専制を廃除したが、種々の戦争や国内紛争によって依然として独裁専制を避けられなかった。1980年代以降の経済改革は政治制度に関わるものでは無かったので、官僚資本（権貴資本）は集中した権力と結合し、社会の全面的腐敗の原因となった。このような状況を理解するために、私たちは現代の政治文化の状況から古代の「天子」の概念にまで遡って、政治権力を絶対化、神聖化させ、人間の本性を癌にかからせるような権力崇拜の制度の原因に注目するのである。そしてこのような「文化的癌の遺伝子」は秦以降の中国官僚と民衆の間の人間の本性まで腐敗させ、さらに文明全体まで腐敗させた。今日においてこのような「癌」は「遺伝子の爆弾」のように、僅か十数年間でこの巨大な国家を腐敗させた。その結果、普段使っている水から土地や空気に至るまで汚染され、十数億の人々及びその子孫たちの飲食と呼吸が不健康になってしまった。

旧ユーラシア大陸東側の中国はこのような生と死の境界に至っているのであり、近隣の朝鮮半島の南北及び日本の昔と今の変化に対して深く思慮しなければならない。そして「民族特性」という硬直した概念を放棄しなければならない。さらに、旧ユーラシア大陸西側のヨーロッパの、古典文明の腐敗した後の復興の歴史と原因を考察する必要がある。このようにして、思想的・精神的な「改革開放」が必要であり、キリスト教を受容、研究、思考そして吸収する必要がある。

「神学」あるいはキリスト教は、神の性質に対する探求、あるいは神に関する解釈の面において、そして世俗的な存在の神聖化に対する抵抗の面において、人間が「天子」になることを妨げるものであり、今日の中華文明を救うに相応しい薬となる。1980年代から中国の知識人たちが再び「漢語神学」を研究し始めているが、このような「世俗の世界」において「神の世界」を構築することは、歴史の必然と要求である。キリスト教の歴史哲学の面から見れば、これは神の計画とビジョンである。

4.

人間の意識は歴史の必然性を動かすことができない。同じように、神の計画も人間の意識と予測を超えるものである。このような状況において、人にできないことの可能性は潜在している。そして人の視点から見れば不合理なことも現実になる可能性が存在している。この考え方は、この 20 年に渡る漢語神学研究上の最も大きな特徴である。

キリスト教歴史哲学の観点から見れば、種々の小さな逆説（パラドックス）の背後に隠れている「大きな逆説」、あるいは「不可能性」の中から浮かび上がる「可能性」、ないし「現実性」というのは、救済史の奇跡のようなものである。

もし私たちが今日の中国におけるこの一群の学者達の小さな逆説から、中国の歴史と世界のキリスト教という大きな舞台へと視点を移すならば、私たちはもう一つの大きな逆説を発見することができる。これは歴史の弁証法でもあり、言い換えれば、「神義論」における歴史上の「悪」の積極的意義である。

漢の時代においては、私学制度が確保されていたが⁸、しかしこのような制度は隋唐の時代に入ってから清の時代に至るまで、科举制度にとって代わられた。最終的に専制制度の強化と儒教の変化とが、互いに影響し合うという状況になる。そして、仏教と道教も、「君主に依り頼むことなく、法事が成り立たない」という思想から、さらに「政治主導、宗教服従」という思想に変わった。

このような状況は、文明史の全体においてキリスト教とキリスト教神学にとって最も悪い状況であるかもしれない。なぜならば、キリスト教の主張から見れば、ただイエス・キリストのみが神の子であり、いかなる人間も被造物であるからである。そして、神の前では、全ての人間は平等であり、罪人である。そのため、いかなる君主も神の子という身分を占有することは許されない。このようなキリスト教神学は、中国の歴史的な政治制度及びイデオロギーに反する思想である。だから、中国の歴史において、キリスト教は幾度も大規模な抑圧と迫害に遭ったのである。このような抑圧は政治的なものであるだけでなく、思想的あるいは文化習慣的誤解でもある。しかし、非常に不思議なのは、このように悪くなっていく環境の中に、キリスト教は唐の時代に中国に伝わって、元の時代に復活し、明の末期に中国に根を下ろし、そして清の時代に教勢を拡大することができたということである。中華民国成立から今日に至るまで、この百年の間に、政治体制において短期間の変化があった。イデオロギーにおいて、前半では民主主義と科学観念の出現によって儒教、仏教、道教及び民間宗教の勢力が失われ、後半には無神論と共産主義イデオロギーが支配することになった。さらに、そのあとは 2000 年代に入ってから、儒教、仏教、道教及び民間宗教の約十数年間の復興ブームが起こった。キリスト教にとって、このいずれもが不利な状況であった。しか

し、最も大きなパラドックスは、1900年代の後半に中国大陆からほぼ完全に消えたキリスト教が再び生まれ変わって、そして勢いよく発展してきたということである。「漢語神学を中心と帰結とするキリスト教神学研究」は、1950年代から1970年代までの約30年間、ほぼ空白な状態である。

5.

1976年に毛沢東が亡くなった時においても、人々に「キリスト教と漢語神学」のことを言うならば、現実には合わないものだと思われたかもしれない。しかし、1980年代に『宗教辞典』と『中国大百科全書』が出版され、この二冊の中で初めて、キリスト教に対して排斥ではなく、客観的な言及がなされていた。1990年代において、狭義の漢語神学運動が現れ、漢語神学に関する論文、専門書籍、翻訳書、学術雑誌などの著作が非常に多く出された。その影響は学術的領域、ビジネス的領域、文化的領域、ないし政治的領域まで拡大した。この研究は今日の中国キリスト教の成長と同じように勢いの良いものである。この全てのことにに対して私は奇跡だと認識している。特に、この全ての発展が、政治的な抑圧がどんどん深刻になり、とりわけキリスト教に関する書籍や雑誌の検閲制度が強化されつつある状況の中で発展してきたことを考えるならば、奇跡でしかないであろう。

これだけではなく、漢語神学は子供のダビデと巨人であるゴリアトとの戦いと同じように、一群の学者の力で、巨大な文化と伝統文明、そして現実における強力な制度に直面しなければならない。このような体制の周縁に位置付けられている漢語神学が直面せざるを得ないのは、「文明の衝突」ないし「文化の衝突」だけではなく、多元的・学際的な問題に対面する必要性である。例えば、キリスト教と儒教、仏教、イスラーム（回教）の対話、古代と現代の関係、中国と西洋の関係、政治と宗教の関係、キリスト教内部の諸宗派の関係、現代性と前近代との関係、現代性とポストモダニズムとの関係、また文学、歴史学、哲学、美学などの人文学との関係、さらに、社会学、人類学、政治学や法学などの社会科学との関係、環境問題などの問題に対面しなければならない。このような環境の中、漢語神学に従事している学者は、第一世代、第二世代、そして現在、第四世代まで活躍している。そして数多くの著者が多くの大学の中に籍を置いている。1979年、私が大学院入試の時には、キリスト教関係の書籍を探すために町中の図書館に行き、ただ一冊の「帝国主義がいかにキリスト教を利用して中国に侵略したか」という宣伝用の冊子が見つかっただけだった。今日、書店で多くのキリスト教や漢語神学関係の書籍を見ると、心の中に大きな慰めを感じ、そして奇跡だと強く感じる。

漢語基督教文化研究所所長である楊熙楠は、漢語神学に対して次のように評価している⁹。すなわち「漢語神学はエキュメニカル運動における宗教思想と中国の伝統文化及び現代社会のコンテクストとの整合を促進することができ」、そして「キリスト教の思想的資源を利用して」、儒教・仏教及び道教、マルクス主義、社会倫理環境問題などの重要な問題に対する反省と批判をすることができる。キリスト教は独特な視点から複雑な公共問題に対して有益な構想や解決方法を提供することが可能である。

私が主張したいのは、このような研究は、「キリスト教文化研究」から「キリスト教研究」へ、さらに「漢語神学」への方向性を示しているということである。社会的影響から見れば、これは、「漢語神学」から中国のキリスト教会へ、さらに中国文化ないし中華文明への方向性である。言い換えれば、漢語神学の大きな動向は、最終的に中国文化、ないし中華文明の再生にとって重要な精神的役割を果たすということである。

訳者：李 劍峰（同志社大学大学院神学研究科博士後期課程）

注

- ¹ 本稿は、2016年11月9日（水）に同志社大学で開催された何光滬教授の講演に基づいたものである。また、以下の注は訳者が付けたものである。
- ² 陝西師範大学文学部教授、陝西師範大学キリスト教研究所所長。
- ³ 漢語神学は広義と狭義の二つの側面を持っている。広義の漢語神学は漢語で論じられている全てのキリスト教神学研究を指している。他方、狭義の漢語神学は1990年代から始まった中国大陸の人文研究領域におけるキリスト教神学研究を指している。
- ⁴ 何光滬、楊熙楠編『漢語神学読本』（上）、道風書社、2009年、7-15頁。
- ⁵ 「漢語神学は漢語基督教研究的核心與歸屬」
(<http://www.iscs.org.hk/Common/Reader/Channel/ShowPage.jsp?Cid=224&Pid=3&Version=0&Charset=gb2312&page=0>) (17/7/6 12時30分確認)
- ⁶ 何光滬『秉燭隧中』、新星出版社、2014年、108-126頁。
- ⁷ これは東晋時代から現れた仏教思想である。出家者は衆生済度の立場に立ち、世俗（王法）と一線を画する意味を表している。後に唐の時代に入って、仏法は世俗権力（王法）に対して劣勢となり、宋の時代に入ってから完全には服従することとなった。つまり、中国における仏教と政権の政教関係はこの三段階で理解することができる。
- ⁸ 儒学の学問はそもそも一つの家族、ないし親族において、家に招かれた先生が家族や親族内の子弟を教育するという制度であり、そのため、学問の独立性や自由性が保証された。中国において、このような儒学は「家の学問」（家学）と呼ばれていた。
- ⁹ 『漢語基督教文化研究所通訊』（2013年）

([http://www.iscs.org.hk/Common/Reader/Channel/ShowPage.jsp?Cid=340&Pid=8&Version=0
&Charset=gb2312&page=0](http://www.iscs.org.hk/Common/Reader/Channel/ShowPage.jsp?Cid=340&Pid=8&Version=0&Charset=gb2312&page=0)) (17/7/7 10 時 10 分確認)

イスラエル-パレスチナ関係に影響を及ぼしている 心理的特徴と中東和平推進についての考察

アリー・ナドラー

1. イスラエル-パレスチナ紛争の歴史的背景の概略

イスラエル-パレスチナ紛争は、今日の国際舞台に残る紛争の中でも、最も古くから続いている紛争と言っていいだろう。ユダヤ人とアラブ人はヨルダン川と地中海に挟まれたひと続きの土地に、何世紀にもわたって共に暮らして来たが、20世紀の始めに両民族の国家的願望が衝突し始めた時、この2つの社会の関係性は紛争が絶えないものになった。シオニズム運動によって表された民族自決に対するユダヤ人たちの強い願望は、パレスチナ人の社会でも同じように発達し、対立することとなった。2国家運動間の衝突は、1948年のイスラエル建国によって生み出され、6日間戦争の結果、隣接するアラブ諸国に数千人のパレスチナ人が避難した1967年に強化されたパレスチナ難民という問題によって、より強烈で、一見したところ解決不能なものになった。

非難や罪への言及を抜きにして言えば、100年以上にわたるユダヤ人とパレスチナ人の国家運動の暴力的な衝突の後、ユダヤの国家運動、すなわちシオニズムが豊かで進んだイスラエル国家を創った一方で、パレスチナ人は国を持たない状態が続き、その多くが今もイスラエル軍の占領下で暮らしている。イスラエル-パレスチナ紛争の歴史的ルーツに関しては、まだまだ取り上げるべきことがたくさんある。しかし、この紛争のいくつかの社会心理学的側面に専念したいので、歴史的背景については、この一般的な概観に留める。

紛争が、見かけ上、解決が困難であることは困惑させる。なぜなら、この地域に住む我々の大多数は、25年近くも前から有望な平和的解決の形を知っているからである。それは2国家解決策であり、パレスチナ人とユダヤ人の民族自決に対する願望を満足させるものである。さらにそれ以上のものである。我々はそのような解決の全体像も把握している。1993年のオスロ平和協定以来、2001年のタバ交渉まで持ち越され、2003年のジュネーブ合意や、サウジアラビアが平和的な提案を基礎に置いたアラブ連盟によって再確認された2000年のクリントン平和計画を通して、来るべき物事の形ははっきりしている。それは独立したイスラエル国家と独立したパレスチナ国家から構成され、必要な土地を交換した上で1967

年当時の国境により領土を分けて、エルサレムをイスラエルとパレスチナ両国の首都として分割するというものだ。解決策がこんなにシンプルなものであるならば、正当にも問い得るだろう、何故これほど複雑な状況になっているのか、と。来るべき物事の形が分かっているのなら、何故そこに向かわないのか？何故争いを止めないのか？

それには異なるレベルで多くの答えがある。私はそれらのレベルの1つに焦点を絞りたいと思う。紛争の平和的解決に対する心理学的障壁である。

2. 心理学的レベル：相争う言説

集団や国家間の紛争は、人間の命、苦痛、物理的破壊という意味で犠牲が大きい。それらの犠牲を受け入れるには、人々は自らの紛争の動機が、正しく、筋が通っており、苦しみに値するものだと思える必要がある。それ故に、紛争状態にある集団は、自らの立場を正当化し、構成員が紛争の犠牲に耐え、戦い続ける覚悟を高めるような言説を展開する。それらの言説の多くは、自らの集団の立場を正当化し、敵を悪者扱いすることで役割を果たす (Bar-Tal, 2013)。

イスラエルとパレスチナの関係は、最初からそのような、相争う言説により形作られてきた。初期のシオニストたちは、ユダヤ人のパレスチナへの帰還について、「民なき土地に帰る土地なき民」と言い表した。これはもちろん正しくない。19世紀の終わり、最初のシオニストたちがこの土地への定住を開始した時、パレスチナの町や村にはパレスチナ人が住んでいた。この言説は今日でも変わらず、イスラエルに住むユダヤ人の考え方を方向づけている。最近の調査によれば、イスラエルに住むユダヤ人の62%が、「パレスチナ人はユダヤ人に属するパレスチナに住み着いたアラブ人である」、また「彼らは元々の住民ではないため、土地に関する権利がない」と信じている。この言説は、この土地のパレスチナ人の権利を非正当化するものである。パレスチナ人の言説は、同じ土地に住むユダヤ人の存在を同じように非正当化することで成り立っている。彼らは、ユダヤ人は実際にはこの土地と一切繋がりが無い、と主張する。パレスチナ人はユダヤ人のことを、何世紀にもわたりアフリカやアジアで先住民を搾取してきた、西洋の入植者の様に見做している。両者の言説はどちらも間違った考えに基づいている。土地は空っぽではなかったし、ユダヤ人はこの土地に三千年以上前から歴史的起源を持つ。しかし、自らの言説への執着と敵対国の者の言説への否定が、紛争を持続させている。それは自らの立場の正当性を強化し、同時に敵の言説の非正当性を強化する。

これらの言説は「過去の世界」を語るだけにとどまらず、将来も平和が訪れることはないということを物語るものである。さらに、どちらの側も、それぞれの否定的な鏡像を持っている。彼らは相手を信用の置けない、残虐で暴力的で非倫理的な存在と見做し、一方で自らの集団については、高潔な倫理性の導き手だと考えている。最近の調査では、イスラエル人の 77%がパレスチナ人のことを信用が置けない存在と考え、60%が他の人種の社会よりも倫理性が低いと見做した。パレスチナ人の自らやイスラエル人に対するイメージについては比較できるデータを持たないが、恐らくこれと同様か、或いはイスラエル人よりも更に極端な考えを持つと考えて間違いないだろう。

ここで注目を、特に破壊的なある言説の分析に向けたいと思う。それは「被害者意識」の言説と「競争的被害者意識」の現象、及びそれを克服する方法である。

2-1. 被害者意識の言説と、競争的被害者意識の現象

「被害者意識」と「被害者意識の競争」という概念について、私の個人的経験から紹介させてもらう。

2、3 年前、私は集団間の紛争に関する講座を教えていた。その講座では、イスラエルのアラブ人とイスラエルのユダヤ人が 1 つに集まり、イスラエル社会におけるこれら 2 つの集団の関係性について議論した。ラマラとテル・アヴィヴの街頭で起こった暴力的事件が影を落とす中で行われた議論もあれば、平和な未来への期待に包まれたより希望に満ちた時期に行われた議論もあった。しかし、それらの違いを超越して、常にある 1 つのことが存在した。それぞれの集団が、自分たちが被害者の立場だと主張したのである。大抵の場合、2 回目の議論あたりで、ユダヤ人の参加者はユダヤ人ホロコーストを頂点とする 2000 年にわたる反ユダヤ主義を持ち出し、パレスチナ人の参加者は、イスラエルが建国され多くのパレスチナ人が難民となった 1948 年の国家的災厄（ナクバ）に焦点を合わせる。それぞれの集団が自らの痛みと被害者意識を並べ立て、まるで自分たちが「真の被害者」であるということを、自分自身や他人を説得して理解させようとしているかの様である。その様子は、部屋の真ん中に空の椅子が置いてあり、それぞれ両側からその「真の正当な被害者」の椅子に座ろうと殺到しているかのように見えることもあった。彼らは他の側の話を聞こうとせず、共感することもなかった。共感、自らの集団の苦難に関する時のみだった（Nadler, 2012; Nadler & Shnabel, 2015）。

このような被害者意識の競争は、中東特有のものというわけではない。内容は異なるが、同じ種類の会話を聞いたことがある。それは、バルカン戦争の直後にセルビア人とクロアチア人と会って話をした時と、キプロス系ギリシャ人とキプ

ロス系トルコ人との対話グループに加わった時のことである。私がこれらの経験から考えるようになったのは、(a) 紛争状態にある集団は懸命に被害者の役割を採択して維持しようとし、(b) このことが彼らの目を他集団の痛みや被害者意識から逸らさせ、共感を阻み、和解への道の大きな障害となっている、ということである。

被害者意識は主にどのような心理学的要素で構成されているのだろうか？個人間及び集団間の文脈について行った我々の研究と理論化では、我々が「被害者状態アイデンティティ」と名付けたものが持つ、4つの重要な特徴が明らかになった(Berman, 2014)。1つ目は、集団が被ってきた被害への執着である。これは社会的レベルにおいて、教育システムにおけるさまざまなメディアや指導者の発言内容の中で表現される。過去の被害者意識は、圧迫を受けている時期や脅かされた状況下では、さらに大きな声となって現れてくる。2つ目の特徴は、当該集団の被害者意識に対して、他者の認知を絶えず求めることである。また、被害への執着と、認知の要求以上に、被害者意識は他者の苦しみや痛みに対する共感の欠如と結びついている。イスラエル-パレスチナ問題の文脈で言えば、イスラエル人が主に反ユダヤ主義やホロコーストの被害者という見地から自分たちを見ている時、軍の占領下で苦しんでいるわずか数キロ先のパレスチナ人に対しては、余り我慢しようとはしない。4つ目の特徴として我々の研究で明らかになったのは、被害者アイデンティティの採択により、過去の痛みや屈辱の源泉から現在の敵対者へと、敵意対象の置き換えが可能になるということである。それ故、他のアラブ社会と同様、数世紀にわたり西洋諸国による搾取と屈辱に苦しめられてきたパレスチナ人は、その敵意の方向を、過去の植民地主義的搾取の象徴として選んだイスラエル人に向け変えたのである。被害者意識と、置き換えられた敵意そして他者への共感の欠如とのこのような連なりが、継続する暴力的状況の完璧な心理学的背景を形作っている。

しかしこれだけでは、何故被害者意識なのか、という質問についてはまだ答えられていない。一般的に言えば、被害者意識のマントを被ることは、個人や社会全体にとってネガティブな体験となり得る。被害者意識は心の中心に痛みや喪失感、無力さの記憶を植え付ける。そうであれば何故、紛争状態にある集団は、被害者意識を採択するのであろうか？ 答えは、被害者となることで二次的に得られるものの中に存在する。主な理由は、被害者意識に伴って得られる倫理的正当化である。或る者の行為が忌まわしく非倫理的なものであった場合でも、被害者意識により、その行為者は罪から免除され、倫理的正当性を与えられる。このことが、集団と、その集団が他の集団に対して行った過去の悪事への倫理的責任との間に、壁を作る(Shnabel & Nadler, 2015)。イスラエル人は、ホロコースト被害

者であるという事実執着すれば、今日彼らが行っている、より程度の軽い悪事から、簡単に注目を逸らすことができる。或る社会心理学の研究で、ホロコーストを想起させられたユダヤ人参加者達は、統制群の参加者達よりも、パレスチナ人に対するイスラエル人の悪事について、罪の意識が薄いことが示された。同様に、9/11 テロ攻撃を想起させられたアメリカ人は、米軍がイラクで行った非倫理的行為について、罪の意識が薄いことが報告されている（Wohl & Branscombe, 2008）。さらに、被害者意識を持つことで集団は、暴力的な現状をもっと平和な未来へ変えるために何か手を打たなければならないという責任から逃れている。被害者意識とは受け身であることを意味する。或る国が被害者アイデンティティを採択する場合、最初の一步を先に踏み出すのは、もう一方の側でなくてはならない。被害者意識に伴って生じるこの資格付与の感覚は、「彼らが先に仕掛けてくるかどうか、我々は見守る」という腹積もりに置き換わる。敵対する両集団がこの立場を採択した時に、被害者意識の破壊的な性質をわざわざ入念化させる必要はない。被害者意識を争う2国間が麻痺状態に陥っていることが、イスラエル-パレスチナ紛争を長期化させている重要な要因なのである。

競争的被害者意識の持つ破壊的な性質は、イスラエル-パレスチナ紛争に限らない。他の研究でも示されている通り、「紛争の間、我々の集団は他の集団よりもはるかに多く苦しめられた」といった言葉で表現される競争的被害者意識の態度が、北アイルランドや旧ユーゴスラビアにおける敵を赦すことへの意志の弱さや、和解への備えが進まないことに関連している（Noor, Shnabel, Halabi & Nadler, 2012）。この事は、集団間の紛争に潜む被害者意識の破壊的な役割について、私たちに何か重要なことを語りかけている。

社会はどのようにして、その構成員の中に被害者意識に基づくアイデンティティを育てるのだろうか？ その重要な役割を担っているのは、指導的立場にある者である。先ず、イスラエルの側の例を見てみよう。我々は紛争の真只中に暮らしている。このような状況下で指導者は、民衆に現実を理解させる必要がある。我々を取り巻く脅威を理解させるため、イスラエルの指導者たちは被害者意識に基づく集団的アイデンティティの基盤として、ホロコーストや反ユダヤ主義による迫害の記憶を、過剰なほど頻繁に想起させてきた。反ユダヤ主義やホロコーストは架空の出来事ではない。現実の歴史的記憶であり、我々を他者との関係について用心深くさせている原因である。しかし、これが、それを通して我々の周囲の世界を理解するように伝えられる唯一の見方に変えられる時、それはこの過去から逃れるという希望を我々から奪うのである。イスラエルの指導者がホロコーストを現在の方針を追及するための理論的根拠として利用する時、それは、未来の虐殺を阻止するためには全てのどのような行為も正当化される、という意味を

暗に含んでいる。同様に彼らは何者であることを示す要素であるナクバのバッジを着けているパレスチナ人は、全く同じことをしている。実際、無力な犠牲者であるならば、子供をターゲットとした恐ろしいテロリズムでさえも倫理的に正当化されることがあり得る。

過去に目の向いた被害者意識の指導者たちには、このトラウマ的過去という悪魔から解放された存在へと、私たちを導くことは出来ない。私は、先祖代々の故国に於ける安全な民族的郷土のための、ユダヤ人の権利に身を投じている者として、このことを言っている。私はまた、我々を取り巻く脅威は架空のものではないということも、自分に想起させる。イランの最高指導者は公然とイスラエルの破壊を求めており、また、我々が跡形もなく消え去ることを本当に望んでいる人たちも、同じこの地域に大勢住んでいる。私が言いたいのは、我々と同じような社会の指導者が被害者意識に基づく集団的アイデンティティを採択する時、その指導者は、聴衆に対して、痛みを満たした過去が未来を決定づけると暗黙のうちに語っている、ということである。それでは歴史の繰り返しから逃れられない。私たちは自分たちの手で未来を形作ることができるし、そうすべきなのだが、被害者意識に基づくメッセージではその事実は無視される。希望に基づく未来も選択することは出来る。晩年のイツハク・ラビンはそのことを理解していたのだと思う。

2-2. どうすれば競争的被害者意識は緩和され得るのか？

この話の後半は、被害者意識に基づく集団的アイデンティティを克服する方法について考えてみたい。経験によって検証された2つの主要な道筋について検討するつもりである。1つ目は、敵対者間への共通アイデンティティの導入、2つ目は、相手のトラウマを認めることが、彼らに被害者意識に基づく集団的アイデンティティという演壇から降りることをどのように引き起こすのかについて考える。

多くの紛争、特に人命の犠牲や苦痛の大きい紛争においては、双方の集団が被害者であり、また苦痛や屈辱の加害者でもある。研究が示すのは、イスラエル人とパレスチナ人に対して、両者が紛争の犠牲者であるという見方を導入した時、和解により近づけることができるというものである。これはまた、攻撃と暴力の唯一の張本人として敵を見る代わりに、両者共に相手に対する悪事の加害者であると自覚した時もまた当てはまる（Shnabel, Halabi & Noor, 2013）。

「被害者」又は「加害者」としての共通アイデンティティを敵と共有することは、世界観が相対的に複雑になることを暗に意味する。この世界観の中では、「我々」も「彼ら」も、紛争に於いて苦しみ、そして苦しみを与える人間という存在なのである。この視点は、我々は無罪の被害者で敵は罪深い加害者であるという、被

害者意識に基づく集団的アイデンティティと結びついた、単層的な世界観とは根本的に異なる。完全なる悪と和解することは、不可能でないとしても、困難である。集団の構成員が、被害者意識に基づく社会的アイデンティティへの傾向を、自分自身も「敵」も被害者であり、また加害者であると見做すことを容認するような、より複雑な見方に置き換える時に、和解はより実現しやすくなる。同じ立場を唱える者もいる。Desmond Tutu (1999) は著書の中で、被害者は彼らが加害者のことを理解した時にだけ、加害者を許す、と書いている。また、Staub (2006) のルワンダにおける和解への取り組みも、同様の前提を基礎としてきた。この取り組みはツチ族の被害者に、フツ族がそのような行為を行うに至った事情や状況への理解を進めさせ、彼らもまた似たような環境下で彼らを苦しめた者達もたらした社会の圧力に屈し、他の集団に対して残虐行為を行う可能性もあったという事実を受け入れさせるのに貢献した。これは、名称を与えられた犠牲者 vs 有罪の犯罪実行者という白-黒の見方を、残忍な犯罪実行者と無力な犠牲者であることへの可能性を含んでいる我々の虚弱な人間性によって我々全てが結びついているという、より複雑な理解への交換が一層の和解をもたらす方法の“生身の人間を使った (in vivo)”実演なのである。そしてこのような方法によって、和解を前進させることができるのである。

上記が示すように、被害者意識に基づく集団的アイデンティティの排他性から抜け出すことが、集団間の関係性において建設的な役割を演じる。しかし、いくらか逆説的ではあるが、その逆もまた真である。被害者意識を実証し認めることもまた、和解への道を切り開く。この議論の展開を始めるには、その反対すなわち「集団の被害者意識を否定することの影響」を考えてみるのが一番である。最近の現実世界で起こった例で言えば、イランがホロコーストを公的な方針として否定したことで、あらゆる職業、社会的地位、政治的階級のイスラエル人に対してネガティブな影響を与えた。これによりイスラエルの被害者としての集団的アイデンティティはより頑ななものとなり、彼らの恐怖と懸念を増大させた。被害者にとって、被害者意識の否定は、再び被害を受けることと同じなのである。

我々の研究では、イスラエルのユダヤ人とパレスチナ人の参加者を対象にして行われた多くの実験で、集団の被害者意識が敵対者に認められることの、ポジティブな影響が生じることが、敵に対する融和的な態度に於いて実証されている。この研究において、イスラエル人は、パレスチナ人の**多数又は少数**が第二次世界大戦中にユダヤ人が被害を受けたことを学び、パレスチナ人は、イスラエルのユダヤ人の**多数又は少数**が難民としての彼らの苦難を認めていることを学んだ。このような現場実験の1つについて、その結果を簡単に説明しよう。イスラエルのユダヤ人は、自分たちが2つの無関係な研究に参加すると教えられていた。まず初

めに、最近パレスチナ人で行われた世論調査の結果について資料を読み、その次に、社会的及び政治的態度の様々な側面に関する大規模調査に参加する段取りになっていた。「被害者意識の認識」条件に置かれた参加者は、世論調査の結果から、パレスチナ人の73%がホロコーストはユダヤ人に対する悪質な犯罪だったと信じていると学んだ。「被害者意識の否定」条件に置かれた参加者は、そのような考えのパレスチナ人はたった23%だと学んだ。異なる文脈で、彼らは様々な話題を扱った100以上の質問を含む、大規模調査の質問票を受け取った。質問の中には、イスラエル-パレスチナ紛争とその可能な解決に関する質問が2、3、含まれていた。結果をかいつまんで言おう。全体の結果としては、パレスチナ人の73%がホロコーストをユダヤ人に対する悪質な犯罪と認めているという情報を与えられたイスラエル人グループでは、23%しかそのように考えないと教えられたグループよりも、パレスチナ人に対する信用が大幅に向上し、彼らに対してより融和的な態度を表すようになったのである。しかし、より興味深いのは、パレスチナ人がホロコーストを認識しているとの情報を与えたイスラエル人グループは、低い認識しかないとする情報を与えたグループよりも、2 国家解決策を支持する回答の割合が多かったことである。2 国家解決策は、領土交換を行った上でイスラエルの国境線を1967年に戻し、「エルサレムをアラブとイスラエルの都市に分割し、聖地の統治をイスラエルとパレスチナの協同団体によって行う」ことを基盤とする。並行して行われた実験で、イスラエル建国がパレスチナに多くの苦難を招いたことに同意するイスラエルのユダヤ人の割合が73%又は23%とする調査結果を読んだイスラエルの市民であるパレスチナ人も、同じパターンの結果を示した。例えば、最終的な紛争の解決にあたっては、パレスチナ難民がイスラエルに無制限に「帰還する権利」の要求をあきらめる必要があるということに同意しようとするパレスチナ人の割合は、彼らの国を失った難民としての苦難が認識された時の方が、認識されない時よりも多かった（Hameiri & Nadler, 2017）。

ここから有望なメッセージを読み取ることができる。相手の苦しみを認めたという単純なそぶりが、紛争に関する態度の軟化を引き起こしたのである。参加者はより実地的な態度を主張するようにもなった。それは、我々の地域において破壊的なエネルギーとなってきた被害者意識に基づくアイデンティティの壁を、彼らが乗り越えさせてくれるもののように思える。

敵対者の被害者意識を認めることは魔法の治療法などではなく、信用を構築するための重要な最初の一步となり得る。互いに他者の被害者意識を認める準備を進めるということは、被害者意識を独占する必要性の束縛や、そのような態度を助長する自己中心的なアイデンティティから、人々を解放することを意味する。不幸にも大抵の場合、我々の地域や他の場所でも指導者たちは、被害者意識をゼ

ロサムの競争と考えている。彼らは、他者の痛みを認めることで、自分たちの集団の正当性と力が損なわれると信じているように見える。

最初に戻って要点をまとめたい。イスラエル-パレスチナ紛争の解決困難な性質を支えているのは、一般的に言えば相争う言説、具体的に言えば競争の被害者意識である。しかしこれは、変えることのできない運命ではない。トラウマ的な過去を抜け出し、より希望に満ちた未来へと進みやすくするために、私たちが利用できる手段はある。他者の被害者意識を認めることこそが、重要な最初の一步となるのである。

3. 異文化理解という視点からの相争う言説に関する最終考察

それぞれの文化は、個人やグループ間の紛争解決に関して、異なるメカニズムやプロセスを持つ。例えば、イスラエル-パレスチナ紛争では、両当事者は敵対国民の文化的文脈に対し十分な敏感さを持っていない。ほとんどのイスラエル人は、イスラム文化やアラブ文化における紛争の終わらせ方について詳しくない。彼らは、スルハやフドナ、サラームといった概念の間に存在するニュアンスにも疎い。私はイスラム又はユダヤの文化や哲学の専門家ではないが、イスラム-アラブの文化が戦争と平和の間にあるグラデーションに関して特別な意味合いを持っているのに比べて、ユダヤ文化ではそのようなニュアンスが少ないのだと思う。ユダヤ文化、そしてたぶんユダヤ・キリスト教の伝統が全般的に、戦争と平和との差異についてより二分法的な見方を持っているのだろう。そのような文化的なニュアンスの違いを分かっていると、紛争を和らげるところか、より悪化させてしまうことになりかねない。

もっと一般的なレベルで言えば、独立した自我と相互依存的な自我との間の社会心理学的な差異が、ここでは関係している。この差異はもともと、日本のような東洋の文化で育った人々と、米国のような西洋の文化で育った人々との間の差異を表すために概念化されたものである（Markus & Kitayama, 1991）。簡単に説明すれば、西洋の自我は、個人の成功と自らを高めることを求める個人主義的な動機によって動く「独立した自我」として分類され、一方で東洋の自我は、集団としての成果や社会の調和を求める動機によって動くと言われる「相互依存的な自我」である。このことは、行動に関して多くの違いを生む。例えば、独立した自我は例え他者と対立するリスクがあったとしても、集団の中で自分の意見を主張することを求め、相互依存的な自我は自分の個性を抑圧する代償を払ってでも、社会の調和を維持することを求める。これらや、似たような文化的差異は、対立と和解の分野と密接な関係がある。和解、そして例えば被害者意識、加害者の罪

の意識、謝罪、寛容といった和解に関連する概念の意味は、それぞれの文化に基づいて決定されるものなのである。

結論として、概評を述べる。社会心理学を含む社会科学の多くは、西洋を基盤とする科学である。そのため、社会的行動における異文化間の差異に対する注意を、相対的に欠く結果となってきた。しかし、紛争終結の実践は、文化的な価値や信念と切っても切れない関係にある。異文化理解の視点を通して和解のプロセスを考えることは、新たな情報技術が人々と文化の地理的な距離を狭めている今日のグローバル化した世界において、ますます重要になっている。

訳者：阿部 泰士（同志社大学研究開発推進機構特別研究員）

参考文献一覧

- Bar-Tal, D. (2013). *Intractable conflicts: Socio-psychological foundations and dynamics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berman, A. (2014). Post-traumatic victimhood: About the aggressiveness of those who suffers. *Sihot*, 28, 1-9. [In Hebrew]
- Hameiri, B. & Nadler, A. (2017). Looking backward to move forward: : Effects of acknowledgment of adversary's victimhood on readiness to compromise for peace in a protracted ongoing conflict. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 43, 1-15.
- Markus, H.R. & Kitayama, S. (1991). Culture and the self: Implications for cognition, emotion and motivation. *Psychological Review*, 98, 224-253.
- Nadler, A. (2012). Intergroup reconciliation: Definitions, processes, and future directions. In L. R. Tropp (Ed.), *The Oxford handbook of intergroup conflict* (pp. 291-309). New York: Oxford University Press.
- Nadler, A., & Shnabel, N. (2015). Intergroup reconciliation: Definitions, instrumental and socio-emotional processes, and the needs-based model. *European Review of Social Psychology*, 26, 93-125.
- Noor, M., Shnabel, N., Halabi, S., & Nadler, A. (2012). When suffering begets suffering: The psychology of competitive victimhood between adversarial groups in violent conflicts. *Personality and Social Psychology Review*, 16, 351-374.
- Shnabel, N., & Nadler, A. (2015). The role of agency and morality in reconciliation processes: The perspective of the needs-based model. *Current Directions in Psychological Science*, 24, 477-483.

- Shnabel, N., Halabi, S., & Noor, M. (2013). Overcoming competitive victimhood and facilitating forgiveness through re-categorization into a common victim or perpetrator identity. *Journal of Experimental Social Psychology, 49*, 867-877.
- Staub, E. (2008). Promoting reconciliation after genocide and mass killing in Rwanda and other post-conflict settings: Understanding the roots of violence, healing, shared history and general principles. In A. Nadler, T.E. Malloy & J.D. Fisher (Eds.). *The social psychology of intergroup reconciliation*. N.Y., N.Y.: Oxford University Press (pp. 395-422).
- Tutu, D. (1999). *No future without forgiveness*. London: Rider.
- Wohl, M. J. A., & Branscombe, N. R. (2008). Remembering historical victimization: Collective guilt for current in-group transgression. *Journal of Personality and Social Psychology, 94*, 988-1006.

キリスト教徒は新しい“人種”か？
－パウロ書簡と初期キリスト教に見る民族性と文化摩擦¹－

サムエル・フォレンヴァイダー

要旨

ディアスポラのユダヤ人として、使徒パウロが民族性への鋭い自覚を持っていたことは疑い得ない。東地中海地方で伝道者として働き、種々雑多の人々からなる共同体と連動しつつ、民族的多様性に定期的に出会っていたパウロは、民族的用語によって人類を描写する。歴史家以外で、人類をこれほど顕著に民族的用語で考察する古代の著作家は、恐らく他にはいないだろう。

本稿では、まず、キリスト教徒が「第三の種族」として描かれている『ディオグネトスへの手紙』における「民族性」という範疇の射程を問う。第1コリント書（特に1:18－25）とロマ書は、パウロが、キリスト教のアイデンティティを描写するために、民族的範疇の助けを借りていることを示している。しかしより大きな重要性は、キリスト教徒をユダヤ人や異教徒あるいはギリシャ人から区別することよりも、キリスト教徒を神の民（「イスラエル」）として「神—民族的」に描写することにある。

キーワード

民族性、ディオグネトス、キリスト教徒のアイデンティティ、教会、イスラエル

1. はじめに

使徒パウロが、私たちが今日「民族性」と呼ぶものに対する鋭い認識を持っていたことは疑い得ない²。ディアスポラのユダヤ人として、彼は人生の早い時期に多民族性を経験した。キリスト教徒の共同体を「迫害」した時（ガラ 1:13、フィリ 3:6）、彼は、周囲からイスラエルを分離する境界という明確な概念をもってそれを行ったのである³。キリスト教への改宗を経て、パウロは異邦人への使徒としての緊急の召命を感じたようである（ガラ 1:16、2:7）。東地中海地方で伝道者として働き、種々雑多の人々からなる共同体と連動しながら、彼は民族的多様性に定期的に出会っていたはずである。それゆえ、民族性について考察する際にパウロに注目することは、理に適ったことである。しかしまずは2世紀後半のいくつかの報告を見ることから始めよう。

2. 「第三の種族」としてのキリスト教徒—『ディオグネトスへの手紙』—

「民族性」の研究、特に Denise Buell の『なぜこの新しい人種なのか』⁴で、いわゆる『ディオグネトスへの手紙』は重要なテキストであることが証明されている。この2世紀のテキストは、勧告の言葉（logos protreptikos）、すなわち読者にキリスト教徒の生き方を採用するよう勧める言葉である⁵。

『ディオグネトスへの手紙』は、キリスト教徒を、ギリシャ人、ユダヤ人と並行する「第三の種族」としている。これら三つの人種が全人類を包含しているようである。その分類はプロローグの中で提示されている（1:1）。

一流の人ディオグネトスよ、私はあなたがキリスト教徒の宗教について学びたいと熱望しており、彼らについてそのような明確で注意深い問い合わせをしているのだとお見受けする。彼らがいずれの神を受け入れているのかについてのみならず、彼らがその神をどのように礼拝するのかについても—その結果彼らは皆、世界を無視し、死を嘲笑し、ギリシャ人たちが神々と考えるものを認めることも、ユダヤ人たちの迷信に同意することもない—、またいかに深い愛情を彼らが互いに対して抱いているのかについて、そしてなぜこの新しい種族あるいは生き方が、以前にはなく今生じているのかについて⁶。

キリスト教徒たちの theosebeia、すなわち彼らの「神を礼拝する敬虔な流儀」は、一方でギリシャ人たちの多神教的宗教に対置され、もう一方で「ユダヤ人たちの迷信」に対置されている。彼らの宗教に加えて著者は、キリスト教徒に特有の特殊な社会の一貫性、すなわちその philostorgia を指摘している。著者は、キリスト

教徒の倫理の二つの支柱—すなわち神に対する関係と、隣人に対する関係（マルコ 12:29-31）—を、*theosebeia* と *philostorgia* の語に要約される、キリスト教徒の民族的アイデンティティの標識のようなものへ変換しているようである。この手紙の著者は、キリスト教が「新しい種族あるいは生き方」であると言っている。

一見したところ、ここにはギリシャ人、ユダヤ人、キリスト教徒という三つの種族あるいは人種のリストがあり、それらはすべて、その宗教によって特徴付けられている。この三分モデルがテキストの最初の部分を形づくっている（2:1-6:10）。この部分で著者は、ギリシャ人とユダヤ人それぞれの特徴的な礼拝様式の輪郭を際立たせながら、盛んに他性を構築している⁷。しかしこのリストを打ち出す前に、この著者は手紙の読み手に向かって語っている。すなわち、ディオグネトスは「初めからそうであるかのように、新しい人間」となるように招かれており、そうすることにおいて、彼は「新しい言葉」、新しい教えを「聞く者」となるのだ（2:1）⁸と。焦点は明らかに、創造の点から定式化され、このテキスト—第三の種族の一員となること（すなわち、キリスト教徒となること）が意味するものへの明らかな言明—を読むことによって認識される、何か「新しい」ものという概念にある。

さて、ギリシャの偶像崇拜とユダヤ人の迷信に対抗する伝統的な議論を脇に置いて、5、6章におけるキリスト教徒の描写へと向かおう。手紙の著者はここで、キリスト教徒の *theosebeia*、すなわち彼らの「神を礼拝する特定の流儀」の「秘密」を開示する。5章では *ethnos* であることの一連の基準に出会う⁹。三要素からなる民族性のリスト（領土・言語・慣習：5:1-2、5:4）は、宗教の中心的側面であるキリスト教の教えへの言及（5:3）によって増大されている。『ディオグネトスへの手紙』の修辞は洗練されている。領土・言語・慣習の基準はキリスト教には対応していない。キリスト教徒たちは「ギリシャ人や未開人の町々にも住み」、その生活様式に関して何も違わない。彼らは「衣食住などに関して地域の慣習に従う」。しかしながら「彼らは、賞賛すべき、そして文句なしに普通ではない彼ら自身の市民性（*citizenship*）の特徴を示している」。

この文書は、パウロ書簡からの素材を用いながら、段々とその他の比喩的領域を持ち出す。初めの移行は、民族的範疇から、市民的・政治的範疇への移行である。この著者は、外国人と市民、外部からの者とその土地で生まれた者とを鋭く対比させる¹⁰。これは、パウロのコリントの信徒たちへの往復書簡から取られた逆説的定式化によって枠付けられている。その箇所をまさしく最後の 5:17 で、テキストは民族的範疇へと戻る。すなわち「彼ら（すなわちキリスト教徒たち）はユダヤ人たちによって外国人として攻撃され、ギリシャ人たちによって迫害されている」と。

6章で、更なる決定的な移行が行われている。キリスト教徒たちは生ける体の中の魂と比較されている。キリスト教徒たちは「世界のすべての町々に散らされている」がゆえに、一つの類推が提示される。すなわち、魂も「体のすべての部分に散らされている」のである。この著者は、魂と、体に対する魂の関係についてのプラトン哲学の教えから哲学的概念を取り上げる一方で、キリスト教・ユダヤ教のいくつかの古い伝統に言及する。それは、正しい者・敬虔な者に、世界を維持する、あるいは少なくともその終わりを遅らせる者としての特別な地位を授ける伝統である¹¹。ここで私たちは、非常に異なった比喩の領域に直面させられる。しかしながら、著者がキリスト教徒たちの *theosebeia* を目に見えないものとして言及するとき (6:4)、その主要なテーマは残存している。この文書は、キリスト教徒の宗教の可視性と不可視性との間の特徴的な相互作用、世界の中でそれが位置する空間と世界を超えてそれが位置する空間との間の特徴的な相互作用、文化的肯定と文化的分断との間の特徴的な相互作用を強調している。この運動において、パウロの遺産は『ディオグネトスへの手紙』の神学に特別なインパクトを与えている¹²。

さて、民族性についての問い、すなわちキリスト教徒のアイデンティティ探求における民族的範疇の状況の考察に向かおう¹³。三つの人種、とりわけ「第三の種類の」出現というような民族的範疇は(使われているギリシャ語の単語は、意味論上広い範囲を伴う *genos* である)、キリスト教徒とその宗教を説明するための—この説明には、教養ある異教徒について述べる *ad extra* の次元と、キリスト教徒の自己アイデンティティについて述べる *ad intra* の次元の二つの次元がある—基盤の役目を果たしている。彼らの宗教に基づいて、キリスト教徒たちはこの視点から、ギリシャ人とユダヤ人と並びつつも性質の異なる *ethnos* として認識されている¹⁴。

更に『ディオグネトスへの手紙』には、キリスト教の民族的定義を超えていく強い傾向がある。初めに、キリスト教徒について、領土・言語・慣習に関して他の人々と何ら違わないとの言明がある。しかしながらこのことは、キリスト教徒が独特の「民族性」を形成することを妨げはしない。というのも、宗教こそが「第三の種族」の特性であるからである。さらに重要なことは、著者がどれほど俊敏に、民族的範疇から他の範疇へ—市民的・政治的比喩(主に市民性)へ、そしてその次に心理学的・宇宙論的比喩へも一移行しているか、ということである。この移行は、キリスト教徒のアイデンティティに属する逆説の言語によく適合する。逆説の修辞は、民族的範疇の力を弱める。民族性はただ、キリスト教徒のアイデンティティ構築において、キリスト教徒の自己定義にとってより中心的に思われる他の比喩的集合体によって補われる、数ある中の一つの形成的なパターンであ

るに過ぎない。

パウロに向かう前に、人間の三部類モデルの現存する文書的証拠に簡単に言及する¹⁵。『ペトロの宣教 (Kerygma of Peter)』も三区分からなるパターンを含んでいる。キリスト教徒は明確には「第三の種族」と呼ばれてはいないが、彼らは「新しい種類の礼拝」「神の第三の種類の礼拝」を披露している¹⁶。『アリスティデスの弁証論 (Apology of Aristides)』の場合は、テキストの不整合が注目に値する。すなわち、最良の版であるシリア語版とアルメニア語版の写本は四種類の人間(未開人、ギリシャ人、ユダヤ人、キリスト教徒)¹⁷に言及する。その一方で、ギリシャ語版は、三種類しか言及しておらず、しかし更なる分類を伴っている¹⁸。宗教という基準に基づいた民族的範疇を経由してキリスト教を描写する2世紀の伝統—少なくともアリスティデスとディオグネトスの場合—があるように思われる。これは、キリスト教徒のアイデンティティの自己定義を含むキリスト教信仰の弁証的表明の枠組みの中に置かれている¹⁹。しかしながらパターンの変動性が非常に大きいため、その歴史的重要性にそれほど大きな比重を置くことはできない。三つの組自体は、三つの異なる測定基準からなる。すなわち、①異教徒の礼拝の描写は、敬虔なユダヤ人を墮落したギリシャ人と対照させるユダヤ的対比に起源を持っている。②ユダヤ人の描写は、異教徒の典型を利用している(ユダヤ人は迷信的であるとみなされている)。③キリスト教徒の描写は、初期キリスト教徒のいくつかの自称に拠っている。

3. パウロの三つの *ethnē* : 第1コリント書 1:18–25、10:32 の場合

さていよいよ1世紀、パウロへと向かおう。一見したところ私たちはここで、異邦人对ユダヤ人という民族的範疇のユダヤ的区別に出会う。いくつかの箇所では「ギリシャ人」は「異邦人」と交替している(ロマ 1:16、2:9–10、3:10、1コリ 1:22、12:13、ガラ 3:28)。パウロはギリシャ人と未開人というギリシャ的区別を一度だけ採用する(ロマ 1:14)。この区別については、後で再び見ることとする。目下のところ、第1コリント書で見られる三種類の人間のパターンに集中する。主要なテキストは1:18–25である。

コリントの共同体の分裂というコンテキストの中で、パウロは自身の福音宣教について組織化された考えを表明している。そこでは「十字架の言葉」が、多様なコンテキストでの受容の点から記述される。最初の、そして主要な区別は、「滅んでいく者たち」と「救われつつある私たち」(1:18)の二つのグループの分類である。パウロが、コリントの共同体にとって魅力的なものであった「知恵」に関する論議に携わっていることもまた見えてくる。22–24節「ユダヤ人はしるしを

求め、ギリシャ人は知恵を探す」の箇所、パウロは民族的範疇へと移行している。この区別は後には「ユダヤ人と異邦人たち」と表現されている。こうして（ユダヤ人の視点から）*Hellēnes* と *ethnē* が融合されているのである。

23 節では、二者モデルが第三の範疇「十字架につけられたキリストを宣べ伝える」「私たち」によって増大されている。ここで再び、人間世界を構築するための三者からなる区別を見る。この箇所は、キリスト教徒の共同体に関する「民族性」の先例となる事例と思われる。先に見た三者からなる人種モデルとは違って、*ethnē* が定義される基準は明らかでない。それは宗教ではなく、むしろ議論のもとにある特定の文化的特徴である。ユダヤ人は一もし「しるし」が、歴史の中での神の力強い公約と、神のメッセンジャーに彼らと与える正統性に言及しているのであれば—そのメシア思想によって同定されている。ギリシャ人の「知恵」は、ギリシャ人の教育・生活・政治といった要素の中で、哲学や知識が担う桁外れに大きな役割を指しているように思われる。

私たちはここで、民族的な語彙というより文化的な語彙を扱っているのである。実際、ヘレニズム文献で *Hellēn* という語彙が、「同じ血を共有すること」よりも、ギリシャの *paideia*（教育）と文化への参与を指していることは、よく知られている²⁰。

4. 民族性と文化的特質の視点

「民族性」については、遺伝的血統の点からよりもむしろ、アイデンティティの推論的構造の枠組みの中で理解することが一般となっている。民族性は文化的事柄であって、本性的なものではない。それゆえ民族性は、文化理論の点から議論される必要がある²¹。実際、文化的特質は、民族性・ジェンダー・社会的地位・経済といった、古代社会に特徴的ないくつかの要素を包含・統合する範例を提供する。

「十字架の言葉」に関するパウロの言述は、より広大な文化的環境と、真の知恵と哲学についての議論の中から生じている、初期のキリスト教徒の声である²²。パウロは代替的な種類の知恵を宣言する。彼は外部からの知恵を告知している。彼は下からの知恵を提唱している。この声は1世紀の地中海文化—ヘレニズム化を受け、ローマ帝国の政治的マクロ構造と融合した文化—の中での文化的緊張を表現しているようである。私たちは、このグローバルな文化のもとで、自分たち自身の民族性のようなもの・生活様式・知恵を組織化する一時には支配的文化と鋭く対立し、帝国の求心力に抵抗する—いくつかの局地的文化、あるいはサブカルチャーに遭遇する。「すべての価値の転換」（1 コリ 1:27–28）は、イエス・キ

リストの十字架²³によって象徴されるのだが、それは文化的特質の点から解釈され得る。

5. 「未開人の哲学者」タティアノスへの間接的言及

上記で輪郭を示された文化摩擦について、2 世紀の有益な例がある。シリア生まれのキリスト教徒の護教家タティアノスによる『ギリシャ人に対する講話 (Oratio ad Graecos)』である²⁴。ユスティノスと違いタティアノスは、ギリシャ人及びその *paideia* と知恵とを、好戦的で自意識過剰な方法で攻撃している。彼は自身を、歪んで脆弱なギリシャのものよりも優れた、未開人の哲学の解説者として宣伝する。

外国人に対して完全な敵対的態度を持続させるな、ギリシャの人々よ。また彼らの信じるものに憤ってもならない。というのも、あなたたち自身の慣習のうちで、外国の起源を持っていないものがあるだろうか？・・・そういうわけで、模倣や発明と呼ぶのを止めなさい。・・・これが、私自身がそこで非常に高名であったにもかかわらず、私たちがあなたたちの知恵の学派を断念した理由だったのだ²⁵。

タティアノスは、現存するヘレニズム・ユダヤ人弁証家たちの文献からよく知られている多くの表象や議論一年齢についての議論、盗みについての文彩、文化の創作者たちの系譜、等一を扱っている。タティアノスがギリシャ人対未開人というギリシャ的区別を用いていることが、特に興味深い。もっとも、彼は完全にそれを逆さにしているのではあるが。ところで、タティアノスは、聖書・モーセ・預言者・共通の諸伝統に言及する際に、ユダヤ人をキリスト教徒と一緒に位置付けているようであり、ユダヤ人はその民族的配列から実質的には姿を消している。

タティアノスのギリシャ人への講話の最後の部分は注目に値する。民族的出自と文化的形成が明らかに結び付けられている (42:1)。

ギリシャの人々よ、これらすべてのことを、私はあなたたちのために編集した。—私タティアノスは、未開人たちの中の哲学者であり、アッシリアの地で生まれ、初めあなたたちの学問において教育を受け、その次に、私が宣べることを公言しているところのものにおいて (教育を受けた)。

この種の文化的民族的論議は、ヘレニズム・ユダヤ人文献でも、弁証的著作²⁶の

みでなく黙示的テキストでも見ることができる。特にエノクの黙示は支配的なギリシャの知恵と科学に対応する教えを提示している。

6. もう一度、第1コリント書1章における民族性について

キリスト教徒及びその反一知恵は、世界的ヘレニズム・ローマ文化内部での文化摩擦の枠組みの中に位置付けられなければならない。ここで、民族的範例は特定の文化的次元を持ち、文化批評的要素を含む。民族的論議はそれ自体、ギリシャ・ローマ世界の中での文化競争の一部である。

このマクロな視点から、第1コリント書の箇所へと戻ろう。22-23節で、私たちはユダヤ人起源の民族的区別—ユダヤ人と異邦人あるいはギリシャ人の間の対立—に出会う。しかしその区別は、第三のグループすなわちキリスト教徒によって増大されている。三者からなるモデルは 10:32「ユダヤ人にも、ギリシャ人にも、神の教会にも、あなたがたは人を惑わす原因にならないようにしなさい」で再び現れている。33節「わたしも・・・すべての点ですべての人を喜ばそうとしているのですから」は、このリストが人間全体を包含していることを示唆している²⁷。panta pasin というフレーズはパウロが、彼の適合能力について語った前の箇所が登場している(9:19-22)。それにもかかわらず、民族性としてのキリスト教の描出にはいくつかの明らかな制約がある。四つの点を指摘しよう。それらの中のいくつかは、私たちに『ディオグネトスへの手紙』を思い起こさせるだろう。

(1) このテキストにおける主要な区別は民族的なものではなく、救済論的なものである。すなわち 18節のプログラマティックな言明で述べられているように、「失われる者たち」と「救われる者たち」との間の違いであり「第三の命題は与えられない (tertium non datur)」。

(2) 24節で、ユダヤ人とギリシャ人の区別は、「召された者たち」であるキリスト教徒の間でも再び現れている。初め三つのグループのように見えたものは、今や、それぞれの側に二者ずつの四つのグループとして現れる。

(3) 26節から、民族的範疇は社会的範疇へと移行する。民族性は、アイデンティティの他の指標の中の一要素に過ぎない。

(4) 26-31節において、パウロは神の働き・選び・創造的力に焦点を当てる。28節は無からの創造 (creatio ex nihilo) に言及している。キリスト教徒が何であろうと—彼らは完全に異なる秩序とレベルに属しているのである。これは1コリ 10:32でも証明される。そこでは「神の教会」が「ユダヤ人とギリシャ人」に対置されている。「神の教会」は民族的な用語ではなく、実に準民族的な用語ですら

ない。

上記の点をまとめると、キリスト教徒の民族的な描写は従属的な考察の事柄となった。それは存在していないわけではないが、決してパウロの教会論の中心的な部分の表明ではない。

このことはドイツの釈義で「脱相違定式 (Entdifferenzierungsformeln)」(1 コリ 12:3、ガラ 3:28–29、6:15–16、コロ 3:11)と呼ばれる定式によって強められる。否定形で語られる前半部分で、その定式は高度に標準化されている。民族的違いはキリストにおいて放棄され、ユダヤ人とギリシャ人は平等である。逆に後半ではより多くの多様性が見られる。最も印象的な言葉は、ガラ 6:15 の「新しい創造」という言葉である。信仰者たちの共同体は、*ethnos* として理解されるものを超えていくのである。

新しい創造を指し示すガラテヤ書における定式は、別の領域からの比喻によって補完されている。3章で、キリスト教徒たちはアブラハムの伝統に加わる。6:15–16で、彼らは「神のイスラエル」と同定されている。私たちはここで、神の選びの民であるというユダヤ人の主張を反響させる「神—民族的」自己描写に出会う。この「神—民族的」要素は1コリ1章でも見られる。そこでは創造の言語が選びの言語と結び付けられている。神は愚かな者たち、低い者たち等を選ぶのである。言うまでもなく、ユダヤ人の伝統では、選びの言語と創造の言語は織り合わされている。パウロの場合、それらは急進的なものとなっている。彼の十字架の神学は、神による行動・創造・選びを中心に置く、深い神学的確信を基礎として構築されている。

まとめると、私たちは1コリ1章で、非信仰者の一般の世界を指す、明らかに民族性に属する言語を示唆する言述に出会う。信仰者たちを第三のグループとして単純に並列させることによって、一見したところキリスト教もまた、民族性の点から理解される。その一方でこの民族的自己描写は、キリスト教の民族的側面が周辺部分へ追いやられるほど強烈にパウロの教会論・救済論に浸透しているその他の表象によって優位性を奪われている²⁸。人間の「第三の種族」である代わりに、キリスト教徒は「新しい創造」として、また同時に神の選びの民として描写されている。

7. パウロの聞き手に対する適応能力 (1 コリ 9:19–23)

前述の箇所 (1:22–24、10:32、12:31) に加えて、パウロは、自身の適応能力を描写する際にも、民族的存在に言及している (9:19–23)。偶像に備えられた食べ

物の問題を扱いながら、彼は自身を、他者に仕えることで実現されるキリスト教徒の自由の例として描写している。20-21 節で、彼はユダヤ人の中での彼の振る舞いを、異邦人の中での振る舞いとは違うものとして言及している²⁹。パウロは段々と、はっきりとした民族的用語から離れていく。彼はユダヤ人への明白な言及から始めている。ユダヤ人はトーラーの遵守によって定義されている(20 節「ユダヤ人に対しては、ユダヤ人のようになりました」)。異邦人はとりわけ、律法の下にない存在として同定されている(21 節「律法を持たない人に対しては、律法を持たない人のようになりました」)。彼は彼の聞き手たちをユダヤ人の視点から描写している。しかし、パウロが意図的に「強い人々」を無視しつつ「弱い人々」に言及する時(22a 節)、議論は別の方向へと向かう³⁰。最終的に、22b 節「すべての人に対してすべてのものになりました」は、パウロの基本的な宣教原則を強調する強固で一般化する主張を伴いつつ、すべての民族的レベルを超えていく。

ユダヤ人と律法を持たない人々すなわち異邦人に適応しつつも、パウロ自身はただ「ユダヤ人のよう」、「律法を持たない人のよう」であるとして、彼は自分自身に対して別の種類のアイデンティティを主張している。先に議論された箇所(1:22-24 と 10:32)のコンテキストで読まれるとき、パウロは自身を、ユダヤ人でもギリシャ人でもない別の種類の人々の代理人として提示している。22b 節は、パウロの使徒性の暗黙のキリスト論的描写の点から読むことが可能である。なぜなら、イエス・キリストこそが「律法の支配下にある者を贖い出」すために、「女から、しかも律法の下に生まれた者として」遣わされた存在であったからである(ガラ 4:4-5)³¹。しかしながら、ユダヤ人と異邦人から距離を置いて立ちつつ、パウロは自身を「第三の種族の」人種の代表として描写しているのではない。パウロが自分のアイデンティティを、ユダヤ人・異邦人のアイデンティティとは異なるキリストの使徒として説明しようとする時、彼は素早く民族的要素を超えていくのである³²。

8. ロマ書における民族的感性

ロマ書でパウロは、民族的な事柄に対する感性を示している。序では「ほかの異邦人」と並行して、ローマ人を *ethnē* として扱っている(1:13)。「ギリシャ人にも未開の人にも、知恵のある人にもない人にも、果たすべき責任がある」(1:14)との彼の自己描写は、その初めの部分で、古代ギリシャの区別を引合いに出しつつ一般的定式を利用している。ユダヤ人自体は民族的全景の一部ではない。パウロはユダヤ人の構成要素を付け加えている³³。16 節で、私たちはよく知られるところの「はじめ」言説の最初の例に出会う(2:9-10 と比較せよ)。「・・・福音

は、ユダヤ人をはじめ、ギリシャ人にも、信じる者すべてに救いをもたらす神の力だからです」(16節)。ここには、ユダヤ人を最初の地位に置くユダヤ的区別がある。ギリシャ人と異邦人は、ロマ書の後半部分でそうであるように、ほぼ同一のものである。ロマ書全体の議論は、キリストにおいてユダヤ人と異邦人の間の救済論的違いは放棄されているとの確信によって支配されている(2:11、3:9、3:22、3:29、10:12－13)³⁴。それにもかかわらず、ユダヤ人は、イスラエルと共にある神の歴史の中での役割という点では、「はじめ」の地位を帰されることで区別されている。しかしながら、ロマ書でのパウロの民族的感性にもかかわらず、彼は民族的範疇を決してキリスト教徒と結び付けることはない。その代わりに私たちが出会うのは、「イスラエル」の概念、すなわちユダヤ人であろうと異邦人であろうと神の民であるキリスト教徒たち、である。ここでもまた、キリスト教の「神—民族的」概念が描かれている。

9. 結論：パウロにおける民族性

(1) パウロは民族的な事柄を鋭く承知しているがゆえに、民族性の研究により基盤を提供する。彼は全人類を民族的用語で描写する。キリストの使徒として、彼は「ユダヤ人とギリシャ人」に語りかける。歴史家以外で、人類をこれほど顕著に民族的用語で考察する古代の作家は、恐らく他にはいないだろう。

(2) パウロにおける一つの重要な文彩は「ユダヤ人とギリシャ人」である。これは「ギリシャ人と未開人」というギリシャ的対比のユダヤ版である。2世紀の文献では、ユダヤ人の一キリスト教的リストは「再」ヘレニズム化される(ギリシャ人／ユダヤ人が、時に未開人によって補完されている)。当然、ギリシャ的区別は明確であり続けており、キリスト教徒とユダヤ人は未開人の中に数えられている(ユスティノス、タティアノス)。

(3) 少なくとも1コリ1章で、パウロはキリスト教徒を、ユダヤ人とギリシャ人と共に特別な種類のグループとして描写している。キリスト教徒のこの民族的側面は文化的基準に基づいている(すなわち、宗教上の教えの特有の要素である、キリストの宣教)。三者から成る人類の描写は、2世紀の文献の類似のリストと比較されるかもしれないが、直接の間テクニスト的關係は何も見当たらない。これらのテクニストは、キリスト教徒のアイデンティティを民族的範疇の手段で輪郭付けつつ、多文化・多民族社会のコンテクストにおいて意味を成しているのである。キリスト教徒の自己定義の必要性は、外部・内部双方からの要求によって動機付けられている。キリスト教—異教徒の境界への特別の関心を示す第1コリント書は、そのような枠組の中で解釈することもできるだろう。

(4) キリスト教徒に関するパウロの描写への民族性の影響は、二つの主要な要素によって特徴付けられる。①キリストにおいて民族的境界線は放棄されるので、その信仰者たちは、「この世」の基本構造と対照的な完全に新しい現実を形成する。彼らは「新しい創造」であることを宣言する。②キリスト教徒は、旧約聖書及びユダヤ人の伝統が神の選びの民と呼ぶものと同一視されている。これらの線に沿って、異邦人の過去が再記述される。彼らは新しい起源を持つのである。イスラエルの歴史が彼ら自身の歴史となる（例えば 1 コリ 10:1-4 と比較せよ）。パウロはキリスト信仰者のこの新しい歴史を特にアブラハムに結び付ける（ガラ 3 章、ロマ 4 章）。しかしそこには基本的な断り書きが存在する。すなわち、パウロの教会論は「救済論的連続」³⁵の上に構築されているのではなく、むしろ選びと再創造の神中心的概念の上に構築されている、ということである。パウロはユダヤ人イスラエルの「名誉ある相続権」を強調することができるが、それは救済論的側面を再輸入することなく行われるのである。

(5) パウロは疑いなくキリスト教共同体内での、異邦人とユダヤ人の民族的伝統に気が付いている。「召された者たち」は肉においてはギリシャ人あるいはユダヤ人であり続けている³⁶。しかしながらパウロは、民族的範疇に頼ることで共同体内の当時の問題を扱うということをほとんどしていない。そのようなことは、ロマ 14-15 章や 1 コリ 8-10 章で、強い者と弱い者との間の不和に彼が対処する時、実質的に欠如している。アンティオキア事件（ガラ 2:14-15）でのパウロの説明に見られる民族的用語は、彼の回顧的部分に過ぎない。敵対者及び彼らが民族性に訴えかけることに対処するにあたり、パウロは妥協せずに「ユダヤ人もギリシャ人もない」との原則に言及する。そしてその原則に基づいてパウロは、「神一民族的」そして同時に「単一民族的」範疇を用いて、キリスト教を「イスラエル」として表現することができるのである。

訳者：大澤 香（同志社大学研究開発推進機構・神学部特別任用助教）

注

- ¹ 本稿は *Early Christianity* 8 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 293-308 に収録の論文 S. Vollenweider, “Are Christians a New ‘People’?: Detecting Ethnicity and Cultural Friction in Paul’s Letters and Early Christianity”に若干の修正を加えたものである。本誌への掲載は、Mohr Siebeck 社からの特別許可に基づいている。
- ² 聖書解釈学の目的のための「民族性」への有益なアプローチとして、以下を参照。C. W. Concannon, “When you were Gentiles”: *Specters of Ethnicity in Roman Corinth and Paul’s Corinthian Correspondence* (New Haven: Yale University Press, 2014).

- 3 パウロの「ユダヤ教の生活様式」の民族的特質については、以下を参照。M. Konradt, “Mein Wandel einst im ‘Joudaismos’ (Gal 1:13),” in *Fremdbilder – Selbstbilder: Imaginationen des Judentums von der Antike bis in die Neuzeit* (ed. R. Bloch et al.; Basel: Schwabe, 2010), 25–67, esp. 39–41.
- 4 D. K. Buell, *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 2005), esp. 29–32, 36.
- 5 ジャンルについては以下を参照。H. E. Lona, *An Diognet* (KFA 8; Freiburg im Breisgau: Herder, 2001), 21–33.
- 6 英訳は以下を参照。Trans. C. N. Jefford, *The Epistle to Diognetus (with the Fragment of Quadratus): Introduction, Text, and Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 2013).
- 7 T. Nicklas, “Epistula ad Diognetum (Diognetus): The Christian ‘New Genos’ and Its Construction of the Others,” in *Sensitivity towards Outsiders* (ed. J. Kok et al.; WUNT 2/364; Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 490–504.
- 8 ディオグネトスにおける「新しい」については R. Brändle, *Die Ethik der “Schrift an Diognet” : Eine Wiederaufnahme paulinischer und johanneischer Theologie am Ausgang des zweiten Jahrhunderts* (ATANT 64; Zurich: Theologischer Verlag, 1975), 86–90 等を参照。「新しい人」は新約聖書のいくつかの箇所では重要なテーマとなっている（エフェ 2:15、4:24。以下も参照。コロ 3:10–11、イグナティウス『エフェソ』 20:1）。
- 9 民族性についての著述はしばしばヘロドトス 8.144.2 の有名な箇所を想起させる。ここではギリシャ人であることの四つ（あるいは五つ）の基準（血縁関係・共通の言語・神々の共通の聖所と供犠・類似の生活様式や慣習）が挙げられている。I. Malkin, “Introduction” to *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity* (ed. I. Malkin; Cambridge, Mass.: Center for Hellenic Studies, 2001), 1–28 等を参照。「民族性」の六つの基準が挙げられる場合もある。J. Hutchinson and A. D. Smith (ed.), *Ethnicity* (Oxford Readers; Oxford: Oxford University Press, 1996), 6f.
- 10 『ディオグネトスへの手紙』は、外来性と国民性の狭間における信仰者の生活に関して、キリスト教徒の、そして元来はユダヤ人の、いくつかの伝統を取り上げている。R. Feldmeier, “The ‘Nation’ of Strangers: Social Contempt and Its Theological Interpretation in Ancient Judaism and Early Christianity,” in *Ethnicity and the Bible* (ed. M. G. Brett; BibInt 19; Leiden: E.J. Brill, 2002), 241–270.
- 11 キリスト教徒の宇宙的・政治的役割については、以下に所収の資料を参照。H. I. Marrou (ed.), *À Diognète* (SC 33bis; Paris: Editions du Cerf, 1965), 146–171.
- 12 A. Lindemann, “Paulinische Theologie im Brief an Diognet,” in *Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 280–293 等を参照。
- 13 特に古代のキリスト教文書の「民族性 *ethnos*, *genos*）」に関する古典的用語の有益な調査として、以下を参照。A. P. Johnson, *Ethnicity and Argument in Eusebius’ Praeparatio Evangelica* (OECs; Oxford: Oxford University Press, 2006), 33–51.
- 14 2 世紀には、ユスティノスがキリスト教徒を「*panta ta ethnē* から引き出される、民族を超越する存在としての『異邦人』」と呼ぶような、別種の民族的用語が登場する。T. L. Donaldson, “‘We Gentiles’: Ethnicity and Identity in Justin Martyr,” *EC* 4 (2013), 216–241

(here 228).

- ¹⁵ A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, vol. 1 (4th ed.; Leipzig: Hinrichs, 1924), 259–289 等を参照。
- ¹⁶ *Kerygma Petri*, frag. 5 (Dobschütz).
- ¹⁷ *Apol. 2.2* のシリア語テキストの読みを参照 (trans. B. Pouderon and M.-J. Pierre, SC 470, 189)。三つの人種はノアの三人の息子 (創 10:1) に遡ることができそうだが、著者はそのパターンをギリシャ人、ユダヤ人、未開人というヘレニズム・ユダヤ人的三組と融合させている。
- ¹⁸ 主なパターンは、偶像信奉者、ユダヤ人、キリスト教徒を包含している。偶像信奉者は更にカルデア人、ギリシャ人、エジプト人に分化される (2:2)。これはまさに続く弁論の論証を規定するパターンであり、ゆえに、テキスト伝承の後の説明と思われる。
- ¹⁹ Harnack はテルトゥリアヌスに言及しつつ、「三つの人種」の起源を多神教徒の伝統、すなわちキリスト教徒に対する非難の中に認める (Harnack, *Mission und Ausbreitung*, 281–289 [注 18 参照])。しかしテルトゥリアヌスの当該箇所 (Tertullian, *Scorp. 10.10*) は、歴史的事実であるよりも洗練された修辞の産物であるだろう。
- ²⁰ 上述のヘロドトスの箇所 (注 9) を参照。
- ²¹ 特に以下を参照。F. Barth, “Introduction” to *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* (ed. F. Barth; London: George Allen and Unwin, 1969), 9–38.
- ²² 古代の知恵議論の二つの例については、以下を参照。S. Vollenweider, “Toren als Weise: Berührungen zwischen dem Äsoproman und dem 1. Korintherbrief,” in *Paulus. Werk und Wirkung; Festschrift für Andreas Lindemann zum 70. Geburtstag* (ed. P.G. Klumbies and D. du Toit; Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 3–20.
- ²³ パウロの「十字架の神学」については、以下を参照。S. Vollenweider, “Weisheit am Kreuzweg. Zum theologischen Programm von 1 Kor 1 und 2,” in *Kreuzestheologie im Neuen Testament* (ed. A. Dettwiler and J. Zumstein; WUNT 151, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 43–58; M. Konradt, “Die korinthische Weisheit und das Wort vom Kreuz. Erwägungen zur korinthischen Problemkonstellation und paulinischen Intention in 1 Kor 1–4,” *ZNW* 94 (2003), 181–214.
- ²⁴ 文化的特質の観点でのタティアノスに関しては、以下を参照。S. Vollenweider, “Barbarenweisheit? Zum Stellenwert der Philosophie in der frühchristlichen Theologie,” in *PHILOSOPHIA in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religionen. Zur Pluralisierung des Philosophiebegriffs in Kaiserzeit und Spätantike* (ed. Ch. Riedweg; Berlin: De Gruyter, 2017), 147–160.
- ²⁵ Tatian, *Or. Graec. 1.1, 2, 5* (trans. M. Whittaker, *Tatian: Oratio ad Graecos and Fragments* [OECT; Oxford: Clarendon Press, 1982]).
- ²⁶ 例えば以下を参照。E. S. Green, “Jewish Perspectives on Greek Culture and Ethnicity,” in *Ancient Perceptions*, 347–373 (注 9 参照)。「(ユダヤ人は) ギリシャ人の国家と自分たちのそれとを区別しつつ、同時にギリシャの文明世界への自分たちの浸漬を正当化した」(366)。

-
- ²⁷ R. E. Ciampa and B. S. Rosner, *The First Letter to the Corinthians* (PiNTC; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2010), 497.
- ²⁸ P. R. Trebilco, *Self-designations and Group Identity in the New Testament* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012) によって提示されている初期キリスト教徒の自称のリストが、いかなる特定の民族的概念も含んでいないことは偶然ではない。
- ²⁹ 例えば以下を参照。G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (2nd ed.; NICNT; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2014), 471f. 20 節の「律法の下にある人」は、手っ取り早くはユダヤ人の同義語と理解されるが、Concannon, “*When you were Gentiles*,” 30 (注 2 参照) は「パウロはここでモーセ律法の要求に従おうとしてきた異邦人に言及している」と述べる。この見解は、ガラテヤ共同体から我々が知るところの状況により適合しているだろう (ガラ 4:21)。
- ³⁰ D. Zeller, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010), 319.
- ³¹ 神の代理人の一つのパターンとしての謙遜は、既にアレクサンドリアの教父たちによって認識されていた。S. Vollenweider, *Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt* (FRLANT 147; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), 217f 等を参照。
- ³² Concannon, “*When you were Gentiles*,” 27–46 (注 2 参照) は、パウロの自制 (24–27 節) に言及し、彼の適応可能な自己 (「彼の民族的に順応性のある体」) が、他者への彼の隷属から生じていると解釈する。「パウロの民族的に柔軟な体は、コリントの人々に対して、禁欲的な自制と神の召命の無私なる実行のモデルとして提示されている」(35)。
- ³³ これは「全人種と階級を異邦人世界の範囲内に囲い込む一般的な表現法」である。J. D. G. Dunn, *Romans 1–8* (WBC 38A; Dallas, Tex.: Word Books, 1988), 33.
- ³⁴ 幾分異なる立場として以下を参照。C. J. Hodge, *If Sons, then Heirs: A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul* (Oxford: Oxford University Press, 2007), esp. 137–148.
- ³⁵ 最近の英米の聖書解釈では、N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God* (Christian Origins and the Question of God 4; London: SPCK, 2013) によって、「救済史 (Heilsgeschichte)」の位置付けが一新されている。C. Heilig et al. (ed.), *God and the Faithfulness of Paul: A critical Examination of the Pauline Theology of N. T. Wright* (WUNT 2/413; Tübingen: Mohr Siebeck, 2016) 所収の議論を参照。
- ³⁶ 「パウロは・・・文化的な特異性を『消去』あるいは『根絶』するのではなく、それらを相対化するのである」(原著では傍点はイタリック)。J. Barclay, “‘Neither Jew nor Greek’: Multiculturalism and the New Perspective on Paul,” in *Ethnicity and the Bible*, 197–214, here 211 (注 10 参照)。

イランの宗教的民主制に関する予備的考察 － 神権政治と民主政治の並存とその軋轢 －

富田健次

要旨

2017年5月、イラン大統領選挙で再選されたロウハーニー大統領は、再選直後から宗教界長老たちとの間で民主制と神権制を巡る宗教政治論争を惹起した。

イスラームと民主主義との整合性の問題は、単にシーア派のイランだけでなく、広くスンナ派も含めた近代イスラーム世界全体にとって、19世紀、とくに20世紀になってからの基本的問題の一つとなってきた。したがって、イラン国内における今回の論争は、シーア派教義の独自性を背景に持つとは言え、一つのケーススタディとして、ひろくイスラーム世界でも意義を持つと考える。

ここではイランにおけるこの問題に関して、英国BBCによる（イラン人向けのペルシア語）報道と、その論調をベースに、公的見解を見る上で参考になるイラン高校教科書、さらにイラン立憲革命期（1905-11）の立憲主義派のシーア派宗教指導者 M.H. ナーイーニーの見解も組み入れて見ることにより現代イスラームの問題に考察の光を当ててみたい。

ナーイーニーの説く立憲主義は、横暴にして恣意的な専制君主の権力を掣肘せんとする宗教界と人民の連携を骨格としていた。この構図はホメイニー指導のイラン革命（1979）まで基本的に続いたが、革命による君主制廃止で、人民と宗教界の連携を促進させる役目を果たした専制君主、という共通のライバルを失った。かかる構造上の問題を背景にして、その後、両者間の間歇的な軋轢や論争が生じているとみることもできよう。かたや、かつて専制君主の果たした機能を米国（とイスラエル）¹が以前に増して担うという側面もあながち否定はできない。

キーワード

ロウハーニー大統領、ナーイーニー、イラン立憲革命、イラン・イスラーム革命、民主主義とイスラーム

1. 宗教民主主義を巡る論争

1-1. 始めに、前後の内外における動き

イラン大統領選挙の直後から噴出した宗教界保守派の重鎮たちとロウハーニー大統領の間の見解の齟齬と論争を見る前にまず簡潔にその前後周囲の事実関係を述べる。

イランの大統領選挙は5月20日（金）に行われ、現職のロウハーニー師が、ライバル視されたライスィー師を引き離し当選した。このライスィー師は最高指導者ハーメネイー師が将来の後継者と目し期待を寄せる人物と言われ、宗教界重鎮や長老からも、その地均しのためと彼を次期大統領職に押す声が上がっていた。

一方、国外近辺においても緊張をもたらす動きが生じていた。まず、初の外遊でトランプ米国大統領が、隣国サウジアラビアの首都リヤドに、イランの選挙と期を一にして入り、アラブ・ムスリム諸国50余カ国の首脳たちと一堂に会しイラン包囲網キャンペーンを張った。さらに、これに水を差す姿勢があるとみられたカタールを、サウジの他、UAE、バハレーン、エジプトが国交断絶と制裁を科した（6月5日）。さらにその翌日、イラン国内のマジュレス議事堂とホメイニー廟を、IS〔イスラム国〕がテロ襲撃する事件が発生（6月7日）。それから僅か2週間後、サウジ国王がそれまでの皇太子を廃し、国王の実子ムハンマド・サルマーン国防相を皇太子に替えた（6月21日）。一方、イラン国内では「エルサレムの日」の6月23日²、恒例のデモの場で反ロウハーニー大統領のスローガン「偽善者に死を」が叫ばれ、ロウハーニーをバニー・サドル元大統領に擬えて非難していた。

ちなみにここでいう偽善者（monāfaq）についてであるが、イラン革命当初、ホメイニーが説く「イスラーム法学者の指導統治する体制」の樹立を推進していたイスラーム共和党（ハーメネイーや故ラフサンジャニーなどが幹部）がその勢力を着々と伸張させつつあった。これに対して、イラン革命に参加していたものの、イスラーム共和党の勢力伸張とともに脱落をあるいは劣勢を余儀なくされた諸々の他の政治・宗教勢力は、バニー・サドルが革命後の初代大統領に選出されたのを機に、イスラーム共和党による単独支配に彼らが抵抗するための牙城として、大統領バニー・サドルの背後に参集した。そこには親西欧的な姿勢を持つテヘラン市民達もいたが、左派思想とイスラームを折衷させる思想を持ったモジャーヘディーネ・ハルグもいた。偽善者とはこのモジャーヘディーネ・ハルグをホメイニーが指して言った言葉である。ちなみに、その党首ラジャヴィーは後にバニー・サドルと共に仏に亡命し、大半の他のメンバーは当時交戦中だったイラクに亡命を余儀なくされた。同時にこのモジャーヘディーネ・ハルグ党首とバニー・サドルの亡命を契機に、イスラーム共和党本部などイスラーム共和党の単

独支配に抗うとする一連の爆弾テロが吹き荒れた。この時の状況を喚起させるべくロウハーニーをバニー・サドルに擬えたのである。

かかる状況の展開を背景にしながら、国内中枢では宗教民主制を巡り、論争やそれに関する論調が出ていたわけである。その幾つかを、まず BBC ペルシア語ウェブ版の報道記事³ から、紹介しよう。

1-2. 報道記事「神政か、民政か」

〔2017 年〕5 月 20 日にイランで大統領選挙が行われ、現職のロウハーニー師がライバルの保守強硬派、エブラーヒーム・ライスィー師を引き離す得票率でもって再選を果たした⁴。

ロウハーニーは、〔現最高指導者ハーメネイー師がまだ大統領だった〕1987 年当時のハーメネイー師の言辞「人民による統治者選出のもつ重要性」をインスタグラムにて公開したが、これは保守的宗教者によるロウハーニー批判に対する彼の回答と見られた。

例えば、保守的宗教者であるジャナティー（最高指導者選出専門家会議長）は「人民の意見や見解がイスラーム統治正当性の淵源であるとするのは、イスラーム教の基本に矛盾し、拒否される」と述べた。これはロウハーニーがその頃、イマーム・アリーの手簡と言辞集である「ナフジョルバラゲ（雄弁の道）」⁵を引用して次の様に言ったことへの反応であった。

「人民の意見〔民意〕という概念はルネサンス以降に取得した西洋からの賜物ではない。我らも人民の意見に依る統治に拠って立つ「信徒たちの長〔イマーム・アリー〕」を戴く〔十二イマーム・シーア派という〕宗教を持つ。イマーム・アリーは預言者によって彼の後を継ぐ（信仰共同体の）指導者として信徒たちに紹介され統治権を有すると自分自身を見なしたが、〔このように預言者に拠る後継者指名であった〕にもかかわらず人民の意見に耳を傾け、選挙によってそれに頼った。つまり人民の意見を信頼し、また、イスラーム体制における人々からの忠誠の誓約を統治者や統治の正当性の条件にした」と。このロウハーニーの見解は、現最高指導者であるハーメネイー師のかつての言辞に近似するものの、「最高指導者選出のための専門家会議」によって拒否されたのである。

大アーヤトッラーのナーセル・マカーレム・シーラーズィーも、「イスラームにおいて支配者を選ぶのは人民の役割ではない。神がこれを定める」と述べ、ロウハーニー大統領に対して次の様に述べた。「ヴェラーヤト〔守護・指導〕に関してはクルアーンに数多くの言及が見られるが、あなたはナフジョルバラゲの一文章のみを見て論じている。十二イマーム・シーア派において明らかなことは、神がイマームを定めるのであって、人民が選ぶのでないことである」と。

先述の専門家会議がジャナティー議長署名入りでその見解を発表したのはこのマカーレム・シーラーズィーの見解表明がでた後のことであった。その見解で言う「人民指導とか、政治・社会の指導とかは、人民の意見や願望の合意や総意を指すのではなく、大事なことはヴェラーヤト、(即ち) イスラームの精神〔面での人々の指導〕である」と。また、追加して、「ナフジョルバラゲの引用をする以前〔の問題として〕、クルアーンではヴェラーヤトの地位を預言者の地位のごとく神聖視していることに注意を払うべきである」と。また、「忠誠の誓いとは人民にその意見を訊ね知るのではなく、聖なる指導者達に〔人民が〕服従すること、忠誠を〔人民が〕宣誓する意味に重きが置かれるのであって、これを人民の意見とか今日の時代の選挙と比べるべきではない」と。

この一週間程前、最高指導者ハーメネイーはロウハーニー政権を激しく非難していた。「社会を二極化し、人民を相対立する二手に分けた〔イラン革命直後のバニー・サドル大統領期の〕1980年の体験を繰り返してはならぬ」と。これはロウハーニー大統領に向けた最大級の厳しさを込めた非難と見られた。

しかし、ロウハーニーは大統領選挙に勝利した後、彼のライバル候補の視点に対して己れの視点に人民の大半が同意したことを、選挙の結果は示すと述べていた。

1-3. 論評記事「イランにおける神権政治と民主政治の論争」

以下はこれらの論争に関する BBC による論評である⁶。

「数日前のロウハーニー大統領による、とくに〔イランの現〕イスラーム体制下での民主主義的基礎に関する発言で、イランの著名な宗教者たち数人から批判や議論が生じた。ロウハーニーはイマーム・アリーの統治についての見方を説明して言った『指導と統治の基礎は、人民の見解〔民意〕と選挙であるとイマーム・アリーは見なす』と。さらにまた、その後で、彼はイマーム・アリーからの言辞を引用して、社会における統治権は人民から選ばれた人のもとにある、と述べていた。ロウハーニーのこれらの見解に対し、大アーヤトッラー・マカーレム・シーラーズィー (A. Makārem Shīrāzī) は「〔イマーム・アリーの言辞・書簡集である〔ナフジョルバラゲのほんの一部のみを見て、それ以外をロウハーニーは見えてない。最初にまず見るべきはクルアーンである〕とし⁷、そしてクルアーンの諸節を引用し、これらのクルアーンの諸節に基づき、社会を支配する人は神により定められねばならぬと述べていた。重鎮の他の宗教家達、例えばメスバーフ・ヤズデー (Meṣbāḥ Yazdī)、N.・ハマダーニー (Nūrī Hamadānī) もロウハーニーの見解を激しく批判し、マカーレム・シーラーズィーに同じく、統治権は神聖にして人民には無関係、との見解を述べていた。

かかる見解の違いはイラン立憲革命の時代（1905-11）にさかのぼると言える。二つの世界、つまりシーア派世界もスンナ派世界も、西欧における民主主義体制の拡大に直面するまでは一つの政治体制を受け入れていた。カリフ体制はイスラーム世界の広い分野での拡がりを受容を享受し、他方でシーア派世界では、サファヴィー朝期より以降はスルタン体制への趨勢をもった。そこでは、法学者達も統治権の分野の一つとして権力の協力者と見なされた。しかし、選挙手段を介した民意に統治権を委譲し、カリフやスルタンの権力を制限するというテーマが提示されて以降は、主権在神か主権在民かの論争が政治的論争として出現した。

この論争で基軸となるのはクルアーン諸節の二つの群れ（ならびにそれに属するそれぞれ二つの補助的な伝承（ハディース）群とイスラーム初期における政治や宗教上の指導者達の様々な政治的所為）であった。民主主義に対する無条件的支持者達は協議（シューラー）に関するクルアーン諸節⁸を引き合いに出し、預言者は民衆との協議によって統治したと説いたが、逆の立場の支持者たちは、主権在神に関するクルアーン諸節⁹を掲げて、統治権は神が占有すると述べた。

宗教法源（クルアーン諸節）のこの二つの異なる内容の群のあいだの矛盾を解決する方法に応じて、総論的な三つの見地が提示された。第一の、民主主義的な見地では、[近代西欧的な]民主主義体制の枠組を完全に受け入れ、これをイスラームの見地から合法かつ正当的な体制と見なした。イラン革命当初に暫定政権首相を担ったメヘディ・バーザルガン率いる「イラン自由運動」の人たちはこの言論の支持者達であった。バーザルガンはその著『来世と神、預言者召命の目的』で、統治権関連のクルアーン諸節は神の世界創造権限の拡がり[を論じたもの]とし、また、最後の審判の日における神の、無条件にして絶対的権限は来世の分野に関わるものであり、それらの文脈は、[政治という、神よりも人の為すことに直接関わる場所の]イスラーム政治体制とは無関係であると見なす。バーザルガンは根本的に「イスラーム統治」という用語に反対し、代わって「ムスリム達の統治」という用語を掲げる。この使い別けの意味するところは、基本的にイスラームには特定の統治体制というものがなく、従って統治権問題は人民の合意に回帰するために、もし社会の大半の人がムスリムならば、その社会から生じる体制も当然イスラーム的な価値観に調和する体制となる、と。

この論はスンニー世界の思想家達の間にも拡がった。アブドゥル・ラージク['Ali 'Abd al-Raziq (1887-1966)]は、波紋を生じさせたその著『イスラームとフクムの諸原理』にて、イスラームには特定の政治体制なるものは無いと説いて、民主主義体制もイスラームの諸価値に調和する体制[の一つ]として数える。彼の著はアズハル学院のエリート宗教家達の怒りを呼び、そこから彼は追放された。しかし、この議論はスンナ派・シーア派両世界での宗教思想家のあいだで未だに追従

者の拵がりがある。

つぎに第二番目の視座であるがこれは、民主主義を無条件に拒否し、統治の基礎というものは、神のみから由来すると見なす。この論（議論）を支持する者たちはイラン・イスラーム革命の当初、「イスラーム共和制」という用語に反対して、その代わりに「イスラーム統治」という用語を推した。選挙や人民の意見〔民意〕を否定はしないものの、これらが政治体制の基本になるべきでないとの立場である。選挙とは単なる手段であり、イスラーム的支配者の聖なる合法性（正当性）を活性化させて強めるためにあるとの見方である。したがって、「手の拵がり (bast-e yad)」という用語によって、イスラーム的支配者が人民の受容という手段により権力を拵げるという意味で使われる。

つまり、人民の意見〔民意〕が、イスラーム的支配者の合法性の基となり正当性をもたらすのではなく、イスラーム的な支配者は神によって定められた規準により、宗教専門家たちが定める、と考える。〔そこにおいて〕民意〔の果たす役割〕は単に、支配者に権力を与える要因に過ぎない。この見方はイラン・イスラーム共和制の最高指導者〔選定〕制度の基礎になっている。イラン・イスラーム共和制の第一支配者である最高指導者は、一種の、全権の長である。人民は彼を直接に選び出しえず、傑出した宗教家たちが専門家会議の枠組内で宗教家達の間から単に選び出すだけである。もちろん彼ら宗教家たちは選挙によって人民が選出しているが。

この制度と民主主義制度との相違を巡る争点は、この制度では人民のもつ選挙権が極めて制限され宗教家以外を専門家会議に送りこめないこと、そして、最高指導者を人民が直接選ぶことができない点である。

第三の視座は、先述の二つの視座の合成で、数多くの思想家達が類似した形で提示している。イラクの殉教した宗教家であるムハンマド・バーゲル・サドル〔1935-1980〕はこの視座において最も傑出した一人である。彼はまず、支配（統治）は神に帰属し神聖であるとする。しかし、神は神から定められた支配者たちに条件を定めており、この条件が満たされなければ、その支配権を失う、とするが、人民による受容がその条件とする。つまり、サドルは人民による受容を条件として、その結果としてイスラーム的支配者の正当性は人民による選出次第と見なす。こうした合成案が意味するところは、次の通りである。つまり、神によって定められた支配者が人民による受容という条件を満たさなければ、また、その支配を人民や政府に対して押しつけようとするならば、この支配者は神が付与した正当性を失う、と。

したがって神による正当性を持つ支配者は民主制によって就任せねばならず、また人民も、神の視点に立って支配者を選ぶという宗教的視点、これに基づく義

務を負う。もし人民がそうしなければ、人民が如何に罪を犯しても、神による支配者には人民に対し強制力を振るう権利はない。

しかし、何回かに及ぶこの「神権政治と民主政治の兼ね合いの」問題に関する、議論の蒸し返しは、イランにおけるイスラーム現体制になお議論の余地があることを示している。イスラーム共和制の政治的構造はヴェラーヤテ・ファギー（イスラーム法学者による守護・指導）という宗教的な正当性と、選挙に多くの人民が参加するという枠組での人民による受容性、これらとの間で、均衡を為すことの上に成立している。

この均衡維持は常に困難を伴い、神による支配者を支持する人たちと、かたや、民主主義を支持する人たち、いずれもが不満を抱く下地を醸成している。その議論・論争も、イスラーム共和制の政治変化の流れのごとく、この二つの見解の何れかが優位に立ち、別方を隅へと追いやるまで続くであろう。

* * *

宗教界長老たちとロウハーニー大統領との間の、かかる軋轢の背後には、イラン現体制すなわちイスラーム共和制が抱える構造的な特質があると言える。例えば、イラン現行憲法の第5条と第6条であるが、注に付したように、それぞれ主権在神と主権在民を謳う項を前後に並べる形で、並記しているという「問題」もその一つである¹⁰。

しかしまた、そこには、これをいわゆる「問題」として否定的に見るのではなく、特記すべき「特質」として肯定的に見る姿勢も、イラン現体制にあることを窺い見ることができる。この点について少し見てみよう。

例えば、イラン国定高校教科書「イラン現代史（全課程高校三年生用）」ではこの旨を次の様に論じる¹¹。

「現代史におけるイスラーム覚醒の論客に関しその代表として次の三名の名が挙がる。(1)、[イランの] ナーイーニー、(2)、[ムスリム同胞団を創設したエジプトの] ハサン・バンナー教諭、(3)、そしてホメイニー、である。そのうち、ナーイーニーは[イラン立憲革命(1905-11)期に立憲革命主義のウラマーとして] イスラーム立憲統治制(Ḥokūmat-e Mashrūṭe-ye Mashrū'e)の考えを彼の著にてはじめて説き、西洋の世俗的民主主義に対峙して一種の宗教的民主主義(Mardomsālārī-ye Dīnī)を提示した。[一方、立憲主義運動から離反し敵対した守旧的ウラマーの領袖] ファズロッラー・ヌーリー [Faḍlu'llāh Nūrī 以降 F.ヌーリーと略す] は議会による反イスラーム的立法を第一級のムジュタヒド五人[以上]が監視する旨の条項を憲法の補則第二条として追加[すべく起草]¹²し、己れの血をもって署名した[公式発布は1907年10月8日]」、と。

* * *

F. ヌーリーにとって立憲主義者の説く憲法はシャリーア（イスラーム法）を弱体化させ、西洋植民地主義者によるイラン侵出への道を均（なら）すものと見えた¹³。また、すべての国民は宗教の別なく法の前に平等にする、と世俗主義に繋がる立場を立憲運動のなかの民主主義者たちが主張したが、ウラマーとくに F. ヌーリーは、ムスリムが有する社会的特権固持を説き、議会による如何なる立法も、シャリーア（イスラーム法）に適うことをウラマー委員会が批准するまで、その立法を認めるべきでないとした¹⁴。

立場の違いや隔たりと相互の疑念があったが、恣意的な君主権限を掣肘する諮問議会を作ることがイスラームをまもることであり、国内での専制と西洋列強による支配の阻止に繋がるとの見解が当時の世論の大勢を占め¹⁵、民衆運動高揚のなかで遂に憲法は、カージャール朝国王モザッファルッディン・シャーの議会召集令（1906 年 8 月）を経、国王死去（1907 年 1 月 8 日）の迫る 1906 年 12 月 27 日彼の署名を取り付けて成立した。しかしその拙速さゆえに、新国王モハンマド・アリー・シャーの下で再検討の動きが出た。議会立法をウラマーが監視する先述の憲法補則の草案を F. ヌーリーが作ったのはこのときであった。さらに加えて、反動的な新国王は 1908 年 6 月、クーデターにて憲法廃止の挙にでた。これに対して立憲主義者たちは 1908 年から 9 年夏にかけて地方諸都市に拠って抵抗を開始してテヘランに進撃、ロシアに逃れた国王は廃位され（1909 年 7 月）、国王の反動に同調していた F. ヌーリーは立憲主義派により絞首刑となった（1909 年 7 月 31 日）¹⁶。

F. ヌーリーはその反・立憲姿勢ゆえに総じてその後、国民から嫌われていた。しかし、1979 年のイラン革命からは、シャリーアを守った英雄として再評価する動きがでた¹⁷。

したがってこの教科書でも、イスラーム的立憲制をはじめて説いたとして立憲主義派のナーイーニーを高く評価しながらその陰で、立憲主義に敵対する反動的姿勢を採った F. ヌーリーをも¹⁸、「イスラーム法に反する立法の監視と阻止の権限を五人の法学者に付与するべく、憲法補則として項目を追加した」と評価している。こうして、西洋の世俗的民主主義ではない「宗教的民主主義（Mardomsālārī-ye Dīnī）」の礎石を、立憲主義者たちとそれに敵対した守旧的ウラマー両者が共に置いたと当教科書が示唆する立場を採っていることをここに指摘しておきたい。

因みにナーイーニーは、ホメイニーが 1970 年に論じたヴェラーヤテ・ファギー（イスラーム法学者による統治論）にて、ホメイニーに先行した先覚者として名を挙げた三名の一人でもあり、ホメイニーのヴェラーヤテ・ファギー論に礎を置くイラン現体制にとってこの点からもナーイーニーは重要な存在である¹⁹。

ところで、ナーイーニー (Moḥammad Ḥosein Nā'īnī, 1860–1936) の著した当該書の名は *Tanbīh al-Umma wa Tanzīh al-Mella*, (『ウンマへの警告と民族の浄化』) である (以下は『民への警告と浄化』と略す)。

現在、手許にあるこの著書には、二種の版がある。一つはセイエド・マフムード・ターレガーニー (S. Maḥmūd Ṭāleqānī 1910-1979) ²⁰ による解説と要約が付いたものであり、出版年度は 1999 年である。他の研究書に引用されている情報からすれば²¹、その初版は 1955 年を下らないと思われるが、手許の書は第 9 版で、その裏表紙には在職中 (1997-2005) のハータミー元大統領が出版に寄せたと見られる賛辞が印刷されている。もう一つは、セイエド・ジャヴァド・ヴァラーイー (S.Javād Vara'ī) による解説と考察が付されたもので初版は 2003 年を下らないと思われる²²。

このナーイーニーによる『民への警告と浄化』は序章・本文 5 章・結語から構成される。拙論はこの書の要所を簡潔に見ることを主眼に、イラン人による概要、つまりターレガーニーによる要約と解説を使った。元々これは脚注の形を採って原文の各章に分割掲載されている。もっとも今回、この拙論にて紹介するのはターレガーニーが脚注に付した要約の内、序章と第一、第二の計 3 章である。

2. ナーイーニーの著『民への警告と浄化』

2-1. 要約 序章

1) 社会秩序は統治に帰属し、統治は公的な信条・思想のために蹶起する権限を保持しうる (さもなくば権力の分解と荒廃に帰する) 守護者であることは明らかである。もしくは [統治は] イスラーム社会の種子 [本質] ²³ を保持することであり、これは個人の利益と権利を守るための城壁にも似て、社会の諸権利や諸範 [のり] を守るという意味であり、ウラマーはこれを [統治の] 最も大事な務めと見なしている。

2) 統治の基本的務めには二つある。一つは、国内秩序の維持である。これは社会各階層と個人をそれぞれの範 [のり] の内に保ち、権利は当然それを持つ人に与えること。二つ目は、外国人の干渉やその食欲 [な搾取] からの護りである。君主は範 (のり) を設け、防衛力や政治を駆使し、古来よりウラマーや有識者の法知識や科学知識をこれのために活用してきた。イスラームの聖法はその足らざるを詳細な定めにて補い、務めを明らかにしている。

3) 君主制も同様につぎの二種類に分けうる²⁴。

Tamallokīyah : これは範も無く無制限にして放縱なる君主制で個人的 [で恣意な] 見解と物質的欲望に拠って統治する。つまり、自己自身においてまず専制君主で

あり、己れの最良策や分別や気高き慈しみは情欲にて踏みにじられ、かつ国民も国家もその餌食となる。

Velāyatīyah：この第二番目の君主制は第一のそれとは対照的であり、諸々の権利と範を守ることのみで、諸事のヴェラーヤト〔守護・指導〕と諸法執行以外に君主に特権はなく、人民のために〔君主は〕ある。この種の統治の高みに位置するのは法実践や公益のために〔君主が〕自己犠牲を厭わないところのそれである。

4) この二つの君主制は、その内容も、またそれがもたらす影響も相互に異なる。最初のそれは我欲のためであるが、二番目の君主制では諸事のヴェラーヤトと一種の信託制に基づき、私物化は抑制されている。これはその君主制〔の端緒〕が真の権利によるものか、強奪に拠るものか、に関わりなくである。なお、信託される者には違反を犯す恐れもあるが、国民すべてには責任を問う権利がある。このためにこの種の君主制ではこれを「権限が制限され責任を担う君主制」と呼ぶ。

一般的に人間のもつ自然〔天性〕は、しばしば反抗的で専制的であるが、かかる人たちの中であって、上述のごとき優れた君主を見出すためには〔如何なる〕手段があるのか？ もとより、清廉潔白にして神のごとき意思に支配された君主〔たとえば、お隠れイマーム〕や総督が見つかるならば、もっとも理想的と言える。仮にそうでなくとも、公正な人物が見出されるのなら、それに越したことはない。しかし、そのいずれも〔現実的で〕一般的ではない。〔そこで〕可能性があるのは次の二つの基本的な範である²⁵。

イ) 総督とその他の階層との境界（範）と任務を定めること。それへの背任は担当者各自の失脚をもたらす。このことはイスラーム法学の「信任の範疇」とあい似て、後見人の僅かな背任行為も自ずとその人の罷免に繋がる。この範（のり）と任務がイスラーム的合法性を有するか否かは、それがシャリーアに反してないことだけでもって充分である。

ロ) 監視委員会の〔委員〕選任と制御、つまり、政治や国際的諸問題に通じ分別ある健全な人を〔委員に〕選び、動向を監視して範の侵害を阻止すること。彼らは国〔の中央〕や地方における協議の与論を導き、政府は彼らに責を負い、彼らは人民に責を負う。監視委員会のイスラーム的正当性について、スンニーの人たちは「ahl-e ḥal o ‘aqq〔（例えば部族長のように）ムスリム社会の代表者としてその支配者やカリフの任命罷免を行う人〕」²⁶を「権威所持者もしくは担当者」²⁷と見なし、それ自体が〔事実上〕自ずと選挙である。

しかし、十二イマーム・シーア派では、イマーム代理〔すなわち、イスラーム法学者〕がこれらの任務を担うと見なす。したがって選挙により選出される人たちには〔イマームの一般代理である〕ムジュタヒド〔つまりイスラーム法学の有

資格者] たちが混じっているか、ムジュタヒドの許可を受けた人がいなければならない。聖なる二つの根幹的原則、つまり「自由」(つまり他人の意思からの解放)と「平等」(すなわち諸権利に人民すべてが関わること)は、この基礎[的仕組み]を介して確認され、監視権と担当責任はこの二つの根幹的原則から派生する結果である。イスラーム初期の目覚ましき進歩はまさしくこの監視と責任の実施によっていたが、ウマイヤ朝期にムスリムたちはこの二つを失った²⁸。

5) 神学やイマームたちの言辞においては、個人的な意思に身を任せることは従属(隷従)と見なされ、一連の預言者たちが行った闘いは、神以外の者に従属(隷従)することから人間を解き放つための闘争だった。この従属(隷従)は二つの部分からなる。一つは君主に対する従属(隷従)であり、もう一つは、諸宗教の長たちへの従属(隷従)である。

6) イスラーム初期には監視が十分に実行されていたため、隷従は無かった。人民と総督の間の平等の根幹的原則も丹念かつ正確に実施された。預言者ムハンマドやイマーム・アリー(アッリ)の聖なる言辞や諸行為もこのとき叙述された。

7) 真の宗教学者たちや熱烈なる信徒たちによる蹶起は、クルアーンやスンナに拠ってイスラームの聖なる諸法規や範を再生させるがためであるが、宗教的専制者の手先は、政治的専制を守るべくその真実を覆い隠し、別の面を表に引き出し次の様に言った「女たちが墮落し厚顔無恥となる」と(もしも、宗教学者の意図がその通りならば、立憲政治の施行で、墮落腐敗は阻止されたはずだが、専制君主は[君主勅令の]法規という塹壕の背後に隠れ、こうした墮落腐敗を伝播させた)。そうして彼らは自由をかくの如く何か別のものに、また平等を、成年も未成年も、無信心者もムスリムも、みんな、あらゆる個人が同等であると解釈した。それらは自由の根幹や立憲主義の基本と関係ないにも拘わらず、である²⁹。

2.2. 要約 第一章と第二章

1) 人類史における統治と君主制の樹立、それが預言者たちに拠ろうが、あるいは諸宗教の長たちに拠ろうが、または賢人達に拠ろうが、(もしくは人類の成長過程において出現したものであろうが)、君主や支配者は、支配の基礎を見張り番[監視]に、また限定されたヴェラーヤトに置いていた。君主や統治者は諸事を恣意にする権利をもったが、それは次の範囲内であった。つまり、信託における保管人やワクフにおける管財人が寄進財に対して持つ権限、の範囲内である。つまり、彼らは見張りの監視番であり保管人であって、すべての権利はその持ち主に返還せねばならなかった。このため、イスラームの偉人たちの言葉によると、スルタンはヴェアリー[信仰共同体(ウンマ)]の人々の諸事を、真と善や福利に基づき処置する権限を、神より得ている人。なお本来は神のみがこの権限を持つ。

しかし、その次の段階として、神から選ばれた預言者とイマームがヴァリーとなり、信徒の指導を為すが、イマームお隠れの今日にあっては、条件に適った法学者が、その次の段階としてのヴァリーとなる]であり、または羊飼いや[もしくはカリフ代理]と呼ばれ、真の持ち主[神を指す]³⁰や本来のヴァリーから任命されねばならないと我々、十二イマーム派は信じる。諸宗教の視点によれば、統治の基本は歴史的に、秩序付けとヴェラーヤトである。もし、支配者やヴァリーが状況を一変させ、羊飼いや番犬でなく狼が来るようなことがあれば、如何なる宗教や規範を持つ人たちでも、看過を許さない。これは圧制者によって、民の名誉、その部族や富や生命が根本的に脅かされるからである。こういうわけで、クルアーンやハディースあるいは歴史書は、[たとえ]抑圧的な統治でも、その制限と協議制を基盤にしていたことを教える。ファラオやシバの女王ですら、そうだった³¹。

2) 第二章は、君主制の始まりと根元が非正当的な強奪に拠ったのであったとしても、可能な限り君主の権限を制限し義務を確定することについてである。このことを確定するべく、三つのイスラーム法の原則を述べる。

1) 悪を禁ずるという原則的な宗教令は、概して、如何なる場合も義務である。万一不履行を余儀なくされた場合も、別の場合に不履行が許されるわけではない。また連結した罪惡を犯した場合、その一つ一つの禁止はそれぞれ別の課題である。

2) 十二イマーム・シーア派の信徒である我々は、すべての条件を備えた[法解釈資格を持つ法学者]ムジュタヒドはイマーム代理であると信じる。はっきりしていることは、この代理とはヘスビーエ/ヒスバ(hesbīe/hisba)のことがらにおいてである[ヘスビーエ/ヒスバのことがらとは未成年者や狂人[や寡婦]の後見(ヴェラーヤト)の類や、所有者のいない資産や管財人不明のワクフ財産の収用やそれ自体のための使用といった類をいう。以降、ヒスバと表記]³²。又、公共の諸権利や秩序の保全は、完全にヒスバの対象であることが明らかであるから、かかる場合、ウラマーが代理となることは明白で、その任務遂行の義務は必定である。

* * *

【筆者コメント】[なお、ここで、指摘すべきことは、このヴェラーヤトの対象が、ヒスバすなわち、未成年者や狂人[または寡婦]といった類の後見、あるいは所有者のいない資産や管財人不明のワクフ財産の収用やそれ自体のための使用といったことがらに関するヴェラーヤト(守護・監督)に、その対象分野が留められていることである。ところで、1970年にホメイニーはナジャフの宗教学院でヴェラーヤテ・ファギー論を講義し、これはイラン革命(1979年)にて具現化する場を得て、その実施過程の中で対象分野を拡大する必要性が認識された結果、1989年の改定憲法にて、最高指導者であるイスラーム法学者がヴェラーヤトする

対象分野は、「motlaq」つまり、絶対的/無限定・無制約であるとの語が憲法 57 条にて付記されることになった。

したがってターレガーニーがナーイーニーの要約の形で述べた上述の見解、つまり、対象はヒスバの分野に留まるとの見解は、イラン革命後の現統治体制下における解釈とは異なった「旧い」解釈となり、場合によっては誤解や問題の種になりかねぬ相違点、しかも肝要な相違点と言える]。

* * *

3) 民衆や貴頭のワクフのことに関する事柄で、明らかなことは、もしワクフを横奪者が不法占拠し、取り戻せない場合、この権限/地位の喪失でもって、占拠制限の義務が消滅することには帰結せず、たとえ、ワクフの利益すべての占拠を制限する権能に欠くとしても、残余の務めが無くなる理由にはならない。

以上、三つのことが確定し明確となれば、ここで注意すべきは、制限が無い[放縦なる]君主も又、神の権利の横領者となることである。というのも、無条件で絶対的な命令[ホクム]や意思は、神のものだからである。それはまた、イマームの地位の横領でもある。さらにムスリムたちの諸権利や生命、財産の横領でもある。しかし、法を介した可能な限りの制限は、神とその被造物の権利横領に対する制限となる。たとえ、イマームの[信仰共同体指導者としての]地位の横領という問題はなお、残るとしても・・・。

* * *

【筆者コメント】[もっとも、イスラーム法学者はお隠れイマームの一般代理(Nā'ib al'Āmm)である、との十二イマーム・シーア派教義に基づき、君主を廃して替わってイスラーム法学者がイマーム代理として指導/統治を担うとする、ホメイニーのヴェラーヤテ・ファギー論によって、ナーイーニー(ターレガーニー)がここで課題に残していた問題はその回答を得たことになる。というのも、横暴恣意な専制君主をたとえ立憲制によって掣肘し、もって、その専横なる権限を制限することに成功したとしても、本来の指導者であるお隠れイマームの地位の横領、これには変わりが無く、問題は未解決のまま残っていたためである。このイマームの地位横領の問題に終止符を打つという点で、君主の廃止とイマームの代理(＝イスラーム法学者)による統治・指導、の二点が重要な意味を持つ。すなわち、これは 1979 年イラン革命の持つ教義的な意義である。さらにまた、ホメイニーのヴェラーヤテ・ファギーの露払いの役割をナーイーニーがしたという位置づけにも繋がる]。

* * *

したがって、法と[議員に]選出された人たちを介して、君主の無制約な権限が制限されて変化することは、横領や圧政の阻止を以前に増して行うことである。

ところで、制限やイスラーム法との適合性〔を問うこと〕は、〔眼前にある〕圧政と横領を問題にすること〔が本意〕でなく、一つの権力を除去し、別種の権力を樹立せんとするためでないかとの疑念は、これを抱くには当たらない。ワクフの横領者に対する制限は、取り締まり権力不在時の横領が、認可と監視を介した横領という形での制限でもって、イスラーム法的適合性をもつものと同じ〔趣旨〕だからである。これとは逆に、もし監視が無ければ、それは権限を持つ〔イマームの〕地位の横領であり、かつ、占拠のイスラーム法的適合性も無い〔という二重の問題を持つ〕。無制限で無条件の占拠は、本質が浄められなければ、その場も浄められることのない汚れのごときものである。しかし、制限された占拠と権力は場所を穢すようなものなので、浄めができる。ムスリムたちの財産や、生命や諸権利に対する、力任せの強制や圧力を阻止するのは、悪を禁じる宗教令の対象となること、これには疑う余地がない。（しかし、専制政治は、あらゆる悪や墮落行為がそこから生じる悪臭漂う汚水溜めであり、これを干し上げない限り悪を禁じる効果は無い）。したがって、これらイスラームの明白な原則と諸令により、専制政治を制限することは最も重要な義務である。

加えて、諸民族の進歩発展と衰退・滅亡の根元や理由に通じている人にとって明白なことであるが、進歩と永続の根元は、「制限された統治」であり、「立憲統治」である。これはイスラームの歴史も証明するところである。反対に横暴恣意にして、抑制無き統治者が増えれば、失墜が近づくことは、昨今のムスリムたちの状況からも判る通りである。したがってムスリムたちを保護すべく、専制政治を替えることは、近隣世界との関係と共に、もっとも大事な宗教的義務である。

* * *

以上が、ターレガーニーによるナーイーニーの論の要約（ただし序章と第一、二章のみ）である。さらに参照した Boozari の論考の見解もこれに付加し参照すれば、ナーイーニーの説く理想的支配者の果たす役割は〔宗教寄進地〕ワクフの管財人のそれで、財の管理と平等な配分であり、このようなヴェラーヤト（守護・指導）が預言者やイマームたちに授けられていた権限として、支配者が追求すべき理想である³³、となる。

3. 反・立憲主義者の見解 1

既述の 1-2、3 章にて「神政か民政か」、ならびに「イランにおける神権政治と民主政治の論争」と題する、昨今のイラン中枢における政治・宗教論争を紹介した。最後にそれらとの絡みで、立憲主義者ナーイーニーに対峙して論駁の論陣を張った当時の反・立憲主義者の見解を加えて、昨今と往時の相互照合とその相

対化を試みたい。

* * *

1) 個人の諸権利と立場について

「自由」、「平等」、「政治参加」が、古来より一連の預言者たちの追求した究極の目標だったと立憲主義者は見た。これとは対照的に、反・立憲主義者は、「神への恐れ」と「神の恩寵」、現世ではなく「来世」への関心の喚起を強調した。換言すれば、立憲主義者たちは、個人的な政治的権利や社会的平等、隷属からの解放と政治参加、また、これらによる社会的正義と福利の追求を説いた。

反・立憲主義者は、公正で均衡ある社会とは個人の信仰とその実践を介してのみ達成可能とし、個人の自由と平等という考えはイスラームにそぐわず、また、人間の魂が到達するその段階には個人差があつて、この点で人は平等ではなく、また教練なくしてかかる道徳的徳の達成はないとして、統治〔指導〕者による強制が必要とみた³⁴。

これは、拙論の冒頭部分（当論 1-2 章参照）で紹介した、宗教界重鎮のマカーレム・シーラーズイーによる精神性〔魂〕を重視した言辞、つまり「政治・社会の指導とは、人民の意見や願望の合意や総意を指すのではなく、大事なことはヴェラーヤト、（即ち）イスラームの精神〔面での人々の指導〕である」を想起させる。

また、当論 1-3 章で見た BBC の論調の次の一文章「宗教家達、例えばメスバーフ・ヤズデイー、N・ハマダーニーもロウハーニーの見解を激しく批判……。かかる見解の違いはイラン立憲革命の時代（1905-11）にさかのぼると言える」との評価にも、これを裏付ける形で繋がる。

2) シャリーアと立法に関して、あるいは、いわゆる、啓示と理性との間の関係について、反・立憲主義者は、啓示すなわちクルアーンやハディースといった啓示由来の文献的知見（naql）に偏重して、これに頼り、人間の理性（‘aql）を軽視する立場を採った。つまり、シーア派オスーリー学派であるもののアフバーリー学派にちかい立場である。こうして反・立憲主義派は啓示由来のこれらの文献（クルアーンやハディース）に、時代を超えたあらゆる人間の問題への答えがあると考え、したがってムスリム社会は、非ムスリム社会とは異なって立法によって問題解決をなす必要は無いとした。もともと人間に立法力はないと彼らは見たが、加えて、そのような立法の試み自体が、立法者である神がすでに為した立法に口をだし、もって神と対等の位置に自らを置こうとする異端行為であると見た。反・立憲主義者はかかる点から立憲主義の正当性を問題視し、また多数決原理も非難した³⁵。

これに対する立憲主義派はシーア派オスーリー学派の立場から、「啓示」である

聖法の核心と人間「理性」との相互関係と調和を信じた。かかる見方は、シャリーアと矛盾しない新規の法規を作るにおいて、積極的役割を持った。換言すれば、シーア派オスーリー学派は、シャリーアをして、それが不可変の目標にして、（実現の困難な）単なる指針であると理解するのみならず、これらの目標や指針に人間が主体的に関わることで新しい法規を作る躍動的な領域をも人間の前に拓いた。このシーア派オスーリー学派の考えを基盤にしてマジュリス（議会）という概念を「理性的人間が立法に関わる制度である」として歓迎したのがナーイーニーの貢献した 20 世紀初頭のイラン立憲革命である³⁶と見て、立憲主義派を積極的に評価する路線に立つのが、ハータミー元大統領から現大統領ロウハーニーに繋がる改革派の系譜と言える。なお、【改革派と保守派について】³⁷、ならびにそれぞれの代表的論客である【改革派ハータミーと保守派メスバーフ・ヤズデイーの見解とその相違】³⁸については、注に付した。

4. 結語にかえて

ナーイーニーの説いた理念は、20 世紀初頭の立憲革命でイラン初の憲法制定と、議会の開設に繋がった。またその憲法補則第二条（1907 年 10 月 8 日発布）では、議会によるイスラームの諸原則と預言者の法に反した立法を阻止すべく、（少なくとも）5 名（以上）のウラマーを議員として、立法を審査し阻止する権限を彼らに認めた（しかし、この条項が実際に行われたことは無かった）³⁹。

こうして、立憲革命で憲法は成立したものの、その後に展開したパフラヴィー朝二代にわたる君主の統治のもとで、一代目君主レザー・シャーは軍靴を履いた独裁君主として君臨し、二代目モハンマド・レザー・シャーもモサッデグ政変（1953 年）以降、米国の支援（イスラエルとの連携）を背景に、とみに独裁君主と化して君臨した。こうして本来の憲法は換骨奪胎により形骸化し、やがて民衆の一大蜂起が始まり、ホメイニーを指導者に仰ぐ革命体制の樹立に至った。

その間、有名無実となり、またそれ故に本来の大義の火が消えること無く、くすぶりつづけたナーイーニーの立憲理念は、革命後の現体制の内に移植され、F. ヌーリー尽力のイスラーム法に反した立法を監視する機能も運用されるに至った。

しかるに問題は、立憲革命当時とイラン革命後の構造的な違いにある。先にも述べたように、ナーイーニーが前提としたのは「横暴にして恣意なる専制君主の存在」であったが、ホメイニー指導の革命により君主制は廃され存在しない。替わって、イマームの代理としてイスラーム法学者が人民を統べる体制になった。ただし、その司掌する範囲は、伝統的なヒスバから拡大し、1989 年改定憲法によっ

て、人民の公益と宗教の枠組内との条件ではあるが、「絶対・無限定」⁴⁰と明記された。

この絶対・無限定なヴェラーヤト（守護・指導）は一見、専制君主の再来を彷彿させるが、この懸念に対しては次の旨の説明が大学教養課程用教科書⁴¹にてなされている。

「この「無限定なヴェラーヤト」でいう *motlaq*（無限定・絶対的）の語は、『最高指導者の職務と権限』として憲法 110 条に具体的に列挙された 11 項目に⁴²、最高指導者のヴェラーヤトを限定して解釈する事態が生じるのを懸念し、これを回避するため憲法 57 条に付記された」と。また、無限定なヴェラーヤトとは言うものの、それは「人民の公益と宗教という枠組み内においてのことであり、それゆえに人民の公益の枠に反しえない。この点、ヴェラーヤテ・ファギーは専制政治から大きく隔たる。と言うのも、専制政治は人民の公益を顧みず、神の命令も顧慮しないから」⁴³と。かかるわけで、君主に代わって人民を統べることになったイスラーム法学者は、横暴で恣意的な君主とは異なり、そうはなりえない、と説く。

ところで、専制君主を共通のライバルにしながらも君主制自体は否定せず、あくまでその主眼は専制君主の権限掣肘にあることを基本にして連携してきた人民と宗教界であったが、ホメイニーのヴェラーヤテ・ファギー論とイラン革命によって君主制が廃され、共通のライバルを失った。この構造変化から派生することは、宗教指導者という新支配者の専制掣肘を主眼とする、旧来通りの機能に基づく立憲制かもしれぬが、君主制無きあとの宗教界と人民に求められているのは、互いの役割や担うべき機能、相互関係を清算し再調整するという、新たな課題なのかも知れない。

また仮に、共通のライバルだった専制君主の代替を国外に求め両者の従来からの連携関係を維持せんとするベクトルが働いているならば、これはその関係をほぐしてゆとりを生じさせることにも繋がるとの見方もありうる。もっとも、ホメイニーはそのヴェラーヤテ・ファギー論で、イマーム・アリーの言辞「抑圧者の敵となり、抑圧される者の支援者となれ」を引用し「抑圧的な諸統治〔複数形つまり自国だけでない〕を打倒してイスラーム統治を樹立する義務がウラマーとムスリムすべてにある」と説いて革命の拡大と継続を説き⁴⁴、これと同じ趣旨のことは、現憲法の前文や別の箇所にも、強調されている⁴⁵。つまり、このことが示しているのは、構造変化による軋轢に起因する問題ではなく教義理念の問題であるということである。しかし、かたやシーア派オスーリー学派の教義においては、時空条件〔の変化〕への配慮が宗教法の解釈（イジュテハード）の根幹として求められ、それゆえに逝去したムジュタヒドへの信徒によるタグリード（習従）は原則禁じられる、というのも忘れるべきでない教義的側面であろう。

「何回かに及ぶ、この〔神権政治と民主政治の兼ね合いの〕問題における議論の蒸し返しは、イランにおけるイスラーム現体制になお議論の余地があることを示している」と評するのが英国 BBC の論調であるが、これはナーイーニーに替わる新たな見解の出現が待たれている、という意味にも解しうるのか？それとも現在の微妙にして絶妙なるバランスの保持にこそ評価すべき価値と意義を見出すべき、なのだろうか⁴⁶？

さて、先に見た教科書の記述は、イスラーム的立憲制を説いたことが立憲主義者ナーイーニーの功績であるとしながらも、立憲主義者に疑念を抱き離反敵対した F. ヌーリーが、議会における立法をウラマーが監視する憲法補則を作ったことにも触れて、両者があいまって西洋の世俗的民主主義とは異なる宗教的民主主義が紡ぎ出されたと示唆していた。イランの教科書の採っているこの姿勢は、教科書としてそれが現体制を代表する立場でもあるゆえに興味深い。「宗教的民主制」は、その名も示すように神と人民の二つに由来する正当性を内包し、それゆえにそこに緊張関係が伴う。このことを教科書ではナーイーニーを代表にあげながらも、F. ヌーリーについても控えめながら敢えて言及する形で対処していたが、神に由来する正当性を担う宗教権威と民意を担う人民の双方が、実は互いの存在を必要とする⁴⁷関係にあることをおおやけに認めあえる調整をイラン現体制は求めていると言えるのかもしれない。

注

- ¹ 米国・イスラエルと革命イランとの緊張関係については、次を参照願う。拙論「アラブの春か、イスラームの目覚めか-イランの視点」『基督教研究』基督教研究会、第 78 巻第 2 号（2016 年 12 月）。
- ² ホメイニーが定めた反米・反シオニズムを思い起こすための日として断食月最終金曜日に恒例のデモをする。2017 年は 6 月 23 日。
- ³ <http://www.bbc.com/persian/iran-features-40358390>（2017 年 6 月 21 日閲覧）
- ⁴ 投票率 70% 超、ロウハニー 57% 得票、保守強硬派のエブラーヒーム・ライシーは 38%。出典；鈴木鈞「イランの第 12 回大統領選挙をめぐって」『中東レビュー』暫定原稿（2017 年 6 月 24 日閲覧）。
- ⁵ ナフジュ・アル=バラーガ：Nahj al-Balāgha。
- ⁶ <http://www.bbc.com/persian/blog-viewpoints-40397132>（2017 年 6 月 25 日閲覧）
- ⁷ アーヤトッラー・マカーレム・シーラーズィーの見解
<http://www.bbc.com/persian/40318345>（2017 年 6 月 18 日閲覧）
- ⁸ 例えば、クルアーン 42 章 38 節、第 3 章 159 節。
- ⁹ 33 章 2, 3 節、64 章 1 節、67 章諸節、等。
- ¹⁰ 第 5 条：イマーム・メヘディ（偉大なる神よ、同イマームの再臨を促し給え）の不在中、イラン・イスラーム共和国では国及び信徒の指導権は正義観、敬虔さ、時代感覚、勇

気、指導力及び分別力を備え、第 107 条に基づいて就任する宗教法学者の手に委ねられる。

第 6 条：イラン・イスラーム共和国では、国政は与論に基づいて行われなければならない。即ち、大統領、マジュリス議員、各種評議会その他の会員の選出は選挙により、また本憲法の他の条項に定められている場合には国民投票によるものとする。出典、日本イラン協会〔イラン・イスラーム共和国憲法〕1989 年 11 月に修正加筆（なお、これはイラン革命後の憲法を改定し 1989 年 7 月に成立した改定憲法である）。13 頁。

- 11 イラン国定高校教科書 *Bīdārī-ye Eslāmī, Zamīne-ye Tarīkh-e Mo'āsar-e Irān, Sāl-e Sevvom-e Āmūzesh-e Motavasete-ye Kollīe-ye Reshte-hā*, 1392, p. 39.
- 12 'Consitutional Revolution', *Encyclopaedia Iranica*, ed., Yarshater E., Vol. VI, Costa Mersa, California: Mazda Publishers, p. 180.
- 13 ①Momen, M., *An Introduction to Shi'ī Islam*, New Haven and London: Yale Univ. Press, 1985, p. 249. ②Browne, Edward G., *The Persian Revolution of 1905-1909*, New Edition, ed., Abbas Amanat, Washington, DC: Mage Publishers, 1995, p. 147.
- 14 吉村慎太郎『イラン現代史-従属と抵抗の 100 年-』有志舎、2011 年、51 頁。佐野東生『近代イラン知識人の系譜、タキヤーザーデ、その生涯とナショナリズム』ミネルヴァ書房、2010 年。
- 15 'Consitutional Revolution', *Encyclopaedia Iranica*, p. 171.
- 16 Browne, Edward G., *op. cit.*, p. 149, p. 180.
- 17 Momen, M., *op. cit.*, p. 250, & 'Consitutional Revolution', *Encyclopaedia Iranica*, p. 171.
- 18 ヌーリーの立憲主義に対する姿勢は次を参照、Kasravī, Ahmad, *Tārīkh-e Mashrūte-ye Irān, Jold-e dovom*, p.829, Mo'assese-ye Enteshārāt-e Amīr Kabīr, 2536 (帝王暦)。ここでキャスラヴィーはヌーリーをして立憲制の大きな敵と記す。
- 19 ここで言う 3 名はナーイーニーの他、ムッラー・アフマド・ナラーギー (Mullā Aḥmad Naraqī, 1829 没)、カーシホルゲター (Kāshif al-Ghiṭā, 1812 没) である。拙訳、R.M. ホメイニー『イスラーム統治論・大ジハード論』平凡社、2003 年、152 頁。
- 20 マフムード・ターレガーニー (S. Maḥmūd Ṭāliqānī, 1910-1979) はイランの北部ターレガーンの政治的なウラマーの家に生まれ、ゴムの神学校で学んだ後にテヘランで説教を始めた。モサッデグ首相の石油国有化運動に参加し、時の宗教指導者 A.カーシャーニー師と連携。バーザルガンとはクルアーン解釈塾などの社会活動を 40 年に亘って共にした。その塾生にモジャーヘディーネ・ハルグの党首や幹部もいた。社会正義、富の平等な配分、虐げられた階層の救済を説き、イスラーム法の再解釈を介して何処までそれが可能か宗教界との協議の中で探そうとしていた。彼の見るイマームの統治に彼の理想的政府像を投影。『イマームに委ねられるイスラーム政府とは平等を樹立するべく存在し、公共利益分野での財産の取得と処分を監視する権限を持ち、個人の経済活動の自由や公的資産である天然資源の採取を制限する権限も持つ、もし人が公平さを越える分け前を持つ場合はその権限は制限され、イスラーム政府の権限はこの点、広大であって明示された法を越える』と。出典、Bakhash, S., *The Reign of The Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution*, Revised Edition, New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1984, pp. 167-170.
- 21 Boozari, A., *Shi'ī Jurisprudence and Constitution: Revolution in Iran*, New York: Palgrave Macmillan, 2011, p. 237. なおこの Bibliography には、ターレガーニー編纂による 1955 年版が記載されている。
- 22 Mohammad Hosein Nā'inī, *Tanbīh al-Ummah wa Tanzīh al-Millah*, ed., Maḥmūd Ṭāliqānī, Tehran: Sharkat-e Sahami-ye Enteshār, 1378/1999.
- 23 Boozari, A., *Shi'ī Jurisprudence*, pp. 105&206. 注 24.

- 24 Mohammad Hosein Nā'īnī, *op. cit.*, p. 62.
- 25 *ibid.*, p. 63.
- 26 *A Glossary of the Islamic Technical Terms(Persian –English)*, Second edition, 2008, p. 83.
- 27 *ibid.*, p. 80.
- 28 Mohammad Hosein Nā'īnī, *op. cit.*, p. 64.
- 29 *ibid.*, p. 65.
- 30 拙訳『イランのシーア派イスラーム学教科書』明石書店、2008年、185頁。
- 31 Mohammad Hosein Nā'īnī, *op. cit.*, p. 78.
- 32 *ibid.*, p. 79.
- 33 Boozari, A., *op. cit.*, p. 105.
- 34 *ibid.*, p. 101.
- 35 *ibid.*, pp. 101-102.
- 36 *ibid.*, p. 102.
- 37 **【改革派と保守派について】**イラン革命（1979年）に加わり国王打倒で目標を一にしたものの政治理念を異にした諸政治勢力は、革命後の体制作りに関わる一連の選挙過程のなかで次第に駆逐・淘汰され、最終的にイスラーム共和党による一党体制のもとでホメイニーが説いたイスラーム法学者による統治体制の支配が固められた（1981年末）。しかし、新しい「社会財政建設」の策定問題が体制作りの次の段階として浮上すると、その方針を巡ってイスラーム共和党内部で、新たな対立抗争が生じた。保守派と改革派のそれである。保守派は社会財政建設方針を巡っては自由経済派であり、対する改革派は統制経済派であった。また、宗教教義面では保守派は高位高齢のイスラーム法学者が中心で伝統法学派（*Feqh-e Sonnatī*）と呼ばれ、クルアーンやハディースの重視を説いた。これは18世紀以前のシーア派アフバーリー学派の立場を想起させるが、しかし、彼らはアフバーリー学派と違って、理性を法源の一つとして認めオスラー学派の立場に立つことを自ら主張した。ただ、彼らが強調するのは理性の活用を認めるものの、クルアーンやスンナを前にしてその活用が無制限であってはならぬとすることにあつた。つまり、法判断に当たってクルアーンやスンナに明文が無いことに関してのみ理性の活用が可能で、理性を無制限に濫用することはクルアーンやスンナ自体を損なうとした。一方、改革派を支持するウラマーは比較的若くて低位の法学者が多く、動的法学派（*Feqh-e Pūyā*）と呼ばれた。彼らは社会の要求や時代の変化とイスラーム法を整合させるべく、理性の積極的活用を説いた。故ホメイニーは両派に対して基本的に中立の立場を採った。現最高指導者のハーメネイ師は保守派寄り姿勢を採ったが、故ラフサンジャニー師は改革派寄りの姿勢を採った。改革派の系譜にムサウィー元首相やハータミー元大統領がいるが、いずれも2017年現在、自宅軟禁あるいは公的活動への制約が課せられている。拙著『アーヤトッラーたちのイラン:イスラーム統治体制の矛盾と展開』第三書館、1993年、39-42頁に加筆。
- 38 **【改革派ハータミーと保守派メスバーフ・ヤズデイーの見解とその相違】**ハータミー元大統領の見解では、イランのイスラーム的体制（イスラーム法学者が統治するヴェラーヤテ・ファギー体制）は、たとえそれが神権性を強調したとしても、憲法に織り込まれたことでもって正当性を持つ、つまり、国民投票という人民の意思でもって効力を持つとして次のように述べる。「この体制は人民の意見に基づいて存在することになった。憲法は人民の意見に基づいて承認され、国家の諸機関も人民の意見に基づいて樹立される。イラン・イスラーム共和国とは、イスラームの諸価値と規準に基づく国家運営を我が人民が決意したという意味である」と。
これに対して、保守派の重鎮メスバーフ・ヤズデイーは、ハータミーに次のように反論する。「人民が受容しようとしまいと関係なく、ムハンマドは神が預言者に選定した

のであり人民の要求に基づいて、神が選定したのでは無い。・・・同じく十二イマームたちを選定したのも神である。そこにおける人民の役割はその統治を受け入れることである。・・・イマームお隠れ時代の今日においても、同じである。イスラーム法学者による統治は神が定め、お隠れイマームが説いたものである。統治の正当性において人民が果たす役割は無い。ただしその統治実現は人民の受容いかにによる。・・・法学者一般の中から特定の法学者個人を「指導者として」選定する段階においても、当の法学者による統治の正当性に関して人民の果たす役割はない。人民は資格を有する法学者を、「発見して知る」のであって、発見し知ることが、彼の統治に正当性を付与するのではない。これは新月の視認と同じであって、ラマダーン月に入ったことは、我々が新月を視認することによって、正当性が与えられるのでは無く、新月が外在しているか否かによる。・・・また、「法学者の権限と憲法の関係についても、次の様に述べる。[指導者である法学者の権限は] 神の命令と法[すなわちイスラーム法]の上には立たないが、憲法の上位に立つ。したがって憲法の有効性は、人民の多数がそれに賛成票を投じたからではなく、それを指導者である法学者が認めたからである」と。拙訳『イスラーム統治論・大ジハード論』平凡社、2003年に所収の解説1、「ホメイニー師の思想と現代」298頁、302-303頁参照。

39 加賀谷寛『イラン現代史(世界史研究双書18)』近藤出版社、1975年、196-7頁; Browne, Edward G., *The Persian Revolution of 1905-1909*, New Edition, ed., Abbas, Amanat, Washington, DC: Mage Publishers, 1995, pp. 372-3.

40 改定憲法57条は以下の通り、「イラン・イスラーム共和国における統治権力は立法権、行政権、司法権より成り、国及び信徒の指導者による *motlaq* (絶対/無限定) 的監督の下に、将来制定される本憲法の諸原則に基づき行使される。三権は互いに分立する」。

41 Mohsen Javādī & ‘Alīreḏā Amīnī, *Ma‘āref-e Eslāmī (2)*, Nahād-e Namāyandegī-ye Maqām-e Mo‘azzam-e Rahbarī, Dar Dāneshgāh hā, pp. 164-167.

42 イラン・イスラーム共和国憲法(1989年改定)第110条最高指導者の職務及び権限:
1. 体制公益判別会議との協議によるイラン・イスラーム共和国体制の総合的政策の決定。2. 体制の政策全体の適正な施行の監督。3. 国民投票施行令。4. 国軍最高司令官職。5. 戦線及び講和の布告ならびに総動員令の発動。6. 下記の者の任命と解任及び辞任の受理。(a)憲法擁護評議会議員たる宗教法学者、(b)司法府内の最高代表(司法府長官)、(c)イラン・イスラーム共和国マスメディア庁長官、(d)統合参謀総長、(e)イスラーム革命防衛隊総司令官、(f)三軍及び治安部隊の上級司令官、7. 三権間の対立紛争の解決と調整。8. 通常の方法による解決が不可能な体制上の複雑な諸問題の体制公益判別会議を通ずる解決。9. 国民により選出された大統領任命書の認証。本条に規定されている資格を有する大統領立候補者たちの適格性については、必ず選挙前に憲法擁護評議会の確認を受け、その第一回任期中に最高指導者の確認を受けなければならない。10. 大統領の職務違反に関する最高裁判所の判決または第89条に基づき、大統領の適任性欠如に関するイスラーム議会「マジュレス」の票決があった場合、国益を勘案した上で大統領の罷免。11. 司法府長官の提案を受けたあと、イスラーム教の規準の範囲内での受刑者の赦免または減刑。最高指導者は自己の職務及び権限の一部を第三者に委譲することができる。出典、日本イラン協会「イラン・イスラーム共和国憲法」(1989年11月)に加筆。

43 *ibid.*, pp. 158-9.

44 拙訳、R.M.ホメイニー『イスラーム統治論・大ジハード論』平凡社、2003年、41頁。

45 例えば、イラン現憲法前文「イスラームにおける統治のあり方」では、「驕り高ぶる者たちに対する被抑圧者階級による全面的勝利のための運動だったイラン革命のイスラーム的内容に鑑み、本憲法は今次革命の内外における永続性を保持してゆく基盤と

なるものである。特に、他のイスラーム教徒や国民の闘争運動との国際的関係の拡大のなかで、世界的な一つのウンマ構築への道を均し・・・、剥奪され抑圧されている世界中の諸国民を救済する闘争を継続するべく、支え続ける」。および第 154 条「イラン・イスラーム共和国は全人類社会の中での人間の幸福実現を自国の理想とし、独立、自由及び権利と正義による統治こそ世界全人類の権利と認める。したがって、他国の内政への干渉は厳に慎むとともに、世界の如何なる地域における暴虐者に対する被抑圧者の権利闘争もこれを支援するものである」ほか。出典、日本イラン協会編 1989 年 11 月に加筆。また、次の論考は、イランでは無くイラクのシーア派学者の見解であるが、理解の上で示唆的である。山尾大「現代シーア派のイスラーム国家論：ムハンマド・バーキル・サドル『イスラーム国家における力の源泉』、『イスラーム世界研究』京都大学イスラーム地域研究センター、2007 年 1 号。

- ⁴⁶ 久保健一「曖昧な法学者統治；民主化実現の余地残す」（読売新聞 2009 年 2 月 12 日号所載）は、2017 年 9 月に逝去したイラン人学者ロトフィザーデのファジー理論を想起させ、この点、示唆に富む。
- ⁴⁷ 例えば、保守派のウラマーも「統治の正当性において人民が果たす役割は無い」としながらも、「その統治実現は人民の受容いかんによる」ことを認めている。前出の注 37、メスバーフ・ヤズデイーの見解の下線部を参照のこと。

イランの安全保障政策に見る「イスラーム革命精神」

中西久枝

要旨

2011 年のアラブの春後、イランを取り巻く中東情勢は混迷している。サッダー・ム・フセイン政権が崩壊した 2003 年以降、イランは 2002 年に始まった「核開発疑惑問題」にどう交渉するかという課題と隣国イラクの防衛という 2 つの大きな問題に直面した。イランの政治と外交は概して保守派・改革派のせめぎあいとして説明されてきた。本稿では、そうした派閥を超えて存在する「イスラーム革命精神」について、主として 2011 年から今日までのイランの安全保障政策の根幹にある価値とその現出を分析する。アフマディーネジャード政権下で政治的、経済的、社会的に権限を拡大した「革命防衛隊」は、革命以来「革命精神」を具現する組織である。本組織がイランの核問題とイラク政策において前政権から現政権までどのような役割を演じたのか、またそこにはいかなる「革命精神」に関わる言説が活用されているのか、本稿では考察している。また、シーア派の二大聖地が存在するイラクの防衛において、イランはいわゆるソフトパワーという言説に基づいた政策を打ち出している。革命以来継承されてきた「革命精神」はその本質が保持されつつも、その具現化においては変化を見せている。サウディアラビア及びアメリカと対立するイランがどのように対外政策を講じるかという面で、「革命精神」の枠組みは体制が維持される限りは継続する。他方、その枠組みの中でイランがどのような柔軟性を発揮するかがイランの安全保障政策のみならず中東域内政治では重要な課題である。

キーワード

イラン、安全保障、シーア派イスラーム、ソフトパワー、イラン革命

はじめに - 問題の所在

中東では 2011 年春に始まった「アラブの春」の余波がいまだに続いている。同年 3 月におこったシリアでの反政府デモはその後内戦へと発展し、シリア内戦はいまだに継続している。イラクにおいては、2014 年 6 月モスルを占領した「イスラーム国」は、シリアにも領土を拡大し、2017 年 8 月現在、勢力は弱体化しつつもいまだにイラク、シリアの一部で支配地域を確保している。

このようにイラク、シリアともに状況は混迷しているが、両国の安定化を左右する重要なアクターはイランである。カタールを除く湾岸諸国もアメリカも、イランの影響力が両国で拡大しつつあることが、イラク、シリアの不安定化の原因だと主張している¹。他方イランは、イラク、シリアの両方で「イスラーム国」の掃討に力を注いでおり、それはアメリカの利害と共通する面であるが、目指す利害は異なる。

イランは 2015 年 7 月、「包括的行動計画」(Joint Comprehensive Plan of Action, JCPOA, 本稿では最終合意と表記する)が核交渉国 6 カ国とのあいだで合意した。国際社会にとって、この合意により、10 年以上に亘った「核開発疑惑」問題への突破口が実現した。この合意は、2013 年 9 月に発足したロウハーニー現政権の下で実現したと言われている²。これは、現政権の「穏健」的な外交政策への転換ゆえだと一般には説明されている。他方、イランのミサイル開発とその発射実験は最終合意後も継続されており、アフマディーネジャード前政権期 (2005-2013 年) から事実上引き継がれている。

また、イランの隣国イラクでの治安の悪化は、サッダーム・フセイン政権以降、山谷はありつつも現在まで続いている。こうした状況下、イランはイラク及びシリアに革命防衛隊という 1979 年のイラン・イスラーム革命後ホメイニー最高指導者が設立した準軍組織の特殊部隊をイラクに送り込んでいる³。イラクの防衛もシリアへの事実上の介入も、イランにとっては重要な安全保障政策の根幹をなすと位置づけられている。

核合意では穏健かつ柔軟な政策をとったイランは、このようにイラク、シリアでは戦闘的な政策を採用しているのである。またミサイル開発問題もアメリカとの関係改善に障害となっていると指摘されている。

このように、イランには 2 つの異なる外交路線が並行的に進行している。これはどのように説明すればよいのだろうか。一般には、前政権は保守派が優勢となった政権、現政権は中道・穏健派が後押しをしている政権だという分け方が主流で

ある。こう説明すると2つの相矛盾するイラン外交は一見わかりやすい。保守、改革の2つの流れが同時並行的にせめぎあっており、どちらの勢力が優勢かによって、穏健路線とタカ派路線の違いが表出すると言う捉え方である⁴。

しかしながら、こうした保革対立という図式では説明できない面がイラン外交には存在している。ロウハーニー大統領は革命防衛隊が実施したミサイル発射実験を批判する一方⁵、イラクへの関与についてはイランの国防の中核にあると捉え、批判はしない。

それでは、イランの安全保障概念とその政策を規定している中心的な要因は何であろうか。現代イラン政治の研究者の中で著名なマフムード・サリオルガラム氏は、イランの安全保障政策には「革命的パラダイム」と「順応性のある」あるいは「柔軟な」アプローチの2つがあると説明する⁶。彼は、前者がイランの外交政策の根幹を形成していると捉え、これは革命後一貫して強固に守られていると主張する。本稿で筆者は、サリオルガラムのいう「革命的パラダイム」の根底にあるのは、「イスラーム革命精神」であると捉え、イランの安全保障政策にはそれがどのように反映されているかを分析する。

後者は一般には現実主義的な路線と呼ばれ、故ラフサンジャニー元大統領がイラン・イラク戦争後の国家再建の際に採用した政策である。ロウハーニー政権もラフサンジャニー師の後押しで樹立された経緯があるゆえに、それを踏襲していると解釈されてきた。2015年7月の核の最終合意は、ラフサンジャニー師の後押しで政権の座に就いたロウハーニー大統領の「現実主義」路線ゆえに成立したと指摘されている⁷。しかしながら、前者についてはイラン革命直後の体制を示す特徴として光が当てられてきたものの、現政権の外交を見る際にはほとんど触れられることはない。

この「革命精神」は、一般に1979年の革命後維持されていると言われているが、今日どこまで維持され、どこまで変化しているのだろうか。本稿は、こうした問いに対し、アラブの春が始まったことでイラクとシリアの不安定化が深化した2011年から現在までを中心に、イラン外交の根底にある「革命精神」を考察する。

2011年から今日までの6年間、イランの核合意がおこった。それは激震とも言える大変化を中東の域内政治にもたらした。他方、イランを取り巻く政治的環境も激変した。イランの核交渉が本格的に始まった2005年以降2015年までの10年間は、2003年のサッダーム・フセイン政権の崩壊後、概してイラクの治安が悪化

した時期である。この10年間のうち、イランに対する経済・金融制裁は2012年以降強化され⁸、核交渉が合意の兆しに向かったのは2012年以降であった。⁹さらに、2013年の暫定合意から2015年の最終合意に至るプロセスは、2011年始まった「アラブの春」後のシリア紛争の内戦化、2014年6月のイスラーム国のイラクからシリアへの領土拡大とそれに対する戦闘が激化した時期と重なる。こうした状況下、イランにとっての二大安全保障問題は、核開発疑惑問題に對しどう交渉するかという問題とイラクの防衛問題であった。

では、この「イスラーム革命精神」は、まずイランの内政面でその統治上どのような位置を占めているのだろうか。第一章ではこの点について、イラン革命後設立された「革命防衛隊」の内政上の役割の変化を考察する。第二章では、イランが核交渉過程で国内外に示した基本路線との関係で「革命精神」を論じる。第三章では、イランの対イラク政策において、「革命精神」なるものはどのように展開したのかを検討する。

1. 「イラン・イスラーム革命の防衛」の実践 - 革命防衛隊組織力の肥大化

イランの安全保障政策を決定しているのは誰かという問題は、イランでも欧米でもさまざまな研究者がこれまで問いかけてきた問題である。従来、イランの統治機構から論じる研究が主流であったが、イランの政策決定過程は多様なアクターが存在する上に、構造が多重となっている。それゆえそれは簡単に説明できる問題でないことは従来の研究動向でも明らかである¹⁰。「イスラーム法学者の統治」という革命以来の統治体制の中で、ハーメネイー最高指導者が国権の中枢にあるのは言うまでもない。しかしながら、実際にすべての内政、外交政策を権威主義的かつ独裁的に、最高指導者が一人で決定しているかと言うとそうでない面もある。

2009年6月の大統領選挙時には、票の数えなおし運動がおこり、いわゆる緑の運動と呼ばれる反政府運動が起こった。国民からの票の数えなおしには応じることなく、アフマディーネジャード大統領が再選を果たした。しかしながら、それによって大統領は最高指導者の統治の正当性を傷つける結果を招いたと指摘されている¹¹。また、2009年7月には、第一副大統領の指名問題で大統領と最高指導者が対立し、その後も両者の関係は悪化した。言い換えれば、悪化する前は大統領に一定の自己裁量権を供与していたわけである。

アフマディーネジャード政権期には、民営化と称する政策が採られた。しかし実際には民営化というより大統領の親衛隊的な仲間に対する利益の供与という面

が強く、革命防衛隊系の会社を国営企業の下請け会社に仕立てたケースが大半を占めた¹²（これについては後述する）。こうした政権の汚職問題は、最高指導者と大統領との関係が悪化するのに伴い、彼の任期終了前に問題視された。ロウハーニー政権への移行後明らかになったことであるが、第二期アフマディーネジャーダ政権下で石油収入の多くが63名の個人名義の口座に入っていたという¹³。その63名すべてに関係していた人物は、大統領が第一副大統領に指名したエスファンディヤール・ラヒーム・マシャーイーであった。2009年7月に最高指導者が大統領の彼の指名に反対したのは、「こうした汚職の蔓延についてすべては見逃さない、大統領が一線を越えればとどめを刺す」というメッセージであった。

紙面の関係上、イランの政策決定過程についての詳細は本稿では触れない。しかしながら、端的に言えば、革命後一貫して内政及び外交上の重要なアクターであり続けたのは、革命組織の一つとしてイラン革命後設立された革命防衛隊である¹⁴。革命防衛隊は、イラン革命後、パーレヴィー体制から踏襲されたイランの正規軍に対する牽制を意図し、ホメイニー師が設立した準軍組織である。独自の陸空海軍、特殊部隊、情報部などを有している。イラン・イラク戦争時には正規軍とともに前線で戦う兵力として増強され、35万人規模にまで拡大したと言われている¹⁵。革命防衛隊は、文字通り「イラン革命の防衛」、即ち国内及び対外的な脅威からイランのイスラーム共和国体制を防衛することが任務とされ、その設立者である最高指導者ホメイニー師に忠誠を誓い、最高指導者の直接的な統括を受けるとされている。革命の防衛とは、「シャリーアと道徳の実践においてイスラーム法学者を支援すること」であると定義されている¹⁶。

革命防衛隊がイランの内政上重要性を高めたのは、第一次ハタミー政権下（1997-2001年）である。1999年7月12日テヘラン大学学生寮でおこった学生の抗議デモに対し、革命防衛隊の指揮下にある国内治安組織バスィージが学生寮を襲撃して死傷者を出した事件は、それを象徴している¹⁷。テヘラン大学の学生は、改革派の新聞「サラーム紙」が発禁処分になったことに対して抗議活動を行った。これはハタミー政権下の言論・出版の拡大という文脈でおこった。ハタミー政権は、ハタミー大統領は国内では市民社会の創設をスローガンにし、国民の主権の行使と政治参加を促進する政策を推進した。また、対外的には「文明間の対話」政策によってイランの国際的孤立からの脱却を図ろうとしていた¹⁸。当時大学生や改革派の知識人のあいだで盛り上がっていた「イランにおける市民社会」の構築という概念は、革命以来イランのイスラーム体制が構築してきた「イスラーム政府（Hukūmat-i Islāmī）」に対する批判を含んでいたからである。サラーム紙は、その旗印を掲げていた新聞であった。そこには、革命防衛隊がその活動理念

とする「イラン革命の防衛」という保守的なイデオロギーとは相容れない側面があった。この事件を契機に、革命防衛隊及びバ斯基ーは国内の治安維持に対する貢献度を高めた。2005年に就任したアフマディーネジャード大統領は、かつては保守派の連合体団体「イスラーム・イラン建設者同盟（E'telāf-i Ābādgarān-i Īrān-i Islām）」の中心的人物であったため、保守強硬派と呼ばれる勢力の一人であった。

彼の政権下では、革命防衛隊の政治的介入と経済的な利益の拡大が顕著となった。彼は、国営企業の民営化政策を実施したが、事実上それは革命防衛隊関連企業に対する優遇措置であった。こうした政策は、特に2006年から2011年のあいだに次々と行われた。1989年に設立された「ハータム・アル・アムビア（Khātām al-Anbiā）」は、革命防衛隊が支配する建設会社であり、石油・天然ガス採掘事業や関連のパイプライン建設をはじめ、港湾整備、道路・地下鉄工事、都市整備やダム建設などのインフラ整備事業を政府より独占的に受注した。2006年から2011年の5年間の受注金額は、117億ドル以上になるとのデータもある¹⁹。

さらに、2000年にハータミー大統領が石油依存型経済の安定化政策として設立した「石油安定化基金」は、アフマディーネジャード政権下で、上述のインフラ整備事業費として引き出され、2006年から2011年のあいだに150億ドルもの金額が基金から公共事業費として出回ったと言う²⁰。上述の117億ドルとこの150億ドルという数字は別のデータから出ているため、数字は合わないが、基金以外から引き出された部分が不透明な経済運営の中であったことは簡単に推察できる。その意味では、その中間を取ったとしても巨額な資金が革命防衛隊系列の会社に流れたことは否定できない。2009年当時アムビア社の会長を務めたのは、ロスタム・カーセミー氏であったが、2011年、アフマディーネジャード大統領は彼を石油大臣に任命している。

また、核関連施設の増築やミサイル開発事業が革命防衛隊の組織的な支配下に置かれた²¹。さらに、革命防衛隊のメンバーは、国会内部にある安全保障委員会のメンバーを独占するようになり²²、治安が悪化するイラクへの政治的介入を強化する政策決定に寄与した²³。それは、2003年のサッダーム・フセイン政権打倒のためのイラク戦争後、イラクの治安が宗派対立などで悪化した時期と重なり合ったのである。

2. イランの核開発問題と「レジスタンス」

2.1 核交渉過程における「レジスタンス」の言説

イラン革命の主要なイデオロギーは、独立、レジスタンス、反シオニズムであった。独立は、ホメイニー師が「西でも東でもなく」イスラームの道をイランは選択し、西洋の植民地主義に抵抗する論理として掲げられた概念である²⁴。この独立の精神は、レジスタンスというもう一つの革命精神の価値と密接に結びついていた。レジスタンスは西洋のヘゲモニーに対抗することであり、西洋の価値や文化的侵略に対する抵抗であり、かつシオニズムに対する抵抗という「反シオニズム」というもう一つの革命的価値にもつながっている。この意味で、独立、レジスタンス、反シオニズムという3つ巴は互いに切り離せない価値・規範であり、革命精神の中核をなすものとして今日まで最高指導者の言説の中で繰り返されている。

イランの核開発問題が2002年に起こって以来、これら3つの概念は、核開発疑惑に対するイラン側の中心的な論理を形づくっていた²⁵。イランは、核不拡散禁止条約（NPT）の加盟国として、ウラン濃縮を行う権利が加盟国に保障されていると主張した。また、「欧米諸国はイランの核兵器開発の可能性に疑惑を抱き、ウラン濃縮のレベルについて干渉しているが、それに対して抵抗することは革命精神に依拠した『レジスタンス』であり、外国勢力からの「独立」をイランが維持することである」と主張してきた。

アフマディーネジャード大統領は、イランに対する核兵器の開発疑惑が高まる中、反イスラエルの発言を繰り返した。特にホロコーストが存在しなかったという彼の主張は、イスラエルのイランに対する敵対的感情をあおりたてた。イスラエルは、イランがウラン濃縮をやめない限り、軍事的な攻撃も辞さないという声明を出し、この立場は暫定合意の時期まで固持した。アフマディーネジャード大統領もハーメネイー最高指導者もこうした脅威には屈しないという声明を2013年3月頃まで継続して出した²⁶。

また、2014年11月25日、最高指導者は「核問題では、アメリカとヨーロッパの植民地主義諸国が集まり、イランが屈服するように全力を尽くしたが、その努力は成功しなかった。今後も成功することはない。」と語った²⁷。これは、2013年11月の暫定合意から1年後の声明であり、イランがウラン濃縮活動を大幅に削減せざるを得ないことが判明した後のことである。実際にはイランはウラン濃縮を行う権利そのものは、暫定合意、枠組み合意、最終合意と継続的に確保することには成功した。しかしながら、暫定合意の2年前の2011年、イランは、フォド

ローの核関連施設で20%に達するウランの濃縮を行っていた。これは国際的な批判の的となったが、イランは濃縮率をどこまで国際的に認めさせるかという基準では、2013年の暫定合意のぎりぎりまで、この数字に固執していた²⁸。暫定合意以降、これよりはるかに低い濃縮率を認めざるを得なかったことを鑑みると、果たしてその権利を実際に確保したと言えるかどうか疑問が残る。しかしながら、イランにとってはNPTの下で保障されるべき「権利を保持することに交渉で成功した」と宣伝することが国家威信の問題として重要であった。

他方、イランが「ウラン濃縮の権利」を主張したり、ミサイル開発を実施し続けたりするのは、単にイスラエルに対する挑戦ではなかった。イランが濃縮ウランの密度を上げる技術に成功すればするほど、国際社会はイランに対する脅威の念を高めたのは事実であった。しかしながら、イランにとっての技術革新は、核抑止と同等に重要なもう一つの側面があった。それは、「科学技術の発展こそがイランをして外国勢力からの独立性を高め、イランが政治的にも自律性を維持し、かつ自給的な国家であり続けることができる」という革命以来の独立のイデオロギーに関わる問題であった。

ハーメネイー師は、2005年3月14日「グローバルな傲慢さ（アメリカ、イスラエル及び西洋諸国を指す - 筆者説明）は、才能のあるイランが科学技術分野、特に核開発分野で躍進するのを受け容れることは難しいのである。彼らはイランが石油に常に依存し続けることを欲しているのである。」と述べている。ここには、イランが世界で誇れるのは石油のみではなく、科学や技術革新分野においてでもあるという自負心が窺える。それと同時に、技術大国となることが石油依存型経済からの脱却になるという考え方が見受けられる。これは後述の「レジスタンス経済」という言説につながっている²⁹。

こうした科学技術の進歩に対するイランの威信については、核交渉の大詰めの時期においても核交渉チームメンバーに共有されていた。アッバース・アラグチー外務次官は、2015年の枠組み合意の2ヶ月前、「今やイランは濃度20%以上のウラン濃縮の技術をもっている。そのイランがそれ以下の濃縮ウランしか今後製造する意思がないということを国際社会は知るべきである。イランの科学技術はそこまで高くなっていることを世界が知れば知るほど、そしてイランがそれにもかかわらず高度のウラン濃縮をするつもりがないことを世界が理解すればするほど、イランの核関連技術は平和的な目的であるということがわかりやすくなる」と筆者に語っていたのが印象的である。

2.2 「レジスタンス経済」の構築

イラン・イスラーム革命精神の大きな柱である「レジスタンス」という概念は、核交渉過程においては、上述のように、ある時はウラン濃縮の権利の遂行原理として、またある時はウラン濃縮技術を含めた科学技術の進歩を国家的誇りとして国際社会に訴える発想として具現されていた。このレジスタンスという概念は、核開発疑惑が深化するにつれ、イランに厳しく課された経済制裁下、自立的な経済を構築するための言説として、「レジスタンス経済」という言説としても展開した。

レジスタンスと言う用語がイラン経済のあるべき姿という文脈では過去15年間時折最高指導者のスピーチには表現されていた。しかしながら、「レジスタンス経済」という一つの用語として強調するようになったのは、2013年になってからである。ハーメネイー師は2013年の革命記念日の数日前の2月9日、イランは「レジスタンス経済 (iqtisād-i muwaomat)」をイランが目指すという声明を出した³⁰。

「レジスタンス経済」とは、「国際的な経済制裁に対するイラン経済の脆弱性を低下させるために、社会的価値・規範、国家資源や質の高いマンパワーに基づき、イラン経済のパターンを構築すること」だと言う³¹。

この声明は、核交渉の突破口となった暫定合意の半年前に当たる。イラン経済は度重なる経済制裁を受けてきたが、もっとも深刻な影響を及ぼしたのは2012年の金融制裁とイラン石油の禁輸措置であった。その影響を受け、イランの通貨リアルは対ドルでは2011年から2013年にかけて20%近く暴落した。また、過去10年間のインフレ率では、中央銀行のデータによれば、2010年から急激に上昇し、2013年の春には25%近くまで上昇していた³²。最高指導者が「レジスタンス経済」を政治、経済スローガンに掲げたのは、まさにインフレによる物価の上昇が国民生活に暗い影を落していた時期であった。

このように、イラン革命以来、革命精神の柱のひとつであるレジスタンスは、革命防衛隊の内政上の権限拡大と核交渉の過程でイランの核開発技術を欧米の圧力によって断念は絶対にしないという言説として表れた。また、「レジスタンス経済」は、核交渉が合意に近づけば近づくほど、核合意の後におこりうる経済制裁の解除を予見し、外資導入が一気に進むことを警戒し、自立型・自給型経済をイランは継続すべきだと言うスローガンとして強調されていたのである。

では、革命の精神であるレジスタンスは、対外政策においてはどのように表現されたのだろうか。次章では、レジスタンスという概念が、隣国イラクの安全保障政策の中でどのように展開したかを考察する。

3. 対イラク政策 - イランのシーア派「ソフトパワー」

3.1 シーア派聖地ナジャフのウラマーとの関係

イラクの安全保障は、イランにとって歴史的にも政治経済的にも、また軍事的にも最重要課題である。歴史的かつ宗教的な面で言えば、イラクにはカールバーラーとナジャフというシーア派の二大聖地があり、イラン人は千年以上前からこれらの聖地に参拝してきた。これらの聖地への巡礼は、イラン・イラク戦争のあいだも脈々と続いていた³³。またイランのシーア派神学の拠点コムには、数万人から時には十万人を超えるイラク人が居住し、神学を学んできた。

2003年のサッダーム政権の崩壊後、イランはイラクに対する覇権を確立しようとしてきた。イランにとっては、サッダーム政権崩壊後、イラクのバース党の勢力が弱体化した状態が継続しつつ、かつイラクの中央政府が少なくとも名目上国家統合を果たすに足る求心力を持てるよう支援することが重要であった³⁴。この政策に立脚し、イランはマーリキー政権、その後のアバーディー政権というシーア派の政権樹立を直接的に支援した。それがイランの中東域内での勢力拡大になると捉えていた。アメリカもイラクの政治的安定化を望み、そこにアメリカとイランの共通利益が存在し、双方の調整ゆえに、イラクの両政権が樹立されたと考えられる³⁵。

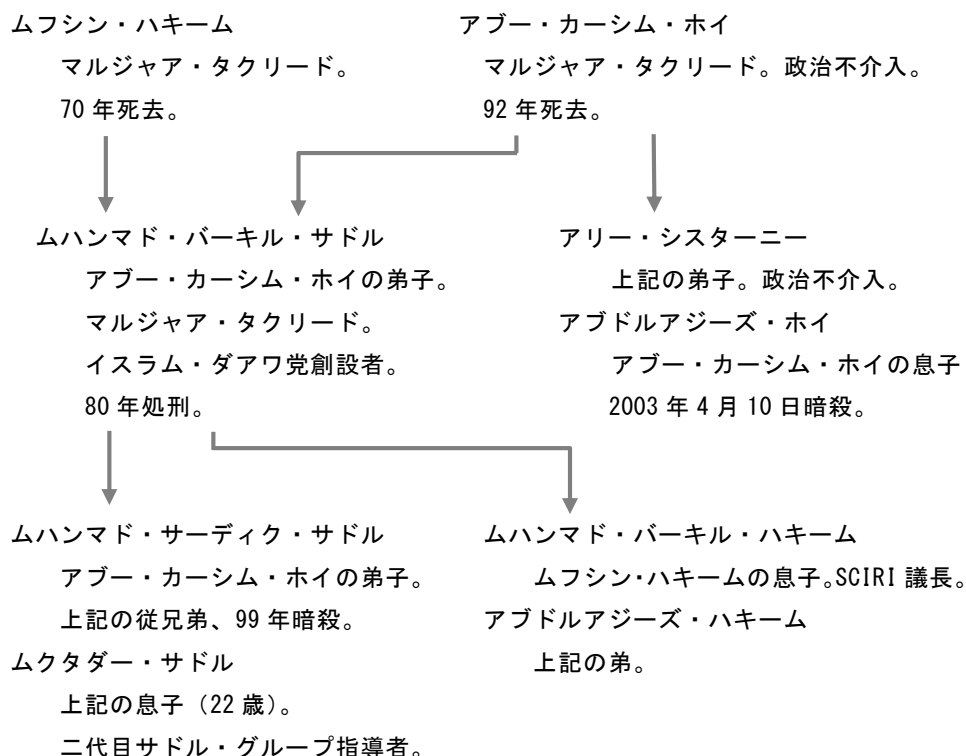
他方、イランは自国の影響力を拡大し維持する上で、外国の軍隊が（実際にはアメリカ軍）イラクに長期に駐留することは安全保障上の脅威だと認識していた。それゆえイランにとってアメリカ軍のイラクからの撤退は望むところであった。2011年にアメリカ軍は撤退したが、実際には2016年3月現在5000の兵士を残していた³⁶。イランはこうした状況下、シーア派諸勢力とはある時は連携し、ある時は利害を衝突させつつ、イラクで影響力を草の根レベルで拡大しようとしてきた。ではイランは、どのようなアプローチをとってきたのだろうか。

イラクのシーア派は、サッダーム政権下においても現在も決して一枚岩ではなかったし、現在もそれは同様である。シーア派諸勢力は、サッダーム政権期には反体制勢力として暗殺されたり、迫害されたりした。図1に示されるように、サッダーム政権期には、大別するとムフシン・ハキーム師とアブー・カーシム・ホイー師という二人のマルジャエ・タクリードが存在していたが、ともに70年、92年に死去した。その後は、ムハンマド・バーキル・サドル師とアリー・シスターニー師というともにホイー師の弟子であるが、政治的にイランとの関係で重要なのは、アリー・シスターニー師とムハンマド・バーキル・ハキーム師及びムクタダ・サ

ドル師の3人である。

図1 サッダーム政権末期のイラクのウラマーの系譜

主要シーア派ウラマーの系譜と反体制派組織



[出典：松本弘「イラク戦争 情報と分析」日本国際問題研究所HP、
http://www.jiia.or.jp/report/us_iraq/ulama.html (2017年6月30日アクセス)]

アリー・シスターニー師は、サッダーム政権下でイランに亡命し、同時期にイランに亡命していたムハンマド・バーキル・ハキーム師をリーダーとして十二イマーム派のウラマーとともに、1982年「イラク・イスラーム革命評議会」を設立した³⁷。イランはこの組織の中に、チャリティー活動などの社会的慈善事業部門と軍事部門の両方を設けたと言われているが、松永によれば、バドル軍の形成の時期が、革命評議会の設立に近い時期であったかどうか不明であるという³⁸。バ

ドル軍はイラン・イラク戦争中に革命防衛隊がイラク人亡命者とともに訓練を行って仕立て上げられた民兵組織である。

ムクタダ・サドル師は反サッダーム戦争期から現在まで反米主義を保持しつつ、アルカーイダや旧体制派との戦いにおいて 2010 年頃までイラクの治安の回復に貢献した。この背後にどこまでアメリカの武器供与があり、どこまでがイランの軍事的支援が強かったのかという点については情報が錯綜している。

イランは基本的には、マーリキー首相、2016 年にはアバーディー首相を中央政府に配置することで、イラクが曲がりなりにも国家統合を領土的に維持できることを対イラク政策の根幹においていた。イラク南部のナジャフはイランのコムと並んで多くの神学校があり、ホウゼ（宗教学習施設）を管轄するウラマーが影響力をもっていた。かといってナジャフのウラマーに対する影響力をイランがどこまで行使できたかは今後の研究に委ねられる。

シスターニー師はイラクにもどってからはナジャフに拠点を移し、イランの影響力がイラクで強化することに懸念を抱いていた。そのため、イランとは徐々に距離を置いた。逆に、コムには、シスターニー師の弟子が 1 万人とも言われる規模で存在したと言われており、弟子たちからのザカートが彼の財政基盤を強固にしていた。その意味で、ナジャフに移ってからのシスターニー師とイランの関係は、必ずしも近い関係ではなかった。

イラクを取り巻く環境が著しく変化したのは、2014 年 6 月イスラーム国のモスル陥落以降である。イラクのシーア派勢力は対イスラーム国との戦線においては利害をともにし、イラン寄りのアバーディー首相も、スンニー派、シーア派諸派に対するバランス感覚においてはマーリキー首相よりは優れていた。イランの革命防衛隊のゴドス軍がイラクに送りだされ、イラク軍兵士の軍事訓練や戦闘の指揮系統を行っていたのはマーリキー政権下からであった。

しかしながら、最終的にイスラーム国の掃討に寄与したのは、シーア派民兵の人民動員隊であった。ゴドス軍はこの人民動員隊への軍事訓練を施し、その成果がモスルの解放につながったとイランは自負している。他方、イランのイラクでの対イスラーム国との戦闘における関与の度合いは、「派兵」とは呼べないレベルであることも確かである。ゴドス軍は、武器や弾薬など物資の供給や補給並びに少数の軍司令官による秘密作戦など軍事的指揮、指令系統のサポートに限定した活動を続けてきた³⁹。アメリカのタカ派的色彩の強いシンクタンクであるアメリカン・エンタープライズの報告書では、イランは常にイラクに軍事介入してい

ると表現されている。とはいうものの、イランは、あくまで「ソフトパワー」を行使すると主張しており、それは軍事的なパワーよりも有効であると最高指導者は繰り返し主張しているところである⁴⁰。

イスラーム国のモスルからの掃討にはイランの革命防衛隊のみならず、米軍、イラクの正規軍、トルコ軍など多くの勢力が関わったと言われている。問題はモスルがイスラーム国から解放された今、イラクで宗派対立や派閥対立が再燃する可能性が高いことである。共通の敵「イスラーム国」への戦闘では一時的に協力関係を結んだ諸勢力は、基本的にはそれぞれ異なる利害をもつからである。その意味で、イスラーム国の掃討における革命防衛隊のゴドス軍の功績は大きいとはいえ、それがイラクにおけるイランの影響力をどこまで強めることができるかは今後の動向しだいであろう⁴¹。

3.2 シーア派の聖地カールバーラー巡礼（アールバイーン）への動員

イランが安全保障政策上、「ソフトパワー」の重要性を主張していることはすでに述べた。ゴドス軍の直接の軍事的な関与ではなく、あくまで軍事訓練や武器の補強などのロジスティカルなサポートとは別に、本来「ソフト」という言葉のニュアンスに近い政策をイランはここ数年強化している。それは、シーア派という文化的かつ宗教的な要素を活用してイラクへのプレゼンスを高める試みである。

シーア派の最大の祭事であるアーシューラーは、そもそもカールバーラーでの悲劇的な事件である「カールバーラーの戦い」に起源をもつ。680年、アリー軍がこの地でウマイヤ朝のヤジード軍と戦った際、アリーの息子ホセインが殉教したからである。毎年、アーシューラーの行事がシーア派の信徒のあいだで行われ、シーア派にとっての悲劇的な事件がイスラーム暦ムハッラム月の10日目に追悼されている。

シーア派には、アールバイーンというもう一つの追悼式がある。アーシューラーから数えて40日目に実施するシーア派の行事であり、ナジャフからカールバーラーまで80kmを歩いて巡業するものである。西暦680年、イスラーム暦61年サファル月20日、「カールバーラーの悲劇」で捕虜となった人々が、現在のシリアにあたるシャームへ移動中、アリーの息子のホセインの墓を訪れるためにカールバーラーに立ち寄ったことが起源とされている。

イラクでは、サッダーム・フセインの時代にはアールバイーンの追悼式は禁止されていたが、サッダーム政権が崩壊した直後の2003年復活した。これまでもこの追悼式に参加するイラン人は毎年数十万人から百万人規模では存在したと言われている。しかしこのシーア派の行事が、国家的動員で奨励されたのは、過去2

年間の動きである。

イランの最高指導者は、2015 年頃からイラン国民にアールバイーンの追悼式への参加を、国営放送を通じて呼びかけ動員をかけた。2015 年 11 月 16 日、ハーメネイー最高指導者は、「愛と信仰、理性と慈しみが、ムスリム独自の特性である。世界中各地から人びとが先例のないほどの規模でアールバイーンに参加することは、まさしく神の導きである。」と述べた⁴²。また 2016 年アールバイーン（11 月 26 日）では、タスミーム通信によれば、イラン人の参加者は 2015 年の 160 万人から 22%増加し 200 万人に達したと伝えられた⁴³。

アールバイーンの追悼式が、単なる宗教的、文化的行事でなくなったのは、イラクとイランを取り巻く政治環境が変化したゆえである。2014 年に反シーア派を旗印にするイスラーム国がモスルを占領したこともその一つである。アールバイーンは、2015 年と 2016 年、ナジャフ(イラク)のシスターニー師とイランのハーメネイー師が両国民に対して参加を呼びかけている。イラクとイランが国境を越えて、ひとつのシーア派信徒のコミュニティとして一体的に捉えられているのである。また、この追悼に参加した人びとがナジャフからカールバーラーまで集団で練り歩く際、この二人の肖像画を掲げていたことも興味深い。

イラン国営放送は、2016 年 11 月アールバイーンのために、イラク国境に向けてイラン人参加者がバスに乗り込む情景や国境まで移動する様子を 1 週間ほど前から報道した。イラン国境からイラク側に入ってからカールバーラーまで歩く人々の模様を大体的に報じた。2016 年 1 月、サウディアラビアとの外交関係が断絶したイランは、カールバーラーへの巡礼をメッカ巡礼をも凌ぐ行事に仕立てあげようという意図が観察できる。少なくとも、イラン国営放送の報道を見たイラン人も、実際にカールバーラーまで歩いて参加した人々も、メッカ巡礼に対抗してアールバイーンを盛り上げようという思惑がイラン政府にはあると認識されていた⁴⁴。サウディアラビアもこうしたシーア派の行事が年々大規模に行われていく現実に警戒感を示し始めている。

シーア派がアリーの息子ホセインを殺害したカールバーラーの悲劇を追悼するアーシューラーは、本来宗教的、文化的な儀式である。その一方で、アーシューラーはその時々政治状況に合わせて柔軟に政治的な意味が付与されてきた。イラン・イラク戦争時には、イラクでの戦闘で戦死した兵士たちの肖像画や写真を遺族や親族がもって町内を練り歩いた。ホセインを殺害したヤジード軍の行った行為に対する「不正義」として抗議するのがアーシューラーの本質であるが、ホセインへの追悼は、イラクでのイラン人殉教者への追悼の儀式として重なり合う。これと同様に、アールバイーン追悼式も、2014 年以來、イスラーム国がイラクで勢力を拡大し、人びとを殺害している不正義に対する抗議という政治性を帯び

ているのである。

結論

イランの内政と外交は、保守派、改革派の対立として描かれることが多い。その中間に位置づけられる穏健派という用語も、基本的にはこの枠組みによるものである。穏健派という概念は時として現実主義派とも言われてきた。2013年9月に樹立された第一次ロウハーニー政権は、2015年7月核の最終合意を実現した。核交渉の過程で現実主義的な選択したと言われるロウハーニー政権は、最初の4年の任期を終了し、今年5月の選挙で再選された。しかしながら、最終合意のシナリオどおりに経済制裁は解除されないまま、アメリカとの関係は2年前よりむしろ悪化している。それはトランプ政権がサウディアラビアとイスラエル寄りの外交に舵取りをしていることにも起因しているが、それだけではない。

それは、穏健派と称されるロウハーニー政権においても、前政権から引き継いだ政策が色濃く残っているからである。いわゆる「革命精神」と言われるイラン革命以来のイデオロギーはいまだに存在し、安全保障政策の根幹を成している。独立、レジスタンス、反シオニズムという3つの革命精神の価値のうち、反シオニズムは前政権に比べ影を潜めつつある。しかし、独立とレジスタンスの2つは、核交渉の過程で明確に打ち出された。また、対イラク政策においては、前政権期に政治的にも経済的にも権力が増大した革命防衛隊という革命組織が、イラクの治安の回復やイスラーム国との戦闘においてもアドバイザー的資格で関与しているところに表れている。

イランではアーシュラーの時期になると、「ヤーホセイン」という黒地の旗が町中に翻る。いわゆる殉教者精神の旗である。「イランは戦争をしているわけではないのに、なぜこんなに殉教者を追悼しなければならないのか」と思いつつ、この7年間イランを訪問してきた。アーシュラーの時期になると、まるで軍艦マーチが聞こえてきそうな町の景色が変わる。アーシュラーの時の喪に服す暗いイメージとは真逆の風景もまたイランではこの10年間顕著になった。高級ショッピングモールや高層マンションの建設ラッシュが、経済制裁下のイランで続き、人々は物が高いと不満をこぼしつつ買い物を楽しんでいる。この二つの異なるシーンは、現代のイランを如実に物語っている。

イランの政治体制は、いうまでもなく「イスラーム法学者の統治」体制であり、その具現としての革命精神が維持されている。アラブの春後、イラクとシリアの両方の不安定化により、イランは両方の安全保障問題に関わらざるを得なくなった。特に隣国イラクの防衛は、「イランの防衛」とも言われるほどである。しかし

ながら、イランのイラクとの関わり方は、イラン・イラク戦争期とはまったく異なることも事実である。直接的な軍事力を発揮することなくむしろ後方支援的なソフトパワーを発揮することに終始している。

また、イランはアールバイーンというシーア派にユニークな追悼式の重要性をイランの国内外で強調することで、世界のシーア派信徒の盟主として立場を鼓舞している。そこにはイランのシーア派主義が反映されている。革命精神の一つである「レジスタンス」の精神は、200 万人という大衆の動員によって、イランのマンパワーを誇示して表現されている。興味深いのは、参加している人々が必ずしも宗教的に敬虔な人々ばかりでないということである。参加した若者の多くは、政府が用意したバスに乗り、ピクニックに行くような気分で出かける人々が多かったと聞く。「革命精神」は明らかに継続している一方で、微妙に変化している現実がそこに映し出されている。

イランとサウディアラビアとの対立がこの1年半加速した。一般にはスンニー派とシーア派の対立として捉えられており、まるでスンニー派とシーア派がイラクとシリアで戦っているかのように描かれる。しかしながら、現実にはイランが大規模の兵士を軍事的に現地に送りこんでいるわけではない。現地の正規軍や民兵を後方から支援するという、イランのいうところの「ソフトパワー」を駆使した「軍事」と「文民」のあいだを行く政策が採用されている。他方でミサイル開発と発射実験を継続するイランは、アメリカからは過激な軍事的行為だと批判されている。アメリカとの関係改善の道のりは平坦ではないだろう。しかしながら、古くて新しい「革命精神」は現体制の中で国防と言う面では有効な価値として今後しばらくは継続すると思われる。その枠組みの中での「柔軟性」がどこまで発揮されるのか、今後の動向を注視したい。

注

- ¹ House Committee on Foreign Affairs Subcommittee on Terrorism, Nonproliferation, and Trade, Nuclear Deal Fallout: The Global Threat of Iran, May 24, 2017, <https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2017/05/the-global-threat-of-iran.pdf> (2017年8月2日アクセス) .
Subcommittee on Terrorism, Nonproliferation, and Trade
- ² David Albright & Andrea Stricker, “Iran’s Nuclear Program,” *The Iran Primer*, United States Institute of Peace, 2010, p. 7, https://iranprimer.usip.org/sites/default/files/Nuclear_Albright%20and%20Stricker_Nuclear%20Program%202015.pdf (2017年7月25日アクセス) .
- ³ Paul Bucala, “Iran’s New Way of War in Syria,” Institute of the Study of War, February 2017, p. 5,

-
- <https://www.criticalthreats.org/wp-content/uploads/2017/02/Iran-New-Way-of-War-in-Syria-Final.pdf> (2017 年 7 月 20 日アクセス) .
- ⁴ Mehran Kamrava, “Iranian National-security Debates: Factionalism and Lost Opportunities,” *Middle East Policy*, Vol. XIV, No. 2 (summer 2007), pp. 84-100.
- ⁵ “Rouhani Criticizes Revolutionary Guards,” Iran Tag, May 27, 2017, <http://irantag.net/?p=2608> (2017 年 5 月 20 日アクセス) .
- ⁶ Mahmood Sariolghalam, “Iran: Accomplishments and Limitations in IR,” in Arlene B Tickner & Ole Wæver, eds., *International Relations Scholarship around the World* (New York: Routledge, 2009), p. 157.
- ⁷ この点で注目されるのは、現政権発足後着任した外務大臣自身による論考である。以下を参照。
Muhammad Javad Zarif, “What Iran Really Wants: Iranian Foreign Policy in the Rouhani Era” (May/Jun 2014), p. 6, [http://buenosaires.mfa.ir/uploads/ZarifFinalProofs \(1\)_28065.pdf](http://buenosaires.mfa.ir/uploads/ZarifFinalProofs (1)_28065.pdf) (2016 年 10 月 29 日アクセス) .
Mahmood Monshipouri & Manochehr Dorraj, “Iran’s Foreign Policy: A Shifting Strategic Landscape,” *Middle East Policy* Vol. XX, No. 4 (Winter 2013), pp. 133-147.
- ⁸ U.S. Energy Information Administration, “Under sanctions, Iran’s crude oil exports have nearly halved in three years,” *Today in Energy*, 24 June 2015, <http://www.eia.gov/todayinenergy/detail.php?id=21792> (2016 年 8 月 5 日アクセス) .
- ⁹ イランの核交渉の推移をフォローした研究は多くあるが、以下のサイトは刻々と変化した交渉内容を更新して報告している。Arms Control Association, *Timeline of Nuclear Diplomacy With Iran: Fact Sheets and Briefs*, <https://www.armscontrol.org/factsheet/Timeline-of-Nuclear-Diplomacy-With-Iran> (2015 年 4 月 28 日アクセス) .
- ¹⁰ Eva Patricia Rakel, “The Political Elite in the Islamic republic of Iran: From Khomeini to Ahmadinejad,” *Comparative study of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol. 23, No. 1 (2009), pp. 105-125, <http://en.kadivar.com/wp-content/uploads/2011/11/Rakel-The-Political-Elite-in-the.pdf> (2017 年 6 月 15 日アクセス) .
- ¹¹ Sahram Akbarzadeh & Dara Conduir, *Iran in the World: President Rouhani’s Foreign Policy*, London & New York: Palgrave Macmillan, 2016, p. 2.
- ¹² Kevan Harris, “The Rise of Subcontract State in Iran,” *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 45, No. 1 (February 2013), pp. 45-70.
- ¹³ Hesam Forozan and Afshin Shahi, “The Military and the State in Iran: The Economic Rise of the Revolutionary Guards,” *The Middle East Journal*, Vol. 7, No. 1 (Winter 2017), pp. 67-86.
- ¹⁴ Hasam Forozan, *The Military in Post-Revolutionary Iran*, London & New York: Routledge, 2016.
- ¹⁵ Forozan, *The Military in Post-Revolutionary Iran*, p. 57.
- ¹⁶ Forozan, *The Military in Post-Revolutionary Iran*, p. 56.
- ¹⁷ この事件が起こった当時、筆者はテヘランに滞在していたが、革命防衛隊の指揮下にある国内の治安維持部隊であるバスイージがテヘラン大学寮に突入したと言われている。この事件後、出版・言論の自由はかなり制限されることになる。また、大学内には、「学生バスイージ」なる人々が入り込み、この事件に関わった学生のリストアップが行われたのと同時に、反体制的な発言をする学生の有無をモニタリングしていたと言われている。

- ¹⁸ 中西久枝『イスラームとモダニティ - 現代イランの諸相』風媒社、2002 年、第三章。
- ¹⁹ Forozan, *The Military in Post-Revolutionary Iran*, Appendix 4 を参照。
- ²⁰ Forozan and Shahi, 2017, p. 78.
- ²¹ Steven R. Ward, *A Military History of Iran and Its Armed Forces*, (Washington DC: Georgetown University Press, 2009), p. 317. Alireza Nader, “Revolutionary Guards,” *The Iran Primer*, (United States Institute of Peace), [published originally in 2010, and is updated as of August 2015],
<http://iranprimer.usip.org/resource/revolutionary-guards> (2016 年 10 月 29 日アクセス)。
- ²² Forozan, “The National Security Commission in the Nth Majlis, 2012-2016” Appendix 7, 2016.
- ²³ Forozan, *The Military in Post-Revolutionary Iran*, pp. 189-195.
- ²⁴ Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution of Iran*, Oxford University Press, 1988.
- ²⁵ Homeira Moshirzadeh, “Discursive Foundations of Iran’s Nuclear Policy,” *Security Dialogue*, Vol. 18, No. 4, (December 2007), p. 522.
- ²⁶ Ayatollah Khamenei, “We will destroy Tel Aviv if Israel make a wrong move,”
<https://www.youtube.com/watch?v=vPuHJ2tQNi4> (2016 年 10 月 22 日アクセス)。
- ²⁷ http://khamenei.ir/index.php?option=com_content&task=view&id=901&Itemid=2 (2017 年 7 月 28 日アクセス)。
- ²⁸ 2013 年 2 月 27 日、アッバース・アラグチー外務次官と筆者とのインタビューによる。
- ²⁹ <http://english.khamenei.ir/page/search.xhtml?allty=true&allpl=true&allsr=true&q=resistance+economy&a=0&pageSize=20&alltp=true&pi=7> (2017 年 6 月 25 日アクセス)。
- ³⁰ <http://www.leader.ir/fa/content/11480> (2017 年 6 月 30 日アクセス)。
- ³¹ <http://english.khamenei.ir/page/search.xhtml?allty=true&allpl=true&allsr=true&q=resistance+economy&a=0&pageSize=20&alltp=true&pi=8> (2017 年 6 月 30 日アクセス)。
- ³² <https://www.sb24.com/dotAsset/3c6a7caf-1946-4f6f-be79-1c8bbed9c168.pdf> (2017 年 6 月 30 日アクセス)。
- ³³ Elvire Corboz, *Guardians of Shiism: Sacred Authority and Transnational Family Networks*, (Edinburgh, UK: Edinburgh University Press), 2015, pp. 25-37.
- ³⁴ Barzegar Keyhan, “Iran’s Foreign Policy in post-Invasion Iraq,” *Middle East Policy* Vol. XV, No.4 (Winter, 2008), p. 53.
- ³⁵ Hisae Nakanishi, “The Construction of the Sanction Regime Against Iran: Political Dimensions of Unilateralism,” Ali Z. Marossi & Marisa R. Bassett eds., *Economic Sanctions under International Law: Unilateralism, Multilateralism, Legitimacy, and Consequences*. Berlin & Heidelberg: Springer, 2015, p. 37 (pp. 23-41).
- ³⁶ https://www.washingtonpost.com/news/checkpoint/wp/2016/03/21/the-u-s-military-has-a-lot-more-people-in-iraq-than-it-has-been-saying/?utm_term=.98f3f322aed4 (2017 年 4 月 28 日アクセス)。
- ³⁷ Søren Schmidt, The Role of Religion in Politics: The case of Shia-Islamism in Iraq, *Nordic Journal of Religion and Society* 22-2 (2009), p. 128.
- ³⁸ 松永泰行「あの『聖なる防衛』をもう一度か？イラン・イスラーム革命防衛隊のイラクの対『イスラーム国』戦争支援の背景」『中東研究』中東調査会、524 号、2015 年、p. 68。
- ³⁹ イラン外務省湾岸研究センターでの 2014 年 8 月 9 日のインタビューによる。
- ⁴⁰ William Bullock Jenkins, “Bonyads as Agents and Vehicles of the Islamic Republic’s Soft Power,” in Akbarzadeh Shahram & Conduit, Dara (Eds.) *Iran in the World: President Rouhani’s*

Foreign Policy, London & New York: Palgrave and Mcmilan, 2016, p. 156.

- ⁴¹ イランは、モスールの解放後の情勢を鑑み、2017 年 4 月 20 日、革命防衛隊の元将軍であるイーラージ・マスジェッディーを在イラク大使に任命した。彼は革命防衛隊の特殊部隊であるゴドズ軍の隊長であるカーシム・スレイマーニー将軍の片腕として、イラクの人民動員隊に対する指揮で活躍した人物だと言われている。
- ⁴² <http://english.khamenei.ir/news/4329/We-wish-we-were-beside-you-on-Arbac-en-Imam-> (2017 年 5 月 20 日アクセス) .
- ⁴³ <http://theiranproject.com/blog/2016/11/25/number-iranian-pilgrims-visiting-iraq-arbac-en-22-official/> (2017 年 6 月 30 日アクセス) .
- ⁴⁴ 2017 年 2 月 25 日、テヘランにて前年のアールバイーンに参加した人々に対して行ったインタビューによる。

執筆者紹介（掲載順）

四戸潤弥

同志社大学神学部・神学研究科教授

同志社大学一神教学際研究センター長

何光滬

中国人民大学教授

香港澳語基督教文化研究所フェロー

アリー・ナドラー

テル・アヴィヴ大学名誉教授

サムエル・フォレンヴァイダー

チューリヒ大学神学部教授

富田健次

同志社大学神学部・神学研究科教授

中西久枝

同志社大学グローバル・スタディーズ研究科教授

編集後記

『一神教学際研究』（JISMOR）第13号をお届けします。

今号には、一神教学際研究センター（CISMOR）と同志社大学神学部・神学研究科との共同主催による二つの公開講演会の講演録を収録しました。一つは、「天と人の際—漢語神学の歴史的歩みと未来の展望」というテーマで、2016年11月9日に行われた何光滬教授による講演で、漢語神学の歴史と漢語神学の中華文明において果たすべき役割とその可能性について述べたものです。もう一つは、2016年11月20日に行われたアリー・ナドラー名誉教授による「中東和平への心理学的アプローチ—和解への文化融合的解明」で、イスラエルとパレスチナ間の紛争を心理学的な視点から、特に被害者意識による正当化という視点から読み解き、紛争解決を呼びかけるものです。また、一般論文として、チューリ

ヒ大学教授のサムエル・フォレンヴァイダー氏、同志社大学神学部教授の富田健次氏、そして、同大学グローバル・スタディーズ研究科教授の中西久枝氏による三つの論稿を掲載しています。

一神教学際研究センターは、2003年に設立されて以来、特にイスラーム・ユダヤ教・キリスト教世界の「仲介者としての役割」を果たすことを目的としてきましたが、これまでの狭い意味での一神教研究だけではなく、何教授の講演のように、中華文明におけるキリスト教の役割というような広いテーマも扱うようになっていきます。これからも、様々なテーマでの研究を進めて参りたく思っておりますので、今後ともご支援のほどよろしく願います。

2018年3月

編集委員（代表）中野泰治

『一神教学際研究』論文募集要項

2014 年 3 月 31 日改訂

1. 本誌は年 1 回（3 月頃）、日本語と英語の 2 言語で、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。
2. 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・フェローである者、もしくはリサーチ・フェローのうち 1 名以上が推薦する者です。
3. 応募原稿に対しては査読を行い、編集委員会が掲載の可否を決定します。
4. 原稿は、原則として未発表のものに限ります（再録の場合は、該当機関より掲載の許可を得てください）。
5. 投稿希望者は、5 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。
6. 原稿の投稿締切は 7 月末日です。
7. 原稿は Word 形式（下記テンプレート使用）と PDF 形式の二種類を作成し、電子メールに添付して投稿してください。
8. 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>）
9. 原稿での使用言語は、日本語および英語です。
10. 原稿は、横書きとします。
11. 分量は、以下のとおりです。

論文：日本語の場合、16,000～24,000 字
：英語の場合、6,000～9,000 words
研究ノート、書評、研究動向：日本語の場合、8,000 字以内
：英語の場合、3,000 words 以内
12. 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）およびキーワード（5 語）を記してください。日本語で執筆する場合は、表題、氏名、所属を英文で併記してください。
13. 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。
14. 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。
15. 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。

16. 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 『一神教学際研究』編集委員会
e-mail: journal@cismor.jp

一神教学際研究

発行日 2018 年 3 月 31 日

編集者 中野泰治

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 : rc-issin@mail.doshisha.ac.jp <http://www.cismor.jp>

表紙デザイン 絹田 啓子
