

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

2020 16

一神教学際研究 16

特集 アジアにおけるムスリム・マイノリティのイスラーム復興

- はじめに……………四戸潤弥 1
- 社会主義政権下中国におけるイスラーム復興
—新疆ウイグル自治区を事例に— ……中屋昌子 10
- タイにおけるイスラーム復興のねじれ現象……………西直美 21

一般論文

- 人間の問題に影響される神
—古代イスラエルの清めの献げ物を通しての贖い— ……ロイ・E・ゲイン 30
- 都市的宗教
—歴史的視座から見る宗教と都市— ……イェルク・リュプケ 53
- イラン・アメリカ関係がイランの女性運動に与える影響
—アフマディーネジャード政権期から現在まで— ……中西久枝 75

書評

- 勝又悦子・柴田大輔・志田雅宏・高井啓介編
『一神教世界の中のユダヤ教—市川裕先生献呈論文集』
(リトン、2020年) ……月本昭男 94
- 佐々木閑、小原克博『宗教は現代人を救えるか
仏教の視点、キリスト教の思考』(平凡社、2020年) ……三宅威仁 104
- 塩尻和子編著『リビアを知るための60章』【第2版】
(エリア・スタディーズ59)(明石書店、2020年) ……岩崎真紀 111
- イディリス・ダニシマズ『トルコにおけるイスラーム
神秘主義思想と実践』(ナカニシヤ出版、2019年) ……山本直輝 118

アジアにおけるムスリム・マイノリティのイスラーム復興

はじめに

四戸潤弥

JISMOR 本号特集:「アジアにおけるムスリム・マイノリティのイスラーム復興」として、中屋昌子先生による「社会主義政権下中国におけるイスラーム(イスラーム:筆者補記)復興—新疆ウイグル自治区を事例に一」と、西直美先生による「タイにおけるイスラーム復興のねじれ現象」の二つの論稿を収録した。同二論稿は、2020年1月11日(土)に開催された『*CISMOR* リサーチフェロー研究会—サミール・ヌーハ教授追悼記念ワークショップ—「アジアにおけるムスリム・マイノリティのイスラーム復興」』(於:同志社大学烏丸キャンパス志高館1階会議室)での同じタイトル名の口頭発表を論稿としてまとめたものである。東アジア、及び東南アジアのムスリム・マイノリティの現状についての関心は高く、当日は入れないほどの満席の来場者があり、活発な質疑応答がなされた。

筆者は、中屋先生と西先生の同日の口頭発表にコメントを加えたが、ここで改めて、お二人の論稿を読み、それに若干の補足修正を加え、紹介する。

この二つの論稿は、アジアのムスリム・マイノリティのイスラーム復興という現象を、中屋論文は、社会主義政権中国共産党の宗教政策のなかで位置づけ、西論文は、タイの歴史のなかで位置づけたものである。

前者は、マルクス・レーニン主義の中国共産党イデオロギーと宗教との関係を改めて想起させ、後者は仏教国タイにおいて、マレーシアとの南部国境地帯4県のムスリム地域の抑圧された歴史、つまり異なる宗教である仏教を信仰するタイにおけるムスリム・マイノリティ問題の考察を促している。

さて、ここで二論稿が前提としている、イスラーム復興という外的現象が何かについての理解が、二つの論稿を読む際には必要であるように思う。

特に2014年のカリフ(スンナ派イスラーム共同体指導者称号)宣言による、イラクとシリアの両国に跨る実行支配によって成立した「イスラーム国」の地域での民間人に対する、容赦ない殺戮と、日本人を含む外国人の拉致、身代金、および処刑によって、それまでのイスラーム復興という用語の意味は曖昧になり廃れ

さえもした。その代わりに、80年代に使われ始めていた「イスラーム復興」と、ほぼ同じ時期に、いわゆる政権奪取そして樹立を目指す政治的イスラーム運動を示す「イスラーム主義」という用語が、イラン革命（1979）、対ソ連アフガン戦争（アフガニスタン紛争 1979-89）。ソ連邦崩壊（1991）を契機とした民族紛争の拡大、9.11米ニューヨーク同時多発テロ（2001）のなかで使われ続け、無差別殺戮のイスラーム過激派と重なるようになっていった。そこに気づけば、二論稿が、2014年のイスラーム国宣言以降の文脈でないことが理解できるのだが、インターネットを巧みに利用したイスラーム国の動き（所業というべきなのか）と、それに刺激され、呼応したイスラーム過激集団、あるいはグループによるアジアやヨーロッパでのテロ事件がメディアを通じて重なるように報道されたために、イスラーム復興の意味を直ぐには捉えられないような状況になっていた。

そうした事情から、ここで簡単に、そして極めて概略的に「イスラーム復興」及び「イスラーム復興現象」について説明し、その後で二論文の意義を述べたい。

イスラーム復興とは、「第4次中東戦争（1973）において、エルサレム奪還という大義に込められたアラブ民族主義とイスラームの融合以後、サウジアラビアなどのペルシャ湾岸（アラビア湾岸）産油国が、アジアやアフリカのムスリム青少年層を自国に留学させ、イスラームをその聖典『クルアーン』の言語で学ばせ、彼らをイスラーム共同体の地域宗教指導者として帰国させ、結果としてイスラームの価値を再認識させたことに端を発した、イスラーム信仰を基礎とした豊かな生活を目指すものである」と規定できる。

そしてイスラーム復興現象とは、「ペルシャ湾産油国へのアラブ諸国やアジア、アフリカ諸国からの出稼ぎ労働者が一定の稼ぎを懐に帰国し、ムスリムであることと、生活を豊かにすることとが両立すると信じた時代の雰囲気」と規定できる。

従って、イスラーム復興、あるいはイスラーム復興現象は、政治的な運動でもなく、2014年以降のイスラーム・グループによるテロ活動でもなかった。確かに2014年以降のイスラーム国のインターネットメディアによる宣伝を通じた「ジハード」の呼びかけなどに刺激を受けた現象でないと言い切れない部分を内包してはいるが、それはイスラーム復興運動の動きではなく、マイノリティのムスリムが抱える心理的な葛藤として理解できる。

中屋論文はイスラーム復興に2014年以降のイスラーム国の動きと、ウイグル族活動家とその家族たちのトルコ亡命及び移住を含めているが、この点の扱いは微妙である。なぜなら、現象面での結果の一つの反映としては異論がないものの、それがイスラーム過激派とイスラーム国のメディア報道の影響とも重なること、そして論稿に記されているように、イスラーム復興がイスラーム的価値観による

社会問題解決が端緒となったとの記述があるからである。従ってイスラーム復興と、イスラーム的価値観による社会問題の解決の選択とを結びつけた記述は極めて正確であり、イスラーム復興が暴力的なものでないという歴史的経緯と合っているように思える。

イスラーム復興、あるいはイスラーム復興現象と、イスラーム・グループあるいは過激派の動きを時系列（時には重なるが）に捉えれば次のようになる。

1. アラブ民族主義のイスラーム主義への融合
第三次中東戦争（67年）敗北から、アラブ民族主義とイスラームの大義（エルサレム奪還）の融合による第四次中東戦争（73年）と停戦（アラブ側は実質的勝利と理解）。
2. アラブ民族主義を内包したイスラーム主義の武装闘争の萌芽
エジプト・イスラエル平和条約（79年、キャンプデービッド合意に基づく）締結への失望と怒りによる武装闘争の萌芽時期であるが、イラン革命に刺激されたムスリム同胞団など穏健派スンナ派は議会選挙を通じて勢力拡大を目指した。この路線が放棄される、あるいは希望が断たれるのは、アルジェリアの総選挙でのイスラーム勢力の勝利がフランス支援のクーデターで無にされた結果始まったアルジェリア内戦（1991~2002）以後である。
3. イラン・イスラーム革命（1979）後のイラク・イラン戦争（1990-1988）、対ソ連アフガン戦争へのアラブ義勇兵の参加（1982年頃～）、サウジアラビアなどアラブ湾岸諸国のイスラーム布教（1970年代後半～、91年12月のソ連邦崩壊でモスク建設支援などが加速される）及び、留学生招聘と教育支援。
4. 米ニューヨーク同時多発テロ（2001）、及びアフガニスタン・ターリバーン政権崩壊（2001）と勢力回復（2003～）、それに続くイラク政権崩壊（2003）とカーイダ残党派の復活、イスラーム過激派グループの台頭（90年代～2003年頃）
5. アラブの春とイスラーム主義、あるいはイスラーム過激派グループとイラク・サダム旧政権残存グループの連携（2010～）、アジアでのイスラーム・テロの頻発（2010～）。
6. 米軍のイラク撤退を契機とした、イスラーム過激派グループと旧イラク政権の連合によるイラク国土奪還運動（後のイスラーム国）と、アラブ長期独裁体制打倒の動き。チュニジア、リビア、中央アジアなどのイスラーム・グループのアラブ諸国及び欧米への拡散（2010～）、アジア・ムスリムへの

インターネットメディアを通じたジハード主義の浸透

この中で、二つの論稿と直接関係があるのは、3のサウジアラビアなどのアラブ湾岸諸国のイスラーム布教、教育支援である。第4次中東戦争（1973）以後、70年代後半から80年代にかけてサウジアラビアなどのアラブ湾岸諸国の原油輸出収入（オイル・ダラー）は飛躍的に増大し、アジアのマイノリティ・ムスリムたちへのアラブ諸国への留学支援（教員及び教育施設、奨学金など）教育体制の充実化が可能となった。中国の場合は、78年の鄧小平の改革開放政策以後、産業エネルギー確保のための対アラブ諸国外交強化の波及効果として、中国人ムスリムのアラブ諸国への留学が促進された。

アラブ諸国への留学生たちが『クルアーン』を中心としたイスラーム学を直接学んだ結果、その教義をハンドリングできる能力を身につけて帰国し、伝統的宗教的権威に対して自分たちの存在をアピールすることができた。またアラブ・イスラーム世界のイスラーム学者と対等に議論できる能力によって、自分たちマイノリティ・ムスリム社会の問題に対して、『クルアーン』や預言者のスナナの根拠にしてファトワを出し、自らの権威に対して揺るぎない立場を維持できた。それまでの少数派の生き方の経験を踏襲するのではなく、教義から現実を見据えることが可能となった。さらに中国のムスリムの場合、ソ連邦の崩壊によって、旧ソ連のイスラーム諸国と交流が可能となり、その中で、アラビア湾岸諸国のイスラーム布教事業の財政支援を得ることも可能となった。中国もまた上海万博（2010年）の時期においては、イスラームを含めてキリスト教にも寛容であったため、中国政府支援のモスク建設（建設地無償提供、建設費支援）も行われた。中国にとって寛容なイスラーム政策は、経済、産業発展に必要な不可欠のアラブ産油国の原油輸入確保外交支援策でもあった。

ここでのイスラーム主義は過激派のそれではなく、イスラーム信仰を大事にすることがビジネスや就職を有利にし、さらに、生活を豊かにすると共に、イスラーム学やアラビア語の習得で、地元ムスリムの人々の尊敬と敬意を勝ち得、彼らの帰国留学生の宗教的権威形成のつながった理想調和的なイスラーム復興現象でもあった。

今日、マイノリティの問題は欧米への移民問題が視野に入るが、二つの論文が扱った東アジア、および東南アジア地域では、欧米での問題レベルにはなっていないことを指摘したい。

中屋論文「社会主義政権下中国におけるイスラム（イスラーム:筆者補記）復興

「新疆ウイグル自治区を事例に」の意義は、マルクス・レーニン主義の中国共産党イデオロギーの宗教政策とイスラーム問題の指摘であり、かなりの長い期間、宗教間対話を耳に慣らされてきた時代を経て、再びマルクス・レーニン主義を基底とする共産主義イデオロギーと宗教との関係を思い起こさせるものである。

同論稿は、最初に新疆ウイグル自治区の現状について次のように要約している。

ウルムチ事件（2009）以降、イスラーム復興が加速度的に進んでいること、その一方で、習近平の中国共産党総書記就任（2012）以後の新疆における宗教統制の厳格化が進められている。そもそも同地域はカザフスタン、パキスタンなど8つの国と国境を接し、テュルク系少数民族、イスラム（イスラーム）、社会主義の3つが交する特殊な地域である。ウルムチ事件以降は、急激な経済成長による社会の動揺、漢族の大量流入による軋轢、貧富の格差、風紀の乱れなどの問題が生じている。具体的には、1990年代以来、新疆ではメッカ巡礼者の増加、モスクの再建や修復が進みイスラム（イスラーム）復興がみられるようになった。改革開放後、イスラム（イスラーム）信仰を掲げた最初の大規模な武装蜂起といわれるバレン郷事件（1990）が発生している。4年後、新疆では「宗教事務管理条例」が制定され、2001年9.11米国同時多発テロに鑑み、中国共産党は、新疆の地政学的リスクを再認識し、宗教に備わる五つの性質（宗教の五性論：イスラム（イスラーム）は世界宗教であるという国際性、新疆にはテュルク系民族が集中しているという民族性、ムスリムはウンマを形成しているという集団性、ムスリムに脱宗教化を促すためには時間を要するという長期性、宗教に関わる問題の複雑性）を指摘した。また新疆の天然資源の利益に現地ムスリムを蚊帳の外に置いた。経済格差と文化、宗教への敬意の欠如の中で起こったウルムチ事件（2009）が勃発した。この事件以降、現地ムスリムのイスラム（イスラーム）信仰がさらに高まり、イスラム（イスラーム）的価値観によって世の中を正そうとする動きがみられるようになった。

法による統制として、「新疆ウイグル自治区宗教事務条例」と「宗教事務条例」があり、中国憲法は信仰の自由を保障（憲法第36条）しているが、それは形式的である。宗教活動統制の法的根拠である2014年改訂「新疆ウイグル自治区宗教事務条例」36条で、新疆の未成年者の宗教活動の統制が明文化され、未成年の集団礼拝（金曜礼拝）参加が禁止されている。また、海外からの公認以外の組織や個人への喜捨が禁止（新疆ウイグル自治区宗教事務条例第36条）されている。金曜礼拝説教には政治宣伝が混入させられる。つまり『クルアーン』やハディース（預言者言行録）を引用して共産党が提唱する科学の尊重、民族政策、愛国心、社会主義政権への忠誠を説かれる。金曜礼拝説教は政府公認の中国イスラム（イスラーム）

ム) 教協会の下部組織である中国イスラム(イスラーム) 教教務指導委員会によって編纂され、全国のモスクで統一して使用されている。経済の発展、郷里の建設、相互の団結、宗教を愛し国を愛すること(いわゆる「愛国愛教」といった中国の文脈においてイスラーム信仰は「社会主義国家」への忠誠や貢献を意味する。

また、国レベルの「宗教事務条例」2004 年度版は、宗教団体の章(第二章)から独立させる形で、新たに宗教学校の章(第三章)を設けた。宗教学校に関する規定では、公認の宗教団体(中国イスラム(イスラーム) 教協会)は宗教学校の設立はできるが、その他のいかなる組織、個人も宗教学校の設立ができないと明記されている(第 11 条)。教師資格認定、教師の招聘任用、学位授与制度の実行は、国務院宗教事務部門の別途制定の規定による(第 16 条)。外国籍教師招聘任用には国務院宗教事務部門の同意を必要とする(第 17 条)。宗教教職の養成(3 カ月以上)では市級以上の地方政府宗教事務部門に報告し審査批准を必要とする(第 18 条)。非宗教団体、非宗教学校、非宗教活動場所、非指定の臨時活動場所では宗教教育を行ってはならない(第 41 条、第 44 条)。個人で宗教教育を行った場合、宗教事務部門から関係部門とともに活動停止を命じられ、2 万元以上 20 万元以下の罰金に処せられる。違法所得がある場合、その所得は没収され、犯罪を構成した場合、法に依って刑事責任が追及される(第 70 条)。

法によって、宗教実践が制約されるが、そのターゲットは未成年層であることは、中国共産党の対イスラーム認識(ムスリムに脱宗教化を促すためには時間を要するという長期性)を反映している。

またマイノリティ・ムスリムの宗教活動が地下に潜らざるを得ない状況を指摘している。そしてその始まりはイスラム(イスラーム) 的価値観を通じて解決を見出そうとするムスリムが現れたことを契機とし、イスラム(イスラーム) 的「世直し運動」の広がりがみられるようになった。

中屋論文は直近の中国共産党のイスラームを含めた宗教一般に対する厳しい政策への変化を前提に論を進めている。筆者は、それ以前の寛容な政策時期である 2010 年から 2015 年頃にかけて北京大学、北京郊外の国家宗教事務局、中国の青島(1 カ所)、北京(3 カ所)、上海(9 カ所)、西安(9 カ所)のモスク及び北京イスラーム神学校、西安イスラーム協会及び陝西師範大学などを直接訪問し調査を行ったが、その時の雰囲気は宗教事務条例の内容を反映していると感じたことを覚えている。北京イスラーム神学校の正面玄関ロビーには「愛国愛教」の石碑が置かれていたものの、文化大革命での宗教活動弾圧と実践禁止の次世代、次々世代へのインタビューでは時期が経済発展優先政策と、宗教寛容政策時期であったことからか、若いイマームやアホン(中国ムスリムのイスラーム指導者称号)

たちは外国人の私に警戒することはなかった。そして公的な場での宗教活動の再開の喜びを隠すことなく、質問に忌憚なく答えてくれた。中屋論文はその後の中国共産党の宗教に対する厳しい立場を伝えている。

西論文「タイにおけるイスラーム復興のねじれ現象」を国家・民族・宗教との関係の中での変容を歴史的、社会的文脈の中で検証するが、その出発点はタイに征服されたマレーシア国境地帯の歴史を前提としている。征服によってマイノリティと規定されたが、その一方で、サトゥーン県を除く南部3県はマレー語が話され、マレーシア・ムスリムたちとムスリム同胞という宗教的絆が存在している。

タイの立憲革命(1932)による新憲法には、国民の信仰の自由の保障が明記され、仏教徒である国王がイスラームを含む諸宗教の擁護者と規定されたが、行政の実際には、サローン(腰巻)(サトゥーン県)禁止、マレーの伝統衣装着用ムスリムに対する行政サービス停止(パッターニー)、ムスリム女性の被り物やメッカ巡礼者布嫌がらせなどの服装文化の否定がある。宗教と深く結びついている親族・相続法の裁判権管轄をイスラーム法廷から県裁判所へ移管(1943)し、タイ民法の国内一律の適用が行われている。ムスリム組織をタイ国王諮問機関直属(「仏暦2488年イスラームの擁護に関する勅令」(1945)による階級組織構築(チュラーラーチャモントリー職(第3条)下のタイ国中央イスラーム委員会(第5条:ムスリム対象の内政、教育問題管轄)と末端モスク組織)とした。「パッターニー、ナラーティワート、ヤラー及びサトゥーン県域におけるイスラーム法の適用に関する法律」(1946)、「イスラーム・マスジッド法」(1947年、モスクの登録制、イマーム任命承認)、チュラーラーチャモントリー職所属変更(1948年、国王諮問機関メンバーから教育省宗教局助言者へ)などの法の制定と政策があった。そして、そうした伝統的流れに変化が生じたのが、80年代以降のイスラーム復興以後で、そこにはサラフィー主義の影響が見られる。その核となったのは深南部で影響力を持つサラフィー主義の指導者イスマイル・ルッフィ・チャパキヤ(1951-)に代表されるアラブ・イスラーム諸国に留学し、学位を取得して帰国した者たちであった。このように著者は指摘している。彼らが影響力を持ったのには理由がある。第1にアラビア語イスラーム文献講読及び議論能力である。イスラームという宗教をアラビア語で議論できれば、アラブ・イスラーム世界で宗教的影響力を持ち続ける伝統的学者や碩学と対等な立場を維持できる。それは彼らの日常生活ばかりでなく政治経済レベルでのイスラームの課題について自分たちに相応しい回答を得ることが可能となることであり、またその回答を現実に行うことができることになることでもある。現地における権威の創造であると言ってよいだろう。ただ、

それらが戦闘主義ではないことを著者が指摘している。第2に、豊かな原油収入と機関投資資金を持つアラブ産油国との直接的な外交、つまりタイという国家機関を介することなく、中東政府及びビジネスマンたちと直接連結できる。これによって現地のビジネスマンとの連携や、出稼ぎ労働者たちの支援的仲介役を担うことが可能となる。イスラーム的であることが現世のビジネスに役立つのである。第3に、ハラール・ビジネス（ハラール証書発行）などがある。第4にサウジアラビアなどの資金提供による教育事業推進と、同国への留学生派遣などがある。

つまり、イスラーム的であることと、現世で豊かであることが両立していたという事実なのである。

それが先鋭的になるのが、2010年以降の中東におけるイスラーム過激派の影響であろう。これは中屋論文と共通するが、イスラーム過激派が一般ムスリムに影響を持つのは、彼らが解説するジハードの根拠でなく、ムスリムのあるべき道を示す『クルアーン』の章句と、預言者の言行（ハディース）にあるのだ。個人的信仰レベルで見渡す来世の地平に見出そうとする天国にある。

「自分自身を損っているところを天使に召された人々に（天使は）言う。「あなたがたはどのようにしていたのか。」かれらは（答えて）言う。「わたしたちは地上で弱く、痛めつけられていました。」その時かれら（天使）は言う。「アッラーの国土は広大ではなかったのか、あなたがたはそこに移り住めたではないか。」これらの者の住まいは地獄であろう。何と悪い帰所であることよ。只（本当に）弱かった男女と子供たちは別である。かれらは（自ら避難する）手段を見出すことも出来ず、また道へも導かれなかった。」（『クルアーン』4：97-98）

「私はムシュリクたち（アッラーに同位を置いて崇拝するマッカのイスラーム否定者たち）の間に住むムスリムの行為の罪からは無実（法的責任がない）である。」（預言者言行録（ハディース））

どちらもムスリムは異教徒たちの間で人生を送るべきではないという教えである。

『クルアーン』と預言者言行録からの引用部分は、マイノリティの状態を強いられたタイ南部県のムスリムや、ウイグルのムスリムの一人一人の心に響くと同時に、恣意的解釈と、マイノリティの置かれた状況が短絡的に結びつけられる。欧米へのムスリム移民の中にも同様な現象が見いだされる。アラブ・イスラーム世界のムスリムは100%に近いほどのムスリム社会であるから、たとえ異教徒支配にあっても、そこにイスラーム信仰実践の自由が保障されていれば問題ない（現代イスラーム世界の指導的イスラーム法学者であった故ワフバ・ズヘイリー（1932-2015、ダマスкас大学シャリーア学部長を務め、アラブ・イスラーム諸国の

大学でも教えた。クルアーン解釈書『タフスィール・ムニール』や、その他 140 に及ぶ著作は、その翻訳と共にアジアのムスリム学者たちに広く読まれ、多くの支持者がいる。マレーシア政府から最良のイスラーム人勲章を受章(2008)した。二度来日し、同志社大学でも講演した。)との言葉や、ブルカの着用禁止の政策実施の判断はフランス政府の裁量である(エジプト国家法判断者、アズハル大学総長を務めた故ムハンマド・サイイド・タンターウィー(1928-2010年))との言葉などは余裕の証しであろう。しかし、そうした世界でイスラーム学の学位を取得して戻った先がマイノリティ・ムスリム社会であれば、前記の『クルアーン』とハディースは直ぐに解決が必要とされる信仰問題なのである。

宗教間の対話とは別の次元の日常生活での切実さが、イスラーム過激派に呼応する心理状態をつくりだしているのである。

中屋及び西論文は、イスラーム復興と政治的なイスラーム(イスラーム主義)の違いを、東アジア(中国)と東南アジア(タイ)の実例を通じて、学問的に実証した意義のある論文と言えるだろう。

社会主義政権下中国におけるイスラム復興 —新疆ウイグル自治区を事例に—

中屋昌子

要旨

中国新疆ウイグル自治区（以下、新疆）では、2009年7月5日のウルムチ事件以降、イスラム復興が加速度的に進んでいる。その一方で、2012年に習近平が中国共産党総書記に就任して以降、新疆における宗教統制の厳格化が観察されるようになった。中国の憲法は信仰の自由を形式的には保障しているが、新疆のイスラム復興は、厳しい統制の下に置かれ、必ずしも自由な環境の下で進展しているわけではない。宗教活動を統制する法的根拠は何なのか。2014年に改訂された「新疆ウイグル自治区宗教事務条例」および2017年に改訂された「宗教事務条例」に焦点を当て、国・地方レベルの宗教に関する法令の検討を行う。特に「新疆ウイグル自治区宗教事務条例」によって、新疆の未成年者の宗教活動が統制の対象となった背景について、新疆をとりまく内外の情勢をもとに考察する。

キーワード

イスラム復興、新疆ウイグル自治区、社会主義、宗教統制、宗教教育

1. はじめに

本稿では、ムスリムマイノリティのイスラム復興の事例研究として、新疆におけるイスラム復興の実態を、中国共産党（以下、共産党）による宗教統制に焦点を当て検討する。特に2014年に改訂された「新疆ウイグル自治区宗教事務条例」¹や2017年に改訂された「宗教事務条例」²によって、宗教統制の厳格化が進められている現状について考察する。「新疆ウイグル自治区宗教事務条例」は未成年者の宗教活動の統制を明文化した。その背景について共産党の宗教政策や習近平指導部成立後の党幹部の発言のほか、新疆の地政学的特徴を踏まえながら考察する。

2. 新疆におけるイスラム復興

新疆は、中国の西北部に位置し、イスラムを信仰するウイグル族、ウズベク族、カザフ族などテュルク系の少数民族が集中して居住する地域として知られている。カザフスタン、パキスタンなど8つの国と国境を接し、中国の社会主義政権の下に置かれている。新疆は、テュルク系少数民族、イスラム、社会主義の3つが交差する特殊な地域ともいえる。

2009年7月5日に発生したウルムチ事件³以降、急激な経済成長による社会の動揺、漢族の大量流入による軋轢、貧富の格差、風紀の乱れなどの問題に対し、イスラム的価値観を通じて解決を見出そうとするムスリムが現れ、イスラム的「世直し運動」の広がりがみられるようになった。イスラム的「世直し運動」とともにイスラムの勉強会や学校が地下で拡大していった。また世界的なイスラム復興の潮流を受けて、なかには2012年頃より活発化したイスラム国(IS)を目指す者が現れたりトルコに移住する者が急増するなど、信仰の場を海外に求める動きがみられるようになった。こうしてイスラム復興が急速に進むなか、2012年に習近平が中国共産党総書記に就任し、新疆の宗教統制はより厳格化されることとなった。新疆のイスラム復興は、必ずしも自由な環境のもとで進展しているわけではない。厳しい統制のもとに置かれている。

3. 「信仰の自由」と宗教統制の実態

中国は社会主義政権下ではあるが、法的には「信仰の自由」を保障している（憲法第36条⁴）。しかし、「信仰の自由」を保障しつつも厳格な統制のもとに置いている。

ムスリムは、当然のことながら、自分の信仰を完美なものとするために五行

を遵守し、現世と来世の吉祥を望む。しかし実際には、新疆で五行の遵守は難しい。海外からの喜捨を受けようにも、公認以外の組織や個人はそれを受けることができない（新疆ウイグル自治区宗教事務条例第 36 条）。未成年者は、集団礼拝に参加しようにもモスクに入ることができない⁵。それどころか未成年者は宗教活動そのものに参加できない（新疆ウイグル自治区宗教事務条例第 37 条）。

金曜礼拝では説教が行われている。しかし、親孝行や他人への慈しみなどの一般的な説教に政治宣伝が混入する。クルアーンやハディースを引用して共産党が提唱する科学の尊重、民族政策、愛国心、社会主義政権への忠誠を説いている。こうした説教内容は、政府公認の中国イスラム教協会の下部組織である中国イスラム教教務指導委員会によって編纂され、全国のモスクで統一して使用されている。例えば、次の通りである⁶。

忠義とは、おまえたちの顔を東や西に向けることではない。そうでなく忠義とは、アッラーと最後の日、諸天使、啓典、諸預言者を信じ、その愛着にもかかわらず財産を近親たち、孤児たち、貧者たち、旅路にある者、求める者たちに与え、奴隷たち（の解放）に費やし、礼拝を遵守し、浄財を払い、約定を交わした時にはその約定を果たし、困窮と苦難と危難の時にあって忍耐する者である。そしてそうした者が真実の者であり、そうした者たち、彼らこそが畏れ身を守る者である(2 : 177)。

（筆者注 このクルアーンのように）一人の敬虔なムスリムであり、一人のアッラーを畏れる者として、五行を遵守すると同時に老人を敬い幼きものを愛し、隣近所と仲良くし、善良を慈しみ、貧困救済し、危機を救い困難を助け、人を助けることを喜びとし、善を勧め悪を戒め、正義を広め、約束を履行し、売買は公平に、秩序を維持し、社会に幸福を造り、経済を発展させ、郷里を建設し、相互に団結し、宗教を愛し国を愛さなければならない。ただこのようにすることが、自分の信仰を完璧なものとし、現世来世の吉祥を獲得することができるのである。

経済の発展、郷里の建設、相互の団結、宗教を愛し国を愛すること（いわゆる「愛国愛教」）といった中国の文脈においては「社会主義国家」への忠誠や貢献を意味する文言が、説教にさりげなく混入されている。未成年者を持つ保護者であれば、自分の子どもは自分の信仰を完璧なものとするのが叶わないと悟るであろう。

4. 宗教統制の法的根拠

4.1 新疆ウイグル自治区宗教事務条例

中国の宗教に関連する法令は、国レベルと地方レベルの2段階構造になっている。国と新疆ともに「宗教事務条例」（以下、条例）を制定しており、国の条例は2017年が最新版である。新疆の条例は、国より3年早く2014年に改訂されている。

新疆の条例で注目すべき箇所は、「未成年者は宗教活動に参加してはならない」（第37条）と規定したところにある。未成年者は宗教活動に参加してはならず、いかなる組織や個人も未成年者が宗教活動に参加することを組織し、誘惑し、強迫してはならないとされる（第37条）。これに違反すると罰則（第59条）が課せられる。すなわち、県級以上の人民政府宗教事務部門、教育部門から批判教育を行い、厳しく命じて違反を改めさせ、治安管理行為に違反した場合、公安機関より法に依って治安管理の処罰を与えられ、犯罪を構成した場合は、司法機関から法に依って刑事責任を追及される。

未成年者の宗教活動の統制は、従来から義務教育の妨害の禁止や「不信仰の自由」の保障を根拠に法の拡大解釈によって行われてきた。改訂により明文化されたのは、2014年5月に北京で開催された第二次中央新疆工作座談会での習近平総書記の発言がきっかけであった。

入念に宗教工作を行い、積極的に宗教と社会主義社会の相適応を導き、宗教界人士と信徒の大衆が経済社会の発展において積極的な役割をよりよく発揮させる。宗教問題を処理する基本原則は、すなわち、合法を保護し、不法を制止し、（筆者注 宗教的な）極端を封じ込め、浸透を防ぎ、犯罪に打撃を与えるということに他ならない。法に基づいて、信徒大衆の正常な宗教欲求を保障し、信徒大衆の習慣風俗を尊重し、信徒大衆が正確に宗教常識（筆者注 わきまえなければならぬ知識）を把握する合法的な方法を着実に広げなければいけない⁷。

この会議で強調されたのは、法によって新疆を治めること、すなわち法による宗教統制の厳格化であった。習近平総書記のこの発言はそのまま第4条に「合法の保護、非法の制止、極端を封じ込め、浸透を防ぎ、犯罪に打撃を与える」として盛り込まれた。

結果、未成年者の宗教活動が含まれることになった。未成年者が宗教活動に参加することもできず、未成年者と宗教活動を行った者も罰せられるようになったのである。

4.2 国の「宗教事務条例」

一方、上位法にあたる国の宗教事務条例は、新疆の条例の3年後に改訂された。注目されるのは2004年度版の宗教団体の章（第二章）から独立させる形で、新たに宗教学校の章（第三章）を設けたことである。

宗教学校に関する規定をみると、公認の宗教団体（筆者注 中国イスラム教協会）は宗教学校の設立はできるが、その他のいかなる組織、個人も宗教学校の設立ができないと明記されている（第11条）。教師資格認定、教師の招聘任用、学位授与制度の実行には、国务院宗教事務部門の別途制定によること（第16条）、外国籍の教師の招聘任用には国务院宗教事務部門の同意が必要なこと（第17条）、宗教教職の養成を3か月以上行うには、市級以上の地方政府宗教事務部門に報告し審査批准が必要なこと（第18条）も明記されている。その他第41条、第44条でも非宗教団体、非宗教学校、非宗教活動場所、非指定の臨時活動場所は宗教教育を行ってはならないと念押ししている。個人で宗教教育を行った場合、宗教事務部門から関係部門とともに活動停止を命じられ、2万元以上20万元以下の罰金に処せられる。違法所得がある場合、その所得は没収され、犯罪を構成した場合、法に依って刑事責任が追及される（第70条）。国レベルの法令であるから、中国全土において公的な宗教学校に入学できなければ、宗教教育を受ける機会は望めないということになる。

国の条例が改訂されるきっかけとなった会議は、2016年4月に開催された全国宗教工作会議であった。この会議で習近平総書記は「宗教工作をよりよくするために党の宗教工作の基本方針を堅持することは必須であり、党の宗教信仰の自由政策を全面的に貫徹させ、法に依って宗教事務を管理し、独立して自らが主となって自らで行う（自主自辦）ことの原則を堅持し、積極的に宗教と社会主義社会を相互に適応させるよう導かなければならない」と強調した⁸。外国からの影響の排除を意識していたことがわかる。

4.3 国、新疆の宗教事務条例の比較検討

新疆の条例を国の条例と比較すると宗教教育やその教育を受ける者、すなわち未成年者を対象として宗教から隔離しようとしていることがわかる。新疆の条例で明文化された未成年者の宗教活動の統制は、国レベルでは設けられていない。未成年者の宗教活動の統制の明文化は、新疆独自の統制であることがわかる。

また、新疆と国の条例の成立年において、地方レベルの方が先に成立していることも注目される。新疆の成立が1994年、国は2004年であり、改訂も同様に新疆（2014年）が先で国（2017年）は後である。下位法の制定から急いだのは、現

地情勢の緊迫化によるものであろう。

2014年に新疆の条例を改訂させる要因となったのは、2009年に起きたウルムチ事件、事件後のムスリム社会の動揺、テロの増加、2012年前後からのイスラム国(IS)の興隆が関係していると思われる。

5. 未成年者の宗教活動の統制

5.1 法的根拠

それでは、新疆での未成年者の宗教活動は、何を根拠に統制しているのか。中国共産党新疆ウイグル自治区委員会常務委員のシェウカット・エミン(肖開提·依明)は2016年6月2日の国务院の記者会見で大要を次のように説明したという⁹。

児童（この記者会見での表現）がモスクに入る問題について、中国の憲法は、公民は宗教を信仰する自由を有すると同時に教育と宗教を分離することを明記している。「中華人民共和国憲法」第36条は「国家は正常な宗教活動を保護し、いかなる人も宗教を利用して社会秩序を破壊し、公民の身体健康に損害を与え、国家の教育制度の活動を妨害してはならない」と規定し、「中国人民共和国教育法」第8条第2項は具体的に「国家は教育と宗教を相互に分離する。いかなる組織や個人も宗教を利用して、国家の教育制度の活動を妨害してはならない」と規定し、「中華人民共和国民辦教育促進法」第4条2項は「私立学校は教育と宗教を相互に分離する原則を貫徹しなければならない。いかなる組織と個人も宗教を利用して、国家の教育制度の活動を妨害してはならない」と規定し、「中華人民共和国中外合作辦学条例」第7条は「外国の宗教組織、宗教機構、宗教学校、そして宗教教職人員は、中国国内で協力して学校の運営活動を行ってはならない」、「中国と外国が協力して運営される学校運営機構は、宗教教育と宗教活動を行ってはならない」と規定している。

我々は厳格に国家の法律と法規を遵守しており、自治区は婦女と児童が宗教を信じることを禁止する規定を出したことはないが、憲法の規定によれば、公民は18歳前には義務教育を受けなければならない。

「中華人民共和国未成年人保護法」は「未成年人の健康的な成長に損害を与える行為を実施してはならない」と規定し、「新疆ウイグル自治区未成年人保護法条例」は「いかなる組織や個人も未成年者に宗教活動の参加を誘導し強迫してはならず、宗教を利用して義務教育を妨害する活動を行ってはならな

い」と規定している。国家と自治区の法律法規に照らして、未成年学生は宗教活動に参加してはならない。

つまり、未成年者の宗教活動を統制する根拠は、義務教育の保障という説明である。宗教的な教育を受けることは国家の教育制度の妨げであり、「健康的な成長」の損害から未成年者を「保護」するという説明である。宗教を信じること自体は禁止できないが、宗教活動に参加させないようにして宗教そのものから隔離している。しかし、義務教育は国家事業であるから、この説明であれば国の条例あるいは他地域の条例にも同様の規定が存在しなければならない。各地の「宗教事務条例」は、現在制定が進められているが、例えば内蒙古版¹⁰にはこのような制定はみられない。新疆版が特にこの規定を明文化している理由が義務教育以外にあるはずである。

5.2 新疆の地域的特殊性

新疆の特殊性はその地政学的リスクであろう。1990年代以来、新疆ではメッカ巡礼者の増加、モスクの再建や修復が進みイスラム復興がみられるようになった。改革開放後、イスラム信仰を掲げた最初の大規模な武装蜂起といわれるバレン郷事件¹¹が1990年に発生している。その4年後、早くも新疆では「宗教事務管理条例」が制定されている。そして、2001年の9.11アメリカ同時多発テロによって共産党は、新疆の地政学的リスクを更に認識するようになった。宗教に備わる五つの性質（宗教の五性論）すなわち、イスラムは世界宗教であるという国際性、新疆にはテュルク系民族が集中しているという民族性、ムスリムはウンマを形成しているという集団性、ムスリムに脱宗教化を促すためには時間を要するという長期性、そして、宗教に関わる問題の複雑性を再認識した。ちょうどこの頃より新疆では漢族が大量に流入し民族間の摩擦が多くみられ不満が高まった。また新疆の天然資源の利益の獲得では、現地ムスリムは蚊帳の外に置かれた。こうした状況のなかで2009年7月5日ウルムチ事件が勃発した。この事件以降、現地ムスリムのイスラム信仰がさらに高まり、イスラム的価値観によって世の中を正そうとする動きがみられるようになった。

国務院が提示した『新疆の若干の歴史問題』には、中国政府の新疆のイスラム信仰についての認識が次のように示されている。

中国は、統一された多民族国家であり、新疆の各民族は中華民族の血がつながっている家庭のメンバーである。長い歴史の発展が進展する中で、新疆

の命運は終始偉大な祖国と中華民族の命運と緊密に相互に連なっている。しかしながら、ある時期以来、国内外の敵対勢力、特に民族分裂勢力、宗教の極端勢力、テロリスト勢力が、中国を分裂解体する目的で故意に歴史を歪め、是非を混乱させている。(中略) 新疆の各民族と中華民族の大家庭、新疆各民族文化と多元一体的な中華文化を分裂させようとしている。

新疆は多文化多宗教が併存する地区であり、新疆における各民族の文化は中華文化の中で生まれ発展してきたものである。イスラム教はウイグル族の生まれ持ったの信仰でもなく唯一の信仰する宗教でもなく、中華文化と融合しているイスラム教は中華の肥沃な土地に根を下ろし、健康に発展してきたのである¹²。

20世紀70年代末から80年代初頭以来、特に冷戦崩壊後、国際的な宗教極端主義の思想の影響を受けて、宗教極端主義が新疆に現れ蔓延し、テロ事件が頻発するようになって、新疆社会の安定と人民の生命および財産の安全に極めて大きな危害を加えている。(中略) 宗教極端主義は、イスラム教などの宗教が唱導する愛国、平和、団結、中道、寛容、善行等の教義に背くものであって、その本質は反人類、反社会、反文明、反宗教である¹³。

要するに、新疆は中国の一部であり、イスラム教は中華文化と融合し、「健康」に発展してきたにもかかわらず、冷戦崩壊以降、「宗教極端勢力」が社会の安定や人民の安全に危害を加えるようになったという認識である。「国際的な宗教極端主義の思想を受けて」という記述からも明らかなように、新疆には宗教極端主義の思想が存在し、それに「汚染」された極端なイスラムが中国を解体させかねないとの認識である。中華文化と融合し「健康に発展」しているイスラムのみを「信仰の自由」の枠組みの下で容認し、宗教教育を公的な宗教学校に限定して行わせているとみてよい。そして、未成年者に宗教活動に参加させず、宗教的な教育を受けさせないことによって、世代間の宗教の継承を遮断し、宗教の消滅を促しているのであろう。

6. 現地ムスリムのとまどい

こうした新疆の未成年者の宗教活動の統制について、陳琪(2015)は、未成年者の宗教活動をどこで線引きすべきなのか、少数民族の祭日を過ごす期間に、未成

年者が父母に従って宗教活動を行うことは含まれるのか、処罰の対象は誰になるのか、などの疑問点を列挙している¹⁴。新疆の条例では、未成年者とともに宗教活動に参加すると未成年者を宗教活動に参加するように「誘導」・「強迫」したと捉えられる。いかなる組織や個人であってもである。厳密に言えば、たとえ親であっても子どもと宗教的儀礼をともに行うことができない。トルコなど他のムスリム諸国のように新疆においても保護者は、子どもの年齢の低いうちからアラビア語を学ばせクルアーンを朗読できるようにしたり、宗教的倫理観を説こうとする。保護者が子どもに、最寄りの宗教的学識者のもとを訪ねて宗教的な教えを請うように勧めると、その保護者は、子どもを「誘導」・「強迫」した、さらには義務教育を「妨害」したととらえられかねない。また、宗教的な学識者も私的な宗教学校を開いたとして処罰の対象となる。家庭内であっても保護者が子どもに宗教的な知識や倫理観を継承することは困難なのである。

7. おわりに

このようにモスクで五行の遵守が説かれていても、すべては法令によって制限されているから、なかなか自由な実践が叶わない。理論的に宗教が否定的に捉えられているうえに、新疆の地政学的リスクが重なっているため、とりわけ未成年者の宗教活動の統制が厳格化されている。家庭内での教育でさえも、義務教育期間であることを理由に保護者を監視し、未成年者を宗教から隔離している。国家宗教事務局党組書記、局長である王作安(2016年当時)は、宗教工作においては、法律による管理強化による「導き」が必要だと強調している¹⁵。この導きの具体的な実践とは、宗教的教育や活動の排除による未成年者の世俗化である。しかし逆に言えば、未成年者への宗教教育を徹底的に排除することは、宗教的な知識が「無菌状態」になることになり、それゆえ「極端な」宗教的な思考が浸透しやすい状況へと導いている可能性もある。さらには、未成年者の宗教教育を地下に潜らせることとなる。結果、法令の強化によって宗教の影響力を封じ込めることは、中国政府にとって却ってリスクを増大させることになるともいえよう。

*本研究は JSPS 科研費 19H01464 の助成を受けたものです。

注

¹ 「新疆維吾爾自治區宗教事務條例」新疆維吾爾自治區人民政府 <http://www.xinjiang.gov.cn>

- n/xinjiang/fsljzcfg/201705/ae7fbb20c9864d78bdd37f1006f21a66.shtml（最終アクセス 2020年7月31日）。
- 2 「宗教事務条例」中華人民共和国中央人民政府 http://www.gov.cn/zhengce/content/2017-09/07/content_5223282.htm（最終アクセス 2020年7月31日）。
 - 3 2009年7月5日に新疆最大の都市ウルムチ市においてウイグル族と漢族が衝突した事件のことをいう。中国当局は、同事件について「テロリズム、分裂主義、宗教的極端主義の三つの勢力」による画策であると断じ、対決の姿勢を示した。中国当局は死者197名、負傷者1700余名に上る犠牲者が出た（新疆維吾爾自治区地方誌編纂委員会編『新疆年鑑』2010年、15頁）と発表した。その一方で在外ウイグル人組織である世界ウイグル会議によれば、死者800～1000人、負傷者約2000～3000人に上るという証言もあり（「証言者たちが語る『7.5 ウルムチ大虐殺事件』の真相（その1）」世界ウイグル会議 <http://www.uyghurcongress.org/jp/?p=1122>（最終アクセス 2020年8月31日））、それぞれの見解は大きく異なる。
 - 4 中国憲法第36条
中華人民共和国の公民は宗教を信仰する自由を有する。いかなる国家機関、社会団体、および個人は、公民が宗教を信仰することや宗教を信仰しないことを強制してはならず、宗教を信仰する公民や宗教を信仰しない公民を差別してはならない。国家は正常な宗教活動を保護する。いかなる人も宗教を利用して社会秩序の破壊、公民の身体健康に損害を与えること、国家の教育制度の活動の妨害をしてはならない。宗教団体と宗教事務は外国勢力の支配を受けない。
「中国憲法」中華人民共和国中央人民政府 http://www.gov.cn/guoqing/2018-03/22/content_5276318.htm（最終アクセス 2020年8月31日）をもとに筆者が日本語訳した。
 - 5 2011年8月に筆者が現地調査（イリ市、イェンギサル県）に行った頃には、既に未成年者のモスク入場制限が行われていた。未成年者の義務教育の妨害と拡大解釈して行っていたと考えられる。
 - 6 中国伊斯蘭教教務指導委員会編『新編臥爾茲演講集（1-4合輯）』宗教文化出版社、2011年、17-18頁をもとに筆者が日本語訳した。クルアーンは中田考監修『日亜対訳クルアーン』作品社、2017年（第7刷発行）、56頁を参照した。
 - 7 「習近平：要在各族群衆中牢固樹立正確的祖國觀、民族觀」人民網 <http://politics.people.com.cn/n/2014/0529/c1024-25083277.html>（最終アクセス 2020年8月8日）をもとに筆者が日本語訳した。
 - 8 「習近平出席全國宗教工作會議併發表重要講話」人民網 <http://politics.people.com.cn/n1/2016/0423/c1001-28299513.html>（最終アクセス 2020年8月8日）をもとに筆者が日本語訳した。
 - 9 「按照關法律法規未成年學生不得參加宗教活動」中華人民共和國國務院新聞辦公室 <http://www.scio.gov.cn/xwfbh/xwfbh/wqfbh/33978/34593/zy34597/Document/1479250/1479250.htm>（最終アクセス 2020年7月31日）をもとに筆者が日本語訳した。
 - 10 「內蒙古自治區宗教事務條例」（內蒙古日報 2019年12月17日第008版所載）。
 - 11 1990年4月にカシュガル近郊のアクト県バレン郷で起こった武装蜂起。「東トルキスタン・イスラム党」が深く関与していたとされ、漢民族の大量移住反対、産児制限反対などを訴えたといわれる。同事件は在外ウイグル人にも広く知れ渡ることとなり、在外ウイグル人に民族主義や独立志向の覚醒をもたらした。詳しくは水谷尚子「新疆『バレン郷事件』考」『現代中国研究』第40号、2018年、62-80頁を参照されたい。
 - 12 中華人民共和國國務院新聞辦公室『新疆的若干歷史問題』人民出版社、2019年、1-2頁をもとに筆者が日本語訳した。

-
- ¹³ 中華人民共和国國務院新聞辦公室『新疆的若干歷史問題』人民出版社、2019年、23頁をもちに筆者が日本語訳した。
- ¹⁴ 陳琪「新疆宗教事務立法研究—兼評『新疆維吾爾自治區宗教事務條例』—」『新疆社会科学』第1期、2015年、106頁。
- ¹⁵ 王作安「宗教工作關鍵在『導』—學習習近平總書記在全國宗教工作會議上的講話精神—」(學習時報 2016年8月8日第001版所載)。

タイにおけるイスラーム復興のねじれ現象

西直美

要旨

イスラーム復興は国家・民族・宗教のあいだの関係をどのように変容させたのか、それぞれの社会の文脈はイスラーム復興の現れ方をどのように規定しているのか。本稿では今後のより広い国や地域との比較検討を視野に入れつつ、ムスリム・マイノリティのイスラーム復興の事例として、タイについて検討を行う。

キーワード

イスラーム復興、マイノリティ、ムスリム、ナショナリズム、タイ

1. はじめに

イスラーム復興のもとで、女性のスカーフ着用のようにイスラーム的とみなされる象徴、行為が日常レベルにおいて顕在化することから、イスラーム主義を掲げる政党の台頭やイスラーム銀行の増加、さらにジハード主義を掲げる武装組織の活動に至るまで、幅広いテーマが扱われてきた¹。タイにおいてマイノリティであるマレームスリムにとって、イスラームがどのような意味をもつのかという点を考えるにあたり、本稿ではまず、タイの近代国民国家形成の過程でイスラームがどのように扱われてきたのか、続いてナショナリズムとイスラームに関する研究の潮流、最後にイスラーム復興のさまざまな側面について検討を行っていきたい。

ムスリムは、タイの人口の 4.3 パーセントを占めるマイノリティである（タイ国家統計局 2015 年）。タイのムスリムは、マレー系のみならず、アラブ・ペルシア系、ジャワ系、チャム・クメール系、南アジア系、中国系などから構成されており、北部、中部にも古くからのコミュニティがある²。しかし、近代以降のイスラームに関わる行政は、マレームスリムが集住するタイ南部国境地域の統治をめぐる問題として位置づけることができる。タイ南部国境地域には 15 世紀から、マレー系のスルタン王国パタニが存在した。パタニは 19 世紀末から 20 世紀初頭にかけてタイの行政制度に組み込まれ、1909 年にタイとイギリスとのあいだで締結された領土確定条約によってタイの一部となった。パタニ王国があったとされる現在のパッターニー県、ヤラー県、ナラーティワート県、ソンクラーム県の一部（以下深南部）は、タイからの分離独立運動が続いてきた地域でもある。

2. タイのイスラーム行政

タイでは 1932 年の立憲革命によって絶対王政が打倒されてから、クーデターによる政変が生じる度に新しい憲法が制定されてきた。その数は 19 に及ぶが、宗教の位置づけは大きくは変わっていない。タイは国教を定めず、憲法上の権利として国民の信教の自由が守られている。タイに特有なのは、仏教徒である国王がイスラームを含む諸宗教の至高の擁護者であることが憲法上で定められている点である。タイにおいて国民の大多数が信仰する上座部仏教が持つ影響力は大きく、国家の統治や国民教育も、イスラームやムスリムに対する適切な理解に基づいて行われてきたとはいえない³。

ピブーン・ソンクラーム政権下（在任 1938-1944）で試みられた「新たな文化」の創造では、マレー系のムスリムが多数を占める南部 4 県（パッターニー、ヤラー、

ナラーティワート、サトゥーン）における伝統文化も改革の対象となった。ラッタニヨムと呼ばれる文化政策のもとで、仏教とタイの文化が国家アイデンティティとして強調され、人々は西洋の衣服を着用することが強制された。南部では、ムスリム女性の被り物や男性のターバンがはぎとられるなど、公権力によるハラシメントが多発していた⁴。1941年、政府はマレームスリムに対して、クルアーンとアラビア語の学習を禁止した⁵。1943年には、相続・家族法関連事案を扱うイスラーム法裁判官の廃止とタイの民商法典の適用が公示されるなど、第二次世界大戦の混乱に乗じてイスラーム組織の破壊が試みられた⁶。

深南部情勢の悪化を受けて、1945年に「イスラームの擁護に関する勅令」が制定され、チュラーラーチャモントリーを頂点とし、末端に村落部のモスクを位置付ける階層組織の構築が目指された。チュラーラーチャモントリーは、14世紀から18世紀のアユタヤ時代に交易と国内のムスリムに関わる事項を監督した官職である。1945年の勅令に基づきタイ王国のイスラームの代表であり国王のイスラームに関する諮問機関として、チュラーラーチャモントリー職を設置するとともに、内務省及び教育省の助言機関としてイスラーム中央委員会と、一定数のムスリム人口を擁する県に県イスラーム委員会が設置されることが定められた。

1946年には、「パッターニー、ナラーティワート、ヤラー及びサトゥーン県域におけるイスラーム法の適用に関する法律」が制定された⁷。イスラーム法に関する家族・相続事件については各県の県裁判所において扱われ、裁判官のほかにはイスラーム法の専門家であるダト・ユティタムが審理および裁判に参加する。1947年の「イスラーム・マスジッド法」では、モスクの登録制度や、イマーム（指導者）、コーテップ（説教師）、ビラル（アザーンを行う人物）の三役の任命に関して、県イスラーム委員会の承認を必要とすることなどが定められた。1948年にクーデターが生じた後、イスラームの擁護に関する勅令は改正され、チュラーラーチャモントリーの役割は国王の諮問機関から、教育省に対する助言者に格下げされている。

冷戦期、タイ政府が脅威とみなしたのは共産主義であった。恩赦を中心とする政治的解決を軍事に対して優先させることを定めた1980年の首相命令第65/2523号をきっかけに、国内におけるゲリラの投降が相次ぎ、しだいに共産主義の脅威が薄れていった。民主化が進展した1990年代には、マレームスリムの政治、社会参加が進んだ。1940年代以降顧みられることのなかったイスラーム・マスジッド法とイスラームの擁護に関する勅令に代わる新たな法として、「イスラーム組織運営法」が制定されたのは1997年のことである。2002年に「イスラーム銀行法」が制定され、イスラーム関連の法制度が整備されてきた。

イスラーム組織運営法によって、タイのイスラーム行政はチュラーラーチャモントリーを頂点に、イスラーム中央委員会、県イスラーム委員会からなる組織によって担われることが明示された。モスクが三か所以上ある県は県イスラーム委員会の設置が可能であり、モスクごとにイマーム、コーテップ、ビラルを中心にモスク委員会が設置される。モスクやイスラーム行政組織には法人格が付与され、法的地位が格上げされた。チュラーラーチャモントリーは国家機関に対する助言、専門委員の任命、イスラーム関連行事とくにラマダンの開始と終了の公示、教義回答書であるファトワの作成を行うといった任務を担っている。

イスラーム組織運営法の制定以降、県イスラーム委員会の任期は6年に限定され、イマームによる委員の選出が導入された。県イスラーム委員会がさらに、中央委員会に送る代表を選出する。しかし選挙の導入は、組織内での派閥争いをもたらした。とくに、ハラール認証をめぐる利権は、有力政党のイスラーム行政に対する介入を招いた⁸。さらに、2004年にタイ政府とイスラーム系武装組織のあいだで紛争が激化すると、安全保障の側面からも宗教指導者の役割が注目されるようになった。2004年のクルセ・モスク事件やタークバイ事件では、タイ政府の強権的な対応によって一般市民を含む数多くのマレームスリムが犠牲となった。紛争の激化に際して、チュラーラーチャモントリーやイスラーム委員会は存在感を示すことができなかった。イスラームが政治化したことは、結果的にイスラーム行政組織の正統性を揺るがす事態をもたらしている⁹。

3. ナショナリズムとイスラーム

ASEAN 事務局長を務め、自身もムスリムであった故スリン・ピスワンは、ムスリム・マイノリティのあいだでは、他のどの集団よりも統治の正統性 (legitimacy) が重要な意味をもつことに言及している。ピスワンによると、マレームスリムにとって、仏教的宇宙観に基づくタイ国家の政治過程にいかんして参加するかが問題であった。タイ国家による国民統合のプロセスは、マレームスリムにとって文化的な非統合 (disintegration) と同義だったのである¹⁰。

2004年以降に増加した深南部紛争に関する研究では、闘争がマレー・ナショナリズムに基づくという点と、タクシン・チンナワット政権 (2001-2006) 下での強権的対応が紛争激化の契機となったという点が指摘されている。ナショナリズムの観点からは、タイ政府による同化・統合政策が、マレームスリムのマイノリティとしての帰属意識を強化したことが強調される¹¹。また、マレーとイスラームは、東南アジアの歴史のなかで深く結びついてきた。とくにポーノ (伝統的な寄宿型

イスラーム宗教塾)やターディーカー(モスク付属の初等教育機関)でマレー語とジャウイ(マレー語のアラビア文字表記)を媒介として提供されるイスラーム教育が、マレームスリムとしての帰属意識の形成に大きな役割を果たしてきた¹²。1960年代以降に本格化した、タイ政府によるポーノの管理統制と学校制度の普及が、分離独立運動が興隆した背景として挙げられる所以でもある¹³。

タイにおけるイスラーム復興運動に関する研究は、深南部の紛争に関するものとは異なる研究潮流を形成している。1970年代から世界中のムスリム社会で観察され、タイでは1980年代以降に顕著になったイスラーム復興の流れのうち、大きく分けて二つの動きが注目されている。まず、北インドを起源とし、自己改革と宣教を軸とする集団であるタブリーギー・ジャマアトである¹⁴。いまひとつが、1980年代後半に主に中東諸国での留学を終えて帰国した学者によって率いられてきたサラフィー主義である¹⁵。イスラーム復興のなかで際立つこととなった、とくにサラフィー主義の動きは、深南部の伝統的なムスリム・コミュニティとの間で摩擦を引き起こした。クルアーンとハディースというイスラームの原典への回帰を志向する改革派(タイ語で新しい集団や派を意味するカナ・マイやサーイ・マイと呼ばれる)と、伝統的イスラーム解釈や伝統的な指導者を重視する伝統派(タイ語で古い集団や派を意味するカナ・カオやサーイ・カオと呼ばれる)の対立として表現されるものである。

2001年の米国同時多発テロ事件以降、イスラーム主義、とくにジハード主義に対する関心が高まった。東南アジアのイスラーム主義研究を行ってきたジョセフ・リョウは、深南部ではイスラームよりナショナリズムの言説が紛争の背景として存在することや、サラフィー主義者はタイ政府と良好な関係を築いており、深南部で生じている紛争と関わりがないことを指摘している¹⁶。シャヒード(イスラームにおける殉死)に関する研究を行う原新太郎は、分離独立運動に関与する人物に対する丹念なインタビューを軸に、ジハードや暴力行為の目的・理由についてニュアンスがあることを指摘しつつ、深南部における闘争がパタニ・マレーとしての帰属意識と深く結びついている様子を描き出している¹⁷。

深南部におけるイスラームをめぐる価値観の温度差と政府との関係を簡略化するならば、伝統派はマレー・ナショナリズムに親和的であり、イスラーム復興のなかで表面化した新たな動きはマレー・ナショナリズムから距離を取ると同時にタイ政府とのあいだで安全保障上の問題を抱えていない、という構図がみえてくる¹⁸。

4. イスラーム復興の諸相

イスラームの教えは、神と人間の関係のみならず、人間が社会で生きていくにあたって、何が善であり何が悪となるのかの判断基準を与えるものでもある。来世における賞罰とも関係するため、社会生活におけるあらゆる行為に影響を与えている。400年以上の歴史をもつといわれるポーノでは、生徒はバーボーと呼ばれる指導者の住まいの周辺に小屋を建て、自給自足に近い暮らしをしながらクルアーンやクルアーンの注釈書を学ぶ。クラスや進級制度、年齢制限はなく、十歳前後の若者から老人までが学んでいる。タイ政府は、ポーノをマレームスリムのタイ国家への統合を阻むものとみなした。タイ政府は、1960年代からポーノをタイ語での普通教育を併せて実施する近代的な私立イスラーム学校に改編するとともに、1970年代後半からは深南部の公立学校でも漸進的にイスラーム教育を導入してきた。深南部の社会に深く根付き、教育機関以上の意味合いをもつポーノの数は減るどころか、2004年に登録が強化されてからもその数は増えている¹⁹。

1980年代以降のイスラーム復興、とくにサラフィー主義の影響は、高等教育機関でみられる。深南部で影響力を持つサラフィー主義の指導者は、イスマイル・ルッフィ・チャパキヤ（1951-、以下ルッフィ）である。ポーノを経営する一族に生まれたルッフィは、メディナ・イスラーム大学で学士号、イブン・サウド・イスラーム大学で比較法の修士・博士号を取得して1988年にタイに帰国した。湾岸諸国からの支援を得て、1998年にタイで初めての私立イスラーム大学であるヤラー・イスラーム大学（現ファートニー大学）を設立したことで知られる。1980年代以降、ソクラーナカリン大学パターンニー校を皮切りに国立大学でもイスラーム教育が整備され、イスラーム学の学位が取得できるようになっていった²⁰。イスラーム高等教育の拡充は、中東諸国や南アジア、東南アジアのイスラーム諸国に留学し、学位を取得した人材の増加によって支えられている。

現地でサラフィー主義者か否かを区別する指標となっているのが、ルッフィを代表とするサラフィー主義の学者に対する支持、サラフィー主義者によって組織されている活動への参加、土地の伝統的実践をビドア（イスラームからの逸脱）であるとして糾弾する、といった点である。サラフィー主義者は、ラマダン明けのハリラヤに墓地で行う会食、断食を6日延長し1週間後を同様に祝うハリラヤ・エナム、預言者生誕祭マウリド、伝統的な割礼、婚姻、葬送儀礼、呪術的要素を含む治療などをビドアだとする。また、伝統派と比べて、イスラームを学ぶ言語としてマレー語やジャウィを絶対視しない。アラビア語は欠かすことができないが、タイ語を含む何語でもイスラームについて学ぶことができるとの認識がみられる²¹。サラフィー主義者は、マレー・ナショナリズムから距離を取ることでタイ

政府との対立を回避してきた。しかし政府とサラフィー主義の協調関係は、コミュニティ内で亀裂を引き起こしている。伝統派はサラフィー主義者のことをしばしばワッハービーと呼び、土地の指導者や伝統を軽視しているとして否定的に捉えている場合も多い。

マレー・ナショナリズムを掲げる人々の間でも、イスラームの枠組みは多用されている。深南部で展開する戦闘員のほぼすべてを掌握しているとされる分離独立派組織 BRN のイマームは、深南部をタイによって侵略されたダール・アル＝ハルブ（戦争の家）であるとみなし、パタニの独立のためのタイ政府とのジハードを呼びかけるファトワを出したといわれる²²。とくに 2004 年以降、深南部の大部分が戒厳令と首相緊急令を根拠に治安部隊の影響下に置かれ、警察や軍による逮捕状なしの拘留、拷問といった人権侵害が頻発した。こうした状況が、タイ政府とのジハードという言葉に説得力を与えてきた。

2004 年のクルセ・モスク事件では、死亡した戦闘員から『ベルジハード・ディ・パタニ』（パタニにおけるジハード）という冊子が見つかった。この冊子では、カーフィル（非ムスリム）であるタイ政府とタイ政府に協力する裏切り者のムナフィーク（偽信徒）に対する戦闘的なジハードが個人の義務であるとの理解が示されていたことから、イスラーム過激主義の影響を指摘する論者もいる²³。しかし深南部におけるジハード主義には地域性があり、アルカイダやダーイッシュにみられるような過激主義とは異なる性質をもつことが強調されている²⁴。

伝統的なイスラーム指導者が必ずしも、現地の伝統や慣習がイスラームの教えに適っていると主張している訳でも、マレー・ナショナリズムを称揚している訳でもない。しかしサラフィー主義の台頭によって、伝統的な権威が相対化されるとともに、実践のレベルで「何がイスラーム的なのか」をめぐる競合が生じたことは事実である。さらに、伝統派が抱くサラフィー主義への否定的感情は、サラフィー主義者がタイ政府と安全保障上の問題を回避しているという点にも関わっており、イスラームの解釈は深南部の政治情勢に大きく影響を受けている²⁵。

5. おわりに

タイでは、イスラームの信仰実践が抑圧されている訳ではない。しかしタイとは異なる歴史的、文化的背景をもつ深南部のマレームスリムにとって、タイ政府の統治の正統性が常に問われてきた。タイ政府による同化・統合政策の過程では、マレー・ナショナリズムを掲げる分離独立運動の観点からすると、伝統を守ることがイスラームを守ることでもあった。イスラーム復興のなかで顕在化した、と

くにサラフィー主義の流れは政治から距離を取り、タイの教育制度の枠組みのなかで影響力の拡大を模索してきた。地域の文脈を踏まえたうえで 1980 年代以降のイスラーム復興を眺めてみると、マレー・ナショナリズムはこれまで以上にイスラームの枠組みで理解され語られるようになり、サラフィー主義は現地化することで適応を遂げてきたと捉えることができる。

注

- * 本論文は、2020 年 1 月 11 日に実施された CISMOR リサーチフェロー研究会「アジアにおけるムスリム・マイノリティのイスラーム復興」での発表を基にしている。公開研究会の実現に力添えをいただいた四戸潤弥教授ならびに CISMOR 事務局に御礼を申し上げます。なお、本稿で用いた成果の一部は、JSPS 科研費 19K13637 の助成を受けて行った。
- 1 本稿では、イスラーム復興に関して「生活の中でイスラーム的と認識される象徴や行為が以前よりも顕在化し、ムスリムの生き方の様々な側面により影響を及ぼすようになる現象を指し、急進的なイスラーム主義運動のみならず、それ以外の穏健な宗教復興の諸潮流も包摂する」（大塚 2000: 130）ものという意味で用いる。
 - 2 Piyanak Bunnak. “Prawatsaruamkhongmuslimthai: Mongphansaitrakun”, in *Lakmitimunmong: MuslimnaiphendinThai* (Bangkok: Insititute of Asian Studies, Chulalongkorn University, 2012): 25-41, 25.
 - 3 この点についてタイにおける国家と宗教、とくに上座部仏教の関係の考察を続けてきた矢野秀武の以下の論文が参考になる。矢野秀武（2020）「不可視化されるタイのムスリム—イスラーム表象から見たタイ仏教と公共宗教」『アジアの公共宗教 ポスト社会主義国家の政教関係』北海道大学出版会、193-232 頁。
 - 4 Chakemkiat Khunthongphet. “The Resistance against the Government’s Policy in the Four Southern Provinces of Thailand under Haji Sulong Abdul-Kadir’s leadership 1939-1954” (in Thai) (Master Thesis, Silapakorn University, 1986), 24.
 - 5 Chakemkiat Khunthongphet, “The Resistance”, 31-32.
 - 6 Chakemkiat Khunthongphet, “The Resistance”, 33.
 - 7 ダト・ユティタムについては以下の論文が参考になる。今泉慎也（2003）「タイ司法裁判所におけるダト・ユティタム（イスラーム法裁判官）の役割」『アジア諸国の紛争処理制度』アジア経済研究所、225-256 頁。
 - 8 Ekarat Mukem, *Cularachamontri*, 62-65.
 - 9 Duncan McCargo. “Co-optation and Resistance in Thailand’s Muslim South: The Changing Role of Islamic Council Election”, *Government and Opposition*, Vol.45, No.1 (January, 2010): 93-113, 112.
 - 10 Surin Pitsuwan. “Islam and Malay Nationalism: A Case Study of Malay-Muslims of Southern Thailand”, (PhD Dissertation, Harvard University, 1982), 8.
 - 11 例えば Duncan McCargo. *Tearing apart the land: Islam and legitimacy in Southern Thailand* (Ithaca: Cornell University Press, 2008).
 - 12 Ibrahim Narongraksakhet and Numan Hayimasae. *Trisademai Sathabankansueksamuslim Changwachaideanpaktai*, (Pattani: Salatan kanwichai lae wichakan, 2010), 78-80.
 - 13 教育に注目した先駆的な研究として Uthai Dulyakasem. “Education and Ethnic

- Nationalism: A Study of the Muslim-Malays in Southern Siam”, (PhD Dissertation, Stanford University, 1981).
- 14 タブリーギー・ジャマアトとは、マウラーナー・ムハンマド・イリヤースによって1927年にインドのメーワートで始められた非政治的な宗教運動である。ムハンマドとその教友の時代に立ち返ることを理想とし、自己の刷新と精神を高めることを強調して、宣教を中心に据えた活動を行っている。タイにおける活動の展開については、以下が参考になる。Horstmann, Alexander. “The Inculturation of a Transnational Islamic Missionary Movement: Tablighi Jamaat al-Dawa and Muslim Society in Southern Thailand”, *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, Vol.22, No.1 (2007): 107-130 ; 小河久志 (2016) 『「正しい」イスラームをめぐるダイナミズム—タイ南部ムスリム村落の宗教民族誌』大阪大学出版会。
- 15 サラフィー主義は、イスラーム世界が植民地支配の危機に直面した19世紀以降にみられた思想潮流である。伝統的な解釈に盲従するのではなく、ムハンマドとその教友（サラフ：父祖）の時代の原典であるクルアーンとハディースに立ち返り、解釈の営為を活性化させることでムスリム共同体の危機を乗り越えようとした。サラフィー主義は、クルアーンとハディースを字義的に解釈する傾向がある。20世紀後半には現実をイスラームにのっとして改革するための手段としてテロを用いる組織が出現するなど戦闘的なジハード主義とも結びついたことから、しだいに過激主義の意味合いが付与されるようになっていった。サラフィー主義としばしば関連付けて議論されるのが、ワッハーブ派である。ワッハーブ派もクルアーンとハディースの字義的な解釈に基づく実践を志向するイスラーム改革運動であるが、サウジアラビアの国是でもあり、18世紀にサウジアラビアの王権と協約を結んだイブン・アブドゥルワッハーブの解釈に依拠する人々を指して用いられる。ワッハーブ派は、否定的な意味を込めた他称として用いられることが多い。タイのサラフィー主義（イスラーム改革派）に関する代表的な研究として、Muhammad Ilyas Yahprung. “Islamic Reform and revivalism in southern Thailand: A critical study of the Salafi reform movement of Shaykh Dr. Ismail Lutfi Chapakia al-Fatani”, (PhD Dissertation, Islamic University of Malaysia, 2014).
- 16 Joseph Chinyong Liow. *Islam, Education, and Reform in Southern Thailand: Tradition & Transformation*, (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009).
- 17 Hara Shintaro, “The Interpretation of Shahid in Patani”, *Asian International Studies Review*, Vol. 20 (June, 2019): 137-157.
- 18 Duncan McCargo. “Co-optation and Resistance,” 102.
- 19 筆者が調査を行ったナラーティワート県ルーン郡では、2015年の時点で登録済みの8カ所以外に2カ所のポーンが存在した（2015年8月10日インタビュー）。
- 20 Ibrahem and Numan. op cit, 144-158.
- 21 この点については西直美(2018)「タイ深南部におけるイスラームと帰属意識：イスラーム教育の場を事例に」『年報タイ研究』第18号、39-57頁で論じた。
- 22 Rungrawee Chalermripinyora. *Thotkhwamkhit Khabuankanekarapatani* (Pattani: Deep Book, 2013), 41-42.
- 23 Sugunnasil Wattana. “Islam, Radicalism, and Violence in Southern Thailand: Berjihad di Pattani and the 28 April 2004 Attacks”, *Critical Asian Studies*, Vol.38, No.1(2006): 119-144, 138.
- 24 International Crises Group. “Jihadism in Southern Thailand: A Phantom Menace”, *Asia Report*, No.291(2017).
- 25 この点については西直美(2020)「イスラーム的価値観をめぐる相違と「過激化」問題：タイ深南部を事例として」『一神教世界』第11巻、34-52頁で論じた。

人間の問題に影響される神
—古代イスラエルの清めの献げ物を通しての贖い—

ロイ・E・ゲイン

要旨

古代イスラエルの清めの献げ物は罪と身体に関する祭儀的な不浄を奉献者から取り去り、これらの罪悪からの残った穢れを神の聖所へともたらした。一年を通して聖所に蓄積された穢れは毎年贖いの日に特別な清めの献げ物により祭儀的に取り去られた。祭儀的な贖いについてのこの二段階の過程は、古代近東でも独自のもので、人間が引き起こした問題から人々を清めることに神が含まれていたときに、神に対する効果を認められ、強調された。

キーワード

罪、不浄、贖い、清めの献げ物、聖所

はじめに

古代近東の人々は「罪」、すなわち、道徳的な不浄と見做される「道徳上の過ち」や身体に関する祭儀上の不浄や悪霊にかられた不浄のような、他のさまざまな種類の「不浄」だと考えられたカテゴリーを注意深く意識していた。罪は穢すものとして見做されたので、一般的に「不浄」という全体的なカテゴリーが罪を含んでいた。罪と不浄の他の諸形態の両者は、古代近東の人々と彼らの安寧のためにその好意が不可欠であった神々との関係性に強い否定的な影響を及ぼしたので、可能であれば避けるべきであったし、必要であれば除去されるべきであった。

「罪」が神の規範への違反として定義されることは全く容易であった。古代近東の文化的文脈内で適用される他の「不浄」の一般的な定義はより捉えどころがなく、今なお議論される問題である¹。しかし、われわれはそのような「不浄」が基本的に、人間を超えた源（例えば、悪魔）のような一もしくはそれ以上の異常な要素、人間と超人間的な存在の関係性での有害な影響、あるいは、通常の人間の能力を超えて取り除く必要性²を含んだある種の無秩序だったと仮に提案することはできる。

本稿は初めに、全般的な見通しと、イスラエルの外の古代近東での罪や他の種類の不浄と見做される概念を確認することで、比較のための基準を確認する。その後、本稿の後半部分では、イスラエルの神ヤハウエがそれらを取り除く過程で人間の弱さに影響を受けやすく自らになるという方法で示した清めの献げ物を含む、古代イスラエルの祭儀制度がこれらの害悪を扱った方法と比較との対照をする。

古代近東の人々の罪を含む不浄

この部分ではまず罪を扱い、その後、他の不浄に関して検討する。

古代近東の人々の罪

いくつかの古代近東のテキストは人間が責任を負うべきで、その違反が罪深いものだと見做される振舞いについての神による規範を定めてきた。たとえば、ウル第三王朝期（前 2100—2000 年頃）の「ナンシェ賛歌」と呼ばれるシュメール語のテキストによれば、女神ナンシェの神殿から生計の手段や他の経済的恩恵を獲得した人は、女神の祭儀的・倫理的規則を遵守する責任があった³。祭儀的規則には練り粉のすり鉢を掃除することや夜間に火を保つことといった神殿での相当の義務の履行を含んでいた（114—115 行）。倫理的規則は威張り散らすこと、境界線

を変えること、はかりや物差しを使う際の不正行為⁴、母親による子どもたちへの不当な扱いが禁じられた（136、139、142-143、212、223行）。

新年に毎年反省と審判があり、ナンシエの規則を遵守した人々は来る年のため更新された雇用や経済的援助のための契約があったが、規則を違反した人々の契約は終わった。契約が終わりになった人々は「ナンシエの家にある試練の川」によって非難を免れ、復帰することができた（130行）⁵。この川の試練は人が有罪か潔白かどうかを試すものであったが、有罪について贖うことはできなかったようである。

神による規範を明らかにするテキストの他の例はエジプトの「死者の書」の呪文125があり、そこにはあの世での52の神々の法廷で、死者によって否認される二つの告白を含んでいた⁶。これらの潔白の表現は大部分は莫大な倫理的な振舞いだが、いくつかの祭儀的なものを含む、神々に受け入れられるものか否かという理解を反映する。否認する告白の第一の連続の終りに死者は「私は潔白だ、私は潔白だ、私は潔白だ、私は潔白だ！」と主張する⁷。これは道徳的な清さの主張を指す。同じテキストの後半部分でその人が行なった善行が列挙され、道徳的な清さが「私は口の清さ、手の清さ……である」と繰り返される⁸。しかし、神々による審判に関する「死者の書」のこの章では道徳的過ちを贖う機会は与えられない。

いくつかの古代近東のテキストは罪を贖おうとする個人による手段を示す。注目すべき例は、「ムルシリ二世の疫病での祈り」であり、そこでは数年に及んだハッティの地で数えきれない人々の命を奪った恐ろしい伝染病を取り去るように、ヒッタイトの神々にヒッタイトの皇帝が嘆願している⁹。ムルシリが言うには彼は託宣を通じて神に尋ね、疫病の原因が以前、トウドハハリヤという名の支配者を不当に殺し、それにより彼への誓いを破ったことで、彼の父シュッピルリウマ1世によって招かれた罪であったことを知った。ここでは神による規範への二つの違反がある。つまり、殺人と誓いを破ったことである。

殺人の後、シュッピルリウマ自身は流血を贖う祭儀を行ない、ハットウサの首都の人々はしなかったが、後にムルシリが同じことをした。誰もその地の代表として贖いの祭儀を実施しなかった。しかし、ムルシリは祈りの中で誓った

彼らはあなた、〔神々〕、私の主人たちの前で、あなた、〔神々〕、私の主人たちと、疫病に関してあなたの神殿で確かめた誓いに（違反した）祭儀を行うだろう。彼らは〔……あなたの前で〕清めるだろう。そして私は、その地の代表として贖いと宥めの贈り物で、あなた、神々、私の主人たちに元の状態に戻すだろう¹⁰。

ムルシリはまた、献げ物のパンとブドウ酒、祭礼の期間すべての神々を礼拝し、祈りの中で告白と嘆願をすることにより神々の好意を回復しようと努めたが、何の利益もなかった。明らかに、ムルシリは試みたいいくつかもしくはすべての方策が、大地が負い、彼が相続した彼の父の罪を贖うことができたという可能性を信じたが、それらの有効性はそれらを受け入れるか拒絶するかという神々の意志に依存していた。

部分的に破損したメソポタミアの「正しい苦しむ人の詩」は、多くの仕方で被った個人の恐ろしい経験を物語るが、それは彼が犯してきた罪の結果だと彼は信じたが、彼はそのことについて無知であった¹¹。彼は自らの神マルドゥクと女神サルパニトゥム（マルドゥクの配偶神）に祈りの中で懇願し、彼が犯してきた過ちの中身を知ろうとし、占い師、夢解き、祭儀を行う悪魔祓い師の助けを得て問題を解決しようとした。彼は定期的におどろ酒を造り、食料の献げ物をささげ、供犠を含む祭儀を行ない、参拝し、祈り、神聖な日々や祝祭を祝った敬虔な男だったので、神々の不興が理解できなかった。最後に、敬虔な苦しむ人は軽減と回復を得たが、それは慈悲深く彼の罪を許した神との和解に帰された。

さて我々は「罪」に関する古代近東の考えのいくつかのカギとなる側面を要約することができる。第一に、神による規範に対する罪深い違反は祭儀的・倫理的なものであった。第二に、罪に対する処罰は個人やグループに影響を与え、国全体に影響を及ぼす処罰は大地によって負わされた罪の結果だと言及された。第三に、いくつかの神による審判は贖って許されることはなかった。第四に、試みた贖いの成功は神々の意志に依存していた。第五に、贖いのためのさまざまな方策が試みられたが、そこには特定の知られた違反を取り除くための宥めや贖いに関する祭儀や献げ物および／または、一般的に神々の好意を回復するための献げ物や礼拝の他形態を含んでいた。第六に、人々は間違いを犯した事柄を知らずに、神からの罰に耐えることがあった。

古代近東の人々の他の不浄

古代近東の人々は幅広い不浄に関心があった。メソポタミア人とヒッタイト人は一般的に不浄はあの世からやって来るもので、可能であればそこに返されるものだと考えた¹²。メソポタミア人はそのような不浄を悪魔のようなものだと見做した。例えば、バビロニアの春の新年祭の五日目に、「主人」を意味するベールの称号をもつマルドゥクの大エサギラ神殿に位置したナブー神のエジダ神殿の祭儀的な清めが二つの段階であった¹³。マルドゥクはバビロンの都市神であり、ナブーの父であった。この清めは祝祭に参加するため故郷の地ボルシッパから神像に

よって表現されたナブーの到来を準備するものであった。エジダは一年を通して空いており、そこは一あるいはそれ以上の悪魔がそこに住みついていると信じられた¹⁴。それゆえこの神像安置所の清めは悪魔祓いを含んでいた。

清めの第一の段階は清めるための水、レバノン杉の油、香、松明の明かりを含む媒介物の使用を伴い、不浄を吸収するためにエジダの壁を首を切った羊の死体でぬぐい、その後悪魔祓い師がその不浄を帯びた羊をユーフラテス川に投げ入れることで処分することになっていた。重要なことに、「ぬぐう」という意味のアカド語の言葉はク・ップルで、贖いの日のイスラエルの聖所の清め（レビ 16：16、18）を指すヘブライ語のキ・ップルと同語源であった。

人間の悪魔祓い師によってなされた第一の段階は下位の悪魔を取り去ることに成功したと見做されたが、より上位でより力を持つ悪魔はとどまることができ、その追放には神の力を必要とした。それゆえ、清めの第二の段階ではある種の黄金の天蓋がエジダを覆うように伸ばされ、大祭司や他の神殿の職員が神殿を清めるために神々を招く大声の嘆願を朗読した。その繰り返される言葉には「この神殿にいるいかなる害悪も、出ていけ！ 大いなる邪悪な悪魔よ、ベールがあなたを殺すように！ あなたがいるところはどこでも鎮められる！」という言葉を含んでいた¹⁵。

メソポタミア人とは異なり、ヒッタイト人は大部分の不浄を悪魔ではなく、非人格的なものと見做した¹⁶。ヒッタイト人は一見、古代近東の他の集団以上に不浄の不在としての清さを維持し、再び獲得することに取り憑かれていた。不浄は深刻で致命的な病気を含む、幅広い範囲の苦悩を引き起こした。いくつかの不浄は避けることができたが、いくつかは知らず知らずに招いており、他のものは防ぐことが困難であった¹⁷。

ヒッタイト人にとって、不浄には多くの源や形態があり¹⁸、伝染したり、人や動物、物体、建物、場所に付着することができた。大部分のヒッタイトの不浄は三種類に分類できる。第一に、血、性交渉、出産、死を含む、人間の身体からの排泄物、身体的活動、健康状態に由来するものである。第二に、不浄は、ゴシップ、中傷、盗み、殺人、獣姦を含む社会的な害悪からの抽象的な穢れであった¹⁹。第三に、不浄は魔術や呪術を通しての超自然的な源や呪いの結果として神々から、および／または、神による怒りのような超人的な起源であり得た。

清めの手順は対象とした不浄の性質に基づいて、多くの形態をとった。清めは性交渉の後の入浴のような簡単なものもあったが、より複雑なものもあった²⁰。祭儀はもの、動物、人間（おそらく捕虜）を離れた場所へ追い払うことや、それらと関連付けられたものを焼いたり、埋めたり、密封することにより、悪を取り

除くことができた²¹。

ヒッタイトの諸神殿とその聖物は清さの維持とそれらに影響した不浄からの清めを要求された。例えば、ヒッタイト語の「神殿職員への指示」(CTH 264)には首都ハットゥシャの王の神殿での規則が記録された²²。神々に仕える神殿の職員は洗い清められ、刈り上げられなければならない、神々のためのパンを焼く調理場は掃き、水をまかねばならなかった。これらは神殿の外での通常の日常的な活動であっただろうが、これは聖域であったゆえに、神々の好意を維持するために清潔を保ち続けることは卓越した重要性を有した²³。古代近東の人々は「自然」と「超自然」の区別がなく、ただ一つの本質的な宇宙的な共同体の相互に関係する構成要素として神々と人間の領分を見做していたので、身体的な清潔さとこのような文脈での祭儀的な清さをはっきりと区別していなかったようだ²⁴。

神々に食事や飲み物を提供する前に洗うよう神殿の職員たちに要求された行動の一つが性交渉であった。このことで家で不浄を負うことは許されていたが、聖なる物や場所を汚すのを避けるために、聖域に近づく前に清めが必要とされた。不浄そのものは罪ではないが、規則への違反が「彼への罪である」 (§14. 番人について §10 参照)。

豚もしくは犬が神殿に闖入し、調理場の木製や陶器製の器に触れた場合、神殿に属する聖なる物は不浄になり得た。おそらく穴が多く、不浄を吸収するので、器は清められることはできなかった。それゆえ、それらは捨られることになっていた (§14)。

「神殿職員への指示」で、アダ・ダガー・コヘンが指摘するように、神殿の職員は物理的な祭儀的な清さのみならず、彼らの精神上的な道徳的清さすら求められた²⁵。「指示」は神々に属するものを盗む (§§5-8、16-19) といった職務上のさまざまな罪や、祝祭を礼儀正しく祝うことを怠る (§12) といった手抜かりの罪を戒めている。テキストはこのような罪に対する贖いの可能性については言及していない。祭儀上や道徳上の清さの両方への関心を含んでいるので、「指示」はこれらの領域の間に密接な関連を強化する。

祭儀場の清めに関連する他のヒッタイト語のテキストは神テリピヌの9年目の祭儀を規定する²⁶。この祝祭の四日目に、祭儀上の役員はテリピヌ、その配偶神、他の神々の神像や祭儀の台座をテリピヌの神殿から川へ行列で運ぶために、荷馬車を用いることになっていた。そこでは川でこれらの聖なる物を祭儀的に洗い、動物供犠を献げるようになっており、その後、彼らは聖なる物を神殿へ戻すために輸送した。テキストは取り去るべき不浄の性質を特定しないが、それは明らかに期間を越えて神像と台座に蓄積した。これらの物体は不浄から保護されていな

かったが、それらが定期的な清めを受ければ、それらの聖性が無効にされることはなかった。不浄は神殿で綺麗にすることができるような通常の汚れではなく、むしろ、川で祭儀的に取り除くべきものであった。

アナトリアの神殿の清めは血の使用を含んでいた。「夜の女神」というあの世のための新しい神殿が初めて清められた際には次のような祭儀上の行動が含まれていた。「彼らは神へ一匹の羊を献げ……そしてそれを穴へ屠り落とす……。彼らは神の金の（像）、壁、新しい〔神〕の道具すべてを血で染める。そのとき、〔新しい〕神と神殿は清くなる」（§32）²⁷。

古代近東の諸文化は不浄についてのそれぞれの視点でいくらか異なることを心に留めつつ、罪ではない「不浄」の古代近東の諸概念や扱いに関して、我々はいくつかの点を要約できる。第一に、不浄は起源や本質において、身体的、社会的、超自然的であり得た。第二に、表面上日常のものである身体的な不浄は、それらが神々への関係に影響を及ぼし得たので、祭儀的文脈でさらなる重要性を帯びた。第三に、不浄は一般的に可能であれば避けるべきものであったが、それらを負ってしまえば、適切な清めの祭儀の手段で取り去るべきものであった。第四に、不浄そのものは罪ではなく不浄を負うことも許されたが、不浄に関する規則への違反は罪深いものであった。第五に、不浄は聖性と反対のものであり、それゆえ、可能であれば神殿や聖なる物から遠ざけなければならなかったが、もし穢れると、それらは祭儀的に清められなければならない、あるいは、いくつかの場合には、それらの聖性は失われ、捨て去らなければならなかった。

古代イスラエル人の、罪を含む、不浄

ヘブライ語聖書に従えば、古代イスラエル人に影響を及ぼした罪と他の不浄の諸概念や扱いは、いくつかの差異があるにしても、古代近東の他の場所でのこれらの害悪の諸概念や扱いと多くの点で類似していた。この部分では、古代近東の残りの文脈でより初期に観察されたイスラエルの罪と不浄に注目し、それにより、比較と対照を示すことで、同じ種類の点を手短く述べる。

古代イスラエル人の罪

第一に、罪は、屠られ神に献げられた後三日目に和解の献げ物の肉を食べることへの禁止（レビ 7：18）というような、祭儀規定の違反であり得た。他方、罪は、十戒（出 20 章）やそれらに関連する法（例、出 21－23 章）への違反のように、倫理的原則に対する違反でもあり得た²⁸。

第二に、罪に対する罰は個人、もしくは、イスラエル全国民（レビ 26 章）を含

む集団の責任となり得た。さらに、性的違反（レビ 18：6-20、22-23）、偶像崇拜（レビ 18：21）や殺人（民 35：33-34）は道徳的に大地を穢し、道徳的不浄がある限度に達すると、結果として人々の追放を招くことになった（レビ 18：28）。他の種類の道徳的不浄は、イスラエル人あるいはその地に住んでいる外国人居住者がその子どもたちの少しでも神モレクに献げた場合（20：3）、あるいは、ある者が死体から受けた不浄を清めるのに失敗するという罪を故意に犯した場合（民 19：13、20）、無意識に遠くから聖所を汚すことであった。これらの罪に対する罰は人々から「絶たれる」（語根 *k-r-t* からなる動詞）、すなわち、その人のその後の生を手放すという神によって管理された罰であった²⁹。

第三に、ヤハウェによるいくつかの神による審判は、神は供犠がなくても慈悲深く許し得たが（出 34：7、サム下 12：13、詩 51：2、代下 33 章；後述を見よ）、贖いの供犠を通してイスラエル人に贖いを受けることを許さなかった。その罪が「横暴な」罪、すなわち、ヤハウェを故意に冒瀆すること（民 15：30-31）を犯した人々を含む、「絶たれる」（例えば、レビ 7：20-21、25、27）という致命的な罰を受ける人々にとって、供犠による贖いはなかった。贖いの日には、断食などを通して禁欲することにより、そして、すべての仕事を控えることによって、ヤハウェへの忠誠を示したとき、すべてのイスラエル人と非イスラエル人である居住する外国人は聖所の清めの結果として道徳的な清めを得ることになっていた（レビ 16：29-31）。しかし、このことに失敗した人々は「絶たれる」すなわち「破壊される」ことになっていた（レビ 23：29-30）。したがって、贖いの日にはイスラエルの審判の日であった。

第四に、古代近東の他のいずれの地域でもそうであるように、イスラエル人が贖いを得るのに成功するかは神の意思に依存していた。贖いはある種の魔術のような、贖いの祭儀の実行を実行したことへの自動的な結果ではなかった。供犠を神が受け入れることは贖いにとって必要であった（レビ 1：4）。和解の手順を完了するための赦し、あるいは、贖いは、たとえば、「したがって、祭司は彼のために彼の罪から贖いをし、彼は許されるだろう」（拙訳〔訳註：聖書翻訳は原著者が引用するものを和訳した〕）というレビ 4：26 のように、祭司によって執り行われた贖いの供犠の結果として生じるもので、ヤハウェ自身によって保証されるものであった。祭司は贖いをする、すなわち罪人から罪の結果を取り去るが、彼は罪人を赦す権限を与えられていなかった。「彼は赦されるだろう」という受け身の表現で含意された主体はヤハウェ自身であり³⁰、違反されたものが彼の法であったので、ヤハウェのみが赦すことができた。このような赦しは自動的なものではないのだが、神は供犠が適切に実行されたのならばそれを認めることを約束した。

しかし、このことは罪人が誠実であり、改悛していることを前提とする。聖書の他の箇所では、ヤハウェは偽善的な個人によって献げられた供犠や他の形式の礼拝、祈りさえ拒否する（例えば、イザ 1 : 11-15）。

第五に、イスラエル人はさまざまな方法での贖いを探し求めており、特に贖いの供犠を含み（例えば、レビ 1 : 4、4 : 20、26、31、35）、そのいくつかは告白に続くもので（5 : 5、民 5 : 7）、そのいくつかは不正をした部分への贖いの支払いに続いていた（レビ 5 : 16、23-24[英訳 6 : 4-5]、民 5 : 7）。他の古代近東の人々とは異なり、違反した種類によりヤハウェの祭儀法によって指定された供犠のタイプを献げて改悛したイスラエル人は贖いが保証された。いかなる動物供犠でも贖うことができないような、死であろうと「絶たれる」であろうと、罰が致命的であるような、余りにも大きな過ちを犯した罪人は、それでも神との関係の修復のために、罪を告白し嘆願することで、神に祈ることができた。ダビデとマナセはこの方法で神の慈悲を得た（詩 51 編[サム下 12 : 13 参照]、代下 33 : 12-13）。誤ったことをしたことについて無自覚であるが、その経験によって自らが罪を犯したに違いないと信じた個人は贖いの供犠を通して贖いを受けることができた（レビ 5 : 17-19 ; 後述を見よ）。

第六に、人は自らの違反の性質を知らずに神の不興の成り行きを経験した。しかし、他の古代近東の神々とは異なりヤハウェは国民—この場合はイスラエル—と唯一の契約／条約を結び、契約の規定がヤハウェが彼の民にしてほしいこと、そうでないことを詳細に規定した法（特に出 20-23 章、レビ 17-27 章、申 12-26 章の集成）の一部をなしていたので、これは珍しいことであつたはずだ³¹。

他の古代近東の人々も、ハムラビ法典やヒッタイト法のような法を有していたことは正しい。そのような規定はさまざまな振舞いを管理し、その違反は犯罪、あるいは、人間の支配者により管理された社会秩序の意味で罪と見做されるものであつたが、神々の全般的な支配を受けるものと見做された³²。しかし、聖書の法と一つの神ヤハウェの間の関係は他の古代近東の法集といかなる特定の神々との間よりももっと直接的であつた。イスラエルの宗教が一神教であるという事実が自らが犯した超人的なことを解くために占い師を雇う必要がないので、罪を犯したと信じた人々にとっての問題を大いに単純化した。

解釈に影響ないものと考えれば、無意識のうちに神の戒めに違反したイスラエル人は、間違つたことをしたと知るようになったときのみ贖いの清めや贖いの献げ物を献げることが要求された（レビ 4 : 13-14、22-23、27-28、5 : 14-16）。誤ったことをしたことを知らずに罪による否定的な結果を経験していると気づいた人々は問題を取り除くために特定の供犠—贖いの献げ物—を献げることができ

た（レビ 5：17-19）³³。

古代イスラエルの他の不浄

第一に、イスラエル人にとって、非道徳的不浄は死後の世界から来るものではなかったし、それらの起源として悪魔的なものでもなかった。むしろ、あるものは死んだある不浄な種の動物と接触したことに由来する（レビ 11：22-24、5：2 参照）のだが、大部分が人間の身体的状態と諸活動に由来するものであった（レビ 12 章、13-15 章、民 19 章）。人間の不浄は人間の生から死への循環に明確に表れるものであり、そこには、死体（民 19 章）、男女の生殖上の漏出（レビ 15 章）、あるいは、一般に「レプラ」と呼ばれる表面的な病気（レビ 13-14 章）で、カビや衣類・家屋への他の真菌の発生と同じく、人間の魚鱗癬を含んでいた³⁴。

聖書物語において、ヤハウエはときどき、人々を皮膚病で悩ますことで罰した（民 12：10、王下 5：27、15：5、代下 26：19-20）が、不浄の起源は超人間的なものだが、不浄そのものは物理的な状態であった³⁵。非道徳的なイスラエルの不浄はそれらが分類に含まれるという意味において、通常物質的な汚れというよりむしろ概念上のものであった。例えば、死体を洗うことではそれを清めることはできなかった。しかし不浄はそれらがイスラエルの人、物、場所に付着するという意味では物質的なものであった。中傷のような（レビ 19：16）、社会的害悪は他の種類の不浄よりむしろ罪として取り扱われた。

第二に、他の古代近東の国々においてと同じく、表面上日常的であったある身体的な不浄はイスラエルの祭儀的な文脈ではさらなる重要性を帯びていた。イスラエルの祭司は聖なる幕屋に入る前にあるいは外の祭壇で祭儀を行う前には死ぬことのないように、聖所の中庭にある聖なる洗盤から取った水で手と足を洗うことが求められた（出 30：17-21）。彼らを取り去る不浄には通常の汚れを含んでいただろうが、この清めの重要性は非祭儀的な文脈で求められるだろうものをはるかに越えたものであった。

第三に、古代近東の他のあらゆる地域のように、不浄は一般的に可能であれば避けるべきものであったが、もしそれらを受ければ適切な清めの祭儀により取り去るべきものであった。生殖上の漏出を有する人に触れることによる二次的な穢れ、あるいは、人が不浄にしてしまった物に触れることによる三次的な穢れ（例えば、レビ 15：4-12）というような、イスラエルの身体的ないくつかの不浄を受けることは、可能であれば避けるべきであった。しかし、健康なあるいは不健康な生殖上の漏出（レビ 12 章、15 章）、あるいは、魚鱗癬（レビ 13-14 章）のような、意図しない身体上の機能から生じるので、いくつかの不浄は避けること

ができなかった。国の維持と発展のために必要とされた性交渉による不浄（レビ 15 : 18）や、死んだ親族を埋葬するために死者の不浄を負うこと（民 19 章）のように、他のものは許され、必要とさえされた。ある不浄は、少なくともイスラエル人のある区分には、禁じられた。例えば、全イスラエル人は不浄とされた小さい群がる動物を食べることは禁じられた（レビ 11 : 43-44）し、通常祭司は特に近い家族の一員のための場合（21 : 1-4）を除いて、死体から不浄になるべきでなかった。

男性の夢精（レビ 15 : 16-17）、性交渉（18 節）、生殖上の漏出を有した者と物理的接触による二次的な穢れ（例えば、7 節、11 節。8 節も参照—あるいは彼の唾）、生殖上の漏出の結果深刻な不浄になった人によって不浄にされた物と触れたことによる三次的な穢れ（5-6 節、9-10 節）によって引き起こされたもののように、軽微な一日の不浄からの清めのための祭儀は単純であった。すなわち、必要とされるすべてのことは、その人の衣類を洗い、水浴びをし、夕方まで待つことになっていた。しかし、より厳格な不浄、すなわち、延長された期間継続する不浄の直接的な源からの不浄への清めは清めを行っている個人からの供犠もまた求められた（例えば、14-15 節、29-30 節、レビ 14 : 10-20）。

死体は二次的な穢れであったが、死と密接に関連するので、深刻であり、七日間続いた（民 19 : 11）し、直接の接触で移ったのみならず、同じ屋根の下の人にも移った（14 節）。それゆえ、清めには赤毛の雌牛の清めの献げ物が要求されたが、これは共同体全体のために献げられた（1-10 節）もので、個人は三日目と七日目に、水と混ぜて、その灰の少量を振りまくだけでよかった（民 19 : 17-19）。

第四に、身体的な不浄そのものは、それらの身体的な不浄を取り去るために供犠を献げたイスラエル人が赦しではなく必要とされた清めを受けたという事実によって示されるように、罪ではなかった（例えば、レビ 12 : 7-8）。しかし、たとえば、禁止された不浄を負うこと（上述を見よ）やふさわしいときに清めることを失敗する（5 : 2-3）ことのような、不浄に関する規則を違反することは罪であった。

第五に、イスラエルの物理的不浄は神の聖域と衝突した。このことはこのような不浄がヤハウエへの礼儀作法と尊敬を欠いたものと見られたゆえのみならず、ヤハウエが命の神、創造主（創 1-2 章）であり、死から来る不浄や罪の結果である生から死への人間の循環（創 3 章。ロマ 6 : 23 参照）へと結び付けられるべきでなかったからだ³⁶。それゆえ、イスラエル人は不浄を聖なる場所や物から離れた状態を保っていた。例えば、出産の結果起きる出血の漏出がある女性は聖域に入ることが許されなかった（レビ 12 : 4）。イスラエル人にとって、身体的に不浄

の状態であるにもかかわらず、神聖な平和の献げ物を食べることは断固として禁じられており、この規則への違反の罪に対する罰は「絶たれる」であった（レビ7：20-21）。死体の不浄を清めるのに失敗すれば遠くからでも聖所を汚し、その罰は「絶たれる」であった。

罪と他の不浄を取り除く方法によって影響されるイスラエルの祭儀

今まで、イスラエル人と古代近東の人々にはいくつかの違いがあるにしても、罪と他の不浄に関する鍵となる概念を共有していることを見てきた。古代近東の人々は、贖いの供犠を献げ、清めを行なえば罪を犯し不浄を負うことができたし、定期的な清めをすれば、彼らの聖所や物は一時的に不浄になることができた。しかし、個人的な罪や不浄への彼らの取り去る方法が彼らの神殿や聖なるものをいかなる点でも不浄にするようなこれらの害悪の原因になることは決してなかったし、聖なる空間、および／または、それらの内容物の清めが贖いや罪の清め、個人の不浄のいかなる結果を取り去るといった証拠もない。

対照的に、イスラエルの祭儀形態の一つの重要な特徴は全く独自のものであった。重要でない罪の残った穢れ（レビ4：1-5：13）や、深刻な身体的な不浄であるもの（12：6-8、14：19、15：15、30）を献げる人から取り去るための清めの献げ物（ハツタトの供犠；いわゆる「贖罪の献げ物」）は、それらの穢れをヤハウエの聖なる住居やその祭司に残した（6：20-21[英訳27-28節]、10：17）。それゆえ、この穢れは年に一度、贖いの日に聖なる調度品とともに聖所から清められなければならない（レビ16章）。したがって、個人の贖いと清めは聖なる空間と物の浄化と関連していた。注目すべきことに、神によって規定された個人の問題に対して祭儀的に取り除く方法（4：1、6：17[英訳24節]）は贖いの日に至るまで一年を通して聖なる住居にいる神に否定的な影響を及ぼしていた。この論文の以下の部分では祭儀の詳細とそれらの含意について分析する。

一年を通して聖所への罪と不浄の転移

レビ記4：1-5：13は清めの献げ物の実施についての主たる指示を提示しており、それは主として怠慢に帰すべき、不注意の罪や手抜かりの重大でない罪を取り去るものであった。祭儀の手順は奉献者が犠牲獣の頭に手を置き、その後、おそらく喉を切り裂くことで（王下10：7参照）³⁷、動物を殺す。祭司は容器に血を集め（代下29：22参照）、それを聖所の部分に塗り、その後、中庭にある外の祭壇の基台にそれを注ぐことで、血の残りを片付ける。その後、奉献者はスウェト、

すなわち、固い脂肪の特定の部分を取り、スウェトを外の祭壇で焼いた。

基本的な清めの献げ物には2種類があった。第一の種類は、ヤハウエの前で共同体を代表した（例えば、28：29-30、38）高位の祭司によって、もしくは共同体全体によって負われたもので、共同体全体を巻き込んだ罪を供犠が取り去る場合に用いられた。大祭司は聖なる幕屋へ血を持って行き、垂れ幕の内側で外側の聖域に向かって、七回それを振りまき、香の祭壇の四つの角にその一部を塗った（5-7節、16-18節）。大祭司は祭壇の上でスウェトを燃やした後、動物の死体の残りを宿営地の外の、例えば人間の埋葬地など（民19：16参照）を除いた、清い場所で燃やすことでそれを片付けた（11-12節、21節）。

首長や一般のイスラエル人により犯された罪を贖うための清めの献げ物は一般の祭司により執り行われたが、外の祭壇の角に血を塗るだけであった（レビ4：25、30、34）。一般の祭司によって執り行われるこの手順は清めの献げ物が身体的な不浄を取り去る際も同じであった（12：6-8、14：19における一般の祭司参照）。レビ記4章は動物の残りの部分についてどのように扱うべきなのかについては何も述べない。しかし、レビ記6章は特に祭司に関する追加の指示の文脈でこの疑問に答える。「清めの献げ物としてそれをささげる祭司はそれを食べる。それは聖所、会見の幕屋の中庭で食さねばならない」（19[英訳26]節、CEB）。

清めの献げ物は焼き尽くす献げ物により補完されることができ、その結果、この組み合わせはより大きな清めの献げ物となった。したがって、例えば、清めの献げ物として羊や山羊を差し出すことができない貧しい人（5：6）は代わりに二匹の鳥を献げることができ、一匹は清めの献げ物として、もう一匹は焼き尽くす献げ物とした（5：7-10）。この一対の機能は清めの献げ物だけの機能と等しかった。

一年を通じて、罪を取り去るための清めの献げ物の機能は、奉獻者、この場合は罪人の代理として、彼らの罪より（欠性を表す前置詞 $\dot{m}i\ddot{s}$ ）贖う、すなわち、除去をもたらす（ $\dot{k}i\ddot{s}$ 、 $k-p-r$ のピエル語幹）ことであった（4：26、5：6、10）。つまり、罪は奉獻者から取り去られた。問題が、罪よりもむしろ身体的な不浄の場合には、清めの献げ物は奉獻者にとって個人の不浄の（ここも欠性を表す前置詞 $\dot{m}i\ddot{s}$ ）除去をもたらした（12：7、14：19、15：15、30）、つまり、奉獻者から不浄を取り去る効果があった³⁸。

ジェイコブ・ミルグロムは、罪は改悛により罪人から取り去られ、身体的な不浄は清めの献げ物を献げる前に水で洗うことで不浄な人から取り去られるのだらうと主張している。したがって、清めの献げ物はそれらの奉獻者から害悪を取るものではないだらう³⁹。ジェイムズ・A・グリーンバーグは不浄な人が供犠を

献げるために聖所に来ることは許されさえしなかつたろうことから同意している⁴⁰。しかし、ミルグロムと同様に、彼は深刻な不浄からの清めが斬新的に減らす諸段階で行われ、とその後不浄が取り去られるということ適切に認識していない。

例えば、男の子を産んだ女性の場合では、最初の七日間彼女は、月経期間として（レビ 12：2）、接触感染する不浄を有しているので、彼女は接触を通して人や物に不浄を移す（15：19－24 参照）。次の 33 日間、彼女の不浄はこのような仕方でも接触感染するものではないが、「彼女の清めの期間が完了するまで」（12：4 CEB）、聖なるものに触れることも聖域に入ることもまだ許されていない。その後、彼女の「清めの期間が完了すると、息子か娘かに関わらず、母親は一歳の小羊を焼き尽くす献げ物として、家鳩あるいは山鳩を清めの献げ物として、会見の幕屋の入り口の祭司のところへ持って来なければならない」（6 節 CEB 意味を明確にするために「母」を補った一原著者）。今まで彼女の不浄は、焼き尽くす献げ物により補完される清めの献げ物が最後の残った不浄を取り除く場所である聖所に到達できるまで十分に弱められていた。「そのとき彼女は出血の穢れから清くなる」（7 節 CEB）⁴¹。

レビ記 6：20b－21[英訳 27b－28 節]にある追加の指示で、清めの献げ物に関して次のような規定が加えられている。「衣類にその血の一部がかかった場合、あなたは聖所で血のついた部分を洗わなければならない。清めの献げ物を調理した土器の容器は壊さなければならないが、青銅製の容器の場合は、磨き、水洗いしなければならない。」

清めの献げ物は最も神聖なもので、祭司はそれを聖所で食べることを求められていたので、その肉に触れるものは神聖になるので（18、20a、22[英訳 25、27a、29 節]）⁴²、多くの研究者がこれらの節を衣類の血のついた部分を洗い、祭司のために肉を調理した器を壊したり、器を磨いたり、水洗いをしたりしなければならないことが、伝染した聖性を取り除くことを意味すると解釈してきた⁴³。しかし、ジェイコブ・ミルグロムやデヴィッド・P・ライトにより指摘されるように、血のついた衣類や料理をする器に関する規則は清めの献げ物だけに適用されるので、この解釈は成り立たない。もしこの規則が聖性の伝染を扱ったのなら、それらは贖いの献げ物へと必然的に適用されるのであるが、それはまた最も神聖なものであり（7：1、6）、直接の接触によりものを神聖にした（6：10－11[英訳 17－18 節]）⁴⁴。しかし、贖いの献げ物がこれらの規則の対象であったという証拠はなく、それゆえそれらは清めの独特なダイナミクスにより要求された⁴⁵。

したがって、衣類の血の付いた部分の水洗いや器を壊したり磨き洗うことによ

り取り去られるものは聖性ではなく、彼／彼女の犠牲獣によって奉獻者から取り去られた罪もしくは不浄の穢れであった⁴⁶。聖性を祭儀的に取り去ることについてイスラエルの祭儀制度に確実な証拠はどこにもないが⁴⁷、衣類から不浄を洗い去ることが十分な証拠である（例えば、11：25、28、40、15：5-8、10-11）⁴⁸。不浄になったとき土器の器を壊すこともまた証拠である（11：33、35、15：12）⁴⁹。

聖なる伝染はレビ記 6：20-21 ではうまく意味をなさない。すでに言及した点を除けば、清めの献げ物の血が祭司の衣類にはねることや彼が容器で肉を煮るならば、なぜ聖なる伝染が問題となるのだろうか？ 祭司の衣類はすでに神聖なもので聖所に属しており、そこでそのような肉を煮る器もおそらくそうだろう。20 節の関心が俗人の衣類のみに限定され、そこから聖性を取り除くことができないならば、それを没収することができただろうし、また 20 節の規定が祭司の衣類に適用されないのであれば、なぜテキストはそうに言わないのであろうか？ 他方、奉獻者からの不浄は俗人と祭司の両者の衣類にとって問題となるので意味をなす⁵⁰。

それらの血を含む清めの献げ物の動物がそれらの奉獻者から除去される穢れを帯びたならば、なぜそのような血が奉獻者へ身体的に適用されないのかを理解することができる。祭儀的目的が彼らから害悪を取り去ることになっていたとき、罪や不浄が奉獻者のもとへ戻すのはなぜだろうか？⁵¹

今この点を考慮すべきである。もし清めの献げ物の血が、たとえば衣類のような、血と接触することで移る物へ伝染する穢れを帯びているのなら、外側の聖域や香の祭壇の角（レビ 4：6-7、17-18）に、あるいは外の祭壇の角（25、30、34 節）にであれ、祭司がそのような血を聖所に塗るとき、何が起きたのだろうか？ 祭儀的な活動は聖所から穢れを移すことであっただろう。このことは、いかにハッタトの罪や身体的な不浄が聖所へ移っており、それらがいかにして毎年の贖いの日（レビ 16 章）に聖所から取り除かれるかを説明する。

聖所に影響を与える穢れの弱さ

レビ記 6：20-21 が不浄に関連するという解釈への反対理由は、清めの献げ物が最も神聖であり聖所で食べなければならないという事実である。どうやってそのような供犠が奉獻者からやってくる罪や身体的な不浄からの穢れを帯びることができたのか？⁵² われわれは他の場所で、イスラエルの祭儀制度では聖性と不浄が

相反するもので、互いに離しておかねばならない（例えば、レビ7:20-21）ことを見てきた。レビ記15章にある生殖上の漏出からの不浄への扱いに関する続く指示では、31節で次のように戒める。「あなたは、イスラエル人の真ん中にある私の住まいを汚し、清めの献げ物が理由で死なないように、イスラエル人を不浄から離さなければならない」（CEB）。

しかし、われわれは聖書の証拠から逃れられない。逆説的に、レビ記6章でも穢れを帯びた清めの献げ物が最も神聖であることが繰り返し断言される。この穢れを帯びることが清めの献げ物の目的ではなかった。清めの献げ物の機能は奉献者から罪もしくは身体的な不浄を取り去ることにあった。清めの献げ物が帯びている不浄は必然的な副作用であった。贖いの日に聖所から取り去られるとレビ16章に書かれている（特に16、19節）ので、聖所から穢れを帯びていることに疑問はない。

清めの献げ物によって聖所に持ち込まれた穢れの問題を小さくすることはこの穢れがそれほど重大でないという事実である。これらの供犠は深刻な物理的不浄とされているものを取り除くのであるが、個人が清めを行う前には、供犠を献げるために聖所に来るのが許されるほど不浄が弱められていたことを思い出させる（上述を見よ）。もし彼らが聖所の聖性を乱すことなく、不浄の残ったものを帯びつつ聖域に入ることができたら、それが人から動物へ、その後祭司によって聖所へ移されたので、三次的な穢れの痕跡が十分に弱くなっていたとすれば、聖所にとってそれほど重大ではなかつたろう⁵³。イスラエルでの不浄の体系において、源の不浄よりも不浄の第一の源と接触した結果の二次的・三次的な不浄は弱められていたということ覚えておく必要がある（上述を見よ）。

ハッタトの罪からの聖所の穢れに関して、これは清めの献げ物が重大でない罪を取り去るのみであったという事実により和らげられた。これらは不注意の罪（レビ4章）、時宜にかなった身体的清めを受け（5:2-3）、あるいは、誓願／誓約を実現する（4節）のを一時的に忘れた罪、あるいは他人が犯した罪に関して一時的に証言をしないでおくこと（1節）を含んでいた。罪人の改悛は贖いを受けるために聖所へ清めの献げ物を持って来たことにより指示されるように、ある場合には告白の後に求められ（5:5）、おそらくより一層穢れを小さくしていた。その後、残されている穢れの微量が奉献者から犠牲獣へ移され、その後、祭司から再び聖所へと三次的な穢れのみが移されたのである。

次の点について注目すべきである。第一に、清めの献げ物によって贖われる罪が聖所、聖なる空間の物理的構造を汚す穢れの原因であるという事実が、罪が不浄の形式であるという事実を典型的に示している。他の例は贖いの日のアザゼ

ルの山羊の祭儀である。山羊は罪のみを、つまり、道徳的な誤りを帯びたが（レビ 16：21-22）、荒れ野へとそれを導く男はその後、衣服を洗い、入浴することで、身体の清めを行なった（26 節）。第二に、清めの献げ物は一年を通して微量のみ聖所へ穢れを移したが、穢れは蓄積したものの限度を超えないように年に一度取り去られた。第三に、これらの穢れのすべてが象徴的で観念的であった。それらは物質的な形態で存在しなかった。

贖いの日の聖所からの罪と不浄の除去

贖いの日に、大祭司は一年を通して聖所に蓄積された罪と不浄を特別な清めの献げ物によって取り去るが、それは聖所のさまざまな部分に血を塗ることであった。つまり、内側の聖域、外側の聖域、外の祭壇である（14-19 節。20、33 節参照）。動物の肉は、穢れを吸収したので、宿营地の外で灰にされた（27 節）。

レビ記 16：16 では大祭司がここで「聖所」と呼ばれる内側の聖域と、「会見の幕屋」（の残りの部分）である外側の聖域から一掃する（キツペル……ミン）害悪を列挙する。これらは物體的な穢れ、ペシヤアの罪とハッタトの罪である。大祭司はまた、（本来ならば並ぶものを、第一の項目である穢れに言及することで他を省略している）これらの不浄と道徳的誤りを外の祭壇から取り去り、再び聖別するために（18-19 節）祭壇に血を塗る。

一年を通して清めの献げ物は身体的な不浄の事例では外の祭壇に、罪の事例では大部分がその祭壇へ血を塗ることを含んでいたのだが、不浄と罪は内側の聖域と外側の聖域に影響を及ぼしたことに注目すべきである。祭壇は聖所の不可分の部分であり、そのため、そこに起きたこと「すべてのための部分」のように、聖所全体に影響を与えた。人間の問題の結果は、内側の聖域、契約の箱—その上と両側にヤハウエが座している（出 25：22、民 7：89、サム上 4：4 参照）ケルビムがその上に置かれる—を含む、ヤハウエの住まい全体に影響を与えた。

贖いの日に聖所から取り去られたハッタトの罪は一年を通して清めの献げ物によって贖われるものだが（例えば、レビ 4：3、14、23、26、28）、ペシヤアの罪は五書の祭儀法全体の中で、レビ 16：16、21 の贖いの日の文脈にのみ言及されるものである。この罪への供犠はなかったので、不浄やハッタトの罪のように清めの献げ物を通して聖所に入ることはなかった。したがって、ペシヤアの罪—これは「背きの罪」と訳されることができ—は、モレク礼拝（20：3）や死体の不浄からの清めを執り行うことに意図して失敗すること（民 19：13、20）のような、甚だしい罪によって自動的に生じた穢れにより聖所にもたらされた。

そのような遠くからの聖所の穢れはこれらの事例において証言だけがされる。

これらの罪が聖所から一掃されるべきだが、これは罪を犯した者、「絶たれた」者には利益にならなかった。罰は致命的であり、それゆえ罪人は動物供犠を通して贖いを得る機会がなかった。ジェイコブ・ミルグロムはハッタトの罪が、清めの献げ物により贖うことができ、また遠くから自動的に聖所を汚したと主張した⁵⁴が、これについては明らかな証拠はない⁵⁵。

祭司に移る有責性

衣類に飛び散った清めの献げ物の血がそれを汚し、外の祭壇あるいは外側の聖域の内部で祭司が塗る血が聖所に不浄を移すのであれば、祭司が清めの献げ物を食べる際に（レビ 6：19、22[英訳 26、29 節]）、何が祭司に起きたのか？ そのような肉を調理され入れられた器は不浄になったので、それらは壊されるか、もしくは、綺麗にしなければならなかった（21 節[英訳 28 節]）。このことは肉が、血と同様に、穢れを帯びており、肉を食べる祭司が穢れを受けただろうことを指示している。

モーセが、祭司たちが聖域で共同体の代表として（9：15 参照）開始の清めの献げ物を食べない理由をレビ 10：17 で彼らに尋ねたとき、モーセはこのことをはっきりさせた。モーセは供犠が最も神聖なもので、食べるため、つまり、ヤハウエの前で贖うことで共同体の有責性（アウオン）を負うために、祭司たちに割り当てられていることを彼らに思い出させた⁵⁶。

有責性とは、罪を犯した結果、結果として生じる責任、つまり、処罰の対象となることであった。例えば、レビ記 5：1 では、もし人がある仕方では罪を犯せば、罪を告白し（5 節）、清めの献げ物を献げなければ（6 節）、有責性を負った。祭司が清めの献げ物を食べたとき、有責性を負った。この方法で、民のために調停する祭司は、神がしたように（出 34：7）、有責性を負うことに参与する。有責性は物理的な聖所の構造や空間によってではなく、祭司によって負わねばならなかったが、それは人のみが罰への責を負うべきであったからである。しかし、他の人に移された際に有責性が弱くなったからか、あるいは、祭司が有責性を免除されていたからか、あるいは、有責性は祭司からアザゼルの山羊へと取り去られ、それがその有責性を荒野へと持ち去ったのか、祭司が実際に最後まで罰を受けることはなかった。

結論

われわれは聖所へ弱くなった穢れを移した結果、重大でないハッタトの罪と身

体的不浄を取り去るための清めの献げ物と、身体的な不浄ではなく、重大でない罪のための清めの献げ物が罪人から移された有責性を祭司に負わせることになることを見てきた。これらのダイナミクスは清めの献げ物に限定されたが、それは弱い穢れのみを含んでおり、ヤハウェが去るとヤハウェの住まいとしての機能を失う(エゼ 8-11 章参照)ので聖所を冒瀆するのを避けるためであったのだろう。

五書の物語によれば、ヤハウェは祭儀的指示の源泉であるが、なぜ意図した祭儀進行上の必要な副作用として、清めの献げ物によって取り去ることで彼の聖所を汚すように指示したのであろうか?⁵⁷ イスラエルの神は自らの聖所の住まいの一時の穢れや、その奉仕者である祭司により有責性を負わせることで自ら害を被りやすくし、罪の結果死ぬべき運命の病として表わされる罪や身体的不浄についてのイスラエル人の問題に祭儀による解決法を提供した⁵⁸。これは、神に関する点では供犠を含めても、自分たちの問題を解決することもできない(詩 49:8[英訳 7 節])人間たちを救うためにできることは何でもする(イザ 5:4a 参照)という彼のユニークな意志を示している。

罪の諸事例では、清めの献げ物は神の赦しに前もって必要な贖い(例えば、レビ 4:20、26、31)を提供した。赦しを認めた人のように、ヤハウェはイスラエルの至高の裁判官の役割を果たした。裁判官の役割は無実の人々の正しさを証明することであり、有罪の人々を非難することである(申 25:1、王上 8:32)。裁判官は有罪を赦すことを想定されていないが、それは適切な正義なしに慈悲を拡張することである。しかし、神がするのはまさにこのことである。それゆえ、彼の母テコアの女性が罪を負うことを申し出なければ殺人者を赦すことへの責任を負ったであろうダビデ王のように、神は罪人を赦すという司法上の責任を負っている(サム下 14:9—司法上のたとえ話の文脈で)。

神の聖所が浄化されるときに、神が正しい人々のために赦してきたことを擁護し、そのような人々が改悛し神に忠実を保ったことを示しており、イスラエルの審判の日である贖いの日まで、神の住まい・中枢部の穢れや祭司が有責性を負っていることに示されるように、神は司法上の責任を負っている。神もまたこの日に自らに忠実を示さなかった人を非難することで擁護された。したがって、ハッタトの罪の扱いの二段階は、第一に罪人からそれらを取り去り、その後、聖所からそれらを一掃することで、その両者が清めの献げ物により実行されるが、罪を扱う点で、神の特性の正当化という神義論の祭儀上の制定を構成している。神が赦すという事実は神の慈悲を示す。贖いの供犠が赦しに前もって必要となり、それが聖所を汚し、その結果それが清められなければならないことは、神による弁護を表すように、神の公平さを示す。神は詩編 85:11 に示されるように、まさに

拡大された慈悲に満ちている。「誠実と真実が会う；公平と平和が口づけをする」(NJPS；他の英訳では10節)。公平と慈悲は神の愛の二側面である(出34:6-7)。したがって、「神は愛である」⁵⁹。

訳者：岩寄大悟（古代オリエント博物館共同研究員）

注

- ¹ T. M. Lemon は場所を移された事物 (Mary Douglas)、死 (Jacob Milgrom)、あるいは制御できない状態 (Eiberg-Schwartz) のような、研究者が提唱する古代近東の不浄についての全般的な原理的説明が不浄のあらゆる種類を実際に網羅する訳ではないことを示した (“Where There Is Dirt, Is There System? Revisiting Biblical Purity Constructions,” *JSOT* 37 [2013], 265-94)。
- ² 「確立された秩序のどんな混乱もある形態の不浄を引き起す」 Alice Mouton, “The Sacred in Hittite Anatolia: A Tentative Definition,” *History of Religions* 55/1 (2015), 59; Manfred Hutter, “Concepts in Purity in Anatolian Religions,” in *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Dynamics in the History of Religions 3 (Leiden: Brill, 2012), 159-60, 172.を参照。
- ³ 翻訳は Wolfgang Heimpel, “To Nanshe,” *COS* 1.162: 526-31.
- ⁴ レビ 19 : 35-36 を参照。
- ⁵ Heimpel, “To Nanshe,” 528.
- ⁶ 翻訳は Robert K. Ritner, “Book of the Dead 125 (‘The Negative Confession’),” *COS* 2.12: 59-64.
- ⁷ *Ibid.*, 60.
- ⁸ *Ibid.*, 62.
- ⁹ 翻訳は Gary Beckman, “Plague Prayer of Muršili II,” *COS* 1.60: 156-60.
- ¹⁰ *Ibid.*, 152.
- ¹¹ 翻訳は Benjamin R. Foster, “The Poem of the Righteous Sufferer,” *COS* 1.153: 486-92.
- ¹² Mouton, “The Sacred,” 55-56.
- ¹³ 分析を含むテキストについては、Roy Gane, *Ritual Dynamic Structure*, Gorgias Dissertations 14, Religion 2 (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2004), 228-38.
- ¹⁴ マタ 12 : 43-45 を参照。
- ¹⁵ Gane, *Ritual Dynamic Structure*, 235.
- ¹⁶ David P. Wright, *The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature*, SBLDS 101 (Atlanta: Scholars Press, 1987), 261-71.
- ¹⁷ Billie Jean Collins, *The Hittite and Their World*, SBL Archaeology and Biblical Studies 7 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007), 178-9.を参照。
- ¹⁸ たとえば、Mouton, “The Sacred,” 53-54.を見よ。
- ¹⁹ James C. Moyer, “The Concept of Ritual Purity Among the Hittites” (PhD diss., Brandeis University, 1969), 50-79.
- ²⁰ 「浄化（散水）あるいは完全な沐浴における水を使うもの；香を使うもの（燻蒸）；銀のような、純化されたと考えられた金属や鉱物を使うもの；あるいは、その色がある種の不浄を吸収するような力をもつと考えられた羊毛を使ったものなど」(Mouton, “The Sacred,” 45)を含む様々な祭儀。

- ²¹ Wright, *Disposal*, 45-49, 271; 翻訳は Billie Jean Collins, “Pulisa’s Ritual Against Plague,” *COS* 1.62: 161.を参照。
- ²² このテキストの詳細な分析に関しては、Ada Taggar-Cohen, *Hittite Priesthood*, Texte der Hethiter 26 (Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2006), 33-139; 翻訳については Gregory McMahon, “Instructions to Priests and Temple Officials,” *COS* 1.83: 217-21.
- ²³ Taggar-Cohen, *Hittite Priesthood*, 123 : 「洗うことにより、祭司は清い parkui-、つまり、祭儀的に清いと見做された」。
- ²⁴ John H. Walton, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 87 を参照。
- ²⁵ Taggar-Cohen, *Hittite Priesthood*, 109, 123-4.
- ²⁶ Gane, *Ritual Dynamic Structure*, 245-86, 358-60.
- ²⁷ 翻訳は Billie Jean Collins, “Establishing a New Temple for the Goddess of the Night,” *COS* 1.70: 176.
- ²⁸ 十戒と他の法の関係性に関しては、Roy E. Gane, *Old Testament Law for Christians: Original Context and Enduring Application* (Grand Rapids: Baker Academic, 2017), 239-80 を見よ。
- ²⁹ この罰に関しては、Donald Wold, “The Meaning of the Biblical Penalty *Kareth*” (PhD diss., University of California, Berkeley, 1978), 251-5; Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB 3 (New York: Doubleday, 1991), 457-60; Baruch J. Schwartz, “The Bearing of Sin in the Priestly Literature,” in *Pomergranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Rituals, Laws, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, ed David P. Wright, David N. Freedman, and Avi Hurvitz (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1995), 13. を見よ。
- ³⁰ 「神についての受け身の表現」に関しては、Christian Macholz, “Das ‘Passivum divinum,’ seine Anfänge im Alten Testament und der ‘Hofstil,’” *ZNW* 81 (1990): 247-53, esp. 248. を見よ。
- ³¹ 五書の法の性質と目的に関しては Gane, *Old Testament Law for Christians*, 17-57 を見よ。
- ³² たとえば、the Prologue to the laws of Hammurabi (翻訳は Martha Roth, “The Laws of Hammurabi,” *COS* 2.131: 336-7) を見よ。
- ³³ 不幸を耐えるという点での罪の経験に関しては Bruce Wells, *The Law of Testimony in the Pentateuchal Codes*, BZABR 4 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2004), 67-69 を見よ。
- ³⁴ Hyam Maccoby, *Ritual and Morality: The Ritual Purity System and its Place in Judaism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 60; 31-2, 48-50, 207-8 も参照。
- ³⁵ サム下 3 : 29 でのダビデがヨアブに発した呪い「ヨアブの家には漏出する者、レプラの者……が決して絶えないように」(ESV) を参照。
- ³⁶ Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB3 (New York: Doubleday, 1991), 731-2, 1002-3.
- ³⁷ *Ibid.*, 154.
- ³⁸ Roy Gane, *Cult and Character: Purification Offerings, Day of Atonement, and Theodicy* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2005), 106-43; *idem*, “Privative Preposition *min* in Purification Offering Pericopes and the Changing Face of ‘Dorian Gray,’” *JBL* 127 (2008): 209–22. *Leviticus 1-16* の Milgrom に反対して、彼は一年を通して清めの献げ物が罪や不浄を聖所から取り去ると主張した(254-58)。
- ³⁹ Milgrom, *Leviticus 1-16*, 254, 256.
- ⁴⁰ James A. Greenberg, *A New Look at Atonement in Leviticus: The Meaning and Purpose of Kipper Revisited*, BBRSupp 23 (University Park, PA: Eisenbrauns, 2019), 105-7.
- ⁴¹ 諸段階での清めについては、レビ 14 章での魚鱗癬から癒された人への清めについて規定された入念な手順を見よ。そのような個人はイスラエル人の宿营地より追放された

- (13 : 46。民 5 : 1-4 参照)。清めの第一段階—二つの鳥による祭儀とそれに続く沐浴と毛を剃ること—は宿営地の外で行わなければならなかった。これが完了した後、人は清く、すなわち、その段階で十分だとされ、宿営地へ入ることを許されたが、自らの天幕に入ることは許されなかった (レビ 14 : 1-8)。7 日目に、さらに毛を剃り沐浴した後、清めを行なわれた人が再び清いと言われた (9 節)。8 日目に供犠を献げるために聖所に入ることができ (10-20 節)、その結果、残っていた不浄は個人から取り去られ (19 節)、彼は清くなる (20 節)。
- 42 おそらく同じ動物からの血が同じ効果を有しており、それゆえ、それに触れるものは何でも聖になる。
- 43 たとえば、Christophe Nihan, “The Templization of Israel in Leviticus: Some Remarks on Blood Disposal and *Kipper* in Leviticus 4,” in *Text, Time, and Temple: Literary, Historical and Ritual Studies in Leviticus*, ed. Francis Landy, Leigh M. Trevaskis, and Byan D. Bibb (Hebrew Bible Monographs 64; Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2015), 118—「おそらくこの部分の最も明快な読みは通常注解者によって想定されるように、後者はハッタトの血と接触することで聖にされるとき、祭司の衣服を洗うことを指すことである」 Christian Eberhart, “Review of Roy E. Gane, *Cult and Character: Purification Offerings, Day of Atonement, and Theodicy*,” *RBL* [https://www.bookreviews.org/pdf/5068_5341.pdf] (2006): 5. を参照。
- 44 穀物の献げ物もまた最も神聖であった (2 : 3、10、6 : 10[英訳 17 節]) し、清めや贖いの献げ物と同じく直接の接触でものを神聖にした。「それらに触れるものは何でも神聖になる」 (ESV) という 6 : 11 (英訳 18 節) の要約を見よ。複数形「それら」は穀物を指しており、清めと贖いの献げ物は前節で言及されている (Milgrom, *Leviticus 1-16*, 444 を参照)。しかし、穀物には血も肉もないので、20-21 節 (英訳 27-28 節) での規定は適応されなかっただろう。焼き尽くす献げ物は明示的に「最も神聖」だとされることはないが、非祭司によってや祭司によってさえも食べられたので、疑うことなくそうだった。肉は祭壇の火ですべて焼き尽された (レビ 1 章)。しかし、6 : 20 (英訳 27 節) では規則は適用されなかった。
- 45 Milgrom, *Leviticus 1-16*, 405; Wright, *The Disposal of Impurity*, 96 n. 8; 130-31, 一年を通じて、彼らは奉献者からではなく、聖所から罪が取り去られるように維持したのだが。
- 46 Gane, *Cult and Character*, 167-76.
- 47 Ibid., 186-91.
- 48 Milgrom, *Leviticus 1-16*, 403. を参照。
- 49 「全体的に不浄を吸収してしまう穴の多い性質のため再び清められることは決してなく、不浄な土器のみを壊す必要があった (11 : 33、35、15 : 12 を見よ)」 (ibid., 405)。豚や犬により穢された神殿の器は清められることはなく、捨てねばならなかった (§14) とする、ヒッタイト語の「神殿職員への指示」と比較せよ。しかし、レビ 15 : 12 では不浄になった木製の器は水で洗うだけで保たれた。
- 50 Roy E. Gane, Paradoxical Pollution, “Purification Offerings and Paradoxical Pollution of the Holy,” in *Writing a Commentary on Leviticus: Hermeneutics – Methodology – Themes*, ed. Christian A. Eberhart and Thomas Hieke, *FRLANT* 276 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019), 122.
- 51 奉献者へ清めの献げ物の血の適用を欠いているということは供犠はその奉献者を決して清めないという指し示すというミルグロムの主張に反している (Leviticus 1-16, 254-6)。
- 52 Christian Eberhart, “Review of Roy E. Gane, *Cult and Character*,” 5; Jay Sklar, “Review of Roy E. Gane, *Cult and Character: Purification Offerings, Day of Atonement, and Theodicy*,” *RBL* [https://www.bookreviews.org/pdf/5068_6109.pdf] (2007): 5. を参照。
- 53 「奉献者は直接聖所を汚すことはなかった。というのは、祭司の行為からのみ残余する

影響がある。したがって、奉獻者は、身体的な不浄の状態にも関わらず平和の献げ物を食べるというような、不浄を神聖なものとも直接の接触を通してもたらずことは決してなく、レビ 7 : 20-21 (祭司に関する 22 : 1-7 も参照) に例示された規則への違反はなかった。」(Gane, “Purification Offerings,” 118).

⁵⁴ Milgrom, *Leviticus 1-16*, 257-8.

⁵⁵ Gane, *Cult and Character*, 151-7.

⁵⁶ まさに起きたことのゆえに、この機会に清めの献げ物をアロンとその子らが食べなかったことを大祭司アロンがモーセへ説明したものである (10 : 19) が、これは通常の規則であった：許可されていない火で香を献げたので、アロンの他の子であるナダビとアビフを死で襲った (1-2 節)。それゆえ、どうやらアロンと生き残った息子たちは最も神聖な供犠を食べるのにふさわしくないと感じたようだ。

⁵⁷ ペシャアの罪もまた聖所を汚したが、供犠なしで、それらは直接そのようにし、神の意思に反するものであった。

⁵⁸ 神が「あなたの罪をすべて赦し、あなたの病気をすべて癒す方」と讃えられる詩 103 : 3 を参照。

⁵⁹ I ヨハ 4 : 8、16 を参照。

都市的宗教 —歴史的視座から見る宗教と都市—

イエルク・リュプケ

要旨

本稿はまず、歴史上の宗教実践と都市生活は互いに支え合いながら形成されてきた、という主張にはじまる。宗教と都市的生活様式は互恵的に形成されてきたが、この両者は、a)都市における小規模な共同体での生活を発展させるとともに影響を与える(「都市化する」)要因と、b)都市における要素(「都市化された宗教」)として作用する要因、という宗教の二重の語義に沿って発展する。本稿の議論は、場所を獲得して実践される宗教をめぐる基礎的省察に始まる。我々にとっておおむね「都市的宗教」とみなすことのできる現象は、歴史上の都市どうしの複雑な関係や漠然とした「都市的共同体」を観察する「レンズ」の役割を担う。それはつまり、特定の場所に規定された宗教の性質であって、いかなる都市的共同体の発生よりも早くから存在した現象として理解され、理論に沿って類型化される必要があった。それでは、宗教は他の文化実践以上に、すぐれて空間に規定された多様性を備えているのだろうか。研究史において「聖地」は、聖なるものの顕現という性質をもつ場所としてひととき目立つ役割を、特に宗教への現象学的アプローチに限らず、聖性の中心となる場や巡礼の研究において担ってきた。ほかのさまざまな視角からは、宗教の時間的側面(日課、危機儀礼、通過儀礼、回心、暦)は前景化されてきたが、宗教における場所については、たんなる舞台としての役割に限定する議論が行われてきた。本稿では「都市的宗教」を扱うために、共同体の性質に鋭く反応しながら、宗教的行動という、共同体の性質を形作る場を拠点とする実践の再構成に関するいくつかの試論を提示する。

キーワード

都市化(urbanization)、生きられた宗教(lived religion)、宗教の変化、場所に依拠する実践、都市性(urbanity)

はじめに

「宗教と都市性」の互惠的形成を問うにあたって、この問いの理論的経験的対象を的確に定義する概念が必要である。私の基本的な関心対象は明らかに宗教と宗教史である。「宗教」はなんら所与のものではないが、本稿で研究考察するような経験と観察にもとづく個々の歴史研究の背景にある理論の対象としても、この研究を遂行可能にすると考えられる概念の対象としても解釈される²。宗教と都市性の関係を関心の対象とする近年の研究からは、「都市的宗教」の概念からまず取り組むべきだという示唆が得られる。「可視的宗教」「物質宗教」あるいは「アイコン的宗教」³のように、名辞は宗教に特定の角度から近づいてゆく。しかし、「都市的宗教」は美的な側面や、むしろ実践の見地から見て、宗教において媒介となる性質を備えた部分に焦点を当てるのではなく、特定の空間的立地、すなわち都市における宗教を対象とするとともに、以下に論じるように、現代のグローバル化した都市におけるポスト世俗化の宗教を対象とする。本稿で扱いたいのはまさにこの問題である。

本稿の目的は、歴史研究を援用した視点から都市的宗教について精査することである。筆者の題材が古代地中海世界に拠るものだとしても、ここではさらに包括的な方法に拠る概念を提案したい。すぐに明らかになることではあるが、「都市的宗教」は緩やかに事象を覆う傘となる名辞であり、ほぼ独占的に、現在を中心として、長い過程を通観する一連の調査を結ぶのに役立つ(1)。しかし、理論化された宗教概念(都市的宗教に見える宗教)よりも偶発的な配列(都市的宗教として生じる宗教)を叙述する者の見地に立てば、現在の「都市的宗教」の用法はさらに、空間的实践としての宗教に関する根本的な省察によって補完される必要がある(2)。このような分析基盤においてのみ、宗教と「都市」に関するもっとも実り豊かな視座に立つ問いへと戻ることができる。ここでは、「都市」あるいは都市的空間よりもむしろ、宗教と都市化のもつれた関係を探究したい(3)。分析的に解読を試みるならば、このもつれは二つの方向からの考察を要求する。まず、都市化の過程、すなわち都市の発生における宗教の実践と理念の役割を(4)、ついで、ここでのもっとも重要な課題である宗教の都市化の効果を概観する(5)。どちらの節も、それぞれの組織のたどった相異なる道の複数性を要約するだけの試みというよりは、都市的宗教の研究における歴史的転回の重要性を信頼にたるものとする試みである。このようにしてどちらの節も、今後の問いに資する鋭くも含蓄ある名辞の提案で終わる。つまり、「都市化」と「都市化された宗教」である。両者の限界を示唆して、本稿では筆を措く(6)。

1. 都市のなかの宗教に注目する

歴史学者や、古代地中海宗教史研究者の視点からは、宗教（恐らく非常に古くからある行動の方法）と都市（それよりは新しい形態の人間の共同生活の場）は二つの非常に異なる研究の系譜によって主題化されてきた。また、宗教は都市を安定させ、統治を容易にする重要要素として観察されてきた。古代地中海世界の研究においては、「ポリス宗教」あるいは「都市的宗教」はこの現象を把握するための名辞であった。他方で、現代の都市に対する新鮮な見地は、新たな形態の宗教を見だし、近代化理論を援用し、「都市的宗教」を同定することで幅広い宗教現象を解釈してきた。まず第一節で簡潔にこれらの相異なる立場と語法を概観して接合させたのち、より簡素な説明に資するモデルに置き換える方法を準備する。ここではさらに権力の正当化あるいは多様性に注目し、さらに複雑な観点から、相異なる歴史上の時代や地理的空間において逸脱したり対立したりすることもある都市的宗教の確立の過程を認識する。

1.1 宗教と古代都市

宗教は都市の歴史において、たとえば都市の定礎と定礎儀礼、移民の波、変容、ゲッター化と破壊といった劇的な発展の原因であった、とする観察は新しいものではない。宗教は大規模な集団の反抗と同様に市民権という概念を形成する決定的な要素でありつづけてきたし、中心の記念碑化に貢献し、中心から外れた場所を重要な場所に変えた。近年の「アメリカ合衆国における宗教と場所」への序説が「歴史宗教はおおむね都市的現象である。すなわち、宗教と都市は人類史を通して分かちがたい関わりを培ってきたのであり、それぞれの発展において互いに依存しあっている」という定義を提示するほどである。この序論の著者、ロバート・N・ベラーは歴史志向の社会学に立つ貴重な見解を提示した上で、この定義はむしろ文面以上に限定された意味をもつ、と直ちに示唆する。「宗教、権力、そして権力の場所は、都市という共生関係において互いに複雑に関わりあっている。この宗教と都市生活の再生産というパターンは歴史の大半を通して存続してきた」⁴。この定義はしばしばメソポタミアの神殿の山々、すなわちジググラトのイメージをもって詳述されてきた。しかし、ヨーロッパにおける研究の伝統においては、その関係を精査することが許されてきた時代がほかに存在した。つまり、地中海沿岸における前古典期ギリシアからローマ帝政期に至る時代という、刷新され、拡大された都市化の波の時代であった。

実際、歴史的視点における宗教と都市化の関係の研究は古典学者ヌマ・フュステル・ド・クーランジュの『古代都市』によって開拓されてきた⁵。フュステル・

ド・クーランジュはフランスの社会学者エミール・デュルケムにとっての重要な師である。都市研究においては、フュステルは開拓者として知られている⁶。私が別稿で論じたように、宗教学においても彼の複雑なアプローチからは多くの示唆が得られた⁷。しかし、宗教史においては、彼の発想の一部が健在であるはずの古代宗教研究のなかですら彼の名は驚くほどに無視されることが多かった。

彼の発想は問題があると言わざるをえないほどに狭いが、たとえばフランソワ・ポリニャックがギリシアの政治的に独立した都市^{ボリス}を観察して提示した「中心と周縁^{ヨーラ}」という複雑な模式図のような、より広い可能性をもたらしたような考え方に従って表現の意義を発展させる系譜のなかで受容されてきた⁸。通常は中心地に立地する神殿の立地や、公的儀礼のための公的空間といった決定的な意味を持つ場所が創られる場面を把握するために「ボリス宗教」という名辞は広く用いられてきた⁹。ここから政治コミュニケーションや古代都市の誕生にかんする多くの豊かな研究が導き出されたが、空間的な政治の実践ではないかぎりには、空間的实践よりも都市のアイデンティティが注目されてきた¹⁰。

「生きられた宗教」というアプローチを展開させる基礎となったオルシの「都市の神々」の鏡像は興味深い¹¹、古代の「都会の宗教」の研究において、生きられた宗教の概念は援用され、「生きられた古代宗教」へと拡張された¹²。葬送儀礼と家庭の宗教、任意の社会的集団による社会と儀礼での実践（「祭祀集団」と「宗教」）や、公職者や政治エリートによる宗教の政治的利用は、宗教的实践を構成するそれぞれ別の要素でもなければ、「市民宗教」に対抗する図式の再現でもないということが立証できるかもしれない。後者は、常に不安定な宗教的権威が生じるさまざまな場所とともにある実践の地平においてもっとも適切に概念化される。

「生きられた古代宗教」の方法は、政治的エリートや作家、実践家や一般大衆の宗教实践をその多様性に注目して分析するための道具を発達させてきた¹³。コミュニケーションとしての宗教实践と宗教にかんする行動に注目することで¹⁴、この方法は公と私に単純化された二分法に疑義を呈するとともに¹⁵、宗教における媒介性^{エージェンシー}や、実践と媒体にみられる宗教の実例による裏付けや、このような事実¹⁶に裏付けられた宗教が行動と経験にもたらす効果や、宗教の語り（と再話）、さらには究極的には語られた宗教の役割という概念を発展させた。宗教とは、ここでは「生成しつつある宗教」を意味する¹⁶。この概念は南欧と西欧、西アジアと北アフリカの宗教における前近代の研究に由来し、移動と関係と宗教实践の上で重要な特定の社会的空間的組織を結節点とし、宗教に変化をもたらす原動力として扱う必要があった。ほかの文化圏、つまり、中国やインドのような地域や古代末期の東地中海や中世の中央ヨーロッパや初期近代の北ヨーロッパのような相異なる

文化をもつ場所では、宗教実践と信仰は都市形成の過程においてどのように形成され、また都市形成の過程はどのように宗教によって形を与えられたのだろうか。当然、地球規模で明快に整理された「都市的宗教」に眼を向けなければならない。

1.2 近代のグローバル都市における宗教

都市研究の領域は全体を見れば多彩ではあるが、都市の基本要素としての宗教を研究対象とすることはめったになかった。それどころか、都市研究は1980年代以来発展してきた「宗教地理学」を無視してきた¹⁷。しかし、「宗教地理学」という都市研究の下位領域が理論の発展にごくつつましい貢献しかできなかったことは認めなければならない。もっとも最近の形態ですら、ある程度の経験と観察にもとづく研究と発展的課題の探求に留まっている¹⁸。しかし、近代化とグローバルイゼーション、とりわけ「都市へのあこがれ」を理由とする移住じたいが、都市と都市での生活に寄せられるイメージとイメージャリによって生み出され¹⁹、また、それに伴って、新しい形態の宗教実践が発展し、非エリートが都市空間を占有²⁰したことが、宗教学と人類学において現代の都市の宗教に対する新たな関心を喚起してきたのである。

この方法論は現在、ミシェル・フーコー、アンリ・ルフェーヴル、そしてエドワード・ソジャが（対抗文化の空間にとくに注目して探求した方法で）分節化した空間性と空間の性質に対して十分に意識的であり²¹、空間と「場所の形成」に適用される、空間と階級に依拠した差異の社会学に引き継がれた²²。この「空間的転回」はキム・ノットによって継承され、ただちに彼女の「空間的分析」と「宗教の立地」は宗教学のプログラムに刺激を与えた²³。一方、人類学者シュテファン・ランツは、「都市的宗教」の定義を「都市化と都市における日常生活の特定の要素であり……都市における生活様式と想像力、インフラストラクチャーと物質生活、文化、政治と経済、生活と労働の様式、共同体の編成、祝祭と祝典と……結びあわされる」事象として提示した²⁴。それはさらに「都市と宗教が互恵的に関わり、互いに絡み合い、互いを作り上げ、変容させ、定義する継続的なプロセス」として詳述される²⁵。

前述の「市民宗教」批判の並行現象として、媒介者が「下位の都市性」を喚起し、宗教実践を「規範的体制」として特徴づけるとき、ランツは媒介者の領域の拡大に注目する(Marshall 2009:11)。そこでは政治性が実践されるとき、権力のテクノロジーと個人のテクノロジーが結合される²⁶。都市的なものと宗教的なものの調停の実践に対する関心は、仏教やキリスト教のような伝統にあって広く親しまれている宗教的な都市観、すなわち都市は根本的に世俗的な性質をもつものだ

という考え方とは対立する。

ランツの定義は叙述的というよりも指示対象を明確にするものであり、徹底した相互関係を認識させる。「都市的宗教」として定義される対象は過程であり、そこでは宗教と都市的なものは、「宗教」（あるいは「都市的なもの」）の部分集合として認識されるよりもむしろ宗教の状態に参与する現象である。精査対象の境界はむしろランツが提唱する研究課題「グローバルな祈りの諸相」の枠組みによって暗示される。デイヴィッド・ガルピンとアンナ・ストランは都市的宗教にかんする2017年の著作で、この領域を再検討して詳述した²⁷。この二つの過程はたとえば、富と正義に資する宗教の役割という古い問いからは袂を分かって、必ずしも収斂はしないが互いに関わりながら姿を明らかにする。これは他方で、ポスト世俗化のはじまりでもある。世俗と宗教の分断とそれらが生じる相異なる体制のなかの新たな発展をめぐる見解には関わりなく²⁸、宗教を「超多様性」あるいは「ハイパー多様性」の核心におく状況に至るまで、「代案の多元化」は誰もが症候として認識してきたことである²⁹。「超多様性」「ハイパー多様性」とは、たくさんの異なる部分と、何らかのかたちで状況に応じて突出した状況を呈する複雑な過程を横断することである（近年のヨーロッパの言説において、「ムスリム」という名辞によって誇示される宗教的カテゴリーが覇権的な意味を帯びるようなものである）³⁰。宗教における媒介者エージェントを定義するさいに、古風な学問実践ならばそれらに相異なる「複数の宗教」を割り当てるが、日本であろうと、中国であろうと、ヨーロッパであろうと、その他遠く離れた過去や現在の場合でも、この試みははっきりいってうまくはゆかないものだ、と私は付け加えたい³¹。他方で、グローバリゼーションはさまざまな移住の形態を経て進んでゆく都市化と多元化にとっての主な原動力であると同時に³²、都市を巻き込み、場所を横断する流れのあらわれでもある。宗教にかんして言えば、「普遍」宗教が増大し、場所を横断して接触しまた出現する現象は地域の宗教を都市と同様に地域性の重要さを否定することなく形成する。ここでは多層的な「グローカリゼーション」は、まったく相異なる、ときには正反対の効果を提示しながら、地域の宗教的な権力や都市の権力に疑問をなげかけ、ときに補強する役割に応じてゆかなければならないのである³³。

本研究における「都市的宗教」の主な用法は三つの重要な含意と意義をもつ。筆者は改めてこの語に取り組むとともに、さらなる展開を試みている。まず、一般的な意味合いをもつその語の対象は（ジョナサン・ツィッテル・スミスの語法において）宗教ではなく、グローバリゼーションに向けられている。「宗教」はグローバリゼーションを観察する「レンズ」の役割を担っている。グローバリゼーションと都市と宗教の絡み合いは、歴史研究の空間を開拓しない。宗教史家がグ

ローバリゼーションの概念を前近代の地域越境的現象や、普遍化、地方主義化や局所化、そしてそれらの相互関係に適用しようとするときでさえもそうである³⁴。近代性の基底にある理論が欧州中心的ではないとしても、それをさらに援用することはここでは終わりにしなければならない。第二の含意は、分析の方向のうちにみられる。宗教はもはや空間的な資材との関係を詳しく定義する事象ではない。宗教はまさに、空間に向き合い、空間を扱う手段を用いなければならなくなったときに生じる。つまり、ここには「イコンの宗教」の言説のみがある。それによって、この問題にさらに迫ることができる³⁵。ポスト世俗化の宗教の多元性における変化の可能性については、論点を真実だと仮定して議論を進めてもよいように思われる。結論としては、驚くべきことに「都市」や「都市的なもの」とは、少なくとも 800 万人から 1,000 万人の住民をもつ都市かどうかで定義される、まさに所与のグローバル時代の大都市の相貌の性質である、として疑われることがない³⁶。都市的か都市的ではないか、宗教的か世俗的か、といった差異を作り出し、文化の所産として秩序をもたらす場所、すなわち「差異の形成される場所」としては認識されることがない³⁷。この欠損については次の節で論じられなければならない。

2. 空間的实践としての宗教

私が広く関心をもっている対象は、人間の活動と経験の様式である。それらは人間という行為者^{アクター}によって特別な^{エージェント}媒介者として認識されるコミュニケーションを構成するとともに建設する文化様式からは分離されている。この（行為の対象を含むこともある）特別な媒介者^{エージェント}は、日常に生きる人間とは異なる性質を備えている。それらは死者（先祖）や生まれざるもの（天使）であり、正義（ダイモン）であったり、完全に人間を越える存在（神々）であったりする。しかし、これは名辞を与えられる存在の備える性質ではなく、いかに彼らが名辞を与えられるかを示す方法であり、この方法がこのコミュニケーションを異質なものにする。実際にはそれらは媒介者^{エージェント}として調和している。すなわち、彼らが「この状況」で発揮する能力と、「その状況」におけるふるまいの妥当性は、疑いなく真正である。この名辞の賦与が行われる状況は、ふるまいの妥当性と同様、名辞を与えられる存在が備えているものとされる性質と関わっている。宗教的コミュニケーションはつまり、リスクを伴うコミュニケーションの形式である。私が、宗教における行為者^{アクター}の視座から把握しようとして試みている事象はまた、系譜を発見する視座に立って統合することもできる。そこでは、「いかにして人は《日常の経験に

よっては表象できない超越を内在的な方法によって描くかという問題、つまりいかにして人は手にふれられないものを手にふれられるものに変えるか、という問題と宗教がかかわっている」³⁹。

行為者の観点からすれば、このような宗教におけるコミュニケーションの形態は結果として生じたものである。このような「神的な」媒介者とコミュニケーションをとること、あるいはそれらと（方便として用いるために）関わることは、人間の媒介性を強めたり弱めたり、社会的関係を創出したり形成したりすることもあれば、権力関係を変化させたりするかもしれない⁴⁰。宗教における媒介性は貨幣の両面である。つまり、a)人間ではない存在や、人間を越える存在という媒介者に帰される媒介性と、b)このコミュニケーションに参加して名辞を与えられる存在によって篡奪されたり、そのような存在のものとされたりする媒介性である。このような語り手は「神的存在」に媒介性を帰することができるだけでなく（この語り手はその場で、また底流にある伝統に依拠して解釈するのだが）、媒介性を篡奪し、それを彼女あるいは彼自身の媒介性とする。たいていの場合はほかの共同体の成員に対して、この媒介性は神的存在に名を与える者に帰されるものと主張されるが、神的存在がまさにそこに存在しているか存在していないかは問題とならない。すでに定義したように、宗教は、権力の技術としても、個人の技術としても利用することができる。このいずれの場合にも、実践者であるか、その他大勢の観察者であるかによって行動の状態は変わってくる。

ほかの文化実践と同様に、宗教的コミュニケーションは場所と時間に結びつけられた実践であって、時間と空間のなかに位置づけられ、時間と空間とかかわりをもつ。「適用」はこのかかわりを叙述するひとつの方法である。しかし、ミシェル・ド・セルトーが主張したように、それは単に受動的な意味を込めて用いられる術語ではない⁴¹。特定の空間は、選択に従って用いられる。それは以前からある、共通の、またはすでに定式化された用法に従って定義された空間の性質を認識し、受容することだが、一方で行為によってこの空間を変える営為でもあるから、この空間の未来の記憶をも変える営為であるともいえる。宗教的「伝統」ですら、単純に与えられたものではなく、営々と再生される必要があり、利用者が微細な（しかも革新的なこともある）変更を加えることで形作られてゆく。これこそが、いかなる場合でも、宗教の動態観察の核心である。

このような適用は空間にも時間にも関わる。空間においても、時間においても、その用法は柔軟であるかもしれない。それは（世俗の比喻を用いれば）はかないものかもしれない。その用法はまた、周期的に採用されたり、永続性を備えたりさえもするかもしれない。なぜなしに与えられたものに名辞を与え、手

に触れられない超越に触れられるものとするために、この問題を提起することで、宗教におけるコミュニケーションは大いにメディア化され、「物質的宗教」になる傾向がある。コミュニケーションのために、コミュニケーションにおいて用いられる手段はメディアであり、それらは多かれ少なかれ、一時的あるいは永続的に宗教におけるコミュニケーションを伴い、結果として「聖化」される。このようにして空間は宗教的あるいは非宗教的な媒介者^{エージェント}によって試され、眼には見えない状態か、あるいは不法な状態で占有される。誰にでも開かれた、手に届く空間（必ずしもつねに中央集権化されているとも、「公的な」所有権のもとにあるとも限らない）は奪い合いの対象になり、場合によっては譲渡されることもあっただろう。

「場所を作ること」はこの過程をめぐってまた異なる視座を提示する。ちょうど「暦の作成」といった現象が比喻として使えるだろう。つまり、秩序を作って、相異なる方法で時間に正当な性格を与えることでもある。現在では、メンタルマップと、自宅にいるかのようにくつろいだ気分と、ある雰囲気と場所に対する感情的な関係の経験とを結びつけることが可能な実際の用法のパターンに加え、とりわけ何にもまして場所への愛着が強調される。特定の関係や、明らかな指標、あるいは所有権ですら中心となる。宗教実践と象徴はその道具として用いることができるが、グルーピングの過程や、ネットワークの形成や親密な組織はより直接に関連する。小さな神殿や袋小路、近所の、あるいは広く知られた聖域はこのような場所の形成の結果かもしれない。時にそれは聖化され、ときに聖化されないこともある。ここで、我々はいっそう「宗教」とみなされる実践の詳細に踏み込もうとしている。それでもそのような場所もまた他者によって濫用されたかもしれないし、1980年代以来の大潮流⁴²、あるいは、ほかの誰かや（ネイションのような）もっと大規模な集団が、あるいは単純にここ数十年の京都で目撃された殺到する観光客の群れのような集団が⁴³「伝統」を主張することで専有物の座を奪われたかもしれないのである。

最初の定義から示唆されるのは、ここには宗教をめぐるコミュニケーション、すなわちほかの文化実践には適用不可能な関係をめぐる理念は、特定の空間的性質を備えているということである。場所をつくることは「住まう」ことと同じ行為とみなすことができるかもしれないし、それはしばしば宗教実践によって達成され、宗教をめぐるコミュニケーションはトマス・ツイードの指摘に括弧をつけて強調して引用するならば、本来「横断 (crossing)」の実践であるともいえる⁴⁴。

「宗教」はここでは、いま、ここ、に生じる改めて問うまでもない状況を（まぎれもなく単純な意味で）越えてゆく行為として定義されている。此方 hic と彼方 illic の関係の調和をはかることは、以前から困難であった。ジョナサン・Z・スミ

スが定式化したような、家庭や公的空間といった多様な祭場の性質によって規定された祭儀において、ここ here とむこう there の調和をはかる事例である。宗教にかんするコミュニケーションの根本にある媒介性^{エージェンシー}を用いた場所の横断に言及するときは、礎を提供する事象として位置づけられた「軸の時代」において出現する超越や、それに先立つ物質的象徴や表象と現存、神人同形説に拠る形象、あるいは神人同形説に拠らない形象、イメージあるいはイメージの欠如をめぐる討論を待つ必要はないといえる⁴⁵。

都市化が空間を稠密にすると同時に区分を設け、より大規模な包摂（あるいは罨の設置とすらいえるだろう）と排除をもたらし、さらには「宗教」として定義されて「都市的」共同体が認識されるよりもはるか以前から発展をとげてきた行動の種類に関わるものであるならば、それは都市化を助けながらも衝突する独自の現象であり、少なくとも実効性のある遠隔コミュニケーションの登場以前から存在するだろう。この視座に立てば、宗教のための場所は同時に a)どこにもない場所、すなわちマルク・オージェのいうアイデンティティをもたないトランジット・ゾーンというよりも、ミシェル・フーコーのいう経験を越える意味でのヘテロトピアである⁴⁶と同時に、b)特定の都市的アイデンティティの指標となり、そこに注意を喚起し、しかも強化する場所である⁴⁷。儀礼はミニチュア化され、あるいはヴァーチャル化されるが、祈りは心のなかでどこでも行うことができる。都市における表象による統制の技術は、宗教の実践が知的な討論や聖典や儀礼の実践よりも儀礼への注釈を主な関心とするようになると、逃避の場として用いられがちになった。宗教と都市化のもつれという複雑な観念を扱うためにも、この様相は検討を要する。

3. 宗教と都市化

宗教は単なる所与のものではないことは、宗教研究者にとっては自明のこととなりつつある。宗教とは、その限界と有用性をめぐる開かれた議論が受け容れられるようになるために解明されるべき学問上の構成概念である。ほかの場所でも論じたことであるし、ここでも簡潔に素描したが、行為者中心型の場合、キリスト教的偏見あるいは西洋的思考に依拠している、というありふれた批判とともに出現する陥穽の多くを回避し、空間のなかの実践としての宗教モデルを構築する余地を与える。「都市的」そして「諸都市」という表現すらも概念の位置づけはそう大差ない。自己言及に先立つ圧倒的な証拠があるとはいえ、この種の用語にはさらに詳しい説明が必要だ。現在の都市の成長に直面していると、このような

細部は検討しなくてもよいように思われるが、近年の「都市的成長」は、我々が知らなかっただけである程度は共同体が都市共同体の各部分に再分類された結果であり⁴⁸、それらは共同体の変化のパターンというよりも行政上のさまざまなアプローチと都市の理念の反映でもあるということを知っておくべきである。（グレーター・）ロンドンのような都市からは、このような概念化がいかんにして数十年のうちに変化をとげたりとげなかつたりするかが示唆される。「都市的」とはなにか。それは分類と宣言の問題であって、統計的事実の問題ではない。

私は「都市」を、「田舎」「原野」「文明化されていない」あるいは（少なくとも時々）より侮蔑的ではない「村」や「郊外」といった表現で描写される「都市ではないもの」との相違をおのずから明らかにする対象言語として扱う。つまり、「都市」とはまさに人々が差異を作るために、そしてしばしば（遊牧のような定住しない形態や移牧も含む）共同体の形態に序列を与えるために用いる分類操作の探求へと招く概念である。

以下、私は「都市的」を、（全員がひとりひとり顔を合わせることが可能な150人をはるかに越える規模での⁴⁹）大人数が稠密な共同体を形成するパターンを含意するメタ言語的表現として用いる。その特徴は、それぞれが相互に濃密な関係を結んでいることにある。しかし先に述べたように、そこには文化上も歴史上もさまざまな意味で同じように「都市」としてみなされるほかの共同体という外部とのつながりも存在する⁵⁰。第二の要素として、重要な因果関係をふたつ挙げるができる。都市共同体はきわめて遠い地点にしかコミュニケーションの結節点が存在しないかもしれない場合であっても、ばらばらに独立して現れるのではなく、ネットワークの形態で出現する。また、都市的環境における多様性は地域による差異と距離の制約があったとしても、数がもたらす単純な効果を凌駕し、文化間の接触と移住によって強化される。

その議論を前提に、私はエルフルト大学の歴史学者ズザンネ・ラウの見解に同意する。ラウの見解は次のようである。「都市化」と、あるいはより端的に言えば、さまざまな都市化現象と「都市性」を区別するとき、「都市化」を「都市共同体」の成長とその伝播という相異なる性質をもつ両面を備えた道（つまり「都市空間の定礎と受容と適用の歴史」）に見立てる。また「都市性」を、住民自身が（「都市」を定義していることはここでも改めて言及しておくが）「都市」に住んでいるという実感を得ている、という事実によって定義される、さまざまな都市にみられる特定の生活のやりかたとして理解する⁵¹。それは、ここに生じる宗教の変化を観察するための「レンズ」を提供するより広い意味での歴史の過程としての各種の都市化現象である。このことは、たとえばクリスティアン・シュミットが

「地球規模の都市化」と診断したような現象が成就しつつあるという主張に抗って眼をつぶるものではない⁵²。それは都市的な生活の方法の諸要素として認識され、遠く離れた場所でも模倣された、とりわけその結果として都市への移住をもたらす、不均衡で覇権主義的な都市性の一部である。それでも「都市的なもの」は、都市の外部における修道院の建設であれ、庭園都市や離島で展開される「自然に帰れ」であれ、移住からオルタナティブな生活と共同体の様式までをも包含する、暴力的な、あるいは心からの、ともいうべき拒否反応を導く。媒介者がその場から後退する「都市的なもの」か、あるいはそこに吸収されることを拒む「非都市的なもの」であるかどうかは重要である。少なくとも宗教史においてはそうである。今日の「グローバル都市」は気候変動や人口問題や持続可能性への解答である、という都市科学研究者の主張は正しいかもしれないが、イデオロギーに対する懐疑、つまり、基本的にはそのような主張は都市という覇権的なイデオロギーの一部なのではないかという疑念の吟味に耐えるものでなければならない。宗教に関する主張と同様、都市的なものにたいする主張を注視しながら、自己言及性を我々のこの企てでも保つことが必要である。

4. 都市化のファクターとしての宗教

宗教と都市化の議論において、宗教が破壊的な効果を及ぼす可能性が言及されるようになってきたのはごく最近のことである。排他主義者の集団が醸成しがちな緊張と、彼らが原因となって生じるかもしれない分断と、宗教がそれとは相異なる差異の次元で強化するかもしれない緊張と分断は非常によく似ている、という観察がこのとき指摘される⁵³。たとえば本稿でも簡潔に素描したフュステル・ド・クーランジュが行ったような複雑な現象の再構成から始めようとしてもうまくゆかず、むしろ権力を正当化したり、人々の連帯を増大させたりする方法としての宗教が注目されてきたのである⁵⁴。対抗勢力や周縁化された媒介者にとつてだけではなく、権力を持つ側にとつても媒介性の拡大の道具となつて、宗教にかかわるコミュニケーションは、罨に掛け、支配し、単一化するかと思えば多様性を固定化してほかの独立した空間を調琢する、という特徴を備えて、都市に緊張をもたらすいずれの側にも見いだされてきた。宗教と都市化の関係の分析は、都市化以前、そして都市化の初期の定住時代にまで遡って、複雑で矛盾をはらんだ系譜をたどって行われねばならない。

さまざまな叙述のなかで、宗教は現実的に都市を定礎する道具として用いられる。媒介者にはより幅広いことができるものだ、とする視点からすれば、適用

の戦略にかかわり、場所を聖なるものとし、聖化さえもするという宗教実践のそのほかの属性はいつそう重要に見える。都市的共同体における多様性と稠密性に注目すると、宗教に関わるコミュニケーションとその場所と人とのつながりは、不適切に定義された空間の外側に「場所」を築くのに役立つ⁵⁵。古代ローマでごく早い時期から強制された共同体の空間と墓域の分離は、祖先や葬儀の実施と祖先祭祀を往々にして諸都市の壁の外側のあいだに広がる空間に結びつける戦略の原動力となった。おそらくかまどと家屋に見いだされて神名を与えられた神格ラレスの概念が分離されたことで、居住空間と死者に強い関わりをもちえなくなった場所の適用を可能にしたのかもしれない⁵⁶。

ここで提起された議論をまとめるにあたって、宗教実践はすべての、あるいはほとんどの都市化の過程においてもっとも重要な要因だった、とは私は主張しない。しかし宗教実践は、ごく初期の段階から重要な要因だった。そのようにして、それは都市共同体において、徹底的に多様性と権力の複数性をともにつくりあげてきた要素ではないにしても、それらを作る力を与える要素ではあった⁵⁷。都市に留まることも、他者とは違う存在でありつづけることもできたのである。これらのすべては都市共同体の歴史において宗教実践が都市の地誌や建築を形成するだけにとどまらず、このような共同体の記憶と「伝統」に立脚した「ブランディング」をも行ってきたということを否定するものではない⁵⁸。はるかに根本的なのは、宗教は支配と統治には可能な限り、都市における憧憬と場所の構築をもって応えてきたということである。奈良からテノチティランに至る事例を媒介に検証するに値する仮説である。

5. 都市化された宗教

宗教とは、都市共同体のなかに偶発的に生じた巡礼地の発展、または他の理由や後の歴史叙述の潤色のために案出された都市の定礎のために行われる定礎儀礼の適用をはるかに越える要因である。そうだとしても、私はこれらの配列は重要ではないと示唆するつもりはない。しかし、このような制度化された宗教の実践や、思想や、社会的形態はまた、変化という語で表現するにはあまりに大きい変容を蒙った。すなわち、それらは都市の状況に応じて形成されるのだ。都市の状況とは、都市の空間や、都市共同体におけるほかのさまざまな特徴のことである。私にとって、この領域は回顧と集大成の対象というよりも、今後数年の研究の中心にある。したがって、私はここでは因果関係について論じるよりも、豊かな結

実の可能性を示唆しながら、最初の暫定的な観察を提供することしかできない。ここでは六項目を具体的に列挙する。

1) 宗教は何千年にもわたって、もっとも内在的な形態からもっとも超越的な形態までもが、祭司王⁵⁹からシャーマン⁶⁰へ、そしてローマ帝政初期から 21 世紀の為政者に至るまで、権力の固定化と権威の付与に寄与してきた。稠密に構築された都市の環境において、宗教がこの機能を継承しようとするならば可視化されなければならない。しかも印象深く、永続性のあるかたちで。宗教の「記念碑化」は現在ならモスクワにも、バンコクにも、イスタンブルにも、マッカにも見られるが、その他多くの土地でも過去と現在にわたって同じように広く見られる現象だ。記念碑的な意義をもつ聖なる場所は、祖先たちと同じくモノのなかにも見いだされるあいまいともいえる神々の姿や混淆の進んだ神性の概念といった背景と対置されるが、場所を永続的に宗教のために用いるだけにとどまらない。それらは神格の性質を定義し、特定の場所と結びつけられるとともに物語によって細部まで練り上げられた神々や聖人として体系化し、イメージ、つまりますます安定した物質的象徴と名辞と叙述のネットワークを作り上げる。このような（神々または聖人にもとづく）複雑な多-神教の安定形態は、都市化以前の共同体には想像しがたいし、さらに細部まで練り上げられた超越的な神性の観念を無視して作用することもある。

2) 19 世紀末から 20 世紀初頭にかけての爆発的な都市の成長の時代を生きたヨーロッパの思想家たちは、都市に住む人々のために新しい環境が必要だ、と強調した。都市の生活は主体化の新たな形式を求め、また創出した。個人はメンバーとして加入した（個人をさして「彼が」と表現するのは、書き手たちが男性だったからだ）さまざまな社交サークルによって人格を形成され、社交のなかで出会うときには互いの距離を模索しなければならなかったが⁶¹、新たなタイプの「個人化」は環境の流動性も、つねに遭遇の機会がいかに重要であるかを念頭におく状況にも適応可能だった⁶²。宗教にかんしていえば、その主題は祖先とその人（やその人たち）自身の住む場所とのつながりを失った⁶³。祈り、瞑想、修徳修行のような宗教実践は都市に住む人の自己鍛錬の新たなかたちをもたらした。この過程はすでに世界中の前近代の諸文化と同じく、古代の環地中海圏の諸都市にもみられたことである⁶⁴。

3) 都市化が宗教上のコミュニケーションの軸の両端をたゆまず変貌させつづけたのであれば、それらをメディアが仲介するようになるという結果がさまざまな場面で生じたことになる。群衆が集う複雑な都市を統治するための課題、たとえば生活必需品の集積と貯蔵と分配の実現における課題が生じた結果、記録や広義

の識字のシステムが早くから形成された。宗教に関わるさまざまな行動に採用された関係や資産の譲渡は、その影響を受けて発展した。奉納物の奉献のさいには奉献者と被奉献者の名が耐久性ある方法で可視化され、記録されることが可能になった。複雑な祈りは召喚されるもろもろの力には解読できるように、しかし人の目には、とりわけ呪術の対象となった人物には解読できないように、呪文の形で発展させることが可能になった。しかし、宗教における聖典化は進んでいった。テキストが作成されると、より簡潔でくり返し唱えられる祈りや讃歌の制作ばかりか、儀礼実践の体系化や、このような実践にそれぞれに意義を付することも、究極的には神学として結実する聖典と、呼びかけられる対象にかんする体系的な省察が容認されるようになっていった。系譜と歴史叙述は輪郭の明確な（そしてしばしば論争的な）アイデンティティと主張とを創出した。中世から初期近代にかけての秘儀文献は、現代のインターネット宗教の先駆ともいべき宗教実践のヴァーチャル化のために著された。暦と地図は同様のプロセスの結果である。宗教は、都市の行政によってさまざまな挑戦を強いられていた空間よりも時間の体系化において若干ではあるがより重要な役割を担うようになったのである。

4) このような活動はどれも専門家を大いに必要とした。同じ場所に非常に多くの人々が住み、非常に多様性に富む交易が営まれ、中心地における専門分化が要請された（あるいは要請される可能性があった）結果、宗教的伝統においては、反動を伴う職業の細分化がもたらされた。前述の過程に支えられ、またその価値に寄与しながら、専門分化は宗教の文脈だけでなく、とりわけ都市のなかで進んでいった。奉納や祭式 *pūjā* のための菓子を製造したり、古い師としてサービスの前売りをしたり、魂のケアを行ったり、聖域の管理を行ったりする者たち、すなわち宗教に関わる専門職と祭司たちは、ジェンダーや社会的地位や教育や富の度合い、という壁の向こうへと簡単に輸出されてゆく事象に沿った宗教に関わる行動の一部であった。

5) このような専門家は、一見、複数の組織化された宗教の定礎にみえるが、いまは代替となりうるものを越えてゆくと思われる一貫性のある発展をしばしば支持した。原初から、そして今日ではさらに、都市という場所は強い緊張のもとにある。権力者のみならず、対抗する可視的な勢力や、まだ見えざるものを図像化した史料も不可視の力が支柱になりうるのだと主張した。宗教に関わる行動は同じように、小家族でも大家族でも、近郊においても都市間のネットワークにおいても、数多く生みだされる小規模な集団の形成に寄与することができた。共有された宗教実践と宗教の場所は、このような集団の形成と定義に大いに寄与し⁶⁵、関わりのなかった人々がまさに団結する場としてのエスニシティすら作り上げた⁶⁶。

このような集団は、想像の共同体であれ、実在の共同体であれ、個人化の過程において発達した宗教の選択肢を安定させた⁶⁷。宗教に関わる行動と思想は都市住民のあいだの差異の固定化とならんで、住民の均一化にも利用されたようだ。

6) 「宗教」が都市の宗教史の遺産として広く浸透した伝統であるならば、「世界宗教」という形態での宗教のグローバリゼーションあるいは宗教の普遍化は、互いに少なくとも同じ程度には広く浸透した伝統である。都市がたんなる人々の集積地ではなく、内外への流出の結節点であるならば⁶⁸、都市的であること、すなわち自己言及的な都市性の言説は、常にほかの諸都市への言及と比較を含んでいる。このような言説と都市間のネットワークにおいては、内在的あるいは超越的な「彼方」を焦点とする実践としての宗教の空間的次元が展開される。他の諸都市や土地への言及はあらゆる局地性を越える言及、すなわち天界や冥界のようなどこでもない場所への言及と同じく、宗教における媒介者の独立性を支えている。それらは確かに都市に生じる悪意や迫害すらからも回復する力を作り上げる助けとなる。このような観点において、都市は所与の前提であるだけでなく、宗教的言説の主題でもある。しかしここでさえ、宗教は知的言説を越えてゆく。宗教と都市は「成就しつつある」なにかである。

6. 結論

現在を中心におく偏見を乗り越えようとするとき、必ずしもすべての場面において「都市的宗教」の概念を援用することはないが、筆者の議論は以下のように要約される。(1) 我々は宗教実践の空間的性質をいっそう親しく理解しなければならない。(2) 「都市のなかの宗教」や「宗教と都市」といった時間を超越した組み合わせを、宗教の変容と都市化の連関に注目して乗り越えなければならない。このような歴史的な企てを論じるさいに、以下の論点は有益だ、と結論づけることができる。(3) 宗教を(能動的な)媒介者として(4) (受動的な)犠牲者であると同時に都市化の過程に備えてそこに関わってゆく媒介者として、(5) 都市の状況に反応して適応した結果、都市性の一部となり、また集団を形成する媒介者として分析すること。筆者は「都市化」と「都市化された宗教」を対になる名辞として提示し、同じ現象の複合体において相異なるが、互いに関連する視座として示した。

本稿の主題となる議論は、宗教と都市化のあいだに生じる歴史上の偶発的な関係というよりも、両者の概念上の関係についてでもあったから、宗教と都市性が互いを形づくる状況は宗教的コミュニケーション特有の空間的特徴であり、祈り

のように単純な行動においても、方法と多層的な意味において、状況を越えたものごとに、物理的に離れた場所とヘテロトピアを参照させるが、同時に特定の場所を状況に応じて適切なものとするための基本的な道具でもある。このように、宗教実践はローカライゼーションと同様、グローバリゼーションとも両立可能である。しかし、それらは第三項、すなわち距離上の遠さと近さとも両立可能である。宗教実践はまた空間の性質の重要性を、つまり場所の空間的制約を無視して「どこにもない場所」を利用するにとどまらず、それを作り上げるものとして奉仕することができる⁶⁹。これはジョナサン・Z・スミスのいう「どこにもない場所」として翻訳可能であり、あるいは超越の名をもって、宗教史研究における古典の多くが宗教に帰してきた独自の性質へのアプローチを可能にする。それでも、この誘惑に対抗せよと筆者は勧めたい。空間的な視座のもとによってのみ、どこでもない場所を見ることができるところからである。

訳者：中西恭子（東京大学大学院人文社会系研究科研究員
／津田塾大学ほか非常勤講師）

注

- ¹ エルフルト大学マックス・ウェーバー先端文化社会研究センターを拠点とする同名の研究グループへのドイツ研究振興協会(DFG)の研究助成(FOR2779)に感謝する。研究グループ「宗教の終焉」(マイケル・スタウスバーク／ジェイムズ・T・ルイス)によるオスロのノルウェー先端研究センターでの研究滞在は、大量の書物を渉猟し、本稿の第一稿を書いた楽しい時間だった。マックス・ウェーバー・センターや同志社大学および東京大学での議論を通して本稿を改稿した。聴衆のみなさんの反応とアダ・タガー・コヘン教授と市川裕教授による招聘に感謝する。
- ² Jonathan Z. Smith, 'The History of the History of Religions' History,' *Numen* 48. 2 (2001), 142 の議論を援用する。ここでは「宗教」は次のように理解されている。「個別の主題にかかわる事象とは異なるが、それを補完もする理論的研究の対象を提供する包括的なカテゴリー」。
- ³ この概念についてはたとえば Christoph Uehlinger, 'Visible Religion und die Sichtbarkeit von Religion(en): Voraussetzungen, Anknüpfungsprobleme, Wiederaufnahme eines religionswissenschaftlichen Forschungsprogramms,' *Berliner Theologische Zeitschrift* 23. 2 (2006), 165-184, および早くからある雑誌では 'Visible Religion' (1982-1990, Brill) と雑誌 'Material Religion' (2005-, Berg) を参照せよ。特に 'iconic religion' については Kim Knott, Volkhard Krech, and Birgit Meyer, 'Iconic Religion in Urban Space,' *Material Religion* 12. 2 (2016), 123-136 を見よ。
- ⁴ Katie Day, 'Space and Urban Religion in the United States,' *Oxford Encyclopedia of Religion* (2017).
- ⁵ Numa Denis Fustel de Coulanges, *La cité antique, étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome* (Paris, Strasbourg: 1864).
- ⁶ Norman Yoffee and Nicola Terrenato, 'Introduction: a history of the study of early cities,' in *The Cambridge world history 3: Early cities in comparative perspective, 4000 BCE-1200 CE*

- (Norman Yoffee ed.; Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2015), 7 を見よ。
- ⁷ Jörg Rüpke, 'Religion als Urbanität: Ein anderer Blick auf Stadtreigion,' *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 27. 1 (2019), 174-195.
- ⁸ François de Polignac, *La naissance de la cité grecque: cultes, espace et société VIIIe--VIIe: siècles avant J.-C.* (Textes à l'appui: Histoire classique; Paris: Découverte, 1984)/Engl. Francois de Polignac, *Cults, territory, and the origins of the Greek city-state* (Chicago: University of Chicago Press, 1995).
- ⁹ E.g. Arjan Zuiderhoek, *The ancient city* (Key themes in ancient history; Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 65.
- ¹⁰ E.g. Karl-Joachim Hölkeskamp, 'Capitol, Comitium und Forum: Öffentliche Räume, sakrale Topographie und Erinnerungslandschaften der römischen Republik,' in *Studien zu antiken Identitäten* (Stefan Faller ed.; Würzburg: Ergon, 2001), 97-132; 'Raum – Präsenz – Performanz. Prozessionen in politischen Kulturen der Vormoderne – Forschungen und Fortschritte,' in *Medien der Geschichte – Antikes Griechenland und Rom* (O. Dally, et al. eds.; Berlin, 2014), 359-395; 'Performative turn meets spatial turn,' in *Raum und Performanz: Rituale in Residenzen von der Antike bis 1815* (Dietrich Boschung, Karl-Joachim Hölkeskamp, and Claudia Sode eds.; Stuttgart: Franz Steiner, 2015), 15-74; Rodney D. Fitzsimons, 'Urbanization and the Emergence of the Greek Polis: The Case of Azoria, Crete' in *Making Ancient Cities: Space and Place in Early Urban Societies* (Andrew T. Creekmore, III and Kevin D. Fisher eds.; Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 220-256.
- ¹¹ 順に挙げる。Robert A. Orsi, *The Madonna of 115th Street: Faith and community in Italian Harlem, 1880-1950* (New Haven: Yale Univ. Press, 1985); 'Everyday Miracles: The Study of Lived Religion,' in *Lived Religion in America: Toward a History of Practice* (David D. Hall ed.; Princeton: Princeton University Press, 1997), 3-21; *Gods of the city: Religion and the American urban landscape* (Religion in North America; Bloomington, Ind.: Indiana Univ. Press, 1999); 簡潔にまとめられたものでは David Garbin and Anna Strhan eds., *Religion and the Global City* (Bloomsbury Studies in Religion, Space and Place New York: Bloomsbury, 2017), 5 がある。
- ¹² Jörg Rüpke, 'Lived Ancient Religion: Questioning "Cults" and "Polis Religion",' *Mythos* n. s. 5 (2011), 191-204; *On Roman Religion: Lived Religion and the Individual in Ancient Rome* (Townsend Lectures/Cornell studies in classical philology; Ithaca, NY: Cornell University Press, 2016); 'Lived Ancient Religion,' *Oxford Research Encyclopedia, Religion* (2019).
- ¹³ Rubina Raja and Jörg Rüpke, 'Appropriating Religion: Methodological Issues in Testing the "Lived Ancient Religion" Approach,' *Religion in the Roman Empire* 1. 1 (2015), 11-19; 'Archaeology of Religion, Material Religion, and the Ancient World,' in *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World* (Rubina Raja and Jörg Rüpke eds.; Malden: Wiley, 2015), 1-25.
- ¹⁴ Jörg Rüpke, 'Religious Agency, Identity, and Communication: Reflecting on History and Theory of Religion,' *Religion* 45. 3 (2015), 344-366.
- ¹⁵ Clifford Ando and Jörg Rüpke eds., *Public and Private in Ancient Mediterranean Law and Religion* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 65; Berlin: de Gruyter, 2015) を見よ。
- ¹⁶ Janico Albrecht et al., 'Religion in the Making: The Lived Ancient Religion Approach,' *Religion* 48. 4 (2018), 568-593.
- ¹⁷ Lily Kong, 'Mapping "New" Geographies of Religion: Politics and Poetics in Modernity,' *Progress in Human Geography* 25. 2 (2001), 211-233 を見よ。

- ¹⁸ Peter Hopkins, Lily Kong, and Elizabeth Olson eds., *Religion and place: Landscape, politics and piety* (Dordrecht: Springer, 2013), and in particular 16-18. Cf. the remarks by Garbin and Strhan, *Religion*, 6 を見よ。
- ¹⁹ Peter van der Veer, 'Introduction: Urban Theory, Asia and Religion,' in *Handbook of religion and the Asian city. Aspiration and urbanization in the twenty-first century* (Peter van der Veer ed.; Oakland, Calif.: University of California Press, 2015), 2-12.
- ²⁰ E.g. Daniel P. S. Goh and Peter van der Veer, 'Introduction: The sacred and the urban in Asia,' *International Sociology* 31. 4 (2016), 367-374; Knott, Krech, and Meyer, 'Iconic religion'.
- ²¹ Michel Foucault, 'Space, Knowledge, and Power,' in *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought* (P. Rabinow ed.; London, 1984), 239-256; Henri Lefebvre, *La production de l'espace* (Collection société et urbanisme; Paris: Éd. Anthropos, 1974); and Edward W. Soja, *Postmetropolis: Critical studies of cities and regions*, First published ed. (Oxford: Blackwell Publishers, 2000); *Postmodern Geographies* (London and New York: Verso, 1989); *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places* (Oxford: Blackwell, 1996); 'Regional Urbanization and the Ende of the Metropolitan Era,' in *The New Blackwell Companion to the City* (Gary Bridge and Sophie Watson eds.; Wiley-Blackwell Companions to Geography Malden, Mass.: Wiley-Blackwell, 2013), 679-689.
- ²² Doreen H. Massey, *Spatial Divisions of Labour: Social Structures and the Geography of Production*. (London: 1984); Martina Löw, *Raumsociologie* (Wissenschaft 1506; Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2001)/*Sociology of space. Materiality, social structures, and action* (Cultural sociology; New York: Palgrave Macmillan, 2016); *Soziologie der Städte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008); 'The intrinsic logic of cities: Towards a new theory on urbanism,' *Urban Research and Practice* 5 (2012), 303-315; Helmuth Berking and Martina Löw eds., *Die Eigenlogik der Städte: Neue Wege für die Stadtforschung* (Interdisziplinäre Stadtforschung 1; Frankfurt/Main: Campus, 2008); Helmuth Berking et al. eds., *Negotiating Urban Spaces: Interaction, Space and Control* (Bielefeld: transcript Verlag, 2006). 都市をめぐる以上の省察は 1930 年代のシカゴ学派における都市社会学研究とその後継者たちに遡る。
- ²³ Kim Knott, 'Spatial Theory and the Study of Religion,' *Religion Compass* 2. 6 (2008), 1102-1116; *The location of religion: A spatial analysis* (London: Equinox, 2005); 規範的研究として 'Walls and Other Unremarkable Boundaries in South London: Impenetrable Infrastructure or Portals of Time, Space and Cultural Difference?,' *New Diversities* 17. 2 (2015), 15-34 がある。
- ²⁴ Stephan Lanz, 'Assembling Global Prayers in the City: An Attempt to Repopulate Urban Theory with Religion,' in *Global prayers: Contemporary manifestations of the religious in the city* (Jochen Becker, et al. eds.; *MetroZones* 13, Zürich: Müller, 2014), 25.
- ²⁵ *Ibid.*, 26.
- ²⁶ *Ibid.*, 24 and 28 (quotation); 彼は「感覚的形態」としての特徴付けを加えて、Birgit Meyer, *Aesthetic formations. Media, religion and the senses* (Religion, culture, critique; New York: Palgrave Macmillan, 2009), 201. Ruth Marshall, *Political spiritualities: The Pentecostal revolution in Nigeria* (Chicago: University of Chicago Press, 2009) を引用して論じている。
- ²⁷ Garbin and Strhan, *Religion*, 特に 6-11 を見よ。
- ²⁸ 後者については Marian Burchardt and Monika Wohlrab-Sahr, "Multiple Secularities: Religion and Modernity in the Global Age" – Introduction,' *International Sociology* 28. 6 (2013), 605-611 を見よ。
- ²⁹ Peter Beyer, 'Questioning the secular/religious divide in a post-Westphalian world,' *ibid.*, 676.
- ³⁰ P. J. Aspinall and M. Song, 'Is race a 'salient ...' or 'dominant identity' in the early 21st century: The evidence of UK survey data on respondents' sense of who they are,' *Social Science Research*

42. 2 (2013), 547-561.
- ³¹ たとえば中国については、Anna Sun, 'The Study of Chinese Religions in the Social Sciences: Beyond the Monotheistic Assumption,' in *Religion and Orientalism in Asian Studies* (K. Paramore, ed.; London: Bloomsbury, 2016), 51-72 を見よ。
- ³² すでに古代についても、大きな差異は状況に応じて強調されることがある。このことについては Laurens Ernst Tacoma, *Moving Romans: Migration to Rome in the Principate*, First edition ed. (Oxford: Oxford University Press, 2016) and Greg Woolf, 'Movers and Stayers,' in *Migration and Mobility in the Early Roman Empire* (Luuk de Ligt and Laurens Ernst Tacoma eds.; Leiden: Brill, 2015), 438-461 を見よ。
- ³³ Garbin and Strhan, *Religion*, 15-18; たとえば以下の文献も参照せよ。Sara Moser, 'New Cities in the Muslim World: The Cultural Politics of Planning an 'Islamic' City,' in *Religion and place: Landscape, politics and piety* (Peter Hopkins, Lily Kong, and Elizabeth Olson eds.; Dordrecht: Springer, 2013), 39-55, 「新たなイスラーム都市」について、あるいは van der Veer の「序論」、「世界化」について。
- ³⁴ Hubert Cancik and Jörg Rüpke eds., *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion* (Tübingen: Mohr, 1997); Jörg Rüpke ed., *Antike Religionsgeschichte in räumlicher Perspektive: Abschlussbericht zum Schwerpunktprogramm 1080 der Deutschen Forschungsgemeinschaft 'Römische Reichsreligion und Provinzialreligion'* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007); 'Reichsreligion? Überlegungen zur Religionsgeschichte des antiken Mittelmeerraums in römischer Zeit,' *Historische Zeitschrift* 292 (2011), 297-322; 'Roman Religion and the Religion of Empire: Some Reflections on Method,' in *The Religious History of the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians* (John A. North and Simon R.F. Price eds.; Oxford: Oxford University Press, 2011), 9-36. Translocality: Ulrike Freitag and Achim von Oppen, 'Introduction: "Translocality": An Approach to Connection and Transfer in Area Studies,' in *Translocality: The Study of Globalising Processes from a Southern Perspective* (eae. eds.; Studies in Global Social History 4, Leiden: Brill, 2010), 1-21.
- ³⁵ Knott, Krech, and Meyer, 'Iconic religion' を見よ。繰り返すが、なによりもまず偶発的な変数としての空間に注意を喚起している。
- ³⁶ Jenniffer Allen, Scott Robinson and Peter Taylor, *Working, Housing: Urbanizing The International Year of Global Understanding - IYGU* (2016), 18 を見よ。
- ³⁷ Markus Hirschauer, 'Un/doing Differences: Die Kontingenz sozialer Zugehörigkeiten/Un/doing Differences: The Contingency of Social Belonging,' *Zeitschrift für Soziologie* 43. 3 (2014), 183 の文章を援用した。
- ³⁸ 「特別(special)」の概念については Ann Taves, *Religious experience reconsidered: A building block approach to the study of religion and other special things* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009); 'Experience as site of contested meaning and value: The attributional dog and its special tail,' *Religion* 40. 4 (2010), 317-323 を見よ。
- ³⁹ Volkhard Krech, 'Dynamics in the History of Religions - Preliminary Considerations of Aspects of a Research Programme,' in *Dynamics in the history of religions between Asia and Europe: encounters, notions, and comparative perspectives* (Volkhard Krech and Marion Steinicke eds.; Dynamics in the history of religions 1, Leiden: Brill, 2012), 24.
- ⁴⁰ Rüpke, 'Religious Agency.'
- ⁴¹ Michel de Certeau, *Arts de faire*, Nouvelle ed. par Luce Giard ed. (Paris: Gallimard, 2007)/*The practice of everyday life* (Berkeley: University of California Press, 1984).
- ⁴² Yamini Narayanan, *Religion, heritage and the sustainable city: Hinduism and urbanisation in Jaipur* (Routledge research in religion and development; Abingdon: Routledge, 2015).

- ⁴³ Michael Stausberg, *Religion and tourism: Crossroads, destinations, and encounters* (London: Routledge, 2010)を見よ。
- ⁴⁴ Thomas A. Tweed, *Crossing and dwelling: A theory of religion* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006; repr., 2008); cf. 'Space,' *Material Religion* 7 (2011), 116-123.
- ⁴⁵ 宗教の形成を縦横無尽に類推するため、文献は無限にある。
- ⁴⁶ Marc Augé, *Non-lieux: Introduction à une anthropologie de la surmodernité* (La librairie du XX^e siècle; Paris: Seuil, 1992).
- ⁴⁷ 文化の強化の概念については Douglas Davies, 'Cultural Intensification: A Theory for Religion,' in *Religion and the Individual: Belief, Practice, Identity* (Abby Day ed.; Bodmin, Cornwall: MPG Books, 2008), 7-18 を見よ。
- ⁴⁸ See Robinson, Scott, and Taylor, *Working, Housing*, 18.
- ⁴⁹ Cf. Greg Woolf, *The Life and Death of Ancient Cities: A Natural History* (New York: Oxford University Press, 2020), 35.
- ⁵⁰ Cf. Robinson, Scott, and Taylor, *Working, Housing*, 5: 「以下の二つの特徴を鍵として、都市はほかの人間の共住空間と区別される。つまり、都市は濃密で大規模な、共住し、共働する人間のクラスタを形成するとともに、内外への無数の流れの焦点でもある。単一の文化を保とうとするよりもつねによりコスモポリタンであろうとする都市をとりわけ活動的で賑やかな場所とするゆえんである」。
- ⁵¹ Susanne Rau, *Räume der Stadt. Eine Geschichte Lyons 1300-1800* (Frankfurt am Main: Campus, 2014), 405-6.
- ⁵² E.g. Neil Brenner and Christian Schmid, 'The "Urban Age" in Question,' *International Journal of Urban and Regional Research* 38. 3 (2014), 731-755.
- ⁵³ Inger Furseth, 'Why in the city? Explaining urban fundamentalism,' in *The fundamentalist city? Religiosity and the remaking of urban space* (Nezar AlSayyad and Mejgan Massoumi eds.; London: Routledge, 2011), 46 はこのように論じている。戦争状態における宗教の役割については以下の文献を見よ。Jörg Rüpke, 'Krieg,' in *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, and Karl-Heinz Kohl eds.; Stuttgart: Kohlhammer, 1993), 448-460; 'Holy War,' *The Brill Dictionary of Religion* 2 (2006), 877; 'War/Armed Forces,' *The Brill Dictionary of Religion* 4 (2006), 1960-1963.
- ⁵⁴ 後者についてはたとえば Ara Norenzayan, *Big gods: How religion transformed cooperation and conflict* (Princeton: Princeton University Press, 2013)を見よ。筆者による批判は Jörg Rüpke, 'Is history important for a historical argument in religious studies,' review of Norenzayan, *Big Gods*, *Religion* 44. 4 (2014), 645-648 である。より一般的な話題は Michael Stausberg, 'Bellah's Religion in Human Evolution: A Postreview,' *Numen* 61. 2-3 (2014), 281-299 を見よ。
- ⁵⁵ 異化については Yi-Fu Tuan, *Space and place: The perspective of experience* (Minneapolis, Minn.: Univ. of Minnesota Press, 1977)を見よ。加えて、以下の文献も参照せよ。Helmuth Berking, 'Contested Places and the Politics of Space,' in *Negotiating Urban Conflicts: Interaction, Space and Control* (id. et al eds.; Bielefeld: transcript, 2006), 29-39。ローマについては以下の文献を参照せよ。Jean Christian Dumont, 'L'espace plautinien: de la place publique à la ville,' *Pallas* 54 (2000), 103-112; Carlos R. Galvao-Sobrinho, 'Claiming places: Sacred dedications and public space in Rome in the Principate,' in *Dedicatio Sacra nel mondo greco-romano: Religious Dedications in the Greco-Roman World* (John Bodel and Mika Kajava eds.; Acta Instituti roman Finlandia, Rome: Institutum Romanum Finlandiae 2008), 127-159; Harry O. Maier, 'From Material Place to Imagined Space: Emergent Christian Community as Thirdspace in the Shepherd of Hermas,' in *Early Christian Communities between Ideal and*

- Reality* (Mark R. C. Grundeken and Joseph Verheyden eds.; WUNT Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 143-160, および Jörg Rüpke, 'Crafting complex place: Religion, antiquarianism, and urban development in late republican Rome,' *Historia Religionum* 9 (2017), 109-117.
- ⁵⁶ 議論については Jörg Rüpke, *Urban Religion: A historical approach to urban growth and religious change* (Berlin: de Gruyter, 2020), 88-113 を見よ。
- ⁵⁷ 階層を形成する権力あるいは権威における、対立しまた変容するシステムの多様性の観念については、Alison E. Rautman, 'Hierarchy and Heterarchy in the American Southwest: A Comment on Mcguire and Saitta,' *American Antiquity* 63. 2 (1998), 327 を Crumley による定義「ヘテラルキーとは、構成要素が(1)「順位をもたないがゆえの潜在的な可能性(中略)」と(2)あるいは「さまざまな方法で、構造的な要求によって順位を与えられる」がゆえの潜在的な可能性をもつシステムである」とあわせて参照せよ。
- ⁵⁸ Cf. Moser, 'New Cities'. 古代については Carla Sulzbach, 'From Urban nightmares to Dream Cities,' in *Constructions of Space V: Place, Space and Identity in the Ancient Mediterranean World* (Christl M. Maier and Gert T. Princlloo eds., LHBOTS 5; New York: Bloomsbury, 2015), 226-243 を見よ。
- ⁵⁹ Alan Strathern, *Unearthly Powers: Religious and Political Change in World History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019).
- ⁶⁰ Peter Jackson ed., *Horizons of Shamanism: A Triangular Approach to the History and Anthropology of Ecstatic Techniques* (36; Stockholm: Stockholm University Press, 2016).
- ⁶¹ Georg Simmel, 'Individualismus,' *Marsyas* 1 (1917), 33.39.
- ⁶² Manfred Russo, *Projekt Stadt: Eine Geschichte der Urbanität* (Basel: Birkhäuser, 2016), 67-164.
- ⁶³ Jörg Rüpke, *Pantheon: A New History of Roman Religion* (Princeton: Princeton University Press, 2018), 234-247.
- ⁶⁴ Jörg Rüpke, 'Urban Selves: Individualization in the Cities of the Ancient Mediterranean,' in *The Self in Antiquity* (Maren R. Niehoff and Joshua Levinson eds.; Leiden: Brill, 2019), 391-416; *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean* (Oxford: Oxford University Press, 2013); Martin Fuchs et al eds., *Religious Individualisations: Historical Dimensions and Comparative Perspectives* (Berlin: de Gruyter, 2020).
- ⁶⁵ Éric Rebillard and Jörg Rüpke, 'Introduction: Groups, Individuals, and Religious Identity,' in *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity* (id. eds.; CUA Studies in Early Christianity, Washington, DC: Catholic University of America Press, 2015), 3-12.
- ⁶⁶ Joane Nagel, 'Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture,' *Social Problems* 41. 1 (1994), 152-176; Rogers Brubaker, *Ethnicity without Groups* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 2004).
- ⁶⁷ Jörg Rüpke, *Religious Deviance in the Roman World: Superstition or Individuality*, trans. David M. B. Richardson (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).
- ⁶⁸ Robinson, Scott, and Taylor, *Working, Housing*, 5.
- ⁶⁹ この用語については Joanne Punzo Waghorne ed., *Place/No-Place in Urban Asian Religiosity* (ARI - Springer Asia Series Singapore: Springer, 2017)を見よ。

イラン・アメリカ関係がイランの女性運動に与える影響 －アフマディーネジャード政権期から現在まで－

中西久枝

要旨

1979年のイラン革命来、イランはアメリカと外交関係を断絶し、イラン・アメリカ関係は今日まで対立的であり、緊張に満ちている。両国関係は、アフマディーネジャード政権以降特に先鋭化する傾向にあったが、それはイランの女性運動の動向にも影響を及ぼした。本稿では、イランの国家アイデンティティでもある「殉教者精神」がフェミニズムやジェンダー平等という世俗主義的な思想を背景とする女性運動にどのように作用したか、それに対する女性活動家たちの応答はいかなるものであったのかを分析する。そして、イランで唯一存続している女性雑誌『ザナーネ・エムルーズ』(*Zanān-i Imrūz*, 今日的女性たち)の言説を読み解くことで、女性の権利に関する言説がイスラームの枠組みを超克していることを指摘する。そこには、イランのイスラーム体制のイデオロギーと市民社会の希求する人権との乖離が見られる。

キーワード

イラン、女性運動、ジェンダー平等、シーア派アイデンティティ、フェミニズム

1. 序論

イランとアメリカの関係は、2002年に核開発疑惑問題が浮上して以来緊張している。2015年の核合意の前後は、緊張がやや緩まった。しかし、2017年のトランプ政権発足後、アメリカによる一方的な経済制裁が強化され、イラン経済は大打撃を受けている。本稿は、アフマディーネジャード前政権から今日までのイランにおける女性の権利拡大運動に焦点を合わせ、その動向がアメリカとイラン関係の緊張関係と無関係でないことを描く。

従来、イランの女性運動についての研究は、イラン国内の政治社会状況の文脈で描かれる傾向があった。¹これまでの研究では、1979年のイラン革命後、女性の法的権利がイランの体制のイスラーム・イデオロギーによって影響を受けた点、また女性の家族関連分野での法改正の動向が改革・穏健派対保守・強硬派という対立関係によって推移したことなどが明らかにされてきた。²しかしながら、たとえば保守的な前政権期に女性の権利は縮小したのは事実であるとしても、その後現政権が穏健派路線に変化しても、女性運動は必ずしも活性化しなかったのは明らかである。言いかえれば、単に保革の差のみで女性運動が変化するわけではない。

イランの女性運動をアメリカ・イラン関係の視点で分析した例外的な研究として、ナヤレ・トヒーディーの研究がある。トヒーディーは、イランの女性運動が中東及びアメリカでのトランスナショナルな運動の影響を受けていると指摘した。また、トヒーディーは、2006年以降のインターネット上を舞台にした、女性の権利拡大を要求する署名活動などがいかにアメリカのイラン人コミュニティとの連携で支えられていたかを論じている。³

他方、筆者は、イランにおける女性運動の道程は、イラン・アメリカ関係の変化と女性運動の推移の連関性に着目して分析する必要があると捉えている。それは、イランの人々が、アメリカの一方的経済制裁下で日々刻々と厳しくなる生活環境の中で生きているからである。言いかえれば、過去40年間、アメリカとの外交関係の断絶によってイランの政治環境が大きく作用され、その結果女性活動家を含むイランの人々の生活のあらゆる面にアメリカとの関係が影を落としているのである。最近数か月のリアル通貨の大幅な下落で失業率が急上昇しているのは、その一例に過ぎない。

イランとアメリカ関係の背後にあるのは、一つにはイランの国家アイデンティティである。アメリカという大国と対峙しているイランの政治指導者たちが国民に向かって語るときは、世界政治における独占的な権力、世界的パワーの圧力や陰謀と言った表現が頻繁に使用されるが、これらはアメリカあるいはイスラエル

を言及し、イランはこれに対抗していると言う。こうした言説は、イランが「サバルタン国家」の特徴をもっているがゆえだと言う主張がある。⁴サバルタンとは端的に言えば、権力構造から疎外され、覇権を掌握することができない人々を指す。「イランの国家体制は、国家内でも国際的にも究極的には覇権を掌握できなかったため、カージャール朝以来体制変換が起こり、その性格は現体制でも続いている」と、サーフィーは指摘している。⁵他方、革命後のイランで女性の諸権利が多く剥奪されたと捉える研究者たちは、イランの女性活動家たちが学生運動や労働運動の担い手と同様、サバルタンの存在であると評価しがちである。⁶

これらの研究では、国家としてのイランもイラン国家内の女性たち、とくに女性活動家たちもともにサバルタンの存在として捉えている。確かに制裁下のイランはアメリカの多大な影響下にある。また、イランの女性活動家たちは出版活動停止に追い込まれることがあり、政府の言論統制の下にあると言える。政府の国家権力をスピヴァックの言うところの「支配」と捉えるのであれば、女性活動家たちは「社会的な従属集団」だという見方は可能であろう。

しかしながら、現実には、国家としてのイランは完全にアメリカの覇権に屈しているわけではなく、現にいまだに核問題が解決していない事実はイランのアメリカの覇権への挑戦が継続していることを示している。また、イランの女性たちは、現にイランの国内外で出版活動を今日まで継続している。その意味では、国家としてのイランもイランの女性活動家たちのいずれもそうした術語で語ることは、支配と周縁あるいは従属といった二元論的な鑄型にはめて分析することになる。つまり、こうした見方では、国家と市民社会のあいだのダイナミックな関係が単純化されてしまうのである。「サバルタンは語ることができるのか」というテーゼに対して、「サバルタンは語る」のであると、女性活動家たちの語りを変化の担い手（エージェンシー）として捉える研究もある。だが、そもそも「サバルタン」という用語を活用すること自体が、女性たちを社会的な従属集団だとレッテルを貼ることになるのではないだろうか。⁷

本稿は、こうした研究動向を踏まえ、イラン・アメリカ関係の悪化の背後にある国家のアイデンティティとその顕現がイランの女性運動にどのように影響を与えたか、まず検討する。そして、女性運動活動家たちはそれらの影響に対しどのように応答したのか、イラン・アメリカ関係が軍事的衝突の可能性まで指摘されるほど悪化したアフマディーネジャード政権から現在までの期間に焦点を合わせて分析する。

そのため、本論文では、イラン・アメリカ関係の悪化のプロセスを最初にレビューし、その中でさらに強化された「殉教者精神」と女性運動の特色との関連

性について述べる。第3節では、イランのフェミニズムについて、イランにおける国家と市民社会の相互作用を論じ、第4節では、ジェンダー平等を主張しつつイランのフェミニズムの潮流とは一線を画す新たな思想として、現在イランで唯一存在する政治論評誌としての女性雑誌『ザナーネ・エムルーズ』(*Zanān-i Imrūz*, 今日の女性たち)の思想潮流を分析し、イランの国家と社会関係について光を当てる。

2. イラン・アメリカ関係の悪化とイランの女性運動

2.1. アフマディーネジャード政権期のイラン・アメリカ関係の悪化

イランとアメリカの関係は、1979年のイラン革命後におきたアメリカ大使館人質事件が大転換点であった。その後のイラン・イラク戦争(1980~88年)を経て、戦後復興を遂げたイランは、1997年のハータミー政権下でイランとアメリカの外交対話が模索され、アメリカ・イラン関係は改善するかに見えた。しかしながら2001年の9.11事件以降、イランはブッシュ大統領によって「悪の枢軸」国と称された。その後の米英主導の対タリバーン戦争と対サダム戦争により、イランとアメリカの関係は緊張に満ちたものとなり、イランは、その東西両隣国に米軍が駐留する状況の中で、自国の安全保障政策を構築することとなった。

2005年6月の大統領選挙で成立したアフマディーネジャード政権は、まさにこうした状況下で成立した。いわゆるイランの核開発疑惑問題は、ハータミー政権下の2002年、イランの反体制派勢力による宣伝活動により始まっていた。しかし、2004年11月から2005年8月までの約9カ月間、イランはウラン濃縮活動を停止し、欧米とイスラエルによるイラン脅威論は、ハータミー政権下では本格化することはなかった。⁸イランの核開発問題が国際的な平和への脅威と捉えられたのは、まさに2005年以降である。国連の安全保障理事会決議で、イランのウラン濃縮活動に対する停止を求める最初の決議が採択されたのは、2006年である。

アフマディーネジャード前大統領は、反米、反イスラエルを意味する多くの問題発言を行ったことで有名である。彼は、ホロコーストの有無に関する発言によりイスラエルとの関係を悪化させ、核開発疑惑によって欧米及びアメリカ、イスラエルがイランに対する脅威の念を高める結果となる言説を繰り返した。その結果、アメリカ主導の対イラン経済制裁が一方的に課されていくのと同時に、イスラエルとアメリカからは軍事攻撃の可能性が示唆された。当時イランは、大統領の過激な戦闘的な発言とそれに対するイランの脅威論の高まりがスパイラル的に発展していき、いわゆるアメリカとの関係悪化の負の連鎖の中に置かれる状況下

にあった。

大統領のこうした攻撃的な言説の背景には、ハイマンがすでに示唆しているように、内なる「連帯」を目指す「我々イラン人」と外部の敵対勢力であるアメリカという二項対立的な世界観がある。革命以来ホメイニー師が掲げてきた「被抑圧者の解放」という政治スローガンは、革命防衛隊がイラン・イラク戦争期に前線で戦う際に強調されていた。アメリカ、イスラエル、イラクのサダム元大統領は言うまでもなく抑圧者であり、イラン・イラク戦争で戦死した革命防衛隊員は殉教者として位置付けられた。⁹

イランのこの殉教者精神ともいべきものは、シーア派のアイデンティティとして極めて重要なものである。この精神は、外敵がイランに圧力をかけるほど高揚し、抑圧者と果敢に戦うイランの連帯意識は強化される傾向がある。イランが欧米から核問題で圧力をかけられ、アメリカからの軍事攻撃の可能性が高まれば高まるほど、イランの独立と抑圧者であるアメリカへのレジスタンスは、イランの国家アイデンティティとして重要性が高まる。¹⁰

アフマディーネジャード政権は、ハータミー政権の対話型外交を一転させた。その一つが、原子力政策である。同政権は、「原子力」国家となる野望を国家戦略の一つに掲げた。インド、パキスタンなど核保有国として自ら宣言した国家もイスラエルのように保有を宣言しない国家のいずれの場合も、核保有していることを国際社会が許していることに対する不満がイランにはあったと言われている。¹¹

イランにとっての核開発は、核抑止などの軍事戦略的な重要性とは別に、国家威信にかかわる問題でもある。優れた科学技術の成果としての原子力エネルギー開発は、イランにとって欧米の圧力に屈しない技術大国としての自尊心を持つ上で高い意義を有していた。また、イランの国家威信については、アフマディーネジャード前大統領は、2006年9月19日の国連総会で以下のように述べた。

「アジア、アフリカ、欧州、アメリカのすべての市民はみな平等である。しかし、国際法が認めた権利の行使において国家は対等の関係になく、権利の行使は大国に翻弄されている。」

そして、大統領は、アメリカと対等の関係にあるべきイランは、アメリカの抑圧と攻撃的行動には屈しないことを強調した。¹²こうしたイランの国家威信は、一般大衆のあいだで共有されることで、統治の正当化が担保されると考えられた。アフマディーネジャード政権は、革命後肥大化した経済格差をいかに埋めるかという課題に直面した。革命後層が厚くなったと言われる中産階級に対しては補助

金制度によって、その下に位置する革命防衛隊及びバスタージと言われる治安組織とその家族に対しては、様々な優遇措置を講じることによって、権力基盤の強化を図った。その心情は、殉教者の崇拜ともいべきシーア派特有の性格を帯びていた。¹³革命防衛隊と義勇軍として活躍したバスタージの兵士たちは、イラン・イラク戦争で犠牲となった。彼らはシーア派の年中行事であるアーシュラーの際には、殉教者として崇められ、犠牲者の遺族は殉死した家族の写真を持って市中を行進するのである。では、こうしたアフマディーネジャード政権期の殉教者精神は、女性運動への動きにはどのように働いたのだろうか。次節ではこの点について分析する。

2.2. イランの女性運動

イランでは、革命後の「法学者の統治」(ヴィラーヤテ・ファギーフ)制度が採用され、宗教指導者(ウラマー)が国権の中核で国家を統治する体制となった。革命前のパフレヴィー朝(1919～1979年)時代には、家族保護法が1967年に制定され、1975年に更なる改正が進み、女性の結婚年齢の引き上げ、女性の側から離婚を申し立てる権利などの面で、家族法上の女性の権利が拡大した。パフレヴィー朝時代から、イランの民法典は完全に世俗化はせず、シャリーアを法源とする法律は1928年の民法典以来温存されていた。他方、革命後は、家族に関する条項を規定している民法典は、「イスラーム的原則に従えば」という条件が付随し、シャリーアの解釈権を持つ宗教指導者の権限は統治体制の変化とともに強化された。

革命後1975年の家族保護法はイスラーム的でないという理由で廃止された。女性の最低結婚年齢は15歳から、革命直後は9歳まで下がり、ハータミー政権期には女性は13歳になった。子どもの親権や遺産相続など、結婚、離婚など家族に関わる女性の権利が革命前より後退した。一夫多妻婚も革命前より制度上より緩和された。

端的に言えば、女性の権利は、「神の前では男女は平等であるが、生物学的な性差ゆえに男女の権利は異なり、相互補完関係にある」という革命の思想的中核を担ったアーヤットラー・モタッハリーの打ち出した考え方が、革命後は優勢になった。¹⁴

革命後女性の知識人たちは、こうした動きに反発し、新聞、雑誌などの出版活動を通じて、民法改正を訴えた。いわゆる女性が編集者でありかつ記者でもある女性雑誌は、1980年代から20年間相次いで出版された。¹⁵シーア派の神学校が集中するゴムで出版された保守的な雑誌から、フェミニズムを標榜する進歩的な雑

誌まで多様な出版物が勢ぞろいした。ハータミー政権期がイランにおける女性雑誌の出版活動が量的、質的ともに最も拡大した時期であった。革命後、女性活動家たちは、あるときは国会の場で国会議員として、他方では女性雑誌の出版を通じて、女性の権利拡大を求めて運動した。その担い手は、イスラーム主義者から世俗的フェミニストまで幅広い層であった。こうした絶え間ない女性運動の活動家たちの活動が功を奏し、女性の家族関係における権利は、1990年代の終わりまでには一定の改善があった。女性の側から離婚を申し立てる権利は90年代の終わりまでには2桁まで条件が増えた。¹⁶

こうした潮流に逆行したのが、アフマディーネジャード政権下の2007年に国会に提出された家族保護法であった。2007年家族保護法は、正規婚は登録を義務化する一方、一時婚はその限りではなくなった。一時婚の登録は法務省の規定の解釈いかんであるとし、登録の必要性を曖昧にし（第22条）、一夫多妻制を以前より容易な手続きで済ませることが可能になった（第23条）。また、男性から女性に支払われる婚資金に対する課税措置が採られた（第25条）。こうした点で同法は革命直後のイラン・イラク戦争当時の状況に逆行するものであったと指摘されている。¹⁷革命直後から戦争期には、一夫多妻制や一時婚制度は、「男女の補完的役割」というイスラーム的価値観に根ざしたものだという言説がモタッハリ師などのウラマーによって強調されていたからである。¹⁸

アフマディーネジャード政権期の殉教者精神は、女性のヘジャブ着用に対する厳格化に影響した。2005年から2007年にかけて、イランでは女性がきちんとヘジャブを着用しているかをチェックするいわゆる風俗警察のパトロールが再開した。革命後1980年代から1990年代にかけては、コミテという組織が風俗警察の役割を果たしていた。この組織はハータミー政権期には影を潜めていたが、同政権期以降復活したのである。

ヘジャブの着用については、体制側からは革命後から「正しいヘジャブ」と「悪いヘジャブ」という差異化が存在し、「正しいヘジャブ」を守る女性が貞操のあるイスラーム共和国の理想的なムスリム女性だとされた。¹⁹また、革命防衛隊と並び治安組織として広い意味での国防に関わってきたバスイージという組織には、女性バスイージの部隊がイランには存在し、イラン・イラク戦争期には軍事訓練を受けていた。女性バスイージは、イスラームの革命精神に依拠し、国家の要請があれば「聖戦」にも積極的に志願する女性としてイラン体制によって位置づけられていた。このように、前項で説明したアメリカとの関係が悪化すればするほど、内政面では、イランの殉教者精神は鼓舞され、ムスリム女性の「貞操」の概念が強調されたのである。理想のムスリム女性像は、アフマディーネジャード政

権期に、1980年代の戦争期の焼きなおしがおこり、正しいヘジャブの着用強化と、家族法における女性の権利の保守化という結果を招いたのである。

3. イランのフェミニズム

3.1. 体制のフェミニズム観—帝国主義支配に与する「フェミニズム」

革命後のイランでは、上述のヘジャブをめぐる議論が特にハータミー政権期においてさかんになった。ヘジャブの義務化は1982年に実施されたが、公の場でその是非を議論することははばかれる政治的風土があった。それは、ヘジャブが単に服装に関わる問題ではなく、女性が主体的に服装を選択する権利であり、ヘジャブの義務化は家父長制の象徴など、女性の自己決定権に関わる問題であるためである。

特に2001年以降はアフガニスタン、2003年以降はイラクという2つの隣国に、大国アメリカの軍隊が駐留する事態が起こり、イランは軍事的に包囲された。その包囲網の中でイランは国家の安全保障政策を組み立てる必要に迫られた。アフマディーネジャード前大統領は、さまざまな場面でアメリカ及びイスラエルを帝国主義勢力と呼び、イランは帝国主義勢力には抵抗（レジスタンス）し続けるという言説を發した。2011年9月の国連スピーチでも、西洋は「偽善と欺瞞」に満ち、「麻薬の売買や罪のない人々の殺害を容認し」、「帝国主義的目的を追求している」と語っている。²⁰

このような情勢下、イランの体制にとって、フェミニズムは、イスラーム主義のイデオロギーとは反するものだと捉えられてきた。それはイランが、フェミニズムがそのルーツにあるとする西洋へのレジスタンスを国家安全保障の根幹に据える政策を採ったからである。イスラーム社会における家族の重要性を訴え、家族に関する規範や既定をより保守的に改定することが、イランの体制側の思想の中では基軸とされたのである。

では、こうした動きに対し、女性活動家たちはどのように応答したのだろうか。次節でこの問題を取り上げる。

3.2. イランのフェミニズム—ジェンダー平等への希求

先述の2007年家族保護法が国会に提出されたあと、この法案が女性の権利をこれまで以上に侵害するものであるという声を上げたのは、イランの国内外の女性活動家たちであった。ただし、イランではこの家族法案以前から、「女子に対するあらゆる形態の差別の撤廃に関する条約」に批准していないことを問題視する

声が女性たちの側から上がっていた。ハータミー政権期に本条約に署名することは国会で承認されたが、護憲評議会が否決し、批准には至っていなかったからである。²¹

本条約への批准がない実態に対する異議申し立てと 2007 年家族法案反対運動は、2005 年の「ジェンダー平等」を求めるテヘラン大学前でのデモに端を発し、男女合わせて約 600 名が参加したと言われている。²²2006 年 8 月 27 日にはハフテ・ティール広場で「女性の生活への法的影響」と題するパンフレットが配布され、54 人の女性活動家が女性への差別的立法の撤回を求める、「百万人署名運動」が始まった。そのパンフレットには、離婚権の男女平等、一夫多妻制と一時婚制度の廃止、青少年の犯罪年を男女ともに 18 歳とすること、女性の国籍を自分の子どもに継承させる権利（その後同年、法案可決で実現）、傷害事件及び死亡事件に対する補償を男女平等にすること、遺産相続における男女平等、名誉の殺人の場合犯罪者への刑罰を重くすること、証人としての価値を男女平等にすること、など 8 項目の要求が掲げられていた。²³

テヘランなど大都市の新興住宅街に住む中間層出身の女性が活動の担い手となっていた点、20 代から 60 代までの女性の幅広い支持層を集め、イデオロギーと社会階層を超えた運動して展開した点などが、実際に活動にコミットした女性活動家の回想録で明らかにされている。この署名活動は、イランの女性運動史の中では、最初に「ジェンダー平等」をスローガンにした点で注目される。また、この署名活動は、2009 年の大統領選挙時に起こった投票数の数え直し事件を契機に始まったいわゆる「緑の運動」にも合流したと言われている。

緑の運動に対する評価はいまだに研究者のあいだで確立していない面がある。活動の当事者であった女性活動家やイラン人研究者の言説は、政府の女性政策がいかに女性差別的であったか、また女性活動家たちへの圧力がいかに大きかったかという点に集中し、緑の運動はそれに対して敢然と挑戦したことを強調する。しかしながら、女性の権利拡大の要求という課題が、緑の運動の中でどの程度の重みをもっていたのか、客観的に測るのはいまだにむずかしい。活動家たちの語りはあくまでインサイドストーリーであり、それを文字通り捉えることは学術的な観点からはむずかしいからである。²⁴

すなわち、本論文で重要だと考えるのは、署名活動や緑の運動における女性の活動の実態や主張する権利の中身ではない。問題はなぜ国家体制と対峙せざるを得なかったのかという点である。

イランにおける女性運動の活動家たちへの軋轢は、程度の差こそあれ、改革派政権で市民社会組織の数が大幅に増加したハータミー政権期でも不在ではなかつ

た。ファーエゼ・ハーシェミー・ラフサンジャニー（故ラフサンジャニー元大統領の娘）が『ルーズナーメイェ・ザン』（*Ruznāmah-i Zan*, 女性新聞）を発行し、その中でフェミニズムの重要性を訴え、1年足らずで発禁処分となった。また、ハータミー政権期に、『ザナーン』（*Zanān*, 女性たち）という女性雑誌においてもフェミニスト的見解はそれ以前より頻繁に現われるようになっていた。それは、イランにおけるフェミニズムが芽を吹き出した時期とも言える。しかしながら、フェミニズムは、ズィーバ・ミールフセイニーが指摘するように、「西洋の影響で扇動された有害なフェミニストたちの逸脱（行為）」だと見做されるか、「イランの体制変換を模索したシオニストあるいはアメリカの仕業（あるいはアメリカの仮面かぶり）」であるとレッテルをはられるかのいずれかの場合が多く、時には弾圧の対象となった。²⁵

つまり、2005年以降、大統領自身の挑発的な発言によって、アメリカとの対立関係が先鋭化すればするほど、イランはアメリカとイスラエルという帝国主義勢力である外敵に対しては、イラン・イラク戦争時の殉教者精神で対抗する姿勢を強めた。この文脈においては、女性の権利の拡大を要求する者はイラン体制によって西洋の帝国主義に荷担している存在として位置付けられたのである。

他方、国家と拮抗する関係に陥らざるを得なかった世俗主義的フェミニストたちの路線とは異なる道を歩んだ女性活動家がイランに存在する。それがイランで2020年7月現在唯一の女性雑誌を編集するショホラ・シェルカットである。シェルカットは、1992年から2008年まで、『ザナーン』を出版し、ハータミー政権期には、メヘランギーズ・カールやシーリーン・エバーディーなどの世俗主義的フェミニストやアーザム・ターレガーニーのようなイスラーム主義者の女性活動家と円卓会議を開催し、女性の権利について世俗主義及びイスラーム主義の両方の立場から議論するフォーラムを形成していた。²⁶

『ザナーン』は、上述の署名活動や緑の運動が芽生え展開する過程で、2008年出版停止に追い込まれている。その後、ロウハーニー政権期に入り、『ザナーン』は、2014年『ザナーネ・エムルーズ』という新たな名前で復刻した（以下、ザナーネと略す）。『ザナーネ』は、フェミニズムやジェンダー平等といった用語を時折使用しつつも、女性を取り巻く政治的、経済的、社会・文化的環境をさまざまなテーマを取り上げることで、フェミニズムを中心に据えていない点が特徴的である。

次節では、『ザナーネ』がどのように女性の権利について議論を展開したのかを分析する。それによって、アフマディーネジャード政権時代の「殉教者精神」、帝国主義者へのレジスタンスという国家威信に真っ向から対抗するものと捉えら

れた世俗主義的フェミニズムとはどのようにザナーネのアプローチが異なっていたのかを明らかにする。

4. グローバルな社会派からの異議申し立て

『ザナーネ・エムルーズ』（以下、ザナーネ）は、6年間『ザナーン』の休止活動を終え、出版のライセンスを新たに得て、2014年に新たな女性雑誌として復活した。表紙の裏には、社会的月刊誌（Mahnamah-ye Ijtima'i）と書かれている。6年ぶりに復刻した『ザナーネ』は、早くも第5号で「白い結婚」という社会現象を論じる論評を出したことで、再び一時休刊を余儀なくされた。その後半年後にはまた復刻し、国内外でおこっている社会問題を多様なテーマで拾い上げ、時事問題として報道するという手法を取っている。2014年から2020年3月までの7年間、『ザナーネ』は、多様多彩なイラン国内外を取り上げてきた。その中で、革命後イランの女性運動の中でよく議論されてきた問題に絞り分析する。ロウハーニー政権以前の女性活動家たちの主張がどう引き継がれたのか、あるいは新たな独自のアプローチを採用したのか、という点について分析する。

4.1. 男女の同棲とイランの結婚制度

イランでは、いわゆる「白い結婚」と呼ばれる未婚の男女が同棲する現象が増えていると言われている。ではなぜこの現象は白い結婚と呼ばれるのだろうか。イランでは、国民は身分証明書を持ち、国会選挙や大統領選挙など定期的に実施されている選挙で投票するとスタンプが押される。また、この身分証明書には結婚して婚姻届を出せば選挙時と同様にスタンプが押される。婚姻届を出すことなく、事実上の婚姻関係あるいは同棲をするカップルにおいては、この婚姻証明のページが空白であることから、「白い結婚」と称されている。『ザナーネ』は、この現象の特集号を組み、イランでの実態に迫る論評を展開した。²⁷

本特集号でまず注目すべきなのは、表紙である。買い物帰りと見られる若いカップルが、ほぼ同じ大きさの袋を下げて隣同士で歩いている姿が表紙となっている。ここには、「ジェンダー平等」を暗示しており、同棲関係にある男女間ではジェンダー役割分担が平等であるというメッセージが表現されている。

イランでは前述のようにジェンダー平等は民法規定においては完全に実現することはむずかしい。ジェンダー平等という概念は、第一期ロウハーニー政権下では、国連持続開発目標（SDGsとの関連では許容されつつあった。2016年5月、家族問題副大統領のシャヒーンドクト・モウラヴァルディーは、SDGsの第5目

標の「ジェンダー平等」の達成が重要だと言及していた。他方、ロウハーニー政権下においては、女性関連立法で女性の権利の拡大はそれほど進まなかった。²⁸ その意味で、ジェンダー平等のイメージが示唆的に表紙で表現したところに、編集者の意図が見える。では、本特集号では、「白い結婚」は、どのように描かれているのだろうか。

まず「白い結婚—苦痛か救済か」(Iztivāj-i Sefid: dard yā darmān) と題する記事では、イランの都市部で増えつつある「白い結婚」の現象が、正規の婚姻関係と比べて極めて不安定な関係に立脚していると指摘し、社会現象としては問題を孕んでいると言う。その上で、そうした関係にある女性へのインタビュー記事を掲載し、女性たちの声を代弁している。そうした声の中に、正規の結婚を女性は望んでいるが、男性がそれに応じないまま不本意な関係を継続していることへの罪悪感が描かれている。²⁹

私たちはいつまでこうした関係を続けるのと私は彼に聞いた。彼は、結婚は許されていないわけではないが、このままでもいいよねと答えた。私はごみを出しに行くにも近所の目が気になってしかたがない。地方に住む親にはとてもこんなことは話せない。

この女性のことばには、同棲は社会的に認知されないものであり、故郷に住む親にも親族にも知られてはならない、隣近所からも白い目で見られるという、後ろめたさがある。³⁰ また、この記事は、「私はまるでシーゲ（一時婚の関係にある女性を指す）のようである」という表現を女性の語りとして強調している。単に「白い結婚」が男女間の互いの自由な意思によるとは限らないこと、むしろ、女性にとっては不利に働くことを伝えている。³¹

イランでは「白い結婚」に関して、強硬派から批判的な意見が出ている。結婚とは、宗教的、社会的、法的な認知が伴うものであり、法的な手続きが取られた場合のみ結婚と呼ばれるのにふさわしいため、白い結婚という名称そのものに問題があるという立場である。³²

その後、『ザナーネ』は、この特別号を発行してから一時的に発禁処分となり、復刻後は表紙ともども記事の内容を変えた。表紙は地味な学術雑誌の体裁になり、内容も気候変動による干ばつがもたらす水不足問題や児童婚（特にイランでは少女婚）、ストリートチルドレンなどの社会問題、イランの開発問題を広く取り上げるようになった。ジェンダー平等といった国連の持続可能な開発目標に依拠し、『ザナーネ』の時代のフェミニズムから開発問題を女性の視点から描くことへと

変化したのである。

イランでは 2015 年の核合意がアメリカの離脱で事実上頓挫した現在、経済制裁はこの 5 年間激しく課され、国民は窮乏生活を強いられている。保守強硬派の勢力が強まるなか、政府への不満が高まっている。こうした状況下、『ザナーネ』は女性を取り巻く生活環境について周到な研究調査を行い、女性の問題を広く社会問題の中に位置づけている。次にアフマディーネジャード政権期から国会で審議され始め、継続審議となっていた国籍法の改正について、『ザナーネ』がどのような主張をしたか取り上げる。

4.2. 外国籍の夫をもつイラン人女性の子どもの国籍問題

女性に差別的な立法は、イランには結婚年齢、離婚の申し立て、遺産相続などいくつかあることは先述のとおりである。その中の一つに国籍法上の女性差別があった。国籍法は、一般に生地主義と血統主義があるが、イランの場合は父系血統主義の立場を採っている。つまり、父親の国籍が生まれた子どもの国籍を決定する。外国籍の夫とのあいだに生まれた子どもはたとえイランで生まれてもイラン国籍にはならず、子どもは市民権をもたないまま成長していく法律となっていた。

イランには 1979 年のソ連軍によるアフガニスタン侵攻及びその後の 9.11 事件などを通じ、アフガン難民やアフガン労働者が常時最低 100 万人イランに居住していると言われている。その数は最大時で 300 万人にのぼるという統計もある。³³ また、2003 年の対サダム戦争以来の政情不安から、イランにはイラク人の難民も存在する。そうしたアフガニスタン人やイラク人とイラン人女性とのあいだに生まれた子どもは、イラン国籍を得ることができないのである。

こうした背景を持つ子供たちに国籍を付与することは、女性の権利を拡大することになるのみならず、子どもの人権という観点からも、国籍法の改正は必要であるという議論は過去のイラン国会では展開してきた。外国籍の父親との間に生まれた子どもの国籍付与に関する法案は、2004 年以来継続的に審議された。しかしその後、アフマディーネジャード政権が発足した 2005 年から 14 年間のあいだ、ほとんど進展はなかった。

『ザナーネ』は、「すぐ間近と思うとまだまだ遠い」という題で、この問題を取り上げている。国会議員への数々のインタビューを通じて、イラン国会での多様な議論を批判的に紹介している。その中には、無国籍の子どもが統計もなく存在していることは、イランの安全保障問題であり、国籍付与は必要であるという意見や、国籍の父権主義は女性の権利阻害であるのみならず、子どもの人権の問題

であり、国籍の付与は不可欠であるという意見などを掲載している。³⁴

国籍法については、2005年にノーベル平和賞を受賞したエバーディがすでに1990年代から改正の声をあげていた。上述の記事が掲載されてから1年後の2019年5月イラン国会で法案として可決され、その後同年10月2日にイランの上院ともいわれる憲法擁護評議会で承認された。粘り強いフェミニストたちの声がよくやく実ったことになる。

4.3. ヘジャブ着用問題—国境を超え、ヴァーチャルな空間へ

ヘジャブの着用問題は、イランではパーレヴィー王朝時代の近代化から今日に至るまで、常に政策決定者と市民社会のあいだでは争点となってきた。ヘジャブが革命後義務付けられたことで、その是非をめぐる多くの女性雑誌がさまざまな議論を展開した。他方、ズィーバ・ミールフセイニーが指摘するように、いわゆるヘジャブ論を公に議論することは革命後20年近くタブー視されていた。ヘジャブが市民社会のあいだで議論されるようになったのは、1997年の改革派路線のハータミー政権以降である。例外としてアーザム・ターレガーニー氏が、革命後の女性雑誌のパイオニアともいえる『パヤーメ・ハージェル』(*Payām-i Hājir*, ハージェルの伝言)の中でヘジャブが強要されていることに対し、イスラーム主義の立場から異議申し立てをしたのは異例であった。

ハータミー政権の終焉後の2005年と2007年、ヘジャブの乱れを取り締まる風俗警察が出動し、一時的に「悪いヘジャブ」追放運動が展開されたが、女性のヘジャブのしかたが崩れていった状況には歯止めをかけることはできなかった。後述のように、アフマディーネジャード政権以降は、女性活動家たちは家族法改正問題に対し集中的な議論を展開したが、百万人署名運動から緑の運動を経て、現政権下においてもヘジャブの着用問題は、特にインターネット上でさかんに議論されている。

その代表的な例が、「私の密かな自由」と題するフェイスブックである。その起源については諸説あり、2015年5月5日、アメリカへの亡命イラン人女性たちによって開始されたという説もある。ヘジャブなしの写真をネット上で公開することが流行し、それがイラン国内に住む女性たちの間で話題になったのである。3年間のあいだに100万人近くまで賛同を得る署名を集めたという主張もあるが、実態は十分に測ることはできない。³⁵

イランで、90年代後半以降、女性たちのあいだでヘジャブ着用のしかたがかなり乱れていった。強制されたヘジャブに抵抗する女性は、特に若い世代に多い。25歳以下の人口が6割以上を占めるイランでは、いわゆるヘジャブ崩しは都市部

でよく観察される。スカーフのあいだから髪を露出するのみならず、丈の短いジャケットやコートを着たり、体の線をアピールするように体にぴったりした服装をしたり、丈は長いループシュを着つつも前ボタンをはずして歩くなど、その形態は多様である。

こうしたヘジャブ破りを体制側が問題視するようになったのは、2017年12月下旬、ヘジャブなしで街角の台の上に立ち、ヘジャブを竿棒につるしてまわすというプロテスト運動が始まってからである。「革命通りの少女たち」という名前のキャンペーンである。³⁶この映像はイラン内外でソーシャル・メディアを通じて紹介され、同じ行動に出た女性たちも二十数名が逮捕されたと報道されている。

このシーンは亡命イラン人女性やその次の世代のイラン人たちのあいだで共有され、互いに「いいね」というメッセージが互いに交わされた。このように、イラン女性のヘジャブ問題は、国境を越えて、強制されたヘジャブへの異議申し立てが行われ、これに共感する女性たちのあいだの連帯意識を高めたと言われているが、その拡がりには限られていたという分析もある。³⁷

こうした状況下、『ザナーネ』は、「ヘジャブなしの女性の権利とヘジャブなしの女性に対する罰則」と題する記事を掲載し、「ヘジャブなし」の行為に対しては法的にも社会的にも何をもって「ヘジャブなし」とするのか定義が存在しないことを強調し、明確な定義も基準が不在であれば、それを罰することはできないと主張している。また、「ヘジャブなし」を問題視する政治的風潮に対し、ネット上でヘジャブなしで公開された女性のイメージは、公の場でのヘジャブ着用の義務を怠ったこととみなすべきかを論証している。³⁸

「警察は個人宅やソーシャル・メディアに対して権力を行使することはできないがゆえに、ホーム・パーティやソーシャル・メディアは、路上や街角とは異なり、公の場とはみなされないのではないかと主張している。³⁹また、以下のよう続けている。

「ソーシャル・メディアは、ヴァーチャルな空間であり、現実の空間とは異なる。現実の公的空間では、警察権力は及ぶ。しかし、ソーシャル・メディア上で女性がヘジャブを着用していようがいなかろうが、この空間は仮想空間なのである。国家の主権は現実（リアルな）空間では行使されうるが、仮想空間ではその限りではない。」

このように『ザナーネ』は、仮想空間で行われた個人の行動に対しては、罰則は適用されることはないかと主張している。ヘジャブなしの女性はイランの国内に

いようが海外にいようが罰せられるべきでなく、政府のメディア上の検閲にも批判の矛先を向けている。

以上『ザナーネ』の代表的かつ現在のイラン内政の文脈上重要な記事を取り上げた。ここから見えるのは、『ザナーネ』がイランの女性の権利の問題をグローバルな文脈で取り上げている点である。「白い結婚」に関する記事は、イランでは制度として残っている一時婚への批判が含まれているものの、欧米化したライフスタイルを送る同棲カップルの実態を描いたり、ジェンダー平等の視点から女性に不利な側面を女性の声を通じて訴えたりしている点は、シェルカットが以前『ザナーン』で展開していた言説とは異なる。

『ザナーン』では、イスラーム主義者から世俗的フェミニストまで、あるいは開明的な思想をもつウラマーまで登場させ、あくまでイスラーム共和国のイデオロギーであるイスラーム的枠組みの中で女性の権利について議論するという論法が主流であった。『ザナーン』は1992年に出版が始まりハータミー政権期にフェミニズム的側面をしだいに色濃くしたこともあった。その後のハータミー政権、アフマディーネジャード政権を経て、現政権の下で復刻した『ザナーネ』には、新たな視点が見える。

それは、グローバル化が進展する中でイランにも押し寄せたジェンダー平等のスローガンや欧米型の同棲、さらには外国籍者との結婚など、閉じられた空間としてのイランを超えたグローバルな社会問題に着目している点に表れている。イランの国内外で起こっているヘジャブ破りの現象を取り上げることによって、欧米のイラン人移民にもソーシャル・メディアでつながったイランコミュニティにも目が向けられている。そこには、コスモポリタンの発想が垣間見える。前述にも触れたが、『ザナーネ』が掲載するのは、イラン国内のニュースや論説のみではない。欧州の難民危機、水問題、人身売買など、気候変動やグローバル化の負の遺産としての社会的経済的弱者の存在に目が向けられている点も注目される。

5. 結論

女性活動家たちのジェンダー平等の実現への要求そのものは、人権としての女性の権利を男性の権利と差別しないよう国家に求めたものであり、革命後の女性運動の蓄積によるところが大きい。他方、法学者の統治体制を盤石なものとして維持するためには、イランは対外的に強硬路線を採用せざるを得ない状況に陥れば陥るほど、大国の圧力に対して、(スピヴァックが言うところの)「サバルタン」的存在ではないことを訴えていくことになる。それがウラン濃縮の権利の遂

行であり、科学技術の進歩を国家的威信とする「強いイラン」という自己イメージの表現となるのである。

この強いイランという自己イメージは、男性性を誇示することに目が向けられる。イランの核エネルギー開発もミサイル開発も、筋肉質の男性イメージと重なる。そしてそれは、家父長制とイランのシーア派イスラームの価値観と精神の鼓舞につながっていく。ジェンダー平等を求める運動は、こうした論理からは危険な社会思想と映るのである。ここにフェミニズムやジェンダー平等を希求する女性活動家たちが国家権力と対峙せざるを得なかった事情を読み取ることができる。そして、こうした女性活動家たちの獲得目標であるジェンダー平等の実現が、「西洋」的価値観であるとイランの体制が認識する限り、フェミニズム運動は「帝国主義者の手先」として扱われ、強い圧力を受けることになる。

こうした国家体制とフェミニズムを標榜する女性活動家たちとの対立の構図を超克しようとしたのが、『ザナーネ・エムルーズ』のアプローチであった。ハータミー政権期及びのアフマディーネジャード政権期には、クルアーンの解釈から女性の権利拡大を求める言説が女性活動家たちの戦略として打ち出されたが、そうしたイスラーム主義女性のアプローチとも一線を画している。単純化して言えば、イスラームでも世俗的フェミニズムでもない、グローバルな社会派としての立場である。

イラン・イスラーム共和国は、2020年2月で革命後41年目を迎えた。経済制裁と新型コロナウイルス感染症の拡大という2つの問題に直面している今日（2020年7月31日現在）、人びとが毎日毎日の生活をどう守っていくのか、まさにひとりひとりの生存問題が重要な局面に至っている。イデオロギーより実存だという声が国民のあいだで高まっているなか、国家がどこまで市民社会の声に耳を傾けることができるのかが問われている。『ザナーネ・エムルーズ』に見られるグローバルな社会派の視点は、女性の権利の問題を単に女性問題として歪曲する従来の潮流を超克している。ここに、国家のイスラーム主義と市民社会の距離感がある。他方、グローバルな社会派の視点は、女性の権利の問題を広い社会的な文脈の中に位置づける上で有効な視点を提供していることにも注目したい。イランのみならずグローバルに急速に拡大している持てる者と持たざる者の格差、社会の分断、気候変動がもたらす干ばつによる水不足や自然災害など、人間の生存に根幹をなす問題提起がその底流に流れている。

注

- ¹ Arzoo Osanloo, *The Politics of Women's Rights in Iran* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2009). Marianne Bøe, *Family Law in Contemporary Iran: Women's Rights Activism and Shari'a* (London: I.B. Tauris, 2015).
- ² Janet Afary, *Sexual Politics in Modern Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).
- ³ Nayereh Tohidi, "The International Connections of the Women's Movement in Iran, 1979-2000," in *Iran and the Surrounding World: Interaction in Culture and Cultural Politics* (Nikki Keddie and Rudi Matthee, eds., Seattle: University of Washington Press, 2002), 205-231.
- ⁴ Majid Shafi, *Imagining Iran: The Tragedy of Subaltern Nationalism*, Lexington Books, 2013.
- ⁵ Ibid.
- ⁶ Alireza Asgharzadeh, "The Return of the Subaltern: International Education and Politics of Voice," *Journal of Studies in International Education* 12-4 (2007), 334-363.
- ⁷ Tina Davidson, Ruth roach Pierson, "Voices from the Margins: Subaltern Women Speak and Rewrite History," *Journal of Women's History* 13-2 (summer 2001), 169-179.
- ⁸ Semira N. Nikou, Time Line of Iran's Nuclear Activities, United States Institute of Peace, 2015. [<https://iranprimer.usip.org/sites/default/files/201806/Timeline%20of%20Iran's%20Nuclear%20Activities%20June%202018.pdf>] (2020年7月20日アクセス)
- ⁹ アフマディーネジャード前大統領は政権の重要なポストに革命防衛隊出身者を据えたことで知られ、2010年に革命防衛隊との対立が先鋭化するまで、革命防衛隊のイラン政治・経済への影響力が肥大化するのを黙認した。
- ¹⁰ こうした国家アイデンティティの発現は、いわゆる保守・穏健・改革派の違いを超えて一般的にみられるが、特に、原則主義者（ペルシャ語ではオスーリーギャラン）の政治宗教的言説に特徴的である。
- ¹¹ AM Haji-Yousefi, "Iran's Foreign Policy during Ahmadinejad: From Confrontation to Accommodation," *Perspective: Turkish Journal of International Studies* 9-2 (2010), 8-11. [<https://www.cpsa-acsp.ca/papers-2010/Haji-Yousefi1.pdf>] (2020年5月20日アクセス)
- ¹² Transcript of Ahmadinejad's U.N. Speech, September 19, 2006. [<https://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=6107339>] (2020年7月10日アクセス)
- ¹³ Elisabeth Jane Yarbakhsh, "Green martyrdom and the Iranian state," *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies* 28-1 (2014), 77-87.
- ¹⁴ Hisae Nakanishi, "Power, Ideology, and Women's Consciousness in Postrevolutionary Iran," in *Women in Muslim Societies: Diversity Within Unity* (Herbert L. Bodman & Nayereh Tohidi eds., London: Lynn Rinner Publishers, 1998), 82.
- ¹⁵ 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、177-181頁
- ¹⁶ 中西久枝『イスラームとモダニティ』風媒社、2002年、194頁
- ¹⁷ Marianne Bøe, *Family Law in Contemporary Iran: Women's Rights Activism and Shari'a* (London: I.B. Tauris, 2015), 66-68.
- ¹⁸ Maryam Poya, *Women, Work and Islamism: Ideology and Resistance in Iran* (London: Zed Books, 1999), 65.
- ¹⁹ 中西久枝『イスラームとヴェールー現代イランに生きる女たち』晃洋書房、1996年、59-68頁
- ²⁰ "Iran's Ahmadinejad attacks West, prompts walk-out," Reuters, September 22, 2011. [<https://www.reuters.com/article/us-un-assembly-iran/irans-ahmadinejad-attacks-west-prompts-walk-out-idUSTRE78L4XR20110922>]
- ²¹ Shahra Razavi, "Islamic politics, human rights and women's claims for equality in Iran," *Third*

-
- World Quarterly* 27-7, (2006), 1232.
- ²² Negin Nabavi ed., *Iran: From Theocracy to the Green Movement* (New York: Palgrave Macmillan, 2012).
- ²³ Noushin Khorasani, *Iranian Women's One Million Signatures Campaign for Equality: The Inside Story* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2010). 女性の遺産相続に関する法律については、1998年の国会で男女平等にする法案は否決されたが、2008年の遺産相続に関する法律は撤廃された。また、2009年1月、土地の4分の1を女性が相続できる法律が成立した。
- ²⁴ Pouya Alimaghani, *Contesting the Iranian Revolution: The Green Uprisings* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020). Noushin Khorasani, *Iranian Women's One Million Signatures Campaign for Equality: The Inside Story* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2010).
- ²⁵ 第2次ハタミー政権期には、2人の世俗主義的フェミニスト、すなわちメヘランギーズ・カールとシーリーン・エバーディーは、人権侵害に対する擁護の弁護士として活動していたが、さまざまな圧力がかけられ、ともにアメリカに亡命している。
- ²⁶ 中西久枝『イスラームとモダニティ』185-192頁
- ²⁷ *Zanān-i Imrūz* No. 5, Mehr 1393 (September-October, 2014), p.5-19.
- ²⁸ ハタミー政権時代には、フェミニズムを前面に謳った『ザン』(女性)という女性雑誌が、ラフサンジャーニー元大統領の娘のファーエゼ・ハーシェミー・ラフサンジャーニーによって出版されたが、1年足らずのあいだに発禁となっている。フェミニズムという用語は、欧米からもたらされた概念であり、その後も現在に至るまで、イランではタブーとなっている
- ²⁹ *Zanān-i Imrūz* No. 5, p.9.
- ³⁰ *Zanān-i Imrūz* No. 5, p.10.
- ³¹ Ibid.
- ³² 筆者の現地でのショホラ・シェルカットとのインタビュー(2016年2月20日、テヘラン)。
- ³³ Alessandro Monsutti, "Afghan Migration Strategies and the Three Solutions to the Refugee Problem," *Refugee Survey Quarterly* 27-1 (UNHCR, 2008). [<https://academic.oup.com/rsq/article-abstract/27/1/58/1532871>] (2020年5月21日アクセス)
- ³⁴ *Zanān-i Imrūz* No. 32, Ordibehsht, 1397 (April-May, 2018), p.19.
- ³⁵ この題名をつけたサイトが現在もある。[<https://www.mystealthyfreedom.org/>] (2020年7月28日アクセス)
- ³⁶ "Iran's Hijab Protests: the Girls of Revolution Street," BBC February 5 2018 [<https://www.bbc.com/news/av/world-middle-east-42954970/iran-s-hijab-protests-the-girls-of-revolution-street>] (2020年5月20日アクセス)
- ³⁷ Ladan Rahbari, Susan Dierickx, Chia Longman & Gily Coene, "Transnational Solidarity with which Muslim women? The case of the My Stealthy Freedom and World Hijab Day Campaigns," *Politics and Gender* 1-24 (2019). [https://www.researchgate.net/publication/335857578_Transnational_Solidarity_with_Which_Muslim_Women_The_Case_of_the_My_Stealthy_Freedom_and_World_Hijab_Day_Campaigns] (2020年6月21日アクセス)
- ³⁸ *Zanān-i Imrūz* No. 21 Esfand 139 (February-March, 2018), p.30-31.
- ³⁹ イランでは実際に飲酒を伴った男女がホーム・パーティでダンスをしていると、警察が突入する可能性がある。映画「私のテヘラン」の冒頭のシーンがまさにこれに当たっており、映画が実話かどうかという点は別にしても、警察権力がイスラーム的風紀を守るためだとすれば、強制家宅捜査をする可能性があることを示唆している。

勝又悦子・柴田大輔・志田雅宏・高井啓介編
『一神教世界の中のユダヤ教—市川裕先生献呈論文集』
(リトン、2020年)

月本昭男

読みごたえのある論文集であった。「ユダヤ教」と銘打たれていても、収められた論文15点の内容は、時間的にも空間的にも、じつに広い研究領域にわたる。それを時代別に4部構成とし、それぞれに4点の論文(第4部のみ3点)を収める。論文を寄せた方々は、東京大学大学院において、市川裕氏のもとで薫陶を受け、それぞれの専門領域で活躍する(評者からみれば)「若き」研究者たちである。いずれの論考も、いたずらに理論を掲げるのではなく、資料に基づく事象の解明に重きがおかれる。「ユダヤ人とユダヤ教」に関し、評者が本論文集をとおして新たに学ばされた事象・事実も少なくなかった。感銘を受けた論考もあった。以下、それぞれの論考の要点を紹介し、できるかぎり簡潔に論評を加えさせていただこう。論考によっては、批判的言辞を弄することもあるが、本論文集の寄稿者たちよりも少しばかり長く研究に携わってきた評者による期待と激励の表明として受け止めていただきたい。

(1)

第1部「古代西アジア世界とヘブライ語聖書」は、柴田大輔、細田あや子、高井啓介、加藤久美子各氏の論考4点を収める。

柴田大輔「古代メソポタミアの一神教」は、ユダヤ教成立以前の「一神教的神学」を論ずる。古代メソポタミアは一般に「多神教」世界と理解されてきたが、楔形文字資料のなかには、それぞれの特性をもつ神々を特定の有力神の属性とみなす文書が少なからず知られ、そこに独自の「一神教」傾向があらわれる。柴田氏はそれらの文書を集め、それぞれに宗教史的背景を含む丹念な説明を施し、そこに古代メソポタミアの民間信仰とは一味違う「学者」たちの「知的伝統」を見て取っている。そこから、一部の研究者の見解とは異なり、古代メソポタミアの「一神教」は、古代イスラエルにおいて生まれ、ユダヤ教そしてキリスト教へと

引き継がれてゆく「ヤハウエ唯一神教」とは別個の宗教現象であることが示唆される。

なお、本書 35 頁で紹介される Monotheiotetismus 「一神性教」(=Lehre von einer Göttlichkeit. 評者ならば「単一神性論」と訳す) という概念を最初に提唱したのは、W・フォン・ゾーデンではなく、彼の師、B・ランツベルガーであった。この概念は「一神教と多神教」を論ずる際の重要な視点を提供する、と評者は考える。たとえば、多神教的とみられる日本の神社にはそれぞれの祭神が祀られているが、ごく平均的な日本人は、神社に詣でる際、その祭神を名指すことなく、「神様」と呼びかける。仏教寺院においても、多様な仏や菩薩の違いどころか、仏と菩薩の区別もせず、「仏様」と言って手をあわせる。こうした信仰心なども「単一神性論」によって説明しうるかに思えるのだが、いかがであろうか。

続く細田あや子「メソポタミアのマクルー儀礼における火と水の力」は、アッカド語の宗教資料に通曉しない方々にはなじみのない『マクルー (Maqlû)』と呼ばれる呪術儀礼文書を、最新の研究に依拠して、詳細に紹介する。この呪術儀礼は、邪悪な呪術行為(「黒呪術」)によって惹き起こされたと判断される疾病の類を癒すために行われる対抗呪術であった。儀礼は種々の呪文(細田氏は「唱えごと」と表現)、病者の浄め、黒呪術を操る敵対者になぞらえた小像の焼却 (maqlû はアッカド語で「焼却」の意) 等々の除祓行為から構成される。これを執行するのは、アッカド語でアーシブと呼ばれる呪術祭司である。細田氏は、この儀礼において火と水が重要な機能を果たすことを指摘するとともに、「火と水を自由に操るアーシブ」をシャーマンと結論づける。

この結論に評者は同意しかねる。柴田氏が本書 50-51 頁に記すように、アーシブは宮殿や神殿に所属する「学識者」であり、シャーマンのような「民間職能者」ではなかったからである。佐々木宏幹氏などのシャーマニズム研究者がつとに指摘してきた「憑依」や「脱魂」といった、シャーマン特有の「非日常的直接体験」は、アーシブの宗教行為に見受けられないだろう。楔形文字資料からシャーマニズムに近接する宗教現象を探し出そうとすれば、むしろ、アッカド語でマフーフ／マフーフトゥ (mahhû / mahhûtu, マリでは muhhû / muhhûtu) と、新アッシリア時代の文書ではラギギム／ラギントゥ (raggimu / ragintu) と呼ばれる「預言者」の活動であろう。

高井啓介『『アバル・ナハラ州 (エビル・ナーリ) の総督』とアール・ヤフードゥ共同体』は、2014 年に公刊された前 6-5 世紀の楔形文字文書資料を引いて、ヘブライ語聖書のアラム語部分に言及される「アバル・ナハラ州の総督」(エズ 5:3 ほか) の事例を指摘し、アケメネス朝ペルシアにおける行政上の背景を論じると

もに、バビロニア滅亡後もなおメソポタミアに残留したユダ捕囚民の経済活動の一面を明らかにする。アケメネス朝期、彼らの一部はエビル・ナーリ（アバル・ナハラ「(ユーフラテス) 河の彼方」のアッカド語表記）の行政官のもと、「封土」を借り受け、果樹・穀物の栽培に携わっていたのである。高井氏は、新資料に基づき、そうした事情を丁寧かつ慎重に論じてゆく。

これら新資料は正規の発掘調査による出土品ではないために、残念ながら、そこに言及されるアール・ヤフードゥ（「ユダの町」）をはじめとするユダ捕囚民の居住地を地理上に突きとめることはできていない。しかし、これらの文書の年代はその日付から明らかであり、これらを残したユダ残留民の家系も判明する。そこには、19世紀末、ニップルから出土した前5世紀後半の「ムラシュー文書」群と並び、バビロニアに残留したユダの人々の経済活動に関する重要な情報が詰まっている。同種の文書資料はほかにも知られつつあり、未公刊文書の刊行も予定されている。高井氏が引き続きこれらの資料を精査し、バビロニア残留ユダ(ヤ)人のさらなる実態を明らかにしてくれることを期待したい。なかでも、人名にみる神名要素の詳細な研究は、間接的に、彼らの神信仰という側面をも明らかにしよう（新文書を解説公刊したL・E・パースとC・ヴンシュは神名要素の表記分析にとどまる）。

第1部の最後は、加藤久美子氏による「箴言11章16-22節の構造と意味」に関する文献学的研究である。箴言研究を自らの研究課題とする加藤氏は、本論考において、語彙、語句、文体の綿密な言語的分析と個々の格言がもつ倫理的な意味の解析をとおして、一見、格言の寄せ集めに見える小段落が、じつは、一貫した主題のもと、確かな意図に沿って構成されていることを洞察してみせる。メテイクュラスにみえるこのような研究こそは、ヘブライ語聖書研究の王道である。それらが積み重ねられることにより、この場合であれば、格言集といってよい箴言という一書全体の編集と成立の過程が明らかになるだろう。そこから、ヘブライ語聖書に箴言一書を収めた古代ユダヤの賢者たちの知恵が、時代をこえて、現代に輝きだすにちがいない。加藤氏は箴言の註解書を準備されていると聞く。本論考における考察もそこに組み込まれるのであろう。

(2)

第2部は「古代地中海世界とキリスト教」と題され、小堀馨子、上村静、土居由美、中西恭子の4氏の論考が編まれている。

小堀馨子「古代ローマにおけるト占」は、表題どおり、古代ローマにおけるト

占について、キケロのト占論を交えつつ、「鳥ト」と「腸ト」をとりあげて論じてゆく。「学問」「技術」「知識」の実践であるト占は、元老院もかかわるローマの国家行為であり、神官職に鳥ト官がおかれていた。さらに、尋常ならざる自然現象が出来た場合、それを予兆として読み解く「十五人委員」が組織されていた。また、犠牲獣の内臓（とくに肝臓）の色や形態をもって占う「腸ト」は、当初、エトルリアからト占師が招聘されていたが、前3世紀からは60名からなる「腸ト官団」が設けられることになった、という。

本論考は、古代ローマにおいてト占を実施する官職や体制に主たる重点をおくためであろう、どのような自然現象の観察からどのような予兆が読み取られるのか、といった「学問」としてのト占という側面（「ト占の論理」）には深入りしない。評者の関心からすれば、「鳥ト」に関しても、「腸ト」（「肝臓占い」）に関しても、古代ローマに先行し、豊富な資料が残る古代メソポタミアのそれと比較してみてほしいところであった。拙著『古代メソポタミアの神話と儀礼』（岩波書店、2010年、182-209頁）は、「古代メソポタミアにおけるト占の論理 — 鳥ト占を中心として —」という一章をもうけている。

上村静「第二神殿時代におけるガリラヤのリーダーたち — ユダヤ性への問い —」は、「異邦人のガリラヤ」（一マカ 5:15 ←イザ 8:23）が「ユダヤ化」されるハスモン朝期以降、この地で、またこの地の出身者として、民衆を抑圧する政治権力に抵抗を試みた人物たち（「ガリラヤのリーダーたち」）を紹介する。ナザレのイエスを別にすれば、彼らをめぐる資料はヨセフスの残した文献のほかには、ラビ文献などにわずかな言及がみられるに過ぎない。上村氏はそうした資料を丹念に突き合わせ、背景を探り、行間を読み取ることによって、彼らの抵抗運動の実態とその思想的根拠に迫ろうとする。氏によれば、ガリラヤ農民の生活を守ろうとした彼らが抵抗運動の梃子にしたのは、ほかならぬ「ユダヤ性」であった。唯一の例外はナザレのイエスである。イエスは、むしろ、そのような「ユダヤ性」を放棄することにより、結果的に、キリスト教の誕生をもたらした、という。

本論考には「ガリラヤのユダヤ化」の章に「考古学資料」の項がもうけられ、M・アヴィアム氏の研究論文に依拠して、「ガリラヤのユダヤ化」が考古学的に確認される。そうであれば、2007年度から継続する日本の調査団による下ガリラヤの遺跡テル・レヘシュ発掘調査（アヴィアム氏も参加・協力、2013年度からは市川裕氏も協力）において、ローマ時代層から発見されたファーム・ハウス（farm-house、農業を営むユダヤ人の大家族住居）、チョーク・ヴェセル（chalk vessels、この時期の敬虔なユダヤ教徒が穢れを避けるために、土器の代わりに用いた石灰石の容器）、シナゴグ跡（後1世紀のガリラヤでは、マグダラのシナゴグ跡に続

く2例目)なども重要な関連資料となりえたであろう。

キリスト教は愛を説き、ユダヤ教の律法に基づく形式主義や排他性を克服して世界宗教へと発展してゆく。高校『世界史』などに見受けられるこのような一般的歴史理解に異を唱えたのは市川裕氏であった。土居由美「ユダヤ教からキリスト教へ — 異教世界と接して —」は、市川裕氏のこうした見解を資料的に裏付けようとする。前半部では、主として福音書の記述に基づき、「イエス処刑の契機」は律法違反ではなく、神殿批判であった、と論じられる。後半部では、パウロ書簡をはじめとする種々の文献および考古資料をふまえて、原始キリスト教がユダヤ教から分離してゆく過程が多様であり、ゆるやかであった、と指摘される。

前半部に関して、福音書にみとれるユダヤ当局のイエス弾劾が神殿批判を重要根拠とした、という土居氏の分析は十分に理解できる。だが、「イエス処刑」は、ユダヤ当局でなく、ローマ総督府によって実施されたのである。本論考は「イエス処刑の契機」を探求しながら、なぜか、この点は不問に付しているかのようなのである。後半部でも、「ユダヤ教からキリスト教へ」と題する論考でありながら、何がキリスト教をユダヤ教から分離させ、独自の道を歩みはじめさせたのか、キリスト教がユダヤ教から分離・展開することになった最も重要な契機は何か、論考からは明らかでない。後1世紀において、ユダヤ教をユダヤ教たらしめ、キリスト教をキリスト教たらしめるに不可欠な要件が明確に把握されていないからであろうか。なお、ほかの論考に比べ、数字や綴りの校正ミス(208頁: Chirstiani, 208頁: 20062→2006²、210頁: 創2→創22)、不用意な表現(194頁: ヘブライ語→アラム語、205頁: エルサレム宣教→パウロが(?))、212頁: ヤムニア会議、など)が目立つ。

第2部の最後は、中西恭子「アウグスティヌス『神の国』における「地上の国の宗教」である。「地上の国の宗教」とは、アウグスティヌスが「誤り」とみなしたローマの宗教のこと。アウグスティヌスは、ウァローやキケロの宗教論を参照しつつ、これを論駁していった。中西氏は「儀礼」「神話」「哲学」という観点からその論駁に検討を加える。アウグスティヌスによれば、真の宗教は神への奉仕でなければならないのに、ローマで行われている宗教儀礼は現世利益の追求を旨とする。詩人の創意による神話は、猥雑な祭儀を伴う自然崇拜に継承され、徳と理性を備えず、人倫を逸脱する。抽象概念から演繹された「一者」を奉じる哲学的信仰も「多」なるダイモーンという中間的存在を内包せざるをえない。アウグスティヌスのこうした異教批判は、そのキリスト教護教論とともに、生の豊饒なる世界を否定せざるをえなかった。だが、彼が否定した世界は、中世以降も「寓意の源として姿を変えて継受される」と述べて、中西氏は論考を締めくくる。

本論考のはじめに「儀礼」「神話」「哲学」という観点が提示されるが、論述においては、これら3つの観点が絡み合い、評者には論旨が容易にはつかめなかった。アウグスティヌスが否定した世界が「寓意の源」として中世以降に引き継がれた、という締めくくりの一文は、ルネッサンスを念頭においていると想像されるが、歴史理解として乱暴に過ぎなくはないか。アウグスティヌスの異教批判が中世にどのように引き継がれたのか、という点を含め、最低限の論述は必要であったろう。それはともあれ、本論考で縷々述べられるアウグスティヌスの異教批判には、回心以前のアウグスティヌス自身の異教体験が、慚愧・悔恨の念とともに、ひそかに映し出されているのではないか、と評者には思われるのだが、それは素人の思い込みに過ぎないか。

(3)

第3部は「ラビ・ユダヤ教の展開」である。論考を寄せたのは櫻井丈、勝又悦子、嶋田英晴、志田雅宏の4氏である。

櫻井丈「ユダヤ民族的出自の新生」は、親族に異教徒を抱えるユダヤ教改宗者の扱いに関するバビロニア・タルムードの議論に取り組んだ論考である。改宗者にまつわる宗教法規上の問題の一つは、改宗前に生まれた長子の相続権有無という問題であった。そうした背景のもと、スタムと呼ばれるタルムード編纂者はラビたちの見解を、「父親はいない」という改宗前の血縁関係断絶から、改宗者を「新生児」とみなして、改宗前の血縁関係を撥無させる議論へと展開させた、と櫻井氏は分析してみせる。そこに改宗による「血縁擬制」すなわち民族的出自の「転換」が示され、それによって「改宗者のユダヤ民族的アイデンティティの自覚的な構築が可能になった」(269頁)と結論づける。

異教徒によるユダヤ教への改宗をこのように論じながら、「割礼」に触れないことが評者にはいささか不可解に感じられた。父祖アブラハムに神が命じ、ユダヤ人の新生男児が生後8日目に施される割礼が、改宗の証として、成人男性改宗者の生身の身体に刻印されるのである。改宗による「身体的・民族的な属性の変化」(269頁の表現)をもたらすのは、なによりもまず痛みを伴う「割礼」であつたらう。改宗者を「新生児」とみなすことによって創出される「血縁擬制」に「割礼」が先立つのではないか。そもそも、改宗者を「新生児」とみなす宗教法規上の規定自体が、生後8日目に実施することが定められた割礼を成人に施すことから生じた比喩的表現に由来するのではないか、と評者は想像する。それとは別に、ここでいう「新生児」観念に、キリスト教の洗礼にみる「新生」観念(ヨハ3:5、

ロマ 6:4) との関連性がみられないかどうか、問われてもよかったように、評者には思われる。

出エジプト記 32 章の「金の子牛事件」をめぐるミドラシュ、「出エジプト記ラッパ」の記述から、ラビ・ユダヤ教における「民」と「自由」と「偶像崇拜」の関係を論じたのは勝又悦子氏である。「出エジプト記ラッパ」41 章によれば、神はイスラエルの民に律法（「十戒」）をとおして「死の天使」から解放する「自由」をすでに与えていた。ところが、その民は「座って」「偶像崇拜」に陥ったのである（「座って」には民の自発行為が示唆。294 頁）。それゆえ、指導者モーセは民のために神にとりなさねばならなかった。「出エジプト記ラッパ」41 章は、このように、「民」の「自由」と「偶像崇拜」を対蹠的に描き出す。そこから勝又氏は、ラビ・ユダヤ教を理想化し、そこに「民主性」をみようとした近代ドイツのユダヤ学の理解が正しくなかった、と批判する。

論考には、しかし、近代ドイツのユダヤ学が理想化した「ラビ・ユダヤ教の民主性」の典拠が示されていない。それゆえ、典拠が別の論文に紹介されているとしても、本論考の頁をくくる読者には、「出エジプト記ラッパ」41 章の記述だけを論拠にして、「ラビ・ユダヤ教の民主性」を主張した近代ドイツのユダヤ学を批判できるのかどうか、疑問に思われるにちがいない（論文には読者に向けた配慮も必要とされる）。本論考において評者が関心をそそられた点は、ミシュナー（Ab. 6:2）以来、出エジプト記 32 章 16 節のハルート「刻まれた」をハルート「自由」と読み替え、「律法による自由」を掲げたラビの伝統であった。それが「律法からの自由」へと歩み出し、ユダヤ教と袂を分かったパウロ主義との好対照を示すからである。

嶋田英晴「中世イスラーム世界のユダヤ社会における教育と破門の機能について」は、前半部で、ラビ・ユダヤ教における子供の教育一般についてまとめ、カイロ・ゲニザ文書にみられる子供（含女兒）の教育を紹介する。後半部では、ユダヤ共同体からの「破門」の三形態（丸一日、七日間、期間無限定）を紹介し、そのうえで、カイロ・ゲニザ文書のユダヤ・アラビア語文書中にみられる「破門」に関する書簡の一部を翻字・翻訳し、その背景を説明する。

本論考の紹介部分は、そのほとんどがユダヤ学関係の事典および他者の研究に依拠しているようにみえる。「破門」については、ユダヤ教における「破門」の三形態が、嶋田氏の紹介するゲニザ文書の「破門」とどのように関連するのか、問われないまま終わっている。そもそも、ユダヤ教の「破門」をまとめた章全体（310-312 頁）が、評者が確認したかぎり、最後の 3 行を除き、ウェブサイトでみることのできる事典項目を部分的に省略して訳したに過ぎない。しかも、「ニッドウイ」

の項では「破門」期間の「三十日」を「三十一日」と写し間違えている（311頁）。それに先立つ「子供の教育」に関していえば、ほかの研究からの引用であるにもかかわらず、「記述／実態を幾つか挙げる」（306、307頁）と記す。こうした書き方は、読者に対して礼を失する。用語面では、「ゲニザ社会」（302頁）は筆者に理解不能、「文盲」（308頁）は不適切、「丸一日」や「七日間」の「破門」（311頁）も日本語としては奇異に響くだろう。カイロ・ゲニザで発見され、死海文書によってハラハー部分が補われる『ダマスコ文書』には、罪の軽重によって「追放」期間などを定める法規定が存在するが、そうした資料との比較という視点も本論考には皆無である。全体として、論考と呼びうるかどうか、疑問を覚えざるをえなかった。

志田雅宏「ハイム・イブン・ムーサ『盾と槍』 — 15世紀の宗教論争とその知的背景」は、15世紀半ばにキリスト教を論駁し、ユダヤ教擁護論を展開したハイム・イブン・ムーサの著書『盾と槍』の紹介である。いや、紹介するにとどまらない。はじめに、ユダヤ人迫害、キリスト教への改宗の圧力、ユダヤ教自体への懐疑や絶望といった、15世紀スペインのユダヤ人をとりまく状況を見据えて、イブン・ムーサが『盾と槍』を著した意図を浮かび上がらせる。そのうえで、イブン・ムーサによるキリスト教論駁とユダヤ教擁護の「作法」を具体的に論じてゆく。

イブン・ムーサがこの書に採用した形式は、ラシヤラシュバムの字義に基づく聖書解釈（プシャット）に学びながら、キリスト教の立場から浩瀚な聖書註解を著した一世紀ほど前のフランシスコ会士、リラのニコラウスとの「対話」であった。「対話」するなかでイブン・ムーサは、イエスの処女降誕やメシア預言などの典拠とされる聖書箇所のカリスマ的解釈を理解した。そのうえで、当該箇所の語句を検討し、これを論駁しようとしたのである。志田氏はイブン・ムーサとニコラウスとの「知的対話」をそこに読み取っている。イブン・ムーサはイエスを嘲笑するような民間伝承に与することはなかった。志田氏が本論考に「15世紀の宗教論争とその知的背景」という副題をつけた理由がそこにある。評者には感銘深い論考であった。論考を読み進めながら、なぜか、レッシング『賢者ナターン』が思い起こされた。

（４）

第４部は「近現代ヨーロッパのユダヤ人とユダヤ教」と題され、3名の研究者による論考が収められる。

李美奈氏は、17世紀のヴェネツィアにおいて、「強欲な金貸し」あるいは「国家への忠誠心の希薄さ」などという、固定化されたユダヤ人観が生み出されてゆく経緯とその背景を社会史的な視点から明らかにする。その歴史的な経緯を省いて、背景に関する結論だけを紹介すれば、「強欲な金貸し」という観念は、貧者救済という建前のもとに成立したフランシスコ会による「公的質屋」(モンテ・ディ・ピエタ)の活動とユダヤ人の金融事業とが近接するなかで、後者からの差異化を図るために、キリスト教側から掲げられた偏見であった。「忠誠心のなさ」のほうは、ヴェネツィア共和国がユダヤ人の経済的貢献を認める一方で、彼らをヴェネツィア商人から区別するために編み出した差別的標語であった、といてよい。

このようにしてステレオタイプ化されたユダヤ人観は、宗教上の差別から生じたのではない。むしろ、「市民概念」が成立し、「商業主義的な国家」が形成されてゆくなかで、宗教の影響力が弱まり、キリスト教とユダヤ教の間に、信仰上の差異が意味をなさなくなったところに生じた偏見であった(361頁)。それが本論考の眼目であるだろう。李氏は、論考の末尾に、M. Cohenの論文に依拠し、キリスト教聖職者との交流をもつラビが少なくなかったこと、ユダヤ教に対する偏見に反論したキリスト教徒がいたことに触れているが、いずれ、資料に即して、そうした事例を紹介していただけることを期待しよう。

青木良華氏「ヴォロジン・イエシヴァ考察 — ミトナグディーム揺籃の場 —」は、リトアニアのラビ、ハイム・ヴォロジンと彼が創設したイエシヴァに関する考察である。リトアニアの田舎町ヴォロジンで、1802年、10人の学生とともに始まったイエシヴァは、たちまちユダヤ社会の評判になり、世界各地から学生が集まり、1880年代には400名の学生を数えたという。その後も、ロシア政府からの圧力があるなかで、このイエシヴァはホロコーストが迫るまで続き、19世紀から20世紀東欧の(後には米国やイスラエルの)イエシヴァの模範となり、「イエシヴァたちの母」と呼ばれたのであった。

ハイムによるイエシヴァ創設の背景には、一方に、モーゼス・メンデルスゾーンを「指導者」と仰ぐユダヤ啓蒙主義(ハスカラー)があり、他方には、東欧のユダヤ教徒の間に勢力を伸ばしつつあるハシディズム運動があった。ヴィルナのガオンのもとで学んだハイムは、師の没後、トーラーの学習とミツヴォートの遵守・実践を掲げ、ユダヤ啓蒙主義を排除するとともに、ハシディズムにも傾斜することのないイエシヴァを構想した。彼は師ガオンを継承し、字義を重視する聖書解釈法(プシャット)に基づき、学生にハラハーを教授した。運営面では、リトアニア一帯(後には世界各地)の賛同者から資金を募り、学生たちの生活面までも賄うことにより、イエシヴァを地域コミュニティからも自立させたのであ

る。

「リトアニアとユダヤ人」といえば、杉原千畝の名前しか思い浮かばない評者に、この論考は現代ユダヤ教正統派の礎のひとつとなったリトアニアにおけるユダヤ教の一面を垣間見せてくれた。ハイム死後のイエシヴァの歴史にも本論考は簡潔に触れているが、青木氏はその詳細を今後の研究課題とする。

本論文集の最後を飾るのは、立田由紀恵「ボスニアにおけるユダヤ人の歴史と社会」である。評者の世代にサラエボは、1984年の冬季オリンピックから10年も経たぬうちに起こったボスニア・ヘルツェゴビナ紛争の「悲劇の都市」として記憶に深く刻まれている。本論考は、紛争後のサラエボに再移住し、サラエボを「ヨーロッパで最も安全な場所」であると信じる、ボスニアのユダヤ人共同体指導者へのインタビュー記事の紹介からはじまり、そう信じるにいたった理由を採った論考である。

はじめに、オスマン帝国の支配下、イスラーム、セルビア正教、カトリックという3つの宗教が根づいたこの地にユダヤ人が移住してきた歴史的経緯を振り返る。続いて、ユダヤの文化遺産（とくに「サラエボ・ハガダー」）に言及する。さらに、ファシズム期とボスニア内戦期のユダヤ人の隣人愛あふれた活動（ラ・ベネボレンツィア）を紹介し、その両時期に助け合ったムスリムのハルダガ家とユダヤ人のカビリョ家の心温まるエピソードを添えている。

これらの多くは研究書からの書き写しではない。幾度となく現地足を運び、現地の人々と心を通わせて得た生の情報に基づいている。立田氏は、ルポルタージュ風の文体をもって、読者を「サラエボのユダヤ人」の心情へと誘い込む。そして最後に、サラエボのユダヤ人がこの地を「ヨーロッパで最も安全な場所」と言い切る背後には、「社会の中でマジョリティと少し距離をおいた存在だからこそ目に見え手に入る幸せ」があるのかもしれない、との著者の思いが結論として吐露される。

以上、15本の論文を評者が読み取った範囲で紹介させていただいた。論文集を献呈された市川裕氏は、2019年4月に定年退職されるまで、東京大学において28年間にわたって、ユダヤ学の研究と教育に携わってこられた。評者が氏の厚誼にあずかった期間は、ほぼ20年がこれに加わる。1990年代末のイスラエルにおける発掘調査に、私心を棄てた協力をいただいたことなどは、感謝とともに思い起こされる。氏のもとで研鑽を積んだ気鋭の研究者たちによる、このような献呈論文集が刊行されたことに、友人として、心からの慶賀を申し添え、この紹介文を閉じさせていただこう。

佐々木閑、小原克博『宗教は現代人を救えるか
仏教の視点、キリスト教の思考』（平凡社、2020年）

三宅威仁

書名からして刺激的である。一般に宗教とは「人を救うためのもの」だと言われている。すると、書名は「人を救うためのものは人を救えるか」と問うているようなもので、同語反復を疑問形にしたような、自明視されてきた事柄の再検討を迫るような、響きがある。

当然、「現代人を」という目的語が重要なのであろう。現代という時代状況は、それぞれの伝統宗教が草創期には想定していなかった新奇な問題を現代人に突き付けている。現代に特有の問題を、過去においては救済の機能を果たし得ていた（かも知れない）宗教が解決できるのか。すると、ここに、「現代」を問い直し、「宗教」を問い直すという2方向の問題設定が浮かび上がる。一方は、現代という時代状況が宿痾のように抱え込んでいる問題を剔抉し、それらの特性を見極めるという課題である。現代に生きる人間はどのような問題に直面して苦しんでいるのか。それは全く新しい解決策を必要とする類いの問題ではないのか。他方は、現代における宗教の有り様を考察するという課題である。揺籃期においては人類救済の志を抱いていた様々な伝統宗教は、どのような変節を遂げて現在に至っているのか。諸宗教教団の現状は、現代世界の逢着している困難に対処できる態勢になっているのか。

そのような問題意識を抱いて本書を読んでもみると、期待が裏切られることはない。本書は、それぞれ仏教とキリスト教を学問的に研究し、かつ信仰・実践する佐々木閑氏と小原克博氏による対談を文章化したもので、語り口は平易でありながら、広く深い知識に裏付けられた現状分析と歴史認識や、複眼的な視点（仏教とキリスト教、個別的なものと一般的なもの、過去と未来といった相異なる事柄を同時に視界に捉える考察法）から語り出される状況への提言や未来への展望は豊かな示唆に富む。

本書が仏教徒とキリスト教徒の対談を収録した類書とは異なる点を、小原氏自身が3点指摘しておられる。「第一に、最先端の学問的恩恵を受けながら、仏教やキリスト教の起源史や歴史的多様性を踏まえた上で、自己理解と他者理解を深め

ようとしている点」(207 ページ)「第二は、かつての対話では射程に入らなかったような世界の変化、すなわち、インターネットの影響、地球温暖化に代表される環境問題の深刻化、社会の世俗化に伴う宗教の私事化・教団組織の弱体化などを、仏教とキリスト教、両宗教の共通の課題として扱っている点」「第三に、仏教やキリスト教という個別宗教のあり方に終始するのではなく、宗教とは何かを一般論・抽象論として問うのでもなく、本書は、仏教とキリスト教を比較する中から、宗教が持つ人類史的な意味、その現象全体を知るための手がかりを提供しようとしている」(208 ページ) 点である。

本書は、佐々木氏による序章、6 章から成る対談、小原氏による終章から構成されている。論ぜられているトピックは多彩を極めていうえに、一つの話題から次の話題へと流れるように議論が進んで行く。例えば第 1 章の前半だけでも、両対談者の学問的立場の開陳から始まり、仏教は啓示宗教ではなく、真理発見の宗教であること／釈迦の教えは元々の形では現代世界に現存していないこと／科学的世界観と宗教的世界観の枝葉末節の類似点を指摘しても仕方なく、根源的な関係性を問わなければならないこと／縁起は科学的世界観と類似しているが、倫理性を含んでいること／仏教の目指す善は、日常生活における善とは異なり、輪廻の原動力を止めた完全消滅状態（涅槃）であること／本来の仏教徒は日常世界の改良は目指さず、出家世界（サンガ）を形成すること／現代人に最も必要な仏教の教えは「諸行無常」と「諸法無我」であること／「一切皆苦」とは本来「救済者はどこにもいない」という教えであるのに、大乘仏教においては阿弥陀仏のような超越的救済者や仏性のような内面的実体を想定するようになったこと、などが次々と語られている。繰り返すが、第 1 章の前半の僅か 15 ページの間に、これだけのトピックが論ぜられているのである。従って、この書評で全てを取り上げることはできないし、そもそも私が要約したのでは、対談の面白みが消えてしまう。ここでは、各章から一つずつ、私が特に関心を抱いたトピックを簡単に紹介するに留めておこう。

第 1 章では、佐々木氏の名付けた「こころ教」が、現代社会における宗教の実状を巧みに叙述していると感じた。科学的世界観によって駆逐された宗教的世界観が、実在世界の図式であることを断念し、人間の心の中の事柄として生き延び、「こころ」「いのち」「いきる」をキーワードとして一時的な癒しを提供する存在に成り下がっている。「こころ教」は包括的であるように見えるが、これらのキーワードが空虚であるが故に、誰でも何でも好きな事柄を当て嵌めることができ、個々人の私的な世界から一步も出ず、共同体を纏め上げる力はない。こうした議論を聞いて私が思い出したのは（本書では語られていないが）、小・中学校におけ

る「道徳」の教科化を巡る問題である。その前段階として、小・中学校における「宗教情操教育」の必要性が説かれたことがあった。「宗教情操教育」とは、「神」や「仏」といった特定の宗教的な概念や表象を用いずに（それらを使用することは公立学校では禁じられているから）、「生命に対する畏敬の念」や「自然に感動する心」（さらには「国や郷土を愛する態度」）を育もうとする教育だが、それは正に「こころ教」のことではないだろうか。私はもちろん道徳教育の必要性を否定するものではない。しかし、これまで宗教が「煩惱」や「罪」などと呼んで問題視してきた人間性に巢食う根源的に邪な部分に触れず、またそうした邪な部分が社会制度にまで組み込まれて構造化され得る危険性を直視せず、そもそも（序章で佐々木氏がユヴァル・ノア・ハラリを引用して言及しておられるように）「資本主義」「国民主義」「人間至上主義」といった擬似宗教を相対化する視点を養うこともなく、「命を大切に作る心を育て、皆で仲良く生きましょう」と唱えるだけでは、道徳性など薫陶されないのではないか。

第2章では、「こころ教」へのいわば反動としての原理主義が取り上げられている。科学的世界観に屈服して人間の心の中で延命を図った宗教が「こころ教」であるとすれば、科学的世界観を拒絶して宗教的世界観の実在性に固執したのが原理主義である。本章ではアメリカにおけるファンダメンタリズムの発生から説き起こして、原理主義を巡る様々なトピックが議論されているが、1点だけ紹介すると、佐々木氏によれば、原理主義にも「歴史的原理主義」と「正当な原理主義」があるという。歴史的原理主義は、例えば仏教における「経典至上主義」やキリスト教における「逐語霊感説」のように、その宗教が抱え込んでいる聖典や伝統を絶対視し、異質なものを一切認めず、極端な場合は暴力的になり得る。正当な原理主義は、歴史の中で積もった堆積物や夾雑物を取り除き、その宗教の原点の精神に立ち返ろうとする。学問的研究を通じて釈迦の元々の教えと実践の再構築を目指す佐々木氏は、後者の意味における「原理主義者」を自称しておられる。小原氏によれば、後者の意味ではルターなどの宗教改革者もガンディーもキング牧師も原理主義者であったという。とは言え、恐らく「歴史的原理主義」と「正当な原理主義」は截然と区別できるものではあるまい。一方が他方に容易に転化し得るのであり、私はその辺りの危険性も指摘していただきたかった。

本書の中で私が最も興味深く感じたのが、第3章における「ネットカルマ」に関する議論である。「業」と漢訳される「カルマ」とは身・口・意の「行い」のことであるが、必ず業報を伴う。即ち、行いの善悪に応じて善い結果が、或いは悪い結果が生じる。正に「善因善果、悪因悪果」と言われる通りである。佐々木氏は「カルマ」の特徴として、

1. 人間の行った善悪の活動が全て記録される。
2. あらゆる活動に対して必ず報いが生じるが、活動と報いのインターバルは不明である。
3. 原因（活動）と結果（業報）の間に類似性がない。

の3点を指摘しておられるが、現在のインターネットに全く同じ構造が見られるという。即ち、

1. ビッグデータとして我々の行動が全て記録されている。
2. 炎上といった形で必ず結果が生じる。
3. 或る家族構成員の不祥事が他の家族構成員に報いるといった思い掛けない結果が生じ得る。

こうしたネットカルマのシステムに搦め捕られながらも、「いいね！」で表わされる承認への渴愛に支配され、このシステムへの執着を断ち切ることができないのが現代人である。しかも、これまでの人間関係は対面関係が主流であったため、煩惱が自ずと規制されていたが、インターネットの匿名性は煩惱の籬^{たが}を外してしまった。例えば、ネット上の誹謗中傷は悪意に歯止めが掛からない。インターネットは釈迦の時代よりも遥かにシビアなカルマのシステムなのである。

釈迦はカルマのシステムから抜け出す、即ち解脱する方法を見出したのであり、ネットカルマに対処する際にも釈迦の教えは有効である。その方法とは「諸行無常」「諸法無我」に徹することによってカルマのシステムの原動力である渴愛を止滅する道（本書では語られていないが、いわゆる「八正道」）である。かつては解脱を目指す修行者は世俗から100パーセント出家してサンガを構成したが、佐々木氏はネットカルマから抜け出すために様々なレベル・比率で「出家」することを勧めておられる。それに対して小原氏が、安息日は週に一度の出家であったことを指摘し、現代では「出家アプリ」を作ってはどうかと応じておられる。出家アプリとは、シームレスに繋がっているインターネットを一定期間強制的に断ち切るような機能をネットそのものの中に組み込むことであろうが、いかにも小原氏らしい発想で面白い。

こうした議論を聞いて、かねてより「ネット社会におけるゲラッセンハイトの境地」に達していると自称して一人悦に入っていた私は、我が意を得たりと感じた。この“Gelassenheit”という用語を私はハイデガーから学んだが、元を質せば、もちろんマイスター・エックハルトの用語である。仏教用語を用いて訳せば「放下」

となる。周囲の存在者と、つまり日常生活と「付かず離れず」の落ち着いた心境、関与しているのに離脱している、離脱しているのに関与している沈着冷静な状態を指す。パウロの言葉を借りれば、「世の事にかかわっている人は、かわりがない人のようにすべきです。この世の有様は過ぎ去るからです」（「コリントの信徒への手紙一」第7章31節）となる。エックハルトの場合はもちろん、「魂の根底における神の子の誕生」という神秘主義的な経験に裏打ちされた「自己放棄」と、それ故に達成される「周囲の存在者と関わりながらも、その関わりから離脱した境地」のことであるが、私の場合はそんな大したものではない。私は未だにスマートフォンを所有していないし、SNS も一切利用していない。それは、意図してネット社会から放下しているのではなく、今年の誕生日を迎えると、めでたく「前期高齢者」に分類されることになる私には、もはや最新のテクノロジーが理解できないだけなのだ。つまり、老化し始めた私のような者が、インターネットと付かず離れずの理想的な境域に巧まずして達している。ネットカルマに嵌まって苦しみ、そこから抜け出そうともがいた結果、漸く到達した心境ではなく、初めから無知な者はわざわざ泰然自若の境地を目指して修行に励まなくても、あるがままで放下しているのだ。そんなことを妄想して、周回遅れの高齢者が先頭を走っているかのような爽快感を感じていたところ、最近、ドイツで“Gelassenheit”という用語が復活してきていると聞いた。それは、熾烈な資本主義社会の競争原理に疲れた人々に束の間の休息を与える（それ故、却って競争社会を補完する）リラクゼーションの意味で使われているらしく、正に「こころ教」「癒し教」の一例でしかなく、些か気分を害した次第である。話が脱線してしまったが、両対談者の指摘通り、ネット世界が依拠している価値観を徹底的に相対化する視点や、全く違う価値観の世界を提供するのが、現代における宗教の重要な役割の一つであると言えよう。

第4章では、近代文献批評学の発展によって経典（特に大乘仏教経典）や聖書の神聖性が剥ぎ取られたことから話が始まる。近代以降、急速に進歩する自然科学や文献学からの衝撃を受けて、仏教とキリスト教が個別に、また関わり合いながら、辿るに至った変遷が、社会的・文化的文脈に位置付けられて分析されている。この章では、宗教教団に一般社会の価値観が入り込む傾向にあり、例えば組織拡大の原理が是とされたり、階層秩序構造が組み込まれたりすることがあるという両氏の指摘に、宗教を対象とする教育・研究機関にも当て嵌まる戒めを見て取った私は、そのような機関の一員として反省を促された。

第5章では、プロテスタントと大乘仏教が比較されているが、特に興味深かったのは宗教改革と鎌倉仏教の対比で、共に複雑な教義・煩瑣な儀礼・肥大

化した権威を削ぎ落として宗教を民衆に近付き得るものにする運動でありながら、宗教改革が聖書という原点に回帰したのに対し、鎌倉仏教は釈迦の教えとはますます異なる「最新モード」を創作したという指摘である。同じ目的を目指した運動でありながら、方向性が逆だというのだ。しかも、結果的には「信仰義認」や「他力本願」のように相似かよった教えを持つ教派・宗派が誕生したのだから、社会的・文化的文脈や歴史的状况に影響されながらも類似点を示す人間精神の普遍性を見た思いがした。ところで、佐々木氏はご自分の学問的営為として釈迦の元々の教えと実践に戻ることを目指しておられるが、私は第5章を読んだ後、釈迦の教えが現代に再構築されたとしても、それに従う者の中から「どれだけ修行しても、釈尊のように悟れないではないか」という絶望が生まれたり、また一般大衆の中から「自らの悟りを求めて修行する出家者よりも、自らを後回しにしても他者の救済を願う菩薩の方が優れているではないか」という主張が生じたりして、結局、大乘仏教が発生し、同じ仏教の歴史が繰り返されるのではないかと、といった永劫回帰にも似たヴィジョンが思い浮かんだ。

第6章では、世界における（特に東アジアにおける）仏教とキリスト教の現状が分析されているが、それよりも私が共感したのは、対談の最後で両氏が共有している、宗教は俗世間の価値観から離れたニッチな領域に留まるべきであるという見解であった。現代社会の主要部分は欲望の無限循環を基本とする価値観に基づいて回転しているのであり、それに幸せを感じずる人々に対しては、宗教が寄与することは特にない。そうした日常世界のあり方に矛盾を感じずる人々に対して、全く別の生き方を準備して控え目に待つくらいの姿勢でよいのだ、という主張である。この主張に触発されて私は次のように考えた。過去においては宗教が社会の隅々に至るまで優勢な価値規範体系を提供した時代があったと言われている。例えば、中世盛期の西ヨーロッパにおいてはカトリック・キリスト教が標準的な世界観や人生観を独占的に決定していたと言われている。それはそうであったのだろうが、「聖職者」を含む大多数の人々は結局のところ、私利私欲の追求を主要な動因とする生活を送っていたのであり、それとは異なる価値規範は、例えば修道院の片隅でひっそりと存在していただけではなかったのか。或いはまた、19世紀のデンマークにおいてキルケゴールは「絶望していないことが絶望の一形態なのである」と声高に叫んで大衆に挑んだが、文字通り単独者であったからこそ輝いたのであり、全国民がキルケゴールに感化されて同じように考えていたとしたら、それはそれで不気味であったことだろう。21世紀の日本においても宗教は、主流になろうとせず、周縁に留まっているくらいの方が世を照らすのではないかと。思えば、イエスもローマ帝国の周縁において活動したのであり、彼が「世の光」

と語ったとき、ごく小さな光を想定していたと思われる。しかし、世の中全体が真っ暗闇であれば、小さな光が驚くべき輝きとして受け取られるのである。

以上、対談で取り上げられている数多くのトピックの中から私が特に興味を惹かれたものを各章一つずつ紹介し、それによって刺激されて私が思い付いた（妄想した）ことを自由に述べさせてもらった。それは対談の味わい深さを少しでも案内したかったからであり、読者はどのページからでも知的刺激を受けるであろうことをお伝えしたかったからである。ただし、対談の真の面白みを味わうためには、お読みくださいと言うしかない。

最後に1点だけ、私が物足りなく感じたことを述べてこの書評を終えることにしよう。科学的世界観が支配的な現代社会においては、従来の宗教的概念や表象の信憑性が減少しつつある。この点、仏教に関しては「阿弥陀仏」や「極楽」といったイメージが現在、どのような取り扱いを受け、そこにどのような問題があるかについては述べられているが（先述した「こころ教」と原理主義に二分する傾向にある）、小原氏がどちらかと言えば聞き手の立場に回られているので、キリスト教に関する議論が少なかったように思われる。例えば「受肉」や「復活」といった、これまでキリスト教が大切に抱え込んできた概念や表象の現状はどうなっているのか。もとより私はこうした概念や表象を科学的世界観に合致するように改変せよと言いたいのではない。それでは「こころ教」になってしまう。そうではなく私は、元々そうした概念や表象が作り出し得たインパクトを、科学的世界観に基づいて世界を認識している現代人に与えるにはどうすればよいか思い悩んでいるのであり、この点に関して両対談者の見解を聞いたかったと思うものである。なお、私はここで本書の魅力を紹介すると共に、些か物足りなく感じた点も幾つか指摘したが、両氏は私の指摘した点など夙によくご存じで、既に他の著作で論じておられることを申し添えておこう。

**塩尻和子編著『リビアを知るための60章』【第2版】
(エリア・スタディーズ59) (明石書店、2020年)**

岩崎真紀

1. 本書出版の背景 —— 「アラブの春」とリビア

本書は中東の地中海沿岸に位置するリビア（リビア国, State of Libya）に関する概説書である。編者である塩尻和子氏は2006年に単著『リビアを知るための60章』（エリア・スタディーズ59）を出版し、本書はその第2版である。初版から第2版出版までの約14年のあいだに、リビアは大きな転換期を迎えた。2011年に「民衆蜂起」が起こり、42年間にわたって同国を支配したムアンマル・アル・カッザーフィー（カダフィー）（1942-2011）が殺害された結果、リビア社会は今（2020年10月）もつづく内戦状態に陥ったのである。2010年12月にチュニジアから始まった中東における一連の民衆蜂起、いわゆる「アラブの春¹」がこの地域の多くの国々に政治体制や社会状況の急激な変化をもたらすなか、リビアはひととき大きな影響を受けたのだった。

編者は中世イスラーム神学を専門とする研究者だが、初版において現代を中心としたリビアに焦点をあてた背景には、本書の共著者でもある氏の配偶者の塩尻宏氏が駐リビア特命全権大使に任命され、2003年6月から2006年3月までの2年9ヶ月のあいだ首都トリポリに駐在したことがある。編者はこの期間、毎年通算約3ヶ月間トリポリに滞在して現地調査を行い（8頁）、その成果を本書初版としてまとめた。その後、2011年のカッザーフィー政権崩壊とそれに伴うリビア社会の大変動がきっかけとなり、共著者に元外交官の塩尻（宏）氏、現代リビア研究者の上山一氏、田中友紀氏、リビア人のアメッド・ナイリ氏（研究者／外交官）、インティサル・ラジャバーニ氏（国際機関職員）、ハーテム・ムスタファ氏（研究者／政治家）の6名を迎え、構想から9年の歳月を経て本書を出版するに至った。

2. 初版との違いからみる本書の構成

本書と初版とのおもな共通点と相違点はつぎのとおりである。まず、章の数はどちらも60だが、初版が全339頁、6部構成、コラム12本であるのに対し、本

書は全 382 頁、9 部構成、コラム 23 本で、全体的に分量が増加している。とくにリビア人やリビア研究者が共著者として加わった本書では現地情勢の詳細が増えた。内容に関しては、本書の第I, III, V, VI部は、初版に掲載されたカッザーフィーの政治思想の詳細が削除され、多少の訂正・加筆がなされたほかは、ほぼ変化はない。初版の「資料・カッザーフィーの演説」(和訳)は本書には所収されていない。他方で「はじめに」の大部分、第II部前半、第IV, VII, VIII, IX部、巻末の「新生リビア政権の系譜」は新たに書き下ろされた。

3. 各部の概要

第I部では、リビアの地理、歴史、民族が紹介される。第1章では、アフリカ大陸で4番目に広い国土が、1770 キロメートルという地中海沿岸諸国のなかでもっとも長い海岸線、国土全体の約 93 パーセントを占める沙漠、点在する高原、オアシス、湿地帯、湖などから成る様子が生き生きと描写される (26-30 頁)。

第2章から第10章では、ユネスコの世界遺産にも登録されている古代遺跡の現状に触れつつ、古代から 1951 年の独立までのリビアの歴史や現代リビアの民族、言語が論じられる。なかでもひととき目を引くのは独立までの歴史で、地中海沿岸地域は紀元前 2000 年頃のフェニキア人の入植に始まり、ローマ帝国、パンダル人、ビザンティン、アラブ、スペイン、オスマン帝国、イタリアなどの外国勢力によりほぼ常に支配されてきた (31 頁)。それに対して、内陸部は遊牧民族の土地であり (31 頁)、その伝統は近現代のリビア人に大きな影響を与えている。

第II部では 2011 年に起きた民衆蜂起とその結果としてのカッザーフィーの死が論じられたのち、カッザーフィーの生涯が紐解かれる。ここではカッザーフィーの人物像とその死に焦点をあてる。

カッザーフィーは 1942 年 (1940 年もしくはそれ以前という説もある) にスルト (シルテ) の南方の沙漠に暮らす遊牧民の部族カッザードファー族に属する 6 人家族のもとで育った (105-106 頁)。非識字者も多い遊牧民のなかにあって、カッザーフィーは通学する機会に恵まれ、勉学にも優れていた一方、遊牧民の伝統への愛着も終生変わることはなかった (106-107 頁)。

彼の幼少期は第2次世界大戦の時期にあたり、リビアの地中海沿岸ではドイツとイギリスが激しい戦闘を繰り返していた (107 頁)。編者はこの時代に彼の「潜在意識のなかに、イタリア、ドイツの枢軸側だけでなく、イギリスやアメリカなどの外国勢力に対する嫌悪感、反帝国主義感情などが植え付けられたのかもしれない」と推測する (106 頁)。

イスラームの聖典クルアーンと隣国エジプトの大統領ガマル・アブドゥン・ナーセル（在任 1956-70）から大きな影響を受けたカッザーフィーは早熟で、中学生のころから政治活動に参加した。その後陸軍大尉となった彼は 1969 年、若干 27 歳のときに革命を成功させた（110 頁）。そして、ジャマーヒーリーヤ体制という独自の社会主義体制のもと欧米列強を敵視する政策を掲げ、42 年間にわたり最高指導者としてリビアを支配した。ジャマーヒーリーヤとは、アラビア語で「大衆」を意味するジュムフルの複数形ジャマーヒールを変化させた語で、大衆集団による国家または体制を意味するカッザーフィーの造語である（104 頁）。しかし、編者によれば、この制度は「容易に独裁が生じやすい構造」（92 頁）であるため、多くの民衆はカッザーフィーの支配が長期にわたりつづくなかで徐々に反発を覚えるようになり、最終的に強い憎しみを抱くようになった彼らは、カッザーフィーを失脚させただけでなく、殺害するに至った。

第Ⅲ部では、リビアと欧米諸国や日本との国家間関係が論じられるとともに、7 年間つづいた国連制裁が解除されたのち、2003 年にリビアが公式に国際社会復帰を宣言したことで、欧米諸国や日本の人々がリビア人との関係構築に向けて奮闘する様子が描かれる。

編著者たちのリビア滞在経験のなかで評者がとくに興味深く読み進めたのは、この部に掲載されている「コラム 6 女性たちの革命記念日」（128-133 頁）である。2005 年のある日、編者は大使公邸でリビアの儀典局から電話を受ける。2 日後のカッザーフィー夫人主催の革命記念日晩餐会に招待するという。開始時間も会場も当日まではっきりしなかった。また、残念ながら本書には収録されていないが、初版の「コラム 5 シルテの記念行事：行先も告げられずに」での塩尻（宏）氏の体験はさらに興味深い。氏は 2004 年に革命記式典に招待されたのだが、前日の夜 9 時に大使館宛のファックスで連絡がきたため、気づいたのは当日朝だった。場所はトリポリから約 500 キロメートルも離れたカッザーフィーの生まれ故郷に近いスルトだという。会場の詳細な位置も分からないまま、リビア政府が準備した航空機やバスを乗り継ぎ、数時間かけて到着した。公式行事であるにもかかわらず、最初の集合場所だけ伝えられ、その後は、目的地も、行事の内容も、終了時間もほとんど分からないまま、リビア側に「護送」された経験について、塩尻（宏）氏は「数十人と一緒なので、不安感は少ないが、招待されたのがたった 1 人であつたら、と思うと笑い話にはならない」と回想する。

事前に開催場所を告知しないのは、暗殺未遂経験のあるカッザーフィーや夫人の身辺警護が 1 つの理由として考えられるが、リビアと外交やビジネスの関係を築きたい欧米諸国や日本にとっては、それがなかなか困難な道であることをこれ

らの逸話は示しているともいえる。本書ではそれについて、「押し寄せる欧米勢力も、いったん、リビア国内に入ってみると、ジャマーヒーリーヤという特異な政治思想が組み込まれた政治システムと、長く国際社会から隔離されてきた間に定着した非合理的な手続き、命令伝達や指揮系統の不透明さなどに、たちまち戸惑ってしまうようであった」と指摘している（134頁）。

第IV部では、リビアに流入する移民や難民の増加をめぐる問題が論じられる。アフリカの盟主を目指したカッザーフィー政権は、アフリカ出身者の入国ビザを免除した。このためとくにサハラ以南のアフリカ諸国からの移民が増加したものの、2003年の国際社会復帰以降、EU諸国に協力した同政権は不法移民を厳しく取り締まるようになった。さらに「アラブの春」による中東諸国の不安定化やアフリカ諸国の経済悪化などが重なり、リビア経由でヨーロッパへ向かう移民・難民が増加した。これにより、密航の失敗による溺死、リビア国内の収監施設での虐待などの問題が生じている（165-166頁）。また、普通の暮らしを送っている移民・難民のあいだでも、雇用主からの暴力や賃金不払いなどの人権侵害、民兵による攻撃、強盗、殺害などの被害が多数報告されている（172頁）。

第V部では一転してリビアの社会や文化が論じられる。リビア国民の95パーセント以上はスンナ派ムスリムである（182頁）。リビアで影響力を持つスンナ派法学派のマーリーキー派は保守的なことで知られており、飲酒も喫煙も禁じている。しかし、編者によれば、カッザーフィー政権下のトリポリ市内ではタバコは販売されており、酒類は販売こそないものの、禁じられているはずの外国からの持ち込みに対しては、それほど厳格に検査がなされているわけではなかったという（186頁）。また、この部では、食文化、教育制度、女性の社会進出など、市井の人々の生活に関わる事柄が編者の豊かな現地体験をもとに詳細に論じられる。

第VI部ではリビアが有する天然資源や日本との関係に焦点があてられる。編者によれば、リビアは国際的にみても高品質の原油を算出する数少ない産油国であり、世界第10位の埋蔵量を持つだけでなく、国土の70パーセント以上を占める未開発地域にも石油や天然ガスが潜んでいる可能性がある（218頁）。リビアで石油が発見されたのは1959年のことで、69年に政権を掌握したカッザーフィーは欧米メジャーによる支配を退け、原油価格の40パーセント近い値上げ、国有化を宣言した。しかし、経済制裁が相次いだため、1970年代には330万バレルだった1日当たりの産出量は、2006年には170万バレルと落ち込み、さらに内戦により25万バレルまで落ち込んだ（219-220頁）。現在の内戦下では、資金源確保を目指す政権や武装組織が石油施設の管理権をめぐり緊張状態にある（234頁）。

第VII部から最後の第IX部までは2011年から2019年末までの約10年のあいだ

に起きた民衆蜂起、独裁政権の崩壊、新生リビアの誕生と混乱が時系列順に論じられる。まず第Ⅶ部において民衆蜂起と内戦、そしてカッツァーフィー政権の崩壊の様子が記される。第Ⅱ部前半がほぼ同様の内容を大局的に論じたのに対し、ここでは細かな出来事にも目が向けられる。

第Ⅷ部では暫定政府の成立とその後の混乱の様子が「新生リビアの生みの苦しみ」(267 頁)として描かれる。2011 年 3 月に反カッツァーフィー派(以下反政権派)により発足した国民評議会は国連総会でも承認され、2012 年 7 月にリビア初の自由国政選挙が実施された。選挙自体は概ね順調に実施され、11 月には移行内閣が発足したものの、部族や民兵組織間の衝突、国際機関や政府機関への攻撃がつづき、治安は悪化の一途をたどる(291-293 頁)。そのなかで、かつてカッツァーフィーにより失脚させられ、20 年近くアメリカでの生活を余儀なくされたハーリーファ・ハフタル将軍(1943-)が台頭する。アメリカ国防省諜報部や CIA と緊密な関係を持つこの人物は 2011 年の民衆蜂起を機に帰国すると、2014 年 5 月に「リビア国民軍」(LNA)を組織し、反政権派としての存在感を高めた(315-317 頁)。

2014 年 6 月には国民議会に代わる代表議会の選挙が実施され、リベラル派勢力が多数の議席を獲得、イスラーム主義勢力は敗北する(318 頁)。しかし、代表議会の正当性を認めない旧国民議会議員が中心となり、「救国政府」(GNS)(2016 年以降は国民和解政府:GNA)をトリポリで発足させた(318-319 頁)。このことはリビアの政治・社会を分断させるのみならず、諸外国の介入も招いた。イスラーム主義勢力から構成される旧国民議会(トリポリ政府)をトルコやカタールが支援するのに対して、リベラル派勢力と連邦主義者から構成される代表議会(トブルク政府)を UAE やエジプトが支援しはじめたのである(319 頁)。

最後の第Ⅸ部では統一国家再建に向けたさまざまな政治勢力の動きが提示されるが、非常に複雑で混迷した現状に対して、ほとんどの読者が評者と同様に暗澹たる思いを抱くのではないだろうか。トリポリ政府とトブルク政府の対立、「イスラーム国」との戦い、利害関係から軍事介入する欧米・中東諸国の存在は、新生リビアの大きな足かせとなっている。また、旧政権で活躍した政治家や公務員が排除されることによる行政の停滞も国民の生活に大きな影響を与える(347-348 頁)。2019 年末までに実施すると発表されていた議会選挙と大統領選挙は実現されないままである(356 頁)。

さらに、今、リビア社会ではカッツァーフィーに代わるカリスマを求める声が挙がっているという。期待されている 1 人はカッツァーフィーから後継者とみなされていた次男のセイフ・アル・イスラームである(351 頁)。编者自身も講演を聞いたことがあり、「開明的な人材」(352 頁)だと感じたそうだが、「民主主義的な国

家づくりを希求して独裁者を排除したはず」(349頁)のリビア社会のなかで、「複雑に絡み合った混乱を收拾するために再び『カリスマ』の待望論が展開」(349頁)する様子は、独裁体制崩壊後の国家運営の難しさを物語っている。

4. 本書の学術的意義

評者は現代エジプトの民衆の宗教実践を専門のひとつとする研究者だが、本書を一読して気づいたのが、その内容の幅広さと各部の充実度である。おそらく本書はリビアについて論じた邦文文献としては類書をみないものであり、極めて貴重な文献であろうと考える。近年でこそ中東研究者の数は増えつつあるが、そのなかでリビアを専門とする研究者はまだ数えるほどである。そのため、管見の限りリビアを専門とした邦文文献は少なく、とくに現代リビアの状況を論じた文献は本書と本書で紹介された参考文献以外にはあまり存在しない。したがって、日本の一般の人々がリビアの情報を得ようと思った場合、マスメディアによる報道にも依拠せざるを得ないわけだが、こちらに関しても、日本ではリビアを論じる報道は少なく、あったとしても近年ではテロや内戦のことがほとんどである。その結果、人々の頭のなかにはリビアに対する危険なイメージばかりが増幅される。評者が教鞭を執る大学でも、「中東＝危険な場所」というイメージしか持たない学生は非常に多い。このようにバイアスがかかった状況のなかで、リビアの豊かな歴史や文化、「誠実で大人しい」(81頁)、「心の優しさを失わない人々」(360頁)のことを、現地体験や多くの写真を交えて分かりやすく伝える本書は、リビアに対する最良の入門書である。

他方で、本書は専門的な内容にも踏み込んでいる。明石書店の「エリア・スタディーズ」シリーズは一般書に位置づけられているが、カッザーフィー政権崩壊後の刻々と変遷する国内政治や国際関係についての記述は中東を専門とする研究者にとっても読みごたえのある内容となっている。巻末の「新生リビア政権の系譜」(372-373頁)は政権崩壊後の複雑な政治組織の流れや関係性が分かりやすく図式化されているが、これは専門的知識を持ち、優れた伝達力を持つからこそ可能となったものであると考える。

本書はエスノグラフィーとしても一定の価値があると思料する。リビアに関しては邦文文献が少ないだけでなく、内戦状態にある現在はもちろん、カッザーフィー政権下でも日本人が簡単に入国できる国ではなかった。実際、評者は編者に研究指導を仰いでいた大学院生のときに、編著者ご夫妻のお招きでリビアに渡航したことがあるが、事前の手続きはこれまで訪問した20ヵ国以上の国々のな

かでも群を抜いて煩雑で、時間もかかった。中東研究者にとってすら渡航からして困難な国であるため、一般の日本人が現地を訪れ、市井の人々の生活習慣や社会のありようを知ることは容易ではない。したがって、本書に描かれた現代リビアの人々の宗教実践、食文化、教育制度、女性の活躍、そして、外交の裏側に関する描写は、貴重な一次資料としての意味も持っていると考えられる。

最後に形式に関して若干の課題を指摘したい。本書は現在の内容でも十分満足がいくものだが、カッザーフィー政権崩壊については、第II部と第VII部の一部が類似した内容だったため、第II部はカッザーフィーの生い立ちや思想に、第VII部は政権崩壊にそれぞれ特化すれば、読者はよりスムーズに読み進められたのではないかと感じた。しかしながら、この指摘は本書のすばらしさを否定するものではない。

「アラブの春」後の中東諸国のなかでもリビアが極めて過酷な状況にあることは知っていたが、本書を読み、それが想像していたよりもさらに厳しく、複雑であることを知り、愕然とした。その一方で、かつて目にした青空のもとに広がる穏やかなトリポリの街並みが頭のなかいっぱい広がり、懐かしく、温かな気持ちにもなった。人々が安心して暮らせるよう、1日も早くリビアに平和が訪れることを強く願う。

注

¹ 2010年末以降の中東諸国における民衆運動に対して欧米のメディアがつけた「アラブの春」という名称はアラブ諸国でも使われているが、実際には反発を覚える中東出身者や中東研究者も多い。現実には「春」が意味するような穏やかな変動ではなかったこと、民主化への希求という欧米諸国が定めた1つの基準でしか事態をみておらず、実際にはさまざまな集団からの多様な要求が含まれていたことを捨象していることなどがその理由として挙げられる（長沢栄治「中東近代史のもう1つの見方—アラブ革命の5年間を振り返って」後藤晃・長沢栄治編著『現代中東を読み解く：アラブ革命後の政治秩序とイスラーム』明石書店、2016年、29-31頁）。中東に住む評者の友人知人の多くも、「アラブの春」を用いる代わりに「革命」を意味する「サウラ, *thawra*」というアラビア語を用いる。本書では「アラブの春」という名称についての説明はとくにないが、初出の際に「いわゆる『アラブの春』」（3頁）とされており、その後も一貫して括弧付きの表記がなされている。このことから、著者たちが「アラブの春」という名称を無批判に用いているわけではないことが伺える。

イディリス・ダニシマズ『トルコにおけるイスラーム 神秘主義思想と実践』（ナカニシヤ出版、2019年）

山本直輝

1. 本書の構成と概要

本書はオスマン朝期に活躍したイスマール・ハック・ブルセヴィー（İsmâ‘îl Hakkı Bursevî, d.1728）のスーフイズム（*taşavvuf*）を分析したものである。

本書評では本書の概要を紹介した後、スーフイズム研究における本書の位置づけを明らかにするために、第一にブルセヴィーの「存在一性論」の位置づけについて、第二にブルセヴィーのクルアーン解釈の位置づけについて考察したい。上記の点に注目することで、本書がブルセヴィーのスーフイズムを分析するためのキーワードとして用いている「倫理的・実践的解釈」の妥当性を検討することを目的とする。

まず本書の構成は次のとおりである。

序論 本書の対象地域と概要

- 1 はじめに
- 2 研究テーマ・目的・資料
- 3 研究史
- 4 構成

第1章 イスマール・ハック・ブルセヴィー

- 1 はじめに
- 2 ブルセヴィーの生涯（1）
——幼年時代から勉学時代まで——
- 3 ブルセヴィーの生涯（2）
——ハリーフアからタリーカのシャイフまで——
- 4 ブルセヴィーの著作

第2章 ブルセヴィーの神秘的宇宙論

- 1 「存在の五次元説」
- 2 ブルセヴィーの「存在の五次元説」
- 3 ブルセヴィーの存在思想にみられる「倫理的・実践的解釈」

第3章 クルアーン解釈——スーフィーによるクルアーン解釈に着目して——

- 1 はじめに
- 2 クルアーン
——テキストの不変性と意味の無限性——
- 3 クルアーン解釈学（タフスィール）
——通史，解釈の種類と諸方法——
- 4 スーフィズムのタフスィール
- 5 スーフィーの目的としてのマリーファとスーフィー的解釈の関係

第4章 ブルセヴィーのクルアーン解釈

- 1 オスマン帝国における解釈学
- 2 『明証の魂』
- 3 『明証の魂』における解釈の諸起源
- 4 『明証の魂』の形式と方法

第5章 『明証の魂』に見られる「倫理的・実践的解釈」の諸事例

- 1 洞窟の仲間たちの物語
- 2 預言者ムーサーとヒドルの物語
- 3 2つの角を持つ者の物語
- 4 ブルセヴィーとそれ以外のタフスィール学者たちとの比較

結論

まず序論では筆者はイブン・アラビー学派の宇宙論と、スーフィーのクルアーン解釈に関する先行研究をまとめ、その特徴を挙げている。スーフィズムに関する先行研究では、スーフィーが獲得する知識とクルアーン解釈によって得られる知識の関係性が十分に論じられていないという。さらにスーフィー教団の祈祷や修行に代表されるようなスーフィーの実践論が、彼らの宇宙論やクルアーン解釈とどのように関わっているのかについては先行研究では分析されてこなかった。筆者は従来の先行研究のように宇宙論、クルアーン解釈論と個別に論じるのではなく、「倫理的・実践的」解釈をキーワードとしてブルセヴィーのスーフィズムをより包括的に研究することを目的としている。第一章ではブルセヴィーの生涯と著作が紹介されている。彼の生涯については、タリーカの導師として活動していたことが本書の「倫理的・実践的解釈」の必要性を証明する事実として重要であろう。また著作については本書の巻末の付録にブルセヴィーの著作一覧がまとめられており大変便利である。第2章ではイブン・アラビー学派の代表的思想である「存在一性論 (*wahda al-wujūd*)」についてのブルセヴィーの解釈がまとめられ

ている。存在一性論は、森羅万象は絶対的一者たるアッラーの存在の自己顕現の結果ととらえるが、ブルセヴィーはこの神の自己顕現の過程を五段階に分け論じている。さらに存在一性論を解説する際に、ブルセヴィーは神と被造物との関係を「王と宰相」になぞらえ、王がいなければ宰相が存在しないように、被造物もまたアッラーがいなければ存在しないと説く。筆者は現実の社会構造になぞらえた比喩表現をブルセヴィーの「倫理的・道徳的解釈」の一例として紹介している。第3章ではスーフィーのクルアーン解釈の特徴について簡単に紹介したのち、第4章ではオスマン帝国におけるクルアーン解釈学の概要を述べ、ブルセヴィーのクルアーン解釈書『明証の魂』の特徴について解説している。特にブルセヴィーのクルアーン解釈は、従来のスーフィーのクルアーン解釈のような神秘的知識（*ilm al-bātin*）の解説に加え、「実際の説教の雰囲気を感じさせる叙述」（90頁）スタイルをとっていることが指摘されており大変興味深い。このブルセヴィーの「説教的」叙述では、「聴衆の興味を引き付けるための冗談話まで持ち出して」（90頁）おり、ブルサの大モスクで説教を行っていた彼の経験が色濃く出ていることを明確に示している。第5章ではブルセヴィーのクルアーン解釈の特色をより詳しく考察するために、スーフィー達が好んで注釈を施したクルアーンにおける「洞窟の仲間」や「ヒドルとムーサー」、「2つの角を持つ者」についてのブルセヴィーの解説を紹介している。ブルセヴィーの「倫理的・実践的」解釈の特徴として、「洞窟の仲間」の解釈では隠遁修行（*khalwa*）の重要性を、ヒドルとムーサーの解釈では導師（*shaykh*）と弟子（*murīd*）のあるべき作法が説かれているなど、スーフィーの修行論が随所で解説されている。また著者は、ブルセヴィーの解釈をアーサン・カラマーニーとナフジャヴァーニーというオスマン朝期アナトリアのスーフィー思想家のタフスィールと比較を行っている。上記二人のタフスィールと比較すると、ブルセヴィーは修行論の観点から神秘的解釈を行うカラマーニーと、イブン・アラビーの神秘哲学的観点から解釈を行うナフジャヴァーニー両者の特徴を融合しつつ、自らの体験を基に注釈を施している点が特徴であるという。

本書の特色は従来神秘哲学的側面から分析されることが多かったイブン・アラビー学派の思想を「倫理的・実践的」観点から考察する点である。ここで筆者が意図する「倫理的・実践的解釈」というのは、スーフィズムの神秘的知識や体験を決してイスラーム学者やスーフィー聖者などのエリートに限られるものではなく、一般大衆も身近に感じることができ、かつ彼らの日常の道徳・徳目として実践できるものとして示そうとする試みを指す。本書が指摘するように、ブルセヴィーの作品の多くはトルコ語によって書かれており、これは当時の学術言語であったアラビア語やペルシア語を知らないトルコ人の一般大衆がスーフィズムを

理解し、実践してもらうためであった（23 頁）。アラビア語を理解しないトルコ人大衆のために書かれた『存在の五次元説の書』と、大衆に如何にクルアーンのメッセージを理解し、実践してもらうかという「説教的」アプローチを重視しているクルアーン解釈書『明証の魂』を中心的な資料として選んだのは有効であるように思われる。

次に、本書の議論において疑問に思った箇所をいくつか挙げ検討したい。

2. ブルセヴィーの存在一性論の位置づけ

まず第2章では『存在の五次元説の書』を中心資料としてブルセヴィーの存在一性論が解説されているが、彼の「倫理的・実践的」解釈を考察するには挙げられている事例が少ないように思われる。また本章で「王の例え」（27 頁）は、王無くして臣下は存在しえないことを神の存在無くして森羅万象は存在しえないことの喩えとして、イブン・アラビー学派の存在論を民衆に分かりやすく説明するための事例として紹介されているが、これはむしろ時の政治権力の神秘的正統性を担保するものとして解釈することもできるのではないだろうか。例えばオズカン・オズトゥルクは統治機構をアッラーの多種多様な属性の顕現とするブルセヴィーの解釈をオスマン朝の神秘政治哲学の一例として紹介している¹。このような神秘政治哲学はスーフイズムでは珍しい主張ではなく、イブン・アラビー（Ibn ‘Arabī, d. 1240）の『神的配剤（*Tadbīrāt al-Ilāhīya*）』や、オスマン朝期であればタシュキョプリザーデ（*Taşköprizâde Ahmet Efendi*, d. 1561）の『人間の代理性と精神的王権性の秘密についての書簡（*Risāla fī Bayān Asrār al-Khilāfa al-Insāniya wa al-Sulta al-Ma‘nawīya*）』にもみられる。また東南アジアのイブン・アラビー学派のシャムスディーン・スマトラニー（*Shamd al-Dīn al-Sumatrāi*, d. 1630）の存在階梯論と完全人間論は、自らの存在と権力を神の意志の顕現として正当化しようとするイスケンデル・ムダ王から支持を受けたとの指摘もある²。上記の点に鑑みると、ブルセヴィーの「倫理的・実践的」解釈を引き出すには他に説得的な議論があるのではないかと思われる。また著者は「一般的に、学者たちは『存在の五次元説』を存在論的レベルでしか語らない。そのような中で、ブルセヴィーはあえて倫理的なレベルの解釈や実践的なレベルでの解釈を行っているのである。」（47 頁）と述べているが、少なくとも 17 世紀以降の著名なイブン・アラビー学派の間では存在一性論を単なる形而上学ではなく、それを土台として実践的に解釈する事例が散見される。例えば劉智（*Liu Zhi*, d. 1730）は『五更月』の中で、月の満ち欠けを喩えとして用いながら存在一性論における神の自己顕現プロセスと共に人間の精神

的完成と修行の重要性を説いている³。またブルセヴィーと同時代に活躍したオスマン朝アラブのイブン・アラビー学派のナーブルスィー（‘Abd al-Ghanī al-Nābulūsī, d. 1731）は、存在一性論とはムスリム・非ムスリムを問わず誰も否定することのできない真理であるとし、存在一性論を人類への普遍的なメッセージとして位置づけようと試みている⁴。

伝統的にスーフィズムでは神が被造物を創造する過程を降下（*nuzūl*）、人間が修行を重ね真理へと至る過程を上昇（‘*urūj*）と言い、この神と人間の動的関係を「存在の円環（*dā’ira al-wujūd*）」と呼ぶが⁵、スーフィー達は各々の言葉でこの存在の円環を繋げる存在論と実践論を語ってきた。以上の点に鑑みると、存在一性論の「倫理的・実践的」解釈者としてブルセヴィーのオリジナルな立ち位置を描き出すには本章の議論は少し説得性に欠けている。

3. ブルセヴィーのクルアーン解釈の位置づけ

次に、第5章で詳しく分析されているブルセヴィーのクルアーン解釈における「倫理的・実践的」アプローチについてだが、彼の解釈がスーフィーのクルアーン解釈史においてどこまでのオリジナリティを持っているのかを示すためには、カラマーニーとナフジャヴァーニーとの比較だけではやや不十分に思えた。ここでは本書で挙げられている「ヒドルとムーサーの旅」の解釈について他の代表的なスーフィーのクルアーン解釈書も参照しながら検討したい。

「わたしは2つの海が会う所に行き着くまでは、何年かかっても旅を止めないであろう」（クルアーン 18:60）などで言及されるこの「2つの海（*baḥarayn*）」の解釈について、まずオスマン朝期アラブの代表的なイスラーム学者アリー・カーリー（‘Alī al-Qārī, d. 1605）のクルアーン注釈書『クルアーンの光とフルカーンの神秘（*Anwār al-Qur’ān wa Asrār al-Furqān*）』は「2つの海」とは恐れ（*khawf*）と希望（*rajā*）、緊張（*qabḍ*）と緩和（*basṭ*）、畏敬（*hayba*）と親しみ（‘*uns*）など相反する心の状態を表すと解釈する⁶。またこの2つの海は人間の心（*qalb*）と自我（*nafs*）を指しており、心の海には美德が、自我の海には悪徳が存在するという。彼にとっての「2つの海の出会う場所」は、相対する感情や心と自我のバランスを見出すことである。これは古典的なスーフィズムのマカーマート（精神階梯）論ではあるが、人間の感情に焦点を当てている点ではこれもまた典型的なスーフィーの「倫理的」解釈ではないだろうか。次に、北アフリカのスーフィー思想家イブン・アジーバ（Aḥmad Ibn ‘Ajība, d.1809）のクルアーン注釈書『大海（*al-Baḥr al-Madīd*）』によれば、ムーサーは外的知識の徒、ヒドルは内的知識の徒を表

し、前者はシャリーアの海、後者は真理の海に立つという⁷。そしてイブン・アジーバはムーサーがヒドルを求め旅に出たことは内的知識を求めるためであり、ガザーリー（Abū Ḥamid al-Ghazālī, d. 1111）を典拠に挙げながら内的知識、すなわちスーフィズムの知識を求めることはムスリムの個人義務であると説く。なぜなら何人も恥ずべき過ちや罪を犯すことからは逃れられないからだという。これはガザーリーの『宗教諸学の再興（*Ihyā' Ulūm al-Dīn*）』第四部の救済（*munjiyāt*）章や『宗教基礎学40の教理（*Arba'īn fī Uṣūl al-Dīn*）』の悔悟（*tawba*）章の議論を典拠としており、内的知識は人間が罪に向き合い悔い改め、心身から悪徳を取り除き、美德を習得することを目的とするという修徳を重視していることを示している。

次にヒドルとムーサーをスーフィズムにおける導師と弟子の関係になぞらえて解釈する伝統については、ヒュー・タラト・ハルマンの博士論文で詳しく論じられており、第5章の議論に加えればよりブルセヴィーのクルアーン解釈の分析に役立ったのではないかと。例えばハルマンはペルシアのスーフィー思想家ルーズビハン・バクリー（Rūzbihān Baqlī, d. 1209）が彼の注釈書『クルアーンの諸真理解明の花嫁（*'Arā'is al-Bayān fī Ḥaqā'iq al-Qurān*）』で、アッラーがムーサーをヒドルと出会わせたのは、ムーサーが道（*ṭarīqa*）を極め、彼がスーフィー修行者達（*murīdīn*）やタリーカの導師に尽くすことで真理を見出そうとする者たちの模範となるためであった⁸。ヒドルを完全な導師になぞらえる解釈は、オスマン朝期にはイスマイル・アンカラヴィー（İsmā'īl Rusūhī Ankaravī, d. 1631）にもみられる。例えば彼のマカーマート論の主著『求道者たちの階梯（*Minhâcū'l-Fuḳarâ*）』において、ヒドルとムーサーは導師に従う模範を示した人物として解釈されている⁹。

以上の点に鑑みると、スーフィズム研究においてスーフィー思想家の「倫理的・実践的」解釈に関する研究が不足していたのはあくまでイスラーム思想研究者側の問題であり、オスマン朝に限らずスーフィー達に広く見られていた方法なのではないかとも考えられる。

結論

本書が本邦においてオスマン朝アナトリア・スーフィズム史最大の思想家ブルセヴィーに関する最良のモノグラフのひとつであることには疑いはない。しかしながら、17世紀～18世紀はイブン・アラビー学派が西アフリカから東南アジアまでイスラーム文明圏の各地に広がり、各々の学問的背景や地域の語彙を駆使してスーフィズムを説いた時代である。ブルセヴィーの思想的な位置づけはアナトリアだけでなく地域をまたがる広い視座で分析することが必要であるように思われ

る。また本書のキーワードであるスーフイズムの「倫理的・実践的」アプローチについては、本書でも紹介されていたようにブルセヴィーのタリーカの導師としての側面にも焦点を当てると、より彼の特色が分かるのではないだろうか。例えばブルセヴィーのクルアーン解釈において紹介されていた隠遁修行（104頁）などをジェルヴェティー教団の修行論・作法論などで彼がどのように論じていたのか興味深い。

いずれにせよ、世界的にもオスマン朝のスーフイズム研究が活発に行われるようになったのは過去 20 年の間であり、本書が本邦におけるオスマン朝スーフイズム思想研究の水準を大きく引き上げる画期的な研究書であることは明白である。

注

- ¹ Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri* (İstanbul: Degah Yayınları, 2015), p. 433.
- ² Peter G. Riddel, *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001), p. 113.
- ³ 劉智『五更月』呉海鷹主編『回族典藏全書』第 26 卷、甘肅文化出版社、2008 年、1119-1134 頁。
- ⁴ ‘Abd al-Ghanī al-Nābulusī, *Īdāh al-Maqṣūd min Ma‘nā Waḥda al-Wujūd*, Suleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi 759, 115a.
- ⁵ Muḥammad al-Dhawqī, *Sirr-e Dilbarān* (Karachi: Maḥfil Dhawqīye, 1998), p. 200.
- ⁶ ‘Alī al-Qārī, *Anwār al-Qur’ān wa Asrār al-Furqān* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya, 2013), p. 76.
- ⁷ Ibn ‘Ajība, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd* (Cairo: n.p., 1999), vol. 3, p. 285.
- ⁸ Hugh Talat Halman, “Where Two Oceans Meet: The Quranic Story of Khidr and Moses in Sufi Commentaries as a Model for Spiritual Guidance,” Ph.D. diss., Duke University, 2000, p. 224.
- ⁹ İsmâ‘il Rusūhî Ankaravî, *Minhâcü’l-Fuḳarâ* (İstanbul: Vefa Yayınları, 2008), pp. 73-74.

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
中屋昌子	同志社大学研究開発推進機構及びグローバル地域文化学部 特別任用助手
西直美	同志社大学法学部嘱託講師
ロイ・E・ゲイン	アンドリュース大学セブンスデียดベンティスト神学校 教授
イエルク・リュブケ	エルフルト大学教授 エルフルト大学マックス・ヴェーバー高等文化・社会学研究 センター副所長
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
月本昭男	立教大学文学部名誉教授 上智大学神学部特任教授
三宅威仁	同志社大学神学部・神学研究科教授
岩崎真紀	松山大学経済学部准教授
山本直輝	イブン・ハルドゥーン大学文明対話研究所助教

編集後記

『一神教学際研究』(JISMOR) 第16号をお届けします。今回の特集はアジアにおけるイスラム・マイノリティの問題を扱ったもので、論文も古代イスラエルの贖い、宗教と都市、イランの女性運動など、古代と現代の宗教の諸問題を読み解く貴重な論考が集められました。また書評も4本ご寄稿いただき、全体を通じて宗教と世界のかかわりについて、多様な側面から示唆が与えられる構成となっています。ぜひご覧いただきますよう、お願い申し上げます。

『一神教学際研究』は、一神教学際研究センターの活動の一部を特集や論文として掲載するとともに、一般的な投稿も受け付けております。宗教の諸

現象に関する論考はもとより、それを取り巻く歴史や世界に関わるものも、投稿の対象となります。このような論考の掲載を通じて、『一神教学際研究』が文字通り、一神教研究の豊かな学際交流の場となることを願っております。今回、『一神教学際研究』はATLAに収められることになり、これまで以上に世界に向けて情報を発信する場が与えられました。このような趣旨をご理解いただき、興味深い論考がありましたら、ぜひお寄せくださいますよう、よろしく願いいたします。

2021年3月

編集委員（代表）村上みか

『一神教学際研究』(JISMOR) 論文募集要項

2019年4月15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研究・フェローである者、もしくは研究・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月末日までにサマリー(書式自由、日本語の場合600字程度、英語の場合250 words程度)を電子メールにて提出してください。6月中旬までに当編集委員会より投稿の可否を回答致します。
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ください。日本語のテンプレートでラテン・アルファベット、ヘブライ文字、ギリシア文字、アラビア文字を用いる場合は、“Times New Roman”10ポイントのフォントを使用してください。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/)
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
(図は字数に含まれませんが、チャートおよび表中の情報は字数に含まれます。)
12. 1ページ目に、表題、執筆者氏名、所属を記してください。論文または研究ノートの場合は、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)も記してください。原則として、表題、執筆者氏名、所属は日英両言語で記してください。
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. 注における、欧文の著書・雑誌・新聞・論文の文献表記は、Chicago Manual of Style に依拠し、次の様に記入してください。

Books

Joseph Blenkinsopp, *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel* (Louisville, Ky.: Westminster-John Knox Press, 1995), 20-50.

Edited books

Gary Anderson and Saul M. Olyan eds., *Priesthood and Cult in Ancient Israel* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 125; Sheffield, JSOT Press, 1991), 20-35.

Articles or chapters in a volume

Frank Moore Cross, "The Priestly Houses of Early Israel," in *Constituting the Community: Studies on the Polity of Ancient Israel in Honor of S. Dean McBride, Jr.* (John T. Strong and Steven S. Tuell, eds., Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2005), 35-55.

Entries in a series volume

John F. Robertson, "The Social and Economic Organization of Ancient Mesopotamian Temples," in *Civilizations of the Ancient Near East 1* (Jack Sasson et al eds.; New York: Scribner, 1995), 443-454.

Journal articles

Oliver Robert Gurney, "The Annals of Ḫattušili III," *Anatolian Studies* 47 (1997), 127-139.

Journals/articles online:

Ada Taggar-Cohen, "Hittite Laws and Texts," *Bible Odyssey* (date of access).
<http://www.bibleodyssey.com/places/related-articles/hittite-laws-and-texts.aspx>

同じ著者が 2 回以上現れる場合は、その氏名を再度フルネームで記入してください。

例：Frank Moore Cross, "The Priestly Houses of Early Israel," pp. 20-25.

雑誌／シリーズの名称は略さずに記入してください。

日本語の著書・雑誌・新聞・論文の文献表記方法は、次の通りです。

著書

市川裕『ユダヤ教の精神構造』東京大学出版会、2004年、50頁。

ロバート・N・ベラー『社会変革と宗教倫理』河合秀和訳、未来社、1973年、343頁。

三木英・櫻井義秀編著『日本に生きる移民たちの宗教生活－ニューカマーのもたらす宗教多元化』ミネルヴァ書房、2012年、215頁。

堀江宗正責任編集『日本の宗教事情 国内編 I』（シリーズ「いま宗教に向き合う 1」）岩波書店、2018年、111頁。

日本海地誌調査研究会『人道の港敦賀－命のビザで敦賀に上陸したユダヤ人難民足跡調査報告－』日本海地誌調査研究会敦賀上陸ユダヤ難民足跡調査プロジェクトチーム、2007年、35頁。

共同訳聖書実行委員会『聖書 新共同訳』日本聖書協会、2018年。

雑誌

基督教研究会『基督教研究』第76巻、第2号、同志社大学神学部、2014年12月。

新聞

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）。

論文

市川裕「罪の赦しと父祖の徳—ユダヤ教『スリーホート』の祈り—」『筑波大学地域研究』第 6 号、筑波大学地域研究研究科、1988 年、260-261 頁。

小原克博「一神教と多神教をめぐるディスコースとリアルポリティーク」『一神教学際研究』第 2 号、同志社大学一神教学際研究センター、2006 年、13-14 頁、
<http://www.cismor.jp/uploads-images/sites/2/2014/02/d2c51acebf75bce1ecce270c28433c92.pdf>
(閲覧日)。

その他、不明な点がございましたら、編集委員会にお尋ねください。

15. ヘブライ文字、ギリシア文字、アラビア文字については、原語表記も認めます。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。

転写をする場合、可能な限り、Billie Jean Collins, project director, *The SBL Handbook of Style: For Biblical Studies and Related Disciplines*, second edition, Atlanta, Georgia: SBL Press, 2014 (以下 SBL)、第 5 章 (p. 55 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、エジプト語、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 2021年3月31日

編集者 村上みか

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



同志社大学
一神教学際研究センター
<http://www.eismor.jp>

〒602-8580 京都市上京区今出川通烏丸東入
rc-issin@mail.doshisha.ac.jp