



TIET通信

NUMBER

48

平成27年3月31日発行

東京国際大学の国際交流の充実と発展を目指して



2014年9月15日、第1回公開講演会、中国、陝西师范大学の哈宝玉教授とトルコ、スレイマン・シャー大学のアドナン・アスラン教授による講演
(日本トルコ文化交流会との共催)

■目次

1. 〔巻頭言〕

国際交流研究所の使命……………倉田 信靖

2. 〔研究員レポート〕

発展を続けるモンゴル経済：
第2世代の新興国群との比較
……………平井 貴幸

3. 〔平成26年度科研業績報告〕

論文・研究ノート
出張報告書

4. 〔随想〕

世界は変動の季節を迎えたのか？
……………塩尻 和子

■目次

1. [巻頭言]

国際交流研究所の使命	倉田 信靖	3
------------	-------	---

2. [研究員レポート]

発展を続けるモンゴル経済：第2世代の新興国群との比較	平井 貴幸	4
----------------------------	-------	---

3. [平成26年度科研業績報告]

2014年度学術振興会科学研究費補助金基盤研究（A）（海外学術調査）

研究課題「変革期のイスラーム社会における宗教の新たな課題と役割に関する調査・研究」

【論文・研究ノート】

Adnan Aslan: ‘An Islamic Religious Pluralism’ as a Ground for Interfaith Dialogue in the Context of New Theological Language of Fethullah Gülen		12
Mounira Chapoutot-Remadi: Tunisian Women during the transition’s days (2011-2014)		28
Jonathan Magonet: Teaching Judaism to German and Japanese Christians: a comparative study		44
青柳 かおる: Early Embryos in Islamic Bioethics: A Comparative Study with Judaism and Christianity concerning Contraception, Abortion, and Embryonic Stem Cells		53
阿久津 正幸: 現代ジャワの二宮金次郎たち: 伝統的倫理と地域共同体形成の比較研究		70
岩崎 真紀: コプト・ディアスポラの発展 ——カナダのコプト・キリスト教徒移民を事例として——		80
菊地 達也: 極端派（グラート）の伝統とアラウィー派		95
塩尻 和子: Japanese religions and the Interfaith Dialogue with Islam for the Peace-Building		114
宮治 美江子: 北アフリカ（マグリブ）の歴史と文化 女性たちの活躍を中心に		121
吉田 京子: 12イマーム・シーア派のハディース観		126
辻上 奈美江: 著書紹介: 『イスラーム世界のジェンダー秩序 ——「アラブの春」以降の女性たちの闘い』		134

【出張報告書】

池田 美佐子		136
植村 清加		136
塩尻 和子		137
四戸 潤弥		140

4. [随想]

世界は変動の季節を迎えたのか?	塩尻 和子	142
-----------------	-------	-----



東京国際大学 理事長・総長

倉田 信靖

東京国際大学国際交流研究所（以下、国交研と略称）は、昭和54年（1979年）の開設以来、事務組織を大学の外部に置いていたが、今から7年前に暫定的に早稲田キャンパス内に移転し、2011年4月から大学第1キャンパス内に定めた。

また、国交研の所長は、2年ごとに理事長の指名によってご就任いただいている。高橋宏学長補佐（現学長）のあとを受けて、2011年から塩尻和子所長のもとに活動をしている。

国交研は創立以来、36年間にわたり、歴代の所長、関係者によって、その使命を果たしてきた尊い歴史がある。さらに、これまで、国交研を側面から支えてきた財団法人昭和経済研究所の存在に感謝したい。昭和経済研究所の活動には、長年に亘る調査、研究を誇る「アラブ調査室」、また栗林教授を中心とするモンゴル研究組織などがある。

国交研はこれらの先行する研究機関との連携をはかりつつ、大学名に相応しい汎国際的な組織活動を展開し、学際的な組織として、本学を発信基地に、世界を結ぶ掛け橋として発展することを期待する次第である。

国交研は2012年4月には日本学術振興会科学研究費補助金基盤研究（A）（海外学術調査、2012年度から2015年度）の研究拠点に採択された。それ以来、海外から高名な研究者を招聘して、年に少なくとも2回の公開講演会を開催し、内輪では年3回の研究会を実施し、年度末には国交研の紀要である『IJET 通信』を発行してきた。

今年度の海外からの招聘者については、6月28日にロンドンからレオ・ベック大学前学長のジョナサン・マゴネット名誉教授を迎えて研究会を開いた。公開講演会は、9月15日に「世俗社会における宗教回帰—トルコと中国の事例から—」という共通テーマのもとで、トルコのスレイマンシャー大学文学部長のアドナン・アスラン教授と、中国陝西师范大学中国西部边疆研究院の哈宝玉教授を招聘して、日本トルコ文化交流会と共同で開催した。また11月8日はチュニス大学のムニーラ・シャプトー名誉教授をお迎えして、「民衆革命下のチュニジアの女性たち」と題して、本学の早稲田キャンパス、マルチホールにおいて公開講演会を実施した。

さらに本年度は、5月10日、11日に日本中東学会第30回年次大会を本学第1キャンパス6号館で開催するにあたり、国交研は実行委員会事務局本部として、この記念すべき第30回大会を300余人の出席という大盛会へと導いた。

本学は今年度、「英語学位プログラム（E-track）」を開始するなど、名実ともに「国際大学」にふさわしい新制度が順調に展開しており、すでに大きな成果をあげている。ますます学術的な国際化が進展する本学の研究機関として、国交研がさらに発展していくことを、期待する。

研 究 員 レ ポ ー ト

発展を続けるモンゴル経済：第2世代の新興国群との比較

東京国際大学非常勤講師・東京国際大学国際交流研究所研究員
平井 貴幸

はじめに

近年、世界から注目を集めている新興国群がある。それは、コロンビア、インドネシア、ベトナム、エジプト、トルコ、南アフリカ共和国の頭文字をとって CIVETS（シベッツ）と呼ばれる。ブラジル、ロシア、インド、中国の4カ国、いわゆる BRICs（ブリックス）に次ぐ、第2世代の新興国として経済発展が期待されている国々なのであるが、そこにはモンゴルは含まれていない。

しかし、モンゴル経済が高い成長率を維持しつつ拡大してきたことはよく知られている。世界銀行の最新データによると、モンゴルの実質 GDP 成長率は 2011 年に 17.7%、2012 年に 12.3%、そして 2013 年に 11.8% と高成長率が継続している。経済成長率ばかりに関心を向けることは一概によいとはいえないが、それでも急成長を遂げている国々の動向を把握することは重要であろう。以下では、モンゴルと CIVETS の近年のマクロ動向を基礎的な経済指標によって比較・確認することにした。

1. 経済基盤としての人口

マクロ経済動向を概観する際、重要な指標として「人口」が挙げられる。これは、総需要が主に国内の人口によって生み出されるためである。ただ一般に、一国経済は国際貿易などの対外的な取引を行っているため、外国国民から派生する需要にも注意しなければならない。ここで、各国の人口規模とその増加率を表1に示す。

表1 人口の推移

	人口(100万人)						指数(モンゴル=1)		増加率 (%)
	2000	2005	2010	2011	2012	2013	2000	2013	
モンゴル	2.4	2.5	2.7	2.8	2.8	2.8	1.0	1.0	1.30
C コロンビア	39.9	43.2	46.4	47.1	47.7	48.3	16.6	17.1	1.48
I インドネシア	209.0	224.0	241.0	244.0	247.0	250.0	87.1	88.5	1.39
V ベトナム	77.6	82.4	86.9	87.8	88.8	89.7	32.3	32.6	1.12
E エジプト	66.1	71.8	78.1	79.4	80.7	82.1	27.6	28.4	1.67
T トルコ	63.2	67.7	72.1	73.1	74.0	74.9	26.3	26.8	1.32
S 南アフリカ	44.0	47.6	50.9	51.6	52.3	53.0	18.3	18.8	1.44
B ブラジル	175.0	186.0	195.0	197.0	199.0	200.0	72.9	73.5	1.03
R ロシア	146.6	143.1	142.4	143.0	143.2	143.5	61.1	56.6	-0.16
I インド	1040.0	1130.0	1210.0	1220.0	1240.0	1250.0	433.3	446.6	1.42
C 中国	1260.0	1300.0	1340.0	1340.0	1350.0	1360.0	525.0	513.8	0.59
日 本	126.9	127.8	127.5	127.8	127.6	127.3	52.9	50.5	0.03
韓 国	47.0	48.1	49.4	49.8	50.0	50.2	19.6	19.0	0.51
ア メ リ カ	282.2	295.5	309.3	311.6	313.9	316.1	117.6	116.8	0.88

出所：World Bank, *World Development Indicators* より作成。

注：ここでの増加率とは 2000 年から 2013 年までの年平均増加率。

モンゴルの人口は、同じアジア圏に属するベトナムの約 30 分の 1、インドネシアの約 90 分の 1 であり、その規模はかなり小さい。しかし、2000 年から 2013 年にかけて、それは約 1.3% で増加しており、CIVETS のそれと同水準である。もしこの傾向が持続するならば、モンゴルの人口は 2018 年には 300 万人を超えることになる。潜在的な内需の源泉である人口の増加が、今後の国内総生産（GDP）の拡大につながる可能性は大きいといえよう。

2. 国内総生産（GDP）と物価水準

表 2 は、毎年 の財・サービスの市場価格を用いて計測された名目 GDP の推移を示したものである。2000 年から 2013 年にかけての年平均増加率を見ると、モンゴルのそれは 20% と最も高い。ただ、名目 GDP は物価変動の影響を考慮していないため、それを除去した実質 GDP の推移を表 3 に示すことにする。

表 2 名目 GDP の推移

	名目 GDP (億 US ドル)						指数 (2000年=100)			増加率 (%)
	2000	2005	2010	2011	2012	2013	2005	2010	2013	
モンゴル	11.4	25.2	62.0	87.6	103.0	115.0	221.1	543.9	1008.8	19.5
C コロンビア	999.0	1470.0	2870.0	3350.0	3700.0	3780.0	147.1	287.3	378.4	10.8
I インドネシア	1650.0	2860.0	7090.0	8460.0	8770.0	8680.0	173.3	429.7	526.1	13.6
V ベトナム	336.4	576.3	1159.3	1355.4	1558.2	1713.9	171.3	344.6	509.5	13.3
E エジプト	998.4	896.9	2188.9	2360.0	2628.3	2719.7	89.8	219.2	272.4	8.0
T トルコ	2665.7	4829.8	7311.7	7747.5	7888.6	8221.4	181.2	274.3	308.4	9.1
S 南アフリカ	1328.8	2470.5	3652.1	4038.9	3823.4	3506.3	185.9	274.8	263.9	7.7
B ブラジル	6450.0	8820.0	21400.0	24800.0	22500.0	22500.0	136.7	331.8	348.8	10.1
R ロシア	2597.1	7640.0	15249.2	19047.9	20174.7	20967.8	294.2	587.2	807.4	17.4
I インド	4770.0	8340.0	17100.0	18800.0	18600.0	18800.0	174.8	358.5	394.1	11.1
C 中国	12000.0	22600.0	59300.0	73200.0	82300.0	92400.0	188.3	494.2	770.0	17.0
日本	47312.0	45718.7	54953.9	59056.3	59544.8	49195.6	96.6	116.2	104.0	0.3
韓国	5616.3	8981.3	10945.0	12024.6	12228.1	13045.5	159.9	194.9	232.3	6.7
アメリカ	102848.0	130937.0	149644.0	155179.0	161632.0	167681.0	127.3	145.5	163.0	3.8

出所および注：表 1 に同じ。

表 3 実質 GDP 指数の推移

	実質 GDP (指数:2000年=100)					実質 GDP 成長率(対前年, %)				増加率 (%)
	2005	2010	2011	2012	2013	2010	2011	2012	2013	
モンゴル	137.0	187.5	220.7	247.8	277.2	6.2	17.7	12.3	11.8	8.2
C コロンビア	119.5	148.8	158.5	165.0	172.4	4.0	6.6	4.1	4.4	4.3
I インドネシア	126.0	166.5	177.1	188.5	199.1	6.2	6.3	6.5	5.6	5.4
V ベトナム	139.6	189.6	201.4	212.0	223.5	6.4	6.2	5.2	5.4	6.4
E エジプト	118.9	160.5	163.3	167.0	170.5	5.1	1.8	2.2	2.1	4.2
T トルコ	124.9	146.2	159.0	162.4	169.1	9.2	8.8	2.1	4.1	4.1
S 南アフリカ	120.7	141.6	146.7	150.3	153.1	3.1	3.6	2.5	1.9	3.3
B ブラジル	114.7	143.0	146.9	148.2	152.1	7.8	2.7	0.9	2.6	3.3
R ロシア	134.7	160.3	167.1	172.8	175.1	4.5	4.3	3.4	1.3	4.4
I インド	138.3	205.6	220.6	230.5	242.1	9.7	7.3	4.5	5.0	7.0
C 中国	159.2	270.4	295.8	318.3	342.3	10.3	9.4	7.6	7.5	9.9
日本	106.1	107.9	107.4	109.3	111.1	4.7	-0.5	1.8	1.6	0.8
韓国	126.0	154.1	159.8	163.5	168.3	6.5	3.7	2.3	3.0	4.1
アメリカ	113.3	117.7	119.6	122.4	125.1	2.5	1.6	2.3	2.2	1.7

出所および注：表 1 に同じ。

2000年を100とした指数で2013年を見ると、中国の3.4倍に次いで、モンゴルが約2.8倍となり、これは新興経済群に比して高い数値であるといえる。また、モンゴルの対前年の実質成長率が、過去3年、突出して高いことも確認できる。

次に、物価水準の変化を見てみよう。GDPデフレーター指数と消費者物価指数の推移を表4に示す。前者の年平均増加率は、CIVETSに比してモンゴルのそれは高い。また、後者ではベトナムやエジプトと同水準の増加率を示していることがわかる。

表4 物価関連指標の推移 (2000年 = 100)

	GDP デフレーター指数					増加率 (%)	消費者物価指数					増加率 (%)
	2005	2010	2011	2012	2013		2005	2010	2011	2012	2013	
モンゴル	161.4	290.1	348.2	364.6	363.9	10.4	137.6	230.9	251.7	291.0	316.4	9.3
C コロンビア	123.1	193.1	211.5	224.4	219.5	6.2	136.9	171.8	177.0	183.8	187.3	4.9
I インドネシア	137.6	258.0	289.5	281.9	264.2	7.8	156.1	227.3	238.6	250.0	265.9	7.8
V ベトナム	122.7	181.8	200.0	218.5	228.0	6.5	124.5	207.8	246.6	269.0	286.7	8.4
E エジプト	75.5	136.6	144.7	157.7	159.8	3.7	128.1	221.8	244.1	261.5	286.3	8.4
T トルコ	145.0	187.6	182.8	182.2	182.4	4.7	341.6	518.7	552.3	601.4	646.4	15.4
S 南アフリカ	154.1	194.1	207.2	191.5	172.3	4.3	128.1	178.8	198.3	202.7	209.4	5.9
B ブラジル	119.2	231.9	261.7	235.3	229.3	6.6	151.6	190.5	203.8	213.3	226.7	6.5
R ロシア	218.5	366.4	439.0	449.5	461.1	12.5	199.7	325.1	352.5	370.4	395.4	11.2
I インド	126.4	174.3	178.7	169.2	162.8	3.8	121.4	184.5	201.1	219.6	243.5	7.1
C 中国	118.3	182.7	206.2	215.5	225.0	6.4	106.9	123.5	129.6	133.3	137.0	2.5
日本	91.1	107.6	116.2	115.2	93.6	-0.5	97.8	97.4	97.1	97.1	97.4	-0.2
韓国	126.9	126.4	134.0	133.2	138.0	2.5	117.8	136.8	142.3	145.4	147.3	3.0
アメリカ	112.3	123.6	126.2	128.4	130.3	2.1	113.4	126.6	130.6	133.3	135.3	2.4

出所および注：表1に同じ。

3. ドル表示の一人当たり GDP

表5は、人口一人当たりのドル表示によるGDPの推移を示したものである。2013年におけるモンゴルのそれはアメリカの約8%、日本の約10%であり、インドネシアやエジプトと同水準となる。また、2000年を100とした指数で2013年を見ると、モンゴルのそれは8.6倍となり、CIVETSやBRICsなどの新興国よりも、一人当たりでみて、急速な成長を遂げていることがわかる。

表5 一人当たり GDP の推移

	一人当たり GDP (USドル)						指数 (2000年 = 100)				
	2000	2005	2010	2011	2012	2013	2005	2010	2011	2012	2013
モンゴル	474.0	999.0	2290.0	3180.0	3690.0	4060.0	210.8	483.1	670.9	778.5	856.5
C コロンビア	2500.0	3390.0	6180.0	7120.0	7760.0	7830.0	135.6	247.2	284.8	310.4	313.2
I インドネシア	790.0	1270.0	2950.0	3470.0	3550.0	3480.0	160.8	373.4	439.2	449.4	440.5
V ベトナム	433.3	699.5	1333.6	1543.0	1755.3	1910.5	161.4	307.7	356.1	405.1	440.9
E エジプト	1509.6	1249.5	2803.5	2972.6	3256.0	3314.5	82.8	185.7	196.9	215.7	219.6
T トルコ	4219.5	7129.6	10135.7	10604.6	10660.7	10971.7	169.0	240.2	251.3	252.7	260.0
S 南アフリカ	3019.9	5185.8	7175.6	7830.5	7314.0	6617.9	171.7	237.6	259.3	242.2	219.1
B ブラジル	3690.0	4740.0	11000.0	12600.0	11300.0	11200.0	128.5	298.1	341.5	306.2	303.5
R ロシア	1771.6	5338.4	10709.8	13324.3	14090.6	14611.7	301.3	604.5	752.1	795.4	824.8
I インド	457.0	740.0	1420.0	1540.0	1500.0	1500.0	161.9	310.7	337.0	328.2	328.2
C 中国	949.0	1730.0	4430.0	5450.0	6090.0	6810.0	182.3	466.8	574.3	641.7	717.6
日本	37291.7	35781.2	43117.8	46203.7	46679.3	38633.7	95.9	115.6	123.9	125.2	103.6
韓国	11947.6	18657.5	22151.2	24155.8	24454.0	25977.0	156.2	185.4	202.2	204.7	217.4
アメリカ	36449.9	44307.8	48377.4	49803.5	51495.9	53042.0	121.6	132.7	136.6	141.3	145.5

出所：表1に同じ。

4. GDP の需要面：消費，投資および貿易

こうした急速な成長の背景にはどのような構造変化があったのだろうか。最初に GDP の需要面、つまり消費，投資，輸出入の動向をみることにしよう。

表 6 は消費支出・投資支出の対 GDP 比率の推移を示したものである。2013 年のモンゴルの投資支出比率は約 44% と高い水準にあることがわかる。ほぼ同水準といえるのは中国のみであり、モンゴル・中国の高成長率は需要面では投資によって強く牽引されているといえよう。また、外国直接投資(FDI)の対 GDP 比率をみると、モンゴルのそれは約 19% と、圧倒的に高い数値を示している¹。CIVETS の中ではベトナムのそれが最も高いとはいえ、2013 年で 5.2% に過ぎない。

表 6 GDP 需要面における消費・投資関連項目の推移 (対 GDP 比, %)

	消費支出					投資支出					外国直接投資				
	2005	2010	2011	2012	2013	2005	2010	2011	2012	2013	2005	2010	2011	2012	2013
モンゴル	67.5	67.4	62.7	67.0	65.3	28.0	32.6	49.3	52.6	44.3	7.3	27.3	53.8	43.1	18.7
C コロンビア	81.6	79.8	77.3	77.8	77.8	19.6	21.8	23.6	23.7	24.5	7.0	2.2	4.4	4.1	4.3
I インドネシア	72.4	65.6	63.6	63.5	65.0	23.6	32.0	31.9	32.6	31.7	2.9	2.2	2.4	2.4	2.7
V ベトナム	71.0	72.6	72.3	70.4	71.2	31.3	32.6	26.8	24.2	23.8	3.4	6.9	5.5	5.4	5.2
E エジプト	84.3	85.9	87.0	92.0	92.8	17.9	18.6	16.9	15.6	13.8	6.0	2.9	-0.2	1.1	2.0
T トルコ	83.5	86.0	85.1	85.0	85.9	21.0	18.9	21.8	20.3	20.3	2.1	1.2	2.1	1.7	1.6
S 南アフリカ	82.5	80.8	80.8	82.6	83.0	16.8	19.2	18.8	18.9	19.3	2.6	1.0	1.0	1.2	2.3
B ブラジル	80.2	80.8	81.0	84.0	84.4	16.0	19.5	19.2	18.2	18.1	1.8	2.5	2.9	3.4	3.6
R ロシア	66.8	70.2	67.1	69.1	71.5	17.8	21.6	21.4	21.9	21.5	2.0	2.8	2.9	2.5	3.4
I インド	69.2	67.3	68.6	68.8	68.6	30.3	30.9	31.8	30.4	28.2	0.9	1.6	1.9	1.3	1.5
C 中国	53.5	48.4	49.0	50.4	51.4	40.1	45.7	45.6	46.5	47.3	4.9	4.6	4.5	3.6	3.8

出所：表 1 に同じ。

表 7 輸出入の推移 (対 GDP 比, %)

	輸出					輸入					輸出 - 輸入				
	2005	2010	2011	2012	2013	2005	2010	2011	2012	2013	2005	2010	2011	2012	2013
モンゴル	58.7	54.7	62.3	50.7	45.2	63.9	62.4	86.9	77.4	67.1	-5.2	-7.7	-24.5	-26.7	-21.9
C コロンビア	16.8	15.9	18.7	18.3	17.9	18.7	17.8	20.0	19.9	20.2	-1.9	-1.8	-1.2	-1.7	-2.4
I インドネシア	34.1	24.5	26.4	24.3	23.7	29.9	22.8	24.9	25.9	25.8	4.2	1.7	1.4	-1.6	-2.1
V ベトナム	63.7	72.0	79.4	80.0	83.9	67.0	80.2	83.5	76.5	79.8	-3.3	-8.2	-4.1	3.5	4.1
E エジプト	30.3	21.3	20.6	17.4	17.6	32.6	26.1	24.7	25.8	24.7	-2.3	-4.8	-4.1	-8.4	-7.0
T トルコ	21.9	21.2	24.0	26.3	25.6	25.4	26.8	32.6	31.5	32.2	-3.5	-5.6	-8.7	-5.2	-6.6
S 南アフリカ	27.4	28.4	30.6	29.9	31.1	27.9	27.7	30.2	31.8	34.0	-0.5	0.6	0.4	-1.9	-2.8
B ブラジル	15.1	10.9	11.9	12.6	12.5	11.6	11.9	12.6	14.0	15.0	3.5	-1.0	-0.8	-1.5	-2.5
R ロシア	35.2	29.2	30.3	29.6	28.4	21.5	21.1	21.7	22.3	22.5	13.7	8.1	8.5	7.3	5.9
I インド	19.3	21.9	23.9	24.0	24.8	22.1	26.3	30.2	30.7	28.4	-2.8	-4.4	-6.3	-6.7	-3.6
C 中国	37.0	29.3	28.6	27.3	26.4	31.5	25.6	26.1	24.5	23.8	5.5	3.7	2.5	2.8	2.6

出所：表 1 に同じ。

次に、国際貿易の対 GDP 比の推移を表 7 に示す。モンゴルは小国であるため、自国の生産だけで内需に対応することは難しい。そのため、貿易依存度が高いことは当然といえよう。CIVETS の中では、ベトナムの輸出，輸入の比率が高いことが確認できる。

¹ FDI と GDP とは統計概念が異なるが、ここでは FDI の大きさを GDP という尺度で測った場合、どの程度の割合になるかということを示すために用いている。

5. GDP の供給面：就業および産業の構造

次に、GDP の供給面について見てみよう。表 8、表 9 はそれぞれ就業構造と産業構造の推移を示したものである。就業構造を見ると、モンゴルも新興国もほぼ総じて第 1 次産業の比率が高いことが一つの特徴といえる。ただ、2005 年から 2012 年にかけて、その比率は減少傾向にあり、第 2 次・第 3 次産業への就業比率が増加している。ただし、モンゴルでは第 2 次産業への就業比率よりも第 3 次産業へのそれが増加しており、これは、モンゴルの第 2 次産業が鉱業に特化していること、換言すれば、製造業の発展が課題であることを示唆している。事実、産業構造の推移を表 9 で見ると、モンゴルの製造業 /GDP 比率は 2012 年において 7.2% と、新興国の 2 桁台に比してかなり小さいことがわかる。

表 8 就業構造 (100 万人, %)

	就業者数		第1次産業		第2次産業		第3次産業	
	2005	2012	2005	2012	2005	2012	2005	2012
モンゴル	1.4	1.7	39.9	32.6	16.8	17.3	43.3	49.6
C コロンビア	25.5	28.8	21.4	16.9	20.3	20.9	58.3	62.2
I インドネシア	132.1	156.5	44.0	35.9	18.7	20.6	37.2	43.5
V ベトナム	61.8	67.2	54.8	47.4	18.8	21.1	26.5	31.5
E エジプト	30.4	34.9	30.9	29.2	21.5	23.5	47.5	47.1
T トルコ	27.9	33.2	29.5	23.6	24.8	26.0	45.8	50.4
S 南アフリカ	19.4	19.9	7.5	4.6	25.6	24.3	66.6	62.7
B ブラジル	118.5	129.4	20.5	15.3	21.4	21.9	57.9	62.7
R ロシア	82.2	86.4	10.2	9.7	29.8	27.9	60.0	62.3
I インド	639.7	651.6	55.8	47.2	19.0	24.7	25.2	28.1
C 中国	917.9	920.7	44.8	34.8	23.8	29.5	31.4	35.7

出所：表 1 に同じ。

表 9 産業構造 (対 GDP 比, %)

	第1次産業		第2次産業		製造業		第3次産業	
	2005	2012	2005	2012	2005	2012	2005	2012
モンゴル	22.1	17.1	36.2	32.9	6.4	7.2	41.7	50.0
C コロンビア	8.4	6.5	32.8	37.5	15.4	13.0	58.8	56.0
I インドネシア	13.1	14.4	46.5	46.9	27.4	23.9	40.3	38.6
V ベトナム	19.3	19.7	38.1	38.6	18.8	17.4	42.6	41.7
E エジプト	14.9	14.5	35.9	39.2	17.0	14.7	49.2	46.3
T トルコ	10.8	9.1	28.5	27.0	19.9	17.8	60.7	63.9
S 南アフリカ	2.7	2.6	31.2	28.4	18.5	12.4	66.2	69.0
B ブラジル	5.7	5.2	29.3	26.3	18.1	13.3	65.0	68.5
R ロシア	5.0	3.9	38.1	36.0	18.3	15.2	57.0	60.1
I インド	18.8	17.4	28.1	25.8	15.4	13.5	53.1	56.9
C 中国	12.1	10.1	47.4	45.3	41.8	38.5	40.5	44.6

出所：表 1 に同じ。

6. マネーサプライの動向

これまでは、いわゆる「実物経済部門」に焦点を当ててきたが、ここではもう一つ別の側面、つまり「金融経済部門」について見ることにしよう。流通している現金、短期預金、そして定期預金の合計を M2 と呼ぶ。この M2/GDP 比率は、「実物経済部門」と「金融経済部門」との大小関係を示す指標であり、この推移を表 10 に示す。

モンゴルの M2/GDP 比率は 2005 年時点では約 38%、2008 年に低下したものの 2013 年には 54% まで

で増加している。金融部門は徐々に発展していることが示されている。ただ、CIVETS ではエジプトが約 79%、南アフリカが約 74%、そしてベトナムが約 117%となっており、モンゴルに比して高い水準を維持している。つまり、モンゴルの金融部門は CIVETS に比して相対的にまだ遅れていることが示唆される。

表 10 M2 の推移 (対 GDP 比, %)

	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013
モンゴル	37.5	38.2	48.4	34.6	43.7	55.6	57.8	54.4	53.9
C コロンビア	30.7	32.1	33.6	35.7	36.7	37.9	39.6	42.8	45.8
I インドネシア	43.4	41.4	41.8	38.3	38.2	38.3	38.8	40.2	41.1
V ベトナム	71.0	79.2	100.6	93.7	105.6	114.9	99.8	106.5	117.0
E エジプト	97.1	97.3	96.2	88.4	83.1	80.7	75.8	74.1	79.1
T トルコ	40.5	42.3	43.8	48.6	54.6	56.1	54.7	55.4	60.7
S 南アフリカ	69.9	76.2	82.7	84.8	80.9	77.9	76.9	75.6	74.3
B ブラジル	54.3	58.0	61.3	63.4	69.0	68.7	74.0	81.0	79.9
R ロシア	33.4	37.6	42.8	39.4	49.2	51.4	51.4	51.8	55.8
I インド	64.5	67.4	71.0	75.8	77.7	76.2	76.4	75.6	77.3
C 中国	153.0	160.0	152.0	151.0	179.0	181.0	180.0	188.0	195.0

出所：表 1 に同じ。

おわりに

以上簡単に世界から注目を集めている CIVETS との比較を通じて、モンゴルのマクロ経済趨勢を概観した。これまでの議論を総括すると、モンゴルは第 2 世代の新興国と呼ばれる CIVETS と同等、あるいはそれ以上の発展段階にあるといえる。しかし、豊富な地下資源のみに特化しているモンゴルが、投機的な市場として注目されるということのみであってはならないことは確かであり、より付加価値を生み出す産業部門の振興が急がれているといえるであろう。

参考文献・参考資料

- ・平井貴幸 (2014) 「新しい第 2 世代新興国としてのモンゴル国の経済」、『日本とモンゴル』(日本モンゴル協会) 第 48 巻第 2 号, 96-102 頁。
- ・平井貴幸, 栗林純夫 (2013) 「継続するモンゴルの経済成長」、『日本とモンゴル』(日本モンゴル協会) 第 47 巻第 2 号, 52-60 頁。
- ・World Bank (2014) *Mongolia Economic Update December 2014*.
- ・Statistical Office of Mongolia, *Mongolian Statistical Yearbook* (各年版)。

附表

参考として、モンゴル統計局『モンゴル統計年鑑』（各年版）より作成した関連統計を以下に付加する。

附表1 モンゴルの名目 GDP と産業構造

	名目産業構造比率(%)			名目成長率(%)		
	2010	2011	2012	2010	2011	2012
名目 GDP (10億Tg)	8414.5	11087.7	13944.2	27.7	31.8	25.8
第 1 次 産 業	14.3	12.3	14.8	2.1	13.6	51.4
第 2 次 産 業	33.0	30.8	28.5	40.4	23.0	16.4
鉱 工 業 計	31.8	29.3	26.9	41.1	21.4	15.7
鉱 業	22.7	21.0	18.6	48.8	21.8	11.6
製 造 業	6.4	6.0	6.2	27.0	23.3	30.7
電気・水・ガス供給	2.6	2.3	2.0	19.9	14.0	13.4
建 設 業	1.3	1.6	1.6	24.3	61.6	30.5
第 3 次 産 業	52.7	56.8	56.6	29.1	42.2	25.3
商 業	8.3	9.2	9.3	61.0	46.6	27.2
運 搬 ・ 貯 蔵	7.7	7.1	6.5	18.1	21.6	15.3
宿 泊 ・ 飲 食 業	0.6	0.8	1.0	8.8	96.4	54.7
情 報 ・ 通 信	2.9	2.7	2.6	14.1	20.1	25.0
金 融 ・ 保 険	2.8	3.4	3.6	12.6	59.1	31.9
不 動 産	6.6	6.9	6.3	15.6	38.6	14.6
そ の 他	23.8	26.7	27.2	33.3	47.8	28.3

附表2 モンゴルの財政規模

		収入・支出・収支額(10億Tg)			対GDP比(%)		
		2010	2011	2012	2010	2011	2012
一般政府	収入	3122.5	4468.2	4952.2	37.1	40.3	35.5
	支出	3080.7	4997.0	6116.7	36.6	45.1	43.9
	収支	41.8	-528.8	-1164.5	0.5	-4.8	-8.4
中央政府	収入	2488.5	3351.4	3439.0	29.6	30.2	24.7
	支出	2366.2	3621.7	4479.9	28.1	32.7	32.1
	収支	122.3	-270.3	-1040.9	1.5	-2.4	-7.5
地方政府	収入	360.9	580.0	856.6	4.3	5.2	6.1
	支出	358.1	521.5	745.7	4.3	4.7	5.3
	収支	2.8	58.5	110.9	0.0	0.5	0.8

附表3 モンゴルの牧畜関連指標

	産出額(10億Tg)			対前年変化率(%)		
	2010	2011	2012	2010	2011	2012
農 牧 業 生 産	1752.5	1987.8	2457.9	0.9	13.4	23.7
牧 畜	1290.7	1476.4	1906.0	-1.3	14.4	29.1
農 作 物	461.8	511.4	551.9	7.5	10.7	7.9

	数 量			対前年変化率(%)		
	2010	2011	2012	2010	2011	2012
五 畜 総 数 (万頭)	3273.0	3633.6	4092.1	-25.7	11.0	12.6
ヤ ギ (万頭)	1388.3	1593.5	1755.9	-29.4	14.8	10.2
ヒ ツ ジ (万頭)	1448.0	1566.9	1814.1	-24.9	8.2	15.8
ウ マ (万頭)	192.0	211.3	233.0	-13.5	10.0	10.3
ウ シ (万頭)	217.6	234.0	258.5	-16.3	7.5	10.5
ラ ク ダ (万頭)	27.0	28.0	30.6	-2.7	3.9	9.2
牧 民 数 (万人)	32.7	31.1	29.0	-6.3	-4.9	-6.9
牧民世帯数(万世帯)	16.0	15.5	14.6	-5.8	-3.3	-5.7

附表4 モンゴルの鉱工業生産

	数 量			対前年変化率(%)		
	2010	2011	2012	2010	2011	2012
石 炭 (千トン)	25161.9	32029.7	29926.1	74.2	27.3	-6.6
原 油 (千バレル)	2181.4	2548.9	3636.0	16.7	16.8	42.6
銅 (千トン)	357.1	347.4	347.6	-3.7	-2.7	0.1
モリブデン(トン)	4677.1	4163.1	4050.2	-8.7	-11.0	-2.7
金 (kg)	6037.1	5702.6	5995.0	-38.4	-5.5	5.1
鉄 鉱 石 (千トン)	3203.2	5678.3	7561.4	132.3	77.3	33.2
亜 鉛 (千トン)	112.6	104.7	119.1	-20.4	-7.0	13.8
タングステン(トン)	19.9	12.6	66.0	-48.4	-36.7	423.8

科 研 業 績 報 告

2014 年度学術振興会科学研究費補助金基盤研究 (A) (海外学術調査)

研究課題 「変革期のイスラーム社会における宗教の新たな課題と役割に関する調査・研究」

論文・研究ノート

‘An Islamic Religious Pluralism’ as a Ground for Interfaith Dialogue in the Context of New Theological Language of Fethullah Gülen

Adnan Aslan

Professor, Dean of Faculty of Humanities and Social Sciences, Süleyman Şah University

In this presentation, I would like to first point out some historical exclusivistic attitude of Christianity. Then I will enumerate some of the Quranic principles with regard to the issue of religious pluralism as propositions, which aim to suggest an account of ‘Islamic pluralism’. I will formulate these propositions by depending on the Quranic verses and arranging them in order, from those, which suggest a pluralistic attitude to those which suggest an inclusivist attitude. A Historical applications of these principles were taken into consideration. After that I will offer a ground for ‘new theological language’ in the context of writings of Fethullah Gülen.

We, Muslim intellectuals, need to be aware of the fact that we live in societies, which are not constituted by Islamic cultural dynamics. In such a socially constructed world, on the one hand we need to manage to be remain spiritually intact as Muslims; on the other hand we need to initiate and engage in communication with the adherents of other faiths. In this paper, I am not able to explicate all the modern social, cultural and institutional forces that socially threaten the spiritually intact Muslim. This is another issue and needs a special study. My task here, in this paper, is to explore the potential of Islam and Islamic culture to develop a feasible ground for establishing inter-faith dialogue and communication.

In the Middle Ages, the relationship between religions was often in a hostile atmosphere; for instance Christians’ conflict with Muslims had often ended in the battlefield. Christian theological argument with regard to the ‘heathen world’ and ‘heretics’ at that time was orchestrated by the Church. Such attitudes not only separated Christians and non-Christians but also Catholics and heretics. As a consequence, the motto ‘*Extra ecclesiam nulla salus*’ (there is no salvation outside the Church) became a central principle of the Catholic Church.

In the Middle Ages, a Christian theology of religions was dominated by exclusivism, that is, all people, [whatever race, colour or religion] must be Christian if they are to be saved. For instance, in the decree of the Council of Florence in 1438-45 it was stated:

No one remaining outside the Catholic Church, not just pagans, but also Jews or heretics or schismatics, can become partakers of eternal life; but they will go to “everlasting fire which was prepared for the

devil and his angels”, unless before the end of life they are joined to the Church.¹

In the Protestant world, such an exclusive an attitude was also predominant. Luther in his *Large Catechism* asserted: Those who are outside Christianity, be they heathens, Turks, Jews or false Christians [i.e. Roman Catholics], although they may believe in only one true God, yet remain in eternal wrath and perdition.²

In the mediaeval period, the world was divided into different religious camps. The governing power in those days sought to justify itself through the way it displayed enmity towards the opposite religious camp.³

In this century, in spite of the dominance of such an exclusivist attitude in the Christian world, there has appeared a notable shift from religious exclusivism to the religious inclusivism or even pluralism as a result of the impact of liberal values in the West. One might state that it would have been more fruitful if the Church had reached such a form of inclusive attitude through its own development rather than through the pressure of the dominant secular culture. The Catholic Church’s recent but significant paradigm shift made in the Second Vatican Council of 1963-1965 is arguably the result of such a cultural imperative. In its Dogmatic Constitution on the Church, promulgated in 1964, the Council declared:

The Catholic Church rejects nothing which is true and holy in these religions. She looks with sincere respect upon those ways of conduct and of life, those rules and teachings which, though differing in many particulars from what she holds and sets forth, nevertheless often reflect a ray of that Truth which enlightens all men.⁴

If one compares this passage with the statement of ‘*extra ecclesiam nulla salus*’ one can surely realise the progress made towards a more tolerant and better understanding of other religions in the Catholic Church.⁵ One would say that Islamic attitude towards other faiths, although was different in detail, in essence that was quite similar to those of Christianity. Now Muslim people are in need of developing new approaches towards other faiths. Pluralistic approach is one of them. I am seeking the possibility of pluralistic attitude by depending upon the Quranic principles. Ok. What are these the Quranic principles. Now let me suggest the Quranic principles that could lead an Islamic Pluralistic attitude.

Proposition I: *The universality as well as the diversity of God’s revelation to humankind is affirmed.*

Islam explicitly endorses the universality of God’s revelation which plays a significant part in the Islamic understanding of other religions. The God of the Quran is not only the God of the Muslim people but the God of all humankind. The Quran illustrates this point by stating: ‘Unto Allah belong the East and West, and whithersoever you turn, there is Allah’s countenance. For Allah is All-Embracing, All-knowing’ (2:115).

¹ Denzinger, 468-9 *The Church Teaches: Documents of the Church in English Translation* (St. Louis and London: B. Herder Book Co., 1955), p. 165.

² Martin Luther, *Large Catechism*, II. iii, trans. H. Wace and C. A. Buchheim in *Luther’s Primary Works* (London, 1896), 106, quoted in Dewick, *Christian Attitude*, 116.

³ Philip C. Almond in his *Heretic and Hero: Muhammad and the Victorians*, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1989) gives an interesting account of the Victorians’ image of the Prophet of Islam.

⁴ Flannery, *ibid.*, para. 2, p. 739.

⁵ As far as the attitude of the Catholic Church toward Islam is concerned, The Vatican Council II has not yet produced a meeting point between Muslims and Christians. What Muslims expect to see from the Christian world is a fair understanding with regard to both the nature of the Quran and the personality of the Prophet. Such an understanding seems quite crucial if there is to be any hope of a Muslim-Christian dialogue.

God of all humankind did not leave any nation in the dark, rather he illuminated them by sending messengers.⁶ The logic of sending every nation a messenger is that people should not justify the rejection of the faith in God by arguing that they did not receive any message.⁷ A logical consequence of such a line of thinking is that if a nation or community did not receive a messenger they would not be responsible and therefore have to be exempted from punishment.⁸ Although God sent a messenger to every nation, he did not mention all of them in the Quran.⁹ Therefore Muslims receive a Quranic sanction which enables them to expand an Islamic account of prophecy in such a manner that it could include those messengers who are not mentioned in the Quran, including Gautama the Buddha, the avatars of the Hindus. Although all the messengers spoke about the same reality and conveyed the same truth, the messages they delivered were not identical in their theological forms. That is simply because the message was expressed in the specific forms which should accord and make sense for the culture it was sent to. Thus, a messenger is to speak within the cultural context of the community to which the message is revealed.¹⁰

The implication of seeing history as a ground upon which the heavenly messages are displayed is that all religions in one way or another are related and therefore share a common purpose. Islam in this respect, is the name of the latest version of the message which has been displayed throughout the history. That is to say, one heavenly religion cannot be a rival but an ally of another heavenly religion. Therefore, in Islam the notion of the universality of God's revelations have always played a key role in constituting an Islamic theology of religions. Hence as a result of adopting such a belief, Muslims are able to participate in the essence and the 'religious proximity' of other traditions.

Proposition II: *Multiplicity of races, colors, communities and religions are regarded as the signs of God's mercy and glory exhibited through his creatures.*

Plurality in this sense is accepted as a natural phenomenon. The Quran states: "O Humankind! Verily we have created you of a male and female; and we have distributed you in nations and tribes that you might know one another and recognize that, in the sight of God the most honorable of you is the most pious. Verily God is wise and all knowing" (49:13). But what Islam aims to do is to integrate such diversity into unity through the sacred principles of the Quran; it explains the reason and purpose for such racial and religious multiplicity. God created such religious racial and other forms of diversity in order to distinguish those who can appreciate the majesty of God and see his purpose from those who ignore the signs of God as such. Otherwise God could have created only one nation.¹¹

One of the prime tasks of Islam is to eliminate discrimination based upon race or colour by proposing a single Islamic brotherhood which aims to unite all the different people under one faith. It has partly achieved

⁶ The Quran states: "To every nation (was sent) a messenger (10:47); and verily we have raised in every nation a messenger, (proclaiming) serve Allah and shun false gods (16:36); there is not a nation but a warner had passed among them (35:24)".

⁷ Again it is stated: "(We sent) messengers of good cheer and warning, in order to that mankind might have no arguments against Allah after the messengers (4:165)".

⁸ The Quran says: "We never punish until we sent a messenger (17:15)".

⁹ It says: "Verily we sent messengers before you, among them those of whom we have told you, and some of whom we have not told you. (40:78)".

¹⁰ The Quran endorses this view: "We sent not a messenger except in the language of his own people in order to make things clear to them (14:4)".

¹¹ The Quran simply states this point: "If your Lord had so willed, he could have made mankind one nation: but they will not cease to dispute (11:118).

this during its history. Beyond this, Islam even managed to establish a unity among all the subjects including the Christians and Jews that it governed. Furthermore, one might even claim that diversity whether religious or racial is considered in the Quran as the means to unity. In the Sufi strand of Islam, a unity in this sense has already been realised. Rumi illustrates a state of unity in which he saw himself:

What is to be done, O Muslims? for I do not recognise myself.
I am neither Christian, nor Jew, nor Gabr, nor Muslim.
I am not of the East, nor of the West, not of the land, nor of the sea,
I am not of Nature's mint, nor of the circling heavens.
I am not of earth, nor of water, nor of air, nor of fire:
I am not of the empyrean, nor of the dust, nor of existence, nor of entity.
I am not of India, nor of China, nor of Bulgaria, nor of Saqsin:
I am not of the Kingdom of Iraq, nor of the country of Khorasan.
I am not of this world, nor of the next, nor of Paradise nor of Hell;
I am not of Adam, nor of Eve, nor of Eden and nor of Rizwan,
My place is Placeless, my trace is Traceless;
It is neither body nor soul, for I belong to the soul of the Beloved.
I have put duality away. I have seen that the two worlds are one;
One I seek, One I know, One I see, One I call.
He is the First, He is the Last, He is the Outward, He is the Inward.¹²

Proposition III: *Every revealed religion can be named as islam, when it is seen as 'a state of submission to God' (literally islam).*

Expanding the term *islam* in a manner that could envelope all other revealed religions is not something produced in order to counter the quest for a pluralistic approach. It is a Quranic endeavour which aims to show all revelations as the part and parcel of God's plan. Muslims believe that *islam* is the name of the basic mission of all prophets throughout history. Hasan Askari illustrates the point:

Islam now was the quality of all those, irrespective of the religion they practice, who are humble before God's Transcendence and submit to him as their Creator and Lord. While Muslims judged others, they came under their own judgement, for now the word *muslim* could be extended to any point in the past and any point in the future. This was the revolution which the Quran introduced into the religious history of humanity, and as such an universal revolution: now a Noah an *Abraham*, a *Moses*, a *Jesus*, a *Muhammed* are all 'muslims'. . . [W]hoever among Jews and Christians and the people of other religions, surrenders to God, the One and only God, and does not explicitly and implicitly associate gods (race, religion and any other 'signs' and 'manifestations' of) with God, is a '*muslim*'.¹³

The Quran, itself promotes such a notion by stating: "Abraham was not a Jew nor yet a Christian; but he was true in faith (*hanif*) and bowed his will to Allah's, (*muslim*) and he joined not gods with Allah (3:67); [Abraham in his prayer says] Our Lord! make us *muslims*, bowing to your (will) and of our progeny a people

¹² Jalalu'ddin Rumi, *Divan-i Shamsi Tabriz*, trans. R. A. Nicholson, (Cambridge: Cambridge University Press, 1898), 125.

¹³ Hasan Askari, "Within and Beyond the Experience of Religious Diversity" in *The Experience of Religious Diversity* ed. John Hick and Hasan Askari (Aldershot and Brookfield: Gower, 1985), 199.

muslim, bowing to your (will) (2:128).

According to the Quran, *islam* is not a name only given to a system of faith or religion but it is also a name of an act of surrendering to the will of God. Any thing which bows to God's will voluntarily or even involuntarily is qualified as *muslim*. Only human beings who have the freedom of faith can go against God's will and reject *islam*, while all other creatures affirm it.¹⁴

Proposition IV: *There is no compulsion in religion.*

This is one of the unique principles of the Quran which was initiated in order to regulate freedom of religious belief in Islam. The Quran reads: "Let there be no compulsion in religion: Truth stands out clear from Error: whoever rejects Evil and believes in Allah has grasped the most trustworthy handhold, that never, breaks. And God hears and knows all things (2:256); Say 'The Truth is from your Lord': let him who will, believe, let him who will, reject (it) (18:29); If it had been the Lord's Will, they would all have believed - All who are on earth! Will you then compel mankind against their will to believe! (10:99).

Before citing some of the commentaries of this verse, I would like to quote a passage from the letters of St. Augustine, he says:

'What you say is true; we have no answer for it; but it is hard for us to leave the way of life of our forefathers'? Should they not, for their own good, be roused by a set of temporal penalties, so as to make them come out of their lethargic sleep and awake to the health of unity? How many of these, too, who now rejoice with us, blame the former weight of their deadly custom, and confess that It was right for us to disturb them and so prevent them from perishing in that sleep of seeming death and that disease of long-standing habit.¹⁵

Many commentators cite some events in which the Prophet himself implemented the requirements of verse 2:256 and prohibited his companions to compel people to accept Islam. For instance, Tabari mentions that when the two Jewish tribes of Qaynuqa and Nadr were expelled from Medina, they had in their charge children of the Ansar who had been placed with Jewish families. The biological parents asked the Prophet's permission to take their children back and raise them as a Muslims, but the Prophet said 'there is no compulsion in religion'. Tabari mentions another event which indicates how this verse worked in practice. A Muslim named Al-Husayn had two sons, who having been influenced by Christian merchants, converted to Christianity and left Medina to go to Syria with these missionary merchants. Al-Husayn pleaded with the Prophet to pursue the convoy and bring his sons back to Islam. But the Prophet once against said 'there is no compulsion in religion', that is let them follow the religion of their choice, even though it is not Islam.¹⁶

This verse itself has functioned as a law by safeguarding the freedom of religious belief throughout

¹⁴ The Quran simply states this point: "Do they seek for other than the Religion of Allah? while all creatures in the heavens and on earth have, willingly and unwillingly bowed to his will (accepted *islam*) and to Him shall they all brought back (3:83).

¹⁵ *The Fathers of The Church, Saint Augustine Letters*, Vol. II, Letters 93), pp. 58-59.

¹⁶ Muhammad bin Jarir al- Tabari, *Jami' al-Bayan an Te'wil al-Quran*, (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1954), vol. 5, 407-416.

Islamic history.¹⁷ It was such Quranic injunctions which have provided a rationale for the religious tolerance that has characterised Islamic history. As Lewis points out, religious persecution of the members of other faiths was almost absent; Jews and Christians under Muslim rule were not subject to exile, apostasy and death which were the choice offered to Muslims and Jews in reconquered Spain. And also, Christian and Jews were not subject to any major territorial and occupational restrictions such as were the common lot of Jews in premodern Europe.¹⁸

It would, however, be wrong to say that Muslims consider Judaism and Christianity as authentic as Islam in leading to the truth. Like every religion and ideology Islam considers itself superior to other religions when it presents truth. But what makes Islam different from other religions and ideologies is that it tolerates the existence of other religions *while it is in power*. As a result of such a principle, although Islam has ruled for some thousand years over Christians and Jews, it did not encourage a systematic ‘islamization’ of the adherents of these faiths.¹⁹ Like any other religion Islam aims to propagate its beliefs. But what makes it different from other religions is that it did not establish an organisation or institution for its propagation. In its history, Islam did not have missionary societies or any missionary institution. The work of *da’wa* is always left to an individual effort.²⁰

Proposition V: *The religion before God is Islam.*

Alongside those verses that indicate a form of ‘Islamic pluralism’ there are also some verses that indicate a form of Islamic exclusivism. In this context the Quran states: “The religion before God is Islam (submission to His Will) (3:19); If anyone desires a religion other than Islam (submission to Allah) never will it be accepted of him; in the hereafter he will be in the ranks of those who have lost (All spiritual good) (3:85)”.

But the interesting thing here is that the verses that point to an exclusivist attitude in Islam are ambiguous and open to interpretation; they can be interpreted from the perspective of an ‘Islamic pluralism’ as well as that of an Islamic exclusivism. These verses can be interpreted as stating that Islam means *istislam* i. e. submission to the Will of Allah; it is not meant to point to the specific Quranic revelation. For instance, Sheikh al-Maraghi interpret Islam in the first verse as *istislam* (surrender) or *ta’a* (obedience), hence equating Islam with *iman*, religious belief in general. He also goes on to say that a true ‘Muslim’ is anyone who is free from all traces of paganism and devoted in his deeds, regardless of the religious community to which he belongs or the period in which he lives.²¹ Yusuf Ali, however, favours a pluralistic interpretation of these verses:

¹⁷ Vardit Rispler-Chaim compares the verse 2:256 with the other verses in the Quran that speak of the regulation of war and concludes that the verse that propagates religious tolerance was not intended in the first place. It was a *taqiyya* and initiated for a strategic purposes in order to establish the Islamic community. When the community was established it was not tolerance but military campaigns that decided the destiny of Islam. See “There is no compulsion in Religion (Quran 2,256): Freedom of Religious Belief in the Qur’an” *The Bulletin of Henry Martyn Institute of Islamic Studies* 11 (July-Dec., 1992): 19-32. In response to Rispler-Chaim, I argue that the mere existence of such a sacred injunction is sufficient to show the intention of the Quran. If Rispler-Chaim really wants to bring out the actual position of Islam with regard religious tolerance, he must compare it with historical Christianity and Judaism. No Muslim, however, claims that Islam can satisfy the requirements of the liberal values of the secular culture. But, its own history proves that Islamic power has tolerated the existence of other religions within its own realm.

¹⁸ Bernard Lewis, *The Jews of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1984), 8.

¹⁹ In *The Preaching of Islam: A History of Propagation of the Muslim Faith* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1961) T. W. Arnold presents a historical account of the spread of Islam and concludes that Islam has expanded through persuasion and preaching rather than force and compulsion.

²⁰ For instance, the Quran lays down the principles of propagating Islam: “Invite to the way of your Lord with wisdom and beautiful preaching; argue with them in ways that are best and most gracious: for your Lord knows best, who have strayed from His Path, and who received guidance (16:125).”

²¹ Sheikh al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi* (Cairo: 1962), 119, quoted in Vardit Rispler-Chaim, “Freedom of Religious Belief”, 24.

The Muslim position is clear. The Muslim does not claim to have a religion peculiar to himself. Islam is not a sect or an ethnic religion. In its view all Religion is one, for the Truth is one. It was the religion preached by all the earlier prophets. It was the truth thought by all the inspired Books. In essence it amounts to a consciousness of the Will and Plan of Allah and a joyful submission to that Will and Plan. If anyone wants a religion other than that, he is false to his own nature, as he is false to Allah's Will and Plan. Such a one cannot expect guidance, for he has deliberately renounced guidance.²²

Proposition VI: *Those who believe in God and the Last Day and work righteousness (a'mila salihan) will be saved.*

An Islamic notion of salvation cannot be equated with Buddhist or Enlightenment liberation or Christian salvation. Nor can it correspond to Hick's notion of human transformation from self-centredness to Reality-centredness. The Islamic notion of salvation is simple and uncomplicated. It believes that human beings were born into this world as a *tabula rasa*, sinless but with innate religiosity (*al-fitrah*). In addition to this, God made known his will through messengers. If one follows his or her innate religiosity and accepts the message, and works righteousness, he or she will be saved in the hereafter. Anyone who did good or evil, will be rewarded or punished accordingly.²³ Contrary to what is assumed, Islam affirms that Jews, Christians and Sabians can also attain salvation. The Quran simply states: "Those who believe (in the Quran), and those who follow the Jewish (scriptures), and the Christians and the Sabians, - any who believe in Allah and the Last Day and work righteousness, shall have their reward with their Lord; on them shall be no fear, nor shall they grieve (2:62); Those who believe (in the Quran), those who follow the Jewish (scriptures), and the Sabians and the Christians - any who believe in Allah and the Last Day, and work righteousness - on them shall be no fear nor shall they grieve (5:69); Whoever works righteousness man and woman, and has Faith, verily, to him We give a new life and life that is good and pure, and We will bestow on such their reward according to the best of their actions (16:97).

The question of the possibility of salvation of non-Muslims according to Islamic belief is a matter of crucial importance, not only because the Quranic eschaton might well be the only possible destiny of humankind but also because the answer to this question is the cause of the Muslim's attitude towards non-Muslims. As has become quite clear, Islam does not have a motto of *extra ecclesiam nulla salus*; the exclusivism was not an official approach of Islam. It has always accepted the possibility of salvation outside its borders; it affirms the religious truth of Judaism and Christianity. Isma'il Raji al-Faruqi illustrates the point:

The honour with which Islam regards Judaism and Christianity, their founders and scriptures, is not courtesy but acknowledgement of religious truth. Islam sees them in the world not as "other views" that it has to tolerate, but as standing *de jure* as truly revealed religions from God. Moreover, their legitimate status is neither sociopolitical, nor cultural or civilizational, but religious. In this, Islam is unique. For no religion in the world has yet made belief in the truth of other religions a necessary condition of its own faith and witness.²⁴

²² Abdullah Yusuf Ali, *The Qur'an: Text, Translation and Commentary* (Maryland: Amana Corporation, 1989), 150.

²³ The Quran says: "Then shall anyone who has done an atom's (*zarra*) weight of good see it. And anyone who has done an atom's weight of evil, shall see it (99:7-8)."

²⁴ Ismail Raji al-Faruqi, "Towards a Critical World Theology" in *Towards Islamization of Disciplines* ed. The International Institute of Islamic Thought, (Heidon: The International Institute of Islamic Thought, 1989), 435-436.

Although the Quran explicitly states that those Jews, Christians and Sabians who believe in God and the Last Day and work righteousness will attain salvation, Muslim scholars generally have related salvation of the non-Muslims with the recognition of the Prophet by referring to the overall attitude of the Quran towards non-Muslims. Even if this might be the case, they still maintained that salvation has always remained possible outside the borders of Islam. Muhammed al-Ghazzali, a spokesman of Islamic orthodoxy in his *Faysal al-Tafriqa bayn al-Islam wa al-Zandaqa* states this:

The above concerns the Community of Muhammad - God's blessing and peace be upon him - in a special way. But I go on to say: The divine mercy will embrace many of the bygone nations, even though most of them will be exposed to the Fire either slightly, even for a moment or for an hour, or for a period of time, so that one may apply to them the expression of "the delegation of Fire". Nay more' I would say: Most of the Christians among the Byzantines [Greeks] and Turks in this time of ours will be embraced by the [same] mercy, If God the Most High wills. I mean those who are among the remote Byzantines and Turks whom the Call [to Islam] has not reached.²⁵

From an Islamic point of view, what is crucial for one's salvation is not one's formal affiliation to a religion but the personal inner decision when one has been confronted with the call of the prophet Muhammad. But the question is this: In what circumstances can one be considered as the person who received the call of Islam. Ghazzali argues that there are three conditions under which one can be considered as a person who has received the Call. He maintains one can only be regarded as an unbeliever and therefore is exempted from salvation i) if one has heard the prophet's name and description in a manner such as the Muslim has received it (al-Ghazzali says if someone is given inaccurate portrayal of the Prophet as being a liar and deceitful, and believes so, he or she is not obliged to believe in the Prophet, and therefore can be saved even though he or she did not believe him); ii) if one has also seen 'the miracle manifested in his regard' and yet has deliberately refused to consider and reflect on the issue; iii) if one has suppressed a motive for inquiry that possibly could lead to truth in the matter, or the motive arose but was not pursued.²⁶

One of the distinct qualities of the Quran is that it always refrains from making a general judgement about a particular group of people. For instance, it does not say that Muslims will be saved, Christians or Jews will not; rather it 'personalises' and directs its criticism or praise to specifically qualified people. For instance, it says those who believe in so and so and do so and so will be saved and those who do not believe so and so and do so and so will be punished. From a Quranic perspective, it is quite clear that being a Muslim by no means guarantees salvation. In addition to having faith, one not only has to be vigilant in performing good deeds but also must seek the utmost to accomplish a perfect moral life. Even if a person has done his or her best to achieve salvation, he or she cannot and should not be certain about the end. The Prophet himself did not behave as if he was totally confident that he would be saved. The ideal position for a Muslim in this respect, is to adopt an attitude of that he should place itself between *khawf* (fear) and *raja* (hope). In other words, a Muslim should neither be absolutely optimistic nor be absolutely pessimistic about his or her own personal salvation. It is, I believe this ambiguous position with regard to salvation that has been a strong motive behind the desire to accomplish a sound moral life. It was such a belief and commitment that functioned as an impulse for the desire

²⁵ Muhammad Abu Hamid al-Ghazzali, *Freedom and Fulfilment* trans. Richard Joseph McCarty (Boston: Twayne Publishers, 1980), 170.

²⁶ *Ibid.*, 172.

for perfection (*kamal*).

In classical Islamic literature, faith is defined as ‘confession by tongue and assent by heart’ (*al-iman iqrarun bil-lisan wa tasdiqun bil-qalb*), though confessing by tongue is not the condition of faith. This is a very interesting definition. According to this definition, it is possible to think that although a person declares that he or she is a Muslim and performs five daily prayers and all the other Islamic duties, there is still a possibility that he or she might not be Muslim in fact.²⁷ The opposite to this is also the case. For instance, a person because of the circumstances in which he or she lives, who declares that he or she is not Muslim and lives accordingly still has the possibility that he or she might be Muslim in his or her inner being. Vahiduddin echoes what I have in mind:

...[W]hat counts at the deepest level in religion is the spirit of the faith not only formal affiliation. This means that even in Islam one may speak in a way of ‘anonymous’ Muslims in faiths other than the Islamic, of persons who breathe the spirit of Islam in truth, though officially belonging elsewhere.²⁸

From an Islamic perspective, the resolution of the problem of salvation is easy and uncomplicated.

Faith is an assent by the heart between God and the individual; it is *an inner act*, no one can have access to it except God. This means, at the end of the day, no one can really know who will be saved. This was the reason why the question of establishing an attitude towards other faiths has not arisen as a theological question, but a question of law, i. e. how Muslim authorities should deal with the affairs of non-muslim subjects.

The argument I have offered so far supports the conclusion that from an Islamic point of view, it is possible to argue that those people who are outside the Islamic faith might possibly be saved if firstly they accomplish the ethical and religious requirements of their own traditions, and, secondly, if when the truth is revealed to their inner being, they do not deliberately and consciously covered up²⁹ that truth, because of the social and economic pressure of their environment. I also believe that it is possible to maintain such a conclusion if one takes ‘the spirit of the Quran’ into account.

A Historical Application of the “Pluralistic” Principles

Having drawn up a theoretical framework for a plausible ‘Islamic pluralism’, I would like to offer a brief historical survey in order to exhibit the practical implementation of those theoretical propositions. Let me first start with the time of the Prophet himself. When the prophet arrived in Medina, he demolished the current structure of that society and introduced a new structure. Instead of tribal relations and tribal values, he established a relation and value system which connects people through religion and citizenship. Immediately after he settled in Medina, the Prophet formed a constitution, a treaty which regulates the affairs of all the inhabitants of Medina, including the Jews.³⁰ As far as the overall conclusion of this thesis is concerned, the

²⁷ In Islamic literature there is another category, called *munaḥiqun*. These people, although they were not Muslim in their heart, pretended to be Muslim in their daily affairs. In his time, the Prophet himself was informed about these people by revelation. He did not publicly identify them, but made them known to some of his close friends.

²⁸ Syed Vahiduddin, “Islam and Diversity of Religions” *Islam Christian and Muslim Relations* 1 (No.1 1990), 9.

²⁹ It is interesting to note that *kafir* which is generally translated in English as infidel in Islamic literature, literally means the person who covers. *Kafir* means also farmer or peasant because he or she plants the seed and covers it with soil. In a sense it indicates that an infidel is a person who knows the truth but consciously covers it up.

³⁰ This document as a whole is cited in Ibn Ishaq’s *Sira al-Nabi* and translated by Muhammad Hamidullah into English. He published this document together with the Arabic text under the provocative title “The First Written Constitution in the World” (Lahore: Sh Muhammad Ashraf, 1968).

document itself is a concrete example of how the principles of ‘Islamic pluralism’ worked in practice. It begins with this introduction:

In the name of God, the Merciful, the Compassionate!

This is a writing of Muhammad, the prophet between the believers and Muslims of the Quraysh and Yathrib and those who follow them and attached to them and who crusade (*jahadu*) along with them.³¹

The document itself contains 47 articles. I will only cite those related to our topics. They are as follows:

Article I: They are a single community (*ummah*) distinct from (other) people.

Article 16: Whoever of the Jews follows us has the (same) help and support (*nasr, iswah*) (as the believers), so long as they are not wronged (by him) and he does not help (others) against them.

Article 25: The Jews of Banu ‘Awf are a community (*ummah*) along with the believers. To the Jews their religion (*din*) and to the Muslims their religion. (This applies) both to their clients and to themselves, with the exception of anyone who has done wrong or acted treacherously; he brings evil on himself and on his household. [Articles 26 to 31 repeat this rule for six other Jewish tribes of Medina at that time.]

Article 37: It is for the Jews to bear their expenses and for the Muslims to bear their expenses. Between them (that is to one another) there is help (*nasr*) against whoever wars against the people of this document. *Between them is sincere friendship and honourable dealing, not treachery.* A man is not guilty of treachery through (the act of) his confederate. There is help for the person wronged.³² (The italics are mine.)

The Prophet extended the act of citizenship and co-operation to the Christians of Najran. His letter to the inhabitants of Najran can give us an idea about the relation between the Prophet of Islam and the Christians of at that time. It reads as follows:

This is a letter from Muhammad the prophet, the Messenger of God, to the people of Najran. . . Najran and their followers have protection (*jiwar*) of God and the *dhimmah* of Muhammad the prophet, the Messenger of God, for themselves, their community, their land, and their goods, both those who are absent and those who are present, and for their churches and services (no bishop will be moved from his episcopate, and no monk from his monastic position, and no church-warden from his church-wardenship) and for all, great or little, that is under their hands.³³

In Islamic culture, the term *al-dhimma* is formed to define the status of Jews and Christians who lived within the Islamic political domain. *Al-dhimma*, grants Christians and Jews an equal status with Muslims in religious, economic and administrative domains. In return they are asked to pay *jizya*, poll-tax. Although the *al-dhimma* status itself was initiated for Christians and Jews, it was also applied to Zoroastrians when Persia was conquered

³¹ W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, [1956], 1977), 221.

³² *Ibid.*, 121-124.

³³ Abu Yusuf, *Kitab al-Kharaj*, 44 (tr.108), quoted in Watt, *Muhammad at Medina*, 359-360.

and to Hinduism and Buddhism when India came under the rule of Islam.³⁴

As Ahmad points out, the constitution of Medina and other covenants of the Prophet with Jews and Christians laid down the principles for building a multi-cultural and multi-religious community. These fundamental rules that the Prophet established have been practised throughout Islamic history. Islam has given *dhimmi*s of the Islamic community equal religious and cultural rights alongside Muslims. In other words their autonomy and their internal affairs and their freedom to practise their religion were guaranteed by Muslim authority.³⁵

The term *ummah*, contrary to its conventional usage by the Muslim so far, was historically used in a manner that includes *dhimmi*s who lived within the Islamic community. In the constitution of Medina, the Prophet defined the Jews as *ummah* thereby integrating them into the already formed Muslim community. Later this term was applied to Christians. Now, it is possible that the term *ummah* can be applied to all the adherents of major traditions. One of the main aims of the constitution of Medina was to create a community spirit between different tribal and religious segments of the society. It was not only a formal treaty but also a code of practice which encourages sincere and honourable friendship between the various functions, as stated in article 37.³⁶

After Muhammad, the four rightly guided caliphs and the rulers of Umayyads and Abbasids always maintained the rules and regulations established by the Quran and the sunnah of the Prophet. For instance, when Jerusalem came under the rule of Islam, Omar the second caliph, signed a pact with the inhabitants of Jerusalem, which granted security for them and their property. It recognised rights of the Jews and Christians of Jerusalem freely to practice their religion; their churches and synagogues were respected and left intact.³⁷

Under Islamic rule non-Muslims have always been encouraged to participate in and contribute to the intellectual and political life of the community. Christians and Jews were welcome to hold posts in public offices. Several of them became ministers, especially in the period of the Abbasids. For instance, most of the palace physicians in Baghdad were Christians, whereas the Jews were good at money exchanging, and they contributed to the welfare of society as tanners and gold and silver-smiths. During the Memluke era, a number

³⁴ Al-Faruqi states: "Following the conquest of India by Muhammad bin Qasim in 91/711, the Muslims faced new religions which they had never known before, Buddhism and Hinduism. . . Muhammad bin Qasim sought instruction from the caliph in Damascus on how to treat Hindus and Buddhists. . . The judgement was that as long as Hindus and Buddhists did not fight the Islamic state, as long as they paid the *jizya* or tax due, they must be free to worship their gods as they please, to maintain their temples, and to determine their lives by the precepts of their faith. Thus the same status as that of the Jews and Christians was accorded to them". Al-Faruqi, "World Theology", 447

³⁵ Barakat Ahmad, *Muhammad and the Jews: A Re-examination* (New Delhi: Vikas Publishing House Pvt Ltd, 1979),47

³⁶ Al-Faruqi explains the importance and impact of this constitution to Jewish life: "For the first time in history since the Babylonian invasion of 586 B.C., and as citizens of the Islamic state, the Jew could model his life after the Torah, and so legitimately, supported by the public laws of the state where he resided. For the first time, a non-Jewish state put its executive power at the service of rabbinic court. For the first time, the state-institution assumed responsibility for the maintenance of Jewishness, and declared itself ready to use its power to defend the Jewishness of Jews against the enemies of Jewishness, be they Jews or non-Jews." Al-Faruqi, "World Theology", 445.

³⁷ Historically this document played a very important role in safeguarding the rights of *dhimmi*s throughout Islamic history. It reads as follows: "This is what has been given by the servant of God, Omar ibn Al-Khattab to the people of Aelia. He gave them security for themselves, their property churches and crosses, the invalid and health and other co-religionists: that their churches shall not be inhabited nor destroyed nor damaged, nor their confines be encroached upon, nor their cross be molested, nor their property be infringed, nor shall they be forced to abandon their religion, nor shall anyone of them be hurt, nor shall Jews live with them in Aelia" Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, *Tarikh al-Rusul wal-Muluk*, Vol. 3, 609, quoted in Sheikh Izz al-Din al-Khatib al-Tameemi "Pluralism and Its Limits in the Holy Quran" in Proceedings of the 6th Muslim - Christian Consultation, held in Istanbul 11-13 September, 1989, 40.

of able Christians from the Copts of Egypt were appointed as state secretary.³⁸

Such religious tolerance was well observed by the Muslim rulers of Christian Spain. At that time, in Spanish cities like Cordova, Seville and Toledo (which was the ancient capital of the Goths) Christians, Jews and Muslims lived in peaceful coexistence.³⁹ Christian communities had their own judges who settled their disputes in accordance with Gothic law. Those 'arabized' Spanish Christians played a remarkable role in transmitting Christian culture in the Islamic world, and also the Islamic civilisation to the Christian world. Among them there were very distinguished scholars and philosophers, the most famous of whom was Moses Maimonides.⁴⁰

During the middle ages, the Ottoman Sultans fully observed the right of the sizeable numbers of Christians and Jews as well as other non-Muslims who lived within the Ottoman provinces. For instance, when Spain was reconquered by Christians, in 1492, Sultan Bayezid II permitted and even encouraged a great number of Jews from Spain and Portugal who were expelled from their own homelands to settle in the Ottoman realms to rebuild their lives.⁴¹ Depending upon the Quranic and Prophetic injunction as well as the tradition which they received through their forefathers, the Ottomans developed a *millet* system through which the society was divided into estates each of which was expected to function according to a given position by tradition.⁴²

Now, I would like to cite an Ottoman *ferman*, decree issued by Sultan Mehmed III, dated March 1602, which demonstrates a typical attitude of the Muslim ruler's towards the non-Muslim subjects. It reads as follows:

Since, in accordance with what Almighty God the Lord of the Universe commanded in His Manifest

³⁸ Ahmad Sidqi al-Dajani, "Religious Pluralism and its Limits Through History" in Proceedings of the 6th Muslim - Christian Consultation, held in Istanbul 11-13 September, 1989, 105.

³⁹ The principles of 'Islamic pluralism' have played a vital role in maintaining Jewish identity in history. Al-Faruqi explains the importance of such Islamic rules for Jewish survival: "After centuries of Greek, Roman, and Byzantine (Christian) oppression and persecution, the Jews of the Near East, of North Africa, of Spain, and Persia, looked upon the Islamic state as a liberator. Many of them readily helped its armies in their conquest and co-operated enthusiastically with the Islamic state administration. This co-operation was followed by acculturation into Arabic and Islamic culture, which produced a dazzling blossoming of Jewish arts, letters, sciences, and medicine. It brought affluence and prestige to the Jews, some of whom became ministers and advisors to the caliphs. Indeed, Judaism and its Hebrew language developed their "golden age" under the aegis of Islam. Hebrew acquired its first grammar, the Torah its most highly developed jurisprudence, Hebrew letters their lyrical poetry; and Hebrew philosophy found its first Aristotelian, Musa ibn Meymun (Maimonides), whose thirteen precepts, couched in Arabic first, defined the Jewish creed and identity. Judaism developed its first mystical thinker as well, Ibn Gabirol, whose 'Sufi' thought brought reconciliation and inner peace to Jews throughout Europe. Under 'Abd al-Rahman III in Cordoba, the Jewish prime minister, Hasdai ben Shapirut, managed to effect reconciliation between Christian monarchs whom even the Catholic Church could not bring together. All this was possible because of one Islamic principle on which it all rested, namely, the recognition of the Torah as revelation and of Judaism as God's religion, which the Quran attested and proclaimed". Al-Faruqi, "World Theology", 445-446.

⁴⁰ Al-Dajani, "Religious Pluralism", 103.

⁴¹ Lewis, *Jews of Islam*, 50.

⁴² Niyazi Berkes points out how unity was realised between different ethnic and religious groups during the Ottoman era: "Through the application of certain principles implied in this concept of society, a great degree of unity was realized over a long period of time. Disorder broke out only when the principles ceased to be applied or to be applicable and the various groups began to develop tendencies that were incompatible with these principles. . . Each [estate of the society] was recognized by the ruler and possessed privileges granted by his favour. In each there was some authority recognized as partial delegate of the supreme holder of power. For example, heads of the guilds or of Christian and Jewish *millets* had administrative and juridical rights and duties. (The Turkish system found a place for non-Muslim communities in its medieval structure, without segregating them into ghettos or resorting to expulsion or extermination, by according to right of jurisdiction to their respective ecclesiastical authorities a method which invited praise from Arnold J. Toynbee)". Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964), 11-12.

Book concerning the communities of Jews and Christians who are the people of the *dhimma*, their protection and preservation and the safeguarding of their lives and possessions are a perpetual and collective duty of the generality of Muslims and a necessary obligation incumbent on all the sovereigns of Islam and honorable rulers,

Therefore it is necessary and important that my exalted and religiously inspired concern be directed to ensure that, in accordance with the noble Sharia, every one of these communities that pay tax to me, in the days of my imperial state and the period of my felicity-encompassed Caliphate, should live in tranquility and peace of mind and go about their business, that no one should prevent from this, nor anyone cause injury to their persons or their possessions, in violation of the command of God and in contravention of the Holy Law of the Prophet.⁴³

My aim, however, here is not to enumerate the selected historical documents and practices, most of which support the argument which I am proposing, but it is to glance through Islamic history in order to identify a common official attitude of Muslim authority towards non-Muslim subjects. It is not, indeed, within the scope of our paper to present a well-documented or meticulously surveyed historical account of 'Islamic pluralism'. Nor do I intend to demonstrate that Islam both theoretically and practically can match the norms of liberalism of modern time; the concepts such as tolerance and equality as understood by the liberals of our time were not known. In a Muslim's eyes undefined and purposeless tolerance was not virtue and vague intolerance was not a crime.⁴⁴

What I have said so far is either a theoretical account for Islamic pluralism or historical application of these principles. How about now? What would be a contemporary development of these pluralistic attitudes in Islam? My reply to this question is simple. Interfaith dialogue cherished by Hizmet Movement, initiated by Fethullah Gülen was a form of manifestations of these pluralistic principles. I far as I see, one of the aim of Fethullah Gülen is to constitute a new theological language.

The ground of New Theological Language: Islamic inter-faith dialogue

Opposing most of the reactionary Muslim intellectuals and group leaders who adopt either reactionary or apologetic language, Gülen uses more open and tolerant discourse. I see such attitude as actualisation of Islamic potential. While some other Islamists and even fundamentalists are expressing hatred and intolerance towards those who do not think and behave like them, Gülen is speaking of tolerance, forgiveness, love and peace. As John O. Voll rightly states that he is neither "fundamentalist" nor "secularist" and his ideas provides a vision that transcends modernity.⁴⁵

The first principle he proposes in the context of interfaith dialogue, is that of tolerance and forgiveness. He derives this principle from the Quran by quoting these verses: "And the servants of (God) the All-Merciful

⁴³ Quoted in Lewis, *Jews of Islam*, 43-44.

⁴⁴ The concepts such as tolerance, intolerance are extremely ambiguous and culture specific concepts. One action or state of affairs can be seen as quite intolerant according to the norms of one culture, whereas appropriate according to others. The objective of the Muslim rulers throughout Islamic history was not achieve tolerance religious or otherwise, but order and unity of the subjects from different religions and races. They believed that like laws of God in the nature (*sunnatu-llah*), i. e. laws of nature in modern sense, there are the sacred laws issued by God in order to establish a unity in the society. They saw themselves as the ruler appointed by God to achieve such unity.

⁴⁵ John O. Voll, "Fethullah Gülen, Transcending Modernity in the New Islamic Discourse" in *Turksih Islam and the Secular State; The Gülen Movement*, ed. M. Hakan Yavuz and John L. Esposito, Syracuse: Syracuse University, Press, 2003, p. 245.

are those who move on the earth in humility, and when the ignorant address them, they say: ‘Peace’ (25:63); Those who witness no falsehood, and, if they pass by futility, pass by it with honourable avoidance (25:72); And when they hear vain talk, they turn away wherefrom and say: “To us our deeds, and to you yours” (28:55). For him, those who feel responsible for spreading the truth of Islam, what he calls the hero of love, ought to possess the character of gentleness and tolerance. In such behaviours, the hero of love must be as generous as Moses and Aaron who were commanded to behave tolerantly and to speak softly to the Pharaoh.⁴⁶

The second principle is “meeting in common word”. He takes this concept from this Quranic verse: “O people of the Book! Come to common terms as between us and you: that we worship none but God; that we associate no partners with Him; that we take not some from among ourselves Lords other than God” (3:64). From this standpoint he further develops and speaks of “the necessity of increasing common interests we share with the people with whom we are in dialogue”.⁴⁷ If these people are Jews and Christians, common interests and common word should be the meeting point. According to Gülen, the common word between Muslims and “the people of the book” is belief in God. Since the above-mentioned verse did not put the prophethood of Muhammad as a condition of coming terms, he appears to be ready to talk theologically to Christian and Jews without putting the prophethood of Muhammad forward. This, I believe, can be considered as a new step forward in interfaith dialogue. What about the sharp criticism of the Quran towards Jews and Christians? He answers this by suggesting “the verses condemning and rebuking the Jews and Christians are either about some particular Jews and Christians who lived in the time of the Prophet Muhammad or their own Prophets, such as Moses and Jesus, or those who deserved such condemnation because of their wrong beliefs or practices.”⁴⁸ He even broadens the boundaries of the ground of interfaith dialogue in order to embrace not only Jews and Christians but also all the good people of other faiths. He states:

Today there is needed for people who are virtuous, self-possessed, cautious, sincere and pure in heart, who do not steal or think too much of themselves, and who prefer others’ well-being to theirs, and have no worldly expectations. If humankind can find people with these characteristics, it means a much better feature for the world is imminent.⁴⁹

The third principle is that religions should not be taken as the instrument of the “clash of civilizations”. Instead they ought to be utilised as the means for peace and tolerance in the world. As Voll indicates many social theories that have predicted the end of religion have failed. Secularisation is losing ground and desecularisation has become an important phenomena.⁵⁰ In this process, religion is gaining an opportunity to play a significant role in shaping social movements in different countries. Since Gülen addresses and also offers the solution to the moral and social problems that were caused by globalisation, his ideas and his community have become an instrument of resacralization process in the Islamic community. Gülen argues that the world of today is in deep environmental, educational and philosophical crises. Now “in a world that is rapidly becoming smaller and in an era when time and space are shrinking” he argues “there is a need for a new way of thinking, a new approach to sciences, a new life philosophy, and new educational institutions.”⁵¹ He suggests that Huntington’s claim about

⁴⁶ Fethullah Gülen, *Love and the Essence of Being Human*, Istanbul: Journalists and Writers Foundation Publications, 2004, p. 135.

⁴⁷ Gülen, *ibid.*, p. 169.

⁴⁸ Gülen, *ibid.*, p. 209.

⁴⁹ Gülen, *ibid.*, p. 170.

⁵⁰ Voll, “Transcending Modernity”, p. 242.

⁵¹ Gülen, *ibid.*, p. 201.

the “clash of civilizations” is a strategic move that aims to politically regulate the world rather than a sensible prediction of the future of the world. Instead he wants to talk about “the meeting of civilizations”. He insists that religions especially Islam, are and cannot be the source of conflict and war, but are instead the foundation of peace and unity. He argues:

In truth, no divine religion was ever based on conflict, whether it be the religions represented by Moses and Jesus, or the religion represented by Muhammad, upon them be peace. On the contrary, these religions, especially Islam, are strictly against disorder, treachery, conflict and oppression. Islam means peace, security and well being. Thus, in a religion based on peace, security and world harmony, war and conflict are malfunctioning things. The exceptional case is self-defence like when the body tries to get rid of germs that have attacked it, and this can be done only according to certain principles. Islam has always breathed peace and goodness.⁵²

Science and Religion

In general one can speak of three different approaches towards Modernity in general, modern science in particular in Islamic world. One is the fundamentalist attitude. Some of them aims to neglect or deny modernity and science totally like Taliban. They live in this world. But their mentality has been shaped in the past. They are not able to meet the social problems of modernity and science by depending upon Islam and Islam’s intellectual history. Second group is one may call, secularists. They do not consider Islam seriously as a world view. Modernity and modern science are totally welcomed at the expense of Islamic intellectual tradition. For them, there is of course conflict between science and religion. In this scientific age, religion can be functional as faith not as a total world view, that characterises and gives meaning not only nature but also history of humankind.

Third approach is one may called synthesis between modernity and Islam, science and religion. Gülen is in this camp. He believes that in Islamic Universities, in the madrasas there was lack of interests in the experimental sciences. This was a mistake. That is why Islamic countries fall behind the developed Western countries. According to him, we need to make up this neglect since tomorrow’s world will be built on knowledge and everything will take its strength and power from knowledge.⁵³ According to Gülen, although science is important, it is not sufficient for building a new happy world. There is urgent need for a new approach to the sciences and a new life of philosophy. He states:

Previous generations witnessed a bitter struggle that should never have taken place: science versus religion. This conflict gives rise to atheism and materialism, which influenced Christianity more than other religions. Science cannot contradict religion, for its purpose is to understand nature and humanity, which are each composition of the manifestations of God’s Attributes of Will and Power. Religion has its source in the Divine Attribute of Speech, which was manifested in the course of human history as Divine Scriptures, such as the Quran, the Gospels, the Torah, and others that have been revealed to just prophets since Adam. Thanks to the efforts of both Christian and Muslim theologians and scientists , it seem that the religion-science conflict that has lasted for a few centuries will come to an end, or at least its absurdity will finally be acknowledged.⁵⁴

According to Gülen, modern science is lacking a spiritual guidance. That is why we are witnessing so

⁵² Gülen, *ibid.*, p. 202.

⁵³ M. Fethullah Gülen, *Toward Global Civilization of Love and Tolerance*, New Jersey: The Light, 2006, p. 255.

⁵⁴ Gülen, *Love and Tolerance*, p. 231.

much social and environmental problems in our century. It is Islamic morality and spirituality can be guide for science. Islamic intellectual tradition and Islam as living tradition possesses such merit. He is quite optimistic with regard to future of humanity:

Our old world will experience an amazing “springtime” before its demise. This springtime will see the gap between rich and poor narrow; the world’s riches will be distributed more justly, according to work, capital and needs; there will be no discrimination based on race, colour, language and world view; basic human rights and freedoms will be protected. . .

In this new spring time, when scientific and technological progress has been taken into consideration, people will understand that the current level of science and technology resembles the stage of life when an infant is learning how to crawl. Humanity will organize trips into space as if they were really travelling to another country.

But this new spring time will rise on the foundation of love, compassion, mercy, dialogue, acceptance of others, mutual respect, justice, and rights. In such a world, goodness and kindness, righteousness and virtue will form the basic essence of the world.

In conclusion, traditional Islamic theological language with regard to the adherents of other faiths, especially to Jews and Christians, carries the tone of language that belonged to the religiously divided world of the past. In traditionally constructed societies, polemical and reactionary languages were used in order to define, describe, determine and even condemn the “other”. To communicate or to understand the other was not the issue of that time. Now we are living in a different time and in a different space. We, Muslims cannot carry on using the language that was originated for defining and determining, and not for communicating or understanding. In the modern milieu, in global world of today, we need a new theological language appropriate to our modern conditions. Fethullah Gülen as an Islamic scholar, a Sufi and an activist, has paved the ground for a new theological language. Tolerance, love, compassion and forgiveness constitute the content of this new discourse. But, most important of all, is the existence of a community that is ready to hear and do what he has suggested to them. They are the people who are able to actualise what has been offered to them. This is something significant.

* 本稿は 2014 年 9 月 15 日に、科学研究費補助金基盤研究 (A) 「変革期のイスラーム社会における宗教の新たな課題と役割に関する調査・研究」(東京国際大学国際交流研究所) と日本トルコ文化交流会によって共同開催された、公開講演会「世俗社会における宗教回帰—トルコと中国の事例から—」において発表されたものである。

It has been said that Tunisia is an atypical country in the Arab world; perhaps its originality lies especially in the precocious and important role of the women in history. Tunisian women had a long past in the path of Women's rights. Nobody could understand the issue of women's rights in Tunisia, if he does not remember our illustrious mythical ancestors always mentioned, always claimed. Elyssa-Dido, the founder Queen of Carthage, La Kahina, the Berber Queen who opposed the Arab conquerors; Jazya al-Hilaliya haired deployed, immortalized in poetry and oral tradition. Each of these heroines is engraved in our memories. Closer to us in time, many others women served as models and stimulate us to always move forward.

Also to better understand the strength of women and their actions, their resistance during the three years of transition, that we hope, toward democracy,

- I. Back to the past, to trace in outline;
- II. Women and Revolution during the crucial year of 2011
- III. Crises and Women's fights during the Transition's days (2012-2014)

Back to the past : The debate on women is open for more than a century

We will just recall the main steps

1. Before the Independence of Tunisia (20th March 1956)

The Women issue is being raised in the mid-nineteenth century. First, the famous historian Ahmad Ibn Abi Dhiyaf (1802-1874) wrote an epistle titled "*Risala fi al-Mar'a*, Epistle about the Woman"(1856) where he raised the question of the place of women in Islam but did not propose any solution¹. Shortly after him, the famous reformer Khayr al-din Basha wrote about women's education in his book "*Aqwam al-masalik li-ma'rifati ahwal al-Mamalik*, *The simplest way to recongnize the situation in the Kingdoms*". Then, near the end of the century, Shaykh Muhammad al-Sanusi defended also the principle of women's education, in his book titled "*tafattuq al-akmam*, the ripping of the calices"(1897)².

The Thirties were a turning point with first, a collective book .of Abd al-'Aziz al-Tha'alibi, César Benattar and Hedi Sebaï on "The liberal spirit of the Koran" and then, the fundamental book of Tahar al-Haddad, "*Our woman in the Shari'a and the Society*"³.

All these publications advocate the education of women and the abolition of the veil. Of course, the reaction of the Zaytuna's shaykhs was very strong and Tahar al-Haddad particularly attacked but the situation changed. And may be the French Protectorate had also its role in the evolution because the debate was raised about modernity, education, openness to the world.

Leila, a Tunisian women's magazine written in French language, was published on December, 1936. It is social, literary and artistic which concerned women who "break the wall of separation, "***break the glass***

¹ Chennoufi

² ibid

³ Many thesis are published about him and his book. His tomb was profaned

ceiling,” throw the veil and speak in public”. It was engaged to defend the Tunisian woman and her social and intellectual evolution against the olds and unjustifiable traditions”⁴.

“In this same year, the first women's association is founded: “it is the Muslim Union of Tunisian Women”.

I am Elyssa Dido who founded Carthage in the ninth century BC

I am Santa Perpetua from Tébourba, the first woman writer of the third century

I am Kahena who faced the conquerors from Arabia in the seventh century

I Aroua from Qayrawan who imposed monogamy to the husband who came from a polygamous East in the ninth century

I Sayyida Aisha al-Mannubiya who snatched her freedom from retrograde patriarchy to live freely spirituality and assist in theology courses of Abu al-Hasan al-Shadhili in the thirteenth century

I am Aziza Uthmana princess muradiyya who made pious donations to build the Hospital Aziza Othmana, o free the slaves and help the poor in the seventeenth century

I Am the militant against French Colonization Bchira Ben Mrad (1913-1993) the militant against French Colonization, with Nabiha Ben Miled, (1919-2009), Tawhida Ben Cheikh who became, in 1934, the first woman doctor and who was honored after her death by the Town-Hall of Paris with the creation of a medical center at Montreuil named "Medical Center Tawhida Ben Cheikh."

I am Habiba Menchari who claimed publicly the abolition of the veil during a conférence at Tunis in 1924, and immediately, she removed her veil and bared her face.

I am all these women and many others who cried during three thousand years no submission!”⁵

So, from the middle of the 19th century, writers, historians, scholars discussed, wrote, about the problem of education and women's empowerment. All these movements, publications, papers, books and debates, explained and prepared the big changes which came onwards.

2. The “State Feminism” (1956-2011)

After the Independence, Two very different presidents were the leading makers of Women’s rights, President Habib Bourguiba then President Zayn al-Abidin Ben Ali. So, we speak of “State feminism” because all the rights have been given “top-down to the women”.

The Bourguibian measures:

First, President Habib Bourguiba had a wonderful project which is named “the Personal Status Code” issued in August 13th 1956, four months after the Independence (March 20th) and one year before the proclamation of the Republic (July 25, 1957). This code was truly revolutionary and is still unique in the Muslim world. We celebrate each year in Tunisia this code as the Woman's day festival and of course, we don't lack to commemorate International Women's day on March, 8. It abolished polygamy, the repudiation is replaced by the divorce; the matrimonial tutor no more necessary for marriage ; The financial participation of the woman to the family charges ; if the husband died, the wife become chief of the family and tutor of their children. Civil marriage was established from March 1958. the minimum age at marriage is 15 years for girls and 18 for boys,

⁴ Largueche, Dalenda, 2007,

⁵ Bessis, Sophie, 2012

and then increased by two years for girls and boys.

Many others civil rights were decreed:

The right to work, to move, to open a banking account, to create firm, society...

The veil was forbidden in the schools (January 10th 1957)

the right to vote and stand in all elective bodies (June 11th 1956)

The school for all free and compulsory; boys and girls are enrolled in the same schools, and 30% of the State Budget allocated to education.

In 1962, The family planning was initiated and promoted contraception. Given free contraceptives, abortion allowed for any woman who had already four children (July 1st, 1965). Ten years before The French Law Veil (January 17, 1975). The family allowances were limited to 4 children. During the last time of Bourguiba's regime, these allowances were limited to 3 children.

Bourguiba created also, the first feminine association whose acronym is in French UNFT: National Union of Tunisian Women in January 1956. The first women who join the UNFT were activists of Independence and had all strong links with the Party of Bourguiba, the Neo-Destour. This association has maintained throughout its history close relations with the ruling party. During the fifty years of the Independence, It was very close to the government and Party State and served as a mean of propaganda.

Ben Ali and the Women:

In the first time Ben Ali tried to move closer the Islamists and took a series of measures such as the suspension of radio and television broadcasts by the calls to prayer. But, after the elections of 1989 and the breaking with the Islamists, President Ben Ali decided to continue and even reinforce the feminist politic of his predecessor. In the same time, he looked after the image of a person who emphasize the islamic personality of Tunisia;

The turning point of his policy began to change and he took especially measures to protect the women, new rights and strengthened some other ones in 1993 :

The mother had to agree the marriage of her daughter under age.

In case of failure of the father, the guardianship of minor children is awarded to the mother

Harmonization of the minimum age of marriage at 18 years for men and women

The future spouses have the right to choose to get married under the separate property of either the community property acquired after marriage

2004 criminalization of sexual harassment

2010, The mother may, like the father, give her nationality to her children even born abroad.

The others creations played a very important role in Tunisia :

*1991, Foundation of the Credif, which is an important Center of Researches Studies Documentation and Information about the Woman. This center is very important. It is subordinate to the Minister of the Woman and the Family and it is very active about the main questions linked with Women. Many studies and conferences are organized in this center and annual prizes are given to the women who publish book in several matters.

*1992, The Tunisian Association of Mothers, ATM was created

*1994, Foundation of CAWTAR, the Center of Arab Woman for Training and Research which is a Non Governmental Organization ; it work in 22 Arab Countries and help the local feminist associations to strengthen gender social concept and defend women's rights.

However, all these laws and measures granted to women from 1956 to 2010 does not devote full equality between man and woman and the most important point is that of inequality in inheritance. Despite shortcomings, Tunisian legislation in favor of women is exceptional compared to the rest of the Arab and Muslim world.

3. The development of non-governmental feminism

The late Bourguiba's years were dark and full of dangers. After the takeover of Zayn al-'Abidin Ben Ali in 1987, many Islamists began to whisper about a possible removal of these gains. Immediately, the women responded by demonstrating one hand and founding in 1989 two new women's associations, the Association of Tunisian Women for Research and Development which is a subsidiary of the Association of African Women (AFARD) and its French acronym is AFTURD⁶. The second association is the Tunisian Association of Democratic Women whose French acronym is ATFD.

*So the first point is that the danger stimulates women to organize and to defend themselves. The crisis showed that a number of women were aware of the importance of their achievements and they wanted to defend them against the Conservatives.

These associations realized several things during the 23 years of the regime of Ben Ali's dictatorship despite. They made contacts with other North African and Arab Women's associations. Sure, Arab and Muslim women have a number of common problems! Several meetings were organized by the feminist associations across the Maghreb. Joint reflections have grown and several programs were conducted. Thus was created "Maghreb-Equality Group 95/Collectif Maghreb-Egalité 95". It is member of the Euro-Mediterranean Human Rights Network. It coordinate the actions for the big meeting in Beijing (1995) and they presented three important reports which were:

- The Hundred measures for equality in the Family
- The white book about reserves "women without reserves"
- Evaluation economic and social about the situation of the women in the three countries

They prepared a big study about the problem of equality in inheritance and created a listening-center for the women victim of violence.

Contemporary creations in Algeria and Morocco

We must observe that the feminist's movements appeared nearly in the same time in the three countries even if that was not for the reasons. The year 1989 was fundamental for the three countries. For Algeria we can speak than the special event was October 1988 then the civil war and the assassination of women during the hard years 1991-1993. Malika Remaoun, an Algerian feminist researcher wrote about what she named a plentiful of feminist associations⁷. Among more than forty ones, the foundation of the Algerian Union of Democrats Women on 1993 (its acronym in French is RAFD) which seem very linked with the Tunisian Association of Democrats Women.

The Moroccan women's movement⁸ was boosted by many writings during the years 1980-1990 and especially those of Fatima Mernissi. We must remember that she was the first to gain an international audience.

⁶ I was one the founders of this association and was elected as the first vice-president and I worked during three years

⁷ *Insaniyat* 8, 1999

⁸ Rabea Naciri, 2006

Among the Moroccan feminist associations one of them is Democratic Association of Morocco Women, (the French acronym is ADFM). As the Tunisian women, the Moroccan celebrates two days the year: the international 8th march and the national 10 October. For the Moroccan feminists, the first important victory was the revision of the Family Code, *the Mudawana* on 2004. By this way we can speak about these reforms that they resulted also from a State Feminism⁹, because the King Mohamed VI played an important role to end the debate between feminists and Fundamentalists about the women's rights.

So, like in Algeria and in Tunisia, we observe the same development in the same years and we ought to mention that the United Nations Organization had decreed the years 1974-1984, decade of women and that the CEDAW was proclaimed on 1970 and last but not least, 1989 a big event happened, the fall of Berlin's wall and the end of the Communist bloc. My special purpose is as historian to emphasize the links between local and international events, then the precocious co-ordination between the Maghrebi feminist's movements.

If we come back to Tunisia we must note that the regime of Ben Ali kept a close eye on the two associations and repressed especially the members of ATFD, Collectif 95 and the Tunisian League of the Human Rights. Censorship was very fierce; publishing, books and reviews controlled, many associations were forbidden¹⁰ Ben Ali's feminine politic was the alibi and the show-case for the foreigners. The last years of Ben Ali's regime were very difficult because of the growing predaceous behavior of his family. He was ill and his wife thought to succeed him as president. But the worst crises was the revolt of Gafsa, a city of the southwestern mining region on 2008 where the women, wives and mothers of the rebels, paid a heavy tribute. The citizens were ready to explode. Indeed, the medias spoke very much of the role of the social networks but the discontent was very big and more ancient than 2011.

As soon as the first protests, the women were very numerous in the streets to support the revolution of dignity and freedom. They participated in mass to overthrow of Ben Ali. Generally all the intellectual elite was straightly watched and the books and every publications more and more.

Women and Revolution : 17th December 2010-23th October 2011

It was the spring for all the Tunisians, women and men, young and olds. During the crucial days of the revolution, during this so important month, the women were presents and numerous facing the danger of the police and the repression within the crowd of the protesters, brandishing slogans claiming the fall of the regime like the famous "Dégage"¹¹, Go out, "Game over", "the work is a right you gang of thieves" and so on...The show-cards were in three languages (Arabic, French, English) and no one claimed something in the name of Islam. All the protests were only civil and without any leaders at Tunis in the famous Avenue H. Bourguiba and in all the country, in all the cities, big and small. Tunisians were no more frightened by the dictatorship. After the flight of Ben Ali and his family, quickly, a temporary government was designed according to the Constitution, but it was very difficult to feel a distressing emptiness on 14th January evening and during three long days!

⁹ Souad Eddouada and Renata Pepicelli, 2010

¹⁰ The Tunisian Association of the University Historians (STHU) founded in 1978, was forbidden in 1994 with the motive that our intentions were obscure ! I was also one of the Founders.

¹¹ This word became quickly the same for all the countries of the Arab spring before its translation after then it was decreed "the word of the year".

Then we felt a huge sense of pride to have overcome this yoke of fear hanging over us for so long 23 years. International media flocked in Tunisia and relayed to the world this great victory won unarmed against a Police State that seemed set to continue indefinitely. Quickly our revolution was named Jasmine revolution. We ought to remember that before us, before Tunisia there were “flowered revolutions” like the Portuguese “Revolution of Eyelets”, and the colored Revolutions like the Rose Revolution of Georgia but Tunisians citizens as me refuse this name¹², some spoke that they preferred to name it “Revolution of the Cactus”.

A first temporary government was designed in 17 January 2011 but we witnessed the flow of protesters coming from all the regions and gathered in the Kasbah Place six days later against the lasting of the ancient ministers of the fallen regime. So, a second government was formed on January 27th. Then a third government was formed few months after on 27 February. An explosion of protests broke out across the country and in all institutions. Everywhere the people were demanding change existing structures. Unfortunately these movements provoked a lot of destructions and installed endemic anarchy. The social demands were very numerous. The big problem that arose was that we did not have a political culture. The policy of the single party for over fifty years had left the Tunisians without political traditions. Few opposition parties existed before January 14 but had little support and few hearing. Everything was to be built, to do.

In this context, the actions of the women took three main forms :

- One of them was in the street demonstrations and writing petitions collecting thousands of signings.
- The second one was of participating in three institutions which were created after January 14th to prepare the transition.
- The third one consisted in the holding of conferences and meetings of all kinds and in various buildings such as hotels, coffee-houses, large Squares, the convention center, the Dome of the Olympic city. Many international personalities visited Tunisia during these moments of enthusiasm and revolutionary fervor. I remember especially the famous French intellectual Stephan Hessel (1917-2013) and his book “Time for Outrage!”¹³

1. The street occupations :

The first protest was led by women and men, young and old together in Habib Bourguiba Avenue, on 30th January 2011, it met hostility of some men. Their claims were especially “Equality for the women and the regions”.

29th March 2011 against discrimination, against regional and social discrimination, poverty and violence
A women’s march on April 23th 2011 against violence was organized in the Kasbah Place of the Government.

Many other street occupations were organized against violence at Tunis and in other cities across the country.

I must emphasize especially three of them:

First, the Salafists and the Islamists attacked the Hall Afric'Art where Nadia Elfani's film “No God no Master” was projected on June 26, 2011. A very big protest was organized where the women took a big part against violence, claiming secularity, liberty and secularity on July 8, 2011.

¹² I published a paper about this name and the dates of Tunisian rising

¹³ It was sold more than 3,5 million copies worldwide !

Then another attacks of the same actors against Nessma Channel for the broadcasting of Marjane Satrapi's film "Persepolis", on October 9, 2011 and against Nabil Karoui's home, the Director of Nessma Channel some days later October 14, 2011. A big demonstration was organized with a slogan "a'taqni, let me free", and "dawla madaniya, A Secular State" on October 16, 2011.

The most important debate was about equality, parity and secularity.

The fight of the parity began soon. When the Prime Minister rejected this proposition and spoke about "quotas", we quickly presented a petition signed by thousands of women then we obtained the inscription of alternatives parity in the elections lists on April 11, 2011. Sana Ben Achour wrote about this victory: "The parity is a good behavior's treaty".

2. The feminine's role in the New Institutions created on Post-Revolution

First three important institutions were created after 14th January to prepare the transition:

The High Authority for the Achievement of the Revolution's objectives. It became in fact a kind of small parliament with 42 women out of 173 members. The first Committee was formed to reform the Constitution of 1959 which was modified by Ben Ali to serve his desire to be President for life. But the protesters of the Kasbah Place claimed a National Constituent Assembly so this High Authority prepared the law for future elections.

The National Commission of investigation into Cases of Corruption and Embezzlement had as members, only 2 women out of 11 of the technical committee and no one in the general instance.

The National Committee on Breaches and Violations consisted of 15 members, 9 of which were women and 4 of them are members of the ATFD. These last had a long experience in this specific domain.

These three institutions played a fundamental role in preparing the elections and in creating others Instances like the National Agency for the Reform of Information and Commission (INRIC).

The Advent of many new Feminine Associations began as early as 2011 like the Non Governmental Organization (NGO) "Equality-Parity", "Women and Dignity". And even some network civic associations like Lam Echaml, The Tunisian University Forum/FUT, The Citizen Bus which traveled across Tunisia to convince citizens to vote. Our daily activities and fights concerned all the public and political spheres.

The other important group was "the Citizen's Initiative/Al-Mubadara al-Wataniya" which appeared in the first days of February and met a very big success with its Citizen's Chart which was very popular and signed by thousand men and women. Another text met an equal success, it was the Dignity Act edited by the PDM, The Democratic Modernist Pole, which offered an equal opportunity act to each citizen.

I am sure that women were more numerous in all the associations, writings, activities, political parties than men but, the patriarchal conservative society are stronger than them. During the 23 years of dictatorship, Tunisians had two main activities, sport competitions and listening all along the days the Arab Satellite's Channels and especially the most reactionaries ones : Al-Arabiya launched by MBC as competitor of Al-Jazeera, Al-Jazeera with its preacher al-Qaradhawi, which broadcast Koran, and preach wahabism and attacked all the Arab regime.

Many Citizens wish to break with the Ancient Regime; the fierce repression of the Fundamentalists by President Ben Ali was forwarded to legitimize their demand. They appeared as the only poor victims of the repression sweeping all the others. The forbidden wearing of the veil of the precedent regime was also alleged as a recover freedom. The Islamists raised a very bad controversy about identity and they asserted that the Arab and Islamic identity had been lost under the republican precedent regimes. They accused the secularists of being

atheists and westernized.

The Middle East Monarchies of the Gulf and especially Qatar with its al-Jazeera Channel were all the true enemies of democracy liberty and secularity, the true wahabite enemies of the Arab spring. Turkey also tempted to interfere and to sell a “moderate Islam like AKP”. The Medias spoke about an “Ottoman Mediterranean politic of Recep Erdogan, an Ottoman come back. We receive on 2011 many Turks who tried to convince Tunisian about the Turkish model presented as an Islamism soft. All these factors created of a more favorable climate for the Islamists in the first free election on October 23, 2011.

The last factor which played a big role was analphabetism and illiteracy. Literacy skills are essential components of a basic education. Tunisia had instituted a strong rate of education, the school for all and its gratuitousness. We observe a clear movement of scholar desertion from 2011. It's evaluated at more than 100000 by year. This trend is not the same in all the country. It's stronger in the rural regions and it affect more the female than the men. The causes are varying as, the removal of the school in the campaigns, the lack of formation, the poverty, unemployment which touch female more than men. The deceit when those who were graduates are unemployed. The inequality between the regions made the situation worst. All these factors are a true source of brainwash and explain the displeasure and the rapidity of radicalization of the young.

In spite of the efforts of some intellectuals who were fully aware of the danger to unify the democrats in a big party, in spite of an enthusiastic campaign, the democrats lost the elections. Especially the women, in spite of the parity law, had paid their weak presence in public space and in the political sphere:

3. The elections for a National Constituent Assembly of 23 october 2011 gave :

5502 women candidates

1524 electoral rolls

128 lists headed by women (8, 39%)

66 women out of 217 members were elected in the National Constituent Assembly. 49 of them are Fundamentalists that is to say the majority ! Women represent only 27% of the deputies.

If we compare with the Maghrebi neighbors' we note the same percentage is noted for the Algerian Popular National Assembly (acronym APN) elected on 2012 : 145 women elected out of 462 seats that 31,38%. The women at the Moroccan Assembly are 67 out 395 and the percentage is only 17%. The difference is that President ABdelaziz Bouteflika had imposed a quota of about 30% whereas Tunisia and Morocco opted for the alternative parity in the electoral lists.

Before the elections, the Tunisian citizens were very enthusiastic to experiment for the first time of their life a democratic consultation. The next days after were gloomy for the democrats. The Tunisian women feared that their rights would be lost or contested; they understood immediately that their gains would be questioned, challenged by Islamist revenge. They were anxious to maintain their status and to strengthen them. But it was not possible to renounce, it was not possible to admit definitive fail liberty. We need a societal project involving civil society, political parties and intellectuals united to modernize the country to install democracy, to establish justice and equity between men and women and between the regions.

Crises and Women Fights on the transition's years (2012-2014)

The disappointment of the women was enormous and the fear equal but something had changed: Tunisian citizens could no more be silent and submissiveness disappeared also. The first reaction was spontaneous thanks to social networks in some hours thousand women organized a huge meeting where they expressed their disarray, their fear. But the new Islamist deputies and their allies made also many mistakes.

1. The Consequences of the Islamists Victory

A new interim government is formed with 41 members out of only three women; the program was clear. The Islamists had conducted an electoral campaign based about “the Arab and Islamic identity” considered in danger and refused secularity assimilated to atheism.

The new prime Minister Hamadi Jebali and Ennahdha Movement Secretary- General declared at the municipal Theater at Sousse on November 13th : “We are witnessing a historical moment, a divine moment within a new cycle of civilization in the sixth Righteous Caliphate” addressing a crowd of supporters celebrating the Islamist Party's victory. After the big reactions of the opinion, he retracted and claimed that his sentence was “pulled out of context”.

First, Ghannouchi spoke about the abrogation of the adoption's law, tabanni and to substitute the more canonic “protection/kafala”. In the same time, a Nahdhawi's electress caused big indignation when she declared that “the celibate mothers were an infamy in an Arab and Muslim society like Tunisia”. The reaction was very strong and she was surnamed “Souad Le Pen”.¹⁴

The Assembly was elected for a year, the new Interim Government declared that it need more than year, may be two or three years. But the true cleavage between Islamists and Modernists/ 'Almaniyyin was the feminine question; the true fundamental problem was the place and the role of the women in the society. Their agenda is clear; they want to re-shape the society and to impose a conservative law based on the shari'a like in other Arab countries.

2. The Women's body hostage and the National flag endangered!

As the REMDH declared, “After the Revolution, Marginalization the Women's condition go Worsening”. In fact, the violence against women began in October 2011 at the Campus of Manouba, in the College of letters and in many other Tunisian Universities across the country. The Salafists invaded the Campus in November 28, 2011, occupied it, barred entry of the office to the dean, tried to prescribe the niqab to the women students and teachers and attend only segregated classes; they claimed also prayers room inside the Campus. They tried to impose by force their law, terrorizing their fellow-students, using physical and verbal violence against teachers especially the women, issuing death threats against the Dean and the teachers. During sixth months, the situation was out of control and “the government let the crisis fester”.

Two niqabed students forced their way into the Dean's Office and began to destroy his papers. He pulls out them from his office and then he was forced to face charges with assault facing 15 days in prison on July 5, 2012. On this date, the charge became “violence committed by an official while carrying out his duties which could result in 5 years prison.

The solidarity and the support with the Dean became bigger and international. We won a planetary

¹⁴ Le Pen as you know is the leaders' Christian name of the French Extreme-Right Party.

audience, and the Dean became a hero of this fight. It took several aspects like protestors before the Court house at each audience, petitions signed from thousands of supporters Tunisians and foreigners ; Articles on local and international newspapers. The target of this struggle was clearly the women and their body; the Salafists wanted its disappearing from the public space. They won in the popular quarters where they imposed hijab and niqab to nearly all the women but they lost the battle at the Campus because after two years and many delays, the Dean was released and the niqab tolerated only in the courtyard not in the classes and during exams and supervisions.

The summit of the crisis was the Salafist's attempt to take away the National flag and to replace it by their black banner. That's a young student, Khaoula Rashidi who saved the Tunisian flag when a Salafist tried to remove it above the Faculty's front door and to put the black Banner in its place.

Another action was born also in the campus: that is the Salafist's attempt to abrogate the civil marriage and to replace it by the "orfi" / i.e. customary one which is a common agreement between two persons. A kind of free union but without any obligation nor any rights for the women. The men could conclude many unions of this kind. It is in the same time a danger for the civil legal marriage and a way for the polygamy.

The merchandising of the women's body became clear with the "jihad al-Nikah" promoted by the Salafists to help their brothers in jihad in Syria, sending them Tunisian women for the "repos du guerrier", "the warrior rest" fighting for the sake of Islam !

They invited very controversial Arab preachers from the Orient, like the Egyptian Wajdi Ghunaym who advocated and glorified female genital mutilation (FGM) or female circumcision and other religious practices. He gave many lectures at Tunis, Sousse, Mahdia and Hammamet in the big Olympic dome/the Qubba and in different mosques of these cities on February, 11th to 14th 2012. The Troika was endangering the long Tunisian's attachment to modernity from 1956 !

This entire program, all this turmoil has a clear goal. They attacked a certain Tunisian way of life, and tried by force to change Tunisia and "to islamise" the Tunisians they esteemed that they are Unbelievers' "kuffar"; in fact they tried to impose wahabism.

Another big episode was the case of the young woman allegedly raped by two policemen and who faced prosecution on September 2012. The Tunisian authorities must drop indecency charges against her, after she had complained that police officers raped her. She could be imprisoned up to six months for "intentional indecent behavior". The police officers claimed that they were found her with his fiancé in "immoral position" in public space at Tunis. "It was an insidious attempt to discredit a rape victim and protect those she accused to raped her".

She and his fiancé were very courageous to face the police. All the Tunisian women 'associations, Amnesty International, The League of Human Rights, ATFD, AFTURD, The Coalitions of the Tunisian Women and many other national and international NGOs, the world newspapers supported wrote about her but this affair is not finished. Even the big Avaaz.org launched a huge international petition, October 11, 2012 which was signed by thousands and thousands persons in the world. She published a book "Guilty of being raped" in French under a pseudonym with the help of Ava Jamshid¹⁵.

¹⁵ We do remember that in March 2012, The young Moroccan woman, who had 16 years old and was raped. She killed herself after being forced to marry her rapist. Moroccan angry demanded a change to the Islamic Penal Code (Mudawana). Unhappily the law doesn't change until today because the Prime Moroccan Minister blocked it

3. Women engaged in several civic and gender actions

A **civil society was born** and was decided to fight for liberty and especially the women. The feminists organized many other actions and their fights were always oriented to promote gender equality to strengthen their rights. That is the only solutions for social peace, liberty and democracy. Street actions and frequent sit in before the Constitution Hall at The Bardo square and in across the country occurred. Revolts didn't finish.

Civil society is a guarantor of Tunisia's openness. Before 2011, the number of national organizations was about 9000 but they were not free to act independently. After the fall of Ben Ali, the number of registration grew very quickly. The new law of september 2011 encouraged the formation of associations and their number exploded: some numbers show this phenomenon.

January 14, 2011	9343
2011- 2012	1939
2012- 2013	3228
Total:	14510

In two years, the growth was of 64% and in sixth weeks on 2013, 1066 new associations were created. They covered all the territory even if they are more numerous at Tunis. Near 700 are classified as feminine having gender and women's right interest and they are not only in Tunisi but in many others Tunisian town and regions¹⁶. This number could be interpreted itself as a sign of freedom. Tunisians feel that they can make all they want and may be they prefer to work in an association than in a Party. Some of them constitute a network of fifteen ones and under the name "Coalition of Tunisian Women". They were involved in mobilizing Tunisians to protest, to claim, to defend their rights, also to vote. "The Tunisian League of Women Voters" try to encourage and promote the vote of the entire Tunisian citizen. With others associations, they organized on-going meetings and protests against violence, and also to defend their rights in the new constitution. ATFD was awarded The Simone De Beauvoir prize for the role it played in defending women's rights and liberties during the uprising.

The fight against violence took many kind of protests and actions like street protests, international conference organized by the CREDIF about "the violence against women with the collaboration of the United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of women, against sexual violence. From November 23 to December 10, 2012, 16 days of a punch campaign was led with video-clip broadcasted on Tunisian channels then creations of two Centers: a Counseling center for battered women and a Home and Shelter for women victim of violence. Many flyers, posters were hanged in many places. Several NGO, international and national associations especially ATFD and the Coalition for Tunisian Women participate to this campaign.

A friend, Mrs Emna Mnif who preside the association "Kolna Tounes/We are all Tunisia", made a very large tour across the country and interviewed and filmed "1001 Tunisian speak about their violence". This documentary film is very hard to look.

Unhappily, the violence does not stop by the virtue of these actions and measures because it is multiform and it's difficult to stop. Even today we deplore many assaults many agressions especially against women from the men, from the police, from the extremists. We must be watchful and inform about it and induce women to speak about, like the slogan "I see, I hear, I speak".

Another program was also launched about "equality in gender" another one about the role and the place

¹⁶ Dorra Mahfoudh et alii, 2014

of women in the media

4. The murder of two politician opposants and its consequences

The violence grew more and more. The peak of violence was reached when attacks and murders were perpetrated. Two deputies were murdered, the first Chokri Belaïd on February 6, 2013, then Mohamed Brahmi on July 25, 2013, the commemoration's of the Republic Day.

In fact, Lotfi Naqh a member of Nidaa Tounes Party at Tataouine was lynched October 18, 2012 and Muhammad Belmufti died at Gafsa died by a Lachrymo bomb pulled by the Police against a protest on July 30, 2013 were also victim of the situation

Chokri Belaïd is shot dead outside his home at Tunis. He was shot by a man who later fled. His assassination promptly protests in all the towns and regions around the country. He was a Tunisian lawyer and an opposition leader with the far-left secular Democratic Patriots' Movement which was part of Popular Front. The crowd of protesters was huge in the streets of the Capital. Men and women mourned and some cried and claimed the fall of the Government. Prime Minister Hamadi Jebali announced his plan to dissolve the Government and to form a National Unity Government but Ennahdha His funeral service performed on February 8, was attended by at least a million people.

Mohamed Brahmi another opposition leader of “People Movement” a socialist and secularist Party, was shot also five months later. On July, 25 the day as Tunisia celebrated the 56th anniversary of becoming a republic. Protesters gathered in Tunis and the other cities across the country calling for the government to resign. The same scenario was used with two men on a motorbike. Brahmi led Nationalist Movement of the People Party. But Prime Minister condemned his assassination but refused to dissolve the government “creating the vacuum”.

Many Tunisian complained that the revolution was civil and their quest for secular democracy hijacked by intolerant and radical Islamists. Large crowds gathered as the first time, in front of a Ministry Of Interior in protest at the killing.

This second assassination led the country to a very dangerous situation. It opened a political crisis and popular protests. The angry was on a top. The democratic Parties left the NCA and during a period from July 25 to October 23, the social climate was very difficult. People flocked in the thousands to protest. A big sit-in with occupation of the Bardo square facing the NCA hall ask “irhal/Go out” to interim government. The two widows, Basma Khalfaoui-Belaïd and Mbarka Brahmi became the icons of the revolt anti-Ennahdha and against the Troika. The battle for tolerance and peace was near general and very popular.

Then a jihadist attack near the Algerian borders, on Mount Chaambi provoked the death of 9 soldiers on July 29 2013, they were found with their threats cut. Then just a year after according the Lunar Calendar on July 17, 2014 14 soldiers died, 18 wounded and another went missing. This terrorists are members of the Katibat 'Uqba b; Nafi', a branch of AQIM (Al-Qa'ida in the Islamic Maghrib). The emotion reached a peak.

A serial drama of assassinations begun and the Tunisians rejected this situation. Many deputies left the NCA and lived in Bardo square among the crowd of protestors days and nights. Interim government resisted but on February 2014, they left the government and a technocratic one was designated.

The fight against violence and torture is alas a daily one. Even these last days we had a sit in front of Ministry of Interior

5. Women's struggles for their rights

The biggest fear was the abrogation of PCS and her acquired rights. So many actions were led. We

choose to evaluate the most important episodes which were, the registration of the CEDAW, the inscription of the women's rights in the Constitution, the parity in the electoral law.

a)The Cedaw

The struggle for the adoption of CEDAW is ancient and in the conference of Beijing, the Maghrebi women had presented “the white book of the reserves”. But the question was not resolved. The August 16, 2011 decree lifted all reservations except a general declaration that “Tunisia shall not take any organizational or legislative decision in conformity with requirements of this convention where such a decision would conflict with the provisions of Chapter I of the Tunisian Constitution”.

Even if the Personal Status Code/CSP give many rights, it still contains discriminatory provisions. Women are denied an equal share of inheritance. Brothers are legally entitled to a double share. The Article 58 of the PSC give judges the discretion to grant custody to either the mother either the father based on the best interests of the child, but prohibits allowing a mother to have her children if she is remarried. No such restriction applies to fathers.

As this draft decree has been proclaimed by an interim government before the autumnal elections, the women hope that the new legislature should make the review amendment. But after the elections of October 23, 2011, the situation went worsening.

In march 13, 2013 after the international day of women, Ennahdha with CPR and the islamist Party Wafa, charged against CEDAW. They demanded a referendum for restore polygamy “to fight against celibacy”. One deputy of Ennahdha declared that “female circumcision is only an aesthetic operation”. They organized a protest with slogans like this which was claimed by veiled women “No CEDAW Yes for The divine law/shar' Allah”.

What we want to add are one of the feminist action to popularize the Convention was very original that is a very pedagogic poster written in spoken Arabic, i.e. Tunisian dialect and which was illustrated by a well-known Tunisian caricaturist¹⁷.

For Algeria and Morocco what we can said that the CEDAW was ratified by the two countries in autumn 2011 nearly in the same dates. But we don't think that a true progress was recorded especially in Algeria and even in Morocco because the Islamist Prime Minister Benkirane is firmly opposed.

b)The women struggle of the inscription for their rights in the constitution

The women prepared many documents; organized many protests, the situation was very difficult and doubtful during the years 2012-2013. We try to resume and to mention only the biggest moments and steps.

When the Islamists tried to impose that the woman is only the complementary of the man. The women prepared many protest but the biggest one was on August13, 2012 which was a true success. The Islamist removed this project.

The second huge protest was on August 13, 2013 were they processed with women wearing dresses made with the Tunisian flag punctuated with national song and slogan asking the departure of the government and the dissolution of the NCA.

The women edited a document in Arabic and French “the contextualization of Human women rights with a second title “the Constitution of Citizenship and Equality were according the women. This document was

¹⁷ Belkhamsa

broadcast widely.

The NGO Tunisian Association of Constitutional Right (acronym ATDC) organized a conference-debate for each draft and the final text delivered on January 26, 2014 was preceded by four drafts. All these debates were fully diffused by the Tunisian tv channels and by the newspapers. They explained the text of the Constitution and translated it in Tunisian dialect. 400 associations asked for this version. They explained also the law of may 26, 2014 organizing the elections. All the propositions made at the NCA, each law was discussed by the association. They are young jurists, dynamic, competent, watchful.

They also denounced the first bad measures taken by the Provisional Pending of Constitutionality of laws because its members rejected the claims about some laws which is transgressed by the deputies especially the law of may 26 upon the horizontal and vertical parity in the electoral lists, arguing that the women are not so present in the political Parties.

c)The women rights in the new Constitution

The new Constitution adopted on January 26, 2014 give strong protection including

Article 46 “the state commits to protect women's established rights and works to strengthen and develop those rights” and guarantees “equality of opportunities between women and men to have access to all levels of responsibility and in all domains”

Article 21 confirms equality of rights and duties and outlaws prohibits gender discrimination: “all the citizens, male and female, have equal rights and duties and are equal before the law without any discrimination”.

Article 34 guarantees women's representation in all elected bodies.

Women's accrued rights are guaranteed effectively constitutional equality provisions already existing in laws such as the Personal Status Code (PSC) in the article 46.

The State is required to ensure that women and men “have access to all levels of responsibility in all domains”. This provision was broadened in discussions just before adoption of the Constitution, so that it will cover the private as well as public sector (art.46)

The State will work towards parity in all elected bodies, including not only the parliament, the Assembly of the representatives of the People, but also the Constitutional debate suggested this would require parity in candidacies of women and men (art46)

The state will take “all necessary measures in order to eradicate violence against women”¹⁸

The elections of 26th October 2014

15 652 candidates

1327 electoral rolls: 803 Parties'lists; 159 coalitions 'lists ; 365 independents 'lists

33 electoral districts: 27 in Tunisia: 24 districts and for Tunis, Nabeul and Sfax, one list more for each town

6 for the Tunisians residents out of the Country: 2 for France; 1 for Germany; 1 for the Arab world; 1 for the American Continent and what remain in the world

47% women are candidates and only 148 women ahead lists, that give a percentage of 11,26%, which is not only weak but it is also a set-back. This is not a progress if we compare with the previous elections of 2011. Today (October 20, 2014,), at less a week before the elections, I a collaborate with the CREDIF at a panel about

¹⁸ We take these information's are taken from a document of the UNFDP which helped the ANC at drafting the text.

“the women and the elections: for a true participation in the Public affairs”¹⁹.

These last days are very busy. In the same day we have near fifty meetings on different subjects linked with the elections. I must observe for example that the jurist committee of experts has achieved **the project of a law to protect women against violence**. The last week end, the ATFD organized a panel about the white slave traffic. Another group program an action in a popular quarter about the participation to vote, and so on.

CONCLUSIONS

To conclude, if we attempt to evaluate the role and the place of the women in the public space, in the most important functions we had for the period under study in this paper:

2011: 3 women ministers of Public Health, Culture, Women affairs and Family, and 2 Secretary of State, 1 for Higher Education and Research and 1 another for Youth and Sports.

2011-2013: 1 Minister the Women Affairs and the Family and 1 Secretary of State for the Environment

2013-2014: 2 Ministers, 1 of Trade and Handicrafts and 1 for Tourism and 1 Secretary of State of Women Affairs and the Family.

We are confronted with many problems in a society generally described as conservative. The Women themselves are not prepared and formed to act in a public and political sphere. The other factors are:

Recurring problems such as violence against women, Analphabetism and illiteracy; The problem of equality in inheritance; The struggle for parity and equality

Last but not least, The rights registered in the Constitution are good very positive but between the law and its effect, a long way sowed with many ambushes!

You know the famous poem of **Louis Aragon**:

“Rien n'est jamais acquis à l'homme ni sa force

Ni sa faiblesse ni son cœur et quand il croit

Serrer son bonheur, il le broie”

It is not but a sample first play, we must continue to fight, freedom and dignity are priceless.

ADDENDA October 30 : victory of the democrats at the legislative elections : Nida' Tounes “Forward Tunisia”, the biggest secular party of Beji Caïd Essebsi, the Ancient Minister of Habib Bourguiba, 84 years old, win 85 seats. **The result is that political alternation seems now possible in Tunisia**. Sure! Wait and see, we must be vigilant and precocious and we have to face many social and economic problems, we must try to diminish the social and geographical fracture, all the problems non solved after three long years of Revolution.

68 women are elected in the new Assembly, that is 31,3% (29 Ennahdha ; 33 Nidaa Tounes ; 2 Popular Front ; 2 (Free Popular Union); 1 Democratic Current ; 1 Tayyar al-Mahabba)

Misses and Misters Professors, Dear Colleagues, Listeners and students, Let me achieve my conference telling

¹⁹ I work with the CREDIF from 1995 and I am especially member of jury prize who reward each year the feminine books on Human and Social Science. I am now member of the Scientific Committee

Long life to Tunisia free and democratic !
Thanks for your attention

* 本稿は 2014 年 11 月 8 日に開催された、科学研究費補助金基盤研究 (A) 「変革期のイスラーム社会における宗教の新たな課題と役割に関する調査・研究」(東京国際大学国際交流研究所) による公開講演会「民衆革命下のチュニジアの女性たち」において発表された原稿に加筆・修正を行ったものである。

Teaching Judaism to German and Japanese Christians: a comparative study

Jonathan Magonet

Rabbi, Professor emeritus, Leo Baeck College

The full title of this paper should be something like: ‘The experience of teaching Hebrew Bible and Jewish Bible exegesis to German and Japanese Christians: a comparative study.’ The opportunity arose some five years ago to teach Hebrew Bible in the Theology Faculty at Seinan Gakuin University in Fukuoka as a visiting Research Professor. What was initially intended as a one-off opportunity developed into an annual three-month visit. Having spent the previous forty years teaching the same subject in various academic and adult educational contexts in Germany, primarily to Christian audiences, I was curious about the possible differences in the reception of the approach and materials I was offering in the two societies. This is a preliminary, largely anecdotal accounting of some of my observations and questions.

At the outset it is important to note one distinguishing factor between the two communities that hardly needs to be stated to this audience. German Christians grow up in a country where Christianity has been the dominant religious faith for most of two millennia. The physical landscape of Germany, from villages to large towns, is in large part identifiable as Christian through churches and cathedrals, through graveyards, through schools, institutes for adult education, community centres and university departments for theology; the culture is dominated by Christian teachings or reactions against them; German history is replete with inter- and intra-Christian struggles for power which in part define the character of the nation and the distribution of Catholic and Protestant communities within the country; political parties use the term Christian to help define their identity. Even the post-war decline in membership of the Church cannot diminish its direct and indirect influence on the individual and collective lives of the nation. Moreover, Christianity remains the normative religious culture against which other faiths are expected to define themselves and their place in German society.

In sharp contrast Japanese Christians represent only about one percent of the Japanese population. About half are Catholic, and rest are Protestant in three main divisions, of which the Baptists, the community that I know best, are the smallest group. Japanese Christians have to define their distinctive beliefs against the background of the dominant Japanese culture and religious traditions which, of course, they also fully share. Their recent history is no more than a century old but it does include difficult and dangerous experiences, such as questions about their loyalty to the State during the Second World War. So they experience all the challenges of being a conscious minority, something utterly different from that of their German counterparts. In this respect their situation is in many ways closer to the historical experience of the Jewish people.¹

Seinan Gakuin University, shortly about to celebrate the centenary of its foundation, is a Baptist institution, though it became independent of the American Southern Baptists from which it originated a few years ago. My invitation to teach came from the Department of Theology, thanks to the recommendation of the Professor of Old Testament studies, Professor Kobayashi, to whom I am indebted for enormous support

¹ Questions for further study: To what extent do Japanese Christians identify with, celebrate or commemorate past events and places in their local Christian history? Do Japanese Christians differ significantly in their attitude to Japanese history, especially with regards World War Two? Do Japanese Christians have issues about their identity in ways that would not seem relevant to other Japanese?

and friendship from the outset.² I have made a serious attempt to learn Japanese, however I still teach classes on the Hebrew Bible in English and need the help of a translator. I have given a number of public lectures that Professor Kobayashi kindly translated into Japanese and which, through his good services, were published in book form.³ This year I was honoured by the University with a doctorate Honoris Causa, the first time in its history that a rabbi has been so honoured. Over the years as I have come to know a little about the Christian community in Japan. The similarities to and differences from the Christian circles I know in Germany led to this attempt to analyse them.

The most obvious and striking contrast between the two Christian societies from a Jewish perspective is the difference in the relationship with the Jewish people. Germany has a complicated, troubled and ever-changing Jewish history also going back almost two thousand years, climaxing in the horror of the Shoah, the Jewish term for the Holocaust. Jews are therefore a familiar if complex part of the geographical, intellectual, spiritual and emotional landscape of Germany. Today, memorials and events of remembrance, old and newly re-built synagogues, are a constant physical reminder to Germans of an absence, of a missing component of German culture and society because of the Shoah, an absence that even the recent influx of large numbers of Russian Jews following the fall of the Soviet Union has done little to change. In the almost seventy years since the end of the Second World War the attitude to Jews and Judaism in Germany has gone through a variety of stages and expressions. The initial horror, following the public recognition and acknowledgment of what had been done in the name of the German people, had political consequences including a major process of re-education. The willingness of successive governments to address the issue of crimes against the Jewish people led also to strong support for the newly created State of Israel.

A great deal of immediate post-war re-evaluation of Christian faith and tradition began within the German Protestant Church as early as the late 1940's because of awareness of the failure of the Church to combat the effects of National Socialism. This led to a profound re-evaluation of Christian teachings and doctrines regarding the Jewish people and Judaism itself, especially the demonization of Jews as Christ-killers. These teachings were acknowledged as having helped to provide fertile soil for the anti-Jewish feelings that the Nazis could exploit. That same tragic history also affected the Catholic Church. It influenced the 1965 Second Vatican Council publication, *Nostra Aetate*, which made historic changes to Catholic teachings and policy, including revolutionising the approach to other religions and Judaism in particular.

In post-war Germany a few rabbis and Jewish teachers who were willing and able to engage with Christians despite the Holocaust, provided Jewish input into this radically new dialogue process. In a sense it was less a dialogue and more an exchange of information, with the Jewish partner educating about Jewish values and concerns. It was often coloured by a profound sense of guilt about the past on the part of the Christian participants. But in general the importance of an informed awareness of Judaism has now been assimilated into the formal structure of Church activities. For example, at the Kirchentag, the large biennial gathering of the Protestant Church, and the similar Katholikentag, the programme will include some kind of dialogue with Jews or an educational programme about Judaism. In more recent years they have also included similar input about Islam.

² The University is particularly important in terms of Jewish-Christian dialogue because of the large display of Jewish materials in its Museum. Plants that are part of a well-documented Biblical garden can be found throughout the campus.

³ Jonathan Magonet (Y.Kobayashi Ed) *Rabino Seishokaishak: Yudaiyakuo to Kiristokuo no Taiwa* (Shinkhyo Shupansha, Fukuoka 2012).

At a popular level Jews and Judaism were treated as taboo subjects in Germany for many decades after the war, and any criticism of Jewish activities was rapidly attacked as evidence of anti-Semitism. In some cases there was even a tendency to offer so much uncritical support for anything Jewish, that it amounted to a kind of philosemitism. Inevitably, in time, reactions set in amongst generations born so long after the war that they no longer wished to share their parents' and grandparents' sense of guilt. Today, if one may generalise, the process of normalisation is well developed. Nevertheless Jews and Judaism remain subjects of curiosity in Germany. The occasional attacks on Jewish institutions or use of anti-Semitic slogans by individuals or groups are a reminder that past history is still alive. Such provocative acts are guaranteed considerable news coverage, which is probably one of the considerations of the perpetrators so as to attract attention to their cause. But there is a considerable degree of familiarity with Jews, Jewish history and culture, in part through radio and television programmes and movies, and a taste for East European Jewish popular music, 'Klezmer'.⁴ All of this cultural background inevitably affects how German Christians respond to Jewish teachings.

In obvious contrast, Jews have virtually no physical presence in Japan, either historically or today. Insofar as statistics exist there are understood to be about one thousand Jews in the country, with small synagogue congregations in Tokyo and Kobe. In marked contrast with Germany, if there is knowledge of the troubled history of the Church's attitude to the Jews, it is likely to have been made available by Japanese theologians who underwent studies in Germany or elsewhere abroad. So this is a second-hand kind of knowledge, without any of the same emotional weight or sense of immediate relevance that it has in Germany.

Nevertheless the virtual absence of Jews has done nothing to prevent a considerable amount of curiosity about the Jewish people, sometimes expressing itself in curious beliefs, such as the idea that the Japanese people are descendants of the 'ten lost tribes' of Israel. An important and well-known book is Viktor Frankl's 'Man's Search for Meaning' (*Yoru to Kiri*) which was the subject of a public discussion at Seinan Gakuin University.⁵ The *Diary of Anne Frank* remains an important and popular book for young people, though the recent vandalising of copies in libraries is a reminder that Jews seem to attract irrational emotions, even in their absence. More sinister was the publication and wide circulation in the nineteen-eighties of best-selling books based on the infamous *Protocols of the Elders of Zion*, an early twentieth century forgery that purported to be the record of a Jewish conspiracy to take over the world. In a well-researched study David Goodman notes the theories that have tried to explain this phenomenon: as a form of sublimated anti-Americanism; as related to Japan's World War Two alliance with Nazi Germany; as an extension of Japan's complex history of imagining foreigners. Yet other researchers believe it reflects inverted feelings of kinship with and admiration for the Jewish people expressed as fear and envy. Whatever the reason, the 'Protocols' feed into the imaginations of those with paranoid delusional states and/or a love of conspiracy theories. Its influence can be seen in the actions of Asahara Shoko. Three months before the Sarin Gas attack on the Tokyo subway, Aum published a ninety-five page 'Manual of Fear' (*Kyofu no manyuaru*) that quoted liberally from the 'Protocols' and officially

⁴ Klezmer (a yiddish word derived from two Hebrew words, kley zemer, instrument for music) is a term used to describe the music played, especially for weddings, by itinerant Jewish musicians in Eastern Europe up until the outbreak of the Second World War, and subsequently revived.

⁵ Having met Professor Frankl briefly some years ago in Vienna I was asked to speak about him and respond to questions: Jonathan Magonet 'Reflections on the Teaching of Viktor Frankl' (Tr. Ichiro Sudo) *Seinan Theological Review*, Vol 71 Number 1 March 2014, 211-219; Jonathan Magonet 'The Response to the Questions Raised by Michiko Kawahara' (Tr. Yoichi Kobayashi) *Seinan Theological Review*, Vol 71 Number 1 March 2014, 221-226.

declared war on the Jewish ‘world shadow government’ which, it asserted, was plotting to murder untold numbers of people and ‘brainwash and control the rest’.⁶

But these occasional extreme situations aside, one is left with an ignorance and curiosity about Jews and Judaism, in part, I have been told, because of parallels that have been drawn between the Biblical ‘chosenness’ of the Jews, and similar views about the destiny of Japan. On a more mundane level, Jews are thought of with some admiration, but through a number of classic stereotypes: that Jews are wealthy; that Jews control the Hollywood film industry; that Jews are very clever, as evidenced by the number of Jewish Nobel prize-winners. However, this absence of direct experience of Jews and Judaism does lead to openness to learn more when the opportunity arises.

This curiosity expresses itself at a popular level in the positive response to the Passover celebrations I have conducted with my wife over the years at Seinan. This family-based, domestic festival is called the ‘*seder*’, which means ‘order’, because of the fixed order of service used for the evening, contained in a book called the ‘*Haggadah*’ or ‘Narration’. The evening celebrates through the use of a traditional narrative text and accompanying meal, using symbolic foods, the story of the exodus from Egypt. It includes a game of hide-and-seek for the children with a piece of the traditional ‘unleavened bread’ eaten during the week of the festival, and some counting songs. It concludes with the hope, ‘Next year in Jerusalem’. The *seder* is based on the Biblical narrative but as elaborated and expanded, often quite playfully, by the rabbis, beginning already in the second century CE. With the destruction of the Second Temple in Jerusalem by the Romans and the subsequent dispersion (Diaspora) of the Jews throughout the Roman Empire, the annual pilgrimage to Jerusalem and its sacrifices became replaced and transformed into this domestic, family occasion, the most popular festival in the Jewish year. Japanese Christians know about the Passover from the Gospel narrative, but have no sense from this as to what actually happens. Of course the form of service we have today has been augmented by later additions and also by the improvisations that each family gathering brings to it, so that it is not direct witness to the *seder* that Jesus might have attended. But instead of being disappointed those who have experienced it have enjoyed learning something about a living Jewish tradition, a ritual which places children at the centre of the festival, encouraging them to ask questions. In general it demonstrates how to combine a serious and thought-provoking religious event with a considerable degree of fun.⁷

There is a further example that helps differentiate German and Japanese perceptions of Judaism and that is in their respective understandings of and attitude to the State of Israel. This comes across perhaps most strongly in the nature of visits by church groups to the ‘Promised Land’.. Again I am relying in part on anecdotal evidence and it would be interesting to pursue this matter in greater depth. Of course Israel is an easily accessible and popular tourist destination for Europeans, so to visit is not such a massive undertaking. In general German Church groups that go to Israel are very conscious of contemporary political issues. In part this has to do with their awareness of the situation of Christian communities within the Arab world and the need to show solidarity with them. This translates itself in terms of visits to Israel with the wish to meet with Christian leaders in the occupied territories and to address Palestinian concerns as well as learning about Israeli attitudes

⁶ David G. Goodman | *The Protocols of the Elders of Zion, Aum and anti-Semitism in Japan. (Posen Papers in Contemporary Anti-Semitism No 2)* (The Vidal Sassoon International Center for the Study of Anti-Semitism, The Hebrew University of Jerusalem, 2005.

⁷ One student was sufficiently inspired by the event that she wrote her Master’s Thesis on the subject: Chiharu Miyanashi *Sugi koshsaini okeru ‘kodomonotoi’ no igi* (The significance of children’s questions in Passover) 2013.

to the ongoing conflict. In this respect the social and welfare concerns for which Christians feel responsibility come to the fore. Such visits are also facilitated by the many Christian clergy who have spent time in Israel during their studies as part of a programme sponsored by the Germany Protestant Church. In these cases contacts with their friends and former teachers provide a more personal dimension to such visits. In contrast I understand that the visits of Japanese Christians are much more in the form of a pilgrimage, the orientation being a pious desire to see the places where Jesus lived and taught, and to bring the Bible stories to life, so as to enhance the spiritual life of their Church community. Again this difference is a reflection of the more distanced relationship between Japanese Christians and the Jewish people. Of course the exceptions to this generalisation are the Makuya community, whose experience of Israel is long-term and intense and would warrant a separate study.

Let me turn now to the academic level where something else, perhaps more challenging, occurs. Both German and Japanese Christians share two contrasting approaches to Bible study. One of these we might simply characterise as pious or even fundamentalist, committed to the literal truth of the words of Scripture. Perhaps not surprisingly such literalism, preached in Church, is very dependent on the local vernacular translation in regular use and could be seriously challenged if made aware of the Hebrew original. Such a community tends to be dominated by the assumption that whatever they have been taught is the true and only way of understanding the particular text. This is reinforced by the authority of the religious leader who has taught them.

However the context I know best is that of the seminary or university faculty of theology. In Germany, there is the requirement of a minimum proficiency with Hebrew and Greek for theology students. In Japan these two subjects are compulsory in Catholic and Baptist seminaries, but apparently in Protestant ones the students chose one or other of the languages. I mention Hebrew in particular because the Jewish tradition is always to return to the Hebrew text as the starting point of any exegetical activity. Understandably in the Christian seminary context, with so many other subjects to master, the formal requirement of passing a Hebrew exam has to be fulfilled, but the language may not be further studied or used unless the student is inspired by a particular teacher or given the opportunity to spend time studying in Israel. I hope that my own insistence on returning to the Hebrew and demonstrating its significance has been an encouragement at least to some students to continue using it. However, it may be that in this particular matter Japanese students have an advantage over their German counterparts. What has struck me over my time studying Japanese, apart from my inability to memorise Kanji, is the similarity of the way in which Kanji functions in conjugating verbs to that of the Hebrew three letter verbal root. In both cases the same 'fixed' verbal element can be adjusted by amending it through additions to become either active or passive or causative. I have not explored beyond that very simple observation, and I do not think that this proves that Japanese is really Hebrew, as inevitably has also been suggested! But it does offer a way of helping the Japanese student recognize a familiar grammatical pattern in what is otherwise a seemingly remote language.

Languages aside, both in Japan and Germany there is a dominant methodology that determines the approach to Scripture, the historical-critical method pioneered in the 19th and 20th centuries. In this approach the Scriptural passage itself is almost secondary to the quest to establish an authentic version of the text, to differentiate the various elements that might have gone into its composition, the historical context in which they can be presumed to have been generated, and only lastly some kind of values this newly synthesised version might be able to convey to a contemporary Christian community. I suspect I am rather parodying this

methodology, but it remains the mainstay of teaching in Germany and Japan, despite the many new hermeneutic approaches (including feminist, liberationist and literary ones to name but a few) that have emerged over the past several decades.

My own approach to the Hebrew Bible is very much more literary and takes advantage of two thousand years of rabbinic readings and re-readings of the Biblical text. Perhaps it would be helpful to introduce you to a basic tool that Jewish scholars have available, the so-called 'rabbinic Bible, the *'mikraot gedolot'*. I like to introduce it to students because it shows the continuous engagement with the Biblical texts by Jews, rabbis and laypeople alike, over the centuries. It is a recognised and common tool for Jewish scholars today. Unlike Christian lectionaries that are selective in the texts that are selected, the entire text of the Torah, the five books of Moses, is read in a yearly cycle in synagogue on the Shabbat, so that a number of popular collections of commentaries, derived from classical and modern sources, are studied on a regular basis. However, to the best of my knowledge, there is no such equivalent Christian set of materials available to the average churchgoer or even the seminary student, because there is no similar tradition of regular study or the same continuity of exegetical traditions.

In a typical page of the rabbinic Bible, a few verses of the Bible are presented. Even this text contains within itself a number of interpretations. The text preserved in the scroll read in synagogue consists only of consonants and indications of paragraph breaks. Therefore the vocalisation of individual words, the notations that break up the sentence into sense units, and the sentence divisions themselves are all additions to the printed text that represent decisions about its meaning. Alongside the Biblical verse may be found the Aramaic *targum* or translation of Onkelos from the 2nd century CE. Nearby may be found a selection of notes from the *masora*, indicating scribal issues, dating from the 7th-10th centuries. Some editions contain a sixteenth century compilation of cross-references to the Biblical passage to be found in the Talmud and Midrash, the rabbinic legal and homiletic collections. Usually beneath the Biblical text the commentary of Rashi, Rabbi Shelomo ben Yitzhaki, the greatest and most popular of the mediaeval Bible commentators, who lived in France and Germany in the 11th century, will be located. On the same or facing page will be the commentary of Rabbi Abraham Ibn Ezra, born in Spain in the 12th century but who travelled extensively in Europe. His commentary is very much influenced by the philosophical questions current in the Muslim world, but also the newly emerging interest in Hebrew grammar as a subject for study. Again nearby we might find Ramban, Nachmanides, 13th century Spain, who may open his comment by quoting Rashi and Ibn Ezra, only to disagree with them about the meaning of the text. Add to this Rashbam, Rabbi Shmuel ben Meir, the grandson of Rashi who often takes issue with his grandfather, and Rabbi Obadiah Seforno, 16th century Italy, who was engaged in Jewish-Christian dialogue in his day. Other such traditional compilations may include other commentators up to the beginning of the twentieth century.

The effect of learning about this tradition, illustrated in this form, is similar amongst both German and Japanese students. It is a surprise to discover that such a living tradition of debate across the centuries exists and continues down to today. To some it may come as a shock to realise that many different interpretations of a single text may exist, and that none of them are considered to be the true and only meaning. A third result is the recognition of the relativity of exegesis which becomes obvious when considering the context in which Rashi wrote, perhaps debating meanings with contemporary ideas within the Christian Europe where he lived, compared with the very different scholarly Muslim world of Ibn Ezra's Spain. I will often point out

that the same relativity applies to contemporary exegetical approaches that are also determined by our own cultural background and presuppositions. Perhaps as disturbing is the question that then arises as to where does authority lie in deciding which meaning is, if not true, then most plausible or indeed relevant. In legal matters, Jewish tradition is clear that decisions have to be made about how things are to work out in practice, though open to reinterpretation if circumstances change. But in the areas of ideas or belief there is no external authority in Judaism, unless one chooses a particular teacher for guidance. Even then, authority ultimately rests with the individual. I suspect that culturally this latter point is harder to grasp for Japanese students than for Germans because of their very different cultural norms. Nevertheless my impression in both communities is that discovering this plurality of approaches to a text is ultimately experienced as a great liberation, though the consequences will have to be worked out over the period of their studies and careers.

To give another example, I was very struck by the response to a lecture I gave here in Japan on the chapters in the Book of Genesis dealing with Joseph's treatment of his brothers when they came to Egypt seeking food. They did not recognize in the Egyptian man who had the power to distribute food the brother that they had sold into slavery. I called the lecture 'Joseph's Revenge', and analysed in some detail the way in which Joseph manipulated his brothers and psychologically tortured them. In the end I tried to explain how his personal suffering had led to this behaviour and how he changed subsequently. At the end of the lecture, during the discussion, I was surprised by the first question. It seems that the speaker felt compelled to accept the logic of my analysis but then asked: but the Bible tells us to see these figures as models for our behaviour, how can we teach this image of Joseph? My response was to question where the Bible actually tells us to see such figures as models. But more to the point, the Biblical narratives portray heroes and villains alike in their human strengths and weaknesses, sometimes with explicit or implicit judgment on their behaviour. If there is any imperative to be derived from the Hebrew Bible it is to read such stories critically and to try to discover something about our own selves and our own society through the act of studying. Jewish tradition offers some guidance in this direction. For example, Abraham's willingness to sacrifice his son Isaac has never been understood in Jewish tradition as something we are to imitate, and only in tragic instances of martyrology in the Middle Ages, did those who recorded the incident understand it as an example of sacrifice for the sake of God. Rather the rabbinic treatment of Abraham invites us to emulate him instead as a generous host (as he displayed to the visiting angels) and as one who drew people to the worship of the One God. What surprised me about this reaction was that I could not imagine a similar reaction of discomfort from German students, perhaps again because of different cultural assumptions about conformity or individuality.

There is another area where the two Christian communities tend to have similar reactions. This occurs when one tries to indicate the presence of humour in Biblical texts. This element is well documented, particularly in terms of irony, satire, word-play and even vulgar folk humour. However, there is a kind of seriousness, even solemnity, when approaching the Hebrew Bible as a 'sacred text' that leads to reluctance in recognising what is actually there. I once asked a German New Testament professor about humour in the Gospels. Since Jesus was a popular preacher and worked with parables, as did his rabbinic contemporaries, I assumed that this would be a rich vein of study. After a long pause he answered that he had once read a paper about a joke in one of the Gospels! This may be a reflection of a particular type of German academic.

Such reluctance to discover humour has not been a feature of rabbinic exegesis, both in identifying such elements in the text and in composing commentaries. In part this is a deeply-ingrained feature of Jewish culture,

probably related to our experience as an often endangered minority community. Humour, particularly self-mocking irony, is a survival technique, used to anticipate and displace anxiety. It has its origin in the Hebrew Bible itself. I offer the following example of gallows humour with the awareness that it may not be appreciated, again for cultural reasons. The Children of Israel have left Egypt. The Egyptian army is chasing them, the Sea of Reeds is a barrier in front of them. They turn to Moses and say with a typical kind of ironic inversion of the sentence order: ‘There weren’t enough graves in Egypt that you brought us here to die!’ (Exodus 14:11)

A Japanese colleague pointed out that as well as a serious engagement with the critical skills needed to understand the text, the Jewish approach always allowed for the use of imagination and creativity something that he thought was less apparent in Christian circles. Certainly while the rabbinic homiletic *midrash* might move far from the obvious meaning of the text, it was always anchored in some feature or anomaly in the text itself as the starting point. It assumed the reader would recognize this and not need to have it spelled out.

In Germany students are more attuned to certain kinds of Jewish humour and respond more readily in the classroom situation. Japan has its own traditions of humorous storytelling in *rakugo* and *manzai*, and a fondness for *dajare*, but in terms of the classroom context there is again a double cultural divide to be overcome by someone with my background. Firstly the cultural associations that are common in Western society, largely through the influence of American media, are missing, so that humour may not be recognized as such. Secondly, in the classroom situation, it is as if permission has to be given before Japanese students feel comfortable recognizing and responding to humour. In general this is a reflection of a respect for the *sensei* in the Japanese classroom that is somewhat less evident in the Western situation. That same discomfort is also expressed in the reluctance to answer questions, perhaps for fear of making a mistake, or for saying something that is not suitably clever, or simply for being exposed before the teacher and fellow students. This is clearly a feature of the Japanese classroom rather than any difference between the two Christian communities.

In concluding I would like to correct any impression that I may have conveyed that the Japanese response to what I have been teaching is more naïve or simple than that encountered in Germany. In some ways this may be true as far as undergraduate students are concerned, but is not the case with graduates. Moreover, many of the teaching staff of the theological faculty at Seinan, having studied abroad, including in Germany, America and Israel, are equal in every way to their German counterparts. Of course what has been missing here is the experience of a local living Jewish community or the presence of Jewish scholars, apart from the occasional touring guest lecturer. My sustained presence over five years has, to a small extent, made up for this absence, and helped turn a theoretical interest in Jewish Biblical exegesis into an experienced engagement. This also functions on another level in terms of interfaith dialogue, previously confined to Christian-Buddhist or Christian-Shinto opportunities. The engagement with Judaism, which speaks directly to shared texts and concerns, has provided a new dimension to their studies for two cadres of students. Moreover it has catalysed an interest in broadening the dialogue amongst the so-called ‘Abrahamic faiths’, leading to a Jewish-Christian-Muslim symposium this June on the theme ‘Is Monotheism Dangerous?’. Such opportunities are manifold in the German context. To some extent the Christian-Jewish dialogue there has recently been seen as eclipsed by the more urgent need of a Christian-Muslim dialogue in Europe given the growing size of the Muslim community and fears of terrorist activity. Here in Japan it is a fresh and stimulating opportunity for broadening the understanding of the Hebrew Bible. I hope I have the opportunity to continue to contribute to these developments and further refine some of the observations made until now.

* 本稿は2014年6月28日に開催された、科学研究費補助金基盤研究（A）「変革期のイスラーム社会における宗教の新たな課題と役割に関する調査・研究」（東京国際大学国際交流研究所）による第6回研究会において発表原稿として配布されたものである。

Early Embryos in Islamic Bioethics: A Comparative Study with Judaism and Christianity concerning Contraception, Abortion, and Embryonic Stem Cells

Kaoru AOYAGI

Associate Professor, Faculty of Humanities, Niigata University

- I. Introduction
- II. The Formative Process of Embryos in Islam
- III. Contraception and Abortion in Classical Islam
- IV. Discussions of Contraception and Abortion according to Modern Islamic Scholars
- V. Modern Muslim Scholars and Intellectuals' Opinions of ES Cells
- VI. Early Embryos and ES Cells in Judaism
- VII. Early Embryos and ES Cells in Christianity
- VIII. Conclusion

I. Introduction

As a result of the considerable development of life science and medical technology after the 20th century, artificial intervention into human life has become possible, and bioethics¹ became a leading-edge issue in modern society. The issues confront modern bioethics, for example, contraception, abortion, external fertilization, surrogate motherhood, brain death, organ transplantation, euthanasia, regenerative medicine including ES cells (embryonic stem cells), iPS cells (induced pluripotent stem cells), and cloning. In this paper, the author will discuss the issues of early embryos that are related to contraception, abortion, and ES cells. The purpose of this paper is to clarify discussions of early embryos in Islamic bioethics in both classical and modern times, and then to compare Islamic bioethics to that of Judaism and Christianity.

In the second chapter, discussions of the formative process of embryos in Islamic bioethics in classical times will be clarified, based on the Koran, the Hadith (traditions of the Prophet Muhammad), and classical Islamic texts of Ibn Sīnā (d. 1037) and Abū Ḥāmid al-Ghazālī² (d. 1111). In the third and fourth chapters, discussions of contraception and abortion will be clarified, according to al-Ghazālī and modern Islamic scholars ('*ulamā*'). In the fifth chapter, the author will take up discussions of ES cells produced from fertilized eggs and used in regenerative medicine that did not exist in classical times. In the sixth and seventh chapters, the author will survey the NBAC (National Bioethics Advisory Commission) report, and clarify discussions of early embryos in Judaic and Christian bioethics, and compare those discussions to Islamic ones.

II. The Formative Process of Embryos in Islam

The process of the generation of an embryo according to modern medical science is as follows: when a sperm enters an egg, it becomes a fertilized egg, and it will transform itself into a blastocyst, a germ, and a fetus, by

¹ Recently, studies about Islamic bioethics have increased. For example, *The Muslim World*, Vol. 89, Issue 2, 1999; *Journal of Religious Ethics*, Vol. 36, No. 1, 2008, Atighetchi 2007, Brockopp 2003, Rispler-Chaim 1993, Sachedina 2009, Moazam 2006, Musallam 1983, Omran 1992, Yacoub 2001. Especially, [Atighetchi 2007] discusses various fields of bioethics, contraception, abortion, external fertilization, brain death, organ transplantation, euthanasia, regenerative medicine, and so on.

² Al-Ghazālī is a prominent Islamic scholar and sufi (mystic) in the Seljuk dynasty. For his biography, see [McCarthy 2006] and [Watt 1995].

repeating cell divisions. A fertilized egg will reach the womb within 3-5 days after fertilization, and will become a blastocyst, and will be divided into a germ and a blastodisc. Generally, an embryo is explained as “a life from fertilization to birth.” At the present time, it is a controversial problem to use early embryos within 14 days from fertilization, because it is in this stage that human like bodies materialize [島蘭 (Shimazono) 2006: 108].

In this chapter, the author will refer to the Koran, traditions of the Prophet, and texts of classical Islamic thinkers such as Ibn Sīnā and al-Ghazālī, and clarify the position towards generation and the formative process of embryos within the Islamic tradition. In the Koran 23: 12-14, the formative process of a human being is as follows³.

We have created man of an extract of clay; Then We made him a drop in a receptacle sure; Then We created the clot a morsel, Then We created the morsel bones, And then We clothed the bones with flesh, Then We produced him, another creature; Blesse be Allah, the best of creators.

According to this verse, a human being will be formed step-by-step, through seven stages, i.e. 1. an extract of clay, 2. a drop, 3. clot, 4. morsel, 5. bones, 6. flesh, and 7. creature.

Further, the Koran says that the lump of human body will become a human being when a soul is breathed into it; “Then appointed His progeny to be from an extract of water base. Then He formed him and breathed into him of His spirit... [Koran 32:8-9]” and “When thy Lord said to the angels: “See, I am going to create mankind from clay; So when I have formed him and breathed into him some of My spirit, fall down to him in obeisance” [Koran 38: 71-72].”

The period of ensoulment (the breathing of a soul) is not mentioned in the Koran; however, according to the tradition of the Prophet, “Narrated Abdullah: Allah’s Messenger, the truthful and truly-inspired, said (as regard the creation of a human being), “Each one of you is put together in the womb of his mother for forty days, and then turns into a clot for an equal period (of forty days) and turns into a piece of flesh for a similar period (of forty days) and the Allah sends an angel and orders him to write four things, i.e., his provision, his age, and whether he will be of the wretched or the blessed (in the Hereafter). Then the soul is breathed into him...[*Ṣaḥīḥ* B, Vol. 4, 1168, Kitāb al-Qadar, 1; Khan 1987, Vol. 8, 387].”⁴

Thus, an existence in the womb will be a semen for forty days, and will turn into a clot of blood for an equal period, and will turn into a piece of flesh for an equal period, and then an angel breathes a soul into him/her. That is to say, on the 120th day after fertilization, a soul will be breathed into an embryo, and it will become a human being. This number of days 120 (40 or 80) is an important number because Islamic scholars always discuss abortion and ES cells based on this number of days.

Needless to say, in the time of the Prophet Muhammad and also in times of Ibn Sīnā and al-Ghazālī, there was not a concept that an embryo is formed by cell divisions from a fertilized egg. In classical Islamic period, it is believed that a man’s semen or sperm and a women’s semen or menstruation will get together and

³ Quotations from the Koran are taken from [Bell 1960].

⁴ Some similar traditions exist, for example, “Abdullah (b. Mas’ud) reported that Allah’s Messenger (may peace be upon him) who is the most truthful (of the human beings) and his being truthful (is the fact) said: Verily your creation is on this wise. One of you is collected for forty days in his mother’s womb in the form of blood, after which it becomes a clot of blood in another period of forty days. Then it becomes a lump of flesh and forty days later Allah sends His angel to it with instructions concerning four things, so the angel writes down his livelihood, his death, his fortune and misfortune... [*Ṣaḥīḥ* M, Vol. 8, 44, Kitāb al-Qadar; Siddiqi 2008, Vol. 8, 108].”

solid, and an embryo will be formed.

Ibn Sīnā says in *the Canon of Medicine (al-Qānūn fī al-Ṭibb)* as follows.

According to the ancient philosophers, the process of generation can be compared with the processes that take place in the manufacture of cheese. Thus the male sperm is equivalent to the clotting agent of milk and the female sperm is equivalent to the coagulum of milk. The starting point of the clotting is in the rennet; so the starting point of the clot “human being” is in the male semen. Then, just as each of the two--the rennet and the milk--enter into the substance of the cheese which results, so each of the two--male and female sperm--enters into the “substance” of the “embryo” [*Qānūn*, Vol. 1, 22; Ibn Sīnā 1999: 52].

In the same way, al-Ghazālī considers that after male semen is put into the womb (*riḥam*), water in the womb (menstruation) and semen will be mixed and formed into an embryo (*mudḡhah*⁵) without cell divisions [*Iḥyā’*, Vol. 2, 82].

Thus, it is believed that semen and menstruation will be mixed and solid, develop gradually, and be breathed with a soul, and turn into an embryo. Until ensoulment, an existence of the womb is considered as a lump of flesh, not a human being. The time of ensoulment is considered to take place 120 days after fertilization as mentioned above. Next, the author will discuss contraception and abortion in classical Islamic period.

III. Contraception and Abortion in Classical Islam

Family planning is discussed frequently from the classical period to now. According to the traditions of the Prophet, *coitus interruptus* (*‘azl*) i.e. contraception is permitted. Jābir ibn ‘Abd Allāh (d. 697) reported that we used to have *coitus interruptus* in the days of the Prophet while the Koran was being revealed. Also, there are other traditions which permit *coitus interruptus*⁶. Based on these traditions, most of Islamic scholars permit *coitus interruptus*.

Al-Ghazālī explains four types of opinions of Islamic scholars concerning *coitus interruptus* (contraception) in his *Book of the Manners of Marriage* in *The Revival of Religious Sciences* as follows.

As pertains to *coitus interruptus*, the Islamic scholars have split into four groups over whether it is permissible or reprehensible.

1. There are those who consider it unconditionally permissible under all circumstances.
2. There are who forbid it in all circumstances.
3. There are those who say it is permissible with her consent.
4. There are those who say it is permissible with a bondmaid but not with a free woman.

As far as we are concerned, it is permissible [*Iḥyā’*, Vol. 2, 81; Farah 1984: 129-130].

Next, al-Ghazālī explains five motivations and reasons for *coitus interruptus* as follows.

⁵ *Mudḡhah* means chewing gam.

⁶ In another transmittal: we used to have *coitus interruptus*; the Prophet heard about it, but he did not enjoin us against it.

1. Preserving property from the destruction entailed by many children.
2. Preserving the beauty of the woman in order to maintain enjoyment, and protect her life against the danger of childbirth.
3. Fearing of excessive hardship on account of numerous offspring, and guarding against the excessive pursuit of gain and against the need for resorting to evil means.
4. Fearing of having female children because of the stigma involved in getting them married, as was the custom of the Arabs in burying their female progeny.
5. The woman might abstain from having children on account of arrogance, excessive cleanliness, fear of labor pains, childbirth, and nursing [*Iḥyā'*, Vol. 2, 82; Farah 1984: 134-135].

Thus, al-Ghazālī permits contraception, and enumerates the reasons permitted for it, such as maintaining property or wife's beauty, and so on. Al-Ghazālī considers contraception permissible, because abstaining due to patience until emission takes place after intercourse, then waiting until the sperm is implanted in the uterus is not the same as abortion or the burying of girls alive. These two things constitute a crime against an already existing person; and that also has stages: the first stage of existence is that the sperm should lodge in the uterus, merge with the fluid of the woman, and become thus receptive to life; to interfere with this process constitutes a crime. If it develops into an embryo and clotting of blood (*'alaqah*), then the crime becomes more serious. If the spirit is breathed into it and the breathed being takes form, then the crime of abortion becomes more serious still. The crime is most serious after the fetus is born alive [*Iḥyā'*, Vol. 2, 82; Farah 1984: 132]. Then al-Ghazālī refutes those who oppose contraception because contraception is the prevention of existence, and it is different from cutting it off [*Iḥyā'*, Vol. 2, 84; Farah 1984: 137].

In sum, the opinion of al-Ghazālī is that contraception is permitted, because it is different from abortion and burying the new born baby, and he considers abortion a crime and prohibited (*ḥarām*); however, he does not discuss abortion in more detail than this.

As for abortion, there are many opinions among Islamic scholars. The 120-days limit is based on the tradition of the forties in which the Prophet informs His followers that the fetus is held as a drop of sperm (*nutfah*) for 40 days, as blood clot (*'alaqah*) for another 40 days and as an embryo (*mudghah*) for an additional 40 days. Then after a total of about 120 days, ensoulment takes place. There is consensus among theologians that abortion after 120 days is categorically prohibited except to save the mother's life. Before 120 days opinions differ⁷ [Omran 1992: 191]. Almost the only possible generalization about the opinions of the four schools of Sunni law is that they all hold abortion to be forbidden after ensoulment (inbreathing of the spirit), which is held to occur after 120 days of gestation. About the permissibility of abortion before the expiration of this period there is unanimity neither among the different schools of law nor within any one individual school [Katz 2003: 30-31].

⁷ The Hanafi school, abortion is generally allowed before 120 days when the fetus has reached the stage of becoming another creature, i.e. they are referring to ensoulment. In the Maliki school, it is not allowed to expel the product of conception, even before 40 days. The Shafi'i school are divided on abortion before 120 days. Some such as al-Ghazālī prohibit it; others allow it as *nutfah* and *alaqah* (80 days), and still others allow it before 120 days. In the Hanbali school, taking medicine to expel the conceptus before 40 days is allowed. Otherwise it is prohibited [Omran 1992:191].

IV. Discussions of Contraception and Abortion according to Modern Islamic Scholars

1. Contraception

As for contraception, the author will take up scholars of al-Azhar⁸ in Egypt. Firstly, Maḥmūd Shaltūt (d. 1963, Shaykh (Grand Imam) al-Azhar 1958-63) says as below.

Parents share the concern for having children with the Islamic community.... It is an infringement against the rights of the Islamic community to permit *coitus interruptus* unconditionally as al-Ghazālī, and to permit it with the parents' agreement as the Hanafi law school [*al-Islām*: 207].

Thus, Maḥmūd Shaltūt is against contraception. In 1950's Egypt, it seems that conditions to promote family planning as the governmental policy have not been settled yet [飯塚 (Iizuka) 2003: 154]. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (d. 1978, Shaykh al-Azhar 1973-78) also objected to contraception and explained that contraception was historically legitimized to prevent the impregnation of female slaves, but it did not apply to free muslim women [*Fatāwā 'Abd al-Ḥalīm*, Vol. 2, 481-484; Rispler-Chaim 1993: 10-11].

In Egypt where a population explosion has continued, however, contraception has become permitted gradually. Since al-Ghazālī's opinion that contraception is permitted because of keeping a wife's beauty appeared in the newspaper *Aḥrām* (25 April 1975), his opinion has appeared frequently in Islamic scholars' discussions of family planning [飯塚 (Iizuka) 2003: 155].

Legal opinion (*fatwā*) of Jād al-Ḥaqq 'Ali Jād al-Ḥaqq (d. 1996, Shaykh al-Azhar 1982-96) about contraception in 11 February, 1979 is as below.

A thorough review of the Koran reveals no text prohibiting the prevention of pregnancy or diminution of the number of children, but there are several traditions of the Prophet that indicate its permissibility. While there is also in the customs of the Prophet (*sunnah*) what can appear to be prohibiting, the majority of jurists in the legal schools agree with the permissibility of *coitus interruptus*. Al-Ghazālī classified earlier and contemporary opinions of his time into four groups. Al-Ghazālī said the correct way to us is that it is permitted. He then specified five acceptable reasons for preventing pregnancy which include preservation of the wife's beauty and fitness and protecting her life from the dangers of labor.... Al-Ghazālī made a clear distinction between prevention of conception and abortion, permitting the former and rejecting the latter.... From this brief review of jurisprudence, it is evident that *coitus interruptus* temporary prevention of pregnancy is permissible. The companions of the Prophet (*ṣaḥābah*) themselves practiced *coitus interruptus* at the time of the Prophet [*al-Fatāwā al-Islāmiyah*, Vol. 9, 3087-89; Omran: 6-7].

Thus, Jād al-Ḥaqq concludes that contraception is permitted. On the other hand, Yūsuf al-Qaraḍāwī (1926-), Islamic scholar in Qatar, who has great influence on modern Islamic society, cites al-Ghazālī's discussion mentioned above, and he concludes that family planning with contraception is permitted if there are sufficient reasons as same as al-Ghazālī [*Ḥalāl*:175].

⁸ Al-Azhar is a top Islamic institute in Egypt established in the 10th century.

2. Abortion

Next, the author will take up discussions of abortion. Maḥmūd Shaltūt says as bellows. Abortion after ensoulment is forbidden and is a crime; however, if the mother's life is in danger, and there are no means to save her except abortion, it is a duty. Because the mother is a pillar of a family and has responsibility, we cannot sacrifice her for a baby who does not have such responsibility. There are many opinions supportive of abortion before ensoulment before four months; some scholars permit it and some prohibit or avoid it. Then he cites al-Ghazālī's discussions [*Fatāwā Dirāsah*: 249-250]. Thus, Maḥmūd Shaltūt permits abortion in situations in which there is a danger to the mother's life.

'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd says that it is not permitted in Islamic law to abort the fetus after it was formed. If there is no harm when the fetus remains, it is killing without a right. If there is necessity, abortion is permitted, because necessity change forbidden into permitted [*Fatāwā 'Abd al- Ḥalīm*, Vol. 2, 238]. If a doctor judges a danger of mother's life, an abortion operation must be done [*Fatāwā 'Abd al- Ḥalīm*, Vol. 2, 284]. Thus, Abd al-Ḥalīm Maḥmūd also permits abortion in condition that there is a danger of mother's life.

Next, legal opinion of Jād al-Ḥaqq about abortion is as below.

The Hanafi opinion supports abortion provided it is performed within 120 days of conception. During this period the fetus is not believed to be a complete soul. Early abortion is held to be disliked but not forbidden when it lacks valid reason or justifications. Some Shafī'i scholars share these Hanafi views. Others like al-Ghazālī do not. The Zaydi Shi'ite school allows abortion unconditionally with or without valid reason, provided it precedes ensoulment. The Zahiri and Maliki jurists forbid it under all circumstances, calling it *haram*, but some Hanbali jurists allow it before 40 days. Juristic consensus exists only on the point that abortion after a period of four months from the date of conception amounts to taking a life. Yet this limit may also be set aside if, according to medical opinion, there is a definite risk of death to the mother. The mother's life takes precedence over the child's life on the juristic principle: 'the root is more valuable than the branch' [*al-Fatāwā al-Islāmīyah*, Vol. 9, 3091-92; Omran: 8-9].

Al-Qaraḍāwī, after discussions of contraception, says that he supports the consensus of modern Islamic scholars that it is forbidden to abort the fetus after ensoulment (120 days after pregnancy); however, if there is a danger to a mother's life, abortion is permitted even after 120 days exceptionally [*Ḥalāl*: 178-179]. As for abortion before 120 days, he does not discuss in his *Lawful and Prohibited in Islam*, so the author refers to his answer to the question from ordinary muslims on the website "Islam Online"⁹. Al-Qaraḍāwī mentions as follows.

The degree of impermissibility is less in the first forty days and may even be permissible for Islamically accepted excuses. After forty days, the degree of impermissibility becomes greater, and abortion is only allowed for certain compelling reasons that are to be estimated by experts. However, it is absolutely forbidden to abort the fetus after one hundred and twenty days "after the spirit is breathed into the fetus"

⁹ At the present time, this website "Islam Online" is closed, however, this answer is published again on the website "Fatwa Management System", the author referred to this website.

as stated in another Hadith. In such a case, abortion is not permitted except in cases of dire necessity on the condition that this necessity is unequivocally proved, and necessity is judged according to the circumstances surrounding it. In my opinion, the necessity can only be in one case, namely when the completion of the pregnancy puts the mother's life at stake¹⁰.

Thus, al-Qaraḏāwī supports al-Ghazālī's opinions of contraception and abortion, furthermore, he answers to modern ordinary muslims' anxiety of abortion by adding the possibility of abortion before 120 days of conception¹¹.

V. Modern Muslim Scholars and Intellectuals' Opinions of ES Cells

There is regenerative medicine in order to save patients without recourse to organ transplantation, by regenerating and compensating destroyed organs by transplanting aimed cells and tissues cultivated from undifferentiated stem cells. In this chapter, the author surveys ES cells (embryonic stem cells), and outlines some modern muslim scholars and intellectuals' opinions.

In November 1998, it was reported that Professor J. Thomson and others succeeded in the experiment of producing human stem cells. By cultivating undifferentiated stem cells taken from fertilized eggs, it is possible to differentiate these stem cells to specific tissues. There is, however, an immunological problem of the possibility of rejection, because these stem cells are another person's. Furthermore, there is an ethical problem of destroying surplus fertilized eggs created with vitro fertilization to produce ES cells. Moreover, there remains a problem with the security whether ES cells will be induced into specific cells accurately.

In general, many Islamic juridical and religious bodies and authorities approve research on stem cells, especially in the first few days of life of the embryo to protect and increase the public good (*maṣlahah*) [Atighetchi 2007: 248]. A Islamic opinion (*fatwā*) of January 2003 by the Egyptian Islamic scholar (*mufī*) and professor at the University of al-Azhar, Ahmad al-Tayyeb (1946-, Shaykh al-Azhar 2010-), maintained that it is lawful to clone parts of the human body to replace diseased parts or as a therapeutic instrument to cure some pathologies; early embryos and five-day-old blastocysts created by means of transfer of the nucleus (nucleus transfer) are not equivalent to human beings to be protected, but are a useful source of cells to cure others [Walters 2004: 19; Atighetchi 2007: 249].

Imad ad-Dean Ahmad (1948-), the president of the Minaret of Freedom Institute of the USA and the president of the Islamic-American Zakat Foundation, permits the use of fertilized eggs based on the description of ensoulment in the Koran and traditions of the Prophet, and comments as follows.

For Muslims the concerns that drive the Catholic and Evangelical concerns are not pertinent. Ensoulment according to the Koran and customs of the Prophet (*sunnah*) does not occur until the fourth month. Thus, the use of embryonic stem cells in itself does not violate Islamic law. Even if a termination of pregnancy is involved, there could be no question of "abortion is murder" since the embryo is not a

¹⁰ <http://infad.usim.edu.my/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=10777> accessed in 6 July 2013.

¹¹ For the comparison of al-Ghazālī and al-Qaraḏāwī, see [Aoyagi 2011].

person¹².

On the other hand, Muzammil Siddiqi (1943-), the chairman of the Fiqh Council of North America, maintains that surplus fertilized eggs are not human beings and they can be used for research, without referring to the Koran and traditions of the Prophet, and contends as follows.

According to the Islamic Law (*sharī'ah*) we should make a distinction between actual life and potential life. Also we should make a clear distinction between the fertilized ovum in the dish and the fertilized ovum in the womb of its mother. Indeed an embryo is valuable. It has the potential to grow into a human being, but it is not yet a human being. Similarly there is big difference in having something in a test tube or dish or something in the body of a human being. As mentioned above these embryos were developed initially in the laboratory solely for the sake of reproduction and, due to limitations of the in-vitro fertilization technique, they were produced in excess of what was required for this purpose. As a result, the remaining embryos would have either been frozen indefinitely or destroyed. If these embryos were treated as full human, it would have been forbidden to produce them in excess and to destroy them later. No one treats them as humans. Destroying such embryos is not called and cannot be called abortion. We disagree with the Catholic position that this is "equivalent to infanticide"¹³.

As for al-Qaraḍāwī, it seems that there are no Islamic opinions (*fatwā*) about ES cells, so the author refers to his opinion concerning cloning. He argues as below.

It becomes clear from the above discussion that cloning a whole human body is completely prohibited even if it is for the purpose of treatment. However, if it goes into cloning only specific parts of the human body such as heart and kidneys, for the purpose of treatment, this is permitted and actually recommended and rewarded by Allah¹⁴.

Thus, although al-Qaraḍāwī opposes cloning a whole human body, he supports cloning specific tissues and organs. However, in order to produce specific organs, it is impossible to bring organs from a cloned human being, so it is necessary to make human cloned embryos and bring ES cells from them, and cultivate ES cells into specific organs. After all, making human cloned embryos reaches the problem of destroying fertilized eggs as same as ES cells. As a result, it can be said that al-Qaraḍāwī validates the making of ES cells.

Next, the author will analyze "Ethical Issues in Human Stem Cell Research from Religious Perspectives¹⁵," the NBAC (National Bioethics Advisory Commission) report which treats not only Islam but also Judaism and Christianity.

¹² "Federal Funding for Stem Cell Research?" <http://www.minaret.org/iol/stem%20cells.htm>

<http://www.islamicity.com/articles/printarticles.asp?ref=MF0409-2463&p=1> accessed in 6 July 2013.

¹³ "Stem Cell Research in Shari'ah Perspective" <http://www.islam101.com/science/stemCells.htm>

<http://infad.usim.edu.my/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=9785> accessed in 6 July 2013.

¹⁴ "Cloning and Its Dangerous Impacts"

<http://infad.usim.edu.my/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=10553> accessed in 6 July 2013.

¹⁵ <http://bioethics.georgetown.edu/nbac/stemcell3.pdf>

In this report, there is the opinion of Abdul Aziz Sachedina (1942-), a modern Shi'ite muslim scholar, and a professor emeritus of religious studies at the university of Virginia. Sachedina mentions as follows.

It is correct to suggest that a majority of the Sunni and Shi'ite jurists will have little problem in endorsing ethically regulated research on the stem cells that promises potential therapeutic value, provided that the expected therapeutic benefits are not simply speculative....In addition to the Koran, the following tradition¹⁶ on creation of human progeny provided the evidence for the concrete divide in pre- and post-ensoulment periods of pregnancy.... Ibn Hajar al-'Asqalani (d. 1449) commenting on the above tradition says: ...It does not need sensory perception or voluntary movement at this stage because it is like a plant. However, it is given sensation and volition when the soul (*nafs*) attaches itself to it... A majority of the Sunni and some Shi'ite scholars make a distinction between two stages in pregnancy divided by the end of the fourth month (120 days) when the ensoulment takes place. It is possible to propose the following as acceptable to all schools of thought in Islam:

1. The Koran and the Tradition regard perceivable human life as possible at the later stages of the biological development of the embryo.
2. The fetus is accorded the status of a legal person only at the later stages of its development, when perceptible form and voluntary movement are demonstrated. Hence, in earlier stages,... the embryo cannot be considered as possessing moral status.
3. The silence of the Koran over a criterion for moral status (i.e. when the ensoulment occurs) of the fetus allows the jurists to make a distinction between a biological and a moral person, placing the latter stage after, at least, the first trimester of pregnancy....

"The will of God" in the Koran has often been interpreted as the processes of nature uninterfered with by human action. Hence, in Islam, research on stem cells made possible by biotechnical intervention in the early stages of life is regarded as an act of faith in the ultimate will of God as the Giver of all life, as long as such an intervention is undertaken with the purpose of improving human health.

Thus, Sachedina permits the use of fertilized eggs in early stages for ES cells research [Walters 2004: 22]. It is concluded that most modern Islamic scholars permit the production of ES cells from early embryos based on the Koran, the traditions of the Prophet, and rational judgment.

VI. Early Embryos and ES Cells in Judaism

In this report, there are opinions of ten clerics or scholars of various religions and denominations (Islam 1, Judaism 3, and Christianity 6). In this chapter, the author will take up discussions of early embryos and ES cells in Judaism.

As summarized by David Feldman [Feldman 1998: 284], later authorities generally may be categorized into two groups, both agreeing that although abortion generally is prohibited it does not constitute homicide and that it is permitted to save the woman's life. One group follows Maimonides (d. 1204), regarding the fetus as having almost the full status of a human person and abortion as akin to homicide. These authorities may "build

¹⁶ For this tradition, see the second chapter in this article.

down” from this position, ruling leniently by construing threats to the woman’s life broadly. The other group follows Rashi (Rabbi Shlomo Yitzhaqi, d. 1105), emphasizing the subordinate status of the fetus, but then “builds up” to avoid indiscriminate abortion [Mackler 2003: 126].

Next, the author will present the three opinions of Judaism in the NBAC report.

1. Rabbi Elliot N. Dorff, University of Judaism

Human embryonic stem cells are procured from not only fertilized eggs but also aborted fetuses¹⁷. Within Judaism, by and large, abortion is forbidden. The fetuses seen as “the thigh of its mother¹⁸,” and neither men nor women may amputate their thigh at will. On the other hand, if the thigh turns gangrenous, both men and women have the positive duty to have their thigh amputated in order to save their lives. Similarly, if a pregnancy endangers a woman’s life or health, an abortion *must* be performed to save her life. The fetus does not have the status of a full-fledged human being. To benefit the lives of others, organ transplants are allowed to enable other people to live. Therefore, if we can use the body of a human being to enable others to live, how much the more so may we use a part of a body—in this case, the fetus—for that purpose.

Stem cells for research purposes also can be procured from donated sperm and eggs mixed together and cultured in a petri dish. Genetic materials outside the uterus have no legal status in Jewish law, for they are not even a part of a human being until implanted in a woman’s womb, and even then, during the first 40 days of gestation, their status is “as if they were simply water¹⁹.” Abortion is still prohibited during that time for in the uterus such gametes have the potential of growing into a human being. Outside the womb, however, they have no such potential. As a result, frozen embryos may be discarded or used for reasonable purposes and so may the stem cells that are procured from them.

The technology itself is morally neutral, and then the question is reduced to a risk-benefit analysis of stem cell research. The Jewish tradition views the provision of health care as a communal responsibility. Especially because much of the basic science in this area was funded by the government, the government has the right to require private companies to provide their applications of that science at reduced rates, or if necessary, at no cost, to those who cannot afford them.

2. Rabbi Moshe Dovid Tendler, Yeshiva University

There are two sources of human embryonic stem cells. (1)The inner cell mass of the blastocyst, consisting of approximately 140 cells 14 days post-conception. The Judeo-biblical tradition does not grant moral status to an embryo before 40 days of gestation, and its destruction prior to implantation is of the same moral import as the “wasting of human seed.” After 40 days, the implanted embryo is considered to have humanhood, and its destruction is considered an act of homicide. The proposition that humanhood begins at zygote formation, even *in vitro*, is without basis in biblical moral theology.

(2) Human embryonic germ cells (EG cells) are derived from gamete ridge tissue removed from an

¹⁷ Stem cells procured from aborted fetuses are called embryonic germ cells.

¹⁸ Babylonian Talmud, Hullin 58a [Dorff 2003: 128].

¹⁹ The Talmud determines that within the first forty days after conception the zygote is “simply water” (Babylonian Talmud, Yevamot 69b), and Another talmudic source distinguishes the first trimester from the remainder of gestation (Babylonian Talmud, Niddah 17a). These marking points are not based on a theory of ensoulment at a particular moment on the uterus; they are rather determined by the physical development of the fetus. The effect of these demarcations is to make abortion during the early period permitted for more reasons than during the rest of pregnancy, when the fetus is legally categorized “like the thigh of its mother” [Dorff 2003: 128].

approximately eightweek-old aborted fetus. ...Biblical law views the destruction of an eight-week-old fetus as tantamount to homicide. It is permitted only to save the endangered life of the mother. However, an abortus from a spontaneous or medically necessitated abortion may be used to further research for the benefit of mankind²⁰.

A good deal of rabbinic law consists of erecting “fences” to protect biblical law. Surely our tradition respects the effort of the Vatican and fundamentalist Christian faiths to erect fences that will protect the biblical prohibition against abortion. But a fence that prevents the cure of fatal diseases must not be erected, for then the loss is greater than the benefit.

3. Laurie Zoloth, San Francisco State University

Jewish understanding of moral status derives from the abortion debate. The biblical text that grounds the literature is as follows:

If two men fight, and wound a women who is pregnant (and is standing nearby) so that her fruit be expelled, but no harm shall befall (her) then he shall be fined as her husband assesses, and the matter placed before the judges. But if harm befall her, then shalt give life for life²¹ [Exodus 21:22].

By this, the text is understood to mean that if the women herself is not harmed, then the only harm, that of the miscarriage and loss of the pregnancy, is a loss of lesser importance. It can be made whole by monetary compensation, unlike the taking of a human life. Moreover, central to all understanding of embryology in the Talmud and subsequent halachic responsa is that before the 40th day after conception, the embryo and fetus are to be considered “like water.” Thus, it is permitted to use embryos before 40 day after conception.

Thus, generally in Judaism, based on the texts of the Hebrew Bible and Talmud, a fetus is considered not to be a human being, and is like water 40 days after conception, and the destruction of early embryos is permitted because the benefit of saving patients is more than the loss of the destruction of early embryos. Judaism, based on the scriptures, permits the research on ES cells, and fixes the approximate time that an embryo to be seemed as a human being, although the time of ensoulement is not mentioned in Judaism as Islam. It is concluded that Judaism is very similar to Islam in this issue.

VII. Early Embryos and ES Cells in Christianity

Discussions of abortion in Christianity are as follows. The significance of the unborn child is highlighted in the gospel infancy narratives. According to Luke (1:41, 44), the child within Elizabeth’s womb (John the Baptist) leaped with joy at the greeting of Mary, with Jesus in her womb. The New Testament does not explicitly mention abortion, however. An early explicit condemnation of abortion may be found in the first-century *Didache*: “You

²⁰ Tendler says that in the Jewish tradition, which declares abortion after 40 days of gestation to be homicide, the use of the abortus in life-saving therapy is not precluded. An illicit act does not necessarily result in a prohibition to use the product of that act. For example, according to Maimonides, biblical law prohibits cross-breeding any two species of animal, such as a horse and a donkey. The product of such an illicit mating, the mule, may be used for the benefit of the owner, even though a biblical prohibition was transgressed.

²¹ Judaism does not see all abortion as murder, as Catholicism does, because biblical and rabbinic sources understand the process of gestation developmentally. Thus the Torah stipulates that if a woman miscarries due to an assault, the assailant is not held liable for murder but rather must pay only for the lost capital value of the fetus. Early law already indicates that the fetus is not to be viewed as a full-fledged human being but rather as part of one [Dorff 2003: 128].

shall not fornicate. You shall not steal... You shall not slay the child by abortions (*phthora*)...” Abortion was condemned as destroying what God had made [Mackler 2003: 121-122].

Church fathers such as Augustine and Jerome condemned all abortions. For these authorities, abortion would represent homicide only after the formation of the fetus, some time after conception. Earlier abortion would be condemned as contraception, which was absolutely prohibited and could be considered equivalent to homicide. The medieval church consistently condemned all abortions. Generally, abortion was considered homicide only after the formation of the body and ensoulment—which was commonly understood to occur about the fortieth day after conception [Mackler 2003:122].

Beginning in the seventeenth century, the consensus on delayed ensoulment increasingly was challenged. Thomas Fienus argued that the fetus received a soul about the third day after conception. In 1621 Paolo Zacchia argued that the rational soul must be “infused in the first moment of conception.” ...In 1884-95, the Vatican Holy Office issued a series of rulings that effectively prohibited all abortions, resolving for the magisterium the debate about abortion to save the mother’s life. The debate regarding the status of the early fetus also was resolved by the magisterium in this period. Abortion was later condemned by papal pronouncements, as well as by the Second Vatican Council (1965)²² [Mackler 2003: 122-124]. In 1968, the Pope Paul VI declared the respect to life and the opposition to birth control in the encyclical letter, *Humane Vitae*.

Next, the author will introduce six opinions of Christianity in the NBAC report.

1. Ronald Cole-Turner, M.Div., Ph.D. Pittsburgh Theological Seminary, the United Church of Christ

We do not have an official position regarding the status of embryos. That is not to say we have no opinion or do not care about their rightful status before God. But officially, we have never declared that we regard embryos as persons. Some of our members would agree with that declaration; many—perhaps most—would not agree, believing instead that embryo have an important but lesser status. As a church, we offer at least some support for the view that federally funded research in embryonic stem cells.

Thus, it seems that he takes a liberal position, and admits to the use of federal funds for the research of ES cells.

2. Father Demetrios Demopoulos, Ph.D. Holy Trinity Greek Orthodox Church

The Orthodox Church has a long tradition of encouraging the “medical art” that alleviates unnecessary pain and suffering and restores health. The embryo and the adult are both potential human persons, although in different stages of development. As a result, Orthodox Christians affirm the sanctity of human life at all stages of development. Even though not yet a human person, an embryo should not be used for or sacrificed in experimentation, no matter how noble the goal may seem. Alternatively, because organ donation is viewed favorably by many (but not all) Orthodox Christians, I would accept cell lines derived from fetal primordial germ cells, but only in cases of spontaneous miscarriage. A fetus cannot be killed for an organ, just as an adult cannot. In summary, the Orthodox Church promotes and encourages therapeutic advances in medicine and the research necessary to realize them, but not at the expense of human life. The Church considers human life to begin with the zygote and to extend beyond our physical death.

²² “Life must be protected with the utmost care from the moment of conception: abortion and infanticide are abominable crimes.”

Thus, he opposes ES cells research because embryos have the sanctity of human life as the same as adults.

3. Margaret A. Farley, Ph.D. Yale University, Roman Catholic

The Roman Catholic moral tradition offers potentially significant perspectives on questions surrounding research on human embryonic stem cells. I use the plural, “perspectives,” because there is no simple, single voice from the Catholic community on such questions. There are clear disagreements among Catholics (whether moral theologians, Church leaders, or ordinary members of the Catholic community) on, for example, particular issues of fetal and embryo research, assisted reproductive technologies, and the prospects for morally justifiable human stem cell research. These disagreements include conflicting assessments of the moral status of the human embryo and the use of aborted fetuses as sources of stem cells.

Thus, she points out that there are many opinions about this issue in Catholicism and does not mention her own opinion; however, it seems that she is liberal²³.

4. Gilbert C. Meilaender, Jr., Ph.D. Valparaiso University, Protestant

A passage from Karl Barth: “No community, whether family, village or state, is really strong if it will not carry its weak and even its very weakest members.” This sentence invites us to ponder the status of the human embryo.... I have in mind matters such as the following: that we avoid sophistic distinctions between funding research on embryonic stem cells and funding the procurement of those cells from embryos; that we not deceive ourselves by supposing that we will use only “excess” embryos from infertility treatments, having in those treatments created far more embryos than are actually needed; that we speak simply of embryos, not of the “pre-embryo” or the “pre-implantation embryo.”

Thus, he opposes the use of embryos for research of ES cells to save the weakest existence.

5. Edmund D. Pellegrino, M.D. Georgetown University, Roman Catholic

In the Roman Catholic view, human life is a continuum from the one-cell stage to death. At every stage, human life has dignity and merits protection.... The Commission should instead strongly encourage the funding and development of alternate sources of stem cells—those that do not depend on the destruction of living human embryos or make use of cells from induced abortions. ...Like all scientific research, stem cell research has tremendous potential for human benefit. But without ethical constraints, it can easily overshadow the very humanity it purports to benefit. As presently conceived, human stem cell research goes beyond the boundaries of moral acceptability.

Thus, he opposes the use of embryos for research on ES cells because embryos have dignity and must be protected.

6. Kevin Wm. Wildes, S.J., Ph.D. Georgetown University, Roman Catholic

The Roman Catholic Bishops of the United States have made known their opposition to stem cell research, opposition that is based on the need to destroy human embryos in order to conduct this type of research. Because

²³ She is known as a feminist and takes a position favorable to abortion.

the Bishops work from an assumption that the human embryo should be treated as a human person, destruction of the embryo to conduct research is morally problematic... The use of embryos in stem cell research, whether they be “spare” embryos or embryos created for research, presents a moral roadblock to that research, because the use of the embryos involves the destruction of human life for the sake of the research itself.

Thus, he also opposes to use embryos for research of ES cells because producing ES cells involves the destruction of human life of the embryo.

From the above, one person (liberal Protestant) takes a positive attitude toward studies of ES cells, and one person (Roman Catholic feminist) is in a position that there are arguments for and against ES cells. Four persons (Roman Catholics, Greek orthodoxy, Protestant), however, take a position against ES cells, because embryos have human statuses at the moment of pregnancy. It is concluded that, in general, Christianity admits a human status for an early embryo which is the weakest existent, based on texts of *Didache*, Church Fathers, theologians of medieval times, and encyclical letters of Popes, because there are no obvious texts of abortion in the New Testament. It seems that Christianity is, in general, against the establishment and research of ES cells²⁴.

Further, from the political stand point of view, it is characteristic of Christianity in the USA that the Right-wingers and Protestants who are against abortion, and want their opinions to influence politics, approach the government of the USA positively, and effect on the policy in fact. So that in the USA, whether candidates are pro-life against abortion or pro-choice for abortion is one of major points at issue in the election. Thus, discussions of early embryos in Christianity are different from those of Islam and Judaism in that discussions in Christianity oppose abortion in general, and have a great influence on politics. In Islam and Judaism, ES cells are admitted in general, and the problem of abortion and destruction of embryos seems not to be political points of issues.

VIII. Conclusion

At first, the author summarized the discussion of abortion and ES cells in Islamic bioethics. Although there are many opinions for and against abortion, the majority of Islamic scholars allow abortion if there are valid reasons, because embryos seem not to be a human being before the day of ensoulment, i.e. 120 (40 or 80) days after pregnancy. After 120 days, abortion is permitted only to save the mother’s life. As for the production of ES cells, Islamic scholars discuss from when an embryo becomes a human being. The same as with abortion, the majority conclude that it is permissible to destroy fertilized eggs and to research ES cells for the use of regenerative medicine, based on the traditions of the Prophet.

Next, comparing the positions of the three monotheisms, it is concluded that Islam is similar to Judaism in general. Both Islam and Judaism are in the position that early embryos do not have human statuses yet based on the sacred scriptures (the Koran and traditions of the Prophet, and the Hebrew Bible and Talmud). Therefore, both permit the destruction of fertilized eggs for the research of ES cells, although there are few opinions that early embryos have human statuses at the moment of conception. On the other hand, in Christianity, there are no obvious statements of abortion in the New Testament; there is much opposition against destroying fertilized eggs in both Catholicism and Protestantism. Moreover, it is characteristic that Christians against abortion approach political policy to inject public funds into research of ES cells, and have a great influence on the politics and

²⁴ Of course, there is an opinion of liberals which approve abortion, further examination is necessary.

society in the USA.

* This article is supported by Grants-in-Aid for Scientific Research (KAKENHI) of the JSPS (Scientific Research (C)) 24520066 and Grants-in-Aid for Scientific Research (Scientific Research (A)) 24251008 for the year 2012-14, Research Grants in the Humanities of the Mitsubishi Foundation (Mitsubishi Zaidan) for the year 2012-13, and Grant-in-Aid for Research Projects from the Institute of Humanities, Social Sciences and Education, Niigata University for the year 2013.

Bibliography

Fatāwā ‘Abd al- Ḥalīm: ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Fatāwā ‘Abd al- Ḥalīm*, Cairo, 1986.

al-Fatāwā al-Islāmīyah: Dār Ifṭā’ al-Miṣrīyah, *al-Fatāwā al-Islāmīyah min Dār Ifṭā’ al-Miṣrīyah*, Vol. 9, Cairo, 1997.

Fatāwā Dirāsah: Maḥmūd Shaltūt, *Fatāwā Dirāsah li-Mushkilāt al-Muslim al-Mu‘āṣir*, Cairo: Dār al-Shurūq, 2004.

Ḥalāl: Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Ḥalāl wa-al-Ḥarām fī al-Islām*, Cairo: Maktabah Wahbah, 2004.

Iḥyā’: al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, ed. by Abū Ḥaṣṣ, 5 vols., Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1992.

al-Islām: Maḥmūd Shaltūt, *al-Islām: ‘Aqīdah wa-Sharī‘ah*, Cairo: Dār al-Shurūq, n.d.

Qānūn, Ibn Sīnā, *al-Qānūn fī al-Ṭibb*, [Cairo]: Dar al-Fikr, 3 vols., n.d.

Ṣaḥīḥ B, al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, 4 vols. Beirut: Dār Ṣādir, 2004.

Ṣaḥīḥ M, Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 8 vols. in 4, [Istānbūl]: Dār al-Ṭibā‘ah al-‘Āmirah, 1911–1915.

Aoyagi, Kaoru 2011. “A Comparative Study of Discussions on Marriage in Islam in the Classical Period and Today: Al-Ghazālī and al-Qaraḍāwī,” T. Kurihara ed., *Glauben und Wissen in der Geistesgeschichte*, Niigata: Niigata University.

Atighetchi, Dariusch 2007. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*, [Dordrecht]: Springer.

Bell, R. (trans.) 1960. *The Qur’ ān: Translated, with a Critical Re-arrangement of the Surahs*, 2 vols, Edinburgh.

Bowen, Donna Lee 1997. “Islam, Abortion, and the 1994 Cairo Population Conference,” *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 29, No. 2, 161-184.

Brockopp, Jonathan E. (ed.) 2003. *Islamic Ethics of Life: Abortion, War, and Euthanasia*, Columbia, S.C.: University of South Carolina Press.

Brockopp, Jonathan E. and Thomas Eich (ed.) 2008. *Muslim Medical Ethics: From Theory to Practice*, Columbia, S.C.: University of South Carolina Press.

Dorff, Elliot N. 2003. *Matters of Life and Death: A Jewish Approach to Modern Medical Ethics*, Philadelphia, The Jewish Publication Society (reprint of 1998).

Farah, M. (trans.) 1984. *Marriage and Sexuality in Islam: A Translation of al-Ghazālī’s Book on the Etiquette of Marriage from the Iḥyā’*, Salt Lake City.

Hammad, Ahmad Zaki (translation review) 1999. *The Lawful and the Prohibited in Islam*, Plainfield, Indiana:

- American Trust Publications.
- Ibn Sīnā adapted by Laleh Bakhtiar from translations by O. Cameron Gruner and Mazar H. Shah, 1999. *The Canon of Medicine (al-Qānūn fi'l-Ṭibb)*, n.p.: Great Books of the Islamic World, Chicago: KAZI Publications.
- Katz, M.H. 2003. “The Problem of Abortion in Classical Sunni *fiqh*,” in Brockopp 2003, 25–50.
- Khan, Muhammad Muhsin (trans.) 1987. *The Translation of the Meanings of Sahih al-Bukhari: Arabic-English*, 8 vols., New Delhi.
- Mackler, Aaron L. 2003. *Introduction to Jewish and Catholic Bioethics: A Comparative Analysis*, Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- McCarthy, R.J. (trans.) 2006. *Al-Ghazali's Path to Sufism: His Deliverance from Error*, Louisville: Fons Vitae.
- Moazam, Farhat 2006. *Bioethics and Organ Transplantation in a Muslim Society: A Study in Culture, Ethnography, and Religion*, Bloomington: Indiana University Press.
- Musallam, B.F. 1983. *Sex and Society in Islam: Birth Control before the Nineteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- National Bioethics Advisory Commission 2000. *Ethical Issues in Human Stem Cell Research*, Vol. 3, Rockville, Maryland.
(http://bioethics.georgetown.edu/pcbe/reports/past_commissions/nbac_stemcell3.pdf)
- Omran, Abdel Rahim 1992. *Family Planning in the Legacy of Islam*, London: Loutledge.
- Rispler-Chaim, Vardit 1993. *Islamic Medical Ethics in the Twentieth Century*, Leiden: E.J. Brill.
- Sachedina, Abdul Aziz 2004. “Bioethics in Islam,” *Encyclopedia of Bioethics*, 3rd ed., New York.
——— 2009. *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application*, Oxford: Oxford University Press.
- Siddiqi, Abdul Hamid (trans.) 2008. *Sahih Muslim: Arabic-English*, 8 vols., New Delhi.
- Walters L. 2004. “Human Embryonic Stem Cell Research: An Intercultural Perspective,” *Kennedy Institute of Ethics Journal*, Vol. 14, No. 1, 3-38.
- Watt, W.M. 1995. *The Faith and Practice of Al-Ghazali*, London: Oneworld Publications.
- Yacoub, Ahmed Abdel Aziz 2001. *The Fiqh of Medicine: Responses in Islamic Jurisprudence to Developments in Medical Science*, London: Ta-Ha Publishers Ltd.
- 青柳かおる (Aoyagi, Kaoru) 2003. 『現代に生きるイスラームの婚姻論——ガザーリーの「婚姻作法の書」訳注・解説』 *Studia Culturae Islamicae* no. 32, 東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所。
- 2008. 「古典時代と現代におけるイスラームの婚姻論比較研究——ガザーリーとカラダーウィー」『史潮』第 62 号, 23-40.
- 2010. 「イスラームの婚姻論比較研究——ガザーリー、イブン・アラビー、カラダーウィー」『東洋学術研究』第 49 卷第 2 号, 東洋哲学研究所, 272-292.
- 2011. 「イスラームの生命倫理における胚の形成過程の問題」『比較宗教思想研究』第 11 輯, 1-16.
- 2012. 「イスラームの生命倫理における初期胚の問題——ユダヤ教、キリスト教と比較して」『比較宗教思想研究』第 12 輯, 1-21.
- 2013. 「イスラームの生命倫理と先端医療——キリスト教と比較して」『比較宗教思想研究』第 13 輯, 101-122.
- 2014. 「イスラームの生命倫理における安楽死と尊厳死」『比較宗教思想研究』第 14 輯, 1-29.

飯塚正人 (Iizuka, Masato) 2003. 「解題 現代イスラーム世界における人口爆発とガザーリーの遺産」
青柳 2003, 152-160.
島菌進 (Shimazono, Susumu) 2006. 『いのちの始まりの生命倫理——受精卵・クローン胚の作成・利用
は認められるか』春秋社.

* 近藤洋平 (編) 『中東の思想と社会を読み解く』 東京大学中東地域研究センター スルタン・カブ
ス・グローバル中東研究寄付講座、2014年8月、収録。

※本稿は、ガジャ・マダ大学人文学部 25 周年記念セミナー、「人文科学的視点からの日本研究 *Kajian Jepang Dalam Perspektif Humaniora*」(2014 年 9 月 20 日、ジョグジャカルタ)の招聘講演を加筆修正したものである。文中、重要表現にはインドネシア語併記があることをお断りしておく¹。

はじめに

毎日の礼拝や女性のスカーフ着用、ラマダーン月の断食やメッカ巡礼など、ごくわずかな情報だけにしがみついて、日本人の多くはイスラームをおぼろげながら理解している。せめてもの救いは、「コーランか剣か」という偏見に案外と与していないことだろうか。それでも、日本人のイスラーム・イメージには絶えず戦乱が付きまとう。

一方、ハラール・ビジネス *bisnis halal* やイスラーム金融 *perbankan syariah* のもたらす商機に近頃の日本でも関心が高まり、より身近で有意義なものとして、イスラームが肯定的に受け止められつつもある²。この場合中東やアラブというよりも、圧倒的に東南アジアとの関係でもってイスラームが受け止められているようだ³。

それでは、その東南アジアにおけるインドネシアの場合で、今日のイスラームはどのような役割を果たしているのだろうか。インドネシアのイスラームは混交的 *sinkretis* で土着的 *pribumi* などとも言われるが、アラブの場合と何が違うのか。筆者はジャワ島の各地を歩き、興味深い事例をたくさん見聞することができた。ただ、毎日の礼拝を行うだけではない、女性がヒジャーブを被るだけではない。そういった儀礼を遵守する形式面以上に、インドネシアの市民社会 *masyarakat sipil* はイスラームがあって初めて成り立つと言えるほど、信仰 *iman* と社会活動 *kegiatan sosial* が深く結びついている⁴。

本稿では、日々の生活と関係の深い自然環境問題 *masalah lingkungan hidup* に焦点を絞って、インドネシアにおいてイスラームの信仰が果たしている独特な役割を提示する。路上に捨てられたゴミや家庭ゴミの分別という日常的な清掃活動から、科学技術を用いた環境保全に至るまで、現代社会が共通して抱える問題が信仰によって解決されようとしている。二宮金次郎という日本の歴史的な人物の取り組みと比較することで、イスラームの伝統的な信仰によって最先端の社会形成を目指す古くて新しい、あるいは新しく古いインドネシアのムスリムたちの社会を学ぶべきなのは日本であることを理解してもらいたい。

地域社会の活性化と倫理と文化

グラミン銀行のマイクロ・クレジット方式が高く評価されて、ムハンマド・ユヌスが 2006 年にノー

¹ インドネシア語表現については、ムルヤディ *Mulyadi* (ガジャ・マダ大学人文学部日本研究学科講師) の協力を得た。

² 2015 年初の仏風刺画問題やダーイシュ人質事件の影響は、国内のムスリムにも及んだ。「日本から出て行け!」といった不合理な非難のなかで、好意的・中立的な立場からイスラームをもっと知りたいという声も寄せられたと複数の関係筋から聞いている。

³ 現実には、戦前の日本ではアジア・東南アジアのムスリムを射程に入れた思想界の動向があった。大塚健洋『大川周明：ある復古革新主義者の思想』講談社、2009 年を参照。最終的にそれが本来の意図を越えた結末になったことはインドネシアと関係ある重要テーマだが、小論では扱いきれないため別な機会に譲る。

⁴ ヨーロッパと異なる市民社会論については、中村光男「東南アジアにおけるイスラームと市民社会」片倉もとこ・梅村坦・清水芳見編『イスラーム世界』、岩波書店、2004 年、pp.98-122 を参照。

ベル平和賞を受賞したことは記憶に新しい。地方村落の貧困家庭の経済的自立を促すために、家庭(世帯)を代表する女性に対して少額の融資を行い、雑貨店や運搬業など、需要のある商売に夫婦で従事させる。収入源を得た家族は当然ながら経済的に上昇し、それが女性や子どもといった家庭内弱者の待遇改善へとつながる点に、貧困の撲滅を目指すマイクロ・クレジットの狙いがある。電化製品の導入で妻の家事労働が軽減され、教育費用を負担できる余裕は子どもの将来を改善する可能性を秘め、家族の成員の状況改善は父親(世帯主)を満足させる……こうした小さい変化はやがて村落の社会にまで及ぶ⁵。

この事業が活発化しつつある BOP (Bottom Of the Pyramid) ビジネスに注目されたことで、マイクロ・クレジットにおける負の側面が露見してしまった。本来怠ってはならない、融資を受ける者が行う小規模事業の妥当性の検討がないまま、単なる貧困者向けの少額融資が広まった⁶。その結果商売の失敗によって返済に行き詰まる者が続出し、ユヌスが目指していた真意が理解されないまま、一方的にグラミン銀行とマイクロ・クレジット批判が高まっている⁷。

翻って、日本の江戸時代の末期、倫理 *etika*・道徳 *moralitas* を重んじ、実用的で技術的な知識 *peng-tahuan teknis praktis* を活用して、個々人の意識を啓発しながら村落全体の利益に目配りすることで、飢饉や災害や重税に苦しむ地方の都市や村落の再生を進めた人物がいた。日本人であればその名を知らない者などいない、二宮金次郎(尊徳、1787-1856年)である。薪を背負って労働に従事しながらも、読書によって知識の習得に励む少年金次郎の銅像は、全国の小学校で目にする当たり前の風景の一部だった。



写真1. 報徳二宮神社(小田原市)の金次郎像(筆者撮影)

以下では、固有の倫理や文化に根ざしながら、技術的な知識を用いて社会の再構築を目指した先駆的人物として、金次郎の思想と取り組みをインドネシアの若い世代に紹介したい。その上で、金次郎に相当する人物は、現在のジャワ島で百花繚乱の様相を呈しており、まさにイスラームがそれらを支えていることを一緒に考えていきたい。戦争という過去の歴史にもかかわらず、幸い現在のインドネシアでは、先進技術をもった見習うべき国という日本イメージが浸透している。しかし、いまや日本こそがインドネシアに学ばなければならない状況にある⁸。

⁵ 「貧困撲滅への長い道：ノーベル平和賞ムハマド・ユヌスの挑戦」2006年11月14日NHK (Small Change Big Business、オランダ、2005年)では、商売に成功した家庭で妻子の待遇が着実に改善されていく様子が描かれている。順調に商売を開始したが夫が病死し、宗教的にも文化的にも女手一つの商売が困難な事情から、残された妻が借金に苦しむ失敗例も扱われていることも重要。

⁶ 新しい商機だけを求めたい日本企業にとって、この分野にどう関わるかという話題が、「「貧困層ビジネス」：グラミン戦略の光と影」2010年12月15日NHK (クローズアップ現代no.2981)として取り上げられている。企業側の基本的姿勢がここからわかる。

⁷ 世界規模の市場経済を俯瞰して、マイクロ・クレジットは貧困撲滅に効果なし、といった論点も確かに重要だろう。P. シェーファー「グラミン銀行は貧困を救えない」ニューズウィーク日本語版、2009年8月26日を参照。村落の宗教倫理や伝統文化、経済・社会的慣習などの障壁を考慮しつつ、貧困家庭の女性の状況をどう改善できるか、ユヌスの原点が語られないのはマイクロ・クレジットの核心も理解されていないのだろう。加来耕三企画・構成、すぎたとおる原作、早川大介作画「ユヌス教授のソーシャル・ビジネス(まんが版)」土屋書店、2014年で、青年期のユヌスの体験が描かれている。

⁸ 金次郎について総合的な考察を行っている、小林惟司『二宮尊徳：財の生命は徳を生かすにあり』ミネルヴァ書房、2009年を参照。報徳博物館HP (<http://www.hotoku.or.jp/>)も重要な情報を提供する。

二宮金次郎：個人と社会を変えた人物

銅像の姿によって、多くの日本人が理解している少年金次郎は、戦前の修身教育 *pendidikan moral* によって作り上げられた虚構にすぎなかった。勤労、立身出世、忠義忠孝を強調し、家父長制的体制（天皇中心の国家体制）を是認し賛美するために、金次郎をアイコンとして利用することが最大の目的だった⁹。

戦後になると、こうしたイデオロギー教育は否定され、学校制度全体もアメリカ的な民主主義思想によって再編されていくなかで、少年金次郎の銅像は教育の場から次々と姿を消していく。やがて、金次郎といえば単なる「農業指導者」だとか、薪を背負った孝行息子といったように、忘れ去られた存在となった¹⁰。いまさら金次郎を話題にすれば、時代遅れで格好悪いといった印象を抱かれるのが関の山だろう。

実在の金次郎自身には、むしろ正反対の評価が外の世界から寄せられていた。戦後の体制をどう再構築するべきか、終戦も間近いと判断したアメリカは、「理想的な民主主義者 *demokrat yang ideal*」として金次郎に着目した。日本本土を爆撃したアメリカ軍は、一般市民向けのビラ（伝単）も空から撒いて、金次郎の存在をアピールする情報戦を開始した。戦後になると、日本に民主主義を根付かせるため、インボーデン少佐（民間情報教育局新聞課長）は二宮金次郎の思想（報徳仕法）に注目する発言を繰り返していた¹¹。

士農工商と呼ばれた江戸時代の職業的な身分制度 *sistem kelas sosial* のなかで、経済の基盤を支えていたのは、圧倒的多数の農民 *petani* による農業生産だった¹²。やがて貨幣経済 *ekonomi moneter* も発達し、経済構造そのものが変化したことで、¹³ 江戸中期以降の制度的に疲弊した幕藩体制 *rezim Shogunate* は、増税によって財政問題を解決する方法に頼るしかなかった。そこに度重なる自然災害が発生し、対外的圧力を前にした沿岸警備という負担も増したことで、農村社会とそれを抱える藩（地方政権 *pemerintah daerah*）は窮地に追い込まれた。抜本的な対策が求められてはいたが、幕府（中央政府 *pemerintah pusat*）は



◆ B 29 がまいた伝単（戦争宣伝ビラ）。
背中の薪のスタイルが珍しい。

写真 2. 米軍伝単の金次郎。井上章一『ノスタルジック・アイドル二宮金次郎』1989年、p.105。

⁹ 第一次世界大戦後、日本はパラオを占領し（1914年）、その後は国際連盟の承認を受けて委任統治を実施した（1920～45年）。この時代、日本による文教政策として、パラオには南洋神社 *Kuil Nan'yo* が創建され、日本語教育が実施されていた学校には、金次郎の銅像が設置されていた。インドネシアの場合、日本軍による占領期間は非常に短く、神社の創建は行われていたが、金次郎の銅像を設置する余裕はなかったと考えられている。史料的な裏付けがとれておらず、日本占領時代を専門とするインドネシア研究者に質問して確認してほしい。

¹⁰ 筆者の故郷は、金次郎終焉の地で、生誕地の小田原市と並んで金次郎を奉った報徳二宮神社がある。それにもかかわらず、筆者が卒業した小学校にあった金次郎の石像は、校舎の増築で撤去された。

¹¹ D・C・インボーデン「二宮尊徳を語る：新生日本は尊徳を必要とする」『青年』日本青年館、1949年10月号。アメリカ側が金次郎を知る経緯の詳細は、井上章一『ノスタルジック・アイドル二宮金次郎：モダン・イコノロジー』新宿書房、1989年、pp.104-109を参照。19世紀末から20世紀初頭の欧米側の金次郎研究は、R. N. Bellah, *Tokugawa Religion*, New York: Free Press, 1957で把握できる。

¹² 武士＝支配者、農工商＝被支配者という厳格な階級制度という従来説は疑問視され、現在は学校教科書では言及されなくなっている。

¹³ 鈴木浩三『資本主義は江戸で生まれた』日本経済新聞社、2002年を参照。

有効な手立てを見いだせない¹⁴。

こうした趨勢のなか、小田原藩（現在の神奈川県小田原市）で、中規模の自作農民 *petani pemilik* という比較的恵まれた環境のもとで金次郎は生まれ育った。幼少時から、父に買い与えられた書物によって、儒学 *konfusianisme* を初めとしたさまざまな学問に触れては、熱心に独学する少年だった¹⁵。

金次郎5歳のとき、台風による洪水によって一家の農地は甚大な被害を受ける。一転して苦境に陥り、家族離散の憂き目を見た。それまでの独学で得た知識を活用して、金次郎は一家の再建に立ち上がった。わずかな荒蕪地も開拓して利用（免税措置の恩恵もあった）、長期的な展望に立った農地改良（洪水対策の植林など）、家計戦略（未使用地を貸出すことで貨幣収入を増やすなど）といったわずかではあっても創意工夫を重ねることで、やがて一家は危機を脱することに成功した（積小為大 *sedikit demi sedikit akhirnya menjadi bukit*）。金次郎の手腕は評判を呼び、地元小田原藩の財政再建でもその才覚を遺憾なく発揮したことで、幕府に雇用される武士に取り立てられた。

しかし幕府には、金次郎の才能を政策面で積極的に活用できる見識がなかった。苦境にあえぐ地域の要望に応じて、むしろ金次郎自ら幕府の許可を得て改革を実施して回った。当然ながら、それぞれの地域の特性に応じて、水利や架橋、開墾など、必要とされる技術的な開発も行わなければならない。自然の法則 *hukum alam* を理解した上で必要な労力を払ってやれば、自然 *alam* は豊かな恵み *berkah* を与えてくれると金次郎はわかっていた。

発展の芽を摘むような場合、金次郎は既存の体制や制度を躊躇なく批判する。生まれ育った小田原藩では、年貢を計量する枡は村ごとに異なり、不公平感は農民のやる気を失わせる原因となっていた。小田原藩に改革を依頼された金次郎は、升の規格統一に着手している。だからといって、金次郎は体制批判ばかりしているわけでもない。沿岸警備を新たに命じられても、逼迫した財政でその余裕すらない藩の相談を受けて、増税を実施して沿岸警備という大義 *kepentingan umum* を果たすよう金次郎は助言した。増税で困窮する農民は、自ら改革を行って救済すると請け負っての判断だった。

金次郎が行った改革で注目すべき特徴は、個人 *individu* の次元から考え、なかでも困窮者も救済対象とすることで、村落社会 *masyarakat desa* を総合的に底上げしようとしたことにある。農作業を終えた青年たちを集めては、一人ひとりのやる気を喚起し、村全体の利益を考えた行動規範を啓発するなど、個人の倫理 *akhlak* や精神面 *batin* の改良から取り組まなければ、村全体の改善はないと考えていた（心田開発 *mengolah jiwa*）¹⁶。社会全体をどう発展させるか、そのための金次郎の視線は女性たち（現代風に言えばジェンダー問題 *isu gender*）にも向けられていた。家事仕事に勤しむ女性たちの姿を目にしては落胆し、書や絵画など習い事を楽しむ女性たちを温かく見守った。経理面で力になるよう、自分の妻や娘たちには数学的知識を習得するよう望んでいた。男女の区別なく知識 *ilmu* と教育 *pendidikan* を重視し、その上で個々人の能力を活用することがどれほど重要か、金次郎ははっきりと

¹⁴ イギリスによる阿片戦争、極東におけるロシア、太平洋のアメリカなど、西側の資本主義諸国を警戒して、幕府は海外事情を積極的に収集していたが、対応策には苦慮していた。山口啓二『鎖国と開国』岩波書店、1993年、pp.247-306（第七講開国：近代日本への道程）を参照。

¹⁵ 18世紀末、ジャワ島では（新）マタラム王国 *Kesultanan Mataram* が消滅し、オランダ東インド会社 *VOC* による全島支配が完成した。フランス革命による暗雲がヨーロッパ全土に垂れ込めつつあり、その影響はオランダ本国だけでなく、ジャワのバタヴィア *Batavia* にも及んだ。独立して間もない弱小アメリカ合衆国には、領土を内陸に拡大して「白人の膨張は天命」という独尊的な眼差しが広まりつつあった。

¹⁶ 斎藤清一郎『聴く歴史・江戸時代：二宮尊徳の学問と功績』アートデイズ、2011年（MP3音声）。金次郎自身も技術的な知識はもっていたが、単なる農業技術指導者の枠を超えた、特に困窮者たちの心のケアから社会全体の改革を目指していた希有の人物であったという点は、小田原市報徳博物館斎藤清一郎館長代理の格別のご配慮によって、貴重な解説を頂いたことをここに記す。

意識していた¹⁷。

日本独自の倫理や文化に根ざしつつも、先駆的な考えで個人と社会をとらえていた金次郎を、アメリカが民主主義者とみなしたことも理解できるだろう¹⁸。戦後の日本で、インボーデンらの進言を受けた最高司令官マッカーサーは、偉大なる解放者 the Great Emancipator リンカーンにも匹敵する新生日本の民主的象徴として二宮金次郎を利用する戦略を描いたが、戦前のイデオロギー的イメージの反動もあって金次郎は忘れ去られていく。

インドネシアの金次郎たち

インドネシアのジャワ島では、伝統的な宗教とはもちろんイスラームに限られない。それでも、現在大きな影響力を持つ主要な宗教として、イスラームの信仰に由来する倫理・道徳観は、必要とされる知識の吸収を促しながら、信者に限定されない社会全体の福利をめざす人々の活動を活発化させている。

アリー・マンスール「失われたマングローブを取り戻したい」

かつては貧しい寒村と漁村が点在するだけだった東ジャワのトゥバン県にも、産業化の波が押し寄せて久しい。ジャワ海に面したこの町でも生活様式が一変し、工場が建設されるようになると、垂れ流される雑排水によって海は汚染された。水質の悪化は、海岸に生い茂っていた緑豊かなマングローブを瀕死の状態にまで追い詰めた。やがて海岸線は丸裸になり、景観が悪化しただけでなく、海岸浸食といった悪影響も引き起こされているのを前にして、Manbail Futuh 学園の生物学教師アリー・マンスールはマングローブ林の再生を決意した（1974年）。



写真3. アリー・マンスール（筆者撮影）



写真4. 海岸線に植樹された苗木（筆者撮影）

彼の手によって浜辺に植樹されたひ弱な苗木は、打ち寄せるジャワ海の荒波によって次々と洗い流された。挫折を繰り返して、アリー・マンスールはもう止めようかと何度も考えた。作業を手伝って

¹⁷ 金次郎のジェンダー観については、安西悠子『輝く朝日を愛でるまでに：二宮鮫の生涯』上下、下野新聞社、2009年が示唆に富む見解を示している。講演に限らず、安西先生からは特別な時間を割いていただき、多くの教を頂いたことを感謝する。

¹⁸ 農村の復興に尽力したという点だけで金次郎の名声が先行している。実際には、個々人の心、家、農村と都市、それらを含む地域全体の社会・経済的復興に貢献しており、それを総合して報徳仕法と呼ぶ。マイクロ・クレジットが本来目指すところは、この報徳仕法と共通していることが理解できるだろう。ユヌスの受賞を聞いた金次郎研究者たちは、「ここにも金次郎がいた」と感じたと聞く。しかし金次郎が唯一無二の独創性をもっていただけではなく、その思想的源流は日本に限らず、アジアという広がりの中なかで検討していく必要がある。

くれるよう協力を呼びかけても、近隣住民からは冷ややかな反応しか返ってこない。このままでは埒が明かないとは思ったが、それでもアリー・マンスールは諦め切れなかった。



写真5. 村人の経営するキオスク (Rachmad 撮影)



写真6. 植樹に集まった村人 (Rachmad 撮影)



写真7. 生徒による海岸の清掃活動 (筆者撮影)



写真8. 新マングローブ・センター開所式の広告 (筆者撮影)

どのような種類の樹木が生育して、マングローブ林を形成していたのだろうか。植樹方法を考え直すなかで、アリー・マンスールはかつてのマングローブ林を知る古老たちの話からヒントをつかむ。海岸に適した植生を手がかりとして、アリー・マンスールはマングローブ再生を始めからやり直した。海岸線とは別なところで苗木を育て、どうやってそれがマングローブ林にまで生育していくのか、詳細にその過程を観察し研究した。そこで得た知識を活用すると、少しずつではあるが、環境条件に適した苗木は根を張り枝葉を拡げた。みるみる定着し拡大していく緑は、やがて住民たちの心を変化させる。

現在、海岸線の一部には、人の背丈を超える立派なマングローブの林が木陰をつくり、憩いのための快適な環境が取り戻されつつある。アリー・マンスールは、植樹に協力してくれた近隣住民のため、次の一手を進めた。住民に小さなキオスクの経営を任せることで、一時の憩いを求めて浜辺を訪れる人々の便宜を図ることだ。もちろん、それは住民にとっての新たな収入源ともなり、歓迎されるだろう。自ら教鞭を執る学校では宗教と融合した環境教育を行い、保全活動を生徒に任せているため、海岸はいつも清潔に保たれている。快適な空間は、キャンプ実習などで生徒たちに心地よい教育の場を提供している。

アリー・マンスールの植樹活動も根を張り枝葉を拡げつつある。トゥバン県を越えて、自ら設立したマングローブ・センターが国内各地に設立され始め、行政や海外からの支援も得られるようになり、各地から視察が訪れることも珍しくなくなった。

なぜマングローブを取り戻そうとしたのか、アリー・マンスールはその原点を次のように語ってくれた。

この世 *alam* はすべて、神によって創造された *makhluk* もの。人間もマングローブも、等しく神の被造物だ。私たちの手によって蘇生されたマングローブは、きっとその喜びを表現し、蘇らせて貰ったことに対する感謝を、神に伝えてくれるに違いない。

この言葉だけみると、アリー・マンスールにとって植樹活動とは、個人的な宗教実践なのかもしれない。しかしそれは、自然環境や地域の人々に貢献する、現実の社会に連続している信仰だった¹⁹。伝統的信仰に依拠した心の開発は、アリー・マンスール個人を越えて、いまでも地域の人々へと広まりつつある。

コデリ「これは天からの辞令だ」

環境に優しい教育的なゴミ処理観光スポットと聞いて、一体何を意味しているのか、おそらく想像できる人はいないだろう。18年前、工業系の学部を卒業して、東ジャワはマラン県のゴミ最終処分



写真9. コデリ（右手、筆者撮影）



写真10. 公園のような外観のゴミ処分場（筆者撮影）



写真11. メタンガスのパイプライン（筆者撮影）



写真12. 実験中のメタンガス充填装置（筆者撮影）

¹⁹ 2013年9月5日、青木武信（千葉大学）、Rachmad K. Dwi Susilo（ムハンマディヤ大学マラン）共同調査。以下の報告も参照。R.K. Susilo, "Religion and Rational Behavior in Environmental Conservation Program in East Jawa, Indonesia", Organization for Islamic Area Studies (Waseda University), Asia-Europe Institute (University of Malaysia) eds. *Islam and Multiculturalism: Coexistence and Symbiosis*, JSPS Asia and Africa Science Platform Program, Organization for Islamic Area Studies (Waseda University), pp. 257-265, 2014.

場に着任した技術者コデリは、無分別に捨てられるままのゴミの山を見て一人決意する。「ゴミの有効活用を成し遂げれば、神によってその報酬は何十番にもなって返ってくるだろう」と。

一日の仕事を終えて、大学の夜間講義などに参加しては技術的な知識を習得し、コデリは自らの決意に従うたった一人の宗教実践を開始した。正式な任務ではないので、受講料は自ら負担するしかない。ばかっている、周囲からはそう思われた。それでも、放置されているメタンガスをどう有効活用できるだろうか、ゴミの埋め立て地を悪臭のない美しい公園にできないか、アイデアを次から次へと出しては失敗を繰り返し、その実現に必要な技術的課題をクリアしながら、着実に計画を進めた。

温暖な気候のため、ゴミの埋め立て地から大量に発生するメタンガスは、山火事などを引き起こしていた。それがいまや、効率的に採集されて、近隣住民が無料で利用できるようパイプラインが敷設された。家庭用エアコンの室外機を流用して、小型のガスタンクを充填して遠隔地に配布する実験も始まっている。処理場にはガス灯が設置され、涼しい夕刻に散策を楽しめる公園として整備されている。市販の発電機をメタンガスでも作動するよう改造し、施設内の電気の一部は自給される。これらの技術的工夫はパネルにして展示してあり、頻繁に周辺の学校の生徒たちが訪れては、課外教育に利用している。

悪臭の発生などで、当初はゴミ処理場に難色を示していた近隣住民から、いまや苦情などは一切ない。彼が個人的に開始したこの取り組みは、現在は県公認の正式な施策となった。オーストラリアや日本など海外からも視察団が訪れるほどの注目ぶりである。それでもまだ、従来どおりにただゴミを無分別に埋め立てているだけの処理場は国内にたくさんある。それらと技術提携をして、指導をしなければならない。そもそも、家庭のレベルからゴミの分別をもっと徹底させるよう、どうやって働きかけていくべきか。温水プールを作って、地域の親と子どもたちが遊びに来るようにすれば、ゴミ問題にもっと敏感になってもらえるのではないか……。コデリの夢、それを支える技術とアイデアは尽きることを知らない。

私は天 langit、コーランでいう samāwāt から辞令を受け取っただけですよ。お役所から処分場の監督を任された辞令なんて、それに比べたらたいした意味ないじゃないですか。

そんなコデリをいまも突き動かしているのは、「この世は神によって創造された世界であり、我々人間はそこにおいて神の代理人 kilāfat al-ard である」という信仰上の義務感である。ジャワで生まれ育ったムスリムとして、コデリは子どものころから当たり前で教えられてきた自然を大切にするという倫理観に従う。そのためコデリの視線は、日本人が一般的に理解する自然を超えて注がれている。



写真 13. ジョグジャカルタの「緑の集落」(筆者撮影)



写真 14. ジョグジャカルタの「ゴミ・サダカ」(筆者撮影)

周辺住民の不満を解消し、処分場で働く人々の労働環境を改善して健康問題に配慮するなど、人間も自然の一部に含まれているのだ。木々や海や空、動植物や人間などすべてを適切に管理することが、ムスリムとしての宗教的義務なのである。コデリ自身の言葉では、自らの行動は神のためであるとか語られない。しかし、その独創的な献身の積み重ねによって生じる大きな恩恵は、ムスリム如何を問わず確実に多くの人々にもたらされている²⁰。

混交的なイスラームの実践：その純粋な動機

インドネシアにおけるイスラームは、暗にネガティブな意味を込めて、「混交的なイスラーム」として語られることが多い。ここまで取り上げた、アリー・マンスールとコデリの二人は、むしろイスラームにおける倫理や価値観を純粋に理解しようと努めている。その上で、それらの理想がどう実現されうるのか、必要となる技術や知識を駆使して生み出されているという点では、確かに混交的なイスラームなのかもしれない。礼拝、ヒジャブ、ハラール……、そうした既知の儀礼に則った行動に限定されない、新たな社会活動が信仰によって生み出されている。

子ども向けの道徳教本で、「清潔は信仰の一部 al-nizāfa min al-imān」というハディースが取り上げられることは、アラブ諸国でも当たり前を目にする。しかし、肝心の整理整頓や清潔さを維持しようとする実践面はというと、ゴミで溢れかえった町をひと目みればわかるだろう。ゴミ箱を設置してポイ捨てを防ぐとか、効果的にゴミを集積して処理するといった施策が宗教的な熱意によって語られることは少ない。クルアーンの教えやハディースのテキストはアラブの人々にも浸透してはいるが、果たしてそのテキストに基づいて現実の社会はどの程度動いているのだろうか²¹。

ここで取り上げたインドネシアの事例は、アラブとは異なった地元の伝統文化に即しているという点でも混交的かもしれない。しかし、社会を構成する原理的な側面として人々の動機や行動を律する価値観に注目することで、どのような色彩を帯びたイスラーム社会なのかが判断できると考えた場合、アリー・マンスールやコデリのようにイスラームの教えそのものに触発されて行動を起こし、その結果が社会関係を構築していくという点では、純粋なイスラーム社会だと言わなければならない²²。非アラブ世界のムスリムは、自らの文化的伝統を捨て去って、アラブの文化を身につけようと神経症に陥っていると揶揄したV・S・ナイポールが、いまのジャワのムスリムの姿を見たらどう思うだろうか²³。

²⁰ 2013年9月3日、青木武信、Rachmad K. Dwi Susilo 共同調査。以下の前掲報告も参照。Susilo, "Religion and Rational Behavior", *Islam and Multiculturalism*, pp. 257-265.

²¹ 中東アラブ世界と東南アジア世界の国際政治における位置付けも、市民社会発展に違いを生み出している。大国の利害に翻弄され、中東アラブ世界には戦乱が付きまとう。しかし2011年エジプト革命後、タハリール広場の自発的清掃活動をこのハディースで説明する声を筆者はネットで見かけることができた。アラブ的混交によって、イスラームの倫理に基づいた市民社会を実現するには、社会の安定が何よりも求められる。ただインドネシアの場合、政治や社会が変化するなかでのイスラーム知識人たちの自助努力こそが、現在の市民社会の興隆をもたらしたことも忘れてはならない。中村三男「インドネシアにおける新中間層の形成とイスラームの主流化：ムスリム知識人協会結成の社会的背景」萩原宜之編『講座現代アジア3 民主化と経済発展』東京大学出版会、1994年、pp.271-306を参照。

²² ジョグジャカルタの「緑の集落」では、歴史的なゆかりのある集落がゴミで埋もれている現状を嘆き、住民自ら清掃活動を行い、緑化公園を設置し、その活動が居住地域を越えて広がりつつある。同じく「ゴミ・サダカ」は、住民が資源ゴミを分別回収して、その販売利益を地域全体の利益につながる問題へ充当している。両例ともに、本論で扱ったアリー・マンスールやコデリ同様、行動の原点は信仰に求められる。以下の前掲報告を参照。Takenobu Aoki, "Islam and Multiculturalism on Environmental Issues: How Can We Cooperate with/ between Muslim to Protect Environments?", *Islam and Multiculturalism*, pp. 275-279.

²³ V・S・ナイポール『イスラーム再訪』斎藤兆史訳、上・下、岩波書店、2001年を参照。筆者による同書の「文献短評」（日本中東学会 http://www.james1985.org/book_review/review.html も参照）。

おわりに

伝統文化を喪失した代償として、東北大震災以来日本人は、絆やつながりといった覚束ない言葉を用いて社会の再構築を手探りしていくしか方法がない。既存の宗教・宗派の壁を越えようという声、それに応じたさまざまな動きも始まってはいるが、その道のりは決して容易ではない。それだけに、伝統的な宗教やその倫理に基づいて個人や人々、村や町が動き、そして信者だけに限定されない恩恵が提供され、それを共有するインドネシアのイスラーム社会は、いまの日本にとって多くの示唆を与えてくれる。

ヨーロッパの先進文化を取り入れようとした明治時代において、当時を代表する知識人の一人である内村鑑三は、

私どもの同類であり同じ血を共有する、この人物 [二宮金次郎] の福音とくらべると、近年、わが国に氾濫している西洋の知とは、いったい何でありますか！²⁴。

と嘆いている。それから既に1世紀以上、現在の日本人にとっていまだ二宮金次郎は忘却の遙か彼方にあり、イスラームとは物騒なものか金になるものとしかみなされていない。アリー・マンスールやコデリは氷山の一角でしかないインドネシアは、日本の社会を見習うべきだろうか。

²⁴ 内村鑑三『代表的日本人 Representative Men of Japan』1894年（1908年改訂版）p.101。

1. はじめに

コプト・キリスト教に関する辞書的説明には、非カルケドン派／東方諸教会に属する宗派であることとともに、かならず「エジプトの」キリスト教と書かれている。それは、もちろん正しいことで、そもそもコプトという語は、ギリシア語で「エジプト」を意味する語「アイギュプトス」に由来し、現代のエジプトにおいても「コプト」(Qibt, al-Aqbāt) というのは、エジプト人キリスト教徒を意味する¹。しかしながら、現代のコプト・キリスト教徒（以下コプト）たちの全体像を考えたとき、その共同体の存在は、もはやエジプト一国にとどまるものではなく、グローバルな広がりを持つ。アパデュライ [2004: 69-71] がグローバル・エスノスケープと称した地球規模の民族移動の風景は、コプト共同体にもそっくり当てはまるのだ。今や、コプトたちのなかには、ヨーロッパ、北米、オーストラリアなど、エジプト以外の地域に住む者も大変多く、彼らは移住先に定住し、第2世代、第3世代が現地で活躍するまでになっている²。

筆者は、これまで、おもにカイロの南約 240km に位置する地方都市ミニヤ (al-Minyā) において、コプトたちの民衆的宗教実践やムスリムとの関係について、現地調査に基づいた研究を行ってきた³。そのような地方都市でも、しばしば、つぎのような言葉を聞く。「兄がアメリカに移住した」、「自分は移住先のオーストラリアから一時帰国中だ」、「従妹は結婚相手（コプト）がフランスで働いているので移住した」このような、彼ら自身もしくは親類や友人が経験した（もしくは現在も経験中の）グローバルな移動について、さして大事でもないような口調で話すコプトには何人も巡り会った。もちろん、エ



写真1.

移住先のオーストラリアで結婚したハンガリー系の妻をともなってミニヤに帰省していたコプト男性 2008年12月7日撮影（写真は特別な記載のあるものをのぞき、すべて筆者撮影）

ジプトに住むコプトの誰もが海外移住を考えているわけではないし、それが可能になるほどの経済的基盤や機会を有しているわけでもない。しかし、前述の彼らの言葉は、コプトの日常のなかに、海外移住がひとつの選択肢として存在することをあらわしているといえるだろう。そこで、本稿では、エジプト国外に移住し、共同体を形成しているコプトたちをコプト・ディアスポラ⁴ としてとらえ、そ

¹ 「コプト」と一口にいても、そのなかには、コプト正教徒、コプト・カトリック、コプト・プロテスタントという3つの宗派が存在するが、本稿ではおもにコプト正教徒に焦点をあてて論じる。コプト内の宗派については、本書の三代川論文を参照のこと。

² 本稿では、第1世代とはエジプトで生まれ育ち、大人になってから海外移住した者、第2世代とはエジプトで生まれたが、乳幼児期から青年前期程度というごく若い時期のいずれかの段階で、家族とともに移住した者、第3世代とは祖父母もしくは両親が移住した先で生まれ育った者とする。

³ [岩崎 2005; 2012; 2013] など。

⁴ ディアスポラをあらわすアラビア語としては *shattāt* (散り散りにされた、分けられた、解散されたの意) という語があり、たとえば、サイドは離散状況にあるパレスティナ人に対してこの語を用いている [Said 2001: 442]。これに対して、コプトのあいだでは、海外移住や海外移住者に対しては *mahjar* (移住先、移住、避難、退却の意) という語が用いられるのが一般的である。アラビア語－英語辞典には、定冠詞がつき *al-Mahjar* となることで「アラブ・ディアスポラ、とくに新世界に住むアラブ人」を意味することも書かれている [Wehr 1994: 1195] のに対し、*shattāt* の項にはディアスポラという訳語はない [Wehr 1994: 531]。

の今日的状況について考えてみたい。

なお、本稿で事例として用いるカナダ（モントリオール）とフランス（パリ郊外）のコプト共同体の状況については、筆者がカナダ（2013年8月以降）とフランス（2011年2月以降）で断続的に行っている現地調査から得たデータに基づいている。調査に関しては、英語もしくはアラビア語エジプト方言を用い、現地コプト正教会の典礼（ミサ）やユースグループのミーティング、外国語レッスンといった各種活動に対する参与観察、コプト家庭訪問や滞在時の非構造化あるいは半構造化インタビューなどの方法を用いた。

2. ディアスポラとしてのコプト

2-1 ディアスポラとは

ディアスポラとは、もともとギリシア語に由来する語であり、古代ギリシアでは移住や植民という意味で使われていた [駒井 2010: 3]。転じて、バビロン捕囚と古代エルサレムの神殿崩壊以降は、パレスティナから離散したユダヤ共同体のことを指すこととなり、長らくディアスポラとはそのようなユダヤ人の経験や離散状況に置かれた彼らの状況を指す語であった。しかし、その後、この語はアルメニア人やパレスティナ人、アフリカ系アメリカ人といった生まれ育った土地からの強制的な離散を経験した民族や集団に対しても用いられるようになった。そして、グローバル化が進む今日においては、なんらかの理由で外国に定住しつつも、集合的アイデンティティを共有し、祖国や第三国の同一エスニック集団との連帯を持つ共同体や人々をも包含する概念として用いられている [コーエン 2012: 34-35]。

ディアスポラという語やこの概念を用いた研究に対しては、定義の曖昧さや歴史的にみたユダヤ的コンテクストとの関連の深さから、ユダヤ人以外の離散状況に対して適用することに疑義を唱える研究者もいる（たとえば早尾 [2003: 6-8] が指摘する、ある時期のサイド [2001: 442] など⁵）。たしかにディアスポラとは分析概念のひとつであり、無批判に、また、本質主義的に用いることには問題がある。しかし、たとえば、「移民⁶」という語を用いたのではこぼれおちがちな、複数の国を架橋するトランスナショナルな集合的アイデンティティの共有、祖国や第三国の同胞たちとのつながりといった側面を包含するのが、「ディアスポラ」という語であり、現代の海外在住コプトの特徴を端的にあらわしている語であるといえる⁷。

また、現代においては当事者たちがみずからをディアスポラと称し、母国と移住先両方の文化をハイブリッドに継承し、新たな世界を創造している姿も見受けられる [駒井 2010: 3]、[宮治 2010: 14]。コプト・ディアスポラに即していえば、彼らは移住先で培った知識の伝達手段や人的資源、より広いネットワークの構築を通じて、母国の社会や経済など、さまざまな分野の発展に寄与している [Brinkerhoff and Riddle 2012: 4]。

このような理由から、本稿では、移住先に数十年にわたり定住し、子や孫をもうけても、なお、母国エジプトや第三国の同胞とのつながりを積極的に保ち、非エジプト／非コプト的環境においてもコプト的伝統を維持している海外のコプトたちの存在を「ディアスポラ」としてとらえていきたい。た

⁵ サイドの議論をはじめとするユダヤ・ディアスポラやパレスティナ人ディアスポラについては [早尾 2003] を参照のこと。

⁶ 「移民」という語は、「ディアスポラ」同様、国際的に合意された定義はないものの、国連では国連事務総長報告において「通常の居住地以外の国に移動し少なくとも 12 ヶ月間当該国に居住する人のこと（長期の移民）」として定められている [中山 2010]。

⁷ ディアスポラ研究については、武者小路 [2008]、白杵 [2009]、コーエン [2012] などを参照のこと。

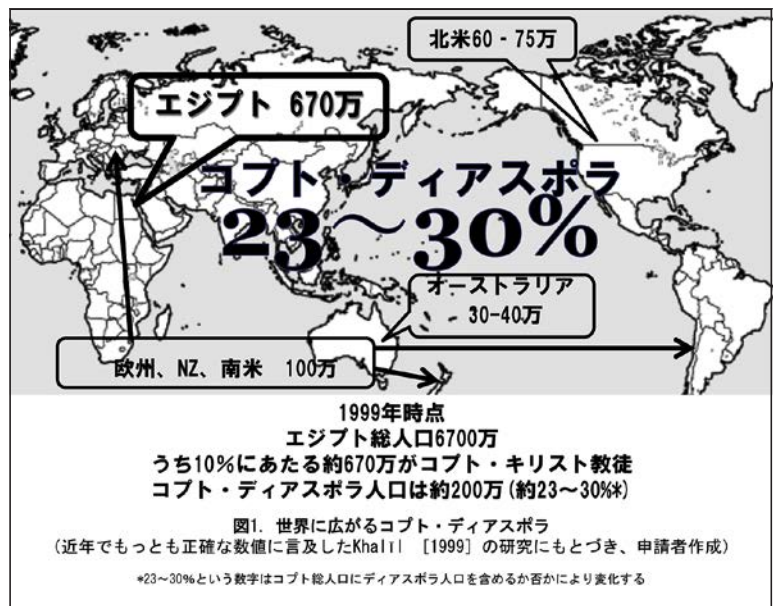
だし、文脈に応じて、必要な場合は、移民、移住といった用語も用いていくこととする⁸。

2-2 ディアスポラとしてのコプト

コプト・ディアスポラが形成された背景には、エジプトにおける海外移住の歴史が関係している。近現代のエジプトにおいては、国民の海外移住の傾向が大きく変化した2つの時期がある [Stene 1997: 254-255]。最初の変化は、1950年代のナーセル政権下において起きた。当時、エジプトでは、政治的理由により海外移住は制限されており、誰もが簡単に渡航するわけではなかった。しかし、そのなかでも政府は例外的に一部の青年層に対して海外留学を奨励し、教員に対しても近隣のアラブ諸国で教師として勤務することを促進した。このように、政府により海外渡航を積極的に奨励された者たちがいる一方で、一部の富裕層、とくにコプトの富裕層は、計画経済や大企業の国有化などを推し進めるナーセルの社会主義的政策により私有財産が没収されることを恐れたため、エジプトをあとにし、西洋へ移住した [Stene 1997: 255]。

海外移住の第2の波は1970年代初頭のサーダート政権下で起きた。この時期に打ち出された経済開放政策インフィターフ（門戸開放）により、国民の海外への移住規制は緩和され、海外移民は爆発的に増加した。これ以降、海外移住は多くのエジプト国民にとって選択肢のひとつとなり、移住者数も飛躍的に増加した。Ahmed [2007: 2] によれば、2007年現在、エジプト総人口7260万人の約1%にあたる約72万人がヨーロッパ永住権を持つという。また、北米やオーストラリア、南米といったヨーロッパ以外の地域にも多くのエジプト人が暮らしており、21世紀の現在では、母国で生まれたものの幼少期や学童期以降を移住先で過ごした2世や移住先で生まれ育った3世が活躍している。

近現代のエジプトにおけるこのような海外移住の流れは、コプトにも当てはまる。他方、国民全体の平均に比べ、コプトに特徴的なのが、移住率が大変高いという点である。Khalil [1999: 34] は1999年の時点で、海外に暮らすコプトはヨーロッパ、ニュージーランド、南米に約100万人、オーストラリアに30-40万人、北米に60-75万人、計約190-215万人としている。当時のエジプト総人口約6700万 [United Nations 掲載年不明] のうち、コプトが約10%にあたる約670万人だとすると、約200万人という海外在住コプトは、コプト総人口の約



23~30%にあたる (図1参照)。正確なコプト人口は実際のところ不明であり、また、海外在住コプトがエジプト総人口のなかに含まれているのか否かも不明である点からすると、単純に23~30%と
言い切ることはできないが、いずれにしても、コプトがかなり高い割合で海外移住していることは間

⁸ コプト・ディアスポラの研究は端緒についたばかりであるが、Brinkerhoff and Riddle [2012] がディアスポラ (diaspora) という語を用いるのに対して、Stene [1997] や Botros [2006]、van Dijk and Botros [2009] は移民 (immigrant) という語を用いている。

違いないだろう⁹。Brinkerhoff and Riddle [2012: 5] は、ヨーロッパ在住のコプトが、同地在住のエジプト人全体の 30% を占めるとも述べており、海外在住エジプト人中のコプト比率の高さを指摘している。

コプト正教会はこのような海外移住者の増加に手をこまねいていたわけではない。インフィターフにより移住者が増加するよりも以前から、教会は総主教を中心にディアスポラたちの支援を行ってきた。van Dijk and Botros [2009:198] によれば、1964 年という早い時代に、第 116 代総主教キュリロス 6 世（在位 1959-1971 年）は北米のコプト・ディアスポラを訪問している。それ以降、教会は、シュヌーダ 3 世（在位 1971-2012 年）、タワードロス 2 世（在位 2012 年 -）といった歴代総主教の訪問、司祭、修道士の派遣を通じ、エジプトとは異なる環境においてもコプト正教会の伝統が守られるべく、礼拝堂や修道院の設立支援を行ってきた。ただし、資金については、エジプトからの経済的支援はほとんどなく、ディアスポラのなかの裕福な者が行っている。

Botros [2006: 195-196] は、Angealos [2000] の研究をもとにしつつ、2006 年の論文執筆時点で、北米に 140 教会・2 修道院・2 神学校、オーストラリアに 20 教会・2 修道院・1 神学校、英国に 15 教会・1 リトリート・センター（自然のなかに退き、信仰について観想するための施設）・1 神学校、英国を除くヨーロッパ 12 カ国に 50 教会があるとしている。これを合算すると、エジプト以外に 225 教会、4 修道院、4 神学校、1 リトリート・センターが存在することになるが、これに含まれていない南米やニュージーランドなどに住むディアスポラを考えると、この数値はさらに大きくなるだろう。なお、日本でも、2004 年に叙任された日本人初のコプト正教会司祭が、日本に滞在するコプト正教徒やエチオピア正教徒のために典礼を執り行っている。

このようなコプト・ディアスポラの発展は、Jones [2000] や van Dijk and Botros [2009] が指摘するように、ともすると母国エジプトのコプトが「迫害」された際など、コプト・ディアスポラが「遠隔地ナショナリズム」[アンダーソン 1997] の担い手として情勢を声高に論じたり、国際世論に訴えたりすることにつながることもある。しかし、総主教を頂点としたコプト正教会はこのような動きに否定的である。なぜなら、それは、エジプトにおけるムスリムとコプト関係のバランスを崩す恐れがあるとみなされるためである。同時にそれは、ディアスポラがある程度発言力や影響力を持っているがことをあらわしているともいえるだろう。

3. カナダにおけるコプト・ディアスポラ

3-1 なぜカナダか—多文化主義と移民

本節では、カナダのコプト・ディアスポラを事例として取り上げ、その歴史と現状を概観する。まず、彼らの具体的な状況を考察するまえに、ホスト国であるカナダの移民政策について考えてみたい。なぜカナダは積極的に移民を受け入れるのか、また、なぜ外国人はカナダを移民先として選ぶのだろうか。

2011 年の国勢調査によれば、カナダでは総人口約 3300 万人のうち、およそ 22% にあたる約 720 万人が外



写真 2.

カナダ政府ウェブサイトの多文化主義に関するページからの抜粋。異なる色の肌をしたいくつもの手を重ね合わせることで、多民族の共生を表現している（出典：[Government of Canada 2012]）。

⁹ Brinkerhoff and Riddle [2012: 5] も、コプト・ディアスポラの実際の数や移住先について、正確な統計を入手することは困難であると述べている。その背景のひとつには、ホスト国が移民に関して、出身国や民族についての統計調査までは行うとしても、宗教的帰属にまで踏み入った調査を行うことが稀であるということが挙げられるだろう。

国生まれであり [Government of Canada 2014a]、2002 年から 2012 年の 10 年にかけて、年間約 20 ～ 28 万人の外国人永住者を受け入れている [Government of Canada 2013]。カナダがこのように積極的に移民を受け入れる背景にはいくつかの理由がある。そのひとつは、総人口を増加させるためである。歴史的にみても、広大な国土に比して、カナダの人口は少ない。そのため、早くも 1947 年には当時の首相キングが移民による人口拡大路線を表明し、それ以降、移民受け入れによる人口増加を目指してきた [日本カナダ学会 2009: 131]。もうひとつが IT や医療、工学などの分野の熟練労働者を確保するためである [日本カナダ学会 2009: 131]。外国人がカナダを移住先として選ぶ理由は、1) 教育・福祉制度の充実、2) 治安の良さといった、とくに移民を前提としたわけではないカナダ国家／社会の特性と、3) マイノリティに配慮した政策、4) 明確な移民手続、5) 簡便な市民権取得手続といったもので、積極的な移民受け入れ国であるカナダの事情を反映した特性が挙げられる [日本カナダ学会 2009: 131]。

カナダが現代においても積極的な移民政策を行う背景には、この国が国是としている多文化主義 (multiculturalism) の存在も大きく関係している。カナダは 1971 年に世界で初めて国家として多文化主義を公認した国である [Government of Canada 2012, 日本カナダ学会 2009: 135]。ここでいう多文化主義には、明確な定義やカナダ国民によるコンセンサスがあるわけではない [石川 2008: 155]。しかし、「カナダに公式の文化は存在せず、積極的に各民族集団がもたらす多文化を承認、発展させ、政治的、社会的、経済的、文化的不平等をなくすこと」 [日本カナダ学会 2009: 135] が国是とされていることから分かるように、カナダでは、国民間のさまざまな多様性を尊重しあい、民族による差別や不平等のない、多文化共生社会となることが目指されている。

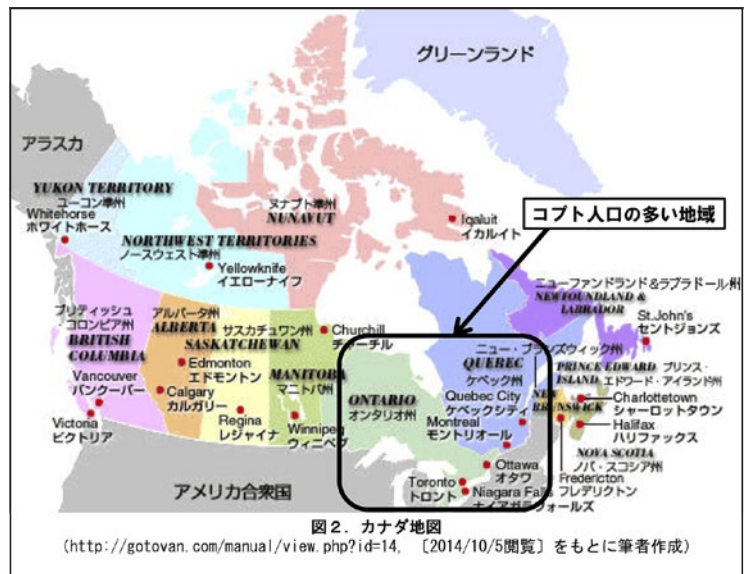
このようなある種の理想主義は、国際的評価を受ける一方、世界各国からの移民の増加にともない、ビビー [2001] が「モザイクの狂気」と呼んだ、行き過ぎた個人主義や多文化主義による共通の価値観が喪失された状況を出現させる結果ともなった。近年では、9.11 米国同時多発テロの影響もあいまって、とくにムスリムとの共生に関して問題が生じている一方、非英語圏・非西欧圏出身移民の経済的周辺化にともなう、国民間の格差の拡大も問題となっている [日本カナダ学会 2009: 137-138]。

こうした問題は政府の移民政策にも影響を及ぼしている。移民をめぐる政策や法案は時期により変遷があり、1962 年に導入された、年齢、学歴、公用語能力、技能、カナダ市場での特定職種への需要などを点数化した客観的基準で移民受け入れの可否が判断されるポイント制は現在でも継続される。その一方で、80 年代に主流だった人道主義に基づき優遇され受け入れられていた家族移民や難民は、現在では制限の対象となっている。なぜなら、そうした人々はカナダに社会的な負担をもたらす存在とみなされるようになったためである。そのかわり、移転可能な技能を持った者やカナダで学位取得した者が優遇されるようになったことは、独力でカナダ社会に適応し、すぐにカナダ経済に寄与できる人材、すなわちグローバルな競争力を持つ者が望まれることをあらわしている [日本カナダ学会 2009: 132-133]。

2011 年のカナダ政府による国勢調査のうち、出生地別の統計によると、カナダの総人口約 3,300 万人のうち、エジプト生まれのカナダ国民が約 52,000 人である一方、宗教別の統計では、コプト正教徒は約 16,000 人、そのうち出生地がカナダである者が 3,365 人、カナダ以外が 12,645 人となっている [Government of Canada 2014a, 2014b]。エジプト人ムスリムの人口は統計には反映されていないため、正確な割合を算出することはできないが、単純に、出生地がエジプトである者 52,000 人のうち、出生地がカナダ以外 (すなわち移民としてカナダにやってきた者) のコプト正教徒が 12,645 人だと

すると、エジプト生まれのカナダ国民のうちの約24%をコプト正教徒が占める。先述のとおり、エジプト人海外在住者中のコプトの割合は高いが、カナダにもその傾向が当てはまるといえよう。

カナダにコプト正教会がはじめてできたのは1964年のことで [van Dijk and Botros 2009: 198]、それからちょうど50年を経た2014年現在、ミシサガ・ヴァンクーバー・西カナダ主教区と北米大主教区の2つのコプト正教会主教区のなかに、38教会、1修道院が存在する¹⁰。なかでも、オンタリオ州(21教会)とケベック州(6教会)に全



体の約70%の教会が集中していることから分かるように、カナダではこれら2州、とくにそのなかでもカナダ最大の都市トロントと第2の都市モントリオールに多くのコプトが住んでいる。

4. コプト・ディアスポラの発展—モントリオール聖ジョージ聖ヨセフ・コプト正教会を事例として

4-1 聖ジョージ聖ヨセフ・コプト正教会の概要

本節では、ケベック州モントリオールにある聖ジョージ聖ヨセフ・コプト正教会(以下GJ教会)を事例として、コプト・ディアスポラの発展について考察する¹¹。なお、本稿ではプライバシー保護の観点から、インタビューの名はイニシャルであらわすこととする。

GJ教会は、モントリオール市中心部の西約30kmに位置する閑静な住宅街のなかにある。2014年4月の調査時の教会側の説明によると、約1,700家族(約5,000名)の信徒を有する、モントリオールの諸コプト正教会のなかでも、もっとも多く信徒を集める、活気ある教会のひとつである。信徒数が多いため、司祭も4名と多く、第1世代と第2世代が2名ずつ司牧活動を行っている。周知のとおり、ケベック州はカナダで唯一フランス語を公用語としている州であるため、GJ教会も、典礼は、コプト語、アラビア語、英語に加え、フランス語で行っている。信徒の会話は英語かアラビア語でなされることがほとんどであるが、カナダで教育を受けた第2、第3世代の多くは、少なくとも日常会話もしくはそれ以上のレベルのフランス語も操ることができる。



写真3.
GJ教会と復活祭の行進を行う会衆2014年4月20日撮影

¹⁰ この数値は、海外のコプト正教会について、コプト・ディアスポラ自身が運営するウェブサイト (<http://www.coptic.org/>, 最終閲覧日2014年4月20日)と、2014年4月20日モントリオールでのコプト正教徒のI氏とP氏への聞き取り調査に基づく。ウェブサイトは最新の情報を反映しているとはいいがたいため、両氏に正確な数値を確認した。

¹¹ 本項に記載したGJ教会の歴史は、教会メンバーのI氏、P氏、M氏(30代男性・会社員)、M司祭(20代)、R司祭(50代)へのインタビュー(モントリオール、2013年8月24日、25日、2014年4月18日、19日、20日)、GJ教会が運営するウェブサイト、参与観察にもとづく。

自身の意思でカナダに移住した第1世代たちに移住した理由を問うと、「より高い収入のため」「よりよい職業のため」「子どもたちのより高い教育のため」という者が大半だったが、なかには1970年代や2011年以降頻発した宗教的暴力を避けるための移住という意味合いで、「宗教的自由のため」、「政治・社会の安定のため」という回答者もいた。コーエン [2001: 281-286] はディアスポラをその離散の理由により、被害者ディアスポラ、労働ディアスポラ、帝国ディアスポラ、交易ディアスポラ、文化ディアスポラの5つに類型化した。上記のGJ教会信徒の回答によると、彼らはおもに労働ディアスポラであるが、一部は被害者ディアスポラでもあるといえるだろう。

GJ教会の歴史は、アレキサンドリア出身で学士号を持つA司祭(1939-2011年)の存在と密接にかかわっている。

1971年にエジプトで叙任されたA司祭(当時32歳)は、総主教シュヌーダ3世の命により、翌年にはロサンジェルスのコプト教会に着任した。その後、アレキサンドリアの教会を経て、1977年にモンリオールの聖マリア教会に着任したが、教会内の人間関係により、1984年にはアレキサンドリアに戻ることを余儀なくされた。1988年にはオーストラリアに着任したが、A司祭の帰還を求めるモンリオールの会衆による総主教への嘆願書により、1989年、再度モンリオールに戻ることとなり、新しく設立されたGJ教会の司祭となった。この年、別の宗派の礼拝堂を借り、GJ教会会衆の初めての典礼が行われた。この時期の平日の典礼は、A司祭の自宅地下室で行われることもあったという。

筆者が調査を始めた時点でA司祭はすでに故人であったが、死後3年を経た2014年の今でも、彼を慕う信徒は多く、筆者は彼の説教や人柄の素晴らしさや、彼がGJ教会の信徒のためにいかに献身的に働いたかについて、何人もの信徒から説明を受けた。GJ教会のホームページには、A司祭の没後、アルバイーン(40日忌)に際して作成された『祈りの人』(Rajl al-Şalāt)という冊子が掲載されている。そこでは、アラビア語と英語で彼の生い立ちや司牧活動が語られるとともに、写真や関係者からの追悼の言葉が掲載されている。

話を教会の歴史に戻そう。GJ教会は信徒数の増加にともない、1990年には典礼の場を近隣の学校の体育館へ移し、その後幾度かの転地を繰り返し、1991年にはA司祭と裕福な信徒の努力により、独自の礼拝堂を設立するための土地を購入し、建立式が行われた。この式典には、総主教シュヌーダ3世、カナダ連邦政府市民権移民多文化主義大臣、ケベック州政府運輸大臣、ギリシア、シリア各正教会、アルメニア使徒教会、ローマ、シリア、アルメニア各カトリック教会からの代表者など、錚々たる顔ぶれが出席した。

このことは、GJ教会が当時からホスト社会であるカナダやモンリオール市に認められ、順調に適応していったことをあらわしている。他方で、ローマをはじめとするカトリック諸教会、ギリシア正教会、東方諸教会など、さまざまな宗派のキリスト教の代表が出席したのに対して、同じエジプト人であってもムスリム関係者の出席について言及がないことは興味深い。しかし、だからといってGJ教会が非キリスト教徒に排他的というわけではまったくなく、2000年に教会の敷地内に設立された0-5歳児80名を収容する託児所は、宗教や民



写真4.
GJ教会礼拝堂内部と典礼に参加する会衆
2013年8月25日撮影

族を問わず、誰に対しても開かれている。教会の広大な敷地内には、A 司祭のアイデアをもとに造られた、設備の整った体育館や大規模なカフェテリア、日曜学校などに使用するいくつかの部屋があり、まるで中学校や高校のようである。実際、敷地内でのコプト系学校の設立も目指しており、現在、調整中だという。2014年9月には、カナダのコプト正教会50周年を記念して、総主教タワードロス2世が、総主教就任後はじめてカナダを訪れ、GJ教会も訪問した。



写真5.
GJ教会敷地内に建つ信徒以外にも開かれた託児所
2013年8月25日撮影

4-2 GJ教会発展に関する若干の考察

4-2-1 発展の背景

前項で概観したとおり、GJ教会は短期間のあいだに、ディアスポラ自身の力で敷地の購入、礼拝堂の建設を行ない、その後はコプト共同体の外にも開かれた託児所まで設立し、発展の一途をたどっている。設立以降、25年のあいだに、GJ教会は着実に信徒を増やしているが、近年では、とくに2011年1月25日革命以降の急激な移民増加にともない、新たに礼拝堂を建設し、複数の礼拝堂を有するまでになっている。実際、筆者が訪れたひとつの礼拝堂での日曜の典礼には、老若男女を問わず、200人以上の信徒が参列しており、復活祭の典礼にいたっては500人以上が参列していた。A司祭の娘であり、自身も熱心な教会メンバーであるI氏（40代女性・国家公務員）が「(ケベックの主流派である)カトリック教会に通う知人は、カトリック教会では信徒が高齢化し、若者も教会に来ないため、コプト教会の賑わいぶりに驚いている」というように、GJ教会は常に信徒でにぎわっている。

この発展の背景には、つぎの7つの要因が考えられる。1) A司祭の努力とカリスマ性のある人柄、2) 信徒の需要、参加、支援（とくに富裕層からの経済的支援）、3) 高学歴者、高い社会階層が多い会衆、4) 若年・青年層による多彩な行事の開催を通じた、より若い層の教会離れの回避とコプト的アイデンティティの維持、5) 聖職者層が第1世代と第2世代から成ることにより、世代により異なる言語、文化、経験などの共有や接合が可能となり、聖職者層と信徒の間、および信徒同士の緊密さの維持が可能、6) コプト的伝統である教会を通じた結婚制度の維持、離婚の禁止の原則、7) 非エジプト系にも開かれたコスモポリタンな雰囲気、8) エジプト本国のコプト正教会、カナダ国内の他のキリスト教宗派、カナダ行政、地域住民との良好な関係。このなかでも、GJ教会の調査のなかでこれまで調査してきたエジプトやフランスのコプト正教会ではあまり見られなかった特徴が、3)、4)、5)、7)である。

4-2-2 裕福な会衆

特徴3) に関していえば、信徒のなかには、心臓外科や工学の博士号を持ち、学位を生かした、社会的地位が高いといわれる職業に就いている者もめずらしくない。そこまでではなくとも、多くの者が自家用車を持ち、日本人の感覚からすると大きく、よく手入れされた一軒家に住んでいる。つまり、平均的もしくは平均以上のカナダ人の暮らしを営んでいるのである。これはカナダの移民政策がポイント制を取っており、ある程度の経済的バックグラウンドや学歴、職歴、技能を持った者のみが移民として認められるというところとも大きく関係しているだろう。つまり、GJ教会の信徒がカナダに移住できたのは、移民審査に通る程度の経済的バックグラウンドと技能を持っていたためであり、移住後も豊かな生活を維持することが可能であったのだと考えられる。

伝統的にはカトリック社会でありながら、1960年代以降、急激な世俗化が進んでいるといわれるケベック社会にあっても [中野 1997; Bibby 2007]¹²、コプトたちは、カナダ社会に適応し、比較的豊かな生活を送りながら、コプトとして信仰実践を行うことに矛盾を感じることはない。むしろ、コプト的伝統が自身の私生活や精神生活を豊かにすると感じている。

4-2-3 若者の力と多言語状況への対応

特徴4)、5) については、典礼後のユースグループのミーティングの賑わいを撮影した写真6と教会における多言語使用をあらわす写真7が状況を物語っている。GJ教会は典礼や聖書講読といった狭義の意味での「宗教」(内面の信仰)を実践するだけの場ではなく、同じ信仰を持つ同胞との交流の場としても機能している。そのなかでひととき存在感を放っているのが、若者がおこなうさまざまなアクティビティを通じた交流である。現在30代後半から40代前半の第2世代たちは、彼らが10代後半や20代のときから、さらに下の年代の若者たちが教会離れを起こさないよう、スキー旅行やキャンプなど教会外での活動を積極的に



写真6.
典礼後のGJ教会カフェテリアでの
ユースミーティング2013年8月25日撮影

おこない、教会が「楽しく」(fun)、「魅力的な」(attractive)な場であることをアピールするのに心血を注いだという¹³。彼らからすると、現在のより若い世代は自分たちほど熱心に教会活動を行っていないように映るという。しかし、アメリカで叙階された弱冠20代の司祭とその妻の、積極的で創造的な姿勢には一目置き、協力を惜しまない。

van Dijk and Botros [2009: 199] は「若者を欠いた教会は未来を欠いた教会である」という総主教の言葉を借り、コプト正教会における若い信徒の存在の重要性を示したが、GJ教会の発展は、まさに若い世代によって支えられているといっても過言ではない。

写真7に示したとおり、GJ教会では典礼の際にコプト語、アラビア語、英語、フランス語が用いられる。このうち、信徒が日常会話で用いるのは英語とアラビア語であるが、第1世代同士はおもにアラビア語で会話しており、第2世代同士は基本的には英語だが、ときにアラビア語も混ざるかたち

¹² 2001年の国勢調査 [Government of Canada 2005] では、ケベック州民の83%がカトリック教徒であるが、Bibby [2007: 1]によれば、カトリック教徒のミサ参加率は10%にも満たないほど落ち込んでいる。

¹³ I氏やS氏(30代女性・心臓外科医)へのインタビューにもとづく(モントリオール、2013年8月25日)。



写真 7.

復活祭週間の典礼においてスクリーンに映し出された英語、コプト語、アラビア語。これら3言語を映し出したあと、フランス語も表示された。2014年4月18日撮影

を取っている場合が多い。第1世代と第2世代の会話は、アラビア語、もしくは、前者がアラビア語、後者が英語という二言語併用である場合が多い。まだ幼児が大半を占める第3世代は、第2世代にあたる両親と英語で話している。第2, 3世代ともアラビア語の読み書きができる者は非常に少ない。エジプト同様、豊かなコプト語の知識を持つのは聖職者層や特定の人々に限られており、一般の信徒は典礼や日曜学校で触れるのみである。第1世代と第2, 3世代のあいだには、言語だけでなく、育った国や文化の相違もあり、とすると、教会内部の分裂につながりかねない。しかし、第1世代と第2世代の聖職者がいることで、無用な対立を解消し、聖職者と信徒間、また信徒間の良好な関係を保持しているものと考えられる。

4-2-4 開かれた共同体

GJ教会の調査のなかでもっとも印象に残ったのが、特徴7)で示した非エジプト系にも開かれたコスモポリタンな雰囲気であった。これは、エジプト本国にはもちろん、筆者が並行して調査を行っているフランス・パリ郊外の大天使ミカエル聖ジョージコプト正教会にもないものである¹⁴。冒頭でも述べたとおり、コプトとは本来エジプト人キリスト教徒のことであり、エジプトという民族性と深く結びついている。エジプトでは、国民の大半がエジプト人ということとも相まって、コプト正教会にエジプト人以外の信徒が通うことはほとんどない。数少ない例外は自身の意思や配偶者の関係で、コプト正教会に入信あるいは改宗した者であるが、管見の限り、そのようなケースは非常に稀である。フランスで調査したコプト正教会でも同様であった。

これに対して、GJ教会には、ポーランド出身のY氏(30代男性・職業不明)やナミビア出身のB氏(20代男性・研究者、写真8参照)がコプト正教徒として、もしくはコプトへの改宗を念頭において通っている。彼らは自身の信仰について思索するうちに、コプト正教会にたどり着いたという¹⁵。また、前述のI氏の夫であるP氏(40代男性・国家公務員)は、アルメニア使徒教会の家系に生まれ育った2世だが、親戚の通っていた、同じ東方諸教会に属するコプト正教会の典礼に出るうちにI氏と出会い、結婚、現在では熱心にGJ教会に通っている。このようなGJ教会の、コスモポリタンとも、ハイブリッドともいえる在りようは、まさにディアスポラの創造的な側面が



写真 8.

GJ教会近くのスターバックスに集まり雑談する教会メンバーと筆者。向かって左端のB氏はナミビア出身で米国籍を持つが、この時期、GJ教会司祭一家の家に滞在していた。2013年8月24日撮影

¹⁴ パリ郊外ヴィルジュイッフ地区にある、1998年に設立されたコプト正教会。信徒数は約250家族(約1,000人)で、第1世代の司祭が2名常駐している。

¹⁵ Y氏、B氏へのインタビューにもとづく(モントリオール、2013年8月25日)。



写真9.
GJ教会による復活祭の行進 2014年4月20日撮影

あらわれているといえるのではないだろうか。

写真9は復活祭の行進の様子である。GJ教会では前述の第2世代の司祭とその妻が中心となり、復活祭の際に、教会の近隣を2時間近くかけてまわる行事をはじめて開催した。彼らの予想に反し、年齢も性別も多様な教会メンバーが200人以上も集まり、磔刑のキリストのオブジェや絵画、聖書の章句や教会の名を記したボードを掲げ、讃美歌を歌いながら住宅街をまわったが、これらに用いられた言語はすべて英語かフランス語であった。教会の内部ではアラビア語やコプト語が用いられる一方、この行進のように、外部では英語とフランス語のみが用いられるのは、アラビア語や

コプト語といった、モンリオールの近隣住民の多くが理解できない言語を用いることで、コプト正教徒が異質な存在とみなされてしまう可能性を避けるためだろう。また、人々が行進に持参した数々のボード上には、「キリスト」「イエス」「主」「コプト正教会」という語はあっても、「エジプト」という語がなかったのは、エジプト人としてのアイデンティティではなく、キリスト教徒としてのそれを強調することで、進行する世俗化の傍らでキリスト教的伝統も残るモンリオール社会に受容されやすいという考えもあるのではないだろうか。他方で、幼いうちにエジプトを離れ、カナダで長く暮らした第2世代にとっては、モンリオール社会からどのように見えるかということを考えなくとも、エジプト系としてよりも、カナダ人キリスト教徒としてのアイデンティティの方がより強いため、自身のエジプト性について表現する必要性はそもそも感じていないのかもしれない。このような点については、今後当事者たちの意識をより深く調べていきたい。

この行進の際、自宅玄関から行進を見物していたコプトではない地域住民に対して、一部の信徒が教会の活動についての広報フライヤーを渡していたところ、別の信徒にたしなめられる一幕があった。前者は、フライヤーを配布することで、GJ教会が非エジプト系住民にも開かれていることを示したかったのだが、後者は、そうした勧誘がモンリオールでは逆効果になると考え、やめさせたのである。行進の終わりにこの話を聞いた主催者のひとりである司祭の妻は、コプト正教会が強引な勧誘を行うカルト集団であると疑われないうえにも、このようなフライヤーの配布は認めるべきではないと述べていた。ここで登場した人々は、すべて第2世代である。このエピソードは、GJ教会がどのようなかたちで地域社会とかわかっていくべきかについては、たとえ同じ世代の信徒であっても、考え方の相違があることをあらわしている。

GJ教会が、民族的にはエジプト系ディアスポラ中心の教会であることは、エジプトやフランスのコプト正教会と変わらないが、いくつかの異なるかたちは取りつつも、基本的には非エジプト系に対して開かれた姿勢を取るのには、ひとつには、カナダという多文化共生をモットーとする国の性質と関連づけて考えることができるのでかもしれない。他方で、エジプトは少数のヌビア人を除きエジプト人が大多数を占めるホモジーニアスな社会であるため、民族的他者が信徒としてコプト教会にかかわってくることは少ない。フランスは逆に、多くの移民から成るヘテロジーニアスな社会であるが、現代では中東やアフリカからの移民の周辺化が問題となっており [宮島 2006]、現地で生きるコプト

の、とくに第1世代は、フランス社会から疎外されていると感じる者が多い¹⁶。そのひとつの帰結が、コプト以外には閉じられた教会ということなのではないだろうか¹⁷。

また、カナダのGJ教会の会衆が比較的裕福であるのに対し、フランスのMG教会の会衆は経済的に成功している者は多くはない。このような経済力の高低もホスト社会との関わり方に影響を与えていると考えられる。同様に、カナダのGJ教会では第2世代が熱心な教会メンバーであり、非エジプト系信徒や近隣住民との交流を持ちながら主体的にさまざまな活動を行っているのに対し、フランスのMG教会では第2世代の主体性はGJ教会ほどには見られず、教会は第1世代の交流の場となっているように見受けられる。こうした相違が、ホスト社会との関わり方の相違にも関わってきていると考えられる。こうした、国を超えたコプト共同体の比較については、今後、より考察を深めていきたい。

5. むすびにかえて

エジプト人の一般的海外移住の傾向同様、コプトの海外移住も、1950年代に始まり、1970年代の門戸開放政策に伴い急増し、現在ではコプト総人口の約23～30%ともいわれる人々がディアスポラ状態にあると考えられる。カナダのコプト・ディアスポラは、他の国と比べると決して大きな共同体ではないが、高い社会階層に属する者が多く、コプトとしてのアイデンティティや信徒間のトランスナショナルな紐帯を残しつつ、ホスト社会に適応している傾向が強い。他方で、本稿ではほとんど触れることができなかったが、フランスのコプト・ディアスポラ第1世代は、ホスト社会に対して疎外感を持っている傾向が強いように思われる。

エジプトのコプトにとってはイスラーム／ムスリムとの関係や共生が自明なものだったのに対し、本事例から見ると、カナダのコプト・ディアスポラにとってはイスラーム／ムスリムとのつながりは非常に少なく、他のキリスト教宗派との接触の方が、深いとはいえないまでもイスラームとのそれよりは多い。また、非エジプト系の信徒をごく自然に受け入れている。こうした点からみれば、カナダのコプトのあいだでは、民族的紐帯よりも宗教的紐帯の方が重視されているように思われる。しかし、それでもやはりエジプト系移民が中心の教会であることに変わりはなく、そこには民族的紐帯が色濃く存在している。

本稿では、GJ教会がコプト・ディアスポラのユートピアのように描かれてしまった感があるが、現実には、1月25日革命以降、急速に増加した新移民と、現地に長く住む移民との軋轢の問題なども生じている。今後は、こうしたことも踏まえながら、教会メンバー間の関係や、コプト・ディアスポラとしてのアイデンティティの保持とホスト社会との交わりによるその変容、また逆に彼らを受け入れることにとまなうホスト社会側の文化変容、エジプト系ムスリムや他のアラブ系エスニックグループとの関係など、より細かな事象についての調査を行うとともに、ディアスポラや移民をめぐる先行研究のなかでのコプト・ディアスポラの位置づけを探っていきたい。

謝辞

本稿は平成23～26年度文部科学省科学研究費（若手研究（B）：代表岩崎真紀，課題番号2372003）および平成24～26年度文部科学省科学研究費（基盤研究（A）：代表塩尻和子，課題番号24251008）

¹⁶ MG教会に通う第1世代のA氏（40代女性・レストラン経営）へのインタビューにもとづく（パリ、2013年5月2日）。

¹⁷ MG教会のなかで数少ない、先祖代々フランスに生まれ育ったフランス人信徒M氏（40代女性・看護師・死別した夫がコプト正教徒）は、「（MG教会に通う）エジプト人はエジプト人にしか心を開かない人が多い。例外はほんの2、3名しかいない」と述べていた（パリ、2013年5月5日）。

による研究成果の一部である。

モントリオール GJ 教会、パリ郊外 MG 教会のみなさん、とくに、現地滞在にご協力くださり、一連の調査を実現に導いてくださった I 氏、A 氏、M 氏およびそのご家族、また、上記教会での調査を許可してくださった司祭の R 氏、M 氏、E 氏に、心より感謝申し上げます。

【参考文献】

- アンダーソン, B. 白石さや・白石豊訳. 1997. 『想像の共同体——ナショナリズムの起源と流行——』 NTT 出版.
- 岩崎真紀 2005. 「イスラーム復興のはざままで——上エジプトにみる民衆的宗教世界——」『現代宗教 2005』東京堂出版 151-170.
- 2012. 「宗教的マイノリティからみた一月二五日革命 —— コプト・キリスト教徒の不安と期待 ——」『現代宗教 2012』秋山書店 219-238.
- 2013. 「コプト復興運動に関する一考察——エジプトにおけるもうひとつの宗教復興——」『哲学・思想論叢』(31) 29-41.
- 石川涼子 2008. 「カナダはどのような意味で多文化主義的なのか? ——多文化主義のユニナショナル・モデルとマルチナショナル・モデルの検討——」『生存学研究報告書』(4) 155-168.
- 白杵陽監修 赤尾光春・早尾貴紀編 2009. 『ディアスポラから世界を読む——離散を架橋するために——』明石書店.
- コーエン, R. 駒井洋訳. 2012. 『新版グローバル・ディアスポラ』明石書店.
- 駒井洋監修・宮治美江子編著 2010. 『中東・北アフリカのディアスポラ』明石書店.
- 中野秀一郎 1997. 「ケベック社会の現在——世俗化と少子化——」『関西学院大学社会学部紀要』(76) 207-216.
- 中山暁雄 2010. 「現代の移民の特徴: ヨーロッパの現状に学ぶ」International Organization for Migration, http://www.iomjapan.org/act/act_002.cfm (最終閲覧日 2014 年 10 月 5 日).
- 日本カナダ学会編 2008. 『新版 史料が語るカナダ——16 世紀の探検時代から 21 世紀の多元国家まで: 1535-2007——』有斐閣.
- 編 2009. 『はじめて出会うカナダ』有斐閣.
- 早尾貴紀 2003. 「ユダヤ・ディアスポラとイスラエル国家、そして難民的存在としてのパレスチナ人」『アジア太平洋研究センター年報 2003-2004』3-8.
- ビビー, R.W. 太田徳夫・町田喜義訳 2001. 『モザイクの狂気——カナダ多文化主義の功罪——』南雲堂.
- 宮治美江子 2010. 「序論」駒井洋監修・宮治美江子編著 2010. 『中東・北アフリカのディアスポラ』明石書店 11-30.
- 宮島喬 2006. 『移民社会フランスの危機』岩波書店.
- 武者小路公秀監修, 浜邦彦・早尾貴紀編 2008. 『ディアスポラと社会変容——アジア系・アフリカ系移住者と多文化共生の課題』国際書院.
- Ahmed, Y. M. 2007. *The New York Egyptians: Voyages and Dreams*. Cairo Papers in Social Science 30 (3) Cairo: The American University in Cairo Press.
- Angaelos (Coptic Bishop of the UK). 2000. *The Alter in the Midst of Egypt: A Brief Introduction to the Coptic Orthodox Church*. Stevenage UK: Coptic Orthodox Church Center.
- Berry, J. W. and D. L. Sam. 1997. "Acculturation and Adaptation." In *Handbook of Cross-Cultural Psychology*:

- Vol. 3, *Social Behavior and Applications*. 2nd ed. eds. J. W. Berry, M. H. Segall and C. Kagitcibasi, 291-326. Needham Heights: Allyn and Bacon.
- Bibby, R. 2007. "Religion À La Carte in Quebec: A Problem of Demand, Supply, or Both?" http://www.reginaldbibby.com/images/Quebec_Paper_July07.pdf (最終閲覧日 2014 年 10 月 13 日).
- (初出 "Le religion à la carte au Québec. Un problème d'offre, de demande, ou des deux?" In *Globe*, 10, 2007, 151-179. [原文はフランス語])
- Botros, G. 2006. "Religious Identity as an Historical Narrative: Coptic Orthodox Immigrant Churches and the Representative of History." *Journal of Historical Sociology* 19 (2) 174-201.
- Brinkerhoff, J. M. and L. Riddle. 2012. *General Findings: Coptic Diaspora Survey*. Center for International Business Education and Research (CIBER), Washington D.C.: The George Washington University.
- Government of Canada. 2005. *Statistics Canada: Population by Religion, by Province and Territory (2001 Census) (Quebec, Ontario, Manitoba, Saskatchewan)*. <http://www.statcan.gc.ca/tables-tableaux/sum-som/l01/cst01/demo30b-eng.htm> (最終閲覧日 2014 年 10 月 13 日).
- 2012. *Canadian Multiculturalism: An Inclusive Citizenship*. <http://www.cic.gc.ca/english/multiculturalism/citizenship.asp> (最終閲覧日 2014 年 10 月 5 日).
- 2013. *Facts and Figures 2012 – Immigration Overview: Permanent and Temporary Residents*. <http://www.cic.gc.ca/english/resources/statistics/facts2012/permanent/01.asp> (最終閲覧日 2014 年 10 月 5 日).
- 2014a. *2011 National Household Survey: Data Tables of Citizenship*. <http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-pd/dt-td/Rp-eng.cfm?LANG=E&APATH=3&DETAIL=0&DIM=0&FL=A&FREE=0&GC=0&GID=0&GK=0&GRP=1&PID=105411&PRID=0&PTYPE=105277&S=0&SHOWALL=0&SUB=0&Temporal=2013&THEME=95&VID=0&VNAMEE=&VNAMEF> (最終閲覧日 2014 年 10 月 5 日).
- 2014b. *2011 National Household Survey: Data Tables of Religion*. <http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-pd/dt-td/Rp-eng.cfm?LANG=E&APATH=3&DETAIL=0&DIM=0&FL=A&FREE=0&GC=0&GID=0&GK=0&GRP=0&PID=105399&PRID=0&PTYPE=105277&S=0&SHOWALL=0&SUB=0&Temporal=2013&THEME=95&VID=0> (最終閲覧日 2014 年 10 月 5 日).
- Jones, R. 2000. "Egyptian Copts in Detroit: Ethnic Community and Long-Distance Nationalism." In *Arab Detroit: From Margin to Mainstream*. ed. A. Nabeel and A. Shryock, 219-240. Detroit: Wayne State University Press.
- Khalīl, M. 1999. *Aqbāt al-Mahjar: Dirāsa Maydānīya Ḥawla Humūm al-Waṭan wa al-Muwāṭana*. Cairo: Dār al-Khayyāl.
- Said, E. W. 2001. "Orientalism, Arab Intellectuals, Marxism, and Myth in Palestinian History." In *Power, Politics, and Culture: Interviews with Edward W. Said*. ed. G. Viswanathan, 437-442. N.Y.: Pantheon Books.
- Stene, N. 1997. "Into the Lands of Immigration." In *Between Desert and City: The Coptic Orthodox Church Today*. eds. N. van Doorn-Harder and K. Vogt, 254-264. Oslo: Intituttet for sammenlignende kulturforskning.

United Nations Population Division. 掲載年不明 . *Population in 1999 and 2000: All Countries*.

<http://www.un.org/popin/popdiv/pop1999-00.pdf>

(最終閲覧日 2014 年 10 月 5 日).

van Dijk, J and G. Botros. 2009. “The Importance of Ethnicity and Religion in the Life Cycle of Immigrant Churches: A Comparison of Coptic and Calvinist Churches.” *Canadian Ethnic Studies* 41(1-2): 191-214.

Wehr, H. ed. J. M. Cowan. 1994. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. 4th edition, Urbana: Spoken Language Services.

* 初出：岩崎真紀「コプト・ディアスポラの発展——カナダのコプト・キリスト教徒移民を事例として——」三代川寛子編著『東方キリスト教諸教会 基礎データと研究案内』（予定）知泉書館、2015年3月出版予定。

The Traditions of the Extremists (Ghulāt) and the ‘Alawītes

The main objective of this paper is to define the principal thoughts of the ‘Alawītes (Nuṣayrīs) as a branch of currents of the Extremists (Ghulāt) brought about in pro-Shī‘ī circumstances of Kūfa in the first two centuries after the Hijra. For this purpose, at first, we ascertain the definition of the Extremists by referring to theological heresiographies written by al-Ash‘arī (d. 935/6), al-Shahrastānī (d. 1153) and so on. After that, the Extremists’ typical doctrines on deification of imam (s) and metempsychosis are introduced mainly through the descriptions of al-Sab‘ī ya, al-Khaṭṭābiya and al-Khurramdīniya in the heresiographies, and then we compare those of the ‘Alawītes with the Extremists’ and the Druzes’, mainly based on Sulaymān Efendī al- Adhanī’s *Kitāb al-Bākūra al-Sulaymāniya*, which summarizes the ‘Alawīte cosmogony. As a result, we are to verify that the core doctrines of the ‘Alawītes have come into existence under the influence of the Kūfan Extremists’ traditions, the most essential of which is thought to be the cosmogony seen in the documents attributed to al-Mufaḍḍal ibn ‘Umar al-Ju‘fī (d. circa 796), one of disciples of Ja‘far al-Ṣādiq (d. 765), rather than as a consequence of the effects of other religions or their syncretism in Syria.

I. はじめに

2011年に始まったシリア内戦は、2014年6月現在、解決の糸口さえも見えず、宗派的な対立としてこの内戦を捉えようとする傾向が強まってきている。アサド家を輩出したアラウィー派はこの紛争の当事者であることを免れようもない状況ではあるが、最近ではこの宗派のとらえ方が内外で大いに揺れ動いているように見える。「黒幕」イランと一体のシーア派なのか、普通のシーア派とは違う独特のシーア派宗派なのか、「逸脱」の果てにイスラーム教を離脱した「棄教者」なのか、イスラーム世界を内部から破壊しようとする「背教者」なのか [Hazran 2010: 224-225]。彼らを否定しようとする陣営においてもその位置付けは一様ではない。

本論ではイスラーム思想史の外縁部に存在し続け、アラウィー派のような集団の苗床となった宗教的な伝統である「極端派」をまずは定義・紹介し、その上でそのような伝統から生み出されたアラウィー派がいかなる特徴を持つのかを考える。そして、最終的にはアラウィー派のイスラーム思想史上の位置付けについて一定の見解を示すつもりである。

II. 極端派の定義

極端派とはアラビア語のグラート (ghulāt) の訳語であり、原語であるグラートは「適切な範囲を超えている」「行き過ぎる」を意味する動詞 ghalā の能動分詞 ghālin の複数形である。無論自らをこのように称する集団が存在したわけではなく、この呼称は、「度を超している」と周囲に認識された集団に対する呼称者の侮蔑や偏見が反映された他称である。それゆえ、自他の間で認識にずれが生じうるだけでなく、「適切な範囲」とされるものには個人差があるために定義やレッテル張りの対象にもゆらぎが生まれる [菊地 2009: 113-115]。

以上のように極端派を規定する輪郭線はきわめて曖昧なものである上、極端派自身による著作がそのままの形で残ることは稀であり、異なる極端派間の影響関係についても断定しがたいことが多い。

そのため、イスラーム教徒の思想家だけでなく非イスラーム教徒の研究者の間でも、極端派の定義とその名指しの対象については意見が割れる場合がある。そこで本論では、まずは先行研究における極端派定義を参照しつつ包括的な定義を模索することで、極端派の思想を整理したい。最初に紹介するのは、極端派に関する最初の包括的な概説書 *Extremeist Shiites: The Ghulat Sects* を著した M. ムーサーによる定義である。

イスラーム教の神学的文脈において、極端派は、神の属性を人間に帰すことによって宗教として適正な範囲を超えた人々のことである。厳密な宗教的意味としては、イスラーム教の分派学者たちは、アリー・イブン・アビー・ターリブ（661年没）からムハンマド・マフディー（874年に奇蹟的な形で姿を消した）に至るイマームたちに神のみに属するはずの性質を帰すことによって、イマームへの崇敬を強調しすぎたシーア派を極端派としている。極端派はイマーム・アリーとその他のイマームを神格化したシーア派なのである。このように、アリーの神聖化が極端派の宗教システムの試金石となる。この定義によれば、ドゥルーズ派はシーア・イスマール派に由来するが、アリーの代わりにファーティマ朝カリフ、ハーキム・ビ・アムリッラー（1021年没）を神格化しているので、極端派からは除外される。（Moosa 1988, ix）

「神の属性を人間に帰すこと」を極端派の条件とするムーサーの一般的な定義は非常に簡潔であり、ナウバフティー（al-Ḥasan ibn Mūsā al-Nawbakhtī, 922年没）、アシュアリー（Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī, 935/6年没）、アブドゥルカーヒル・バグダーディー（‘Abd al-Qāhir ibn Ṭāhir al-Isfarā‘īnī al-Tamīmī al-Baghdādī, 1037年没）、シャフラスターニー（Abū al-Faṭḥ al-Shahrastānī, 1153年没）といった分派学者が極端派として名指ししてきた集団におおむね当てはまっている。しかし、アリー（‘Alī ibn Abī Ṭālib, 661年没）からムハンマド・マフディー（Muḥammad al-Muntaẓar, 没年不詳）までのイマームを神格化した集団に限定しドゥルーズ派を排除する「厳密な宗教的意味」については問題が残る。彼の「厳密な宗教的意味」はイマーム派系統のイマームに神格化の対象を限定しており、しかもイマーム派系統の分派の中でもイスマール派などにつながる血筋を途中で排除し、十二イマーム派系のイマームに絞っているからである。

極端派と呼ばれる集団はシーア派諸分派の中でもザイド派系ではなく、カイサーン派系と、後のイスマール派および十二イマーム派を含むイマーム派系から派生することが多い。イマーム派系では、8世紀頃にはイマームは実の息子一人を次代のイマームに任命するという指名（naṣṣ）の教義が確立したが、カイサーン派系や8世紀以前のイマーム派系では、イマームが実子以外を指名したという主張が度々現れたからである。ドゥルーズ派だけでなく、分派学者に極端派と認識されているが、アリー家の血筋ではない者のイマーム位就任を主張した多くの集団¹を排除してしまう定義はあまりにも狭すぎると言えるだろう。

イスラーム事典類の極端派関連項目に目を移してみると、*Encyclopaedia of Islam* (2nd ed.) や *Encyclopaedia Iranica* の記述は歴史上存在した極端派集団の記述に終始している。極端派の特徴を箇条書きにしている点で注目に値するのは、以下の『岩波イスラーム辞典』の項目「グラート」（執筆者：鎌田繁）である。

¹ たとえば、アリーの孫にあたるイマーム、アブー・ハーシム（Abū Ḥāshim ibn Muḥammad al-Ḥanafīya, 717/8年没）から取り巻きのバヤーン・イブン・サムアーン・ナフディー（Bayān ibn Sam‘ān al-Nahdī, 736年没）にイマーム位が移ったと主張したカイサーン派系のバヤーン派（al-Bayāniya）などは分派学書では通常極端派と呼ばれる [al-Baghdādī 2009: 196, 205]。

イスラームの最初の2世紀間にクーファを中心に出現した、シーア派的文脈で過激な教義を主張した者やその後継者を否定的にさす名称。とくに、シーア派のなかで主流となる十二イマーム派がその教義を形成していく過程で排除していった思想の主唱者をさす場合が多い。古代のグノーシス説などのイスラーム外の宗教的遺産を、改宗者を通して取入れている可能性も考えられる。その主張には、イマームの神格化、イマームの幽隠（ガイバ）と再臨（ルジュウ）、イマームの無謬性、イマームにおける預言者性（ヌブワ）の継続、アダム（アダム）以来預言者たちを通して伝わる神的光の伝承、魂の輪廻、真理を得た者のシャリーア無視の承認などが含まれる。極端派の教説はシーア派内部に取込まれたり、スーフィー教団（ベクタシー教団、サファヴィー教団など）や独立した教派（アラウィー派、アフレ・ハック）としてイスラームの周辺に存続したりしている。[大塚ほか 2002: 335]

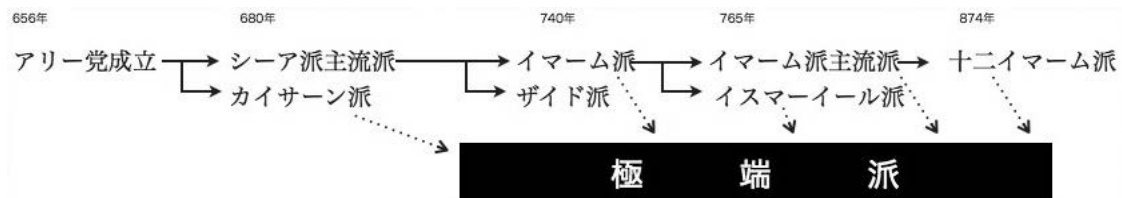
「イスラームの最初の2世紀間にクーファを中心に出現した、シーア派的文脈で過激な教義を主張した者やその後継者を否定的にさす名称。とくに、シーア派のなかで主流となる十二イマーム派がその教義を形成していく過程で排除していった思想の主唱者をさす場合が多い」という記述は、極端派の思想史上の位置付けを的確におこなっており（後半の記述については十二イマーム派だけでなくイスマール派も加える方が良さそうだが）、異論は考えにくい。本論において注目したいのは、極端派の思想的な特徴としてあげられている①イマームの神格化、②イマームの幽隠と再臨、③イマームの無謬性、④イマームにおける預言者性の継続、⑤アダム以来預言者たちを通して伝わる神的光の伝承、⑥魂の輪廻、⑦真理を得た者のシャリーア無視の承認、である。筆者がすでに指摘しているように [菊地 2009: 114-115]、一般的には極端派と認識されていない十二イマーム派、イスマール派においても②③は基本教義に含まれ、⑤も初期の両派においては重要な役割を果たしている。両派と極端派は8世紀までのシーア派思想という共通の土台を出発点にしながらも、前者はその時代までに育まれた思想の一部を否定し、自派教義の形成過程の中でそのような教義を保つ後者を排除していった。鎌田が列挙する思想的特徴は極端派思想の一般的傾向を手際よくまとめ上げているのだが、シーア派の二分派と極端派の思想は地続きであるため、極端派とそれ以外との境界線が見えにくくなってしまっている。

ここで原点に立ち返り、著名な分派学書を執筆し極端派を名指しする主体となったイスラーム教徒神学者の定義を見てみよう。まずはアシュアリー学派の祖でもあるアシュアリーによる次のような定義である。「シーア派の中には極端派 (al-Ghāliya) が含まれるが、彼らがそう呼ばれてきたのは、単にアリーについて極端なことを言い (ghalaw)、アリーについて [神に対して向けられるべき] 壮麗な言葉を用いてきたからであり、彼らは15の分派からなる」 [al-Ash'arī 1980: 5]。アシュアリーは極端派を「アリーについて極端なことを言」った集団に限定しているが、事例として挙げている分派の多くはアリー以外の者の神格化や輪廻を主張しており [al-Ash'arī 1980: 5-16]、定義と事例が一致していない。

これに対し、分派学の完成者と考えられるアシュアリー学派神学者シャフラスターニーは、次のように定義する。「極端派 (al-Ghāliya) とは、自分たちの諸イマームに関して極端なことを言い、最終的にはイマームたちを被造物の限界を超えたものとし、神の権限を持つものと判断する者たちのことである。彼らはイマームたちの中の一人を神に類似したものと見なすこともあれば、神を被造物に類似したものと見なすこともあった」 [al-Shahrestānī 1997: 139]。シャフラスターニーとアシュアリーの基本的な違いは、極端派言説の対象を「自分たちの諸イマーム」にするかアリーにするかの違いでし

かないが、この違いが持つ意味は大きい。「自分たちの諸イマーム」と規定すれば、アシュアリーのようにアリー個人に限定されないのはもちろんのこと、ムサーが規定したようにアリー家の特定の血筋にも限定されないからである。すなわち、これによりシャフラスターニーが定義する極端派概念は、イマーム位の実子以外への禪譲を容認するカイサーン派分派をも包摂することが可能になっており、定義と実例にもずれがなくなっている [al-Shahrastānī 1997: 139-152]。

(アリー家の血筋に限らず) イマーム位を継承したとされる者を神格化する教義は、歴史上極端派と名指しされてきた集団を幅広く包摂できる基本条件となるであろう。分派学者は、イマーム位を継承してきたアリー家の血筋ごとにシーア派分派を分類してきたが(基本的にカイサーン派系、ザイド派系、イマーム派系という三分類)、教義が基本条件となるのだから、極端派は必ずしも特定のイマーム位継承ルートに限定されない。実際、アシュアリーやシャフラスターニーはシーア派の上記三分類の他に極端派という項目を設け、そこに系統的にはカイサーン派やイマーム派に由来する分派を含めている。シーア派分派形成史と極端派の関係を図示したものが下図である。分派内の多数派に対する相対的な極端さゆえに自ら新分派を形成したケースもあれば、イスマーイール派と十二イマーム派が教義を確定する過程で少数派を排除したケースもあったであろうが、結果として極端派と名指しされる思想潮流が生まれたわけである。



イマームの神格化以外で極端派に特徴的な教義としては何が考えられるだろうか? 先述の通り鎌田は②～⑦を挙げているが、これに対してシャフラスターニーは、極端派が生み出した新たな逸脱 (bid'a) として擬人神観 (tashbih)、神の意志の変更 (badā')²、再臨 (raj'a)、輪廻 (tanāsukh) を挙げている [al-Shahrastānī 1997: 139]。この場合の擬人神観は、クルアーン内の擬人的な記述を巡る神学的論争から派生した議論ではなく、神がイマームという人間の形をとるという主張を指しているので、この要素はイマームの神格化という教義に含みうる。神の意志の変更はイマーム派系の一部の極端派が唱えた主張であるが、実際には、シャフラスターニーら分派学者が極端派と名指しする集団全体に当てはまるような特徴ではないので、それほど重要な教義とは言えないだろう。再臨は鎌田の②、輪廻は⑥に該当するが、②、③、⑤は十二イマーム派などにも当てはまるので、極端派に特徴的な教義であっても独自の教義とは言えない。⑦は②～⑥と同様に①から派生した教義であり、極端派以外ではイスマーイール派やスーフィズムの一部にしか見出されない一方で、極端派と言われる集団においては神の意志の変更以上によく見受けられるため、極端派かどうかのメルクマールの一つにはなるだろう。³ 以上の考察を踏まえれば、①～⑦のいずれかを満たすだけで極端派になるというわけではなく、

² ジャアファル・サーディクとその子ムサーの取り巻きであったイマーム派のヒシャーム・イブン・ハカム (Hishām ibn al-Hakam, 795/6 年没) とその分派が唱えたとされる教義。神の知識は永遠ではなく、特定の対象物に関する神の知識はその対象物が生じた後で生まれるのであり、現実界で発生する事象に合わせて神の知識に変更が生じるため、それに応じて現実界に対する神の意志も変わりうるという思想を指す [al-Shahrastānī 1997: 148-149]。

³ イスマーイール派内のニザール派 (al-Nizāriya) では、1164 年に律法廃棄の宣言が公布されたことがあるが、通常派内ではこの種の主張をおこなう者は抑圧されてきた。また、⑦真理を得た者のシャリーア無視の承認という主張は、律法や聖典という媒介なしに真理を提示しうる特定の指導者の存在を前提にすることが多く、その場合には⑦は①から派生した教義と考え得る。

中心的な教義である①を十分条件とし、付随的に②～⑦のいずれかを主張する集団が極端派と見なされうるだろう。

ただし、⑥魂の輪廻については注意が必要である。アラウィー派、ドゥルーズ派のように一般人の靈魂の輪廻を主張する極端派も一部には存在するが、それらはどちらかと言えば例外に属する。次章で後述するとおり、極端派の多くが唱える輪廻は、神の靈 (rūh) があるイマームから次代のイマームへと乗り移ることを指しており、その場合⑤と⑥は一体の教義となる。この教義はイマームの神格化という教義と密接に関わったものであり、必ずしも一般人における靈魂の輪廻を帰結するものではない。

一般に極端派と名指しされる集団については、スーフィズム的要素、グノーシス主義、イラン的二元論、星辰崇拜、トルコの伝統などが指摘されることもあるが、多くの場合これらの要素は、極端派が中東の各地にコミュニティを形成する過程で起きた混淆の結果であると考えられる。また、彼らを敵視する神学者や法学者が、律法の無視、無神論、イスラーム教の内部からの破壊、性的放埒などを指摘することも多いが、内部資料の中にこれらの要素を確認できることは稀であり、彼らを貶めるための虚偽の情報か偏見に基づいた伝聞に依拠した主張である可能性が高い。混淆の結果生じた教義はあくまで後天的なものであり、自分たちのイマームを神格化する基本教義と、自派の救済をもたらす終末思想、イマームに関する輪廻思想といった、基本教義から派生する諸教義こそが極端派の中心的な教義群なのである。

クーファの過激シーア派の伝統から派生した集団はほとんどが消滅してしまっており、極端派の本流と言える集団で現在まで存続しているのは、混淆の度合いは高いもののこの伝統を直接的に受け継いだアラウィー派、イスマーイール派経由でこの伝統を継承したドゥルーズ派くらいである。クーファのこの伝統との関係については詳らかでない場合も多いが、鎌田が事例として挙げている一部のスーフィー教団 (サファヴィー教団など)、独立した教派 (アフレ・ハックなど) は、教義上の類似により極端派と呼びうる集団であろう。

III. 極端派における神格化と輪廻の教説

本章では、クーファの過激シーア派の伝統から生み出された極端派の代表的な教義を幾つか紹介する。だが、その前に分派学者が極端派の起源として注目するイブン・サバア ('Abd Allāh ibn Saba', 没年不詳) に触れておきたい。イブン・サバアは一般的には正統カリフ時代に生きた人物とされるが、実在さえ確認できない伝説的な存在であり、後世の極端派につながる悪しき教義の種を蒔いたとされるだけでなく、理想の共同体であったはずの正統カリフたちの治世を内部から破壊した人物として描かれることもある [Hodgson 1954-2004a: 51]。イブン・サバアが実際に以下のような主張をおこなったのか確認することはできないが、そこには後世の分派学者たちが極端派に抱く典型的なイメージが反映されている可能性が高い。

サバア派 (al-Saba'iya) とは、アリーに対して「汝は汝なり」すなわち「あなたは神だ」と言いながらも、アリーによってマダーインに追放されたアブドゥッラー・イブン・サバアの追従者である。イブン・サバアはかつてユダヤ教徒でその後イスラーム教に改宗したのだが、ユダヤ教徒だった時代には、アリーに関して言ったのと同じように、ヌンの息子ヨシュアはモーセの委託者であると主張していたと言われる。彼はアリーのイマーム位指名についてはじめて明言した者であり、彼から極端派の類が派生することになった。イブン・サバアは、アリーは死んでおらず生

きており、アリーの中には神の部分があり彼を支配することはできない、アリーは雲の中にやって来て、雷が彼の声であり稲妻が彼の笑顔である、と主張した。アリーの没後になって初めてイブン・サバアがこのような主張を明らかにしており、それにより一つの集団が結集した。彼らが、[イマーム位継承の] 停止、[イマームの] 幽隠 (ghayba) と再臨 (raj'a) を主張した最初の分派であった。彼らは、アリーの後イマームたちの中に神的部分が輪廻 (tanāsukh) したと主張した。[al-Shahrastānī 1997: 140]

シャフラスターニーの記述に基づけば、イブン・サバアとその集団においては、イマームの神格化、イマームの幽隠と輪廻、イマームにおける神霊の輪廻といった極端派の典型的な教義がすでに現れていたことになる。だが、この種の主張を歴史的に確認できるのは8世紀のカイサーン派以降である。主に分派学書の中で形成された、極端派の起源／象徴としてのイブン・サバア像は基本的に後世の創作と考えられ、8世紀以降の教義の起源を過去に遡らせている可能性もある。また、他宗教から逸脱的な教義を持ち込んだ者がイスラーム共同体を内部から破壊するというイメージは、その後イスマーイール派に対抗するアッバース朝のプロパガンダや、アラウィー派やドゥルーズ派に対する近代以降の多数派による否定的言説においても反復されることになる [Hazran 2010: 240-241]。現存する史料から判断する限りでは、イブン・サバアは思想史上に位置づけられる歴史上の人物というよりは、8世紀以降に形成された極端派という否定的な他者像を人格化したアイコンととらえる方が生産的であろう。⁴

いつの時代であっても極端派に関する記述に虚偽の情報が紛れ込む可能性は否定できないが、8世紀以降の分派になると分派学書での記述にも具体性が増えていく。次に取り上げる分派は、イマーム派系イマーム、ジャアファル・サーディク (Ja'far al-Ṣādiq, 765年没) の取り巻きであったアブー・ハッターブ (Abū al-Khaṭṭāb, 755年または762年に没) を名祖とするハッターブ派 (al-Khaṭṭābiya) である。イマーム派系の極端派である彼らもカイサーン派系と同じようにアリー家の血筋ではない者のイマーム位就任を主張したとされる。ハッターブ派についてアシュアリーは以下のように記述する。

彼らは、イマームたちは神 (āliha) であると言い、自分たち自身も同様であると言った。そして、フサインの子孫たちは神の子供たちであり、神に愛されし者たちであると言い、自分たち自身も同様であると言った。「(泥で作られた人間が) 出来上がって、わしの霊 (rūhī) を吹き込んでやったなら、お前たち (天使たち) その前にひれ伏して挨拶せよ」(クルアーン 38章 72節) といういと高き神の言葉を比喩的に解釈し (ta'awwalū)、「クルアーンはアダムのことを言っているであり、我々はアダムの子孫である、アブー・ハッターブを神として崇拜せよ」と言い、アブー・ハッターブは神であり、アブー・ハッターブはジャアファルとアリーよりも偉大であるが、ジャアファル・イブン・ムハンマド (= ジャアファル・サーディク) もまた彼らの神であると主張したのである。[al-Ash'arī 1980: 11]

アシュアリーの記述が正しいと仮定するならば、ハッターブ派はアリー家のイマームの神性に留まらず、アブー・ハッターブは彼らを超える神であると主張したことになる。ハッターブ派に関する分

⁴ Halm は、一定の留保を示しながらも、イブン・サバアとその息子をマダーイン (クテシフォン) における極端派伝統の起源として位置づけている [Halm 1983: 85]。そのような可能性を完全に否定することはできないが、彼らが歴史上の人物であることも確認できていない現状においては、肯定も否定もできない説であろう。

派学者の記述には混乱があり、ジャアファルが神と見なされたことで空位になったイマーム位にアブー・ハッターブが就いたと主張したという記述もある [al-Shahrastānī 1997: 144]。このように、イマームが神格化されることで分派指導者がイマーム位に就くという主張は、ドゥルーズ派を含めた幾つかの集団において反復される。また、ハッターブ派については、イマームにおける預言者性の継続、魂の輪廻、真理を得た者のシャリーア無視の承認といった典型的な教説を主張したという報告もある [al-Shahrastānī 1997: 144-145]。

また、彼らがイマームにおける神霊の輪廻を主張するためにクルアーンの比喩的解釈 (ta'wil) を実践している点も注目値する。この手法はシーア派諸派だけでなく神学派のムウタズィラ学派やスーフィーも用いており、必ずしも珍しいものではない。イブン・サバアに関する記述に見られるように、極端派についてはしばしば異教からの影響や非アラブ人説が唱えられるが、イスラーム教の他の諸宗派、諸学派も用いている手法で啓典クルアーンから彼らの教説を導き出すことも不可能ではないということである。スンナ派やシーア派の諸宗派と彼らの違いは、導き出された教説が極端に見えるかどうかという相対的な相違でしかない。反証が困難であるため異教からの影響があった可能性を否定することはできないし、事後的にクルアーンに典拠を見出すことで異教由来の教義を正統化したということもありえるだろう。しかし、クルアーン解釈の延長上に極端派の教説が誕生したという可能性も否定することはできない。

前章で述べたとおり、イマーム間における神霊の輪廻を唱える極端派は珍しくはないが、アラウィー派やドゥルーズ派のように一般人の輪廻を主張する集団は多くはない。神霊の輪廻はイマームの神格化という中心的教義の根拠となるため、両者が不可分に結びついていることも多いが、イマームがその中に神の霊を宿すことは、必ずしも一般人の輪廻転生を帰結しないからである。次に引用するのは、カイサーン派の流れを汲む8世紀のフッラム派 (al-Khurramdīniya) の主張とされるものであり、それによれば彼らはイマームの神格化やイマームと預言者の同一性といった教義を提示しただけでなく、一般人の輪廻を主張している。

彼らは影 (azilla)⁵、諸霊の輪廻 (tanāsukh fī al-arwāh) を主張し、この世界における周期 (dawr) を主張し、復活・甦り・審判を否定した人々である。彼らは次のように主張した。現世以外に世界はなく、復活とは霊が一つの肉体を抜け出て他の肉体に入ること——良き霊は良き肉体に、悪しき霊は悪しき肉体に入ることになるが——を指す。諸霊はこのような肉体の中で歓喜することもあれば苦しみを味わうこともあるのであり、肉体は楽園となることもあれば火獄となることもあるのだと主張した。その生涯において美しく快適な人間の体に宿り快適な思いをするものもあれば、犬・猿・豚・蛇・蠍・カブトムシ・フンコロガシといった醜悪で醜い体に宿り苦しみを味わい、肉体を乗り換えることでこのようにして苦しみが永遠に続くものもある。これが彼らにとっての楽園と火獄であり、これ以外に復活・甦り・楽園・火獄はなく、[その行き先は] 彼らのイマームたちに対する所業・罪・否認と不服従による。…彼らは以上のような主張について、「(神は) かれの御心の儘に、形態をあなた方に与えられた御方である」(クルアーン 82 章 8 節)「地上の生きとし生けるものも、双翼で飛ぶ鳥も、あなたがたのように共同体の同類でないものはない」(6 章 38 節) といういと高き神の言葉、「どの民にもかれらの間に、一人の警告者が行かなかったも

⁵ 影 (単数形 zill) のように実体や質料を伴わない抽象的な領域または存在を指すが、極端派の中でも比較的珍しい教説である。Friedman [2010: 98] によれば、この教義もハッターブ派的伝統を経由してアラウィー派に受け継がれているという。ムファッダル文献における影教義については第4章を参照。

のではない」(35章24節)という神の言葉を比喩的に解釈した (ta'awwalū)。[al-Nawbakhtī 1984: 36]

アダムに吹き込まれた神霊に触れたクルアーンの章句からイマームたちの輪廻という教説を導き出したハッターブ派の事例と比べると、恣意的な解釈という感は否めないが、フッラム派は一般人の輪廻の根拠をクルアーンに見出している。イマームたちの輪廻は彼らの神性を示すものであったが、上記の訳を見れば、一般人の輪廻は「イマームたちに対する所業・罪・否認と不服従」ゆえに課せられた罰であり、二つの輪廻がまったく別の次元のものであることが確認できるだろう。前世に犯した罪のために、一般人は犬やフンコロガシといった「醜悪で醜い体」に転生し、罰を受けるのである。そして、復活・甦り・樂園・火獄といったイスラーム教終末論の中心的要素は賞罰としての輪廻の比喩、象徴と理解される。後述の通り、アラウィー派、ドゥルーズ派も輪廻を一般人の賞罰に結びつけて考えており、この点ではフッラム派と軌を一にしている。

本章では、イマームの神格化と輪廻という極端派の特徴的な教義に注目しつつサバア派、ハッターブ派、フッラム派を事例として取り上げたが、最初の極端派として位置づけられながらも、典型的な極端派教義がコンパクトにまとめられているサバア派の記述は、分派学者が求める理想的な極端派像の反映であったのかもしれない。また、ハッターブ派におけるイマームの神格化とその輪廻、フッラム派における一般人の輪廻が、クルアーンの比喩的解釈から導き出されたと記述されている点も重要であろう。ナウバフティー、アシュアリー、シャフラスターニーら分派学者の目には、異教的な起源の問題はさておいても、少なくとも8世紀後半以降の一部の極端派は、イスラーム教内の諸集団と同じ枠組みの中で既成の方法論を利用し、共通の啓典から自説を導き出しうる存在として映っていたようである。

IV. ムファッダル文献とアラウィー派

本章では、現代まで続く代表的な極端派であるアラウィー派 (al-'Alawīya) とドゥルーズ派 (al-Durūz) を紹介した後で、第2章で触れた特定個人の神格化と輪廻の問題に焦点を当てつつ、前者がクワファの極端派的伝統とどのような形で結びついているのかを考察する。

アラウィー派という呼称は近代以降に多用されるようになったものであり、それ以前は分派学書の記述に従いヌサイル派 (al-Nuṣayrīya) またはナミール派 (al-Namīriya) と呼ばれていた。名祖ムハンマド・イブン・ヌサイル・ナミール (Muḥammad ibn Nuṣayr al-Namīrī, 没年不詳) は9世紀の人物であり、イマーム派イマーム、アリー・ハーディー (‘Alī al-Hādī, 868年没) またはハサン・アスカリー (al-Ḥasan al-‘Askarī, 874年没) の取り巻きであり、イマームの神性や輪廻説などを唱えたとされる。イブン・ヌサイルに始まる宣教活動を受け継ぎ、現代アラウィー派共同体の原型を作ったのは10世紀のフサイン・ハスィービー (Abū ‘Abd Allāh al-Ḥusayn ibn Ḥamdān al-Khaṣībī, 957年没) であり [Friedman 2010: 17-34]、その後同派の共同体はシンクレティズムの傾向を強め、キリスト教、イラン文化など様々な要素を取り込んでいった [黒木 2013: 122-127]。

一方のドゥルーズ派の成立はアラウィー派よりも遅く、12世紀のカイロに遡る。当時のカイロには、ファーティマ朝のイマーム＝カリフ、ハーキム (al-Ḥākim bi-Amr Allāh, 在位 996-1021年) の神性を主張する諸集団が活動しており、それらの中の一つのグループを率いていたのがハムザ・イブン・アリー (Ḥamza ibn ‘Alī, 1021年以降に没) であった。1021年にハーキムが謎の失踪を遂げるとこれらの諸集団は危機に陥ったが、ハムザのグループはシリア地方で共同体の形成と地域への定着に成功

し、現代まで生き延びることができた。アラウィー派とは違い、同派には『英知の書簡集』(*Rasā'il al-hikma*) という確固とした聖典が存在し、その思想はイスマーイール派ペルシア学派の枠組みと用語を通じて表現されている上、シンクレティズムの程度も低いので、アラウィー派よりは思想の全容が掴みやすい。

上記二派について分派学書はあまり多くの情報を提供してくれない。分派学書に一定の枠組みを与えたのが、「わが信仰共同体はやがて 73 の分派に分裂するであろう。その中で救われるのは一つであり、残りのものは滅びる」[al-Shahrastānī 1997: 9] という預言者伝承であり、分派学者の多くは 73 分派の列挙に固執した。しかし、彼らは後世において新たな分派が出現する可能性についてはあまり考慮することなく、自分が生きている時代までに全分派が出揃っているという前提で 73 分派を列挙してきた。極端派としては比較的后代となる 11 世紀前半に成立したドゥルーズ派の場合、10 世紀に生きたノウバフティーやアシュアリーは言及しようもないわけであるが、同時代に活躍していたバグダーディー、イブン・ハズム (Abū Muḥammad 'Alī ibn Aḥmad ibn Ḥazm, 1064 年没) はもちろんのこと、その数十年後に生まれたはずのシャフラスターニーも、カイロでの彼らの活動についてはまったく触れていない。多くの分派学者の視点においては、ドゥルーズ派登場以前に 73 の分派はすでに出揃ってしまっていたのである。分派学の完成者であるシャフラスターニーが没した 12 世紀中盤以降、体系的な分派学書を創り上げようとする試みが見受けられなくなっていくため⁶、彼以降の分派学書でドゥルーズ派に言及されることもない。

ドゥルーズ派とは違い、アラウィー派 (ヌサイル派、ナミール派) は 73 分派の一つとして認識されていた。だが、アシュアリー、バグダーディー、シャフラスターニーといったアシュアリー学派神学者による言及はわずかなものであり、イマームの神格化、自己神格化といった教説について軽く触れられるだけである [al-Ash'arī 1980: 15; al-Baghdādī 2009: 210; al-Shahrastānī 1997: 151-152]。彼らにとってイブン・ヌサイルはさして重要な人物ではなかったようであるが、同系統のイマーム派に属するノウバフティーは、さすがにある程度詳しい情報を提示している。それによれば、イブン・ヌサイルはイマーム、アリー・ハーディーが神であること、自分がその神によって派遣された預言者であることに加えて、輪廻 (tanāsukh) と律法の禁止事項の解禁 (ibāḥa) を主張したとされる [al-Nawbakhtī 1984: 93-94]。なお、イブン・ヌサイル以後のアラウィー派の活動については、分派学書で語られることはない。大規模な宣伝活動を展開したイスマーイール派などとは違い、イブン・ヌサイルの後継者たちは分派学者の注目を引くような存在ではなかったようである。

73 分派の創始者や教義を個別に紹介していく分派学書では、各集団の思想史的背景についても詳述されることが少なく、アラウィー派教義の苗床となったものに関する言及はほとんどない。また、個々の教義の背景となる世界観が詳しく解説されることもない。しかし、アラウィー派内で長年に渡って保持・書写・参照されてきたテキスト群に着目すると、分派思想の形成に影響与えた何人かの人物の名前が浮かび上がってくる。それは、分派形成以前の人物でありながらアラウィー派においては聖者と見なされるジャービル・イブン・アブドゥッラー・アンサーリー (Jābir ibn 'Abd Allāh al-Anṣārī, 没年不詳)、ムファッダール・イブン・ウマル・ジュウフィー (al-Mufaḍḍal al ibn 'Umar al-Ju'fī, 796 年頃

⁶ これ以降、分派を記述・規定する主要な文書群は分派学書ではなく法学者のファトワーになる。両者の間には一定の連続性があり、シャフラスターニーらとは違い、明確な価値判断を伴い、極端派のイスラーム性を否定するバグダーディーらの立場は、アラウィー派やドゥルーズ派をその非イスラーム性ゆえの棄教者 (murtaddūn) とし、懺悔を受け入れずに処刑するよう主張するイブン・タイミーヤ (Aḥmad ibn Taymīya, 1328 年没) らの法判断に受け継がれていく [Hazran 2010: 225-226; al-Baghdādī 2009: 38; Ibn Taymīya n.d.: XXXV, 161-162]。

没)、ムハンマド・イブン・スィナーン・ザーヒリー (Muḥammad ibn Sinān al-Zāhirī, 835 年没) らであり、彼らのテキストは同派に影響を与えてきた [Friedman 2010: 241-247; Halm 1981: 29-58, 66-72]。現存する数少ない初期極端派の文献『書物の母 (Umm al-kitāb)』の執筆者とされるジャービルはイマーム、ムハンマド・バーキル (Muḥammad al-Bāqir, 735 年没) から、ムファッダルはイマーム、ジャアファルから、ムファッダルの弟子ムハンマド・イブン・スィナーンはイマーム、アリー・リダー (‘Alī al-Riḍā, 818 年没) からそれぞれ導きを受けたとされるが、この中で特に重要なのはムファッダルである。彼に帰せられた著作の数 (4 点) が相対的に多いだけでなく、そこでは概説的な分派学書では得られない、個々の教義の土台となる宇宙創成論が示されているからである。

アラウィー派内でムファッダルに帰せられてきた『七と影の書 (Kitāb al-Haft wa al-aẓilla)』や『道の書 (Kitāb al-Ṣirāʾ)』は、ムファッダルの質問にジャアファルが返答するという体裁になっており、後者ではハスィービーを経てムファッダル、ジャアファルに行き着くイスナードが示されている [al-Mufaḍḍal 2004: 61]。しかし、このイスナードはおそらく後世に偽造されたものであり、これらの著作内で示されたジャアファルの言葉が本物であるかどうか疑わしいだけでなく、ムファッダルの作であるのかも確認できないものの、アラウィー派成立以前の極端派思想がこれらの著作では示されているものと推測される [Friedman 2010: 244]。歴史上のムファッダルは実際にジャアファル、ムサー・カーズィム (Mūsā al-Kāẓim, 799 年没) 親子の側近であり、ムサーのイマーム位指名やカーイム出現などに関して彼が伝えたジャアファルの伝承は、十二イマーム派ハディース集にも収録されている。ムファッダルはハッターブ派の運動に参加したため、十二イマーム派ではその信頼度が疑問視されているが、他のハッターブ派指導者とは違いジャアファルに破門されず、ジャアファルは神であるという主張を後に翻し、ムサーに仕えたとされる [al-Mufid 1981: 436-437, 549-550, 553, 599; al-Ash‘arī 1980: 13, 29; al-Shahrastānī 1997: 135, 145; Madelung 1954-2004: 1132]。イマーム派にとって基本教義の完成期であったバーキルとジャアファルの時代、伝承者としてその完成に寄与した人物が、一方では排除の対象となるはずの極端派の運動に一度は参加したのである。ムファッダル文献の真偽については留保するにせよ、少なくともアラウィー派においては、ムファッダルはジャアファルの権威を自派に及ぼす伝承者としての役割を演じ、8 世紀以降の極端派的伝統とアラウィー派を橋渡しする聖者と見なされた。様々な方向性を内包していたはずの初期イマーム派諸勢力が、制度的な宗教の構築を目指す主流派とその流れに抗う極端派に分断されつつある時代に生き、相反する両勢力からイマームの権威を伝達する役割を託されたムファッダルは、8 世紀のシーア派サークルにおける主流派と極端派の近接性を体現する人物である。

ムファッダルの『七と影の書』は、先述のフッラム派に関する引用にも現れた影 (ẓill) の教義を基軸にしており、本文中のジャアファルが「いと高き神の最初の被造物は影である」と明言するように、神は最初に 7 つの影たち (aẓilla) を創造したという。この場合の影とは質料をもたない霊的存在者を意味し、影たちが神を賛美すると、神はその賛美から 7 つの天を創造する。次に神は幻影たち (ashbāh) を創造し、それを影たちの身体とすることで影たちを実体化させる [al-Mufaḍḍal 1969: 33-34; Halm 1981: 67; Friedman 2010: 98]。その後神は 7 人のアダム (sab‘a Ādamiyīn) を創造し、彼らを 7 つの天に住ませる。そして、「神が人間に(直接)語りかけられることはない。啓示によるか、ヴェール (ḥijāb) の陰から、または使徒 (天使) を遣わし、彼が命令を下して、その御望みを明かす」(クルアーン 42 章 51 節) とあるように、神はヴェールを創造し、そこに身を隠してしまう [al-Mufaḍḍal 1969: 34-35; Halm 1981: 67-68]。その後で神は物質的な存在となり、自ら天に下降する。

神は天に下降するとき、光から創られ、その天に合わせたヴェールを身にまとった。そのとき「天に住まう」霊たち (arwāh) は光から創られた身体をまとっていた。このような属性を伴って神が被造物の前に現れたのは、それにより彼らが神が言うことを理解できるようにするための教育 (ta'dīb) のためであった。なぜならば、形や特徴を持つ者でなければ何もそこからは理解できないからである。それから我々が主サーディクは、[クルアーン 2 章 138 節]「神の色染めというが、誰が神よりも良く色染め出来ようか」を朗誦し、我々は神に礼拝を捧げた。すでに私 (= ムファッダール) が汝らに伝えたように、神はそこに留まり彼らを教育し、いかにして彼らを創造したのか、彼らの始原はどのようなものだったのか、どのような素材から彼らが創られているのかを伝えた。彼らがこれらのことを知ると、天に住むすべての民に対して、これから暗黒の、すなわち物質的な肉体をいかにして創造するのか、いかにして悪魔たち (abālisa) を創造するのかを伝えさせた。[al-Mufaḍḍal 1969: 38]

天界のヴェールの向こう側に隠れていた神は、新たなヴェールをまとうことで物質的存在となり降下し、天界の住人たちに直接的に教育を施す。当初は世界や自分たちの成り立ちに関する教育がおこなわれたが、天界の住人は光で構成された輝かしい身体ではなく暗黒の物質的身体を授けられ地上に落とされること、悪魔が創造されることが唐突に告げられる。そのような試練が与えられるのは、不信仰などの罪をいずれ犯すからであるとされ、地上に落とされたものたちには、50000 年の周期 (dawr) を 12 回繰り返すまで輪廻する運命が待ち受けている [al-Mufaḍḍal 1969: 39; Friedman 2010: 98-99; Halm 1981: 67-68]。まだ犯してもいない罪ゆえに罰せられることに納得できない天界の住人たちは、神と次のような会話を交わす。

彼らは言った。「我々が神、我々が創造主よ、あなたは私たちに対し地上に住まわせると仰いました。我々を天に置いてください。そうすれば我々はあなたを称賛し、あなたに感謝し、服従します」。

神は言った。「ほれ、汝らは私の言葉に反論するという罪を犯した。『貴方様は全知の御方。我々に知識などありませぬ。貴方様の命令に従い、貴方様が満足するように致します』とは言わなかったではないか」。さらに神は言った。「汝らの言葉にそのような内容があれば私は感謝していたはずだが、汝らは私の言葉と命令に反論してしまった」。

そのとき神は彼らの罪 (ma'ṣiya) からヴェールを創り、それにより彼らの前から姿を消してしまった。神は彼らすべてに対して、彼らの間で使い回されやがては他人のものとなる 7 つの肉体を創造した。そのとき彼らは自分たちが過ちを犯し、自ら間違いを犯し、神が彼らに対して違わないように約束させたことを破ったことを知った。[al-Mufaḍḍal 1969: 41]

天界の住人に対する神の態度は一見理不尽にも思えるが、神の「言葉と命令に反論」するという罪を犯したことによって、天界の住人たちは罰として地上に転落させられる。汚らわしい肉体の中に閉じ込められた彼らは、12 周期 (60 万年) の間に肉体を乗り換えることで 7 回転生する。「本当にわれは、人間を最も美しい姿に創った。それからわれは、彼を最も低く下げた」というクルアーン 95 章 4-5 節に対する解釈に基づいて、信仰者には報奨として人間への転生 (naskh)、不信仰者には罰とし

て人間以外への転生 (maskh) が待ち受けているとされる [al-Mufaḍḍal 1969: 51; Halm 1981: 69]。⁷ 神は、人々を不信仰へと誘う悪魔 (Iblis) を信仰者たちの罪から創造する一方で [al-Mufaḍḍal 1969: 43]、その対極にあり救済のための知へと導く預言者ムハンマドと歴代イマームを遣わした。彼らは肉体をまとい、異なる名前 (ism) をもって歴史上に現れたが、幻影たちや霊たちが住まう天界に由来するとされ、神を隠しながらも信徒を天界への帰還へと誘うヴェールの役割を果たす [al-Mufaḍḍal 1969: 42-43, 77-79; Halm 1981: 70]。

以上、ムファッダル文献に見られる創成神話を概括してきたが、影と周期の概念を取り入れている点、原初的な罪により輪廻が生じたと考える点、人間以外への転生を主張する点で、先述のフッラム派思想に類似している (ただしナウバフティーは原初の罪について詳述しておらず、その罪は神ではなくイマームに対するものであるとされるが)。一方、前述のハッターブ派とは違いが目立つ。論者により主張内容がある程度異なるものの、ハッターブ派は概してイマームまたは分派指導者の神格化と彼らにおける神霊の輪廻を主張するが、一般人の輪廻については必ずしも言及しない。他方、ムファッダル文献では、預言者やイマームは元々は霊的世界の住人とされるものの、必ずしも神とは同一視されない。歴史上のムファッダルは少なくとも一時期はハッターブ派に参画したとされるが、彼名義のジャファル伝承に見られる思想は、ハッターブ派よりもむしろフッラム派に近いものになっている。

アラウィー派では、ハッターブ派と同じように神霊は人間の中で輪廻すると考えられるが、彼らとは違い神霊は三つの位格として現れるとされ、歴史上のムファッダルもそのような位格の一つとして位置づけられている [Bar-Asher & Kofsky 2002: 182]。これは、ムファッダル文献ではありえない発想である。信徒の原初的様態やアリーの位置付けなどに関しても、ムファッダル文献に見られる思想は、アラウィー派の教義とは一線を画している。ムファッダル文献は、アラウィー派による後世の偽作というよりは、少なくとも同派の思想が整備された時期 (ハスィービーが活動した 10 世紀頃) よりも前に存在し、同派の教義形成に影響を与えた著作と考える方が適当だろう。

V. アラウィー派世界創成論における神・人間・輪廻

本章ではアラウィー派のグノーシス主義的な宇宙観の中で神とその受肉、人間の輪廻がどのように規定されたのかを紹介する。しかし、聖典がすでに派外でも刊行され、ある程度思想的研究が進んでいるドゥルーズ派に比べると、アラウィー派の場合流出した宗教的テキストの数が少ないだけでなく、アウトサイダーにもアクセス可能な一部のテキストが派内でどのような位置付けになっているのか、といった問題についても不明な点が多い。以下は 19 世紀に刊行されたテキストの訳である。同派の背教者の手によるものであるため注意が必要ではあるが、アラウィー派の神観と輪廻について知ることができる稀少な資料である。⁸

ヌサイル派の全集団は以下のことを信奉している。世界が生成する前の原初において、彼らは

⁷ アラウィー派では人間以外への転生が細かく分類され、何に転生するかによって 7 種類の用語があるが [Moosa 1988: 362-363]、ムファッダル文献ではそのうちの naskh, maskh のみが示されており、後者は人間以外のものすべてへの転生を含意しているようである [al-Mufaḍḍal 1969: 48-51]。

⁸ アラウィー派からの離反者スライマーン・エフェンディー (Sulaymān Efendī al-Adhanī, 1834/5 年生まれ) が 1863 年にペイルートで刊行した著作であり、ここで引用されている内容については、古くは Dussaud [1900: 161-179] の仏訳、最近では Olsson [1998: 177-178] による英語部分訳もある。ここで述べられていることは、派内で流通している三つのテキストを踏まえた記述であり [Friedman 2010: 102]、同派思想についてこれまで知られている情報と大きな齟齬は見出されない。

輝く光 (anwār muḍī'a)、光溢れる恒星 (kawākib nūrāniya) であり、何も食はず何も飲まず何も排泄せず、服従 (tā'a) と不服従 (ma'ṣiya) の違いを承知しており、黄色座相 (al-naẓra al-ṣafrā') においてアリー・イブン・アビー・ターリブへの信仰告白をおこなっていた。この状態が 7077 年と 7 時間続いたが、彼らは、アリーは自分たちよりも高貴な被造物を創造しなかったのではないかと自ずと思考してしまった。これが、ヌサイル派が犯した最初の罪 (khaṭī'a) である。

アリーは彼らのためにヴェール (ḥijāb) を創造し、彼らをそこに 7000 年間閉じ込めた。そして、アリー・イブン・アビー・ターリブは彼らの前に姿を現し、「私は汝らの主ではないのか」と言うと、彼が彼らにその全能性を見せつけた後になって彼らは「はい」と答えた。⁹すると彼らは、アリーも自分たちと同じようなものだと思い込んだために、アリーの全体像を目にすることができるのではないかと憶測した。その結果、彼らは第二の罪を犯してしまった。するとアリーは彼らにヴェールを見せ、彼らはその周りを 7077 年と 7 時間の間その周りを周回した。¹⁰

アリーは、髪と顎髭が白い高齢のシャイフの姿を身にまとして彼らの前に姿を現した。その姿は、高貴で光り輝く世界に住まう光の民 (ahl al-nūr) を試すためのものであり、彼らも、アリーがそのような姿をまとして自分たちの前に現れたのだと思った。アリーが「私はだれか?」と言うと、彼らは「私たちには判りません」と答えた。するとアリーは、怒りの形相をしたライオンに乗り口髭を巻き毛にした若者の姿となった。その後アリーは年端もいかぬ少年の姿を身にまとい再び彼らの前に現れ、また彼らに呼びかけて「私は汝らの主ではないのか」と言った。アリーは姿を現す度に彼らに対して [同じ] 言葉を繰り返したのだが、その際にアリーは彼の「名」(ism)、彼の「門」(bāb)、偉大なる光の世界に最初に位置づけられた 7 人の「高位位階者」(al-marātib al-sab') であり、アリーの聖性に基づく位階に地位を占める民を伴っていた。¹¹...

アリーがまた彼らに呼びかけると、彼らは彼を自分たちと同じようなものだと思ったが、混乱してしまい、何と答えて良いのか分からなくなってしまった。するとアリーは、彼らの背後から彼らに対して疑念と絶望を創造し、彼らに呼びかけて言った。「我は汝らのために下位世界 (dār sulfāniya) を創造した。我は汝らをそこに転落させようと思う。私は汝らのために人の形をとった神殿 (hayākil bashariya) を創造し、汝らと同種の [形状をとった] ヴェールをまとして汝らのもとに現れよう。汝らの中で我を認識し、私の「門」と「ヴェール」を認識する者がいれば、我はまたこの地に連れ戻してやろう。我に反逆する者がいれば、その者の罪からその者に抗う敵対者 (didd) を創造しよう。我を否定する者があれば、転生のための上着 (qumsān al-masūkhīya) の中に閉じ込めてやろう」。

彼らは答えて言った。「おお主よ、我らをここにお留めください。我らはあなたへの称讃の声をあげ、あなたにお仕えます。我らを下位世界に転落させないでください」。アリーは言った。「汝らは我に対して罪を犯した。『我らが主よ、あなたが教えてくださったこと以外に我らは何も知りません、あなたは不可視のことを知り給う御方です』と言っておれば、我は汝らを許したであろうに。汝らの罪から我は悪魔 (abālisa) と悪霊 (shayāṭin) を創造し、悪魔が犯した罪から

⁹ ここでの問答は、明らかにクルアーン 7 章 172 節における神とアダムの子孫との問答『我は、汝らの主ではないのか』。彼らは『はい』と言った』を踏まえていると推測される。

¹⁰ 派内の宗教テキストによれば、ヴェールの周りを回るのは悲しみを表明する行為である [Friedman 2010: 99]。

¹¹ アラウィー派には三位一体の教義があり、「名」=ムハンマドと「門」=サルマーン (Salmān al-Fārisī, 655/6 年没) は「意味」(ma'nā) = アリーの下位の位格である。7 人の「高位位階者」は「意味」からの流出過程において「名」「門」の後に現れる霊的存在であるが、派内では 5 人の高位位階者とされ、歴史上の人物としてはシーア派寄りの教友として知られるミクダード (Miqdād ibn 'Amr, 653/4 年没) やアブー・ザッル (Abū Dharr, 652 年没) らに同定される [Friedman 2010: 91-94]。

は女を創造した。[Sulaymān 1863: 59-61]

1. 神とその受肉

分派の創始者、歴史、教義などに関する要約を示そうとする分派学書においては、中心的教義についてはしばしばその根拠となるクルアーンの比喩的解釈が簡潔に示される。そのような他者による記述とは違い、アラウィー派やドゥルーズ派の内部文書では、アリーやハーキムが神であることを当然の前提として議論が進められており、彼らが神であるという点について一々論証されることは少ない。極端派の中でも、神格化された個人が宇宙論の枠組みの中でここまで超越的な役割を果たす存在として描かれることは珍しいだろうが、Friedman [2010: 91, 243-246] は、彼らの神観や宇宙論にはムファッダルやハッターブ派に属する人々の影響があったと指摘している。確かに次のような7点において、スライマーン・エフェンディー文書は前章で概略したムファッダル文献に類似している。

a) 原初の信徒が天上界の住人とされる点、b) 信徒に問いかけるために創造神が物質化して下降する点、c) 人間には理不尽にすら思える謎めいた問いかけにより神が信徒を試す点、d) 返答に失敗することで信徒が暗黒の地上界に転落させられる点、e) 過ちへの罰として一般人の輪廻転生が起きる点、f) 天上界においては神を隠すものとして、地上界においては神に近づくためのよすがとしてヴェールが描かれる点、g) 信徒の過ちから悪魔が創造される点

ただし、アリーがこれほどまでに超越的な役割を演じるアラウィー派教義とは違い、ムファッダル文献では預言者およびアリーを含むイマームたちはあくまで神の使いとして描かれるなど、ある程度の相違はある。たとえば、ムファッダル文献において頻出する影、幻影といった要素はアラウィー派宇宙創成論においては希薄であり、原初の信徒は「輝く光」「光溢れる恒星」として描かれている。

また、「人の形をとった神殿を創造し、汝らと同種の〔形状をとった〕ヴェールをまとって汝らのもとに現れ」という箇所は、ハッターブ派系の極端派的伝統につながる内容を含んでいる。「人の形をとった神殿」とは信徒と同じ人間の（ように見える）肉体を指している。肉体は単なる「ヴェール」であり、その中に宿るものは神そのものなのである。イマームにおける神霊の輪廻と同じように、外部から神が人間の中に入り込むのである。ナウバフティーによれば、イブン・ヌサイルは当時のイマームの神性 (rubūbiya) を主張したとされるが、アラウィー派の宗教テクストにおいても、超越者としてのアリーは「名」「門」と共にアダム以降の様々な歴史上の人物に受肉してきたとされ、その中には歴代イマームが含まれている [Bar-Asher & Kofsky 2002: 173-175]。三位一体説は極端派の中でも一般的な教説とは言い難いが、神が肉体を乗り換え輪廻していくと考える点において、アラウィー派は極端派の伝統を継承していると言える。

2. 罪と転落

太古において信徒は「光」または「恒星」であったというアラウィー派の発想も、必ずしも極端派において一般的とは言えないが、原初において犯した罪により地上に転落するという主張は必ずしも珍しいものではない。派内の別の宗教テクストの中には、もっと直接的にアダムの罪と転落を描くものも存在する [Bar-Asher & Kofsky 2002: 76]。過去に犯した罪ゆえに罰としての輪廻が起きるという教義は、III・IV章で引用したフッラム派とムファッダル文献に近い。フッラム派については罪の内実は不明であるが、ムファッダル文献の場合は問答の中で神の「言葉と命令に反論」したことが罪であった。アラウィー派においては、神との問答が始まる以前に発生した、自己への過信・高慢、アリーに対する分をわきまえぬ欲望に加えて、アリーの質問に対して適切な答えを提示できなかったことが罪と見なされる。ムファッダル文献の場合には、神の言葉と命令を迷わず受け入れ反論しないことが転

落を避ける唯一の答えだったが、アラウィー派の場合には、理屈をもって返答するのではなく、ひたすら自分たちの無知と神の全知性を表明することが正解であった。

ドゥルーズ派の聖典においても、次のような原初的罪に関する記述がある。

高き神から「汝を私の下僕と服従者全てにとっての私の慈愛への媒介とした」という言葉を聞いたとき、(普遍)知性(‘aql)は自らを考察し、自分に似ている考察者は存在せず、敵対する「敵対者」(didd)やそれに類する「対立者」(nidd)も存在しないことを見出し、自分自身に驚嘆した。そして、自分は全く他者を必要とはせず、敵対する敵対者も対立する対立者もない、周期(adwār)全体において敵対者もなく自分だけが存在している、と憶測した。我らが主は、(普遍)知性の服従から罪(反逆)を、光からは闇を、慎ましきからは増長を、理解力からは無知を創造した。この四性質は、知性とその性質を指す称賛されるべき四性質とは対立する呪われるべきものとなった。…そして、知性はこれが高き神が自分を試そうとする試練であることを知った。
[Ḥamza ibn ‘Alī *et al.* 1986: I, 133]

信徒が原初においては星辰界の光や恒星であったという教義は、ドゥルーズ派には存在しないため、罪を犯す主体は神によって創造された普遍知性である。しかし、普遍知性が抱いてしまう自己への過信はアラウィー派の教義と相通じるものであり、そのような罪を犯した結果、悪の存在が実体化する点もアラウィー派と同じである。ただし、ドゥルーズ派の普遍知性は、アラウィー派のように転落したりはしない [菊地 2001a: 145-146]。原初における罪と転落というモチーフはイスマーイール派においてもよく見受けられ、12世紀のイエメンで活動したハーミディー (Ibrāhīm ibn al-Ḥusayn al-Ḥāmidī, 1162年没)の著作を例にとれば、過信、忘却、怠慢による天上的存在者の転落と懺悔の後の上昇が描かれている [Kikuchi 2013: 353-358]。原初的な罪を原因とする転落とそれによる世界の創成を主張する点で、イスマーイール派はアラウィー派に類似しているが、罪の主体が違うだけでなく、罪の結果として悪の存在が実体化したりしないという点では一線を画している。善悪二元論の立場をとるアラウィー派、ドゥルーズ派とは違い、イスマーイール派は二元論に陥る危険を回避しようとしているが、世界創成において過ちが決定的な役割を果たすと考える点は三者に共通している。また、10世紀後半以降のイスマーイール派とその影響下で成立したドゥルーズ派の宇宙創成論では、新プラトン主義的な用語や説明法が頻出するが、アラウィー派やムファッダル文献においては新プラトン主義の影響はあまり見受けられない。

3. 輪廻と救済

アリーは、質料によって構成された「下位世界」を創造し、「輝く光」「光溢れる恒星」であった信徒をそこに転落させる。その上で、アリーは神を認識することで星辰界に復帰する、反逆すれば敵を創造する、神を否定すれば輪廻の連鎖に閉じ込めるという三つの選択肢を示したように見えるが、実際には、この時点での信徒には選択の余地はなかったと思われる。敵はすでにこの世界で実体化しており、転落させられた信徒たちは肉体に閉じ込められ、非質料的存在として存在することができない以上、輪廻を繰り返すしかないからである。このような輪廻思想は、ムファッダル文献のそれと近似している。両者はともに輪廻転生を原初的狀態に復帰するための試練と捉えている。試練であるゆえ、靈性を高めることを妨げる悪の勢力が神によって創造されたが、イマーム(とその配下の組織)という救済知へと導く正義の勢力も地上には存在しているとされ、後者の導きに従って転生を繰り返すこ

とが神への贖罪とされるのである。¹²

輪廻に関して「転生のための上着の中に閉じ込めてやろう」とアリーは述べているが、肉体＝上着を着替えることとして輪廻を把握する傾向は、ドゥルーズ派においてより明確に存在する。ドゥルーズ派聖典において輪廻は以下のように表現される。

人間に生起する罰とは、信仰において高い段階から下位の段階への移行すること、短命であること、宗教的なことと現世的なことにおいて心が盲目となることである。同様に同じような構造に基づいて、上着 (qamiṣ) から上着へと移動することで、報奨としての報いは上着において続く。それは、知識における段階的な増大であり、愉楽において段階から段階へと上昇することである。その結果、ムカースイル (mukāsir, 初期ドゥルーズ派教宣組織における下位位階) の位階に到達し、財産は増え、信仰が段階的に拡大し、最終的にはイマームの位階に到達する。[Ḥamza ibn ‘Alī *et al.* 1986: I, 171]

ドゥルーズ派は輪廻を「上着 (qamiṣ= 肉体) から上着へと移動すること」と定義し、アラウィー派のような naskh や maskh ではなく、「上着」と同じ語根に由来する taqammus という用語を当てている [菊地 2001b: 9]。信徒全体が原初的過ちによって楽園から転落するという神話をもたない同派では、輪廻自体は必ずしも罰とは見なされない。人間にとっての罰とは、輪廻を繰り返す中で「信仰において高い段階から下位の段階への移行すること、短命であること」などなのであって、転生の中で「知識における段階的な増大」を実現すれば救済へと近づくのである。これに対して輪廻それ自体を罰と見なすアラウィー派は、フッラム派やムファッダル文献の立場に近い。必ずしも輪廻を罰と見なさず、他種への転生を否定し、自派信徒は自派信徒にしか転生しないとすドゥルーズ派の輪廻思想が、自派のエリート性を保証する枠組みとして機能するのに対し [菊地 2001b: 8-11]、フッラム派、ムファッダル文献と同様に輪廻を罰や試練と考えるアラウィー派は、他種への転生を無知に対する罰として肯定する [Bar-Asher & Kofsky 2002: 63-66]。

だが、「醜悪で醜い体に宿り苦しみを味わい、肉体を乗り換え、このようにして苦しみが永遠に続く」というナウバフティーのフッラム派記述が正しいと仮定するならば、輪廻からの脱却の可能性を示すアラウィー派はフッラム派とは一線を画すことになる。超越神としてのアリーは、「人の形をとった神殿」として歴史上の人物としてのアリーらを創造し、その中に入り込むことで地上に姿を現す。輪廻を繰り返す信徒の目に映る人間としての姿は超越神の「ヴェール」なのであって、その「ヴェール」の内側には神があることを認識できれば、信徒の罪は贖われ、いずれは星辰界に戻ることができるのであり、これが輪廻からの離脱、救済となる。救済に至るために必要なものは何よりもまず知識 (ma‘rifa) である。知識の対象は本文中においてはアリーおよびその「門」と「ヴェール」となっているが、三位一体の形で何度も現れる神（その一つが「意味」アリー、「名」ムハンマド、「門」サルマーン）に対する真知とするのが一般的である [Bar-Asher & Kofsky 2002: 77]。三位一体論を主張するわけではないが、輪廻を永遠のものとせず天上界への復帰の可能性を示唆するムファッダル文献の立場は、フッラム派よりはアラウィー派に近いだろう。

ドゥルーズ派においては、「服従から罪（反逆）を、光からは闇を、慎ましきからは増長を、理解力からは無知」が創造され、この四要素が組み合わされることで敵対者が実体化した。アラウィー派

¹² このように輪廻思想に関してはムファッダル文献との類似が目につくが、ムファッダル文献では転生は7回に限定されているものの、アラウィー派の場合には輪廻の回数についての合意がない。

においては、原初の罪から敵対者、悪魔、悪霊が創造される。ドゥルーズ派においては敵対者を頂点とする天上界の悪の勢力がファーティマ朝の皇太子、最高法官といった歴史上の人物の形をとって地上に具現化する[菊地 2001a: 144-150]。アラウィー派においても同じような主張があり、初期イスラーム時代を例にとれば、神は三位一体としてアリー、ムハンマド、サルマーンの姿をとり地上に現れたが、敵対者=悪魔もアブー・バクル (Abū Bakr al-Ṣiddīq, 在位 632-634 年)、ウマル (‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, 在位 634-644 年)、ウスマーン (‘Uthmān ibn ‘Affān, 在位 644-656 年) という三人の正統カリフの姿を借りて地上に現れるのである [Sulaymān 1863: 62]。アラウィー派、ドゥルーズ派は、天上界における善悪の原理がそれぞれ地上に人の形をとって現れ、地上において善悪の陣営が対峙するという世界観を共有していると言える。このような二元論は、特定個人の神格化、輪廻説などと並んで極端派を十二イマーム派やイスマーイール派と分かつ指標となる。

VI. おわりに

第4章ではアラウィー派の神観、宇宙論、輪廻論などを紹介したが、これを読んだ者の中には、同派の非イスラーム性を再確認してしまう人もいるかもしれない。確かに特定個人の神格化に加えて、かつて恒星であった信徒が転落の後に再び星辰界への帰還を目指すという神話的な宇宙論、輪廻思想、正統カリフ3人を悪魔的存在と見なす善悪二元論など、いずれの教義もサラフィー主義者はもちろんのこと、「普通の」スンナ派信徒にとっても受け入れがたい教説であろう。

だが、クーファを拠点とする9世紀までのシーア派文化の潮流においては、確かにこの種の思想を提示する人々は存在し、他のイスラーム教徒と同じ啓典と方法論に基づいて自説を主張していた。それらの教説はイスマーイール派、十二イマーム派、スンナ派が制度的に確立する過程で排除されていったが、アラウィー派やドゥルーズ派の中でこの伝統は今なお息づいている。シンクレティズムの傾向が強いアラウィー派はドゥルーズ派以上に異教からの影響について語られがちであったし、一部の教義や儀礼にそのような影響が存在するのも事実である。本論で考察した神観や輪廻思想など、アラウィー派思想の骨格をなす教義についても同様の見方はあったが、既に示したとおり、それらの教義の多くは極端派的な伝統に先例を持っている。本当にジャアファル・サーディクまで遡るのかは疑問ではあるが、イマームの一部の側近たちの間で培われた極端派的伝統が、ムファッダル文献などを媒介としてアラウィー派の教義形成に一定の影響を与えた可能性は高い。ムファッダル文献の形成時期によっても左右されるが、新プラトン主義的なイスマーイール派思想を経由して極端派の伝統を受け継ぎ、信徒が天界から転落するという神話を欠き、最初期においては一般人の輪廻を主張していなかったドゥルーズ派に比べれば、アラウィー派の教義は8世紀クーファの極端派に遡る要素を色濃く保持している。

Friedman [2010] など最近のアラウィー派研究が示すように、アラウィー派の中心的思想群は、異教を持ち出すまでもなく、極端派を含めたイスラーム思想史の延長上に位置づけうるものであることが明らかになりつつある。このような視点からでは説明の付かない異教的要素も残存するだろうが、それらの要素については、シリアでの「土着化」の過程で生じたシンクレティズムの結果なのか、極端派的伝統を経由して取り込まれたものなのか、検討を要するだろう。特に、彼らの中心教義の一つではあるが9世紀までの極端派的伝統になかなか前例を見出せない三位一体説については、Halm [1981] が示唆するように、7～8世紀のマダーイン (クテシフォン、サルマーンが没した地) の伝統にまで遡る可能性を視野に入れつつ、起源と形成過程の解明が求められるところである。

* 本稿は平成 26 年度文部科学省科学研究費補助金（基盤研究（C）課題番号 22520076）による研究成果の一部である。

参考文献

- al-Ash‘arī, Abū al-Ḥasan 1980. *Kitāb Maqālāt al-Islāmīyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*. ed. H. Ritter. Wiedbaden: Franz Steiner Verlag GMBH.
- al-Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir ibn Ṭāhir ibn Muḥammad al-Isfarā‘īnī al-Tamīmī 2009. *al-Farq bayna al-firaq*. ed. Na‘īm Ḥusayn Zarzūr. Beirut: al-Maktaba al-‘Aṣrīya.
- Ḥamza ibn ‘Alī *et al.* 1986. *Rasā’il al-Ḥikma*. Diyār ‘Aql, Dār li-Ajl al-Ma‘rifa, 4 vols.
- al-Khayyir, ‘Abd al-Raḥmān 1993. *al-Radd ‘alā al-Duktūr Shākir Muṣṭafā: Risāla tabḥathu Masā’il Muḥimma ḥawla al-Madhhab al-Ja‘farī (al-‘Alawī)*. Damascus: Dār al-Fattāla.
- Ibn Taymīya, Aḥmad n. d. *Majmū‘ Fatāwā Shaykh al-Islām Aḥmad ibn Taymīya*. ed. ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim & Muḥammad ibn ‘Abd al-Rāḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim, s. l.: s. n., 37 vols.
- al-Mufaḍḍal ibn ‘Umar al-Ju‘fī 1969. *Kitāb al-Haft wa al-aẓilla*. ed. ‘Ārif Tāmīr & ‘Abduh Khalīfa. Beirut: Dār al-Mashriq.
- al-Mufaḍḍal ibn ‘Umar al-Ju‘fī 2004. *Kitāb al-Ṣirāṭ*. ed. al-Munaṣṣif ibn ‘Abd al-Jalīl. Beirut: Dār al-Madār al-Islāmī.
- al-Nawbakhtī, al-Ḥasan ibn Mūsā 1984. *Firaq al-Shī‘a*. Beirut: Dār al-Aḍ wā’.
- al-Shahrastānī, Abū al-Faṭḥ 1997. *al-Mīlal wa al-Niḥal*. ed. Ṣidqī Jamīl al-‘Aṭṭār. Beirut: Dār al-Fikr.
- Sulaymān Efendī al-Adhanī 1863. *Kitāb al-Bākūra al-Sulaymānīya*. Beirut: s. n.
- Bar-Asher, Meir M. & Aryeh Kofsky 1995. “The Nuṣayrī Doctrine of ‘Alī’s Divinity and the Nuṣayrī Trinity According to an Unpublished Treatise from the 7th/13th Century.” *Der Islam* 72: 258-292.
- Bar-Asher, Meir M. & Aryeh Kofsky 2002. *The Nuṣayrī-‘Alawī Religion: An Enquiry into its Theology and Liturgy*. Leiden: Brill.
- Dussaud, René 1900. *Histoire et religion des Nosairīs*. Paris: Libraire Émile Bouillon.
- Friedman, Yaron 2010. *The Nuṣayrī-‘Alawīs: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*. Leiden: Brill.
- Halm, Heinz 1981. “Das “Buch der Schatten”: Die Mufaḍḍal-Tradition der Ġulāt und die Ursprünge Nuṣairertums,” *Der Islam* 58: 15-86.
- Halm, Heinz 2003. “Ġulāt.” In *Encyclopaedia Iranica*. ed. E. Yarshater, vol. 11, 62-64. New York: Encyclopaedia Iranica Foundation.
- Hazran, Yusri 2010. “Heterodox Doctrines in Contemporary Islamic Thought: The Druze as a Case Study.” *Der Islam* 87: 224-247.
- Hodgson, Marshall G. S. 1955. “How did the Early Shī‘a become Sectarian?” *Journal of the American Oriental Society* 75 (1): 1-13.
- Hodgson, M. G. S. 1954-2004a. “‘Abd Allāh b. Saba’.” In *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. eds. H. A. Gibb *et al.*, vol. 1, 51. Leiden: E. J. Brill.
- Hodgson, M. G. S. 1954-2004b. “Ġulāt.” In *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. eds. H. A. Gibb *et al.*, vol. 2, 1093-1095.

- Kikuchi, Tatsuya 2013. “The Resurrection of Ismā‘īlī Myth in Twelfth-Century Yemen,” *Ishraq* 4: 345-359.
- Lewis, Bernard 1953. “An Arabic Account of the Province of Safed-I.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 15: 477-488.
- Madelung, Wilferd 1954-2004. “Khattābiyya.” In *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. eds. H. A. Gibb et al., vol. 4, 1132-1133.
- Makarem, Sami Nasib 1974. *The Druze Faith*. New York: Caravan Books.
- Moosa, Matti 1988. *Extremeist Shiites: The Ghulat Sects*. Syracuse: Syracuse University Press.
- al-Mufid, Shaykh 1981. *Kitāb al-Irshād: The Book of Guidance*. Transl. I. K. A. Howard. London: Muhammadi Trust.
- Olsson, Tord 1998. “The Gnosis of Mountaineers and Townspeople. The Religion of the Syrian Alawites, or the Nuṣairīs” In *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspective*. eds. T. Olsson, Elisabeth Özfalga & Catharina Raudvere, 167-183. London: RoutledgeCurzon.
- 大塚和夫ほか（編）2002.『岩波イスラーム辞典』岩波書店.
- 菊地達也 2001a.「初期ドゥルーズ派における悪の原理」『日本中東学会年報』16: 139-153.
- 菊地達也 2001b.「初期ドゥルーズ派における輪廻思想とタキーヤの成立」『イスラム世界』57: 1-20.
- 菊地達也 2007.「ハムザ書簡群に見るドゥルーズ派終末論の形成過程」『東洋文化』87: 65-84.
- 菊地達也 2009.『イスラーム教：「異端」と「正統」の思想史』講談社.
- 黒木英充（編著）2013.『シリア・レバノンを知るための64章』明石書店.

* 近藤洋平（編）『中東の思想と社会を読み解く』東京大学中東地域研究センター スルタン・カブース・グローバル中東研究寄付講座、2014年8月、収録。

Japanese religions and the Interfaith Dialogue with Islam for the Peace-Building

Kazuko SHIOJIRI

Specially Appointed Professor, Director, Institute of International Exchange,
Tokyo International University

Inefficiency of Interfaith Dialogue in Japan

It is said that Islam is the farthest religion for the Japanese to understand, but in fact some of the teachings of Islam are similar to the Japanese traditional teaching of social ethics and morality. Also it is said the Monotheism stated in Islam is contradictory in its faith form to the polytheism found in Japanese Buddhism and Shintoism. But it appears that even the method of expression is different, in fact it symbolizes the same thing. Understanding Islam which has the religious force of 1.6 billion followers, is important to learn the world of today. However, in these years, understanding Islam has made little progress in Japan. In this presentation, we consider the possibility of Japanese understanding of Islam and capability of avoiding the risk of the misunderstanding and prejudice against Islam, as the excesses of modernism that have been the cause of “recession” such as tremendous gap between the rich and the poor, violence and conflict, and worry and instability which cover the world of today as “demodernization”.

As a scholar of the classical Islamic theology and the comparative religion, I myself have been working hard for more than 10 years in building the inter-religious dialogue and mutual understanding among the multi-religions and cultures concerning the Monotheistic religions, and especially on Islam and Muslim people.

In 2002, I participated in the first seminar on the Dialogue between Japan and Islamic World held in Bahrain under the auspices of Bahrain Center for Studies and Research. This first Seminar was a landmark in the history of Dialogue of civilization between Japan and Islamic countries, and then we have seen many seminars and symposiums with the same concept of peaceful dialogue and understanding of other religions.

Since then, I have been attending many seminars and symposiums held in Japan and overseas where a large number of people have been joining always, however the core members are almost the same figures. Many argue that the interfaith dialogues are not effective to promote the mutual understanding among religions, if the range of the attendance could not be widened. However, it is urgent nowadays to know others and to understand other cultures, when the whole world seems to be drowned in the chaos of demodernization.

Understanding of Islam and Muslim people properly is one of the most urgent and sincere agendas not only in Japan but in the whole world in order to develop the co-existence and understand others, however it is always very difficult to get the objective knowledge of Islam. I will show you the case study in Japan to remove the prejudice and misunderstanding of Islam.

In Japan, generally speaking, it is rather difficult for the people to have the proper and objective image of Islam. As the relationship between Japan and the Islamic world has not long history enough to understand each other, people are apt to judge the Islam and Muslim people recklessly as stubborn, backward, or fanatic according to the coverage from the mass media of the United States or the West.

Happily to say that Japan has had no history of conflict of interests with most of Islamic countries. Just as they have accepted the Christianity as a part of education and culture. It would be Japan that has possibility to understand objectively non-European civilization and religions. Japanese nowadays have full ground to accept the role of peace-building among Islamic countries.

Even with the curiosity to know the strange and foreign affairs, to know is the first important step toward cross-cultural understanding. And it is the time now to promote objective and correct knowledge on Islam. Generally speaking, the Islamic world is said to be extremely difficult to understand from the outside. For the Japanese in particular, Islam is considered to be a religion that is hard to grasp.

I take some of the key terms for ordinary Japanese sense on Islam, they are Jihad, four wives, taboo of alcohol and pork, veils of women, or terrorism. Nevertheless, even if we try to develop mutual understanding with the Islamic world, the stubborn prejudice against Islam remains as an irritating obstacle.

Proposal for new challenge of interfaith dialogue

The relation between Japan and the Islamic world has become more and more important not only because Japan imports nearly 90% of natural resources from the Islamic areas such as the Gulf countries but also both need the mutual understanding to make up the further friendship, and to contribute to the peace making agendas in whole Islamic world.

Just as I said before, I have to say that in Japan, information on Islam is not sufficient in quantity and in quality as well. In many cases, such information is not correct and not proper. Then what shall we do in order to get the correct information on Islam? One of the most effective methods for the cross-cultural understanding is education. In the school education, it is required to give the young people enough chance to study the Islamic thought, Islamic culture, the histories of the Islamic countries, and their international relations. However in Japan, the history of Islam is just touched briefly in the class of world history. The high school students could study something on early and medieval Islamic society, but they are hardly taught anything on the modern Islamic world.

Such problems at the educational site are due to the indifference among Japanese to Islam or Islamic affair. We, the specialist on the Islamic studies are always emphasizing that it should be significant for Japanese future to understand Islam as a world religion with the second largest population after the Christianity, and to build up goodwill friendship with Muslim people. However passionate we may be for this assertion, in fact, neither the government nor the Ministry of Education and Sciences, nor our people seem willing to make more efforts to develop the understanding of Islam.

I will show you the case study on Japanese religion and the efforts to remove the prejudice and misunderstanding of Islam. In Japan, it is rather difficult for the people to have the proper and objective image of Islam. For the Japanese in particular, Islam is considered to be a distant and strange religion that is hard to grasp. Nevertheless, in the contemporary global age, the number of Muslims in Japan is increasing day by day up to about 100 thousands, mainly from Asian countries.

In order to understand well each other, a new challenge of interfaith Dialogue should be proposed not only among Muslims living in Japan but also among Buddhists and Shintoists who are the overall majority in Japan. For the Buddhists usually Islam is seen as an indifferent and strange religion difficult to study and to understand objectively. In this presentation, I explain the Japanese religious environment and Buddhists' criticism to the monotheistic religions, mainly to Islam, and I introduce the efforts of some Buddhists' movements for the interfaith dialogue.

From this stand point, I will examine the Japanese attitude of understanding of Monotheism and the efforts of interfaith dialogue among Japanese people. For this purpose I examine some Buddhists' view on

monotheistic religion and Islam, and explain the difference of the view between monotheism and polytheism in Japan. Then I study the work of the interfaith dialogue performed by some of the Buddhists groups. With these study and examination, I will introduce how to understand Islam in Japan.

Is Monotheism dangerous ?

Talking on world religions, many consider the effect of the climate for main the factor of the birth of religion. For instance, some of Japanese scholars, among them are influential to the government, insist loudly that the monotheism is dangerous and polytheism is peaceful. They say that in such countries or areas as in Japan, that have high humidity, much rainfall, and abundance of natural blessings, there arose polytheistic religions. The polytheistic religions allow the many animistic godhead in mountains, rivers, sky, sea, ponds, springs, forests, trees, stones and etc. On the contrary, in the hash and dry area as in the Middle Eastern countries which have little rainfall and poor agricultural result, the people had become to believe in the monotheistic God, only one, almighty and strict.

They also insist that the polytheism is in general comprehensive, pluralistic and tolerant as to accept anything and include them into their doctrines or rites. On the other hand, the monotheism is exclusive and too intolerant to recognize other gods or other doctrines.

These claims seem to be proper at first sight, but they are wrong in many reasons. We cannot overlook the influence of the climate, geology, or regional peculiarity in certain area upon the characteristics of culture. But it is not correct to use the regional climate as the factor that divides the polytheism and the monotheism. It is also problematic to take it for granted that the polytheism is always tolerant and comprehensive, and the monotheism is always intolerant and exclusive.

Indeed Japan has been gifted with nature, with beautiful sceneries caused by the change of four seasons and abundance of the crops, seafood and mountain products. On this view, we could grasp the reason why one of the traditions of polytheism was born in Japan.

Studying from the world history of religions, we could understand whenever or wherever they might be, it is easy for human-being to fall into the polytheism and is rather difficult to keep the belief in one God. However, in this world such a difficult work as is called the Monotheistic Revolution was accomplished by the three religions in the line of the same traditions, they are Judaism, Christianity, and Islam.

Therefore, the claim has not full ground that in such a country as Japan which has been gifted with natural abundance, the monotheism has not been grown there, or it is not adequate for Japanese people. The Japanese polytheism originally accepts to worship a number of gods, as said “there are eight millions gods”.

It is interesting to know that the style of worship has relationship with the rite of monotheism. For example, the Shinto shrines which seem to be the center of polytheism in general enshrines only one god in each sanctuary, and whereby there are no images or statues of the gods enshrined there. In the Japanese traditional polytheism, people never worship plural gods at a time or they never keep the images or statues of the gods for the rites.

It is indeed the polytheism, but it is very peculiar polytheism in the world. We could call it Kathenotheism: shifting monotheism. The representation of this peculiar monotheism is the “Jingu”-shrine in Ise city, one of the oldest and the most sacred shrine complex in Japan. The “Jingu” recently installed deities in a new shrine, and this big ceremony is held every 20 years. But you will not find any statues or idles in and

outside of the each shrine, though they are dedicated to specific gods.

As I mentioned before, though Islam is seen very distant from Japanese view of religion, in the Islamic doctrine, too, there are found many similar teachings and precepts to those of traditional Buddhism and Shintoism such as teachings of the moral and social ethics. The polytheism of Shintoism is said completely different and incompatible with Semitic Monotheism, mainly with Islam. However, the two religious systems of monotheism and polytheism symbolize the almost same essence of religiosity.

Buddhism and critics against Monotheism

Among the contemporary Buddhist scholars, quite a few give Islam a severe look. Azuma Ryusin (Former President of Komazawa (Buddhist) Women's University) told quoting the late Nakamura Hajime's (Eminent scholar in Buddhism) comment, "It cannot be never thought that the Creator of the universe who gave us such pains should be merciful absolutely", and "In many religions that hold the creator of the world, if a man would be rescued by the god, there is absolute gap between a god and man,-----In Buddhism, after a Buddha has rescued a man, ordinary man would be a very Buddha," if there is absolute gap between God and man just as Islam indicates, the mercy of that god is not absolute. (Azuma Ryusin, *Nihon no Bukkyo to Islam (Japanese Buddhism and Islam)*, pp.76-185)

Machida Soho (Professor of Buddhism, Hiroshima University) also criticized the Monotheistic Cosmology that the Monotheism which had been in the core of the modern civilization could not fulfill its role to cure the exhausted souls, for the Monotheistic cosmology respects paternal god ("Darairama to Kindaibunmei" in *Shuukyoku to Gendai ga Wakaruhon* p.78, or *Jinrui wa Shuukyouni Kateruka* (Can humanbeing defeat the religion?)).

It is not only Islam that has the absolute separation or gap between God and man, it is one of the peculiarities that Judaism, Christianity and Islam all have. Higashi also criticizes that from Buddhist view, it must be at least inappropriate to adapt the Buddhism Mercy to the God of Islam whose nature and dogma are completely different from Buddha's.

However, there are set many ideas and doctrine to resolve the problem of absolute separation between the God and the people such as the thought of the selected people in the Judaism, the doctrine of Trinity in the Christianity, and the Qur'an as the God's word in Islam. The thought of the absolute God is similar to the idea of Darmah in the Buddhism. The Darmah is an eternal truth and law even the highest Buddha has to obey. It is not easy to decide it but in this meaning, I think there almost disappears the difference between the monotheism and polytheism.

The compatibility of monotheism and polytheism

I would repeat again that in Japan where there are firm polytheistic traditions it is often said that it is quite difficult for Japanese to understand such a strict monotheism as Islam. It is not true.

In 16th century when the Christianity entered Japan by the Jesuit Mission, the missionaries made much use of the thought of the Highest Buddha to explain the One God, saying that the Christian God, the heavenly Father, is almost same as the Highest Buddha, Dainichi. Correctly speaking there is big difference between the two concepts of godhead, but this episode shows us the possibility for Japanese of understanding One God.

The Christianity brought by the Jesuit Missionary Francisco de Xabier in 1549, had spread rapidly

among the people who had been suffering with the continuous wars at the period of Warring State in Japan. It spread so quickly into even the leading classes in the society as to terrify the feudal rulers. Oda Nobunaga, one of the eminent general, protected the missionaries as the tactic of counterplots against the Buddhist powers, but his successor Toyotomi Hideyoshi and from him on persecuted the Christians in order to terminate the Christianity in Japan using the cruelest method ever in the world. Due to this severe prohibition, the Christianity that had just begun to settle in Japan in a sort while did not take root in Japan except the very small area in Nagasaki region where there exist until now some of independent Christians called “Crypto-Christians” Kakure Kirishitan (Hidden Christianity) that was recently recognized as an authentic Christianity by the Vatican and has been attracting many scholars now.

Why the Christianity at that time could spread rapidly in Japan?

There might be many reasons concerning historical, political, or economic factors but I point one of the reasons that even the people who had been accustomed to the polytheism had no difficulty in worshiping One God. In 16th century in Japan, both the polytheism and the monotheism had compatibility with each other.

Japanese religious allergy

In fact Japanese have some kind of allergy to the religion itself. During the World War 2, Japan made up the National Shinto connecting the traditional Shinto and the imperial system, and caused the war of invasion to the neighboring countries under the banner of this National Shinto. Japan forced the Asian people of the occupied lands to worship the emperor following the Shinto rituals, and then received heavy opposition from them.

After the severe defeat in the War, the people have been intending to avoid the particular religious affairs with the deep reflection of the worst case in the combination of religion and policy. In the public scene, too, something with even slightest religious smell is judged to be avoided promptly. Needless to say the separation of religion and policy were urged strongly, but also the shadows of religion were removed from the education in the public school or, even from the arts in the public field.

When Japanese meet someone who is very pious in one of these religions they respect him much as a man of high spirit that the normal people cannot attain. At the same time it is true that they are apt to consider that the religion is such suspicious thought and action that no normal people might be absorbed in. However, Japanese Constitution keeps firmly the freedom of the belief, and Muslim women can wear the Hijab any place any time in Japan.

In some point of view, Japanese are very religious. It is rather superficial position to think that religion is really unnecessary to Japanese. In general in Japan people think that the religion is necessary for the prayers of worldly happiness, rite of passage and the burial services. These prayers and rites belong to the Japanese traditional events and are not the special religious rites. Many people of any religion could participate in these events without constraint of his or her own belief.

Even in these traditional events we can observe the sincere religions meanings concerning the cure of the sick, mourning for the dead, wishes for the children’s growth and seeking for the happiness of family. The prayer for the happiness of the people including themselves can be said “religious” even though he or she does not believe in specific religion or is not affiliated in certain religious community. There is no one who does not wish the worldly happiness. Muslims, too, wish the healthy life and happy future for the family and friends, and

for all people in the world. In this common point we could understand each other.

From other point of view, it would contradict my words about Japanese sense of religion, but it is also Japanese sense to accept any convenient customs of any other religions if people think them interesting for their life. It is said that Japan is just like a museum of the world religions. From old days Japanese used to be very positive to accept any religion, the Buddhism, the Christianity, the Confucianism, or Taoism, and pile the convenient parts on the Shinto tradition. The foreign religions once accepted into the tradition, they were modified, transformed, and adopted according to the Japanese way of life. The most eminent example is the Japanese Mahayana Buddhism to whom 90% of Japanese population are listed as affiliated.

Interfaith Dialogue by the hand of a Buddhist

How dose it reflect to the eyes of Japanese, who tend to stand far from religion, the visual image of the young suicide-bombers who dedicate themselves in the path of the God or pursue the Jihād in the name of the God? We cannot criticize the old people who experienced the war feeling and saying that they never need any more religion.

Here, I introduce one of the activities for the interfaith Dialogue managed by a Buddhist priest, Minegishi Seiten. The Reverend Minegishi belongs to Sotoshu (one of the Zen Buddhism) and studied the philosophy at Sophia University, one of the famous Catholic University in Tokyo, then he experienced the training at one of the Benedictine monastery. After he succeeded the temple of Chourakuji in Gunma prefecture, he founded the Institute of Interfaith Dialogue in 1985. He invites many religious people and scholars from different religions to the meeting of his institute where people of many religions and professions gather together and exchange the opinions.

It is not the normal way for the Buddhist priest to even graduate from the Catholic university, to say nothing of the training at the monastery! He has been developing the exchange of the spirituality of east and west. With his sincere efforts, his temple is often visited by many people of different religions from all over the world including Muslims

I think Reverend Minegishi's case is one of the rear activities among Buddhists. As I mentioned above, many Buddhist criticize Islam as one of the most severe religion in the world that forces the human being to only obey the absolute God. They say that there is no infinite distinction between Buddha and human being in Buddhism. After a man was relieved by the Buddha, he also becomes a Buddha who could relieve another man. But in the monotheism, though a man who was once saved by the God is not able to become a god who can save others. They say that in monotheism, there is absolute separation between the God and the believers, and such a god is never merciful for the human being at all. According to some of the Buddhist, the monotheism including Islam is harsh and indifferent to the relief of the people.

Against the age of “demodernization”

Today, there have been occurring so much violence or terror every where in the world, and it is not always Muslims that become the actors or practicers of the terrors, but the violent incidents done by Muslims are reported largely on purpose in the western mass media. In fact, the Muslims today have been the victims of the violence all over the world rather than they have been assailants or murderers. Notwithstanding this very fact, Islam is easily seen to be connected with the violence and terror, and even in Japan many people regard

Islam as a religion of terrorist, or at the least as a stubborn and anachronous religion.

The harmful short-circuit theory mentioned above would fuel up these misunderstandings. As I mentioned above, Japanese are apt to guard considerably against those who are too zealous in believing the certain religion. The piousness that is seen quite natural in Islamic world would be regarded as fanatical by Japanese eyes. It is really terrible and incomprehensible for Japanese to see and to read the news relating to the suicide-bombings by the Muslim youths. Then they simply interpret restlessly that Islam itself is the cause for these terrible attacks.

This is because of the insufficiency of the education on Islam and Islamic history in Japan. Even in the Universities in Japan, there are only few experts who can teach Islamic thought, Islamic history, and Middle Eastern affairs, and they are playing a lone hand.

I come to the concept in studying the world religion that the compatibility of both monotheism and polytheism can be seen in every religion. From this point of view, we have now a kind of new proposal that would advise us not to criticize each other in dividing the religions into two categories and not to agitate in particular the danger of the monotheism, but to promote the global mutual understanding among the religions. The new challenge of interfaith dialogue with Japanese Buddhism and Islam, as well as Japanese Shintoism and Islam, could dissolve some aspects of the problem of Islamophobia while it is still partial in Japan.

What to do now to succeed our peaceful inter-religious dialogue and develop the mutual understanding in Japan between Japanese and Muslims, is to remove and oppose the prejudice and misunderstanding toward Islam. I think it is also to continue the efforts for this kind of dialogue however difficult and hard it might be for us to do it.

Even though Japan is a small country but, Japan has the chance to act as an intermediary to build up the peace and stability with Muslims, as Japan has had no history of conflict of interests with most of Islamic countries.

(This is a full-paper of the presentation done on 12 November 2014 as The Third Opening Lecture of the Dialogue beyond Dialogue International Conference, KAICIID. This paper will appear in the Annual Review to be published in February 2015.)

* 本稿は、2014年11月10日～12日にかけて、ウィーンの Hilton Plaza Hotel で開催されたキング・アブドゥッラー・宗教間・文化間対話・国際センター (KAICIID, The King Abdullah bin Abdulaziz International Centre for Interreligious and Intercultural Dialogue) による The Dialogue beyond Dialogue International Conference において、11月12日、最終日の午前中の基調講演として発表されたものである。

1.

**北アフリカ(マグリブ)の歴史と文化
女性たちの活躍を中心に**

宮治美江子 東京国際大学名誉教授
於東京国際大学早稲田キャンパス小ホール
2014年11月8日

2.

**1. はじめに
マグリブは三つの世界の交わるどころ**




3.

マグリブは三つの世界の交差点

- ・ マグリブ(アラビア語で西を意味する)は、アフリカ大陸の西北、地中海沿岸に位置し、東方のマシュリクに対して、西アラブ諸国を総称する名である。
- ・ 西から、モーリタニア、西サハラ、モロッコ、アルジェリア、チュニジア、リビアの5か国を指すが、その中心は、モロッコ、アルジェリア、チュニジアの3国である。
- ・ マグリブは勿論アフリカ大陸の一部として、古来、サハラ以南の諸地域や地中海世界と深い関係を維持してきたが、7世紀半ばに、アラビア半島に起こったイスラーム教を奉じる征服軍が北アフリカ地域を侵略し、その地を征服していたビザンツ軍を追い払い、この地域を西アラブ地域とした。

4.

2. マグリブの地理的特徴



5.

マグリブの自然環境を特徴づける地理的特徴

- ・ 第1は海、マグリブの西の大西洋と地中海である。地中海気候とよばれる春夏の乾期と秋冬の雨期という気候を支配しているのは、海である。
- ・ 第2は、東西に横たわる、アトラス山脈などの山々である。
- ・ モロッコには、北のリブ山脈と中アトラス、高アトラス、後アトラスの三つの支脈のアトラス山脈があり、アルジェリアでは、地中海側のテル・アトラスと砂漠側のサハラ・アトラスの二つの支脈があるが、チュニジアではドルサル山脈が南にある。
- ・ これらの山脈が海風を遮り、地中海沿岸には雨をもたらすので、肥沃な農耕地帯が広がる。
- ・ 第3は南で黒アフリカとの境界を形造ってきたサハラ砂漠である。
- ・ こうした特徴がもたらす気候から、植生は、雨も多く肥沃な海岸地域から砂漠に行くにつれて、密から疎になり、気温の年較差、日較差が大きくなる。海岸地域には人口も多い大都市が生まれ、交易の中継都市が内陸部にうまれた。

6.

3. マグリブの言語と民族



北アフリカのアマジグ語地域
太い実線で囲まれたり名前の下線のあるのはアマジグ語地域。
点線は、アラビア語が混在する地域。

7.

マグリブの言語と民族

- ・ アフリカ大陸は人類発祥の地(約700万年前)として良く知られ、北アフリカでも、アルジェリアのオランでアトランロプス・マウリタニクス(アフリカ原人、30-50万年前)の化石人骨、モロッコのラバトでは、旧人(ネアンデルタール、約10万年前)の骨も見つかっている。従って非常に古くから人類が暮らしていたことは解っている。
- ・ 現住する人々と繋がりを持つ、北アフリカの先住民族としては、後期旧石器時代の北アフリカに花開いた、カプサ文化の担い手たちを遠い祖先とする、アマジグ語を話す、アマジグ人(ベルベル人)が先史時代から生活してきた。
- ・ その後、7世紀半ばからのアラブの侵略により、言語のアラビア語とイスラームがもたらされた。アマジグ系の人々もアラビア語とイスラームを受け入れればアラブと見做され融合も進み、北アフリカは、アラビア語とアマジグ語の2言語とこれら話し独自の文化を持つ、アラブ民族とアマジグ民族の暮す地域となった。アマジグ語人口は、モロッコとアルジェリアのアトラス山脈地域に多く、モロッコの人口の約4割、アルジェリアの2割、チュニジアの1-2%である。

8.

4. マグリブの歴史

- ・ 先住民族はアマジグ系(ベルベル系)の人々、紀元前8000—2000年頃の北西アフリカを覆ったカプサ文化の担い手とされる。やがて東からフェニキア人たちが渡来し、BC814年にカルタゴの町を建設。地中海貿易の拠点とした。BC3世紀には、マサエッシュリア、マッシュリなど三つのアマジグ王国があった。
- ・ ローマ帝国がカルタゴとの第3次ポエニ戦争(BC146年)にカルタゴを破り、北アフリカ一帯への支配を確立した。
- ・ 西よりヴァンダル王国(5C)、東からビザンツ帝国(6C)が侵略支配。
- ・ 7世紀後半、アラビア半島に起こったイスラームに支えられたアラブ・イスラーム軍が侵略、北アフリカのイスラーム化とアラブ化が行われた。
- ・ その後、諸王朝が興亡した。

9.

ローマ時代の北アフリカ



ローマ帝国の支配圏

10.

16世紀には、チュニジア、アルジェリアは、オスマン帝国の支配下に入る。

19世紀にはヨーロッパ列強が勢力を伸ばし、アルジェリアの植民地化(1830年)に続いて、バルドー条約でチュニジアもフサイン政権がフランスの保護領となる(1881年)。

モロッコでもフェス条約で、アラウィー朝が1912年にフランスの保護領となった。

その後1930年代より民族主義運動の気運も高まり、とくに第2次世界大戦後、独立運動へと動きだした。

1952年のエジプト革命後、独立運動のリーダーらも台頭。

モロッコがまず1956年3月に独立、チュニジアも1956年3月に独立し、ハビブ・ブルギーバが大統領になった。

アルジェリアだけは、フランスの県の一つとしてフランスの国の中に深く組み込まれ、結局1954年から8年近い過酷な独立戦争を戦い、1962年に独立を果たした。

11.

5. チュニジアの植民地化から独立まで

- ・ チュニジアの植民地化は、フランスの銀行家と企業家を中心となって進められ、鉄道建設、リン鉱石、鉄鉱石の採掘、醸造用ブドウ、オリーブ、小麦などの大農場経営などがおこなわれた。
- ・ 植民地経済の発展は、あくまでもフランス経済の補完物としての発展で、こうした状況は当然地元の経済の正常な発展をゆがめ、独立後も部門格差、地域格差その他様々な形で尾を引くことになる。植民地化による良好な土地の収奪によって、農村は荒廃し、土地を失った農民は、賃金労働者として、チュニスに流れ込んだ。
- ・ 20世紀に入ると、フランスの直接統治に抵抗する、民族主義運動が起こった。1930年代には、中部沿岸部のモナステール出身の弁護士、ハビブ・ブルギーバを中心として、新ドゥストール党(立憲党)が台頭し、独立運動を拡大し、1956年3月、独立を勝ち取った。

12.

6. 独立後のブルギーバ体制

- ・ 独立後のチュニジアはH・ブルギーバ(建国の父、ムジャーヒド・アクバル最高戦士として強いカリスマ性を持つ)の強力なリーダー・シップの下で、世俗化政策に基づく近代化を強め、身分法が採択され、男女平等と複婚(一夫多妻)の禁止が制定された。
- ・ 一時社会主義路線を歩んだが、その後自由主義経済を受け入れ、英米や世銀、東欧諸国などからの融資や援助を受け入れ、軽工業と観光産業、小規模な石油収入、海外出稼ぎ民からの送金などで国際収支を改善、教育の普及や貧困の削減には成功したといわれたが、所得格差や失業率の高さ、地域格差、都市と農村の格差が問題となる。
- ・ 1975年にブルギーバは終身大統領となり、反対派を排除、労働総同盟UGTTの抑圧と指導者を投獄。
- ・ イスラーム運動が脅威となると指導者を弾圧した。

13.

7. ベン・アリー体制

- ・ 1987年10月軍部からベン・アリーが内務大臣に任命されたが、彼は11月2日に老齢のブルギーバを精神的無能力を理由に解任、無血クーデタを果たし、政治的実権を握った。
- ・ 1988年2月、社会主義デストゥール党PCDを、民主連合RCDと名前を変えた。
- ・ ベン・アリーは終身大統領制廃止のための憲法改正を行い、11月には国民協約を主要政治勢力と締結したり、拷問禁止、特別裁判所の廃止、政治的反対勢力の釈放(イスラーム主義者を含む)などの一連の解放政策を行った。
- ・ しかし、1989年の大統領選で99%の支持を得ると、その後はイスラーム政党のナハダ党の非合法化など、イスラーム運動への弾圧を強め、反対派を排除し、言論の自由を統制するなど、強権・独裁政治への傾向を強めて行った。

14.

8. チュニジア市民革命のいくつかの特徴

- ・ ① 革命の発端が、地方の青年の焼身自殺であり、人々の同情やベン・アリーやその一族に対する怒りがあったにせよ、これまでの弾圧にもかかわらず、民衆運動が短期間の間に自然発生的に起こり、瞬く間に全国に波及した。しかも暴動には至らず比較的平和裏に運動がすすめられたが、その背景には携帯電話やインターネットによる迅速な情報の伝達があったことが挙げられている。
- ・ ② またその背景には、もちろん失業や貧困などの経済的問題があったことも事実だが、それ以上にベン・アリー一族や彼を支えたRCDや治安警察などの不正や腐敗に対する人々の怒りが強かった。スローガンでも、「尊厳と自由、民主主義」が叫ばれた。
- ・ ③ これまでと違ってこの事態に対して、軍隊が非常に冷静で対応が控えてあり、人々の行動を軍事力で排除するということはなく、むしろ民衆と軍人の一体感さえあったといわれる。
- ・ ④ 欧米諸国は、イスラーム主義の脅威に対する重要な砦の一つとして、ベン・アリー政権の不正には目をつむり、ベン・アリー逃亡後もRCDの勢力温存に努めたが、うまくはいかなかった。
- ・ チュニス大学の経済・社会研究所長のハッサン・エル＝アナビ氏は、この革命を平和裏に進めることのできた民衆の成熟度を高く評価。
- ・ 中東諸国はもともと、フェイス・ブックなどのインターネットによる技術革新の役割が強調されるまでもなく、アラビアン・ナイトの時代から、情報ネットワーク社会である。

15.

9. マグリブ3国の女性の社会参加の進展とその理由

- ・ * マグリブ3国の共通点
- ・ 歴史の中に多様な注目を引く女性たちが存在
- ・ 植民地化の影響
- ・ 独立運動・戦争を男性と共に戦った実績
- ・ 独立後の人材不足の中での教育の推進と女性の進出
- ・ 女性たちの権利意識の強さ
- ・ モロッコの社会学者、F.メルニッシは、マグリブでは昔から、とくに農村では、女性たちはよく働き生産的であったという。
- ・ しかし都市・農村の格差は大きい
- ・ チュニジアなどの国家フェミニズムと人口教育の推進
- ・ モロッコでは、女性の社会参加が進むと職をめぐる男女のコンフリクトから、1990年時代に「女性は家庭に帰れ！」コールが起きたりしたこともある

16.

10. 革命前のチュニジアの女性の地位

- ・ チュニジアの女性は、中東・イスラーム世界でも高い地位を享受してきた
- ・ 独立後ブルギーバ大統領が、国の近代化政策の中で、男女平等の推進と複婚(一夫多妻)を実刑(禁固一年と一万DTの罰金)をもって禁止した。
- ・ チュニジア女性の革命前の状態
- ・ 女性の就労率37.5%(男性就労人口の約6割)2002年
- ・ 女性の大臣2名、庁長官5名、大統領補佐官1名、県知事1名 2004年
- ・ 役所の局長の女性比率、6.3%、部長15.2%、2000年
- ・ 国会議員の女性比率22.7% 地方議会議員27.4% 2007年
- ・ 裁判官の女性比率 29%、弁護士 31% 2007年
- ・ 高等教育(大学)教員40%2004-5年度、チュニス大学学長は2009年に女性。
- ・ 女性の会社社長、約1万人、2004年 農業・漁業部門32%、2004年
- ・ 工業・製造業部門、40%、2004年
- ・ ベン・アリーも女性の社会進出には肯定的で、国家フェミニズムといわれた。
- ・ 家族・女性省を設け、女性情報研究センターCREDIFを創設、人口家族計画公団。
- ・ 現在の出生率は、1.5前後という低さ(1960年6.6%、1990年2.7%)。
- ・ 革命後の暫定政権の女性大臣は、厚生大臣と女性大臣の二人。

17.

11. 新しい平等社会に向けて

- ・ 中東諸国の中で、唯一一夫多妻を禁止してきたチュニジアで革命後のイスラーム政党中心の政権下での女性の地位の動向に世界が注目した。
 - ・ チュニジアの女性は革命の最初の段階から、デモなどにも積極的に参加し、女性団体が結束して集会を開き、男性と平等に国造りに参加することを求めてきた。
 - ・ 2014年1月26日の新憲法に注目が集まったが、ペレストロイカ政権の中で、ナハダ党が、エジプトのイスラーム政党政権の失敗とその後の混乱状況から学んで、リベラル派に譲歩し、政教分離と基本的人権の擁護と、男女同権は認められた。一夫多妻の禁止も維持された。
- だが、相続の不平等(女子は男子の2分の1)や家族における父権的古い価値観の残存など、理想とは程遠いとチュニス大学法学部教授のモニア・ベンジャミアは述べている。
- とりわけ女性たちが危機感を抱いているのは、周辺のイスラーム地域の過激派組織とも結託している、サラフィー主義者たちによる活動的な女性たちに対する暴力行為である。

18.

チュニスのブルギーバ通り (1990年頃)



19.

チュニスの大モスクのミナレ



20.

カスバの官庁街



21.

チュニスのメディナ(旧市街)の住宅街



22.

調査街の馬具職人の夫人、1981年



23.

調査街のマフディア(左)とチュニススタイルの花嫁



24.

メディナの「お金持ち通り」にある家の門



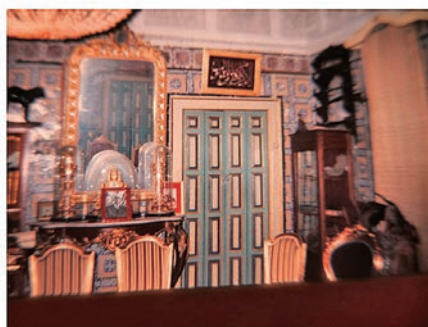
25.

その中の2階の回廊



26.

その周囲の部屋の一つ現在のご当主の父上は、首相や外相を歴任された



27.

ジャッルーリ家の父子(1981)



28.

チュニスの住宅街



29.

ハマメットの観光ホテル<TJASSST会場>
日本・チュニジア学術交流会議、2013年



(2)、(4)、(9)：宮治一雄『アフリカ現代史Ⅴ』山川出版社、1983年第2刷より。

(6)：宮治一雄、宮治美江子編著『マグリブへの招待——北アフリカの社会と文化』大学図書出版、2008年より。

*本稿は2014年11月8日に開催された、科学研究費補助金基盤研究(A)「変革期のイスラム社会における宗教の新たな課題と役割に関する調査・研究」(東京国際大学国際交流研究所)による公開講演会「民衆革命下のチュニジアの女性たち」において発表されたパワーポイント原稿に加筆・修正を行ったものである。

12イマーム・シーア派のハディース観

Introduction to the principle of the Twelver Imamite Hadithⁱ

神田外語大学・外国語学部・アジア言語学科講師
吉田 京子

Abstract:

In Sunnite jurisprudence, hadith is considered as words and deeds of “the Prophet Muhammad” and has been recognized as one of the sources of law second only to the Qur'an. However, in the Twelver Imami school of law, hadith means, first and foremost, words and deeds of the 12 Imams who are the legitimate successors of the Prophet Muhammad. Furthermore, not just a source of law for practical judicial procedure, hadith is considered essential element for the salvation of believers that leads them to the Heaven.

This paper overviews the principle of the Twelver Imami's hadith and explains the foundation of authority and popularity of *Uṣūl al-Kāfi* which is regarded as the most prestigious hadith collection of the Twelver Imami.

- I. はじめに
- II. 12 イマーム派とは
- III. 12 イマーム派のハディースの原理
 1. ナッス理論
 2. 不可謬性
- IV. 楽観的ハディース間
- V. 『充全の書』
- VI. おわりに

I. はじめに

ハディースとは、一般的には「預言者ムハンマドの言行録」であり、イスラーム的生活の規範となるべき慣行（スンナ）としてクルアーンに次ぐ法源のひとつと認識されている。しかし、12 イマーム・シーア派（以下、12 イマーム派と略記）においてハディースとは、第一に、「イマーム」の言行録であり、その中に大部分の預言者ムハンマドの言行が包摂されている。また、ハディースは単なる法理論学上の法源というだけでなく、信仰者の救済に必要不可欠な、救済に至るための必須要件とも考えられている。

本論は、12 イマーム派のハディースの特徴を概観し、同派で最も権威あるハディース集とみなされている『充全の書』の権威の根拠を解説する。

II. 12 イマーム派とは

12 イマーム派とはシーア派諸分派の中で以下の 12 名を預言者ムハンマドの正統な後継者（イマーム）とみなす集団である。

ⁱ 本論文は、JSPS 科研費（24251008、24520082）の補助の成果である。

- 初 代イマーム アリー・イブン・アビー・ターリブ (西暦 661 年没)
- 第 2 代イマーム ハサン・イブン・アリー (西暦 670 年没)
- 第 3 代イマーム フサイン・イブン・アリー (西暦 680 年没)
- 第 4 代イマーム アリー、ザイヌ・アル=アービディーン (西暦 712 年没)
- 第 5 代イマーム ムハンマド、バーキル (西暦 732 年没)
- 第 6 代イマーム ジャアファル、サーディク (西暦 765 年没)
- 第 7 代イマーム ムーサー、カーズィム (西暦 799 年没)
- 第 8 代イマーム アリー、リダー (西暦 817 年没)
- 第 9 代イマーム ムハンマド、ジャワード (西暦 835 年没)
- 第 10 代イマーム アリー、ハーディー (西暦 868 年没)
- 第 11 代イマーム ハサン、アスカリー (西暦 874 年没)
- 第 12 代イマーム ムハンマド、ムンタザル、マフディー¹

この系譜に至ったシーア派内集団は、西暦 680 年の「カルバラの悲劇」以降、政治的には静観主義を、信条的には知識優先主義のイマーム論を標榜したいわゆる「穏健派」であったが、この姿勢は第 5 代、6 代イマームの時代に構築されたものである。

彼らの在位期のシーア派は、ザイド派の台頭やイスマーイール派の成立等、活発に政治的闘争や活動を展開していたが、多くのシーア派諸集団がアッバース朝によって弾圧を受けた時期でもある。その中で、両イマームは政治的活動からは身を引き、様々なシーア派思想や学問の体系化に腐心したと考えられている。この時期、12 イマーム派内で最も信頼される著作として 400 の「原本 (ウスール)」などが熱心に執筆され、それらが同派の四大法学ハディース書へと結実していく。教義面においても、同派独自のナッス理論や信仰共同体の保護を目的としたタキーヤ理論などもこの時代に整備されたといわれている。

III. 12 イマーム派のハディースの原理

12 イマーム派が他のシーア派諸宗派と一線を画し、政治的権力を掌握することを目指す党派としての活動の代わりに重視したのが、イマームと知識の関係性である。彼らは、イマームをイスラーム信仰共同体の実質的な統治・運営者としてではなく、預言者がもたらした啓示の真の意味の解釈者・補完者とみなす理論を構築していく。同派のハディースも独自のイマーム論の構築の過程で、スンナ派におけるハディースとは概念も内容も非常に異なるものに変容していった。

先述のとおり、スンナ派法学においてハディースは、イスラーム法源学の創始者シャーフィイー (西暦 820 年没) により、学者たちが集積した預言者ムハンマドのハディースに限定され、それが法判断の基準となるスンナとみなされた。一方、独自のイマーム論を展開した 12 イマーム派は、ハディースをイマームの言行、あるいは、預言者の言行を伝えるイマームの言説とみなす。そして、スンナは預言者の言行を含むイマームの言行から導き出された。

イマームの言説を預言者の言説と同一視し、ハディースと規定する考え方の根拠となるのは、第 5 代、6 代イマームの時代に議論されたナッス理論、およびイマームの不可謬性に関する理論といえよう。

¹ ここでは、第 4 代以降のイマームの通常の呼称である、名前 (イスマ) と尊称 (ラカブ) を併記した。ハディースなどでは、特に、第 5 代以降のイマームは、「～の父」というクンヤで表現されることが多い。

1. ナッス理論

ナッスとは通常、指名・任命を意味するが、同派のイマーム論では「イマームによる次期イマーム候補者の名ざしによる直接的な任命」という限定的な意味をもつ。イマームは、スンナ派の肯定する人選ではなく、先代イマームからの直接的な名ざしによって決定されるというものである。また、この主張は、預言者ムハンマドの遺言が存在するという、シーア派の原点的主張とも密接に結びついている。

ナッス理論によれば、次期イマームの指名は現役イマーム個人の裁量や判断に基づくものではなく、「天の書板」に記されていた神の決定に基づくものである。イマームは、死の直前に必ずその情報を、ナッスを通して公表し、当人および周囲の信仰者に承認させる義務を負っている。このナッス遂行の義務を最初に果たしたのが、ガディール・フムムにおいてアリーを後継者に指名した預言者ムハンマドである。各イマームの具体的な名前に関する情報は、「天の書板」あるいは神の玉座に書かれていた「知」であるが、それはクルアーンの中に明示されたものではない。預言者ムハンマドがどうやってその知識を手に入れナッスを実行したのか、という点についての回答が、遺言書の存在である。

同派は、預言者ムハンマドは、公表できるクルアーンだけでなく、限られた者にのみ開示されるべき「書物」・「巻物」も授かったと主張する。そこに書かれているのは、自らの後継者たちの名前と、彼らの使命についての情報とされる。預言者ムハンマドの死後、この「書物」は遺品として、初代イマーム、アリーに託された。その後も、歴代のイマームたちへ遺品、遺言として継承されるのである。イマームは「天の書板」の写しであるこの遺言書の存在故に、特別の靈的・知的権威を保有することになる。

この遺言書の内容は神意であるという点において、クルアーンと同等、あるいはクルアーンの外面には表れない秘匿の内的知識と理解された。そして、預言者ムハンマドの遺言執行人（ワスィー）となったイマームは、単なる遺産相続や故人の法的事後処理を担当する存在ではなく、遺言に書かれている「知」の継承者とみなされる。また、その言説はクルアーンの外面的意味や表現に表れない内的知識や真理に裏付けられたものとして信頼を獲得しうるのである。

以上のような論理に基づけば、イマームの言説、つまりハディースはクルアーンの外面的意味を補完する「教え」であり、クルアーンとは別の経路で信仰者に与えられる「知」とみなされ、彼らを救済に導くという点ではクルアーンと同じ効果を期待されるものとなる。² その結果、イマームの言説を探求・収集し、文書として保存する作業は単なる学問追究の域を超えクルアーンの探究と並ぶ信仰実践となり、富の追求以上に優先されるべきもの、信仰を完成させるための必須要件ととらえられるまでになる [al-Kulayni 1985:30]。

2. 不可謬性

ナッス理論と並び、同派のハディースが独特なものであることを示す理論にイマームの不可謬性(イスマ)の理論がある。イスマもナッス同様、原理的には預言者ムハンマドに端を発するイマームの属性のひとつである。啓示の受け取り手である預言者ムハンマドは、あらゆる誤謬や過ちを免れた「不可謬なるお方(マアスム)」の筆頭である。預言者ムハンマドの言動がスンナとして法的根拠となりうるのは、同派ではまず何よりもイスマによるものと考えられている。そして、イマームのイスマは預言者ムハンマドとの血縁関係によってもたらされる。

² 実際、イマームの言説はシーア派版「箴言」・「詩篇」などと表現され、一種の啓示と等視されている感がある。

預言者ムハンマドとイマームを同一カテゴリーで論じることは、同派のイマーム論の常套手段であるが、それを表す最も典型的なものが「預言者ムハンマドの家の者たち（アハル・アル＝バイト）」という血縁関係に由来したイマームの呼称である。『家の者たちよ、アッラーはあなたがたから不浄を払い、あなたがたが清浄であることを望まれる』[クルアーン：33章33節]等にみられる「家の者たち」を同派はイマームと解釈するのである。さらに、この章句にある不浄を払われた「清浄な状態」を無謬な状態と理解し、預言者ムハンマドと等しい、「無謬なるお方」のカテゴリーにイマームを格上げする。その結果、イマームの言説は、預言者ムハンマド同様、誤ることのないものとして法的権威を有するものとなり、預言者ムハンマドのハディースと同様に受けとめられるのである。

IV. 楽観的ハディース間

同派独自のナッサやイスマの理論からハディースをイマームの言説と考えることで、同派のハディース観はさらにスンナ派とは異なる理論展開をする。

第一に、イマームの言説であるハディースは、スンナ派のそれに比し、真正性の確保という点において優れているという主張がある。12イマーム派では、預言者ムハンマドの言行は、スンナ派のように教友により伝達されずイマームの伝聞記録、つまりハディースの形をとって伝達される。ハディースの内容自体は、不可謬なお方である預言者ムハンマドの言行のため本質的に真理であるが、それが教友を介し伝達された時点で、彼らの可謬性によりその真正度が低められる可能性がある、と同派は考える。

それに対し、イマームのハディースとして預言者ムハンマドの言行が伝達された場合、少なくとも伝達の第一段階でその真正性が損なわれることはない。むしろ、不可謬であるイマームを介することで、真正度が増すのである。イマームは真理を語るハディースの源泉であると同時に、預言者ムハンマドと信仰共同体を仲介する完全なハディース伝達者でもあり、ハディースの内容と伝達の両面においてその真正性を確保する役割を担うことになる。

第二は、イマーム以降のハディースの伝達においても、イマームの存在が大きく影響し、ハディースの伝達の信頼度を確保する役割を担っている点である。通常、ハディースの伝達者は本人の学問的資質や人格、記憶力、師弟関係など様々な点から伝達者としての資質を量られる。このようなハディース伝達者の資質を吟味する学問がリジャー学であるが、12イマーム派のリジャー学はスンナ派のものとは趣を異にしている。イマーム以降ハディースの伝達を担った人物について同派のリジャー文献には、何よりもまず、イマームから直接その人格と学問的資質に対して承認があった、あるいはなかった旨を伝える記録が引用されている。イマームと同時代のハディース伝達者の評価基準は、当人の学問的資質や人格・記憶力・信仰・師弟関係といったこと以上に、不可謬なお方であるイマームの評価に比重が置かれているのである。誤った判断をすることのないイマームが、弟子の中から知識の伝達者・継承者にふさわしい者を選び出し、彼らに真理を教示することで真理が継承される、というのが同派のハディース観の根本にある。この原理に基づけば、イマームが存在する限り信仰共同体へ真理が常に正しく伝達され、たとえイマームがお隠れ（ガイバ）の状況にあっても、神が真理の消滅を意図しない限り、信仰共同体には真理を包摂したハディースが継承され続けているということになる。もし誤りがある場合、ガイバの状態であっても、イマームがそれを黙認し信仰共同体が道を誤るのを黙って見過ごすはずはないだろう、という確信からの帰結である。

このような、ハディースを真理の一端とみなし熱心に追求する姿勢は、イマームのガイバによってさらに助長されていく。12イマーム派で預言者ムハンマドの遺言として頻繁に援用されるハディー

スに以下の「二荷伝承」がある。

「私（預言者ムハンマド）の死後、それにつかまっていれば誤ることのない二つの重荷をお前たちに遺そう。神の書と我が家族である。この両者は、あなた方をハウドの泉で私に引き合わせるまで決して離れることはない」[Shaykh al-Mufid 1981:124]

このハディースは通常、知識（クルアーン）とその器としての特別の人格であるイマームが、預言者ムハンマドの亡き後の信仰共同体に遺された二連のロープとして信仰者を救済に導く、と解釈されている。イマームが信仰者の前に姿を見せ彼らを直接導いていた時代には、それ以上の深読みをする必要がなかったが、西暦 874 年、第 11 代イマームの死を契機に状況は一変する。第 11 代イマームの死から現在に至るまで、イマームは人前から姿を隠し、信仰共同体を直接指導することがなくなる、いわゆるガイバの時代になる。終末に預言者ムハンマドと再会するまでクルアーンとともに信仰者を救済に導くはずの知の器が眼前から消えた状態下で、イマームの知識・教えであるハディースはイマームに代わる知の器の役割を担うものとして、極めて高い価値を付与され、熱心に追求されるようになる。

実際、西暦 9 世紀末から 10 世紀におけるガイバ理論の構築と同時期に、ハディースの収集・記録の作業も熱心に行われている。その代表的なものが現存する同派最初期の体系的ハディース集である『充全の書』である。

V. 『充全の書』

知の器であるイマームの言説を追求するハディース収集・編纂という作業は、イマームのガイバ以降、現在に至るまで熱心に続く学問的・宗教的営みである。そして、近年特に顕著なのが、ハディース集の書言語への翻訳、発信の活動である。現在、筆者も前掲の『充全の書』およびイマームの祈祷集の日本語訳のプロジェクトに携わっている。実際、これらの文献はかつて一部の専門家や信者、アラビア語就学者にのみ限定的に利用されてきたものである。インターネット上のサイト、アプリなどにも多種多様なハディース集が翻訳、配信されている。

最も代表的で多数の言語の翻訳が進んでいるのは、初代イマーム、アリーの言説・書簡集『ナハジュルバラガ』や、イスラーム初の体系的な祈祷書とみなされ、同派では「クルアーンの姉妹書」、「預言者の一家の詩篇」などと言われる、第 4 代イマームの祈祷書『サヒーファ・サッジャーディーヤ』である。両書に関しては、多数の言語に翻訳が進められ、由に誰でも無料で閲覧できる。このような現在活況を呈しているハディース翻訳の理由を探るための事例として、本論では、現存する同派最初期の法学、神学ハディース集の『充全の書』に焦点をあてる。³

『充全の書』は西暦 10 世紀前半のバグダードで編纂された同派で最も権威あるハディース集のひとつである。主題別に三部 35 書で構成され、冒頭の 8 書が 12 イマーム派の信条と教理に関する『基本原理の部』、続く 26 書が信者の行為規範と法細則に関する『法細則の部』、最後の 1 書が補遺『楽園の部』となっている。本論では、12 イマーム派の信仰信条や世界観に関するハディースが収録されている第一部（刊本の第 1 巻と第 2 巻）にあたる「基本原理の部」を中心に考察する。

³ 翻訳が活況である背景には様々な要因が考えられる。例えば、シーア派大国イランの政治的状況をはじめ、インターネットや電子版書籍の普及、パソコン翻訳技術の向上などの翻訳作業環境の発展などがあげられるが、本論ではハディース集というテキスト内部からその理由を考察する。

編者ムハンマド・イブン・ヤアクブ・クライニー（西暦 941 年没）は、高名なハディース学者で、法学、神学の知識にも造詣が深く、当時を代表する 12 イマーム派の碩学であり、「ヒジュラ歴 3 世紀の革新者（ムジャッディド）」として現在も尊敬され続けている。

同書には約 15500 から 16200 のハディースが収録されている。この数はスンナ派のブハーリーやムスリムによる『正伝集』を大幅に上回る数で、大いに誇示されてきた。また、同書は、イマーム自身に帰されるものを除き、イマームの言説を保存した初期文献の中で最も権威あるハディース集とみなされており、現在に至るまで神学、法学の分野を問わず一般信者からも幅広い支持を集めている。『充全の書』が高く評価され続けてきた理由は以下の四点に集約される。

第一に編纂の規模である。同書は、第 11 代イマームの死直後のいわゆる小ガイバ期（西暦 874 年～941 年）に編纂されている。この時代は、イマームを 12 名に限定する派としての統一見解を模索し始めた時期であり、12 イマーム派として独自の思想や理念体系を確立するのに必要な素材として、大いにハディースの収集や体系的保存、ハディース集の編纂が盛んになった。それ以前のハディース集は、イマームの側近に帰せられる「原本」形式や法的な問題を主題別にとりあつかった「全集（ジャーミウ）」形式等、小規模な編纂が主だった。それに対し、クライニー以降の時代では、膨大な数のイマーム言説、つまりハディースが収集され、新たな信条に合わせ再編成されていく。『充全の書』はその典型例という。

また、『充全の書』は、神学と法学に関する主題を網羅的にあつかった初めての大規模で百科全書的なハディース集としても評価されている。同書を見れば、12 イマーム派の神学と法学の基礎がすべて網羅できる体裁が整えられているのである。西暦 16 世紀には、イマームの言説全てを網羅すべく、さらに本格的な百科全書的なハディース集の『諸光の大海』がマジュリシーによって編纂されたが、『充全の書』はその前進ともいふべきものであり、『諸光の大海』の種本といえる。

同書は神学と法学分野にまたがった様々な主題を網羅的にあつかった大規模なハディース全集で、同派の権威的なハディース集の中でも最も収録ハディースの多いことで知られている。

第二の評価理由は、その編纂時期である。「不可謬なお方」に最も近い時期、場所で編纂されたという事実が信仰者の好意的評価につながっているといえる。同書の編纂が、第 12 代イマームの年齢が通常の人間の寿命の範囲内にあつた時代に行われ、イマームの側近やイマームと直接交流をもった人たちと同時期だという事実は、同書の信憑性を高めるのに十分だったのである。実際には、編者クライニーとイマームの側近が交流をもったとか接触があつたことを伝える史料もなく、同書が単に現存する最初期のハディース集というだけである。にもかかわらず、クライニーがバグダード在住中にイマームの側近と何らかの交流をもった、『充全の書』はイマームに献呈されたものでイマームから直々の承認を受けた、といったような肯定説が派内には存在し続けている [al-Kulaynī 2012:31]。これらの主張の根拠は、クライニー程高名な人物がイマームの側近のいるバグダードに滞在しながら、二十年もの歳月を費やして編纂した書をイマームに献呈せず漫然と放置していたはずがない。また、クライニーが収集、編纂したハディース集に不備や欠陥があつたならば、たとえガイバの状態にあつたとしてもイマームは必ずや側近を通じそれらを指摘し、修正させたはずである。そのようなことがなく、何の修正や否定の指示がイマームから寄せられなかつたということは、イマームが暗黙のうちに『充全の書』を承認し、その真正性を保証したということに他ならない、などというものである。このような肯定論は、クライニーの引用したハディースにイマームの側近から伝達されたものが極端に少ないという指摘を凌駕し、同書の高い評価に少なからず影響を与えた。

第三の理由は、同書がスンナ派のハディース学の基準や形式を意識したとハディース集の形式を概

ね踏まえている点である。「基本原理の部」に収録されている 16000 以上のハディースのほとんどに伝承経路が付され、内容においてもハディース学や法理論学の精査に耐えうるように意識されたものが全体的には多いという事実が、一定の評価につながったといえる。当時は既にスンナ派法学は体系化を遂げており、スンナ派との対抗上 12 イマーム派も独自の法学および法理論学の成立が求められていた。クライニーはハディースを字義どおりに解釈し恣意的判断を差し控えるという伝統的ハディース学を継承しつつ、時代の要請に応じた法理論の構築をめざそうとした先駆者でもあった。

しかし、その一方で『充全の書』に対する批判で最も多いのが、引用されている多くのハディースがハディース学の基準を満たしていない、信頼できない伝達者から引用されたハディースが多く法源として不十分、などといった、上述とは反対のものであることもまた事実である。これらの批判に対して『充全の書』擁護派は、伝承経路の精査によるハディースの評価という方法論そのものがクライニーの時代には不要であったと主張する。つまり、そのようなハディース検証が必要となったのはそれ以外のハディースに関する情報収集が困難になってしまった時代、つまりイマームの顕現時から遠く離れてしまった時代のこととするのである。彼らの主張によれば、クライニーの時代はまだ十分にハディース検証のための多様な情報が残っており、あえて後代のような厳密な検証規格を設定する必要がなかったのだという [al-Kulayni 2012:55]。

ハディース学の知見からの批判はそれ以外にも多いが、派内では、一般的に『充全の書』は当時主流だったハディースの羅列だけで何らかの主張を議論として展開させることを主眼としており、論の正当性と流れを明確にするために各ハディース間を伝承経路によってむやみに断絶させない方法をとったのだと理解されている。また、伝承者を断定せず匿名や集団で提示することについても、先述のように、必ずしもそれがハディースそのものの真正性を低下させるわけではないと主張されるのである。

『充全の書』の高評価の最大の理由は、イマームのガイバという信仰共同体の危機において、どのように人々が対応すべきか、ということ念頭に同書が編纂されている点である。『充全の書』、特に「信仰原理の部」は、内容的には神学論争で非難の的となるような主張が多く盛り込まれている。「信仰原理の部」は、他派の論破や個別の神学的主題を論じる思弁神学的傾向や護教論的主張など、後代の神学的著作で中心的になるような性格の書ではない。

同書は、ガイバ期という混乱の中にある同胞が、出会うことのないイマームを忘れてしまい、その教えが消失し、結果的に救済に与ることができなくなってはいけない、という編者の配慮から編纂された。その意味で、救済のロープの役割をするイマームの言説（ハディース）を、多少の不正確さや信憑性のなさについては妥協したとしても、できる限り多く提示することにクライニーは腐心したのである。

多くのハディースを提示すればするほど、その中に真正度の高いイマームの言説が多く含まれることになる。このような見地はけしてハディース学的方法論からは推奨されるものではないが、クライニーは戸惑うことなく、できうる限りの素材を提供した。それは、仲間の信仰者の救済のためにハディースを最大限有効利用しようという強い意志から出た行為といえる。

さらに珍しいことに、クライニーは序文で当時の仲間だけを念頭におくのではなく、終末に至るまでの未来の仲間、全時代における全ての仲間を読者に想定し、同書を混乱状況にある全ての仲間の必携の書にすることを願っている明言している [al-Kulayni 1985:9]。

このような編者の意図があつてこそ、多少の学問的な不整合や不備がありつつも、『充全の書』はイマームの言説を現在に伝える一般信者必携のハディース集として、長く信仰者に親しまれ、敬意を

もって継承されてきたのである。『充全の書』が、実際に後代の多くの学者たちによって熱心に引用され、注釈書が執筆されてきた事実がそれを証明している。西暦 17 世紀のサファヴィー朝期には、ハディースを重視するアバーリー法学の興隆の影響を受け、モッラー・サドラー（西暦 1640 年没）やマーザンダラーニー（西暦 1669 - 1670 年没）が『充全の書注釈』を、マジュリスィー（西暦 1699 年没）が『知性の反射』を執筆している。

VI. おわりに

近年盛んに『充全の書』の再版や英語版が刊行されている。西暦 2012 年に出版された電子版の『英語版：充全の書』の序文には、21 世紀の欧米諸国在住の信仰者を念頭に翻訳が行われたことが明記されている [al-Kulayni 2012:49]。英語版では、アラビア語理解者にしか入手できない別版やその他の専門的文献なども参照され、ハディースの内容に関しては詳細な解説が加えられ、語彙説明や背景知識も十分提供されている。各章の末尾に章全体の「教え」の趣旨が簡潔に要約され、同派の神学の伝統に慣れ親しんでいない欧米文化圏の一般信仰者にも理解できる信仰の「教科書」的な雰囲気がある。訳者の主張によれば、現代において『充全の書』はもはや専門書としてではなく、一般信仰者を対象とした宗教書としての価値が再評価されるべきであるという。上述したような、同書に対する専門的批判については、イスラーム法の専門家であるムジュタヒドが検討すべき問題として棚上げする。そのような危惧のために同書を手にはせず、「教え」に触れないことの方がむしろ問題であるという。大切なのは、「不可謬なお方」の「教え」が含まれている可能性が極めて高い教科書から信仰の原理と信仰者としてのあり方を真摯に学ぶ姿勢なのである [al-Kulayni 2013:22]。教育やメディアが飛躍的に普及した現代社会において、ハディース集『充全の書』は、12 イマーム派の信仰共同体の誰もがアクセス可能な最良の教えの書として広く認知度を高めつつある。

主要参考文献：

- al-Kulayni, *Al-Uṣūl min al-kāfi*, ed. ‘Alī Akbar al-Ghaffārī, 2 vols., Beirut: Dār al-Aqḍā’, 1985
al-Kulayni, *al-Kāfi* (eBook ed.), ed. Shaykh Rizwan Arastu, Dearborn: Islamic Texts Institute, 2012
al-Kulayni, *al-Kāfi* (eBook ed.), tr. Muhammad Sarwar, 8 vols, New York: Islamic Seminary Publication, 2013

* 近藤洋平（編）『中東の思想と社会を読み解く』東京大学中東地域研究センター スルタン・カブース・グローバル中東研究寄付講座、2014 年 8 月、収録。

著書紹介：『イスラーム世界のジェンダー秩序

——「アラブの春」以降の女性たちの闘い』

東京大学大学院総合文化研究科 スルタン・カブース・グローバル中東研究寄付講座 特任准教授
辻上 奈美江

「アラブの春」は当初、権威政権に抗する民衆による民主化の可能性が期待された。だが民主化に向けて進み始めた国は極めて限定的で、実際には多くの国では逆に権威主義の復活や過激派の活発化、ひいては治安の悪化を招いている。

ジェンダーの視点から捉え直すと、「アラブの春」をきっかけに、女性がデモに参加するいわゆる「女性解放」のイメージと、治安の悪化で女性が暴力の対象となる、相反するイメージが広まった。また抗議する女性に処女検査を行うような嫌がらせも起きた。これらの現象をどのように捉え、論じるべきだろうか。

イスラーム世界の女性について歴史的視点から捉え直してみると、彼女らは長らく「語られる客体」でしかなかったことがわかる。イスラーム世界からの声が発せられるようになったのは、ポストモダン思想とポスト・コロニアル思想が結合し、エドワード・サイードなどヨーロッパのアラブに対する眼差しを批判的に指摘する論客が現れたことに端を発する。これらに触発されてイスラーム世界の女性たちが、客体化されたイメージへの異議申し立ての意味を込めて、自らの社会における女性の役割や位置づけについて論じ始めたのはようやく 1980 年代のことであった。

だが、9.11 が起きると、イスラーム世界の女性は「野蛮な男たちに虐げられた救済されるべき存在」としてのイメージが強化される。ヨーロッパでは、ヴェールはイスラームにおける性差別の象徴、あるいは理解不能な他者の象徴として嫌悪・回避されるようになる。

「アラブの春」は、そのような潮流のなかで起きた。本書では、政変が起きたチュニジア、エジプト、政変が起きなかったサウジアラビア、モロッコ、バハレーンについて取り上げた。政変の有無に加えて、ジェンダーに関するそれぞれの状況は大きく異なっている。チュニジアでは 1956 年に複婚を禁止する画期的な家族法が成立し、フェミニズム運動も盛んに行われてきた。だが、「アラブの春」の発端となった露店商の青年の焼身自殺の原因が女性警官に殴られたことにあるとされると、女性警官は拘束され、激しいバッシングを受けた。エジプトでは「アラブの春」後、治安の悪化に伴ってレイプやセクシュアル・ハラスメントが顕在化した。女性活動家らは、女性への暴力防止のための活動を強化した。チュニジア・エジプトでは、新憲法においてそれぞれ男女平等が明記されたが、政変を経験しなかったモロッコおよびサウジアラビアでも、「アラブの春」を察知すると女性の地位改善は改革の焦点となった。政変は起きなかったものの反体制派による大規模なデモにより一時期非常事態が宣言されたバハレーンでは、女性たちがあえてヴェールを着用してデモ行進を行った。

いわゆる近代化論的思考では、社会が発展すれば男女の格差は取り除かれる方向へと向かう、とされる。イスラーム世界が女性にヴェールを「着用させ」続けているのは、「文明が未開」であり「野蛮」であることの象徴のように考えられる傾向がある。

しかし、イスラーム世界におけるヴェール着用者の増加は比較的新しい現象である。1980 年代のイスラーム復興の潮流のなかでヴェール着用は流行した。教育レベルが向上し、女性が家庭外で就労するようになったことも、女性のヴェール着用を後押しした。ヴェールを着用していれば、女性たちは外出時にも身の安全を確保することができたのである。

「アラブの春」においても、ヴェールが積極的な意味と意義を持って着用される例が観察された。

政情不安は女性に対する暴力を顕在化させる傾向にあるが、ヴェール着用には女性に対する暴力を防止する戦略的効果がある。

また、政変の有無にかかわらず、「アラブの春」に際して、女性の法的な地位や女性の政治参加は各政権の中心課題のひとつとなった。国際的な圧力もあり、女性の地位と権利はどの政権にとっても重要な政治問題である。

イスラーム世界では総じて女性の教育レベルは向上し、労働参加も促進された。女性たちは、治安の悪化にともなう性暴力の蔓延に悩みつつも、他方では、様々なレベルで戦略性を発揮している。「イスラーム国」のようなきわめて暴力的かつ性差別的な集団も出現しているが、女性たちは「救済されるべき」無力な存在などではないことが本書から明らかになるだろう。

* 新聞切抜情報誌『女性情報』2014年12月号(345号)、収録(一部修正)。本稿で紹介されている『イスラーム世界のジェンダー秩序——「アラブの春」以降の女性たちの闘い』は、明石書店より2014年9月26日に刊行されている。

出張報告書

1. 池田 美佐子（名古屋商科大学コミュニケーション学部教授）

■期間 2014年8月15日（金）～20日（水）

■用務地 トルコ共和国

■用務先 アンカラ（中東工科大学）

■目的・成果

今回の出張は、世界中東学会（WOCMES: World Congress for Middle Eastern Studies）への参加と発表であった。世界中東学会は、世界各地の中東研究の学会が協賛して4年に一度開催する世界的な学会である。今回の主催者はトルコの首都アンカラの中東工科大学で、会場は同大学のキャンパスであった。大会での研究発表は社会科学、歴史、文学など中東にかかわるあらゆる分野を網羅しており、5日間の開催で394のセッションが生まれ、約1500の発表が行われた。研究発表やシンポジウムのほか、映画の上映やコンサートも同時に開かれた。

本報告者は第2日の17時から19時に行われたセッション“Political Development and Democracy in Egypt”において、“Parliamentary Development in Egypt: Uneasy Experience”というテーマで発表した。この発表は、2013年12月に東京国際大学で開催された同科研究学会の発表をベースに、その場で受けたコメントを参考にしてまとめ直したものである。19世紀半ばに設立された西洋型の最初の議会から20世紀半ばまでの4つの議会をとりあげ、それぞれの成立、機能、内的発展の観点から検討した。エジプトにおける議会制度の定着の難しさ、議会発展への内的努力、また議会発展への外的要因について最後に考察した。

発表以外にもさまざまな活動を行った。エジプトを中心とする歴史や政治に関するセッションへの参加、映画の鑑賞、研究書の購入、他の研究者との意見交換、旧知の研究者との懇談などであり、大変有益であった。自分のセッションも含め、他の多くのエジプト関係のセッションも2011年以降の政変をテーマとする発表が大半を占めた。それについては多くの示唆を得たが、一方で歴史研究が少なかったのは残念であった。その中で、20世紀後半のアラブ政治をテーマとしたセッションでは、比較的情報の少ないソ連の役割に焦点をあてた発表は得るものが多かった。

2. 植村 清加（東京国際大学商学部・専任講師）

■期間 2014年8月19日（火）～9月12日（金）

■用務地 フランス共和国

■用務先 パリ市、オードセーヌ県ナンテール市、アントニー市、エッソンヌ県マッシー市

■目的・成果

欧州最大のムスリム人口を抱えるフランスにおいて、近年住民たちによる地域のモスク建設がはじまっている。ムスリム系移民の居住が広がる地域でもあるパリおよびその隣接県（パリ地域圏／通勤圏として開発され、交通網で結びあった隣接地域）において、現在進行中のモスク建設計画に関する調査と工事現場の訪問、関係者のお話をお聞きした。

今回お話を伺うことができたのは、ナンテール市とマッシー市に建設中のモスクで、いずれも以前は单身寮や学生寮などにできた小さな礼拝所や遠方のモスクがあり、お祈り、勉強会、子どもたちのアラビア語教室、おしゃべりにと通っていた人々がいた。大きなモスクを街のなかに建設することが

可能になる背景として、地域におけるムスリム住民の増加だけでなく、自治体とひいては地域社会からの認証、共生的関係が必要となる。建設自体への反対がでる地域についても報告されているが、建設プロセスのなかで、さまざまな形で計画に関わる人々、それぞれが思い描く場のイメージが持ち込まれている。また、シンボリックな場が可視化することになるため、どのような形で地域に受け入れられるかという点で、ムスリム側から地域社会へのメッセージの発信という要素も含まれている。

エッソンヌ県マッシーのモスクは、2003年に建設に向けた組織がつくられ、2008年に自治体から土地を購入して徐々に建設がはじまってきた。周辺は高層ビルやマンションを含め建設ラッシュであり、町の都市計画自体が新しくつくりなおされている最中にあることを窺い知ることができた。マッシーで計画されているモスクの特徴は、持続可能な環境整備に目を配ったモスクとして、フランスで初めて、高環境品質 HQE (Haute qualité Environment) の認証 (環境に優しい建築物に対する品質保証) を得たモスクであり、「エコロジー」というキーワードと関係づけられている。イスラームと人間の生態環境を新たな空間と技術のなかで語り直しはじめていっているように感じられた。併設されるカフェ、ハラール肉屋、図書室が交流の場としてイメージされてもいて、市民に対しオープンであることを示すものとなっている。

オードセヌ県ナンテールに建設中のモスクも、地域の複数アソシアションからリーダーシップをとる個人が集まって、計画のための新たな組織を2008年に立ち上げた。自治体から土地を買い取り、オフィス街に溶け込む外観を選択した。市民に対しオープンな要素をもつ社会・文化センターを併設したモスクの計画であることに加え、ここでは子どもたちにイスラームに基づく教育を実施する私立学校を併設する予定だという。フランスではそもそも私立学校が少ない上、イスラーム系私立学校は、圧倒的に少なかったが、学校建設の予定も少しずつ広がっている。地域をどのようなものとして捉え、子どもたちに何を伝承していくかと合わせて、フランス社会における「政教分離」「社会的なもの」「文化的なもの」の領域との違いを含め、人びとの間で意味の再解釈や議論がなされている。ここでは、同地区に長年住んでいる方々の経験と次世代の地域に向けた個人の「夢」を含めたお話もお聞きすることができた。

両モスクの計画、地域性や住民の比較の他、次回訪問に向けた打ち合わせを行ってきた。具体的な成果の詳細は口頭発表、論文の形で報告したい。

3. 塩尻 和子 (東京国際大学特命教授)

■期 間 2014年11月10日(月)～19日(水)

■用務地 オーストリア共和国、ヨルダン・ハーシム王国、エジプト・アラブ共和国

■用務先 ウィーン、アンマン、サルト、カイロ (「目的・成果欄」参照)

■目的・成果

1、2014年11月10日～12日、オーストリア(ウィーン)

キング・アブドゥッラー・宗教間・文化間対話・国際センター (KAICIID, The King Abdullah bin Abdulaziz International Centre for Interreligious and Intercultural Dialogue) の The Dialogue beyond Dialogue International Conference に参加を求められ、11月12日、最終日の午前中に行われた The Third Opening Lecture で1時間の基調講演をおこなった。

今年度の KAICIID はウィーンの Hilton Plaza Hotel で11月10日～12日に行われたが、私は11月10日の夜遅く到着し、11日から12日午前中の会合に出席した。Opening Lecture では“Japanese Religions and Interfaith Dialogue with Islam for the Peace Building”とのテーマで講演した。講演のフルペー

パーは本誌（113頁～）に掲載されている。講演後、質疑応答を終えて、ヨルダンへ向かうために、同日午後には急いでウィーンを離れた。質疑応答では多くの質問を受けたが、なかでも「なぜイスラームは東南アジアには広まったが、日本にまで伝播しなかったのか」という質問が印象に残っている。おそらくイスラーム商人も、台風に遮られて、フィリピンから先へは行けなかったのだろうと答えたが、正解はわからない。

ウィーンへの出発直前になって、外務省から「日本政府からのメッセージ」を伝達するようにとの依頼を受け、出発前に外務省中東第2課と打合せたとおり、私の講演の冒頭にパワーポイントで表示すると共に、いきさつを説明した。日本政府は以前から、サウジアラビアのアブドゥッラー国王が主催する KAICIID の活動を支援する立場を表明しており、私の講演の機会に、そのことを伝えてほしいということであった。

席上配布された資料によると、参加者は KAICIID 関係幹部を含めて 77 名で、私ども（夫がオブザーバーで出席）の他には欧米、中東のみならずインド、シンガポール、インドネシア、中国、韓国、チリからの参加者があった。今回の出席者の中には、昨年、300 人を集めて大々的に開催された第 1 回会議の際に参加した人が多かったようで、すでに互いに知り合い、という雰囲気があった。宗教間・文化間対話活動には、多くの人が参加することに意義があると考える私には、どこの会議でもいつも同じような顔ぶれがそろふことには、不満も残るが、やむを得ないことかもしれない。

2、11月12日～15日、ヨルダン（アンマン、サルト）

ヨルダンでは、夫が在ヨルダン日本国大使館に勤務していた 1978 年 7 月から 1981 年 3 月まで 2 年 8 か月を過ごした家の大家の一族に再会し旧交を温めると共に、シリアと国境を接するヨルダンの最近の社会事情を調査することが目的であった。今回は、その他に、JICA の支援をうけて、山口県萩市の萩博物館副館長、清水満幸氏の指導のもとで進展中の古都サルトの文化開発事業を視察することができた。たまたまウィーンのホテルで NHK 国際放送をつけていたら特集として、萩市における町ぐるみの文化開発の取り組みの成功事例を参考にして、萩博物館がサルトの文化開発事業を支援する様子が放映されていて、実際にサルトを見学する際の予備知識となった。

サルトから車で 1 時間ほどで着くシリア国境では、たびたび戦闘が起こっていると聞いたが、サルトでも首都のアンマンでも、人びとの生活ぶりは平穏であった。20 数年まえにもヨルダンを再訪したことがあるが、その時代に比べても市街地はさらに 3 倍程度にまで拡大しており、大規模商店や企業の事務所が増えてにぎやかになっていた。しかし、以前の清潔で落ち着いた美しい市街地の印象が失われていたことは、残念である。

宗教的变化としては、女性のベール姿が増えているのも印象的であったが、まだまだ普通の洋服を着ている女性が多く、伝統回帰運動は、あまり浸透していないように見えた。

印象的であったことは、郊外にはシリアやイラクからの難民キャンプが増えている一方で、首都圏には裕福な「難民」が高級アパートなどに棲みついでいて、ヨルダンの経済を支えているということである。地政学的にも、周囲を紛争地に取り囲まれており、いまだに政治的にも経済的にも脆弱でありながらも、台風の目のように奇妙なバランスの上に平成を保っているという印象は、以前と変わらなかった。

3、2014年11月15日～19日、エジプト（カイロ）

カイロは、エジプト国立カイロ大学文学部日本語学科創立 40 周年記念シンポジウムに招聘された

ための出張である。11月16日の初日の開会式典では、私は夫と共にカイロ大学長から、カイロ大学日本語学科に貢献したとして感謝の盾を贈られた。式典で表彰されたのは5名の日本人であったが、私共夫婦はそのうちの2人となった。翌17日の朝一番に、私は記念の Understanding Key Concepts for Japanese Religious Studies in Arab World と題して研究発表を行った。シンポジウムの統一テーマが「アラブにおける日本研究の現状」であったので、「アラブでの日本研究の現状」についてほとんど情報を持たない私にとってはテーマを選ぶのに苦心をした。そこで、私が日本で出会った留学生たちが日本の伝統的な思想をあまり知らないことに注目して、このような発表となったが、多くの質問をうけて、この分野での関心の高さを再確認した。

シンポジウムでは、かつての教え子や日本語学科の卒業生たちの研究発表もおこなわれ、エジプト人の研究者や院生たちが日本語を使いこなして、三島由紀夫、寺山修二などを論じた。特に宮沢賢治の少年小説を論じた研究は極めてレベルの高い文学論であった。

翌日の18日に、ナーセル、サーダート、ムバーラクという3代の大統領に仕えた元副大統領・元副首相格で親日家のアブドゥル・カーデル・ハーテム博士（96歳）の自宅を、2年ぶりに訪問した。ハーテム博士は1952年のナーセル革命の自由将校団の中で唯一の生存者であり、私共とご一家との交流は、すでに40年近く続いている。96歳になった現在でも、年老いたとはいえ記憶は明晰で、日本とエジプト交流史の裏側などの話を、楽しそうに語られた。しかし、昨今のエジプトの政治状況については、固く口を閉ざされた。長男のターレク・ハーテム先生は、カイロ・アメリカン大学（AUC）のストラテジー学科の教授である。

今回の海外調査では、3か国を訪れ、11日間に及んだ出張となったが、多くの懐かしい人々に会うことができ、特にヨルダンとエジプトの現状を直接、観察することができたことは、大きな成果となった。



2014年11月12日、KAICIIDでの講演、ウィーンで。



2014年11月18日、エジプトの元副大統領・元副首相のハーテム博士（96歳）夫妻を御自宅に訪問。左端は長男のターレク・ハーテム AUC 教授



カイロ大学文学部日本語学科に貢献したとして、表彰され、カイロ大学長から記念の盾を贈られた。

4. 四戸 潤弥 (同志社大学神学部・神学研究科教授)

■期 間 2015年2月19日(木)～25日(水)

■用務地 エジプト・アラブ共和国(カイロ市、ミンフィア市)

■用務先 カイロ大学東洋学研究センター、アインシャムス大学文学部、アズハル大学外国語学部、
ミンフィア大学文学部

■目的・成果

2月21日:

2015年2月21日、エジプトのカイロ大学(1908年設立)で開催されたCISMOR(同志社大学一神
教学際研究センター)、カイロ大学東洋学研究センター共同主宰によるThe 3rd International Conference
“Values in Religions: The role religions in tolerance and peace”(第3回国際会議「諸宗教における価値—
寛容と平和における諸宗教の役割—」)に参加した。

朝9時から開会式がカイロ大学講堂にて行われ、教員、学生、一般参加者、マスコミの四百名近く
が出席した。最初にクルアーンが朗読された。ジャマール・アブドゥナーシル副学長らが挨拶をし
た後、名刺交換会が行われた。後、同大学東洋学研究センターに移動、4セッションのパネル発表が
行われ夕方7時頃まで続いた。

筆者は「預言者時代の宣教—クルアーン第1章の構造分析を通じて—」と題するアラビア語での発
表を行った。伝統的クルアーン解釈学で言及されることのなかった提示を行うことができたが、口頭
での発表レジュメを補うために事前に用意した詳細レジュメを配布した。発表内容は第1章全体が預
言者時代の宣教と、イスラーム教義の教えの有り様を伝え、教えたものというものである。イスラ
ーム教徒は1日5回の義務の礼拝で同章を17回唱える。アッラーは全てのイスラーム教徒が、宣教と
信仰の有り様を日々新たに学ぶことを第1章の朗読を通じて体得させるように設定して1500年余の
歴史を歩ませた。預言者が単にことばではなく、実践を通じて教えたイスラーム信仰と第1章が符号
していることはイスラーム一般信徒の他の宗教に対する平和的対応でも確認できる。イスラーム信徒
はイスラームを慈悲と慈愛の宗教、平和の宗教と確信するようになった理由も第1章の構造分析によ
り明らかである。具体的に言えば、慈悲と慈愛という二つの単語は、前者が人間、妖精、全体、慈愛
がイスラーム教徒に限定されていると説明されてきたが、宣教(入信への招待)の文脈の中で入信前
と入信後と理解するのがより適当である。なぜなら、その後に来る「最後の審判の日を主催する」と
の関係を見れば、拒否と承諾(受け入れ)との選択で、入信し信徒となった者は宗教実践を通じて信
仰の果実の実りと熟成度に対応した天国が約束されるが、その約束が履行されるかどうかはアッラー
が最後の審判の日に判断するとされるからである。それを分詞表現で躍動的に伝えている。そのため
の正しき道(信仰の完成)がアッラーの助けによって完成するとの御言葉が続く。また第7節のユダ
ヤ教徒、キリスト教徒批判がイスラーム信仰を完全なものにするための教訓であり、イスラームに先
行する二つの一神教であるユダヤ教とキリスト教信徒たちの間違いを批判しているものは是正を求め
るために行動は要求されなかったと指摘した。それは預言者の宣教の歴史的事実、それ以後のイス
ラーム諸国の歴史、そしてイスラーム教徒自身たちが他の宗教を糾すとした十字軍的行動がなかった
こととも符合している。この点、M. ワットがムハンマドを教団国家の政治的統治者として捉えたこ
とへの疑問も提示した。なぜならイスラームには聖職者がおらず、教団が形成されることはなかった
からだ。一見教団と見えるナクシバーンディー教団やムスリム同胞団の組織がキリスト教教団のそれ
と比較し、ミッションとしての他の宗教信徒の改宗を目的とするような布教活動をしていないことも
また第1章の教義構造の教えをイスラーム信徒が毎日の礼拝から体得するに到っていることを示して

いる。以上が発表の概要であった。

参加パネリストは、各セッション4名ずつで、エジプトのカイロ大学東洋学研究センター、文学部、アインシャムス大学文学部、アズハル大学外国語学部、ミンフィア大学文学部、パキスタンのパンジャブ大学、そして同志社大学一神教学際センターからの参加であった。パネル発表後、コメント、質疑応答が行われた。出席者たちはアラブ諸国、パキスタン、米国からであった。発表が終わった後、詳細で温かいコメントがあった。興味を持ってくれたジャーナリストと名刺交換もした。

2月22日：

アズハル大学（988年設立）外国語学部を訪問、学部長は公務で不在だった。ユーセフ・アーミル副学部長が教授陣に召集をかけてくれたため、ドイツと、フランス語、スワヒリ語の先生たち10人余と歓談できた。現在、駐カイロ大使館の日本文化センターの協力を得て、日本語科設立を数か月前から進めており、同学部出身の教授陣を養成して日本研究を進めていきたいこと、また、その他の日本の大学との学術交流を深め、学者、研究者の相互派遣を進めていきたいとの副学部長の発言があった。

その後、同じカイロにあるアインシャムス大学（1950年設立）の文学部を訪問した。

2月23日：

翌日、カイロから200キロの距離にあって、アラブの春のエジプト革命で追放されたムバーラク元大統領（1981 - 2011年在位）の故郷ミンフィア（ナイル河デルタ農業地帯）にあるミンフィア大学文学部を訪問した。アルフォーリー学長から歓迎を受けた後、サラーフ・オスマーン教授の案内で文学部に移動、教員、学生との間で、日本の多神教、宗教的寛容について2時間近くの討議が行われた、教員、学生からコメントや質問がなされた。広島、長崎に原爆が投下されたという歴史的事実の中で、国際社会における、日本の全てを許す、あるいは水に流すという寛容の態度は、敗北主義の寛容ではないかとか、あるいは現在のエジプトでの愛国主義と信仰をめぐる問題について日本の立場からアドバイスがあるかなどの質問がなされた。

上記諸大学では、日本への関心が高いことを肌でもって実感した。アズハル大学は男女別学のため訪問したキャンパスは男子学生のみであった。カイロ大学は男女共学、アインシャムス大学も男女共学で所狭しと男女学生がキャンパスに溢れていた。軍事政権下で大学の出入りは警察、軍が厳しくチェックしていた。車の出入りではトランクに爆発物が隠されていないかのチェックがされていた。カイロ大学では教員が学生のデモを支援するために爆発物を持ち込んだ事件があった。ムスリム同胞団政権に対する2013年7月の軍部クーデター政権下の厳戒体制下のエジプトだが、大学キャンパスでは若い男女学生たちの屈託のない明るい笑顔の印象が強く、治安も問題がないようであったため、軍政権下の治安強化による結果安定と思い込んでしまうほどだった。帰国翌日26日、エジプトでの同時多発爆弾テロ事件が起こり、政治的緊張を改めて感じた。

ここ2、3年、まるで地球全体が疫病にでも罹ったかのように、世界中で政治的経済的な不安定や混乱に乗じて、突発的な暴力行為が繰り返されている。これまで一部の過激派の行動かと思われた事態が、これほど世界に蔓延するとは、誰が予想したであろう。その中で最も憂慮されるのが、シリア内戦に乗じて頭角を現した「イスラーム国」を名乗る戦闘的集団の常軌を逸した暴行である。2011年からの民衆蜂起が、一時期、成功を収めたかのようにみえた北アフリカでは、独裁者を排除した後の混乱した社会で、再び独裁的なカリスマを待望する議論まで巻き起こるようになった。識者の中には、これらの現象を近代の次に出現する「反近代主義 (Demodernization)」の兆候だと言う者もある。

今日の不安定な国際政治は、その直接の原因は、2001年9月11日のアメリカで起こった同時多発テロ事件とその後の「テロとの戦い」によって起こされたアフガン空爆やイラク戦争、さらに北アフリカの民衆蜂起を契機に勃発したシリア内戦などに求められる。しかし、その遠因は100年前の第1次世界大戦と1916年のサイクス・ピコ秘密協定にまでさかのぼる。サイクス・ピコ秘密協定とは、1916年5月に英仏露の3国間で結ばれた秘密協定である。17年11月にロシア革命のためにロシアは脱退したが、フランスは現在のレバノンとシリアを、イギリスはパレスティナ南部とヨルダンを支配することが約束された。しかし、この密約は、独立アラブ王国を確約したフサイン・マクマホン書簡と、ユダヤ人の郷土建設を認めたバルフォア宣言という、イギリスによる二協定のどちらとも矛盾したものであった。

第一次大戦の戦後処理によって、英仏は密約に基づく形で旧オスマン帝国領内に国境線を敷いて、恣意的に新たな中東地図を作り上げることになった。今日のシリア、イラク、レバノン、ヨルダン、イスラエル、パレスティナは、英仏が作り上げた人工国家なのである。

「イスラーム国」が当初、「イラクとシャームのイスラーム国」と名乗っていたのは、上記のような理由がある。「シャーム」とは歴史的シリアを指し、今日のシリア、イラク、ヨルダン、レバノンまで、広義にはエジプトから北アフリカまでの、以前のオスマン帝国領を含むことになる。現実には今年に入ってから、リビアやエジプト、イエメンなどでも「イスラーム国」を名乗る武装集団による事件が目立ってきている。

言うまでもなく「イスラーム国」の横暴と残虐な行為は絶対に赦すことはできないが、なぜ、このような暴走をするのかという理由を真剣に考え、その原因を取り除くことが大事であろう。軍事力ではテロは消滅しないことは、歴史が証明している。欧米の空爆や地上戦が拡大すれば、市民を含めて双方の死者数が膨れ上がる。イスラーム国支配下に住む一般市民の命が危険に晒されることを避けなければ、相互に憎悪の連鎖が止むことはありえない。

今年度は「表現の自由」も大きな問題となった。フランスの週刊誌シャルリー・エブドは、記者ら12人が殺害されるというテロ事件をうけて、世界中の人々が表現の自由を守ろうとして集会などを繰り返した。全てが公表されてはいないので、「あの程度の風刺画でテロが起きるのか」と不思議がる人もいる。シャルリー・エブドの誌面には、他の宗教の指導者や政治家などの風刺画も見られるが、イスラームの創始者ムハンマドを描いたものは、誰よりも不道徳で醜悪な姿に描かれている。18世紀末の革命以降、権力者に対する民衆の不満を風刺画に託す伝統を持ち、宗教と政治を厳格に区別するライシテ制度を厳守するフランスであっても、風刺画は、少なくとも人間としての尊厳と節度が保

たれたものであるべきであろう。まして、ヨーロッパでは弱者に属するムスリムが信仰する宗教の創始者の姿を、見るに堪えないほどの性的に不潔な姿に描くことは、誹謗中傷の域をでない。

それでも、「表現の自由」は、いつ、いかなる場合であっても、守られなければならない金科玉条なのか？表現の自由は民主主義の原理を維持するうえで最も基本的な権利であるが、権利のあるところには、義務と責任も発生する。その義務と責任とはなにか、ムハンマドをめぐる風刺画事件をテーマとして、改めて考え直してみることも必要である。

日本人が誤解しやすいことに、「一神教のイスラームでは、偶像崇拝が禁止されているので、肖像画などは作成してはならない」という思いこみがある。正確には、イスラームで禁止されるのは「偶像を崇拝すること」であり、絵や像を神と同等に崇拝することが禁止されている。したがって歴史書の中には、預言者の肖像画が含まれているものがある。ムハンマドを描いた絵画には、顔を白塗りにしたり、炎に包まれたりして姿さえ見えないものもあるが、ペルシアのミニアチュールや14世紀の預言者伝の挿絵にはムハンマドの顔もしっかりと描かれている。しかし、偶像崇拝に繋がりやすい表現を避ける、という目的から、特に礼拝の場であるモスクの装飾には幾何学文様や抽象的な唐草文様のアラベスクを用いる技法が発達した。宗教的な施設を離れるなら、一般の住居や宮廷などでは、装飾品として動物や人物の絵画や像も盛んに作られている。本来、作像・作画と偶像崇拝とは、全く別次元の話であり、イスラームでも肖像や肖像画の作成を禁止していないのである。

それを理解した上で、ムハンマドを誹謗中傷する目的で作成された戯画を公表することは、表現の自由が、つねに絶対的な権威をもつものではないという点から議論されなければならない。シャルリー・エブド誌に対してテロ攻撃を起こすことは断じて許されるものではないが、この問題を近代的な「表現の自由」と時代錯誤的な「イスラーム」との対立であると受け取ることは、問題の本質を見誤ることになる。

これからは、私達はイスラームを含む異文化交流の実施において、さらに難しい選択を強いられることになるかもしれないが、それは同時に異文化理解や宗教間対話がますます重要になることを示唆している。2014年11月12日に、私は外務省から日本政府のメッセージを託されて「キング・アブドゥッラー・宗教間・文化間対話・国際センター（KAICIID）」（ウィーン）の会議で最終日のOpening Lectureにおいて“Japanese Religions and Intrefaith Dialogue with Islam for the Peace-Building”と題する講演を行った。また同年11月17日にカイロ大学文学部日本語学科創立40周年記念シンポジウムで、“Understanding Key Concepts for Japanese Religious Studies in Arab World”と題して研究発表を行い、アラブ世界で日本研究を行う研究者や学生に、日本の宗教状況を理解することの重要性を訴えた。直ちに成果が上がらなくても、このような文化間対話は続けることが、ますます重要になってきている。

* * * * *

東京国際大学国際交流研究所は科学研究費補助金基盤研究（A）「変革期のイスラーム社会における宗教の新たな課題と役割に関する調査・研究」の研究拠点となって3年が経過しました。反近代的な「変動の季節」を迎えているようにも見える、混沌とした今の世界の安定と平安を願いながら、本研究所は、あくまでもアカデミックな立場から検証を続け、さらに国際交流の実績を積んでいきたいと願います。皆様方には、当研究所の活動につきまして、忌憚のないご意見を賜りたいと存じます。お時間のあるときは、当研究所のホームページ（<http://www.tiu.ac.jp/org/iiet/index.html>）と科研のホームページ（<http://www.tiu.ac.jp/org/iiet/kaken-a-islam/>）をご覧ください。

（2015年3月31日記）

国際交流研究所 〒350-1197 埼玉県川越市の場北 1-13-1

東京国際大学第1キャンパス図書館棟 L422 iiet@tiu.ac.jp

■発行人 倉田 信靖 ■編集人 塩尻 和子 <http://www.tiu.ac.jp/org/iiet/>