



TIET通信

NUMBER

51

東京国際大学の国際交流の充実と発展を目指して

2018(平成30)年3月31日発行



2018年2月24日 第3回公開講演会 塩尻和子所長による講演 於：東京国際大学第1キャンパス

■目次

1. 〔巻頭言〕

- ・国際交流研究所の使命 倉田 信靖

2. 〔投稿論文〕

- ・アイマグ・レベルでの牧畜業の生産性の計測
平井 貴幸
- ・Japan's Postwar Cultural Exchange Policy
toward the Middle East: The Case Study of the
Society for International Cultural Relations
(KBS) and the Japan Foundation (JF).
Miki Akimoto
- ・エジプト人の目から見た宮澤賢治の少年小説
—ユートピア思想—
アミーラ・サイード・アリー・ユースフ

3. 〔2017年度公開講演会報告〕

- 4. 〔国際交流研究所2017年度研究論文・講演記録・
エッセー〕
- 5. 〔編集後記〕

■ 目次

1. 〔巻頭言〕

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

2. 〔投稿論文〕

投稿論文①

アイマグ・レベルでの牧畜業生産性の計測	平井 貴幸	4
---------------------------	-------	---

投稿論文②

Japan's Postwar Cultural Exchange Policy toward the Middle East: The Case Study of the Society for International Cultural Relations (KBS) and the Japan Foundation (JF)	Miki Akimoto	11
---	--------------	----

投稿論文③

エジプト人の目から見た宮澤賢治の少年小説—ユートピア思想—	アミーラ・サイード・アリー・ユースフ	30
--	--------------------	----

3. 〔公開講演録〕

公開講演会報告①・第1回公開講演会 2017年5月27日		34
------------------------------------	--	----

「一神教」認識と他者イメージ——「エジプト人モーセ」問題とイスラーム、そして私たち」

講師：東京大学名誉教授・東京経済大学名誉教授 板垣 雄三 先生

公開講演会報告②・第2回公開講演会 2017年10月21日		53
-------------------------------------	--	----

「唯識思想について——大乘仏教と現代」

講師：東洋大学学長・筑波大学名誉教授 竹村 牧男 先生

公開講演会報告③公開講演会 2018年2月24日		68
--------------------------------	--	----

講演録「イスラームを学ぼう・・・世界を読み解くために」

講師：東京国際大学国際交流研究所所長 塩尻 和子

4. 〔国際交流研究所 2017 年度研究論文・講演記録・エッセー〕

塩尻 和子

アジア文化の中のイスラーム——多元性と共存		98
-----------------------------	--	----

Japanese View of Islam and Interfaith Dialogue		102
--	--	-----

イスラームにおける公共宗教の機能		111
------------------------	--	-----

イスラーム倫理思想における利他心		117
------------------------	--	-----

アラブの民衆蜂起からカリスマ待望論へ		130
--------------------------	--	-----

エジプトに生きるキリスト教——コプト正教会とイスラーム		135
-----------------------------------	--	-----

Christianity in Egypt---Coptic Orthodox Church and Islam

5. 〔編集後記〕		144
-----------------	--	-----

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、暫定的に早稲田キャンパス内に移転した後、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、39 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。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。この科学研究費補助金の支援をもとに国交研の主催によって、計 7 回の公開講演会を実施している。この科学研究費補助金による研究成果をまとめた大部の共著『変革期イスラーム社会の宗教と紛争』（明石書店、塩尻和子編著）が 2016 年 3 月 31 日に出版された。

また本学は国際政治に関する高度な研究機関「国際戦略研究所」に次いで、「日本文化研究所」を開設し、日本文化を世界に紹介する事業へも進出した。

研究部門と並んで、ここ数年、本学はスポーツ振興にも力をいれており、野球・ソフトボール・サッカー・駅伝など、大きな成果を上げている。スポーツを通じた国際交流も、教育・研究における国際交流とともに、さらに進展していくことを期待する。

本学は「国際大学」として創立当初から英語教育にも力を入れてきたが、世界に羽ばたく人材の育成を強かに推進するために、学内に Global Teaching Institute を設置するとともに、2014 年には English Track Program を開設して、高度な英語力と専門知識を備えた人材の育成に心血を注いできた。この努力が認められて、本学の「国際性」は、THE 世界大学ランキング日本版で 3 位＜英国教育専門誌『タイムズ・ハイヤー・エデュケーション』（2017 年 3 月）＞、「本当に強い大学 2017」特集で「国際力」が 5 位＜『東洋経済』臨時増刊号（2017 年 5 月）＞にランクされるなど、国の内外から高い評価を受けている。また、副都心池袋に本学グローバル教育機能を集約した都市型国際キャンパス開設に向けて具体的な一歩を踏み出した。

このように「公德心を体した真の国際人の養成」を建学の精神として、国際的にも国内においても、ますます発展する本学において、国交研も、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。

2. 〔投稿論文〕

投稿論文①

アイマグ・レベルでの牧畜業生産性の計測*

札幌大学女子短期大学部助教
東京国際大学国際交流研究所元研究員
平井 貴幸

はじめに

モンゴル経済は 2011 年以降、高い経済成長率を記録しながら、経済発展を遂げてきた。しかしここ数年、基幹産業の一つである地下資源開発の関連投資などが減少したことにより、実質 GDP 成長率は 2014 年に 7.9%、15 年に 2.4%、16 年に 1.2%と急速に低下した。ただ、もう一つの基幹産業である牧畜業を含む第 1 次産業などが拡大したこともあり、2017 年の実質成長率は 5.1%へと回復した¹⁾。

そこで本稿では、モンゴル経済において重要なセクターである牧畜業に焦点をあて、アイマグ²⁾・レベルでの関連統計を整理し、地域経済の現状を示す。また牧畜業の「生産性」をいかに計測するか、その一端を示すことにしたい。一般に、モンゴルではウマ・ウシ・ラクダ・ヒツジ・ヤギの 5 種の家畜を飼養しているが、地域によって、それぞれの家畜頭数が異なるため、このような地域性を考慮する必要がある。そのため、データ包絡分析法 (DEA) を用いて、アイマグ・レベルでの生産性を計測し、単純な労働生産性指数との比較を行う。

1. モンゴルの地域経済の動向

1.1 人口および牧民の地域分布

モンゴルの地域経済の基本趨勢を確認するために、まず、アイマグ別の人口および牧民数の地域分布を表 1 に示す。人口の全国シェアを見ると、首都であるウランバートル以外の四大地区（西部・ハンガイ・中部・東部地区）の数値は低く、一方で、牧民数のそれを見ると、ハンガイ・西部地区のシェアが高く、このような構造に大きな変化はないことがわかる。また、ウランバートルの人口シェアは、2000 年に全国の 33%を占めていたが、16 年には 46%となり、首都への人口流入が進んだこともわかる。

この間の人口の年平均増加率は、ウランバートルが最も高く、3.9%となる。また、首都に近いゴビスンベル県が 2.0%、タバントルゴイ炭鉱やオユトルゴイ鉱山を有するウムヌゴビ県が 1.9%、エルデネット鉱山を有するオルホン県が 1.8%と続く。

各地域の人口に占める牧民数の割合を見ると、2016 年では、ハンガイ地区で 22%、西部地区で 21%、東部地区で 17%となり、他の地域と比較して高い数値を示しているが、2000 年のそれと比べると、その比率は大きく低下している。全国的に、牧民数は減少傾向にあるが、それでも地域人口の 2 割程度の牧民が存在していることを考えると、モンゴルの地域経済のなかで牧畜部門が重要なセクターであることが理解できる。

* 本稿は、2017 年 5 月 3 日、練馬区光が丘図書館にて開催されたハワリンバヤル「モンゴルカレッジ」において報告した原稿を加筆・修正したものであり、平成 29 年度札幌大学研究助成（個人研究）を受けて行った研究の成果の一部である。

¹⁾ National Statistical Office of Mongolia, *Socio-Economic Situation of Mongolia* (Jan. 2018) を参照。

²⁾ 「アイマグ」とは日本の「県」に相当する行政単位。

表1 アイマグ別人口・牧民数の地域分布

	人口（全国シェア，％）				牧民（全国シェア，％）				牧民/人口比率（％）				増加率（％）	
	2000	2005	2010	2016	2000	2005	2010	2016	2000	2005	2010	2016	人口	牧民
西部地区	17.4	16.0	12.9	12.6	29.9	29.6	27.0	26.4	30.0	26.4	24.7	20.9	-0.4	-2.6
バヤンウルギー	3.9	3.9	3.2	3.2	5.5	6.4	5.7	5.9	24.6	23.2	21.2	18.4	0.4	-1.5
ゴビアルタイ	2.6	2.4	1.9	1.8	5.3	5.1	4.5	4.4	35.1	30.9	27.6	24.2	-0.7	-3.0
ザブハン	3.6	3.1	2.4	2.3	7.4	6.4	5.4	5.4	35.8	29.1	27.2	24.1	-1.3	-3.7
オブス	3.6	3.1	2.7	2.6	5.7	5.9	5.8	5.6	27.7	26.5	25.8	21.5	-0.4	-2.0
ホブド	3.6	3.4	2.8	2.7	6.0	5.9	5.5	5.0	28.7	24.4	23.5	18.6	-0.2	-2.9
ハンガイ地区	23.0	21.5	18.9	18.7	40.2	38.6	41.3	41.0	30.6	25.5	25.9	21.9	0.3	-1.8
アルハンガイ	4.0	3.7	3.1	3.0	8.8	8.8	9.2	8.8	38.0	34.2	35.7	29.5	-0.3	-1.9
バヤンホンゴル	3.5	3.3	2.8	2.7	7.1	6.7	6.8	7.1	34.9	29.2	29.3	25.9	0.0	-1.9
ボルガン	2.6	2.3	1.9	1.9	4.1	3.4	4.7	5.0	27.6	20.9	28.5	25.7	-0.2	-0.6
オルホン	3.2	3.1	3.3	3.3	0.8	0.4	0.7	0.5	4.4	2.1	2.6	1.5	1.8	-4.9
ウブスハンガイ	4.7	4.4	3.7	3.6	9.5	9.3	9.4	9.6	35.5	29.7	30.3	26.5	0.0	-1.8
フブスグル	5.0	4.7	4.2	4.1	9.9	10.0	10.4	10.0	34.9	29.8	29.6	24.1	0.5	-1.8
中部地区	18.5	17.0	16.3	15.8	17.9	18.2	18.8	19.8	16.9	15.2	13.7	12.5	0.6	-1.2
ゴビスンベル	0.5	0.5	0.5	0.5	0.3	0.3	0.3	0.4	10.0	8.5	7.0	7.3	2.0	0.0
ダルハンオール	3.5	3.4	3.4	3.3	0.6	0.7	1.0	0.7	3.1	2.9	3.4	2.2	1.2	-0.9
ドルノゴビ	2.1	2.1	2.1	2.1	2.3	2.3	2.1	2.4	18.8	15.9	11.5	11.3	1.7	-1.5
ドンドゴビ	2.1	1.9	1.4	1.4	4.5	4.6	3.8	3.9	36.7	34.1	32.0	27.2	-0.8	-2.7
ウムヌゴビ	1.9	1.8	2.2	2.0	3.6	3.6	3.1	3.2	32.1	28.5	16.7	15.6	1.9	-2.6
セレンゲ	4.2	3.9	3.5	3.4	1.4	1.8	2.7	2.7	6.0	6.7	9.1	7.9	0.4	2.2
トゥブ	4.1	3.4	3.1	2.9	5.3	4.8	5.8	6.5	22.6	20.1	22.3	22.0	-0.4	-0.6
東部地区	8.4	7.8	6.8	6.8	10.7	11.7	11.3	11.7	22.4	21.4	19.9	17.3	0.3	-1.3
ドルノド	3.1	2.9	2.5	2.5	2.5	2.7	2.5	2.7	14.3	13.5	11.9	10.9	0.3	-1.4
スフバートル	2.3	2.2	1.9	1.9	4.2	5.0	4.6	4.8	31.8	32.5	29.5	24.8	0.4	-1.1
ヘンティ	3.0	2.8	2.4	2.4	4.0	4.0	4.2	4.3	23.5	20.7	20.7	18.0	0.2	-1.5
ウランバートル	32.7	37.7	45.1	46.2	1.2	1.7	1.6	1.0	0.7	0.7	0.4	0.2	3.9	-3.0
総数（万人）	240.8	256.2	276.1	312.0	42.1	36.4	32.7	31.1	17.5	14.2	11.8	10.0	1.6	-1.9

出所：National Statistical Office of Mongolia, *Mongolian Statistical Yearbook 2003, 2007, 2012, and 2016* より作成。

注：「増加率」は、2000年から2016年にかけての年平均増加率を示す。

1.2 域内総生産の地域分布

つぎに、アイマグ別の域内総生産（GRP：Gross Regional Product）を表2に示す。2016年の国内総生産（GDP）は約24兆トゥグルグ³⁾を100としたときの各地域のGRPの比率を見ると、ウランバートルが65%、オルホン県が5%となる。2000年のそれは50%と9%であったことを勘案すると、経済規模についても首都への集中が、さらに進んだといえよう。

2000年から2016年にかけての第1次産業比率の変動を見ると、西部地区が63%から42%、ハンガイ地区が41%から31%、中部地区が41%から34%、東部地区が63%から32%へと低下している。ただ、第1次産業比率が5割程度のアイマグも多く存在しており、この観点からも、地域経済における牧畜部門の重要性が認識できるだろう。

³⁾ 2016年の為替レート（年平均値）、16.3 トゥグルグ／円を用いると、モンゴルのGDPは1.5兆円となる。

表2 アイマグ別域内総生産（GRP）の基本趨勢

	GRP（全国シェア，％）				Y1/GRP比率（％）				一人当たりGRP（\$）				増加率（％）	
	2000	2005	2010	2016	2000	2005	2010	2016	2000	2005	2010	2016	GRP	Y1
西部地区	10.4	7.7	5.1	6.1	62.5	72.5	45.3	41.7	234	435	1,019	1,730	17.8	14.8
バヤンウルギー	1.9	1.5	1.1	1.3	56.8	61.7	41.5	37.8	190	348	905	1,432	18.9	15.9
ゴビアルタイ	1.8	1.1	0.7	1.0	54.6	78.4	43.5	44.0	268	426	909	1,924	17.2	15.7
ザブハン	2.3	1.5	1.0	1.2	62.2	75.9	47.0	45.9	250	446	1,129	1,936	17.1	14.9
オブス	1.9	1.6	1.1	1.3	64.9	73.4	44.7	39.2	207	467	1,068	1,851	19.2	15.5
ホブド	2.5	1.9	1.2	1.3	70.8	74.1	49.0	42.3	269	500	1,086	1,663	16.7	13.0
ハンガイ地区	22.8	22.7	15.7	13.1	41.0	34.0	24.5	30.8	389	950	2,168	2,503	17.6	15.5
アルハンガイ	3.0	2.2	1.2	1.6	70.6	82.5	59.3	61.1	291	552	1,046	1,916	17.1	16.0
バヤンホンゴル	2.4	1.7	1.1	1.5	53.8	62.7	52.0	45.1	266	463	1,019	1,948	18.2	16.9
ボルガン	2.2	1.4	1.3	1.2	69.0	79.5	68.6	57.3	333	557	1,802	2,271	17.5	16.1
オルホン	9.4	12.8	9.0	5.0	3.2	1.4	1.4	1.0	1,170	3,724	7,155	5,527	17.1	8.9
ウブスハンガイ	2.5	2.1	1.1	1.7	63.7	72.1	38.8	47.2	209	416	754	1,662	18.8	16.6
フブスグル	3.3	2.5	2.0	2.0	69.5	79.6	55.9	41.0	261	482	1,232	1,754	18.2	14.3
中部地区	11.5	10.2	12.1	9.9	40.6	52.0	29.5	33.9	244	537	1,929	2,249	20.7	19.3
ゴビスンベル	0.4	0.4	0.3	0.3	12.0	32.0	18.1	24.0	308	685	1,629	2,252	20.6	25.9
ダルハンオール	2.1	1.9	1.7	1.6	14.7	14.9	14.5	11.2	234	495	1,272	1,736	19.7	17.7
ドルノゴビ	1.6	1.0	1.1	1.1	35.0	66.3	36.2	33.5	296	427	1,326	1,820	18.9	18.5
ドンドゴビ	1.2	1.3	0.7	1.0	61.8	78.9	56.1	57.1	221	625	1,323	2,393	20.1	19.5
ウムヌゴビ	1.5	1.5	2.4	1.2	48.0	46.5	14.6	30.1	303	741	2,855	2,072	19.9	16.5
セレンゲ	2.2	2.0	4.1	2.5	37.3	48.5	23.5	27.8	206	456	2,974	2,640	22.9	20.7
トゥブ	2.5	2.1	1.8	2.2	66.4	71.7	64.2	50.7	241	562	1,529	2,721	20.9	18.9
東部地区	5.5	4.5	4.0	5.5	63.0	64.1	39.1	31.7	258	517	1,553	2,919	21.8	16.7
ドルノド	1.3	1.4	1.4	2.7	48.4	51.8	29.4	14.3	166	439	1,475	3,894	27.5	18.2
スフバートル	1.9	1.5	1.5	1.4	74.6	64.4	33.4	41.5	322	637	2,053	2,652	19.6	15.3
ヘンティ	2.3	1.5	1.1	1.4	66.3	75.0	58.6	55.7	305	502	1,247	2,110	18.0	16.8
ウランバートル	49.8	54.9	63.1	65.4	0.9	0.8	0.5	0.5	599	1,312	3,644	5,067	23.9	19.4
総計（兆Tg）	1.0	2.8	9.8	23.9	20.7	21.9	11.6	12.0	393	900	2,604	3,577	21.8	17.7

出所：表1に同じ。

注：「Y1」は第1次産業を、「増加率」は2000-2016年平均増加率を示す。また、「Tg」はモンゴルの通貨単位「トゥグルグ」を意味する。

2. 牧畜部門の動向

ここで、モンゴルの基幹産業の一つである「農牧業」の動向について見てみよう。

農牧産出額の推移を表3に示す。2016年の農牧産出額は約4.2兆トゥグルグ⁴⁾となり、その84%が牧畜部門によるものである。2000年以降、この構造に大きな変化はない。

表3 農牧産出額の基本趨勢

	名目産出額（兆Tg）				年平均増加率（％）			
	2000	2005	2010	2016	'00-'05	'05-'10	'10-'16	'00-'16
農牧産出額（A）	0.42	0.75	1.69	4.15	12.4	17.5	16.2	15.4
牧畜部門（B） （B/A比率）	0.35 (84%)	0.64 (85%)	1.35 (80%)	3.50 (84%)	12.6	16.1	17.1	15.4
農作物部門（C） （C/A比率）	0.07 (16%)	0.11 (15%)	0.34 (20%)	0.66 (16%)	11.4	24.4	11.8	15.5

出所：表1に同じ。

⁴⁾ 脚注3)と同様に、モンゴルの農牧産出額を日本円に換算すると、約2,540億円となる。

モンゴルでは一般に、ウマ・ウシ・ラクダ・ヒツジ・ヤギの5種の家畜（五畜）を飼養している。その地域分布を示したものが表4である。全国的に、ヒツジ・ヤギの小型家畜に比して、ラクダ・ウマ・ウシの大型家畜の頭数は少なく、また2000年から2016年にかけての年平均増加率を見ると、ヒツジ・ヤギの小型家畜のそれが高い。

表4 五畜頭数の地域分布

	五畜頭数（全国シェア，％）										年平均増加率（％）				
	2000					2016									
	ラクダ	ウマ	ウシ	ヒツジ	ヤギ	ラクダ	ウマ	ウシ	ヒツジ	ヤギ	ラクダ	ウマ	ウシ	ヒツジ	ヤギ
西部地区	27.4	17.8	18.0	29.9	33.4	24.0	16.7	18.2	23.0	28.4	0.5	1.6	1.8	2.8	4.8
バヤンウルギー	2.1	2.6	3.1	4.4	5.1	1.2	2.4	3.8	3.4	3.8	-2.1	1.4	3.0	2.6	4.0
ゴビアルタイ	9.8	3.5	1.9	6.1	9.8	9.6	2.9	1.7	4.0	8.5	1.2	0.9	1.1	1.7	4.9
ザブハン	2.7	5.2	5.1	7.6	5.7	1.7	5.1	4.2	6.2	5.1	-1.4	1.8	0.5	3.2	5.2
オブス	5.6	2.8	3.4	6.2	5.1	5.5	2.9	3.9	4.9	4.4	1.2	2.2	2.7	3.0	4.9
ホブド	7.1	3.7	4.4	5.6	7.7	6.0	3.4	4.5	4.5	6.6	0.2	1.3	1.8	3.1	4.8
ハンガイ地区	18.6	38.5	46.2	33.6	34.4	20.1	37.1	44.3	38.4	36.1	1.9	1.7	1.5	5.3	6.2
アルハンガイ	0.2	10.3	13.8	7.0	5.3	0.3	9.8	14.2	9.6	5.5	2.6	1.7	1.9	6.5	6.1
バヤンホンゴル	11.5	5.3	5.1	6.1	11.6	12.4	4.4	5.2	4.5	10.0	1.8	0.7	1.9	2.4	4.9
ボルガン	0.3	7.1	7.3	5.5	3.3	0.3	7.5	7.2	6.7	4.1	1.7	2.3	1.7	5.7	7.3
オルホン	0.0	0.4	0.8	0.6	0.5	0.0	0.3	0.5	0.2	0.2	-5.6	-0.1	-1.2	-2.6	-0.2
ウブスハンガイ	5.1	6.7	5.6	7.6	7.1	6.6	8.9	6.4	8.5	8.7	3.0	3.8	2.5	5.2	7.2
フブスグル	1.4	8.6	13.4	6.8	6.6	0.5	6.1	10.7	8.9	7.6	-4.8	-0.2	0.3	6.2	6.8
中部地区	46.1	25.2	17.4	23.1	23.9	51.6	23.5	18.6	22.5	23.8	2.1	1.5	2.2	4.3	5.8
ゴビスンベル	0.2	0.5	0.3	0.4	0.4	0.2	0.6	0.3	0.7	0.7	3.0	3.2	1.6	8.4	10.1
ダルハンオール	0.1	0.5	1.0	0.7	0.5	0.0	0.5	1.2	0.6	0.4	-4.2	1.8	2.8	3.3	3.7
ドルノゴビ	9.2	4.5	2.9	3.3	3.4	9.4	3.3	1.5	2.7	3.0	1.5	0.0	-2.2	3.3	5.2
ドンドゴビ	6.5	4.3	1.4	4.8	4.3	8.4	3.8	1.5	5.2	5.4	3.0	1.2	2.3	4.9	7.4
ウムヌゴビ	28.7	3.7	0.8	2.9	8.5	32.5	2.3	0.5	1.9	6.1	2.2	-0.9	-0.5	1.6	3.7
セレンゲ	0.2	1.7	3.5	2.4	1.6	0.1	2.6	5.5	2.7	2.1	-2.1	4.6	4.6	5.2	7.6
トゥブ	1.1	9.4	5.9	7.9	4.7	0.8	10.5	8.0	8.8	6.1	-0.4	2.7	3.6	5.1	7.6
東部地区	7.9	18.4	18.4	13.3	8.4	4.3	21.5	16.7	15.5	11.2	-2.3	2.9	1.1	5.5	7.8
ドルノド	1.8	4.0	4.6	3.2	1.3	1.3	6.2	4.3	3.0	1.9	-0.8	4.8	1.3	4.1	8.4
スフバートル	3.8	7.2	6.8	5.2	3.5	2.0	7.6	5.1	5.5	3.9	-2.7	2.3	0.0	4.9	6.5
ヘンティ	2.3	7.2	7.0	5.0	3.6	1.1	7.7	7.3	7.0	5.4	-3.3	2.4	1.9	6.7	8.7
ウランバートル	0.0	0.8	1.6	0.7	0.6	0.0	1.2	2.2	0.6	0.5	4.4	5.2	3.9	3.4	4.9
総計（万頭）	32	266	310	1,388	1,027	40	364	408	2,786	2,557	1.4	2.0	1.7	4.5	5.9

出所：表1に同じ。

大きさが異なる畜種の数量の推移を見るだけでは、畜産生産量や飼料必要量などの動向を把握することは難しい。モンゴルでは2種類の「家畜換算係数」が存在する。一つは家畜からの食肉等の生産量を把握するために用いられる「大型家畜換算係数」、もう一つは家畜の飼料必要量を把握するために用いられる「小型家畜換算係数」である⁵。ここでは、牧民一人当たりの畜産生産量を計測するために、前者の係数を用いることにする。

その地域分布を示した表5を見ると、2016年の大型家畜換算による家畜量の全国シェアは、ハンガイ地区が38%、中部地区が23%、西部地区が22%となる。また、労働生産性（牧民一人当たりの大型家畜換算による家畜量）は、東部地区のヘンティ県が82bod/人で最も高く、東部地区のドルノド県と中部地区のゴビスンベル県が72 bod/人と続く。また、労働生産性の2000-2016年平均増加率は、全国的

⁵ 家畜換算係数については、小宮山（2010）を参照。

に高い水準で成長していることも示されている。

表 5 大型家畜換算による家畜頭数と労働生産性の地域分布

	(A) 大型家畜換算 (万bod)				家畜数の全国シェア (%)				(B) 労働生産性 (bod/人)				増加率 (%)	
	2000	2005	2010	2016	2000	2005	2010	2016	2000	2005	2010	2016	(A)	(B)
西部地区	228.5	209.7	169.0	347.2	23.2	25.6	19.5	21.5	18.1	19.4	19.2	42.2	2.6	5.4
バヤンウルギー	34.3	31.5	26.1	52.8	3.5	3.9	3.0	3.3	14.7	13.6	14.0	28.7	2.7	4.2
ゴビアルタイ	46.6	36.3	26.4	69.2	4.7	4.4	3.1	4.3	20.9	19.4	17.9	50.5	2.5	5.7
ザブハン	55.8	49.7	40.5	82.1	5.7	6.1	4.7	5.1	17.9	21.3	22.8	48.4	2.4	6.4
オブス	41.6	47.5	38.1	66.9	4.2	5.8	4.4	4.1	17.3	22.2	20.1	38.2	3.0	5.1
ホブド	50.1	44.8	37.9	76.2	5.1	5.5	4.4	4.7	19.9	20.9	21.0	48.6	2.7	5.8
ハンガイ地区	376.4	281.5	331.7	621.3	38.3	34.4	38.4	38.4	22.2	20.0	24.6	48.7	3.2	5.0
アルハンガイ	93.3	70.8	82.7	156.0	9.5	8.7	9.6	9.7	25.2	22.1	27.4	56.8	3.3	5.2
バヤンホンゴル	64.6	39.1	46.3	97.6	6.6	4.8	5.4	6.0	21.7	16.0	20.7	44.4	2.6	4.6
ボルガン	58.8	40.9	65.1	101.2	6.0	5.0	7.5	6.3	34.0	32.7	42.6	65.0	3.5	4.1
オルホン	5.8	3.8	4.9	4.8	0.6	0.5	0.6	0.3	17.1	23.3	20.6	32.0	-1.1	4.0
ウブスハンガイ	64.5	55.7	47.5	129.7	6.6	6.8	5.5	8.0	16.1	16.5	15.4	43.2	4.5	6.4
フブスゲル	89.4	71.2	85.1	132.0	9.1	8.7	9.8	8.2	21.4	19.6	25.1	42.4	2.5	4.4
中部地区	227.7	188.6	212.8	372.8	23.1	23.1	24.6	23.1	30.2	28.4	34.6	60.4	3.1	4.4
ゴビスンベル	3.7	3.7	3.2	8.8	0.4	0.5	0.4	0.5	30.1	35.3	34.0	71.7	5.6	5.6
ダルハンオール	6.7	4.4	7.5	10.5	0.7	0.5	0.9	0.7	25.6	17.4	23.4	46.1	2.8	3.8
ドルノゴビ	37.2	28.4	29.1	46.2	3.8	3.5	3.4	2.9	38.8	33.5	43.2	61.7	1.4	2.9
ドンドゴビ	35.4	43.4	24.8	66.4	3.6	5.3	2.9	4.1	18.8	25.6	20.1	54.5	4.0	6.9
ウムヌゴビ	43.8	29.3	29.0	58.4	4.5	3.6	3.4	3.6	29.1	22.3	28.3	59.3	1.8	4.6
セレンゲ	23.2	18.8	36.4	51.0	2.4	2.3	4.2	3.2	38.5	28.0	40.7	59.8	5.1	2.8
トゥブ	68.3	51.3	72.4	131.5	6.9	6.3	8.4	8.1	30.9	29.2	37.9	65.1	4.2	4.8
東部地区	151.4	138.1	151.4	256.5	15.4	16.9	17.5	15.9	33.5	32.3	40.8	70.2	3.3	4.7
ドルノド	34.7	35.0	38.4	60.8	3.5	4.3	4.4	3.8	32.8	35.4	46.2	71.7	3.6	5.0
スフバートル	58.5	50.1	54.4	87.7	5.9	6.1	6.3	5.4	32.9	27.5	35.9	59.1	2.6	3.7
ヘンティ	58.2	53.0	58.6	107.9	5.9	6.5	6.8	6.7	34.6	36.2	42.9	81.5	3.9	5.5
ウランバートル	9.3	9.3	10.4	18.1	0.9	1.1	1.2	1.1	17.9	14.7	19.5	56.8	4.2	7.5
総計	983.9	818.0	865.0	1615.8	100.0	100.0	100.0	100.0	23.3	22.5	26.4	51.9	3.1	5.1

出所：表 1 に同じ。

注：「家畜数の全国シェア」は大型家畜換算によって計測された数値の全国シェアを、「増加率」は 2000-2016 年平均増加率を示す。

3. DEA による牧畜業生産性の計測

先述の労働生産性は、家畜からの畜産生産量を把握するために用いられる大型家畜換算による家畜数量をアウトプット、牧民数をインプットとした「生産性」であった。しかし、「生産性」をどのように測るか、という問題はそれほど単純ではない。ここでは、牧畜業の生産性を計測するために、データ包絡分析法 (DEA : Data Envelopment Analysis) を援用し、双方の生産性を比較することにした⁶。本稿では、アウトプット変数としてラクダ・ウマ・ウシ・ヒツジ・ヤギ (万頭) の 5 変数、インプット変数として牧民 (万人) の 1 変数とした DEA モデルを用いて計測されたものを「牧畜業生産性」と呼ぶことにする。

図 1、図 2 はそれぞれ 2016 年の労働生産性指数 (表 5 の項目(B)の各年の最大値を 1 とした指数)、DEA モデルによって計測された牧畜業生産性を示したものである⁷。

⁶ DEA の理論的な展開については、Coelli, et al. (2005) や Cooper, Seiford and Tone (2007) などを参照されたい。また、モンゴルの牧畜部門や農耕部門における効率性を、DEA を用いて計測した研究として、栗林・平井・大里 (2010) がある。

⁷ DEA モデルによって計測された牧畜業生産性と、大型家畜換算による労働生産性指数の推移については、附表として示すことにする。

大型家畜換算による労働生産性の場合、全国平均が 0.66 であり、それ以上の地域は、中部地区・東部地区・ウランバートルとなる。生産性が 0.5 未満だった地域はバヤンウルギー県とオルホン県であった。また、DEA による牧畜業生産性を見ると、全国平均が 0.80 となり、これを超える地域は、労働生産性のケースと同様、中部・東部・ウランバートルであった。0.5 未満の地域はバヤンウルギー県のみである。

図 1 大型家畜換算による労働生産性指数 (2016 年)



図 2 DEA による牧畜業生産性 (2016 年)



おわりに

本稿では、アイマグ別の関連統計を整理し、モンゴル経済の基幹産業の一つである牧畜業の現状と重要性を確認した。また、牧畜業の「生産性」を計測するために、二つの方法を示した。一方の大型家畜換算係数を用いた労働生産性は、各アイマグの家畜数量をアウトプット、牧民数をインプットとした生産性である。ただモンゴルでは、ウマ・ウシ・ラクダ・ヒツジ・ヤギの 5 種の家畜を飼養しており、地域によって、それぞれの家畜頭数が異なるため、地域性を考慮した計測方法が重要となる。そこで、も

う一方では、栗林・平井・大里（2010）にならって、ラクダ・ウマ・ウシ・ヒツジ・ヤギの5変数をアウトプット、牧民数の1変数をインプットとして、DEAモデルを用いての牧畜業生産性を計測し、その結果を示した。首都であるウランバートルを含めて、中部から東部にかけての地域における生産性が相対的に高いことが明らかとなったが、この生産性がどのように変化しているか、また変化の要因は何かなど、さまざまな課題については、今後の研究で明らかにしていきたい。

参考文献・参考資料

- ・栗林純夫，平井貴幸，大里貴志（2010）「モンゴルにおける地域経済力の分布構造—農牧業部門を中心として—」『日本とモンゴル』第44巻第2号，pp.53-61.
- ・小宮山博（2010）「モンゴル国のラクダ飼養の現状—ウムヌゴビ県の事例から—」，『日本とモンゴル』第44巻第2号，pp.43-52.
- ・National Statistical Office of Mongolia, *Mongolian Statistical Yearbook 2003*, Ulaanbaatar, Mongolia.
- ・———, *Mongolian Statistical Yearbook 2007*, Ulaanbaatar, Mongolia.
- ・———, *Mongolian Statistical Yearbook 2012*, Ulaanbaatar, Mongolia.
- ・———, *Mongolian Statistical Yearbook 2016*, Ulaanbaatar, Mongolia.
- ・Coelli, T. J., D. S. P. Rao, C. J. O'Donnell and G. E. Battese (2005) *An Introduction to Efficiency and Productivity Analysis*, 2nd ed., Springer.
- ・Cooper, W. W., L. M. Seiford and K. Tone (2007) *Data Envelopment Analysis: A Comprehensive Text with Models, Applications, References and DEA-Solver Software*, 2nd ed., Springer.

附表 牧畜業生産性と労働生産性指数の推移

	牧畜業生産性（DEA）				労働生産性（最大値＝1の指数）			
	2000	2005	2010	2016	2000	2005	2010	2016
西部地区	0.71	0.74	0.62	0.64	0.47	0.54	0.41	0.53
バヤンウルギー	0.56	0.47	0.43	0.43	0.38	0.37	0.30	0.35
ゴビアルタイ	0.97	0.82	0.74	0.90	0.54	0.54	0.39	0.62
ザブハン	0.63	0.79	0.64	0.59	0.46	0.59	0.49	0.59
オブス	0.69	0.86	0.58	0.55	0.45	0.61	0.44	0.47
ホブド	0.72	0.76	0.69	0.71	0.51	0.58	0.45	0.60
ハンガイ地区	0.70	0.72	0.70	0.72	0.58	0.60	0.55	0.58
アルハンガイ	0.76	0.76	0.66	0.85	0.65	0.61	0.59	0.70
バヤンホンゴル	0.81	0.63	0.77	0.73	0.56	0.44	0.45	0.54
ボルガン	1.00	0.96	1.00	0.80	0.88	0.90	0.92	0.80
オルホン	0.53	0.69	0.64	0.79	0.44	0.64	0.45	0.39
ウブスハンガイ	0.51	0.55	0.42	0.52	0.41	0.46	0.33	0.53
フブスゲル	0.61	0.73	0.68	0.61	0.55	0.54	0.54	0.52
中部地区	0.90	0.91	0.90	0.91	0.78	0.75	0.70	0.73
ゴビスンベル	1.00	1.00	1.00	1.00	0.78	0.98	0.74	0.88
ダルハンオール	0.62	0.60	0.72	0.89	0.66	0.48	0.50	0.57
ドルノゴビ	1.00	1.00	1.00	0.96	1.00	0.92	0.93	0.76
ドンドゴビ	0.70	0.89	0.66	0.77	0.49	0.71	0.43	0.67
ウムヌゴビ	1.00	1.00	1.00	1.00	0.75	0.61	0.61	0.73
セレンゲ	1.00	1.00	1.00	0.91	0.99	0.77	0.88	0.73
トゥブ	0.97	0.85	0.94	0.83	0.80	0.81	0.82	0.80
東部地区	0.96	0.93	0.95	0.91	0.86	0.91	0.90	0.87
ドルノド	0.93	1.00	1.00	1.00	0.84	0.98	1.00	0.88
スフバートル	0.94	0.79	0.86	0.74	0.85	0.76	0.78	0.73
ヘンティ	1.00	1.00	1.00	1.00	0.89	1.00	0.93	1.00
ウランバートル	0.54	0.79	0.69	1.00	0.46	0.41	0.42	0.70
全国平均	0.79	0.82	0.78	0.80	0.65	0.67	0.61	0.66

注：西部地区，ハンガイ地区，中部地区，東部地区の数値はそれぞれの地区に属するアイマグの生産性の平均値を示す。

Japan's Postwar Cultural Exchange Policy toward the Middle East: The Case Study of the Society for International Cultural Relations (KBS) and the Japan Foundation (JF)

Miki Akimoto

(Member of the Japan Association of International Relations,
M.A. in International Relations, Tokyo International University)

Abstract

This paper examines Japan's cultural exchange policy toward the Middle East through the Society for International Cultural Relations (KBS) and the Japan Foundation (JF) in the postwar years. Cultural exchanges are often used by countries as a foreign policy tool to make citizens of other nations to have favorable/sympathetic views about your own country, as well as to deepen mutual understanding.

This article argues that the Japan's cultural exchange for the Middle East in the postwar period has been conducted largely as an ad hoc manner. When crises happen in the Middle East and the Japanese image in the region deteriorates, Japan then initiates huge exchange programs for the Middle East to cope with the crises. Although the Middle East has not been given a high priority like the US and Southeast Asia in the Japanese cultural exchange program, it is important for Japan to maintain a friendly relationship with the Middle East for economic security reasons.

Japan's cultural exchange for the Middle East has been gradually developed by KBS and JF. Having obtained government aid, KBS launched the first original program for the Middle East in 1962. However, the contents were mainly the photo exhibition about the Japanese industry and the education. In the high growth period, Japan did not need to expand the cultural exchange with Middle Eastern countries because Japan's relations with the Middle Eastern nations were never threatened or in jeopardy.

Japan's cultural exchange for the Middle East began to change in the 1970s and 80s as a result of such events like two oil crises and the Iran-Iraq War. JF, which took over KBS in 1972, embarked on large-scale projects to promote human exchanges between Japan and the Middle Eastern countries through sports including judo and soccer. It must be noted that the Persian Gulf War of 1991 did not have a big impact on Japan's cultural exchange for the Middle East because it was the crisis in Japan-US relations sparked by the Gulf Crisis rather than the Gulf War itself that had greater effect on Japanese foreign policy. The percentage of JF's projects for the Middle East were consistently lower than major areas like North America.

In the 21st century, the September 11 attacks caused a war in Afghanistan and in Iraq. Japan clearly strengthened the cultural exchange for the Middle East again. JF made a framework and tackled reinforced projects including intellectual exchanges to deepen mutual understanding and trust relationship. However, it ended in 2006. If crises and conflicts had not occurred in the Middle East, Japan would not have carried out enormous programs. This indicates Japan increases cultural exchange projects for the Middle East when crises happen and when these crises might badly

influence the Japanese image.

Introduction

In current international politics, it is increasingly important to practice not only the traditional diplomacy based on military power and economic power but “Public Diplomacy (PD),” which means that a government directly influences people and public opinion of foreign countries through public relations and cultural exchanges, due to progress of globalization. Japan has implemented cultural exchange projects through public institutions to deepen friendly relations with not only Western countries and neighboring Asian countries but also Middle Eastern nations.¹ The purpose of this article is to trace Japan’s cultural exchange policy toward the Middle East and to grasp the tendency and the characteristics of it. Specifically, this paper traces the process of Japan’s cultural exchange toward the Middle East by means of primary sources and examines reasons why it has been ad hoc, lacking consistency and strategies.

Today it is a major diplomatic task for Japan to build good relationships with countries in the Middle East. First, security of stable import of crude oil is essential to Japan as a resource-poor country. The Middle East accounts for approximately half of estimated oil reserves in the world.² Japan depends on more than 80 percent of imported crude oil from the Gulf States such as Saudi Arabia, the United Arab Emirates (UAE), and Qatar.³ It is thus important for Japan to contribute to the stabilization of the region and establish favorable relationships with the nations. In fact, Japanese government dispatched the Maritime Self-Defense Force to the Persian Gulf for the sake of minesweeping after the Gulf War had ended in 1991 as the first mission abroad in the postwar period. Moreover, the Japan Self-Defense Forces (SDF) were involved in the United Nations Peacekeeping Operations (PKO) activities in the Golan Heights from 1996 to January 2013.

Second, it is important for Japan to build relationships of trust with the Middle Eastern countries and gain cooperation in its anti-terrorism policy. In recent years, Japanese nationals have been targeted by terrorists in the Middle East. In particular, abduction and attack on Japanese has increased after the Iraq War in 2003. In 2013 employees of a Japanese company had been caught up

¹ This paper focuses on 22 countries in the Middle East defined by JF. KBS and JF have generally laid project plans for different regions of the world. For specific information, see below. Kokusai Koryu Kikin [The Japan Foundation] (ed.), *Kokusai Koryu Kikin Nenpo 2003 [The Japan Foundation Annual Report 2003]*, Tokyo: Kokusai Koryu Kikin, 2004, p. 8.

² Keizai Sangyo Sho Shigen Enerugi Cho [The Ministry of Economy, Trade and Industry (METI), the Agency for Natural Resources and Energy], “Heisei 27 nendo Enerugi ni kansuru Nenji Hokoku Kokusai Enerugi no Doko Ichiji Enerugi no Doko [The Primary Energy Trend of International Energy Tendencies in Japan’s Energy White Paper 2016],” <http://www.enecho.meti.go.jp/about/whitepaper/2016html/2-2-2.html> (29 June 2016, date last accessed).

³ Keizai Sangyo Sho Shigen Enerugi Cho, “Heisei 27 nendo Enerugi ni kansuru Nenji Hokoku Kokunai Enerugi no Doko Ichiji Enerugi no Doko [The Primary Energy Trend of Domestic Energy Tendencies in Japan’s Energy White Paper 2016],” <http://www.enecho.meti.go.jp/about/whitepaper/2016html/2-1-3.html> (29 June 2016, date last accessed).

in a hostage crisis in Algeria, and ten of them were killed. In another occasion, two Japanese had been confined by soldiers of “Islamic State” in 2014 and were killed in the following year. It is an urgent issue for Japan to improve the image of Japan and strengthen human connection with political actors in the Middle East.

Third, Japan is likely to dispatch more SDF to the Middle East in the future. Japanese government needs to maintain friendly relations with countries in the region to minimize friction between SDF and local people.

I. Research framework

i. Previous studies

Although the Middle East has been an important region for Japan, existing research on Japan’s cultural exchange has not paid much attention to the region. For example, *Sengo Nihon no Kokusai Koryu [Japan’s Postwar International Cultural Exchange]* (written by Sengo Nihon Kokusai Bunka Koryu Kenkyukai) points out that Japan’s cultural exchange has been implemented to establish its own position in international society and the national identity.⁴ However, it focuses on cultural exchanges with the US and Southeast Asia because the former is the most important country for Japan, followed by the latter.

Similarly, *Sengo Nihon no Taigai Bunka Seisaku: 1952 nen kara 1972 nen ni okeru Saihensei no Mosaku [Japan’s Foreign Culture Policy in Postwar Years: Focusing on the Exploration of Reorganization from 1952 to 1972]* (written by Mou Lunhai), which analyzes Japan’s overseas culture policy from the prewar conceptual stage to the foundation of JF, indicates that objects of the policy are the US and Southeast Asian countries on account of close political and economic ties with Japan and focuses on them.⁵

Indeed, there is no doubt that the main focus of Japan’s cultural diplomacy is the US and Southeast Asia. However, in view of importance of the Middle East to Japan, an analysis of the cultural exchange toward the region cannot be ignored. This paper focuses on Kokusai Bunka Shinkokai (KBS) and the Japan Foundation (JF). The former was a leading cultural exchange institution in Japan from prewar period and was under the jurisdiction of the Ministry of Foreign Affairs (MOFA). The latter has taken over activities of KBS in 1972. The paper also clarifies the characteristics and problems of these institutions.

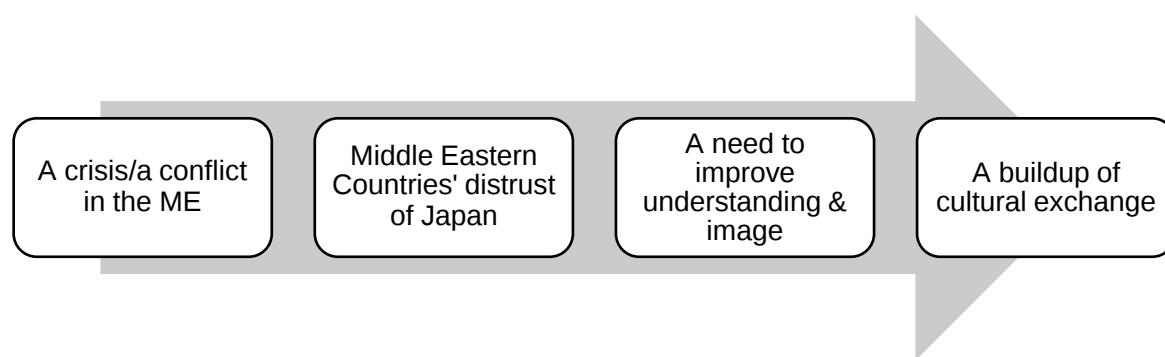
⁴ Sengo Nihon Kokusai Bunka Koryu Kenkyukai [The Society for Japan’s Postwar International Cultural Exchange], *Sengo Nihon no Kokusai Koryu [Japan’s Postwar International Cultural Exchange]*, Tokyo: Keiso Shobo, 2005.

⁵ Mou Lunhai, *Sengo Nihon no Taigai Bunka Seisaku: 1952 nen kara 1972 nen ni okeru Saihensei no Mosaku [Japan’s Foreign Culture Policy in the Postwar Years: Focusing on the Exploration of Reorganization from 1952 to 1972]*, Tokyo: Waseda Daigaku Shuppanbu, 2016. For activities of KBS in the prewar period, refer to the following. Atsushi Shibasaki, *Kindai Nihon to Kokusai Bunka Koryu: Kokusai Bunka Shinkokai no Sosetsu to Tenkai [International Cultural Relations and Modern Japan: History of Kokusai Bunka Shinkokai 1934–45]*, Tokyo: Yushindo Kobunsha, 1999.

ii. Hypothesis

This article establishes a hypothesis in regard to Japan's postwar cultural exchange toward the Middle East. Specifically, it argues that Japan's cultural exchange with the region is facilitated by growing diplomatic tensions which are attributed to international crises such as the first and the second oil crises and the Iraq War. In particular, Japan has reinforced the cultural exchange toward the Middle East temporarily and carried out huge projects to gain the understanding about its own position and policy and improve its image when countries in the region increase their distrust toward Japan as an ally of the US (Fig. 1). The validity of this hypothesis will be tested against empirical records provided in Section II and Section III.

Figure 1. Structure of Japan's cultural exchange toward the Middle East



iii. Research methods

This study mainly uses primary sources of cultural exchange institutions like KBS and JF. In particular, it traces Japan's cultural exchange projects in the Middle East utilizing their annual reports and bulletins that have been published periodically and examines the features and the trends.

Besides, this paper uses literatures on relations between Japan and Middle Eastern countries and the international situations at the time of crises, such as oil crises and the Iraq War, because they influence some cultural events and activities. Since Japanese government and MOFA have had effects on KBS and JF, the paper also refers to memoirs and an interview of cabinet members and bureaucrats who have participated in cultural exchange projects toward the area.

The period covered in the research is from 1956 when the projects began in earnest to 2014, beyond which no useful materials are yet available.

iv. Definition of the cultural exchange

This paper defines “the cultural exchange” as “the activities of bilateral/multilateral culture and education, which are intentionally carried out by the specific and public/private institution including the international organization.”⁶ In general, the purpose of the cultural exchange by a country is to

⁶ Yasushi Sugiyama, “Bunka Koryu no Rinen to Hoho [The Philosophy and the Method of the Cultural Exchange],” *Kaigai Jijo [Journal of World Affairs]*, Vol. 29, No. 3/4 (April 1981), p. 91.

deepen mutual understanding with other nations and construct a trusting/friendly relationship.

In contrast to diplomacy that is conducted from a short-term viewpoint, the cultural exchange must be implemented from a long-term perspective without the influence of political and economic trends because the exchange is not expected to bring about sudden change of relations with other nations or a clear and tangible outcome.⁷

In addition, the cultural exchange must be the two-way street, which means not only diffusing its own culture in other countries but spreading other countries' culture in its own country and helping to save their cultural heritage from disappearing. The one-way activity that does not take into account other countries' needs may be taken as if you are imposing your culture upon them and thus would be seen as threatening. It is the phenomenon that is seen especially in the cultural exchange between a developed country and a developing country.⁸

The direct contact is essential for the cultural exchange because person to person exchange is a better way to establish closer relationship and foster mutual understanding than indirect exchange through the media like books, pictures or videos. Therefore, it is vital for the cultural exchange to be the two-way street, respecting people and culture of target countries. Direct exchange between persons from a long-term viewpoint makes it more effective.⁹

II. Beginning of cultural exchange toward the Middle East (1956–1985)

i. KBS's cultural exchange toward the Middle East

In April 1934, KBS had been organized as an incorporated foundation, which took responsibility for foreign cultural affairs under MOFA and the Ministry of Education, but its activities in the early postwar period stagnated for a while.¹⁰

The state subsidy for KBS resumed from 1953 after Japan had regained sovereignty and it

In the present paper, two terms “cultural exchange” and “international cultural exchange” are utilized as a synonym.

⁷ Louis Dollot (translated by Moto Miho), *Kokusai Bunka Koryu [Les Relations Culturelles Internationales]*, Tokyo: Hakusuisha, 1965, p. 46. Jun Wada, “Higashi Ajia ni okeru Nihon no Kokusai Bunka Koryu to Bunka Gaiko: Sengo Nihon no Seifu Kikan no Katsudo to Kadai [Japan's International Cultural Exchange and Cultural Diplomacy in East Asia: Activities and Problems of Japanese Government Agencies],” in Yoshihide Soeya and Masayuki Tadokoro (eds.), *Nihon no Higashi Ajia Koso [Japan's Conception of East Asia]*, Tokyo: Keio Gijuku Daigaku Shuppankai, 2004, p. 61.

⁸ Kenichiro Hirano, *Kokusai Bunka Ron [International Cultural Relations]*, Tokyo: Tokyo Daigaku Shuppankai, 2000, pp. 185–186, p. 212.

⁹ Kokusai Koryu Kikin 30 nenshi Hensanshitsu [The Office for the Compilation of the Thirty-Year History of the Japan Foundation] (ed.), *Kokusai Koryu Kikin 30 nen no Ayumi [The Thirty-Year History of the Japan Foundation]*, Tokyo: The Japan Foundation, 2006, p. 97.

¹⁰ Kokusai Bunka Shinkokai, *KBS 30 nen no Ayumi [The Thirty-Year History of KBS]*, Tokyo: Kokusai Bunka Shinkokai, 1964, p. 30, p. 39. (Bulletins of KBS such as *Kokusai Bunka [International Culture]* and *KBS 30 nen no Ayumi* are available from “National Diet Library Digital Collections.”) KBS had been under the supervision of MOFA and the Ministry of Education at the beginning, but it later became under the jurisdiction of MOFA owing to the nature of the cultural exchange project.

began to embark on projects of cultural exchange. However, the amount of subsidies was a small sum in comparison with the prewar period, and KBS could not adequately handle demands of foreign countries.

Postwar Japan stepped up efforts to implement the projects of cultural exchange subsequent to its return to the international community.¹¹ The year 1956 represented a turning point of Japan in postwar years—politically, Japan achieved the Japan-Soviet Joint Declaration and participation in the United Nations, economically, the government declared “mohaya ‘sengo’ dewa nai,”¹² which meant that Japan had accomplished a postwar recovery, in *Keizai Hakusho* [The Economic White Paper] of the year. In MOFA, vulnerability of its cultural exchange compared with advanced Western countries was recognized as a problem which should be solved urgently.¹³ In 1959, the subsidy for KBS increased more than six times than the preceding fiscal year and the government expanded cultural exchange activities such as subsidizing overseas performances of traditional arts, hosting art exhibitions and collecting data/materials for Japanese culture.¹⁴ Japan’s cultural exchange with the Middle East in this period was carried out by MOFA and KBS who dealt with requests for cultural cooperation from countries in the region. For instance, with the assistance of KBS Japanese paintings and handicrafts were displayed in the exhibition of eastern countries arts held in Egypt in 1956.¹⁵

KBS then took an initiative in creating a program spontaneously in order to deepen awareness and understanding of Japan in the Middle East, and it held “Gendai Nihon Shokai Shashinten [Photo Exhibition of Introducing Modern Japan]” in 1962 with the support of Japanese embassies in the region.¹⁶ The exhibit, which was to run for two years, was held for about a week in each country such as Turkey, Lebanon, Syria, Egypt, Saudi Arabia and Iran.¹⁷ The contents was the exhibition using 130 photos related to Japanese industry like commercial areas in Tokyo and

¹¹ Mou Lunhai, “Sengo Nihon no Taigai Bunka Seisaku no Saihensei to Tenkai (1952–72): Sengo Kokusai Bunka Shinkokai (KBS) no Kiseki o Chushin ni [Reorganization and Development of Japan’s Foreign Culture Policy in the Postwar Years (1952–72): The Case Study of the Society for International Cultural Relations (KBS) in the Postwar Years],” *Ajia Taiheiyo Kenkyuka Ronshu* [Journal of the Graduate School of Asia-Pacific Studies (Waseda University)], No. 26 (October 2013), p. 28. Japan concluded cultural agreements with Middle Eastern countries such as Egypt in March 1957, Iran in April of the same year, Afghanistan in 1969 and Iraq in 1978.

¹² Naikaku Fu [The Cabinet Office], “Showa 31 nendo Nenji Keizai Hokoku (Keizai Hakusho) Keizai Kikaku Cho [Japan’s Economic White Paper 1956 (published by the Economic Planning Agency)],” <http://www5.cao.go.jp/keizai3/keizaiwp/wp-je56/wp-je56-010501.html> (25 August 2016, date last accessed).

¹³ Mou, “Sengo Nihon no Taigai Bunka Seisaku no Saihensei to Tenkai,” p. 28.

¹⁴ Kokusai Bunka Shinkokai, *KBS 30 nen no Ayumi*, pp. 42–45.

¹⁵ Kokusai Bunka Shinkokai, *Showa 31 nendo Jigyo Hokokusho* [Program Report 1956], p. 7. Documents of KBS mentioned in this paper are available as “KBS Archives” such as digitized documents of KBS in the Japan Foundation Library.

¹⁶ Kokusai Bunka Shinkokai, *Showa 36 nendo Jigyo Hokokusho* [Program Report 1961], p. 6.

¹⁷ Kokusai Bunka Shinkokai, “Chukinto Nihon Shokai Shashinten [Photo Exhibition of Introducing Modern Japan in the Middle East],” *Kokusai Bunka* [International Culture], No. 94 (March 1962), p. 20. Kokusai Bunka Shinkokai, *Showa 37 nendo Jigyo Hokokusho* [Program Report 1962], p. 8.

petroleum refineries, the education, constructions like a bridge, sports and the daily living. KBS attempted to change the exhibition contents in Egypt where it had been carried out exceptionally for two weeks with full assistance of the embassy.¹⁸

The photography exhibition was covered by the local media in most of the countries, drawing considerable attention. In addition, it visually conveyed to many local people the real condition of Japan completing its postwar rebuilding and making rapid progress economically. The exhibition achieved a big success.¹⁹ The number of visitors of each exhibition was in Turkey, about 15,000 in Istanbul in May 1962, nearly 6,000 in Ankara in the next month, and approximately 5,000 in Egypt in October of the same year.²⁰ The government subsidies increased year by year in the circumstance in which KBS could undertake the large-scale project in the area for the first time.²¹

Subsequently, “Afurika Junkai Nihon Kokujo Shokai Shashinten [Touring Photo Exhibition of Introducing Japan in Africa]” was also held in Sudan and Morocco.²² The exhibition also acquired good reputations. Particularly, the attendance in Sudan had reached 3,000 for four days, and many people showed considerable interest to Japan causing shortage of prepared brochures.²³

Moreover, KBS also organized “Nihon Gakudo Seikatsu Shokaiten [Exhibition to Introduce Lives of Japanese Schoolchildren]” for the Middle East, which had been carried out in the US and Southeast Asia since 1959, and it was held in Afghanistan, Turkey, Lebanon, Syria, Iran, Egypt and Iraq from 1965 to 1967.²⁴ The contents included displaying 130 photographs of elementary schools in Japan and pieces of calligraphy, drawing and crafts made by the children. The exhibition was the project to introduce the actual situation of Japanese elementary education. It gained high popularity in each country and attracted the interest of many people—the number of visitors was about 20,000 in Afghanistan and roughly 10,000 in Turkey.²⁵ Particularly, the exhibit in Afghanistan was a success because people waited in line beyond the exhibition site and the surrounding road from the

¹⁸ Kokusai Bunka Shinkokai, “Kairo ni okeru Nihon Kokujo Shokai Shashinten [Photo Exhibition of Introducing Japan in Cairo],” *Kokusai Bunka*, No. 103 (January 1963), p. 22.

¹⁹ Kokusai Bunka Shinkokai, “Chukinto Afurika Junkai Shashinten no Hankyo: Teheran [Response to Touring Photo Exhibition in the Middle East and Africa: Tehran],” *Kokusai Bunka*, No. 115 (January 1964), pp. 14–15.

²⁰ Kokusai Bunka Shinkokai, “Chukinto Afurika Junkai Nihon Shokai Shashinten Toruko de Hiraku [Touring Photo Exhibition in the Middle East and Africa Held in Turkey],” *Kokusai Bunka*, No. 98 (August 1962), p. 20. Kokusai Bunka Shinkokai, “Kairo ni okeru Nihon Kokujo Shokai Shashinten,” p. 22.

²¹ Kokusai Bunka Shinkokai, *KBS 30 nen no Ayumi*, pp. 50–52.

²² Kokusai Bunka Shinkokai, *Showa 40 nendo Jigyo Hokokusho [Program Report 1965]*, p. 10.

²³ Kokusai Bunka Shinkokai, “Sudan no Kokujo Shokaiten Seikyo [Success in Exhibition of Introducing Japan in Sudan],” *Kokusai Bunka*, No. 141 (March 1966), p. 21.

²⁴ Kokusai Bunka Shinkokai, “Honkai Kikaku no Nihon Shokai Tenrankai [Exhibition of Introducing Japan Planned by KBS],” *Kokusai Bunka*, No. 128 (February 1965), p. 21.

²⁵ Kokusai Bunka Shinkokai, “Chukinto Junkai Nihon Gakudo Seikatsu Shokaiten Kohyo [Positive Response to Touring Exhibition to Introduce Lives of Japanese Schoolchildren in the Middle East],” *Kokusai Bunka*, No. 132 (June 1965), p. 20. Kokusai Bunka Shinkokai, “Chukinto Junkai Gakudo Seikatsu Shokaiten Ankara de Hiraku [Touring Exhibition to Introduce Lives of Schoolchildren Held in Ankara],” *Kokusai Bunka*, No. 133 (July 1965), p. 20.

first day. It caused regulating admission, and the local police was dispatched to control the traffic.

In addition, upon the requests of the Middle Eastern countries, KBS carried out public performances of an ethnic dance group, which was composed of 11 people and had been very popular in the Americas.²⁶ The performances were the first direct introduction of Japanese traditional performing arts to the Middle East.

KBS usually carried out several cultural projects in a year in the Western countries when it expanded its overseas programs from 1963 to 1969. In contrast, KBS carried out only a project or nothing in a year in Middle Eastern nations.²⁷ In fact, although it had set up its cultural institutes and representative offices around the world since the government increased subsidies for it in the late 1950s, the established locations were mainly in the Western nations such as the US and Italy.

Moreover, as for the contents, while KBS had implemented various projects like the art exhibition, the performance of Kabuki and Noh particularly in the Western countries, it had largely carried out the indirect exchange such as photo exhibits to introduce Japan in Middle Eastern nations. Therefore, KBS's cultural exchange toward the region was extremely sluggish and relatively had low priority.

ii. Establishment of JF and expansion of cultural exchanges toward the Middle East

Though Japanese high economic growth in the postwar period drew attention from many countries, it also caused problems like trade friction after the mid-1950s. In the 1970s, Japanese people expected that Japan ought to play a larger role in the cultural affairs commensurate to its economic power. Particularly, the Nixon Shock happened twice in 1971, making a severe impact on Tokyo. In October 1972, "the Japan Foundation" was established as a special public corporation under the jurisdiction of MOFA to fill a communication gap between the US and Japan as a result of the increasing need of cultural exchange.²⁸

Consequently, KBS which had been a pillar of the international cultural exchange in Japan since the prewar period was dissolved in a way that it was absorbed into JF with property such as the representative offices in foreign countries, books in the libraries, and the staff. The program contents of JF were the continuation of what KBS had carried out and specifically, they included the people-to-people exchange as the international cultural exchange, the assistance for Japanese studies in overseas and the promotion of Japanese language education.

Although many Japanese people had not been overly interested in the Middle East until the

²⁶ Kokusai Bunka Shinkokai, "Chukinto he Nihon Minzoku Buyoudan [Japanese Ethnic Dance Group to the Middle East]," *Kokusai Bunka*, No. 171 (September 1968), p. 21. Kokusai Bunka Shinkokai, *Showa 43 nendo Kamiki Jigyo Gaiyo [Program Overview of the First Half of 1968]*, p. 9.

²⁷ Kokusai Bunka Shinkokai, "Kakushu Moyooshimono [Varied Exhibitions]," *Kokusai Bunka Shinkokai Jigyo Gaiyo (Showa 38 nendo ~ Showa 43 nendo (Yotei)) [KBS Program Overview 1963–1968 (Schedule)]*, p. 2.

²⁸ Kokusai Koryu Kikin 15 nenshi Hensan Iinkai [The Committee for the Compilation of the Fifteen-Year History of the Japan Foundation] (ed.), *Kokusai Koryu Kikin 15 nen no Ayumi [The Fifteen-Year History of the Japan Foundation]*, Tokyo: Kokusai Koryu Kikin, 1990, pp. 15–29.

1970s, the first oil crisis in 1973 was a significant opportunity, which made them pay attention to the region.²⁹ The decision by the Organization of Arab Petroleum Exporting Countries (OAPEC) to classify Japan as the object of cutting off oil supplies and not “the friendly nation” made a great impact on Japan and triggered disorders in its economy such as inflation.³⁰ Nevertheless, there was a skeptical view of reinforcing cultural exchange toward the Middle East in MOFA at first. As one official declared, “from the long-term perspective in cultural exchange, [I am] not sure if it is really wise for JF to change its original priority immediately.”³¹

Subsequently, JF implemented more projects than ever before. They included, for instance, support for performances of a Japanese Noh troupe in Iran and Europe in 1975, “Edo Ito Ayatsuri Ningyo Yukiza Chukinto Koen [Performance of Marionette Manipulation in the Edo Period by Youkiza in the Middle East]” in Iran, Turkey and Syria in 1976, and “Hirayama Ikuo Ten [Art Exhibition of Ikuo Hirayama, a Japanese Painter]” in Iran, Iraq, Syria, Egypt and Turkey.³²

Especially, a cultural exchange program that JF put the most emphasis on was direct people-to-people exchanges by athletes, researchers and intellectuals, not indirect introduction of the culture through photographs in KBS.³³ In reality, judo experts, college professors, musicians and instructors of Japanese flower arrangement had been sent to Afghanistan and Egypt in the early days of JF’s establishment. In addition, professors and museum curators in Middle Eastern countries had been invited to Japan.³⁴

From the 1970s to the 1980s, a variety of symposiums between Japan and the Middle East or the Islamic world were held in Japan, and the discussion was carried out by scholars and specialists in the countries. To be more precise, “Kokusai Shinpojiumu: Chuto Shokoku to Nihon tonon Sogo Rikai Sokushin notameno Bunkateki Kiban [International Symposium: Cultural Foundations to Promote Mutual Understanding between the Middle Eastern Nations and Japan]” was held in 1977. Researchers and others in Afghanistan, Iran, Iraq and Turkey were invited and

²⁹ Toshio Kuroda, “Chuto kara Nihon no Bunka Koryu o Kangaeru [Think about Japan’s Cultural Exchange from the Middle East],” *Kokusai Koryu [International Exchange]*, No. 6 (August 1975), p. 25, and so forth.

³⁰ Akifumi Ikeda, “Sekiyu Kiki to Chuto Gaiko no ‘Tenkan’ [Oil Crisis and Conversion of the Middle East Diplomacy],” *Kokusai Mondai [International Affairs]*, No. 638 (January 2015), pp. 18–19.

³¹ Hiroshi Uchida, “Kokusai Bunka Koryu ni kansuru Ichi Kosatsu [An Examination of International Cultural Exchange],” *Gaimusho Chosa Geppo [MOFA Survey Monthly Report]*, Vol. 15, No. 4 (July 1974), p. 34.

³² Kokusai Koryu Kikin 30 nenshi Hensanshitsu (ed.), *Kokusai Koryu Kikin 30 nen no Ayumi*, p. 382, p. 384.

³³ Yasuaki Ono, “Chuto to Nihon no Bunka Koryu no Genjo to Kadai [The Present Situation and Problems in Cultural Exchange between the Middle East and Japan],” *Chuto Kenkyu [Journal of Middle Eastern Studies]*, No. 482 (July 1997), p. 15.

³⁴ Kokusai Koryu Kikin (ed.), “Kokusai Koryu Kikin no Aramashi (Showa 50 nendo ban) [Outline of the Japan Foundation 1975],” *Kokusai Koryu Kikin no Aramashi (Showa 47 nendo ~ Showa 51 nendo) [Outline of the Japan Foundation 1972–1976]*, pp. 132–143 (These reports are available in the Japan Foundation Library). Both the dispatch and the invitation were classified into the long period or the short period.

sought ways to facilitate the cultural exchange with Japanese counterparts.³⁵ In 1980, “Kokusai Shinpojiumu: Isuramu Bunmei to Nihon [International Symposium: Islamic Civilization and Japan]” was held. JF asked scholars and other specialists in the Middle East such as Saudi Arabia and Tunisia to the symposium, and the discussion was conducted to deepen mutual understanding and the exchange.³⁶

One of the key figures who actively pushed ahead with the cultural exchange toward the Middle East was the Foreign Minister of the time, Sunao Sonoda.³⁷ After he visited Middle Eastern nations as the first Japanese Foreign Minister, he stated that Japan needed to develop relationships with the countries in the field of not only economic and technical cooperation but culture, education, human exchange and so forth in his foreign policy speech in the Diet.³⁸ Sonoda thought that having become an economic giant from a resource-poor nation, Japan should contribute to peace and stability of the international community. He went ahead with active cooperation in nation-building of developing countries.³⁹ As part of the cooperation, he promoted sports exchange projects to facilitate human development as part of nation-building. He habitually practiced sports himself.⁴⁰ The sports exchange in the people-to-people exchange had been conducted by KBS in the form of responding to requests from Middle Eastern nations. It also earned a high reputation as JF’s activities and many countries requested to extend its period.⁴¹

Major international crises happened one after another in the Middle East such as the Iranian Revolution in 1979, the second oil crisis which stemmed from it, the Soviet invasion of Afghanistan at the end of the same year and the Iran-Iraq War in 1980. Such a series of events increased a need for reinforcement of cultural exchange with the region to improve understanding and the image of Japan in public and private sectors.⁴² As a result, expansion of the cultural exchange events in the area became imperative for JF.

³⁵ Kokusai Koryu Kikin (ed.), *Kokusai Koryu Kikin Nenpo Showa 52 nendo ban [The Japan Foundation Annual Report 1977]*, Tokyo: Kokusai Koryu Kikin, 1977, pp. 44–45.

³⁶ Kokusai Koryu Kikin (ed.), *Kokusai Koryu Kikin Nenpo Showa 55 nendo ban [The Japan Foundation Annual Report 1980]*, Tokyo: Kokusai Koryu Kikin, 1980, pp. 36–37.

³⁷ Kunio Katakura, *Arabisuto Gaikokan no Chuto Kaisoroku: Wangan Kiki kara Iraku Senso made [Memoirs of an Arabist Diplomat: From the Gulf Crisis to the Iraq War]*, Tokyo: Akashi Shoten, 2005, pp. 74–75. Susumu Iwai, “Nippon no Budo Arabu o Yuku [Japanese Martial Arts Go to the Arab World],” *Kokusai Koryu*, No. 30 (January 1982), pp. 56–57.

³⁸ Sunao Sonoda, *Sekai Nihon Ai [The World, Japan and Love]*, Tokyo: Daisan Seikei Kenkyukai, 1981, pp. 279–281. Kunio Katakura, *Saikin no Chukinto Josei: Sonoda Gaimu Daijin ni Zuikoshite [Recent Situation in the Middle East: In the Suite of the Foreign Minister Sonoda]*, Tokyo: Nihon Kokusai Mondai Kenkyujo [The Japan Institute of International Affairs], 1978, p. 6, pp. 10–11.

³⁹ Sunao Sonoda, “Nihon Gaiko no Tenkan o Kokoromite [Attempt Conversion of Japan’s Diplomacy],” *Chuo Koron Keiei Mondai*, Vol. 19, No. 1 (March 1980), pp. 224–226, pp. 233–234.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 230. Kenichi Furusawa (ed.), *Arubamu Sonoda Sunao [Album Sunao Sonoda]*, Tokyo: Sonoda Sunao Sensei Denki Kanko Iinkai, 1989, pp. 114–115.

⁴¹ Kokusai Koryu Kikin (ed.), “Kokusai Koryu Kikin no Aramashi (Showa 51 nendo ban) [Outline of the Japan Foundation 1976],” p. 10.

⁴² Kokusai Koryu Kikin 15 nenshi Hensan Iinkai (ed.), *Kokusai Koryu Kikin 15 nen no Ayumi*, pp. 37–38.

Against such background and in light of the report by the investigation team that had been sent to the Middle East, a new project, called “Chukinto Supotsu Koryu Sokushin Tokubetsu Jigyo [Special Project to Promote Sports Exchange with the Middle East]” which included short-/long-term dispatch and invitation of athletes and coaches, was launched for five years from 1981 to 1985. This was a large-scale project that was received a lot of financial assistance from private associations and companies in Japan and carried out in sixteen countries of the region at a cost of around 660 million yen.⁴³ In fact, the project was supported not only by JF and related government ministries and agencies but also by the business community which made the donation, dispatched sports teams such as judo, karate and soccer, diplomatic offices and Japanese nationals in the region.⁴⁴ It was no exaggeration to say that the project was made possible by the united efforts of government and people. JF came to conduct the extensive project that had never taken place before because of the outbreaks of two oil crises, the Soviet invasion of Afghanistan and so on.

As a consequence, the people-to-people exchange through sports, especially martial arts indigenous to Japan boosted mutual understanding and amicable relations with Middle Eastern countries focusing on the Gulf States such as Saudi Arabia and UAE.⁴⁵ These countries were eager in an education using sports at the time and it was considered that the sports exchange played a large role to shape a good image of Japan.⁴⁶

By the way, the JF’s annual budget for the Middle East is much lower than important areas such as North America (Fig. 2). However, based on the data available since 1972, there is a rising tendency following the first oil crisis. In particular, the Middle East accounted for 9.1 percent of total JF budget in 1976. Subsequently, it fell down significantly for a short period of time but rose again after the second oil crisis and the Soviet invasion of Afghanistan.

III. Change of JF’s cultural exchange (1986–2014)

i. Diversified exchange projects and two-way exchange

In the 1980s, international exchange by the private sector also became active. JF increased its grants for Middle Eastern projects sponsored by private organizations to promote Japanese art exhibitions and performances by traditional arts and Japanese singers.⁴⁷ On the other hand, a JF-sponsored kabuki performance had taken place for the first time in Egypt in 1988, and the cultural exchange with the region expanded.⁴⁸ In addition, TV drama “Oshin” that had already been broadcasted since

⁴³ *Ibid.*, pp. 109–111.

⁴⁴ Susumu Iwai, “Spotsu niyoru Arabu no Wakamonotachi tononokori Kokan [Friendly Association with Arab Youths through Sports],” *Kokusai Koryu*, No. 44 (October 1987), pp. 71–73.

⁴⁵ Iwai, “Nippon no Budo Arabu o Yuku,” pp. 58–61.

⁴⁶ Iwai, *Spotsu niyoru Arabu no Wakamonotachi tononokori Kokan*, p. 73.

⁴⁷ Kokusai Koryu Kikin (ed.), *Kokusai Koryu Kikin Nenpo Showa 62 nendo ban [The Japan Foundation Annual Report 1987]*, Tokyo: Kokusai Koryu Kikin, 1988, pp. 15–16, pp. 203–207.

⁴⁸ Kokusai Koryu Kikin 30 nenshi Hensanshitsu (ed.), *Kokusai Koryu Kikin 30 nen no Ayumi*, p. 408. Kokusai Koryu Kikin (ed.), *Kokusai Koryu Kikin '89 Heisei Gan nendo no Gaiyo/Showa 63 nendo no Jigyo Hokoku [The Japan Foundation Overview 1989/Project Report 1988]*, Tokyo:

1986 in countries in the region such as Iran and Saudi Arabia was televised in Egypt for the first time in 1992 by the offer of JF.⁴⁹ As a result of the telecast, the press in Egypt did various features on it, and the number of international marriages between Egyptians and Japanese and of Japanese learners increased. Egyptian people took more interest in Japanese culture.⁵⁰

JF held “Chukinto Eigasai [The Middle East Film Festival]” in October 1995 in Japan as part of a commemorative project for the 20th anniversary of its foundation and showed sixteen fiction/cultural movies made by Egypt, Iran, Turkey, Bahrain, Jordan, Qatar, and Syria.⁵¹ Directors and actors of the films came to Japan, and it was an opportunity to catch a glimpse of a new dimension of the culture in the region.⁵² Two months later, “Isuraeru Eigasai [Israel Film Festival]” also took place in Japan to strike a political balance, and four Israeli movies were played.

1991 is the year the Gulf War happens. Although Japan contributed economic assistance totaling 13 billion dollars to the Middle Eastern countries and to a multinational force, the aid was not as much appreciated as it was expected. The ratio of JF’s projects for the Middle East for the same year decreased. On the contrary, it strengthened cultural exchange toward the US which had complained Japan’s handling of the Gulf War at that time. Indeed, the proportion of the projects for North America grew from 15.1 percent in 1990 to 24.5 percent in 1991 (Fig. 2). It seems that Japan regarded the Gulf War as the crisis in Japan-US relations rather than the crisis in the Middle East.⁵³

In 1988, Prime Minister Noboru Takeshita declared ‘Kokusai Kyoryoku Koso [Vision for International Cooperation]’ including the buildup of international cultural exchange as one of the pillars to achieve international contributions as a major economic power. Subsequently, the amount of the whole JF’s projects rose drastically in 1991 and reached an all-time high (Fig. 2). While projects for the Middle East increased in absolute terms, it remained at a low level compared to other major regions and never grew considerably.

A growth in Japanese learners became visible worldwide in the 1980s. In the 1990s, JF boosted the dispatch of Japanese language experts to the Middle East because Japanese language

Kokusai Koryu Kikin, 1989, p. 56.

⁴⁹ Kazuo Takahashi, “Sekai no ‘Oshin’ Gensho: Nihon karano Hasshin [‘Oshin’ Phenomenon in the World: Sending from Japan],” *Kokusai Koryu*, No. 64 (August 1994), p. 67.

⁵⁰ Hassan Kamel, “Nihon to Arabu no Koryushi: Ryosha no Sogo Rikai ni kansuru Ichi Shiron [Exchange History between Japan and the Arab World: An Essay about Mutual Understanding between Both],” *Kotoba to Bunka* (Nagoya Daigaku Daigakuin Kokusai Gengo Bunka Kenkyuka Nihon Gengo Bunka Senko) [*Issues in Language and Culture* (Department of Japanese Language and Culture at the Graduate School of Languages and Cultures, Nagoya University)], No. 6 (March 2005), pp. 78–79.

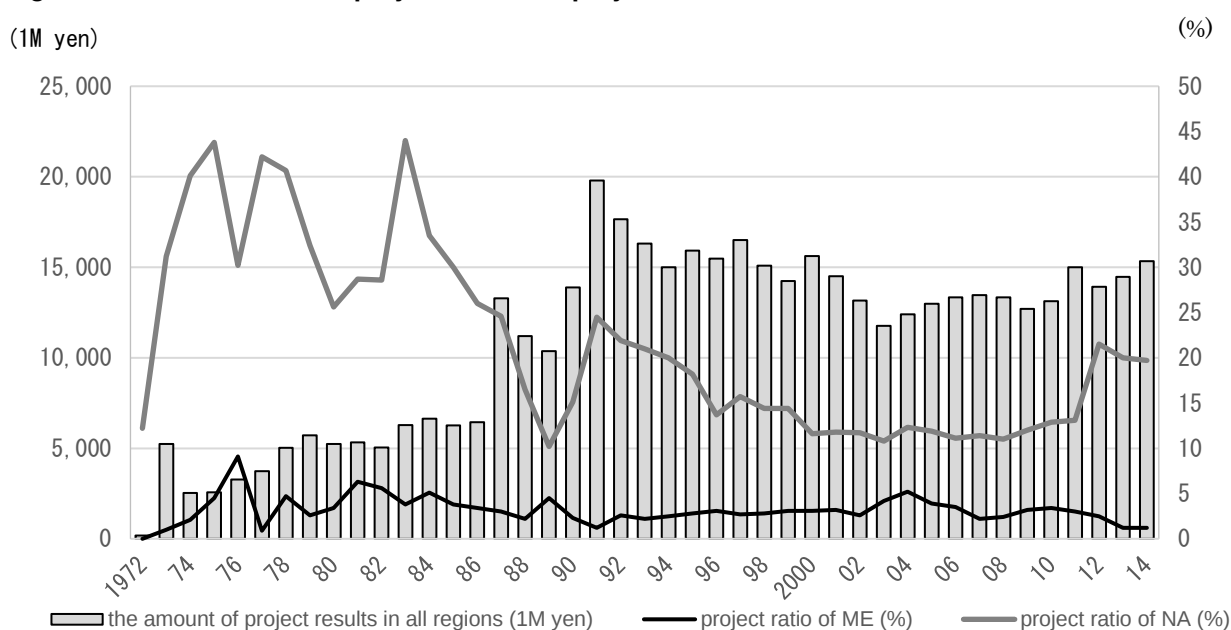
⁵¹ Kokusai Koryu Kikin 30 nenshi Hensanshitsu (ed.), *Kokusai Koryu Kikin 30 nen no Ayumi*, p. 416

⁵² Yukio Fukushima, “Kokusai Koryu Kikin no Katsudo kara ‘Chukinto Eigasai’ no Izen/Igo [From the Activity of the Japan Foundation, before/after ‘Film Festival of the Middle East’],” *Kokusai Koryu*, No. 61 (April 1993), pp. 111–114.

⁵³ Tomohito Shinoda, *Reisengo no Nihon Gaiko: Anzen Hosho Seisaku no Kokunai Seiji Katei* [*Japan’s Foreign Policy after the Cold War: Domestic Politics Process of Security Policy*], Kyoto: Minerva Shobo, 2006, pp. 24–29.

education was in high demand in the area.⁵⁴ Moreover, JF established a representative office in Cairo, the capital of Egypt as the first office in the region in 1995 and began to put a lot of effort into Japanese language education and Japanese studies. In fact, after JF set up the office in Cairo in 1995, the project expense for the language training and the studies exceeded that of the people-to-people exchange, which had been a hub of the projects in the region until then.⁵⁵ By the way, the reasons why Egypt was selected among many countries as a base for cultural exchange are because Egypt had played a central role in the regional organizations such as the League of Arab States and the Organization of African Unity and had a great influence on neighboring countries in culture, education and mass media.⁵⁶ In fact, JF had executed projects for international cultural exchange with the Middle East and Africa focusing around Egypt until then⁵⁷. It has expanded the projects in the Middle East and Africa through the office in Cairo ever since.

Figure 2. JF the amount of project results & project ratios of the Middle East & North America



Source: Kokusai Koryu Kikin[The Japan Foundation], *Kokusai Koryu Kikin Nenpo 2003 [The Japan Foundation Annual Report 2003]*, Tokyo: Kokusai Koryu Kikin, 2004, pp. 104–105. Kokusai Koryu Kikin, *Kokusai Koryu Kikin Nenpo 2004 nendo [The Japan Foundation Annual Report 2004]*, Tokyo: Kokusai Koryu Kikin, 2005, pp. 62–63. "Chiikibetsu Jigyo Jissekigaku 2005–2014 nendo [The Amount of Respective Regional Project Results 2005–2014], " (the undisclosed material of JF).

⁵⁴ Kokusai Koryu Kikin 30 nenshi Hensanshitsu (ed.), *Kokusai Koryu Kikin 30 nen no Ayumi*, p. 120, p. 123.

⁵⁵ Kokusai Koryu Kikin (ed.), *Kokusai Koryu Kikin Nenpo 1996 [The Japan Foundation Annual Report 1996]*, Tokyo: Kokusai Koryu Kikin, 1997, p. 123. Kokusai Koryu Kikin (ed.), *Kokusai Koryu Kikin Nenpo 1997 [The Japan Foundation Annual Report 1997]*, Tokyo: Kokusai Koryu Kikin, 1998, p. 131. Kokusai Koryu Kikin (ed.), *Kokusai Koryu Kikin Nenpo 1999 [The Japan Foundation Annual Report 1999]*, Tokyo: Kokusai Koryu Kikin, 2001, p. 43. Kokusai Koryu Kikin (ed.), *Kokusai Koryu Kikin Nenpo 2000 [The Japan Foundation Annual Report 2000]*, Tokyo: Kokusai Koryu Kikin, 2002, p. 44. In addition, Cairo University has also played a major role as a base of Japanese education and Japanese studies in Egypt. JF has continuously supported dispatch of Japanese instructors/professors, donation of educational materials and equipments and grants for students' visit to Japan and training.

⁵⁶ Kokusai Koryu Kikin (ed.), *Kokusai Koryu Kikin Nenpo 1996*, p. 111.

⁵⁷ Egypt had often been ranked in the top 20 countries in project budget and was an important hub for JF.

ii. Reconsolidation of the cultural exchange toward the Middle East as PD

In the 21st century, an incident occurred, making the world pay attention to Islam. It is the 9. 11 terrorist attacks. Responding to the event, expansion of PD became common in major countries such as the US, Britain and Germany to promote mutual understanding with Muslims who accounted for 1.2 billion people in the world's population at the time.⁵⁸

It was also an opportunity for Japan to rethink the role of cultural exchange toward the Middle East. In particular, after Tokyo had announced support of the allied forces led by the US and Britain in the attack against Afghanistan in 2001 and the Iraq War in 2003, the criticism of Japan mounted even in Egypt that was normally pro-Japan.⁵⁹ As a result, JF started to strive for improvement of the worsening image of Japan in the region. In fact, a trend of JF's project rates in each region shows that the Middle East became a key region for JF after 2003 (Fig. 2).

JF set up "Chuto Koryu Jigyo Gyomushitsu [Office of Exchange Project Affairs for the Middle East]" in January 2003 to implement projects for the region in a focused way.⁶⁰ Moreover, it launched "Chuto Koryu Kyouka Jigyo [Program for Reinforcing Exchange with Middle Eastern Nations]" in 2003 when it became an independent administrative agency. The purposes were mainly as follows: "1. To promote mutual understanding between Middle Eastern countries and Japan and strengthen mutual trust; 2. To further understanding of the Middle East in Japan; and 3. To help strengthen mutual trust and understanding between international society and Middle Eastern nations."⁶¹ JF began to focus more on projects related to intellectual exchange, cultural cooperation for the region, youth exchange and introduction of Middle Eastern culture and art to Japan in order to accomplish these objectives.⁶²

Concerning the intellectual exchange, programs including "Nihon Arabu Taiwa Foramu [Forum for Dialogue between Japan and Arab]" and "Chuto Bunka Koryu Taiwa Misshon [Mission for Cultural Exchange and Dialogue with the Middle East]" took place.⁶³ Especially for the latter, professionals and cultural celebrities were sent to seven nations in the area including Turkey, Saudi Arabia and Iran under the cooperation between MOFA and JF. The contents included courtesy visits

⁵⁸ Kokusai Koryu Kikin 30 nenshi Hensanshitsu (ed.), *Kokusai Koryu Kikin 30 nen no Ayumi*, p. 77.

⁵⁹ Kokusai Koryu Kikin (ed.), *Kokusai Koryu Kikin Nenpo 2002 [The Japan Foundation Annual Report 2002]*, Tokyo: Kokusai Koryu Kikin, 2004, p. 45.

⁶⁰ Kokusai Koryu Kikin (ed.), *Kokusai Koryu Kikin Nenpo 2003*, p. 78. The office was renamed "Chuto Koryu Jigyo Tokatsushitsu [Office of Supervision over Exchange Program for the Middle East]" in 2004.

⁶¹ Masayuki Yamauchi, "Chuto Koryu Gan nen: Motomerareru Tayona Reberu deno Koryu/Taiwa [The First Year of Exchange with the Middle East: Demanded Exchange/Dialogue in Diverse Levels]," *Kokusai Koryu*, No. 103 (April 2004), p. 79.

⁶² Tadashi Ogawa, "Origin and Development of Japan's Public Diplomacy," in Nancy Snow and Philip M. Taylor (eds.), *Routledge Handbook of Public Diplomacy*, New York: Routledge, 2009, p. 280.

⁶³ "Nihon Arabu Taiwa Foramu" was a non-official assembly made up of intellectuals in Japan, Egypt and Saudi Arabia. It had been held every year from 2003 to 2008, and the first meeting was sponsored by JF.

to dignitaries in each country, holding symposiums and appearance in the media. The dialogue and mutual understanding between Japan and Middle Eastern countries were advanced by them.⁶⁴ Reports and suggestions were compiled by dispatched members each time and were submitted to Prime Minister Junichiro Koizumi at the time.⁶⁵ These documents contained suggestions that Japan should utilize its soft power to build relationships with the Middle East and reinforce its cultural diplomacy and public relations.

In addition, Japan extended assistance to war-torn countries like Afghanistan and Iraq. For instance, in 2003, JF held an exhibition in which paintings and craftworks made by street children in Kabul, as well as photos of daily lives of the people in Afghanistan were displayed. It introduced the current situation and culture in Afghanistan, which Japanese daily news did not touch on.⁶⁶ In 2004, JF in cooperation with MOFA invited Iraq national football team to Japan. It held an international friendship match with the Japanese counterpart and broadcasted the game around the world.⁶⁷

Moreover, JF actively carried out projects to deepen understanding of the Middle Eastern nations and Islam in Japan.⁶⁸ For example, JF conducted courses to grasp the Middle East such as “Afuganisutan o Shiro [Let’s Know Afghanistan]” and “Isuramu Rikai no tameno Kiwado [Keywords for Understanding of Islam]” in 2002 and “Iraku o Shiro [Let’s Know Iraq]” and “Isuramu ga Mondai nanoka?: Kindaika tonon Kankei o Kangaeru [Is Islam a Problem?: Think the Relation with Modernization].” It sought to promote acceptance of Middle Eastern culture in Japan through such projects. Since then, JF has conducted a variety of cultural exchange programs, such as inviting potters in Afghanistan to Japan and assisting anime creators in Jordan, Qatar and Syria, where there has been an increase in popularity of Japanese anime. More conventional programs such as the promotion of Japanese education and intellectual exchange were also carried out.⁶⁹

However, it is said that the promotion of cultural exchange with the Middle East by JF from 2003 ended in 2006 and the office for exchange program with the Middle East has disappeared from the JF’s organization chart.⁷⁰ In effect, implementation of program for strengthening exchange

⁶⁴ Masayuki Yamauchi, “Nihon no Chuto Gaiko to Bunka Koryu: Dai Sankai Chuto Bunka Misshon kara Kaette [Japan’s Diplomacy toward the Middle East and Cultural Exchange: After Return from the Third Cultural Mission to the Middle East],” *Chuto Kenkyu*, No. 490 (October 2005), pp. 84–89.

⁶⁵ Chuto Bunka Koryu Taiwa Misshon [Mission for Cultural Exchange and Dialogue with the Middle East], “Hokoku to Teigen [Report and Suggestion],” MOFA, October 2003; Chuto Bunka Koryu Taiwa Misshon, “Hokoku to Teigen,” MOFA, November 2004; Chuto Koryu Taiwa Misshon, “Hokoku to Teigen,” MOFA, December 2005. For three documents above, see below. <http://www.mofa.go.jp/mofaj/gaiko/culture/koryu/kuni/jigyoo/>

⁶⁶ Kokusai Koryu Kikin (ed.), *Kokusai Koryu Kikin Nenpo 2003*, p. 79.

⁶⁷ Ogawa, *op. cit.*, p. 280.

⁶⁸ Kokusai Koryu Kikin (ed.), *Kokusai Koryu Kikin Nenpo 2002*, p. 45.

⁶⁹ Kokusai Koryu Kikin (ed.), *Kokusai Koryu Kikin 2005 nendo Nenpo [The Japan Foundation Annual Report 2005]*, Tokyo: Kokusai Koryu Kikin, 2007, p.16. Kokusai Koryu Kikin (ed.), *Kokusai Koryu Kikin 2007 nendo Nenpo [The Japan Foundation Annual Report 2007]*, Tokyo: Kokusai Koryu Kikin, 2008, p. 7.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 53. Kokusai Koryu Kikin (ed.), *Kokusai Koryu Kikin 2006 nendo Nenpo [Japan*

with the region faded away, and the proportion of JF's projects for the area in 2014 dropped to 1.2 percent (Fig. 2). The reason, it can be pointed out, is that recent JF's priority countries/areas are the US, Southeast Asian countries, China and South Korea.⁷¹ Particularly, JF conducted "Ajia Bunka Koryu Kyoka Jigyo [Reinforcing Program for Cultural Exchange with Asia]" from 2014 primarily in Southeast Asian nations and set up the Asia Center to consolidate programs including support for learning of Japanese language.⁷² In the meantime, partial postponement or cancellation of JF's projects for the Middle East due to increasing terrorist activities by "Islamic State" can also be a factor for the decline in Japan's cultural exchange projects in the Middle East.⁷³

IV. Restraining factors in the cultural exchange toward the Middle East

As seen from the above analysis, the postwar cultural exchange project toward the Middle East placed an emphasis on direct exchange compared to the projects conducted by KBS in early postwar years. In KBS, indirect introduction of Japanese culture using mainly photographs took place and it was unnecessary to hasten expansion of Japan's cultural exchange with the Middle East because the relations remained relatively stable.

After the establishment of JF, the people-to-people exchange focused on sports exchange was newly emphasized. In particular, the two oil crises in the 1970s and the invasion of Afghanistan by the Soviet Union were a great turning point in Japan's cultural exchange with the Middle East. "Chukinto Supotsu Koryu Sokushin Tokubetsu Jigyo," the special program for promoting sports exchange with the Middle East, from 1981 to 1985 would be a good example. In addition, JF gradually boosted projects regarding various Japanese cultures such as the arts exhibition and the public performance of traditional arts.

In the meanwhile, although the expansion of cultural exchange with the Middle East had been claimed after the first oil crisis, the ratio of JF's projects for the region was consistently lower than prioritized regions including Europe, North America and Southeast Asia. In other words, it can be said that the Middle East for JF was basically in the secondary position.

The 9.11 terrorist attacks in 2001 became an opportunity for reconsolidation of Japan's cultural exchange with the Middle East. JF established the office of exchange programs and operations for the area after 2003 and launched the program for reinforcing exchange with the nations such as intellectual exchange and cultural cooperation to increase dialogue and mutual understanding. In comparison with the one-way cultural exchange by KBS in postwar years, JF's

Foundation Annual Report 2006], Tokyo: Kokusai Koryu Kikin, 2007, p. 4, p. 10.

⁷¹ Kokusai Koryu Kikin "Heisei 24 nendo Komokubetsu Gyomu Jisseki Hokokusho [Report of Itemized Operation Results 2012]," <http://www.jpf.go.jp/j/about/result/br/2012/report.pdf> (11 March 2017, date last accessed).

⁷² Kokusai Koryu Kikin Komyunikeshon Senta [The Japan Foundation Communication Center] (ed.), *Kokusai Koryu Kikin 2014 nendo Nenpo [The Japan Foundation Annual Report 2014]*, Tokyo: Kokusai Koryu Kikin, 2015, pp. 35–36.

⁷³ Kokusai Koryu Kikin "Heisei 26 nendo Gyomu Jisseki to Hokokusho [Report of Operation Results and Others 2014]," <http://www.jpf.go.jp/j/about/result/br/2014/pdf/report.pdf> (11 March 2017, date last accessed).

cultural exchange has clearly changed into the two-way activities.

At the same time, as a characteristic of Japan's cultural exchange program in the postwar period, it should be pointed out that Japan greatly expands its projects when diplomatic relations with Middle Eastern nations became strained by incidents such as oil crises, wars, and terrorist attacks. Moreover, the expansion is merely temporary and seems to lack a long-term perspective. By the way, it is considered that the reason why JF increased its project budgets for the US, not the Middle East, in light of the 1991 Gulf War is because criticism of Japan was intensified by the former, not the latter.

If so, the question is why JF's project for the Middle East has been strengthened only temporarily after crises without a long-term perspective. There are four main restraining factors in Japan's cultural exchange toward the region.

First, there are diplomatic factors. The postwar Japanese diplomacy has been developed on the basis of the Japan-US alliance, and Japan has built close relationships with the US and Southeast Asian countries economically. By and large, the cultural exchange that the public institution conducts is apt to give priority to a region that has strong political and economic ties.⁷⁴ That is to say, although Japan has life-and-death interests in oil resources in the Middle East, the region might not be given high diplomatic priority as long as import of oil from the Middle East remains cheap and stable.

In this context, it can be pointed out that there is the power struggle within MOFA which has jurisdiction over JF. Concerning the power balance among regional bureaus, it was said that the North American bureau, followed by the bureaus of Europe and Asia were most powerful, while the Middle East was "normally lower in ranking".⁷⁵ Indeed, Kunio Katakura, a former director of JF who struggled to establish an office in Cairo as an Arabist diplomat, says as follows regarding how the office was established.

In the budgetary request in 1994, although [JF's overseas office] had already been established in Indonesia, Thai and Malaysia in Southeast Asia, [it] prioritized Manila in the Philippines over Cairo in Egypt that was to be the first in the Middle East. However, I remember that I worked hard and made its priority reverse somehow. There were various things inside JF ... and also in MOFA. That's why [I] had been complaining all the time.⁷⁶

In the hierarchy of MOFA, the Middle Eastern and African Affairs Bureau was in a vulnerable position. It needs a lot of effort including laying the groundwork for the expansion of the cultural

⁷⁴ Wada, "Higashi Ajia ni okeru Nihon no Kokusai Bunka Koryu to Bunka Gaiko, pp. 99–100."

⁷⁵ Kunio Katakura, interview by author, 5 December, 2016. Katakura is a former director of the Second Middle East Division of MOFA and a former ambassador to Egypt, Iraq and UAE. He had been on loan to JF from MOFA twice and made efforts to develop cultural exchange with the Middle East. He served as a manager of the general affairs department (1978–1980) and a managing director (1991–1994) in JF. Katakura is one of the few figures who know inside affairs of the time.

⁷⁶ Ibid. The office in Cairo was established a year ahead of the office in Manila because of his achievement.

exchange projects for promoting friendly relations and mutual understanding with the countries in the Middle East compared with other regions. JF has been under strong influence by these diplomatic priorities and dynamics within MOFA.

Second, financial vulnerability can be a restraining factor. This has been consistently pointed out in the budget for Japan's cultural exchange in the postwar period.⁷⁷ If Japan allocates the larger budgets for other regions such as North America and Southeast Asia, it can only afford a small budget for the Middle East, making a consistent exchange policy difficult to maintain.

Third, there is the issue of unstable political regime and public order in the Middle East. In general, when stable political system is not built, it is hard to promote cultural exchange among nations. In a place where public security and political regime remain unstable like the Middle East, the basic condition of cultural exchange is not met, and particularly, the direct people-to-people exchange including dispatch and invitation of personnel is inevitably limited though it is not confined only to Japan.⁷⁸

Fourth, social regulation is considered as the straining factor. There are a lot of religious regulations in the Middle East affecting cultural exchange projects such as the performance, the exhibit and even the audiovisual one. For instance, it requires JF to set up different dates of cultural events for males and females in Saudi Arabia.⁷⁹

In brief, Japan's cultural exchange toward the Middle East has been constrained quantitatively and qualitatively by Japanese factors which include its diplomatic priority and budget and Middle Eastern factors which include the unstable order/political regime and the religious regulation.

Conclusion

As seen after the two oil crises and the Iraq War, Japan has come up with the large-scale cultural exchange programs when the relationships with Middle Eastern nations became unstable. However, they have not been fully persistent and remained ad hoc. Katakura mentioned above points out Japan's attitude toward the region as follows: "If disturbance happens and the price of oil rises, [Japanese people realize that they] must suddenly pay attention to the Middle East ... and make a fuss. There are fluctuations in Japan's enthusiasm for the region."⁸⁰ If crises had not occurred in the

⁷⁷ Gaimusho Bunka Jigyobu [The Cultural Affairs Department of MOFA], *Kokusai Bunka Koryu no Genjo to Tenbo [Current Situation and Perspective on International Cultural Exchange]*, Tokyo: Okurasho Insatsukyoku, 1972, pp. 11–12. Masafumi Kaneko, "Nihon no Paburikku Dipuromashi [Japan's Public Diplomacy]," in Masafumi Kaneko and Mitsuru Kitano (eds.), *Paburikku Dipuromashi: "Yoron no Jidai" no Gaiko Senryaku [Public Diplomacy: Diplomatic Strategy in "Age of Public Opinion"]*, Tokyo: PHP Kenkyujo, 2007, pp. 212–213.

⁷⁸ For example, Luxor Massacre is a case that Islamic extremists attacked foreign tourists including Japanese in Luxor, Egypt. This incident did not cause a major setback for Japan's cultural exchange projects in all parts of Egypt, but it temporarily became a restraining factor in the programs in Upper Egypt for safety reasons.

⁷⁹ Katakura, the interview cited above.

⁸⁰ Ibid.

area, Japan would not have carried out enormous programs. It could be said that Japan's cultural exchange with the Middle East in the postwar years has been largely implemented on an ad hoc basis.

There are certainly a number of restrictions on Japan's cultural exchange policy toward the Middle East. Nevertheless, the Middle East is an important region to Japan for energy security reasons, and it is by no means fruitless to construct and maintain good relationships with the countries through cultural exchange. The effect of the cultural exchange is essentially gained by long term practice rather than short term projects to cope with crises. Repeated ad hoc handling like symptomatic treatment does not produce deepening mutual understanding. How Japan raises the level of the public and private projects with a long-term strategy would be a key to develop the cultural exchange toward the Middle East in the future.

Acknowledgements

The original Japanese version of this paper will appear in the March 2018 issue of *Kokusai Seiji [International Relations]* Vol. 192 (the original title: "Sengo ni okeru Nihon no Taichuto Bunka Koryu Katsudo"). I would like to express my gratitude to the Japan Association of International Relations for permission to utilize the material here.

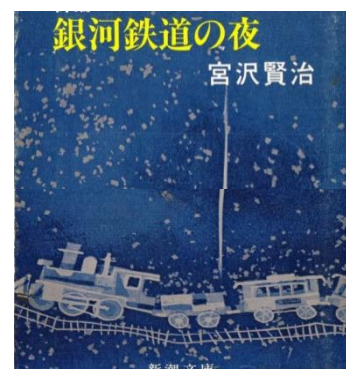
エジプト人の中から見た宮澤賢治の少年小説 —ユートピア思想—

アミーラ・サイード・アリー・ユースフ
博士（学術）

エジプト人の私は学生時代から宮澤賢治の「少年小説」という枠組みに関心をもち、筑波大学大学院に留学をして、さらに研究を継続した。「少年小説」というジャンルがほとんど見られない中東地域で、賢治研究はどのような意味を持つのか、と自分で問いつつ研究を進めてきた。また 90 年前に書かれた日本語を読み解くことは、外国人には決してやさしいものではなかったが、努力が報われて 2012 年、私は日本語で『宮澤賢治の「少年小説」と利他意識についての考察—「新しい、よりよい世界の構成材料」と「立身出世の意味」を中心として—』というテーマで論文を作成し、博士の学位を取得した。同論文では、「風の又三郎」に触れつつ、「ポラーノの広場」、「銀河鉄道の夜」、「グスコーブドリの伝記」という代表的な少年小説のそれぞれの作品群を分析対象にして、賢治が自身の少年小説を通じて提示しようと考えた「新しい、よりよい世界の構成材料」の「主要構成材料」を明らかにしようとした。

一九二五年に『赤い鳥』に載った、『イーハトーヴ童話 注文の多い料理店』のいわゆる「新刊書御案内」という紹介文の中で、自分自身の童話について、「実にこれは著者の心象中に、この様な状景をもつて実在したドリームランドとしての日本岩手県である。（中略）これらは新しい、よりよい世界の構成材料を提供しやうとはする。けれどもそれは全く、作者に未知な絶えざる驚異に値する世界自身の発展であつて決して畸形に涅ねあげられた煤色のユートピアではない」と宮澤賢治自身が明記した（「新刊案内」、森本政彦発行『新校本宮澤賢治全集 第一二巻 童話 [V]・劇・その他 本文篇』筑摩書房、一九九五年、前付（p. [二]））。

本稿では、宮澤賢治の童話を代表する、「ポラーノの広場」、「銀河鉄道の夜」、「グスコーブドリの伝記」という少年小説のそれぞれの系作品群を分析対象にし、それぞれにおいて賢治自身が提供しようとした「新しい、よりよい世界の構成材料」は一体何なのか、という疑問点を持って、それぞれの少年小説における賢治の思想を簡単に検証したい。



まず、賢治は、「ポラーノの広場」系作品群を通して、「挑戦」、「勇気」、「献身性」、それに「心理的成熟性」に恵まれて「勤勉生活」を成功裏に送ることも「上の世代への尊敬とその支援や指導」の下に成った「立身出世」もできた「少年主人公」ファゼーロが、年齢差や社会地位や職種の差異を超越した、「相互理解と尊重」、「約束厳守」の他、「利他性」や「恩返し」などに溢れた性格によって成功した「搾取のない」「理想友人関係」を通して、酒やいかがわしい娯楽などがなくとも、他者の役に立つ仕事と芸術を一体化したユニークで理想的な「ポラーノの広場」を、「新しい、よりよい世界」の典型的な「事例」として、提供したのである、ということが考察される。

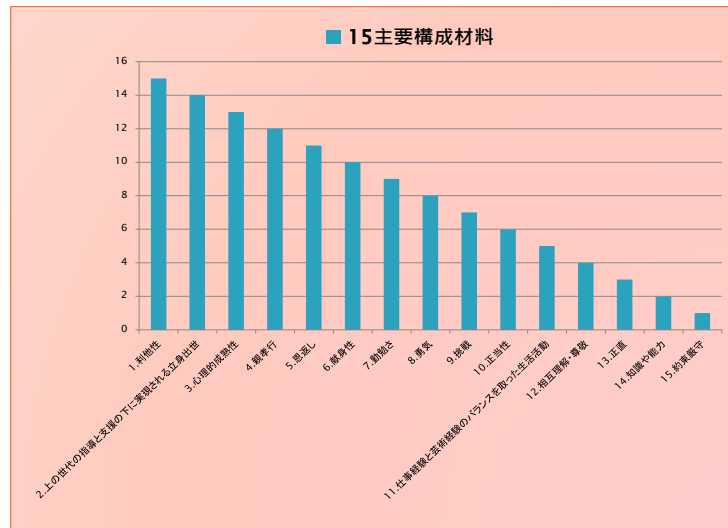
次に、「銀河鉄道の夜」系作品群においてあらためて「挑戦」、「勇気」、「献身性」、「心理的成熟性」、「恩返し」という価値観にも触れたが、それ以外にも賢治は、永続の「友人関係維持」の基本的な条件を「うそをつかないこと」すなわち「友人間での正直さ」として提供した。かつ親孝行している子供として描かれた第一少年主人公ジョバンニおよび第二少年主人公カムパネルラを通して「親孝行」に重きを置いた上、主に「お母さんのさいわいをはじめとしてみんなのさいわいを求めた第一主人公」、「クラスメートを救って命を失った第二主人公」、「みんなのために暗闇を明るくすべく自分の体を焼いた重要な登場人物として描出された蝸」を通して、賢治は、人生における「重要価値観」としての「利他性」のモチーフを何より強化して描き、「利他性」の道徳性や好影響に焦点を当てたことが明らかになるであろう。それと同時に、その「利他性」を重んじた少年主人公の考え方の形成における大人の登場人物の役割にウェートを置くことにより、賢治は「若い世代の立身出世の実現過程における上の世代の役割」を強調し、親や年長者世代を尊敬し、彼らの支援や指導を受け入れることの重要性をも示してきたと思われる。

さらに賢治は「グスコブドリの伝記」系作品群の改訂版「グスコンブドリの伝記」、そして決定版「グスコブドリの伝記」を通して、「特別な条件」下においてのみ「自己犠牲」に変貌する、「利他性」の特定の事例」や「上の世代を尊敬し、彼らの支援や指導」を受けたことによって誰にも比べ得ない立派な「立身出世」ができた若者の「具体的例」までを提供することにつとめたことが分かる。まさにマイナスの段階から人生の経緯が始まった少年主人公ブドリは「年長者の支援や指導」を様々な段階を通して受けてきたことが要因となって、他者の「利益」もしくは「利他」を優先させることのできる人物に成長し、大出世をしてイーハトーヴ火山局の心得の役職に就くことができた。出世したブドリが、自分の故郷の人々のために楽しく安定した生活を実現させるべく、一人で火山を爆発させるという、自分を犠牲にするおそれがある危険な役目を果たしたという物語が、とりわけ「グスコブドリの伝記」系作品群の改訂版「グスコンブドリの伝記」と、後に発表された決定版「グスコブドリの伝記」の主要テーマとして、描かれたのであろう。

一方、「グスコブドリの伝記」系作品群の草稿「ペンネンネンネン・ネネムの伝記」においては、ばけもの世界裁判長という非常に高い地位にまで「立身出世」に成功したネネムの裁判長としての仕事振りを通して、賢治は「正当性」の重要性にウェートを置く事例を提供したが、特に、裁判長ネネムが自ら起こした、人間界への片足だけの出現という微罪に対しても、厳しく裁いたという設定を通じて、「正当性」の意味を厳密に示してみせたと考えられる。

本稿中に取り上げて考察してきた三少年小説の、それぞれの物語設定に関する解釈に基づいて、賢治が「提供しやう」とした「新しい、よりよい世界の構成材料」のいわば「主要構成材料」を結論として次のように具体的に特定してみたい。筆者の考えでは、賢治の代表的な三少年小説「ポラーノの広場」、「銀河鉄道の夜」、「グスコブドリの伝記」のそれぞれの系作品群を通して、賢治が提供しようと思った「新しい、よりよい世界の構成材料」の「主要構成材料」は、作品の中で特に強調されていると見な

される順に、〔一〕「利他性」、〔二〕「上の世代の指導と支援の下に実現される立身出世」、〔三〕「心理的成熟性」、〔四〕「親孝行」、〔五〕「恩返し」、〔六〕「献身性」、〔七〕「勤勉さ」、〔八〕「勇気」、〔九〕「挑戦」、〔一〇〕「正当性」、〔一一〕「仕事経験と芸術経験のバランスを取った生活活動」、〔一二〕「相互理解・尊敬」、〔一三〕「正直」、〔一四〕「知識や能力」、〔一五〕「約束厳守」といった特定の「一五の構成材料」になると言える。



以上検証してきたように、自身の「心象中に、実在したドリームランドとしての日本岩手県」を「新しい、よりよい世界」として構成するために、これらの「一五構成材料」を、「少年小説」を通して設定し、読者に「提供しよう」と意図し努力したことであろう。賢治は、これらの「一五構成材料」に基づき理想化された「新しい、よりよい世界」を、「夢が実現する場所」¹として、単に心象上の架空の場所としてではなく、現実を実現させることができるユートピア的なイーハトーブとして期待していたのであろう。また、宮澤賢治の童話を代表する少年小説における「ユートピア」の構成材料の提供の中で、言わば賢治の「ユートピアの思想」そのものが暗示されている、と言えるであろう。

一方で、無欲に生きた賢治が少年の「立身出世」を重要視する点には違和感もある。しかし、彼が作家を志しながら、生前には世間にまったく認められなかったことと、最愛の妹を早くに失い、父親との軋轢もあったことなどから、そこには彼の複雑な心境がにじみ出ているように思えて胸が痛む。

賢治が少年小説を通じて、現代の私たちへ訴えかけることは、他者の幸福のために、献身的に働くことがいかに大事なのか、ということであろう。

日本でも宮沢賢治の作品や思想に再び関心が高まっていると聞く。賢治が提示する「ユートピア思想」は、現在、未曾有の大災害に見舞われた東北の人々に対する激励となると解釈されると同時に、市民革命から復興しつつあるエジプト人や内戦の続く地域の人々への励ましとなると、私は信じている。

¹ マロリ・フロム『宮沢賢治の理想』晶文社、一九八四年、二六四頁）の用語を借りた。

アミーラ・サイード・アリー・ユースフ

平成 12 年、カイロ大学文学部日本語日本文学科を卒業、エジプト投資庁勤務中に、文部科学省の奨学金を得て筑波大学大学院人文社会科学研究科に留学、平成 24 年、に博士（学術）の学位を取得。エジプトへ帰国後、アインシャムス大学・アスワン大学・ベンハー大学などで日本文学・日本語翻訳などの非常勤講師を経て、平成 30 年 2 月から国防省軍事研究所で初級日本語を教えている。博士論文は「宮澤賢治の「少年小説」と利他意識についての考察」。現在もエジプト投資フリーゾーン庁勤務の国家公務員として対日本事業も担当している。

3. 〔2017年度公開講演会報告〕

公開講演会報告①

第1回公開講演会

2017年5月27日（土曜日）

「一神教」認識と他者イメージ

——「エジプト人モーセ」問題とイスラーム、そして私たち

講師：東京大学名誉教授・東京経済大学名誉教授 板垣雄三先生

場所：東京国際大学高田馬場サテライト4階

主催：東京国際大学国際交流研究所

共催：早稲田大学イスラム科学研究所アジア・イスラーム研究会

〔講師 紹介〕板垣雄三（いたがき ゆうぞう）先生

1931年生。東京大学文学部西洋史学科卒業。

東京大学東洋文化研究所助手、東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所助教授、東京大学教養学部教授、東京大学東洋文化研究所教授。東京大学定年後、東京経済大学コミュニケーション学部長。その間、「イスラム化と近代化」・「日本・アラブ関係」「中東の社会変化とイスラム」・「イスラームの都市性」など国際共同研究を組織し、アインシャムス大（カイロ）や民族学博物館（大阪）でも研究・教育を行う。以上のほか半世紀間、非常勤で約30大学にて歴史・政治・宗教・思想・地域学等の科目を教えた。



〔職歴と現職〕日本学術会議会員・第1部長（人文科学）、国際歴史学委員会日本委員会委員長、日本中東学会会長、日本イスラム協会理事長、アジア中東学会連合会長、日本・イスラム世界文明対話世話人・日韓歴史家会議組織委員長などを歴任。

2003年、文化功労者。1964年アジア経済研究所発展途上国研究奨励賞、1989年大同生命地域研究奨励賞、1991年JCJ特別賞など受賞多数。

現在、東京大学・東京経済大学の各名誉教授。

〔講演会要旨〕

一般に一神教の歴史は、紀元前14世紀アクエンアテンを自称したエジプトのファラオ＝アメンホテプ4世の宗教革命に発するとされている。ところが、一神教を代表すると自負するユダヤ・キリスト教文明の側からは、エジプトは一神教への対立者＝偶像崇拜の巢と目される。一方、「ヘブライ人モーセ」ならぬ「エジプト人モーセ」像が一神教を止揚するものとして見なおされる動きも続いてきた。その20世紀現象としてジークムント・フロイトの最晩年の議論（渡辺哲夫訳『モーセと一神教』、ちくま学芸文庫、2003年 / 『フロイト著作集11』森川俊夫訳「人間モーセと一神教」、人文書院、1984年 / 『フロイト全集22』渡辺哲夫訳「モーセという男と一神教」、岩波書店、2007年）があり、Yosef Hayim

Yerushalmi, Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable, 1993 (ヨセフ・ハイム・イエルシャルミ [小森謙一郎訳] 『フロイトのモーセ：終わりのあるユダヤ教と終わりのないユダヤ教』、岩波書店、2014年)をはじめ、「エジプト人モーセ」問題は広く関心を集めている。その中でも注目されてきたのはドイツのエジプト学者・宗教学者Jan AssmannによるMoses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur, 1998 (それに先行したMoses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism, 1997の内容を増補したもの) の邦訳、ヤン・アスマン [安川晴基訳] 『エジプト人モーセ：ある記憶痕跡の解説』、藤原書店) で、この訳書が本年(2017年) 1月刊行されたのが本講演を試みる直接の動機である。これまでとかく看過されてきたイスラームへの視角から「エジプト人モーセ」を考えつつ、アスマンの仕事をどのように評価できるかを、ことに一神教 vs. 多神教の理解において誤った臆断をかかえる日本社会の中で、問題としてみたい。

【講演録】 (講演録のあとにレジュメ資料を掲載)

ヨセフ・ハイム・イエルシャルミの本からヤン・アスマンの本へ

ヘブライ人のはずのモーセがじつはエジプト人だったと見る「エジプト人モーセ」問題—これに精神分析家フロイトが関係していることはよく知られています—を手がかりに、一神教の問題を考えることにしたいと思います。

ここに持ってきた『エジプト人モーセ：ある記憶痕跡の解説』 (ヤン・アスマン著、安川晴基訳、藤原書店) は、ご覧のとおりガッシリと部厚で、なかなか読み応えのある本です。著者のアスマンは、最初その原著の原型を英語の本として世に問い注目されたのですが、ドイツ人の彼は翌年それを膨らませたドイツ語版を発表、そちらが今回日本語で読めるようになったので、刊行の意義はより高まったと私は感じています。

「エジプト人モーセ」問題で、国際的にも日本でも、これに先立って注目されていたのは、米国のイエルシャルミ『フロイトのモーセ』でした。その原著が現われたのが1993年ですから、98年に出るアスマンの『エジプト人モーセ』のドイツ語版より5年前のことです。翻訳については、イエルシャルミ『フロイトのモーセ』が岩波書店から出るのは2014年、そしてアスマンの仕事に日本の読者の手が届くのは2017年早々ということになりました。原著・邦訳いずれの次元でも、アスマンへの関心は、イエルシャルミへのそれを一挙に拡張させ充足させるような効果をもっているのです。

イエルシャルミの本は、宗教との縁を切った「完全に神喪失の[神なき] ユダヤ人」(アイン・ガンツ・ゴットローザー・ユーデ) ジークムント・フロイトが、反ユダヤ主義の憎悪の対象たるユダヤ人アイデンティティとは何か、それはいかに生じたか、思索する生涯をつうじ、つぎつぎ異なる情景が展開する起承転結となって、宗教がなじ絡めユダヤ人へと立ち還っていくという、苦心の跡しのばれる構成それ自体が魅力的で面白い本です。「ユダヤ人」として存在することの問題性を全局的に問うと言ってもよいかもしれません。

これに対してアスマンの『エジプト人モーセ』のほうは、そこで「フロイトのモーセ」は見かけ上は一つの章にすぎないのですが、実は全巻をつうじて問題とされており、著者のドイツ人エジプト学者は「フロイトのモーセ」を記憶の歴史の全局のなかに位置づけ直してみようとしたことが分かる、そんな性質をもつ本であると言えるのです。

世界史の長い積み重ねをつうじて形成されてきたエジプト認識・エジプト像のなかで、ユダヤ教をエジプトに結びつけて考える見方が脈々と地下水脈のようにしてあった。それを踏まえ受け継ぐヨーロッパのなかで、地下水脈の延長線上に、自己の内面の省察／普遍的な人間観察／ユダヤ人の運命凝視／を梃子としながら、フロイトは「エジプト人モーセ」を「族」結合ロマン（小説）から飛躍した一つの歴史ロマンとしてイメージし直します。この転回を、どこまで十全に意義づけて把握しているかは別として、少なくとも記憶の伝統の全体像のなかに嵌め込んで描こうとするのが、アスマンなのです。つまり、ヨーロッパのエジプト認識やユダヤ教のエジプト起源などの問題を巨視的に描き出す、その先端に、フロイトが位置づけられているということですね。

このような本が出たところで、それと直接に関係はないように見えるけれども、岩波講座宗教の第3巻『宗教史の可能性』（2004年）で、編者による序論 島藺進「問題としての宗教史」が、フロイトのエジプト人モーセ論に言及、それを社会史や心性史（マンタリテの視角から捉える歴史）の一つの出発点と位置づけていたことが思い起こされます。また、同書の最終章の読書案内 月本昭男「一神教の成立をめぐる」は、まさしく本日の私たちにとっての問題と真正面から向き合う感じで、ヨーロッパでの比較的新しい研究を紹介しながら、ことにO・ローレツ『神の独一性』をとりあげて、日本ではユダヤ教・キリスト教・イスラーム教を共通の基盤に立つ一神教と概括してしまう議論が多いが、それで本当に良いのだろうかという疑問を投げかけていました。

アスマンの本に対する私の感想として、確かにそれが画期的な力作であることは認めるが、しかし、イスラームへの視点が欠けているのは問題だと言わなければならない、そのことを今日はお話したいと思っているのです。そこで、月本が投げかけた示唆は私のアスマン批評を先取りしていたと、あらためて感じているところです。イスラームへの視野については、あとでお話することにします。

アスマンの仕事を先導したマーティン・ガーディナー・バナール

アスマンの本をどう読むかについては、多様な読み方があると思います。ヨーロッパにおけるヘルメス主義とか新プラトン主義とかフリーメイソンリとか、なんとなくオドロオドロしい伝統を掘り起こし、これから先の世界のなかでそれらをどう考えて行くか、といった問題側面も関連してくることでしょう。

これを別の角度から言えば、アスマンの仕事は、従来の欧米中心主義の歴史像を大きく壊すもののだということもできると思います。（欧米中心ではなく）欧米中心主義の歴史像、日本ではアングロサクソン史観といえれば分かりがいいかもしれない欧米を典型とし欧米化を正道とするような歴史観には、今や到るところでサヨナラが告げられていますが、さらに一步踏み込んで、ヨーロッパの根っこにはアジア・アフリカがあるとするのですね。

アスマンの記憶痕跡解説は、それへの郷愁の見直しも含め、そのような系列に属すと言えましょう。その意味で、アスマン自身も暗示していますが、彼の本の読み方の一つとして、マーティン・バナールの仕事（片岡幸彦監訳『ブラック・アテナ——古代ギリシア文明のアフロ・アジア的ルーツ I. 古代ギリシアの捏造 1785～1985』、新評論、2007年。〔原著刊行は1987年〕）を参照しておくことは重要なステップです。

マーティン・バナール（2013年に76歳で没）は英国人で、米国のコーネル大学で教えていました。最初は中国の政治思想史の研究者として出発した人だったのですが、ベトナム戦争を機に古代ギリシア研究と広い視野・意味合いで取り組む作業に転向します。そして欧米中心主義の歴史像を引っくり返すため、まとめられ始めるのが『黒いアテナ』の大著でした。その第1巻が「古代ギリシアの捏造＝ファブ

リケーション・でっちあげ」と名付けられ、古代ギリシアはエジプトやフェニキアの文化的影響下にあつて広い東方世界の一部分だったことを証明してみせます。こうして、ヨーロッパでも伝統的に久しく慣れ親しんできたヘロドトス描くところの東西融合の世界の見方に代表される「古代モデル」が、「古代ギリシアはアーリア人の世界で、西洋文化の祖、西洋そのもの」とする偽イメージですり替えられる。これを仕組んだ西洋近代の欧米中心主義的「アーリア-モデル」思考とそのイカサマ性が暴露されるのでした。女神アテナの肌は黒く輝くのです。「古代モデル」・「アーリア-モデル」・「改訂古代モデル」というのは、西洋近代の所産である欧米中心主義への批判とその克服のため、バナールが対比してみせた古代ギリシア文明像のタイプ分けなのです。捏造が行われる時代として示される1785年～1985年は、始期として米国の独立やフランス大革命など市民革命の高揚期に狙いがつけられ、この告発の書の出版の原稿引渡しのギリギリ直前までもその持続を語ろうとすることで、終期は未到とされたのでした。これは「西洋古典」・「西洋古典学」という横奪・盗み・独占を正当化する概念またその実態を一刀両断することであつたし、「他者」研究とされてきたエジプト学・オリエント学（シナ学・インド学に連なる）の意味を問い直すことでもあつたのです。

以上跡づけてみたバナールの姿勢を理解する上で見落とせないのは、彼がケンブリッジ大学の学生だったとき、彼が一番信頼していた先生で、生化学者・科学史家、中国名までもつ中国研究の権威だったジョゼフ・ニーダムの存在です。ニーダムはケンブリッジの中国人留学生から中国語を学び、第二次世界大戦中は抗日戦下の中英科学協力のため中国各地で活動し、朝鮮戦争では周恩来に頼まれて米国が使った生物化学兵器の影響を現地調査したり、英国と革命中国とをつなぐ文化学術交流のチャンネル役を演じたりしたので、米国から敵視され、英国社会でも政治づいた人間と見られて非難中傷に曝されたが、そんなことでへこたれるニーダムではなく、ケンブリッジ大学で「中国の科学と文明」という壮大な持続的研究計画を指導し、20世紀世界の知の巨人としての尊敬を高めました。

マーティン・バナールにとって、両親や祖父からの感化も大きなものでした。彼の父ジョン・デスモンド・バナールは、ケンブリッジ大学の物理学教授で、分子生物学にまたがる業績や英国の科学政策への助言などで高名な広い識見をもった科学者で、多数の著書がありますが、日本では彼の『歴史における科学』（鎮目恭夫訳、みすず書房）がよく知られています。彼はユダヤ系アイルランド人で、思想的には Kommunismus を貫きました。ジョリオ・キュリーの後を継いで世界平和協議会議長になったり、ソ連からレーニン平和賞を受賞したりした人です。マーティンの母マーガレットも、1930年後半スペイン内戦の時代には、反ファシズムの知識人サークルに属し、乳飲み子のマーティンを連れてそれに参加していた、政治的・社会的意識に目覚めた人だったので、マーティンはその祖母そして母の血を受け継いでユダヤ人ということになります。他方、マーガレットの父つまりマーティンの母方の祖父は、オックスフォード大学教授のエジプト学者サー・アラン・ガーディナーでした。ガーディナーが書いた古代エジプト語文法は、第二次大戦前にヒエログリフを学んだ人は誰もが世話になった参考書だったので、ガーディナー教授の膝の上で遊んだマーティンは、もともとエジプト関係者だったというわけです。

マーティン・バナールの『黒いアテナ』は、世界史の約束事を引っくり返すその衝撃で、学界を震撼させただけでなく、普段アカデミックな書物は敬遠する一般読書界でも関心をかき立て評判になりました。なにしろ、古代ギリシアはエジプト文明の出張所だったというのですから。欧米の大学で自分たちの「古典」の言語としてギリシア語・ラテン語を教えている先生たちが反発するのは当然です。彼らのほとんどが19世紀以降の偏向した「アーリア・モデル」を刷り込まれ、頭がすっかりいかれてしまっているのだから。そこで、『ブラック・アテナ』を攻撃して槍玉にあげる書『ブラック・アテナ・リヴィ

ジテッド（黒いアテナ再訪）』（1996年）が19人の古典ギリシア専門家によって編纂されます。語源学の素養がなく史料批判の初歩を知らないとか、神話を歴史と持ち上げてアフリカ系市民の郷愁に迎合する政治的作り話をしているとか、いった悪口で、バナールは素人のくせ古代ギリシアに口を出し偉そうなことを言っている、という弾劾の本です。中立を装う『大学のなかの異端』（1999年）も出版されました。これらに対し、マーティン・バナールは、『「黒いアテナ」批判に答える』上・下という反論の大著（金井和子訳、藤原書店、2012年〔原著ブラックアテナ・ライツバックは2001年刊〕）を発表しました。

以上のような論争が、欧米社会のなかで、エジプト学にも古典学にも縁はなく、エジプトの神聖文字はおろか古典ギリシア語さえ習ったこともない市井の庶民にまで興味をもたれたのは、バナールがスカッと提起した地動説的アタマの転換がヨーロッパの落ち目感覚の漠とした不安とマッチしたからではないでしょうか。9.11事件でイスラーム嫌悪が煽られるという逆転も起きますが。イスラーム世界成立のインパクトで形成されたヨーロッパでは、十字軍期からルネサンス期や啓蒙期にかけて、アーリア-モデルの見方になど奔り込みようがなかったのです。しかし、19世紀にさしかかるところで突如、アーリア人中心、アーリア人最高という人種主義的な歴史の見方にすり替わってしまった。これを切り替え脱け出すために、ヘロドトスの「古代モデル」を基にした「改訂古代モデル」をバナールは提案しようとするわけです。だが、「ブラック・アテナ」論争は、既成のアカデミー・学会・専門家集団の反撥を招き、社会的な受けとめも思想の次元ではなく気分や好奇心の次元に留まっている、という「のれんに腕押し」的状況だったことは否めません。

アスマンは、そこで考えました。バナールが直面していた「糠（ぬか）に釘」（批判的問題提起が届かない、効果を生まない）状況はどうしたら変えられるか？ バナールは観る者の立場性を問題にしていたとしても、彼が解明を志したのは結局、事実を明らかにするという「事実史」だった。これに対して、人々の頭のなかに残っている記憶が呼び覚まされる想起という行為の歴史、すなわち「記憶史・言説史」を、事実解明の「事実史」から区別すべきだ、とアスマンは主張します。方法論上、こうして一言バナールに文句をつけながら、アスマンは、古代エジプト研究者としては、学術はアーリア-モデルの観念から脱却すべきだという欧米中心主義批判において、バナールの改訂古代モデルの考え方に十分に乗りかかりつつ、ユダヤ教・キリスト教の成立の問題に関して、フロイトの問題の地平を思いきり拡張し展開してみせることにした。それがヤン・アスマンの『エジプト人モーセ』という仕事であったと考えられるでしょう。

ともあれ、このアスマンの仕事は、同世代（1歳年長）のバナールの仕事と切り離しては考えられません。それと共同戦線を張ろうとしていると言ってよい仕事です。したがって、欧米中心主義の上に築かれてきた世界の学術をどのように建て替えるか、ということに関わる議論として、アスマンの『エジプト人モーセ』を評価する必要があると思います。

ただし、最初から言っている私の結論をここでまた繰り返すのですが、アスマンが、もし狙いどおり欧米中心主義の知の組み替えを問題にするのであれば、彼のこの本は、いわば続編ないし改訂版が必要ではないか。それは、まっとうにイスラームを視野に収めた議論をしないおさなければならぬということなのです。

時代の危機を読み取ることが知の組み換えをもたらす

知の組み替えの模索は、ジークムント・フロイトの精神分析もその一つと言えますが、危機の時代を

生きる意識と深く関係しています。フロイトの『モーセという男と一神教』*Der Mann Moses und die monotheistische Religion* における「エジプト人モーセ」観が人類的な知の変革に関わるのは、ナチズムの暴力と憎悪のシステムがフル稼働するまっただ中、1930年代のウィーンにおいてでした。モーセを自己に投影してきたフロイトは、1933年ドイツでナチ政権が成立するとその翌年から、みずからの心理史を背負いつつエジプト人モーセについて書きはじめます。その後4回書き直した原稿は、ドイツのオーストリア併合が決まった1938年、フロイトの著作物が焼却されるウィーンを逃れた彼の一家がロンドンに亡命できたことにより、第二次世界大戦の勃発する翌39年にかけて英語版ついでドイツ語版として出版されるにいたりました。ナチズムの反セム主義が荒れ狂い世界戦争に転げ落ちていく危機のもとで、反ユダヤ主義の根源を問い、消しがたい憎悪をみずからに招いている一神教（＝ユダヤ教）の秘密を精神医学的に解き明かそうとしたのでした。「水晶の夜」事件などを背景に、形見の作品として、フロイト手持ち学説の応用、亡き父ヤーコブとの関係説明の決着、ユダヤ人宿命のトラウマ新解釈など、陰鬱さ／「精神分析」防衛スタンス／フロイトの症例／といった理解や解説が一般に多く見られますが、私はむしろフロイトが清明な新境地に到達したと感じます。「都市性」地域＝中東社会に具わり／イスラームのタウヒード（多元主義的普遍主義、「一」化、「多即一」）に代表される／「n地域」・「アイデンティティ複合」・「ネットワークング」の思考方法をかねてより私は「超近代」の指標としてとりあげ注目してきましたが、まさしくフロイトはその門口に立っていたと観るのです。じき後で触れるエドワード・サイードが『フロイトと非-ヨーロッパ人』（長原豊訳、平凡社、2003年〔2001年12月ロンドンのフロイト博物館で行われた講演の記録である原著の刊行も2003年〕）で示した現実の政治状況と結びつける見方も、私の評価と親近性をもつものだと考えています。

マーティン・バナルの『黒いアテナ』も、先程から話しているように、米国のベトナム戦争という植民地戦争を一つの大きな踏み切り点として、ひとりの中国研究者が奇しくもエジプト学の泰斗アラン・ガーディナーの孫であったという条件を自覚化し、古代ギリシアのエジプト的・オリエント的性質から「欧米近代の知」の偏向・歪みを清算しようとする研究が、世界史読み替えを迫る作品を生み出したのでした。

バナルの仕事に先立って、エドワード・サイード（1935～2003、エルサレム生まれのパレスチナ人、父親の代から米国市民権をもつコロンビア大学文学教授・批評家だった）の代表的著作『オリエンタリズム』（今沢紀子訳、平凡社ライブラリー、上・下〔原著は1978年刊〕）は、ヨーロッパ（西洋）人のオリエント（東洋）に対する相反する感情の葛藤（好きだから嫌い、頭あがらぬから軽蔑、恐ろしいので襲う、式の）や自己中心の観念（あらゆる劣悪イメージを相手に押し付ける自画自賛）の東西二分法（先進vs後進、進歩vs停滞、民主vs専制、合理vs暗愚）の上に組み立てられた知識（東洋「学」）の力に基づく欧米中心主義的な支配の根深い伝統をえぐり出していました。サイードが彼の父ワディーウ・サイードの商売の拠点だったエジプトで、10歳代半ば、英国が創ったヴィクトリア・カレッジの学生として味わった居心地の悪さ・抵抗感（退学処分を受けた）が、彼の学問・生き方の方向を定めたようです。しかし、あの『オリエンタリズム』批判が書かれた直接の背景は、1967年の六日戦争から75年レバノン内戦にいたる間の米欧・イスラエルが絡む軍事的暴圧とアラブの分断のもとで、パレスチナ人の抵抗運動が翻弄される痛切な危機感でした。彼の妻のマリアムの生まれ故郷、レバノンの首都ベイルートの破壊された惨状は、いま私たちが目の当りにする21世紀中東の破滅の地獄図の予告だったのです。

オリエンタリズム（元来は欧米で「オリエント学・東洋学」の意味で使われる語でした）への批判を、欧米のイスラーム認識・アジア観・植民地支配の様式・知の姿と作用にまで拮げた次元で定着・確立させたのは、サイードだったとしても、さらにその先導者がいたことを忘れてはなりません。欧米発・欧

米製の知識や思想がいくら普遍性・一般性を標榜してみせても、じつは偏狭なローカル根性丸出し（パロキアリズムparochialism）ではないかと、アーノルド・トインビー（1889～1975、英国の歴史家）は『試練に立つ文明』（深瀬基寛訳、現代教養文庫、社会思想社〔原著は1948年刊〕）などで早くから戒めていました。サイドに先立つ「オリエンタリズム批判」の先駆者もありました。エジプト人社会学者のアンワル・アブデルマレク（1924～2012）です（『社会の弁証法』、熊田亨訳、岩波書店、1977年。

〔当該論文の初出は Anouar Abdel-Malek, *Orientalism in Crisis*, *Diogenes* 11-(44): 103-140, 1963.〕。

アブデルマレクは、欧米中心主義批判の根底として、知と支配の様式をオリエンタリズムとして概念化しようとしていたのです。同様の課題を「東方問題」という次元で考えていた私は、おのずとアブデルマレクと深い交わりを結ぶことになりました。

アブデルマレクは、マーティン・バナールの師として上述したジョゼフ・ニーダム（ケンブリッジ大学の一大中国文明研究プロジェクトのリーダー）に私淑していたから、バナールとの接触も深く、バナールは構想や草稿をアブデルマレクに見せたりしていて、その進展状況の情報は内々私の手許にも届いていました。だから、当時、東大駒場の大教室で私の講義を聞いていた人は、いずれ出る本のまえ宣伝で、マーティン・バナールの名前、「アーリア-モデル」という既成観念の符丁、その打破による世界史の眺望変化の予想など、学問の超最新情報を又々聞きで知っていたはず（「日本中東学会ニューズレター」130号〔2013. 3. 5〕の追悼記事を参照

<http://www.james1985.org/publications/newsletter/nl130.pdf>）。

こんど、20世紀末に書かれたヤン・アスマン『エジプト人モーセ——ある記憶痕跡の解説』の翻訳が世に出、バナールからアスマンへと受け継がれた仕事が振り返られるとき、私たちの読み方としては、私たち自身が世界危機の現実をどのように捉え返し、そこから思考枠組の転換を目指すどんな課題を引き出すのか、見定めることではないでしょうか。

フロイト理解とアスマン理解との連関

私の「レジュメ資料」〔後掲〕の4）を見てください。そこに挙げられた＊付き4項目は、アスマンが、ヨーロッパにおけるエジプト想起の歴史の全体像を明らかにするという本書全体の目標のなかにフロイト・プロジェクト（「モーセはエジプト人」というテーマを基軸とするフロイトの企て）を位置づけて論じるさまを、私なりに整理してみたものです。これは、アスマン自身の企て全体が狙いとするところを見定めるのにも役立ちます。

第一は、想起という行為の記憶史を再構成する作業をつうじて、「一神教」概念をアウフヘーベン（止揚・揚棄）すること。そこでは、「モーセという男」が焦点となります。だから、フロイトが生前仕事をまとめた最終段階の完成版のタイトルが「モーセという男と一神〔信仰の宗〕教」という〔さきに示したドイツ語〕タイトルになるわけです。

聖書が語るモーセとして、「出エジプト記」11章では、モーセは人びとからおおいに尊敬される存在であり、新約聖書「使徒言行録」7章では、捕らえられたステファノが殉教の死をひかえた説教で、モーセはあらゆる意味で当時のエジプトの思想・文化の最高のものを身につけた人間だったことが強調される。しかし、口が重く舌が重いモーセは兄アロンが通訳しなければイスラエルの民と意思疎通ができないことが暗示され（出エジプト記4章）、またイブリー（ヘブライ人）集団を率いてエジプトを脱出し紅海を渡り荒野を放浪する40年の過程でミディアン人とも交流しつつ神（ヤハウェ（われ在り）という名の主〔アドナイ〕）との契約に基づく民の形成をリードしたモーセ自身が、カナンの地に入ること

は許されず死をむかえ（申命記34章）、殺害されたと見られる、などのことは、ヘブライ人のエクソダス（出エジプト）を指揮した彼がエジプト人だったという見方を裏づけるのです。「モーセ」という語も、ヘブライ語でなくエジプト語起源で「子ども」を表すと言われます。こうして、モーセという男をとり巻く雰囲気は、バナールの用語を借りれば、多様な要素が渾然と混じりあう「古代モデル」的世界の色彩が濃厚です。そこから一神教の読み替えなおしは、ユダヤ教を古代エジプトのアテン信仰に結びつけることとなるのです。

第二は、「ヨーロッパにとってのエジプト」に関して、フロイトの背後にある「古代モデル」的な歴史意識・歴史認識の巨大な累積を確認すること。これについては、説明の時間を節約するために「レジュメ」とともに配布した「**参考資料**」〔これも後掲〕の**B)** **C)**をご覧ください。

参考資料のB)の「エクソダスの古式イメージ」は、西暦紀元前3世紀～紀元1世紀頃の地中海世界でヘブライ人のエクソダス（エジプト脱出）に関して何らかの記述を残した者のうち、アスマンが注目した人びとのリストです。私が「古式〔アルカイック〕イメージ」と銘打つのは、ヨーロッパは8～9世紀に形をなしたので、リストアップされた人たちは「古代ヨーロッパ人」などではなく、そもそも古代・中世・近代といった時代区分を連想させたくないからであり、また次元の異なる概念の「古代モデル」などとの紛らわしさを避けるためです。

ここで大事な点は、マネトーからはじまってストラボンまで、ギリシア・ローマ・エジプトなどの10人の神官・歴史家・文法学者・著述家たちの多彩な記述が、それぞれに上記の第1の問題、すなわちエジプト人モーセ／新たに獲得される一神教／エジプトの伝統の回復／エクソダスによる新しい民の創生／そして被差別者の解放／を語っていたということです。「エジプト人モーセ」は認識の主流でした。

つぎに**参考資料のC)**は、西暦17～18世紀ヨーロッパで「エジプト人モーセ」問題に／したがってエジプト・イメージの想起に／関係した人びととして、アスマンが力をこめて跡づけ点検する知識人たちのリストです。全体で7つの章からなる本の第3・4・5章が割りふられるという壮観。ヘブライ学者スペンサー、哲学者カドワース、主教ウォーバートン、理神論者トーランド、フリーメイソンのラインホルト、そして多くの戯曲を書いた作家シラーが、それぞれ独自の活動を展開しますが、初期ロマン派のスピノザ的宗教風土を映し出す人物たちです。バナールの言う「アーリアーモデル」が出現し跳梁した19世紀の断絶を経て登場してくるフロイトよりは、前時代の先駆者たちなのです。

スペンサーは、宗教儀式の面から問題を立てます。たとえば過越しの祭りで犠牲として屠る1歳の子羊。こういう仕掛けは、エジプト起源で、エジプトから借り出したものと言う。しかも、そこには逆転のプロセスがあり、羊は、エジプトの最高神アメンの聖獣であって、タブーの対象だった。これが、紀元前14世紀エジプトのアクエンアテンの一神教すなわち歴史的に知られる最初の一神教を樹立する宗教革命のもと、禁止されていたことが善しとされ、善しとされたことが禁止される大逆転があったとするのです。

「エジプト人モーセ」という考え方は、アテンの宗教からモーセが立ち現れてきた、つまり、アクエンアテンの伝統につながる人物としてモーセを考える立場です。エジプトの聖獣を生け贄とすることで一神教が成立し、エジプトにおける聖獣を過越しの祭りの犠牲としてその肉を食しその血を戸口に塗ることで、一神教が確立し、そのモーセを殺したことにより、その心の痛みからユダヤ教が生まれてくるという話になります。これと同じように、イエスが十字架上で殺されることから、過越しの羊＝キリスト・イエスという神の子羊（アニュス・デイ）の観念にもつながっていく。これらが、みなエジプトから出発しているのだという話です。フロイトが依拠したこの議論は、17世紀ケンブリッジ大学のヘブライ学者スペンサーの仕事として展開していたのでした。

リストでは2番目の、これまたケンブリッジ大学に拠る哲学者カドワースは、ホッブズを無神論者だと論難していた人なのですが、古代エジプト人の思惟の中にあった秘密神学の「ヘン・カイ・パン」という「1であって全体」、「全である一者」の思想は、「神＝全宇宙」、世界全体が一つの神なのだとすることで、汎神論に通じ、「一神教」は無神論まで含むあらゆる宗教に共通し、多神教も唯一至高の神をもつ、と主張しました。アクエンアテンによって、太陽光線が象徴する一神教が創設されたのは、「ヘン・カイ・パン」の秘密の知識がエジプトにあったからだと言うのです。このカドワースの考えは、もともとヨーロッパの思想における伏流の一つだったということに、着目すべきでしょう。

つぎに、ウォーバートンの論法は、それ自体が逆転の逆転なので、モーセの立法の人為性こそ、法が神に由来することの証拠だという議論で、立法者モーセとヒエログリフ（神聖文字）についての思索から、神秘的知識の民衆化を位置づけ、事物とアイデアとの相互複製という往還・融合を考えたと言ってよいでしょう。

それから5人目のラインホルトの場合です。前記の先行者たちが受け継がれます。宗教を渡り歩き、フリーメイソンのロッジでハイドンやモーツァルトの友人だった彼は、人間として面白いし、17～18世紀ヨーロッパにおける「エジプト人モーセ」観念のもっとも重要な土台をなすものを提示した人ではなかったでしょうか。すなわち、フリーメイソンのラインホルトが、神すなわち自然というスピノザの汎神論を展開し、さらにエジプト語由来の「XXのほかに[ない]」というアクエンアテン賛歌にはじまる一神教標識の表現や神の「無名性」（神は神、われは「われ在り」とする存在）に注目しました。これらが、シラーを介して、ベートーヴェンに、そしてフロイトにまで、伝わったのでした。

アスマンは、以上のような思想的系譜の上に、フロイトを位置づけてみせます。だが、同時に、バナーが言う「アーリア-モデル」時代を経たフロイトの新しさも見入るのです。

フロイトの仕事の新しさは、20世紀における想起という点にとどまらず、むしろ新しい学術的知見に基づく理論構成という局面にも認められることを、アスマンは指摘します。フロイトは20世紀のエジプト考古学の新しい動向に関心をいだき、米国のジェイムズ・ブレステッドによる史料解読とか、ドイツのエルンスト・ゼリンのモーセ殺害説の聖書学的検討（第二イザヤの「主の僕」（エベド・ヤハウエ）の苦難と死〔イザヤ書52：13-53：12の解釈〕とか、を敏感に吸収しようとするわけです。日本の旧約学者 関根正雄（1912～2000）は1939年ドイツに留学し第二次世界大戦期をハレで過ごしたのですが、敗戦によりソ連・中国東北経由で帰国してから、彼が翻訳紹介したのはゼリン『旧約聖書緒論』（待晨堂書店、1954年）でした。フロイトは、さらにドイツの歴史家エドゥアルト・マイヤーの「イスラエルの民と近隣諸族」の仕事で発見されたミディアン人モーセも、自分の議論のなかに巧みに取り込み、モーセという人間が二人いたとして、あのエクソドス（出エジプト）を遂行するが反乱を起こす彼の民に殺されてしまうエジプト人のモーセと、あとからスリ替わるミディアン人のモーセと、の組み合わせが、ここで実現される新しい一神教のスリ替わり成立にとって非常な大きな意味を持つことになるわけです。明らかにこれが、単なる想起の記憶史の問題次元を超えて、一神教の止揚の観点に活かされていくのです。

第三に指摘しておくべきことは、フロイトの仕事の動機であり／環境であり／主体的状況でもあった／ナチズムの猛烈な人種差別の政治暴力に直面し翻弄されているという条件です。精神病理にかかわる科学者としてのフロイトにとって、問題の研究対象と言えば、患者の、といっても個人では必ずしもない、ユダヤ人だったり、ユダヤ民族だったり、オーストリア人だったり、ドイツのライヒに帰属する人間だったり、ヨーロッパ人だったり、人類だったりもする人びとの、反ユダヤ主義的差別による加害者の・被害者の症例と取り組まねばならない、それから逃げられない、ことでした。しかも、単に相

手を診断し治療法を提案し助言するというだけでは済まない、自分自身が巻き込まれた状況のなかで、総合的・包括的な精神分析を迫られたのです。いわば世界の病状を、徹底的に客観的／かつ徹底的に主観的／に考察しなければならないところで、主体として／客体として／シンパシーを感じ続けてきたモーセという存在の多元性・多面性に分け入って、新しい学術的知見開拓の可能性を求めたのでしょう。仕事がまとまるのと、ナチズムの暴虐のもとで彼自身がウィーンを立ち去らなければならぬ現実を受け入れるのが、ほぼ一致したことの意義について、アスマンは民族生成（エスノジェネシス）と歴史の擬人化（エウヘメリズム）に事寄せて、それを暗示しようとしているようにも見えます。

第四は、問題解決の課題意識ということです。すでに、それへの答えの暗示にも触れてしまった観もありますが、精神分析の専門家として、フロイトは、この際はこうしなければなりませんよ、こうしたほうがいいですよということを、決めなくてはならない、ということです。彼はもともと宗教を、強迫神経症として／ことに父殺しの罪悪感・コンプレックスに基づく強迫神経症として／問題にしてきたのです。一神教が発揮する宗教的暴力またそれに付随した暴力によって病人にされた被害者の側が、みずから招いてしまっている結果に対して、そのようになる筋道を明らかにすることで患者自身が自力で立ち直り／問題を克服していく道を指し示すのが、フロイト・プロジェクトのはずなのですが、それでは済まぬ事態になっている。それで、個人のフロイト自身が現実のなかで、モーセという人間につながるユダヤ教の歴史の問題性を議論し、一神教の組み立て直しを考えなければならなくなった場面が観察されるのでした。このような課題意識の変容を歴史の全体像の中に位置づけ意義づけてみようとするところで、浮かび上がるエジプト像の歴史的な豊かさの諸相を普遍主義志向で確認しなおす。ここでアスマンの本が成り立ったのです。

本書への批判的コメントと希望の開陳

さて、これまで繰り返し予告しながら、先延ばしてきた私のコメントの結論的な部分を、いよいよお話しする段とはなってきました。イスラームへのまなざしが、従来の「フロイトのモーセ」論議では欠けていたのですが、断トツ本格路線で取り組んだはずのアスマンの仕事でも、なぜか軽視されてしまっている、それはフロイトにも責任があることではないか、という問題です。それは、「**レジュメ資料**」では**5**）がその箇所です。

フロイトにとって、イスラームは目障りなものでした。イスラーム教では父親的人物の殺害という要素が欠けているため、フロイトの論理構築を乱すことになるからです。フロイトは『モーセという男と一神信仰の宗教』のなかで以下のような言い方をしています。

「ムハンマドの宗教の創設は、ユダヤの宗教の省略された反復であるように思われる。前者〔ムハンマドの宗教〕は、後者〔ユダヤ教〕の模倣として登場した。この新たな宗教の内的発展は、すぐ止まってしまった。宗教創設者を殺害することでユダヤの宗教にもたらされた一種の深みのようなものが、この宗教には欠けていたのである。」この辺は、西洋の一般の人々の思い込みイスラーム観にナイーブに迎合・便乗した格好で言っている感じがしますね。そして続けます、「見たところ合理的な東方の諸宗教も核心において先祖崇拜なのであり、そのためやはり過去を再構築する初期段階で止まっている。」つまり、なんとなく、宗教進化論的な見方に引き寄せられている観があります。また、マックス・ヴェーバーの比較宗教社会学が、ヨーロッパの合理性を浮き彫りにするという観点においてフロイトの関心とは異なるにせよ、結局イスラームを欠落させて終わってしまったことを連想させるものです。

アスマンの『エジプト人モーセ』のほうは、何カ所か、一神教としてユダヤ教・キリスト教・イスラ

ーム教をひっくるめて言及する箇所はあるものの、ユダヤ教・キリスト教については関連するいろいろなことを書くのですが、イスラーム教については名前を挙げても踏み込んだ議論はしない、という特徴が見られます。一カ所だけ例外があり、それは、イスラーム教はユダヤ教やキリスト教とは異なって、信者と異教徒との中間にある「第三の存在」を知っている、すなわち「啓典の民」だという表現です。イスラーム教徒と同様に神から啓典を授かった集団として、ユダヤ教徒やキリスト教徒は言うに及ばず、ゾロアスター教徒（アヴェスタを教典とする）やサービア教徒（メソポタミアで星辰崇拜）などをも柔軟に包括する／連帯枠組としての／「啓典の民」が、はたして「第三」や「中間」の存在なのかは問題ですけど、「モーセの区別」が一神教のエスノセントリックな排他的空間をもたらすという認識から出発したアスマンにとっては、せつかくこの深刻な例外事態に思い入りながら、これを平然と放置するのです。しかもアスマンは、この話に続けて、というよりこの話を挿話として棚上げし、「サービア教徒」概念の変遷をめぐるマイモニデス（イブン・マイムーン、12世紀イスラーム世界で活躍したユダヤ教徒思想家・医師で、ユダヤ教の合理主義的な神学体系を築く）とスペンサー（先ほど述べた17世紀英国のヘブライ学者）との間のアプローチの相違という話題に熱中してしまいます。「啓典の民」というイスラームの概念は宙ぶらりんのまま、どこかへ消えてしまう。マイモニデスがあたかもサービア教徒をひとつのウンマ（共同体）と認定したともとれる、ユダヤ教がわからのサービア教徒観の議論に終始し、ここでスペンサーが「発見」したという「エジプト」も十分に解明されません。「他者」問題に対するイスラームの批判的立場は、結局、関心の外側に追いやられたのでした。

それでは、どうしたらよいのか。「レジュメ資料」の6）に入るのですが、つぎのような私の立場を確認した上で、イスラームへの視角を組み込む提言をしてみたいと思います。アスマンが、バナールの西洋中心主義批判を評価しつつ、「エジプト人モーセ」認識の古式モデル／17～18世紀初期ロマン派のスピノザ主義的宗教風土／に連結しながら登場した20世紀フロイトの心理史構築・一神教見直しに光を当てることにより、19世紀盛期ロマン主義以降の〈アーリア-モデル〉的転回（アスマンはエジプト学もこれに巻き込まれてしまったと反省する）を脱却しようとして『エジプト人モーセ——ある記憶痕跡の解説』を書いた意図に、私としては賛成するが、そのためにも、アスマンの仕事の弱点となっているイスラームへの視力を補強したい、ということです。

アスマンは、一神教の特徴として「モーセの区別」を冒頭から提起し、異教を全面否定する対抗宗教という一神教の性質を定義的に前提して議論を進めるのですが、イスラームはこれにあてはまりません。「啓典の民」に関して先に述べましたが、それは仏教に対しても、ヒンドゥー教（ヒンドゥーイズムという概念は英国製が疑われるが）に対しても、状況のなかですこぶる弾力性があるのです。話が飛びますが、2005年広島で開催のパグウォッシュ会議（ラッセル・アインシュタイン宣言を機に始まった核兵器および戦争の廃絶を目指す世界の科学者の国際大会、中東問題は重要議題）で、私は講演で中東における諸宗教・諸宗派の共生を論じた際、サービア教徒にも触れましたが、話が終わったとたん、イラク人の物理学者が私に握手を求めてきて「私はサービア教徒だ」と名乗るのでした。

ともあれ、地上の諸宗教の共通の根本原則はイスラーム（神への帰依）で、それは神が諸宗教を制定した「啓示の歴史」（預言者ムハンマドをつうじてアラビア語で下されたクルアーンは、その締め括り）によるものとする「諸宗教のタウヒード」（「一」化、ネットワーク化、万教同根）が、イスラーム教の基本的立場とされます。だからイスラーム教の内側では、自分たちを「ムスリム」（イスラームの立場に立つ者）と称して自分たちだけでおこがましくイスラームを独占してよいのか？との思いから、自称はアッ・ディーン（ザ・宗教）のムーミン（信者）とすべきではないか、などの議論も行われたほどです。例えば、クルアーン3章84節は、「こう言いなさい、「われわれは神を信じ、われわれに下され

たもの〔つまり、クルアーン〕／アブラハム、イシュマエル、イサク、ヤコブならびに各氏族に下されたもの／モーセ、イエスならびに預言者たちに主より授けられたもの／を信じます。われわれはこれらの人々のうち、だれがどうと差別はしません。われわれは〔みな〕、ムスリムーン（ムスリムたち＝神に帰依する者たち）です」、と。」と命じているからです。また、これに先立つ67節は、「アブラハムは、ユダヤ教徒でもキリスト教徒でもなく、ハニーフ（純正な人）、ムスリム（帰依者）であった。彼はムシュリクーン（偶像崇拜者たち）の仲間にならなかった」と述べます。こうしてイスラーム教徒は、ユダヤ教やキリスト教の聖書を神の啓示の書と信じるだけでなく、他の宗教の啓典も尊重するし、神を複数化する偶像崇拜は別だが、宗教をまじめに実践するあらゆる人に対して垣根を越えた敬意と連帯感をもつことこそ正義だと教えられます。

だから、アスマンが約束事として決めてしまった「モーセの区別」・「対抗宗教としての一神教」という基準には問題があるし、またこれから外れるイスラームについては中間的な第三項を設定する例外ケースと片付けて済ますことも問題なのです。ましてやこれが、あらゆる宗教は敵対しあうものと決めてかかるヨーロッパの「東方問題」的宗教紛争操作の論理を正当化することに繋がるなら、さらに重大な偏向と言わなければなりません。

「イスラーム社会」という言葉それ自体も問題含みで、しばしばそれはイスラーム教徒の社会と誤解されますが、「イスラーム社会」なり「イスラーム国家」というのは、他の諸宗教の人びとも合体して初めて、つまりイスラームのウンマ（共同社会）をハブに諸宗教のコミュニティー群を多角的に結ぶ社会契約ネットワークが働いていて初めて、「イスラーム社会」なり「イスラーム国家」であるという約束になっていることが忘れられがちです。この誤解につけ込んで、やっぱりイスラームも例外ではない、アスマンの言うとおり、たしかに「対抗宗教」の本質が暴露されている、と証明してみせようとする目的のため、外部勢力によって捏造され動員されて欺瞞の役割を担わせられているのが、今日の「イスラーム国」や「イスラーム過激派」と呼ばれるものの動きであると思うのです。「ダール・アルイスラーム」（イスラームの家）はイスラームがあるだけでは成り立たない。その成立のための不可欠の条件は、他の諸宗教との共生であり、公正と安全とを保障する社会契約ネットワークの安定した働きなのです。

諸宗教間の関係について、イスラーム教徒の庶民が身に付けている感覚は、ムハンマドの「夜の旅」物語によく暗示されています。預言者ムハンマドが信者たちとともに迫害を逃れてマッカからマディーナに亡命したヒジュラ（移住・立ち去り、一つのエクソダス）が、イスラームの歴史の第一の画期点（イスラーム暦の起点）となったことはご存じでしょう。その前段階で、ムハンマドがヒジュラに踏み切る決心を固めたきっかけとなったのが、時空を突き抜けて創造主にまみえるという人知を絶した「夜の旅」の神秘体験だったと言われます。それは、ムハンマドが天使ジブリールに導かれ天馬ブラークにまたがってマッカからエルサレムに飛び、天国と地獄を歴訪してマッカに立ち戻る、という一夜の旅の体験でした。エルサレムで7つの天への訪問の出発点は、のちに建てられ現在も黄金色に輝く「岩のドーム」が覆っている岩と言われます（そこはアブラハムが神の命令に従い息子イサクを犠牲として捧げようとする身代わりの羊が現われた場所ともされ、重層的な聖地）。物語では、ムハンマドは天使ジブリールに伴われ天の各層を訪ねるのですが、第1の天でアダムに会い、第2の天でイエス、第3でヨセフ、第4でエノク、第5でアロン、第6でモーセと会い、第7の天でアブラハムに迎えられ、天の極みの楽園を経て神の臨在の至境に達したというのです。神から信者たちの義務として日々50回の礼拝を命じられたムハンマドが第6の天に戻ってモーセにその旨を告げると、モーセは回数の軽減をお願いするよう勧める。モーセに励まされながらムハンマドは繰り返し「主の御許に戻って」負担緩和を交渉し、つい

に1回を10回分と勘定することで一日5回の礼拝が認められます。超絶の神と向き合う不思議な神秘体験の中味が、神様とのバーゲニングの駆引きというところは面白いですが、モーセがムハンマドの指南役でいることが注目されます。モーセはイスラーム教徒の恩人なのです。しかし、預言者ムハンマドの「夜の旅」の説話は、ムハンマドが数多の預言者たちと交流し、彼らをおしなべて「イスラームの預言者」と認識し、諸宗教の一体性を自覚したところに、重要な意義があるのです。より詳細を知りたい方は、イブン・イスハーク著、イブン・ヒシャーム編註、後藤明ほか訳『預言者ムハンマド伝 1』（岩波書店〔イスラーム原典叢書〕、2010年、第八章「夜の旅と昇天」）／ブハーリー『ハディース——イスラーム伝承集成』中巻、牧野信也訳（中央公論社、1994年）、144-6頁・171-3頁・328-31頁・584頁／ムスリム『日訳サヒーフ ムスリム〔ムスリム正伝集〕』（日本ムスリム協会、WEB版第1巻）「夜の旅と昇天について」1699-1913頁／を参照してください。板垣雄三・阿久津正幸「イスラームにおけるスピリチュアリティと平和」、鎌田東二企画・編『スピリチュアリティと平和』〔講座スピリチュアル学第3巻〕、ビーイング・ネット・プレス、2015年、所収。でも概略はつかめるでしょう。

このようにイスラームのことを考えて行くと、対抗宗教としての一神教という話が、そうした定義そのものが、崩れてくることになります。イスラーム教徒は、礼拝をするたびに、大恩人のモーセのことを思い出さなければならないはずですが、「参考資料」のDに示したように、クルアーンのなかで預言者モーセ（アラビア語ではムーサー）に言及した箇所は多数あり、しかも名前が出るというだけでなく、物語が展開されています。アスマンがこのことを無視していてよいものでしょうか。

つぎに、「ヘブライ人か、エジプト人か」という問題の立て方について考えましょう。問題の本がそのような構造になっているから、私たちも引っ張られて「エジプト人モーセ」について考えてきたわけですが、「なるほど、モーセは実はエジプト人だった！なんて、そんな考え方もできるのか」と感心してはダメだ、というのがイスラーム教徒の立場でしょう。つまり、イスラーム教徒が考えることは、「モーセがヘブライ人だろうが、エジプト人だろうが、どうでもよいではないか、むしろ、彼の存在・彼の事業・彼のメッセージは人類の問題なのだ、アダムの子孫モーセが問題なのだ」ではないでしょうか。

ユダヤ教は、普遍主義に立脚して「大洪水」後の／また特定的には「離散」発生後の／「人類」の立場・考え方をしっかり堅持していますけれども、しかし同時に、「選ばれた民」と「約束の地」という特殊な観念を重要な契機として抱えています。一方の「血縁」は、神と特別な契約関係に入った「しるし」としての男子割礼という身体的徴表をもつ民／アブラハムの孫ヤコブ〔別名イスラエル〕の子孫＝ブネイ・イスラエールという意識で成り立つ「イスラエルの民」（英語ではIsraeliteイズリアイト、今日のイスラエル市民Israeliイズレイリとは異なる）／そしてヤコブの息子ユダの子孫＝ブネイ・イエフダ、わけてもエルサレムを都とするダヴィデの王国を築いた民の子孫、また虜囚の地からの帰還者の子孫／が「選ばれた民」なのであり、他方の「地縁」は、アブラハムおよびヤコブの子孫に約束されたイスラエルの地＝エレツ・イスラエールが「約束の地」なのです。神がこれらと関係する救済プログラムを展開させる場で、人類個々人の関わり方を考えることをつうじて普遍主義が問題とされるのです。

キリスト教は、「異邦人」の宗教という自己規定のもと、成立し発展しました。元来は、ユダヤ教団の側からみて非ユダヤ教徒がゴイーム（異邦人）だったわけですが、ローマ帝国のもとで、パウロらによるその「異邦人」への伝道・宣教をつうじてキリスト教が確立していく過程で、ゲンティリス（異邦人、英語ではGentile）はユダヤ教徒ないしユダヤ人を差別するものへと転化していきました。ユダヤ人の宗教がユダヤ教で、キリスト教はゲンティリス（＝非ユダヤ人）の宗教だ、という地歩を固め、キ

リスト教のユダヤ教からの独立とともに、ローマ帝国権力と結びつく国教化を進めつつ反ユダヤ主義の傾向を強めていくのです。使徒言行録の末尾（28章28節）で結論的な調子で、「だから、このことを知っていただきたい。この神の救いは異邦人に向けられました。彼らこそ、これに聞き従うのです。」と強調されます。つまりキリスト教も、著しく普遍主義的で人類的立場に立っているけれども、ユダヤ人でない者たちの宗教という点にそのアイデンティティのウエイトがかかっているのは否みがたいのです。円の内側に片寄せた弦を引き二分、大小二つの部分を、こちら側はキリスト教=非ユダヤ人、あちら側はユダヤ教=ユダヤ人、と対照させる宗教対立=人種主義に拠るエスノクラシー。キリスト教発生地
の東方諸教会は事情が異なりますが、皇帝権力と結合して三位一体論の正統派教義を振りかざすヨーロッパのキリスト教は、こうしてユダヤ人差別・迫害に傾く伝統を背負い込むことになりました。

イスラームはバヌー・アードム（アダムの子孫、アダム族=人類）の宗教という立場を鮮明にし、国民・民族・部族といった集団意識に縛られる考えは棄てなさい、という姿勢をイスラーム本来の立場として強調しました。ローマ帝国下のヨーロッパ・キリスト教の政治権力と結合した正統主義による圧迫に対して、「異端」として排除・抑圧された東方キリスト教のキリスト単性論諸派やネストリウス派の諸教会の抵抗は、イエスを預言者とし人性を主張して東方キリスト教と思想の同一基盤を分かち合うイスラームの登場により、政治的・社会的に「自立・解放」を得ることとなりました。イスラームは、イエスの性質の単一性をめぐって帝国権力に支えられたカルケドン公会議（451年）の体制に対する抵抗戦線の強力な巻き返しを担うものでした。ラビ・ユダヤ教も、同様に、ダール・アルイスラームに帰属することによって、発展することになりました。西暦5～7世紀、こうしてユダヤ教・東西のキリスト教・イスラームが並行的に形成されたと観ることができるのです。すなわち、イスラームは、その人類主義・普遍主義を、宗教の面でも通教的・跨教的に標榜するものであったことが注目されるのです。

現在のイスラームの状況はどうかという話になってくると、これはまた別の問題であって、今日の世界的現実のもとでのイスラーム教徒の墮落・無力化・低迷といった問題は、これまで見て来たようなイスラームの超近代性に対する攻撃の効果として観察できるものではないでしょうか。「二つの世界」論に立つ十字軍（レコンキスタや大航海を含む）から多角的宗教紛争を挑発・煽動・管理する「東方問題」を経て、19世紀以降の「アーリア-モデル」的人種主義による打撃、ホロコーストを利用したユダヤ人国家の「ポストコロニアル植民地主義」、そのイスラエル国家延命のための「反テロ戦争」、と積み重ねられてきたイスラームフォビア（イスラーム憎悪）の諸階梯です。

現在、フロイトの「エジプト人モーセ」論を省察的に検討するなら、それはイスラームへの視角を抜きにはできないはずです。フロイトが直面した反ユダヤ主義を、その激烈さ・狡知・陰険さにおいて極限化させた反ユダヤ=反イスラーム主義が横行しているのが、21世紀の現実だからです。アスマンの振り出しの過ちは、イスラームを除外する「一神教」定義にあったのです。特異点・破調・変態・例外を探し出し取り込む姿勢が大事です。

ユダヤ教では、「シャアトネズ」（混紡・交織）の忌避すなわち違う種類の糸を混ぜて織ってはいけないということが、レビ記19章19節とか申命記22章11節などで指示されています。二種類の糸で織った衣服を身につけてはいけないとか、毛糸と亜麻糸とを織り合わせた衣服を着てはいけないなど、シャアトネズを禁止する話がさらに展開して、異種の動物をかけあわせてはいけないとか、同じ畑に異なる作物の種を播いてはならないとか、ぶどう畑で別の作物を育ててはいけないなどです。これは頭のなかで組み立てたヴァーチャル普遍主義の建前の極限化ということです。交織も混沌もまことに結構、できる限り多様性を包蔵するネットワークを、と志向するのが、イスラームの本来の考え方でしょう。

神の名前の翻訳が可能なのは、或る土地ではAという名前の神様が別の国ではBという名前になると

いった類のことで、地中海周辺などでは珍しくもない自然な話ですが、そういうことが起きるのは宇宙即神論あるいは多神教においてだけだと、アスマンは考えています。だが、イスラームの場合は、アラビア語で神はアッラーフといいますし、最終かつ完全な啓示とされるクルアーンはアラビア語で下された以上、アッラーフという言葉が重要なのは当然ですけれども、それでもイスラーム教徒にとって、言語が異なる国ごとに考え方の自由度が保証されているのです。イスラームの信仰が正しく守られる場合は、おのおのの国語や方言に応じて、例えば、トルコの人が「アッラーフ」という代わりにトルコ語で「テングリ」と言っても、それはかまわない。同じように、日本でも田中逸平という中国で改宗しマッカ巡礼も達成した日本人ムスリムは、1925年の著書で、「天之御中主神は、アルラホなり」との信念を披瀝しています（「アルラホ」は、田中が日本人の発音で国際的に「アッラーフ」と聞き取ってもらえるよう工夫した苦心の片仮名表記）。クルアーンはアラビア語で読み聞かれるべきで、翻訳しても聖書は聖書というキリスト教と異なり、別言語でのクルアーン翻訳は別言語によるクルアーン注釈にしか過ぎないということでは厳格なイスラームが、神名や神理解では多文化のなかですこぶる柔軟な立場をとるのです。ここでも、アスマンの一神教理解は、イスラームから跳ね返されるのです。

イスラームでは、「アーヤトッラー」（神の徴）は非常に重要な概念です。クルアーンのなかで特別に頻出が目立つ言葉といってもよい。複数形はアーヤトッラー。宇宙万物、山川草木、何をとっても神の徴（サイン・記号）だと考えることで、万物すべてが神のしるし・神兆だという考え方はどこで汎神論との境目があるかという問題にもつながって行くものです。多様性とは「一」であること、「一」には「多」が含まれる、というイスラームの信仰の核心であるタウヒード（「一に帰すること」、私は仏教の用語を借りて「多即一」と言ってみたり、「多元主義の普遍主義」と説明したりもします）が、先にカドワースの仕事の紹介のなかに出て来たエジプト人の「ヘン・カイ・パン」（一にして全）の思想とどのように繋がっているのか、それとも「ヘン・カイ・パン」がタウヒード展開の土台なのか、こういうことをアスマンに解明してもらいたいのです。

ヘブライ語でモシェー、アラビア語でムーサー、いずれにせよモーセと同名の人としてエジプトを拠点にイスラーム世界を縦横に結びながらユダヤ教の再建に挺身したマイモニデスにしても、十字軍を批判する旅人としてエジプトに出かけエジプトから多くのことを学んだアッシジの聖フランチェスコにしても、イスラーム文化の色濃いイベリア半島のルーツから近代思想をオランダで編み出したスピノザにしても、いずれも、イスラームから切り離すことができない人たちでした。

以上考えてきたことから、このアスマンの本は、イスラームへの／またイスラームからの／観察をしっかりと組み込めば、冒頭の「モーセの区別」に始まる構成は書き換えなくてはならないかもしれませんが、あとはおのずから、さらに多くの発見が書き込まれ、もっともっと良い本になるのではないのでしょうか。今でも立派な本ですが、この希望の開陳を抑えるわけにはいきません。

【レジュメ資料】

「一神教」認識と他者イメージ

――「エジプト人モーセ」問題とイスラーム、そして私たち――

板垣 雄三

1) 待望された邦訳

ヤン・アスマン（安川晴基訳）『エジプト人モーセ ある記憶痕跡の解読』、藤原書店、17.1(98)

ヨセフ・ハイム・イェルシャルミ（小森謙一郎訳）『フロイトのモーセ 終わりのあるユダヤ教と終わりのないユダヤ教』、岩波書店、14.9(91)

2) 岩波講座 宗教3『宗教史の可能性』序論（島蘭進 問題としての宗教史）、読書案内（月本昭男 一神教の成立をめぐって ことにO・ローレツ『神の独一性』）

3) 危機の時代

ジークムント・フロイト	ナチズムの暴力・憎悪	エジプト人モーセ
マーティン・バナル	ヴェトナム戦争	黒いアテナ
エドワード・サイード	レバノン戦争・PLO追放	オリエンタリズム
私たち	世界のいま	？

4) [スペンサー・カドワース・ラインホルト・シラー受け継ぐ] フロイト プロジェクト

※ 想起による記憶史再構成としての「一神教」止揚

モーセという男（出エジ 11：3、使徒言行 7：22）、重い口・重い舌（出エジ 4：10-16）

※ 新しい学術的知見による理論構成

ジェイムズ・H・ブレステッド（史料解読）やエルンスト・ゼリン（モーセ殺害説検討）、エドゥアルト・マイヤー（ミディアン人モーセ、二人のモーセ）、など

※ 強烈な人種差別の政治暴力に直面する状況 研究対象・症例としての反ユダヤ主義

※ 問題解決の課題意識 父殺し罪悪感コンプレクスに基づく強迫神経症としての聖書の一神教がふるう宗教的暴力、疎外者の憎悪を自らに招くことになる区別、これらの憎しみの世界は、その起源に立ち戻ることによってのみ克服される

5) イスラーム教には父親的人物の殺害が欠けているため、フロイトの論理構築を乱すことになる。「マホメットの宗教の創設は、ユダヤの宗教の省略された反復であるように思われる。前者は後者の模倣として登場した。この新たな宗教の内的発展は、すぐ止まってしまった。宗教創設者を殺害することでユダヤの宗教にもたらされた一種の深みのようなものが、この宗教には欠けていたのである。見たところ合理的な東方の諸宗教も核心において先祖崇拜なのであり、そのためやはり過去を再構築する初期段階で止まっている。（Der Mann Moses und die monotheistische Religion, 岩波フロイト全集 22、116 頁）

アスマンは、ユダヤ教・キリスト教・イスラーム教を一神教として一括言及する箇所はあるが、イスラームに特定して論究はしない。例外の一例は「イスラーム教は、ユダヤ教徒やキリスト教徒とは異なり、「異教徒」と「信者」の中間にある第三の存在を知っている。すなわち「啓典の民」だ。」（訳書 101 頁）とあるが、その先ではマイモニデスがイスラームに代わってサービア教徒をウンマと扱った珍説の紹介と化す。

6) アスマンが、バナールの西洋中心主義批判の仕事の評価しつつ、「エジプト人モーセ」認識の古代モデルと 17~18 世紀の初期ロマン派のスピノザ主義的宗教風土とに注目し、そこに連結するフロイトの心理史と「一神教」見直し作業とに光を当て、19 世紀盛期ロマン主義以降の「アーリア・モデル」的転回（エジプト学もこれに含まれる）を脱却する意図に賛同しながら、イスラームへの観点からその弱点を補強する方途を探りたい。

※ 対抗宗教としての「モーセの区別」（他者排除・強制）が、イスラームに妥当しないこと

啓示の歴史 完成・封印／ムスリムとムーミン／「イスラーム社会」論とダール・アルイスラーム／諸宗教のタウヒード／公正・安全・自由・平和の社会契約／預言者ムハンマドの「夜の旅」（ミーラージュ）の含意／強制の禁止（クルアーン 2：256）

※ ヘブライ人かエジプト人か、という問題の立て方 イスラエルの民、ユダヤ人、等々。

三宗教の普遍主義の差異 「異邦人」（ゴイーム、エトノス、ジェンタイル）と バヌー・アーダム／アジャムやジャーヒリーヤなどアラブの観念とアブラハムの宗教／西方キリスト教における反ユダヤ主義の発生／シャアトネズ〔交織〕禁止（レビ 19：19、申命 22：11）

※ 東方キリスト教を看過 アリウス派・ネストリウス派・キリスト単性論派、等（シリア正教、コプト教会、アルメニア正教、等々）／正統派キリスト教／ラビ ユダヤ教

※ 神名の翻訳可能性は、宇宙即神論や多神教にだけ求められないこと

アッラーフ：テングリ、テンリ（チュルク語系の諸言語で神）、天之御中主神はアルラホなり（田中逸平『イスラム巡礼 白雲遊記』、1925 年）

※ アル・アスマーウ・ル・フスナー（神の美称 99 例） 数珠

※ しるし＝アーヤ（徴・兆・サイン・記号） 「神の徴」（アーヤートッラーとしての宇宙万物万象）／アマーナ〔信託〕（自然・生態・環境の保全の責任）／汎神論との境目

※ イスラームのタウヒードとヘン・カイ・パン（一にして全）との比較

※ エクソドスとヒジュラ、秘密とタキーヤ、などの対照・比較

※ モシェー・ベン・マイムーン（マイモニデス）、アッシジの聖フランチェスコ、バルーフ・デ・スピノザ、らのようなイスラーム世界と深い関係があった人たちをイスラームから切り離して考えてよいか

【参考資料】

A) わたしのエリンネルンクの私的ロマン

出エジプト記 3 : 14 (「わたしはある」という方)、鵜飼猛牧師ご夫妻 (とジョー小出)

関根俊雄先生、関根正雄、矢内原忠雄、イメージとしての内村鑑三

編集バイト (『聖書の世界』) 代田教会・小川治郎牧師、浅野順一、渡辺善太、左近義慈

荒井献 (ナグ・ハマディ文書)

岡正雄 (フロイトの「宿敵」ヴィルヘルム・シュミット)

三笠宮崇仁 (アクエンアテン)

B) エクソドスの古式イメージ

マネトー (BC 3 世紀前半、神官) オサルシフ、癩者のリーダー、ヒクソスの記憶

アブデラのヘカタイオス (BC300 頃、ギリシア歴史家) エクソドス記録

リュシマコス (BC200 頃、著述家) 飢饉、癩者溺死・荒野追放をモーセが組織

カイレモン (BC1 世紀、アレクサンドレイア神官) イシスのお告げで癩者駆除

ポンペイウス・トロクス (BC1 世紀、ローマの歴史家) 疫病でエジプトを去る

アルタパノス (ユダヤ人著述家) エジプト人神官モーセ、ユダヤ人に新宗教教える

タキトゥス (歴史家) 疫病、モーセがユダヤ人をパレスチナに連行、新宗教授ける

プルタルコス (46 頃～120 頃、帝政ローマのギリシア人著述家) オシリス殺しの弟セトとの類推でユダヤ人の神がロバで表象される

アピオン (1 世紀エジプト出身文法学者、古典注釈者) エジプトの伝統護るエクソドス

ストラボン (BC 63 頃～AC 21 頃、ローマのギリシア人地理学者) エジプト人モーセ

C) エジプト人モーセをめぐる議論の 17～18 世紀における主要関係人物

ジョン・スペンサー 1630～93 英国のヘブライ学者、ケンブリッジ コルプスクリスティカレジ学長

ヘブライ人の儀式法を研究、「モーセの律法の歴史的背景/枠組は古代エジプトにある」、

過越しの祭の子羊 (出エジ 8 : 22～、それはキリスト教徒の神の子羊アニヌス・デイの観念に通じる) はエジプトの最高神アメンの聖獣のタブー逆転、エジプト由来の割礼は「印」化。

ラルフ・カドワース 1617～88 ケンブリッジ・プラトニストの哲学者、ホッブズを無神論者と論難

エジプト人の秘密神学、「全である一者」(ヘン・カイ・パン) の汎神論に通じる考え方から、「一神教」は無神論まで含むあらゆる宗教に共通し、多神教も唯一至高の神をもつと主張した。

ウィリアム・ウォーバートン 1698～1779 グロスターの主教

モーセの立法の人為性は、逆に律法が神に由来することを裏付ける、という難しい理

屈。ヒエログリフの書字体系が、エジプトの神秘的知恵を民衆化するのに役立つ。文字が事物の世界を複製し、その事物の世界がアイデアを複製するから、と考えた。

ジョン・トーランド 1670～1722 アイルランドの自由思想家、理神論者、急進的スピノザ主義者

モーセをペテン師でなく神の意を受けた世界の代表的立法者 6 人の一人と位置づけた。

カール・レオンハルト・ラインホルト 1757～1823 哲学者、カント哲学に私淑、最初カトリックだったが、フリーメイソンかつイルミナティ (光明会) の会員として活動するうち、1785 年同じくフリーメイソンのヘルダーの立ちあいのもとプロテスタントに改宗、フリーメイソンの〈真の融和〉ロッジでハイドンやモーツァルトと付き合う。神すなわち自然のスピノザ的汎神論の立場。エジプト語で「X X のほかに」や神の無名性に注目した。BC14 世紀古代エジプト第 18 王朝のアクエンアテンのアテン信仰がそうだったように、イスラームの信仰告

白（シャハーダ）も「アッラーフのほかに神はない」という形をとる。

D) クルアーンにおける預言者モーセ（ムーサー）の言及箇所（章：節の形）

2 : 51-61 / 5 : 20-29 / 6 : 84 / 7 : 138-162 / 10 : 75-92 / 11 : 96-99, 110 / 14 : 5-8 /
17 : 2, 101-103 / 18 : 60-82 / 19 : 51-53 / 20 : 9-79, 86-98 / 21 : 48 / 23 : 45-49 / 25 :
35-36 / 26 : 10-69 / 27 : 7-12 / 28 : 4-42 / 29 : 39 / 37 : 114-122 / 40 : 23-46 / 43 : 46-56 /
51 : 38-40 / 53 : 36 / 61 : 5 / 73 : 16 / 79 : 15-26 / 87 : 19

断片的言及でなく、比較的長い記述が目立つ。ナラティヴとして語られている場合が多いからである。

比較として、預言者イエス（イーサー）については、どうか。

3 : 45-59 / 4 : 157-159, 163, 171 / 5 : 19, 46, 75, 111-118 / 6 : 85 / 19 : 22, 23 / 23 : 50 /
43 : 59, 64, 73 / 61 : 6, 14

イエスに関して、原罪の否定や十字架上の刑死の否認とともに、母マリアからの処女降誕（アダムの創造と比較される）が語られるというように、重要な記述があるのに、モーセに比して言及箇所は目立って少ない。

アブラハムの場合はどうか。

14 章 / 2 : 124-127, 130-136, 148, 258, 260 / 3 : 33, 65-68, 84, 95, 97 / 4 : 54, 125, 163 /
6 : 74, 75, 83, 161 / 9 : 70, 114 / 11 : 69, 74-76 / 12 : 6, 38 / 14 : 35 / 15 : 51 / 16 : 120, 123 /
19 : 41, 46, 58 / 21 : 51, 60, 62, 69 / 22 : 26, 43, 78 / 26 : 69 / 29 : 16, 31 / 33 : 7 / 37 : 83, 104, 109
/ 38 : 43 / 42 : 13 / 43 : 26 / 51 : 24 / 53 : 37 / 57 : 26 / 60 : 4 / 87 : 19

ついでに、ダヴィデは

2 : 251 / 4 : 163 / 6 : 84 / 21 : 78-80 / 5 : 78 / 34 : 10, 13 / 38 : 17-30 / 17 : 55

以上

公開講演会報告②

第2回公開講演会

2017年10月21日（土曜日）

「唯識思想について——大乘仏教と現代」

講師：東洋大学学長・筑波大学名誉教授 竹村牧男 先生

場所：東京国際大学高田馬場サテライト4階

主催：東京国際大学国際交流研究所



講師紹介

〔学歴・研究歴〕

1971年、東京大学文学部印度哲学科卒業

1974年、東京大学大学院人文科学研究科修士課程修了

1975年、東京大学大学院人文科学研究科博士課程退学

1993年、唯識思想研究で東京大学より博士（文学）の学位を取得

昭和59年度日本印度学仏教学会賞

昭和61年度日本宗教学会賞

第17回中村元東方学術賞受賞（平成19年）

井上円了賞（平成20年）受賞

〔職歴・現職〕

1984年、三重大学人文学部助教授

1988年、筑波大学哲学・思想学系助教授、1992年～2002年同教授

2002年、東洋大学文学部教授、2016年～現在、同文学研究科教授

2009年9月～現在、東洋大学学長

〔業績〕

『唯識三性説の研究』春秋社（1995年）／学位論文の刊行、

『親鸞と一遍』法蔵館（1999年、2017年講談社学術文庫で再版）

『西田幾多郎と鈴木大拙』大東出版社（2004年）

『正法眼蔵講義—現成公案・摩訶般若波羅蜜—』大法輪閣（2005年）

『入門 哲学としての仏教』講談社現代新書（2009年）

『『成唯識論』を読む』春秋社（2009年）

『日本浄土教の世界』大東出版社（2012年）

『日本仏教 思想のあゆみ』講談社学術文庫（2015年）

『ブッディスト・エコロジー』ノンブル社（2016年）

『心とはなにか』春秋社（2016年）

『『大乘起信論』を読む』春秋社（2017年）

他、多数の著作がある。

〔講演会要旨〕

唯識思想は、インドにおいて、5世紀頃、無著、世親によって大成され、7世紀には玄奘三蔵によって中国に移植されて法相宗が成立した。日本には奈良時代に伝えられ、興福寺や薬師寺で今に伝承されている。それは、認識論、存在論、言語論等が統合された、精緻な理論体系を持つもので、大乘仏教の基礎的な世界観を構成している。その内容は21世紀を生きる私たちへの指針となる先進的で普遍的な思想である。今回、その一端をご紹介します、大乘仏教の現代的意義を考えたい。

〔講演録〕（講演録の後に講演会レジュメを添付）

1 唯識思想の伝来

今、上野の国立博物館で運慶の展覧会をやっていますね。ご覧になられた方もいらっしゃるかもしれません。運慶、お父さんの康慶、息子さんの湛慶、康慶の弟子の快慶などの、慶派のさまざまな仏像が展示されております。意外と仏様の像は少なく、十二神将像とか、四天王とか、そういうものがかなりあるのですが、なかでもいちばんのハイライトは、無著・世親像ですね。

この展覧会は、興福寺の中金堂再建を記念して行われているものです。710年に奈良に都が開かれたから、2010年がちょうど遷都1300年で、興福寺ではそれを記念して、中金堂の再建という大事業に取り組んでいるわけです。来年これが竣工するわけですが、その記念として運慶展を催しているのです。興福寺には北円堂と南円堂とがありますが、ふだんその北円堂にまつられております無著像と世親像が、この運慶展で展示されています。これは国宝です。非常に写実的だとも評されますが、ある意味では非常に象徴的かもしれません、すばらしい彫像がありますので、ぜひご覧に行ってくださいと思います。

その、無著・世親とはいったいどんな人なのかと言いますと、この二人は実の兄弟で、この二人が唯識という思想を体系化した、完成したという人なのです。唯識というのは、大乘仏教の重要な思想のひとつです。いうまでもなく、仏教の開祖は釈尊で、その後いろいろ分派しながら伝えられて行きます。それに対して西暦紀元ごろ、つまり釈尊は紀元前383年に亡くなったといわれていますので、それから約400年経った頃、大乘の経典というものが作られて、宣布されていく、伝道されていくということになります。従いまして、大乘仏教は歴史上の釈尊が説いたとはどうも思えないわけですが、「如是我聞」、このように私は聞きましたということで、釈尊の説法ということになっているのです。

その経典にいろいろあるのですが、それらの経典に盛られた思想が、論理的に整理・体系化され、そしてそれらを学ぶ学派が出来てきます。その代表が、中観派と瑜伽行派です。中観派は、龍樹、ナーガールジュナ（150～250頃）という、『中論』という書物を書いた人から始まります。著したのは、『中論』の頌（詩）のところだけかもしれませんが。その龍樹の思想に基づく流れが、中観派です。瑜伽行派とは、唯識の思想を研究した学派でして、それを大成した思想家が、無著（395～470）・世親（400～480）です。その前に弥勒もいたと言われるのですが、伝統的には、その弥勒は弥勒菩薩、マイトレーヤのことです。無著は、弥勒菩薩のいる兜率天に昇っていろいろ教えを受けて、また地上に降りてきてその教えを広めたとか、いろいろ伝承があります。実際には、無著・世親あたりが、唯識の思想を最初に体系化した方なのです。

その後の流れがまたいろいろあるのですが、特に護法（530～561）とかその弟子・戒賢（529～645）

あたりが重要な人物になります。中国に、『西遊記』で有名な玄奘三蔵、『西遊記』はもちろんフィクションですが、実際に玄奘三蔵（600～664）という方がおられて、この方が当時の国禁を破って国境を越えて、ヒマラヤの北側の方を回って、シルクロードをつたって、大回りしてインドに入った。そして最後にナーランダー学園というのがありまして、総合大学、ユニバーシティとしては最古といえるのではないかとされておりまして、そこで当時、最新の唯識の教えを学んだ、特に護法、ダルマパーラの系統の唯識を学んだと言われている。のちそれを中国へ持ち帰って、唯識の教えだけでなく、さまざまな経典の翻訳事業に携わるわけです。

たとえば『大般若経』という600巻の翻訳をしています。『大般若経』は、お正月にいろいろな寺院で、パラパラッと広げ・たたんで読んだことにして、正月の法会（修正会）を終えるというようなことがなされておりますが、玄奘はその『大般若経』とか、その他さまざまな経典を訳しまして、その中に唯識の根本聖典、『成唯識論』という書物があります。

これは、世親が『唯識三十頌』という、三十の詩の中に唯識の教理をまとめたものを作ったのですが、その注釈書がいろいろありまして、そうしたいろいろな注釈書を勘案しながら、護法の解釈を中心に世親の『唯識三十頌』の詳しい注釈書をまとめたものです。インドにそういう一つの本があったわけではなく、玄奘が編集したのかもしれませんが、それが『成唯識論』という書物です。

これが中国、日本の、唯識を研究する宗派、法相宗の根本聖典になるのです。その教えを、慈恩大師窺基、普通は基が正しいと言われるのですが、その人が受け継ぎまして、さらに伝えて行くということになります。日本からは、ちょうど玄奘が唐にいた頃に、遣唐使と一緒に渡った学僧がこれを学ぶわけです。玄奘に直接学び、あるいは玄奘のお弟子さんに学ぶということで、日本には4回に分けて、唯識の教えが伝えられたというように言われています。そういうわけで、インドの護法の思想が、中国で漢訳されて、直ちに日本に伝わっていることになります。意外と昔から国際交流というものは、短い時間のなかで結構活発に行われていたのですね。

日本の仏教も東アジア全体の中で、あるいはインドまでをも含んで、あるいは中東までさえ含んで、そういう世界全体の中で、影響を受けていたということは間違いないところです。玄奘三蔵は、非常に苦労してインドに入られて、そして首尾よく中国に帰ってこられた。当時、何人もインドに行ったのかもしれませんが、ただどたまたまうまく中国へ帰ってきたのが玄奘だけだったのかもしれませんが。その玄奘の教えがリアルタイムに日本に伝わってくる。そしてその教えや書物が、日本には豊かに残されている訳です。法相宗のお寺としては、興福寺と薬師寺、これが二大本山です。法隆寺でも深く唯識の教えが研究されました。しかし法隆寺は今日では、聖徳太子のお寺だということで、聖徳宗と称しています。法隆寺は法相宗ではないのですが、その辺の奈良のお寺が唯識思想を伝えている所です。

中国では、唐の末期に、大変な破仏が起きました。皇帝が仏教弾圧したのです。仏教は殲滅され、仏教典籍はほとんどなくなってしまった。ですから中国では、唯識の伝統は途切れてしまいます。インドではイスラームが入ってきて、仏教教団はチベットへ逃げたり、ということになります。チベットに残った仏教は、中観をベースにした密教です。日本の弘法大師の密教とまたちょっと違うかもしれませんが。もちろんチベットにも唯識思想が多少は残っているのですが、どちらかというと中観派系統です。というわけで、唯識思想が脈々と伝えられたのは、日本ぐらいしかないとっても過言ではありません。こうして、非常に貴重な心の世界遺産とでも言うべきものが、我々の身近に伝わっているのであります。

2 大乘仏教のめざすもの

では一体それはどういうものなのでしょうか。その内容について少し入って行きたいと思いますが、

そもそも仏教、大乘仏教は何を目指しているのかと言いますと、まず、人間は自我というものに執着している、それで結局、苦しむのだ、いろいろと苦しんで行くのだ、という認識が根本にあるのです。ですから、自我は本当にはないのだ、と説くわけです。常住・不変の自我、永々不滅の自我、生まれてから今に至るまで変わらない自我、そういうものを人間は無意識のうちにもあると思いなしていると思います。しかしそういうものが果たして本当にあるのかでしょうか。

人体の細胞は一瞬一瞬入れ替わっている、心も千変万化している。というわけで、常住の自我というものがあると言い難いです。しかし我々はそういうものを想定して、それにしがみついて、そういていろいろと苦しんでいるわけです。

仏教的な世界観の中では、自我に執着するがゆえに、次の世に生まれてまた苦しむ、輪廻が続いて行くということになるのです。そこで、自我というものは、本当はないのだということを理解させて、自我への執着、我執から解放する。例えば、五蘊無我という思想が初期には説かれました、心の要素と身体要素とが仮に和合しているだけで、常住なる自我はない。車輪は、輪っかとかスポークとか軸とか、そういうものが組み合わさって車輪というものがあるが、車輪という一つの本体、実体、そういうものはない。同じように人間は、身体的、精神的諸要素の仮の和合にしかすぎない、常住の本体はありませんということが、初期の仏教でよく説かれたことです。

いずれにしましても、そういう、常住の自我があるという考え方から解放されて、我執を離れる、そうしますと生死輪廻が止んで涅槃に入る、とういことになります。いわゆる小乗仏教は、それを目指しているのです。

ところが大乘仏教では、それだけでは問題の徹底的な解決にならないと見ます。自我に対する執着と同時に物に対する執着、さまざまな物に対する執着があることをも問題視するのです。すなわち諸法に対する執着です。諸法の法、ダルマというのは、さまざまなものがあり、実は物だけではなくて、心理的な個別の現象としてのダルマもあります。いろいろなものがあるわけなのですが、その辺は複雑になるので省略しておきます。要は簡単にいって物に対する執着、これからも解放されるべきだと主張します。しかも法執から解放されますと、本当の智慧が生まれるのです。諸法に対する執着、法執を断じて智慧を実現することを目指すべきだと大乘仏教は説くのです。こうして涅槃と智慧の双方を実現するというのが、大乘仏教の目的なのです。

それを実現した人が仏ということになります。仏というのは、覚者、覚った人という意味ですが、大乘仏教の中では、大涅槃と大菩提を実現した人という意味合いになります。ちなみに大乘仏教における涅槃は、智慧が実現し、一切のものは常住の本体を持たない、実体がないということを洞察していますので、いろいろな世界に自由自在に入り込んで行ける。地獄にも餓鬼にも畜生にも、いろいろなところに自由に入り込んで行って、煩わされず、汚されることもない。そして人々の救済に活動して止まない。そのようにいろいろな世界に入りながら活動して止まないところに涅槃をみる、ということになります。つまり小乗仏教のように、生死を超えた世界に涅槃を見るのではなくて、大乘仏教では生死の只中に、生死の中に入って行ってそこで活動する只中に涅槃を見ることになるのです。それを無住处涅槃というのです。

すなわち、生死にも住しないし涅槃にも住しない。どこにも住しないところに涅槃をみる、というような涅槃が実現してくることになります。そういう大涅槃と大菩提を実現した人が仏ということです。実は大乘仏教では、みんなが仏となることを目指して修行していく、というのが基本です。

3 唯識の識とは何か

唯識思想は、世界は唯、識のみという説明の中で、自我はもちろん、諸法もまた本体を持たない、実体がない、現象でしかない、時々刻々変化していく現象でしかないことを明かそうとします。常住の本体があるものは何一つない、ということを説明するのが唯識の思想体系ということになります。唯識では、その唯識の識に、八つの識、というものを考えております。眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿頼耶識という八識です。眼識から身識までは、いわゆる五つの感覚、五感ですね。視覚、聴覚、嗅覚、味覚、触覚の、いわゆる五つの感覚です。それから第六意識。ここまではみなさんよく自分でわかっていますね。唯識はその奥にさらに、末那識、阿頼耶識というものを説いたということが、深みのある理論になっているわけです。

末那識、阿頼耶識は後で説明するとして、ここで言われている識とは何なのかということを見ておきましょう。識というどうしても、心というように考えてしまうわけですが、ここでいわれている識というものはどういうものなのかですね、それをまずご説明したいと思います。

どの識でもいいのですが、例えば眼識、すなわち見るということを取りあげてみましょう。私たちはいろいろなものを見ているわけですが、そのことはどのように成立するのでしょうか。素朴には、外界に実在があつて、こちら側には透明な主観があつて、その主観が物を写し取る、それで、視覚、感覚が成立すると、そのように思っているのではないかと思います。これは模写説といいますね、

しかしそれではどうやって対象を写しとるのか。これは説明しようとするとなかなか難しいところもあるわけです。ちょっとある程度、科学的に反省してみますと、いったい我々が見ているものは本当に外のものそのものなののでしょうか。仮に外界のものの何か光りとかが眼球に達して、眼球の網膜にその像が映って、その像が視神経を通じて脳に伝えられる。この視神経を通じて脳に伝えられるという時に、例えば細胞ごとに分割されたり、あるいは電氣的な信号で伝えられるとかして、物理的な像のまま伝えられるのではないと思われます。なんらか情報化されて、視神経を通じて脳に伝えられて、脳はその信号というか情報を解読して、それを映像として映し出す、と考えられます。実は我々は、脳が映し出した映像を見ているわけです。ちょっと反省すると、そういうように考えざるをえないわけです。

私たちの脳の、映像をつくりだしていく形式が違えば、全然違う世界を見るかもしれません。昔、唯識論というものが盛んに言われましたが、ちょっとそれと文脈が違ふかもしれませんが、実は私たちが見たり、聞いたりしているのは、脳が現しだしたものだということになるわけです。外界のものをまったくそのままに写しだしている、というのではないだろうと思われます。

カントも、感覚というのはすでに我々の主観に取り込まれたものである、人間の先天的な共通の形式の感覚の中に取り込まれたものを見ているのである、と言っています。ただしその像を送りこむ、外界のものがまったく無いわけではない、とも言います。それはしかし物自体として、例えばどういう色をしているか、どういう形をしているか、それはまったく分からないものだとしています。

我々が見ているのは、あくまでも人間としての感覚の形式において捉えられたもの、それを見ているにすぎないと、そういうことを言っているかと思います。簡単に言えば、実は我々は脳が作り出した映像を見ているということになるわけです。ところが脳というのも見られたものですからね、その辺が難しいのですが、映像を作り出す働きを心と呼びますと、心は心のなかに映像を作り出して、しかもそれを見ているということになります。心の中に映像を作り出して、それを見ているもの、それが識というものだということになるわけです。

ですから、我々の眼識、視覚というもののなかには、見られた色と、それを見るものとの、その両方が備わっているわけです。見られるものと、見るものとです。ですから眼識なら眼識の中に、対象面と主観面、見られる側と見る側、それが一つの識のなかに備わっている、ということになります。それを

テクニカルタームで、相分と見分というわけなのです。見られるものが相分で、それを見るものが見分です。視覚、見るということから考えるとそういうことになるわけですが、五つの感覚それぞれ、あるいは意識なら意識においても、同様の事態が成り立っていると思われます。

ですから、識というのは単なる透明な主観ではなくて、その中に見られるものと見るもの、相分と見分が備わっているもの、これが識なのです。一つの識のなかに、対象面と主観面が備わっているもの、それが識でありまして、単なる透明な主観ではないです。単なる、物に対する心ではない。そのように、この識というものをご理解いただきたいと思います。

ですから、眼識は眼識の中に色を浮かべてそれを見ている、耳識は耳識の中に音を浮かべて、それを聞いている、このような構造になってくるわけです。意識は、ありとあらゆるものを認識することができます。実在しないもの、例えば兎の角とか亀の毛、これらは、本当は実在しないですね。しかし意識はそういうものを考えだすことができるのであり、ありとあらゆるものが対象になりえます。この第六意識まで、私たちは知っているわけです。五つの感覚と、それから推理や判断、過去のことを思ったり、未来のことを思ったりという、そういう作用としての意識までは、日ごろ自覚しているわけです。

ところが唯識の思想を究明する学派の名前は瑜伽行派ですが、この伽瑜行というのは坐禅行みたいなものです。心を統一していく行。唯識の教理、思想は、そういう中で見られ、体験された世界を理論化したという面もありまして、単に意識までだけでなく、意識の奥に、末那識という世界がある、さらには第八阿頼耶識という世界がある、こういうことを言うわけです。このなか末那識は意識の背景にあって、絶えず自我を執着しているものです。恒常的な我執の識です。起きている時でも、寝ている時も、眠ってしまっても、それは働いている。ぐっすり眠ってしまいますと、第六意識はもう働かないのですが、その場合も末那識は働いていて自我というものに執着している、生きている間はずっと働いているというのですね。

起きている時に何か良いことをしよう、人の助けになることをしようとか、修行していこうとか、そういう時にでも、実はその意識の背景に自我に執着している心が働いているというのです。こういうものを取り出して、第七末那識を説く。これが意識以上の世界にいろいろ影響していると分析しています。

そういうことなら、何か、人に物を恵むとか、良いことをするというのは偽善みたいなものだから、やるべきではないかという、唯識の世界観においては、たとえ末那識が絶えず働いていても、我執というものが常に働いていても、意識レベルで良いことをしていくことによって、我執が薄れて行く、そしていずれは克服される、末那識が転換していく、と見るわけです。ですから、やはり修行とか、善行とか、そういうことをしていくことは非常に大切なことですよという話になります。

4 特に阿頼耶識について

さらにその下に阿頼耶識という識があるのだといいます。阿頼耶というのは、サンスクリット語のアーラヤという言葉、音で写したものです。アーラヤとは、蔵、倉庫というような意味の言葉です。末那識の末那も、マナスという、考えるものというサンスクリット語を音で写したものです。

蔵の識とは、簡単に言えば、仏教は生死輪廻を説きますから、無始以来の、始まりのない過去以来の、生死輪廻の体験、記憶をすべて阿頼耶識の世界の中に保持している、蓄えているという意味において捉えることでまずはよろしいと思います。阿頼耶識も識ですから、その中に相分と見分があるということになります。これは不可知の世界ですから、意識のように自覚されません。不可知であって、認識されない世界で、無意識の世界ですね、しかしその中に相分と見分はある。対象面と主観面とがあるわけです。ではいったい、阿頼耶識は何を相分としているのかといいますと、それは、有根身と器世間と種

子（しゅうじ）ということになっているのです。

この辺はなかなかむずかしくて、にわかにはなかなか分かりにくいところですが、阿頼耶識のなかに身体（有根身）が維持されている、それから物質的な環境世界（器世間）、山水とか、それから街の建物とかそういうものも含まれるでしょうが、物理的な環境世界もそこに維持されている。さらに種子というのは、みたり聞いたり種となるもの、眼識、耳識等、感覚・知覚等々の因となるものです。阿頼耶識という識の相分に、身体と器世間が維持されていて、その中で眼識や耳識がおきて、環境世界と主観ないし主体との交渉、交流がなされていることになります。八識の全体が自己ですから、そうすると、身体を焦点としての主体と環境の交渉の、その全てが一個の人間存在であるという、こういう、見方になるわけです。

ふつう私たちは、身体という物質的な存在があつて、その中に脳があつて、脳が心を働かせていると、こんなふうに見ると思うのですが、唯識においてはまず阿頼耶識という世界があつて、その中に身体と器世間が維持されていて、その中で見たり、聞いたりが行われていると見るわけです。人人唯識と言って、一人ひとり八識で、各自の阿頼耶識ごとに身体と器世間というものが維持されている。

身体はそれぞれ別々の特徴を持ち、環境世界については、人間界に生まれた者同士、人間界に共通の器世間がそこに現れている。ですが、人人唯識で一人ひとり八識ですよということです。

先ほどカントは、感覚の世界はすでに主観の側にとりこまれた世界であるが、しかし外に物自体としての外界があると主張していると申しました。物自体は、どういう形をしているか、どういう色をしているか分からないです。私たちはあくまでも人間の先天的な形式の感覚において捉えられたもののみを知っているわけですし、人間は、外界のそれそのものがどういうものであるかは分からない。そういう話をしました。それでカントは、「外界はある。だから、自分は観念論者ではない」と盛んに言っております。しかし唯識では物自体にあたるものを、人人の阿頼耶識の相分に見たわけです。それで、唯識ということが言えるのです。その器世間なるものは、人間界なら人間界に共通のものでありますから、ある種の客観性といえますか、普遍性といえますか、そういうものも担保される。そういうことになります。

しかし環境世界はそれぞれの阿頼耶識の中なのだという、これはなかなかわかりにくいところですが、まあ考えてみますと、私たちの命というものは、食べ物を摂取しては排泄してと、身体と外界と交流の中で初めて維持されているといえます。あるいは呼吸ですね、呼吸などは何分かで止まれば死んでしまうわけですから、命は絶えず外界と内界が交流しながら、その中で維持されているわけです。そうしますと、本当の自分というのは身体だけではなくて、身体と外界が交流しているその全体、その総体、身体を中心に主体が環境に働きかけ、環境の影響を受けて、いろいろな考えや計画をつくっていく、その身体を焦点とした環境と主体の全体が一個の人間であるという見方は十分できるのではないかと思います。その見方に立てば、この唯識の、人人唯識の考え方もそれほど奇妙というほどのことでもないのではないかなと思われまふ。ともかく唯識の理論では、そのようになっているわけなのです。

識というのは単なる透明な主観ではなくて、自分の中に対象面を持つもの、相分と見分とを備えたものです。これが識でありまして、しかも八識の中の不可知である阿頼耶識の相分は、身体と器世間ということになっていまして、人人唯識でそれぞれがそれぞれ八識であると、こういう構図を描いているのです。

阿頼耶識のことは複雑ですから、あまり深入りはしたくないと思いますが、生死輪廻ということを説明するのに阿頼耶識が説かれたという面はあります。実は八識は刹那刹那、生じては滅し生じては滅しながら、相続していると、こう言われます。二刹那以上にわたって自体を持つものは、永遠の本体あるものになってしまう、だから刹那滅なのだ、刹那刹那に生じては滅し生じては滅しているのだ、とい

うのが仏教の見方なのです。

われわれが見たり聞いたり、経験したりしていることが、阿頼耶識に蓄えられて、良いことをすれば、その良いことの情報が阿頼耶識に蓄えられる、悪いことをすれば、その悪いことの情報が阿頼耶識に蓄えられることになります。それが業というものです、私たちは死んだら七識以上は無くなるのですが、阿頼耶識はずっと相續していて、また次の世の身体と器世間がその相分に現れる。その器世間と身体も含めて、過去世の業によって、地獄であるか、餓鬼であるか、人間であるか決定されてくる。その阿頼耶識が、過去の行為の情報を伝えていくことによって、無我ではあるけれども輪廻する。刹那滅ですし、実体は無いわけですが、それから行為自体は過去になれば消えてしまうのですが、その行為の情報が種子という形で阿頼耶識に蓄えられて、非連続の連続において、次から次へと次の阿頼耶識に伝えられて、それでまた次の世が始まる。そういうわけで、無我ではあるが生死輪廻が成立することになります。その理論を支えるものとして阿頼耶識が説かれたということもあります。

この辺はなかなか難しいところで、一体、生死輪廻などそもそもあるのかということもありますし、深入りはしませんが、とにかくそういう背景もあるわけです。ここで、唯識が説いていることで非常におもしろいと思われるのは、刹那刹那生滅するうちに変化しながら流れて行く識の相續しかない、常住不変の本体は無いのだと、事の世界のみといいますか、そのことを唯識の理論の中でうまく説明していることです。

5 感覚の流れと物の把握

今も申し上げましたとおり、八識は刹那刹那生じては滅し、生じては滅ししながら、相續していきます。しかも阿頼耶識と七転識の交互の影響作用といいますか、我々は見たり聞いたりすると、その印象を直ちに阿頼耶識に落とす、そしてそこに蓄えられる、ということになります。そうして、種子というものが形成されるのです。その種子が、未来にまた同じ経験を呼び起こすといいます。ここを、種子生現行と言います。現行というのは、見たり聞いたり考えたり、現実に行われているということです、で、見たり聞いたり考えたりすると、それが阿頼耶識に蓄えられる。ここを現行熏種子といいます。熏習するということです。そういう形で、阿頼耶識縁起ということが説かれます。刹那刹那、阿頼耶識と末那識以上の七つの転識、七転識との相互作用のなかで、八識が相續されていくわけです。

ですからそこに実体はない、常住の本体はないのです。流れの世界、事の世界しかないわけです。しかも五感というものはおのおの分かれていますね。私たちは何か物というものが外界にあって、それがまるごとぱっと認識していると思っていますが、よくよく考えてみますと、眼識というのは視覚の情報のみを脳に伝えていますよね。耳識は、聴覚、音の情報のみを脳に伝える。五感というのはそれぞれ分かれています。

例えばリンゴといった時に、私たちはリンゴという一つのものがあると思うのですが、よくよく考えてみると、眼識はそういう丸い色、赤っぽい色を見ているだけ、食べれば味覚が生じ、触れば触覚が生じるのですが、それらはそれぞれ、全然、別々なわけです。

しかも感覚というものは、本当は時々刻々、微妙に変化しているでしょう。この世界は変化していないように見えますが、実は外界が暗くなったり、明るくなったり、それに応じ、実は非常にかすかに変化しているのかもしれない。また身体の向きをかえれば全然違う世界が見えます。その人にとっての第一次的な情報としてもたらされている感覚というのは、実はその都度その都度変化しているということになります。

さらに五感というものの、例えば眼識、視覚は、色を見ているとき、仮に青を見ているとして、これは

青いと、眼識自身が判断するでしょうか。視覚自体がこれは青いと判断するでしょうか。どうもそうは思えません。これは薄い青だとか、濃い青だとか、そういう判断を眼識がするわけではない。つまり眼識は青なら青を見ているだけ、黄色なら黄色を見ているだけで、そのように無分別なのです。

しかも、現在の色しか見ていないわけです、視覚が過去の色を見るということはありません。夢の中で、視覚も働かない中で色を見ている、いろいろ感覚世界を体験するということはあるかもしれませんが、日常一般の状況において、五感が過去や未来を見るということはまず考えられないです。

五感は現在にしか働かない、無分別である、しかももとより別々であり、さらに時々刻々変化している。それが私たち一人ひとりに直接与えられている感覚の情報であるわけですが、そこに、ある一つの物というものがあるでしょうか。

ところが机と言ったら、何か一つの机というものがあると思ってしまいます。ですが、感覚の世界にそういうものがあるかどうか。とすれば、いったい私たちはなぜものがあると思うのでしょうか。それは、言語、特に名称を感覚の現象の束、その流れに適用して、なにかある一つのものがあると考えてしまうということです。物があるという認識をもたらしめるものは、言語ですね。言語によって我々は何か変わらないものがあるということをつい思ってしまうのです。

ところが言語というものは、外界にあらかじめ自立した物があって、それらと一対一対応したものののでしょうか。カントに言わせれば、そもそも外界がどういうものなのか分からないわけですが、私たちはなんとなく、すでに外界に自立的に存在する物があって、それに対応して言葉があると思っています。

ところが、ソシュール(1857～1913)という19世紀ぐらいの言語学者が明らかにしたことなのですが、日本語では、水と湯とは分かれますね、けれども、英語ではhotをつけるかもしれませんが、同じwaterです。日本語では、兄と弟ともとから分かれています、英語ではbrotherという概念があって、youngerとか、elderとかbiggerとかをつけるというあり方です。逆に日本語では、木で全てを説明してしまうところ、英語ではtreeとwoodは、全然異なるものです。日本語では机一つで済ますところ、英語ではdeskとtableは全然違います。こうなりますと、言葉というものはすでに外界に自立的に存在している物に対応するものではなくて、その国語ごとにどのように世界を分節するか、分けてみるか、その分け方を示しているにすぎない。そういうことになってくるわけです。

決して言葉通りに外界に実在があるわけではなくて、混沌とした、分けられない世界に対して、どのように分けて世界を見ていくか、その分け方を示しているのが、その国語、国語ごとの名称の体系である、そういうことになってくるわけです。

そういうわけで、語の表すものはあらかじめ自立的に存在している物ではなく、隣接する他の語によって規定されるものなのです。その言葉の意味の範囲というのは、それに隣接する他の言葉によって規定されてくるのです。虹は七色ですね、そこに紫という色があります。しかし英語では、虹にパープルという色は無いらしいですね、六色であります。そうすると、赤とか青の中に紫が入っているのかもしれませんが。その私たちの分け方によって、他の言葉とのせめぎ合いの中で、それぞれの言葉の意味の範囲が決まってくるということになります。

犬と山犬とオオカミという分節を持つ言葉の体系があり、もう一つは犬とオオカミの分節しかない言葉の体系があるとします。そうすると、犬とオオカミしかない言葉の中では、山犬は、オオカミの中に入ってしまうでしょう。犬でないもの、オオカミは山犬であると。ところが、犬と山犬とオオカミとが分かれる言語体系の中では、山犬は犬でもオオカミでもない、オオカミは犬でも山犬でもないと、そのように隣接する他の言葉によって区切られているその意味範囲をある言葉は表すのみだ。それがソシュ

ールの説いたところでは。

ところが、この説は実は、世親の少し後に出た陳那、ディグナーガ（480～540）という人がいまして、その人は認識論を含んでさまざまな言語哲学を展開した人ですが、その陳那の言語理論と全く一緒なのです。陳那は次のように言っています。牛という語は何を意味するのか。それは個物の牛を意味するわけではない。ある特定の牛を意味するとしたら、その他の牛に、牛という語を適用できなくなってしまう。ですから特定の牛を意味することにはなりません。では、牛一般といいいますか、牛普遍といいいますか、そういうものを意味するのか。しかしそういうものが実際にあるのでしょうか。牛という一般者としての存在、すなわち形而上学的な存在ですね。仏教は一切を空と見ていますから、そういう実体、本体はあり得ないと見ます。では、牛という語は何を意味するのでしょうか。

この時、陳那は、牛は、豚でもない、キリンでもない象でもないと、隣接する他の語の表すものではないということしか意味していない、牛でないものではないということしか意味していないと明かしました。これが陳那の有名なアニヤーポーハ理論です。アニヤーポーハというのは、他の否定という意味ですが、牛は牛でないものではないもの、非牛ではないものを表わすというのです。ですから、言葉というものは、決してすでに自立的に実在している物を表しているのではないというのです。言語はそれぞれの国語ごとの独自の体系を持っていますし、そのある語の意味範囲というのは隣接する他の言葉によって決められているにすぎないのです。

ところがそういう特質を有している言葉を、私たちは時々刻々変化して行く世界に対して、つまり五感なら五感が刹那刹那、生じては滅し生じては滅ししながら流れている世界、前五識の相分・見分の相続の世界に対して、第六意識が適用する。そこで言葉というものは元来、相対的なものに過ぎないのですが、その言葉に対応する物が独自に存在しているかのように錯覚して、そこに具体的な存在を認めてしまい、物があると考える。本来、事の世界しかないのに、ある意味でネガティブな価値しか持たない言葉を適用することによって、ポジティブな、自立的な物を認識してしまう。そしてそういう物があると思うことによって、それに執着してしまう。執着することによって、さまざまな苦しみも生じてくる。こういう形で、私たちの錯覚といいいますか、誤った認識のありよう、顛倒妄想のありかたを、唯識は描き出しているのです。

本来、八識の相分・見分の刹那刹那生じては滅し、生じては滅ししながら相続していく、時々刻々変化していく事の世界しかないにもかかわらず、第六意識が言語を用いて、そこに一つの物を取り出して実体視してしまう。要するに、そういう物があると、本体あるものとして実体視してしまう。そのことが元になって、その物に執着が生じてくる、そしてさまざまに苦しんでいくのだというのです。しかしながら、実際は事の世界しかありません、八識の流れしかないのですよと、そのことを示しているのが、唯識の思想ということになります。

6 唯識思想の三性説について

以上のことをまとめたのが、唯識思想に言われる三性説というものでありまして、三性とは、遍計所執性、依他起性、円成実性というものです。その中心は依他起性で、これは他によって起こるものですから、縁起の世界とも同じ意味合いなのですが、実質的には八識の相分・見分のことです。八識の相分・見分の世界が依他起性です。その上に言語によって実体視されたもの、変わらないものがあるとして錯視されたもの、これが遍計所執性ということになります。

実は末那識は、阿頼耶識の見分を縁じて、そこに常住の本体としての自我を末那識自身の相分に浮かべて、それに執着する。ですから、末那識の執着している我も遍計所執性なのですが、基本的には遍計

所執性は言葉で捉えられたものということになります。

その八識の相分・見分の、阿頼耶識縁起の刹那滅の事の世界は、常住の本体を持たない世界である。それを空というのです。空、シューニャです。それは無自性ということであるわけですが、その無自性というあり方は、どんなに現象が変化しても変わらない。空というありかたそのものは、この世の現象世界がどんなに変化しても変わらない真理であります。それが円成実性というものになります。

空というありかた、それを空性、シューニャターというのです。それが諸法の本性であるという意味でダルマター、法性ともいい、言い換えれば真如、タタターです。これらはみんな同じものをさして、要するにシューニャター、空というありかたそのものが、円成実性です。

こういう3つの視点で世界を見て行くのが三性説で、円成実性というのは、その語の感じの印象からすると、修行して初めて成るものと思われがちですが、そうではなくて、依他起性の本質、本性がそのまま円成実性なのです。どんなに自我を執着し、ものに執着していても、その背景に円成実性の世界は存在している。すべては空でしかない、その空性というものが、現に存在しているのです。

円というのは円満、つまり完全という意味ですね。成というのは、成るのではなくて、すでに成就している、の意味です。そして真実なる世界。完全で、すでに成就していて、真実なる世界。円成実性はそういう意味において受け止めるべきものです。

7 仏に成ること

そういうわけで、私たちが、本当は無いにも関わらず、あると思いなしてしまう、そのことがどういうからくりで起きているかを明かしながら理解させるというのが、唯識の世界観、唯識の教理というものでありまして、それを理解したら、実は仏教ですから、本当は修行して行くということになるわけです。日常の実実は誤った見方、考え方、顛倒妄想から脱却していく、そういう修行をしていくということになるのですね。

その修行にはいろいろありまして、時間もなくなってきましたので、詳しく説くことはまた別の機会にさせていただきますが、この修行ということに関して、法相宗が一番困難な問題を抱えているのは、それにもものすごく長い時間がかかるということです。三大阿僧祇劫の時間を要するというのです。一大阿僧祇劫というのが、800里立方の岩、一里がどのくらいかよく分かりませんが、800里立方の岩を天の時間で3年に一度、これは人間の時間だと、300年とか、3000年とかに一度かもしれません、天女が着ているような柔らかい布でその岩をなでて、その岩が摩滅する時間だということです。一劫という、40里四方の岩を20年に一度なでて、とかいうようなものとまた異なるものです。

初めに菩提心を起こして、それから修行して行って、そういう気の遠くなるような時間を3つ重ねるくらい、ずうっと修行を続けて行って、ようやく仏に成れるという。これが、ある意味では唯識に対する批判の対象となりまして、インド人でもこのような長遠の時間は耐えられなかったのではないかと思います。それで華嚴系統では、三生成仏といって、生死輪廻の中の三回の人生で成仏できるとか、初めて菩提心を起こした時にもうすでに仏になっているとか、いろいろな説が説かれていくのです。密教などは即身成仏、この世のうちに成仏できると説くのです。

さきほども申しましたが、仏というのは、我執と法執の両方を断滅しつつして、そして涅槃と智慧を実現した人だと申しました。その涅槃も、特に無住处涅槃です。なお、智慧についてちょっとだけ申し上げておきますと、われわれは八識、八つの識なのですが、それが四つの智慧に変わるといわれています。阿頼耶識は大円鏡智に、末那識は平等性智に、意識は妙観察智に、眼識・耳識・鼻識・舌識・身識という五感の識、前五識は成所作智という智慧に変わるといいます。どこかのお寺にお詣りした時に、

本堂の前に四角い大きな柱がたっていて、その上方の4面にこういう智慧の文字が書かれているのを、ご覧になった方がいらっしゃるかもしれません。

大円鏡智というのは大きな丸い鏡のような智慧ということで、宇宙の森羅万象すべてを映し出しているような智慧だといわれます。末那識は自我に執着していたわけですが、これが修行して智慧になると、自他平等性を覚る智慧、自分も他者も全く同じ本性の中にいるという、その同じ本性、それは真如・法性のことなのですが、それを覚る智慧に変わります、そこから、他者が苦しんでいれば、自分も苦しい、なんとかしたいという慈悲の心が起きてくる。意識は妙観察智、妙なる観察の智慧です。我執に影響されながら世界を見るのではなくて、全く公正に的確に世界を見るものです。

前五識は成所作智という智慧に変わるといいます。成所作智の意味は、所作を成就する智慧のことです。その所作とは何かというと、成すべき所という意味でして、成すべき所というのは衆生を救済しようという、修行に入る最初に誓ったこと、本願の内容のことです。それが成すべき所であり、したがって成所作智とは、人々を救済することを成し遂げていく智慧ということになります。これは人々の心に仏様の姿を描き出す、化身を現し出すとかして、そして人々を導いて行くということになるのです。

いろいろお話をさせていただきました。詳しい仏身論というものもあるのですが、結局、仏というのは自我への執着、つまりエゴイズムを離れて、自他平等性を覚って、自他関係の中での存在であることを如実に覚る、自分と他者が全く本性を同じにしている、と同時に、それぞれはそれぞれかけがえの無い存在ですから、お互い関係しながら、支え合いながら、生きているというのが私たちの命の実相です。それを如実に悟って、そういう命のあり方にふさわしく、自利自他の働きを完成した存在。仏というのは、そういう存在のことになるのです。

ただ、阿頼耶識というのは、始めのない過去から未来のない終わりまで、刹那刹那生じては滅し、生じては滅しながら続いていくとみられておりまして、それは大円鏡智になってもずっと続いて行くとみられているわけです。ですから三世にたくさんの仏がいる。過去世にすでに仏に成って、ずっと仏として働いている方、現在、仏に成る方、未来に仏になる方、みんなその智慧を完成させたら、その智慧は未来永劫発揮されていくというのです。そんなことがあるのかなと常識的には疑われるかとも思いますが、大乘仏教の人間観、世界観はそのようなことになっております。

このようなお話は浮世離れしたようなことですが、ともあれ唯識思想における言葉と現象の分析、認識の世界の分析は、非常に鋭利なものがあつたのではないかと思います。

8 まとめ 唯識思想と現代

結局唯識思想の意味は、言葉を通じて実体視し、執着している、我と法、自分と諸々の事物ですね、それらが、実体のないものであると、あると思っているものも本当はないのだという、そのことを了解させて、執着から離れさせる。そして言葉以前のリアリティそのもの、命そのものに触れさせ、目覚めさせる。そういう意味合いがあるのではないかと思います。自分という存在、世界という存在を非常に深く反省して、根源的な立場からもう一回見直すものと言えるのではないかと思います。

今、世界は、IOTとかAIとか、どんどん技術革新が進んで、いかにそれを使って幸福になるか、自分の思い通りに世界を動かして行くかと、そういう方向に向かっています。しかし宗教の問題というのは、そもそも自分とは本当は何なのか、自己とは何か、そういうことを究明するところにあるものです。倫理・道德の世界は、自己がいかに行為すべきか、どのように行為すれば善と見なされ、悪と見なされるのかを問題にします。しかし、宗教はそもそも自分とは何なのか、どういう存在なのか、そこを見究めて行くのが宗教であると、西田幾多郎はそう言っています。

そういう意味で自己を振り返る、あるいは世界を振り返る、その一つの大きな手がかりになるのが仏教思想であり、特に唯識思想では精緻にいろいろと現象を分析して、特に言語の問題を鋭くついて、私たち人間のあり方に反省を迫っている。そういう意味では、現代にも変わらない大きな意味を持っているのではないかと思うのであります。（了）

【講演会レジュメ】

唯識思想について——大乘仏教と現代

東洋大学 竹村 牧男

一 唯識思想の歴史

インド大乘仏教の二大学派、中観派と瑜伽行派のひとつ
弥勒・無著（三九五—四七〇）・世親（四〇〇—四八〇）……
護法（五三〇—五六一）・戒賢（五二九—六四五）
玄奘（六〇〇—六六四）・慈恩大師窺基（六三二—六八二）・慧沼・智周
道昭（六二九—七〇〇）……玄昉（…—七四六） 四伝あり。
興福寺・薬師寺・法隆寺等で研鑽された。

二 唯識の目的

我執（煩惱障）を断じて、涅槃（無住处涅槃）を実現し、
法執（所知障）を断じて、菩提（四智）を実現す。

三 唯識の見方

・識とは何か
見ることは、どのようにして行われるのだろうか？
物を心が映し取るのか。
我々の見ているものは、脳が現わし出したもの。
脳のはたらきを、心と呼ぶと、心は心の中に映像を作り出してしかもそれを見ている。→
心の中に、見られるものと見るものとがある。 → 相分・見分
識とは、少なくともその中に相分と見分とを具えたものである。
問題は、相分の基になる外界のものがあるのではないか、ということ。
唯識では、それも、阿頼耶識の相分に求めるのである。

識内の対象		識内の対象の根拠
眼識	色	器世間
耳識	声	〃
鼻識	香	〃
舌識	味	〃
身識	触	〃
意識	法	一切法
末那識	我の影像	阿頼耶識の見分
阿頼耶識	有根身（身体）・器世間（環境世界）・種子	

阿頼耶識の阿頼耶は蔵の意味 能蔵・所蔵・執蔵（所執蔵）の三義有り

・八識の上の迷い——事から物へ

本来、八識は、刹那滅（刹那刹那、生じては滅し、生じては滅している）。しかも、縁起の存在である。つまり、事の世界である。さらに、五感は、もとより分かれている。また、時々刻々変化している。五感は、無分別であり、現在にしかはたらかない。

物は、意識が、五感の流れを束ねて、作り出したもの。それには、言語が大きなはたらきをする。

言語の特質＝恣意的である。

水・湯 — ウォーター 兄・弟 — ブラザー

木 — ツリー・ウッド 机 — デスク・テーブル

語の表すものは、その国語ごとの世界の分節の仕方にほかならない。

語の表すものは、あらかじめ、自立的に存在しているものではなく、隣接する

他の語によって規定される。 以上はソシュールの説だが、牛は「非牛の否定」を表わす、という陳那のアニヤーポーハ理論と同じ。

本来、時々刻々変化する世界にあって、意識が言葉を立てることによって、本当は自立的ではない言葉に対応する、自立的な物が把握されてしまう。→ 物が有ると考える。 → 物の実体化 → 物に執着 → 苦しみの生起

以上を説くのが三性説の理論

遍計所執性＝名言所計（実体視された我・法）

依他起性＝因縁所生（心王・心所の諸法）

円成実性＝真如（法性・空性）

四 唯識の修行

唯識の思想大系は、単なる哲学ではない。我と法（心と物、主観と客観）がともに実体ではないことを、唯識というかたちで説明し、我と法に対する執着から解放させていくためのものである。我執にかかわる煩惱（煩惱障）を離れると涅槃を実現し、法執にかかわる煩惱（所知障）を離れると菩提を実現する。この、菩提と涅槃とを成就すること（ということは仏と実現すること）が唯識の最終目的である。そのためには、長遠の修行を要するとされる。

公開講演会報告③

国際交流研究所公開講演会 2018 年 2 月 24 日

講演録「イスラームを学ぼう・・・世界を読み解くために」 【講演録・パワーポイント】

東京国際大学国際交流研究所

所長：塩尻和子

スライド 1

東京国際大学国際交流研究所・公開講演会
2018年2月24日(土)
イスラームを学ぼう
世界を読み解くために

東京国際大学特命教授
東京国際大学国際交流研究所長
筑波大学名誉教授
塩尻和子

- 1、イスラームのイメージ
- 2、一神教と多神教
- 3、イスラームの基本的教義
- 4、イスラーム社会の特色
- 5、歴史上の相克と共存
- 6、イスラーム文明の特色
- 7、宗教戦争とはなにか？
- 8、「共存」の意味とは？
- 9、現代のイスラーム
- 10、仏教者の対話努力
- 11、差異を乗り越えること

スライド 2

1、イスラームのイメージ(1)

- ・野蛮な暴力主義の宗教？→欧米の政策への抵抗、不平等な扱いと差別への反抗。生きがいを求める若者たちの逃げ場
- ・過激派の暴力を肯定？→ 暴力否定、ジハードは精神修養
- ・政教一致？→ 「政治も宗教も」はすべての宗教の理想
- ・後進的？→ イスラーム文明は現代の科学技術の基礎
- ・貧しい人々の宗教？→世界第2位の宗教勢力、16～20億人



1、イスラームのイメージ(2)

- ・唯一神に絶対服従 → 神・仏への絶対帰依、すべての宗教に共通する教義、イスラームだけが厳格ではない。
- ・4人妻の教えや女性差別 → 4人妻は歴史的な事情による教義だが、現在ではほとんどが一夫一妻。憲法で多妻禁止の国も。
- ・世界史上最初に「妻に相続権」を認めたのは、イスラーム。
- ・女性差別は、現在でも宗教や社会制度を問わず世界中で見られる。(日本女性の社会進出度は、2017年度、世界で114位)



2、一神教と多神教……重なり合う神観念

- ・多神教: 寛容で包容力があり、人間的で優しいか？
日本のように自然が豊かで温暖な気候の地域に発生するのか？
- ・一神教: 唯一の神しか容認しないので、厳格で不寛容なのか？
砂漠地域のように厳しい自然環境の中で発生するのか？
- ・一神教が発生した中東地域にも緑豊かな自然はある。中東地域はもともと多神教・偶像崇拜。自然環境が厳しいインドでも多神教(仏教・ヒンドゥー教)が発生。
- ・多神教のローマ時代も、戦前の日本も、「戦争」を興してきた歴史がある。
- ・多神教(神社の神、交替神教など)にも一神教・偶像否定の要素がある。
- ・一神教(聖者崇敬、聖遺物崇敬など)にも多神教・偶像崇拜の要素がある。



3、イスラームの基本的教義(1)

- ・西暦610年に発祥、ユダヤ教、キリスト教と同じ伝統上の一神教
- ・1922年オスマン帝国が滅亡するまで世界の中心となった宗教
- ・中東から中央アジア、東南アジア、アフリカ、東欧まで広がった。
- ・現在の信者数、推定16億人、信者数は増加傾向にある。
- ・基本的な信条を守れば、地域の独自性を生かした土着化が認められた。
- ・ユダヤ教、キリスト教を同じ聖書を共有する宗教として「啓典の民」
- ・他民族や諸文化の融合を図り、すたれていたギリシア科学を取り入れて、近代科学の基礎を築いた。

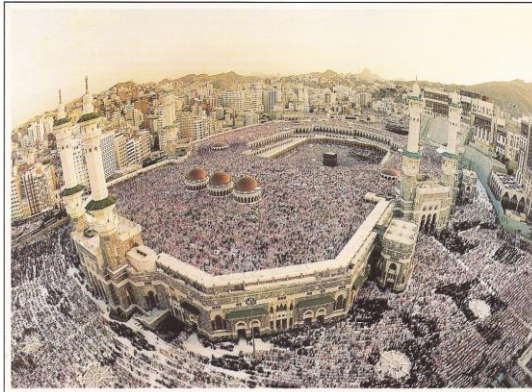
イスラームの基本的信条

六信: その存在を信じるもの

神、天使、聖典、預言者、
来世、予定(定命)

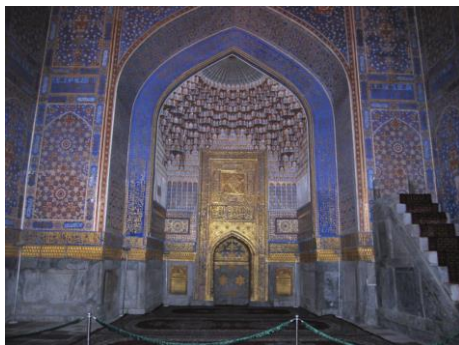
五行: 義務の宗教儀礼

信仰告白、礼拝、喜捨、断食、
巡礼(そこへ旅する能力のある者に課せられる)



3、「イスラームの基本的教義(2)

- ・キリスト教との対比(W. C. スミス(1919~2000)による)
 - クルアーン.....イエス・キリスト(神の言葉として)
 - ハディース.....聖書(創唱者の言行録として)
 - ムハンマド.....パウロ(世界宗教へ導いた者として)
- ・イエスは神の霊から生まれた「神の言葉」、最高の預言者
- ・聖典はクルアーン、モーセの五書、ダビデの詩篇、イエスの福音書
- ・旧約の預言者を含めて25名の預言者を尊敬すること。
- ・近代までイスラーム支配下では、啓典の民(ユダヤ教徒、キリスト教徒)だけでなく、ヒンドゥー教徒なども保護民として信教・職業・移動の自由を認め、共存体制を築いた。特にオスマン帝国時代はミットという共存体制が機能。



4. イスラーム社会の特色(1)

・宗教的理念と政治的理念が一致することを理想とするが、政治権力と宗教権威の一致ではない。あくまでも理念上の思想。

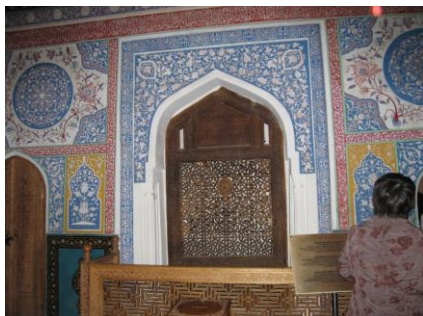
(宗教は社会の統一理念:どの宗教も社会や政治と関わっている。)

- ・在家の宗教:精神世界と世俗世界を区別しない。日常生活こそが信仰生活
- ・相互扶助が義務となっていて、長幼の序や弱者救済、礼儀作法が強調される。
- ・モスクは誰にでも開放されている。教区やメンバー制度は存在しない。
- ・礼拝では宗教的儀礼にはアラビア語を用いるが、個人的礼拝には母国語も。
- ・クルアーンは紛れもない「神の言葉」、ムハンマドは普通の人間、神格化されない。
- ・民間信仰としては、聖者崇敬も。聖者廟の参詣も盛んである。
- ・基本的教義さえ守れば、伝播した地域の文化・伝統を容認する柔軟な土着化も、驚異的な拡大の要因となった。



4. イスラーム社会の特色(2)

- ・教会制度や本山制度がなく、モスクの礼拝には、誰でも参加できる。
- ・宗派は、多数派のスンナ派と少数派のシーア派に大別されるが、どちらも正統と認め合い、宗派の相違による宗教的な争いは、原則として発生しない。
- ・最後に判断をするのは神であるという立場から人間の側が、誰が異端で、反イスラームだと断罪することはできないので、異端審問や魔女裁判などは起こらない。
- ・今日、イラクやシリアで発生している内紛や対立は、宗教とは次元の異なる政治的覇権闘争や経済的利権争奪戦であり、「宗派对立」ではない。
- ・中東イスラーム世界は「いつも争っている」という印象があるが、今日の紛争は、近代以降の国際関係の中で、外部から大国が宗派对立を煽っているのが原因である。
- ・イスラームでは、大本山などがいないために、信徒一人一人に決定権がある。宗教的な権威主義を否定して、世界中の信者が一つの共同体ウンマの構成員となる。



5、歴史上の相克と共存①

- ・イスラーム科学(アラビア科学):近代科学の基礎となる世界史上の大融合文化
- ・進んでいたイスラーム世界と遅れていたヨーロッパ
「多神教時代の学問所」として、529年ギリシアのアカデメイアが廃止される →
ギリシア科学の文献がイスラーム世界へ
- ・8世紀にアッバース朝のカリフによって建設された「知恵の館」で翻訳事業が展開
- ・医学、薬学、代数学、天文学、化学、哲学などの学問、音楽、料理、マナーなども。
アルコール、アルジェブラ、アルカリ、アサシン、キャンディ、コーヒー、コットン、
シュガー、シャーベット、ライス、ケミストリー:アラビア数字(インド起源)
- ・イブン・スィナーの医学、フワーリズミーの代数学、イブン・ルシュドの哲学...
- ・ユダヤ教徒・キリスト教徒との共同作業によって発展、アラビア語で著述。
- ・人体の血流、骨格、筋肉などの構造を世界で初めて解明した。

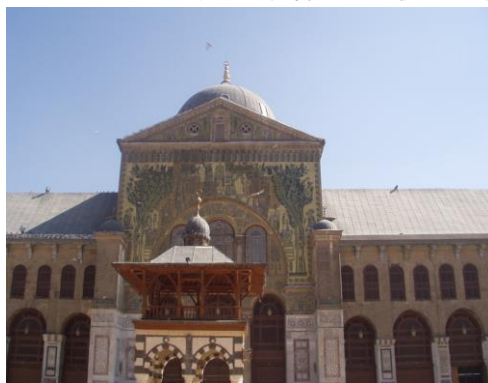
イブン・スィナーの医学書は
ヨーロッパの医科大学で17世
紀まで入門書として使用された。
左図は、15世紀の医学書
で、血流を説明している。

右はウルグ・ベクの天文台跡
暦法の発達:太陽年(1年間)を
365日5時間49分15秒と観測し、今
の観測値より約25秒多かった。明
代の暦学に採用され、江戸時代に
日本にも伝えられた。



5、歴史上の相克と共存②

- ・ユダヤ教学院(イエシヴァ)の発展:当時のバグダードはユダヤ教の中心地
アッバース朝の資金援助により、現代のラビ・ユダヤ教の伝統が形成された。
- ・イスラーム軍がイベリア半島に進出(711)、後ウマイヤ朝(756)からナスル朝
(1232~1492)まで約800年間、イスラーム支配下で融合文化が発展
- ・12~13世紀のトレドはアラビア語・ギリシア語文献をラテン語に翻訳する中心地
- ・ヨーロッパ中世の文化、科学の発展に寄与、スコラ哲学にも大きな影響を。
- ・パリ大学やオックスフォード大学でもイスラーム哲学が学ばれ、文化や習慣も伝
わった。香辛料の使い方、フランス料理の食卓マナー、優雅な衣服、サロンの習
慣、医学療法、美容や健康の知識、楽器の開発や音楽の発達、建築技法など。
- ・進んでいたイスラーム世界がなぜ後進地域となったのか?世界史の主は交代する。



6. イスラーム文明の特色(1)

- ・「融合文明」: イスラーム文明は先行する諸文明、西アジアのメソポタミア、エジプト、ヘレニズムの各文明や、征服地の伝統文化、イスラーム信仰とイスラーム教徒の普遍的言語としてのアラビア語とが融合して成立した。
- ・「普遍的文明」: 世界宗教であるイスラームが民族や血縁、人種、社会階層などを超えた普遍性をもつために、各地の地域的・民族的特徴を加えて、さらに普遍性をもった文明となった。
- ・「世界的な広がり」: アラビア半島に起こり、北アフリカ、西アジアに広がり、さらに周辺のヨーロッパや中国の文明にも大きな影響を与えた。現代の科学文明や生活文化の基礎となった。
- ・イスラーム文明は、文明活動に携わる人々がユダヤ教徒やキリスト教徒、ゾロアスター教徒、中にはインド人や中国人など、必ずしもイスラーム教徒ではない場合も多いが、イスラームの統治下で発展したために「イスラーム文明」と呼ばれ、またアラビア語を用いて著作・研究が行われたために「アラビア文明」とも呼ばれる。

イスラーム支配下では、アッバース朝(749～1258)以降、各地に展開した小王朝の時代であっても、統治者たちは、「科学アカデミー、学校、天文台、図書館」を設立して、学問を奨励した。特に国家は、小規模な国家であっても、安定的な政権であれば「科学政策」を重要視し、開明的な科学政策が実施されたために、輝かしい文明が発展した。人類や社会に利益となるものは何でも取り入れるという柔軟な態度。

6. イスラーム文明の特色(2)

- ・融合文明の一例『千夜一夜物語』
- ・大衆文学であるが、イスラーム世界の繁栄と生活文化を記述している。アラブ世界発祥の物語ではないが、長い期間をかけて追記されたものであり、実在のカリフや人物の氏名やエピソードも掲載されているために、アッバース朝の最盛期の世界を描いていると考えられよう
- ・『千夜一夜物語』は職業的語り手によってコーヒーハウスなどで口演されていたらしい。反道徳的な筋書きや性的表現も含まれるが、中世アラブ社会の民衆の姿を再構する一級の史料である。
- ・「コーヒーの普及」: エチオピア高原原産のコーヒー豆はカフェインの効果によって眠気を取去るために、15世紀の初頭にスーフィー教団(神秘主義の修行をする教団)で、夜間の修行を補助する飲料として使用されはじめ、13世紀に入ってからコーヒー豆が炒られるようになり、砂糖を入れて嗜好品として飲む習慣もできて、16世紀には各地にコーヒーハウスができ、ヨーロッパに広まった。砂糖もイスラーム世界で開発された。

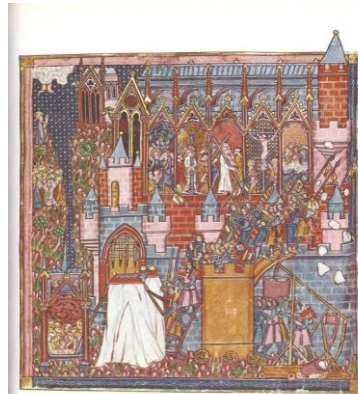
写真はカイロの伝統的なスーク、ハーンハリーリの入り口広場にあるコーヒーハウスとレストラン、上の階はホテルになっている。



7、宗教戦争とはなにかー領土紛争の大義名分

- ・十字軍遠征(1096～1270): 目的の大半は領土の侵略、財宝の略奪など、第1次から第7次まで続く200年間、聖地エルサレムを奪還したのは、第1回十字軍によるエルサレム王国(1099～1187)を含めて合計100年間のみ。
- ・レコンキスタ(711～1492): キリスト教国家による国土奪回運動
711年にウマイヤ朝がイベリア半島に遠征、756年から後ウマイヤ朝、最期のイスラーム王朝ナスル朝(1232-1492)まで。
- ・パレスティナ紛争(1948年～)ユダヤ教徒とイスラーム教徒の宗教戦争ではない。
1948年までは中東地域にはユダヤ教徒もキリスト教徒もムスリムも共存していた。
→今日の中東地域の混乱の第一の原因
- ・シオニズムとバルフォア宣言(1917年)
「民なき土地を土地なき民に」
パレスティナは無人の空き地だと認識されて、アラブ系住民の存在は無視された。
創世記15章18節「私(神)はあなたの子孫にこの地を与える。エジプトの川からユーフラテス川まで」

左はエルサレムを攻撃
する十字軍を描いた絵画
14世紀、フランス



8、「共存」の意味とは？

- ・ハンス・キュンク(1928～)カトリックの制度や教皇批判によって一時期、カトリック総本山から破門、地球倫理研究所長、チュービンゲン大学名誉教授
「宗教間の平和なくして人びとの平和はない、宗教間の対話なくして宗教間の平和はない、宗教の基盤についての研究なくして、宗教間の対話はない」
ビデオ「世界諸宗教の道」全7巻を監修、地球倫理を訴える。
- ・有賀鐵太郎(1899～1977)プロテスタント神学者、「ハヤトロギア」の思想、父親の有賀文八郎(1868－1946)イスラームに入信
- ・大久保幸次(1887～1947年)「回教圏研究所」(1938～1945)所長
「右手にコーラン、左手に剣という説は正しくない。」
- ・李卓吾(1527～1602)
明代末の陽明学左派で宣教師マテオ・リッチとの会見録もある。近年の研究ではイスラーム教徒であったといわれる。吉田松陰が彼の著書『焚書』に獄中で感銘を受けたことでも知られる。



9. 現代のイスラーム(1)

- ・進んでいたイスラーム世界がなぜ後進地域となったのか？世界史の主は交代する。
- ・しかし、世界へ広がるイスラーム：16億人の信者、世界第2位の宗教勢力
中央アジア(人口の90%)、東南アジア、インド(約1億2000万人)、
アフリカ、ヨーロッパに1500万人、アメリカでも第2位の宗教勢力に。
- ・北アフリカ諸国の民主化にともなって、一時期、イスラーム政権が台頭
チュニジアでは穏健な宗教政策を検討、イスラーム世界に合致する民主主義を。
- ・日本人も5000～10000人の信者、来日外国人は約10万人と推定される。
- ・日本のモスク・礼拝所は90か所以上に、ハラール・フードの販売、学食での提供

写真右は代々木上原にある東京ジャーミー(モスク)、左は日本在住のトルコ人家庭でのイフタルの食事



9. 現代のイスラーム(2) ムスリム女性の活躍

- ・ムハンマドの最初の妻は貿易会社の社長、彼は女性の意見を尊重
- ・クルアーンは女性の地位を認め、世界で初めて妻の遺産相続権を確立
信仰上は男女差別はないと強調
- ・女性隔離、ヴェールの着用、長着は預言者の妻たちのステイタスシンボル
→ 一般女性に広がる 本来はユダヤ教や地中海世界の習慣
- ・男女隔離政策を実施するサウジアラビアでは女性の世界で女性が労働
- ・時代や地域によって異なる対応があるが、女性の教育・就業は奨励
- ・世界的な宗教復興現象のなか、厳格な規定を求める勢力の存在も懸念



オマーンの宗務大臣夫人と
第一線で働く名家の娘さん



エジプトのカイロ大学的女子学生
イスラーム・ファッションでおしゃれを楽しむ

10. 仏教者の対話努力 峯岸正典師の場合

- ・ 仏教者としては珍しく、上智大学哲学科を卒業後、カトリック修道院で修行
- ・ その経験から「東西霊性交流」の研究を目指す
- ・ 群馬県の曹洞宗長楽寺の住職を継承後、1985年「宗教間対話研究所」開設
- ・ おもに東京グランドホテルを会場として、毎月、対話研究会を主宰
- ・ 研究会には、内外の宗教者・宗教研究者を招聘：人々が 仏教者だけでなく、新興宗教の信者、神道家、キリスト教徒、ムスリム、無神論者など、多方面から関心のある人が集まる。
- ・ その他の例：東京中野区の成願寺（小林貢人師）は、若手のアラブ研究に対して奨学金を支給し、日本オマーンクラブとともに日本・オマーン学生交流会の支援を行い、またアラブ学生に対して宿泊設備の提供等を行っている。



カトリックの神父たちが長楽寺を訪ねる



成願寺で座禅の体験をするアラブ人学生たち

17

11. 差異を乗り越えること(1)

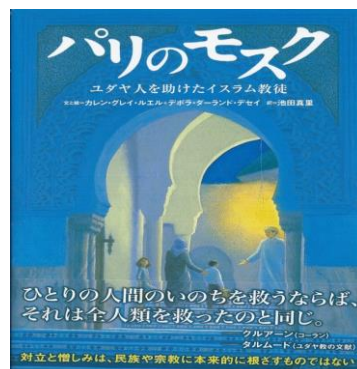
- ・ パリのモスク：ナチスからユダヤ人を含む1732人(子供300人)を救ったムスリム
- ・ エドワード・サイード(1935～2003)

西洋の非西洋(アジア、アフリカ、中東)に対する態度を蔑視的であるとして非難したオリエンタリズムで有名、中東紛争の解決に努力、

ウエスト・イースタン・ディヴァン楽団を結成、大江健三郎と交流

- ・ ジョン・ヒック(1922～2012)イギリスの宗教学者、宗教多元主義を唱えた。
- ・ ジョナサン・マゴネット(1942～)イギリスのユダヤ教進歩派ラビ

1972年からヨーロッパ・ユダヤ教・キリスト教、イスラーム対話協議会を主宰、
レオ・ベック大学前学長



11、差異を乗り越えること(2)

- * クルアーンのテーマは「命を奪ってはならない」、聖書の教えと変わらない。
「人の生命を救う者は、全人類の生命を救ったのと同じである。」(クルアーン5:32)
- * 欧米のメディアによる短絡的な誹謗中傷は、相互理解を妨げる。
- * 日本はイスラーム諸国との間に歴史的軋轢を持たない。現在でもイスラーム諸国からは、世界中で最も尊敬される国である。(欧米を相手に戦争をした、敗戦後、驚異的に復活した、礼儀正しい、正直である、などの点で)
- * 日本人の多くは熱心な信仰を持つ人々を警戒する傾向があるが、近年、イスラームの行事も取り入れられつつある。(首相が主催するイフタールなど)
- * メディアによる歪曲されたイスラーム観や、政治的紛争に関する一方的な判断を避けて、個々人として話し合うことが重要である。



「イスラーム理解と平和的共存」に関する参考資料(出版年順)

塩尻の著作・共著

- ・共訳『聖戦の歴史』アームストロング著、塩尻・池田訳、柏書房、2001年
- ・共著『イスラームの生活を知る事典』塩尻・池田著、東京堂出版、2004年
- ・単著『イスラームを学ぼうー実りある宗教間対話のためにー』秋山書店、2007年
- ・単著『イスラームの人間観・世界観』筑波大学出版会、2008年
- ・監修・共著『図解宗教史』塩尻・津城・吉水監修、成美堂出版、2008年
- ・単著『イスラームを学ぶ』(NHKカルチャーラジオ歴史再発見)NHK出版、2015年
- ・編著『変革期イスラーム社会の宗教と紛争』(明石書店)2016年
- ・共著『宗教と対話』小原克博・勝又悦子編、教文館、2017年

その他の研究者の著書

- ・『地中海世界のイスラム』モンゴメリ・ワット著、筑摩書房、1984年
- ・『イスラーム誤認』板垣雄三、岩波書店、2003年
- ・『イスラムと十字軍』(文明の道4)NHK出版、2004年
- ・『イスラーム化する世界』大川玲子著、平凡社、2013年
- ・『イスラームの深層』鎌田繁著、NHK出版、2015年
- ・『「イスラーム国」はテロの元凶ではない』川上泰徳著、集英社新書、2016年
- ・『イスラーム主義』末近浩太著、岩波新書、2018年
- ・『9.11後の現代史』酒井啓子著、講談社現代新書、2018年

写真説明

- 1、(2)イスラーム世界では、男性の目にあまり触れないが、女性の社会進出も目覚ましい。右はチュニジアの女子高生、左はウズベキスタンのイスラーム大学の女子大生たち。ウズベキスタンではまだベール姿は少ないが、イスラーム大学の女子大生が被っていた。トルコでもチュニジアでもベール着用は増えてきた。
- 2、右の写真はシナイ半島、真ん中のオアシスにギリシア正教のセント・カテリーナ修道院があり、その境内に、モーセの「燃える柴」や「井戸」の遺跡がある。奥の山はモーセが十戒を授かったといわれる山で標高2300メートル。
- 左はエルサレムの全景、右に光るドームがイスラームの「岩のドーム」、この中にアブラハムがイサクを犠牲に捧げようとした岩と言われる巨岩がある。ここはユダヤ教徒にとっては神聖な「神殿の丘」。
- 3、(1)写真は、マッカ(メッカ)の巡礼風景、右奥に小さく見える黒い箱のようなものがカーバ聖殿(内部には何も無い)。義務の大巡礼はイスラーム歴12月7日から10日までに世界中で300万人以上、詰めかけ、ほぼ同時に同じ儀礼をおこなう。義務の巡礼を済ませた人は「ハッジ(女性ハッジヤ)」という敬称がつく。
- 3、(2)右はチュニジア、カイラワーンのグランド・モスク、内部は付近のローマ遺跡からとってきた古代の柱や石がそのまま再利用されている。左はウズベキスタンのウルク・ベクの学問所の礼拝の方角を示すミフラーブ。美しいタイル画で装飾されている。
- 4、(1)左はマディーナ(メディナ)の預言者モスク、生前のムハンマドの住居跡に作られたモスクで、この中にムハンマドの廟がある。右はムハンマドの廟、クルアーン第49章3節が刻まれている。左右に第1代カリフと第2代カリフが同じ形で葬られている。

- 4、(2)はカイロにあるアズハル・モスクの入り口、970年にできたスンナ派最高の学問所、世界初の大学ともいわれる。現在は総合大学となったが、ムスリムでなければ入学できない。左はサマルカンドにあるシャーヒ・ズィンダ聖者廟、この格子戸の内側に埋葬されている聖者は、今でも墓の中で生きてると信じられている。
- 5、(2)：右はスペインのアルハンブラ宮殿の遠景、左はシリアのウマイヤ・モスク。ウマイヤ朝の初期に、ビザンチンの聖ヨハネ修道院を改築、ビザンチン様式の建築物や装飾が見られる。境内の奥に洗礼者ヨハネの首塚があるが、建物は最近の内戦で被害を受けていることも危惧される。
- 7：ウズベキスタン、ブハラのユダヤ教シナゴーグ、今でも1000人のユダヤ教徒が住んでいる。土曜日(シャバト)の礼拝の前で、蠟燭がともされている。
- 9、(1)：右は最近明らかにされた話で、フランスがナチス・ドイツに占領されていた際に、パリの大モスクで1732人を超える多くのレジスタンス闘士やユダヤ教徒(そのうち、子供は約400人)たちがムスリムによってナチスの手から救われた実話が『パリのモスク』という童話にして出版された。救出劇は極秘に行われたために、戦後も秘密は守られ、最近まで明らかにならなかった。
- 左は『オリエンタリズム』で有名なエドワード・サイード(キリスト教徒)が創設したパレスティナ人とイスラエル人の混成オーケストラ「イーストウエスト・ディーワーン楽団」の演奏風景、指揮者のダニエル・バレンボイムはユダヤ人。日本にも数回やってきた。
- 11、(3)：塩尻が最近参加した宗教間対話会議、左は2017年5月20日の第8回イバーディ会議(東京大学)で開会式の基調講演を依頼された。右は2014年11月12日にウィーンのKAICIID会議(サウジアラビア前国王が主催)で最終日の基調講演を依頼された際の写真。

（この講演録は、講演会当日、パワーポイントを示しながら解説した講演録です。前のページに掲載しているパワーポイントをご覧になりながら、お読みください。）

1、イスラームのイメージ

イスラームは日本人とは縁のない、遠い砂漠の遊牧民の宗教である、と思っている方が多いかと思います。マスコミ報道によって、イスラームは、アル・カーイダを率いていたビン・ラーディンやいわゆる「イスラーム国」の指導者とされるバグダーディーなどに代表される好戦的な宗教だとして、遠巻きに見ている人も、まだ多いかと思います。

イスラーム世界から遠い日本では、イスラームに関する知識やニュースの多くは、いまだに欧米のメディアを通してもたらされています。欧米キリスト教世界には、伝統的に反イスラームの空気が存在していますので、世界中で発生するほとんどすべての混乱や攻撃の要因をイスラームの宗教性に求めてしまいます。そこで、私たちにも、「イスラームは野蛮な暴力主義の宗教」であり、イスラーム教徒ムスリムは、「いつも喧嘩ばかりしていて好戦的な人々である」という間違った偏見が伝わってきています。

たしかにムスリムの多くは、現在の欧米の政策を不平等な政策であるとして激しく批判しています。特に移民として欧米で暮らす若者たちの多くは、それぞれの社会で受ける根深い差別意識に苦しみ、将来に希望や生きがいを持つことができないでいます。

とりわけ中東イスラーム世界は、いつも戦争や民族紛争、内乱やクーデタなどが発生して混乱している、とみられることが多いのですが、このような事態は、実は 1922 年のオスマン帝国滅亡前後から始まったヨーロッパ列強による暴力的な植民地支配に端を発しており、特に 1948 年にイスラエルが強引に独立したことによって勃発した 4 度にわたる中東戦争の後遺症だともいことができます。第一次世界大戦から今日に至る 100 年間の中東現代史の流れの中で、ヨーロッパ列強による恣意的な支配と強引な搾取に翻弄されてきた人々の心の奥には、今でも欧米に対する敵愾心は消えてはいません。

しかし、その対抗手段として行われる一部の過激派によるテロや暴力に対しては、大多数のムスリムもイスラーム指導者たちも厳しく批判をしています。なぜならイスラームでは個別の暴力は否定されているからです。

よく「イスラームにはジハードという教義があるので、暴力や人殺しが容認されている」といったうわさを本気で信じている人がいますが、「ジハード」には二つの意味があり、第一の意味は「宗教的精神修養」をさしています。第二の意味は「郷土防衛」を指しますが、これはムスリムの郷土の外側から外敵（異教徒）が攻めてきた場合に限られ、しかも、イスラーム世界の指導者であるカリフの命令によって、全ムスリムが同意して参戦することによって、はじめて成立する防衛戦争となります。その際、高齢者、婦女子、ユダヤ教やキリスト教の聖職者などの非戦闘員とは戦ってはならない、という厳しい戦時規定もついています。したがって、イスラーム史の中では、戦時規程の要件を満たした正式なジハードは発生したことがありません。したがって、過激な戦闘的集団がジハードを標榜するのは、自分たちの戦闘行為に大義名分を与えるための作戦にすぎません。

また、イスラームは「政教一致という教義を掲げているので、後進的である」という意見もよく耳にしますが、政教一致的ではない宗教はありません。哲学思想とは異なって、「宗教」は人間がその教義を社会の中で実施して初めて宗教になります。たとえ厳格な出家主義の宗教であっても、その教義は、やがて社会の中で生かされていきます。だから「政治も宗教も」はすべての宗教の原理なのです。

ヨーロッパ近代以降の政治思想として「政教分離」が謳われていますが、それは「政治的権力と宗教的権力が分かれる」ということを示していて、「政治や社会の基本理念が宗教的理念や理想から分離する」ことを示しているのではないのです。最近のアメリカのトランプ大統領の行動を見てみると、「政教一致」の政治手法が具体的に表れています。ある意味で宗教は社会の統合理念なので、政治の理想は、程度の差こそあれ、宗教的理想が政治・社会の中に実現されること、であり、この点は日本のように政治的側面から徹底的に宗教色を排そうとする国においても、例外ではありません。

たとえそうであっても、イスラーム世界はあらゆる面で遅れている、と強調する人もいます。それは、どのような面で「遅れている」のでしょうか。イスラーム地域の首都圏を訪問してみると、東京よりもさらに近代的な街並みに出会うでしょう。低所得層の家庭でも、日本の都市圏の住居よりはるかに広い家に住んでいます。どの国でも、長幼の序を尊び、貧しくても相互に助け合って、心豊かに暮らす人々に出会います。イスラームは後進的で非人間的な宗教だという考えは、それこそが時代遅れの偏見でしかありません。確かにイスラーム教徒の中には、貧しい人々も難民となって各地を逃げ惑う人々もいます。しかし、それは、それぞれの世界や地域の情勢によるもので、宗教に責任があることではありません。時代や政治的状況の変化によれば、いつでもだれでも、どの宗教を信じていても、自分の身の上には思いがけない不運が降りかかることがあります。

イスラーム世界は、8世紀から14世紀にかけて、世界で最も進歩した文明を打ち立て、今日に続く科学技術の基礎を築き上げました。化学・物理学・数学・工学・医学・薬学・光学・天文学などの学問領域だけでなく、現在、私たちが「西洋的なもの」だと考えている優雅な生活様式や料理、ファッション、エチケット、これらのすべては、実は中東地域やイベリア半島で栄えたイスラーム文明が、ピレネー山脈を越えてフランスやドイツ、イギリスなどへもたらされたものなのです。

「それなら、このような驚異的な文明を形成しながら、どうして今日のイスラーム世界は没落したのか」という質問も、よく受けます。歴史には浮き沈みがあります。ローマ帝国が永遠に栄えることがなかったように、イスラーム世界の栄光も、永遠ではなかったのです。ほぼ400年続いている現在の欧米の繁栄も、いつかはどこかの人々と交代する時代がくるでしょう。

2、一神教と多神教

日本では最近、ユダヤ教、キリスト教、イスラームのような一神教を厳しく批判する学者が声高な主張をするようになりました。これらの学者たちの多くは、多種多様な仏像を崇拝する仏教や800万もの神々を擁する神道のような「多神教」は何でも受け入れる宗教で、寛容で包容力があり、人間的で優しい、と主張します。しかも、このような多神教は日本のように自然が豊かで温暖な気候の地域に発生するとして、砂漠地域で自然条件が厳しい中東のような地域には一つの神しか認めない厳格な一神教が発生するのだ、として自然環境や風土を要因として、多神教と一神教を区別しようとしています。しかも、一神教はえてして厳格で不寛容であり、好戦的だと批判しています。

しかし、よく考えてみれば、この図式には当てはまらないことがたくさん、あります。歴史を紐解いてみれば、多神教の世界が、常に寛容で平和的だということはできません。一例にすぎませんが、キリスト教を公認する前の多神教のローマ時代も、戦前の日本の国家神道も、過酷な戦争を興してきた歴史

があります。また、厳格な砂漠地域のインド亜大陸でも多神教のヒンドゥー教が興っています。

いっぽう、一神教が発生した中東地域にも、少ないのですが緑豊かな自然はあります。しかも、中東地域はエジプトでもメソポタミアでも、もともと多神教世界でしたので、ユダヤ民族が、周辺の多神崇拝を排して一神教を守ろうとする苦難の歴史はヘブライ語聖書（旧約聖書）に克明に描かれています。イスラームでも、宣教の当初、預言者ムハンマドが、自らが所属する部族から激しい迫害を受けたのは、彼が部族の伝統的な多神崇拝を排して一神教を唱えた点にもあるのです。つまり人間は唯一の神だけを崇拝するよりも、姿かたちをもった多くの神々を崇拝するほうが、はるかに容易だったのです。

しかし、ここで私が強調したいことは、どの宗教にも、「一神教的な要素と多神教的な要素」が入り混じっていることなのです。イスラームという厳格な一神教も、ムハンマド自身は普通の人間であるとして神格化されませんでした。ムハンマドが生きているうちから、多神教時代のアラビア半島の多くの風俗習慣を取りこんで体制化されていくことになりました。もちろん、イスラームの儀礼として採用された多神教の残滓は、イスラームのもとに新しい意味を与えられており、以前の多神崇拝のままのかたちで取り込まれたものではありませんが、そこに明らかに多神崇拝の要素が残っているのは、否めない事実なのです。特にイスラームでは、一神教の立場から複数の神を崇拝することは許されないことなのですが、民間信仰としては、それぞれの地域の聖者の墓所に現世利益をもとめて参詣するという聖者崇敬も多く見られ、柔軟な土着化も広範な伝播の要因となりました。

わかりやすい例をあげれば、私たちがもともとキリスト教の祭りだと信じて疑わない世界的な行事、クリスマスやイースターなどは、実はローマやヨーロッパの多神教文化がキリスト教と習合したものなのです。世界各地でいまなお盛んに行なわれている聖者崇敬も、一神教・多神教の区別なく存在し続けています。一方、多神教・偶像崇拝だとされる日本の仏教や神道の中にも、一神教と共通する教義が少なくありません。

このような現象を比較宗教学の見地から検討しますと、一神教と多神教を明確に区別することはできないのではないかと、私は考えています。一神教と多神教の区別や優劣を競うような見解には、問題があると思います。乱暴な言い方をすれば、「神」は「神々」とであると同時に、「神々」は「神」であるということができると思います。そうでなければ、ユダヤ教もキリスト教もイスラームも、多神教の伝統や風俗習慣を、このように安易に大量に導入することはなかったでしょう。

3、イスラームの基本的教義

イスラームの概要

西暦 610 年にアラビア半島の商業都市マッカ（メッカ）で発生したイスラームは、当初から世界宗教としての特徴を持っていたために、預言者ムハンマドの死後、百年もたたないうちに東は中央アジアから中国、西はイベリア半島までの広大な地域に広まっていきました。その驚異的な伝播の最大の理由は、イスラームの教義が宗教として特異なものではなく、キリスト教にも仏教にも共通する教義を持っていたことにあります。その中には、日本の伝統的な社会道徳観や家族観、相互扶助の精神や政治倫理などに通じる教えがたくさん、見られます。

イスラームは、ユダヤ教、キリスト教という「セム系一神教」の伝統の上に成立した宗教ですので、イスラームの人間観・世界観はユダヤ教・キリスト教の思想を受け継いだものであり、一神教の立場としては特別なものではありません。数年前に聖心女子大学でイスラームの人間観について講演をした際に、ある教授が「キリスト教の話をされたように聞こえた」とコメントされたことを思い出します。同

じ系統に属する一神教であり、同じ神を信仰し、同類の聖書を奉じる宗教であるかぎり、ユダヤ教、キリスト教、イスラームには互いに共通する教義があることは、むしろ、当然のことです。

その「おなじ神」を、イスラームでは「アッラー」と記載されることが多いのですが、これはアラビア語で **The God** という意味であり、アッラーという名前を持った神を崇拝しているわけではありません。ユダヤ教、キリスト教と同じ「神」を信仰しているのです。

イスラームの教えを要約しますと、「神への服従、平等、相互扶助」となります。「神への服従」というと、盲目的に神に従う、というイメージがありますが、実は、これはどの宗教にも共通する教えです。仏教では「仏への絶対帰依」と言いますが、信仰対象に従うことが「宗教」ですので、イスラームだけに特別な思想ではありません。

現在、世界のイスラーム教徒ムスリム人口は、16 億～20 億人と推定されており、世界人口の約 30% を占めています。つまり 3 人に一人がムスリムだということになるでしょう。ムスリム人口は、アラブ地域よりもインドネシアやマレーシアといった東南アジアに多く、今や、イスラームは「アジアの宗教」となっています。

西洋キリスト教世界から発せられる深刻なイスラームフォビア（イスラーム嫌い）が蔓延する中にありながら、近い将来、キリスト教徒の数を超えて、世界第一位の宗教勢力になる可能性が高いといわれています。

イスラームフォビアとは、イスラームがユダヤ教、キリスト教に次いで同一の伝統上に最後に出現した宗教であることから、その正統性への疑義や非難から始まった蔑視や敵愾心を指す用語です。7 世紀から 8 世紀にかけてのイスラーム政権の急激な版図拡大も、ビザンツ帝国や西ローマ帝国などのキリスト教世界には大きな脅威となったために、イスラームはキリスト教の異端であり、好戦的な宗教であるとして「右手にクルアーン（コーラン）、左手に剣」といった悪意に満ちた宣伝が行われてきたのです。西暦 610 年に発祥して以降、イスラームが外側から偏見と誤解をもたずに眺められるということは、ほとんどなかったのですが、それにもかかわらず、イスラームは瞬く間に世界に広がりつづけたのです。

もし、本当にイスラームという宗教が、非人間的で野蛮な教えを広める宗教であれば、1400 年の歴史を生き抜いて、今日もなお、多くの信者を惹きつける世界宗教として存在することはできなかったでしょう。

イスラームの基本的教義

イスラームでは基本的な信条を守れば、地域の独自性を生かした土着化が認められています。そのため、例えばエジプトのイスラームと、マレーシアのイスラームはかなり違っていますが、問題視はされていません。また、大本山制度も教会制度もなく、信徒一人一人が決定権を持つとされています。正統派か異端かを区別して決定づける機関也没有。したがって、多数派（約 90%）のスナ派も少数派（約 10%）のシーア派も、どちらも正統と認められています。最近、スナ派とシーア派の抗争事件が報じられることが多いのですが、それは「宗教」の問題ではなく「政治的権力や経済的利権」の争奪問題が要因となっています。

先行するユダヤ教、キリスト教を同じ聖書を共有する宗教として、それらの信徒を「啓典の民」と認め、イスラーム社会の中で共存を確立してきました。この共存体制がほころびたのは、19 世紀初頭から始まったヨーロッパ列強による植民地支配と、1948 年のイスラエルの建国によって引き起こされた中東紛争が原因です。前述のように、他民族や諸文化の融合を図り、すたれていたギリシア科学を取り入れて、近代科学の基礎を築きました。

ここで、イスラームの基本的信条を説明します。これは「六信五行」と呼ばれます。

六 信

イスラームの基本的な教義と儀礼は「六信五行」にまとめられます。

「六信」とはイスラーム教徒ムスリムがその存在を信じなければならないもので、神、天使、聖典、預言者、来世、予定、です。

- ① 神——神とは、天地の創造主、宇宙の支配者である永遠なる唯一絶対の神であり、全知全能の人格神です。キリスト教の「神の子」思想と対比して「産みもせず生まれもしない神」とされます。神は人間による一切の表象を禁じており、旧約聖書にみられるような「人間は神の似姿」という考えはありません。したがって偶像崇拜を厳格に否定するために、モスクや礼拝室などの宗教的な場では音楽、肖像画、人物の彫刻なども排除されています。
- ② 天使——天使は神によって光から作られ、神の手足となって働く存在であり、神と人間の連絡役を果たしています。ムハンマドに神の言葉クルアーンを運んできたのは大天使ジブリール（ガブリエル）です。クルアーンには超自然的存在として天使のほかに、火の出ない煙から創られたジン（幽鬼、精霊）、神に背き人間を誘惑する悪魔の存在も認められています。『千夜一夜』に出てくるランプの精などはこのジンだと言われています。クルアーンのなかでは、ジンは善悪双方の超自然的な能力をもち、人間と同様に扱われていますが、悪魔は天地の終末まで人間を惑わす悪事しか行なわないとされています。
- ③ 聖典——イスラームは神が天地を創造した時から人間に与えられた宗教だとされています。神はそれぞれの民に預言者と言葉をセットで与えたので、モーセの律法、ダビデの詩篇、イエスの福音書も神の言葉、つまり聖典です。しかし、以前に言葉を与えられた民は、それらを正しく理解せず歪曲してしまったので、ムハンマドには特に選ばれた言語アラビア語で記された最後の最高の言葉、クルアーンが与えられたとされます。
- ④ 預言者——クルアーンに登場するすべての預言者の存在を信じることです。クルアーンには原初の人間アダム（アダム）をはじめとして新旧約聖書の預言者とアラブ人の預言者、計25名が紹介されています。預言者の中でも、特別に神の言葉を授かった者を使徒と呼び、モーセ、ダビデ、イエス、ムハンマドが使徒とされます。中でも使徒ハンマドは預言者の封印、最後の最大の預言者です。
- ⑤ 来世——神が創造したこの世界はいつかならず終って、時間のない永遠に続く来世がやってくるという終末論であり、人間の死後の復活を信じることです。来世は個々人が生きている時の意志と責任が厳密に問われる賞罰の場でもあり、生前の人間が自ら選んで行なった行為に応じて審判が実施され、善人には楽園が、悪人には火獄が用意されています。
- ⑥ 予定（定命）——宇宙・世界は神の計画と意思によって動いていると考えられることで、いわば宿命論です。ここでは神の全知全能性が強調されており、人間の意志や責任論の入り込む余地はありません。しかし、クルアーンには絶対的な神の予定と、「来世」を信じる際にみられる人間の自由意志と責任という、相反する立場が併存しています。この考えは宗教思想にはよくみられるものです。

五 行

「五行」とはムスリムが行なわなければならない基本的な宗教儀礼のことで、信仰告白、礼拝、喜捨、

断食、巡礼、の五つの儀礼を指します。

- ① 信仰告白（シャハーダ）——「神のほかには神はなく（ラー・イラーハ・イッラーラーハ）、ムハンマドは神の使徒である（ワ・ムハンマド・ラスールッ・ラーヒ）」という二つの言葉をアビア語で唱えることです。また、毎回の礼拝時にも必ずこのシャハーダを唱えます。「神のほかには神はない」だけでは、ユダヤ教、キリスト教の信仰告白と共通するので、イスラームの独自性を示すものとして第二文のムハンマドに関する文章が加えられました。イスラームの入信儀礼では成人男性二人以上の証人の前でこのシャハーダの言葉を唱えるだけであり、非常に簡単です。
- ② 礼拝（サラア、サラート）——義務の礼拝は、日没（マグリブ）、タベ（イシャーア）、暁（ファジュル）、昼（ドゥハー）、午後（アスル）の一日五回、マッカの方角をむいて、アラビア語で行なわれます。金曜日の正午にモスクで行なわれる集団礼拝はもっとも価値があるとされています。礼拝は、定式に基づいて身を清めた後で、決まった手順と方法で行なわれますので、世界中、どこへ行っても、アラビア語が分からなくても、礼拝に参加できるという利点もあります。モスクの集団礼拝では礼拝の指導者（イマーム）が先導することが多いのですが、指導者も会衆も全員がマッカの方角（キブラ）を向いて礼拝するという点が、聖職者組織を採らないイスラームの平等性を表しています。
- ③ 喜捨（ザカー、ザカート）——自主的な布施ではなく義務の献金で、「定め of 喜捨」ともいわれます。一年間の収入に対して一定の税率が決まっているので、宗教税ともよばれますが、金銭だけでなく農産物や家畜、商品などで納税することもできます。用途は、寡婦や孤児、乞食や貧しい巡礼者などの困窮者の救済や信者の相互扶助などです。喜捨の義務は、信徒同士の相互扶助が義務となっていることを示しています。自主的な献金は「サダカ」と呼ばれ、ザカートとは区別されます。モスクやモスク付属学校などの建設や維持に費やされる費用のほうは「ワクフ」という自発的な寄進制度から運用されます。
- ④ 断食（サウム）——イスラーム暦（ヒジュラ暦）第 9 月（ラマダーン月）の一ヶ月間に、日の出から日没まで、飲食を絶つとともに喫煙、性交などの人間的な欲望から身を清めることで「斎戒」の行です。信者は喉の渇きを耐え忍びながら、神の日ごろの恩恵への感謝と、貧者への思いやりを涵養します。ほぼ 10 歳までの子ども、病人、妊婦、旅人、戦闘中の兵士などは断食を免除されますが、成人は免除期間が終われば断食をしなかった日数だけ、断食の埋め合わせをすることが奨励されています。
- ⑤ 巡礼（ハッジュ）——これまでの四つの行はすべての信徒に義務づけられていますが、義務としての巡礼は「そこに旅をする能力のある者」に課せられる義務で、肉体的、金銭的にマッカまで旅行することが可能な者が一生に一度行なえばよいとされています。もちろん、巡礼をする能力のある者は何度行ってもいいのです。義務の巡礼とは、第 12 月（巡礼月）の 8 日から 13 日までに、決められた方法でマッカのカアバ神殿に参詣することです。交通手段が発達した現在では毎年、300 万人以上のムスリムが世界の各地から集まり、ほぼ同時に一定の儀礼を行ないますので、その光景はじつに壮観です。義務の巡礼を済ませた者はハーッジュ（女性はハーッジャ）と尊称されます。巡礼者は巡礼儀礼の前後にマディーナの預言者モスクにも参詣します。預言者モスクは、ムハンマドの晩年の住居であった場所に建設された巨大なモスクで、構内にムハンマドと第 1 代、第 2 代のカリフの 3 人の墓所があります。義務の巡礼期間以外の時期にマッカのカアバ神殿に詣でることは「小巡礼（ウムラ）」といわれ、これを何度行

なっても義務の巡礼を果たしたことはありません。マッカとマディーナは特別な聖地であり、ムスリムでなければ訪れることはできません

4、イスラーム社会の特色

これらの「六信五行」の教義は、イスラームの基本的な教義ですので、これを遵守している限り、ほかにどのような要素や特色が追加されてもイスラームはその宗教性を保つことができます。ですから、一般に流布しているイスラームの特徴として、「豚肉を食べない、アルコールを摂取しない」「女性はベールを被る」などの、目に見える「イスラーム的な要素」が目立ちますが、これらはそれぞれの時代や地域の信者の解釈として採用されている戒律です。上記の「六信五行」は、まさに原理原則の過ぎず、これだけでは、日々の信仰生活を送るうえでは、何をどのように行えばよいのか、という指針や規範にはなりません。そこで、ムスリムの指導者たちは、クルアーンや、預言者の生前の言行録「ハディース」に基づいて、詳細な行動規範を形成して、信者に示してきたのです。

その内容は「イスラーム法」と呼ばれる宗教的戒律となりますが、伝播の地域の伝統・習慣・文化や政治情勢、それぞれの時代の風潮などによっても、解釈が大きく変化していくことになります。例えばイスラームの特徴として批判的に取り上げられる「4人妻の教えや女性差別」なども、このような地域や時代の要求や変化によって変わってくるもののなのです。

「4人妻の問題」はイスラームの草創期の歴史的な事情によって下された啓示に基づいた教義で、当時の社会に蔓延していた多妻婚を戒めて、「多くても4人まで」と規制した規範でもあります。

クルアーン第4章婦人章3節には以下のような章句があります。

「あなたがたがもし孤児に対し、公正にしてやれそうにもないならば、あなたがたがよいと思う2人、3人または4人の女を娶れ。だが公平にしてやれそうにもないならば、只1人だけ（娶るか）、またはあなたがたの右手が所有する者（奴隷の女）で我慢しておきなさい。このことは不公正を避けるため、もっとも公正である。」

イスラームの草創期には、イスラームを受け入れない近隣部族との抗争事件が頻発しており、多くの成人男性が戦死したと言われています。そこで、未熟なイスラーム社会に残された未亡人や孤児（片親がいない子供も孤児と呼ぶ）を救済するために、上記の啓示が与えられたと言われています。複数の妻を娶った男性には、愛情も生活扶養も住環境も、すべて平等にしなければならないと命じられていますので、実際に複数の妻を娶る男性は多くはなかったようです。我が国でも近代以前の社会で、宮廷や武士階級などでは中宮や側室を置くという習慣もあったことを考えるなら、イスラーム社会の4人妻の規範は珍しいものではないと思えます。現在ではほとんどのムスリム家庭では一夫一妻がおこなわれていて、イスラーム圏のトルコやチュニジアなどでは憲法で多妻が禁止されています。

また、イスラームでは根強い女性差別が横行している、と言われることが多いのですが、7世紀初頭のアラビア半島で、男性の二分の一でしたが、「妻に相続権」を認めたのは、世界でイスラームが最初のことでした。7世紀初頭の世界では、アラビア半島というまでもなく世界中で女性の財産権に対する配慮など、特別な例を除いてはほとんどなかったことを考えますと、この規定には女性の生活権を保護しようとする画期的な意図がみられます。しかも、世界中で「妻の相続権」が認められたのは、現代になってからのことなのです。

したがって「女性差別」は、現在でもどの宗教にも、またどの国にも、社会制度を問わず見られる問

題です。翻って、我が国をみれば、一見して多くの男女がそれぞれに自由に自己の生き方を選んでいるように見えますが、世界経済フォーラム(WEF)が発表した 2017 年の世界 144 カ国の男女格差（ジェンダー・ギャップ指数）によれば、日本は 114 でした。これは、先進 7 カ国の中でも日本の男女平等度が最も低いことを示しています。その低評価の原因として、経済と政治の分野における女性の進出が著しく遅れていることが挙げられています。日本は、イスラーム圏のカザフスタン、タジキスタン、バングラデシュ、ブルネイ、マレーシアよりも下位なのです。

さらに、イスラームは「政教一致」体制を取っているから後進的なのだ、という批判も多く耳にします。しかし、考えてみてください。世界の宗教の中で、「純粋に政治と関わっていない宗教」など、存在していないのです。哲学思想とは異なって、「宗教」は人間が主体となって実施しない限り、「宗教」とはならないのです。そこで、いかに精神性を重要視する宗教であっても、現実社会の中では、宗教と政治が相互に深くかかわるという事態を免れることはできません。あらゆる宗教は、「宗教的理念と政治的理念が一致することを理想とする」からです。イスラームは当初からこの事実を明らかにして、宗教的理想が人間の日常の生活から、政治経済、国際関係まで一致していることが重要だと考えているのです。しかし、政治的権力と宗教的権威が一致すること、あるいは、中世のヨーロッパのように、宗教者が政治を操ることを教義としているのではないのです。「政教一致」はあくまでも宗教上の理想なのです。一部の過激派が自分たちの正統性や大義名分を標榜するために宗教を悪用することはあっても、イスラームが発祥してから 1400 年の歴史の中で、この理想は一度も現実になったことがありません。

イスラームの社会性とは、聖職者組織や大本山制度を持たない在家の宗教であり、精神世界と世俗世界を区別し優劣をつけない点にあります。つまり、人間の日常生活こそが信仰生活であり修行の場だとされているのです。そして、聖職者や宗教上の権威者のいないイスラームでは、世界中の信徒が一つの宗教的共同体「ウンマ」の構成員となり、何かを決定する権威を持つ者は、実は、信徒一人一人なのです。つまり権威主義を否定し、信者一人一人に決定権が与えられているのです。

六信五行の 3 番目の義務の献金「ザカー」の箇所でも説明しましたが、相互扶助が義務となっていて、宗教の別を問わず、長幼の序や弱者救済、旅人への親切、日常の挨拶や礼儀作法が強調されています。こういった点は、日本古来の伝統的な道徳観と変わりません。

教会制度や本山制度がないので、教区やメンバー制度も存在していません。モスクは誰にでも解放されていて、礼拝時でなくても、門は開放されています。ただ、近年では、テロなどを警戒して、礼拝時以外には門を閉じるところも出てきていますが、日本国内にある大小のモスクもほとんどの場合、信徒ではない人も自由に見学に訪れることができます。

5、歴史上の相克と共存

660 年にシリアのダマスカスに成立したウマイヤ朝は、アラブ人を重用したために「アラブ帝国」と呼ばれましたが、その宮廷の公用語がギリシア語であったことは興味深いことです。749 年に現在のイラクのバグダードに都をおいたアッバース朝は、人種や出自に関わらず、イスラーム教徒を中心に展開した王朝でしたので「イスラーム帝国」と呼ばれました。

イスラーム帝国と呼ばれても、アッバース朝の支配地域には、周辺地域から実に様々な宗教や文化を背景にした多くの人々が集まってきました。その中でも特筆されるのが、ユダヤ人との共存です。イスラーム支配下のユダヤ人に対する政策は、それぞれのカリフによって相違はありましたが、聖書を共有する「啓典の民」として、概して寛容なものでした。当時、バグダードにはイエシヴァと呼ばれるユダヤ教団が 2, 3 校あり学問上の権威を誇っていましたが、その運営経費は、アッバース朝の地方

税からの補助とユダヤ教徒の献金で賄われていたのです。

中東地域に住むユダヤ人は日常的にはアラビア語を話すようになっていましたが、ギリシア文献のアラビア語翻訳事業によって学問上の言語もアラビア語に変わっていききました。バグダードのユダヤ教学院の発展によって、当時のバグダードはユダヤ教神学・哲学の世界的な中心地となりました。ユダヤ教において今日まで続く「ラビ・ユダヤ教」が成立したのはイスラーム支配下のバグダードにおいてであったことを考えると、文化や思想の発展と伝承には他宗教との協調関係がいかに重要かということが理解されます。ラビ・ユダヤ教の中心は 1258 年のアッバース朝の滅亡と前後して各地へ分散し、おもにヨーロッパへ移っていきしましたが、その後のユダヤ人の運命を考えると、イスラーム支配下でユダヤ教徒との共存がいかに重要であったかが理解されます。

6、イスラーム文明の特色

イスラーム文明とは、当時の世界で最も知的完成度が高く、イスラーム教徒だけでなく、キリスト教徒、ユダヤ教徒、ヒンドゥー教徒、仏教徒たちが、ともに協力して関わった文明でもあります。この文明はヨーロッパにルネサンスの種をまき、近代科学をもたらした、真の意味でのグローバルな文明でした。しかし、21 世紀の現在、忘れられ、無視され、誤解され、挙句の果てに故意に改竄までされた文明となりました。それでも、今日の人類が享受する科学技術のほとんどすべての基盤を形成した文明であることは、決して否定することのできない歴史的事実なのです。

イスラーム文明の特徴を一言でいうと融合文明であるということです。イスラームとアラビア語を基調とし、それにギリシア・イラン・インド などの当時の先進文明を取り入れ、混ぜ合わせて出来た文明である。ギリシア科学の遺産をもとに、様々な文明が融合して全く別の文明が作り出された、それがイスラーム文明なのです。ペルシアの説話を骨子としてインド・アラビア・ギリシア・エジプトなどの説話を集大成した「アラビアン・ナイト」（千夜一夜物語）などは諸文明の融合を示すよい例です。

今日、科学技術の発展経路は、古代ギリシア科学がヨーロッパへ伝わり、13 世紀末からイタリアで始まったルネサンスを契機として大きく発展して現在へつながっていると信じている人が多いようです。しかし、ギリシア文明末期からイタリアのルネサンスまでの間にはほぼ 1000 年の空白があります。現在でも多くの人々は、この長い空白の期間に、一旦は廃れたギリシア科学がイスラーム世界（最初はイラクや中央アジアで、後半はイベリア半島で）で受け継がれ再生し、さらに大発展を遂げていたことを知りません。「後進的だ」と批判されるイスラーム世界は、実は 8 世紀から 15 世紀頃まで、大先進地域だったのです。

イスラーム科学の大発展を目の当たりにした当時の「遅れていたヨーロッパ」が、イスラーム科学を貪欲に吸収することがなければ、私たちは今日のような科学技術の粋を享受していたかどうか、わかりません。さらに、学問領域だけでなく、私たちが、イタリア、スペイン、フランスやイギリスから受け入れ学んだと思っている音楽・演劇という芸術文化、上品なマナー、洗練されたファッション、美味しい料理などの、日常生活を豊かにしてくれる工夫も、実はイスラーム世界で開発された後にヨーロッパで発展したものでした。

ギリシア科学がイスラームに導入される契機となったのは、ローマ帝国がキリスト教を国教と定めた後の 529 年に、プラトンが創設し 900 年間も続いたギリシア科学の研究機関「アカデメイア」が、ローマ皇帝ユスティニアヌスによって「異教時代の多神崇拝の学院」として閉鎖されたことです。それによって、ギリシアの科学者や哲学者たちと共に膨大な文献がトルコの山村やイランの地方都市などへ移されて保護されることになりました。やがて 749 年にイラクのバグダードを首都とするアッバース

朝が興り、第7代のカリフ、マアムーンによって中世アラブ世界におけるもっとも有名な翻訳・研究機関となる「知恵の館」が建設されました。ここでカリフの発令一下、ギリシアの科学や哲学の文献収集とそのアラビア語への翻訳・研究という一大事業が展開しました。

イスラーム文明（アラビア文明）は近代文明の基礎となる世界史上の大融合文明でした。イスラームが興った時期には半ば廃れていたギリシア科学を中心に据え、インドや中国などの周辺地域の文化も縦横に取り込み、アラビア語で表現するという文明だったのです。

イスラーム支配下では、アッバース朝（749～1258）以降、各地に展開した小王朝の時代であっても、統治者たちは国内に「科学アカデミー、学校、天文台、図書館」を設立して、学問を奨励しました。特に国家は、小規模な国家であっても、安定的な政権であれば「科学政策」を重要視し、開明的な科学政策が実施されたために、輝かしい文明が発展したのです。

宗教が異なる人々が共同でこのような世界の発展に大きく貢献する事業を行うことができたのは、イスラーム支配者の「人類の利益になるものはたとえ宗教が異なっても、何でも取り入れる」という柔軟な思想によるものでした。この態度は、アカデメイアを廃止したキリスト教下のローマ皇帝と比較すれば、どちらが人類の進歩と幸福に寄与するのか、明らかになるでしょう。多神教時代の学問所であるという理由で、900年の歴史を誇るギリシアの「アカデメイア」を閉鎖したローマ皇帝の政策と比較してみてください。

この間の歴史を簡単に説明しますと、イスラーム軍は640年以降、アラビア半島から北アフリカへ進攻し、さらに711年にはイベリア半島に進出しました。ダマスカスを都としたウマイヤ朝が滅びて749年にはバグダードを首都とするアッバース朝が成立しました。滅ぼされたウマイヤ朝の王子一行が密かに今のシリアからイベリア半島へと逃れ、アンダルシアの地で756年に後ウマイヤ朝を興しました。つまり711年から最後の王朝ナスル朝が1492年に崩壊するまでの約800年間、イベリア半島ではイスラーム支配下でユダヤ教やキリスト教との融合文化が発展したのです。

イラクを中心としたアッバース朝の下で隆盛を極めたイスラーム科学やアラブ文化がジブラルタル海峡をこえてイベリア半島へ流入したために12～13世紀のスペインのトレドは科学・医学・哲学などの学術の一大中心地となり、アラビア語・ギリシア語文献をラテン語に翻訳する作業が展開されました。ラテン語に翻訳されたギリシア語文献やイスラーム教徒の研究業績がピレネー山脈を越えて、フランスやイギリスへと運ばれて、ヨーロッパ中世の文化、科学の発展に寄与するとともに、スコラ哲学にも大きな影響を与えました。パリ大学やオックスフォード大学でもイスラーム哲学が盛んに学ばれましたが、市民生活の中にもイスラーム流の生活文化や香辛料の使い方、フランス料理の食卓マナー、サロンの習慣、医学療法、美容や健康の知識などまで取り込まれ、さらに洗練されたものになりました。つまり、私たちがヨーロッパから伝来したと信じて疑わない多くの生活文化は、実はイスラーム起源なのです。

今日のヨーロッパ語の中に、アルコール、アルジェブラ、アルカリ、キャンディ、コーヒー、コットン、シュガー、シャーベット、ライス、ケミストリーなど、多くのアラビア語起源の物質名や香料、植物名、学問名などが残っているのは、アラビア語で研究されたイスラーム科学の名残りなのです。また、算用数字を「アラビア数字」とも呼びますが、これはインド起源の数字をイスラーム世界で発展させて実用化したからで、フワーリズミーが世界で初めて方程式の教本を執筆して代数学（アルジェブラ）を発展させたことも知られています。そのほか、イスラーム科学で特筆される学問は医学で、特にイブン・スィナーやイブン・ルシュドが執筆した医学書はラテン語に翻訳されて、17世紀に至るまで西洋の医科大学の教科書として使用されました。

今日まで、ギリシア語原典・アラビア語訳本・ラテン語訳本の多くが現存しており、研究者による解

読・研究が続けられています。このような世界的な翻訳と研究の事業には、キリスト教徒・ユダヤ教徒・イスラーム教徒が一体となって共同作業に従事することによってはじめて可能となったのです。

イスラーム文明の後期にあたりますが、世界に大きな影響を与えた技術の例をひとつ、挙げましょう。それは「ウルグ・ベクの天文台」の話です。

中央アジアでは、ティムール朝第4代君主のスルタン、ウルグ・ベク（1394 - 1449）はウズベキスタンのサマルカンドに高度なレベルの天文台を建設し、多くの科学者を雇用して現代でも通用するほどの緻密な天文表を作成したことで学芸君主として知られています。天文台の内側には大理石を用いた半円形の観測器、つまり日時計が作られていました。簡単な装置と計算だけで、ウルグ・ベク配下の学者たちは、太陽年（1年間）を365日5時間49分15秒と観測し、その数値は今日の観測値よりわずかに25秒多かっただけでした。1525年のコペルニクスの観測でも誤差は30秒であり、ウルグ・ベクの数値は、最近まで世界で最も正しい数値として、多くの暦の作成に用いられていたのです。

7、宗教戦争とはなにか——領土紛争の大義名分

イスラーム支配下では、当時の為政者たちは「啓典の民」というクルアーンの思想を巧みに展開して、ユダヤ教徒とキリスト教徒を保護民として支配下におくと同時に、イスラーム以前から居住していたゾロアスター教徒などの多神教徒も、インドや中国からやってきた仏教徒やヒンドゥー教徒などまでも「保護民扱い」として共存体制を築いていました。そのため、イスラームの支配地域には、さまざまな宗教や民族があふれており、周辺諸民族や諸文化との共存を推進する政策を打ち出すことができ、融合的な文明が形成されていったのです。キリスト教を奉じるビザンティン帝国とも使節を交換するなど、十字軍運動が起こされるまでは、総じて友好的な関係が築かれていたのです。そのようなイスラーム世界にとって、これまで隣人であったキリスト教徒の一群が、遠い北方の地域から襲いかかってくるとは、予想を超える驚愕の事態であったのです。

十字軍は聖地エルサレムを奪回するという目標を掲げてはいましたが、宗教的情熱よりも、当時のヨーロッパにおける政治的矛盾と社会的混乱の解決法として、世俗的な目的のために結成されたことは、今日では明らかです。しかし、200年にわたって展開された十字軍運動は、キリスト教徒にもイスラーム教徒にも、互いに敵意と偏見を植えつけるには十分過ぎるくらいでした。十字軍遠征の回数には諸説ありますが、1099年の第一回から1270年の第7回まで行われたとされていますが、ほぼ200年間に亘った十字軍は、第1回こそ十字軍側の勝利となりましたが、その後はすべてイスラーム側が勝利しています。

十字軍の遠征については、ヨーロッパ側とイスラーム側の双方に十分な歴史的資料が残されていますが、同時代のアラビア語史料には「サリービーユーン（十字軍）」という言葉はほとんどみられず、代わりに「フランク人」、つまり西ヨーロッパ人という言葉が使われていました。当時のムスリムにとってキリスト教徒はユダヤ教徒とともに「啓典の民」としてムスリムの隣人であり、敵とはみなされていなかったからです。本来、イスラーム治下では保護民であったキリスト教徒が、遠くから十字軍として襲って来て略奪や虐殺を繰り返したことは、ムスリム側にキリスト教徒に対する不信感や不寛容の意識を増加させるようになり、そのトラウマは現代でも消えていないのです。

過激派集団の「イスラーム国」が欧米とそれに参加する有志連合の国々を「十字軍」と呼ぶのは、このような歴史的経緯を踏まえてのことなのです。

次に発生した大きな戦争は、イベリア半島を舞台にした「レコンキスタ」です。レコンキスタ（711～1492）はキリスト教国家による国土奪回運動とされています。前にも述べましたが、当時のウマイア

朝の軍勢は 711 年にイベリア半島に遠征して領土を獲得していましたが、ウマイア朝が滅亡した後に、ウマイア朝の末裔がアンダルスのコルドバを都として政権を樹立し、後ウマイア朝を開きました。その後、王朝は次々と交代しましたが、1492 年に最後のナスル朝の首都グラナダが陥落するまでの約 800 年間、イベリア半島には華麗なイスラーム文明が咲き誇りました。

キリスト教徒の領主たちが、これらのムスリム支配から領土を奪還していく運動がレコンキスタと呼ばれ、国土回復運動とも呼ばれます。キリスト教徒は 8 - 9 世紀にイベリア半島北部に諸国家を建設し、これらを統合、合体、分離を繰返しながら南部に侵入したイスラーム勢力と戦い、領土を拡大していったのです。レコンキスタの成功の要因は、当時のキリスト教世界で発生した宗教的情熱が契機となり、スペインのサンティアゴ・デ・コンポステーラへの巡礼と関連しています。一方のイスラーム側は、まさに東方での第一回十字軍の遠征時と同じように、宗教的情熱とムスリムとしての一体感が薄れており、スペインでのキリスト教徒、ユダヤ教徒、ムスリムとの共存に安心して油断していたようです。

レコンキスタ後、スペイン王権はカトリック信仰に基づく国家統一をめざし、直ちにすべてのユダヤ教徒にキリスト教に改宗して洗礼を受けるか、4 ヶ月以内に国外退去しなければならないとして、ユダヤ教徒迫害を開始しました。その結果、15 万ないし 20 万人のユダヤ人がイベリア半島を去ったといわれています。

7、「共存」の意味・・・イスラーム理解の第一歩を

現在のイスラームフォビアにも、十字軍やレコンキスタの時代と共通する意識があるように思えます。それは、今日のイスラーム教徒の急激な増加に対するキリスト教世界からの反感と恐怖感だけでなく、イスラーム世界がヨーロッパに先駆けて輝かしい融合文明を立ち上げ、今日の科学技術の基盤を築いたことを認めたくないという劣等感の裏返しと、その後、イスラーム科学を取り入れたヨーロッパが発展して現代文明の主体となったという、優越感からくる差別意識の両方が指摘されます。

イスラームフォビアの中には、「アル・カーイダ」や「イスラーム国」などの過激派集団の戦闘行為の要因として、「イスラームは本来的にテロや暴力を容認するという思想がある」と主張する意見もあって、その解釈は「わかりやすい」としてもはやされる傾向があります。しかし、暴力的で戦闘的な行為は、特定の条件下ではどの宗教集団にもみられるものです。「イスラームは本来的にテロや暴力を容認する」宗教だから、ムスリムが世界のあちこちでテロ行為を行ったり、「イスラーム国」などという野蛮な集団が台頭したりするのだ、という主張は、かえって問題の解決を遠退けることになるのです。とくに現在の紛争には、アフガニスタン空爆からイラク戦争にいたる国際政治や、石油や天然資源にまつわる経済の力関係によって生じた国際関係上の分断政策にこそ、大きな要因があるのです。

しかし、別の視点から考えると、もともと宗教的・精神的次元だけでなく、日常的、社会的、経済的、国際的な次元をも含んだ総合的な宗教として展開してきたイスラームでは、純粋に宗教と政治を切り離すことはできません。「イスラーム国」のように、クルアーンに厳しい条件付きで述べられている「戦え」「殺せ」という命令を、彼らに有利な極端な解釈に基づいて文字通り戦争やテロ行為への命令として受け入れる集団が台頭してくることも、否めないのです。しかも、イスラームだけでなく、どの宗教にも、多種多様な解釈が可能であり、偏った過激な解釈であっても、それだけで単純に排除することはできません。宗教が政治や経済面で利用されるという問題は、決してイスラームだけの問題ではありませんが、ムスリムに関わる事件は、ことさらに大きく報道される傾向がありますので、イスラームに対する偏見はいつまでたっても解消されることはありません。

過去の十字軍時代にも西洋キリスト教世界からは、イスラームと暴力は意図的に結びつけられて非難

のプロパガンダに用いられていました。「右手にクルアーン、左手に剣」という標語は、まさに十字軍時代に用いられはじめた悪意に満ちた宣伝文なのです。

現在の世界では、主にシリアやイラクで、ムスリムの一般人、特に女性や子供に、正規軍と非正規軍の双方の戦争によって、数多くの犠牲者が出ているにもかかわらず、ムスリムの人々はテロリストの側に擬せられ、その死は世界から悼まれることは少ないのです。今日、「テロリスト」という言葉は、現実を無視してあまりにも容易に使われています。しかも現実を無視することは、さらに新しい殺害へとつながる恐ろしい連鎖を招く第一歩になるのです。

その「現実」とは、ムスリムとキリスト教徒の間に、パレスティナ人とイスラエル人の間に、シリアやイラクの人々と有志連合の兵士との間に、「人間としての命の価値」の格差が大きすぎるということです。現代の世界の危機の最大の原因は、まさにここにあると考えられます。また、一般に中東の紛争や危機の要因として、「宗教」「石油」「政治的権力」「経済問題」などが取り上げられるのですが、真の要因は「ムスリム蔑視」であるといわれています。イスラームという宗教を後進的で野蛮な宗教であるとみて、その信者であるムスリムの人びとに対して軽蔑の眼差しで差別的な対応をすることが、そもそもの要因であると考えられます。

その一例がパレスティナ紛争です。パレスティナ紛争は、ユダヤ教徒がローマ帝国によって約束の地を追われてから約 2000 年の後に「民なき土地に土地なき民を」というシオニズムのスローガンのもとに強引に独立させられたイスラエルに対する領土回復のための民族闘争です。「民なき」はずの土地には 2000 年の間にムスリム、ユダヤ教徒、キリスト教徒が平和裏に共存して住んでいました。このうちのユダヤ教徒を除く人々が「パレスティナ人」とみなされて、イスラエルと対立するようになったのです。パレスティナ人のなかには、古くからこの地に住んでいたキリスト教徒の子孫も含まれていることは、いまや、ほとんど無視されています。またパレスティナのキリスト教徒がムスリムと協働して被災者救助や難民救済活動を展開していることも、あまり知られてはいません。それは、パレスティナ問題がユダヤ教徒とムスリムとの「宗教対立」の構図で語られることが多くなったからです。民族闘争を宗教対立に還元することによって、解決への道は意図的に遠のけられたのです。

8、「共存」の意味とは？

しかし、幸いにも世界には宗教の壁を越えて、宗教間の対話と平和的共存のために活動をする人々がたくさん、います。その中で少しユニークな学者を簡単に紹介します。

- ① **ハンス・キュンク**（1928～）はスイスのカトリック神学者で、カトリックの制度や教皇批判によって一時期、カトリック総本山から破門されたことがあります。1995 年以降、「地球倫理」を唱えて、地球倫理研究所長、チュービンゲン大学名誉教授を務めています。彼の主張は以下の言葉にまとめられます。

「宗教間の平和なくして人びとの平和はない、宗教間の対話なくして宗教間の平和はない、宗教の基盤についての研究なくして、宗教間の対話はない」

彼はビデオ「世界諸宗教の道」全 7 巻を監修して地球倫理を訴えています。キリスト教優位を主張せず、あらゆる宗教を平等にみる立場を堅持していますが、そのために度々ローマ教皇と対立してきました。

- ② **有賀鐵太郎**（1899～1977）は日本のプロテスタント神学者で神戸女学院院長なども務めました。「神と共に在る」という意味の「ハヤトロギア」の思想を打ち立て、諸宗教の対話を求める国際会議に

日本代表として、度々参加しました。

彼の父親の有賀文八郎（1868－1946）はイスラームに入信し、日本のムスリムの先駆者となりました。晩年にはモスク建立資金のために私財を投じるなど、イスラームの日本定着に尽力しました。

- ③ **大久保幸次**（1887～1950 年）は回教圏研究所の創設者で、日本のトルコ学の先駆者です。若い時期からトルコ人やタタール人との親交を深め、1936 年には日土協会総裁の高松宮などの後援を受けてエジプト経由でトルコを訪れ、各地で講演を行ない、1938 年に回教圏研究所を設立し、所長になりました。若手研究者を育てる一方で、トルコを中心としたイスラーム研究の組織化をはかりました。講演会などで「右手にコーラン、左手に剣という説は正しくない」と主張していた研究者で、近年、大久保の評価が高まっています。
- ④ **李卓吾**（1527～1602）は明代末の陽明学左派の学者で、イエズス会の宣教師マテオ・リッチと会い、相互理解を深め、著作『交友論』でリッチの人柄や能力を認めて高く評価しています。またリッチも李卓吾がキリスト教に一定の理解を示したことや幅広い学問に精通していることを書き記しています。彼が引退後に出版した『焚書』で朱子学を厳しく批判したために、周囲から危険思想と断定され、晩年は牢獄に閉じ込められ、獄中で自死したと伝えられています。近年の研究によれば、彼の遺書から、彼がイスラーム教徒であったことが明らかになったといわれています。幕末の吉田松陰が彼の著書『焚書』を獄中で読んで感銘を受けたことでも知られています。

9、現代のイスラーム

一般にイスラームは女性蔑視的で女性を差別する宗教であると言われますが、実際には現在でも多くのムスリム女性たちが、我が国の女性の社会進出度と比較しても遜色がない活躍をしています。さらにイスラーム初期の歴史的な事実を検証すると、預言者ムハンマドは自分の身近な女性を人間的に信頼し、彼女たちの意見を尊敬して聞いており、差別的な言動はとっていないことが明らかになります。たとえば、預言者が最初に結婚した女性ハディージャは預言者より少し年上で、当時の貿易会社を経営する女社長という自立した女性でした。現在の視点でみても、社会的に活発に活動していたエリート女性であり、ムハンマドはそのハディージャが経営する会社の社員だったのです。ムハンマドの有能で正直な人柄を見初めて、彼女のほうから求婚したといわれています。

クルアーンは女性の地位を認めており、前述のように、世界で初めて妻の遺産相続権を確立しました。さらに、信仰上は男女差別などはないと強調していますが、これは当時の世界では驚異的な思想でもありました。

まず、ムスリム女性が被るベールについて説明いたします。

一般に、髪の毛を隠すベールは、ムスリム女性の象徴とも言えます。世俗主義を掲げるフランスでは、ムスリムの女子生徒が公立学校でベールを被って授業を受けることが一定の宗教活動となるとして、ベールの着用を禁止する法律が採択されて、大きな問題になったことがあります。特にムスリム女性のベールは、イスラームの象徴とも捉えられて、ベールを被る女性が多くいるかどうかという点で社会の宗教傾向が計られることがあります。

このような現象から考えると、ベールだけではなく、女性の袖やスカート丈の長い衣服などに代表される服装の厳格な規定は、クルアーンの中に非常に多く繰り返し出てくるのではないと思われるでしょう。ベールや長い衣というのは、女性が身を慎み貞節を守るために着用するようにと神によって命じられていると一般には信じられているのですが、実は、ベールに関する記述はクルアーンの中にはたった一箇所しか出てこないのです。

信者の女たちに言うがよい、視線を低くして貞淑を守れと。外に表われ出るものの他には、彼女たちの美しさや飾りを目立たせてはならない、そして、ベールをその胸の上になげなさい。(二四章三一節)

つまり、自然に外にもれ出るものは構わないが、その他は意図的に女性の美しさや飾りを目立たせてはならない、という規範です。「ベールをその胸の上になげなさい」という記述についても、どのようにベールをつければいいのかという具体的な方法については、クルアーンにはなにも指示がありません。

このような表現は他の宗教にもたくさんありますが、現代、それぞれの宗教の規範を文字通り実行するという人たちは少数派になっています。したがって、これらの記述はむしろ精神的な規範として把握されるべきであると思われます。イスラームでも、ベールは女性の貞節に対する決意と心の守りを表わすもので、必ずしも被らなければならないものではないと、考える女性もいます。

しかし、文字通りそれを身につけなければ正しいイスラーム教徒ではないといったような時代の風潮が見られるようになると、女性に対してさらに厳格にベールやイスラーム風の衣服の着方を強制してくるようになってきます。現在のイスラーム世界は、恐らくイスラームが発祥してから 1400 年の歴史の中で、最も厳格な規範遵守が要求される時代になっているように思われます。

このようなベールや黒いマントなどを被り身体の線を隠してしまうということは、女性が自らの貞節を守るためのものではなくて、本来は男性のほうが女性の姿を見て誘惑されないように、つまり、実際には男性を守る方針の一つとして採用されたものだと言う説もあります。しかし、このような規定が、長い歴史の経過のうちに、それぞれの社会の伝統や風習と結びついて、本来イスラームとは全く関係のない文脈の中で展開をし、また重複してさらに厳しくなり、女性を苦しめる要因ともなっています。

特に今日、世界的に宗教復興運動や伝統回帰が強まってくると、日本人でイスラームに入信する女性たちは、ほとんどの場合、入信するや否やただちにスカーフを巻いて化粧も落として現れてくることになります。ムスリムの女性が化粧をしてはいけない、という決まりはなく、実際にはベールを被っても、美しく化粧をしている女性は中東にもアジアにもたくさんおり、衣服も色や形に意匠をこらしてきれいに装っているのですが、遠い日本などで宗教に目覚めた人たちはとりわけ教条主義的になり、なかには非常に熱狂的な信者になって、たちまちイスラーム的な服装をし、イスラーム的な生活を守ろうとする場合が多いようです。そのために、特にイスラーム圏以外の世界では、女性がベールをしているか、していないかというのがムスリムであるかないかを見分ける大きなポイントになってきています。

一見、保守的にみえるイスラーム社会でも、最近は因習的な女性虐待などの事例は急速に減少し解消されてきています。特に都市居住者の間では、私たちが考える以上に女性の社会参加が進んでいます。

たとえば、サウディアラビアでは、男女の社会的空間が分かれているために、女性の世界で女性のために働く人が必要になります。医者、看護師、教師、銀行家、証券アナリスト、店員、美容師、などいろいろな職場で女性が働いています。よくサウディアラビアでは女性は働いていないといわれますが、人口の半数は女性ですから、外部から見えにくいだけで、高学歴の女性を中心に女性の世界で社会進出を果たしています。欧米へ海外留学をして帰国した女性も多く、国内には国立・私立の女子大学も増えてきて、高学歴の女性は結婚後も仕事をやめることはありません。

その理由としては、各地で貧富の差という深刻な問題があります。ちょうど日本の「おしん」の時代のように、子守さんとして裕福な家庭に入って、家事や赤ちゃんの世話をする貧困層の女性の存在があります。つまり、高学歴の上流階級の女性が社会進出をするのを、家事労働によって助ける低所得層の

女性たちがいるのです。湾岸地方の産油国で家事労働に従事する女性の多くは、アジアの国々から出稼ぎにきています。そういう社会の二重構造があるために、イスラーム社会では女性の社会進出計数は統計に表れる数の二倍から三倍だと思ってもいいかもしれません。このような貧富の差による社会の二重構造は急速に解決されなければなりません、しかし、イスラーム社会では私たちが思っている以上に女性が活躍をしているということを忘れてはならないと思います。

厳しいイスラームの規律（イスラーム法）、地域社会の伝統や習慣、それぞれの家庭の考え方という二重、三重の非常に大きな抑圧の中にありながら、女性たちは実に生き生きと社会の中で重要な役割を担っているということができるでしょう。

現実には、クルアーンの教えの下に生きる女性たちの中にも、日本以上に社会で男性に伍して生き生きと活躍する女性も少なくありません。イスラーム世界の女性像を考えることは、翻って我が国の男女観を反省することにも繋がるでしょう。

10、仏教者の対話努力・・・峯岸正典師の場合

日本人の多くは、第二次世界大戦中の国家神道の失敗によって大きな痛手を受けた苦い経験から、宗教そのものに対して一種のアレルギーを持っているようにみえます。宗教と国家の結びつきによる最悪のケースを経験したことによって、人々は特定の宗教的態度を避けるようになったといわれています。その結果、日本で公的な場面では、ほんの少しの宗教的な匂いさえも、直ちに避けようとする傾向がみられます。政教一致の観点は言うまでもなく、公共の教育現場や芸術にさえ、宗教の影は排除される傾向があります。そのような宗教的環境の下にある日本では、神の道に身を捧げるという大義名分のもとに自爆テロを決行するムスリムの若者たちの姿はどのように写るのでしょうか。イスラームにおいても、現今の政治的混乱と宗教的教義とは、全く別の次元で考えなければならないのですが、戦闘的なイスラーム集団のテロ事件の報道に接する日本人の多くが、イスラームに対する嫌悪感や拒絶意識を持ったとしても、それを単なる誤解だとして非難することは、難しいのです。

世界中で多くの紛争が絶え間なく発生し、各地で貧富の格差が広がり、命の価値の差異が拡大する今日、新たな挑戦として、日本の仏教や神道とイスラームとの対話を成功させることは、日本だけでなく、世界におけるイスラームに対する偏見や無理解を取り除くことにつながります。宗教間対話は何度開いても効果が乏しいという意見もありますが、いかに効果が限定され困難であっても、宗教間対話を継続することが重要であると、私は考えます。

ここで、仏教徒の手による宗教間対話運動の一つを紹介します。群馬県にある曹洞宗長楽寺の住職である峯岸正典師は、2006年に長楽寺に事務所を置くかたちで「宗教間対話研究所」を開設し、精力的に月例の対話セミナーを重ねています。彼は仏教寺院の後継者としては珍しく上智大学文学部哲学科に学び、ベネディクト派の修道院での修行まで体験しています。この経験から、「東西霊性交流」を掲げて、各界各宗派から知識人を招聘して、共に学び意見を戦わせる場を設けたと語っています。彼の魂を込めた活動によって、長楽寺は世界中から多くの宗教家が訪れる「対話の場」となっています。この研究所について、峯岸師は 2016 年に開催されたアシジ会議「平和への渴望」(Assisi 30 Thirst for peace, Panel 3)

で次のように語っています。

こうした経験も励みとなって、私は10年前、自分のお寺に宗教間対話研究所を設立いたしました。宗教間対話促進の必要性に鑑み、先達の学識に学び、それを社会に反映させることが必要だと

考えたからであります。特定の機関の働きかけによって設立されたものではありません。紛争の根源に宗教の違いがあるといった、社会の一般的な見方が是正され、異なった宗教間で誤解に基づく争論が起きないように提案していくことを課題としています。

この研究所の月例会では、イスラームに関する研究発表や対話は2016年8月までに19回に及び、ユダヤ教についても6回の連続講義が行われました。仏教家の多くが一神教やイスラームを、峯岸のように寛容な態度で理解しようとしている訳ではありません。前にも述べましたが、むしろ、仏教家の中には、一神教について「父性の神を仰ぐがゆえに、その疲弊した魂をいやす役割をはたすことができないでいる」として、一神教世界観を批判することが多いのです。

しかし、今日、急激に変化する世界においては、互いに批判しあうのではなく、それぞれの思想を、偏見を排して客観的に学ぶことは重要なことであると峯岸師は考えています。このような立場から「東西霊性交流」は時代の希求としての宗教間対話であるとして、自らの経験を踏まえて次のように言っています（「東西霊性交流—時代の希求としての宗教間対話—」（『現代社会と宗教』愛知学院大学国際研究センター叢書四、二〇一三年、一八五—一九八頁））。

およそ異質なものと触れ合わない限り、組織はよどんでいくものと一般的に言われている。修道士と禅僧という違った立場に立つ者同士の交流は教団という組織に生きる者に、自分たちの足元を見つめなおすきっかけを作ると言えよう。

・・・宗教の違いは教義の違いとなり、教義は異なった宗教に属する人々を分断し、対話において共通の分母を持つことをまだ許してはいない。だからこそ、異なった宗教間の出会いと対話が新しい時代のパラダイムを開く可能性を持つ。

こうして峯岸師の研究所では、キリスト教だけでなく、イスラームやユダヤ教、その他の宗教の研究者や宗教家を招聘して、毎月一回の研究会が滞ることなく、実施されています。研究会に集まる人々も仏教家をはじめ、新宗教の導師や宗教学の研究者や学生、ジャーナリスト、文筆家など、実に多彩です。

そのほかにも、東京都中野区の成願寺（小林貢人師）では、オマーンからの留学生を中心に中東の若者たちに仏教文化の学習会や宿泊の機会を与え、日本人の若手アラブ研究者に対して奨学金を支給し、日本オマーンクラブ（遠藤晴男氏主催）とともに日本・オマーン学生交流会の支援を行っています。こういった異文化交流の機運が仏教界に広まることは、平和的な共存を成功させるために、重要なことだと思います。

10、差異を乗り越えること・・・ムスリムとの共存を目指して

日本ではイスラーム教徒数もまだ少なく、イスラーム研究者の人数も限られています。幸いにも、いまだ欧米のような社会生活上の大きな問題は生じていませんが、少数者の宗教であるという理由づけでイスラームを客観的に学ぶことを避けてはならないと思います。世界史的な視点から、急増するイスラーム教徒の勢力を考えると、「人間はすべて森羅万象と同様に神の被造物であり、すべて平等である」というイスラームの世界観の理想が、やがて欧米中心のグローバリゼーションにとって代わる時代がある可能性があるのでしょう。しかし、それは、今よりも深刻な問題を乗り越えた後に来る時代のことかもしれません。

同一の社会の中でのよりよい共存のためには、それぞれの宗教の教義などあまり知らなくても人格的な

交わりが重要であると「非ロゴス的対話」を強調する立場もあります（鎌田繁「イスラームの知と宗教間対話の意味」『グローバル時代の宗教間対話』67-74 頁）。それぞれの教義や思想について専門的に学ぶ機会がなくとも、人間同士としての平和な日常的なつきあいを行なうことも、もちろん、重要なことです。私もこの立場を否定するものではありませんが、同時に、それぞれの思想を、偏見を排して客観的に学ぶことはさらに重要なことであると考えています。

『パリのモスク ユダヤ人を助けたイスラム教徒』（彩流社、2010 年）という小さい児童書があります。これは第二次世界大戦の末期、ナチスからユダヤ人を含む 1732 人（うち子供、約 400 人）を救ったムスリムについて書かれた本です。1940 年から 44 年にかけて、パリはナチス・ドイツに占領され、ユダヤ人はいつ捕まるかという恐怖のうちに暮らしていました。ドイツ人以外のすべての人々が、自由を制限されて恐怖のうちに暮らす中で、「この子たちはわが子も同じ」と言ってユダヤ人をかくまい、危険なパリから脱出させるため命がけで力をつくした人々がいました。それはパリのモスクに集うアルジェリア出身のムスリムたちだったのです。この事実は、2005 年になるまでほとんど語られることがありませんでした。それは、ユダヤ人とレジスタンスの人々を救ったムスリムたちも、救われた人たちも、長い間、固く秘密を守っていたからでした。この本は、実際にモスクで救われた人たちが、イスラーム教徒のユダヤ人救出活動に光をあて、その勇気と信念、献身を讃えるために書かれたものです。

皆様は『オリエンタリズム』の著者として有名なエドワード・サイード（1935～2003）をご存知でしょうか？彼はイギリス委任統治下のパレスティナ生まれのキリスト教徒で、アメリカで大学教育を受けた後、コロンビア大学で英文学と比較文学の教授として働きましたが、2003 年に白血病で惜しまれながら亡くなりました。西洋の非西洋（アジア、アフリカ、中東）に対する態度を蔑視的であるとして非難した『オリエンタリズム』の出版は世界的に大きな反響を呼びました。また、自らをパレスティナ系ユダヤ人と称して中東紛争の解決のために奔走しました。存命中にユダヤ人の指揮者ダニエル・バレンボイムとともに、イスラエルとパレスティナの若者で結成したウエスト・イースタン・ディヴィアン楽団は現在も世界中でパレスティナの平和を訴える演奏会を開催しています。日本の小説家、大江健三郎との交流でも知られています。

それでは、私たちにできることは何でしょう？イスラームに関して「差異を乗り越えること」とは、クルアーンをテーマを理解することから始まると思います。クルアーンの主要テーマは「人の生命を救う者は、全人類の生命を救ったのと同じである。」（5:32）であり、キリスト教の聖書のテーマと異なるものではない。ユダヤ教、キリスト教と同じ伝統上に最後に発祥した一神教として、この 3 宗教は相互に緊密な関係があり、ウマイヤ朝からオスマン朝に至るまで、イスラーム支配下で実現した「啓典の民」という共存システムは、歴史の過程では不穏な時期があったものの、概ね機能的に運営されてきたのです。過去にできた相互理解と共存体制は、現在の私たちの世界でも不可能ではないと、私は思います。

現在のように通信技術が進歩した時代にあっても、欧米の政権やメディアによるイスラームに対する短絡的な誹謗中傷は、止むことがありません。それは、人々の相互理解を妨げ、世界の平和を脅かすものです。日本は、イスラーム諸国との間に歴史的軋轢を持たない、唯一の先進国です。現在でもイスラーム諸国からは、「第一次世界大戦で欧米を相手に勇敢に戦った、敗戦後は驚異的に復活した、科学技術に優れている、礼儀正しい、正直である」などの点で、世界中で最も尊敬される国なのです。その親日ぶりは、時として、こちらが恥ずかしくなるほどです。

いまや世界で 3 人に一人という勢力を持つイスラームについて、平和的な共存を進めるために私たちにできることは、決して難しい作業ではありません。その一つは、欧米のメディアによる歪曲されたイスラーム観や、地域的な政治的内紛や民族紛争に関する一方的な判断を避けるために、イスラームにつ

いて正確な知識を持つことです。また身近なところにムスリムがいたら、遠慮なく話しかけ友人になってみることも重要だと思います。イスラームでは基本的に宣教活動を行いませんので、モスクの見学に行って、入信を勧められるということは、ありません。近くにモスクがあれば、見学に行ってみることも大事な交流の一步です。お勧めは代々木上原にある東京ジャーミィ（トルコ政府管理）の見学です。このモスクはロシア革命期に日本へ逃れてきたトルコ系のタタール人によって開発された歴史を持っていますが、現在の建物は 2000 年に再建された、オスマン様式の大変に壮麗なモスクです。建築芸術としても、一見の価値があります。

私たちは一神教と多神教といった枠を作ってしまうことなく、人間としての共通性を基盤として、イスラーム世界と日本との対話を続けていきたいと願います。お互いに良く話し合い、理解しあうことは、効果的な宗教間対話を実施し、グローバル化したこの世界に平和的な共存関係を築き上げるために、極めて重要なことであると確信しています。

(2018 年 2 月 24 日、公開講演会の講演録)

4. 〔国際交流研究所2017年度・研究論文・講演記録・エッセー〕

アジア文化の中のイスラーム——多元性と共存

塩尻 和子

東京国際大学特命教授

1、「アジア」の宗教

イスラームは現在、中央アジア、東南アジアを中心に広くアジア地域に展開しており、イスラーム教徒の人口は発祥地である中東地域をはるかに超えて、世界で最も多い。とくに東南アジアでは、2015年の統計で6億3千万人の総人口のうち、約40%がムスリムで、世界中のムスリム人口のほぼ15%にあたる。インドネシアは人口の約90%、2億1346万人がムスリムで、一国家としては世界で最も多い。マレーシアは61%、ブルネイは67%である。なおインドでは、10億を超える人口の16.2%、1億7000万人を超える。エジプトとトルコがそれぞれ約7000万人であることを見ると、東南アジアのムスリム人口は突出している。

この信者数の大きさは、イスラームがアジアの宗教と言われる所以でもあろう。したがって、イスラームはアジア全域にわたって、社会や文化の基盤をなし、生活や政治・経済、国際関係にも大きな影響力をもっている。

しかし、本来、イスラームはユダヤ教、キリスト教と共通の伝統上に誕生した宗教であって、ユダヤ教とキリスト教を「西洋の宗教」とし、イスラームを単純に「東洋の宗教」として区別することはできない。この3宗教はいずれも同じ中東地域から発生し、「アブラハムの宗教」という同一の枠組みの中で展開してきたものである。歴史学者の三木亘は「地理的にいって西アジア・北アフリカ・ヨーロッパを一括して「西洋」と名づけ、これを単一の文明展開の場とみることを提案」してきた（『イスラム世界の人々1 総論』（東洋経済新報社、1984年、9-16頁）。33年も前のユニークな提言であるが、今日、ますます重要視されるようになってきた。

ユダヤ教もキリスト教もその「西洋の場」を拠点として世界各地に展開して行ったが、「西洋の宗教」という枠組みから離れることはなかった。一方のイスラームは、その歴史の初期から世界へ拡大して行ったが、「西洋の場」に固執することはなかった。「西洋の宗教」としての性格を持ちつつ、中央アジアから東南アジアへ、北アフリカから中央アフリカへと展開し、現地の伝統・習俗・文化と習合しながら定着して行った。

つまり、アジア文化に多元性を与えた要因の一つが、イスラームのアジアへの浸透であるということができよう。この点はアジアへのイスラームの伝播をみれば、理解できる。

2、アジア伝播の経緯

イスラームのアジアへの伝播は、まずインドから始まった。年代順に概観する。

- ・711年にイスラーム軍の最初の大規模侵攻がインダス川下流のシンド地方で始まるが、ウマイヤ朝の内紛やインドのヒンドゥー勢力の抵抗によって、イスラーム支配はシンド地方以上には広がらなかった。

- ・アフガニスタンに成立したガズナ朝は、11世紀初めにパンジャーブ地方からガンジス川流域に前後17回にわたって出兵した。

- ・アフガニスタンのゴール朝が 1175 年に北インド侵攻を開始した。
- ・ゴール朝は、1192 年にタラーインの戦いでラージプート諸国連合軍を破り、さらに 1202 年にはベンガルまで進出した。
- ・ゴール朝は北インド支配を継続するため、デリーに奴隷出身の部将アイバクをおいた。
- ・1206 年、ゴール朝を継いだアイバクはデリーを都として奴隷王朝を建てた。
- ・アフガニスタンを本拠としてインドを支配したガズナ朝とゴール朝に代わって、奴隷王朝からはインドのデリーを拠点として北インドを支配した。
- ・その後、続いた 5 つの王朝はイスラーム政権であり、これらはデリー＝スルタン王朝と呼ばれる。
- ・それに続くムガル帝国は 1526 年に北インドで創始した王朝で、ティムール帝国の末裔によって建国され、1858 年にイギリスによって皇帝が退位させられるまで続いた。イスラーム（スンナ派）政権がヒンドゥー教徒の民衆を統治した。

このような変遷を経て、10 世紀に始まる北インドのイスラーム政権による実質支配の経緯とムガル帝国がヒンドゥー教徒との宥和政策をとったことによって、イスラームの信者もインドで増加していった。しかし、イスラームのインドへの普及は、軍事的征服だけによるものではなく、同時に、スーフィズムが民衆の心を捕らえたことと、イスラーム商人との交易が都市でひろがったことを背景としている点は重要である。

また、13 世紀のデリー＝スルタン朝以来、イスラームがインドに受容されたために、ヒンドゥー文化と融合してインド＝イスラーム文化と呼ばれる新しい文化が形成され、ムガル帝国のもとで繁栄した。それまでのインドでの外来文化はヒンドゥー文化に同化されてきたが、イスラーム文化は消滅することなく、ヒンドゥー文化の要素を取り入れてインド＝イスラーム文化として発展したところに特色がある。

インド＝イスラーム文化が特に発展したのは、16 世紀のムガル帝国時代である。ヒンドゥー様式を取り入れたイスラーム建築としてタージ＝マハルなどが造られ、またインドの題材を取り入れたミニアチュール（細密画）が描かれた。征服王朝であるイスラームの支配者の用いたペルシア語・トルコ語を、インドの口語に取り入れて作られたウルドゥー語は、インド＝イスラーム文化の特徴的な内容である。（例：ムガル朝第 3 代皇帝アクバルの治世に行き渡ったユナーニー医学が挙げられる。）

3、草の根運動としての宣教

東南アジアのイスラーム化・土着化の過程は全体的に平和的で漸次的であり、これらの地域では、伝統的な慣習が温存され、文化的融合が生じた。そのためにそれぞれの地域の特徴をもった独自のイスラーム文化が形成されている。

西アジアや中央アジアへの伝播には、北インドの例にみられるように、イスラーム帝国の拡大によるものが多かった。東南アジアへの商人やスーフィーたちによるいわば「草の根運動」によるものである。東南アジアは、古来、中国からインド洋を経てアラビア半島にいたる東西貿易の海上ルートに位置しており、イスラームの発祥以前からアラブ人、ペルシア人などが来航していた。イスラームでは預言者ムハンマドが交易商人であったことから、商売が奨励されており、イスラーム神秘主義者スーフィーたちも交易に従事するものが多かった。

ムスリム商人は、ダウ船と呼ばれる三角帆を装備した木造船に乗り、季節風を利用することによって、インド洋交易圏を経て東イスラームの伝播にもインドからの影響も見られるが、さらに大きな影響を与え、定着した要因は、政治活動によるものでもキリスト教のような宣教活動によるものでもなく、南ア

ジアにも進出し、東南アジアのイスラーム化をもたらす重要な役割を果たした。13 世紀のスマトラ島のサンドラ＝パサイ王に始まり、15 世紀にマラッカ王国がイスラーム化して、イスラームは広く島嶼部に広がった。現在でもインドネシアはイスラームが最大の宗教となっており、マレーシアや、フィリピンでも多数のムスリムが存在しているのは、こうした歴史的経緯による。

本格的なイスラーム化は 15 世紀から 18 世紀にかけて生じ、16 世紀から 17 世紀には、アチェ王国、マタラム王国、バンテン王国、スールー王国などのイスラーム王国がおこり、ヨーロッパ諸国の植民地進出に対抗した運動を展開してきた。

東南アジアのイスラームを語るうえで重要な点は、全体として統一された共通の特徴を持っていることである。それはイスラーム化と同時に、イスラームの現地化（土着化）の過程が行われたことである。たとえば、イスラーム化は、割礼や土葬の習慣などのイスラーム的な通過儀礼の浸透、太陰暦（イスラーム暦）による年間行事、モスクを中心とする地域社会の形成のほか、クルアーン学校、スンナ派シャーフィイー学派を中心とする宗教法の浸透、イスラーム神秘主義の影響下に発達した聖者崇拜の定着、王権と王族や貴族の合議を重視するスルタン制、アラビア文字を使用した言語表記などが入る。

他方、宗教的に重層的な側面が多くみられ、イスラーム以前から存在していた現地独自の習俗・習慣、特に精霊信仰などにイスラーム的な解釈が施されて、排除されることなく継続して実施されている行事もみられる。一方、人名や言語の中に現地語が取り込まれて、イスラーム名の現地語化が生じている。アラビア語の日常的な単語が現地語に取り入れられ、現地住民のイスラーム理解を助けることにもつながっている。これらは、イスラームの現地化・土着化の一面を示していると考えられる。

近年の特徴としては、この地域で特に 1990 年代以降、イスラーム復興運動が大衆運動として展開している点も挙げられる。それに伴って、「イスラームのグローバル化」も見られるようになってきた。イスラーム金融・経済の採用、イスラーム政党の登場なども、イスラームのグローバル化（近代化）の一環としてみることができる。

最近の問題としては、イスラームのグローバル化の特徴として、「正しいイスラームに帰る」という再イスラーム化の運動がみられるようになったことであろう。また伝統的な重層的信仰形態に対して、「正しいイスラーム」を目指す信仰改革運動がイスラーム復興運動と重なって推進される傾向にある。

ムスリムが人口の少数であるフィリピン、タイ、ミャンマーなどでは、分離独立を目指すムスリムの武装集団による内戦が多発していることが問題となっている。これらの紛争はメディアに取り上げられることが少ないが、これまで仏教やヒンドゥー教など他宗教の地域住民と融和的な関係にあった人々の間に相互不信が生じることになり、東南アジアの平穏な生活が脅かされる要因ともなっている。

4、イスラームの多元性（イスラームの現地化）

イスラームは、一般には頑迷で妥協を許さない一神教だと見られているが、本来、多元共存的な宗教である。古典的な宗教儀礼そのものの中にも、伝統的な地域の風俗や習慣を取り入れて成立したものが多い。

マッカ巡礼の儀礼もイスラーム以前から存在したアラビア半島の伝統が多く取り入れられている。マッカのカアバ神殿を巡礼の中心点としたこと、悪魔の柱に石を投げる儀式など、多くの儀式がイスラーム以前の多神教時代の伝統を受け継いでいる。

アジア文化の中のイスラームは、中東地域のイスラームとはかなり異なると言われるが、それは、それぞれの地域の伝統文化との融合を図ってきたからである。政治的・社会的な要因の事例としては、中央アジアでの豚肉食があげられる。これは旧ソ連時代の宗教迫害によるものであり、食肉として豚肉し

か配給されてこなかった歴史的経緯を背景としている。中央アジアでは、住民の 90%以上がムスリムであるにも関わらず、ソ連の支配下にあった時代には、モスクも表通りから排除され、イスラーム信仰は冷遇されてきた。また、同様に中国の清真料理も、その一例であろう。ただし、現在の中国では漢民族のムスリム（回族）は比較的信仰の自由が保障されているように見える。

しかし、近年、イスラーム復興運動が激化する情勢の中で、アジア地域では、古典的なイスラーム、換言すれば、アラビア半島のイスラームだけが「純粋なイスラーム」として取り上げられ、伝統回帰が推し進められる傾向にあることは、憂慮されるべきことであろう。伝統回帰に伴って、東南アジアにおいても戦闘的な集団が形成されている。これらの集団がシリアやイラクの事件に触発されて起こす事件なども報道されるようになってきている。「変革の時代」であるからこそ、これまでイスラームが担ってきたアジア文化の重層的で協和的な多元性のなかで実現されてきた「共存」の意義を改めて考えていくことは、今日の宗教と思想を考える上で、私たち日本人にも、重要な点である。

（本稿は 2017 年 4 月 25 日に早稲田大学イスラム科学研究所「アジア・イスラーム研究会」の例会において発表したものである。）

Keynote Speech at 8th conference on Ibadism and Oman
Japanese View of Islam and Interfaith Dialogue

Kazuko, SHIOJIRI (Ph.D.)

1, Introduction

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 interfaith dialogue and peaceful co-existence, however it is always very difficult to get the objective knowledge of Islam. In this speech, I consider the possibility of Japanese understanding of Islam and capability of avoiding the risk of the misunderstanding and prejudice against Islam, the so called “Islamophobia”.

In Japan, it is rather difficult for the people to have proper and objective image of Islam. For the Japanese in particular, Islam is considered to be a distant religion that is hard to grasp. 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 United States or from the West.

To make matters worse, some Japanese intellectuals insist that Western Christian countries have freedom and equality but Islam does not admit the freedom to believe the religion other than Islam. Though this claim is never legitimate in almost Islamic countries, it makes easy for the people to believe that Islam is obstinate and barbaric.

How should we deal with the fact that even in Japan the number of Muslim is increasing daily in spite of harsh criticism coming from Western Christian society? This is a major theme that requires urgent consideration. Whenever happen any attacks by the hands of Muslim terrorists, our hard efforts to prevail the objective understanding of Islam amongst the Japanese come to nothing. 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. Getting along with Muslims by looking at today's world from a global perspective is a major prerequisite for world peace. Nevertheless, even if we try to develop mutual understanding with the Islamic world, the stubborn prejudice against Islam remains as an irritating obstacle.

In this presentation, I explain the Japanese religious environment and Buddhists' criticism to the monotheistic religion, mainly to Islam, and I introduce the efforts of some Buddhists' movements for development of the interfaith dialogue.

In Japan, in the contemporary global age, the number of Muslims is increasing day by day up to about 100 thousands. Islam and the Muslims are getting more and more visible even in Japan today, and many Muslim men, including our friends from Middle East, who have come to Japan for several reasons such as taking the higher educations or seeking the opportunity of the better job, got married with Japanese women, and consequently there appear the considerable numbers of

Japanese-Muslim families. Even among Japanese youths we can meet newly converted Muslims and Muslimas and they are all very devout and pious.

In order to make good communication with Muslims who form the second largest population in the world next to the Christian's, the necessity of learning Islam has been claimed since 1960s or earlier. But the efforts to study and to know Islam in its normal sense have not been sufficient. Now we are in urgent need of studying and understanding the Islamic religion in order to exchange the honest opinions each other and to make up more peaceful coexistence in this global world.

As a scholar of the classical Islamic thought and the comparative religion, I myself have been working hard for more than 20 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.

Today, I will explain Japanese view of Islam in comparison of Islam with Japanese traditional religious thought, Shintoism and Buddhism, so that we could search the way toward the effective mutual understanding between Japanese and Muslim people

2, Relation between Japan and Islamic countries

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. The information on Islam reported in Japan both for policy-making of the government and the reports broadcasted by the mass-media are mostly brought from the United States or from Europe. Some of them are grasped objectively without any prejudice or bias, but many of them might be distorted.

In fact, the newspapers or television programs often broadcast the news on Islam with full of prejudice. I hope that the side of mass-media would be forced to learn and to correct their knowledge on Islam, if the people would demand to the mass-media to obtain the objective knowledge about the inter-cultural understanding. It would be more and more important for us to demand to the mass-media the correct information and reports concerning the Islam and Islamic people.

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 affairs. 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 might 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.

One of the reasons for this indifference might be the particular sense that Japanese have toward the religion. Indeed, many Japanese are watching with caution and anxiety the Islamic world which has been getting more and more religious, synchronizing with the Religious Revivalism nowadays.

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, who are the overreall majority in Japan, and Shintoists, traditional or newly emergent. For the Buddhists usually it is really difficult to undersatnd Islam and the monotheistic religions without prejudice and misunderstanding.

Though Islam is seen very distant from Japanese view of religion, in the Islamic doctrine 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 and Buddhism 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.

From this stand point, I will examine the Japanese attitude of understanding Monotheism and the efforts of interfaith dialogue among Japanese people. I examine the idea of the Shintoism and 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 one of the Buddhists groups. With these study and examination, I will introduce how to understand Islam in Japan.

3, Monotheism and Polytheism

What is the Japanese particular sense toward religion in general? I would like to examine it concerning with Islam.

Some of Japanese scholars insist 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 animistic godhead in mountains, rivers, sky, sea, forests, trees, 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.

However the Middle Eastern area had not been the birthplace of monotheism from the beginning. When Prophet Muḥammad started on his mission to preach Islam to Maccan people, the city of Macca was a center for the polytheism. The days before Islam is called Jāhiliyya, which means the days of ignorance or the days without the knowledge of true God. We can study the historical facts through the Qur'ān and the Hadhīth that people who believed in many gods tried to kill Muḥammad after having mocked him and persecuted him. The same thing happened to the Israelite prophets, and there are many examples and anecdotes in the Old Testament. They dared to guide their people at any risk whenever their people betrayed the God and violated the divine prescriptions. The vocation to be a prophet is really telling labor which forces the selected man to sacrifice his life.

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.

4, Polytheism in Shintoism

The Japanese polytheism in Shintoism originally accepts to worship a number of gods, as said "there are eight millions gods". Shintoism, as the traditional rites of passage, is one of the most traditional and oldest Indigenous religions in Japan. It is the most important feature that in one Shinto shrine, usually only one god among eight millions gods is worshiped.

It is interesting to know that the style of worship has relationship with the rite of monotheism. For example, the Shintoism shrines which seems to be 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. Most of the shrines are dedicated to a Goddess of the sun, the highest deity in Shintoism. There are three kinds of symbol of Shintoism, a mirror, a sword, and a jewel-bead, but there is no deity's image or icon in the shrine. Each Shintoism shrine often enshrines only one god without images or statues and you will not find any statues or idles in and outside of the each shrine, though they are dedicated to specific gods.

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 can call it Kathenotheism: shifting monotheism.

The representation of this peculiar monotheism is the “Jingu” in Ise city, one of the oldest and the most sacred shrine complex in Japan. Ise Shrine (built in 7th century), the highest shrine where enshrined the emperors’ ancestors, is renewed every 20 years; not only the buildings but everything of the shrine. The last ceremony of dedication of new shrine was held in 2013.

5, Power of Buddhism in Japan

The Buddhism that was introduced into Japan A.D. 538 had developed the thought of the “highest Buddha” as the sign of the sun or the universal truth. While there are numerous buddhas in the Mahayana Buddhism, people adorned the Indian Buddha who had created the Buddhism the highest status to be the center of the universe. The Buddhism has the congregation of 88,720,000 believers, 47% of all the believers (2016) and 97% of the funerals held in Japan are conducted by the Buddhist ceremony.

Among the contemporary Buddhist scholars, quite a few give Islam a severe look. Ryusin Azuma told quoting Hajime Nakamura’s 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^(note).

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.

6, History of Monotheism in Japan

There is one peculiar historical example on the possibility of Japanese acceptance of Monotheism. In 16th century when the Christianity entered Japan by the Jesuit Mission, the missionaries made much use of the thought of this 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, that means hidden Christians.

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.

7, Japanese View of Islam

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.

Today, there have been occurring so much violence or conflicts 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 in the conflicts or wars all over the world. 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.

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.

In July 1938, before World War 2, Okubo Koji, the director of Institute of Islam at that time declared to the audience in the meeting that there was no evidence for the discourse, “in the right hand the Qur’ān, and in the left hand a sword”. It is remarkable that in Japan before the World War 2 there appeared such a person as Okubo who had objective and earnest view on Islam.

Unfortunately we, the experts on Islamic and Middle Eastern affairs, are even now, minorities in Japan. But happily to say, we have been able to construct valuable and effective works in cooperation with our many reliable Muslim or non-Muslim colleagues in the world. Not a few Muslim scholars said that the concept of pluralistic democracy is main doctrine in the Qur’ān. We will be much encouraged by these collaborations from the Muslim side.

8, For the mutual understanding: study of Japanese attitude

Here I show you another reason of the Japanese negative attitude to the religion for the sake of effective dialogue. In fact Japanese have some kind of allergy to the religion itself.

During the World War 2, Japan made up the National Shintoism connecting the traditional Shintoism and the imperial system, and caused the war of invasion to the neighboring countries under the banner of this National Shintoism. Japan forced the Asian people of the occupied lands to worship the emperor following the Shintoism 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 and the public field.

How dose it reflect to the eyes of Japanese, who tend to stand far from religion, the visual image of the young Muslims who dedicate themselves in the path of the God or pursue the Jihād in the name of the God? In the Japanese eyes, their images overlap with the miserable Japanese young commandos less than 20 years old, “Kamikaza Tokkoutai” who in the small plane with only one-way fuel attacked to the huge American warships near the end of the World War 2. We cannot criticize the old people who experienced the war feeling and saying that they never need any more religion.

However it is rather superficial position to think that religion is really unnecessary to Japanese. In some point of view, Japanese are very religious people. When they meet someone who is very pious in one of religions they respect him much as a man of high spirit that the normal people cannot attain. At the same time, however, 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.

9, Present efforts of the Buddhists

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 Universities in Tokyo, and 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 2006. 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

Is it easy for the Buddhist to understand Islam just as Reverend Minegishi? On the contrary, 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 also 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 Buddhists, the monotheism including Islam is harsh and indifferent to the relief of the people.

10, For the further dialogue and peaceful co-existence

In general in Japan people think that the religion is necessary only for the rite of passages and the burial services. These rites belong to the Japanese traditions 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 religious 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.

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.

As well as philosophy and ethics, religion permits various interpretations on its doctrine and applications. We could not determine even in Islam which interpretation is correct or not, but as far as I understand, the Qur'ānic teachings are no more warlike or violent than Christian teachings are. My view that Islam is a rather peaceful, tolerant and humanitarian religion could gain sympathy from Muslim scholars, too.

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 and useful for their life. From old days Japanese used to be very positive to accept foreign religions, the Buddhism, the Christianity, the Confucianism, or Taoism, and pile the only convenient parts on the cultural 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 nearly 70% of Japanese population are listed as affiliated. This Buddhism was transmitted into Japan and accepted and accorded with Japanese tradition.

Japan has had no history of conflict of interests with most of Islamic countries. It would be Japan that has possibility to understand objectively non-European civilization and religions. Japanese nowadays have full ground to accept Islam just as they have accepted the Christianity as a part of education. 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.

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, 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 in Japan.

What to do now to succeed our peaceful inter-religious dialogue and develop the mutual understanding in Japan between Japanese and Muslim, is to remove and oppose the prejudice and misunderstanding toward Islam. I think it is also to continue the efforts for this kind of academic conference and dialogue however difficult and hard it might be for us to do it, though the clear results would not be seen directly.

I am sure that this conference on Ibadism and Oman held in Tokyo will contribute widely to the success in development of the Islamic studies and the fruitful interfaith dialogue both in Japan and Islamic world.

Note

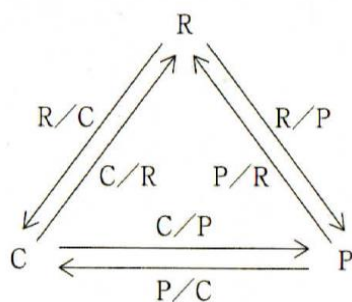
Azuma Ryusin, 2002, *Nihon no Bukkyo to Islam (Japanese Buddhism and Islam)*, Tokyo, pp.76-185.

(This paper was presented as a Keynote Speech at 8th conference on Ibadism and Oman, The

University of Tokyo – Komaba Campus, 2017, May, 20)

1、イスラームの普遍性と世俗性

F-1 公共宗教のトライアングル・スキーム



1、P/R：政治による宗教の動員（政治の宗教化）

2、P/C：政治による文化の動員（政治に文化化）

3、C/R：文化による宗教の動員（文化の宗教化）

4、C/P：文化による政治の動員（文化の政治化）

5、R/P：宗教による政治の動員（宗教の政治化）

6、R/C：宗教による文化の動員（宗教の文化化）

（『＜公共宗教＞の光と影』31頁、『社会的宗教と他界的宗教のあいだ』132頁）

イスラームの公共宗教としての特質は、上記のように、津城寛文が『＜公共宗教＞の光と影』（春秋社、2005年6月、31頁）で指摘する「トライアングル・スキーム」の(5)R/P：宗教による政治の動員と(6)R/C：宗教による文化の動員、となるが、イスラームの特質からみれば、「宗教の政治化」ではなく、「政治の宗教化」であり、「宗教の文化化」ではなく、「文化の宗教化」となるであろう。イスラームでは「政治」や「文化」は、あくまでも「宗教」に付随するものである。

イスラームでは、全知全能の絶対的な神を奉じるが故に、人間に対しては政治的次元でも文化的次元でも、片務契約が課されるが、これは政治や社会においても主権者は神であることを示している。後述するように、イスラームでは、まず宗教（イスラーム法）が存在し、その後の必要性によって宗教に政治が付随することになったという経緯がある。つまりあらゆることに対して、神こそが主権者となり、政治は宗教に従属するものとなる。イスラーム社会の統治者たち、カリフも国王も、彼らがイスラーム法を遵守する限り、つまり神の命令に従う限りにおいて、神によって初めて政治的権威として認められるのであり、神の意思がその統治者から別の人物に移ったと「信徒の共同体ウンマ」から判断されれば、その統治者は排除され、政権交代劇が起こる。ウンマについては後述するが、キリスト社会の「王権神授説」の立場とは根本的に異なって、イスラームでは王権は絶対的なものではない。

そういう意味ではイスラームは宗教そのものが世俗的であり、「政教一致」は「政治が宗教的規範に従う」ということを意味するものである。しかも、このような「政教一致」は現実的なものではなく、あくまでも宗教的な理念である点を忘れてはならない。イスラーム社会では歴史上、政治が宗教的規範に従った理想的な「政教一致」社会は実現していないからである。

これに対して、キリスト教や神道（仏教も含めて）などは、政治と宗教が、その発祥時から、それぞれ個別に独立した存在であるという環境の中で、「政治の宗教化」や「文化の宗教化」という現象が歴史の中で必然的に付随した現象であると考えられる。とくにキリスト教は、ユダヤ教徒イエスによるユダヤ教の宗教改革運動に起因するが、ローマ帝国の支配という確立した政治体制の中で発生した活動であり、イエス自身がムハンマドのように信徒集団を守るために政治的指導者となるような必要性は全くなかったからである。

キリスト教の「政教分離」の主張を正当化するために、イエスの言葉「カエサルのはカエサルに」（マタイ 22 : 21 など）を根拠として、キリスト教は草創期から「政教分離」を原則としていたという主張が、今日でも根強くみられる。しかし、本来、「カエサルのはカエサルに」とは「神に対する務めと世俗の支配者に対する務めとを共に行うべきである」と解釈されるべき言葉であり、イエス時代から政治と宗教の分離は想定されていなかったとみられる。確かにイエス自身は個人的には、政治・社会（肉的次元）と宗教（霊的次元）を分離し、宗教を政治・社会より高位に置いたと考えられるが、イエスの死後、300 年を経てローマ帝国の国教に採用されてからのキリスト教は、政治や社会と深く関わっていくことになる。

一方のイスラームはその草創期においては、特定の政治的権力構造が未発達という状況下で、まずは純粹に「新興宗教」として発生した。しかし、発生から 12 年を経て、創始者ムハンマドが生まれ故郷のマッカからマディーナへ移住（ヒジュラ）し、そこで新たに教団を立ち上げる事態に直面した際に、縁のない新たな土地で信徒の生存を可能とし、さらに信徒の共同体ウンマを維持していくために、創始者の指揮のもとで社会の統合を図る必要性に迫られていった。つまり、イスラームにおいては、創始者の 22 年間の宗教活動のうち、当初の 12 年間、宗教は政治や社会とは何らの関わりを持っていなかったのである。

移住後の新興集団はマッカの未熟な政治的商業的勢力に対抗して正面からの挑戦を余儀なくされたために、やがてムハンマドはマディーナで成立した新しい共同体を率いてアラビア半島を政治的に統一していくことになる。このような宗教と政治の在り方について、「イスラーム共同体は宗教集団というよりもきわめて人間的で政治的な集団に変貌し、武力を効果的に使用して周辺諸部族を征服し、自らの帝国を築きあげていった」という。

こうしたキリスト教との対比から、イスラームの世俗性については、創始者である預言者ムハンマドの神格化が起らなかったことも注目される。ムハンマドは人間としては信徒から最も高い尊敬を集める存在であるが、同時に飲み食いをする普通の人間であると規定されている（クルアーン 23 : 33-34、14 : 11 など）。しかも、この点はユダヤ教と一致する。ユダヤ教では族長のアブラハムもユダヤ教を確立したとされる優れた指導者であるモーセさえも神格化されることはなかった。クルアーンにもヘブラ

イ語聖書に登場する預言者たちのうちイエスを含めて 25 名が紹介されているが、イエスもモーセやダビデなどと並んで、預言者の一人とされている。

2、イスラームの「政教一致」問題

一般に現代世界の「政教一致」といえば、まずイスラームの「政教一致」が後進的であるとして批判的に取り上げられるが、イスラーム社会の特質はある意味でユダヤ教から受け継いだものである。しかし、草創期のイスラームではそれ以上に、生まれたばかりの宗教集団が生き残るためには政教一致的な社会制度が必要不可欠であった。前述のように、預言者ムハンマドは西暦 622 年に生まれ故郷のマッカを追われ、マディーナへ移住したが、この移住（ヒジュラ）はイスラームにとって一大転回点となった。早い段階からムハンマドの共同体は世俗的で政治的な集団となり、武力を行使して周辺部族を制圧することによって、イスラーム共同体ウンマの延命と拡大を画策しなければならなかった。彼の共同体は単に宗教集団というだけでは信徒たちが生きていくことはできなかったからである。それゆえにイスラームはこの移住ヒジュラが起こった年をイスラーム暦（ヒジュラ暦）の元年としている。

そもそもイスラームはユダヤ教・キリスト教の系譜の上に誕生したセム系の一神教である。先行するユダヤ教の契約は「神と民族と土地」の三者が「イスラエル」という言葉によって結びついた独自のかたちをもったもので、当初から極めて「政治的」な宗教である。つまり「イスラエルの神」に選ばれた「イスラエルの民」が約束された「イスラエルの土地」を手に入れ、そこに地上での祝福された王国を建設すること、これがユダヤ教徒の信仰の核であり、救済であり、将来の希望でもある。この三者のなかでも、最も現実的で具体的な目標は「土地」であり、ユダヤ教徒の歴史のなかでは「神」も「民族」も約束の「土地」へ向かって収斂していく。土地は人々が実際に生きる場であり、宗教的な神聖性と日常的な道徳が履行される場所として「まつりごと」の場でもある。こうしてユダヤ教では、当初から政治と宗教が一体となって約束の土地を求めて戦ってきた。したがって、ユダヤ教においては、イスラームよりさらに「世俗性」の度合いが高く、宗教と政治はともに公的領域に属する。

一方のイスラームでは、信徒の共同体「ウンマ」は「神に従う民」の集団であるだけでなく、教会組織のないイスラームでは、宗教共同体における決定権を握る中心的概念でもある。イスラーム教徒の信仰実践を規定するイスラーム法は、宗教法ともいわれるが宗教的次元だけでなく、政治・経済・国際関係を含めた信徒の生活全般に深く関与するものである。イスラーム法の基盤となる四法源（クルアーン、スンナ、イジュマー、キヤース）の第 3 番目に挙げられる「イジュマー」が全信徒の見解の一致を指すのは、ウンマが宗教共同体における決定権を持っていることを示している。特に多数派のスンナ派においては、ウンマはキリスト教の「教会」に対比されることがある。それは信徒の意識が収斂していく「場」となっているからでもある。その意味では、ウンマはユダヤ教の「イスラエル」にもキリスト教の「教会」（神の体）にも相当するであろう。

イスラームがウンマを中心とする政教一致的な理想をもつ宗教となっていく過程には、歴史的だけでなく教義的な必然性もみられる。クルアーンには「人間」を、社会性をもった自然な存在として包括的に把握する思想が存在しており、人間の精神生活や霊的側面のみを宗教の対象として重要視すること

はない。クルアーンにみられる神の命令も、ハディースから得られるムハンマドの指導も、精神生活、日常生活、社会的活動から政治や国際関係、経済活動などにいたるまで、人間にかかわるすべての事態を対象として展開されている。しかし、このような「政教一致」の教義は宗教上の理想であり、イスラームが発祥して以降、今日までイスラーム世界で理想的な「政教一致社会」が実現したことは、一度もない。キリスト教の「敵をも愛せよ」という実現不可能な究極の理想とともに、イスラームの「政教一致」も宗教的な理想にすぎないからである。

そもそも、あらゆる「宗教」は「政治」や「社会」から完璧に分離して存在することは、不可能である。人間が宗教の担い手である限り、完全な「政教分離」を主張することは、いかなる国家や社会においても、欺瞞にしかすぎない、ということをイスラームは教えてくれる。現代世界では、ほとんどの国家・地域が、政教分離を掲げており、政治や社会に関しては近代的な市民法を施行しているために、様々な宗教がそれぞれに教義として潜在的に保持している「政教一致」的な理想は隠蔽されがちである。しかし、この理想は、往々にして大義名分として政治の表面に浮上する。それは今日の世界で、多くの場合、厄介で解決困難な事態をいっそう困難にする要因となっている。イスラームにおいては、ここ数年、とくに「宗教と政治」の恣意的に正当化された政治利用が世界的に大きな問題となっているが、これらは後述するように、むしろイスラームという宗教では「私的領域」において考慮されるべき現象である。

3、イスラームの公共領域と私的領域

周知のごとくイスラームでは、大きく分けて多数派のスナ派と少数派とされるシーア派という二つの宗派が存在する。それぞれの宗派を、正統か異端かと区別する大本山制度を持たないイスラームでは、シーア派系の少数派（イスマイル派、アラウィー派、ザイド派など）やドルーズ派なども含めて、総体的に全てを単一のウンマとしての一体性を認めており、どちらのほうが公共的であり社会性が強いかわかしくは決めることができない。

イスラームにおける「宗派」が、信徒の共同体ウンマの一体性によって、相互承認の「共存」という枠組みで把握されるとすれば、大別してスナ派とシーア派が存在することは、政治社会・市民社会・民俗社会を包含するイスラーム法のもとにある「私的領域」の中で把握される、固定化された習慣でもある。歴史上、あるいは昨今の社会情勢から見えてくるスナ派とシーア派の対立も、一部の統治者による権力闘争であり、宗教的次元から外れた私的な利害関係に起因するものである。

また、イスラームにおいて、主に私的領域で活動すると考えられる宗教的集団としては、イスラーム神秘主義集団がある。これはイスラームのどの宗派にも見られる現象であるが、神秘主義の修行者は「出家者」ではなく、在家信徒であり、集団に参加するために特別な修行を義務付けられることもない。また、由緒ある集団の創始者や崇敬を集める高名な導師は、死後、その墓地が多くの参詣者を集める聖者廟となることがある。こうして、イスラームの神秘主義集団は聖者崇敬の源となることが多い。しかし、修行に参加する人々が政治に関わらないとは言えない。例えば、2011年の北アフリカで発生した民衆蜂起に関しては、主導者たちの中に神秘主義集団の関係者が多く参加していたことも報告されている。

神秘主義集団タリーカの道場ザーウィヤが政権から危険視されることが多いのも、時の統治者への抵抗運動の根城になった例も、少なくないからである。

4、イスラームの公共性と多元性

前述のように、その草創期から宗教教義を基盤とした政治性・社会性を構築し、宗教そのものを構造的に政治的支配の大義名分として用いてきたイスラームにおいては、宗教の「公共性」こそが「神の正義」だと考えられてきた。この大原則に基づけば、大規模な伝播の過程で生じる地域的民族な固有性との確執は、何ら問題とはならなかった。創始者である預言者ムハンマドの死去から 100 年もしないうちに西アジアからヨーロッパまで広がったイスラームは、基本的な教義と儀礼（六信五行）を遵守しさえすれば、各地の土着の習俗や民間信仰の伝統と融合することを、あるいは伝統文化と共存して地域性のある信仰形態を形成することを、いとわなかった。このような柔軟な公共性と多元性が、イスラームの驚異的な伝播を助けたのである。時折、勃発する原点回帰運動（原理主義的運動やサラフィー運動など）を、私的領域の多彩な宗教運動のひとつとして、多くの場合には排除し克服し、時には取り込みながら、1400 年余を生き延びてきており、現代の信徒数は世界第二位となってイスラーム史上、最も多数を占めている。

津城は前掲書 38 頁で、現代の中東イスラーム世界のイスラーム復興に関する論文を紹介している。そこでは「真のイスラームとは何かという知的・文化的ヘゲモニー」の闘争においては、正式なイスラーム式高等教育を受けたウラマー（宗教学者）は「宗教」を代表し、近代的な高等教育を受けた知識人は「文化」を代表し、政府は「政治」を代表する、という見解を紹介して、公共宗教の一形態をとるイスラーム社会においても、「宗教・文化・政治」という三機関がヘゲモニー闘争を繰り広げているとしている。この見解は興味深い、イスラームにおいては、「宗教・文化・政治」が相互に独自の権力を主張することは、私的領域においてのみ可能となる。神の支配のもとでは、言いかえるとイスラーム法のもとでは、文化や政治は独立して存在することができない。さらに法学者ウラマーが主張する「宗教」は、イスラーム法の解釈であり、そのままでは私的な主張でしかなく、実効性を得ることができないからである。

それでは誰が、何が、イスラーム法の解釈を取捨選択するのか。いうまでもなく、絶対的な神の意思は人間には知る由もないが、最終的にイスラーム社会の行方を選択できるのは、信徒の共同体である「ウンマ」である。「ウンマ」は、イスラーム世界の一体性を担っており、法学者たちの判断は、ウンマの意思によって実行に移される。ウンマの意思は、いわばイスラーム世界の最高権威として神の意思を実現するものとなる。前述のように、イスラーム法の法源の第三位にくる「信徒全員の同意（イジュマー）」が、イスラーム世界を動かしていく動力因なのである。宗教法の判断は便宜上、法学者ウラマーによる合意が採用されるが、実際に受け入れ従うのは、個々の信徒であり「ウンマ」である。教会や本山制度のないイスラームでは、信徒の共同体ウンマこそ「地上での神の代理人」としての人間の役割と意識が収斂する場である。つまり、教義上では、世界中に住む約 16～17 億人のイスラーム教徒が単一の宗教共同体ウンマを形成すると考えられるのである。

現在の世界で、イスラームを語る際に避けて通れない問題として、その背後に欧米列強による近代の国際関係に起因して、深刻な問題となっているイラク戦争、シリア紛争、パレスティナ問題が横たわっているが、これらはあくまでも政治の問題であるが、意図的に宗教教義に責任が押し付けられるのは、欧米側からの悪意に満ちた差別意識によるものである。このような国際関係を背景として、昨今、世界各地で危惧されている戦闘的イスラーム主義集団（IS、アル・カーイダ、サラフィー主義など）による無差別テロなどは、「宗教の名」を大義名分として利用し、「神からの信任を得た」と主張する暴挙であるといえることができる。これらの暴挙は、イスラームの私的領域に属する行動であり、ウンマの判断によっては、これまでの歴史が示しているように、やがて消滅してしまうかもしれない。

上記の分析に基づいて作成した三宗教における「公的領域」と「私的領域」の区分

対象区分	イスラーム	キリスト教	ユダヤ教
宗教	(イスラーム法) 公的	(精神的規範) 私的	(律法) 公的
政治・社会	私的	公的	公的
分派・地域文化	私的	私的	私的

（本稿は、2017 年日本宗教学会第 76 回学術大会（9 月 13 日）において、パネル発表「公的領域の多元性を踏まえた宗教の多元性とそれぞれの社会的機能（On the plurality of religions and their respective functions based on the plurality of public spheres）」（代表・司会、コメンテータ：津城寛文・筑波大学）における塩尻和子担当部分の発表テキストに訂正加筆したものである。）

(1)、人間は神の被造物

イスラーム(al-Islām)の教えの特徴を簡潔に表現すれば、「神⁽¹⁾への絶対服従」「平等」「相互扶助」となる。もともとアラビア語の islām の原義は「服従」であり、「神への絶対服従」を意味する言葉が宗教の名称になった。「イスラーム」を、「平和」、「平静」などという意味であるとして、イスラームは「平和の宗教である」という主張も、おもにムスリム(イスラーム教徒)の学者から語られるが、これは本来の意味ではない。たしかに、islām には「平和にすること」、あるいは「平定すること」という意味があるが、私たち日本人が考える「平和」や「平定」とは異なり、「唯一の超越の神の命令に人類が絶対的な服従をすることによって、世のなかに戦争や騒乱がなくなり、神の意志があまねく行き渡ることを」を指している。したがって、イスラームは「服従の宗教」なのである。

しかし、「神への絶対服従」と聞けば、頑迷な隷属や盲従を意味しているように感じられるかもしれないが、これはユダヤ教・キリスト教の「神への愛」「神への信仰」、仏教の「仏への絶対帰依」などの教義と同じことを意味している。神に服従し神の教えを遵守することによって、人間の精神が救済され心の平安が得られるとすれば、イスラームもまた「平和の宗教」であり、「救済宗教」であるということができよう。

また人類の「平等」と「相互扶助」の教義も、キリスト教の「平等」と「隣人愛」と変わることはない。しかもイスラームでは、「相互扶助」の実行を、基本的な儀礼である五行⁽²⁾の三番目の義務行為「ザカート」(ザカーとも)として設定している。ザカートは喜捨と訳されることが多いが、一定の税率を課す、いわば宗教税であり、貧者や旅人、未亡人や孤児など保護の必要な人々を援助するために用いられる。モスクやモスク附属学校などの建設や維持には「ワクフ」という自発的な寄進制度が、別に設置されている。言い換えるとイスラームでは利他心の精神に基づく相互扶助の実践が、基本的な義務の儀礼的行為のひとつとなっている。

このような相互扶助や利他心の思想はイスラームの人間観に基づいている。イスラームの人間観はユダヤ教やキリスト教の人間観と基本的には同じである。ユダヤ教・キリスト教・イスラームという、同じ伝統上に発生した「アブラハムの宗教」には、神観念から人間観、神の愛の教えなど、基本的教義には共通の観念がみられる。それは、天地自然のあらゆるものは、唯一の超越神がただひとりで創造した被造物であるという思想である。神は地上における神の代理人として人間を創造し、神の意思に従う役割を与えたが、同様に自然にも創造主の存在を象徴するものとしての役割を与えている。自然そのもののうちに永遠の宇宙の秩序コスモスを想定したギリシア思想と異なって、この三つの一神教では、自然界のなかに創造主である超越的な神の意志を見ようとする姿勢がある。言い換えれば、人間存在も含めた世界の森羅現象はすべて、人智を超越した創造神の存在を証する「しるし」とであると考えられる。被造物である人間は自然界の存在をとおして、自然や世界を超越した絶対的な神の存在と意志とを知るこ

とができる。したがって、神のもとでは、自然も人間も神の被造物であり、被造物であるという点においては、神の代理人である人間と自然界との上下関係の序列は認められていない。

人間と自然界との上下関係が認められていない、ということは神の前では、人間同士の間にも、民族、人種、国籍、社会的地位、貧富の差など、あらゆる差別は認められない。現実にはイスラーム教徒の間でも、多くの人々がさまざまな差別に苦しんでいるが、宗教的にはすべての人間が平等であるという教義が、今日のグローバル化した世界で多くの人々をひきつける要因ともなっている。

(2) クルアーンの倫理

(本稿でのクルアーンの引用はすべて、日垂対訳注解『聖クルアーン』(宗教法人日本ムスリム協会、昭和五二年)

によるが、筆者が独自に訳した部分もある。)

イスラームの聖典クルアーン(コーラン)には信徒が個人として、また同時に共同体の一員として、遵守しなければならない行為規範が簡潔に、しかし具体的実践的に述べられている。そのために、一般にイスラームは戒律の宗教であるといわれる。

クルアーンはその一言一句がまぎれもない神の言葉であるとされるが、そこには唯一なる神によって世界や人間が創造されたこと、その神の創造は神話的過去のものではなく、源初から現在まで一瞬の間断もなく続いていること、そして神が創り、かつ造り続けているこの世界は、やがて必ず天変地異を生じて崩壊することなどが記されている。神はこの迫りくる終末の恐怖と最後の審判の警告を繰り返し説き、被造物である人間が来世における復活と永遠の生をえるためには、唯一の神を信じてその命令に絶対服従することを要求する。

このようなクルアーンの終末論的な歴史観によると、個々の人間は世界の創造から終末に向かって一直線に続く線上の、それぞれに決められ定められた時点に存在していることになる。世界の最後がいつやってくるのかは予断を許さず、現世の存在時間は終末後にくる来世に比べれば、まさに瞬時にすぎない。したがって一瞬にしかすぎない人間の生の期間は、なによりもまず来世を目標としたものでなければならない。人間は個々人として神に向き合い、神が命令する倫理的規範に従うことによって来世での賞罰が決められる。言い換えれば、神の命令と意思に従って暮らすことが宗教的な救済に至る道でもある。

クルアーンが指示する倫理的規範は、来世を志向する「宗教倫理」であるが、善悪の判断基準については、宗教的基準と倫理的基準とが混在している⁽³⁾。

宗教的基準は信仰上の決断や宗教儀礼に関わるものに対する判断である。クルアーンの警告の第一のものは、世界の創造主である神を信じなければならないというものであるが、信じるか信じないかという信仰上の決断の問題は極めて宗教的なものである。そこでは唯一なる絶対的な人格神を全身全霊をもって信じ服従することが「善」であり、反対に神を信じない不信仰は「悪」となる。このような善悪の判断基準には、神と人間との人格的かつ精神的な関係が問われている。その関係のありようによっては、その人の生き方や社会との関わり方が道徳的な影響を受けることがあるとしても、純粹に倫理的な次元

では、信仰・不信仰それ自体には善悪を判断する要素はない。また礼拝、巡礼、断食といった宗教儀礼も実行することが善であり、不履行は悪であるとされるが、この善悪観にも倫理的要素は乏しいといえることができる。

いっぽう倫理的基準はおもに人間の社会生活全般に関する判断であり、さまざまな日常的な行為から、負債の返済や商取引の約束事、結婚・離婚や遺産相続などにいたるいわば人倫的判断である。これらの判断は人と人との関わりにおいて実現されるものであり、直接、行為に関わる実践的な判断である。これらは一般的に倫理的、道徳的な次元で判断されるものであり、宗教的、精神的な規範とは次元が異なるものであるが、クルアーンは日常的、社会的な人間関係に関わる具体的な判断をも詳細に指示し規定している。

このようにクルアーンの指針には宗教性と倫理性が混在しているが、それは以下に述べるように、イスラームにおいては原則として信仰生活と日常生活の区別がないからである。言い換えれば、そこでは宗教的な価値基準も倫理的な価値基準も、それぞれの区分をもちつつも相互に密接に関わりあっているのである。

そもそもクルアーンには人間を霊と肉に分離する思想は見られない。人間はものを食べ、市場を歩く身体的な存在であると同時に、思考力や判断力という知性をもった総合的な存在であると考えられている。人間に備わっている霊的な次元としての精神性も、肉的な次元としての動物性も、ともに神が創造したものであり、神の配剤なのである。肉的な次元を卑しいものとして分離することは、むしろ神の意志に背くものとなる。

またイスラームにはキリスト教の原罪観念に相当する思想もみられない。クルアーンにも旧約聖書のアデンの園における墮罪事件と同様の失樂園物語がみられるが（二章三五節―三九節、七章一九節―二五節、二〇章一六節―二四節）、全人類の罪が最初の女性ハウワー（エヴァ）の墮罪から生じたとは述べられていない。神にそむいたのは男女双方であり、神はアダム（アダム）とその妻ハウワーとを天国の園から追放して地上に落としたが、その後、彼らを許して「御言葉」を授けたとされる。この「御言葉」とは宗教的な知恵や知識、あるいは精神性や知性のことと考えられる。

クルアーン三三章七二節には次のような記述がある。

神は諸天と大地と山々に信託（amānah）を申しつけた。しかし彼らはそれを担うことを辞退し、またそれを恐れた。ところが人間（insān）はそれを引きうけた。実に人間は罪深いものであり、無知である。

アマーナ（amānah）とは「信託、信託物」と訳されるが、その意味するところは「責任」または「責任を負うこと」であり、同時にその責任において善悪を選択する自由をえることでもあると考えられる。クルアーンでは、人間はもともと地上における神の代理人として創造され、神からすべての存在物の名称を教えられたものであり（二章三一節）、被造物のなかでは最高の地位を与えられたとされるからである。

人間は神の代理人としては、ほかの被造物が担うことができないほどの大きな責任を負うものであるが、その性分としては罪を犯しやすく無知で弱い存在でもある。しかし、それはアダムとハウワーの

墮罪によるものではなく、そのようなものとして造られているということができる。「神はだれにもその能力以上のものを負わせられることはない。人間は自らが稼いだもので自らを益し、その稼いだもので自らを損なう」（二章二八六節）のである。全知全能の神は被造物の能力の範囲を熟知しているために、人間の能力を超えた遂行不可能なことを課すことはありえない。神の命じるところは人間が責任をもって遂行しうる行為である。そこでは神から与えられた指針に従うという決断が自律的な規範として機能する。したがって人間は神の命令に服して日々を送らなければならない。神の導きに従うことによって自らのために天に宝を積むことにもなる。

クルアーンには霊と肉を分離する思想がないところから、イスラームにはいわゆる「聖と俗」の区別がないと、よくいわれる。一般に「カエサルのはカエサルに」という立場から信仰生活と日常生活を区別するとすれば、イスラームにはこのような区別の仕方はないということができる。しかしイスラームにも聖と俗の区別はある。それは神の教えに服して日常生活を営むことを聖とし、神に背いた生活を送ることを俗とするということである。つまり、肉体を卑しいものと見なさないという立場は、人間の日常の暮らしから信仰生活を切り離さない。

ここから、イスラーム社会は政教一致であるとよく言われるが、宗教権力が政治を左右する西洋的な意味の政教一致では、決してない。精神生活だけでなく政治や社会の運営にも宗教の教えが生かされることを理想とする、という意味である。一四〇〇年のイスラームの歴史の中で、政教一致が実現したことは、実は一度もないのである。

社会のただなかであって、神の指針に従って人間的な普通の生活を営むことがそのまま信仰生活なのであり、世を捨てて出家をしたり禁欲的な修行をしたりすることが宗教的に評価されるという場ではない。イスラームでは人間的な生き方、つまり日常生活の在り方こそが問われるのである。

（3）イスラームの宗教倫理・・・中世の議論から

イスラームの基本的な信条「六信」の五番目には「来世」が、六番目には「神の予定」が定められている⁽⁴⁾。「来世」とは人間の死後の復活を信じる教義であるが、来世は人間の自由意思に基づいて個々人の責任が問われる賞罰の場である。一方、「神の予定」は、世界に起こることは全て神の意志に基づいているとする、いわば宿命論である。つまり、人間の自由意志と責任を認める立場と、絶対的な神の予定を信じるという相反する立場が共存していることになる。

一般にイスラーム神学においては神の絶対性、全能性が強調されるあまり、人間の自由意志よりも神の予定が重要視される傾向がある。そのような傾向のなかで、来世における褒賞と刑罰という終末思想とのかかわりにおいて特徴のある倫理思想が構成されてきた。とくにイスラーム神学思想が発達した九世紀から一二世紀にかけての、いわゆるイスラームの中世では、道德原理の根拠をめぐって果てしない論争が展開された。その論争の中心的となったのは、まさにこの「神の予定と人間の自由意志」という相反する命題の解釈である。

そこでは人間の自由意志と責任、行為と行為主、啓示と人間の理性との関係などが、倫理的な善悪の規定やその判断基準をどこにおくかという問題とからみあって、議論の的となった。それらを理性的判

断に求める立場からはいわゆる「合理主義」を生み、啓示のみを正しい源泉であるとする立場は広い意味で「伝統主義」とされることになる。

伝統主義的な神学派のなかでも、特にアシュアリー学派⁽⁵⁾では、神の審判によって来世で褒賞を受けられるような行為が「善」であり、神の「行え」という肯定命令として表現される。反対に「悪」とは来世で刑罰を受ける行為であり、神の「行ってはならない」という禁止命令として表現される。ここでは善悪の価値は事物の本性や行為の性質によって決定される客観的なものではなく、神の意志、すなわち啓示によって決定されるものであるということが出来る。具体的にはイスラームの聖法シャリーア⁽⁶⁾に従うことが善であり、それに背くことが悪となる。

これに対して理性主義を標榜し、合理的な神学を打ち立てようとするムウタズィラ学派⁽⁷⁾では、原則的には善悪は行為そのものの性質のなかにある自体的なもので、人間の理性によって把握される客観的な価値判断として提示される。そこでは人間は神から与えられた理性によってものごとを判断し、自らの行動を選ぶ主体的な存在であると考えられる。

ムウタズィラ学派の倫理思想は、神と人間との双方の行為の価値が、人間の理性によって知られうるとするところに最大の特徴があるが、これがまたムウタズィラ学派とアシュアリー学派の対立の最も先鋭な問題点でもある。ムウタズィラ学派では、来世などの人間の知識では測り知ることができないとされる世界、「不可知界」についての論証にもこの世の推論を用いるという方法論を取り、啓示に対する理性の優位性を否定しない。

いっぽう、アシュアリー学派はこの世に存在するものすべては神に意志によるものであり、人間の理性では崇高なる神の意志を知ることにはできないとし、「予定論」の立場に立つ。被造物におけるいかなる性質も神の予定と決定とによって定められているとする考えのなかには、人間の理性の働く余地はない。しかし倫理思想の観点からは、予定論のなかでさえ神と人間との関わりが問い続けられなければならない。アシュアリー（873-935）の「カスブ論」⁽⁸⁾はこの問いへの一つの解答である。カスブ論において人間は神から与えられた能力に従って行為を獲得する（kasaba）。獲得する行為の価値にしたがって、人間は来世での褒賞と刑罰に相当するものとなる。ここでは、あらゆる存在をつかさどる第一の行為者として神を想定し、その行為を獲得する人間を第二の行為者とすることによって、倫理的諸問題を解明しようとする立場がある。そういう意味では、アシュアリー学派も理性主義的であるといわれることもある。

ムウタズィラ学派はそのあまりにも合理主義的で論理的な解釈と、人間に対する厳しい責任論が一般信徒の反感を呼び、イスラーム世界の辺境に追いやられることになった。しかし、シーア派の神学思想の中には、その影響が今日まで色濃く残っている。また、宗教倫理思想の立場から人間の行為と責任、人間性の尊厳と知的自由を標榜する同派の思想はイスラーム世界の近代化と精神的改革を求める人々からは新たな視線と関心を集めている。

（４）利他主義の枠組み

前述のように、ムウタズィラ学派によれば、全知全能の神はあらゆる善悪を知るがゆえに、善のみを

行い、被造物たる人間にたいしても善のみを意志し命令する。彼らは、この世に存在するもろもろの悪や不正は人間の側から生じたものであるとして、神の正義を主張する神義論の立場から人間の義務と責任を明らかにしようとした。

現代の学者ジョージ・フーラーニーはムウタズィラ学派の倫理思想の第一の特徴として、倫理的価値の客観性を挙げている。同派にあつては、善と悪、正と不正は事物に内在する本性によって決定される。善悪の判断基準は、神の意志によって決定されるものではなく、それを理解し承認する理性によって把握される客観的な価値判断である。ここでは道德原理の根拠は神の法にあるのではなく、事物の本性にある自体的なものであるとされる。人間は理性の働きによってこの事物の本性を把握し理解することができるとする。

ムウタズィラ学派後期のアブドゥル・ジャッバール（935-1024/5）は、同派の伝統に従って倫理的価値判断は自体的な善悪によるとする立場を原則とするが、同時に彼は実践的で現実的な善悪論を展開し、さまざまな判断レベルを考察した。そこには伝統的な自体的善悪論と平行して状況的善悪論が共存している。彼はこの二つの判断基準を統合して、理性主義を背景とした総合的でしかも現実的な原則を打ち立てようと試みている。彼はこのような立場から、倫理思想に極めて実利的な「利益」という概念を導入して、行為の結果に基づく現実的で具体的な判断体系を主張した。

人間の行為が自由意志に基づいて、自らの能力によって作り出されるということは、ムウタズィラ学派にとっては、善には賞が悪には罰がという来世的な道德論を成立させる根拠となっている。したがって人間が自己の行為の創造者であるということは、人間が自らの決断によって行為を選択するということの積極的な意味でもある。人間が自己の行為について責任を負うものであることによって、はじめて神の正義は全うされるのである。人間が能力があり、理性をもち知識をえることのできる主体的な個体であることが、倫理的な主体であり「義務能力者」としての条件である。

自律的な義務能力者にとって、一般的な善悪が倫理的な善悪にならなければ、倫理主体となることはできない。アブドゥル・ジャッバールは、そこには「付加的な要素」がなくてはならないと主張する。善の行為が単に善であるというだけでは、倫理的積極性を持ちえない。「善」を善となす要因として、そこからあらゆる悪の要素が消滅していることと並んで「付加的な要素」が必然とされる⁽⁹⁾。

このような「付加的な要素」とは行為をなす際の意図や動機とも考えられるが、より具体的には行為の推進力となる「利益」とであるとされる。しかし一般的に功利的で非倫理的な「利益」という概念が倫理的な「善」と結び付くためには、この「利益」に厳しい規制が適用されることはいうまでもない。人間が自己にたいする現世的な利益を避け、困難を顧みず他者にとって利益となる行為を遂行するという「正しい方法」によって、はじめてその行為が善となり、倫理的な「利益」として実現されることになる。ここでは我欲や自己愛が排除されるのは当然であり、他者にたいする行為においても、他者の不正な欲望の充足に関わるものであつてはならない。

その行為が行為主にとって正しいとされる方法によって、他者に利益をもたらすものであり、また利益をもって他者に善行を意図するものであるということが、他者への利益と結びついていく際には、利益は恩恵であると表される。⁽¹⁰⁾

アブドゥル・ジャッパールも「現世の人間は利益を獲得し、害を防ぐためにのみ、善の行為を選ぶものである」と嘆いているが、この利益が利他的な利益となるためには、倫理的に正しい方法によって得られる利益でなければならず、自己愛や不正な方法によって得られる利益であってはならない。利益は他者にむかう際には、恩恵、あるいは無償の行為と表現される。さらに、利益が無償の行為として表現される際には、義務や必然性によって行われる行為とは異なり、行為者の自由な選択によって崇高な意志に基づいて無償で行為が実行され、その利益が他者に及ぶものでなければならない。

こうしてアブドゥル・ジャッパールにおいては利他性の基準となる「利益」には厳しい規範が設けられ、人間に厳格な自律を要求する実践的倫理的な判断基準になる。このような利他心に基づいた倫理思想はムウタズィラ学派だけが、あるいはアブドゥル・ジャッパールだけが主張しており、多数派のイスラーム教徒がまったく省みていないとは、私は思わない。前述のように、多数派であるスンナ派神学の祖となったアシュアリーも、人間の責任を説明するために、カズブ論という難解な議論を提示した。なぜなら、紛れもなく、義務のザカートに代表される利他心の精神が、クルアーンの教えでもあったからである。

(5) 現代の倫理思想・・・新しい対話と共存

現在、イスラーム世界では、さまざまな近代思想の相克が見られる。オックスフォード大学教授で、現在、世界中で最も注目されているターリク・ラマダーン（1962-）も、アメリカで活躍するインド出身のシーア派のアブドゥルアズィーズ・サチェディーナ（1942 年～）も、思想的な立場が異なっているが、現代のグローバリゼーションのなかでの対話と共存を模索している。

アッバース朝やオスマン帝国の時代に実現した多宗教・多文化・多民族の共存は、イスラームの優位性とイスラーム政権の支配を認めるという条件下であったが⁽¹¹⁾、今日では、世界中で活躍するイスラームの思想家たちが、さまざまな立場を掲げながらも、イスラーム教徒と他の宗教の信者たちとが平和的に共存することができる地平を作り出すための方途を探している。そこでは、もはや、どの宗教が支配権を執るかということは問題にされず、どの宗教を信じていても、人間としての尊厳と権利と義務が尊重される「新しい共存」の世界が目標とされる。現代にふさわしい平和的な共存が達成されるためには、どのような形の利他主義を考えていけばいいのか。

ラマダーンは「神とともに在ることは、人類とともに在ること」として、これを「タウヒード」（神の唯一性）⁽¹²⁾の本来の意味であると説明している。このタウヒードは、四つの次元を持って展開しているが、まず、家族との関係から始まり、つぎに五行の宗教的儀礼を実行することによって集合的側面を持つことになり、信仰者はすべて信仰共同体に所属する。第三にこの信仰共同体は「信仰告白」シャハーダによって結ばれる「信仰、感情、同胞、運命の共同体」ウンマとなる。すべてのムスリムは個人として信仰に入るが、同時にひとつのウンマの成員としての義務を負うことになる。さらに第四の次元にいたると、ウンマは、ムスリム以外の全人類に対しても、あらゆる状況下において正義と人間の尊厳の側に立つことによって、みずからの信仰について証言する義務を負うことになるのである。ラマダーンはムスリムが全人類に対して正義を行なうという原則が、タウヒードの実践であり、ムスリム共同体

全体の任務を真に理解することに基づいていると言う。

このような「共存」を、ラマダーンは伝統的な「イスラームの家」*dār al-Islām* と「戦争の家」*dār al-ḥarb* という区別から、「告白の家」*dār al-shahādah* へと転換をはかるための鍵概念であるとしている。彼は、さらにヨーロッパに住むムスリムにとって、もっとも重要な課題はシティズンシップであるとして、ムスリムの側からは、移住し共存して住む運命にある土地・国家・都市への忠誠を守ることを、ヨーロッパ社会の側からは、ムスリムにシティズン（市民）としての平等な権利と義務を与えることを要求する。

ラマダーンのいう「共存」は「神がともにある」ということを示唆しているように思える。すべての被造物が、神とともにあることによって、あらゆる差異を超越することができる。あらゆる被造物は、神との共存によって、他者、死者、国家、民族、文明・文化の差異を超えることができると考えられる。言い換えれば、信仰的には、絶対的な神であるゆえに「神と被造物の共存」が可能となるのではないかとも思える。クルアーンに、神は絶対的な高みに存在するが、同時に「人間の頸動脈よりも人間に近く在る」（五〇章一六節）と記されている。このような「いと高く、いと近く」在る神のもとでは、「神と人間の共存」は創造的な意味をもって、人間に決断を迫る究極的な「共存」となる。このような「神と人間の共存」のもとでは、人間同士の差異はなんら問題にもならず、共存を阻む要素さえ存在することはなくなるのである。

（6）新しいジハード論

「ジハード」はこんにち、過激なイスラーム集団が引き起こす武力行為や暴力行為を指す用語として知られるようになり、「ムスリムはジハードという聖戦思想を基盤にしており、暴力やテロや戦争の当事者の側にある」とみなされることが多い。しかし、ジハードについてのこのような用法は、本来の意味を表すものではない⁽¹³⁾。

ジハード(*jihād*)はもともと「ジャハダ (*jahada*)」「ジャーハダ(*jāhada*)」というアラビア語の動詞の派生形から出てきた名詞で、原語としての意味は「努力する」「克己する」「奮闘する」という意味である。ジハード論に関する用語はクルアーンの中では四一節に現れているが、四一カ所の記述がすべて紛争や戦いに関するものではない。厳密にはわずか一〇カ所ほどの節でジハードに戦闘的な意味が与えられているにすぎない。

ジハードは本来「努力」を意味する言葉であり、「奮闘努力」とも訳される。これには二つの意味があり、精神的宗教的な修行を意味する「大ジハード」と、対外的な郷土防衛戦争を指す「小ジハード」に分けられる。外敵の侵略に対抗する防衛的な「小ジハード」が全ムスリムに課せられる個人的な義務（ファルド）でもあったということは、ジハードが一般に理解されているような「聖戦」ではなく、むしろ「正戦」であるということを示している。しかもこの正戦が発効するためには、外部から異教徒が侵攻してくる場合に限られること、カリフの指揮のもと、全ムスリムが一致して参戦すること、一般市民や婦女子などの非戦闘員やキリスト教の修道士や僧侶、ユダヤ教のラビなどの宗教者を殺すことは厳しく禁じられていることなどの多くの規制がかけられており、ムハンマドの死後の歴史上、このような基準を満たした「小ジハード」が実施されたことは、一度もないの

である。

ラマダーンは、ヨーロッパに住むイスラーム教徒が近代社会の規範に順応して暮らしつつも信仰の道から外れないためには、恒常的で均衡のとれた努力、ジハードを欠くことが出来ないとして、ジハードの重要性を挙げている。ジハードはさまざまな側面や場合に実行されるものである、として以下のように述べる。

内面的には個々人の利己主義や暴力志向を克服し、社会的にはより偉大な正義のために行い、さまざまな種類の差別、失業、人種的偏見に反対する運動であり、政治的には市民としての責任、権利、多元主義の促進、言論の自由、民主的行程を擁護することであり、経済的には投機、独占、新植民地主義への反対行動であり、文化的には良心と人間の価値の尊厳への敬意を表現する芸術と形式を発展させることである。⁽¹⁴⁾

クルアーンに記されているジハードの意味は、信者が自らの欲望や心の弱さと闘うことや、神の教えや戒律を重視するための努力、宗教にかかわる知識を求めること、神の教えに従い、人々を唯一の神を崇拝するように導くことなど、さまざまな意味合いで用いられている。そのために「ジハード」には時代や地域との関係などによって、それぞれの時代のイスラーム法学者や為政者によって、じつにさまざまな解釈が行なわれてきたことも事実である。しかし今日、「ジハードはイスラーム教徒によるテロや戦争を正当化したり、神聖化したりする教義である」と受け取られことが多いが、本来の意味はひとつではないということに注意しなければならない。

そういう意味では、ラマダーンがいう「ジハードとは恒常的で均衡のとれた努力である」という意味づけは、近代社会では適切な用法であろう。これに関して、シーア派のサチェディーナも同様の見解を示している。一般的に、他民族や他宗教に対するムスリムの支配を拡大する手段という意味で用いられるジハードの解釈を、「クルアーンの精神に立ち戻って、正義を伴った平和のために働く倫理的努力を、言い換えれば、純粹に応報的な正義ではなく、むしろ復興させる正義を探究する構成要素を示すものである」という。

倫理的な意味合いでは、ジハードは地上の道徳的な秩序を設立するための人間の努力の一部である。それはクルアーンの主要な戒律である。しかし、信仰への呼びかけに応える際の人間良心の自由に対するクルアーンの主張と、理想的な公的イスラームの秩序を創り上げるために国家に授与された権力の間には、緊張関係がある。目に見える敵に対抗する闘いを意味する政治的法学的なジハードの解釈に反して、純粹に宗教的な奥義は、個人の内奥の衝動に対する闘いを意味している。⁽¹⁵⁾

前述のように、このような内面的なジハードは預言者ムハンマドによって「大ジハード」と宣言され、外敵に対する闘いを意味するものは「小ジハード」とされた。現代の私たちは、より価値の大きいジハードを目指すべきである、とサチェディーナは主張する。イスラームの伝統は、理想的な社会秩序を求めるためのバランスのとれた手段と目的とは何かという問いに対するさまざまな回答を提供している。理想的な社会を作りあげるために、神は人間の欠陥を憐れみと許しをもって扱われるのに、なぜクルアーンは正義を回復するために暴力的な手段を容認するのか。なぜ人間社会は、社会的に阻害された人々

を扱う際に、許しと憐れみによって行われる神の行動を見習わないのか⁽¹⁶⁾。人間が神の呼びかけに答え、神に服従するなら、暴力は不必要となる。これは、最初の代理人であるアダムが地上に置かれて以来、人間が熱望してきた平和と安寧を約束される神に服従することである⁽¹⁷⁾。

ジハードの内的倫理的な側面こそが神から人間に与えられた義務であり、それに人間が応えることによって、現代社会におけるイスラームの倫理が実現されるという立場は、今日の世界にとって極めて重要である。当然のことながら、ラマダーンやサチェディーナの立場も、社会的に阻害されている人々の中に他民族や他宗教の信者を加えている点から、グローバル時代の平和的共存を目指す立場である。

(7) 平和的共存のために

こんにちイスラームは、ともすれば国際政治のアンバランスを背景として引き起こされる武力闘争や暴力事件と結びつけて語られることが多い。しかし、短絡的な社会改革を目的としてテロや武装闘争に訴える集団は、どの宗教にもどの社会にもみられることであり、イスラームに限ったことではない。また、イスラーム思想の中に暴力や殺人を容認する教えはみられない。クルアーンは人の命について以下のように教えている。

人を殺した者、地上で 悪を働いたという理由もなく人を殺す者は、全人類を殺したのと同じである。人の生命を救う者は、全人類の生命を救ったのと同じであると定めた。(五章三二節)

イスラームには、聖典クルアーンの教えに従って、神によって造られた被造物としての謙虚な人間観がみられること、その人間観に基づいて、基本的な儀礼行為にザカートという相互扶助を掲げていること、イスラーム倫理思想では利他心の必要性が謳われていること、本来は精神的な自己修養を意味したジハードの義務など、イスラームにも滝久雄のいう「ホモ・コントリビューエンス」⁽¹⁸⁾としての人間像がみられる。イスラームとムスリムへの厳しい偏見にもかかわらず、こんにちでも世界中の多くの人々がイスラームに惹きつけられている理由がここにあると思われる。

私たちはさらに、現代のイスラーム思想の中に、グローバルな市民観にそった新しいジハード論や新しい利他心、他者との共存を可能とするための貢献心など、地球市民としての倫理思想が展開されていることに注目したい。

私たちは、ラマダーンの主張する「ヨーロッパ社会」を「日本社会」と置きかえて検討することもできよう。イスラーム教徒は、現在、キリスト教徒について世界第二位の勢力を持つが、日本ではイスラーム教徒数もまだ少なく、イスラーム研究者の人数も限られている。欧米のような社会生活上の大きな問題は生じていないが、いまだ少数者の宗教であるという理由づけで、イスラームを客観的に学ぶことを避けてはならない。世界的に急増するイスラーム教徒の勢力を考えると、イスラーム世界のグローバル化の理想が、「人間はすべて森羅万象と同様に神の被造物であり、すべて平等である」という理想が、やがて欧米中心のグローバル化にとって代わる時代がくる可能性がある。よりよい対話と共存のために、今、日本人である私たちにできることはなにか。

同一の社会の中でのよりよい共存のためには、それぞれの宗教の教義などあまり知らなくても人格的な交わりが重要であるとする立場もある。それぞれの教義や思想について専門的に学ぶ機会がなくとも、

人間同士としての平和な日常的なつきあいを行なうことも、もちろん、重要である。私もこの立場に賛同するものであるが、同時に、それぞれの思想を、偏見を排して客観的に学ぶことはさらに重要なことであるとする。特に日本人は知識欲が旺盛であり、歴史を生き延びて世界中に大きな影響を与えている異文化や他宗教を理解することの重要性を熟知する国民でもある。また、日本はイスラーム世界に対して歴史的に負の遺産をほとんど持っていない。日本人こそ、世界の異文化理解の対話と平和的な共存の実現と普及に貢献することができるように思われる⁽¹⁹⁾。

註

- (1) 「神」はアラビア語で Allāh であるが、これは英語で the God というのと同じことである。イスラームの神を「アッラー」「アッラーの神」と表現することがあるが、Allāh は神の固有名詞ではない。ユダヤ教やキリスト教の「神」もアラビア語では Allāh であることから、本稿では Allāh はすべて「神」と記述する。
- (2) イスラームの基本的な宗教儀礼は、五行といい、①信仰告白、②礼拝、③喜捨、④断食、⑤巡礼である。①から④までは全ての信徒に義務づけられるが、⑤の巡礼だけは「そこへ旅をする能力のある者」を対象とする。詳しくは拙著『イスラームを学ぼう』(秋山書店、2007 年) 14-17 頁を参照されたい。
- (3) クルアーンの倫理、イスラームの人間観などを含むイスラーム倫理思想については、拙著『イスラームの倫理、アブドゥル・ジャッバール研究』(未来社、2001 年)、『イスラームの人間観・世界観』(筑波大学出版会、2008 年)、「人間は神の被造物」(『新しい人間像を求めて』(聖心女子大学キリスト教文化研究所編、春秋社、2009 年、171-189 頁)などを参照されたい。
- (4) イスラームの基本的教義は六信といい、その存在を信じなければならないものを指す。①神、②天使、③聖典、④預言者、⑤来世、⑥予定を指す。詳しくは拙著『イスラームを学ぼう』12-14 頁を参照されたい。
- (5) 10 世紀頃イラクのバスラでアブー・アル=ハサン・アル=アシュアリー(873-935)を中心として形成された伝統主義の神学派で、今日まで続くスンナ派思想の中核となっている。アシュアリー自身は 40 歳までムタズィラ学派に所属していたが、伝統主義に転向後は理論的論争術を武器にして、生涯をかけてムタズィラ学派の理性主義と闘ったと伝えられる。
- (6) イスラームの宗教法。シャリーアの語源は「水場へ至る道、命の道」であり、信者が従わなければならない戒律である。しかし、成文法ではなく、法学者によって、聖典クルアーン、預言者の生前の言行録(ハディース)、信者の見解の一致、法学者の類推の 4 法源をもとに解釈される不文律である。一般の法とは異なって、家庭生活・社会・政治・経済・国際関係など人間にかかわるすべての行為を対象とするが、不文律ではないために、時代や環境にあわせて対応することができる。豚肉や酒類の禁止などの食物規定がよく知られている。最近は利子をとらないイスラーム金融なども話題になっている。近代的な市民法が施行されている国や地域では、とくに家族法が厳格に順守されている。『イスラームを学ぼう』45-55 頁を参照されたい。

- (7) イスラーム史上最初の体系的神学を形成した神学派. 8 世紀前半にバスラで発生した同学派は、人間に与えられた理性を知的判断の基準として採用し、理性主義的神学を構築し、9 世紀初頭から 10 世紀にかけてイスラーム世界に大きな影響を与えた。アッバース朝初期の 827 - 48 年に、「クルアーン創造説」（「神の言葉」は神が創造したとする説）が時のカリフの支持を得て、いわゆる御用学派とったが、その後は周辺地域に分散して少数派となった。その思想の一部は今日までシーア派の神学に受継がれている。またアッバース朝下のユダヤ教徒に大きな影響を与え、ラビ・ユダヤ教神学の形成に貢献した。ムウタズィラ学派の中心的思想である「五大原則」（①神の唯一性、②神の正義、③天国の約束と地獄の威嚇、④中間の立場、⑤善行を命じ悪行を禁じる）は 9 世紀中頃に成立した共通の主張である。同学派の倫理思想は②の神議論に基づいている。
- (8) アシュアリーによって建てられた説で「獲得説」と訳される。あらゆる行為は神が創造し、人間はそれを獲得するが、その獲得した行為の善悪によって、来世で賞罰を受ける、という議論であるが、行為を選択する人間の意志も能力もすべてが神から与えられたものであるとする点に倫理思想としては説得力に欠ける。カスブ論については『イスラームの人間観・世界観』86-100 頁を参照。
- (9) アブドゥル・ジャッバール著『神学大全』(Abd al-Jabbar; *Al-Mughnī fī abwāb al-tawhīd wa-l-'adl*, 16vols.Cairo,1960-69.) 6 巻の 1、8 頁、59 頁。
- (10) 『神学大全』第 14 巻、38 頁、『イスラームの倫理』210-211 頁。
- (11) アッバース朝時代の多宗教・多民族共存に関しては、『イスラームを学ぼう』21-22、150-154 頁。『イスラームの人間観・世界観』231-265 頁、「イスラームの理性主義と他者との共存」（『ユダヤ教・キリスト教・イスラームは共存できるか』森孝一編、明石書店、2008 年、178-195 頁）を参照されたい。イスラームでは同一の聖典を共有するユダヤ教徒、キリスト教徒を「啓典の民」とよび、一部の例外はあるものの信教・移動・職業の自由を保護したために、近代文明の基礎となったイスラーム文明が開花した。同様に、オスマン帝国内では、「啓典の民」の共同体をミッレトと呼び、それぞれを集団として管理する制度があった。政治的経済的に優位なイスラーム教徒が弱小集団であったユダヤ教徒やキリスト教諸派に寛容であったことを示している。『パクス・イスラミカの世紀』（「新書イスラームの世界史 2」鈴木編、講談社現代新書、1993 年、125-167 頁）。
- (12) タウヒードとは「唯一にすること」という意味であり、一神教の神の唯一性を示す用語である。イスラームの根本的教義であるが、とくに最初の神学集団ムウタズィラ派の五原則の第一に置かれている。タウヒードは神学、哲学、神秘主義思想などで大いに議論が展開されたが、現代では単に神の唯一性を議論するだけでなく、一神教徒としての生き方や社会や世界との関わりという倫理的な問題に関連づけて語られるようになってきた。
- (13) 今日の戦闘的イスラーム集団が自らの行為を正当化するために「ジハード」を標榜するのは、宗教的にみてジハード思想の悪用であり、大多数のムスリムは彼らの武装闘争には批判的である。ジハードについては「ジハードとは何か——クルアーンの教義と過激派組織の論理」（塩尻和子編著『変革期イスラーム社会の宗教と紛争』（明石書店、二〇一六年）三七-六一頁、『イスラームを学ぼう』24-26、158-161、168-197 頁を参照されたい。
- (14) Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford University Press, 2004,

- (15) Abdulaziz Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, Oxford University Press, 2001, p.113.
- (16) Sachedina[2001], pp.128-129
- (17) Sachedina[2001], p.131.
- (18) 『貢献する気持ち』(滝久雄著、紀伊國屋書店、二〇〇一年)七四―八七頁。滝は、遊び、学習、仕事、暮らし、といった人間の基本的なモードでは説明のできない人間性をホモ・コントリビューエンスと呼び、生かされていることに感謝をささげ、他者に貢献する可能性をもった人間性を見つめなおすことによって社会を精神的に柔軟に豊かにすることを提唱している。
- (19) 日本人のイスラーム理解については、拙著「宗教間対話運動と日本のイスラーム理解」(小原克博・勝又悦子編『宗教と対話―多文化共存社会の中で』教文館、二〇一七年)一〇三―一三七頁を参照されたい。

(本稿は『ホモ・コントリビューエンス 滝久雄・貢献する気持ちの研究』加藤尚武編著、未来社、2017年11月)の120-140頁に掲載されたものである。)

1、政権交代の波紋

チュニジアに始まり、エジプト、リビアへと移り、紆余曲折を経ながらもそれぞれの長期独裁政権を転覆させ、同時に周辺のイエメン、シリア、ヨルダン、バハレーンなどのアラブ諸国での反政府運動の引き金となった中東の「民衆蜂起」とよばれる現象は、何を意味していたのか。世界中から「アラブの春」という、やや侮蔑的な言葉をもって見つめられていたこれらの民衆蜂起は、現在では、かろうじてチュニジアで新政府が生き残っているものの、エジプトでは元の軍事独裁政権が舞い戻り、リビアでは、現在もなお、統一政府を樹立できないまま混乱が続いている。「民主主義的」な国家造りを希求して独裁者を排除したはずの社会では、混乱を收拾するために再び「カリスマ」の待望論が展開している。

そこで「アラブの民衆蜂起」では、一体、何が起こっていたのか、7年近くを経た現在、北アフリカの民衆蜂起を見直してみたい。

2011年は北アフリカから中東一帯にかけて、市民を中心とする社会変革が広がる年となった。口火を切ったのはチュニジアの市民運動で、1月14日には23年間君臨したベン・アリー大統領が国外へ脱出、2月11日にはエジプトでムバーラク大統領が辞任し、30年間にわたった独裁政権が崩壊した。その余波をうけて、はやくも2月15日には、リビアの東部都市、ベンガジで反体制デモが拡大し、瞬く間に東部のキレナイカ地方一帯に広まったが、強力な軍隊を有する政権側を打倒することは困難を極めていた。ついに2011年10月20日にNATOの支援を受けて、特異な政治思想で42年間もリビアを支配してきたカダフィーが殺害されるにいたった。

民主化を求める民衆蜂起は、まさに燎原の火のように広がっていき、北アフリカの三国だけでなく、いまだに收拾のつかないシリアの内紛や、イラクを中心としたクルド人の独立問題、そして2014年から表面化してきた過激な戦闘的集団IS（イスラーム国）の暴走などにも波及して、今も多くの難問を残したままになっている。

第二次世界大戦以降の中東地域には、共和制を採りながら独裁的な長期政権を戴く国家が多い。もともと中東・北アフリカの殆どの国々は、20世紀初頭までオスマン帝国の領土内にあって、それぞれが地域に特化した半独立の自治政権を敷いていた。やがてオスマン帝国の弱体化に伴って西洋列強の植民地となり、その後、第一次世界大戦から第二次世界大戦にかけて旧宗主国から独立した国々である。

ここで注意しなければならないことは、現在の「国境線」は独立に際して、ヨーロッパ列強によって民族・言語・伝統文化などを無視して、人工的に設定されたものであるということである。現在、独立問題が注目されているクルド人の居住地域がイラク北部を中心として数か国に分かれているのは、このためである。

中東の国々は西洋列強による植民地支配と、独立後のアラブ・ナショナリズムに翻弄されただけでなく、1948年にイスラエル国が建設されるにともなって4次にわたる中東戦争を戦い、社会的にも経済的にも疲弊した地域となっていくた。しかし、石油や天然ガスの発見によって、一部の地域は豊かな自然エネルギーの供給源としての重要な役割が認められるにいたって、非民主的な長期独裁政権の存在は、欧米にとっては戦略上、有利な材料となった。アラブの民衆蜂起が一応の終息を迎えた後も、欧米による支配の政策は変わっていない。

2、植民地支配の後遺症

北アフリカ三国は、1800年代からフランスによって植民地支配を受け続けてきたが、さらに、1911年にイタリアによるリビアの併合と植民地化から強化された西洋列強による搾取と抑圧の苦い経験と、その後に続いた軍事政権による長期間の独裁支配という苦難の歴史を引きずっていた。そのために、突発的に発生した民主化運動には、自国にふさわしい民主主義を打ち立てようとする市民の意識が働いていたことは、事実でもあった。しかし、これらの国々では、独立以降の60～70年間、軍事独裁政権のもとで、言論の自由も奪われ、公正な総選挙も実施されることがないまま、民衆蜂起を迎えてしまった。若者たちを中心とした民主革命は一応の成功を見たものの、その後に民主的な政権を打ち立てるための知識も政策も、十分に準備されてはいなかった。

一方で、独立後の長期間にわたる独裁政権下で、非合法の地下組織を運営してきた保守的な政治的イスラーム集団が、前政権の退陣後の間隙を縫って、あつという間に政治の表舞台に躍り出てくることができたのには、こうした背景があった。当初、政治運営の知識を持たなかった若者たちは、イスラーム主義的政治団体の活動を熱狂的に支持したが、後述するように、やがて、この団体も民主的な政治運営の方策を知らないことが表面化するに至って、国内に大きな亀裂が広がっていった。そして、落ち着いた先は、エジプトの場合は、軍事独裁政権の再登場となり、リビアでは複数の集団が政権獲得を目指して割拠し、内戦状態となった。チュニジアではかろうじて民主的な政権が維持されているが、そこでも政治家の暗殺や暴動、観光客を狙ったテロなどが頻発している。

興味深いことに、7年前の民衆蜂起は、チュニジア、エジプト、リビアといった、共和制を採りながら独裁的な長期政権を敷く国で生じただけでなく、ヨルダン、モロッコ、バハレーンなどの君主制を敷く国々でも、チュニジアの暴動を契機として市民の抗議活動が頻発した。しかし、これらの君主制の国々では、共和制の国々の変動を見るや否や、直ちに社会の安定策や民衆への懐柔策を取ったために、現在のところ、政府の安定策は一応の成功をみている。強力な指導者が存在する君主制の国々のほうが、政治的安定が得られやすい、ということなのか、皮肉な現象である。

3、イスラーム化の影響

前述のように、北アフリカ各地では、初期の民衆蜂起の最中には、政治的イスラーム集団は影をひそめていたが、運動が一段落した途端に、新たに獲得した言論の自由を掲げて、どの国でも一様にイスラーム主義者が台頭してきた。

エジプトでは、革命後の一時、ムスリム同胞団が圧倒的多数の支持を受けて政権を掌握していたが、政権運営の失敗から、わずか一年で軍事独裁政権にとって代わられることになった。しかも、ムスリム同胞団は非合法化されてしまい、社会の情勢不安はますます深刻化している。チュニジアでは、新政権が約束した経済再生と失業対策が改善されないままになっており、その間隙をついて、若者の間で短絡的で過激なイスラーム主義が横行してきている。アラブの民衆蜂起の最大の成功国だと言われるチュニジアからはISへ流入する若者の数が最も多くなり、推定で4000～5000人にのぼる。エジプトやチュニジアの主な外貨獲得源は観光業であるが、国内の治安が安定しなければ、観光業は成り立たない。人影が消えゴミが舞う寂れた観光地では、誰もが悲しそうな顔で「前政権のほうがよかった」とつぶやいていた。

リビアでは両隣の二国とは異なり、早い段階で民主的な政権が始動し始めたが、それも2年間しか持たなかった。その後は正統な政権を名乗る複数の集団が跋扈し、内戦状態が繰り返されている。リビアは国内に豊富で高品質の原油や天然ガスを産出する資源大国であるが、特異な社会制度を敷いていた前

政権の後遺症は深刻で、豊かな天然資源から得られる権益の配分が滞っている。さらに前政権に直接関わった人物の排除作業が続いており、新国家の運営に不可欠の熟練した政治家や公務員の多くが表舞台から消えてしまった。そのためにあらゆる面での事務処理や管理能力が失われ、不満を募らせた部族同士の利害関係をめぐって、市街戦も発生している。

リビアの事態をさらに悪化させているのは、武器の蔓延である。カザフィー政権を倒すためにNATOによって国内にばらまかれた大量の武器が、いまだに市民の手に残されている。市民から武器を買い集めて武装蜂起する集団も存在しており、統一政権の成立が困難となっている。そこへ、イラク以外での拠点を求めてISの一部が入り込み、さらに混乱が生じている。リビアに正規の統一政府を結成するために、2017年9月に「国連リビア支援ミッション」が、リビアの全勢力が参加できる「国民会議」を開催するという新たな和平案を提案しているが、統一政権が樹立され、リビアが「普通の国」になるには、まだ時間がかかりそうである。

曲がりなりにも民衆蜂起が成功した北アフリカの三国では、旧政権打倒の喜びは束の間で、政治も社会も疲弊し混迷をきわめている。皮肉なことに独裁者を倒しておきながら、再び「カリスマ性のある強い指導者が欲しい」という人びとの切実な声が聞こえてくる。これまでは、アラブの「カリスマ性のある指導者」とは、強力な軍隊を背後にもつ軍事独裁政権の指導者を指していた。二度の世界大戦の反省から、特に欧米では「軍事力を背景にした指導者」を希求する傾向は、もはや古臭い観念だと思われていたが、イラクやシリアも含めたアラブ世界の混乱が、悪しきカリスマを求めるポピュリズムと言う名の亡霊を世界中に生き返らせてしまったのかもしれない。しかし、中東地域のポピュリズムは、単なる大衆迎合主義ではなく、「軍事的独裁」という標語がついて回るだけに、厄介なしろものである。アラブの民衆蜂起から7年が過ぎて、私たちの手の中に残されたものは、社会の安定と人々の平穏な暮らし、言論の自由や人権の擁護ではなく、アラブ世界を飛び越えて、世界中に広がる不穏な空気なのであろうか。

4、宗教回帰と民主化

日本では「宗教」という言葉には、脱社会的な意味がついて回る。ほとんどの人々は、宗教は社会的な思想でも運動でもなく、個人的、あるいは家族的な領域で私的に実施される思想や行動であるとみなすことが多い。さらに言えば、今日では宗教が社会の表舞台に躍り出ることに対しては、不安感をもって否定的に受け止められる。

そのため、ムスリム（イスラーム教徒）による政治的スローガンや、宗教の名もとの軍事行動、特に自爆テロ（本来、イスラームの教義では許されない大罪）などに対しては、日本では、狂信的な信者の盲目的な行動か、あるいは、イスラームとはそもそも、そのような残虐な行動を奨励する宗教思想なのかと疑う人も少なくない。しかし、宗教は人間の手によって実施される営為であり、精神世界に意識を集中させる教義をもった宗教であつても、社会と完全に断絶したなら現実に展開することはできない。すべての宗教は、本質的に社会性を帯びているのである。

とくに、イスラームは本来、精神生活と日常生活のすべてを対象とする社会的公共的な性格を持つ宗教であり、「政教一致」が理想である。しかし、この理想は正しく理解されていないどころか、イスラームの後進性をあげつらう際によく用いられる表現である。イスラームの「政教一致」は宗教的な理想や倫理が現実社会においても実施されるべきであるという意味であり、歴史上、一度も実現されたことは、ない。西洋近代社会の基盤となった「政教分離」は「教会権力と国家権力との分離」を意味していたが、そういう意味では、イスラーム社会でも当初から政教分離が実施されてきた。日本ではあまり知

られていないことであるが、イスラームには教会制度も本山制度も会員制度も、ないからである。

したがって、政教分離を謳うキリスト教でも、世俗社会とのかかわりを絶つことを教義とする仏教でさえも、社会が宗教の教えに則って発展するということは重要な理想のひとつである。宗教の教えと規律が個人の精神生活と日常生活だけでなく、社会や国家の統合理念として政治の在り方にまで影響を及ぼすことは、イスラームだけの現象ではない。そこで、宗教と社会の相互関係を理解したうえで、民衆蜂起後のイスラーム回帰を考えることが重要となってくる。

チュニジア、エジプト、リビアで、政権交代後に一斉にイスラーム系の政治団体が台頭してきたことは、ある意味、当然のことである。これらの国々は住民の 90% 近くがムスリムで占められていて、国によっては憲法でイスラームを国教と定めている。しかし、軍事的独裁政権下では、これまでは宗教政党を結成することも、宗教的な政治運動を行うことも禁止されてきた。エジプトでは、ムスリム同胞団を中心とするメンバーたちは厳しい弾圧を受けながらも慈善活動や地下組織を通じて、ひそかに勢力を温存してきた。チュニジアでもリビアでも、独裁的な長期政権のもとで、一般庶民も息を殺しながらもイスラーム集団の慈善活動に助けられ、メンバーたちを支援し続けてきたのである。しかし、人々の切実な期待も、革命が成功した後には急速に失望に変わることになった。政治活動や政権運営の経験が十分になく、有能な政治家や指導者を欠いていた集団には、国家を指揮することが難しかったからである。

このような失敗をうけて、「やはりイスラームと民主主義は相いれないのだ」と欧米の評論家から指摘されるが、この意見はイスラームと民主主義についての短絡的な解釈に過ぎない。注意すべきことは、キリスト教文化を背景とする西洋型の民主主義だけが「民主主義」ではないということである。私たちは日ごろ、あまり意識しないことであるが、日本の民主主義も政治制度も、日本独自の形態を有しており、欧米とは異なる点が多い。

イスラームは発祥の当初から社会的な宗教であり、信徒は日常生活をこそ修行の場として「宗教を生きる」ことが信仰であるとされている。教会制度も本山制度もないイスラームでは、信徒の共同体（ウンマ）こそが、信仰においても政治においても、決定権をもっている。また政治的指導者たちは、合議（シェーラー）制度によって、重要な政治的判断を行ってきたが、これについても、信徒の共同体が同意しなければ、その決定は成立しない、という原理が働いている。イスラームにはイスラーム独自の「民主主義」が実効力をもって、概ね平和裏に 1400 年の歴史を生きてきたのである。中東イスラーム地域は、常に戦い合っているような印象で語られるが、実際に紛争や暴動が頻発するようになったのは、実は 1948 年のイスラエル独立以降のことである。

7 年前に北アフリカで発生した民衆蜂起が、欧米を中心とする国際社会が望むような安易な民主化ドミノでも脱宗教化でもなかったことが明らかになった今、民主化運動が向かうべきは、自由と人権が守られる市民社会の実現であり、日常的な宗教生活の安定であろう。声高な「・・・ファースト」の主張のように、世界が自国の利益だけに囚われて、平和的な共存への努力を怠るなら、世界の一角に再び嵐が吹くことが懸念される。

2011 年 11 月中旬にチュニスおよび地方都市を訪れた筆者は、国内あちこちにフランス語とアラビア語で「自由はいつまで続くのか」と書かれた標語を見つけた。民衆蜂起によって成功した政権交代劇の今後について不安感を抱く人々が多いことが実感できる標語である。しかも、フランス語がほぼ公用語であったチュニジアで、街路の光景から、できるだけアラビア語を使用しようとするアラブ化と、女性のベール姿が急増したことに象徴されるイスラーム化とが、急速に進んでいることが覗えた。

エジプトでは現在、IS などのイスラーム過激派集団によるキリスト教徒への襲撃事件が後を絶たない。

2017年5月末には、フランシスコ・ローマ教皇がエジプトを訪問し、キリスト教徒とムスリムとの平和的な共存を訴えたが、その効果もなく、その後も幾度となく襲撃や爆弾攻撃が続き、多くのキリスト教徒が命を落とす事態となっている。エジプトでのキリスト教徒とムスリムが苦難を乗り越えて築き上げてきた1400年にわたる共存の歴史が、今の時代になって破壊されようとしているのは、悲しむべきことである。

ISなどのイスラーム過激派の行動は、聖典クルアーン（コーラン）の教えに反していることは、あきらかであるが、宗教の公共性が規定されている場では、どの集団も各自の行動が宗教的正義に則っていることを安易に標榜する。言い換えれば、過激派は宗教を悪用して、自分たちの行動に大義名分を与えようとしているに過ぎない。彼らの暴行がイスラームの教義に起因すると説くことは、全くの誤解であり、十字軍以来のイスラーム蔑視につながるであろう。

それでは、私たちはどうすればいいのか。イスラームはユダヤ教・キリスト教と同じ伝統上に発生した一神教であり、同じ神を奉じ、同じ預言者の存在を信じ、イエスやマリアを尊敬する。第二バチカン公会議の公文書でも、イスラームの宗教性が認められている。キリスト教徒でイスラーム思想を研究している専門家は欧米でも少なく、一般のキリスト教徒は初めからイスラームを理解しようとせず、侮蔑的な視線を投げかけることが多い。そこで、最後に出現した兄弟宗教に対して、相互理解を進め平和的な共存を主導していくことが、キリスト教徒にできる最大の寄与であると、私は確信する。

最近、我が国の街路でもベールをかぶったムスリムの女性を見かけることが多くなった。朝日新聞の「声」の欄（2017年10月1日）に在日インドネシアの方から、「留学生がスカーフを着用していたら、アルバイトに採用してもらえない」という切実な声が寄せられていた。ムスリム女性のベール着用は、実はユダヤ教やキリスト教から受け継いだ伝統でもある。イスラーム諸国に歴史的な軋轢を持たないはずの日本の国内で、ムスリム女性のベール着用に対して偏見を抱くことは、私たちに他者の文化や信仰に対する理解力がないことを示していて、きわめて恥ずかしいことである。

イスラームは、現在の世界で信徒数が約一六億人という、キリスト教に次いで第二位の宗教勢力を持っている。偏見や無理解を排してイスラームを客観的に真摯に理解することが、テロや暴力を防ぐために何よりも重要なことである。宗教間対話と相互理解こそが、どの宗教文化においても平和を護るための最善の策であることを、忘れてはならない。

七年前の北アフリカの「民衆蜂起」とその後の困難な事態は、グローバル時代を生きる私たちにとっても、決して他人事ではない。どの国でも、一歩間違えば社会的政治的状况によっては、思いがけない混乱が起こることがある。アラブの「民衆蜂起」から学ぶことは、世界の平和と社会の安定の重要性を自覚することではないであろうか。

（本稿は『福音と世界』（新教出版社、2017年12月号）の34～39頁に掲載された原稿に訂正加筆したものである。）

エジプトに生きるキリスト教——コプト正教会とイスラーム Christianity in Egypt----Coptic Orthodox Church and Islam

塩尻 和子

1、イスラーム過激派の襲撃

イスラームを国教とするエジプトに総人口の10%～12%（各宗派含めて600万から800万人、教会側では1000万から1400万人と主張）を占めるキリスト教徒が住んでいることは、あまり知られていないが、キリスト教史上、最初期の教会がコプト正教会としてエジプトのアレキサンドリアで建設されて以来、ほぼ2000年になる。この間、コプト正教会は、壮麗な会堂を建設し、神学校を運営するだけでなく、各種の教育機関や学校、病院、施療院、老人ホームなどを建設して信徒以外の人々にも開放し、積極的に社会貢献を行ってきた。教会が運営する初等・中等教育の私立学校では、大学入学前の教育として、エジプト国内では最も優秀な教育機関だと認められており、裕福なムスリム（イスラーム教徒）の家庭の多くも、子供たちをこれらのミッション・スクールへ入学させている。

しかし、エジプトでは現在、イスラーム過激派集団によるキリスト教徒への襲撃事件が後を絶たない。2017年4月9日には、エジプト北部都市のタンターで、「棕櫚の日曜日」のミサに集まったコプト正教徒を自爆テロが襲い、50人近い犠牲者が出ている。同年5月末には、フランシスコ・ローマ教皇がエジプトを訪問し、キリスト教徒とムスリムとの平和的な共存を訴えたが、その効果もなく、その後も幾度となく襲撃や爆弾攻撃が続き、多くのキリスト教徒が命を落とす事態となっている。エジプトでのキリスト教徒とムスリムが苦難を乗り越えて築き上げてきた1400年にわたる共存の歴史が、今の時代になって破壊されようとしているのは、悲しむべきことである。

イスラーム初期の純粋な信仰に戻れと主張する過激派集団は、イスラーム以外のあらゆる宗教の信徒だけでなく、彼らに反対するムスリムをも攻撃の対象としている。イスラームの聖典で、真正なる神の言葉であるとされる『クルアーン（コーラン）』には、異教徒のほうからムスリムを襲ってこない限りは、どのような異教徒であっても、攻撃対象とすることは許されていない⁽¹⁾。

しかもイスラーム社会は、同じ神を崇拝する一神教のユダヤ教徒やキリスト教徒に対しては、聖書を共有する「啓典の民」とするだけでなく、イスラーム支配下では保護民として扱い、相互の共存を奨励してきた。そもそもイスラームは当初から「新しい宗教」という主張を持っておらず、アブラハムを共通の祖先とするセム的宗教を受け継いで最後に出現した最善の宗教であるという立場を堅持している⁽²⁾。この原則に従えば、今日の過激派が、武器をもって抵抗することのないキリスト教徒の一般市民を襲撃する大義名分や宗教的な正義などは、初めからない。

今日の過激派の戦闘行為は、ここ100年間に起こされたヨーロッパ列強による侵略史の結果としての政治的な権力闘争に起因するものであり、ある意味では反宗教的でさえある。しかし、拡大解釈され歪曲された悪しき正義感によって世界各地で暴力事件が発生し、多くの命が奪われていることは、悲しいことである。

こうした現状を踏まえて、同じ神を奉じ、同一の伝統上に発生し、歴史上では共存と対立を繰り返してきたユダヤ教・キリスト教・イスラームの三宗教同士が、互いに理解し合い、平和的な共存を目指すことが必要な時代は、人類史上、今ほどなかったのではないかと思われる。そういった時代的にも重要な状況に鑑みて、イスラームを国教と定めているエジプトで2000年にわたって生き延びてきたコプト正教会の現状を学ぶことは、平和的共存の成果を左右する大きな意味を持つ。

2、エジプトのキリスト教…東方教会の分類

「コプト」という語は「エジプト」を意味するギリシア語「アイギュプトス」に由来しており、現在、一般的に「コプト・キリスト教」と言えば、コプト正教会、コプト・カトリック教会、コプト・プロテスタント諸派の教会などのほとんどすべての「エジプト人によって始められたキリスト教会」が含まれるが、本稿ではその中で最も長い伝統を持つ主流派の「コプト正教会」を取り上げる。

コプト正教会は、「非カルケドン派」と呼ばれる「オリエンタル・オーソドックス教会」グループに属しており、同じグループには、エチオピア正教会、エリトリア正教会、シリア正教会、アルメニア使徒教会、インドのマランカラ正教会、などがある。また、2015年にエジプトの教会から独立したブリティッシュ正教会（本部はイギリス、グラストンベリー）も含まれる。

同じような呼称であるが、カルケドン決定を受け入れるカルケドン派のグループとして、ローマ教皇に忠誠を誓う「東方典礼カトリック教会」と、正教会系の「イースターン正教会（ビザンチン典礼正教会）」というグループもあり、紛らわしい。

これらの中東地域で生きる教会が、カルケドン派も非カルケドン派も含めて、1974年に中東教会協議会（Middle East Council of Churches）を結成したことは特筆される。これはローマ・カトリックやプロテスタント諸派も参加できる柔軟な構造となっており、広く中東・北アフリカ地域に住むキリスト教徒を代表する機関となっている⁽³⁾。

なお、今日、多くの東方キリスト教徒が、イスラーム過激派からの迫害を避けようとして、カナダ、アメリカ、フランスなどへ移住して、現地で教会を建設し宗教共同体を構成しているが、これらの「ディアスポラのキリスト教徒」についても、大きな関心がもたれている⁽⁴⁾。

3、コプト正教会の歴史

キリスト教はパウロが異邦人伝道を開始した後、早い段階でアレキサンドリアを中心として北アフリカ一帯に広まった。エジプトのプトレマイオス朝がクレオパトラ7世を最後に滅びた後、古代エジプトの伝統文化と融合したキリスト教が地中海沿岸から奥地へと広範に広まっていった。つまり、エジプトでは、今日まで存在しているコプト正教徒は、古代エジプト人の末裔としての誇りをもち、エジプトのムスリムの前身でもあるといわれる⁽⁵⁾。

イエスの死後、弟子たちの布教によって、イスラームが入ってくる七世紀前半までは、エジプトは世界有数のキリスト教国として繁栄していた。642年にエジプトを征服したアラブ人たちは、アラブ人ムスリムとエジプト人キリスト教徒とを区別するため、エジプト人キリスト教徒を「アイギュプトス」のアラビア語読みで「コプト」と呼んだことからこの呼称が定着したとされる。

エジプトへのキリスト教の布教は西暦42年～62年ごろに、聖マルコがアレキサンドリアに赴いて当時のユダヤ人社会に宣教を開始したことから始まったとされる。中エジプトや上エジプトから2世紀前半に編纂されたとみられる新約聖書の写本の断片が多く発見されていることから、半世紀ほどの間にキリスト教はエジプト全土に広がったと考えられる。したがって、コプト正教会は、聖マルコを教会の創始者であり、初代のアレキサンドリア総主教としている⁽⁶⁾。

この時代に教会が設立されたのは、教会史では極めて早い時期だと考えられる。そういった経緯から、コプト正教会総主教の公式名称は、「使徒聖マルコの総主教座におけるアレキサンドリア総主教および全アフリカ総主教」（Pope of Alexandria and Patriarch of all Africa on the Holy See of St. Mark the Apostle）となっている。

しかし、コプト正教会がエジプトで確立されるまでには、ほぼ300年間にわたるローマ帝国による迫

害の時代を生き延びる必要があった。当時、北アフリカの支配者でもあったローマ皇帝は、キリスト教徒を厳しく弾圧していたので、アレキサンドリア地域でも殉教者が続出した。ディオクレティアヌス帝の在位初年 284 年に最も厳しい弾圧が起こり、そのためにコプト正教会では、この年の 8 月 29 日をコプト暦（殉教暦）元旦と制定した。

この迫害の時代に、コプトの修道士たちによって、キリスト教世界に大きな影響を与えることになる修道院制度が、エジプトの砂漠地帯に創設された。聖アントニウスや、聖パコミウス、聖マカリウスなどによって確立された、砂漠の修道院における霊的にも教養的にも高度の修行法は、ヨーロッパの修道院制度に引き継がれているが、エジプトにおいて今日もなお生かされている。迫害下にありながら、二世紀末から五世紀にかけてアレキサンドリアに設立された神学校では、クレメンス（160～215）、オリゲネス（183～254）などの多くの教父を輩出して、当時のキリスト教世界では最先端の神学研究が行われていた。キリストのペルソナ論（代表的なものが三位一体論）をめぐる公会議で主導権を握っていたアタナシウス（296～373）もアレキサンドリア出身であり、彼との激しい論争で知られるアリウス（アレオス、250～336）もアレキサンドリアで活躍したことがある。

ローマ帝国が 313 年にキリスト教を公認したのち、コプト正教会は 451 年にカルケドン会議で決定された「三位一体論」の承認を拒否して、非カルケドン派としてローマ教会から離れた。その後、1054 年に起こった東西教会分離によって、コプト正教会などの非カルケドン教会は、「単性論」を取る異端として扱われるようになり、東ローマ帝国からの迫害が続いていた。

7 世紀になるとエジプトはアラブ・イスラーム軍によって支配されるようになったが、コプトは「啓典の民」としてイスラーム政府から保護民とされ、イスラームの規定に従って人頭税を納めることになったが、信仰の自由は認められた。8 世紀に入ると、土着の言語であったコプト語に代わり、アラビア語が公用語になっていった。おそらく 14 世紀頃になると、ムスリムが人口の多数派になったと思われる。「啓典の民」に課せられる人頭税は、今日の貨幣価値に換算しても、比較的低額であったが、それでも税金を支払うより、イスラームへの改宗を選ぶ人々が多かったことが歴史書からも伺えるが、実際にはエジプトに限らず、中東地域でのイスラームへの改宗は 2、300 年をかけて、ゆっくりと進んだとみられている⁽⁷⁾。

その一方で、高い教養を身につけたキリスト教徒やユダヤ教徒のなかには、イスラーム諸王朝の高級官吏として活躍する者も現れ、双方の共存体制が維持されていたことも事実である⁽⁸⁾。

4、非カルケドン派

エジプトは西暦 642 年にアラビア半島から侵攻してきたアラブ・イスラーム軍に征服されたが、それは、非カルケドン派の東方キリスト教徒にとって、ある意味で幸運な出来事でもあった。前述のように、東方キリスト教会は、451 年のカルケドン会議で決定されたキリストのペルソナ（位格）論、つまり『三位一体論』を受け入れず、独自の立場を堅持していたからである。

非カルケドン派の東方教会のうちでも、コプト正教会は、ヨーロッパのキリスト教会から、キリストの神性を強調する「単性論派」（Monophysite）と呼ばれることがあるが、彼らはこの呼称を嫌い、自らを「統一論派」（Miaphysite）と呼んでいる。現在のローマ・カトリック教会、正教会、多くのプロテスタント諸派が奉じる「三位一体論」は要約すれば「キリストは、神性と人性の性質をそれぞれに混在したり融合したりすることなく共有する一つのペルソナである」というものである⁽⁹⁾。コプト正教会では、カルケドン派の三位一体説では、二神論に陥ってしまうとして、これを否定したために、キリストの神性のみを強調していると批判されることになった。

しかし、コプト正教会はキリストの「人性」を否定していないと主張する。コプト正教会の「統一論」とは、ヨハネによる福音書第一章に因んで、「神の言葉が肉体となったことによって、キリストは神性と人性の両方が統合された神の一つのペルソナである」⁽¹⁰⁾ というものである。「神の一つのペルソナ」という意味は、キリストにおいて神性のみを、あるいは人性のみを意味するものではなく、二つのペルソナが統合された一つのペルソナであると主張される。このような独自のペルソナ論を主張していたために、ローマ帝国がキリスト教を国教と定めたのちも、コプト正教会はローマ教会と東ローマ帝国の双方から迫害を受け続けてきた。642 年にエジプトへ侵攻してきたイスラーム軍は、キリスト教の教義論争には関心がなかったために、コプト正教徒はイスラーム支配下で、はじめて自分たちのキリスト論を公に主張することができるようになったのである。

キリストのペルソナ論では立場を異にしているが、現実にはイエスの神性を尊重し、マリアを「神の母」として崇敬するために、どの教会にも修道院にも、聖母マリアのイコンが数多く飾られている。コプト正教会の儀礼は、正教会やカトリック教会に近く、各教会の信徒同士が相互に共存するための問題はそれほど多くはないように思われる。近年、中東教会協議会の定着によって、コプト正教会も他教会との対話が促進されるようになったことは、共存の可能性がさらに広がることにつながる。現在の協議会議長はマロン派から出ているが、マロン派はカトリックに忠誠を誓い、レバノンを中心に展開している「東方典礼カトリック教会」の一つである⁽¹¹⁾。

今日のコプト正教徒が古代エジプト人の純粋な末裔であるとは、人類学的には言えないことであるが、教会儀礼の中では、コプト語の讃美歌や聖者崇敬、修道院の位置づけなど、古代からの伝統を保持している。一般にミサ儀礼は概して正教会に近いが、アルメニア使徒教会、エチオピア正教会、シリア正教会などとともに、それぞれの地域の民族的色彩の強い儀礼を守っている。クリスマスは公現祭として 1 月 7 日に、年によるがイースターはカトリックより 1 週間遅いこともある。ムスリムのラマダーンと同様に、様々な祝祭（公現祭、イースター、キリストの昇天祭、聖母マリアの被昇天祭など）の数週間前から信徒は断食を行うが、一般信徒の断食は乳製品、動物性油脂、卵、肉などの動物性食品を断つものであり、復活祭前の「大断食」では魚類も摂らないことがある。聖職者や修道士は、さらに昼間は食物も水も摂らない厳しい断食を実施している。イースター直前の棕櫚の日曜日とそれに続く 1 週間をクリスマス以上に重要な祝祭日とする点にも特徴がある。

5、聖家族の逃避行伝説

聖マルコによる創設の伝統と並んで、エジプトのコプト正教会がその存立の原点として、きわめて重要視する伝説がある。それは、マタイによる福音書の 2 章 13 節～20 節に述べられている聖家族のエジプトへの逃避行伝説である。

（13 節）彼ら（東方の三博士）が帰って行ったとき、見よ、主の使いが夢でヨセフに現れて言った。「立って、幼子とその母を連れ、エジプトへ逃げなさい。そして、私が知らせるまで、そこにいなさい。ヘロデがこの幼子を探し出して殺そうとしています。」（14 節）そこで、ヨセフは立って、夜のうちに幼子とその母を連れてエジプトへ立ち退き、」（15 節）ヘロデが死ぬまでそこにいた。これは、主が預言者を通して、「私はエジプトから、私の子を呼び出した。」と言われたことが成就するためであった。（19 節）ヘロデが死ぬと、見よ、主の使いが、夢でエジプトにいるヨセフに現れて、言った。（20 節）「立って、幼子とその母を連れて、イスラエルの地に行きなさい。」（聖書、新改訳、日本聖書刊行会、昭和 48 年）

このマタイによる福音書の記述に従って、エジプトは聖家族の逃避先とされるが、彼らがエジプトのどこに逃げて隠れ住み、いつ、どこからイスラエルの地へ戻ったか、という詳細は不明である。逃避行の足跡が不明なだけに、伝説は膨らみ続け、生まれたばかりの幼子連れ一家は、シナイ半島の砂漠を超えて、ナイル川に沿って南下していき、ついには遠く王家の谷で知られるルクソールの手前あたりまで逃れていったと伝えられている。一説には、エジプト全土をくまなく歩いたとされていて、聖家族の足跡にそって教会や修道院が建設されている。今日でも、ミニヤやアシュートといった上エジプトを旅行すると、ガイドから、「幼子イエスが落ちてくる巨岩を手で支えたところ」「イエスの足跡が刻印されている岩」「マリアがイエスのためにパンを焼いたところ」「聖家族が隠れて住んでいた洞穴」などという伝承を聞かされることがある。

6、修道院の役割

エジプトの教会が、キリスト教史上、極めて早い時期に聖マルコによって建設されたということは、コプト正教会にとって重要な権威のひとつであるが、さらに聖家族が神の命令に従ってエジプト各地へと避難して、そこである時期、暮らしたことがある、という聖書の記述は、コプト正教会の権威をさらに高くする伝承でもある。したがって、ローマ帝国による迫害の時代に、世俗を逃れて遠く砂漠のただなかで瞑想にふける修道士たちが現れたことは、この聖家族の逃避行の伝承と無関係ではない。

そういう意味では、キリスト教の修道院制度がエジプトの砂漠地帯で発生したことは、世界史的な視野から見ても、きわめて重要なことである。コプトの修道士たちによって、制度化された霊的にも教養的にも高度の修行法は、ヨーロッパの修道院制度に引き継がれていることは前にも述べたが、エジプトでは、今日も変わらず修道院制度が継続されている。今日でも、歴代総主教は、ほとんどが修道士から選ばれている。修道士は清貧を旨とする厳しい禁欲生活を送っているために、平信徒から深い尊敬を受けている。現在でも多くの高学歴の若者たちが、中には博士の学位を持った者も、修道院に入ってくる。

修道院は、基本的に自給自足を旨としており、修道士たちは、祈りや瞑想のほかに、農作業、家畜の世話、大工、料理、手工芸、訪問者のための案内など、それぞれの役目を担っている。特に語学が達者な高学歴の修道士たちは、観光目的で修道院を訪れる外国人の案内役を務めることが多いようである。

一般に修道院が広い耕地を持ち、家畜などの牧畜を行い、信徒からの献金を蓄えていることから、豊かな自給自足の組織体であるとみなされて、近年まで、困窮した遊牧民に襲われることが多く、破壊されてしまい、放棄された修道院も少なくない。そのためか、ほとんどの修道院が五メートル近い高く分厚い土塀で囲まれていて、内部にも暴徒からの襲撃に備えて地下壕などのシェルターが設置されている。高い土塀で外界と遮断されていることは、俗世を絶つという意味もあるが、外部からの侵入に心を乱されることなく修行を続けたい、という修道士の気持ちを示しているように思える。

聖マカリウス修道院の黒いマリアのイコン、両脇には聖マカリウスのイコンが見える。



聖ビショイ修道院の鐘楼とシェルタ
ーへ続く木橋、屋上から見ると地平
線まで続く砂漠が広がっている。



7、聖者崇敬・・・ムスリムとの共存⁽¹²⁾

厳格な一神教とされるイスラームでも、聖者崇敬は盛んに行われていて、今日、宗教人類学などの恰好の調査対象となっている。多数派のスナ派では聖者崇敬は、公的に承認はされていないが、おもに神秘主義集団を中心として実施されている。そのほかにも非公式な民衆的实践として、現世利益を求めて聖者にすぎる人々も多い。面白いことに、民衆から聖者として拝まれる人の中には、生前に大泥棒だった人や、海岸で発見される漂流遺体なども含まれる。彼らが聖者とされる条件は、埋葬後、その墓地から超自然的な力、バラカの発出が、つまり奇跡が認められることである。シーア派では、歴代のイマームが救世主だとみなされており、その聖者性が公認されているので、イマームを崇敬することは、公式な宗教実践となる場合が多いが、ここでも非公式の「民衆の聖者」も数多く存在する。

一方のコプト正教会では、聖者崇敬は公的に認められた信仰実践である。それぞれの教会や修道院、聖堂、教会付属の病院や教育施設なども、カトリックや正教会と同様に所縁のある聖者にちなんで名づけられている。一般に「聖者」は特別に徳の高かった修道士が昇天後に指名されることが多い。岩崎の研究によれば、コプト正教会における聖者とは「生前、神への犠牲と探求という美德によって聖なるヒエラルキーのなかで突出した地位を得た者」であり、「現世において苦闘する共同体のために絶え間なく祈り、彼らと神とのあいだをとりなすと考えられている者」を指すという⁽¹³⁾。換言すれば、聖者とは、人並み外れた模範的な信仰生活を送った理想的キリスト者であると同時に、神と人間のあいだを仲介する存在であるといえるだろう。女性が聖者となることもあり、特に聖母マリアはもっとも崇敬される女性の聖者である。

岩崎によれば、現在のエジプト南部のある教会では、生存している司祭でありながら、その人格や深い知識によって信徒から大きな信頼が寄せられ、聖者と同様に崇敬される例が見られる。この司祭が常駐する教会では、ミサの後に開かれるカウンセリングの時間に、願いごとや悩みを聞いてもらうために、教会の信徒だけでなくムスリムも含めて、大勢の人々が押しかける。この司祭の祈りによって不治の病が治癒したという例が多数、報告されているが、その中には医学誌に掲載される治癒例も見られるという。

イスラームでは、神秘主義教団を中心にして聖者の生誕祭、マウリドが盛大に祝われるが、コプト正教会では、聖者の昇天日、命日に祝祭が行われる。祝祭は聖者の命日であるが、一般信徒はムスリムに倣ってアラビア語で誕生祭を表す「マウリド」と呼ぶ。

面白いことに、教会のマウリドには、ムスリムも多数、参加するが、しかし、モスクで実施されるイスラームの創始者ムハンマドをはじめ、ムスリム聖者のマウリドにはキリスト教徒は参加しない。エジプトのコプト正教会には、聖者のバラカを求めて、普段からムスリムが参加することが多いが、その逆は観察されていない。つまり、キリスト教徒はモスクには行かないようであるが、個人的には双方ともに普段から付き合いを続けている。クリスマス、復活祭、断食明け、犠牲祭、などの宗教上の祝祭をはじめ、結婚式や誕生日、病気見舞い、マッカ巡礼から無事に帰還したときといった特別な祝い事を含めて、普段からキリスト教徒とムスリムが相互の家庭を訪問し合い、必要な時には、互いに助け合っている姿が見られる。

エジプトの都市圏では 12 月になると、観光客が多く立ち寄る商店街やホテルだけでなく、一般のムスリムの家庭でも、ツリーやリースなどのクリスマスの飾りが、華やかに飾りつけられている。しかも室内だけでなく、玄関の外にもリースや花籠などのクリスマスの装飾がなされていることが多い。サンタクロース（パパ・ノエル）も町中のあちこちで笑顔を見せている。いうまでもなく、イスラームの祝祭の際には、同じ場所でイスラーム用の飾りつけがなされているところを見ると、キリスト教の伝統が継続されているエジプトでは、ムスリムにとっても、二つの宗教間の差別意識は少ないのかもしれない。ただし、キリスト教徒が、ムスリムの断食明けの祭りや預言者の誕生祭などの際に、隣人のムスリムの家庭を訪問して祝いの席に着くことはあっても、ムスリムが自宅でクリスマスを祝うように、キリスト教徒が自宅でイスラームの祝祭を祝うことは、ない。

本来、イスラームでは、ユダヤ教とキリスト教を、同じ聖書を共有する兄弟宗教としており、それぞれの信徒を「啓典の民」と呼び、共存体制を敷いてきた。イスラームにとってキリスト教は「兄の宗教」であり、クルアーンにはイエスは「神の霊から生まれ」、人間として最高の人格者であるとして最大限の尊敬を示し、その母マリアを有徳の最良の女性であると褒め称えている。ムスリムにイーサー（イエス）やマルヤム（マリア）という名前が好まれるのも、キリスト教に対する敬意からである⁽¹⁴⁾。

ユダヤ教・キリスト教・イスラームは、アブラハムの宗教として同一の伝統をもつ兄弟宗教である。ムスリムが近隣のコプト正教会を度々訪問し、教会の聖者からバラカ（祝福、ご利益）を貰いたいと願っているのは、キリスト教に対する敬意からでもある。

また、教義上の思想だけでなく、エジプトでは、コプト正教徒とムスリムは 1400 年の長きにわたって共存を続けてきた。必ずしも穏やかではない時期も、同じ場所に住む運命共同体として、ともに乗り越えてきた長い歴史がある。それにもかかわらず、今日のイスラーム主義過激派がコプト正教徒を襲撃するのは、一四〇〇年の共存の歴史を破壊する行為であり、同時にクルアーンの教えに反していることになる。エジプトに住むムスリムにとっても、これまでの歴史に見られるように、隣り合って住むキリスト教徒と平穏な共存を続けることができるような安定した社会状況が必要である。

コプト正教会は 2004 年から日本でも活動を開始していたが、2016 年に京都府木津川市に古い教会を買い取って聖母マリア・聖マルコ日本コプト正教会を開設している。総主教タワードロス二世は、2017 年 8 月 27 日に初来日し、この教会で聖別式と聖体礼儀（聖餐式）を行い、3 名の助祭が叙聖された。

2017年8月27日、コプトの衛星放送CTVからのインタビューを受けるタワードロス二世総主教。

京都府木津川市の日本コプト正教会で。

(岩崎真紀撮影)



注

(1) 「ジハード」は本来、「努力」を意味する言葉であり、「奮闘努力」とも訳されるが、精神的宗教的な修行を意味する「大ジハード」と、対外的な郷土防衛戦争を指す「小ジハード」に分けられる。外敵の侵略に対抗する防衛的な「小ジハード」が全ムスリムに課せられる個人的な義務でもあったということは、ジハードが一般に理解されているような「聖戦」ではなく、むしろ合法的な「正戦」であることを示している。しかもこの正戦が発効するためには、①ムスリムの領土に外部から異教徒が侵攻してくる場合に限られること、②カリフの指揮のもと、全ムスリムが一致して参戦すること、③一般市民や婦女子などの非戦闘員やキリスト教の修道士や僧侶、ユダヤ教のラビなどの宗教者に危害を加えないことなどの厳格な規範に従う必要があった。拙稿「ジハードとは何か——クルアーンの教義と過激派組織の論理」(『変革期イスラーム社会の宗教と紛争』塩尻和子編著、明石書店、2016年)41～49頁を参照されたい。[塩尻2016]

(2) 拙著『イスラームを学ぼう』(秋山書店、2007年)の第10章セム系三宗教の比較。同じく『イスラームの人間観・世界観』(筑波大学出版会、2008年)の第4、第5章。

(3) 中東教会協議会編『中東キリスト教の歴史』(村山盛忠・小田原緑訳、日本基督教団出版局、1993年)124～135頁参照。この書籍は近年まで中東キリスト教世界を解説した日本語で読める唯一の文献であったが、2014年には『東方キリスト教の歴史』(アジズ・S・アティーヤ著、村山盛忠訳、教文館)が、また2017年8月には日本国内の中東キリスト教研究者によって『東方キリスト教諸教会——研究案内と基礎データ』(三代川寛子編著、明石書店)[三代川2017]が出版された。

(4) 海外へ逃れたディアスポラのコプト正教徒の動向については、岩崎真紀著「イスラーム世界のマイノリティーコプト正教徒のディアスポラ」([塩尻2016]第11章)を参照。

(5) ヘブライ語聖書「ホセア書」(11:1)、「イスラエルが幼いころ、私は彼を愛し、私の子をエジプトから呼び出した。」(聖書、新改訳、日本聖書刊行会、昭和四八年、そのほかにイザヤ書19:1など)。

(6) コプト正教会の創始者とされる聖マルコについて、「福音書著者」と記載している文献もあるが、「マルコによる福音書」が執筆されたのはAD70年代だといわれており、執筆場所は南シリア周辺とされることが多い(「マルコによる福音書」(『キリスト教辞典』岩波書店、2002年)。福音書著者のマルコが誰であったのか、という人物の特定は難しく、AD42～62年頃にアレキサンドリアで伝道活動を行ったマルコと同一視することは難しい。

(7) 例えば、改宗者が増えて人頭税による国庫収益が減ったために、改宗を勧めないようにというカリフの勅令が發布されたこともあるが、実際の改宗は300年ほどをかけて行われたようである。Hough Goddard, *A History of Christian-Muslim Relations* (Edinburgh University Press, 2000.), pp.41-48. 小杉泰『イスラーム帝国のジハード』(興亡の世界史06、講談社、2006年)。小杉の解説は全編にわたるが、特に188～192頁、248～254頁などを参照された

い。

(8) 例えば、西暦 661 年、イスラーム軍がダマスカスを包囲した際に、ビザンチンの支配よりイスラーム支配を好んで、正教会の高位聖職者たちがイスラーム軍を歓迎したことや、ウマイア朝初期には、キリスト教徒の知識人が大臣や顧問としてイスラーム宮廷に仕えており、ウマイア朝の宮廷の公用語がギリシア語であったことなどが知られる。ダマスコのヨハネ (675?~749) の家族もウマイア朝に大臣や顧問として仕えていた。Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam*, Brill, 1972, pp.17-48.

(9) カルケドン信条 (カルケドン決定) の全文は以下のサイトを参照されたい。

http://www.geocities.jp/gero_church/TheDefinitionOfChalcedon.html (2017 年 9 月 25 日最終確認)

(10) コプト正教会の信条「統一論」は英語では "One nature of God the Incarnate Word" と表現されるもので、「肉において誠の神、言葉において誠の肉」と定義される。この教義はキリストの「人性」を強調するアリウス派に対抗して、教父アタナシウスと教父キュリロスによって主張されたが、カルケドン公会議において「キリストの人性を否定して神性のみを主張する単性論」として、異端とされた。コプト正教会では、「キリストは神の言葉が肉体となり、神性と人性の二つが統合されて、神の一つのペルソナになった」と主張し、キリストには神性だけでなく人性も認めるという立場を取る。コプト正教会に関する解説において、「神性のみを強調する単性論派」(『岩波キリスト教辞典』731 頁) とされていることが多いが、これは間違いである。Father Matta el-Meskeen, *Coptic Monastery and The Monastery of St. Macarius, A Short History* (Cairo, 1984. pp.10-13、村山盛忠『コプト社会に暮らす』(岩波新書、1974 年) 92~93 頁。

(11) マロン派はキリスト教徒のシリア人集団によって、レバノン山系の奥地に 685 年に成立したと伝えられる。当初はキリストに神の意思のみを認める「単意説」を採っていたが、1181 年にローマ教会に帰順し、1516 年にローマ教会から正式に承認された。今日もレバノンでは最大のキリスト教徒集団であり、大統領はマロン派キリスト教徒から選出されるなど、レバノンの政治・社会の主導権を握っているが、私兵集団を擁してイスラーム教徒との抗争事件を起こすことが多く、レバノンの政治的不安定化の一因ともなっている。[中東教会協議会 1993]52~58 頁を参照。

(12) この項以下の記述は、岩崎真紀「現代コプト正教会における聖人崇敬に関する一考察」[三代川 2017] 41-48 頁を参照し、一部、引用したものである。

(13) [三代川 2017] に、岩崎によって以下から引用されている。Van Doorn-Harder, Pieterella, *Contemporary Coptic Nuns* (Columbia, The University of South Carolina Press, 1995.) p.155.

(14) 『第二バチカン公会議公文書全集』(南山大学監修、1986 年) 198 頁「三 (イスラム教)」を参照されたい。

(本稿は『キリスト教文化研究所紀要 36』(上智大学キリスト教文化研究所 2017) 21~38 頁に掲載された論考に訂正を加えたものである。)

5. 〔編集後記〕

塩尻 和子

今年度は本学にとって、国際化の大きな躍進が確認された年である。昨年度末に発表された本学の「国際性」は、THE 世界大学ランキング日本版で 3 位（英国教育専門誌『タイムズ・ハイヤー・エデュケーション』2017 年 3 月）に続き、「国際力」が 5 位（『東洋経済』臨時増刊号、2017 年 5 月）にランクされるなど、国の内外から高い評価を受けたことを契機として、本学ではさらに「国際力」を強化するために、東池袋に 2023 年 9 月の完成を目指して、グローバル教育機能を集約した都市型国際キャンパスを建設することを決定した。

こうして開学以来、次々と国際化に成功している本学において、本学の国際化に貢献するためには、国際交流研究所にも重い役割が課せられる。

例年のように、今年度も年間 3 回の公開講演会を開催した。5 月 27 日には第 1 回講演会を、東京大学名誉教授、東京経済大学名誉教授、2003 年文化功労者である板垣雄三先生をお迎えして、「「一神教」認識と他者イメージ——「エジプト人モーセ」問題とイスラーム、そして私たち」と題して講演をいただいた。「ユダヤ人を率いたモーセは、ヘブライ（ユダヤ）人かエジプト人か」という仮説を下地にして、一神教の系譜を論じた講演で、かなり難解な議論となったが、講演後の質疑応答は中東問題に関する一般的な質問が多く、予定時間を 30 分超過して終了した。第 2 回の講演会には、これまでとは趣向を変えて、日本の基盤文化でもある大乘仏教についての講演を企画し、10 月 21 日に東洋大学長で筑波大学名誉教授の竹村牧男先生に、「唯識思想について——大乘仏教と現代」のテーマで、大乘仏教の世界観と現代的意義についてお話しをいただいた。折からの大雨で、聴衆数も 40 名前後と少なかったが、熱心な参加者が多く、質疑応答も活発に行われた。

第 3 回の講演会は学内で行うこととし、研究所長の私が「イスラームを学ぼう・・・世界を読み解くために」と題して、イスラームの全体像と現代世界への影響について話した。本学 2 号館の会場が約 70 名の参加者でいっぱいになり、講演後の質疑応答も、大変熱心で、約 20 分、超過して閉会した。

これらの講演会を通じて、本研究所が国際交流の発展に貢献すべく、異文化交流や宗教観対話、平和的共存などについて研究を進めていることが、多くに人々に知られることは、研究所にとっては大きな成果でもある。その意味では、5 月 20 日～22 日に東京大学駒場キャンパスで開催された「第 8 回イバード派とオマーン研究」の国際会議において、私が開会式の基調講演を依頼され、「Japanese View of Islam and Interfaith Dialogue」を発表したことは、本研究所にとっても重要な成果となった。

昨年 1 月から始まったアメリカのトランプ大統領の流動的な自国中心主義が、瞬く間に世界の政治を不安定化させる中で、世界各地の内紛や地域紛争は終息する気配さえもない。それでも、一層の平和的な共存を目指して研究活動が続けることが、本学が目指す「公德心を体した真の国際人の育成」につながることを信じて、さらに研究の高みを目指していく決意である。（2018 年 3 月 31 日）

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

■発行人 倉田 信靖 ■編集人 塩尻 和子 <http://www.tiu.ac.jp/iiet>