

IPSHU 研究報告シリーズ

研究報告 No.13

イスラム世界と国際秩序

— 第9回広島大学平和科学
シンポジウムの記録 —

広島大学平和科学研究センター編



THE INSTITUTE FOR PEACE SCIENCE,
HIROSHIMA UNIVERSITY

Oct. 1985

広島大学平和科学研究センター

〒730 広島市中区東千田町1丁目1番89号

TEL (082) 241-1221 (内) 3829

研究報告 No.13

イスラム世界と国際秩序
— 第9回広島大学平和科学
シンポジウムの記録 —

広島大学平和科学研究センター編

まえがき

広島大学平和科学研究センターは、昭和59年12月15、16の両日「広島大学平和科学シンポジウム」を開催した。このシンポジウムは、昭和51年以来毎年開催しているもので、今回が第9回にあたる。今回は、近年注目を集めている国際秩序、国際システムという観点からイスラム世界の問題を論ずることを目的として「イスラム世界と国際秩序」というテーマを設定した。本報告は、このシンポジウムにおける四つの報告を平和科学研究センターの責任において、要約編集したものである。

本報告の刊行にあたり、報告、討論をお願いした、鈴木董、今永清二、片倉もとこ、板垣雄三、中岡三益、加賀谷寛の各氏をはじめとして、司会者、参加者各位に厚く御礼申し上げます。特に、本編の原稿の段階で目を通していただいた報告者の方々には重ねて御礼申し上げます次第である。

昭和60年9月

広島大学平和科学研究センター長

山 田 浩

目 次

トルコの国際秩序観	鈴木 董 (1)
インドネシアのイスラム	今 永 清 二 (19)
イスラムの社会と生活	片 倉 もとこ (35)
イスラムの国際秩序観	板 垣 雄 三 (49)

トルコの国際秩序観

鈴木 薫

I オスマン帝国の国際秩序観とイスラム的伝統

I. 1 オスマン帝国

トルコは、現在ではアナトリア半島と西トラキアのごく端の方を中心とする共和国である。トルコ共和国の成立は、ほぼ半世紀前の1923年であり、それ以前はオスマン帝国がその前身として存在していた。オスマン帝国は、周知の如く、例えば16世紀スレイマン1世の時代には、メソポタミア、エジプト、北アフリカ沿岸（所謂マグレブ地域）の重要地域、アナトリア半島、さらには、バルカン半島をも包摂するという広大な版図をもった帝国であった。中東イスラム世界には、大きく分けて、アラブ地域、トルコ地域、イラン地域という3つの文化世界がサブシステムとして存在するが、オスマン帝国はイラン地域を除く、アラブ地域、トルコ地域の重要部分をほぼ包摂した一種の世界帝国であった。そしてこのオスマン帝国は、当時のオスマン帝国の支配者達の意識においてイスラム的伝統を体現する世界国家であった。

オスマン時代のトルコ人達の、自身の政治体に関する認識について見ると、3つのレベルを看取することができる。ひとつは、Devlet-i Al-i Osmaniye（「オスマン家の高貴な国家」）という言い方であり、この場合は王朝として扱われている。確かにこういう扱え方がひとつある。しかし15世紀後半から16-18世紀を通じて年代記等に頻繁に出てくる Memalik-i Mahrusa という表現がある。これは、「神によって加護された国土」という意味であり、単なる王朝ではなくイスラム的性格をもった独特の政治体という意識を示す。これに加えて、とりわけ16世紀以降になると、オスマン国家を政治体として意識する場合、オスマン帝国の支配層が、自らの政治体を「イスラム世界」（Alem-i İslam あるいは Dar al-İslam）と呼んでいる例が非常にしばしば見られる。オスマン帝国の支配者が自分達の政治体を無意識的にイスラム世界とほぼ等置しうる世界帝国であると意識していたことは明らかである。とりわけこの意識は非ムスリムの世界に対して自分達の政治体の位置を考える際に非常に明確になり、この場合には明らかに自分達の政治体をイスラム世界を代表する存在として意識していた。そして彼らの当時のこのような自分達の政治体に関する理念は、イスラム的な国際秩序観の伝統

に深く根ざしているのである。

I. 2 イスラムの国際秩序観

オスマン帝国を論ずるときにも、オスマン帝国を形成していたトルコ人の支配層の国際秩序観を論ずるにあたっては、一応の前提としてイスラムの国際秩序観に触れておく必要がある。イスラムの国際秩序観においては、人間の住む世界はふたつの世界に二分されている。ひとつは、イスラム教徒即ちムスリムの支配下にある世界であり、これを「イスラムの家」(Dar al-Islam)と言う。これは「イスラム世界」と言ってもよい。他のひとつは、まだムスリムの支配下に入っていない世界、異教徒達の世界である「戦争の家」(Dar al-Harb = 異教徒の世界)である。そして原初的な観念においては、イスラム世界とは一人の指導者の下にひとつのムスリムの共同体として統一性をもった世界と観念されていた。この理念は、まもなくイスラム世界の中に複数の政治体が並立することになり、政治的現実においては破れていく。しかし、このイスラム世界の統一性という理念はかなり長い間形を変えながら続いていった。そして、この意識は、16世紀になってオスマン帝国がイスラム世界の主要な部分のうち、トルコ地域、アラブ地域の重要部分をほぼその支配下に収めたとき、再び強められたのではないかとと思われる。

この「イスラムの家」に対して「戦争の家」というのは未だムスリムの支配下に入らない異教徒達の支配下にある地域であるが、「イスラムの家」とこの異教徒の世界は絶えず相争う世界と捉えられていた。そしてとりわけイスラム世界の側から異教徒の世界即ち「戦争の家」をイスラムの地とすべく不断の積極的働きかけをすることが必要だと考えられていた。この不断の働きかけには、和戦両様の形があるわけだが、これが聖戦(ジハード)と呼ばれるものであった。聖戦は本来は絶え間なく続けられるものであって、その原動力には未来の国際秩序に対する明確な展望、ヴィジョンがあった。イスラムの伝統的な国際秩序観には、いつの日か全世界が「イスラムの家」の中に包摂されるというヴィジョンがあった。そして、それは、すべての「戦争の家」がムスリムの支配下に置かれ、すべてがイスラム世界となったときはじめて全世界的な平和が達成されるというヴィジョンであった。

アナトリア半島中央の現在の主都アンカラの少し南西にキュタヒヤという町があり、

それより少し北の地点がオスマン帝国本来の出発点であり、その小さな軍事集団から出発したわけであるが、彼らは出発点においてもイスラム世界とビザンツ世界のちょうど境界線上にある辺境において、その当時多数存在していたムスリム・トルコ系の戦士達の集団であった。そして、その戦士達というのは何よりもまず聖戦の戦士(ガーズィ)の集団であるという理念をもち、その理念を掲げて常に聖戦(ジハード)を行いつつその国家を拡大していくという過程を辿ってこの大帝國を形成するに至ったのである。

オスマン帝国の支配層は、このようなイスラムの伝統的な国際秩序観のもつダイナミックな構造をそのまま自らの国際秩序観の基礎に置いていた。イスラムの伝統的国際秩序観においてはふたつの世界に分かたれることは既に述べたが、そのひとつの非ムスリム世界に対して常に闘争を続けるという場合、非ムスリム世界に住んでいる非ムスリムあるいはイスラム世界に既に組み入れられた地域に住んでいる非ムスリムに対する処遇がどういう形で行われていたかが、国際秩序観の系として問題になる。イスラムの伝統的理念に従えば、未来においてはいつの日かすべてがイスラム世界に包摂されることになるわけだが、その過程においては常に非ムスリムと接触し、またイスラム世界の中に非ムスリムを包摂していくことになる。このとき、両世界の間に聖戦が不断に続きうる状況に必ずしもない場合がでてくる。原初においてはともかく、イスラム世界と非ムスリム世界の聖戦が一時的に中止される状態を前提とした観念も次第に出てくるようになり、「戦争の家」との不断の戦争を非ムスリム側との契約によって一時的に中止することが行われた。この契約による和平は、Sulh と呼ばれた。また契約による条約の成立によって、一時的ではあるが平和状態が保たれる地域は、Dar al-Sulh 「平和の家、平和の地」と呼ばれた。

非常に古い時代から、イスラムの伝統的国際秩序観においては契約による、条約にもとづく平和という観念も常に存在していた。そしてこのようにイスラム世界と非ムスリム世界が、時に平和状態になって並存するという状況が生まれてくる。実際、時間的な尺度で言うと、この一時的な平和状態のほうが事実上は恒久化するという事態が次第に現われてくる。とりわけ、ヨーロッパの内懐に深く入り込んだオスマン帝国の場合にはこのような一時的な平和状態が非常に長く続くようになった。

I. 3 共存様式とアイデンティティーの構造

その場合、異教徒の世界とイスラム世界の間で人間の交流が生じてくるが、異教徒の世界から非ムスリムの人間がイスラム世界に入ることが可能になるような制度もまた存在していた。非ムスリムの人間は、イスラム世界の内部で安全保障（アマーン）を与えられ、ムスタアミンとしてイスラム世界で活動し、生活することができたのである。オスマン帝国においても、伝統体制が存続していた時代でさえ、表1に示すように数多くの条約が結ばれているが、この条約・協定等によってアマーンが与えられ多数の非ムスリムが、イスラム世界を代表する存在と支配層の考えていたオスマン帝国へと流れ込む、あるいは往来するという状態にあった。このように、本来闘争状態にあるふたつの世界の構成員が一時的に互いの世界の間を交流し、共存するというシステムが内包されているのである。と同時に、イスラム世界内に取り込まれることになった非ムスリムの処遇もまた問題になる。

この場合、これをふたつに大別して考えていた。ひとつは偶像崇拜者達であり、他のひとつは一神教を奉じ啓示の書をもつ人々であった。偶像崇拜者の場合には、原則としては改宗か死しかないという取り扱いになっていた。しかし、この原則も一度インドにムスリムが入り、イスラム世界がインドまで広がり、ムスリム支配が生ずると変わってくることになるが、原則としてはそうであった。これに対し一神教を奉じ、

表1 条約協定等締結相手国

時 期	西 方				東 方				計
	西 欧	ロシア	東 欧 レヴァント	ビザンツ	アナトリア 諸君侯国	イラン	アラブ 地 域	その他	
伝前 統 体 制 期	I 原初-1453年	5		36	15	8			64
	II 1453-1517年	19	1	37				3	60
	III 1517-1605年	45	1	17			4		67
	(前期小計)	69	2	90	15	8	4	3	191
伝後 統 体 制 期	IV 1605-1699年	44	1	17			3		65
	V 1699-1792年	69	39	4			7		119
	(後期小計)	113	40	21			10		184
	総 計	182	42	111	15	8	14	3	375

註 この表の作製にあたっては、主として下記の文献に依拠した。

Reşat Ekrem, Osmanlı Muahedeleri ve Kapitülasyonlar 1300-1920

ve Lozan Muahedesi, 24 Temmuz 1923, İstanbul, 1934.

啓示の書をもつ人々、つまり「啓典の民」(アフル・アル・キターブ)、これは具体的にはユダヤ教徒とキリスト教徒を指すが、この人々の場合には一定の条件の下に共存を認めるシステムが非常に古くから存在していた。この啓典の民の場合には契約によって貢納と一定の行動制限に服し、政治的な意味では二義的な、その意味では不平等な地位に甘んずることを認めた上で共存が許された。そしてこの共存のためにはズィンマと呼ばれる保護が与えられた。保護を与えられた人間はズィンミーと呼ばれ、イスラム世界の中で共存することができた。彼らは一定の制限内では固有の宗教と法を保ち、固有の生活習慣を保持することができた。

異質なふたつの世界が相争うという非常にダイナミックな国際秩序観をもちながら、このような異質のものとの共存のシステムがその内部に実はそれと裏腹に存在しているというのがイスラムの国際秩序観の特色であった。一方において非常にダイナミックな国際秩序観がオスマン帝国の支配者によってそのまま受け入れられたと同時に、それと裏腹をなす共存のシステムもまた彼らに受け入れられたのである。オスマン帝国においては、イスラム世界内に包摂された非ムスリムとの共存のシステムであるズィンミー制度がそのまま政治的に受容され、政治的に体系化され、ミレット制度と呼ばれる制度として定着していた。オスマン帝国においては、ギリシア正教、アルメニア教会、ユダヤ教徒という3つの異教徒の集団がそれぞれミレットとして固有の信仰と生活様式を守りながら共存することを許されていた。このように、一方において闘争するふたつの世界を前提にしたダイナミックな国際秩序観をもち、他方その下に異質な要素を包容していく共存様式を備えているわけだが、その下でイスラム世界に生きている人々のアイデンティティーの構造がどうであったかが次の問題になる。則ち、ムスリムの場合には支配者として、他方非ムスリムの場合には不平等の劣位にあるものとしてではあるが、その両者が共存するという構造が互いにどういう意識によって受け入れられていたかという問題である。

既に述べたように国際秩序観自体が専ら宗教に基礎を置いたものとして成立していたが、これとほぼ照応してそこに住む人々の帰属意識、アイデンティティーも第一義的には何よりも宗教に基礎を置いて成立していた。例えば、国家を取り上げてみよう。イスラム世界における原初の理念がひとつの統一体としての理念から出発したとは言っても、その後は事実上常に複数の政治体が並立しあっており、それぞれの政治体への

帰属意識は確かに存在し、しかもエリートの場合それがかなり強かったと思われるが、一般民衆にそのような意識がどれだけ浸透していたかは疑わしい。国家は全体としてアイデンティティーの構造の上ではあくまで二義的な意義をもっていたにすぎない。

またムスリムの中にも、アラブ人、トルコ人、イラン人、クルド人、ベルベル人等の様々なエスニック・グループに属する人々がいる。さらに、同じギリシア正教に属する人の中にもギリシア人、ブルガリア人、ルーマニア人等が含まれる。このように、エスニック・グループが多数存在し、それぞれのエスニックな自覚、民族についての自覚も一応は存在しており、そのことは、オスマン帝国の支配層の人々が15世紀、16世紀に書いたものを見てもある程度見て取ることができる。しかし民族も必ずしも第一義的なアイデンティティーの基礎を成してはいない。国際秩序観とその下における異質の諸要素の共存のシステムが何よりも宗教に基礎を置いていたように、アイデンティティーの基礎もやはり宗教に置かれていた。

1. 4 オスマン帝国の国際秩序観、共存様式、アイデンティティーの構造

こういう形の伝統的体制がオスマン帝国の中にも十全に受け入れられ、そして制度化されていた。そしてこういうシステムにより、ムスリムと非ムスリムはオスマン帝国の中で一定の範囲内で共存していたのである。つぎに、オスマン帝国と周辺諸政治体、とりわけ非ムスリムの政治体との関係を考えてみると、これもまた和戦両様の非常に密接な関係をもっていた。一方においては絶え間ない聖戦がオスマン帝国の側から非ムスリムの世界に働きかけられていたが、他方においては非常に密接な通商その他の交流が存在し、非常に密接な社会経済的交流、利害が存在していた。そしてそのような関係が存在するがゆえに闘争もまた非常に頻繁になるという構造が伏在していた。この場合、聖戦が行われない場合には、スルフ（和平）を通じて周辺の非ムスリムの諸政治体と暫定的な形ながら共存していくシステムが存在していた。ここにオスマン帝国独自の国際関係の現実が存在していたのである。しかしながら、このような国際秩序観やアイデンティティーの構造、そしてそれらを基礎とした国際関係は、近代西欧の中に新しい国際秩序観と新しい国際体系を作りだす力が生まれていく中で、時期によって大きく変化を遂げていく。そして全体として見れば、近代西欧で成立した新しい国際秩序観にもとづいた国際体系の中に次第に包摂されるという過程を辿る

のである。

II オスマン帝国における国際関係の現実とその変容

II. 1 オスマン帝国の国際関係

ここで第二点として、オスマン帝国の国際秩序観の下にある国際関係の現実がどのようなものであったか、そしてそれが通時的にどのように変容していったかについて、主として近代西欧の影響が圧倒的になる以前の過程を中心に、若干触れてみたい。オスマン帝国が非常に小さな政治体として出現するのは13世紀のごく末である。14、15、16世紀を通じてきわめて急速な拡大を遂げていき、16世紀にはアラブ地域をも征服し、トルコ地域、アラブ地域両者にまたがる、イスラム世界を代表する国家という形を取るに至った。その後、17、18世紀を通じて、伝統的体制を保ちながらも、近代西欧に生まれてきた新しい力の前に次第に圧迫されていき、18世期末から、19世紀、20世紀初頭にかけての時期に近代西欧で生まれた体制に自ら積極的に順応していかざるをえなくなった。

このような経過を辿ったオスマン帝国の国際関係の現実を辿るためには非常に多様な面からの検討が必要である。ひとつには政治軍事的な関わりとして、外交と戦争をひとつの軸として考えねばならない。また経済的な関係がどうであったかも問題となる。さらに、文化的な交流関係がどうであったかも問題となる。この問題は、実はこういう3つの層から検討しなければならない。しかしここでは、かなり形式的な指標ではあるが、和戦両様の国際関係のひとつの基礎となっている条約、協定その他の締結のありかたと、その基礎となるべき使節の往来のふたつを指標として、オスマン帝国の国際関係の変容過程を追ってみたい。

この点に関しては、条約、協定等の締結相手国について、13世紀から近代西欧体系に意識的に順応せざるをえなくなった18世紀末までの一応のまとめを表1に掲げてある。また表2には、オスマン帝国側からの使節派遣相手国についての一覧表を示す。ただ、条約の場合には相互性があるから問題はないが、使節の派遣の場合には、往来として相手国からの使者の来訪の表も必要である。しかしこれに関しては今のところ完備した資料がないので割愛する。このようなかなり形式的な指標を使ってオスマン帝国の国際関係の構造を扱ってみると、使者の往来、条約その他の締結に関しては、

表2 オスマン帝国からの使節派遣相手国

時 期	西 方				東 方				計
	西 欧	ロシア	東 欧 レヴァント	(ビザンツ)	アナトリア (諸君侯国)	イラン	アラブ 地 域	その他	
伝前 統 体 制 期 期	I 原初-1453年	1		3				1	5
	II 1453-1517年	11		8		1		1	21
	III 1517-1605年	27	2	11		3		1	44
	(前期小計)	39	2	22		4		3	70
伝後 統 体 制 期 期	IV 1605-1699年	38	2	3		8	1	3	55
	V 1699-1792年	21	11	6		12	3	3	56
	(後期小計)	59	13	9		20	4	6	111
総 計	98	15	31			24	4	9	181

註 オスマン帝国領に併合されたアナトリア諸君侯国、ビザンツ帝国、バルカン諸国、マムルーク朝エジプトのケースは、原則として除外されている。

なお、一覧表作製にあたっては主として下記の文献を使用した。

Faik Reşit Unat, Osmanlı Sefirleri ve Sefaretna meleri, Ankara, 1968.

それぞれの時代にある一定のパターンがあり、このパターンが時代とともにかなり大きく変化を遂げていくことが明らかになる。この場合、いくつかの節目になるような事件が存在する。

II. 2 時代区分

オスマン帝国の歴史というのは、全体としてみれば、近代西欧に成立した体制に意識的に順応していかざるをえなくなる18世紀後半以後と、それ以前の時期に大別することができる。ここで、前半の時期、つまり13世紀末から18世紀末までの、500年にわたる時期を一応伝統体制期と呼ぶことにする。二分する節目としてはいろいろな指標が取れるが、ここで取り上げる条約、協定等の締結のあり方による国際関係の変動という観点からすれば、1792年がひとつの節目となろう。それ以前は、使節の往来は随時的であったのに対し、1792年に、当時のオスマン帝国のスルタン、セリムII世がヨーロッパに常設の在外公館を設置した。これは、オスマン帝国の対外関係における画期的な変化のひとつである。この在外公館の設置は、単に国際関係の変化を示すだけでなく、一方では国際秩序観の変化をもたらし、また他方においては内政における行政、政治の担い手の中に新しいタイプのエリートを作り出したという意味で非常に

重要な結果をもたらした事件であった。それゆえ、これをひとつの画期と考えることができよう。この在外公館の設置は、言うまでもなく、当時のオスマン帝国の支配層が、従来の国際秩序観にのみ頼ってはいはもはや対応しきれないような新しい力が近代西欧の側に成立し、近代西欧が作り出した体制の中での国際関係のあり方がある程度摂取していかなければならないことを明確に意識したことを示す。それ以降の時期は近代西欧で成立したモデルを色々紆余曲折はありながらも相当部分受容し、あるいはそれを念頭に置いた上でそれに対抗するものを作り出していこうとする時期であった。この時期を、言葉の上では問題はあるが、一応近代化期と呼んでおく。

このように、国際関係のあり方に関し、ふたつの時期に区分したが、このふたつの時期、即ち、伝統体制期と近代化期もまたさらに幾つか副次的な区分ができる。

第一の伝統体制期についてみると、オスマン帝国が興隆しつつあって、自らの国際秩序観にもとづいた国際関係を相手側に対して、とりわけ非ムスリムに対して、強要しうる立場にある時期が前半にあった。ところが、後になると、自らの国際秩序観にもとづいた国際関係を相手側に強要しえなくなる時期が出てくる。この分岐点となるのが1605年である。この1605年はオーストリーのハプスブルグ家とジトヴァトロク条約が結ばれた年である。これ以前は、イスラム世界を代表する世界国家、オスマン帝国の君主であるスルタンから見れば、非ムスリムの諸政治体の長というのはあくまで劣位にある政治的支配者として扱われていた。しかし、この条約においてはじめて、ハプスブルグ家の皇帝を、皇帝と呼ばざるをえなくなった。それまでは、「ハンガリーの王」と呼んでいたのを、これ以後「インペラートル」（皇帝）と呼ばざるをえなくなったのである。しかもこれは、両者の関係が、優位にあるイスラム的世界国家の支配者と劣位にある非ムスリムの支配者という関係から、ほぼ対等の関係へ移ったことを認めざるをえなくなるという事態を最初に招来した条約であった。この条約は伝統的な国際秩序観を支える現実が次第に失われていく端緒であり、従って、この条約をもって伝統体制期をふたつに分かつことができよう。

ここで、原初からこの1605年に至る時期を（伝統体制期）前期と呼ぼう。この時期には、オスマン帝国においてイスラムの伝統的な国際秩序観が十全に機能し、それにもとづく国際関係が成立し、またそれを維持することも可能であった。これに対し、1605年から、ヨーロッパに常設の在外公館が置かれた1792年までの時期は、伝統的な

イスラムの国際秩序観にもとづいた国際関係のあり方をヨーロッパ列強の圧力の下に、オスマン帝国の側で受身の立場で、次第に改めざるをえなくなっていた時期であった。これを（伝統体制期）後期と呼ぼう。

伝統体制期に関してはさらに、前期に3つ、後期に2つの時期を区分することができる。まず、イスラム的国際秩序観にもとづいた国際関係が次第に拡大強化されていく時期である伝統体制期前期は大体3つの時期に区分できる。第一は、13世紀末から1453年にコンスタンティノープルが陥落し、ビザンツ帝国が減びるまでの時期である。この時期にはイスラム的な国際秩序観にもとづいて非常にダイナミックなジハードを常に繰り広げながら国家を形成していったわけであるが、オスマン帝国はこの段階においてはまだ帝国というよりは、むしろ原初のムスリム・トルコ系の軍事集団が次第にひとつの国家らしい体裁を整えていく時期であった。

第二の時期は、1453年から1517年までの時期である。1453年にコンスタンティノープルが陥落し、この地がオスマン帝国の新たな中心となった。オスマン帝国は、この時期にひとつの帝国として成立した。しかしこの時代には、イスラム世界自体の中においてさえ、オスマン帝国に匹敵する、あるいはさらに古くから存在する強い力と威信をもった政治体、例えばエジプトのマムルーク朝、が未だに存在していた。1453年から1517年まで、イスラム世界内における一帝国という時代が続く。

第三の時期は1517年から1605年までである。1517年にオスマン帝国の第9代の君主であるセリムI世がアラブ地域に大遠征を行い、カイロに中心を置いていたマムルーク朝を倒し、エジプトをも併合し、メソポタミアからエジプトにかけてのアラブの重要部分をほぼ支配下に収めた。のみならず、メッカ、メディナの二聖都、さらには第三の聖都の性格をもつエルサレムをも支配下に収めた。オスマン帝国はこの時期に名実ともにイスラム的な世界帝国としての実体を備えるようになり、またオスマン帝国の支配層の意識の中で、イスラム的な世界帝国、イスラム世界を代表する国家という意識が強まっていく時期である。この時期は、1517年に始まり、このような現実が次第に定着していく時期をへて、さらにそれを支える力がしだいに弱りはじめ、自らもっていた伝統的な国際秩序観を変えざるをえなくなる1605年まで続く。このように前期はほぼ3つの時期に分けることができる。

これに対して、伝統体制期後期についてみると、節目になると思われるのが1699年

のカルロヴィッツの条約である。このカルロヴィッツの条約においては、理念的に大きな転換があったとは言えないが、ヨーロッパに深く食い込みそれまで長い間支配してきた領土の非常に多くの部分を非ムスリム支配者に割譲せざるをえなくなり、伝統的な国際秩序観にとって大きな警鐘となった。この意味で、伝統体制期後期は、1699年を境にふたつの時期に分けることができる。以上述べたように、伝統体制期は大きく前期、後期に別れ、それぞれを下位区分すれば全体として5つの時期に分けることができる。

これに対して西欧モデルに順応していかざるをえなくなった時期、つまりここで言う近代化期、1792年から1923年間の約130年間の時期は、大きく分けてふたつに分けられる。その分節点になるのが1856年のパリ条約である。このパリ条約は、オスマン帝国自身の国際秩序観における理念的变化において決定的な意味をもつものとは必ずしも言えないが、オスマン帝国に対する西欧側から見れば、この条約においてオスマン帝国がほぼ十全に近代西欧の国家体系の中に編入されたと言える。それゆえ、近代化期は、この年を境にしてふたつの時期に分けることができる。

以上、簡単に時代区分を試みたが、このような推移の中で、伝統的なイスラミク国際秩序観が支配し、それが後半においては次第に風化していくことになり、そしてそれに伴い、国際関係の現実もまた次第に変化していくことになる。実際、この5世紀間、とくに伝統体制期においても国際関係の相手国その他のあり方にはかなりの変化が見られる。表1、表2を参照しながらこの点を明らかにしよう。

Ⅱ. 3 オスマン帝国の国際関係の変容

まず、伝統体制期の前期の第一番目の時期、原初から1453年コンスタンティノープルを征服するまでの時期においては、オスマン帝国はまだムスリム・トルコ系の軍事集団が次第に地方国家化していく段階にあった。この時期の条約協定締結相手国を見ると、何よりも東欧諸国が非常に数が多い。ビザンツとの条約も非常に多い。また東方、イスラム世界では、本来の中心地であるアラブ地域、特異な文化的伝統をもつイラン地域との関係が非常に薄い。これは、資料的不備があり、存在していた条約協定等が資料に現われてこないということもあるが、東方との関係はやはりかなり希薄であった。東方との関係で言えば、アナトリア内にオスマン帝国の原初形態と同じよう

な形で多数存在していた、イスラム世界とビザンツ世界の境界線上の、様々なムスリム・トルコ系の君侯国との関係が中心であった。西方においては、ビザンツ世界と東欧、レヴァントや東地中海に存在する様々な政治体、あるいはそこに西欧側から来ているヴェネツィア人やジェノヴァ人の居留地との関係を中心として国際関係が展開されていた。この時期のオスマン帝国の国際関係というのは、ごく地方的な広がりをもつにすぎず、また西欧と言ってももっぱらイタリアの海商都市が中心であり、ヴェネツィアとジェノヴァが条約の主たる締結相手であった。これも東地中海におけるヴェネツィアとジェノヴァの権益との関わりの中での条約協定が中心であった。

1453年から1517年までの伝統体制期前期の第二の時期は、コンスタンティノープルを征服し、ここを中心としてイスラム世界内における一帝國的な実体を備え、やがてはイスラム世界の中心部であるアラブ世界を征服しイスラム世界における世界帝國的な性格を獲得していく時期である。この時期には、国際関係はかなり広がっていく。ここで表2について一言しておく、表2の註でも示すように、ビザンツおよびアナトリアの諸君侯国、バルカン諸国、マムルーク朝エジプトなど、既にオスマン帝国に併合された地域が原資料で除外されているので、表でも除外されている。それゆえ、東方、また西方でも東に近いビザンツの場合かなりの不備がある。それはともかく、条約協定等の締結先で言えば、西欧との関係がこの時期かなり密接になっていく。

この時期はオスマン帝国の国際関係が、一方においては世界帝国化しつつ、また他方においては非ムスリム、異教徒の世界との関わりにおいても広がりをもっていった時期である。西欧側の相手国も、ヴェネツィア、ジェノヴァのようなオスマン帝国が次第に収めていった東地中海地域に密接な利害をもつ政治体だけではなく、ナポリ、トスカナ、カタロニアといった地域に広がる。この時期にはビザンツは既に滅ぼされている。また東方のイスラム世界に対してもある程度広がりが出始める。この時期になると、北方の黒海南岸クリミアにあったモンゴル系のクリム汗国やメソポタミア西部のムスリムのトルクメン系のアク・コユルとの関係も始まる。それにエジプトのマムルーク朝との条約も結ばれる。

これに対し、1517年アラブ地域の重要部分を征服し、ふたつの聖都を手中に収め、イスラム世界を代表する政治体としての意識を強めていく伝統体制期前期の第三の時期になると、国際関係の相手はさらに広がり、とりわけ西方との関係が多様になって

くる。この時期、西方においては、オーストリー、オランダ、イギリス、フランスと直接の関係が開かれ、条約が締結される。そしてそれぞれの地域から人間がオスマン帝国の領内に入り込み、物と人の交流が始まっていく。またこの時期、直接国境を接することになったので、東方におけるイランとの関係がかなり密接になり、イスラム世界内の関係に新しい形が出てくる。また使節の派遣を見ても、西欧に対する使節派遣の増加が見られる。古くからの交渉相手であるヴェネツィア等は言うまでもなく、この頃西方において大きく国境を接するようになったハプスブルグ家との関係は、使者の往来においても条約関係においても非常に密接であった。和戦両様の、と言ってもこの場合戦いの方が多いが、関係が非常に密接になったのである。使者はさらにフランス等にも派遣されており、オスマン帝国の国際関係は非常に大きな広がりを見せている。しかし、この時期においては、ハプスブルグ家と対抗するため同盟関係を求めるという形が多かったと言える。オスマン帝国と、とりわけ異教徒の世界との関係は、この時期、大体においてオスマン帝国側がイニシアティブをもった形で発展した。注目すべきは、伝統体制期の前期、即ち、伝統的なイスラム的国際秩序観にもとづいた国際関係のパターンを、非ムスリムの政治体に強要できる時期にあっても、既に非ムスリムの政治体、とりわけ西欧の非ムスリムの諸政治体との関係が密接になっていったという点である。イニシアティブがオスマン帝国の側にあったとは言え、イスラム世界の西側の地域の代表的な存在であるオスマン帝国を中心にしたイスラム的な国際体系と、この頃徐々に幼弱な形で生まれつつあった近代西欧の国際体系の交流が、この時期において、意識の面における変容はともかく、事実上深まっていったのである。

これに対して、伝統体制期の後期、つまり1605年から1792年に至る時期になると、基礎を成していた国際秩序観とそれに裏打ちされた国際関係のあり方が変わり、力関係が逆転し、そして西欧側に成立しつつある国際秩序観とそれにもとづく国際関係のあり方が、逆にオスマン帝国に強要されるという時代になる。前提となるものが次第に変わってくる時期であると言える。この時期における条約協定の締結、使者の派遣について見ると、伝統体制期の前期に見られた推移はかなり連続的に続いている。この時期、両国際体系間の関係が、イニシアティブが西方に移りながら、さらに密接になり、そのみならずこれまでと逆にオスマン帝国を中心とするイスラム的な国際体系が、近代西欧の国際体系に次第に包摂されていった。この時期、即ち伝統体制期後

期の条約について見ると、西欧の意味が圧倒的に大きくなる。

この時期の前半、つまり1605年から1699年までの時期についてもそうである。この前半期（伝統体制期全体での第4番目の時期）においては、西欧と言っても、条約の交渉、締結先としては、直接国境を接しているハプスブルグ帝国が中心である。条約締結相手国として、時にイギリス、フランスの名前が上がることもあるが、この時期においては副次的なものであった。東方について見ると、表2の使者派遣の「その他」の項は、インド、中央アジアへの使者派遣を示している。このことは、伝統体制期後期には、オスマン帝国の国際関係がインドにまで広がっていたことを示すものである。このような状態は1699年まで続く。

ところが、1699年カルロヴィッツの条約によりヨーロッパ領の非常に多くの部分を失った。この条約以後、イスラム側から非ムスリム側への働きかけとしての聖戦において逆にイスラム側が敗れるという形で終始することが多くなり、建国当初以来の非常にダイナミックな国際秩序観が現実によって裏切られていく過程で、国際関係も西方にひじょうに偏っていくことになり、とりわけ西欧諸国との条約協定締結の数が増えてくる。この時期、即ち1699年から1792年までの伝統体制期後期の後半のオスマン帝国の国際関係の特徴として、ロシアの役割が急増し、非常に大きくなる。西欧の場合でも、伝統体制期前期以来非常に大きい役割を果たし、和戦両様ではあるがオスマン帝国との間に非常に密接な国際関係が存在していたオーストリーと並んで、フランス、イギリスとの関係がこの時期になると目立ってくる。勿論この時期において、フランス、イギリスとの関係が必ずしも支配的であるというわけではないが、とりわけフランスとの関係がかなり目立ってくる。またプロシアとの関係も出てくる。

ロシアとの関係について言えば、従来はロシアの方がクリミア汗国に貢納を行っていたが、この時期にはロシアのほうが逆にクリミア汗国を次第に保護下に置くことになった。それゆえ、西欧と言ってもは問題があるが、スウェーデンとの関係もかなり出てくる。このスウェーデンとの関係はあくまで対ロシア対策としての関係であった。スウェーデン側からもロシアを南からはさむ形でオスマン帝国との関係を求め、オスマン帝国の側でもまたスウェーデンが北方においてロシアを牽制する意義を認めて関係を持とうとするという形であった。このように、オスマン帝国のもつ国際関係のネットワークはスウェーデンにまで広がっていたのである。

全体として見ると、オスマン帝国の国際関係のあり方というのは、伝統体制期後期を通じて西欧およびロシアとの関係が緊密になっていき、しかも次第に西欧側、ロシア側の要求に押されて自分達本来の国際関係観を部分的に修正し、相手方の国際体系観とそれにもとづいた国際秩序のあり方である国際関係に適応しながら関係を深めていったと言える。しかし、伝統体制下にあっては、伝統的な国際秩序観とそれにもとづく国際関係の理念はなおオスマン帝国のエリート達の意識の中にあくまで生きており、そこにおける譲歩は常にあくまで一時的な譲歩と意識されていた。従って、伝統体制期後期、ことにその後半1699年から1792年までの時期においてさえ、即ちオスマン帝国の国際秩序に対する態度と国際関係のあり方が近代西欧の作り出してきた新しい国際体系観とそれにもとづく国際関係に次第に適応していかざるをえなくなっていく時期においてさえ、この新しい国際体系のモデルを意識的に取り入れる、あるいは意識的にこれに順応していくという努力は必ずしもなされなかった。これと照応して、この時期までには、アイデンティティーの構造においても、少なくともオスマン帝国の支配層の中では、大きな変化は見られず、あくまで宗教に基礎を置き、自らをムスリムとして非ムスリムを劣位者、しかし共存しうる劣位者として見るという意識が貫徹されていた。しかし、こういうアイデンティティーのあり方も、近代化期に入ると変容を余儀なくされるのである。

Ⅲ 国際秩序観とアイデンティティーの変容

Ⅲ. 1 近代西欧の影響

1792年に常設の在外公館をヨーロッパ主要国に置かなければならなくなり、その後1923年にオスマン帝国が廃されトルコ共和国が成立するまでの時期が近代化期である。オスマン帝国はこの時期、従来の国際秩序観を守る努力を一方で伴いながらも、近代西欧で生まれつつある国際秩序観をかなり意識的に理解し、漸次的にある程度それに適応していこうとした。さらに大きな目で見ると、この時期は、オスマン帝国を中心とする中東の大部分を占めるイスラム世界の国際体系が、近代西欧の国際体系に次第に包摂されていき、近代国際体系における一地域化されていく時期でもある。このような過程の中では、国際秩序観と国際関係に変化が現われてくるのみならず、それと並行してそこに生きている人々のアイデンティティーのあり方、共存のあり方に

も大きな変化が生じてくる。

一方においては、まず国家としてのオスマン帝国に対する軍事的、政治的、外交的な西欧側からの働きかけという形で新しい国際秩序観が浸透していく。他方においては、近代西欧の国際秩序観に基礎を置いたナショナリズム、ネイション・ステートの構成員のアイデンティティーのあり方、こういったものがオスマン帝国内にもある程度浸透してくる。まず1792年に先立つ時期、18世紀の後半になると、オスマン帝国の支配下にあるバルカンの非ムスリム諸民族の間に、近代西欧の影響が次第に浸透していき、今までの宗教に基礎を置いたアイデンティティーが次第に変容して、政治的自覚をもつひとつの民族としての意識をもつようになる。その先駆は勿論ギリシアであるが、その後、ブルガリア、セルビア、クロアチアその他が、近代西欧の新しい国際秩序観の基礎にあるアイデンティティーの構造を次第に取り入れ、自覚していく。しかも、その自覚は当初は思想的な自覚であったが、18世紀の末以降は単なる思想的自覚にとどまらず、政治的な運動となって現われ、さらに19世紀になると現実の政治的な闘争となって現われる。この時期、共存の様式においても、従来のムスリムと非ムスリムの間の不平等の下での共存から、平等を求める動き、さらには単なる平等の下での共存ではなく、ムスリムの支配から脱して自立しようとする、共存から自立の動きへと進んでいく。ここに、共存様式の変容とともに新しいコンフリクトが生まれる。

Ⅲ. 2 オスマン帝国の対応

これに対するオスマン帝国の対応は、18世紀末から19世紀初頭にかけては、もっぱら抑圧という形をとる。しかし、この時期は、オスマン帝国が、近代西欧諸列強の圧力の下で、近代西欧でモデルが形成されてきている国際体系の一員に編入され、イスラム的国際体系の実体を失いつつあった時期である。それゆえ、このような抑圧も、近代西欧列強の様々な干渉もあって結局は成功せず、新たな対応を考えねばならないという状態に追い込まれていく。ここにおいて、国際秩序観と国際体系の考えにおいて近代西欧に生まれた新しいモデルに順応していかなければならなくなるだけでなく、さらにその根底にあるアイデンティティーのあり方においても、新しいアイデンティティーのあり方を形式的ではあるにせよ意識的に模索せざるをえなくなるのである。

この新しい方向というのは、従来のイスラム的な帝国から多民族帝国への転換を目

指すものであった。そして、これにより従来のイスラミ的な不平等の下での共存から世俗的な平等の下での共存という形を整えることによって、多数のエスニック・グループを含みこんだ帝国体制そのものは少なくとも維持していこうという努力が見られたのである。この努力の最も明白な現われは、1839年のギュルハネの詔勅である。こうした動きに端を発し、多民族帝国としてのオスマン帝国の臣民というアイデンティティーを持たせようという動きが出てくる。これがオスマン主義である。

この運動は19世紀半ばから後半にかけてある程度進められる。しかし、このオスマン主義という形での新しいアイデンティティーの創出とそれにもとづく国家体制の変容の努力も結局は挫折する。一方においては、イスラミ的な伝統的な秩序観と体制観を必ずしも払拭できないという面があり、また他方において、しかもより重要なことには、これによって懐柔しようとした非ムスリムの様々のエスニック・グループがさらに強力なネイション・ステート・ビルディングの運動を展開したからである。

Ⅲ. 3 アイデンティティーの変容

19世紀の末からオスマン帝国の支配層自身の中にも従来のイスラミ的なアイデンティティーのあり方、政治秩序のあり方を変えて、むしろ近代西欧で生まれてきたアイデンティティーのあり方、政治体制のあり方、国内秩序のあり方がある程度取り入れていこうとする動きが次第に出てくる。そしてこの動きの中でトルコ・ナショナリズムの萌芽が次第に形成されてくるのである。

イスラム帝国からイスラミ的多民族帝国へ、多民族帝国から国民国家へというこのような動きが、不可避な流れとして非常にはっきりとした形で政治の前面に現われたのは20世紀の初頭である。しかも、現実性を帯びた案として政治の課題としてはっきり前面に出てくるのは、オスマン帝国が第一次大戦に参戦して敗れ、存亡の危機に立った時が初めてである。この時になって、新しいアイデンティティーのあり方、新しい政治体のあり方、新しい国際秩序観に対して十全に自覚的に対応していこうとする努力が生まれた。このような動きは、非常に遅い時期に決定的になったものと言える。そしてこの結果、1923年にトルコ共和国が生まれることになったのである。

このように見てくると、国際秩序観とそれにもとづく国際関係、また内部において国際秩序観を支えるアイデンティティーのあり方、様々なアイデンティティーをもっ

た人々の共存のあり方は、時代的に大きな変化を遂げたことが明らかである。しかし、イスラム世界におけるオスマン帝国のケースを取り上げる限りにおいては、そこにおける変化は、時代が下るにつれて西欧の影響が圧倒的に強くなり、西欧モデルが取り入れられ、それによって本来の伝統的な国際秩序観と国際関係のあり方、政治体のあり方、アイデンティティーのあり方、共存のあり方が風化していくという経過を辿っているのである。その余波として、新しい問題、新しい紛争もまた生じてきた。またこの変化は国内の社会経済的な大変化を伴い、その結果として近年になると逆にイスラム的アイデンティティー、イスラム的国際秩序観が再噴出する事態を招来しているのである。

インドネシアのイスラーム

今 永 清 二

1. はじめに

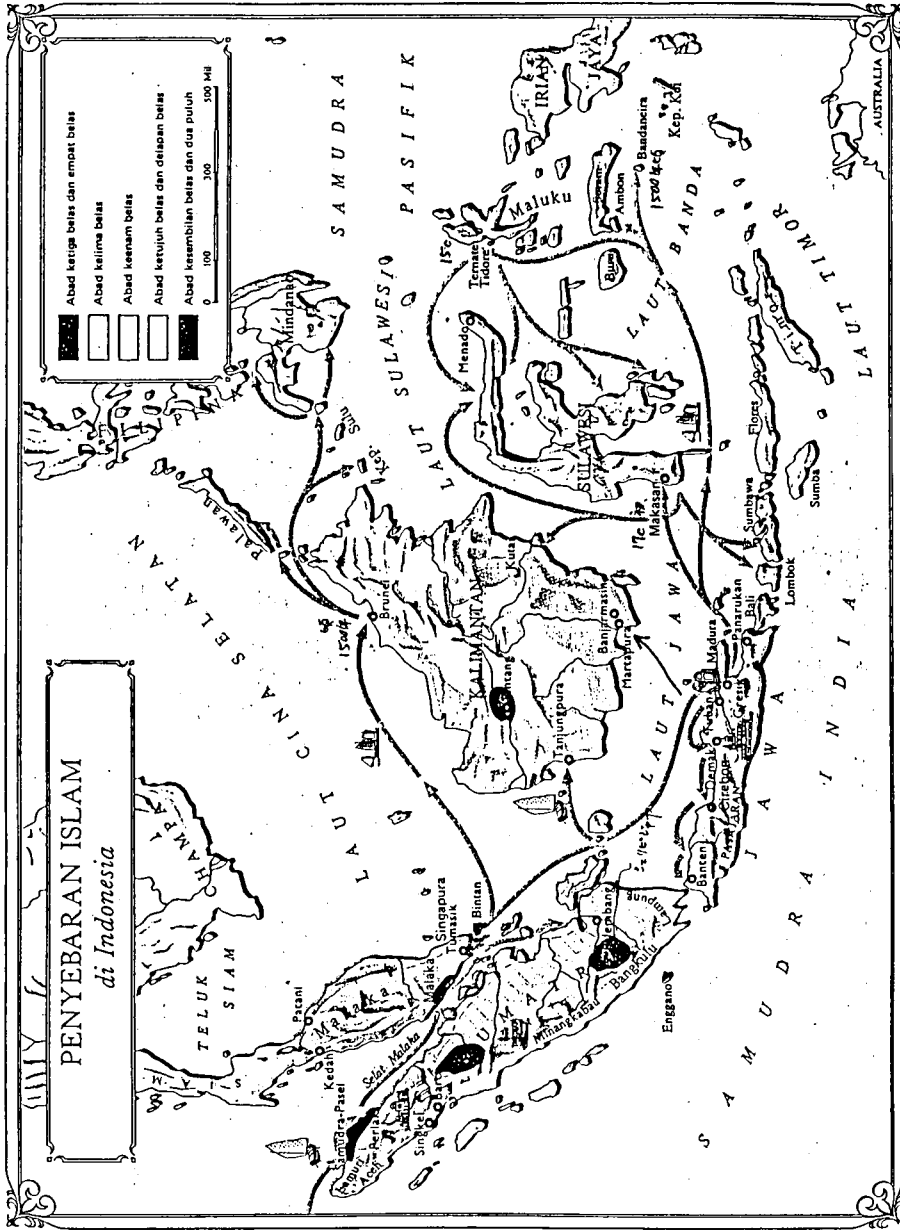
私は8年ほど前から、インドネシアのイスラームに着目し、インドネシアで調査を重ねて来た。この問題に係わるようになった契機は、中国イスラームとの係わりからである。したがって、私はインドネシア史の専門ではない。また、私の個人的な関心は主としてインドネシアのイスラーム化の問題にある。

イスラーム化といっても、ごく単純に、イスラームでないものがイスラームという新しい宗教を受け入れていくことと考えている。このような大雑把な枠組みの中でインドネシアが、何時ごろ、どういった形でイスラーム化していったのかというところに主たる関心がある。そのための資料を集めているというのが現状である。しかし、ここでは、そういった初期のイスラーム化だけでなく、もっと新しいところまで視点を広げて、再イスラーム化というか、イスラームの純化運動についても触れ、インドネシアのイスラームについて述べてみたい。

2. イスラーム化

インドネシアにイスラームが伝播したのは何時ごろか、という問題であるが、少なくとも記録による限りでは、13世紀の末ということになる。マルコ・ポーロは「東方見聞録」の中で、彼が元のフビライ・カーンに仕え、イタリアへ帰国をする時に、泉州から出発して、やがてスマトラの西方にあるサムドゥラ・パサイの隣のペルラクに上陸した、と記している。

ポーロはペルラクに上陸し、その近くにある6つの国を見聞し、ラムリからインドへの旅に出た。このペルラクに着いたのは1292年であった。この時「ペルラクにはムスリム商人が頻繁に訪れるので、この土地の民がイスラームに改宗している」、といったことが書かれている。もちろん、これはペルラクの町の民だけである。山の民はイスラームになっておらず、非常に野蛮な生活をしている。彼らの信仰は、朝起きて目の中に最初に入って来た物を一日中信じるといったようなことが書かれている。これが文献の上では一番古いものであり、少なくとも13世紀の末にはペルラクはイスラーム



注：添付の地図はハル・ナスピオンというジャカルタにある国立のイスラーム大学のイスラーム史の概説書（スジャラ・リンカ・イスラーム：1982年出版）から取ったものであり、インドネシアのイスラームの伝播を示すものである。イスラームの伝播時期により、13-14世紀、15-16世紀、17-18世紀、19-20世紀の五つの段階に色分けされている。ちなみに、スマトラ西方のサムドゥラ・パサイは13-14世紀にイスラームが伝播した地域であり、黒く塗りつぶされている。その他の黒く塗られた所は、19-20世紀にイスラームが伝播した地域である。スマトラの西海岸沿いにアエからミンカバウ、そしてベンケールの方へイスラームが伝わってくるが、そのルートはこの地図に記入されていない。なお、詳しくはD.G.E. ホールの「東南アジア史」を参照のこと。

ム化している。ペルラクは王国といっても単なる港市であり、京都大学の矢野暢先生によれば、東南アジアの国家は小型家産制国家であると言っているが、要するに、港町が即国ということになる。

他の国については、イスラームを受け入れているとは書いていない。ただ、サムドゥラ・パサイに行ってみると、現在は、パセという小さな、さびれた村になっているが、ここにマリク・アルサレー、あるいは別名ムラシルーとも呼んでいるが、そういう名のスルタンがいた。このスルタンがサムドゥラ・パサイ王国の初代のスルタンであると言われている。その在位ははっきりしないが、彼の亡くなった年は1297年であると碑記に書かれている。したがって、バスマ王国などがサムドゥラ・パサイの地にあたるが、ポーロはそこに行ったにもかかわらず、1292年にはまだそこはイスラームになっているとは記していない。このあたりにはいろいろ問題があるが、ともあれ、文献あるいは碑記によると、13世紀の末には少なくともスマトラの西北の方は、部分的とはいえイスラームを受け入れていたということができる。

私共が現地調査を行った際に、ペルラクについては、最近インドネシアの学者の中から、ポーロの記述だけに依存するのではなく、古い墓の碑文とか墓記であるとか、あるいは、交易を行っているので、カイシャ (caixa) と呼ばれる、錫などで作られたコインが使われている—このことはトメ・ピレスの「東方諸国記」にも出てくる—こうした資料からペルラク王国の初代スルタンはサイド・アブドール・アジーズという人物であって、1161年から1186年まで在位したということも明らかにされている。また、ペルラク王国の時代を9世紀まで引き上げて考える学者もいる。しかし、これは資料の上からも確実とはいえない。

ともあれ、13—14世紀にかけてスマトラの西北を中心にイスラームが受け入れられていった。そして、おそらくパレンバンあたりまでイスラームが入っていくような、そういった橋頭堡が築かれていったと考えられる。なお、このパレンバンについては中国の義浄の「南海寄帰内法伝」と「大唐西域求法高僧伝」に出て来るが、そこではシュリーヴィジャヤというサンスクリット読みの地名を室利仏逝とか尸利仏誓と表記しているが、そのシュリーヴィジャヤがパレンバンだったのか、もう少し北の方にジャンピという町があるが、そこであったのか、いずれか決めがたいところもある。しかし、一般にシュリーヴィジャヤといえばパレンバンといわれている。

シュリーヴィジャヤが宋代の終わり頃になると、あるいは、元代においては三仏齊と表記される。これはシュリーヴィジャヤという発音がアラビア風になまってサルボザー、あるいはサルバザーと呼ばれるようになったためである。たとえば9世紀のアラブ人の旅行記であるシルシラ・アルタフリーク、すなわち「歴史の鎖」という著作、これは関西大学の藤本勝次先生による訳も出ているが、その文献の中で、シュリーヴィジャヤのことをサルボザ、あるいはサルバザと書いている。そうすると、9世紀にはひょっとしてパレンバン一帯にはかなりのアラブ系、ペルシャ系、あるいはインド系のムスリム商人が入っていたのかもしれない。

そういうことも推測されるが、まず、13-14世紀にかけて、イスラームがスマトラの西北を中心にして入ってきた。ジャワについていうと、15-16世紀にかけて、スマトラの場合と同様、ジャワの北岸の港市がイスラームを受け入れていく。それから、地図の上でもう一つ抜けているのは、トウバン、グレシク、あるいはデマあたりからカリマンタンのパンジャルマシムへの航路である。このルートも15世紀以降である。それから、北の方のブルネイに入るのは1500年頃である。マカッサル、現在のウジュン・パندان、ここはスラウェシの南部にあり、インドネシアではイスラームの強い地域の一つであって、イスラームのセンターとも呼ばれている。ここには17世紀の始めにイスラームが入った。さらに香料諸島、モルッカ諸島は意外と早く、15世紀の末にはイスラームを受け入れている。それからスルー、アンボンあたりは1500年頃にイスラームが入ったといわれている。このように、ひょっとすると9世紀から、あるいは遅くとも13世紀以降、スマトラ、ジャワ、そして東の諸島へとイスラームが徐々に入ってきた。

これは平和的に浸透していったとすることができる。ムスリム商人の交易のルートに従って、イスラームは伝えられていった。もちろん、インドネシアのイスラーム化がすべて平和的に行われたかという点、必ずしもそうではない。たとえば、デマ王国は1500年、あるいはそれ以前に成立するが、そのデマの一軍指令官であるファラテハン、この人は現在ジャワのワリ・サンガと呼ばれる九聖人のひとりとして上げられているが、彼はデマの西方にあるチレボンに移り、ここにチレボン王朝を建てた。そして、当時西部ジャワを支配していたパジャジャラン王朝を倒し、やがてバンテンという国家を造った。この間、征服という形をとっている。しかし、このようなことは例外で

あり、普通きわめて平和的に、長い時間をかけて、漸進的にイスラームが入ってきている。

しかも、それは決して均等に浸透したのではなく、地域差、個人差を持ちながら入っていった。インドネシアでは、もともとは精霊信仰、あるいは祖先崇拝が行われていた。また、伝統的な農耕、あるいは海洋生活を送っている民の間にアダットと呼ばれる慣習があった。この地域は非常に多様性に富み、慣習も地域によって異なり、言語も250も地方語があるという状況である。たとえば、宗教という言葉であるが、ジャワではアガマあるいはアガモ、アガミと呼ばれるが、スマトラの西海岸のミナンカバウの方へ来ると、宗教のことはシャラクと呼ばれる。民族も約30あるといわれる。このように、言葉も慣習も違う人々の所にヒンドゥー教、仏教、そしてさらに、イスラームが受け入れられていった。

そこで、イスラームとそれ以前の文化の重なりという現象が生じる。しかも、それが不均等に重なりあっている。ある所ではイスラームが非常に強く入っているように思われるし、またそうでない所もある。その例としてジャワとミナンカバウを取り上げると、ジャワの場合は、「宗教は海から、アダットは山から」ということわざのごとく、イスラームとアダットが重なり合っている。ところが、ミナンカバウの場合では、「アダットはイスラームに基づき、イスラームはコーランに基づく」ということわざがある。今日、ミナンカバウに行くと、現地の人たちは、ここではイスラームが正しく守られていると言っている。ところが、そうしたことわざが生まれる前、17世紀の中期ごろには、「アダットは宗教に基づき、イスラームはアダットに基づく」ということわざがあった。それが18世紀の末、あるいは19世紀の初めになると、よりイスラーム色の強いものになっている。つまり、アダットの上にイスラームを置き、そして、その源泉にコーランがあるということを強調し、人々の生活におけるアダットに普遍性を持たせている。

同様に、アチェもイスラームの強い所である。それはなぜかという、イスラームをいち早く受け入れたのがペルラク、サムドゥラ・パサイ、つまりアチェであったからである。このように、イスラームの受容について不均等な浸透が見られる。

3. スーフイズムの役割

しかし、ともあれ平和的に浸透している。要するに港市がイスラーム布教の拠点になっている。ジャワの場合でも、イスラーム布教の拠点になったところは、グレシク、トウバンのように、ほとんど港町である。トウバンは、明の馬歡の書いた「瀛涯勝覽」の中に杜板（トウバン）と記している。グレシクのことは新村と書いてある。トウバンでは2, 3年前、元の船が発見され、多くの中国の陶磁器が出てきた。いずれにしても港町である。そこにムスリムたちが住みつき、さらには土地の人と結婚したりすることによって、イスラームが受け入れられていく。したがって、ムスリムの商業活動をより所としてイスラームが受け入れられていったということは事実である。

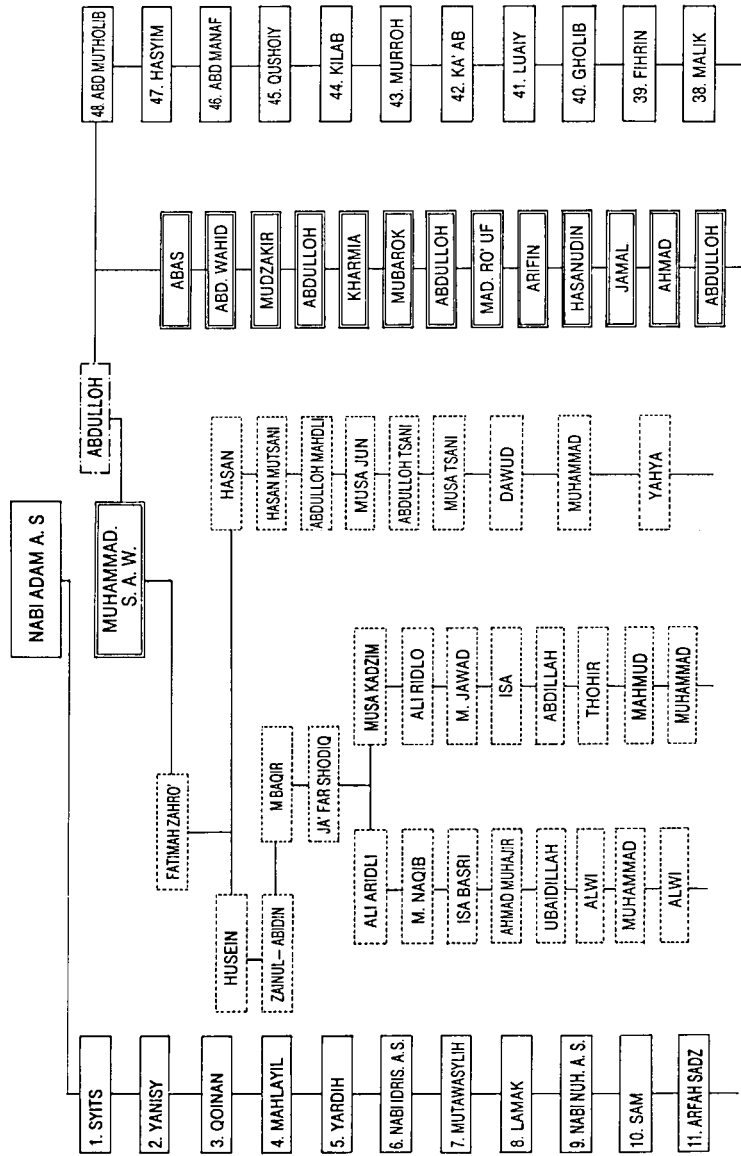
しかし、かねてから、それだけでイスラームが受け入れられたのではないだろう、と言われていた。広い地域にわたってイスラームが受け入れられていくには、もう一つ別の条件があるのではないかということで問題にされているのが、イスラームの神秘主義の役割である。イスラームの神秘主義はスーフイズムと呼ばれているが、語源はスーフイーにある。そのスーフイーの語源はスーフーであり、羊毛のことである。その羊毛をまとって行にふけているイスラームの行者というか禁欲主義者が、インドネシアにおいてもイスラームの布教にかなり貢献したのではないかと指摘されている。

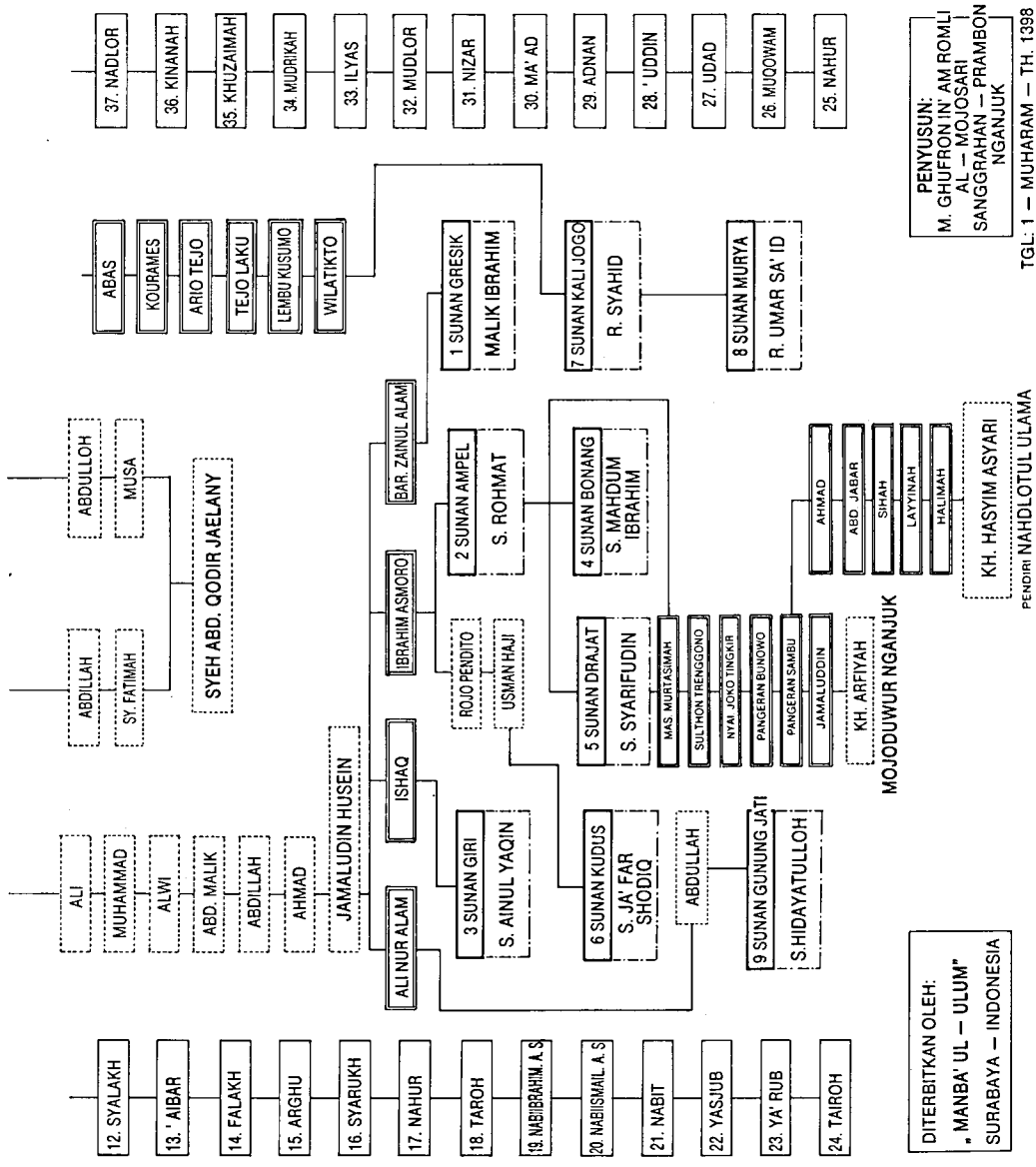
私がジャワに行って、いったい誰がジャワにイスラームを伝えたのかとたずね歩いてみると、ほとんどの人は、それはワリ・サンガであると答える。これは一般的には9聖人と訳しているが、9聖人がだれかということについては諸説がある。それは別としても、一般にワリ・サンガといわれているのは、別紙のようにシルシラがあり、これは正しいかどうかわからないが、アダムから始まって、アブド・アルムッターブ、アブドゥーラ（マホメットの父）、ムハマッド、その4番目の娘のファーティマ、シーア派のフセイン・ハッサン、そしてジャマルッディン（彼はカンブチアに住んでいたムスリムであったらしい）、そのジャマルッティンがジャワにやってくる。その子供たちの中から7人がでてくる。それとは別にアッパーバスの系統からでてきたのが有名なスナン・カリジャガという聖者である。それから、その系統からスナン・ムアリが生まれる。要するに、あとの7人はフセインの系統である。

系図の中にアルウィという人がいて、伝承ではこの人の時代にアラブの方、おそら

SILSILAH

WALISONGO & SYEHABD. QODIR JAELANY





DITERBITKAN OLEH:
"MANBA' UL - ULUM"
SURABAYA - INDONESIA

DIL ARANG MENCETAK SILSILAH INI TANPA IZIN PENYUSUN

くペルシャだと思われるが、西アジアからインドへ渡り、ジャマルッティンの時代にインドからチャンパに渡り、その子供たちがジャワにやってきてスナンになったという事になっている。

そして、マジャパヒト王朝とこれらの聖者たちとの間に血縁的な関係が設定されている。これはジャワ史あるいはインドネシア史の一つの叙述のスタイルかもしれないが、仮に一つの王朝が亡ぶと、その場合必ず何らかの形で前王朝との間に血の繋がりを付けている。こういう聖者たちの場合も、マジャパヒトの王様、王家との関係がセットされている。

この9聖人とは、マリク・イブラヒム、この人の墓はグレシクにある。それからラデン・ラフマツ、彼はスナン・アンペルと呼ばれているが、その墓はスラバヤにある。それからスナン・ギリ、これはグレシクにある。4番目はスナン・ボナン、これはトウバンに墓があり、5番目はスナン・ドラジャツト、これはスダユの代官になったことはわかっているが、墓は西の方のパンチェンにある。それから、6番目にスナン・クドゥス、それからモラルッティンの子供のアリ・ヌル・アラムという人の流れから、スナン・グヌン・ジャティがでてくる。これが先に述べたデマの軍指令官になり、そしてチレボンに行き、バンテンという国を造り、初代のスルタンになった人である。ファラテ・ハーンあるいはヒダヤツラとも呼ばれている。そして、アッパーズの系統からスナン・カリジャガ、スナン・ムリアが出る。

9聖人について、このシルシラと異なった名前をあげている書物もあるが、おおかたは以上の9人をあげている。彼らは何かという、それはワリであり、聖者である。

それからスマトラに目を向けてみると、先に述べたように、まずイスラームを受け入れるのはアチェであるが、そのアチェでは17世紀にシェイク・アブドラーフ、普通シャーク・アラーと呼ばれている、テック・ディ・クアラ、彼は旧アチェ河の河口で布教した聖者である。スマトラでは普通シェイクと呼ばれる聖者が神秘主義的行を行い、イスラームを布教する。そして、その弟子のシェイク・ブルハヌッティンがミナンカバウにやってきて、17世紀の中期以降イスラームを布教した。今日、ミナンカバウのイスラーム化に決定的役割を果たしたのはだれかと聞くと、このシェイク・ブルハヌッティンということで、この人の墓の崇拜もさかんに行われている。このようにイスラームの神秘主義の聖者達も布教に一役かっている。

もちろん、宗教を受け入れるということは単に商売に利益があるとか、政治的な利益があるというだけでなく、やはり別の側面があるはずで、このようにスーフィーの果たしたイスラーム布教における役割、これを評価しなければならないのではないかと考えられる。

これらスーフィーが布教していくためにはいろいろな手段をつかう。ワヤンを使ったり、いろいろなことをする。そして、イスラームを布教する拠点にしたのが、プサントレンである。ミナンカバウの場合には、これをスラウと呼んでいるが、若者宿のことである。あるいはスラウ・ポンドックという呼び方もされている。プサントレンの語源は、サントリが学んでいる所ということである。サントリとは、C・ギアツの著書の中にサントリという言葉が出て来るが、それは広義に解釈しているのであって、狭い意味ではイスラームの学塾で勉強している学生のことである。今日もそれは変わらない。その語源はサンスクリットのシャストリからきている。

ミナンカバウの方ではスラウあるいはスラウ・ポンドックと呼んでいる若者宿のようなものを設けた。プサントレンの場合も、スラウ・ポンドックという言葉から推測されるように、ポンドックというものをもっている。これは寄宿舎、つまり生徒は寄宿舎に生活し、師であるキヤイあるいはウラマと、学生であるサントリが共同で生活し、師からイスラームの教えを聞くということになる。このプサントレンを拠点にしてイスラームの布教を行う。

A・ジョーンズというオーストラリアの学者の研究によると、こういったスーフィーはギルドをつくり、スーフィーの教師達は商人に同行し、彼らもまた商人ギルドとか手工業ギルドに加入し、ジャワ、スマトラなどの地方の慣習に適應する能力を持って、より効果的にイスラームの布教をする。そうした条件がインドネシアにはあったということである。ジャワの場合には、トメ・ピレスの記録にも出てくるが、タバと呼ばれる禁欲的な行者がいる。スーフィー達がやってきて、教えを説き、いろいろな行をやっても、ジャワ人たちは別段不思議に思わなかった。

ワリ・サンガがイスラームのいかなる教団に属していたかという問題については、このシルシラからはカーディリー教団と推定されるが、これはまだはっきりしていない。以下に、いくつかの教団の名前をあげておくが、これは「イスラム百科事典」の新版のインドネシアの項目の中に出てくる教団の名前である。主としてスマトラとス

ラウエンに20世紀の初めまで残っていたものの名前である。ワリ・サンガがそのいずれに属するのかは分っていない。ただ、スマトラのシェイク・アブドゥール・ラウフとシェイク・ブルハヌッディンについては最後にあげている Shattariyya という瞑想を重視した教団に属していたといわれている。

とにかく、そのようなスーフィーの活躍などもあってイスラームがさまざまな慣習、あるいはもっとネイティブな信仰と、ある場合には強く、ある場合にはゆるく結びつきながら、インドネシアに浸透していった。

4. インドネシア・ムスリム

このようなインドネシアのムスリムを考えるうえで非常に示唆的な見解を公にしたのが、C・ギアツである。この人は「二つのイスラム」という有名な本を書いている文化人類学者である。彼は、ジャワのモジョクトという仮名の地で調査を行った結果をまとめ、それをサントリ、プリアイ、アバンガンという3つの文化類型、つまりイスラーム教徒の、ある意味で階層的な類型を提示した。サントリとは、イスラーム的要素の強い人を意味し、プリアイは、かつてデマに始まりマタラム、さらにジョクジャカルタとソロの3つの侯国に分かれていくイスラーム王朝があったが、その王朝の貴族層、支配層の末裔である。彼らは、もちろんイスラームを受け入れているが、ヒンドゥー、仏教的な要素を強く持っている階層である。それから、アバンガンというのは、内陸部の農民に多い。農民の中でも特に下層（中小の地主はサントリの中に入られている）の人たちである。彼らはイスラーム教徒ではあっても、アニミズムの強い階層である。アバンガンの場合には、村における精霊崇拝と慣習を尊重している。そして、プリアイの場合には、貴族階級の間洗練されたヒンドゥー的な教養とか儀礼を重んじている。また、サントリの場合には、もともとは商業社会と結びついており、より信仰心の篤いイスラームということである。以上のように分けられるのであるが、それではアバンガンはモスクへ行かないのかというと決してそういうわけではない。アバンガンもやはり一日5回のお祈りをし、金曜日の共同礼拝に参加し、ラマダーン月の断食に参加するという点において変わりがない。しかし、それにもかかわらず、アバンガンの場合にはサントリ、プリアイと比べて、イスラームの形式的な儀礼には参加するのであるが、一方では精霊信仰などを行っている。

C・ギアツの説には若干問題がある。たとえば、プリヤイにしても、熱心な、イスラームの教義に忠実でありたいと願っている人もあるが、一方そうでない人もいる。建て前と本音というか、必ずしもこのように明確に分けられるものではない。したがって、インドネシアの学者は次のような形でインドネシアのイスラームを考えている。すなわち、IslamとIslam Statistik, つまり統計上のイスラームとそうではないイスラームという分類である。

5. 改革派と保守派

さまざまな形でいろいろな慣習が生きているが、よく目につくのは、ことあるごとにスラメタンといって、これは一種の共食儀礼というか、宴会をしている。このようにして形成されてきたインドネシアのイスラームは、もちろん地域差はあるが、保守派と呼ばれる。あるいはミナンカバウでは慣習派と呼んでいる。そういう保守派の改革ということが、やがて叫ばれることになる。

これは時代がずっとさがって、19世紀の末から、たとえば汽船、航路の発展により、しだいにメッカにハジにでかける人が増えてくる。そういう人たちがサウジ・アラビアの方の厳しいイスラームを見て帰ってくる。そうすると、覚醒、改革をしなければならないということになる。ミナンカバウでは、もうすこし時期が早いですが、パドリと呼ばれるグループが生まれた。これは、ワッハーブ運動の刺激を受けて、より厳しいイスラームに帰ろうということを目指した。このようなイスラームの新しい動きを、カウム・ムダ（若い世代）と呼んでいる。そのなかで最も成功し、今日までイスラーム改革運動をつづけているのが、ムハマディヤーである。

こうした新しい動き、特にムハマディヤーに刺激されて、保守派ムスリムの間にも改革の気運が生じた。これまでのプサントレン中心、そこでは師とサントリの間に、師に対してサントリは絶対的に従うといった形で、教えの伝達が行われていた。また、それは、それぞれのプサントレンにおいて、個別的に教育するという形をとった。ところが、1926年に東部ジャワのプサントレンの主催者たちが、プサントレンを中心とした宗教、教育運動を拡大し、統一化していこうということになった。この運動は次第に政治性を帯び、後に政党にまで発展するわけであるが、ナフダトゥール・ウラマ、すなわちウラマの覚醒と呼んでいる。このように保守派の方でも覚醒の運動が起こっ

てくる。さらに、その後もムハマディヤーは積極的な活動をした。千葉大学の中村光男先生は「The Crescent Arises Over the Banyan Tree」という本を1983年にガジャマダ大学から出版し、ムハマディヤー運動を高く評価している。

戦後、インドネシア研究はアメリカの学者が中心となって行ってきたが、そのなかでケーヒンらが、インドネシアのイスラームは次第に衰退してきている、つまり政治的な力を持たなくなっていると言っている。しかし、中村先生はムハマディヤーを高く評価し、政治的には力を失ったとしても、社会とか教育、あるいは雑誌の発行を通してインドネシアの社会に浸透し、インドネシアのイスラームの純正化をはかっていると述べている。そして、それは再イスラーム化であると述べ、ケーヒンらの意見と真向から対立している。

ムハマディヤーの改革とは別に、最近、プサントレンによるイスラームの改革が1977年以來行われている。これは、やはり、ナフダトゥール・ウラマ系の若手の知識人ということになる。例えば、ジョクジャカルタの近郊のムンディラン村にプサントレン・ハベラン、あるいは東部ジャワのジョンバンにはプサントレン・タブイランというプサントレンがある。そういったところに若手の優秀なリーダーが現れて、プサントレン開発論というか、地域開発を行うイスラーム共同体の建設を提唱している。もちろん、イスラームの教えを浸透させることも行う。コーランの解釈とか、コーランの読誦法、イスラーム法を教えたり神学を教えたりする。アラビア語も教える。あるいはインドネシア語、歴史、地理、数学なども教える。そして、その地域の村の人々とプサントレンのキヤイとサントリが一緒になって農村開発を志向する運動がスタートし、今日に至っている。こうした新しい拠点プサントレンを含めて、インドネシアには1万9千くらいプサントレンがあるとされている。

6. 再イスラーム化の問題

1984年8月17日（インドネシア独立記念日）に発表されたスハルト大統領の教書のなかにも見られるように、インドネシアにおいては今日パンチャシラという考えに基づいて近代化が図られている。教書によれば、インドネシアにおける宗教のありかたは、信仰は自由であるということである。インドネシアの人口は1億5千万、あるいは1億5千5百万といわれるが、そのうち90%がムスリムである。あとの10%は、ク

リスチャンであるとか、ヒンドゥー、あるいは中国系の人々は王廟信仰のようなことをやっている。そういった人々が一緒になって国家建設、近代化をやっていかなければならないということで、パンチャシラの中には宗教の自由をうたっている。

しかし、考えてみると、人口の90%であるから、1億3千万以上のムスリムがいるということは、政治的な力にならないまでも、大きな社会的な力になっている。日本と違いインドネシアには宗教省というのがある。この省の長官は、ナフダトゥール・ウラマ系の人ほとんど独占してきている。したがって、たとえ表面に出なくとも、ムスリムの動きは、スハルト政権の非常に大きな課題になっている。近代化を推進するためにパンチャシラ唯一法をつくろうとか、あるいはパンチャシラ国家を造ろうという話が喧伝されている。もちろん経済開発が優先されているが、ともかく、宗教の選択の自由を含むパンチャシラを徹底させようとしている。

ところが、これがつまづいたという話しが日本に伝えられた。1984年の9月の始めから日本の新聞でも取りざたされているが、9月の12日にジャカルタの北の方のタンジュン・プリオックという所でパトロール中の軍が、集まっていた民衆に発砲し、インドネシア・タイムスによると、9人が死亡し53人が負傷するという事件が伝えられている。別の、ジャカルタ・ポストという新聞によると18人が死亡し、53人が負傷となっている。先月、東京の外国人プレスセンターに寄った時、ある人に聞いてみると、100人以上殺されているということであった。詳細はよく分らないが、要するに暴発が起こっている。それから10月8日には、同じ地区で2つの銀行、バンク・セントラル・アジアとコマーシャル・センターが爆破され、2人が死亡、16人が負傷している。10月29日にはチュラン・ダックという所で軍関係の施設が爆破され100人以上の負傷者が出ている。パンチャシラ体制でやっていこうとしているスハルト政権にとっては、大きな問題である。しかも、インドネシアのイスラームの中にはムハマディヤー系のものもあるが、一方、プサントレンなどを中心として、どちらかというとなフダトゥール・ウラマ系の組織もある。

また、これは日本の新聞では報道されていないが、1983年にアチェのペルラクで起こったGHT運動、すなわちハッサン・ティロ運動とか、NIIと呼ばれているインドネシア・イスラーム国を造ろうという運動がある。こういった最近の運動も含めて、スハルト政権は、それらは過激派の暴発であるという見方をしている。しかし、単純に

そのように見てよいものかどうか、もっと複雑な動きがあるように思われる。1984年12月10日付けのインドネシア・タイムスを見ると、冒頭に、ナフダトゥール・ウラマの第27回のナショナル・ kongress が、スラバヤから東南へ入るとマランという大きな町があるがその手前のスコルジョという所で、8日から12日まで行われており、そこへスハルト自ら出向いている。そして、ナフダトゥール・ウラマのウラマ、すなわち宗教指導者たちに対して再覚醒（reawakening）するよう期待しているという記事が出ている。

スハルトはパンチャシラで近代化を進め、工業化を行おうとしている。そのためにはアメリカや日本といった国と結びつかざるを得ない。一方、一貫して共産主義に対してはこれを排除するというのが1965年以降のインドネシアの態度である。しかし、建て前としては、教書のForeign Policyにあるように中立を表明している。同時に、政治的な力としてはムスリムの力は弱いかもしれないが、社会的にはある程度力を持っているであろうし、またわたしたちには分からないようなイスラームのあり方があるのではないかとも思われる。この意味でも、インドネシア・イスラームに対するより一層の理解が望まれる。

イスラームの社会と生活

片 倉 も と こ

1. は じ め に

私に与えられた題は「イスラームの社会と生活」ということであるが、これがその典型であると言えるものは恐らく世界中どこにもないだろう。ギアツは「二つのイスラーム社会」という本を書いているが、イスラームの社会、生活というものは二つどころではない。無数にあるとも考えてよいだろう。

今日は、特に、アラブのイスラームをとりあげ、アラビア半島、国としては私が住み込み調査をしたシリア、クエート、それからヨルダンといった国々を中心とする、アラビア半島の人びとの生活について述べる。

私は砂漠で砂の中にもぐり込むような仕事をしているので、局地的な話をする方がどちらかといえば得意なのだが、ここではこんな生活だ、こんな社会だといった小さな事例的な話をして興味がないかと思ひ、アラブの生活と社会を規定している、人びとのものの考え方、行動原理について述べる。そして、できれば今回のシンポジウムのテーマである国際秩序という問題と関連づけてみたいと考えている。ただ、国際秩序とは具体的にどういうものを指すのか、私にはまだよく把握できていない。私に出来ることは、アラブの人びとが国家というものをどのように考えているか、もう少し大きく言えば、世界観というものについて述べることである。

イスラームとは何か。これに接近するのには、イスラームでなかった時代に対するアンチテーゼとして出てきた側面と、もう一つは、イスラーム以前のものの連続として、それを取り込むような形のイスラームという二つの面からとりあげてみる必要があるのではないかと考えている。そして、それらはすべて現在のイスラーム社会に生きていると考えられる。イスラームの現実を簡単に捉えることはできない。また、人びとの実際の生活、あるいは行動の原理をどのように捉えるかは難しいが、図-1のように図式化してみた。

図-1は、アラブの行動原理を示すもので、以前発表したものを改良したものである。

アラビア人の行動原理を規定するものとして、三つの観点から見てみよう。第一は、

生業様式の点からである。生業様式といっても、現在かれらがどのような生活をしているかということよりも、どのような生業様式に従って生きてきた時代が長かったかということを考えてみる。したがって、現在どのような生活をしているかということもその中に入るが、もっと大きい、長いスパンで考えてみる。

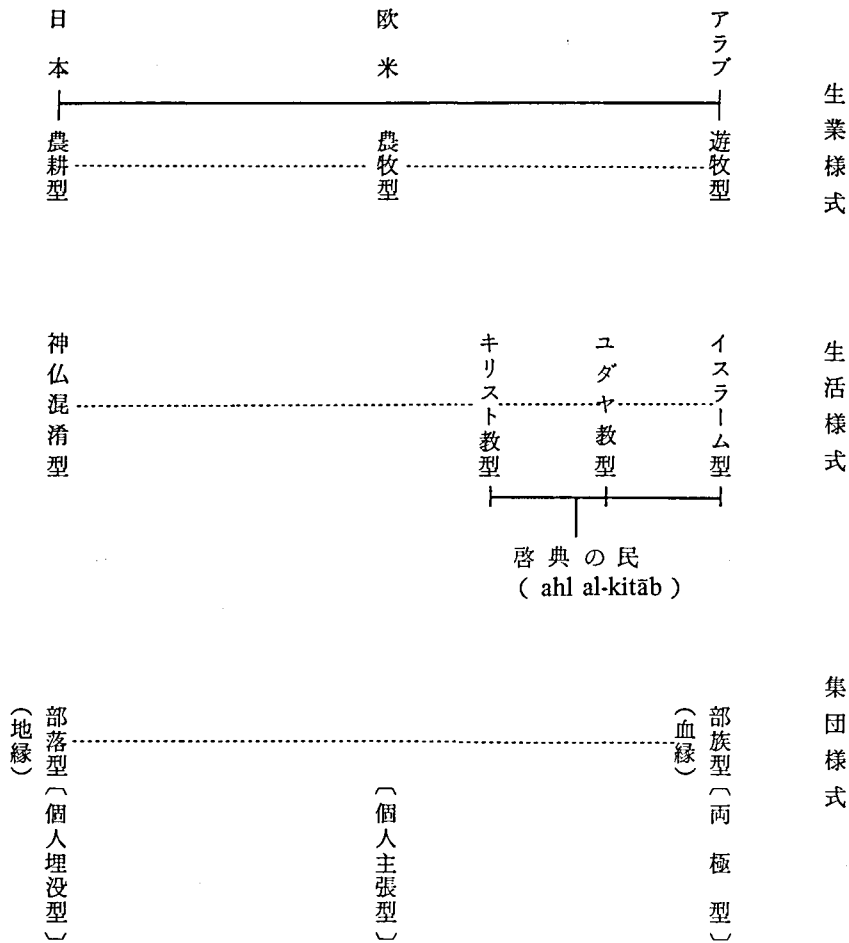


図-1 行動原理を条件づけている要素

中東の場合には、歴史的にいて、生業の基本は遊牧とか牧畜とかが大きな位置を占めてきた。もちろん農業もあるが、アラビア半島では、遊牧という、日本人にとってはなじみのない生業様式を考える必要がある。それから、このようなことが可能かどうか分らないが、比較の意味で、ユダヤと欧米、そして日本を考える。

第二は、生活の様式である。生産様式と生活様式はしばしば混同して用いられてい

るが、ここでは、生産したものをどのようにして食べるかということである。たとえば、はしで食べるかフォークで食べるかということも生活様式の中に入るが、今日はそういったことは問題にしない。食べるときにだれに感謝するか、というようなことを問題にしたい。そうすると、宗教というものが一番大きなウェイトを占めるものとして出て来る。アラブの場合にはイスラームが出て来る。

このように、食べるものを得て生活していくわけであるが、人間は必ず社会というか、集団を作って生きていく。そこで、どのような集団を作ってきたかという問題が、第三の集団様式である。アラブの場合には、部族という集団を昔から作ってきたと考えられる。それに対して日本の場合には、部落というか、地縁的な要素の強い集団を作ってきた。部族とはどのようなものかは後で述べるが、血縁関係が強い集団である。

2. 生 業 様 式

遊牧、イスラーム、そして部族、そのいずれも日本人には馴染みのないものばかりである。そのため、アラブは何を考えているのか分からないということになる。牧畜の伝統を持たない所というのは世界ではむしろ珍しいが、日本はその珍しい中にはいる。日本は牧畜や、遊牧の文化をまったく持っていない。

遊牧については、それだけで何冊も本が書けるようなもので、これを簡単に言うことはできない。しかし、次の三点だけ取り上げてみる。一つは、移動するということである。これをものの考え方からみると、movement oriented (移動志向)といえるものがあるということである。このことは、トルコの文化人類学者ギヴェンチなども指摘している。彼は、トルコも含めて遊牧文化をもっている中東の人びとはmovement oriented であるが、これに対して日本人は achievement oriented (業績志向)だと言っている。

移動志向とはどういうことか。何か経済的な理由があって外に出てゆくにちがいない、メシの種類と関係しなければ人間は動かないだろう、という前提を持っている人が、日本人などには多い。この人たちの移動志向をつぶさに観察してみると、どうもそうではない。経済原則だけで動いているのではないという面が強調されることが多い。もちろん、経済性ということもあるのであるが、とくに経済的な理由がなく、動く必要がないのに動いていることが多くある。なぜ動いたのか聞いてみると、「動きたい

から動いた」と言う。「汚れてきたから動く」とも言うのである。汚れるというのは何が汚れるのかフィールド・ワークのはじめの間は私には分らなかったが、ようやく分ったことは、彼らは人間が一つの場所にじっとしているのは頹廃を意味すると感じている。家畜のふんや人間のたべたもののかす、排泄物で、まわりが汚れてくるとか、死人が出たとかいう物理的な汚れもあるが、人間の心の方も、じっとしていると汚れてくると考える。動かざるを得ない衝動がおこってくるという、ということである。

トルコ帝国にしても、あれは動いている間になったのであって、初めから帝国を造ろうと思って動いたのではない、と言う。このことは、遊牧民の小さな集団レベルでみても、あるいは大きな世界史のレベルでみても、同じことが言えるのである。

第二点は、現在志向ということである。これは、過去、現在、未来とある時制のうち、アラブは圧倒的に現在に重点を置くということである。かれらの言語生活をつぶさに観察していてもそういうことがまずいえる。言語というのはその文化を反映したものであり、また言語は出来上がってみるとその文化に影響を与えるものである。かれらが使っているアラビア語をみると、時制はたいへん副次的なものである。もちろん時制はあるが、しかし、ある事柄が過去に属するのか現在に属するのか未来のことか、というようなことはあまり問題にしない。なにを問題にするかということ、ある事が、ある物が、ある動作が、終わっているのかいないのか、完了したのか、未完了であるか、だけである。

一つの例をあげるなら、1973年のオイルショックの時、アラブ諸国が友好国として指定したのは、フランス、イギリスなどであった。このことが日本人には分らない。フランス、イギリスといえは、あの憎きイスラエルを造った張本人である。その人たちがなぜ友好国になるのか、というわけである。しかし、あの時点でのイギリス、フランスの外交政策をみると、過去は悪かったが、現在の態度はよいという判断を下したと考えられる。日本は非友好国とされ、あわてたが、三木特使を派遣して説得するなどの態度が、現在の日本の姿勢だとみとめられ、友好国とされた。このようなことは、日常のあらゆる場面でみられる。今がどうであるか、ということを非常に問題にするということである。

そして三番目に、やはり生業様式に関連すると思われることであるが、大小の区別

をはっきりさせるということがある。この物事は重要かどうか、ということである。遊牧民と生活していると、それはダルーリーか、つまり、たいへん重要か、モヘンム（important）かということを知る。そして、さほど重要でないとなると、これは遊びの世界に入れこみ、いいかげんになる。インシャッラーである。

遊牧は肉体労働というよりも、むしろ精神労働の面が強い。日本の農業のように、たえまなく勤勉に肉体を動かすというより、状況をみながら、じっと待つとかシステム思考をすとかいう仕事のやり方である。かれらは、遊牧を商業であるとしているということである。かれらは、小さくて安い羊を育て、大きくして高く売るということをしている。そのためには、情報のネットワークをはりめぐらす。遊牧が出来なくなって農業を始めた人たちの話を聞くと、農業よりは商売の方がよいという。商売の方がよいといっても、店をもつとかいうことではなく、羊を飼って、そして市場で売ることを指しているのである。

3. 生活様式

イスラームは非常にエコロジカルな面を持っている。どういうことかという、まず第一に、地球上の生態系、エコロジーそのものに神の存在をみるという認識をしている。かれらと話していると、あの山は誰が造ったのか、あの涸れ川（ワージ）は誰が造ったのか、と言って会話を楽しむ。私が、それはアッラーだと言うと、相手は、そうだそうだと言って喜ぶのである。

コーランの中にも、「東から上がる太陽を西から昇らせてみよ、それがおまえに出来るのなら、イスラーム教徒にならなくてよい」と言って、地球の自然の動き、自然そのものの動きの中に神をみるという認識を持っている。したがって、アッラーというのは男であっても女であってもいけない。もちろんこれは偶像崇拝を禁止していることとも関係があるが、男とか女とかの表現を一切使わない。

キリスト教圏の新聞を見ると、神と言う時、On His lap... という表現などを見ることがあるように、神は父親のイメージである。イスラームの神について、日本では、石田一郎氏はじめいろいろな人が、いつのまにか、厳しい父親のイメージを創ってしまっているが、イスラーム教徒はそういうイメージを持つべきでないとされている。

このように、自然のエコロジーによって神を認識する中で、人間の存在も、その中

で造られた一つであると考えられる。生物としての人間に重点を置いている。それは、ダーウィンの進化論で言われているほどではないのであるが、しかし、地球上の他の生物と同じように、人間も生物としてこの世に造られたという意味での生物という認識を持っている。

イスラームはユダヤ教やキリスト教、あるいはインド思想から大きな影響を受けているが、インドの思想の中にある輪廻、カルマの思想は一切入っていない。人間は、この世に独りで生まれてきて、独りで死んでいく。一回きりで終わりである。火葬はせず、土葬にして、土に戻して、自然のサイクルの中に入っていき、という気持ちが入びとの間には強い。もっとも、今ここで話しているイスラームは、いわゆる教義上のイスラームというよりは、入びとが理解しているイスラームである。

イスラームでは、人の物を奪うのは罪にならないといわれることがあるが、これは誤解である。イスラーム法で厳格に刑に処せられる。しかし、エコロジカルな意味では罪にならないという感覚が一方にある。これは、遊牧的な生産様式と関連している。つまり、自然界の中では、Aが余分に何か持っている、必ずBがそれを取っていく。そうすることにより、自然界のバランスを保っているという面がある。このことをガズウといい、この言葉を本多勝一さんは、「掠奪」という日本語に訳されたが、この訳は当たらないのではないかと思う。奪うことによって相手がやっていけなくなるというのはいけないという大前提がある。弱い者からは取らない。ガズウというのは独特のエコロジカルな論理をもっている。全体のバランスを優先して考えるやり方である。持ち過ぎてしまった者の荷を軽くしてやるのは、相手にとって良いことだと考える。

第二に、非生産性の肯定ということがある。生産的でないということが市民権を持っているということである。言葉を代えて言えば、イスラームは、生産よりも分配の方法、限られたパイしかないときに、どういう風にして分けていったらよいか、といったことの方に力点を置いている思想体系である。

60年代の初め頃からパキスタン、エジプトなどのイスラーム圏から実際に出てきた、イスラーム銀行というのがある。イスラームでは、額に汗することなく利子が増え、お金を儲けるのはけしからん、ということで、利子を取らない。これは元来、コーラン2章275節、30章39節にみられるリバーという、利子の禁止に由来する。イスラーム

ム銀行ではP L方式と言う、ProfitとLossをShareする損益分担方式によってやっていく。現在、イスラーム銀行は、40余りが稼働している。中東のみならず、ニューヨーク、スイス、イギリスにも広がっている。それにそれぞれの支店を加えるとかなりな数になる。このような、いままでの経済原則からは考えられない現象が、実際に機能しているという現実がある。

私が入り込んだ村でも、地主というか、実際には水主なのだが、水を持っている者と、労働力を提供する小作人は、たがいに持っているものと持っていないものを補完し合いながら、利益も損失もわけ合うという契約を結ぶ。地主-小作関係と日本語に訳してしまうとイメージが固定してしまうが、そうした関係でもきちんと契約を結んで、一方が労働力を提供する代わりに、水主の方は水と種を提供するといったようなことを決める。この場合、お互いの関係は平等である。そしてその契約は、毎年、互いに検討しあいながら更新をする。

日常生活の中でも非生産性の肯定というものが存在する。ラーハの思想というものであり、たいへん重要視されている。人間の生活を大きく分けると、仕事をするか遊びをするかである。ラーハというのは、たいへん訳しにくいアラビア語であるが、積極的な意味合いを持った休息ということである。仕事の合間に休むといったものではなく、ラーハ自体が目的であり、そのこと自体が人生の目的であると考え、そのような休息である。

ショグル(仕事)はしなければならないからする。遊びは子供に属するもので、立派な大人がするものではないと考えられている。仕事と遊びはどちらかという、両方とも軽視される。

ラーハには、祈りをするこゝもこの中にはいる。一日に五回お祈りをするということは、もちろん宗教的な義務であるが、お祈りの時間は、日没前の時間、太陽が自分の頭のとっぺんに来て影が全くない状態から、自分の影が二倍になる時間まで、というゆるやかな幅がある。人びとの生活を見ていると、その間に、疲れたからひとつお祈りでもするか、といった調子で行なわれる。

昔、私がカイロ大学に留学していて、女子寮に居た時も、学生はよく勉強し、その合間に、コーヒー・ブレイクといった調子で祈りブレイクを入れていた。ベッドの上からシーツをひきずり出して、それをまとうと、ショートパンツをはいていたりする

女子学生が、白いシートで隠されて、敬謙なイスラーム教徒という感じになる。お祈りは健康にも良いという。

ラーハは瞑想をすることも含む。瞑想というのは、ぼんやり、ぼけーとすることの一種であるが、これもラーハの一つであり、重要視されている。日本では、ぼんやりしていると叱られそうな雰囲気があるが、ここでは大いに許され、むしろ奨励される。この、ぼけーとする効用のゆえか、精神障害の人が少ない。最近アラムコなどで、精神障害を起こす人もいて、日本でいう企業内精神科医を雇うようになった。それは、アメリカなどの企業に雇われているアラビア人用で、普通の場合には非常に少ない。特に、都市以外の地方では全くない。ラーハによって、自然治癒していると思われる。

ラーハに含まれるものに、他にもいろいろあるが、重要なことの一つに、家族と一緒に居るといふことがある。家族には二種類あり、自分が生まれおちた家族と、自分が造る家族であるが、どちらかという、自分が生まれおちた方の家族を大切にす。神の意志でそこに生まれおちた、というふうを考える。血縁というか、血の繋がりの方を重視する。

結婚をしても、奥さんはしょっちゅう実家に帰り、亭主の方も自分の属する所に帰る。所属部族は、結婚してもしなくても変わらない。女性は、結婚しても、配偶者の名前に変わるといふわけではなく、生まれた時からの名前を使う。それから、離婚、つまり結婚契約の解消をすると、自分の実家に簡単に帰っていく。家族を大切に、特に、食事を共にすることを重要視する。タクシーの運転手もお客に対して、家族と一緒に食事する時間だから降りてくれ、といふことさえある。

生活様式についての第三点は、平等主義ということである。イスラームが出て来た時に、神の前にすべての人は平等である、ということを出て来たものである。もちろん、だからといってアラブ、イスラーム世界に不平等がないかといふと大いにあるが、ただ、不平等を平等にしようとする方向に動こうとしている力がある。ホメイニのイスラーム革命は、いろいろな見方ができるが、一つには、富の偏在に対する是正であった、という角度から見る事ができる。実際に、富の偏在は、ホメイニのイスラーム革命によりずいぶん是正された。

こうした平等主義は、日常つかわれるアラビア語の中にもみいだされる。すなわち、上下関係を表わすアラビア語はないのである。トルコの影響があった所では、多少敬

語が入ってきている。しかし、本来のアラビア語の中には、あなたという言葉は一つしかない。あなたというのは、アンタとあって、日本人には覚えやすい。上司に対してもアンタ、部下にもアンタである。トルコの影響があった所、たとえば、エジプトでは、ハドラタク、あなた様ということを用いる。ハドラタクという言葉を使う所は、アラビア半島ではない。平等については、契約思想等にもふれなければならないがここでは省くことにする。

4. 集 団 様 式

最後は、集団の様式についてである。部族という集団がどんなものか、私たちにたいへん分りにくい。血縁集団といえればそれはそうだが、それではどんな血縁集団かという点、いろいろな説明が必要となる。部族とは何かというのは、学問上大きな問題であり、「部族とは何か」というテーマでシンポジウムが開かれたこともあった。ここでは、部族の具体的な性格について三点ほど取り上げてみる。

第一は、伸縮自在な集団であるということである。伸縮自在というのは、部族が非常に小さな集団であっても部族と呼ばれることがあるし、逆に集団が無限に大きくなって部族と呼ばれることがあるということである。状況によって、非常に大きくなったり、小さくなったりする。そのような集団の作り方である。

伸縮のしかたを見てみると、経済的な要因が絡んだ時は小さくなる傾向が見られる。遠心力が働き、バラバラになる。これは遊牧的な生産様式とも関係するが、資源が少ない所では、なるべくバラバラになった方が生存の率が良くなる。限られた水、草しかない所では、大勢が同じ方向へまとまって行くと、共におれの危険性が大きくなる。

これは経済的なことばかりでなく、普段の生活の中でも、自分がどうするか、バラバラに考えた方が生き延びやすくなるという感じ方、考え方を要する。日本に來ているアラビア人と話をすると、日本にいて不安になる事がある、と訴えられることがある。それは、何か事件が起こったら、日本社会ではみんな同じ方向に向かって逃げ、必ず危いことになるだろう、と言うのである。自分たちなら、みんなそれぞれバラバラの行動をとり、その方が安全であると考えているが、日本人は、みんなが同じ行動をする方が安全と考えているらしい。そのことが不安だと言うのである。危険分散という点から、小さくなる、遠心力が働いてバラバラになるという方向をとるのである。

それとは逆に、全部がまとまって大きな存在である、ということを強調する場合がある。アラブの場合には、すべてのアラブはアドナーン族とカフターン族に属するという族意識があったが、イスラーム教の中にあるキリスト教的な要素と、アラブの族意識的イデオロギーが人びとの間に浸透することにより、一緒になって、アードム族にまで遡った。部族的集団様式がさらに拡大したわけである。人類全部が同じアードム族に含まれるというふうになった。自分たちのアイデンティティーを強調する場合には、このような求心力が働き、大きな集団の一員としての自分を考える方向に動いていく。このような二つの動きを、ここでは両極型と呼ぶ。アラブの人たちはこのような集団様式を持っていると考えられる。

第二は、この集団様式では、個我の利益がその集団の中で保たれればその集団に入る、という形をとるが、一方で、先に述べたように、全体ということも強調し、それが常に同じような力で働いている。言語学的にみても、アラビア語では、全部という言葉と、一つという言葉が、同じ言葉で表わされる。eachという言葉がallと同じだと考えてよい。「みな一緒」と言うとき、みんなが固まって一緒に居るという意味と、それから、みんなそれぞれにあるという意味とが、同じセンテンスで表わされるということである。アラビア語は世界一難しい言葉だと言われるのは、このようにコンテキストを見ないと、言葉の意味がつかめないからである。

第三番目は、集団における権力構造についてである。権力構造については、文化人類学においてかなりの蓄積がある。有力な見解は、サウジアラビア、シリア、あるいは北アフリカのアラブでの権力構造を分節構造と呼んでいる。それは、普段何も無い時にはA B C D……と一列に並んでいるが、AとBが対立するような場合には、お互いに同盟を結び合って、そして次つぎにその中から一番実力のある者が上に昇っていく。ある種のピラミッドのようなものになるが、AからBへというふうに、力のあるものが順にリーダー格になっていく。何も無い時には、同じ一列に並ぶが、非常時にはピラミッド型になる、そのような構造である。要するにみな同じであって、リーダーというのはその時点において実力のあった人で、恒常的なリーダーはいない。たとえば、日常の生活で、お祈りする時、一人の人がリーダーとなってお祈りするわけだが、常に同じ人がリーダーとなるのではない。その時点で一番コーランを読めて、声が良い人がリーダーになる。そのようなリーダーの在り方は他の場合でもあって、そういっ

た権力構造になっていることが文化人類学者の手によって明かにされてきた。

今まで、特に遊牧民の場合には、恒常的にピラミッド型の軍事集団が何時もあると考えられていた。これは主として歴史家の認識であったが、恒常的であると思われていたそれは、むしろ非常時の場合のものであったと報告されている。政治的リーダーは現実には存在するが、その人は、いつ引きずり降されるか分らないという状態にあって、安定したものではない。したがって、権力の座につくと、自分を引きずり降そうとする者を皆殺しにしてしまう、といったことも起こる。常に権力は実力に集約されるということになる。

建て前としては、支配者とかトップとかの存在は否定されていると考えてよい。実際には存在するが、建て前としては居てはいけないのである。ファイサル国王はたいへん人気があり、また実力もあったが、サウジアラビアから派遣されている大使が、あれは良くない傾向だなどと言う。反体制派の大使かと思わせられるような言い方である。この人の真意は、一人の人間に人気が集まるのは、全体の傾向として良くないというのである。これは、偶像崇拜の禁止とも関係する。このように、トップ権力の否定ということがつねに行なわれながら権力が存在しているということである。

5. イスラームと国際秩序

以上で、生業様式、生活様式、そして集団様式について大まかに述べて来たが、つぎに、国際秩序との関係について触れる。今までの話の中から、共通する要素が幾つか出てくる。それは、トランス・ナショナリズムという言葉で言ってもよい。これは、超国家主義というほどの主義でもないし、国家の否定というほど反国家的、反体制的ではないが、自然な形でのトランス・ナショナリズムということができる。

それはどういうことかということ、生業様式の所で述べたように、movement oriented（移動志向）ということである。どこまで移動するかということ、国境を越えた外まで移動することが含まれる。それから、二番目の生活様式からいうと、エコロジーを重視するということである。ここで強調しなければならないのは、特定の地域のエコロジーからは解放されているということであり、地球全体のエコロジーという観点がある。これはトランス・ナショナリズムと関連してくる点である。それから、三番目に、集団様式、血縁ということで、アダム族にまで遡る伸縮自在な性質がある。これらの

三点からみても、国家というものの位置付けが出来なくなってしまう。どのへんに国家を持ってきたらよいのか。人工的なものである国家が、非常に座りの悪いものとしてしか考えられない。だからといって、積極的に国家を否定するわけではないが、結局のところ国家を否定するというような傾向が顕著である。エジプトとシリアが一つの国を造ってみるとか、最近もイラクとシリアが一つの国になるといった話とも関連する。

図-1. タイベ村の地理的位置

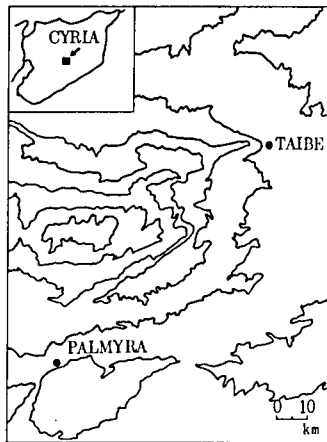


図-Ⅱ. 経済活動

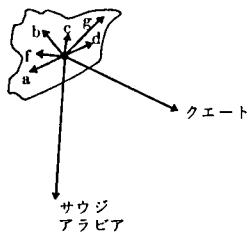


図-Ⅲ. 通婚圏

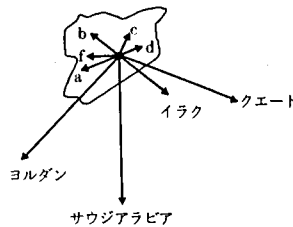


図-Ⅳ. 教育圏

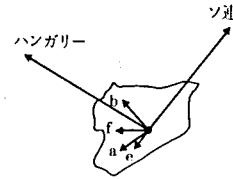


図-Ⅴ. 宗教活動

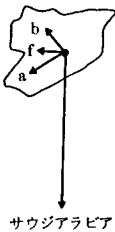
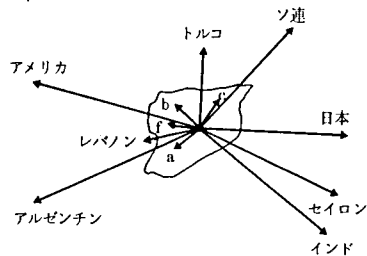


図-Ⅵ. 日常会話にのぼる外国



- a : ダマスカス(アッシュラム, ダマス)
- b : ハラブ(アレppo)
- c : ラッカ
- d : ダイル・アッシル(デルゾール)
- e : タドムル(パルミラ)
- f : フムス(エメサ)
- g : ジャージラ

図-2 アラブ人の日常生活における行動・意識空間
(片倉もとこ作成)

トランス・ナショナリズムを日常的なレベルで調べてみたのが図-2である。これはシリアで調査した結果である。シリア砂漠(バーディヤ・トル・シャーム)の真中にある Taibe という、村というか居住集団があり、そこに入り込んで調査した結果がこの図である。タイベは中世, ローマ時代から灌漑施設(カナート)があり, その周りに人びとが集まって定住, 半定住をし, 大麦, オリーブなどの小規模な天水農業を行なっている。半分は羊を飼って生活している。しかし, どちらかというと比較的定住し, まわりの遊放民を怖がっている人たちである。かれらに意識調査というか, インタビューを行なって得た結果である。それぞれの図はシリアの国の形を示し, そのほぼ中心のタイベからそれぞれの意識, 行動範囲がどこまで延びているかを示したものである。村の人口は 204 人である。

図-Ⅱは, 経済活動の範囲である。シリア砂漠から羊を運んでクエートに出かけたがり, サウジアラビアに羊の毛を切ったり, 道路工事などの出稼ぎに行っている。

図-Ⅲは社会的関係というか, 通婚がどこまで及んでいるかを示している。国内だけでなく, 国外とも通婚関係がある。図の a, b, c, d はシリア国内の地名で, a はダマスクス, b はハラブ(アレppo), 等である。国外では, イラク, サウジアラビア, ヨルダンにいる人びとも通婚関係がある。これは部族員が各地に広がっていることからくるものである。

図-Ⅳは教育である。タイベは, 砂漠の真中のへんぴな小さな村であるが, ソ連やハンガリーに留学している者もいる。

図-Ⅴは宗教活動を示している。サウジアラビアのメッカは, 人びとが最も行きたがっている所である。

最後に, 図-Ⅵは, 日常生活の中でどういう国のことが話題になっているか, 意識の中にあるかを調べたものである。こんな田舎に住んでいる人たちが, 日本やセイロン, インド, アルゼンチン, トルコ, ソ連, アメリカのことを話題にしている。私は, 日本の農村でも調査したが, 外国の話が日常的に出てくるということはほとんどない。このタイベ村では, 日本までラクダで何日かかるか, 飛行機なら何日かかり, 費用はどうかというような, 自分で本当に行ってみることを考えるような意識をもっている。

以上に見られるように, 人びとの生活の中に, 国境を越えた意識活動があるということである。したがって, 国境というものが無視されるようなところがある。たとえ

ば、イラン、イラク戦争も、一般に定義される戦争とは違っているところがある。普通の戦争は、national territory, national frontier が問題になるが、イラン、イラク戦争では、それよりも、イスラム革命の輸出をしようとか、革命が輸入されては困るとかいったレベルでの戦争である。最近では、GCC (Gulf Countries Corporation) とよばれる湾岸諸国による共同機構が作られ、機能し始めている。クウェートが最初はイニシアティブをとったが、今はサウジアラビアがリーダーシップをとっている。政治的・経済的配慮があって出来たものであるが、実際に活動し始めてみると、文化的な機能、文化秩序の方に重点が移行しているといわれる。いずれにしろトランスナショナルな性質をもつものである。

中東の問題を考える場合、国際秩序というよりも民際秩序というか、民と民との間の秩序とか、文化秩序といったものを考える必要があると思われる。

イスラムの国際秩序観

板 垣 雄 三

I. タウヒード (tawḥīd) 一神論性への批判

イスラムとはなにかという問題は、ムスリムのあいだでも大きな問題であったが、結局イスラムの信仰のエッセンスを要約したシャハーダ（信仰告白などと訳すが、そのシャハーダとは *lā ilāha illallāh wa Muḥammad rasūlullāh*）だとされるに至った。つまり、神はただひとつであってムハンマドは神の使徒である。このことだけを信じれば、イスラム教徒であるということになっている。*lā ilāha illallāh* は神のほかに神的なものはないという意味であり、タウヒード (tawḥīd) だといわれる。タウヒードとは、ひとつにすること、ひとつと数えること、ひとつにまとめることなどをさし、統合することと考えてもよい。イスラムは、このタウヒードを徹底的に強調している。究極的にはイスラムの立場は、このタウヒードに帰着すると考えることもできる。したがって、さまざまな二分法的方法のすべてに対して、つねに分割によって問題を立てることに原則的に反対するというのがイスラムの立場である。例えば、「宗教と政治」という問題のたて方にそもそも反対するのであり、宗教は即政治であり、政治は即宗教であると考えられる。自然と人生、現世と来世、身体と精神、肉と霊、聖と俗などすべてがこれと同じである。イスラムの立場は、身体のない精神が問題にならないのと同様に、精神のない身体も問題にならないのである。また、現世は来世にくらべて価値的に低いとか、儂いものとか不浄のものとかという考え方にも反対するのである。つまり、現世と来世がひとつに統合されることこそが問題にされているのである。

アラビア語は、子音の組み合わせが意味の広がりを与えており、それに対応する母音の組み合わせが、意味の広がりの中の意味の特定点を指示している。これは、セム系の言語の一般的な特徴だが、s-l-m という3つの子音の組み合わせが表わそうとしているのは、「平和にする」こと、あるいは「降参する」ことという意味の広がりを括り込む機能をもっているのである（図1参照）。

そして、そのs-l-mからイスラム (islām) という言葉が派生してくると、それは「神に対して無条件降伏をし、神の意志に身を委ねて、神との関係を平和なものにすること」を意味すると考えられている。そのような意味でイスラムの立場は、神の

図 1

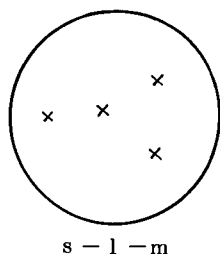
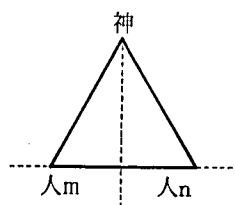


図 2



創造したすべてのものにとってあるべき姿であると考えられている。また、イスラムは、決して人間の宗教なのではない。つまり、石ころのイスラムとか、羊のイスラムとか、果物のイスラムとか、月のイスラムとか宇宙万物すべてがいわばイスラムという立場において最も正しい秩序のなかに収まることができるという考え方である。

したがって、ここでも自然と人間社会といったものをひとつに統合する立場が貫徹されている。また、神と人間との関係、人間と人間との関係というものもまた、ひとつに統合されるものになる。つまりイバーダート（*‘ibādāt*）というのは、神と人間との関係に関してのひとつのあるべき姿や規範をさしている。それに対して、三角形の底辺にあたる横軸のムアーマラート（*mu‘āmalāt*）と呼ばれるものは、人と人との関係や社会関係を律するものであり、このイバーダートにおいてもムアーマラートにおいてもイスラムが実現されなければならないものであり、しかもイバーダートとムアーマラートは別々のものではなくて、それらもやはりひとつに統合されるべきものであるという考え方をしめしている（図2参照）。

こうした基礎の上にまた、人にとってよって立つべき規範としてのシャリーア（*sharī‘a*）——イスラム法と普通理解されている法——が、その統合のうえに成り立っているのである。スィヤル（*siyar*）とは、行為、態度、立場とかをさすが、それはもともと「行い」あるいは「行い」を記録した伝記などを表わすことばとしてのスィーラ（*sīra*）の複数形であり、サーラ（*sāra*）＝進む、働くとかいう意味を含んだことばの語源からでてきた意味の広がりの中の位置付けられているものである。このスィヤルというものはしばしば我々が普通理解するところの国際法、国家間法といったようなことばにあたるものとして使用されている。しかし、それは国家というものがはじめから前提となって、それらの関係というものがどうあるべきかというものとしてのスィ

アルではなくて、もっと広い内容をもったものであった。それは、ひとの行為というものから発する考えの上に成り立っている。

したがって「国際」とか「国家間」というような概念がまずあるわけではない。すべては、行為の責任主体としての個人の上に問題が考えられ、そしてその個人が絶対的な宇宙万物のなかにあってイスラムというものをタウヒード的＝統合的に達成し、実現していこうと努力するものである。そのような人々の努力を契機として現世と来世とが統合されていくというのが、イスラムの立場である。

われわれが一般的に議論する際、国際政治における主体＝アクターなどを語っているが、いつのまにかそこには人間が見失われていることになりやすいのである。イスラムのこのシヤルという考え方からすると、結局は最終的責任の問われ方は天国か地獄かという問題にぶつかることになり、来世にむかって責任を問われるのは個々の人間であるということが徹底的に主張されることになると考えるべきではないだろうか。

II. 社会契約と商業、そして合理性

1) ムハンマド (Muhammad) の国家建設

イスラム教徒にとってはやはりスンナ (sunna) = ムハンマドの言行がもっとも重要な手本となっている。したがって、イスラムの国際秩序観というような問題をたてて考えることが仮りにできるとすれば、このムハンマドの国家の行動が決定的に重要な意味をもってくる。

次の年譜では、西暦 610 年アッラーフの啓示を受け、ムハンマドの預言者としての生涯が開始されたと書いてあるが、このあたりから彼の公的生涯が問題とされるのである。つまり、まずマッカ (メッカ) で迫害を受けることになる。616 年クライシュ部族によるハーシム家の同盟排斥がある。そしてアブー・ターリブというハーシム家を代表していた人間が死に、ムハンマドの奥さんであるハディースも死ぬことから、619 年アブー・ラハブがハーシム家の家長になることによって、ハーシム家の長のムハンマドに対する保護が取り消される一連の出来事に注目しなければならない。

「腐ってしまえ、アブー・ラハブの両手」というように、クルアーン 111 章でムハンマドがアブー・ラハブを呪うのである。それは、イスラム教徒の考え方でいえば、

マホメット年譜

西暦	年推定	マホメットおよびその関係史	世界の情勢
五七〇	八六	マホメット誕生(象の年)。 母アーミナ没。	
五七八	八	祖父アブド・アルムタリフ没。叔父アブ・タリフに引き取られる。	
五八九			隋の中国統一。
五九〇			ササン朝皇帝ホスロー二世即位(一六二八)。
五九二			蘇我馬子、崇峻天皇を殺す。推古天皇即位。
五九三			聖徳太子、摂政となる。
六〇二	二五	ハテイージャと結婚。	東ローマ皇帝ゾカス即位(一六〇)。
六〇六			ハルンキ王、ウアルダナ朝を興して北インド統一。
六〇七			小野妹子を隋に派遣。
六一〇	四〇	アッラーフの啓示を受け、預言者としての生涯を開始。	東ローマ皇帝ヘラクレイオス即位(一六四一)。
六一四	四四	アルカムの提供した家を利用して大衆伝道に踏み切る。クライシユ部族の迫害始まる。	ササン朝、シリア・エジプトを占領し、イエルサレムの聖十字架を持ち去る。
六一五	四五	八三名のイスラム教徒、アビシニアへ移住。	
六一六	四六	クライシユ部族によるハトシ家の同盟排斥(一六二八)。	隋滅びて唐興る。
六一八	四九	アブ・タリフとハテイージャ没。アブ・ラハブ、ハシム家の家長となり、マホメットに対する保護を取り消す。タリフ伝道を試みたが、失敗。	
六一〇	五〇	メデイナの巡礼とひそかに会食。	
六一二	五二	婦人の誓い(第一のアカバの誓い)。	
六一三	五三	戦いの誓い(第二のアカバの誓い)。マホメット、メデイナにヒジュラを行う(九月二四日)。	東ローマ皇帝ヘラクレイオス、反撃に転ず。
六一四	五四	アレーシヤと結婚(四月)。住宅の完成(八月)。	
六一五	五五	キブラをイエルサレムからメッカのカーバに変更(二月)。パドルの戦い(三月二五日)。カイスカー部族の追放(四月)。ファティマをアリーにめあわす(六月)。	
六一六	五六	ウフトの戦い(四月)。マウーナの泉の災難(七月)。	
六一七	五七	ナデイル部族の追放(八月)。	
六一八	五八	ドゥーマ・アルジャンタル遠征(八月九月)。	
六一九	五九	ムスタリク部族討伐(一月)。ハンダクの戦い(三四月)。	ヘラクレイオス、ニネウエでササン朝軍を破る。
六二〇	六〇	クライサ部族の処刑(五月)。サイド・ビン・ハリーサの率いる隊商がシリアに向かったが失敗(二月)。	
六二一	六一	フダイビヤの盟約(三月)。ハイバル遠征(五六月)。	ホスロー二世暗殺され、息子カワード二世即位。
六二二	六二	メッカ巡礼(三月)。サイド・ビン・ハリーサ、ムータに遠征して戦死(九月)。	ヘラクレイオス、コンスタンティノープルに凱旋し、聖十字架イエルサレムに返還される。
六三〇	六〇	メッカの無血征服(一月一日)。フナインの戦い(一月三一日)。タブーク遠征(二〇)(二月)。	大上御田原を唐に派遣。
六三一	六一	タリフ降参す(二月)。	
六三二	六二	アブ・バクル、マホメットに代わってメッカ巡礼を指揮(三月)。	
六三三	六二	別離の巡礼(三月)。マホメット没(六月八日)。	

(出所) 嶋田襄平著『マホメット』清水書院, 194 - 197頁。

そのような啓示がムハンマドの発声器官を通して神から下ったと考える。わたしは、ムハンマドが「アブー・ラハブの奴死んじまえ」と叫んだと考えるが、ともかくクルアーンの111章で問題になる局面、つまりムハンマドがメッカのなかで孤立し、加えて彼にとって決定的であったことはそういう世俗的なむすびつきのなかで保護が取り消されるという、いわば水を失った魚、空気の供給を絶たれた動物のような状態でタイフへ逃れたことである。そこでもまた石をもって追われるという惨憺たる状況下にあった。ムハンマドが、ハーシム家の保護を取り消されたなかでナウファル家のシャイフ（shaykh）にジワール（jiwār）＝隣人としての保護をさしのべられ、メッカに帰ることになる。このあたりからようやくイスラームの成立にとっていわばポジティブな展開が芽生えてくる。

そして621年の「婦人の誓い」や622年の「戦いの誓い」がしめされた。メディナ（当時この地はヤスリブ（Yathrib）と呼ばれており、のちには預言者の町＝マディーナトーン・ナビー（Madāina al-Nabī）という名前になって、その結果われわれがメディナといま呼び習わしている）にひそかにムハンマドに会いにメッカにやってきた人びととムハンマドとの契約である「婦人の誓い」では多神教を崇拝しない、盗みをしない、姦通をしない、おんなの嬰兒の間引きをしない、隣人を誹らない、この5つの約束が成立することになる。

622年「戦いの誓い」では、自分たちのおんなや子供を守るように、力に訴えてもムハンマドを守ることをメッカの一部の市民たちが約束したのである。このことを前提にしてムハンマドの支持者がメディナのなかに生まれたのである。その後メッカからメディナへの亡命、つまり、ムハンマドと彼に従うイスラームの信者たちが移住の意味をもったヒジュラという事件をおこすのである。そこからこのヒジュラ事件をもってイスラームの共同体の成立の画期点と考えられるようになった。そしてこの622年のヒジュラが行われた年の元日をもってヒジュラ暦の元年とし、これ以後イスラームの歴史はすべてヒジュラより何年というように、ここに原点を求めているのである。

そのようにして、メディナにムハンマドの活動の本拠が移り、ムハージールーン（muhājirūn）と呼ばれるメッカなどからメディナにやってきたイスラーム教徒とメディナのなかでイスラームの信者になったアンサール（ansār）と呼ばれるメディナの人々が組み合わされることによって（最初は双方70人ぐらいずつで、あわせて150人程度のコミュニティ

であったと考えられるが)、同胞=兄弟としての契りをかわし一種の擬制の血縁関係を確認しあうことによってウンマというイスラムの共同体が成立することになる。

このようにウンマの成立を内側に孕んだメディナの町でムハンマドがメディナの町の人びととのあいだに結んだ約束=契約を一般にメディナ憲章と呼んでいるのである。

そのなかで一般的に重要といわれるのは、1. 出身のいかんを問わずひとつのウンマを成すこと、2. ムハージルーンとアンサール(つまりメディナの住人のなかのイスラムの信者)の8つの家族とがそれぞれに(ムハージルーンはひとつとして数えるが)身代金と殺人代償金の負担単位となること、3. 信者のあいだの紛争は神と預言者との調停に委ねられること、4. 背信的行為をおこなわない限りはユダヤ教徒も信仰に留ったままウンマと共存することができること、などである。そのようにして、ヒジュラを契機にしてウンマが成立した。こうしてユダヤ教徒が数のうえでも、経済的な面でも有力であった町のなかにイスラムの共同体が成立した。つまり、ウンマとこれを取り巻く周りのコミュニティとの関係も、ここであるひとつの原型が浮かび上がって来るのである。これがヒジュラの意味であるといえる。

つぎに、624年のバドルの戦いは、ムハンマドの国家建設にとって重要な転換点となるものである。つまり、メディナでウンマが成立した結果ウンマとメッカとが対立し、しかもメッカではアブドッシャムス家を率いるアブー・スフヤーンという有力なリーダーたちがメディナに逃げていった亡命者たちのウンマを封じ込め、押さえつけ生きの根をとめることを考えはじめたのである。バドルとはメディナとその西方の紅海岸のヤンブーという町の間あたりの地名であるが、このバドルの戦いでウンマ側は大勝利をおさめる結果に終わった。クルアーンの8章では、徹底的な勝利を得たムハンマドにとっては救済の日とされており、勝利を与えた神への感謝に満ちている。このバドルの戦いでは、例えば戦利品を預言者(クルアーンの言い方でいえば)、神と使徒と近親者、孤児、貧者、旅人のためにホムス=5分の1をとるといわれているが、実質的には預言者と預言者の家族が戦利品の5分の1をとることが定められたのである。このことは一種の権力配分の問題に関係している。それから、これまで神の使徒ラスールラー(rasūlullāh)といていたムハンマドがこのバドルの戦いを境にしてナビー(nabī)=ユダヤ教以来の預言者、という呼び方で自らを表わすことになった。また、このユダヤ教のタウラー(al-taurā: モーセの5書)という律法やキリスト教徒のインジー

ル (al-injil) という福音書の延長線上にクルアーンを位置づける考え方がやはりこのバドルの戦いを契機におこってくるのである。つまり、単なる政治的、社会的な関係の問題を超えたところでこのユダヤ教徒やキリスト教徒と新しく成立したイスラム教徒のウンマとの関係というものが説明しうるようになったのである。ユダヤ教徒にたいしては自発的な施し=喜捨=「ザカート」の提出を求めることもこのバドルの勝利と関連してくるのである。また礼拝の方向、つまりどちらへ向かって礼拝をするのかという問題もこの時点でおこってきたのであり、イェルサレムからメッカのカーバに切り替えたのもこの時期である。したがってイスラム教徒と周囲にいるユダヤ教徒やキリスト教徒との関係づけは、内面的な説明、それから政治的、社会的な対応を通じてウンマの自主的な立場の確立へとすすんでいくことになったのである。自分たちの宗教をそれまでディーン (dīn = 宗教) とか、イーマーン (īmān = 信仰) としか言わなかったのが、ここで宗教のあるべき姿としてイスラムという立場が示され、その結果、自分たちの宗教が、イスラムを究極的に目指すものであるとされる。つまり、我々が常識的に言っているところのイスラムという宗教が、宗教の究極的な本来あるべき姿としてのイスラムに向かって、自らそういうものに発展していくように努力する目標としてイスラムという言葉がここで確立してくることもバドルの戦いの結果である。

625年のウフドの戦いはメッカ側が徹底的に勝ったわけではないけれども、メッカ側が優勢に推移して終わった戦いである。ウンマはここで苦い体験を得る。ここではムハンマドやウンマを保護していたメディナのハズラジュ族のリーダーであったシャイフのイブン・ウバイイとその一味がウフドの戦いではムハンマドを見捨てて引き上げてしまうということが起こっている。つまり、ウンマの内部に足並みの乱れが生じるわけである。それをクルアーンでは「ムナーフィクーン」=偽善者、つまり信仰者のふりをして実は信仰を持っていない人びとと呼んでいる。このムナフィクーンの問題は、内部の敵の存在を認識させた。

2) 価値としての正義・安全

627年のハンダクの戦いを経て、628年にフダイビヤの盟約が結ばれるが、これはメディナのウンマとメッカのクライシュ族との対立における一つの転換点をしめすものである。

この盟約の中身は以下のごとくである。第1に、ムスリムとクライシュ族とは10年

間休戦し、その間に自由な通商をおこなう。第3者とムスリムないしはクライシュ族のいずれか一方とが交戦する場合には、他方は中立を守る。第2に、メッカからムハンマドのところへ来た人間のうち保護者の許可がなかった人間はメッカへ送り返すがメディナのウンマの側からメッカに行ったものはそのままとする。つまりこれは一見ムハンマドにとっては、とても大きな譲歩のようにみえる項目である。第3に、ムハンマドまたはクライシュ族のいずれかとヒルフ（同盟）を結ぼうとする部族や個人は全く自由である。これは自由競争であるがゆえに、ムハンマドにとっては大きな自信をもつことができた。

事実この結果アラビア半島、特にヒジャーズとその周辺の人びとがこのころからなだれをうったごとくムハンマドとウンマの側に吸い寄せられたのである。このフダイビヤの盟約を結ぶようになったのは、そもそもムハンマドがメッカに巡礼する際メッカ側がこれを阻止しようとしたところから交渉が始められて契約されたものである。ウンマ側はこの年の巡礼をあきらめるが、次の年にはメッカの市民は、一時期町を退去してその間にウンマの人びとが巡礼をする、ということも確認された。つまり、一年間巡礼を先にのぼすことによってメッカの人びとの顔を立てたのである。

これらがフダイビヤの盟約であって、これによって両者の対立がウンマ側にもはや決定的に優勢であることがはっきりする。そして630年にはついにメッカがウンマによっていわば解放される。アブー・スフヤーンというメッカ側のリーダーがムハンマドに降伏して、隣人としてのジワール（保護）を求め、家に閉じこもって抵抗しない者には安全を保証するということが約束され、メッカがウンマの勢力下に入る。そしてこの年から翌年にかけて征服の年、遣使の年といわれ、周辺の集団がぞくぞくと使節を送り、サダカ（施し）を払うという形で、メディナのウンマを中心とする一つの国家というものが形成されていった。

そこでは、結局安全保障をめぐる契約ということが非常に大きな問題になる。それからムナーフィクーンという内部の敵が常にいることが自覚され、5分の1という数が象徴する形での権力配分を前提としたウンマの共同体という一種の支配者共同体が成立した。これらはいずれも一つの社会契約として行われており、その契約の直接のきっかけは神の啓示が下ったところで実行に移されることになっており、契約の成立の仕方としては、絶えず人と人との取り引きという形を取っている。著しく商業的な

取り引きとしての契約というものが政治的展開の基軸になっているということを認めることができるのである。

こういうスタイルのシヤル (siyar) が、イスラムの国際秩序観というものを問題にできるとすれば、その中で最も重要な指標として絶えず参照される。それがムハンマドの国家建設である。契約の中で絶えず問題になっているのが価値としての正義と安全である。これらは必ずしもイスラムになって初めて出てきた問題ではなくて、オリエントの歴史を通じて正義と安全が社会的価値として最も重視されてきた伝統をイスラムが見事に受け継いでいるといえる。

この正義とは「釣り合い」であり、また同時にダルーラといって、必要が充足されなければならないということでもある。必要以外のものは分かち与えるべきものという考え方を実行することによって保たれるバランス、それが「アダーラ」=「正義」である。social justice というものは、絶えず「釣り合い」として理解される。「安全」は、それと結びついて非常に重視される。これは先程から言う保護を取り消されたり、保護を求めたり、与えたりするなかで、いわば取り引きされるべき「商品」として考えられる価値である。

3) 集団編成原理としての家族と宗教

ここで「家族」というのは、我々が普通想像し理解して使っている言葉より広い概念である。ともかく「集団」を問題にするときには、家族と宗教が常に重要な要素になる。しかも家族というのは子孫共同体であり、父親の系列をたどって行って、そのどこかに原点をおいてその子孫を全部一括して考えるのが家族である。この子孫共同体としての家族も契約として成り立っている。それはひとつの商業行為であって、政治としての商業なのである。つまり、運命的、生物学的に血がつながっているから子孫共同体であるということではかならずしもなく、いわば一人ひとりの人間が共同体を選び分ける政治行為によって成立してくる子孫共同体である。そのことは同時に信仰共同体ということでもあり、ウンマというものがムハージュールーンとアンサールを組み合わせ、一体となったものであり、それが「ひとつになる」(タウヒード)原則で統合される。誰がアンサールなのか、誰がムハージュールーンなのか、誰がムスリムなのか、誰が信者なのか、こういうことがそこで契約として、政治として争われてくる。こういう意味で、信仰共同体というものもイスラム教徒の集団は無条件にイスラム教

徒というわけではなく、しかもそこにはムナーフィクーンという問題がつきまといっている。そこでは徹底的な相互批判と自己批判が貫かれなければならないという構想、つまり、家族も宗教も契約であり、政治であるということになる。

しかし、実際には、子孫共同体と信仰共同体はしばしば重なり合う。まず最初の原型は、イスラムが目指した原点にかかわるものとして意識された。つまり、バドルの戦い以降は、ユダヤ教徒などがあいつはほんとに預言者なのかなどと非難するのに対して、ムハンマドが自分は預言者だと言って頑張ったとき、自分に与えられた啓示が指し示すのはアブラハムの宗教に立ち返ることであるというのがムハンマドの立場となった。それによってユダヤ教徒に何を言われても絶対に屈服しない。ユダヤ教徒をも屈服させることのできる彼らにとっての原点を先取りする形で、イスラムにとってイスラエルの民の宗教は重要な意味をもつ。

そもそも歴史的にも、イスラエルの民とはイスラエルの民の宗教に結集した人びとのことで、それはたといヘブライ人とか、イスラエル人（イスラエルというのはヤコブの別名であるので、ヤコブの子孫）とか、あるいはユダヤ人（ユダの子孫）とか呼ばれたとしても、あくまでもイスラエルの宗教に結集した人をさすものであった。ひとつの家族の枠の中でもその信仰の立場に立とうとするのかしないのかによって家族を引き裂く境界線をもあえて問うような宗教を選びとった人びとなのであり、その宗教がイスラエルの宗教である。

と同時に、その立場に立った人びとがブネイ・イスラエル（＝イスラエルの子供たち）として、子孫共同体としての自己認識をもつことになる。信仰共同体の子孫共同体化、

図 3

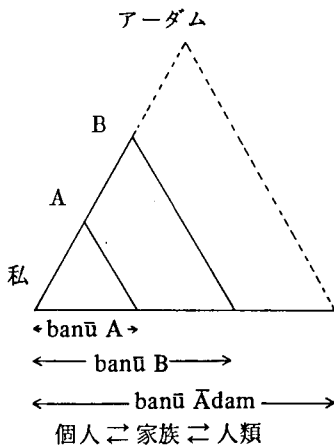
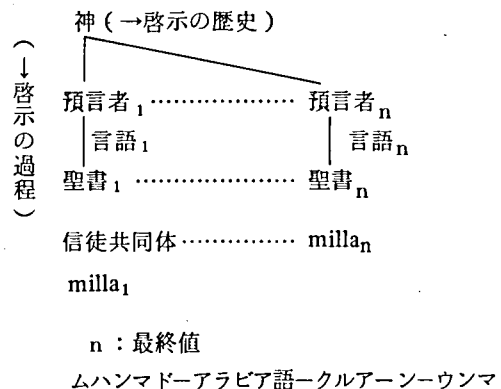


図 4



あるいは信仰共同体が自らを子孫共同体として主張する形での一致が、まさしく契約としてまた政治として実現される。このブネイ・イスラエルというアイデアを受け継いでゆく形でひとつの兄弟愛によってむすびついたムスリム共同体としてのウンマが生み出されてくることになる。

上の図3は、個人、家族、人類が絶えず行き来できるような構図になっている。別の言い方をすれば、個人と人類が両極にあって、その間に家族がいくらかでも伸び縮みできるような構造になっている。個人というのは一方では人類志向、他方では最終的な意味で行為の責任主体なのである。いかなる国際的な場においても個人であるということが究極的な問題となる。個人と人類との両極をつなぐ機能をもっているのが家族である。しかも、家族というのは非常に普遍主義的に人類に向かって開かれた存在といえる。

アラビア半島においては、イスラムが成立したときかなりの数のユダヤ教徒やキリスト教徒が存在していたと考えられるが、アラブの、つまりアラビア語で生活しているキリスト教徒やユダヤ教徒も神のことをアッラーフと呼んでいた。アッラーフというのはイスラムの神を意味するのではなく、アラビア語で神をあらわす語である。図4が示すように、預言者1から預言者nまで、n人の預言者が存在したとイスラムは理解する。つまり、n人の預言者が、n個の言語でもって神の啓示を人間に伝達する。その結果、それを記録したn個の聖書が成立してくる。そのことによって、n個の聖書を奉じるn個の信仰共同体（milla = ミッラ、複数はmilal = ミラル）がうまれてくる。啓示の過程がn回繰り返されることが啓示の歴史であるとイスラムは理解する。このnに最終値を代入すると、預言者nはムハンマドになり、言語nはアラビア語になり、聖書nはクルアーンになり、ミッラ（milla）nはウンマになる。たとえば、モーセはヘブライ語やアラム語によって、旧約聖書を伝達し、そして、ユダヤ教徒という集団ができたし、あるいはイエスという預言者は、ギリシア語の福音書ないしは新約聖書を伝えて、そしてキリスト教徒というミッラが成立した。それが横ならびに並んでいるというふうに考える。それで、いずれの宗教も唯一の神アッラーフ（allah）から下されたものである、ということになる。アラブの感覚でいえば、ユダヤ教徒にとってもキリスト教徒にとっても、イスラム教徒にとっても、神はアッラーフなのである。これが諸宗教のタウヒードである。

イスラムは、このようにして諸宗教が諸宗教として存在するとともに統合されるというタウヒードの立場を問題にする。イスラムは、イスラムという宗教だけになってしまつては困るわけであり、それではタウヒードは成り立たないことになる。いろいろな宗教の人が存在するというのが自然であり、しかも啓示の歴史からして、そうでなければならないと考えられている。したがって、家族と宗教によって人々の集団が成り立ち、編成され、そしてそれが同時にいろいろに組み替えられ得るものであつて、また文字通り多様性をもって存在しなければならないものとして、そのまま認めることが可能となるのである。

たとえば、中東という地域を考えた場合に、大雑把にどんな宗教があるかといえはつぎのようなものがある（表1参照）。

表 1

(i) イスラムとその系列

スンナ派

シーア諸派

12イマーム派

イスマーイール派

ザイド派

イバーディー派

{ ドルーズ派
アラウィー派

(ii) キリスト教

モノフィジート諸教会

シリア正教（ヤコブ派）

アルメニア正教

ユニアット諸教会

シリア・カトリック

アルメニア・カトリック

マロン派

コプト教会

ネストリオス派（アッシリア教会）

ギリシア正教

ラテン教会

プロテスタント諸派（コプト福音派を含む）

カルデア・カトリック

ギリシア・カトリック

(iii) ユダヤ教とその系列

カライト、ネトレイ・カルタ、サマリア教等…

(iv) ゾロアスター教

(v) その他 — ヤズィーディー、サービ教徒

(i) イスラムとその系列(イスラム教徒の中で、あの連中はそもそもイスラムの原則を踏み外しているとみられているグループもこの中に入れたので、その系列と呼ぶが)にはドゥルーズとか、アラウィーとかのごとく、イスマーイール派から派生したが、ムスリムの圧倒的多数からは、別のものとみられているようなグループも入る。

(ii) キリスト教にはまず東方のキリスト単性論派(モノフィジート)諸教会、すなわちシリア正教とかアルメニア正教、コプト教会、それから単性単意論のマロン派というのものもある。加えてモノフィジートではないがネストリオス派のような東方キリスト教会がある。さらにギリシア正教とか、ラテン教会(カトリック教会)がある。しかし東方諸教会の中でも、いろいろカトリック側に寝返った部分があった。シリア・カトリックとか、アルメニア・カトリックとかがそれであり、マロン派の場合はその全体がカトリック側に移行していく。ネストリオス派から出て来たカルディア・カトリックやギリシア正教から別れたギリシア・カトリックも同様である。これらのユニアット諸教会とラテン教会とが組み合わさって、中東におけるカトリック勢力を形成することになる。これが、さらに19世紀にプロテスタント諸派が加わることによってキリスト教諸派の一覧表が出来上がってくる。

(iii) 以降については説明を省略するが、このような宗教が、中東にずっと生きてきた。中東とかアラブという直ちに全部がイスラムであるとおかしい。諸宗教のタウヒードという問題側面を見失ってはならない。国際関係といっても、それを常識的なレベルに位置付けないで、さまざまなグループの間の関係で考えてみる必要がある。まさしくシヤル的な思考様式でいえば、これだけの宗教・宗派の間の取引関係、政治関係、これが中東内部の国際政治といえる。

さきほど述べた家族の問題によりウエイトを置いて説明すれば、さまざまに伸び縮みする政治的選択としての家族のさまざまな組み合わせの相互関係、そのシヤルが、中東における国際政治だということになるだろう。しかも、少し厄介なのは、そのグループがひとつの政治体として、あるいはポリティーとして実現し機能する場合、さまざまな問題が生じてくることになる。

イマーマ(imāma)というリーダーシップの問題がそれである。イスラムではすべての支配が、理念としては「指導」というものに置き換えて理解される。いかなる暴力的・恣意的な支配といえども、あるいはどんなに悪どい血にまみれた支配といえども、それ

は人民の承認の下に成り立った指導者の指導であるという建て前をとることによってのみ、その支配を正当化することができることになる。

バイア (bay'a) に関しても、新しい支配者が現われたときに、そのことが知られた最初の金曜日の集団礼拝における説教の中で、その支配者の名前がメンションされる。それは、ムスリムの共同体が全体としてその支配者を選挙したのと同じ意味を持つ。つまり、選挙をやってみればそれはそういう結果になることがわかっているだけに選挙の手続きを省略してその結果に対してだけ事後了承を与えた、という手続きがこの場合である。つまり、どんなに悪虐無道の君主といえども、人民によって選挙されたイマームであるということが強調されるのである。

同時にそこでは、カリフというような言葉が表わすように、神の預言者が実現した国家、そこでの政治、それらを代行する代理人であるところのハリーファ (khalifa) 観念もまた問題になってくる。

4) 国家・支配・レジティマシー

イスラム国家という概念の必要十分条件について詳しく説明するのは略すが、イスラム国家とは、イスラム教徒の国家ではあるかもしれないが、イスラム教徒だけの国家ではないということである。つまり、イスラム国家においては異教徒の存在が基本的に本質的に前提されており、異教徒なきイスラム国家というものはありえないということを確認しておきたい。異教徒がいなければイスラム国家は成り立たないという構造になっている。つまり、そういうミラル (milal) 間の契約の問題は、ダール・ル・イスラーム (dār al-islām) の問題に関係しているが、それがイスラム国家の必要十分条件として問題になる。

またダウラ (dawla) は一般に王朝とか、最近では国家とかに訳されるが、このダウラも、世の変転の中で、たまたまみんなから手続きはどうであれ押し立てられた支配家族をさすのである。つまり、ここでもまた家族という問題がありそれを支える個人が問題になる。ダウラ=王朝という方向で歴史的に理解しても、もっと現代風に国家、たとえば国連などを構成する国家と捉えるにしても、そこではまたもやスィヤルの問題、行為の責任主体たる個人の問題として絶えず読みかえられることになる。

Ⅲ. 世界ヴィジョン

1) 古典ギリシア像

古典ギリシア像には、古代モデル、アーリア・モデル、北方モデル、改訂古代モデルなどがあることが、マーティン・バーナル (Martin Bernal) によって検討されている (*Western Classicism and Europe's Hegemony of History 1780-1940*)。

この古代モデルとは、ギリシアのヘロドトスのイメージに沿うものであり、そこではギリシアとは、元来、ペラスキ人をはじめとする未開の種族の領域であったけれども、BC 2000年頃からしばしばエジプト人やフェニキア人が上陸してコロニーをつくって開発し、武器とか灌漑とか、文字とか宗教とかのいろいろな様式をもたらされた。いわば、ギリシア文化とはアフリカやアジアの征服者と、ヨーロッパ・ギリシアの原住民との融合の中から生じたという理解の仕方である。じつはこれは、18世紀ぐらいまでヨーロッパでも古典ギリシアについての一種の通念であった。しかもそれはいわば、古代のギリシア人のヘレネス認識でもあった。それが、18世紀の末ごろから、アーリア・モデルに段々として代わられるようになった。

これは古代モデルに代わる新しい考え方で、それは進歩の観念とヨーロッパ優越の人種理論との2つのパラダイムから成り立っているとバーナルは説明している。そこでは、エジプト人やフェニキア人がギリシアに植民してきたという問題やその伝説、物語りを取り上げない。それから、専らインド・ヨーロッパ語を話すアーリア人がギリシアを征服したのだという考え方を強調する。しかも、それが入って来る前にいた人びともコーカサス系の人間であって、セム語をしゃべる人間やアフリカ人ではないと主張することによって、ギリシア人の人種的純粋性に辻妻を合わせる。つまり、絶えず北側からするアーリア人によるギリシアというものを強調する。これがバーナルのいうアーリア・モデルである。

このアーリア・モデルが、人種主義だとかロマンティズム、レイシズム、インペリアリズムなどの理論として展開する。19世紀においてはヨーロッパの官吏や教育家によってこのモデルが制度化された。ところが、1960年以降、線文字Bの解読などによって、これとは異なった土着モデルが新しく提唱されるようになった。

この土着モデルとは、新石器時代以来、ギリシアにおける発展はすべて内的な発展であり土着的なものであって、しかも住民は、ずっとインド・ヨーロッパ語を話して

いたのだ、とする。つまり脇からなにかが入ってきたとかいうことでなしに、基本的にそれはインド・ヨーロッパ語を話す人々の歴史であったという土着的・内的発展を強調しようとするものであった。これは、ミュケナイ社会などの研究が進むなかで一層促進された。バーナルは内発性の強調が、帝国主義的支配のなかで絶えず強調される拡散伝播論という帝国主義的発想に反対するものであり、植民地主義の学問に対する批判として意味を持っていることを認めつつも、征服や移住運動が古典ギリシアの形成や発展にとって持続的な影響力を持つものではなかったとして、内発的な道筋だけで説明をつけてしまうことにも批判を向けて、そこから彼自身が改訂古代モデルというものを考えるに至ったのである。

この改訂古代モデルは、北方からのインド・ヨーロッパ語系の人びとの侵入は認める。しかし同時に、それ以前のインド・ヨーロッパ系の住民の痕跡はほとんど問題にならないことをも認める。そしてエジプトやシリアからのギリシア本土、あるいはその周辺へのさまざまな移住、交流というものの意味を強調する。つまり、ギリシア文明の形成は地中海的な諸要素の融合の上に成立してきたのであり、どこかでアジアとヨーロッパに線を引いて分割するような考え方ではなくて、もっと融合的に形成される世界を問題にする。それがこの改訂古代モデルなのである。

つまり、古典ギリシアをどちら側に引き寄せるのか、どういうふうに位置付けるのかということが、じつは、ただ単に世界史の理解の問題だけではなくて、世界全体のヴィジョンの問題に関係して争われているのである。

事実イスラムの側で問題にすれば、古典ギリシアというのは、別にムータズィラの学術・思想を引き合いに出さなくても、自分たちのその文化的伝統を形づくるものとして考えられている。19世紀あたりにシリアの片田舎を旅行したイギリス人が、村の人間が日常の会話の中で、なんとプラトンとかアリストテレスのことを自然に、さりげなく話しているのを目撃してびっくり仰天して、なんでこの人間たちがプラトンやアリストテレスを知っているのかと思うというような喜劇もおこってくる。つまり、北方モデルの制度化のなかですっかり頭をやられていたヨーロッパ人がプラトンやアリストテレスを自分たちの古典だと勘違いする問題が、古典ギリシア像をめぐる議論の今日的な意味、さらに世界というもののシステムをどういうふうに見るかという世界ヴィジョンの問題に直接つながっているのである。

ギリシア人とはなにかというと、これはまた大問題なのである。それについて私自身の考え方を少し述べておくと、19世紀にギリシア人という意識が成立してきた場合には、これは近代ギリシア人としてであるが、ギリシア語をしゃべりギリシア正教徒であって、そして決定的に重要な最後のポイントは、自分をギリシア人であると思った人、それがギリシア人だということになったのである。

2) 二つの世界論

二つの世界という考え方は、やはり北方モデルないしは北方モデルの制度化というものの中で決定的に重要な意味を持っている。二つの世界として世界を見るという考え方を生み出したのは十字軍の時代である。過去にその考え方を遡っていくと、ペルシャ戦争において自由なボリスの市民が専制のペルシャの軍勢を打ち破る自由の戦いをおこなったという物語になる。それから、ローマ帝国とパルティア、ローマ帝国とササン朝ペルシャ、つまりローマ帝国とイラン人の戦いになり、そして今度は十字軍の論理を身につけてそれで武装した人びとが、やがて時代とともにオスマン帝国対ヨーロッパという東方問題としてそれを位置づけ、今や遂に世界は米ソ対立ですべてわり切れるという考え方でもって人びとを純化させるところまで来ている。

これはすべて十字軍の論理であって、十字軍の時代に生みだされたものである。東方というのはいわば対立する敵の世界として問題にされるけれども、東方に割り当てられた人びとの側ではどのように西方を見ていたかということ、例えば、十字軍として攻めて来た人びとを迎え撃った、あるいは迎え入れたアラブの側では、基本的にこの二つの世界論にはこだわってはいなかった。自分達の内側にもキリスト教徒がいる、それと同じような人びとが向こうの方から巡礼だとか言って野蛮なやり方でやって来たというだけのことである。

換言すれば、それは「二つの世界論」と非「二つの世界論」との戦いであった。あるいはもっと思い切って言ってしまうと、「二つの世界論」とタウヒード論の対決が、十字軍であったと言ってもいいかもしれない。すでに述べたように、本来タウヒード論の側では、対決の次元を越える契機をはらんでいた。したがって、十字軍が去って、十字軍国家の時代が終わり、そのまま踏み止まった十字軍士はアラブになるということによって、かくしてタウヒードは完結するということになる。この議論にしたがって十字軍と東方問題とパレスチナ問題を図解すると以下の図5のようになる。

十字軍は、キリスト教世界のイスラム世界に対する戦争として説明されるが、実際にはヨーロッパ内部のユダヤ人をまず攻撃することによって十字軍が形成され、それがエルサレムを目指すという戦争であった。そのエルサレムは単色のイスラム世界に包み込まれることによって、キリスト教世界にとって失われたものとなったというのが十字軍の前提をなしていた。

ところが、十字軍が攻めていったエルサレムにはアラブのキリスト教徒がエルサレム市民として住んでいるという現実がある。この十字軍の論理、二つの世界論は、現実の問題としては最初から崩壊している。しかし、絶えず観念として二つの世界論を再生産するのが十字軍であった。そして、それは十字軍が終わってもさらに執拗に続き、西欧のイスラム世界ヴィジョンというイスラム一色に塗りつぶして眺める「敵」世界を包囲する戦略としての大航海時代に移っていく。大航海も十字軍のいわば延長である。

東方問題の段階では、ヨーロッパ世界ではイスラム世界を一色に扱うのではなく、オスマン帝国という形で実現されたイスラム国家の中に、いろいろな宗教集団が存在することを確認するのである。その中にキリスト教徒がいるということから、トルコ人のイスラム教徒の支配の轡に繋がれているキリスト教徒を解放せよ、というのが東方問題の時代の認識であった。そして、オスマン帝国内部で組み立てられていたミッラ（トルコ語ではミット）のシステム、すなわち安全保障のシステムとして機能していたミット体制をむしろ紛争のシステムに変換すること、これが東方問題の政策的目標となる。

このような政策的アプローチは、イスラム国家の内部で多角的な宗派紛争を扇動し管理することを志向している。しかしオスマン国家の中のギリシア正教会はオスマン国家の機構の一部であり、教会のヒエラルヒーがそのままオスマン国家の体制となっているのである。したがって、いくら東方問題において旗印としては抑圧されたキリスト教徒を解放せよといっても、教会そのものを引き離すことはできない。それゆえ、ギリシア正教徒の解放ということではどうしてもうまくゆかないので、ブルガリア人、セルビア人といったエスニックないしはナショナルな枠組みを設定させてゆくという手続きがでてくる。しかし、東方問題は基本的にはバルカンでよりもむしろエルサレムを含むシリア（シャーム地域＝歴史的シリア）において特徴的な展開が見られた

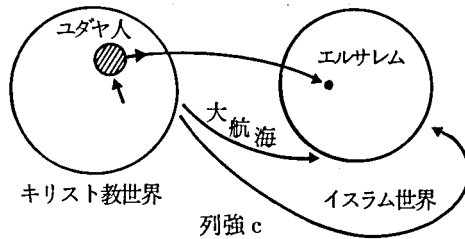
のであり、そこでは諸宗派の多角的な紛争を惹起させることが東方問題の手続きなのである。

東方問題に対する批判的立場として、19世紀にアラブがアラブ民族意識を選び取り始めると、この多角的宗派紛争管理システムはうまく機能できなくなる。そこで編み出されるのがパレスチナ問題である。

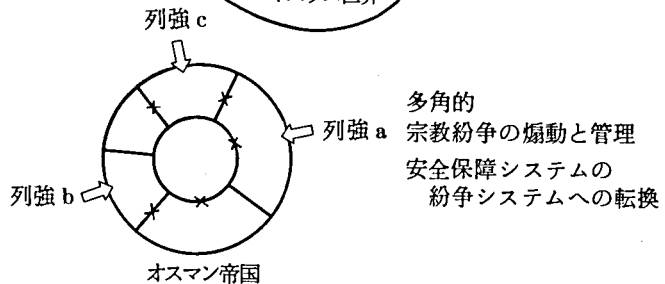
パレスチナ問題においてはいろいろな宗教の人間を同時に争わせようというのではなく、まずアラブのユダヤ教徒だけを切り離す。これが、図5のパレスチナ問題におけるA部分にあたる。図においてはアラブと「アラブ」は意味が違う。アラブが、アラブの考えているアラブであり、「アラブ」は、パレスチナ問題において設定したユダヤ人と対立するものとしての「アラブ」というコンセプトにあたる。アラブからAにあたるアラブのユダヤ教徒を差し引いたものが「アラブ」である。アラビア語生活者のユダヤ教徒をアラブではなくてユダヤ人に置き換えるアラブの分割政策、そしてユダヤ教徒であるか否かによって紛争をセットしようとするアラブ分割政策こそが、パレスチナ問題のひとつの局面である。

図 5

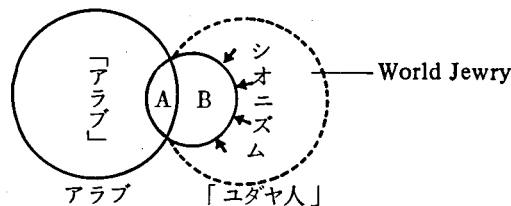
・十字軍



・東方問題



・パレスチナ問題



上の局面では東方問題が非常に単純化されている。パレスチナ問題のもうひとつの局面は、図5のB部分をパレスチナに移入していくという手続きである。この植民運動は、World Jewry という植民予備軍からシオニズムによってBという集団をつくり出し、これをパレスチナに送り込んだ。欧米からの「ユダヤ人」（これもユダヤ人とされた人びと）という被差別者のレッテルをはられた人びとを欧米からいわば海に追い落として、パレスチナに移住せしめることによって成立してくるコロニー、これがBである。

このBは武装巡礼者がイェルサレムに国家を築くという十字軍の植民地主義のアイディアを受け継いでいる。つまり、十字軍と東方問題とを総合的に受け継ぐのがパレスチナ問題である。しかもこういうAとBとを組み合わせると、原住民のユダヤ教徒と植民者のユダヤ人とをひっくくめてパレスチナの「ユダヤ人」というコミュニティを手品のごとくつくりだす。この「ユダヤ人」と「アラブ」とを争わせ、それを外部から扇動・管理するのがパレスチナ問題である。これがやはり「二つの世界論」のいろいろなヴァリエーションとして出てきていることを問題にしたい。これについては、最近エドワード・サイードが彼の著書『オリエンタリズム』の中でこの「二つの世界論」をオリエンタリズム批判に結びつけて批判している。

3) ダール・ル・イスラームの問題点

ダール・ル・イスラームとダール・ル・ハルブ（図6参照）とをイスラム世界と異教徒の世界と説明するが、この認識は、若干十字軍的な二つの世界論にとりつかれている面がある。ダール・ル・イスラームというのはやはりその中に異教徒が存在しなければならない。つまり、諸宗教コミュニティ間の正義と安全にかかわる社会契約が安定的に成立している地域、それがダール・ル・イスラーム（「イスラムの家」地域）である。このような社会契約が、安定的には成立していない地域、あるいはそういう契約そのものが存在しない地域がダール・ル・ハルブ（「戦争の家」地域）である。契約が十分に安定していない、それが過渡的過程にあるのがダール・スルフ（dār al-ṣulḥ）という、一種の和平＝休戦地域ということになる。したがって、このダール・ル・イスラームにもタウヒードが貫かれている。つまり、社会契約の安定的成立という形で諸宗教が政治的・社会的に統合されている世界として、それは考えられている。

図 6

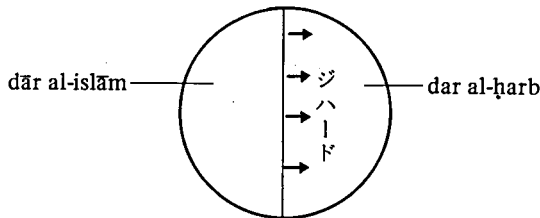
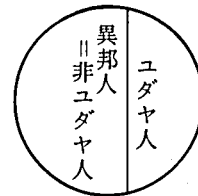


図 7



したがって、イスラムの家、戦争の家と二つに分けることは一見二つの世界論のごとく見えるが、実はそうではない。ジハードは聖戦と訳されるが、実際には努力という意味である。つまり、契約を拡大しようとする努力、それがジハードである。ダール・ル・イスラームとダール・ル・ハルブは二つの世界として併置されているのではなしに、契約地域と未契約地域という分け方なのである。

ところが、二つの世界の考え方の原型は、ちょうどダール・ル・イスラーム的発想とはまったく違う規準で成立しているヨーロッパのユダヤ人問題あるいはキリスト教のユダヤ人観によって示される。そもそもキリスト教が成立・拡大するところで、人間を見たらユダヤ人か異邦人かを見分けるというように二分してみる考え方(図7参照)を世界大に拡大していく、これがキリスト教的ヨーロッパとオリエントという二分法にまでつながっていく。このキリスト教のユダヤ人差別、そしてそれがもたらしたヨーロッパの二つの世界論と、ダール・ル・イスラーム対ダール・ル・ハルブとを対置するジハード論とは違うのである。

4) 国際社会、国際体系、国際法

16世紀にオスマン国家が、理念上はイスラム国家として成立するが、1526年のモハッチの戦い、1529年のウィーン包囲、1533年の取り決めから、1606年のシトヴァトロク条約によって固定化されるに至る過程で、ハンガリーは西ハンガリーと東ハンガリーとに分けられる。このとき、カール5世の兄弟のルドヴィックの妻マリアの弟であり、広い意味でのハプスブルグ家に属するフェルディナントがスルタンを父とし、宰相ヴェジルアーザードを兄とするという擬制的血縁によって、西ハンガリーの支配権を承認してもらうのである。このフェルディナントは、やがて1564年に神聖ローマ帝国皇帝になる。ハプスブルグ家というのは、この西ハンガリーという局面だけを見るとオスマン帝国の中に入っている。

しかしヨーロッパの国際関係史ではできるだけ二つの世界論で捉えようとするから、オスマン帝国はヨーロッパ外の問題として切り捨てられ、ハプスブルグ家がオスマン帝国の中に組み入れられているなどという局面は起こってはならない事態なのである。

次に、capitulations と shari'a の問題であるが、この capitulations とは、イスラム側の考え方でいえばタスリームということになる。これはイスラム国家としてのイデオロギーを持つオスマン国家が、フランス人、あるいはフランス国家としてではなく、フランスのキリスト教徒（フランスというブランド付きのキリスト教徒）に、安全保障を与えるというものである。決して、対外関係とか外交関係とか国家間関係ではなくて、宗教間の安全保障契約というものの論理の枠内にあるものである。したがって、このキャピチュレーションを単純に条約として割り切ってしまうとよいのかという問題が出てくることになる。

キャピチュレーションは、シャリーア（イスラム法）の枠内の手続きであって、イスラム法の適用をさすのである。ついでながら、なぜフランス語がヨーロッパ近代の外交用語になったかについては、フランスがまずこのキャピチュレーションを媒介にしてオスマン国家と最初に公的な外交関係をもったからであり、そのフランスの先行性が重要な意味をもったと考えることができる。16世紀の後半においては、オスマン国家と取り引きをするときにはあらゆるヨーロッパ人がフランス領事の世話にならなければならなかったし、オスマン帝国の水域を航行するヨーロッパ人はみなフランスの旗を立てなければ航行できないといった状況がかなり重要な意味をもっていたと思われる。こういうことをヨーロッパ人は語らない。ヨーロッパの沈黙の協定といってよい。

このような国家間の関係あるいは諸国民間の関係のなかに、ひとつの神の下での自然法というものが働いている。家族が違い宗教が違って、人びとは取り引きをし関係を取り結ぶことができ、安定した契約を結びうるということをヨーロッパ人が学習することによって、国際法というアイディアが成り立つようになる。これはオスマン帝国と取り引きしたことから学んだ結果である。

したがって、国際法というのはヨーロッパで生まれたものであり、そして未だにそれを知らない東方の連中に教えてやらなければならない、例えばイラン人がそのイロハも知らないでアメリカ大使館を占拠するのだ、というような議論は非常に転倒した議論であるということになる。グロティウスの読み方を根本的に変えねばならないと

思う。実はグロティウスは、当時の立派な文化人類学者でもあったのであって、オスマン帝国との関係の中でいろいろなことが判ってきたヨーロッパ人が、その別の世界から得られたアイデアを展開したものだと思う。この秘密を他人には語らないというヨーロッパの沈黙の結果、我々はグロティウスをも十分に理解しないままではなかろうか。

IV. 近代の「国際秩序」とイスラーム

1) 第一次世界大戦後の中東「諸国体制」

中東における諸国家の体制は第一次大戦後につくられた。先ほどから問題になっているオスマン国家は我々が問題にする国家とは質的に異なるもので、このようなものを包括した国家論を作らなければならないが、それはそれとして、中東内部にセットされた国際関係は第一次大戦後につくり出される。このとき、Cis-Jordan(南部シャームのヨルダン川より西側の部分)という地域をパレスタインというように区画する。そしてそこはユダヤ人国家建設予定地であるという看板を掲げる。このパレスタインという縄張りの縄をずっと延ばして中東全体にはりめぐらしたのが中東の諸国体制である。

シリア分割を拡大した全体的な装置が中東の states システムとして第一次大戦後成立する。したがって、中東の人びとにとっての国家は上から与えられた、よその人間が来て適当に測量して縄張りを決めたものである。その意味で中東の国家というのは、外来的な人工的なものであり、根拠が著しく脆弱なものである。そういう擬制としての、いわばイマジナリー・ステイトというものが非常に根拠の乏しいものになっている。

2) アラブ民族主義とパレスチナ民族主義

パレスチナ民族主義とは、図5 パレスチナ問題に即していうと「アラブ」に、AとBとを加えた全部をパレスチナ人として新しく創出・実現しようというものである。具体的にいえば、パレスチナにおいてアラブやユダヤ人といった人びとが一緒になって皆がパレスチナ人になる。そういうことを志向するのがパレスチナ民族主義である。

したがって、絶えずステイト・システムを乗り越える運動として出てくることになる。そこで東方問題批判としてのアラブ民族主義も、このパレスチナ民族主義も、おのおのミラル体制としてのオスマン帝国主義を克服しようとするものである。つま

り、そういうアラブ民族主義やパレスチナ民族主義は、家族と宗教という基準の中での集団編成や集団間のスィヤル、国際政治を拒否していこうというものであって、*la'ta'ifiya*（ノンセクタリアニズム）の国家編成、つまりミラルの解消と統合の志向である。

タウヒードが十分に実現されていないところにつけこまれて、安全保障のシステムであったはずのものがすぐ紛争のシステムに置き換えられるような問題を乗越ようとするのが、このノンセクタリアニズムとしてのラターイーフィーヤである。これは、家族か宗教かといえば家族をより重視する立場である。パレスチナ人にいたってはこれが最も鮮明に自覚されており、離散したパレスチナ人家族の再建、これこそがパレスチナ人が究極的に目標としているものだと私は理解している。

3) 帝国主義 vs 被抑圧者達

これまで述べてきたいろいろな問題分割のアイディアや思想を徹底的に実践するのが帝国主義である。帝国主義とは問題分割のイデオロギーなのである。現代の国際関係のさまざまな試みの中でイスラムの側から方向を探る具体的な政策としては、イスラム国家論というものを新たに展開し、イスラム国家を現代的に問い直そうというところで、ウンマ＝イスラム共同社会を考え直す動きが出ている。

しかし、これにははっきり対立する二つの立場がある。ひとつは極めて国際政治論的、国際秩序論的アプローチであるイスラム同盟という考え方である。これは、例えばサウジアラビアの暗殺されたファイサル国王などが使った言葉であるが、イスラム教徒が多く住んでいる国はイスラム国家であると約束したうえで、そのようなイスラム国家が寄り集まって国際的にひとつのブロックを作り発言権を強めようという方式である。これに対して現存のイスラム国家は全部インチキであって、むしろ新たなイスラム国家をつくり直すためにウンマの変革が必要だというのがイスラム革命論である。イスラム諸国会議がイラン・イラク戦争の停戦を仲介してもうまくいかないところにこのイスラム同盟対イスラム革命の対立が現われている。

4) イスラム化と近代化

我々が近代化といって議論している中身はいろいろな側面をもっているが、我々が近代化というときに考えていることのかなりの部分は、もともとイスラム化の延長線上にあるものとして考え直してみることができるのではなかろうか。つまり、イスラム化は近代化に先行する過程であり、むしろ近代化はイスラム化の結果とみることさ

えできよう。そのことは、将来・未来のことにつなげていくと、都市化というカテゴリーで捉えられるような世界全体をおおう変化の進行とみることができる。そういう都市化状況の中で、人間はいかに生きるかを問いかけるひとつの倫理の体系としてイスラムという宗教はありと私は理解している。

イスラムは、そういう意味で都市の宗教だと考えられる。イスラム化、近代化、そしてその後またイスラム化が起こる。ここでいうイスラム化とは、イスラムという宗教が広まるという意味でのイスラム化では必ずしもなく、イスラムという宗教の実践の中に含まれるメッセージのある積極的な側面が世界の中でだんだんわかってくるということである。イスラム化、近代化、そして未来のイスラム化という一連の過程として議論できるのではないかと思う。そこでは、広い意味での人間が都市的に生きるような方向性とさまざまに異なった人びとが安定的に統合を達成し、そして個人個人がばらばらになりながらもそこに連帯と生きがいが見いだされるようなことがこの連関のなかに含意されているように思われる。イスラム化、近代化、そして未来の「イスラム化」が将来にわたるあるひとつの人類史のプログラムとして考えられるのではなかろうか。

〈付 録〉

第9回広島大学平和科学シンポジウム・プログラム

テ ー マ : イスラム世界と国際秩序

日 時 : 12月15日(土), 16日(日)

場 所 : 広島大学本部三・四会議室

プ ロ グ ラ ム

12月15日(土)

10:00~12:00

報 告 鈴木 董(東京大学東洋文化研究所)

「トルコの国際秩序観」

司 会 佐藤 幸男(広島大学平和科学研究センター)

13:00~17:00

報 告 今永 清二(広島大学文学部)

「インドネシアのイスラム」

片倉もとこ(国立民族学博物館)

「イスラムの社会と生活」

司 会 森 祐二(広島大学平和科学研究センター)

12月16日(日)

10:00~12:00

報 告 板垣 雄三(東京大学教養学部)

「イスラムの国際秩序観」

司 会 松尾 雅嗣(広島大学平和科学研究センター)

13:00~16:00 総 括 討 論

コメント 中岡 三益(国際商科大学)

加賀谷 寛(大阪外国語大学)

司 会 森 祐二(広島大学平和科学研究センター)

