

イスラム教とキリスト教との対話

ジャマール・マリク
山崎達也 訳

はじめに

一般に対話とは、同じ権利をもつ同士が、それぞれの違いを認めながらも、相互理解と協調を得るために、互いに敬意を表わしながら傾聴し話し合うことである。

さて、イスラム教とキリスト教との宗教間対話は、血縁のある神学に基づいた見解のうえに成り立っている。イスラム教とキリスト教との対話は、とくにアブラハム宗教の共通の根っこ、すなわち一なる神への信仰に結びついているのである。さらに両宗教の間で交

わされた対話は、地理的近接、また歴史のなかでたえず行われたきた接触という背景のもとで見えることもできる。双方の代弁者は、歴史を歩むなかで、平和的共存をめぐる軍事的対立から同盟関係を結ぶにいたるまで、さまざまな状況のなかで対立していたのである。

ところで、イスラム教が他の二つの一神教へ向かって、たえず発展するなかで自己を見つめ、そこに自己を構築している以上、これら二つの宗教の聖典と代表者は、全面的ではないけれども承認されている。つま

り、「啓典の民」(ahl al-kitab)⁽¹⁾であるユダヤ教徒とキリスト教徒は、諸宗教が競い合っている宗教多元主義世界での神の計画を完全になえようとしているので、⁽²⁾

彼らは自分たちの善行が、最後の審判において報われる可能性をもっているのである。⁽³⁾イスラム教においても、平和的共存は力説されるけれども、⁽⁴⁾もちろん力づくで改宗をせまることや、⁽⁵⁾欠陥だらけの宣教思想に応じた行為は排斥される。しかしながら、三位一体への信仰が批判されるのは、イスラム教徒にとって、神の⁽⁶⁾一性に対するキリスト教的信条が疑問視されているからである。⁽⁷⁾

また、キリスト教徒に対するイスラム教徒の関係は、ほとんどの場合、社会的状況のもとに決定されてきた。たとえば、イスラム教の支配のもとでは、キリスト教徒は庇護者(dhimmi)という立場にあった。⁽⁸⁾したがって、宗教間の相関性(interreligious)は、政治権力と法的権力によって色づけられていたのである。

一 歴史的考察

この新しい宗教(イスラム教)は急速に広まり、ついにはキリスト教世界にまで達した。ウマイヤ朝の時代においては、キリスト教徒とイスラム教徒は、比較的に平和に共存していた。しかしながらキリスト教の神学者、たとえばビザンチン教会の学者であった、ダマスコスのヨアンネス(Ioannes Damascos, ca. 650-750)は、イスラム教のなかにキリスト教に対する異端要素を見つけた。つまり、キリスト教がイスラム教を受容した目的は、当初においては、イスラム教に関して偏見をもたず、⁽⁹⁾むしろ自分たちと競合するこの新たな宗教は、信仰するに値しないと宣伝することであった。

しかしそれでも、中世においては、キリスト教徒とイスラム教徒との間には、精神的にも物質的にも、さまざまな分野で活気にみちた交流がなされていた。東は黄海から西は大西洋まで、大陸を結ぶ貿易路を通じてさまざまな文化や技術が行き交ったように、イスラ

ム教徒と他の宗教的共同体に属する人々、とりわけキリスト教徒との間には、物質的にも精神的にも、さまざまな交流があつたのである。なかでも、ナイル川の床谷やマグリブ (Maghreb)⁽¹⁰⁾からは、西洋キリスト教文化にとつても、決定的な意味を与えた知的刺激、すなわちギリシヤ語からアラビア語、そしてアラビア語からラテン語への翻訳運動⁽¹¹⁾がはじまつた。

第一の運動は、アレクサンドリアの新プラトン主義派における、アリストテレスの受容が出发点となり、これによつてアラビア人は、古代の思想に接触することになった。第二の運動は、古代の哲学者や自然科学のテキストのアラビア語への翻訳ではじまり、さらにアラビア語の注解が加わつた。そして、ついには古代思想の受容のうえに基礎づけられた、アラビア語で書かれたイスラム教に関する原典テキストに対する注解も、そこに含まれることになった。この第二の運動は、キリスト教の修道士たちによるヨーロッパでの翻訳学校の設立をもたらし、世紀の転換期には、トレドの翻訳学校でその全盛期を迎えたのである。十六世紀

までのヨーロッパにおいては、たとえば医学のような自然科学はイブン・シーナー (Ibn Sina, 980-1037)⁽¹²⁾の研究のうえに築かれていたし、さらにニコラウス・コペルニクス (Nicolaus Copernicus, 1473-1543) の天文学上の業績は、ウルグ・ベク (Ulug Bek, 1393-1449)⁽¹³⁾の研究の受容がなかったならば考えられなかったであろう。

しかしながら、アラビア語からラテン語への翻訳運動は、中世全体を通じて一方通行であつたように思われる。このことから結論づけられることは、ラテン語からアラビア語への翻訳という形で表されるような、ヨーロッパ・キリスト教的精神史の受容は、ほとんどなかったことである。ここで次のような問いが生じてくる。すなわち、アラビア人のイスラム教徒は、なぜラテン語からアラビア語への翻訳に関心を示さなかったのか。それは、あからさまな文化国粋主義 (Kulturcharvinismus) であつたのか、それとも、イスラムによるキリスト教文化受容の無視、あるいは、受容があつたとしても、その事実の完全なる削除があつたのか。たしかに、ムナーザラ (munazara)⁽¹⁴⁾の長い伝統、すな

わちアッバース朝カリフのマームーン (al-Ma'mun, reign 813-833) や、ムガール帝国皇帝アクバル (Akbar, reign 1556-1606) のような支配者によつて、一方的な身びいきの論議や討論の長い伝統があつたことは事実である。しかし、われわれが現在もっている知識でも、キリスト教にしても、アラビア・イスラムの源泉——これは対話の彼方にあることであるが——を、過剰に否定していたのも事実である。たとえば、ハンバル派の宗教学者であり法学者であつたイブン・タイミーヤ (Ibn Taymiyya, 1263-1328)⁽¹⁵⁾が、キリスト教徒が本来の啓示を改ざんしたことを咎めた著作でさえも、キリスト教徒にとつては批判の対象となつたほどなのである。

ところで十字軍の背景は、貴族の退屈と市民による貿易拡大の要求であつたが、これは、アラビア人に対するキリスト教徒の潜在的な不安を、戦闘準備へと転換させることになった。いわゆる「サラセン人」⁽¹⁶⁾は、偶像崇拜者とも見なされていたし、ムハンマドに關していえば、とりわけコーランの記述を歪曲することで形成された固定観念、たとえば魔法使い、あるいは乱

婚し墮落した偽預言者であるというのが、彼のイメージだつたのである。つまりイスラム教は、ダンテの『神曲』の地獄編においてもそのイメージが濃くなつたように、剣の宗教とか悪魔の宗教といわれ、さらには反キリスト者の宗教であると評されたのである。ついには、イデオロギー的に型にはめられ、「敵」というイメージの最たるものになった。しかしながら、イスラム教に共鳴する見解、たとえばアシジのフランチェスコ (Francesco Assisi, 1181/82-1226) のような見解も、例外的ではあるが、あることはあつた。しかしそれ以上に流布していたのは、イスラム教は掃討されなければならぬという考え方であつた。そのために、十六世紀の宗教改革者、マルティン・ルター (Martin Luther, 1483-1546)⁽¹⁷⁾でさえも、イスラム教は誤謬の宗教そのものであるとした。すなわち、悪魔が受肉したものであるとの考えをよしとする始末であつた。さらには、こうした見方によつて、オスマン帝国の拡大という事実も曲解されたのである。

こうして歪められたイスラム教に対するイメージは、

ヨーロッパ諸国が、自分たちのもつ想像を未知の文化に投影し始めた植民地時代になって復活し、そのために、イスラム教は「オリエンタル」⁽¹⁷⁾と見なされることになった。異形としてのイスラム世界は、強固な一枚岩で、しかもそれ自体、反近代的かつ反理性的世界であると偏見をもって見られ、その結果、イスラム世界は世界史から締め出されることになった。このようにしてヨーロッパ諸国は、世界のヨーロッパ化をどこまでも推し進めていくことを、露骨に見せつけたのである。そのうえ、ヨーロッパ化は「啓蒙文化」(Belehnungskulturen: W. Lepenies)へと改鑄され、ヨーロッパの外からの批判を一切受け入れない、自己免疫化をさらに強めていった。植民地政策は、さまざまな文化科学的・学史的探究によって正当化されていった。その一方で、ヨーロッパ世界と対立する世界は、その独自の宗教的・文化的同一性が試金石になっていた時代にもかかわらず、文化的側面など、他のいかなる同一性を無視し、ただ宗教的同一性というレベルにおいてのみ理解されていたのである。

イスラム教に対する、キリスト教の伝統に根ざした反論は敵対的になされた。学者同士の論争は、はじめのうちは温和な雰囲気なかでなされたが、それが一端敵対的になると、両宗教の体系は一致しないのではないかという傾向が強まった。こうした傾向はとくに、イスラム教は、それを信じないすべての人に対してジハードを実行するような、好戦的な宗教であると理解され、その結果、山上の説教⁽¹⁸⁾に見られるように、平和的な宗教たるキリスト教に対立するものと見なされたときに過剰に強まったのである。

二 新しい動向

両宗教が敵対するこうしたシナリオは、二十世紀に再び登場し、その結果、両宗教が共有しているアブラハムの起源の神話をあいまいにしている。そのかわりに、アブラハム宗教としての両宗教を引き離す、教条的な相違という比較的些細なことが誇張されて取りざたされ、そのつど、両宗教の分割を強調する見方に固執しすぎる結果となった。

しかしその一方で、文化間の相互交流が多様なかたちですすむにつれて、対話の新たな可能性が生まれることになった。とくに二つの世界大戦の間、教会は、さまざまな宣教運動を通じて、多様性をもっているイスラム教徒との間に親しい関係をつくろうとし、さらには、イスラム教徒の本来の立場を見極め、認めようとする試みを実行するにいたったのである。たとえば、エジンバラ(一九一〇年)、エルサレム(一九二八年)そしてタンバラム(一九三八年)で三つの世界宣教会議が開催され、これは、一九四八年にプロテスタント教会および東方正教会によってジュネーブで主催された世界教会会議(World Council of Churches in Gené)への道を拓くことになった。

二十世紀の中葉以来、さまざまな宗教に属する人々との間で交わされた対話は、いろいろなレベル(国家、公共機関、民間)に細分化されてきている。これは、主催者、内容、そして対話が行なわれる場所に関係しているからである。

公共機関のレベルにおける対話運動は、ヴァチカン

と世界教会会議とが、キリスト教の指導者と他宗教の代表者との一連の会合を企画し、一九五〇年代に始まった。ここから新たな機関(組織)も誕生した。一九六四年、ローマ法王パウルス六世(Paulus VI, 1963-78)は、さまざまなレベルでの宗教間対話を促進することを目的として、「キリスト教以外の諸宗教連絡局」を設置した。「教会憲章」(Constitutio dogmatica de Ecclesia)⁽¹⁹⁾第十六項においては、イスラム教に対して、はじめて肯定的な表現がなされている。これは、カトリック教会が、イスラム教との対話に真剣に取り組むことを明らかにした、最初の記述として評価されるべきであろう。一九六五年の「キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度に関する宣言」(Declaratio de Ecclesiae Habitudine ad Religiones Non-Christianas)、通称「Nostra Aetate」(われわれの時代)⁽²⁰⁾には、キリスト教徒とイスラム教徒がお互いを理解し協調することの必要性が表明され、とくにこの宣言の第三項においては、イスラム教とキリスト教との共通性が強調されている。両宗教が一神教であること、すなわち復活と最後の審判への信仰、また共

通の祖先であるアブラハムへの信仰等のことがらは、対話の土台として効力を発揮するものと思われる。「キリスト教以外の諸宗教連絡局」は、一九八九年、「教皇庁宗教間対話協議会」として再編成された。

ジュネーブの世界教会協議会は、一九七一年、とくにイスラム教徒とキリスト教徒との関係を専門的に扱う、宗教間対話のための独自の団体 (Unit for the Dialogue with People of Living Faith and Ideologies) を設置した。こうしたことを通じて、一九七〇年代と八〇年代においては、ヨーロッパ、アジア、アフリカのさまざまなイスラム教徒をパートナーとして、数多くの対話がなされた。これに続いて、たとえばイスラム世界連盟 (メッカ) やムスリム世界会議 (カラチ) のような国際機関もまた、ここでの関心は外交的かつ政治的なものであったけれども、対話に取り組むようになったのである。

一方、局所的なレベルにおいては、数多くの対話プログラムや振興団体があり、そのつど活動範囲が広範囲に及ぶようになっている。南アジアや東南アジアのイスラム教徒のなかにあって、イスラム教のさまざま

な教義を研究することで対話を行なおうとする、キリスト教の機関が数多く存在している。これは、イスラム教の局所的な組織に対しても好結果をもたらしており、数多くの提案が示すように、実りある交流に発展している。

西洋においては、たとえばイギリスのイスラム教徒の一部は、すでに団体として活動し、社会奉仕や教育のレベルでの触れ合いに関して対話を行なおうとしている。⁽²¹⁾

内戦 (一九七五―九二年) に苦しんできたレバノンでは、宗教的指導者が、重要な地位にある公人と、宗派的境界を超えてある種の停戦交渉をくりかえし決着させてきた。こうして彼らは、建設的な対話の発展に貢献してきたのである。ここで、とくに対話のパートナーとして登場してきたのが、ベイルートを本拠とする「中東教会協議会」である。さらには、アメリカやカナダ、北アフリカやブラック・アフリカなどでも、対話の計画や提案がなされている。

このような動きは、アメリカの「ネーション・オ

ブ・イスラム」⁽²²⁾のそれとは反対の立場に立っている。

というのも、「ネーション・オブ・イスラム」は、過去に黒人の経験的事実に基づいて他の宗教とは一線を画しようとする傾向にあったし、イスラム教が卓越していることを再三訴えてきたからである。宗教間対話のより大きな会の開催は、たとえば一八九三年に開かれたシカゴ世界宗教会議のように、「議会制度に則った対話」というかたちでも執り行われている。このような形式での対話は、一九八〇年代と九〇年代になって増加し、さまざまな多宗教団体 (Multifaith-Organisation) によって主宰されるようになった。

「機関による対話」は、形式上、さまざまな宗教団体の代表者を引き合わせる目的で組織された。その一方で、「神学的対話」というものがある。これは、宗教多元主義的世界という背景のなかで、神の解釈、啓示の意味、人間と社会等の諸問題を、神学的・哲学的観点から見るために構成された。要するに、同一宗派内の対話としての宗教間対話、すなわち「仲間同士の対話」や「生活対話」においては、日常世界の諸問題が

集約的に語られる。それは、宗教と国家の関係、宗教的少数派と彼らの権利、宗教が異なる者同士の結婚にともなう諸問題、教育と宗教というような生活上の事項がその議論の中心になる。その目的は、お互いに知り合いになることによって、局所的でしかも非公式な交流を改良するために、共同企画を發展させることである。その目的のために、ドイツに対話パートナーとして生まれたのが、ケルンにある「キリスト教・イスラム教協会」である。

また一対一で向かい合うこと、こうした比較的新しい試みは、ドイツにおいては、自らの運動の構想をもつて活動している、マンハイムの「開かれたモスク」 (die offene Moschee) プロジェクトにその頂点を見ることができる。マンハイムの試みの目的は、双方の信者同士による宗教間対話を定着させることであり、そしてそれを個人的問題のレベルに実際に転換することである。これと類似したことが、目下、イギリス・ダービー大学の「多宗教センター」 (Multi-Faith Centre) のプロジェクトで試みられている。しかしながら、トルコの

場合のように、イスラム国家が社会内部での対話に介入してくると、問題が生じることもたしかである。しかし、ここで確認しておかなければならないことは、ヨーロッパのイスラム教徒は、もはやイスラム国家の「前哨」ではなく、むしろヨーロッパ社会の不可欠の要素になっているということである。

三 今後の課題

しかし、対話に参加する人の範囲が限られていることが問題であると思われる。つまり、リベラルで教会の活動に積極的に参加している、いわゆる「教養市民」(Bildungsbürgerum) 出身の人々がほとんどであるという事実も気がかりであるし、さらには、そのような会に参加する女性が少ないように思える。

互いに知り合いになり、他者の信仰と日常について知るために、定期的に開く集会あるいは語らいの場は、その会の開始の祈りと結びの祈りをイスラム教徒とキリスト教徒とが交互に行なえるように、教区の教会とモスクで交互に開催するほうがいいと思われる。そし

てこのような会の目的は、日常性とか市民相談的な問題に関与することで、宗教本質主義 (ein religiöser Essentialismus) を超えたところに位置する、文明間の相関性 (Interkulturalität) を発展させることである。というのは、重要なのは出会う宗教同士ではなく、異なった宗教組織に足場を置いている人間同士だからである。このような組織の担い手は、中立的な立場をとり、自分たちに自由になる宗教的レパートリーの解釈においては、柔軟な姿勢をもっている。

さまざまな宗教共同体の霊的体験、たとえば他の宗教の儀式に参加してみたり、あるいは宗教間における共通の祈りを体験するというかたちで明らかにされるような体験は、「霊的対話」(der spirituelle Dialog) によって追体験されるであろう。生き生きとした宗教間の相互交流は、とりわけイスラム教的神秘主義、すなわちスーフィズム⁽²³⁾によって行われている。特殊な対話方法、すなわちスーフィたちの方法は、十二世紀以来、異文化のなかに浸透し、地域的要素を取り入れることによって、実りある交流に貢献することになった。したが

って、相互理解とイスラム教徒の対話への参加を促進させるために、スーフィ主義のもつ統一的な潜勢力は、今日においても有効であると考えられる。

組織化された対話運動は、キリスト教とイスラム教との接触の長い歴史における、新たな一章であるといえるだろう。このことは、とくにお互いが抱いている不信感や不安感という背景を考えると、特別の意味をもっている。したがって、対話が成功したか否かは、人間同士の交流という観点から判断されるべきである。

しかし、長年の敵対関係にあった歴史、また植民地支配の経験、および西洋列強産業国のイスラム国家政治への干渉ということを考えると、イスラム教徒は、キリスト教徒がイニシアチブを執る対話に対しては依然として懐疑的である。彼らは、こうしたことがキリスト教的宣教活動の延長線上にあると見ることもあるからである。同様にして、キリスト教徒の間には、キリスト教が平和的であるのに対して、イスラム教は好戦的な宗教であるという固定観念が、依然として根強

い。大事なことは、このような偏見を克服することである。

対話の新たな可能性は、実験することの喜びをもたしらしてくれるだろう。こうしたなかで、試行錯誤を通してお互いを尊敬し合い、共同作業を求めるための、またこれらのことを促進させるための、新たな戦略が見えてくるにちがいない。

対話は、その原理から考えて、文明間コミュニケーションにとって有益であるのはもちろんのこと、他者理解、そして自己理解にとっても、じつは決定的な役割を演じているのである。なぜならば、他者との対話というダイナミックな過程のなかで、同時に自己認識も変化していくのであって、その結果、他者のイメージ同様に、自己のイメージもたえず変化していくからである。つまり、たとえば土着性、純潔性、同質性あるいは国民文化といったような、つくり上げられたイメージは、たえず変化しつづけているのである。したがって、一連の社会的変化は、それが生産的に機能するのであれば、とりわけイスラム教とキリスト教との

間においては決定的な役割を演じる。というのも、こうした社会的変化は、さまざまな宗教の同一性について討議するための社会空間を提供するからである。

旧い認識構造に固執しないためにとりわけ不可欠なことは、タブーを破ることである。なかでも、自分が所属する組織への批判が、対話をするうえではいわば前提条件である。要するに、自分を変えて、内に閉じこもらずに外へ出る、そうした覚悟をもたずに対話に臨む者があるとすれば、彼には対話をする資格はない。ここで有効なのは、解釈学的に思索する努力である。たとえば、ただ西洋的価値のみを志向する態度が前提となってしまう、対話は非生産的なものになってしまふであろう。イスラム教的多様性におけるさまざまなグループに対する固定観念とその教化の試みに出会うためには、結局のところ、イスラム教徒同士の対話も必要なのである。とりわけ、宣教を第一と考えることをやめて、他者とその自己表現および個人の学習過程への心構えに敬意を抱くことは、さまざまな局所的レベルでの経験的事実が示しているように、建設的で

かつ持続する対話を保証することになる。

二〇〇一年九月十一日以降、とくにキリスト教団体を中心に、対話を強く望む新たな声が再びあがってきている。政治団体もまた、イスラム教徒との対話を設けることを天分と考えており、そのための新たな戦略を模索している。しかしこのような対話はまだ目立っているわけでもないし、しかも、「十字軍・ジハード・レトリック」によって、依然として危険にさらされている。

参考文献

- Hartmut BOBZIN: *Islam und Christentum, 7-19 Jh.*, Theologische Realenzyklopädie, Bd. XVI.
Herbert BUSSE: *Die Theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, Darmstadt 1988.
CIBEDO-BETTRÄGE (Zeitschrift), hrsg. von der Christlich-Islamischen Begegnungs- und Dokumentationsstelle, Frankfurt/Main.
Ludwig HAGEMANN, Rainer ALBERT (Hrsg.): *Dialog in der Sackgasse? Christen und Muslime zwischen Annäherung und Abschnöhrung*, Würzburg, Altenberge, 1998.

Albert HOURANI: *Der Islam im Europäischen Denken*, Frankfurt/Main, 1994.
Adel-Theodor KHOURY, Ludwig HAGEMANN: *Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime*, Altenberge, 1986.

ISLAM AND CHRISTIAN-MUSLIM RELATIONS (Zeitschrift), hrsg. von Center for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations, Birmingham.
ISLAMOCHRISTIANA (Zeitschrift), hrsg. von Pontifical Institute for Arabic and Islamic Studies, Rom.
Eckehard RUDOLPH: *Islamisch-Christliche Dialoge, 1950-1993*, Lausanne, 1993.
Christine SCHIRMACHER: *Mit den Waffen des Gegners. Christlich-muslimische Kontroversen im 19 und 20 Jahrhundert*, Berlin, 1992.
Jutta SPERBER: *Dialog mit den Islam*, Göttingen, 1999.
Aminullah SIDDIQUI: *Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century*, London, 1997.
Jacques WARDENBURG: *Christlich-muslimische Beziehungen*, Würzburg, Altenberge, 1992.

訳注

(一) 神の啓示を著した聖典に基づいて信仰する、ユダヤ教徒とキリスト教徒、さらにキリスト教系のサービア教徒に対して、ムハンマドは「啓典の民」と呼んだ。こ

こ「啓典」とされているのは、『旧約聖書』において「モーセ五書」(創世記、出エジプト記、レビ記、民数記、申命記)と詩篇、『新約聖書』においては、四つの福音書(マタイ、マルコ、ヨハネ)を指している。コーランは本質的にこれらの啓典と同一のものであり、彼らはムスリムと同じ信仰をもつ者と見なされている。しかしムハンマドは、啓典の民は神の啓示を誤解しているので、彼らを正しい信仰の道に戻すために、コーランは啓示されたものであると考える。

イスラム法の下では、啓典の民は「ジンマ」を与えられた民という意味で「ジンミー」といわれる。ジンマとは、この場合、ムスリム以外の人々に対する生命・財産の安全の保障を意味する。しかし、それらを保障されるためには、シズヤという人頭税とハラージという土地税を払わなければならない。ちなみに仏教徒や多神教徒は偶像崇拜者と見なされ、啓典の民のなかに入らない。

(二) 「コーラン」には次のように述べられている。「われは真理によつて、あなたがたに啓典を下した。それは以前にある啓典を確証し、守るためである。それでアッラーが下されるものによつて、かれらの間を裁け。あなたに与えられた真理に基づき、かれらの私慾に従ってはならない。われは、あなたがた各自のために、聖い戒律と公明な道を定めた。もしアッラーの御心な

ら、あなたがたを挙げて一つのウンマになされたであらう。しかし（これをされなかつたのは）かれがあなたがたに与えられたものによって、あなたがたを試みられたためである。だから互いに競って善行に励め。あなたがたは挙って、アッラーに帰るのである。その時かれは、あなたがたが論争していたことに就いて、告げられる（第五章四十八節）。なお、『コーラン』からの引用は、日本ムスリム協会編『聖クルアーン』による。

(3) ここでいわれている「神の計画」とは、人類の救済を意味している。ユダヤ教徒とキリスト教徒の実践は、「神の計画」に参与することである。そして歴史の終わりに神が再臨し、全人類を審判するという思想、すなわち「最後の審判」は、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教共通の信仰箇条である。ちなみに、『コーラン』には次のように記されている。「本当に（クルアーンを）信じる者、ユダヤ教徒、キリスト教徒とサービア教徒で、アッラーと最後の（審判の）日とを信じて、善行に勤しむ者は、かれらの主の御許で、報奨を授かるであらう。かれらには、恐れもなく憂いもないであらう」（第二章六十二節）。「本当に（クルアーンを）信じる者とユダヤ人、サービア教徒、キリスト教徒で、アッラーと終末の日を信じて善行に励む者には、恐れもなく憂いもないであらう」（第五章六十九節）。

(4) 「クライシュ族の保護のため、冬と夏のかれらの隊商

の保護のため、（そのアッラーの御恵みのために）かれらに、この聖殿の主になせよ。飢えに際しては、かれらに食物を与え、また恐れに際しては、それを除き心を安らかにして下さる御方に」（第百六章一―四節）。

(5) 「宗教には強制があつてはならない。正に正しい道は迷誤から明らかに（分別）されている。それで邪神を退けてアッラーを信仰する者は、決して壊れることのない、堅固な取っ手を握った者である。アッラーは全聴にして全知であられる」（第二章二百五十六節）。

(6) まずは、キリスト教の三位一体論について簡単に説明しておこう。キリスト教神学は、イエスは人間の本性（*natura humana*）と神の本性（*natura divina*）という二つの本性を同時に所有する、真の人間にして真の神であると説く。そして神の子を生んだ父なる神と、父と子とを結ぶ愛の絆としての聖霊という、父・子・聖霊の三つのペルソナ（位格）を神はもつが、神としての本性はあくまでも一つである。ここに三位一体という神論が形成される。しかしイスラム教にとっては、この三位一体論は誤謬であり、人間が勝手につくり上げたものにほかならない。神とはすなわち、いかなる多様性も入り込めない「一」それ自体である。イスラム教にとって、イエスはあくまでもマリアから生まれた人間であり、預言者の一人であっても神ではない。

(7) 「アッラーこそは、マルヤムの子マसीフ（マリア

の子メシア、すなわちイエスを指す）である」と言う

者は、確かに不信心者である。しかもマसीフは言ったのである。『イスラエルの子孫よ、わたしの主であり、あなたがたの主であられるアッラーに仕えなさい。』

凡そアッラーに何ものかを配する者には、アッラーは樂園（に入ることを）を禁じられ、かれの住まいは業火である。不義を行う者には援助者はないのである」（第五章七十二節）。『アッラーは三（位）の一つである』と言ふ者は、本当に不信心者である。唯一の神の外に神はないのである。もしかれらがその言葉を止めないなら、かれら不信心者には、必ず痛ましい懲罰が下るであろう」（第五章七十三節）。『マルヤムの子マसीフは、一人の使徒に過ぎない。かれの以前にも使徒たちがあつて、逝つたのである。かれの母は誠実な婦人であつた。そしてかれら兩人は食べ物を食べていた。見よ、われは如何にかれらに印を明示したかを。また見よ、如何にかれら（不信心者）が迷い去るかを』（第五章七十五節）。『御産みなさらないし、御産れになられたのではない』（第百十二章三節）。

(8) 注（一）を参照。

(9) ギリシャ教父。ダマスコスのアラブ人のキリスト教徒の家に生まれ、エルサレムで司祭となり、そこで説教と著述に励む。一八九〇年には、教会博士として認められる。彼の主著『知識の泉』（*Fons scientiae*）の第二部「異端論」（*Libet de haeresibus*）において、イスマール

イル派すなわちイスラム教徒が異端であると見なされている。

(10) マグレブともいう。アラビア語で「日が没する地」あるいは「西方」を意味する。「日が昇る地」あるいは「東方」を意味する「マシユリク」（*Mashriq*）に対する語。チュニジア、アルジェリア、モロッコを含む北西アフリカ諸国を指し、これにリビアを加える場合もある。この地にイスラムが入ってきたのは七世紀である。

(11) 筆者はここでは触れていないが、ギリシャ語からアラビア語への翻訳運動は、十二世紀のバグダットではじまった。たとえばアリストテレスの著作は、当時のヨーロッパにおいては「テキスト」という具体的な名詞では知られていなかったが、その大部分がバグダットでアラビア語に翻訳され、それがラテン語に翻訳されてヨーロッパに入つていった。ラテン世界のアリストテレス受容はトマス・アクイナス（Thomas de Aquino, 1225-74）などの神学者に多大なる影響を与え、キリスト教神学の中世的形成において決定的な役割を果たした。

(12) 中世イスラム世界の哲学者・医学者。アリストテレス哲学と新プラトン主義、とくにその流出論を方法論としてイスラム神学の確立に貢献した。ラテン名はアヴィケンナ（*Avicenna*）。

(13) 彼は、十五世紀の中央アジアにあったチムール帝国（現在のウズベキスタン）の第三代王であった。天文学、

音楽そして神学などを研究し、とくに天文学における功績に多大なるものがあり、サマルカンドには彼が研究で使った天文台が残されている。

(14) アラビア語で「議論」「討論」を意味する語。

(15) 彼が属しているハンバル派とは、イスラムの法学者であったイブン・ハンバル (Ibn Hanbal, 780-855) を祖とするスンニ派のイスラム法学派である。この派の特色としては、ハディースの徒の系統を引く伝統主義的色彩が濃く、実証主義的解釈を重視した。したがって、彼はスーフィズムを批判し、神と人間との絶対的不同一性を説いた。

(16) 「サラセン」とは、アラブを意味するギリシャ語の「サラケノイ」(Sarakēnoi) に由来する。中世ヨーロッパにおいて、サラセン人とはイスラム教徒を指す呼称となった。とくにウマイヤ朝やアッバース朝は「サラセン帝国」と呼ばれた。イスラム世界が地中海に広がることを脅威とした中世ヨーロッパ世界は、イスラム教徒を反キリスト者として見なした。「サラセン人」は、キリスト教徒によって軽蔑にみちた呼び名として定着することになる。「サラセン人」はキリスト教徒の「敵」であるというイメージは、十字軍派遣の背景となった。

(17) この概念を、筆者はサイド (Edward W. Said, 1935-2003) の「オリエンタリズム」の文脈で使用している。サイドによれば、オリエンタリズムとはたんに地理的な基本的区分に由来するのではなく、「東洋」と

『西洋』とされるもののあいだに設けられた存在論的・認識論的区別にもとづく思考様式」(Edward W. Said, *Orientalism*, 1978) である。西洋世界が、自分たちの世界とは異なった世界を理解し、操縦し、統合しようとする一定の意志または目的意識そのものが、オリエンタリズムといわれるものである。つまりオリエンタリズムとは、「オリエントを支配し再構成し威圧するための西洋の様式」なのである。オリエンタルと見なされる対象を語るその言葉や習慣にもとづく言い回しで指示し、命名し、固定することによって、その言葉や言い回しが今度は現実性を獲得し、「オリエント」は実体化される。こうしたサイドの考え方が、筆者には大きく影響しているように思われる。

(18) 山上の垂訓とも呼ばれる。「マタイによる福音書」第五章から第七章にわたって語られるイエスの説教に対する伝統的な呼称。ここで語られるイエスの言葉のなかには、「心の貧しい人々は、幸いである」(第五章三節)、「平和を実現する人々は、幸いである」(第五章三節)、「狭い門から入りなさい」(第七章十三節) のような有名な聖句が見られる。また「悪人に手向かつてはならない。だれかがあなたの右の頬を打つのなら、左の頬をも向けなさい」(第五章三十九節)、「敵を愛し、自分を迫害する者のために祈りなさい」(第五章四十三節) という聖句に見られるように、山上の説教はキリスト教的平和論の象徴ともなっている。

(19) 第二ヴァチカン公会議 (Concilium Oecumenicum Vaticanum II, 1962-65) において、一九六四年パウロ

ス六世の名のもとに採択された教義憲章である。
「Lumen Gentium」(諸民族の光り) という通称で知られている。その序文にも述べられているように、教会がキリストの秘跡、神との親密な交わりと全人類一致のキリストの道徳、神との親密な交わりと全人類一致のキリストの道徳であることが強調され、現代における教会の普遍的使命を明らかにしている。その意味で本憲章は、公会議の精神を象徴している。

(20) やはり第二ヴァチカン公会議の期間中の、一九六五年に完成された公文書である。この宣言では、そもそも

ローマ法王ヨハネス二十三世 (Johannes XXIII, 1958-63) の要望によって、ユダヤ教に対する教会の態度が語られるはずであったが、それが仏教やヒンドゥー教を含め、む諸宗教にまで広がった。筆者が述べているように、本宣言の第三項はイスラム教に対して肯定的に以下のように述べられている。「諸世紀にわたる時代の流れにおいて、キリスト教徒とイスラム教徒の間に少なからざる不和と敵意が生じたが、聖なる教会会議は、すべての人に過ぎ去ったことを忘れ、互いに理解し合うよう、まじめに努力し、また社会正義、道徳的善、さらに平和と自由を、すべての人のために共同で守り、促進するよう勧告する」(「公会議公文書全集(Ⅶ)」別巻、南山大学監修、中央出版社、一九八〇年、三五五頁)。

(21) たとえばCentre for the Study of Islam and Christian-

Muslim, Relations (Birmingham), Islamic Foundation (Leicester)などがあげられる。

(22) Nation of Islam, 一九三〇年、ウォーレス・ファードが

デトロイトではじめた黒人によるイスラム運動組織で「ブラック・ムスリム運動」(Black Muslim Movement) とも呼ばれる。マルコムXの入信によってこの組織は全米に広がる。しかしマルコムXは白人を「悪魔」と呼んだため、そのころ盛んであった公民権運動とも一線を画することになる。彼らの教義は、神が唯一であること、最後の審判への信仰、ラマダーンに断食を行なうことに関しては、イスラム教の一般的な教義と一致する。しかし、神によって創造された真正なる人間は黒人だけであるという黒人至上主義をその教義としており、また最後の預言者はムハンマドではなくイラ・イジャ・ムハンマドであるという教義をもっている。このため一般のイスラム教徒は、ネーション・オブ・イスラムをムスリムであるとは認めていない。

(23) 一般にイスラム神秘主義と解されている。「スーフイ」という語は、アラビア語では「タサウウフ」といわれるが、その語源は羊毛(スーフ)をまとった禁欲修行者に由来するといわれる。その起源は、イラクのバスラにおける禁欲主義運動であるといわれる。スーフイのなかで「最大の師」といわれるイブン・アラビー (Ibn Arabi, 1165-1240) は、「存在一性論」を主張し、その後スーフイズムはイスラム神秘哲学として体系化

されることになる。スーフィズムはもともと寛容的精神をもっており、さらに聖典の外面的解釈よりも神の直接体験を重視したことで、アラブ世界の外へのイスラム教の拡大に貢献した。

(ジャマール・マリク／エアフルト大学教授)
(訳・やまざき たつや／東洋哲学研究所研究員)