



# TIET通信

NUMBER

47

平成26年3月31日発行

東京国際大学の国際交流の充実と発展を目指して



2013年6月15日、第1回シンポジウム「宗教間対話の新しい局面へ」（本学早稲田キャンパス）

## ■ 目次

- |   |  |
|---|--|
| 1. [巻頭言]<br>国際交流研究所の使命……………倉田 信靖                                  | 3. [平成25年度科研業績報告]<br>論文・研究ノート<br>出張報告書 |
| 2. [研究員レポート]<br>都道府県レベルの外客誘致効率性の計測と<br>その変化：震災前後の比較<br>……………平井 貴幸 | 4. [随想]<br>国際交流の基盤—対話と共存<br>……………塩尻 和子 |

## ■ 目次

---

### 1. 〔巻頭言〕

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

### 2. 〔研究員レポート〕

都道府県レベルの外客誘致効率性の計測とその変化：震災前後の比較 .....	平井 貴幸	4
---------------------------------------	-------	---

### 3. 〔平成 25 年度科研業績報告〕

2013 年度学術振興会科学研究費補助金基盤研究（A）（海外学術調査）

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

#### 【論文・研究ノート】

ハージェル・ベンハッジサレム：チュニジアにおける「穏健派イスラーム主義者」の台頭と 民主化への挑戦 .....		9
青柳 かおる：イスラームの生命倫理における安楽死と尊厳死—キリスト教と比較して—		19
池田 美佐子：解説（エジプト議院内規） .....		36
エジプト立憲王制時代の議会議事録—史的価値とデータベース化— .....		44
岩崎 真紀：宗教リテラシー「アラブ諸国」 .....		48
菊地 達也：The Resurrection of the Ismā'īli Myth in Twelfth-Century Yemen .....		69
塩尻 和子：イスラーム理解への動き：ドーハ宗教間対話会議の報告 .....		81
アラブの民衆蜂起と宗教回帰 .....		84
New Challenge of Interfaith Dialogue in Japan -Buddhists' Understanding of Islam-		86
四戸 潤弥：ムカッラフ（能力者）概念をめぐる信仰告白表明と審判 .....		93
根本 和幸：国連平和維持活動における自衛原則 —UNEF における武器使用基準の誕生とその射程 .....		110
宮治 美江子：The Tunisian Revolution as Viewed from Algeria .....		136

#### 【出張報告書】

池田 美佐子 .....		140
植村 清加 .....		140
塩尻 和子 .....		141
四戸 潤弥 .....		143
宮治 美江子 .....		147

### 4. 〔随想〕

国際交流の基盤—対話と共存 .....	塩尻 和子	149
---------------------	-------	-----

## (巻頭言) 国際交流研究所の使命

---



東京国際大学 理事長・総長

倉田 信靖

東京国際大学国際交流研究所（以下、国交研と略称）は、昭和54年（1979年）の開設以来、事務組織を大学の外部に置いていたが、今から6年前に暫定的に早稲田キャンパス内に移転し、2011年4月から大学第1キャンパス内に定めた。

また、国交研の所長は、2年ごとに理事長の指名によってご就任いただいている。高橋宏学長補佐（兼任）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、35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。今年度は、内外の研究者を迎えて、公開講演会を1回、研究会を3回、実施している。

さらに、これまで、国交研を側面から支えてきた財団法人昭和経済研究所の存在に感謝したい。昭和経済研究所の活動には、長年に亘る調査、研究を誇る「アラブ調査室」、また栗林教授を中心とするモンゴル研究組織などがある。

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

なお、このような研究体制の蓄積を踏まえて、本学は、来年度、2014年5月10日、11日に開催される日本中東学会第30回記念年次大会の開催会場を引き受けた。現在、国交研は実行委員会事務局本部として、学会準備にあたっている。

# 研究員レポート

## 都道府県レベルの外客誘致効率性の計測とその変化：震災前後の比較

東京国際大学国際交流研究所研究員 平井 貴幸

### はじめに

2011年3月11日に発生した東日本大震災の影響により、その年の訪日外国人の数は2010年のそれに比して27.8%減少し、約622万人となった。しかし、その後の積極的な観光政策などによって、翌2012年の外客総数は約836万人となり、震災前の水準に回復した。そして2013年には、アジア各国と日本を結ぶ格安航空会社、いわゆるLCCの就航拡大や、東南アジア諸国向けの観光査証（ビザ）の発給要件の緩和、さらには急速な円安傾向も相まって、史上初めて1000万人の大台を突破した<sup>1</sup>。

ところで、観光、とりわけ外国人観光客（外客）誘致の振興は、ほかの産業振興と比較してそれほど多くの資本を必要とせず、外貨収入を確保し、そして雇用機会を創出する、などの効果を生み出す可能性がある。また、観光関連産業の振興は、重工業などの開発に比して環境に優しい、という利点も挙げることができよう。国土交通省観光庁（2013）を見ると、2011年の旅行消費額22.4兆円が生み出す生産波及効果は46.4兆円、付加価値効果は23.7兆円、雇用効果は397万人、そして税収効果は4.0兆円と推計されており、観光・旅行が生み出す経済効果は大きいといえる<sup>2</sup>。

そこで本稿では、近年の日本のインバウンド観光の現状を示しつつ、都道府県レベルの外客誘致効率性を計測し、それが東日本大震災前後でどのように変化してきたか、その一端を探ることにしたい。

### 1. 近年の訪日外客の動向

まず、訪日外客の動向を確認することにしよう。表1は国籍別の訪日外客数と都道府県別訪問率を示したものである。国籍別の訪日外客数を見ると、過去十数年間、1位韓国の順位は変わっておらず、韓国からの外客総数は他に比して多いことがわかる。また、中国、台湾、香港の中華圏からの外客数が上位に位置しており、近年では、シンガポールやタイなどの東南アジア諸国からの渡航者が急増している。

つぎに、都道府県別訪問率を見ると、上位5地域（東京・大阪・京都・神奈川・千葉）の顔ぶれに変化はない。特に、東京および大阪への訪問率は他の地域に比して非常に高いのであるが、これは羽田・成田・関西などの大型国際空港があるため、どの外国人もそこを訪れるのは当然といえよう。また、台湾や香港からの観光客が多い北海道、韓国からのそれが多い福岡なども上位となる。さらに、山梨や愛知なども上位に位置するが、これは、中国からの観光客が「東京・富士山・大阪」のルート、いわゆる「ゴールデン・ルート」上の都府県を訪れる傾向にあることと符合するものである。

<sup>1</sup> 日本政府観光局（JNTO）は、2013年の訪日外国人の総数を約1036万人と推計している。

<sup>2</sup> 生産波及効果は産出額903.3兆円の5.1%、付加価値効果は国内総生産（GDP）470.6兆円の5.0%、雇用効果は就業者数6,436万人の6.2%、そして税収効果は税収総額の5.1%を占める。観光庁（2013）を参照されたい。

表1 国籍別訪日外客数（上段：万人，%）と都道府県別外客訪問率（下段：%）の推移

順位	2000年			2010年			2011年			2012年		
	外客総数	475.7	100.0	外客総数	861.1	100.0	外客総数	621.9	100.0	外客総数	835.8	100.0
1	韓国	106.4	22.4	韓国	244.0	28.3	韓国	165.8	26.7	韓国	204.3	24.4
2	台湾	91.3	19.2	中国	141.3	16.4	中国	104.3	16.8	台湾	146.6	17.5
3	アメリカ	72.6	15.3	台湾	126.8	14.7	台湾	99.4	16.0	中国	142.5	17.0
4	中国	35.2	7.4	アメリカ	72.7	8.4	アメリカ	56.6	9.1	アメリカ	71.7	8.6
5	香港	24.3	5.1	香港	50.9	5.9	香港	36.5	5.9	香港	48.2	5.8
6	イギリス	19.3	4.1	オーストラリア	22.6	2.6	オーストラリア	16.3	2.6	タイ	26.1	3.1
7	オーストラリア	14.7	3.1	タイ	21.5	2.5	タイ	14.5	2.3	オーストラリア	20.6	2.5
8	カナダ	11.9	2.5	イギリス	18.4	2.1	イギリス	14.0	2.3	イギリス	17.4	2.1
9	フィリピン	11.2	2.4	シンガポール	18.1	2.1	シンガポール	11.1	1.8	シンガポール	14.2	1.7
10	ドイツ	8.8	1.9	カナダ	15.3	1.8	カナダ	10.1	1.6	カナダ	13.5	1.6

順位	2000年		2010年		2011年		2012年	
	訪問率	56.8	訪問率	61.3	訪問率	52.1	訪問率	53.4
1	東京	56.8	東京	61.3	東京	52.1	東京	53.4
2	大阪	24.5	大阪	27.1	大阪	25.3	大阪	23.4
3	神奈川	16.1	京都	25.0	京都	17.6	京都	17.2
4	京都	14.9	神奈川	18.9	神奈川	12.6	神奈川	14.0
5	千葉	14.0	千葉	16.0	千葉	9.7	千葉	10.8
6	愛知	9.8	愛知	11.9	福岡	9.6	愛知	9.5
7	福岡	8.8	福岡	10.2	愛知	9.1	福岡	9.2
8	兵庫	6.4	北海道	9.8	北海道	7.2	北海道	8.6
9	山梨	5.6	山梨	9.2	兵庫	6.7	山梨	6.4
10	静岡・奈良	4.5	兵庫	8.7	山梨	5.1	兵庫	6.1

出所：日本政府観光局（JNTO）『JNTO 日本の国際観光統計』および『JNTO 訪日外客訪問地調査』（各年版）、国土交通省観光庁『訪日外国人消費動向調査』（平成22年版～平成24年版）を基に作成。  
注：都道府県訪問率は訪日外客全体のものを使用している。

## 2. 外客誘致効率性の計測

近年の訪日外客誘致は、日本の経済振興策の一つとして期待されているものであるが、地方自治体などの地域経済の振興という観点からも重要であると考えられる。しかし、どのような観光資源がどれだけ投入されており、またそれがどの程度、外客誘致に結びついているのかは、必ずしも明らかではない。

このような問題意識の下で、筆者はこれまで、日本の都道府県を対象に、訪日外客誘致活動の効率性（以下、外客誘致効率性）をデータ包絡分析法（Data Envelopment Analysis：DEA）によって、また、その変化をMalmquist指数によって計測してきた<sup>3</sup>。

それによって、ここでも外客を誘致する主体（訪問先となる各都道府県）は、当該地域が有する観光資源や観光関連インフラ、そして誘致活動にかかる労働力や経費などを投入し、さまざまな国からの外客を獲得（産出）すると捉え、以下のような、仮想的なインプット・アウトプット比率を外客誘致効率性として定義することにしよう：

$$\text{当該地域の外客誘致効率性} = \frac{\text{外客数（アウトプット項目）}}{\text{観光資源および経費（インプット項目）}}$$

<sup>3</sup> ここでは、外客誘致効率性の計測のための理論的な展開を省略する。詳細については拙著（2012）を参照されたい。また、DEAの概要については刀根（1993）や末吉（2001）などを、そしてMalmquist指数についてはCoelli et al.（2005）やCooper, Seiford and Tone（2007）などを参照されたい。



外客誘致効率性を計測するために用いたデータは以下の通りである。インプット項目は、宿泊施設、温泉地、観光関連施設、観光課職員、そして観光費の5つである。ここで、宿泊施設は国際観光ホテル整備法の基準を満たした施設として登録されたホテル・旅館1軒当たりの客室数を、また観光関連施設は日本観光協会『数字でみる観光』に掲載されている「都道府県別観光レクリエーション施設数」の総数を利用する。そして、温泉地、観光課職員および観光費のデータはそれぞれ環境省自然環境局『温泉利用状況』、総務省『地方公共団体定員管理調査結果』および『都道府県決算状況調』より抽出したものである。

また、アウトプット項目については、韓国、台湾、中国、香港、アメリカ、欧州（イギリス・ドイツ・フランスの3カ国計）、アジア・オセアニア（タイ・マレーシア・シンガポール・オーストラリアの4カ国計）、その他の国からの訪日外客数を利用する。これらのデータは国土交通省観光庁『訪日外国人消費動向調査』を基に算出したものである。

以下では、煩雑な議論を避けるために、47都道府県を13の地域に分類し、その計測結果を見ることにしよう<sup>4</sup>。外客誘致効率性の値が1であれば、その地域はもっとも効率的であると判断し、逆に、0に近い値を示していれば、相対的に効率的ではないと解釈する。表2は、地域別に外客誘致効率性を計測したものである。

表2 外客誘致効率性

	2010年	2011年	2012年
1 北海道	1.000	0.952	1.000
2 青森・秋田・山形	0.163	0.103	0.106
3 岩手・宮城・福島	0.199	0.129	0.118
4 北関東	0.498	0.364	0.364
5 東京	1.000	1.000	1.000
6 南関東	1.000	0.905	1.000
7 中部	0.551	0.442	0.444
8 大阪	1.000	1.000	1.000
9 近畿	0.871	0.657	0.606
10 中国	0.392	0.275	0.216
11 四国	0.146	0.145	0.124
12 九州	0.813	0.720	0.750
13 沖縄	0.882	1.000	0.712
全国平均	0.655	0.592	0.572

大震災以前の2010年では、北海道・東京・南関東・大阪の4地域で効率的となった。これに次いで、沖縄(0.882)、近畿(0.871)、九州(0.813)の3地域も相対的に高い効率値を示している。翌2011年では、東京・大阪・沖縄の3地域が効率的となり、前年に効率的であった北海道と南関東は各々0.952、0.905となる。また、2012年では2010年と同じ4地域が効率的であることが示されている。

<sup>4</sup> ここでは、以下の13地域に分類した：(1)北海道、(2)青森・秋田・山形の3県、(3)岩手・宮城・福島の3県、(4)北関東(茨城・栃木・群馬の3県)、(5)東京、(6)南関東(埼玉・千葉・神奈川の3県)、(7)中部(新潟・富山・石川・福井・山梨・長野・岐阜・静岡・愛知の9県)、(8)大阪、(9)近畿(三重・滋賀・京都・兵庫・奈良・和歌山の1府5県)、(10)中国(鳥取・島根・岡山・広島・山口の5県)、(11)四国(徳島・香川・愛媛・高知の4県)、(12)九州(福岡・佐賀・長崎・熊本・大分・宮崎・鹿児島県の7県)、(13)沖縄。

東日本大震災の被災地である岩手・宮城・福島の3県を合わせた地域では、0.199、0.129、0.118と年々効率値が低下しており、他の地域に比して相対的に低い効率値を示している<sup>5</sup>。

### 3. 東日本大震災前後における効率性変化

つぎに、各地域の外客誘致効率性が大震災の前後でどのように変化したかを示すことにしよう。ここで、Malmquist指数を用いるのであるが、それは以下の2つの指標の積として分解することができる。一つは、2時点間の効率値の比率として表されるもので、それを外客誘致パフォーマンスの変化(CU)として捉える。もう一つは、訪日外客誘致の活動における技術的な変化(FS)を表すものと解釈する。つまり、それら2つの効果によって、異時点間の効率性の変化を示すMalmquist指数を「総合的な外客誘致効率の変化(MI)」と捉えるのである<sup>6</sup>。

ところで、CU、FS、MIの数値は1より大きいとき正の効果、1のとき変化なし、1より小さいとき負の効果があることを示すのであるが、直観的な理解を得るために、ここではCU、FS、MIの各々に対して自然対数を取り、上の効果を正、ゼロ、負の値で表現することにする。それらの計測結果を表3に示す。

表3 外客誘致効率性の変化(MI)とその要因(CU, FS)

	2010年－2011年			2011年－2012年		
	CU	FS	MI	CU	FS	MI
1 北海道	-0.05	-0.38	-0.43	0.05	0.33	0.38
2 青森・秋田・山形	-0.46	-0.52	-0.98	0.03	0.33	0.35
3 岩手・宮城・福島	-0.43	-0.51	-0.94	-0.09	0.37	0.28
4 北関東	-0.31	-0.53	-0.85	0.00	0.36	0.36
5 東京	0.00	-0.31	-0.31	0.00	0.31	0.31
6 南関東	-0.10	-0.46	-0.56	0.10	0.26	0.36
7 中部	-0.22	-0.54	-0.76	0.00	0.34	0.35
8 大阪	0.00	-0.27	-0.27	0.00	0.43	0.43
9 近畿	-0.28	-0.46	-0.74	-0.08	0.39	0.31
10 中国	-0.36	-0.47	-0.82	-0.24	0.36	0.12
11 四国	-0.01	-0.57	-0.58	-0.16	0.36	0.20
12 九州	-0.12	-0.54	-0.66	0.04	0.24	0.28
13 沖縄	0.12	-0.11	0.02	-0.34	0.40	0.06
全国平均	-0.17	-0.44	-0.61	-0.05	0.34	0.29

2010－2011年の効率性変化(MI)は、沖縄以外の全地域で負の効果を示している。これは、全国的に外客誘致の効率性が低下していることを示唆するものである。また、東日本大震災以降のMIは、すべての地域で正の効果を示しており、とくに岩手・宮城・福島では、外客誘致のパフォーマンスが若干低下したものの、誘致活動における技術的な変化が改善されたため、総合的な外客誘致効率性は向上したと判断できる<sup>7</sup>。

#### おわりに

本稿では、2010年から2012年の外客誘致効率性と、その異時点間における効率性の変化を見た。

<sup>5</sup> 参考として、都道府県別の結果を附表1に示す。

<sup>6</sup> ここでも理論的な展開は省略する。外客誘致効率性の変化についての詳細は、拙著(2012)を参照されたい。

<sup>7</sup> 参考として、都道府県別MI、CU、Fsの結果を附表2に示す。

外客誘致効率性は、2010年から2012年にかけて、東京や大阪などの大都市圏を除いて、全国的に低下傾向にあることが示された。ただし、2011年から2012年にかけての効率性変化は、全国的に向上している、ということが明らかとなった。

参考文献

- ・国土交通省観光庁（2013）『旅行・観光産業の経済効果に関する調査研究（2011年版）』（<http://www.mlit.go.jp/common/001007090.pdf>）
- ・末吉俊幸（2001）『DEA—経営効率分析法—』、朝倉書店。
- ・刀根薫（1993）『経営効率性の測定と改善—包絡分析法 DEA による—』、日科技連。
- ・平井貴幸（2012）『外客誘致の経済分析—日本のインバウンド観光と地域開発—』、五紘舎。
- ・Coelli, T. J., Rao, D. S. P., O'Donnell, C. J. and Battese, G. E. (2005) *An Introduction to Efficiency and Productivity Analysis*, 2nd ed., Springer.
- ・Cooper, W. W., Seiford, L. M. and Tone, K. (2007) *Data Envelopment Analysis: A Comprehensive Text with Models, Applications, References and DEA-Solver Software*, 2nd ed., Springer.

附表1 都道府県別の外客誘致効率性

	2010年	2011年	2012年		2010年	2011年	2012年		2010年	2011年	2012年
1 北海道	1.000	0.880	0.971	17 石川	0.313	0.180	0.276	33 岡山	0.147	0.151	0.199
2 青森	0.161	0.126	0.157	18 福井	0.143	0.120	0.150	34 広島	0.636	0.745	0.514
3 岩手	0.277	0.147	0.160	19 山梨	1.000	0.896	1.000	35 山口	0.149	0.173	0.156
4 宮城	0.469	0.150	0.137	20 長野	0.771	0.512	0.812	36 徳島	0.132	0.116	0.114
5 秋田	0.169	0.086	0.095	21 岐阜	0.562	0.500	0.500	37 香川	0.104	0.137	0.102
6 山形	0.223	0.109	0.134	22 静岡	0.302	0.507	0.402	38 愛媛	0.384	0.173	0.172
7 福島	0.165	0.154	0.137	23 愛知	1.000	0.994	1.000	39 高知	0.108	0.088	0.081
8 茨城	0.500	0.351	0.322	24 三重	0.130	0.157	0.135	40 福岡	1.000	1.000	1.000
9 栃木	0.356	0.298	0.315	25 滋賀	0.143	0.164	0.140	41 佐賀	0.201	0.147	0.179
10 群馬	0.151	0.192	0.194	26 京都	1.000	1.000	1.000	42 長崎	0.589	0.382	0.495
11 埼玉	0.220	0.341	0.284	27 大阪	1.000	1.000	1.000	43 熊本	0.640	0.473	0.569
12 千葉	0.973	0.644	0.656	28 兵庫	1.000	0.899	0.874	44 大分	1.000	0.905	0.991
13 東京	1.000	1.000	1.000	29 奈良	0.985	0.586	0.553	45 宮崎	0.098	0.105	0.100
14 神奈川	1.000	1.000	1.000	30 和歌山	0.464	0.324	0.286	46 鹿児島	0.073	0.141	0.102
15 新潟	0.167	0.153	0.151	31 鳥取	0.135	0.128	0.144	47 沖縄	0.882	1.000	0.712
16 富山	0.457	0.419	0.406	32 島根	0.110	0.122	0.112				

附表2 都道府県別の外客誘致効率の変化

	2010年-2011年			2011年-2012年				2010年-2011年			2011年-2012年				2010年-2011年			2011年-2012年		
	CU	FS	MI	CU	FS	MI		CU	FS	MI	CU	FS	MI		CU	FS	MI	CU	FS	MI
1 北海道	-0.13	-0.49	-0.62	0.10	0.29	0.39	17 石川	-0.55	-0.50	-1.05	0.43	0.37	0.80	33 岡山	0.03	-0.78	-0.75	0.27	0.29	0.56
2 青森	-0.25	-0.53	-0.78	0.22	0.26	0.47	18 福井	-0.17	-0.68	-0.85	0.22	0.36	0.58	34 広島	0.16	-0.47	-0.31	-0.37	0.28	-0.09
3 岩手	-0.64	-0.43	-1.07	0.09	0.31	0.40	19 山梨	-0.11	-0.94	-1.05	0.11	0.39	0.50	35 山口	0.15	-0.60	-0.45	-0.11	0.32	0.22
4 宮城	-1.14	-0.42	-1.57	-0.09	0.38	0.29	20 長野	-0.41	-0.57	-0.98	0.46	0.39	0.85	36 徳島	-0.13	-0.65	-0.78	-0.02	0.37	0.36
5 秋田	-0.68	-0.55	-1.23	0.10	0.30	0.40	21 岐阜	-0.12	-0.60	-0.72	0.00	0.51	0.51	37 香川	0.27	-0.73	-0.46	-0.29	0.35	0.06
6 山形	-0.72	-0.62	-1.33	0.21	0.32	0.53	22 静岡	0.52	-0.80	-0.28	-0.23	0.35	0.11	38 愛媛	-0.80	-0.52	-1.32	-0.01	0.23	0.22
7 福島	-0.07	-0.69	-0.75	-0.12	0.35	0.23	23 愛知	-0.01	-0.46	-0.47	0.01	0.33	0.34	39 高知	-0.21	-0.69	-0.89	-0.08	0.37	0.29
8 茨城	-0.35	-0.46	-0.81	-0.09	0.42	0.33	24 三重	0.19	-0.83	-0.64	-0.15	0.32	0.17	40 福岡	0.00	-0.17	-0.17	0.00	0.25	0.25
9 栃木	-0.18	-0.80	-0.97	0.05	0.35	0.40	25 滋賀	0.14	-0.52	-0.38	-0.16	0.30	0.14	41 佐賀	-0.31	-0.51	-0.82	0.19	0.25	0.44
10 群馬	0.24	-0.75	-0.51	0.01	0.34	0.35	26 京都	0.00	-0.73	-0.73	0.00	0.34	0.34	42 長崎	-0.43	-0.59	-1.02	0.26	0.34	0.60
11 埼玉	0.44	-0.68	-0.24	-0.18	0.35	0.16	27 大阪	0.00	-0.28	-0.28	0.00	0.42	0.42	43 熊本	-0.30	-0.40	-0.71	0.18	0.26	0.45
12 千葉	-0.41	-0.56	-0.98	0.02	0.48	0.49	28 兵庫	-0.11	-0.48	-0.59	-0.03	0.48	0.45	44 大分	-0.10	-0.41	-0.51	0.09	0.20	0.29
13 東京	0.00	-0.29	-0.29	0.00	0.31	0.31	29 奈良	-0.52	-0.74	-1.26	-0.06	0.29	0.23	45 宮崎	0.07	-0.49	-0.42	-0.04	0.34	0.30
14 神奈川	0.00	-0.63	-0.63	0.00	0.38	0.38	30 和歌山	-0.36	-0.32	-0.68	-0.12	0.22	0.09	46 鹿児島	0.66	-0.64	0.02	-0.33	0.37	0.04
15 新潟	-0.09	-0.63	-0.73	-0.01	0.47	0.46	31 鳥取	-0.06	-0.67	-0.73	0.12	0.31	0.43	47 沖縄	0.12	-0.11	0.02	-0.34	0.40	0.06
16 富山	-0.09	-0.55	-0.63	-0.03	0.36	0.33	32 島根	0.11	-0.78	-0.67	-0.09	0.29	0.20							



# 科 研 業 績 報 告

2013年度学術振興会科学研究費補助金基盤研究（A）（海外学術調査）

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

## 論文・研究ノート

チュニジアにおける「穏健派イスラーム主義者」の台頭と民主化への挑戦 (The 'Moderate Islamists' in Power: Tunisia and the Challenges of Democratic Transition in the Aftermath of January 14th, 2011.)

チュニス・エル=マナール大学高等人文学院 (Assistant professor, The High Institute of Humanities of Tunis)

ハージェル・ベンハジサレム (Hajer Benhadjsalem)

### 1. 岐路に立つチュニジア

2010年12月、モハメド・ブアジジの自死のあと、チュニジア民衆が路上抗議を始める。根深い政治腐敗、雇用機会の欠如、公安の暴力に対する抗議が国中に広がった。政治的自由、基本的人権、雇用、個人の尊厳の訴求がなされた結果、新政権が樹立されたが、脱宗教化プロセスは短命に終わった。

本稿は、チュニジア民衆が希望する民主化に関わる数々の試練から、以下の3点に焦点をあてて、チュニジアの「実験」と「穏健派イスラーム（主義者）」を照射するものである。

第1点：西欧/アメリカのイデオロギー構成要素（アメリカン、およびアメリカン・ムスリムの研究者の試みとアメリカのシンクタンクの試み）としての「穏健派イスラーム（主義者）」の大まかな特徴を挙げる。

第2点：2つの親イスラーム主義政府の統治経緯を18ヶ月以上に渡って概観する。チュニジア民衆の要望とアメリカのシンクタンクとアメリカ政府の期待に沿うイデオロギー的メッセージを親イスラーム主義政府がいかに構築したかを辿る。

第3点：今後の展望について述べる。

### 2. 「穏健派イスラーム」の正体

9・11以後の「穏健派ムスリム」見出しの熱心な動きは、少数の「良き人々」vs多数の「悪しき人々」を区別するものであり、ブッシュ大統領のムスリムに対する二元的見解「我々と共にあるか、それであればテロリストと同じである」と重なる。欧米人の新たな標準的二元観は、少数の穏健派と非穏健派イスラームの区別であり、「ネオオリエンタリズム」を掲げるアメリカの、ムスリム世界に対する新たな役割を定めるための地政学戦略である。それは、民主主義促進の手助けとテロリズムとの戦いという2つの任務を遂行しつつ、アメリカとイスラーム、あるいはムスリム世界の関係の再構築である。新たなカテゴリーと新たな対話がトマス・バーネットによって「核心」と「間隙」と呼ばれる断裂を修復することになるであろう。

2005年6月、カイロでのライス長官は、「60年の間、私の国であるアメリカ合衆国は、ここ中東地域の民主主義を犠牲にして安定を求めてきたが、どちらも達成されることはなかった。しかし、中東

世界において、自由な選択に対する懸念があるものの、もはや自由を否定することはできない。民主主義への賢明な努力を避けるための言い訳を封じ込める時が来たのです。」と語った。オバマ大統領も、ムスリム世界との「新たな始まりの模索」を掲げ、初めての外遊先としてはトルコとエジプトを選んだ。

トルコを「穏健派イスラーム」国家と見做し、アメリカの根深い「イスラーム主義者ジレンマ」への万能薬としてトルコの模範的「穏健派イスラーム」を歓迎したのである。アラブの春の10年前からアメリカでは「穏健派イスラーム」に関してさまざまに論じられてきた経緯がある。おもにアメリカの大手機関や研究所に属するアメリカ人、およびムスリムのイスラーム研究者が外交政策担当者に向けて論じた理論である。その一つは以下のようなものである。

「一般のムスリムは、政治的に他者に売られた人物を指すと受け止め、穏健派ムスリムという用語を使いたがらない。・・・穏健派ムスリムは戦闘派ムスリムと違うと私は考えている。穏健派ムスリムにとってイジュティハード（努力）とは社会的、政治的な変化のための好ましい選択方法であり、戦闘的なジハードは最後のオプションである。反対に、戦闘的ムスリムにとって、ジハードは最も重要なオプションであり、イジュティハードは選択されない。今日、イスラームと非イスラームの関係はますます、悪化している。好戦的なムスリムは、イスラームの名の下に目に余る暴力的行為を繰り返すことによって、毒と、ムスリムと非ムスリムの間に横たわる嫌悪を撒き散らしている。この不安定な情勢において、穏健派ムスリムに関する多くの素晴らしい事例を全ての人が見出し、醸成することが重要である。」(ムクテダール「穏健派ムスリムとは何者か？」American Journal of Islamic Social Sciences、2005より)

防衛戦略家と外交政策アナリストたちは、さまざまなシンクタンクに属する。彼らの多くはムスリム同胞団に代表される「穏健派イスラーム主義者」とアルカーイダに代表される過激派のジハードグループを明確に区別している。イスラーム主義者の宗教的行動が民主主義、多元論、女性の権利と相容れるのかという疑問や、彼らが目指す対外姿勢（特にイスラエルに関して）に対するワシントンの大いなる不安を払拭するため、「穏健派イスラーム主義者」のカテゴリーの擁護者は、ムスリム世界のイスラーム主義指導者たちとの接見を重ねてきた。彼らの強力な実利主義的指向から、権力獲得に向けて、彼らが思想の妥協点を見出し、困難な選択をもする用意があることを確認した。アメル・ハムザウィ（バイルートのカーネギー平和財団）は2011年のエジプト革命で重要な役割を果たしたが、「アメリカが穏健派イスラーム主義者に接触できる窓口は存在する。そして、彼らを取り込むことでアメリカは彼らに影響を及ぼすことができるだろう」と語っている。

2008年からCSIDはイスラームと民主主義に関するワークショップを開催、あるいはムスリム国家で「イスラーム主義運動家」を育成し、チュニジアにおいては、アメリカのNGOとチュニジアの人権運動組織の協力のもとで、育成を行っている。マスムーディはまたテレビ放映されたインタビュー（2013年）の中で2004年以降、チュニジアのイスラーム主義者とアメリカの政策立案者、各外交政策研究所の間の仲介者を務めていると認めた。

彼らによって提案された道筋は、「穏健派ムスリムのネットワークの構築」(2007年)で、ムスリム世界における穏健なネットワークの構築のための実用的な道筋がアメリカの政策立案者に提示された。彼らは、穏健派ムスリムへの対外支援はイスラーム国家において慎重を要する事案であるため、中東におけるアメリカの新たなパートナーを取り込むために、「これらの国々で既に活動しているNGOを頼る必要がある」と提言している。

以上に示したいずれの研究もイスラーム主義者の主張をイジュティハードの伝統のなかで数百年、

停滞したムスリム世界における急進的神学革命を反映するものとしては、引用していない。彼らは「穏健派イスラーム主義」指導者たちから賛同を得ているが、その多くは、チュニジアの例を見る限り、専門の法学者ではなく、弁護士やエンジニア、あるいはせいぜい知識層に属する者である。2011年12月にフォーリン・ポリシー誌によって発表された「世界的思想家トップ100」の一人として挙げられたチュニジアの運動の精神的指導者であるラシード・ガンヌーシーについては、彼の著作の多くはアラビア語で書かれており、英語に訳されていない。変様するチュニジアの社会的、経済的現実の観点からクルアーンやスンナの進歩的解釈を示しているわけではなく、チュニジアの次世代の要望を満たす法学者のイスラーム観を提示しているにすぎない。

そこで、イスラーム主義者の（思想ではなく）「本能」に訴えることによって、アメリカがこの地域のイスラーム主義グループや政党と戦略的対話を実現することをこれら政策立案者は提言している。その本能とは、イデオロギーの妥協を計り、また権力獲得において難しい選択をする用意があることを示す彼らの強力な実用主義的傾向のことである。

その最大の実験がチュニジアで起こったのである。チュニジアの「穏健派ムスリム」に起因する（1980年代と1990年代の「イスラーム主義関連政策」に対する）思想的代替政策の欠如において、チュニジアのイスラーム主義者は試みと失敗を繰り返しながら、自己再構築するために自身の内部矛盾と社会圧力に対峙する姿を自覚してきた。以下で、チュニジアの「穏健派イスラーム主義者」が、2011年革命の最中に叫ばれたチュニジア民衆の要望と本格的な民主化へ、この国を導くためのアメリカのシンクタンクと政府の期待に応えるために、いかに自身のイデオロギーを民主主義的責務に則って変容させたのかを観察する。

### 3. チュニジアの穏健派イスラーム主義者のジレンマ

民衆蜂起によって、ベン・アリによる権威主義的状况からの力強い脱却が成し遂げられたものの、今では、チュニジアの変革に対して、国内外で悲論観が増大している。

国際的な監視のもと、独立高等選挙局（2011年4月設立）による比較的「自由で公正な」選挙が実施され、選出された217名で構成される制憲国民議会（NCA）がほとんどの政党（CPR、中道政党「共和国のための会議」を除く）によって合意された倫理協定に基づいて、一年以内に新憲法を起草する責任を負うとされた。主要な政治主体をまとめる国の能力として、女性立候補者も2011年4月に可決された「男女比規定」に依拠して、27%の議席を求めた。ナハダ党は37%を得票し、89議席を獲得。CPRは29議席。人民嘆願党は予想に反して27議席も獲得。残りの議席はチュニジア共産労働党などの世俗野党によって分割された。

しかし、その後、ナハダ党の選挙資金が湾岸の富豪から提供されたとの批判も出たが、政治的経験の浅さと新政府機関の脆弱さが、こうした選挙違反を取り締まる適切な法的措置を整備することを難しくしている。アメリカの各NGOの役割と、その経済援助、ならびに選挙当日に発覚した他の違反などにも批判が向けられている。また、投票率の問題も深刻で、全体の投票率は52%に過ぎない。とくに若年層の投票率が少ない。140万の票が選挙規定によって反映されなかったことも問題である。結果として、国民の48%以上の意見が反映されないことになってしまった。

新政権のトロイカ（三頭制）体制にも、大きな問題がある。これは、イスラーム主義者（単独過半数を占めるには至っていない）とCPR（アラブ愛国主義に傾倒する世俗政党）とアッタカトル（左翼）という奇妙な組み合わせの連立政権である。「穏健派イスラーム主義者」による政党が、多元的価値観を有し、改革プロセスにおいて他の政治主体との融和を計る用意があることは歓迎されているものの、

単独政党の支配に対する予防手段にすぎない。現時点で、思想の異なる3政党のトロイカ体制は協調できておらず、各政党の利害衝突や単独政党による政権樹立を目指す動きが見られる。

こうした過程で、ナハダ党による独占の動きが認められるようになってきた。主要大臣を完全に支配下に置いているうえに、チュニジア政府機関のあらゆる役職においてナハダ党の支持者が任命されている。ナハダ党は、全ての知事と地方自治体の構成員を自党の党員と交換した。アル＝シューク紙（2013年3月2日）によると、2011年12月と2013年2月の間に、ナハダ党は150以上の新たな知事を任命し、50名を配置換え、ならびに110名を罷免、16名を新たに選んだ。そして、63の自治体の構成員がナハダ党支持者に置き換えられた。

短期的な影響としては、2013年5月22日、NCA代表であるノマン・フェーリがFMラジオ、シエムスで次のように語ったことが注目される。ナブール市暫定市長が、地方自治体融資支援銀行(CPSCL)から資金を借りよう求められたことに対して、そのような貸し付けはイスラームの規範とシャリーアに矛盾するとして拒否した。この決定によって、期待されていた主要事業が中止された。同組織は旧態依然とした男性優位政策を採り、職員の雇用に関して、性差別を行っているとして告発されている。2013年5月28日のワタニーヤTVの討論番組で、行政サービスが悪化しているとの政府報告書が引用される。

反腐敗と透明な政治についての責任が問われる事態も生じてきた。前政権による不正使用された公的資産を調査・回収する目的で、2011年に設立された反腐敗・横領委員会が再始動し、NCAが反腐敗の要としてアブデルラーマン・ラドガムを新たに創設された副首相に任命した。2012年4月16日、彼は国連によって定められた国際的評価と基準に則って、反腐敗キャンペーンを支援するために、UNDPとの協定に合意した。

しかし、腐敗と透明性の欠如は相変わらずであり、イスラーム政党の大臣たちの資産公開への抵抗は、1987年4月10日に制定された法律によって課せられた要請に対する完全な違反であり、彼らの隠し財産についての疑いを確信させる。前政権下での腐敗を扱ううえでの、また、追放された前大統領と彼の親族が盗んだ財産を発見するうえでの熟練技量の欠如によって、追求は甘いものにならざるを得なかった。

ベン・アリの引き渡しについても、サウジアラビアとの交渉を拒否している。ナハダ党と腐敗したビジネスマンたちとの秘密裡の取引の疑いも出てきた。5月30日、EUの裁判所はベン・アリの親族に対する制裁をキャンセルした。彼らはチュニジアの政府によって、国家予算から数百万もの資金を着服して、蜂起の前に外国の銀行に預けていたのである。

いうまでもなく、透明性の欠如は、国の経済にとって、長い目でみれば有害である。国際汚職認識度の数値がチュニジアでは2010年の10点満点中4.3点から、2011年には3.8点に下落しており、ランキングは183国中73位（2012年12月にはランキングは75位）であったが、これは投資者にとっては不安材料である。

#### 4. 経済的挑戦

チュニジアのように、天然資源が乏しい国では、海外からの投資と観光業に依存している。2012年には2011年に比べて、僅かであるが観光業の回復があったものの、国家の経済には明らかな低下がみられた。外国投資家と観光客は以下の理由でチュニジアへの投資や訪問を躊躇している。

それは、不安定な治安状況であり、2012年9月のアメリカ大使館襲撃、ショクリ・バライドの暗殺、武器庫の発見、地方でのテロリストのアジト発見後に起こった2013年5月の治安部隊とサラフィスト

(伝統回帰主義者)とジハード主義者との間の対立などの不安定要因があること。政府の無策のせいで、2013年1月末でインフレ率は6.5%に達した。2013年4月17日、ムラード・ハッターブは、チュニジアで最大の人口区分を占める中流階層の経済的危機の影響について、チュニジアの47%の公務員は貧しく(給料をもらっても12,13日後には文無しになってしまう)、17%のチュニジア人は余裕がなくて赤身の肉(牛肉か羊肉)を買うことができないので、月に2キロの白い肉(トリ肉など)を買わざるを得ない。30%のチュニジア人が、もし妻が働いていれば、何とか生き延びることができるような、困難な状況下にあると述べている。

イスラーム政権の経済プログラムは、倫理的な問題に焦点を合わせた結果、国家経済を立ち直らせるために国内資源を利用することになる緊急の経済計画を組織化することに失敗した。国際評価組織は、さらにチュニジアの信用度(治安の危機、明解なロードマップがないこと)を下げたので、チュニジア経済の信用度が台無しになり、チュニジアが国際市場から借金をすることが、さらに困難になった。しかし、チュニジアの経済通たちは、この借金は避けられたはずだと反論している。

政府の経済政策は、年間40万人の雇用を作り出すという選挙公約を成就するための、包括的で調整された作戦を欠いている。チュニジア国民は、早くもいわゆるトロイカ政策に、ますます懐疑的になっている。2012年5月に政府から提出された経済調査は「経済状況は好転している」としているが、シグマ審議会とアル・マグレブ新聞は、チュニジアの85.8%の人々が、政府は失業を緩和させることに成功しておらず、90.1%が、インフレ対策に失敗したと信じており、41%がベン・アリ時代と同様の安定と安全を望んでいる。

## 5. 司法の独立と法律の役割

1959年の旧憲法は、司法権の独立を保障していたが、ベン・アリは自分自身を最高裁議長に指名していた。政治的な動機による判決は、通常、裁判官に指示される。独裁政権下では、司法制度は政治犯の裁判などにおいて抑圧の道具となる。2011年2月、移行政府は全ての政治犯に恩赦を与え、最高裁判事の活動は凍結されたが、改革はまだ行われていない。総選挙後、チュニジアの裁判官たちは、重要な改革を期待し、より大きな独立を要求した。しかし、総選挙後、最高裁判事の活動は、法的執行において、永続的に司法を侵食し、引き続き判事を選考したり免職させたりする司法大臣によって再始動されることになった。重要な改革は、いまだ実施されていないのである。

民主化へのいかなる動きにも支柱となる「権力の分散」の原則があるが、これは新政権によって、あからさまに拒絶されている。新しく選ばれた政府は2011年に、人権省と移行期の司法を設定した。しかし、数か月間も、元の最高裁に替わる暫定的な独立した司法委員会の設置が遅れ、妨害されている。その一方で、ナハダ党は自党の司法大臣に、一定の裁判官に司法制度の任務を与え、同時に他の人々を解雇することが推進できるように、門戸を開けた。2012年5月、イスラーム主義者で、司法大臣のヌールッディーン・ブヒリは、独断で、政治的腐敗やその他の悪事で訴えられた75人の判事を罷免したが、彼らは自分を弁護する適切な機会をも拒否された。

2012年9月、ほとんどのメディアの注目がアメリカ大使館へのサラフィスト(伝統主義者)による攻撃に集中していた時、司法大臣は自分を、以前、ベン・アリが占めていた最高裁の議長の席に任じた。彼は、秘密裡に執行された、いわゆる執政官運動(司法と行政を支配する)を発動したのである。司法改革の支持者による怒りに対して、司法大臣は消滅した体制の人物たちに権力を回復させ、最高裁の委員に任命した。その中には、チュニジア裁判官協会が語るように、2008年にガフサの油田での不正な連続裁判の議長を務めたマフムード・アジュールドが含まれていたのである。



2013年4月24日、NCAは、司法組織を監視する役割をもつ「独立した」臨時司法審議会を設置する法律を採用した。この臨時審議会は組織上も財政上も独立性を保ち、互選で選ばれる裁判官数は定員20人の半数とされた。しかし、予備訓練のために召集されたとき、臨時の審議会は7名しかいなかった。そのうち、わずか3名が裁判官として他の裁判官から選ばれ、他の4名は執行部によって選ばれた。このことは、裁判官の訓練において、国際基準に違反していることになる。

予備会議の期間中、イスラーム主義のナハダ党所属のNCAのメンバーは、指名、昇進の権力と訓練手順を、司法大臣から審議会へ移転する対策を拒否した。しかし、ナハダ党の代表者たちが、彼らの最高イスラーム裁判所設立の提案を獲得していたなら、事態はさらに悪くなっていたかもしれないので、私たちはこの事態について、譲歩しなければならないであろう。ナハダ党は2012年9月、憲法に含められるプロジェクトを紹介し、2013年4月に反対政党によって敗北するまで戦い続けたのである。お陰で、この提案は第3次憲法草案には採用されなかった。憲法の一部について、草案作成の過程と司法改革については、人びとは、多数派の政党に期待している。

NCAはブルギバやベン・アリ時代の刑罰や報道規制に戻るように煽るのだろうか。今なお、それらは、表現の自由を抑圧し続け、公共の倫理への脅威を定義する法律を再生し明確にし続けている。しかし、2012年から2013年のテレビ局所有者や、編集者、ブロガーなどへの裁判は、以前の独裁政権の下で用いられていた時代遅れの法律に基づくもので、独裁者に対して革命を起こしたチュニジアの人々の熱望とは調和しないものである。

穏健派イスラーム主義の権力掌握以降の、チュニジアにおける市民的自由の状態も、憂慮すべき事態にある。ベン・アリ政権の消滅は、チュニジアにおいて、人権擁護を推進する新しい時代へと先導すると期待された。しかし、10月23日の総選挙の前に、複数政党制の法律が採択され、ローマ法を批准し（国際犯罪裁判所のメンバーになったという意）、CEDAW(女性差別撤廃条約)において制限がかけられていたほとんどの問題が解除され、新しい報道基準が採択され、政治結社や集会に関する法律が決定された。1956年の独立以来、不似合いなほどまでに、チュニジア人はデモをすること、自己表現をすること、結社や集会の自由を許された。

## 6. サラフィストの勃興

全国に広がった2010年から2011年の抗議運動による地域的な経済保障や犠牲者の補償を要求する抗議やデモは、チュニジアの政治的環境を示す目印になった。革命的政治的改革の目標擁護と民主化移行を促進する高等委員会は集会の自由を進展させる新しい法律に賛成した。1月14日の余波として、イスラーム主義機関が雪崩を打つように台頭した。2013年3月以降は、民衆蜂起以降、およそ260ものイスラーム主義協会が立ち上がった。

彼らは（サラフィストは）チュニジアの国旗を降ろして、彼らの黒い旗を振り、マヌーバ大学で、抗議の座り込みを企画したのちに、教員や大学職員を襲って、教室内や試験会場でも、ニカーブ（顔全体を覆うベール、これまでは教室の外では許されていた）を強制した。彼らはチュニジアの刑務所を訪問することを許され、受刑者にイスラームを教え込んだが、これには、ほとんどの受刑者が参加した。これらの暴力的な組織の解散への呼びかけは、進行中の組合のストライキや座り込みを、経済的發展の主要な崩壊の要因だとみなして反対する、聞く耳を持たない政府にも降りかかった。

このようにして、チュニジア人が以前より一層大規模でデモをする権利を楽しんでいる一方で、治安組織は過去の暴力的な方法に依存し続け、武力使用を最小限に抑えることができるテクニックを群衆の管理に適用できていない。民衆の集会についての現在の法律は、権力に治安と秩序に混乱を与え

る民衆集会を禁止する権限を与えている。この法律を用いて、2012年3月28日、前ナハダ党員で、内務大臣のアリ・ラーリアドはハビブ・ブルギバ通りのデモを禁止した。この通りは、ベン・アリの追放した抗議の中心的な場所である。

しかし、サラフィストの集会を扱う点では、異なった基準が適用された。たとえば、冒涇的だと判断された映画への反応として、(2012年9月14日の)金曜礼拝後に数千人ものサラフィストが、警察に警護されながら、チュニスのアメリカ大使館へ向かって行進し、大使館の塀を乗り越えて、駐車場や大使館の敷地に火を放ち、アメリカ国旗をサラフィストの旗に取り換えるなどした。その後、間もなく大使館に近い、チュニスのアメリカン・スクールも攻撃され、略奪された。

言論の自由と芸術的表現にも問題がおきている。インターネットはまだ検閲されていないが、言論の自由を擁護する人たちは、自由な発言を抑制する口実として宗教が利用されることを心配しており、言論の自由を守ることを法的に無効とするかもしれないと、危惧している。2012年春、ナハダ党員のNCA議員は、宗教の聖域を冒涇したり嘲ったりするような幅広い言葉による犯罪に対して、服役させたり罰金を支払ったりさせられるように、罰則規定を修正する法案を提出した。彼らは、イスラーム協力機構の長期間にわたって定着した地盤の支援をうけて、聖なるものに対する攻撃を禁止する、「国際反冒涇法」の適用を呼びかけている。しかし、市民社会からの圧力と、以下に述べるガンヌースィのスキャンダル(2012年10月)によって、その法案は撤回された。

「国際反冒涇法」が撤回されたために、法廷はベン・アリ時代の刑法の抑圧的な条項、121(3)を、幅広く利用し始めた。「公共の公序良俗を破壊する原因になる」とされる材料を配布することを、犯罪だと決めた。2012年9月、検察官は、二人の彫刻家に対して、公序良俗に反するとみなされた芸術作品について罰金を科した。公共の道徳に対して旧政権の法律を実施することや、反冒涇法を導入することは、撤回されたとはいえ、チュニジア人を真のムスリムにすることを使命としている極端なサラフィストを活気づけることで、既に拡大していた暴力に油を注いだ。ナハダ党の冒涇を犯罪としようとする誓願は、矛盾をかかえた「芸術の春」という現代芸術祭(6月1日～10日)の後で発生した。6月10日に、超保守主義の抗議者たちが、芸術祭の閉会式が挙行され、故意に破壊された芸術作品が陳列されているアブデリア宮殿を襲撃した。抗議者たちは、冒涇的な芸術作品の展示をする芸術祭を非難した(フェイスブックでの噂であるが、そこには預言者のポートレートも展示されていたとか)。2012年9月、ナハダ党がその冒涇法案を撤回する1か月前に、*The Innocence of Muslim* のビデオに抗議して、アメリカ大使館の外側で2人が殺され、29人が負傷する事件が起きた。野党党首のショクリ・バライドの衝撃的な暗殺事件によって、「チュニジア1月14日革命」前後で、最も明確な発言者であっただけに、モスクを含むイスラーム主義者やサラフィストの広い範囲から、彼の死を合法的なものとなすために、冒涇法の適用を訴える運動が起こった。

「1月14日」以降、メディアの口調は変化した。2011年には独立系メディアの放送開始が増加し、広範囲の見解を代表して、テレビ局は5局以上、放送局は12、新聞社は50社を数えた。2011年10月総選挙の数日前になって、市民側の強力な圧力によって、報道の自由に関する二つの法令が議会を通過した。トロイカ政府は、この法令の実施を拒否し、公共メディアの社長を一方的に指名しつづけた。ようやく2013年の3月3日になって、政府と国立情報通信改革会議との間の18か月間の緊張関係の後に、内閣は視聴覚メディアのために新しい規制会議を任命した。しかし、報道の自由に対する圧力は増大してきた。表現の自由擁護市民連合の国際報告では、チュニジアにおける報道の自由の不確かな将来についての懸念が表明された。

さらに団体を管理する政府の企みも発覚した。2013年5月3日以前、CPR出身の代議士たちは、法

令 115 によって保護された自由を抑制する 13 の条文を含む法案を提出しようと 2 回目の作戦を試みた。その一つは、政府批判の権利を厳格に封じるものであり、ジャーナリストが投獄される危険を増やすものであったが、幸いにも撤回された。旧政権の法律（犯罪的中傷）に基づいて、何人かのチュニジア人ジャーナリストに対してとられた法的措置としては、ジャーナリストに対して刑事訴追が起こされる事例があり、政治家や NCA のメンバーに対するいかなる苦情にも対応して、いつでも裁判所へ召喚できることになった。

2011 年 1 月以降の 2 年間は、チュニジアのメディアに対して、引き続き権力の濫用が治安部隊によって行われている。それは、おもに、デモに対する警察の対応の仕方である。さらに、数多くのジャーナリストたちは、隠蔽された、「いい加減な」検閲について、おおよげに語るようになった。サラフィスト・グループは、ジャーナリストに対して、さまざまな方法を用いて、脅しをしてきた。現在、チュニジアでは、政治的、経済的、治安的な危機は、いっそう深刻になっていき、ジャーナリストと作家たちへの攻撃はますます増大している。つまり、独裁政権崩壊後の 2 年間、チュニジアのジャーナリストの期待は、実現しないままであるが、しかし、希望は残っている。

2011 年 1 月以降、多くの西洋のニュース・ソースは、チュニジアの女性たちが（旧政権への）抗議運動において前例がないほどの働きをしたことについて、討論する記事を掲載した。これらの記事の多くは、チュニジアがムスリム世界では独自性をもつことを主張して、チュニジアの独立後の政治がこの地域では、最も進んでいたと評価した。

民衆蜂起後、チュニジアの女性は、政治的変革について用心深くなった。2011 年 8 月に CEDAW における主な留保が排除されたことも、彼女たちの不安を除去しなかった。街路でベールを被らない女性を脅したり、女性の集会を攻撃したりするサラフィストのニュース記事が多くなった。政治的求心力は、国外に滞在していた宗教的に熱狂的な人々を吸収し、その後、NCA を支配するという不安がある。総選挙の前は、ガンヌーシーは、チュニジアと西洋メディアに、個人的な法的地位には変化はなく、多妻婚は法的に禁止され、ヒジャーブ（ベール）の着用は、チュニジアのあらゆる場所で許可される（以前は公的空間では禁止）が、個人の自由選択に任せられる、と言っていた。

しかし、女性の不安は的中した。NCA が憲法草案の第 1 行を書き始めたとき、ナハダ党の代議士たちは、シャリーア（イスラーム法）を法制度の主要な源泉とすると決めることに成功した。2012 年 8 月、ナハダ党は、男性の地位に関連して、女性を補助的な地位にあると主張しようとした。「まず、女性は人間であると合意しよう」ということは、人権と、男女同権への女性の意欲についての、あからさまな攻撃である。しかし、サラフィストは不正な憲法のメカニズムを用いて、さらに女性の権利を脅かしている。女性割礼の復活や、ニカーブ着用の強制、一時婚の許可や、ジハードとして戦士に嫁ぐ聖戦婚、などの女性の体を犠牲にする新しい結婚形態の導入などが主張されるようになった。

2012 年 8 月、法律家のラディア・アル・ナスラーウィは、「イスラーム主義のナハダ党の高名なメンバーたちは、既に 2 人の女性と結婚している。最初の妻は、夫に対してナブールの裁判所に法的措置を要求しているが、夫への訴えは、なにも進展していない」と述べた。2011 年 1 月 14 日以降、一時的な結びつき、つまりウルフィ（内縁婚）と呼ばれる、これまでは、おおよげには禁止されている悪習を実施しようとする復古主義集団が、勃興してきている。2013 年の 5 月末、人びとは、トゥーネスナというテレビ局で、一人の大学生の宣言によって、寝起きの悪夢をみることになった。つまり、ニカーブを着た女性が自分の大学へ入り、自分をも含めた女子学生に、聖戦の義務を果たすために、シリアで聖戦士と結婚せよと教えたのである。私達の大学の女子学生に「狂信的な教義」を押し付けるような現象は、大学内で急増するサラフィスト運動が、ナハダ党の漠然とした思想の分派であった

り、自己満足であったりすることを示している。

国家が主導するフェミニズムの経験を持つチュニジアの女性は、彼女たちの権利を守るために、何の変化も政府に期待をしないように、教えてきたが、サラフィズムやワッハーブ主義の問題に対峙するために自分たちの戦略を発達させなければならなくなった。

これらの行動は、強力な愛国的な生存本能から生まれてくる。より一層複雑な地球の現象の、ほんの表面をひっかくだけのことでは、軍事力（アメリカのテロとの戦いのような）でも、穏健派のイスラミの政治家でも、イデオロギー的な建設としては、表現することは、難しいのである。チャンピオン事件と軍隊と治安部隊への襲撃事件以降、だれもが、この現象に対峙する多面的な作戦の急増を認識することができる。特にイスラミストとの対話の架け橋を促進することが重要である。「女性の声」の精神科医スンデス・ガルブルグは、イスラミスト女性説教者たちのためのワークショップ開催（チュニスでのサラフィ主義者の拠点の一つであるバブ・スーイカ地区で）において、「このイニシャチブは、チュニジア人たちをイスラミスト、世俗主義者・無神論者に分けてしまった亀裂を示すものであり、それは1月14日以降イスラミストが権力の座に就いたことにより増幅された」と述べた。

さらに、ザイトゥーニ・モスクの伝統回帰思想をもつ長老たちは、あるグループのチュニジア人たちの渴望を癒すために、長い間の沈黙を破って、前例のないワッハービー思想の流入を非難した。ザイトゥーニ・モスクの教えを再開させ、また、数世紀にわたるイスラーム本来の教義を広めることを目指す連合体を結成した。長老たちは、チュニジア人たちが色々な形の暴力に反対するように団結させるための軛となるある種の国民協約を越えて、「サラフィストたち」を含むチュニジア社会における様々な活動家たちの合意を促進させるために、「サラフィスト」運動の指導者たちとの対話の架け橋を築く用意があることを表明した。

一方で、チュニジアの有識者、学者（サラフィストによる攻撃の犠牲者たち）は、社会において、あるいは大学生たちの間で、種々の形で根を張っている「サラフィ主義」を助長するような様々な口実を探し出して反対することに専心していた。

## 7. 将来への指針

マヌーバ大学のネジ・ジャール教授によって最近行われた革新的な研究は、チュニジアの工学部でのサラフィ思想の影響が伸長していることに対するある種の答えを提供した。チュニジア人の戦略研究者の幾人かが提唱するチュニジアの国家安全保障の問題への新たな取り組みは、国家安全保障の概念の枠を広げ、政治的及び軍事的なレベルを超えて、国家安全保障の文化的及び社会・経済的側面を強調することになるであろう。この傾向は、また、芸術活動の中に、最も良く表現されてきている。それらの活動が適切な方向に進められれば、チュニジアのルネッサンスとなるであろう。

このネジ・ジャール教授の報告は、民衆蜂起によって引き起こされた挑戦と、イスラーム世界で自由選挙が行われた暁にはイスラーム主義者が権力を握ることになると予見する欧米シンクタンクの期待に鑑みて、「穏健派イスラーム（主義者）」とのチュニジアの実験について研究しようとしたものである。この研究作業の第1章は、欧米の既成観念としての「穏健派イスラーム（主義者）」の諸相を幅広く描いている。イスラーム主義政党が、特に憲法起草作業において、彼らの国家に対して与える強い影響について、チュニジア人たち（西欧人たちも）がもともと抱いていた単なる憶測を越えるものとなっている。

チュニジアは、近隣諸国（リビア、エジプト）よりも上手に、その移行過程に対処した。

軍が政治から離れて留まり、様々な政治集団は、何とか比較的速やかに移行計画（彼らは常に守ったわけではないが）に合意した。チュニジア人たちは、NCA を選択した。その NCA は、世俗派から大統領を選び、司法制度や放送メディアを監督する「独立」組織を設置する法律を長い時間をかけて成立させた。チュニジア人たちと西側に対して、ナハダ党は他の人々とも協力できることを再確認するメッセージを送っている。しかし、トロイカ内の閣僚ポストをめぐる抗争、大統領職についての危機、疑惑のある任命は、政府と行政機関を支配しようとするナハダ党の無制約な願望を示している。

この2年余り、腐敗の阻止、透明性の向上が実現されず、政治があるべき姿を示さず、悪化する経済を救うための外国・国内の投資家を支援する治安体制の確立について、何らの有効な措置も取られなかった。

市民の権利については、ナハダ党の記録は輝かしいと言うにはほど遠いものである。イスラーム主義に主導される政府が集会、メディアの言論、芸術表現を制約しようとしたり、人格保護規範の違反を許そうとしたりする企てを反映する出来事は多く見られる。選挙戦期間中の世俗派とイスラーム主義政党を隔てる溝は、憲法における世界的な人権基準、シャリーアの役割と国家と宗教の関係、司法権の独立性を神聖視することをめぐった、NCA における討論において表面化していた。これまでのところ、市民社会からの強まる圧力の下で、イスラーム主義政党が譲歩してきている。ただし、主たる譲歩は米国からの圧力によってなされたものである。

イスラーム主義政党は、過激なサラフィたちをとがめだてすることに消極的であり、大学構内でのニカーブなどの論争問題についての対応が不明朗であり、国内でのワッハービー主義の伸長にそのサラフィ主義指導者たちが支援しており、ジハード主義者の徴用問題などについての言及に消極的であり、「内縁結婚」や「聖戦としての結婚」の拡大について無関心である。

一部の外国人投資家や観測者にチュニジアにおける民主的移行の将来についての疑念の種をまいたのみならず、ナハダ党を危険で信頼できず、その穏健性は単に急進的姿勢をかりうじて隠していると見る現代主義者が増加しているのは疑わしいと強調している。民衆蜂起後初期の陶醉感、チュニジア人たちや国際社会が失敗の事実と直面し始めて、絶望に向かう道を開いたとは言え、草の根レベル（知識人、市民社会、芸術家たち）で経験した自己反省と自己批判を通じて平衡を回復しようとする試みが芽生え始めたことにより、チュニジアは依然として民主的移行を保証する前提条件を備えているとの希望を取り戻せるかもしれない。

政治的野党（2013年5月現在170政党）は、かつてはバラバラで弱体であったが、今や前よりも力を得て、提携し始め、権力の交替を目指している。弾力性のあるチュニジアの政治階級、市民社会組織や歴史的に躍動感のある組織は、過去2年間の間に再浮上してきた。チュニジアの歴史は、イスラーム主義者が権力の座に就いた2011年10月23日に始まったのではない。チュニジアの国民性、生活態度、ルソー主義的意味での市民宗教は、3000年に及ぶ豊かな文明の産物である。チュニジア人たちが、どの程度お互いに、また、自らの過去と妥協するのか、自分たちは誰で、どこから来たのかを知ることが、将来に向けての彼らの目指すものを明確にし、民主的変革への見通しを明確にするのに役立つであろう。

将来へ向かう指針は政治家たちからではなく、チュニジアの自由な知識人や歴史家たちから、もたらされるべきものである。

本稿は2013年6月15日に開催された、科学研究費補助金基盤研究（A）「変革期のイスラーム社会における宗教の新たな課題と役割に関する調査・研究」（東京国際大学国際交流研究所）による公開シン



ポジウムにおいて英語で発表されたパワーポイント原稿を翻訳し、一部を要約してまとめたものである。(文責：塩尻和子)

## イスラームの生命倫理における安楽死と尊厳死——キリスト教と比較して——

新潟大学人文学部准教授 青柳かおる

### 序論

二十世紀以降の著しい生命科学、医療技術の発展の結果、生命への高度な人為的介入が可能になり、生命倫理は現代社会の最先端とも言うべき問題となった。筆者は従来、スーフィズムや哲学などの古典イスラーム思想史を研究してきたが、ガザーリーAbū Ḥāmid al-Ghazālī (1111年没)<sup>1</sup>の代表作『宗教諸学の再興 (Ihyā' 'Ulūm al-Dīn)』<sup>2</sup>所収の「婚姻作法の書 (Kitāb Ādāb al-Nikāh)」<sup>3</sup>を翻訳、解説したことをきっかけに(青柳 2003)、避妊や中絶の可否といった生命倫理の問題に取り組むようになった。そしてイスラーム(イスラーム教)における胚の形成過程およびES細胞(胚性幹細胞 embryonic stem cell)に関する見解を明らかにし(青柳 2011)<sup>4</sup>、さらにユダヤ教とキリスト教における初期胚に対する見解とも比較した(青柳 2012)<sup>5</sup>。続いて、以上の初期胚・ES細胞研究を踏まえ、先端医療の問題として、脳死と臓器移植、iPS細胞(人工多能性幹細胞 induced pluripotent stem cell)、クローンという先端医療の議論を取り上げ、イスラームとキリスト教(主にカトリック)の生命倫理を比較した(青柳 2013)<sup>6</sup>。

本稿では、生命倫理の諸問題の中でも、安楽死(積極的安楽死)と尊厳死(消極的安楽死)の問題を取り上げたい。生命の始まりだけでなく、終わりについても検討することで生命倫理の全体が明らかになると思われるからである。イスラームにおける安楽死の問題については、欧米では先行研究があるものの、日本においてはほとんど明らかにされていない<sup>7</sup>。第一章では、安楽死という語の定義や分類について述べてから、アメリカと日本の安楽死裁判の判例を取り上げ、第二章ではイスラームにおける安楽死と尊厳死について、先行研究を参照しながら概要を明らかにする。第三章では、従来の研究ではあまり分析されていない、Islam OnlineやFatwa Management Systemなどのファトワー(イス

<sup>1</sup> ガザーリーはイスラーム中興の祖と言われる傑出したスーフィー(イスラーム神秘主義者)であり、神学者、法学者である。ガザーリーの生涯について詳しくは、自伝『誤りから救うもの』(ガザーリー2003; ガザーリー 2013)を参照。

<sup>2</sup> 『宗教諸学の再興』全四十書の抄訳は、Karim 2006 参照。なおガザーリーの『幸福の錬金術 (Kīmīyā-yi Sa'ādah)』は『宗教諸学の再興』のペルシア語の要約である。『幸福の錬金術』の翻訳は、Crook 2005 参照。

<sup>3</sup> Ihyā', Vol. 2, 34-95. この書の翻訳は、青柳 2003 参照。

<sup>4</sup> イスラームでは、コーラン(クルアーン)、ハディース(預言者ムハンマドの言行録)、多くのイスラーム法学者の見解に基づき、中絶の議論と同様に、胚への入魂の時期を根拠として、医療のためであれば、ES細胞の作成は許されるという立場が多数派である。

<sup>5</sup> 三大一神教を比較したところ、受精卵を人間とみなすか、まだ人間ではないとみなすのか、という点が宗教や宗派によって異なっており、大きな論争を巻き起こしていることが明らかになった。そして受精卵はいつから人間になるのかという視点が、概してまだ人間ではないとするイスラームはユダヤ教の見解に近く、人間であるとするキリスト教(とくにカトリック)とは相違が見られると結論づけられた。

<sup>6</sup> iPS細胞については、イスラーム、カトリック双方において反対意見は見られなかった。しかし今後は、iPS細胞作成後の諸問題が論じられるであろう。クローンについては、イスラームは受精卵に核を移植するヒト・クローン胚作成を認めるが、カトリックは反対の立場である。脳死と臓器移植については、イスラームもカトリックも賛否両論あるものの認めており、とくにカトリックでは推進されていると言える。

<sup>7</sup> El-Kelish ほか 2001 (日本語文献)は、イスラームでは、コーランの引用を中心に、安楽死同様、尊厳死についても自殺を容認するものとして反対しているとする。イスラームにおける自殺については眞田 2007 参照。

ラーム法学者による法的回答) 提供ウェブサイトやエジプト・ファトワー庁Dār al-Iftā' al-Miṣriyahのサイトを参照し、現代のイスラーム法学者(ウラマー)の見解をまとめる。第四章では、キリスト教のカトリックの安楽死に対する見解を取り上げる。そして結論では、イスラームとキリスト教の議論を比較し、安楽死と尊厳死に関するそれぞれの宗教の見解を解明したい。

## 第一章 安楽死の議論の歴史

日本語の「安楽死」は、ギリシャ語のエウタナーシアから来ており、美しく尊厳的な死、幸せな品位ある死、眠るがごとく平和な死という意味になる。しかし人間は、皆がきれいで楽な死に恵まれるとは限らない。そこで、良き死を、自分の力で、あるいは他人の助けを借りてでも人為的に実現していこうとする者が出てきても不思議ではない。古代ギリシャ・ローマにおいても、自殺によって逃避しようとしたり、致死を図ったりすることは珍しくなかったという。しかしキリスト教の影響が強まると、自殺をはじめ人為的な生命短縮は、生命の尊厳に反する倫理的に悪い行為としてきびしく退けられる<sup>8</sup>。だが、美しく平和な死への人間の願いが消えるはずはない。「安楽死」という言葉を、「死にゆく者に、美しい死を迎えさせるための生命短縮の危険のない助けの行為」という、原意を十分に保持した意味にも用いる例も、現在まれにはあるが見出される。

しかし、現在、一般に「安楽死」という語のもとに理解されているのは、合理主義的な発想に支えられた、他者の生命を意識的に死の方向にコントロールしようとする行為のことであり、合理主義的な「死の管理行為」である。このような「安楽死」は、19世紀から20世紀初頭にかけて、「不治の耐えがたい苦痛にあえいでいる末期の傷病者を早く死なせて楽にしてやる行為」として、医療界、法曹界、宗教界、倫理学者などの間で議論の対象となったが、徐々に一般の関心をも集める問題となって、現代に至った(宮川 1998, 3-5)。

安楽死にはさまざまなタイプがあり、分類されているが、たとえばドイツの刑法学者、エンギッシュ(Karl Engisch, 1899-1990)による以下のような分類がある。

- (1) 瀕死の患者に苦痛緩和処置を行って生命短縮のない純粋な安楽死
- (2) 苦痛緩和処置によって副次的に生命短縮がもたらされる場合(間接的安楽死)
- (3) 生命延長処置を差し控える消極的な安楽死(消極的安楽死)
- (4) 自殺ほう助および積極的な致死手段によって生命を直接短縮する積極的な安楽死(積極的安楽死)
- (5) 「生きるに値しない生命」の抹殺

(1)は文字通りの安らかな死で問題にならない。今日、(2)の間接的安楽死、(3)の消極的安楽死、(4)の積極的安楽死と称される三分類は、多様な領域において広く使用されているが、近年では(4)の積極的安楽死のみを安楽死と称することも多い(大谷 2011, 189)。厳密な意味での「安楽死」と言えるのは、「命を取ること」を直接に意図した、いわゆる「積極的安楽死」ということになる(松本 1998, 93)。(3)の消極的安楽死は尊厳死と呼ばれ、本稿でも述べるように、(2)と(3)については、キリスト教、イスラームにおいて認められている。

第二次世界大戦以前の安楽死合法化論では、治る見込みのない末期の病人や重症の死苦の緩和のためだけでなく、しばしば知的障害者や精神障害者、重度障害新生児、老人や虚弱者までが含まれて

<sup>8</sup> ヒポクラテス医療に「頼まれても死に導く薬を与えず、その効果をほのめかさない」とあるのは、後世にクリスチャンが「ヒポクラテスの誓い」を改竄した結果である(谷田 2012, 2)。ヒポクラテス医療が欧州で主流になったのは、12~15世紀とされる(谷田 2012, 5)。

いた。安楽死はその動機が憐れみや同情によるものであるからと、慈悲による殺人と俗称されてきた。第二次世界大戦後、ナチスの安楽死政策が裁かれたニュルンベルク裁判のさなか、エンギッシュは安楽死概念を分類し、その後、三分類が安楽死論で広く用いられるようになった(大谷 2011, 191-192)。

以上のように、安楽死という語にはさまざまなタイプを含む広義の安楽死と、積極的安楽死のみを指す狭義の安楽死がある。そして消極的安楽死を尊厳死として、安楽死と尊厳死を使い分ける場合も多い。本稿では、文脈によって広義にも狭義にも安楽死という語を用いるが、積極的安楽死と消極的安楽死を区別しなければならない場合は、誤解のないように記述していく。次に、アメリカと日本における安楽死裁判について概観したい。

第二次世界大戦後、1960年代終わりごろから70年代初めにかけて世間に知られるようになったのが、遷延性意識障害(いわゆる植物状態。Persistent Vegetable State)と脳死状態である。同じころ、発展途上国を中心とする人口爆発と共に、先進諸国では人口の高齢化が問題になりはじめていた。アメリカでは、生命の質を問う議論が登場している。そのような1970年代の半ばに起きて話題になったのが、PVSでの人工呼吸器撤去の可否が争われたカレン・アン・クインラン(Karen Ann Quinlan, 1954-1985)事件であった<sup>9</sup>。

カレンは昏睡状態で病院に運び込まれ、人工呼吸装置を取り付けられた。カトリックの両親は装置を取り外すことを求めたが、病院側が拒否し、裁判となった。1976年、ニュージャージー州最高裁判決は、父親にプライバシー権の後見人による代行を認め、結果的に治療停止に道を開いた(香川 2008, 203-207)。カレンはPVSだから苦痛はないはずで、死苦の苦しみから解放するという従来の安楽死の論理を適用するのは困難である。本人の意思も確かめようがない。そこで自分の身体に関する決定はプライバシーに属するという論理が裁判で適用された。産むことも死ぬことも個人的・私的(プライベート)なことであり、法によって規制されるいわれなどない、というのである(大谷 2011, 193)。

アメリカはその後、1976年のカリフォルニア州自然死法(The California Natural Death Act)<sup>10</sup>を皮切りに、リビングウィルを初めとする本人の意思決定やその代諾委託の事前指示を制度化する方向に動いていった。クインラン事件の判決で消極的安楽死に運動方針を転じたアメリカの安楽死運動は、自然死法を相次いで制定させた後は、その目標を従来の積極的安楽死へと再転換し、1994年、医師に致死薬の処方を許可する医師幫助自殺を可能にするオレゴン尊厳死法(The Oregon Death with Dignity Act)として結実させた(大谷 2011, 195-196)<sup>11</sup>。

さて、日本において安楽死の語が世間に広まったのは、1949年に起きた尊属殺人事件に際して、弁護側がこれを安楽死であるがゆえに無罪と訴えたことに始まる。それ以後、山内事件名古屋判決(1962年)、日本で初めて医師による患者の殺害が安楽死として争われた東海大学安楽死事件<sup>12</sup>判決(1995年)、川崎協同病院事件最高裁判決(2009年)と、ときに安楽死や尊厳死を容認する要件が示されたものの、事件そのものはそれにあらずとして殺人罪で有罪が確定してきた(判決はいずれも猶予付き)(大谷 2011, 195-197)。

従来、日本では、クインラン事件で問題となった治療停止はさほど大きな問題になってこなかった。

<sup>9</sup> クインラン事件については、本稿でも後述するが、詳しくは、香川 2008 参照。

<sup>10</sup> 消極的安楽死(治療停止、死ぬにまかせること)をアメリカで最初に法制化したものである。この法案は、2年前に州議会議員のバリー・キーンによって「死ぬ権利」法案として提出されたが、カトリック保守派などの反対で廃案になった。しかし、「自然死法」に名称を変更し、再度提出された結果、あっさりと議会を通過した。(香川 2009, 130-131)。

<sup>11</sup> アメリカにおける尊厳死の議論については、新谷 2012 参照。

<sup>12</sup> 1991年に東海大学病院の医師が末期ガンの患者に塩化カリウムの原液を注射し、死なせたもの。日本でも初めて医師が関与する安楽死事件として大きく報道された。

マスコミで取り上げられていたのは、消極的安楽死ではなく、積極的安楽死の問題であった。特に日本の裁判所では、狭義の安楽死について、世界的にきわめて早い時期に、違法性が阻却<sup>13</sup>される条件が示されてきた（1962年の山内事件名古屋判決）。そこで示された六つの条件は、1995年の東海大学安楽死事件をめぐる横浜地裁判決で四つにまとめられ、今日に至っている。この事件の判例で、横浜地裁は、「医師による末期患者に対する致死行為が、積極的安楽死として許容されるための要件」として（1）耐え難い肉体的苦痛があること、（2）死が避けられず、その死期が迫っていること、（3）肉体的苦痛を除去・緩和するために方法を尽くし、他に代替手段がないこと、（4）生命の短縮を承諾する患者の明示の意思表示があることの四つをあげている（香川 2009, 150-151）<sup>14</sup>。

以上の要件すべてが満たされていれば、安楽死と認められ、医師に罪は科されない。本判決は、積極的安楽死について正当化の余地を認めたことが批判されたが、他方で（3）と（4）の要件が充足することは現実的に困難であり、実質的に安楽死の容認を封印したものであると指摘されている（武藤 2012, 112-113）。

（積極的）安楽死を認めている司法も、その条件に合わないものは、いくら同情の余地のあるものであっても「安楽死」とは認めないで「殺人罪」を適用する。もちろん、それらは、患者を楽にしてやろうという善意から生じたものなので、ある人々は、そのようなケースを「慈悲殺」と呼んで、安楽死および他の殺人と区別する。「慈悲殺」と呼ばれるものは、先の安楽死の条件のうちどれかが欠けている。大抵は、「本人の希望」が分からないままに「医師」が患者の命を取るか、または「本人の希望」ははっきりしているが、「医師」によらず、「身内の者」が見るに見かねて命を取るというケースである。後者のケースは、名古屋高等裁判所の判決の対象となった。前者は、横浜地裁が対象とした、東海大付属病院でのケースである（松本 1998, 94）。

このように、東海大学の事件以降、医師が関与する積極的安楽死の事件が時に報道されてきた。しかし、治療停止については、広義の安楽死に含まれるものの、関心を集めることはほとんどないままにきた。それが、2006年の射水市民病院事件をきっかけに、事態は大きく変化する。射水市民病院で、前年、外科医師が患者の人工呼吸器を取り外そうとするなど、不自然な点があったため病院が調査を始めた。医師は呼吸器の取り外しを病院スタッフと相談せず（家族には相談）、独断専行しており、患者本人の意思への配慮も欠けていたため、当初、医師に批判的な論調が多かった。しかし、医師が救命治療ではなく延命治療の中止であって、患者を直接的に殺すような安楽死などではなく、尊厳死なのだと主張し、家族も感謝していることが伝えられ、マスコミの論調はしだいに変化していく。この事件以降、治療停止の問題が日本でクローズ・アップされることになった（香川 2009, 152-156）<sup>15</sup>。

以上のように、アメリカではクインラン事件をきっかけに一部の州で消極的安楽死が認められ、さらにオレゴン州では積極的安楽死（オレゴン尊厳死法としているが、実際は自殺幫助）も認めるようになった<sup>16</sup>。日本では、まず積極的安楽死についての条件が示され、続いて射水市民病院事件やクイ

<sup>13</sup> 違法と推定される行為について、特別の事情があるために違法性がないとすること。

<sup>14</sup> 日本における積極的安楽死に関する裁判の判決については、町野 1997, 武藤 2012, 甲斐 2012a 参照。

<sup>15</sup> NHK スペシャル「家で家族を看取る その時あなたは」（2013年4月21日放送）によると、近年日本において、入院の必要のない患者は自宅に帰され、家族が看取るケースが増えている。その場合でも、家族は、患者、医師と相談しながら、延命治療を継続するか否かを判断する。

<sup>16</sup> 安楽死問題をリードしてきた国としてオランダが挙げられる。自ら海を干拓して国土を作ってきた歴史から、国民の自律意識がきわめて高く、終末期の声明についても「自分のことは自分できめる」という精神的風土およびそれに基づく社会制度・法制度がオランダの土台を形成している。2001年4月、オランダの国会は、「要請に基づく生命終結および自殺幫助（審査手続）法 Termination of Life on Request and Assistance in Suicide (Review Procedures) Act（安楽死審査法）」を可決した（施行は2002年4月）（甲斐 2012b, 218）。またオランダでは、人口延命治療の差控え・中止（尊厳死）の問題はあまり議論されていないという（甲斐 2012b, 233）。

ンラン事件をきっかけに、消極的安楽死（尊厳死）が論じられるようになり<sup>17</sup>、尊厳死法制化の動きが出た。しかし治療停止の問題を法律によって規制することには異論も強いため、2006年、厚生労働省が回復の見込みのない末期患者の治療停止についてガイドラインの原案を発表した（香川 2009, 159-164）。次章では、イスラームにおける安楽死の議論<sup>18</sup>について、先行研究を見ていきたい。

## 第二章 イスラームにおける安楽死

ここでは、イスラームにおける安楽死と尊厳死に関する議論を明らかにしたい。まず、リスプラー・チャイムRispler-Chaim（ハイファ大学教授、イスラーム法研究）は、イスラーム法学者は、安楽死のすべての形態を殺人とみなしているとする。というのは、イスラーム神学では、肉体は誰にも所有されておらず、誰もそれを自由にしたり、殺したりはできないからである。そのため、イスラーム法では自殺が禁止されている。神だけが、寿命もしくは死期を決めるのである。そのため、中世から、イスラーム法は死<sup>19</sup>を運命的な用語で説明してきた。死が生じる時、不平や、抗議や、疑いを持たずにそれを受け入れるべきなのである。そして不治の病が長く続くとき、それは神の意志の表れだと見られた。患者は、少数の選ばれた者だけが、苦しみの試練を耐え忍ぶために神に選ばれたということを感じ起さねばならない。忍耐（ṣabr）は、信仰者の最も高い徳の一つであり、耐え忍んだ患者の靈魂<sup>20</sup>は生き延び、天国に安らぐことができる。（Rispler-Chaim 1993, 95）。

このようにイスラームでは、被造物はすべて神に所有されており、また寿命や運命は神がすべて予定しているため、自分の肉体を殺すことはできない。不治の病気になったとしても、それは神の予定した運命であり、それに耐えることによって、来世で天国に行くことができるとされている。

一方、病気や死に忍耐を持って向き合うことができないことは、神の慈悲に対する疑いを広めようとする悪魔の試みの結果と説明される。ハディース（預言者ムハンマドの言行録）によれば「山から飛び降りて自殺する者は、永遠に地獄に投げ入れられる。毒を飲んで自殺する者は、永遠に毒を飲み続ける。鉄の刃で自殺する者は、永遠に腹を刃で刺される。（ムスリム 1987, 1巻, 83-86）」とされ、苦しみから逃れるために自殺すれば、地獄で自殺と同じ手段で苦しむとされる。興味深いことにイス

<sup>17</sup> 日本安楽死協会（1976年設立）が、1983年に日本尊厳死協会と名称を変更したのも、クインラン事件が遠因となっている（香川 2009, 159）。日本における尊厳死運動については、井形 2012 参照。

<sup>18</sup> 自殺、死期、殉教といった死に関するコーランの記述には、以下のようなものがある。柏原 2009 も参照。なお、コーランの和訳は日本ムスリム協会 1983 を参照した。

「またアッラーの道のために（あなたがたの授けられたものを）施しなさい。だが、自分の手で自らを破滅に陥れてはならない。（2章 195節）」

「またあなたがた自身を、殺したり害してはならない。誠にアッラーはあなたがたに慈悲深くあられる。（4章 29節）」

「かれはどんなものから、かれを創られるのか。一滴の精液からである。かれは、かれを創り、それから五体を整えられ、（母の胎内からの）かれの道を容易になされ、やがてかれを死なせて墓場に埋め、それから御望みの時に、かれを甦らせる。（80章 18-22節）」

「かれこそは生命のないあなたがたに、生命を授けられた御方。それからあなたがたを死なせ、更に甦らせ、更にまたかれの御許に帰らせられる御方。（2章 28節）」

「言ってやるがいい。「アッラーが、あなたがたに生を授け、それから死なせ、それから復活の日に、あなたがたを召集なされる。それに就いて疑いはない。だが、人びとの多くは、これを理解しない。」（45章 26節）」

「かれこそは、泥から、あなたがたを創り、次いで（生存の）期間を定められた方である。一定（の期間‘ajal）が、かれの御許に定められている。それでもあなたがたは疑うのか。（6章 2節）」

「だから来世のために、現世の生活を捨てる者に、アッラーの道のために戦わせなさい。アッラーの道のために戦った者には、殺害された者でもまた勝利を得た者でも、われは必ず偉大な報奨を与えるであろう。（4章 74節）」

「凡そアッラーの道のために戦死した者には、決してその行いを虚しいものになされない。かれは、かれらを導きその状況を改善なされ、かねて告げられていた樂園に、かれらを入らせられる。（47章 4-6節）」

<sup>19</sup> イスラームにおける死（殉教、自殺、脳死など）については、Brockopp 2003; Krawietz 2003 参照。安楽死の議論はあまり見られなかった。

<sup>20</sup> イスラームにおける死後の靈魂については、Winter 1995; 松本 2009 参照。



ラーム法では、耐え難い宗教的状况や自分の宗教を守るために死を望むことは認めている。しかし、破産や肉体的痛みは、死を望むことを正当化しないのである (Rispler-Chaim 1993, 96)。このようにイスラームでは、殉教は認められているとしても、病気や破産などによる耐え難い肉体的、精神的苦痛に耐えられず、自殺をすることは禁じられている。

また自殺だけでなく、苦痛に苦しむ他人を殺して楽にしてあげることもイスラーム法では禁止されている。慈悲殺は神の奇蹟を起こす能力を無視し、また神の生死に対するコントロールに介入することになるからである。(Rispler-Chaim 1993, 97)。以上の議論では、自殺と慈悲殺という積極的安楽死が論じられており、消極的安楽死については明確ではない<sup>21</sup>。Rispler-Chaimは結論として、イスラーム法にとって、(1) 神だけが生と死を決定すること、(2) 世界は人類にとって継続的な試練の場であり、不治の病人を殺すことが殺人に等しいことは明確であるとする (Rispler-Chaim 1993, 98)<sup>22</sup>。

そもそも、古典的なイスラーム法では、安楽死の異なるケースの間の区別はしていない。どのケースでも、近代のファトワーは、異なる安楽死のタイプを論じていないし、一般的に、積極的、消極的安楽死の区別もせず、それらを両方殺人であると非難している。しかし、この非難のなかに、多くの違いが見られる (Atighetchi 2007, 286)。イスラームでは、安楽死の区別をしないで論じられてきたし、今もそのような場合があるというである。その場合は、広義の安楽死全体が禁止されることになる。

しかし以下において、消極的安楽死は認められるという見解がイスラームの主流になってきていることを明らかにしたい。コーラン (クルアーン) は、消極的安楽死について述べていないし、ハディースも昏睡状態については述べていない。このような状況で、法的回答は、医療関係者の見解に依拠することになる。コーランの「忍耐と礼拝によって、(アッラーの) 御助けを請い願いなさい。だがそれは、(主を畏れる) 謙虚な者でなければ本当に難しいこと。(2章 45節)」は耐えること強調しているが、それは推奨されるということである (Masoodi and Dhar 1995–96, 25)<sup>23</sup>。よって、積極的安楽死は禁止されたとしても、消極的安楽死の可能性が出てくるのである。

イスラームでは、致死的な注射などによって患者が命を終わらせる積極的安楽死を禁止している。しかし、南アフリカ・ウラマー協会のファトワーでは、患者が治療や人工的な生命維持装置を控えたりする消極的安楽死は、信頼できる専門家が、生きのびる望みがないと判断した場合にだけは許される。不可避の死を人工的に遅らせることは、患者の利益に反し、死の自然なプロセスに反するからである (Atighetchi 2007, 286)。

さらに医療と健康倫理のイスラーム規約 (IOMS: Islamic Organization for Medical Sciences 2004) の第

<sup>21</sup> Rispler-Chaim は、古典時代の法学者、イブン・ハンバル (Ibn Ḥanbal, d. 855) とマールク・イブン・アナス (Mālik ibn Anas, d. 795) によれば、第三者を殺すように他人 B に強いた A でさえも、キサース (復讐) の対象になる。言い換えれば、殺人に間接的に加わることは、殺人と等しく、処罰の対象となる。この原則が拡大されれば、安楽死を相談したり、それに賛成した人は誰でも、そしてさらに、生命維持装置を外した医者と書類に署名した患者の家族も、同じ犯罪、殺人の罪になるとする (Rispler-Chaim 1993, 98)。この議論では、生命維持装置を外すという行為も禁止とされている。しかし、どのような状況で生命維持装置を外すのかについては述べられていないため、どちらの安楽死なのか判明しないのである。

<sup>22</sup> さらに Rispler-Chaim は、西洋とイスラーム圏を対比させ、西洋世界の安楽死に関する倫理的議論は、ムスリムの倫理的思考には場を持たないとしている。ムスリムは、西洋で安楽死が認められているのは、家族の一体性が崩壊しているからだと主張する。家族内の忠誠心やつながりが存在しないので、他人と痛みを共有する動機がない。安楽死は、寝たきりの患者とのすべてのつながりを放棄することを願う者たちへの解決策であるという (Rispler-Chaim 1993, 98)。しかしイスラームにおいても、殺人、自殺、積極的安楽死は許されないが、消極的安楽死については認めるファトワーが出されているし、ヨーロッパでも積極的安楽死を認めている国は一部であり、また消極的安楽死にも反対している人々もいるので、単純に大別することはできないと思われる。

<sup>23</sup> 人々は異なる能力を持って生まれている。弱い魂を持つ者は、試練に耐えられないのである。ムスリムの医師は、消極的安楽死に反対していない。医療倫理のイスラーム法は、不治の病に苦しむ患者に死者の規定が適用されるとき、治療を続ける理由はないとする (Masoodi and Dhar 1995–96, 26)。

62 条は、治療の中止を安楽死とはみなしていない。「治療を続けることが無意味であるとき、その治療は生命維持装置を含む。また同様に、痛みを取るための投薬は、それが死を早めるとしても、慈悲殺の範疇には入らない。」このようにイスラーム法は、無益な治療を、家族の同意に従って、拒否することを禁止していない。死は、治療の中止によるのではなく、病気のプロセスによるのである。それゆえ、消極的安楽死は、自殺ではないので犯罪とはみなされない (Atighetchi 2007, 287)。

しかし医師は、あわれみから、患者の命を取ることを (積極的安楽死) に直接介入すべきではない。医師は、患者が生き延びるべきか否かではなく、治るか否かを見るべきである。同様に、親族に頼まれても、死を早める薬を与えてはいけない。これは殺人に相当する。コーランでは「アッラーの御許しがなくては、誰も死ぬことは出来ない。その定められた時期は、登録されている。(3 章 145 節)」、「アッラーは御心のままに生を授け、また死を与えられる。(3 章 156 節)」とされ、神は寿命を定めたが、望みがある場合は、人間の努力がそれを切り抜ける余地がある (Atighetchi 2007, 288)。

以上のように、最近のファトワーでは医療関係者の見解が取り入れられ、積極的安楽死は禁止されるが、消極的安楽死は認められている。トルコとレバノンの刑法でも、以下のように積極的安楽死は禁止であるが、消極的安楽死は禁止されていない。トルコの刑法は安楽死を犯罪としている。トルコでは、安楽死の議論は医療の発展に伴い 1980 年代半ばから始まり、この時期、多くの死は自宅で生じていたが、1990 年代半ばには、40%の死が、病院で生じるようになった。消極的安楽死は、広く行われているようである<sup>24</sup>。1943 年のレバノン刑法第 552 条は、患者の要望によって死なせた者を、10 年以内の懲役としている。1994 年の倫理規定第 27 条では、患者が不治の病のとき、医師は治療によって精神的肉体的痛みを和らげることに専念すべきだとする。しかし加えて、患者の苦しみを長引かせる過度な方法をとらないことが好ましいとしている<sup>25</sup> (Atighetchi 2007, 289)。

最後に、サチェディーナ Abdul Aziz Sachedina (インド系ムスリム、ヴァージニア大学名誉教授) の研究を参照して、イスラームが間接的安楽死と消極的安楽死の二つを認めていることを確認しておきたい。以下の二つの状況では、末期患者を死なせることにおける「消極的」幫助と解釈される治療がある。(1) 肉体的痛みと精神的苦痛を和らげるために、命を短くするかもしれないが、薬を投与するという痛みを和らげる治療は、イスラーム法では認められている。死なせようという意図を含まない限り、痛みを和らげるための治療に必要な医学的介入は、犯罪とはみなされない。

(2) 同様に、治療の差し控えについても、患者、外科医、その他の人々による相互の意思決定に従って死を遅らせる治療を拒否し、死が起こることが確実なときに、人を死なせようという意図があったとしても、イスラーム法はそれを過失なしとみなす。その理由は、避けられない患者の死を遅らせることは、患者の利益に反するとみなされるからである。イスラーム法は、担当外科医のプロのアドバイスに従った家族の同意に基づいて、無益な治療を差し控えるのを禁止していない。リビングウィルの妥当性も認められている。

結論として、イスラームでは、これら二つの例外的状況のほかには、末期患者の命を終わらせるのを正当化する理由はない。自発的な積極的安楽死であろうと、外科医に幫助された自殺であろうと

<sup>24</sup> 1995–96 年のアンカラの医師 524 人に対する研究によると、320 人の医師が消極的安楽死に賛成であった。その多くは、患者がそれを依頼したときのみ賛成とした。204 人の医師が消極的安楽死に反対とした。理由としては、命を救うのが医師の義務だから、患者のリクエストが本当に意識的かどうか不明だから、命は神に属するからである (Yasemin 1996, 170–171)。

<sup>25</sup> ベイルートの 135 人の裁判官 (31 人は女性。103 人は裁判官または検察官、32 人は研修中の法律家、61%はムスリム、39%は非ムスリム) に対する、積極的安楽死と消極的安楽死への仮定的なアプローチにこの態度が表れている。56%の裁判官は第 552 条とは違う意見を表明した。そして患者が死を望めば、医師は患者を死なせるのを幫助するのに賛成した。若い裁判官と研修生はより多く賛成し、女性も賛成した (Atighetchi 2007, 289; Adib et al. 2003, 10–26)。

(Sachedina 2009, 170–171)。

以上、イスラームの安楽死に関する研究を紹介してきた。積極的安楽死と消極的安楽死の区別がなされずに、安楽死を禁止とする議論もある。しかし積極的安楽死は許されないが、消極的安楽死は許されるとするのが、概してイスラームの見解だと言えよう。イスラーム圏では、日本のように条件付きで積極的安楽死も容認するようになる可能性は低いと思われるが、今後の議論も注目したい。第三世界のムスリムは、人工呼吸器を付けられることなく自然死したり、自宅で息を引き取る事例が多く、高度な延命治療は無縁なのかもしれない。よって安楽死と尊厳死の議論は、湾岸諸国や欧米などのムスリムに限られた関心事である可能性も高い。また預言者ムハンマドは、従容と自らの死の運命を受け入れ、死病に見舞われてからも各段の治療を受けることなく亡くなったとされる(中田 2005, 174)<sup>26</sup>。しかしそれでも、現代のムスリムの間で、命の終わりのあり方についての議論は続いていくと思われる。

### 第三章 現代のウラマーのファトワーにみられる安楽死

従来の研究では、ファトワー提供ウェブサイトがほとんど研究対象となっていなかった。そこで、ファトワー提供ウェブサイトにおいて、“*euthanasia*”、“*mercy killing*”といったキーワードで検索をして、質問と回答を収集、分析した(すべて2013年3月14日アクセス)。下線は筆者による。

(1) エジプト・ファトワー庁(Dār al-Iftā’ al-Miṣrīyah)<sup>27</sup>のアリー・ゴムア・ムハンマド(Ali Goma Mohammed, グランド・ムフティー 2003～)による積極的安楽死に関するファトワー(2007年10月3日付)

<http://www.dar-alifta.org/ViewFatwa.aspx?ID=453&LangID=2&MuftiType=>

<http://infad.usim.edu.my/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=11584>

質問：耐え難い痛みや疾病のために、患者が医者に命を終わらせるように依頼する、あるいは医者が生きているより死んだ方がいいと判断する安楽死に関するイスラームの規定について教えてほしい。

回答：神が個人に与えた肉体は、個人が望んで自由に扱える個人の所有物ではない。むしろそれは、神から責任を任された委託物なのである。医師に命を終わらせるように依頼する患者は、自殺を図っているとみなされる。コーラン<sup>28</sup>とハディース<sup>29</sup>に基づき、質問で述べられた二つの形態の安楽死は、許されない。それは、大罪とみなされる。神に背くことがらにおいて、ほかの人々に従う必要はないことを知ることは、医師の義務である。患者がこのようなことを依頼するときは、同意する必要はないし、権利なしに他人を殺してはいけない。

ここでは、コーラン、ハディースを根拠に、患者の依頼もしくは医師の判断で、肉体的苦痛を持つ患者の積極的安楽死が禁止されると述べられている。

(2) ムザッミル・スイッディーキー Muzammil Siddiqi (北米イスラーム法評議会会長) の安楽死のさ

<sup>26</sup> 病を癒すのは薬でも医療でもなく、アッラーであり、医療を過信しないイスラームの世界観が背景にある(中田 2005, 173–174)。ムハンマドの死の床における様子についてのハディースは、中田 2005, 174–175 参照。

<sup>27</sup> ムハンマド・アリー朝時代の1895年に司法省の一部門として設立された公的組織。このファトワー庁のトップが、グランド・ムフティーである。ファトワー庁については、西野正巳氏(防衛省防衛研究所)にご教示いただいた。感謝申し上げます。

<sup>28</sup> 「だが信者を故意に殺害した者は、その応報は地獄で、かれは永遠にその中に住むであろう。アッラーは怒ってかれを見はなされ、厳しい懲罰を備えられる。(4章93節)」

<sup>29</sup> 「かつて或る人が腫物に苦しみ、激痛の余り、矢筒から一本の矢をひきぬいてその腫れ物をひっかいたため、流血が止らなくなり死んでしまった。主はこの時『私は天国にこの男が入るのを禁じた』といわれた。(ムスリム 1987, 1巻, 83–86)」

まざまな問題に関するファトワー（2005年3月24日付）

<http://infad.usim.edu.my/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=9081>

質問：テリ・シャイボの尊厳死事件<sup>30</sup>以来、生と死の議論が起きている。1) イスラームの安楽死への立場はいかなるものか？ 2) 人工的に命を引き延ばすことは許されるか？ 3) 誰が、最終的決定をするのか？ 医師、両親、配偶者、子供、患者、政府なのか？ 4) 死はいつ生じるのか？ 5) リビングウィルを用意しておくことは重要なのか？

回答：1) イスラームは、人間の命を神聖であり、守られるべきものとみなす<sup>31</sup>。安楽死、もしくは慈悲的な殺人について、肉体的精神的苦痛を減らすため、または病気や病の苦しみを減らすため、自殺したり、他人を殺すための規定は、イスラームにはない。しかし、多くの医療専門家が、患者は末期症状であり、回復する望みはなく、すべての療法が無意味であると決定した場合、彼らには、集団的決定を通して、医療を止めることが許される。患者が生命維持装置をつけている場合、正当な診察とケアとともに、機械をオフにし、自然にその時がくるようにすることが許される。死を誘発することは許されない。生きている限り、その人は栄養を与えられねばならない。必要な栄養を可能な限り、医師や親族は与えるべきである。

2) 人工的に命を引き延ばすことについて、イスラーム法は、命は可能な限り守られるべきだと強調する<sup>32</sup>。イスラーム法学者は、命を守るために、人工呼吸器（respirator）を含むすべての方法を使うことに賛成している。しかし患者が生命維持装置（life support machine）につけられ、医師が患者の状態が改善しないと判断し、人工呼吸器が無意味であると判断した場合、彼らには、正当な診察とケアとともに、医療専門家、家族、法学者の集団的決定によって、生命維持装置をオフにし、自然にその時がくるようにすることが許される。

3) 誰が、最終的決定をするのかについて、イスラーム法は、合意と集団的決定を選ぶ。決定は、思いやりと、状況説明によってすべての家族がまとまることによってなされるべきである。疑義のある場合以外、法廷が介入すべきではない。たとえば、医師が臓器移植のグループに属している、家族が、相続や遺言に関心があるなどの場合である。

4) 死の定義について、ムスリムの医療専門家は以下の二つの状況のうち一つを、個人の死と考える。

A 呼吸と心臓の機能の完全な不可逆的な停止

B 脳幹を含む脳の諸機能の完全な不可逆的な停止

これが、医学の標準によって確認されている。脳死の場合、脳や脳死の診断に精通した、信頼できる医療の専門家の同席が求められる。

5) リビングウィル（末期状態になった際には、延命治療をすることなく尊厳死を希望する旨を表明した文書：しかしここでは、遺言のことであろう）を用意しておくことについて、預言者ムハンマドは、ムスリムに、彼らの意思を用意しておくよう促した。この事柄については、状況が変わり、政府や法廷の介入が増えていく。我々が意思を用意するのは、ますます緊急の重要事である。遺産の分

<sup>30</sup> 15年間植物状態になっていたフロリダ州の主婦テリ・シャイボ（Terri Schiavo）を、人工的に延命させたいテリの両親と、延命を拒む夫が対立、訴訟となり、米議会やブッシュ大統領まで介入したが、結局、テリの栄養チューブは取り外された。テリ・シャイボ事件の経緯とテリ法については、井樋 2005 参照。

<sup>31</sup>「正当な理由による以外は、アッラーが尊いものとされた生命を奪ってはならない。誰でも不当に殺害されたならば、われはその相続者に賠償または報復を求める権利を与える。殺害に関して法を越えさせてはならない。本当にかれば（法によって）救護されているのである。（コーラン 17 章 33 節）」

<sup>32</sup>「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）。（コーラン 5 章 32 節）」

配だけではなく、昏睡状態のときの医療やイスラームの適切な埋葬などについて述べておくとよい。

以上の回答では、コーランに基づき、生命を奪ってはならないことを強調した上で、「多くの医療専門家が、患者は末期症状であり、回復する望みはなく、すべての療法が無意味であると決定した場合、彼らには、集団的決定を通して、医療を止めることが許される」としている。つまり、消極的安楽死を認めている。また担当医師だけではなく、ほかの医療専門家や家族も含めた決定が必要であるとする。人工呼吸器の取り外し条件については、遷延性意識障害（植物状態、PVS）と脳死状態を指していると思われる。そして患者は、リビングウィルを用意しておくことが望まれている<sup>33</sup>。

（3）ユースフ・カラダーウィー Yūsuf al-Qarāḍāwī（1926年～）<sup>34</sup>の安楽死に対するイスラームのスタンスに関するファトワー（2005年3月22日付）

<http://infad.usim.edu.my/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=10561>

質問：イスラームの安楽死に対するスタンスを教えてください。

回答：安楽死、つまり慈悲的な殺人は、致死量の注射薬や、特別な治療を中止することによって、終末期の病や不治の病によって苦しんでいる個人の命を終わらせる行為である。この行為は、イスラーム的に禁止されている。というのは、それは、医師に、致死量の注射薬や電気ショック、鋭利な器具などで患者の命を終わらせたり、死を早めるための積極的な役割を含んでいるからである。この行為は殺人であり、殺人は大罪であり、イスラームでは禁じられている。

しかし、医学的見地から無意味だと考えられる正当な治療をやめることによって、特別な治療を中止することは許されるし、ときによっては、推奨される。医師は、患者の快適さと家族の安心のためにこれを行うことができる。神が望むなら、ここにはなにも間違いはない。ここで特に強調すべきことは、医学的な治療は、多数のムスリム法学者やイスラーム法学派の設立者たちによって、非義務的だとみなされているということである。むしろそれは、許容されるものである。シャーフイー（al-Shāfi'i, d. 820）のように少数の法学者が、それを義務的だとみなしている。他の者たちは、医学的治療は推奨され、好まれるものだと考えている。

私自身は、それは義務だとする者に同意する。もし痛みが耐え難く、病が治癒可能ならば。しかし、

<sup>33</sup> 2006年11月14日付の匿名のウラマーとムザッミル・スィッディーキーのファトワーも類似の内容であるが、まとめておく。

質問：患者が痛みを耐えており、2、3か月しか生きられないなら、医師は患者を殺し、苦痛を止めるべきか？

回答：安楽死とは、現代の用語では、不治の患者の医師への要望により、患者の死を容易にすることを指す。さまざまなタイプの安楽死があり、それぞれが独自の規定を持っている。しかし、すべてのムスリムの法学者は、痛みを和らげるために人を殺すことは、イスラームでは許されないことに同意している。これを述べた上で、我々は以下のように言うことができる。多くの医療専門家が、患者が回復する望みがないと決定した場合、医療をやめることは許されうる。ムザッミル・スィッディーキーは以下のように述べている。イスラームでは人間の命は神聖であり、他人を殺すことも、自殺することも許されない。殺人が許されるのは、敵が攻めてきた正しい戦争状態が宣言されたときだけである。敵を殺すのは、正当防衛のために許される。また法廷が死刑を宣告することもある。しかし、痛みを減らすために人を殺すという規定は、イスラームにはない。医師、患者の親族、国家は、痛みを減らす努力をするのが義務であり、患者を殺すことはいかなる状況でも許されない。しかし、もし多くの医療専門家が、患者は末期症状であり、回復する望みはなく、すべての療法が無意味であると決定した場合、彼らには、集団的決定を通して、医療を止めることが許される。患者が生命維持装置をつけている場合、正当な診察とケアとともに、機械をオフにし、自然にその時がくるようにすることが許される。死を誘発することは許されない。

<http://infad.usim.edu.my/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=9829>

<sup>34</sup> エジプトに生まれ、アズハル大学卒業後、ワクフ省やアズハル機構などに勤務した。カタール大学のシャリーア（イスラーム法）・イスラーム学学部学部長を経て、現在、ヨーロッパ・ファトワー調査協議会会長、国際ムスリム・ウラマー連盟会長を務めている。1980年以降のムスリム同胞団の中道派を代表する思想家として、アラブ諸国だけでなく世界中のムスリムに大きな影響力を持つ。主著は『イスラームにおける合法と非合法 (al-Halāl wa-al-Harām fī al-Islām)』（この書の翻訳は、Hammad 1999 参照。また日本語の抄訳はアルカラダーウィー 2005; アルカラダーウィー 2006 参照）がある。



もし病が手に負えなくて、回復が奇蹟的で、さらに痛みが増していく場合、治療が義務であるとか、推奨されると言える者はいないだろう。このように、無意味なものとなった医療をやめる医師の行為は、正当化されるだろう。しかしそれは、問題の「慈悲的な殺人」とは異なる。それは医師の側の積極的な行為を意味しないからである。むしろそれは、義務または推奨ではないものがある種放置することであり、責任を伴わないのである。

結論として、医師はこれを、患者の快適さと家族の安心のために行うことができる。神が望むなら、なにもここに間違いはない。また、もし患者が、もはやなにも感覚がないという意味で、脳死によって医学的に死亡したと推定された場合、生命維持装置をオフにすることは許される。

カラダーウィーも、積極的安楽死については禁止しているが、消極的安楽死については認めており、場合によっては推奨されるとしている。医療行為は義務なのか、義務ではないのかは、法学者によって異なるが、回復の見込みがなく、痛みが増していく場合、治療が義務であるとか、推奨されると言える者はいないとする。そして脳死だと判定された場合についても、生命維持装置をオフにすることは許されるとする。しかし消極的安楽死が、医師の判断だけで行われうることなのか、患者のリビングウィルや家族の同意が必要かどうか、については不明である。

以上のように、安楽死に関するファトワーを考察すると、積極的安楽死は絶対に認められないが、無意味な延命治療をやめる消極的安楽死は容認されていると言えよう。ただしその場合、医師の判断が必要なことは当然としても、患者の意思、家族の意思を含めるのか否かについては、言及されていない場合が多い。また人工呼吸器の取り外し条件<sup>35</sup>については、(1) 回復の見込みがない場合(遷延性意識障害)および脳死の場合とするか、(2) 脳死の場合のみとするか、法学者の意見が分かれているようである<sup>36</sup>。最後に、尊厳死を選択しない場合の患者のためのファトワーを見ておきたい。

(4) 末期患者の行うべきことに関するファトワー (回答者、日付不明)

<http://islamqa.info/en/ref/13682/terminal%20care>

質問：治療できないがん患者が、病院で家族とともに残りの時間を過ごしている。彼にどのようなアドバイスをすればいいのか？

回答：ナワウィーAbū Zakariyā al-Nawawī (1278年没)は以下のように述べている。

病人は、よい態度を保ち、世俗的なことで議論するのを避けるようにすべきである。これは、彼の人生の終わりの時であり、よい行いでそれを終わらせるべきだと心に留めるべきである。彼の妻、子供たち、家族、隣人、友人、関わった人々の許しを請うべきである。そして、彼らが彼になにも敵対していないことを確実にしておくことである。コーランを読み、称名(ズィクル)を唱え、正しい者たちの物語を読み、彼らが死を迎えたとき、どのようなだったのかについて集中する。定めの手紙をおこない、不浄を避ける。そのほかの宗教的義務を果たす。これらのことから彼を引き離そうとする者

<sup>35</sup> 日本の問題状況で最も検討すべき課題は、人工延命措置の差し控えと中止の過剰なまでの区別が大きな弊害をもたらしているのではないか、という点である。すなわち、最初から延命治療を差し控えることには寛大であるが、ひとたび延命治療を開始すれば途中で中止することは犯罪になる可能性があるため中止できない、という奇妙な呪縛が蔓延している。ICUで延命治療を開始し、様子を観察して、いよいよ回復困難で予後の見通しが絶望的になった時点で延命治療を中止することは、一定の条件下で(刑)法的にも許容する途を確保しておかないと、この奇妙なジレンマを克服することはできないであろう(甲斐 2012a, 127-128)。

<sup>36</sup> 以下のファトワー(回答者、日付不明)によれば、脳死または心臓死の場合のみ、人工呼吸器の取り外しが認められる。<http://islamqa.info/en/ref/129041/mercy%20killing>

質問：ムスリムの医師たちから、母親の人工呼吸器を外すように求められている。どうすればいいのか。

回答：脳死か心臓死状態でなければ、外すことは許されない。1986年のアンマンの会議における、イスラーム法評議会(Islami Fiqh Council)の声明によると、死とは心臓死か脳死であり、脳死の場合、心臓が機械によって動いていても、生命維持装置を外すことは正当化されるとされた。

たちのアドバイスを受けてはいけない。……彼の家族に、彼がいなくなっても耐え、嘆き悲しまないよう、忠告すべきである。そして葬式では、逸脱（ビドア）を行わないように、そして祈願（ドゥアー）を行ってくれるよう忠告すべきである（*Majmū'*, Vol. 5, 108–109）。

第三世界のムスリムは、自宅や病院で、高度な終末期医療を受けられない状態で過ごすことが多いと思われる。その場合、可能な限り、以上のような伝統的なよい行為を行い、リビングウィルを残して、自然死を迎えることになるのだろう。

#### 第四章 キリスト教における安楽死

キリスト教が安楽死問題に関わってきた歴史は、聖書からはじまるものではない。古代ならびに中世に関しては自死・自殺論が扱われる。しかし医療問題としての安楽死となると、ルネサンス、宗教改革のあった16世紀よりその歴史が始まるというよい。カトリックが1960年以前に医療倫理に関心を抱いていた理由は、カトリック教会が秘蹟としての悔悛を行う必要性から「よき業」への関心を強くもったからだという。一般にプロテスタントは（悔悛が秘蹟から外され）恩恵に救済の根拠を定めるので、善行には無関心であると思われる（土井 2012, 44）。

先に述べたクインラン事件で、人工呼吸器の取り外しを望んだカレンの両親はカトリックであった。父のジョセフは、「わたしが望んだのはただ娘を自然の状態に戻し、主の御手に委ねることなのです」と答えている。その言葉は人々に素直に受け取られる説得力を持っていた。クインラン家の人々を、カトリックのトラパツン神父が支えていた。その霊的指導の背景には、カトリックの医療倫理があった（香川 2008, 40–41）。

米国のカトリックでは、19世紀後半以降、医療倫理が活発に論じ始められ、またローマ教皇ピウス12世（ピオ12世）（在位1939–58）が医療問題に積極的に発言したため、事件が起きたとき、カトリックの考察は十分に蓄積されていた。とくに、深昏睡の患者から人工呼吸器を取り外すことは許されるかという質問に答え、「通常以上の手段」を論じたピウス12世の1957年の書簡は、議論の大きな焦点となった（香川 2008, 42）。ピウス12世によれば、通常、義務となるのは生命を維持するための通常的手段に限られる。逆に、人工呼吸器が通常以上の手段となる場合、患者の事前の願いや家族の同意を基に停止することもできる。カトリックの立場からすれば、人工呼吸器の停止は通常以上の手段なのである（香川 2008, 13–14）<sup>37</sup>。

次に、カトリックにおける尊厳死の議論について、概要をまとめたい。「尊厳死」という言葉には広い意味と狭い意味がある。広い意味での尊厳死は「患者は尊厳のうちに死ぬ権利がある」という考えに基づくものすべてを含む。であるから、積極的安楽死もこの考えに立って行えば、尊厳死と言える。しかし、カトリックの倫理観では、「殺す」という概念に入る方法を用いるものは認められない<sup>38</sup>。その意味でこのような尊厳死は認められないことになる。狭い意味での尊厳死は、カトリックの倫理

<sup>37</sup> 50年代というと人工呼吸器ができたばかりで、まだ一般的医療とみなされていない時期であった。今日、遷延性植物状態にある患者の生命維持装置を外してよいとはならず、むしろ外すことに反対するのがカトリック教会の立場である（土井 2012, 51）。

<sup>38</sup> パチカンの「安楽死についての声明」では、末期の患者に本当に必要なものは安楽死ではなく、愛であって、適切なケアであるという（土井 2012, 53）。

観でも認めることができる<sup>39</sup>。その場合の尊厳死とは、「回復の見込みのない末期患者に無意味な延命措置をしないで、苦痛の除去のみを行い、患者が尊厳のうちに安らかに息を引き取るように配慮する死」と定義され、その方法として、「治療の中止」という形がとられるものを指す<sup>40</sup>。日本医師会や日本学術会議等が「尊厳死」という言葉を使用するときには、このような意味で使用している（松本 1998, 95-97）。このような尊厳死は、安楽死や慈悲殺のように「殺す」という概念に入らないで、自然に「死ぬ」という概念に入るので、カトリックの倫理観でも認めることができるのである。

ローマ教皇ヨハネ・パウロ 2 世の「回勅 いのちの福音」においては、過度な延命治療を控えることは自殺、安楽死とは異なるとして、以下のように述べられている。

安楽死は、いわゆる「攻撃的な医療処置」に訴えるのを控える決断とは区別されなければなりません。この「攻撃的な医療処置」とは、換言すれば、患者の実状にもはや対応しきれない医学上の処置です。……このような状況では、死が明らかに迫っていてどうしても避けたい場合、人は良心において、「このような症例の病人に通常与えるべきケアが中断されずにいるかぎり、根拠の不明確な延命、耐えがたい重荷となる延命を確実にするだけの処置については、これを拒むことができます。」……処置をするにあたっての手だてが、よくなる見込みに照らして客観的につりあいのあるものかどうかを見極める必要があります。特別的な手だて、ふつりあいな手段に訴えるのを控えるのは、自殺や安楽死とは同じ意味を持つものではありません。それはむしろ、死に直面して地上にある人間の条件を受け入れることを表します（ヨハネ・パウロ二世 2008, 145-146）。

また、痛みを和らげるために麻酔剤を用いた結果、いのちを縮めることになっても許されるとして、以下のように述べている。

患者のいのちを縮める危険性を伴うとしても、患者の苦痛を和らげるためのさまざまな種類の鎮痛剤や鎮静剤を使用するのは許されるか否か、という問題があります。覚醒した意識状態にとどまり、信者であれば主の苦難にはっきりした意識をもってあずかるために、鎮痛効果をもたらす治療を差し控え、自ら進んで苦痛を引き受ける人は称賛に値します。けれども、そのような「英雄的な」態度は、すべての人にとって義務であるとは認められません。教皇ピオ 12 世は、「もしほかに手段がなく、その状況ではその治療が他の宗教的、道徳的義務の遂行を妨げることがなければ」、治療の結果、意識の覚醒が低下しいのちを縮めることになっても、麻酔剤を用いて痛みを和らげることは許されると確認しました。このような場合は、正当な動機から死の危険を冒すとしても、死を望んだり、求めたりしていることにはなりません（ヨハネ・パウロ二世 2008, 146-147）。

このように「生命短縮の可能性のある治療または投薬」のケースに関しては、直接の目的が苦痛の緩和である限り、カトリックの伝統的倫理観は受け入れている。安楽死について、カトリックの倫理観からまとめると以下のようなになる。

(1) 積極的安楽死は（日本の）司法では認めているが、カトリックの倫理観では認められない。

<sup>39</sup>「安楽死についての声明」によると、「(死ぬ権利というのが) 自分の手で、あるいは人の手を借りて、自分の気のむくままに自分の死を引きおこす権利、というのではなく、人間としての、またキリスト者としての尊厳をもって平安のうちに死ぬ権利、という意味であるのなら、確かにそのような権利はあり、主張は正しい。」「死が近づき、しかもどんな手段を用いても、もはやこれを阻止することができないような状態になった場合、ただ、かぼそいあるいは苦しみに満ちた生命の維持でしかないような延命のための処置はやめてしまう決定をしても、良心上なんの問題もない。」  
<http://www2u.biglobe.ne.jp/~shinai/ronbun-frame.html>

<sup>40</sup>「無意味な延命措置をしない」と言うときに「水分や栄養補給もしない」という考えと「水分と栄養補給だけはする」という考え方があり。日本医師会の報告では、末期患者に対する栄養補給を、最小限必要な「基本的療法」に含めているが、日本学術会議の報告では、「水分を含む栄養補給を中止してよい場合がある」と明記した。これに対して、パチカンの声明は、「普通与えられることになっている程度の措置だけは行わなければならない」という条件を付けている。それは、栄養補給を含む看護を指していると思われるべきである（松本 1998, 98）。

(2) 尊厳死は条件次第で、カトリックの倫理観でも認められる。

(3) 「生命短縮の可能性のある治療または投薬」は認められる (松本 1996, 98) <sup>41</sup>。

なお、現代のプロテスタント諸教会は (積極的) 安楽死についてさまざまな立場をとっており、決して一貫しているわけではない。現代アメリカのプロテスタント諸教会は安楽死について保守派による反対意見と自由主義的プロテスタントによる賛成意見とに分かれ、後者についてアメリカの聖公会の神学者・倫理学者、フレッチャー (Joseph Fletcher 1905-1991) が挙げられる。プロテスタントという一つの名称を共有するとはいえ、教派、教会のなかには安楽死問題についてカトリック教会の見解に近いものもあり <sup>42</sup>、決して「プロテスタント」という枠ではまとめて議論できない (土井 2012, 56)

<sup>43</sup>。

## 結論

まず、イスラームの議論をまとめたい。コーラン、ハディースには、自殺や死、死期についての記述が多数存在する。それによれば、死ぬ時期は神だけが決めるとされ、自殺は許されない。また生命を尊重するため、自分はもちろん、他人の殺人も許されない。だが、コーラン、ハディースには、安楽死、尊厳死に関する直接的記述はほとんどない。そのため、不治の病の苦しみに耐えることが天国への道であるとされ、忍耐が推奨されてきた。しかし、死期が迫り、治る見込みがないと医師が判断した人については、無意味と考えられる延命治療をやめたり、人工呼吸器を外すことによって死に至るといふ尊厳死がおおむね認められている。また痛みを和らげるための投薬によって、死期が早まる間接的安楽死も認められている。ただ、積極的安楽死については絶対に認められない。最近のファトワー提供ウェブサイトでも、同様の見解が述べられているが、人工呼吸器の取り外し条件については意見の相違があった。また医師だけで取り外しを決定できるのか、患者、家族、医師の話し合いのもとに決定すべきなのか、についても法学者によっては明示されていなかった。一方、高度な延命治療を受けられないムスリムは、周りの人々に許しを請い、その日を迎えられるように備えるべきとされている。

イスラームとカトリックを比較すると、積極的安楽死は認められないが、消極的安楽死 (尊厳死) については条件つきで認められるという点が共通している。ただ、脳死ではなく遷延性植物状態にある患者の人工呼吸器を外してよいのかどうかについては、イスラーム、カトリックともに詳しい検討が必要である。また医師の判断だけではなく、患者、家族の同意を必要とするかについて、イスラームでははっきりしないファトワーもあった。イスラーム圏では、安楽死をめぐる裁判もなされていないようであり、あいまいな点が残っているのかもしれない。なお、キリスト教ではプロテスタントのなかで安楽死容認派と反対派に分かれており、イスラームでは安楽死反対で意見はほぼ一致している。

<sup>41</sup> 類似した内容が <http://www2u.biglobe.ne.jp/~shinai/report-web/euthanasia.htm> にも記載されている。

<sup>42</sup> 受精卵の破壊を伴う ES 細胞の議論においても、カトリックと同様に ES 細胞の作成に反対するプロテスタントと、容認するプロテスタントが存在する。青柳 2012; Aoyagi 2014 参照。

<sup>43</sup> 甲斐 2012b では、オランダは強力な自律意識に支えられて安楽死の立法化を先駆けた (甲斐 2012b, 234) と述べられているが、宗教的な要因が関係しているのか、という議論はみられなかった。ただ、「オランダでは、世俗主義政権の登場によって 2001 年に安楽死法が成立した。宗教の枠組みがある欧米では、安楽死容認の是非は、とても議論しやすい対象である。そのため、総選挙を経ることによって安楽死容認への道が開かれてきた (甲斐 谷田 2012, vii)」とあるので、キリスト教の影響力が低下した結果、安楽死法が成立したようである。なお、外務省のオランダ王国基礎データでは、2011 年 オランダ中央統計局のデータに基づき、キリスト教 (カトリック 27%、プロテスタント 16.6%)、イスラム教 (5.7%)、ヒンズー教 (1.3%)、仏教 (1%)、無宗教・その他 (48.4%) となっている。

<http://www.mofa.go.jp/mofaj/area/netherlands/data.html> 参照。

またイスラーム圏の病院における末期患者に対するターミナル・ケア<sup>44</sup>についても、今後の課題である。

『比較宗教思想研究』第14輯、2014年収録

\*本稿は、平成二四～二五年度科学研究費補助金（基盤研究(C) 課題番号 24520066）、平成二四～二五年度科学研究費補助金（基盤研究(A) 課題番号 24251008）、平成二四年度公益財団法人三菱財団人文科学研究助成および平成二五年新潟大学人文社会・教育科学系研究支援経費（奨励研究）による研究成果の一部である。

## 参考文献

アラビア語文献

*Fatāwā*: Yūsuf al-Qaraḏāwī, *Fatāwā Mu‘āṣirah*, 3 vols., Kuwait: Dār al-Qalam li-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, 2003–2004.

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

*Majmū’*: Abū Zakariyā al-Nawawī, *Majmū’ Sharḥ al-Muḥadhdhab*, 20 vols., Beirut: Dār al-Fikr, n.d.

日本語文献

青柳かおる 2003. 『現代に生きるイスラームの婚姻論——ガザーリーの「婚姻作法の書」訳注・解説』東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所, *Studia Culturae Islamicae* no. 32.

青柳かおる 2011. 「イスラームの生命倫理における胚の形成過程の問題」『比較宗教思想研究』第11輯, 1–16.

青柳かおる 2012. 「イスラームの生命倫理における初期胚の問題——ユダヤ教、キリスト教と比較して」『比較宗教思想研究』第12輯, 1–21.

青柳かおる 2013. 「イスラームの生命倫理と先端医療——キリスト教と比較して」『比較宗教思想研究』第13輯, 101–121.

アルカラダーウィー（遠藤利夫訳）2005. 「『イスラームにおける合法（ハラール）と非合法（ハラーム）』抄訳（一）」『シャリーア研究』第2号, 拓殖大学海外事情研究所, イスラーム研究センター, 159–183.

アルカラダーウィー（遠藤利夫訳）2006. 「『イスラームにおける合法（ハラール）と非合法（ハラーム）』抄訳（二）」『シャリーア研究』第3号, 拓殖大学海外事情研究所, イスラーム研究センター, 97–142.

井形昭弘 2012. 「わが国における尊厳死運動——日本尊厳死協会の立場から」シリーズ生命倫理学編集委員会編『安楽死・尊厳死』丸善出版社, 85–105.

井樋三枝子 2005. 「テリ・シャイボ事件において制定された2つの法律をめぐる問題点」『外国の立法』225, 158–175. (<http://www.ndl.go.jp/jp/data/publication/legis/225/022512.pdf>)

<sup>44</sup> 人生の終点に近づいたこのような人々に、何をどのようにするのがよいかということを考え、実行するのが「ターミナル・ケア」である。医師の役割は重要であるが、医師だけでは「ターミナル・ケア」はできない。対象となっているのは、肉体や病気だけでなく、ありとあらゆる面を含めた全人間だからである。そのためには、医師、看護師、宗教家、ケースワーカー等多くの人々がチームを組んで対処する必要がある。私たち自身も、将来の当事者として、元気なときからそのような問題について考え、リビングウィルで自分の態度を示しておく必要がある（松本 1998, 136–137）。イギリスと日本のホスピスについては、田代 2011 参照。

- El-Kelish, Noha・鶴飼良・奥田潤 2001.「医療倫理に対するイスラム教による解釈——安楽死と尊厳死」『社会薬学』20-2, 27-34.
- 大谷いづみ 2011.「「自分らしく、人間らしく」死にたい?——安楽死・尊厳死」玉井真理子・大谷いづみ編『はじめて出会う生命倫理』有斐閣, 187-210.
- 甲斐克則 2012a.「日本における人口延命措置の差控え・中止(尊厳死)」シリーズ生命倫理学編集委員会編『安楽死・尊厳死』丸善出版社, 126-148.
- 甲斐克則 2012b.「オランダにおける安楽死・尊厳死」シリーズ生命倫理学編集委員会編『安楽死・尊厳死』丸善出版社, 218-237.
- 甲斐克則 谷田憲俊 2012.「緒言」シリーズ生命倫理学編集委員会編『安楽死・尊厳死』丸善出版社, v-vii.
- 香川知晶 2008.『死ぬ権利——カレン・クインラン事件と生命倫理の転回』勁草書房.
- 香川知晶 2009.『命は誰のものか』ディスカヴァー・トゥエンティワン, ディスカヴァー携書.
- ガザリー (中村廣治郎訳) 2003.『誤りから救うもの——中世イスラム知識人の自伝』筑摩書房, ちくま学芸文庫.
- ガザリー (中村廣治郎訳) 2013.『中庸の神学——中世イスラームの神学・哲学・神秘主義』平凡社, 東洋文庫.
- 柏原良英 2009.「クルアーンにおける死生観と罪の概念」『シャリーア研究』第6号, 117-132.
- サチェディーナ, アブドゥルアズィーズ(青柳かおる訳) 2007.「イスラームにおける生命倫理」『生命倫理百科事典』丸善, 第1巻, 57-65.
- 斎藤義彦 2002.『死は誰のものか——高齢者の安楽死とターミナルケア』ミネルヴァ書房, MINERVA 21世紀福祉ライブラリー.
- 真田芳憲 2007.「イスラームと自殺」『死から見る生——自殺と終末期医療を考える』佼成出版社, 163-184.
- 新谷一朗 2012.「アメリカにおける尊厳死」シリーズ生命倫理学編集委員会編『安楽死・尊厳死』丸善出版社, 180-196.
- 田代志門 2011.「最期まで生きるために——ホスピス・緩和ケアの現場から」玉井真理子・大谷いづみ編『はじめて出会う生命倫理』有斐閣, 167-186.
- 谷田憲俊 2012.「安楽死・尊厳死をめぐる生命倫理の問題状況」シリーズ生命倫理学編集委員会編『安楽死・尊厳死』丸善出版社, 1-20.
- 土井建司 2012.「安楽死・尊厳死とキリスト教——その歴史と基本思想」シリーズ生命倫理学編集委員会編『安楽死・尊厳死』丸善出版社, 43-64.
- 中田考 2005.「「イスラーム」と「生命倫理」」小松美彦・土井健司編『宗教と生命倫理』ナカニシヤ出版, 149-180.
- 日本カトリック司教団 2001.『いのちへのまなざし——二十一世紀への司教団メッセージ』カトリック中央協議会.
- 日本ムスリム協会(訳) 1983.『日垂対訳・注解 聖クルアーン』日本ムスリム協会.
- 藤本勝次・伴康哉・池田修(訳) 1979.『コーラン』中央公論社.
- ブハーリー(牧野信也訳) 1993-1994.『ハディース——イスラーム伝承集成』(上・中・下) 中央公論社.
- 保坂正康 1993.『安楽死と尊厳死——医療の中の生と死』講談社, 講談社現代新書.

- 町野朔ほか 1997. 『安楽死・尊厳死・末期医療（資料・生命倫理と法）』 信山社出版.
- 松本耿郎 2009. 「イスラームの死生観と馬復初の来世観」『サピエンチア——英知大学論叢』第 43 号, 199–219.
- 松本信愛 1998. 『いのちの福音と教育——キリスト教的生命倫理のヒント』サンパウロ.
- 宮川俊行 1998. 『安楽死の論理と倫理』東京大学出版会（初版 1979）.
- 宮川俊行 2007. 「キリスト教と安楽死」『死から見る生——自殺と終末期医療を考える』佼成出版社, 163–184.
- ムスリム（磯崎定基・飯森嘉助・小笠原良治訳）1987. 『日訳サヒーフ・ムスリム』日本ムスリム協会.
- 武藤眞朗 2012. 「日本における積極的安楽死」シリーズ生命倫理学編集委員会編『安楽死・尊厳死』丸善出版社, 106–126.
- 森伸生 2006. 「イスラーム法と現代医学——脳死と臓器移植問題を通して」『シャリーア研究』（拓殖大学イスラーム研究センター）第 3 号, 63–80.
- ヨハネ・パウロ二世（裏辻洋二訳）2008. 『回勅 いのちの福音』カトリック中央協議会, ペトロ文庫.

#### 英語文献

- Adib, S.M. and S.H. Kawas et al. 2003. “End-of-Life Issues as Perceived by Lebanese Judges,” *Developing World Bioethics*, 3(1), 10–26.
- Aoyagi, Kaoru 2014. “Early Embryos in Islamic Bioethics: A Comparative Study with Judaism and Christianity concerning Contraception, Abortion, and Embryonic Stem Cells,” in *The Proceeding of the Middle East and Islamic Seminar 2013/2014: The Society and Thought of the Middle East* (tentative title), Tokyo: the University of Tokyo Centre for the Middle Eastern Studies (UTCMES), forthcoming.
- Atighetchi, Dariusch 2007. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*, [Dordrecht]: Springer.
- Brockopp, Jonathan E. 2003. “The “Good Death” in Islamic Theology and Law,” Jonathan E. Brockopp, (ed.) *Islamic Ethics of Life: Abortion, War, and Euthanasia*, Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 177–193.
- Brockopp, Jonathan E. and Thomas Eich (eds.) 2008. *Muslim Medical Ethics: From Theory to Practice*, Columbia, S.C.: University of South Carolina Press.
- Hammad, Ahmad Zaki (translation review) 1999. *The Lawful and the Prohibited in Islam*, Plainfield, Indiana: American Trust Publications.
- Ghanem, Isam 1982. *Islamic Medical Jurisprudence*, London: Arthur Probsthain.
- Ghanem, Isam 1989. “The Response of Islamic Jurisprudence to Ectopic Pregnancies, Frozen Embryo Implantation and Euthanasia,” *Arab Law Quarterly*, 4, 345–349.
- Karim, Maulana Fazlul (trans.) 2006. *Imam Ghazzali’s Ihya Ulum-Din*, New Delhi: Islamic Book Service, 4 vols., Revised Edition of 1992 ed.
- Krawiez Birgit, “Brain Death and Islamic Traditions: Shifting Borders of Life?,” Jonathan E. Brockopp, (ed.) *Islamic Ethics of Life: Abortion, War, and Euthanasia*, Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 194–213.
- Masoodi, Saqlain and Lalita Dhar 1995–96. “Euthanasia at Western and Islamic Legal System: Trends and Developments,” *Islamic and Comparative Law Review*, 15–16, 1–36.



- May, William E. 2008. *Catholic Bioethics and the Gift of Human Life*, Huntington, Indiana: Our Sunday Visitor.
- Moazam, Farhat 2006. *Bioethics and Organ Transplantation in a Muslim Society: A Study in Culture, Ethnography, and Religion*, Bloomington: Indiana University Press.
- Rispler-Chaim, Vardit 1993. *Islamic Medical Ethics in the Twentieth Century*, Leiden: E.J. Brill.
- Sachedina, Abdul Aziz 2005. “End-of-life: The Islamic View,” *The Lancet*, Vol. 366, Issue 9487, 774–779.
- Sachedina, Abdul Aziz 2006. “The Cultural and the Religious in Islamic Biomedicine: The Case of Human Cloning,” in Heiner Roetz ed., *Cross-cultural Issues in Bioethics: The Example of Human Cloning*, Amsterdam: Rodopi, 263–290.
- Sachedina, Abdul Aziz 2009. *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application*, Oxford: Oxford University Press.
- Sachedina, Abdul Aziz n.d. 1. “Right to Die?: Muslim Views About End of Life Decisions.” (<http://www.people.virginia.edu/~aas/article/article3.htm>)
- Shah, Sayed Sikander 1996. “Mercy Killing in Islam: Moral and Legal Issues,” *Arab Law Quarterly*, 11(2), 105–115.
- Umri, Jalaluddin 1987. “Suicide or Termination of Life,” translated by S.A.H. Rizvi, *Islamic and Comparative Law Quarterly*, 7, 136–144.
- Winter, T.J. (trans. and intro.) 1995. *Al-Ghazali, The Remembrance of Death and the Afterlife: Kitab Dhikr wa-Ma ba ‘dahu, Book XL of the Revival of the Religious Sciences*, Cambridge: The Islamic Text Society.
- Yasemin, Oguz N. 1996. “Euthanasia in Turkey: Cultural and Religious Perspectives,” *Eubios Journal of Asian and International Bioethics*, 6(6), 170–171. (<http://www.eubios.info/EJ66/EJ66P.htm>)

## 解説 (エジプト議院内規)

名古屋商科大学コミュニケーション学部教授 池田 美佐子

アラブグループが翻訳した議院内規は、エジプト立憲王制期（1923年～1952年）の1924年に制定された上院内規(اللائحة الداخلية لمجلس الشيوخ)と下院内規(اللائحة الداخلية لمجلس النواب)である。<sup>1</sup> 1882年にイギリスに軍事占領され、続いて第一次世界大戦中にその保護領となったエジプトは、大戦終了後に「1919年革命」を起こして完全独立をめざした。しかし、エジプトでの権益を保持したいイギリスは、1922年にエジプトの形式上の独立を一方向的に宣言した。翌年には憲法が制定され、議会選挙を経て、1924年3月15日には上院と下院からなる二院制のエジプト議会(البرلمان المصري)が開設された。新しい憲法によって、国王には議会解散権など議会を統制する大きな権限を与えられた一方で、この議会は、当時のヨーロッパの立憲民主制の議会を主な手本としており、立法権や政府統制権も付与された画期的なものであった。同議会は、1952年7月に起こったナセルらによる軍事クーデター後に解散されるまで続き、2011年の政変にいたるまで、エジプト議会史上最も大きな権限が与えられた議会であったと言える。

<sup>1</sup> مجلس الشيوخ は「上院」、مجلس النواب は「下院」を訳出した。前者を「元老院」、後者を「代議院」と訳す選択もあるが、ここでは、これまで多くの研究者が採用している訳に従った。

1924年に採択された両院の内規は、前年に公布された憲法の規定に従って制定された。憲法119条の条文「各議院は、議院活動の運営方法についての内規を定める」に従い、各議院は独自に内規を起草し、各議院での審議を経て、上院は同年4月1日に、下院は3月31日に内規案を採択した。1930年代前半に1923年憲法が一時停止された時期を除いて、両内規は部分的に改正されながらも、1940年代初めまで両院の議院運営の指針となった。後述するように、これらの内規は、下院では1941年に、上院では1943年に大幅に改正され、新しい内規に取って替わられた。

1924年に開設されたエジプト議会の権能や議院内規の内容を具体的に検討する前に、「議院内規」の法的な位置付けを簡単に検討したい。大石眞氏の著書『議会法』によれば、議院内規（議院規則）は、議会法の法源の一つである。議会法とは、「国政上の議院の組織、構成及び運営などに関して行われる憲法的な諸規範」であり、議院内規以外の法源としては、憲法典、議院制定法、慣行（議院先例）、司法先例・判例がある。<sup>2</sup> これを立憲王制期のエジプトに当てはめてみると、当時のエジプトに議院制定法はなかったため、1924年の議会開設時における議会の組織・構成及び運営を規定する成文化された規範は、憲法と議院内規であった。ただし、ここで留意すべき点は、法律である議院制定法とは異なり、議院内規は、各議院が単独で決定した規則であり、厳密には「決議」に当たる。一方、「法律」の場合は、1923年憲法の規定により他の議院での採決と国王の裁可が必要となる。<sup>3</sup>

以上により、議院内規は「議会の組織・構成及び運営を規定する決議」であることが明らかになったが、議院内規の前提となるのは、憲法で規定された議会の組織・構成、権能である。したがって、1924年議院内規を理解するためには、1923年憲法によって規定された議会の構成や権能は何であったのかを確認することが必要である。

## 立憲王制期議会の組織と権能

上述したように、立憲王制期のエジプト議会は二院制である。したがって、まずは両院の構成と権能の違いを明らかにしたい。議院の構成については、下院の議員は30歳以上の男性が条件で、男子普通選挙によって選出され、任期は5年である。一方、上院の議員は40歳以上の男性で、一定の職業又は納税者に限られ、5分の2の議員は国王による任命であり、残りの5分の3は下院同様に男子普通選挙によって選出され、任期は10年である。また、下院議長は下院議員が選出するが、上院議長については国王が任命する。下院のみに与えられた権限としては、内閣不信任の決議権や課税権・増税権がある。ただし、国王には下院の解散権が付与されている。

上院の特徴として、国王による上院議員の部分的任命や上院議長の任命、長期の議員任期が挙げられ、民意を直接反映して急進化する可能性のある下院に対して、上院には安定性や保守性が期待されていたと考えられる。下院のみの権限としては、内閣不信任決議権や課税権があるが、立法、予算制定及び条約締結における下院優越の規定はなく、これらについては、両院に同等の権限が与えられていることを指摘しておきたい。

両院に与えられた主要な権限は、立法権と政府統制権の2つに大きく分類できる。立法権には、議員による法律案の提出権も含まれている。法律が成立するためには、両院で可決され、さらに国王の裁可が必要とされる。ただし、国王によって議会に返付された法律案が、両院の3分の2以上によって再度可決された場合には、法律として公布される。

<sup>2</sup> 大石眞『議会法』有斐閣、2001年、1、6-7頁。

<sup>3</sup> 『前掲書』6頁。339-338 ص، 1927، فواد كمال، الأوضاع البرلمانية، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة.

立法権とともに両院に与えられた重要な権限は、政府統制権である。具体的には、質問(أسئلة)権、問責質問(استجوابات)権、決議案(رغبات)提出権、請願(عرائض)審査権などである。<sup>4</sup> 質問権及び問責質問権は、議員が国政一般について政府に説明を求めるものであり、とくに問責質問は決議を伴い、議会の政府統制権の中で最も重要な権限とされている。<sup>5</sup> 下院において問責質問に伴う内閣不信任決議が採択されれば、内閣は総辞職しなければならない。次の決議案提出権は、議員が政府に対して提出する様々な要望であり、各議院は提出された決議案を採択するか否かを定める。決議であるため、他議院の採決や国王の裁可は必要ではない。要望の内容は、政府責任に関連するもの、政策に対する様々な具体的な要望などがあるが、件数としては後者が圧倒的に多い。ただし、議決案には議院の運営に関する要望も含まれる。<sup>6</sup> 請願審査権については、各議院が国民から請願を受け付け、それを審査して政府に伝える権限である。<sup>7</sup>

以上のように、立憲王制期の議会には立法権や政府統制権などの重要な権限が付与されており、これは議会権限がきわめて限定的だった第1次世界大戦前のエジプトの議会と比較すると、飛躍的な前進であった。しかしそれと同時に、国王には下院解散権など議会を制限する有効な権限が与えられており、立法権や政府統制権などを行使する議会とそれを阻止しようとする国王との対立が制度的に組み込まれていたことがわかる。

## 1924年議院内規の内容

憲法に基づいて作成され採択された1924年の議院内規は、上院130条、下院160条から構成された。内規の起草に当たっては、海外の議院内規、特にフランスの議院内規が参照されていた。<sup>8</sup> 表題や順序に多少の違いはあるものの、両院の内規の構成に大きな違いはない。上院の場合は、「暫定議長局」「議員資格審査」「議長局」「会議規則」「表決」「質問及び問責質問」「委員会」「議案の提出」「請願」「選挙」「欠席」「議院秩序の維持」「会計及び会計委員会」「議院事務局」「下院と上院の関係」「補則」の順に項目が並べられている。一方、下院の場合は「章」や「節」から構成され、上院の最初の3項目が一つにまとまった第1章「年齢による議長局、常任議長局及び議員資格審査」から始まり、第2章「会議規則」と続き、表題のない第3章は、「委員会」「政府提出法律案」「議員提出法律案又は決議案」「政府提出法律案及び議員提出法律案の審議」「表決」「選挙」の各節から構成されている。第4章は「質問及び問責質問」、第5章は上院の項目にはない「緊急扱い」となり、「請願」「欠席」「議院の平穏及び秩序の維持」「上院と下院の関係」「予算及び決算」「補

<sup>4</sup> Ibid., 13.

<sup>5</sup> Ibid., 244.

<sup>6</sup> Ibid., 58-59.

<sup>7</sup> 23年憲法下のエジプトの政治体制が議院内閣制であったかどうかは、エジプトの当時の議会と政府の関係を考える上で興味深い議論である。1923年憲法の第49条は、大臣の任命権及び罷免権は国王に属すると規定しており、議会に首相を選ぶ権限はない。しかし、立憲王制期の初代首相に下院の最大政党であるワフド党党首サアド・ザグルールが国王により任命されたように、国王は下院第1党の党首を首相に任命する暗黙の原則があったといえる。しかし、これは憲法上の規定ではないため、国王はしばしば自分に近い少数政党から首相を任命したことも事実である。一方で、憲法第61条には大臣は国政一般について下院に対して連帯責任及び個人の責任を負うとあり、第65条には下院が内閣に対する不信任決議を採択した場合は、内閣は辞職しなければならないとあり、内閣は下院に対し責任を負うことが明記されている。さらに、第66条で規定されているように下院には国務大臣の弾劾権も付与されている。議院内閣制を「実質的な行政権者である内閣の在職に議会の信任を要求するもの」(大石眞「議院内閣制」樋口陽一編『講座憲法学第5巻 権力の分立(1)』日本評論社、1994年241頁)と捉えれば、完全な形ではないにしろ、当時のエジプトの政治体制は議院内閣制であったという議論も成り立つ。

<sup>8</sup> الأوضاع البرلمانية، ص 10.

則」と第11章まで続いている。「緊急扱い」の規定は、上院では「質問及び問責質問」や「議案の提出」内で言及されている。上院内規にある「議院事務局」は、下院内規では全く言及されていない。

次に、両内規の項目の内容を上院内規にそって説明したい。議院内規の専門知識に基づいた各議院内規の詳しい分析は今後の課題であり、ここでは各項目の主な内容を簡単に記すことにとどめておく。

「暫定議長局」：両議院ともに、通常会の開会時において常任議長局の選挙を行うために、出席議員の最年長者を仮議長に、最年少者4人を仮書記として暫定議長局（下院では「年齢による議長局」と呼ぶ）を設置する。

「議員資格審査」：上院では常任議長局の選挙の前に、下院では常任議長局の選挙の直後に、議員資格審査委員会を設置するための選挙が行われる。同委員会は議員の資格審査を行ったのちに報告書をまとめ、それを議院に提出する。議院は報告書をもとに、審査対象となった議員の議員資格を決定する。

「議長局」：上院は、副議長2人、書記4人、総務2人について、下院は、議長、副議長2人、書記4人、総務3人についての選挙を無記名で行う。議長及び書記（下院では総務も）の職務や議長及び書記の代理に関してもここで言及されている。

「会議規則」：会議の運営に関する種々の規則が規定されている。その内容は、議長による開議及び散会の宣告、議長による議事日程の決定及び宣告、開議時の点呼及び条件、会議録及び会議抄録の作成、会議抄録の承認及び修正、会議録の配布及び修正、秘密会、発言通告、発言についての諸規定、討論の終局、表決に付された議題の再審議などである。下院内規のみに明記された事項としては、会議の曜日及び時刻、出席簿への署名などである。また、上院のみの項目は会議抄録及び会議録である。

「表決」：上院内規は、表決の種類、表決方法、及び選挙についての簡単な説明にとどまっている。一方、下院内規では、選挙についての言及はなく、表決の種類に加え、表決のための過半数の出席、表決の前の条文の読み上げ、原案の表決の前の修正案の表決、少数意見の表決理由の提出許可、条文の分割などの詳しい規定がある。

「質問及び問責質問」：両内規ともに、質問及び問責質問の提出方法及び政府代表者の答弁に対する議員の応答方法が主な規定である。下院内規においては、国务大臣の答弁のち、不信任決議案の提出ができることが明記されている。

「委員会」：両内規ともに主要な規定は、委員会の種類、委員会役員を選出、秘密会の原則、会議抄録の作成、報告書の提出及び配布、関係者の招致などである。

「議案の提出」：下院内規におけるこの項目は、「政府提出法律案」「議員提出法律案又は決議案」「政府提出法律案及び議員提出法律案の審議」の3章にあたるが、内容はほぼ同じである。政府提出法律案は、直接所管の委員会に付託される。議員提出法律案及び決議案については、まずは提案委員会に付託され、そのあと所管の委員会へと送付される。法律案の審議に関しては、読会の方法及び法律案修正の方法が主な内容である。

「請願」：両内規ともに内容はほぼ同じで、請願文書表の作成、請願委員会への付託、請願委員会での区分け、国务大臣の請願処理の報告などが規定されている。

「選挙」：無記名投票の原則、開票方法、決選投票などの規定である。両内規の内容は同じである。

「欠席」：欠席及び請暇の規定、違反の場合の制裁が主な内容である。

「議院秩序の維持」：議長の権限、職員及び傍聴人についての規定である。

「会計及び会計委員会」：総務による予算編成及び支出の管理、会計委員会の予算確定及び決算の監査についての規定である。

「議院事務局」：事務総長及び事務総長補佐の任命や職務、議院運営細則の制定についてである。上述したように、下院内規にはない項目である。

「下院と上院の関係」：他議院が可決した法律案の審議手続きや法律案修正による両議院の協議についてで、両院内規ともに内容はほぼ同じである。

「補則」：上院内規の内容は、議長の事務業務、議員団、議員辞職、議院記章、議院内規の改正についてである。議院内規の改正以外は、下院内規と共通である。一方、下院内規には、議院運営細則、会議抄録及び会議録の項目が「補則」項目に含まれており、上院内規にはない下院の「補則」項目としては、開院詔書に対する議院代表質問、議員の宣誓、帳簿の種類がある。

## 下院内規の成立過程

それでは、この議院内規はどのような過程を経て成立したのだろうか。下院の議会議録(المضابط)をもとに、その成立過程を明らかにしてみたい。<sup>9</sup> 下院の第1回選挙は1924年1月に行われた。内規の起草者は下院に当選した4人の議員で、4人は当選後自発的に内規の起草を決め、当選から3月15日の開院までの短い期間に内規案を書き上げた。内規については3月17日の下院本会議において初めて議題にのぼり、内規委員会の設置と内規案の審議日程が決定された。同月22日に始まった内規案の逐条審議は同月30日まで続いたが、逐条審議は翌日の本会議で突如打ち切れ、同時に内規は下院で承認された。以上が成立過程の概要であるが、これをもう少し詳しく検討してみよう。

3月17日の第3回本会議で、下院は内規委員会の委員を起草者の4人と決め、内規の審議開始日を報告書の準備期間を考慮して3月22日とした。なお、この審議の中で、内規案は一般の法律と同じように、逐条審議を行うことが確認された。<sup>10</sup> 内規案と報告書があらかじめ議員に配布され、3月22日の第5回本会議より議事日程にしたがって内規案の実質的な審議が始まった。内規を起草し、内規委員会の委員となった4人は、アハマド・ムハンマド・ハシャバ(أحمد محمد خشبه)<sup>11</sup>、アリー・アッ・シヤムスィー(على الشمسى)<sup>12</sup>、ムハンマド・タウフィーク・ハリール(محمد توفيق خليل)<sup>13</sup>、ウィリアム・マクラム・ウバイド(وليم مكرم عبيد)<sup>14</sup>であった。<sup>15</sup> 内規案の報告書は簡潔にまとめられ、その内容は、内規起草の理由と経緯、内規のうちの4項目について説明、起草にあつての指針であった。<sup>16</sup>

4人が内規案を自主的に起草することを決めたのは以下の二つの理由であった。第一に、下院の選挙結果の発表から議会の開会まで時間がないにもかかわらず、憲法第119条の条文にも明記されているように議会には内規が不可欠であることを認識したためであり、第二に、自分たちが起草することによって、下院は貴重な時間を無駄にすることなく重要な審議に集中できると考えたためであった。彼らが内規起草にあたって参照したのは、ヨーロッパ諸国の議院内規であり、起草の指針としては、

<sup>9</sup> 上院の第1会期の会議録は入手できず、ここでは、下院内規の成立過程のみを取り上げる。

<sup>10</sup> 25-23, 1924\3\17, مضابط مجلس النواب

<sup>11</sup> 前職は主席司法監督官。立憲王制期間中、法務大臣、文部大臣、外務大臣など複数のポストを歴任している。

<sup>12</sup> アリー・アッ・シヤムスィー(1885-1962)。1914年の立法議会選挙で当選。ワフド党の主要メンバーであったが、のちに脱党した。財務大臣や文部大臣なども歴任し、ミスル銀行の初代総裁でもあった。

<sup>13</sup> 前職は司法監督官。第1議会以降の議席はなく、第7議会(1938年)で再度下院議員となる。この議会前の職業は弁護士である。

<sup>14</sup> ウィリアム・マクラム・ウバイド(1889-1961)。コプト教徒の政治家で、1913-18年に法務大臣。長年ワフド党の幹事長を務めたが、ウバイドも1942年に脱党レクトウラ党を結成した。通信大臣や財務大臣も歴任した。

<sup>15</sup> 4人の名前は報告書の最後に記載されている。

<sup>16</sup> 40-39, 1924\3\22, مضابط مجلس النواب

自国の現状と慣習に配慮しつつ、最新の内規にならって議員に与えられた権限と良好な議院運営を最大限に実現することをめざした。

報告書に説明を加えた4つの項目は、議長局、議員資格審査及び資格争訟、議員書記、及び議員総務についてであった。最初の議長局についての見出しは、「年齢による議長局—暫定議長局—常任議長局」であり、常任議長局が合法的に機能を開始する前に、「年齢による議長局」と「暫定議長局」の二つの臨時議長局を設置する理由が述べられている。総選挙が行われた直後の新しい会期においては、議員資格審査が終了するまで常任議長局の合法性は確定しない。しかも、年齢による議長局の有効性は、第1回会議の常任議長局の選出のときに限られている。したがって、議員資格審査が終わるまで、年齢による議長局を引き継ぐ暫定議長局が必要であると説明した。しかし、この件については、本会議での逐条審議において見直され、手続きの煩雑さを回避するため暫定議長局は設置しないという修正案が出され、これが採択された。

二つめの説明は「議員資格審査及び議員資格争訟」に関してで、ヨーロッパの議会においては、議員資格争訟のみを行う議会と議員資格審査と資格争訟の両方を行う議会があるが、この内規案では後者に倣い、両方を行うことを決めたとしている。当初エジプトの憲法や選挙法を参照してもどちらが妥当かわからなかったため、憲法起草委員会の議事録およびその趣意書、選挙法の趣意書を検討した結果、選挙法の趣意書に議会には両方の権限があるという旨の記述をみつけ、これに基づいて判断を下したと述べている。また、議員資格審査委員会の委員には法律の専門性が求められると判断して、一般的なくじの方法ではなく選挙の方法を採用したとし、さらに、少数派の議員も含まれるように、1人の議員が委員定数の3分の2まで投票できるようにしたと付け加えている。この項目については、逐条審議において、修正なしに承認されている。

残り二つの項目は、議員書記及び議員総務の必要性に関する説明であった。議員書記については、ヨーロッパの議会でも、職員書記でなく議員書記が秘密会の会議録を作成することに加え、議員が投じた票の集計は、議会で宣誓を行った議員が行うことがふさわしく、また、同様に発言通告の記録も議員書記がやるべきとしている。

議員総務については、議員の予算の作成や支出の執行という重要な職務のほか、議院秩序の維持や議長の命令の執行を監督する職務があると述べ、特に議院の監督は議長と副議長では不十分で、議院総務の存在は欠かせないと述べている。両役職の設置についても、逐条審議において異議なく承認されている。

3月22日の第5回本会議では、内規全般あるいは報告書についての審議はなく、直接第1条からの逐条審議が始まり、条文ごとに採決が行われた。場合によっては、修正案が出され、それについて審議が続き、修正案の採決も行われた。このようにして、第5回会議から3月30日の第10回会議まで6回の審議が行われたが、審議された内規案は72条にとどまり、全160条ある内規案の半分に満たなかった。

このような審議状況を反映して、内規案の逐条審議は3月31日の第11回本会議で突如打ち切りとなり、未審議の条項はまとめて承認されることとなった。審議の打ち切りを提案した議員は、その理由として、これまで採択された修正案はすべて技術的な内容で本質的な修正ではないこと、今の段階で条文の修正をしても実際の運用において原案の条文のほうがより適切かもしれないこと、現状では他の重要な法律案の審議が全くできていないことなどを指摘した。さらに、残りの条文を一括承認するための条件として、これ以降も必要に応じて随時条文を修正できることを提案した。反対する議員

もいたが、最終的には、審議打ち切りによる一括採決の案に多数が賛成し、ここに下院内規が採択された。<sup>17</sup>

内規案の審議の打ち切りと一括採決は、議会設立当初の混乱を物語っているが、以上の内規の成立過程から、リベラルな時代を背景とした新しい議会政治の始まりへの期待が見て取れる。この下院内規は外部から与えたものではなく、内規案を自主的に起草した4人の意向を全面的に反映したものであり、これら議員は、エジプトの現状を考慮しながら、ヨーロッパの最新の内規を参照して作成した。報告書にも明記されているように、その特徴は議員に与えられた権限を最大限に保障したもので、当時の基準においてもリベラルな内規であったことがうかがわれる。

## エジプト議会史における「議会基本法」と「議会内規」の系譜

次に、立憲王制期の議会内規をエジプト議会史のより広い視野から捉えるために、立憲王制期の議会に至るまでの議会の「議会基本法」と「議会内規」の系譜を簡単にたどってみたい。エジプトでは立憲王制期以前にも議会は存在したが、それらは独立した立法機関ではなく、政治権力の補助的な諮問議会という性格のものであった。また通常、議会の基本的な構成や権限は憲法で規定されるが、1923年以前のエジプトには近代憲法はなく、それに代わるものとして議会の規定する法規があった。ここではそれを総称して「議会基本法」とする。「議会基本法」と「議会内規」のある立憲王制期以前の議会としては、1866年のヘディーヴ・イスマーイルによって開設された代表諮問議会(مجلس شورى النواب)をはじめ、ウラービー期の1882年議会、イギリス軍事占領下に設置された2つの議会、1913年にこの二つの議会が統合されてできた新しい議会があった。<sup>18</sup>

ヘディーヴ・イスマーイルによる最初の代表諮問議会では、議会の設立と議員の選挙方法を定めた全18条からなる「代表諮問議会の設立規定及び議員選挙」(لائحة تأسيس مجلس شورى النواب وانتخاب أعضائه)が議会基本法にあたり、議会の権限や組織をより詳しく規定した全61条からなる「代表諮問議会の権限及び組織」(حدود و نظامنامه مجلس شورى النواب)<sup>19</sup>が内規に相当するといえるだろう。代表諮問議会に議決権はあったものの、議決された法はすべてヘディーヴの承認を必要とし、その名の通り、ヘディーヴは自分に直属する諮問機関以上の権限を会議に与える意図はなかった。

1866年に代表諮問議会を開設したイスマーイルは、1879年にヨーロッパ列強の圧力によって退位させられたが、その直前に同議会には新しい議会基本法である「代表議会基本法案」(مشروع اللائحة الأساسية)が提出された。この法案には、内政に介入するヨーロッパ列強に抵抗する議会の強化というイスマーイルの狙いがあり、新しい基本法において議会の権限はより大きくなった。同時に議会の名称も「代表諮問議会」から「代表議会」(مجلس النواب)へと変更された。

<sup>17</sup> مضابط مجلس النواب، 1924\3\31، ص 109.

<sup>18</sup> ムハンマド・アリーによって1829年に設置された諮問議会(مجلس المشورة)にも、討論の方法やその記録方法などを規定した内規に相当するものが存在した。

عبد العزيز رفاعي، فجر الحياة النيابية، الدار المصرية للناليف والترجمة، القاهرة، 1962، ص 5.

<sup>19</sup> 「代表諮問議会の権限及び組織」の全文は

1939 محمد خليل صبحي، تاريخ الحياة النيابية في مصر : من عهد ساكن الجنان محمد علي باشا، ج 5، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1939. 以下、ここで紹介するすべての内規、基本法、組織法等はこの文献に収録されている。

なお、以下の本には1866年制定の「代表諮問議会の設立規定及び議員選挙」と「代表諮問議会の権限及び組織」、1882年の基本法、1923年憲法、さらに1952年革命の暫定憲法が収録されている。

عزمى عاشور(إعداد)، بساتير مصر : من لائحة مجلس النواب 1866 إلى الدستور المؤقت لثورة 1952، مجلة الديموقراطية، مؤسسة الأهرام،

القاهرة، يوليو 2005.



イスマーイールの退位によって議会の活動は停止され、1879年の議会基本法案も棚上げされたが、ウラービーの民族主義政権下で、1879年の議会基本法案は復活することになった。多少の修正を経て、それは1882年に代表議会基本法(اللائحة الأساسية لمجلس النواب المصري)として制定された。この基本法は、エジプト初の憲法と呼ばれることもある。同基本法の成立にともない、議会内規(النظام الداخلي لمجلس النواب المصري)も定められた。しかし、この議会基本法と議会内規も、イギリスのエジプト軍事占領によってまもなく闇に葬られ、議会政治への道のりも途絶えることとなった。

1882年にエジプトを占領したイギリスは、エジプトの占領統治機構の一環として、二つの諮問議会である「立法諮問議会」(مجلس شورى القوانين)と「大議会」(الجمعية العمومية)を開設した。イギリスは、エジプト統治の骨子となる1883年の「エジプト組織法」(القانون النظامي المصري)を制定し、これによって両諮問議会の構成や権限が具体的に規定された。これに基づき、それぞれの議会の内規(اللائحة الداخلية لمجلس شورى القوانين)も定められた。イギリスは、さらに1913年に1883年の組織法にかわる新しい組織法を制定し、上記の二つの議会を一つにした新しい議会「立法議会」(الجمعية التشريعية)を設け、同時にその内規(اللائحة الداخلية للجمعية التشريعية)も定めた。

エジプトでは、立憲王制期以前に以上のような議会が設置され、1923年憲法や1924年議院内規の前身となる「議会基本法」や「議会内規」が制定され、これらによって各議会が運営されていた。1924年議会とそれ以前の議会との間に明白な連続性はなく、個々の議会は各時代のエジプト統治の補助機関にすぎなかった。しかし、半世紀以上にわたるエジプト議会の経験と知識は着実に蓄積され、1924年から始まる本格的な議会活動へ継承されたことは確かであろう。

## 1924年議院内規の翻訳の底本と参考資料

1924年議会内規の翻訳の底本として使用した資料は、1926年に出版された以下の法令集である。残念ながら、1924年議院内規の原本は入手できなかった。<sup>20</sup>

مجمعة القوانين واللوائح, المعمول بها في مصر (جمعها ورتبها أحمد محمد حسن و إيزيدور فلدمان), ج 2, مطبعة مصر, القاهرة, 1926, ص 196-226.

1924年議院内規は、その後1940年代に至るまで幾度が部分的な改正が行われた。1939年時点での両院の内規は、以下に収録されている。

محمد خليل صبحي, تاريخ الحياة النيابية في مصر: من عهد ساكن الجنان محمد علي باشا, ج 5, دار الكتب المصرية, القاهرة, 1939, ص 693-753.

上述したように、1924年議院内規は1941年に下院内規が、1943年には上院内規が刷新された。新しい内規に関連する種々の資料は、以下に収録されている。

محمد خليل صبحي, تاريخ الحياة النيابية في مصر: من عهد ساكن الجنان محمد علي باشا, الملحق الأول للجزئين الخامس والسادس, دار الكتب المصرية, القاهرة, 1947, ص 3-382.

この本に収録されている資料は以下である。上院については、1943年議院内規、内規委員会の報告書、内規委員会の内規案、上院議長による内規案の趣旨説明書である。なお、1943年に採択された上院の議院運営細則もここに掲載されている。一方、下院内規の資料は、1941年議院内規、内規合同委員会の報告書及び添付資料、下院議長提出の内規案と1924年内規との比較表、下院議長による内規案の趣旨説明書である。

下院内規についての詳しい解説書としては、下院事務総長の執筆による以下の著書がある。 فؤاد كمال,

<sup>20</sup> 現在までのところ原本の所在が確認できたのは、ハーバード大学のロースクール図書館で、上院内規のみの所蔵である。

.الأوضاع البرلمانية, مطبة دار الكتب المصرية بالقاهرة, 1927.

エジプト立憲王制期の上院及び下院の議会は、東京大学東洋文化研究所の図書館に所蔵されている。なお、エジプト立憲王制期の議会会議録の手引書は、以下である。NAGASAWA Eiji and IKEDA Misako. *A Guide to Parliamentary Records in Monarchical Egypt*. Tokyo: The Toyo Bunko, 2007. 同図書館に所蔵されている議会会議録は、以下の東洋文化研究所のサイトで閲覧できる。  
<http://ricasdb2.ioc.u-tokyo.ac.jp/egypt/script/>

八尾師誠・池田美佐子・粕谷元『全訳 イラン・エジプト・トルコ議会内規』公益財団法人・東洋文庫、2014年3月（刊行予定）収録

## エジプト立憲王制時代の議会議事録－史料的价值とデータベース化－

名古屋商科大学コミュニケーション学部教授 池田 美佐子

はじめに

2011年に始まったエジプトの民主化運動は現在混迷を極める一方だが、エジプトにおける立憲主義や議会制度の歴史は日本に劣らず長い。1860年代には早くも西洋の議会を手本とした諮問議会が創設され、続いて列強の内政介入に反対する民族主義運動が高揚すると、これに連動する形で議会の権限強化や憲法制定をめざす立憲主義運動も育まれていった。

ここで紹介するエジプト立憲王制期の議会議事録は、19世紀後半にはじまった立憲主義運動の集大成ともいえる1923年憲法の下で開設された議会の活動記録である。立憲王制期は国王権が強かつイギリスの影響下にありながら、1952年以降の軍事政権期と比較すると政治的にきわめて自由な時代であった。1923年憲法では三権分立の原則が確立し、上院と下院からなる二院制の議会には立法権が与えられ、政府の政策を監視しその責任を追及する政府統制権も与えられた。下院議員全員と5分の3の上院議員は男子普通選挙により選出され、約30年間続いた議会は、イギリス、国王、政党と並んでエジプト政治の中心的な役割を果たした。

### 立憲王制期の議会議事録

立憲王制期の議会議事録は、エジプト現代史研究にとって質および量の両面において大変貴重な史料と言える。しかし、この議会議事録を所蔵している研究機関や図書館は数少ない。全巻を所蔵しているのはエジプトの議会図書館だが、一般の研究者にとって同図書館へのアクセスは容易ではない。エジプトの国立図書館や一部の大学も所蔵しているものの、欠本が多い。その中で、東洋文化研究所の図書館には現在この議事録の8割以上が所蔵されており、世界的に見ても貴重なコレクションといえる。この収集には本研究所（編注：東京大学東洋文化研究所）西アジア研究部門教授の長沢栄治氏が尽力され、着任時の1995年に所蔵巻の大部分を購入して以降、現在にいたるまで随時欠本を補充している。ちなみにエジプト以外では、本研究所の他にアメリカの2、3の大学にまとまったコレクションがあるのみである。

この議会議事録は上院と下院で別々に編集され、各院で承認された議事録が「会議」（Jalsa）ごとに官報に掲載された。これらは年単位で数巻にまとめられ、索引を伴って政府出版局から刊行された。1924年から1952年までの間、上院は年単位の「会期」（Daur）が通算27回あり、刊行された官報

は約 60 冊である。一方、下院は選挙毎に一新される「議会」(Hay'a) が通算 10 回あり、さらに各「議会」は年単位の「会期」で構成され、議事録の総数は約 85 巻にのぼる。本研究所が所蔵する議事録はこの刊行されたものである。上院と下院ともに、議事録は通常会の巻と臨時会の巻があり、上院議事録にはさらに、委員会報告等の関連資料を掲載した「付録」巻が会期ごとに別巻としてある。一方、下院では狭義の議事録と「付録」が会議ごとにセットとなっている。両院ともに各巻は一頁につき二段組みの編集で、平均すると一冊数百頁であるが、千頁を超える巻も少なくなく、どれもずっしりと重い。

#### 議会議事録の構成

議事録の大まかな構成は以下である。両院ともに会期の初めの議事録は両院合同で行われる「開院詔書」(Khitāb al-'Arsh) で始まる。これは国王の代理として首相が行う年度初めの演説である。続いて各議院において議長局や各種委員会の選挙が行われ、さらに議員資格審査や代表議員による開院詔書に対する質問と続く。議事録の最小単位は一日で完結する本会議の「会議」である。各会議の冒頭には目次があり、その日の議事日程が把握できる。会議は欠席議員名や議院に届いた各種文書の読み上げ、前回の会議の会議抄録の承認などから始まり、次に議事日程に従って議事が進行し、議員の発言はすべて逐語的に記録される。議事は通常、質問や問責質問から始まり、決議案や法律案の審議と続く。法律案が採決された場合は、各議員の名前とその投票結果も記録される。

#### 「付録」と「索引」

希少性もさることながら、この議事録の真の価値は情報量の多さと編集方法にあるといえるだろう。とくに、各会議の審議事項に関連した各種情報を網羅した「付録」と複数の種類の「索引」を掲載した編集方法は特筆すべきで、管見の限り、同時代の他の中東諸国における議会議事録は見当たらない。独立の立法権をもったこの立憲王制期の議会は、国内外のあらゆる問題を議題として自由に議論を行った。秘密会を除いて本会議での議論はすべて逐語的に記録され、これだけでも膨大な量に及ぶ。加えて、これと同等量の詳細な関連資料が付録として議事録に収められている。付録はすべての案件に添えられる委員会の報告書を中心とし、内容は委員会での議論の要約、法律案の趣意書、原案と修正案の比較表、請願の内容と政府の返答、種々の政府覚書、統計資料などきわめて多岐にわたり、研究史料の宝庫である。

このように同史料は膨大であるため、研究に利用するためには何らかの手がかりが必要となる。その手掛かりとなるのが、複数の種類の索引の存在である。索引の編集においても上院と下院は各々独自の編集方法をとっており、上院議事録には、大きく分けて 6 種類の索引がある。「アルファベット索引」「請願の索引」「付録の索引」「議会機能別索引」「決議案の索引」「質問の索引」がそれであり、最初の 3 つはほとんどの会期の巻に掲載されている。「アルファベット索引」は、議会で審議対象となったあらゆる事項および議会機能がアルファベット順に掲載されている。1926 年/27 年度の議事録の索引には約 300 の項目があり、Āthār (遺跡) から始まり、議会機能の項目の他には、運河、灌漑、綿花などの農業関係や学校、モスク、橋などの公共施設や公共事業の項目が目立つ。「請願の索引」は、国民から議会に寄せられたさまざまな請願についての索引で、これは請願内容の項目のアルファベット順に整理されている。年度によっては請願の索引は細かく分類され、「政府からの請願の回答」「前会期に提出された請願」「今会期に提出された請願」などがある。続く「付録の索引」は、別巻となっている付録巻の索引で、これは主に委員会から提出された報告書が審議順の通し番号で掲載され

ている。「議会機能別の索引」の掲載は一部の議事録に限られるが、議会の機能に関する項目、つまり「法律案」「決議案」「質問」「問責質問」「委員会」「予算」などが大項目に掲載されている。「決議案の索引」「質問の索引」は、そのうちの「決議案」と「質問」が独立して索引となったものである。

一方、下院の索引は上院における複数の索引が一本化されており、すべての審議対象の項目、議会機能項目、委員会の報告書（上院の付録巻の内容にあたり、上院の索引の一つである「請願」は請願委員会の報告書に含まれる）がアルファベット順に掲載されている。ただし、審議項目の数は上院ほど多くなく、索引の中心は報告書や法律案などの議会機能の項目である。一本化された索引のため頁数も多く、会期によっては索引項目の早見表が最初に添えられている。

なお研究者にとっては、各会議の冒頭にある議事日程を記した目次も役に立つ。会議の進行順に内容が要約され、該当の頁数も記載されている。

### 議会議事録の利用手引きと画像データ化

この議事録はエジプト現代史研究にとって大変貴重な史料であるものの、その量の多さゆえに、十分に活用されていないのが現状である。そのため、長沢氏が本号（編注：『明日の東洋学』No. 31）のまえがきで説明されているように、本研究所西アジア研究部門経済政治運営単位が中心となった二つの科研費プロジェクト（研究代表者：鈴木董氏（当時同部門教授、現名誉教授）・長沢氏）において、本議事録に関する資料学的研究が行なわれ、それにもとづいて同議事録の利用のための手引きが作成された。その成果は、西アジアの議会資料に関する共同研究である財団法人（現公益財団法人）東洋文庫の現代イスラーム地域研究班アラブグループによって、全議事録の書誌情報、両院の全会議日程表などをまとめた冊子が2007年に東洋文庫から刊行された。（NAGASAWA Eiji and IKEDA Misako. *A Guide to Parliamentary Records in Monarchical Egypt*. Tokyo: The Toyo Bunko, 2007.）冊子には、議事録の全索引を画像データ化したファイルなど、大容量のため冊子に掲載できなかったデータベースもCDに収めて添付した。さらに重要なのは、冊子の刊行と並行して、同議会議事録の保存とより広い活用をめざして、上記の東洋文庫のプロジェクトにより全議事録の画像データ化を行ったことである。

### ウェブ上でのデータベースの公開

本研究所のデータベース上にある「中東コア地域近現代史資料データベース」の『エジプト議会議事録』は、上記の冊子に添付されたデータベースと全議事録の画像データを用いて作成された。本データベースの構築は、『エジプト新編地誌』データベースなど、アラビア文字資料のデータベース構築で先駆的な仕事をされてきた専門家の村瀬一志氏のご助力を得て、上記の科研費プロジェクトおよび東洋学研究情報センターの機関推進プロジェクトの成果としてなされた。

データベースの第一画面は、Part One と Part Two に分かれ、Part One は議事録を利用する上での手引きとなる情報で、Part Two において本研究所が所蔵する議事録の全巻の画像データが閲覧できる。なお、このデータベースは日本のみならず、海外の研究者の利用を視野にいれて、解説や利用説明等の言語は英語とした。

議事録利用の手引きとなる Part One のデータベースのうち、「両院の会期表」(The Timeline of the Sessions in the Senates & the Chamber of Deputies)、「書誌情報」(Information on the Volumes、「会議日程表」(Daily Sessions) 及び「索引」(Indexes) は特に利用価値があると思われる。最初の「両院の会期表」は、1924年から1952年までの上院及び下院の通常会及び臨時会の会期期間を、一

覧にまとめたものである。下院の解散が頻繁に行われたため、議会の会期は不規則であり、この一覧によってそれが確認できる。次の「書誌情報」は、上院下院別の表となっており、各巻ごとに開会年月日と閉会年月日、該当する「会議」の番号、上院の付録巻の場合は付録番号、該当頁及び総頁数、索引の有無（下院の場合は該当頁）、本研究所の所蔵の有無などが記載されている。「会議日程表」については、すべての会議の該当会期（下院の場合は該当議会と会期）、該当巻、会議の番号、太陽暦及びイスラーム暦の日付、曜日、該当頁などが表になっている。なお、下院の場合は、各「会議」の欄から **Part Two** の議事録本体へリンクされており、検索したい議事録の日付が判明している場合は、非常に便利である。上院議事録を検索する場合も、この表で該当の「会期」や「会議」の番号を知ることができる。最後の「索引」であるが、この中では「上院巻の索引表」(Index in the Volumes of the Senate)、「索引全文」(The Whole Text of Indexes)、「下院付録の年代順索引」(Chronological Index to Supplementary Information for the Chamber of Deputies)は有用であると思われる。「上院巻の索引表」は、上述したように上院では複数の索引があるため、上院の各巻に掲載されている各種の索引の該当頁が一覧となって記載されている。「索引全文」では、上院下院すべての索引が画像データとして巻ごとに閲覧できるようになっている。最後の「下院付録の年代順索引」は下院全巻の付録のタイトルを表にしたもので、全 347 頁におよぶ。

**Part Two** では、本研究所が所蔵する議事録の全文が検索できる。検索方法は、上院では、「会期」と「会議」の番号を、下院では「議会」「会期」「会議」の番号を入力すれば、該当頁が表示される。先に説明したように、下院については **Part One** の「会議日程表」からも検索できるようになっている。

#### 議会議事録を用いた研究

最後に、この議会議事録を用いたこれまでの研究例と今後の研究の可能性を簡単に述べてみたい。約 30 年間の逐語的な会議の記録、付録に掲載された各種の資料、詳細な索引を備えた議会議事録は、エジプト現代史研究にとってきわめてすぐれた史料であることは明らかである。しかし、その膨大さやアクセスの難しさによって、これを利用した研究は限られており、その多くはエジプト人研究者によるものである。エジプト人研究者の研究に関しては、大地主や農民問題、教育などの社会経済史研究に多くみられる。たとえば、アースィム・デスーキー氏の立憲王制期の大地主についての研究は、農業政策、農地所有の実態、議会での農地所有の議論、小作料や農地税など多岐にわたって同議事録を参照している。また、ザッカリーヤ・バユミー氏は、1920 年から 30 年代における農民問題に関する著書において、同議事録を駆使して議会での議論を追っている。議会ではエジプトの社会や経済に関する広汎な事項が議論されているため、議事録は社会経済史にとって非常に有益な史料である。しかし、エジプト人研究者の研究においてもこの史料が活用しつくされているとは言い難い。

議事録を利用したさらなる研究の可能性としては、社会経済史に限らず、政府、議会、国王、政党などに関わる政治史あるいは政治制度史、議員の個人史、議会の議論を分析する政治文化史など応用範囲はきわめて広い。また、付録の情報は統計資料、請願、法律案や決議案の趣意書、委員会審議の要約など多岐にわたり、その活用は今後の課題である。とくに、付録資料の一つである「請願」は索引も充実しており、すぐれた史料として注目に値する。「請願」にはエジプト国民から送られたあらゆる陳情や訴えとそれに対する政府の対応が記載されており、活字史料にはなかなか登場しない農民や都市住民など、一般エジプト人の意識や状況を知るための貴重な史料であることを指摘しておきたい。

東京大学東洋文化研究所附属東洋学研究情報センター報『明日の東洋学』No. 31、2014年3月（刊行予定）収録

宗教リテラシー「アラブ諸国」

筑波大学人文社会系／北アフリカ研究センター助教 岩崎 真紀

山中弘・藤原聖子編『世界は宗教とこうしてつきあっている：社会人の宗教リテラシー入門』弘文堂、2013年12月、pp. 212-231. 収録

注：転載の関係上、一部箇所に空白等がございます。



## 湾岸諸国編

### ●職場の問題1ーワーク・ライ

#### フ・バランス

ムサビ 日本人は夜遅くまで残業しますが、UAE（アラブ首長国連邦）の場合、残業はあまりせず、プライベートを大切にします。職場単位で飲食を伴った集まりはほとんどなくて、あるとすればスポーツ関係のイベントや合宿ですね。でも、日本ほど「空気を読む」ことが求められていないので、参加を断っても問題ありません。アルマズヤッド サウジ（サウジアラビア王国）も似ています。本人の意志で残業することもあります。が、普通は定時で帰ります。サウジ人はプライベートと仕事で人間関係を分け、ワーク・ライフ・バランスをとっても重視しています。ムサビ 無理な残業が続いたら、

辞めてしまう従業員もいるかもしれませんね。

会社 就業時間は？

カリーム サウジの公的企業は午前七時半〜午後二時半、私企業は二シフト制で午前八時半〜一二時までと午後四時半〜七時半までです。ラマダーン時は午前九、一〇時〜午後三時までです。

ムサビ UAEでは大体午前八時から九時〜午後五時半か六時、ラマダーン時は、公的企業は午後一〜二時終業、私企業も通常より早く終業します。

会社 プライベートではお友達とどんな所に行くんですか？

アルマズヤッド 自宅で会うことが多いですね。アラブでは自宅に招かれたら、それに応えなかったり、後日自分の家に招かないのは失礼にあたります。

◇UAE 観光と貿易の推進により湾岸諸国でもっとも欧米化の進んだ都市ドバイを抱える一方、シャルジャ首長国のようにサウジに近い、戒律遵守の姿勢をとっている地域もある。

◇サウジアラビア 王家であるサウード家および国民の多くがワッハブ主義（一八世紀にハンバル学派の法学者アブドゥルワッハブが唱え、サウード家が支援したイスラーム改革思想。ワッハブ派と呼ばれることもあるが、独立した宗派・学派ではなく、主義・思想）を信奉することから、アラブ諸国の中でもっとも厳格なイスラーム法の解釈・適用を行う。なお、UAEもサウジも外国人労働者の割合が高い。この内、南アジアや東南アジア出身者はブルーカラーが多く、エジプトなどアラブ諸国出身者は言語的ハンデもないことから教師や会計士など比較的社会的地位の高い職業に従事している。いずれの分野でも管理職はネイティブが占める。フィリピン国籍やエジプト国籍など、外国人労働者の中には一定数のキリスト教徒もいるが、サウジには教会が存在しないため、信徒は住居などの一室に集まり、礼拝を行っている。



# アラブ諸国

アラブ世界はリビアのトリポリ周辺を境にして二地域に大別され、東半分がマシユリク、西半分がマグリブと呼ばれる。宗教文化という観点からみた場合の違いはさほど大きくはないが、前者にはより伝統的なイスラーム法解釈をする国が多いといえる。他方で、両者の地域文化の差異は非常に大きい。座談会参加者は全員ムスリムでマシユリク出身者が多いが、マグリブからもチュニジア人が加わった。結論からいえば、職場や冠婚葬祭、観光で日本人が気をつけるべきことに関して質問した範囲では、両地域に大きな差は見られなかった。参加者出身国のうち、チュニジア、エジプト、シリアは、二〇一一年からチュニジア革命を端緒とする大きな政治・社会的変動を迎えた。これら三国からの参加者たちは「民衆革命」と呼ばれるこの変動の前後に来日し、座談会では革命前の社会について語っている。これらの国々でも、現在の社会不安が鎮まれば、復興のために外国の資本やボランティアが次々参入すると予想されるが、そこで必要とされる宗教リテラシーも、まずはこの座談会で話し合われている観点を基にして考えられるべきであろう。



■総人口 約4億4700万人  
(2012年外務省、調査結果)

■宗教 イスラーム(スンナ〔スンニ〕派、シーア派諸派、イバード派)、キリスト教諸派(東方諸教会、マロン派、アッシリア教会、ギリシア正教、カトリック、プロテスタントなど)、ユダヤ教、バハーイー教、パーブ教、ゾロアスター教、ヤズィード派など

■国家と宗教の関係 サウジアラビア、UAE、イラン、ヨルダン、エジプト、チュニジア、モロッコ、モーリタニアなど多くの国がイスラームを国教と定めている

座談会参加者	出身国	地図番号	宗教
湾岸諸国編			
アハマド	(男) サウジアラビア	②	イスラーム
アルマズヤッド	(男) サウジアラビア	②	イスラーム
カリーム	(男) サウジアラビア	②	イスラーム
スヘイル	(男) サウジアラビア	②	イスラーム
ムサビ	(男) アラブ首長国連邦	①	イスラーム
シリア、エジプト、チュニジア編			
サリ	(男) シリア	③	イスラーム
ナーヘド	(女) シリア	③	イスラーム
フェテン	(女) チュニジア	⑤	イスラーム
ムハンマド	(男) チュニジア	⑤	イスラーム
リナ	(女) エジプト	④	イスラーム

◎司会……山中弘、岩崎真紀 \*座談会は2回に分けて行われた

はまず理由を聞いて、その後、改善策を提示すると思います。その際は間違っても人前で叱責はしません。そういう時にはたとえば、個人的にドライブに誘い、何が問題で、今後どうしたらいいか、車の中でゆっくり話したりするといいですね。

**ムサビ** アラブ人は自尊心がとても強いんです。

**アルマズヤッド** また、思ったことをあまり心の中に溜めておかず、口に出します。だから、トラブルが起こったらすぐに相手と話すことが重要です。それと、私たちは議論が好きです。日本だと議論する人はあまりいい印象は持たれませんが、アラブでは議論すればするほど仲良くなれます。

**司会** 挨拶なんかはどうですか？  
**カリーム** 握手します。必ず右手

で。何かを手渡す時も。同性同士だと**両頬にキス**をすることもあります。

**アルマズヤッド** アラブではメールより電話の方が重要なコミュニケーションツールです。大事な話であれば、直接会うか電話がいいでしょう。

**ムサビ** 若者の間ではメールよりSMSの方が効果があります。でもやはり電話が一番。

### ●職場の問題3―宗教実践

**司会** ムスリムは一日に五回礼拝しますが、仕事中はモスクに行くのですか？

**ムサビ** 会社の近くにモスクがある場合はそこに行きます。ない場合、企業は男女別の礼拝スペースを設けます。

**スヘイル** 大きな会社には礼拝室



▲サウジアラビア・マディーナの預言者モスクでの礼拝後、モスクの前に出た市で買い物する人々 [提供: Americophile]

◇**右手** 右・左の優劣は世界各地でみられる思考であり、イスラームにも当てはまる。右・左は優・劣、吉・凶、浄・不浄と対応する。そのためムスリムと挨拶する時には必ず右手で行う。

◇**両頬にキス** 実際には頬同士をつけるだけのことが多い。アラブでは同性同士のスキンシップが密で、男性同士が手をつないで歩くこともある。逆に異性に対しては握手すら避ける人もいる。挨拶する時は相手の出方に合わせるのが一番。



カリーム アラブの家には大抵客間があり、男性は男性同士、女性は女性同士で集まります。

スヘイル 地域によって異なりますが、砂漠や海岸でバーベキューをしたりすることもあります。

アルマズヤッド カフワーと呼ばれる、いわゆるローカル・カフェに男性同士で集まり、テレビで放送されるサッカーの試合を見て、楽しくお喋りする人も多いです。残念ながら、本来サウジの文化にない外国から入ってきた水タバコを吸う人もいますけれど(笑)。

アハマド そういうカフェはレストランみたいな場所で、トランプやゲームもできるんです。

ムサビ UAEはサウジより水タバコの習慣が一般的ではないかもしれませんが。イスラームの教えでは喫煙は禁じられてはいません

が、体に悪いからやめるよう言われているからです。私の出身首長国のシヤルジャでは、水タバコカフェは法律で禁止されています。逆にアブダビでは認められています。

司会 アラブの方たちと話が盛り上がる話題はありますか？

アルマズヤッド サッカーのヨーロッパリーグを全部覚えれば、すぐ打ち解けられますよ。みんなサッカーが大好きですから。

### ●職場の問題2ーコミュニケーション

#### シヨンの取り方

アルマズヤッド サウジでは社員が遅刻することがよくあります。

そういう時にサウジ人は遅刻の理由を述べますが、日本人にとってそれは「言い訳」であり、あまり好まれませんよね。でもサウジで

◇水タバコ アラビア語でシーシャ。クルアーン(コーラン)には喫煙の可否を明示した章句はないが、健康に有害なため否定的にとらえられることが多い。他方で男性の喫煙が一般的な地域もある。女性が人前でタバコを吸うことは文化的に恥すべきこととされているが、エジプトやチュニジアなどでは、都市部の欧米化された一部の空間で稀に女性の喫煙者を見かけることもある。



▲サウジアラビア・リヤドの衣料品店のショーウィンドー。偶像崇拝を排するため、マネキンには顔がついていない

コミュニケーションをとりますし、

冗談も言い合います。ただ、やはりそこは礼儀正しく接することが大切です。

**司会** 女性が管理職で男性が部下ということはありませんか？

**アルマズヤッド** ありますよ。私の兄の上司は女性です。

**司会** 日本人女性が上司となった場合、気をつけるべきことはありますか？

一同 特にないと思います。

**アルマズヤッド** 私は大歓迎です(笑)。とはいえ、率直に言って現地で女性に対する偏見がないとはいえません。イスラームの教えでは男女は平等ですが、実社会ではどうしても男性の方が優位です。ただ、そういう文化的な背景にとらわれずきちんとできれば、問題も減るのではないでしょうか。

### ●職場の問題5―部族・宗派

**司会** アラブ社会では部族の存在が大きいようですが、職場ではどうですか？

**ムサビ** UAEでは国際的な職場なら部族はあまり関係ありません。逆に特定の部族を特別扱いしない方がいいです。公的企業だと同じ部族の人を優遇するということはあります。でも、そういうことを意識する必要はあまりありません。自然にだんだん分かっています。ただ王族はもちろん特別扱いされますね。

**アハマド** サウジはもう少し部族の影響力が強いと思います。特に地方ではまだまだあります。

**アルマズヤッド** 部族の違う社員間の偏見や差別は、ないとは言いがたいですね。もちろんそれは国としてもイスラーム的にもやっつては

◇その点は宗教というよりも文化的なもの 男女の空間の分離についてムサビさんとアルマズヤッドさんの間に若干の意見の相違があるのは、国や地域、時代、個人により多様なイスラーム解釈が存在することを表している。

◇部族 アラビア語でカビーラと呼ばれる。ジャーヒリーヤ(前イスラーム)時代のアラビア半島は部族間の結束が強い分、抗争も絶えなかった。これに対してイスラームは部族の差を超えた宗教による連帯を説き、アラビア半島を宗教的紐帯により統一した。とはいえ現在でもとくに湾岸諸国では部族の存在は大きい。なお部族といっても関係性によっては非血縁集団を成員として含むこともある。部族の名称の多くはバヌー(息子たち)やバイト(家)といった子族・一族を意味する語と始祖の名が組み合わされている。また、アラブ・ムスリム社会では、部族以外にも、核家族(ウスラ)、拡大家族(アイラ)といった親族



▲マッカのカアバ神殿  
[提供: bluemangoa2z]



がありますが、小さな会社の場合  
は特別なスペースを設けていない  
こともあります。

アハマド そういう場合は空いて  
いる会議室などで礼拝します。  
アルマズヤッド 礼拝用絨毯が敷  
けて、服が汚れずにお祈りできる  
場所であればいいんです。また、  
礼拝前の清めができる仕様のお手  
洗いがあれば、なおよいです。

司会 一回の礼拝にはどの位の時  
間がかかるんですか？

スヘイル お祈りの時間自体は二  
〇分位です。

アルマズヤッド 一日五回の礼拝  
といっても、勤務時間中は一二時  
位と三時から四時の間の二回だけ  
です。ですから一二時の方は昼休  
み中に行えばいいんです。

司会 会議などの時に礼拝の時間  
が来たらどうするんですか？

カリーム 会議の後にいきます。  
礼拝の時間は少し位ずれても問題  
ありません。

ムサビ 例外は**金曜礼拝**です。ム  
スリムにとってこれはもっとも大  
切な礼拝で、男性は皆きちんとモ  
スクに行きます。礼拝の前に一  
〇〜二〇分間**イマーム**による説教  
があり、礼拝の時間と合わせると  
約一時間位かかります。

#### ●職場の問題4ー女性の立場

ムサビ イスラームでは近親や婚  
姻関係以外の**男女は一人きり**に  
なつてはいけません。だから  
UAEでは職場でも気をつけてい  
ます。

アルマズヤッド その点は**宗教と**  
**いうよりも文化的なもの**と言える  
でしょう。組織の方針によって異  
なりますが、社内では**男女もコ**

◇イマーム イスラームの宗教指導者。スンナ派  
では集団礼拝を先導する人を指し、信仰熱心で  
人々から尊敬されている人であれば誰でもなれ  
る。なお、イマームであるのは集団礼拝が行われ  
ている間だけである。一方、シーア派ではイマー  
ムは最高指導者を指し、歴史的には預言者ムハン  
マドのイトコであり娘婿である第四代カリフ・ア  
リーとその子孫により継承されてきた。イランの  
国教でもあるシーア派の十二イマーム派におい  
ては、現在は法学者がイマームの代理をしている  
と解釈されている。なお、イスラームには神と一  
般信徒を仲介する聖職者階級は存在しないが、ウ  
ラマーと呼ばれるイスラーム諸学を修めた知識  
人が、信徒の指針となる役割を担っている。ウラ  
マーになる為の資格試験などはなく、市井の人々  
の判断と支持により決まる。

◇男女は二人きりになつてはいけません イス  
ラームでは原則として近親や婚姻関係以外の男  
女が二人きりになると男性が女性の誘惑に負け  
て罪を犯しかねないと考えられているため、男女  
の空間の分離が重視されている国が多い。

## ●結婚・子どもの誕生

ムサビ U A Eの披露宴は大抵週末(金・土曜)に行われます。会場は男女で分けられています。夜八、九時〜一一、一二時頃まで。男性側は野外に巨大なテントをしつらえたりした特設会場で行われ、新郎新婦の男性親族や男性の友人が何百、時には何千と集まります。参列者は新郎新婦の父親に挨拶をした後、全員がそろりまで雑談をしながら待ち、最後に料理をいただきます。伝統舞踊が入ることもあります。女性側はホテルなどの大きな会場で行われます。参列者は皆女性なので、会場内ではアバーヤ(ガウン)で身体を隠す必要はありません。参列者は新婦に挨拶をした後、ほかの人と雑談したり、踊ったりします。最後に新郎を迎えた後、二人はハネ

ムーンへ行きます。

スヘイル サウジも大体同じですが、女性側は朝まで続くこともあります。

アハマド 自宅が広ければ自宅で行うこともありませぬ。その場合はこじんまりと。

司会 ご祝儀の習慣は？

ムサビ U A Eにはありません。

逆にお金を持っていくと失礼にたります。

アルマズヤッド サウジでは部族や地域によって異なっていて、ご祝儀の習慣がある部族や地域もあります。そういう時は少なくとも三万円は渡しますね。

司会 職場の方を招待しますか？

アルマズヤッド そうですね。特に社会的地位が高い上司などに参列していただくことは、自分の社会的立場を示す意味を持つてくる

◇アバーヤ アラブ世界一体で女性が外出時に着用する黒いガウン。サウジでは女性が外出する際には、外国人であっても原則としてアバーヤと、髪を覆うヒジャーブの着用義務がある。ただ、稀に一部空間ではヒジャーブ着用は免除される(写真二四九頁右上)。U A Eでの着用義務は場所により異なる。後述するシリア、エジプト、チュニアでは外出時の着用義務はないが、エジプトの地方では着用する女性が多い。多様な宗派が混在するシリアでは宗派によって異なる。着用率が高いのはスンナ派の女性で、それ以外の宗派の女性はいはあまり着用しない。チュニアもアバーヤを着用する女性は少ない。これら三国では、外国人女性には基本的にはアバーヤを着る必要はない。ムスリマの装いのうち、西欧などで長年議論の的となっているのがヒジャーブである。クルアーンではヒジャーブへの言及は二四章三節の「カフシ」がなく、着用方法などは明示されていない。そのため形、大きさ、着用の是非は地域による。座談会でも言われているように、基本的には外国人であってもモスクなど宗教施設に入る場合はヒジャーブをかぶる。それ以外の場所で着用すべきかどうか迷ったら、周囲の女性に尋ねてみるのがよいだろう。



いけないことなのですが。逆にひとつの部署を同じ部族でまとめる  
とコミュニケーションがうまくとれる場合もあります。

**司会** 会社側は面接相手に出身部族を聞いてもいいものですか？

**アルマズヤッド** サウジ人なら聞かなくても分かります。名前や出身地、見た目、話し方などから。

### ●職場の問題6―休暇

**司会** アラブではどんな祝日がありますか？

**アルマズヤッド** サウジでは**建国記念日**が一日、**ラマダーン明けの祭り**と**犠牲祭**がそれぞれ五日間の休みになります。

**ムサビ** UAEでも同じですが、**ラマダーン明けの祭り**と**犠牲祭**はそれぞれ三日間の休みになります。**アルマズヤッド** サウジではその

ほかに**巡礼**の時期に**犠牲祭**と合わせて一〇日間位休みになります。

**司会** 日本で言うとお正月にあたるのはどの祝祭ですか？

**アルマズヤッド** **ラマダーン明けの祭り**です。子どもにお年玉をあげたりします。

**司会** 有給休暇はどの位取れますか？

**ムサビ** UAEでは一カ月位です。勤続年数によっても違います。**スヘイル** サウジではまとめて二カ月位取ることができます。

**司会** 冠婚葬祭の時は？

**ムサビ** UAEでは結婚した時は二〜三週間位、近親が亡くなった時は埋葬の翌日から三日間です。**アルマズヤッド** サウジも大体同じですが、両親などとても近い親族が亡くなった場合は、一週間位休む人もいます。



▲カアバ神殿の刺繍を壁に飾るエジプト・ミニヤのムスリム一家。マッカ巡礼は義務であると同時に、マッカから遠く離れて住むムスリムにとっては生涯に一度は果たしたい夢

集団レベルでの同族意識も極めて強い。さらに、アラブ社会において部族構成員は原則として皆、同じ宗派に属するため、部族を語る文脈の中で宗派について語られることもある。なお、サウジアラビアはスンナ派の大国として知られているが、シーア派も存在し、特に東部に多い。

◇**建国記念日** サウジアラビアは九月二三日、UAEは一二月二日。



スマート・カジュアルでも。

**司会** 香典の習慣はありますか？  
**ムサビ** ありません。

**司会** 食事は出るんですか？

**ムサビ** 故人の家族がコーヒーや紅茶、軽食などを用意しています。  
**カリーム** サウジも大体同じです。  
**アルマズヤッド** 故人の家族が経済的に余裕がなければ、上司や友人が飲食物を準備することもあります。代わりに、貧しい人やモスクに寄付することもあります。こういうことは**喜捨**にあたります。

**司会** さきほど職場とプライベートの人間関係は分けるとおっしゃっていました。職場関係者のお葬式には出るんですか？

**アハマド** 参列した方が良いでしょう。イスラームでは誰が葬儀に参加してもいいんです。より多くの人が集まることが故人のためにな

るからです。

**カリーム** もし葬儀に参列できない時は電話でお悔やみを述べます。

**アルマズヤッド** 王族や社会的地位の高い人の場合、新聞に訃報が掲載されるので、企業のトップはすぐに弔意を示します。

**司会** 日本だと遺族はそつとしておこうということが多いですが。

**ムサビ** アラブでは逆です。積極的に会いに行ったり、電話したりして遺族を支えようとしています。

**アハマド** でも、泣き叫ぶことは良しとされています。

**アルマズヤッド** また、遺族へのお悔やみは埋葬後三日過ぎたら言わない方がいいでしょう。逆に故人を思い出さしてしまうからです。

### ● 観光

**ムサビ** UAEではドバイと他の

ヒ・ラージウーン」や「不死は神のもの」を意味する「バカー・リッラー」を遺族に面した際にお悔やみとして伝える。

◇**喜捨** 喜捨には義務のザカートと任意のサダカがある。

**コラム1…アラブ諸国の聖者信仰** サウジアラビアでは異端として禁じられていますが、エジプトやチュニジアなど一部のアラブ諸国ではムスリム民衆の間で聖者（ワリー、ファキーなど）と呼ばれる人々への信仰が盛んです。聖者は奇蹟（カラーマ）を起こすと信じられており、人気のある聖者廟（マカーム、ザーウィヤ）ではたくさんの参詣者が、さまざまに願い事をしていきます。聖者生誕祭（マウリド）の賑わいは、日本の縁日を彷彿とさせます。キリスト教にも独自の聖人（キツディース）が存在し、彼らの聖遺骸が安置された教会にはムスリムを含む多くの人々が訪れます。なお、イスラームの聖者には生者も死者もいますが、キリスト教の聖人は死者に限られます。

ので。

司会 披露宴の前にモスクでイスラームに則った結婚式をするんですか？

ムサビ 家か裁判所で行います。

アルマズヤッド 流れとしてはまず婚約式をし、その三カ月〜一年後に結婚式と披露宴を行います。

司会 子どもが生まれた時の特別なお祝いの習慣はありますか？

スヘイル サウジでは、子どもが

生まれて一週間後に、羊か山羊を屠って、家族、アィラ（拡大家族）、友達とパーティーをします。肉の一部は貧しい人に施します。

ムサビ UAEも大体同じです。

職場でチョコレートやケーキを振る舞ったりもします。

### ●葬儀

司会 イスラームの葬儀はどのよ

うなものでですか？

ムサビ まずモスクで遺体を洗い、白い布で包みます。遺体は葬

儀用担架か棺台に乗せられ男性参列者が肩に乗せて墓地まで運びます。モスクもしくは墓前でイマー

ムの先導で葬儀礼拝を行った後、土葬します。当日、あるいは亡く

なったのが夜遅かったら翌日、いずれにしても、なるべく早く埋葬

します。UAEの文化では、亡く

なった日から三日間故人の家の大広間あるいはテントで弔問客を迎えます。弔問客は故人の家族にお

悔やみを述べ、三〇分〜一時間程度留まります。故人が近い親戚

や親友の場合は三日間毎日参列し、手伝いをすることもあります。

司会 服装は？ 黒いスーツ？

ムサビ 黒でなくともかまいません。

ん。スーツやUAEの民族衣装、

◇イスラームに則った結婚 イスラームにおいて、婚姻関係は新郎新婦の父親と法廷登記人（マウズーン）が結婚契約書（キターバ）に署名することによって締結される。

◇子どもが生まれて一週間後 アラブ諸国に共通する通過儀礼で、日本ではお七夜にあたる。イスラーム上の正式名称はアルハキールカだが、サウジアラビアではタマーイム、エジプトではスプーアと呼ぶ。湾岸諸国ではイスラームの儀礼として認識され、上記のように実践されるが、エジプトではムスリムとキリスト教徒に共通する古代から続く民俗信仰として認識されている。

◇お悔やみ クルアーン第二章一五六節「まことに、私たちは神のもの、その御方の御許に私たちは帰り行くものである」を意味するアラビア語「インナー・リッラーヒ・ワ・インナー・イライ



▲墓参するエジプト・ミニヤのムスリマたち。墓は極めて簡素だが、これは多くのイスラーム国に共通している



日本人からするとUAEの文化とイスラームは混ざりあっているように見えますが。

**ムサビ** たとえば湾岸諸国の民族衣装は男性が白、女性は黒と決まっていますが、こう決めているのは宗教や法律ではなく、UAEやサウジの文化です。逆に日本の場合は、一つの事柄に対して複数の異なる説明をすることがありますよね。たとえばゴミのポイ捨てを禁止する理由として、「日本人はきれいだから」と文化論で説明することもあるし、「仏教ではそう教えているから」と宗教を理由にすることもあります。また別の時には「リサイクル法のような法律で決まっているから」という説明もしますよね。

**アルマズヤッド** イスラームはアラブの国々の基準です。ただ、イ

スラームといってもいろいろな宗派があり、**法学派**や地域によっても見解はさまざまで柔軟性があります。もちろん**礼拝や断食などメインの宗教実践**はどこでも同じですけれどね。イスラームで解釈されていない事柄やイスラームに当てはまらないような事柄は法律がカバーします。

### ●喜ばれるお土産

**司会** アラブではどんな**日本土産**が喜ばれますか？

**アルマズヤッド** 相手の年齢や社会的地位によります。男性の若者(二五〜四〇歳)であれば、日本にしかない不思議な物が喜ばれます。たとえば、日本語の書かれた**マグカップ**や、**隠しカメラ**や**マイク**が付いた**ボールペン**とか。若い女性には**資生堂**のような高級ブラ

むマッカ以外の聖地訪問に用いる。

◇**注釈書(翻訳)** ならば大丈夫 イスラームにおいて、アラビア語は神が啓示を伝えるために特に選んだ言葉であると考えられているため、アラビア語で書かれたクルアーンのみが聖典としての価値を持つ。そのため翻訳はクルアーンそのものではなく注釈としての扱いを受ける。

◇**宗教・文化・法律** アラブでは、ムサビさんの言うように宗教(ディーン)、文化/慣習(アーダ)、法律(カーヌーン)が明確に区別されている事柄が多い。しかし他方で、アラブやアフリカの一部地域の慣行である女子割礼のように、地域の慣習が宗教実践と誤解されて行われている場合もある。

◇**法学派** イスラーム法は「日本国憲法」のように明文化された法典があるわけではなく、各事案について法学者がクルアーンやハディースに基づいて解釈し、ファトワーと呼ばれる裁定を出す。スンナ派の法学派は四学派(ハナフィー学派、シャーフイー学派、マリーク学派、ハンバル学派)に分かれており、信徒は自分の住む地域で優勢な法学派が自分の望む解釈をする法学派を選ぶ。近代以降シリア、エジプト、チュニジアなどではイスラーム法の適用は結婚や養育など限られた領域のみで、それ以外の領域は近代的法体系に



七首長国とで大きな違いがありません。ドバイは人口の九五%が外国人です。ホテルには飲酒可のバーも豚肉を売るスーパーもあります。反対にシャルジャではお酒を保持しているだけで罪になります。また、いくらドバイでも酔って変なことをしたら罪になりますよ。外出中に酔ってしまったら、タクシーを拾って帰るのが一番ですね。それから服装も大切です。男性ならば半袖まで、女性も半袖で大丈夫ですが、**節度ある服装**がいいですね。

カリーム マッカ(メッカ)と同じく私の出身地マディーナ(メディナ)もムスリムでないこと入ることができません。それ以外の街でも、イスラームと関係のある場所に入る場合は必ず事前に関係者に相談することです。モスクに入っ

たら、ムスリムでない限りクルアーンに触れてはいけません。注釈書(翻訳)ならば大丈夫です。

アハマド 大声やおしゃべりも迷惑になりますね。

カリーム 人が礼拝している時は前を通ってはいけません。

ムサビ モスクでは、男性は長ズボン、上はTシャツや半袖シャツ。女性だと見せていいのは顔と手・足のごく先の方だけです。モスクでアバーヤを貸し出してくれることもあります。

### ●宗教・文化・法律

ムサビ 日本は宗教と文化と法律が混ざりあっています。UAEでは宗教、文化、法律は混ざっている部分もありますが、やはりそれぞれ独立していると思います。司会 とても面白い見解ですね。

◇泣き叫ぶことは良しとされていません イスラームでは遺族が泣くことで故人が苦しめられると考えられているため、葬儀や墓前でもあまり激しく泣き叫ぶことは忌避されている。

◇節度ある服装 特に外国人女性は外出時に気をつける必要がある。湾岸諸国では上は長袖もしくはあまり短い半袖、下は足首が隠れる長さのスカートもしくはパンツ、どちらも身体のラインがあまり出ないものが望ましい。場所によってはヒジャーブをかぶる必要がある。常に大判のスカーフを鞆に入れておく。サウジでは女性原則としてアバーヤとヒジャーブは必須。後述するエジプトでも女性はあまり短い半袖、ふくらはぎの下程までの丈のスカートもしくはパンツ、どちらも身体のラインがあまり出ないものが望ましい。男性もアラブ諸国ではタンクトップや極端に短いパンツは避けた方がいいだろう。

◇マッカ、マディーナ イスラームの二大聖地。イスラームにおいて聖地訪問を意味する語には巡礼(ハッジ/ウムラ)と参詣(ズィヤラ)の二種があり、両者は峻別されている。「巡礼」には「大巡礼」(ハッジ。決められた月に決められた手順に則って行われる義務の巡礼)と「小巡礼」(ウムラ。任意の月に行われる巡礼。義務の巡礼とは認められない)がある。「参詣」はマディーナも含

あまり肌を見せることは許されていないので、職場では外国人であつても節度ある服装にした方がいいですね。

**司会** 男性の服装はどうですか？  
**サリ** たとえばTシャツとか。男性の服装はあまり問題になりません。

**ナーヘド** 残業した時に男女が二人きりにならないようにする配慮も必要です。

**司会** ものすごく広い部屋の端と端であつてもダメですか？

**ナーヘド** そうですね。たとえ広くても閉め切った部屋だとダメなんです。

### ●職場の問題3―挨拶

**ナーヘド** シリアの日本企業では、従業員はそれぞれ一人で昼食をとるそうなのですが、イスラー

ムの習慣では自分が何か食べていたら、近くにいる人にも分けてあげます。そうしないと相手をまったく気にかけない非人間的な人ともみなされてしまいかねません。

**サリ** 職場では挨拶も大切です。  
**ナーヘド** アラブでは、知らない人でも目があつたら挨拶するのが礼儀です。

**司会** 「アッサラーム・アライクム」と挨拶するんですか？

**ナーヘド** もちろんその挨拶はアラブ全域で使えますが、**国によって違う**挨拶表現もあります。いずれにしてもアラブでは挨拶は必ずします。

### ●結婚

**フエテン** 披露宴の習慣に関してチュニジアの例を挙げると、北部では大体一日ですが、南部では七

も多くが南部のジェルバ島に暮らしている。

◇エジプトは人口の八〇%がムスリム スンナ派の学的権威アズハル機構を有するエジプトはイスラーム世界の中心の一つだが、人口の一〇%前後（公的統計がないためリナさんのように約二〇%と考える人もいる）はコプト・キリスト教徒（コプト正教徒、コプト・カトリック、コプト・プロテスタントの総称）であり、その他にもバハイイ教徒やユダヤ教徒などが存在する。

◇アッサラーム・アライクム アラビア語の字義は「あなたにあなたの上に平安を」だが、「こんにちを」を意味する通常の挨拶として用いられる。返答は「ワ・アライクム・サラーム」（あなたにこそ平安を）。昼夜を問わず使える。ただし、非ムスリムに対しては異なる表現を使う。たとえばエジプトのコプト・キリスト教徒に対しては「サラーム・ラクム」。意味はアッサラーム・アライクムに同じ。

◇国によって違う アラビア語は二〇カ国以上の国の公用語であり、総使用者数は二億人以上、世界第六位である。厳密には、聖典クルアーンを基調とし公的場面で用いられるフスハー（正則／文語アラビア語）と、日常会話として用いられるアンミーヤ（口語アラビア語）に大別される。このため一口にアラビア語といっても、アンミーヤは



ンドの化粧品やダイエット食品が  
いいですね。若い男女に共通して  
喜ばれるのは浴衣です。安い物で  
構いません。年齢が上の方に対し  
ては、重厚な箱に入った時計や鮮  
やかな日本の柄の入った絵皿、高  
級ブランドのボールペンなど、そ  
れなりの値段の物が喜ばれます。  
あまりにも安い物は失礼にあた  
ります。年齢が若くても社会的地位  
が高い人に対しては豪華な物が  
いいでしょう。いずれにしても、「メ  
イド・イン・ジャパン」の物、日  
本にしかないブランドや物を意識  
して選んでみてください。

シリア、エジプト、チュニジア編

### ●職場の問題1ー礼拝

リナ エジプトは人口の八〇%が  
ムスリムなので、職場でも多くの  
人が勤務時間中に礼拝します。以  
前カイロの日本企業で働いていた  
時、勤務時間中の礼拝が問題に  
なったことがあります。

司会 礼拝場所は企業の中にあり  
ましたか？

リナ 会社によりました。礼拝場  
所がない企業ではムスリム従業員  
はモスクに行くのですが、なか  
か戻ってこない人もいて、日本  
上司が問題視していました。

ムハンマド チュニジアでは、ド  
イツ系企業や国際企業では社内に  
礼拝場所を設けているそうです。

### ●職場の問題2ー女性の立場

ナーヘド イスラームでは女性が

則っている。しかし多くのムスリムにとり、現代  
でもイスラーム法は大きな影響力を持っている。

◇礼拝や断食などメインの宗教実践 ムスリムが  
行うべき実践である五行(信仰告白、礼拝、断食、  
喜捨、巡礼)など。

◇日本土産 飲食物をお土産にする場合はハラ  
ール な物を選ぶ。チョコレートや

クッキーは、酒や動物性ショートニングが入って  
いないことを確認する。またイスラームは偶像崇  
拝を禁じているため、日本人形は喜ばれないこと  
もある。

◇シリア スンナ派が多数派だが、アラウィー  
派、ドゥルーズ派などのシーア派諸派、シリア正  
教会、アッシリア教会、アルメニア教会などのキ  
リスト教諸派も政治的・社会的に重要な地位を占  
める。

◇エジプト 国民の大多数はエジプト人である  
が、エジプト南部からスーダン北部のナイル川流  
域に出自を持つヌビア人と呼ばれる少数民族も  
存在する。

◇チュニジア 全人口の約九八%がアラブ・ムス  
リム、約一二%がベルベル(アマズイグ)と呼  
ばれるベルベル語を話す民族。ムスリム(含ベル  
ベル系)が人口の約九八%を占める一方、イス  
ラーム到来以前からユダヤ教徒が存在し、現代で

でも親戚に対してはそうですね。  
ムハンマド チュニジアでも親戚の結婚に際してはご祝儀を渡します。ただ、結婚式の後ではなく前に渡しますね。

リナ 日本企業で働いていた友人女性が、結婚に関して苦い経験をしたことを思い出しました。エジプトの女性は結婚式の一〜二週間前から仕事を休みます。というのも結婚前の女性は新居の家具や飾りなど細々した物を揃えたり、することがたくさんあるんです。でも私の友人は仕事が忙しかったため、結婚式の三日前まで働きませんでした。そして日本人上司に、結婚式が三日後なので明日から休暇を取りたいとお願いしたんですが、上司はどうしても認めてくれませんでした。結局友人はその職場を辞めてしまいました。エジプトの企

業では、結婚を間近に控えた女性には習慣的に休暇を与えるものなので、その辺は現地の日本企業にも理解していただけたら嬉しいです。

### ●葬儀

リナ お葬式に行ったら、遺族にお悔やみを伝えた後、男女別に分かれた参列者席に三〇分以上は留まります。葬儀に参列できない時は電話や手紙を。何らかの形で弔意を示すのが重要です。

司会 お葬式は自分が所属しているモスクで行うんですか？

リナ 特にそういうものはありません。一番近いモスクで葬儀礼拝を行います。ただ、埋葬は故人の家族の墓所にします。エジプトではそれぞれの街で墓地のエリアが決められています。

と談笑する。料理もしくは簡単な茶菓が出る場合は、宴の最後、つまり真夜中頃になる。

◇女性は新居の家具や飾りなど細々した物を揃えエジプトでは新郎が新居とマフル（イスラームの結婚において男性が女性に支払う婚資）を用意する一方、女性は新居で必要な物を用意する。近年エジプトではマフルの高額化により、なかなか結婚できない男性が増えている。

### コラム2…一夫多妻 イスラームでは男

性は四人までの妻帯が認められています。根拠はクルアーン四章三節ですが、この啓示の背景には預言者ムハンマドの時代に起きた戦さによって生じた多数の寡婦や孤児の存在があります。一夫多妻は彼らを救済するための方策でした。現在では、トルコとチュニジアでは一夫多妻は国法で禁じられており、その他の国でも実際の慣行率はさほど高くありません。なおクルアーンでは、複数の妻を持つ場合には、物質・精神の両面で公平にするよう命じられています。



日かけます。

サリ シリアも地域によって異なります。東部では七日、北西部にある私の出身地イドリブでは二、三日かけます。

司会 披露宴に七日もかけることがあるんですか!?

フェテン ええ。日にちごとに特別な儀礼を行います。形態としては、伝統的な宴をする人もいれば、近代的な、つまりヨーロッパ的な宴をする人もいます。

司会 七日間あるとして、その中で参列者が出席する日は決まっているんですか?

フェテン 何日目という決まりはありませんが、親族だけの日などがあるので、友人、知人、職場関係の参列者が出席できる日は、七日間のうち三〜四日間ですね。

リナ エジプトの披露宴もかなり

盛大に行うので、多くの人が来ます。招待状が来なくても口頭で誘われたら出席して構いません。

司会 ご祝儀はどうですか?

フェテン チュニアではプレゼントやご祝儀を持参する義務はありません。

サリ シリアでは人によります。

贈物をした場合は物でもお金でもかまいません。

ナーヘド 贈物をする場合は結婚式の後に渡します。小額の物でもかまいません。

リナ エジプトでは親戚に対してはそれなりの金額のお金や物を渡しますね。新婚の親戚を初めて訪ねる際は、必ず贈物を持参します。もらった方は、相手が結婚したら大体同じ金額か相当額の物をプレゼントします。

ナーヘド ああ、たしかにシリア



▶上…結婚契約書に指紋押印するムスリマ（エジプト・カイロ）、下…披露宴でひな壇に座るムスリムの新郎と新婦（エジプト・アスワン）

地域によってかなり異なる。たとえば男性に対して「お元気ですか?」と聞く場合、フスハーでは「カイファ・ハールカ?」だが、湾岸諸国では「シューローナック?」、シリアでは「キーファック?」、エジプトでは「イザイヤック?」チュニアでは「ラバス?」となる。

◇口頭で誘われたら出席してかまいません エジプトの披露宴は多くの場合、会場が屋外なので収容人数にあまり制限がない。そのため新郎新婦は友人、知人を大勢披露宴に誘う。誘われたら気軽に参加しよう。披露宴に行ったら、まずひな壇にいる新郎新婦に祝辞を述べ、その後は他の参列者



いことを我慢して試験勉強に励む受験生みたいな心境？

リナ イスラームで断食をする理由は、一つには貧しくて満足に食べられない人と同じ体験をし、彼らの気持ちを自分で感じるため、もう一つは自分の欲望を抑える力を鍛えるためです。だから、日本で言ったらボランティアで何かを行うのに近いかなと思います

司会 ラマダーン中に、保守的なムスリムたとえばサラフィー主義者の前で非ムスリムが飲食したら彼らはどう考えますか？ムハンマド おそらく失礼だと感じるでしょうね。そういう人たちにはできるだけ敬意を払った方がいいですが、最終的には個人の判断に任されています。

### ●祝祭

司会 イスラームの二大大祭はラマダーン明けの祭りとは犠牲祭ですが、違いは何ですか？

リナ この二大大祭のことを「イード」と呼びます。どちらの時も、まず朝イード礼拝をした後、ラマダーン明けの祭りの日には、みんなで集まってラマダーン中に作っておいた特別なクッキーを食べたり、子どもたちに新しい服を着せ、お年玉をあげます。日本のお正月に似ていますね。犠牲祭では、お金のある人が牛や羊を屠ってもらい、三分の一は貧しい人に、三分の一は親戚にあげ、最後の三分の一を家族で食べます。ムハンマド イードの時には休む宗教的義務があるので、ふつう企業はその時期は休暇になります。サリ シリアでも同じです。また

だったため、参加者は終わるまで断食状態のままだったが、全員、通常と変わらないのではないかとと思うほど元気に最後まで参加してくれた。

◇この二大大祭のことを「イード」と呼びますアラブのキリスト教徒は、クリスマスと復活祭をイードと呼ぶ。エジプトのコプト正教徒はイードの前の数十日間、ムスリムのラマダーンとは異なる形だが、断食（動物性蛋白質を断つ）を行う。この断食のことは、アラビア語で断食一般を指すスィヤームと呼ぶ。

◇イード礼拝 イードの日は一日五回の礼拝以外にイード礼拝を行う。普段は自宅で礼拝するムスリムもこの礼拝はモスクで行うことが多いため、イード礼拝時のモスクは大変な混雑となり、なかにはモスク内に人が入りきらず外に礼拝用絨毯を敷き礼拝を行う所もある。

◇特別なクッキー シリアではマアムール、エジプトではカアク、チュニアアではフルーと呼ばれる。マアムールはナッツやナツメヤシのペーストが入ったクッキー、カアクはそれにグラニュー糖をかけたもの、フルーはマアムールやカアクを含む伝統的なアラブ菓子全般を指す。

フエテン チュニジアでは特に墓地のエリアは決まっています。が、政府が墓地を用意していることが多いです。

ナーヘド シリアも大体同じです。司会 香典の習慣はありますか？

リナ エジプトでは、亡くなったのが家族を養っている立場の方の場合のみ、封筒にお金を入れて渡すことがあります。

ムハンマド チュニジアには香典の習慣はありません。故人の遺族にお悔やみを伝え、彼らを支えることが大切です。

サリ シリアでもお金を渡すのではなく、故人の親族や友人が忙しい遺族のために食事を用意したりして支えてあげます。

リナ 故人は遺言を残していることが多いので、亡くなった後、遺族は遺言を確認します。どこの墓

地に埋めてほしいとか、自分が亡くなっても自分のために墓前で泣き叫んだりしないようにとか書かれています。

司会 墓前で泣いてはいけないんですか？

リナ 泣く人もいますけれど、あまり激しく泣くのは好ましくありません。イスラーム上、墓参に意味はありません。一番大切なのは自分もいつか死ぬことを意識するためですが、墓前で死者のためにクルアーンを朗読したりすることは、認められています。

司会 日本人がエジプト人同僚のお墓参りをしてもらいますか？

リナ ええ、問題ありません。

### ●断食

司会 断食はどんな感覚なんでしょう？ 日本でいえば、やりた

コラム3…アラブ諸国の宗教的マイノリティ アラブ諸国はムスリムが人口の大多数を占めますが、イスラーム以外の宗教を信仰する人々の存在も決して小さくありません。特に人口が多いのはキリスト教徒ですが、ユダヤ教徒、ソロアスター教徒、バハイー教徒などもいます。この内最大の人口を抱えるのはエジプトのコプト正教会です。ユダヤ教徒とキリスト教徒は同じ神と聖典を信じる「啓典の民」と呼ばれ、歴代のイスラーム王朝下では一定の税金を納めることで信仰の自由が保障されました。現在でも多くの地域ではムスリムと非ムスリムが隣り合って暮らしています。しかし近年、特に二〇一一年の民衆革命以降、エジプトやシリアでは一部の過激なムスリムによるキリスト教会襲撃が多発し、宗教間の軋轢が生じているのも事実です。

◇断食 この座談会は、ラマダーン月の午後五時〜七時の間に行われた。その日の日没が七時



が、非団員でも顎鬚を伸ばしている人はいますし、見た目で判断するのは難しいですね。

### ●インシャー・アッラー

司会 アラブの方とビジネスする  
と「インシャー・アッラー」という言葉にまどわされると聞くのですが、どういう意味ですか？

リナ それ、私の研究テーマです！ アラビア語で「アッラー（神）が望めば」という意味の言葉なんです。未来のことを言う時に、私たち人間はそれが実現できるかどうか断言できません。できるのは神だけです。だから最後にこの言葉を付け加えるんです。でも、単純にNOの意味にとられることもありません。たとえば私の姪は「遊びに行くよね？」と大人たちに質問した際「インシャー・

アッラー」という答えが返ってきたところ、わっと泣き出してしまいました。そして大人たちに、「『インシャー・アッラー』じゃなくて、『絶対に行く』って言うんですよ」と何度もお願いしていました。彼女にとつて「インシャー・アッラー」はネガティブな意味を持っているんですよね。

サリ 自分は望むけれど神が望まない場合はどうする？ またその反対の場合は？ と考えると、何とも説明が難しい言葉だとも思います。でも、普通はインシャー・アッラーはOKのようなポジティブな意味で使います。司会 今日はありがとうございます。ぜひ、またお会いしましょう！

一同 インシャー・アッラー！

【岩崎真紀】

◇ムスリム同胞団 一九二八年エジプトでハサン・アル・バナーが設立したイスラーム主義政府により弾圧されてきたが、貧困層への慈善活動などにより民衆の間に浸透、民衆革命後の選挙では大統領を輩出した。しかし一年足らずで政権は崩壊し、二〇一三年には裁判所によって活動禁止が命じられた。

組織。長年

◇インシャー・アッラー ビジネスの場では、しばしば「ムスリムは『神が望めば』と返事するので、YESなのかNOなのかわからない、わざとはぐらかしているのかもしれない」というステレオタイプがある。それに対して日本のイスラーム解説書には「はぐらかしているのではない、これはイスラームの教えに則った表現である（つまり、そのステレオタイプは偏見だ）」というような反論が書かれていることが多いが、エジプトと日本の若者の「言い訳」表現を研究しているリナさんによれば、自分が約束したことが実行できなかった場合の言い訳として「インシャー・アッラー」を使うムスリムも実際にはいる。他方でサリさんの言うように、YESの意味で用いられることも、もちろんある。ネイティブも判断に困る「インシャー・アッラー」がどのような意味を持つかは、各自現場で判断していく必要があるだろう。

イードの時にはご馳走や子どもの

晴れ着、贈物を用意する必要がありますので、政府や特定の企業はイードに合わせて従業員の給料を1〇〜20%アップします。

### ●観光

司会 有名な観光地に行く場合、何かすべきことはありませんか？

リナ 服装に気をつけることですね。モスクに入る時は派手な服装は避け、女性はベールをかぶりま  
す。入る前には靴を脱いで下さい。  
ムハンマド 食べ物をモスクに持ち込むこともいけません。

リナ モスクでは音楽も禁止です。写真は大丈夫ですよ。マッカ巡礼の時も皆写真を撮っています。ムハンマド 分からないことは、モスクの入口に門番がいる場合は門番に、いなければ近くの人に聞

くといいでしょう。

### ●ムスリム同胞団

司会 エジプトに関してなのですが、ムスリム同胞団の人が職場にいたら、日本人ビジネスマンとしてはどう対応すればいいですか？

リナ 私の知り合いの同胞団はともいい人ばかりです。ただ同胞団は宗教と政治を分けて考えた方がいいと思います。彼らが政治にかかわるといろいろな問題が起こり、結果的にイスラームのイメージが悪くなる可能性が高くなりますから。

司会 同胞団員かどうかは見て分かりますか？

リナ そもそも同胞団員は職場でカミングアウトしていません。なかには明かす人もいますけれど。同胞団員の特徴の一つは顎鬚あごひげです

コラム4：アラブ諸国の世界遺産 数千年の歴史を持つアラブ諸国には、イスラム以前の宗教の姿を留める世界遺産も存在します。UAE：アル・アイン遺跡、サウジアラビア：アル・ヒジュル（マダーイン・サーリフ）遺跡など、シリア：パルミラ遺跡など、エジプト：ギザのピラミッドなど、チュニジア：カルタゴ遺跡など。



▶上：サウジアラビアの世界遺産アル・ヒジュル（マダーイン・サーリフ遺跡）ナバテア人の遺跡としては、ヨルダンのペトラ遺跡に次ぐ規模  
〔提供：Cacon〕、下：チュニジアの世界遺産カルタゴ遺跡



abstract

It is well known that Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī's cosmology has been accepted in the the Ṭayyibī Ismā'īlīs in Yemen since the twelfth century, and that it has been transformed into the new Ismā'īlī myth called *le drame dans le ciel*, and this new myth has been often referred to. However, it has not been sufficiently determined when, by whom, and how al-Kirmānī's cosmology was reconstructed. The main objective of this paper is to examine the cosmology of Ibrāhīm ibn al-Ḥusayn al-Ḥāmidī, the second *dā'ī mutlaq* of the Ṭayyibīs in twelfth-century Yemen, and concretely determine how he converted the static and systematic cosmology of the former into the dramatic myth. Al-Ḥāmidī rebuilt the Second Emanated (*al-Munba'ith al-Thānī*) of al-Kirmānī as the fallen existent (*hābiṭ*), which falls on account of its sin and wishes to regain primordial bliss after repentance. Moreover, he transformed al-Kirmānī's cosmology into a mythical and dualistic one by extending the relation of 'call and answer' between the First Emanated (*al-Munba'ith al-Awwal*) and the Second Emanated all over the universe.

Introduction

How should we understand the gnostic and mythical cosmologies in the history of Ismā'īlism? This question has puzzled scholars for a long time. Samuel M. Stern and Wilferd Madelung maintained that since the second half of the tenth century, the Neoplatonic doctrines introduced by the 'Persian School' in Iran, which included Abū Ya'qūb al-Sijistānī, had replaced the early mythical cosmology, the vestiges of which we can see in the epistle of Abū 'Īsā al-Murshid.<sup>1</sup> An understanding of the history of early Ismā'īlism was explained by Heinz Halm in detail<sup>2</sup>, and is now accepted by many scholars. According to them, the Neoplatonization of the doctrines came to a climax in the works of Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (d. ca. 411/1021), a principal *dā'ī* in the reign of al-Ḥākim (r. 996-1021), and a considerable number of old mythical elements were excluded in his cosmological system, which was greatly influenced by the philosophical cosmology of Abū Naṣr al-Fārābī (d. 339/950).<sup>3</sup> However, the Ismā'īlī gnostic myth did not disappear completely, and it was suddenly resurrected in the framework of al-Kirmānī's philosophical cosmology in *Kanz al-Walad* by Ibrāhīm ibn al-Ḥusayn al-Ḥāmidī (d. 557/1162) in the twelfth century Yemen.

<sup>1</sup> Samuel M. Stern, "The Earliest Cosmological Doctrines of Ismā'īlism", in *Studies in Early Ismā'īlism* (Jerusalem & Leiden, 1983), pp.3-29; Stern, "The Early Ismā'īlī Missionaries in North-west Persia and in Khurāsān and Transoxania," in *Studies in Early Ismā'īlism*, pp. 189-233; Wilferd Madelung, "Das Imamāt in der frühen Lehre," *Der Islam* 37, pp. 101-104; Madelung, "Cosmology of the pre-Fatimid Ismā'īliyya," in Farhad Daftary (ed.), *Mediaeval Isma'ili History & Thought* (Cambridge, 1996), pp. 75-83.

<sup>2</sup> Heinz Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya* (Wiesbaden, 1978); Halm, "The Cosmology of the Pre-Fatimid Ismā'īliya", in Daftary (ed.), *Mediaeval Isma'ili History & Thought*, pp. 75-83.

<sup>3</sup> Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya*, pp. 83-85; Tatsuya Kikuchi, "Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī's Theory on Intellect" (in Japanese), *Bulletin of the Society for Near Eastern Studies in Japan (Nippon Oriento Gakkai)* 38-1 (1995), pp. 55-58.

The Yemenite Ṭayyibī cosmology initiated by al-Ḥāmidī and adopted by later *dā'īs*, in which the mythical fall and ascension of the Spiritual Adam (*Ādam al-Rūḥānī*) played a main part, is known as '*le drame dans le ciel*', as named by Henry Corbin, and is considered to be 'the fourth and final stage in the medieval development of Ismā'īlī cosmology' by Farhad Daftary.<sup>4</sup> However, I find the concept of *le drame dans le ciel* problematic in some ways, as Corbin's analysis is sometimes intuitive and ahistorical, and he refers to a variety of texts in a various periods, including those of al-Ḥusayn ibn 'Alī (d. 667/1268), Idrīs 'Imād al-Dīn (d. 872/1468), and Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 672/1274). They lived more than one century after al-Ḥāmidī, and furthermore, Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī belongs to another Ismā'īlī branch. Although we tend to treat their thoughts as pieces of the one thought, *le drame dans le ciel*, we can not deny that there is the possibility of overlooking the differences between al-Ḥāmidī and them. Furthermore, not much attention has been paid to the difference between al-Kirmānī's thought and al-Ḥāmidī's and the meaning of the difference. This is a consequence of the tendency to consider the latter as a piece of *le drame dans le ciel*, which is regarded as different from the classical Fāṭimid thoughts, which include the former.<sup>6</sup>

The main objective of this paper is to make clear how al-Ḥāmidī created the new mythical elements in al-Kirmānī's non-mythical cosmology by comparing the passages of the two about the fallen existent and to examine the significance of these differences in the Ismā'īlī history of thought. For that purpose, to begin with, I will outline the role of the mythical fallen existent in Ismā'īlī thought in the next chapter.

## I

Ismā'īlism has been transforming itself since the tenth century until now by adopting various thoughts, –for example, the myth of Adam and Eve, Neoplatonism, Sufism and Hinduism– in accordance with regional characteristics, culture, and the prevailing current. Although it is not easy to identify an unchangeable essence, Ian Richard Netton thinks that 'both cosmology and myth played a dominant and vital role', regards the Neoplatonic doctrine as a variant of Ismā'īlī myth,<sup>7</sup> and points out five key universal features of its myth: (a) divine transcendence and 'unknowability', (b) the executive role of the first hypostasis, (c) the theme of one who rebels out of pride against the divine *fiat*, (d) the stress throughout on hierarchy and the multiplication of hierarchies and (e) the astonishing combination of two modes of divine production and discourse in the one myth: creationism and

<sup>4</sup> Henry Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, transl. by R. Manheim and J. W. Morris (London, 1983), pp. 37-43; Daftary, *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, 2nd Edition (Cambridge, 2007), p. 269.

<sup>5</sup> Daftary, *The Ismā'īlīs*, pp. 269-275.

<sup>6</sup> Ṭayyibī Ismā'īlism is usually understood as the next and different phase of Fāṭimid Ismā'īlism, which includes the thought of al-Kirmānī. For example, see Daftary, *The Ismā'īlīs*, first edition (London, 1990), pp. 29-31; Halm, *Shiism*, transl by J. Watson (Edinburgh, 1991), pp. 172-181, 193-200. In contrast, Daniel De Smet and Ian Richard Netton referred to continuity and difference between al-Kirmānī and al-Ḥāmidī. See also De Smet, *la Quiétude de l'Intellect: Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'oeuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī (X<sup>e</sup>/XI<sup>s</sup>)* (Leuven, 1995), pp. 250-251, 394-395; Netton, *Allāh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology* (Richmond, 1994), pp. 222-233.

<sup>7</sup> Netton, *Allāh Transcendent*, pp. 234-235. Lenn E. Goodman considers Abū Bakr al-Rāzī's myth of the fall of the (universal) soul, which 'treats natural and metaphysical principles historically rather than discursively, thematically, analytically, reductively, or in any other fashion' as a myth for a number of reasons in 'Rāzī's Myth of the Fall of Soul: Its Function in his Philosophy', in G. Hourani (ed.), *Essay on Islamic Philosophy and Science*, (Albany, 1975), pp. 25-26. I also regard the doctrine of the Universal Soul as a variant of Ismā'īlī myth in this paper according to his terminology.

emanationism.<sup>8</sup> He extracts these features from analysis of the early Ismā‘īlī myth seen in Abū ‘Īsā’s text, the Plotinian doctrines of Muḥammad al-Nasafī and al-Sijistānī, the Fārābian doctrine of al-Kirmānī and the Ṭayyibī myth seen in al-Ḥāmidī’s text.<sup>9</sup>

I agree with De Smet in that the drama of the fall of a celestial existent plays a central role<sup>10</sup>, for (c) functions as the turning point in the creation of this universe and gives the universal mission to the Ismā‘īlī *da‘wa* on earth. Furthermore, we can easily find the differences among authors in (c) rather than in other features if we pay attention to the historical change in Ismā‘īlism. Al-Sijistānī’s Universal Soul and al-Ḥāmidī’s *Ādam al-Rūḥānī* are typical rebels, for they fall from heaven by committing sins out of their pride, become the cause of the production of this material world, and recover their primordial bliss with the help of activities of Ismā‘īlī *da‘wa* on earth and the guidance of the Intellect, although we can find only sin and rebellion in *Kūnī* and Iblīs in the early gnostic myth of Abū ‘Īsā.<sup>11</sup> Mythical deeds of sin, rebellion, fall, and recovery can be seen in many Ismā‘īlī cosmologies, but al-Kirmānī’s cosmology is exceptional in that such deeds cannot be found in it at all, although much of his Neoplatonic terminology and concepts are common with al-Sijistānī’s.<sup>12</sup>

Al-Kirmānī was thought to be the most important *dā‘ī* of the Fāṭimid *da‘wa* in the reign of al-Ḥākim, considering that he was frequently requested to present his opinion on various issues and to write works to aid the programme of the *da‘wa*, and was summoned to Cairo by a chief *dā‘ī* to refute the leaders of the Ḥākim-cult during the crisis they provoked. Halm considered his theology to be the official form of the Fāṭimid *da‘wa*.<sup>13</sup> However, in spite of the importance of al-Kirmānī and his thought, it was not until the time of the Yemenite Ṭayyibīs that his cosmology became wholly accepted, for there were many supporters of Plotinian cosmologies like al-Sijistānī’s in the *da‘wa* after al-Kirmānī’s death, for example, Muḥammad ibn ‘Alī al-Ṣūrī in the reign of al-Mustansir (r. 1036-1094).<sup>14</sup>

Al-Sijistānī’s cosmology began to have an influence on the Fāṭimid *da‘wa* after the compromise between al-Mu‘izz (r. 953-75) and the ‘Persian School’, and there is a possibility that even al-Qāḍī al-Nu‘mān (d. 363/974), the most important jurist who had been assisting the first four Fāṭimid caliphs, adopted a Plotinian cosmology and referred to the fall of the Universal Soul.<sup>15</sup> Al-Ṣūrī maintained that the Universal Soul, which fell on account of its sin of hesitation (*fikra*), would recover its bliss in the Great Resurrection through the help of the *da‘wa* on earth and

---

<sup>8</sup> Netton, *Allāh Transcendent*, p. 236.

<sup>9</sup> We can add the Ismā‘īlī interpretation of Adam’s story to the five doctrines Netton refers to as a variant (or archetype?) of Ismā‘īlī myth. Corbin, *Swedenborg and Esoteric Islam*, transl. by L. Fox (West Chester, 1995), pp. 101-104; J. J. Buckley, “The Nizārī Ismā‘īlītes’ Abolishment of the Sharī‘a during the Great Resurrection in 1164 A. D./559 A. H.”, *Studia Islamica* 60 (1984), pp. 152-153; Kikuchi, *Mythology and Philosophy of the Ismā‘īlīs* (in Japanese, Tokyo, 2005), pp. 103-106.

<sup>10</sup> De Smet, *la Quiétude de l’Intellect*, p. 250.

<sup>11</sup> Netton, *Allāh Transcendent*, pp. 203-222, 229-233; Kikuchi, *Mythology and Philosophy*, pp. 78-99, 110-118.

<sup>12</sup> Netton, *Allāh Transcendent*, pp. 222-229; Paul E. Walker, *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī: Ismailī Thought in the Age of al-Ḥākim* (London, 1999), pp. 84-98; Faquir Muhammad Hunzai, *The Concept of Tawḥīd in the Thought of Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (d. after 411/1021)*, Ph. D. Dissertation, Institute of Islamic Studies, McGill University (Montreal, 1986), pp. 183-186.

<sup>13</sup> Walker, *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī*, pp. 47-49; Halm, *Shiism*, p. 180.

<sup>14</sup> Walker, *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī*, pp. 26-27.

<sup>15</sup> De Smet, “*The Risāla al-Mudhhiba* Attributed to al-Qāḍī al-Nu‘mān: Important Evidence for the Adoption of Neoplatonism by Fatimid Ismailism at the Time of al-Mu‘izz”, in Omar Alī-de-Unzaga (ed.), *Fortresses of the Intellect: Ismailī and Other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary* (London, 2011), pp. 326-327.



the guidance of the Universal Intellect.<sup>16</sup>

It is very difficult to determine why al-Kirmānī was silent on the mythical deeds of the heavenly existent –sin, rebellion, fall, and recovery–, although many Ismā‘īlī thinkers referred to them regardless of their position in the *da‘wa* and the period in which they lived. De Smet presumes that al-Kirmānī practiced *taqīya* with regard to the myth based on the hypothesis that the gnostic myth, the core of Ismā‘īlism in which the drama of the fall of a celestial existent plays a central role, was regarded as *bāṭin*, and should be kept secret, known only within the *da‘wa*, and that his philosophical doctrine was regarded as *zāhir*. According to De Smet, the myth hidden in al-Kirmānī’s works might have been transferred to Yemen by oral tradition and resurrected in al-Ḥāmidī’s work.<sup>17</sup> However, it will be sufficient to establish only that, at least superficially, there is no myth of the fallen existent in al-Kirmānī’s *magnum opus*, *Rāḥat al-‘Aql*, leaving alone the question as to whether or not the myth can be thought of as *bāṭin* that must be hidden from outsiders.<sup>18</sup>

## II

Al-Kirmānī’s definition of God does not deviate much from the tradition of the ‘Persian School’ in that it is considered transcendent beyond any definition, neither being existent nor non-existent, although there are some differences between al-Kirmānī and al-Sijistānī concerning its creation.<sup>19</sup> The God is called the Originator (*Mubdī’*), but the name is only figurative, and human beings cannot point to the God in itself.<sup>20</sup> The God originates *ex nihilo* the First Originated (*al-Mubda‘ al-Awwal*), also called the First Intellect (*al-‘Aql al-Awwal*), the first cause (*al-‘Illah al-Ūlā*), and the first existent (*al-Mawjūd al-Awwal*), which acts on all the existents as the ultimate actor.<sup>21</sup>

The origination (*ibdā‘*) happens only once, while all existents gradually come into being from the First Intellect by the emanation (*inbi‘āth*). The First Intellect is both the intellect and the intellectualized (*ma‘qūl*) by itself at the same time, so that one relation (*nisba*) is necessiated by its being the intellect, while the other relation, which is not higher than the former, is necessiated by its being the intellectualized. By these two relations, two things emanate from it. Regarding the higher relation, the First Intellect is single in itself, but, regarding the lower relation, it is dualized by being both the intellect and the intellectualized. Therefore, what emanates by the higher relation is single and what emanates by the lower one is dualized. The former is the Second Intellect (*al-‘Aql al-Thānī*), which is the pure intellect in actuality (*bi’l-fi‘l*), being as perfect as the First Intellect and separated from matter, and it is

<sup>16</sup> Muḥammad ibn ‘Alī al-Šūrī, *al-Qaṣīda al-Šūrīya*, in ‘Arīf Tāmīr (ed.), *Thalāth Rasā‘il Ismā‘īliya* (Damascus, 1955), p. 53, 67.

<sup>17</sup> De Smet, *la Quiétude de l’Intellect*, pp. 249-251, 394-395.

<sup>18</sup> I discussed this theme in “Some Problems in D. De Smet’s Understanding of the Development of Ismā‘īlism: A Re-examination of the Fallen Existent in al-Kirmānī’s Cosmology”, *Orient* 34 (1999), pp. 106-120.

<sup>19</sup> Al-Kirmānī, *Rāḥat al-‘Aql*, ed. by Muḥammad Kāmil Ḥusayn & Muḥammad Ḥilmī (Leiden & Cairo, 1952), pp. 37-56; De Smet, *la Quiétude de l’Intellect*, pp. 120-146; Walker, *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī*, pp. 83-94.

<sup>20</sup> Al-Kirmānī, “al-Rawḍa,” in *Majmū‘at Rasā‘il al-Kirmānī*, ed. by Muṣṭafā Ghālib (Beirut, 1987), pp. 84-85; Hunzai, *The Concept of Tawḥīd*, pp. 140-141.

<sup>21</sup> Al-Kirmānī, *Rāḥat*, pp. 59-60.

also called the First Emanated (*al-Munba'ith al-Awwal*).<sup>22</sup>

What emanates from the First Intellect by the lower relation is called the Potential Intellect (*al-'Aql bi'l-Qūwa*), which is dualized as form (*ṣūra*) and matter (*hayūlā*). It is also called the Second Emanated (*al-Munba'ith al-Thānī*) and the third existent (*al-Mawjūd al-Thālith*), and becomes the origin of all the bodies in this world.<sup>23</sup> Al-Kirmānī declares that this Potential Intellect emanates from the First Intellect, but, on the other hand, says that they do not resemble each other any more than the sun and the mirror reflecting it do.<sup>24</sup> Such a definition of the Potential Intellect differs from that of Fārābian philosophy, from which al-Kirmānī learned a great deal.<sup>25</sup>

In the harmonic cosmology of al-Kirmānī, there are ten existents in each of three worlds: the world of origination (*'ālam al-ibdā'*), composed of intellects; the physical world, composed of celestial spheres; and the religious world (*'ālam al-dīn*), which means the Ismā'īlī *da'wa*. Each of the ten components in these three worlds corresponds to its proportionate in the other worlds. The problem is how we should place the Potential Intellect in his cosmology.

In the Yemenite tradition after the twelfth century, which Corbin used as a source to describe *le drame dans le ciel*, the Potential Intellect seems to have been treated as the Third Intellect.<sup>26</sup> De Smet, who offered the first in-depth study of al-Kirmānī's thought, adopted this interpretation and put forward the hypothesis that the Potential Intellect as the Third Intellect fell for some reason (although its error or sin is not clearly mentioned in al-Kirmānī's text), and was changed into the Tenth Intellect. Netton pointed out the inconsistency of al-Kirmānī, who seems to have described it as the Third Intellect, implying an emanation of the Third Intellect from the Second Intellect, on the other hand. Walker admits that the Potential Intellect is called the Third Intellect, but he considers it not as a separate intellect but only as the origin of the body, not referring to its fall.<sup>27</sup>

Although al-Kirmānī, not referring to the mistake or sin of the Potential Intellect, does not say that it is the same as the Tenth Intellect, De Smet points out a diagram in *Rāḥat al-'Aql* to support his opinion.<sup>28</sup> In this diagram, the Tenth Intellect, corresponding to the terrestrial world, is called 'the tenth in potentiality' (*al-'āshir al-qā'im bi'l-qūwa*), so he supposes that this results from the fall of the Potential Intellect.<sup>29</sup>

---

<sup>22</sup> Al-Kirmānī, *Rāḥat*, pp. 101-102; De Smet, *la Quiétude de l'Intellect*, pp. 197-225; Walker, *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī*, pp. 94-95.

<sup>23</sup> Al-Kirmānī, *Rāḥat*, pp. 108-110, 171-172.

<sup>24</sup> Al-Kirmānī, *Rāḥat*, p.109.

<sup>25</sup> Concerning the influence of the Fārābian philosophy on al-Kirmānī, see De Smet, "Al-Fārābī's influence on Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī's Theory of Intellect and Soul", in Peter Adamson (ed.), *In the Age of al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century* (London & Turin, 2008), pp. 131-150.

<sup>26</sup> Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, p. 91.

<sup>27</sup> Netton, *Allāh Transcendent*, pp. 226-227; Walker, *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī*, pp. 97-98.

<sup>28</sup> De Smet, *La Quiétude*, pp. 245-247; al-Kirmānī, *Rāḥat*, p. 128.

<sup>29</sup> The Separated Intellects have the same perfection as the First Intellect, so these perfect Intellects must be different from the Potential Intellect in essence. If so, a serious contradiction will occur in al-Kirmānī's system, for

I think it unnecessary to consider the mythical cosmology of the later Ṭayyibīs as a given presupposition, for the Potential Intellect is not clearly referred to as the Third Intellect nor the Tenth Intellect in *Rāḥat al-‘Aql*, although it is often called the Third Existent. The Potential Intellect consists of matter and form. Concerning this matter, al-Kirmānī says, ‘The matter (*hayūlā*) existetialized from the First Being (*al-Awwal*=the First Intellect) becomes the material (*mādda*) acted by the Separated Intellects’ and ‘Matter is the origin of heavens, planets, natures, and the generateds (*mawālīd*)’.<sup>30</sup> Al-Kirmānī’s matter does not exist in a body as a result of a connection with form, but is a spiritual substance distinguished from the material which composes bodies in the physical world.<sup>31</sup> Al-Kirmānī’s Separated Intellects act on their corresponding spheres, as in the case of Fārābī. Materials, which become the objects acted on by the Separated Intellects and compose physical existents like spheres, ultimately come from the matter which emanates from the First Intellect. It seems that al-Kirmānī basically understands material and form in conformity with the tradition of Aristotle and defines a soul as the form of what exists naturally.<sup>32</sup> The matter emanating from the First Intellect, the ultimate origin of all materials, as Walker thinks, is what is called prime matter, a spritual substance presumed to be fundamental matter before connection with form.

As mentioned, the Potential Intellect should be thought of as the origin of the materials and forms for all bodies in the physical world. This condition of the Potential Intellect is quite different from that of the Separated Intellects, although it has the name of the Potential Intellect.<sup>33</sup>

In a diagram in *Rāḥat al-‘Aql*, the First Intellect is described as the origin of the two worlds existing side by side: the physical world and the intellectual world.<sup>34</sup> The emanation of two things from the First Intellect means a duality of the First Intellect. It contains two aspects: the oneness (*wahda*) and the multitude (*kathra*),<sup>35</sup> which are related to the duality of the cosmos. The two parallel worlds come from the First Intellect on account of its duality. I think that the emanation of the two signifies the direct connection of the First Intellect, not only with the intellectual

---

a perfect Intellect must emanate from the imperfect Third Intellect. See De Smet, *La Quiétude*, pp. 245-248.

<sup>30</sup> Al-Kirmānī, *Rāḥat*, pp. 111-112.

<sup>31</sup> De Smet, *La Quiétude*, p. 245.

<sup>32</sup> Al-Kirmānī, *Rāḥat*, p. 115.

<sup>33</sup> It is not easy to determine why the matter and the form emanating from the First Intellect are called the Potential Intellect. What has a soul and is composed of matter (material) and form moves towards the Second Perfection (*al-kamāl al-thānī*), of which the obtainment means being actualized as an intellect equal to the Separated Intellects. The matter and form (the Potential Intellect) emanating from the First Intellect are united with each other and compose bodies in worlds. All existents which come from the two, like spheres and human beings, occupy the position of the potential intellect, whose intellect has not yet been actualized and who wishes to get to the Second Perfection, the actualization of its intellect. I suppose that this is why al-Kirmānī calls matter and form the Potential Intellect. See al-Kirmānī, *Rāḥat*, p. 82.

<sup>34</sup> al-Kirmānī, *Rāḥat*, p. 67.

<sup>35</sup> Al-Kirmānī, *Rāḥat*, p. 75, 83; ‘Rawḍa,’ *Majmū‘at*, pp. 86-90.

world, but also with the physical world. From the First Intellect come both the spiritual existents and the physical existents through the Second Intellect and the Potential Intellect, respectively. Al-Kirmānī's Potential Intellect forms the Highest Sphere at first, but it is not confined to it, and all materials and forms come from it. The emanated Intellects are separate from materials and never remain in the position of the potential intellect. Therefore, it is problematic to think that these Separated Intellects emanate from matter and form, that is, the Potential Intellect.

If this is so, how does the Third Intellect, often identified with the Potential Intellect, emanate? Al-Kirmānī mentions 'the Third Existent structured (mutarattab) under the Second Existent in the manner of the emanation'.<sup>36</sup> The Second Existent clearly means the Second Intellect in *Rāḥat al-'Aql*, so the Third Existent means either the Potential Intellect or the Third Intellect. But, as the Potential Intellect emanates from the First Intellect, the Third Existent mentioned here must mean the Third Intellect, which is also placed in the rank of the Third Existent in a diagram in *Rāḥat al-'Aql*.<sup>37</sup> Thus, the Third Intellect emanates from the Second Intellect as the same actual intellect as the two precedent Intellects, although we can see the confusion of al-Kirmānī's terminology, as he often calls the Potential Intellect the Third Existent.

Al-Kirmānī treats the Third Intellect like the other Separated Intellects and does not seem to pay special attention to it. It looks like only one of the emanated Intellects, lacking individuality. He says that the Fourth Intellect emanates from the Third Intellect, and does not say much more about it. In the same way, the Tenth Intellect, or the Active Intellect (*al-'Aql al-Fa'āl*), is not greatly distinguished from other Intellects, except for its role as the mediator between the intellectual world and the world of generation and extinction.<sup>38</sup>

In the correspondence (*muṭābaqa*) between the intellectual world and the religious world, as the Speaking-Prophet (*Nāṭiq*) and the Founder (*Asās*) correspond to the First Intellect and the Second Intellect, respectively, so *Qā'im* and al-Qur'ān correspond to the Tenth Intellect and the Potential Intellect. If this is so, the seven Separated Intellects often quoted in *Rāḥat al-'Aql* will be interpreted as the Intellects which start with the Third Intellect and end with the Ninth. Neither the Third Intellect nor the Tenth Intellect are the Potential Intellect, but two undistinguished Intellects among the Separated Intellects, and they are as perfect as the other intellects, just as the First *Imām* and *Qā'im* are as perfect as the Speaking-Prophet, the Founder, and the other six *Imāms*.<sup>39</sup>

In conclusion, we cannot find evidence of the mythical deeds composed of sin, rebellion, fall, and recovery in

<sup>36</sup> Al-Kirmānī, *Rāḥat*, p. 136.

<sup>37</sup> Al-Kirmānī, *Rāḥat*, p. 138.

<sup>38</sup> Al-Kirmānī, *Rāḥat*, pp.136-137.

<sup>39</sup> Kikuchi, "Some Problems in D. De Smet's Understanding", pp. 116-117.

al-Kirmānī's writing, although we cannot completely deny the possibility that he orally transmitted the secret doctrines to his successors, even if the Ismā'īlī myth is superficially eliminated in his text. His Separated Intellects lack individuality and anthropomorphism in general, and they are different from *Kūnī* of Abū 'Īsā and the Universal Soul of al-Sijistānī. Even if the Potential Intellect is identified with the Third Intellect, as De Smet and Walker think, the mythical deeds are not mentioned in *Rāḥat al-'Aql*. After all, the elements of the Ismā'īlī myth were almost eliminated in al-Kirmānī's cosmology. In the next chapter, I will examine how al-Ḥāmidī resurrected the myth in the framework of al-Kirmānī's cosmology.

### III

Ibrāhīm ibn al-Ḥusayn al-Ḥāmidī, who led the Ṭayyibī community in Yemen in the twelfth century as the second *dā'ī mutlaq*, was the first Ismā'īlī thinker to directly refer to *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*<sup>40</sup> and adopted al-Kirmānī's cosmology, rather than the Plotinian one introduced by al-Nasafī and al-Sijistānī and inherited by many successors in the Fātimid era. The renewed cosmology, mythicized by al-Ḥāmidī, has been functioning as the basic framework for the Ṭayyibīs.

Al-Ḥāmidī's definition of the God does not deviate from the theology of the 'Persian School', especially that of al-Kirmānī. He thinks of the God as the unknowable transcendent that cannot be described as a being or a non-being.<sup>41</sup> The God originated (abda'a) the First Originated (*al-Mubda' al-Awwal*), which is also called the First Intellect (*al-'Aql al-Awwal*), from nothing.<sup>42</sup> The First Intellect, which has no precedent being, is considered the First Existent (*al-Mawjūd al-Awwal*) and the First Cause (*al-Sabab al-Awwal*).<sup>43</sup> From the First Intellect, all beings gradually come into existence, not by origination from nothing (*ibdā'*) but by emanation (*inbi'āth*), for only the God has the power to originate.

The First Intellect has the two relations (*nisbatayn*): the higher one, which is connected with the God, and the lower one, which is connected with itself. Thus, the First Emanated (*al-Munba'ith al-Awwal*) emanates from the First Intellect by the higher relation, while the Second Emanated (*al-Munba'ith al-Thānī*) does so by the lower relation.<sup>44</sup> The former is also called the Second Intellect (*al-'Aql al-Thānī*), and is equivalent to the First Intellect in essence as the actual intellect (*'aql bi-l-fi'*). From the Second Intellect, the other Separated Intellect emanates, so that the seven separated intellects come into existence simultaneously, as light radiates from the sun, and constitute the non-material intellectual world.<sup>45</sup>

The above-mentioned argument of al-Ḥāmidī is generally founded on the theory of al-Kirmānī. But al-Ḥāmidī's assertion about the Second Emanated and its subsequent fall differs greatly from al-Kirmānī's system. Al-Ḥāmidī

<sup>40</sup> Ismail K. Poonawala, *Biobibliography of Ismā'īlī Literature* (Malibu, 1977), pp. 141-142.

<sup>41</sup> Al-Ḥāmidī, *Kanz al-Walad*, ed. by Muṣṭafā Ghālib (Beirut, 1979), pp. 5-17, 20-21, 29-30.

<sup>42</sup> Al-Ḥāmidī, *Kanz*, pp. 32-33.

<sup>43</sup> Al-Ḥāmidī, *Kanz*, pp. 63-64.

<sup>44</sup> Al-Ḥāmidī, *Kanz*, p. 36.

<sup>45</sup> Al-Ḥāmidī, *Kanz*, pp. 37-38.

says about the Second Emanated that is terminologically identified with al-Kirmānī's Potential Intellect as form and matter:<sup>46</sup>

The Second Emanated praised the First Originated (the First Intellect), sacralized it, applauded it, and considered it as noble and great, but it did not testify to the deity of the Transcendent –He be praised– for Him in the same way that the First Originated had done. It resulted from the excess (*ghulūw*), which means the forgetfulness (*sahw*) and the heedlessness (*ghafā*) in lack of purpose and design. Thus, it also forgot the first origin it relied on, for it did not adhere to his lord preceding it in its actuality, namely the First Emanated (the Second Intellect), and it did not admit that the First Emanated preceded it and was superior to it. As a result, the Second Emanated became perfect in itself but imperfect in its act.<sup>47</sup>

Here we can ascertain that 'al-Kirmānī's basic model is now clothed in the garb of cosmic myth'.<sup>48</sup> The Separated Intellects described by al-Kirmānī in his *Rāḥat al-'Aql* have three functions: the creative one, concerned with the generation of forms in the sensible world; the providential one, concerned with the organization and the perfection of the sublunary world; and the soteriological one, concerned with the actualization of human intellects.<sup>49</sup> These functions are non-personified and mechanical in lack of individuality and sensation.

In contrast, al-Ḥāmidī describes the Second Emanated as an anthropomorphic existent with the personalistic natures of excess, forgetfulness, and heedlessness, and its description is much different from those of not only the Separated Intellects but also the Potential Intellect of al-Kirmānī. Moreover, al-Ḥāmidī refers to the Second Emanated's commission of sins out of pride. Its first sin is that it considered the First Intellect the Originator and forgot to praise the real Originator, for the First Intellect concealed Him as the veil of the sublime Hidden (*hijab al-ghayb subḥāna-hu*). Thus, the Second Emanated misunderstood the First Intellect as the God.<sup>50</sup> The second sin is the rejection of the precedence and superiority of the First Emanated on account of its arrogance resulting from the misunderstanding of itself as the second existent. These two sins are not mentioned in *Rāḥat al-'Aql*, at least on the surface.

Although the Second Emanated was originally the third existent, after the First Intellect and the First Emanated, it was delayed (*ta'akhhara*) in answering the call of the First Emanated (see below) as a result of its sins. Meanwhile, the seven Separated Intellects became actualized by emanation, and it fell to the tenth rank. Al-Ḥāmidī says about this fall from Heaven:

It was out of justice for the Tenth Existent to degrade itself and fall down, for it had been extolled for its glorious and excellent dignity. Thus, it became necessary for the First Emanated that preceded it in existence to reign over the Tenth. It was because the Tenth had already ignored the First Emanated only by aim and design to complete its praise and sacralization of the First Originated and thought that it had the ability to do so. Then its rank was lowered because of such act, but the (Separated) Intellects guided

<sup>46</sup> Al-Kirmānī, *Rāḥat*, pp. 101-102.

<sup>47</sup> Al-Ḥāmidī, *Kanz*, pp. 67-68.

<sup>48</sup> Netton, *Allāh Transcendent*, p. 230.

<sup>49</sup> De Smet, *La Quiétude*, p. 264.

<sup>50</sup> Al-Ḥāmidī, *Kanz*, p. 79.

(ayyadat) it, so that it testifies to the deity, as the First Originated did, and denies the deity about the all originated and created. Thus, it becomes intelligent, goes back to the original act it has done once, repents and regrets itself, so that it gets to make use of the high ranks (al-ḥudūd al-‘āliya) above it...<sup>51</sup>

Catastrophe occurs in al-Ḥāmidī’s intellectual world because of the Second Emanated’s accidental fault, while there is no failure in al-Kirmānī’s flawless intellectual world. The Second Emanated, which lost its rank and became the Tenth Intellect, namely the Active Intellect (*al-‘Aql al-Fa‘‘āl*), regrets its sin of deifying not the God but the First Originated, and intends to recover its original rank by praising the God, as the other Intellects did, with help of the guidance (*ta’yīd*) of the Separated Intellects and the activities of Ismā‘īlī *da‘wa* on earth. Repentance and the desire to recover the original bliss are anthropomorphic attributes of the Second Emanated, which brings about mythical dynamics not seen in the static and non-dramatic cosmology of al-Kirmānī.

Moreover, al-Ḥāmidī refers to the special role of the First Emanated (see below) to reign over the Tenth Intellect, or to recover the collapsed world by playing a key role in guiding it. Thus, the First Emanated is also different from that of al-Kirmānī in that, as a non-individual intellect of the ten Separated Intellects, it does not play such a special role.

The mythicization of al-Kirmānī’s cosmology by al-Ḥāmidī is found not only in the attributes and deeds of the Second Emanated, but also in other elements of his cosmology. As we know from a diagram in *Kanz al-Walad*,<sup>52</sup> the First Intellect reigns on the two parallel worlds: the world of the origination (*‘ālam al-‘ibdā’*), which is composed of the First Emanated (the Second Intellect) as the summit of this world, the seven Separated Intellects, and the Tenth Intellect (the Potential Intellect); and the physical world (*‘ālam al-ṭabī‘a*), which is composed of the Second Emanated before the fall (the Potential Intellect) and the nine celestial spheres from the enveloping sphere (*al-falak al-muḥīṭ*) to the sphere of the world of generation and extinction (*‘ālam al-kawn wa al-fasād*). Al-Ḥāmidī’s arrangement of the First Intellect and the two worlds is basically a reproduction of al-Kirmānī’s, although we can find several differences between the two.<sup>53</sup> However, the former’s anthropomorphic and mythical way of describing the worlds is very different from the latter’s systematic and mechanical description.

In al-Kirmānī’s cosmology, each of the Separated Intellects is defined as intellect (*‘aql*), separated from matter, which intelligizes (*‘āqīl*) itself and the intellect(s) that precede(s) itself as intelligible (*ma‘qūl*).<sup>54</sup> They are identical in essence, but differentiated according to the difference of the intelligibles. The ultimate objective of the existents in the physical world is to actualize their potential intellects by acquiring the Second Perfection (*kamāl thānī*) that stems from the First Intellect, by which they can separate themselves from matter by it.

Al-Ḥāmidī also accepts these definitions, but adds a new grouping to the worlds. Its criterion is the response (*ijāba*) to the call (*da‘wa*) of the First Emanated to the praise of what precedes itself. The members of first group promptly respond to this call and are placed on the right side as actual intellects and the nearby angels (*al-malā‘ika*

<sup>51</sup> Al-Ḥāmidī, *Kanz*, p. 83.

<sup>52</sup> Al-Ḥāmidī, *Kanz*, p. 81. The meaning of this diagram resembles that of the diagram introduced by al-Kirmānī in *Rāḥat*, p.67.

<sup>53</sup> For example, al-Ḥāmidī replaces *al-falak al-‘alā* with *al-falak al-muḥīṭ* and *al-falak al-thānī* with *falak al-burūj*. See al-Kirmānī, *Rāḥat*, p. 138.

<sup>54</sup> Al-Kirmānī, *Rāḥat*, pp. 141-143; De Smet, “Al-Fārābī’s influence,” pp. 141-142.



*al-muqarrabūn*).<sup>55</sup> Al-Ḥāmidī says about the second group:

The second group goes to the left side, because of the delay of its members to answer, their avoidance of turning repentantly to it, their doubt, polytheism (*shirk*) and heterodoxy (*ilhād*). . . . That results from arrogant and conceited intention, so they became blind and deaf, committed an error and a mistake, and fell from the subtle abode (*dār al-laṭāfā*) to the thick abode (*dār al-kathāfā*).<sup>56</sup>

Not only the Second Emanated but also some of other existents were delayed in answering the call of the First Emanated to the subtle and angelic world by praising the precedents, on account of evil in themselves, which includes doubt, polytheism, and heterodoxy. Thus, they had no choice but to live in the thick physical world as punishment. The existents that had delayed their response to the call were relegated to ‘the dark, muddy and material world (‘ālam al-hayūlā al-muḥlim al-kadir), which is called the fallen existent (*hābiṭ*)’.<sup>57</sup> The Nature (*Ṭabī‘a*) is also ‘the fallen existent which were delayed (about the call of the First Emanated) and recognized as ‘the trial (*mihna*) for the soul and the punishment (‘*adhāb*) for it’.<sup>58</sup>

Human beings imprisoned in this dark natural world hold the same original sin as the First Emanated, so they are required to repent; some of them intend to desert this world. Syncretizing the argument of *Risāla al-Jāmi‘a* of Ikhwān al-Ṣafā’ and the thought of al-Kirmānī, al-Ḥāmidī regards the transition from the abyss of nature (*hāwiya al-ṭabī‘a*) or the sea of darkness (*baḥr al-zulmā*) to the celestial world (‘*ālam al-aflāk*) or the holy world (‘*ālam al-quds*), by stating that the ultimate goal for human souls is to become the pure spirit and the luminous soul.<sup>59</sup>

Al-Ḥāmidī’s description of the two worlds is clearly mythical and mystical, rather than philosophical and logical, in comparison with that of al-Kirmānī. By expanding the Ismā‘īlī notion of ‘call and answer’ to the ontological level, al-Ḥāmidī transformed the philosophical cosmology of al-Kirmānī into the gnostic and dualistic myth, where all existents in this world become anthropomorphized in that they are described as personalistic subjects which have the ability to decide whether they receive the call or reject it.

Moreover, al-Ḥāmidī’s cosmology, in which all existents that failed in answering rapidly are considered equal to the Second Emanated as the fallen existents, can be considered much more dualistic than that of al-Kirmānī. He assigns all existents to either the luminous side or the dark side according to the rapidity of the response to the call of the First Emanated, and describes the latter as evil, humble, and ugly, while al-Kirmānī criticizes the dualistic tendency of al-Sijistānī in his *Kitāb al-Riyāḍ*<sup>60</sup> and tends to avoid describing the physical world negatively. Al-Ḥāmidī’s dualistic doctrine is more similar to that of al-Sijistānī than to the dualism of the Druze in that he recognizes the evil not as substantial but as what accidentally occurs on account of relative inferiority rather than primordial origination.<sup>61</sup>

Meanwhile, we can identify certain discontinuities between al-Ḥāmidī and the later Ṭayyibī thinkers, as well

<sup>55</sup> Al-Ḥāmidī, *Kanz*, pp. 79-80.

<sup>56</sup> Al-Ḥāmidī, *Kanz*, p. 80.

<sup>57</sup> Al-Ḥāmidī, *Kanz*, p. 102.

<sup>58</sup> Al-Ḥāmidī, *Kanz*, pp. 111-112.

<sup>59</sup> Al-Ḥāmidī, *Kanz*, p. 114.

<sup>60</sup> Al-Kirmānī, *Kitāb al-Riyāḍ*, ed. by ‘Arif Tāmīr (Beirut, 1960), pp. 119-134.

<sup>61</sup> Al-Ḥāmidī, *Kanz*, p. 69, 111.

between the former and al-Kirmānī. For example, al-Ḥāmidī usually calls the third existent that emanates from the First Intellect ‘the Second Emanated’. It is unclear whether al-Ḥāmidī identifies the Second Emanated with the Third Intellect, although it is designated as the Third Intellect in later Ṭayyibī tradition.<sup>62</sup> Further study is needed on the question of the identification of the Second Emanated (the Potential Intellect), not only in al-Kirmānī’s cosmology but also in al-Ḥāmidī’s.

The second discontinuity is found in the fact that al-Ḥāmidī does not establish continuity between the Tenth Intellect as the Spiritual Adam (*Ādam al-Rūḥānī*)<sup>63</sup> and Ādam as a historical prophet. Later Ṭayyibī thinkers such as al-Ḥusayn ibn ‘Alī and Idrīs ‘Imād al-Dīn suggest continuity between the two by using the terminology of ‘the Universal Adam’ (*Ādam al-Kullī*) and ‘the Partial Adam’ (*Ādam al-Juz’ī*).<sup>64</sup> Al-Ḥāmidī was probably the first *dā’ī* to use the term ‘the Spiritual Adam’, but he did not refer to the concepts of the Universal Adam and the Partial Adam, which might have been developed after his death. During his lifetime, *le drame dans le ciel* had not yet been accomplished.

### Conclusion

As previously mentioned, although al-Ḥāmidī adopted the cosmology of al-Kirmānī, there are serious differences between the two. Al-Ḥāmidī transformed the static, systematic, and mechanical cosmology of the latter into gnostic and dramatic myth by introducing an anthropomorphic motif of primordial sin and the fall and extending the relation of ‘call and answer’ between the First Emanated and the Second Emanated all over the universe. The motif of the sin and fall of the Second Emanated was widely applied to everything in the universe, which was compelled to answer the call of the First Emanated and then distributed into the two dualistic worlds. The cosmology of al-Ḥāmidī and that of al-Kirmānī are similar in framework, but their contents and effects are substantially different.

There seems to be a gap between al-Ḥāmidī and the later Ṭayyibī thinkers in the same way, although the continuity between the two has been emphasized thus far. I think that more scholarly attention should be paid to the differences among the classical doctrines in the Fāṭimid era, al-Ḥāmidī’s cosmology, and the typical Ṭayyibī cosmologies seen in the works of later thinkers such as al-Ḥusayn ibn ‘Alī in order to clarify the process of the development of Ṭayyibī thought.

*Ishraq*4 (2013), pp. 345-378 収録

---

<sup>62</sup> Daftary, *The Ismā‘īlīs*, 2nd ed., pp. 269-270.

<sup>63</sup> Al-Ḥāmidī, *Kanz*, p. 111.

<sup>64</sup> Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, pp. 67-69; Bernard Lewis, “An Ismaili Interpretation of the Fall of Adam,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 9 (1937-39), pp. 691-704.

## 1. イスラーム理解の重要性

アルジェリア人質事件やボストン爆破事件など、イスラーム教徒がかかわっている事件や騒動が起こるたびに、その要因の一つとしてあげられるのが、イスラームに対する蔑視であり無理解である。イスラームの教義や規律と、テロや紛争の本質とは本来、直接の関係はないが、一般にはイスラームの教えによって事件が起こされるとみなされている。このような短絡的な分析はイスラーム世界の諸問題を解決することに繋がらない。

今日、イスラームは、全世界でキリスト教に次ぐ第2位の宗教勢力を擁しながら、最も誤解され偏見をもたれている宗教である。私たちには、宗教がもつ本来の理想や教義、信者の社会活動や暮らしの内側などの実像を真摯に見つめようともせず、ニュースの表面に浮かんでくる誇張された虚像の部分だけをとらえて、安易な判断を下してしまう傾向がある。イスラームをめぐる事件やテロ、地域紛争の要因の一つには、イスラームへの根強い偏見や蔑視があることも、事実である。イスラーム圏に蔓延する政治的腐敗や富の分配の不公平、人権抑圧、言論の自由がないことなどの背景にも、イスラームという宗教そのものへの無理解が横たわっている。

同時に、このような問題を深刻にとらえて、その解決のためにイスラーム理解の運動を広めようとする動きも活発になってきて、イスラーム理解を中心的課題として宗教間・文明間の対話を進めようとする事業は世界各地で盛んに実施されるようになった。

世界では、古くは1972年に創設された「ヨーロッパ・ユダヤ教徒・キリスト教徒・ムスリム協議会(JCM)」や、最近では、サウジアラビア国王の主導のもとに「キング・アブドゥッラー・ビン・アブドゥル・アズィーズ国際宗教間・文明間対話センター」(KAICIID)が2012年に設立されるなど、数多くの宗教間・文明間対話の機関が活動を展開しており、各地で多くの会議が開催されている。我が国でも、外務省の事業の一環として「日本とイスラム世界との文明間対話」(2001年～2009年)やそれに続く「日本とイスラム世界との未来への対話」(2010年～2012年)が開催されてきたが、2012年12月の会議を最後にいったん、終了とされた。

筆者は、我が国の外務省の依頼で、2001年にバハレーンで開催された第1回「日本とイスラム世界との文明間対話」から、板垣雄三東大名誉教授をリーダーとする派遣団に参加してきたが、2012年12月の「未来対話」では総括となる最終発表を依頼された。

## 2. 第10回ドーハ宗教間対話会議に参加して

このたび、筆者は、再び外務省に依頼され日本代表として、2013年4月23日から25日までカタールのドーハで開催された「第10回ドーハ国際宗教間対話会議」(DICID)に参加した。この会議への参加者は外務省からの推薦を受けて、主催者側が選考することになっており、筆者が参加者に選ばれ、第1セッションの司会の役割を与えられたのは、在カタール日本国大使館の強力な推薦と支援によるものであり、この点について感謝の意を表したい。

カタール国は10年前から毎年、ドーハ国際宗教間対話会議を開催している。今回は10周年記念大会となり、参加者は300名を超えるほどの盛況となった。10周年を記念して表彰式が実施され、レバノンのキリスト教・イスラーム対話会議の主催者、ムハンマド・サンマーク博士が最高賞を受賞し、3名の個人と3団体も表彰された。

会議では以下のように4つのテーマごとに分かれてセッションが組まれていた。

1. 学術 (Academic)
2. 正義 (Justice)
3. 紛争解決と平和 (Conflict Resolution and Peace)
4. 報道文化 (Media Culture)

さらにそれぞれの分野で、テーマごとに3分野に分かれて部会が設置され、参加者は各セッションを自由に選んで発表を聞くことができた。

筆者がこの会議で、どの役目を命じられているのかは、会議当日の朝になってプログラムが配布されて初めて分かったことである。この会議では、従来、聴衆に開放する質疑応答などはしないことが多い、と聞いていたが、筆者が司会を担当したセッションでは、当日になってキャンセルをした人も出て時間的な余裕があったので、司会者の権限で聴衆から質問を募ったら、次々と手が上がり、時間を10分ほど超過して終了した。

日本からは日本ムスリム協会長の徳増公明先生と同志社大学一神教学際研究センター長の小原克博先生と筆者の3人が参加したが、外務省からの推薦者は筆者だけであったので、役割を与えられたのだろうと推察する。しかし、筆者が司会の役をもらい、10周年記念特集にも写真つきで紹介されたことで、この会議に「日本」がきている、と日本の存在感を示すことができた。

### 3. 宗教間対話の問題点

「学術セッション」では、イギリス（トニー・ブレア・宗教間対話センター、ウールフ研究所）とアメリカ（カトリック神学大学）からのスピーカーの発表は刺激的で、新しい宗教間対話のセンターや機関を設置し、大学に対話コースを設けるなどの活動を報告した。また、これからは **face to faith** が大事だと結論付けたことが印象的であった。つまり、人びとが互いに顔を突き合わせて対話をするように、人と宗教が本音で対話することが要求されるということである。これは、それぞれの国内に多くの宗教や多文化を抱える国ならではの、諸問題の解決への努力の表明であろうと思われるが、多くの民族が共存する土地では、互いの反発も生じやすい。

歴史的にみても、世界権力は常に二項対立の構造を必要としてきた。共産主義対資本主義の枠組みが崩壊したのちの現在では、イスラームがキリスト教と同じ系列の宗教であり、共有する教義が多いにもかかわらず、また、イスラームは西洋文化の基盤を作ったにもかかわらず、キリスト教対イスラーム、あるいは西洋対東洋の対立が捏造されている。それだけに欧米の対話活動の進展には各方面からの期待が大きい。

言うまでもないことであるが、今日の世界で、宗教間対話は必要であり、政治や経済の交流を促進するうえでも必須要件であるが、会議に参加する人の顔ぶれは決まっており、大きな潮流とはなりえないのが、実情である。今回のドーハ会議においても、参加者の7割がイスラーム、2割がキリスト教、残りの1割がユダヤ教、といった配置であり、圧倒的にイスラームが優勢である。閉会式で発表された結論でも「宗教間対話の基盤はイスラームである」というイスラーム礼賛の大合唱でおわったことは否めない。つまりこの点は、どの対話会議においても、主宰者側の宗教が大勢をしめる傾向があるが、やむを得ないことかもしれない。

会議後に DICID から送付されてきた報告書によれば、DICID はイギリスのウールフ研究所 (Woolf Institute) と共同で ESID というウェブサイトを立ち上げ、継続的に効果的な宗教間対話活動を展開していくと発表している。今、このサイトを検索してみたが、同様の名前のサイトがたくさんあるものの、ドーハ対話会議とウールフ研究所の共同サイトはまだ掲載されていない。

#### 4. 日本国内の動き

ドーハからの帰路、空港の待合室で同席になった日本人ビジネスマンから「今、世界中で騒動を起こしているのは、イスラームばかり」と投げ捨てるような口調で言われた言葉が耳から離れない。イスラーム教徒に関わる事件の多くが、マスコミによって、あるいは大国の政治家によって、意図的に誇張されているという作爲が理解できないなら、イスラームへの蔑視は消えない。

そういう意味では、日本でも宗教間対話の重要性は欧米社会と変わらないかもしれない。上記のイギリスやアメリカの対話活動は、一般に宗教には無関心といわれる日本でも参考にすべき施策だと感じた。宗教に無関心な人が多く、現実には宗教間での対立が発生することがほとんどない今のうちに、他宗教や他文化を理解する方法や交流の習慣を身につけることが重要であろう。なぜなら、日本には今日、在留外国人を加えると 10 万人を超えるムスリムが存在し、多数のムスリム家族が誕生しているからである。

日本でも、前述の外務省主催の対話会議のほかにも、宗教学関連の講座をもつ大学や、キリスト教会を中心とした宗教機関によって宗教間対話に関するセミナーや講演会などが開催されている。最近、仏教関係者によっても、「宗教間対話研究所」(曹洞宗長楽寺、峯岸正典氏主宰) などのように、小規模ながら恒常的に対話集会を持つケースも見られるようになり、国内の宗教間・文明間対話活動の進展が期待される。

蛇足であるが、筆者が代表を務める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) 「変革期のイスラーム社会における宗教の新たな課題と役割に関する調査・研究」においても、ユダヤ教、キリスト教、イスラームの海外の専門家を招聘して、来る 6 月 15 日に公開シンポジウム「宗教間対話の新しい局面へ」(2013. 6. 15、土曜日 14:00~18:00、場所: 東京国際大学早稲田キャンパス、マルチホール、参加自由・無料) を開催する予定である。たとえ、効果が乏しくとも、また小規模であっても、学術的で客観的な立場からの宗教間対話の活動を継続していくことが重要である。(了)

## 1、北アフリカの民衆蜂起

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。チュニジアでは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、10月20日にはリビアを42年にわたって支配した特異な独裁者、カッザーフィー（カダフィー）が殺害されて、リビアにも新政権が成立した。この3か国で、曲り形にも「成功」した民衆蜂起は、他のアラブ諸国にも影響を与え、各地で物価安定、失業問題の解決、言論の自由、平等な市民権などを求めて、次々と市民デモが起きた。蜂起の火は、同時にシリアにも着火して熾烈な内戦が始まり、この2年間で10万人という死者を出し、400万人にのぼる難民が故郷を捨てる中で、シリアの戦闘はいまも続いている。

## 2、エジプトの軍事政変

チュニジアに始まり、エジプト、リビアへと移り、紆余曲折をへながらもそれぞれの長期独裁政権を転覆させ、同時に周辺のシリア、ヨルダン、バハレーンなどの国々にも反政府運動を引き起こしたことで、中東の「民主化ドミノ」とよばれる現象は、何を意味しているのか、最初の民衆蜂起から3年近くが過ぎた今こそ考える必要がある。人々の中には、当初、この現象を「アラブの春」などとはしゃぐ向きもあったが、これは決して「春」ではなく、まさに嵐の前触れであった。

各地では、当初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集団が政治の表面に躍り出てくるようになった。そこで、急激に政治上のイスラーム化が進むことによって、アラブの民主化が阻害されるのではないかという危惧が表面化してきていた。この危惧は、今年6月以降にエジプトで起こった再度の政権交代劇に見事に表れている。エジプトでは、2011年から2012年にかけて実施された初めての民主的な人民議会選挙によってイスラーム政党が政権を掌握し、ムルシーが大統領職に就いた。しかし、そのムルシー政権を、今年7月3日に、デモ隊の要求と軍部の力によって排除し、9月には、彼の支持基盤であるムスリム同胞団を非合法化して、再び政治と宗教の分離を図ったのである。

穏健派のイスラーム集団と言われながらも、これまで政府によって厳しい弾圧の対象となり、非合法化されてきたムスリム同胞団から大統領が出た、ということは、エジプトの歴史上にも、きわめて大きく特筆される出来事であった。しかし、ムルシーの政治手腕は当初から疑問視されていた。彼の背後にあるムスリム同胞団からの、日に日に増大する要求を拒むことができず、大統領に強権力を与える独裁色の強い憲法の制定を制止することもできなかった。

従って、今般のエジプト軍の出動を、安易にクーデタとみなすことには異論がある。国民の多くが軍隊の動向を容認せざるを得ないほど、ムルシー政権に対する信頼はほぼ完全に失われていたのである。私は2012年12月にカイロとアレキサンドリアを訪問してみたが、経済的な疲弊と失業率の高さには、これまでにないほどの国家の危機を感じさせるものがあった。エジプトの主な外貨獲得源は観光業であるが、社会の治安が安定しなければ、観光業は成り立たない。人影が消え寂れた観光地では、誰もが悲しそうな顔で「ムルシーはダメだ、前政権のほうがよかった」とつぶやいていた。

そういう意味では、これまでムスリム同胞団に期待していたエジプトの知識人たちさえも、今回の軍事行動を支持しているのが印象的であった。

### 3、イスラームの下で

リビアでは 2011 年の暫定政権が、イスラーム法を遵守すると発表したことで、欧米からは過激派イスラーム集団の勢力拡大を懸念する声が上がっていた。しかし、リビアでなくても、イスラームを国教とする国であれば、イスラーム法を第一の基本として国家や社会を建設することは、当然のことである。

エジプトでは、今後は軍の指揮下で、宗教と政治を分離する政権が成立することになりそうであるが、それによって、イスラーム色が払拭されるわけではない。なぜなら、ムスリム同胞団は言うまでもなく、7 月以降の反ムルシー・デモに参加した若者たちも、軍隊も、政治家も一般市民も、エジプト人の 90% がイスラーム教徒だからである。

2011 年 2 月のチュニジアの民衆革命の成功から、リビアのカッザーフィーの死亡まで、9 か月あまり続いたアラブの「民主化ドミノ」では、反政府運動の主体は若者を中心とした一般市民であり、新聞などでは、どこにも宗教色のない革命といった表現も用いられていた。エマニュエル・トッドが「アラブ革命には神は関係ない」と言うとおりであった。しかし、その際の「宗教色」とは何を指すのだろうか。

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包括的な宗教であり、政教一致こそが理想である。つまり、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、政治や経済の在り方まで規定することが求められるが、このような教義は、実はイスラームだけのものではない。規範の強弱の相違はあるものの、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運営されるということは根本的な理想である。イスラームでは、この理想が現実に実行されるべきであると考えられる点に注意しなければならない。つまりイスラームは信仰さえすればいい宗教ではなく、人々が現実に生きなければならない宗教なのである。

チュニジア、リビア、エジプトの三国は、イスラーム国家であるが、スンナ派が圧倒的多数を占めている。その点では十二イマーム派シーア派が支配するイラン・イスラーム共和国のような、イスラーム法学者による、いわゆる「神権政治」は行なわれたいと思われる。イラクのようなシーア派とスンナ派の宗派对立もほとんどみられない。しかし、当初の反政府運動を担った若者や市民からも、自らも敬虔なムスリムでありながら、イスラーム政党の急激な台頭については、懸念の声が寄せられるようになった。市民のアイデンティティであり、社会の統合理念でもあるイスラーム信仰と、政治活動において実施される政治的イスラーム主義との間には、大きな乖離がある。過激なイスラーム主義は市民の平穏な日常生活を奪うからである。

### 4、チュニジア・エジプト・リビアの「その後」

エジプトでは、ムスリム同胞団の非合法化が、今後、大きな内紛の要因となる可能性があり、社会の情勢不安の源になると危惧される。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、頑迷なイスラーム主義が横行していると伝えられる。私が一昨年11月に訪問した際には、女性のベール姿が目立つようになり、フランス語があふれていた瀟洒な街路の看板にもアラビア語が多くなっていた。

国内に豊富で高品質の原油や手天然ガスを産出するリビアでは、両隣の二国と決定的に異なり、旧政権崩壊後1年を経ずに、原油生産量は回復している。しかし、特殊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資金の迅速な配分が滞っている。少数派のシーア派系アラウィー派が政権を握るシリアでは、今も多くの人々が命を落としているが、シリアの内戦の現状は宗派対立に利権の対立も絡んでおり、さらに複雑な様相を呈している。

政情の安定、治安の回復、経済の再生、生命や基本的人権の保障などは、どの国にとっても、人びとが生きていくための必須条件である。イスラームの下で生きる人びとにとって、アラブの嵐がおさまる日は、いつになるのだろうかと考えると、心が痛む。

本稿は『週間エコノミスト』（2013.10.22号）に掲載された文章の原稿である。

## New Challenge of Interfaith Dialogue in Japan -Buddhists' Understanding of Islam-

Kazuko SHIOJIRI

Specially Appointed Professor, Director, Institute of International Exchange,  
Tokyo International University

### 1, Aims of the work:

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, however it is always very difficult to get the objective knowledge of Islam. I will show you the case study on Japanese religion and the efforts to remove the prejudice and misunderstanding of Islam.

In Japan, it is rather difficult for the people to have the proper and objective image of Islam. For the Japanese in particular, Islam is considered to be a distant religion that is hard to grasp. Nevertheless, in the contemporary global age, the number of Muslims in Japan is increasing day by day up to about 100 thousands. In order to understand well each other, a new challenge of interfaith Dialogue should be proposed not only among Japanese Muslims but also among Buddhists who are the overall majority in Japan. For the Buddhists usually it is really difficult to study Islam and the monotheistic religions without prejudice and misunderstanding.

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

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 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 some Buddhists' view on monotheistic religion and Islam, and explain the difference of the view between monotheism and polytheism in Japan. Then I study the work of the interfaith dialogue performed by some of the Buddhists groups. With these study and examination, I will introduce how to understand Islam in Japan.

## **2, Polytheism and Monotheism**

In Japan, generally speaking, it is rather difficult for the people to have the proper and objective image of Islam. As the relationship between Japan and the Islamic world has not long history enough to understand each other, people are apt to judge the Islam and Muslim people recklessly as stubborn, backward, or fanatic according to the coverage from the mass media of United States or West.

Islam and the Muslims are getting more and more visible even in Japan today, and many Muslim men, including our friends from Middle East and North Africa, 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 they are all very devout and pious.

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.

What is the Japanese particular sense toward religion in general? I would like 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 religion allow the many animistic godhead in mountains, rivers, sky, sea, ponds, springs, forests, trees, stones and etc. On the contrary, in the hash and dry area as in the Middle Eastern countries which have little rainfall and poor agricultural result, the people had become to believe in the monotheistic God, only one, almighty and strict. They also insist that the polytheism is in general comprehensive, pluralistic and tolerant as to accept anything and include them into their doctrines or rites. On the other hand, the monotheism is exclusive and too intolerant to recognize other gods or other doctrines.

These claims seem to be proper at first sight, but they are wrong in many reasons. We cannot overlook the influence of the climate, geology, or regional peculiarity in certain area upon the characteristics of culture. But it is not correct to use the regional climate as the factor that divides the polytheism and the monotheism. It is also problematic to take it for granted that the polytheism is always tolerant and comprehensive, and the monotheism is always intolerant and exclusive.

Indeed Japan has been gifted with nature, with beautiful sceneries caused by the change of four seasons and abundance of the crops, seafood and mountain products. On this view, we could grasp the reason why one of the traditions of polytheism was born in Japan.

Studying from the world history of religions, we could understand whenever or wherever they might be, it is easy for human-being to fall into the polytheism and is rather difficult to keep the belief in one God. However, in this world such a difficult work as is called the Monotheistic Revolution was accomplished by the three religions in the line of the same traditions, they are Judaism, Christianity, and Islam.

Therefore, the claim has not full ground that in such a country as Japan which has been gifted with natural abundance, the monotheism has not been grown there, or it is not adequate for Japanese people.

I explain some of these reasons.

The Japanese polytheism originally accepts to worship a number of gods, as said “there are eight millions gods”. It is interesting to know that the style of worship has relationship with the rite of monotheism. For example, the Shinto shrines which seem to be center of polytheism in general enshrine only one god in each sanctuary, and whereby there are no images or statues of the gods enshrined there. In the Japanese traditional polytheism, people never worship plural gods at a time or they never keep the images or statues of the gods for the rites. It is indeed the polytheism, but it is very peculiar polytheism in the world. We 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. The Jingu recently installed deities in a new shrine, and this ceremony is held every 20 years. But you will not find any statues or idles in and outside of the each shrine, though they are dedicated to specific gods.

### **3, The case of Buddhism and hidden Christianity**

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.

In 16<sup>th</sup> 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

cruellest method ever in the world. Due to this severe prohibition, the Christianity that had just begun to settle in Japan in a short 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 worshipping One God. In 16<sup>th</sup> century in Japan, both the polytheism and the monotheism had compatibility with each other.

#### **4, Japanese relationship with Islamic world**

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.

Today, there have been occurring so much violence or terror every where in the world, and it is not always Muslims that become the actors or practicers of the terrors, but the violent incidents done by Muslims are reported largely on purpose in the western mass media. In fact, the Muslims today have been the victims of the violence all over the world rather than they have been assailants or murderers. Notwithstanding this very fact, Islam is easily seen to be connected with the violence and terror, and even in Japan many people regard Islam as a religion of terrorist, or at the least as a stubborn and anachronous religion. The harmful short-circuit theory mentioned above would fuel up these misunderstandings.

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, 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.

As I told you at the beginning of this lecture, unfortunately we, the experts on Islamic and Middle Eastern affairs, are minorities in Japan and our efforts to develop the proper understanding of Islam and Islamic people are always seen as some kind of “useless anger”. 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 this field. Muslim scholars such as Prof. Abdulaziz Sachedina, said that the concept of pluralistic democracy is main doctrine in the Qur’ān. We will be much encouraged by these attitudes from the Muslim side.

#### **5, Japanese religious allergy**

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.

In fact Japanese have some kind of allergy to the religion itself. During the World War 2, Japan made up the National Shinto connecting the traditional Shinto and the imperial system, and caused the war of invasion to the neighboring countries under the banner of this National Shinto. Japan forced the Asian people of the occupied lands to worship the emperor following the Shinto rituals, and then received heavy opposition from them.

After the severe defeat in the War, the people have been intending to avoid the particular religious affairs with the deep reflection of the worst case in the combination of religion and policy. In the public scene, too, something with even slightest religious smell is judged to be avoided promptly. Needless to say the separation of religion and policy were urged strongly, but also the shadows of religion were removed from the education in the public school or, even from arts in 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 suicide-bombers 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. They respect the world religions if it is Buddhism, Christianity, or Islam. When they meet someone who is very pious in one of these religions they respect him much as a man of high spirit that the normal people cannot attain. At the same time it is true that they are apt to consider that the religion is such suspicious thought and action that no normal people might be absorbed in.

In general in Japan people think that the religion is necessary for the rite of passage and the burial services. These rites belong to the Japanese traditional events and are not the special religious rites. Many people of any religion could participate in these events without constraint of his or her own belief.

Even in these traditional events we can observe the sincere religions meanings concerning the cure of the sick, mourning for the dead, wishes for the children’s growth and seeking for the happiness of family. The prayer for the happiness of the people including themselves can be said “religious” even though he or she does not believe in specific religion or is not affiliated in certain religious community. There is no one who does not wish the worldly happiness. Muslims, too, wish the healthy life and happy future for the family and friends, and for all people in the world. In this common point we could understand each other.

From other point of view, it would contradict my words about Japanese sense of religion, but it is also Japanese sense to accept any convenient customs of any other religions if people think them interesting for their life. From old days Japanese used to be very positive to accept any

religion, the Buddhism, the Christianity, the Confucianism, or Taoism, and pile the only convenient parts on the Shinto tradition. The foreign religions once accepted into the tradition, they were modified, transformed, and adopted according to the Japanese way of life. The most eminent example is the Japanese Mahayana Buddhism to whom 90% of Japanese population are listed as affiliated.

## **6, Buddhists' critics against Islam and efforts of mutual understanding**

Here, I introduce one of the activities for the interfaith Dialogue managed by a Buddhist priest, Minegishi Seiten. The Reverend Minegishi belongs to Sotoshu (one of the Zen Buddhism) and studied the philosophy at Sophia University, one of the famous Catholic University in Tokyo, then he experienced the training at one of the Benedictine monastery. After he succeeded the temple of Chourakuji in Gunma prefecture, he founded the Institute of Interfaith Dialogue in 1985. He invites many religious people and scholars from different religions to the meeting of his institute where people of many religions and professions gather together and exchange the opinions.

It is not the normal way for the Buddhist priest to even graduate from the Catholic university, to say nothing of the training at the monastery! He has been developing the exchange of the spirituality of east and west. With his sincere efforts, his temple is often visited by many people of different religions from all over the world including Muslims

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 say that in monotheism, there is absolute separation between the God and the believers, and such a god is never merciful for the human being at all. According to some of the Buddhist, the monotheism including Islam is harsh and indifferent to the relief of the people.

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. In this meaning, there disappears the difference between the monotheism and polytheism.

## **7, Dialogue and coexistence with Islam**

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 rather peaceful, tolerant and humanitarian religion could gain sympathy from Muslim scholars, too.

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 could have full ground to understand Islam just as they have accepted the Christianity as a part of culture or 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 dialogue however difficult and hard it might be for us to do it.

This presentation is one of the proposals based on the careful study of comparative religion between Islam and Japanese religions. The clear results would not be seen directly. I wish that we should be on the side of civilizational pluralism, not in the side of the clash of the civilizations.

Thank you for your kind attention.

**Keywords:** comparative religion, interfaith dialogue, Islam, Buddhism, monotheism, polytheism

本稿はチュニジア－日本 文化・科学・技術学術会議（2013年11月15日～17日）において発表された論文である。

## 本稿要旨

1. イスラーム信仰は自由意志による主体的選択の理性信仰
2. イスラーム信仰実践は理性による本能や気分の統御を伴う主体的実践
3. 信仰の木、枝、葉、果実の甘美さの例えは世俗に生きる理性的人間の信仰の有り様を的確に示す
4. 最後の審判の日は唯一神信仰の最終段階：使徒の役割の終り（神—使徒—信徒の構造から神—信徒の構造へ）
5. 最後の審判の日は不可視の神から目視の神へと変わる日
6. 目視の神は人間が主体的に神と対峙する日（輝く顔、曇る顔）

## 1 イスラーム信仰

イスラームの聖典『クルアーン』には「宗教に強制があってはならない<sup>(1)</sup>」と明示されている。人がイスラーム信仰に入るのは、個人の選択の結果としての主体的な選択信仰という論理が見え始める。信仰を個人が選択するためには、選択した信仰教義（六信<sup>(2)</sup>）を理解していることが前提とされ、その理解のためには、信徒は社会通念を理解するレベルの知性、あるいは理性、あるいは分別、あるいは、そのような知的理解能力が正常に働く能力を維持している社会的成人であるとの条件が存在している。聖職者が存在せず、全ての信徒に聖俗分離をせずに、俗に生きるなかで聖なる道を精進せよと命ずるイスラーム教義原則からも、イスラームの知的理解重視を知ることができる。

「神の啓示を理解すること」を重視するイスラーム教義原則は、知性や分別を重視し、根拠のない想像を軽視することにもつながる。イスラーム教義理解において、その根拠を『クルアーン』に置き、『クルアーン』の伝達性（ナクルリーヤ）を重視し、知性（アクル）の直接的理解を最良として、類推的理解を次善とするという原則が生まれてくるのである。神から預言者に伝えられた啓示は、預言者が気分（ハワー）によって語ったものでないとの断言的言明を『クルアーン』の中に容易に見出すことができるが、それは伝えられた神の言葉を正しく理解せよと命じているからである。神からの真実の啓示を人は理性や知性を通じて直接的に理解するのであって、類推や気分によるものは極力排除する方向へと向かっていくことになる。

理性に基づく信仰告白表明の後では、イスラームが課している宗教戒律（五行<sup>(3)</sup>）と、社会生活での道徳であるイフサーン<sup>(4)</sup>の実践が義務づけられていることから、戒律とイフサーンの内容を理解することも宗教実践の前提とされてくることになる。また信仰実践においてはそれらが通常のレベルで実行可能かどうかの配慮も加わることになる。

イスラーム信徒は、信仰実践において（イスラーム教義に関する理解）能力と、それらの実行能力（宗教戒律の実践と、社会的経済生活におけるイスラーム道徳の実践能力）の二つを有していなければならない。

次に宗教戒律実践と、社会経済生活におけるイスラーム道徳の実践の結果責任が問われるとされる。その責任とは、現世と来世において問われる責任である。現世の責任とは懲罰<sup>(5)</sup>、あるいは補償行為<sup>(6)</sup>である。また、来世での責任は最後の審判の日に確定される。それは責任を果たさない信徒への懲罰、あるいは補償行為である。逆に責任を十分に果たした（善行の）信徒には現世と来世共に、神からの褒賞がある。

一方、不信仰に対する懲罰もまた現世と来世において執行される。不信仰における選択とは、信仰受け入れ拒否の選択である。その懲罰も現世と来世でなされることが『クルアーン』に明示されている。

現世の罰は過去に滅ぼされた民族の例として『クルアーン』の中で言及され、預言者ムハンマドの初期宣教活動を妨害したマッカのクライシュ族に対する警告と訓戒になっている。来世の懲罰とは業火である。こうした懲罰に関する説明は本論の文脈とは直接的関係がないので注としてあげたが、ここで指摘したいことは、イスラーム信仰が責任能力のある主体的個人を前提としていることである。その主体的個人をイスラームではムカッラフ（能力者）と呼ぶ。ムカッラフとは、法学における「責任能力者」に対応する概念であるが、信仰におけるムカッラフは、結果責任において、その信仰実践の状況と結果の程度も問われることになるので、誠実か不誠実かといった白黒だけの責任の問い方ではなく、総体としての責任が問われるのである。そして通常の法概念が全ての人に選択の有無を与えないで、義務を課し、命令を実行させるのに対して、信仰におけるムカッラフとは、初めに受容と拒否の選択肢が与えられている。そのことが一般法学におけるムカッラフ概念と違っている。

ムカッラフ概念は、信仰が強制的に課されるのではなく、「拒否も可能であった選択肢」のなかで、信仰を選択した分別能力、あるいは理性を持った人間を信仰者の基本型としているイスラーム信仰構造を特徴づけている。

また、イスラームの教義内容を宗教と社会生活との二分法による聖俗という範疇で分類すれば、イスラームは聖俗一体であるが、それは個人の人生における聖俗一体の実践宗教であって、他の宗教に見られる聖俗と政教の対立構図は生まれにくい。繰り返すが、イスラーム信徒は俗の中に生きて聖を見出すのである。

したがってイスラームは、分別ある、理性を持った社会的能力者を信者の基本型としたムカッラフ概念によって特徴づけられた宗教と言える。

拒否も受容も選択できたムカッラフが主体的選択能力を備える前の未成年状態においてイスラーム信仰を実践したとしても、そこには何ら実践結果の責任は問われない。生まれながらイスラーム信徒には、主体的選択能力が備わる前において、戒律である礼拝、断食、喜捨、巡礼などの義務は課されない。信徒の子供たちが聖なる場所とされるモスクで駆けずり回って遊ぶ姿を見れば、そのことを実際に理解することが容易であるように思われる。

ムカッラフになるためには、こうした能力が備わる成人でなければならない。成人の定義は、身体的に大人ということで、個人差のある理解、実践能力の程度は問題視されない。他の宗教において宗教実践の達成地点における信仰人を理想型として設定するのに対し、イスラームは理性と本能を同時に内包して生活する、出発地点におけるムカッラフを信仰人の基本型とする。

主体的選択信仰告白と、それ以後の宗教的戒律、および社会経済生活における義務の実践が最後の審判の日に、善行と悪行として計量され、樂園の住人となるか、業火の住人となるかが決まるわけであるが、イスラームは、それまでの人生での信仰内容をムカッラフ（能力者）概念との関係で捉えるのである。そしてこのムカッラフ概念は、イスラームの人間観の一つと言える「人の信仰心は絶えず増減している」という前提に基づいている。宗教戒律の実践と、その程度は、同一信徒であっても、時と場所により絶えず変化する。イスラームはそれを信仰心の増減と捉える。この増減を、預言者ムハンマドは「信仰の甘美さ」という比喻を通じて教えている。「甘美さ」とは、「信仰の木に実る果実の甘さ」である。甘さは味覚であるが、理性が味わう味覚は人が本来具有している五感の一つの味覚ではないことは当然である。

信徒は、甘美さが完熟することで、来世における楽園が約束され、来世の業火の懲罰を免れるという保障をアッラーから得られるのである。主体的選択信仰受容と宗教実践に対して、神は信徒と真正面に向き合い、保障を与えるのである。この真正面に向き合う日が最後の審判の日とされる。『クルアーン』には、善行の信徒の顔は輝き、不信仰者の顔は曇ると明示されているが、この描写が、私たちの五感に強く訴えるのは、我々人間同士が顔を輝かせて他人と会える状況とはいかなる状況かを思い浮かべれば十分納得できる。輝く顔で神と真正面から対峙できることが唯一神教において望外の歓びにも似ていると言えるのは、現世において神の存在を「視覚できない不在」の存在だったものが、目前に現存するという大きな転換がそこに実現されるからである。最後の審判の日において預言者や神の使徒の役割は終焉する。唯一神信仰とその布教は、最終段階に達したという意味において終焉を迎えるのである。

人間の理性による主体的選択がイスラーム信仰の始まりとなり、次に主体的に選択したが故に責任ある実践が求められるが、その程度は絶えず変動するために、常に唯一神アッラーの導きを求めて歩むことが必要となる。それに対して唯一神アッラーは、成就した者に対して楽園を保障し、業火回避を約束することになる。ここにおいて、人間の主体性はアッラーとの契約において顕示されるが、それが信仰の目的ではなく、歓びに溢れた神との直接的対面が最終教義目標となるのである。

再び人間の主体性に戻れば、イスラームの主体性は他の宗教における信仰心と著しく異なる。それは権利の獲得の歩みにも似た主体的人間の行動である。打算的ではないかということの指摘も起こるだろうが、神との歓びに溢れた対面が最終目的であることを理解すれば、入楽園の褒賞は二次的なものでしかない。

神と人間との関係における最大の歓びで包まれる最後の審判の日における人間の主体性の結果がイスラームの目的であることは、『クルアーン』の中で容易に指摘できるのである。

唯一神信仰において共通していることは、「唯一神の不可視性」である。現世において人は、「不可視の唯一神」を信仰する。五感に支配される人間にとって、不可視の神を信仰することは極めて困難である。唯一神のメッセージは、預言者や神の使徒たちを通じて、其々の民族に伝えられてきた。唯一神のメッセージを伝える預言者や神の使徒たちもまた、唯一神の姿を目視してはいない。預言者ムハンマドは、一夜、マッカからエルサレムに天馬で飛び、そこから昇天し、唯一神に見えたとされるが、目視した唯一神の姿の描写はそこにはなく、神の存在を告げるだけであった。ムーサ（モーゼ）は唯一神の声を聴いたが、姿を見ることはなかった。

一方、西洋近代哲学において、真理は唯一神の許にあるが、それを知ることは洞窟の影としてプラトンが叙述した形でしか真理に近づけない人間の立ち位置を規定した。デカルトの懐疑論は疑う自己の存在の発見から出発し、神の真理に近づこうとした哲学者の試みであった。

唯一神の目視は現世では不可能なことである。しかしながらイスラーム教義は来世における唯一神アッラーの目視が可能であるとする。例えば、『クルアーン』第1章を見れば、「最後の審判の日の主宰者」の明文の意味は深いと言える。それまで、預言者や神の使徒を通じて行われた唯一神からの人間の啓示は終焉し、唯一神アッラーが直接、最後の審判の日に、個々の人間を裁くことであることを示しているからである。そこで預言者ムハンマドが伝えるメッセージは、唯一神アッラーとの直接的対面の日に、「信仰厚き人々の顔は歓びに溢れる」と描き、「不信仰者」と「悪行者」は、「顔を曇らせている」と描く。

現世では預言者や、神の使徒を通じてのみ知りえた唯一神アッラー、決して肉眼で見ることが可能ではなかった存在（ガイビーヤ：視覚の外にあるという意味での不在）、伝え聞くものであり続けた

存在が、最後の審判の日と、それに続く来世において、唯一神アッラーと信徒の間に存在していた預言者やアッラーの使徒の役割が不要となり、唯一神アッラーが直接、信徒、非信徒を含めた個々の人間と直接対峙する。信徒は初めてアッラーを肉眼で見るのである。信仰深い信徒にとってアッラーとの対面は最大の歓びである。繰り返すが、この歓びの中での対面がイスラーム信仰の目的であり、樂園はそれに付随する二義的存在でしかない。一方、不信仰者にとっては恐怖の対面であり、その懲罰は業火なのである。

現世と来世の最大の目的は唯一神アッラーとの歓びの中での直接的対面それ自体であって、その他ではないということになる。また超越とは、アッラーを直接目視して、その側に待る時の安心に他ならない。

主体的理性によって選択した信仰は、最終目的である唯一神アッラーとの歓びに満ち溢れた対面を可能にすることで成就される。信徒は唯一、アッラーの姿を目視して樂園に生きると教義では説かれる。この最終目的を理解すれば、イスラームにおける「死生観と超越」の輪郭が見えてくるように思える。他の宗教にあって死生観は信仰の正しい理解、そして限りある人の生の理解と意義の発見、そして死の恐怖の克服と、その結果としての超越、あるいは満足であるが、そうしたものをイスラームに当てはめれば、信仰を選択し、理性が本能を統御する中で、唯一神アッラーが課した困難としての宗教的实践と社会経済生活における実践を通じて、死後の最後の審判の日での恐怖と克服と、歓びの確保による安心と超越が重なってくるだろう。

日本人にはイスラーム教義内容がよく知られていないのではないかとと思われることが多々あるので、最初に論考の概略を記したが、これらの詳細を本稿本文として、詳しく論じる。

## 2 イスラームにおける信徒の基本型：ムカッラフによる唯一信仰

世俗的生活の中の聖なるものである宗教的实践という意味においてイスラームは聖俗一体であるといえる。それはまた聖職者の存在を想定しない教義であるからとも言える。イスラームが他の宗教であれば聖職者に課すレベルの宗教的戒律实践を一般信徒の義務として課すことにもそのことが現れている。例えば信仰实践の最重要として位置づけられる礼拝である。1日5回の礼拝を男女の別なく、全ての信徒に課している。また宗教教義の学習も同様である。聖職者が存在しないことから、宗教教義の修得は、生きるための糧を稼ぎながら、世俗的生活の中で行うことになる。

これは、極めて理性的な、別な言葉でいえば、物事の分別のある個人が、社会的責任を全うしながら、信仰する構造を生み出している。

預言者は、極端な宗教实践に走ろうとする信徒を諭し、イスラーム信仰が世俗的生活の中で成就すべきであると説いている。

次の『ハディース<sup>(7)</sup>』は、日常生活を維持しながら信仰实践をする預言者の姿を示している。

三人組の男たちが預言者の妻たちの家を訪問し、預言者の宗教实践の様子を尋ねたが、自分たちが不十分であることを知り、「我々は預言者と比べて、恥ずかしいほどだ、預言者は過去においても未来においても罪を問われることはないほど素晴らしい」と言った。内一人が「私はこれからずっと夜通し祈ろう」と言い、二人目が「私は今年中、断食をして日中食事をしない、断食明けなど私にはない」と言い、三人目が「私は女気なしの生涯を送り、結婚は絶対にしない」と言った（三人とも宗教三昧の生活を送るということ）。そこへアッラーの使者が現れて彼らに「今、喋っていたのはお前たちか？ アッラーに誓って言う。私はお前たちと比べ、最も深くアッラー



（の命令）に服従し、かつアッラーを畏怖している。けれど私は睡眠をとるし、断食もする。断食が明ければ食事を摂る。また私は結婚もする。私は言う。宗教実践において、私の流儀に従わない者は私に従う者ではない。」

この『ハディース』は、日常生活を維持する中での信仰が基本であることを説いている。神の使徒ムハンマドは、610年から632年の23年に及ぶイスラーム伝道の中で、聖職者不在の唯一神信仰が普通人を信仰人の基本型とし、さらに他の宗教において聖職者に課されるほどの宗教的戒律実践を世俗に生きる一般信徒に課す厳しい宗教であることも念頭に入れながら、ともすれば世俗よりも聖なるものへの献身三昧へ向かおうとする信徒たちを諭していた。世俗でも聖なる献身が実行できるということだけでなく、聖俗を区別しないイスラーム信仰生活の意味を伝えた。他の宗教であるならば、俗人から聖職者へ行われる布施という世俗的行為を、一般信徒から貧しい者への布施とした福祉的扶助が宗教的戒律であるとの意味を伝えたのである。

聖職者不在の中で、宗教教義の理解、伝達、信徒の再教育などが必要なのは、ムカッラフ概念を信仰の基本型としても、個々の理解力の差があるからである。多数や世の雰囲気に従うのも社会的分別の一つと考えたり、あるいは気分や本能に従うのは当たり前と考えるムカッラフ信徒が多数であることが現実ではないのだろうか。『クルアーン』はそのような人間が多いことから、理性が理性に依存するのではなく、理性の正しい働きは神の導きという綱をしっかりと握ることを通じて信仰が達成されると明示している。また神が課した導きが、本能の求めるものとは一致せず、むしろ困難であると明示している。したがって信仰における理性の理解力と、理性に依拠してなされる信仰実践の危うさも指摘していることは当然といえる。

理性の役割は神の伝達した啓示を理解することにある。この理解力に個人差があることから、それを補強するために宗教学校が設立されたが、教員も学生も共に聖職者ではない。ただ他の信徒よりも宗教教義に対する知見が深いということで、イスラームに関する理解、知識の普及を教師として担うことになるのであって、彼らに、他の宗教に見られるような聖職者が有する特別の権利は付与されていない。権威は常に、神との距離の近さにある。

### 3 聖職者不在と、日常生活のなかでの宗教実践

イスラームにはなぜ聖職者が不在かの理由を的確に説明するのは難しい。ヒントとなるとされているのは、預言者が人の姿となって現れた天使との問答の中で<sup>(8)</sup>、信仰（イマーン）、宗教戒律実践（イスラーム）、イフサーン（他者への思いやりのある道徳的行動<sup>(9)</sup>）の三つを宗教に含めたことである。通常は、信仰と宗教戒律実践でも十分であり、イフサーンに分類される事項は世事として、宗教的関与がない部分である。

信仰は六信で、宗教戒律は五行、そしてイフサーンは社会経済生活における道徳的行為の実践である。（注2、3、4参照）

徹底を目指さないのであれば入信しないという日本的宗教観がある。日本人研究者でイスラームに入信しない理由を、スーフイーのように世捨て人となって信仰生活三昧にはなれないということ一度々、耳にするが、なぜ極端でなければならないのかの答えはイスラームの側ではなくて、日本人の側にある。イスラームは選択的信仰であり、その実行は容易ではないが、最終目的は前記の通り、歓びであり、歓びの中での唯一神アッラーの目視の実現である。それは人間にとっての救い、救済であると言える。徹底とは世を捨てることではないし、自己の社会的責任や、ありのままの人の性質を放

棄して宗教三昧に走ることでないことは、前記の預言者言行録により明らかである。同時に社会の普通人を礼賛してはいない。信仰人の基本型が社会的普通人にあったとしても、それを礼賛しているのではなく、人のありのままの姿から信仰が始まると言っているだけである。信仰を受容しても信仰実践が達成される保障は理性が神の導きに従うことを第1条件として、その後には神の支援が必要とされるのである。ここにおいて、主体的自力と、導きに従う他力の調和の実現が求められてくる。

#### 4 宗教的戒律は困難さを伴うこと

唯一神アッラーが課す宗教戒律と社会経済生活における道徳的行動は、「困難を克服して実行するもの」と『クルアーン』に明示されている。

人は本能的に宗教に向かうことはないというのが、イスラームの宗教教義における人間観である。人間は本能を持っている。本能はパワー（気分、空気）の赴くままに判断し、行動する。無軌道がその本来の性質である。理性が本能の無軌道さを統御して、神の啓示を理解するが、神の命令は不可能を可能にせよと命じるものではなく、理性が本能を統御することで実行できる性質のものである。これは、他の宗教における修験道のようなものへとは向かわないことを示すものである。

「アッラーは誰にも、その能力以上のものを負わせられない。」（クルアーン 2 : 286）

「裕福な者には、その裕福さに応じて支払わせなさい。また資力の乏しい者には、アッラーがかれに与えたものの中から支払わせなさい。アッラーは、誰にもかれが与えられた以上のものを課されない。アッラーは、困難の後に安易を授けられる。」（クルアーン 65 : 7）

この「困難の後に」という文言は、イスラームの実践戒律が人間の本来具有する性質とは一致しないことを示している。

イスラーム法学ではこの点に注目して、ルクサ（免除）という概念を導入している。例えば、イスラーム初期の時代の旅は困難さを伴っていた。その中で、日常生活の中での宗教戒律実践である礼拝と断食は、さらなる困難を旅する信徒に課すことになる。このため、イスラームは、昼と午後、あるいは日没と夜の礼拝の合体や昼、午後、夜の礼拝での跪拝数の4から2への短縮を認めている。これは旅の困難を軽減させるものである。シーア派などは、このルクサを唯一神からのギフト（プレゼント）であるから受領するのは義務であるとしている。スンニー派は、ルクサを受け取るか、それとも好意だけを受け取り、通常通り実行する（アズィーマ）かは信徒の判断に委ねている。だが、宗教戒律実践が「困難」を伴うという点は、スンニー派とシーア派の共通理解である。

子供に遊べと命令する親はどこにもいない。子供が遊ぶのは本能からである。本能による行動から、人は身体から湧き上がる歓びを味わうことができる。しかしながら、礼拝などの信仰実践は子供が遊ぶような本能からの行為ではないことは明らかである。信仰選択も本能からなされることはない故に「選択」なのである。理性的選択なのであると、イスラーム教義は信仰の選択的側面を規定する。

#### 5 ムカッラフ概念と宗教戒律実践との関係

信仰選択後の信仰実践が困難さを伴うものであり、本能に依存するものでないことから、ムカッラフ（能力者）概念の重要性が浮かび上がってくる。ムカッラフの辞義は、「義務行為を課された人」「成人に達した人」であり、イスラームにおける義務行為とは宗教的戒律である。イスラーム法学<sup>(1)</sup>では、「唯一神アッラーの命を実行する行為の主体」として定義されている。

イスラーム信仰が歓びとなるまで高まるためには、理性に基づく成熟が必要であることは、後の「信仰の甘美さ」の検討で論じるが、イスラーム入信選択、入信、戒律実践が本能ではなく、困難さを伴うものであることを『クルアーン』に求めることができる。その場合には、ムカッラフ概念なしでは見落としてしまうことも指摘したい。なぜなら多くの場合に、信仰を困難さが伴うと発言することは、熱心さに欠けるということによって不信仰の烙印を押されてしまう危険があるからだ。しかしながら、イスラーム教義における信仰の特徴を明らかにするためには、そのような認識が必要となる。次にあげる『クルアーン』の節は、入信の困難さと、唯一神アッラーの命令に服するために本能の統御と克服を伝えるものである。

「（この子が）かれと共に働く年頃になった時、かれは言った。「息子よ、わたしはあなたを犠牲に捧げる夢を見ました。さあ、あなたはどうか考えるのですか」。かれは（答えて）言った。「父よ、あなたが命じられたようにして下さい。もしアッラーが御望みならば、わたしが耐え忍ぶことが御分かりでしょう」（102）。そこでかれら二人は（命に）服して、かれ（子供）が額を（地に着け）うつ伏せになった時、（103）」（クルアーン 37：102-103）

\* 「（命に）服して」の服するという箇所が、アスラマー（二人は服した）で、その結果、二人は「服した人（ムスリム）」となり、その服した行為の名詞が「イスラーム」であり、それが『クルアーン 4：3』で、「アラブ人たちの宗教をイスラームとすることを良しとした」と呼応する。

イブラーヒーム（アブラハム）と息子イスマーイール（旧約聖書ではイサク）は血のつながった親子である。唯一神アッラーはイブラーヒームに息子イスマーイールを犠牲に捧げるように命じる。命令は親にとって忍び難いものである。それが本能に逆らうことであるのは、動物の親子の例を見ても明らかである。

イブラーヒームとイスマーイールとは、イスラームにとって、そして預言者ムハンマドにとって、他の誰よりも親近感を抱く預言者たちである。彼らがイスラームの信徒となったと語るのは簡単だが、イスラーム学者たちの多くの見解はそうではない。本能に従えば、苦痛であり、逃れたい命令である。人は誰でも自己の生命の安全を、たとえそれが、数十年の限られた年月だとしても、あくまでも生を全うしようとするのが人間の本能である。したがって、「服した」のはどのような意味であるのかが重要なのである。それは本能を抑え、自ら自発的に選択したのである。あたかも、病人が治癒のための苦い薬を飲むように飲んだのである。

イスラームは、人間の本能を前提として信仰を説くので、神を信じることは尊い、当たり前だとか、本来に戻ったなどと論じることはない。本性に従えば、信仰へは向かわないと考えるのである。イブラーヒーム親子はイスラームを自発的選択で選び取ったのである。力に圧倒された後での絶対服従ではないし、全的服従でもない。ムカッラフの概念を使えばこうした部分も見落とさない。

イスラームの名称の由来が、『クルアーン』37章（整列者の章）102～103節にあるように、イブラーヒームが息子イスマーイールを犠牲に捧げるように命じられた時、父イブラーヒームと息子イスマーイールが、アッラーの命に従うことを「自ら選択して」服従を決めた事情を伝える。この『クルアーン』の箇所はイスラームの信仰の内的論理性が、人間をありのままの状態で見つめ、そこから出発していることを強くうかがわせるものである。冒頭の『クルアーン』の節「宗教に強制はあってはならない」とのイスラームの原則は、ここでも貫かれていると言える。アッラーの前に平伏するしか

い非力な人間であっても、イスラームという宗教は強制的に信じさせようとはしない。自らの選択によって信仰を選び取り、その結果として戒律命令実行の義務があることを示しているからである。

## 6 信仰選択拒否について

イスラームの信仰選択についての教義上の原則は、唯一神教の信徒の改宗は本人の自由意思によるものでなければならないとされる。

先の「宗教に無理強いがあってはならない」との啓示理由は、次のようなものである。

預言者ムハンマドと、彼の教友たち（ムハージルーン：移住者たち）がマディーナに移住した後、マディーナのアラブ部族ハズラジュとアウス族がイスラームに入信した。彼らを支援者たち（アンサーリー）と呼ぶが、そのアンサーリーの一人が神の使徒に、キリスト教徒であった息子を改宗させるかどうか糾した。その答えは神からのメッセージとして神の使徒に伝えられた。それがこの啓示なのである。

また、預言者ムハンマドに伝えられた啓示は彼の民のアラブ民族であった。唯一神アッラーは最後の審判の日の前に、全ての民族に唯一神信仰のメッセージを、その民の中から選ばれた使徒を通じて伝えるとされるが、預言者ムハンマドのアラブ民族は、世界の諸民族の中で最終メッセージを伝えられた民族となった。これが『クルアーン』40章33節に言う「預言者たちの封印」の素直な解釈である。それが、最大の預言者とは先行する預言者たちを統合する預言者とか、預言者ムハンマドに啓示された唯一神信仰の生き方がそれ以前の一神教に代わるものとか、拡大表現されているが本質の変更はない。

「ムハンマドは、あなたがた男たちの誰の父親でもない。しかし、アッラーの使徒であり、また預言者たちの封緘である。本当にアッラーは全知であられる。」（クルアーン 33：40）

そして彼の啓示は彼の民であったマッカのクライシュ族に伝えられたが、拒否に出会ったのである。610年間の3年間は秘密裡の布教活動を行い、3年後の啓示再開と共にマッカで公に布教活動を開始し、マッカの富裕層たちの拒否に会う。

彼の庇護者の叔父アブー・ターリブはイスラームを理解したが、ハーシム一族の長という社会的立場から入信しないまま、マディーナ移住前の西暦619年頃に死去する。二人の息子ジャアファルとアリーは入信し、アリーはムハンマドの娘ファティマと結婚し、後にイスラーム共同体の長である4代目カリフとなった。

ここでの本稿の検討事項は、預言者ムハンマドのイスラーム宣教に対するマッカ富裕層の信仰受容の拒否と、それに対する『クルアーン』の啓示内容である。拒否する富裕層に対して、1) 彼の富がアッラーの恩寵にあったこと、2) 彼ら以前に信仰を拒否した旧約の民や、伝説のアラブの民の破滅の運命、3) 最後の審判の日の兆候（天変地異）、4) 唯一神アッラーとの出会いと、目視、5) 最後の審判の日を境にして入信が認められないこと、6) 現世の商売での儲けよりも、来世で儲けを説く比較論が警告の主な内容である。

その中で、マッカ富裕層の拒否選択状況を的確に伝えているのが、『クルアーン』80章「眉をひそめて（アバサ<sup>(11)</sup>）」である。

本啓示は、預言者ムハンマドが貧しい目の不自由な人アブドッラー・イブン・ウナム・マクトゥームが教えを乞うのを無視して背を向け、マッカの富裕層を優先したことを伝えるものである。啓示を

ざっと見れば、布教に貧富の差をつけてはならないとの啓示にも読めるが、そう読むと、6 節以降が文脈に合わなくなってくる。それは預言者ムハンマドの宣教を拒否した富裕層に対する警告という、イスラーム布教の歴史的事実の中で展開されている啓示であるからだ。そこでこのマッカの富裕層とは誰だったのかを見れば、その中に預言者ムハンマドと彼の教友たちを弾圧し、妨害した最大の敵とされるアブー・ジハルがいたことがわかる。つまりこの章は、マッカ富裕層に対する警告の啓示と読めば、論理が一貫しているのである。そして最後の部分では、唯一神アッラーの目視が歓びのなかで実現できるのか、そうでないのかが示されている。

イスラームの始まりから、人には拒否も可能であった中に信仰を選択した事情が示されている。また拒否の選択を貫いた不信者は、最後の審判の日に神と対面し、拒否の責任が問われることになる。

イスラーム信仰を拒否した人間とは、ムカッラフとして拒否した人間である。

## 7 人の生きる世界—ハラールとハラーム概念—

イスラーム信仰を検討する場合、アッラーの命令は、生きる世界における行為規範と理解されるが、同時に生きる世界自体も理解の対象とされなければならない。例えば飲酒の禁止、豚肉の禁止、他人の財産に対する権利なき侵害の禁止などは、神が創造した世界と、その世界で示される神の恵みの利用に関する禁止と義務が、イスラーム信仰の実践活動と深く結びついていることを示すものである。

イスラームはこうした世界を原則ハラール（許されたこと）、あるいは原則自由として規定している。だが人は原則自由の世界のなかで、本能の命ずるまま、あるいは気分の命ずるままに行動することはできない。なぜなら、神がそれを禁止しているからである。逆に言えば、禁止のない事に関しては原則ハラール、原則自由の原則が適用されるということになる。

イスラーム法学者の主要な役割は、禁止と原則自由であるハラールの領域の間に存在する、グレーな領域を明らかにすることにある<sup>(12)</sup>。

ムカッラフは、原則ハラールの世界における神の命令による規制を理解し、受け入れ、それに従ってイスラーム信仰を実践することが求められる。ムカッラフは法律概念ではなく、神が創造した世界に主体的に生きる信仰概念であると規定される。それは創造された世界、原則ハラールの世界を前提としている。

## 8 信仰の甘さの意味—ムカッラフ概念を俗人礼賛としないために—

信仰の甘さほど、イスラーム信仰概念の総合的に、かつ微細に説明する例えと言えるのは、人の信仰心が増減するというイスラームの人間観では、信仰心の微妙な変化や、理性と本能の葛藤を十分に表現できないのに対し、信仰の甘さは、信仰の木を設定し、信仰の状況を、ある時は枯れてしまうこともあることの危険性、枯れてしまわないまでも、果実が実らないこともあるということ、また枝の葉が揺れ動くように信仰心も本能の風に揺らぐこと、信仰の果実には酸っぱいものも甘いものもあること、成熟しない果実もあることなど、人の信仰のあらゆる面を微細に語ることができ、信仰理解の促進に適しているからである。

預言者は次のように言った。

三つ（の獲得されたもの）がある。あなたたち（信徒）の誰でも、その（三つの）中にあれば、信仰の甘美さを見出すのだ。それは、信徒にとってアッラーとアッラーの使徒がそれ以外の何よりも、最も愛する存在であること、信徒が他の人を愛するのは、アッラー以外に彼（その人）を



愛さないからであること（他人を愛するのはアッラーを愛するからである）、そして、（来世の）業火に投げ込まれることを嫌うのと同じように再び不信仰へと戻ることを嫌うこと（の三つ）である<sup>(13)</sup>。

## 自発的選択と本能

イスラームでは、神が全てを創造した。全てとは、人間に関して言えば、人間存在そのものばかりでなく、性質も含まれている。神は善である。善である神が創造したものは善である。それが自然の恵みを含めた神の人間に対する恩寵である。神は人間が本能に従うものとして創造した。イスラームは人間が本能を抑えて、神の導きに従って信仰を歩めと命じるが、その命令は強制ではない。そして主体的信仰選択の後、個々の信徒の信仰の有り様を明らかにするのが「信仰の甘美さ」という預言者の例えである。本能が知る甘美さではなく、理性信仰実践によって得られる果実の甘美さである。

イスラーム信徒たちは、人間をあたりまえの本能的人間と規定しているから、このハディースは論争となる。つまり、本能に逆らう人間が、どうして信仰の甘さを味わえるか、味わうとは五感の一つ、味覚である。五感は理性を経由しない本能に一番近い感覚である。その本能を抑え、信仰を選び取った人間は、人間の意思という理性が支配する領域で入信したのだから、五感と一番遠い部分にある。その二つが、どうして信仰で一つになれるのかと論議する。ムカッラフである普通の常識的人間がなぜ信仰に入り、甘美さを味わえるかを、イスラームの人間観であるムカッラフ概念を踏まえて信仰の有り様を検討すれば、「信仰の甘美さ」はイスラームの信仰理解の優れた教材となる。

信仰が高まり深まることを信仰の甘美さとして表現しているが、甘美さは舌で感じ取る味覚であるが、味覚でない理性が信仰を五感の味覚として感じ取れるのは何故か。それは信仰の甘さが最後の審判の日に、神と直接対面できる信徒の歓びであるからだ。

同ハディースの定評ある解説書の要約は次の通りである。「サヒーフ・ブハーリー」の伝統的解説書であるファトフル・バーリーの解説を要約する。

- 1) 篤信者（ムウミン）は信仰において、理性の味覚による甘美さを味わうことができる。味覚障害の病人と正常な人間の違いが信仰においても言える。消化器系の病人は甘い物を苦いと感じ味覚が麻痺している。健康な人間は甘い物は甘い、辛い物は辛いと正常な味覚を持つ。健康が損なわれる程度がひどくなるに従い、味覚の衰えもひどくなる。信仰が弱くなる程度に応じて理性信仰の味覚障害もひどくなる。
- 2) 味覚の例えは、イスラームの基本的信仰の立場を示す「信仰の強さは増減する」という論よりも、五感に訴えるという点から信仰の有り様を深く理解できる。
- 3) 信仰の甘美さはアッラーが信仰を木に例えたことに由来する。

「あなたはアッラーがどうして善い御言葉に就いて比喻を上げられているかを考えないのか。それは良い木のようなもので、その根は固く安定し、その幹は天に（聳え）(24)、（それは）主の命により凡ての季節に実を結ぶ。アッラーは人々のために比喻を挙げられる。それは人々を反省させるためである(25)。悪い言葉を譬えれば、悪い木のようなもので、地面から根が抜けて、それに安定性がない(26)。アッラーは現世の生活においてもまた来世でも、堅固な（地歩に立つ）御言葉で、信仰する者たちを立たせられる。だがアッラーは悪を行う者を迷うに任せる。かれは御心のままになされる(27)。」（『クルアーン』14:24）

良き言葉はしっかりと聳え立つ木のようなものである、その言葉とは誠実である。その木は信仰の根本である。茂る枝とは、（アッラーの）命に従い、義務を履行することである。繁る葉は、篤信者（ムミン）が生きる信条とする善行である。その果実は（アッラーへの）服従行為である。果実の甘さとは、果実の成熟度である。果実の成熟が十全となるとは完熟である。そこに甘美さが生じる。

4) 「信者にとって……最も愛する存在」の「愛」とは、理性（分別）の愛である。正常な理性が成しうることである。本能による心の赴くままの愛とは違い、理性がそれを正しいとする愛である。（バイダーウィー）

5) 病人の例え。薬で回復するが、たいてい人は薬を嫌い、飲みたくない、しかし同時に理性（分別）によって薬が必要なことは分かる、気分任せたいが、我慢して薬を服用し、回復する。

ここに信仰実践の難しさが示されている。

前記の薬の例えは、信仰の危機も示されている。信仰選択と実践を後回しにしても間に合うか（緊急性がないか）を熟考する。理性はどちらが最良かを判断し、気儘を抑える。このようなプロセスの中で、理性は、理性の本領を全うし、理性は十全で最良なものとなる。この状態を「甘美さ」という語を用いて表現するのは、五感としての味覚と理性の味覚とが対応するからだ。

6) ここで述べられた三つのことが信仰の完全さを具体的に表現したものだと言えるのは、恩寵を垂れる神の他に、許したり禁じたりする存在はいないことが真実であり、神以外には、あるのは神と人の仲介を務める神の使徒たちであり、その存在もまた真実であるからだ。

7) 神の使徒は神の意図を明らかにし、理性信仰へと向かわせようとしている。

8) 人が他人を愛するのは、アッラーへの理性愛の結果である。来世の火獄へ投げ込まれないためにアッラーを信仰するのは、アッラーの言葉を真実として信じていることを示す。アッラーの最後の審判の日における約束を現実として信じなければならない。

9) アッラーへの愛が完全さを備えるとは、信仰の実践の完全さを意味する。具体的にはアッラーの義務と禁止の命に従うことで、ファルド（義務）も愛に分類される。気分が理性を圧倒すれば、許されているものでも忌避される行為を行い理性愛は減じる。気分支配された願望のなかで、忌避行為の枠が広がっていくことは、言ってみれば無知の継承である。ハディースの「篤信である姦通者（ザーニー）は姦通行為をしない」は、それに似たような行為を避けよとの教えであり、実際にはそのようなことが起こるのは稀である。

10) 預言者ムハンマドへの愛もまた理性愛で、同様に二つに分類される。彼の生き方を踏襲することとシャリーア（神の法）に満足をもって従うことである。それが完全となるのは、そのような生き方に苦痛がなくなる時である。預言者の良き倫理観を自己のものとし、敬虔な態度を学ぶようになる時である。

11) 信仰実践の中で、信仰の果実は実り、それを味わえるようになる。その味わいは信仰実践の完成度によって差が生じる。

12) 同ハディースは信仰の根本の根本を伝えている。そして「信仰の甘さ」とはアッラーに服従することの甘さを味わうことである。服従とはアッラーからの義務と禁止の命への服従であり、その実践は困難さを伴う。

13) 現世に生きる者にとり、信徒のアッラーへの愛は（義務と禁止の命）守ることである。

14) 「何よりも」であって「誰よりも」でないとの表現は比喻であって、殊更問題にする必要はないが、理性ある人も、ない人も全てを含んでいる。また言葉通りに、あらゆるものを指すと主張する必要はない。同様に「（アッラーと預言者の）双方に背く者」と三人称で語られていても、それは聞き

手のことである。ハディースにはそのような表現が見られる。ハディースの「双方に背く者は自分自身をしか害さない」はその例である。

15) このハディースに対応するように、『クルアーン』には、「言え、あなたがたがアッラーを愛するならば、わたしに従え。そうすればアッラーもあなたがたを愛され、あなたがたの罪を赦される。アッラーは寛容にして慈悲深い」(3:31)とある。

これは信徒の、アッラーと預言者への理性愛が一方的なものでないことを示している。

だが、理性愛はアッラーの義務と禁止を守ることであるから、アッラーの信徒への愛は具体的なものである。その愛とは信徒が天国に入り、火獄を回避させることである。同時にアッラーへの愛だけで、アッラーの使徒への愛がないのであれば、信仰が完全でないことも示している。

16) このハディースでは「アッラーと預言者を愛する」と同格にあるが、理性愛の実践においては、次の『クルアーン』の節では「従う」との語が同格として2回使われている。

「あなたがた信仰する者よ、アッラーに従いなさい、また使徒と、あなたがたの中で権能を持つ(シャリーアに精通した)者に従え。あなたがたは何事についても異論があれば、アッラーと終末の日を信じるのなら、これをアッラーと使徒に委ねなさい。それは最も良い、最も妥当な決定である。」(クルアーン 4:59)

このことはアッラーに従うことと、アッラーの使徒に従うことが独立的であることを示している。権能のある者へ従うことは、アッラーへ従うことから独立してはいない。

17) 「アッラーが救った後で」について。アッラーに救われた者とは、教友たちの多くが抑圧の聞から信仰の光へと救われたように、特定の人を対象としていない。

18) アッラーは信徒を現世の業火から救ったのである。

これら三つのことを含む信仰は完璧な信仰と言えるのだろうが、その場合の完璧さとは何か。アッラーと預言者を他の誰よりも愛し、他人を愛するのもアッラーへの愛が前提となる。我々の本能は、血の繋がりに縛られている。愛情深く育てられた人は、生育の中で母を、父を深く愛するようになる。両親へのイフサーン(思いやり)を大事にせよと『クルアーン』や『ハディース』は教えている。したがってアッラーと預言者の愛は、解説にあるように「理性愛」であることは明らかである。

## 9 理性信仰の目的—最後の審判の日における神との直接的対面—

イスラーム信仰は現世における善行を勧めるが、「最後の審判の日」との関係における教義理解においてイスラーム信徒の死生観を明らかにする。現世での信仰実践は、神との歓びの対面を果たすためにある。楽園と業火は恐ろしい事実として信徒の心に刻まれるが、信仰の果実が甘ければ、最後の審判の日、信徒の顔は輝き、歓びの中で神との対面が実現される。死は現世での全ての信仰行為の終了、来世の準備となる。神との対面の日まで、復活の日の到来を安心して待つために現世の信仰実践が信徒に課されている。現世での死は信仰実践が終了する日である。安心して来世を迎えるために現世があり、神との直接的対面の日を歓び迎えられるように現世がある。信仰が甘いものであれば、神はその実現を確約する。主体的選択に始まった信仰は、主体的人間が神と対峙し、神がその信仰の甘さの熟成度によって信徒と向き合うことを約束する。

## 10 主体的選択信仰と、アッラーとの対面

イスラーム信仰が拒否も可能であった中で、本能でなく理性によって選択される信仰であること、そして聖職者を認めない教義の実践は世事を全うしながら信仰を実践することを強調する。イスラームの信仰一筋とは、人間の本能や気分による恣意的判断や行動を行う中で、それらを理性によって統御し、神の導きに従うことである。したがってそのようなイスラームの信仰実践の在り様は「信仰の甘美さ」によつて的確に表現される。信仰選択は信仰の木となり、枝は命令、葉は揺れ動きザワツク人の心の在り様を描写する。そして果実は信仰実践の結果であるが、信仰実践の程度によつて甘くない果実もあり、甘い果実もあるという意味で信仰の甘美さは一様でない。また枝は枯れる場合もある。悪しき信仰は現世と来世で懲罰を受け、良き信仰は現世と来世で報償を受ける。

来世への信仰の果実の甘さの程度は最後の審判の日に判明する。甘い果実となった信仰の報償は楽園であり、苦い果実となった信仰の報いは業火である。

また最後の審判の日は唯一神信仰構造が、不可視の神から目視の神へと変化を遂げる日でもある。不可視の神だったために使徒が重要な役割を果たしていた唯一神信仰構造は最後の審判の日に構造変化を遂げる。

そして最後の審判の日は、神が直接、人の信仰状況（信仰の果実の甘さ）を裁く日である。人は主体的に神と対峙する日であり、主体的信仰選択が主体的対峙へと導かれる日である。

最後の審判の日に歓びに溢れ、輝く顔で神と対面できる信仰篤き人々は神の側に侍り、神を目視する。曇る顔、困惑顔で神と対面する不信仰の人々は神を目視するが業火へ投げ込まれる。

これまでのイスラーム解説は懲罰的観点から信仰へ向かうこと、すなわち警告的側面が強調され、それは現代の今も続いているが、『クルアーン』には同時に神との直接的対面の日が記されていることに注目すれば、直接的対面は唯一神信仰の根本教義である使徒と預言者の役割が終焉する日であり、この日に歓び光り輝く顔で神と対面することは懲罰的観点を越えた、イスラーム信仰の究極目的を示していると言えるのではないだろうか。

## 註

- (1) 「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。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。（クルアーン2：256）」、日本ムスリム協会訳。
- (2) 六信とは、唯一神アッラー、天使たち、諸啓典、預言者たち、来世、運命を信じることである。
- (3) 五行とは、信仰告白表明「アッラー以外に神はなく、ムハンマドはアッラーの使徒である」を唱えること、1日5回の義務の礼拝、太陰暦1年を単位とした義務の喜捨（ザカート）、日の出の少し前（ファジュール）から日没までの太陰暦年1か月の断食（サウム）、可能な者に課せられたマッカ巡礼（ハッジ）の五行である。
- (4) イフサーンとは、両親への献身と思ひやり、同時に社会経済生活における他人の権利の尊重などの道徳的行動である。
- (5) 懲罰とは、アッラーの権利に対する侵害として規定される。  
アッラーの権利。アラビア語のフドード（禁止）。イスラーム法における意味は、アッラーの権利侵害に対する「懲罰」である。この言葉は、断食月の戒律規定説明の中では「フドード（踏み入れてはならない境界線、掟）」。

「それはアッラーの「あなたがたは齋戒の夜、妻と交わることを許される。かの女らはあなた

がたの衣であり、あなたがたはまたかの女らの衣である。アッラーはあなたがたが自ら欺いているのを知っておられ、不倒におもわれ、あなたがたを許された。だからかの女らと交わり、アッラーがあなたがたのため、定められたところに従え。また白糸と黒糸の見分けられる黎明になるまで食べて飲め。その後は日暮れまで齋戒を全うしなさい。マスジドに御籠りしている間、かの女らに交わってはならない。これはアッラーの（定められた）掟だから、かの女に近付いてはならない。このようにアッラーは、人びとに印を説き明かされる。恐らくかれらは主を畏れるであろう。」（クルアーン 2：187）

懲罰が課される罪とは、1) 夫婦以外の男女関係（懲罰未婚者鞭打ち 100 回、所払い 1 年）、2) 男女間以外の性交、3) 女性に対する不倫中傷行為、4) 窃盗、5) 飲酒、6) 追剥強盗、反乱で、それらの懲罰は次の通りである。

#### 1) 夫婦以外の男女関係

未婚者：懲罰未婚者鞭打ち 100 回、所払い 1 年、既婚者：石打ちによる死罪とあるが、石打ちの根拠は『クルアーン』にはない。預言者が行ったという事実が根拠になっている。

「姦通した女と男は、それぞれ 100 回鞭打て。もしあなたがたが、アッラーと末日を信じるならば。アッラーの定めに基づき、兩人に対し情に負けてはならない。そして一団の信者に、かれらの処刑に立ち会わせなさい。」（クルアーン 24：2）

#### 2) 男女間以外の性交

これに関する明確な規定は『クルアーン』にはない。それを強いて『クルアーン』に求めようとするれば次の節である。

「あなたがたは創造された者の中男だけに近付き（165）、主があなたがたのために創られた配偶者を顧みないのですか。いや、あなたがたは罪を犯す者です（166）。かれらは（答えて）言った。「いい加減止めないなら、ルートよ、あなたは必ず追放されるでしょう」（167）。かれ（ルート）は言った。「わたしは、本当にあなたがたの行いを忌み嫌っています」（168）。」（クルアーン 26 章）

「また（われは）ルートを（遣わした）、かれはその民に言った。「あなたがたは、あなたがた以前のどの世でも、誰も行わなかった淫らなことをするのか（80）。あなたがたは、情欲のため女でなくて男に赴く。いやあなたがたは、途方もない人びとである」（81）。」（クルアーン 7 章）

刑法原則「法（明文）がなければ罰せられない」が貫徹されれば、こうした部分は解釈の余地がある。懲罰が石打ちによる死罪であるが、前記のように同懲罰は『クルアーン』を根拠としていないし、また姦通の類推（正常でない性行為）であることから、反対する学派がいる。

#### 3) 女性に対する不倫中傷行為

鞭打ち 80 回である。

「貞節な女を非難して 4 名の証人を上げられない者には、80 回の鞭打ちを加えなさい。決してこんな者の証言を受け入れてはならない。かれらは主の掟に背く者たちである。」（クルアーン 24：4）

#### 4) 窃盗

手首からの切断であるが、適用には窃盗品の価値が、預言者時代の兜、あるいは船の手綱の値段で、40 ディナール以上に適用されるとしている。

「盗みをした男も女も、報いとして手を切断しなさい。これはかれらの行いに対する、アッラ



一の見せしめのための懲しめである。アッラーは偉力ならびなく英明であられる。」（クルアーン 5 : 38）

## 5) 飲酒

飲酒禁止は、意識を失った責任能力のない状態で礼拝してはならないことを根拠とするが、『クルアーン』には明確な禁止の規定はない。

「かれらは酒と、賭矢に就いてあなたに問うであろう。言ってやるがいい。「それらは大きな罪であるが、人間のために（多少の）益もある。だがその罪は、益よりも大である」。またかれらは、何を施すべきかを、あなたに問うであろう。その時は、「何でも余分のものを」と言ってやるがいい。このようにアッラーは、印をあなたがたに明示される。恐らくあなたがたは反省するであろう。」（クルアーン 2 : 219）

「信仰する者よ、あなたがたが酔った時は、自分の言うことが理解出来るようになるまで、礼拝に近付いてはならない。また大汚の時は、旅路にある者を除き、全身を木浴した後でなければならない。またもしあなたがたが病にかかるか旅行中であり、または誰か厠から出るか、あるいはあなたがたが女と交わって、水を見つけれない場合は、清い土に触れ、あなたがたの顔と両手をなでなさい。本当にアッラーは、罪障を消滅なされる御方、度々御許しなされる御方である。」（クルアーン 4 : 43）

「あなたがた信仰する者よ、誠に酒と賭矢、偶像と占い矢は、忌み嫌われる悪魔の業である。これを避けなさい。恐らくあなたがたは成功するであろう。」（クルアーン 5 : 90）

「またナツメヤシやブドウの果実を実らせて、あなたがたはそれから強い飲物や、良い食料を得る。本当にその中には、理解ある民への一つの印がある。」（クルアーン 16 : 67）

前記の引用から、飲酒が悪であるというものではないことが分かる。しかし礼拝との関連で禁止され、懲罰は 40 回の鞭打ちである。

## 6) 追剥強盗、反乱

手足の切断と追放とされるが、「アッラーとその使徒に対しての戦い」とあるのを、類推適用でイスラーム国家に対する敵対行為としての犯罪と反乱に適用している。

「アッラーとその使徒に対して戦い、または地上を攪乱して歩く者の応報は、殺されるか、または十字架につけられるか、あるいは手足を互い違いに切断されるか、または国土から追放される外はない。これらはかれらにとっては現世での屈辱であり、更に来世において厳しい懲罰がある。」（クルアーン 5 : 33）

アッラーの権利に対する懲罰概念があるものの、根拠となる明文規定を欠くものがあり、学派の間でも意見の違いがある。したがって実際の適用は難しいものとなってくる。ただ本稿は懲罰論ではないので、極力、規定に関する程度に留める。

- (6) 補償とは、アラビア語でカフファーラと言い、原義は、「隠すこと」で、「間違い、犯した罪を補うこと」となる。イスラーム法では、「隠すこと」と「間違いを別の行為で補うこと」の両方の意味で用いられる。

「隠すこと」の意味では、「巡礼者が布で身体を覆い隠すこと」である。「間違いを補うこと」は、1) 無過失殺人、2) 妻への侮辱的言動、具体的には、「あなたの背中は私の母さんのよう」との発言、3) 断食中の飲食や性交、4) アッラーへの誓言違反である。

これらの補償行為は、1) 奴隷解放、2) 2 か月連続の断食、3) 貧者への食提供である。

- (7) 『スナヌ・ナサーイー』「結婚の書」宗教三昧生活の否定 3217

現世を捨てて、ひたすら神への信仰のために生活する若者たちの行為を論じた預言者言行録である。番号は同ハディース集の通し番号である。

ナサーイー（915 年没）は中央アジアのホラサーン出身とされるハディース学者で、彼の編纂した預言者言行録を、スンニー派は「サヒーフ・ブハーリー」「サヒーフ・ムスリム」に次ぐ第 3 書としている。預言者言行録 9 書のひとつ。

<http://hadith.al-islam.com/Page.aspx?pageid=192&BookID=27&PID=3165>

- (8) このハディースは、イスラームの信仰、戒律実践（イスラーム）、そしてイフサーンを的確に信徒に教えたものとして理解されている。

ある日われわれがアッラーの御使い—アッラーよ、彼に祝福と平安を与えたまえ—と一緒に坐りこんでいると、真白な服を身にまとい、真黒な髪をした男がこちらにやってきた。この男には旅をしてきたという風情は少しもなかったが、われわれは誰も彼を知らなかった。彼は預言者—アッラーよ、彼に祝福と平安を与えたまえ—の前に膝と膝をつきあわせて坐り、両の掌を両腿の上に置いた姿勢でこう訊ねた。「ムハンマドよ、イスラームについて説明願いたい。」するとアッラーの御使い—アッラーよ、彼に祝福と平安を与えたまえ—は答えた。「イスラームとは、アッラー以外に神はなく、ムハンマドはアッラーの御使いであると証言し、礼拝を行ない、喜捨を払い、ラマダーン月に断食し、可能な場合に〔アッラーの〕家に巡礼を果すことです。」すると男はいった。「その通りだ。」われわれは預言者にこのような質問をし、その答えに肯く男に驚きの眼をみはった。

男はまた訊ねた。「それではイーマーン〔信仰〕について説明して欲しい。」すると預言者は答えた。「それはアッラーとその諸天使、〔啓典の〕書と使徒たち、審判の日、善悪二つの相をもって〔アッラーが定めたまう〕宿命を信ずることです。」男は「その通り」と繰り返してから訊ねた。「それではイフサーン〔善行〕について話して欲しい。」預言者は答えた。「それは貴方がまじまじとアッラーを見るように彼を敬い崇めることです。貴方が限にしていなくとも、アッラーは貴方を見ておられるのですから。」そして男が件の時〔最後の審判の日〕について訊ねると、預言者は答えた。「その問題については、訊ねられた者も訊ね手以上に知っている訳ではありません。」男がさらにその〔時がやってくる〕徴候について訊ねると預言者はこう答えた。「奴隷女が女主人を産み、また貴方は、はだして素っ裸の文なし牧童どもが、競って豪華な殿堂を建てる姿を見かけるでしょう。」そこで男は立ち去り、私はそのまま暫らくじっとしていたが、預言者がこう訊ねられた。「ウマルよ、いろいろものを訊ねたあの人が誰だか解るかね。」私は答えた。「アッラーとその御使い〔だけ〕が御存知です。」すると預言者は言われた。「あの方は天使ジブリールだよ。お前たちにお前たちの宗教について教えるためにいらっしやっただの。」（『40 のハディース』黒田寿郎訳）

- (9) 信仰の原理を説くにあたって、イスラーム教徒の神学者は、「イーマーン（信仰）」と、「イバーダード（義務としての宗教儀礼）」と「イフサーン（世俗生活での他者への思いやりのある接し方）」を区別するが、それらすべてを「ディーン（宗教）」という言葉で包括している。（フィリップ・K・ヒッティ『アラブの歴史』上巻、岩永博訳、講談社学術文庫、2001 年、259 頁）

フィリップ・K・ヒッティは米国の大学でイスラームを教えたが、彼はキリスト世界でイスラームを説明することを常に意識していたようである。同時に彼がキリスト教徒とイスラーム信徒が共存するレバノンで育ったことから、イスラーム教徒では気づかないでしまう論点も見逃さないで説明している。彼の著書『アラブの歴史』は、イスラーム入門の書として日本でも多くの読者を勝ち

得た。

(10) アブドル=ワッハーブ・ハッラーフ『イスラムの法』中村廣治郎訳、東京大学出版会、1984年、12頁。

(11) 多少長くなるが、信仰選択も可能であったことの検討のために全文を引用する。

「慈悲あまねく慈愛深きアッラーの御名において。(ムハンマドは)眉をひそめ、顔を背けた。

(1) 一人の盲人がやって来(て話が中断され)たためである。(2) あなたにどうして分かるか、かれが清められるかも知れないことが。(3) または訓戒を受け入れて、その教えはかれを益するかも知れないことが。(4) だが何の助けもいない者(財産家)には、(5) (関心をもって)応待する。(6) しかもかれが自ら清めなくても、あなたに責任はない。(7) だが熱心に(信仰を)求めてあなたの許に来た者で、(8) 畏敬の念を抱いている者には、(9) あなたは軽視した。(10) 断じてそうであるべきではない。本当にこれ(クルアーン)は訓戒である。(11) だから誰でも望む者には、訓戒を念じさせなさい。(12) それは(アッラーの御許にある)帳簿に記されているもの。(13) 至高にして清純なもの。(14) 書記たち(天使)の手で(記録されたもの)。(15) 気高く敬虔な(書記たち)。(16) 人間(不信心者)に災いあれ。何とかかれは忘恩なことよ。(17) かれはどんなものから、創られるのか。(18) 一滴の精液からである。かれ(アッラー)は、かれ(人間)を創り、それから五体を整えられ、(19) (母の胎内からの)かれ(人間)の道を容易になされ、(20) やがてかれ(人間)を死なせて墓場に埋め、(21) それから御望みの時に、かれ(人間)を甦らせる。(22) いや、かれ(アッラー)が命じられたことを、(不信仰者は)果さなかった。(23) かれ(人間)に、自分の食物について考えさせてみるがよい。(24) 本当にわれは、水(雨)を豊かに注ぎ、(25) 次いで大地を裂いて切れ切れにし、(26) そこに生長させるものには、穀物、(27) またブドウや青草、(28) オリーブやナツメヤシ、(29) 繁茂した庭園、(30) 果物や牧草(がある)。(31) あなたがたとあなたがたの家畜のための用益である。(32) やがて、(終末の)一声が高鳴り、(33) 人が自分の兄弟から逃れる日、(34) 自分の母や父や、(35) また自分の妻や子女から(逃れる日)。(36) その日誰もかれも自分のことで手いっぱい。(37) (或る者たちの)顔は、その日輝き、(38) 笑い、且つ喜ぶ。(39) だが(或る者たちの)顔は、その日曇り、(40) 暗黒が顔を覆う。(41) これらの者こそ、不信心な者、放蕩者である。(42)」  
(クルアーン 80章)

(12) バシールの息子、アブー・アブドッラーフ・アンヌアマーン—アッラーよ、彼ら兩名を嘉したまえ—の權威による。彼は伝えている。

私はアッラーの御使い—アッラーよ、彼に祝福と平安を与えたまえ—がこう言われるのを聞いた。

「許されたことは明らかであり、禁じられたこともまた明瞭であるが、その中間には多くの人々が知りえないさまざまな疑わしい事柄がある。したがって疑わしい事柄を避ける者は、自分の宗教、名誉に関して〔過ちから〕免れるが、それに足を踏み入れる者は禁じられた行為を犯すことになる。これはちょうど聖域のまわりで動物を飼う牧童が、聖域の中で動物に草を食ませる危険を冒すようなものである。まことに王者は誰も聖域をもっているが、アッラーの聖域とはそのさまざまな禁令である。まことに肉体の中には一片の肉があり、それが健全な場合肉体はすべて健全だが、それが腐ると肉体もすべて腐ってしまう。その〔一片の肉〕とは心のことに他ならない。」(『40のハディース』黒田寿郎訳)

(13) イブン・ハジャル・アルアスカラーニー『サヒーフ・ブハーリー解説ファトフル・バーリー』「信仰の書」信仰の甘美さ 16。

伝承経路は次の通りである。

ムハンマド・ビン・アルムサンナーは私たちに語った。ちなみに、彼の通称は、アブー・ムーサー・アルアナズィーと言った。

彼は次のように伝えている：アブドルワッハーブは私たちに次のように語った。

彼の通称はイブン・アブドルマジードである。

彼は次のように伝えている：アイユーブ、通称イブン・アビー・タミーマ・アッサフティヤーニーは私たちに、アブー・キラバが語ったことを伝えている。

アナス・ビン・マーリキは言った。

<http://hadith.al-islam.com/Loader.aspx?pageid=194&BookID=33>

同サイトはサウジアラビア宗教・ワクフ省と、サーレフ・ビン・アブドルアズィーズ・ビン・ムハンマド・ビン・イブラーヒーム・アール=シャイフが監修。

高田信良編『宗教における死生観と超越』方丈堂出版、2013年3月30日、pp.60-87 収録

## 国連平和維持活動における自衛原則—UNEF における武器使用基準の誕生とその射程

東京国際大学国際関係学部国際関係学科 専任講師 根本 和幸

### 一 はじめに—問題の所在

1. 「キャップストーン・ドクトリン」と自衛原則要件
2. 前提的考察
3. 考察対象の限定

### 二 伝統的平和維持活動における自衛原則

1. 警察機能を有する平和維持活動
2. 任務遂行に必要な武器使用の必要性？
3. 平和維持活動における法原則の定位

### 三 自衛原則に基づく武器使用の態様

1. UNEF の任務拡大と任務遂行態様
2. 武器使用の基準
3. 必要性・均衡性要件

### 四 おわりに

1. 「自然権的自己保存」という制約
2. 任務遂行における継続的・個別的同意
3. 行使態様としての「必要最小限度」論

## 一 はじめに一問題の所在

### 1. 「キャップストーン・ドクトリン」と自衛原則要件

国連平和維持活動における武器使用は、これまで自衛原則という名のヴェイルに包まれることにより、自衛の射程問題として議論されてきた。それゆえ、武器使用は自衛においてのみ許容され、自衛に必要な最小限度にとどまらなければならないという言説が一般的に形成されてきた<sup>1</sup>。平和維持活動の創設の経緯からすれば、国連憲章第7章に基づく「強制措置」と区別する必要性から、その武器使用は抑制的な必要最小限度にとどまらなければならない。国際連合の安全保障理事会による第7章に基づく集団安全保障がその初期段階からすでに実効的に機能せずに麻痺に陥っていた状況を背景として、国連総会は「平和のための結集決議」を採択し、安保理を補完する形で集団安全保障の責任を担い、国際の平和および安全の維持または回復のため、武力の使用を含む集団的措置を執るよう勧告することができることを規定した<sup>2</sup>。その直後に発生したスエズ危機に対処した総会は、その憲章上の根拠にも明確に裏打ちされず、それゆえ、ときに「国連憲章第6章半 (a new Chapter Six and a Half)」と称される措置として<sup>3</sup>、自衛の際にのみ実力の行使を可能とし、かつ紛争当事者への公平性と受入国の同意を条件とすることで、同活動は、理論的には憲章第7章の強制措置とは明確に区別されてきた<sup>4</sup>。

この冷戦構造が崩壊すると、安保理は国連憲章第7章に基づく措置を執り、息を吹き返し<sup>5</sup>、平和維持活動の任務は第7章の措置として、紛争予防や平和創造、平和強制や平和構築へと拡大し、複合的な任務遂行が求められる過程の中で、武器使用の権限が拡大することとなった<sup>6</sup>。このような第7章に当初から言及された活動の他にも、旧ユーゴスラヴィアに展開した国連保護軍 (UNPROFOR) のように紛争状況の進展に応じて第7章下でマンデートを拡大させることで (mission creep) 強化された任務を負う事例も出現した結果<sup>7</sup>、旧ユーゴスラヴィアやソマリアでの失敗は、その後の国連平和維持活動のあり方に再検討を迫ることとなったのである。

<sup>1</sup> Christine Gray, *International Law and the Use of Force*, Third Edition (Oxford University Press, 2008), p.302.

<sup>2</sup> “Uniting for Peace”, U. N. Doc. A/RES/377(V)(1950).

<sup>3</sup> United Nations, *The Blue Helmets: A Review of United Nations Peace-Keeping*, Second edition (United Nations Publication, 1990), p. 5 [hereafter, “*The Blue Helmets*”]; Gray, *supra* note 1, p. 326; Michael Bothe, “Peace-Keeping”, in Bruno Simma (ed.) *The Charter of the United Nations: A Commentary*, Second Edition, Volume I, (Oxford University Press, 2002), pp. 648-700, 684-686. なお、同書第3版のコメンタリーでは休戦監視と伝統的平和維持部隊が憲章上明示に規定されていない旨の文言が削除されている (Michael Bothe, “Peace-Keeping”, in Bruno Simma, Daniel-Erasmus Khan, Georg Nolte, Andreas Paulus (eds.) *The Charter of the United Nations: A Commentary*, Third Edition, Volume I, (Oxford University Press, 2013), pp. 1171-1199, 1185.)

<sup>4</sup> 香西茂『国連の平和維持活動』(有斐閣、1991年)1-7頁。国際司法裁判所は1962年の「国際連合のある種の経費」に関する勧告的意見において、UNEFの活動が国連憲章第7章の強制措置ではないと判断した (“*Certain expenses of the United Nations (Article 17, paragraph 2, of the Charter)*, *Advisory Opinion of 20 July 1962: I.C.J. Reports 1962, p. 151.*” [hereafter “*Certain expenses Advisory Opinion*”], p. 166.)

<sup>5</sup> 酒井啓亘「国連安保理の機能の拡大と平和維持活動の展開」村瀬信也 [編]『国連安保理の機能変化』(東信堂、2009年)97-125頁。

<sup>6</sup> 1992年にBoutros Boutros-Ghali国連事務総長は、「平和への課題」という報告書において予防外交 (preventive diplomacy)、平和創造 (peacemaking)、平和維持 (peace-keeping)、平和構築 (peace-building) という提案をおこなった (“An Agenda for Peace: Preventive Diplomacy, Peacemaking and peace-keeping”, Report of the Secretary-General pursuant to the Statement adopted by the Summit Meeting of the Security Council, 31 January 1992. U. N. Doc. A/47/277-S/24111 (17 June 1992), paras. 8-19.)。さらに、国連憲章40条に基づく「平和強制部隊 (peace-enforcement units)」の創設も提案されている (*ibid.*, para. 44.)。

<sup>7</sup> 酒井啓亘「国連平和維持活動における自衛原則の再検討—国連保護軍 (UNPROFOR) の武力行使容認決議を手がかりとして—」『国際協力論集』(神戸大学)第3巻2号(1995年)61-83頁。



## (1) 任務遂行のための自衛

その再検討の一環で2000年3月にKofi Annan国連事務総長に対して提出された「国連平和活動に関するパネル報告書」(以下、ブラヒミ・レポート)では、「現地の当事者の同意 (consent) や公平性 (impartiality)、自衛のみにおける武器使用 (use of force only in self-defence) は平和維持の基本原則であることに変わりはない」として伝統的平和維持活動における3原則への回帰が確認された<sup>8</sup>。ところが、さらにこのレポートでは「一度展開されたのであれば、国連平和維持部隊はそのマンデートを専門的かつ成功裏に実行しえなければならない」のであり、「国連の軍事部隊 (United Nations military units) は、部隊自体、当該活動のその他の構成部隊および活動のマンデートを防衛する能力が備わっていないなければならない」<sup>9</sup>とも提言されている。

その後の2008年3月、このブラヒミ・レポートでの分析を活かし、平和維持の現場や本部で活動しているすべての国連要員の指針として国連の平和維持活動局 (Department of Peacekeeping Operations) によって公表された「国連平和維持活動：原則と指針」(以下、キャップストーン・ドクトリン)では、「自衛と任務防衛以外での武器の不使用 (Non-use of force except in self-defence and defence of the mandate)」が明記されるに至り、任務防衛のための武器使用が基本原則にまで格上げされることとなったのである<sup>10</sup>。任務防衛のための武器使用を伝統的な「自衛原則」の一部として理解するとしても、平和維持活動の任務遂行における作戦指揮統制は国連にあることからすれば<sup>11</sup>、伝統的に維持されてきた部隊隊員自身の、いわば「自然権的な」防衛を前提とした自衛原則の「self」の射程が明らかにされなければならない。かりに、国連安保理により容認された活動を「強化された平和維持活動 (robust peacekeeping)」と称して任務防衛を可能ならしめると解釈するとしても、それらの決議で憲章第7章に言及されている場合には、もはや「6章半」の措置を越えた第7章の強制措置と認識されるのではなかろうか。

## (2) 武器使用の態様規制

平和維持活動における原則と指針である「キャップストーン・ドクトリン」は、国連平和維持活動における武器使用に関して、「説得という他の手段が尽きたときに、最後の手段の措置としてのみ (as a measure of last resort) 武力を行使すべき」であるとして「発動要件」を明示する。つづけて「武器使用の究極の目的は、平和維持活動の和平プロセスに対抗し文民に危害を加えようとする妨害者 (spoilers) に威圧を与えて抑止することであり、軍事的勝利を求めることではない」のであるから、「常に自制を働かせなければならない」という。さらに「国連平和維持活動による武器使用は、望ましい効果を達成するのに必要な最小限度の実力行使原則 (the principle of the minimum force necessary to achieve the desired effect) の範囲内で、正確で、均衡してかつ適切な方法 (a precise proportional and appropriate manner) で常に計測されるべきである」と規定して、「行使態様」の側面からも規制されるべきであるという指針を明らかにした<sup>12</sup>。

これまで平和維持活動における実力行使の「行使態様」を規律する原則は明示されることはなく、少な

<sup>8</sup> “Report of the Panel on United Nations Peace Operations”, U. N. Doc. A/55/305-S/2000/809 (2000), p. 9, para. 48.

<sup>9</sup> *Ibid.*, para. 49.

<sup>10</sup> United Nations, Department of Peacekeeping Operations, Department of Field Support, “United Nations Peacekeeping Operations: Principles and Guidelines [hereafter “capstone doctrine”]” (2008), at [http://pbpu.unlb.org/pbps/Library/Capstone\\_Doctrine\\_ENG.pdf](http://pbpu.unlb.org/pbps/Library/Capstone_Doctrine_ENG.pdf).

<sup>11</sup> 真山全「ジュネーヴ諸条約と追加議定書」国際法学会(編)『安全保障』(日本と国際法の100年・第10巻、三省堂、2001年)166-201頁、182-183頁。

<sup>12</sup> “canstone doctrine”. *supra* note 10. n. 35.

くともDag Hammarskjöld国連事務総長による「研究摘要」<sup>13</sup>における「厳格に定義づけられた条件下でのみ (only under strictly defined conditions)」自衛権は行使されるべきであるという文言に見出さざるをえない。たしかに実力行使における均衡性要件は、Annan国連事務総長の諮問機関として設置された「脅威、挑戦、変革に関するハイレベル・パネル」の報告書で言及されている<sup>14</sup>。しかし、ここで示されている正統性確保のための5つの基準の一つである「均衡した手段 (proportional means)」は、安保理が決議によって加盟国に武力行使を容認する際に考慮すべき事項であることから、直ちに国連平和維持活動における武器使用の際に適用される原則と解することは尚早であろう。

また、このキャップストーン・ドクトリンは、「射程と目的」の章において、「個別の適用は、現場の状況にしたがって判断が必要で、それぞれ異なる」ことを認めると同時に、「この文書は、いくつかの問題に対して明確かつ所定の回答を与えていないため、これらの問題の多くを解決することはできない」とも言及する<sup>15</sup>。そうであるならば、これまでの平和維持活動における実力行使の実行を検証することによって、この均衡性要件をはじめとした行使態様規制原則の出自とその要件の性質を明らかにしなければならない。

そこで、本稿では、国連平和維持活動における武器使用に関して、「研究摘要」の基礎となった「国連緊急軍 (以下、UNEF とする)」の事例を取り上げて平和維持活動の実践過程を実証的に検討し、「自衛」概念ならびにその「行使態様規制原則」の法的性質および基準を明らかにする。前述のキャップストーン・ドクトリンによれば、この武器使用は「望ましい効果を達成するのに必要な最小限度の実力行使」の範囲内でなければならないと指摘されていることから明らかなように、武器使用の態様は、平和維持活動の目的、すなわちミッションに付与された権限や任務と密接に関連している。それゆえ、あわせて各ミッションの任務の射程も分析対象としたい。

## 2. 前提的考察

### (1) 先行研究

本論を進めていく前提として、平和維持活動上の自衛原則に基づく武器使用に関する学説を確認しておきたい。学説においては、どのような自衛行動が許容されるのかという行使態様にその重点が置かれているように思われる。たとえば、Gouldingは自衛原則においては「必要な程度の最小限度の武力行使 (using force to the minimum extent necessary)」が認められていると認識している<sup>16</sup>。また、Bellamy, Williams, Griffinも「同意 (consent)」と「公平性 (impartiality)」および「最小限の武力行使 (the minimum use of force)」を「三位一体 (holy trinity)」と表現して、伝統的平和維持活動におけるこれら3つの原則の重要性を指摘する<sup>17</sup>。酒井啓亘教授も、自衛原則を「国連平和維持軍は必要最小限度でしか武器を使用し得ない」のであ

<sup>13</sup> U.N. Doc. A/3943, pp. 8-42, “Summary study of the experience derived from the establishment and operation of the Force: report of the Secretary-General”(9 October 1958), [hereafter “Summary Study”]; この文書の “Summary Study”の訳については、香西茂教授による「研究摘要」を用いることとする (香西『前掲書』(注4) 83-85頁)。また、「研究摘要」への参照は文書のページ番号ではなく段落番号で行い、英語では paragraph (引用中では para. ないし paras.と略す) を用い、日本語では「項」として表記する。

<sup>14</sup> “A more secure world: our shared responsibility”, Report of the High-level Panel on Threats, Challenges and Change, U.N. Doc. A/59/565, pp. 57-58, para. 207; 香西茂「集団安全保障の新しい枠組み—ハイレベル委員会の国連改革を中心に—」日本国際連合学会 [編]『持続可能な開発の新展開 (国連研究第7号)』(国際書院、2006年5月) 181-205頁。

<sup>15</sup> “capstone doctrine”, *supra* note 10, p. 9.

<sup>16</sup> Marrack Goulding, “The Evolution of United Nations Peacekeeping”, *International Affairs* (1993), vol. 69, issue. 3, pp. 451-465, 455.

<sup>17</sup> Alex J. Bellamy, Paul Williams, Stuart Griffin. *Understanding Peacekeeping* (Polity, 2004), pp. 96-97.

り、それが「強制措置と峻別する重要なメルクマールの1つ」と位置付ける<sup>18</sup>。このように、前述のような相手方からの武力による攻撃を前提とする「発動要件としての行動の必要性」とは若干異なり、自衛に基づき武器を使用する直前にどのような行動が求められるかという直前における行使態様の側面に重点がおかれているのである。これが「必要最小限度」と表現されていると解される。注意しておかなければならないのは、「発動要件としての必要性（発動することが必要であるという状態）」と「行使態様としての必要性（武器を使用する際にどのような行動が自衛を達成するのに効率的で必要かという直前の判断）」との比較において、「必要」という文言は一致しているが、これら2つの「必要性」は区別されなければならないということである。

それでは、次に問われるのは、必要最小限度の武力行使が何を意味しているのかということである。この問いに対してDiehlは、それを軍事行動（military operation）と比較しつつ、比較的小規模でライフルや携帯武器といった軽武装の部隊で、攻撃的な軍事任務を実施することはないとして、部隊の規模と任務内容の制限から説明する<sup>19</sup>。しかしながら、少なくとも国連平和維持活動における必要性要件においては、必要最小限度という文言が用いられるが、果たしてそれが何に対しての必要最小限度かという明確な基準を読み取ることはできない。ここにも「研究摘要」で規定された自衛の保護対象が国連部隊の隊員個人であるという前提が存在しているとも考えられる。しかし、「研究摘要」が「総会の権限と総会決議の権限の範囲内で行動する指揮官の命令で駐屯する地点から隊員を撤退させるための武力行使の企て」に対しても武器使用を許可していることからすれば、その際の必要最小限度の武力という概念は、自己の生命の保護における必要最小限度概念に比べ、その必要最小限の幅が拡大する可能性も高く、不明確であると言えよう。

国連平和維持活動における均衡性要件について、武器は「均衡性をともなって行使される」と主張しているのはFindlayである。そして、ここでの均衡した武力とは、「差し迫った脅威を撃退する目的を達成し、可能な限り、人命の損失または重大な傷害を防止するために十分な武器のみが行使される」ことであると説明する<sup>20</sup>。同時に、それは以前に発生した事件に対する処罰や報復のために行使してはならないという。よって、一定の目的が設定され、その目的を達成するために十分な武力であれば、それは自衛原則に基づく均衡した武器使用であるという理解である。

学説を検討する場合、その重点は前述の必要性要件が重視されており、平和維持活動における均衡性要件を論じる学説は極めて少ない。そうであるならば、前述のキャップストーン・ドクトリンで言及された均衡性原則の出自を平和維持活動の実践の中に見出さなければならない。

## (2) 用語法

本論に進む前に、use of forceという文言について確認しておく。国連総会の要請で編集された国連平和維持活動に関する包括的概説書である*The Blue Helmets*（1989）に見られるように、国連平和維持活動の自衛原則の下での実力の行使は一般に「use of force」という文言が採用される<sup>21</sup>。その一方で、国連憲章第2条4項は個別国家による「use of force」を禁止している。これらは一定の実力行使を伴うものであり、同じuse of forceという語が用いられているけれども、両者の適用法規とそれが表意する軍事活動の目的や性

<sup>18</sup> 酒井啓亘「国連平和維持活動の今日的展開と原則の動揺」『国際法外交雑誌』第94巻第5・6合併号（1996年）93-116、103頁。

<sup>19</sup> Paul F. Diehl, *Peace Operations* (Polity, 2008), pp. 6-8.

<sup>20</sup> Trevor Findlay, *The Use of Force in UN Peace Operations* (Oxford University Press, 2002), p. 14.

<sup>21</sup> United Nations. “*The Blue Helmets*”. *supra* note 3. n. 6.

質は明確に区別されなければならない<sup>22</sup>。前者について、国連集団安全保障の一手段として展開される軍事活動 (military action) の一類型である以上<sup>23</sup>、国連平和維持活動は国連が決定する任務を国際公益として実現することを目的とした「警察的機能」<sup>24</sup>を帯びる「国際警察行為」<sup>25</sup>である<sup>26</sup>。これに対して、後者の国連憲章第2条4項のuse of force (我が国公定訳では「武力の行使」)は、国連加盟国が他国に対して行使する、いわば国家対国家の水平的関係に基礎を置く武力であることは明らかであり、集権的な垂直的关系を有する国際警察行為とは次元を異にする概念である。そこで本稿では、国連平和維持活動における実力行使を「武器 (の) 使用」と表記することで、「武力の行使」との概念的混同を避けることとする<sup>27</sup>。

### 3. 考察対象の限定

本稿は前提として「国連平和維持活動」をその検討対象とする。前述の「ブラヒミ・レポート」においても「平和活動 (Peace Operations)」という名称がつけられているように、近年では、伝統的平和維持活動に加えて「平和強制」、「平和創造」、「平和構築」、「平和支援」という用語が機能的に用いられているとともに、それに応じる形で組織法上も国連憲章第7章に基づく行動を許可された活動が展開されている<sup>28</sup>。これらの活動の場合、国連に部隊を提供する加盟国に作戦指揮統制 (operational command and control) が存在するため、その行動主体は国連加盟国となり、伝統的平和維持活動とは明確に区別される<sup>29</sup>。

さらにこの平和維持活動の部隊に対する攻撃は禁止され、保護対象と規定されている<sup>30</sup>。しかし、国連平和維持活動が国連憲章第7章に基づいて強化された任務を遂行する場合、部隊は「敵対行為に直接参加」<sup>31</sup>すること (=紛争当事者となること) を意味する。その場合の実力行使態様が、伝統的な自衛原則にとどまると理解することはもはや困難といえよう。

以上のような現代的な現象を踏まえて、自衛の行使態様を正確に理解するための前提として、本稿では、

<sup>22</sup> 村瀬信也「安全保障に関する国際法と日本法—集団的自衛権及び国際平和活動の文脈で— (上)」『ジュリスト』No. 1449 (2008年) 92-110頁、同「安全保障に関する国際法と日本法—集団的自衛権及び国際平和活動の文脈で— (下)」『ジュリスト』No. 1350 (2008年) 52-66頁。

<sup>23</sup> Bothe, “Peace-Keeping”, in Simma, Khan, Nolte, Paulus (eds.), *supra* note 3, pp. 1174-1175.

<sup>24</sup> Jochen Frowein and Nico Kirsch, “Introduction to Chapter VII”, in Bruno Simma, Daniel-Erasmus Khan, Georg Nolte, Andreas Paulus (eds.) *The Charter of the United Nations: A Commentary*, Third Edition, Volume I, (Oxford University Press, 2013), pp. 1245-1246.

<sup>25</sup> 高野雄一『国際法概論 (下) [全訂新版]』(弘文堂、1986年) 328-333頁。

<sup>26</sup> 平和維持活動の法的根拠を憲章第7章に見出すことができないことから、同活動を完全に警察行為と性質決定することはできないという批判もありえよう。しかしながら、少なくとも集団安全保障の一部の措置として国連が作戦指揮統制権を有することに鑑みれば、憲章第2条4項の武力行使とは概念的に区別しておかなければならない。

<sup>27</sup> このような区別に基づいた表記は「国際連合平和維持活動等に対する協力に関する法律」(国際平和協力法) 第24条に見られる。

<sup>28</sup> Diehl, *supra* note 19, pp. 3-4; 新井京「平和支援活動における武力行使の法的性質と武力紛争法の適用可能性」『京都学園法学』2001年2・3号 (2002年) 63-115頁。

<sup>29</sup> 真山「前掲論文」(注11) 182-183頁、同「国連の軍事的活動に対する武力紛争法の適用問題—武力紛争の事実主義的認識とその限界—」安藤仁介・中村道・位田隆一(編)『21世紀の国際機構：課題と展望』(東信堂、2004年) 303-335頁、309頁。森田章夫「国連部隊の活動に対する武力紛争法適用問題—法的現状と課題」村瀬信也・真山全(編)『武力紛争の国際法』(東信堂、2004年) 188-212頁。

<sup>30</sup> D.W. Bowett, *United Nations Forces: A Legal Study of United Nations Practice* (Stevens & Sons, 1964), pp.

499-503. 国際刑事裁判所に関するローマ規程 (ICC規程) 第8条2項 (b) (iii) および (e) (iii) では、それぞれ国際および非国際的武力紛争における「国際連合憲章の下での人道的援助又は平和維持活動に関わる要員、施設、物品、組織又は車両」への故意の攻撃は禁止されており、戦争犯罪に該当する。

<sup>31</sup> 「1949年ジュネーヴ第一追加議定書」第51条3項。

その出発点として、のちに憲章第 7 章と複合化することとなる伝統的平和維持活動に絞り、そこでの自衛原則に基づく武器使用の検討に限定することとする。

## 二 伝統的平和維持活動における自衛原則

### 1. 警察機能を有する平和維持活動

武装した国連部隊を派遣した最初の平和維持活動は「UNEF」である<sup>32</sup>。しかし、初期の国連に求められた任務は国家間の武力紛争後の情勢不安定な地域での紛争当事者間の停戦監視であったが<sup>33</sup>、非武装の国連部隊であるという性質は必ずしもそれが攻撃対象とはならないということを意味しないため、派遣部隊構成員自らの生命や身体が危険にさらされる可能性を否定できない。例えば、安保理決議 50 によって 1948 年にパレスチナに展開された「国連休戦監視機構 (United Nations Truce Supervision Organization / UNTSO)」<sup>34</sup>の設立の背後には、すでに軍事力を背景とした停戦監視の必要性が存在した。パレスチナ停戦委員会 (Truce Commission for Palestine)<sup>35</sup>の委員長 Wasson は安保理議長に向けて「現地での即時停戦のための唯一の実効的な措置は、一方当事者または両当事者に対して国連の意思を実施するために、十分な数と力を備えた中立的な軍隊 (a Neutral Force) を展開すること」であり、「イェルサレムにおいて 5 月 8 日から 14 日まで維持された休戦は、両当事者よりも強度の武器を使用することが可能であった英国軍の大規模な展開によってのみもたらされた」のであるから、「場合によっては、アラブ側とユダヤ側の双方に対して武器を使用することが必要」であり、「そのような中立的な軍隊を展開しないとすれば、一方当事者の勝利か膠着状態のどちらかである」と、その理由を説明した<sup>36</sup>。さらに、Wasson は、安保理が迅速かつ実効的に執行可能な国連憲章 41 条および 42 条に基づく方法も探るべきであるという見解を提示しつつ、委員会を補佐するために十分な軍事監視員を派遣するように安保理に求めていた<sup>37</sup>。

<sup>32</sup> United Nations, “*The Blue Helmets*”, *supra* note 3, p. 9

<sup>33</sup> 非武装の監視団が平和維持活動の定義に該当するか否かについては、Rosalyn Higgins, *United Nations Peacekeeping 1946-1967: Document and Commentary, Vol I: The Middle East* (Oxford University Press, 1969), p. ix を参照。

<sup>34</sup> S.C. Res. 50 (29 May 1948). この決議で安保理は、すべての関係国政府ならびに関係当局に対して、4 週間の間すべての武力行使の停止を命令するよう要請し (第 1 項)、休戦 (cease-fire) の間はパレスチナ、イラク、レバノン、サウジアラビア、シリア、トランスヨルダン、そしてイエメンに兵力と軍事物資 (war material) を導入しないことを約束するよう要請した (第 2-4 項)。また、国連調停官に対しても停戦委員会と協力して上記の規定の遵守を監督し、休戦中にすべての当事者と接触するように指示するとともに、十分な数の軍事監視員を提供することを決定した (第 6-7 項)。同決議の第 11 項では、この決議が一方当事者または両当事者により拒否される場合や、一度受諾したにもかかわらずその後決議の履行を拒否したり、決議に違反したりした場合には、国連憲章第 7 章の下での行動のために再検討を行うことが決定

(decides) されている。UNTSO の背景については、J.C. Hurewitz, “The United Nations Conciliation Commission for Palestine: Establishment and Definition of Functions”, *International Organization*, vol. 7, issue 4 (1953), pp. 482-497 を参照。

<sup>35</sup> S.C. Res. 48 (23 April 1948).

<sup>36</sup> Cablegram received on 21 May 1948 from the Chairman of the Security Council Truce Commission for Palestine addressed to the President of the Security Council, S/762.

<sup>37</sup> *Ibid.* なお、Wasson は 1948 年 5 月 22 日にイェルサレムで狙撃され、翌 23 日に死亡した (Telegram dated 22 May 1948 from the Representative of the United States of America addressed to the President of the Security Council, S/771)。決議 50 で設定された 4 週間の休戦期間が経過すると、6 月 7 日に採択された決議 53 での休戦期間の延長にもかかわらずアラブ諸国がそれを拒否し、大規模な戦闘が再開されたため、安保理は 7 月 15 日に決議 54 を採択した (S.C. Res. 54 (15 July 1948))。この決議は、以前とは異なり、パレスチナの状況が国連憲章第 39 条の「平和に対する脅威 (a threat to the peace)」を構成することを決定 (determines) したうえで、関係国政府および関係当局に対し、憲章第 40 条に従ってさらなる軍事行為を停止するよう命令す



それにもかかわらず、このUNTSOの構成員は「警棒を持たない警察官」であって、より現実に即して言えば「見張人 (watchmen)」であった<sup>38</sup>。したがって、ここでは本稿の検討対象である武器使用における必要性や均衡性の問題は生じない<sup>39</sup>。しかし、ここで注目しておきたいことは、後に検討するHammarskjöld国連事務総長による「研究摘要」では、国連部隊が武器の使用においてあらゆるイニシアティブをとることを明確に禁止しているのに対して、現地の停戦委員会が強制性を伴う国連憲章第7章に基づく措置の必要性を認識していただけではなく、安保理もまた憲章第7章に基づく措置をその選択肢として常に用意していたという事実である。平和維持活動は、かりにそれが非武装の「監視」機構であるとしても、その初期の段階から国連憲章第6章と第7章との間の緊張関係の中で展開されていたことを確認できる。

自衛原則を含む伝統的平和維持活動の枠組みは、スエズ危機に際して組織されたUNEFの実践に基づいている<sup>40</sup>。UNEFは「優先事項として、事務総長に対して前述の決議での全ての文言にしたがって停戦を確保し監督するために (to secure and supervise)、関係国の同意 (the consent of the nations concerned) をもって、緊急国際国連軍 (an emergency international United Nations Force) を設立するための計画を、48時間以内に提出するよう要請」した総会決議998を根拠として設立された<sup>41</sup>。直前の総会決議997が停戦と軍隊の撤

---

るとともに、本決議採択後3日以内に休戦の指示を発出するように命じた (*Ibid.*, paras. 1-2.)。さらに、この決議の不履行は憲章第39条の「平和の破壊 (a breach of the peace)」の存在を示すものであり、安保理による憲章第7章の下での行動のためにただちに再検討をおこなうことを宣言した (*Ibid.*, para. 8)。

<sup>38</sup> Lt-Gen. E. L. M. Burns, *Between Arab and Israeli* (Ivan Obolensky, Inc, 1962), p. 22; 国連は、UNTSOの任務遂行において監視員は強制の要素を持たず、ただそこへの展開自体が停戦違反の抑止につながり、国連決議に基づき行動し、一定程度の道義的説得を行ったと認識している (United Nations, “*The Blue Helmets*”, *supra* note 3, p. 18)。

<sup>39</sup> 非武装の停戦監視員であるとしても自衛の権利 (正当防衛権) を有していることはいうまでもないが、それを行使する手段が存在しない (Findlay, *supra* note 20, p. 20)。

<sup>40</sup> 1956年7月26日のエジプトのナセル大統領によるスエズ運河会社の国有化宣言を受けて (Letter dated 17 September 1956 from the Representative of Egypt addressed to the President of the Security Council, S/3650 (17 September 1956))、9月23日、英国とフランスは安保理議長に対してこの事態を国連安保理で協議するよう要請した。これに対してエジプトも「数カ国、とりわけフランスと英国によるエジプトに対する、国際の平和および安全に対する危険を構成し、国連憲章の重大な違反である行動」について緊急に検討するために、安保理を召集するよう要請した (Letter dated 23 September 1956 from the Representative of France and the United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland addressed to the President of the Security Council, S/3654 (23 September 1956); Letter dated 24 September 1956 from the Representative of Egypt addressed to the President of the Security Council, S/3656 (24 September 1956))。それにもかかわらず、10月29日にはイスラエルが、エジプトに対する全面的な攻撃を開始した。これを受け、英国とフランスは翌30日にはエジプトとイスラエルに対して、12時間以内の戦闘停止とスエズ運河両岸から10マイルの地点まで軍隊を撤退させることを要求する最後通牒を共同でおこなった。イスラエルはこの要求を受諾したが、エジプトは拒否したため、10月31日に英国とフランスはエジプトの目標に対して空爆を開始した (攻撃された目標には陸軍士官学校、モスク、アルマザにある病院、カイロ空港および陸軍の軍用飛行場、その他シャブラ地区の数か所が含まれ、9名が死亡した (General Assembly First Emergency Special Session Plenary Meeting 561<sup>st</sup>, 1 November 1956, A/PV.561, p. 3, para. 29))。この紛争は、10月30日に米国によって安保理に付託され、決議案も提出されたが、ただちに英国とフランスによる拒否権行使によって、これが採択されることはなかった。そのため、いわゆる「平和のための結集決議」に規定された手続きにしたがって、この問題は第一回緊急特別総会で審議されることとなった。

<sup>41</sup> G. A. Res. 998 (4 November 1956)。この決議に続けて、総会は決議1000を採択し、決議997における停戦を確保し監督するための緊急国際軍の国連軍司令部 (United Nations Command) を設立し (第1項)、その司令官 (Chief of the Command) にUNTSOの本部長 (Chief of the Staff) であったE. L. M. Burns少将

(Major-General) を任命した (第2項)。この司令官に対して、UNTSOの監視員からただちに数名の将校を採用するとともに、必要であれば事務総長と協議のうえで追加的に将校を採用する権限を付与した (第3項)。ここでの採用にあたり、総会が安保理常任理事国出身者を除外した点にも注意しなければならない

退以外に、紛争の平和的解決措置が規定されていないことから<sup>42</sup>、事務総長が休戦ラインを平和裏に維持するに十分な規模の国連軍を加盟国とともに準備し始めることを容認する規定が含まれるべきであるというカナダ代表Pearsonの提言を受けたものである。Pearsonはそれを「国連軍、つまり、真に国際的な平和警察軍 (a United Nations force, a truly international peace and police force)」として、警察機能を有する部隊の創設を念頭においていた<sup>43</sup>。

また、一方的に軍事力を行使した英国も、復讐による襲撃ではなく正当な理由のない侵略 (unprovoked armed aggression) や武力攻撃 (armed attack) であるというエジプトによる批判にもかかわらず<sup>44</sup>、その行為が本質的に一時的な性質 (a temporary character) で、遅延が許されない迅速なものであり、朝鮮戦争時にとられた行動と同じ状況における緊急の警察行動 (an emergency police action) であると性格決定した<sup>45</sup>。英国代表Dixonは、ソ連による拒否権行使の濫用により安保理が実効的な救済策を講じえず、結果的に、本来国連が担うとされた集団安全保障を国連に依拠できなくなった事実を指摘する。それゆえ英国は、国連体制とは別の枠組みで即時停戦による勢力引き離しとスエズ運河の自由通航の確保という2つの目的を実効的に達成するための代替手段を見出せず、ただちに介入せざるをえなかったため、当該紛争が個別国家の利害を超えて多数の諸国の本質的利益 (the vital interests) に対する脅威であると構成して、国際公益の実現に基づく正当性を主張した<sup>46</sup>。このように英国は、国連を代替して独自の判断での介入が不可欠となった重大な状況を、自らの緊急警察活動で埋め合わせる意思を示していたのである<sup>47</sup>。

このような警察行動に基づく正当化は、必ずしも強く非難されたわけではないということを指摘できよう。たとえば中国代表Tsiangは、この事態の進展が通常平和的解決手段からの英国とフランスによる「一時的な迂回 (a temporary detour)」であると判断し、これまで国際社会で辿ってきた通常平和的解決手段へ回帰するように求めるが、「私はその非難や責任を帰すことを欲しないし、そうすることに関心もない」と明言している<sup>48</sup>。さらに興味深いのは、「英国代表の説明を受け入れない」と述べつつも、中国代表が、

---

(G. A. Res. 1000 (5 November 1956))。

<sup>42</sup> General Assembly First Emergency Special Session Plenary Meeting 562<sup>st</sup>, 1 November 1956, A/PV.562, pp. 35-36, paras. 296-311, especially para. 305.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 36, para. 307; “The Blue Helmets”, *supra* note 3, p. 46.

<sup>44</sup> General Assembly First Emergency Special Session Plenary Meeting 561<sup>st</sup>, 1 November 1956, A/PV.561, pp. 2-3, paras. 25-26.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 5-6, paras. 65-79.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 7, paras. 95-98. フランス代表 De Guiringaud も「国連安保理における常任理事国のうちの1カ国による拒否権行使によって安保理の行動が機能麻痺に陥ったため、国連は現実にはパレスチナ問題を解決するには無力である」という見解を示した (General Assembly First Emergency Special Session Plenary Meeting 562<sup>st</sup>, 1 November 1956, A/PV.562, p. 29, para. 221)。

<sup>47</sup> General Assembly First Emergency Special Session Plenary Meeting 561<sup>st</sup>, 1 November 1956, A/PV.561, p. 6, para. 80, and p. 7, para. 11; 英国とフランスの行為が侵略であるというエジプトの批判に対して、英国は、侵略が何によって構成されるかについては議論があり、すべての武力による行動 (every armed action) が侵略を構成することはないと反論した (*Ibid.*, p. 7, para. 100)。その理由として、英国とフランスの行動は、エジプト領域の支配、主権や領土保全に向けられたものではなく、平和的なもの、すなわち、法の支配を破るのではなく再確立すること、それを破壊するのではなく保護するものである。しかし、実際の戦闘はエジプト領域内で発生しているのであるから、エジプト領域内で勢力を引き離し、停戦させる以外に方法はないとした (*Ibid.*, pp. 7-8, paras. 101-104)。オーストラリア代表 Walker も、英国とフランスによる緊急措置はエジプトの主権や領土保全に向けられたものではなく、むしろ平和的解決に必要な条件を確立するものであるという。両国の行動の背後にある目的は、国連の行動に取って代わるのではなく、現状で国連がとりうる限定的措置を強化することであると説明した (General Assembly First Emergency Special Session Plenary Meeting 562<sup>st</sup>, 1 November 1956, A/PV.562, pp. 27-28, para. 201)。

<sup>48</sup> *Ibid.*, n. 9, paras. 124-125.

国連による停戦と撤退は重要であるが、これらの二つの措置を講じるだけでは不十分であるという見解を示した点である。すなわち、停戦と撤退という二つに限定してしまうことは国連憲章の原則を自動的に適用しているにすぎず、国連総会は、ほんの部分的な義務を果たしているにすぎないと認識したうえで、一定程度において、英国とフランスの行動についても理解を示しているのである<sup>49</sup>。

このように、UNEFは、安保理の実施不能状況を背景とした主権国家による暫定的な措置を契機として、警察機能を帯びた国連の集団安全保障体制の一部としてそれ引き受ける形で設立された<sup>50</sup>。前述の英国により提示された正当化の諸要件は、Hammarskjöld事務総長が作成した「研究摘要」でも確認されたことから、その正当性を見て取れる。

## 2. 任務遂行に必要な武器使用の必要性？

UNEFの展開に際して遵守すべき諸原則は、事務総長が緊急特別総会に提出した「第二次・最終報告書」に明記されている<sup>51</sup>。しかし、ここで注意すべきは、事務総長が国連憲章第7章下においてこの軍隊の使用が予定されていないのであるから、これ以上ここで明確化する必要性はないとして、部隊の任務遂行時の武器携行およびその使用に関する原則について詳細な議論がなされていないという点である。むしろ重視されているのは、「軍隊の撤退ならびに停戦を確保するため」の軍隊の創設と、「軍隊の撤退を強制するため」の軍隊の創設とを明確に区別することであった<sup>52</sup>。したがって、ここでの国連軍は、軍事的目的 (military objectives) ではなく、準軍事的性質 (para-military in nature) を有していることが強調されている<sup>53</sup>。

たしかに、国際国連軍の部隊は軍事要員 (military personnel) によって構成され、付与された任務や目的を軍事力により達成することは予定されていない。それこそがまさに国連憲章第7章における強制措置と区別されるメルクマールとなる。しかし、部隊が派遣される地域は、たとえ紛争当事者間の停戦が確保され

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 9, paras. 126-129. コロンビア代表の Urrutia は、英国が国連憲章の枠組みの外で独立して行動せざるをえなかったという英国代表の説明に対して、それは国連憲章が禁止していることであると主張しながらも、中国代表の主張を支持しつつ、「新しい角度からパレスチナ問題を見ようとしなければなら」ず、たった一つの原因による影響であるような事例のみに対処し続けるべきではなく、この問題を全体として (as a whole) 考慮すべきであるとした。そのうえでコロンビアは、イスラエル、フランス、英国の正当な権利 (the legitimate rights) を擁護するし、それが必要であると考える場合には、そうし続けると表明した (General Assembly First Emergency Special Session Plenary Meeting 562<sup>st</sup>, 1 November 1956, A/PV.562, pp. 15-16, paras. 29-40)。

<sup>50</sup> G. A. Res. 1002 (7 November 1956). 英国とフランスに対しても、従前の決議に従ってエジプト領域から全ての軍隊を直ちに撤退させることを要請した総会決議 1002 の採択に際して、英国は自国軍が担っている責任を引き継ぐために、展開地域に国連軍が派遣されることを歓迎したが、より詳細な検討が必要であるとして、その国際軍には 11 月 3 日付の事務総長の書簡に明示された目的を達成するための実効性を伴っていることを条件づけている (General Assembly First Emergency Special Session Plenary Meeting 567<sup>th</sup>, 7 November 1956, A/PV.567, pp. 112-113, paras. 97-106.)。フランスも、自国軍隊の即時撤退の実現には任務を遂行する能力を有する国際軍の迅速な展開に依存する旨を述べるとともに、エジプトとイスラエルの間に権力の真空地帯を作らないことが平和維持にとって不可欠であると主張した (*ibid.*, pp. 114-115, paras. 128-131.)。

<sup>51</sup> 国連軍が担う任務内容や指揮統制、部隊の構成とそこから導き出される国連軍の中立的かつ一時的性質といった対内的原則のみならず、部隊が派遣され、任務が遂行される領域国の同意がなければならないという対外的原則が確認された (Second and final report of the Secretary-General on the plan for an emergency international United Nations force requested in the resolution adopted by the General Assembly on 4 November 1956 (A/3276), A/3302 (6 November 1956) [hereafter “Second and final report of the Secretary-General”].)。

<sup>52</sup> なお、派遣国および紛争当事国の同意 (consent) の必要性との関連で、安保理が国連憲章第 7 章に基づくより広い権限内でこのように創設された軍隊を利用する可能性を示唆する点は、後の「強化された平和維持活動」を彷彿させるもので、注目に値する (*ibid.*, p. 4, para. 9)。

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 4-5, para. 9.

ているとはいえ、「停戦および軍隊の撤退の確保および監視」が任務である場合には依然として緊張状態が存在し、その停戦が破棄される可能性は否定できない<sup>54</sup>。このような、状況に依存した外在的な要因のほかにも、少なくとも国連事務総長は部隊による武器使用について詳細に明言することはなかったが、それについての認識を持っていたことを伺うことはできる。彼は、その報告書において以下のように言及している。

「緊急国際国連軍は、現地当局との協力のもとで、付与された任務を遂行するのに必要なもの以外の権利を有するべきではない。それは監視部隊 (an observers' corps) 以上のものであるが、駐留している領域を一時的に監督する軍隊 (a military force) ではない。さらには、紛争当事者は国連総会の勧告を遵守するために必要なすべての措置をとることを前提として、緊急国際国連軍は平和的状况を確保するのに必要な任務を超えて軍事的任務を有するべきではない。」<sup>55</sup>

このように、UNEFは前述のUNTSOとは異なり、監視以上の任務を負った活動であるが、軍事力を行使することはないと性格づけられた。しかし、部隊を派遣した10カ国の中で、少なくともカナダは完全装備で軽武装の騎兵大隊 (a fully equipped, light-armoured squadron) を派遣していることからすれば、ここで問題となりうるのは、「監視」と「軍事力行使」との間に存在する「必要とされる措置」が何かということである<sup>56</sup>。すなわち、事務総長の報告書における「付与された任務を遂行するのに必要な権利」や「平和的状况を確保するのに必要な任務」という文言に表出される「必要性」に、圧倒的な軍事力の行使には至らないまでも、その任務遂行に必要な武器の使用が含まれるという解釈の余地があるのか、また実際の国際実践においてそのような武器が使用されたのかという点が明らかにされなければならない。

国連軍司令部司令官であったBurnsが、自らが率いる国連軍はイスラエルを撤退させるためには必要であれば強力な制裁 (sanction) を課すべきであるし、UNTSOの経験から、部隊が紛争当事者によって排除されたり、無視されたりするといった危険な状況に陥ることのないように十分強力な軍隊 (force) であるべきで、それには戦車や装甲車で編成された機甲部隊と軍用機を含めて作戦行動 (operation of war) を遂行する能力を持たせるように事務総長に提言していたという事実に鑑みれば、いっそうのこと、UNEFにおける任務遂行に必要な武器使用の実体の検討が重要となる<sup>57</sup>。

### 3. 平和維持活動における法原則の定位

#### (1) Hammarskjöld による「研究摘要」

すでに検討したように、UNEFの設立時には、任務遂行時の武器の使用に関する原則に関する詳細な議論がなされていない。それにもかかわらず、UNEFの経験を踏まえて取り纏められた「研究摘要」では、国連部隊の「自衛の権利 (right of self-defence)」の存在が認められている。国連部隊の自衛概念が「権利」として登場し、さらにそれは「基本原則 (basic principles)」にまで高められた。武器使用の発動状況として自衛に限定されている点で完全ではないにしても、国連部隊が任務を遂行する際には実力行使が必要であるというBurnsの提言は受け入れられ、武器使用の権利が明示された。しかしながら「自衛の権利の存在は一般に認められるべき (should) である」と述べられるにとどまり、ここでの「自衛の権利」が何を意味する

<sup>54</sup> 実際に、英国とフランスが撤退を開始した後の12月16日には、司令官 Burns が「最悪の事態」と評する事件が発生した。この事件では、Port Saidのアラブ人街において英国軍部隊が攻撃を受け、1名の監視員と少佐が殺害された。これに対して、英国軍が戦車を用いて、銃撃がなされた建造物に対して応戦した結果、約30名のエジプト人が犠牲となった (Burns, *supra* note 38, p. 231)。

<sup>55</sup> “Second and final report of the Secretary-General”, *supra* note 51, pp. 5-6, para. 12.

<sup>56</sup> “The Blue Helmets” *supra* note 3, p. 56.

<sup>57</sup> Burns, *supra* note 38, pp. 187-190.

のかが明らかではない<sup>58</sup>。

そこで、UNEFにおける実際の任務とその遂行における活動態様に関する実証的な検討の前提として、「研究摘要」における自衛規定を概観しておきたい。「今後の国連活動に必要な枠組みを規定する一定の基本原則や諸規則（*certain basic principles and rules*）」<sup>59</sup>を定める「研究摘要」において、平和維持部隊による武器使用基準はどのように規定されたのか。

それによればUNEF活動は準軍事的性質（*paramilitary nature*）を有しており、UNEFが攻撃的行動を行う明示的容認が無いことから、国連部隊は「一般に自衛のために必要な武器のみ（*only with weapons necessary for self-defence*）」を携行した<sup>60</sup>。つまり、自衛のために必要な場合には、武器の使用が許されていた。

そうすると、次に問題となるのは、国連部隊が行使しうる自衛の法的性質である。この自衛の権利は、一定の状況において厳格に定義づけられた条件下でのみ（*only under strictly defined conditions*）行使されるべきであるという制約を設けることで、自衛の権利を拡大解釈する場合に生じるような、国連部隊の活動と国連憲章第7章下での決定が必要な戦闘活動（*combat operations*）との区別が曖昧になる問題を回避している。続けて、UNEFでの自衛の行使態様に触れて、活動に従事した国連部隊の隊員は武器使用のイニシアティブをとることはないが、武器による攻撃（*an attack with arms*）に対しては実力（*force*）によって応戦する権限が与えられているという規則が適用されているので、UNEFでは合理的な自衛の権利の定義が確立していることも確認している<sup>61</sup>。

## (2) 発動要件

自衛の問題を検討する場合には、どのような場合に自衛の権利を行使することが可能かという「発動要件」と、それに対してどのように応戦するかという「行使態様」という少なくとも2つの枠組みを念頭に置かなければならない。第一の発動要件について「研究摘要」は、「武器による攻撃」に対して部隊が自衛の権利を行使できると規定する。さらに強調されるべきは、その「武器による攻撃」という文言の解釈には、「総会の権限と総会決議の権限の範囲内で行動する指揮官の命令で駐屯する地点から隊員を撤退させるための武力行使の企て（*attempt to use force*）」が含まれることが明示されていることである<sup>62</sup>。

このような記述にもかかわらず、「研究摘要」が重視したのは、国連部隊が武器の使用においてあらゆるイニシアティブをとることを明確に禁止しているということである。それは、イニシアティブをとらないことが自衛に基づいて武器を使用する際の「基本的な要素」とであると位置づけていることから読み取れる。

<sup>58</sup> “Summary Study”, para. 179.

<sup>59</sup> *Ibid.*, para. 154.

<sup>60</sup> *Ibid.*, para. 175. ここでの“weapons”に該当するフランス語正文では、“armes”という文言が用いられている。

<sup>61</sup> *Ibid.*, para. 179.

<sup>62</sup> *Ibid.* 本稿は、日本の安全保障の一環として自衛隊の平和維持活動への参加を論じるものではない。しかしながら、日本政府が「あの中にPKO活動の基本的な原則が述べられており、それが現在まで基本的に引き継がれてきておる」と認識しているHammarskjöld事務総長の「研究摘要」において、自衛の発動要件に「駐屯する地点から隊員を撤退させるための武力行使の企て」が該当することが明記されていることは、自衛隊の武器使用の範囲が自衛隊員の自己保存のための自然権的権利に限定されてきた事実の再考を迫るものである（「○村田誠醇君…PKOの軍隊のいろいろな原則というもの一番古典的な文書というんでしょうか、一番最初の国連の文書は、ハマーショルドが送った国連緊急、軍の設置及び活動に基づく経験の研究摘要というもので、この中にPKOのすべての原則が網羅されている。そういう意味での古典的な——何というんでしょうか、原則とここに書いてありますね。…○政府委員（丹波實君）ハマーショルドの研究摘要につきましては、あの中にPKO活動の基本的な原則が述べられており、それが現在まで基本的に引き継がれてきておるとい性格づけにつきましては先生と同意見でございます。」（第123回国会参議院決算委員会会議録第2号（平成4年5月25日）7-8頁）。



### (3) 行使態様

「武器による攻撃」に対して、自衛という名の下に国連部隊がどのような態様をもって武器を使用するのかという第二の点について読み取れることは、「研究摘要」に好意的に解釈するとしても、「厳格に定義づけられた条件下でのみ」行使すべきであるということだけである。ところがそれは、前述のように、UNEFで展開されたような国連部隊の活動と、国連憲章第7章下での決定が必要な戦闘活動とを区別するために設けられた要件であり、少なくとも、国連部隊が武器使用におけるイニシアティブの有無を判断するための基準を意味するにとどまる。よって、自衛について「研究摘要」で明らかになっていることは、国連部隊以外からの「武器による攻撃」に対しては自衛の権利を行使することができるという権利の存在と、国連部隊の活動と国連憲章第7章下での戦闘活動との区別の必要性であって、具体的な行使態様を規律する規則あるいは原則についても言及しているとは言い難い。

よって、次章では「研究摘要」の契機となる UNEF 部隊の展開において、自衛に基づく武器使用がどのような態様で行使されたのかを実証的に検討しなければならない。

## 三 自衛原則に基づく武器使用の態様

UNEFの展開は、一般に時系列で4段階に区分され、それぞれの段階ごとに部隊が担う任務は異なっている<sup>63</sup>。その第一段階は、1956年11月から12月のスエズ運河地域（とくにPort Said）における休戦の監視と同地域からの英国とフランスの撤退の支援である。第2段階は、1956年12月から1957年3月であり、シナイ半島からのイスラエルの撤退である。第3段階は、1957年3月のガザ地区およびSharm el Sheikh地域での活動である。第4段階は、1957年3月から1967年5月までのエジプトとイスラエルの国境に展開した段階である。

本章では、UNEFが上記のそれぞれの段階においてどのような任務を負って平和維持活動を展開したのかを確認したうえで、とりわけその任務遂行の過程において必要とされた武器使用に関する諸規則およびその態様を実証的に分析してゆく。

### 1. UNEFの任務拡大と任務遂行態様

UNEF全体の任務は、すでに確認したとおり、(1) エジプト政府以外の軍隊の撤退中ならびに撤退後の平静を維持するのを支援し、(2) 1956年11月2日の決議997の規定の遵守を確保することであった。そして、第一段階におけるUNEFの活動目的は休戦の監視と英国とフランスの撤退の支援であり、そこでの具体的任務は展開中に生じた事象を調査し、関係当局に報告し、認められる場合には抗議することに限定されていた<sup>64</sup>。

ところが、実際にUNEF部隊がPort SaidおよびPort Fuadに展開を開始すると、英国軍およびフランス軍との取り決めに基づいて、現地当局との協力のもとで当該地域の「法と秩序の維持の責任」を負うこととなった。その結果、当該地域の公共財産や私有財産の警護 (guard) や保護といった「行政的任務 (administrative functions)」を遂行し、さらには限定的ではあったが、地域住民を拘束する権限 (detention) を有し、「警察的任務 (policing responsibilities)」を負うにまで拡大した<sup>65</sup>。

このような監視以上の「極めて多様な任務 (a considerable variety of tasks)」を遂行するにつれて、国連部

<sup>63</sup> “The Blue Helmets” *supra* note 3, pp. 70-78.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>65</sup> *Ibid.* これらの任務以外にも、スエズ運河の掃海活動やエジプト軍と英国およびフランス軍の捕虜交換もおこなった (U.N. Doc. A/3694 (9 October 1957), pp. 13-15, para. 34.)。

隊に対する攻撃の危険性も増大し、実際に任務遂行中にUNEF部隊が武器を使用する事態が生じた<sup>66</sup>。このような事態を考慮して、Burns司令官は、第2段階におけるイスラエル軍のシナイ半島からの撤退を円滑におこなうために、シナイ半島のEl ArishやイスラエルのLyddaに赴いてイスラエル軍最高司令官であったMoshe Dayanと幾度も会合を持つことで、双方の誤解や銃撃の開始といったイスラエル軍とUNEF部隊の予期せぬ衝突を回避するための詳細を決定した<sup>67</sup>。しかし、それにもかかわらず、イスラエル軍によるUNEF部隊への発砲事件が発生した<sup>68</sup>。こうした事実は、武器を使用する自衛状況が存在することに加えて、平和維持部隊の展開に関してだけでなく、武器使用に関する条件や規則に関しても紛争当事者の同意を前提として継続的に維持していることを明らかにしている。

イスラエル軍は、段階的にシナイ半島からの撤退を開始したが、半島からの撤退完了を通告した1957年1月22日以降もガザ地区とSharm el Sheikhの2か所からの撤退を行わなかった。その時点で国連総会は1月19日の決議1123において、イスラエルによる関連決議の不遵守を「遺憾と懸念をもって」確認し<sup>69</sup>、2月2日には決議1124を採択して国連総会による度重なる要請にもかかわらず撤退を完了させないことに対して遺憾の意を表明するとともに、イスラエルに対して遅滞なく休戦ラインまでの撤退を完了することを要請した<sup>70</sup>。また、同日の決議1125では、1949年のエジプト・イスラエル間の一般休戦協定の規定を細心の注意を払って遵守することも両国に対して要請した<sup>71</sup>。この結果、イスラエル軍は、ガザ地区からは1957年3月6日から7日にかけて、また、3月8日から12日にかけてSharm el Sheikh地域から撤退した。これに伴い、UNEFも撤退地域に展開を開始して、Burnsはガザ地区の住民に対して、UNEF部隊が国連総会決議で決定された任務を遂行するとともに、エジプト政府の同意に基づいて、現地の平穏を維持する目的で展開することを通告した。ここで注目すべきなのは、UNEFの司令官が食糧の提供その他の民生問題（civil affairs）の責任を負っていることを発表したことである<sup>72</sup>。このように、UNEFはイスラエル軍の撤退地域において停戦監

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 12, para. 30. 1956年12月14日、Port Saidにおいて、デンマークおよびノルウェーの統合部隊（Danor）の監視員に対して3つの手榴弾が投げつけられるとともに、銃撃がなされた。翌日にも、スウェーデン軍の部隊に対して発砲がなされるという事態が生じたため、Burns司令官はエジプト政府に対して抗議を申し入れ、エジプト政府が国民による暴力行為を差し控えるための措置をとるように要請した（Burns, *supra* note 38, p. 231. 司令官Burnsはこの時の応戦の根拠については言及していないが、Findlayは「おそらく自衛において（presumably in self-defence）」応戦したと評価する（Findlay, *supra* note 20, p. 27）。

<sup>67</sup> Burns, *supra* note 38, p. 241.

<sup>68</sup> 1957年2月1日、難民の集団を追跡していた5名のイスラエル兵をスウェーデン軍の監視兵が止めるために1発の警告射撃をおこなったところ、イスラエル兵がライフルと軽機関銃により発砲を開始した。双方に犠牲者は出なかったものの、Burnsは、銃撃の開始とイスラエル軍の移動についての事前の合意が遵守されていないことをDayanに対して抗議をおこなった（Findlay, *supra* note 20, p. 29）。

<sup>69</sup> G. A. Res. 1123 (19 January 1957), para. 1.

<sup>70</sup> G. A. Res. 1124 (2 February 1957). 総会決議1123の採択に向けた事務総長報告では、UNEFの任務が従来の総会決議998で規定された任務よりも強化され、「休戦の監視と強制（to supervise and enforce the cease-fire）」であることが述べられ（強調筆者）、これを支持する国家も複数存在した（U.N. Doc. A/3500 and Add. 1; Statement of Mr. ENGEN (Norway), General Assembly, 11th Session : 641st Plenary Meeting, Friday, 18 January 1957, A/PV.641, p. 937, para.97 and Statement of Mr. VAN LANGENHOVE (Belgium), General Assembly, 11th Session : 642nd Plenary Meeting, Saturday, 19 January 1957, A/PV.642, p. 951, para. 60）。ICJは、停戦を「確保する（to secure）」という文言が強制的な意味を帯びるかどうかの検討において、UNEFが関係国の同意を得ずに設立されたのであれば、強制的な措置を示唆するかもしれないと判示した（“*Certain expenses Advisory Opinion*”, *supra* note 4, p. 170.）。このことは任務遂行中の過程においても継続的に関係当事国の同意を得ることの必要性を示している。また、このような任務の性質の変化によって、武器使用の態様における「必要最小限度」の要件も緩和されたと言えよう。

<sup>71</sup> G. A. Res. 1125 (2 February 1957), para. 2.

<sup>72</sup> “*The Blue Helmets*” *supra* note 3, pp. 72-73.

視任務から警察任務、さらに人道支援提供任務に至る広範な任務を遂行していたことが明らかである。

イスラエル軍がエジプト領域から撤退した後、直ちにUNEFが展開した。この第四段階でのUNEFの主たる任務は、エジプトおよびイスラエルの衝突を回避し、民間人による違法な越境を防止し、停戦ラインの侵犯を監視し、報告することによって両国間の緩衝機能を担うことであった<sup>73</sup>。ここでのUNEFは、UNTSOがおこなっていた休戦合意の監視という任務を引き受けたというFindlayの評価も可能であるが<sup>74</sup>、それにとどまらずに警察的任務を遂行している点に注意しなければならない。休戦ラインの侵犯はもちろん、日中はラインを基点として50メートルから100メートル以内への接近を、夜間は500メートル以内への接近が禁止されており、エジプトおよびパレスチナ双方の現地警察も、UNEFに協力してそれを了解し、侵入防止のための実効的措置をおこなっていた。たしかにこれは、休戦ラインにおける監視任務であるといえる。しかしUNEFは、この任務に加え、侵入者ならびに休戦ラインへ接近する者を逮捕する (apprehend) ことも容認されており、実際には、UNEFによる取り調べ (interrogate) もおこなわれた後に、現地警察に引渡しながなされていたのであった<sup>75</sup>。

また、民衆によるデモ行為を鎮圧するために、司令官Burnsは、UNEF部隊に対して催涙ガス弾の使用を許可することで、治安の維持を命じた事例もある<sup>76</sup>。さらに、この事例における対処方法として、当該部隊が催涙ガス弾を使用した後、ライフルおよび軽機関銃によって空中に発砲した結果、アラブ人青年Mohammed el Moushrefがその跳弾によって死亡したため、UNEFはこの事態を收拾するために何らかの法的正当化をおこなう必要性だけではなく、その後の武器使用規定の必要性も認識することになった<sup>77</sup>。この事態に関して、Burnsは事務総長に対してこの被害が「予測不能」であったと報告しただけで、それ以外の

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>74</sup> Findlay, *supra* note 20, p. 29.

<sup>75</sup> “*The Blue Helmets*” *supra* note 3, p. 74. UNEFが逮捕権を行使して取り調べを実行した事実があるにもかかわらず、Findlayはこの点について、UNEFは完全な権限、さらには完全な警察的権限を行使せず、群衆による騒乱や暴力行為、そして略奪行為の誘発を防止するために監視、検問、警備をおこなう任務に限定し、通常の法と秩序の維持に関する機能は、現地パレスチナ警察によっておこなわれたと指摘する (Findlay, *supra* note 20, pp. 29-30)。

<sup>76</sup> 具体的には、1957年3月10日、国際連合パレスチナ難民救済事業機関 (United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East / UNRWA) の本部ビルに対して約200名の民衆デモが押し寄せてきたため、Burnsはデンマーク・ノルウェー部隊に門の警備を命じた。警備に際して、デモの主導者1、2名を逮捕した。さらにデモが過激化したため、Burnsはデモを鎮圧するために当該部隊のLundqvist大佐に催涙ガス弾の使用を忠告したが、すでにその時点でLundqvistが同様の命令を下していた。この事実は、UNEFにおける任務が国連の統一的指揮の下で遂行されるだけではなく、UNEFに参加する各国部隊ごとの個別指揮の下でも遂行されていたことを示唆していると言える (Burns, *supra* note 38, pp. 262-263)。そのときのUNEF部隊には統一的な武器使用に関する規定が存在しない一方で、UNEFに派遣されたスウェーデン軍の作戦規定 (standing orders) では、以下の場合にのみ発砲 (firing) が許可されていた (Kjell Goldmann, *Peace-keeping and Self-Defence* (International Information Center on Peace-Keeping Operations: Paris, 1968), p. 11)。

(a) UNEFの人員が発砲される時 (fired upon)

(b) 武装した者がUNEFの人員を攻撃するとき (attack)

(c) 武装した者が明白な攻撃意思をもってUNEFの人員に接近するとき (approach)

<sup>77</sup> “Statement in the General Assembly Supplementing March 8 Report on Israeli Withdrawal”, UN Headquarters, New York, March 8, 1957, in Andrew W. Cordier and Wilder Foote (Selected and Edited with Commentary), *Public Papers of the Secretary-General of the United Nations*, Volume III Dag Hammarskjöld 1956-1957 (Columbia University Press, 1973), pp. 530-531. なお、Burnsはこの事件が国際連合パレスチナ難民救済事業機関の本部ビルで発生したと記述しているが、CordierとFooteによるコメントリーにおいてはガザ地区の警察署 (police station in Gaza) で発生したと記されている。しかし、前後に書かれた記述内容から、発生場所は異なるが両者ともに同一事件を指していると判断される。

説明はなされなかった<sup>78</sup>。その後、Bunchは、Burnsらとの会合の結果、国連やUNEFに対する反感ゆえに国連が望んでいたものとは異なる方向で状況が進展して現実的な脅威（danger）が存在するため、そのような感情的抗議に対してUNEFは「自衛に基づいて、より強力な手段（use more forceful methods）を行使しなければならないかもしれない」という旨を事務総長に報告した<sup>79</sup>。この事件の過程においてUNEFによる「自衛」への直接的な言及がなされたことにより、国連が当初予定した任務遂行の態様と現実の状況変化ゆえに、伝統的平和維持活動においても自己防衛のための自衛を越えた武器使用の必要性が存在していたことを見出すことができる<sup>80</sup>。

1957年3月14日には新たな総督が着任し、翌日にBurnsはUNEFを再展開させた。それ以前は、部隊全体の4分の3がガザ地区でも攻撃を受けやすい地域に展開して「警護任務（guard duties）」を遂行し、秩序が乱された場合には迅速に介入できる状態で待機し、残りの4分の1が休戦ラインに展開して「監視任務」を遂行していたという事実からも、UNEF全体の任務が当初国連総会で予定されたものから大きく変化していたことが伺える<sup>81</sup>。実際に、エジプトは、国連によって規定された制約の範囲内、すなわちUNEFが休戦を遵守させるとともに、休戦ラインから敵国軍隊の撤退に従事することにおいてのみ、UNEFがエジプト領域に展開することに同意したのであって、UNEFがこれ以外の任務を遂行することに同意していないことを宣言した<sup>82</sup>。こうして、再展開後のUNEFの主たる任務は、休戦ラインの「監視任務」へと回帰することとなった。

以上のように、英国およびフランスの撤退、その後のイスラエルの撤退が終了すると、徐々にUNEFの活動領域が拡大し、それと呼応して、UNEFの任務内容も行政的任務ならびに警察的任務といった垂直的な統治機能を帯びたことが明らかになった。このように任務内容が垂直的に拡大・強化するにつれ、UNEF部隊に対する発砲やUNEFの展開自体に対する抗議活動が増大し、治安維持の必要性とそれを実現するための強力手段が必要とされた<sup>83</sup>。そのような状況にもかかわらず、UNEF部隊に統一的な武器使用に関する規定は存在しなかった。そのため、上記の垂直的な任務内容から、休戦ラインの監視任務に回帰したとしても、

<sup>78</sup> Brian Urquhart, *Ralph Bunche: an American life* (W.W. Norton, 1993), pp. 264-290, 280.

<sup>79</sup> Burns, *supra* note 38, pp. 265-266; Goldmann, *supra* note 76, pp. 18-19; Findlay, *supra* note 20, p. 31.

<sup>80</sup> このように、UNEFはガザ地区における行政的および警察的任務を遂行したことによって、紛争当事者の一方による抵抗に遭遇し、これを鎮圧してその地域を安定化させるためには、より強力な手段を講じなければならない状況に陥った。Burnsは「国連軍の司令官として、UNEFが占領軍の一部となって強力な手段を講じれば、明らかにこれらの騒動を直ちに鎮圧することが可能であるが、UNEFがそのような行動をとれば、現地警察その他からの協力を取りつけることはできない。この問題を考えてみれば、UNEFが、イスラエルがおこなったのと同様に、暴徒に対して発砲して群衆を脅すことによって無秩序な暴動を鎮圧することはまったく考えられない。それはこの問題に対するUNEFの全計画および国連の方策とも一致せず、かりにそのような政策がとられたとすれば、派遣部隊のいくつかは疑いなく撤退するだろう」と認識していた（Burns, *supra* note 38, p. 264）。エジプト政府は、この事例に関して、暴動を鎮圧するためにUNEFが武器使用をおこなう権利がなく、UNEFに付与された任務を超えてガザ市民に発砲したことを非難し、UNEFによるガザ地区の統治に異議を唱えた。そのうえでエジプトはHassan Abdul Latifをガザ地区を統治する総督（Administrative Governor）として任命した。これによって、UNEFはガザ地区の行政的統治から撤退することとなった（“Statement in the General Assembly Supplementing March 8 Report on Israeli Withdrawal”, UN Headquarters, New York, March 8, 1957, in Cordier and Foote, *supra* note 77, p. 531. この点について、BurnsとBuncheもガザ地区においては、少なくとも名ばかりであってもエジプトが権限を有しなければならないという見解を有していた（Burns, *supra* note 38, p. 266）。

<sup>81</sup> Goldmann, *supra* note 76, p. 19.

<sup>82</sup> “Statement in the General Assembly Supplementing March 8 Report on Israeli Withdrawal”, UN Headquarters, New York, March 8, 1957, in Cordier and Foote, *supra* note 77, p. 531.

<sup>83</sup> United Nations Emergency Force Report of the Secretary-General, A/3694 (7 October 1957), A/3899 (27 August 1958) and A/4210 (3 December 1959); Burns, *supra* note 38, p. 310.

休戦ラインの違反に対してどのように対処するかという行使態様についての明確な規定がない限り、実効的な監視をおこなうことが困難になることも容易に予想できるのである。とりわけ、この時点で現場司令官のレベルにおいては「自衛」の必要性が強く認識されていたことに注目しておかなければならない。

## 2. 武器使用の基準

事務総長による「研究摘要」で規定された自衛の権利がどのような実践から抽出され、原則化されるに至ったのかを実証的に検討することは、「研究摘要」では明示されていない武器使用の態様を明確化するうえで不可欠である。

1957年3月16日、イスラエル軍はシナイ半島の Ras El Naqb から撤退して休戦ラインの後方へ展開することとなり、国連総会による一連の決議が履行された。次に UNEF が直面した問題は、休戦ラインへの侵入者、換言すれば休戦協定や国連総会決議に違反する者への対処方法として武器を使用することが可能であるのか、さらには、UNEF 部隊が外部からの武力行使を受けた場合に、UNEF 部隊による自衛に基づく武器使用が可能であるのかということであった。

### (a) UNEF 部隊への発砲に対する武器使用

上記の問題について、まず、ここで参考となるのは、前節で確認した3月10日のデモ鎮圧における催涙弾の使用および威嚇射撃事件の発生以前の段階において、休戦ラインへの侵入者への対処方法として UNEF 部隊に対して3月2日付で発出された“Operations Instruction No. 10”という指針である。この指針では、武器の使用について以下のように規定している。

1. 一般に、UNEF 部隊 (UNEF Troops) は、発砲を受けない限り発砲せず、発砲する場合には 部隊自体の保護 (for their own protection) に限定される。
2. 日中には警告射撃をおこなわない。
3. 夜間の警告射撃は、身元不明の者が UNEF の展開地域に接近し、あるいは UNEF の監視員または監視所員により発見され、その者が停止の要求にもかかわらず立ち止まらないときに、おこなわれる<sup>84</sup>。

この指針は、すでに触れたスウェーデン軍の服務規定と比較して、次のような相違が認められる。すなわち、スウェーデン軍の服務規定では、「武装した者 (armed person)」による攻撃または、明白な攻撃意図を有して接近する場合に発砲することが認められているが、その発砲の目的は限定されていない。これに対して、UNEF 司令官 Burns によるこの指針においても、その攻撃主体を問わずに UNEF 部隊が発砲を受けた場合には、こちらも発砲することが認められている。しかし、Burns の指針における発砲は「部隊自体の保護」に限定されている点で、発砲によって達成する目的が明記されていないスウェーデン軍の服務規定とは異なる。

次に、発砲または攻撃を受けないまでも、UNEF 部隊への接近が確認される場合についての対処方法について、スウェーデン軍の服務規定は、その接近主体が「武装した者」で、「明白な攻撃意図」を有する場合には発砲することが可能であるのに対して、Burns の指針における発砲は夜間という時間的制約ならびに威嚇のための発砲という限定的な達成目的の点からの制約が課されている。その代わりに、接近主体についてはスウェーデン軍の「武装した者」と「明白な攻撃意図」という厳格な要件を設けずに、「身元不明の者」

<sup>84</sup> UNEF Headquarters, Operations Instruction no. 10 [untitled], HQ UNEF 1-0 (OPS), El Ballah, 2 MAR. 1957, UN Archives DAG/13/3.11.1.1, #4, cited in Findlay, *supra* note 20, p. 34. 引用中の強調は筆者による。



と規定して緩和された要件となっている<sup>85</sup>。

結局のところ、Burnsの指針はUNEF部隊に対する発砲が発生する場合には、部隊を保護するために武器を用いることを許容しており、Burns司令官自身もこのような武器使用を「自衛における武器使用の権利 (the right to use force in self-defence)」として位置付けた<sup>86</sup>。また、その際には、「そのような攻撃に抵抗するために必要ないかなる程度の武器をも使用する権利と義務」が含まれると認識していることから、この場合の自衛においては「部隊保護」という目的の達成が重視されているのである。Burnsはあらためて、UNEFの武器使用に関する以下の事項について、事務総長に正式に諮問した。

- (a) UNEF は休戦ラインに侵入している個人または主体に対して発砲する権利を有するべきであること
- (b) UNEF は自己の防衛において発砲する権利を有することが公表されること、また、ここには、武力によって UNEF を撃退するという明白な意図をもって展開地域に接近している軍隊 (armed forces) に対して発砲する権利が含まれることが決定されること
- (c) UNEFに対する攻撃またはUNEFの展開を打破する試みは、直ちに制裁が適用される行為であると考えられるべきであること<sup>87</sup>

これを受けて、UNEF部隊への発砲に対する武器使用についての事務総長ならびに諮問委員会による見解は、「緊急事態においてUNEFが明らかな自衛に基づいて行動しなければならない場合には、UNEFは武器によって自らの部隊を保護する権限が付与されていると考えられる (強調筆者)」というものであった<sup>88</sup>。これまで、個人の生命・身体を保護する場合を想定されてきた自衛は、UNEFの時点ですでに部隊保護のためにも承認されていたと理解できる。

#### (b) UNEF の任務遂行のための武器使用

UNEF部隊への発砲に対して部隊を保護するための自衛に基づく武器の使用以上にBurnsが司令官として懸念していたことは、休戦ラインへの侵入を含めた休戦協定や国連総会決議への違反を防止する目的のために武器を使用することができるのかという問題であった。この問いについても、Burnsが前述のように事務総長へ諮問した結果、「UNEFは両当事者の軍隊による戦闘に巻き込まれるべきではないため、侵入者に対しても武器を使用すべきではない」<sup>89</sup>という回答がなされた。具体的には、以下のような回答が事務総長ならびに諮問委員会から送付されたのであった。

1. UNEF は戦闘軍ではなく、その委任事項の下では、エジプトからガザ地区へまたはイスラエルからガザ地区への軍の移動に対して軍事的に抵抗する権限を付与されていない。
2. 次に言及する場合を除き、UNEFは侵入者や襲撃者に向けて発砲することなく監督ならびに監視の影響力を行使しなければならない。空中への発射や同様の性質を帯びるその他の訓練および抑止措置の行使は、別問題である (強調筆者)<sup>90</sup>。

<sup>85</sup> 3月10日のデモ鎮圧に際して、Burnsがデンマーク・ノルウェー部隊による威嚇射撃を「暴動を鎮静化させる方法として推奨できない」と述べている点は、この自らの指針にしたがった評価であるといえる。

<sup>86</sup> Burns, *supra* note 38, p. 272.

<sup>87</sup> United Nations, Verbatim record, Meeting of the Advisory Committee for UNEF, UN Secretariat, New York, 15 Mar. 1957, cited in Findlay, *supra* note 20, p. 35.

<sup>88</sup> Outgoing code cable no. 503, from SecGen to Bunche, Burns, Gaza, 16 Mar. 1957, UN Archives DAG1/2.2.5.0, #2, cited in Findlay, *supra* note 20, p. 36.

<sup>89</sup> Burns, *supra* note 38, pp. 271-272.

<sup>90</sup> Outgoing code cable no. 503, from SecGen to Bunche, Burns, Gaza, 16 Mar. 1957, UN Archives DAG1/2.2.5.0, #2, cited in Findlay, *supra* note 16, p. 36.

当初、UNEFはカナダ代表のPearsonが言うところの「真に国際的な平和警察軍」として創設された。しかし、以上のような事務総長の見解によると、一方で、「軍」という文言が用いられているにもかかわらず、行使できる軍力は制限され、他方で、「警察」という文言にもかかわらず、治安維持のための垂直的な権限を行使して法の違反者や侵入者を実力で阻止することはできないということとなる<sup>91</sup>。

このような状況を打開したのがHammarškjöld事務総長であった。事務総長は、3月21日、Burnsとともにエジプトのカイロにおいて、エジプト外務大臣Mahmoud Fawziと会談をおこない、「率直で实际的な」アプローチを採用して問題の解決を試みた。事務総長は、Burnsに対して、UNEFの司令官として、休戦ラインにおいてUNEFが職務を実効的に遂行するためにエジプトとの協力が必要であると考えられる事項を準備するように依頼した。ここでBurnsが考えたUNEFの実効的に遂行すべき職務とは、「侵入を監督し、一般に平和的状況を維持すること」であった<sup>92</sup>。Burnsにより起草された準備書面においては、第一に、法規と処罰の再実施ならびに侵入者を阻止する政策およびパレスチナ警察と協力して当該規則を実施する際にそれをUNEFが支援する権利の存在を、ガザ地区の住民に実効的に告知すること、第二に、休戦ラインのガザ地区側500メートル以内の侵入者については、UNEFが逮捕する権利 (the right to arrest) を有すること (なお、その被逮捕者はパレスチナ警察へ引き渡されることとする。)、第三に、UNEFには自衛に基づいて発砲する権利 (UNEF's right to fire in self-defense) が存在し、そのことを住民に告知すること、第四に、ガザ地区およびRafahにおけるUNEFの基地、El Arishの空港、ガザのUNEF本部、休戦ラインと国際国境沿いのUNEF部隊の完全な移動の自由の権利 (rights to full freedom of movement) を再確認すること、第五に、ガザの滑走路にはUNEF要員が配置され、UNEF部隊の航空機はシナイ半島上空を自由に航行する権利を継続して有すること、ならびにガザ地区はUNEFへの支援物資供給のための通関地 (port) として利用されること、以上の事項が明記された<sup>93</sup>。これらすべての内容は、エジプト政府によって受け入れられ、同意が表明された。

しかしながら、侵入停止の要請を拒否しつつ夜間に休戦ラインのガザ地区側の一定領域に侵入する者に対してUNEFが発砲する権利を有することについては、エジプト政府は、イスラエル側においても同様の権利をイスラエルが認めることを条件として同意するとした<sup>94</sup>。かりにイスラエルがその権利を容認しない場合であっても、UNEFがパレスチナ警察とともに混合監視部隊 (mixed patrols) を構成したうえでこの地域に展開する場合には、発砲の権利も認められると提案した<sup>95</sup>。イスラエルが自国領域へのUNEFの展開自体を拒否している事実からすれば、エジプトにとって、イスラエルがUNEFの展開、さらにはUNEFによる発砲の権利付与に同意するはずがないことは明白であったと言えよう。また、エジプトによる混合監視部隊の創設という代替案は、武器の発砲による休戦ラインの実効的監督という目的の達成を可能とする。しかし、Burnsは熟慮の末にこの提案を断った。これは、たとえUNEFとパレスチナ警察の混合監視部隊であるとしても、本来UNEFがエジプト側休戦ラインを監視することになっている領域を、UNEFではなくパレスチナ警察が監視しているとすれば、交戦の可能性は否定できないとともに、UNEFへの被害も生じ、その地域の情勢は悪化する危険があるという判断の結果であった<sup>96</sup>。

<sup>91</sup> Burns は、この国連事務総長と諮問委員会の結論や、夜間の威嚇射撃のみを規定した“Operations Instruction No. 10”が「当然極めて失望させるもの」であると述べている (Burns, *supra* note 38, pp. 272-273.)。

<sup>92</sup> *Ibid.*, pp. 273-274.

<sup>93</sup> “Statement in the General Assembly Supplementing March 8 Report on Israeli Withdrawal”, UN Headquarters, New York, March 8, 1957, in Cordier and Foote, *supra* note 77, pp. 531-532.

<sup>94</sup> *Ibid.*, pp. 532-533.

<sup>95</sup> Burns, *supra* note 38, p. 275.

<sup>96</sup> *Ibid.* Cordier と Foote によるコメンタリーでは、たとえイスラエル側への UNEF の展開についてイスラエ

そのため、侵入停止の要請を無視し、夜間に休戦ラインのガザ地区側の一定領域に侵入する者に対して UNEF が発砲する権利については、任務に対する同意原則の観点からエジプト政府の同意を得ることができなかつたため、認められることはなかつた。

その一方で、1957年3月以降の地雷、発砲を伴う休戦ラインへの侵入、休戦ライン越しの発砲、窃盗や誘拐を伴う休戦ラインの侵入、発砲や窃盗、誘拐を伴わない休戦ラインへの侵入またはその試みの発生数は他の時期に比べて増大し、状況は深刻であった<sup>97</sup>。その間、UNEFの各国部隊が発砲を受けた場合に自衛に基づいて応戦した事実を確認できる<sup>98</sup>。

しかし、つねに派遣部隊にとって問題となっていたのは、厳格な意味での自衛以外の場合において武器を使用する権利であった。たとえば、1957年4月にデンマーク・ノルウェー部隊におけるノルウェー軍中佐であったJ. Bergは、この時点においてUNEFに認められる自衛に関する指令は「混乱の極み」であり、そのような指令は、侵入者を阻止するにあたって自国軍隊の能力を極端に制限するものであると主張した。それゆえ、「実際の現場におけるこの〔自衛の〕判断は、兵士各人に委ねられることとなるだろう。…兵士が自衛に基づいて発砲することができる条件は、より明確に定義づけられる必要がある」とも述べて、Burnsに自衛範囲の再検討を迫った<sup>99</sup>。少なくとも休戦ライン 500 ヤード（約 457.2 メートル）以内において必要とあれば武器使用も含めた「行動の自由」が付与されるべきであるというBergの主張に対して、Burnsはエジプトの同意がなければそのような自由は認められず、その可能性も低いことを認識するとともに、以下のように回答した。

「UNEFの兵士またはUNEF部隊が自衛の下で発砲する権限が与えられているすべての状況を包括的に述べることはできない。すでに述べたように、ひとつの明白な状況は、発砲を受けたときである。もうひとつの状況は、武装集団が武器を使用する場合は別であるが、小規模部隊が明らかにUNEFの兵士に対して武装を解除させたり、身体的危害を加えるために脅迫するような態様で前進している武装集団に対峙した場合である。」<sup>100</sup>

このようにして、これまでの厳格な要件に加え、脅迫するような態様で前進している武装集団に対しても自衛の権利に基づいて発砲することを許容する旨が返答されている点が無視することはできない。このことは、事務総長に宛てたその後の7月31日付の書簡においても、「実際の意味においては、自衛の権利は、発砲を受けた場合ならびに部隊またはそのあらゆる構成要素を任務外に追いやるようなあらゆる企て（any attempt）に抵抗する場合にも（also）発砲することができるものである」とBurnsが回答していることから、その時点における司令官の自衛の解釈は、発砲を受けた場合という厳格な発動要件から、徐々に侵入者の脅迫を伴う「発砲の恐れ」がある場合の武器使用や、「任務遂行」の妨害を排除するための武器使

---

ルの説得に失敗したとしても、Hammarskjöld 事務総長は交渉の結果として、エジプト側において UNEF が実効的に職務を遂行することが可能となるような取極（arrangements）についての合意を取り付けることに大方成功したという評価がなされている（Statement in the General Assembly Supplementing March 8 Report on Israeli Withdrawal”, UN Headquarters, New York, March 8, 1957, in Cordier and Foote, *supra* note 76, p. 533.）。ここでの「実効的」の意味を読み取ることはできないが、少なくとも UNEF が「武器の発砲による休戦ラインへの侵入者の阻止」をおこなう権利を行使することについてエジプトの同意を取り付けることはできなかつた。

<sup>97</sup> Burns, *supra* note 38, p. 310.

<sup>98</sup> Findlay, *supra* note 20, pp. 38-39.

<sup>99</sup> Danor Battalion, Beit Hanun, ‘In self defence’, memorandum no, 1199 to Commander, HQ, UNEF, Gaza, 25 May 1957, UN Archives DAG1/2.2.5.5.1, #19, cited in Findlay, *supra* note 20, p. 39.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 40.

用へと拡大している傾向を読み取ることができる<sup>101</sup>。

このように、現場の UNEF 部隊においては、発砲を受けない場合であっても、脅迫するような態様で前進している武装集団に対する自衛原則に基づく武器使用の可能性が存在していた。さらに 1958 年に入ると、UNEF の武器使用に関して、以下の指令が発出された（以下、強調筆者）。

1. …一般に、UNEF 部隊は自衛、すなわち、部隊が最初に発砲を受けた場合、または (or) UNEF の歩哨基地や監視員または個人を攻撃する明白な意図を有して武装した個人またはその集団が前進することにより、部隊が脅威にさらされている場合を除いて、発砲しない。
2. UNEF 要員により保護される UNEF の装備や財産の周辺で、疑わしい態様で窃盗行為または徘徊行為をしている者が発見された場合、その者を逮捕し近接の警察署に引き渡す取り組みがなされる。この場合において、発砲は、その者が武装しかつ (and) UNEF 要員の安全への脅威が明白である場合、すなわち、前 1 項の原則が適用される場合を除いて、行使されない。
3. すべての場合において、その武器は、その状況が認める程度においてのみ行使される。この最小限の実力という原則 (The principle of minimum force) はつねに留意される<sup>102</sup>。

これらは Hammarskjöld 事務総長ならびに Bunche によって承認され、この自衛権の拡大傾向は、いつそう明確化されることとなった。

### 3. 必要性・均衡性要件

UNEF においては、その創設時において武器使用に関する規定が存在していなかったにもかかわらず、上で検討してきたとおり、受入国の同意を法的根拠として、その活動実践の中から、自衛の名の下での武器使用が承認されることとなった。その後、事務総長の「研究摘要」においては自衛の権利が基本的原則の 1 つとして「法的原則」に引き上げられることとなった。この段階における自衛の要件は、いつどのような場合に国連部隊が武器を使用することが可能であるかという「発動要件」が重視されていたといえる。

ところが、この「研究摘要」においては、「行使態様」に関する「必要性」ならびに「均衡性」の文言を確認することはできない。ただし、必要性に関しては、部隊が「武器使用のイニシアティブ」をとることを予定されていないため、UNEF 部隊の保護という目的を達成するために必要な範囲内の自衛に制限されることになることと解することができる。しかし、そのような目的達成の点からの必要性に基づく制約は、前述

<sup>101</sup> *Ibid.* この問題は、1957 年 10 月 9 日付で国連総会に提出された UNEF に関する事務総長による報告書においても取り上げられた。事務総長は、UNEF に付与された権限が制限的であり、その基本的な目的と任務は国連総会決議によって定義づけられていることを慎重に確認したうえで、「職務と権限に関する UNEF 司令官の諸命令 (the orders and directives) は正確である」ことを主張するとともに、「それ [UNEF] はしばしば迅速に移動し行動しなければならないが、まさにその地位と任務により要求される節度を持って常に行動している。その任務遂行の過程で多くの問題が生じたが、そのほとんどは満足な解決策が見出されている。しかし、いくつかの問題は未解決である」と述べた。その未解決問題の 1 つとして「休戦ラインに接近する侵入者に対して UNEF が夜間に発砲する権限」が明記され、その権限は「UNEF が疑問の余地なく有する自衛において発砲する権利よりもいくぶん広く、その権利は時々行使されてきた」と述べて、現地での武器使用に関する問題と、それに対する司令官の命令の正確さを報告した。これらの問題は未解決であるが、事務総長は「UNEF が実効的であることを疑う理由はなく、平和創造 (peace-making) の手法の発展において重要な先駆的試みとして受け入れられてきた」と評価した (General Assembly Official records, Twelfth Session, Annexes, agenda item 65, Document A/3694, 9 October 1957, paras. 44-47; Cordier and Foote, *supra* note 77, pp. 670-688.)。

<sup>102</sup> UNEF Headquarters, Gaza, 'Use of force by UNEF personnel', HQ UNEF, 1911/12-4 (OPS), 6 Feb. 1958, UN Archives DAG 13/3.11.1.1, #4, cited in Findlay, *supra* note 20, pp. 41-42.

の「すべての場合において、その実力は、その状況が認める程度においてのみ行使される。この最小限の実力という原則はつねに留意される」<sup>103</sup>という事務総長ならびにBuncheによって承認された指令を併せ読む場合には、状況に依存した形でその必要性要件の射程が変化することとなる。すなわち、自衛の目的を達成するために必要な範囲でなければならないという制約は受けるが、平和維持活動の任務内容により、その自衛における必要最小限の武器という必要性の制約は無限定となる可能性が存在することを認識しておかなければならない。

次に、「キャップストーン・ドクトリン」において規定された均衡性要件に関する記述は、初期の平和維持活動であるUNEFにおいては確認されていない。すなわち、この段階においては、目的を達成するために必要な最小限度の実力に限定されるという「必要性」が、「発動要件」とともに国連部隊を規律する規範であったと言ってよい。

しかしながら、これらのみがその後の平和維持活動における武器使用の規則であることを意味しない。このことは「研究摘要」において、自衛とそれを超える攻撃的行動との間の限界の定義付けが今後の指針によって承認されるべきであるとされていることから明らかである。

#### 四 おわりに

本稿では、国連平和維持活動における武器使用に関して、とりわけ「研究摘要」の素地となったUNEFの実践の検討を通して、「自衛」概念ならびにその「行使態様」の法的性質および基準の再検討を試みた。そもそも伝統的な平和維持活動の初期事例においても、自衛に基づく武器使用は「自然権的な自己保存」のためだけに認められてきたのだろうか。自衛の行使要件である「武力による攻撃」とは、何に対する攻撃を意味するのであろうか。また、「厳格に定義づけられた条件」下での武器使用とはどのような条件を指しているのだろうか。国連部隊の構成員が自衛の権利を行使する際の行使態様に関していえば、どのような場合が「武器使用のイニシアティブをとる」場合なのだろうか。これらは国際法上の論点であるだけでなく、部隊を派遣する国家における国内法上の問題にもつながる重要な問いである<sup>104</sup>。

たしかに、この「研究摘要」は、本稿の検討事例であるスエズ危機という一つの事例に対する国連の活動を踏まえて、経験則から原則としてまとめたものに過ぎないということは、その一側面として事実である。しかし、また別の側面から見れば、この「研究摘要」で示された原則は、現在まで国連平和維持活動を展開する際の当事者の指針となり、評価・分析されてきたことも事実である。その意味において、国連事務総長が「研究摘要」という形で今後の平和維持活動に際してしたがうべき原則を提示したことは評価に値することはいうまでもない。しかしながら、そこに示された自衛の権利に関する基本原則が帯びている不明確性は、「研究摘要」がどのような実践過程を経て成立したのか、またその後、国連部隊による武器使用規定が、どのようにして後の国際実践に反映されていったのかという検討をおこなうことによって、国連平和維持活動における自衛原則を再検討する必要があるのである。

冷戦崩壊後、国連安保理の機能が回復し、憲章第7章の強制措置の下での平和維持活動が増大し、そこでのいわゆる「複合化」現象を分析することは不可欠である。それと同時に、平和維持活動が創設されて60周年を迎えた2008年、「キャップストーン・ドクトリン」が公表された結果、平和維持活動の自衛原則に基づく武器使用の「行使態様」に関する必要性および均衡性にも光が当てられることとなった。この文書は、国連PKO局が「平和活動2010（“Peace Operations 2010”）」という改革戦略の一環として、たび重な

<sup>103</sup> *Ibid.*

<sup>104</sup> 村瀬信也「安全保障に関する国際法と日本法—集団的自衛権及び国際平和活動の文脈で—」『国際法論集』（信山社、2012年）223-285、257-280頁。

る議論を経て作成され、公表されたもので、「大部分が明文化されていない原則の体系」によって導かれ、1948年以來、任務に携わった多くの人々の経験に基づいているこれまでの活動を振り返り、「国連の平和維持について不案内な人々にとっての導入としてだけでなく、現地および国連本部で任務にあたるすべての国連要員の指針」として資することが意図されている。そうであるならば、今後の政策の指針となる「キャップストーン・ドクトリン」において国連平和維持活動における必要性・均衡性原則が取り上げられていることから、これまでの活動、とりわけ、伝統的平和維持活動に立ち戻り、そこでの自衛原則ならびにその「行使態様」における必要性および均衡性原則を再度検討しておくことは、「強化されたPKO」の多面的な分析を可能にすると思われる<sup>105</sup>。

## 1. 「自然権的自己保存」という制約

UNEFに関する当初の権限や規定には、UNEF部隊に対する発砲に対して部隊を保護するための自衛に基づく武器の使用どころか、武器使用全般に関して何ら規定されていなかったことはすでに述べたとおりである。それにもかかわらず、平和維持活動の実践過程の中で自衛に基づく武器使用の必要性が生じた。最終的に、Hammar skjöld事務総長による「研究摘要」においても、自衛の権利が「基本的規則 (a series of basic rules)」の一部であり、国連部隊による「自衛の権利 (a right of self-defence)」が存在することは「一般に容認されるべきである」と評価され、UNEFの権限の一部であると承認された。

同時に、「研究摘要」は「一定の状況においてはこの権利は厳格に定義づけられた条件下でのみ (only under strictly defined conditions) 行使されるべきである」という制約を規定するが、その制約は、①国連憲章第7章下での決定が必要な戦闘活動 (combat operations) とは区別されること、②国連部隊の隊員が武器使用のイニシアティブをとらないこと、③武器による攻撃 (an attack with arms) に対しては実力 (force) によって国連部隊の隊員が応戦する権限が与えられていることという3点を除いて、明らかではない。そこで、本稿はUNEFにおける実践過程を分析することで、「研究摘要」で規定された自衛の権利の射程を明らかにしてきた。

UNEFの展開における任務遂行の分析から、「UNEF部隊に対する発砲がおこなわれた場合」には、当該部隊を保護するために必要であれば武器の発砲が認められていたと解することができる。しかしながら、UNEFにおいてもっとも問題となった点は、休戦ラインへの侵入といった「休戦協定や国連総会決議への違反を防止する目的」、すなわち「任務遂行」のために武器を使用することができるのかということであった。このようなUNEFの任務遂行のための武器の発砲については、Hammar skjöld事務総長による「UNEFは戦闘軍ではなく、その委任事項の下では、エジプトからガザ地区へまたはイスラエルからガザ地区への軍の移動に対して軍事的に抵抗する権限を付与されていない」<sup>106</sup>という言及にあるように、原則的に国連総会からは軍事的に抵抗する権利は付与されていないのであるから、任務遂行に必要であるとしても、当初は、

<sup>105</sup> なお、この「キャップストーン・ドクトリン」の射程は自衛原則に限定されず、国連憲章第7章下でのいわゆる「強化されたPKO」にまで及んでいることをここで明らかにしておくかなければならない。しかし、この文書では依然として武力不行使の例外としての自衛原則が重視されているため、ここでの必要性・均衡性の記述も本稿において参照しておくことは有用であると考え。なお、文書の起草過程における議論では数多くの途上国から武器使用の拡大を許容することになりかねないという危機感から批判がなされていた（その一例として、General Assembly, Special Committee on Peacekeeping Operations, 197<sup>th</sup> and 198<sup>th</sup> Meetings (AM and PM), GA/PK/193 (27 February 2007).)。この点については、強化されたPKOの分析とともに、別の機会に検討することとする。

<sup>106</sup> Outgoing code cable no. 503, from SecGen to Bunche, Burns, Gaza, 16 Mar. 1957, UN Archives DAG1/2.2.5.0, #2. cited in Findlav. *supra* note 20. n. 36.



武器を発砲することは認められていなかったということが明らかになった<sup>107</sup>。

ここでの「UNEF部隊に対する発砲」の意味内容については、「研究摘要」でより明確となっている。ここではまず、活動に従事する国連部隊の隊員は武器使用のイニシアティブをとることはないが、武器による攻撃に対しては実力によって応戦する権限が与えられているとする。これは、UNEFの実践過程の中でも確認される場所である。それに加えて、「研究摘要」においては、「武器による攻撃」には「総会の権限と総会決議の権限の範囲内で行動する指揮官の命令で駐屯する地点から隊員を撤退させるための武力行使の企て」が含まれると明記されている<sup>108</sup>。この最後の具体的状況の記述は、武力による「攻撃 (an attack)」よりも広範な意味を含む武力行使の「企て (attempts)」という文言を用いている点で、実際の攻撃または発砲を意味する従来の厳格な自衛の権利の射程を拡大させていると言えよう。さらに、指揮官の命令で駐屯する地点からUNEF隊員を撤退させることを目的とした「企て」が着手されていると判断されれば、それは自衛に基づく武器使用が可能となる「武器による攻撃」に該当すると解される。これは、発砲を受けた場合という厳格な発動要件から、徐々に侵入者の脅迫を伴う「発砲の恐れ」がある場合の自衛や、「任務遂行」の妨害を排除するための自衛の権利への拡大傾向を示しているBurnsによる部隊司令官への回答、そして、「実際の意味においては、自衛権は、発砲を受けた場合ならびに部隊またはそのあらゆる構成要素を任務外に追いやるようなあらゆる企てに抵抗する場合にも発砲することができるものである」という主旨の事務総長への書簡、ならびに最終的に事務総長やBuncheが承認した指令の内容を、完全ではないにしても反映しているといえよう。

したがって、平和維持活動における自衛原則に基づく武器使用の発動要件は、UNEF部隊の「隊員の生命・身体」への傷害を目的とする武力による攻撃に限定されることはなく、駐留および「任務遂行」に反対し、「UNEF部隊自体」への妨害またはその退却を目的とする武力による「企て」を受けた場合においても、UNEF部隊が自衛に基づいて武器を使用することが可能となっていると解することができる。その意味において、自衛という文言の「self」は、平和維持活動の「警察的機能」や本稿での当初からの実践過程の検討に鑑みれば、自然権的な隊員の生命身体という自己保存だけに限定されていないという結論を導くことができる<sup>109</sup>。

## 2. 任務遂行における継続的・個別的同意

以上のような自衛の射程がUNEFの実践から明らかになったとしても、法的には、UNEF発足時においては武器使用について、事前にかつ明示的に規定されていなかったという法的根拠の不明確性が解決されなければならない。ここまで検討してきたとおり、UNEFは、国連事務総長が「第二次・最終報告書」によって国連総会に報告したように、エジプト政府の同意を得てUNEFがエジプト領域に展開することとされていた<sup>110</sup>。

<sup>107</sup> この文言を反対解釈する場合には、国連総会または安全保障理事会による委任事項において、将来的に、任務遂行するためのすべての必要な措置をとることが明示に容認される場合には、「部隊保護のための自衛権」を超えて、「任務遂行のための自衛権」に基づく武器の発砲が認められるということになろう。よって、自衛権の射程を確定する際には、第一次的に平和維持部隊が設立される際の根拠決議で規定された任務内容や明示の武器の発砲を容認する明示の文言を確認することが求められるのである。

<sup>108</sup> “Summary Study”, para. 179.

<sup>109</sup> 武器使用の条件は、それぞれの平和維持活動の設立根拠およびその決議に明示される任務内容により決定されることはいままでのない。伝統的平和維持活動においては、すでに検討したように、受入国による個別的な同意もその決定における重要な要素である。

<sup>110</sup> “Second and final report of the Secretary-General”, *supra* note 35, A/3302 (6 November 1956), p. 2, para. 7 and p. 5. para. 12; Burns, *supra* note 38, n. 187.

しかしここで、特筆しなければならないのは、受入国の同意を得たうえで現地に展開したUNEFは、事態の進展にともない、現場のUNEF司令官と国連事務総長との会合ならびに事務総長と諮問委員会との会談においてその後の方針を決定するとともに、エジプト政府ならびにイスラエル政府という関係諸国との会談を通して任務を遂行したという点である。すなわち、主権国家平等原則に基づく領域性から要請される部隊の展開および駐留に関する受入国の同意が必要であることはいまでもないが、「任務遂行の態様」においても、受入国の同意が重要な機能を果たしていたということができるのである。武器の使用に関する規定が存在しなかったUNEFの任務遂行において、UNEF部隊が認められることとなった自衛に基づく武器の使用は、受入国の同意に支えられる形で認められることとなったのである<sup>111</sup>。

他方で、この同意が機能した結果、侵入停止の要請を拒否しつつ夜間に休戦ラインのガザ地区側の一定領域に侵入する者に対してUNEFによる武器使用の権利が認められることはなかった。この点との関連で、Burnsは自衛の射程に関して、「エジプト当局が管理できないような民衆の暴動に際して国連の財産および職員（property and persons）をUNEFが防衛する権利」をもエジプト政府に対して主張していたし、すでに確認したように、発砲を受けた場合だけではなく、部隊またはそのあらゆる構成要素を任務外に追いやるようなあらゆる企てに抵抗する場合にも自衛の権利を行使することが可能であるという認識を示していた。そうでなければ、同意を重視するUNEFの任務は「山火事を水鉄砲で消火する」ようなものであるというのである<sup>112</sup>。この権利がエジプト政府の同意を得たかどうかという点については不明であるが、司令官Burnsによると、その後の事態は以前よりも鎮静化したため、この権利を行使する必要性は生じなかったと言及している<sup>113</sup>。しかしながら、ここでBurnsが展開したような、状況に依存する法解釈は法的安定性を欠くだけではなく、UNEF創設時に強調された「受入国の同意」という原則さえも崩壊させる危険性を有していたことには注意しなければならない<sup>114</sup>。

<sup>111</sup> Statement in the General Assembly Supplementing March 8 Report on Israeli Withdrawal”, UN Headquarters, New York, March 8, 1957, in Cordier and Foote, *supra* note 77, pp. 532-533; David W. Wainhouse with the assistance of Frederick P. Bohannon, James E. Knott, Anne P. Simons, *International Peacekeeping at the Crossroads: National Support—Experience and Prospects* (The Johns Hopkins University Press, 1973), p. 207. 平和維持活動における

「同意」、またはUNEFの経験を踏まえて事務総長により規定された「同意原則」は、国際法上、国連加盟国の領域に部隊を駐留させるためだけではなく、国連がその受入国の人員や資源を利用する場合においても不可欠のものであると理解される (“Summary Study”, para. 154.)。しかし、UNEFに関するここでの検討から、このような「活動開始時」における同意にとどまらず、状況の変化に合わせる形で必要とされる場合には、武器の使用といった態様に関して、「任務遂行中」においても継続的に同意原則が機能すると言える。この点につき、酒井啓亘教授は冷戦終了後のPKOの事例の詳細な検討から、憲章第7章への言及が任務遂行への同意を不要とする可能性を指摘する（酒井啓亘「国連平和維持活動における同意原則の機能—ポスト冷戦期の事例を中心に—」安藤・中村・位田（編）『前掲書』（注29）237-278頁。）

<sup>112</sup> E.L.M. Burns, “Withdrawal of UNEF and the Future of Peacekeeping”, *International Journal*, vol. 23 (1967-1968), pp. 1-17, especially p. 9.

<sup>113</sup> ここでの「国連の財産および職員の防衛」は、1957年3月10日にUNRWA（国際連合パレスチナ難民救済事業機関）本部ビル付近で発生した暴動を想定して主張されたものである（Burns, *supra* note 38, pp. 275-276.）。後の「研究摘要」における自衛の権利の発動要件に照らし、国連活動への妨害や退却を目的とした「国連部隊」への攻撃がある場合には自衛に基づく武器使用が可能となることからすれば、国連の財産および職員が武力で攻撃された場合にも、それらを防衛することは可能である。

<sup>114</sup> 「研究摘要」の第178項においては、「たしかに、たとえば部隊の武装の程度や性質や自衛の権利の程度や性質についての判断には一定程度の自由の余地がたねに存在する」ことが認められている。この規定にはこれまで検討してきたUNEF司令官Burnsとの忍耐強い協議という経験が反映されており、ここから、事務総長自身も自衛の解釈の広範さを否定できないことを認識していたことを読み取ることができる。しかし、同時に、ここで問題となっている自衛の射程に関する解釈について、UNEFにおいてはそのような解釈問題は、部隊提供国や受入国との協議によって解決されてきたこと、総会によって設立されたUNEF

### 3. 行使態様としての「必要最小限度」論

最後に、態様規制としての基準となる必要性ならびに均衡性要件について、UNEFの実践から明確な法的基準を実行から見出すことは難しい。しかしながら、1958年の時点で少なくとも「最小限の実力という原則 (The principle of minimum force) はつねに留意される」という指令が出されていた事実は無視できない。問題は、その後の実践において、この曖昧で状況依存的な「最小限」が何を意味するのかである。本稿で検討したように、停戦を「確保する」ことから「強制する」ことへと任務が強化された事実直面するとき、それに応じて武器使用による保護対象も拡大することとなり、「自衛原則を逸脱する」危険性も否定できないのである<sup>115</sup>。それでもなお、それが自衛原則の範囲内に留まる場合、そこでの武器使用の態様を規律する法的基準はいかなるものなのか。この点は、今後の平和維持活動の事例を分析することで明らかにしなければならない残された課題である。

『上智法学論集』第57巻4号、2014年3月収録

---

の諮問委員会がとりわけ役立ったことも明記されている (“Summary Study”, para. 178.). このような UNEF 諮問委員会といった非公式委員会の設立経緯とその機能については、Jochen Prantle, *The UN Security Council and Informal Groups of States: Complementing or Competing for Governance?* (Oxford University Press, 2006) を参照。

<sup>115</sup> Katherine E. Cox, “Beyond Self-Defense: United Nations Peacekeeping Operations & the Use of Force”, *Denver Journal of International Law and Policy* (1999), Vol. 27, No. 2, pp. 239-273.

The Tunisian revolution in January 2011 was the starting point of the so-called Arab Spring. It had a great influence and brought drastic changes to neighboring countries. We admire the courage of Tunisian people and their continuing efforts to establish a new democratic state.

Last year, 2012, was the 50<sup>th</sup> anniversary of Algerian independence. I visited Algeria after a seven-year absence on November 1<sup>st</sup>, just the day of the 58<sup>th</sup> anniversary of the outbreak of the Algerian Revolution.

During my visit of ten days, every night we saw TV movies or reportages about the independence battles. I recognized the strong will of Algerian people to transmit memories of the war to the young generation which doesn't have any war experience.

### 1) **First stay in Algeria (1968-9) and field work in Kabylia (1974-75)**

My first visit to Algeria was in April 1968 with my family. We stayed about one and a half years. (Afterwards, on the way from Alger to Paris, we visited Tunis at the end of August 1969 for two weeks. Tunis was a very calm and beautiful city. My husband and I thought our next long stay in Magrib should be in Tunisia. Our dream came true ten years later when my family stayed in Tunisia from 1980 to 1982, two and a half years. I could carry out fieldwork, as a fellow of CERES, on social change, especially family change, in Medina of Tunis.)

At the University of Alger, I studied North African sociology and ethnology. At that time, soon after independence, there remained much evidence of the damage caused by the war for independence, and there were many barefoot children. The million or so colonists who left Algeria had taken with them many precious materials and resources leaving Algerian people generally poor. At that time, there were only about 20 Japanese residents in Algeria, including the diplomatic family.

But, with the happiness of independence, the peoples' eyes were bright with great hope for the future. In the summer of 1969, I did preliminary fieldwork in a village of the Kabylia region concerning emigration to France. In France, I could be registered in the Ecole pratique des hautes Etudes at Sorbonne and continued to study and do fieldwork about "The adaptation and the social networks of Algerian migrant families" in 1969-70.

From September 1974 to March 1975, I accomplished real fieldwork about emigration to France and social change in a village of Kabylia. In the 1970's, Algerian National Oil Company (SONATRAC) negotiated big joint projects with foreign countries concerning the big oil and gas plants in Hassi Messaoud or Hassi Rumel.etc. Many Japanese companies got orders, too. At that time, I heard about 5,000 Japanese were working in Algeria, and there was a Japanese school in Alger for their families.

During my 1980-82 stay in Tunisia, I wanted to do a second fieldwork project in Kabylia, but due to the Tafst Imazigen (Berber Spring) I could not obtain fieldwork permission from the National Police.

## 2) The Tunisian Revolution and Algeria

During my last visit to Algeria, I asked scholars and friends what influence they thought the Tunisian Revolution might have on Algeria. They said that it did not directly influence Algeria. I supposed this response to be predictable due to the socio-political situation of Algeria after the 1980s.

Let me explain briefly the political and social situation of Algeria after independence for the benefit of Japanese colleagues who do not know Algeria well. After a long colonization (1830-1962), Algerian people fought a very severe independence war for eight years, finally winning independence.

1. In September 1963, according to the Constitution, a one-party system, FLN (National Liberation Front), was established, but the first president Ahmed Ben Bella failed in the power game at the beginning.

2. The Three Revolutions of President Houari Boumediene (1965-1978)

Agricultural Revolution : agricultural reform of the “autogestion agricole.”

Industrial Revolution : with the abundant production of oil and gas, he especially promoted heavy and chemical industries.

Cultural revolution : institutionalization of Islam and promotion of Arabic.

His aim to change from nationalism to socialism did not succeed so he changed to a developmental policy. A new Constitution was adopted.

3. President Chadri Bendjedid (1979-1992) tried to realize economic growth through a developmental policy placing priority on the heavy and chemical industries with oil and gas, but it did not improve people's lives and their dissatisfaction provoked many social movements.

a. 1980 spring, Tafst Imazighen (Spring of Amazigh): a claim for freedom of expression especially using the native language of Tamazight (Berber) of the people of the Kabylia region.

b. Women's protest movement for the reform of the Family Code.

c. The revolt of 1988: It was not only a revolt demanding more food, but also for instituting a multiparty system after 25 years of one-party governance by the FLN. The price of oil and gas sagged, the nation's cumulative debt became serious, and people could not buy sufficient food and daily necessities imported. Also, unemployment among young people was serious.

4. Attempt at democratization by reelecting President: multiparty election; separation of the Army and FLN; and freedom of expression and association. Although the result of the multiparty election of 1990 ended with the victory of the FIS (Islamic Salvation Front) and political disturbance due to an Army “coup d'état.” This began a very diffi-

cult civil war that continued around 15 years resulting in 150,000 victims.

5. President Liamine Zerouar (1994- 98) oppressed terrorism and tried to communicate with the other political parties but the civil war continued. He reformed the constitution and introduced the two-chamber system.
6. President Abdelaziz Bouteflika was elected as the first civilian president in the election of 1999 (in spite of all parties boycotting it with the exception of the FLN). He supplanted the development policy with a market economy and concluded a cooperation agreement with the EU in 2001. After the Kabylia revolt, the Amazigh language (Tamazight) was approved as a national language along with Arabic by Parliament in 2002. In 2003, when the leaders of FIS were released from prison, they called off the civil war engaged in by the FIS party.

President Bouteflika was reelected in 2004. Benefitting from the high price of oil and gas, Algeria readjusted its economic situation and its accumulated debt problem was solved. Bouteflika promoted national reconciliation with the Charter of Peace and National Reconciliation, and tried to pacify terrorism. He was reelected three times following the reform of the constitution in 2009.

In 2011, turbulence occurred in many regions of Algeria caused by the rising cost of living for which Bouteflika was criticized. He rescinded the Emergency Declaration that had been in place for 19 years saying that the nation had recovered from disorder. FLN regained majority control in the last election, but the political situation is not yet stable. The attack on a gas site In Amenas by AQIM in January 2013 resulting in ten Japanese staff victims was very shocking news for Japanese people.

### **3) The background of the Algerian view for the Tunisian Revolution**

1. Algerian people have already experienced a nationwide revolt in 1988, as well as much other fighting or turbulence.
2. In particular, they realize the difficulties that lead to achieving a democracy with a multiparty system. They have passed through the very hard time of fifteen years of civil war, which resulted from the election of 1990 with multiparty candidates.
3. In Algeria there has not been a dictatorship that maintains severe control over speech or public behavior, or that accumulates wealth like the Ben Ali regime.
4. Algerian scholars are now watching attentively the political process in Tunisia and other Arab countries. After its independence, Algeria has expended a major part of its budget (at the beginning, one fourth of the national budget) on the education of young people. Now, there exists unemployment among young graduates, but the political and social conscience of people has risen up and the society is evidently changing.
5. On the other hand, people suspect “the battle for democracy” policies of dominating Western regions like the United States or Europe.



In Algeria, in comparison with other Arab countries, corruption seems to be less common, and income disparity is not as large (of course, there are rich and poor people). Freedom of expression exists to a certain degree.

Although, the political and economic situation cannot be said to be stable. There are about fifty political parties, and political consensus is hard to gain. FLN's sixty percent victory in the last election benefitted from that situation. The influence of the military is still strong, and there is the problem of presidential succession after Bouteflica retires in 2014.

Internationally, Algeria also faces difficulties like other countries in achieving peace. It has border problems with Morocco, Mali and Libya. Needless to say, other big issues include international terrorism and economic globalization under western dominance.

本稿はチュニジアー日本 文化・科学・技術学術会議（2013年11月15日～17日）において発表された論文である。

# 出張報告書

「名古屋商科大学コミュニケーション学部教授 池田 美佐子」

## ■期間

2013年11月14日（木）～11月19日（火）

## ■用務地

チュニジア共和国、ハマメット

## ■用務先

第14回チュニジア - 日本 文化・科学・技術学術会議 (TJASSST)

## ■目的・成果

今回のチュニジア出張は、チュニジアー日本文化・科学・技術学術会議 (TJASSST) に参加し、研究発表を行うことが目的であった。開催地はチュニジアのハマメットであった。同会議の開催は今年が14回目で、本報告者もこれで3回目の参加となる。本科研代表者の塩尻和子先生は、この会議の運営に長年携わり貢献されてこられた。本年度の会議は11月15日から3日間開催され、初日にはオープニングセレモニー、基調講演が行われた。17、18日は個別の研究発表で、本報告者は塩尻先生が基調講演をなさった人文・社会科学のセッションに参加し、初日の第2セッションで「The Uneasy Road to Democracy: Parliamentary Development in Egypt」という題目で発表をおこなった。発表に続く質疑応答では、議会における民主主義の意味やエジプトにおける民主主義の特徴について質問をうけた。18日の午後は全体のまとめのセッションがあり、閉会した。12月の東京国際大学で開催された本科研の研究会で本報告者が行った発表は、このチュニジアでの発表を加筆修正したものである。

「東京国際大学人間社会学部・専任講師 植村 清加」

## ■期間

2014年2月10日（月）～2月22日（土）

## ■用務地

フランス共和国

## ■用務先

フランス・パリ市およびオードセーヌ県

## ■目的・成果

ヨーロッパ地域、とりわけ政教分離の伝統により宗教と市民のありようを特異な形態で形成してきたフランスにおいて、国家領土内へのムスリム系移民の流入を通じ、人びとによって拡大・移植されつつあるイスラームの姿を捉えることは、変革期のイスラームの役割と課題において、「イスラーム社会像」の変容を迫ることにつながるだろう。いまやイスラームは、移民を通じてフランス第二の宗教といわれるまでに拡大しつつあるが、宗教観の衝突や生活・子育て・女性の仕事の獲得、あるいはハラール商品のグローバル化・消費の影響等、人びとの生活に密接に関連する部分から変容しつつある

状況である。本研究では、パリ地域のマグレブ系住民を主たるフィールドとしてきた都市人類学の立場から調査研究・資料の収集を行った。変革期のイスラームを、民主化・市場経済・社会的価値といった諸要素と旧植民地マグレブ地域との往来をもちながらフランスで暮らす移民たちの生活様式・世代間変容・都市空間の変容との結びつきのなかで多角的に把握することが今年度の目的である。主な訪問先・調査内容は以下の通りである。

(1) 政教分離が社会規範を貫くフランス社会においてムスリムであること：多文化的な背景をもつ住民が生活するパリ郊外の幼稚園を訪問し、年長（5歳児）クラスの授業見学、子育て中の教員・母親ら（マグレブ系移民第二世代）に子供の教育と仕事とイスラーム実践についてインタビューした。

(2) 移民出身者によるメディア資料の収集：近年フランスでは移民作家による漫画作品が第三のメディアとして注目されており、現在、ポンピドゥー国立美術文化センターCentre national d'art et de culture Georges-Pompidou や、2007年にフランスではじめて設立された国立移民史博物館 Cité nationale de l'histoire de l'immigration で特集が組まれている。これらの作品は、ムスリム系移民の過去と現在を含んだ日常生活のなかに生きつくイスラームの存在を知る資料であると同時に、移民の自伝的あるいはドキュメンタリーの要素を持つことで社会風刺や社会変革の力などを考える有効な資料である。また、移民個人あるいはさまざまな形で移民たちがかかわってきたフランスのアソシエーション組織に接近する民族誌的調査に新たな糸口を提供する材料でもある。上記2ヶ所での展示の訪問、研究動向の調査と平行して、内容考察を行うために特徴をもった作品の収集を行った。

(3) 都市の空間変化に関する調査：(a) 市場でのイスラームおよびハラール関連商品・商売の展開と、マグレブ系住民への消費文化や消費行動に関する意識調査。(b) モスク建設に関する状況把握。(c) マグレブ系移民とフランスの関係やアラブ革命の影響として、パリ地域の道路や広場に新たに「記憶の場」として命名された場所（ジャスミン革命の引き金をひいたとされるモハメド・ブアジジ青年の名前をつけた広場 Place de Mohamed Buazizi 等）の訪問を行った。ハラールに関する消費の拡大は、現在のフランスにおいて有機商品にならぶ新たな経済価値をもちはじめしており、両者を融合させたコンセプトをもったビジネスも登場している。他方で、これらが「宗教」ではなく「消費と経済」の問題であると見ている人々も多く、宗教と経済が日常生活においてどのような言葉で理解されていくのかを検討する必要がある。また、政教分離のフランスといえども、都市空間においてはイスラームやアラブ地域との歴史的・今日的関係を反映させた空間が確実に広まっており (b) (c)、これらがフランスにおいてどのような位置を占めはじめているのか、フランスの土地の変容と人々の表現文化の関係を考える基礎資料を収集した。

#### 「東京国際大学特命教授 塩尻 和子①」

##### ■期間

2013年10月22日（火）～10月26日（土）

##### ■用務地

アメリカ合衆国、シカゴ・ワシントン

##### ■用務先

アメリカ・イスラーム大学 (American Islam College)

Hizmet Movement and Peacebuilding Conference

## ■目的・成果

本出張は、日本トルコ文化交流会の広報担当、エブル・イスピル博士の案内に応じたもので、10月23日に、アメリカ・イスラーム大学の市民公開講座にて、**Japanese Religions and the Interfaith Dialogue with Islam** と題して、英語で1時間の講演を行い、20分の質疑応答に対応した。参加者は近隣の一般市民であるが関心が高く、熱心な質問が多く出た。日本人が講演するのは初めてということで、関係者から注目された。講演の様子は以下のサイトに掲載されている。

<http://www.aicusa.edu/2013/09/japanese-view-of-islam-and-some-efforts-of-understanding-islam-dr-shiojiri-lecture/#sthash.Vp72tsqP.dpbs>

10月25日、26日にはワシントンDCで開催された **Hizmet Movement and Peacebuilding Conference** に参加し、25日の第4部会のモデレーターを務めた。第4部会はスリランカ、エチオピア、ナイジェリアからの研究者による国内の宗教間の融和を図る困難な事情が説明されたので、その発表を取りまとめ、質疑応答を行った。日本人としては初めての具体的な参加となり、大変に喜ばれたが、私自身にも大きな成果となった。25日の夕食会では、特別に挨拶を求められ、こちらも日本について、よい印象を与えたと思われる。

ヒズメット運動とはトルコ出身のファトフラー・ギュレン（1941～）の思想に基づいて実施されている宗教間対話、平和構築、教育支援や文化交流などを含む国際的 NGO 活動である。2008年には、世界に影響を与える100人の思想家のトップに選ばれたことがある。ギュレンの思想に基づく教育について、2009年にはニューズウィーク誌では2百万人の学生を擁する教育機関が運営されていると報じている。病気治療を理由にギュレン自身は現在、アメリカのペンシルヴェニアで静かに暮らし、執筆活動を続けているが、非暴力を主張する宗教活動と宗教間対話と平和構築を掲げたヒズメット運動は、シンポジウムやセミナーの開催や、被災地支援のボランティア活動などとして、世界各地で実施されている。

## 「東京国際大学特命教授 塩尻 和子②」

### ■期間

2013年11月14日（木）～11月21日（木）

### ■用務地

チュニジア共和国、ハマメット、カイラワーンなどの地方都市出張

### ■用務先

第14回チュニジア - 日本 文化・科学・技術学術会議（TJASSST）

## ■目的・成果

この出張では、第14回チュニジア - 日本 文化・科学・技術学術会議（TJASSST）に参加した。TJASSST は、日本学術振興会の二国間交流協定によって開催される文理融合型の学術会議で、北アフリカおよび日本各地から250人を超える研究者が集合した。私は人文社会系セッションで基調講演を行い、2日目のセッションでは司会を務めた。基調講演では日本の現代の宗教環境を説明し、他宗

教、イスラームとの対話の可能性を論じた。また、スタディ・ツアーでは、世界遺産のローマ遺跡や古都カイラワーンの大モスクなどの歴史的遺跡を訪問したが、モスクや聖者廟などの意味についても解説をおこない、にわかガイド役も務めた。本学からは、宮治美江子名誉教授と支援者として宮川純子職員が参加した。

このほか、今年度は第10回ドーハ国際宗教間対話会議（DICID、2013年4月23日～25日）に、カタール政府の招聘によって出席し、初日の第1部会の司会とモデレーターを務めたが、これについては、本誌に報告文（81頁）を掲載した。

#### 「同志社大学神学部・神学研究科教授 四戸 潤弥①」

##### ■期間

2013年11月16日（土）～11月21日（木）

##### ■用務地

オーストリア共和国、ウィーン

##### ■用務先

KAICIID Center in Vienne \*KAICIID:King Abdullah bin Abdulaziz International Centre for Interreligious and Intercultural Dialogue, KAICIID,

##### ■目的

KAICIID 大会、及びワークショップ参加（会場 Hilton Stadtpark） “The Image of the Other, is a multi-year initiative devoted to Interreligious and Intercultural Education in 2013.”

##### ■用務内容・成果

サウジアラビア国王が設立した宗教、知識対話センター主催の大会が11月18日、19日の二日間にわたってウィーンで開催され、世界各国からの宗教界代表と宗教学、社会学の専門家たち約500人が参加した。

両日とも基調講演とシンポジウムがあり、その後、各参加者は各自選択した20近くのワークショップに参加した。

報告者が参加したワークショップは次の通り。

18日の次のワークショップに参加した。

#### Religion in Conflict and Peace Building

It has become clear that religious beliefs and practices can facilitate and legitimize peace as well as conflict. This session exchanges ideas and practices including mediation and peacebuilding, and asks whether and how intra- and interreligious dialogue has an impact before, during, and after conflicts.

組織段階論のプレゼンテーションがなされた。組織を同一宗教と読み替え、構成員が組織充実に努める組織は強化され、他の組織（他の宗教）への関心、支援ができるようになる。どの段階にあるかは各構成員が最優先する価値語で判断し、最高段階に至って後、他宗教との相互理解へと進む。参加者は15名程度で、自己の組織がどの段階にあるかでグループ分けした後、同一グループで討議するプログラム。

ギリシャからの参加者が、このプレゼンでの最高段階の価値語は国連憲章と同じでないかと質問したが、同ワークショップが提示する抽象モデルで論じていけばそのような印象を持つだろう。また自己の属する宗教が他の宗教への関心を持つことを前提としているが、一方で属する宗教が信徒に約束する安全保障、保護、希望などの要素が含まれていないなどの指摘があった。宗教間の理解に対する社会学理論の適用といった内容。

19日の次のワークショップに参加した。

#### "Theological perspectives": How do the world's religions address 'Others'

参加者は米国アリゾナ州の教会牧師、カナダの神学部学長、それにエジプトのコプト教会信徒などのキリスト教徒、インド人で米国で教鞭を執っているヒンズー教徒の教授、シリア出身でアルジェリアの大学のイスラーム教徒の教授などが参加した。

最初に司会役の米人牧師の他者（他宗教）への関心を促すような指導はしていないと申し訳なさそうな発言があってから開始、各々意見を述べることになったが、一巡しない内にインドからの参加者が、神学とは何か、ヒンズー教では宗教人としての心と態度を陶冶するなど抽象的発言をして論議の流れがずれる。引き戻して、神学の定義ではなく、そこで神学として教えられていることが神学内容であること、一神教は選択する信仰であり、そうした点はインドとは違っていることを確認して、再出発。その後、エジプトからの参加者が、イスラーム教徒が行っている排除の論理を指摘するだけの具体的事例のない抽象論になる。排除したい気持ちと、排除の暴力の実行の間にあるものは何か、他者排除の心情を力や非難によって矯正するのではなく、行動へ至るものは何かに焦点を当てる。米国人牧師が聖書者の説教や、ガイダンスがそうさせると発言する。

言うだけになりがちな、このようなワークショップの軌道修正を行いながら、異なる宗教、信仰者の間で、聖職者（信徒たちが尊敬する）の役割の重要性の指摘に全員で至ったことは有意義であったように思う。

#### 「同志社大学神学部・神学研究科教授 四戸 潤弥②」

##### ■期間

2013年11月21日（木）～11月25日（月）

##### ■用務地

オマーン国、マスカット

##### ■用務先

ドイツ系工科大学 German University of Technology in Oman

オマーン宗教省

オマーン国王直属高等文化科学センター

カーブス国王大学、及び、同大学オマーン文化センター

イスラーム法学高等学院

オマーン国営テレビ・ラジオ放送

##### ■目的

イバード派の状況についての意見交換、調査など



## ■用務内容・成果

11月21日午後11時50分関空発の便でドバイ経由オマーンに向かう。ドバイで3時間程トランジットのために過ごし、マスカットには22日午後には到着した。

### 11月22日（金）

同国宗教省大臣（Minister of Awqaf and Religious Affairs）の Sheikh Abdulla Bin Mohammed Al Salmi 博士を夕方、御自宅に訪問した。金曜日（礼拝日）であったために御自宅に招待して下さった。ドイツに留学し、その時に、私財で母国にドイツ系私立工科大学をつくろうと決意し、留学先の先生方をリクルートした。資金はあるのか、予算は幾らかと質問された際、大臣は、お金のことは不自由させないと答えたとのこと。

歓談では倫理、道徳、価値観を通じて西欧との対話が促進できると強く語っておられたのが印象的であった。具体的には、婚姻した妻と、内縁の妻を区別するが、実質は同じあるという部分を持っている、それを分ける倫理、道徳、価値観はどのようなものかと述べられたが、それは深い海溝に在るかのような倫理、道徳の根本を揺さぶる類いのものである。倫理、道徳を構造的に見る視点はイバード派に固有で普通のものなのだろうか。大臣は、移り変わる法ではなく、根源的な倫理、道徳を問いかけていた。

大臣はまたクルアーンの中の倫理、道徳テーマについてドイツ、英国の学者たちの間で対話を進めていると話した、どの程度なのか？具体的には？すると大臣はまとめた本を、これまで数冊出版したと話した。

今年、日本の最高裁の非嫡子相続権についての判決があったことを伝えた。

この日は休日であった。金曜日と土曜日が休日なのである。金曜日は集団礼拝の日でイスラーム教徒にとって休日だが、ウィークエンドになっていた。そして土曜日が休日となった理由は欧米との休日を摺り合わせたためである。

### 11月23日（土）

午前10時 昨日の宗教大臣一族が創設したドイツ系工科大学 German Univeristy of Technology in Oman を訪問。カーブス国王訪問の写真が掲げてあった。大学案内、大学の歴史のプレゼンを見た後、宗教関係者10数名を前にプレゼンテーションと質疑応答を行った。

主としてイバード派に対する日本人の視点からの関心がどのように展開されるかについて説明した。

### 11月24日（土）

午前9時頃、オマーン国王直属高等文化科学センター Sultan Qaboos Higher Centre of Planning for Culture & Studies の Mohamed Amur Said Al-Shidhani 長官を表敬訪問。長官と歓談。長官は米国を始めとして日本、その他の20数カ国の大学にカーブス国王講座設置プロジェクトを推進している。また2014年2月に設置大学を集めてシンポジウムを開くとのことだった。

午前11時頃 カーブス国王大学訪問、同大学付属オマーン文化センターを訪問。ムフスィン・ビン・フムード・アルキンディー（Dr.Mohsin Humood AL-Kindi）センター長と歓談。同センターでは、オマーン文化に関するシンポジウムを開催し、中国やインドからの参加者も加わったとのこと

あった。案内の人によれば、同センター長は、今年度のカーブス国王賞受賞の候補であるとのこと。同大学視察。その後、ハマド・ビン・スライマン・アッサラミー (Dr.Hamad Sulaiman Al-Salmi) 副学長と歓談。日本の学生との交流などが主たる話題であった。

午後 12 時頃 イスラーム法学高等学院訪問。

イーサ・ビン・ユセフ・アルブーサーディー学院長によれば、学士コース (4 年)、夜間コース、夜間婦人コースなどを設置している。卒論では、ザーヒル派、イバード派、イエメンのザイド派、それに四大法学派の全てを比較して書くことを課している、また今年からインターネット講座が開始されるとのこと。ザーヒル派は消滅したのではと言うと、検討すべきものが多く有益であるとの答え。

歓談には学院長、教員の方々 12、3 名が参加したが、その中の 4、5 名は昨日工科大学でのプレゼンにいた先生方々だった。

午後 2 時頃 オマーン国営テレビを訪問。アブドゥラー・ビン・ナースィル・アルハッラシー (Dr.Abdullah Al-Harrasi) 総裁と歓談。来日の経験があり、栃木を訪問した。日本ではイスラーム信仰はどのようなかと話が広がる。隣人の宗教、隣家の宗教には干渉しないで自由である、遺言の遺留分などの規定はイスラームと同じであると答えた。同総裁は、10 年来のプロジェクトであるオマーン百科事典の編纂責任者であるが、それが最近完成した。初版 2000 部でレバノンで印刷したと語り、初版数巻を閲覧させてくれた。

午後 8 時頃、マスカット発、ドバイへ。ドバイでトランジット 5 時間。ドバイ発、帰国の途へ。

11 月 25 日 16 時 40 分、 関空着。

後書き : 2010 年のアラブの春以降、アラブ諸国の国家の枠組みはイスラーム国際過激派や、サラフィー主義者たちの財政支援などとの関係から、まったく新しい状況を呈している。そしてイスラームが政治化している。オマーンでもアラブの春は他人事ではなかった。カーブス国王は公務員の給料アップなど不満の解消の政策を実施して対応した。

「同志社大学神学部・神学研究科教授 四戸 潤弥③」

■期間

2014 年 1 月 30 日 (木) ~2 月 8 日 (土)

■用務地

オマーン国、マスカット

■用務先

Sultan Qaboos Higher Centre for Culture and Science

■目的

Human Rapprochement and Harmony Week – Third – The Scientific Forum, visit to the South Batinah Governorate and the South Eastern Governorate( meeting with governors of them), and meeting with 4 ministers (minister of Information, minister of Higher Education,

minster responsible for Foreign Affairs, and Sultan Qaboos Adviser for Cultural Affairs)

#### ■用務内容・成果

国連の要請を受け、スルターン・カーブース（国王）が設立したフォーラムの第3回目会議。14カ国（米国、中国、日本、ロシア、ブルガリア、オーストリア、ドイツ、チュニジア、アルジェリア、モロッコ、カタール、イラク、レバノン、オマーン）から参加。10:00a.m-20:00p.m.3セッションの会議予定であったが、昼食時間を短縮して10:00a.m.-19:00p.m.まで行われた。発表は第1セッションが基調発表で、H.E.Habib bin Mohammad Al-Reiyam, Secretary General of Sulatn Qaboos Higher Centre for Culture and Science, Sayyd Badar bin Hamad Al-Busaidi, Secretary General of the Ministry of Foreign Affairs, Prof. James Zoghbi, Director of the American -Arab Institute ら3名による和解と調和のための政治支援をテーマとする発表、第2セッションが学者、思想家の政治的役割がテーマ、第3セッションが和解と調和のための政治的実践と試みをテーマとして各セッション5名の発表があり、質疑応答が行われた。印象に残ったのはブルガリアのソフィア大学の P.Makaraieve 教授が行った発表で、異文化、異なる宗教と接触した人間の内部に起こる、自己の属する文化、宗教との内的葛藤を視点を据えたもの、そしてドイツのマールブルグ・フリップ大学中東研究所所長 A.Fuess 教授が発表した移民イスラーム教徒とマールブルグ住民の市自治政治レベルでの宗教、異文化理解、宗教施設建設維持での合意形成の試みの実際についての報告であった。その他は、西欧との政治、経済、文化の観点からのものだったが、論の根拠を国連憲章や国連人権宣言に求めたものであった。

オマーンの地方文化視察が2日間あり、南バーティナ地方の豊かな鉱物資源、東南地方では（アフリカ領、インド領を持っていた）海洋国家オマーンを造船所見学などを通じて、オマーン文化と歴史を知ることができた。

「東京国際大学国際交流研究所 名誉教授 宮治 美江子」

#### ■期間

2013年11月14日（木）～11月26日（火）

#### ■用務地

チュニジア共和国、フランス共和国

#### ■用務先

第14回チュニジア - 日本 文化・科学・技術学術会議（TJASSST）（ハマメット）

チュニス大学経済社会研究所 CERES（チュニス）

アラブ世界研究所（パリ）

国際移住情報センターCIEMI（パリ）

#### ■目的・成果

- 1) 主要出張先のチュニジア（ハマメット市）では、チュニジア・日本—文化・科学・学術会議の人文・社会セッションに出席し、第1セッションの司会と第3セッションで報告「アルジェリアから見たチュニジア革命」を行うとともに、出席したチュニジア側研究者たちと懇談、情報交換を行った。前回この会議に出席したのは、2009年であったが、その時に比べて、会議の運営も筑波

大学の北アフリカセンターの積極的な関与によりスムーズになり、チュニジアの革命後ということもあってか経費のかかる大袈裟なレセプションはなく、人文社会系のセッションもチュニジア側の発表者の人数が増え、発表の質も相対的に向上したと感じた。

- 2) 会議後、首都チュニス市に戻り、チュニス大学経済社会研究所 CERES の新しい所長のモハメッド・アバザ博士を訪問、現科研プロジェクトとの交流の可能性などについて話合った。同研究所は、歴史のある研究所であり、前所長のハッサン・エル=アナビ所長は、2010年に東京国際大学で開催された日本学術振興会のジョイント・セミナー「チュニジアと日本における異文化間対話：アイデンティティと発展への挑戦」で、チュニジア側の代表者を務めて頂いた。その後、チュニス大学の名誉教授であり、上記セミナーでもコメンテーターをして下さった、ムニーラ・ラマディ・シャプター教授に会い、チュニジア革命後の新政権下の女性の権利・地位や、女性たちの活発な諸活動についての貴重な情報を得、同教授の来年度のこのプロジェクトにおける講演の可能性などについて話合った。彼女は今年は、ハーバード大学など米国の2大学からの招待を受け、中東世界でも、一夫多妻の禁止や女性の社会進出など、最も女性の人権が護られて来たチュニジアの女性の現在の状況について講演をするという。
- 3) 次の出張先のフランスのパリにおいては、改装されたアラブ世界研究所を訪れ、新しい展示場を見学するとともに、新しい資料や本などを購入した。次に国際移住情報センターCIEMIを訪問、新センター長のルカ・マラン氏と面談し、同研究センターの研究誌の最新号の寄贈を受けると共に、同誌を含む同センターの所蔵図書や資料の検索を図書室で行った。また、古くから中東・アフリカなどの図書を専門に扱い、出版・研究会活動なども活発に行うアルマッタン書店で、マグリブ関連の図書の検索・購入を行った。

東京国際大学は昨年度、アメリカのハーヴァード大学アジアセンターと大学間交流協定を締結しました。それ以降、国際交流と研究交流の面で大きな躍進を見せています。今年度も世界的に著名な政治学者ジョゼフ・ナイ教授を招聘して、第 2 回共催シンポジウム「NATIONAL SECURITY SYMPOSIUM ～安全保障を考える～」が開催されました。このシンポジウムでは、アジアの戦略的地位の安定のためには、中国、日本、アメリカ合衆国の関係が重要であり、とくに最近では、日本とアメリカとの信頼関係の再構築が必須であるという点が強調されていたように思えます。他国との信頼関係は、政治的経済的な戦略的要素であるとともに、学問や文化上の交友関係を築くうえでも、必須の条件となります。その意味では、私共の国際交流研究所にも、大きな役割があるのではないかと、このシンポジウムから再確認をさせられました。

国際交流研究所 (IJET) は平成 25 年度も日本学術振興会の科学研究費補助金基盤研究 (A) (海外学術調査)「変革期のイスラーム社会における宗教の新たな課題と役割に関する調査・研究」の研究拠点として、多くの成果を上げることができました。この間、倉田信靖理事長、田尻嗣夫学長、高橋宏副学長をはじめ、多くの関係者のご支援のもとで、東京国際大学の意欲的な国際展開の大躍進に伴って、IJET も活動の範囲を、さらに大幅に広げることができました。お陰様で、所長として、私の任務の 3 年目を、無事に終えることができました。

科学研究費のプロジェクトの研究報告書を兼ねる本誌『IJET 通信 47 号』には、当研究所の研究員の研究論文と本科研に参加している研究者の論文や報告書が収録されています。そのいずれもが世界的な高度な学術研究であり、丁寧な海外調査の報告であります。今号にも、近いうちに海外の学会で公表される論文の草稿も含まれています。そのために、昨年度よりかなりページ数を増やしての出版となりました。

2013 年 6 月 15 日に開催しました公開講演会は「宗教間対話の新しい局面へ」とのテーマで、ユダヤ教から 1 名、イスラームから 2 名、キリスト教から 1 名の専門家をお招きして、本学の早稲田キャンパス・マルチホールを会場に、56 名の聴衆を集めました。

今日、世界各地でそれぞれの立場から、異文化理解や宗教間対話を通じて、平和的な共存社会を目指す運動が行われていますが、いずれの地においても、大きなうねりとなりえず、成果をあげているとは言えないのが実情です。宗教間対話は、欧米ではキリスト教が、イスラーム圏ではイスラームが土台となり、日本では仏教関係者を中心として実施されることが多くみられます。これらの対話集会や対話の研究が効果的に実施され、世界的に相互理解が共有されるためには、どうすればいいのでしょうか。

宗教間対話は、現実には極めて難しい課題なのです。このシンポジウムでは、ユダヤ教のラビで、ロンドンのレオ・ベック大学名誉学長のジョナサン・マゴネット先生には、今年で 40 周年を迎えた「ヨーロッパ・ユダヤ教徒・キリスト教徒・ムスリム協議会」の成立とその背景について、前筑波大学教授のリアナ・トルファシュ先生には、キリスト教とイスラーム神秘思想の関係性から宗教間対話の一側面について、同志社大学客員教授のサミール・ヌーハ先生には、猪瀬都知事 (当時) のオリンピック発言、ボストンでの爆弾事件、アルジェリアでのテロ事件など最新の事例から見えてくる問題の解決のヒントについて、チュニス・エル=マナール大学准教授のハージェル・ベンハッジサレム先

生には、チュニジアの民主化と民衆革命後の社会と宗教の関係について、お話ししていただきました。

ご参加くださった方々の中には、本学の関係者、他大学の教員や大学院生、新聞記者、宗教関係者など、錚々たる顔ぶれが見られ、宗教間対話の重要性が認識されていることを示していました。いかに難しくても、「対話と共存」は国際交流の基盤となる思想です。お互いに理解しあい、ともに働くことができなければ、研究の国際交流も、学生の派遣も、大学自体の国際交流も成り立ちません。

国際交流研究所長として、私も今年度、3回、海外で開催されたシンポジウムやセミナーに出席しました。4月にはカタールで開催された「第10回ドーハ国際宗教間対話会議」に外務省からの推薦によってカタール政府から招聘され、会議初日の第1部会の司会とモデレーターを務めてきました。10月にはシカゴのアメリカ・イスラーム大学の市民公開講座に招かれ、日本における宗教間対話について講演を行い、その後、ワシントンで開催された「ヒズメット運動と平和構築会議」において、2日目のセッションの司会とモデレーターを務めました。これらの3回のケースでは、日本人としては初めての実質的な参加となり、主催者側から大変に喜ばれました。また11月にチュニジアで開催された「第14回チュニジア - 日本 文化・科学・技術学術会議 (TJASSST)」では、人文社会系セッションの基調発表を依頼されました。

私の発表は、いずれも、日本の仏教や神道の背景を語りながら、日本における「イスラームとの宗教間対話の可能性を考える」というテーマの発表であり、これまでになかった斬新な観点だということで、多くの質問を受けました。



第10回ドーハ国際宗教間対話会議



ヒズメット運動と平和構築会議

これらの研究は、3月17日にトルコ、イスタンブール近郊のスレイマーン・シャー大学における講演にも取り込み、教員や学生から日本の宗教環境について大きな関心を持たれました。

国際交流研究所を研究拠点とする科研では、来年度から新たに2名の研究分担者を迎え、総勢15名で研究活動を推進していくことになりました。当研究所は東京国際大学の中でも小さな機関ですが、小さいながらも存在感のある、有意義な研究活動を、いっそう拡大していくことができるように、来年度も、科研に参加していただいている先生方や研究員・職員の方々のご協力をいただきながら、努力して参りたいと存じます。

皆様方には、当研究所の活動につきまして、忌憚のないご意見を賜りたいと存じます。お時間のあるときは、当研究所のホームページ (<http://www.tiu.ac.jp/org/iiet/index.html>) と科研のホームページ (<http://www.tiu.ac.jp/org/iiet/kaken-a-islam/>) をご覧になってください。

(国際交流研究所と科研のホームページのアドレスが3月1日から、上記のアドレスに変更になりました。「お気に入り」に入れていらっしゃる場合は、ご変更をお願いいたします。)

(2014年3月31日)



## 編集後記

本誌は、東京国際大学国際交流研究所に所属する研究員の論文と、科学研究費基盤研究 A「変革期のイスラーム社会における宗教の新たな課題と役割に関する調査・研究」による研究成果を掲載しています。イスラームに関する論文を読むと、日本語・英語は言うにおよばず、アラビア語やその転写ラテン文字など、日常生活ではほとんど使用しない言葉に触れることができ、どのような人たちが使っているのだろうか、いろいろと考えさせられてしまいます。

私も先生方の研究に触発されて、イスラーム世界を題材とした国内のミステリ小説を読んでみました。世界中から死刑囚が集められた、架空のジャリーミスタン終末監獄に収監された墓堀り人による死体損壊事件をテーマとした、鳥飼否宇「墓守ギャルポの誉れ」(『ベスト本格ミステリ 2013』講談社 2013 年)では、イスラームに関するある知識が推理の傍証のひとつとなっています。また、梓崎優「砂漠を走る船の道」(『叫びと祈り』東京創元社 2010 年)は、サハラ砂漠の採掘集落から塩をトンプクトゥへと運ぶキャラバンに起きた連続殺人事件をテーマとしており、その砂漠の民たちは「母体をイスラム教」とした「敬虔な一神教徒」であると描写されています。より踏み込んだ内容の作品としては、スーフィーを題材として、山中の穹廬(テント)で起きた密室殺人事件を取り扱った古泉迦十『火蛾』(講談社 2000 年)のような幽玄な世界を描いたものや、旧タリバン政権崩壊後のアフガニスタンでの内戦をミステリの重要な背景とした、宮内悠介「ジャララバードの兵士たち」(『ヨハネスブルグの天使たち』早川書房 2013 年)などのユニークな SF 小説もあります。

これらが正確な知識をもとにしてイスラームについて取り扱っているかどうかは私にはわかりませんが、イスラームについて言及したミステリ小説は少なからず存在しています。

どのような世界に直面しても、ミステリ小説の主人公たちは、観察と論理からその世界に内在するルールを導き出して、果敢に真実へ到達する宿命を担っています。しかし、それらは、架空の世界を描く「物語」にすぎません。本号では、現代社会研究であれ、古典研究であれ、架空ではない事実の検証を手掛かりにして、「変革期のイスラーム社会」の姿を追求しています。

本誌が、読者の皆さまにとって、ミステリ小説を読まれるときだけでなく、報道や評論などに接する際の、「本当の手がかり」となることを確信しております。

(中村 憲司)

国際交流研究所 〒350-1197 埼玉県川越市市場北 1-13-1

東京国際大学第 1 キャンパス図書館棟 L422 iiet@tiu.ac.jp

■発行人 倉田 信靖 ■編集人 塩尻 和子 <http://www.tiu.ac.jp/org/iiet/>