第１章　明治キリスト教徒とムスリム関係[1]

モリス, ジェームズ・ハリー（筑波大学）

Chapter 1 Christian-Muslim Relations in Meiji Japan

James Harry MORRIS (Tsukuba University)

Abstract

This chapter explores themes related to Christian-Muslim relations in Meiji Period (1868–1912) Japan. It starts by providing a historical overview of the arrival and spread of Christianity and Islam in Meiji Period Japan noting the limited interactions that members of the two religions had due to the legal and socio-political factors limiting the spread of foreign religions and the small number of Muslims present in the country in particular. The main focus of the chapter is the interactions between Christian visitors to Japan and Japanese converts on the one hand, and Muslim visitors and converts on the other. Christian-Muslim relations during the Meiji Period appear to have taken three primary forms. Initially Christian-Muslim interactions were grounded in labour relations, business and trade as they had been during the preceding Edo and Sengoku periods. Later, however, Christian-Muslim relations diversified beyond the realms of commerce – Christians and Muslims began to write about each other and engaged in direct interactions centred on religious questions and discussion. The chapter argues that whilst Christian-Muslim relations and interactions in Meiji period Japan were highly limited, members of the two religions engaged in complex religious, secular, and scholarly interactions with their

（1）　本稿は［Morris 2020a］の改訂・翻訳版である。

本稿は、クリエイティブ・コモンズ(表示) 4.0 国際ライセンス（CC-BY)下に提供します。
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.ja

counterparts, which took both amicable and antipathical forms.

Keywords: Interfaith dialogue, Interreligious dialogue, Christian-Muslim Relations, Meiji Japan, World Christianity, Global Islam

Ⅰ．序論

1614 年、徳川幕府はキリスト教を禁教とし、キリスト教とその信者らを日本国内から追放することを狙って錯綜する動きを見せ始めた。この政策により、宣教師や入信者は背教や殉教に追いやられ潜伏を余儀なくされるようになり、1644 年の小西マンショ（1600～1644）の殉教を以て、1549 年フランシスコ・ザビエル（1506～1552）の来航に始まった宣教活動は完全に終止符を打つこととなった［Miyazaki 2003: 4］。同時に幕府は、しばしば反キリシタン政策と併せて厳格な外交政策を採り、一般的に（おそらく不正確だが）「鎖国状態」と呼ばれる国家を作り上げた。その後 2 世紀の間に中国人、朝鮮人、琉球人、アイヌ人商人と並んでこの国に足を踏み入れることを許されたキリスト教徒は、オランダ東インド会社と関わりのある者だけであった［Laver 2011: 187–188］。

ムスリムの日本来訪の最も古い記録は、元朝（モンゴル帝国）からの使節の一環として、1275 年に撒都魯丁（Ṣadr al-Dīn）(2) という名の人物が日本に来たときに遡る［Morris 2018c］(3)。とは言え、19 世紀後半から 20 世紀初頭より前の日本におけるイスラームの歴史には判然としない点も多く、そのような歴史的事実は存在しないと誤って学者に説明される場合も少なくない。たとえば Misawa［2011:

(2)　都魯丁（『鎌倉年代記』裏書）や撒都魯丁（誤植か『大日本史』に掲載された代替表記）としても知られている。

(3)　ただしこの使節団員たちは北條時宗（1251～1284）によって龍口（現在の神奈川県藤沢市）で処刑されたため、使節派遣は失敗に終わった。彼らは、13 世紀後半に元朝（モンゴル帝国）が日本に送ったいくつかの使節団の 1 つである。これらの使節団は武力行使をちらつかせながら、日本がモンゴル帝国の家臣となること、モンゴル帝国に貢物を贈ることを要求する書簡を携えていた。初期の使節団の要求は却下されたが、1274 年にモンゴル帝国が初めて日本に侵攻しようとした後、1275 年と 1279 年に派遣された使節団のメンバーは全員が処刑された。

121］は、「この［江戸］時代には、外国人ムスリムの痕跡を日本に見出すことは全く不可能である」と論じ、Fathil and Fathil［2011: 131］は、「1868 年以前の時代に関する限りでは、イスラームと日本の間の接触を示す歴史的痕跡はない」と論じている。しかし、撒都魯丁の来訪例のほかにも 19 世紀より前に日本人とムスリム間の接触があったという証拠が存在している。ルイス・フロイス（1532〜1597）は、1550 年代にポルトガル商人の助けを借りて日本に来航したムスリム宣教員について記している［Fróis 1954: 538］（もっとも彼は、誰かに誤った情報を与えられたか、読者を鼓舞してイエズス会の大義に益となるような行動に駆り立てるために書いた可能性もある）。16〜17 世紀には、さらに複数のムスリムが商人として、またはヨーロッパ人商人や宣教師に雇用・所有された使用人や奴隷として日本を訪れた［Morris 2018b: 38–43］。厳格な対外貿易規制の採用後も、日本人とムスリムの交流はオランダ人を介して続いていたが、それはオランダ人が 17 世紀の間、東南アジアから少数のムスリム商人を船で時折日本まで移送していたためであった［Nagashima 1997］。それゆえ、16 世紀と 17 世紀大半においてムスリムと日本人の接触を促進したのは、キリスト教徒の商人と宣教師だったことになる。

Misawa［2011: 121］は、江戸時代（1603〜1868）には幕府の厳格な対外政策のため、イスラームに関する知識は非常に限られていたと述べているが、少なくとも知識人らはイスラームについてなんらかの知識を備えていたことは明らかである。ムスリム自身がそうしていないように、日本のイスラーム及び中東に関する知識は、より一般的にはキリスト教徒との接触を通じて取り入れられていた。ポルトガルの商人はペルシャの織物や衣類、それにアラビアやペルシャの馬を輸入し、オランダ人もそれに続いた［Hosaka 2011: 4–6］。新井白石（1657〜1725）の重要な地理的著作である『采覧異言』（1713 年著、1802 年出版）と『西洋紀聞』（1713〜1725 年著）は、日本人がキリスト教のみならず、イスラームとその信者に関する知識までをも、イエズス会、オランダ人、中国人の情報源から得ていたことを例証している［Rambelli 2014: 301–303; Ayusawa 1964: 284–285; Morris 2018a: 660–662］。白石の著作の大部分は、1708 年に日本に密入国し獄中にあったイエズス会宣教師、ジョヴァンニ・バッティスタ・シドッティ（Giovanni Battista Sidotti, 1668〜1714）への聞き取りに基づくものであった［新井 1968: 3–26, 66–

98］。白石は、イスラームを異端の分派と見なした同時代のキリスト教思想に自身も立脚しながらムスリムの慣習を説明し、ローマ・カトリックとイスラームは起源を同じくする別々の宗派であると論じた［Rambelli 2014: 302; Morris 2018a: 660–662］。キリスト教徒の情報源から知識を取得したのは、白石だけではなかった。18 世紀の間に、日本人学者らは中国の情報源からの知識に疑問を持ち始め、輸入されたオランダ語の書物と方法論にますます頼るようになっていった［Jansen 1984: 543–544］。蘭学（オランダ研究）と洋学（西洋研究）は議論に事欠かなかったが、それにより宗教研究とその理論化に弾みがつくこととなった。渡辺崋山（1793～1841）は、キリスト教、仏教、イスラーム、ユダヤ教、儒教はアジアで始まったため、全て「等しく尊敬に値する」［Jansen 1984: 551］とまで論じた。

19 世紀を迎えた日本では、キリスト教徒やムスリムとの接触やそれらに関する知識は限られたものではあったが、不足していたわけではなかった。17 世紀初頭に宣教活動が停止した後も、キリスト教徒とムスリムは商人という身分で来訪を続けた。実に、日本へのムスリムの来訪を助けたのは、キリスト教徒とムスリムの協力であり、キリスト教徒商人とムスリム商人間の友好的な関係であった。そして、イスラームとキリスト教双方に関する知識の発展につながったのは、オランダ人商人と中国人商人によってヨーロッパと東アジアから輸入された書物や考え方、それにシドッティなどのような人物の時折の来訪だったのである。

本章は、明治時代の日本（1868～1912）におけるキリスト教とイスラームの関係を探る。まず、19～20 世紀におけるキリスト教とイスラームの日本伝来の経緯を整理し、法律や社会政治的な要因によって 2 つの宗教の信者が限られた交流しかできなかったことを指摘する。その後、当時のキリスト教とイスラームの関係史を論じる。両宗教の交流は、当初は戦国時代や江戸時代と同じように労働関係やビジネス、貿易に基づいていたが、後には商業の領域を超えて多様化していった。このような過程のなかで、キリスト教徒とムスリムはお互いについて記述するようになるとともに、宗教的な疑問や議論を中心として直接的な交流を行うようになった。要約すると、明治日本におけるキリスト教とイスラームの関係や交流は非常に限られたものであったが、両宗教の信者は、宗教的、世俗的、学術的に複雑な交流を行っており、その交流は友好的なものから敵対的なものまで、実に様々であった。

Ⅱ．19 世紀日本の変わりゆく時代背景

19 世紀は、日本に多くの急激な社会・経済・政治的変化をもたらした。19 世紀前半の欧米の領土拡大は、日本との関係を確立しようとする頻繁な試みにつながった(4)。同時に、カトリックとプロテスタントの宣教師の両方が日本に近づこうとした。「パリ外国宣教会」（仏 . Société des Missions Étrangères de Paris）は、1844 年、琉球諸島へ宣教師を派遣する前に、釜山の居留地で日本人商人らを入信させようとした［Cary 1982a: 258–273］。イギリスもそれに続き、1846 年にバーナード・ジャン・ベッテルハイム（Bernard Jean Bettelheim, 1811～1870）とその家族を琉球諸島に派遣した［Kerr 1953: 137–142］。しかし、日本国内における欧米の経済的・宗教的利害の実現につながることとなったのは、1853 年と 1854 年の時代趨勢の中の出来事であった。1853 年 7 月にマシュー・ペリー提督（1794～1858）が江戸湾に来航し、翌年再来航した後、幕府は砲艦外交に威圧され横浜で日米和親条約に調印（1854 年 3 月 31 日）、下田と函館を開港した［Beasley 1989: 269–270］。その後すぐに、イギリス、ロシア、オランダとも条約が結ばれることになった［Beasley 1989: 275］。これらの条約によってキリスト教に対する日本の方針が変わるということはほとんどなかったが［Abe 1978: 111–113］、その後 1858 年の間を通して米国、オランダ、ロシア、イギリス、フランスと締結された安政五カ国条約は、さらなる港の開港、治外法権、低輸入関税及び外国人外交官の江戸永住を保証するものであった［外務省 1874: 52–150］。重要なのは、安政五カ国条約が外国人に対し、信教の自由と自己利用のための礼拝所建設の自由を与えた、ということである［Ballhatchet 2003: 35; Abe 1978: 111–114］。たとえば、1858 年 7 月 29 日に署名された日米修好通商条約には次の記述がある。

> 日本に在る亞米利加人自ら其國の宗法を念し禮拜堂を居留場の内に置も障りなし並に其建物を破壊し亞米利加人宗法を自ら念するを妨る事なし亞米利加

(4) Hawks［1856: 49］は、イギリス、オランダ、ロシア、米国が日本との貿易を開こうとした試みを記した表を収めており、中村［2012: 149–152］は、1808 年から 1858 年までの間に日本に来航したか、来航しようと試みた船舶の一覧を収録している。

人日本人の堂宮を毀傷する事なく又決して日本神佛の禮拜を妨け神体佛像を毀る事あるへからす
雙方の人民互に宗旨に付ての爭論あるへからす日本長崎役所に於て蹈繪の仕来ハ既に廢せり［外務省 1874: 59］

このようにして、安政五カ国条約は、将来キリスト教宣教師となる人々が日本に戻る道を開いた。プロテスタントとカトリックの宣教師らは 1859 年に、ロシア正教会の宣教師は 1861 年に到着し始めた［Ballhatchet 2003: 39, 42, 53］。ただし、キリスト教はいまだ禁教であったため、これら初期の宣教師によって入信した者はほとんどいなかった。1872 年の初めまでに、日本人プロテスタントは約 16 人しかいなかったが［Ion 2009: 300］、多くの資料が示唆するところによれば、実際にはようやく 10 人程度であったようだ［Cary 1982b: 62; Moffett 2005: 506; Ritter 1898: 155］。カトリックの宣教師はより成功を収めて、1870 年代初頭までに約 1 万 5000 人から 2 万 5000 人の入信者を獲得したが、そのほとんどは 16〜17 世紀の入信者の子孫で、潜伏状態を脱してカトリック教会に「再入信」した人々であった［Doak 2011: 11, 27 n. 21; Lehmann 2015: 464］。

列強との関係が始まった後の日本の急速な社会・経済・政治的変化は、既存の社会・経済・政治的問題と相俟って、1868 年の戊辰戦争の勃発や幕府の転覆と君主制の樹立をもたらした明治維新につながった［Jansen 1989］。新政府は当初、反キリスト教政策を強化し、「キリスト教は絶対に容認できない邪悪な宗教であり、キリスト教の信仰は最も重大な法律違反を構成するものであり、この宗教に従う日本人は厳罰に処すべきであるという信念」［Abe 1978: 122］を表明しようとしていた(5)。1867 年から 1873 年の間のこの反キリスト教政策の強化により、約 664 名の殉教、並びにカトリック教会への再入信者約 3414 名の国内追放という結果を生んだ［宮崎 2001: 33］(6)。しかしながら、欧米への外交使節派遣に続いて、1873 年初めから新政府は、表面上は、キリスト教禁止を詳述した反キリシ

(5)　この時期の反キリスト教徒政策については、［Maxey 2015: 396–405］に詳述あり。
(6)　この迫害については、［片岡 1979: 612–647; 2019; Maxey 2015: 396–405; Abe 1978: 121–125］を参照のこと。

タン高札を撤去するとともに、追放されたキリスト教徒の帰郷を許したのである。また、説教、集会、葬儀およびキリスト教聖書の出版に法的制限を課したにもかかわらず、キリスト教の信仰は個人的な信念の問題であるとして容認するか、少なくとも見逃すようになった［Breen 1998: 160–162; Abe 1978: 121–125］。このことは、全てのキリスト教宗派の入信者数の増加につながった。ただし、一定範囲内とは言え信教の自由がようやく保証されたのは、1890 年に大日本帝国憲法が施行されてからであった。大日本帝国憲法第 28 条は、「日本臣民ハ安寧秩序ヲ妨ケス及臣民タルノ義務ニ背カサル限ニ於テ信教ノ自由ヲ有ス」［大日本帝国憲法］と述べている。その結果、19 世紀末までに、日本には約 5 万 4602 人のローマ・カトリック教徒、4 万 3273 人のプロテスタント、2 万 5698 人のロシア正教会の入信者がいたとされている［General Conference of Protestant Missionaries 1901: 990–991, 1005］。

Ⅲ．ムスリムの到来

ムスリムは、過去 3 世紀と同じように、最初はキリスト教徒に雇われたスタッフとしてヨーロッパの船に乗って日本を訪れた。19 世紀に来日したムスリムの最も古い記録の一つである可能性があるのは、1864 年横浜に停泊した P ＆ O 船舶の乗組員についての言及であり、それはアンリ・シュリーマン（［Henry］Heinrich Schliemann, 1822～1890）の『現代の中国と日本』*La Chine et le Japon au temps présent* の中に書かれている［Schliemann 1867: 83; Hosaka 2011: 9］。シュリーマンによると、乗組員にはアラブ人またはイエメン人とザンジバル人が含まれていたとのことで、彼らのエスニシティや国籍からムスリムであると推測することができる［Schliemann 1867: 83; Hosaka 2011: 9］。彼らが実際に下船して上陸したかどうかは不明であるものの、これらの訪問者らはヨーロッパ人キリスト教徒との（雇用）関係上日本に送られたと言っても差し支えないだろう。キリスト教徒とムスリムが協力し共存するということは、何世紀も続く決まり事であった。また、協力と共存というテーマは、何世紀にもわたってキリスト教とイスラームの関係を形成し続けた。これらの関係は「世俗的」なものであり、両者の宗教的なアイデンティティは生まれた地域を示すものに過ぎなかった。乗組員やその他の乗船者の相互

交流の形は、おそらく宗教的アイデンティティによっても決まったであろうが、それらは労働や人種に関わる関係や地位に比べれば瑣末なものであった可能性が高い。したがって、シュリーマンなど同時代の文筆家は、スタッフの宗教的アイデンティティをことさら取り上げるような労は取らなかったことがわかる。言い換えれば、キリスト教徒とムスリムの交流において宗教は積極的な役割を果たしてはいなかったが、背景事情的要因となっていた可能性はある。

日本の「開国」によって、日本がイスラーム諸国との関係を確立するための道が開かれた。1880 年、日本は中東に向けて最初の公式使節を派遣した（ただし、岩倉使節団の福地源一郎（1841～1906）のように、以前の遣欧使節の団員らも同地を訪れていたが）。吉田正春（1852～1921）率いるこの使節は、ペルシャとオスマン帝国を訪問した［Hosaka 2011: 9–10; Esenbel 2011: 109, 113］。7 年後の 1887 年、小松宮彰仁親王（1846～1903）がオスマン帝国スルタンのアブデュルハミト 2 世（Abdülhamid II, 1842～1918）を訪問し、1890 年には同国の公式使節が日本に到着した［Biygautane 2016: 118］。これは持続的な日本・トルコ関係の始まりとなったが、オスマン帝国の使節を乗せたフリゲート艦エルトゥールル号（土 . Ertuğrul）は、帰路、和歌山沖で沈没し、609 人の乗組員のうち 69 人を除いて死亡した［Esenbel 2011: 116–118］。日本は、天皇からの哀悼の意を表す親書を携えた実業家で、後に民間大使の役割を果たすことになる山田寅次郎（1866～1957）とともに、生存者をイスタンブルまで送り届けた［Esenbel 2011: 117］。この期間中、他国のムスリム高官らも公式および観光目的の両方で来日した。たとえば、1883 年にはジョホール王国のマハラジャ・アブー・バカル（Abu Bakar, 1833～1895）が来日してさまざまな当局者らと会合して、「1883 年 6 月 26 日の公式接見で日本の天皇の謁見を賜った」［Abdullah 2011: 9］。一方、ランプールのナワブ・ハミド・アリ・ハーン（Nawab Hamid Ali Khan, 1875～1930）は、1890 年代に観光目的で日本を訪れた。その後もインド、ペルシャ、アフガニスタンの王族や高官らが続々と来訪した［Green 2013: 617–618］。

江戸時代、アジア諸国の間では日本についての知識は非常に限られたものであったが、19 世紀後半から 20 世紀初頭には、明治維新とその後の日本の近代化は模倣に値するものだとしてムスリムの思想家や反帝国主義者から賞賛を受けるようになっていた［Green 2013: 611–612; Al Arabawi 2018: 107–111］。 Green［2013:

612–613, 617］は、日露戦争（1904～05）後、ムスリムが日本に旅行し始め、現代性と伝統の絶妙なバランスを観察、研究し学ぶようになったと論じている 。これらのムスリム訪問者の中には、オスマン帝国の改革主義者とアラブの知識人が大勢いたが、汎イスラーム主義、及び反英･反露思想のインド人、エジプト人、タタール人も日本を訪れ、汎イスラーム主義運動や反植民地主義運動への支援を同国に求めるようになった［Green 2013: 617: Biygautane 2016: 119: Misawa 2011: 122］。19 世紀後半までには、インド人ムスリムのコミュニティが横浜に存在していたが［Brandenburg 2020: 173］、より大規模なムスリムの移民が始まったのは、前述の日露戦争が終わってからであった。Biygautane［2016: 118–119］は、数の上ではトルコとエジプトからの移民が最も多かったと述べている。エジプトからの移民の中には、大日本帝国陸軍に学ぶ目的で日本に移住した軍事専門家らがいた。

日本に対するムスリムの関心が高まるにつれ、ムスリムとの関係を築くことに対する日本人の関心も高まっていった。日本は大多数のイスラーム諸国との通商･外交関係を拡大しようとしたが、これにはイスラームについての知識の発見と創出が必要となった［Hammond 2020: 66–67］。汎イスラーム主義は、日清戦争（1894～95）、日露戦争の勝利、グレート・ゲームの終焉に続いて、友好的なイスラーム戦線をアジアに作ろうとした日本の汎アジア主義者から支持された［Office of Strategic Services 1943: 6–7; Nish 2018: 44］。そのため、日本は 20 世紀初頭を通じて中央アジア、中国東部、中東にスパイネットワークを維持するようになり、彼らはたとえば 1911 年の辛亥革命後、新疆で活動するようになった［Hammond 2017: 252; Nish 2018: 45］。日本国内では、「黒龍会」のような超国家的なグループが形成され、汎イスラーム主義の宗教指導者とその主張を支持するようになった［Office of Strategic Services 1943: 7; Nish 2018: 44–45; Esenbel 1996: 169］。イスラームを日本に広め、アジアにおけるムスリムの抑圧に反対する支援を得ることを目指して、これらの宗教指導者のうちアブデュルレシト・イブラヒム（Abdürreşid İbrahim, 1857～1944）とモハメド・バラカトゥッラー（Mohamed Barakatullah, 1854～1927）の 2 名は、1909 年の「亜細亜義会」設立を支援した［Esenbel 1996: 169; Koyagi 2013: 852; Brandenburg 2020: 177–178］。東亜同文会の分派と見なされていた亜細亜義会は、「ムスリムの人々に関する情報収集と協力の枠組み」［Brandenburg 2020: 177］として機能した。Brandenburg［2020: 178］は、

三沢伸生の研究に依拠して次のように記している。これらの例やその他の汎アジア主義者と汎イスラーム主義の協力の事例は、「相互利益のために行われたのであって、最終的に共通の目標につながるということはなかった」。たしかに、大川周明（1886〜1957）のような汎アジア主義思想家は、「全ての『東洋人』が西洋に対抗し連帯・団結していため、イスラームを西洋帝国主義との戦いにおけるもう一つの勢力として利用できると信じていた」［Hammond 2020: 56–57］。

これら全てにもかかわらず、イスラーム諸国との公式の外交関係の確立や日本社会における宗教指導者や宣教員などのムスリムの存在は、ムスリム移民の激増や多くの日本人のイスラーム入信にはつながらなかった。野田正太郎（1868〜1904）は 1891 年にイスタンブルでムスリムになったが、1893 年に帰国後、棄教した。2 人目、3 人目の日本人ムスリムとなったのは、大原武慶（1865〜1933）と山岡光太郎（1880〜1959）で、彼らは前述のイブラヒムに会った後、1909 年に入信した［Misawa and Akçadağ 2007; Misawa 2011: 122–123］。カリ・サルファラズ・フセイン・アーズミー・デフラヴィー（Qari Sarfaraz Husayn Azmi Dihlavi, 1867〜1934）など初期の宣教員は、入信者を獲得できずじまいだった［Brandenburg 2020: 172–173］。Misawa［2011: 123］の論じるところによれば、大原も山岡も、またその他多くの初期日本人ムスリムも、「日本の国家主義者の下で汎アジア主義運動のためにムスリムの力を利用すべく」当局と軍諜報部に雇われた「なりすましムスリム」であった。山岡をイブラヒムの用語である「政治的ムスリム」と表現する Brandenburg［2020: 178］も同様に、「日本人は、ムスリムの仮面をつけることによって、ムスリム地域・ムスリム集団についての知識を増やすことが可能となった」と述べている。一方、Koyagi［2013: 852］は、山岡の入信は、非ムスリムには困難なメッカへの旅行計画の一環として必要だったと述べている。

日本における最も初期のイスラーム出版物は、1910 年にバラカトゥッラーとアフマド・ファドリー（Aḥmad Faḍlī, 1874〜?）が発刊した『イスラミック・フラタニティ』*The Islamic Fraternity* という題の英語定期刊行物であった［Brandenburg 2020: 179］。1912 年 3 月、波多野烏峰（生没年については諸説あり）が日本語出版物『イスラム』を始めたが、これはのちに英日バイリンガル雑誌である『エル・イスラム』*El Islam* となった。同誌は、1912 年 10 月に（反英的内容のため）日本の当局から差し止めとなった『イスラミック・フラタニティ』を引き継ぐことに

なる［Brandenburg 2020: 179, 183］。ムハンマドの伝記は日本人学者らによって諸言語から翻訳・編纂されていたが、イスラームに対する広範な学術的関心が現れたのは 1930 年代になってからであった［Krämer 2014: 621–622, 624–635; Nakamura 2007: 261–265］。クルアーン翻訳の最初の試みは 1920 年になされ、日本初のモスクは 1930 年代になって初めて建設された［Krämer 2014: 619, 621–622］。

Ⅳ．19 世紀後半から 20 世紀初頭の日本におけるキリスト教徒とムスリムの関係の形態

上記の歴史的背景の探究から明らかなように、19 世紀と 20 世紀初頭の日本におけるキリスト教徒とムスリムの関係及び交流は非常に限定されたものであった。その主な理由は二つあるように思われる。第一に、日本人のキリスト教入信者、欧米キリスト教徒の宣教師や日本訪問者は比較的大勢いたが、国内には日本人または外国人のムスリムがほとんどいなかったことである。これに加えて、小規模ながらもムスリムとそのコミュニティが日本に存在したことは、キリスト教徒とそのコミュニティの間ではほとんど知られていなかったようである［Brandenburg 2020: 173］。第二に、ほぼ 19 世紀全体を通して、日本では宗教の自由は保証されていなかった、ということがある。このことから、事実上、1870 年代初頭までは、外国人訪問者は主として非宗教的資格で来日することが必須であった。福音伝道に関心がある外国人は大勢いたが、日本人を入信させる法的能力は制限されており、同様に日本人も入信を選ぶ権利が制限されていた。

明治憲法が公布された後も、キリスト教徒は信教の自由を得たものの、イスラームは日本人に複数の問題を投げかけたようである。筆者は当初、イスラームの「異質性」に加えてイスラームを暴力的で「剣によって広められた」宗教と捉える同時代の認識が、「安寧秩序ヲ妨ケス及臣民タルノ義務ニ背カサル限」（上述の大日本帝国憲法）保証された明治後期の宗教政策と衝突したものと推測していた。だが、この考えを裏付ける具体的な証拠を見つけることはできなかった。筆者はこの問題について、ブランデンブルクと私信で議論したが、彼は、以下を指摘して19世紀から20世紀の転換期に日本政府のイスラームに対する態度が変化したことを指摘した。例えば 、1899 年には横浜外国人墓地内にムスリムの墓を建立するということ、1902 年には説教とモスク建設が許可を得ることなどが問題とされた。

しかし、1906 年にはイスラームに関する公開講座が許可されたということがあった。これらの事柄は、この主題に関する彼の最近の論文の中でも強調されている［Brandenburg 2020: 172–173］。ブランデンブルクによれば、この時期、説教または礼拝所建設の許可を得る際にムスリムが直面した多くの問題は、「イスラームは本質的に一夫多妻制であるという［日本人の］印象」に起因していた［Brandenburg 2020: 173］。同時代の資料は、ブランデンブルクの主張を裏付けている。たとえば、Kidwai［1908: 59; 1918: 378］によれば、オスマン帝国出身の旅行者であるムハンマド・アリー（Muhammad Ali）は、「一夫多妻制はイスラームの義務である」という誤解のために、日本国内で説教の許可を得ることができなかった。森有礼（1847〜1889）のようなキリスト教入信者の一部は、全ての宗教は平等な地位を認められるべきだと主張したが、中東諸国や汎イスラーム主義者とのより緊密な関係の促進、またそれに伴うイスラームに関する知識の増大によってイスラームがより広く容認されるようになるには、20 世紀初頭を待たなければならなかったようである。

キリスト教徒とムスリムの交流は、この時期 3 つの主要な形態をとったものと考えられる。それはまず、貿易と海運を通じた交流であり、労働関係に根ざしたキリスト教徒とムスリムの他の形の交流であった。すでに述べたように、キリスト教徒はムスリムをスタッフとして、また商人仲間や旅行者として日本に移送していた。これは、それ以前の数世紀にわたって、当時の日本の状況を背景として浸透していたキリスト教徒とムスリムの交流の種類がそのまま続いたものであった。16〜17 世紀の例のように、キリスト教徒に仕えるために日本にやって来たムスリムは、雇用主と被雇用者の力関係に縛られていた。また、ムスリムの世界と日本との関係が開かれた後、日本のキリスト教徒はおそらく貿易という媒体を介してムスリムと交流していた可能性がある。にもかかわらず、「そのような交流がそれほど重要視されていないということは、報告書や手紙の中で…それらが［ほとんど］言及されないことを意味するものであった」とは、過去数世紀にわたるこの形態の宗教間交流に関してすでに筆者が触れたことである［Morris 2018b: 40］。たしかに、キリスト教徒とムスリムの商人や旅行者が一緒に行った旅行を詳細に証言する記述はほとんどない。横浜への航路でムスリムのスタッフを運んだ前述の P & O 船舶の事例［Hosaka 2011: 9; Schliemann 1867: 83］や、新

島襄（1843～1890）の 1884 年のアメリカ旅行といったその後の記述では、ムスリムは一時的な共同旅行者としてのみ言及されている［Hardy 1891: 251］。とは言え、貿易と旅行という媒体を通じたキリスト教徒とムスリムの交流は、いつも平等というわけではなかったにせよ友好的なものであり、場合によっては互いの経済的利益のために、宗教間の協力に基づいた関係が形成されていたことを示してもいる。

この時期に発生したキリスト教徒とムスリムの関係の第二の形態は、書籍や芸術など他の媒体、日本への輸入品、象徴と知識の源としての地位、それらの吸収、編纂に関するものである。日本とイスラーム諸国との貿易及びムスリムの商人や宗教者の訪問にもかかわらず、日本人キリスト教入信者の大半は、宣教師によって輸入された著作や、（世俗的か宗教的かを問わず）宣教者による教育を通じて、イスラームとムスリムに触れるようになった。ムスリムとその社会を描いた外国人キリスト教徒による地理的･歴史的著作は、輸入されて日本語に翻訳されたり、中国語の翻訳で読まれたりもした。そのような作品は、日本人キリスト教徒の間ではイスラームとその信者に関する共通理解を形成するのに不可欠なものであった。ハンフリー･プリドー（Humphrey Prideaux, 1648～1724）の物議をかもした『マホメットの生涯』*Life of Mahomet*（1697 年）は、1876 年に日本語に翻訳され、日本の市場で入手できる最初のムハンマドの伝記となった［Krämer 2014: 621］。リチャード･クォーターマン･ウェイ（Richard Quaterman Way, 1819～1895）(7) の『地球説略』などの他の作品は、1860 年に箕作阮甫（1799～1863）が、1875 年に福田敬業（1818～1894）が日本語に翻訳し、重要な地理的情報源として同時期の学校教科書にも使用された［Sakai 2010: 127］。『地球説略』には反ムスリム的要素が含まれており、アラブ人は「愚かで、知性が低く、文盲」であるとする表現などがあった［Sakai 2010: 127］。福田版の、例えばアラビアの人々についての記述は以下のとおりである：

> 初メ是国の民ハ他国ニ較バ智ト為セシガ、今ニ至リテハ書院(がくこう)稀少クメ啓廸(ひらきみちびく)ノ資(たすけ)無レハ智アル者ノ有ル㆓罕(ことまれな)リ民間ノ事業(わざ)ハ原牧牛牧馬(もとうしかひうまかひ)ヲ以テ生(すきはい)ト為(す)レバ、

(7) 日本語では褘理哲という漢字名でも知られている。

風俗ノ陋（いやし）カラザル人少ナシ［褘理哲 1875: 43］

もう一つの例は、瀬川浅（1853～1926）の『教会歴史』（1887 年）である。同書はサミュエル・メリル・ウッドブリッジ（Samuel Merrill Woodbridge, 1819～1905）の教会史の翻訳で、イスラームの普及に焦点を当てた章が含まれていた。同書におけるイスラームの扱いは、イスラームの広がりを説明するために「猖獗」などの否定的な語法を使用し、特にイスラームの暴力的な拡大とキリスト教との対立に注目したものであった［ウードブリヂ 1888: 103–108］。この時期の日本におけるイスラーム関連書籍の受容について、Sakai［2010: 127］は次のように述べている。西洋の書物を輸入することによって、日本は江戸時代のものに比べて最新かつ正確な情報を得ることができるようになったが、その結果、「イスラームに対する西洋のオリエンタリストの視点」も取り入れることになってしまった。輸入・翻訳された書物は、キリスト教関連か否かにかかわらず、「異質な」ムスリムについて日本人に伝え、日本人がムスリムとイスラームを知って理解できるようになる一つの方法を提供した。それでも、同時代の西洋思想及び学問の延長としてのそういった翻訳は、日本におけるキリスト教徒とムスリムの関係よりも、欧米思想におけるキリスト教徒とムスリムの関係をより多く反映したものとなっている。

キリスト教徒の手による出版物がムスリムとイスラームに関する情報を日本にもたらしたのと同じように、日本に関する情報をムスリムの世界に広める際に役立ったのは、キリスト教の出版物であった。ブランデンブルクは、キリスト教が日本の近代化に果たした役割について、宣教師らがインドや中東において、出版物を通じて強調しようと努めたことに触れている。それらの出版物とは、イエズス会のベイルート版のジャーナルである『日昇るところ』*Al-Mashriq*、英国聖公会宣教協会のアラビア語・英語のエジプト版出版物である『オリエントとオクシデント』*Orient and Occident* などであった［Brandenburg 2020: 168］。他の例としては、シリアのキリスト教徒らが出版したジャーナル『要約』*Al-Muqtaṭaf* の中の記事を含めてもよいかもしれない。同誌は、Woltering［2011: 2］によると、近代のアラブ世界において、日本に関する言及を含む最初期の出版物であった［Ayalon 1995: 52–54］。これらの出版物の主題の中には、日本における福音伝道

に焦点を当てたものもあったが、同時に日本の近代化をキリスト教の影響に結びつけたものは、非宣教目的の書物にも取り入れられた。その1例として、1910年に出版された、インド人経済学者R. パリット（R. Palit）の『日本への案内』*A Guide to Japan* が挙げられる。同書は、キリスト教とキリスト教徒の日本への貢献―日本の売春、喫煙、アルコール依存症に対するキリスト教の反対運動、また道徳と政治に対するキリスト教の影響、さらに他宗教に対するキリスト教の影響などを含む（がこれらに限定されない）―を頻繁に引用している［Palit 1910: 95–96, 214–217］。他宗教に対するキリスト教の影響については、日本の仏教徒がキリスト教徒を見習い、病院や学校を設立するようになった、と主張する［Palit 1910: 115, 214］。外国人の宣教師が日本に向けた関心は、彼らの出版物を超えて広がっていった。Brandenburg［2020: 168］は、例えば、日露戦争後、「インドのYMCAは2名の日本人キリスト教徒を招待して…キリスト教国日本の代表としてインド国内を旅行させた」と述べている。このように、欧米のキリスト教徒らは、その出版物及び日本人キリスト教徒旅行者に対する後援を通じて、日本と日本人に関する情報を外国のムスリムと非ムスリムの人々に広める役割をも担っていたことになる。

日本人キリスト教徒の文章におけるイスラームとその信者についての考察は、日本人入信者がどのようにしてイスラームとムスリムに関する自分なりの知見を形成したかのを、我々に如実に伝えてくれる。高橋五郎（1856～1935、高橋吾良とも）、戸川残花（1855～1924）、松村介石（1859～1939）に共通する一つの目立った見解は、イスラームはある程度キリスト教に由来するか、キリスト教に大きな影響を受けている、というものである。3名の学者は全員、イスラームに関する詳細な知識をその歴史と実践を探究しながら例証しており、それぞれイスラームが程度の差こそあれ自分たちの宗教から深く影響を受けていることを示そうとしている。高橋の『諸教便覧』（1881）はキリスト教を参照しながらイスラームを説明し、両宗教の類似点と相違点に言及している［高橋 1881: 100–105］。彼は以下のように記して、ムハンマドがキリスト教とゾロアスター教を意図的に利用したことを示そうとした。

牟班麻度ハ（上ニ言ヘル如ク耶蘇教徒及ビ波斯教徒ノ幇助ヲ受タルガ故ニ）

> 耶蘇教ノ經典ノ中ヨリ多クノ道理法則ヲ取リテ之ヲ以テ已レノ新教ヲ作リ波斯教ノ地獄ノ說ヲ借リテ…［高橋 1881: 102–103］

しかし、彼はまた、キリスト教とイスラームの重要な違いについても言及し、次のように書いている。

> 耶蘇教ニ異ル所ハ同時ニ多妻ヲ聚ルコトヲ公許スルト眞神ニハ子無シト言ヒテ耶蘇ノ救主ナルコトヲ認メサル事ト天國ノ樂園ニ嬋娟ノ美女及ビ乳酒密［ママ］等ノ美味アル事ヲ說クト人類ノ外ニ仙人ノ如キ者アル事ヲ說ク等ナリ［高橋 1881: 104］

Krämer［2020: 720］の論じるところでは、高橋はジョン・メドウズ・ロッドウェル（John Medows Rodwell, 1808～1900）のクルアーンの翻訳に影響を受けた可能性が高い。たしかに、キリスト教がイスラームの発展に影響を与えたという高橋の考えは、ロッドウェルの翻訳の序文全体に見られるものである［Rodwell 1876: xiii, xvi–xx, xxii–xxv］。

1895 年に出版された戸川の『世界三大宗教』では、イスラームは比較的大きく扱われているが［戸川 1895: 252–275］、同書の表題である主要 3 宗教の中には含まれていない（補遺の一部となっている）。戸川の研究は、イスラームと他宗教との比較においていくつかの点を提示するが、総じて他宗教に言及することなく、イスラームの歴史、教義及び使命に焦点を当てている。したがって同書は、イスラームをほぼ全面的にキリスト教との比較の中で論じている高橋の著作からは一歩離れたものである［戸川 1895: 266–267, 272］。とは言え、戸川は、ユダヤ教とキリスト教がイスラームに与えた影響と、3 つの宗教全ての類似性にも注目している。これらの宗教の共通する特徴の一つは、一神教ということである。戸川は、イスラームの教義についての考察を、一神教という共通点に関する比較注釈とともに、議論の初めにこう書いている。

> アブラハムは以色列人の太祖にして實に世界に於て一神教の祖と仰ぐ可き人なり、由來回教が基督教と因緣あることを知る可し、然りと雖も亞剌比亞人

> には其特性ありて基督教が其國に蔓延し美麗なる會堂を建てしことあれど、國人は之を觀ざりき。されど其教義は能く亞剌比亞人に知られたり。［戸川 1895: 266］

そして最後に、

> 一言に約すれば猶太教に基督教の説を加へ亞剌比亞人に適する法を取りて一神教を建設せしものなり。［戸川 1895: 272］

このように、戸川の教義の研究は、アブラハムの宗教における共通教義である一神教の枠の中で組み立てられており、これは彼の読者には最も馴染み深いものであったに違いない。戸川にとっては、これらの宗教があまりに似ているのは偶然ではなく、ユダヤ教とキリスト教の影響に基づくものであった。彼は次のように書いている。

> …妻カディジャは神の使徒なりと先づ第一に信仰したり。マホメットは基督教及び猶太教の教理に通ぜざりしが、妻の從姉妹にワラカと稱する基督教徒あり、ほゞ基督、猶太の兩教の義に通じたり、此女よりして「ミシナ」「タルマツド」等の遺傳説を聞き、其他養子のズゼイド又は妻の從兄弟オスマンより基督教を學びしと云ふ［戸川 1895: 258］

しかし、戸川は、イスラームは他の宗教とは異なり主に暴力によって広まったと主張している。彼の言葉によると：

> 回教の傳道は基督教或は佛教など、同日に談ず可からず、其傳道の方法は職として劍光の影に在りたればなり。［戸川 1895: 273］

戸川がどのような思想から直接影響を受けたかにについては疑問が残るが、彼の文章は高橋と同じ知的文脈の中で書かれているように思われる。同様に、おそらく宣教師らの神学やヨーロッパ、北米の学界からも影響を受けた可能性がある。

戸川のイスラーム観について、筆者は考察したことがあるが、戸川のイスラームに関する文章はかなり叙述的である一方、目立って弁証的であったり論争好きであったりすることはない。高橋五郎の『諸教便覧』のように、戸川によるイスラームとキリスト教の比較は、彼の読者がイスラームを理解するのに役立つ可能性があると、筆者は結論づけた［Morris 2020b: 731］。

松村の『萬國興亡史』（1902 年）は、高橋と戸川の著作で与えられたおおよその方向性に従い、それを強化するものである。松村［1902: 114］は、イスラーム研究の冒頭で、イスラームの創始がヨーロッパの歴史に多大な影響を与えたことを読者に伝えている。同時代人らと同じく、彼はイスラームとキリスト教を密接に結びつけている。実際、イスラームとは、キリスト教から生まれ大きくなったものだと松村は信じており、以下のように書いている：

> 其経典「コラン」を取て之を見るに、全く基督教より學び來りたることや明かなり、又モハメッド彼れ自身も基督教の聖書にあるアダム、ノア、アブラハム、モーゼ及び基督等を神の豫言者なりとして崇敬し、其拝する神も亦た基督教の神と同一物たることを教へ、（基督教にてはヱホバと呼び回々教にてはアラと稱す）、其說く處も亦た基督教の舊約書談若くは新約書なる基督の譬話より借り來るもの多く、教理に於ては復活を信じ、世の審判を信じ、善人は神の座に近づき、柔らかなる椅子に坐し、美餐を食ひ、麗衣を着て、若く美なる女神（ホリス）に侍（かしつ）かるべしと說くものとす…［松村 1902: 117–118］

『萬國興亡史』は諸国の歴史であって、松村の宗教紹介の範囲外であるため、同書は歴史上の出来事や歴史における人々（キリスト教徒、ムスリム、その他の信者）の行動に一層焦点を当てたものである。彼は中東とイスラーム社会の歴史に関する詳細な探究を提示し、またキリスト教徒とムスリムの対立に関して、例えばイベリア半島や十字軍時代における歴史的事例も強調している［松村 1902: 229–233, 277–301］。これらの探究の中で彼は、イスラームとキリスト教の類似点を繰り返し述べて、しばしばムスリムに対してかなり同情的な見方をしている［松村 1902: 230, 246–247］。松村は、1907 年にキリスト教系の新宗教運動である「道会」を設立し［Mullins 1998: 38, 42］、その後 1912 年にイスラームに関する簡

潔な説明を含んだ『天地人』という著作を出版した。その中で松村は、両宗教には重要な相違点があるにもかかわらず、イスラームはキリスト教の分派か、少なくともキリスト教に類似したものとして説明できると主張し、次のように述べている。

> 勿論基督教の一派と稱してと差支ないのである。唯だマホメットがアレキサンデル派若くはネストリアン派の連中より、基督教を聽しが故に、奇蹟的行爲を重んぜず。耶蘇(えす)の奇蹟降誕を信ぜず、唯だ耶蘇を大予言者と爲し、己れを耶蘇と同位に置き、予(わ)れは耶蘇より後に生れて、更に新しき啓示を神より得たりと謂ふに在り。其基督教と似たるものあるや勿論なり。［松村 1912: 214–215］

キリスト教から離れた神学的運動と、各宗教は「同じ究極の現実に対する信念に基づいて創始された」［Mullins 1998: 76］という自己の信念を映し出すように、松村は全ての宗教は本質的に同じものである、との主張に進んでいく［松村 1912: 215–216］。彼は次のように書いている。

> 以上の諸教と基督教との比較である、如何に歸着するところが同一であるかが分かるであらう。道は一なり、唯だ其見樣によりて異なるのみ。眞理は一なり、唯だ其の問ふべき問題と撰ぶべき條件は、何れの宗教が最も實際に解り易く、最も實際に人の靈魂を救ひ、最も實際に世の人心を教化し得るや否やに在るのみ。［松村 1912: 215–216］

その後、前述の大川周明[8] をはじめとする道会のメンバーは汎アジア主義思想に影響を受けて、1910 年代を通じ、道会の雑誌『道』でイスラームを研究、説明、賞賛、擁護しようと努めた［Usuki 2012: 67–70］。高橋・戸川・松村の著作が明

(8) 松村と同じく、大川も当初は西洋思想の影響を受けていた。1910 年の論文「神秘的マホメット教」はフリードリヒ・マックス・ミュラー（Friedrich Max Müller, 1823～1900）のスーフィズムに関する講義の非公式・簡約な翻訳と説明されている［Usuki 2012: 66–67］。

らかにするのは、おそらく宣教師や同時代の欧米思想に影響されたと思われる日本人キリスト教徒の中に、イスラームとは何らかの形でキリスト教から派生して大きくなったものだと理解する者もいた、ということである。松村はやがて宗教的多元主義に似た立場をとるようになっていったが、高橋と戸川（及び当初は松村も）は、イスラームとは、自分たちの信じる、イスラームよりも明らかに上位の宗教であるキリスト教が一種腐敗したものであると見なしていた節がある。さらに、戸川と松村が暴力によるイスラームの伝播に焦点を当てていることは、イスラームに対する一般的に不名誉で否定的な見方が広がっていたことを示している(9)。

キリスト教がイスラームに理論的影響を与えたという説は、日本人キリスト教徒の間で定着した唯一の輸入思想というわけではなかった。トーマス・カーライル（Thomas Carlyle, 1795～1881）などの西洋の思想家や作家の作品は、日本国内でも非常に人気があった。たとえば、1841 年に出版されたカーライルの『英雄崇拝論』*Hero Worship* は、19 世紀後半に何度か日本語に翻訳された［Krämer 2014: 622］。カーライルの思想に影響を受けて、ムハンマドは英雄かつ歴史上の偉大な人物であると説明した日本人キリスト教徒も何人かいた。たとえば、国府寺インマヌエル新作（Immanuel Shinsaku Kodera, 1855～1929）は、1884 年 2 月 11 日に ケンブリッジ大学教会伝道組合 Cambridge University Church Missionary Union の前で読み上げた神道に関する自身の論文の中で、仏教もイスラームもどちらも宗教であると述べた。

> 優れた知性を授けられた人によって発明され、その後、自発的または強制的に他の人々の間で伝えられ、広まっていった［Kodera 1884: 12］

カーライルや、ジュリアス・ホーリー・シーリー（Julius Hawley Seelye, 1824～1895）、アンソン・D・モース（Anson D. Morse, 1846～1916）などその他の西洋の学者の影響を強く受けた内村鑑三（1861～1930）［Ohyama 2013: 39–48; Yagyu 2013: 75–76］

(9)　高橋は、イスラームの一時的ではあるが暴力的な伝播に注目し次のように述べている。「其新教ヲ弘メ自ラ信徒ヲ率（ヒキ）并テ刀刃兵火ヲ以テ其教ヲ弘メ…」［高橋 1881: 103］。

もムハンマドをカーライル風に扱い、幾度も彼を歴史上の偉人の 1 人と見なしている［内村 2001: v. 1, 260, v. 3, 292, v. 7, 97, v. 8, 219–220, v. 11, 329, v. 14, 224, v. 36, 178］。内村の作品の一部は、オランダ改革派の対日宣教師、グイド・ヘルマン・フリドリン・フェルベック（Guido Herman Fridolin Verbeck, 1830～1898）の作品と偶然、偶発的に類似しているようだ。フェルベックは、1896 年の演説で、キリスト教、仏教、儒教、イスラームは全て「東洋の」宗教であると主張していた［Hommes 2014: 359］。内村は、1913 年の『貧富の差別　他』で同様の立場をとり、世界の諸宗教は実際にはアジアの宗教であり、キリスト、ムハンマド、仏陀といった人たちは全てアジア人として存在したと主張した［内村 2001: v. 20, 25］。彼は以下のように記している。

> …世界の宗教は悉く亜細亜人の宗教なり、基督教はイエスより出て彼は猶太人にして亜細亜人なりし、回々教はモハメツトより出て彼は亜拉比亜人にして亦亜細亜人なりし、仏教は釈迦より出て彼は印度人にして亦亜細亜人なりし、欧洲人が物界に王たるが如く亜細亜人は霊界に王たり、此世が化して終にキリストの国と成るべしと云ふは終に亜細亜人の霊的感化に服すべしとの謂なり。［内村 2001: v. 20, 25］

要約すると、イスラームとムスリムに関する日本人キリスト教徒の考えは、宣教師によって輸入･形成された同時代の西洋の学問から部分的に影響を受けていた。イスラームはキリスト教起源であるという考えに加えて、カーライルによるムハンマドという人物の扱い方、他の西洋の学問に影響された考え、イスラームとキリスト教はアジアの宗教であるという説が人気を博したようである。

こうした西洋思想からの影響にもかかわらず、内村や他の日本人キリスト教徒らは、ムスリムやイスラームに対して独自の立場をも築き上げた。前述の松村は、『萬国興亡史』の中で、「ムスリムを殺害することはキリスト教の教えと矛盾する行為である」［Morris 2020b: 733］と断言してその生存権を擁護することで、ムスリムの人間性を肯定しようとした。松村は、ムスリムによる抑圧的な支配、特にパレスチナでのキリスト教徒に対する抑圧を十字軍の主な原因として挙げた。彼は主にヨーロッパ中心、キリスト教中心の視点から十字軍に注目しているが、そ

れと同時に、ムスリムが福音の名の下に死刑にならないと主張するなど、宗教間交流の葛藤から学んだ教訓をいくつか示している［松村 1902: 277, 299–301］。たしかに、それらから学ぶこともできるであろう。彼は次のように書いている。

> 回教徒も矢張り心情を有する人間にて『人殺』の福音の之れに當て箝（はま）らざる事…彼等の智識の進歩發達は却て我等の師たる事［松村 1902: 301］

一方、内村鑑三の該博な知識体系は、イスラームとムスリムに対し、幅広く多様なアプローチを取った日本人キリスト教徒もいた、ということを立証するものである。内村は、イスラームとその信者に対して肯定的、否定的、中立的な立場をとりながら、その著作全体を通してイスラームとムスリムに対し非常に短い言及を行っている。これは、彼が宗教間の共通点を求めていたこと、他宗教の物語を文学的趣向のために使用していたこと、そして歴史・宗教を叙述的に執筆していたことを反映している［Morris 2021: 201–203］。イスラームを描いた内村の著作の多くは、アラビア、ビザンチン帝国、イベリア、イスラエル、ペルシャ、そして同時代の中東の政治的、歴史的、地理的な描写である［内村 2001: v. 1, 320, v. 2, 362, 371, 421, v. 3, 257, v. 7, 375, v. 15, 425］。とは言え、例えば聖書学や神学を含むこれらのジャンルを超えた広がりも見せている。内村にとって、イスラームは福音主義の熱意を欠く誤った宗教であり、したがって同宗教が拡大していくために、歴史上、軍事的征服と暴力に依存するようになった［内村 2001: v. 2, 313, 336, v. 7, 312, v. 8, 100, v. 14, 52, v. 15, 160］。内村は、イスラームとその制度が社会の発展を妨げると信じていたが［内村 2001: v. 5, 288–289］、同時に、イスラームが世界的な進歩と思想の進展の頂点にあったことを説明しようとした。たとえば彼は、ザンジバルのハムド・ビン・モハメッド（Hamoud bin Mohammed of Zanzibar, 1853～1892）による奴隷制の廃止と、ムハンマドによる中東の人々への一神教の導入を称賛している［内村 2001: v. 4, 237, v. 7, 411–412］。さらに、ムスリム間の平等というイスラームの教義が、多くの安定した、かつ健全な国民国家の創設につながったとも論じている［内村 2001: v. 5, 83］。内村は、前述のようにイスラームをキリスト教より劣る従属的物と見なすことが多かった同時代の人々とは異なり、ムスリムや他の宗教のメンバーは彼らキリスト教徒にとって信仰の

手本であり、熱意と宗教に動機づけられた行動という点では多くのキリスト教徒よりも優れている可能性があると述べた［内村 2001: v. 5, 140, v. 14, 353］。内村がイスラームとムスリムに対し多くの複雑な言及(10) を行ったことや、松村など他の日本人キリスト教徒が新しい思想を発展させたことから、19 世紀から 20 世紀初頭にかけての日本人キリスト教徒の一部は、イスラームに対して、初期のキリスト教徒文筆家の著作に見られる立場よりもはるかにニュアンスに富んだ、きわめて多様なアプローチを取っていたことがわかる。

日本人ムスリムによる同時代のキリスト教関係書物で唯一広く入手可能なのは、山岡光太郎の『世界の神秘境　アラビヤ縦断記』（1912）である。山岡によれば、ムスリムと他宗教の信者との関係は、明確に定義され実践に基づく区別に従って決められるものである。彼は、他宗教の人々と同宿する際に起こる、例えば、マナー、習慣、信条の違いから来る問題について、次のように概説している。

> 英領印度に於ては世界三大教たる佛基回教の外種々の異教傳播すること、我國に讓らずと雖回教以外の宗教は彼此の反噬桔梏の狀、對回教のそれの如く甚しからず、隨(したがつ)て他教徒の回教徒に於る關係は截然として別あり、旅宿は尙然り、予等の宿泊せる旅宿は、回教徒以外何人も來宿せず、又來宿するとも衣食住の風俗甚しく他教徒と相異せるを以て、同宿し能はざるなり、此を以て邦人にして亞剌比亞内地旅行を企つるものは豫め回教旅館に宿泊し、其習俗の一端を窺知しおかんこと肝要たるべし、幸にして予は三旬有餘日、彼等回教徒と日夕親炙し、其習俗慣習を見聞(けんもん)したれば後日尠からず裨益するところありたり、然れ共彼等教徒は異教徒、殊に基督教徒を嫌忌指彈すること甚しく、自己の回教徒たることを告白し、回教徒一般の宣言宗規ともいふべき、五ヶ條の經文を宣言し公言するにあらざれば容易に之を信認せず、從て彼等に親炙すること難しと雖、若し五ヶ條を宣言し、之に誤謬なくば、彼等は欣喜して相迎へ、談笑觀語骨肉相憐の情を以て交驩(かうくわん)をなすべし…［山岡 1912: 42–43］

(10) 内村がイスラームとムスリムをどう扱ったかについては［Morris 2020c］により詳しい言及がある。

上記の箇所に記されたイスラームと他の宗教の間にある敵意は、山岡の著作の他の部分にも見つかる。たとえば、彼は、アラビアのイスラーム聖地に入ろうとして見つかった非ムスリムは、すぐに殺されるだろうと述べている［山岡 1912: 53–54］。

> 邦人未踏の亞剌比亞神府は、異教徒殊に基督教徒の潜入を忌むこと甚しく、若し基教徒が神府に於いて、回教徒に發見せらるるならば、直ちに惨殺せらるべし、予は基教徒（きりすと）に非ざるも彼等より見るならば、同く異教徒たるに相違なし…［山岡 1912: 53］

これにもかかわらず山岡は、イマームの役割がキリスト教における宣教師や仏教における僧侶の役割とそれほど変わらないことを認め［山岡 1912: 117］、キリスト教徒文筆家と同じく、イスラームを読者に説明するために他宗教との類似点を用いている［Morris 2020b: 734］。たしかに、キリスト教を参照しつつイスラームを説明する高橋、戸川、松村のように、山岡は例えば日本の宗教的世界を引き合いに出して、「天照太神の意にして、唯一眞神アルラアの敬語的代名詞なり」［山岡 1912: 112］と述べながらイスラームを説明しようとしている。彼の記述には反キリスト教的要素が含まれてはいるが、キリスト教の問題は脇道にすぎず、山岡にとってより差し迫った重要性があるのは、汎アジア主義と反（白人）帝国主義という主題であった。Koyagi［2013: 853–854］によれば、山岡の関心は、アジアの植民地化地域で目にした不当な行為を記録し、日本の膨張主義者と汎アジア主義者の目標を正当化することにあった。そして、山岡のこのような見方は、一般的に宗教と言うよりも人種の観点から発案されたものである。言い換えれば、この時代の前述したキリスト教徒旅行記に見られるように、さまざまな力関係に左右されていたキリスト教徒とムスリム間の交流を説明するにあたっては、宗教的アイデンティティは中心的役割を果たすものではなかった、ということである。さらに、山岡がアジアの人々が苦しんでいる不当な状況に焦点を当てていることは、キリスト教徒の旅行記に記された、両教徒間の協力的で一見友好的な関係を相殺する可能性がある。

前述のとおり『イスラミック・フラタニティ』は非常に貴重な史料であるが、

同誌をはじめとする当時のムスリム定期刊行物の内容については、限られた記録しか残っていない。Ker［1917: 132–135］は、同誌の汎イスラーム主義的かつ反英国的内容に触れているが、それがキリスト教徒とムスリムの関係に何か訴えかけるものがあったかどうかについては記していない。彼はまた、同誌は次第により好戦的になっていったと記録している［Ker 1917: 133］。筆者が所有している唯一の号は、1910 年 9 月 15 日発行の同誌日本語版の第 1 巻（第 5–6 号）だけであるが、同号の中には何度かキリスト教とキリスト教徒に対する言及が出て来る。最初のページでは、匿名だがおそらくサミュエル・マリヌス・ツウェマー（Samuel Marinus Zwemer, 1867〜1952）と考えられる某キリスト教宣教師が同誌購読者となったことに触れ、ツウェマーによるイスラーム批判の詳細を記録している［Islamic Fraternity 1910: 1］。その後、同誌は、1907 年に出版されたティモシー・リチャード（Timothy Richard, 1845〜1919）の『中国における 100 万人の回心』*Conversion by the Million in China* のイスラームに関するいくつかの説を掘り下げて批評し、同書に対してかなり前向きな見方を提示した［Islamic Fraternity 1910: 3］。なお、『イスラミック・フラタニティ』の他の多くの号はブランデンブルグによって特定されており、その内容も説明されている［Brandenburg 2019: 183–189］。彼の論考には、キリスト教徒とムスリムの関係という主題に関連しているかもしれない、同誌の追加記事が採録されている。その記事によると、1910 年 12 月 15 日発行の第 1 巻第 9 号でバラカトゥッラーは、ムスリムがクリスマスを祝うことの正当性を掲げ、「クリスマスはキリスト教を超越した普遍的性格を帯びるようになったため、ムスリムはイエスの誕生日を祝うことを躊躇すべきではない」［Brandenburg 2019: 187］と述べた。さらに、第 3 巻第 3 号（1912 年 6 月）には、ブランデンブルクの注によると以下の記事が含まれていた。

> キリスト教徒の征服者は、ムスリムの土地を略奪し、ムスリムを殺している。その責任は、非キリスト教徒の権利を無視することで世界征服しようとする三国協商とその計画にある。トルコ、ペルシャ、アフガニスタンは、ドイツやオーストリア・ハンガリー帝国と同盟を結んで、自己防衛しなければならない。［Brandenburg 2019: 189］

また、『イスラミック・フラタニティ』には、ムハンマドと聖戦を誤って結び付けていた、当時のキリスト教徒の風潮を批判する記事が掲載されていた［Brandenburg 2019: 186］。したがって、同誌の編集者は、キリスト教徒の対イスラーム認識にも精通していたと考えられる。このように『イスラミック・フラタニティ』にはキリスト教とイスラームの関係に関連する情報が含まれるように見えるが、主に汎イスラーム主義の問題を扱う同誌にとって、それが主たる焦点となることは決してなかった。ただし、ブランデンブルクが特定した『イスラム』、『エル・イスラム』*El-Islam*、『同胞主義』*Islamic Unity* の雑誌には、キリスト教徒とムスリムの関係に関連する事項は含まれていないようである［Brandenburg 2019: 190–191］(11)。要約すると、日本在住のムスリムが書いた書物には、同時期の日本の時代背景に存在した、ムスリムの汎イスラーム主義的感情が込められているのである。キリスト教の書物同様、ムスリムの出版物には、キリスト教の書物への学術的関与やキリスト教とその信者に対する批判など、「異質な」宗教的他者に対する多様な扱いが含まれているように思われる。

同時期のキリスト教徒とムスリムの間の直接的な交流への言及はほとんどなく、また、そうした交流のほとんどはキリスト教側の資料で取り上げられているようである。だが、たとえそれが限られたものであっても、同時期の日本において、両者のあいだに交流があったことはたしかである。新島襄は、1884 年のアメリカ旅行の途中でのムスリムとの交流について書いている。スリランカでの短い滞在中に、新島とある日本人の友人は、エジプトの軍人で、後に同国首相を務めたアフマド・アラービー（Aḥmad ʿArābī, 1814～1911）の家を訪問して面談することができた。新島は、アラービーとともに日本の教育制度と軍隊、それにエジプトについて話し合ったことを記している［Hardy 1891: 252–253］。新島はまた、イスラームがインドと中国で急速に広まっていることを知りイスラームについてアラービーに質問したことや、新島がクルアーンを所持していることをアラービーが賞賛したことに触れて、宗教の本質に関する議論を記録している［Hardy 1891: 252］。新島とアラービーや他のムスリムとの交流が日本国外で行われたのに対し、松村と内村は日本という背景の中での交流に言及している。松村［1912:

(11)『イスラミック・フラタニティ』と関連誌については本書第 4 章（野田論文）も参照のこと。

215］は、「フアドレー」という名のトルコ士官とのやり取りに触れ、一方、内村は「ア．フワドリ」という名の元エジプト陸軍大尉との 1908 年の交流を記録している［内村 2001: v. 16, 33］。内村と松村の記述では、「フアドレー」と「フワドリ」の出身地は異なるが、実は同一人物である可能性が高いと思われる。筆者は、その人物の名前と軍隊での以前の地位に基づいて、この人物は『イスラミック・フラタニティ』の共同創刊者であるアフマド・ファドリーであったのではないかと提案したいと思う。松村は、宗教間の違いは表面的なものに過ぎないということを読者に示すために、上記の引用箇所につながる「フアドレー」との宗教問題関連の話し合いについて説明した［松村 1912: 214–216］。「フアドレー」との交流について記しながら、松村が言うには：

> 過般土耳其の士官にしてフアドレーと云へる人予を訪へり、而して曰く君の唱ふる日本教會の主張たるや回教に同じ、君の教會にては、耶蘇（えす）の奇蹟降誕を信ぜず、彼れを預言者と爲すも妨げずと曰ふ、然らば是れ基督教にあらず回教なり、請ふ共に其歩を同ふせんと。予の曰く然り予は喜んで君を日本教會に迎ふべし、但し豚食、飲酒、洗手の類は、單に個人の信仰に任せおき、之を他人に强ゆる勿れと。於此乎（こゝにおいてか）彼れは滔々と雄辯を振て、豚食飲酒の非を陳（の）べ、是非とも洗手等の諸禮を守らざるべからずと論じたるや可笑しかりき。然どもフアドレー氏の言の如く、已に耶蘇の奇蹟降誕と其贖罪說とを信じざるも可なりとせば、回教との差は、其外形上のみ存するものとなつたのである。［松村 1912: 214–215］

内村の記述は、「フワドリ」との実際のやりとりについてはあまり語っていないが、その人物が内村に対し、キリスト教を棄ててイスラームに入信するよう説得しようとしていたことを伝えている［内村 2001: v. 16, 3, 33］。内村は「フワドリ」との会話内容に応答する形で、1908 年 8 月 6 日に『ジャパン・クロニクル』*The Japan Chronicle* に掲載された、「布教者の妨害」*Propagandist Nuisance* という題の手紙をしたためた［内村 2001: v. 16, 3–5］。8 月 10 日、『聖書之研究』で「回々教信者に贈る文」と題された日本語版がそれに続いた［内村 2001: v. 16, 33–35］。手紙の中で、彼は布教活動を非難するとともに、ムスリムや他の宗教のメンバー

が宗教よりも人を優先することを厭わない場合には、彼らに友情の手を差し伸べる、とした［内村 2001: v. 16, 3–5］。さらに、次のように書いて、日本人を入信させようとしないように「フワドリ」に警告している。

> 日本人は決して足下の宗教其儘を受けざるべしとの事是れや、日本人は足下より受けし宗教の変更すべし、其粋を抜て之を以て新たなる宗教を作るべし、彼等は仏教を以て爾かなせり、彼等は基督教を以て爾か為しつゝあり、而て彼等は回々教を以て亦爾かなすべし、是故に日本人は始終宣教師をして失望せしめたり、日本の仏教は印度の仏教とは全然別物也、日本の基督教は欧洲又は米国の基督教とは全く別物たらんとしつゝあり、而して若し回々教にして此国に足場を得るに至らば是れ亦土耳古又は埃及の回々教とは全く別物と成るべし、足下は足下の宗教が日本人の手に由て受けし変更の大なるを見て驚かるべし、而して若し足下の人情にして基督教宣教師のそれと多く異なる所なくんば、足下も亦尠からざる不快の感を以て余の国人の中に発達せる新回々教を見らるなるべし。［内村 2001: v. 16, 35］

これらのやりとりがファドリーにどのような効果をもたらしたかは不明だが、バラカトゥッラーは『イスラミック・フラタニティ』の第 2 巻第 1 号で、日本でのイスラームの宣教活動にファドリーが反対したため、ファドリーと対立したことを記録している［Brandenburg 2019: 187］。数年前にキリスト教徒の思想家と交流したことが、ファドリーがこのような意見を持つに至るのに一役買った、ということはあり得るだろう。松村と内村の記述は、キリスト教徒とムスリムに関わる宗教問題についての対話が 20 世紀初頭の日本で行われていたことを示している。

本稿を通して何度か指摘してきたように、キリスト教徒とムスリムの交流は、必ずしも常に記録が必要なほど重要なことは考えられていなかったようである。山岡の旅行記のように、新島の記録は、航海中のムスリムの旅行者がいたことを記しただけである。そしてそれは、1884 年 4 月 27 日日曜日の船上でのプロテスタントの礼拝に彼らがいなかった（カトリック教徒とパールスィー教徒、すなわちインドのゾロアスター教徒、とともに）という言及からうかがえるものである［Hardy 1891: 251］。同様に、宗教的アイデンティティは必ずしもこの叙述の重要

な部分というわけではない。新島は、5 月 27 日のエジプトでの旅について次のように述べている。

> スエズはいまだ悲惨な場所である。きちんとした家はほとんどなく、残りは窓やタイルのない背の低いアラビアの泥馬のようなものである。それらのいくつかは高さ 7 フィート未満で、屋根は平らか蜂の巣のようであり、雨漏りを防ぐために干し草やゴミで覆われている。鉄道システムは劣悪である。ヘッドマネージャーはいない。アレクサンドリアの近くで、我々の車掌と技師がひどい喧嘩をしていた。全てが混乱していた。時間というものは、彼らエジプト人にとって何の意味も持たない。［Hardy 1891: 254］

新島が言及したエジプト人をムスリムと推測することは可能かもしれないが、彼にとっては、「エジプト人」という民族国家的カテゴリーの方がはるかに重要であったようだ。もちろん、民族／国籍と宗教が明確に分かれていたと必ずしも示唆できるわけではなく、新島自身、「アラブ人は全てマホメット教徒である」［Hardy 1891: 254］とアラービーが彼に伝えたと語っている。しかし、「異質な」宗教に関する日本人キリスト教徒とムスリムの著作において、両宗教の信者同士の交流を描く際、宗教が必ずしも決定的な要因と見なされていなかったことは、本稿が繰り返し述べてきたとおりである。

前述の山岡の『世界の神秘境』のような日本人のムスリムによる旅行記は、「異質な」宗教との直接の接触についても言及している。山岡の著作には、外国人との交流や観察に関する多くの記述が含まれており、そのうちの何人かはキリスト教徒と推測できる。ただし、山岡はこれらの外国人を、宗教的アイデンティティではなく民族または国籍に従って識別することを選択している。彼が上海で目撃した出来事に言及している以下の箇所を例にとってみよう。

> 英人巡警飛鳥の如く駈け來り辨髪を掴へ、木杖（ステツキ）を以て華人を亂打し毫も假借せず、流石自大の華人もこの權幕に辟易し蜘蛛の子の如く四散す、白色人の黄黒人種に對する感念、恐らくは這個（しやこ）の内に窺ひ知るを得んか…［山岡 1912: 5–6］

山岡の言及している「白人」がキリスト教徒であったと推測することは可能かもしれないが、最も重要なのは彼らが白人であったということである。Koyagi［2013: 853］が断言するように、これらの記述は山岡が観察した、英国人による中国人に対する不当な仕打ちに焦点を当てており、反キリスト教的立場というよりも、主に反英国的、反白人的立場を取っていることは明白である。キリスト教徒とムスリム間の直接的な交流に関する記述は、日本において、二つの宗教の信者が対話し、互いに宗教問題についての議論に参加していたことを示しているように思われる。同時に、新島や山岡といったキリスト教徒やムスリムの旅行者は、相手との対話や観察を通じて、「異質な」宗教や他国の情勢について学ぼうとしていたのである。

Ⅴ．結論

19 世紀後半から 20 世紀前半は、貿易や共同旅行という範囲を超えて、日本がキリスト教徒とムスリムの関係の舞台となった最初の時期であった。それに先立つ何世紀かと同様に、ムスリムとキリスト教徒は同じ船に乗った乗客とスタッフとして、商人として、そして旅行者として日本を訪れ続けた。しかし、彼らはまた日本の中でコミュニティを設立し、入信者を獲得した。キリスト教徒とムスリムの宣教師、居住者、入信者は互いに直接交流し、相手とその宗教について著述した。彼らが書いた文章は、宗教的背景と世俗的背景の両方における複雑な関係と交流の証拠である。キリスト教徒文筆家は西洋の思想に影響を受けただけでなく、日本の背景の中で熟考し、理論化を行った。一方、同時代のムスリムの文筆家は、日本（及び日本のムスリムのコミュニティ）と海外の両方に存在する汎イスラーム主義者及び汎アジア主義者の感情に影響を受ける一方、東アジアや他の場所におけるイスラームに関する西洋の学問に、批判的に取り組もうとした。特にキリスト教宣教師は、イスラームに関する情報を日本に、そして日本に関する情報をイスラーム世界に広めるのに力を貸した。アジアの他の地域とは異なり、明治日本はキリスト教徒とムスリム双方が少数派にとどまり、またこの時期の大半は宗教の自由が制限されていたため、キリスト教徒とムスリムの広範な対話と交流の舞台にはならなかった。それにもかかわらず、そこで展開した交流は、二

つの外来宗教の信者間の宗教間対話と交流の、複雑だが忘れられがちな歴史を提示している。

参考文献

〈日本語文献〉

新井白石 1968.『西洋紀聞』平凡社 .

褘理哲 1875.『地球説畧訳解 巻之一』寶集堂 .

内村鑑三 2001.『内村鑑三全集』岩波書店 .

ウードブリヂ（・サミュエル・メリル）1888.『教会歴史 上』瀬川淺 .

外務省編 1874.『締盟各國條約類纂 : 自嘉永七年至明治七年』東京日就社 .

片岡弥吉 1979.『日本キリシタン殉教史』時事通信社 .

———. 2019.『浦上四番崩れ』智書房 .

『大日本帝国憲法』https://www.ndl.go.jp/constitution/etc/j02.html#s2（2021 年 9 月 21 日閲覧）.

高橋吾良 1881.『諸教便覧』十字屋 .

戸川残花 1895.『世界三大宗教』博文館 .

中村彰彦 2012.『会津武士道』PHP 研究所 .

松村介石 1902.『萬國興亡史』警醒社書店 .

———. 1912.『天地人』警醒社書店 .

宮崎賢太郎 2001.『カクレキリシタン――オラショ 魂の通奏低音――』長崎新聞社 .

山岡光太郎 1912.『世界乃神秘境　アラビヤ縦斷記』東亜書房 .

〈英語文献〉

Abdullah, Abdul Rahman Tang. 2011. “Sultan Abu Bakar’s Foreign Guests and Travels Abroad, 1860s–1895: Fact and Fiction in Early Malay Historical Accounts.” *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 84 (1): 1–22.

Abe, Yoshiya. 1978. “From Prohibition to Toleration: Japanese Government Views regarding Christianity, 1854–73.” *Japanese Journal of Religious Studies* 5 (2–3): 107–138.

Al Arabawi, Aziz. 2018. “Review: The Revival of Japan in the Meiji Period from an Arab-Islamic Perspective.” *AlMuntaqa* 1 (1): 107–111.

Ayalon, Ami. 1995. *The Press in the Arab Middle East: A History.* New York: Oxford University Press.

Ayusawa, Shintaro. 1964. “Geography and Japanese Knowledge of World Geography.” *Monumenta Nipponica* 19 (3–4): 275–294.

Ballhatchet, Helen J. 2003. “The Modern Missionary Movement in Japan: Roman Catholic, Protestant, Orthodox.” In *Handbook of Christianity in Japan.* ed. Mark R. Mullins, 35–68. Leiden: Brill.

Barakatullah, Mohammad and Ahmad Fadli. 1910. *The Islamic Fraternity* 1 (5–6), Tokyo, September 15, 1910.

Beasley, William G. 1989. "The Foreign Threat and the Opening of the Ports." In *The Cambridge History of Japan,* Vol. 5, *The Nineteenth Century.* ed. Marius B. Jansen, 259–307. Cambridge: Cambridge University Press.

Biygautane, Mhamed. 2016. "Immigration and Religion: Muslim Immigrants in Japan – Their History, Demographics, and Challenges." In *Japan's Demographic Revival: Rethinking Migration, Identity and Sociocultural Norms.* ed. Stephen Robert Nagy, 113–143. Singapore: World Scientific.

Brandenburg, Ulrich. 2019. "An Inventory of the First Muslim Journal in Japan: The *Islamic Fraternity* (1910–1912) and Its Successors." *Annals of Japan Association for Middle East Studies* 35 (2): 177–204.

———. 2020. "Imagining an Islamic Japan: Pan-Asianism's Encounter with Muslim Mission." *Japan Forum* 32 (2): 161–184.

Breen, John. 1998. "'Earnest Desires': The Iwakura Embassy and Meiji Religious Policy." *Japan Forum* 10 (2): 151–165.

Cary, Otis. 1982a. *A History of Christianity in Japan: Roman Catholic, Greek Orthodox and Protestant Missions,* Vol. 1, *Roman Catholic and Greek Orthodox Missions.* Rutland, VT: Tuttle.

———. 1982b. *A History of Christianity in Japan: Roman Catholic, Greek Orthodox and Protestant Missions,* Vol. 2, *Protestant Missions.* Rutland, VT: Tuttle.

Doak, Kevin M. 2011. "Introduction: Catholicism, Modernity, and Japanese Culture." In *Xavier's Legacies: Catholicism in Modern Japanese Culture.* ed. Kevin M. Doak, 1–30. Vancouver: University of British Columbia Press.

Esenbel, Selçuk. 1996 "The Image of Japan in the World of Islam: Abdurresid Ibrahim and the Japanese of the Late Meiji Period." In *Kyoto Conference on Japanese Studies 1994*, Vol. 4. ed. International Research Center for Japanese Studies and The Japan Foundation, 169–170. Kyoto: International Research Center for Japanese Studies.

———. 2011. "Japanese Interest in the Ottoman Empire." In *Japan, Turkey and the World of Islam: The Writings of Selçuk Esenbel*, Vol. 3. ed. Selçuk Esenbel, 108–129. Leiden: Brill.

Fathil, Fauziah and Fathiah Fathil. 2011. "Islam in Minority Muslim Countries: A Case Study on Japan and Korea." *World Journal of Islamic History and Civilization* 1 (2): 130–141.

Fróis, Luís. 1954. "Fr. Ludovicus Fróis S. I. Ex Comm. P. B. Dias S. I. Patribus Et Fratribus S. I. Lusitaniae: Malaca 19 November 1556." In *Documenta Indica III (1553–1557).* ed. Joseph Wicki, 529–539. Rome: Monumenta Historica Soc. Iesu.

General Conference of Protestant Missionaries in Japan ed. 1901. *Proceedings of the General Conference of Protestant Missionaries in Japan Held in Tokyo, October 24–31, 1900, with Extensive Supplements.*

Tokyo: Methodist Publishing House.

Green, Nile. 2013. "Forgotten Futures: Indian Muslims in the Trans-Islamic Turn to Japan." *The Journal of Asian Studies* 72 (3): 611–631.

Guo, Nanyan. 2014. *Refining Nature in Modern Japanese Literature: The Life and Art of Shiga Naoya,* Lanham: Lexington Books.

Hammond, Kelly A. 2017. "Managing Muslims: Imperial Japan, Islamic Policy, and Axis Connections during the Second World War." *Journal of Global History* 12 (2): 251–273.

———. 2020. *China's Muslims and Japan's Empire: Centering Islam in World War II.* Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Hardy, Arthur S. ed. 1891. *Life and Letters of Joseph Hardy Neesima.* Boston: Houghton, Mifflin and Company（邦訳は新島襄『新島襄の生涯と手紙』同朋舎出版 1985 年）.

Hawks, Francis L. 1856. *Narrative of the Expedition of an American Squadron to the China Seas and Japan Performed in the Years 1582, 1583, and 1584, under the Command of Commodore M. C. Perry, United States Navy.* Washington: A.O.P Nicholson Printer（邦訳は土屋喬雄・玉城肇共訳『ペルリ提督日本遠征記』臨川書店 1988 年など）.

Hommes, James M. 2014. "*Verbeck of Japan: Guido F. Verbeck as Pioneer Missionary, Oyatoi Gaikokujin, and "Foreign Hero".*" Ph. D. diss., University of Pittsburgh.

Hosaka, Shuji. 2011. "Japan and the Gulf: A Historical Perspective of Pre-Oil Relations." *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 4 (1–2): 3–24.

Ion, Hamish. 2009. *American Missionaries Christian Oyatoi, and Japan, 1859–73,* Vancouver: University of British Columbia Press.

Jansen, Marius, B. 1984. "Rangaku and Westernization." *Modern Asian Studies* 18 (4): 541–553.

———. 1989. "The Meiji Restoration." In *The Cambridge History of Japan,* Vol. 5, *The Nineteenth Century.* ed. Marius B. Jansen, 308–366. Cambridge: Cambridge University Press.

Ker, James C. 1917. *Political Trouble in India: 1907–1917*. Calcutta: S. Ghatack from Editions Indian.

Kerr, George H. 1953. *Ryukyu*: *Kingdom and Province Before 1945.* Washington, DC: The Pacific Science Board（邦訳はジョージ・H. カー『琉球の歴史』琉球列島米国民政府 1956 年）.

Kidwai, Mushir Hosain. 1908. *Pan-Islamism.* London: Lusac and Co.

———. 1918. "Islam and Japan." *Islamic Review and Muslim India* 6 (10–11): 378–380.

Kodera, Immanuel Shinsaku. 1884. *A Personal Narrative of his Conversion to the Faith of Christ, with some Account by the Same of the Religions of Japan*. Cambridge: Fabb and Tyler.

Koyagi, Mikiya. 2013. "The Hajj by Japanese Muslims in the Interwar Period: Japan's Pan-Asianism and Economic Interests in the Islamic World." *Journal of World History* 24 (4): 849–876.

Krämer, Hans Martin. 2014. "Pan-Asianism's Religious Undercurrents: The Reception of Islam and Translation of the Qur'ān in Twentieth-Century Japan." *The Journal of Asian Studies* 73 (3): 619–640.

———. 2020. “Takahashi Gorō.” In *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History,* Vol. 16, *North America, South-East Asia, China, Japan and Australasia (1800–1914).* ed. David Thomas and John Chesworth, 719–723. Leiden: Brill.

Laver, Michael S. 2011. *The Sakoku Edicts and the Politics of Tokugawa Hegemony.* Amherst, NY: Cambria Press.

Lehmann, Jean-Pierre. 2015. “French Catholic Missionaries in Japan in the Bakumatsu and Early Meiji Periods.” In *Critical Readings on Christianity in Japan,* Vol. 2. ed. Mark R. Mullins, 451–474. Leiden: Brill.

Maxey, Trent. 2015. “The Crisis of ‘Conversion’ and Search for National Doctrine in Early Meiji Japan.” In *Critical Readings on Christianity in Japan,* Vol. 2. ed. Mark R. Mullins, 387–409. Leiden: Brill.

Misawa, Nobuo. 2011. “Shintoism and Islam in Interwar Japan: How did the Japanese Come to Believe in Islam?” *Orient* 46: 119–139.

Misawa, Nobuo and Göknur Akçadağ. 2007. “The First Japanese Muslim, Shôtarô Noda (1868–1904).” *Annals of Japan Association for Middle East Studies* 23 (1): 85–109.

Miyazaki, Kentarō. 2003. “Roman Catholic Mission in Pre-Modern Japan.” In *Handbook of Christianity in Japan.* ed. Mark R. Mullins, 1–18. Leiden: Brill.

Moffett, Samuel H. 2005. *A History of Christianity in* Asia, Vol. 2, *1500–1900.* Maryknoll, NY: Orbis Books.

Morris, James Harry. 2018a. “Arai Hakuseki.” In *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History,* Vol. 12, *Asia, Africa and the Americas (1700–1800).* ed. David Thomas and John Chesworth, 659–665. Leiden: Brill.

———. 2018b. “Christian-Muslim Relations in China and Japan in the Sixteenth and Early Seventeenth Centuries.” *Islam and Christian-Muslim Relations* 29 (1): 37–55.

———. 2018c. “Some Reflections on the First Muslim Visitor to Japan.” *The American Journal of Islamic Social Sciences* 35 (3): 116–130.

———. 2020a. “Christian-Muslim Relations in 19th-Century Japan.” In *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History,* Vol. 16, *North America, South-East Asia, China, Japan and Australasia (1800–1914).* ed. David Thomas and John A. Chesworth, 485–506. Leiden: Brill.

———. 2020b. “Christian-Muslim Relations in 19th-Century Japan.” In *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History,* Vol. 16, *North America, South-East Asia, China, Japan and Australasia (1800–1914).* ed. David Thomas and John A. Chesworth, 724–737. Leiden: Brill.

———. 2020c. “Kanzō Uchimura.” In *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History,* Vol. 16, *North America, South-East Asia, China, Japan and Australasia (1800–1914).* ed. David Thomas and John Chesworth, 738–759. Leiden: Brill.

———. 2021. “Non-Christian Religions in the Work of Uchimura Kanzō.” *CrossCurrents* 71 (2): 196–219.

Mullins, Mark. 1998. *Christianity Made in Japan: A Study of Indigenous Movements.* Honolulu: University of Hawai'i Press（邦訳は高崎恵訳『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』トランスビュー 2005 年）.

Nagashima, Hiromu. 1997. "Persian Muslim Merchants in Thailand and their Activities in the 17th Century: Especially on Their Visits to Japan." *Journal of Liberal Arts and Economics* 30 (3): 387–399.

Nakamura, Kojiro. 2007. "Islamic Studies in Japan." In *Religion and Society*. ed. Gerrie ter Haar and Yoshio Tsuruoka, 261–265. Leiden: Brill.

Nish, Ian. 2018. "Japan and the Great Game." In *Japan on the Silk Road: Encounters and Perspectives of Politics and Culture in Eurasia.* ed. Selçuk Esenbel, 35–47. Leiden: Brill.

Office of Strategic Services, Research and Analysis Branch. 1943. "R & A No. 890 Japanese Infiltration among the Muslims throughout the World." State Department, Washington, DC. Typescript. https://www.cia.gov/readingroom/docs/DOC_0000599220.pdf（2021 年 12 月 12 日閲覧）.

Ohyama, Tsunao. 2013. "Uchimura Kanzō and American Christian Values." In *Living for Jesus and Japan: The Social and Theological Thought of Uchimura Kanzō.* ed. Shibuya Hiroshi and Chiba Shin, 39–48. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.

Palit, R. 1910. *A Guide to Japan with an Early History of Its People, Religion and Government.* Calcutta.

Rambelli, Fabio. 2014. "Muhammad Learning the Dao and Writing Sutras: Early Japanese Representations of Muhammad." In *The Image of the Prophet between Ideal and Ideology: A Scholarly Investigation*. ed. Christiane Gruber and Avinoam Shalem, 295–310. Berlin: De Gruyter.

Ritter, Hans. 1898. *A History of Protestant Missions in Japan.* trans. George E. Albrecht, rev. Daniel C. Greene, ed. Max Christlieb. Tokyo: Methodist Publishing House.

Rodwell, John Meadows. 1876. *El-Ḳor'ân; or, The Ḳorân: Translated from the Arabic, the Suras Arranged in Chronological Order; with Notes and Index.* London: Bernard Quaritch.

Sakai, Keiko. 2010. "Islam, Muslims, Neighbors in Asia? The Transformation of Japan's Perceptions of Islam as Shown in Its Media." In *Islam in the Eyes of the West: Images and Realities in an Age of Terror*. ed. Tareq Y. Ismael and Andrew Rippin, 125–146. Abingdon: Routledge.

Schliemann, Henry. 1867. *La Chine et le Japon au temps présent*. Paris: Librairie Centrale（邦訳は石井和子訳『シュリーマン旅行記清国・日本』講談社 1998 年ほか）.

Usuki, Akira. 2012. "A Japanese Asianist's View of Islam: A Case Study of Ōkawa Shūmei." *Annals of Japan Association for Middle East Studies* 28 (2): 59–84.

Willcock, Hiroko. 2003. "Advent of a Meiji Prophet and Carlylean Man of Letters: Uchimura Kanzo, 1885–1896." *Asian Cultural Studies* 29: 27–39.

Woltering, Robbert. 2011. *Occidentalisms in the Arab World: Ideology and Images of the West in the Egyptian Media*. London: I.B. Tauris.

Yagyu, Kunichika. 2013. "Prophetic Nationalism: Uchimura between God and Japan." In *Living for Jesus and Japan: The Social and Theological Thought of Uchimura Kanzō.* ed. Shibuya Hiroshi and Chiba Shin, 69–92. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.