RIPESS

経済社会総合研究センター
Working Paper No.5

イスラムの拡大と２１世紀の国際社会理解の為に

――イスラム拡大が引き起こす諸問題――

保坂　俊司

阿渥

はじめに

はじめに、本小論は経済社会研究センターの助成金による「グローバリゼーションとアイデンティティ問題の研究：イスラムの拡大とその影響」というテーマでの研究成果である。

筆者はこの間に、研究対象の地域やテーマの異なる幾つかの論文を書いてきた。そこで、本報告では、これら一つの研究報告書にまとめて掲載させていただくこととした。さらにこの研究期間途中の 2001 年 9 月 11 日のイスラム過激派によるとされるアメリカの同時多発テロ、それに続く一連のアフガン紛争等々の事件があり、この点に関しても多少の論考を行ったので、この点も付け加えることとした。

その上で、各論文を繋ぐための総論部をつけて報告書とした。幾分唐突なテーマ選定のようにも思われるが、これらは報告者の一連のイスラム研究の一部であり、報告者の中では、これらのテーマは「イスラムの拡大は、何故、どのような理由で起こるのか。そして、それはそのように進められ、またどのような現象を引き興すのか」という関心によって統一されている。

【総論】

Ⅰ．イスラムの拡大と国際社会の変動

全地球規模で展開されるグローバリゼーション（人・物・金・情報の急激な移動にともなう政治・経済・文化・宗教の拡散）現象によって、地球社会は確実に変化しつつある。その変化の波は、人類がかつて経験したことの無い規模と速さでダイナミックに、というより大津波のように人々の暮らしを飲み込みつつある。従来であれば、幾世代数十、数百年をかけて行われた変化が、僅か数年あるいは数ヶ月で展開されるのである。

残念ながら、多くの人々はこの歴史の急激な変化に適応できず、途方に暮れるばかりである。勿論、このグローバリデーションには光と影があり、決して変化そのものが悪である、というわけではない。しかし、社会体制や価値観などの急激な変化は、人々を不安にさせ社会を不安定化させる要因となる。特に、急激な変化に対応できずに時代から取り残された大多数の人々は、精神的不安や貧困等々の社会的不満のはけ口を民族的な伝統や宗教への回帰によって癒そうとしている。それの象徴的な動きが、いわゆる宗教民族主義と呼ばれるものである。（ユルゲンス・マイヤー、阿部美哉訳『ナショナリズムの世俗性と宗教性』玉川大学出版部、1995）

この宗教民族主義と呼ばれる傾向は、冷戦構造の崩壊と共に成長してきたものであるが、その一方で、この宗教民族主義と呼ばれる現象の主流にイスラム教徒の存在がある、という点でこの現象が、かつてのような政治的・経済的イデオロギー論争とは次元の異なるレベルのものであることが判る。筆者は、これを「古くて新しい問題」と表現してきたが、まさに宗教民族主義は、宗教が核心となっているが故に、この問題の理解には、19 世紀以来展開されてきた理性信仰にもとづく、合理思想・科学的思考のみでは、割り切れないものを内包しているのである。

その意味で、21 世紀の国際社会の理解には、従来の世界認識のパラダイムを転換する必要がある、ということになる。

そこで、先ずそのモデルを提示し、これについて簡単に解説をしておきたい。

Ⅱ．21 世紀世界の理解のためのパラダイムモデル

まず、世俗化を成し遂げたことで、近代化という名の非宗教分野である経済や政治の領域を宗教から分離した近代西欧型文明（冷戦構造の崩壊以前における対立構造であった資本主義や社会主義、自由主義や社会共産主義）を簡単に図式化すれば、図 1 のようになるであろう。これに対して、イスラム世界は図 2 の様に宗教と政治と経済は密接不可分、つまり未分化の状態である。（ただし、現実には西洋文明といえども図 2 の状態が深層においては未だ残っている。その良い例がブッシュ氏の発言に現れている）ただし、西欧先進国社会の人々は、自分達は近代的な意識、つまり政教分離主義で、合理的に行動している、と考えているところに、多くの問題が生み出されている。

ところで、政治や経済と宗教とが未分化の状態は遅れた社会として問題視され、人類は進歩と共に西欧型の体制（モデル）への移行するべきである、と考えられていた。しかし、この様な発想そのものが、西欧型文明形態の一方的な発想であり、この発想こそが、文明の衝突という言葉によって問われている本質なのである。それは西欧文明こそ優れており、

普遍性をもつとする見解であり、一種の思い上がりである。

そこで、筆者は21世紀における世界認識のモデルを図3の様に考えてはどうかと思っている。このモデルは、文化の一部、あるいは個人の内面も問題として、経済や政治との関連を断ち切られた従来の文明モデルの反省から、宗教の存在を文明の構成要因、あるいはさらに文明の中核として位置づけることで、宗教に関わる、あるいは宗教を口実に引き越される経済的、政治的な問題の発生メカニズムを客観的に把握し、宗教が他の要因によって利用される危険性を少しでも排除、あるいは回避しようとするモデルである。

このようにすれば、政教一元のイスラム的な社会体制も、また西欧流の世俗化された社会体制も同時に理解できるし、中世モデルのような政教未分化的混沌をある意味で合理的に理化し、処理できる可能性を持つからである。この様な世界理解の根本的なパラダイム転換が、必要であると筆者は考えている。（具体的な検討は、比較文明文化研究センターの『ニューズレター』2002年4月発刊号参照：なお文明については伊東俊太郎『比較文明』東京大学出版会参照。）

図1．20世紀型近代モデル

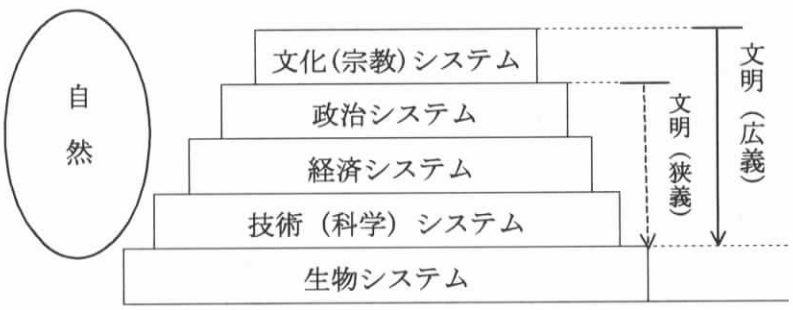


図2．中世型モデル

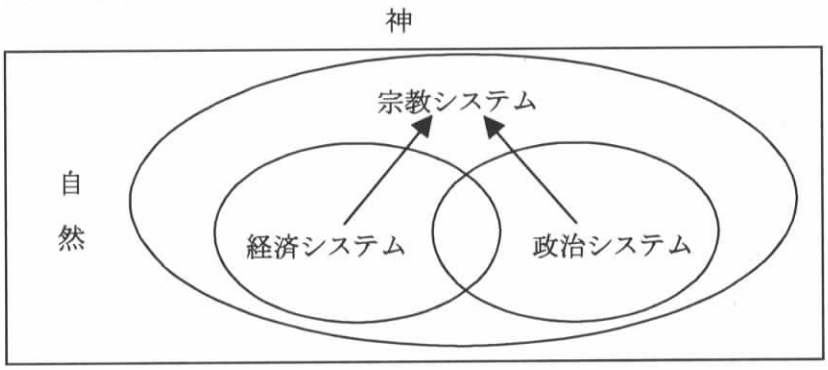
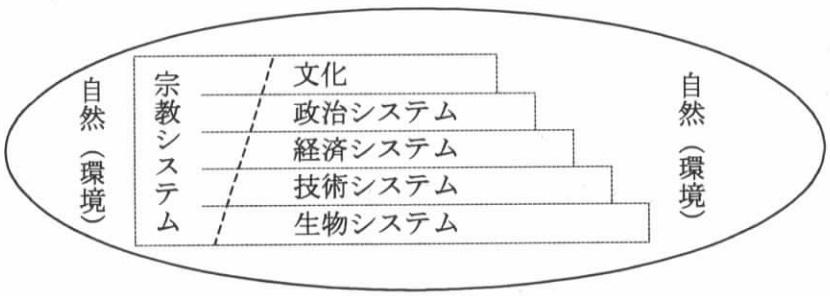


図3．21世紀型モデル



Ⅲ．イスラムの拡大は、国際社会に何を齎しているか

さて、21 世紀は宗教の存在が、世界的にみて大きなウエイトを占める事となることは、昨今にイスラム世界の台頭を見れば、明らかとなる。何故なら、イスラム教においては、宗教的に生きることが人間の義務であり、全ての価値に優先するからである（詳しくは、拙著『イスラームとの対話』成文堂）。

しかも、このイスラム教は確実に世界において人口を増加させている。ちなみに現在のイスラム人口は、12〜13 億位（世界の総人口の約 20 パーセント）であろう、と考えられている。しかし、2025 年には、全人類の 30 パーセント余、つまり三人に一人はイスラム教徒となる、というような予測もなされている。つまり、イスラム人口の爆発である。

しかも、その人口爆発は、単にイスラムベルトと呼ばれる従来イスラム教徒が多数派をしめる地域、つまり赤道をはさんで北緯 30 度・南緯 20 度の地域、また、地域的には中近東を中心に東はフィリピンのミンダナオ島から西はモロッコ（南アメリカでもコロンビアはイスラム人口が 30 パーセント弱である）までの地域はもとより、欧米諸国等でも、この現象はおこっている。特に、ヨーロッパでは移民問題、アメリカではこれに加えてアフリカ系黒人のイスラムへの改宗が、社会的に大きなうねりとなりつつある。

そのなかには人口の自然増加はもとより、他宗教からイスラム教への改宗者の数も決して小さくないのである。この様なイスラム勢力の増大は、政治的・経済的・文化的・さらに宗教的にも欧米先進国が、自らが有利に世界をコントロールできるように形成した様々な世界システムに対して、修正や変更を迫る運動となって現れている。それは欧米の先進国の負の遺産である植民地支配以来の世界秩序への挑戦（2001 年 9 月 11 日のテロのような）であったり、新たな地域秩序の形成（中央アジアのイスラム復興）運動であったりと様々な形態をとっているが、そこに共通するものは、イスラムという宗教を、アイデンティティとして、新しい社会、国家、さらには国家秩序を形成しようというイスラム意識の昂揚現象である。

この現象は、イスラム教徒にとっては自然的帰結であるが、非イスラム教徒にとっては脅威となるものである。それはイスラム独自の政治と宗教の一元性体制に、特に現在流行している偏狭なイスラム解釈による原理主義運動と密接に関係している。

その是非はおくとしても、現在の国際紛争の多くが、地理的にも文化的にもイスラム圏と非イスラム圏との境界上で行われていることは、動かし難い事実である。この点をいかに解釈するかが、今後の世界秩序を考えてゆく上で非常に重要となろう。本報告書は、そのような世界の動きを具体的な事例も基として、検討しようとするものである。

本報告書の構成

本報告書のテーマである「イスラムの拡大が齎す世界秩序の変動、ならびにその問題点」に関しては、アメリカのブラック・ムスリム（アメリカ人である黒人）のイスラム改宗に関する事例研究のところで、アメリカにおける具体例を検討する。

さらに、日本においてもイスラム教徒の拡大現象は見られ、その現状は未だに明らかにされていない部分も少なくない。この点に関しては、第二編「イスラム社会と日本」において検討した。この論文は同テーマに関して、恐らく日本の草分け的な論文である。また、

イスラムの拡大、あるいはイスラム精神の覚醒という現象が具体的にどのようなトラブルを生み出すか、という具体的な事例を「インドネシア・味の素事件」において検証した。

また、アフガン問題に関しては、2001 年 2 月のタリバン勢力によるバーミヤン石仏破壊に関して書いた論文と、現在のイスラム原理主義が目指す一種のイスラム純粋主義的の限界とその修正のためのヒントになることを願い、「イスラムの寛容思想」についての論考がある。また、報告者のアフガン問題の分析は、比較文明文化研究センターの『ニューズレター』2002 年 4 月発刊に述べてある。あわせてご一読を請うしだいである。

【各論編】
第一編　拡大するイスラムの事例研究

1．アメリカにおける黒人イスラム教徒の拡大について

筆者はこの夏、麗澤大学国際研究センターから助成を受けて、「現代社会における宗教と政治の連関に関する研究」の一環としてアメリカ社会における宗教の調査を行う機会を得た。特に、今回は数あるアメリカの宗教のなかでも、日本ではあまり研究がなされていないブラックム・ムスリム（イスラム教に改宗した黒人）に焦点をあてて、短期ではあるがシカゴを中心に調査旅行することができた。

2．宗教的雰囲気溢れるシカゴ

出発前の情報では、シカゴは危険な都市ということであった。しかもコンタクトを取るのが黒人で、しかもムスリムということで、かつてのマフィアのイメージに加えイスラム原理主義のイメージが重なり、その事前の印象はあまりよいものではなかった。

しかし、実際に行ってみると随分と事情は異なっていた。特に、街の中心地周辺は，折からの好景気を反映としてか活気に満ちており、また町並みにもこまやかな配慮がなされており、日本の繁華街のようなタバコのポィ捨てや，ごみの投げ捨てなども見られず、また美しい花が街じゅうに溢れまことに美しかった。さらに驚いたのは、そのような美しい外見だけではない。シカゴの街を歩いて一番目を引くことは、その宗教施設の多さである。摩天楼の只中にうずくまるように佇む古めかしい教会もあれば、自らも摩天楼と化した教会もある。しかもその数が非常に多い。試みに 2000 ページもある分厚い電話帳で調べたところアメリカ特有の現象である弁護士の紹介ページ数が一番多く 150 ページであり、次に精神分析医がつづき、レストランが 45 ページであったが、教会も之に負けじと 30 ページ弱をしめている。その数の多さがこの電話帳からも想像できよう。事実、確かに街中に教会は多い。しかし、それ以上に郊外に行くと教会の数の多さに圧倒させられる。

もちろん、建物の数の多さだけではなく日曜礼拝の時には、どの教会もめかし込んだ人々で満杯となる。私も幾つかの教会のミサを覗いて見たがどの教会も満杯で、その熱気と敬虔な雰囲気とに圧倒された。さすがに「神の存在を信じる」と 90 パーセント以上の人が答えるアメリカのことはある、と痛感した。宗教の自由をめざして建国されたアメリカの精神は未だ健在である、ということであろうか。経済中心の資本主義の国家というアメリカのイメージとは異なった姿があった。つまり，ヨーロッパの宗教弾圧から逃れ、ここに『神の国アメリカ』を建設しようとした人々の姿がそこには感じられた。従って、街中の教会には、白人の人々が多い。

一方、街にあちこちでキリスト教徒以外の存在も決して少なくないことに気付く。特にユダヤ教徒やアラブ系のイスラム教徒の存在は、その風貌から明瞭である。もちろん、それに加えて、ヒスパニック（スペイン系の人々）の数も少なくなく、シカゴでも白人は有色人種との人口比率では、少数派に転落した、ということであった。実は、好景気に沸く白人社会とは多少異なる人々の存在もあることが、アメリカ社会の特徴でもある。

さて、敬虔な雰囲気が漂うシカゴの街並みであるが，この雰囲気も南部地域に行くにつ

れ一変する。黒人居住地区は、北部地区の豊かさから比較してなんとも殺伐とした雰囲気を漂わせている。

3．モスクは黒人スラムの中に

黒人居住区は、シカゴの中心街であるループ地区から南へ十数キロのところから南に広がる。有名なシカゴ大学はこの黒人居住区の最北端に位置する。

今回、調査を兼ねて尋ねたのはブラック・ムスリムの中でも最も活発な活動を続ける「ネイション・オブ・イスラム」の活動拠点である「モスク・マルヤム（Mosque Maryam)」と、彼等の機関紙である「ファイナルコール（The Final Call)」関連の事務所であった。まず、「モスク・マルヤム」は、もとギリシア正教会の教会を「ネイション・オブ・イスラム」の実質的な創設者であるエリジャ・ムハッマド（1897～1975： Elijah Muhammad：poole Elijah）が、1972 年に購入したものであり、現在のモスクはこれを新たに現在の同団体総裁であるロイス・ファラカン師（1933： Louis Farrakan）が 1988 年に購入し、「ネイション・オブ・イスラム」の活動拠点としたものである。また、敷地内に併設された「ムハマド･ユニヴァーシティ・オブ・イスラム」において、少年少女の教育もあわせて行っている。インドの新仏教徒にも言えることであるが、旧弊の宿痾を脱して新しい理想に生きる改宗者の生き生きとした姿は、常々感動させられる。私が会ったブラック・ムスリムの人々も、目を輝かせて彼等の理想をイスラムによって実現させようと張り切っていた。特に，その存在を誇示するかのように、彼等は大統領選挙と関連付けてワシントンでの「百万家族大行進」と題する集会を、10 月 16 日に計画中である。この運動は前回の「100 人大行進」の成功に続くものであり、前述のファラカン師のグループが、リーダーシップをとる形で、アメリカの黒人社会に一定の共感を得ている。

4．アメリカの社会と宗教

さて、今年は、大統領選挙キャンペーンの年にあたり、日ごろ経済や政治といった日常原理の背後に退いているアメリカの真の姿というか、アメリカ社会を根源的なところで規定している宗教性が露になる年にあたる。しかも、今回はアメリカの大統領戦においてはじめて正統ユダヤ教徒のリーバマン氏が、民主党の副大統領候補になっている。これはアメリカの歴史において大きな転換点を意味するものであろうが、このことがユダヤ教徒同様、アメリカの少数派である黒人達を大いに刺激していることも事実である。

特に、黒人イスラム組織の代表を自認するファラカン総裁は、この点を盛んに強調し、ブッシュ、ゴア両陣営に、黒人の権利増進のために、強烈な政治的な要求を突きつけている。ファラカン師の運動は、黒人でしかもムスリムという二重の意味でアメリカ社会のマイノリティの立場を最大限に活用しようとしているが、彼らブラック・ムスリムの存在が大きくなればなるほど、また彼等への風当たりも強くなり、アメリカの社会の不安材料になりかねない、というジレンマを抱えることとなる。

いずれにしても、アメリカのムスリム協会発表では、アメリカにいるムスリム人口は、西暦 2000 年現在アメリカの総人口の 2.6 パーセント、670 万人強である。これが 2025 年には、3.4 パーセントの 1500 万人となると予想されている。そして、このムスリムのうち約

42 パーセントが黒人信者である。そしてこのアメリカの黒人によるイスラムへの改宗は、今後更に加速すると予想される。そうなれば、アメリカ社会においてイスラム教は、「地生え宗教」として大きな存在感を示すこととなる。あるいはアメリカの大統領、少なくとも副大統領候補として黒人のイスラム教徒が生まれるかもしれない。

もちろん、アメリカの黒人の多くは、未だにキリスト教徒が圧倒的な多数である。しかし、マルコムXが言うように、白人達がキリスト教の名のもとに、黒人を奴隷として酷使し、さらには非人道的な扱いを 300 年にわたって続けてきたという現実を考えると、黒人達が集団でキリスト教と決別する可能性がないとはいえない。

あたかも、アンベードカル（1891～1956）が率いた不可殖民のマハールの人々が、ヒンドゥー教を捨て、仏教に改宗したように。いずれにしても、来る 10 月 16 日に計画されている「百万家族大行進」の行方が注目される。

5．ブラック・ムスリム運動の系譜

ブラック・ムスリム運動の発端は Marcus M. Garvey 1887～1940）が 1919 年に UNIA (Universal Negro Improvement and Conservation Association)を設立し、黒人の権利の覚醒に乗り出したことにある、とされる。

彼はイスラム教徒ではなかったが、その主張が黒人のアメリカからの分離独立、あるいはアフリカへの帰還というブラック･ナショナリズムの主張が、ブラック・ムスリム運動に引き継がれて行った、という意味で重要である。さて、イスラム教徒で最初のブラックナ・ショナリストとされる、D．アリ（Noble. D. Ali*1886～1929）であった、とされる。アリは、サーカスの手品師として世界を回るうちに東洋の宗教に魅せられた。その中でも特にイスラム教に強く惹かれ、1913 年には早くもモーリッシュ･サイエンス･テンプル（Moorish Science Temple in America）をニュージャージのニュアークに設立した、とされる。そこを拠点にコーランなどを出版した。この運動は急速に大きくなり 1920 年代にはデトロイト、ピッツバーク・フィラデルフィア、ニューヨーク，シカゴなどに支部ができた。彼は、自らを含めて黒人はムーア人の子孫であると主張した。それはムーア人が中心となりイベリア半島（それは白人とリスチャンの象徴であるが）を支配した，という歴史的な事実に自らの存在を投影させ黒人の権利の復興めざした運動運動へと発展した。その運動が、ガーベーの運動と結びつき、さらに彼が暗殺された後に、今日の「ネイション・オブ・イスラム」の運動に直結するエリジャ･ムッハマド（1897～1975）、さらにマルコムX（1925～1965）、そして現代のルイース・ファラカン（1933～）へと続く。

6．ブラック･ムスリムの思想

ブタック･ムスリムの思想は、彼等の奴隷としての歴史を反映して極めて過激である。特に、彼等を彼等の意思に反して、アフリカからアメリカに拉致し、過酷な条件下で奴隷として酷使したと、彼等が認識する白人やその宗教であるキリスト教、あるいはユダヤ教徒に対する認識は、敵対的である。

エリジャのもとで飛躍的にブラック・イスラム運動の中心組織である「ネイション・オブ・イスラム」という組織を発展させたマルコムの主張は、白人を「青い目の悪魔」と呼

び、彼等からの分離独立こそ黒人の真の解放につながる，というような過激なものであった。彼は言う「この国の政治機構が、いわゆるニグロを搾取するために使われてきた」（マルコムX『いかなる手段をとろうとも』現代書館）のである。従って黒人はこの国から独立する以外には、黒人の人権を全うする方法はない。だからこそ「自分自身の足で立ち自分のためにたち上がらねばならない」（同）とする。そしてそのためには、「ノンバイオレント（非暴力)」を捨てることも辞さない。」とする。黒人の政治的、社会的、そして精神的自由を獲得するためには、「如何なる手段をも辞さない」、という主張であった。

このようなマルコムの主張は、現実的には圧倒的な力を保持する白人社会にとってほとんど脅威にならないものであったが、多くの協賛者を得たこともまた事実である。その中にはプロボクサーのカシアス・クレイ現在のムハメド・アリも含まれる。

もっとも彼の恨みと憎しみと怒りに溢れた主張は，その一方で白人社会の反感を買い、その志し半ばでの暗殺されるという結末を迎えた。以後、ファラカン師に率いられたブラック・ムスリム運動は，その主張を多少緩和しているが、その発想は基本的に復讐法であり，イスラム教は彼等の憤怒の正当化に用いられている。

私は彼等とのインタヴューを通じて、その主張にある種の必然性があることを理解しながらも、その主張の端々にみなぎる憎悪や敵意に言いようのない悲しみを覚えた。そのような折に、ホテルに帰ってテレビをつけたところ、8 月 27 日に開催された国連の「ミレニアム世界平和サミット」の中継のなかで、仏教僧の代表が「如何なる意味でも暴力は是認されるものではない。人間は，憎しみや敵意によっては、幸福になれない。憎しみの輪廻を絶ち、聖戦などという主張をせず許しあおう。」との言葉が、心に染みた。そしてこのとき私は、同じように悲惨な歴史を持つインドの不可殖民を率いたアンベードカル（1891～1956）博士が、ほかならぬイスラム教ではなく、仏教を選んだことのすばらしさを痛感した次第である。その意味で、21 世紀における仏教思想の可能性を確認できた旅であった。

（1999 年 10 月）

第二編　イスラムと日本社会 ――イスラム定着と日本社会の対応について――

1．はじめに

本書において私に与えられたテーマは、イスラムの日本定着とそれによって予想される文化摩擦（もめごとと表現する）についてである。従って、本小論の目指すところは、イスラム教およびイスラム教徒等（以下両者を併せてイスラムと略記する。特別に強調したい時はイスラム教、ムスリム：イスラム教徒、イスラム文化、イスラム文明などと表記する）との交流が盛んとなるに付随して不可避的に生ずる様々なレベルの摩擦、これを一括して「もめごと」と表現し、この「もめごと」の発生原因やその状況を検討し、日本人およびその社会とイスラムとのより良い関係構築に多少なりとも有益な提言をなすことである。

周知の如く日本社会とイスラムとは、歴史的にも文化的にも交流が乏しく、従って日本人にとってイスラムは馴染みの薄い存在である。それゆえに日本におけるイスラムの評価は一定していない、と言うべきである。(1)

しかし、連日伝えられるパレスチナの紛争に加え、日本人が巻き込まれた昨今の事件、つまり 97 年にエジプト・ルクソールで起こった日本人観光客銃殺事件、さらには 99 年に中央アジアのキルギスにおける日本人技術者拉致事件などなど、が日本人にとってイスラムへのイメージを悪化させていることは事実である。そのために、日本人のイスラム観は漠然とした「イスラム脅威論」に傾いている感は否めない。

しかし、その一方で、イスラム教の紹介本や日本のイスラム学者などの発言は、イスラム教礼讃とも受け止められかねないものが少なくなく、両者のギャップに一般の人々は当惑しつつあるというのが現状ではないだろうか。(2)

そこで本小論では、異宗教・異文化・異文明としてのイスラムの日本への浸透が、どのような「もめごと」を日本社会に引き起こしたか、あるいは引き起こす可能性があるかについて、他国における事例や日本における幾つかの問題を示しつつ検討してゆきたい。特に、もめごととして扱う範囲の出来事は、お互いに常識レベルの思考や行動に由来するものが元となっており、それゆえにもめごとの範囲は、無意識的、あるいは善意少なくとも悪意なきレベルで引き起こされる問題と認識できよう。

いずれにしても、本書のテーマが「もめごと」というものであるが故に、本小論でも日本へのイスラムの浸透という現象が、多少否定的に扱われている印象を与えるかもしれない。が、しかし実際には他の宗教・文化の出会い時同様、良い面もあればもめごとと見なされるようなマイナス面もある。そして今回は、後者に着いて考察するということである。

2．イスラムの拡大と日本

① 近代以前のイスラムとの交流

世界的視野に立って現在進んでいる日本へのイスラム伝播という現象を論じるならば、まさにイスラム拡大の波がムハンマドの立教以来約 1400 年を経て、漸く日本に到達しつつあるという位置づけとなろう。

また日本文化の立場からこの現象を位置づければ、地理的、歴史的にイスラムとは殆ど無

縁であったイスラムが、日本社会の構成要素として今後重要な役割を担うその端緒が開かれたということであろう。歴史的に、この現象をみるとそこには、異質なるものの出会いに伴う文化衝突や文化融合、つまり悲惨な紛争と華々しい融合文化の出現というがしばしば繰り広げられてきたのであり、今後いかなる方向に日本社会とイスラムとの関係を発展させるかは、現在のわれわれの努力に負うところが多きのではないか、と考えられる。

というのも、現代的な表現を借りれば覇権主義をとらない仏教でさえ、その受容期において既存の宗教（いわゆる神道）や社会と揉め事があったことは、よく知られたことである。(3) 勿論、この戦いそのものは仏教の教理からあるいは仏教の拡大現象に不可避的に生じた現象ではなく、文化接触時に見られる現象で、現代的に言えば民族主義的な視点からの反発であった。というのも、非暴力や不殺生を中心思想に置く仏教においては布教や、その伝播において暴力を肯定する思想もまたその事実も殆ど見出せないからである。

しかし、多元主義で寛容主義を標榜する仏教でさえ、異文化への定着初期においては、このようなもめごとの原因となったのである。ましてやキリスト教やイスラム教のような排他性、自己絶対性の原理を根本とする宗教の場合、単なる異文化への拒否反応以上のもめごとを引き起こす危険性は、仏教の伝播、定着に比して遥かに大きくなることは、歴史的な事例が示すとおりである。特に、セム的宗教の持つ聖戦思想は、異教徒との紛争収拾の際に暴力を容認するものであり、この教えが多用されると異教徒とのもめごとはエスカレートすることとなる。(4)

ところで、イスラムと日本の接触は何時頃からであろうか簡単に検討してみよう。

その可能性としては、遅くとも 8〜9 世紀に日本人とムスリムとの間で何らかの接触があったことは考えられる。というのも、ムスリムは 8 世紀には中国の港にやってきていたからである。さらに、イスラム地域の文物に至っては、様々な形で日本に輸入されている。(5) もっとも現時点で記録に残っている日本人とムスリムとの接触を示すものは、高山寺に伝わる古文書である。これは慶政上人（1189−1268）入宋の折の 1217 年に、上人が福建省の泉州で出会った異邦人に、詩の一説を揮毫してもらったものがそれである。この詩は後に精査の結果『ヴィースとアーミーン』と、『王書』の一説であることが岡田教授らの努力であきらかになった。(6)

しかしその後は、16 世紀の大航海時代などに断片的な知識や文物は日本に伝わってきたようであるが、以後長らく鎖国をしていたという事情もあり、日本へのイスラムの本格的な交流にはみられなかった。(7)

そして日本とイスラム世界との関連が積極的になされるようになったのは、鎖国状態の終わった明治以降である。(8)

② 近代以降現代にいたる日本のイスラム関係史を簡単に概説

近代日本においてイスラムとの関係を考慮する場合まず語られねばならないことは、オスマン・トルコの軍艦エルトゥールル号沈没事件（1890 年）とそれにまつわる一連の心温まる交流である。この事件は、エルトゥールル号が紀州沖で暴風雨のために沈没し、多くの犠牲者を出した事故である。日本はこの事故に対して遭難者の救出や送致、義捐金の送付など誠心誠意対応したとされる。このとき日本人初のムスリムとして知られる山田寅次郎（1866〜1957 改宗は 1902 とされる）も活躍した。当時の日本は帝政ロシアの脅威を共有

するトルコやペルシアなどのイスラム国との戦略的な交流を行っており、その方面からのイスラムとの接触は存在した。(9) しかし、民間レベルの交流は殆どなされなかった。従って、イスラムとのもめごとも殆ど生まれなかったし、少なくとも表面化することはほとんどなかった。(10)

第二次世界大戦後の日本社会では、漸く 1970 年代における 2 度のオイルショックを通じて、中東諸国との交流が重視されだした。また、オイルダラーと呼ばれた潤沢な資金をバックに、アラブの王様の存在が巷間に意識されてのもこの時期である。しかし、真にもめごとというレベルでイスラムが日本に身近になったのは、1980 年代後半以降南アジア地域のムスリムが、大量に入国したためである。(11)

特に、1990 年代の初頭には、原宿の明治神宮前広場や上の公園において、数万位も及ぶムスリムが日曜に集合し、俄か市が立ったことは記憶に新しい。それに伴い、多少のもめごとも報告されている。(12)

当時の日本が、いわゆるバブル期の前後であり、多くの労働者を必要としたという社会背景もあり、南アジアや中国から多くの出稼ぎ労働者がやってきていた。多くのムスリムも祖国を離れ日本において３Ｋと呼ばれる職種に着き、日本経済の発展を底辺で支えていた。彼等の労働環境は、厳しいものであったと予想されるが、しかし、多くのムスリムは辛抱強く、かつ勤勉に働いていた。

この時期より、彼と日本人との結婚も次第に多くなり、また日本人の改宗者も増えてきた。日本イスラム協会のホームページによれば、現在の日本人改宗者の数は 5 万ということになる。(13)（＊以前の報告では 3000 人程度とされていた。また別の報告では「多めに見積もっても約 3 万人であった。」）（毎日新聞）そして、その数は確実に増加しているという。(14)

いずれにしても、日本社会にそれまでまったくといって良いほどに関係を持たなかったイスラムが根付きつつある今日の状況は、約 1400 年前の仏教の受容期、あるいは明治初期の西欧キリスト教文明の受け入れ期に匹敵する日本の宗教・社会構造・文化等々の根本的な変容を伴う巨大なうねりの起点と認識できるであろう。少なくとも、本小論は今後急速に増加してゆくであろう日本のムスリムによって、日本社会が否応無く彼等との共存の道を探らねばならなくなるという長期的な視点から、この問題は論じられなければならないであろう。その意味で、イスラムとの交流や定着が進んでいる他地域の状況を知る必要があろう。

③ もめごと発生の原因とその背景

さて「もめごと」が発生する背景については様々なものが考えられるであろう。一般的な傾向として異質なるものの出会いは、双方の存在に多方面における変化のインパクトを与えるという意味でもめごとの発生原因となる。

特に宗教が関わる場合は、この傾向が強いことは周知のことであろう。もっとも宗教に対する無知無関心を是とする文化を形成する日本においては、イスラムとの直接的な宗教的対立は当分起き得ないであろう。しかし、熾烈な対立は起き得ないが、逆に宗教に対して無関心な日本社会とイスラム社会との温度差が、いざこざの原因となることも充分考えられる。

つまり、宗教的な価値観や言動（倫理など）を重視しない日本人、およびその社会とこれを至上とするムスリム、およびイスラム社会との間に善意の、あるいは無意識レベルでの行き違いが、もめごとの原因に発展することが危惧されるのである。

もっとも、一般の日本人が意識しているほどには、日本人は宗教性に無頓着ではないから、その意味でも宗教間の対立によるもめごと、いざこざも生じる可能性は決して小さくない。(15) いずれにしても、今後引き起こされるであろうイスラムとのもめごとの発生原因には、文化的な要因を初めとして様々なものが考えられる。

ただし、そのもめごとの原因は、次の二つに分類できると思われる。つまり、第一にいわゆる文化的な差によるものであり、これはイスラムのみならず、一般的に見られる外来人（文化・文明も含める）の日本社会への定着時に極一般的に見られる一時的なもめごとでとなる。従って、時間が必然的に解決するものである。

第二のものは、これらとは異なりいわば構造的なものである。例えば、イスラムの宗教観を基礎とする価値体系が、日本文化の根底を形成する宗教性、あるいは政治理念に抵触し、それが故に不可避的に発生する種類のもめごとである。特に、政教分離を国是とする日本社会と政教一元を基礎とするイスラム文明およびムスリムの遵法意識とのずれは、今後日本社会が抱える大きなもめごとの種となるであろう。

もちろん、両者を峻別することは難しいが、このような可能性があることを理解し、夫々の視点からの対応を心がけることは不可欠であろう。

いずれにしても小論では、日本社会には馴染みが薄くしかも日本社会との隔たりが大きいが故に二重の意味でもめごとを生じ易いと考えられるイスラムとのもめごとの事例を検討し、今後の研究への掛け橋としたい。

④ 世界的に見たイスラムと非イスラムの混成地帯が抱える問題

セム族の宗教を代表するキリスト教とイスラム教との比較に於いて、イスラム教の特徴を一口で表現すれば、西欧のキリスト教社会が血みどろの宗教戦争（例えば、30 年戦争のような）の結果行き着いた宗教と世俗社会を分離する政教分離主義をとらず、それゆえに日常生活そのものがいわゆる宗教的な価値観に直接連結すると言う構造になっている点にある。(16)

もちろん、このような視点は多かれ少なかれ他の宗教においても認められる要素であるが、イスラムのように宗教の核心において、これを強調する宗教は決して多くは無い。（ただし、宗教民族主義という傾向は、これに近い社会現象を引き越す。ユルゲンス・マイヤー）というのも、イスラムにおいては社会的にも、また個人レベルでもイスラム教の存在は、他の宗教に比べ様が無いほどに密接であり、それゆえにイスラムが自らの信仰スタイルを非イスラム地域においても遵守しようとする場合には、イスラム特有の問題を抱えることとなる。(17)

ところで筆者は、イスラムの社会を研究するに際して重要な前提があると考えているので、それをまず簡単に紹介する。つまりイスラム社会の研究，特にイスラムの社会科学的な分野の研究、たとえそれが古代であろうが現代であろうが、以下のような事情を充分考慮する必要がある、と考えている。

それはイスラムが多数派を占める地域、つまりイスラム的生活が常識となっている地域

と、イスラムが少数派あるいは劣勢である地域、つまり非イスラム的生活が基本である地域とでは、イスラムを巡る問題は当然ながら異なるレベルで展開するという基本認識である。

この点はヨーロッパのイスラム移民問題研究などを除くと意外にも考慮されることが少ないように思われる。同様に、非イスラム社会におけるイスラム化の進行段階の差によっても当然ながら、もめごとの種類や深刻度はことなる。(18)

これを神学的な言い方で表現すれば、世界をダール・アルイスラーム（イスラム教徒の家、つまり支配する地域）とダール・アルハルブ（戦争の家、つまり異教徒の支配する地域で、いずれイスラム教の討伐を受け、イスラム教化なされなければならに地域）との２分法で語られるイスラムの世界観となる。従って、ダール・アルハルブ地域では、当然イスラムと非イスラムのもめごとは、文化・宗教の差異による対立という形で引き起こされることとなる。

つまり、多数派ムスリムと少数派非イスラムとが形成するイスラム優位の社会であるダール・アルイスラームにおけるもめごとと、イスラムへの非服従はもとより、時に対決さえしかねない非ムスリム（異教徒：カーフィル）が暮らすダール・アルハルブ地域におけるもめごととでは、基本的に異なる原因による、と言う認識である。

しかも、後者の地域では聖戦思想（世界のイスラム化のために和戦両態に渉る献身を意味する）を持ち、異教や異教徒に対して自らと対等の地位を原則として認めないイスラムの立場は、不可避的に様々なもめごとを生みださざるを得ない点がある。

その意味で、非イスラム地域に起こった、あるいは起こっている問題は、今後日本社会においても引き起こされる可能性がある。従って、そのようなケースを見聞することも、日本社会に急速に根を張りつつあるイスラムとの共存を模索する上で重要なことであろう。

⑤ イスラムとのもめごとの事例

本小論のテーマは、日本におけるイスラムについての考察であから、それは必然的に大規模な紛争や抗争を示すものではなく日常の生活レベルのそれを扱うこととなる。特に、日本でも今後同種のもめごとが起こり得るものを簡単に紹介することとなる。

それらの問題は、日常生活に直結するが故にムスリムにとっては基本レベルのものであり、それが故にまたダール・アルハルブ地域に属する日本でも予想されるものである。もちろん、そのような身近で一見些細なもめごとであってもその背後に、根源的対立の要因に発展する萌芽となる可能性もある故に注意が必要である。

いずれにしても今回扱うものは、それぞれ生活レベルに密着していて、それがために無意識下において行動を規定する原理となっているものが主である。従って、これらは習慣あるいは善意という形でなされた行為によって引き起こされる種類のもめごとである。しかも、これらは単独で起こる場合もあれば、複合的に起こる場合もあり、また生活に密着しているが故にもめごとに発展する可能性は大きいし、これらの行き違いから大きな事件に発展する可能性を持つ初期段階のもめごとである。

本小論では、まずもめごとの種類を身近な生活習慣レベルのものと、より構造的なレベルのものの二つに分けて考察することとした。なぜなら、両者は多少もめごとを引き起こす次元が異なる、と筆者は考えるからである。

3．文化的なもめごとについて

①割礼など

たとえムスリム少数派地域に於いても、ムスリムの生活習慣それ自体を、彼等イスラムコミュニティ内において実行している内は社会問題化しない。従って、他のコミュニティとのもめごとには発展しない。強いて云えば、女性隔離の習慣（インドやパキスタンに顕著）が、女性の人権を阻害するというような議論や割礼、特に女児割礼の習慣などが、マスコミの話題に上る程度である。(19) もっとも、逆にその閉鎖性が他のコミュニティの不安を掻き立てるということにもなる。

しかし、彼等独自の生活習慣が、他の集団と交わるともめごとに発展することとなる。例えば、日系企業がイスラム圏へ進出した場合にはそのようなもめごとが報告されている。

記憶に新しいところでは本年（2001 年初頭）に騒ぎとなった「インドネシア味の素の事件」がある。この場合、インドネシア味の素社が食品安全基準に反して豚のすい臓から抽出した触媒を用いてアジアの素を製造したことが、問題となり現地法人の社長などが警察に拘留されるなど大きな事件に発展した。この件に関しては、イスラムの食のタブーに一定の理解を示しながらも、今回の事件に関して云えばインドネシアの政治闘争に巻き込まれた不幸な出来事、と言うような論調が日本では少なくなかった。

しかし、それは日本的な常識での判断であり、ムスリムの生活習慣や心情を尊重した分析ではない。事実、インドネシアの新聞報道などを総合すると、味の素が経済性を重視し、イスラムへ食のタブーへの配慮を欠いたことが事態を悪化させ、このような大きな事件となったということが明らかとなる。(20)

もちろんこの場合、味の素が不誠実で粗悪品を売りつけたということではない。むしろ味の素側に立てば、よい製品を安く大量に供給するという意味で最善を尽くしていたのである。しかし、そこには日本的な価値観が先行し、相手の価値観への配慮が根本的に欠けていたと避難されても仕方のない行為があった。つまり、この事件は自らの価値観のみに依った善意の行為が、他文化に属する人々の価値観を結果として軽視することとなるという文化摩擦の好例ということができる。

このようなもめごとの場合、当事者は善意、少なくとも悪意はないが故にその解決は、一層厄介なものを含むこととなる。いずれにしてもインドネシアの主婦の「高くてもムスリムとして安心して口にできる製品が、よい食べものなのよ。私は家族のために、そういう食品をえらぶわ」という言葉に、この問題の本質は明らかである。(21)

ムスリムにとってどれほど食のタブーが重要化は、アメリカのムスリム社会の事例を見れば推察がつくであろう。つまりアメリカでは、ムスリムのために『ハラルとハラム』（ムスリムが食べていいものと悪いもの）なる本が出版されている。これにはほとんど全ての食品の製品名が挙げられてハラルかハラムが明記されている。人々はアイスクリームやサラダのドレッシングに至るまでこの本を頼りに食品を選別するという。(22)

日本においてはこのようなことは個々人の努力に任されているが、最近ではムスリム商人がムスリム相手に店を構えてハラル商品を売るようになってきている。その意味で、日本在住のムスリムの生活は随分楽になったようである。

② 葬送関係

文化的なもめごとは、葬儀特に埋葬法や場所についても予想される。

周知のように葬制は、数ある宗教儀礼の中でも最も重要なものである。特に、埋葬法は宗教の特徴を象徴するものであるが故に、重要である。その点はイスラムでも同様である。

特に土葬が厳守されるイスラムは、日本のように90パーセント以上が火葬を実行している国では、その墓地確保も含め将来もめごとになるであろう。因みに、現在は山梨県にイスラム教徒専用の墓地が確保されている。

まず、すでに発生した埋葬にかかわるもめごとを検討しよう。現在の日本では火葬は極普通の感覚であるが、イスラムでは宗教関係の罪びとなど極例外意外は実行されない。(23)

ところが、不可抗力ではあったが相次いでムスリムを火葬にする事例が発生した。そしてこの件に関して、イラン大使館から強い抗議を受けるということがおこった。

最初の事件は1994年5月1日山梨県石和市で自殺したイラン人青年を、石和市側が法律にも基づいて火葬したところ、イラン大使館から抗議を受けたのである。この場合、市側は「行旅病人および行旅死亡人取扱法」に則って火葬したのであるが、イラン大使館側はムスリムを火葬したことを遺憾とし、外務省に書簡を送り今後の善処を強くもとめたという。(24) これは、日本側のイスラムへの無知に対して、悪意はないとしてももう少し理解をするようにとの強い要請であった。

同じく同7月には、栃木県足利市で自殺した千葉県松戸市在住のイラン人青年の遺体を約一月半保管後に火葬となっている。(25) これらはどちらに非があるという種類のものではないが、あえて言えば日本社会のイスラムへの知識不足が招いたもめごとの典型と言う事ができよう。

今後は、ムスリムの生活儀礼（冠婚葬祭など）の最低の知識を身に付けることが、彼等ともめごと無く共存してゆくために不可欠である、ということである。

4．構造的なもめごとについて

① イスラム法と地域法の相違から来るもめごと

この問題は前述のような主に文化的な要因によって発生するもめごとと異なり、宗教的救済規定や現実社会の法や制度の問題が絡む故に、もめごととしては厄介なものである。その象徴的な存在が、婚姻制度に伴うもめごとである。

特に、婚姻制度の相違や不理解などから生じるもめごとは、今後増加することが予想される。一夫多妻制を宗教的に奨励（ただし、義務ではない）するイスラムと一夫一婦制を制度化している日本社会とでは、この問題に関する法源の優位性の議論が生まれるであろう。というのも、ここで問題となるのは、習慣的、文化的な一夫多妻、一妻多夫というような問題をゆうのではない。なぜならそれらは習慣として世界各地に存在するし、今も複数の妻をもつ非ムスリム国の国王もアジアに存在する。

しかし、この問題が重要なことは、この問題は、純粋な法の問題として議論されねばならない根本的なものを含んでいるという事実である。つまり、宗教法と地域（国）法のどちらを優先するか、という問題である。

極わかり易い例では、宗教的な法制度として一夫多妻を認めるイスラム法に則って、日本国内で権利としてムスリムが重婚を行った場合、重婚罪としてこれをさばく事ができるのか、どうかというような問題である。このようなイスラム法と非イスラム地域の国法との齟齬に対する問題は、国家の基盤を揺るがす問題として広範に議論されるであろう。

というのもイスラムの社会は、キリスト教文明圏によって生み出された西洋キリスト教の価値観を前提として形成されている近代文明型社会とまったく異なる原理で形成されており、両者が接触あるいは対立すれば、必然的に近代的な諸制度や思想を根底から問い直すこととなるからである。(26)

ロシア連邦ではこの問題が表面化したことがあった。つまり、イスラム圏に属するイングーシ共和国アウシェフ大統領が、イスラム法に則って一夫多妻制を制度化しようとしたところ、ロシア法相のクラシェンッコニコフ氏があわててこれを撤回させたというようなことが起こっている。(27) この処置に対して、アウシェフ大統領がクラシェンコニコフ氏の申し出を受け入れたので紛争に発展しなかったことが、幸いであった。

同時に、婚姻で問題となるのは異教徒との結婚を禁止するイスラム法の伝統である。日本では、未だに適齢期の女性ムスリムは少数であるから、異教徒との結婚にまつわる問題は表面化していないが、他国では日常的に見出せる。

現時点でこの問題が表面化している事例は、改宗者が主婦であった場合である。つまり、夫が改宗しなければ、異教徒との結婚禁止条項に抵触するために厳密には、ムスリムとなった女性は離婚しなければならない、と言うことになる。

もっとも現時点では、妻が夫を根気良く説得し、改宗させることを目指せば夫婦であることは是認されるということであるが、これなども今後日本人ムスリムが増加するにしたがってもめごとの要因となろう。

例えば、1995 年にエジプトで起きた事件は、この件に多少の示唆を与えよう。それはカイロ大学のナスル・アブゼイド教授の事例である。同教授は、イスラム教の解釈が余りに伝統に反していると言う理由で、裁判所から背信者を宣言された。つまり裁判所が公式に、彼をイスラム教徒として認めないとの決定を下したのである。それゆえに、彼はムスリムである奥さんとの離婚を強制されたのである。身の危険を感じた教授は、オランダに退避したのであった。(28)

もちろん、日本でこのようなもめごとが起こることは当分考えられないが、両者の婚姻制度に対する差は大きいので、その差異を充分考慮する必要は今後あるであろう。

同様に、離婚に関してもトラブルになり易い。特に、男性優位の傾向が強いイスラムでは、女性側からの離婚は難しくトラブルにもなり易い。日本でもこの種の問題から不幸な事件がおきている。それは 95 年 1 月 30 日早朝埼玉県で起きている。本件はパキスタン人と結婚した日本女性が、離婚を申し出たところその仲介には入った男性を殺害し国外逃亡を図ったという事件である。この場合、殺人事件という最悪の事件となったが。両者の離婚に対する考えの違いがこの事件の背後にあることはみのがせない。(29)

このような衝突は、教育の現場に於いても予想される。例えば、宗教伝統を重視するイスラム世界では、子女の教育もイスラム教の教えと密接に関係している。したがって、日本に於いても政教分離を目指す教育、特に公教育とは鋭く抵触する可能性が充分にある。

例えば、フランスの公立学校での事例などは今後充分参考となろう。

つまりフランスでは、イスラムの女子の服装が、宗教を公教育の場に持ち込むことを禁止する法律に抵触するということで大規模なもめごとに発展しているのである。(30) この場合、女性は外出時ヘジャブ等（スカーフで代用可）を着用するというイスラムの宗教的倫理と、公教育の場では宗教性を排除するというフランスの国内法との対立と言う構図となっている。

つまり、ムスリムとしてイスラム法を国法に優先させるか、あくまでもフランス国民として国法に従うかべきかという極めて深い問題が、この問題の背後には存在する。

日本ではこのような問題は今のところ報告されていないが、公教育の場において非宗教性が重視されることを考えれば、将来このような問題が起こらないという保証はない。

② 言論の自由

次に、多少本小論のテーマから逸脱するが、少し大きなテーマについても検討しておこう。特に、言論の自由についてのもめごとについて検討する。言論の自由という概念も近代的なものであり、イスラムとのもめごとを起こしやすいテーマである。特に、1991 年 7 月には筑波大学助教授五十嵐一氏が殺害されたことは、日本のイスラム関係史上決して忘れることのできない問題である。もちろん、同士殺害の犯人が検挙されていない現在、これをムスリムの犯行と断定することはできないが、彼がイスラム侮辱罪で、イランの故ホメイニ師から死刑宣告を受けたサルマン・ルシュディ氏の『悪魔の詩』の日本語訳を出版したことや、それに関係して脅迫を受けていいたことなどから、ムスリムの犯行とみなされた。(31)

同様な言論への弾圧事件はバングラディシュでも起こっている。同国の作家ナスリン女子はイスラムの過激派から死刑宣告を受け、外国へ避難した。言論の自由を原則とする現代社会、特に日本で日常的にこのようなことが起こるとは考えられないが、しかし、だからと言って無制限な自由ももめごとの原因となる。これはイスラムに限らないが、特に宗教的なシンボルへの言及には相手の信仰や感情に配慮するための何らかの法規制も検討される必要があろう。

③ 人権面からのもめごと

日本におけるムスリムと人権ということに関して注目されるものは、刑務所におけるイスラム教徒の処遇の問題である。

生活習慣が大きく異なるイスラム教徒の人権を護りつつ、犯罪の償いを刑務所に於いて遂行するということは容易なことではない。特に、24 時間しかも 356 日監視下にある刑務所において引き起こされる問題は、ある意味で宗教・文化による摩擦の象徴的なものではないだろうか。

つまり、接触密度の濃い刑務所という閉鎖空間において引き起こされるもめごとは、そのまま将来の日常の社会空間において引き起こされ得る可能性を象徴的に示すものと思われる。従ってこれを考察することは、前述の外国における揉め事の事例同様、今後の日本におけるイスラム教との共生の思想ならびに社会システムを考える上で重要な資料となるはずである。

まず、日本の国際化に伴って来日外国人による犯罪も急速に増加している。例えば、昭

和55年には867件であった来日外国人の刑法犯罪検挙者数は、ほぼ20年後の平成11年には25,135件となり29倍になっている。しかし、来日外国人の数は約130万人（昭和55年）から約500万人（平成11年）約4倍とである。

そして、来日外国人の犯罪増加に伴い、取調べや裁判においける通訳・翻訳人が、外国人被告に着けられることとなり、その内訳は全体の39.4パーセントが中国語（日本への外国人入国者の約29パーセント）、ハングル語が11.1パーセント（同24.4パーセント）、タガログ語が9.3パーセント（3.2パーセント）、ペルシア語が8.9パーセント（0.01）、タイ語が7.2パーセント（1.2）、ウルドゥー語2.9パーセント（0.02）となっている。(32)

このうち平成11年度の外国人新受刑者は、1,517人であった。故に、平成11年だけで160人ほどムスリムが刑務所に収容されていることになる。犯罪の内容はともかくとして、彼等が日本の刑務所においてどのような問題を抱えているかは、信仰や人格の尊厳というような問題からも興味深い問題である。

法務省によれば「言語だけでなく、風俗・習慣・宗教上の慣行等において日本人の受刑者と著しく異なる点がある」人々は、基本的に「Ｆ級新受刑者」と呼ばれる特別な分類がなされる。その上で府中や黒羽などの刑務所に収監さ、必要に応じて日本人とは異なる処遇を受けている。

例えば、栃木県黒羽町にある黒羽刑務所では「信教の自由は可能な限り配慮されているということである」。例えば、同刑務所では食事に豚肉が出る場合は、鶏肉に買えることもできるよう配慮がなされているし、イスラム教の断食月には、本来は一日8時間の作業（労働）が課されているのが、食事をとっていないことを考慮して自室での手作業にするなどの配慮は行っているのである。このように日本の行政側では最大限の努力をしているにも拘らず、言語、習慣、文化、そして宗教を異にする人々との間には，時にもめごとが起こる。

例えば、本年（2001年）の2月15日の朝日新聞が「黒羽町寒井の黒羽刑務所に服役中の男性受刑者が、正統な理由なく礼拝を禁止されたとして、同刑務所長らを相手取り処分無効を求めて訴訟をおこした」というようなことが起こるのである。その意味で、受刑者の多様化に配慮する事の重要性について慶応大学の太田達也教授は、インドネシアの事例を「インドネシアでは大半がイスラム教徒であることから、刑務所でも食事や礼拝など宗教上の戒律への配慮がなされている。・・・・断食あけのレバランの前には逃走事件が頻発することからレバラン当日には受刑者の家族を施設に招待する慣例もある」(33) と紹介され、イスラム独自の配慮の必要性を説かれる。

つまり、刑務所である以上受刑者は規律を遵法することが求められるが、同時に人間の権利としての信仰の自由も認められねばならない。という当然の事柄も、その実行となると様々な問題があるということである。つまり日本側は、法律に則って最大限の誠意ある対応をしているにもかかわらず、相手側にはそれが伝わらない、あるいは不十分と映るという問題である。

この背後には、文化的な単一を前提とする日本式の価値観によって形成された日本社会には、基本的に日本社会とは異質なるものの存在を前提としていない、あるいはそれに対応する準備が未だにできていない、と言う問題が隠されている。ここに日本社会の限界が象

徴的に現れている。と同時に、異文化の人々との間に、構造的なもめごとを引き起こす可能性があることを意味している。

日本社会においては、特に馴染みのなかったイスラムへの基本な知識の普及や、法の整備などを積極的に行い、ムスリムなどのマイノリティの保護や理解に目を向けなければならないであろう。

5．まとめ

日本社会は言語や文化が、他の国々に比較して均一であり、またそれを前提に文化や社会のシステムが形成されているために、異質なるものへの対応が不完全な場合いが多々考えられる。しかも、宗教についての考え方が極めて特殊であるが故に、宗教面における配慮は著しく欠落しており、その意味で、善意で行ったことが、相手を深く傷つけることに結果としてなる、と言うようなことが起こることが予測される。

最後に、本稿を執筆中に富山県の小杉町で日本イスラム史上最悪の事件が引き越された。それはコーランを同町にあるモスクから盗み（3月中旬）、それを5月23日朝に嫌がらせのためであろうか、パキスタン人の事務所の前にばら撒いたというものである。このもめごとは、日本におけるイスラム教史上最初の大きな宗教的な事件として位置づけられるものである。

本事件は、イスラム教を信仰するものであれば当然であるが、彼等の激しい抗議を誘発し、小杉町の警察署や霞ヶ関の外務省前では、スラム教徒のデモが繰り広げられたという。その背景は未だ不明であるが、このイスラム教への冒涜と取られても仕方の無い行為が、時期的にはアフガンのタリバンにおける仏像破壊への抗議の意味でなされたのか、単なる嫌がらせなのか、あるいはその他の理由があったのかは不明であるが、イスラム教徒の受けたショックの大きさは計り知れず、このようなことが続くようなことがあれば、日本社会は深刻な事態をも招きかねないこととなる。(34)

そのような意味で、イスラム教の中立的な、つまりイスラム教を非の打ち所が無い宗教であるかの如く紹介したり、逆に暴力的なイスラム教のイメージを増幅する可能ような偏ったイスラム観は糾さなければならない。あくまでも、中立的な視点から非イスラム教社会に属する日本人が、イスラム教を見るに際してのメリットとデメリットをその基準とともに明らかにし、基本的なレベルから論じてゆかねばならないのである。もちろん、それは日本に住むムスリム社会においても同様で、他宗教への尊重の精神を持つということを必然的に伴うものでなければならない。

その意味で不幸な事件ではあったが今回の事件を、非イスラム社会である日本とイスラム社会とのより良き相互理解のための関係性の構築に、役立てこのような事件の再発を防ぐような方策を国家的な規模で
考えてゆく必要がある。

(1)　親イスラムの学者や知識人と反イスラム、あるいは嫌イスラムの人々とではその意見は大きく異なる。

(2)　山内昌之『イスラームと国際政治』岩波新書、1998、4 ページ。大塚和夫『異文化

としてのイスラーム』同文館 1992 など参照。

(3) 西暦 585 年物部守屋らによる仏塔の破壊から、崇仏派との戦闘に発展したこと。

(4) 詳しいことは省略するが、イスラムと非イスラムとの接触地域では、紛争が絶えないことは事実である。また歴史的にもそれは明らかである。S.R. Goel(ed) " Hindu Temples"(2vols) New Delhi. 1990. は、インドにおけるムスリムの寺院破壊の事例を紹介する。

(5) 杉田英明『日本人の中東発見』東京大学、1995. 9 ページ。

(6) 同 25 ページ以下。

(7) 同 53 ページ。

(8) 同書第二章参照

(9) 同 231 ページ以下参照。

(10) 戦前の日本におけるアジア戦略の一環としてのイスラム研究は『月刊回教圏』回教研究所発行 1928～1944（復刻版はビブリオ、1986 年）などに顕著である。

(11) 法務省『犯罪白書（平成 3 年版)』84 ページ。

(12) 1991 年 12 月 27 日朝日新聞には、綿貫自民党幹事長ら当役が上野公園を視察したとある。

(13) 日本イスラム協会のホームページ参照。

(14) 『毎日新聞』1993 年 9 月 14 日など。

(15) 日本人の宗教意識については、拙論「宗教喪失社会形成の背景～近代日本における「宗教」の形成」『麗澤ジャーナル』4 巻 2 号、麗澤大学国際経済学部、1996。

(16) 政教一致さらには政教一元と呼ぶ。

(17) ユルゲンス・マイヤー（阿部美哉訳）『ナショナリズムの世俗性と宗教性』多摩川大学出版部、1995 年。

(18) 従来のイスラム研究では、イスラムの専門家によるイスラム中心の研究が主であり、この現象を非イスラムの側から検討する視点が乏しかったように思われる。

(19) 『日刊ゲンダイ』平成 8 年 11 月 7 日紙上で、女児の割礼がアメリカのカリフォルニアで社会問題化しつつあることを伝えている。

(20) 中国の山東省ではこの問題で暴動が起こったとされる。『朝日新聞』2000 年 12 月 16 日。

(21) 詳しくは拙論「インドネシア味の素事件の教訓」『中外日報』2001 年 2 月 8 日

(22) Z. Uddin "Halaal and Haraam" Islamic Center in America. 1998.

(23) アル・ハラージュ（857－922）は、「われこそ神なり」と言ったために、イスラム最初の火刑に処せられたといわれている。L. Massignon "The Passion of al-Hall・ j" (4vols) 1975.

(24) 『朝日新聞』1994 年 5 月 13 日。

(25) 『朝日新聞』1994 年 7 月 23 日。

(26) 周知のように、イスラム文明は近代ヨーロッパとは異なる歴史を歩んできた。と同時に、近代文明の基本的な構造である政教分離や世俗化というような形態を持たない文明である。したがって、両者の差異はかなり根源的な部分から生じている。こ

の点は比較文明論など以外では従来あまり言及されることはなかったが、現在のイスラム原理主義運動やイスラム復興運動を理解するとき不可欠である。この点は片倉もとこ『イスラームの日常生活』岩波新書、1985 において、比較文明の視点から言及されている。このような視点から独立運動を行っているムスリム集団は、決して少なくない。アメリカのブラック・ムスリムの運動は、象徴的である。

(27) 『産経新聞』1999 年 7 月 23 日。

(28) 『朝日新聞』1995 年 7 月 17 日。

(29) 『朝日新聞』1995 年 1 年 31 日など。

(30) 『朝日新聞』1994 年 10 月 5 日、『毎日新聞』1994 月 10 月 24 日など。

(31) 1991 年 7 月 12 日以降の関連記事。および林茂雄『イスラム熱』柏書房、1992 年

(32) 『犯罪白書』(平成 11 年版) 法務省。法務大臣官房司法法制調査部編『第 38 出入国管理統計年報』平成 11 年版、1999 年などをもとに、筆者が概算しました。

(33) 『朝日新聞』1995 年 3 月 3 日

(34) 『朝日新聞』2001 年 7 月 1 日。『毎日新聞』7 月 12 日参照

(200 1 年 6 月)

第三編　インドネシア「味の素」事件の教訓

宗教学者から見た事件の背景

グローバリゼーションの世紀といわれる21世紀を象徴するような事件が、新世紀の幕開け早々マスコミをにぎわした。「インドネシア味の素」事件である。この事件については、マスコミでも盛んに取り上げられたので、ことの推移についてはご承知の方も多いいであろう。また、各マスコミもこの件について様々に分析を試みているので、大方の事情は日本でも理解されている。それら代表的な意見を見出しで紹介すれば、「慣れが招いた油断」(『毎日新聞』1月10日）とか、「厳格な戒律認識甘く」(『朝日新聞』1月18日）「イスラム路線対立の余波？」(『日経新聞』1月16日)ということになろう。これらの視点は確かにどれも正しい。しかし、その一方でこれらの分析には、決定的に欠けている視点、あるいは認識がある。しかも、それは記事を書いた記者をはじめ、マスコミも含めた日本社会全体に共有されているもので、これをE．サイードの言葉を借りれば、日本版のオリエンタリズム（文化全体に共有される偏向した意識や考えが、常識化し、その偏向に気付かぬ現象をいう）ということができよう。(1)

この日本版オリエンタリズムの検討に際して、まず偉大な仏教学者であった宇井伯寿先生の「わが国では明治以後、学校教育に全く宗教を除外した為に成人にも青年にも宗教的の教養がなく、宗教的の情操が無く、(中略)。従来かかる教育修養のなかった人々が、実際自らに於いて全く欠けて居るから、他を教え指導することはできない」(2) という言葉を紹介しよう。この意味するところは、近代以降の日本社会では、宗教に対する認識や理解力が育てられることが無く、それ故に宗教に対する畏敬の念や尊厳が全く形成されていない、それ故にこれを教えることも、継承することもできず益々という指摘である。

いずれにしても、近代以降の日本、特に敗戦後の日本社会は、戦前の社会への反省もあり、強度の宗教アレルギーに陥り、非宗教的、あるいは没宗教的であることがあるべき姿であると考えられてきた。従って、日本社会はいわゆる宗教に関しては、あらゆる意味で白紙状態ということになる。よって日本社会では、個人から組織に至るまで宗教、あるいはそれによって形成される文化への共感が、個々人のレベルから社会全体に至るまで実感として捉えられる感情が育たず、それ故に宗教への認識も共感もまた、宗教を篤く信仰する人々や文化の理解も表面的にならざるを得ないのである。

つまり、自ら信仰をもたないものは、相手の信仰心を理解することも、またそれに配慮することも不十分いうことになる。ここに、今回の味の素事件の文化的な背景がある。

しかし、ことはそれだけでは済まされない。宗教特に普遍宗教と呼ばれる地域性や民族性を超える原理としての宗教を持たない社会では、いわゆる普遍的倫理観が欠落してしまう、という現象を伴うことである。その結果、普遍的な価値の尺度、言わば普遍的倫理性を失ってしまうということになりやすい、ということである。

具体的には、この現象は次のようなことになろう。日本社会は初頭に廃仏毀釈により、一千年数百年以上続いてきた仏教を捨て去った。それは同時に仏教的な倫理観の破棄である。その代わり、民族宗教である神道を再解釈し国家神道（と後呼ばれるもの）による価値世界を築いた。しかし、神道は民族宗教であり、地域や民族、あるいは帰属集団を超え

る原理にはならない。つまり、最大でも国家を超える原理足り得ないわけである。したがって、この時点で日本社会は、民族的な独善思考に陥る危険を民族全体で共有したわけである。その結果は、いうまでもないであろう。ところが不幸なことに、第二次世界大戦の敗戦後は、この神道倫理さえ否定してしまい。日本人の倫理意識は、経済至上主義特に、帰属集団（会社や省庁など）の利益最優先という極めて限定されたものになってしまったことである。そこには、個々の集団が自らの利益のみを追求するエゴ的思考が形成され、社会全体など帰属集団の利益を超えることを考えるという視点が欠落、あるいは乏しいのである。言わば、部分最適ばかりを追求し、全体最適を省みない集団エゴ社会が形成されたのである。その結果、部分最適全体（結果）最悪というような今回の結果を招くことになったのである。つまり、企業の利益を最優先した（部分最適）ために、イスラム教徒の心情を軽視し、結果的に製品の全面回収、工場の操業停止（全体最悪)、そして製品への信頼感の喪失という最悪の結果を迎えることとなった。

しかしこの事件の深層は、他の日本企業にも共有されている例えば三菱自動車の 30 年以上に及ぶリコール隠しの事件など、日本人に個人やその属する利害を共有する、閉鎖された集団の利害損得の意味を行動基準とするメンタリティは、皆に共有されている。この原理が、結果的に今日までの経済的な繁栄を齎した原動力である、と同時に今の日本社会の混乱や低迷を生み出すものでもある。これを修正するには、普遍性を持ちつつも、日本人独自の行動原理の再興が不可欠である。(3)

つまり、法制度の完備は当然としても、法のような表面的な規制では、現在の日本社会の腐敗堕落は、防ぎ様が無いのである。つまり、今の日本には、法を護らねばならないという意識の核なる原理、つまり個別的な利害損得を越える普遍的な精神性が欠落しているからである。そして、この形成こそが、急務なのである。しかし、この様な議論は全くなされることが無い。少なくとも、公にはなされない。故に、今後も同様な事件は続き、日本社会の凋落を生むであろう。

(1)　E．サイード（板垣雄三監修『オリエンタリズム』平凡社）
(2)　宇井伯寿『宇井伯寿著作選集』７岩波書店
(3)　保坂俊司　「日本的勤労観形成のために」『麗澤学際ジャーナル』3－1 などを参照。

(2001 年 1 月 28 日『中外日報』)

第四編　バーミヤンの磨崖仏の破壊とイスラムの教え

1．はじめに

新聞などの情報では、アフガニスタンを実質的に支配下におくイスラム原理主義勢力タリバンが、仏教および仏教芸術の記念碑的な存在であるバーミヤンの磨崖仏を含めたアフガニスタン国内にある彫像の全て（仏像が主なので以下仏像と略記）を破壊すると発表し、不幸にしてこれを実行にうつしたらしいことに対して、スリランカやタイは主に仏教国の立場から、また欧米や日本は主に仏教美術や文明交流の貴重な遺跡としての価値を重視する観点から、これを強く非難した。また、この事件によってイスラム教への過激イメージが、一層増幅ことを恐れる一部のイスラム諸国もこれに同調し、今世界の関心は、アフガニスタンに注がれている。いったいアフガニスタンで何が起こっているのか、タリバンの意図はないか、そして何故今仏像破壊なのか、今回は、このタリバンによる聖像の破壊に関して報告する。

2．仏像など聖像破壊はどこにでも見られる現象である

今回のタリバン勢力による「仏像を含めた聖像（よく“偶像”と表現されるが、この言葉には軽蔑の意味があるので一般には用いない）破壊」の如き事件は、筆者のように宗教史、特に 8 世紀以降のインドを研究しているものにとっては、さほど驚くにはあたらない事件である。

もちろん、筆者はタリバンの行いを肯定しているのではない、しかしこのようなショッキングな事件が起こると、徒に感情的となり過剰反応しがちとなり、返ってことの本質を見失う危険を冒しやすい。そこで、今回の事件を冷静に受け止め、その原因を探り、今後に生かす意味合いを込めて、様々な視点からこの問題に分析をこころみよう。

特に、その宗教的な背景に加え、タリバンをこの時期に仏像破壊に駆らせた社会的背景の分析は、今後のイスラム圏における仏教など、非イスラム教の遺跡保護という視点からも不可欠であろう。

さて、仏像の破壊と聞くと心が痛むが、このような他宗教の宗教施設や、その象徴的なるものである神像などへの破壊行為は、決してイスラム教だけのものではないことは、まず認識しておく必要がある。

歴史をひものとけば、他教の宗教施設や神像などの破壊行為は、世界各地にその例を見出すことができる。特に、古代のセムの宗教宗教においては顕著であった。もちろん古い時代ばかりではない。記憶に新しいところでは中華人民共和国の文化大革命時の破壊運動よく知られている。そして、同様なことは、わが国においても引き起こされた。いわゆる廃仏毀釈運動である。このときの仏教文化の破壊はすさまじく、奈良の興福寺のような名刹も荒廃にまかされ、五重塔などは危うく古物商によって焼き払われるところであった。この時の仏教界の受けた打撃は現在では計り知れないが、多くの貴重な仏教関連の事物が灰燼に帰したり、海外に流失したことで、この廃仏棄釈の激しさを推測することは可能である。

もちろんイスラム教徒が、非イスラムの諸宗教の聖像、今回で言えば仏像を破壊すると

いう行為は、前述のいわば突発的な出来事とは趣を異にする要素を多分に含んでいる。したがって、今回のタリバンの引き起こした事件もこのイスラム特有のメンタリティの知識なくしては、理解できない。

3．多神教（シィルク）崇拝は、カーフィル（最悪の罪）である

イスラム教徒にとって最大の罪は、イスラム教を信じないことである。これは、つまり他の神を信じることであり、これを一般にカーフィルと呼ぶ。しかも、イスラムの開祖ムハンマドの時代は、カーフィルが神像を造り、これを崇拝（シィルク）していたために、彼等と敵対したムハンマドは、多神教徒とその象徴である神像を大変忌避し、これを破壊した。ムハンマドのスンナ（聖伝）では、630年にメッカを開城した彼は、カーバ神殿に祭られていた諸神像を「呪われろ」といいながら打ち壊したとされる。

以来、多神教徒と神像崇拝者は、殆ど同義語としてイスラム教において最大の罪人、罰当たり等々の位置づけとなる。もっともムハンマドがこのような考えに至ったのは、『旧約聖書』（出エジプト記20）に象徴される神像崇拝をタブーとするセム族の宗教観の影響が大きかった、とされている。なぜなら、ユダヤ・キリスト・イスラムの三教は、同じくセム族の宗教であり、その根本的な発想は共有されているからである。

このような伝統の上に、ムハンマドの前述のような行動や『コーラン』（特に9章参照）に定められている多神（神像）崇拝の禁止が、重層的に重なって、イスラム教徒にとって、聖像（彼らにとって偶像）は、罪の象徴という位置づけがなされている。これが、イスラム教の基本である。

4．ありのままを許すイスラム的寛容

しかし、その一方でイスラム教にはイスラム的寛容ともいうべき、許しの思想がある。それはあたかも雪（原語は塵だが、イメージとしては雪が近い）が、一切の汚れをやさしく覆い尽くすよう、アラーの慈愛が広く、罪を覆い尽くしてそれを許す（ガファーラ）という教えである。この場合、「覆いう」ということが特に、重要である。つまり、覆われるものはそのままで、たとえばカーフィル（多神教徒、不信心者）は、カーフィルのままでその存在が許されるということになる。

したがって、イスラム教では、異教徒であってもその存在が許されるということになる。その事例は歴史上しばしば見出せる。特に、インドのアクバル帝は、ヒンドゥー教徒とさえ友好関係を築いた帝王である。

しかし、このイスラムの寛容には条件がある。それは彼ら異教徒が、イスラム教徒を迫害しない、あるいは敵対しない、という場合である。その意味で、イスラムの寛容は、仏教のような一切衆生の生命の尊重の上に築かれもので仏教徒であるか、無いかを問題としないような寛容性とも、また近代的な人権思想からくる寛容性とも異なる独自のものである。

以上のように、イスラム教には、異教徒やその信仰に対して二つの異なった教えがあり、そのどちらもイスラム教徒にとっては尊いものとされる。したがって、すべてのイスラム教徒は、多神教や神像に敵対するわけではない。また、イスラム原理主義というと欧米のメディアでは、ファナティックで、バイオレンスといった扱いをするが、前述のような寛

容主義も原理主義運動の中に存在するということを知っておく必要がある。

ただし、異教徒への寛容と非寛容は、等価の選択肢でありその選択は、宗教的な指導者の解釈に負うところがある。したがって、一つの集団がこの両極に大きく揺れ動くことは何ならめずらしいことではない。

そのような意味で、今回タリバンが仏像破壊という非寛容の方向に大きく方向を転換したその背景には、それなりの要因、つまり現在的な原因があるはずである。つまりアフガンを巡る国際情勢という現代的な要因である。

5．大国のしわくに翻弄されるアフガンの不幸

周知にようにアフガンは文明の交差点であり、古来多くの部族、民族、文化、文明そして宗教が入り混じった複雑な地域である。今日でこそ宗教は、イスラム教一色であるがその実、多くの宗派が、民族を背景にそれぞれに反独立したコミュニティを作り生活していた。アフガン一帯は、渓谷よって言葉も、民族も違うと言うほどであり、隣り合う谷どうしでも言葉が通じないと言うことも珍しくない。

このようなこともあり、アフガン一帯の人々は古来、紛争がしばしばあり、このような背景からか人々は勇猛果敢である。近くはイギリスにも、そして今回の事件の遠因となる旧ソ連の軍事侵攻にもついに打ち勝ったのは、このような背景があるからであろう。とくに、1979 年 12 月の旧ソ連軍によるアフガン侵攻では、国民の半数以上が難民となり、民衆は塗炭の苦しみを体験した。長い戦乱の結果、アフガン一帯は焦土と化してしまい、アフガン社会の疲弊は想像を絶していた。この点に関しては、筆者が紹介したとおりである。（1998 年 9 月 30 日『中外日報』）

ところが、13 年にも及ぶ旧ソ連軍との戦闘に勝利した後にも、部族・民族間同士の抗争が続きアフガン紛争は規模的に縮小したが、一層悲惨な状態となった。つまり、部族や民族、そして宗派の違いを利用して、交通の要所であるアフガンに少しでも有利な条件で地歩を固めたい隣国パキスタン、その背後にあるサウジアラビアやイラン、さらにはアメリカやロシアなどの思惑が交差し、紛争は一向に終結に向かわなかった。

この外国勢力のしわくに影響された部族、民族間の対立抗争を収集させるために、神学生を中心とするタリバンは結成（1994 年）された。そして急速に、力をつけたタリバンは、首都カブールを支配下に置き、アフガンの大多数を支配下に置いた。彼らは祖国の平和の回復を目指した集団であり、その意味で憂国者の集団であり、いわゆる危険な原理主義者ではなかった。少なくとも、その当初においては。しかし、国際情勢は彼の素朴な思いを成就させるにはあまりに厳しすぎた。

彼らが執ったイスラム復興政策は、原理主義の台頭を恐れる欧米に冷遇され、中央アジアにおける影響力の増大をもくろむイラン・パキスタン・トルコなどのしわくに翻弄され、その多くに成果をあげることができなかった。しかも、世界各地の過激な原理主義者のアフガン潜伏を認めていることから、一層国際的、特に欧米文化圏から孤立した。この孤立が、不寛容のイスラム原理主義への傾倒を生み出したことは、不幸なことであった。

このような事情に加えて、大干ばつなどの天災がアフガンを襲ったのである。インドからの情報ではパキスタン国境は、再び難民であふれ、その多くが飢餓に瀕しているという。

このような追いつめられた状態で、なされたものが今回の「仏像破壊令」である。

その思いは駐パキスタン大使の「世界は、アフガン人の窮乏には目を背けるが、仏像の危機には大きな関心を向ける」との言葉から推測されよう。つまり、彼らをここまで追いつめた責任は、国際社会側にもある、ということである。

いずれにしても、仏像破壊というカード切ったことで、タリバンは世界の関心をアフガンに向けることには成功した。日本も平山郁夫画伯が中心となって遺跡保護の観点から、アフガンへの緊急援助の呼びかけがなされたことは評価できよう。しかし、遺跡保護や美術品の保護というような立場から一歩進んで、人道的な立場からアフガンの窮乏を救うことが不可欠であろう。

このことに気付かせるがために、バーミヤン仏像等が犠牲となったのであれば、それはまさに仏自らが犠牲となって、衆生済度を行った、という解釈が成り立つのかもしれない。まさに捨身供養そのものである。

6．教訓はどう生かすか

さて、今回の事件のその代償はあまりにも大きく、絶望的である。今は只、交渉上手のイスラム教徒特有のレトリックであることを願うばかりであるが、しかし、イスラム圏に存在する仏教遺跡は、常に今回のような危険にさらされる可能性がある、ということは肝に銘じなければならないであろう。そして、イスラム教徒の仏像破壊に対して、仏教徒側からイスラム教施設への報復がなされていない、という現実は、仏教の素晴らしさを改めて感じさせるものである。

しかし、仏教徒側も今後は、このような事件からの自己防衛の手段も用意する必要があろう。特に、仏教の遺跡・遺物に付いては、過去の記念碑的存在とか、美術品と評価するのではなく、信仰の対象として尊重し、生きた宗教施設として復活させることが、このような不幸な事態を回避する最善の手段ではないだろうか。そのためにもアフガン救済のための運動に、本誌の読者諸氏のご協力をお願いする次第である。

（2001年『大法論』5月号）

第五編　イスラム教とヒンドゥー教との対話
――インドにおけるイスラム寛容主義思想の可能性――

1．はじめに

グローバリゼーションの劇的な進行に伴い、21 世紀の人類は運命共同体として、益々共存、共生、少なくとも人類間の対話を目指して、一層の歩み寄らねばならない状況にある。しかしその一方で、部族・民族・宗教間の紛争という古くて新しい問題が再び、世界各地で引き越されている。

特に、19 世紀以来のイデオロギー対立による冷戦構造の崩壊や、西欧近代文明（その根底は、キリスト教が形成す）の行き詰まりが自覚され始めた 1980 年代以降、イスラムの存在が国際社会を動かす大きな政治勢力、というより西欧文明に対抗、あるいは対決する新たな勢力として意識され、それと共に世界各地で紛争を惹起する原因となっている。(1)

つまり、イスラムの覚醒と呼ばれる現象が、ほぼイデオロギー対立の終焉に重なる形で進行し、いわゆる「イスラム復興運動」あるいは単に「イスラム原理主義運動」などと呼ばれる運動がこれである。(2) この現象はイスラム世界が近代初頭以降の長い沈滞から目覚め、自らの存在を、武力を含めたあらゆる方法で世界に主張し始めたものと評することができるであろう。

しかし、それにともないイスラムへの警戒心や恐怖心が、主に西欧諸国において拡大され、S．ハンチントン博士のような一種のイスラム脅威論が、西側世界の共感を得るような現象も生じた。確かに、世界各地の紛争地域におけるイスラムが関係するものは多い。確かに、アフリカからユーラシア、そしてフィピンなどの島嶼地域においてもイスラムが絡む紛争は枚挙に暇がない。そしてその紛争の直接の原因が必ずしもイスラム自身にないとしても、イスラムが関係する紛争の数は多く、その意味で 21 世紀は、いかにイスラムと非イスラムとの間の平和的な共存関係を構築するかが、重要な人類全体の課題となると言う見方も成立しよう。本小論はこの視点から、イスラムの寛容思想の可能性についての検討する。(3)

さて、この「対立し、戦うイスラム」というイメージは、イスラム自身にも浸透しているようである。特に、近年のイスラム運動を見ると、イスラムの純粋性をことさらに追求する集団が少なくなく、キリスト教のピューリタニズムのようなイスラム純粋主義的な思潮が、イスラムの正統あるいは理想形態として志向されているようである。(4)

しかし、イスラムの歴史からすれば、むしろこのようなイスラム純粋主義以上に、イスラムを中心とする融合思想が、思想のみならず、文化的にも、そして社会的にも繰り広げられた時代が長かったのではないだろうか。

少なくとも、「パックス・イスラミカ」と呼ばれ、紀元後 8 世紀から 16 あるいは 17 世紀まで、文明的にも世界を席巻していたイスラム文明は、イスラムの純粋性の追求から生まれたのではなく、むしろイスラムの寛容性から形成された、ということができよう。つまり、東は中国からインド、西はエジプトそしてペルシアやギリシア・ローマの高度な文明をイスラムという一つの土壌において融合、再構築したものがいわゆるイスラム文明であったはずである。とすれば、教条主義的なイスラム主義、つまりイスラム至上主義以外にも、

異質なる共存やその融合を可能にさせたイスラムの思想的な可能性が存在したはずである。

そして、むしろこの点に着目するならば、イスラムの歴史は諸文明の融合、創造に積極的な役割を果たした寛容の宗教の歴史と見ることも可能となり、彼等との共存共栄、少なくとも対話の可能性は十分存在する。その意味で、現在余り強調されていないイスラムの融合思想とその具体例について、インドの事例を検討しよう。

以下において、インドにおける諸宗教融合を思想のみならず、文化的、さらには政治的にも実行し、ヒンドゥー・イスラム融合文明、つまりイスラム教において最も忌避される多神教で、神像崇拝教徒との共生の可能性を現実のものとした君主アクバル帝（1542～1605）および、その孫であり、彼の思想を一層深めたダラー・シュコー（1615～1659）の思想について、比較文明の立場から検討したい。しかし、その前に、彼等の思想を理解するために、彼等が強い影響を受けたインドの異質なるものの融合に関する思想について簡単に検討しよう。

2．インドにおける寛容の伝統

周知のように、インド（ヒンドゥー教系）の思想は異質なるものの共存を前提として形成されている思想である。いわゆる「梵我一如」の思想がこれを端的に表している。(5) これをヒンドゥー系の思想では、現実世界は多様なる原理や様相によって形成されているように見えるが、それらは存在における仮の姿、つまり真実の姿ではなく真の存在の展開（これをプロティノス流にいえば、唯一なるものの流出ということになろう。）とみるのである。

つまり、真実は一つであるが、その現実世界への展開は、無数にあるということである。この思想は、早くも紀元前1200年を中心に編纂されたとされるヒンドゥー教の聖典『ヴェーダ』の内にその萌芽があるとされるが、その最終的な完成は、紀元前5世紀からその前後数世紀に展開されたウパニシャッド時代になされたのである。(6)

以来、インドに展開された思想は、押しなべてこの思想を基盤としている。それは、『ヴェーダ』の権威を否定した仏教においてすら例外ではなかった。というより、ヒンドゥー系の思想の限界である『ヴェーダ聖典』の神聖化さえも否定した仏教において、『梵我一如』の思想は一層深められ、さらに普遍性を付与されたといえるのである。つまり、『ヴェーダ聖典』の神聖化を前提とするいわゆるヒンドゥー教の思想は、高度な抽象的な一元的な原理を真理の本質とするも、『ヴェーダ聖典』の権威を認める以上、その抽象原理と『ヴェーダ聖典』の神聖化との間に無視し得ない矛盾が存在することとなる。

この矛盾を乗り越えるべく展開されたのが、いわゆるウパニシャッドの思想である。ウパニシャッドの思想は、現象世界をアートマン（個我：我）の集合体と考え、一方宇宙の最高原理であり、一元的な原理であるブラフマン（普遍我：梵）との一致（梵我一如）を説いた。個々に、多様なる現象世界と普遍的な絶対世界との究極的な一致（同一性）の思想が成立した。しかし、ウパニシャッドではこれを論理的、体系的に説明していないとされる。そしてこれが可能となったのはヴェーダンタ哲学の大成者の一人であるシャンカラ（紀元後700頃～750頃）の不二一元論の体系によってである。(7)

しかし、仏教では早くも、ゴータマ・ブッダ（紀元前463年～同383年頃）によって、

この問題は克服された。つまり、ブッダの思想を受け継ぎ、発展させた仏教では、「法（ダルマ）」と呼ばれる抽象的原理の存在をたて、これを真実世界（真実諦）と世俗世界（世俗諦）との2つに分け、いわゆる世俗世界における多様性を積極的に肯定した。

つまり、世俗世界を構成するそれぞれの要素は、それぞれの「法（ダルマ）」によって成立しているのであり、その数は無数と考えるのである。しかもそれらの法は、互いに関係しあって（縁起）存在しているという意味で、どれ一つとして独立して存在し得ないもの（「有為法」）と認識する。故に、現実の社会における如何なる存在も、決して無駄なものはなく、同時に絶対的なものはない（法空）、というのが仏教の主張である。(8)

つまり、仏教などのヒンドゥー系の宗教では、現象界（いわゆる現実世界）を多様なるものの集合と考える一方で、その背後に唯一にして絶対なる普遍的な存在（真実の法：無為法）が存在するとするのである。ここに、真の意味での一元的思想、つまり絶対的唯一性を前提としながらも、現象界の多様性を認める思想が成立する。(9)

インドにおける融和思想は、インドの伝統として古代以来今日に至るまで連綿として継承されている。そして、この思想はインド侵攻後、インドに定着したイスラムの世界にも深き影響を与えた。

特に、イスラムの神秘主義思想であるスーフィズムは、その形成期において仏教やヒンドゥー教（特に、ヴェーダンタ哲学）の影響を強く受けているとされるが、イスラムにおける諸宗教、諸文化･文明の融合に大きな役割を果たしたのであった。(10)

以上のような、思想を基礎として、インド思想界においては、異質なるものとの共存の思想が今日に至るまで極当然のこととして展開されている。(11)

3．イスラムにおける寛容

さて、典型的なセム的宗教といえるイスラムにおいて、異質なる宗教や思想を自らと同等に認めるという意味での「寛容」は成立するのであろうか。あるいは少なくとも異質なる物との共存や共生はどのようにして可能となるのであろうか？

一般論として「イスラムは『寛容』の宗教である」ということをよく耳にする。(12) この場合の「寛容」とは如何なるものであろうか？

それを考えるヒントは、『コーラン』にある。『コーラン』には、アッラーの属性として寛容者（'gh'affa'r）という表現がしばしば見られる。(13) これは、アッラーの99の属性が名称となったものの一つである。

この場合のガファーラ（'gh'affa'r）とは「神の慈悲において全ての存在をありのままの姿で許すことを言う」とされる。それが神の名称となったものである。それは、塵（日本人には雪の方が理解しやすい）が、すべてのものの上に覆い被さることで、その存在を消し去るように、神の愛によって仮に多神教徒・不信心者（カーフィル）であっても、そのままで、罪を許し（イスラム支配下での）生存を許すということになる。この考えによれば、「宗教（di'n）には無理強いは禁物」（『コーラン』2-257）という寛容の精神が生み出されるのである。これに似たものにガファラ（g'hahr）がある。ガファラは、「忘れる」とか「見てみぬ振りをする」という意味であり、消極的な許しの思想、寛容の思想である。

この他に、アッファール（'afar）は、「ほうっておく」、「自由にする」、「忘れる」という

ような意味であり「許しておけ、かまわないでおけ、やがてアッラーが御自ら判決を下し給うその時まで」(『コーラン』2-103) という表現に顕著にその意味が表れる。

このように見るならば、イスラムにおいても多神教徒であり、偶像（聖像）崇拝の徒として、忌避されるヒンドゥー教や仏教であっても、彼らを許し、共存することは『コーラン』の教えから見ても可能ということになる。

特に、いわゆる多神教徒で偶像（聖像崇拝）の地インドに侵攻したイスラム教徒達はこの問題を如何にクリアするかに大きな思想的努力をはらうこととなった。その意味で、インド・イスラムの歴史は、イスラム教の寛容の精神が常に試され、また発揮された地域であった、ということになる。もちろん、その反対にヒンドゥー教徒などの弾圧、殺戮、あるいは対立も同様に見出せる。(14)

4．最初期のイスラムの

イスラムのインド侵攻と定着を考える時、先ず検討しなければならないのは、インドへのイスラムの初伝の状況である。史料によればイスラムの初伝は西暦 711 年のムハマド・カーシム（693～716）の西インド征服戦争に始まる。勿論、それ以前にも早くも 636 年頃（イスラム暦 15 年）以降数回の征服戦争が試みられたが、ことごとく失敗に帰した前史がある。いずれにしても、インドへのイスラムの初伝が、征服軍によってなされたということは、イスラム教という宗教の性質をある面で象徴していることは事実である。(15)

しかし、この時の征服戦争は、比較的寛容な部分もあり、後代のトルコ系ムスリムの過酷な侵略戦争とは一線を画すものである。(16)

例えば、カーセム軍に抵抗しなかったニールン（今のパキスタンのハイデラバードにあたる）では、

> 「この町の長であるバンダルカル・サーマニーを重視し、あなた方を完全に信用している。私は、少しもおまえたちへの親切と保護を惜しむものではない」

さらに、

> 「(ニールン征服後、カーセムは) この町がムスリムの国土になり、要塞が没収された後、彼等の福利を護り、彼等を楽しませるように努めた。そして、農民も手工業者も商人も平和に暮らせるようにし、土地が耕され、繁栄するように努力した。」(17)

というのである。その政策を生み出した精神は、カーシムの義理の父親であり、叔父であったシリア総督ハジャージ (661～714) の次のような言葉によって明らかとなる。つまり、

> 「ブラフマナーバードの尊敬される人の願いである彼等のブッダの寺院の修復と彼等の宗教を保証しなさい。(勿論、この条件として、彼らがイスラム勢力に服従すること、カリフに対して税金を払うことをあげている。その上で、) 我々には彼らの財産を奪うことはできない。なぜならジンミーになったものたちの、財産を奪う権利はないからである。そして彼らは、彼らの信仰を禁止されたり、迫害されたりされてはならないし、彼らの生命は脅かされてはならない」(18)

と考えられていたからである。仮にイスラムへの服従や税金の支払いが強制されていたとはいえ、その生命や財産という基本的な権利を保障していたという点は、注目に値しよう。

このイスラム的寛容の精神は、中世インドのイスラム教徒、特にスーフィー達によって継承され、アクバルやダーラーの融和思想、さらに寛容の政治に結晶してゆくのである。

5．インド・スーフィーの融合思想

「神人合一」を説くスーフィズムの存在は、一神教的な教条主義的傾向を緩和し、他宗教との共存を教義的にも可能となし、他宗教地域へのイスラムの伝播に大きな貢献をしたことでも知られている。(19) 特に、インドへのイスラムの伝播と定着には、スーフィーの存在が大きかったことは、よく知られた事実である。(20)

本書小論において、インド・スーフィー思想について詳細な検討をすることはできないが、インド・スーフィーの思想傾向を決定付けた思想家とされるファリドウッディーン（Farid 'ud-dīn:1176～1265）の思想について簡単に紹介し、アクバルやダーラーの思想理解の補助線としたい。

ファリドは、インド・スーフィーの二大潮流の一つであるチィシュチィー派に属する神秘主義者である。彼はアフガンからの移住者の子としてインドで生まれ、インド的な環境をもって、その思想形成を行った最初期の世代である。従って、彼の思想には、イスラム的であると同時にヴェーダンタ的な思想が見出せる。その一例を示すならば、

> 花嫁は、花婿が居なければ心の平安は得られない（丁度その様に人間は、神の愛無くしては、心の平安:魂の救済は得られない)。神が慈悲（khmul）をたれる時、私は神と一つとなる。
>
> また、連合いもなく、友もいない女が寂しさにもがくように（神の愛を持たないものに心の平安：魂の救済はない)。私は神の愛により、神と一体となる。救いの道は狭く、私の踏む道は刀の切っ先のようである。それが我々の救いの道である（だから、神の愛にすがりなさい)。(シク教の聖典『グラント・サーヒブ』1352 ページより)

となる。

この一文でも明らかのように、ファリドの教えは、神人合一による現象世界の差異の超越が、その前提となっている。彼にとって重要なことは、神との合一による救済ということであり、それは神への愛によって獲得されるとする。ファリドは、

> 神への愛を持つものが、真の人間である。
>
> 真心が少なく、口先ばかりのものは、神によってその罪が記録される（地獄行きを意味する)。
>
> （神への愛によって）神の愛を頂く者は、光を得、神をないがしろにするものは、地上において重荷を負う。(同 1451)

とこの点を表現している。そして、

> 正しいことを言い、正しいことを行いなさい。
>
> 人は永遠の命を持つことはできないのだから（人は必ず死後に神の審判を受けねばならない。）その時には、6 ヶ月かってできた身体も、一瞬にして無となる。(中略)
>
> あるものは荼毘に付され（ヒンドゥー教徒のこと)、あるものは墓の中に行く（イスラム教徒のこと)。しかし、彼らの魂は生前の行いによって裁きを受ける。(同 1354)

として、ヒンドゥー・イスラムの形態的な差異を超えて、本質的な一致を前提とする思想

を展開する。この一文からは、神への絶対的帰依、あるいは神人合一への希求の前には、宗教の差異は問題にならないというインド的にいえばヴェーダンタ思想、イスラム的に言えばスーフィズムの思想が展開されている。この思想は、多数のインド・イスラムに受け入れら、一つの伝統となっている。(21)

この伝統を継ぐものが、15～16 世紀に活躍したカビール(1425～1492 頃)とナーナク(1469～1538) 等である。

カビールもナーナクも共にインド中世における神秘主義思想家の代表的な存在であり、同時に彼等は民衆思想家として教義にとらわれない、自由な思想を展開した。特に、ナーナクの教えは、後代ヒンドゥー・イスラムの融合宗教と評されるシク教に発展し、今日に至っている。(22)

カビールやナーナクに代表される神秘主義思想家を、ヒンドゥー教的にはバクタ（神に神愛を捧げる者）と言い、イスラム的にはスーフィーと呼ぶ。そして、カビールもナーナクも、双方から聖者として崇められていたという意味で、インド中世における宗教的な雰囲気を象徴する存在である。つまり、カビールもナーナクも教条的な宗教理解に反対し、真の神への信仰には、ヒンドゥー教やイスラム教という差異は存在しない、と説くのである。この点をカビールは

> カビールは言う。ラーム（ヒンドゥー教の神）と唱えることには不思議な力がある。その中には神の救いがある。(カビールが使う) 同じラームと言う言葉を、人々は(ダシャラットの子ラーマの呼称として使い、(カビールは) 唯一なる神のために使う。カビールはいう、私は偏在する貴方のみをラームと呼ぶ。われわれはこの言葉の差を知らなければならない。
>
> 唯一の神ラームは、全ての中におわし、一なる神から流出したもの（ヒンドゥー教でいうラーム）は、唯一なる神の一部（化身）である。唯一なる神はどこにでもおわす。しかし、唯一のラームは一つである。(同 1374ｐ)

と表現する。

カビールがイスラム教徒であることを考えれば、彼が如何にイスラムの教条的な考えから離れていたかは、明確であろう。しかも、このような大胆な主張が、イスラム教徒としてなされ、それをヒンドゥー教徒のみならず、イスラム教徒が受け入れていたと言うことは、イスラム教の可能性を考える上で大きな可能性を示唆するものであろう。

6．アクバルの融合思想

カビールやナーナクから遅れること数十年にして、ムガル王朝第 3 代の皇帝アクバルは、独自のヒンドゥー・イスラム融合思想を展開し、またそれを現実の世界、つまり政治・社会政策として展開した。

本小論では、この点に関して詳しい検討はできないが、アクバルとダーラーの思想を簡単に紹介する。

記述のように、インドには宗教的差異を超える神秘主義思想の伝統が、その底流に存在し、その伝統はイスラム教徒の世界においても、無理なく受け入れられたのである。そして、自らもスーフィーとして宗教的な体験を持っていたアクバル帝は、その宗教思潮を積

極的に宗教的にも、また政治的、文化的にも展開した。その結果、ヒンドゥー・イスラム融合文明と言いえるような諸宗教･文化融合がアクバルからダーラーまでの約百年間、インド･イスラム世界にイスラム文明を中心として、ヒンドゥー・キリスト・ユダヤ・パールシー（イラン）の文化を融合する宮廷文化が花開いた。(23)

特に、アクバル帝は1579年イスラム至上主義者への反省を込めて、諸宗教融合を旗印としたディーニ=イラーヒー（Dīn Ilāhī：神聖宗教）を始めた。これは1575年以来続いていた信仰の家（Ibādati-khāna：信仰の家）における諸宗教の対論を通じてのアクバル帝がたどり着いた結論であった。

この「信仰の家」においては、「この神聖なる場所は、霊性の構築のために供され、この地に神聖なる智の柱が高々と出現した。」（『アクバルナーマ』第3巻252p）と表現され、この場には、スーフィーとしてのアクバル帝を中心に

> 彼の寛容さと神の影を明らめる（帝の）寛容さによって、ここにはスーフィー、哲学者、法学者、法律家、スンニー、シーア、（ヒンドゥーの）バラモン、ジャイナ教徒、チャールバーカ、キリスト教、ユダヤ教、サービー、ゾロアスター教徒などが、この厳な集りにおいて一同に会して議論を行った。（同253ページ）

と、言うことであった。

このアクバル帝の諸宗教の融合については、さまざまな批判もなされている。(24) しかし、彼の融合思想が単なる思い付きや政治的なテクニックによって導き出されたものでないことは、その思想を受け継いだ孫のダーラーの思想活動によっても確かに知ることができる。

7．ダーラーの融合思想

ダーラーの思想については、日本においては、アクバル帝のそれ以上に知られるところが少ない。(25) しかし、彼の業績は偉大であり、比較文明学からの研究が本格的になされるべきである。例えば、彼がサンスクリット語からペルシア語に翻訳させたウパニシャッド文献、これは一般に『ウプネカット（Oupnek'hat)』は、後にラテン語訳されてヨーロッパの知識人に大きな影響を与えたことは、よく知られたことである。

こうしたヒンドゥー教における諸聖典の翻訳事業は、彼がスーフィーとして自らも神秘主義思想を極め、またヒンドゥー教の聖者バーバー･ラールの感化を受けてある意味でバクタとしての立場から、ヒンドゥー・イスラム両教の融合を思想的に試みたのが、彼の代表作である『二つの海の交わるところ（Majmā al-Bah'rayn)』である。

ダーラー自身が書いた本書の前文には、この経緯を、

> （彼、ダーラーは）真実の中の真実を覚り、スーフィーの真の宗旨（教えの根本）の素晴らしさに目覚め、偉大なる深遠なるスーフィーの英知を悟った後には、彼（ダーラー）はインドの（存在の）一元論者達（movahhedan）の教義を知ることを強く願った。彼（ダーラー）は学者達と交流し、インドの宗教における神の聖性について議論を繰り返した。彼等インドの学者は、宗教的な訓練と知性と洞察において最高に完成された境地に到達したもの達である。そして、彼（ダーラー）は、彼等（インドの宗教者）が捜し求め、獲得した真実について、言葉以外には､その違いを見出

すことができなかった。その結果、２つの宗教（集団）の考えを集め、諸テーマを集め。真実を求める人に基本的で、有益な知識を供給する一冊子とし、これを名づけて『二つの海の交わるところ（Majmā al-Bah'rayn)』とした。(26)

と、ダーラーは記述している。

この書物は、いわゆる「存在の一元性論」に立つスーフィー思想と同じく「一元的存在論」を展開するヴェーダンタ思想に共通性を見出し、これを基礎として、「この世界が神の顕現であり、人間は神の本質のミクロコスムである」(27) というウパニシャッド的な世界観に強い共感を示すのである。その上さらに、彼等は調息や聖音などの思念を説き、生前解脱さえ認めるのである。

これらのことを通じてダーラーは、イスラム教とヒンドゥー教との共存が、社会的、文化的はおろか宗教的にも可能である、と言う考えに至るのである。このとこは、イスラムの寛容性を最大限引き出したインド・スーフィーの知的営みの極致と言うことができよう。そして更に、このような寛容の精神をイスラム神学においても築き上げることが可能であることを示す、優れた歴史的な事実である。

8．まとめ

このように、ダーラーはイスラム教徒でありながら、ヒンドゥー教への深い共感と理解を、自らの神秘体験をもとに、スーフィーの立場から確立していった。つまり、イスラムの精神や信仰を捨てずとも、教条的なイスラムから見て多神教であり、偶像崇拝者として忌避されるヒンドゥー教との共存も更には、その融合も可能である、とダーラーはみなしたのである。

勿論、ダーラーのこの運動は、ハラージュ以来のスーフィー達が試みてきたイスラムの寛容性の言わば、極致点であった。しかし、彼のこの方向性は、肉弟であるアウラガジーブ帝（1628～1658）との帝位継承戦争に敗れたことで、彼の命と共にムガル宮廷から消えうせたのである。

しかし、インドにおいて展開された寛容なるイスラムの精神は決して消えることはなく今日に至っている。そして、名も無いスーフィーやアクバル帝、あるいはダーラーが見出した寛容なるイスラムの可能性は、21 世紀の親類に大きな歴史的な希望を与えてくれるのではないだろうか。

以上、インドにおいて展開された寛容なるイスラム精神の可能性が、21 世紀のイスラム精神となるように、非イスラムの我々も彼等イスラム教徒と共に、努力すべきであろう。

(1)　イラン革命（1979）において、アメリカ大使館が占領され大使館員が人質となり、長い間拘束されたことは、西側諸国に大きな衝撃を与えた。詳しくは鳥井順『イラン・イラク戦争』第三書館 1990 などを参照。

(2)　イスラムの復興運動については、拙論「」『宗教と法』北樹出版、1995 において論じた。また参考文献についても提示しておいた。

(3)　イスラム教徒の人口の増加についてインド事例を紹介すると以下のようになる。つまり、1901 年イギリスが実施したインド（英領インド）における国勢調査によれば、

その総人口は2.94億人であり、その内ヒンドゥー教徒は70.4パーセント、ムスリムは21.1パーセントであった。ところが、最新の統計では、インド共和国における人口はほぼ10億人（1999）そのうち80パーセントがヒンドゥー教徒、イスラム教徒は11パーセントである。さらにパキスタンでは1,35億人であり、ムスリムの比率は97パーセントである。さらに、バングラディッシュにおいては1.27億人、イスラム教徒の比率は88パーセントとなり、同地域のイスラム人口は、合計約3億6千万人となり、そのパーセンテージは約28.6パーセントとなり、100年で7.5ポイントの伸びであり、明らかにムスリムの人口増加率が大きいことを示している。

(4) H．ギブ（加賀屋寛ほか訳）『イスラーム文明史』みすず書房、1968 等を皮切りに沢山のイスラム文明を再評価する書物が出版されている。詳しい文献は割愛するが『現代思想～特集=イスラム』1980年2号（vol.8-2）に掲載された伊東俊太郎博士他の論説参照。加藤博『文明としてのイスラム』東京大学出版会、1995参照。

(5) 中村元『ウパニシャッドの思想』春秋社、1990年参照。

(6) 前田専学ほか『インド思想史』東京大学出版会、1990、15～16ページ。

(7) 同23ページ。

(8) 詳しくは中村元『原始仏教の思想』中村元著作集（15・16巻）関連項目参照。平河彰『法と縁起』平川彰著作集　春秋社関連項目を参照。

(9) 仏教やヒンドゥー教は多神論で、偶像崇拝と一般には規定されるが、これは改められるべき認識であろう。少なくとも近代科学の一員たらんとした宗教学の抱える問題であろう。

(10) インドのスーフィズムにおける融合思想の研究は、S.A. Rizvi "A History of Sufism in India" (2vols.) Delhi 1978～83.を参照。

(11) インド思想や仏教思想においては、他宗教や思想の排除ではなく、融合が体系的に行われた。その典型は15世紀に書かれた『全哲学綱要』等（『中村元選集』（第28.29巻に翻訳がある）である。

また、シク教のナーナク（1469～1538）の「ヒンドゥー・イスラム融合思想」などもこれにあたる。また、近代においても諸宗教の融合やこの思想に近い比較宗教研究が盛んでありインド独立運動に貢献したティラク（1856～1920）は、大著『ギーターラハスヤ』を表しているし、その他多くの哲学者が比較宗教、比較哲学、比較宗教学の分野において大きな貢献をしている。詳しくは中村元『比較思想軌跡』東京書籍、1993参照。尚、仏教世界において展開された教判の思想も、基本的には諸思想・宗教の融合思想の現れである。その象徴的な存在は空海の『十住心論』である。

(12) 例えば、黒田寿郎『イスラームの心』中公文庫、昭和59年。ここでは「異教徒といえども、一定の人頭税を払えば、徴兵その他の義務を免除され、広範な自由が保証された・・・。」（67ページ）とある。但し、仏教では異教徒であるという理由で税金を払わせるということはなかった。

(13) 『コーラン』2-192，199，218，225，235，など多数

(14) インドのイスラムは、中東地域や東南アジア地域と異なり、イスラムは基本的には

少数派である。その意味で、インドはイスラム化の途中であり、イスラム地域や、イスラムの優勢地域と異なり、常に異教徒との緊張関係が要求されている。その意味で、全地球的規模で展開されるイスラムとの関わりかたを、インドを先行事例と位置づけることができるであろう、と筆者は考えている。

(15) この件に関しては拙論「」『麗澤学際ジャーナル』1の1参照。なお、原点はペルシア語で"FATHNAMAH-I SIND" 通称 "Chacha- nāma" である。8世紀頃の資料をもととして13世紀に書かれた本書は、校定本A. Kufi "Chacha- nāma" Delhi. 1939. がある。

(16) 10 世紀末頃から始まったトルコ系イスラム教徒のインド侵略は非常に過酷であり、殺戮と略奪の限りを尽くしたとされる。この時代の代表者はマフムード(967～1030)であり、さらに14世紀にはモンゴル系を自称するティムール (1336～1405) 侵略などが名高い。

(17) A. Kufi "Chacha- nāma" Delhi, 1939. pp. 117～118.

(18) ibd. 218. p.

(19) スーフィズムの成立には諸説あるが、インド思想の影響、特に仏教やヴェーダンタの思想的な影響が大きかったといわれる。と訓、スーフィズムにおける最初期のアル=ハラージュ (857～922) の存在は特記される。L. Massignon "The Passion of al-Hallāj" (4vols) Princeton univ. Press. 1982. スーフィズム一般については、A. al-Kalabadhi (tr. A. Arberry) "The Doctrine of The Sufis" Cambridge univ. press. 1935 比較的最近の入門書としては、I. Shah" The Sufus" New York. 1990. 等を参照。

(20) スーフィーに関して詳しくは、拙論「インド・スーフィーの思想と社会背景」『インド中世思想研究』春秋社、1992 の注を参照。

(21) 詳しくは拙論「インド・スーフィーに見られるイスラーム融合思想の比較思想的研究」『比較思想研究』17 号、比較思想学会、1990、46～53 ページ。

(22) シク教については拙著『シク教の教えと文化』平河出版社、1992 参照。

(23) アクバルが建設した都市であるファティプール・シークリーには、諸宗教・文明の融合を象徴する建設物が多数残っている。また、彼の墓地であるスカンドーラの廟の建物は、その全体がヒンドゥー・キリスト・ペルシア・イスラムの融合を象徴するものとなっている。

(24) アクバルに関する評価は一定していない。石田保昭『ムガル帝国』吉川弘文館、昭和40年参照。なお、アクバル研究の基本文献は Abl-Fazl "Akbar-nāma" である。

(25) ダーラーの研究は、榊和良「二つの海の交わるところ」『東方学』第九十八、東方学会、1998、106～120 ページ参照。

(26) Dala shukoh "Majmā al-Bah'rayn" Bengal R.A.C. 1926, pp. 80.

(27) 前出榊論文 117 ページ。