

仏教徒とムスリムの相互認識： 日本仏教からの視座を中心に

小布施祈恵子

(神戸市外国語大学客員研究員)

目次

1. 近代以前の日本とイスラーム世界の関係および日本人のイスラーム観
2. 現代の仏教徒とムスリムの相互認識における動向
3. 日本人仏教学者によるイスラーム論

【キーワード】

仏教 イスラーム 並列主義 神 阿弥陀仏

※本ワーキングペーパーは、平成 29 年（2017）2 月 15 日に龍谷大学大宮学舎にて開催された、龍谷大学アジア仏教文化研究センター（BARC）2016 年度国際シンポジウム“Shin Buddhism, Christianity, and Islam: Conversations in Comparative Theology（浄土真宗・キリスト教・イスラームにおける比較神学的対話）”における公開講演会の概要である。

みなさまこんにちは。ただいまご紹介いただきました神戸市外国語大学の小布施です。今日のテーマは「仏教徒とムスリムの相互認識：日本仏教からの視座を中心に」ですが、3 部に分けてお話いたします。まず第 1 部では、日本とイスラーム世界の関係について第 2 次世界大戦終結前までの状況を概観し、近代以前の日本人のイスラーム観についてお話します。次に、現代の仏教徒とムスリムの相互認識における動向についてご説明します。ここでは日本国外の例をご紹介します。最後の第 3 部では今日の日本におけるイスラームに関する状況を概観してから、日本人仏教学者によるイスラーム論についてお話します。

1. 近代以前の日本とイスラーム世界の関係および日本人のイスラーム観

ではまず近代以前の日本とイスラーム世界の関係および日本人のイスラーム観を、大きく 3 つの時代に分けてお話します。ここでは日本人は一般的に仏教徒のバックグラウンドを持っているという前提で話をすすめます。キリスト教徒やイスラームへの改宗者および僧籍を持つ方に関しては、そのつど経歴をご紹介します。

初期（753-1854）

日本人とムスリムの出会いの最古の記録は 8 世紀半ば（753 年）の中国、唐の朝廷で日本からの使者がアラブの使者と隣席になった時だと言われております。¹ この他にも、例えば 13 世紀に日本から中国への留学僧が、広州の港でペルシャ商人からペルシャ語の詩を書いたものをもらったのをインドの仏典だと思ったという話があります。² また鎖国中の長崎には東南アジアからマレー系ムスリムやペルシャ系ムスリムが来航していました。しかし 19 世紀に入るまで、日本とイスラーム世界には国家または共同体レベルの交流はありませんでした。

この時期の日本人はイスラームに関する知識をまず中国から、そして後に中国に加えてポルトガルやオランダなどからの情報に頼っており、その理解は限られたものでした。

¹ 杉田 1995, 16

² 同上 25-36

先ほど申しあげました長崎港に来ていたマレー系ムスリムについては、その慣習に関する覚書がありますが、ここではイスラームの葬儀の際に発せされた「アミン」という語は「阿弥陀」の意味であり³、ムスリム（「黒坊」）は「アララ」という「鬼神」を崇拝していると述べられています。⁴

中期(1854-1912)

中期に入りますと開国にともない、日本はやっとイスラーム世界と国家レベルの交流を持つようになります。ここでの主な目的は、西洋列強との不平等条約の改正に向けて同様の状況にあるオスマン帝国やエジプトを視察することでした。視察団には、浄土真宗西本願寺派の僧侶である島地黙雷（1838-1911）も含まれていました。

オスマン帝国との関係は 1889 年のエルトゥールル号事件を機会に深まりました。これはオスマン・パシャ率いる使節団が来日して明治天皇に謁見し、その帰路に今の和歌山県沖で難破した事件です。日本国内からの資金で 3 年後の 1892 年に生存者は本国に送り返されました。これをきっかけに日本人最初のイスラームへの改宗者、野田正太郎(1868-1904)が誕生しています。

1905 年の日露戦争における日本の勝利はイスラーム世界で歓喜を持って迎えられ、日本への訪問者も増加しました。同時にイスラーム主義者と日本のアジア主義者が協力関係を築き始め、アブドゥルレシト・イブラヒム（1857-1944）などのイスラーム主義活動家が来日しました。彼らの西洋の植民地拡大の阻止と日本におけるイスラーム布教を目指す協力体制を通して、1909 年に山岡光太郎（1880-1959）が日本人として初のメッカ巡礼を果たしています。

この時期における日本人のイスラーム観には大きく 3 つの流れがあります。まず、これは 1 つ前の時期からですが、西洋のイスラーム世界に対する偏見が日本人のイスラーム観に反映されるようになり、否定的な見解が見られました。次に、ヨーロッパ諸国の支配下で奮闘する中東のムスリムを同じアジア人の「仲間」とみなし、共感する見方が出ましたが、これはほどなく植民地主義的な見地からイスラーム世界を軽蔑するような論調にとってかわられました。

イスラーム世界に関する否定的な見解には、例えば中東社会が「後進的」なのはイスラームを信じているからであるといったものがありましたが、このような見方は仏教のバックグラウンドを持つ日本人だけでなく、キリスト教徒の知識人の間にも見られました。⁵

しかし中期においても、日本人のイスラームに関する知識は限られていました。例えば開国直前にエジプトを訪れた使節団の一員は、カイロのモスクを見学した際（本来はなににもないはずですが）本堂の奥に「仏像」が安置されていたと記しています。また意味のわからないサンスクリット語の経典が金の額に入っており、座っている人々の読経は日本とあまり変わら

³ 森島 1980, 44-5

⁴ 同上 88

⁵ 例えば、徳富ほか 1929a, 285 および徳富ほか 1929b, 42 を参照。

ない調子であるとも述べています。⁶これは未知の宗教文化を仏教の枠組みでとらえたものと言えます。

日本人として初めてメッカに巡礼した山岡光太郎も、改宗当時イスラームについて断片的な知識しか持っておらず、日本宗教、特に神道を通してイスラームをとらえています。彼は巡礼中、同行のムスリムに「ご神体」はどこにあるのかと尋ね、イスラームには三位一体や神の偶像はないのだと返答を受けています。⁷

これをもとに山岡は「アッラーフアクバル」という表現はアマテラスオオミカミという意味であり、ムスリムの崇拝対象は皇室の究極の祖先であると結論づけています。さらに、西アジア人に神道を広めるのが日本人の義務であるとも主張しています。⁸彼のイスラーム観はこの時代のアジア主義的思想を反映したものであると言えます。

また 20 世紀初頭には預言者ムハンマドを評価する動きが起こりました。このさきがけとなったのがトマス・カーライルの『英雄崇拜論』(*On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, 1841 年)です。この作品はムハンマドの人生を再解釈することによって、それまでキリスト教世界に普及していたムハンマドに対する否定的な見方を覆すものでした。これを受けて、日本でもムハンマドの人生における戦闘的側面や家族生活を肯定的にとらえた著作が出版されました。

例えば曹洞宗の僧侶であり、欧米留学経験を持つ忽滑谷快天(1867-1934)は「怪傑マホメット」(1905)を著しました。彼は仏陀やキリストの生涯が理想主義的なものに対して、ムハンマドの生涯は実務的かつ現実的であったと述べています。⁹

ムハンマドに対する評価は当時の日本の政治的風潮を反映してもいます。例えば日蓮宗の信徒であった池本半之助という人物が「マホメットの戦争主義」(1903)というちょっとびっくりするようなタイトルの本を出しております。ここではムハンマドはヨーロッパの列強に立ち向かう日本にとっての模範とされています。さらにムハンマドを日蓮と比較し、両者とも社会の改革者、革命家として「天から使わされた」存在であるとしています。¹⁰

戦時期(1912-1945)

戦時期になりますとイスラーム主義者の日本移住に伴い、国内でイスラーム布教活動がさかんに行われ、イスラーム世界に関する研究組織が設立されました。このような傾向は特に 1932 年の満州国の誕生以降加速して行きます。

イスラーム主義者の活動は日本人改宗者に支えられていましたが、その多数が中国やロシアに長期滞在した経験をもっていました。また現存する日本最古のモスクである神戸モスク

⁶ 高島 1867, 2 ウ-3 オ

⁷ 山岡 1988, 136

⁸ 同上 144-5

⁹ 忽滑谷 1905b, 263

¹⁰ 池本 1903, 36, 46, 76

が 1935 年に、そして東京モスクが 1938 年に建てられています。

日本の「イスラーム（回教）政策」の一環として設立された研究組織としては「大日本回教協会」と「回教圏研究所」（ともに 1938 年設立）があります。「大日本回教協会」はイスラーム研究および日本とイスラーム世界の関係を推進する目的で発足しました。一方の「回教圏研究所」には、後に世界的なイスラーム学者となる井筒俊彦がいました。

「イスラーム政策」の対象ははじめ中国大陸が中心でしたが、やがて日本軍は「大東亜共栄圏」のスローガンのもと東南アジアのイスラーム圏（特にインドネシアとマラヤ）にも進出してゆきます。

戦時期には、イスラーム関係の著作の内容はより包括的になりました。これらはイスラームと日本の政治的関連性を明確に述べており、全体的にイスラームに対して肯定的な記述になっています。また西洋の影響を排して日本独自のイスラーム学を確立しようとする意図も見られ、「イスラームは剣によって広められた」あるいは「イスラームは女性を抑圧している」、などという見解の見直しが図られています。またヨーロッパ言語からの重訳がほとんどでしたが、クルアーンの日本語訳も出版されました。

戦時中の日本におけるイスラーム論には、いわゆる国家神道の観点から書かれたものが少なくありません。ここで興味深いのは、この傾向が日本人のイスラーム改宗者の見解においても見られるということです。

例えば、中国での政治活動を通してイスラームに改宗した田中逸平（1882-1934）は、アッラーとその 99 の名前が、それぞれアメノミナカノヌシ（天之御中之主）および他の神道のカミ（「八百万の神」）にあたると思いました。また田中は「五教帰一論」を唱え、儒教、道教、仏教、キリスト教、イスラームの 5 つの宗教は同一であると主張しました。さらに孔子、老子、釈迦、キリスト、ムハンマドを「大道」、つまり神道を基盤とする日本精神、における聖人であるとしています。¹¹ これは当時のアジア主義の風潮に加えて「神道非宗教論」の観点を反映したものであると考えられます。

またインド在住中にキリスト教から改宗した有賀文八郎（1868-1946）は軍の政治活動には従事していませんでしたが、田中と同様にアメノミナカノヌシとアッラーを同一視し、イスラームを当時の帝国主義的思想に基づいて解釈しています。彼は仏教に批判的で、「虫を殺すことをも禁じる」仏教より「戦うことを避けて、死を恐れない」イスラームの方が伝統的な日本人の精神に適している、と述べています。

また有賀は日本人に適したイスラームを提唱し、例えば礼拝の際は神社でするように合掌し、礼拝もアラビア語ではなく日本語で行うべきだとしています。さらに、ムスリムであっても天皇・皇后両陛下を崇敬し、家族の墓参りをすべきだとも述べています。有賀については四戸潤弥先生が詳しく研究されています。¹²

最後に日本人として初めてメッカに巡礼し、アッラーとアマテラスオオミカミを同一視し

¹¹ 田中については、田中 2003 および坪内 2001 を参照。

¹² 有賀については、有賀 1935 および四戸 2004 を参照。

ていた山岡光太郎ですが、政治活動から遠ざかり、イスラームへの信仰を深めていく中で、イスラームを神道とではなく仏教（特に浄土真宗）と比較するようになっていきます。

山岡は阿弥陀如来とアッラーを同一視しています。この上で「イスラーム」という語と浄土真宗における「南無」はどちらも「帰依」を表すものであり、アッラーに服従するムスリムの礼拝と「南無阿弥陀仏」は同じものであると述べています。¹³ 山岡がイスラーム改宗前に浄土真宗に親しんでいたことが推測できます。

当時の日本の精神性は神道によって表現され、政治的文脈においてはイスラームが（国家）神道と比較されることがほとんどでしたが、イスラームの信仰や実践内容を説明する際には、仏教用語が幅広く使われました。

例えばモスクは「寺院」、クルアーンは「経典」または「経文」、ザカートは「喜捨」、サダカは「布施」、アッラーを賛美するタクビール（「アッラーフアクバル」）は「題目」、スーフイズムにおけるズィクル（神の名を唱えること）は「称名」、「天国」は「浄土」か「極楽」、アッラーの属性を表すラフマ、ラヒーム、アッラフマーンなどのアラビア語は「慈悲」または「慈」か「悲」、アッラーへの服従は「帰依」、といった具合です。

ご存知のように「喜捨」「慈悲」などは今でもイスラームを説明するのに使われています。神道はカミ、とくに最高神の概念があるのでイスラームと比較しやすい一方、仏教はイスラームの具体的な信仰や実践内容を説明するのに便利だったのだと思われます。

しかしイスラームと仏教の教えを直接比較し、具体的な共通点を指摘したケースもありました。例えば、回教圏研究所でイスラーム研究をしていた鏡島寛之（1912-1945）は、曹洞宗の僧籍をもつ仏教徒ですが、イスラームにおける戒律の意義は道元禅師（1200-1253）の説いた「威儀即仏法 作法是宗旨」に通じるとしています。また、イスラームにおける信仰と実践の一致は、親鸞聖人（1173-1263）の説いた「教行信証」、や道元禅師の説いた「修証一如」と同じ立場だとも述べています。¹⁴

さらに鏡島はイスラームにおける信仰告白（シャハーダ）の意義は、仏教の懺悔文や帰依三宝の意義と同様である、としています。¹⁵ 鏡島の場合は仏教用語を便宜的に用いたのではなく、イスラームと仏教の共通点を意識的に指摘したのだと言えますが、これらの共通点についての詳しい説明はなされていません。

2. 現代の仏教徒とムスリムの相互認識における動向

では次に、現代における仏教徒とムスリムの相互認識についてお話します。ここでは宗教者や宗教学者による著作や論文、および宗教間対話を中心に見てまいります。仏教徒によるイスラームへの言及、およびムスリムによる仏教への言及は、近年増加しつつありますが、系

¹³ 嶋野 1975a、嶋野 1975b、嶋野 1975c

¹⁴ 東 2002, 83

¹⁵ 鏡島 1942, 38

統的な議論はまだあまりありません。また仏教とキリスト教との対話に比べて、仏教とイスラームの対話は歴史が浅く、教義的な話題が取り上げられることは稀です。この点についてはペリー・シュミット＝ロイケル（Perry Schmidt-Leukel）先生が以前から指摘しておられます。

しかし近年、この事態を打開すべく仏教とイスラームを教義的見地から論じ、共通点を指摘する動きがでてきました。この新しい動きを、私は「並列主義」（parallelism）と呼んでいます。並列主義といいますのは、2つ以上の宗教の主要な概念の間に共通点（parallel）を見出し、それらを並列的にとらえるアプローチをさします。ここで重要なのは、共通点が宗教間の相互理解や対話の基盤となるものとして指摘されているということです。

「並列主義」は諸宗教の神学における伝統的な三類型（排他主義、包括主義、多元主義）のうち、多元主義のモデルに修正を加え、いわば4つ目の類型としたものです。多元主義の違いですが、並列主義は多元主義のようにすべての宗教が同じ究極の真理に向っているとは明言せず、あくまでも解釈の延長線上にその可能性が存在することを示唆するに留まっています。¹⁶

仏教とイスラームの文脈における並列主義の例を見ますと、仏教徒の「並列主義者」が「神」の問題を取り上げていることが大きな特徴です。一神教のイスラームと、創造主・唯一神といった概念を持たない仏教の対話においては、神の問題が障壁になるという点はよく指摘されるところですが、仏教の側から神にあたる概念を提示することによってこの障壁を乗り越えようというわけです。

この代表的な例が、米国出身でチベット仏教の指導者・研究者であるアレクサンダー・バーズィン（Alexander Berzin 1944-）です。バーズィンはダライラマ14世の通訳、およびアドバイザーをつとめた経歴を持ち、仏教徒とムスリムの宗教間対話においても活発に活動しています。彼は「ブッダは全能の神ではない」と明言する一方、ムスリムとの対話において仏教が無神論であることに直接言及することを避けるべきである、と主張しています。また仏教において神に相当するものとして、インドネシアの大乗仏教徒のように、アディブッダの概念を導入しています。

インドネシアでは、イスラームを始めとして複数の宗教が公認されています。公認を受ける宗教は唯一神、預言者、そして聖典を持っていなければなりません。このため大乗仏教徒は、すべてのものの源である「本初仏」アディブッダを自分たちの神として提示しています。ちなみに上座仏教徒は、アディブッダではなく、三宝（仏法僧）を神として提示しています。

¹⁷

バーズィンによれば、アディブッダは「我々の外観および認識の創造主」であるとのこと。さらに彼は、イスラームではアッラーが究極的には人格化されておらず、不可知なる存在であるとされているという点に注目し、すべてのものの源であり「言葉・概念を超越し、想像

¹⁶ Obuse 2014, 72-85

¹⁷ インドネシアにおける仏教の扱いについては Brown 1987 を参照。

できない」アディブッダは、ムスリムにとって共感しやすいものではないかと述べています。

18

並列主義はイスラームの側からも出てきています。ここにおられますイムティヤズ・ユースフ (Imtiyaz Yusuf) 先生のアプローチが好例です。先生は長くバンコクを拠点として、東南アジアにおける仏教徒とムスリムの対話の推進に尽力してこられ、ムスリムと仏教徒の相互理解および対話のベースとして、仏教とイスラームにおける共通概念を積極的に指摘しておられます。例えば、仏教における「如来」(タターガタ) とイスラームにおけるヌール・ムハンマド (ムハンマドの光)、仏教における「菩薩」とイスラームにおけるアル=インサーンアル=カーミル (「完全なる人間」、預言者ムハンマドについて用いられる) などです。¹⁹

世界中のいろいろな先生のご意見を、勝手にこれは「何々主義」などという「そんなつもりではない」といわれる恐れがあり緊張するものですが、ユースフ先生には「並列主義」としての分析に「お墨付き」をいただいておりますので、今日は安心してご紹介いたしました。

ただこのような並列主義のアプローチはまだ稀であり、特に仏教の側から神概念に相当するものを持ち出すことについては、伝統的な教義的立場に妥協を加えるものだととらえられ、反論も珍しくありません。しかし、並列主義のアプローチを取る宗教者は他宗教との関係を改善するために自らの宗教の伝統的な教義の枠組みを超越しようとしているのであり、注目に値すると言えます。

3. 日本人仏教学者によるイスラーム論

1945 年の終戦にともなってイスラーム政策の一環としてのイスラーム世界との協力体制やイスラーム研究は放棄されました。戦後日本におけるイスラームへの関心は全体的には低い一方、石油危機やイラン革命、湾岸戦争といった出来事をきっかけに、一時的に高まる傾向にあります。最近では 9・11、さらにいわゆる「イスラーム国」など、「イスラーム過激派」と呼ばれるグループの活動を通してイスラームが注目されることが多いのは、皆様ご存知のとおりです。

一方、イスラームのバックグラウンドを持つ日本への移民が増えています。1980 年代にはパキスタン、バングラデシュ、イランなどから、そして最近ではインドネシアなど、東南アジア出身者が多いようです。

現在日本に暮らすムスリムは、約 10 万人と見積もられています。正式な統計がなく、実際はもっと多いという話も聞きますので、少なくとも 10 万人はいる、といえいいのでしょうか。このうち約 1 割が日本人だといわれています。厳密に言いますと「日本人」には日本に帰化した方の子供も入るわけですが、ここでは日本人改宗ムスリムおよび、まだ稀ですが、そのような日本人ムスリムの両親をもつ日本人「ボーン・ムスリム」の方々を考えていただくといい

¹⁸ Berzin and Akpınar n.d.

¹⁹ Yusuf 2005, Yusuf 2004

と思います。

日本人改宗者の多くが、外国籍のムスリム男性と結婚してイスラームに改宗した女性の方々です。しかしこれにつきましてもこの反対のケース、つまり外国籍のムスリム女性を結婚した日本人男性、が一般に想像されているより大勢おられるという話を聞いております。男性は改宗されても、立派なひげを蓄えられるのでない限り、女性改宗者ほど服装の変化がないので気づきにくいようです。

このように、日本に暮らすムスリムは欧米などと比べてきわめて少数派であります。さらに、出身国や言語などによっていくつものコミュニティに分かれており、1つのまとまったムスリム・コミュニティがあるわけではありません。例えば日本ムスリム協会は主に日本人ムスリムのための組織であって、日本に住むすべてのムスリムを統括するというようなものではありません。

現在日本国内には、およそ 100 のムスリムの礼拝所（モスクとムサッラー）があります。最古のものは先ほど申しあげました神戸モスクです。また、戦時中のイスラーム活動の中心地であった東京モスクは、1986 年に老朽化のため取り壊され、その後、2000 年にトルコの資金によって東京ジャーミイがオープンしています。

日本社会におけるイスラーム観は、国外の事件に影響をうける傾向にあり、イスラームを語ったテロがあると、イスラームへの批判が高まったり、モスクやムスリムへのいやがらせが起こったりすることがあります。しかし概して日本の一般社会とムスリム・コミュニティの関係は良好で、国外の事件によって、国内のムスリムとノンムスリムのグループの間に、継続的な対立関係が生じているといった報道はありません。

このような状況ですので、現代の日本における仏教徒とムスリムのみの対話はまだ少なく、概して小規模なものとなっています。一方、日本国内における対立関係がなく共存のための「交渉」の必要がないためでしょうか、大抵の対話は「宗教者」同士の絆の感覚に満ちた友好的なものです。

記録が残っている中で最初期の対話は 1976 年で、仏教サイドが立正佼成会の当時の会長の庭野日敬（1906-1999）氏、イスラームサイドは日本ムスリム協会元会長の斉藤積平氏、およびサウジアラビアの A.R. シディキ氏（キング・アブドルアジズ大学から派遣）、という顔ぶれで行われました。ここでは仏教とイスラームの実践や信仰内容、例えば礼拝、喜捨（ザカート）、また宗教協力といったテーマが議論され、仏教とイスラームの相違点と共通点が挙げられています。

特に仏教サイドの庭野氏は、共通点を見出すのに積極的です。例えば、斉藤氏の仏教における信仰の対象は何かという質問に対し、庭野氏は「釈尊自身と釈尊が説いた法」であると答え、さらに法身の久遠仏が歴史的な存在としてインドに誕生したのが釈尊である、という旨の説明をしていますが、これに対してシディキ氏が「その点イスラームでは非常にはっきりしています。アッラーはアッラーであり、ムハンマドは完全な人間なんです。」と、イスラーム

ではアッラーと預言者ムハンマドが明確に区別されていることを強調しています。²⁰

しかし庭野氏はこれを受けてさらに「^{「ママ」}予言者とはいいいませんが釈尊のほうもそれと同じだと思います。仏教のほうでは久遠実乗の本仏といい、キリスト教のほうでは天にまします神といい、イスラームではアッラーといわれている。だけどこれは一緒のことだと思うのです。私どもの方からみると仏に見え、イスラームの方から見るとアッラーに見える。²¹」と述べています。諸宗教の神学の類型論にあてはめると、これは多元主義的立場といえます。

では最後に、現代の日本の仏教者によるよりまとまったイスラーム論についてお話いたします。日本人仏教者によるイスラーム関連の著作はまだ少なく、仏教徒として「仏教とイスラーム」のみに焦点をあてた著作を出しているのは、私の知ります限り、狐野利久氏（1931-）と東隆真氏（1935-）のお二人のみです。

ちなみに仏教徒によるイスラーム論といいますと、仏教のバックグラウンドを持ちイスラーム研究者として活躍された方がおられます。例えば第1部でお名前をあげました井筒俊彦氏（1914-1993）は、禅を实践する仏教徒であったといわれておりますが、その著書の中で仏教徒を自称したり仏教徒の立場からイスラームを論じたりすることはなかったようです。

また東大寺の別当をしておられた森本公誠氏（1934-）も、イスラーム史を専門とされています。森本氏は仏教界を代表する人物として宗教間対話にも参加してこられました。が、仏教者の視点からイスラームを論じた著書を出されたわけではありませんので、今日は扱いません。

ではまず狐野利久氏についてですが、狐野氏は浄土真宗大谷派の僧籍を持っておられます。また英文学および比較文化研究の専門家で、現在は室蘭工業大学名誉教授であります。またご出身地である北海道伊達市にありますが皆遵寺のご住職を務めておられましたが、今は退任され、ご子息が跡をついでおられるようです。

狐野氏は1970年代にロンドンに1年間滞在した際のホストファミリーがムスリムであったことをきっかけに、イスラームに興味を持たれました。そしてこの個人的な付き合いを通して得たイスラームへの親近感をベースに、仏教とイスラームを浄土真宗の立場から比較考察しています。これはまず学術論文として発表されましたが、後に自らのイスラーム観を法話や一般書を通して真宗門徒およびムスリムを含む一般の人々に発信しておられます。

狐野氏のアプローチは原則的に並列主義で、とくにアッラーと阿弥陀如来の共通点に焦点をあてておられます。アッラーと阿弥陀如来の主な共通点として挙げられているのは、両者がそれぞれの伝統において唯一の救済者および礼拝の対象となっているということ、また、形も色もないがその属性を表すさまざまな名前を持つということなどです。

特に、アッラーと阿弥陀仏に共通の属性として慈悲が強調されています。狐野氏は、もともと「色もない、姿もない、形もない・・・アミターバ」が「慈愛あまねき（無差別の慈悲）人

²⁰ 庭野ほか 1976, 11-12

²¹ 同上 12

格神」として、信者「の前に顕現してくる」、とまるで阿弥陀仏がアッラーであるかのような表現をしています²²。

信者の信仰姿勢に関しても、狐野氏はイスラームにおけるアブドゥッラー（神のしもべ）の概念が「如来の奴隷になる」という浄土真宗の思想に通じるものであると指摘しています。さらに狐野氏は「イスラーム」（神に服従すること）と「帰命」は同じ姿勢を表すものであるとしています。この上で「真の宗教はイスラームあるのみ」というクルアーンのことばを根拠に、仏教（浄土真宗）は純正なる宗教・信仰であるとムスリムにみとめられうると主張しておられます。²³

以上のように、狐野氏のアプローチは仏教（浄土真宗）とイスラームとの共通点を強調しておられますので、並列主義であると言えます。しかし、稀にはありますが、真宗の教義をベースとした包括主義的な発言も見られます。

例えば狐野氏は「ユダヤ、キリスト、イスラーム、親鸞」という比較宗教の著書の前書きで、こう述べておられます。「筆者は異文化の中に阿弥陀如来（すなわち智慧のはたらき）を発見し、時には如来がアッラーとなりイエスとなって顕現していると思っているから、異国の地において生活しても、違和感はない。²⁴」

これは狐野氏が仏教徒（真宗門徒）として、ご自分の世界観、および異宗教の世界に身をおいた場合の宗教実践を述べられたものとして非常に興味深いものです。また、包括主義的発想にもとづくこの見解が著書の前書きに書かれており、本文ではイスラームと浄土真宗の共通点に焦点が当てられていること自体が、イスラームに親近感を持ち、ムスリムと仏教徒の相互理解およびよりよい共存のために教義上の共通点を意識して論じている狐野氏の並列主義的意識の現われではないかと思います。

次に、2 人目の東隆真氏（1935-）は曹洞宗の僧籍を持ち、曹洞宗の宗学を専門とされています。駒沢女子大学学長を経て現在は同大学名誉教授、そして金沢にあります大乘寺の専門僧堂の堂長をつとめておられます。

東氏は1996年にシリアのアレッポ大学で日本における仏教の役割について講演をされたことがきっかけで、イスラームに興味を持たれました。2002年に「日本の仏教とイスラーム」という著書を出版され、日本の仏教学者（主に曹洞宗）によるイスラーム研究やクルアーンの日本語訳、仏教徒とムスリムとの交流に関する展望などについて論じておられます。

また東氏は、アゼルバイジャン出身で禅に関心を持ち（医学を志していた）若い女性を大乘寺に修行僧として受け入れておられたこともあります。私もお目にかかりましたが、老師がおっしゃるように男性ばかりの中で「凛として」、静かに修行をする姿が印象的でした。ちなみに修行期間中もイスラームの実践を続け、ラマダーン月の断食も守っていたそうです。

では東氏のイスラーム観の特徴をご著書の内容をもとにお話いたします。先ほどご紹介し

²² 狐野 1995, 317

²³ 狐野 2003, 19 本文中に指摘はないが、これはクルアーン 3:19 であると思われる。

²⁴ 同上 ix

ました狐野氏と同様に、東氏は仏教徒の立場からイスラームに興味を持ち、対話や相互理解を深めることを目指して、発言をしてこられました。また、9・11直後の出版であることも関係しているのでしょうか、究極の目標として「世界平和」を挙げ、「今後、百年、二百年の努力の歳月を費やすことになるかもしれないが、厭うところではない。²⁵」とその決意を述べておられます。

しかし、一方で、東氏は仏教とイスラームの間に教義上の共通点を見出すことに非常に慎重な姿勢をとっておられます。これは狐野氏の並列主義的アプローチと大きく異なる点です。

東氏の著作では、仏教とイスラームの共通点はわずかしき指摘されていません。またそのほとんどが巻末の「禅とスーフィズム」という試論における言及です。ここでは剃髪や師弟関係のあり方などが挙がっていますが、教義に関するものはありません。またこれらの共通点が仏教とイスラームの対話や相互理解のための基盤として提示されているわけでもありません。

また、東氏は仏教語を用いてイスラームを説明することに批判的です。特に「慈悲」についてはこう述べておられます。

「慈悲」ないし「大慈大悲」は、仏教語であり、仏教のもっとも重要な教義、実践をあらわすことばであるから、この「慈悲」を、その性格や教義が全く相違するイスラームのアッラーに当てるのは、少なくとも仏教の側からみると、不適切であるといわなければならない。²⁶

東氏が仏教とイスラームの共通点を論じることに消極的であるのは、先ほど紹介しました日本初の仏教徒とムスリムの対談に対するコメントからも明らかです。少し引用が長くなりますが、日本人ムスリムである斎藤氏が、次のような発言をしておられます。

それぞれの宗教の中にもいろいろな宗派があって、それに伴いもろもろの考え方の相違が出てくるのは仕方がないと思います。だから違っている点をいいあってもきりがないわけで、平和という人類の大目的のためにはお互いに共通点を見つけて、それを中心に協力していかなければならない。例えばイスラーム教は仏教や神道と比較しても共通点は少なくないのです。

東氏はこれをそのまま引用され、次のように述べておられます。「諸宗教は相互理解し協力しあって平和実現のために努力すべきであるという日本人ムスリムたち……の主張は、一仏教徒としての私にも、容易に理解と共感をもって迎えることができる。」ここでは「平和」という目的意識を共有している一方、斎藤氏が強調している、共通点を見出だすことの重要性

²⁵ 東 2002, 9

²⁶ 同上 p.185

については、まったく言及がありません。²⁷

なぜ東氏は、仏教とイスラームの共通点を論じることに消極的なのか。その理由としてはまず、東氏の中に仏教とイスラームが極端に違うという認識があるということが言えると思います。ご本人もおっしゃっていましたが、例えば禅には、浄土真宗における阿弥陀仏に対する信仰のようなものがない、つまり一神教的発想がない、という点が大きな相違点のひとつのようです。

また、東氏がイスラームを論じるにあたって参考にされている文献の中にはかなり古いものや視点が偏っているものがあり、これが原因で一部イスラームに否定的かつステレオタイプのな見解を持つ結果になってしまっている可能性もあると思います。否定的ということは仏教徒である東氏にとっては異質であるということですから、共通点を見出すのが難しくなります。

さらに東氏は日本で禅学者および禅の指導者として活躍してこられた一方、長期海外生活の経験がなく、日常的にムスリムの方と接することが少ないということも関連があるかもしれません。

しかし、仏教とイスラームの共通点を見出すことに慎重である東氏の姿勢を、参考文献の偏りや海外生活経験の少なさで説明しつくすことはできません。そうすると共通点を見出すことが、ちょっと陳腐な表現ですが「国際派の」スタンスであり、また「正しく」イスラームを理解すれば共通点が見出せるはずだ、という前提が生じてしまうからです。

今日は、ともに仏教徒としてムスリムとの相互理解を深めることを願い共通点を強調される狐野氏と、共通点を指摘することに慎重な東氏お二人の見解をご紹介しました。日本における仏教とイスラームの対話について、仏教者の先生方のご意見が大いに待たれるところだと思います。ご静聴ありがとうございました。

参考文献

東隆真 2002 年「日本の仏教とイスラーム」春秋社

有賀文八郎 1935 年「日本におけるイスラム教」東方書院

池本半之助 1903 年「マホメットの戦争主義」春山房

鏡島寛之 1942 年「回教教理」回教圏研究所編「概観回教圏」誠文堂新光社

²⁷ 同上 p.200

狐野利久 1995 年「比較文化入門」北星堂書店

狐野利久 2003 年「ユダヤ、キリスト、イスラーム、親鸞」法蔵館

四戸潤弥 2004 年「アフマド有賀文八郎(阿馬土)：日本におけるイスラーム法学の先駆者としての位置づけ」宗教研究 78-2, 517-39

嶋野三郎 1975 年(a)「マホメット教と日本」満鉄会報 102,11-13

—— 1975 年(b)「マホメット教と日本」満鉄会報 103, 8-9

—— 1975 年(c)「マホメット教と日本」満鉄会報 104,10-11

杉田英明 1995 年「日本人の中東発見」東京大学出版会

高島祐啓 1867 年「欧西行記」第 7 卷

田中逸平 2003 年 拓殖大学創立百年史編纂室編「田中逸平 その 3 日本論 日本ムスリムから見た神道」拓殖大学

坪内隆彦 2001 年「イスラーム先駆者 田中逸平・試論」拓殖大学百年史研究 8, 1-56

徳富蘆花、徳富愛子 1929 年(a)「日本から日本へ 1」蘆花全集 12 蘆花全集刊行会 1929 年

—— 1929 年(b)「日本から日本へ 2」蘆花全集 13 蘆花全集刊行会 1929 年

庭野日敬、A.R.シディキ、斉藤積平 1976 年「対談：イスラームと仏教」アッサラーム 6, 8-17

忽滑谷快天 1905 年(a)「怪傑マホメット」井冽堂

—— 1905 年(b)「マホメット、キリスト、仏陀」新仏教 6-3, 260-70.

森島中良「紅毛雑話」[1787 年]「紅毛雑話・蘭畹摘芳」恒和出版 1980 年

山岡光太郎「世界の秘境アラビア縦断記」ゆまに書房 1988 年

Berzin, Alexander and Snjezana Akpinar, n.d., “Some Common Features of Islam and Buddhism: A Conversation with Snjezana Akpinar and Alex Berzin,” Berzin Archives, <
http://www.berzinarchives.com/web/en/archives/study/islam/general/common_features_islam_buddhism.html > .

Brown, Iem, 1987. “Contemporary Indonesian Buddhism and Monotheism.” *Journal of Southeast Asian Studies* 18, no.1 (1987), 108-17.

Obuse, Kieko, 2014. “Theology of Religions in the Context of Buddhist-Muslim Relations.” In Imtiyaz Yusuf (ed.), *ASEAN Religious Pluralism: The Challenges of Building a Socio-Cultural Community*. Bangkok: Konrad Adenauer Stiftung, 72-85.

Yusuf, Imtiyaz, 2005. “Dialogue between Islam and Buddhism through the Concept of Tathagata and Nur Muhammadi.” *International Journal of Buddhist Thought & Culture* 5, 103-114.

——, 2004. “Dialogue Between Sufism and Buddhism: The Concepts of al-Insan al-Kamil and Bodhisattva.” In Imtiyaz Yusuf (ed.), *Measuring the Effect of Iranian Mysticism on Southeast Asia* (Bangkok: Cultural Centre, Embassy of Islamic Republic of Iran, 2004), 207-221.