

一なる真実在、いくつもの信条

モハンマド・アラミ・ムサ

「救済」を再考する

『唯一の真実在』は、その被造物たる人間を地獄の業火に投げ込んでしまうのでしょうか——赤子を抱えた一人の女性が、預言者ムハンマド（彼の上に平安あれ）にこのような疑問をぶつけました。これは、イブン・ウマル（Abū 'Adb al-Raiḥmān 'Abd Allāh ibn 'Umar ibn al-Khaṭṭāb 六一二頃—九三／四年）がまとめた預言者ムハンマドの伝承のなかに記録されています。ある戦役のさなかに、ムハンマドがムスリムの居住する集落の近く

に露營したときのことです。赤子を抱えた女性がそこでたき火をはじめました。火が大きくなると彼女はそこから遠ざかり、イスラームの預言者であるムハンマドのほうへ近寄ります。女性はムハンマドに、「唯一の真実在」がいかに慈悲深いお方だったのかを訊ね、感情に訴えかけるようにこう伝えました。「私は、一人の母親として、いま点けた火のなかに我が子を投げ込むようなことはしません」と。この母親の言葉を聞いて、預言者はうつむき、涙を流し、そして彼女を見上げて言いました。「被造物たる人間が『唯一の真実在』に對

して傲慢にならず、その存在を否定せず、破壊を招かず、残虐な行いをしなければ、『唯一の真実在』は人間に苦痛を与えない」と。⁽¹⁾

傲慢さや真実在性の否定、破壊的・残虐的な行いは、「結局、永遠に精神的旅路の妨げとなって、人が「唯一の真実在」へ到達するのを阻んでしまいます。歴史的に見れば、預言者たちと戦い、もち込まれた諸宗教をつぶそうと企て、その信徒たちを亡き者にしようとしたくらむ人々もいました。敵である彼らは、「唯一の真実在」によって苦痛を与えられるだろうと思われていました。しかし、いま述べた預言者の伝承には、彼らを地獄の業火へ投げ込むよう宣告したのかどうか記録されていません。彼らの運命がどのようなものだったのか、誰も確かなことはわかりません。誰が背いた者であり、誰が正しく導かれている者であるか——それは、「唯一の真実在」だけがわかることなのです。⁽²⁾

人はそのようなことをすぐに見抜くことができませぬ。というのも、人間同士が行き来する精神的旅路すべてを見つめられるような神の目を具えているわけ

はないからです。詩人イブン・ファールド (Shahr al-Din Abu al-Qasim 'Umar ibn 'Ali ibn al-Farid al-Misri al-Sa'di 一一八一—一二三五年) は、洗練された表現で信条の多様性について語りました。彼は、たとえ精神の旅の途上で違う方向に進み、その結果「唯一の真実在」から遠く離れてしまい、日頃の行いが間違っていたとしても、すべての人間は「唯一の真実在」を欲しているのだと結論づけました。⁽³⁾ 法華経は、民族・ジェンダー・文化を問わず、すべての人間に仏知見(仏性)が具わっており、その顕在化によって人々はもれなく幸福への道を開くことができる」と説いています。⁽⁴⁾

関連する個別の事例をここで紹介します。インドネシアのバリ島では、サフラン色の布切れを幹に巻きつけた木々に向かって、人々が供物をささげ、礼拝を行う様子を目にします。ここで問われるのが、「木々が礼拝の対象物なのか」ということです。これと同じような問いとしてよく耳にするのが、「ムスリムは、メッカの巨大なモスクにある四角い黒石(カアバ)に対して礼拝しているのか」というものです。しかしながら、両

方の事例とも答えは「ノー」です。ここに出てきた礼拝者は、これら対象物の背後にある「真実在」に自分たちの信仰心を向けていることがわかります。その対象物はシンボルにすぎず、背後にある「真実在」を礼拝するという儀礼を行いやすくするためにあります。これら対象物は、陶器や金属でできた小さな像や大きな彫像、あるいは幾何学図形の可能性もあります。人は多くの真実在あるいは多くの神々を礼拝することを提示しているように思えますが、そうなのでしょいか。

クルアーンは、多くの真実在や多くの神々の存在をきっぱりと否定しています。第十七章「夜の旅（アル・イスラー）」にはこうあります。

言つてやるがよい。「みんなの言うように、（アッラーの）ほかに神々（真実在）が在るものなら、きつと玉座の主（アッラー）（究極の、あるいは唯一の真実在）にたいして攻めかけて来ることであろうよ」と。（第四二節）⁽⁵⁾

仮に、完全な力と神性を具えた多数の「真実在」が、それぞれ独立して存在してきたとすれば、きつと相争つて「唯一の真実在」を征服する方法を見つけたでしょう。これらの争いは混乱をもたらし、全宇宙の破壊を招くことにさえたつたでしょう。しかしながらそうはなりませんでした。これは、たとえ人が多くの宗教を信奉し、多くの真実在を信じてても、ある種の均衡と秩序が存在するのだということを証明しています。

十世紀の政治哲学者フアーラービー（Abū Naṣīr Muḥammad ibn Muḥammad al-Fārābī 八七〇頃－九五〇年）は、

著作『幸福の達成』のなかで、「唯一の真実在」に到達するための、有徳な諸宗教の存在を排除しませんでした。⁽⁶⁾ 原初の人間（預言者アダム）から最後（終末期）の人間の時代までの歴史を通して、各コミュニティには「真実在」にたどり着くための精神的旅路があるとされたからです。人間は長きにわたつて宗教的だとされてきました。⁽⁷⁾ これは、「唯一の真実在」が各コミュニティに固有の道と一連の法を与えた、とクルアーンが示した通りです。⁽⁸⁾ というのも、各コミュニティや国家には違

平和と共生のための三つのアプローチ

いがあり、信仰される場所や時代の文脈に合わせて、有徳な諸宗教が必要になるからです。信条や宗教は、外的側面からすると多様であり、しばしば矛盾を生みます。しかし内的側面では、唯一の「最高の真実在」に向かいます。⁽⁹⁾ですから「唯一の真実在」を求める人は、これを、宇宙のなかで上昇できる一連の階層レベルを通じた多くの真実在として捉えます。いくつもの信条や宗教の道を通して、人は「究極の真実在」と出会うのです。⁽¹⁰⁾

メソジスト運動を指導したジョン・ウエスレー (John Wesley 一七〇三—一七九一年) は、キリスト教徒でない者はキリスト教の手助けなしに「唯一の真実在」を理解することができると信じていました。彼は、「唯一の真実在」の存在に関する知識を被造物から推論できると考えたのです。⁽¹¹⁾これは、「人は、自身を取り巻く被造物をよく見届け、『唯一の真実在』が存在する」という結論にいたる」とするクルアーンに示された考えと同じです。

それゆえ人には、意識的にあるいは無意識的に「唯一の真実在」を求め出す精神的な旅がいくつもありまます。宗教の内的側面に類似点や相似点があれば、これらの旅路は一つに「合流」するかもしれません。その内的側面とは、教義や信念体系のことです。仮にこれらの内的側面に相違点があり、それが調和できないとなれば、旅路は「分岐」したままでしょう。宗教の外的側面が異なるからといって、宗教の実践方法の違いだけを重視すべきではありません。それらは、合流も分岐も生まない周辺的な問題です。すべての宗教はより実体的なものを共有しており、実体的でないものなど共有していません。⁽¹²⁾

今日の時代状況を考えますと、人は合流点を増やす方法を探求することが早急に必要です。旅路を合流させていく際に、「共通基盤 (common ground)」の戦略が軸とされてきました。この戦略は、キリスト教内で開始されましたが、さまざまな宗派や教派の間の内紛を最

小限にとどめる大きな働きをしました。また、他の一神教に適用した際も、この共通基盤戦略は功を奏しました。イスラームと仏教の共通基盤を究明するプロジェクトもありました。クルアーン、パリー經典、大乘經典、その他仏典の間で七つの類似点や相似点が特定されました。⁽¹³⁾しかし、他の宗教や信条に関しては、世界がより多様化するにしたがい、この共通基盤戦略にも限界が出てきます。というのも、教義に関していえば、理解の橋で狭めることが難しい大きな隔たりがあるからです。

そのため、教義で共通基盤を特定する必要性に拠らない、他の戦略が必要になります。それが、「独立的倫理 (independent ethics)」の戦略です。⁽¹⁴⁾その第一歩は、すべての人が重要なこととして同意するような「人間としての条件」を特定することです。この条件には、とりわけ、人間の尊厳、自由、人権が含まれますが、それらは、各宗教や信念体系が、その深層にある理念や価値を通じて進展させるものです。宗教や信条の深みを理解することで、人間同士のつながりを強化するよ

うな共有すべき理念や価値を、表面化させることができます。この戦略は、理念や価値といった共通語を取り入れた共有基準で構成され、基本的に教義の異なる宗教や信条の「合流」を推進することを目的とします。

共通基盤のアプローチは、教義レベルで存在する類似点や相似点を必要とし、独立的倫理のアプローチは、人間としての条件を進展させる理念や価値レベルにおける類似点や相似点を必要とします。それでもなお、共通基盤と独立的倫理のアプローチはすべての宗教や信条のなかに合流点を築くことができます。そのため、研究者は「重複合意 (overlapping consensus)」アプローチという三つめのアプローチを主張しています。このアプローチは、共有基準を構築する必要がなく、宗教によって共有される原理を特定しようとするものです。

世俗主義を宗教で豊かにする

—— 関与型世俗主義

これらすべてのアプローチによって、互いにつながろうとする人間の願望が実現できるようになり、その

つながりから、平和と共生が花開く可能性がより大きくなります。そのようなとき、複数性を大切にし、平等性について正しく認識し、存在するすべての宗教や信条を尊重する社会的態度が見られるのです。これは、世俗国家がすべての宗教や信条に対して中立的であることを最も保証できる条件です。世俗国家は、いかなる宗教や信条に対しても優遇しない——そうすれば、国民がすべての宗教や信条を真と善をもつものとして平等に敬い、認め、受け入れるよう後押しする社会環境を国家は構築しやすくなります。⁽¹⁵⁾ それゆえ、共生や平和を花開かせるために国家の世俗的特性を保護・擁護することは、宗教や信条を超えたすべての人々——大多数のコミュニティに属す人でも——の義務なのです。

そうはいうものの、現代社会が今日直面する課題を、世俗主義だけで解決することなどはや不可能です。排他的ヒューマニズムを推し進める過激なかたちをした世俗主義には、否定的な側面があることは明白です。この過激さにより、「人間性を奪っていく生」、「道徳心

を壊していく生」、「調和を破っていく生」が起こってきました。宗教や非世俗的な信条が公共領域に入り込み、社会福祉のために、血を通わせ、道徳を高め、調和を図ることに資する必要があります。この世俗的なものとの「交渉」においては、公共的理性——すべての人に受け入れられる理性——の共通言語を使用しなければなりません。

おわりに、今日、世界における信条の多様性がいかに競争や紛争や暴力をも生み出したのか——これについて検討することは意義があります。⁽¹⁶⁾ 信条をもった人々が、その多様性によって人間性を分裂・衰退させるのではなく、統合・強化していけるよう立て直す時がきました。これは、宗教や信条を超えて合意点を見出すと努めることで可能になります。

世界の宗教や信条は麗しい庭のようです。ここでは、たくさんの草木と色とりどりの花々が空に向かって手を伸ばし、それぞれの生を生たらしめており、まさにすべてが平和と共生のなかにあります。人間もまた、計り知れない多様な信条にありながら、その麗しい庭

の草木や花々のようにありのままに共存し続けるよう、「唯一の真実在」から生まれる平和と共生の摂理を切に願っているのです。

質疑応答

【質問】 シンガポールは、多宗教の人々が暮らす国として中心的な役割を担っています。社会的結束という意味では、私たちは多様な人々が集まる地域のオアシスのひとつだといえます。シンガポールは、この素晴らしい社会的結束モデルを、近隣諸国をはじめとする他の地域とどのように積極的に共有していくことができるでしょうか。

【回答】 ワシントンを拠点とする研究機関ピュー・リサーチ・センターが、二三二カ国・地域を対象に調査を行ったことがあります。その結果、シンガポールが世界で最も宗教が多様な国であるということがわかりました。宗教多様性のオリンピックが開催されれば、金メダルを獲得できるでしょう。

一九六五年の独立以来、シンガポールはこの五十年

間、宗教による紛争を一度も経験したことがありません。ピュー・リサーチ・センターの調査で、とくに宗教による紛争が理由で社会的敵意指標 (social hostility index) が高くなっている国が増加しているとの結果が出ました。シンガポールは例外です。ですから、問題を抱えた世界のなかにあっても、シンガポールを見た多くの人が「調和と平和のオアシス」だと呼んできたのです。

今日の世界を管見し得る限り、このままでは状況は非常に難しくなっていくでしょう。宗教的原理主義が台頭しています。私は、近隣や遠方の国々の出来事についてたくさんの方の報告を絶えず受けていますが、こういった不穏な流れを深く憂慮しています。多くの紛争は、宗教が「政治化」し、あらゆる問題を神に引き付けようとしたときに勃発します。つまり「当事者にとって」神がすべてであり、神の喜びのためには妥協しないという立場をとらなければならないのです。

私は、宗教間関係のレベルをステップアップさせる必要があると思います。講演では、それを目指すため

の三つのアプローチについて述べました。人々は他者への関与のために多く努力してきましたが、これらのアプローチはおおかた無視されてきたといえます。

宗教科対話やつながりのレベルが進んでいるアメリカやカナダ、イギリスといった先進国と比較すると、宗教科関係や協議のレベルはいまだに低いです。

私はまず、教義やそれについて話し合う宗教の内的側面に深く入っていく、共通基盤アプローチを提示しました。また、人間としての条件に目を向け、宗教がこの条件を押し進めていけるような原理や価値は何かを理解する、独立的倫理アプローチもあります。

知的レベルや宗教科協議の深さという点では、まだまだ遅れています。次の五十年は知識の時代となるでしょうから、速やかに行動を起こす必要があります。指導者にとっては、「外交という対話」に関わり方を限定させるのもよいことですが、十分ではありません。たとえば、ともに席について食事をし、その様子が新聞に掲載されるような対話があります。それもよいでしょうが、次の五十年に向けて、それを超えていく必

要があります。

さらに考慮することが必要だと思った点は、宗教がいかに世俗主義と交渉できるのかということです。シンガポールの世俗主義は、「ソフトな世俗主義」と呼ばれています。フランスモデルや旧共産主義諸国の慣行と比較しても、宗教が社会の善や福祉にいかに関与できるかという点については、宗教が世俗主義と交渉する余地はたくさんあります。

念頭においていただきたいのは、シンガポールが世俗国家でありながら、非世俗化された社会をもちあわせているという点です。人口の大多数（すなわち八三％）が宗教組織に属しています。残りの一七％は宗教組織に属していませんが、何らかの「宗教的感覚」はもっています。これはつまり、道徳や善、真理がこのような人々にとって重要であることを意味しています。関与あるいは対話の過程において、この一七％の人々を無視することはできません。

【質問】 私たちが平和のオアシスに暮らしているという

お考えに強く共感します。宗教間の集會に参加した際の所見ですが、参集者は「宗教間の調和」という話題のほうに興味があることに気づきました。宗教間の意識やつながりを強めるために、また、この話題にそれほど興味をもたないような人々に知ってもらうために、宗教組織はどのような役割を担うことができるでしょうか。

【回答】私は、その第一歩は宗教指導者自身から始まると思っています。つまり、「宗教的他者」に対する見方の問題です。宗教指導者が「宗教的他者」に対して敵意を示したり、友好的でなかったり、視野が狭かったりすれば、その組織メンバーが前進することは難しいでしょう。「宗教的他者」に対する開かれた見識があれば、異なった宗教や信条をもった人々の間で善の内的な結びつきが可能になります。

私たちはちょっとした調査を行い、宗教指導者がいかに包摂的で、排他的で、多元的かを見てきました。だいたいの人が包摂的で、良いことと思います。彼らは、自らの信徒に対して、他宗教の人々により活発に

交わっていくように促していくでしょう。ですが、排他的な人もいます。このような人たちは、信念が「弱まってしまふ」あるいは「汚れてしまふ」という恐れから、関わらないほうを選択します。このことについては、取り組んでいく必要があると思います。宗教者マックス・ミュラーの言葉を思い出します。彼は「一つの宗教しか知らない人は、どれ一つも知らないのである」と言いました。ムスリムとして、他宗教についてよりよく知れば、イスラームのことをよりよく知ることができると思っています。

私たちは「他宗教をよりよく知ること何ら問題はない」と人々に語り、精神的な意味を与えていく必要があると思います。二〇〇五年にシンガポール・ムスリム・コミュニティがハーモニー・センターを開館した当時、私はモスク礼拝者と対峙することになりました。私は、クルアーンはムスリムに対し他者と関わるよう唱っていると答え、その証明としてクルアーンの一節を引きました。

【追加コメント】私たちは、他宗教について学び、開か

れた心をもつ必要があります。たとえば、山頂を目指すのにいくつもの違った道がある、と表現するときがあります。それは、山頂が「真実在」を見つめるためにあると説いた古い言い方です。ですが、もし違った頂上がたくさんあって、それぞれの違った頂上で「究極の真実在」を見つめているとすればどうでしょうか。もはや、一つの山頂について語るのではなく、多くの山頂を前提にした包摂や「多元主義」について語ることになるのです。私自身が、仏教徒として開かれた心をもたなければなりませんし、他者について学び、理解もしなければならぬと感じます。

【質問】 世俗主義とは、すべての宗教、多くの異なる思想や考え方を尊重することと思いますが、過激主義もそのような考えの一つになり得ると思います。過激主義と特定の宗教に対して忠実であることをどのように見極めることができるでしょうか。過激主義が支配的になるのをどうすれば防げるでしょうか。

【回答】 過激主義は、宗教理解の領域の二極端に位置づ

けられます。それはまた、聖典や經典をその言葉通りに読むという慣習に立ち返り、個人が原理主義的な姿勢をとろうとする際に生まれる可能性があります。そういった過激主義は、他の解釈に対して拒否したり、自分たちが唯一正しいと表明したりするなかに現れます。

原理主義者や過激主義者は、初期の宗教解釈を今日の世界にまると移植し、現代の文脈を考慮せずに適用する傾向があります。この行動様式が、暴力的な過激主義の行為として特徴づけられるのです。

經典や聖典をどう扱うか、今日の課題や問題に対して時代遅れの解釈をしていないかによって、過激主義者あるいは原理主義者を見抜くことができます。

宗教的な人物には三種類あります。そのうちの二種類は先の通り両極にある人——すなわち、宗教実践について怠慢な態度をとる極左と、極度に厳格な立場をとる極右です。三つめは、二極の中道に位置づけられる人であり、現代社会の状況に合わせて聖典を文脈化し、調整することができる人のことです。この三つめ

のようなかたちで宗教は採用されるべきなのです。

【質問】「世俗主義との交渉」という考えに非常に興味があります。世俗主義は国を動かすための望ましい方法ですが、これまで国の事情も変化し、現在は資本主義の文化や快楽を求める文化が浮上し始めています。私は、両者がバランスよく実現されればいいなと思います。ですが、そのためにどうすればよいか、その際に何が課題になってくるのか、実現してもどう維持していけばよいか、お考えをお聞かせください。

【回答】そのご質問にお答えするには、別の講演が必要になってくると思います。世俗主義は、今日多くの国々で採用されています。この考えは、西洋世界で生まれました。イスラームの国々も、サウジアラビア、パキスタン、アフガニスタン、イエメン、スーダンを除き、大半が世俗国家とされています。その他、世俗国家でないところとしては、もちろんパチカン市国がありますね。

では、世俗主義はいかにしてこれらの国々で採用さ

れたのでしょうか。世俗主義が到来する以前は、宗教組織と共同体と指導者が協同し、社会の問題について頻繁に話し合っていました。しかし世俗主義が到来すると、それがトップダウンで課されるようになり、宗教指導者と国家指導者の間で、すべての人々が同意するような世俗国家モデルについて議論しなくなりました。

しかしインドネシアでは、興味深いことにそのような議論が行われていました。スカルノ氏、モハマッド・ハッタ氏、その支持者といった建国の指導者は、「インドネシアの世俗国家」を思い描きました。これは、ナシヨナリストと宗教指導者（とりわけキリスト教徒とムスリム）による議論でした。これにより、パンチャシラ（建國五原則）の国家イデオロギーが進展し、「パンチャシラ世俗主義」がインドネシアの世俗主義のモデルとして採用されました。

シンガポールが一九六五年に突然の独立を勝ち取ると、ガバナス・モデルから宗教と人種を分離させることが可能とされ、政府によってそれらを除外する決

定が早急になされました。そのようなわけで、多文化主義と世俗主義の二本柱が国家イデオロギーになったのです。このモデルは、今日まで、シンガポールにとって非常に重要な支えになってきました。

こういったソフトな世俗主義を採用するという決定は正しかったと思います。シンガポールには、すべての宗教に対する領域が存在します。たとえば都市計画においても、礼拝場所の物理的な空間が配置されます。国家が宗教の要求をすでに具体化しているのです。政府機関として、ユダヤ人福祉委員会 (Jewish Welfare Board)、スイク諮問委員会 (Sikh Advisory Board)、ヒンドゥー寄進委員会 (Hindu Endowments Board)、イスラーム宗教評議会 (Islamic Religious Council) があります。宗教に関連する祝日もあります。一つの世俗国家のなかに宗教関係の宿泊施設が存在します。

本日は、世俗—宗教の交渉を強化していく必要があると申し上げましたが、結局のところ、「世俗的なるもの」はそれでも担うべきことがあります。宗教は有益な存在として、また関係づける存在として現れなければなりません。

ばなりません。ここでは、すべての人に受け入れられるような言葉が用いられなければなりません。仮に私が講演の始めに、「クルアーンによると」「経典によると」「聖書によると」あるいは「ヴェーダによると」と申し上げたならば、「統合などない、分岐ばかりだ」と感じられたでしょう。ですから宗教指導者には、それぞれの考えをすべての人が受け入れられるような言葉で表現できるようにする、心の洗練化が必要です。関与型世俗主義の考えが実を結ぶ可能性は大いにあるのです。

〔 〕内は邦訳に際しての補注

注

- (1) Gamal al-Banna, *Doktrin Pluralisme Dalam Al-Qur'an* (Jakarta: Menara, 2006), 52.
- (2) Ghulam Haider Aasi, *Muslim Understanding of Other Religions* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2004), 18.
- (3) Al-Banna, op. cit., 53.

- (4) Daisaku Ikeda, "On the Lotus Sutra" in *The Lotus Sutra: A Message of Peace and Harmonious Coexistence*, ed. Institute of Oriental Philosophy (New Delhi: Eternal Ganges Press, 2017), 11.
 - (5) (訳注)『ローマン(中)』井筒俊彦訳、岩波書店、一九八七年、九九頁。
 - (6) Matin Forward, *Inter-religious Dialogue: A Short Introduction* (Oxford: Oneworld Publications 2001), 46.
 - (7) Mahmud Ayoub, *Basis of Interfaith Dialogue: Prospects and Challenges* (Singapore: Islamic Religious Council of Singapore [MUIS] Occasional Paper Series, 2012), 2.
 - (8) *Muslim Understanding*, 16.
 - (9) Mun'im Sirri, ed., *Interfaith Theology: Responses of Progressive Indonesian Muslims* (Jakarta: International Center for Islam and Pluralism [ICIP], 2006), 12-13.
 - (10) *Inter-religious Dialogue*, 45-46.
 - (11) *Ibid.*, 47.
 - (12) Joshua Parens, *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions: Introducing Alfarabi* (Albany: State University of New York Press, 2006).
 - (13) Reza Shah-Kazemi et al., *Common Ground Between Islam and Buddhism* (Louisville: Fons Vitae, 2010), xviii.
 - (14) Charles Taylor, "Modes of Secularism" in *Secularism and Its Critics*, ed., Rajeev Bhargava (New Delhi: Oxford University Press, 1998), 33-37.
 - (15) Jocelyn Maclure and Charles Taylor, *Secularism and Freedom of Conscience* (Montreal: Les Éditions du Boreal, 2010), 20-22.
 - (16) Lily Kong and Orlando Woods, *Religion and Space: Competition, Conflict and Violence in the Contemporary World* (London / New York: Bloomsbury Academic, 2016), 17-22.
- (Mohammad Alami Musa / シンガポール・イスラーム宗教評議会議長)