

海外の宗教事情に関する
調査報告書

平成 17 年 3 月

文 化 庁

は し が き

本書は、文化庁が平成12年度から4年間にわたり実施してきた「海外の宗教事情に関する調査」の報告書である。

本調査では、諸外国における、宗教に関する制度や、宗教と社会との関わりについて調査を行った。この報告書は、宗務行政の参考に資するとともに、広く宗教界、宗教研究者および関係各方面への一つの参考資料とするため、本調査の諸結果をまとめたものである。

本調査の実施に際しては、阿部美哉國學院大学学長を座長とする調査協力者を委嘱し、調査協力者会議や担当ごとの分科会を開催し、調査と報告書執筆を分担いただいた（ご協力いただいた先生方およびそれぞれのご担当については「序論」をご覧ください）。

本報告書は、序論に続き、第1章から東アジア、東南アジア大陸部、同島嶼部、南アジア、西アジア、南米、最後に「総括と展望」という構成になっている。序論では、調査の趣旨、事項、対象、経過等について述べ、東アジアからは韓国、東南アジア大陸部はタイ、同島嶼部からシンガポール、インドネシア、マレーシアおよびフィリピン、南アジアのインド、パキスタン、バングラデシュ、西アジアからはイラン、トルコ、そして南米はブラジルを主たる対象国として、それぞれの国について宗教団体に関する法律、課税制度、政教分離、宗教と社会との関わりなどについて扱い、最後に全体をまとめている。

海外諸国の宗教に関する状況は極めて多様であり、またそれぞれの国ごとに宗教をめぐる社会的、文化的伝統は異なっている。このため、各国の国家と宗教をめぐる関係を把握するにあたって十全を期することは極めて困難といわざるをえず、また調査対象国のそのときどきの情勢により先生方には現地調査を延期したり中止したりをお願いせざるをえなかったことも事実である。

しかしながら、これまで海外諸国の制度や事情を紹介した書物が多々ある中で、宗教という特定の分野で、法律等を中心とした宗教と社会との関係を概観できるものは少なく、行政のみならず、関係各方面にとって、このような書物の必要性

は高いものとする。本報告書が、各国の宗教事情に関心を持つ方々のより深い理解への手掛かりとして、活用されることを望むものである。

最後に、この調査の企画や実際の調査にあられた阿部先生をはじめとする調査協力者、調査員、執筆者の諸先生方、調査にご協力をいただいた各団体の関係者に厚く感謝する次第である。

平成 17 年 3 月

文化庁文化部長 寺脇 研

* 阿部美哉先生は、本調査の期間終了間際の平成 15 年 12 月 1 日、急逝された。それまでのご協力に深く感謝するとともに、心よりご冥福をお祈り申し上げます。また、その後は石井米雄神田外語大学学長（当時。現人間文化研究機構機構長）に座長をお務めいただいた。急遽お願いすることになったにもかかわらず、快くお引き受けいただき、本調査の遂行にご尽力いただいたことに感謝申し上げます。次第である。

目 次

はしがき

目次

序論 石井米雄 1

第1章 東アジア

第1節 東アジアの概観 伊藤亜人 7

第2節 韓国 伊藤亜人 11

第2章 東南アジア大陸部

第1節 総説 石井米雄 49

第2節 タイ 林 行夫 53

第3章 東南アジア島嶼部

第1節 シンガポール 野口鐵郎 / 王凌 / 杉井純一 95

第2節 インドネシア 中村緋紗子 129

第3節 マレーシア

I. マレーシア全般 多和田裕司 167

II. マレーシア島嶼部 (サバ州) 長津一史 189

第4節 フィリピン 寺田勇文 / 辰巳頼子 213

第4章 南アジア

第1節 南アジアにおける宗教事情 田中雅一 245

第2節 現代インドにおける宗教事情

..... 中島岳志 / 外川昌彦 / 田中雅一 / 小牧幸代 251

第3節 現代パキスタンの宗教事情	小牧幸代	291
第4節 バングラデシュにおける宗教政策	外川昌彦	311
第5章 西アジア		
第1節 総説	小田淑子	339
第2節 イランにおける宗教事情	鈴木優子	341
第3節 トルコにおける宗教事情: トルコの世俗主義と宗教 小田淑子 / ハミット・エル / マフムート・サーリフオウル		377
第6章 南米		
第1節 総論	中牧弘允 / 山田政信	401
第2節 ブラジル	中牧弘允 / 山田政信	405
総括および展望	石井米雄	449

序論

石井米雄

1. 調査の趣旨
2. 調査事項
 - 2.1. 調査対象国
 - 2.2. 調査事項
3. 調査方法
 - 3.1. 協力者会議
 - 3.2. 分科会の構成

わが国では、日本国憲法によって信教の自由と政教分離の原則が謳われている。また、宗教法人法により、宗教団体は宗教法人として活動することができる。しかしながら、世界を見渡してみると、宗教に関する制度は、国ごとに多種多様である。歴史的文化的背景を異にする諸国民の接触が日常化している今日、諸外国の宗教制度を知ることがしばしば求められる。そして、各国の宗教制度を理解するためには、その国の宗教と社会との関わりの知識が欠かせない。

また、宗教には、特定の地域や人々の間だけで信じられていることを前提とするものもあるが、しかし仏教やキリスト教、イスラームなど、世界中に広まっているものも多い。それらの諸宗教が、国ごとにどのような法的扱いを受けるのかという視点も、また興味深いところであろう。

このたび、文化庁文化部宗務課より、平成12年度から4年間にわたる「世界の宗教事情に関する調査」の依頼を受けた。本書はその報告書であるが、この序論では、調査の趣旨、対象、項目、方法、経過等について簡単に述べることにする。

1. 調査の趣旨

現在の宗教法人制度が発足してからおよそ半世紀が経過し、この間のわが国の社会情勢の大きな変化に伴って、宗教団体および宗教法人を取り巻く社会的環境も大きく変化してきている。特に近年、社会構造の変化に伴う国民の宗教意識の変化や、宗教団体と社会との関わりのありようの変化、国家と宗教との関係等、宗教法人制度の基盤に関わる事柄や宗教と社会をめぐる諸問題について、さまざまな問題が指摘されている。

本調査は、こうしたわが国における宗教を取り巻く社会的状況を客観的に把握するために、諸外国における宗教団体に関する法制度、宗教と社会との関わり等の宗教事情について調査し、その成果を報告書にまとめ、より適切な宗教法人制度の運用、宗務行政の果たすべき役割に関しその指針を得るに資するとともに、広く関係各方面への一つの参考資料としようとするものである。

2. 調査事項

2.1. 調査対象国

調査にあたって、まず地域として東アジア、東南アジア大陸部、同島嶼部、南アジア、西アジア、南米を選定し、主な調査対象国を東アジアからは韓国、東南アジア大陸部としてタイ、東南アジア島嶼部はシンガポール、インドネシア、マレーシア、フィリピン、南アジアのインド、パキスタン、バングラデシュ、西アジアからはイランとトルコ、そして南米のブラジルとした。

2.2. 調査事項

調査は、次の事項を中心に調査および資料収集を行った。

- ①宗教団体に関する法制度について
- ②宗教と社会との関わりについて
- ③宗教団体の実態について
- ④その他目的を達成するために必要な事項

3. 調査方法

3.1. 協力者会議

調査の実施にあたっては、学識経験者 10 名からなる協力者会議を設け、企画立案にはじまり報告書の作成に至るまで、調査全体のとりまとめにご協力いただいた。

調査協力者は以下のとおりである（役職は委嘱時。敬称略）。

平成 12 年度～平成 13 年度

阿部美哉	國學院大学学長
石井米雄	神田外語大学学長
伊藤亞人	東京大学教授
野口鐵郎	桜美林大学教授
中村緋紗子	文教大学教授
立本成文	京都大学教授
池端雪浦	東京外国語大学教授
田中雅一	京都大学助教授
小田淑子	関西大学教授
中牧弘允	国立民族学博物館教授

平成 14 年度～平成 15 年度

阿部美哉	國學院大学学長
石井米雄	神田外語大学学長
伊藤亞人	東京大学教授
野口鐵郎	桜美林大学教授
中村緋紗子	文教大学教授
立本成文	中部大学教授
寺田勇文	上智大学教授
田中雅一	京都大学助教授

小田淑子 関西大学教授
 中牧弘允 国立民族学博物館教授

協力者会議は、下記のごとく計7回開催した。

平成13年1月29日	第1回協力者会議
平成13年4月13日	第2回協力者会議
平成13年6月5日	第3回協力者会議
平成14年4月12日	第4回協力者会議
平成15年1月31日	第5回協力者会議
平成15年4月11日	第6回協力者会議
平成16年3月24日	第7回協力者会議

3.2. 分科会の構成

実際の調査は、それぞれの協力者を中心として、必要に応じてさらに数名の研究者を加えて分科会を構成し、それぞれの対象国などに赴き、調査ならびに資料収集を行った。それぞれの担当、分科会の構成は下記のとおりである（役職は委嘱時。敬称略）。

東アジア	韓国	伊藤亞人 秀村研二 (明星大学助教授) 安田ひろみ (京都文教大学助教授) 松谷基和 (東京大学大学院博士課程)
東南アジア大陸部	タイ	石井米雄 林行夫 (京都大学助教授)
東南アジア島嶼部	シンガポール	野口鐵郎 王凌 (横浜国立大学非常勤講師) 杉井純一 (駒沢大学非常勤講師)
	インドネシア	中村緋紗子

	マレーシア	立本成文 多和田裕司 (大阪市立大学助教授) 長津一史 (京都大学助手)
	フィリピン	寺田勇文 辰巳頼子 (日本学術振興会特別研究員)
南アジア		田中雅一
	インド	中島岳志 (京都大学大学院博士課程)
	パキスタン	小牧幸代 (京都大学助手)
	バングラデシュ	外川昌彦 (広島大学助教授)
西アジア		小田淑子
	イラン	鈴木優子 (フランス, 社会科学高等研究院博士課程)
	トルコ	高畑祥子 (トルコ, ボアジチ大学客員研究員) ハミット・エル (トルコ, チャナッカレ・オンセキズ・マルト大学専任講師) マフムート・サーリフオウル (トルコ, チャナッカレ・オンセキズ・マルト大学助教授)
南米	ブラジル	中牧弘允 山田政信 (筑波大学大学院博士課程)

なお, 対象国などへ赴いての現地調査は, 平成13年度から平成15年度の3年間にそれぞれ複数回行われたが, そのときどきの現地の情勢によっては延期なり中止なりをせざるをえないこともあったことを付記しておく。

最後になるが、協力者会議発足当初より座長を務められていた阿部美哉先生は平成15年12月1日、急逝された。この序論も、そもそもは阿部先生がお書きになる予定であったものである。先生のご冥福をお祈りするとともに、この報告書を、謹んでご霊前に捧げたいと思う。

第1章 東アジア

第1節 東アジアの概観

伊藤亜人

東アジアにおける宗教の状況について総説するのは容易ではない。日本、韓国、中国を中心に位置づけながらも、日本の中でも特殊な位置を占める沖縄やアイヌ、政治的歴史的に特殊な背景を持つ台湾、これらよりはるかに南に位置しながらも中華文明の影響を強く受けてきたベトナム、あるいはやはり中国の政治圏と深く関わってきたモンゴル、中国の版図に位置づけられながらも独自のイスラーム社会を守ってきた新疆ウイグル社会などの周辺部社会まで視野に入れなければならないとしたら、なおさら容易ではない。その中で、日本、韓国、中国に限定するとしても、これら三国における宗教の置かれた状況は大きく異なる。

まず中国について見ると、かつての中国は周知のとおり儒教、仏教、道教の三教に加えて、西北内陸にはイスラームの影響が及び、また東南部においても海上交易を通してイスラームの影響が見られた。また仏教といっても、漢人社会ばかりでなくチベットやモンゴルにおけるチベット仏教、西南部の雲南にはタイ系の仏教社会も見られるなど、決して一様ではない。さらに民衆や少数民族の間では、こうした体系的を整えた宗教ばかりでなく民俗信仰というべき宗教伝統が広く見られたことも知られている。また漢人社会においても、儒教、仏教、道教や土着の民俗的な伝統の習合によるさまざまな宗教運動が社会変動や政治運動と結びついて各地で展開してきたことも知られている。さらに、革命前の中国では西洋からの多くの宣教師によってキリスト教も、大都市ばかりでなく内陸部にまで伝道が行われ、一部少数民族の間でも布教が進められていた。

一方で日本における宗教の状況も実はかなりユニークである。仏教や儒教といった体系的な宗教伝統も、朝鮮半島を経て大陸から日本列島にもたらされ受容されてきた。しかしその受容の在り方にかなり特色が見られ、その点については日本人自身も意外に気づかずにいるように思われる。仏教も儒教も世界観ないし人

間観としての体系をなしており、膨大なテキストと儀礼、そしてそれら教学と実践の専門家としての僧や儒者が存在し、その伝道ないしは教化のための制度と組織が見られる。

問題は、日本の民衆層の間ではたしてこれらが体系としてどこまで受容されてきたのだろうかという点である。言い換えると、仏教や儒教の教えが日本社会の秩序や行動規範として、つまり社会理念としてどこまで認識され位置づけられているかという点である。日本における仏教は、一方では江戸時代に宗門改めという制度により行政の末端に位置づけられ、人の生死に関わる儀礼において仏教的な形式が重視されてきた反面、その世界観・人間論としての観念面あるいは救済といった宗教的な性格は、どちらかといえば軽視されてきたとあってよい。仏教の中でも一部の宗派においては、民間の信徒でも篤い信仰を日常の実践に見て取ることができるし、とりわけ新宗教ともみなされる教団においては、日常の実践が重視されている。一方、禅宗においては、茶道や華道や庭園といった具体的で物的な表象を通して仏教の境地に触れようとするような、いわば感覚的な側面が独自の発展を遂げたことも注目される。

儒教もかつて支配層である武家の間では、主君への忠義とともに行政の指針として尊重されたが、民衆の間では親孝行を説いたぐらいで体系的に受容されたとはどうも言い難い。明治以後の国民教育において儒教が教育指針の中に位置づけられたといっても、国家統合の理念に合致する一面が取り上げられたにすぎず、やはり体系的受容とはほど遠いものである。

一方、土着の民俗的な宗教伝統というべき「かみさま」の信仰は、もともと身の回りの物や場との関係を尊重する教えであり、具体的・個別の実践を超えた観念的な体系を伴うものではなかった。つまり民俗信仰とは、もともとそうした体系的な思考や行動を観念的な言葉で説くものではなく、各人の置かれた個別の場や物との関係を通してその時々への対処を重視し、実生活の経験に基づいて自身の安寧や生活の持続的な改善と洗練を目指すものであった。したがって、もともと正統性を主張する制度や組織も未発達なものであった。日本では状況に応じた多元的な思考と具体的な実践が重視され、人々は実生活から遊離した観念体系に対して距離を保とうとしてきたようである。

その日本の歴史において、宗教が社会の規範体系ないし道徳律として意識され

た例としては、列島社会が王朝社会として統合される過程で見られた護国宗教としての仏教が挙げられるが、それ以後は、列強の圧力のもとで国際社会への適応が迫られ国民統合が強調された明治以後に見られた国家神道に顕著であった。しかし、その明治以後の国家神道においても、その掲げたものが行動規範や社会理念として、はたしてどこまで普遍的・体系的なものであったか疑問である。まして列島の自然や民俗文化の環境から離れて、国境や民族を超えて受け入れられるような説得力のある体系として言語化できるものであったかどうか疑問である。

こうしてみると、多様な住民が共存し流動性をはらんだ中国大陆においては、かつては宗教が体系的な社会理念ないし秩序論として社会統合に大きく関わってきたのに対して、その周辺に位置する日本列島では、もともと強固な体系による社会理念が要請される状況は限られており、むしろ非体系的ともいべき民俗知識と実践が尊重されてきたともいえる。今日なお日本では、キリスト教徒は全人口の1%にも及ばない。今日、イスラーム社会や東南アジアの上座仏教社会やチベット・モンゴルの仏教社会、それに社会主義体制の中国を除けば、キリスト教をこれほどまで受容していない社会は世界でも類例がない。また、仏教について見ても、その体系的な世界観や人間観に基づいて生活規範としての体系的な準拠として受容されているとは言い難い。つまり日本では、観念体系にリアリティを置き、たえずそれを参照しつつ個別の経験を位置づけながら将来の生活の安寧を求めるといった思考行動をとるよりも、個別の具体的な状況と身の回りの物との関係にリアリティを置いており、こうした具体と実践を離れた観念体系とは距離を保とうとしてきたようである。宗教が社会理念や政治哲学あるいは行動規範の体系として位置づけられているとは言い難い。日本をはじめとする民衆生活の中で民俗信仰の占める社会文化的位置は、人々の生活の実態に即したより一層緻密かつ柔軟な視点から観察する必要がある。

中国と日本のそうした状況を踏まえながら、両者の間に位置する韓国社会における宗教事情を見ることにしたい。

第2節 韓国

伊藤亞人

1. 韓国における宗教の一般的状況
 - 1.1. 宗教に対する社会的認識
 - 1.2. 歴史的背景: 王朝社会と宗教
 - 1.3. 社会刷新とキリスト教
 - 1.4. 後天開闢論と民族主義
 - 1.5. 終末論とメシア待望
 - 1.6. 不寛容と対立
 - 1.7. 個人の宗教
 - 1.8. 理性と靈性の両極性
2. 韓国における宗教伝統
 - 2.1. 仏教
 - 2.2. 儒教
 - 2.3. 民俗的宗教伝統
 - 2.3.1. 巫俗とト占
 - 2.3.2. 読経師と道教の要素
 - 2.4. 民族宗教
 - 2.5. キリスト教
 - 2.5.1. 都市と民衆
 - 2.5.2. 教会の成長
 - 2.5.3. パーソナリズムと活性
 - 2.5.4. 教会と平信徒
 - 2.5.5. 聖靈主義と復興運動
 - 2.5.6. 祈禱院
 - 2.5.7. 異端論争
 - 2.5.8. キリスト教の終末論
 - 2.5.9. 異教対策

- 2.5.10. 民族とキリスト教
 - 2.5.11. 「迷信巫俗」対策
 - 3. 宗教団体に関する韓国の法と行政
 - 3.1. 宗教関連法人に関する法制度概観
 - 3.2. 宗教関連の特別法
 - 3.3. その他の宗教関連措置
 - 3.4. 政教分離
 - 3.4.1. 歴史的背景
 - 3.4.2. 憲法と特別法
 - 3.4.3. 公的行事と宗教
 - 3.4.4. 国の公休日・祝日
 - 4. 宗教と社会との関わり
 - 4.1. 用語使用の問題
 - 4.2. 宗教をめぐる社会的問題
 - 5. 主要宗教団体 (協議会等) の現況
- 参考文献

1. 韓国における宗教の一般的状況

1.1. 宗教に対する社会的認識

韓国では、宗教は霊的な救済といった面ばかりでなく、今日なお社会の倫理的基盤として重要な位置を占めている。それは儒教ばかりでなく仏教やキリスト教についてもあてはまる。つまりこうした宗教は、個人の精神生活ばかりでなく生活指針としても、また道徳規範の拠りどころとしても重視されており、宗教を説く人々にもこれに入信する人々にも、ともにそうした自覚が見られる。信者にとっては宗教の教えは自身の社会的アイデンティティと深く結びつけて考えられており、日本の場合にしばしば見られるように名目的なものにとどまることはない。また、宗教を持つことが人間として望ましいこととされ肯定的に考えられている。

韓国では宗教自体が日本におけるよりも市民権を得ているといえる。しかし、その一方では各宗教が掲げる理念や教えには統一性が見られ体系的であると同時に、それぞれの宗教が自身の正統性を強く主張しており、他の宗教に対しては日本よりはるかに排他的かつ不寛容でもある。また同一の宗教の中においても、高い統一性と正統性が求められる反面、それが分派的な緊張をはらむことにもなる。

1.2. 歴史的背景: 王朝社会と宗教

大陸の一端に位置して巨大な中国に接している朝鮮において、国家の存立と国土の保全そして人民の統合が常に大きな課題となってきた点では、王朝時代も今日も変わらない。

王朝時代において宗教は、国家や民族の存立基盤として、あるいは王権の正統性の根拠として位置づけられ、王を頂点として朝廷を挙げて政教一致ともいえる体制のもとで、宗教は国内行政において重要な位置づけがなされてきた。この点でも、そうした政治的・社会的緊張の乏しかった日本列島とは状況がかなり異なっていたといえる。

三国時代や高麗王朝においては仏教が王朝国家の基本的理念とされ、朝鮮王朝時代にはこれに代わって儒教が社会理念として国教ともいえる位置を占めてきた。仏教は周知のとおり、三国時代には日本とも同様に護国仏教として受容され、仏法が政治の基礎となってきた。高麗末に採用された科挙においても仏教が教科とされ、僧が朝廷においても大きな権力を振るった。しかし、社会の頹廢や内外の社会不安を克服するうえで、王朝の交代と儒教による王道政治を唱えた儒者たちの支持によって、李成桂が王朝を受け継ぐお膳立てが整えられた。こうして朝鮮王朝が開基されると、この王朝においては儒教を国家理念とした新たな体制が整えられ、儒教による人民の教化が進められた。かくして儒教の教えは、東アジアの中華文明における唯一の正統な教えとみなされ朝鮮の国教と位置づけられてきた。

朝鮮王朝社会のもとで儒教以外の宗教伝統は、かつて国教の位置にあった仏教ばかりか、キリスト教(天主教: カトリック) やときには民俗的な宗教伝統までも、すべて正統性のない教えとして否定され弾圧の対象ともされてきた。儒教による人民の教化こそが朝鮮王朝の正統性の根拠とみなされ、儒学の教養とその実践が文人・官僚の基本的素養とみなされ、儒教の徳目を踏まえた統治が理念とし

て掲げられてきたのである。儒教による教化は行政と一体化しており、礼曹の管轄下に中央の成均館から地方の郷校や書院や書堂に至るまで教化機関が整えられていった。また、漢文テキストの出版と普及事業が進められ、女性の婦道を説いた漢文の原書についてもハングルによる解説を付した諺解本が朝廷により編纂されている。儒教では、内面の徳性を涵養するうえで日常生活における儀礼の実践が重要な位置を占めており、祖先祭祀などの冠婚葬祭の「四禮」の形式を解説した『四禮便覧』も民間に普及した。また家庭や村落においても行動規範として四綱五倫に基づく礼節の実践が求められ、こうした教化体制のもとで上流文人階層から民衆に至るまで、階層差や地域差もかなり見られたとはいえ、しだいに人々の生活の中に儒教の社会規範と行動様式が根を下ろしていったといえる。儒教の価値や行動規範は、王朝末の開港期から日本の植民地化における近代化の波の中でも、これと併存しながらむしろ全国的な伝統的価値として普及していき、あるいは民族固有の文化伝統として強調されてきたというべきであろう。明治以後の日本国内においても儒教は国家の道德規範の基礎として国民教育において強調されることになったが、朝鮮の植民地行政においても儒教の伝統については干渉しない方針が貫かれた。また朝鮮国内においても、中国の「五四運動」に見られたような儒教に対する国を挙げての顕著な批判運動は見られなかった。

解放後の韓国では、アメリカからの自由思想や新しい教育、近年の都市化や商品経済や情報社会のもとで、こうした儒教の徳目が軽視されるようになり、儒教離れが進んでいるのも確かである。かつての儒教が特に重視してきたところの社会倫理としての親に対する孝、行動規範としての男女有別や長幼有序などについていえば、年長世代から見ればその形骸化や逸脱が道德倫理の荒廃として危機感を募らせてきた。また、留学経験などを通して欧米の文物に強く影響を受けている一部インテリ層の間では、儒教の伝統を指摘されることを快く思わない人々も少なくない。しかし、日本人の目から見れば、それでもなお若い世代の間ですら、ほとんど意識されないままに儒教的な思考や行動が生活化しているのを見て取ることができる。

解放後も今日に至るまで、韓国では儒教に対する明確な批判運動は見られなかった。農村の近代化を目標に掲げて朴正熙大統領が強力な指導力によって推進した「セマウル運動」においても、当初の指針の中ではこれまでの農村の弊害とし

て儒教伝統に対する否定的ともとれる見解が示されていたが、それもしだいに姿をひそめていき、やがて「親に孝、国に忠」という標語を通して、農村近代化よりも国民統合といった様相を呈するようになった。つまり、儒教の伝統はそれほどまでに地域生活の中に根を下ろしているのであって、これをどのように現代社会の中に位置づけていくかが課題となってきたといってもよい。都会の若い者の間で儒教離れが進んでいるといわれてきた一方では、儒教を韓国社会の道徳の基本として再認識し、あるいは世界化が進む現代における韓国人のアイデンティティとの関連で位置づけなおそうとする動きも見られる。儒教の伝統のすべてを肯定するのでも否定するのでもなく、儒教の教えの中から現代社会に適応できるような新儒教に再構成することを模索する動きも見られる。そこで提唱されている民を尊重する儒学の教えも、すでに朝鮮王朝の儒者たちに見出すことができるのである。

1.3. 社会刷新とキリスト教

かつての朝鮮王朝時代ばかりでなく、その後の社会変動に伴う新しい状況のもとで民衆運動や政治抗争の拠りどころとして宗教が大きな位置を占めている。朝鮮王朝社会においては、その体制の中で政治的に疎外された士族の間に支持を得て弾圧の対象となった天主教、農民戦争の様相を呈した東学党の乱をはじめとして「後天開闢」による社会刷新を唱えた甑山教などの新宗教運動、さらにはその後も民族の主体性を唱えて抗日運動を展開した大倥教などが知られている。

カトリック (天主教) は、1783年に朝鮮王朝から清朝の都である燕京に派遣された使節の一員であった李承薫が天主教の洗礼を受けたのに始まるとされる。彼は帰国した翌年には朝鮮の都である漢陽に天主教会を組織して積極的に宣教活動を始めている。しかし、天主教の教えにある神の観念は、儒教を国教とする朝鮮ではその社会秩序の根本とされる天の權威を脅かすものとみなされ、また人倫の基本ともいべき祖先祭祀を否定したことから、天主教は当初から厳しい弾圧の対象となり、宣教を開始してわずか数年後には深刻な迫害に直面することになった。燕京司教からの指令による祖先祭祀禁止令に従ったため1791年には2人の殉教者を出し、その後も度重なる受難により多くの殉教者を出した。外国人宣教師の支援を受けて本格的な布教が始まるのは開港期以後である。

プロテスタントの布教もカトリックよりもはるかに遅れて 19 世紀末の開港期に始まった。その当初は満州、日本、アメリカなどの海外から帰国した朝鮮人、ついで長老派のアイダーウッド、メソジスト派のアベンゼラーなど各派の宣教が始まり、カトリックを凌ぐ勢いで信者を獲得していった。その中でも特に信者の急速な増加を見た時期は、韓末の開化運動、日韓併合による国権喪失の時期、三・一独立運動の時期、解放直後から朝鮮戦争にかけて、1960 年代から 70 年代であった。

キリスト教は日本による植民地支配のもとで、朝鮮民衆の霊的救済や社会改革や啓蒙の主体として、あるいは新しい教育理念や医療や文化運動の担い手として大きな位置を占めてきた。さらに解放後の韓国においても、軍事独裁的政権による人権抑圧に対する批判勢力として、あるいは民主化闘争や労働運動において重要な担い手となってきた。

1.4. 後天開闢論と民族主義

19 世紀後半の農民反乱が相次いだ地方社会において名乗りをあげた東学運動とその流れを汲む天道教、甌山教などの新宗教に共通するのは、社会頹廃に対する強い危機意識と終末論的な認識、メシアの性格を具えた新しい指導者の出現、「先天開闢」による既存社会の旧秩序に代わる「後天開闢」によって新秩序がもたらされ、地上の楽園が実現すると主張しているといった点であり、また朝鮮民族の主体性の回復を唱えている点でいずれも「民族宗教」としての性格が顕著である [韓国民族宗教協議会 (編) 1992, 伊藤 1996: 80-81]。

メシア待望のモチーフは、もともと三国時代以来の弥勒下生を求める仏教の伝統があつて、甌山教にその伝統が顕著である。かつて弥勒信仰が盛んであつた百済の地では金山寺がその聖地として知られており、甌山教の教主である甌山姜一淳が、衆生救済のために自ら弥勒となって再臨すると予言して入定したのもこの金山寺であつた。このため、金山寺の麓の龍華洞とその周辺には今日もその再臨を待ち望む弥勒系の宗教団体の本部が多数見られる。

また同様に中国伝来の図讖説に根拠を求めて、社会の混乱を收拾して新しい王朝を開基するメシアの様相を具えた真人の出現を予言する緯書が民間に流布していたことが知られている。その中でも李氏王朝に代わって鄭氏王朝の開基を予言した『鄭鑑録』がよく知られていた。図讖説は風水地理とも結びついて、真人の

出現の地と新しい王都に約束された地を提示しており、朝鮮王朝の開基において風水地理上の根拠によって一時は王都の建設が進められた鶏龍山麓の新都内の地は、鄭氏王朝の都に約束された地として、真人の出現を待ち望む人々の関心を集めており、多くの宗教団体が本拠を構えていることでも知られている。民乱の首謀者の中には『鄭鑑録』を根拠として鄭氏の人物を真人にまつりあげて反乱を正当化しようとする例も見られたほどである。

こうした後天開闢と真人の出現と地上樂園の到来を説く諸宗教は、その後さまざまな形を取りながら今日まで存続しており、今日では「民族宗教協議会」を構成する主要教団となっている。その中でも甌山教系統の諸宗団は、現代社会の文脈を踏まえた旧秩序の矛盾とその克服を掲げ、最も積極的に後天開闢を説いており、学生をはじめとする若い世代にも支持を得ている。

1.5. 終末論とメシア待望

日本で宗教が民衆の間で社会変革と結びついて民衆の組織的な運動の原動力となりえた例としては、一向一揆などがよく知られている。あるいは、江戸時代末期から明治にかけての社会の激動期に見られた例として、「世直し」と結びついた御陰参りなども挙げられる。しかし、その後は今日に至るまで、終末論やメシア待望論としてそれほど顕著な例は見られない。

旧秩序が終末を迎えるとメシアが再臨して混乱を收拾して新秩序をもたらすとする不連続な時間観念によって社会を更新する思考が韓国では根強く見られ、この点でも日本とはかなり様相が異なるといえる。すでに述べたとおり、仏教においては弥勒信仰としての伝統が今日の甌山教などの諸宗教に引き継がれており、また民俗的な宗教世界において図讖説や易学による説明も見られるほか、キリスト教においても千年王国論的なメシアニズムが繰り返し話題となってきた。韓国では今日に至るまでこうした終末論やメシア再臨のモチーフとして繰り返されており、それは近年ではキリスト教の伝統とも結びついて、今日なお社会的な騒動として話題を賑わせている点に注目したい。

こうした例は、宗教的な世界観に基づいて社会変動を予言したりその変革を訴えるものであって、どこまでも宗教運動としての性格を前面に出しているものである。しかし開港期以後の日本植民地化を経て今日に至るまで、宗教が現実の社

会改革運動に参画することによって、こうした運動を担ってきた例が目撃される。神話中の檀君を民族社会の支柱として掲げてきた檀君系の宗教が、民族主義運動からさらに抗日闘争に参画するに至ったのは、その宗教上の教義の自然な展開といえる。キリスト教の場合にはかなり様相が異なる。キリスト教の中でも、宗教本来の領分は霊的な救済であるとして、世俗的な社会改革とは一線を画して、日本の植民地統治のもとでもそうした宗教活動に限定する方針が一方で見られたが、他方では、現実社会の諸問題に直接関わって社会改革に参画することを主張する方針が見られた。前者が採用してきたのは聖霊主義的な祈禱会としての「復興会」であった。後者は、古くは日本支配下における教育や医療や慈善活動にはじまり、解放後にはこれに加えて労働問題、人権、民主化などをめぐって政治的な闘争としての様相をあわせ持つようになり、政治勢力として台頭してきた。

1.6. 不寛容と対立

まずさまざまな宗教伝統がそれぞれの主体性を主張しながら共存していることが挙げられる。それは日本におけるように互いに寛容で多元主義的な併存とはかなり様相が異なるものである。とりわけ仏教とキリスト教は相容れない関係にあって、キリスト教徒は寺院に出入りしないし、仏教徒は教会に出入りしない。一方で儒教の形式による祖先祭祀はほとんどどの家庭でも行われてきたものであり、儒教の教化に伴い生活化したものといえる。このため仏教徒ですらもこうした祭祀を儒教的なものとして認識していない者が多く、したがって特にこれを避けようとする者は少ない。しかしキリスト教徒の間では、早くから儒教形式の祭祀を拒否したため深刻な弾圧を受けたことは先に述べたとおりである。こうした典礼問題に対してカトリックの間では儒礼の祭祀を許容しているため、今日では祭祀をめぐってさほど紛糾することはないようである。しかし、新教ではこれを明確に拒否するため、家族・親族の間でも祭祀の在り方をめぐって相容れない場合が多い。国立墓地などでも親族が祖先の追慕のため集まっても、はじめに儒教形式で祭祀を行う時にはキリスト教徒は脇で見て見ぬふりをしており、それが済んでからキリスト教徒だけでキリスト教式の追慕の祈りを捧げるという光景を目にする。

他の宗教伝統の中でも巫俗などの民俗信仰についてキリスト教はたいへん厳し

くこれを否定しており、最も鋭い緊張関係にあるとあってよい。仏教と民俗信仰の間には随所に習合が見られるため、このように厳しく排除し合う関係にはなく、むしろ融和的ないし状況に応じた住み分けが見られる。民族宗教と一括される新宗教（といっても19世紀中葉に遡る）は相互に主体性が明らかであるが、いずれも民族の主体性を説いている点では共通していることから、民族宗教協議会を組織して協力し合う関係にある。しかし既存の仏教やキリスト教との間にはこうした協調的な関係は見られない。一方、仏教の間でも大きく二つの宗派の間で鋭く対立・抗争を繰り返しており、ときには暴力的な抗争にも発展してきた。キリスト教新教の間でも、その内部において多くの宗派に分かれており、互いに競合関係にあるため必ずしも寛容ではないし、保守的な教会と新興の教会との間では異端論争が絶えない。このように韓国社会における宗教は、部分的には融和的ないし協調関係も見られるが、全般的に見れば、互いに正統性を主張して譲らず鋭く排斥しあう関係がむしろ一般的である。この点で日本の場合とはかなり様相が異なる。

1.7. 個人の宗教

韓国では宗教の信仰は個人の問題とされており、既存の組織とは結びついていない。例えば、家族の間でもどの宗教を信奉するかは個人の任意とされ、実際に親子や兄弟の間でも別々の場合が少なくない。同じキリスト教徒であっても別の宗派や別の教会に通うことはごく普通に見られることである。その背景には、家庭に日本の「家」のような自律的・永続的な社会単位としての性格が欠けていることも挙げられ、家族が個人の信仰に影響を及ぼすことはあっても、家族と宗教が組織的に結びついていないのである。

日本の仏壇や神棚のようなものに対応するものとしては、門中の宗家や旧家に見られる祖先の位牌を納める祠堂や龕室などであろうが、農村でも大多数の家庭にはこれも見られない。また、かつての農村の家庭で民俗的な神霊を神聖な甕に祀って、家庭でことあるごとに家族の平安を祈ったり供物を捧げることがあったが、今日ではこれらも極めて稀となりつつある。仏教においても日本の檀家制度に対応するような寺院と家庭との固定的な関係は見られない。かつて一部の地方では家庭ごとに巫俗儀礼を担当する巫女が定められていた例が見られたが、これ

も今日ではほとんど消滅している。

その一方で、個人と宗教との関係も必ずしも長期にわたって固定的ではない。別々の宗教を遍歴する者も少なくないし、キリスト教徒の間でも宗派を変えたり教会を渡り歩くことは、しばしば見られることである。個人の任意性にゆだねられており、あくまでも個人の宗教的な動機が重視されている。個人の意思に基づいていることは、宗教者の指導性や凝集力と結びつき活力をもたらしている反面、安定した組織として存続することが難しいという特徴となって表れている。また絶えず指導力と凝集力をめぐって内部に緊張をはらみ、驚異的な成長とともに内部での対立や分裂をもたらすことにもなっている。

1.8. 理性と靈性の両極性

儒教は、とりわけ韓国では王朝時代以来特に理知的な側面が強調され、これに対して靈性については厳しく否定してきたところである。しかし、その一方の極に位置したともいえる民俗的な巫俗においては靈性こそがすべてといってもよい。それ以外の諸宗教では、仏教およびキリスト教では両側面がともに見られる。とりわけキリスト教においては、理知的で社会啓蒙や社会問題への参与を重視する宗派では一般に理知的な面が顕著であり、靈的な面は抑制されているが、靈的救済を重視する宗派ではもっぱら靈性に訴える祈禱が重要な位置を占めており、牧師の靈的指導性や靈力が吸引力となっている。このように、理知的な側面と靈的な側面がともに際立って見られ共存している [柳東植 1984]。理知的な性格は聖書や教典、説教や講話などの言語的な表象と結びついているのに対して、後者の靈的な側面は巫俗儀礼や五旬節系の教会における祈禱などに顕著に見られるように、音声的な表象や靈的な憑依や接神などの儀礼と結びついている。これは、韓国社会における理性と気性の両面性を具えた精神衛生の在り方と対応していると考えられ、朝鮮の性心理学が理と気という対立概念で論じてきたところのものである。

2. 韓国における宗教伝統

2.1. 仏教

高麗王朝まで国教の地位を占めていた仏教は、朝鮮王朝においては度重なる排斥の対象となって衰退を経ながら、民間には道教的な要素を取り入れながら庶民の生活要請に応える宗教として浸透してきたといえる。また、早くから山神信仰や七星信仰などとの習合が見られたばかりでなく、民間に根を下ろした仏教の中にはさらに民俗信仰との習合を深めていき、法堂の壁面に巫俗の神々の図を掲げるものも見られる。

これまで仏教の歴史には繰り返し政治との密接な関係が見られた。三国時代から高麗にかけての護国仏教としての地位、科挙における僧科、僧の義兵による救国活動、儒者による仏教排斥、仏教弾圧、日本の影響下における仏教の維新運動、日本統治下の寺刹令による統制、天皇制・戦時体制下での規制などである。

解放後には、李承晩政権による干渉のもとで始まった教壇浄化再建運動により、帯妻僧と比丘僧の対立が仏教界の大分裂に発展した。仏教界は、日本統治下においてその豊富な財政力を背景として海外に多くの留学生を出し、そうした人材が解放後の政界で大きな勢力を成していた。李承晩の政権による仏教界への干渉は、キリスト教徒を背景として仏教勢力を排除するという政治的意図のもとで行われたという。それは、日本の影響下に成立した帯妻僧の勢力を頽廃と批判することに始まり、この干渉に力を得た比丘僧勢力との分派抗争を狙ったといわれる。比丘僧の勢力は僧を動員して力づくで総務院である太古寺を占拠し、これを曹溪寺と改称して曹溪宗を名乗ってその総務院とした。これに対して帯妻僧の勢力は法輪寺を総務院として対抗した。その後一時は和解によって両派の統合再建が図られたが、再び抗争が激化して法的闘争に持ち込まれ、1969年に後者の敗訴による決着となった。今日前者の大韓仏教曹溪宗はソウル市内鐘路区の曹溪寺(旧太古寺)を本拠とし、一方の帯妻僧の宗派は韓国仏教太古宗を名乗って、総本山をソウル市内西大門区の奉元寺に置いている。

大韓仏教曹溪宗は全国に1,700余りの寺院を擁し、海印寺、松広寺、仏国寺、通度寺、金山寺などをはじめ全国の名刹はほとんどがこれに属している。僧侶12,300余名、信徒数も仏教全体の過半数を占める最大の宗派であり、中央集権的な住持の任命制度をもとに、中央がさまざまな分野にわたって大きな影響力を及ぼしてきた。歴代の大統領選挙においても影響力が大きく、政教の癒着が指摘さ

れてきた。こうした体制に対する宗団の民主化と組織改革を求める動きが見られ、ときには人事が発端となって両派の僧侶に加えて僧伽大学の学生や信者も押し掛けて乱闘と化し、警察がこれに介入するという事態も見られた。

2.2. 儒教

かつて儒教による人民教化を行政の最重要課題としていた朝鮮王朝では、公式の社会理念として儒教の正統性は揺るぎないものであった。先に述べた中央集権の儒教教化の体制ばかりでなく、儒学においても公式の学問として体系化が図られ、これに伴い儒者の間でも中央から地方に、また過去から現在に至る師弟関係の人脈が想定されてきた。教化機関と儒学・儒者の師弟関係に見られるこうした中央集権的な系譜的体制は、中国の周辺部に位置しながら中国に劣らない強固な儒教社会体制をつくりあげることになった。孔子を追慕する儀礼の積奠も、中央の文廟にあたる成均館における積奠をはじめとして、全国各地の郡やかつての縣に設置された郷校、村人の手で自主的に設けられた書堂、地方の有力士族が中心となって師弟教育のために設けた書院などで今日でも全国一斉に行われている。つまり、いずれの機関においても孔子をはじめとする中国の先賢や朝鮮の儒者、あるいは村の儒者たちに至るまで、大小さまざまな規模の追慕の儀礼が行われているのである。中国において近年曲阜の孔子廟における積奠が復活する以前は、台湾の孔子廟とソウルの成均館こそがかつての中国に代わって積奠を守り続けてきたのである。その中でもソウルの成均館は王朝国家の中心を占めてきた点で規模も大きい。また、民間においても祖先祭祀が家庭の儒教儀礼として根を下ろしており、今日でも遵られている。

一方儒教の組織としては、かつて郷校を拠点として地域ごとに活動してきた儒者が郷約などを組織してきたが、今日ではそれに代わって郷校を拠点とした儒道会に再編されており、全国組織である大韓儒道会を組織している。儒道会は儒教倫理の高揚ばかりでなく対外的な運動の推進母体ともなっている。

儒教の観点から見れば、今日の韓国は西欧からの影響のもとで儒教の倫理も礼節も廃れて、社会混乱に瀕しているという危機意識を呼んできた。更定儒道と呼ばれる教団は、こうした危機を終末と捉え、これを克服して再び儒教倫理の復興による新しい秩序が朝鮮の地に到来することを説いており、天道教や甌山教など

とともに民族宗教協議会の有力な構成員となっている。

2.3. 民俗的宗教伝統

ここでは、仏教、儒教、キリスト教、民族宗教およびその系列にある宗教以外の宗教的伝統を一括して民俗的宗教伝統として扱うことにする。前者が教義、専門職能者とその組織、信者の組織などの点で制度化・組織化が進んでおり、法的な地位においても公益法人（財団法人・社団法人）として認定を受けている組織を多く擁するのに対して、民俗的宗教伝統は民間の人々の間で民俗的な信仰・儀礼などの習俗として生活と一体化しているものが多い。したがって、もともと外部社会からの影響の中で朝鮮・韓国にもたらされた歴史的経緯を持ち、近代化の過程で西欧の概念として導入された宗教の範疇に含めることにも本来馴染まない文化的伝統を指すものといってもよい。しかし、組織化・制度化が進んでいないといっても信仰には独自の世界観が顕著であり、儀礼も様式性を持って広く共有され伝承されており、また専門職能者にもさまざまなものが見られることから、民俗的な宗教的伝統として位置づけられることは明らかである。しかし、これら民俗的なものといっても、仏教との習合の様相は複雑であり、どこまでを仏教の範疇に含めるか、民俗的なものとみなすかは基準がない。

2.3.1. 巫俗とト占

民俗的なものに含まれる多彩な信仰・儀礼・職能者の中でも、まず職能者として巫女、読経師、占い師に注目したい。巫女についてもこれまでの民俗学では包括的な範疇としてほとんどあらゆる民俗的な職能者を含めてきたが、ここではいわゆる降神巫と世襲巫を主とするものにとどめておく。前者の降神巫は、いわゆる巫病などを契機とした個人的な理由や動機によって、その社会復帰の一つの在り方として成立している職能者であり、信仰においては守護霊の存在を特徴とし、儀礼の形式においては憑依をその特徴とする。また師弟関係を通して憑霊過程と儀礼の様式を身につけ、顧客との関係においてはかつてはかなり固定的な様相が見られたが、今日では都市化や機動性などの新しい状況のもとでますます個人的な関係が顕著となっている。それに対して後者の世襲巫とは、師弟関係ではなく世襲による職能者であり、社会的には内婚的關係によって地域ごとに職能的な集

団を構成しており、地域差はあれかつては他の職業領域への参入が阻まれていたという現実があった。その信仰と儀礼においては死者の霊との関連が重視される点では降神巫と同様であるが、守護霊の観念や霊的な主体による憑依や託宣の過程はそれほど明確ではない。これと関連して、儀礼においては語りや顧客との対話や演劇的な所作は少なく、それに代わって楽師による伴奏と歌唱的な要素が大きく、死者の霊と顧客を慰めることによって死の悲しみを克服することに主眼が置かれているともいえる。特にその楽曲にはシナウィと呼ばれる民俗的な旋律が基調をなしており、これら巫女とその伴奏楽師たちは民間芸術の伝承者としての性格をあわせ持つ点でも注目されてきた。また顧客との関係においては、かつては主としてパンと呼ばれた管轄の縄張りがあって、そのパン内の家庭における主要な儀礼を受け持ち、秋の収穫が済んだ頃に家庭ごとに毎年決まった額の穀物を受け取るのがしきたりであった。しかし、今日ではこうした慣習は一部の地域を除いてほとんど崩壊している。

かつては韓国内でも地域差が今よりも顕著であり、降神巫は中部以北の地方に一般的な様式であり、世襲巫は南部地方や沿岸地方に見られるとされ、またこれとは別に済州島にも独自の様態が見られた。しかし、かつてある程度地域社会との結びつきを持ち師弟関係によって継承されてきたこれら在来の降神巫のほかにも、以前から憑依や守護霊を用いてその霊力によって古いや除災などの比較的簡便な儀礼を執り行った人々が全国に見られ、こうした職能者にも巫女としての性格が顕著に見られたことも指摘しておかなければならない。これに加えて、近年は韓国社会の流動性とともな状況はもっと錯綜している。

1970年に始まった農村近代化を目指すセマウル運動において、「迷信打破」のスローガンのもとで真先に槍玉に挙げられたのが巫俗であった。当時は国家的なキャンペーンのもとで巫俗儀礼に対してさまざまな形で干渉が行われ、事実上信仰の自由の原則も棚上げにされたといってもよい。セマウル運動が巫俗の衰退をもたらす一つの契機となったことは明らかである。また女性の間に急速に浸透したキリスト教も巫俗を最大の目の敵としていた。

南部地方とりわけ沿海島嶼地方における世襲巫が継承してきた巫儀は、伝統的な民俗的芸術としても高い評価を受けるようになり、国家によって無形文化財として指定を受けて後継者の育成や伝統の保存のための助成措置が取られるように

なっている。しかし、そうした公的な評価を受ける一方では、地方社会における巫俗に対する偏見も根強いと、都市化と国民意識の広がりのもとで、巫業以外の職業への機会が広がるとともに世襲の巫業を避けて故郷を離れる者が多く、後継者の確保が難しくなっているのが現実である。そして近年顕著となった傾向として、以前から守護霊や憑依を用いて霊媒を担ってきた人々が、大都市を中心として活動領域を広げており、かつての巫業職能者の様式を取り入れ、その領分に参加してきた点である。それは南部地方のとりわけ沿海地方において、かつては地域社会と結びついていた世襲巫が伝承してきた複雑かつ芸術的にも洗練された巫儀の領域にも見られ、世襲巫に代わってこうした人々がその伝統の正統性を継承しており、今では彼らを除けばこうした無形文化財の伝承が困難になりつつあるのが現実である。

重要無形文化財としての指定を受けた巫業職能者が存在する地域には、その保護育成措置として地域に研修機関と技能認定制度が設けられている。しかし、これまでは文化財としては何とか継承されてきたが、その宗教的な世界は行政の支援には馴染まないこともあって微妙な状況にある。今日では、その研修を通して誰でも希望者が参加できるようになっている。それは、巫俗儀礼の芸能としての側面ばかりが国民的な文化の粋として昇格し、広く市民に開かれるに伴い、新たな変貌と発展を遂げていく過程でもある。

占いの職能者としては、八卦や漢籍を用いる四柱推命や観相や日取りを占う択日などの中華伝来のト占術が広く行われており、個人情報への機械的な操作や指南書に基づいて行われる点に特徴が見られる。これに対して、守護霊の憑依によってその霊的な力によって行われる占いは、より土着民俗的な巫俗の中に含めるのが妥当といえよう。

2.3.2. 読経師と道教の要素

一方、銅鑼を打ちながら経文集を用いる読経儀礼を専門とする読経師が見られる。その経文の主体をなすのは、仏説〇〇経という具合に仏教の経文に擬した経文名のいわゆる偽経であるが、その内容は道教的な世界秩序や神々の名を唱えることによって病魔や災いを退散させるというものが多く、概して道教的な性格の経文というべきである。道教的な伝統が民俗化したものと位置づけることができ

よう。

忠清道地方などでクッをおこなう巫も、その儀礼はもっぱら經文による読経を主としており、実質的には読経の職能者といってよい。

ちなみに朝鮮における道教的な伝統としては、王朝時代には朝廷における天地や社稷を祀る儀礼が行われ、祭天儀礼のための官署として昭格殿（昭格署）が置かれていた。しかし、中国との冊封体制のもとで諸侯の地位にあった朝鮮の王が天を祀ることは控えるべきであるとする儒者の建言によって、朝鮮王朝の中期以降は祭天儀礼はとりやめとなった。それが復活するのは、中国との冊封体制からの離脱による独立を宣言し、王自ら皇帝の地位について国号を大韓帝国と名乗ってからのことであり、祭天儀礼のための圜丘壇が設けられた。

一方民間では、実質上の道士に相当したと思われる盲僧は「道流僧」とも記され、明通寺という寺院によって統括され、彼らが官の手による祈雨儀礼などにもあたっていたことが文献によって知られている。こうした事実上の道士の流れを汲むものが、今日道経を用いて読経儀礼を行う人々であるといえよう。このほかには道教的な要素は、習合的な性格の民族宗教における符籙や仙薬などに顕著である。あるいは丹学や養生学などに見られたその伝統が近年の伝統復活ブームのもとで部分的に蘇っている。

2.4. 民族宗教

ここでいう民族宗教とは、19世紀の中葉に始まる民族の主体性と輔国安民、後天開闢による理想社会の到来を説いた1860年の崔濟愚による東学をはじめとする一連の新宗教運動を指している。いわゆる東学党の乱（東学農民戦争、甲午東学革命）、三・一独立運動、満州における抗日独立運動などはいずれもこうした開闢と輔国安民思想を背景とした運動であった。日本統治下においては、近代化政策のもとで政教分離を近代国家の基本原則としてきたのに対して、これらの宗教は民族の主体性を主張する点でこの原則に挑戦するものであった。また、神道と仏教とキリスト教以外の宗教は公認されず、類似宗教や似而非宗教とか淫祠邪教といった用語でもって否定されていた。

1919年の三・一独立運動を契機としてそれまでの武断政治から1920年代にはいわゆる文化統治に移行するに伴い、これらの宗教に対しても懐柔政策が取られ

ると、一部では天道教における常緑樹運動のように文化運動への転換が見られたが、その一方では甌山教のように神秘主義的な運動により秘密組織と化するものも見られた [尹以欽 2000: 28-29]。

これらの民族宗教の連合組織としては、李承晩政権を倒した四・一九学生革命の直後に東学、甌山教、檀君教など13の教団により民俗信仰総連盟が設立されたが、その後1985年には9系統33教団によって韓国民族宗教協議会が発足し、1991年に16の会員宗団と17の準会員宗団によって社団法人として設立が許可されて今日に至っている [韓陽元 2000]。

2.5. キリスト教

キリスト教としてここではカトリック (天主教) およびプロテスタント (改新教、基督教) の両者を包括することにする。天主教はすでに述べたとおり、朝鮮王朝時代の後期に、当時の儒教を基調とした中央集権官僚支配体制のもとで制度的に政治から疎外されていた一部士族層によって、北京における西洋伝来の進んだ科学技術とともに新しい思想としてもたらされた。また改新教も王朝末の開港期に、同様に満州、日本、アメリカなどの海外から改革派の朝鮮人によってもたらされた。在来の儒教と仏教および民俗的な土着の伝統に拠っていた東アジアの朝鮮において、キリスト教は近代化を目指す社会改革と啓蒙のための新しい思想・世界観として、さらには日本による支配に対抗するうえでも普遍的でグローバルな宗教思想として受け入れられた点で、幕末から文明開化期の日本におけるキリスト教よりはるかに積極的に受容されたといえる。一方、日本における国学や神道に対応する民族の主体性を唱えたのが先に紹介した民族宗教であった。その後もキリスト教は一貫して、民族や民衆を抑圧する勢力や体制に対抗する宗教的・思想的な拠りどころとなってきたといえる。

2.5.1. 都市と民衆

解放後のキリスト教は、軍事独裁体制下における人権抑圧に対する民主化闘争や財閥主導下における労働者の権利擁護運動の大きな担い手となり、また行政の対応が遅れた社会福祉面でも積極的に社会問題への参与を深めてきた。

一方では、大都市中心の経済発展に伴い大都市に移住した農村出身の若年層に

とって、教会は都市生活への精神的適応を助ける役割を果たし、さらにはこうして急浮上してきた大都市の新しい民衆層にとって、教会は人々に社会参与の機会をもたらす市民形成において重要な役割を果たしてきたといえる。また、人権擁護や民主化闘争といった政治社会的な運動ばかりでなく、その宗教的な正統性の点でも、民衆神学 (Minjung Theology)・参与の神学といった神学運動を展開して国際的な関心を呼んできた。

その行動力と積極性は従来の儒教や仏教とは比べものにならない。儒教における儀礼的な機会は祖先祭祀や積奠のように1年に1度程度のものであり、仏教は月に1度程度のものであるのに比べて、キリスト教は毎週1度のミサに信者が会するのであるから、当然ながらその社会的影響は比べものにならないのである。

2.5.2. 教会の成長

韓国におけるキリスト教の急成長ぶりは世界的に見ても際立っている。1995年の統計庁の調査によれば、人口44,553,710人のうち、改新教信者数8,760,336、天主教徒2,950,730、合計11,711,066となっており、総人口のうちキリスト教徒が約4分の1を占めていることになる [文化観光部 2000]。韓国は1,000年以上の王朝国家の伝統を有する文明社会であり、人口規模も大きく社会体制も複雑である。しかも仏教や儒教の伝統が根強いはずの韓国社会において、短時日にこれほどの規模の信者を獲得できた点で、20世紀のキリスト教宣教の中でも奇跡ともいわれている。それは隣国の日本で100年以上にわたる宣教活動にもかかわらず、キリスト教徒がいまだに人口の1%に満たないと対照的である。また人口の中で占める比率も、今日のヨーロッパ諸国と比べても高い。

教団の宗派の数も教会の数も大変多いばかりでなく、世界的に見ても短期間に急成長を遂げた巨大な教会が多いことでも知られている。例えば、『クリスチャン・ワールド紙』が数年前に発表した報告では、全世界の50大教会のうち23教会を韓国の教会が占めており、汝矣島純福音教会が最多の信者数60万を擁して圧倒的な1位にあり、2位も10万5,000人を擁する安養南部純福音教会が占めている。その他にも純福音教会だけで五つの教会が含まれている。

そのほか新聞とみなせる言論機関だけで改新教が80、天主教18、合計98に達し、放送局も計18を擁する。また教団が設立した大学(神学大学を含む)は、改新教

が 38 校、天主教が 10 校、そのほか大学院大学、神学校、専門大学を合わせると総計 77 校に達する [文化観光部 2000]。

2.5.3. パーソナリズムと活性

韓国のキリスト教とりわけ改新教に独特の活性をもたらしているものに、その属人的 (パーソナル) な性格と組織の柔軟性が挙げられる。つまり聖職者であってもそのパーソナルな魅力とパフォーマンスが大きな位置を占めており、一方の信者の側も聖職者の資質を自身で評価して自分の意思で選択して行動するのである。言い換えると、宗派や教会といった組織や制度による拘束が弱く、個別の教会の独立性が高いことが挙げられる。こうした非人格的な組織が弱い点は韓国社会に一般的な様相といってもよく、仏教においても寺院の独立性が日本よりもはるかに高いようである。こうしたパーソナリズムが宗教的パフォーマンスや教会運営に常にダイナミズムをもたらし、宗派や教会相互の競争を促して全体的な活性をもたらしてきた点に韓国的な特色が見られるのである。個別の教会の栄枯盛衰は目を見張るものがあり、改新教の中でもとりわけ聖霊主義的な教会では、牧師個人の宗教的指導性ないしはカリスマ性によって教会の急成長が見られ、教会の成長と活性化は信者にとっても重要な効用を果たしてきたようである。外来の宗教としての韓国キリスト教界において、教会の成長は当初からの重要課題であり、新しい信者を獲得するための「開拓教会」の試みは、牧師にとって大きな使命のように考えられてきた。

2.5.4. 教会と平信徒

韓国のキリスト教は比較的短期間の間に急成長を遂げており、その宣教の成果が高く評価されてきた。今日では信者の数の点では国際的に見ても大きな位置を占めるに至っている。その一方で、信仰や教会組織の面では相反する二つの評価が見られる。まず平信徒の質の点では、教理についての理解度や信仰の篤さ、宗教的な献身度が大変高いという評価がある。信仰ばかりでなく教会の運営や活動においても積極的であり、教会内の役職や威信をめぐる信者の関心も高く競争意識も高い。聖職者と信者の関係も緊密であり牧師の影響力が大きく、その背景には聖職者の数が多くて 1 人の聖職者が対象とする信者の数が少ないことが指摘でき

る。牧師の宗教的な指導性と個性が教会の発展にとって大きな比重を占めており、牧師を中心とした連帯によって個々の教会の独立性が高いことが特質となっている。しかしこのことが一方では、他教会に対して不寛容ないしは否定的な姿勢という評価ももたらしている。また、教会の内部では役職や教会の運営をめぐる信者間の緊張も高く、主導権をめぐる争いはしばしば対立や分裂をもたらしていることも韓国教会の特色といえる。教会の独立性が高い反面、こうした分裂や信者の移動によって教会は常に盛衰をはらんでいる。また、信者側の長老が主導権を握っている教会では、牧師の求心力が低いので長老間の主導権争いが表面化すれば組織の運営はさらに不安定となる。

また、信者の強い信仰と献身的な参与に支えられて教会が信仰共同体として大きな位置を占めていると評価されているが、教会は信者の生活全般に大きな影響を与えており、さまざまな問題をはらんでいる。例えば信者の中には、家庭生活よりも教会における活動を優先する傾向すら見られ、しかも家族が別々の宗教や教会に属している場合には家族の紐帯を脅かす要因にもなっている。教会が家族に代わる濃密な人間関係をもたらしているという評価の反面、家族関係が軽視されることにもなり、夫婦の間では離婚の理由になることも少なくないという。親の権威や家族間の伝統的規範よりも神への忠誠が優先されていることに加えて、教会という社会が家庭よりも優先される。こうした家族内の宗教に起因する葛藤は、親の世代が仏教や儒教を信奉するのに対して子の世代がキリスト教に入信することによる宗教間の違いに加えて、若者や女性にとっては教会が家族の規範に縛られない新しい社会空間を提供していることにもよる。

2.5.5. 聖霊主義と復興運動

韓国のキリスト教において霊性の重視が大きな特質となっていることは既に述べたが、それは民衆の霊的救済、牧師のパーソナルな資質、教会の急成長、復興会という大規模な祈禱集会、音楽や律動の活用、霊性による病氣治癒、接神体験ないしは洗礼体験、などといった特徴と結びついている。これが復興会という公然とした姿で関心を呼ぶようになったのは1907年の平壤における復興会であり、復興師と呼ばれる霊的指導者による復興会と呼ばれる祈禱会は今日に至るまで頻繁に見られ、新聞紙上や街頭にもその広告が目立つ。

聖霊主義の中でも五旬節運動（タラク房運動）は、すでに1950～60年代に慶尚北道の龍門山祈禱院が話題を呼び、異端性が問われてきた。しかし、韓国において五旬節運動を本格的に展開し、霊性の実践と病氣治癒（神癒）を取り入れて信者を得て急速に成長した教会としては、趙ヨンギ牧師による汝矣島純福音教会がよい例であり、今日単独教会としては世界最大規模を誇っている。五旬節運動では集団的な祈禱を重視し、異言を聖霊体験と位置づけ按摩による病氣治癒にも力を入れており、教会とは別に大都市郊外に祈禱院を設けて徹夜禁食祈禱も行っている。汝矣島純福音教会も成長に伴い教会の拡充を繰り返し、また最新のメディア技術を取り入れテレビ放送も活用した宣教活動にも力を入れている。傘下には職域・地域などの宣教対象別の宣教会として警察宣教会、矯正福祉宣教会、交通運輸宣教会、軍宣教会、農漁村宣教会などをはじめ計37の宣教会（美容、放送、文書、社会事業、児童青少年、演芸人、医療、情報通信、職場、体育、学園、音楽、南米、ロシア、北韓、西アジア、アフリカ、ヨンサン米州、ヨーロッパ、インドシナ、日本、中国南方、中国北方、国民日報後援連合会、ロゴス教授、牧会者後援、文化芸術人、法曹、サクセス、環境運動、栄光敬老大学）が設けられている。教会発展とともに汝矣島の本部聖殿のほかにもソウル内外に158の支聖殿を設置している [国際神学研究院（編）1998]。

また自ら復興師として復興会を主宰してきた金起東牧師によるソウル聖楽教会の例も教会成長の顕著な例として知られ、急成長に追いつかずに野外に天幕教会を設けて信者を収容してきたほどである [ソウル聖楽教会ベリアセンター編集チーム（編）2000]。

この他にも今日なお多くの復興師が活動しており、〇〇〇牧師招請復興会、神癒大聖会、霊的治癒大聖会、福音伝道会などのさまざまな名の復興会の案内が、新聞紙上の広告や張り紙などに見られる。また、こうした病氣治癒や霊性による奇跡を重視する動きに対する保守的な教会側からの批判に対して、聖霊主義の側でもそれぞれの機関誌や書籍を通して神学的な武装を行っており、伝統宗派とは異なる聖書の新しい解釈運動という形を取って正統化を図っている点も注目される。聖霊主義的な教団の連帯組織としては、韓国基督教福音団体総連合などが見られる。

2.5.6. 祈禱院

こうした牧師による聖霊主義的な教会とは別に、聖霊主義の祈禱運動として病氣治癒を主とする祈禱会を主宰する者がある。こうした祈禱院の主宰者は聖職者とは異なり、説教による復興会や聖会を主宰するのではなく、あくまで信者の側に立って一緒に祈禱し聖霊の力による病氣治癒を行うとされており、会場には十字架なども掲げられておらず、大きな舞台が設けられているにすぎない。しかし祈禱や病氣治癒を行う場面では舞台の奥に牧師たちが同席しており、キリスト教の容認ないしは延長上に位置づけられていると見ることができよう。その祈禱会における壇上でのパフォーマンスも躍動的な動作や歌に加えて、医療からも見放されたような難病者に対して聖霊手術によって病者の奇跡的ともいえる回復が壇上で繰り上げられると、会場に参集した人々は感動し興奮は極に達する。この祈禱院の広い構内には、こうした大きな集会場のほかに、宿泊のための施設や長期療養のための施設、あるいはさまざまな個人的な祈禱のための洞窟状のものや個室が設けられており、その支援のために教会の側から多くの者が奉仕活動に参加している。またスピーチやパフォーマンスを収録した録音テープやビデオテープなども販売されている。

2.5.7. 異端論争

韓国のキリスト教とりわけ改新教における信者の急速な増加は、一方ではその内部で教義や宣教方針あるいは教会運営をめぐる競争と多様化をもたらし、多くの宗派への分裂が見られた。教義の面で理知的な面を重視する宗派は、一般に聖霊主義に対して距離を保ってきたが、聖霊主義は土着文化における靈性を背景として、民衆とりわけ女性を引き付けてきた。しかしその聖霊主義の中でも、聖霊をどのように位置づけどのように接するかという点ではさまざまな解釈と実践が見られ、こうした多彩なパフォーマンスが教会に活気をもたらしキリスト教の教勢拡大に寄与してきた。しかしその一方では、当初はキリスト教を背景としながらも、その基本的な枠組みから逸脱して独自に活動する教団が見られ、異端とみなされキリスト教界から排除され独自の新宗教として行動するものが続出した。これらキリスト教系の新宗教に共通するのは、日時を指定した終末論と教主のメシアとしての再臨を説いている点である。

その後もキリスト教内部では、独自の解釈のもとにユニークな伝道を行う教団に対して、その正統性に疑問を呈してこれを異端視する例が後を絶たない。教団から離脱した牧師がそれまで所属していた教団を異端として批判し、それが名誉毀損として法廷に持ち込まれたりする例もあった。特定教団の異端性をめぐって、キリスト教系の新聞ではそれぞれの立場からの論説とともに、宣言文や公開質問状、解明文や抗議文などが掲載されてきた。こうした教団によって信者が受ける被害は、献金の強要、集団生活に伴う家出や家庭崩壊、教団内の暴力などに及んでおり、キリスト教界にとって混乱をもたらすとして危機感を募らせてきた。1994年ごろから異端と似而非に対してキリスト教界における厳正な対処の必要性を説く論調が高まり「韓国基督教異端・似而非対策協議会」などの団体も発足して講演会やセミナーによる異端撲滅キャンペーンが展開され、韓国基督教総連合会に「似而非異端対策委員会」と「似而非異端宗派被害相談所」が、大韓イエス教長老会総会にも「類似宗教研究所」および「似而非異端問題相談所」が設けられ、異端をめぐる研究報告書が刊行されている。また、異端の是非をめぐる公開討論会や公聴会も開かれている。

そうしたキャンペーンとともに、異端の定義、異端の識別法などについても紙面で取り上げられている。その基準には、聖書および神学に基づく厳密なものから、教団の活動に焦点を置いたもの、あるいは社会的な倫理道徳や個人の権利擁護に限定するものまで幅が広い。教団の活動に関するものは、これまでの実例を踏まえたもので、既成の教団に対する誹謗、時限付きの終末論、偏狭な選民主義、教団の独善主義、神秘体験の過度な強調、巫俗との混合、教主崇拜などが挙げられている [『牧羊新聞』1996年10月5日]。ここでいう巫俗には、狭義のシャマニズムのほか、鄭鑑録信仰、神霊信仰、風水信仰、呪術、占ト、符籙などの民俗的信仰のほとんどが含まれる。

キリスト教の各協議団体や総会においても異端・似而非の判定を迫られ、その決定過程における公平性をめぐっても論議を呼び、またテレビなどによる不用意な報道姿勢についても抗議が寄せられてきた。1995年当時、韓国基督教総連合会(韓基総)が異端と識別した教団は65に達していた。

キリスト教内部におけるこうした異端・似而非問題はさまざまな側面を有しており、当然ながらこれをめぐる政策方針もキリスト教内部で統一をとることはで

きない性格のものである。異端・似而非と目される教団は聖霊主義的な宣教によって多くの信者を擁する巨大教団であり、その社会的な影響力は極めて大きい。キリスト教の連合組織ではその基本方針として信仰の正統性の堅持による「健全」な発展を求められているが、その一方では社会的な要望にも応えなければならないというディレンマを抱えている。また教会全体の大きな課題である「基督教財産管理法制定」をめぐる教会内部の結束が求められており、そのためには政府との協議が欠かせない。これをめぐって汎教団基督教財産管理法制定推進委員会が求める特別法と政府与党案を支持する派との調整が課題となっており [『基督新報』1995年11月5日]、ここでも圧倒的な信者と巨大な財力を有する巨大教団の社会的・政治的影響力が極めて大きいことが窺われる。

2.5.8. キリスト教の終末論

キリスト教およびその周辺における時限付きの終末論として、古くは1960年3月28日を終末と提示したものをはじめ、1970年代半ば頃までに数例があった。その後しばらくは見られなかったが、1988年のソウルオリンピックを機に再び盛んとなり、例えば1992年10月28日の晩12時にイエスが空中に再臨し、それからしばらくの間は世界は大混乱をきたし、その後千年王国が到来すると予言し、これを受け入れた者のみが救い挙げられる(携挙)などと説かれた。これに同調する教会も少なからずあり、ピラや街頭で訴えたため、全国で多くの支持者を得たといわれる。また、予言日の数か月前から信者が無断で家出して教団で集団生活に入ったり、仕事や日常生活や学業を放棄し、あるいは教団の指示どおりに財産を処分したり献金に応じたりしたため、全国的な社会問題となり新聞紙上でもこうした似而非教団を規制する「似而非宗教規制法」の制定を求めて陳情した(1992年8月18日)。この携挙騒動を契機として異端の中でも時限付きの終末論が特に問題とされるようになり、キリスト教内部に「時限付終末論被害者対策協議会」が設けられた。また早くから異端似而非宗教の取材から研究に転じて韓国宗教問題研究所を設けて、こうした社会問題に際しても積極的に発言してきた卓明煥氏が、この携挙騒動に関連して刺客によって暗殺されるという事件が起こったのも記憶に新しい。

2.5.9. 異教対策

キリスト教と異教徒の信仰・習俗との対立・葛藤は、キリスト教の受容当初から深刻な課題であった。その中でもカトリックは、かつて儒教儀礼である祖先祭祀を否定したことが伝統社会と厳しく対立して多くの殉教者を出す直接の契機となったにもかかわらず、1939年12月8日の法王庁の教示により、民族文化の慣習とみなして祖先祭祀への参加を公式に認定した。

しかし改新教ではその後も祭祀への参加を厳しく戒めてきた。その理由は、祖先祭祀が死者の靈魂を崇拝する点、祖先に神格を認めている点、位牌や拝礼が偶像崇拝的である点などである。その一方で、改新教の中でも進歩的な指導者の間には、カトリックと同様に、祭祀を祖先に対する偶像崇拝とはみなさず、孝心の発露ないし感謝や追慕の方式と見て、神格化にはあたらないとする者もあって、教会側の実際の行動指針は必ずしも統一されていたとはいえない。このため改新教徒の間では、家族や親族の祭祀があるたびに、出席すべきか否か、拝礼をすべきか否かという祭祀の是非をめぐる問題は、決して過去の問題ではなく、今日に至るまで韓国のキリスト教徒を悩ます問題となっている。それはキリスト教徒のアイデンティティにとっても大きな課題となってきた。そのため大韓イエス教長老会統合では、2000年にこの問題をめぐるフォーラムを設けて、統一指針作りに取り掛かっている。

2.5.10. 民族とキリスト教

朝鮮開国の神話的な祖として『三国遺事』に記された檀君は、民族の主体性が危機に曝された朝鮮王朝末期以来、民族統合の象徴的な存在として重要な位置を占めるようになった。このため檀君神話を背景とした民族宗教は日本の統治下で弾圧の対象ともなり、一部はその弾圧を避けて満州に本拠を移して抗日運動との連携を深めた。解放後は、民族の主体性を強調した文教政策において、檀君神話の史実化が進められ歴史教育にも取り入れられた。まず1948年9月28日に公布された大韓民国法律4号で公用年号を檀君紀元と定めた(1961年12月に廃止)。また同年10月1日には国慶日として、檀君神話に基づいて檀君が古朝鮮を開国した時あるいは桓因の意を受けて桓雄が天から白岳に降臨した時として10月3日を開天節と定めた。また朴正熙大統領のもとで、国祖檀君の像とこれを奉安する檀君

殿の建設が推進されたが、キリスト教徒および仏教徒の反対にあつて実現しなかったという経緯もある。1984年にはソウル市が檀君聖殿拡張建設を目指してキリスト教徒が再びこれに反発し、文化公報部長官の発言をめぐって大規模な抗議デモに発展するという事態となった。こうした檀君信仰高揚の動きは、神話を背景とする点、民族の主体性や国家統合などと結びついている点、政策的に推進された点、宗教団体と連携している点などにおいて、既成宗教の中でも特にキリスト教による抵抗が強い。その一方で檀君は、国民精神の象徴ともみなされ、愛国救国の将軍李舜臣および朝鮮王朝の文化英雄ともいべき世宗大王とともに位置づけられてきた。檀君は、信仰の対象を越えた「民族の集団的無意識の内に残された情緒的アイデンティティの源流」（金芝河）として国民に受け入れられてきたといえる。しかしその一方では、こうした檀君の位置づけとは異なり、これを神格化と偶像崇拝とみなして否定する動きも根強く、キリスト教の勢力拡大とともにこれを排除しようとする動きがしばしば表面化してきた。それは民間における檀君をめぐる動きに対しても向けられてきた。1990年代に入って、忠清北道中原郡に檀君聖廟の建立とその一体の聖域化を目指した募金活動の動きが表面化すると、93年1月には現地の教会が共同で反対署名運動を展開し、これを受けて国内の15宣教団体による韓国基督教福音団体総連合および韓国平信徒団体協議会も、これを前近代的な偶像崇拝であるとして反対声明とキャンペーンを開始した例がある。

1999年6月には、全国の小中学校や公園に建てられている祖国統一祈願国祖檀君像に対して、檀君の神格化と偶像崇拝を目指すものであり、教育的な趣旨を超えた特定宗教への肩入れであるとして、公共施設からの撤去を求めるキャンペーンがキリスト教徒によって繰り広げられ、集会が各地で開かれている。そうした動きの中、7月には京畿道の三つの小学校の運動場に建てられている檀君像の首がキリスト教徒によって切り取られるという事件も起きている。

2.5.11. 「迷信巫俗」対策

仏教や儒教や民族宗教系の既成宗教が、いずれも神話的背景として体系的な教理を有し教団組織が発達しているのに対して、巫俗をはじめとする民俗信仰はこうした体系的な信仰や組織・制度が未発達である。しかし巫俗は、民俗的な生活文化と一体となって一般民衆の間に根を下ろしているため、これを排除すること

は既成宗教に対するようには容易ではない。それはキリスト教の内部と外部の両面において論じられてきた。

キリスト教が急速に信者を獲得してきた過程で、一方ではこうした民俗信仰を劣悪で未開なものとして否定し、こうした信仰から脱却することが宣教の目標とされてきたが、他方ではキリスト教への入信を促すうえで一般民衆の関心に応える民俗信仰との接点が重要な手掛かりとなってきたことも明らかである。こうして、信者の量的な拡大が高く評価されてきた反面、キリスト教界でも保守的な教団からは信仰の質について否定的な評価がしばしば見られる。まず、利己的な祈福を優先する信仰や実践に対する批判であり、とりわけ聖霊主義の教会や祈禱院における接神や神癒に見られるような聖霊の靈力を過度に強調する点に批判が向けられてきた。「韓国聖霊運動は巫教と混合」 [『基督新報』1996年8月3日] といった論調とともに異端論争にも発展したことはすでに述べたとおりである。

キリスト教の外部に目を向けると、ムーダン(シャーマン)によるクッやチョムジェンギによる占いばかりでなく、一般の人の間でもさまざまな機会に告祀が広く行われており、キリスト教側ではこれらすべてを巫俗と呼んで厳しく攻撃してきた [「ムーダン宗教に犯された社会を救おう」『牧会者新聞』1996年1月20日, 「巫俗行為氾濫に対策を急げ」『韓国教会新聞』1996年12月15日]。巫俗による死者の還生と託宣はもともとキリスト教における復活信仰と相容れないものであるだけに、信者がサタンのこうした誘惑に曝されている現状は、放置すれば深刻な「靈的墮落」「精神的荒廃」を招くとして危機感を呼んだ [「教界で放置すれば靈魂の汚染憂慮」『国民新聞』1993年12月16日]。

巫俗を「民族の伝統文化」として取り上げるテレビや新聞・雑誌に対しても、神秘主義を美化し迷信を助長するとして批判が向けられた [「巫俗 = 伝統」視角に問題あり』『国民新聞』1996年6月4日]。また占いは、もともとキリスト教にはあってはならないものであるだけに、キリスト教徒の間でも占いに頼る人が多いという調査結果が公表されるとキリスト教界に大きな衝撃を与え、新聞の占い欄や百貨店の「易術コーナー」に対しても迷信を助長するとして批判が向けられた [「占術とト術が横行する社会は滅びる」『トゥルソリ』1996年3月17日, 「占う基督人〇〇サタンの魅惑に不感症」『週刊週日新聞』1993年11月8日]。企業が広告の中に巷で評判のムーダンを出演させた時にも抗議行動に出ている。また、

ソウルの城北区庁が区内の観光名所として「占星村」を整備しようとする企画が伝わるや、キリスト教団体が抗議の署名活動を展開して、青瓦台と文化体育部および言論機関に請願書を提出して、白紙撤回に追い込んでいる [『国民日報』1997年5月27日]。

一方、慶尚南道南海郡の郡庁と郡議会・文化院が主宰して国泰民安と南海郡の安寧のための祈願祭を実施しようとした時にも、キリスト教団体が強く抗議活動に出た。この祈願祭は、郡守らが三献官を担当する在来の形式によるもので、特定の神霊に対する信仰を背景とするものでもなかった。その趣旨も、水害と油流出事故の再発防止と人材難の克服といった公益のためであったが、神とイエス以外の権威を認めないキリスト教にとっては、「祈願する」ことや、公的な支出による儀礼は認められない。南海郡の人材難とは、林道の開設によって脈が絶たれたため人材が出なくなったという風水説によるものであって、神霊の力とは関係がない。

同様に全国で官主宰によって行われてきたコサや神壇祭などさまざまな儀礼ばかりでなく、官公庁が主宰する行事を日曜日に開催することにもキリスト教界は反対してきた。

一方で1992年11月には民族宗教系の一宗教団体が、ハナムムという呼称を民族固有の神観念を表現するものであるとして、キリスト教がこれを使用することを差し止める民事訴訟を起しており、これに対してキリスト教側では、特定の宗教の独占物ではないとして反論したことがある [『基督教連合新聞』1993年1月24日]。

3. 宗教団体に関する韓国の法と行政

3.1. 宗教関連法人に関する法制度概観

宗教団体の法人認定に関する一般的な法律は存在せず、「民法」32条の「非営利法人」の認定が適用され、非営利活動の内容に応じて主務官庁が管轄することになる。宗教活動の法人認定に関しては、文化観光部の宗務室が主務官庁となる。その法人の設立許可の業務については、「文化観光部および文化財庁所管非営利

法人の設立および監督に関する規則」が適用され、また特に公益性の高い法人の設立と運営については民法を補完する法律 53 号・54 号「公認会計士等の整備に関する法律施行例」（大統領令 17,115 号）が適用される。

なお文化観光部の宗務室が、宗教関係の「非営利法人」の行政事務処理のために「文化観光部宗教法人行政指針」を定めている。

3.2. 宗教関連の特別法

宗教関連の特別の法律としては、伝統寺刹について「伝統寺刹保存法」（法律 6,135 号）と同施行令（大統領令 1,689 号）、郷校について「郷校財産法」（法律 5,660 号）と同施行令（大統領令 16,216 号）が制定されている。

・「伝統寺刹保存法」

日本統治時代の「寺刹令」（1962 年 1 月 27 日まで適用）に代わって「仏教財産管理法」（1962 年 1 月 28 日～1987 年 11 月 27 日）が制定され、これが廃止されて民族文化遺産の保存を趣旨とする「伝統寺刹保存法」（1987 年 11 月 28 日、法令 3,974 号）が制定されている。この際に、住持および代表者の就任の際の申告に関する規定が大幅に緩和されたのに伴い、宗教的ではない要因によって多くの宗派が乱立する結果を招いた。

1991 年現在で伝統寺刹の指定を受けた寺院は 823 となり、国家の財政支援を受ける寺刹は 148、地方財政の支援を受けるもの 178、文化財を所蔵する寺刹は 497、宗派別では曹溪宗 697、太古宗 70、その他 56 となっている。

・「郷校財産法」

日本統治時代の「書堂規則」（1918 年 3 月 7 日制定）およびアメリカ軍政法令 194 条「郷校財産管理に関する件」（1948 年 5 月 17 日公布）を受け継いで「郷校財産法」が制定された。この法では、「郷校財産は市・道別に財団法人を設立しなければならない」と規定されており、これにより、もともとは同一の儒教団体（韓国儒道会）であったにもかかわらず、財産登録行政の必要上 14 の団体に分割される結果となった。

3.3. その他の宗教関連措置

各種法令に従い、宗教に関連する規定を適用する。各種法令の宗教に関連する

条文の適用については、文化観光部宗務室発行の『宗教行政便覧』（2001年）に示されている。

宗教関係の法人に対する課税に関しては、次の各法令において宗教関連のものとしてこれに関する行為に伴う免税措置が規定されている。

法人税法、国税徴収法、付加価値税法、酒税法、相続税法、贈与税法、地方税法、関税法、関税法施行規則、特別消費税法、特別消費税法施行令

宗教関連の人物の出入国、兵役、名義登記についてもそれぞれ特別措置が規定されている。

出入国管理法、出入国管理法施行令、出入国管理法施行規則、兵役法、兵役法施行令、不動産実権所有者名義登記に関する法律、同施行令、不動産登記法

3.4. 政教分離

3.4.1. 歴史的背景

高麗王朝時代には中央官僚登用の科挙制度（僧科）において仏教を正科目と指定し、僧の階位と官位が直結していた。また朝廷自身が国家的な仏事法要を営んでおり、仏教は国教であった。朝鮮王朝に移行してからも王の中には仏教に帰依して仏教に力を入れる者もあったが、儒教が主流の地位を奪い、科挙の正科目にも儒学が採用され、礼曹の統括下に中央から地方に及ぶ儒教の教化機関も整備され、また朝廷の祭祀をはじめ国家的な儀礼も中国王朝の儀軌が採用されており、儒教が国教の地位を占めていた。つまり王朝時代には、1,000年にわたって政教が一体化していたといつてよい。

一方で、日本による統治下で神社参拝と皇室遥拝が強要されたことに対する反発は今日に至るまで社会に強く記憶されており、特にキリスト教徒の間では政教分離を強調する際にしばしばその記憶が喚起されている。

しかし独立後の韓国においても、大統領個人および政府による一部宗教への干渉や支援が見られ、民族主義の象徴としての檀君や「伝統文化」と在来の民俗信仰との区分が難しいことからしばしば紛糾の種となってきた。また宗教団体側でも特にキリスト教界に政府と鋭く対立し闘争し、政治的性格が顕著に見られた点は日本の状況と異なる。

3.4.2. 憲法と特別法

現行の憲法においては、20条において、(1) 全ての国民は宗教の自由を有する。(2) 国教は認定されず、宗教と政治は分離される、と規定されている。

宗教の定義や自由の内容については主としてアメリカにおける憲法学的解釈や理論および法廷の判例が重要な準拠となってきたようである。

仏教の伝統寺院を対象とする「伝統寺刹保存法」および郷校を対象とする「郷校財産法」は、従来の法の特定の宗教団体に対する規制という性格があるという指摘を受けて新たに制定されたものであり、どちらも民族的文化遺産の保存に限定した内容となっている。しかし、国家が特定宗教を規制する法を制定することの是非が課題となって残っている [梁建 1991: 20, 成洛昇 1991: 33]。

宗教の自由を制限する法として (1) 特定の宗教を規制する目的で制定された特別法、(2) 一般的法律、の二つがあり、前者には現行の「伝統寺刹保存法」と「郷校財産法」とがある。後者には例えば兵役拒否に対する兵役法による処罰とか、聖職者による犯人隠匿に対する刑法による処罰などがある。従来の大法院の判例や通説的見解では、人間の内心上の自由はいかなる理由によっても制限されないいわゆる絶対的基本権であるとされるが、外面的な宗教的行為は一般的法律によって制限を受ける相対的基本権であるとされる。したがって教理には介入を避けなければならないが、宗教に関連していても世俗的行為は非宗教的行為と同様に一般的法律によって規制を受ける [梁建 1991: 20]。しかし例えば、教会内部における財産関係の紛争でも教理内容が関連する場合には判断が難しく、実際に韓国ではこうした紛争が頻繁に生じる。1978年および1981年の大法院の判決では、宗教団体内部における抗争に伴う宗教団体の勧懲決議については、教会内部の自律にゆだねる問題であるとして司法審査の対象とならないとしている [梁建 1991: 21-22]。

法による規制を避けようとする一方では、日本と同様の「宗教法人法」制定を求める動きも広く見られ、日本における法の運用の実態について関心を呼んできた。近年では、法の規制を受けることを極力排してきたキリスト教においても、法による規制を避けつつも、一方では税制などの面で優遇を受けようとの要望が見られ、特に経済成長期に信者を獲得して財政力を蓄え、土地購入などによって資

産を増やしてきた教会における課税負担がその背景になっているという。

3.4.3. 公的行事と宗教

韓国では王朝の儀礼や国家や民族の英雄的人物に対する公的な性格の行事において在来の儒教形式の儀礼が広く行われてきた。それらのうち今日の程度儒教形式が採用されているか、これに対して公的な財政支出がどの程度行われているのか確認する必要がある。

王朝時代以来の儀礼としては宗廟の祭祀、社稷壇の儀礼、王陵の祭祀等があり、近年のものとしては国立墓地、顕忠祠、万人義塚など戦乱における殉職者追悼の儀礼、地方行政によるものには花郎道や各地の官主導による伝統的儀礼がある。檀君聖殿や檀君像の建立あるいは各地の官主導の伝統儀礼についてはキリスト教界の抗議行動がしばしば話題を呼んできた。あるいは工事の起工式や竣工式、施設の公開、行事の開会式などに必ず行われた伝統的な告祀儀礼についても、キリスト教界から迷信・偶像崇拜として批判を浴びてきた経緯がある。

3.4.4. 国の公休日・祝日

特定の宗教と関連するものにクリスマスと釈迦誕生節があり、その他微妙なものに開天節（檀君の開国神話による）がある。また、民俗文化的伝統として祖先祭祀の機会となってきた秋夕（陰暦8月15日）、上元（陰暦正月）がある。

4. 宗教と社会との関わり

4.1. 用語使用の問題

韓国では1970年代からの政府主導の「セマウル運動」当時から「頹廢風潮打破」などと並んで「迷信打破」を標語として掲げてきた経緯があり、今日なお「迷信」「似而非宗教」「邪教」などの用語が新聞などのメディアばかりでなく公的な文書などにも用いられている。また宗教法制の研究者の間でも、迷信や邪教や習俗と宗教とを法的に区別する必要を説いている [梁建 1991: 19]。

こうした背景には、宗教に対する社会的認識の高さとともに、民間の宗教に対

して否定的なキリスト教徒の宗教観が作用していると思われる。

一方、ハナムムという在来の神を指す用語の使用をめぐる、民族主義的宗教の側からキリスト教界に対してその使用を差し止める民事訴訟があった。この用語を民族固有の崇高な神観念であるとして外来宗教が用いることに異を唱えたのである。

4.2. 宗教をめぐる社会的問題

これまで主として問題化してきたのは、時限付きの終末論と宗教共同体生活体をめぐるものであり、家族崩壊や学業や事業の放棄などに伴う社会問題である。キリスト教界においても保守的な教派では、キリスト教内のこうした教会に対して似而非宗教や異端とみなして厳しく批判してきた。つまり韓国では社会的問題と化す前に、既存のキリスト教との間に多くの摩擦を生じており、彼らはサタンの誘惑から人々を守ることを自らの宗教的使命と考えて放置せずに厳しく対処するのである。そうした批判は興味本位のマスメディアの報道や公的機関に対しても向けられている。社会的問題の中に宗教間の摩擦や紛争も位置づけられているといえる。

こうした批判に曝された宗教団体に対して、その非法ぶりを摘発するジャーナリズムから転じた研究者が、宗教団体との間に厳しい敵対関係を孕んだ結果、1992年9月の時限付きの終末論をめぐる騒動の中で、暗殺されるという事件も起きた。

こうした宗教団体に巻き込まれて被害を受けている人のために、キリスト教界では相談と救済のために「異端・似而非宗教相談所」を設けている。

5. 主要宗教団体（協議会等）の現況

「韓国宗教人平和協議会」（KCRP）

- ・1965年に6個宗教（仏教、改新教、天主教、儒教、天道教、円仏教）の指導者が純粋な自然人の集まりとして構成した。
- ・1970年「韓国宗教人協議会」と改称。

- ・1986年ソウルで第3回アジア宗教人平和会議の開催後、韓国宗教人相互間の理解と親睦増進および人類社会共同課題の研究を实践目的として「韓国宗教人平和協議会」を再び創立(初代会長姜元龍牧師)。
- ・2000年韓国民族宗教協議会が加入、7大宗教団体で構成。
- ・主要活動: 第3回アジア宗教人平和会議(1986年6月)、民族の和合と平和のための宗教人宣言大会(1989年)、環境倫理宗教人宣言大会(1993年5月)、世界宗教人の100年記念シンポジウム(1993年11月)、宗教指導者セミナー(1994年～2000年)、光復50周年記念凡宗教平和統一祈願大会(1995年8月)、凡宗教北韓水災民救援運動、宗教新聞言論シンポジウムおよび宗教文化遺跡地対話巡礼(1997年～2000年)。

「韓国宗教指導者協議会」

- ・1997年7個宗団(仏教、改新教、天主教、儒教、天道教、円仏教、民族宗教)指導者の宗教界和合および連合活動の活性化のため発足。
- ・1997年10月社団法人「韓国宗教指導者協議会」設立許可。
- ・主要活動: 大韓民国宗教芸術祭(1997年～2000年)、凡国民三・一精神現場運動事業推進(1999年)、全国指導者フォーラム(1999年)。

「社団法人韓国仏教宗団協議会」

- ・文化公報部社団法人許可(1989年)、韓中日仏教友好交流協議会(1994年)、第1回国際布教師韓国文化体験プログラム(2000年)、六・一五共同宣言実践祖国統一祈願、南北仏教徒八・一五同時法会(2001年8月15日)。

「韓国基督教教会協議会」(KNCC)

- ・主要事業: 教会連合運動、社会奉仕および地域社会開発、伝道および研究活動、出版事業、統一運動(六・二五民族和合の日、八・一五南北平和統一共同祈禱)、人権運動、環境運動、社会宣教、都市農漁村宣教など。

「韓国基督教総連合会」

- ・主要活動: 教会連合運動、社会奉仕運動、正直・節制・愛の实践運動、道徳性回復運動、脱北難民保護運動、北韓教会再建運動、出版事業、青少年麻薬・薬物濫用対策、環境運動、韓国平信徒連合運動など。

「社団法人韓国天主教中央協議会」(1957年～)

「成均館」

- ・高句麗小儒林王2年(372年)「大学」として。
- ・主要事業: 文廟香祀の奉行, 儒教文化の前例研究, 儒道思想の普及と教化事業, 儒教教育の運営と教化事業, その他。

「財団法人円仏教」

- ・1948年法人設立許可。
- ・主要事業: 円仏教教化事業とこれに付帯する中央総部をはじめとする各教堂の維持経営, 教役者養成機関および各育英の維持経営, 医薬および医療機関の維持経営, 遊休不動産の賃貸, 幼稚園および託児所の維持経営, 公益のための慈善事業, その他法人の目的達成に必要な事業。

「財団法人天道教維持財団」

- ・主要事業: 言論文化事業(月刊新人間社, 天道教新聞), 教育事業(普成学園と同徳女学校をはじめとする31個の学校の設立運営, 大学院大学設立準備中), 社会福祉事業(託児所など2か所)。

「社団法人韓国民族宗教協議会」

- ・主要事業: 会員教団相互間の理解増進および発展のための事業, 民族主体思想の確立と道徳社会具現のための事業, 民族宗教思想の学術研究事業, 青少年係導と保護育成のための事業, 統一に備えた民族同質性と相互信頼を回復する事業, 国内外宗教間の協力増進と国際親善宗教文化交流事業, 忠・孝・烈思想の仰揚のための事業。

宗教放送局

- ラジオ 基督教放送局(ソウル, 釜山, 大邱, 光州, 全北, 清州, 春川, 大田)
 極東アジア放送局(ソウル, 大田, 昌原, アジア放送局 / ソウル)
 仏教放送(FM: ソウル, 釜山, 光州, 大邱, 清州)
 平和放送(FM: ソウル, 大邱, 光州, 大田)
 原音放送: 全北益山市
- CATV 基督教テレビジョン(KCTS) ソウル
 仏教テレビジョン(BTN) ソウル
 平和放送(PBC-TV) ソウル

定期刊行物

仏教	週刊	『大韓仏教』他 5, 隔週 4, 月刊 11, 季刊 3
改新教	日刊	『国民日報』『世界日報』
	週刊	『教会連合新聞』『基督新報』『基督教新聞』『基督教連合新聞』 『基督教タイムズ』『基督新聞』他 15
	隔週	『基督教改革新報』他 8
	月刊	『家庭と健康』他 24, 隔月 3, 季刊 6
天主教	日刊	『毎日人文』
	週刊	『カトリック新聞』『大田週報』『平和新聞』
	月刊	『京郷雑誌』他 8, 隔月 1, 季刊 3
その他	週刊	『円仏教新聞』
	隔週	『儒教新聞』『韓国民俗新聞』
	月刊	『大宗教報』他 3
	季刊	『円仏教専千年』

宗教研究所 仏教 (44), 改新教 (28), 天主教 (25), その他 (10)

宗立病院 仏教 (8), 改新教 (13), 天主教 (34), 円仏教 (18)
その他 (2/ 大巡真理教)

宗教団体運営による社会福祉事業の主要法人

社団法人	仏教 4	改新教 4		
財団法人	仏教 2	改新教 2	天主教 2	
社会福祉法人	仏教 11	改新教 16	天主教 27	円仏教 1

参考文献

韓国民族宗教協議会 (編)1992 『韓国民族宗教総覧』

韓国民族宗教協議会 (編)2000 『新千年民族宗教の進路』ヌルハヌル

- 韓陽元 2000 「刊行の辞」韓国民族宗教協議会(編)『新千年民族宗教の進路』ヌルハナル
- 伊藤亞人 1996 『韓国(アジア読本)』河出書房新社
- 尹以欽 2000-2003 『韓国宗教研究』巻1〜5, 集文堂
- 金秉瑞 1995 『韓国社会と改新教—宗教社会学的接近—』ハノル・アカデミー
- 国際神学研究院(編)1988 『汝矣島純福音教会白書 1988-1999』ソウルマルスム社
- 徐洸善・鄭鎮弘・韓完相・金光日(編)1984 『韓国教会聖霊運動の現象と構造』対話出版社
- ソウル聖楽教会ベリアセンター編集チーム(編)2000 『写真で刻む聖楽人の足跡—ソウル聖楽教会30年史画法』
- 大韓イエス教長老会総会教育部(編)『基督教の異端たち』大韓イエス教長老会総会出版部
- 大韓イエス教長老会総会・似而非異端対策委員会・似而非異端問題研究所(編)2001 『似而非異端研究報告集』(第1〜84回総会), 韓国長老教出版社
- 趙ヨンギ 1977 『私の信仰 私の生活』靈山出版社
- 梁建 1991 「韓国の宗教法制とその基本問題」韓国宗教社会研究所(編)『韓国の宗教と宗教法—宗教団体の法人体登録—』ソウル: 民族文化社
- 成洛昇 1991 「宗教行政の実際」韓国宗教社会研究所(編)『韓国の宗教と宗教法—宗教団体の法人体登録—』ソウル: 民族文化社
- 文化観光部 2000 『韓国の宗教現況』

第2章 東南アジア大陸部

第1節 総説

石井米雄

東南アジア大陸部は、上座仏教文化圏と中国宗教文化圏という二つの宗教文化圏に分けられる。前者にはミャンマー、タイ、ラオス、カンボジアの4か国とベトナム南部のメコンデルタ地域の一部がこれに含まれる。後者はベトナムである。ベトナムは中国の属領であった北属期以来、中国文化の影響下に置かれ、宗教もまた中国の儒仏道「三教」の混合が進み、民衆レベルでは、大乘仏教の禪・密教・浄土教、道教、民間信仰に、儒教の影響を受けた祖先崇拜が加わった混成信仰が行われており、宗教実践の形態も隣接する上座仏教諸国とは、明らかに様相を異にしている。上座仏教文化圏においては、寺院の本堂に飾られる像は釈迦一仏に限られるが、ベトナムの寺院には、阿弥陀如来（過去仏）、釈迦如来（現在仏）、弥勒菩薩（未来仏）の三世仏、衆生を極楽へと導く観音菩薩、阿弥陀如来、勢至菩薩の阿弥陀三尊などのほか、北斗星、玉皇上帝、南曹星などの道教神などが置かれており、上座仏教諸国の寺院では見られない複雑な様相を呈している。

上座仏教は戒律を遵守する出家者の教団と在家者の集団が明確に分かれている。在家者の宗教実践は、もっぱら生産活動に従事しない出家者教団をさまざまな形で物質的に支える行為を通して功德を得ることに収斂される。他方、ベトナムで一般に仏教徒といわれている民衆の宗教実践は、大乘仏教、道教、儒教の三教と、祖先崇拜、アニミズム、各種の占いの融合した、現世利益の追求を志向している。

上座仏教文化圏を構成する4か国について見ると、ミャンマーとタイ、ラオス、カンボジア3国の間には微妙な差異が見られる。例えばミャンマーでは、仏暦の計算法においてスリランカと共通しているが、タイ、ラオス、カンボジアの仏暦との間には1年のずれが認められる。かつてミャンマーでは、スリランカととも

に、1956年に仏紀2500年の祝典が行われたが、タイなど他の3か国では、翌1957年に仏紀2500年が祝われたことなどが挙げられる。

タイとラオス・カンボジア両国の仏教の間に存在する共通点は、両者の歴史的関係に由来するものである。タイはかつてカンボジア、ラオス両国に一種の宗主権を行使していた。そこで例えばサンガの宗派について見ると、19世紀にタイで発生したマハーニカイ派（伝統派）とタマユット派（改革派）の区分はラオス、カンボジアにも継承されている。カンボジアのモハーニカイ派とトアンマユット派の区別、ラオスのマハーニカイ派とタマユット派の区別がそれである。他方ミャンマーでは、同じく19世紀に、伝統派のツーダンマから、シュエジン派、マハードワーヤ派、ムーラドワーヤ派、アナウチャウン・ドワーヤ派、ウェルウン派、フゲトウィン派、マハーイン派、ガナヴィムツ・クドー派が分かれて現在に至っており、いずれもタイとは無関係な発展の結果生まれた宗派である。

統計的に見ると、ミャンマーでは全人口の89%、タイでは90%、ラオスでは75%、カンボジアでは95%が上座仏教徒とされる。ラオスで仏教徒の比率が低いのは、全人口中に平地民であるラーオ人の割合が60%に過ぎないため、ラーオ人だけについて見れば、おそらく95%以上が上座仏教徒であると考えられる。ベトナムでは、中心民族であるキン族の大半は、前述したような内容の仏教徒である。

東南アジア大陸部の宗教は、このように中核的民族の大多数によって信奉される上座仏教ないし大乘仏教が卓越しているが、少数民族の間には異なった宗教が存在していることを指摘しておく必要がある。

他民族国家ミャンマーの民族構成を見ると、ビルマ人68%、シャン人9%、カレン人7%、ヤカイン（アラカン）人4%、華人3%、インド人2%、モン人2%、その他5%となっている。ビルマ人、シャン人、モン人、ヤカイン人は大半が上座仏教徒である。キリスト教徒はカレン人（バプテスト）、華人の間に多く見られ、その人口比は4%である。4%といわれるイスラーム教徒はインド人のほかに、パンデー

と呼ばれる雲南系のムスリムがいる。

タイの少数民族では3.8%のイスラーム教徒が注目される。イスラーム教徒はヤラー、パタニー、ナラティワート、サトゥーンという南タイの4県に集住しているが、首都バンコク近郊にも多くのモスクが見られる。キリスト教徒は人口の0.5%にすぎないが、主として都市部の華人と北部の山地民のほか東北タイにはカトリック教徒が多い。

ラオスの人口は、その居住地の高低によって「ラオ・ルム (低地ラオ)」、 「ラオ・トゥン (山腹ラオ)」、 「ラオ・スーン (高地ラオ)」の3種に区分される。主として平地に住むラオ人 (ラオ・ルム) はその大半が上座仏教徒である。山腹ラオと高地ラオは精霊信仰者である。

カンボジアの人口は、90%がクメール人、ベトナム人が5%、華人が1%とされるが、クメール人の大半は上座仏教徒と考えられる。その他を構成する4%のうち、注目されるのはチャム人で、その多くはイスラーム教徒である。

ベトナムの中心民族はキン族で、人口の85%から90%を占めるといわれる。注目される少数派の宗教は約500万人といわれるカトリック、200万人とされるカオダイ教徒、仏教の一派とされるホアハオ教 (人数不明) である。そのうち1926年、南部のタイニン省で創始されたカオダイ教は、孔子の人道、姜太公の神道、キリストの聖道、老子の仙道の五枝協一などを説き、自らを高台と称するレー・ヴァン・チュンらによって創始されたベトナム独自の新興宗教である。

第2節 タイ

林 行夫

1. タイにおける「宗教」とその布置
2. 仏教
 - 2.1. 出家するということ
 - 2.2. 仏教の概況
 - 2.3. 大長老会議とサンガ機構
 - 2.4. サンガと世俗社会の関わり
 - 2.5. 寺院をめぐる「経済」
 - 2.6. 揺れる仏教
 - 2.7. 行政改革と仏教
 - 2.8. タイ仏教センター（プッタモントン）と「国家仏教庁」

3. イスラーム

4. キリスト教およびヒンドゥー教等

資料

図1 タイ・サンガ機構（現行）

表1 タイにおける宗教信徒分布

表2 タイ国内（全6地方）の信徒分布

表3 タイ仏教の概況1（統計年1999）

表4 タイ仏教の概況2（統計年2000）

表5 仏教 / 宗務関連行政組織の変遷

表6 行政改革後のタイ行政機構（省）（2002年10月以降）

表7 タイ仏教サンガ法改正への経緯（1962年以降）

表8 旧教育省宗務局の編成（2002年9月以前）

表9 国家仏教庁の編成（2002年10月以降・現行）

表10 イスラーム関連法規の変遷

表11 キリスト教の構成

参考文献

1. タイにおける「宗教」とその布置

1932年以来、立憲君主制となったタイ王国（以下タイ）には、国民の約9割が信奉するスリランカ大寺派系の上座仏教（以下、仏教と記す）、イスラーム、キリスト教に続き、ヒンドゥー教、華人社会の大乗仏教、儒教、道教、および少数ながら今日も海外から流入する数多くの「外国宗教」が信奉されている。さらに、仏教やイスラームなどの「世界宗教」が定着する以前からの精霊や魂など、土着の宗教観念に基づく信仰と儀礼も広く行われてきている。このように、「仏教国タイ」を構成する宗教は極めて多様である。しかも、相互に共存する傾向が見られる。例えばタイ王室は国内最大の仏教外護者であるが、国王の即位や五穀豊穰を祈願するヒンドゥー教の儀礼体系が継承されており、王室紋様もヒンドゥー神のガルーダである。南部マレー半島部に多数の信徒が集中するイスラーム社会は、国家統合の問題として政治化してきた。しかし、歴史的には宗教を異にする信徒の間で、民族浄化を伴うような暴力的紛争は起こらなかった。また、強制改宗や外国人宣教師に対する迫害などの動きも、ほとんど見られない。

1997年公布の現行憲法では、「国王は仏教徒であり、宗教の擁護者である」（9条）。すなわち、国王は出家経験を持つ仏教帰依者であり、出家者集団であるサンガ（僧伽）を擁護する。他方で、38条は国民の信教の自由を認めている。すなわち、「国民の義務に反せず、公的秩序ないし良俗に反しない限りにおいて、人は宗教、宗派あるいは宗教上の教義を信仰する完全な自由を持ち、教理に基づく行為、あるいは自己の信仰に基づく儀礼を行う自由を有する。第一段落に基づく自由の行使において、人は他人と異なる宗教、宗派、あるいは宗教上の教義の信仰または教理に基づく行為あるいは信仰に基づく儀礼を行うことを理由に、国から正当な権利を制限されたり利益を損なわれることがないよう保護される」とある。この理念は、国内で少数者の宗教や海外から新たに入って布教される宗教に対しても、等しく適用されている。すなわち、国王は、仏教以外の「宗教」に対しても、上の

理念に基づいた保護者としての役割を演じる。

本来、仏教を意味する「サーサナー」が近代的な一般用語としての「宗教」の意味を持ち始めるのは、1932年の立憲革命を契機とする [石井 1979: 81]。その13年後に公布された「イスラーム擁護の勅令」(1945年)はそのことを法制度的に明示化した。宗教法人という特定の法人格がないタイでは、他宗教、特に海外から新たに流入する諸宗教の宣教活動に対応するため、1969年に「多様な宗教に関する宗務局規定」を公布している。そこで、特定の教義と5,000人以上の信徒があり、憲法や法律に抵触しない教義、政治的手段としない布教活動を行う団体を「宗教団体 (ongkan satsana)」とした。そして、同規定の補遺において、仏教、イスラーム、キリスト教、バラモン(ヒンドゥー)教、シク教の五つの宗教団体、関連する俗人組織を、国家からの保護を受ける宗教団体としている。信徒数の公式統計もこれになったものとなっている(表1 タイにおける宗教信徒分布。図表は節末の「資料」を見よ。以下同じ)。

見方を変えれば、上の条件さえ整えば、いくつでも宗教団体が新しく認知されるということになる。1970年代以降、タイでは、海外から流入するものを含め、多数の「新宗教」的な運動が目立つようになった(後述)。1981年9月29日公布の「タイ国における外国人布教者の布教に関する宗務局規定」および翌82年6月24日公布の「多様な宗教に関する宗務局規定 第2版」は、こうした動きに対応しようとしたもので、政策と抵触しない活動、諸宗教間の連帯を築くことを再度宣言しつつも、先の宗教団体の条件を取り消し、事実上新しい宗教団体を認知しない方針を示した。同年以降、キリスト教を構成する諸団体に対してはクォーター制が確定する。もっとも、国法に抵触せず、政治活動と関わらなければ、宗務局への届出や登録がなくても、布教活動は事実上可能となっている。

ところで、タイと同じく立憲君主制で国民の8割が仏教徒を占める隣国カンボジアでは、1993年改正の現行憲法(43条)において、仏教を国教としている。タイの現行憲法は立憲君主制確立以来17番目の憲法であるが、歴史的に事実上の国教であるにもかかわらず、過去のどの憲法においても仏教を国教としたことがない。1996年から97年にかけての憲法改正時に、一部の僧侶や俗人信徒から、国教と明記すべきとする議論が起こった。80年代後半から90年代にかけて、サンガへの批判や高僧の醜聞が続いた経緯もあって(後述)、それは仏教の再建を望む声で

もあった。しかし、仏教の国教化は、国内の他の宗教信徒や団体に対して敵対関係や分離主義を生み、宗教差別へと転じるとの見解が優勢を占めて最終的に却下された。この見解は、教育政策の奨励や開発援助、さらには地方の政治状況を考慮しつつ統制を試みてきたイスラーム社会を念頭に置くものといえよう。ただし他方では、仏教を他宗教と同列に置く制度の趨勢に対し、仏教の国教化を望む者は、近年の仏教の分裂的な動向を前に、いっそうの危機感を募らせるという状況も生まれてきている。

確かに、このことと関連して、1963年から1999年(2000年刊行)までの『教育省宗務局年次報告書』を通覧して明らかになることがいくつかある。それは、他の<少数者>の宗教であるイスラームやキリスト教の寺院教会施設や信徒数が、全国人口の増加とともに緩やかに増加する傾向が見られるのに対して、仏教では1987年以降は逆転する。すなわち、それまで増え続けていた比丘、沙彌、寺院数はいずれも1985、86年に統計史上の最高値を記録するが、それ以降は減少傾向を示す。寺院数は一進一退を続けて20年前と変わらない数値に戻ってはいる。しかし、以前は分記していた華人系仏教寺院やベトナム系寺院を、同じタイ仏教寺院の数に含ませている。一方の出家者数が減少する傾向は変わらない。他宗教も仏教同様に国家の保護を受けるとする「建前」とは裏腹に、この年次報告書の資料は、仏教に偏向するものであったが[石井1979]、1980年代の後半以降、相変わらず概数値を並べるにとどまるものの、イスラーム、キリスト教に関する記載が確実に増加してくる。興味深いことにその時期は、仏教徒が統計上で激減し始める時期と一致する。それでも他宗教に対する仏教の信徒総数の圧倒的な優位は変わらないせいか、出家者数の減少について報告書は何のコメントも与えていない。宗務局のある統計担当者は、80年代末頃からデータ処理精度が増したことで従来の公称値からの変異が目立つことになったという。事実、1988年以降、年次報告書の宗旨覧に「その他」という項目が初登場する。そして、1994年報告書では「その他」の宗教信徒者数が、実に「74,037人」、「無記入277,810人」となっている。

宗務局の統計は、基本的には内務省が窓口となる戸籍謄本、および10年ごとに実施されるセンサスに依拠してきた。1999年4月12日以来、国民証(ID票)を申請・更新する際に、本人の意志で同証に宗旨が記入できるようになっている。他方で、戸籍謄本に書き込まれてきた宗旨項目は1996年以降削除された。このよう

に錯綜する機関別のデータと統計処理上の問題を解決するために、2002年10月に発足した国家仏教庁は、内務省との共同プロジェクトを立ち上げている。しかし、技術的な問題とは別に、統計が示す比丘や沙彌人口の減少傾向は確かに現状を映している。すなわち、高等教育を受ける機会が増えつつある近年では、一時出家の慣行は明らかに減少している。そして、宗務局の活動事業リストが示すように、仏教は、かつてのような経験すべき実践としてよりも、以前にも増して、合理的な道德規範、教養さらに文化財として対象化されつつある。これは、後述する近年の識者による「タイ仏教の危機」論の素地をなす仏教観と重なるものである。

ここで、全国をバンコク都1と75県をあわせた計76の行政県別の宗教人口比統計を見ておく。ちなみに2000年度に実施されたセンサスでは、県に続く行政単位である郡を795、それに続く副郡を81、さらに下位の行政区(タンボン)を7,255、行政村(ムーバーン)を71,864とし、全国人口を60,617,200人とする。そのうち、信徒数では仏教が57,324,600人を占め(94.57%)、続いてイスラーム2,815,900人(4.64%)、キリスト教は438,600人(0.72%)、ヒンドゥー教2,900人(0.05%)、儒教4,900人(0.08%)、「その他」が6,000人(0.1%)、「不明」4,500人(0.07%)となっている。数値はいずれも、2000年センサスによる、2000年4月時点のものである[KS 2002: 3]。1999年次報告書[KS 2000a]でこれらをブロック別に見ることができるが、全国を6地方に分けて集計した数値からも、信徒の地域的な分布傾向がわかる。報告書中のいくつかの数値(比率)には、明白な計算および表記の誤りがあるが、公示値から明らかになるのは、1)全国的に仏教徒が卓越する中で、とりわけ東北地方が人口のうち98%を占めて最高値を示すこと、2)南部地方にイスラームが集中すること、3)北部と東部にキリスト教が全国的に多い、4)バンコク都を含む中部地方の信徒別の比率は、全国平均をほぼ反映している、といったことである(表2 タイ国内[全6地方]の信徒分布)。

なお、以下の報告は、調査期間中に組織再編のただ中にあり、過去半世紀の間で最も大きく揺れた仏教の記述を中心に行っている。イスラームとキリスト教については、公式の統計と現在の法制度面の概況を示すにとどまっていることをお断りしておく。

2. 仏教

2.1. 出家すること

前掲の『1999 年次統計』と別に、仏教のみに関する統計『仏暦 2545 年時宗務関係基礎資料』が省内資料として出ている [KS 2002]。発行は 2002 年であるが、数値は 2000 年センサスに基づいており、年次統計のものより一年更新された 2001 年のものとなっている。同書では、仏教の現況は「表 3 タイ仏教の概況 1」のようになる。

タイでは、寺院はもともと住民の自発的な意志によって建立されてきた。国王からの特別な支援を受ける「王立寺院」も同様である。また、建物を築くのみならず、国王も農民も出家するという伝統がある。男子なら、生涯に一度は仏門に入る経験を持つ「一時出家」が行われてきた。ちなみに、北部地方では 20 歳になる前に 10 戒を受けて沙彌となるのが、中部や東北地方では 20 歳を過ぎて具足戒 (227 戒) を受けて比丘となるのが、それぞれ慣習化されている。捨戒、すなわち還俗が容易なので、一時出家は出家者が一寺院にとどまって学習に励む「雨安居 (7 月頃～10 月頃迄)」入りを前に行うことが多い。公務員は規定により、イスラームのマッカ巡礼と同様、一時出家のために最長 120 日間の休職を認められている。

当初は一時出家でも、本人の意志次第でそのまま僧籍にとどまることができる。ただ一度の雨安居でも、出家者はタイ・サンガに所属する。その結果、外見では区別できないが、サンガには長く僧籍に身を置く者とそうでない者が混在する。いわば、同じ剃髪の黄衣姿の出家者に、プロとアマチュアがいるということである。さらに、老後の出家も行われるので、高齢者が比丘の経験を長く積んでいるとは限らない。出家後の雨安居の経験年数 (法臘) で 5 年を越えると、一寺院の代表者たる「住職」になれる資格を持つ。10 年を越えると授戒師の資格を自己申請できる。資格は得ても、誰もがなれるわけではない。教法試験を修了してパーリ語の段位を得て役職僧 (僧官) になったり、国王から下賜される僧位 (sammanasak) を持つ者の多くは長期出家者である。法臘数によって長期出家者と一時出家者を区別する統計はないが、僧位を与えられるまでに長く僧籍に身を置く比丘は、統計に表れる全国の比丘総数の 1 割にも満たないとされる (宗務局統計課 A 氏からの聴取)。よくいわれるように、そうした参加形態が、サンガの成

員の裾野を広く維持するとともに、同じ戒律に準じて、実践面で多様な解釈を許す原因にもなっている。

比丘となることは、文字通りの出世間、すなわち俗人としての義務を放棄することである。憲法(104条)にも明記されているように、選挙権は剥奪される。また、徴兵の義務も免除される。他方で、国内の公共交通機関の運賃は半額ないし無料となる。このような「特権」のために、本来自発的な個人の発意によって行われる出家が、社会的責任からの逃避手段として利用されてきたことも事実である。いったんサンガに参加した以上、内部からの告発とサンガ法に照らした罰則が適用されない限り、強制的に還俗させられることは原則としてはない。

本来、仏教の教義に則って修行を積む出家は、タイ社会ではより広義に「積徳行(タンブン)」として実施される。つまり、功德を得るための善行として出家が了解されている。この積徳行の実践は、出家のほか、寺院を建設すること、日々の托鉢に応じることを含め、「仏法僧(三宝)」への貢献となる年中行事化した祭事や儀礼の根幹をなす。自らを仏門に捧げ、法灯を継承する比丘に食施をし、寺院に寄進することはすべて現世で可能な善行であり、その結果として功德が生まれる。そしてその功德が、個人の死後を含めた近未来の境遇に善果をもたらすといわれる。さらに、個人が積んだ功德が、亡くなった親族や知己の霊に振り向けることができるという「回向」の実践も広く見られる。個人が得た功德は他界した霊への供養財として捉えられている。積徳行は、したがって、タイ仏教の最も大きな実践の社会的素地をなしている。民衆の仏教実践の重要な根幹をなすのがタンブン仏教といわれる所以である [石井 2003(1975)]。急激に変容する今日のタイ社会で、より適切な積徳行の方法についての議論があるものの、積徳行という実践様式は持続している [Phra Chai lae Phra Phaisan (eds.) 2001; 林 1991, 2000 ほか]。

2.2. 仏教の概況

サンガとは戒(仏教徒としての心がけ)と律(僧侶のための罰則)に従う修行者の集まりである。タイには、今日のような中央集権国家体制が整う19世紀末頃までは、地方国ごとにサンガが存在した。それらは地方国の王や比丘の師弟関係や寺院との関係の中に築かれた緩やかな集団であった。こうした地方サンガを全国的に統轄することになる最初の世俗法が「1902年サンガ統治法」である。これ

に続き、タイ・サンガは全国共通の得度式の作法、教法試験をも制度化した。サンガ法は、その後のタイ社会の政治変化を色濃く反映させて 1941 年と 1962 年の 2 度の改定、1992 年に 1962 年法の一部改正を経て今日に至っている。現行法で改正された点は、止住する比丘もなく、無人となった寺院を宗務局が国営事業として管轄することになった点である。すなわち、建物、土地、寺院に付帯するあらゆる資材が同局の管理統制下に置かれている (32 条)。

1902 年に制定されたタイ史上初の「サンガ統治法」は、寺院の種類や布薩 (得度を実施するための結界) の設置許可、得度式を制限する細則を定めた世俗法である。現行サンガ法 (1962 年制定、1992 年一部改正) は、寺院は得度式や布薩を実施できる結界を持つ寺院 (wat) とそうでない寺院 (samnaksong) の 2 種を区別する。統計に表れるのもこの二つである。加えて、出家者の止住域のような形態のもの (thi phak song) もあり、地方農村では「寺」と呼ばれはしても、統計に出ない「寺院」が数多く存在する。いずれの場合も、寺院は当該の地域住民が委員会を構成してその維持にあたる。委員会は、寺院施設の新造や結界を持つようとする場合に、宗務局 (2002 年 10 月以降国家仏教庁) に許可を申請する。

現在のタイ・サンガには大きく二つの派が存在する。19 世紀半ばに、パーリ原典回帰を唱えた後のラーマ 4 世 (当時僧籍) が確立したタマユット (トアンマユット) と、それが生まれる以前の在来多数派 (マハーニカイ) である。前者は当初王族中心のエリートを主な構成員としており、19 世紀末から 20 世紀初頭にかけて実施されたタイ・サンガの統一を牽引した点で、在来派ときわだった対照をなしている。三衣の着衣法や経典の発音が異なるほかは区別しにくい、サンガの組織内では独立した命令系統を持ち、今日もサンガの運営について大きな発言権を持っている。

ところで、タイの仏教には、タイの上座仏教サンガ (出家者集団, khana song thai) のほかに、1962 年サンガ法の下に、「他のサンガ」と括られてきた集団がある。華人のサンガ (khana song cin nikai)、ベトナム人のサンガ (khana song annam nikai) である。いずれもタイ・サンガの法王、宗務局が統制する。両サンガに対しては有力な僧侶を僧官 (役職僧。後述) に任命し、タイ人僧官に準じた欽賜名を与えて宗務局の統制下に置いている。ベトナム系住民が信奉する大乘仏教も含まれている。その寺院数は 2001 年時点で 650 を数える。国家仏教庁からの年次報告

はまだ公開されていないが、それまでの教育省宗務局の統計数値には、もともと分けていた仏教寺院数に、これら的大乗系仏教を含めるようになった。以上のような範疇に基づいてその内訳を示したものが「表4 タイ仏教の概況2」である。

2.3. 大長老会議とサンガ機構

長らくサンガの最高責任者である法王 (サンカラート) の任命権は、国王に委ねられてきた。1992年改正の現行法では、空位となった場合に限り法王代理を内閣総理大臣が指名することができる。すなわち、サンガは、その最大の外護者である国王を頂点に、1名の法王 (ソムデット・サンカラート) が続き、法王が任命する12人までの長老が構成する大長老会議 (マハーテーラサマーコム) を組織する。そして、その下に、タマユット派とマハーニカイ派のそれぞれの派に、県レベルを超える「管区」および複数の「管区」を統括する五つの「大管区」に長老において中央執行部 (suanklang) とする。その下に、知事や郡長を置く世俗の行政単位と同様に、地区別部局 (suanphumiphak) として県レベルから集落に至るまで、僧官 (phra sangkhathikan) の位階組織ができていく (図1 タイ・サンガ機構)。大長老会議は、各所からあがってくる諸問題の処理や国家行事の進行について、月に3度の定例会議を開く。2002年10月3日以降どの省庁にも属さない独立部局として新設された国家仏教庁が、大長老会議秘書部を担当している。国家仏教庁は、サンガと他の省庁や世俗の関連諸機関とを連結しつつ、仏法学習を専門にする学校や日曜仏教教区センターのような仏教振興に関わる多様な活動を支援する。ちなみに、2003年度に国庫から同庁に充てられた予算総額は16億4,770万2,900バーツ (同年平均レートで約50億円相当) である。

現在の法王は1989年4月21日に任命された。現バンコク王朝では第19代目法王にあたる。法王が任命する大長老会議のメンバーの任期は2年である。大管区を統括する大管区僧長は各1名で計5名である (タマユット1, マハーニカイ4)。寺院も比丘の数も少数派のタマユットが、独立の命令系統を持つ。法王はタマユットである。2001年時点で、それに続く僧官は、いずれもマハーニカイ (M), タマユット (T) 双方あわせて管区僧長が26 (M=18; T=8), 県僧長126 (M=76; T=50), 郡僧長803 (MT 区別なし。以下同), 行政区僧長5,530, 住職13,357人となっている [KS 2002]。また、これはタイ・サンガ古来の習わしとして、僧官になれば、

「常施食」という名目で一定の「生活補助」も国庫から支給される。

長期出家者が構成するサンガの最高機関である大長老会議は、およそ半世紀余りの間、教育省宗務局長老会議秘書課を通じて、全国的な管理統制のための世俗機関との繋がりを持ってきた。サンガを律するのは出家者が自発的に守る戒と律に委ねられており、その中の大罪（パーラージカ。具足戒 227 条の冒頭にある性交、盗み、殺人、虚言の 4 項目の総称）に触れる者はサンガを追放される。サンガ内には、その制裁措置のための裁判機関も設けられている。したがって、建前上は、違反比丘に対して世俗権力による制裁措置への介入はありえないのであるが、歴史的には国王が、戒律を遵守しない比丘のサンガからの強制追放を実施した例が知られている [石井 1984; ショワジ他 1991]。

なお、広い意味で、サンガが統括される以前は、個々の寺院は、一般にジャータカ（釈迦の前世譚）を主とする蔵外經典や占星術、算術のテキストをはじめとして、社会生活を営むための知識の集積所、すなわち、今日の学校ないし教育機関としての機能を果たしていた。文字を習得する場所も寺院であった。こうした歴史背景があつて、20 世紀以降に国語としてのタイ語が義務教育として導入された際も、中央から派遣された俗人の教師は寺院で教授している。

他方で、サンガに身を置き続ける比丘や沙彌には、その資質を問う資格試験が課される。教学についての試問は古くからあつたが、沙彌以上に課せられる三級よりなる教法試験（ナクタム）や、それを終えた者が進める九段までのパーリ語段位試験（パーリエン）制度は、サンガ法成立以後に全国的に組織化された [石井 2003(1975)]。今日のタイの比丘や沙彌は、年 1 回の国家試験を受けることができる。住職になるための申請には、教法試験の最上級にあたる一級を取得しておくことが条件づけられている。また、サンガの僧官、とりわけ大長老会議に関わるメンバーは、全員がパーリ語段位の保持者である。しかも、1999 年現在、最高段位にあたる九段を取得した僧侶がその約半数（12 名）を占めている。

2.4. サンガと世俗社会の関わり

サンガは、それをとりまく世俗社会の動きと密接に連動してきた。すなわち、かつては王の支配の正統性に寄与し、近年では近代化を進めようとする世俗社会のさまざまなセクターと並んでその影響を受けることになった。王権とともに導入

されたタイ仏教の歴史的経過からすれば、これはごく自然なことでもある。最初のサンガ法の制定も、中央集権的な国家体制を築く近代的な世俗教育の整備と並行するものであった。すなわち、19世紀末から20世紀初頭にかけて、寺院は今日的な意味での教育機関の一つとして明示的に捉えられた。そして後には近代的な世俗教育機関の発展とともに、仏教が果たした教育の役割は、世俗教育同様にプログラム化された宗教教育の分野に特化するようになる。

19世紀末に、タイ仏教を代表する二つの寺院に、それぞれ仏教大学が生まれた(1893年 = タムユット派のポーウォンニウェート寺内にマハーマクット仏教学院(1945年に大学); 1896年 = マハーニカイ派のマハータート寺内にマハーチュラロンコーン仏教学院(1947年に大学))。そこでは、仏教関連のパーリ教学や宗教教育のみならず、一般の大学と同様、外国語や世界史といった近代教育のカリキュラムが導入されている。この2大学は、僧籍に身を置く者にとって最高学府であるが、一般の寺院の境内にも、中学、高校レベルの出家者のための学校が数多くつくられている。その建設も、俗人による布施を基礎とし、教育省宗務局からの補助金を得て可能となる。そこで学ぶ比丘や沙彌は、修了資格を得ることで、世俗教育機関の中学から大学の卒業資格認定試験さえ受けることができる。地方農村出身者をはじめ、世俗教育機関での高等教育を受けられなかった比丘は、寺院において仏教関連の学習と世俗教育のプログラムを同時に履修することで、還俗後も一般社会に通用する学歴を取得できるわけである。また、仏教に特化するにもかかわらず、パーリ語段位試験の第九段は、1984年より大学の学士資格と同等に扱われることになった。このように、「出家して学ぶ(ブアットリエン)」の伝統は、世俗教育、世俗社会の趨勢や状況を取り込みながらも、仏教を制度として持続させる大きな要因をなしている。

さらに、仏教の役割は、第二次世界大戦を経た前世紀半ば以後、より積極的に世俗社会に貢献すべき組織として定義づけられるようになった。すなわち、冷戦体制を反映した反共政策、国境少数民族の同化政策、開発の時代における地方開発政策、さらに近年では麻薬常習患者やエイズ撲滅に貢献する社会福祉政策への関与など、全般的な「社会発展」のためのツールとして認識されるに至った。こうした経緯は、前世紀からの仏教(後には宗教全般)の位置づけの変遷を示す省庁改編に反映されている(表5 仏教 / 宗務関連行政組織の変遷)。また、前述した

二つの仏教大学も、1997年以來教育省の管轄下に入り世俗教育の導入をよりいっそう進めている。すなわち、制度としての仏教はタイ社会における特権的な位置にあることから、教育省、文化省の間を揺れ動き、戦後の半世紀近くの間は、教育省宗務局傘下で世俗社会の要求に晒されてきた。そして1999年、行政改革の流れで発生した教育省改編案がもたらした混乱は、仏教を国内の数ある宗教の一つとみなす近代の価値観に対する抵抗であったにせよ、タイ社会における仏教の特権的地位の回復を希求する一部のエリート僧の見解を顕わにした。その結果、仏教以外の諸宗教の行政を扱うことに特化した宗務局は、2002年以降先祖帰りのように新設なった文化省に配置換えとなり、仏教は新たな独立部局の「国家仏教庁」に落ち着いている(表6 行政改革後のタイ行政機構(省))。

ちなみに、(旧教育省傘下での)宗務局が主体となるプロジェクトは1999年度の活動項目で66にのぼる。「寺院の補修建立補助」、「王立寺院修復補助」、「宗教芸術文化に関する研究」などの宗教建築物整備に関するものは以前も見られたが、「官公庁公務員、職員の宗務開発」、「品行方正を指導する比丘の育成計画」、「寺院のコミュニティ化および寺院教育の公共化」などの宗務教育を前面に打ち出すものも現れている。さらに、アジア通貨危機以降に発案されたという「建築環境工学基準に適合し経済的支出を抑えられる出家者用の住居建設計画」、「エイズ防止・解決情報促進計画」、「薬物依存・麻薬常習防止計画」といった今日の福祉行政と連動するプロジェクトがあがっている。その多くは国家仏教庁の活動に引き継がれている。

ところで、最初のサンガ法が導入されてまもなく、その制定に尽力したワチラヤーン親王は、20世紀初頭にあつて、<かつてとは異なり>教学にのみ専念する僧侶が増えてきたと言及している[石井 2003(1975)]。しかしながら、教育の国家による近代化ないし整備は、もともと広くサンガ内、あるいはより具体的には個別の寺院で行われていた学習や実践、とりわけ瞑想実践をカバーしたわけではない。そうした実践は師弟関係に基づくネットワークの中で展開されてきたからである。したがって、仏教の研鑽は、教学の体系的な学習とは別に、制度化されない瞑想法の錬磨やオーラリティを軸とする実践としても持続した。政策をくりだす首都中央や名利から離れた地方の寺院ほど、そうした傾向は顕著に見られる。70年代以降、新しく首都中央に「出現する」さまざまな運動は、現実にはこうし

た中央の制度的措置から離れたところに、実践の土壌を培ってきたことに留意する必要がある。言い換えれば、世俗社会との連動という定義は、公的な制度をうちたてる首都中央のものと、個別の実践を軸とする地方農村では大きく異なるということである。

2.5. 寺院をめぐる「経済」

市場経済の影響をより強く受けている都市部の寺院では、境内の一部に訪問者用の駐車場、さらには借家をつくるところがある。寺院は、在家者の喜捨で支えられるので、そこから得られる「使用料」も功德を積む方法となる。それらの布施は寺院の「収入」ではあれ、寺院の住職や止住する比丘や沙彌のものではない。金の管理は在家者（寺委員会）が行い、その支出は寺院の施設整備に供されるのが普通である。名刹とされる寺院では布施の額も大きくなるので、それを管理する「基金」をつくって法人としているところもある。こうした財は、もし寺院が廃寺となった場合、建物やその土地を含めて公共の宗教財産として国家仏教庁（2002年9月までは宗務局）に管理を委ねられる。ただし、出家者個人に対する布施もある。これらの金は、当人の「収入」とみなされる。その管理は、かつては身の回りの世話をする俗人「寺子デッキワット」や出家者の親族が行った。俗人の名義を借りて預金通帳をつくる比丘はかつてもいたが、現在では公然と比丘の名で所持することも珍しくない。最近のスキャンダルとして、巨額の布施を貯蓄していた比丘が名指しで批判されている。建前と現実との距離は大きい。

近年の経済変化が寺院の運営にいかなる影響を与えているかを調べる調査研究がタイ人によってなされているが、都市部とりわけバンコク都内の寺院の支出入に関わる調査は、ある意味では農村部の寺院ほど容易ではない。アジア通貨危機（1997年）の前年に実施された研究成果をあげよう [Ruangrit 1997]。首都バンコクには、寺院 (wat) と小寺 (sammaksong) あわせて 350 ほどの寺院がある。報告は、75 か寺を対象に調査しようとしたが、著名な寺院からは質問票の配布も拒否されたと記す。この調査は結局、一般の寺院 27 および王立寺 26 の計 53 寺を調査することどまったが、平均的な首都寺院の支出入についてそれなりのイメージを与えてくれる。

調査対象寺院を支えるのは、在家信徒からの布施による (84.9%)。これらは、法

人としての寺院（法人）の収入である。その他は宗務局からの補助金である。補助金を得た寺院は、調査対象の半数に満たない（22 か寺）。その額は最低 3,000 パーツから最高 1,580 万パーツの幅がある。補助金については、ほとんど（48 か寺）が不足としている。大半の「収入」となる布施の内容は、寺院整備のための積徳行、火葬、年中儀礼時の寄進が主である。53 か寺のうち、年中儀礼での収入が皆無としたのは 8 か寺のみで、45 か寺が収入ありとしている [Ruangrit 1997: 18]。その収入額について回答を寄せたのは 38 か寺にとどまり、最高 100 万パーツ（調査当時は 1 パーツ約 3.5～4 円）から 1,500 パーツの開きがある。火葬についても 33 か寺が収入ありとしており、年間通しての最高額 70 万パーツから 5,000 パーツにひろがる。さらに寺院内の仏像や儀礼祭具の貸し出しで得る借料も収入となる。寺院によって最高 70 万パーツから 1 万パーツを得ている。また、16 か寺が寺院内の駐車料で収入を得ている。これは調査対象全体の 3 割を占める。さらに寺院内に宅地用家屋、事務所等を建造させて貸すケースが 13 か寺ある。長屋式住宅（トックテオ）を建てて貸している寺院は 17 か寺。土地と長屋式住宅の借料による収入について回答をよせた寺院は 27 である。そのうち、1 か寺は年間 70 万パーツ（約 210 万円）の借料を得ている。最も低い借料でも 7,000 パーツ（約 21 万円）で 2 か寺ある。平均値を見ると、10 万～70 万パーツを得ている寺院がおよそ 5 割（48.10%）、1 万パーツ～8 万 5,000 パーツが 40.70%、最小額の 7,000～9,600 パーツが 11.10%である。

境内の一部を駐車場として「経営」する寺院のうち、14 か寺が収入額を公開しているが、年間で 54 万パーツ（約 162 万円）を最高額とする寺から 1 万パーツ（約 3 万円）と大きな開きがある。また、境内で天秤棒の担ぎ売りや移動式露店商に借地をして「収入」を得る寺もある。収入額は年間 5,000 パーツが 2 か寺、最高で 150 万パーツを得ている寺院が 1 か寺ある。寺院修復整備に寄進を特化した積徳行というものもあって、35 か寺が収入を公開している。最低 3 万パーツ（2 か寺）、続いて 5 万パーツ（5 か寺）、最高が 630 万パーツ（約 1,890 万円）で 1 か寺である。報告書は、10 万パーツから 50 万パーツが 45.5%、100 万から 630 万パーツが 31.42%、3 万から 6 万パーツが 22.7%としている。いくつかの寺院は、僧侶の学習を促進援助するための「基金」を持っている。最低 20 万パーツから最高 1,100 万パーツの基金を持つ寺があり、1 万パーツから 500 万パーツの基金収益を得ている。

寺院の支出のほとんどは寺院整備、建築費用にあてられている。内訳は布薩堂、仏堂、仏像、鐘塔などである。その支出額は年間 3,100 万から 10 万バーツの幅がある。僧侶の食事代として支出項目をあげる寺は皆無である。食は足りているということであろう。首都の寺院経営の状況はおよそ検討がつく。カリスマ僧が個人の施主からの莫大な財を得る例は周知となっているが、一般の寺院にも、収入が多い「儲かる」寺とそうではない寺がある。知り合いを頼ってこうした「名利」に身を置くことを望む出家者もある。誰を知っているかはやはり大事になる。そのような寺院では、お布施もそれなりに高くつくことになるろう。

2.6. 揺れる仏教

ところで、出家とサンガとの関わりについていえば、ベトナムを除く東南アジア大陸部諸国に広く受容されている上座仏教は、比丘尼と沙彌尼を認めない点で女性を徹底的に排除する制度ということになる。しかしながら、男性は出家できるが、日々の食施をはじめ、僧侶や寺院を日常的に支えるのは女性である。新月と満月で月に 2 度めぐってくる仏日は、比丘が持戒を悔い改める「布薩日」であるが、同じ日に、在家信徒の中では男性よりも圧倒的に多数の女性が五戒ないし八戒を受けてお籠りや瞑想修行に参加する。さらに熱心な女性は、白衣を着て八戒を日常的に遵守する在家の女性修行者（メーチャー）となる。王妃プロジェクトとして 1969 年に「メーチャー協会」が設立され、現在の登録会員はおよそ 4,000 人とされているが、協会とは無関係に誰もが自発的にメーチャーになれるので、全国での総数は推定で約 2 万、安居期には 10 万人を超えるといわれる。制度上では在家者であるメーチャーは、男子出家者のような特権を与えられないが、表向きには聖職者ともみなされるので、選挙権の行使は事実上望まれてはいない。比丘や沙彌と僧坊を同じくすることはできないが、住職の許可を得て、寺院の一角で生活したり、托鉢に同行することができる。1920 年代後半、在家でありながら、実践では非常に敬虔な女性が、どうして得度できないのかという批判と議論は男性の側からもあった [Narin 2001(1928)]。だが、当時のサンガは、タイ人僧侶が女性を得度させることを明示的に禁じたのみである。

ところが、2001 年 5 月に沙彌尼が出現した。かつてタイで実現できず、台湾で大乗仏教の比丘尼となった実母の意志を継いだ C は仏教研究者でもあったが、タ

マサート大学を辞職し、1998年に比丘尼制度を復興させたスリランカに渡り、沙彌尼として得度して帰国した。タイ側の1人のメーチャーもこれに続いた。Cは主にタイの知識人からの支援とともに、「伝統」を堅持しようとする僧侶や在家者の批判に晒されたが、2002年2月10日Cが止住するナコンパトム県ソントムカンラヤニー寺で、スリランカから招いた比丘尼を授戒師として2人目のタイ人メーチャーを沙彌尼として得度させた。この得度式はタイ史上初の沙彌尼誕生としてメディアが大きく報じた。だが得度式はスリランカの作法に従って8人の比丘尼が司式したものである。他に台湾、インドネシアからの比丘尼、2人のチベット人僧侶、6人のタイ人僧、知識人のスラック・シワラクらが参加したものの、当時の宗務局とサンガは、タイ・サンガに属することにならないとして事実上無視した。

1902年のサンガ法制定からほぼ1世紀近くを経た現在、こうした動きはタイ国の仏教制度とは相容れないものとして頻りに紹介されている。時期的には1970年代以降のメディアの地方への浸透とともに、「逸脱した」仏教実践が盛んに報じられるようになった。問題は、こうした動きに対してサンガがいかに対応するかということである。その議論は、現在も決着がつかないまま至っているサンガ法の改正問題にも反映されている(表7 タイ仏教サンガ法改正への経緯)。

1970年代から90年代にかけては、特に著名な比丘や沙彌の醜聞のみならず、サンガに抗う集団が現れ、タイ・サンガの存立の根幹を揺るがす「事件」が続いた。他方で、都市部における瞑想運動の隆盛や、政府の開発政策や社会福祉政策に呼応する高僧とその信徒集団も、世間に知られるようになった[Khanungnit 1987; Jackson 1989](表7)。スキヤンダルを好むメディアが、毎年のように取り上げてきたのは、主に女性や金銭がからむ個人僧の話題であったが、近年では、とりわけサンガからの離脱を宣言して話題になったサンティアソーク、巨大な資金をもって組織的運営を行う瞑想集団タマカーイが台頭するに及んで、議論は制度全体に及ぶものとなる。すなわち、そのような状況をもたらした原因を、硬直化した制度としてのサンガに求める言説が一般化し、聖域であったサンガ組織のあり方を客体化していく。醜聞を起こす僧侶が続出するのは、サンガの管理、監督不行届のせいであるとする批判が、メディア上で公然となされるようになった。

70年代に生まれた両者の運動は、ともに僧界と俗界の関係について正反対の立場をとりつつ、それぞれの信徒を獲得した。発足当初から、世俗権威と迎合するサ

ンガを批判し、サンガからの離脱を表明したサンティアソークは、1989年指導者ポータラック師の強制還俗でサンガから追放される。しかし制度上俗人集団とされても、暗緑色の衣に替えた当人とその弟子、在俗信徒たちは、以前と変わらず活動を継続している。他方でタマカーイは、即席瞑想や暑季の集団一時出家のイベントで都市生活者や高学歴、高所得者を信徒に獲得した。この集団は、その後指導僧のタンマチャイヨー師が公金横領・タマカーイ財団の土地買収問題で窮地に立たされるまで巨大化し続けた。しかし、批判を受けはしたが、海外の広汎なネットワークをもって今も建在である。両者が歩んだ対照的な軌跡は、タイ人にとって仏教を相対化するには十分であった。こうした一連の流れは、1998年にバンコクで僧俗の識者、活動家を集めて開催された討議集会の主題「仏教の危機の時代」に収斂していく。「危機」は立場の違いによって異なる。だが、いずれの立場においても、タイ仏教は過去にはなかった最大の危機的状況にあるという認識を多くの仏教徒が共有した点で一つの歴史的結果を示している。

2.7. 行政改革と仏教

行政改革を打ち出した現タクシン政権（1998年発足）の下、タイの官公省庁は大規模な再編、統廃合を進めてきている（表6参照）。とりわけ、新省である「文化省」の設立（2002年10月）に伴う「教育省」の大幅な改編は、宗教行政を担ってきた同省宗務局の再編をめぐって大きな議論を引き起こした（表7）。長らく「教育省」内の一部局であった宗務局は、仏教サンガの長老会議の秘書庁（*samnaklekthikan*）を務めてきたため、その再編は国家最大の宗教である仏教の行政的位置づけのみならず、必然的に「サンガ法」（現行は1962年制定<一部1992年改訂>）の改訂とも連動する。概要のみ述べると、1999年に教育省改革法案では、宗務局管轄にあった仏教を、新省の文化省の中に新設される「宗教・文化委員会（*khana kammakan satsana lae watthanatham*）」（他宗教の代表、各組織の有識者あわせて39名で構成、仏教に関するすべての機関の保護、監督、諮問、および活動の評価を委託）の管轄下に置くこととした。これに対し、仏教が他宗教と同等の扱いを受けること、委員会構成員に非仏教徒が4名含まれることなどに対して一部の僧侶が強く反発した。その主要なメンバーは、仏教を国家（民族）に内属する宗教として遵守し国家の宗教として仏教擁護を望む「タイ仏教護持センター（*sun*

phithak phra phutthasatsana haeng prathet thai / 英文名 The Buddhist Protection Centre of Thailand) (2001年4月5日設立)の僧侶である。2001年から2002年にかけて、同センターの僧侶らは、国家運営の柱となる宗教として、他宗教との差異化を図るべく「タイ仏教省」の新規設立を求める大規模なデモを行った。加えて、組織再編に伴って改訂をみこして進められていたサンガ法草稿の立案過程や記載内容をめぐって、長老会議内でも意見が二分され、それぞれの立場からの反対集会が立て続けに開催された [Phra Sipariyattimoli 2002] (表 7)。

まさに、この数年間のタイ仏教は、制度再編をめぐって過去にはなかったほどの混乱に陥っていたということが出来る。事態は、2002年10月3日、王室庁などと同様の独立機関「国家仏教庁」が新たに発足することによって一応の沈静を見た。前教育省宗務局からは、仏教の行政管理に携わっていた222人の職員(全局員の75%にあたる)が「国家仏教庁」に配置換えられて、サンガの長老会議の秘書局を務めるとともに、仏教専門の行政を担当することとなった。一方、元宗務局の残る職員73名は、新設なった「文化省」傘下につくられた、同じ名称の宗務局に配属されて、イスラーム、キリスト教をはじめとする仏教以外の宗教行政に携わるようになった。2002年9月まで教育省内にあった旧宗務局は、仏教と非仏教を単位として、機能とともにオフィスの場所も分離された。再編1年目を経た2003年現在、「国家仏教庁」はバンコク近郊のナコンパノム県のブッタモントン内に、文化省宗務局はマヒドン大学バンコクキャンパス内に間借りしている。

他方で、2001年以来話題となったサンガ法改定については、最終的な草稿案の検討に入ったままで、未だ決着を見ていない。そのため、本稿執筆時点では、1962年サンガ法(1992年に一部改定)を踏襲している(その経緯については表7を参照)。1992年での改訂の要点は、僧侶の頂点に立つサンカラチャーヤすなわち「法王」の任命権は1962年統治法では国王にあったが、92年以降、法王が空位となった場合、内閣総理大臣が僧位の最高位にある者を、長老会議の承認を得て指名することとなった。ただし、改定以後、これに該当する事態はまだ起きていない。また、法王の代理を務めるソムデットプラーチャカナ(SPK)の選出は、62年統治法では出家歴が最長の者にあてられたが、92年以降は僧位歴で選出されることになった。また、旧法では長老会議を構成するメンバーは法王、SPK、プラーチャカナ(PK)、あわせて12人を超えないとした。現在争点となっているサンガ法改正草

稿はこれを 13、新委員マハカニッサゾーン 21 名を設置、さらに「小寺」を「寺院」にさせないなどの条項が盛り込まれている (表 6)。

2.8. タイ仏教センター (プッタモントン) と「国家仏教庁」

前述したように、国家仏教庁が置かれているのは、ナコンパトム県プッタモントンである。同庁はこの広大な地所を、文字通りタイ仏教の聖地さらには仏教活動、行政、情報資料センターとすることを明確に打ち出した。2002 年 10 月 3 日に発足した国家仏教庁は、当初バンコク市内の教育省敷地内にオフィスを設けたが、既存施設では面積が手狭であることが問題となり、早くも同庁で 2 代目となる長官の就任を機に、ナコンパトム県内のプッタモントンへの移設を決定、新オフィスを 2003 年 10 月 28 日よりプッタモントン内にある「図書館」に置いた。他県とはいえ、近年整備された高速道路により市内から小一時間程度の距離にあり、旧宗務局のオフィスから送迎用シャトルバスを運行している。

プッタモンthonは、元来仏暦 2500 (西暦 1957) 年を記念してピブーン時代に「2500 年事業・2,500 ライ (約 400 ヘクタール) の敷地を持つ仏教聖地造成」として草案された。若き現国王による礎石儀礼を 48 年前の 1955 年に実施している。建設はその 2 年後に始まるが、予算不足のため 20 年間にわたり休止され、クリアンサク時代の 1978 年になって再開された。メインシンボルの高さ約 16 m の立ち居姿のブロンズ製仏像は、国王が Phra Sri Sakaya Thotsaphonlayan prahtan phutthamonthon sutthansa と命名した。

同所で配布されるタイ語パンフレットは、プッタモンthonの設立目的に以下の項目を列挙している。1) 仏教研究の拠点とする; 2) 仏教 2500 年を祝う記念施設; 3) 仏教の精神的な拠点とする; 4) 一般市民に開かれた憩いの広場とする; 5) 瞑想の研究と実践のセンターとする; 6) タイ・サンガの中央事務局を置く; 7) 仏教弘通のセンター; 8) 仏教徒の意見交流のセンター。

プッタモンthonを、国家が支援する仏教の国内的中心、さらには国際交流のためのセンターとする構想は、すでに過去数年間の宗務局年次報告書にも謳われていた。しかし実質的には、記念式典や文化交流のための儀典場にとどまっていた。今回の国家仏教庁の開設 (正式には移設) により、大きくその性格は変わろうとしている。

自然公園様式の広大な敷地の中に、大小の集会所や図書館、法王（サンカラチャー）のための居住区（tamnak）、仏教博物館（館内展示は作業途上）などが点在する。「海外布教大使訓育プロジェクト（khrongkan oprom phrathamthut sai tang prathet）」の研修場もある。特筆すべきは「大理石三蔵館（ho phratraipidok hinon）」である。現代タイ語で三蔵経典を高さ2m、横1.1mの大理石709枚（1,418面分）に碑文様式で刻み、幾層もの風通しのよい回廊式パピリオンに安置している。内訳は、律（phrawinai）98基、経（phrasuttantapidok）418基、論（阿毘達磨）193基で周囲を圧倒する景観をなしている。すべて「パークナム寺基金（munlanithi Wat Paknam）」の事業として1988年8月26日から1996年8月26日にかけて刻印築造、寄贈された。広大な土地のあちこちに、企業名を記す標識がたち、私企業からの資金で整地・管理されている。全域の警備は陸軍が担当する。なお、今回の国家仏教庁の移転に伴う施設改造費も、「パークナム寺基金」から約2億バーツ（およそ6億円）の資金を得て可能となった。大理石三蔵はパークナム寺からの希望による自主造営であったが、今回は純然たる寄付金とされる。10月1日に就任した新長官 Phon Tamruat Tho Udom Charoen 氏によれば、同氏を含め、陸軍はプッタモンソンを軍人の精神鍛錬の場として利用している。また、今回の図書館への移転もむこう2年間の仮住まいであり、さらなる資金を得てプッタモンソン敷地内に新オフィスを設置する予定とのことである。

旧宗務局の総人員293名のうち222人、旧宗務局課での仏教課（プッタモンソン）直轄官吏23人、さらに非常勤職員400名が国家仏教庁を構成している。他方で旧宗務局に残った73名は、現在新しい省である文化省に配置換えされ、現在はマヒドン大学内にオフィスを間借りしている。旧名の宗務局を踏襲したままのこちらのオフィスも数年以内にバンコクのラチャダーにある文化センター内に移動する予定となっている。国家仏教庁の構成は六つの部局からなる。長老会議秘書部が最も大きい部課となっており、旧宗務局の構成と比べて大きな差異はないが、二つの内部部局（kong phainai）が新たに加わって、情報化を促進する役割を担っている（表8 旧教育省宗務局の編成；表9 国家仏教庁の編成）。

2003年、同庁はプッタモンソンで法王（サンカラート）の90歳生誕祝典を実施した直後に移設作業に入った。職員は、旧オフィス（教育省内）でも、2002年11月から第一月曜と第三月曜にプッタモンソンでの行事に参加することを義務づけ

られた。移転前は午前7時半に教育省に集合し、朝の勤行、五戒受戒、説法、瞑想とコースを終えて正午過ぎにバンコクに戻って職務を開始する。仏教を振興繁栄させる模範は職員からという方針がとられている。また、新設の内部部局の一つ「情報技術・仏教弘通センター」は、以前から実験的に進めていた内務省との共同プロジェクトの一つとして、内務省管轄の国民証のデータベースと、宗務局が管理する出家者証明書(僧籍証、バティストイ。出生年、得度の発生日、その時の授戒師、止住寺院、パーリ語の僧名などを記したもので比丘は携行を義務づけられる)のデータを統合させる計画も実験的に進められている。このプロジェクトでは偽装出家の防止、還俗についての適正な記録を残すことを目的としている。出家者の動向はより正確に把握され、国籍を偽って出家者姿で国境を越える不法移住者の摘発も可能となるという。

ところで、新庁となったものの、地方では従来の宗務局と変わらぬ支援が続けられている。看板の名称はほぼ全域で変更された。例えば、北部のランパーン県では、19世紀末にビルマからの移住者が建造した寺院に対して、「国家仏教庁」が文化財として保護奨励する政策を積極的に打ち出した。寺院関係者や地元住民の間には、大きな動揺も変化も見られない。このことは、東北地方でも同様である。

さらに「国家仏教庁」が力を注ごうとしている活動は、宗教財保護の名目で実施されつつある全国寺院が持つ土地の再編と利用である。もともと、寺院は地域住民が自発的に建立する公共財であったが、現在では法人となっている。積徳行で集まった基金は、寺院を管理する住民が構成する寺委員会が一括管理するが、それは寺院の財産となり、僧侶個人のものとはならない。寺院が無人の廃寺となった際、その地所を管理するのは、かつての宗務局宗教財産課であり、2002年10月以来は国家仏教庁の宗教財産部の仕事である。同部では、すでにいくつかの実験的事業を行い、これらの地所を銀行への担保とし、何らかの収益をあげる施設をつくることで地域に還元するという。

国王が宗教を擁護するタイでは、世俗機関である政府も、あらゆる宗教を擁護する政策をとる。政府は2003年度国家予算から、国家仏教庁への予算として、宗教美術や芸術の整備に11億5,673万5,100バーツ、基本教育整備費に4億9,096万7,800バーツ(計16億4,770万2,900バーツ、同年平均レートで約50億円)をあてている[Nesian, 7 July, 2546 <2003>: 92]。なお、ちなみに、2002年度の最後の

教育省宗務局の全予算総額は23億434万4,000バーツであった。使用内訳は「宗教行政」に2,805万2,100バーツ、「宗教活動の支援と促進」の名目で13億8,560万8,600バーツ、「宗教の普及と道徳の育成」に8億9,058万3,300バーツ、「宗教芸術文化のための調査研究」として10万バーツとなっている [KS 2002: 15]。

3. イスラーム

2000年現在、タイには2,815,900人のムスリムが居住し、全国で3,200のイスラーム寺院(モスク)がある。イスラームは南部地方で卓越する。とりわけ、サトゥーン、パタニー、ヤラー、ナラティワートの4県で、パタニーには552のモスクが集まる。同地域は、かつてタイの「朝貢国」であり、大幅な自治に委ねられていた。1897年制定の地方行政法が1901年に適用されて以来バンコク中央政府の直接統治下に置かれた経緯を持つ [石井 2003(1975)]。住民の大多数はマレー人である。南アジア、中国、カンボジア、インドネシアからの移住者とその末裔がこれに続く。

マッカを最高の聖地の一つ、共通の巡礼地とするムスリムであるが、タイ国内では移住の経緯によって、それぞれのイスラーム寺院(モスク)をセンターとするコミュニティが形成されている。ムスリムが集中する南部地方のみならず、バンコク都にはアラブ系のムスリム地区、さらに北部地方にも雲南から移動してきた回族コミュニティが存在する。これらのコミュニティは、マッカへの巡礼を至福の実践とすることを共有するものの、異なる地域を連繋する組織や交流がほとんど見られない。死後の土葬法など、首都のムスリム地区には地区独自のイスラームの実践が見られる。聖典クルアーンはすべてアラビア語で記載されている。それを教示するイマームは、多くは聖典文字としてのアラビア語を<読む>ことができるが、アラビア語を日常会話言語として使うことはない。

1945年に発布された「イスラームの擁護に関する勅令」(1948年一部改正)は、前述したように、国家の宗教行政としては、仏教サンガ統制法と並ぶ重要な勅令であった。これによって、イスラームは国王の名の下に仏教と同様の支援と政府からの補助を受ける宗教団体となり、イスラーム教育も積極的に支援されること

となった。2001年現在、教育省宗務局は仏教とイスラームについては初等教育(小学校1～6年課程)のカリキュラムで、年間80時間を宗教的指導にあててることを指示している。ムスリム居住区でそのようなプログラムを構成できない場合は、図書室を有効活用した自学自習を奨励している。

さらに、1981年には「マッカ巡礼振興法 (phraratchabanyat songsoem kitcakan hat pho. so. 2524)」が公布された。政府は議長に教育省担当大臣を置く「巡礼促進委員会」を設置させ、渡航の便宜や補助金を毎年国庫から供出する。1997年には過去最大の参加者(18,131人)を記録したが、2001年は6,070人となっている [KS 2002: 15]。また、宗務局はモスクの補修・整備にも補助金を提供している。2001年は過去最大の1,185件がその対象となった。1996年11月29日には、仏教とイスラームの相互理解と友好のための交流会議がバンコクで実施されて話題をよんだ。ただし、公職にある者で制服着用が義務づけられている公務の間は、ムスリム女性がヴェールを着用することは今も禁じられている。

「勅令」はその後廃止され、現行のイスラーム統制法は「仏暦2540(1997)年イスラーム組織行政法 (phraratchabanyat kanborihan ongkon satsana islam pho. so. 2540)」(チャワリット政権時代に公布)である。タイで出生した40歳以上のタイ人国籍を持つ1名の「イスラーム宗主 (churaratmontri)」を国王が任命する点は変わらない。任務はタイ全国のイスラーム教徒に対して指導的な役割を果たすことである。法律の管轄は、内務省担当大臣、教育省担当大臣にある。宗主の資格を定めた1条7節には、国籍、年齢、イスラームについての知識、厳格な実践者であることを述べる四つの項目に続き、5項以降に、5) 他のあらゆる宗教との良好な関係を持つ者、6) 国王をいただく民主主義の統治を敬う者、7) 破産者でない者、8) 実刑経験のない者、9) 責務が果たせる健全者、10) 政治家ではない者、を資格者としている(表10 イスラーム関連法規の変遷)。

組織については、宗主を頂点に「タイ国イスラーム中央委員会 (khanakammakan klang islam haeng prathet thai)」, 「県イスラーム委員会 (khanakammakan islam pracham cangwat)」, 「イスラーム寺院委員 (khanakammakan islam matsayit)」が続く構成をとっている。「宗主」の任命は国王によってなされるが、その選出は、内務省担当大臣が上記委員との承認をもとに、「県イスラーム委員会」委員の三分の二以上の出席をもって成立する会合を招集しその選挙 (prachumsannha) によ

る。県委員の選出のための選挙会合は、各県ごとの知事が招集する。なお、2001年時点で、登録されているイスラーム教師（イマーム）は9,885人となっている。イスラーム寺院の登録、届け出の窓口は教育省宗務局ではなく、内務省管轄である。教育省は、寺院の補修、教育に関わる。1条11節には、「適当とみなされた場合、教育省は、宗教、一般学習、職業教育を与えるために「イスラーム学校」を設立する」、とある。寺院は法人である。その建設、廃寺はすべて官報で通知される。

4. キリスト教およびヒンドゥー教等

タイでのキリスト教布教は16世紀の半ばに始まる。ピントによると、1538年に南部地方のパタニーに「土着西洋人」としてポルトガル人のカトリックがいたことが記録されているが、1534年から46年にかけて、アユタヤ王朝のチャイラーチャ治世時に王の傭兵であったポルトガル人砲兵隊に対する報奨として王都郊外にカトリック教会建設を許可し、ポルトガル人宣教師が派遣されたことを嚆矢とする [石井 2002]。

一方、プロテスタントの布教は、バンコク王朝初期（1828年）に、最初の宣教師としてドイツ人のカール・ギュツラフ、英国からジェイコブ・トムリンが同時に来訪してポルトガル領事の支援の下、華人に対する布教許可を得て活動を始めた [KS 2000a: 102]。いずれも1830年代以降、続々と宣教師が入り、タイの王宮や活字文化に大きな影響を与えるようになる。

今日のタイにおけるキリスト教の「教派」別の信徒数（推計）は、「表11 キリスト教の構成」のようにになっている。冒頭に述べた1999年度公式統計値よりも、全体で約5万人増加している。しかも、全信徒数のおよそ半数がチェンマイを中心とする北部地方に居住する。続いて、バンコク都、東部地方である。キリスト教の布教は決して順調であったわけではない。アユタヤ王朝時代の1730年には、仏教徒がキリスト教に改宗すること、およびタイ語による仏教徒批判およびキリスト教関連書物を著すことに対する禁令が出されている。また、1774年には、トンブリ王朝のタークシン王がタイ人とモン人をキリスト教およびイスラームに改宗させることを禁じた。

前述したように、キリスト教はタイ政府に認証された宗教団体である。その中でもカトリックと「プロテスタント」4派、あわせて五つの「教会組織」がタイ国政府から認証された「大教会組織」となっており、国内で活動するキリスト教会は、これらのうちいずれかの教会組織に属することを義務づけられている(表11)。そのことによって、公認された教会という法的地位を得て活動可能となる。また5大教会組織は、1982年の「宗務局規定」により確立された外国人宣教師のための「クォーター」(割当数)を持ち、タイに来て活動する宣教師はその枠内で公式に認定され、布教用のビザを受け取る。この「クォーター」を定めることで、実質的に外国人宣教師の数は制限されている。ただ、現実にはいずれの教会組織にも属せずに活動する教会や宣教師も多い。

2001年現在、登録されている布教師の総数は、カトリックが418名、プロテスタント(全4派)で996名となっている。また、宗務局は2000年時点で国庫からキリスト教関係施設に66,000ドル相当の現地通貨を補助金として供出した。2001年には110か所がその対象となったが、過去の記録でも、およそ毎年100前後の教会が補修や整備の対象となっている。

最後に、本報告でほとんど言及できなかった「宗教擁護」の対象であるヒンドゥー教、シク教がある。いずれも信徒数が極めて少ない。一部の統計では、バラモン、ヒンドゥー、シクを合わせた数値が記載されている。信徒数は、1998年時点で21,125人となっている。これは同年の宗教信徒の全国比では0.04%で、同年の「その他の宗教」(96,889人)の約五分の一である。1997年統計以降では教師資格を持つ指導者も合算表示している。ちなみに、1998年の合算数は70である[KS 2000b]。1999年年次報告では、活動組織が紹介されている。ヒンドゥー教で重要なのは王宮庁に配備される4人のバラモン教師を置くサムナック・プラーム・プララーチャクルー・ナイ・サムナックラーチャワンである。彼らは、王室で継承されてきた即位式、葬儀、春耕祭などの儀礼を司る。また、ヒンドゥー教関係で民間のものとしては、サマーコム・ヒンドゥー・サマート、サマーコム・ヒンドゥー・タンマサパーの二つの協会が認知されている。シク教関係では、唯一サマーコム・シクルシンサパーがあり、全国にある17か所のシク教施設を管轄している[KS 2000a]。いずれも、若干の政府補助金が交付されている。

表1 タイにおける宗教信徒分布

	仏教徒	イスラーム	キリスト教	ヒンドゥー教	その他
1999	92.95%	5.24%	1.61%	0.04%	0.16%
2000	94.57%	4.64%	0.72%	0.05%	0.1+DK0.07

出典: KS 2000a および KS 2002

表2 タイ国内 (全6地方) の信徒分布

1) 中部地方

バンコク都, ノンタブリー, サムットプラカーン, パトゥンタニー, アユタヤ, チャイナート, ロブプリー, シンブリー, サラブリー, アーントーン / 計9県および首都

仏教徒	93.63
イスラーム	5.10
キリスト教	0.92
ヒンドゥー教およびその他	0.36

2) 東部地方

チャンタブリー, トラート, チャチュンサオ, チョンブリー, ブラーチンブリー, ナコンナーヨーク, ラヨーン, サケーオ / 全8県

仏教徒	96.03
イスラーム	2.44
キリスト教	2.48
ヒンドゥー教およびその他	0.05

3) 西部地方

カーンチャナブリー, ナコンパトム, ブラチュエOPPキリカン, ペップブリー, ラーチャブリー, サムットソングラム, サムットサーコン, スパンブリー / 全8県

仏教徒	97.90
イスラーム	0.57

キリスト教	1.49
ヒンドゥー教およびその他	0.02

4) 北部地方

カンペンペット, チェンラーイ, チェンマイ, ターク, ナコンサワン, ナーン, パヤーオ, ピ
チット, ピサヌローク, ペッチャブーン, プレー, メーホンソン, ランパーン, ランプーン, ス
コータイ, ウタイタニー, ウタラディット / 全17 県

仏教徒	95.51
イスラーム	1.53
キリスト教	2.49
ヒンドゥー教およびその他	0.47

5) 東北地方

ノーンブアランプー, コーンケン, ウドンタニー, ルーイ, ノーンカーイ, サコンナコン, ウボ
ンラーチャタニー, ヤソートーン, アムナートチャルーン, マハーサーラカム, ローイエット,
カーラシン, ナコンパノム, ムクダハーン, ナコンラーチャシーマー, ブリラム, スリン, シー
サケート, チャイヤブーム / 全19 県

仏教徒	98.23
イスラーム	0.05
キリスト教	1.70
ヒンドゥー教およびその他	0.02

6) 南部地方

サトゥーン, バタニー, ヤラー, ナラティワート, ナコンシータマラート, スラータニー, チュ
ンポン, ソンクラー, パッタラン, クラビー, パンガー, プーケット, ラノーン, トラン / 全14
県

仏教徒	70.23
イスラーム	28.93
キリスト教	0.64
ヒンドゥー教およびその他	0.10

表3 タイ仏教の概況1 (統計年 1999)

比丘総数	沙彌総数	寺院総数
267,300	97,840	31,071

出典: 旧宗務局公開資料『1999 年度教育省宗務局宗教年次報告』 (Krom Kan Satsana 2000 *Raingankan Satsana prachampi 2542*, Krungthep: Kraswong Suksa thikan)

表4 タイ仏教の概況2 (統計年 2000)

寺院数	32,710 (マハーニカイ 30,890, タマユット 1,799, 華9, ヴェト12)
	(王立寺 263 [マハーニカイ 209, タマユット 54])
	(私立寺 32,447 [マハーニカイ 30,681, タマユット 1,745]
	+ 華人仏教寺院9, ベトナム系仏教寺院12)
結界を有する寺院数	= 19,502
結界を持たない寺院数	= 13,208
無人寺	= 5,098 (1999 年時は 5,004。thi phaksong 11,849)
比丘総数	267,818 (マハーニカイ 245,907, タマユット 21,911)
沙彌総数	103,026 (マハーニカイ 90,577, タマユット 12,449)

出典: KS 2002

表5 仏教 / 宗務関連行政組織の変遷

※近代国民国家以前
・ スコータイ, アユタヤ期: 学士院 (ratchabandit), 僧務部 (mun ratcha sangkari)
・ バンコク王朝初期: 宗務局 (krom thammakan), 僧務局 (krom sangkari),
学士院局 (krom ratchabandit)

※近代国民国家以降 1 (ラーマ 5 世時)

- ・ 1889 「宗務局 (krom thammakan)」を編成
教育と宗務を統轄, 1902 サンガ法以降実効力を持ち始める
- ・ 1892 年 4 月: 同上局を「宗僧務局 (krom thammakan sangkari)」と改称
- ・ 1911 同上局を「僧務局 (krom sangkari)」および「宗務局 (krom thammakan)」に分離

※ナショナリズムと大戦前後 (ラーマ 6 世時以降)

- ・ 1916 同上二局を「宗務局 (krom thammakan)」に統合
- ・ 1919 4 月 14 日。国王直属独立局 (krom itsara khun trong to phra mahakasat) となる
- ・ 1919 勅命。「宗務局と教育局は目的が異なる, 二局統轄が困難, よって宗務局は王室 = 宮内省 = 傘下に入れ戻して三局に分化。僧務局 (krom sangkhari), 奉納局 (krom kanlapana, 所有権を保持しながら土地または物件より生じる収益を教団に寄付する部局), 宗教財産局 (krom satsana sombat)
- ・ 1926 年 6 月 15 日。宗務省 (kraswong thammakan) に。旧奉納局 (krom kanlapana) は大蔵省へ移動
- ・ 1933 奉納局 (krom kanlapana) を宗教財産部 (kong satsana sombat) と改称し宗務局傘下に再編

1941 年 8 月 20 日。宗務局タイ語名称を krom kan satsana と改称, 教育省傘下に再編

- ・ 1952 宗務局を文化省 (kraswong wathanatham) へ配置換え
- ・ 1958 「文化省」廃止により, 宗務局は教育省へ配置換え (2002 年 9 月迄)
- ・ 2002 旧教育省宗務局を, 仏教を管轄する新独立部局「国家文化庁」と非仏教の宗教行政を扱う宗務局に二分, 後者は新省「文化省」傘下に入る
<形式だけをとれば 1952 年改革の再現; 1958 年以来の体制の終焉>

出典: KS 2000a; 2000b および KS n.d.

表 6 行政改革後のタイ行政機構 (省) (2002 年 10 月以降)

- 0 総理府 (Office of the Prime Minister)
- 1 農林・組合省 (kraswong kaset lae sahakon)

- 2 文化省 (kraswong watthanatham) (「宗務局」を置く)
- 3 商務省 (kraswong phanit)
- 4 資源・環境省 (kraswong sapphayakon thammachat lae singwaetlom)
- 5 エネルギー省 (kraswong phalangngan)
- 6 社会・人間安全保障開発省 (kraswong phatthana sangkhom lae khwam mangkhon khong manut)
- 7 法務省 (kraswong yuttitham)
- 8 情報・通信技術省 (kraswong theknoloyi sarasonthet lae kan susan)
- 9 観光・スポーツ省 (kraswong kanthongthiao lae kila)
- 10 福祉省 (kraswong satharanasuk)
- 11 大蔵省 (kraswong kankhlang)
- 12 内務省 (kraswong mahathai)
- 13 労働省 (kraswong raengngan)
- 14 産業省 (kraswong uttsahakam)
- 15 運輸省 (kraswong khammanakhom)
- 16 国防省 (kraswong kalahom)
- 17 教育省 (kraswong suksathikan)
- 18 外務省 (kraswong kantangprathet)
- 19 公衆衛生省 (kraswong satharanasuk)

+ 独立部局 = 旧教育省宗務局から「国家仏教庁」を設置

* 旧教育省の内部機関は、新設の文化省にその機構のほとんどが移動している。

新文化省 = 宗務局 (kromkan satsana)

芸術局 (krom sinlapakon)

国家文化委員庁 (samnakngan khanakammakan watthanatham haeng chat)

芸術文化庁 (samnakngan sinlapa watthanatham ruam samai)

表7 タイ仏教サンガ法改正への経緯 (1962 年以降)

-
- 1962 サンガ統治法 = 最初期のサンガ法同様、中央集権型、行政単位並行組織化の現行法。サリット専制的軍事政権を映し少数の長老比丘に権力集中。立憲革命 (1932 年) 以後も残る「僧位」システムとその認証に関する「人事」も継続
- = 1962 タイ・メーチー協会 (sathaban maechi thai) 設立 (王妃プロジェクト) メーチーの規律の徹底と社会奉仕活動。バンコクのワット・ボーウォンニウェート内マハーマクット仏教大学に本部事務所を置き、支部 (サムナック・チー) は中部地方中心に 15 か所
- = 1969 「多様な宗教に関する宗務局規定」。特定の教義と 5,000 人以上の信徒を持ち、憲法や法律に抵触しない教義、政治的手段としない布教活動を行う団体を「宗教団体」(ongkan satsana) と定義。仏教、イスラーム、キリスト教、バラモン (ヒンドゥー) 教、シク教の五つの宗教団体、関連する俗人組織を国家の擁護・補助金を受ける宗教団体と認定
- = 1971 サンガ法改定を望む声、1973 年にもソムデットブララーチャカナなどの僧位問題。そのたびに在来派とタムユット派の確執が表面化
- = 1970s~1980s 数々の新しい仏教実践集団がマスメディアに登場
- 1972 タンマ・ターヤート / →タマカーイへ。首都近郊中心に瞑想運動
 - 1973 プラ・ペーン・テートパンヨー師がサラブリー県にタムクラボーク創設。麻薬常習患者の矯正施設として知られるようになる
ポーティラック師が出家証明書返納、サンガ離脱宣言
 - 1975 サッチャ・ロックッタラ、タムクラボークより分派・結成
反共僧プラ・キティウトー「共産主義者の殺害は悪行でない」発言
プッタ・タート / 大乘仏教の影響、インテリ瞑想僧
 - 1976 プラ・アナン / 反・反伝統主義者
プラ・ポーティラックがサンティアソークを創設
- = 1981 「タイ国における外国人布教者の布教に関する宗務局規定」
- = 1982 「多様な宗教に関する宗務局規定 第2版」公布。1969 年の宗教団体の条件を取り消し、事実上新しい宗教団体を認知しない方針示す。キリスト教を構成する諸団体に對してクォーターが確定

=*1985～1992 寺院数減少 (31,181→29,332)

→ 1987年統計の年寺院数、僧侶数ともに史上最低値。世はバブルの時代

= 1989 サンティアソーク創始者ポーティラックの強制還俗、同派の僧籍を無効

= 1990s～ 著名な僧侶の醜聞続く；糾弾するメディアの役割増大

1992 1962年サンガ法の一部を改定。(現行法 phraratchabanyat khana song pho.so.2535)

= 1997 現行憲法発布。前後に「国教」化を望む運動・・・結局失敗

= 1998 タックシン政権成立

= 1999 行政改革による教育省改編案。当初「教育・宗教・文化省」と構想

これが実現すると教育省と大学局が統合され、サンガに関する宗務局は「宗教・文化委員会」にとってかわることになる。自動的にサンガ法も改定されることになる。重要な点は、この委員会が、他宗教の代表、各組織の有識者 39 名で構成され、仏教に関するすべての機関の保護、監督、諮問、および活動の評価を委託されるという点にある。国家の三大義の一つの仏教のシンボル、仏教徒の信心の頂点にたつ大法王が、この 39 人の監督統制下に置かれることとなる。「仏教徒でない者が仏教より優越する権力をもって仏教を統制することなど前代未聞である。これは支援でも保護でもない」と受け止めた一部のタマユット派を中心とする僧侶らが危機感を抱いて、これに対処するために急いでサンガ法改正にとりかかったらしい。大きな背景がこれである。ただし、以下に見るように、長老会議による審議を受けたといわれる草稿は、さらにそのような案件については十分に議論されたわけではないとする他の長老会議のメンバーが検討することとなり、結果、不十分なもの(特に国王の法王任命権の条項を削除したこと、僧位を重視しすぎていること、新組織として構想されている「大審判部 (maha khanitson)」に破戒僧の処分権を一任させ、長老会議を顧問に格下げし飾り物にしていることなど)として、同じタマユット派の僧侶でも反対する者がでて、その法案化は差し止めとなり、現在、期限なしで法制化する以前の段階にあたる法文委員会の審議にふされている [Sayamrat 48 (48): 13-14; 2002.5.2]

2001 4月10日 決起集会 1 総理府前で「タイ仏教護持センター (sun phithak phra phutthasatsana haeng prathet thai*)」および俗人仏教徒が決起、宮内庁、学士院同様の法人「国家仏教庁」の設立を要求

- 2001 7月18日 長老会議版新サンガ法草案がつくられ、法律専門家の手を経てソムデットブラプッターチャンからタックシンに手渡された。だが、タックシンは早急に処理をせず
- 2001 11月16日 法王 (somdet phrasangkharat), 長老会議が検討作成した (とされた) サンガ法草案を、早急に法案する手続きに入ることを政府に要請。政府はこれを受諾、法案化を目指して検討・修正を約束
- 2001 11月22日 決起集会2 サンガと俗人仏教徒が総理府前において集会、新サンガ法草案の検討を早急に推進することを要求。すでに会期が終わろうとしていた。11月30日に会議終了。だが政府はこの集会を受けて法案化を目指すことを同日再度約束
- 2002 3月11日 法文委員会 (sammakngan khana kammakan krusadika) が上記草案の検討を国会審議材料とすべく政府に渡す。同時に広く僧俗の識者を交えた公聴会をすることを提案、実施。・・・タムユット派で森の僧のルアンターマハーブア**, 俗人弁護士の Mr.Thongkon Wongsamut らが検討、この草案を無効とすべきことを強調、8度も長老会議での意見聴衆を行ったといわれているが、長老会議できちんとした検討、審議を通過していない密会の産物であるばかりか、全国のサンガ、信者からの検討を経ていないという理由で
- 2002 4月9日 決起集会3 総理府において長老会議が作成した新サンガ法草案を「タイ仏教護持センター」名で提出。総理府前に僧俗あわせて1万人が集結。五つの要求。1) 長老会議で既決した新サンガ法の尊重、2) 立法会議 (saphanitibanyat) にかけて早急に検討すること、3) それを国民の連帯を引き起こす葛藤を消し去るために行うこと、4) それらを仏教を保護し、後代に継承することを目的として行うこと、5) 仏法と律を愛護するためにそれを行うこと
- 2002 4月11日 ルオンター・マハーブア師が新草案の由来、経緯については誰も知らないという声明
- 2002 4月21日 <反>決起集会。新サンガ法草案に対する、マハーブア師らを支持する反対派の決起集会。僧俗あわせて5,000人が総理府前に集合
- 2002 4月23日 内閣は法文委員会、教育省、僧侶集団の合同委員会 (khanakammakan ruam rawang krusadika, kraswongsuksathikan, fai khana song) の設置表明、サンガ法草

案の内容について白紙に戻して新たに議論と検討を重ねるとの声明***

↓

- 2002 9月 4日～9月 20日 「仏教省」設置求めている国会議事堂前座り込みデモ
- 2002 10月 2日 付『官報』 「国家仏教庁 (samnakngan phraphutthasatsana haeng chat)」開設
- 2002 10月 3日 独立庁としての国家仏教庁 (The Office of National Buddhism) 発足
旧宗務局職員の異動。国家仏教庁に222名。旧教育省傘下の宗務局は残る旧職員73名を新設の「文化省」へ移管、非仏教の宗教行政に関わる。備品異動で大混乱。オフィスは旧宗務局内に設置
- 2003 10月 28日 国家仏教庁、ナコンパトム県プッタモントン内の図書館へオフィスを移設

《語句説明》

- * 「タイ仏教護持センター (sun phithak phra phutthasatsana haeng prathet thai / Web 上での英文名称 The Buddhist Protection Centre of Thailand)」は34の仏教組織 (機関) (ongkon phraphutthasatsana) で結成されている。タマユット派寺院ワット・ラーチャティワート内に拠点を置く。同寺院の Phra Ratchakawei を書記、ポーウォンニウエート寺の Phrathep Dilok を議長とし、二つの仏教大の僧侶からなる委員会を持つ。同センター委員は、Phra Sipariyattimori (Phra Sipariyattimori 2002), Phra Mahaduan Sirithammo, Phra Mahachothatsaniyo, Phra Mahabunthung Suthinthoro, Phraphisanphatthanathon (Phra Mahathawon Cittaworo), Pho Oo (Phra Achan?) Phuwongrotphan など、いずれも、ワット・プラタマカーイの金権的發展と事業を批判する論陣をなした僧侶たちである。設立は決起集会の直前の2001年4月5日。同センターは、主に教育改革に伴う仏教への悪影響について批判する役割を担って結成されたが、サンガ法の改訂草稿のいくつかの内容について必ずしも合意していなくとも、協定として3度の決起要求集会を実施している [Sayamrat 48 (48): 14; 2002.5.2]。
- ** Luang Ta Maha Bua (Phrathamwisutmongkhon)。ウドンタニー県ムアン郡の Wat Pa Ban Tat 住職。瞑想の修行僧で著名なマン師の最後の弟子。師匠の伝記の著者でもある。1998年 (つまりバーツ経済危機1997年7月の翌年) より、「ルアンターマハーブアとともにチャート (国家) を救うプロジェクト」を開始する。その多くが国家を助ける野衣献上儀礼 (khrongkan phapa chuai chat)。
- *** 共有されつつある論点:
- ・サンガ法の改編制定は経典結集と同等の重要事件である。僧侶含めて公衆の面前のもとで審議

検討されなければならない。

- ・サンガ法は現行のもの、草稿ともに、中央集権的独裁色を強め、世俗から遊離している。
- ・サンガ法は、発布されるたびに僧位の重要性、価値観をサンガ内に培ってきたところがあり、そのことが諸悪の根源になっている。
- ・とりわけ、新サンガ法草案は、小寺 (サムナックソン) を寺院と同等の法人とさせず、小寺を拠点にすることが多い林住派僧はその存続が危うくなる。

出典: 『サンガ法集成』, Phra Sipariyattimoli 2002, Khanungnit 1987, および英字紙、タイ字紙ほか複数文献より筆者作成

表 8 旧教育省宗務局の編成 (2002 年 9 月以前)

Krom Kan Satsana		
宗務局		
Samnak Nganlekhanukan Krom	Kong Phaeng Ngan	Kong Phutthasatsanasathan
秘書課	企画部	仏教施設部
Kong Satsanupatham		Kong Satsanasuksa
宗教援助部		宗教教育部
Samnak Ngan Phutthamonthon	Samnak Nganlekhatikan	Samnak Ngan
仏教課	Maha Thera Samakhom 長老会議秘書課	Satsanasombat 宗教財産課

出典: KS 2000a

表 9 国家仏教庁の編成 (2002 年 10 月以降・現行)

国家仏教庁の構成は六つの kongt (部局) からなる。長老会議秘書部が最も大きい部課となって

おり、旧宗務局の構成と比べて大きな差異はないが、二つの内部組織 (kong phainai) が新たに加わって、情報化を促進する役割を担っている。

- 1) プッタモントン管理部 (kong samnakngan phutthamonthon)
- 2) 仏教研究部 (kong phutthasatsana sukxa)
- 3) 中央執行部 (kong klang (lekhanukan))
- 4) 長老会議秘書部 (kong samnak lekhatikan mahathera samakhom)
(配置員 56 の最大部局)
- 5) 仏教施設部 (kong phutthasatsana sathan)
- 6) 宗教財産部 (kong samnakngan satsana sombat)

以下は、新設の内部部局

- 7) 情報技術・仏教弘通センター (sun theknoloji sarasongthet lae kansusanthang phutthasatsana)
- 8) 仏教開発施設 (sathaban phatthanakan phutthasatsana)

出典: 内部資料 Samnakngan Phraphutthasatsana haeng chat 2003 および国家仏教庁での聴取による

表 10 イスラーム関連法規の変遷

1945	イスラーム擁護についての勅令 phratchakrutsadika wa duai kan sasanupatham fai Islam
1946	パタニー、ヤラー、サトゥーン県におけるイスラーム法の適用に関する法律
1947	イスラーム寺院法 phraratchabanyat ・ 第 7 条 登録寺院 (モスク) 1 につき 7 名以上の委員で構成する「モスク委員会」を義務づける
1947	イスラーム寺院法についての省令 kotkraswong
1948	イスラーム寺院登録規定
1964	宗教組織支援金の使用に関する宗務局「規定」(施行細則 kot rabiap)
1969	各宗教組織についての宗務局規定
1980	外国人宣教師の旅券延長承認証明発行に関する宗務局規定 ・ 外国人宣教師は宗務局が認可した宗教組織に属することの必要性
1981	タイ国における外国時に宣教師の布教に関する宗務局規定 ・ 第 9 条 布教はタイ語の会話、筆記を促進するものでなければならない。

・ 第 10 条 布教はタイ仏教僧と同じ服装をして行ってはならない。

・ 第 11 条 布教は政治がらみであってはならない。

1981 マッカ巡礼促進法 phraratchabanyat songsoem kitchakan hat pho. so. 2524

・ 「タイ巡礼促進委員会」設置を義務づける (4 条) とともに議長を教育省担当大臣はじめとして各省庁の代表者から構成する (5 条)

1982 各宗教組織についての宗務局規定 (第 2 版)

1997 「イスラーム教組織行政法 (phraratchabanyat kanborihan ongkon satsana islam pho. so. 2540)」(チャワリット政権時代)。40 歳以上のタイで出生しタイ国籍を持つ 1 名のイスラーム宗主 (churaratmontri) を、国王が任命することを明記。任務はタイ全国のイスラーム教徒の指導者。法律の管轄は、内務省担当大臣、教育省担当大臣

出典: Phonrasawat (ed.) 2000; Metha 1995

表 11 キリスト教の構成

宗派	信徒数 (調査年)	教会数 (調査年)
1) カトリック	278,899 (2002)	950 (2001)
2) プロテスタント		1,310 (2001)
2-1 CCT	129,956 (2001)	「全信徒」*1930 年代半ば設立
2-2 EFT	56,455 (2001)	「洗礼会員のみ」(実数は最大とも)
2-3 TBC	4,781 (2000)	「各教会によりさまざまな基準」
2-4 ADV	14,071 (2002)	「洗礼会員のみ」

計 484,162

注: () 内の数値は調査対象年を示す。

CCT = The Church of Christ in Thailand (sapha khritchak nai prathet thai)

EFT = Evangelical Fellowship of Thailand (sahakit kristian haeng prathet thai)

TBC = 南部バプテスト = Thailand Baptist Churches Association (saha khritchak baepis haeng prathet thai)

ADV = アドベンチスト = Seventh-Day Adventist Church of Thailand (munlanithi sawende edwentis
haeng prathet thai)

参考文献

- ショワジ, タシャール [de Choisy, François-Timoléon; Tachard, Guy] 1991 (1687;1689) 『シヤム旅行記』 (鈴木康司ほか訳) 岩波書店
- 林 行夫 1991 「内なる実践—上座仏教の論理と世俗の現在」 前田成文 (編) 『東南アジアの文化』 (講座東南アジア学第五巻) 弘文堂, pp. 93-123
- 2000 「現代タイ国における仏教の諸相 —制度と実践の狭間で—」 総合研究開発機構 (NIRA)/ 中牧弘允共 (編) 『現代世界と宗教』 国際書院, pp. 71-87
- 2004 「活きる『周縁』, 揺らぐ『中心』 —タイ系民族の国境域での仏教実践の動態—」 加藤剛 (編) 『変容する東南アジア社会 —民族・宗教・文化の動態』 めこん, pp. 143-200
- 石井米雄 1979 「現地調査報告—東南アジア地域 (ビルマ・タイ)」 『世界の宗教事情調査報告書』 文化庁, pp. 63-82
- 1984 「ラタナコーシン朝初頭における王権とサンガ」 『東南アジア研究』22 (3), pp. 296-306
- 2002 「タイ (シヤム) におけるキリスト教」 寺田勇文 (編) 『東南アジアのキリスト教』 めこん, pp. 85-110
- 2003(1975) 『上座部仏教の政治社会学 —国教の構造—』 (第二版) 創文社
- Jackson, Peter A. 1989 *Buddhism, legitimation, and Conflict: The Political Functions of Urban Thai Buddhism*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies
- Khanungnit Chanthabut 1987 *Sathana lae Botbat khong Phra Phutthasatsana nai Prathet Thai: Suksa Khabuankan Suwanmok Santi Asok Thammakai Tham Krabok Luang Pho Cha kap Panha lae thang ok khong Khana Song Thai*, Krungthep: Klum Prasan Ngan Satsana phua Sangkhom
- Metha Wadicharoenrasawat, Pho To Tho 1995 *Kotmai Islam*, Krungthep: Sutphaisan
- Narin Phasit (Narin Klung) 2001(1928) *Thalaengkan ruang Samaneri: Wat Nariwong*, Krungthep: Samakhom Mittaphap Yipun-Thai
- Phatthraphon Sirikanchon 2001 “Samnak Santiasok: Khwampenma lae botbat thang satsana nai sangkhom thai,” *Warasan Phutthasatsuksa Chulalongkon Mahawitthayalai*, 9 (1), pp. 7-689

- Phonrasawat Phetdaeng (ed.) 2000 *Phraratchabanyat Kan Borihan Ongkon Satsana Islam Pho.So. 2540*,
Krungthep: Samnakphim Fisis Sentoe
- Phra Chai Worathommamo lae Phra Phaisan Wisalo (eds.) 2001 *Chalat Thambun: Ruam ruang na ru Khu
mu thambun hai thuk withi*, Krungthep: Khlet Thai
- Phra Sipariyattimoli 2002 *Song kap Kan Muang: Banthuk hetkan na ratthasapha mua kanyayon 45*,
Krungthep: Khlet Thai
- Ruangrit Prasanrak 1997 “Rairap Raichai khong wat nai Krungthep,” *Warasan Phutthasatsana
Chulalongkon Mahavithayalai*, 4 (2), pp. 4-46

=法令関係、宗務局配布物等=

KS (krom kansatsana, kraswong suksathikan)

- n.d. *Nae Nam Krom Kan Satsana*, Kraswong suksa thikan. Krungthep: Rongphim kan satsana
- 2000a *Rai-ngan Kan Satsana Prachampi 2542*, Krungthep: Kraswong Suksathikan
- 2000b *Kho Mun Phunthan dan Kan Satsana Prachampi 2543*, Krungthep: Kong Phaen Ngan Krom
Kan Satsana, Kraswong Suksathikan
- 2002 *Kho Mun Phunthan dan Kan Satsana Prachampi 2545*, Krungthep: Kong Phaen Ngan Krom
Kan Satsana, Kraswong Suksathikan (発行は2002年であるが、数値は2000年センサスに
基づく)

=新聞、週刊誌等=

Sayamrat; Nesian (タイ字週刊誌)

謝辞

本報告に関する資料の蒐集、さらにとりまとめにあたり、筆者は以下の方々にお世話になった。ここに記して謝意を表したい。国家仏教庁長官 Mr. Phon Tamruat Tho Udom Charoen, 同庁ブックメントン管理所長 Dr. Amnat Buasiri, 同庁情報技術・仏教弘通センター長 Mr. Anek Sanamchai, 文化省宗務局 Ms. Maliphan Andet, ラーチャパット・チェンマイ大学講師 Ms. Aroonrut Wichienkeeo, チュラーロンコーン大学社会科学研究所主任研究員 Dr. Pinit Laphthananon, 同大学大学院歴史学科

Mr. Jirawat Saengthong, マヒドン大学言語文化研究所副所長 Dr. Phattiya Jimeirat, チェンマイ大学社会科学研究所各位。文化省宗務局国内宗教問題プロジェクト Ms. Maliphan Andet, タイ・ムスリム教会バンコク支部, タマカーイ本部渉外担当各位, 金沢大学 (講師) 西本陽一氏。

第3章 東南アジア島嶼部

第1節 シンガポール

野口鐵郎 / 王凌 / 杉井純一

1. 総括的報告 (野口鐵郎)
 - 国家形成と宗教 / 法と宗教 / 宗教活動と国家権力 / 諸宗教の消長と政策
 2. 華人系宗教を中心とする報告 (王凌)
 - 2.1. 華人系宗教の伝播と継承
 - 幫の形成と宗教 / 祀られる神がみ / タンキー信仰
 - 2.2. 現地宗教との融合
 - ダトと大伯公 / 唐蕃那督尊
 - 2.3. 一神教との融合
 - 徳教の開教 / 徳教の南進と変容
 - 2.4. 華人系宗教の現状
 - 社会の変化と宗教
 3. その他の宗教を中心とする報告 (杉井純一)
 - 3.1. 宗教団体と法
 - 宗教団体の法的地位 / 適用される法制度 / 所轄庁または担当部局 / 法運用の実際
 - 3.2. 政教の分離
 - 政教分離の歴史的背景 / ‘世俗主義’ 国家として
 - 3.3. 宗教団体と社会
 - イスラームの活動 / キリスト教の活動 / その他の宗教の活動
 - 3.4. 社会と摩擦を起こす宗教団体
 - ‘マルクス主義的国家転覆計画’ 問題
- [付] アジア華人社会と宗教 (野口鐵郎)
- (1) アジア華人社会の形成とその宗教
 - 華人社会の形成 / 諸神融合の風気 / 問神への信頼
 - (2) 華人の現地化と現地宗教の取り込み
 - 華人の現地化 / マレー半島のダト尊信仰 / フィリピンのサントニーニョ信仰

(3) 華人系宗教の変容

徳教の変容 / 大伯公信仰の変容

注

参考文献

1. 総括的報告

国家形成と宗教 シンガポール共和国は、1965年の独立以前において、あるいはイギリスの植民地として、日本の占領地として、もしくは現マレーシア連邦との合邦として存在した歴史経過を持った。したがって、現共和国に至るまでのこの地には、本来の意味での原国家形態はなく、いずれも他の国家主権のものと一地方としてあったに過ぎない。その間に、周辺から中国系・インド系・マレー系などの人々が、それぞれの民族の文化伝統や社会習慣とともに渡来・移住し、その地理的位置を利用して国際的な商業交易の中心を形成した。この経過は、民族あるいは人種、ないし方言ごとの共通意識は造成されても、人々が国家としての、もしくは同一国民としての共通意識を持つ土壌を育てることは困難であった。

そこで新生共和国では、なによりも国民意識の育成と国民化の強制に国家安定の目標が置かれ、そのための国内政策が実施され、憲法に保障された権限を持つ大統領と、人民行動党の単独独裁的体制に支えられた内閣による管理と指導によって強力に遂行された。この政策に沿って最も重視されたことは、さまざまな伝統を背負って国家を構成することになった複数の人種間の対立・抗争を避ける方策であった。

この地への移住者とその子孫が継承している民族的、ないし人種的伝統を背景として醸し出される葛藤の根源は、日常の生活に根ざすことが多く、その象徴的現象が宗教信仰であったといつてよかろう。そこでこの国家では、それぞれの民族的伝統を背負った人々の抱懐する宗教間の調和・協調こそが、求められることになる。民族的、ないし人種的色彩の払拭に真の目的があるとも思わせられる諸人種の平等を謳う法整備とその施行が、諸宗教の各側面に及ぼされたことは、当

然の帰結であろう。国家を構成する諸民族・諸人種の、それぞれの故郷に淵源を持つ宗教に対する配慮の具現ともいえる。

法と宗教 シンガポールの法体系は、歴史的背景を反映してイギリス法に淵源を置くが、同じく歴史的因縁を持つマレーシア法の影響も見逃せない [安田 2000: 196-204]。国家と社会とが密接に複合しているこの国の法体系の描き出す国家像には、西欧型を下敷きとしながら、そこに独自のアジアの価値をより大きく盛り込んだ政治体制と社会組織の樹立が目指されているようである。

宗教に関わる法は、主として憲法 (Constitution Act, 1992 年改定)¹⁾・宗教調和の維持に関する法 (Maintenance of Religious Harmony Act, 2001 年改定)・団体結社法 (Societies Act, 1999 年改定)・望ましくない出版物に関する法 (Undesirable Publications Act, 1998 年改定) などであるが、他に所得税法 (Income Tax Act, 2001 年改定) なども関連する。憲法によって宗教の自由が確立され、宣教を含む言論・集会・結社の自由と平等が保障されているものの、大統領に委譲されるいくつかの制限事項と他の法律による一定の歯止めは存在する。

宗教集団は、団体結社法および団体結社条例 (Societies Regulation) によって一定の書式による申請書 (Application for Registration of Society) を内政部 (Ministry of Home Affairs) 所属の移民登記・社団注册局 (Singapore Immigration & Registration) に提出し、審査を経なければならない。審査には宗教和諧総統理事会 (Presidential Council for Religious Harmony) があたり、認否は大統領によって決定される。申請から認可までにおおむね 2 か月が費やされ、その決定は毎年 4 月 1 日以降に速やかに官報において公表される²⁾。2002 年 4 月 1 日付けで公表された登録団体は、計 5,581 団体にのぼる。宗教団体はそのうちの約 1,000 団体であり、仏教、道教、イスラーム、ヒンドゥー教、シク教、ローマ・カトリック、プロテスタント、ユダヤ教、ジナ教、ゾロアスター教のほか、比較的新しい海外の宗教の支部も含まれる。ここには、例えば仏教の枠内で捉えられる集団としての Buddha of Medicine Welfare Society のような、もしくは道教に関わる Taoist Federation Charity Foundation のようなそれぞれの宗教教義に基づく慈善団体、ムスリムに依る Muslim Students Society Ngee Ann Polytechnic のような特定集団の中の宗教団体も含まれる。また、特に華人系にあつては、個人、または家族、ないしごく少数のもの信仰にとどまると思われるものが少なくないので、未登録の宗教団体が多い

ことは十分に推測される。未登録であっても、政府批判とか他宗教への妨害とかの法的違背行為がなければ、存在を黙認されている。

宗教団体の出版物は、望ましくない出版物に関する法に基づいて、別に情報芸術部 (Ministry of Information, Communications and the Arts, MICA) の認可を受けてから配布・販売することが要求され、そこでは異なる人種または宗教団体の間に反目・憎悪・反感・敵意を生み出す恐れのある表現・描写などが、公認係官、または検査官によって審査される。

諸宗教が法的に平等性を保つことは、光復節・シンガポール士官学校卒業式などの国家的行事や、特定宗教団体が主催する世界平和祈念会などに際しては、主要宗派の代表がこぞって参列することにも示される³⁾。国家的行事などに際して、特定の宗教集団に特定の場合が賦与されることはない。

宗教に関わる事柄は、すべて宗教和諧総統理事会の討議の対象とされる。この会は主席・書記のほかには仏教、道教、イスラーム、ヒンドゥー教、シク教、ローマ・カトリック、プロテスタントの7宗教の代表者1名ずつと、どの宗教にも関わらない1人の計10名によって構成され、ほぼ3か月に1回の割合で開催される、という⁴⁾。個別の宗教に関しては、例えばムスリム法施行法 (Administration of Muslim Law Act) に基盤を置くシンガポール・イスラーム理事会 (Islamic Religious Council of Singapore—Magis Ugama Islam Singapura, MUIS) が、ヒンドゥー教寺院についてはヒンドゥー教諮詢委員会 (Hindu Advisory Board, HAB) とヒンドゥー教寄付法 (Hindu Endowments Act) に基づくヒンドゥー教寄付委員会 (Hindu Endowments Board, HEB) が、プロテスタントではキリスト教理事会 (The Singapore Council of Christian Churches) が政府に意見を具申し、信者の生活上の諸問題に應對している。これらは、すべて内政部に所属する。

宗教活動と国家権力 宗教集団は、基本的には宗教活動による収入に関しての税の免除を所得税法に基づいて享受しているが、この権利を行使するためには、その活動状況・役員人事構成などとともに、財務状況を10月1日から9月30日を会計年度として集団構成員に報告し、同時に政府に届け出なければならない。政府は、その報告を受けて課税対象となるか否かや、課税する場合の税率などを決定する。宗教集団の教育施設・福祉施設などの経営による所得は免税であり、宗教目的以外の活動における収入も、その80%以上が公益のために消費されている

ことが証明されれば、基本的に無税である。ただし、これらの特権は、その財務上の透明度が薄ければ、団体結社としての登録そのものが抹消される場合がある。

宗教集団が社会との接点を保持し、同時に収入を得るために開催する特別礼拝集会や、バザー・オークションなどのチャリティ集会は、事前に政府に申請して、開催の日時・場所などが他の宗教集団の活動などと重複しないような調整を図らなければならない。宗教間の摩擦回避のための方策である。華人系の孟蘭盆会・中元節などのような個別宗教に関与する宗教行事には、参加する個人が臨時の組織を構成する形態が取られる。臨時の組織とは、同じく華人系についていえば、中元節焼紙儀礼申込書・道教誕生普福灯参加表などの書式への記入によって果たされる。その会計は、明瞭に保たれる配慮がなされなければならない。

国政選挙などに際して宗教集団が特定の候補者を応援することはなく、宗教指導者の公職就任は禁じられていても、宗教者の教育職への就任は合法であり、学校教育の場でも、宗教知識教育⁵⁾が導入されている。かつて宗教教育が知識の教授という視点から選択必修の科目として奨励されたこともあったが、特定宗教の宣教の度合いが高まったことなどを理由として、必修から除かれた。ただし、宗教集団によって設立された学校がその宗教を教育することは容認され、ムスリム設立の学校では、課程の30%がそれに費やされているという。

諸宗教の消長と政策 政府は、人種ごとに信仰する宗教人口を統計した結果を、*Census of Population 2000* として公表している。その *Advance Data Release* 分冊に依拠して、その動態を観察しよう。

マレー系国民にイスラーム教徒の占める割合は、他の宗教信者・無宗教者とともに大きな変動はない。インド系国民のキリスト教信者は微減してはいるものの、12%台に落ち着いている。ヒンドゥー教信者も、1980年から2000年にかけて56.3%から55.6%へと、僅かではあるが減少傾向を持つ。他の宗教信者は8.0%から6.3%へと微減し、無宗教者は1.2%から0.6%へと半減している。漸増の姿を見せるのは、インド系国民のイスラーム信者である。1980年の22.1%から2000年の25.6%へと成長を示している。インド系のイスラーム信者の漸増が、この国の宗教政策とどのように絡むのかは、さらに詳細な調査と考察を必要としよう。優遇とも見えるムスリムへのこの国の施策が影響している、とも考えられる。

これらに対して、顕著な変動を見せるのが華人系国民の宗教である。人口比で

77%を超える華人系への配慮に発する「多講華語」をスローガンとして1979年に始められた華語推广運動に歩調を合わせるように、1980年代には中華系文化の宣揚が政府によって図られた。1982年は儒教の年といわれて、儒教は経済発展に適合するとされ [田中恭子 1990]、1994年6月は道教文化月と称された⁶⁾。儒教が宗教であるか否かは別論を要するが、それは措くとして、この動きに伴って華人系宗教の繁栄が予想されたが、かえって逆の傾向を生んだ。その理由として、学校教育の場において儒教知識を選択する生徒が少なかったこと、それに反してキリスト教が華人の間に浸透したことを背景として、キリスト教系諸団体の学校や病院の経営を通した布教活動が体制批判に転じたこと、などが説かれている [田村 2000: 252-253]。このほかに、移住後の2世・3世世代の減少と、土生人口の増加⁷⁾を挙げることができる。つまり、建国以来の国民意識の涵養政策が功を奏するに伴って、出自する民族、ないし人種の伝統に捉われない文化の選択が行われるようになった、と見ることができるのである。

[Leow 2001a] は、15歳以上の国民の信仰する宗教についての数値を報告している。そこには、マレー系国民ではイスラーム信者などがほぼ変化しないこと、インド系国民ではイスラーム信者が漸増していることが示されるほか、中華系国民ではキリスト教信者が1980年の10.9%から1990年の14.3%、2000年の16.5%と増加し、仏教信者が1980年の34.3%から1990年の39.4%、2000年の53.6%と激増を示すことに対して、道教を含む伝統的宗教信者が1980年の38.2%から1990年の28.4%、2000年の10.8%と激減する様相が語られている [Leow 2001a: 33-40]⁸⁾。因みに、全国民に占める道教を含む伝統的宗教信者の割合を示せば、全年齢層において激減し、総計でいえば1980年の30.0%から2000年の8.5%への凋落である。これに反して、漸増の傾向を見せるのは仏教信者である。全年齢層において増加の傾向を持ち、総計では1980年の27.0%から2000年の42.5%に伸張している。ただし、中華系宗教における仏教と道教との差異を弁別することには困難な場合があるので、この数字の内訳にまで立ち入る必要があろう。こうした変化は、政府の施策によるよりも、英語の使用と英語教育の強化による国民、特に多数を占める中華系国民の意識の変化に求められるようである。

2. 華人系宗教を中心とする報告

2.1. 華人系宗教の伝播と継承

幫の形成と宗教 シンガポールへの華人移住者の大部分は、通常用いている方言の違いによって、その地で福建・潮州・広東・海南・客家などの多くの方言集団（幫）を形成した。彼らとその後裔によって形成された伝統的華人社会の大きな特色の一つは、人的結びつきによる相互扶助の地縁・血縁・業縁に基づく集団の形成であった。それらの結びつきは、総じて同宗会館（宗親会）・同郷会館・同業会館（行会）などの会館と呼ばれる。会館の結成の最大の目的は、異郷で新たに生活し始めるための相互扶助にあった。

初期の華人移民が、社会生活上の安定を会館に求めるとき、その精神的安堵感を宗教に期待した。その一つは、自らの祖先を敬拝する祖先崇拜で、家庭や同宗会館に祖先の位牌を祀る祭壇を設置した。いわば血縁幫の形成であって、会館は寺廟を併置することになる。老子を祖先として崇める李氏総会、太公望呂尚を祭る呂氏公会などのほか、李氏の潮州隴西会館、劉・関・張・趙4氏の古城会館などのように、歴史的知識がなくては会館名のみで姓氏を探り得ない宗廟もある。この類の最古のものは、ラッフルズによる開埠の1819年にはすでに存在していたという曹家館である、という [呉 1975a: 1]。

他の一つは、移住とともに、自分たちが自らの出身地から引きずってきた中国でその靈驗を敬愛されていた守護の神がみである。例えば、海南出身の華人は媽祖天后娘娘を共通の守護神として崇拜している。媽祖天后娘娘は、海上安全の守護神であるため、渡来した海南系以外の人々にも信仰されているが、その宮廟の天后宮は、1857年の創設以来、瓊州会館と同じ敷地に祭られている [呉 1975b: 68-69]。粵海清廟は潮州系華人の設立した廟であり、玄天大帝と呼ばれる水の神が祀られている。この類は、地縁幫として捉えることが可能であろう。

中華系宗教は、他の宗教に比べて、信仰が日常生活と一体化し、その間に隔てをつけにくい点に特徴がある。加えて、礼拝や信仰の面でも、形式的に組織だった体系はあるものの、それはかなり概括的であって、むしろ祭事の主宰者や主持者の意向を反映する場合が多い。それは、華人の宗教観などを反映しているからであろう。

祀られる神がみ シンガポールに移住した華人とその子孫の崇拝する神がみは、華人会館の礼拝室のほかに、かつての華人の各幫の居住地周辺に、数多く存在する祠・廟などの称を持つ中国風の建物にも独立して祀られる。

祀られる神がみは、広く中国全土で信仰されていた儒教・道教・仏教の神がみである。そこには、孔子をはじめとする儒教の聖人、医療の神の保生大帝、戦いや財産保護の関帝、子授けと生育の註生娘娘などの道教系の神がみ、観音菩薩や阿彌陀佛などの仏教系の神がみが存在する。そのほかに、竜神・虎爺・泣童などの民間信仰の神がみへの信仰も、この類に含めることができる。

華人会館内には、それぞれの会館に縁由を持つ神や、その土地の風水・地脈を司る竜神などの土地神などが祀られるほか、ほとんどの華人の会館に共通して、関帝が最も普遍的に祀られ、観音・媽祖・福德正神などがそれに次ぐ。華人会館内においては、マレー半島に普遍的な大伯公が単独で祀られる例は一般的ではなく、いずれの会館とも直接せずに独立した廟祠を持つことが多く、ときに関帝・観音・媽祖などと合祀される。大伯公については後述する。華人の各家庭での祭神も、会館のそれと大差がない。こうした性格の異なる諸神合祀の祭祀形態は、中国人の多神教崇拝の世界をそのまま継承したものであろう。

タンキー信仰 シンガポール宗郷会館聯合総会が 1988 年に行った華人の宗教意識と宗教行動に関する面接調査は、帰属宗教について中国の伝統的宗教を信奉する者 77.5%、無宗教またはキリスト教その他の非華人系宗教を崇拝する者 22.5%と報告している。伝統的宗教を信奉する人々の内訳は、神教 46.3%、仏教 38.7%、祖先崇拝 37.1%、道教 8.5%となっている、という [佐々木 1994: 108]。この内訳の数値が複数回答であることは、シンガポール華人の崇拝する宗教が中国の伝統的宗教を混淆し、統合した体系内のものであることを物語っている。そしてここに分類された神教とは、[エリオット 1995] によって描き出された概念で、投口や扶乩と並んで神意を問う手段の一つとして、タンキー (童乩)・アンイー (厝姨) を通じて与えられる神の乩示によって、依頼者が行動の指針を得ようとする宗教観念と宗教行動を指している。タンキー・アンイーが交流し得る神は、必ずしも中国の伝統的宗教の神位のみでなく、キリスト教やイスラームにも関わるとされる [Wee 1976] が、伝統的な中国的シャーマンの一類であるに異ならず、広義の道教の概念に含め得るようであり、台湾の宗教社会でも日常的に観察できる [古家

1998]。自己の人生が幸運であるのも悪運であるのも、超自然的存在とその力の影響によるところが大きいと考える華人が、神意を問うて改運、もしくは補運を試みようとする宗教行為がタンキー信仰である。

したがってタンキー信仰は、神霊の憑依によって儀礼中にしばしば神自身とみなされるタンキーと依頼者、ないし信者との間に醸し出されるさまざまな関係よりなる宗教形態であるから、タンキーたちによって集団が結成されることはない。個別の職能者として独立した廟を営み、ときに他の寺廟などの要請に応じて行動する。トランス状態におけるタンキーの言動は、神そのもののものとして、如実に人々の尊信を集め得るのである。シンガポールでは、孫悟空を斉天大聖と崇める廟において、特にこの活動が著しい。

2.2. 現地宗教との融合

ダトと大伯公 異郷に生活権を確立し、特に相互の理解と信頼を基礎として経済力を獲得しようとする移住華人にとって、現地人との融合は欠かせない。彼らに伴われてシンガポールに渡来した中華系文化もまた、異文化との接触によって変容せざるを得ない。この方向に沿った動きの一つとして、マレー人の尊信の篤いダト信仰への接近がある。

アルファベットで **Datuk**、もしくは **Datu, Dato** などと表現される発音を持つマレー語は、父祖の意を祖形とし、部族の長やかかつてのスルタン土侯国の地方監督官や貴族爵位の号ともなった。いわば、自己を愛護し、恩恵をもたらす存在の呼び名であった。転じて神格を持つようになり、人々の信仰の対象となった。その転化がいつごろであったかは定かではないが、イスラームの伝来以前からマレー半島地方にあった同地方固有の信仰であった、といわれ、シャーマンであるボモ (bomo) によってのみ人間界と交流するとマレーの人々は信じている。土地・生命を守護する万能の神・精霊といえるダトは、祈れば人々を守り、繁栄させ、あらゆる願いごとに靈験をもって応えるマレー人にとっての全能の神の呼称である [窪 1987: 24-26]。だからこそダトは、今日でもマレー人の働く路傍・港湾・建築現場などのあらゆる場所に祀られる。

他方、ダトによく似た性格を持つ神が、華人の世界にもあった。それは、華僑の故郷の方言によって、ターペーコン・タイパクン、もしくは単にパクンと発音

される広東・福建地方で祀られていた大伯公である。大伯公、または伯公は、土地神と汎称される中国の神がみのうち、土地の風水を掌る土地竜神や、財富に絡まる地主財神とともに、個人の家や華人関連の建造物の土地の守護神で、しばしば同じ土地神である福德正神とイメージが重ね合わされる。土地神を伯公と称することは客家に発し、やがて福建・広東に広まったとされる [酒井 1983: 336] が、この地が多くの人東南アジア華人を送り出した故郷であったことを考え合わせれば、華人の南進とともに、大伯公信仰が東南アジア各地に拡散したことは容易に首肯できる。

文化体系を異にする東南アジアに移された大伯公は、土地神という限定された神格の枠を超えて、大漁や海上安全・商売繁昌の願いにこたえ、あらゆる福を招く神という性格が強められた。大伯公の性格のこうした変容は、心的・物的に依頼する対象を希求する移住華人の期待の産物であったであろうが、同時に移住したマレー半島の処々に祀られたダトの信仰と混淆した結果でもあったことは確かである。

唐蕃那督尊 多くの不安を抱えながら来住した華人にとってみれば、マレーに同化もしくは接近する捷径が、双方に類似、ないし共通の習俗を見出すことであったことは容易に推測できる。華人が那督爺とか拿督公とかと表記する神は、華人のマレー人の保護神への奇妙な接近のあらわれである。

シンガポールの寺廟では、「唐蕃那督尊神位」と記した神牌をしばしば見かける [野口 1982: 116, 酒井 1983: 339]。例えば、九楼拿督公廟は、巨大な石⁹⁾を中央に、右にヒンドゥー教の神を、左に観音・閻帝など中国の神をそれぞれ祀っている独特の廟である [窪 1987: 30-31]。同地方在住の華人たちが、現地人とのスムーズな人間関係を樹立するために、現地人の信仰を自己の信仰系列の中に取り込んだ結果として、ダトを那督などと表現していったに違いない。華南を故郷とする多くの移住華人たちは、ダトを故郷において篤い信仰を寄せていた大伯公と同様の性格の神と理解し、解釈した結果、家内安全・健康・商売繁昌・工事や建築の無事故・賭事に勝つことなどを願った移住華人は、唐土 = 中国と蕃地 = マレー半島とに共通する神、二つの地域を統括する神として唐蕃那(拿)督尊神をつくりあげた。言い換えれば、シンガポールを含むマレー半島に移入した華人が、異なった精神風土である東南アジアにおいて、現地の信仰と融合しようとした唯一の例が、那督に対する信仰であった。

クス島に祀られる海南人の信奉する福山宮は大伯公廟であるが、それと並んで DATO KONG 廟が存在することは、大伯公とダトとの親近性の表現であるとしてよい。

華人たちは、ダトをマレーの神とはいいながら、あたかも中国の大伯公と同じくみなし、願いごとの際には、果物・松脂・山羊・牛肉・鶏・煙草・黄色米などを供える。これは、華人がダトを自分たちの信仰的習俗に引き付けて理解し、解釈しているよい例となるであろうか。ただし、豚肉を供えないのは、イスラームの禁忌を回避して無用な摩擦を免れるための配慮である。

2.3. 一神教との融合

徳教の開教 大伯公信仰が、土俗的な部分における華人の神とマレー人のそれとの混淆の姿であるとするれば、シンガポールにおける徳教会 (Moral Uplifting Society) の存在は、より権威的な部分における習合の姿である。そこには、大伯公信仰よりも、より積極的な現地社会との融合を図る姿勢さえ、見て取ることができる。

徳教は、徳の昂揚と安定した生活への希求という、必ずしも特定の宗教にのみ特有の教理をもって出発したのではなく、いずれの宗教にも共有し得る宗教的願望を基底に置いた宗教であった。第二次世界大戦中の 1939 年に潮州で新たに成立した徳教が他の宗教と大きく異なる点の一つは、戦争の終結と世界平和の希求を揚言したことにある。多くの中国宗教と同じく、その開教は極めて古い時代と伝統的神格とに求められているが、戦時の混乱の活路を東南アジアに開拓しようとした潮州商人の思惑が、開教の原動力になっていたことは間違いない。おそらく仏教・道教・儒教の三教一致の位相を見せて出発したであろう徳教は、孝・忠・悌・義・礼・信・智・廉・恥・仁の十徳を人々に施し、世界に広めることを目的とした。すなわち、徳教とは、徳をもって教化する教えであって、会はそのための組織なのである。1942 年に発布された『徳教心典』が徳教の中心經典であり、その宗教活動のほとんどすべては乱示によって与えられる、という極めて中国的宗教である。

徳教の南進と変容 海外への徳教の伝播は、1944 年の「大道将南行」「準備出洋宣教」の乱示によって、1947 年にタイに進出したことに始まる。シンガポールへの

伝播は、1952年に始まる。商業に従事する潮陽人によって、彼らの往来する地域に広まるとともに信奉され、さらにイエス・ムハンマドという中国系宗教とは全く異質な唯一神信仰の宗教の神格を取り込み、五教同宗を言い出した [野口 1983: 295-297]¹⁰⁾。かつてイスラームとキリスト教の洗礼を受けたマレー半島で、円滑な商業活動を営もうとする華人の宗教として新生した徳教は、儒教の忠義、仏教の慈悲、道教の貴徳、キリスト教の博愛、イスラームの慈恕の徳の成就を目標として、まさに東南アジア華人にふさわしい宗教信仰となったのである。中国で始まった中国人の宗教でありながら、彼らの海外移住とともに国際化し、特にマレー半島在住華人の活動を支えるかのような新しい宗教に改変されて、今日あるのである。

こうして1957年12月には、南洋徳教総会が成立した。これを含めて徳教が、異質な文化伝統を持つマレー半島の各地域社会に、1975年までの間に、合計43か所の宗教施設を持つ [李 1970, 吉原 1979] までに拡散した事実の背景には、固有の諸仏仙真という対象の列に、イエス・ムハンマドを加えたことが大きく影響している。異質な文化体系の中において自己の活動をより滑らかにし、摩擦をより緩和するために、異質の文化価値の中から自己の理念に合うものを積極的に選択・受容した結果の一つを、徳教の中に見出すことができる。

徳教の五教同宗化と海外への積極的進出は、当時すでに大陸外の各地に居住し、海外において貿易・商業に従事しつつ、第二次世界大戦末期の匆忙の中で、一方において故郷との連繋の確保を求め、他方において現地社会との融合にも腐心しなければならなかったであろう潮州商業人の心情の、見事な反映であった、と考えることができるのである。シンガポールにおける潮州幫の人口が、福建人のそれに次いで多い [山下 1988: 45] ことが、それを物語っている。

2.4. 華人系宗教の現状

社会の変化と宗教 華人系の人口が総人口の77%を占めるシンガポールでは、宗教を含む中国系文化が最も目立つ文化現象を示している。独立以前のこの地では、人種・民族・方言などによる住み分けによって、結果的にはそれが保護されていたから、その様相はかなり顕著であった。しかし、新たに独立した共和国政府は、華人の中国への帰属意識を抑え、シンガポール国民意識の養成を強制した。その

結果、住宅開発局 (Housing Development Board, HDB) による新住宅区の開発や英語使用の強制とともに、華人の伝統の衰退をもたらした。

かつての住み分けの原理は崩壊し、したがって国家を構成する出自民族別の文化は、変容を迫られた。宗教についていえば、華人の居住地と寺廟などの宗教施設との地理的懸隔化は、華人系宗教の衰退を促した。シンガポール河沿いにあった陳氏宗祠 (保赤宮) は、周辺の再開発に伴う華人の他地域への移住によって、ほとんど廃墟化したまま長い間放置されたし、広東人街の牛車水 (Kreta Ayer) の中心であった金蘭廟はもはや跡形もなく、1992年に焼失した古刹の恒山亭の再建は滞っている [野口 1994: 177]。

この傾向を加速するのが、英語で育成される土生華人の増加 [野口 1996]¹¹⁾、それに伴う英語使用率の増大と、それに反比例する中国方言使用者とその使用率の低下の現象である。[佐々木 1994: 131] によれば、若い華人の華人系宗教からの離脱と、彼らのキリスト教などへの改宗や無宗教化が増進しているという。[Leow 2001b: viii] は、この趨勢を数字で示している。

シンガポール政府は、一方では諸民族統合のシンガポール人意識の高揚を期しているが、他方では諸民族の文化的伝統の保持にも努めている。華人の抱く宗教に対しても他の宗教に対すると平等に扱われ、人口比の最大を擁する華人であるからといって、特別に守られたり抑えられたりはしていない。ただ、例えば都市部の再開発とか居住環境の整備とかの宗教外の理由によって、ことさらに目立つ華人の宗教施設などの改廃がなされたり、義山の移転を促されたりすることどまるようである。この政策の裏面には諸人種・民族の融合と調和の理念が存在することに間違いはないが、華人はそれに応じながら、自己の築き上げたさまざまな成果を維持しようとしている。したがって、華人文化衰退の現象は、管理を強化する国家とともに生き続けることを選択したシンガポール華人の中で、いましばらく進行するであろう。

3. その他の宗教を中心とする報告

3.1. 宗教団体と法

宗教団体の法的地位 シンガポール共和国憲法は、15条において基本的人権の一つである信教の自由を認めており、それに関連する条項には、以下のように述べられる。

- (1) 何びとも、自己の宗教を信仰し、実践する権利およびそれを伝道する権利を有する。
- (2) 何びとも、自身が信仰していない宗教のために、特別に全額または部分的に割り当てられた税金の支払いを強制されることはない。
- (3) 宗教団体はいずれも
 - a) 自身の宗教に関する諸事全般を管理する権利
 - b) 宗教または慈善のために機関を設立し、維持する権利、および
 - c) 法律に従い、財産を取得・所有・管理する権利
 を有する。
- (4) 本条は、公共の秩序、衛生、または道徳に関する一般法に抵触する行為を認めるものではない。

このように、憲法15条3項は宗教団体がそれぞれの宗教に関する事柄を管理し、そのための機関を設立・維持し、財産を取得・所有・管理する権利を認めているが、4項では公共の秩序などを壊乱するような行為には制限が加えられることを明言している。

憲法をはじめとして、一般にシンガポールの法制度の多くは、長らく宗主国であったイギリスの起草理念や用語を採用しているために、その強い影響を受けているが、宗教団体に関する法制度に関しては、いささか事情を異にする。例えば、イギリスでは国教制度やチャリティ制度が採用されているが、シンガポールは国教を持たない‘世俗主義’国家¹²⁾であることなどの点においてなどである。シンガポールでは、宗教団体・宗教法人としての法的な許認可は、他の非宗教的な団体・法人と区別されることはなく、ひとしく団体結社法のもとにおいて政府に登録するという形式を採用している。また、婚姻・離婚・相続などに絡まる身分法や家族法においても、土着の習慣や宗教文化などによる固有の性格を保持し続けるために、イギリス法の影響が限定的であった。ただし、現今の家族法の領域では、中国系・インド系の国民に対して、イギリス法に倣って1961年に制定され、1981年に改正された女性憲章 (Women’s Charter) が適用されており、固有の宗教的色

彩を失っている。また、マレー系を中心とするムスリムに対しては、ムスリム法施行法が制定されていて、ムスリムに関わる事件は、シャリーア裁判所 (Syariah Court) において扱われるという特殊な制度を持っているので、ムスリム関連のみが特殊で重要な属人法とされている。

適用される法制度 シンガポール共和国では、その憲法によって国民の信教の自由が保障されているとはいえ、全く自由な宗教活動が際限なく認められているわけではない。ある種の国民の部分に、宗教の名目で展開される行為が他の国民の権利を侵害するもの、もしくはそのおそれがあれば、一般法の規制を免れることはない。団体結社法においても、望ましくない出版物に関する法においても、宗教信仰を持つこと自体を禁止する条項はないが、関連する法律によって制限に触れるのは、宗教者の活動の実施の方法についてなのである。いうまでもなく、国家・政府は国民の諸権利を侵害する活動に対してこれを防禦する明確な義務を保有しているが、このために、憲法は15条4項を定め、公共の秩序、国民の健康・道徳に関する一般法に反するいかなる行為であっても、信教の自由を正当化してはいない。それゆえ、他の基本的自由とともに、信教の自由は絶対的なものではない [Kevin & Thio 1997: 903]。

政府は、信教の自由を制限することに利用し得る包括的な一般法の蓄積によって、この問題の解決を図っている。例えば団体結社法は、宗教集団を含めたすべての団体・結社の登録、および登録の抹消のためにも用いられる余地を持っている。この法律によって、不法な結社に対しては、団体としての登録の拒否、もしくは登録の抹消が与えられるだけでなく、この不法な結社に参加した誰もが処罰の対象となり得る。宗教団体を含むすべての結社の登録は、内政部の移民登記・社団注冊局で行われる定めであるが、内務大臣は、公共の平和・福利・安寧秩序を損なう目的の行為があったことを理由として、登録された結社を抹消し得る権限を持つ。

また、望ましくない出版物に関する法は、国家の秩序維持にとってまさに望ましくない宗教的な出版物の刊行・頒布を禁止する法的根拠となっている。出版物の許認可やその禁止に関わる政府の担当部局は情報芸術部 (MICA) の映画出版局 (Films and Publication Dept.) の出版芸術検閲課である。この課は、映画・出版物ともに、それぞれ上級主事・主事・主事補佐・上級行政官・登録官などによって

構成される官員を持つ [MICA 2002: 693]。

このように、シンガポールにおける信教の自由とその制限、および宗教団体の許認可と解散に関する案件は、主として共和国憲法・団体結社法・望ましくない出版物に関する法の3法によって、総合的に判断されている。また、1990年には、宗教者が異なる宗教との間に緊張を高めるような行動をとること、宗教団体が政治問題に介入することを禁止する宗教調和の維持に関する法が制定され、この法の成立によって、宗教的調和に関する大統領の諮問に応ずる宗教和諧総統理事会が設置されている。これは、政治的な問題を取り上げるために宗教を利用したり、結果的にこの国の宗教的調和を脅かしたりする人々に対して、活動を制限する命令を発する行政の権限を強化するものであった。宗教調和の維持に関する法に基づく宗教団体の活動に対する制限は、憲法22条1項が「内閣の助言が宗教調和に関する宗教和諧総統理事会の忠告と対立している際には、大統領は自らの裁量で宗教調和の維持に関する法のもとに制限された拒否・変更・確定・確定の拒否をすることができる」と定めるように、最終的には大統領の裁決権のうちに含まれている。

所轄庁または担当部局 シンガポールでは、宗教上の事柄を総括する行政部局は存在しない。しかし、イスラームに関する事柄は、シンガポール・イスラーム理事会 (MUIS) の管理下にある。これらの会は社会発展部 (Ministry of Community Development and Sports) 内の部局として構成されている。

MUIS は1968年に創設された機関で、15団体を傘下に置くイスラームの宗教問題の最高機関である。この国におけるイスラームの諸機能を国家規模において統括し、ムスリムの宗教・社会・家族・福祉などに関する事柄全般にわたって、ムスリム法施行法に依拠して政府への助言を行う。預言者ムハンマドの生誕日の祭礼・マッカへの巡礼・クルアーン暗誦会・大学生への奨学金などを管理・運営し、ムスリムの家庭に対して責任・信頼・力量・先見性・正直さを促すことを重視している。MUIS がムスリム共同体を政府の管理下に置くことに一定の役割を果たしているため、マレー急進主義やイスラーム原理主義の台頭に対する有効な価値を持つとされている。なお、この組織にはファトワー委員会 (Fatwa Committee) ・ 上訴委員会 (Appeal Board) が付置され、議長・ムフティー (公的法学者) ・秘書のほか、13人の委員が在任している [MICA 2002: 121-122]。

シンガポール在住のムスリムは、月収に応じて MUIS の管理下において、一定の義捐を義務づけられている。月収 1,000 ドル以下の場合には 2 ドル、1,000 ドルから 3,000 ドルの場合は 3 ドル、それ以上であれば 5 ドルが拠出され、シンガポール社会発展理事会 (Council for the Development of the Singapore Muslim Community) の手を経てモスクの建築などに消費される。ムスリムは、別にその共同体のために、収入と財産に応じて義捐することが求められている。2002 年には 1,390 万ドルが集積され、八つの受益団体に分配された [Foo 2002: 56]。

シャリーア裁判所は、社会発展部に属する。大統領が任命した所長のもとに、人的には全当事者がムスリム、またはムスリム法によって婚姻した者の管理にあたり、事件に関しては結納・婚約・婚姻・離婚・婚姻無効・別居・離婚による財産の処分、ないし分割・扶養などに限って、権限を発動する。

この裁判所からの上訴は上訴委員会に対して行われる。上訴委員会はシャリーア裁判所、またはイスラーム婚姻注冊局 (Registry of Muslim Marriages) の決定の容認・破棄、または変更のいずれをもなすことができる。この委員会は、シンガポール・イスラーム理事会の助言により、大統領が毎年指名する 7 人のムスリムのうちから選ばれた 3 人によって構成されている。

普通裁判所は、シャリーア裁判所の管轄下にある一切の民事事件に容喙することができず、競合の余地は存在しないとされている [安田 2000: 209]。

ヒンドゥー教に関わる政府関連組織は、ヒンドゥー教寄付委員会 (HEB) とヒンドゥー教諮問委員会 (HAB) である。HEB は 1969 年に、地方のヒンドゥー共同体における秩序の確立を目的として創設された。その委員会のすべてのメンバーはヒンドゥー教徒であり、社会発展大臣によって任命され、特にスリ・マリアマン、スリ・スリニバサ・ペルマ、スリ・シバン、スリ・バイラリマダ・カリアマンの四つの主要ヒンドゥー教寺院とタイプーサム (Thaipusam) ・ティミティ (Thimithi) の主要な祭礼に関する事柄を管掌する。

HAB は、ヒンドゥー教に関与することを植民地政府に助言するために、1915 年に設立された経緯を持ち、現在は HEB と密接に連携している。二つの委員会は、共同してヒンドゥー教崇拜に関連したすべての事柄に責任を持つと規定され、ヒンドゥイズムに関わる政策や規則が施行される際にその内容を信者に伝え、これを管理する中心的機関であり、それは公共空間におけるヒンドゥイズムの表現に

まで及ぶ。例えば、タイプ=サムやティミティのヒンドゥー教の祭礼や寺院の恒例的な奉納儀礼時の行進は、もちろんその管理の対象となる¹³⁾。

法運用の実際 1996年1月18日のシンガポール議会で、内政大臣ホー=ペンキー助教授は、任命議員のウォルター=ウーンの質問に対して、これまでに三つの団体が公共の福利や安寧秩序を損なう活動を行ったという理由で、団体結社法24条に基づく大臣命令によって登録を取り消された、と答えている [Kevin & Thio 1997: 906]。

3.2. 政教の分離

政教分離の歴史的背景 シンガポールでは、過去において民族集団間の緊張関係が常に地域紛争の火種になってきた。そこで宗主国イギリスは、歴史的にいえば、この地域の民族的・宗教的葛藤に距離を置き、必要な場合にのみ干渉した。1915年に発生したムスリム歩兵による暴動が全国的騒乱状態にまでなったとき、植民地政府は後のシンガポール・イスラーム理事会の前置組織であるムハマント諮問評議会 (Muhammedan Advisory Board) を設置し、以後、イスラームに関することのすべてについてその助言を求めることにした。この国における政治と宗教との分離の嚆矢をなすできごとであろう。

1950年には、マリア=ヘルトの事件¹⁴⁾の判決に憤慨したムスリムのデモ隊が暴徒化し、18名の死者と117名の負傷者を出した事件が発生した。また、1964年には、中国系住民とマレー系住民が衝突する暴力事件が起こり、預言者ムハマント生誕日の行進で頂点に達し、5日間の闘争で、死者22名・負傷者109名を出した。植民地政府は、こうした宗教紛争に直接に関与することを避け、その解消をそれぞれの宗教集団に委ねる形を取った。

1965年の独立後のシンガポール共和国政府は、地域紛争・宗教紛争には干渉しない植民地時代の政策を継承し、それに代わってもっぱら経済的発展策に専念した。経済的剥奪と不平等こそが、これらの紛争の真の原因であると考えたからである [Kevin & Thio 1997: 878-879]。

このように、シンガポール政府はそれまでに経験した地域的な宗教紛争・民族紛争への反省に基づいて、政治と宗教との関わりについて極めて慎重な立場をとっており、基本的にはいずれの宗教に対しても、非関与・無関心の立場を堅持する

‘世俗主義’国家である。宗教そのものよりも、宗教の背後にある民族の間の融和を優先させているように見えるのである。

‘世俗主義’国家として シンガポールの政治と宗教との関係は、‘世俗主義’として特色づけられる。いかなる宗教に対しても非関与であろうとする国家の基本姿勢は、マレーシア連邦からの独立時にすでに強調されていた。その宗教的多元主義への言明は、1989年の宗教調和の維持に関する法案についての白書(Maintenance of Religious Harmony Act White Paper)に見られる政策表明に明らかである。そこでは、政府は宗教からのみではなく、あくまでも憲法に基づいて究極的な政治的権威を要求しなければならないこと、政府は国民の宗教性に敵対するものではなく、いかなる宗教団体からも依然として中立でなければならないことが表明された。そして、政府の宗教に対する義務とは、すべての国民が自己の宗教を選択するうえで自由であることを保障することであり、そのために、他の国民の権利を侵害するような宗教や、そこに発する権利を行使し得るものは存在しないことに尽くされる、とされた。

宗教的多元主義とは、信仰の自由・民主的合理性・反国教主義の立場・許される範囲内の国家規制などを具備することを特徴としているが、シンガポール憲法では反国教主義の条項を持っていない。憲法の条文としてはこのことを直接的に記してはいないが、政府は、その統治様式において賢明、かつ実用的に‘世俗主義’の原理を固守している。シンガポール政府が宣言し、実行する政策は、さまざまな宗教の処遇について順応的であり、可能な限り中立的であるのである。この順応的な‘世俗主義’を追及するにあたって、シンガポール政府は、その独立時に、信教の自由の制限を含んだマレーシア連邦憲法11条を採用していない。すなわち、マレーシア連邦憲法11条では、イスラームを信奉するものに他の宗教の教義や信仰を伝道することに対しては、連邦のすべての成員に法的な制限を加えることを承認しているが、シンガポール憲法にはその類の条項を除外し、非宗教的態度の固守・宗教的無関心であることによって、‘世俗主義’国家の姿勢を保っているのである [Kevin & Thio 1997: 889]。

3.3. 宗教団体と社会

イスラームの活動 現在のシンガポールには、37万人以上のムスリムが生活し、

その大部分が国民の 13.9%を占めるマレー系の人々である [Leow 2001a]。マレー系のほかに、インド系・パキスタン系・アラブ系・中国系のムスリムが少数ずつ存在する。

国内には、76 か所のモスクがある。近年に建設されたアルカフ・カンボン・メラムは、第 2 回モスク建設プロジェクトによって建てられた。シンガポールのモスクは、礼拝の場所という第一の目的に加えて、宗教の教義研究や講義の場、ムスリム集団相互の対話や討論の場ともなっている。

五つの全日制のマドラサ (宗教学校) は、イスラームに関わるクラスのほか、アラビア語・マレー語・英語を学ぶクラスで構成され、子どものためのコンピュータのクラスを設けている施設もある。

国内には 50 を超えるムスリム組織があり、いずれも活発に宗教的・社会的・文化的活動を行っている。シンガポール・ムスリム伝道協会 (The Jameyahul Muslimeen of B & C Multur, Jamiyah) は、シンガポールで最も古いムスリム団体の一つである。また、シンガポール・ムスリム改宗協会 (The Muslim Converts Association) はイスラームへの新しい改宗者によって設立・運営されており、会員の多くは華人系の人々である。

キリスト教の活動 シンガポールでキリスト教、特にカトリックがその勢力を増大させるのは、イギリスの統治下になってからで、1831 年には僅かに 300 人の信徒がいたに過ぎないという。プロテスタントの普及は 1819 年の開埠以後で、ロンドン伝道教会 (London Missionary Society)・パリ福音伝道教会 (Parish Mission) が特に熱心に布教活動を展開したが、聖公会 (Anglican Church) も 1826 年には伝道を開始し、1956 年にはセント・アンドリュース教会を建立している。

こうして、キリスト教はこの社会に定着し、1949 年にはシンガポール長老教会 (Presbyterian Church in Singapore) が、1968 年にはシンガポール・メソジスト教会 (Methodist Church in Singapore) が設立されたことを始めとして、今日では、プレスレン・アッセンブリーズ (Brethren Assemblies)・アッセンブリーズ・オブ・ゴッド (The Assemblies of God of Singapore)・セブンスデー・アドベンチスト (Seventh-Day Adventist Mission)・ルーテル教会 (Lutheran Church in Singapore)・福音自由教会 (Pentecostal Evangelical Church)・救世軍 (Salvation Army) などの会派が存在する。

シンガポールのキリスト教も学校教育を始め、さまざまな社会的・文化的活動

に積極的である。例えば、長老教会は中国語を使用する 14 か所の教会と英語を用いる 3 か所の教会を持ち、二つの学校を経営している。メソジスト教会も教育を重視し、小・中・高等学校を併せて 7 校を運営している。

このほかに、キリスト教系の宗教学校・メディア・フェローシップ・出版社・書店・病院・養老院・ホスピス・託児所・コミュニティセンター・ユースホステル・キャンプセンターなどが多数存在して、それぞれに活発な活動を試みている。

その他の宗教の活動 シンガポールには上に述べた諸宗教のほか、シク教・ユダヤ教などの少数派の宗教や、パーハーイー教・創価学会などの新宗教など、さまざまな宗教団体が他の宗教との調和を見せながら存在する。

3.4. 社会と摩擦を起こす宗教団体

‘マルクス主義的国家転覆計画’問題 政府の定める法律に抵触することさえなければ、シンガポールのいかなる宗教も規制されることはない。しかしいくつかの宗教団体は、規制の対象である政治的・社会的な問題に関与したことなどによって、法的制約を受けている。シンガポールのキリスト教会は、特に 1970 年代以降に急成長を遂げ、その後の約 20 年間にさらに多くの信者を獲得するに至った。信者が急増した要因の一つに、1982 年から政府によって実施された宗教知識教育があり、この政策が契機となって、華人の若年者の間に宗教への関心が高まり、特にキリスト教への改宗が続いた。このようなキリスト教の急激な成長を背景として、キリスト教団体の中には、その活動を宗教の枠内にとどめず、政治活動にも結びつけようとするものがあつたので、それが社会問題化し、政府の規制の対象となった。

1987 年、シンガポール政府は治安維持法 (Internal Security Act) を発動し、‘マルクス主義的国家転覆計画’に関係したとして、22 人を逮捕した。治安維持法の発令後、主要なキリスト教団体は政府当局の監視下に置かれ、宣教師 5 人が国内政治への介入という理由で、国外追放となっている [Kevin & Thio 1997: 923, 田村 2000: 229-231]。

シンガポール政府は、社会と摩擦を起こすとされる宗教団体に対しては、団体結社法をもってその法的地位を抹消し、望ましくない出版物に関する法に依拠してその出版活動を禁止するという手段を用いて、その国家体制を守ろうとしてい

るのである。ただし、そのような規制が、信教の自由を謳う憲法に合しているか否かの論争は、決着を見ていない。

[付] アジア華人社会と宗教

(1) アジア華人社会の形成とその宗教

華人社会の形成 華僑という語は1880年代に始まったとする説がある [荘 1989] が、いまやこの語は歴史的用語に近づきつつある。華僑という用語が持つ意味を含めて、今日、大陸中国と台湾以外の地に居住する中国系の人々は華人という用語で呼ばれることが一般的であるので、ここでは、特殊な場合を除いて華人を常用する。

華人の集住する地域は、一般にチャイナタウンと呼ばれる。チャイナタウンは世界の主要都市にほとんど存在するが、アジアでは日本を除く島嶼部の、しかもインドネシア・フィリピン・シンガポールなどの第二次世界大戦後に欧米諸国の植民地から独立した新生国家にこそ、むしろ顕著にその特徴が見られるようである。これらの地域への華人の移住が開始された時期を特定することは困難であるが、19世紀後半のアメリカ大陸向けのいわゆる猪仔貿易の盛行に歩調を合わせて、アジア各地への移住も増え続けた。

そのピークの一つは19世紀末から1930年代の世界恐慌にかけての時期に、他の一つは1949年の中華人民共和国の成立に伴う混乱期に求められている [游 1990: 62-74] が、その数はいずれも概数でしかない。そのうち、アジア各地にはその82%が居住しているといわれ [山下 2000: 11-13]、最近の統計 [台湾僑務委員会 2001] によれば、東南アジアのASEAN各国での合計は2,526万人に及ぶとされる。ASEAN各国の国内総人口中に華人の占める割合が最も高いのはシンガポールで76.7%に達し、次位のマレーシアの24.1%を大きく引き離している。実人口ではインドネシアの697万人が最高で、タイの664万人がそれに次ぐが、比率ではインドネシアが3.3%、タイが10.7%であるに過ぎない。これらの数字は、必ずしも第一世代とは限らず、例えばシンガポールの場合、出生地をシンガポールとするものはその81.7%に及ぶ [Leow 2001a] から、大部分は土生の華人であることに

なる。

移住した、もしくはその後裔の華人の経済活動の多くは、自己の能力と努力の報われる度合いの大きい第二次・第三次産業への従事であり、彼らの勤勉さとも相俟って、しだいにその国の経済的実力の掌握者に成長した。インドネシアのような占有率の低い華人の中に富裕な成功者が多ければ、その国においてそれはかなり目立つ存在であり、ともすれば国家を構成する他の民族、ないし人種の反発を煽ることになる。かつて行われた華人圧迫策やそれに連動する、例えば1967年前半の東ジャワ事件や1968年の草埔事件などはその顕現の一つであろうし、マレーシアのプミプトラ政策やインドネシアのプリプミ政策などもそのあらわれであろうから、その背景に、相互の宗教を含む文化伝統への反感がなかったとはいえない。

文化体系の異なる異境に身一つで移住した文字どおりの僑民は、華人に限らず、現実的にも精神的にも頼るべきよすがは、自己自身の力と血縁や地縁で繋がる人々でしかなかったため、彼らは他者と住み分けながら集住することによって、相互に扶助することを常とした。こうして、特異な風貌を持つチャイナタウンが形成されることになる。そこには、したがって華人の民族的伝統が息づき、血縁や地縁に絡まる宗教施設である寺廟・義山を含めて、今では観光資源としての価値さえ与えられつつある。

諸神融合の風気 今日では、華人は、それぞれの地域に住む相対的多数の人々が篤い信仰を寄せている宗教に接近して、その組織をつくりあげることが少なくなる。例えば、1981年にインドネシア華人の間に創設されたイスラーム兄弟協会 (Yayasan Ukhuwah Islamiyah)、1929年以降の伝統を持つフィリピン中華キリスト教教会 (United Evangelical Church of the Philippines) などがその一例である。また、1949年設立の神戸中華基督教改革宗長老教会 (Kobe Chinese Reformed Presbyterian Church) や、1982年に最初の施設を建設した横浜中華仏教会などのように、「世界宗教」といわれる地球規模の宗教組織に連繫する教団が結成され、それぞれの活動を展開している。華人が絶対多数を占めているシンガポールでは、キリスト教・イスラーム・仏教などの「世界宗教」のみならず、ユダヤ教・シク教・道教のような「民族宗教」も、複数の結社が団体結社法などの法律に従って政府に登録されている。華人がユダヤ教やシク教などに接近している可能性は極めて低い

あろうが¹⁵⁾、‘世界宗教’のキリスト教への改宗が特に目立ち、2000年の統計によれば、シンガポール華人のキリスト教信者は、1980年の10.9%、1990年の14.3%から2000年の16.5%に漸増している [Leow 2001a]。こうした現象も、このうちに分類できよう。

華人の間に絶対的多数の信者を持つ宗教は、道教と汎称される。道教の定義は困難であるが、[Leow 2001a: 33]に「Taoism」として記す数値を、より詳細な分析表である [Leow 2001a: 122 以下] では、「Taoism / Chinese Traditional Beliefs」として記していることから理解されるように、必ずしも出家者を中心とする正一教・全真教のような教会道教を意味するのみでなく、民俗的宗教信仰がそこには含まれる¹⁶⁾し、「Buddhism / Taoism」と一括りにする統計もある [Leow 2001b: viii]。この理解に立てば、区分して統計されている仏教と道教との間にも、明瞭で正確な差異をつけ難いことになる。事実、例えば観音を主祭神とする宗教施設に、老子や孔夫子を併祀する仏道儒の三教合一の形態が示されるにとどまらず、泣童や虎爺などの民俗的信仰対象までも祀られることは珍しくない。

そして、ここにこそ華人系宗教の最も顕著な特色がある。すなわちそれは、中国本土に伝統的に形成された諸宗教融合・混淆の姿である。加えて、身一つで異郷に生き残る道に苦しみ、自己を守るであろうなものか、にすがろうとする華人は、血縁・地縁に絡まる、ないし靈験を耳にしたことのある神位を、さまざまな機能ごとに選び出して崇拜対象にせざるを得なかった。そこで華人の宗教施設には、雑多に見える神像が混置されることになる。祖先神・土地神・寿神・学問神・受胎神の類からアヘンなどの解毒神・賭博神に至るまで、人間の祈求に関わるすべての神がみが勢揃いすることになる。かりに自己の希望に沿う神が過去の神統譜に存在しなければ、その起源をより古い時代に置く新しい神を創出すればよいのである。こうした新しい神がみの積み重ねのありさまは、まことに道教的であり、中国的である。

それぞれに個別の機能を主掌する神がみを並べることの煩雑さへの反省は、特定の一神に万能の能力を持たせることによって解決しよう。華人が篤い信仰を寄せる関帝は、1614年に時の明朝皇帝から下賜された三界伏魔大帝神威天尊関聖帝君の号を持ち、本来の武神としての神格のほか、やがて儒教神の性格を持たされ、さらに財神・護法神・商売繁盛神・災難予知神・蘇生神などのさまざまな性

格を付与されて、ときとともに万能に近づいた。同時に、仏教でも閻帝菩薩と称されて伽藍神としている [窪 1986: 235-236] ように、諸宗教融合の波の中に取り込まれて、依然として多神混融の状況から抜け出すことに成功していない。

問神への信頼 華人の宗教信仰のもう一つの特色を挙げるならば、毎日の個人の行動が神の乩示によって営まれる、ということである。その方法は、簡単な願いごとの可否を神に問うのであれば投口により、より明確な神意の表示を欲するときには扶乩に訴がることが多い。前者は祈願者の心裏に納得し得れば、それでそれなりの安心感を持つことができる占トであって、陰陽の2面を持つ2個の半月形の杯を放擲し、地上に俯仰した状態を見て神意を判断するのである。後者は神意が乩手(鸞手)の持つ乩筆などの筆記具を通じて、文字または絵として表現される占トで、祈願者の宣教・救済・問事・治療などの諸事にわたる解答が示される [志賀 2003]。扶乩と同じように神意を知る占いの他の方法は、タンキー・アンイーと呼ばれる男女のシャーマンの神との直接交流の結果が口頭で示される行為がある [佐々木 1987]。こうして知り得た神意によって、例えば治療を願うのであれば、薬籤に従って服薬などを行うのである。

神意を知る方法は他にもあるが、アジア華人の間では上の3種が一般的である。問神によって神意を知り、それに沿って自己の行動を制御しようとすることは不安解消の便法であったから、不安とともに移住した華人に継承されて今に至っている。これらの信仰には、扶乩・タンキーの場合、専門の術士を必要とするから、それを中心としてしばしば結社を組成することがあるものの、多くは術士が寺廟を経営しているので、問神そのものが政府の統制の対象となることはないようである。

海外華人の信仰を道教という場合、そこには伝統的な、かつ土俗的な信仰のみでなく、仏教・儒教などの中国系宗教はもちろん、後述するように、ときにはキリスト教・イスラームの神がみまでも、自己の描き出す神殿の中に取り込むのである。そして、いくつかの方法で神意を問うて人生の道標を得ようとする。ここで華人の宗教というときには、この種の信仰を意味する。

(2) 華人の現地化と現地宗教の取り込み

華人の現地化 移転・定住した華人の直面する第一の関心は、現地の生活への融

合であり、すべての面にわたる摩擦の回避に注がれた。その顕著な例は、マレー半島におけるババ (babah, 峇峇)・ニョーニャ (nyonya, 惹娘)、フィリピンのメステイソ (mestizo)・メステイーサ (mestiza)、インドネシアのプラナカン (peranakan)、タイのルークチン (lukjin) などの名称で呼ばれる人々の出現に求めることができる。ババ・ニョーニャ層についていえば、彼らの多くはマレー人などの現地生まれの女性を母親に持ち、父親である華人の故郷の中国方言の混在したマレー語などを話す、イスラーム信者に転じたものは僅少であって、宗教を含む生活習慣や文化の大部分は中国の伝統を継承した。観音・関帝・媽祖などの仏教・道教の神がみを祀り、中元節などの中国の伝統的祝祭を保持している [鄭志明 1984] が、厳密には華人にアイデンティファイされる存在ではなく、数的にも少数にとどまり、その立場から、華人一般のような中国本国との繋がりはむしろ薄い。その密度は、現今ではいっそう低下している。

血統・言語・宗教などの中国的伝統を堅持する華人の生活の中にも、多かれ少なかれ現地化の傾向が看取される。その背景には国家政策の施行をも考慮に入れなければならないが、フィリピンやシンガポールにおいて変形した英語が行われている現象などは、その一例であろう。国家的強制は皆無であるが、横浜在住の華人間の共通語が日本語であることも、その好例の一つであろう。宗教の分野においても、同様のことが見える。

マレー半島のダト尊信仰 マレー半島の各地には、「唐蕃那督尊神位」と赤地に金文字を浮かせた神牌や、その神牌を紅板などで囲った小祠が散見される。それは寺廟のみならず、建設工事現場・道路・家屋・錫鉱山・ゴム園などにも存在する。「唐」が中国を、「蕃」が中国以外の地を指していることは明らかであろうから、それに続く「那督尊」は華人の故郷である中国と現住の土地とに共通する神尊であって、それが漢字で表記されていること、「唐」字を持つことなどから、華人の信仰対象であることは容易に理解される。ときに神牌には「唐蕃拿督財神」と記されたり、その周辺に「拿扶家家好、督庇戸戸安」とか「拿推八方財宝進、督祝戸戸樂安康」などと記されていたりすることから、この神位は財産・家内安全・健康・地鎮など、人生の重要事に関わると察知される。華人の方言によってダト・ナトなどと発音され、漢字では「那督」「拿督」「拿都」「那卓」などと表現されるが、漢字でこのように表記される神格は、中国本土には存在しない。

この地に移住した華人が、自己の文化にひきつけて理解したマレーの神として那督が発生した、と考える説もある [窪 1987: 31-34] が、それとともに、華人が移住先の神位を自己の神統譜の中に取り込んで、文化的摩擦を回避しようとした知恵の産物であると理解したい。ダト尊は、この地への渡来華人によって新たに彼らの心に定着した神なのである。華人の神統譜は、その時々新しい神を付加して形成されることを常としたから、この場合もその例に洩れない。大伯公の現地音 *to pe kong* の *kong* とダトの表記音 *datuk* との複合音の可能性を探ろうということ [酒井 1983: 340] も、あながち無理ではあるまい。

フィリピンのサントニーニョ信仰 より顕著な例は、フィリピンの華人社会の中に見出し得る。16世紀以来300年余、この地は世界帝国スペインの一環として、アジアにおけるキリスト教カトリックの布教の拠点であったから、在住華人のカトリックへの接近は否応なしに進められた。その後の約半世紀にわたるアメリカの統治時期を経たフィリピン共和国の独立と中華人民共和国の成立に前後して、新たにこの地に移住する華人と土生華裔の数的増大 [施 1976: 126-127] は、キリスト教化がいつそう進行するかに見える方向に新しい変化をもたらした¹⁷⁾。その一つは、中華系宗教の復興の兆しであり、他の一つは中華系宗教とキリスト教との混融である。この変化は、主要な経済活動の場から華人を排除しようとするフィリピン・ファースト政策¹⁸⁾によって、さらに推し進められたようである。

すでにスペイン統治時代において、カトリックの聖人・聖女崇拝が多神教的外面を見せているが故に、キリスト教の聖人を華人の宗教諸神と習合、ないし同一視する傾向があった。聖サンティアゴが関帝と、聖母マリアや聖女アンチポロ・聖女カイサカイが媽祖に結びつけられて崇拝されていた、という報告もある [魏 1989: 193-194, Teresita & Go 1990: 56-60]。

さらに、セブ島に始まるサントニーニョ信仰 [寺田 1986: 153] がフィリピン全土に広まるとともに、それが華人の信仰対象に加えられたことは、注目に値する。サントニーニョは、すでに6世紀の中国本土で最高位に至近の神として崇められていた玉皇上帝の第三子であると説かれ、漢字では玉皇三太子、もしくは単に三太子とも記される。もちろんこのことを立証する文献的根拠には恵まれないので、玉皇三太子はイエスそのものと考えられたり、玉皇の第一子がイエスであって、三太子はその異母弟であるともされている [丸山 1993: 234-239]。

三太子そのものは、『封神演義』では太子爺とも呼ばれる少年の武神で、李哪吒を本名とし、中壇元帥の名を持つ荒らぶる神で、馭邪の能力に特に優れているとされる [窪 1986: 264-266]。フィリピン華人によってサントニーニョが三太子であるとされ、玉皇三太子がイエスと同一視される現象は、マレー半島における唐蕃那督尊の存在、ないしダトと大伯公との同一化の現象の範疇に繰り込むことのできる思考動向であろう。すなわち、カトリック優勢の世界に移住した華人の、生活・文化上における摩擦回避の方策、ないし知恵の産物が、カトリックの崇拜対象と中華系諸神との融合をもたらしたのである。

他方、[寺田 1986: 153] のいうサントニーニョの憑依現象と、[丸山 1993: 237] が報告するフィリピン人タンキーへの玉皇三太子の降鸞現象との時期的な重なりは、華人間における中華系宗教の復権に連繋するものであるかもしれない。

(3) 華人系宗教の変容

徳教の変容 徳教の変容については、すでに 2.3. に触れられているので、ここでは重複を避けながら述べよう。1939 年に中国広東省潮州に発生した徳教の中心教典の一つは 1942 年に乩示された『徳教心典』で、そこに語られるこの宗教の神は、徳徳社諸仏仙真と汎称され、関帝を至上神とし、乩文を降示する仏教・道教・儒教の神がみがそれに続く。この形態は、『徳教簡史』が「徳教はわが国の原始宗教である」というように、神がみの多さや乩示を活動の根源に置くことなどの点において、まさに中国的宗教であり、三教一致の姿を持つ伝統的な民俗信仰そのものである、と理解できる [野口 1983: 296]。

徳教の中心的経典の他の一つは『徳教意識』¹⁹⁾ であるが、それとは直接の関わりを持たないように見える『徳教意識序』が存在する。『徳教意識序』はおそらく 1944 年秋に成立したと考えられるが、重要なことはここにおいて初めて徳徳社諸仏仙真の座にイエス・ムハンマドが加えられたことである。三教一致の宗教は、五教同宗のそれになったのである。この変化は、12 世紀以降ムスリム商人によって広められた東南アジアのイスラームの土壌の上に、大航海時代に政治的支配権を持つキリスト教がもたらされたことと無縁ではない。第二次世界大戦末期と戦後の混乱をこの地に避けようとした華人の側からの、異質の文化・宗教への協調、摩擦の回避のための知恵の産物として、この変容を受け止めることができよう。

移住地の文化・宗教といった対立関係を持つよりは、僅かな譲歩で円滑な協調関係を保持し、経済的利潤の追求と身の安全を確保しようとする道を選んだ華人の姿勢を、ここに見ることができる。アメリカ合衆国サンフランシスコ華人の間にも徳教の組織が実在することも、同じ文脈で理解できる。

大伯公信仰の変容 大伯公信仰の拡散については前に触れたが、東南アジア在住の華人が持つ篤い土地神信仰は、域内の無事・平安を願い、財産である土地の安全を祈って、さらに現地化の様相を見せている。タイ華人はそれを本頭公と呼び [劉・麥 1994: 59]、フィリピンの一部の華人も同じく本頭公と呼び、ベトナムでも特に南部においてオンボン (Ong-bon, 翁本) を土地神として信仰している [中西 2002: 294-315]、と報告されている。タイ・ベトナムのそれは、潮州の地頭公信仰のもたらされたものともいわれるが、潮州に地頭公は存在しないので、華人の出身地の神、本土の守護神という本土公の転訛として、「もと」を意味する本頭公が一般化したと考えられている [陳 2000: 69]。また、ベトナムのオンボンも、「もとの神」の意であって、本土公の謂である、ともいわれる [鄭正浩 2004]。

それぞれの地域における呼び名に相異があるが、移住華人が帯同した本土の土地神のうちに大伯公があったことをみれば、大伯公が本土の神として、本頭公・オンボンを名とする神に変容したことは明らかである。

注

- 1) [中村 1997] によれば、シンガポールにおける法制度の展開は、イギリス植民地時代 (1819-1959)、自治領の時代 (1959-1963)、マレーシア時代 (1963-1965)、独立後 (1965-現在) の四つに時代区分される。シンガポールの憲法は、1965年シンガポール共和国憲法・1965年シンガポール共和国独立法・1965年憲法およびマレーシア〈シンガポール修正〉法の3法を基本として構成されている。憲法は頻繁に改正されたため、1980年にはそれまでの憲法改正法を組み込んだ憲法新版が編集された。また、1991年には大統領に強大な権限を与える1991年憲法改正法が施行されたので、翌1992年には、すべての改正を編成し直したシンガポール共和国憲法が編集され、現在に至っている。
- 2) 2002年のものは、*List of Registered Societies as on 1st April 2002* と題されて、*Supplement to the*

Republic of Singapore Government Gazette No.16/2002 として、政府によって刊行されている。

- 3) 例えば、新加坡道教協会 (Taoist Mission Singapore) が発行する宣教のためのパンフレットなどには、その活動の姿を写真を添えて紹介している。
- 4) 2002年9月9日における李焯然 (Lee Cheuk Yin) 氏 (シンガポール国立大学) からの聞き取り。李氏は、この年の道教の代表である。
- 5) 1982年に、道德教育の強化の一端として宗教の初歩的な知識を、中等教育課程の3,4年生に教えるようとして学校教育の中に導入された策である。生徒は聖書知識・仏教研究・ヒンドゥー教研究・イスラーム知識・儒教・世界宗教のいずれかを必修しなければならなかった。しかし、政府の期待に反して儒教の選択者が僅少であり、かつ華人のキリスト教への改宗が増大したことや、特定宗教団体が反体制的言動を見せ始めたことなどから、1989年からその見直しが行われ、翌1990年には必修科目から除外された。
- 6) 『新明日報』1994年6月の各日の号は、このことに多くの紙面を割く。
- 7) [Leow 2001a: 8] によれば、シンガポール国内誕生者は、全人口のうち1970年には74.4%、1980年には82.5%、1990年には84.8%、2000年には81.7%と増加している。
- 8) なおこの数字は、[Leow 2001b] に、2000年についてより詳細に示される。それ以前の年次についても、それぞれの年次の報告に示される。
- 9) ダトの神像は、マレー人からの聞き取りによると、蟻塚のような土堆、もしくは大きな石である、という。
- 10) 1944年に成立したと考えられる『徳教意識序』において初めて、イエス・ムハンマドが徳徳社諸仏仙真の列に並んだのである。
- 11) [Leow 2001a: 8] によれば、2000年におけるシンガポール外の出生者はシンガポール内出生者に対して18.3%であって、土生華人の増加に逆らうようであるが、そのうちの約10%がマレーシアからの移住者である。
- 12) 世俗主義とは、一般的にいえば、政治と宗教との分離という理念に基づくイデオロギーである。また、そのような理念を国民統合の礎とする国家を世俗主義国家、ないし世俗国家という。[田中雅一 1995] によれば、世俗国家とは国民統合の理念として政教分離を明確にし、かつ少数派にも信教の自由を保障する国家のことである、という。また、インドのネルーは世俗主義の定義について、公的生活からの宗教の分離、宗教と国家の分離、すべての宗教に対する完全な自由と寛容、すべての宗教信者に対する平等な機会と差別の禁止、という4点を挙げている [Nehru 1946]。

- 13) タイプーサムの祭礼は、これまでしばしば論争的になってきた。シンガポールの慣例では、祭礼は HEB と寺院の運営委員会の管理下にある。タイプーサムの行進の間の音楽伴奏や路上での演奏の許可をめぐる論争は、1970 年代に始まった。タイプーサムは宗教の機会ではあるが、多くの若者がけいげばしく着飾り、音楽の演奏に鍋やバケツを楽器として叩くので、祭礼の厳かな雰囲気をつぶさない、さながらカーニバルのようなものにしてしまうとされ、一般市民からも不満が上がっていた。これに対する社会発展部による奏楽の禁止と楽器の没収は 1979 年に実行され、同時に HEB とともに祭礼への参加者が遵守すべき条件のリストが発表された。その内容には、特にカヴァディを運ぶ人々の踊りに関する規制、祭礼に相容れない楽器使用の禁止が含まれていた。官憲による監視と禁止の理由には、騒音・交通妨害・公衆への迷惑・若者による楽器の悪用などが挙げられていて、宗教信仰そのものへの言及はない。1981 年 1 月 21 日の『ストレーツタイム』紙は、次のように報道している。警察の報道官が、宗教的な行進の間の楽器の使用禁止は政府の政策に関わる、と述べたことに対して、参加者や観衆は、楽器使用を認めない警察の行動を強く非難した。多くの人々は、他の宗教集団の祭礼や儀式においては音楽が許可されていることを指摘し、これは人種差別であり、宗教問題に対する政府の統制であると呼号した。HEB はこのことに関与して、カヴァディの運行が古典的な音楽を伴うことは伝統であるという理由で、警察に楽器規制の再考を求めたが、この申し出は拒絶された、という。現在では、祭礼の神聖性を守るためにということをおもとして、HEB と HAB とによって楽器使用が禁止されている [Sinha 1993: 826-846]。また、伝統的なインド音楽は、今日では寺院の境内で警察の監視下においてのみ許されている。
- 14) マリア=ヘルターはオランダ系のユーラシアンであって、誕生時にはキリスト教徒としての洗礼を受けていたが、1943 年に両親が日本軍によって拘束されたのでマレー人家庭に預けられ、ムスリムとして育てられた。戦後、両親は後見人として訴訟しようとしたが、マリアはムスリム法に基づいてマレー人と結婚した。これに対して、裁判所は未成年者であるムスリム女性の結婚は無効であると宣言し、マリアは養子先のマレー人家庭からカトリック教の尼僧院に移された。
- 15) ちなみに、[Leow 2001b] によると、華人のシク教信者は、15 歳以上の全華人 1,969,357 人のうち、5 名の女性のみである。
- 16) [Leow 2001b: 110] では、「Taoism」に「Includes Chinese Traditional Beliefs」と注記する。
- 17) 1969 年の華人学生を対象とした調査では、カトリック信者 71%、プロテスタント信者 15%、キリスト教と華人系宗教との混淆 2.3%であったが、1989 年の調査では、それぞれ 66.6%、11.5%、

9.0%に変化している [丸山 1993: 233]。ただし、いずれも概数である。

- 18) 例えば、1954年の小売業フィリピン化法に見られるような、経済面におけるフィリピンの主体性を打ち立てようとする政策である。1948年には公共市場から華人を排除し、1960年には米・とうもろこし関連産業国民化法が、1968年には外貨制限法が施行された。
- 19) 『徳教意識』は、老子のいわゆる『道徳経』五千言を改変した内容を持つ。

参考文献

- 陳志明 2000 「東南亞華人土地神与聖跡崇拜」 傅飛嵐・林富士 (編) 『遺跡崇拜与聖者崇拜』台北: 允晨文化実業股份有限公司
- エリオット, アラン 1955(1995) 『シンガポールのシャーマニズム』 (佐々木宏幹 (監修), 安田ひろみ・杉井純一(訳)), 春秋社
- Foo, Siang Luen 2002 *Singapore 2001—The Official Yearbook—*, Singapore: Ministry of Information and The Sports
- 魏安国 (Wickberg, Edger) 1965(1989) 『菲律賓生活中的華人 1850-1898』 (呉文煥 (訳), マニラ: 世界日報社)
- 呉華 1975a 『新加坡華族會館志』第二冊, シンガポール: 南洋学会
- 1975b 『新加坡華族會館志』第三冊, シンガポール: 南洋学会
- 古家信平 1998 「童叢の誕生—台湾における座禁儀礼からみた民間信仰の諸相—」 『歴史人類』第26号
- Kevin, YL Tan & Thio, Li-ann 1997 *Constitutional Law in Malaysia & Singapore*, Singapore/Malaysia/Hong Kong: Butterworth
- 窪徳忠 1986 『道教の神々』 平可出版社
- 1987 「東南アジア在住華人の土地神信仰」 直江広治・窪徳忠 (編) 『東南アジア華人社会の宗教文化に関する調査研究』 南斗書房
- Leow, Bee Geok 2001a *Census of Population 2000, Advance Data Release*, Singapore: Department of Statistics, Ministry of Trade & Industry, Republic of Singapore
- 2001b *Census of Population 2000, Education, Language and Religion*, Singapore: Department of Statistics, Ministry of Trade & Industry, Republic of Singapore

- 丸山宏 1993 「フィリピン華人の歴史と宗教文化」綾部恒雄・小野沢正喜(編)『環太平洋地域の華僑社会における伝統と文化』筑波大学天禄基金華僑研究グループ
- MICA (Ministry of Information, Communications, and the Arts) 2002 *Singapore Government Directory*, Singapore: Times Media Ptd.Ltd.
- 中村善幸 1997 「シンガポールの憲法制度」作本直行(編)『アジア諸国の憲法制度』アジア経済研究所
- 中西裕二 2002 「ベトナム南部におけるオン・ボン神と本頭公—ある華人起源の信仰」吉原和男・鈴木正崇(編)『拡大する中国世界と文化創造』弘文堂
- Nehru, Jawaharlal 1946 *The Discovery of India*, New York: John Day
- 野口鐵郎 1982 「シンガポール・マレーシア華人社会の宗教信仰」『歴史人類』第10号
- 1983 「東南アジアに流伝した二つの中国人宗教」酒井忠夫(編)『東南アジアの華人文化と文化摩擦』巖南堂
- 1994 「社会と教育」綾部恒雄・石井米雄(編)『もっと知りたいシンガポール』弘文堂
- 1996 「国家と個人のはざままで—シンガポール華人をめぐって—」綾部恒雄(編)『国家のなかの民族—東南アジアのエスニシティ—』明石書店
- Republic of Singapore 2002 *List of Registered Societies as on 1st April 2002 (Supplement to the Republic of Singapore Government gazette No.16/2002)*
- 李亦園 1970 『一個移殖的市鎮—馬來亞華入市鎮生活的調查—』台北: 中央研究院民族学研究所
- 劉麗芳・麥留芳 1994 『曼谷与新加坡華人廟宇及宗教習俗調查』(『民族学研究所資料彙編』第9期) 台北: 中央研究院民族学研究所
- 酒井忠夫 1983 「シンガポール・マレーシア地域の華人の習俗・信仰と文化摩擦」酒井忠夫(編)『東南アジアの華人文化と文化摩擦』巖南堂
- 佐々木宏幹 1987 「東南アジア華人社会における童乩信仰のヴァリエーション考」直江広治・窪徳忠(編)『東南アジア華人社会の宗教文化に関する調査研究』南斗書房
- 1994 「宗教と世界観」綾部恒雄・石井米雄(編)『もっと知りたいシンガポール』弘文堂
- 施振民 1976 「菲律賓華人文化的持続—宗親と同郷組織在海外的演变化—」『中央研究院民族学研究所集刊』第24期
- 志賀子市 2003 『中国のこっくりさん—扶鸞信仰と華人社会』大修館書店
- Sinha, V. 1993 "Hinduism in Contemporary Singapore" in K.S.Sandhu & A.Mani (eds.), *Indian Communities in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Studies

- 荘国土 1989 「『華僑』一詞名称考」鄭民・梁初鳴『華僑華人史研究集』(1), 北京: 海洋出版社
- 台湾僑務委員会 2001 『華僑經濟年鑑』2000年版, 正中書局
- 田村慶子 2000 『シンガポールの国家建設—ナショナリズム, エスニシティ, ジェンダー—』明石書店
- 田中恭子 1990 「シンガポールの儒教教育」『アジア文化』第37巻第1号
- 田中雅一 1995 「ヒンドゥー教の再生—アヨーディア問題の理解に向けて—」田辺繁治(編)『アジアにおける宗教の再生—宗教的経験のポリティクス—』京都大学出版会
- 鄭正浩 2004 「タイ・マレーシア華人社会における辟邪物及び守護神信仰について」『ノートルダム清心女子大学紀要 文化学編』第28巻第1号
- 鄭志明 1984 「海峡植民地的華人」林水口・駱静山(編)『馬來西亞華人史』クアラルンプール: 馬來西亞留台校友會聯合會出版
- 寺田勇文 1986 「フィリピンのカトリック」『文化人類学』第3号
- Teresita, Ang See & Go, Bon-juan 1990 “Religious Syncretism among the Chinese in the Philippines” in Teresita Ang See, *The Chinese in the Philippines—Problems and Perspectives—*, Manila: Kaisa Para Sa Kaunlaran Inc.
- Wee, V. 1976 “Buddhism in Singapore” in Hassan, R. (ed) *Singapore, Society in Transition*, Kuala Lumpur: Oxford University Press
- 山下清海 1988 『シンガポールの華人社会』大明堂
- 2000 『チャイナタウン—世界に広がる華人ネットワーク』丸善株式会社
- 安田信之 2000 『東南アジア法』日本評論社
- 吉原和男 1979 「東南アジア社会の宗教—潮州人の民衆教団—」『アジア時報』第107号
- 游仲勳 1990 『華僑—ネットワークする經濟民族』講談社

第2節 インドネシア

中村緋紗子

1. 概況と宗教事情
2. 国家と宗教
3. 宗教省
 - 3.1. 宗教省の位置と役割
 - 3.2. 宗教行政の歴史
4. 宗教団体に関する法制度
 - 4.1. 宗教団体に関する法人制度等
 - 4.1.1. 宗教団体に与えられる法的地位
 - 4.1.2. 宗教団体に適用される法制度の内容
 - 4.1.3. 所轄庁または担当部局
 - 4.1.4. 法の運用の実際
 - 4.2. 宗教団体に関する課税制度
 - 4.3. 政教分離
5. 宗教と社会
 - 5.1. 主要宗教団体の概要
 - 5.2. 宗教団体の諸活動
 - 5.3. 宗教団体と社会

注

参考文献

1. 概況と宗教事情

インドネシア共和国は世界最大の島嶼国家である。総面積は1,890,754 km²、スマトラ、ジャワ、カリマンタン、スラウェシ、パプア（西部ニューギニア）などの

巨大な島々をはじめ、独自の地理と歴史を持った1万8,000余の島々から構成されている。これらの島々にはいろいろな民族が住んでおり、350以上の言語・民族集団(エスニック・グループ)が存在する。

民族別人口統計は、1930年の国勢調査以降行われていないが、主要なエスニック・グループには、インドネシア総人口の5割近くを占めると推定される中・東ジャワのジャワ人、同じく2割弱の西ジャワのスンダ人、1割弱のマドゥーラ島および東ジャワのマドゥーラ人などがある。その他100万人単位の人口を有し、特定の地域に集中して居住しているアチェ人、ミナンカバウ人、バタック人、マレー人、ベタウィ人、ダヤック人、バンジャール人、マカッサル人、プギス人、ミナハサ人、バリ人などである。華僑・華人は、総人口の約3%を構成していると推定されるが、全国的に都市部に集中して広く分布している。

宗教の選択は基本的に自由であるが、住民登録および住民身分証明書発行(KTP)における帰属宗教記載が義務づけられている。また国勢調査においても宗教的帰属を記す項目があり、これに基づいた宗教別統計が公表されている。「表1.1. インドネシアの宗教別総人口」は、10年ごとに行われている国勢調査の集計結果である¹⁾。この表によると、スハルト新体制の初期から30年間、総人口の中

表 1.1. インドネシア宗教別総人口 (1971, 1980, 1990, 2000)

出典: 中央統計局 (Buro Pusat Statistik)

	1971		1980		1990		2000	
	人口	%	人口	%	人口	%	人口*	%
イスラーム	104,283,300	87.48	128,462,200	87.10	156,318,600	87.21	172,815,764	87.91
プロテスタント	6,078,800	5.10	8,505,700	5.77	10,820,800	6.04	11,264,183	5.73
カトリック	2,753,700	2.31	4,355,600	2.95	6,411,800	3.58	6,408,593	3.26
ヒンドゥー	2,288,800	1.92	2,988,500	2.03	3,287,300	1.83	3,518,829	1.79
仏教	1,061,900	0.89	1,392,000	0.94	1,840,700	1.03	2,162,409	1.10
その他	2,741,700	2.30	1,786,300	1.21	568,600	0.32	412,823	0.21
計	119,208,200	100.00	147,490,300	100.00	179,247,800	100.00	196,582,600	100.00

* 2000年人口は、%より筆者が逆算。

でイスラーム教徒（ムスリム）が一貫して 87%強と圧倒的多数を占め、その比率も少しづつながら上昇している。しかし、残り 13%はキリスト教²⁾、ヒンドゥー教、仏教、その他の宗教によって占められ、その比率にもあまり大きな変化はない。

更にこの統計を州別に見てみると、地域により宗教別人口には大きな偏りが見られる。

表 1.2. インドネシア州別宗教別人口比 (1990, 2000 年)

出典: 中央統計局 (Buro Pusat Statistik)

州	イスラーム		プロテスタント		カトリック		ヒンドゥー教		仏教		その他	
	1990	2000	1990	2000	1990	2000	1990	2000	1990	2000	1990	2000
1 アチェ	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
2 北スマトラ	63.24	66.00	28.05	25.03	5.01	4.43	0.19	0.17	3.33	4.31	0.19	0.06
3 西スマトラ	97.57	98.06	1.14	1.11	1.07	1.28	0.03	0.00	0.22	0.10	0.01	0.00
4 リアウ	88.90	89.22	3.75	2.88	1.01	0.93	0.05	0.09	5.80	5.86	0.51	1.01
5 ジャンビ	95.97	95.69	1.52	1.23	0.71	0.86	0.05	0.02	1.33	1.88	0.42	0.32
6 南スマトラ	94.60	95.42	0.98	0.55	1.07	1.34	0.14	0.23	2.01	1.49	1.21	0.97
7 ブンクル	97.77	98.45	1.14	0.86	0.75	0.45	0.07	0.15	0.21	0.10	0.05	0.00
8 ランプン	94.55	95.27	1.30	1.30	1.67	1.68	1.77	1.44	0.64	0.31	0.06	0.00
9 ジャカルタ	84.11	85.34	6.18	5.53	4.74	4.71	0.24	0.23	4.65	4.08	0.08	0.11
10 西ジャワ	97.50	97.68	1.04	1.05	0.78	0.73	0.04	0.03	0.56	0.47	0.08	0.04
11 中ジャワ	96.31	95.84	1.75	2.15	1.45	1.64	0.10	0.09	0.33	0.24	0.07	0.02
12 ジョクジャカルタ	90.61	91.35	2.70	2.73	6.25	5.76	0.25	0.09	0.13	0.04	0.07	0.03
13 東ジャワ	96.68	97.14	1.59	1.27	0.99	1.01	0.41	0.27	0.29	0.26	0.05	0.05
14 パリ	8.10	9.17	0.56	0.82	0.49	0.74	90.32	88.05	0.51	1.21	0.02	0.01
15 西サトウンガラ	96.36	95.52	0.26	0.14	0.47	0.43	2.57	3.03	0.31	0.88	0.02	0.00
16 東サトウンガラ	9.12	8.14	33.16	35.09	52.89	54.06	0.19	0.15	0.04	0.03	4.59	2.55
17 東チモール	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
18 西カリマンタン	55.62	56.61	9.28	10.03	24.28	22.28	0.04	0.08	6.81	8.95	3.96	2.05
19 中カリマンタン	69.91	74.38	15.91	16.69	2.48	2.51	10.66	5.89	0.12	0.10	0.92	0.42
20 南カリマンタン	96.63	97.18	1.02	0.87	0.61	0.84	0.43	0.21	0.41	0.24	0.90	0.66

21 東カリマンタン	84.65	83.95	9.39	10.56	4.10	3.97	0.25	0.13	1.06	1.00	0.55	0.39
22 北スラウェシ	47.60	48.38	47.58	47.01	4.04	3.92	0.50	0.39	0.14	0.27	0.13	0.07
23 中スラウェシ	76.23	79.55	18.07	13.54	1.35	1.25	4.02	4.84	0.28	0.56	0.06	0.26
24 南スラウェシ	88.51	87.88	7.85	8.45	1.89	1.82	1.01	1.13	0.39	0.64	0.35	0.09
25 南東スラウェシ	96.21	94.33	1.64	1.82	0.62	0.84	1.44	2.99	0.07	0.03	0.02	0.00
26 マルク	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
27 リアンジャヤ	20.32	19.00	60.05	63.78	19.28	16.98	0.18	0.10	0.12	0.08	0.06	0.06
インドネシア	87.69	87.91	5.81	5.73	3.24	3.25	1.89	1.79	1.05	1.10	0.32	0.21

例えば、バリ島（バリ州）では州人口3,112,300人のうちムスリムは8.1%の25.2万人に過ぎず、ヒンドゥー教徒が人口の90.3%を占めている。また、北スマトラ州ではムスリムが多数派であるが、バタック人の間では半分以上がキリスト教徒で、ムスリムは少数派である。同様に、西カリマンタン州では人口70万人のダヤック人が、北スラウェシ州では人口100万人のミナハサ人が、それぞれキリスト教徒のエスニック・グループで、彼らの居住区ではキリスト教が多数派である。また、東ヌサトゥンガラ州では、いくつかのエスニック・グループがキリスト教を受け入れていて、州の人口3,904,400人のうちプロテスタントが33.2%の129.5万人と、カトリックが52.9%の20.6万人と多数派となっている。

全国的なパターンを見ると、インドネシアの西半分のスマトラ島（北スマトラ州のバタック人を除いて）とジャワ島では、圧倒的にムスリムが多数派である。これに対して、東に行くにつれてイスラーム以外の宗教人口が多くなっている。北スラウェシ州、東ヌサトゥンガラ州、パプア州ではムスリムは少数派である。インドネシア共和国の西半分はイスラーム、東に行くほどキリスト教が普及しているのは、東南アジア島嶼部における植民地化の歴史の反映である。

宗教別に見ると、キリスト教プロテスタントは北スマトラ州（バタック人）、北スラウェシ州（ミナハサ人）、マルク州（アンボン人）、東ヌサトゥンガラ州、中カリマンタン州で強い。カトリックは西カリマンタン州、東ヌサトゥンガラ州、パプア州で強い。ヒンドゥー教徒はバリ州に集中しているが、バリ人の集団移住や国の調査カテゴリーの都合などで、他地方にも見られる。仏教徒は圧倒的に華僑や華人の間に多く、西カリマンタンでの農業を除いて、他のほとんどの地域で商業

に従事しており、全国の主要都市に遍在している。

下記の表 1.3. は、宗教的儀礼を行う場所 (Tempat Ibadah) の数を州別に表している。

表 1.3. 州別・宗教別建造物 (2000 年)

出典: 中央統計局 (Buro Pusat Statistik)

州	イスラーム		プロテスタント		カトリック		ヒンドゥー教		仏教		その他	
	(Masjid/Su- rau/Langgar)		(Greja, 教会)		(Greja, 教会)		(Pura)		(Vihara)			
	数	比率*	数	比率*	数	比率*	数	比率*	数	比率*	数	比率*
1 アチェ	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
2 北スマトラ	17,075	2.3	8,522	3.0	1,752	3.5	118	6.2	310	0.6	-	-
3 西スマトラ	15,803	3.8	153	6.6	73	1.3	0	-	14	-	-	-
4 リアウ	12,068	2.9	522	3.9	128	2.9	54	12.3	193	0.7	-	-
5 ジャンビ	7,519	3.3	97	3.3	29	1.4	10	24.4	15	0.3	-	-
6 南スマトラ	15,018	2.0	433	10.3	212	2.0	156	8.7	179	1.6	-	-
7 ブンクル	3,698	2.7	119	9.9	49	7.7	23	11.3	20	15.0	-	-
8 ランブン	22,585	3.6	898	10.4	275	2.5	411	4.3	116	5.6	-	-
9 ジャカルタ	8,478	1.2	522	1.1	96	0.2	55	2.8	106	0.3	-	-
10 西ジャワ	191,654	4.5	2,559	5.6	188	0.6	102	7.5	227	1.1	-	-
11 中ジャワ	122,710	4.2	2,570	3.9	474	0.9	145	5.1	400	5.3	-	-
12 ジョクジャカル タ	10,185	3.6	280	3.3	152	0.9	21	7.6	21	16.7	-	-
13 東ジャワ	170,660	5.1	2,869	6.5	464	1.3	410	4.4	161	1.8	-	-
14 バリ	465	1.6	85	3.3	46	2.0	9,016	3.3	49	1.3	-	-
15 西ヌサトゥンガ ラ	11,628	3.2	107	20.1	13	0.8	314	2.7	38	1.1	-	-
16 東ヌサトゥンガ ラ	884	2.8	3,073	2.2	2,390	1.1	25	4.4	4	4.1	-	-
17 西カリマンタン	5,979	2.8	1,577	4.2	1,619	2.0	47	16.1	331	1.0	-	-

18	中カリマンタン	3,717	2.8	1,031	3.5	192	4.3	224	2.1	29	15.5	-	-
19	南カリマンタン	9,199	3.2	113	4.4	41	1.7	74	11.8	52	7.4	-	-
20	東カリマンタン	4,380	2.2	815	3.2	250	2.6	30	9.3	30	1.2	-	-
21	北スラウェシ	2,394	1.8	3,186	2.4	267	2.4	30	2.7	18	2.3	-	-
22	中スラウェシ	3,441	2.1	1,319	4.7	159	6.2	240	2.4	17	1.5	-	-
23	南スラウェシ	12,518	1.8	2,329	3.6	425	3.0	145	1.7	19	0.4	-	-
24	南東スラウェシ	2,784	1.7	166	5.2	47	3.2	144	2.7	10	17.4	-	-
25	マルク	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
26	イリアンジャヤ	1,568	3.9	4,047	3.0	863	2.4	29	14.0	23	13.6	-	-
	インドネシア	656,410	3.8	37,392	3.3	10,204	1.6	11,823	3.4	2,368	1.1	-	-

* 1,000 人あたりの宗教的建造物の比率。

全国平均を見た場合は、1,000 人あたりの宗教的建造物の数は、イスラームの 3.8、プロテスタントの 3.3、カトリックの 1.6、ヒンドゥー教の 3.4、仏教の 1.1 である。仏教寺院の 1.1 とカトリックの 1.6 が他の宗教と比較して建造物の数が少ないことがわかる。州別に見てみると、最小の 0.2 (ジャカルタにおけるカトリックの教会数) から最大の 24.4 (ジャンビ州のヒンドゥー教寺院数) とその差は非常に大きい。首都ジャカルタにおけるカトリック教会の数の少なさは、教会関係者からも不満が聞かれたが、ジャカルタ特別州の地方政府から建築許可がおりないことが原因しているといわれている。

2. 国家と宗教

インドネシア共和国はパンチャシラ (建国五原則) を国家原理として掲げている。パンチャシラは 1945 年憲法前文として示されており、次の五つの原則からなる³⁾。

- 1) 唯一至高神の信仰
- 2) 公正にして礼節に富む人道主義
- 3) インドネシアの統一

4) 協議と代議制による英知に導かれた民主主義

5) すべてのインドネシア国民にとっての社会的正義

また、現行の1945年憲法では、宗教に関しては29条に以下のような規定がある。

1) 国家は唯一至高神の信仰に基礎を置く。

2) 国家はすべての住民に対し信教の自由と、それぞれの宗教と信仰に従って宗教儀礼 (イバダー) を実践する自由を保障する。

上記のパンチャシラの第一原則、および憲法 29 条 1 項に「唯一至高神の信仰に基礎を置く」ことが示されている。唯一至高神として、イスラームの「アッラー」というアラビア語起原の用語は使わず、「トゥハン・ヤン・マハエサ (Tuhan Yang Maha Esa)」というインドネシア語 (サンスクリット語起原) の用語が使われている。唯一至高神の信仰はイスラームに限られないという認識で、現在はイスラームのほかに、カトリック、プロテスタント、ヒンドゥー教、仏教、儒教⁴⁾も、この認識を受け入れている⁵⁾。

なぜ、インドネシア共和国が 2 億人を超す世界最大のムスリム人口を抱えながら、イスラームを国教とせず、「唯一至高神」信仰に基礎を置くパンチャシラを国是とし、他宗教との共存を謳っているかは、独立への歴史にある。

ヨーロッパ諸国が進出してくる以前の東南アジア島嶼部には、多数のムスリム国家と部族社会があり、相互に交易や、婚姻関係、政治的同盟を結んだりしていたが、現在のインドネシア共和国全土にわたって彼らが一つであるという民族意識はなかった。しかし、19 世紀初頭以来、オランダの領土支配が本格化するに伴って、これらの現地人社会は蘭領東インド植民地政府の統治下に編入されて、被支配民族として共通の運命を辿ることになった。20 世紀初頭から、オランダの植民地支配に対抗して独立を要求する近代的ナショナリズムが西欧教育を受けた青年知識層の間で民族の差異を超えて発展した。第二次世界大戦に至るまでナショナリズムは民族の多様性を束ねる共通の体験を積み重ねた。単一国家「インドネシア」の概念、国語としての「インドネシア語」、国歌、国旗などは、独立運動指導者たちの間で一致を見た。日本占領期にナショナリズムは大衆の基盤を得た。1945 年から 49 年まで、4 年におよぶ対オランダの独立戦争はさらにナショナリズム体験を国民的共同体験として血肉化した。

1945 年 8 月 17 日の「インドネシア共和国」独立宣言の翌日、独立運動の指導者

たちは準備してきた憲法を發布しようとしたが、その際、東インドネシアのキリスト教地域の代表者は、前文にいわゆるジャカルタ憲章（「ムスリムはイスラーム法の遵守の義務を負う」）の文言を含んだ憲法草案を拒否した。イスラーム指導者を含む独立運動の指導者たちは、協議の末、ジャカルタ憲章に代わり、「唯一至高神への帰依」を含む五原則＝「パンチャシラ」を国家原則とすることに合意し、1945年憲法が發布された。

すなわち、キリスト教徒たちは「イスラーム国家」あるいは「イスラームの国教化」のニュアンスを持つ条項を拒否し、より一般的な「唯一至高神信仰」の原則を憲法に入れることを主張し、多数派ムスリムの同意を得たのである。スハルト政権崩壊後の民主化の過程において、「イスラームの国教化」への道を探る動きが出てきてはいるが、今日まで、この憲法は依然有効である。

他方、国家が唯一至高神の信仰に基礎を置く以上、国民に無信仰を容認することはない。すなわち、唯一至高神を信仰しない者、および無神論者でいることは許されていない。全国民は17歳になると、住民証（Kartu Tanda Penduduk, 略称KTP）を所持しなければならないが、そのカードには上記の六つの宗教（イスラーム、カトリック、プロテスタント、ヒンドゥー教、仏教、儒教）のいずれかを記入する。

スハルト政権崩壊後、多くの法が改正されてきたが、建国五原則「パンチャシラ」はいまだ不変であり、「唯一至高神への帰依」を原則とし、現在まで憲法前文および29条の改正は必要なしとされている。その意味では、インドネシアという国家は、国民に宗教を持つことを強制している国家である。

「唯一至高神への帰依」として、現在、インドネシア国家は特定宗教として上記の六つの宗教を「公認」している。しかしながら、現行法で「公認宗教」の規定はどこにもない。ただ、宗教省の機構の中で、どの宗教に行政的指導と援助、サービスを与えるかが規定されているのみである。この規定に従って、宗教省では今までは5宗教（イスラーム、カトリック、プロテスタント、ヒンドゥー教、仏教）が対象とされてきた。儒教の取り扱いに関しては、2004年現在まで機構上の改正はなされていない。また、上記の五つの宗教のみが「公認宗教」であるか否かに関する見解は、関係者（政府、各省、宗教指導者等）の間で議論に決着がつかっていない。

また、スハルト政権崩壊後、急速な勢いで地方分権化が進んでいるが、宗教は地方自治、地方分権化のための新しい立法処置からは一応除外された⁹⁾。しかし、2003年度および2004年度の現地調査で、宗教は、改革前と同様中央政府管轄であるが、地方行政のあり方が州・県によって異なるため、これによって宗教関係の事柄に関しても地方分権の影響が出てきたことが判明した。すなわち、各宗教は国家の方針として基本的に対等な位置にあるが、法律以外の大臣令や地方自治体議会制定の条例・首長の指示などで、実質的には宗教活動の規制が行われているようである。特に、キリスト教系の宣教活動や教会の新設に対する規制は厳しいと伝えられる。また、アチェ特別州は、宗教行政を地方政府の管轄下に置き、イスラーム法の導入など独自の路線を進もうとしている。

このように、現在までのところインドネシア共和国は、憲法において国教を定めていない。しかしながら、国民に基本的信仰の自由を保障し、憲法の基礎とされる建国五原則（パンチャシラ）で、国民に「唯一至高神への帰依」を義務づけた国家であり、国家体制そのものに宗教が深く関与している国である。これを如実に表しているのが宗教省の存在である。

3. 宗教省

3.1. 宗教省の位置と役割

インドネシア共和国の中央政府は大統領直轄機関と内閣所管の各省とに大別される。宗教省は、内務、外務、国防治安、法務、情報、大蔵、教育等、内閣所管の17省の内の一つである。イスラームを含む国民の宗教生活尊重の方針は、インドネシア共和国成立の時点で明らかにされ、国家の基本原則として1945年憲法前文の第一原則「唯一至高神信仰」および29条（宗教的権利の国家保証）に明記されている。この基本原則の制度化として置かれた宗教省は、17省内においても重要な省の一つであり、職員数も最も多い。

各省は、大臣直属のスタッフ組織と個別の所管事務を担当するライン組織からなっている。大臣直轄のスタッフ組織は、省全体の事務を調整し、大臣の補佐を担当する総務局と査察・監督・業績評価を行う監察総局からなる。宗教省の場合、個

別の所管事務を担当するライン組織は、(1) イスラーム社会指導・巡礼事業総局、(2) イスラーム宗教教育育成総局、(3) プロテスタント社会指導総局、(4) カトリック社会指導総局、(5) ヒンドゥー教・仏教社会指導総局の五つの総局からなる(図 1.1. 宗教省組織図)。しかし、総人口における各宗教別人口は大きく異なっているため、各総局の規模は対応する宗教の人口に比例して、職員数などで大きく異なる。

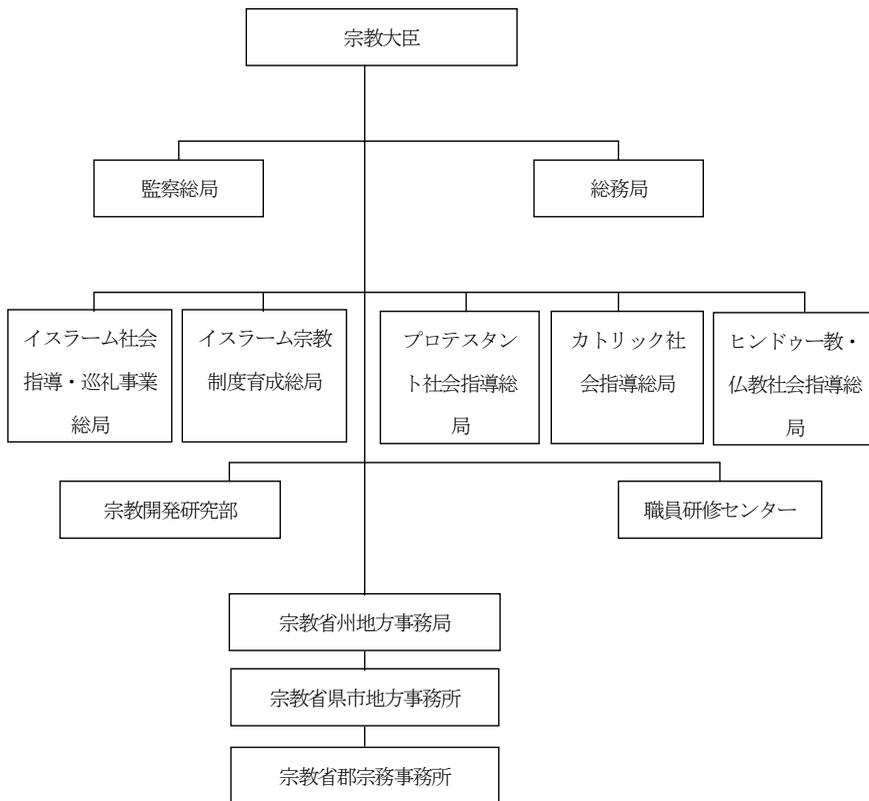
中央政府は宗教省を中心として、内務省および教育文化省(現国民教育省)と連携して、上記の五つの宗教の教徒に対して、制度的指導・財政的援助を与えてきた。宗教教育(教師の給与、教科書の印刷と配布)と宗教生活(聖典の印刷と配布、礼拝所・教会の建設)の指導・援助が上記の宗教全体に共通する分野であるが、イスラームに関しては、ムスリム人口の大きさとイスラームの特殊性を反映した指導のために上記の(1)と(2)の二つの総局が置かれている。

イスラーム社会指導・巡礼総局は、(1) イスラーム宗務局、(2) イスラーム広報局、(3) 巡礼事業執行局、(4) 巡礼事業育成局の四つの局を持つ。イスラーム宗務局は、結婚・離婚・復婚(ルジュック)、および相続と寄進(ワクフ)の指導・登録を管轄する。広報局は布教(ダクワ)のための活動指導と援助、情報提供等を司る。ムスリムにとって五行の一つであるメッカ巡礼は、完全に国家によって統制され、そのために巡礼事業執行局と巡礼育成局が設置されており、巡礼に関するすべての事業はこの2局によって取り扱われている。

イスラーム宗教制度育成総局は、(1) 国立一般学校イスラーム教育育成局、(2) イスラーム高等教育育成局、(3) イスラーム教育育成局、(4) イスラーム宗教裁判所機構育成局の4局を持つ。すなわち、イスラーム教育とイスラーム司法行政がこの部局の管轄下にある。これらの局の指導下にある教育機関を通じて、宗教省の役人および、イスラーム宗教裁判所の司法および一般行政に携わる職員のリ再教育がなされると同時に、新しい人材の養成・確保もルートが確立している。

イスラーム社会指導・巡礼事業総局のイスラーム宗務局とイスラーム宗教制度育成総局のイスラーム宗教裁判所機構育成局は、イスラーム法適用のための機関である。前者は結婚・離婚・復婚および相続と寄進の指導・登録を取り扱う宗務事務所を郡レベルまで持ち、また後者はイスラーム宗教裁判所を県レベルまで設置している。

図 1.1. 宗教省組織図



Bagan Organisasi Departemen Agama (Keppres No. 44 dan 45 Tahun 1974 dan Keppres No. 30 Tahun 1978)

出典: Departemen Agama R. I., *Kedudukan, Tugas, Fungsi, Kewenangan, Susunan Organisasi dan Tata Kerja Departemen Agama*, 2001, pp. 196

プロテスタント社会指導総局とカトリック社会指導総局は、それぞれ宗務局とその下部組織として宗教組織、教育、広報、情報提供等を担当する亜局を持っている。

ヒンドゥー教・仏教社会指導総局は、ヒンドゥー教局と仏教局に分かれ、それぞれ信徒共同体の宗教教育、広報、情報提供等を担当する亜局を持っている。ヒンドゥー教・仏教社会指導総局では、ヒンドゥー教と仏教担当部門を分離し、二つの総局を設立する要請が長年にわたって出されているが、いまだその動きはない。儒教に対しては現在のところ指導局は設立されていない。信徒人口から見て早急に設立される可能性は低いと思われる。

このような宗教別による担当総局の設置にインドネシアの宗教行政の特徴を見ることができる。宗教省の役割はそれぞれの宗教共同体の独立性を保障すると同時に、宗教間での平等で公正な扱いを施行することにある。

例えば、国民の祝日の決め方にそれが反映している。14日の国民祝日のうち、11日が宗教に関連したものである。その日数は宗教別人口によって重みがかかけられていることは否めない。しかし、2004年の場合のように、各宗教にとっての特別の日が少なくとも年1回は国民祝日として定められている⁷⁾。

- 1) 新年 (1月1日)
- 2) イムレック (儒教, 中国の旧暦新年, 2004年1月22日)
- 3) イードル・アドハ (イスラーム, 犠牲祭, 2004年2月2日)
- 4) ムハッラム (イスラーム暦の新年, 2004年2月23日)
- 5) ニェピ (ヒンドゥー教, 2004年3月21日)
- 6) キリスト受難日 (キリスト教, 4月9日)
- 7) マウリード・ナビ・ムハンマド (イスラーム, ムハンマド生誕祭, 2004年5月2日)
- 8) キリスト昇天日 (キリスト教, 5月20日)
- 9) ワイサック (仏教, 6月3日)
- 10) 独立記念日 (8月17日)
- 11) イスラミ・ミアラージュ (イスラーム, 夜の旅と昇天, 2004年9月12日)
- 12) イードル・フィトリ (イスラーム, 断食明けの大祭, 2004年11月14-15日)
- 13) クリスマス (キリスト教, 12月25日)

上記の祝日のうち、イスラーム関係の祝日は6日、キリスト教は3日、ヒンドゥー教、仏教、儒教はそれぞれ各1日ずつである⁸⁾。

また、図 1.1. に見られるように、宗教省には、ジャカルタにある本省、州レベ

ルにある宗教省州地方事務所、県・市レベルに設置されている宗教省県市地方事務所、そして一番末端の機構として、郡レベルにある宗教省郡宗務事務所がある。これら三つの地方レベルに設置されている事務所は、すべて本省におけると同様に上記の五つの宗教を平等に指導・援助する任務を持つ。

以上、宗教省の位置と役割、および組織構成を記述してきたが、宗教省は、独立後のインドネシア政府が生み出した全く新しい政府機関ではなかった。それは、東南アジアの島嶼部にイスラームが伝来して以来の長い歴史の中ではぐくまれた伝統に基づいたものであるため、以下簡単に、その設立までの経緯を記す。

3.2. 宗教行政の歴史

宗教省の設立は、イスラーム宗教裁判所の歴史と深い関連を持つ。イスラーム宗教裁判所は、東南アジアの島嶼部にイスラームが到来し、ムスリム共同体が設立されて以来、各地の共同体を治めてきたスルタン = 土侯領 (スルタネート、カスルタナン) や王国 (クラジャアン) において、独自の司法制度をもって発展してきた。詳しい実態は、まだ十分に研究されていないが、現在のところ大きく三つの型に分けることができるとされている。

(1) アチェ型、(2) ジャワ・マドゥラ型、そして (3) ミナンカバウ型である。アチェ型は、中央集権化した政治権力とイスラーム司法行政が完全に一体化した形での統治である。ジャワ・マドゥラ型は、中央集権化した統治者のもとで一般行政と宗教行政が車の両輪のような形となって政治権力を支えるものである。ミナンカバウ型は、村落共同体の中でウラマーの指導のもとに長老たちによって自治的にウンマ (イスラーム共同体) の秩序を保つという形をとっている。現代のインドネシア共和国のイスラーム宗教裁判所制度は、この三つの型のうちジャワ・マドゥラ型を基本モデルとしている。

ジャワ・マドゥラ型は、プンフロン (Penghulon) あるいはスランビー (Serambi) と呼ばれるイスラーム宗教裁判所と、ジャクサ (Jaksa) と呼ばれる一般裁判所からなっていた。このうちスランビーが、現在のイスラーム宗教裁判所の前身である。19世紀初頭ジャワの副総督であったトーマス・ラッフルズは、このスランビーの裁判官はプンフルと呼ばれ、婚姻・相続・寄進等の身分法の分野における裁決と刑法上の大罪の審判に関わっていたと報告している。ラッフルズがペティ・

クライム (petty crime) と呼んだ小さな一般犯罪は、ジャクサで取り扱われていたという [Raffles 1978(1817)]。

1812 年、ラッフルズは法改正を行い、イスラーム法を廃止して近代ヨーロッパ法を導入しようと試みたが、イギリスの統治期間が非常に短かったため、失敗に終わった。この法改革は、イギリスの撤退後、オランダによって引き継がれ実施に踏み切られた。これが有名なディポネゴロ戦争の要因の一つとなった。このとき多くのウラマーはイスラーム法の廃止反対に立ち上がり、植民地政府のやり方を敵対視してディポネゴロ王子側についた。結果的には、ディポネゴロ王子が負け、その帰結としてインドネシアのウラマーの弱体化が起こった。

このウラマーの弱体化に伴い、スランビーから刑法上の犯罪の裁判権が取り上げられた。そして、スランビーでは婚姻・相続・寄進問題だけを取り扱うこととなった。このように権限は縮小されたけれども、プンフロンあるいはスランビーと呼ばれたイスラーム宗教裁判所はそのまま存続し、オランダ植民地体制の法体系に組み込まれていった。

19 世紀の後半から 20 世紀にかけて、オランダの全面的支配が確立されてくると、イスラーム宗教裁判所にもその影響が及んできた。1882 年オランダは、植民地政令 152 号を發布、ジャワ・マドゥラに「プリステル・ラート (Pristerraad)」を設置し、イスラーム法はこの「プリステル・ラート」、すなわち「司祭による裁判所」において適用されることとなった。インドネシア人はこの裁判所を「ラート・アガマ (Raad Agama)」、すなわち「宗教法廷」と呼んだ。

前述のように「プリステル・ラート」あるいは「ラート・アガマ」は、刑法の裁判権を失い、イスラーム法の身分法 (婚姻・相続・寄進) のみに権限を縮小されたものとなっていた。さらに、1937 年、オランダは「プリステル・ラート」から相続・寄進問題に関する裁判の権利を取り上げてしまった。そして「プリステル・ラート」の権限を婚姻関係の分野のみに限るとした。相続および寄進の取り扱いに関する権限は「ラント・ラート (Land Radd)」、すなわち「国の裁判所」と呼ばれる一般裁判所に移された。

オランダ時代のジャワ・マドゥラにおける「プリステル・ラート」、あるいはインドネシア名の「ラート・アガマ」は、1942 年から 1945 年の日本軍政期には「僧侶法院」と改名された。「僧侶法院」は各県に 1 か所の原則で、計 80 か所あった。

その上に、控訴審のための「回教高等法院」がバタビア（ジャカルタ）に置かれた。

このようにインドネシア共和国独立以前のジャワ・マドゥラにおけるイスラーム宗教裁判所は「プンフロン」、あるいは「スランビー」、「プリステル・ラート」、そして「僧侶法院」とその名称を変えながら続いてきた。この過程において、独立後のイスラーム宗教裁判所制度の発展を考察するうえで、重要な変化が起こった。それは、オランダ支配以前には、一般行政と宗教行政が車の両輪となって土侯領・王国の統治機構を支え、イスラーム宗教裁判所は宗教行政の核となっていたが、オランダ植民地時代と日本軍政期には、宗教と司法が分離されたことである。「プリステル・ラート」はオランダ植民地政府の機構の中で司法部に属し、「回教高等法院」と「僧侶法院」は日本軍政期には法務部に所属した。宗教、イスラームに関しては、オランダ政府は「原住民事情局」で扱い、日本軍政部当局は「宗務部」で取り扱ったのである。

独立後、インドネシア人の手による主権国家の樹立は、イスラーム宗教裁判所制度にも変化をもたらした。1945年8月独立直後には、イスラーム宗教裁判所は暫定的に法務省に置かれたが、1946年1月宗教省の設立と同時に法務省から宗教省に移された。これにより、イスラーム宗教裁判所は、国家のイスラーム宗教行政の一環として司法行政という位置を確立した。また宗教教育も教育省の管轄から宗教省の管轄下に移された。

4. 宗教団体に関する法制度

4.1. 宗教団体に関する法人制度等

4.1.1. 宗教団体に与えられる法的地位

インドネシアでは、現在、宗教団体に関する特別の法律はない。宗教団体は、他の社会団体とともに、社会団民法（1985年法律8号、Undang-Undang No. 8 Tahun 1985 tentang Organisasi Kemasyarakatan）の適用を受けている。また、財団の形態を取る宗教団体は財団法（2001年法律6号、Undang-Undang No. 6 Tahun 2001 tentang Yayasan）の適用を受ける。さらに、教育に携わる宗教団体には、新たに制定され

た国民教育制度法 (2003 年法律 20 号, Undang-Undang No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional) が適用される。

2004 年現在, 宗教団体に関するインドネシアの法制度および政治的環境は極めて自由である。1998 年 5 月, スハルト大統領の 32 年間に及ぶ独裁的な体制が崩壊した後, 基本的人権の尊重, 民主化を目指す全面的な法制度・政治体制の改革が進行する中で, 宗教団体は, 他の社会団体と並んで, これまで見られなかった自由を享受し, 社会的認識を受けている。

スハルト大統領の統治時代 (1966-98) には, 国内の治安維持, 政治的安定のため, SARA (S = Suku 民族, A = Agama 宗教, R = Ras 人種 <特に華人>, A = Antargolongan 集団間) 問題の対策が, 政府の中心的課題の一つとされ, 宗教団体の動向は常に監視の対象とされていた。スハルト政権の初期には, 宗教団体を含む社会団体に対する特定の法的規制は存在しなかった。しかし, 国権の最高機関である国民協議会において, 1965 年にクーデターを企てたとされる共産党および傘下組織の解散およびマルクス主義宣伝の禁止, さらに, インドネシア共産党を支援したとされる中華人民共和国の影響を排除するため中国語・中国文化 (儒教を含む) の禁止, また, 1950 年代の議会制民主主義の時代に大政党の一つであったイスラーム政党のマシュミ党の復活禁止の決定がなされ, 行政上, 大統領はこれらの決議を実行に移す処置を取った。この政策遂行の機関として, 国軍の治安秩序回復作戦本部 (KOPKAMTIB) が設立され, 国軍は直接, 政党, 社会団体に対する監督, 指導, 規制を行った。1973 年には, 政府の圧力で, それまで存在した複数のイスラーム政党はすべて開発統一党に統合され, キリスト教政党は世俗的ナショナリストの国民党と合同して民主党を設立した。さらに, 政党・ゴルカル法が 1975 年に制定され (1975 年法律 3 号, Undang-Undang No.3 Tahun 1975 tentang Partai Politik dan Golongan Karya), 前記の 2 党に, 実質的な政権与党であるゴルカルを加えた, 3 政治勢力のみしか合法的政治参加組織として認めない政治体制ができあがった。また, 1979 年のイラン・イスラーム革命の勃発を契機に復興の兆しを見せ始めたイスラーム勢力の脅威を排除するため, 1980 年代前半, スハルト大統領はすべての政党および社会団体に対して, パンチャシラを組織の唯一の原則として, 受け入れるよう圧力を加えた。こうして, 政党・ゴルカル法は改正され (1985 年法律 3 号, 開発統一党のシンボルをカーバ聖殿から星に変える等, イスラーム

色の払拭の規定が設けられた), それに続いて, 社会団体が制定された (1985 年法律 8 号 Undang-Undang No. 8 Tahun 1985 tentang Organisasi Kemasyarakatan)。

社会団体法によって, 既存の宗教団体を含むすべての社会団体は 2 年以内に, 綱領・組織原理を改正して, 「パンチャシラを唯一の原則とする」旨を明記することが要求された (社会団体法第 2 章 2 条: 「社会団体はパンチャシラを唯一の原則として立脚する」)。そのうえで, 各社会団体は「各自の特質に基づいて, 各自の目的を規定する」(3 条) とされた。ナフダトゥール・ウラマー (NU) やムハマディヤーなど既存の宗教・社会団体は, ほとんどすべて, この要求を受け入れた (最終的に, パンチャシラ受け入れを拒否して, 非合法の存在となった組織は, イスラーム生徒同盟 (PPI = Persatuan Pelajar Islam) のみであったと伝えられている)。社会団体法はスハルト政権の強圧的性格を示すものとみなされた。

1998 年, スハルト退陣後の民主化状況において, パンチャシラを唯一の原則として, 全社会団体に強要する社会団体法は, そぐわない感じがする。しかし, 政府担当者によると, 現在も同法は依然として有効とのことである (法務省社会政治総局社会指導局課長とのインタビュー)。ただ, 国民協議会で「パンチャシラ講習義務の廃止」が決定されたこと (1998 年 18 号), さらに, 新政党法 (1999 年法律 2 号) でパンチャシラが「唯一の原則」とは規定されず, 他の特徴づけも自由となったことで, 社会団体法のパンチャシラ条項は規制的ニュアンスを失い, 同法は, むしろ全体として, 社会団体の存在を法的に保護・保証する役割を果たしているという (同上)。いずれにせよ, 後述するように, 内務省は社会団体法による社会団体の監督・指導の姿勢を崩していない。

4.1.2. 宗教団体に適用される法制度の内容

現行法制度のもとでは, 宗教団体はまず法務人権省 (旧法務省) に登録して法人格 (rechtsperson, legal personality) を得る。宗教団体は, 社会団体の一種とみなされ, 上記の「社会団体法」の適用を受けるとともに, 財団の形態を取った場合は, 新たに制定された「財団法」(2001 年法律 6 号 Undang-Undang Yayasan) の適用をも受ける。宗教団体と他の団体との法制上の区別はない。社会団体は法務人権省に登録された後, 内務省社会政治総局社会指導局の指導, および, それぞれの管轄の省庁の指導, あるいは地方政府の管轄下に入る。現在, 内務省の指導下にあ

る全社会団体の一覧は『社会団体要覧 (Direktori Organisasi Kemasyarakatan 1999)』に収められている (下記参照)。

新たに制定された財団法の前文においては、この法律制定の背景が述べられている。それによると、財団 (yayasan) は広くインドネシア社会に存在しているが、これまで財団に関する独自の法律はなく、財団は慣習および最高裁の判例に従って、社会的、宗教的、人道的目的のために、設立・運用されてきた。しかし、財団本来の目的から逸脱して、これを悪用し、不正な手段で役員個人の富の追求の道具とする事例も見られた。したがって、ここに、財団の法的性格の明確化、公開性と透明性の原則に基づいた組織や運用手続きの規定が必要になったという (前文 c)。

さらに、同法に付帯する「説明」においては、「この法律は社会に対して財団に関する正しい理解を与えること、財団の法的確実性と整合性を保証すること、および社会、宗教、および人道の分野で一定の目的を達成する法的手段としての財団の機能を回復することを目的とする」と述べられている (同法説明 1, Penjelasan 1)。

同法の条文規定の中で特徴的なことは、設立は公証人から法務人権省地方事務所へ届け出て、同大臣の認可を経て、官報で公表され、法人格が認められること、設立者、役員、監査役は財団から報酬を得ることは許されず、財団財産の分配は不可であること、事業は許可されるが、資金は全財産の 25% までに限られること、財産は、寄付、ワクフ、贈与、遺言による贈与によって得られるが、ワクフの場合はワクフ法の適用を受けること、財政規模の大きい財団は、公認会計士の監査および決算の公表が要求されること、などである。財団の監督官庁は法務人権省 (地方事務所) であり、解散は検察庁の申請により裁判所が決定するとされている。

4.1.3. 所轄庁または担当部局

宗教団体の指導には、以下の諸官庁が関係している。

- a) 宗教省: 総職員数は全国で約 18 万人。地方では郡のレベルまで宗務事務所 (KUA) を持ち、中央から地方まで、宗教団体と密接に連携して、指導にあたっている。
- b) 内務省: 中央および地方において、宗教団体を含む社会団体の登録を受け、

指導にあたっている。最近の地方分権化で、地方における内務省所属の国家公務員は州政府のレベルまでとなり、県・市レベルおよび郡レベルの国家公務員は地方公務員に身分が移された。内務大臣および地方政府の長は、依然として、社会団体の凍結、解散の権限を持っているようである。

- c) 国民教育省: 最近制定された国民教育制度法は、イスラーム系学校 (マドラッサ) の国民教育制度における位置、および、全学校における宗教教育の義務化を規定している。宗教団体が運営する学校は宗教省が主管の官庁だが、カリキュラム編成、教員、資格試験などでは、国民教育省の管轄下にも入る。また、同法によって教育制度は地方分権を基本的性格とする旨が法制化された。
- d) 法務人権省: 財団法による財団の登録、指導、解散は同省の管轄である。
- e) 社会省: 社会団体、宗教団体、財団などが設立、経営する社会福祉関係の孤児院、養老院、身体障害者などの施設は、社会省の管轄下にも入るものと思われる。同省は地方分権化の対象になっているが、その移行の実態はまだ明らかではない。
- f) 検察庁: 以下に見るように、スハルト時代、検察庁は社会団体の存続を左右する強大な権限を持っていた。しかし、改革後は、関連法体系の整備に伴って、検察庁の権限は制限されてきたように見受けられる。地方では、県・市レベルまで、検察庁の支所が置かれている。
- g) 国軍・警察: 国軍と警察の分離に伴って、国軍は警察の要請がない限り、国内の治安維持には、直接、関与しないこととなった。警察は、法律に従って、法律違反者を逮捕、拘禁、起訴する。以下に見るように、宗教の誹謗、中傷、悪用は刑法違反であり、警察権が発動される。警察はすべて国家警察で、警察官および職員の総数は 30 万人前後と推定される。警察署は郡レベルまで存在する。

4.1.4. 法の運用の実際

社会団体法によって、全社会団体は、その組織活動の地理的範囲に従って、中央政府の内務省または地方政府の長、すなわち、州知事および県知事、市長に登録し、その指導を受ける。社会団体は法律に違反した場合、凍結または解散させら

れる。

先述したように、財団法は新たに制定されたばかりなので、運用の実際に関する情報や、問題点等は明らかになっていない。

スハルト大統領の時代には、中央・地方の検察庁が極めて大きな権限を持ち、その決定で社会団体を解散できた。いくつかの例を挙げる。

例1: イスラーム団体のダルル・アルカム (Darul Arqam) は、1994年、北スマトラ州高等検察庁によって、「特定指導者への忠誠を誓い、排他的共同生活を行い、イスラームの教義から逸脱している」として、組織的活動の禁止の処分を受けた。その後、西スマトラ、アチェ、リアウ、ジャカルタ、西ジャワ、中ジャワ、東ジャワ、西ヌサトゥンガラ各州の高等検察庁もこれに倣った [Hamdan (ed.) 2003]。

例2: イスラーム団体のイスラーム・ジャマア (Islam Jamaah) は、イスラーム教義の異端として、最高検察庁が1971年に禁止した。しかし、間もなく、「インドネシア・イスラーム布教院 (Lembaga Dakwah Islam Indonesia = LDIM)」という名前で活動を継続した。教義は、現存する特定の指導者個人への忠誠の誓約に基づき、集団礼拝で他の礼拝指導者を受け入れないとする極めて排他的なものであるという。ジャカルタのウラマー協議会 (MUI Jakarta) は政府当局にこの組織を禁止するよう要請したが、今日まで政府は受け入れていないという [Hamdan (ed.) 2003]。

例3: 最近の「終末日教会」事件。あるプロテスタントの牧師が「世界の終末・最後の審判の日が2003年11月10日に来る」と予言し、約300人の信徒は財産を全部売り払って、全国各地からバンドゥンの教会に集結して、「終末と救済 = 天国直行」を待ったが、終末は来なかった。牧師ら教会指導者は刑法156条違反 (宗教への敵対、悪用、中傷) で逮捕され、断食中だった一般信徒らは警察に保護されて、その後、インドネシア・キリスト教会連合フォーラムに引き渡されたと報道されている [TEMPO, 2003年11月30日号]。

4.2. 宗教団体に関する課税制度

営利活動を行わない限り、課税は行われていない。財団の事業も、課税の対象にはならないといわれている。

4.3. 政教分離

1998年、スハルト退陣後、数回にわたって1945年憲法の改正が行われたが、前文に記されている建国五原則のパンチャシラ、特に、第一原則の唯一至高神信仰および29条は、そのまま残っている。すなわち、インドネシア共和国が発足する際に成立したイスラーム教徒の指導者、セキュラーなナショナリスト指導者、さらにキリスト教指導者間のコンセンサスは現在に至るまで有効であることが示された。これによって、インドネシアはイスラーム国家ではないが、政教分離した世俗的国家でもないことが明らかにされている。憲法の規定および現実の政府の施策は、国家が国民の宗教生活を指導、育成、推進する役割を果たすものであることを物語っており、インドネシア共和国は一種の「宗教国家」であるともいえる。実際に、スハルト大統領はそのような趣旨の言明を繰り返してきた。また、スハルト政権末期の宗教大臣ムナウイール・シヤザリも同趣旨の言明を行い、宗教省の存在意義を強調した。

インドネシア共和国においては、政府の役割は「政治を宗教から守る」というよりも、むしろ積極的に国民生活における宗教の働きを支援するものである。この事実は宗教的祭日が国民祝日として、休日とされていることにも明らかである。

宗教団体の政治活動は許されていない(政党法、選挙法)。しかし政党が特定の宗教を綱領に入れることは自由である(例: 改革後、開発統一党は綱領をパンチャシラからイスラームに変えた)。改革後、政治的自由の保証によって、いわゆる宗教政党が多数出現した。1999年の総選挙に参加した全政党48党の中で、宗教色を明確にした政党は全部で18党、うちイスラーム系が15党、プロテスタント系が2党、カトリック系が1党であった。ナフダトゥール・ウラマーとムハマディヤーという2大イスラーム組織をそれぞれのベースにした民族覚醒党PKBと国民信託党PANは、パンチャシラ・ナショナリズムを綱領に、宗教的には中立の立場を取り、党员には非ムスリムをも受け入れている。投票の結果は、PKBおよびPANを含め、イスラーム色の政党全部の得票率は43%にとどまり、議会の多数を制することはできなかった。この結果、ムスリムにイスラーム法の遵守を強制する「ジャカルタ憲章」の復活の可能性はなしとなった。

宗教教育は国立私立を問わず、小学校から大学まで、全学校において義務的教

科となっている。宗教教育は児童（親）の権利であり、学校は児童の宗教に見合う宗教教育の時間を設けなければならない。必要とされた場合、私立学校へ派遣される宗教教師の給与は国庫負担となる。

宗教的施設への国庫金・公金の支出は認められる。

「宗教への帰依、信仰心の篤いこと」は公職候補者のメリットとされている。大統領をはじめ、公職就任の際は、それぞれの宗教の聖典に誓って、忠誠の宣誓をする。公的場面での挨拶は、イスラームの挨拶もしくはそれに準ずる挨拶が定着している。

5. 宗教と社会

5.1. 主要宗教団体の概要

社会团体法に基づいて、内務省社会政治総局社会指導局に登録された社会团体の概要は、1999年現在、以下のとおりである。

I. 同種活動に基づく団体	
A. 財団	351
B. 非財団	199
II. 同種の職業に基づく団体	386
III. 同種の機能に基づく団体	199
IV. 同種の宗教に基づく団体	
A. イスラーム	75
B. キリスト教プロテスタント	221
C. キリスト教カトリック	3
D. 仏教	16
E. ヒンドゥー教	4
<u>V. 同種の唯一至高神信仰に基づく団体</u>	<u>45</u>
総計	1,499

出典: Direktorat Pembinaan Masyarakat, Direktorat Jenderal Sosial Politik, Departemen Dalam Negeri, 1999

この社会団体の分類は、社会団体法の規定、すなわち「この法において社会団体とは、同種の活動、職業、機能、宗教、唯一至高神信仰に基づいて、インドネシア国民によって組織される団体を指す」（社会団体法第1章1条）によるものである。

「I. 同種の活動」の「A. 財団」の中には、非宗教的財団（例えば、インドネシア心臓財団、インドネシア社会科学財団）と並んで、多数の宗教的組織（ナフダトゥール・ウラマー・ムスリマット福祉財団、聖書宣伝普及財団など）が含まれている。したがって、宗教関係の社会団体の総数は、「IV 同種の宗教に基づく団体」の総数 = 319 よりもかなり多いと推測される。他方、宗教関係の社会団体の中で、キリスト教プロテスタント系の組織の数が飛び抜けて多い現象は、プロテスタント教会の場合、民族、教義、外国ミッションなどの違いで、それぞれ別の教会が組織されていることによるものと思われる。

これらの宗教団体の中で、特に代表的な団体およびその連合体は以下のとおりである。

- (a) ナフダトゥール・ウラマー (NU = Nahdlatul Ulama)
- (b) ムハマディヤー (Muhammadiyah)
- (c) インドネシア・ウラマー協議会 (MUI = Majelis Ulama Indonesia)
- (d) インドネシア・ムスリム知識人協会 (ICMI = Ikatan Cendekiawan Muslim Se-Indonesia)
- (e) インドネシア諸教会連合 (PGI = Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia, 以前は DGI = Dewan Gereja-Gereja di Indonesia と称したプロテスタント教会連合)
- (f) インドネシア司教会議 (KWI = Konferensi Waligereja Indonesia, 以前は MAWI = Majelis Agung Waligereja Indonesia と称したカトリック組織)
- (g) インドネシア・パリサダ・ヒンドゥー・ダルマ協会 (PHDI = Parisada Hindu Dharma Indonesia)
- (h) インドネシア仏教徒代表者会議 (WALUBI = Perwakilan Umat Budha Indonesia)

(i) インドネシア儒教高等評議会 (MATAKIN = Majelis Tinggi Agama Konghucu Indonesia)

(j) 「唯一至高神信仰 (Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa)」諸派

以上の主要な宗教団体の特徴に関して、次に、やや詳しく記述する。

(a) ナフダトゥール・ウラマー (Nahdlatul Ulama), 略称は NU。幹部会議長:
ハシム・ムザディ

ナフダトゥール・ウラマーはアラビア語で「ウラマーの覚醒」を意味し、1926年スラバヤで結成されたインドネシアの伝統主義的ウラマー(イスラーム学者)とその支持者の組織である。NU本部が発行したパンフレットによると、1930年、オランダ植民地政府によって法人格(rechtsperson)が認められ、さらに、1989年、インドネシア共和国法務省がその法的ステータスを再認証している [*Pengurus Besar Nahdlatul Ulama n.d.*]。主として、ジャワ農村部のイスラーム寄宿塾 = プサントレンを支持基盤として、スンナ派4法学派の教義遵守と伝統的イスラーム教育継承の立場を堅持し、ムハマディヤーなどの改革主義運動に対抗する形で拡大してきた。1930年代のオランダ支配末期から40年代の日本占領期にかけては、ムハマディヤーなどととも、ミアイ(MIAI, 全インドネシア・イスラーム評議会)の設立に参加、さらに同組織が発展したマシュミ(MASJUMI, インドネシア・イスラーム教徒協議会)では会長を出すなど、全国的なイスラーム組織連合体の基幹となって活躍した。1945-49年、オランダの再統治に反対し、独立を要求して戦われた独立戦争を「聖戦」とみなし、多数のNU系ウラマーやプサントレン塾生の青年たちが、義勇軍を組織して戦闘に参加した。1952年、NUはイスラーム連合政党のマシュミ党を離れて独自政党となり、1955年の第1回総選挙に参加して18.4%の得票率を得て、4大政党の一つとなった。1960年代前半は、スカルノ大統領のナサコム体制(ナショナリズム, 宗教 = イスラーム, 共産主義の連合)の一翼を担うが、1965-66年には、反共の立場からスハルト政権の発足に協力した。1973年、他のイスラーム政党とともに開発統一党結成に参加した。1984年、NUは建国五原則 = パンチャシラを綱領に受け入れ、開発統一党と絶縁し、「26年路線」すなわちプ

サントレンを基盤としたイスラーム教育の普及と社会福祉の向上に専念することを決定した。その結果、1987年の総選挙で開発統一党の得票は大幅に後退した。1980年代後半、NUはスハルト大統領のイスラーム化政策を「セクト的」として、批判的な立場を取り、1992年のスハルト再選運動にも同調せず、政府・政党からは「等距離」の独自の立場を堅持した。1994年の全国大会では、親スハルト派の挑戦を退け、自主路線堅持の指導部を再選した。1996年、民主党への弾圧に抗議し、軍部の政治支配の排除、宗教の政治的利用排除の「市民社会」論を展開し、スハルト体制への国民的不満に方向づけを与えた。1997年の総選挙では中立を堅持し、1998年、スハルト大統領の退陣要求・改革運動に全面的に参加した。1999年、政治的自由の保証された総選挙には、民族覚醒党(PKB)を結成して参加し、得票率12.66%を獲得した。得票と議席数では闘争民主党とゴルカルが1,2位となり、議席数では開発統一党(得票率10.72%)に3位を譲ったが、PKBはイスラーム諸政党中最大の得票数を得た。総選挙後の国民協議会はNU議長のアブドゥルラフマン・ワヒド(グス・ドゥル)を共和国第4代大統領に選出した。しかし、安定多数不在の多党制で政権は不安定となり、さらに不正資金疑惑で、2001年、グス・ドゥルは大統領のポストから退陣を余儀なくされた。次期メガワティ大統領の政権にはNU指導者が宗教大臣として参加している。NU全体は政治闘争から撤退し、民主化、民生向上の拠点としてプサントレンに回帰している。また、プサントレンの質的向上、量的拡大を図る努力がなされている。最近では、プサントレンと一般高等教育の両方を受けた新世代のNU指導者が大量に輩出する兆しが顕著に見られている。

NUの会員数は、会員証に基づく明確なデータがないが、支持者を含めて、ほぼ4,000万人と公称されている。傘下の学校およびプサントレン・マドラッサの数は前記のパンフレットによると以下のとおりである。

幼稚園	3,885		
小学校	197	初級マドラッサ	3,861
中学校	378	中級マドラッサ	733
高校	211	上級マドラッサ	212

- (b) ムハマディヤー Muhammadiyah。中央指導部議長: アフマッド・シャフイイ・マアリフ

1912年、インドネシア中部ジャワのジョクジャカルタ・スルタン領の宗教役人アフマッド・ダフランらによって結成された近代派イスラーム改革運動の組織で、アラビア語で「ムハンマドに従う者」を意味する。オランダ植民地政府は1914年、ジョクジャカルタ・スルタン領における法人格、さらに1921年、蘭領インド全体における法人格を認めた [Profil Mujammadiyah 2000 2000: 11]。伝統主義の NU と並んで、現存の全国的イスラーム組織中最大の一つである。会員支持者の総数は公称 3,000 万人。思想的には、エジプトのアブドゥフらの近代主義の影響を受け、スンナ派の枠内でコーランとハディースに基づくイジュティハード (自主的解釈) を主張する。伝統主義的ウラマーへの盲従をいましめ、ムスリムとしての宗教的自覚と自主性を高め、近代的生活に必要な実用的知識や科学技術の習得を目的とする独自の学校教育体系を設立した。さらに、診療所、産院、孤児院などムスリム相互扶助の理念による社会福祉施設の建設、青少年・婦人の組織化などを活動内容とした。同運動はオランダ統治期末期から、インドネシア全土の都市部に拡大したが、一貫して非政治的立場を堅持したので、植民地政府の弾圧を免れた。戦後、一時期マシュミ党の支持団体となったが、1960年マシュミ党解散に伴って、その後は組織として政治的中立を堅持した。70年代以降、スハルト体制下で学校網を拡大、幼稚園から大学まで 1 万か所以上となり、全国最大の私立学校組織かつ社会福祉事業団体となる。厳格な個人加盟制で、会員には高学歴の都市生活者が多く、職業は公務員、学校教員、大学教師、私企業経営者などが大半である。

スハルト政権に対しては体制内批判の立場をとったが、1980年代半ばには、パンチャシラを組織原則として受け入れた。1990年代初めから、政府のイスラーム化政策に対応して政権内に広く会員を存在せしめた。1992年以降、中央指導部議長アミン・ライスは汚職体質批判でスハルト再選反対を明言し、1997年経済危機を契機にスハルト退陣要求・改革運

動の先頭に立った。1999年、政治的自由化に伴いムハマディヤー主流は国民信託党 PAN を結成し、総選挙に参加、得票率 7.12%を得た。党首アミン・ライスは国民協議会議長に選出された。現在、PAN はイスラーム政党か、国民政党（パンチャシラ原則堅持）か、ムハマディヤーとの関係は如何にあるべきか、内部討議が進行中である。

ムハマディヤーの会員の中にはゴルカル、開発統一党、闘争民主党に所属する者も見られる。将来とも民間セクターの成長で教育、社会福祉分野におけるムハマディヤーの役割は一層重要となる見通しである。

会員数 = 会員証保持者総数は約 90 万人 (1999 年現在)。

幼稚園	3,980
小学校	6,728
中学校	3,279
高校	2,776
職業学校	101
教員養成	13
プサントレン	32
大学・アカデミー	166
総合病院	47
産院	70
診療所	217
看護婦養成	62
孤児院	300
養老院	18
モスク・礼拝所	約 15,000
ワクフ土地面積	約 3,000 万ヘクタール

出典: Muhammadiyah Facing the Global Era, n.d. [2000]

(c) インドネシア・ウラマー評議会 (MUI)

インドネシア・ウラマー評議会 (Majelis Ulama Indonesia, 略称 MUI) は 1975 年に創設された、半官半民の宗教指導者組織である。当時、政府の主導でムハマディヤーとナフダトゥール・ウラマーを中心とするイス

ラーム団体の指導者たちと政府のコミュニケーションと協力を確保する組織として設立された。組織の目的は第一に、政府の政策にイスラーム指導者の協力を得るための「上意下達」であり、第二にイスラーム指導者を通して民意を政府に伝える「下意上達」であった。第三に、イスラーム諸団体の代表者を一つの協議組織にまとめることによって、ムスリム共同体の連帯と意志統一を図ること、さらに第四として、ムスリム共同体を代表して他宗教の代表たちと対話を行い、相互理解と協力を進めることとされた。

財政的には、基本的に政府宗教省の予算でまかなわれており、本部事務所もジャカルタの国立中央モスク・マスジド・イスティクルに置かれている。地方では、州さらに県、郡の段階まで地方の協議会が置かれている。ムハマディヤーおよびナフダトゥール・ウラマーその他のイスラーム団体が代表を送って各レベルの指導部および事務局をつくっている。これまで中央指導部では、初代の議長のポストがムハマディヤー系の著名なウラマーであったハムカ師によって占められて以来、ナフダトゥール・ウラマー系よりもムハマディヤー系の影響力が強い。現在の議長、ハサン・バスリ師もムハマディヤー系である。また、軍ウラマー（従軍司祭にあたる）出身の退役軍人も役員中で目立った存在となっている。

1980年代半ばから、インドネシア国民生活の中で、MUIの位置と役割が高まってきた。特に重要な役割は、法的見解（ファトワー）の発表である。イスラーム法の立場からムスリムの日常生活に関する諸問題に関して、具体的な問題提起があった場合、そのケースをMUIのウラマーたちが協議し、法判断を下し、ファトワーとして国民に発表する。MUIのファトワーは、国法の行政命令としての拘束力は持たず、いわば道徳的なアピールでしかない。しかし、多くの場合、MUIのファトワーは、当該の個人や関係者ばかりでなく、関連する政府の省庁や企業などからも十分の関心をもって受け止められ、しばしば行政的指導の指針とされている。

これまで、極めて多数のファトワーがMUIから出されている。大別

すると：(1) イスラーム教徒としての儀礼に関するもの、(2) 婚姻・家族関係に関するもの、(3) 文化的諸問題、(4) 食品に関するもの、(5) 他宗教の儀礼、特にクリスマスへの参加の問題、(6) 医療関係の諸問題、(7) 家族計画・受胎調節関連の諸問題、(8) イスラームにおける異端と正統の問題、等である。これらのうち、ほとんどすべては、国民生活の近代化に伴って発生した問題である。例えば航空機を使った旅行の途上、金曜日が 2 回来た場合、集団礼拝への参加の義務はどうなるか、ムスリムと他宗教の信者（特にキリスト教徒）との結婚の可否、養子の可否と法的立場、カセットテープによるアザーン（礼拝の呼びかけ）の可否、輸血、臓器・角膜移植の可否、適法的な受胎調節方法、シーア派およびアフマディーヤの扱いなどである。近年では、食品・飲料の可否と検査・表示法について詳しいファトワーが出された [Ato 1990]。2001 年、味の素が「禁止」とされたことは、日本人にも強い印象を与えた。

MUI のファトワーはムスリム個人がムスリムとしてのアイデンティティを自覚し、自己の行為の善悪をイスラーム法に照らして判断しようとするとき、指針として極めて大きな役割を果たしているといえる。政府は宗教省を通して、MUI に対する指導と援助を続行している。

(d) インドネシア・ムスリム知識人協会 (Ikatan Cendekiawan Muslim Se-Indonesia, 略称 ICMI)

1990 年 12 月にスハルト大統領の承認のもとに結成された、インドネシア・ムスリム知識人の組織である。1970-80 年代の急速な経済成長による高学歴の都市中間層の形成とそのイスラーム意識の高揚を基盤に、既存の組織や傾向を超えたムスリム知識人の大同団結が計られた。政府側からは官庁や国営企業の上層部や中間幹部、大学・研究所の学者、技師、民間からは企業家、独立知識人、NGO 活動家が多数参加した。組織の人事と財政は初代会長のハビビ博士（当時研究・技術担当国務大臣）が掌握し、組織の自立性は弱かった。ムスリム知識人界の代表的人物ほぼ全員が参加する中で、ナフダトゥール・ウラマー議長のグス・ドゥルだけは公然と「ICMI はセクト主義的傾向のあらわれ」と警告して、不参加を表明した。1998 年、経済危機から政治危機へと深刻化する情勢の

中で、短命に終わったスハルト政権最後の内閣とハビビ大統領の新内閣には多数の ICMI メンバーが入閣した。しかし、1999 年大統領選挙へのハビビ不出馬、政界引退によって、ICMI の政治的影響力は弱まった。その後も依然として、ゴルカル党の指導部に一定の影響力を持ち続け、イスラーム系最大の日刊紙『レプブリカ』を発行し、シンクタンクの情報・開発研究所 (CIDES, Center for Information and Development Studies), および財団ハビビ・センターを擁して、イスラーム主義知識人の拠点となっている。

- (e) インドネシア諸教会連合 (PGI = Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia, 以前は DGI = Dewan Gereja-Gereja di Indonesia と称した)

インドネシア各地のプロテスタント教会の連合。プロテスタント教会の総信徒数はほぼ 1,000 万人で、基本的にエスニック・グループを単位として教会が成立している。地域的分布のパターンとしては、イスラーム化が進まなかった「アニミズム」社会で、主としてキリスト教受容が起こった。最大規模の教会はスマトラのパタック・キリスト教プロテスタント教会で、100 万人以上のメンバーを擁する。スマトラには、他に、ニ阿斯人、シマルングン人の教会がある。次いで、スラウェシの北部ミナハサ地方に 60 万人以上のプロテスタントが集中している。さらに、同島では、サンギ・タラウド、トラジャ地方でプロテスタントの集中が見られる。さらに、東に進むと、マルク諸島では人口のほぼ半分がキリスト教プロテスタントである。また、カリマンタンの奥地のダヤック人、パプア (イリアンジャヤ) の原住民も、プロテスタントを受容した。プロテスタント信徒のほぼ 90% が PGI 加盟の教会に属している。これらのプロテスタント教会は主として 19 世紀の中葉から盛んとなったオランダの改革派、ドイツのルーテル教会、イギリスのメソジスト教会の宣教師によって、改宗した現地人信者から発展したものである。なかでも、マルク人とミナハサ人は最も古くからのキリスト教徒で、前者はオランダ植民地軍の下士官と兵卒、後者は、教師、医師、弁護士ら知識層を輩出した。プロテスタント知識人の間では、第二次世界大戦前から民族主義運動への参加が見られ、日本軍占領期には日本のプロテスタント牧師

の指導で、独立への機運が一層高まった。戦後の対オランダ独立闘争には、マルクを除くプロテスタント地域住民の大半が支持し、参加した。建国五原則 = パンチャシラは、これらキリスト教徒とムスリムの独立国家樹立を目指す協力関係を支える絆となっていた。PGI に加盟している教会のほかに、プロテスタント系の諸派としては、ペンテコステ派、アメリカのファンダメンタリスト系諸派がある。PGI 加盟の教会は単独あるいは共同で、教育、医療、社会福祉の事業に従事しており、全国で数千の規模の学校、数十の規模の病院、診療所を経営している。特に、高等教育では、スマトラのノモンゼン大学、ジャカルタのインドネシア・キリスト教大学、中部ジャワのサチア・ワチャナ大学等、著名な大学を持っている。

- (f) インドネシア司教会議 (KWI = Konferensi Waligereja Indonesia, 以前は MAWI = Majelis Agung Waligereja Indonesia と称した)

キリスト教のカトリック教会はポルトガルのアジア進出とともに、15世紀、インドネシア群島にやってきたが、その後、新教のオランダの勢力が拡大するにしたがって、ほとんど一旦消滅し、19世紀になって、再び布教が許されて復活した。現在の地域的分布では、フローレス島を中心とする東ヌサトゥンガラ州に集中しており、その他の地域では大都市の華人の間、およびジョクジャカルタ周辺のジャワ人の間に多く見られる。カトリック系の現地知識人も、早くから民族主義運動に参加しており、東インドネシア地域のインドネシア共和国への参加を助けた。プロテスタントと並んで、教育、医療、社会福祉におけるカトリック教会の貢献は顕著なものがあり、ジャカルタのトリサクティ大学、ジョクジャカルタのサナタダルマ大学およびパンティラピ病院等が有名である。また、インドネシアに帰化したカトリック修道士たちの間からは、著名な言語学者や哲学者が輩出している。

- (g) インドネシア・パリサダ・ヒンドゥー・ダルマ協会 (PHDI = Parisada Hindu Dharma Indonesia)

バリ等を中心とするヒンドゥー教徒の組織で、イスラームやキリスト教をモデルとして聖典や儀礼を発展させ、バリ・ロンボクのバリ人のみ

ならず、スラウェシ島トラジャ人、およびカリマンタンのダヤック人の間でも、ヒンドゥー教の正統化を進めている。宗教省が発足した当初は、イスラームとキリスト教のみが同省の指導・育成の対象とされたが、1950年代よりヒンドゥー教側の積極的働きかけによって、「ヒンドゥー・仏教総局」が設立された。ヒンドゥー協会の指導者によると、現在、宗教省が把握し、公表しているヒンドゥー教徒の人数は、極めて過小評価であり、実際には、1,000万人を超えているという（インタビュー）。これを踏まえて、ヒンドゥー教徒は仏教徒とともに、宗教省で二つの別な総局、すなわち、ヒンドゥー教総局と仏教総局が設立されること要求している。

(h) インドネシア仏教徒代表者会議 (WALUBI = Perwakilan Umat Budha Indonesia)

歴史上、イスラーム化の深化で、インドネシアの社会から仏教は一旦完全に消えたようである。あのボロブドゥール遺跡も一旦は完全な廃墟となっていた。したがって、現在我々が見るインドネシアの仏教は近現代の産物である。まず、華僑・華人が三教の一つとして、大乘仏教をもたらした。さらに、タイやスリランカから上座仏教の僧侶・布教師たちが入ってきた。仏教組織はこのような歴史的経緯を背景にして、極めて複雑である。ワルビ (WALUBI) もインドネシア仏教界の一部を反映するのみである。にもかかわらず、改革後の自由な雰囲気の中で、仏教界には復興の気運が満ちている。本格的な僧侶の修業、教師の養成が試みられている。

(i) インドネシア儒教高等協議会 (MATAKIN = Majelis Tinggi Agama Konghucu Indonesia)

仏教と並んで、華人文化の解禁で最も活力を得ている人々は、儒教の復興を進める人々である。これらの人々の主張は、儒教を宗教として住民証の宗教欄に記入することができるようにすることである。さらに、既存の宗教と並んで、宗教省の指導対象となることを望んでいる。MATAKINの幹部らはこの目標を目指して、正副大統領を始め、政府の指導者たちに、働きかけを行っている。しかし、宗教省の中には、儒教は

宗教ではなく、倫理だとする考え方を持つ人々がいるので、この問題の解決にはまだ紆余曲折があるものと思われる。ただ、現実の場面では、華人社会の間では、孔子廟の復活、三教全体の復興、孔子の思想への関心の喚起などが、顕著に見られる。

(j) 「唯一至高神信仰 (Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa)」諸派

このグループにはいわゆる「クバティナン」の諸組織が入る。これらの人々の一部は「唯一至高神信仰協会」をつくっているが、それに参加しているグループはほんの一部であるといわれる。これらのグループは憲法 29 条において、宗教 (agama) と並べて、「唯一至高神信仰 (kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa)」という文言があることを手がかりに、主としてジャワ人の間に伝統的に見られる神秘主義的教義と儀礼を、宗教と同じレベルまで引き上げようと試みている。しかし政治的には、イスラーム教徒の主導権は動かし難く、省庁の管轄としては、宗教省ではなく、国民教育省 (旧教育文化省) に入らざるをえなかった。他方、SUBUD のように、政府の庇護や指導なしで、アメリカやヨーロッパまで、進出しているグループもある。いずれにせよ、1970 年代に、一部の人々の間で予想されていたような、「ジャワ神秘主義」がインドネシアにおける思想的ヘゲモニーを獲得するような展開になる可能性は将来的に少ないと思われる。

5.2. 宗教団体の諸活動

国営/民放テレビ・ラジオ (AM, FM) には、毎朝、宗教の時間がある。講師は宗教団体の役員が多い。また、1 日 5 回のイスラームの礼拝時間にはアザーン (礼拝の呼びかけ) を流す。キリスト教は日曜、イスラームは金曜に説教と礼拝の放送を行っている。多くの新聞に、宗教欄、宗教的質疑応答欄、身の上相談の欄がある。ジャカルタの有力新聞の中には、カトリックの『コンパス (KOMPAS)』、プロテスタントの『シナール・プンバハラン (Sinar Pembaharuan)』、イスラーム ICMI 系の『レプブリカ (REPUBLIKA)』など、宗教系のもがある。

異なる宗教間の協力の公的な機関としては、宗教省総務局の局長直属の組織として、「宗教共同体間調和フォーラム (Forum Kerukunan Ummat Beragama)」が設

けられている。地方でも、同様の試みが見られる（東ジャワ・スラバヤ市の宗教省州事務所長、西カリマンタン・シンカワン市警察所長とのインタビュー）。また中央では、問題ごとにイスラーム宗教団体の指導者の呼びかけによって、主要宗教代表の会合が持たれている（地方紛争、汚職撲滅など）。例えば、2002-3年間に、マルクにおける紛争解決のために、中央においても、NU、ムハマディヤー、カトリック、プロテスタントの最高指導者が、国民福祉調整大臣のユースフ・カッラを交えて、持続的に協議した（参与観察）。

宗教団体の行ういわゆる公益活動として、病院、診療所、産院、孤児院、老人ホーム、ライ病患者施設などが挙げられる。著名な例として、ジャカルタのイスラーム病院（ムハマディヤー系）、ジョクジャカルタの PKU ムハマディヤー病院、パンティラビ病院（カトリック系）、などがある。

5.3. 宗教団体と社会

イスラーム教徒の宗教観と実践：『テンポ (TEMPO)』誌に発表された下記の国立イスラーム大学ジャカルタ校イスラーム・社会研究所の調査結果によると、一般民衆の宗教的帰属感はかなり強い。しかし儀礼の実践には、濃淡があり、表現は多様である。一般的に宗教心の強いことは、プラスに評価されている。また同調査によれば、いわゆる原理主義的な動向には、敬遠の感情が持たれている。

社会と摩擦を起こすことの多い宗教団体を指す用語の実際としては、新聞などでの報道の際、「セクテ (sekte)」、「過激派 (radikal)」、「極端主義 (extremisme)」などの用語が用いられている。

宗教団体についての学術研究の成果、宗教学会、社会学会、国立研究機関等としては、スハルト時代、「摩擦集団・団体」は、いわゆる SARA の問題として、政府当局が取り扱うべき「治安問題」であり、内外の研究者が学術的調査研究の対象とすることは許され難かった。したがって、宗教社会学的な実証的研究は極めて少なかった。1998年5月のスハルト大統領退陣後、暴力的傾向を含めた宗教現象や、宗教集団の行動に対する社会学、人類学、政治学、心理学からのアプローチによる実証的研究が急速に発展した。その中で、特筆すべき研究センターおよび出版物のサンプルは以下のとおりである。

- (1) 宗教省研究開発部 (Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan, Departemen

- Agama), 部長: Prof. Dr. H.M. Atho Mudzhar
- * 雑誌 *HARMONI (Jurnal Multikultural & Multireligius)*, Vo. 1, No. 1, Januari-Maret 2002, 特集 “Agama dan Keharmonisan Sosial (宗教と社会的調和)”
 - * *Konflik-Konflik Sosial Bermuansa Agama di Berbagai Komunitas (Laporan Penelitian)* (いくつかの地域社会における宗教的ニュアンスの社会的紛争 (研究報告)), 2001
 - * *Gerakan Islam Kontemporer di Era Reformasi* (改革時代における現代的イスラーム運動), 2002
 - * *Gerakan Islam Klasik & Kontradiksi Faham Keagamaan* (古典的イスラーム運動と宗教的理解の矛盾), 2002
- (2) 国立イスラーム大学ジャカルタ校イスラーム・社会研究センター (PPIM = Pusat Penelitian Islam dan Masyarakat, UIN = Universitas Negeri Islam, Jakarta), 所長: Dr. Jamhari Maruf
- * “Makin Saleh, Makin Curiga” (Hasil Survei PPIM = UIN), *TEMPO*, 30 Desember, 2001 (週刊誌『テンポ』2001年12月30日号, 「より敬虔になると, より懐疑的に」 PPIM = UIN の世論調査結果)
- (3) 国立イスラーム大学ジャカルタ校・言語文化センター (Pusat Bahasa dan Budaya) 所長: Murni Djaml, 研究員: Chaider S. Bamualim
- * *Communal Conflicts in Contemporary Indonesia* (in cooperation with the Konrad Adenauer Foundation), 2002 (英語)
 - * *Radikalisme Agama dan Perubahan Sosial di DKI Jakarta* (in cooperation with Bappeda, DKI Jakarta) (首都ジャカルタ特別市における宗教的急進主義と社会変化) (ジャカルタ市政府開発計画部との協力), 1999/2000
- (4) 社会経済調査教育情報研究所 (LP3ES) 所長: Imam Ahmad (受託調査)

追記: 2004年7月, イスラーム宗教裁判所は最高裁判所の管轄下に置かれ, 宗教省から離れた。ス

ハルト政権崩壊後の改革（民主化・地方分権化）が進むにつれて、憲法を含め多くの法律改正・機構改正がなされつつある。この報告書は2004年4月までの概況を述べたものである。

注

- 1) 2000年国勢調査より作成された『宗教統計2000 (Statistik Agama 2000)』は、総人口、州別人口は実数で表示しているが、宗教別に分けられた各表は比率で示されているので、本稿においては筆者が比率から実数を計算して表にしている。
- 2) キリスト教は、キリスト教徒として一括されないで、カトリックとプロテスタントに二分されて登録される。同様に、行政においても分離されて取り扱われている。
- 3) スハルト政権崩壊後、憲法を含め多くの法が国会において改正されてきたが、建国五原則「パンチャシラ」は不変であり、「唯一至高神への帰依」を原則とし、現在まで憲法前文および29条の改正は必要なしとされている。
- 4) 儒教は1967年MPR決定の儒教を含めた中国文化禁止令が発令されて以来、禁止されていたが、1998年、アブドゥラフマン・ワヒッド（グス・ドゥル）は大統領令で、この中国文化禁止令を撤廃し、儒教に宗教活動の自由を与えた。メガワティ大統領はこれを受けて、2002年、中国旧暦新年を自発的の休日とし、2003年度からは正式に国定祝日に追加すると公約した。儒教は宗教ではなく、哲学であるとする意見もまだ見られるが、現在のところ、住民身分証明書の宗教欄に儒教を書くことが認められたという。
- 5) 宗教統計には、これらの宗教別人口を示す表に「その他」というカテゴリーがあり、1971年統計では2,741,700人（2.3%）、1980年統計では1,786,300人（1.21%）、1990年統計では568,600人（0.32%）が示されている。このカテゴリーには、伝統的なアニミズム等が入る。
- 6) 外交、軍事、財政、宗教の4分野は中央政府の管轄下に置かれた。
- 7) イスラームのカレンダーは太陰曆に従い、1年がおおよそ354日である。西曆とは約11日前にずれていき、イスラームの同一祝日が1年に2回ある場合がある。
- 8) また、公務員の勤務体制にもイスラームが多数派を占める点が反映されている。中央官庁は土、日曜日の週休二日制が取り入れられているが、金曜日は金曜礼拝のため11時30分から1時までではオフィスが閉められる。ラマダーン月（断食月）には社会全体に断食への配慮が見られる。ワルン（屋台）も日中閉めるところが多く、開いていても中で食べているのが外から見えない

ように幕が張られていたりする。(しかし、ムスリム以外の人々は断食には関係なく、中華レストランでは平常どおり営業が行われている。)断食明けは、また、帰省の季節である。断食明けを郷里で過ごすという人々で交通機関は大混雑する。断食明けの大祭(イードル・フィトリ)も国民の祝日として定められているのは2日だけであるが、勤め人の場合も1週間程度休むことが多い。家庭の使用人の場合など1か月近くも郷里に帰省し、いつ帰ってくるのかかわからず、しばしば主人側の予定に支障をきたすことがある。ラマダーン月もイスラーム暦(ヒジュラ暦)なので年に11日ずつずれるが、学校の休みも断食入りと断食明けを合わせて10日間位の休みがある。もう一つの大祭であるイードル・アドハ(犠牲祭)が近づくジャカルタの町中にも犠牲用の山羊や水牛が運び込まれ、特に、モスクの前の広場、集落の礼拝所、サッカー場等、町中至るところで目にすることができる。政府の役所でも大臣や局長が犠牲に捧げる牛や山羊を抛出し、その内容が張り出されたりする。犠牲祭の行事は政府の役所敷地内でも行われ、職員が黒いビニール袋に分配された肉を自宅に持ち帰る。

参考文献

- Arskal Salim & Azumardi Azra (eds.) 2003 *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies
- Aspinall, Edward & Greg Fealy (eds.) 2003 *Local Power and Politics in Indonesia: Decentralisation & Democratisation*, (Indonesia Update Series), Singapore: Institute of Southeast Asian Studies
- Ato Mudzhar 1993 *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta: INIS
- 2003 *Islam and Islamic Law in Indonesia*, Jakarta: Office of Religious Research and Development
- Bahtiar Effendy 2003 *Islam and the State in Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies
- Hamdan (ed.) 2003 *Fiq Sosial: Fatwa-Fatwa Aktual*, Jakarta
- Hooker, M. B. 2003 *Indonesian Islam: Social Change through Contemporary Fatwa*, Honolulu: Allen & Unwin
- Porter, Donald J. 2002 *Managing Politics and Islam in Indonesia*, London: Routledge Curzon
- Raffles, Thomas Stamford 1978(1817) *The History of Java*, Kuala Lumpur: Oxford University Press
- Ricklefs, M. C. 2001 *A History of Modern Indonesia since c. 1200*, 3rd ed., Stanford, California: Stanford University Press

Pengurus Besar Nahdlatul Ulama n.d. Jakarta: PPNU

Profil Muhammadiyah 2000 2000 Jakarta: PP Muhammadiyah

Statistik Agama 2000 2000 (Katalog BPS: 4620) Jakarta: Badan Pusat Statistik

第3節 マレーシア

I. マレーシア全般

多和田裕司

1. はじめに
2. マレーシアの宗教法制
3. 州行政とイスラーム
4. イスラーム関連条例の整備
5. 非イスラーム諸宗教の制度的位置づけ
6. 宗教法制をめぐる問題 —イスラームと非イスラームの共存—
7. おわりに

注

参考文献

1. はじめに

マレーシアは、総人口約 2,300 万人 (2000 年) に対して、大きくマレー系 51%、中国系 27%、インド系 8%の各民族集団から成る多民族国家である (これ以外に先住民族系の人々も存在する¹⁾)。マレー半島に点在した王権のもとで暮らしていたマレー系の人々に加えて、19 世紀イギリス植民地の発展とともに中国系、インド系の人々が、それぞれ錫鉱山とプランテーションにおける労働力として大量に移民してきたことから、現在にまで引き続く人口構成が形成された。

宗教も民族カテゴリーとわかちがたく結びついている²⁾。15 世紀、マラッカ王のイスラーム改宗を象徴的契機としてマレー世界全域に定着したイスラーム、19 世紀、イギリス植民地行政が確立する中で確固たる地歩を築くことになったキリスト教、おなじくイギリス植民地行政下で移民集団とともに広がった仏教とヒンドゥー教などをはじめとして、シク教、バハーイー教、さらには先住民たちの「伝

統宗教」や日本、台湾などから比較的最近もたらされた「新宗教」に至るまで、マレーシアは実に多種多様な宗教が共存する多宗教国家である。しかもそれぞれの宗教がこの地にもたらされた経緯によって、マレーシアにおいては各民族集団と各宗教がおおむね重なりあうという状況が作りあげられた。

具体的に見ていこう。マレー系はほぼ 100%がムスリムである。イスラームとマレー系との結びつきは上述のマラッカ王の改宗に加えて、イギリスの植民地政策がイスラームをマレー各王国の国王の専権事項としたことにその理由が求められる。これにより、イギリス植民地期に大量流入する非マレー系（非イスラーム）の移民集団に対して、マレー王権とその臣民、そしてイスラームを一体化させるような社会認識ができあがった。この認識は、独立（1957 年）に際して公的に確認される。すなわち、独立後の市民権を非マレー系の人々に与えることと引き替えにマレー系の人々にはさまざまな優遇措置がなされることになったが、そのような優遇措置の対象たる「マレー系」というカテゴリーを定義づける指標の一つとしてイスラームが挙げられたのであった。

マレーシア憲法は「マレー系」のカテゴリーを、ムスリムであり、マレー語を母語として、マレーの慣習に従っている者と規定している（160 条）。逆にいえば、ムスリムでなければ、マレー系ではありえない。現在マレー系とされている人々は、マレー半島、スマトラ、ジャワ、ボルネオなどさまざまな地域にその出自を見いだすことができ、必ずしも「一枚岩的」な民族集団として存在するものではなかった。しかし、イギリス植民地期における移民集団の拡大と、イギリス植民地政府による施策を通して、イスラーム、マレー語、伝統王権という三つの共通性が微細な差異を覆い隠すとともに民族アイデンティティの核として新たに立ち現れ、独立後も新国家建設の中でそれが踏襲されてきたのである。

イスラームとマレー系との明確な対応関係ほどではないにしても、マレーシアにあっては、非イスラームの諸宗教もまた民族的な色彩を強く帯びている。すなわち仏教徒の多くは中国系であり、インド系の約 8 割がヒンドゥー教徒である。シク教についても、ほぼそのすべてがインド系によって占められている。いうまでもなくこのような宗教状況がもたらされたのは、それぞれの移民集団が自らの宗教を広めていったからにはほかならない。移民集団と特定宗教とのつながりは、(クアラ Lumpur などの) 都市部の比較的歴史の古い地区（マレー系が都市部に

数多く暮らすようになったのは1970年代以降になってからである)において、中国系寺院(仏教寺院や祖先祭祀廟など)やヒンドゥー教寺院が数多く存在することに、その名残を垣間見ることができる。

これら「民族」宗教の信奉者の間では、それぞれの「民族語」が日常的に用いられ、他の集団との差異をますますきわだたせることになる。宗教と民族意識と言葉とが、たがいにわかちがたく結びつきながら、マレーシア人それぞれの民族アイデンティティの核に位置しているのである。もっとも、特定の民族との結びつきがそれほど強くはない宗教も存在する。キリスト教や、バハーイー教、上座仏教などがそれにあたるが、これらの宗教の信奉者たちはもっぱら英語でコミュニケーションをとり、教団雑誌やパンフレットなどの信者への配布物も英語のものが多く。しかしながら、複数の民族集団を抱えているからといっても先に述べた憲法上の規定によりその中にマレー系の人々が含まれることはありえず、イスラームすなわちマレー系、非イスラーム諸宗教すなわち非マレー系という宗教と民族の構図は強固に保たれている。

このような「多宗教」「多民族」状況における宗教に対する国家的指針を一言で表すとすれば、「イスラームという基礎のうえにのる多宗教国家」ということができよう。すなわち、イスラームを「連邦の宗教」として規定し他の諸宗教と明確な一線を画しながら公的枠組みの中に位置づけると同時に、イスラーム以外の諸宗教については、宗教、信仰の自由を国民の権利として保障するというものである。これはもちろん、マレーシアの国民統合の指針である「マレー系が主導する多民族国家」と完全に重なりあっている。

2. マレーシアの宗教法制

マレーシアは13の州と連邦直轄領(クアラルンプール、ラブアン、プトラジャヤ)から構成されている。旧海峽植民地であった2州(ペナン、マラッカ)と東マレーシアの2州(サバ、サラワク)を除く九つの州にはかつての王国に起源をたどる世襲の州統治者が存在し、彼らの中から5年ごとに互選によってマレーシア国王(ヤン・ディプルトゥアン・アゴン)が選出される。連邦、州のそれぞれに憲

法、議会、首相職が置かれている。イスラームについての最高責任者は、各州にあっては州の世襲統治者が、連邦直轄領および世襲統治者のいない州については、マレーシア国王が、その任にあたる（憲法3条2項および3項）。

このような国家機構のもとにあるマレーシアの宗教法制は、法的にも行政組織的にもイスラームと非イスラーム諸宗教とが明確に区分されていることに、その特徴を求めることができる。すなわち、マレーシアにあってはイスラームやムスリムに関する事項は、信仰や宗教実践において他の諸宗教と異なっているだけではなく、法的、行政的にも他とは切り離され、独自の原理原則のもとに体系づけられているのである。

まず憲法における宗教の位置づけから見てみよう。マレーシア憲法は、3条1項において、イスラームを「連邦の宗教」として定めている（各州の州憲法においても同様）。これにより、イスラームについてはその普及、教育、施設整備などが連邦、州を問わず、政府の公的業務として行われる。これに対して、おなじく憲法では「それ（イスラーム以外の諸宗教）が平和的、協調的になされる限り、連邦内のあらゆるところにおいて実践することができる」（3条1項）や「何人においても自らの宗教を宣言し実践する権利を有する」（11条）と規定されており、イスラーム以外の宗教についてもいわゆる「信教の自由」は保証されている。しかしそれではイスラームとイスラーム以外の諸宗教が法的に「対等」な関係にあるかという点必ずしもそうではなく、「州法および連邦法は、イスラームの信仰を宣言した者に対して、いかなる宗教の教義や教えについてもこれを布教することについて監督または規制することができる」（11条4項）との条項によって、イスラーム以外の宗教の実践に関しては若干の留保がつけられており、実際にも多くの州でムスリムに対する他宗教の布教を禁ずる条例が制定されている³⁾。

「信教の自由」とその中でのイスラームの「差異化」がどのように実現されているかについて、いくつかの例を挙げて紹介してみよう。例えば宗教教育という点に関して、1996年に新たに制定された「教育法1996」のもとでは、すべての初等、中等学校においてムスリムの生徒を対象に「イスラーム」が必修科目として課せられている（非ムスリムの生徒には「道徳」が科せられる）のに対して、イスラーム以外の諸宗教については、政府補助学校（政府によって運営される政府立学校とは異なり、政府から運営費の部分的補助を受ける学校）においてのみ教授

することが認められている (51 条)。もちろんその場合でも、連邦予算からの支出をこれにあてることはできない。

あるいは日常生活の領域においては、ムスリム男性の金曜礼拝の義務を理由に職場での昼休みの時間が金曜日には他の曜日よりも長く設定されていたり、州によっては金曜日が休日になっているところもある。テレビ放送などでもイスラームは特別に扱われており、ムスリムに礼拝の時間を告げる呼びかけ (アザーン) の放映、国立モスクからの金曜礼拝の生中継、各種のイスラーム教養番組など、イスラームについての数多くの放送を目にすることができる。これに対してイスラーム以外の宗教に関しては、キリスト教やヒンドゥー教等の祭日 (クリスマスなど) が連邦あるいは各州の休日として認められている。

しかし宗教に対する現実的な取り扱いから国家の象徴的な側面に目を移せば、そこではイスラームのみが前面に押し出される形になっている。例えば、マレーシア国旗に描かれた三日月はイスラームを表すものとされ (赤と白の縞模様および星は各州を、青地は調和を表す)、国歌においてはその中で神の恩寵が讃えられる。国旗や国歌はムスリム、非ムスリムを問わずマレーシア国民である限りにおいて生活のさまざまな場面で日常的に触れるものであり、「連邦の宗教」としてのイスラームの位置づけは、「感覚的に」日々再確認されることになる。

イスラームとイスラーム以外の諸宗教との「差異化」は、ムスリムのみに適用される法の存在によってさらに明確に示される。

マレーシア憲法 74 条 2 項は、各州の立法機関 (州議会) が憲法附則 9 表第 2 リスト (いわゆる州リスト) の事項に関する法制定を行うことを認めている。特にイスラームに関連する法制定については、同リストの第 1 パラグラフにおいて、イスラーム信仰を告白した者を対象とするイスラーム法ならびに身分および家族法として規定されており、その中には婚約、結婚、離婚等に関する手続き、ザカートやフィトラ等の宗教上の歳入の取り扱い、さらには連邦法に抵触しない範囲でのイスラーム教義違反に対する罰則などが含まれている。これを受けて、各州はムスリムのみ適用される独自の州条例を有しているのである。

一例を挙げれば、マレーシア人の婚姻と離婚、あるいは財産相続などを規定するものとして「法改革 (婚姻および離婚) 法 1976」や「相続 (家産) 法 1971」 (いずれも連邦法) があるが、どちらの法にあってもムスリムにはその適用が除外さ

れる旨が明記されている。その代替として、ムスリムは各州が定めた「イスラーム家族法条例」等(州によって若干名称が異なる)に従うことになる。またムスリムと非ムスリムとの区分は連邦法の一部においても設けられており、例えばマレーシア人に義務づけられている国民登録ならびにそれを受けての身分証明書の発行(常時携帯義務)に際しては、ムスリムのみ宗教(つまりイスラーム)を明記することが求められている(「国民登録法 1959」細則 4 項)ことや、前述した学校教育におけるカリキュラムなどにもそのような区分を見ることができる。

最後に、イスラームから非イスラームへの改宗の困難さという点から、イスラームと非イスラームとの「差異」が固定化されていることについて取り上げてみたい。具体的な例として、ムスリムとの婚姻のためにイスラームへ改宗した非ムスリムが、後に婚姻を解消したような場合に生じる問題について考えてみよう。基本的にムスリムはムスリムとしか婚姻できない(各州の「イスラーム家族法条例」による規定)。また上述の「法改革(婚姻および離婚)法 1976」ではムスリムを当事者とする婚姻は登録できない。したがって、ムスリムと非ムスリムの間で婚姻がなされるときには、通常は非ムスリムの側が改宗せざるをえない。しかしその後離婚や死別などの理由により婚姻が解消された場合、かつて非ムスリムであった者がいま一度イスラームから非イスラームの宗教へと改宗することが非常に難しくなっているのである。

まずマレーシアにあっては、イスラームから非イスラームへの改宗手続きを定めた法が存在しない。さらに州によっては一度イスラームに合法的に改宗した者は常にムスリムとしての取り扱いを受けることになる(たとえばスランゴール州「イスラーム法施行条例 1989」75 条)。またイスラームからの改宗を試みる者に対して、ある種のカウンセリング施設への入所を命じる条例を有している州もある(クランタン州「イスラームおよびマレー慣習評議会条例 1994」102 条、マラッカ州「シャリーア罰則条例 1991」66 条など)。これ以外にも、一度登録され身分証明書に記載された宗教やムスリム名の訂正が極めて困難であることなど、法的、制度的にムスリムが非ムスリムとなることは事実上不可能に近い。

ひとたび法的にムスリムであると認定されると、各州条例が規定するイスラーム教義違反に対する罰則規定(飲酒、断食や金曜礼拝の不履行、婚姻関係にない男女間の不適切な関係に対する処罰など)の適用を受けることになる。したがっ

て、信仰の面ではムスリムではないがしかし法律上はムスリムであるという者は、現行の法体系のもとでは極めて微妙な立場におかれることになる。

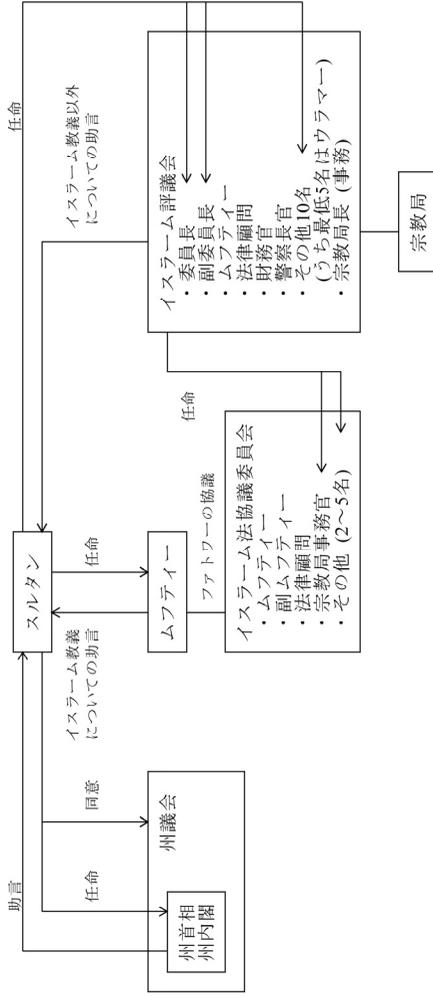
そもそもマレーシアの法制度の中では、その時々の人々の意志とは関わりのない事柄がムスリムとみなされる要件として含まれている。一例を挙げると、スランゴール州の「イスラーム法施行条例 1989」は、ムスリムとは、イスラーム信仰を告白する者、出生時に両親（あるいはそのいずれか）がムスリムである者、出生以来ムスリムによって育てられてきた者、法的手続きに従って改宗した者、ムスリムであると周囲からみなされている者、自らムスリムであると宣言したことが示されている者、と定めている（2条）。さらに同州の「イスラーム家族法条例 1984」は、ある人物がムスリムであるか否かを判断する材料として、その人物の信仰、信条、行為などを問うのではなく、一般的な評判によってのみ判断することを規定している（5条）。つまり、（ムスリムとして生まれた者はもちろんのこと）一旦非ムスリムがムスリムに改宗すれば、その後は本人の意志の如何にかかわらずムスリムとして扱われうる仕組みになっているのである。

3. 州行政とイスラーム

マレーシアにおける各州の一般行政は、通常、州の最高権威者であるスルタン（世襲）によって任命された州首相のもとに構成された内閣（州行政評議会）によって執り行われる（首相は原則として州議会における与党の中から任命される）。州はさらに順にダエラ（郡）、ムキム（地区）、カンポン（村）という下位の行政単位に分節化され、それぞれの単位の長であるプガワイ・ダエラ（郡長）、ブンフル（地区長）、クトゥア・カンポン（村長）によって統括されている⁴⁾。

これに対してイスラーム行政については、一般行政とは異なる機構を通して実施される。上述の憲法附則9表第2リストの規定を受けて、各州ではイスラームの理念や教義を現実の法として具体化すべく、州議会によってイスラーム関連の法令（以下州議会によって制定された法令について「条例」と呼ぶことにする）が制定、施行されているが、イスラーム行政は「イスラーム法施行条例」などのこれらイスラーム関連法令のもとで執り行われるのである⁵⁾。ここではスランゴール

図1 スランゴール州におけるイスラーム立法・行政制度



注: 整理の都合上「ムフテイ」を3か所に分けて図示しているが、もちろんこれはただ一つの役職である。

州の条例を例にとり、その構成を具体的に見ていくことにしよう (図1を参照)。

まずイスラーム行政の中心に位置するのが、州の「イスラーム評議会 (Majlis Agama Islam)」である。スランゴール州の場合、評議会はイスラーム教義を除くイスラームに関するすべての事項および司法の実施に関してスルタンに次ぐ権威が与えられている (「スランゴール州イスラーム法施行条例 1989 (以下施行条例と記す)」28条)。その構成員はスルタンによって任命され、いずれもムスリムでなければならない (施行条例5条)。評議会は、宗教局を通して州内におけるイスラーム行政の実務をつかさどる。例を挙げれば、イスラーム行政上、州はカリアー・マスジッド (kariah masjid = モスク行政区、先に挙げた通常の行政区とは必ずしも一致しない) に細分化されているが、評議会はその区分を自由に定めることができる (施行条例59条)。通常はこの単位に一つモスクが置かれ、イマームやピラール等のプガワイ・マスジッド (pegawai masjid = モスク行政官) が評議会から任命される (施行条例60条)。プガワイ・マスジッドは、これも評議会がカリアー・マスジッド単位に設置するカリアー委員会 (jawatankuasa kariah: 委員の任命方法は評議会が決定する) とともに当該カリアーにおけるモスク管理やイスラームに関してカリアー居住者の行動に責任を有し、評議会が必要とする事柄については適切に報告をあげることが求められている (施行条例64条)。

これに対してイスラーム教義に関してスルタンに助言する役割を負っているのがムフティー (mufti) である (施行条例30条)。ムフティーは、各州にひとり置かれる役職で、こちらもスルタンから任命される (施行条例29条)。ムフティーも評議会の構成員であるが、他の構成員に較べるとはるかに高い権限を有しており、イスラーム教義に関してはスルタンの次席を占める (施行条例30条)。ムフティーの主たる任務の一つに、ファトワー (fatwa) の発布がある (施行条例31条)。ファトワーとはムフティーによるイスラーム教義解釈についての意見のことである。

スランゴール州の場合、いかなる個人や団体もムフティーにファトワーを求める権利を有しており、それに対してムフティーは、第一にスンナ派シャーフィイー学派の見解に従ってイスラーム教義を解釈しファトワーを発布する (施行条例36条1項)。しかし、シャーフィイー学派の見解が公の利益にそぐわないと判断した場合は、スンナ派の他の3学派 (ハナフィー、マーリク、ハンバル) の見解に従うことになる (同2項)。さらにいずれの法学派の見解も公の利益にそぐわないと

判断される場合には、ムフティー個人が自らの見解をファトワーとして提出することが認められている（同3項）。ファトワーの内容については事前に「イスラーム法協議委員会」によって協議される（施行条例 34 条）が、最終的にファトワーを出す権限はムフティーひとりが有している。ファトワーは発行されるやただちに文書で公布され、その時点で州内すべてのムスリムを法的に拘束することになる（施行条例 31 条）。

イスラームに関わる法的、制度的規制もまた基本的には各州の権限の中で行われる。スランゴール州の場合、上述のファトワーに反する行為に対して「シャリーア刑法条例 1995」によって罰則規定が定められていることもその一つである（7 条および 13 条）。また、他者に対してイスラームを教授することができるのは、家族がその屋敷地内で行う場合を除いて、評議会から「任命書 (tauliah)」が与えられた者に限られるとされていることなどにも（施行条例 79 条、刑法条例 14 条）、「正統な」イスラームからの逸脱を規制するような仕組みの存在を見ることができよう。

ところで、いわゆる聖俗の区別のないイスラームでは、(マレーシアの場合) たとえ個人的な宗教実践であったとしても、それがイスラーム教義から逸脱しているようなときには、公的な処罰の対象となる。例えば断食や (男性の) 金曜礼拝などのイスラーム教義が課す義務の不履行、飲酒や男女間の不適切な関係などのイスラーム教義上のタブーの侵犯などが、各州の「シャリーア刑法条例」などによって処分される。ただし正確を期するために、イスラーム教義違反に対する処罰はムスリムに限られたものであり、かつ、イスラーム教義が定める罰則そのままではないことも付け加えておかねばならない。これらの違反に対する処罰は罰金 5,000 リンギット (2003 年末の時点で 1 リンギットは約 30 円)、禁固 3 年、むち打ち 6 回 (あるいはこれらの組み合わせ) をそれぞれ上限としているのであり、イスラーム教義に規定された投石による死刑 (姦通) や手足の切斷 (窃盗)、40 回のむち打ち (飲酒) などが科されるわけではない⁶⁾。

ここで紹介したスランゴール州の例は、特にその制度的側面について見るならば、「イスラーム評議会」の名称や、「イスラーム評議会」あるいは「イスラーム法協議委員会」の構成人員の数などにおいて州ごとに若干の相違があるものの、各州間でおおむね共通している。

4. イスラーム関連条例の整備

独立以降マレーシア各州では、イスラーム法制の整備が徐々にではあるが進められていく。これは、イギリス植民地時代にムスリムのいわゆる「民事」案件に矮小化されたイスラームの法的地位を、現代社会の要請と適合させながらいま一度復活させるような試みとしてとらえることもできるものである。ここでは引き続きスランゴール州を例にとりながら、イスラーム法制化の過程を具体的に検討してみよう。

1952年、スランゴール州は他の諸州に先んずる形で「イスラーム法施行条例 (Administration of Muslim Law Enactment) 1952」を制定した。これはイスラーム法、マレー慣習法、宗教的権威の構成および組織、宗教関連事項の規則化に関わる法を改正するためのもので、この条例の制定により、「マレー連合州」およびスランゴール州にかかる従前のイスラーム関連の法はすべて廃止された (180条)。条文は全10部、180条からなり、イスラーム行政機関としての「評議会」、「宗教裁判所」、「財政」、「モスク」、「婚姻および離婚」、「扶養」、「改宗」、「(イスラーム教義違反に対する) 罰則」という構成であり、州に与えられたイスラームに関する権限すべてを一つの条例の中を含むような形になっていた。この条例はその後何回かの改正が図られるものの、「イスラーム家族法条例」をはじめとする各種イスラーム関連条例が制定されるまでのおおよそ30年の間、唯一のイスラーム法条例であった。

1980年代に入ると、社会全体のイスラーム化の動きの中で、法制についてもさらなる制度化が進展する。とりわけ各州条例の「統一化」への動きが、連邦政府主導のもとに模索された [Abdul Monir 1998: 67-85]。その中でもまず初めに試みられたのが先にも触れた「イスラーム家族法条例」の制定である。これは、非ムスリムの婚姻やそれに関連する事項を統一的な法のもとに位置づける「法改革 (婚姻および離婚) 法 1976」 (施行は1982年) の導入を契機として (それ以前は各民族集団の慣習や宗教慣行に従っていた)、ムスリムの側にも同種の法を整備しようとしてなされたものである。連邦政府は委員会を設置し各州に対してモデルとなる草案を作成したうえで、各州の州統治者からなる統治者会議でも承認を受けたが、しかし実際に各州レベルにおいては、依然として統一的な体系をつくると

いう目的は達成されていない [Wu 1999: 166]。ただこの経過の中で、「ケダ州イスラーム家族法条例 1979」を筆頭に各州において「イスラーム家族法条例」が制定されていった。

スランゴール州では 1984 年に先行する条例（「イスラーム法施行条例 1952」）の「婚姻および離婚」と「扶養」に関する部分を拡大修正する形で「イスラーム家族法条例 (Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam) 1984」が制定された。これをきっかけとして、「イスラーム宗教学校監督条例 (Enakmen Pengawasan Sekolah-Sekolah Agama Islam) 1988」, 「非イスラーム諸宗教 (ムスリムに対する布教活動の監督) 条例 (Enakmen Uagama Bukan Islam (Kawalan Pengembangan di Kalangan Orang Islam)) 1988」, 「イスラーム法施行条例 (Enakmen Pentadbiran Perundangan Islam) 1989」, 「シャリーア民事訴訟条例 (Enakmen Kanun Prosedur Mal Syariah) 1991」, 「シャリーア刑事訴訟条例 (Enakmen Kanun Prosedur Jenayah Syariah) 1991」, 「シャリーア刑法 (スランゴール) 条例 (Enakmen Jenayah Syariah (Selangor)) 1995」, 「シャリーア証言条例 (Enakmen Keterangan Syariah) 1996」, 「ムスリム遺言 (スランゴール) 条例 (Enakmen Wasiat Orang Islam (Selangor)) 1999」, 「ワクフ (スランゴール州) 条例 (Enakmen Wakaf (Negri Selangor)) 1999」等の条例が、「52 年施行条例」の該当箇所と置き換わりながら順に導入されていった。

ところで、この間のイスラーム法令の発展の方向性は、次のような二つの点にまとめることができる。すなわち、第一にイスラーム教義の厳密な法制化が指向されていることであり、第二にイスラーム行政機構や裁判機構の精緻化が確立されてきたことである。ここでは主にスランゴール州の 52 年および 89 年の「イスラーム法施行条例」, 84 年の「イスラーム家族法条例」を素材にしながらかの点を検討していこう。

第一の点は、新たに改正された条例においては、イスラーム教義そのものを条文化して取り入れる傾向にあることに見てとることができる。例えば 84 年の「イスラーム家族法条例」は「52 年施行条例」の該当箇所 (第 6 部および第 7 部) と比べたとき、条文数そのものが増えているだけでなく、後者の条文の中にイスラーム教義そのものが明文化された形で取り込まれていることが指摘できる。一例を挙げれば、婚姻が可能 (あるいは不可能) な相手に関して、前者には明確な記載はなく「婚姻は唯一イスラーム教義ならびにマレーの慣習に従って締結され

る」(121条1項)旨の規定があるだけなのに対して、後者では、血統、姻戚、授乳、複数の妻を持つときの妻同士の関係(以上9条)、宗教(10条)などについて、婚姻を結ぶことができない相手を、イスラーム教義に正確に対応するような形で条文化している。

第二の点は、「イスラーム法施行条例」における行政機構と立法機構との分離やイスラーム裁判制度の三審制の制定などに見ることができる。「52年施行条例」では、州のイスラーム行政に関するすべての権限が評議会に与えられていたのに対して(37条)、「89年施行条例」ではそれまで評議会の中に置かれていた「ムフティー職」が独立し(ムフティーも引き続き評議会の構成員ではある)、前述のような両者の役割分担が明示されることになった。また州内のムスリムすべてに対して法的拘束力を持つファトワーを発する権限についても、従来評議会に与えられていたものが、「89年施行条例」ではムフティーへと変更され(31条)、イスラーム教義についてはムフティー(およびムフティーが長を務める「イスラーム法協議委員会」)が責任を持ち、イスラーム行政については評議会が担当するという形へと明確化されることになった。

シャリーア裁判制度については、1988年の(連邦)憲法改正(121条1A項)以降、各州ともにシャリーア裁判所の制度化が加速された。改正以前はシャリーア裁判所の決定は一般裁判所に影響を与えることができず、両者の判断が異なるような場合には一般裁判所のそれが優先されることになっていた(例えばスランゴール州「52年施行条例」45条6項など)。これに対して、88年の改正より、連邦の裁判所(一般裁判所)はシャリーア裁判所の司法権にかかる事項に関していっさいの権限を持たなくなったのである。この改正を受けてスランゴール州では、1989年の施行法条例の中で「シャリーア下級裁判所」(刑事案件については、2,000リングット以下、禁固2年以下、民事案件については、1,000リングット以下の事案しか担当できない)、「シャリーア上級裁判所」(州内に一つ)、「シャリーア控訴裁判所」が設置されるとともに、控訴の手続きも下級裁判所から上級裁判所へ、そして控訴裁判所へという三審制が成文化された(44条および48条)。

5. 非イスラーム諸宗教の制度的位置づけ

非イスラームの諸宗教の場合、(日本の宗教法人法などのような) 宗教活動や宗教団体を対象として包括的に規定するような法律は存在しない。個人が行う宗教活動に対しては、すでに述べたように信教の自由の保証(憲法 11 条 1 項)により、ある特定の宗教やそれぞれの教義内容などを理由に何らかの制限が加えられるということはありません。これは、非イスラームの諸宗教と、教義の正当性が公的に決定され、またそこからの逸脱が各種州条例によって処罰の対象とされているイスラームとが根本的に異なっている点でもある。ただし、おなじく前述のようにムスリムに対する布教活動の制限(憲法 11 条 4 項)がなされていることから、宗教活動だからといって全くの「自由」が保証されているわけではないと解釈することもできよう。

もしある宗教活動が 7 人以上の恒常的成員によって執り行われる場合には、当該の団体は「結社法 1966」のもとに置かれ、内務省所管の団体登録局(Jabatan Pendaftaran Pertubuhan Malaysia)に登録し、団体としての許可を得る必要が生じる。しかしこれは特に宗教団体に限られたものではなく、政治団体や慈善団体等についても全く同様の扱いを受ける。宗教活動に関する経費については、それが利潤を求めないものである限り、課税対象とはならない(「所得税法 1967」附則 6 第 13 パラグラフ)。しかしムスリムの場合にはイスラーム教義上五行の一つとして規定されている「喜捨」を行えばそれが所得控除の対象となっているのに対して(「所得税法 1967」6A 条 3 項)、非ムスリムについては宗教を理由にした支出では控除の対象とはならない。

次に宗教の制度的側面に目を向ければ、州政府イスラーム評議会やその下に置かれた州政府宗教局などを通して行政組織化されているイスラームとは異なり、非イスラーム諸宗教の場合には個々の寺院や教会を統括するような中心的組織は存在せず、個々の団体が集まって、各宗教の代表としての役割を担う組織や、さらには宗教の別を超えて連携を図るような組織が、下から積み上げられたような構成の中で結成されているのみである。例えばキリスト教を例にとると、各教会はそれぞれの宗派に応じて、The Catholic Church in Malaysia, The Council of Churches of Malaysia (プロテスタント系), The National Evangelical Christian

Fellowship という三つの組織に所属し、さらにその上位にマレーシアのキリスト教を他宗教に対して代表する組織としてマレーシア・キリスト教連盟 (The Christian Federation of Malaysia) が置かれているのである。

非イスラーム諸宗教を宗教の別を超えて結びつけているのがマレーシア・仏教・キリスト教・ヒンドゥー教・シク教連合協議会 (Malaysian Consultative Council for Buddhism, Christianity, Hinduism and Sikhism, 通称 MCCBCHS) である。この組織は、政府のイスラーム化政策に呼応する形で、1983 年に、主要非イスラーム諸宗教それぞれの代表組織が集まって結成された。この協議会は、宗教の違いを超えた相互理解の促進、宗教間の関係に関わる諸問題の解決、宗教関連事項における代表機能という三つの目的を掲げるとともに、非ムスリムに影響する (あるいは影響するかもしれない) イスラーム諸政策に対して、非イスラーム諸宗教を代表して議論、批判を行う役割を担っている。

しかし、この協議会にマレーシアにおけるすべての非イスラーム諸宗教団体が加入しているかといえばそうではなく、また構成員である各組織の間においても、政府の政策に対する考え方の違いや信者の獲得、増加をめぐる潜在的対抗関係など、非イスラームという共通性だけでは覆い隠すことのできない複雑な関係が存在しているのであり、その意味で、必ずしも非イスラーム諸宗教がすべて一枚岩としてイスラームに対峙しているというわけではない。いってみれば法的、制度的にはイスラームと非イスラームという大きな対立軸がまず存在し、現実の宗教活動という点では後者がさらに細分化されているということになる。

6. 宗教法制をめぐる問題 —イスラームと非イスラームの共存—

イスラーム法制そのものの制度化が進展した1980年代以降、イスラーム法制を非ムスリムに拡大するかのような動きも同時に顕在化してきている。もちろん非ムスリムの宗教の自由は保障され、ムスリムの政治家も与党野党を問わずその点を常に言明してはいるが、近年の法改正や行政上の手続きが、とりわけ非イスラーム勢力の側から、イスラーム拡大に対する懸念として語られていることも事実である。

非イスラームの側が自らの宗教的自由に対する圧迫、ないし脅威と感じたものの一つに 1983 年に実施された刑法の改正がある。それまでもマレーシア刑法は、「宗教に関する罪」として、宗教を侮蔑する意図をもって信仰の場を破壊したりまたは冒瀆すること、宗教上の会合を妨害すること、埋葬場所などに不法に侵入すること、誰かの宗教的感情を害する意図をもって言葉等を発すること等の行為を処罰の対象としていたが、この時点での刑法改正ではさらにそれを推し進めて、罰則の対象として宗教上の理由から不協、不統一、あるいは敵意、憎悪、悪意などの感情を引き起こしたり、または調和や統一の維持を侵害することという要件が新たに付け加えられたのであった。

この改訂が本来的にはイスラーム復興現象の中で加速された非政府的、反政府的なイスラーム団体やその活動を規制することを意図してなされたものであることは明らかである。しかしながら、この法律（刑法）はムスリムのみにも適用される法（州条例の形をとる）ではなく、すべてのマレーシア国民を対象とする連邦法であるがゆえに、非イスラームの宗教団体や活動も当然この条項の範囲に含まれることになり、結果的に宗教全般に対する政府、すなわちイスラーム側からの非イスラーム諸宗教に対する統制の強化として感じられている。

1980 年代から 90 年代の初めにかけて、非イスラーム諸宗教の布教を制限する条例が各州で次々と制定された。「イスラーム化」の中でイスラームがイスラーム、非イスラームの間に引かれていた一線を大きく踏み越えた例として受け取られている。先述のように、マレーシア憲法はムスリムに対する他の宗教の布教活動を州条例によって制限することを認めている。この時期に制定された各州の条例は、この規定をさらに明確に実現するためのものである。例えば 1988 年に制定されたスランゴール州の条例（正式名称は、「非イスラーム諸宗教（ムスリムに対する布教活動の監督）条例 1988」）を例にとると、非イスラーム諸宗教によるムスリムに対する直接的な布教宣伝活動のみならず、布教目的でムスリムを訪問したり出版物等を郵送すること、さらには未成年者のムスリムに対して非イスラームの宗教的行事に参加させることなどが禁じられ、それを行った者は、当該のムスリムが実際に他の宗教からの影響を受けたか否かにかかわらず、1 年以下の禁固、あるいは 1 万リンギット以下の罰金、あるいはその両方が科せられることになった。

また同条例では、非イスラーム諸宗教に対していくつかの単語や表現の使用も

禁じている(9条)。対象となる単語や表現は、Allah(アッラー)、Hadith(預言者言行録)、Nabi(預言者)などイスラームにおける中心的な単語25単語と、これもイスラームに特有な10表現であるが、これを破った者には、3か月以下の禁固、あるいは3,000リンギット以下の罰金、あるいはその両方が科せられることになる。

このような条例の施行に対しては、当然のことながら非イスラームの各宗教団体から強い反対の声があがった。すなわちこのような法は、たがいの宗教について知る機会を失わせ、その結果各民族集団間、宗教集団間の相互理解を妨げることになるというのである。あるいはこの種の法が厳密に運用されれば、本来罪のない者を結果的に罪人にしてしまう可能性があるのではないかという懸念も表明された。例えばクアラルンプール郊外のバトゥ・ケーブで毎年催されるタイプーサムは、ヒンドゥー教徒にとっては極めて重要な宗教行事である一方で、すでに観光化しており、マレーシア内外から多数の人出を集めるイベントともなっている。しかし、もしタイプーサムの見物人の中にひとりでもムスリムの子供が混じっていれば、主催者はそれだけで罪に問われることになってしまう。さらにはこれらの条例が定める特定語彙の使用の禁止についても、マレーシア語の使用を前提とする国家言語政策に反するものであるとの批判が投げかけられる。そもそも「Allah」のような語はムスリムだけではなく、キリスト教徒やシク教徒も用いていたものであるし、それ以外の語彙もすでにマレーシア語として定着しているものであることから、いくつかの語の使用を宗教を理由に禁じることは、マレーシア語についての国の施策と全く矛盾するというのである。

イスラームの法的、制度的拡大ともみなせる状況が継続している中で、イスラーム国家樹立を目標とする政党(PAS)が政権を握るクランタン、トレンガヌ(注記:2004年の総選挙でPASはトレンガヌ州の政権を失った)の両州において、同党が進める「イスラーム化」政策も、非ムスリムの側からは、イスラームからの大きな脅威と感じられている。特にイスラーム教義違反に対する強い罰則規定をも含めたいわゆるフドゥード法の導入については、非ムスリムの権利が侵害される危険性や憲法との整合性を理由に、数多くの非イスラーム宗教団体が反対の声をあげている。フドゥード(単数形はハッド)とは窃盗や姦通などクルアーンに規定された罪のことであり、ムスリムがこれを犯した際には手足の切断や投石による死刑などの刑罰が与えられるとされている。PASは自ら政権を握る二つの州に

ついで、フドゥード法に基づいたイスラーム刑罰条例を制定しようとしたのである。

この動きに対して非イスラームの諸宗教はただちに反応した。MCCBCHS は、与野党を問わず非ムスリムの政党代表者に反対の意を伝え支持を求めるとともに、それぞれの団体ごとに、フドゥード法導入を批判する見解が表明された。非イスラームの側から見れば、フドゥード法案は、憲法が州に与えている立法権を越えているものであり、多民族、多宗教で世俗国家であるというマレーシアのありかたを根本的に変えてしまうような試みだというのである。いまのところ、憲法との整合性に問題があること、ならびに連邦議会（国会）では PAS は依然として少数派であることなどにより、フドゥード法は州議会では可決されたが施行できないという状態のままになっている。しかし、フドゥード法以外でも、例えば服装ガイドラインの制定、非イスラーム的な要素を含む伝統芸能への対応、酒類販売の規制強化など、さまざまな方策を通して「イスラーム化」政策が展開されていることも、非ムスリムの不安や警戒心を高める一因となっている。

ところで、フドゥード法やその他の「イスラーム化」政策が非ムスリムの間に強い拒絶反応を引き起こすのは、それらの政策が従来のようなイスラームと非イスラームとの区別を踏まえたいえでのものではなく、非イスラームに対して否応なくイスラームの枠組みに入ることを求めるようなものであるからにほかならない。つまりこれまでなされてきた法改正や条例の制定とは異なり、フドゥード法に象徴されるイスラーム法の導入は、ムスリムと非ムスリムという区別そのものを無化するような可能性さえ秘めているのである。

7. おわりに

イスラーム人口と非イスラーム人口が拮抗し、かつ後者がさらにさまざまな宗教に細分化されるという、文字通りの多宗教社会であるマレーシアには、宗教の対立へと陥りかねない数多くの要素が潜在している。しかしながらそのような要素が存在するにもかかわらず、少なくとも他の多くの国々に比して、マレーシアではかなりの長きにわたり安定した多宗教の共生が維持されてきたこともまぎれ

もない事実であり、それゆえに、これからの多宗教共生社会を考えるうえでの、一つのモデルになる可能性を備えているといえよう。

最後に、マレーシアの宗教法制についての分析をさらに進めるための視座として、注目すべき点を二つ指摘しておきたい。

まず、多宗教社会を維持するためにとられてきた「強権的」とも思えるマレーシアの手法がいつまで人々に受け入れられるのか、という点である。マレーシアの法制度は、本稿で言及した諸法令や、裁判手続きなしでの身柄拘束を認める「国内治安法1960」なども含めて、ときにその「強権」が（国内、国外からを問わず）批判される側面を有している。今後の経済発展の中でマレーシアにあっても個人の自由をより強く求めるいわゆる「中間層」の人々が増加することが予測されるが、それらの人々にとって、現行の諸制度がどれだけ支持できるものであるか、あるいはそれが支持できないとすれば新たにどのような制度をつくりだしていくのかということが、多宗教共生の状態を維持し続けるうえで大きな課題となるであろう。

第二は、宗教法制と現代的価値との「整合」とでも名づけることのできる問題である。現代社会にあっては、民主主義、個人の平等、思想信条の自由などが、「普遍的」な価値として広く認められている。しかし現実にはそれぞれの国家においてこれらの価値が実現される程度はさまざまであり、どの程度まで、そしてどのように実現されるべきかという合意も存在しない。マレーシアの場合、例えばムスリム男性の多妻婚、ムスリムの他宗教への改宗、非イスラーム諸宗教の位置づけ、政教分離などが具体的な課題となるだろうが、現状の法制のありかたが肯定される一方で、現状に批判的であり、(その方向性はさまざまであるが) 法制のありかたの変更を求める動きがあることもまた事実である。イスラームが多数派を占めるマレーシアにあっては、宗教法制、その中でも特にイスラームの法的、制度的枠組みの中で、これらの価値を如何に実現するかという点は今後特に注目されよう。

注

1) マレーシアの民族別人口

1997年	半島部	サバ	サラワク	マレーシア (%)
マレー系	9,680	153	421	10,253 (51.1)
その他のブミブトラ	151	1,061	966	2,178 (10.9)
中国系	4,655	242	533	5,430 (27.0)
インド系	1,538	-	-	1,555 (7.7)
その他	442	219 (*)	17 (*)	662 (**) (3.3)
人口 (単位千人)	16,466	1,675	1,937	20,078 (100.0)

(*) インド系を含む。

(**) インド系を除く。

出典: Information Malaysia 2002 Year Book, pp. 79-80

2) 各民族集団別の宗教人口割合

1991年	イス	キリ	ヒン	仏	中宗	民宗	他	無宗	不明	合計
マレー系	99.96	0	0	0	0	0	0	0	-	
その他ブミブトラ	32.0	47.0	-	0.7	0.2	11.3	1.8	6.8	0.1	
中国系	0.4	7.8	0.2	68.3	20.0	0.1	0.3	2.7	0.3	
インド系	5.3	8.1	83.1	0.7	0.1	0.1	2.6	0.1	0.1	
その他	88.1	5.2	0.2	6.1	0.1	-	0.1	0.1	-	
全体	57.6	7.9	6.6	19.1	5.5	1.2	0.5	1.5	0.1	100

注記: '-' は0.1%未満を表す。端数処理のため各行の合計は必ずしも100%になっていない。

出典: Population and Housing Census of Malaysia 1991, pp. 108-114 の各数値より算出

略称: イス = イスラーム, キリ = キリスト教, ヒン = ヒンドゥー教, 中宗 = 中国系宗教, 民宗 = 民族宗教, 他 = その他, 無宗 = 無宗教

- 3) この種の条例を持つのは全13州ならびに連邦直轄領のうち、以下の各州である (括弧内は制定年)。トレンガヌ (1980), クランタン (1981), ケダ (1988), マラッカ (1988), ペラ (1988), パハン (1989), ジョホール (1991), ヌグリ・スンビラン (1991), スランゴール (1988)。
- 4) ここでの行政制度についての記述はあくまでマレーシア諸州における一般的な枠組みである。例えば世襲統治者の存在しないマラッカ, ペナン, サバ, サラワクの4州では、マレーシア国王がそれぞれの州の州元首を任命する。なおより正確を期すために付け加えるならば、ヌグリ・

スンビラン州およびペルリス州の世襲統治者はスルタンではなく、それぞれヤン・ディ・ブルトウアン・ブサル、ラジャという称号を持つ。また行政の下位区分についても、クランタン州では本文で紹介したものと異なる名称を用いている。

- 5) 本稿では、マレーシアについて連邦議会で制定された法には「法 (マレーシア語では *Akta*)」を、州議会で制定された法には「条例 (マレーシア語では *Enakmen*)」をそれぞれ訳語として用いている。さらに、マレーシアでは「国語法 1963/67」によって、1967年9月1日以降制定された法令はマレーシア語、英語の2言語表記とし、かつマレーシア語を正文とすることが定められていることから、本稿での法令の原題名記載もこれに倣い、当該年月日以降に制定された法令についてはマレーシア語で表記するものとする。
- 6) ここでの罰則の上限は次のような根拠によって規定されている。まず、憲法の規定により連邦法と州条例が矛盾する場合は連邦法が優先される (憲法 75 条)。さらに、連邦法である「ムスリム法廷 (犯罪裁判) 法」(1965 年制定, 1984 年改正) がイスラーム教義違反に対する罰則の上限を罰金 5,000 リンギット、禁固 3 年、むち打ち刑 6 回 (およびその組み合わせ) と定めていることから、各州条例はこれを超えて罰則を科すことはできないのである。

参考文献

- Abdul Monir Yaacob 1998 “Undang-Undang Pentadbiran Agama Islam Pengkanunan, Reformasi dan Penyelarasan,” *Jurnal Undang-Undang*, Vol. 2, No. 2, pp. 37-87
- Wu M. A. 1999 *The Malaysian Legal System*, 2nd ed., Petaling Jaya: Longman.

第3節 マレーシア

II. マレーシア島嶼部 (サバ州)

長津一史

1. はじめに
 2. 島嶼部の民族と宗教
 - 2.1. 民族構成
 - 2.2. 宗教人口
 - 2.3. 宗教の位相
 3. サバにおける宗教組織および宗教状況の変遷
 - 3.1. イスラーム行政制度
 - 3.2. キリスト教の諸組織
 - 3.3. 民俗宗教
 - 3.4. 宗教状況の変遷—植民地期以降
 4. 宗教法令の系譜
 - 4.1. 原住民裁判所に関わる法令
 - 4.2. イスラームに関わる法令
 5. キリスト教における組織再編
 6. おわりに
- 注
- 参考文献

1. はじめに

ここでは、前の「I. マレーシア全般」に付記する形で、島嶼部、特にサバ州の宗教事情について述べる。マレーシアの半島部と島嶼部の2州、つまりサバ州とサラワク州は、民族構成や文化的基盤、植民地期以前および植民地期の歴史的経

験などの点で大きく異なる。1963年に、すでに独立していたマレー半島のマラヤ連邦と、英領直轄植民地であったサバ、サラワクおよびシンガポールが統合しマレーシア連邦を形成した。半島部と島嶼部は、このとき初めて一つの政治的単位に括られたのである。現在の島嶼部の宗教事情は、マレーシアという国家枠に置かれたことで半島部と共通するに至った側面と、民族構成や歴史的経験などの要素に起因して半島部と異なった形であらわれている側面の双方を踏まえて理解しなければならない。

サバとサラワクの間でも宗教事情はかなり異なる。次の第2項では両州の民族と宗教について簡単に説明するが、その後ではサバに焦点をあてて、主要宗教の現況とその歴史的展開について述べていく¹⁾。第3項では、サバにおけるイスラームの行政制度とキリスト教の諸組織、および民俗宗教の内容について概説し、ついで植民地期以降の宗教状況の変遷を跡づける。第4項では、原住民裁判所とイスラーム行政に関わる法令の生成過程を取り上げる。第5項では、独立後のサバにおけるキリスト教会の組織改革を扱う。最後に第6項では、独立後のサバにおけるイスラーム法制の変化とキリスト教の組織面での変化について短くまとめる。ここではまた、サバの多宗教共生に関する一つの展望を示す。

サバは植民地期には北ボルネオを正式名称としていたが、本稿では混乱を避けるため、植民地期およびそれ以前についても現在のサバ州にあたる領域をサバと呼ぶ。またサバの「独立」は、サバが1963年にマレーシア連邦に加盟、脱植民地化し、マレーシアの一州になった過程を指すものとする。

2. 島嶼部の民族と宗教

2.1. 民族構成

1991年のセンサス [Department of Statistics, Malaysia (以下 DOSM) 1995a, 1995b] によれば、サバ州、サラワク州の総人口はそれぞれ約173万人と約164万人である。表1は1991年の両州の民族構成を示している。サバ、サラワクに共通する半島部との大きな違いとして、両州ではマレー人が多数派になっていないことが挙げられる。総人口に占めるマレー人の割合は、サバ州で6%、サラワク州で21

表 1 サバ州とサラワク州の民族別人口 (1991 年)

サバ州									
国民									
プミブトラ原住民									
マレー	カダザン・ドゥスン	バジャウ	ムルト	その他 プミブトラ	(プミブトラ計)	華人	その他	非国籍 保有者	総計
106,049	321,559	203,317	50,206	255,404	(936,335)	199,140	171,361	423,062	1,730,098
6.1%	18.6%	11.8%	2.9%	14.8%	(54.2%)	11.5%	9.9%	24.5%	

サラワク州									
国民									
プミブトラ原住民									
マレー	イバン	ビダユ	ムラナウ	その他 プミブトラ	(プミブトラ計)	華人	その他	非国籍 保有者	総計
349,388	481,683	135,457	93,510	99,499	(1,159,337)	445,548	14,500	161,53	1,635,738
21.4%	29.4%	8.3%	5.7%	6.1%	(70.9%)	27.2%	0.9%	1.0%	

注: 端数処理のため比率の合計は必ずしも 100%にならない。

出典: [DOSM 1995a: 23, 1995b: 23]

%である。

半島部と同様に、サバ、サラワクでも英語のネイティブ、そのマレー語訳としてのブミプトラ (bumiputera, 「土地の子」の意) あるいはアナク・ヌグリ (anak negeri, 「くにの子」ないし「土地の子」の意) というカテゴリーが法的、政治的に有意な人間分節の単位になっている。ネイティブ、ブミプトラおよびアナク・ヌグリをここでは原住民と訳す。原住民カテゴリー内の民族構成について見れば、島嶼部と半島部の差はより明らかになる。半島部ではマレー人が原住民の圧倒的多数、99%を占めている。これに対し島嶼部の原住民人口におけるマレー人の割合はサラワクで30%、サバでは15%にすぎない。

サバではカダザン人とドゥスン人が原住民人口の34%、バジャウ人が22%を、サラワクではイバン人が同人口の42%を占め、それぞれの州でマレー人をしのぐ原住民の多数派になっている。カダザン人とドゥスン人は、基本的に同一の言語文化集団である。以下ではカダザン人としてまとめて記す。

サバ、サラワクで非原住民に分類されるのは主に華人である。島嶼部のインド人は総人口の1%未満のごく少数でしかない。サラワクにおける華人人口の割合は27%で、半島部とほぼ同じである。サバのそれは12%と少ない。半島部では福建系が華人の多数派であるが、サバでは客家系が、サラワクでは福州系と客家系がそれぞれの華人人口における多数派となっている。

なおサバでは、近年に移住し国籍を取得したインドネシア人とフィリピン人が、華人に次ぐ非原住民人口(あわせて43%)を構成している。また人口の4分の1弱が非国籍保有者(外国人)となっているが、その多くもインドネシア人とフィリピン人である。

2.2. 宗教人口

表2は、1991年の島嶼部における宗教人口の割合を示している。サバではムスリムが総人口の61%、キリスト教徒が27%である。サラワクではキリスト教徒が総人口の37%を占め、29%のムスリムを上回っている。原住民に限れば、サバではムスリムが58%で多数派になっているが、キリスト教徒も37%にのぼる。サラワクではムスリムとキリスト教徒がともに全体の4割程度で拮抗している。マレー半島では原住民の99%(=マレー人口)がムスリムである。原住民の宗教人口

表2 サバ州とサラワク州の宗教別人口の割合 (1991年)
サバ州

	人数	対総人口比	対原住民人口比	民族別割合						
				マレー	カタザン・ドゥスン	バジャウ	ムルト	原住民 その他	華人	非国籍 保有者
イスラーム	1,062,214	61.4%	38.3%	100.0%	17.8%	99.7%	11.3%	68.1%	1.6%	84.8%
キリスト教	470,371	27.2%	36.7%	0.0%	73.9%	0.1%	82.8%	25.0%	26.5%	14.4%
ヒンドゥー教	3,231	0.2%	0.0%	0.0%	0.0%	0.0%	0.0%	0.0%	0.2%	0.1%
仏教	126,206	7.3%	0.9%	0.0%	0.8%	0.0%	0.4%	2.2%	58.2%	0.3%
華人伝統宗教等 (儒教、道教含む)	18,495	1.1%	0.1%	0.0%	0.2%	0.0%	0.1%	0.2%	8.5%	0.1%
民俗宗教	567	0.0%	0.0%	0.0%	0.1%	0.0%	0.2%	0.0%	0.1%	0.0%
その他	49,014	2.8%	4.0%	0.0%	7.2%	0.2%	5.2%	4.4%	4.9%	0.4%

サラワク州

	人数	対総人口比	対原住民人口比	民族別割合						
				マレー	イバン	ビタユ	ムラナウ	原住民 その他	華人	非国籍 保有者
イスラーム	471,451	28.8%	38.8%	100.0%	1.1%	1.8%	79.2%	18.6%	0.4%	61.2%
キリスト教	598,940	36.6%	40.6%	0.0%	53.3%	87.3%	15.8%	71.5%	27.4%	27.9%
ヒンドゥー教	2,780	0.2%	0.0%	0.0%	0.0%	0.0%	0.0%	0.0%	0.1%	0.5%
仏教	169,564	10.4%	0.1%	0.0%	0.2%	0.3%	0.1%	0.2%	37.5%	4.9%
華人伝統宗教等 (儒教、道教含む)	95,788	5.9%	0.1%	0.0%	0.2%	0.2%	0.1%	0.1%	21.1%	1.1%
民俗宗教	156,544	9.6%	13.4%	0.0%	28.3%	6.5%	3.2%	6.8%	0.3%	0.9%
その他	140,671	8.6%	7.0%	0.0%	14.9%	3.7%	1.7%	2.8%	13.1%	3.3%

注: 端数処理のため比率の合計は必ずしも100%にならない。
出典: [DOSM 1993a: 126-138, 1993b: 112-122]

構成の面でも、サバ、サラワクは半島部と明白に異なる。

半島部と同様に、島嶼部でもマレー人のほぼすべてがムスリムである。島嶼部のマレー人には、かつてはカダザンやイバンを称していたが、民俗宗教などからイスラームに改宗したことを契機に、マレーと称するようになった原住民が多数含まれる。ここでもイスラームへの改宗は、しばしばマレーという民族への帰属の変更を意味してきたのである。しかし、サバ、サラワクのすべてのムスリム原住民がマレーを称するわけではない。サバでムスリム原住民の多数派となっているのは、バジャウ人である。サラワクではムラナウ人がマレー人に次ぐムスリム人口を擁している。ムラナウ人には16%のキリスト教徒も含まれる。

サバのカダザン人とムルト人、サラワクのイバン人とビダユ人にはキリスト教徒が多い。カダザン人、ムルト人には、1割強のムスリム人口も存在する。イバン人、ビダユ人およびムラナウ人には、それぞれ28%、7%、3%の民俗宗教 (folk religion) 信仰者が含まれる。カダザン人の7%とムルト人の5%はその他とされているが、これらも民俗宗教の信仰者を指していると思われる。民俗宗教とは、稲などの精霊に対する信仰と、それに関連した諸儀礼などからなる一連の宗教体系を指す。地域、民族によって内容はさまざまである。

華人の宗教は、サバでは仏教が6割弱、サラワクでは仏教が4割弱、華人伝統宗教等が約2割となっている。華人伝統宗教等とは、関帝、太伯公 (福德正神) などの諸聖人に対する信仰あるいは祖先祭祀を指す。サバ、サラワクのいずれにおいても華人の3割弱がキリスト教徒である。半島部では仏教および華人伝統宗教等の信仰者が華人人口の9割を占めている。華人の宗教についても、島嶼部と半島部ではこのような差異が見いだされる。サバの非原住民および非国籍保有者のインドネシア人、フィリピン人の多数はムスリムである。

2.3. 宗教の位相

民族と宗教人口の構成に見る島嶼部と半島部との顕著な違いは、後者では原住民人口のほとんどすべてをムラユ人ムスリムが占めているのに対し、前者では原住民人口に多数の非ムラユ人と非ムスリム、具体的にはキリスト教徒と民俗宗教の信仰者が含まれていることであった。

サバ、サラワクの法制や政治的状况は、一面ではこうした差異を反映している。

例えば、「I. マレーシア全般」でマレーシアの国旗、国歌がイスラームを象徴するものでもあることが指摘されたが、サバ、サラワクともに、州旗および州歌はイスラームに関係していない。サバ州旗を例にとれば、それはキナバル山を州の象徴として前面に描いている。使用されている色は、統合と繁栄などの一般的な理念を表している。また、両州では連邦の法定休日であるクリスマスに加えて、聖金曜日(キリスト教の復活祭前の金曜日)が州の休日になっている。カダザン人の民俗宗教に関わる収穫祭、カアマトン (kaamatan) の日はサバにおいて、イバン人やビダユ人(ダヤクと総称される)の民俗宗教に関わる収穫祭、ガワイ・ダヤク (gawai Dayak) の日はサラワクにおいて、それぞれ休日に定められている。半島部の多くの州とは異なり、両州の州主席大臣はムスリムに限定されておらず、実際にキリスト教徒原住民や華人が歴任している。

しかしながら他の主要な面では、マレーシアの他州と同様に、島嶼部 2 州でもイスラームに特別な地位が与えられている。サバでは 1973 年に、サラワクでは 1976 年に、州憲法にイスラームに関する条項が追加された。サバ州憲法に追加された 5 条 A は、イスラームが「州の宗教 (religion of the State)」であることを明記している。同 5 条 B (2) とサラワク州憲法に追加された 4 条 A (2) は、それぞれの州の立法議会がイスラームに関する法令を制定できることを定めている²⁾。ただし、サラワク州憲法には「州の宗教」についての言及はない。

詳しくは後にサバを例にとりて見ていくが、1970 年代には半島部にならって両州でもイスラームに関する条例が制定され、また公的イスラーム機関が新設(サバ)ないし再編成(サラワク)された。1990 年代にはイスラームに関する条例が細分化され、同時にイスラームの行政と司法を扱う政府部局が設置された。他の宗教が公的な枠組みで制度化されることはなかった。このようにサバ、サラワクにおいてイスラームは、1970 年代から他の宗教と明確に区別されるようになり、現在では、半島部各州と同様の法制的扱いを受けている。

3. サバにおける宗教組織および宗教状況の変遷

3.1. イスラーム行政制度

マレー半島の多数の州とは異なり、サバにはイスラームの長としてのスルタンは存在しない。州憲法 5 条 B (1) は、国王が州のイスラームの長であることを定めている。イスラームに関する要職の任命など、実質的なイスラームの長としての機能を果たしているのは、州元首 (Yang di-Pertua Negeri) である³⁾。

サバのイスラーム行政は、「イスラーム法施行条例 (Enakmen Pentadbiran Undang-Undang Islam) 1992」に従っている⁴⁾。イスラーム行政機関としては、サバ・イスラーム評議会 (Majlis Ugama Islam Sabah, MUIS) とサバ州イスラーム局 (Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Negeri Sabah, JHEAINS) が州首席大臣府内に設置されている。MUIS はイスラームの諮問機関として、州のイスラーム行政を統括・監督する。JHEAINS はイスラーム行政の実施機関であり、各郡の支部を通じて村レベルに至るイスラーム行政を管理している。郡支部は具体的には、イマームなどのイスラーム指導者の任命、モスクとイスラーム諸活動の管理、ムスリムの結婚や離婚の登録、シャリーア裁判所への訴訟の取り次ぎ、宗教税の徴収などを行っている。イスラーム学校 (sekolah ugama Islam) も JHEAINS の管轄下に置かれている [長津 2004]。

イスラーム行政に関わる公的機関としては、他にシャリーア裁判所を管轄するシャリーア司法局 (Jabatan Kehakiman Syariah) と、ファトワーを管轄するムフティー局 (Pejabat Mufti) がある。これらの部局も州首席大臣府内に設置されている。検察は JHEAINS 内の検察部 (Bahagian Pendakwa) が担当している。シャリーア裁判所については、第 4 項で述べる。

3.2. キリスト教の諸組織

サバには、30 ほどのキリスト教会派 denomination が存在する。主要な会派は、カトリック (Catholic, 信徒数約 250,000 人)、聖公会 (Anglican Church, 同 30,000 人)、バーゼル教会 (Basel Church, 同 48,000 人)、ボルネオ福音教会 (Sidang Injil Borneo, 同 80,000 人) である⁵⁾。いずれも第二次大戦前の植民地期から、サバで教会活動を行っている。

後述のサバ教会評議会には、上記の 4 会派のほかに六つの会派が所属している。すなわちメソヂスト教会 (Methodist Church)、サバ・プロテスタント教会 (Protestant Church in Sabah)、バプティスト教会 (Baptist Church)、グレース・チャペ

ル (Grace Chapel), サバ福音伝道会 (Sabah Evangelical Mission), カルヴァリ教会 (Calvary Church) である。セブンスデー・アドベンチスト教会 (Seventh-Day Adventist Church) はサバ教会評議会には所属していないが、1913 年以來のサバでの活動の歴史を持ち、主要 4 会派にならぶ有力会派となっている (信徒数は約 25,000 人)。

カトリックと聖公会は、それぞれバチカンとロンドンの教会本部を中心とする世界大の教会組織に属している。カトリックは、サバをコタキナバルとケニンガウの二つの司教区 (diocese) に分け、それぞれの司教区に 1 人の司教 (bishop) を任命している。コタキナバル司教区の司教は客家系華人、ケニンガウ司教区の司教はカダザン人である。司祭や助祭の多くはカダザン人を主とする原住民であり、また信徒にも原住民が多い。二つの司教区には、あわせて 28 の小教区 (parish) と 512 の布教拠点 (outstation) が含まれる。コタキナバルの中心部に立つセイクリッド・ハート聖堂は、コタキナバル司教区の司教座聖堂であり、かつサバを代表するキリスト教の教会となっている。

聖公会はサバを一つの主教区 (diocese) としている。主教 (bishop) は客家系華人、コタキナバルのオール・セイント聖堂を主教座聖堂としている。聖公会は他に 33 の主要教会と多数の布教拠点を持つ。華人と原住民の信徒はだいたい同数である。

バーゼル教会、ボルネオ福音伝道会および他の会派の多くは、サバないしマレーシアを単位とする独立教会である。バーゼル教会は、客家系華人の信徒がサバに移住してきたことにより広まった会派である。現在の信徒は 6 割強が客家系を主とする華人、3 割強が原住民である。首席司教 (president bishop) は客家系華人が務めている。バーゼル教会はコタキナバルの会堂 (congregation) を中心に、103 の会堂を持つ。同教会は、1979 年以來、ルーテル世界連盟 (Lutheran World Federation) に加盟している。

ボルネオ福音伝道会は、飲酒や喫煙を禁じ、聖書のみに基づく信仰を強調する比較的、厳格な会派である。信徒の多数は原住民である。ただし都市部では、民族にかかわらず医師や弁護士などのエリート層の間で広く受け入れられている。首席牧師 (president pastor) はカダザン人が務めている。ボルネオ福音伝道会はコタキナバルの本部教会をはじめとして、約 500 の教会を持つ。コタキナバルでは、

高級リゾートホテルのコンヴェンション・ホールにおいても礼拝集会を行っている。

コタキナバルなどの都市部の教会では、会派にかかわらず英語が日曜日の礼拝や説教の主要な言語となっている。ただしマレー語、華語（マンダリン）あるいは客家語の礼拝も行われる。聖公会のオール・セイント教会は、英語、華語、マレー語に加えて、フィリピン人の出稼ぎ労働者のためにタガログ語による礼拝を行っている。バーゼル教会の約 3 割は、客家語による礼拝集会を設けている。農村や内陸山間部の教会では、マレー語のほか、カダザン語、ムルト語あるいは他の民族言語による礼拝も行われる。

マレーシア聖書協会 (The Bible Society of Malaysia) は 1975 年に新約聖書の、1990 年には旧約新約双方の聖書のカダザン語（ドゥスン語）ラナウ方言訳を完成させている。新約聖書には、ムルト語や他のカダザン語方言の訳もある。

マレーシアの他州と同様に、サバにはキリスト教を統括する政府機関は存在しない。サバの各会派は、マレーシアを単位とする非政府系のキリスト教組織に所属している。例えば聖公会やバーゼル教会はプロテスタント系のマレーシア教会評議会 (The Council of Churches of Malaysia) に、ボルネオ福音伝道会は福音教会系の国民福音派キリスト教徒連盟 (The National Evangelical Christian Fellowship) にそれぞれ属している。カトリックの 2 人の司教は、マレーシア・シンガポール・ブルネイ・カトリック司教会議 (Catholic Bishops' Conference of Malaysia, Singapore and Brunei) の構成員である。

サバ州を枠組みとする教会連合組織としては、サバ教会評議会 (Sabah Council of Churches, SCC) がある。SCC はキリスト教の各会派が合同で協議を行うための組織として、1980 年に設立された。先述の主要 4 会派と他の 6 会派がその構成教会で、事務局は聖公会に置かれている。歴代の議長は、主要 4 会派の代表者が務めてきた。2003 年からはバーゼル教会首席司教のヴー・ティエン・フイ (Voo Thien Fui) 氏が議長を務めている。

SCC は、キリスト教に関する諸問題について協議するほか、超会派合同礼拝など会派を超えたキリスト教活動の計画・実施者としての役割も果たしている。キリスト教をめぐる政治的問題が生じた際には、諸会派を代表して共同声明を発表することもある。SCC は、キリスト教諸会派と政府との仲介者としての機能も

担っている。

サバ州政府は、キリスト教と他の非イスラーム宗教の諸団体に対して毎年約 2,000 万リングの補助金を支出している。補助金は「非イスラーム諸団体の発展 (perkembangan badan-badan keagamaan bukan Islam)」を目的とするもので、おおよそ 7 割がキリスト教の諸会派に、3 割がその他の宗教団体に割り当てられている。この制度は、マレーシアの他州には見られないサバ独自のキリスト教政策である [Daily Express, July 1, 2002; Mat Zin 2003: 109-110]。

3.3. 民俗宗教

キリスト教が普及する以前のサバの原住民、特に内陸部の原住民の圧倒的多数は、世界の創造者である最高神と諸精霊の存在を信じ、それらに対する信仰と儀礼を軸とする民俗宗教に従っていた。カダザン人の例を見てみよう。

カダザン人の天地創造の神はキノリガン (Kinoringan)、キンハリガン (Kinharigan) などと称された。バンバアゾン (bambaazon) と呼ばれる稲の精霊は、天地創造神の娘の化身であるとみなされていた。彼らの稲作に関わるさまざまな儀礼は、このバンバアゾンに関係していた。例えば収穫の際の共食儀礼マガヴォ (magavo) は、収穫までの過程で欠如したバンバアゾンを回復させることを目的として行われた。カダザン人はほかにも死者の霊や悪霊、動植物の霊などの存在を信じ、それらの精霊に対する慰撫や依頼を目的とするさまざまな儀礼を行っていた。俗界の災い、良い出来事いずれも、精霊によってもたらされると考えられていたのである。儀礼は主に女性祭司によって司られた [Evans 1923: 1-41; 山本 2001: 45]。

サバの原住民の精霊信仰と精霊に向けた儀礼は、キリスト教やイスラームの普及に伴って外面的には衰退した。しかしながら、精霊信仰に基づく世界観やアダットと呼ばれる慣習は、キリスト教化あるいはイスラーム化した原住民の間でも部分的に維持されている。後述の原住民裁判所における紛争解決のあり方は、そのことを示す一つの例である。

3.4. 宗教状況の変遷—植民地期以降

植民地化される以前のサバは、隣接するイスラーム王権国家 (スルタネイト)

の支配下に置かれていた。ただしその影響力は沿岸部に限られ、ムスリム人口もそこに集中していた。内陸部の住民は、民俗宗教に従っていた。1881年にはイギリス北ボルネオ会社がイギリス本国政府から勅許を受け、サバにおける植民地統治を開始した。第二次世界大戦中の日本軍占領期を経て、1946年からサバは英領直轄植民地になった。

北ボルネオ会社政府は、住民のキリスト教化を積極的に進めたわけではなかったが、キリスト教会の進出を拒むことはなかった。サバの植民地化と前後して、カトリックと聖公会が西海岸を中心に布教活動を始めた。またドイツ人司祭の仲介で、中国広東省のバーゼル教会派の客家系華人が農業移民としてサバ北部に移住した。バーゼル教会は、彼らの数度にわたる移住によりサバに広まった。1930年代末には、サラワクのボルネオ福音伝道会（1928年設立）がサバに進出し、原住民の間で布教活動を始めた。いずれの会派も学校教育や医療サービスを媒介として信徒を得ていった。こうしてキリスト教徒が漸増した。キリスト教会の布教活動は、戦後の植民地期により活性化した [Pugh-Kitingan 1989: 365-367]。

他方、ムスリム人口も植民地期を通じて増加し続けた。周辺地域のムスリムが、プランテーション開拓などによる経済的發展にひかれてサバに流入したためである。

図1は、サバにおける宗教人口の推移を示している。1911年のサバの総人口は約21万人で、そのうち、57%が民俗宗教信仰者、29%がムスリム、2%がキリスト教徒であった。植民地末期の1960年には、総人口45万人のうちキリスト教徒が17%を占めるまでになった。ムスリム人口の割合も38%に増加した（民俗宗教信仰者の人口は不明）。

1963年、サバはマレーシア連邦に加盟した。連邦加盟の際、サバのキリスト教徒の政治指導者は、宗教にかかわらずサバの原住民には半島部のマレー人と同じ特別な法的権利が与えられること、イスラームを州の公的宗教としないことなどを連邦政府に認めさせた。しかし数年後には、ムスリム原住民のムスタファ（Mustapha bin Harun）と、彼を党首とする統一サバ国民組織（USNO）が州政治における優勢を確保し、イスラーム主義的政策を推進するようになった。ムスタファは1965年から75年まで州首席大臣を務めた。

サバにおけるイスラームの制度化は、ムスタファ政権の時代に急速に進展した。

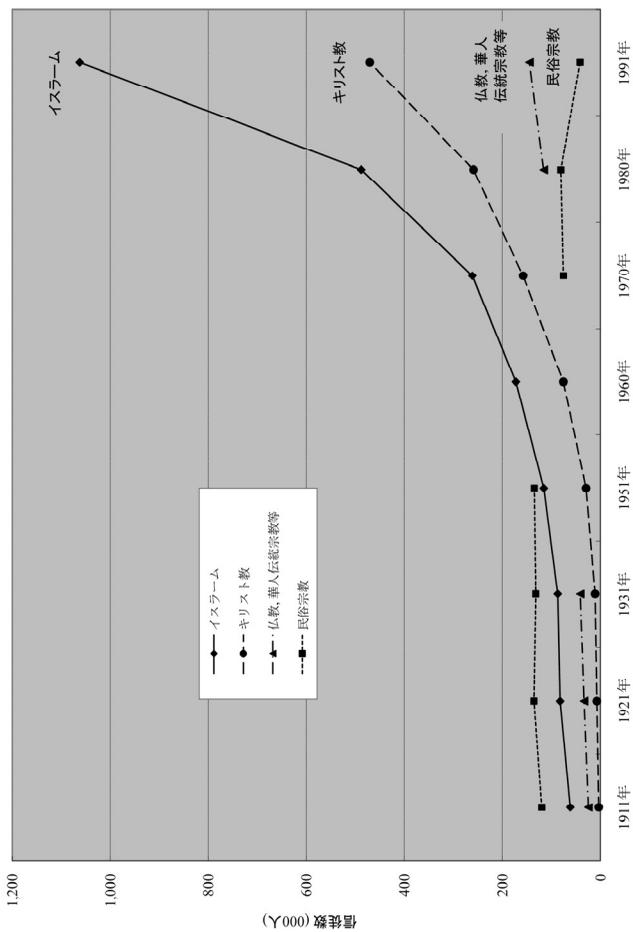


図1 サバにおける宗教人口の推移 (1911-1991年)

注: 1951-1970年の仏教、華人伝統宗教の人数、1951-1960年の民俗宗教の人数は不明。
 1951-1970年は「ブア」を含む。
 出典: *The British North Borneo Official Gazette*, January 2, 1912: 21; [Maxwell *l.n.d.*: 37; Garry *n.d.*: 44; Jones 1953: 75; 1962: 98; Department of Statistics, Malaysia 1976: 105; 1983: 96; 1995: 138]

1969年には、統一サバ・イスラーム協会 (United Sabah Islamic Association, USIA) が発足した。その総裁にはムスタファが就任した。USIA は非政府団体であったが、州政府の支援を受けてイスラムの組織化を進めた。1971年には、サバ・イスラーム評議会 (MUIS) が設立された。MUIS はサバで最初の公的イスラーム機関であった。先述のように1973年には憲法が改訂され、イスラームは州の宗教とされた [Muhiddin 1990: Chap. 2]。

その後、1975-84年にはイスラム原住民を党首とするブルジャヤ (Berjaya) 党が、1985-94年にはキリスト教徒原住民を党首とするサバ統一党 (PBS)が州政権を担った。ブルジャヤ党は多民族政党であることを宣言していたが、政権後期にはイスラーム主義的な立場に傾斜していったといわれる。

PBS もブルジャヤ党と同様に、多民族政党であることをうたっていた。宗教に関しては、イスラームを州の公的宗教と認めただうえで、他の宗教もイスラームと平等に扱う立場をとった。先述の「非イスラーム諸団体の発展」のための補助金は、1986年に PBS 政権によって始められた制度である。しかしその一方で1990年代初頭には、次に見るようなイスラーム関連の条例の整備も進められた。

独立後のサバにおける宗教人口は、こうした政治的文脈との関わりで大きく変動した。ムスタファ政権は USIA や MUIS を通じて、民俗宗教の信仰者などに対するイスラーム布教活動を大々的に進めた。ブルジャヤ政権もある程度その政策を引き継いだ。両政権はまた、周辺国からのイスラムの移住をほとんど規制せず、むしろ彼らを積極的に受け入れた。特に1970年代半ば以降、フィリピン南部で生じたイスラム反政府組織と政府軍との内戦を避けて、多数のイスラムがサバに流入した [Luping 1994]。図1に示されているように、イスラム人口は1970年から1991年までの間に急増し、260,945人から1,062,214人、つまり約4倍にまで膨れ上がった。キリスト教会はムスタファ政権による外国人聖職者追放などの「迫害」により、1970年代前半には活動停滞を余儀なくされた。しかし、その後は積極的な布教活動を再開するようになり、特に PBS 政権期にはカダザン人やムルト人を対象とする布教にかなりの成功をおさめた [Mat Zin 2003: 106-111]。キリスト教徒の人口は1970年から1991年の間に、157,422人から470,371人、約3倍に増加した。こうした流れの中で減少したのは、民俗宗教の信仰者であった。1991年の総人口に占めるその割合は、原住民の「その他」の宗教の信徒を含めて

もわずか5%弱でしかなくなっている。

1994年には、統一マレー人組織 (UMNO) を中心とする国民戦線 (BN) が州議会の与党になり、現在に至るまで政権を維持している。国民戦線政権下のサバでは、ムスリム原住民、非ムスリム原住民、華人が輪番制で州首席大臣を務めている6)。

1995年から96年の間には、サバ州イスラーム局、シャリーア司法局、ムフティ一局が設置された。つまりサバのイスラーム行政・司法システムは、国民戦線政権下で現行の形に整備されたのである。他方、同政権は、PBS 政権によって始められた「非イスラーム諸団体の発展」のための補助金制度を引き継いでいる。これまでのところ同政権は、支持基盤である非ムスリム原住民および華人に配慮しながら、比較的穏健なイスラーム政策を進めているように見える。

4. 宗教法令の系譜

現在のサバには、宗教に関わる法令が2種類存在する。一つは原住民裁判所 (mahkamah anak negeri, 英語では native court) に関わる条例で、もう一つはイスラームの行政と司法に関わる一連の条例である。原住民裁判所では、原住民の世界観や慣習に基づいて審判がなされることが公的に承認されている。それゆえこの裁判所に関わる条例を、宗教に関わる法令とみなしているのである。以下では、この2種類の法令の歴史的展開を見ていく⁷⁾。

4.1. 原住民裁判所に関わる法令

原住民裁判所は、1913年の「村落統治条例 (The Village Administration Ordinance)」によって制度化された。この条例により各郡に一つの原住民裁判所が設置されることになった。1937年には、新たに「原住民統治条例 (The Native Administration Ordinance)」が制定された。独立後まで引き継がれることになる原住民裁判所関連の法令は、この条例を原型としている。内容を概観しておこう。

1-15条では、原住民政の代表者である原住民首長 (native chief) の定義やその責務が定められた。16-30条は原住民裁判所の構成や権限に関わった。具体的

には、原住民裁判所は原住民を当事者とする原住民の法や慣習に関わる係争、およびイスラーム法に関わる係争を司法域とすること、同裁判所は罰金やその他の慣習法に基づく刑罰を課することができること、同裁判所は原住民首長によって司られることなどが定められた。31-35 条はムスリムの婚姻とその管理に関わるものであった。

戦後の 1953 年には、「原住民裁判所条例 (Native Courts Ordinance)」が制定され、1937 年条例の原住民裁判所に関わる条文を継承した。1958 年には同条例に付記された 10 条の A 項と B 項により、原住民控訴裁判所 (native court of appeal) が制度化された。

1953 年の「原住民裁判所条例」はサバの独立後も維持された。1992 年になってようやく、新たな「原住民裁判所条例 (Enakmen Mahkamah Anak Negeri)」が制定された。

新条例は 1953 年の条例を引き継ぐものであったが、いくつかの重要な改訂もなされた。主要な変更点を二つ挙げる。一つは、郡長 (pegawai daerah) を裁判長、原住民首長等を裁判官とする郡原住民裁判所 (mahkamah anak negeri daerah) の設置を定めたことである (4 条など)。これは従来の原住民裁判所の上級裁判所にあたる。結果、原住民裁判所制度は、原住民裁判所、郡原住民裁判所、原住民控訴裁判所からなる三審制をとるようになった。二つは、原住民裁判所の司法域をより具体的に定めたことである。例えば 6 条 (c) 項では、婚約、婚姻、離婚、養子縁組、後見関係、子の監護権、扶養、嫡出性、遺言、相続など、原住民裁判所が扱う民事訴訟の項目が細かく記された。

1999 年には、原住民裁判所の管理や慣習法の整備などを目的として、サバ州原住民評議会 (Majlis Hal Ehwal Anak Negeri Sabah) が、州地方政府・住宅省内に設置された。原住民裁判所に関わる法令と制度は、このように 1990 年代に大幅に整備され現在に至っている。

カダザン人やムルト人などのかつての民俗宗教信仰者の多くは、現在、キリスト教を受容している。しかしながら、彼らの一部は自らの世界観に従ったやり方で紛争を解決する場として、原住民裁判所を利用し続けている。慣習に対する違反行為は諸精霊に対する侵害であり、供犠という形でその精霊への償いがなされなければ、さまざまな災いが村にもたらされる。原住民裁判所は、いまでもこうし

た世界観を基盤として運営されている [Phelan 2003: 13]。

4.2. イスラームに関わる法令

植民地期のサバのイスラーム行政法は、ムスリムの婚姻、離婚の登録に関わるものに限られた。最初のもは「モハンメド教徒の慣習条例 (Mohammedan Customs Ordinance) 1914」であった。これは前記の「原住民統治条例 1937」の 31-35 条に引き継がれた。1953 年には「ムスリム条例 (Muslims Ordinance)」が制定され、1937 年条例の 31-35 条を継承した。

サバでは独立後の 1971 年、つまりムスタファ政権の時代になって、初めて体系的なイスラーム行政法が制定された。「イスラーム法施行条例 (Administration of Muslim Law Enactment)」である。この条例により先述のサバ・イスラーム評議会 MUIS の設立が定められ (3-12 条)、同時にイスラーム行政制度の根幹をなすさまざまな規定がつけられた。例えば 9-11 条では、ムフティー職とムフティーを議長とする法委員会の設置が承認され、その委員会は州レベルのファトワーを発行できることが定められた。32 条では、すべてのモスクとイスラームの指導者は MUIS の管理下に置かれるものとされ、また 45-48 条ではイスラームに関わる違反と罰則の詳細が定められた。

1971 年の条例は、サバにおけるイスラーム行政制度の原点であると同時に、イスラーム法制のマラヤ (半島) 化の第一歩でもあった。この条例は、半島部ですでに施行されていたイスラーム行政法をモデルとして制定されたのである。ただしシャリーア裁判所に関する規定は、この条例では設けられなかった。

1977 年には、新たな「イスラーム法施行条例 (Enakmen Pentadbiran Hukum Syarak)」が制定された。同条例では「第 9 部—シャリーア裁判所の構成と司法権域」(45-92 条) が設けられ、これにより初めてシャリーア裁判所が制度化された。シャリーア裁判所は (下級) カティ裁判所 (mahkamah kathi)、上級カティ裁判所 (mahkamah kathi besar)、シャリーア控訴裁判所 (mahkamah rayuan syariah) からなる三審制とされた。

1990 年代に入ると、「イスラーム法施行条例 1977」の中で一括されていたイスラームの行政や司法の法領域が、独立した条例の中でより詳細に規定されるようになった。それらは①「イスラーム学校管理条例 1991」、②「イスラーム法施

行条例 1992」, ③「シャリーア裁判所条例 1992」, ④「イスラーム家族法条例 1992」, ⑤「シャリーア証言条例 1992」, ⑥「ザカトとフィトラ (義務的宗教税) 条例 1993」, ⑦「シャリーア民事訴訟条例 1993」, ⑧「シャリーア刑事訴訟条例 1993」, ⑨「シャリーア刑事罰則条例 1995」, ⑩「バイトウルマル (基金) 法人条例 1998」である⁸⁾。

イスラーム行政に関わる中心的な法令は②である。この条例では、イスラーム行政の語の定義, MUIS の構成, MUIS の財政, ファトワー発行の手続き, モスクの管理, 改宗などに関する規定が詳細に記された。

イスラーム裁判所とその訴訟手続き, 罰則なども, 根幹をなす③のほか, ⑤, ⑦, ⑧, ⑨において細かく規定された。従来のカティ裁判所, 上級カティ裁判所は, シャリーア下級裁判所 (*mahkamah rendah syariah*) とシャリーア上級裁判所 (*mahkamah tinggi syariah*) に名称を変えた。控訴裁判所の名称は変わっていない。現在サバ州には, シャリーア下級裁判所は六つ, シャリーア上級裁判所は三つ, シャリーア控訴裁判所は一つ設置されている。

これら一連の条例は, 1980 年代の半ばから半島部の諸州で進められていたイスラーム法令の整備にやや遅れながらも並行して, つまりマレーシア全体でのイスラーム法令の整備に歩調をあわせる形で制定されたものである。そしてイスラーム教義に即した罰則の適用や, イスラームの行政, 立法, 司法それぞれに関わる機構の分離など, 「I. マレーシア全般」で多和田が指摘した 1980 年代半ば以降のスランゴール州におけるイスラーム法制整備の特徴は, サバにおいても確認することができる。

5. キリスト教における組織再編

独立後のサバではキリスト教に関する法令は制定されず, また公的な制度も設置されなかった⁹⁾。しかし, 国家法制によるものではなかったが, サバのキリスト教会では 1970 年代以降, 組織構成などに関わるさまざまな改革が行われた。契機となったのは, ムスタファ政権によるイスラーム主義的な政策の推進であった。サバのキリスト教関係者は, 1970 年代前半を「迫害の時代 (*the time of*

persecution)』などと呼んでいる [The Diocese of Kota Kinabalu 2002: 180]。まずは、その「迫害」の内容に触れておこう。

キリスト教関係者がいう「迫害」とは、主には次の二つの出来事を指す。一つは、イスラーム布教活動の拡大である。1970年代前半、サバ・イスラーム統一協会 (USIA) は、非ムスリム原住民に対する組織的な布教活動を展開した。州政府は直接、間接にその活動を支援したといわれる [Luping 1994: 561-570]。

もう一つは、州政府による外国人キリスト教聖職者の追放である。州政府は、1970年と71年の2年間に、外国人聖職者41人の居住許可や就労許可を取り消し、彼らを州外退去処分とした。1972年には、退去命令に従わなかった宣教師が、警察に逮捕、拘留されるという事件も生じた。この時代までサバのキリスト教会の聖職者の多くは外国人であった。外国人聖職者の追放は、教会活動に深刻な影響を与えた [Luping 1994: 541-560]。

サバのキリスト教会が組織改革を進めたのは、これらの「迫害」に対処するためであった。改革の一つは、聖職者のサバ人化とサバを基盤とする教会運営委員会などの設置、つまりサバを枠組みとする教会組織の再編であった。例えばカトリックは、1971年、サバ・カトリック教会司牧評議会 (Pastoral Council of the Catholic Church in Sabah, 略称 PAX) を設立した。PAX は、聖職者と在俗信徒が教会運営方針などについて定期的に協議する場であり、現在までその機能を維持している。1975年には、初めてサバ人 (華人) に司教職が与えられた。同時に司祭をはじめとする聖職者にも、多くのサバ人が任命された [The Diocese of Kota Kinabalu 2002: 180, 244]。

もう一つは、会派間の協力関係の構築であった。1980年にサバ教会評議会 (SCC) が組織されたことは先に述べた。SCC 設置の目的の一つは、各会派が共同で政府の宗教政策に対処していくことにあった。

また、サバ神学校 (Seminari Teologi Sabah / Sabah Theological Seminary) の運営においても、会派を超えた協力関係を見いだすことができる。サバ神学校は、バーゼル教会によって 1988年に設立された。同校は、原住民の聖職者養成を目的とする、マレーシアで初めての (かつ現在まで唯一の) マレー語を教授言語とするキリスト教高等教育機関であり、4年の学士課程を備えていた。現在は、修士課程まで設置されている。バーゼル教会はサバの他の会派、つまり聖公会、ボルネオ

福音伝道会、プロテスタント教会などを徐々にサバ神学校の運営評議会に迎え入れた。1970年代以来、聖職者のサバ人化を余儀なくされていた各会派は、いずれも原住民の聖職者養成機関を必要としていた。パーゼル教会はこのことを踏まえて、他会派と共同で同校を運営する方法を採用したのである¹⁰⁾。

6. おわりに

独立後、特に1970年代以降のサバにおける宗教政策は、半島部と同様に、主にイスラームに関わるものであった。サバ、半島部いずれにおいても宗教政策は、国家によるイスラームの管理とその振興を基本方針としてきた。しかし半島部のイスラーム推進政策が原則としてマレー人 = ムスリムを対象とするものであったのに対し、サバのそれはムスリムのみならず、しばしば非ムスリムの原住民、つまりキリスト教徒や民俗宗教の信徒をも対象とし、かつ非イスラーム宗教、特にキリスト教の活動にまで干渉するものであった。

こうした宗教政策のあり方を背景として、独立後のサバではイスラーム、キリスト教の双方が制度や組織の面で劇的な変化を遂げてきた。その方向性は、次のようにまとめられる。

イスラームは、法的、行政的な面で非イスラーム宗教と明白に差異化された。1973年には「州の宗教」としての法的地位が認められた。以後、ムスリムに対する行政と司法は、一般のそれとは別の公的な枠組みで制度化されていった。これらの制度面での変化は、州政府がイスラーム主義的な政策を推進し、同時に半島部で実施されていたイスラーム法制を移植したことによって生じた。つまりそれは、サバにおけるイスラーム制度のマラヤ化の過程であった。

キリスト教は、公的な枠組みでは制度化されなかった。しかしキリスト教の各会派は、1970年代前半のキリスト教「迫害」政策を契機として、内的には聖職者のサバ人化などによる組織再編を進め、また外的にはサバを枠組みとする会派間の協力関係を構築するようになった。それらは、サバのキリスト教の組織面における、サバ化とも呼ぶうる独自の変化であった。

最後にサバにおける多宗教共生のあり方が、今後、宗教法制との関わりでいかに揺らぎ、あるいは維持されうるのか、一つの展望を示してみたい。

サバは半島部と同様に、多様な民族と宗教から構成される多民族、多宗教社会である。1970年代前半の非イスラーム宗教に対する「迫害」にもかかわらず、その後のサバでは民族間、宗教間の関係が、比較的良好に維持されてきたといわれる。

しかしながら、半島部のイスラーム法制を「移植」という従来のサバのイスラーム政策は、ムスリムと非ムスリムとの共生関係を動揺させる危険性を常に伴っている。

最近の例の一つ挙げる。2003年12月、一つのファトワーが官報に公示された。それは、非ムスリムが教育や布教活動において Allah を始めとする 32 のイスラームに関わる語彙を使用すること禁じるものであった (Warta Kerajaan, Sabah, Malaysia Jil. 58, No. 50, 11 Disember, 2003)。筆者が聞き取りを行った際、各会派の代表者は一様にこのファトワーに言及し、キリスト教の活動を妨げる法令であると非難していた。禁止された語彙の中には、Allah のみならず、nabi (預言者) や injil (聖典、福音) など、一般的なマレー語として定着し、かつキリスト教の信仰において中心的な位置を占める語彙も含まれていたのである¹¹⁾。ファトワーは、実質的にマレー語によるキリスト教の活動を制限するものであった。ただし、これまでのところファトワーに罰則規定は設けられていない。

このファトワーが、「I. マレーシア全般」に記されたスランゴール州の「非イスラーム諸宗教 (ムスリムに対する布教活動の監督) 条例 1988」の 9 条に準ずるものであることは明らかである。この類の半島部のイスラーム法制を無条件でサバに「移植」し続けることは、キリスト教徒や他の非ムスリムのイスラームに対する不信任を再び顕在化させることになりかねない。半島部のイスラーム法制を導入しながらも、サバの民族や宗教のあり方をその法制の中に、あるいはその運用の側面にいかに反映させていくのか。州政府にとっては、こうした点が多宗教共生を維持していくための今後の課題となるであろう。

注

- 1) サバのイスラームに関する記述は、主に 1997 年から 1999 年までの間にサバで行った調査に基づく（この調査については [長津 2004] を参照）。キリスト教に関する部分は、2004 年 1 月にサバで行った聞き取り調査等に基づく。聞き取り調査は、コタキナバルのカトリック教会、聖公会、バーゼル教会、ボルネオ福音伝道会それぞれの代表者や、一般の信徒を対象として行われた。調査の際には、マレーシア・サバ大学社会科学部准教授の Jacqueline Pugh-Kitingan 氏の協力を得た。
- 2) サバの州憲法 (Constitution of the State of Sabah)、サラワクの州憲法 (Constitution of the State of Sarawak) とともに 1996 年版を参照した。いずれも英語が正文である。
- 3) 州憲法では州元首はムスリムに限定されていないが、実際にはムスリムが務めることが慣例化している。
- 4) サバでは、1973 年まで英語が州レベルでの公用語とされ、州条例も英語で制定されていた。1973 年 9 月に改訂された州憲法 11 条 A により、サバの州内閣および州議会はマレー語を公用語とすることが定められた。これ以降の州条例は、マレー語と英語の 2 言語で制定され、前者のものが正文とされている。本稿では、1973 年 9 月以降に制定された条例についてはマレー語の原語表記を付す。
- 5) 信徒数は 2000 年前後の数字で、各会派の公表ないし推定による。信徒数を含む主要 4 会派の情報は、前記の聞き取り調査のほか、各会派関連の出版物 [The Diocese of Kota Kinabalu 2002; 曾 2003; Elliot 1997]、および各会派のウェブサイト (参考文献に掲載) にもよっている。
- 6) 2001 年以降は、ムスリム—非ムスリム原住民ないし華人—ムスリムという順の輪番制になっている。
- 7) 第二次大戦前の植民地期の条例については、[Government of the State of North Borneo n.d.] および [Sabihah 1985: 59-74] を参照した。戦後期の条例については、各原文を参照した。
- 8) これらの条例の原語表記は省略する。前の「I. マレーシア全般」を参照されたい。
- 9) 植民地期の 1919 年には、「キリスト教徒の婚姻条例 (Christian Marriage Ordinance)」が制定された。同条例は独立後も維持されていたが、1976 年に連邦法の「法改革 (婚姻と離婚) 法」がサバにも適用されたことにより廃止された。
- 10) 前出のヴァー・ティエン・フイ氏 (バーゼル教会首席司教) による。
- 11) 禁止語彙は必ずしもアラビア語源とは限らない。injil はギリシャ語起源であり、nabi はヘブライ語に起源するといわれる。また Allah を含むこれらの語彙は、アラブ語圏のキリスト教

会でも使用されている。

参考文献

- 曾立祥 (Chen Lip Siong) 2003 『馬來亞西基督教巴色會簡史』 (*A Brief History of the Basel Christian Church of Malaysia*), Kota Kinabalu: The Basel Christian Church of Malaysia
- Department of Statistics, Malaysia (DOSM) 1976 *Population and Housing Census of Malaysia, 1970: Vol.1. Basic Population Tables Part XII- Sabah*, Kuala Lumpur: DOSM
- 1983 *Population and Housing Census of Malaysia, 1980: State Population Report, Sabah*. Kuala Lumpur: DOSM
- 1995a *Population and Housing Census of Malaysia, 1991: State Population Report, Sabah*, Kuala Lumpur: DOSM
- 1995b *Population and Housing Census of Malaysia, 1991: State Population Report, Sarawak*, Kuala Lumpur: DOSM
- The Diocese of Kota Kinabalu 2002 *Silver Jubilee of the Diocese of Kota Kinabalu 2002*, Kota Kinabalu: The Diocese of Kota Kinabalu
- Evans, Ivor H. N. 1923 *Studies in Religion, Folk-Lore and Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula*, London: Cambridge University Press
- Government of the State of North Borneo n.d. *The Ordinances and Rules of the State of North Borneo 1881-1936* (revised edition), Sandakan: Government Printing Office
- Luping, Herman J. 1994 *Sabah's Dilemma: The Political History of Sabah, 1960-1994*, Kuala Lumpur: Magnus Books
- Mat Zin Mat Kib 2003 *Kristian di Sabah: 1881-1994*, Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia
- Muhiddin Yusin 1990 *Islam di Sabah*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka-Kementerian Pendidikan Malaysia
- 長津一史 2004 「「正しい」宗教をめぐるポリティクス—マレーシア・サバ州、海サマ人社会における公的イスラームの経験」『文化人類学』69 (1)
- Phelan, Peter R. 2003 *The Traditional Legal System of Sabah*. Kota Kinabalu: Yayasan Sabah
- Pugh-Kitingan, Jacqueline 1989 “Cultural Development in Sabah,” in Kitingan, Jeffrey and Maximus J.

Ongkili (eds.), *Sabah 25 Years Later, 1963-1988*, Kota Kinabalu: Institute for Development Studies, 359-404

Sabihah Osman 1985 *Pentaabiran Pribumi Sabah 1881-1941*, Bangi: UKM-Yayasan Sabah

山本博之 2001 「カダザン人のナショナリズムとエスニシティー—英領北ボルネオ (サバ)における収穫祭の成立」『ODYSSEUS (東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究紀要)』6, 41-60

[インターネット資料]

<http://www.anglicansabah.org/> (聖公会サバ主教区)

<http://www.antioch.com.sg/my/asc/> (聖公会オール・セイント聖堂)

<http://www.geocities.com/bccmkk/> (バーゼル教会コタキナバル華語会堂)

<http://www.rc.net/malaysia/kotakinabalu/> (カトリック・コタキナバル司教区)

<http://www.rc.net/malaysia/sacredheart/> (カトリック・セイクリド・ハート聖堂)

第4節 フィリピン

寺田勇文 / 辰巳頼子

はじめに (寺田勇文)

1. フィリピンにおける宗教の概略 (寺田勇文)
 - 1.1. 歴史的社会的背景
 - 1.2. 宗教統計
2. 宗教団体に関する法制度 (辰巳頼子)
 - 2.1. 宗教団体に関する法人制度
 - 2.1.1. 宗教団体に与えられる法的地位
 - 2.1.2. 証券取引委員会の権限
 - 2.2. 宗教団体に関する課税制度
 - 2.3. 政教分離
 - 2.3.1. 政教分離制度の歴史的社会的背景
 - 2.3.2. 現行憲法下での政教分離制度
 - 2.4. 選択的宗教教育
3. 宗教と社会
 - 3.1. 宗教団体の行う社会活動 (寺田勇文)
 - 3.2. フィリピン社会におけるイスラーム (辰巳頼子)
 - 3.2.1. イスラームと法制度
 - 3.2.2. 9.11 事件以降の展開
4. 宗教団体の概要
 - 4.1. カトリック教会 (寺田勇文)
 - 4.2. フィリピン独立教会 (寺田勇文)
 - 4.3. プロテスタント諸教派 (寺田勇文)
 - 4.4. イグレスシア・ニ・クリスト (寺田勇文)
 - 4.5. エル・シャダイ (寺田勇文)
 - 4.6. その他の土着的宗教団体 (寺田勇文)
 - 4.7. イスラームの分離独立運動団体 (辰巳頼子)

5. 日本における動向 (寺田勇文)

5.1. カトリック教会

5.2. イグレスΙΑ・ニ・クリスト

5.3. エル・シャダイ

おわりに (寺田勇文)

はじめに

フィリピン共和国 (Republic of the Philippines) は東南アジア島嶼部に位置する国である。国民の大多数がキリスト教を信仰しているという点で東南アジアの中でも際立った特徴を示している。東南アジア全体を見渡すと、その主たる宗教はイスラームまたは上座仏教であるが、フィリピンにおいてはムスリム (イスラーム教徒) は全人口の 5%程度にとどまり、上座仏教徒についてはほぼ皆無であるといってよい。そのかわりに同国ではカトリックを中心とするキリスト教徒が国民の 90%以上を占めている。

このような特徴を持つフィリピンにおいて、宗教もしくは宗教団体がどのような法制度のもとに置かれ、また、その社会との関連がどのような状況に置かれているかについて、検討する。なお、フィリピンにおける調査は 2002 年 8 月と 2003 年 11 月の 2 度にわたり実施した。

1. フィリピンにおける宗教の概略

1.1. 歴史的社会的背景

フィリピン共和国はおよそ 7,000 の島々からなる島嶼国家で、現在の総人口は 7,650 万人である。国語はフィリピン語と定められている。16 世紀以前のフィリピン諸島については、中国語史料に断片的な記述が認められるが、よくわかっていない。これまでの考古学調査によると、スペイン到来以前のフィリピン諸島に

は南部のムスリム地域を除き、島々を横断する中央集権的な国家機構、支配体制は存在していなかったと考えられる。

14世紀後半には現在のインドネシア方面から、フィリピン諸島南部のスルー諸島、ミンダナオ島の一部にイスラームが伝えられた。さらに16世紀前半にはマゼラン遠征隊がフィリピン諸島中央部のセブに到達(1521年)、続いて同じくスペインのレガスピ遠征隊がセブに上陸(1565年)、1571年以後スペインはルソン島マニラを拠点として本格的な植民地化に着手した。

スペインは16世紀後半から軍隊を派遣して主な島々の征服を進める一方、スペイン系カトリック修道会がローマ・カトリシズム布教を軸とする住民社会の再編を行った。その結果、スペインが地理的に囲い込んだ地域においては、山岳部の少数民族社会を除き、カトリシズムが徐々に浸透し、社会の「スペイン化(Hispanization)」が進んだ。そして19世紀末までには、こうした地域の住民の大部分がカトリック教徒としてのアイデンティティを共有するようになっていたとされる。フィリピン諸島の住民はスペイン支配とカトリシズムとによって初めて共通の帰属意識を持つようになったと考えることもできる。

他方、スペイン植民地化以前からイスラームの影響下にあったスルー諸島とミンダナオ島の一部の住民はスルー王国の庇護下に入り、スペイン支配に屈することはなかった。そして、スペイン支配下に編入された北部のキリスト教徒社会と南部のムスリム社会の間では長い間、戦争状態が続いた。現在のフィリピン南部におけるムスリムの自治権拡大、分離独立問題、9.11事件以後アメリカの対テロリズム政策をうけて実施されたフィリピン国軍によるアブ・サヤフ掃討作戦などには、スペイン植民地期以来の歴史的背景がある。

16世紀半ばに始まるスペイン植民地支配は1896年8月のフィリピン革命により、その屋台骨が揺らぎ、1898年には米西戦争とそれに続くパリ協定により、アメリカ合衆国がフィリピンに対する主権を確立した。反スペイン独立革命として始められたフィリピン人の武装抵抗は、アメリカが介入したことにより反米独立戦争に転化したが、1901年にアメリカは民政府を樹立、徐々に新たな植民地支配を確立していった。

スペイン植民地期にはカトリシズムが唯一の公認宗教だったが、アメリカ植民地期にはプロテスタント伝道が開始され、その結果フィリピンには今日見られる

ようにキリスト教のあらゆる教派、教会が進出するようになった。また、フィリピン革命の過程では、フィリピン人司祭を主体とする民族的なカトリック教会を形成しようとする運動がおこったが、ローマ教皇庁はそれを承認しなかったため、1902年にはバチカンから分離したフィリピン独立教会（アグリパイ派とも呼ばれる）が誕生した。さらにはプロテスタントの中には、外国の宣教母体から自立して創立されたキリスト教会、フィリピンで独自に創立された教会なども数多くある。

第二次世界大戦期には1942年1月に日本軍がマニラを占領し、軍政を布告した。これ以後、フィリピンは1945年半ばまで実質的に日本軍占領下に置かれた。参謀本部はフィリピンにカトリックとプロテスタントの聖職者、神学生ほかからなる宗教班を派遣し、フィリピンのキリスト教会に対する宣撫工作を行わせた [小野豊明 / 寺田勇文 (編) 1999]。

第二次世界大戦後は福音派、エバンジェリカルズなどと呼ばれる教派、教会が多数フィリピンに進出し、それ以前のフィリピンのプロテスタント教勢の構図を塗り替えている²⁾。

1.2. 宗教統計

次にフィリピン国民の宗教に関する統計を検討する。表1は1918年から1990年までの宗教別人口を示している。1918年の総人口は1,000万人強、1990年には6,000万人強と総人口は6倍になっているものの、宗教別人口構成比に大きな変化は見られない。すなわちフィリピンでは、ローマ・カトリック教徒は常に80%前後で宗教的多数派としての地位を占めている。それに対してムスリムは5%内外で常に宗教的少数派である。

キリスト教各教派についてさらに詳しく見ていくと、1902年創立のフィリピン独立教会を主とするいわゆるアグリパイ派は、徐々に教勢を失い現在では2%台である。アメリカ植民地期に宣教を開始したプロテスタント諸教派は一貫して少数派にとどまっている。一方、第二次世界大戦後の1948年から集計項目として登場したイグレスシア・ニ・クリストというフィリピン生まれのキリスト教会は、徐々に教勢を拡大してきていることがわかる。

表1 宗教別人口 (1918-1990年)

単位: 人, () 内は比率

宗教	1918年	1939年	1948年	1960年	1970年	1990年
カトリック	7,790,937 (75.5)	12,603,365 (78.8)	15,941,422 (82.9)	22,686,096 (83.8)	31,169,488 (85.0)	50,217,801 (82.9)
アグリハイ派	1,417,448 (13.7)	1,573,608 (9.8)	1,456,114 (7.6)	1,414,431 (5.2)	1,434,688 (3.9)	1,590,208 (2.6)
プロテスタント	124,575 (1.2)	378,361 (2.4)	444,491 (2.3)	785,399 (2.9)	1,122,999 (3.1)	- (3.9)
イスラーム	443,037 (4.3)	677,903 (4.2)	791,817 (4.1)	1,317,475 (4.9)	1,584,963 (4.3)	2,769,643 (4.6)
イグレシア・ニ・クリスト			88,125 (0.5)	270,104 (1.0)	475,407 (1.3)	1,414,393 (2.3)
仏教	24,263 (0.2)	47,852 (0.3)	42,751 (0.2)	39,631 (0.1)	33,639 (0.1)	22,681 (0.0)
神道		13,681 (0.1)				
その他の宗教	5,454 (0.1)	67,157 (0.4)	92,783 (0.5)	574,549 (2.1)	616,076 (1.7)	
無神論など	508,596 (4.3)	626,008 (3.9)	353,842 (1.8)		247,226 (0.7)	
未回答		12,368 (0.1)	22,837 (0.1)			197,007 (0.3)
全人口	10,314,310	16,000,303	19,234,182	27,087,685	36,684,486	60,559,116

* 表のうち、空欄はその年度の調査項目に含まれていなかったカテゴリー。

** 1990年のプロテスタントは比率のみ記載され、総数は明らかにされていない。

出典: 各年のセンサス; [市川 1999]

1990年現在のフィリピンの宗教別比率は、ローマ・カトリック教徒 82.9%、アグリパイ派教会系 2.6%、プロテスタント諸教派 3.9%、イグレスシア・ニ・クリスト 2.3%、イスラーム 4.6%である³⁾。キリスト教全体をまとめると 91.7%となり、本稿冒頭で述べたように、全体としてはキリスト教徒が国民の大多数を占めていることが理解される。

ただし、カトリック教会(教徒)が常に安定的に存続してきたとはいいがたい。1970年代以後はカトリック教会内部ではカリスマ再生運動、ボーン・アゲインなどのような信仰上の再生体験を強調する運動が盛んになってきている。また、反政府勢力と連携したカトリック司祭の活動[トーレ、デ・ラ(フィリピンのキリスト者に連帯する会 訳) 1986]、解放の神学やキリスト教基礎共同体に関わる運動[市川 1990: 67-78; 同 1989: 169-179]なども生成しており流動的な側面もある。プロテスタント諸教派についても同様で、表 1 の統計からは見えてこないが、プロテスタント系の中でも第二次世界大戦後、特に 1970 年代以後は旧来の大教派(長老派、メソジスト派など)にかわり、エホバの証人(Jehovah's Witness)、セブンスデー・アドベンチスト(Seventh Day Adventist)、末日聖徒イエス・キリスト教会(Church of Jesus Christ of the Latter Day Saints)などが教勢を拡大してきている。

2. 宗教団体に関する法制度

2.1. 宗教団体に関する法人制度

フィリピンには、宗教団体を直接管轄する省、局などの行政機関は存在しない。宗教団体および宗教活動は、フィリピン共和国憲法(The Constitution of the Republic of the Philippines)、フィリピン法人法典(The Corporation Code of the Philippines)、フィリピン民法典(Civil Code of the Philippines)によって規定されている。宗教団体は、法人法典に従って証券取引所に登記することによって、特殊法人、非営利の宗教法人として法人格を認められる。

フィリピンの「法人」の概念はアメリカ合衆国会社法に依拠している。宗教法人についての規定は1906年のフィリピン法人法に初めて見られ、1980年法人法典が制定されるまで改正を重ねた。フィリピンで宗教関係者が行政政府へ登記するの

は、この宗教法人化と、結婚挙式の遂行の権限のための申請の二つのみである。

まず結婚挙式の遂行のための申請について検討する。フィリピンでは、結婚が執行される条件の一つに、結婚式執行者の許可がある（フィリピン民法 53 条）。結婚式の執行者となるためには、司祭や牧師は政府の役所に登録する必要がある（92 条）。ただし、ムスリム（Mohammedans（原文表記のまま））または異教徒（pagans）同士の結婚に関してはこれに限らず、それぞれの慣習に基づいて結婚を行うことが認められていた。しかし、この規定は 1949 年から 20 年間という期限付きのもので、その後は民法典 53 条に定められる形で執行されなければならないとされていた（78 条）。これは 1949 年以降 20 年間の間に、非キリスト教的慣習は衰退するとの推測に基づくものであった。その後、1977 年には、フィリピン・ムスリム身分法典（Code of the Muslim Personal Law of the Philippines, 大統領令 1,083 号）が制定され、ムスリムの婚姻に関しては同法典が適用されるようになった。

2.1.1. 宗教団体に与えられる法的地位

次にフィリピン法人法典における宗教法人について検討する。フィリピン法人法典には、特殊法人（special corporations）として教育法人と宗教法人の規定があり（106-116 条）、そのうち宗教法人の規定は 109 条から 116 条に見られる。宗教法人は単独法人（corporations sole）と 2 人以上による宗教結社（religious society）に分けられ、法人法典の宗教法人に関する規定のほか、非株式会社法人の一般的な条項の拘束を受ける（109 条）。

①単独法人

単独法人とは、その宗教団体を代表する大司教、司教、司祭、牧師、ラビ、教派・宗派・教会の長老主宰者などの個人を法人として認定するもので、職責の及ぶ地理的管轄内で、単独法人は、受託者として、代表する宗教、宗派、教会の事務、財産、世俗的な所有物の運営、管理にあたる（110 条）。この単独法人が空席になれば、後継者によって継承することが可能である（114 条）。単独法人の法人化の主な目的の一つは、団体およびその財産の継続性を保証することにある。例えばあるカトリック教会の土地の実際の所有者はカトリック教会であるが、教会の土地登記は単独法人である司祭や大司教によってなされる。

単独法人は、教会、慈善事業、博愛、教育目的のため、不動産、動産を購入、保

有することができ、またそのような目的のために遺贈または贈与を受け取ることができる。また、不動産を売却、担保に処す場合には、州の下級裁判所の命令を得なければならないが、宗教法人内部に売却、担保処置に関する規約がある場合はその限りではない (113 条)。

宗教団体が単独法人として登記されるためには、法人法典 111 条に基づき、大司教、司教、司祭、牧師、長老主宰者らが、あらかじめ決められた事項を証券取引所に登記しなければならない。これには、宗教団体の欽定、規約がある個人が単独法人になることと矛盾せず、それが禁止されていないこと、その個人が財産の管理と行政事務と財産を信託された受託者であるとする供述書、任命証書を提出することが必要である。

②宗教結社

法人法典 116 条によると、宗教宗派、教派、教会は、法人となることが当該団体の規約と矛盾せず、六つの審査項目を満たせば、宗教結社として法人化することができる。それらは、1) その宗教結社、修道会、教区、教会会議、地区組織がある教派、宗派、教会の宗教組織であること、2) 会員の3分の2以上の書面または投票による同意を得ていること、3) 宗教団体の欽定、規約が法人設立と矛盾せず、それが禁止されていないこと、4) 動産や不動産の管理、処務などのために法人化する意思があること、5) 法人が設立され設置される主要な事務所がフィリピン国内であること、6) 設立時の1年間またはその他の期間を任期として選出された理事(5人以上15人以下)の名前、国籍、住所を記載すること、の六つである。

2.1.2. 証券取引委員会の権限

マルコス大統領下の戒厳令期に発令された大統領令 902-A 号 (1976 年) の証券取引委員会再組織化令により、証券取引委員会は大統領府に移管された。同 6 項は証券取引委員会の準司法権限を強化した。証券取引委員会の判決に対する控訴裁判所は最高裁判所のみである。

2.2. 宗教団体に関する課税制度

フィリピンではこれまでに 1898 年憲法、1935 年憲法、1973 年憲法、そして現行の 1987 年憲法の四つが制定されている。このうち 1973 年憲法は、実際に直接的

に排他的に宗教、慈善目的に使用される慈善施設、教会、司祭館、修道院、モスク、非営利の墓地およびすべての土地、建物改修に対する免税措置を規定している(8条17項3号)。しかし、教育目的の施設は非課税とはされていなかった。現行の1987年憲法の立法府6条28項3号は73年憲法を受け継いでいるが、教育科学技術芸術文化スポーツ14条4項3号において、非株式、非営利の私立教育機関の「実際に、直接、かつもっぱら教育目的に使用されるすべての資産と収益」に対する免税を規定した。また、同4号で、贈与、寄付などが「実際に、直接、かつもっぱら教育目的に使用される場合は法律で規定される条件に従って免税」とされるようになった。

ここで非課税とされるのは所有税についてのみであり、対象は所有権の行使にはなく所有物の使用についてである。したがって所有者から「実際に、直接、かつもっぱら」宗教、慈善、教育目的に使うために貸し出された土地等については、所有税は免除されるが、所有者がたとえそれを宗教、慈善、教育目的に使っていたとしても、収入税を課せられる。また、墓地は収益目的でないものだけが非課税とされる。

吉川によると、フィリピンにおける宗教団体への免税措置の歴史的背景は次のようである [吉川 2001: 333]。

スペイン植民地期の教会はスペイン王室からの資金と税によって建てられていた。そのため教会は課税対象にはならなかった。アメリカ植民地期には、宗教は公共事業を肩代わりし社会に恩恵をもたらすという理由により、宗教施設が免税とされたという。具体的には、アメリカ植民地統治最初期であるフィリピン委員会期の1901年制定法により、排他的に宗教、慈善、教育目的の非営利団体の所有する不動産が免税とされた。墓地、司祭館、修道院、教会のすべての土地、建物、その改修などが対象である。ただし、営利目的の投資農園などはたとえその収益が宗教目的に使われていたとしても免税対象とはならなかった。それ以降、行政法典(1918)、資産査定法(1936)において、さらに最終的には35年憲法に免税規定が明記された。しかし、同規定は宗教団体の所有に関わるすべての税を免除するわけではなかったため、その適用範囲が法廷で争われた。

1973年憲法においては、非営利団体所有の不動産の使用に関する規定に修正が加えられ、「実際に、直接、かつもっぱら、宗教または慈善目的」でなければなら

ないと定められた。また、免税対象の不動産に、慈善施設、モスクが追加された。さらに、教育目的が免税の対象からはずされた結果、私立学校や宗教団体の運営する学校の財産に、納税が義務化された。しかし、87年憲法では、学生に恩恵が及ぶという理由で、教育目的の施設に対する免税が復活した(6条28項3号)。また、教育目的の資産と収入に対する免税措置も規定された(14条4項3号)。実際、直接、排他的に教育目的に使われる非株式、非営利の教育機関の収益と資産は、所有、収入に関する税および関税から免除されている。所有者の教育機関は、協同組合所有のものも含め、配当金についての制限や投資の規制などで定められた制限に即して非課税が適用されている。

フィリピンでは、中等、高等教育機関の多くが私立であり、幼稚園や小学校も運営されている。私立の教育機関は、カトリックの学校、プロテスタントその他の宗教による学校、非宗教学校の3種に分けられるが、これらの私立学校は、国家予算を使うことなしに、国民の社会、経済、道徳的水準を向上させているとみなされており、したがって国家は、私立学校への援助を増やし、私立学校が青少年の教育により大きな責任を果たすことができるように支援するという目的から、教育目的の機関を非課税としてきたのである [De Leon 2002: 445]。

2.3. 政教分離

2.3.1. 政教分離制度の歴史的社会的背景

①政教分離

政教分離の歴史的根拠は、アメリカとスペインの間で結ばれたパリ条約(1898)にさかのぼる。スペインの元植民地における宗教の自由を保障したこの条約によって、信教の自由が保障された。300年余りのスペインによる植民統治によって、フィリピンの多くの地域はキリスト教化され、行政の基礎は教会とその周辺を中心に置かれていた。植民地化によるキリスト教という遺産をめぐり、これを国教とするか否かで意見は二つに割れた。吉川によると、フィリピン革命期に革命議会在が検討したマロロス憲法の草案には、「ローマ・カトリックを国教に」(5条)、「他の宗教、信教の自由」(6条)、「政治的市民的自由権の行使と宗教の分離」(7条)とあったが、「国家はすべての信仰の自由と平等、国家と宗教の分離を認め

る」とする修正案とで議会は二分された。そして、最終的には1899年に僅差で後者が採択された [吉川 2001: 331]。

1935年憲法には、人権条項3条7項において「国教樹立の禁止、信仰の自由、宗教テストの禁止」が盛り込まれたが、政教分離の原則は明記されていない。1973年憲法においては、「すべての国民は性別、人種、心情のゆえに解雇されることなく、平等な雇用機会が保障される」(原則と基本政策2条9項)、「国教樹立、公定宗教の法律の制定の否定」、「信仰と礼拝の自由の保障」、「宗教テストの禁止」、「いかなる宗教も差別せず、また、特権を与えない」(人権条項4条8項)に加えて、「政教分離の原則の不可侵」(15条15項)が明記された。1987年憲法はこれを継承し、原則2条6項において、政教分離の原則「教会と国家の分離は不可侵」が謳われ、人権条項3条5項で「国教樹立の禁止、信仰の自由、宗教テストの禁止」が規定されている⁴⁾。

② 公金、公的財産の予算支出、使用禁止の原則

1973年憲法は、公金または公共の建物の支出、使用の禁止原則の適用除外対象を「国軍、すべての刑務所、政府の運営する孤児院、ハンセン病療養院」と改正し(8条18項2号)、1987年憲法ではこれが引き継がれた(6条29項2号)⁵⁾。1935年憲法は特定の宗教団体を受益者とする意図をもった予算の割り当てを禁じており、政治的ポストへ任命された聖職者は、公金による報酬を聖職者としてではなく専門家として受けていた。

フィリピンでは、政府の官職に聖職者が就任することがたびたび見られる。アキノ政権下ではそれが顕著であり、1986年憲法制定行政委員会委員、ゲリラとの和平協定交渉団員、地域諮問行政委員会委員などの政府職には、司教、司祭、牧師、修道女らが任命された。エストラーダ政権の教育長官はカトリック修道会であるラサール兄弟会の聖職者であった。彼らには専門家として公費から報酬が支払われる。これに見られるように、フィリピンでは聖職者が公職につくことに特に強い反対は表明されていない。

2.3.2. 現行憲法下での政教分離制度

フィリピンは国教を持たないにもかかわらず、現実の政治過程にはさまざまな宗教性が見られる。その一つは政治的儀礼におけるそれである。公職の就任宣誓

の文言はキリスト教形式、もしくは非キリスト教の宗教の形式をとり、政府行事、議会や閣議はキリスト教的儀式で始まる [吉川 2001: 328]。より直接的な宗教の側からの政治参加としては、政策に関する異議申し立てなどを通じた間接的な宗教団体による意思表示があり、もう一つには選挙などを通じた宗教団体の国政への直接的な参加が挙げられよう。

まず宗教団体からの政策への圧力について検討すると、フィリピンにおいて、カトリック教会が代表するようなキリスト教勢力と政府が対立する意見を持つことが多いのは、家族計画など生殖に対する権利 (リプロダクティブ・ヘルス・ライツ) に関してである。例えばアキノ政権 (1986-1992) においては、家族計画の是非は「個人の良心」に帰すものとして、政府代表と司教代表の間に妥協が成立していた。ラモス政権 (1992-1998) では、政府は、カトリック教会のシン枢機卿の強い反対にもかかわらず、世界人口会議へ政府代表を派遣した。

家族計画問題へのアロヨ政権の取り組みについて、現大統領補佐官 (メディア・宗教問題担当) に質問したところ、「宗教勢力と政府側にこのような意見対立が見られる場合、重んじられるのは対話の原則である。教会側は人工的な家族計画の方法を否定するが、政府側はこれを否定しない。政府側は教会の主張に歩み寄ることはしないが、カトリック教会のみならず諸宗教団体の主張に耳を傾け、理解を促すように説明を行う」との説明を受けた。

さらに、よく知られているのは EDSA 革命と呼ばれる 1986 年 2 月の政変である。アキノ政権の成立にあたっては、カトリック教会の影響は多大であった。しかし、アキノ政権後の 1992 年の大統領選挙において、シン枢機卿が推薦した候補は大差で敗れた。

カトリック教会は、人権侵害、汚職、避妊などの社会問題に対して、それが神の法や共通善に一致しないとし、それらへの関与を表明しようと主張する。例えば、1999 年 9 月 21 日、カトリック教会主催で行われた国民の祈りの日 (Day of Prayer for the Nation) で、マニラ大司教は、なぜ教会が政治に関与する必要があるのかについて、次のように述べている。第一に、政治は道徳的な側面を持っている (したがって両者は切り離しえない)。政治とは人間の活動であり、人間に危害を加えたり利益をもたらしたりするものである。第二に、福音と神の国は、教会に政治的関与を促している。全人類への福音には、政治世界への宣教も含まれている。第三

に、完全な救済を目指す教会の使命は、政治的領域におけるそれが含まれる。つまり、解放とは、人、魂、体、精神的、世俗的な解放を包摂している。第四に、人の解放は、個人的のみならず社会的な罪からの解放であり、社会的な罪は特に政治の場でよく見られるからである [De Leon 2002: 52]。

コキアによると、フィリピンでは、ほとんどすべての選挙において、司祭や宗教組織の政治的介入への非難が起きるといふ [Coquia 1989: 81]。司祭や司教の中には公然と特定の候補を推薦するものもいるが、カトリック教会のヒエラルキーは、常に特定の候補や政党を公式には支持しないという立場を貫いている。近年は多数派であるカトリック教会のみならず、プロテスタント諸派による政治参加もまた見られる。

フィリピン憲法では宗教目的の活動の免税が認められており、公職にある聖職者への公金による報酬の支払い、公教育における選択的宗教教育も認められている。また、聖週間の木曜と金曜、クリスマスの日と日曜は国民の休日である。近年では、断食明けの祭りなどイスラームの祝日も、大統領令により国民の祝日にされている。憲法の前文は「われら主権者たるフィリピン人民は、神のご加護を請いつつ」と始まっている。

2.4. 選択的宗教教育

フィリピンの公立小学校、高等学校における宗教教育は、任意選択的宗教教育である。これは、公立学校自体が宗教教育を行うのではなく、学校は場所と時間を提供し、宗教団体が教育を行うというものである。1987年憲法は、教育科学技術芸術文化スポーツ14条4項3号において、「政府の追加の費用負担なしに、子どもしくは被後見人に、その宗教当局が指定または承認した教師によって、通常の授業時間帯に公立小学校と高等学校において宗教教育が与えられる」としている。宗教教育を受けるのは保護者が手続きをとった生徒のみで、出席が強制されることはない。公立学校の教員が宗教を教えることは禁止されていて、教育担当者を派遣することのできるキリスト教宗派に所属している生徒だけが、公立学校で宗教教育を受けることができる [市川 1999: 7]。

市川によると、カトリック教会の場合、宗教教育はすべて教区に任されているため、実態は正確には把握されていない。しかし、1990年に全国の教区の約4分の

3 から回答を得た質問票調査によると、それらの教区内にある公立小学校の72.5%にカトリック教会から教育担当者が派遣されていた [市川 1999: 4]。このように、フィリピンの公立小学校においては、多くの生徒がキリスト教の宗教教育を受けていることになる。

なお、1987年憲法は、同4項2号において、「宗教団体および宣教団体が設立したものの以外の教育機関はフィリピン国民のみ、またはフィリピン法人のみ、または資本の60%はフィリピン国民に所有される事業と結社に所有される」として、教育機関の民族化条項の宗教団体への適用を除外した。ただし、同号は続けて「しかし、議会はすべての教育機関のフィリピン人資本の参加割合の増加を要請することができる」としている。

3. 宗教と社会

3.1. 宗教団体の行う社会活動

キリスト教会などの宗教団体が行う活動には、大別して布教や司牧などの本来の宗教活動、教育、医療、慈善などに加え、広い意味での社会正義の実現を目指す活動がある。

なかでも特に初等教育を柱とする教育分野については、カトリック教会が果たす役割は大きいといえる。フィリピンの教育制度は一般には下から、6年制の小学校、4年制のハイスクール、4年制の大学、または短期大学や専門学校となっており、初等教育すなわち7歳から12歳までの小学校が義務教育とされている⁶⁾。フィリピンの多くの町には公立の小学校が設置されている。そうした公立学校とならんでカトリック教会（法律上はその地域のカトリック司教）が設立した私立の小学校も同時に設置されていることが多く、同国の初等教育の拡充に大きく貢献している。プロテスタント系教派も地域によっては小学校等を設置しているが、その数はカトリック系学校に比べると大変少ない。こうした事情はハイスクールの場合も同様で、マニラ首都圏やセブなどの大都市にはカトリック修道会が経営する名門ハイスクールが存在し、社会的エリートの子弟が多く通学している。

大学レベルの高等教育の面でも宗教団体、特にカトリックおよびプロテスタン

ト教派が経営母体となる名門校がいくつか存在し、国立のフィリピン大学やミンダナオ国立大学等とならぶ難関校として知られている。マニラではイエズス会が経営するアテネオ・デ・マニラ大学（その系列校であるアテネオ・デ・ナガ、アテネオ・デ・サンボアング、ザビエル大学などを含む）、デ・ラ・サール兄弟会経営になるデ・ラ・サール大学、ドミニコ会経営のサント・トマス大学などはカトリックの名門大学である。プロテスタント系ではネグロス島ドゥマゲテのシリマン大学などが知られている。これらのキリスト教系の私立大学は、フィリピンの政財界に多くの卒業生を送り出している。

慈善事業や社会正義の実現を目指す社会活動の面では、カトリック系の修道会系の団体や修道会に所属する司祭らを中心としたさまざまな活動が注目されている。修道会の歴史的背景や性格により異なるが、1972年以後の戒厳令体制下では国軍を中心とする権威主義体制にさまざまな形で抵抗し、人権侵害に抗議するなどの姿勢を示してきている。司祭や修道女の中には貧困層が集中するスクワッター地域に居住しながら、コミュニティ・ディベロップメント活動の主体として活動する者も少なくない。キリスト教基礎共同体（BCC）の運動なども、こうした社会的不平等の是正を教会や宗教者が取り組むべき課題であるとする司祭、修道女、信徒指導者の中から誕生したものであった。

フィリピン社会において宗教、特にカトリシズムとそれを制度的に支えるカトリック教会はその歴史的背景により、いわば所与のものとして存在している。それに対する評価は個人や集団、社会階層などによって異なるのは当然であるとしても、宗教や教会の存在そのものを否定することは難しい。キリスト教、特にカトリシズムの場合には、16世紀末以後の長い布教の歴史があり、スペインによる植民地化とカトリック布教は不可分であり、フィリピン社会のスペイン化はカトリック化を意味するものでもあった。

そもそもスペイン統治開始と同時に始まった住民の集住化政策により、フィリピンの平地部の多くの町はカトリック教会とプラサと呼ばれる教会前広場を中心に創立されたもので、各町には保護の聖人が定められた。今日、フィリピンの多くの町（そして村）の名称としてカトリックの聖人の名前が冠せられているのはそうした事情による。カトリシズムのある側面はまた、社会制度としてフィリピン社会に定着している。例えばローマ・カトリック教会で行われている代父母制度

はフィリピンの双系的親族組織と接合し、重要な社会的ネットワークとして定着している。洗礼や結婚の際に、実の親とは別にゴッド・ファーザー、ゴッド・マザー（代父母）を定めるというカトリック教会の慣行は、プロテスタントやムスリムの間でも見られるほどに、フィリピン社会における重要な制度として受け入れられている。また、カトリック教会を中心とする人生儀礼（洗礼、堅信、結婚、葬式など）はフィリピン人の多くにとって必要欠くべからざるものであり、町や村の保護の聖人を祝うフィエスタもコミュニティの年中行事として欠かすことができない。

フィリピンではミサへの出席率は依然として高く、教会は国民生活の根幹に関わる社会制度の中心として機能し続けていると考えてよい。国政の重要局面ではマニラ大司教や司教会議が国民に向けて声明を発し、人々を動員することも珍しくない。一方、人々は、近年特に顕著になりつつある現世利益や金儲け志向が強いとされるキリスト系の新宗教運動が政治に関与することについては批判的でもある。特に過去数回の大統領選挙の際にこうしたいくつかの宗教運動、宗教団体が特定の候補の応援を決め、ブロック投票を行ったことに対しては批判的であるといえる。また、カトリック教会聖職者の「不品行」をめぐる報道なども最近よく取り上げられるようになってきた。

3.2. フィリピン社会におけるイスラーム

3.2.1. イスラームと法制度

フィリピン国民の圧倒的多数はキリスト教徒である。スペインの植民地化はカトリック宣教と切り離せず、植民地時代の政治、行政組織は、教会、教区を中心としたものであった。遅れてきた植民者である米国は、政教分離の原則を採用し、米国統治期の基本法のすべてにその原則が盛り込まれたが、フィリピンにおける国民統合にあたって宗教問題はさほど重要とされなかった。

しかしながら、特に1970年代以降、キリスト教徒にとって異教徒であるムスリムによる分離独立運動の勃興に際して、国家に複数存在する宗教をどのように制度化していくか、という問題が顕在化するようになった。当時のマルコス大統領は、分離独立運動に対しては軍事制圧を試みる一方で、非政治的な分野ではムス

リムの権利の尊重、イスラームの積極的な振興、ムスリムの懐柔政策を実施した。1973年憲法では文化多元主義が唱えられ、ムスリム人口を多く抱えるミンダナオ島の復興開発を目的とした大統領直属機関が設立され、イスラーム祝祭日の認知、イスラーム学研究機関の設立、イスラーム銀行の設立、フィリピン・ムスリム身分法典の制定、アラビア語教育の認可、イスラーム法廷の設立などが次々と実施された。ムスリムの義務の一つであるメッカ巡礼の制度化にも乗り出した。1978年には巡礼局を設立し、巡礼団用の船がチャーターされた。さらに79年にはムスリム問題担当局が設立され、後に省に格上げされた。このようにフィリピンにおけるイスラームの制度化の多くは、マルコス政権下に整備されたものである。

ムスリムの独立または高度の自治の要求に関しては、1987年以降のアキノ政権以降、制度面で大きな前進が見られた。1987年憲法にはムスリム自治地域の組織が盛り込まれ、89年には大統領令6,734号によってムスリム・ミンダナオ自治地域 (Autonomous Region for Muslim Mindanao) の設立についての決定がなされ、同年の住民投票により、南ラナオ、マギンダナオ、スルー、タウィタウィの4州が自治地域とされた。その後2002年に行われた住民投票によって、マラウィ市およびバシラン州が自治地域に加わり、5州1市となっている。ムスリム・ミンダナオ自治地域は3年ごとに選出される知事、副知事を中心に、立法機関としての地域評議会、司法機関としてのイスラーム法高等裁判所、イスラーム(巡回)裁判所を持つ。

法整備も進展した。1977年に制定されていたフィリピン・ムスリム身分法典は、84年以降、実際に施行されるようになった。190の条文からなるこの法典は、結婚、離婚、親権などの個人、家族関係、財産相続などについて細かい規定がなされている。イスラームでは複婚および離婚が認められているが、フィリピン家族法典にはその規定がない。したがってムスリムは、この新しいフィリピン・ムスリム身分法典の施行により合法的に自らの宗教に沿った婚姻を行うことができるようになった。

このように、フィリピンのイスラームは完全ではないにせよ、国家の枠組みの中でその政治的および法的制度化を達成してきた。しかし、イスラームの宗教教育はフィリピンの公教育とは独立して機能しており、一部の学校を除き、イスラーム学校を卒業してもフィリピン公教育の卒業資格を得ることができない。

3.2.2. 9.11 事件以降の展開⁷⁾

次にムスリム地域の現状について検討する。フィリピンのムスリムは、南部のミンダナオ島を伝統的な居住地域としている。先述したように、この地域に自治組織が誕生し、以前の分離独立派がこの機関に多数吸収されたことから、分離独立のための武装闘争の勢力は衰退した。しかしながら、現在でも分離独立への支持は衰えていない。それを支えるイデオロギーとしてイスラーム主義を支持する者も多く、分離独立とイスラーム国家の樹立を目指す MILF (モロ・イスラーム解放戦線、後述) はその支持者を増やしている。このほかにも政情を不安定にする要因は多数ある。イスラーム過激派とされるアブ・サヤフ (後述) は、2000 年にはマレーシアのシパダン島、2001 年にはフィリピンのパラワン島などのリゾート地において、非フィリピン人を含む人々への誘拐行為を繰り返した。また、2000 年には前エストラダ大統領が MILF およびアブ・サヤフに対し全面戦争を宣言し、武力制圧を試みたため、数十万にものぼる国内難民が生まれた。

9.11 事件 (米国同時多発テロ事件) 後、アロヨ政権はかなり早い段階で、米国への全面協力を表明し、米国の打ち出す対テロリズム戦略への協調路線を明確にした。これによって、フィリピンの対ムスリム政策は、米軍の対テロ戦略を軸とした国際介入の一端を担っていくことになる。その第一弾が米軍との共同軍事演習であった。9.11 事件以降、アロヨ政権はアブ・サヤフをテロリスト集団と認定し、掃討作戦の一環としてバリカタン 02-1 (比米共同軍事演習) の実施に踏み切り、2002 年 2 月にアブ・サヤフの本拠地バシラン島へ米軍が派遣された。1991 年の米軍基地撤廃以降、比米共同軍事演習は何度も行われてきた。バリカタン 02-1 もまたその一つである。しかし、アブ・サヤフ掃討作戦として 6 か月間の予定で行われたこの演習は、従来実施されてきた比米共同軍事演習とは全く異なるものであった。従来の米軍の軍事演習は紛争地域における軍事作戦を含むことはなく、演習期間は通常 2 週間から 1 か月であった。事実上の軍事作戦であるバリカタン 02-1 については、その違憲性も含め、特に野党上院議員から異論が唱えられた。アブ・サヤフの誘拐行為、人質を殺害する際の残虐な方法に強く反発していた国民の大多数が支持を表明したため、アロヨ大統領は実施に踏み切った。こうして 2002 年 2 月、660 名の米軍 (特殊部隊 160 名、作戦支援部隊 500 名) がアブ・サヤフの本拠地バ

シラン島に派遣されることになった。

バリカタンに代表されるようなフィリピン国内のイスラム問題への米軍の介入は、アブ・サヤフの違法行為を非難している多くの一般イスラムをも国際的テロ戦争へ巻き込んでいる。「テロリスト狩り」と呼ばれるような政府のイスラムへの締めつけは、政治運動のみならず教育施設、NGO 団体にまで及んでおり、9.11 事件以降、解散に追い込まれたイスラーム学校や団体は少なくない。アブ・サヤフのメンバーとして誤認逮捕されるイスラムも多い。このことはフィリピンの国内での穏健なイスラーム諸組織の解体につながり、政治・経済の現状に不満を持つイスラムが増加したときに、彼らにより急進的な方法での自己実現を求める団体に吸収されてしまうことが懸念されている。

4. 宗教団体の概要

4.1. カトリック教会

フィリピンにおけるカトリック教会の起源は、16 世紀半ば以後のスペインによる植民地化、カトリック布教の歴史に求められる。そして、300 年間に及ぶスペイン植民統治を経て、もともと外来宗教であったカトリシズムはフィリピン人の宗教的世界観により適合する形で受容された。

植民地期にはカトリック教会はしばしば大規模な修道会所領地を管理する土地所有者として批判され、また、フィリピンの原住民出身の司祭養成を事実上拒否し続けていた (特に修道会) が、19 世紀半ばまでには原住民出身の司祭が登場した。こうしたスペイン人と原住民との間に生まれたメスティソ出身の司祭らが、カトリック教会内部で原住民出身のカトリック司祭の権利擁護運動を展開するに至った。こうした民族主義的な運動は 1872 年のゴンブルサ事件 (3 人の司祭がスペイン当局により反逆罪の容疑で処刑された) により弾圧されたが、1880 年代、90 年代にはイルストラドスと呼ばれたフィリピンの知識人らによる植民地体制改革運動へと受け継がれた。

このような歴史的背景に見られるように、カトリック教会は植民地体制を支える巨大な社会制度として君臨し続けたが、その制度の内側では原住民出身司祭と

して活動したフィリピン人司祭たちに、民族主義的な自覚を呼び覚ますうえで重要な役割を担っていたともいえる。カトリック教会という「普遍的」な組織の中で、フィリピン人司祭が自らの権利を主張し、スペイン人が支配するカトリック教会の「民族化」を訴えたのは当然の帰結であり、同じくスペイン植民地であった中南米においても同様な運動が生起していた。

19世紀末に始まるフィリピン革命を経て、アメリカ植民地期を迎えても、依然としてフィリピンにおいてはスペイン人、後にはアメリカ人などの白人を中心とする修道会所属の司祭の数が多く、また、教会組織においてもマニラをはじめとする大司教や各地の司教などの高位聖職者にフィリピン人が任命されることはまれであった（フィリピン人がマニラ大司教に任命されたのは第二次世界大戦後のこと）。修道会自体が大土地所有者であることも珍しくなく、アメリカ植民地期には修道会所領地内における農民紛争が多発したこともある。太平洋戦争中に日本がフィリピンを占領した際に、日本軍軍政監部は、フィリピンのカトリック教会ヒエラルキーから白人聖職者を排除し、かわりにフィリピン人高位聖職者を任命すること、公立学校における宗教教育の中止などを指導しようとしたことがある。その後、教会ヒエラルキーの中心にフィリピン聖職者を任命すること、いわゆるフィリピン人化は第二次世界大戦後になって進展し、現在は特に教区においてはフィリピン人司祭らが指導的な立場にたっている。

ところでフィリピンでは、ローマ・カトリック教会は最大の非政府勢力である。カトリック教会は最大にして最強の社会制度の中心として機能している。フィリピン全土に16の大司教区、50の司教区ほかを維持し、それらの教区では教区司祭、修道司祭、修道女らが日々教区民に対する司牧活動にあたるほか、カトリック系の各レベルの教育施設、各種の慈善施設の運営にあたっている。しかし、教区においては司祭の数は不足しており、カトリック教徒1万人に対して司祭1.2人程度といわれ（ちなみに日本では34.1人 [『カトリック新聞』第3,718号, 2003年6月8日]）、十分な司牧が行われているとはいえない状況にある。

4.2. フィリピン独立教会

フィリピン独立教会 (Philippine Independent Church) は、19世紀末のフィリピン革命の過程で、フィリピン人のカトリック司祭らが教会内部におけるフィリピン

人司祭を中心とした民族的リーダーシップを確立しようとする運動にその出発点がある。フィリピン革命はアメリカの介入により敗北し、ローマ教皇庁はフィリピン人司祭らの願いを受け入れることはなかった。そして、1902年末にフィリピン革命政府従軍宗務総長だったフィリピン人司祭グレゴリオ・アグリパイを大司教とするフィリピン独立教会創立が宣言された。当初はフィリピン社会に見られた反米民族主義的な感情に支えられ、大きく教勢を伸ばしていた。1872年にスペインにより処刑された3人の司祭やホセ・リサールを列聖し、ミサを土地の言葉で行うなど、フィリピン人のためのカトリック教会としての性格を明確に打ち出していたが、1906年には裁判所の判断により教会堂などの財産を一夜にして失った。その後、教勢は徐々に衰退の一途をたどることになった。第二次世界大戦後には独立教会は聖公会との間で共同倍餐協約を結び、神学生教育などの面でも協力関係を持つようになった。信徒数の面では少数派であり、1990年現在のセンサスでは1,590,208人、総人口の2.6%とされている。ただし、その社会的影響力は無視できず、社会正義や平等を求め、弱者の側にたつ教会として社会問題に積極的に取り組んでいる。独立教会とそこから派生した教会の信徒らを総称してアグリパイ派 (Aglipayan) と呼ぶことがあるが、これは初代大司教であったアグリパイに由来するものである。

4.3. プロテスタント諸教派

フィリピンにおけるプロテスタント宣教は1898年にアメリカ合衆国がフィリピン諸島を領有して以後のことと考えてよい。スペイン統治下の19世紀半ばにも、極めて少数ながらスペイン人プロテスタントらがマニラに聖書を持ち込んで配布しようとしたことがあるが失敗した。

アメリカのプロテスタント各教派は、それまでカトリック一色であったフィリピンに対して、いわば宗教改革者としての意気込みを持って臨んだ。長老派、会衆派、バプテスト、メソジストなどの各教派は当初からフィリピンにおいて宣教活動の重複を避けるため、宣教対象をあらかじめ分担した。しかし、17世紀初め以来、ローマ・カトリシズムが事実上、唯一の宗教として存在し、社会一般のスペイン化、カトリック化が構造化されていたフィリピン社会では、プロテスタントの活動は少なくとも信徒の獲得という点では大きな成果に結びつくことはなかった。それ

でも華僑、華人系社会やルソン島北部山岳地帯の少数民族社会などでは一定の信徒を獲得してきた。例えば北部のポントックやサガダ地方では聖公会が各地に教会を展開している⁸⁾。

表1の宗教別人口が示すように、プロテスタントは全体としては一貫して4%弱と少数派にとどまっている。しかし、プロテスタント教会やその関連団体が教育、医療、社会福祉などの面で重要な役割を果たしてきたことを忘れてはならない。プロテスタント系大学としてよく知られているのはシリマン大学 (Silliman University) である。その前身のシリマン・インスティテュート (男子小学校) は米国長老派教会により 1901 年に創立、1912 年には共学となった。1921 年にはシリマン聖書学校 (後に神学部) が米国会衆派教会などにより設立された。その後 1938 年にシリマン大学が認可されている。同大学はネグロス島ドゥマゲテに所在し、フィリピン中央部、南部における高等教育機関として多くの人材を送り出してきた。医療伝道もプロテスタントが力を注いできた分野で、聖公会創立のマニラの聖ルカ病院 (St. Lukes Hospital) などがよく知られている。

4.4. イグレスΙΑ・ニ・クリスト

イグレスΙΑ・ニ・クリスト (Iglesia Ni Cristo) とはフィリピン語で「キリストの教会」を意味する。英語では Church of Christ と表記する。この教会 (イグレスΙΑと略す) は 1913 年から 14 年にかけてフィリピン人のプロテスタント伝道者フェリック・マナロによって創設された。フィリピンのプロテスタント教会の多くが主として米国の同系の教会から派生しているのに対し、イグレスΙΑは当初からフィリピン人によって創始されたフィリピン生まれの教会である⁹⁾。

もともとマナロは 20 世紀初頭にプロテスタントの教会をいくつか転々とし、その過程でカトリック教会における告解、正餐、洗礼における滴礼などの慣行などを批判しつつ、マニラの労働者街で路傍伝道を始めた。1914 年 7 月 27 日には、彼が創始した教会を植民地政府に届け出た。それがイグレスΙΑの始まりとされている。その後、マナロは彼自身が「神の最後の使い (フィリピン語で Sugo, 英語では God's Messenger)」としての役割を与えられていることを自覚したといわれ、それがイグレスΙΑ神学の重要な部分をなしている。神学上のもう一つの特徴は、イグレスΙΑでは三位一体論は否定され、キリストは人であり神ではないと理解され

ている点である。

こうした点からもイグレシアは当初からカトリック教会を正面から批判しつつ、マニラとその周辺地域を中心として教勢を拡大してきた。第二次世界大戦前には小セクトの一つに過ぎなかったが、戦後になると教勢を加速度的に拡大し、1948年の統計ではカトリックやプロテスタントとならんで独立した集計項目となった。

創始者で初代教会監督の地位にあったフェリックス・マナロは1963年に死去したが、息子のエラーニョが第2代教会監督に就任し現在に至っている。すでにこの頃からイグレシアは海外在住のフィリピン人、フィリピン系移民の信者に対する礼拝等を準備しつつあり、1968年には最初の正規の海外教会をホノルルに創設した。フィリピン人の海外移住労働がこの頃から本格的に始まったこともあり、1996年の時点で世界57か国・地域に162教会が存在する（その62%にあたる110教会は北アメリカ）。1990年現在のセンサスでは、イグレシア信徒数は1,414,393人、全人口の2.3%と報告されているが、イグレシア側は非公式には国民の5%以上に達するとしている（ただし、信徒数、教会数などは正式には公表していない）。

先に述べたようにイグレシアはこれまで一貫して反カトリックの少数派として教会形成を進めてきた。他のプロテスタントと協力関係を結ばず、フィリピン教会協議会に加盟せず、イグレシア以外に救いの道はないという立場を堅持し続けている。カトリックが支配的なフィリピン社会において、イグレシアは、イグレシアに他の選択肢を求める人々の教会として存続し続けるといわれている。イグレシアはまた、カトリック教会とは対照的に産児制限などを行政と協力して積極的に進めている。カトリック教会などからは、イグレシア教会中央が特定の政治家と手を結び、信徒にブロック投票をさせているという批判がある。教会監督であるエラーニョ・マナロは1960年代からマルコス大統領と親交を結んでいたといわれている。

4.5. エル・シャダイ

フィリピンのカトリック系の宗教運動の中でも、現在大きな動員力を持ち、社会的にも無視できない教勢を誇るのがエル・シャダイ (El Shaddai) である。正式名称を DWXI Prayer Partners Foundation, Incorporated といい、創設者はフィリピン人のマイク・ベラルデという人物である。

ベラルデはもともと不動産業を営むカトリック教徒であった。1981年にボーン・アゲインのメンバーとなり、首都圏でカトリック・カリスマ再生運動 (Catholic Charismatic Renewal Movement) の会を立ち上げ、ケソン市内アラネタ・コルシウムで祈祷集会を定期的に組織するようになった。その後まもなく自身のビジネスのうえで大きな負債を追うことになったが、それは祈りによって解決することができたといわれている。正式名称にある DWXI とはベラルデの所有になるマニラのラジオ放送局 (1,314 kHz) の名称であり、ラジオ放送を通じて「救いと癒しのための福音 (Good News of Salvation and Healing)」を広める一方、毎週土曜日の夕方から深夜にかけての数十万人規模の祈祷集会を中心とする宗教活動を推進している。

カトリック教会指導層の中には、エル・シャダイの活動は教会が許容しうる範囲を逸脱するとして批判する人々が少なくない。しかし、エル・シャダイの毎週のみ사는カトリック司祭により執行されており、神学面でカトリック信仰を否定したり、それを逸脱する言動は見られない。しかし、その大衆動員力が強大であることから、マスコミにより主として次の二つの点で社会的な批判にさらされてきた。一つは、エル・シャダイの信者は多額の献金 (収入の1割といわれる) を奨励され、ベラルデをはじめとする執行部に多額の財産が蓄積されていると見られることである。二つめはベラルデらが1998年の大統領選挙の際にエストラダ候補支持を表明し、その結果エル・シャダイ系の信者の票が同候補に流れるなど、政治家とのつながりがあると見られることである。

4.6. その他の土着的宗教団体

フィリピンにはキリスト教と土着的な精霊崇拜との境界上に成立する多くの宗教集団が存在する。その中には証券取引所に登録しているものもあり、比較的よく知られている団体として、イグレスシア・デ・ラ・シウダッド・ミスティカ・デ・ディオス (神の神秘なる都の教会) やイグレスシア・ワタワット・ナン・ラヒ (民族の旗の教会) がある。

いずれもいわゆるリサリスタ (リサール信奉者) として一般には知られている。この場合のリサリスタとは、19世紀末に植民地体制改革を訴え、スペイン当局により銃殺されたホセ・リサール (1861-96) とキリストとを同一視する、あるいは

キリストはリサールを通じてフィリピン人の前に出現したと信じる集団のことである。前者のイグレスシア・デ・ラ・シウダッド・ミスティカ・デ・デイオスは、ルソン島ケソン州ドローレスの近くに本部を置き、その女性司祭と信者の多くはそこで集団生活を送っている。ドローレスから車で半時間ほど山道をあがったところにサンタ・ルシア村があり、そこからキナブハヤン（「復活の地」）にかけてのパナハオ山（2,177 m）の山腹には「新しきエルサレム」と呼ばれる聖地が展開しており、聖地巡礼の起点にこの教会の本部、教会堂がある。聖地には小川、洞窟、大岩、山頂や峰などの自然物からなる聖所が点在し、それらを最初から最後まで順番に巡りキリストの受難の生涯を追体験することが期待されている。

もう一方のイグレスシア・ワタワット・ナン・ラヒはラグーナ州カランバの丘に教会本部が置かれている。カランバには民族の英雄とされるリサールの生家があり、現在はリサール記念館として公開されている。この教会の礼拝堂正面にはキリストとともにリサールの姿が描かれており、これは両者が同一の存在であるとする教義に基づくものである。

リサリスタは、数十人程度の小集団を含めるとその総数は100を超えると考えられるが、イグレスシア・ワタワット・ナン・ラヒは最もよく知られた存在である。毎年12月30日のリサール記念日（リサールが1896年に処刑された日で国民の休日）には、マニラのリサール公園の祈念碑の前にこの教会の信者をはじめとして全国各地からリサリスタが集合する。

4.7. イスラームの分離独立運動団体

ここでは、1960年代後半以降、フィリピンにおけるイスラーム運動を担ってきた三つの団体について概観する¹⁰⁾。

①MNLF（モロ民族解放戦線）

MNLFは、1960年代後半以降フィリピン大学で左派の学生運動に参加していたヌル・ミスアリによって結成された。1972年の戒厳令発令後、モロ民族の独立を訴える武装闘争を本格化させたMNLFは、1996年に和平協定を結ぶまでフィリピン・ムスリムの分離独立運動を30年近く率いてきた。この運動によって、スペイン植民地政府によって侮蔑する意味合いで使われてきたモロという他称は、ミンダナオに住む者の自称として新しく肯定されていった。MNLFの運動の特徴は、

マイノリティとしてのフィリピン・ムスリムへの支持をムスリム国家から取り付け、フィリピン・ムスリム問題を国際化した点にある。MNLF はこういった諸国からの支持を取り付けながらマルコス政府に圧力をかけることに成功した。1976年にはフィリピン南部 13 州および州下の全市の完全自治を政府から取り付ける(トリポリ協定) がこれは実現されることなく、MNLF はその後武装闘争を再開した。

しかし、1980年代以降、MNLF による武装闘争は下火になっていった。1986年のアキノ大統領就任後、新憲法の下で自治政府設立の準備が進展し、1989年に南部13州で住民投票が行われた。MNLF はこの住民投票をボイコットしたが、1996年に MNLF はラモス政府との間に新たな和平協定を結びその武装闘争の歴史に幕を閉じた。このとき多くの MNLF 元兵士が国軍および警察に編入された。MNLF は内部対立を抱え、カリスマであったミスアリの指導力は低下した。2001年には反ミスアリ派がミスアリ議長追い落としを図り、MNLF は現在分裂状態にある。

②MILF (モロ・イスラーム解放戦線)

1977年以降ミスアリの指導スタイルやイデオロギーなどに反対して袂を分かっていったハシム・サラマトが率いる集団は、1984年に MILF と改名し、フィリピン国家からの独立とイスラーム国家の樹立を目指し武装闘争を開始した。MILF は中東から帰国したイスラーム学・アラビア語教師、ウラマーを中心とした集団である。特に MNLF がフィリピン政府と和平協定を結んでから、それにかわる選択肢としてムスリムの支持を集めた。メンバーは1990年の6,000人から1999年には15,000人に増加している。しかし、MNLF の最盛期と異なり、中東イスラーム諸国からの援助はさほど大きいものではない。

支持者は、MILF をイスラーム・システムの体現者であるとみなしている。その大きな要因の一つに、より完全な形でイスラーム法の執行が挙げられる。ムスリム社会の一部ではクラン間の争いが絶えず、人々はイスラーム的正義の実行を MILF に期待しているようである。

MILF は、MNLF が政府と和平協定を結んだ1年後の1997年にラモス政権と和平交渉を開始し、続くエストラーダ政権下においても交渉は継続して行われた。しかし、2000年3月、エストラーダ政権は MILF に対する武力対決の姿勢を強め、

MILF の制圧を目指し「全面戦争」を宣言した。和平交渉は決裂し、軍と MILF の衝突は 2001 年 1 月のアロヨ大統領就任まで続き、数 10 万人の難民を生んだ。現アロヨ政権は、MILF をテロリスト集団と認定はしないが、その可能性については再三語っている。2003 年 2 月以降、政府と MILF の間に大きな衝突があり、和平交渉は中断されたが、現在はマレーシアの仲介のもとで再開されている。

③ アブ・サヤフ

バシラン島出身のアブドゥルラジャク・ジャンジャラニがリビア留学時代の仲間とともに興した集団、アブ・サヤフは、フィリピンからの完全独立とイスラーム国家の樹立を謳っている。ジャンジャラニは MNLF のメンバーであったが、ミスマリの路線に反発していた。ジャンジャラニがリビアから帰国し、バシラン島のモスクで説教を始め支持者を獲得していったのは 1980 年代のことであるが、1991 年のサンボアンガ市での爆破事件、1995 年の北サンボアンガ州イピル村の襲撃によって、反 MNLF 集団として大々的にメディアに取り上げられるようになった。

ジャンジャラニによると、現在のフィリピンではムスリムはムスリムとして生活することができない。これは戦争状態に匹敵するような非常事態として理解されなければならない。したがって非常事態に置かれた社会に平和と公正をもたらすためには、通常の社会の状況で違法とされるような手段を使うこともやむをえないという。しかし、アブ・サヤフは、特にジャンジャラニが死亡してからは、誘拐で資金を集め武装化を進める集団と化した。マニラ首都圏やミンダナオ島で起こった数々の爆弾事件への関与が噂されており、国際テロ組織アル・カーイダ、東南アジアにおけるテロ組織とされるジュマ・イスラミーヤなどとの関係が取り沙汰されている。

5. 日本における活動

5.1. カトリック教会

「日本カトリック教会外国人推計信徒数 (2000 年度)」によると、現在のカトリック教会では日本人信者 44 万 1,906 人 (52%) に対して外国人信者が 40 万 6,974

人 (48%) いるという。あくまでも推計値ではあるが、これに滞在許可期間を越えて在留している外国人のカトリック信者4万5,958人を加えると、外国人が日本人を上回っているとされる。

カトリックの場合、国籍別ではブラジル、フィリピン、ペルーの順に多い。いずれも国民の大多数がカトリック教徒である。また、ブラジル人、ペルー人の多くはいわゆる日系の人たちで、1990年に入管法が改正されて以後、多くの日系ブラジル人や日系ペルー人が出稼ぎ者として来日している。

こうした外国人のカトリック教徒の増加に伴い、日本のカトリック教会側は早急な対応を必要とされている。外国語によるミサの数も徐々に増えてきている。カトリック中央協議会発行の『カトリック教会情報ハンドブック 2003』には、英語、スペイン語、ポルトガル語、タガログ (フィリピン) 語、韓国語、ベトナム語、フランス語、ポーランド語、ドイツ語、中国語、インドネシア語、ミャンマー語のミサを行っている全国の教会のリストが掲げられている。東京都内に限っても外国人を対象とするミサが年々増えている。例えば、カトリック麹町教会 (聖イグナチオ教会) は都心に位置し、第二次世界大戦前の創立当初から、外交官などを含む外国人のカトリック教徒のための外国語のミサを行い、数千人の教会員を持つ大教会だが、日曜日には午前10時半の日本語のミサに続いて、正午からは英語の、午後1時半からはスペイン語のミサが行われている。英語ミサ出席者の半数以上は在日フィリピン人、スペイン語ミサには日系ペルー人の姿が多く見られる。また、毎週ではないが、ポルトガル語、ポーランド語、ベトナム語、インドネシア語のミサも行われている。

こうした現象は東京のような大都市に限られたことではなく、例えば日系ブラジル人が多く暮らしている埼玉県、群馬県のカトリック教会では彼らのためにポルトガル語のミサが行われている。実際、こうした地方の農村部では、若い日本人信者が少なく、信者全体が高齢化している中で、教会活動を支えているのはこうした外国人信徒であるとさえいわれるようになってきた。

カトリック教会指導部もこうした新しい傾向について認識し始めており、さまざまな取り組みが行われ始めている。東京司教区で毎年5月に開催される「インターナショナル・ディ」の国際ミサと各種催しもその一つである。また、カトリック教徒以外をも対象とする在日外国人のさまざまなニーズに応えるため 1990

年にはカトリック東京教区 100 周年事業として CTIC (Catholic Tokyo International Center) が創設された。外国人のための司牧、人権、労働、医療、法律、生活相談の窓口となっており、現在東京都内に2か所、千葉県内に1か所センターが置かれている。

在日外国人カトリック教徒の立場からは、各地のカトリック教会はミサなど単に宗教的な必要を満たす場所であるだけではない。カトリック教会はそれ以外にも、例えば同国人間での情報交換の場所であり、エスニック・ビジネスの場所である。日本国内におけるエスニック・グループとカトリック教会の関係については、すでにくつかの研究がある¹¹⁾。

5.2. イグレスΙΑ・ニ・クリスト

イグレスΙΑについては前述のとおりだが、日本には 1996 年現在で合計 9 か所 (千葉、群馬、茨城、東京、横浜、浜松、名古屋、大阪、岡谷) に教会が、16 か所 (釧路、札幌、岩手、沼津、福井、香川、岡山、小野、兵庫、高浜、岩国、山口、福岡、宮崎、佐世保、沖縄) に信徒グループが置かれている。教会では原則として (毎週ではなくても) イグレスΙΑの牧師による礼拝が行われているが、信徒グループでは通常、自主的な祈祷会などが予定されている。

1980 年代初頭にも数か所に信徒グループが存在したが、岩国、横須賀、東京、三沢などいずれも在日米軍基地所在地であり、米軍に勤務するフィリピン系の信者がその対象であった。現在、日本には少なくとも 10 万人を超えるフィリピン人が生活しており、1970 年代末以後日本人との国際結婚も増加している。上に示した教会や信徒グループの所在地は、こうしたフィリピン系の人々が日本各地に生活拠点を築いていることを示している。

イグレスΙΑでは『パサーゴ』という信徒用の機関誌を発行しているが、近年はそれに時折日本における同教会の活動状況などを紹介する記事が掲載されるようになった [寺田 2002: 55-83]。しかし、イグレスΙΑにおいて受洗して信徒となるのはやはり圧倒的にフィリピン人が多く、その配偶者である日本人が信徒となるケースは極めて少ないと考えられる。

5.3. エル・シャダイ

エル・シャダイは海外のフィリピン系社会においても祈祷集会などを組織し、積極的な活動を展開している。日本でも首都圏、名古屋を中心に多数のフィリピン人が参加しており、2000年6月には東京首都圏内で約600人を集めて、日本におけるエル・シャダイ8周年記念大会が開催された。この集会のためにマニラからベラルデ夫妻が来日している。集会に先立って行われたミサは東京のカトリック司祭により行われた。

現在、エル・シャダイのミサと集会（フィリピン人共同体英語ミサ・祈りの集い）は、東京では暁星学園（第一日曜）、梅田教会（第二日曜）、目黒教会（第三日曜）、高輪教会（第四日曜）で行われている。

おわりに

本稿では、フィリピン共和国における宗教および宗教団体のあり方について、その法制度、特に宗教団体に与えられる法的地位、課税制度、政教分離制度の概要を紹介し、さらに宗教と社会との関わり、宗教団体の概要、日本における活動を検討した。フィリピンにおいては国民の90%を超える大多数がキリスト教徒であるが、本稿では少数派の宗教であるイスラームとムスリムの社会をめぐる問題についても紙面の許す限り言及するように努めた。本稿がフィリピンにおける宗教問題の理解に資することがあれば幸いである。

注

- 1) スペインによるフィリピンの植民地化、フィリピン社会の再編については [Phelan 1959] を参照。
- 2) フィリピンのキリスト教に関する概説書としては [シトイ 2 世, T. バレンティノ (寺田勇文訳) 1985: 11-56; Sunquist (ed.) 2001] を参照。
- 3) 宗教別人口統計に問題がないわけではない。近年は全戸調査により集計するのではなく、サン

- プリングで得られた数値をもとに統計的に処理している場合がある。また、地域によっては（例えばアグリパイ派が強いルソン島イロコス地方）、老年層の中にはローマ・カトリック教会とアグリパイ派（フィリピン独立教会）を区別しない者もいる。
- 4) なお、フィリピンにおける政教分離の根拠の解釈については、[吉川 2001: 332] を参照。
 - 5) この例外は公教育における選択的宗教教育に公立学校が使用されることである。
 - 6) 教育制度の概略は、鈴木静夫・早瀬晋三（編）『フィリピンの事典』同朋舎出版、1992の「教育」の項目を参照。
 - 7) 本項の記述は [辰巳 2002: 73-87] をもとに構成した。
 - 8) フィリピンのプロテスタント教会史については [Deats 1967] を参照。
 - 9) イグレスシアについては [寺田 2002: 55-83] を参照。イグレスシア側から書かれた論文としては [Meimban 1994] がある。
 - 10) 本項の記述は [辰巳 2002] をもとに構成した。
 - 11) 在日フィリピン人とカトリック教会については [マテオ、イバーラ（北村正之訳）1999]、ベトナム系コミュニティについては [戸田 2000] を参照。

参考文献

- Coquia, Jorge 1989 *Church and State Law and Relations*, Rex Bookstore
- De Leon, Hector 2002 *Textbook on the Philippine Constitution*, Rex Bookstore
- Deats, Richard L. 1967 *Nationalism and Christianity in the Philippines*, Dallas: Southern Methodist University Press
- 市川誠 1989 「フィリピンの基礎共同体: 地域教会の教育活動」『比較教育学』15, pp. 169-179
- 1990 「フィリピンの基礎共同体の活動: カトリック教徒指導者の養成に着目して」『アジア経済』31(9), pp. 67-78
- 1999 『フィリピンの公教育と宗教: 成立と展開過程』東信堂
- マテオ, イバーラ (北村正之 訳) 1999 『折りたたみミスの共同体』星雲社
- Meimban, Adriel Obar 1994 “A Historocal Analysis of the Iglesia Ni Cristo: Christianity in the Far East, Philippine Islands since 1914,” *The Journal of Sophia Asian Studies* 12
- 小野豊明 / 寺田勇文 (編) 1999 『比島宗教班関係史料集』全2巻, 龍溪書舎

- Phelan, John Leddy 1959 *The Hispanization of the Philippines: Spanish Aims and Filipino Responses 1565-1700*, Madison: The University of Wisconsin Press
- シトイ 2 世, T. バレンティノ (寺田勇文 訳) 1985 「フィリピンのキリスト教」『アジア・キリスト教史 2』教文館, pp. 11-56
- Sunquist, Scott W. (ed.) 2001 *A Dictionary of Asian Christianity*, William B. Eerdmans Publishing Company
- 辰巳頼子 2002 「フィリピン・ムスリムの政治・社会状況と教育開発」白石隆 (編) 『開発と社会的安定: アジアのイスラームを念頭において』日本国際問題研究所, pp. 73-87
- 寺田勇文 2002 「イグレスシア・ニ・クリスト: フィリピン生まれのキリスト教会」寺田勇文 (編) 『東南アジアのキリスト教』めこん, pp. 55-83
- 戸田佳子 2000 『日本のベトナム人コミュニティ: 一世の時代、そして今』暁印書館トーレ, デ・ラ (フィリピンのキリスト者に連帯する会 訳) 1986 『フィリピン民衆の解放とキリスト者: 獄中からのメッセージ』教文館
- 吉川洋子 2001 「フィリピンにおける宗教法制度と政教関係」『海外の宗教事情に関する調査報告書』文化庁, pp. 327-359

第4章 南アジア

第1節 南アジアにおける宗教事情

田中雅一

地理的にインド亜大陸と呼ばれる地域を占める南アジアは、インド、パキスタン・イスラーム共和国、バングラデシュ人民共和国、ネパール王国、ブータン王国、スリランカ共和国、そしてモルディヴ共和国からなり、総面積 449 万 km² の土地に、あわせて 13 億 5,000 万の人口を擁する。

インド亜大陸は、北を険しい山岳部に、南を海に囲まれた閉鎖空間をつくっているかに見えるが、歴史的には他地域とのさまざまな交流が認められ、極めてユニークで多様な文化が生まれた。宗教についても同じことがいえ、宗教の垣塙といっても過言ではない。ユダヤ、キリスト、イスラームと、世界を代表する一神教は地中海と中東で発達し世界中に広まった。他方、南アジアでは、ヒンドゥー教、仏教、ジャイナ教、シク教などが誕生し、ペルシア起源のパールシー（ゾロアスター教徒）も認められる。その一部は東南アジアや東アジアに広まり、さらに欧米でも注目されてきた。また、これらのどれにもあてはまらない宗教を実践するさまざまな集団（トライブ）も多い。これらの民族集団の宗教はしばしばアニミズムと呼ばれ、近年ではキリスト教やヒンドゥー教への改宗も見られる。

他方で、インドにはシリア・キリスト教が 6 世紀までに中東経由で伝わっている。その後、13 世紀にイスラーム、そして 15 世紀以後カトリック、プロテスタント諸派が伝道されていく。ヒンドゥー教もまたさまざまな分派をつくり、歴史的にも大きく変化してきた。

インドは、英国からの 1947 年の独立後、政教分離を原則に歩んできた。しかし、こうした理念には常に多数派のヒンドゥー教徒から批判があったし、また現実とのずれも指摘されてきたが、最近ヒンドゥー・ナショナリズムの台頭とともに、より現実味を帯びた脅威が生まれている。

インドの周りの国を見渡すと、宗教との関係はインドと対照的である。ネパー

ルは世界で唯一ヒンドゥー教を国教とする王国であるし、ブータンは仏教を国教とし、スリランカは仏教を準国教に定めている。それ以外のバングラデシュ、パキスタン、モルディヴはイスラーム国家である。インドはいわばこの「政教非分離」国家に取り囲まれている、南アジア唯一の「世俗国家」と位置づけることができる。

南アジアで圧倒的な多数を占めるのがヒンドゥー教である。その最古の聖典がヴェーダ聖典（紀元前 1100 年から 600 年）であるが、これはもともとインド亜大陸に紀元前 1500 年頃移住してきたアーリア人がもたらしたものとされている。ヒンドゥー教はこのヴェーダ聖典を核とし最上級のバラモンたちが実践してきたバラモン教 (Brahmanism) と、インド亜大陸の先住民たちの宗教が混着して生成、発展したものと考えられている。

ヒンドゥー教とともに南アジアを特徴づけるのがカースト制度である。カーストについてはさまざまな議論があるが、簡単にいえばそれは世襲に基づく職業集団ということになる。しかし、それは単なる集団ではなく、相互に優劣関係にあり、浄不浄を中心とするさまざまな宗教観念によって強化され、正当化されている。カースト集団のヒエラルキーは、したがって、経済力によって決定される階級や身体的差異に基づく人種差別とは異なり、宗教的なものであるということが出来る。このため、ヒンドゥー教はカーストを支え、また同時に支えられてきた、ともいえる。カースト・ヒエラルキー最上位のバラモンが最も浄であり、また彼らの多くが聖職者や学識経験者であることを考慮すると、彼らに都合のよい形でヒンドゥー教が継承されてきたといえる。

しかしながら、このようなバラモン至上主義に対し、歴史的にさまざまな抵抗が認められた。そのうちの一つは、紀元前 6 世紀に現れた仏教やジャイナ教などの出家主義である。これらは当時のバラモン教に反発する形で、出家（世捨て）を核とする思想を展開した。これに危機感を抱いたバラモンたちは、出家主義を取り込むことで何とかヒンドゥー教の衰退をくい止めたのである。もう一つは、後にバクティズムと呼ばれる、特定の神への信仰を第一とする宗教運動である。それは信仰を強調することで、儀礼や知識、あるいはそれらと密接に関係する出家主義を副次的なもののみならず、そして、信仰はカーストに関係なく個々人の問題と理解されていたという意味で、反カースト的であった。

寺院の境内に入れなかった最下層の不可触民の信仰に神が応えて、わざわざ自ら境内の外に現れたとか、壁が壊れて中に鎮座する神像を見ることができた、といった言い伝えが各地に残っている。一方に極端な儀礼主義が認められるが、またそれを否定するような、信仰や愛を強調するのもヒンドゥー教の特徴なのである。

インドからの出家僧を中核に持つ上座仏教は、スリランカやタイ、ビルマなどで受容され、大乘仏教は中国から日本へと伝達された。しかし、インドで根づくことはなかった。だが、バクティズムは紀元後 8 世紀に南インドで始まり、北インドに広まり、いまではヒンドゥー教の中心的思想となっている。そして、出家もまたヒンドゥー教を考えるうえでは無視できない制度である。しかし、これらはカースト制度に対立したり、抵抗したりすることなく、いわば共存している。

ネパールは、ヒンドゥー王国である。1990 年に民主化運動の成果として発布された新憲法においてもそれは変わらない。そして他の宗教の布教などは認められていない。ネパールは、およそ 75%を占めるネパール系の人々、それ以外のヒンドゥー教徒、仏教徒、それ以外の土着の宗教を实践する人々に分かれている。ネパールにおいても、特にヒンドゥー教徒の間にカーストが認められる。

インドは 13 世紀にムスリムの侵攻を受け、16 世紀まで征服王朝が続き、その後ムガル帝国が確立する。その最盛期は 1570 年代から 18 世紀初めまでである。インドのイスラーム人口は、1947 年のインド・パキスタン分離後においても全人口の 1 割を越えるくらいであるが、ヒンドゥー教に次ぐ最大の宗教人口である。1970 年に東パキスタンがバングラデシュとなってパキスタンから独立した。

インドの国家統合を脅かす不安定要素は、カースト問題とともに、特に都市部でのヒンドゥー教徒とイスラーム教徒との対立 (コミュニナリズム) である。大きな暴動はインド・パキスタン分離後も毎年のように起こっている。特にアヨーディアのモスクが破壊され、ヒンドゥー・ナショナリズムを支持する政権がうち立てられて以来、ヒンドゥー教徒とイスラーム教徒との関係はますます緊張関係にある。その結果、暴動とは縁があまりなかった南インドでも最近対立が増している。

イスラームを国教とするパキスタン (イスラーム教徒が 97%) とバングラデシュ (イスラーム教徒が 85%) については後に詳しく触れるとして、モルディヴに

ついて少し触れておきたい。

モルディヴもまたイスラームが国教である。1887年から英国の保護国であったが、1965年に独立している。1968年にはスルタン制を廃止し、大統領をかかげる共和国政体の形を整えた。

カースト問題もコミユナリズムとともに深刻な問題である。それはさまざまな形での差別と弾圧、それに対する抵抗という形をとる。現代のインドに見られる新仏教 (neo-Buddhism) も、こうしたカースト対立の所産である。独立直後のインドで法相にまでなったアンベードカルが指導した仏教への集団改宗の結果だからである。彼自身不可触民であったということもあって、ことのほかカースト差別撤廃に熱心であったが、その根幹にヒンドゥー教があると考え、1956年、死ぬ2か月前に改宗を決断した。今日西インドに分布する仏教徒の大半はもと不可触民たちである。

仏教は、スリランカとブータンにおいてそれぞれ準国教と国教の地位を与えられている。また少数ではあるが、ネパールやバングラデシュにも仏教徒が独自の文化を保持している。

スリランカの多数派 (75%) はシンハラ語を母語とするシンハラ人で、その多くが仏教徒である。彼らは15世紀からヨーロッパの支配下にある低地民と19世紀初頭まで独立を維持してきた高地民に分かれる。そして、その内部でさまざまなカースト集団が認められる。仏教は、その出家主義的性格にもかかわらず、独立後の政局と密接に結びついていた。たとえば1956年の総選挙は、英語ではなくシンハラ語を公用語にすることを政策に掲げたスリランカ自由党が勝利したが、それを支援したのが僧などの知識人であった。最近では少数派タミル人 (多くはヒンドゥー教徒) による武装独立闘争が激化するのに呼応する形で、態度を硬化させている。

ブータンは立憲君主制だが、僧侶会議は国民会議や王室顧問会議に代表者を送り、政治的な影響力を保持している。

歴史的には仏教と同じ頃にインドで生まれたジャイナ教は、徹底した菜食、不殺生などで知られている。仏教と異なりインドの外部に広まることはなかったが、総人口の0.5%と少ないながらも2,500年にわたって存続してきた。

15世紀に北インドで生まれたシク教は、ヒンドゥー教とイスラームを融合した

宗教といえる。1970年代末、彼らの一部もまたパンジャーブを中心に独立を主張し、1984年には過激派がたてこもっていたアムリツアルの黄金寺院襲撃と、その報復としてインディラ・ガンディー暗殺を招くことになった。

第2節 現代インドにおける宗教事情

中島岳志 / 外川昌彦 / 田中雅一 / 小牧幸代

1. 序論 (中島岳志)
 - 1.1. 宗教団体に関する法人制度・課税制度
 - 1.2. 政教分離
2. 北インド (中島岳志)
 - 2.1. ヒンドゥー・ナショナリズム運動
 - 2.2. 都市部におけるヒンドゥーの現在
3. 東インド (戸川昌彦)
 - 3.1. 東インドにおける宗教事情の概況
 - 3.1.1. 歴史的背景
 - 3.1.2. 東インドの宗教別人口の概況
 - 3.2. 東インドの宗教事情を理解するうえで重要な地名
 - (1) ゴウル・パンドゥア (Gour, Pandua)
 - (2) コルカタ (Kolkata; カルカッタ)
 - (3) ビシュヌブル (Bishnupur; ヴィシュヌブル)
 - (4) ブッダ・ガヤー (Bodh Gaya; ボード・ガヤー)
 - (5) ナーランダ (Nalanda)
 - (6) ノボディーブ (Novadwipa; ナヴァドヴィーパ)
 - (7) プリー (Puri)
 - (8) シヤンティニケトン (Santiniketan; シヤーンティニケータン)
4. 南インド (マドラス州・タミルナードゥ州)(田中雅一)
 - 4.1. はじめに
 - 4.2. ヒンドゥー寺院をめぐる法の歴史
 - 4.3. 事例: ナタラージャ寺院
 - 4.3.1. ナタラージャ寺院の概略
 - 4.3.2. 19世紀後半における司祭間での係争
 - 4.3.3. 20世紀前半における州政府との対立 (1930-1951)

4.3.4. 最近の動き

4.4. すすむ「世俗化」

5. インドのイスラーム (小牧幸代)

5.1. 宗教団体に関する法人制度等

5.2. 宗教団体に関する課税制度

5.3. 政教分離

5.4. 宗教教育

5.5. 宗教施設・組織

注

参考文献

1. 序論

1.1. 宗教団体に関する法人制度・課税制度

インドにおいて宗教団体が活動を行う場合、小規模でごく私的な宗教活動を行う場合と、公的な空間に開かれた形での宗教活動を行う場合では、適応される法律や登録手続きが大きく異なる。まず、前者の場合は **Trust** というカテゴリーに属し、それに関する詳細な法律 (全国共通) が存在する。また、後者の場合は **Society** というカテゴリーに属し、各州ごとに独自の法律が存在する。ただし、それらは手続き上の細部に関する多少の差異はあるものの、大まかには全国共通であるといえる。

また、ここで留意しなければならないのが、インドには宗教法人法のような宗教団体にも適用される法律は存在せず、上記にあげた **Trust** や **Society** というカテゴリーには、例えばスポーツクラブや教育機関、病院のような施設・団体も含まれるということである。これと同様に、所轄の行政機関も宗教団体に限定された独自の機関が存在するのではなく、各州の **Registration Office** が社会的な活動を行うすべての団体の登録窓口となり、一括して審査・管轄を行っている。

また、インドにおいては独特なセキュラリズムの観念が公的に共有されており

(詳細は後で述べる)、その観点から宗教団体に対して手厚い保護や優遇措置が行われている。特に、特定の宗教団体の社会奉仕活動を含む宗教活動が評価されれば、行政側からのさまざまな便宜供与が行われる。例えば、一定の評価を受けた宗教団体に対しては、行政側からの土地の無料供与が行われることが頻繁にある。また、都市整備が進められる際、行政側は必ず一定の土地を、宗教施設を造るために提供することになっている。このような便宜供与先に関しては、時の政権政党の意向に大きく左右されやすいという。

インドにおいて宗教団体として活動を行う場合、ごく限られた個人的な活動以外は、基本的に **Society** というカテゴリーで登録する必要がある。これの登録先は、上でも述べたように各州の **Registration Office** で、その行政官が審査や認可を行っている。まず、これに登録する際には、一定以上 (州によって人数は異なる) のメンバーのリストを提示する必要がある。ちなみに、このリストに掲載される人物の過半数はインド国籍を持った者でなければならない。そのため、海外の宗教団体がインドで活動を行う際には、一定以上のインド人のメンバーを集める必要がある。また、その団体の活動状況・資金面の状況などを詳細に記し提出する必要がある。さらに、審査を通過し認可がなされても、毎年、活動報告と会計報告の義務があり、それを怠ると認可の取り消しがなされる。

また、ヒンドゥー寺院を運営する関係者の話によれば、この書類には宗教活動の他に社会奉仕活動を行っていることを明記することが重要であるという。それは、行政の側から宗教団体に対して、閉鎖的な信仰集団にならないよう指導がなされ、その公共性が重要視されるためであるという。

さて、上記のような団体登録の手続きが完了すると、次に、**Income Tax Office** に赴き、収支決済の報告を行う必要がある。これには必ず公認会計士のチェックが必要であり、そのサインがなければ正式書類とみなされない。ここで、行政官により非営利団体と認可されれば、当該団体は基本的に一切無税となる。ここでは教団の収支が課税対象からはずれるだけでなく、動産・不動産に関する相続についても課税対象からはずされる。

1.2. 政教分離

さて、次にインドにおける「政教分離」政策について概観することにする。

インド憲法においては、「信教の自由の保障」(25条-28条)、「宗教を理由とする差別の禁止」(15条1項・2項, 16条2項, 29条2項, 325条)、「宗教的少数者に対する特別の権利の保障」(30条)が明記されている。

インドにおいては、宗教を公的領域において平等に扱うということが「政教分離」政策の基本姿勢とされる。そのため、現在の国政の政権政党である BJP (Bharatiya Janata Party: インド人民党) は、RSS (Rashtriya Swayamsevak Sangh: 民族奉仕団) から独立した機関であることを強調し、世俗政党であることを強調する。(ちなみにヒンドゥー・ナショナリストは「ヒンドゥー」を宗教ではなく、「インド人の生活様式」であると主張している。この議論に関しては [中島 2002] を参照のこと。)

このような「政教分離」の精神は、国家の公式行事における宗教の扱いに端的にあらわれている。例えば、毎年、マハトマ・ガンディーの命日(1月30日)には、彼を祀るモニュメントのあるデリーのラージ・ガートにおいて公的な追悼式典が行われるが、ここではインドにおいて活動を行う各宗派の代表が公式に参列し、それぞれの様式でプージャー(礼拝)を行う。(ちなみに日本山妙法寺の創設者である藤井日達さんがガンディーと深い関わりがあったことから、仏教徒の代表として、現在でも日本山妙法寺の僧侶が追悼の読経を行っている。)また、この行事には首相、閣僚、野党党首なども公式に参列し、各宗派の礼拝の間もそこに同席し、祈りを捧げる。

また、インドには年間17日の公式の祝日があるが^り、これは1月26日の共和国記念日、8月15日の独立記念日、10月2日のマハトマ・ガンディーの誕生日以外はすべてヒンドゥー・イスラーム・シク教・ジャイナ教・仏教・キリスト教の各宗派の宗教的記念日や祭礼の日である。

このように、インドの政教分離政策は、行政的公共圏から宗教(および宗教的要素)を完全に排除するのではなく、行政的公共圏においてもすべての宗教を平等に尊重し、共存させることが目指されているといえよう。インドではこのような方針は「多宗教尊重型セキュラリズム」と称されている。

これに関連して、1980年代半ば以降の「シャーパーノ裁判」に端を発する統一民法典論争およびアヨーディヤー問題を^り紹介する。

「シャーパーノ裁判」とは、夫から一方的に離縁されたムスリム女性シャープバ

一ノが、その元夫に対して扶養費の要求を行い、1985年、最高裁判所が刑事訴訟法125条の規定に従って扶養費の支払い義務を認める判決を下した裁判である。

インドでは独立後、現在に至るまで統一民法が存在せず、婚姻や離婚、相続などに関しては、宗派ごとに独自の生活慣習法が存在する。この内、ムスリム家族法では、離婚後3か月以上の扶養費を元夫が元妻に支払う義務はないことが規定されているが、この「シャーバーノ裁判」で最高裁判所は、3か月を越えても生計を立てることができない場合には、再婚もしくは死亡するまで当該女性に対して継続して扶養費を支払うべきことを命じた。ここでは、インド刑事訴訟法が宗教を超えて適用される法律であることが最高裁判所によって明示されたのであるが、これに対してムスリムの保守層は猛烈な抗議を行った。彼らはイスラーム法を蹂躪する不当な判決であるとしてこの判決を批判し、以後、さまざまな形で政府に圧力をかけた。

この事態を受けて、ラジーヴ・ガンディー政権は、翌年の1986年5月に「ムスリム女性（離婚に際しての諸権利の保護）法」を早急に成立させ、ムスリム保守層の支持の回復を図った。この法律によって、離婚したムスリム女性は刑事訴訟法125条の規定外とされ、ムスリム家族法が優先されることとなった。つまり、ムスリム女性が離婚後の扶養手当をめぐる刑事訴訟法に基づいて争うことが不可能となったのである。

これに対して、フェミニストたちは「ムスリムの女性の権利を蹂躪する」として強く反発し、女性の権利の保護を訴える立場から早期の統一民法典の成立を要求する運動を行った。また、これと同時に、「ムスリムに対する露骨な形での優遇政策は認められない」として大きな反発を示したのがヒンドゥー・ナショナリストたちであった。彼らは、これを契機に統一民法典を成立させることを要求し、ヒンドゥーの上層・中間層の女性からの支持も多く取り付けることとなった。

このようなヒンドゥー・ナショナリストの批判に対して、ラジーヴ・ガンディー政権は、盛り上がりを見せ始めたアヨーディヤー問題に一定の譲歩を行っていった。

この問題の焦点となったアヨーディヤーという町は、『ラーマーヤナ』に描かれる主人公のラーマが誕生した地とされ、ヒンドゥー教七大聖地の一つである。『ラーマーヤナ』において、ラーマは、アヨーディヤーを都とするコーサラ国のダ

シャラタ王の長男として生まれ、魔王ラーヴァナからシーター妃を救出した後、このアヨーディヤーに戻り理想的な統治を行ったとされている。また、学問・芸術・武芸に秀でた才能を有したラーマはヴィシュヌ神の化身とされ、多くの人々の信仰を集めた。しかし、ムガル帝国初代皇帝バーブルは、1528年、このアヨーディヤーの地にモスクを建設した。このモスク（「バーブリー・マスジッド (Babri Masjid)」）は、ラーマ生誕の地に建てられていたヒンドゥーの寺院を破壊し、その跡地に建立されたと伝えられていたことから、19世紀の半ば以降、一部のヒンドゥー教徒がその聖地をヒンドゥーのもとに奪回すべきであるという声をあげ、ムスリムとの対立を深めていった。1949年には、この「バーブリー・マスジッド」の境内にラーマ神の神像が出現したという「奇跡」の噂がアヨーディヤーの町中に広まり、多くのヒンドゥーがその「奇跡」の神像を拝むために、このモスクへ殺到した。この騒動を契機に、「バーブリー・マスジッド」をめぐるヒンドゥーとムスリムの対立が深刻化し、その騒動を鎮静化するため、アヨーディヤーの町を管轄するファイザーバード地区の行政（マジストレート）が「バーブリー・マスジッド」を接収し、その入り口を施錠した。しかし、ラーマ神像は境内に置かれたままになり、以後、この地の所有権をめぐるヒンドゥー・ムスリム間の訴訟争いが続いた。

このアヨーディヤー問題が大きな政治問題へと発展したのは、1984年4月にVHP (Vishwa Hindu Parishad: 世界ヒンドゥー協会) によって開始された「ラーマ生誕の地解放運動」によってである。VHPは同年6月に、この運動の実働部隊としてバジュラング・ダル (Bajrang Dal: ハヌマーンの軍隊) を結成し、若者の組織化に乗り出した。また同年7月にはVHPのリーダーであるマハント・アヴァイディヤナート (Mahant Avaidyanath) の指揮のもと「ラーマ生誕の地解放のための供儀委員会 (Sri Ramjanambhumi Mukti Yajna Samiti)」が結成され、「バーブリー・マスジッド」内部のラーマ神像を自由に参詣できるよう入り口の施錠を解くことを要求する「鍵を開ける (tala kholo)」運動が開始された。

VHPは、この前年の1983年11月から12月にかけて「母なるインドを一つにする供儀 (ekatmata yajna)」という大々的な巡行キャンペーンを行い、ヒンドゥーの団結と統合を訴えていた。このキャンペーンの背景には、1981年に南インドのミーナークシープラムで起きたダリト (Dalits: 「被抑圧民」) の意、いわゆる不可

触民) のイスラームへの集団改宗という出来事があった。この集団改宗という事態に衝撃を受けた VHP 幹部は、これ以上の改宗問題が起こらないようダリトやトライブに対して「ヒンドゥーとしての団結」を訴えるとともに、既にイスラームやキリスト教に改宗した人々の再改宗を強く訴えた。このような中で行われた「母なるインドを一つにする供犠」巡行キャンペーンでは、ガンジス川で汲み取られた聖水を壺に入れて巡行とともにインド各地に運び、それぞれの地域の人々にそれを配布するということが行われた。さらに、各地方の水をその壺の中のガンジス川の聖水と混ぜ合わせるというパフォーマンスが行われた [Jaffri et al. 1999(1996): 360-362]。この聖水を混ぜ合わせるという行為は「カーストや言語によって分断されているヒンドゥー教徒の国家的統一を表す象徴行為」 [田中 2002: 131] であった。

このような「ヤートラー」といわれる巡行パフォーマンスは、1984 年から開始された「ラーマ生誕の地解放運動」に引き継がれ、ラーマ神やシーター妃を乗せた山車を引きながら各地を巡行して廻る「ラタ・ヤートラー (ratha yatra: 山車巡行)」が挙行された。1985 年に入ってこの「ラタ・ヤートラー」が盛り上がりを見せると、ラジーヴ・ガンディーは「バーブリー・マスジッド」の施錠を解く決定を行い、1986 年 2 月、アヨーディヤを管轄するファイザーバード地区裁判所の判事によって「錠を開ける」命令が下された。1989 年 11 月 9 日には、VHP がラーマ寺院建設のための定礎式を挙行した。

2. 北インド

2.1. ヒンドゥー・ナショナリズム運動

近年、インドにおいては RSS (Rashtriya Swayamsevak Sangh: 民族奉仕団) を中心としたヒンドゥー・ナショナリズム運動が急速に拡大している。特に 1980 年代以降のアヨーディヤ問題をめぐってその運動の興隆が目覚しくなり、1992 年のアヨーディヤにおけるマスジッド破壊事件によって世界中から大きな注目を浴びるようになった。1998 年には BJP (Bharatiya Janata Party: インド人民党) が中心となった連立政権が誕生し、A. B. ヴァジパーイー (Atal Behari Vajpayee) が首相

に就任した。

現代インドの民衆の多くは経済的な豊かさだけでなく、精神的にも文化的にも豊かな生活を送ることを志向している。彼らは包括的な善き生のあり方を日常の実践の中で追求している。このような民衆レベルのモメントを、ヒンドゥー・ナショナリストたちは「ヒンドゥー」の名のもと、政治的に回路づけようとしている。そこでは単に一元的なイデオロギーを上から押し付けるような活動を通してではなく、インド国内の多様な集団の欲求を多元的なチャンネルを通じてヒンドゥー・ナショナリズムの政治的支持へと翻訳しようと試みている。

このような活動を各地で展開しているのが、いわゆるサング・パリワール (Sangh Pariwar: 「家族集団」を意味する RSS 系諸団体の総称) 諸団体である。これらの団体は、表面的にはそれぞれ独立した別組織とされるが、実態は内部で RSS と密接な関係を保っており、RSS という大組織を母体とした一つの連合組織が形成されている、といわれている。

このサング・パリワールの諸団体の多元的な活動こそが、現在のヒンドゥー・ナショナリズム運動への参加者の拡大に寄与しているとされる。ヒンドゥー・ナショナリズム運動の末端レベルを支えるメンバーの多くは、イデオロギー的に感化されてこの運動に参加するようになったのではなく、利益誘導を伴うサング・パリワールの具体的活動への関わりを通じてメンバーとなっていったという。

2.2. 都市部におけるヒンドゥーの現在

1991 年以降の経済自由化路線は、購買力を持つ都市中間層を急激に増加させ、1990 年代末から 2000 年代初頭には大衆消費社会がほぼ定着した。これら中間層以上の家庭のほとんどには、カラーテレビをはじめとして、冷蔵庫、オーディオ機器などがあり、電子レンジや洗濯機、クーラー、パソコン、DVD プレーヤーなどを持っている家庭も少なくない。また、都市郊外ではマンションの建設ラッシュが続き、大型ショッピングモールも数多くオープンした。さらに、近年は国内旅行や海外旅行がブームとなり、郊外のレジャー施設やスポーツ施設などで休日を過ごすという現代的「余暇」が一般化してきている。

このような大衆消費社会の発展に伴い、都市中間層のライフスタイルも大きく変化した。都市中間層の間では核家族で両親共働きというスタイルが定着し、電

化製品の普及や外食産業の発展によりサーバントを雇う必要性も薄れてきた。ビジネスマンの多くは朝早く郊外の邸宅から自動車で出勤し、夜遅くに帰宅するという生活サイクルを繰り返す、子供たちの塾通いが一般化しつつある。

そのようなライフスタイルの変化に伴い、都市における地域共同体の連帯は急速に希薄化していった。また、多忙を極める仕事や受験勉強、大卒者の就職難などによる精神的ストレスの問題が急速に広がり、「経済的豊かさ」だけでは満たされない宗教的・スピリチュアルなものへの関心が高まった。このような流れは、ヨーガの見直しやヴェジタリアンの増加、ヒンドゥーの宗教音楽をヒーリングミュージックとしてアレンジした音楽 CD の市場拡大などへとつながった。さらに、先進国から流入する科学製品への抵抗感が中間層の間で広まり、インドの天然素材を使った石鹸やシャンプー、歯磨き粉、化粧品などの日用品や、アーユルヴェーダの製法に基づいた薬やドリンク剤などが市場で人気を得た。他にも、高級マーケットの店頭には、新進のデザイナーによって現代風にアレンジされたヒンドゥーの神像や小物が人気を得たり、ヴェジタリアン・カフェが流行したり、ヒンドゥーの讃歌や僧侶の説法を放送するテレビのヒンドゥー・チャンネルが一定程度の視聴率を獲得したりするヒンドゥーの再活性化現象が目立ってきている。

また、このような一連の新しいムーブメントとともに、広範なヒンドゥー復興現象が現れてきた。都市郊外の大型ヒンドゥー寺院への参拝客は年々増加の一途をたどっている。例えば、首都デリーの南部チャタプール地区にはバーバー・サント・ナーグパル (Baba Sant Nagpal) という人物が建立した巨大寺院があり (通称「チャタプール寺院」、正式名は Sri Adhya Katyani Shakti Pith Mandir)、週末には自動車に乗った富裕層の家族連れがこの寺院に参詣する姿が数多く見られる。このチャタプール寺院の広大な敷地内には、インド各地の寺院建築様式に基づく寺院やさまざまな宗派の神像を祀った寺院が次々と建設され、インド各地からデリーに出てきた人々の地域的・宗派的な宗教欲求に応えた。また、他にも石造りの象のモニュメントやシヴァ神が携帯するトリシュール (三叉戟) の巨大なモニュメントなど、さまざまな目を楽しませるアミューズメントパーク的工夫が各所になされており、レジャーの要素を兼ね備えた宗教施設として富裕層の間で広く受け入れられた。ここに通う富裕層が多く住むデリー南部の新興住宅地においては、住民の地域的・カースト的出自が多様であるため、地域コミュニティの結束が弱

く、それぞれの地域に建設されたヒンドゥー寺院と個々人の繋がりも、伝統的共同体に比してかなり希薄であった。このような中で、彼らの間では、個人的な宗教的嗜好性に応じて寺院を選択し、そこへ週末などの時間の余裕があるときに自動車を使って通うという新たな現代的・都市的な信仰の形態が生まれた。

他にも、聖地を廻る巡礼ツアーは各地で人気を博すようになり、また、都市における祭礼が消費主義と結びついて再活性化し [三尾 2003: 53-57], 年々大規模なものとなっている。さらに、都市の高級住宅地に住む裕福な人が、ビジネスで築いた資産を寺院建設のために寄付したり、子供が成長し時間の余裕ができた女性がヒンドゥー慈善団体のボランティア活動に参加する姿なども目立つようになってきている。

このような中で、近年、新興ヒンドゥー教団の活動の活発化が顕著に見受けられる。特に、1960年代後半以降、主に欧米の若者たちがカウンター・カルチャーの一つとして受容した新興ヒンドゥー教団が、急速にインドに逆輸入されてきており、都市部において大きな影響力を持つまでに至っている。そのような団体の代表格は ISKCON (International Society for Krishna Consciousness: 国際クリシュナ意識協会) や ORM (Osho Rajneesh Movement: オショールラジネーシ運動) であろう。

まず、ISKCON は1966年、ニューヨークに渡ったバクティヴェーダーンタによって開設された団体で、1960年代後半から1970年代にかけて、アメリカを中心として若者たちに広い支持を集めたことで知られる。ロックコンサートで「ハレー・クリシュナ、ハレー・クリシュナ・・・」と唱えながらバンドサウンドに酔いしれるアメリカの若者たちの姿は、さまざまなメディアに取り上げられた。後にISKCON は、ビートルズのジョージ・ハリスンのサポートなども手伝って、ロンドンでも大きな話題となり、多くの支持者を獲得した。

1975年4月、ISKCON はクリシュナ信仰の聖地である北インド、ウッタル・プラデーシュ州のヴリンダーヴァンに寺院とインターナショナル・ゲスト・ハウスを建設し、海外からの信徒を招いて盛大なオープニング・セレモニーを開催した。しかし、オレンジ色の衣を纏い三つ編みのポニーテールを残して剃髪した西洋人男性やサリーを着た西洋人女性が大挙して押し寄せ、盛大なセレモニーを行う様子は、多くのインド人たちの目に奇異なものとして映り、中には露骨に不快感を示す者もいた。

このように、1970年代にはインド社会に必ずしも受け入れられていたとはいいがたかった ISKCON であるが、1991年の経済自由化あたりを境にインド人たちの間でもクリシュナ信仰の新しい形として認知されるようになり、ヴリンダーヴァンの ISKCON 寺院へのインド人参詣者も次第に増加していった。ISKCON はこのような潮流に乗り、1998年にはデリーの南東部に巨大な寺院を建て、首都で信者の拡大化を推し進め始めた。この寺院にはデリー各地から多くの民衆（必ずしも ISKCON のメンバーではない）が参拝に訪れ、毎日、盛況である。なかには、デリー市内にある小学校が遠足としてここを訪れる姿も見受けられ、広くヒンドゥーの宗教施設として社会に浸透している様子が窺える。寺院内には大掛かりな仕掛けを施したクリシュナ博物館が設置され、遠方からの団体観光客を集めている。他にもヴェジタリアン・レストランやインターナショナル・ゲスト・ハウスが併設されており、連日、身なりのよい中間層の人々がここを訪れている。

また、ISKCON は頻繁に大々的なヤートラー（巡礼の旅）を開催し、それに参加することを促す看板やポスターをデリーの各地に張り出している。さらに、デリーの商業的中心地であるコンノート・プレースの路上で店を開き、本やグッズの販売を行っている。これを通じて、ISKCON の活動を広め、信者の拡大化を図っているようである。

一方、ORM はラジニーシによって始められたムーヴメントで、1970年代に創出されたダイナミック・メディテーションによって広く西洋人の若者に支持された。1974年にラジニーシはプネーに「バグワーン・シュリー・ラジニーシ・アーシュラム」を開設し、それに伴って外国人の信者たちが周辺に多く住むことになった。ここでは瞑想に入る準備としてさまざまな「セラピー」が行われた。この「セラピー」は、性的欲求の抑圧こそが精神的不調の大きな要因であるというラジニーシの思想に基づき、全裸に近い姿で行われるということもあって、その活動は周辺社会から奇異な目で見られることになった。

さらに、外国人信者たちによる犯罪行為なども見られるようになり、プネー市民とアーシュラムの対立は激しいものになっていった。そのような中、警察による不法滞在外国人の摘発や、教団の非課税措置の解除が行われるようになり、1981年、ラジニーシはアメリカへ出国した。

ラジニーシはアメリカ、オレゴン州に広大な農場を買い、そこに「ラジニーシ・

プーラム」と名づけられた施設を開設した。しかし、ここでも周辺住民と激しく対立し、1985年10月、ラジニーシが移民法違反と教団内の偽装結婚教唆の容疑で逮捕されるに至って、この施設は閉鎖された。

ラジニーシはその後、プネーに帰り、1989年、自分の尊称を日本の禅仏教から借用した「和尚(オショー)」とした。翌年(1990年)、彼は死亡し、指名された21人の弟子たちの合議制に基づくコミュニオン運営が始まった。以降、ORMはプネーのアーシュラムを中心に、さまざまなセラピーやメディテーション・プログラムを実施し、幅広い活動を行っている。特に1990年代以降は、インド人の中間層を、メディテーション・キャンプなどを通じて、またインド各地にメディテーションを行うことのできる高級リゾート施設を設置し、それをPRする広告を各種の雑誌に掲載するなどして、積極的に取り込もうとしているようである。

ここで取り上げたISKCONやORM以外にも、サッティヤ・サイババの教団やマハリシ・マヘーシュ・ヨーギの超瞑想(TM)運動、シュリー・シュリー・ラヴィシャンカールの教団など新興ヒンドゥー教団の台頭が目覚ましく、都市部の上層・中間層のスピリチュアリティを求める気運に乗る形で、運動を拡大化させている。

以上のように、北インドの都市部では、サング・バリワールの諸活動によるヒンドゥー・ナショナリズム運動の拡大が見られるとともに、郊外における地縁とは切り離された巨大寺院の建設ラッシュやテレビの宗教チャンネルの視聴率の伸びなど広範なヒンドゥー復興のモメントが見られる。さらに、地域共同体の連帯の希薄化や多忙を極める仕事や受験勉強などによる精神的ストレスの問題が急速に広がり、「経済的豊かさ」だけでは満たされない宗教的・スピリチュアルなものへの関心が高まった。この流れは、ヨーガの見直しやヴェジタリアンの増加、ヒンドゥーの宗教音楽をヒーリングミュージックとしてアレンジした音楽CDの市場拡大などにつながり、新宗教やニュー・エイジ系諸団体の活性化を後押しした。

経済自由化以降の北インド都市部におけるヒンドゥー教は、伝統的ヒンドゥーのあり方とは大きく異なる多様なモメントが誕生し、その再活性化が広範に見られるようになってきている。

3. 東インド

3.1. 東インドにおける宗教事情の概況

3.1.1. 歴史的背景

本項では、インド、西ベンガル州を中心とした東インドの宗教事情を概観することで、インドにおける宗教政策を理解するための資料を整理する。ここで事例となる西ベンガル州はインドの28の州の一つを構成するが、現在の政治的境界のみからでは、この地域の多様な歴史的・宗教的な背景を理解することは困難である。

そもそもインド東部のベンガル地方は、水稻耕作を主要な生業とする、水と緑に恵まれた肥沃な土地として知られていた。パーラ朝（8世紀中-12世紀）の時代には、大乘仏教が豊かに栄えた土地であり、遠く中国の玄奘三蔵（602-664）や義浄（635-715）が、当時の最先端の知識を求めて訪れた土地でもあった。現在のビハール州にあたるナーランダーやピクラマシーラ、またバングラデシュの領内にあるパハルプルやモイナモティの仏教僧院遺跡からも、当時の仏教文化の繁栄を窺うことができる。やがて、ヒンドゥー教を庇護するセーナ王朝（11世紀末-13世紀中）の出現によって、ベンガルの仏教勢力は徐々に衰退していくが、むしろ民衆文化のレベルでは、ヒンドゥー教との混交を通じた仏教のタントラ化が進行したと考えることができる。その後、1204年のバクティヤール・キルジのノボディープへの侵攻は、ベンガルにおけるイスラーム王権の樹立をもたらし、それまでの宗教文化の歴史に新たな時代をもたらした。これ以降は、地方のヒンドゥー王権は北インドを拠点とするムスリ王朝の支配のもとに置かれることになった。特に1576年には、ベンガルはムガル帝国（16世紀中-1858）の版図に組み込まれることになり、ムガル皇帝によってベンガルに派遣された太守（ナワーブ）のもとで、在地領主が統治されることになった。

ムガル帝国の時代には、ベンガルはインドの穀倉地帯とも呼ばれ、実りの豊かな土地として知られるようになるが、やがてその富を求めて17世紀以降にはヨーロッパ勢力の台頭が顕著になっていく。特にポルトガル人、オランダ人、フランス

人などがベンガル湾岸沿いの各地に商館を築くことで、激しい覇権争いを繰り広げるようになった。このような中でイギリス東インド会社は、1757年に現在のムルシダバード県にあたるプラッシーでの戦いに勝利することで、最終的にベンガルでの覇権を確立するのである。

インドの歴史の中でも、このベンガル地方は最も早くザミンダーリー制度が施行(1793年)されるなど、イギリス人による植民地支配の影響が深く浸透した地域であった。同時に、英領インドでも早くから民族運動が活発になり、ラーシュ・ビハリー・ボース(1886-1945)やスバス・チャンドラ・ボース(1897-1945)など、イギリスからの独立を目指す数多くの指導者を輩出したことでも知られている。カーゾン総督のベンガル分割令(1905年)は、このベンガル管区をヒンドゥーとムスリムの宗教別人口比率にそって分割するものであり、このことは同地域の宗教事情に、後代にまで及ぶ深刻な影響を与えることになった。とりわけ、インド・パキスタンの分離をもたらしたイギリスからの独立(1947年)では、イスラームを掲げる東西パキスタンという両翼国家を生み出すことになり、言語的・文化的に共通の歴史を共有していた東西ベンガルが、一方は新生インドの一部を構成する西ベンガル州に組み込まれ、もう一方は、両翼国家を担う東パキスタンを構成することになった。しかし1971年には、今度は宗教ではなくベンガル民族としての文化や自治権を求める運動によって、パキスタンからバングラデシュが独立するのである。このような同地域の複雑な文化的・歴史的な背景は、植民地時代から続くこの地域の宗教事情を踏まえなければ、理解することは困難といえるだろう。

なお、歴史的にベンガル地方はほぼ今日のインドの西ベンガル州と現在のバングラデシュを合わせた地域に該当し、英領期まではカルカッタを中心とした一つの経済的・文化的地域を構成していたと考えられる。しかし、その後のバングラデシュの独立によって、かつての東ベンガル地域は、イスラームを国教とする一つの領域国家を形成するようになった。そのため、この地域の宗教事情については、別途、バングラデシュの節で扱うものとする。

3.1.2. 東インドの宗教別人口の概況

以下の表1では、東インドの主要州における宗教別人口と人口比率を掲げた。

ここでは、主要な三つの宗教である、ヒンドゥー教、イスラーム、キリスト教の人口と人口比率のみを取り上げている。特に、ビハール州では、キリスト教徒が存在しないという意味ではなく、少数民族の固有の宗教の人口が優越しており、キリスト教人口が主要な統計として提示されていないためである。その他、アッサムを除く、インド東北部の6州やアンダマン・ニコバル直轄領に関しては、相対的に人口規模が小さく、少数民族における固有の宗教の人口比率が大きくなるため、ここでは出していない。

表1から窺えるのは、西ベンガル州やアッサム州における相対的なイスラーム教徒の人口比率の高さと、反対にオリッサ州におけるヒンドゥー勢力の優越である。これらのことは、歴史的背景で述べたベンガル地方を中心としたイスラーム化の歴史的な経緯を反映しているものとなっている。

表1 東インド諸州の宗教別人口比率 (1991年センサス)

	ヒンドゥー教徒	イスラーム教徒	キリスト教徒
インド	687,646,721 (82.0%)	101,596,057 (12.1%)	19,640,284 (2.3%)
ビハール州	71,193,417 (82.4%)	12,787,985 (14.8%)	—
西ベンガル州	50,866,642 (74.7%)	16,075,836 (23.6%)	383,477 (0.6%)
オリッサ州	29,971,257 (94.7%)	577,774 (1.8%)	666,220 (2.1%)
アッサム州	15,047,293 (67.1%)	6,373,204 (28.4%)	744,367 (3.3%)

3.2. 東インドの宗教事情を理解するうえで重要な地名

(1) ゴウル・パンドゥア (Gour, Pandua)

ベンガル中世におけるイスラーム王権の多くが拠点とした古都。現在のムルシダバード県に属し、近接するゴウルとパンドゥアの二つの都市遺構から構成される。ベンガルの最古とされるレンガ式のモスクなど、イスラーム王権にちなむ数々の遺跡が残されている。13世紀初頭以降のイスラーム化の歴史において、東西のベンガル地域にわたり最も強力な宗教的拠点となった。例えば、インドの初期のスーフィー教団として南アジアでは最も影響力を持ったスフラワルディー教団の聖者シェイク・ジャラルッディン・タブリズィ (Shaykh Jalalu-d'-Din Tabrizi, d. 1225) の修道場 (カーンカー) とモスクは、パンドゥアに建立された。東ベンガ

ルを代表するイスラーム聖者として知られるシャハ・ジャラル (Shah Jalal) も、このパンドゥアを經由してシレットに定着している。また、インドでは最も民衆的な支持を集めたチシュティー教団の聖者としては、アーキー・シラージュッディーン・バダーユニー (Akhi Siraj al-Din Badayuni, d. 1357) がいる。アーキー・シラージは、チシュティー教団の4代目のカリフであったシェイフ・ニザームッディーン・アウリヤー (Nizam al-Din Auliya, 1238-1325) の没後、ベンガルのゴウルに居を構え、チシュティー教団のベンガルにおける後継者として多くの弟子を育てた。その弟子の一人であるシェイフ・アラ・アル・ハック (Shaykh 'Ala al-Haq, d. 1389) は、パンドゥアを修道の拠点とすることで、チシュティー教団のベンガルでの浸透に大きく貢献したのである。

(2) コルカタ (Kolkata; カルカッタ)

コルカタ (カルカッタ) は、日本では慈善活動家のマザー・テレサ (1910-97) や音楽家のラヴィ・シャンカール (1920-)、また文学者のラビンドラナート・タゴール (1861-1941) や宗教家のヴィヴェーカーナンダ (1863-1902) などを輩出した西ベンガル州の州都として知られている。コルカタは、1772年から1912年には英領インドの首都として機能した植民都市であり、英領期を通してインドの政治・経済・文化の中心地として繁栄した。いわば、宗主国イギリスと在地のインド社会とを結ぶ窓口となり、洗練された西欧文化と土着的なベンガル文化とを融合させた、興味深い都市文化を形成した。このようなコルカタ社会では、一方では、西欧近代の教育を享受した英領インドのエリート階層を生み出すとともに、19世紀後半以降の「ベンガル・ルネッサンス」とも呼ばれた民族的意識の高揚は、インドを独立へと導く原動力となっていくのである。このようなコルカタにおける宗教関連施設の主要なものとして、以下のものが挙げられる。

カーリー・ガート寺院 (Kalighat): ベンガルの民俗的なヒンドゥー女神であるカーリー女神の聖地。ベンガルでは最も人気のある民俗神の一つであるカーリー女神の住処とされるこの女神寺院は、インド全域に展開するシャークタ派の51の聖地の一つとしても知られており、古くから信仰を集めてきた。

ラーマクリシュナ・ミッション (Ramakrishna Mission): 近代ヒンドゥー教の改革

的復興運動を担った教団で、聖者ラーマクリシュナの教えに基づきその弟子のヴィヴェーカーナンダによって修道院・教団としての組織が確立した。ラーマクリシュナは、ベンガルの土着的なカーリー女神信仰を通して普遍的な宗教経験を体現した聖者であるが、それに近代的な教団としての教理や組織の基盤を与えたのが、ヴィヴェーカーナンダであった。

ドッキネッシュワル寺院 (Dakshineswar Kali Mandir): ラーマクリシュナ・ミッションの聖者ラーマクリシュナが居を構えたカーリー女神寺院。コルカタ市郊外のフーグリ川沿いにあるこの女神寺院には、現在も聖者の修道場が残されている。

ブラフマ・サマージ (Brahma Samaj): 近代ヒンドゥー教の啓蒙主義的改革運動に尽力したラームモハン・ローイ (1774-1833, ラムモホン・ラエ) が創設した近代ヒンドゥー教の改革派団体。西欧の近代主義とヒンドゥー教との接点を求め、普遍的な信仰の確立を目指した。19世紀半ばから20世紀初頭まで、社会運動のさまざまな潮流を吸収することで、当時の民族運動の形成に多大な影響を与えた。

ナコーダ・モスク (Nakhoda Mosque): コルカタ最大の規模を誇るモスクで、周辺には英領期のさまざまなムスリム関連団体の拠点が置かれた。

タゴール・ハウス (Tagore House): ジョラシャンコ・タクル・バリ、文学者タゴール家の旧居であり、現在は博物館および州立ロビンドロ・バロティ大学のキャンパスとなっている。

マザー・ハウス (Missionaries of Charity, Mother Teresa's Home): マザー・テレサの創設したミッションナリー・オブ・チャリティの本部。

(3) ビシュヌプル (Bishnupur; ヴィシュヌプル)

チョーターナーグプルの丘陵地帯に近い、コルカタから北西へ約 200 km の農村地帯に置かれた古都であり、中世ベンガルのヒンドゥー王権であるモッコ王朝 (16世紀後半-17世紀) の王都として栄えた。現在は、西ベンガル州バンクラ県にある。ビシュヌプルの名称は、王家が庇護したクリシュナ信仰を中心としたヒンドゥー教のボイシュノブ (ヴァイシュナヴァ) 派のビシュヌ (ヴィシュヌ) 神に由来する。古都の城址には、当時のベンガルで隆盛を極めたボイシュノブ派の伝

統を現在に伝える、数々の寺院が残されている。モロッコ王朝はクリシュナ信仰とともに、楽師や彫刻職人などの技芸を庇護したことで知られており、当時のベンガルにおける芸術活動の一つのセンターとして機能した。その当時の面影は、寺院の壁面を飾る数々のテラコッタなどから窺うことができる。

(4) ブッダ・ガヤー (Bodh Gaya; ボード・ガヤー)

インド北東部、ビハール州ガヤー市の南約 10 km、ネーランジャラー川 (古名 = ナイランジャナー、漢訳名 = 尼連禪河) の西岸にある釈迦の成道の地。世界の仏教徒にとって第一の聖地となっている。釈迦がその下で悟りを開いた菩提樹を囲み菩提道場としたのに始まり、大菩提寺 (マハーボーディ・マンディール) の創建はグプタ時代 (5-6 世紀) の頃とされる。現在の方錐形の大精舎は、1870 年代の末にビルマ (現ミャンマー) の仏教徒が大改修したもの。菩提樹が葉を広げる、大精舎の西側の基壇に接した石の台座 (金剛宝座) が、釈迦が解脱を得た座とされる。大菩提寺の周囲には、各国の仏教寺院が立ち並び、世界の仏教徒巡礼者の参拝が絶えない。

(5) ナーランダ (Nalanda)

インド東部、ビハール州のパトナーの南東約 90 km にある仏教僧院遺跡群。仏教研究の中心として 5-12 世紀に栄えた当時の仏教大学の遺跡である。7 世紀前期には玄奘三蔵が、7 世紀末期には義浄がここで学んだことで知られている。玄奘が来訪した当時は、グプタ朝のクマラグプタ 1 世 (在位 415 頃-454 頃) が創建し、グプタ後期の諸王やハルシャ・ヴァルダナ王 (在位 606 頃-647) などが僧院を造営することで、数千人規模の僧徒がいた。唯識学派のダルマパーラ (護法) やシーラバドラ (戒賢) などの著名な学僧を輩出し、後には密教の中心道場として教学を主導した。またパーラ朝の諸王が競って造寺造仏を行い、インドのみならず東南アジア各地からも留学僧が集まっていた。東西 250 m、南北 600 m の中心の区域は、1915 年から 20 年余にわたって発掘された。

(6) ノボディーブ (Navadvipa; ナヴァドヴィーパ)

ヒンドゥー教ヴィシュヌ派の聖者であるチャイタニヤ (1485-1533, Caitanya; チ

ョイトンノ)の生誕地であり、東部インドのヒンドゥー教徒の巡礼地として、屈指の人気を誇る聖地。コルカタから北に約 120 km の距離にあり、蛇行するバギラティ川沿い西岸の町が現在のノボディープであり、チャイタニヤの生誕地とされる川を挟んだ対岸の地域はマヤプールと呼ばれている。チャイタニヤは、中世ヒンドゥー教の改革運動であるバクティ信仰を主導した聖者として知られており、熱狂的な歌や踊りを通した神への讃歌 (キールタン) などを通し、北部インドにおける中世の民衆のヒンドゥー教運動に大きな影響を与えた。マヤプールには、現在ではアメリカに拠点を持ち、ヴィシュヌ派の系統を引く新興ヒンドゥー教団である ISKON (International Society for Krishna Consciousness) の巨大な宗教コンプレックスが建設されている。

(7) プリー (Puri)

インド北東部、オリッサ州東部のベンガル湾に面する宗教都市。マハーナディー川デルタの南端部にあり、ヒンドゥー教の四大聖地の一つとされる。ジャガンナート寺院の所在地として知られている。ジャガンナートとはヴィシュヌ神の化身クリシュナの異名で、「宇宙の支配者」を意味する。ジャガンナート寺院は高さ約 65 m の本殿を中心として、高さ 6 m の石堀に約 200 m 四方を囲まれた境内を持つ。毎年6月下旬から7月にかけて行われるラタ・ヤートラー (山車の祭り) では、全インドから 10 万人を超える巡礼者を集める。また、プリーの近郊には、ユネスコの世界遺産にも指定されたスーリヤ寺院を擁するコナーラクや、紀元前 2 世紀からの歴史を持つウダヤギリ・カンダギリの石窟僧院のあるブバネーシュワルなどがある。

(8) シャンティニケトン (Santiniketan; シヤーンティニケータン)

シャンティニケトンとはベンガル語で「平和の園」の意味。インドの詩聖ラビンドラナート・タゴールが、1901 年に全人格的な教育を目的としたピツショ・パロティ大学 (通称、タゴール国際大学) を設立したことで、広く知られるようになった。現在も、ベンガルのひなびた農村地帯に、広大なキャンパスが広がっている。映画監督のサタジット・レイ (1921-92, ショットジット・ラエ) や経済学者アマルティア・セーンなどを輩出し、元首相のインディラ・ガンディーも学生時代を

ここで過ごした。タゴールは、ノーベル賞を受賞した文学者として知られるが、同時に近代ヒンドゥー教の啓蒙主義的改革運動であるブラフマ・サマージの有力な会員でもあった。シャンティニケトンは、諸宗教を融合し普遍的な信仰の確立を目指す、このようなタゴールの理念を実践する場となっていた。

4. 南インド (マドラス州・タミルナードウ州)

4.1. はじめに

以下で具体的に考察の対象とするのは、19世紀半ばから現代までのヒンドゥー寺院の係争の歴史である。まず南インドにおける法制化に反映したヒンドゥー寺院政策の変遷を概観する。次に事例としてナタラージャ寺院を取り上げ、19世紀の傷害事件に始まる一連の訴訟を考察する。さらに20世紀に入って、訴訟内容が司祭(党派)間の対立から州政府との対立に変化していく過程をたどり、最後に独立以前と以後に見られる宗教(寺院)と世俗権力(州政府)との関係に関する一般的考察を試みる。そして、一連の裁判闘争が司祭集団のアイデンティティ形成に如何に関わっているかを見ていくことにする。

南インドにおいて寺院などの宗教施設は、宗教文化の拠点であるだけでなく、政治・経済的にも無視できない役割を歴史的に果たしてきた。それはさまざまな儀礼を通じて、王権を正当化し、また市場ネットワークの中心を占めていた。しかし、寺院と権力との関係は必ずしも相互依存的な関係にあったのではない。少なくとも、英国による植民地支配が本格化した19世紀には、寺院はむしろさまざまな抗争の場となっていた。その最たるものは20世紀になってから強化される寺院管理の動きとそれに対する寺院側の抵抗である。

4.2. ヒンドゥー寺院をめぐる法の歴史

南インド、特にタミル語を母語とする人々が住む現タミルナードゥ(Tamilnadu)州には10世紀頃から多くの巨大な寺院が建立され、王の手厚い庇護を受けてきた。王は信仰深いヒンドゥー教徒として多大な土地を寄進し、寺院を経済的に支援した。また寺院付きの司祭たちは王をはじめとするパトロン、権力

者の繁栄を祈った。寺院は王を頂点とする土地の権力者の地位を正当化するだけでなく、経済的にも、芸術の発展においても重要な役割を果たしてきた。

東インド会社が、1639年に後のマドラス・セントジョージ (Madras St. George) 地区を取得してから1790年頃まで、英国国民は貿易・商取り引きに専念していたが、その後支配が確立していくと上述の伝統的な王の役割を担うことになる。すなわち、寺院に寄進された土地などに基づく信託が寄贈者の遺志に反して管理者の私的な目的に使用されているとか、寺院の管理が等閑にされているという訴えが各地から伝えられ、これに対処する必要が生じたのである。また植民地政庁の方も寺院が経済的・政治的にも重要であるということを認めていた。世論と植民地政庁の思惑の一致から、1817年に寺院の財産管理を規定した最初の法 (Regulation VII of 1817) が制定される。

しかしながら、1833年頃からマドラスの植民地政庁の方針は英国本国で批判され、1840年代になると不干渉を余儀なくされる。こうした不干渉政策は1863年に新たな法の制定 (Act XX of 1863) によって確立する。本報告で直接関係するのはこの法律である。しかし、この法律がどの程度実質的なものであったかは検討に値する。さらに、不干渉の政策は第一次世界大戦後再び逆転する。

1919年モンタギュー＝チェルムスフォード報告による改革によって、地方選挙で選出された議員が過半数を占め、地方独自の所轄事項を定める議会が設置された。寺院管理についての権限も地方議会の管轄へと移った。これを受けて1920年にマドラス管区の政権を握った正義党は、寺院政策の中央集権化方針を押し進め、同政権によって1926年ヒンドゥー宗教寄進委員会 (Board of Hindu Religious Endowments, 以下 HRE 委員会と略す) が設置される (Act I of 1926)。若干の修正がなされた後1927年に新たな法が制定された (Act II of 1927)。

しかし、この時点で完全な中央集権化が確立したのではない。その主要な理由の一つは地区ごとに設置された寺院委員会の存在であり、もう一つの理由は法規制の対象とならない寺院の存在である。当初は管理についての問題が生じると、選挙で選ばれる地方の名士からなる寺院委員会がその規制にあたった。当時寺院委員会を通してしか HRE 委員会の意向は実現することはなかった。しかし、1935年には寺院に通告して執行官 (Executive Officer) を直接派遣し、寺院の管理人の代わりに管轄できるように改正される (Act XII of 1935)。こうして寺院委員会は実

質的に無力となり、1944年に委員会そのものが廃棄されることが決まる (Act X of 1946)。代わりに副委員長 (Assistant Commissioner) が関わることになる。また従来は原則として管理人が世襲の場合、あるいは寺院の創設者の意向によって管理人が決められている場合、それは私設の寺院とみなされ政府が干渉することはなかったが、この取り決めも除かれる。他方、HRE 委員会は政治的には完全な中立は守ることはできなかった。つまりそれは時の政府の方針に左右された。人事も政府支持者が多数を占めた。特に地方寺院の管理者に政党支持者を任命する傾向が認められた。

独立後 1951年に制定された法律 (Act XIX of 1951) では、HRE 委員会は政府の課となって、ヒンドゥー宗教・慈善寄進課 (Department of Hindu Religious and Charitable Endowment, 以下 HRCE 課と略す) として大臣の管轄に入る。この結果、政府の意向から独立して機能することがますます困難になった。廃止された寺院委員会の代わりには地域委員会 (Area Committee) が設置された。しかし、その成員は HRCE 課が任命権を持つ。したがって、独立した自治権を与えられたのではなく、中央からの管理の延長、悪くいえば、手先にすぎなかった。また、必要ならば役員は司祭しか入ることができない内陣にも入る権限を与えられた。こうして寺院管理の中央集権化が強まった。しかし、この法律は後に見るようにチダンバラムのナタラージャ寺院との係争において違憲と判決されることになる。

4.3. 事例: ナタラージャ寺院

4.3.1. ナタラージャ寺院の概略

チダンバラム (Chidambaram) は、タミルナドゥの州都であるマドラスより南に 245 km ほど下ったところにある。その人口は、1981年の国勢調査によるとおよそ 5万 6,000 人である。ナタラージャ (Nataraja) 寺院は 10 世紀から 13 世紀にかけて現在ある主要な建物が建造された。そして、その後も度重なる修復と新たな建物が追加され今日に至っている。

ナタラージャ寺院の司祭たちはディークシタル (Dikshitar) と呼ばれる司祭たちである。1988年当時ディークシタルの世帯数は 196、人口は 686 人の小さな集団であった。ここで重要なのは彼らはたんに宗教職能者というだけではなく、寺

院を共有財産として集合的に管理している、ということである。

寺院の運営はポドゥ・ディークシタルという執行機関が行う。既婚のディークシタル男子すべてがこのメンバーである。10日間に1度例会を開きさまざまなことがらを議論する。会合にあたってはまず、一つの世帯から数人の既婚男子が参加することもある。ポドゥ・ディークシタルには上部機関として9人の成員からなる委員会がある。彼らの任期は、4月1日より翌年の3月31日までである。委員長は特に対外的にはディークシタルの代表者としての役割を果たすが、ディークシタルというコミュニティ内部ではリーダーでも長でもない。彼らの主張に従えば、ディークシタルのリーダーはシヴァ神自身なのである。この委員会が寺院の管理・維持に直接関わる。例えば、当番司祭がきちんと義務を果たさない場合は、事情を聴いたうえで19世紀末に作成された内規集に則った罰金を徴収する。

1988年当時、既婚の男子は265人であった。早く結婚したものから順に名前が書かれている名簿が保管されている。その順に20人ずつ一つのチームをつくる。彼らの名をムライカーラルという。ムライカーラルは20日間（この期間をヴァッタム (vattam) という）境内にある五つの寺院で司祭として働くことになる。このため、20人はさらに五つに分かれ4人ごとの班をつくる。1班が一つの寺院を4日間責任をもってことにあたる。1人ずつが順番に礼拝担当の司祭となり、他の3人がアシスタントを務める。4日が過ぎて、同じ場所での司祭当番が一巡すると、別の寺院へと移る。こうして五つの寺院を班ごとに回ると一つのヴァッタムが終了するのである。

ナタラージャ寺院は、10世紀以降、時の王から保護を受けて発展した。そして、他の寺院と同じように王たちから寄進された土地が寺院の経済的な基盤となっていたと考えられる。しかし、時代が下るにつれて寄進されていたはずの土地の経済的意義も失われていく。その経過について詳しいことは不明であるが、少なくとも19世紀後半には、この寺院には土地がわずかしかなかったとみなされていたようである。代わりに重要な役割を果たすのが特定のパトロン (カッタライダール (Kattalaidar)) との契約である。

さて、ナタラージャ寺院では、パトロン (カッタライダール) がディークシタル (カッタライ・ディークシタル) を通じて、特定の儀礼を経済的に援助するという形がおそくとも19世紀には定着する。ここでのパトロンたちは儀礼のパトロン

であって、寺院そのものを管理するのではない。管理はあくまでディークシタルたちに任されている。

パトロンの種類は三つに分かれる。第一に、日々6回ある礼拝を経済的に支援するパトロンがいる。彼らのことをポドゥ・カッターライダール（共通のパトロン）あるいはコーイル・カッターライダール（寺院のパトロン）と呼ぶ。これらは、過去に預金した利息で礼拝に必要な費用をまかなう。

第二に、特定の祭祀のパトロンがいる。ナタラージャ寺院では、数日間続くような大きな祭りだけではなく、毎月ある新月の時の祭りも含め聖者の生誕を祝う祭りなどが毎週のように行われる。これらも含めて祭りはすべてパトロンたちの援助で執行が可能となる。祭りのパトロンは代々決まっているため、新たにこの種のパトロンになるのは難しい。そして、パトロンたちには特定のディークシタルがついている。大きな祭りの基本儀礼を執行するのはアーチャーリヤだが、それに含まれる小さな儀礼やアーチャーリヤが全く関与しない祭りでは、カッターライ・ディークシタルが司祭として儀礼を執行する。これは当番制ではなく、代々特定のディークシタルの家に継承される権利である。

礼拝や儀礼の数には限りがあるため、すべてのディークシタルが何らかの儀礼のカッターライ・ディークシタルであるというわけにはいかない。また代々継承されるとなると、息子が2人いた場合、両者の間で何らかの調整をしなければならない。担当する儀礼が多くあれば、それを均等に配分することもあるし、一つだけならば、隔年でそのカッターライ・ディークシタルとなることもある。

同じことはカッターライダールの方にも妥当する。二つ以上の儀礼のパトロンであるならばそれを息子たちの間で分ければよいが、一つの場合は隔年で資金援助をするか、あるいは資金を折半するといった調整をするのである。

最後に特定の儀礼に関係しないがパトロンと呼ばれる人が存在する。彼らは1人（まれに複数）のディークシタルにカッターライ・ディークシタルとなってもらい、アルチャナ（バナナやココヤシの実からなる供物）を供えるなど私的な儀礼活動を執行してもらい。そして、このような関係が、世代を越えて継承されるということが生じる。その関係は、祭祀や礼拝といった寺院の公的な活動に関係しないという意味で、私的なものである。その典型的なものは、毎月パトロンの誕生星に対応する日に、カッターライ・ディークシタルがナタラージャにパトロンの名前

でアルチャナを供え、そのプラサーダをパトロンに送るという一種の年期契約である。このようなパトロンを1,000人近く抱えているディークシタルもいる。

もしこのようなパトロンが大がかりな儀礼をしようと思うなら、やはり同じカッタライ・ディークシタルに頼む。アルチャナと異なり、大規模な儀礼ではカッタライ・ディークシタルが儀礼の準備をするだけで、儀礼を実際に執行するのは当日の当番司祭である。これに、ソーリヤー・ブラーマン (Soliya Brahman) や呪文を唱える十数名のディークシタルが参加する。

人々は友人たちを通じて特定のディークシタルを紹介してもらう場合もあるが、数のうえでは寺院で知り合って、1年間分の費用約100ルピーを払うことが多い。1か月で100人近いパトロンを新たに獲得する場合もある。しかし、このようにして得たパトロンとの関係は永続しない。特に遠くから来た巡礼者の場合、2年目の費用を送らずに、1年で関係が自然消滅する傾向にある。この種の私的なパトロンはディークシタル個人のものというよりも世帯の共有財産である。したがって、世帯が分裂すると、祭りのパトロンと同じように、パトロンたちを男子の間で均等に分割する。多くのパトロンを保持していくためには、毎日のように寺院に行つてアルチャナを供えなければならない。また新たなパトロンを獲得するためにはオークションなどで特定の寺院のアルチャナ当番となるのが有利である。そのような場所で年間契約を結べそうな参拝者を見つけるのである。

パトロンとカッタライ・ディークシタルの間には、契約以上の人間関係が形成されることがある。例えば、パトロンはカッタライ・ディークシタルの家で家庭祭祀がある場合には祝賀金を特別に与える。また両者は相互に信頼における相談相手となることもある。

ディークシタルは世帯ごとにパトロンの獲得をめぐる競争関係にあるといえよう。数が多くなればそれだけ収入も安定するからである。しかし、筆者の知る限り、最近パトロンをめぐるディークシタルたちの中で大きな対立が生じたという話は聞かない。

4.3.2. 19世紀後半における司祭間での係争

次に1880年代に生じた一連の係争記録について考察する。発端は司祭間の対立から生じた1882年の傷害事件である。直接の問題は傷害だが、その背景には寺院

の管理をめぐる根深い対立があった。また寺院の修復が対立集団の一方によって組織的に妨害されるという事件が生じた。さらに寺院の宝石などが盗まれるという事件が生じる。これをめぐって1887年と1888年に訴訟が起こされた。本項では、こうした管理者同士の対立が、一方で寺院の自治を主張しながら、結果として司法による寺院管理の介入を招くことになる、という過程を考察することにした。中心となる資料は地方裁判所の判決文(44頁)と提出資料(262頁)、高等裁判所の控訴に対する判決(10頁)で、すべて英語で書かれている。

経過

1877年頃: ナートウッコックタイ・チェッティヤールの人々の間にチダンバラムの大修復の話が持ち上がり、1881年夏に富裕なチダンバラム・チェッティが寺院の修復責任者を申し出る。

1882年: ガネーシャの小祠を解体するための儀礼執行日を決めたが、これは日が悪いとって一部のディークシタルに拒否される。会合が持たれたが、決議は全員一致でのみ有効か、多数決で有効かで紛糾する。当時行われていた供物の権利をめぐる競りも途絶えた。

1882年7月28日: 少数派が傷害事件を起こす。また少数派は競りを復活させるかどうかの総会開催を阻止する(Calendar Case No. 21 of 1882)。しかし、この頃資金不足から11日間のみ競りを復活させることになる。多数派はそのまま競りを続けようと画策した。

1884年6月24日: 傷害事件の判決。

1885年: 少数派が修復を差し止める訴訟をするが敗訴する(OS 16 of 1885)。控訴審でも同じ判決。

1886年7月29日: 少数派が主要な社寺を閉鎖。7月4日に同意書が交わされ、開放される。この結果主要な社寺では当番制が廃止された。多数派によると、この同意書は強制的につくられたもので無効である。

1887年3月30日: 多数派が South Arcot の地方裁判所に少数派を訴訟(OS No. 7 of 1887)。

1888年4月4日: 被告敗訴の判決。

1888年7月25日: マドラス高等裁判所に被告側控訴(No. 108 of 1888)。

1888年9月26日：マドラス高等裁判所に原告側控訴 (No. 159 of 1888)。

1890年3月17日：上記2通の控訴に対するマドラス高等裁判所の判決。

次に判決について詳しく見てみよう。まず South Arcot の地方裁判所での訴訟 (OS No. 7 of 1887) を取り上げる。訴状の日付は1887年3月30日で原告はガナパディ他6人 (すべてディークシタル) の多数派、被告はナデーシャ他7人 (すべてディークシタル) の少数派である。

訴状には以下のような内容が書かれている。

被告は寺院の各社寺で供物などの権利を得る競りを妨害した。この問題がこじれてそのうちの1人が1882年に殺傷事件を起こした。競りの妨害のためいくつかの重要な祭りが行われなかった。山車の巡行も行われなかったが、これは修復代を捻出できなかったから。毎日行われる6回の礼拝も妨害されている。パトロンの支援も妨害された。祭りのときに使用する銀の乗り物や宝石などが使えない。寺院の修復が妨害されている。1886年7月29日から始まる夏の大祭が妨害された。宝庫の鍵を独り占めにした。そして多くの宝石が消えてしまった。被告は速やかにこれらの宝石を返却し、寺院における正常な宗教活動の復帰に協力すべきである。また彼らから司祭と管理者としての資格を剥奪すべきである。

1887年7月29日に被告側の陳述がなされたが、ここで3人は全く関係していないと陳述している。そして反対に、彼らは「はたしてこの寺院に対して1863年の法律が適用されるかどうか」と問うている。またその他の論点として以下のような指摘がなされている。

宝石などのリストはない。派閥抗争が生じたのは多数派が寺院の修復を強行しようとしたからである。この資金援助はチダンバラム・チェッティで、彼はこの寺院を乗っ取ろうとした。競りは古代からあったのではなく、1840年代 (陳述ではおよそ30年前と表現されている) にこうした慣習が確立した (すでに1849年の内規集には競りの規則が記載されている)。それまで

は当番司祭がすべて自分たちのものにしていて、この発端は1881年に原告の1人の兄がある規則を破ったが、1ルピーの罰金を払わなかった。これがこじれて競りも行われなかった。そして、競りが導入される以前の状態に戻った。これについて被告は何も悪いことをしていない。1882年の殺傷事件にも関係していない。祭りの妨害や山車の修復についての非難も根拠のないものである。日々の礼拝はきちんと行われている。鍵をしめて祭りを妨害したというのも、自分たちの身に危険が生じたためである。宝庫の鍵や宝石の盗難も根拠のない嫌疑である。

1888年4月4日に地方裁判所で判決が言い渡された。それは原告の主張を認める判決で、原告が勝訴した。その内容は以下のとおりである。

被告5名の管理人としての資格は一時的に停止する。他の3人への訴訟は却下。宝石などの損害については被告に賠償を命じた。

ここで重要なのは、1863年の法律が適用されるかどうか、という点にある。判決によると、1863年の法律は、寺院を二つに分類しており、一つは政府が地方の寺院委員会をもって管理にあたらせる寺院、もう一つはこうした介入が認められていない寺院である。ただし、後者に対しても訴訟が可能で、裁判を通じて管理者を排除できる。つまり、植民地政府による不干渉の原則にもかかわらず、司法はこうした問題に関わることに躊躇していなかった。不干渉とは、管理について直接手を出すかどうかの問題であった。

1890年3月17日にマドラス高等裁判所で、上記2件の控訴に対する判決が下された。基本的に地方裁判所での判決を支持するが、司祭と管理人の権利の剥奪は弁償の支払いをもって停止する、というものであった。前項で見た1894年の内規改訂が、ここで紹介したディークシタル司祭集団内部の対立と一連の判決の影響を受けていることは間違いなからう。

以上、1880年代の訴訟から明らかなのは、寺院の派閥抗争、チェッティヤール(パトロン)の関わり、競りの歴史などであるが、より一般的なことはこうした派閥の問題は司法の判断にゆだねられ、また寺院の問題は司法の裁きの対象と

なるという視点が確立していたということである。ナタラージャ寺院をめぐる係争では司祭間の諍いだけでなく法の適用の妥当性が問われているが、直接的な政府と寺院の対立にはなっていない。これは、他の寺院の事例と基本的に同じものである。

4.3.3.20 世紀前半における州政府との対立 (1930-1951)

ナタラージャ寺院と政府 (マドラス州そしてタミルナードゥ州) との対立は1930年代に遡る。簡単にその展開を紹介すると、1926年に宗教寄進法が制定されると、ナタラージャ寺院はこの法律の適用免除の嘆願書を知事に送り、寺院の側の主張が条件付きではあるが受け入れられる。その後、1930年にディークシタルたちの寺院管理に不満を持つ人々が HRE 委員会に働きかけ、委員会は改革案を作成するが技術的な理由で実効には至らなかった。同委員会は1932年に再度これを取り上げ、1933年に改革案を作り直し実行に移した。ディークシタルはこれを不服として地方裁判所に訴え、裁判所は1936年の判決で委員会が作成した改革案を修正した。司祭たちはこれに対してマドラスの高等裁判所に控訴する。1939年の判決によると、高等裁判所は大筋では地方裁判所の判決に同意するが、改革案の一部見直しが命じられる。この裁判の過程で1926年に獲得した免除は無効となった。

この時点での改革案の要点を一部紹介すると以下のとおりである。信託管理権は司祭たちの正式な決議機関であるポドゥ・ディークシタルにある。実際の管理は9人から成る委員会によって行われる。9人のうち6人は選挙で、3人は当番制などで選出される。管理委員会は HRE 委員会の認可を受けて管理人を雇うこと、賽銭箱を備え、寺院で行われる供物や儀礼の手数料を明示すること、帳簿をつけること、その監査役として信者の中から名誉管理人を選出すること、宝石類の目録を作成し HRE 委員会に提出することなどである。

その後、1946年にも新たな改革案が作成されるが放棄される。しかし、1947年の独立後、1950年、告知に向けて手続きが開始され、HRE 委員会は1951年8月28日付けで執行官を任命した。これを不服とする寺院側が訴訟した。そこでは、1936年に地方裁判所が認めた改革案が遵守されていないということが問題となった。しかし、この係争中に新たな法律 (Act XX of 1951) が制定されたために、実際に

はこの法律の妥当性が問われることになった。マドラスの高等裁判所が下した同年 12 月 13 日の判決によると、ディークシタルたちの生活は寺院における宗教活動から受ける収入に全面的に依拠しており、この点で彼らを信託財産（この場合は寺院）から利益を得ないことを原則とする信託管理人とみなすことはできない。争点は次のように語られている。

インド国家の市民たるディークシタルたちは個人の財産権が保証されている。したがって問題は、HRE 委員会による告知は、こうした権利を彼らから奪うことにならないであろうか、またそのような告知は彼らが財産を獲得したり、保持したり、さらには処分するという権利に何らかの制限を加えるものとはならないであろうか、ということになる。

判決によると、執行官の任命は、憲法で保証されているディークシタルの財産権を脅かすことになる。

さらに判決はディークシタルたちを閉鎖的な宗教集団（denomination）とみなし、執行官の任命は宗教に関することながらを執行する権利を脅かすものであるとみなす。そもそも執行官の任命は何らかの管理上の不始末が生じたときになされるものであり、裁判所はナタラージャ寺院にそうした不始末があったという立場を否定する。そこから 1939 年の改革案そのものを疑問に付し、ディークシタルの側がこれに従わなかったことを弁護している。

判決文から明らかなのは、ナタラージャ寺院の特殊性が十分に考慮されているという点である。それらは、同じ規模の他の寺院と比べると、司祭が管理を任されていること、経済的な援助は外からなされるが、パトロンは直接寺院の管理に関与しないこと、ナタラージャ寺院にとって土地は財政的にはとるに足らないものであり、それについての厳密な管理が必要ではないこと、寺院の運営については過去の実態はどうであれ、きちんとした内規集が 1 世紀も前に編まれており、寺院の共有財産や運営についての不始末を回避する努力が認められることなどである。

このように、1951 年の判決は、執行官の権限が憲法の保証している個人の財産権や信教の自由を脅かすものとし、ひるがえって当時の法律の一部を違憲とみな

した。しかし、州政府は1959年に新たな法を制定し、ナタラージャ寺院との係争は以下に触れるように今なお続いている。

4.3.4. 最近の動き

最初に紹介するのは当番権の剥奪をめぐる訴訟である。1958年に寺院の金が盗まれた。このため司祭たち自身による見張りの当番制が導入された。しかし、これに同意しなかった司祭がいた。彼は罰金を払うように命じられたがこれを無視した。このため彼の祭祀の当番権が停止となった。これを不服として告訴がなされたのである。

判決はチダンバラムの地方裁判所で1959年に(OS No. 112 of 1959)、カダロールの控訴専門裁判所で1961年に(AS No. 216 of 1961)、さらにマドラスの最高裁判所では1967年に判決が出ている。

判決によると見張りの当番制導入の決定は正しい手続きを踏んでおらず、その決定は無効になる。寺院の内規をめぐる争いに司法が介入できるかどうかも争点となる。これについてはできるという判決がおりた。これは1人の司祭と司祭集団という寺院内部の問題であるが、法の実効範囲が同時に問われている。こうした法手続き上の問題はすでに19世紀において認められた争点の一つである。

次に紹介するのは州政府と寺院との対立で、やはり管理をめぐる係争が起きている。ここではその経過のみを紹介する。

1974年2月29日: 以前と同じように、政府はチダンバラム寺院に改革通達を出す。しかし、これは寺院側に無視される。

1980年4月14日: 再び改革通達。4月24日に寺院側が応答する。

同年10月27日: 3度改革通達。10月31日に寺院側が応答する。

1981年1月31日: 名誉審査委員任命の通達(RC 55,342/80/H4)。寺院の調査が命じられる。これを不服として寺院側は告訴する(WP No. 616 of 1981)。これは1982年の1月20日に寺院側に有利な判決が出る。

1981年4月2日: ある司祭が寺院の管理の不備について告発。

同年5月11日: 別の司祭からの寺院の財産についての告発がある。

同年6月15日: 住民からの告発が続く。

同年 6 月 22 日: これらの告発を受ける形で HRCE 課が不備な点を列挙して、明らかにするようにと通達を出す。

同年 10 月 8 日: 信者の告発がある。

1982 年 3 月 9 日: 5 人の司祭による内部告発がある。

同年 4 月 8 日: 初めて HRCE 課への寺院側の返答。

同年 7 月 20 日: これを不服として HRCE 課の通達がなされ (RC No. 5,275A/8 B-6), 執行官を任命。

同年 7 月 22 日: これを不服とする寺院が告訴 (WP No. 5,638 of 1982)。

1983 年 8 月 8 日: 執行官の任命を無効とする判決が下る。

その後、1987 年 7 月 25 日に HRCE 課の通達 (Pro 52,754/82/L. 1) がなされ、執行官を任命。再度、これを受ける形で寺院側が 8 月 10 日に告訴する (WP No. 7,843 of 1987)。11 月 7 日 HRCE 課側の反論陳述がなされた。

この係争はまだ継続中である。

4.4. すすむ「世俗化」

過去はいざしらずチダンバラムのシヴァ寺院の評判はよい。その理由は、皮肉にも、この寺院がタミルナードゥ州の主要な寺院の中で唯一州政府の介入を拒否することに成功した寺院だからである。現在では司祭間の党派的な対立もまた、それにつけこんだ地域社会の権力闘争も認められない。そこには政治的思惑に左右されない、より純粋な宗教世界—信仰の世界—が実現されているのである。

政府が主張する大義名分とは、寺院の経済状態は地域の有力者たちの権力争いや身内のいざこざから混乱し、腐敗の極地となっているため、これに法的な秩序を導入する必要があるということである。寺院の所有する土地は儀礼などの執行のために時の権力者によって寄進されたものだから、寄進者の意志を尊重し、本来の目的にそって使用するように管理する必要がある。しかし、現実にはそのような形で使用されてはおらず、管理者は私腹を肥やしている。また司祭たちは誠実ではなく、金を信者からせびることに専心している。宗教の専門家である司祭たちは儀礼については全く無知である。このため寺院の管理を是正すれば、経営状態も好転する。またその一部を司祭の教育に使用して司祭の能力向上に役立てることも可能である。そうすれば、伝統の回復すなわちヒンドゥー教の発展にも

つながる。以上が政府の言い分である。

はたして、南インドで実際に生じたのは寺院の国有化あるいは管理の中央集権化ともいえる状態である。半世紀前には寺院に入ることさえ許されなかった不可触民が、管理人として政府に任命されるという事態も生じた。また寄進の一部を他の寺院の運営や修復、司祭の教育目的に使用するということは、たとえそのような理想にそって使用されたとしても寄進本来の目的を重視するという宗教・慈善寄進法の立場と矛盾することになる。実際、政府による施策は結局一般民衆の支持を得られたとはいえない。

さらに、政府の政策は寺院側の訴訟という形で抵抗を受け、思うようにことは運んでいない。ナタラージャ寺院の事例からもわかるように、司法は独立後、過去の伝統を重視し、憲法で保証されている私有財産権や宗教の自由を脅かすものとして州政府の寺院政策を批判する。HRCE 課 (およびその前身としての HRE 委員会) の本来の意義は寺院の管理をめぐる地方での対立の調停であった。しかし、実際には HRCE 課と寺院との対立を司法が調停するという図式が浮かび上がってきた。そして何よりも見逃してはならないのは行政府から独立している司法の動きである。少なくとも、司法は、近代的な精神に基づく法解釈の結果として、ナタラージャ寺院をめぐる訴訟においては独立後一貫して寺院の主張を支持しているように見える。しかし、それは広い意味で近代的な司法の網の目に絡みとられていく「世俗化」のプロセスであるともいえよう。

ヒन्दゥー・ナショナリズムが北インドだけではなく南インドにも影響を増している。しかし、こうした動きは必ずしも寺院側にとってよい方向とはいえないということを最後に指摘しておきたい。なぜなら、ヒन्दゥー・ナショナリズムも「改革」を求めており、司祭たちの再教育や寺院の管理を強化する可能性が高いからである。彼れらの支持するヒन्दゥー教とは、サンスクリット文献に基づく「高尚な」宗教であり、そこからはずれる諸慣習はかえって厳しく批判されるかもしれない。

5. インドのイスラーム

5.1. 宗教団体に関する法人制度等

宗教団体に与えられる法的地位について、インドは世俗国家であるため、どんな宗教および宗教団体に対しても法律上は公的な地位および重要性が与えられていない。したがって、すべての宗教および宗教団体が私的な位置づけをなされている。そうした私的な宗教団体という性格から、宗教団体が所有する不動産および動産や特定の宗教と関連のある政党や教育機関もまた法律上は私的な位置づけをなされており、国家との特に政治上の関係は有していない。しかし、実際には特定の宗教の信奉者が国会議員（上院・下院）あるいはそれに準ずる政治的な有力者である場合、各人が属する宗教および宗教団体と関連した財産・政党・諸機関などが政治と関わりうる可能性または傾向がある。

所轄庁または担当部局について、中央政府には宗教行政を一手に引き受ける所轄庁は存在せず、内容に応じていくつかの省庁が分担している。例えば、宗教法人税（所得税）は財務省（Ministry of Finance）の歳入局（Department of Revenue）、宗教団体の承認手続きは法務省（Ministry of Law, Justice and Company Affairs）などといった具合である。このように複数の省にまたがって処理される宗教関連諸事項のうち、ワクフ（イスラーム寄進財）に関する諸事項を最終的にとりまとめる機関としては「マイノリティ省（Ministry of Social Justice and Empowerment の意識）」がある。この省は、イスラームに関して特に重要である。

すなわち、同省の「マイノリティ対策国家委員会（National Commission for Minorities の意識）」にはワクフ部門（Wakf Division）が設置されており、ここには上院議員 10 人と下院議員 20 人で構成された「ワクフ関連委員会部門（Committee Section: Wakf Boards の意識）」が設けられている。この委員会部門は同省の管轄下にあるワクフ関連問題をほぼ全面的に引き受けており、例えば国内のイスラーム関連団体や施設などにつき、ワクフ登録状況の調査（未登録のものを探し出して登録を促進するため）や、その利用状況（不正に営利事業等に利用されていないかどうか）の調査を実施し、中央政府に報告書や助言を提出する。同委員会部門は、各地（25 州および 7 連邦直轄地）のワクフ委員会（Wakf Boards）および中央ワクフ評議会（Central Wakf Council）と中央政府とをつなぐ機能を果たしているのである。

他方、各地のワクフ委員会の業務を監督する機関としての中央ワクフ評議会は、

議長を中央政府の閣内大臣 (Union Minister) 1 名が兼務するもので、20 名以下の評議員 (ムスリムのみ) の任命権もまた中央政府にある。さらに、1995 年に改正されたワクフ法 (The Wakf Act, 1995) は、各地のワクフ委員会によって徴収された宗教法人税 (ワクフ税) の純益 1% を評議会に上納させることを規定している (ジャンムー・カシュミール州を除く)。このように、インドでは宗教行政の中央集権化の傾向を随所に見出すことができる。

宗教および宗教法人制度に関する法令について、主にイスラームに関連のある法令には、英領期も含めて歴史的に次のようなものが存在する。すなわち、Religious Endowments Act, 1863, Religious Societies Act, 1880, Kazis Act, 1880, Charitable Endowments Act, 1890, Mussalman Wakf Validating Act, 1913, Charitable and Religious Trusts Act, 1920, Mussalman Wakf Act, 1923, Mussalman Wakf Validating Act, 1930, Muslim Personal Law (Shariat) Application Act, 1937, Wakf Act, 1954, Dargah Khawaja Saheb Act, 1955, Public Wakfs (Extension of Limitation) Act, 1959, Haj Committee Act, 1959, Religious Institutions (Prevention of Misuse) Act, 1988, Places of Worship (Special Provisions) Act, 1991, Wakf Act, 1995 などである。

ワクフ法の運用について、英領期にはイギリス政府がムスリムの反感を買うとの理由から難色を示したために Mussalman Wakf Act, 1923 にはワクフ調査の規定が盛り込まれなかった。しかし、インド人有識者は一貫して調査を支持し、また一般のムスリムも同様であったため、連合州の Muslim Wakf Act, 1936 では初めて厳密なワクフ調査の規定がなされた。連合州で実施されたワクフ調査は、後の Wakf Act, 1954 に基づいて実施された包括的なワクフ調査のモデルとなったが、その Wakf Act, 1954 における調査規定は依然として不完全なままであった。

このたび改正されたワクフ法 (Wakf Act, 1995) は調査規定を精緻化して条文に盛り込んだことから、先述のように「ワクフ関連委員会部門」を主体とする調査団が各地のワクフ調査に着手することになった。その結果、ワクフ調査は未登録のものを登録するだけでなく、不正利用の摘発も行うことになった (ワクフは登録される際に用途が決まるので、それ以外の用途に用いることはできない。用途の変更をすることができるのは本人のみで、子孫には権限がない)。この 1995 年のワクフ法は、モスクのイマーム (礼拝の指導者・モスクの代表者) への給料なども厳密に定めるものであったことから、イマームの「組合」は抗議活動を展開し

ている。

各地のワクフ委員会の設置についていえば、英領期に設置されたものにベンガル (1934)、連合州 (1936)、デリー (1943)、ビハール (1947) があり、ボンベイでも 1935 年にはある程度まで実現していた。その他の諸州では、分離独立後に Wakf Act, 1954 に基づいてワクフ委員会の設置が定められ開設された。

5.2. 宗教団体に関する課税制度

その歴史的社会的背景により、宗教団体の宗教的で非営利的な活動は非課税である。同時に、非宗教団体による宗教施設などへの寄付金や慈善事業などもまた非課税である。例えば寺院などの宗教施設の建設および修理、貧民救済、グジャラート大震災の被災者への義援金や義援物資の供給などがこれにあたる。具体的にはニューデリー所在の国立大学、ジャーミヤ・ミッリヤ・イスラミーヤ大学では、教職員の給料の一部をグジャラート大震災の被災者への義援金として天引きすることになり、その分は非課税となった。

5.3. 政教分離

国の祝日について、共和国記念日 (1月26日)、独立記念日 (8月15日)、マハトマ・ガンディー生誕日 (10月2日)、この3日は、企業、商店、学校および外国大使館も休日としなければならない。これら以外の休日は「官報で告示された休日 (gazetted holiday)」と呼ばれるが、事実上は「宗教的に定められた休日 (religious holiday)」であり、これらはそれぞれに祝われるもので、該当しない個人やコミュニティに強制されるものではない。各祝日の背後にある基本的な考え方はそれぞれの宗教的な観念に基づいている。

特定の宗教の祝祭や建物などに対する政府からの援助は、憲法上はない。ただし、宗教と直接関連のある建造物や像などが文化的・考古学的に重要であると認められた場合には、その修復や維持のために担当省庁から資金が提供されることがある。例えばタージマハルなど。また、ハッジ (メッカおよびその周辺への大巡礼) のために飛行機を利用するムスリムは、通常の旅行者とは異なり、空港や飛行機に関わる税金の支払いが免除される (例えば、デリー国際空港にはハッジ専用の空港施設が別に設けられている)。しかし、最近では、そうした政府援助の

あり方に対して、他の宗教の信奉者からは憲法違反なのではないかという不満の声があがるようになってきた。

ムガル朝の支配層やインド独立運動の指導者は確かに何らかの宗教を信奉していたが、自分の宗教を他の人々に押しつけようとはせず（改宗を迫ることなく）、政府自体は非宗教的で、異なる宗教の信奉者はそれぞれに適った方法において、「平等」に取り扱われていた。独立インドもこの方法を継承し、憲法において宗教や信条の自由が認められている。

しかし、実際にはアヨーディヤーをめぐる一連の暴動からも明らかであるように、多数派のヒンドゥーが政治的実権を握っている地域においてムスリムの大量虐殺（宗教的な「民族浄化」）が行われると、少数派のムスリムは死か改宗かの選択を迫られていると感じるようになる。結果として、多数派の宗教が少数派に強要されるといった具合に、地方政治の文脈では為政者による宗教の自由の剥奪とみなしうる事態が生じている（2002年3月の「グジャラート暴動」に際して、グジャラート州知事はこの責任を問われた）。

5.4. 宗教教育

公立学校では宗教教育はなされない。主として私立学校が宗教教育の担い手である。それらは、キリスト教系のミッション・スクールや、イスラームのマドラサ（宗教学習所または神学校）などである。

5.5. 宗教施設・組織

インドにおけるイスラーム関連施設・組織には、一般に「ワクフ法 (The Wakf Act)」が適用されている。ワクフ（インド英語などでは wakf, アラビア語では waqf）とは、イスラーム法で承認された宗教的・篤信的・慈善的な目的のために、恒久的に寄進（処分権が放棄）された動産（書物・物品など）と不動産（建物・土地）である。具体的には、ムスリムの宗教的・社会的・経済的な生活の維持・向上のために利用される礼拝施設、聖者廟、宗教学校、初等・高等教育施設、病院、宿泊施設などである。ただし、聖者廟の中でも12～13世紀の高名なムスリム聖者、ムーヌッディーン・チシュティーの墓廟だけは別格で「ムーヌッディーン廟法 (Dargah Khwaja Saheb Act (Khwaja Saheb はムーヌッディーンの呼称))」が適

用されている。

インドの現行の行政制度は連邦制であり、憲法上、立法行政管轄事項は中央政府と州政府に分離されている（現在は7連邦直轄地と25州）。しかし、中央の州に対する優位はさまざまな形で現れており、宗教の分野も例外ではない。中央政府は1964年12月に、各州のワクフ委員会（the State Wakf Boards）の監督機関として、法定団体（Statutory Body）としての中央ワクフ評議会（the Central Wakf Council）を設立した。また、前述の「ムーヌッディーン廟法」の存在は、同廟がラージャスターン州政府でなく中央政府の管轄下にあることを意味している。この廟が国内だけでなく海外からも多数の参詣者を引き寄せることを考慮すると、宗教施設の国家管理がかなり行き届いていることが推察される。以下、代表的だと思われる宗教施設を紹介する。

(1) 礼拝施設（モスクあるいはマスジド）：ジャーマ・マスジド（デリー）。ムガル朝5代皇帝シャージャハーン（在位1628-1658）の命により1650年頃に造営。インドでは最大規模の礼拝施設。代表者の称号は「イマーム（礼拝の指導者）」。インドにおける同マスジドのイマームの権威は絶大であり、彼の説教や意見はイスラームの二大祭の折りだけでなく政治的・宗教的な暴動の際にも、テレビや新聞などのメディアに取り上げられる。運営資金は寄付や観光収入。

(2) 神学校（マドラサ）：デーオバンド学院。正式名称は「ダールル・ウルーム・デーオバンド」（ウツタル・プラデーシュ州サハーランプル県デーオバンド市）。ムハンマド・カースィム・ナーノーターウィー（1833-1879）により1866年に設立。代表者の称号は「ヴァイスチャンセラー（学長）」。カイロのアズハル学院に次ぐ、世界でも最大規模のイスラーム神学校。運営はすべて寄付された資金・物資による。授業内容は「伝統的」なイスラーム教育が中心。使用言語はウルドゥー語とアラビア語（最近では学院卒業生らの中で英語習得も試みられている）。学生数は約3,000人。授業料は無料のうえ、寄宿舎・食事・衣服2着・奨学金を支給される。修了課程は8年で、アラビア語とイスラーム学の学位が授与される。卒業生は布教活動への従事を求められる（これまでの卒業生は約65,000人）。なお、設立以来、「政府からの独立」「政府の干渉を拒む」という道を選択してきた同学院であったが、1982年には学院の一部を「ワクフ」に申請し認可された。また、同学院は反インド = 親パキスタン = 親ターリバーンと目され、政府からの干渉を受けそうに

なった結果、1998年には外国人入学希望者の受入査証の保証拒否や外国人留学生への本国帰還の要求という異例の措置で対処した。

(3) 聖者廟 (ダルガー): ニザームッディーン廟 (デリー)。高名なムスリム聖者ニザームッディーン・アウリヤー (1244-1325) の墓所。彼の死後、高弟らが建造。インドではムイヌッディーン・チシュティー廟 (ラージャスターン州アジュメール市) に次ぐ参詣・巡礼の地。代表者の称号は「サッジャーダ・ナシーン (礼拝用の敷布に座る人)」。サッジャーダ・ナシーンは、親族関係 (血統) または師弟関係 (霊的・精神的な絆) によって聖者に連なる人々 (廟の管理者一族) の中から選出される。また、政府に任命されて廟の宗教的・精神的機能を司る役人としての地位も持つ。なお、サッジャーダ・ナシーンを監督するために政府に任命されて廟の諸機能を維持・運営する役人ナズィムもいる。運営資金は信者・参拝者による寄付。

(4) 政党: ジャマーアテ・イスラーミー本部 (デリー)。ムスリム学者アブー=アラー・マウドゥディー (1903-79) が1941年に設立 (設立当初は布教活動のみ。分離独立後に政党活動を開始)。代表者の称号は「アミール (長)」。1947年インド・パキスタン分離独立に際して同政党も分離。パキスタンではマンスーラ (ラーホール市近郊) に本部がある。現在、両国の同政党間に組織レベルでの交流はない。パキスタンではイスラーム政党として最も有力 (アフガニスタンのターリバーン政権を支持していたことでも有名) であり、特に北西辺境州のデーオバンド学院系列の神学校との関わりが深い。運営資金は支持者の寄付金による。

注

- 1) 祝日は Government Holiday と Restricted Holiday の2種類があり、前者は公的な機関がすべて休みになる祝日で、後者は必ずしもそうではない祝日である。ちなみに後者は2002年現在、年間32日ある。

参考文献

Jaffrelot, Christophe 1999(1996) *The Hindu Nationalist Movement in Indian Politics: 1925 to the 1990s*,
New Delhi: Penguin Books

三尾稔 2003 「現代インドにおける宗教の変容」小谷汪之(編)『現代南アジア 5—社会・文化・
ジェンダー』東京大学出版会

中島岳志 2002 『ヒンドゥー・ナショナリズム—印パ緊張の背景』(中公新書ラクレ), 中央公論
新社

田中雅一 2002 『供犠世界の変貌 南アジアの歴史人類学』法藏館

第3節 現代パキスタンの宗教事情

小牧幸代

はじめに

1. 憲法における宗教の位置づけ
2. 宗教差別的とみなされている法律
3. 祝日とその背景にある考え方
4. 宗教と教育
5. 宗務に携わる省庁
6. 神学校と宗教政党
7. 国際化するイスラーム組織・団体

注

参考文献

はじめに

1998年の国勢調査 (Population Census) によれば、パキスタンの全人口約1億3,200万人のうちムスリムの占める割合は96.28%である。残りの4%弱は人口比の高い順にヒンドゥー教徒1.60%、キリスト教徒1.59%、指定カースト (ダリト = 「被抑圧民」、いわゆる「不可触民」) 0.25%、アフマディーヤ (後述) 0.22%、その他 — パールスィー (ゾロアスター教徒)、仏教徒、シク教徒、カラーシャ (土着の多神教的信仰を持つ少数民族) など — 0.07%となる¹⁾。ムスリムはスンナ派 (約76%) とシーア派 (約20%) という内的区分を持つとしても、他の宗教を奉じる人々に比べると、各々単独でも十分な多数派であることに変わりない。しかしながら、パキスタンは単に国民の大部分がムスリムであるだけでなく、イスラームを国民統合の理念ならびに国教とする国でもある。以下では、そうしたパキスタンにおける昨今の宗教に関わる事情を、法律、政治、教育などの諸点にわたって

述べることにしたい。

1. 憲法における宗教の位置づけ

1947年にインドとともにイギリスから独立した東西パキスタンは、基本的にムスリム人口の多い地域からなる多民族国家であった。ムスリムのための国家建設を要求するパキスタン運動は決して宗教運動ではなかったが、独自の言語や慣習を有する諸民族、つまりベンガル人（東パキスタン）、パンジャーブ人、パシュトゥーン人、バローチ人、スィンド人（以上、西パキスタン）などを「パキスタン国民」としてまとめあげるためには、彼らの大多数が信奉する宗教すなわちイスラームを強調することが重要だと考えられた。

こうして、1956年に発効された第一次憲法では正式な国名が「パキスタン・イスラーム共和国 (Islamic Republic of Pakistan)」であると宣言された（ウルドゥー語では *Islami Jamhuriya-e-Pakistan*）。その後、58年には「イスラーム」が削除され、62年憲法でも「パキスタン共和国」のままであったが、63年の第一次修正で再び「イスラーム」が加えられた。そして、現行の73年憲法では1条において国名が「パキスタン・イスラーム共和国」であること、2条でイスラームがパキスタンの国教 (the State religion of Pakistan) であることが明記された²⁾。

イスラームを国教に規定する現行憲法2条は、56年と62年の憲法およびそれらに先立つ49年の憲法目標決議 (The Objectives Resolution) のいずれにも見られなかった新しい条文である。この背景には、宗教よりも民族のほうに同胞意識を見出した東パキスタンの独立 = バングラデシュの誕生 (1971年) が、同じようにパシュトゥーン人やバローチ人による民族を基盤とした運動が活発であった西パキスタン = 現パキスタンに、それまで以上にイスラームを強調し国民統合を促進する必要を迫ったことがあった。

このようにイスラームを国是とするパキスタンであるが、信教の自由は憲法において次のように保障されている。

まず、19条では「^は栄光ある^えイスラームないしは完全無欠 (の宗教)、パキスタンあるいはその構成部分の安全や防衛、諸外国との友好関係、公序・良識・道徳もし

くは法廷の侮辱、法律違反の遂行や煽動との関係において、法によって課された合理的な制約の制限内において」という条件付きであるが、すべての市民に言論の自由が保障され、報道の自由もまた認められることが謳われている。これ以外にも、信教の自由に関わる憲法の条文には以下のものがある。

第20条「法と公序と道徳の制限内において、(a) すべての市民は自分の（信奉する）宗教を告白し実践し普及させる権利を有する。(b) すべての宗教的教派およびそこから派生するすべての分派は、それぞれに宗教施設を設立し維持し運営していく権利を有する。」

第21条「何人も、自分の（信奉する）宗教とは異なる宗教の伝道や維持の費用の支払いに充てるための、どんな特別税の納付も強要されない。」

第22条1項「どんな教育施設に通おうとも、それが自分の（信奉する）宗教とは異なる宗教に関連した指導、儀式、礼拝であるならば、何人も（そこで）宗教的指導を受けたり、宗教的儀式に参加したり、宗教的礼拝に参列したりすることを要求されない。」同条2項「どんな宗教施設に関しても、税金の減免を許可するにあたっては、どんな（宗教的）コミュニティへの偏見も存在しない。」同条3項「法の制限内において、(a) どんな宗教的コミュニティまたは宗教的教派も、もっぱら当該コミュニティまたは教派が運営している教育施設にあつては、当該コミュニティまたは教派の生徒のために宗教的指導をすることを妨げられない。また、(b) どの市民も公的資金からの援助を受けて教育施設への入学許可を得る際に、単に人種・宗教・カースト・出生地のゆえに拒否されることはない。」

第26条1項「宗教上の目的だけのために企図されたのではない公的な娯楽施設や行楽地への接近に関して、どの市民も単に人種・宗教・カースト・性別・居住地または出生地のゆえに差別されることはない。」

第27条1項「パキスタンの公職任命の資格以外には、何人も単に人種・宗教・カースト・性別・居住地または出生地のゆえに、任命に関する差別を受けない。(以下略)」

これらの条文は、イスラームに特別な地位を与えつつも、他の宗教を信奉する人々すなわち宗教的マイノリティにも信仰の自由をはじめとした基本的な権利の保障を約束するものである。とはいえ、パキスタンにおける宗教的マイノリティ = 非ムスリムが、多数派のムスリムと社会生活のあらゆる場面で対等な関係にあ

るかという、単純にそうとはいきれないところもある。例えば、憲法 41 条 2 項によれば「45 歳以上のムスリムで、国会議員でなければ大統領に選出される資格がない。」また、[森川 2004: 184-185] によれば、大統領や首相は就任にあたって「私〇〇〇は、ムスリムであり…」という宣誓を行わねばならないため、非ムスリムが首相になるにはイスラームへの改宗が前提となる。したがって、パキスタンでは非ムスリムがムスリムと同等の権利を有しているとはいいがたい側面もあるのである。

その一方で、ムスリムであっても多数派のスナ派と少数派のシーア派 (12 イマーム・シーア派) の間に緊張・対立関係が見られることは周知のとおりである (1998 年 1 月にラーホールで起きたシーア派の宗教施設襲撃事件などは記憶に新しい)。さらに、アフマディーヤやズィクリーなどはムスリムであることを自認しているが、前者は 1970 年代に法律によって非ムスリムと宣言され (後述)、後者も非ムスリムとして排斥・攻撃の対象となっている³⁾。

2. 宗教差別的とみなされている法律

パキスタンには、宗教的マイノリティにカテゴライズされた人々自身や世界各国の人権保護団体などから、その内容や適用が宗教差別的だと批判されている法律や制度が存在する。それらは①パキスタン刑法 (Pakistan Penal Code) におけるいわゆる「不敬法 (blasphemy law)」, ②証言法 (Law of Evidence または Qanun-e-Shahadat), ③同害報復・賠償法 (Law of Qisas and Diyat), そして④分離選挙制 (separate electorates) である。

①の「不敬法」とは刑法 295 条 B 項と C 項および 298 条 A 項と B 項を指している。295 条 B 項では「誰であれ、書物の形の聖クルアーンやその抜粋を完全に汚したり、破いたり、冒瀆したりする者、あるいは何であれ侮辱的な仕方や背德的な目的でそれを使用する者は、終身刑に処せられる」とされ、続く C 項は「誰であれ、会話や文書などの言葉、目に見える表現物、何らかのあてこすり・風刺的言説・婉曲表現によって、直接的または間接的に、神聖な預言者ムハンマドの聖なる名前を汚す者は、死刑あるいは終身刑に処せられるとともに罰金を支払わねば

ならない」というように、クルアーンと預言者ムハンマドへの「不敬」が厳罰の対象とされる。

B項は1982年、C項は86年の刑法修正時に新たに導入されたが、86年の刑事訴訟法修正時には両項に関して逮捕令状なしでの逮捕が可能となる変更がなされた。C項に関してはさらに92年に連邦シャリーア（イスラーム法）法廷（Federal Shariat Court）の命令で終身刑が外され、有罪判決が下れば死刑を免れない内容となった。しかも、判決を下す裁判長はムスリムである旨、明記されたのである。

このような宗教感情に配慮した近代法の歴史は、イギリス植民地時代のインド刑法 XLV 条（1860年）に遡る。ちなみに、現行のパキスタン刑法は植民地時代のインド刑法の多くの部分を引き継いでいる。その後、とりわけムスリムとヒンドゥーの間での宗教対立が激化した1920年代後半に、刑法295条A項の「不敬法」が制定された（1927年）。このA項における「不敬」の対象は、もちろんイスラームに特化されず、しかもこの罪に問われる人も稀であった。だが、上述のような1980年代の刑法改正を受けてのちの80年代末からは続々と逮捕者が出るようになり、その多くがアフマディーヤやキリスト教徒であったことから、宗教差別問題ないしは人権問題として取り沙汰されるようになった。

不敬法は、こうしたわけで、イスラームを国教とするパキスタンにおける宗教的マイノリティを標的とした差別的な法令という見解が示された。だが、有罪判決を受けた者の中にはムスリムもいることから、単純に宗教的マイノリティだけを規制の対象とした法律と断定することはできない。実際、ナワーズ・シャリーフ前首相でさえ、この法に違反したとして糾弾されたのである。とはいえ、アフマディーヤやキリスト教徒の逮捕者が、ムスリムを含む他の宗教の信奉者に比べて格段に多いのは事実である。キリスト教徒に対する差別問題については[森川2004]が詳しく論じているので、ここではアフマディーヤについてのみ概説する。

アフマディーヤとは、ミルザー・グラーム・アフマド（1835-1908）によって1889年頃にパンジャープ東部（現インド、パンジャープ州）のカーディヤーンを拠点に「アフマド派団体（Jama'at-e-Ahmadiyah）」として創始されたイスラーム改革運動およびそれによって発足した宗教的コミュニティを指す。創始者が神の啓示を受けたと主張し⁴⁾、自らを救世主であると唱えたり、ジハードを精神的な闘争に

限定し、武力的な戦いを否定したりするなどの独特の教義を持つ。創始者の預言者性やコミュニティの運営をめぐる、カーディヤーン派とラーホール派に分裂したが、いずれもパキスタン建国運動を積極的に支持・支援し、分離独立にあたってカーディヤーン派はパンジャブの東部から西部へと集団移住を果たし、無人の土地に町を建設してラブワーと命名した。現在、その地がアフマディーヤの本部所在地となっている。

アフマディーヤは、その独特の教義のゆえに、当初からイスラームではないとして特にスンナ派からの激しい非難を浴びたが、1974年の憲法改正時にはついに法制度上のムスリムの地位を失い、さらに84年には政府から布教禁止令を言い渡された。ここで、アフマディーヤの法律上の地位に関わる刑法 298 条の内容を見ることにしたい。

まず A 項であるが、内容的には上記の刑法 295 条 C 項における「預言者ムハンマド」の部分が「預言者の妻・家族 (娘・婿・孫) および正統カリフと教友」に置き換わっただけであり、違反者には最高 3 年の禁固刑か罰金、もしくはその両方が課される。B 項はイスラームの神聖なる人物や場所に関する通称・表記・称号などの誤用を禁じるものであるが、具体的な内容はアフマディーヤの活動規制にほかならない。C 項はアフマディーヤがムスリムを自称すること、その教えを広めることを厳しく禁じ、違反者には最高 3 年の禁固刑と罰金が課せられると規定する。つまり、アフマディーヤは宗教的マイノリティにカテゴライズされつつも (それは同時に彼らが非ムスリムとして認定されたことを意味する)、布教につながる活動は断じて許されず、彼らはこの法に背くことによって刑事犯の扱いを受けるのである。なお、A 項は 1980 年に刑法に追加され、B および C 項は 84 年に法案が可決された。

②の「証言法」(1984年修正)は女性の権利擁護団体から差別的だと非難されることが多いが、宗教の違いという観点からも類似の批判がなされる。例えば、金融取引において、ムスリム男性の証人1名はムスリム女性2名、非ムスリム男性であれば4名に相当すると規定されるが、非ムスリム女性に関しては全く言及がない [森川 2004: 185]。

③の同害報復・賠償法は、犯罪の証人になる際の宗教的不平等が問題となっている。というのも、殺人・傷害事件 (婦女暴行を含む) の裁判に際して非ムスリム

が証人台に立てるのは、被告が非ムスリムである時だけ、つまり被告がムスリムの時は証人になれないからである [森川 2004: 186]。

④の分離選挙制については、憲法が国民をムスリム / 非ムスリムに二分していると指摘される。憲法 51 条によれば、パキスタン国会 (Parliament) は上院 (Senate) と下院 (National Assembly) からなる二院制をとっており、下院には宗教的マイノリティのための分離議席が設けられている。2004 年 3 月現在、下院の議席数 342 のうち僅か 10 議席がこれに該当する (選挙区は、宗教的マイノリティの分離議席が全国区制、それ以外は小選挙区制)⁹⁾。法律上、非ムスリムと認定されたアフマディーヤは分離議席枠での選挙権・被選挙権しか持たないが、そこでの投票・立候補は自らを非ムスリムであると認めることを意味するため、事実上の公民権剥奪状態にあると指摘される [Gilani 2002]。

ところで、アフマディーヤはキリスト教徒と同様、社会主義的政党「パキスタン人民党 (PPP)」との親密な関係が取り沙汰されることが多い。1970 年代にアフマディーヤの法律上の地位が大きく変化した背景には、70 年の総選挙における PPP の大勝利への彼らの組織票を通じた貢献と、宗教的政党「ジャマーアテ・イスラミー (JI)」の敗北 (当時の党首はこの敗北を機に政治活動の第一線から退いた) という選挙絡みの敵対的な関係があったという推測もある。アフマディーヤは分離独立直後にも複数のイスラーム団体によって非ムスリム宣言の要求を突きつけられており、53 年と 74 年には大規模な暴動が発生した。後者の暴動の背景には、とりわけ上記の 70 年の総選挙が背景にあると考えられているのである。

3. 祝日とその背景にある考え方

パキスタンで「国民の休日 (National holiday)」に指定されているのは、3 月 23 日の「パキスタン・デー (Pakistan Day)」と、8 月 14 日の「独立記念日 (Independence Day)」の二つである。前者は 1940 年にムスリム連盟のラーホール大会でジンナーが「二民族論」を展開し、「ムスリム民族」の独立国家の樹立を目指す「パキスタン決議」を採択した日であると同時に 1956 年に憲法が公布された日でもあり、後者は 1947 年に隣国インドとともにイギリスから独立した日である (インドで

は独立記念日は8月15日。時差の関係でパキスタンでは1日早い)。いずれも国家建設に関わる重要な記念日と位置づけられる。

これ以外にも2月5日のカシュミール・デー、5月1日のメー・デー、9月6日の「国防記念日 (Defence of Pakistan Day)」, さらに建国の父「カーイデ・アーザム (偉大なる指導者)、ムハンマド・アリー・ジンナー」の生誕日 (12月25日) と命日 (9月11日) や建国詩人イクバルの生誕日 (11月9日) と命日 (4月21日) も休日となることがある。

「国防記念日」は、1965年の第二次印パ戦争でインド軍がラーホールを攻撃した日であり、この日は休日になるだけでなく、インドとの国境ワーカーに連邦政府が建造した戦没者記念碑を前にして式典が開催される (これまでに10人の戦死軍人に対して最高位の勲章が授与された)。だが、第二次ナワーズ・シャリーフ政権以来、国防記念日とジンナーおよびイクバルの命日が休日とならない年が続いているらしい。なお、休日の決定は内務省の管轄である。

ところで、ムスリムが多数派のパキスタンでは、イスラームの祭礼日も休日となる。断食月明けの祭り「イードウル・フィトル」はヒジュラ暦第10月1日から翌日にかけて、巡礼月の犠牲祭「イードウル・アズハー」は同第12月10日から翌日にかけて祝われる (2004年は前者が11月15～16日、後者が2月2～3日)。この二つの祭礼はシャリーア (イスラーム法) で規定されている大祭 (イード) であるが、ほかにもヒジュラ暦第3月12日の預言者生誕祭「ミラードウン・ナビー」 (当日のみ) や、同第1月10日の預言者の孫息子フセインの命日「ムハッラム」 (前日「ノウ・ムハッラム」と当日「アーシューラー」の2日間) も休みとなる (2004年は前者が5月2日、後者が3月2～3日)。

また、キリスト教徒はグッド・フライデー (2004年は4月9日)、イースター (2004年は4月11日)、クリスマス (上述のようにクリスマスはカーイデ・アーザムの生誕日と重なるため休日)、ヒンドゥーはディーワリー (10～11月)、シク教徒は開祖グル・ナーナクの生誕日 (11月) に、それぞれ休日を取ることができる。

上記のイスラームに関連した大規模な儀礼は公共の場で開催されることが多いが、それは申請すれば広場や施設を無料で提供されるという便宜が図られるためである。そうした儀礼の活動母体の運営資金は主として信者の献金で賄われてお

り、献金はその儀礼のためだけに使用されねばならず、主催者は活動内容および収支決算報告書などを含む書類を作成・公開し、政府に提出する必要がある。都市における大規模な儀礼は暴動を引き起こしやすいが、とりわけスンナ派とシーア派の宗派間対立が顕在化する「ムハッラム」に際しては厳戒体制がとられる。数週間前から新聞やテレビなどのマスメディアは暴動を抑制する警告を繰り返し発し、当日の儀礼の開催場所では武装警官ばかりか軍隊まで出動して警戒にあたるほどである。

4. 宗教と教育

なおもイギリス式の教育制度が維持されているパキスタンでは、初等学校 (primary school: 1～5 年生。5～9 歳)、中等学校 (middle school: 6～8 年生。10～12 歳)、高等学校 (high school: 9～10 年生。13～15 歳) と進み、10 年生の修了時に大学入学資格試験 (matriculation) を受け、合格者はインター・カレッジ (Intermediate College: 11～12 年生) に進学する。なお、大学 (学士課程) への入学はインター・カレッジの修了試験の結果次第となる。教育の内容は州によって異なるが、パンジャブ州の公立の初等・中等学校 (1～8 年生) の場合は次のようである。

1～8 年生の必修科目はウルドゥー語 (国語)、英語、数学、理科、社会科、そして「イスラーミヤート」すなわち「イスラーム学 (Islamic studies)」である。ウルドゥー語の教科書はどの学年のものでも第一課は神を讃美する詩であり、第二課で預言者ムハンマドを称賛する内容の詩や散文となり、第三課以降はさまざまな内容の読み物となる。すべての学年の教科書を通じて最も頻出するテーマが「イスラーム」と「パキスタン」であり、前者は唯一神、歴代の預言者、クルアーン、六信五行、ムハンマドの言行・家族・教友、イスラームの歴史などで、後者は建国詩人イクバルや「偉大なる指導者」ジンナーの伝記、イギリスの植民地支配と多数派ヒンドゥーの支配から逃れるためにパキスタンが建国されたのだという「独立神話」が扱われている。さらに、愛国心を育んだり、印パ戦争で亡くなった軍人を紹介したりする読み物も見られる。なお、6 年生になると、クルアーンの言語であってムスリムにとって宗教的に不可欠なアラビア語や、国語ウルドゥー語に多

大な影響を与えたペルシア語などが選択科目として加わる [松村 2003: 112-117]。

しかしながら、義務教育が制度化されていないパキスタンでは、識字率が未だ50%程度である。第7次5か年計画(1988-93年)は、5歳以上の子供のすべてが初等学校またはモスク学校(Mosque school: モスクに設置された宗教教育施設すなわちマドラサ)に入学するという構想を打ち出したが、財政上の理由から失敗に終わった。その一方で、この時期には次の3点に特徴づけられる教育改革がなされた。1) 70年代に国有化された学校の民営化、2) 民営化した学校のうちのエリート校における教育媒介言語としての英語の復権(70年代にはウルドゥー語の使用が義務づけられていた)、そして最後に 3) 教育カリキュラムにおける「パキスタン学(Pakistan studies)」と「イスラーム学」の重点化の継続である(両学問の具体的な内容は上述のとおり)。

続く第8次5か年計画(1993-98年)でも、初等教育の普及のための初等学校とモスク学校の増設と、道徳心を培ううえでのイスラーム教育の重要性とに関する見解が改めて示された。パキスタンにおける宗教教育は、したがって、宗教とは直接結びつかない初等・中等学校でも、モスク学校でも獲得することができるといえよう⁶⁾。

ところが、モスク学校に対するパキスタン政府からの援助金の推移を見ると、1988-89年には137,000ルピーであったのが、2001-02年では1,654,000ルピーとなっており、金額的には非常に増加しているかのようである。しかし、物価の高騰に加えて、1988~2000年の間の施設数(2,861校→6,761校)、教師数(12,544人→30,125人)、生徒数(523,016人→1,065,277人)の大幅な増加を考慮に入れると、実質的には決して十分な増額とはいえない(統計数値の出典は [IPS Task Force Report 2002: 25, 29, 31])。

また、モスク学校はもとより私的・公的な各レベルの学校教育施設には、通常モスクや礼拝部屋が設置されているが、全国平均で6,000人の生徒に対して100~200人程度の収容能力しかなく、宗教教育のみならず宗教実践に関しても設備・資金の不十分さが指摘される。

5. 宗務に携わる省庁

パキスタン連邦政府には「宗務・救貧税省 (The Ministry of Religious Affairs and Zakat & Ushr)」が置かれている。1974年10月の設立当初は「宗務省 (Ministry of Religious Affairs)」という名称であったが、国内の宗教的マイノリティや在外パキスタン人に関わる問題も扱うようになって改名し (Ministry of Religious Affairs, Minorities Affairs and Overseas Pakistanis)。現在ほどちらも分離、96年からは救貧税 (Zakat & Ushr) に関わる業務にも携わるようになり、2000年から現在の名称となった。

宗務・救貧税省の主な業務は次のとおりである (括弧内は省内の担当部局名)。
①救貧税の徴収と分配 (Zakat and Ushr Wing), ②大巡礼の支援 (Hajj Wing), ③布教活動 (Dawa'h and Ziarat Wing), ④イスラームに関する研究および教育の振興 (Research and Reference Wing), ⑤イスラーム政策の審議 (Council of Islamic Ideology)。これ以外にも、ワクフ (waqf: イスラームにおける寄進制度およびそれに従って寄進された財。複数形は auqaf) に関する業務もあるが、実際のワクフの登録および管理運営は各州政府のワクフ庁 (Auqaf Department) の管轄であり、宗務・救貧税省はそれを監視することとどまる⁷⁾。

ところで、宗教団体の設立に関する法律上の制限は、パキスタンでは設けられていない。それらは私的なものとして設立され、布教をはじめとした諸活動も私的なものとして展開される。宗教団体は宗教法人という法的立場にないため、「宗教法人法」も存在しない。このように自由に設立・運営される私的な宗教団体であるが、それらが独自の施設を建造する際には申請・登録が必要な場合もある。

例えば、キリスト教の教会やヒンドゥー教、シク教の寺院といったイスラーム以外の宗教施設の建設には申請・登録が義務づけられている。また、イスラームであってもシーア派の宗教施設の建設にあたっては、かつては申請・登録が義務づけられていた。他方、イスラーム関連施設の登録はこれまでは何ら義務づけられていなかったが、「9.11」以降、親米的なパキスタン政府はいくつかのイスラーム団体との関連が深いマドラサ (神学校や宗教学習所) の活動規制を開始し、登録を要求するようになった。

さて、基本的に私的なものとして設立され運営されている宗教団体であるから、運営資金は個人や企業からの私的な寄付によって賄われるのが普通である。だが、

資金不足の団体は各州政府のワクフ庁に申請書を提出することで援助を受けることができる。

ワクフはモスク、マドラサ、聖者廟、墓地など各種の宗教施設に適用される。近年大改築されたラーホールのアリー・フジュウィーリー廟の例を挙げると⁸⁾、同廟には一般の参拝者が毎日大勢訪れるだけでなく、連邦・州政府の首相や大臣らによる任命直後の表敬訪問が慣例となっており、多額の献金・寄付が集まる。しかも、地階にはモスク、図書室、マドラサなども設置されており、一般の人々ばかりか、宗教教育者・学習者が集う場でもある。同廟はワクフ化されているため、多額の献金・寄付はいったん政府が徴収し、政府から支給された規定の額で運営資金が賄われる。

ワクフ化された聖者廟には、サッジャーダ・ナシーン（廟の代表者）が存在せず、この点がインドとは大きく異なる（インドの聖者廟では参拝者に群がって献金・寄付を募る廟の管理者の姿が頻繁に見られるが、パキスタンではどれだけ献金・寄付を集めても政府に徴収され一定額しか手元に入らないため、そのような光景は見られない）。それゆえ、小規模で零細な聖者廟の運営資金は、同廟のように大規模でお金の集まる聖者廟の献金・寄付で成り立っているともいえる。

なお、ワクフ化された宗教施設では世襲的な世話人（参拝者のガイド役）がいない。そのため州政府ワクフ庁に登録申請し任命された職員が、一定の期間（通常、数か月）にわたって各施設に派遣され（定期的に交替する）。彼らの給与はワクフ庁から支給される。州政府のワクフ庁の役割は、連邦政府の代理として各州でのワクフに関連した問題に責任を負うことにある。

各州政府の救貧税庁（Zakat & Ushr Department）は、所得の再分配のための機関である。救貧税にはザカートとウシュルがある。前者は所得税の2.5%、後者は高額所得者に所得税の10%を課税するもので、毎年イスラームの断食月の初日に徴収（公務員の場合は同日に給与から天引き）される。これらは所得税の控除対象になる。受益者は寡婦・孤児・苦学生などの困窮者で、各州政府の救貧税基金が各人への支給額を申請書類にて査定し分配する。

最後に、パキスタンの司法廷は①最高裁判所および付属シャリーア裁判所（連邦政府）、②高等裁判所および付属シャリーア裁判所（各州政府）、③地方裁判所（民事簡易裁判所、治安判事裁判所、租税裁判所）の3レベルからなる。シャリー

ア裁判所はハク政権下 (1977-88) の 1980 年に設置され、シャリーア実施法は 92 年の第一次ナワーズ・シャリーフ政権下で成立したが、第二次 B. ブットーおよび第二次ナワーズ・シャリーフ両政権下では何ら具体化されることはなかった。しかし、99 年の軍事クーデターによるムシャッラフ政権の誕生によって、パキスタンの「イスラーム化」政策はハク政権時以来、急速に進むようになった。この原動力となっているのが、次に述べるイスラーム政党のめざましい躍進である。

6. 神学校と宗教政党

パキスタンのイスラーム神学校は、ウラマー (伝統的なイスラーム諸学を修めた学者) の系統と非ウラマーの系統に大別することができる。前者はスンナ派とシーア派に二分され、スンナ派はさらにデーオバンド派、バレールヴィー派、アフレ・ハディース派に分類される。これらは独自の教育委員会を持ち、国内各地に大小さまざまな規模の神学校や宗教学習所を展開している。それぞれの系統・学派、教育委員会の名称、設立年、本部所在地、学校数は、2000 年の統計資料によれば、以下のとおりである [IPS Task Force Report 2002: 20, 32]。

まずはスンナ派ウラマー系; 1) デーオバンド派。「アラブ神学校連合 (Wafaq-al-Madaris al-Arabia)」。1959 年設立。本部はムルターン。1,947 校。2) バレールヴィー派。「神学校機構 (Tanzim-al-Madaris)」。1960 年設立。本部はラーホール。1,363 校。3) アフレ・ハディース派。「サラフィー派神学校連合 (Wafaq-al-Madaris al-Salafiah)」。1955 年設立。本部はファイサラバード。310 校。次に、シーア派ウラマー系; 4) 12 イマーム・シーア派。「シーア派神学校連合 (Wafaq-al-Madaris al-Shia'a)」。1959 年設立。本部はラーホール。297 校。最後に、5) 非ウラマー系でスンナ派 / シーア派の区別を設けないジャマーアテ・イスラーミー。「イスラーム神学校連盟 (Rabitah-al-Madaris al-Islamiya)」。1983 年設立。本部はラーホール近郊のマンスーラ。191 校。なお、以上の 5 系統・学派に属さない神学校 (= 「その他」) は 2,653 校あり、合計で 6,761 校の神学校・宗教学習所がパキスタンに存在する (あるいは登録されている) ことになる。

さて、これら 5 系統・学派の神学校は、2002 年 10 月の総選挙で議席数を大幅に

伸ばしたイスラーム政党連合「統一行動協議会 (Muttahida Majlis-e-Amal: MMA)」を構成する六つのイスラーム政党と直接的な関係がある⁹⁾。それらの対応関係は次のとおりである。

1) デーオバンド派; ①「イスラーム・ウラマー連合 <F> (Jamiat Ulema-e-Islam, Fazlur Rahman Group)」 (JUI-F), 党首は Maulana Fazlur Rehman。②「イスラーム・ウラマー連合 <S> (Jamiat Ulema-e-Islam, Samiul Haq Group)」 (JUI-S), 党首は Maulana Samiul Haq。JUI-F と JUI-S は主義主張の相違などにより分裂し, MMA 内部でも別組織・別政党として扱われている。下院・州議会の議員に当選した MMA 党員のうち, 北西辺境州では多数派 (下院 15 人, 州議会 27 人), バローチスタン州では全員 (下院 6 人, 州議会 14 人) が JUI-F のメンバーである。

2) バレールヴィー派; ③「パキスタン・ウラマー連合 (Jamiat Ulema-e-Pakistan)」 (JUP), 党首 Maulana Shah Ahmad Noorani は MMA の代表を務めていたが, 2003 年 12 月に病死し, 現在はジャマーアテ・イスラーミー (後述) の党首が MMA 代表代行 (Acting President) を務めている。

3) アフレ・ハディース派; ④「アフレ・ハディース連合 (Jamiat-e-Ahle Hadith)」 (JAH), 党首は Professor Sajid Mir で, 前首相のナワーズ・シャリーフと親しい。

4) シーア派; ⑤「パキスタン・イスラーム運動 (Pakistan Islami Tehrik)」 (PIT), 党首は Syed Sajid Naqvi。2002 年 1 月にパキスタン政府から活動禁止処分を受け, 「ジャアファリー運動 (Tehrik-e-Jafria)」から上記のように改称した。

5) ジャマーアテ・イスラーミー; ⑥「ジャマーアテ・イスラーミー (Jamaat-e-Islami)」 (JI), 党首は Qazi Hussain Ahmad。北西辺境州で下院 11 人, 州議会 20 人が当選したほか, パンジャブ州やシンド州でも善戦した。

イスラーム政党はこのように独自の神学校を経営しており, それらが各政党および関連団体の活動の末端組織ともなっている。

パキスタンでは, これまでこうしたイスラーム系の団体が活動上の規制を受けたことはなかったが, アフガニスタン空爆に際してジハード・ムーブメントが起きたときには, 連邦政府によって規制がなされた。連邦政府の側が, ムーブメントの性格が宗教的というよりも政治的だと捉えたためである。規制の対象となったのは, かねてよりカシュミールやアフガニスタンの問題に強い関心を示し, 活発な活動を展開していたイスラーム・ウラマー連合とジャマーアテ・イスラーミー

であった。なお、カシュミール問題については、かつては上記以外の多くの私的で小規模な団体も活発な活動をしていたが、現在ではどんなジハード・ムーブメントも非合法化されている。

7. 国際化するイスラーム組織・団体

1) 「ジャマーアテ・イスラーミー (イスラーム団体)」

MMA は、それぞれに主義主張の異なる改革主義的な宗教組織・団体を基盤とする政党で構成されている。それらの中で最も組織化され、政治的にも有力なのはジャマーアテ・イスラーミーである。ジャマーアテ・イスラーミーは、単なる宗教組織・団体または政党ではなく、「宗教的・政治的な党派 (religio-political party)」であると主張する。理由は「イスラームにおいては政教は分離していない」からだとされる。以下、パキスタンにおける政治的な宗教団体の代表として、ジャマーアテ・イスラーミーを簡単に紹介する。

①本部所在地: マンスーラ (パンジャープ州, ラーホール近郊)。

②組織の成立過程: マウラーナー・アブー=アラー・マウドウディー (1903-79) によって 1941 年に設立された。当初は布教活動のみを行っていたが、47 年の分離独立後に政治的な活動を開始した。なお、インド側のジャマーアテ・イスラーミーとの間には組織レベルでの関係はないといわれている。両国間にはカシュミール問題などの懸案事項が多いが、パキスタン側のジャマーアテ・イスラーミーが政治に積極的に関与するのに対して、インド側のジャマーアテ・イスラーミーはセクラーな態度をとっているためだといわれる。

③組織の構成: 「アミール (長)」と呼ばれる 1 人の代表 (現在はカーズィー・フセイン・アフマド氏) の下に 6 人の副代表がいる。この 7 人は、パキスタン全土に振り分けられたジャマーアテ・イスラーミー独自の選挙区から選出された各地区の代表たちの互選によって決まる。その各地区の代表全員が、中央執行委員会を構成している。正規の会員は、パキスタン全土で 14,000~15,000 人と見込まれる。正規の会員になるためには、ジャマーアテ・イスラーミーから出版されている一定のテキストを読了し、その人が属している地区の代表から本部宛に推薦状

を書いてもらう必要がある。この手続きを経たのち、本部の中央執行委員会によって正規の成員として承認される。その際、成員の証明書と規則書を渡される。

④参加者の資格: 年齢制限などは特にない。積極的な参加者は、いわゆる「中間層」に属しており、近代的な高等教育を受けたものの失業中または求職中のムスリムが多いといわれている。シーア派、スンナ派などのイスラーム内部の宗派とは無関係であることも特徴である。

⑤管理運営状況: 正規の成員は 14,000 人～15,000 人だが、支持者は全国で 40～50 万人と見込まれている。運営資金は成員の自由な意志による献金・寄付で賄われている。

⑥活動内容: 毎年 10 月にイスラマバードのファイサル・モスクで大集会が開かれる。こうした集会や、カシュミール、アフガニスタン、コソボの問題などに関するキャンペーンは、ジャマーアテ・イスラーミーにとっては、布教(ダーワ)活動と同種のものともみなされている。

⑦女性について: 女性部 (Women's Wing) が活発に活動中。本部敷地内に女性活動家の執務および宿泊のための建物がある。女性の成員は現在 2,000 人程度であるが、男性成員を上回る割合で増加し続けている。女性部門の活動内容は次のとおり。A) 刑務所での活動(女性囚人への無料の弁護人派遣、更正のためのクルアーン学習およびメンタルケアなど)。B) 初等・中等教育活動(各居住区に無料の学校を開設し、制服と教材を無料で提供するとともに、ボランティアの女性教師を成員の中から派遣する。授業科目はクルアーン学習のほか、英語・ウルドゥー語が中心)。C) Support the Family Project(イスラームの教えに従って、家族の世話、特に出産・育児、老人の介護に関する相談や指導を行う)。なお、女性部の下には女子学生部 (Islami Jamiat Talibat) もあり(男子学生部は Islami Jamiat Talaba)、大学などを中心として、独自のクルアーン学習会やデモ集会を開くなど、活発で組織的な活動を展開するとともに定期行物も発行している。

⑧文献・史資料: 布教活動用のテキストは、クルアーンやハディース(預言者ムハンマドとその教友たちの言行録)が基本となっている。他方で、ジャマーアテ・イスラーミー独自の特別なコースや書籍類も用意されている。テキストの内容は、政治や経済まで多岐に及んでいる。それらは本部の附属図書館で閲覧したり、出版事業部で簡単に入手することができる。ジャマーアテ・イスラーミーから出版

される書物の重要な部分を占めているのは、創始者マウドゥーディーに関連のある書物であるが、彼の著作のうちのいくつかは英語やアラビア語などに翻訳され世界各地で出版されている。現代表のカーズィー・フセイン・アフマド氏（現在、下院議員）の著作はまだないが、講演や演説は冊子やカセット・テープといった形で流通している。

2) 「タブリーギー・ジャマーアト (布教団体)」

ジャマーアテ・イスラーミーが極めて積極的に政治の表舞台に立ってきたのに対して、巨大な宗教団体タブリーギー・ジャマーアト (Tablighi Jamaat: 布教団体) は、対照的なほど非政治的なスタンスを保持してきた。この組織の概要は次のとおりである。

①本部所在地: ライヴィンド (パンジャーブ州、ラーホール近郊)。

②組織の成立過程: デーオバンド学院の卒業生であるムスリム学者ムハンマド・イリヤース (1885-1944) が 1926 年に設立。

③組織の構成: 代表者の称号は「アミール (長)」 (現在のアミールは 11 代目) で、評議会 (シューラー) がアミールを補佐する。

④活動内容: 「草の根」の布教組織として、活動の非政治性を強調 (他のイスラーム組織・政党はこれを非難) し、活動の目的はムスリムの「再イスラーム化」にあるとする (非ムスリムの改宗ではなく、ムスリムの「純化」 = 正しいイスラーム知識の普及が目的)。デーオバンド学院および系列の神学校との関わりが深い。パキスタン以外ではインドのニューデリー、バングラデシュのダッカに本部があり、3 国の本部の間には緊密な連絡網と人的交流がある。各国本部の運営資金はすべて寄付金による。1988 年にライヴィンドで開催された年次大会には 90 개국以上から 100 万人以上のムスリムが参加した。最近では中東・欧州・北米・東アフリカ・東南アジア・東アジア (日本を含む) など海外にもネットワークを拡大しており (イスラームの国際的な布教組織としては世界最大)、参加者と活動範囲のうえでは巨大な組織だが、公式的な成員権および成員登録の手続きは未整備である (設立当初と同様、現在でも成員の登録簿・明確な成員権・綱領はない。したがって、入会・脱退といった観念もない)。布教活動への参加者は「宗教の専門家」ではなく、それぞれに職を持つ「俗人」が中心である。彼らは、時間とお金を

捻出して活動に参加する。参加方法は次のとおり。国内・海外の特定のモスクが本部と参加者の連絡係および受入（宿泊）施設を提供する支部の役割を果たしており、まずそうした支部に参加の申し込みをする。次に本部から招聘されると、布教先を提示されるまでの数日間を本部の宿泊施設（家族でも男女別々）で過ごす。参加者はその都度開催される委員会（委員は流動的）で小規模な集団に編成され、布教先を告げられる。このため、小規模な集団の構成員は最初は見知らぬ者同士であったのが、一定の期間（3～40日間）寝食を共にしつつ布教活動をすることで連帯感・同胞意識を高める。海外での布教は、参加者の個人的関心・経済的負担・査証の取得状況が考慮される（査証の取得は原則的には個人の問題だが、本部が身元保証人になる場合もあるという）。

おわりに

英領期以来、宗教と政治の密接な関係が指摘される南アジア地域に位置するパキスタンでは [小牧 2003], 21 世紀に入った今日においても、内政問題と外交問題の両方で宗教と政治が複雑に絡み合っている。国家も国民も民族も、政局や外圧の変化に応じて「政教分離」的傾向と「イスラーム主義」的傾向の間を、間断なく揺れ動いているように見える。

注

- 1) ただし, [森川 2004: 182] は, 特にキリスト教徒の数値を過少とみなし (実際には 3%程度と推定できるという), その理由として下院および州議会における分離議席 (後述) の存在を挙げている。
- 2) このような国名の変化の背景には, イスラームの政治的・社会的役割についての激しい論争, つまりパキスタンは「ムスリム国家」であるか「イスラーム国家」であるかをめぐる鋭い意見対立が存在していた。詳しくは [井上/子島 2004] 参照。
- 3) 通常のカムフラージュは1日に5回の礼拝をするが, ズィクリーと呼ばれる人々は礼拝の代わりに「神

の唱名 (ズィクル) をすることから異端視されている。詳しくは [松井 2000] を参照。

- 4) イスラームにおいて、神の啓示を受けることのできる預言者はムハンマドを最後 (= 預言者の封印) とする。
- 5) 人口比に応じた議席配分で内訳は次のとおり。パンジャーブ州: 一般 148・女性 35, スィンド州: 一般 61・女性 14, 北西辺境州: 一般 35・女性 8, バローチスタン州: 一般 14・女性 3, 連邦政府直轄部族地域 (FATA): 一般 12, 連邦首都区: 一般 2, 宗教的マイノリティ: 10。なお、各州の州議会でも、合計 483 議席のうち 23 議席が宗教的マイノリティのために留保されている。
- 6) 金銭的に余裕があり、伝統的な価値を重んじる家庭では、ムッラーなどと呼ばれる宗教教師を家庭に招くなどして子供のクルアーン学習にさらに力を入れるかもしれない。
- 7) なお、宗教施設の不動産登記は法務省、公立学校における宗教教育のカリキュラム作成は教育省の管轄である。
- 8) ガズナ朝初期にラーホールに到来し、1092 年頃に亡くなったとされるイスラーム神秘主義者。「ダーター・ガンジ・バフシュ (富を与える者の意)」と親しみを込めて呼ばれ、子授け・商売繁盛・家内安全・学業成就など、人々の個人的祈願に耳を傾けるとして信仰を集める聖者でもある。ウルス (命日祭) はヒジュラ暦第 2 月 18~19 日で、この日には国内外から数万人の参拝者が訪れる。
- 9) 2002 年の下院総選挙における上位 4 政党の得票率と獲得議席数は次のとおり。①パキスタン・ムスリム連盟 (Pakistan Muslim League, Quaid-e-Azam: PML-Q) 25.28%, 117 議席, ②パキスタン人民党 (Pakistan Peoples Party Parliamentarians: PPP-P) 25.72%, 80 議席。③統一行動協議会 (Muttahhida Majlis-e-Amal Pakistan: MMA) 11.04%, 60 議席。④パキスタン・ムスリム連盟 (Pakistan Muslim League, Nawaz: PML-N) 11.42%, 19 議席。以上、パキスタンの英字月刊誌 Herald, 2002 年 11 月号より。

参考文献

- Gilani, S. Z. 2002 "Ahmedis and the Problem of National Identity in Pakistan," Hussain, M. & Ghosh, L. (eds.) *Religious Minorities in South Asia: Selected Essays on Post-Colonial Situations. Vol. I*, New Delhi: Manak
- 井上あえか/子島進 2004 「パキスタン統合の原理としてのイスラーム」黒崎卓/子島進/山根聡 (編)

『現代パキスタン分析: 民族・国民・国家』岩波書店

IPS Task Force Report 2002 *Pakistan: Religious Education Institutions, An Overview*, Islamabad: Institute of Policy Studies

小牧幸代 2003 「英領インド期のセンサスと宗教」小谷汪之(編)『現代南アジア 5 社会・文化・ジェンダー』東京大学出版会

松井健 2000 「ズィクリーはムスリムか?: パキスタン・マクラーン地方における宗教問題の重層性」『東洋文化』80 東京大学東洋文化研究所

松村耕光 2003 「<パキスタン国民>をつくる: <小中学校教育>と国語教科書」広瀬崇子/山根聡/小田尚也(編)『パキスタンを知るための60章』明石書店

森川真樹 2004 「宗教マイノリティから見たパキスタン: パンジャーブにおけるクリスチアンの事例」黒崎卓/子島進/山根聡(編)『現代パキスタン分析: 民族・国民・国家』岩波書店

第4節 バングラデシュにおける宗教政策

外川昌彦

1. 概況
2. 宗教団体の登録について
3. 行政組織
4. 社会福祉団体と NGO 団体
5. 教育
6. 法体系
 - 6.1. 憲法の宗教規定
 - 6.2. 刑法の宗教不敬罪
 - 6.3. 宗教別の民法規定
7. 宗教政策の変遷
 - 7.1. ムジブル・ラフマン政権 (1971-1975)
 - 7.2. ジアウル・ラフマン政権 (1975-1981)
 - 7.3. エルシャド政権 (1982-1991)
 - 7.4. 1991 年以降
8. 2001 年の国会選挙をめぐる
 - 8.1. 2 大政党制のもとでの国会選挙
 - 8.2. イスラーム政党

1. 概況

議会制民主主義のもとで議員内閣制をとるバングラデシュでは、近代的な司法の独立性は制度的に確立されている。1988 年には憲法を改正しイスラームを国教としているが、同時に憲法には法の下での平等の原則が明記されており、個人の信教の自由は保障されている。宗教コミュニティごとの法規定の違いは、主に英

領期の家族法に由来する相続法や婚姻法などの、民法の領域に見られるものとなっている。シャリーア (イスラーム法) に基づくイスラーム国家の樹立を綱領に掲げるイスラーム政党も見られるが、その政治的な影響力はなお部分的なものにとどまっている。バングラデシュは、イスラーム諸国会議の構成国ではあるが、このような意味で、イスラーム法そのものを国家統治の理念とするイスラーム主義とは一線を画している。このようなバングラデシュにおける宗教別人口と人口比率をまとめたものが、表1である。

表1 2001年センサスによるバングラデシュの宗教別人口・人口比率

宗教	人口	人口比率
イスラーム教徒	1億1,107万9,000人	89.69%
ヒンドゥー教徒	1,137万9,000人	9.19%
仏教徒	84万人	0.68%
キリスト教徒	35万7,000人	0.29%
その他	19万8,000人	0.16%
総人口	1億2,385万1,000人	100.00%

出典: *Population Census-2001: National Report (Provisional)*, Bangladesh Bureau of Statistics, July, 2003

2001年の国勢調査は、バングラデシュ政府が公表している最新の統計であるが、これによれば人口の約90%がイスラーム教徒であり、他の宗教的マイノリティを合計すると約10%になる。イスラーム人口だけを取り出してみても、2001年時点で1億1,107万人という人口規模は、世界のイスラーム国を見てもインドネシアやパキスタンに次ぎ、インドなどに匹敵する勢力となっている。そのため、国民の9割を占めるムスリム人口が信奉するイスラームは、その国民統合の理念に不可欠の特徴を与えるものとして認識されている。特に、1988年の憲法改正は、イスラームの国教化という形でそのことを明示するものであった。教育や社会福祉、外交政策などの行政の広い領域にわたり、政府のイスラーム政策は重要な政策課

題となっている。同時に、1971年のパキスタンからの独立は、宗教的マイノリティを含むベンガル人としての政治的・経済的・文化的な独立を志向したものであり、その政治的理念としてのバングラデシュ（ベンガル）・ナショナリズムは、今日でも国民統合の基本的な枠組みを与えるものである。特に、国民の約1割を占める宗教的マイノリティに対する宗教政策は、独立当時に掲げられた「セキュラリズム（政教分離政策）」の理念への評価とともに、政権の政治的争点の一つとなってきた。このような状況を示す具体的な例として、表2の政府の制定した2003年度の国民の祝日を検討してみたい。

表2 国民の祝日（2003年度）

日程	名称	趣旨
2月11-13日	イード・ウル・アズハ	イスラーム教徒の祭礼
2月21日	ショヒド・ディボシュ	言語運動記念日
3月26日	シャディノタ・ディボシュ	独立記念日
5月1日	メー・デー	労働者の行事
5月14日	イード・ミラドゥン・ナビー	イスラーム教徒の祭礼
5月14日	ブッド・プルニマ	仏教徒の祭礼
8月19日	ジョンモオシュトミ	ヒンドゥー教徒の祭礼
10月5日	ドウルガ・プジャ	ヒンドゥー教徒の祭礼
11月7日	ジャティヨ・ビプロブ・ディボシュ	国難殉難者記念日
11月21日	ジュマロウル・ビダ	イスラーム教徒の祭礼
11月25-27日	イード・ウル・フィトゥル	イスラーム教徒の祭礼
12月16日	ビジョエ・ディボシュ	戦勝記念日
12月25日	ジシュ・ジョンモディン	キリスト教徒の祭礼

祝日の配分を見ると、イスラームに関連した祝日がのべ8日。1971年の独立運動を中心とした国民の記念日が4日。ヒンドゥー教徒の祭日が2日。仏教徒、キリスト教徒、労働者の祝日がそれぞれ1日となっている。このことから、国教であるイスラームに最多の祝日が割り振られているものの、同時に国内の主要な宗教

コミュニティへの対応も見られるものとなっている。しかし、かつて政府の公式行事や公共放送においては、主要な四つの宗教の聖典の朗誦が行われていたが、現在ではイスラームの祈りを中心としたものとなっている。公共機関における礼拝施設や祭礼・巡礼機会の便宜についても同様のことが指摘されている。また、上記の政府の休日も、実質的には学校や役所などの長期休暇についてはイスラームのイード祭を中心に実施されることなどから、マイノリティ宗教からは是正の要望もなされている。

2. 宗教団体の登録について

バングラデシュにおいては、宗教法人を政府が認可し、それを登録し監督指導するという制度は存在しない。政府の行政機構の中で、宗教政策を直接に管轄するのは宗教省 (Ministry of Religious Affair) であるが、この基本的な役割は、ワクフ財の登録、巡礼者への支援、宗教文化の振興などに限定されており、特定の宗教団体を登録し規制するといった役割はない。しかし、宗教団体の登録制度が存在しないことは、宗教団体のすべての活動が許されていることを意味する訳ではない。イギリスによる植民地支配の経験を持つ南アジア社会では、特にキリスト教団の宣教活動などの、外国の宗教団体による国内での布教活動に対しては、国民感情としての強い警戒心もある。

宗教団体が活動する際に、政府機関への公的な登録を必要とする背景には、政府の補助金、および外国からの送金を受けるといった財政的な支援の調達がある。具体的には、宗教団体を含めたいかなる団体も、その活動資金として海外からの送金を受けするためには、NGO 団体として登録することが必要である。このような国内外の NGO 団体の登録、監督を管轄するのは、首相府に設置されている NGO 局 (NGO Affair Bureau) である。NGO 団体の登録には細かい手続きがあるが、慈善事業や社会福祉などの団体の目的が明確になっていれば、実際には何らかの宗教教団がその団体の母体になっていても登録を妨げることはない。実際、バングラデシュ内で登録を受けた NGO 団体の中には、キリスト教系やイスラーム系の宗教団体が母体となって活動しているものが、少なからず見られる。

しかし、国内での活動に限定され海外からの財政支援を受ける必要のない場合には、社会福祉団体として登録することが一般的である。これは社会福祉省社会サービス局 (Ministry of Social Welfare, Social Service Department) が管轄となっている。ここでは、ボランティア社会福祉団条例 (1961) に定められた 15 項目のいずれかの活動に従事することが登録の条件となっており、地域社会でボランティア活動や慈善活動に関わるさまざまな団体が登録を受けている。宗教教団も、上記の登録条件を整えることで、自らの団体の附属組織や附属施設を社会福祉団体として登録することが可能である。しかし、附属機関としての学校や病院を開設する場合には、それぞれの省庁での認可を求めることになる。特に、イスラーム系の団体で多く見られるのは、マドラサ学校の開設である。これは、教育省が管轄するマドラサ委員会 (Madarasa Education Board) への登録を行うことで、政府のカリキュラムを実施する正規の学校として認定され、教員給与や教科書への支援を受けることができる。また、団体登録法 (1860) に基づく任意団体としての登録や協同組合法に基づく団体の登録制度もある。

しかし、宗教系団体の活動として、社会的な影響力が最も大きいと考えられるのは、政党としての登録を行う政治活動の領域である。1971 年の独立当初には、独立運動と対立したイスラーム政党への対応から、宗教団体が政治活動を行うことは禁止されていた。しかし、その後の政府のイスラーム重視策に伴って、宗教団体の活動は容認されていき、イスラーム系団体の政党としての登録が活発になっていく。後に詳述するが、2001 年の総選挙では、政権交代を果たした BNP (バングラデシュ民族主義者党) との連立戦線を構成することで、イスラーム系政党が国政では初めて連立与党の一角を構成するに至っている。はじめに、政府のさまざまな宗教行政に関連の深い省庁の機構を検討し、政府機関における宗教政策のあり方を検討する。

3. 行政組織

バングラデシュ政府の行政機構の中で、直接に宗教政策を所掌しているのは宗教省であるが、これは実際には、ハッジ巡礼やワクフ財の登録といった宗教行政

に限定された補助、監督、運営にとどまっている。ところで、イスラームを国教とするバングラデシュにおいては、イスラーム教徒へのさまざまな施策が政府の基本政策として重要な位置を占めている。そのため、宗教省以外にも、文化行政に関わる文化省、治安問題や検閲制度に関わる内務省、憲法や人権に関わる法務省、インドや中東諸国などの国際関係に関わる外務省、外国援助の窓口となる NGO 局など、行政の多様な領域にわたり、政府の行政機構における宗教の位置づけは大きな位置を占めている。以下では、バングラデシュ政府の行政機構を整理し、その中でも特に宗教政策に深く関係する、宗教省、イスラーム財団、社会福祉省、教育省について、組織構成を掲げた。また、その役割について簡略に説明を加えた。

<バングラデシュ政府の機構>

大統領—大統領府

|

首相 / 内閣—— 法務省 / 人事省 / 農業省 / 水資源省 / 労働省 / 外務省 / 教育省 / 財務省 / 科学技術省 / 運輸省 / 環境省 / 農畜産省 /
 | 総理府 食料省 / 繊維省 / 情報省 / 航空省 / 内務省 / 船舶省 / 国防
国会 省 / 地方自治省 / 保健省 / 工業省 / ジュート省 / 郵政省 /
 1 院政 商務省 / 土地省 / 社会福祉省 / 宗教省 / 女性児童省 / 青年
 300 議席 スポーツ省 / 災害省 / 電力省 / 文化省 / 住宅省 / チッタゴン丘陵省 / 独立戦争省

<宗教省の機構>

宗教大臣——官房局 / 次官局 / ワクフ局 / ハッジ局 (ダッカ本部, ジェッタ事務所, マッカ事務所, マディーナ事務所)

<外郭機関>イスラーム財団 / 国立モスク / ザカット基金 /
 イスラーム・ミッション / ハムドルド・ラボレトリーズ / ヒンドゥー福祉基金 / 仏教徒福祉基金

<イスラーム財団の機構>

イスラーム財団運営委員会 (宗教大臣が委員長)

イスラーム財団長官—— 総務局 / 調整局 / 経理局 / 計画局 / イスラーム・ミッション / 出版局 / 研究局 / イスラーム百科事典局 / 文化交流局 / 図書館 / イマーム訓練アカデミー / 印刷局 / ザカット委員会 / モスクを中心とした児童福祉局

県庁イスラーム財団事務所 (64 か所)

イスラーム・ミッション医療センター (29 か所)

<社会福祉省の機構>

社会福祉省

社会福祉大臣——官房局 / 次官局 / 社会サービス局 / 社会サービス局県連絡事務所

国立障害者開発財団

県庁社会サービス局 (64 か所)

<教育省の機構>

教育省

教育大臣——官房局 / 副官房局 / 次官局 / 中高等教育局 / 職業教育局

国立カリキュラム・教科書委員会 / 国立教育行政研究所 / 国立教育情報・統計局 / 国立大学協会 / 教育委員会 (SSC/HSC) / マドラサ教育委員会 / 職業教育委員会 / 国立工科大学協議会

初等・大衆教育庁 (初等教育監督局 / 初等教育研究所 / ノン・フォーマル教育監督局 / 初等教育監査局)

<宗教省>

宗教省は、ジアウル・ラフマン政権によって、1980年に文化・スポーツ省から分離した独立した省に昇格される。特に、国内のワクフ財の登録管理、ハッジ巡礼者への支援などの宗教行政を管轄している。またその外郭機関として、後述のイスラーム財団や国立モスクなどが付設されている。さらに、マイノリティ宗教に対

する機関であるヒンドゥー福祉基金、仏教徒福祉基金などの監督官庁となっている。

この中で宗教省ワクフ局は、モスクや墓地、集団礼拝場、マドラサ学校などのイスラーム宗教関連施設のために寄進された信託財である「ワクフ」の登録を管理する部局である。法的には、1962年のワクフ条例 (Waqfs Ordinance) に基づいている。1986年の調査では、バングラデシュの全土には、150,593件のワクフが見られた。その時期のモスク統計では、全土で131,641のモスクが報告され、そのうちの123,006件(約93%)がワクフとして寄進されていた。しかし、全国の約15万件のワクフのうち、実際に政府の登録を受けているものは9万7,000件にとどまっている。法的にはワクフ収入は5%の納税が課せられているが、なお多くは慣習的な取り決めに基づいて運営され政府の登録を受けていないものが多いことを、この数字は物語っている。

ハッジ局は、ムスリムの五つの義務の一つであるマッカへの巡礼を支援する部局である。基本的には巡礼者へのビザや航空券の手配、ダッカやマッカでの宿舎の提供などの、旅行代理店と類似した業務を行っている。民間の代理店が主催するツアーには、より安価な巡礼を提供するものが多く、表3のように、従来から民間部門の巡礼斡旋業者の方が人気が高かった。このような中で、2001年からは民間の代理店のツアーには、政府のライセンスの取得が義務づけられ、一つの業者につき上限が2,000人までという制限が設けられるようになった。表3は、このようなハッジ巡礼に関する政府の把握している統計である。

サウジアラビア政府の国別巡礼者数統計が存在した1987年から比較しても、年々、巡礼者の数が増えていることが窺える。しかし、2003年度で330万人の動員を誇るビシヨ・イステイマをはじめとする国内の宗教集会の活況やスーフィー教団の隆盛と比較すると、一般民衆における日常的な宗教的機会としては、なお限定されたものととどまっていることを示している。

表3 ハッジ巡礼者数の推移

年度	政府斡旋	巡礼経費	民間業者	巡礼者総数
				(一人当たり)

1987	-	-	-	17,644
1990	6,157	66,710	-	-
1991	1,277	84,147	-	-
1992	4,562	78,900	-	-
1993	8,006	84,725	-	-
1994	6,156	83,815	-	-
1995	3,796	83,815	-	-
1996	7,721	78,815	-	-
1997	8,945	78,815	-	-
1998	8,041	79,409	-	-
1999	7,187	84,400	-	-
2000	7,684	94,000	-	-
2001	4,486	102,036	36,328	40,812
2002	3,515	102,025	35,357	38,872
2003	7,945	121,333	32,628	40,573

<イスラーム財団>

特に、イスラームの研究、啓蒙、教育、普及を目的に設立されたイスラーム財団は、各地のモスクへの補助金やイマーム訓練プログラムなどの政府のイスラーム政策の実施において中心的な役割を占めるイスラーム機関として重要である。イスラーム財団は、パキスタン時代につくられた国立モスク（バイトル・ムカッラム・モスジット）とイスラーム研究センターを統合して、ムジブ政権の末期の1975年7月に創設された。設立の当初は4部局ほどの小さな規模であったが、特にジアウル・ラフマン政権期（1975-81）に11部局に拡充され、大規模な予算の割り当てがなされた。エルシャド政権期（1982-1991）には、新たにイマーム訓練アカデミーやザカット委員会が創設され、イマーム訓練プログラムやイスラーム・ミッションへの大幅な予算の割り当てがなされた。カレダ・ジア政権（1991-96）において、モスクを中心とした児童への福祉局が追加され、またアガルガオンへの新庁舎の建築が実施されることで、現在に至っている。

政府の宗教省の年次予算の割り当ての多くは、実際にはこのイスラーム財団の

運営に充てられており、ハッジ巡礼やワクフ局などの行政部門を除くと、イスラーム政策の実質的な執行機関はこのイスラーム財団となっている。このイスラーム財団に関する法令は、以下の通りである。

- (1) イスラーム財団法 (The Islamic Foundation Act, 1975)。
- (2) イスラーム財団条例 (The Islamic Foundation Ordinance, 1975)。

4. 社会福祉団体と NGO 団体

バングラデシュは、国内外の NGO 機関が外国支援を基盤として拡大し、国の公共政策を補う形で、重要な役割を担っていることで知られている。社会団体の登録制度は、英領期の団体登録法に基づく任意団体の登録制度か、公共財や宗教的寄進財に基づく信託財産の登録制度が存在するが、宗教団体そのものを登録する制度はない。非利益団体を規定する団体登録法は、会社法 (The Companies Act, 1913) の規定を受ける利益団体の登録と合わせて、バングラデシュでは商務省の合弁会社局 (Joint-Stock Company) で行われる。また、寺院や教会などのワクフによらない非イスラーム系宗教団体は、宗教信託財産法に基づいてその宗教団体に帰属する資産を登録することが一般的である。パキスタン時代につくられたボランティア団体の登録法は、このような従来の登録制度とは異なり、民間で活動する非営利目的の随意団体を、一括して社会福祉省社会サービス局に登録することを義務づけるものであった。特に独立後のバングラデシュでは、このような国内のボランティア団体が外国資金の受け皿となる NGO 団体として発展し、同時に国際的な NGO 機関が相次いで現地機関を設置して活動することになる。そのため、このような外国資金を受けるボランティア団体を規制するものとして、1978 年以降に一連の NGO 規正法がつくられたのである。また外国資金の受け皿となる NGO 団体を登録し、監督を行う省庁として 1990 年には NGO 局も設置された。当初、NGO 団体としての登録には、上記の団体登録やボランティア団体としての事前登録が条件となっていたが、NGO 局の創設に伴い、現在では NGO 団体の一元的な登録が可能になっている。

また、2001 年以降の動向として、マドラサ学校やモスクに付設されることの多

い孤児院や救貧所施設のボランティア団体としての登録数が増加していることが挙げられる。これは社会福祉省社会サービス局の管轄となるが、特にイスラーム系の団体による近年の団体登録の増加傾向が指摘されている。このようなバングラデシュの多様な社会団体の登録に関する法律は、以下ようになる。

- (1) 団体登録法 (The Societies Registration Act, 1860)。
- (2) 公共信託財産法 (The Public Trust Act, 1882)。
- (3) 慈善・宗教信託財産法 (The Charitable and Religious Trust Act, 1920)。
- (4) ボランティア社会福祉団体条例 (The Voluntary Social Welfare Agencies (Registration & Control) Ordinance, 1961)。
- (5) ワクフ条例 (The Waqfs Ordinance, 1962)。
- (6) 外国寄付 (ボランティア活動) 規制条例 (The Foreign Donations (Voluntary Activities) Regulation Ordinance, 1978)。
- (7) 外国寄付 (ボランティア活動) 規制規則 (The Foreign Donations (Voluntary Activities) Regulation Rules, 1978)。
- (8) 外国出資 (規制) 条例 (The Foreign Contribution (Regulation) Ordinance, 1982)。

以上の法令のうち、(1) から (3) は英領期につくられた任意団体や信託財産を規制する法律である。特に、団体登録法は、7人以上のメンバーを持つ文化や学術の振興、慈善事業を行う任意団体の登録が規定されている。(4) が、国内で社会福祉サービスを行うあらゆるボランティア団体に、社会福祉省社会サービス局への登録を義務づけたものである。21人以上のメンバーを持ち、運営委員会を設置し、2年ごとに委員会の改選をすることなどが規定されている。また、社会サービス局へは改選の報告が義務づけられている。(5) は、パキスタン時代に制定された、モスクやマドラサなどのワクフについての条例。(6) から (8) が、いわゆる NGO 規制法であり、いかなる団体も、外国からの財政的支援を受けて活動するためには、NGO 局での認可登録を行うことが義務づけられている。また、登録を受けた団体は毎年、年次報告書を NGO 局に提出することや、5年ごとの登録更新を行うことなどが規定されている。

5. 教育

現行のバングラデシュにおける教育課程は、表4のようである。ここでは、一般の教育課程に対応した、政府のマドラサ教育における教育課程も合わせて整理している。これらの教育課程は、一般教育の初等教育課程においては教育省外郭機関の初等・大衆教育庁 (Primary and Mass Education Division) が、中高等教育課程においては中高等教育局 (Directorate of Secondary and Higher Education) が管轄し、国立カリキュラム・教科書委員会 (National Curriculum & Text Book Board) が発行する公定教科書が用いられ、中等教育委員会 (Board of Intermediate and Secondary Education) が実施する中等統一試験 (SSC; Secondary School Certificate) や高等統一試験 (HSC; Higher Secondary Certificate) が義務づけられている。政府のマドラサ学校については、マドラサ教育委員会 (Madarasa Education Board) がその役割を果たしている。

表4 政府の教育課程

学年	一般教育	マドラサ教育
16	修士	カミル
15	修士 / 学部	カミル
14	学部	ファジル
13	学部	ファジル
12	中間カレッジ	アリム
11	中間カレッジ / 教員養成所	アリム
10	5年制中学校 / 職業訓練所	ダキル
9	5年制中学校 / 職業訓練所	ダキル
8	5年制 / 3年制中学校	ダキル
7	5年制 / 3年制中学校	ダキル
6	5年制 / 3年制中学校	ダキル
5	小学校	イブテダイ
4	小学校	イブテダイ

3	小学校	イブテダイ
2	小学校	イブテダイ
1	小学校	イブテダイ

上記の政府の一般学校の教育課程における政府の定めるカリキュラムを整理したものが、次の表5である。特に、宗教の科目については1・2年次には教科書はないが、音楽や工芸と並んで、教師の裁量に任された口頭での指導が定められている。しかし、実質的な宗教教育の授業が始まるのは3年次からである。これは宗教を問わず宗教の時間が義務化されているという点で重要である。それぞれの生徒が属する宗教ごとにクラスが編成され、政府の編纂になる教科書が用いられる。この教科書については、イスラーム、ヒンドゥー教、仏教、キリスト教の四つの宗教について刊行されている。しかし、多くの小学校においては、特にマイノリティ宗教の授業については必要な教師を確保することが困難であることや、そもそも生徒の数も十分に確保されない場合が多いこと、政府の教科書の配布も十分にはなされていないことなどが指摘され、実際には近隣のそれぞれの宗教コミュニティが属する宗教施設に通わせるなどの代替措置がとられている。また、現在のところ、国民の0.2%ほどを占める、ベンガル語を母語としない固有の宗教を信奉する少数民族などの学生については、公教育における制度的な対応はなされていない。

表5に見られるような公教育での一般学校における宗教別クラスの実施は、パキスタン時代のアイユーブ・カーン政権(1958-69)に開始されたものである。特にバングラデシュ社会では、宗教的機会の自由は、それぞれの宗教コミュニティが公教育で固有の宗教教育を享受する権利をも意味すると考えられている。この点で、憲法の前文で非宗教主義を掲げる隣国インドにおける世俗的な教育政策とは対照的である。また、いまだに識字率が60%前後というバングラデシュの農村部においては、いわゆるノン・フォーマル・エデュケーションの役割が大きい。ここでは、例えばバングラデシュを代表するNGOであるBRACが実施するノン・フォーマル教育などが、公教育の遅れを補完する形で広く展開している。一般に外国の支援を受ける機会の多いNGO機関においては、識字教育などの非宗教的な教育支援に重点が置かれる点に特徴がある。一方で、宗教教育を重視した

政府のマドラサ学校や、近年増加しているイスラーム系 NGO 団体によるイスラーム小学校 (モクトブ) や孤児院 (エティムカナ) への支援は、農村部での宗教教育の顕著な拡大を示している。このように、近年のバングラデシュの教育制度における宗教教育の展開には、対照的な傾向が指摘される。

表 5 一般学校のカリキュラム (公定教科書, () 内は教師による口頭の授業, [] 内は選択科目)

1-2 年次	ベンガル語 / 算数 (英語 / 宗教 [イスラーム / ヒンドゥー教 / 仏教 / キリスト教] / 保健体育 / 音楽 / 工芸)
3-5 年次	ベンガル語 / 算数 / 英語 / 社会 / 科学 / 宗教 [イスラーム / ヒンドゥー教 / 仏教 / キリスト教] (音楽 / 工芸 / 保健体育)
6-8 年次	ベンガル語 / 数学 / 英語 / 社会科学 / 一般科学 / 宗教 [イスラーム / ヒンドゥー教 / 仏教 / キリスト教] / [農業 / 家庭科] / [アラビア語 / サンスクリット語 / パーリ語] (音楽 / 保健体育 / 工芸)
9-10 年次	ベンガル語 / 数学 / 英語 / 宗教 [イスラーム / ヒンドゥー教 / 仏教 / キリスト教] / [社会科学 / 一般科学] / および、以下の三つの課程の中から選択 <ul style="list-style-type: none"> ①自然科学課程 [物理 / 化学 / [生物 / 高等数学]] ②人文科学課程 [歴史 / 地理 / [経済 / 公民]] ③商学課程 [商学入門 / 簿記 / [企業精神 / 商学地理]] [その他の選択科目] 農業 / 家庭科 / アラビア語 / サンスクリット語 / パーリ語 / 生物 / 地理 / コンピュータ科学 / 商学 / 音楽など

バングラデシュにおけるマドラサ学校は、1978 年のマドラサ教育委員会の創設によって、マドラサ学校への制度的な認可と補助金の支出が行われるようになった。具体的には、表 4 に示したような一般学校の教育課程に対応した教育課程が整備されることで、マドラサ教育の独立性が確立されたのである。もともと、マドラサ学校 (初等課程のモクトブも含む) は、ベンガル・ムスリムの古くからの教育

制度であり、パキスタン時代にはダッカの国立アーリア・マドラッサに付設されたマドラサ委員会がその監督を行っていた。マドラサ教育委員会が設置されて以後は、特にエルシャド政権 (1982-1991) において、マドラサ学校への補助金が拡充され、公教育において重要な位置を占めるに至っている。現在では、政府の認可を得たマドラサ学校は、初等課程から英語、国語、算数、科学、社会といった一般課程の科目が、クルアーンやアラビア語の科目と並んで義務化されている。具体的なカリキュラムを表6に掲げる。

表6 マドラサ学校のカリキュラム

<イブテダイ>

- 1-2 年次 クルアーン / アラビア語 / イスラーム入門 (アカイド) / ベンガル語 / 算数 / 体育
- 3-4 年次 クルアーン / アラビア語 / イスラーム入門 (アカイド) / ベンガル語 / 算数 / 英語 / 社会科 / 科学 / 体育
- 5 年次 クルアーン / アラビア語 I・II / イスラーム入門 (アカイド) / ベンガル語 / 算数 / 英語 / 社会科 / 科学 / 体育

<ダキル>

- 6-8 年次 クルアーン / ハディース / アラビア文学 / アラビア語 II / イスラーム法 (フィカ) / ベンガル語 / 算数 / 英語 / 社会科学 / 一般科学 / [農学 / 家庭科] / その他
- 9-10 年次 クルアーン / ハディース / アラビア文学 / アラビア語 II / イスラーム法 (フィカ) / ベンガル語 / 英語および、以下の四つの課程の中から選択
- ①一般課程 一般数学 / イスラーム史 / 社会科学 / [選択科目 1]
 - ②科学課程 数学 / 物理 / 化学 / [選択科目 1]
 - ③神学課程 イスラーム史 / アラビア語文法 / クルアーンの朗誦学 (キラアテ・タルティル) / [選択科目 1]
 - ④クルアーン課程 イスラーム史 / アラビア語文法 / クルアーンの朗誦法 / [選択科目 1]

[選択科目] 公民 / 哲学 / 上級英語 / 上級ベンガル語 / ウルドゥー
 ー語 / ペルシャ語 / 家庭科 / 農学 / 上級数学 / コ
 ンピュータ科学 / 一般化学 / 商学 / 生物学 / 社会
 科学など

しかし、このようなマドラサ教育委員会の定めるカリキュラムを実施しないマドラサ学校もあり、多くがインドのデーオバンド系神学校の影響を受けたこのような政府の認可を受けないマドラサ学校は、「コオミ・マドラサ」あるいは「カリジ・マドラサ」と呼ばれている。これらは、個人の寄付金などによって運営され、孤児院などの寄宿舎を持ち、低所得階層の子弟を多く受け入れていることでも知られている。このような公的な教育制度の枠外に置かれたコオミ・マドラサ学校は、ダッカやチッタゴン、モイモンシンなどにある著名なマドラサ大学のもとに系列化された多数の初等課程の神学校（モクトブ、ヌラリ、イプティダイなど）を農村部で展開することで、全土で推定 5,000 以上の学校が運営されていると考えられている。

<マドラサ教育関連の法令>

- (1) 東パキスタン・マドラサ教育条例 (The East Pakistan Madrasah Education Ordinance, 1971)。
- (2) マドラサ教育条例 (The Madrasah Education Ordinance, 1978)。
- (3) イスラーム教育・研究機関法 (The Institute of Islamic Education and Research Act, 1980)。

6. 法体系

6.1. 憲法の宗教規定

ここでは、現行のバングラデシュ憲法の条文から、特に宗教に関わる条項を抜き出して掲げている。このような憲法の条文が制定される一連の経緯についてはのちに論じるので、ここでは関連条文の紹介にとどめている。

冒頭 慈悲深く慈愛あまねき神の御名において。

第2条 A 国家宗教

共和国の国家宗教はイスラームである。しかし、他の宗教も共和国においては平和と調和のもとに実践される。

第8条 基本原理

(1) 全能の神アッラーへの絶対的なる信頼と信仰、ナショナリズム、民主主義、経済的・社会的正義を意味する社会主義の諸原理は、ここから派生する諸原理とともに、国家政策の基本原理を構成するものである。

(1A) 全能なる神アッラーへの絶対的なる信頼と信仰は、すべての行為の基本となる。

第25条 国際の平和、安全保障と協調の促進

第2項 共和国は、イスラーム的紐帯に依拠した、ムスリム国間の友好関係を築き、保持し、強化するものである。

第27条 法の前での平等

すべての市民は、法の前に平等であり、法の庇護を等しく受ける権利を有している。

第28条 宗教、人種、カースト、出生地を理由にした差別

(1) 共和国は、宗教、人種、カースト、あるいは出生地の理由だけで、いかなる市民に対しても、差別を行ってはならない。

(2) 女性は、共和国と公的生活のあらゆる局面において、男性と同等の権利を有している。

(3) いかなる市民も、宗教、人種、カースト、あるいは出生地の理由だけで、特定の公共の娯楽や保養の施設への入場について、あるいは特定の教育機関への入学について、それを拒否されたり、不利な扱いを受けたり、制限を受けたり、条件をつけられたりする事は、あってはならない。

(4) この規定は、共和国が、女性や子供のための、あるいは特定の後進的な社会に属する市民の向上のための、特別な条項を設けることを妨げるものではない。

第41条 信教の自由

- (1) 法と、公序と道徳に従い、(a) すべての市民はいかなる宗教であろうと、それを信仰し、実践し、宣教する権利を有する。(b) いかなる宗教コミュニティも、あるいはいかなる教団教派も、その宗教的施設を建設し、維持し、運営する権利を有する。
- (2) いかなる教育機関においても、宗教的な指導や、宗教的な儀式や礼拝に参加し、あるいは出席を求められることは、もし、その指導や、儀式、礼拝が、その当事者自身の宗教以外の宗教と関連する場合には、いかなる人物も、それを強制されてはならない。

6.2. 刑法の宗教不敬罪

バングラデシュにおける宗教に関する不敬罪の規定は、英領期の1860年に定められた刑法 (The Penal Code, Act XLV of 1860) に基づいている。この規定は、特に公共放送などのマスメディアに対する検閲制度の根拠とされ、特にイスラームに対する冒瀆とみなされる場合には、公共放送や新聞などのメディアへの規制が行われ、出版物の発売禁止処分などが行われる。この法規定が注目を集めたのは、バングラデシュの女性作家タスリマ・ナスリンをめぐる事件においてである。1994年のクルアーンを冒瀆したとする発言に対する逮捕の際に、当局が根拠としたのが以下の法令の295A条文であった。しかし、ヒンドゥー教徒の祭礼で繰り返される神像や祭壇の破壊などの不敬行為への取り締りはなされていない一方で、国外でのナスリンの発言に対する厳格な条文の適用は、極めて恣意的なものであるという批判が起きたのである。

第15章 宗教に関する不敬罪

第295条 いかなる集団の宗教においても、それを故意に侮辱し、あるいはそのような破壊行為や冒瀆が、自らの宗教に対する侮辱であると考えた集団が存在することを知りながら、礼拝のための場所や神聖であると考えられている対象を破壊し、傷つけ、あるいは冒瀆した者は、2年以下の懲役か罰金、あるいはその両方に処するものとする。

第295A条 (1927年, 1971年の法改正による) バングラデシュ市民のいかなる集団

の宗教感情についても、それを侮辱しようとする計画的で悪意を持った発言や文書などの明らかな表現によってその宗教や信仰を侮辱し、あるいは侮辱しようとした者に対して、2年以下の懲役か罰金、あるいはその両方に処するものとする。

第296条 合法的に行われる宗教的な礼拝や儀式のいかなる集会についても、それを故意に妨害した者は、1年以下の懲役か罰金、あるいはその両方に処するものとする。

第297条 いかなる人についても、その宗教感情を傷つけたりその宗教を侮辱する意図を持って、あるいはその宗教感情を傷つけたりその宗教を侮辱することになるかもしれないということを知りながら、いかなる礼拝の場所、いかなる埋葬所、葬儀を行うために設けられたいかなる場所、あるいは死者の遺物を安置するためのいかなる場所を侵害した者、死体への不敬行為をなした者、あるいは葬儀のための集会を妨害した者は、1年以下の懲役か罰金、あるいはその両方に処するものとする。

第298条 いかなる人についても、その宗教感情を傷つけようとする計画的な意図を持って、その人に聞こえるような形で発言したり音を発したり、その人が見えるように身振りを示したり、物を置いたりした者は、1年以下の懲役か罰金、あるいはその両方に処するものとする。

6.3. 宗教別の民法規定

バングラデシュ憲法は、法の下での平等を謳っているが、同時に民法の特に家族法の領域には、その信教の自由を根拠とした、宗教コミュニティごとの異なった規定が見られる。例えば、キリスト教徒に対する重婚罪の適用は、ムスリムやヒンドゥー教徒への適用は除外されるのである。このような、宗教コミュニティごとの法規定の違いは、主に英領期の法令に由来する家族法における相続法や婚姻法などの、民法の領域に見られるものとなっている。表7には、各宗教ごとの主要な家族法に関わる法令を掲げた。特に、仏教徒については、ヒンドゥー教徒に準じて、その家族法が適用される。

表7 宗教ごとの家族法に関わる主要な法令のリスト

<イスラーム教徒の家族法>

ベンガル・ムスリム婚姻・離婚登録法 (The Bengal Muhammeden Marriage and Divorces Act, 1876)。

ムスリム家族法 (Muslim Paribarik Ain, 1929)。

ムスリム婚姻解消法 (The Dissolution of Muslim Marriage Act, VIII of 1939)。

ムスリム婚姻法令 (The Muslim Family Laws Ordinance, 1961)。

ムスリム家族法 (Muslim Paribarik Ain, 1961)。

ムスリム婚姻・離婚 (登録) 法 (The Muslim Marriage and Divorce (Registration) Act, 1974)。

ムスリム婚姻・離婚登録規則 (Muslim Bibah o Bicched Registreshan Bidhimala, 1975)。

<ヒンドゥー教徒の家族法>

ヒンドゥー寡婦再婚法 (The Hindu Widows Remarriage Act, 1856)。

ヒンドゥー財産分割法 (Hindu Sanpattir Bilir Bandobasta Ain, 1916)。

ヒンドゥー相続法 (Hindu Uttaradhikar (Akshamota Durikaran) Ain, 1928)。

ヒンドゥー女性の財産権法 (The Hindu Women's Right to Property Act, 1937)。

ヒンドゥー婚姻資格法 (Hindu Bibah Ajogyatya Durikaran Ain, 1946)。

ヒンドゥー婚姻女性の保護法 (Hindu Bibahit Narir Prithak Basasthan o Bharan Posan Ain, 1946)。

<キリスト教徒の家族法>

キリスト教徒婚姻法 (The Christian Marriage Act, 1872)。

<その他の家族法>

婚姻・離婚法 (Bibah Bicched Ain, 1869)。

特別婚姻法 (Bishes Bibah Ain, III of 1872)。

相続法 (Uttaradhikar Ain, 1925)。

児童婚制限法 (The Child Marriage Restraint Act, 1929)。

- ダウリ禁止法 (Joutuk Nirodh Ain, 1980)。
 女性虐待法 (Nari Nirjatan Ain, 1980)。
 家庭裁判条例 (Paribarik Adalat Adhyadesh, 1985)。

7. 宗教政策の変遷

7.1. ムジブル・ラフマン政権 (1971-1975)

1971年のパキスタンからのバングラデシュの独立は、1947年のヒンドゥー対イスラームという宗教意識に基づく印パ分離とは異なり、ベンガル文化を守るための言語運動に端を発し、西パキスタンの経済収奪への対抗や自治権拡大の要求といった、非宗教的な動機に基づいていた。最終的に、これらの運動は「ベンガル人ナショナリズム」という理念のもとで、バングラデシュの独立をもたらすのである。これに対して、国内の一部の保守的なイスラーム団体は、パキスタン政府の「イスラームの危機」のスローガンに呼応することで、このような独立の動きに反対した。特に、ジャマーアテ・イスラーミー (Jamaat-i-Islami: イスラーム協会) などのイスラーム系政治団体の活動家やその影響下にあるマドラサの教師・学生たちは、バングラデシュに進攻した西パキスタン軍に協力し、多くのヒンドゥー教徒を含む独立運動支持者への虐殺に加担したとされている。このような経緯から、独立後のバングラデシュ政府は、西パキスタンへの協力者であった「コラボレーター」への摘発を行い、独立運動と対立したイスラーム系団体の政治活動を禁止する。1972年に制定されたバングラデシュ憲法において、四つの国家原則として、ナショナリズム、社会主義、民主主義とともに、セキュラリズム (政教分離主義) の理念が掲げられたのは、このような背景があった。また、憲法の12条と38条には、以下のように明確な政教分離の原則が盛り込まれていた。

第12条 セキュラリズムと宗教の自由

セキュラリズム (政教分離) の原則が、以下の事項の除去を通して実現される。

- (i) あらゆる形態のコミュナリズム
- (ii) 国家によって、特定の宗教に政治的な地位を与えること

(iii) 宗教の政治目的の利用

(iv) 特定の宗教を实践する者への差別や迫害

第38条 結社の自由

すべての市民は、道徳や公共の秩序にかなう法に基づく妥当な規則によって統率された結社や組合を、組織する権利を有するものである。ただし、宗教の名前であるいは宗教に基づいて、政治的な目的をその対象としあるいは実践するコミユナルな、あるいはその他の結社や組合を組織し、成員となり、あるいはその活動に参加する権利については、何人もこれを保持しない。

国民の間でのインドへの対抗意識の高まりや、石油危機による中東諸国との関係改善の必要性などの内外の情勢変化につれて、やがてムジブ政権においては、国民の多数を占めるムスリムを重視する政治姿勢が強くなっていく。特に、コラボレーターへの大赦（1973年11月）やラーホールで開かれたイスラーム諸国会議への参加（1974年2月）、リベラル勢力を代表するタジュッディン財務大臣の罷免（10月）、イスラーム財団の創設（1975年7月）などを通して、この傾向は反政府運動が高揚する1973年末以降に特に顕著となった。

7.2. ジアウル・ラフマン政権（1975-1981）

バングラデシュ政府が、多数派のムスリムの支持に結びつくイスラームへの政策を明確にするのは、ジアウル・ラフマン政権（1975-1981）においてである。このことは、そのナショナリズム論や教育改革を通して強調されるが、特に1977年4月の憲法修正条項において顕著なものとなった。すなわち、国家原則の一つであった「セキュラリズム」の条項が削除され、代わりに憲法の冒頭にイスラームの祈りの言葉である「慈悲深く慈愛あまねき神の御名において」が挿入される。また、イスラーム政党の活動再開の障害とみなされていた憲法12条や38条の後半部分が削除される。ムジブの暗殺などの政変を経て政権についたジアは、1978年にバングラデシュ民族主義者党（BNP）を結成し、軍政から選挙を経た民政への移行を行う。この過程で実施されたイスラーム政策は、最大の野党でありセキュラリズムを標榜するアワミ連盟党を牽制し、また保守的なイスラーム勢力を政権基盤に取り込もうとする政治的意図のもとになされた。また、1973年の石油危機

は深刻な外貨不足を招いたが、政権についたジアは、外貨獲得の柱としての中東の石油産出国への出稼ぎを奨励する。イスラーム諸国との関係の親密化はジアの政権の重要課題となり、政権の末期にはイスラーム諸国会議でも一定の発言力を確保するに至るのである。すなわち、ジアのイスラーム政策は、国内のイスラーム勢力への政治的対応とイスラーム諸国との関係の改善という、二つの政治的目的に支えられるものであった。

7.3. エルシャド政権 (1982-1991)

ジアの暗殺後、クーデターによって政権についたエルシャドは、ジアの BNP 党と同様の性格を持つ政権基盤としての国民党 (Jatiya Party) を創設し、軍政から民政への移行を試みた。特にエルシャドは、イスラームを柱とした宗教政策を政権の重要課題として明言し、一般大衆への政治的なアピールとして利用したことには特徴がある。その最終的な帰結は、1988 年の第 8 次憲法修正によるイスラームの国教規定であった。

エルシャド政権における宗教政策の特徴として、具体的にはマドラサ教育の重視、イスラーム財団の改革、政治的演出としての宗教利用の 3 点が挙げられる。マドラサ教育については、特に補助金の増額やカリキュラムの整備を通して、マドラサ教育を活性化させた。イスラーム財団の活動については、イマーム訓練アカデミーとイスラーム・ミッションを通じた活動が重要である。これらは、農村部のイスラーム勢力を自らの政権基盤に再編成しようとする意図があった。またエルシャドは、政治的演出に宗教を好んで用いた政治家である。毎年のようにマッカへの巡礼を行い、イスラーム諸国との関係の親密化を演出し、国内のイスラーム宗教指導者との対話・集会を試みた。よく知られているのは、ピールと呼ばれるスーフィー聖者との密接なつながりである。1988 年の憲法改正は、当時民衆に人気のあったスーフィー教団の導師の助言に従ったものだと公言したのである。

7.4. 1991 年以降

1990 年代初めの民主化運動以降は、「建国の父」の娘と元大統領の寡婦という 2 人の女性指導者が束ねる 2 大政党による政権交代の時代を迎えた。両者とも、暗殺に倒れたカリスマ的指導者の遺族であることを正統性の拠り所とする女性指導

者という点で、共通した性格を持っている。両党は、固有の宗教政策を打ち出すというよりも、独立戦争の理念を継承しリベラルなアワミ連盟（シェイク・ハシナ党首）のセクラーナ姿勢に対し、より保守中道的な BNP（カレダ・ジア党首）によるイスラーム重視策として対比される。しかし、民主化運動以降、両政権の宗教政策における実質的な違いは少なくなり、政権戦略としてのイスラーム勢力への政策対応でのスタンスの違いが、個々の政治局面で強調されるにとどまっている。その意味では、この時期の重要な変化は、内政的には2大政党制のもとでの政権交代におけるイスラーム系政党の役割の増大、および、国際関係においては、湾岸戦争以降のアメリカとイスラーム世界との緊張の拡大とインドにおける宗教的ナショナリズムの高まりに対する、バングラデシュ国内でのさまざまな連鎖的な反応の増大、が挙げられる。

具体的には、この時期の2大政党間の大きな争点となった宗教問題として、次の3点を挙げることができる。(1) BNP 政権 (1991-1996) へのジャマーアテ・イスラミー党の閣外協力とゴラム・アジョムの市民権回復問題を契機とした、イスラーム政党への政治的対応をめぐる問題。(2) 農村部のイスラーム指導者による宗教問題の頻発（具体的にはファトワーやヒッラ婚など）と NGO 団体による選挙での反「原理主義」キャンペーンを契機とした、保守的なイスラーム勢力と人権を擁護する NGO 団体との対立をめぐる政治的対応の問題。(3) 人口の1割を占める国内の宗教的マイノリティへの暴動や人口流出の問題に対する、政治的対応の問題である。これらの問題では、親パキスタン勢力であったイスラーム政党に容易に妥協のできないアワミ連盟党と、2001年には連立内閣を構成することになる BNP 党として、また宗教的マイノリティからの根強い支持を受けるアワミ連盟党と、イスラーム政党を組織票として確保しようとする BNP 党の違いとして、対比することができる。

8. 2001年の国会選挙をめぐって

8.1.2 大政党制のもとでの国会選挙

90年代以降、BNP（政権期間 1991-1996, 2001-年）とアワミ連盟党（1996-2001年）

は、交互に政権交代を行う国民政党となっている。表 8 は、2001 年の国会選挙における政党別の獲得議席、得票率の分布である。小選挙区制度のもとでの 2 大政党の構図は、この年の選挙結果を見ても明らかである。両党ともに 40%強の得票率をあげており、2 大政党の伯仲している状況が指摘される。

表 8 2001 年第 8 次国民議会選挙における政党別の獲得議席数および得票率

政党名	獲得議席	得票率 (%)
バングラデシュ民族主義者党 (BNP)	193	40.97
アワミ連盟党	62	40.13
イスラーム国民統一戦線 (国民党エルシャド派を中心とした)	14	7.25
ジャマーアテ・イスラーミー	17	4.28
無所属	6	4.06
バングラデシュ国民党 (N-F 派)	4	1.12
イスラーム統一戦線	2	0.68
農民組合人民連盟	1	0.47
国民党 (モンジュ派)	1	0.44
合計	300	

出典: *Statistical Report: 8th Jatiya Shangshad Election, October 1, 2001*, Dhaka: Bangladesh Election Commission

BNP とアワミ連盟の両党は、現在では宗教政策において顕著な対立があるというよりも、地方行政の末端までを組み込んだ政治的権益の受け皿としての、2 大派閥の交代という色彩が強くなっている。確かに、パキスタンからの独立における歴史的な役割を強調するアワミ連盟党は、クーデター後の軍政下に組織され「バングラデシュ民族主義」を掲げる BNP に対して、よりリベラルでセキュラーな支持層を基盤に持つという違いが指摘される。しかし、国民に対するイスラームの重視という政治スタイルは、現在では BNP にしろアワミ連盟にしろ国民

政党としての必須の要件とみなされており、かつてのような「セキュラリズム」対「イスラーム」といった対立軸は明確ではなくなっている。両党とも多くのイスラーム知識人を支持基盤に取り込んでおり、アワミ連盟もまた BNP とともに、イスラーム財団やマドラサ教育などの拡充を通して、イスラーム重視の姿勢を競い合っているのである。

このような点から、2001 年の国会選挙での興味深い結果は、アワミ連盟が政権を担った 1996 年の国会選挙と比べても、連盟党は 3%近くも得票率（前回は約 37.5%）を伸ばしていることである。得票率では伯仲している状況にもかかわらず、BNP は獲得議席においては 3 倍以上の圧勝を遂げている。このことは、アワミ政権への国民の不満が政権交代をもたらしたというよりも、イスラーム政党や国民党 (Jatiya Party) との選挙協力によってアワミ連盟党を孤立化させたことが、BNP の勝因となっていることを示している。前回は 16.4%の得票率を確保した国民党は内部分裂を繰り返し、今回は合計しても約半分の得票率に落ち込んでいる。その結果、少数勢力でありながら国政のキャスティング・ボードを握るイスラーム政党が、より重要な役割を果たすようになったのである。カレダ・ジア党首の率いる BNP は、バングラデシュの国政では初めてジャマーアテ・イスラミーなどのイスラーム政党との連立政権を組み、2 名の閣僚（社会福祉相と農業相（後に工業相））を迎えることになるのである。

8.2. イスラーム政党

表 9 は、このようなイスラーム系政党を代表するジャマーアテ・イスラミー党 (Jamaat-i-Islami) の過去の国会選挙における得票率の推移をまとめたものである。

表 9 ジャマーアテ・イスラミーの得票率の推移

国会選挙	候補者数	獲得議席数	得票率 (%)	選挙協力
1979.3	265	19 [13]	10.0	ムスリム連盟との連立戦線
1986.5	76 [103]	10 [4]	4.6 [1.5]	BNP は不参加
1991.2	220	18 (2)	12.1	選挙後 BNP に閣外協力

1996.6	300	3	8.61	単独選挙
2001.10	31	17	4.28	BNP を中心とした4党の選挙協力

注:() は、政党の指名による婦人議席。[] はムスリム連盟。

英領期からの歴史を持ち、組織的統制力やイデオロギー的求心力でも他党を圧倒するジャマーアテ・イスラーミーが、表8のように、国政レベルでは常に5%から10%程度得票率で推移しているという事実は、バングラデシュの宗教政党の特徴を示している。

ところで、国会選挙で一定の支持を得ているイスラーム政党としては、ジャマーアテ・イスラーミーがよく知られているが、そのほかにイスラーム知識人(ウラマー)の団体を母体とした、イスラーム統一戦線(Islam Oikya Jote)がある。これは、2001年の選挙でBNPやジャマーアテ・イスラーミーとの連立戦線を構成することで、2名の国会議員を当選させている。また、ジャマーアテ・イスラーミーと対立する勢力としてイスラーム憲法運動会などが活動している。ジャマーアテ・イスラーミーは、イスラーム法の樹立を綱領に掲げる一方で議会を通した民主的な手続きも否定しない。それに対して、憲法運動会などのより急進的なイスラーム政党は、例えば国家元首に女性を戴くことはイスラームの理念に反するものとして批判し、政治はただちにシャリーアに照らして実践されるべきだと主張する。

第5章 西アジア

第1節 総説

小田淑子

西アジア世界ではこのプロジェクトの開始から終了までの4年間に、2001年9月11日の同時多発テロ、それに続くアフガニスタン攻撃、そしてまたイラクに対する武力行使が起こった。2003年6月のイラン調査はイラクへの武力行使の直後で危ぶまれたが、イラン国内では多くの人の協力を得て調査を行うことができた。一方トルコ国内では、同年11月にイスタンブールで2度続けて自爆テロが起こり、調査を予定していたシナゴグが爆破され、調査の一部を中止せざるをえなかった。

イラン・イスラーム共和国は2004年2月に革命25周年を迎え、イスラーム主義を維持し、トルコは世俗主義を80年にわたって続けている。トルコでは酒類の販売も飲酒も全く自由だが、神学部関係者など飲まない人も多い。女性の服装は多様で自由だが、スカーフ着用の女性も多い。イランでは非ムスリム女性も公共空間ではスカーフ着用が必要で、酒類は一切販売していない。このように正反対の体制と思われるが、両者は意外に類似する一面を持つ。ともに宗教教育を行い、宗教儀礼やハッジを指導、管理する官庁があり、ワクフ制度が現在も存続し、モスク建築、修復等を援助し、福祉や文化学術的活動を積極的に行っている。この点は、現在の体制の相違を超えたイスラーム社会の伝統を印象づける。

イランにはホメイニーやハーメネイー、ハータミーの写真が溢れ、トルコではアタテュルクの銅像、写真、語録が官公庁や学校の至るところに飾られている。前者はイスラーム体制、後者は世俗主義という国是の象徴であり、ともにナショナリズムが強い。

西アジアはイスラーム以前からユダヤ教、ゾロアスター教、キリスト教諸派などが各地に居住し、イスラームが支配的となった後も、少数派として概して平和的に共存してきた。19世紀以後、中東はヨーロッパ列強の植民地支配や欧米の反

共産主義政策と東西冷戦以後の変化などに翻弄され続けている。また近代ヨーロッパに発生したナショナリズムは、多民族が共存してきた西アジア社会、特に少数派民族に多大な影響を与えている。逆に、民主主義やまた、携帯電話やインターネット、衛星放送などの普及も共通である。

教義上、社会や政治に積極的に関与するイスラームが多数派を占め、そこに少数民族が居住する西アジアの宗教事情は、一神教とは異なる宗教土壌に無数の宗教が同居する日本の宗教政策に直接適用できる問題はないが、宗教と国家と社会の関係を根本的に考察するには重要である。欧米などの世俗的近代国家と宗教の関係とは異なるモデルとして、イスラーム国家と社会の根本にある思想を理解することにより、新しい視点を得ることができるだろう。欧米の政教分離がキリスト教と全く無関係かどうかを検討し、日本における宗教と国家の関係を広い視点から考察することに貢献すると思われる。

第2節 イランにおける宗教事情¹⁾

鈴木優子

序論

1. イラン・イスラーム共和国における国家と宗教の関係
 - 1.1. 法学者統治体制—ヴェラーヤテ・ファキーフ
 - 1.1.1. 成立過程
 - 1.1.2. 基本理念と原則
 - 1.1.3. 権力機構
 - 1.1.4. 1989年以降の体制強化
 - 1.2. イスラーム性と民主主義の混成
 - 1.2.1. イスラーム刑法
 - 1.2.2. 女性の社会的立場
 - 1.2.3. イスラーム以外の宗教の法的扱い
 - 1.3. 宗教と国家の融合
 - 1.3.1. 公立学校における宗教教育
 - 1.3.2. 国家による布教活動
 - 1.3.3. 国家による宗教儀礼の管理
 - 1.3.4. 宗教と革命の名もとの開発・援助活動
2. 主な宗教団体と国家による管理機構
 - 2.1. イランにおけるシーア派12イマーム派の組織
 - 2.1.1. 12イマーム派の位階
 - 2.1.2. マルジャヤを中心としたネットワーク
 - 2.1.3. 宗教複合体 ホーゼイエ・エルミエ
 - 2.1.4. 宗教家の養成システムの変化
 - 2.1.5. 民間信仰との共存
 - 2.2. 12イマーム派以外の諸宗教
 - 2.2.1. スンナ派の分布
 - 2.2.2. ゾロアスター教

- 2.2.3. ユダヤ教
- 2.2.4. キリスト教
- 2.2.5. サーペイン
- 2.2.6. 非公認宗教バハーイー教

2.3. 宗教団体の管理

- 2.3.1. 宗教団体の登録
- 2.3.2. 宗教施設, 収入の管理
- 2.3.3. 税制上の優遇措置

注

参考文献

序論

現在6,500万人の人口を抱えるイランは、多民族、多言語²⁾で地域ごとの文化の差が大きく国内統一がむずかしいうえ、国境を7か国と共有するため外からの干渉を受け易い地政学的条件を持つ。総人口の99%がムスリム（シーア派89%、スンナ派10%）であり、イスラームが大多数の国民の共有する唯一の共通帰属意識となる。1978-9年の革命で諸団体が連合し民衆が結集したのは、このイスラームの名の下であった。

1979年4月国民投票によりイスラーム共和国が樹立したが、その当初からイスラーム法学者統治制（ヴェラーヤテ・ファキーフ）の採用と最高指導者アーヤトッラー・ホメイニ³⁾（以下では敬称を略す）が提唱した外交政策（パレスチナ支持、反米・反イスラエル政策、イスラーム体制の輸出）に対して国外から非難や懸念の声が上がった。1997年5月に大統領に就任した改革派のハタミーが人民主義、法治国家、文明間対話、言論の自由を唱えて外交改善を試みたが、2001年9月11日の同時多発テロの後、再び「悪の枢軸」「テロリストを支援する国」と米国から非難される。一方、イランでは、革命以来25年、米国を「悪魔（sheytân）」と呼び、「アメリカに死を（marg bar âmrîkâ）」の叫びを公式メディアに載せて送り続けてきた。

本稿では、他国に例を見ない政教統合体制における宗教と国家の関係を考察するため、まず法学者による統治体制、その中で民主主義とイスラームの共存、国家と宗教の融合状況について検討し、次に、イランに現存する宗教および宗教団体の紹介と国家によるその管理方法について概観する。

1. イラン・イスラーム共和国における国家と宗教の関係

1.1. 法学者統治体制—ヴェラーヤテ・ファキーフ

1.1.1. 成立過程

法学者統治制は、ホメイニが1970年亡命先のナジャフの講義で明らかにした国家論である。シーア派12イマーム派は、預言者ムハンマドの後継者をその従兄弟であり娘婿であるアリとその11人の子孫に認め、12人をイマームと呼び、彼らの言行もムハンマドの言行と同様ハディース（伝承）に含め、イスラーム法の法源とする。ホメイニは、預言者ムハンマドおよび12人のイマームが全ムスリムに対し統治権（ヴェラーヤト）を有し、第12代イマームの隠蔽⁴⁾期間、法学者（ファキーフ）が国家の統治権を持つと解釈し [Khomeyni 1999: 52]、法学者による政治支配を肯定し、イスラーム法を国家法とするイスラーム体制の正当性を唱えた。この「今までなかった政治体制」 [Khomeyni 1999: 43] は政治、経済、文化を外国の支配から解放し、ムスリムの正義と権利の防衛を目標とする。

この国家論には三つの背景が考えられる。第一は、19世紀後半より英・露の政治・経済支配に対しイラン国内でナショナリズムの萌芽となる抵抗運動が始まり、一部の宗教家の政治化が進んだ。特に1960年代に多くのイスラーム学徒は当時の高位法学者の中で最も政治的だったホメイニを支持し、革命やイスラーム政権への期待を託した。第二に、1930年代以降に各地で生じたイスラーム運動の思想がイランにも影響を与えた [Martin 2003: 129-132]⁵⁾。第三に、シーア派12イマーム派自身が法学者による理想国家建設に傾き易い性格を持つ。12人のイマームは宗教的権威を持つ政治的指導者であり、第12代イマームの隠蔽期間、宗教権威を代行するイスラーム法学者が政治でもイマームの代理を努めることに抵抗感が少ない。

ただし、革命当初、ホメイニ以外に6人のマルジャ（宗教最高権威）がおり、その一部はホメイニのイスラーム政権論に反対した。その理由は、法学者統治論はスンナ派のカリフ論に類似する、最高指導者の選出が宗教界の最高権威の協議によってではなく革命勢力のメンバーによる、特定のマルジャが国家の最高権力につくことで宗教界に国家権力を背景にした権力闘争が予想される、宗教の国家政治からの独立性を維持できずイラクやレバノンの12イマーム派に不満が生じる、などであった。

1.1.2. 基本理念と原則

法学者統治制の具体的な政治機構は、革命以前に言及されておらず、1979年のイスラーム共和国憲法で初めて明らかにされた。この憲法はフランス第五共和国憲法を土台に、法学者統治論が各所に組み込まれている。ホメイニの一連の著書には見られない民主主義的な要素が特に1979年版では多く含まれ、革命時にホメイニと連合した左派の影響が伺われる⁶⁾。しかしながら、改定された1989年版憲法では、大幅なイスラーム体制強化が企てられている。

憲法第1章では、イスラーム共和国の建国も新憲法も「国民投票によって承認された」と記述し⁷⁾、新体制の正当性が宗教理念でなく民主主義的プロセスによることを強調する。国家の主権に関しては「世界と人類の絶対的主権は神に帰する…」としながら、「その彼（神）が人類を自らの社会の運命に対する主権者となるように創造した」と述べ（憲法56条）、国家の主権が神であり同時に神の意志によって人民でもあるという主権の二重性を採用する。

体制の基本的柱として憲法2条に6項目が記載され、1項に「唯一なる神とその支配、さらにイスラームの教えと神命への従順な信仰」があげられ、神への信仰が国家の基本であることが示される。また、イスラーム法と国家法の関係については、2条2項で、イスラーム共和国の体制が「神の信託と、その中の諸法の本質性（への信仰を柱とする）」とあり、イスラーム法が国家の基本法であることが謳われ、4条では「…すべての法律はイスラームに準ずるものでなくてはならない。この基本公の名の下に憲法の全章と全法律において強制力を持つ」とされ、イスラーム法が憲法に優先する根拠として引用される。

12条に「イランの公認宗教はイスラームおよび12イマーム派である。この基本

は永遠に変更できない」とあり、「イスラーム」でもあり「12イマーム派」でもあると表現する。ただしその続きには「このほかのイスラーム諸派…は完全に尊重され、信徒は宗教儀礼を自らの法に従って自由に行える。宗教教育、婚姻・離婚・遺産相続・遺書という個人の身上に関する問題とそれによる裁判上の争議は（独自に解決することを）正式に認められる」と述べ、建前とは別に、権威も法解釈も異なる他派を同一視することは不可能であり、他派は少数派として部分的自治を認められる。すなわちイラン・イスラーム共和国の国教は事実上12イマーム派イスラームであり、他派は自治を認められた他宗教と似た立場に置かれる。

1.1.3. 権力機構

宗教界の最高権威が国家の最高責任者として国民を指揮するという法学者統治論は憲法5条で明言される。「第12代イマーム…が隠れている間、イラン・イスラーム共和国では、行政権と人民の指導は公平、有能、時代に明るく、勇敢、管理能力に優れたイスラーム法学者に託される。」具体的には、後述の護憲評議会の半数メンバーの任命権と全員の承認、司法府の長の任命権、3軍の指揮権、革命軍および警察の長の任命権、参戦・終戦の宣言権などが最高指導者の権限として与えられた。最高指導者の選出方法は、1979年憲法では、i) 国民の大多数が宗教界の最高権威と国家の指導者として承認する者、ii) i) の該当者がいない場合には専門家会議 (khobregân。現在84名が国民投票により選出される) が1人のマルジャであり指導者の資格を持つ者、あるいは3あるいは5人のマルジャを最高指導者会議⁸⁾ を国民に推薦し国民の承認に諮る、であった。その初代がホメイニである (憲法2条、5条、107条、108条)。最高指導者職は専門家会議がその解任権を有するが、任期はなく終身で、一代君主制といった性格を持つ。

最高指導者と並びイスラーム体制独自の機構として重要な役割を果たすのが護憲評議会 (shorâ-ye negâhbân) である⁹⁾。護憲評議会は最高指導者と国会によって承認された12人の委員 (半数が最高指導者の選出するイスラーム法学者、残りが司法府が推薦し国会が承認した一般法学者) から構成され、イスラーム法および憲法に反する国会決議への拒否権を持ち、上院に相当する。加えて、憲法には明記されていないが、国政選挙における候補者の資格審査、選挙監査を行い、反体制者の国会への進出を遮るイスラーム体制の防波堤の役割を担う。

1.1.4. 1989年以降の体制強化

革命の熱気が収まり、カリスマ的存在であったホメイニ後の体制を考慮して、1989年ホメイニの死の約1か月前に憲法の改正作業が始まり、法学者統治制の強化が図られる。具体的には、最高指導者の権限の拡張、司法府のイスラーム化、最高評議会設置による国会の司法権の弱体化である。

1979年憲法ではフランスの大統領制と同様、国民の直接投票によって選出された大統領が首相を指名し、首相が諸大臣を指名し内閣を組閣し、大統領が行政府の長および三権の調整権を持ち、最高指導者の役割は全体の監督役だったが、1989年の改定によって、首相職が廃止され、大統領はそれまでの三権の調整権を失い単なる行政府の長となる。一方、最高指導者の権限に「国民の指揮・指導にあたる絶対権力」（憲法57条）、「国民の指揮権とそこから生じるすべての責任を負う」（憲法107条）が加わり、イスラーム法や憲法を超越する権威を持つ絶対君主の性格を帯びる。新たに司法長官とイラン唯一のラジオ・テレビ放送局局長の任命権¹⁰も与えられ、最高指導者は司法と放送メディアを掌握した。また、最高指導者選出のための手続きであった国民の大多数承認が憲法から省かれ（憲法5条、107条）、専門家会議の協議のみで選出され、指導者が国民から選ばれる政治体制である共和制が事実上崩れた¹¹。

司法府では、最高決定機関として設置されていた司法最高会議（最高裁長官、検事局長、3人のイスラーム法学者の5人で構成）が廃止され、最高指導者に任命された司法府長官（*rayis-e qove-ye qazâyie*）に権力が集中し、かつ、司法府長官と最高裁長官（*rayis-e divân-e âli-ye keshvar*）の資格条件に「イスラーム法学者（*mojtahed*）」が加わり（憲法157条、162条）、司法組織のイスラーム化および革命勢力の浸透が進む。

新設された最高評議会（*majma'-'e tashkhis-e maslahat-e nezâm*）は、国会と護憲評議会の間で合意に至らない国会決議を調整し、最終的には法案改正の権限を持つとともに、最高指導者の相談役として行政問題、憲法改正にも関与する。メンバーの選出は最高指導者に一任されており¹²、最高評議会の設立は立法権のない護憲評議会を側面より支援し、国会の立法権を相対的に弱体化した。

このほか、改訂版憲法では最高指導者の資格が変更し、ホメイニの後継者であ

るハーメネイーの当時の宗教的階級に合わせ、「マルジャイヤット (宗教の最高権威の位)」が外され単なる「フェクフ (イスラーム法学者)」となり、宗教の最高権威が国家の長となる法学者統治論の基本が憲法上10年で崩れた (憲法107条, 109条)。ただし、その後5年間でハーメネイー最高指導者は2階級特進を果たし、1994年よりマルジャとなり統治論に則した体制の再構築が図られる。加えて、イスラーム体制、イスラームに基づく法、法学者統治性に関する条項の変更は不可とされ、憲法改正によりヴェラーヤテ・ファキーフ体制は絶対的な体制となる。

1.2. イスラーム性と民主主義の混成

1.2.1. イスラーム刑法

現体制のもとで一部法律が改正され、イスラーム刑法 (qānun-e mojazāt-e eslāmi) という条項が新たに加わった。イスラームに反する性行為、飲酒、破壊行為、盗みに関する刑罰 (hodud)、傷害・殺人者に対する犯罪方法と同じ体罰を規定する (qasās)、傷害・殺人に対して支払われる賠償金規定 (dyāt) というイスラーム独自の法に加え、国家転覆や宗教的権威 (イスラーム、預言者, 12イマーム) および現体制の権威と重鎮 (ホメイニ, 現最高指導者) への不敬罪など本来イスラーム法にない条項 (ta'jirāt va mojazāthâ-ye bâzdârānde) が含まれる。国家治安および政治犯に関する法が「イスラーム刑法」の名の下に置かれ、姦通・同棲愛・集団性交・飲酒が社会・宗教上の犯罪として鞭打ち、死刑等の処罰対象となり、公共の場で体を覆う服装でなかった女性に拘留あるいは罰金が課される¹³⁾。

1.2.2. 女性の社会的立場

西欧の人権とイスラーム法の双方を含む現憲法では、両者の解釈が異なる女性とイスラーム以外の諸宗教に関して微妙な表現が使われる。憲法19条は、「イラン国民は如何なる部族であっても平等に法が適用され、色、種族、言語によって差別されない。」20条では、「すべての国民は男女平等に法の保護を受ける」と明記したうえで、「すべての者がイスラームの規定を遵守したうえで…」という制限が加わる。

旧体制の白色革命 (1963) で成立した女性の参政権が革命後も引き続き認めら

れ、教育機会は男女平等に与えられ、近年では女性の高学歴化が進む。国会議員、弁護士、医者、大学教授、役人とさまざまな分野に相当数の女性が進出している。他方、家族法、婚姻法はイスラーム法に則しており、女性は男性の保護者に社会的に依存する。例えば、女性は婚姻前は父親、婚姻後は夫の保護下（婚姻法（1931年制定）9項）にあり、婚姻には父親の承諾が必要、女性の単独旅行は特別の場合でなくては許可されない。婚姻後は夫が家族の衣食住（nafaqe）を経済的に担うことが法的に義務づけられる一方、妻が夫に対する義務を果たさなければ扶養される権利を失う（民法第2巻（1934年制定）1,106, 1,108項）。さらに、シーア派ではスンナ派で売春に近いとして禁止されている一時婚制度を容認するため、婚姻法でも認められる¹⁴⁾。法的女性の地位の相対的劣位は刑法における身体を傷つけられた際の傷害賠償金（dyât）に顕著にあらわれ、金額はイスラーム法に合わせ男性の半分に抑えられる。これらの女性の法的地位は、特に高学歴で社会進出を果たした女性からの批判的的となる。

1.2.3. イスラーム以外の宗教の法的扱い

現行の憲法13条にはゾロアスター教、ユダヤ教、キリスト教を少数派宗教として公認し、自由に宗教行事を行い、宗教教育、婚姻・離婚・遺産相続を自らの教えに沿って行うことを認めている¹⁵⁾。この点は少数派イスラーム諸派と同様の扱いだが、少数派公認宗教には、憲法64条で国会議員を独自に選出する権利が与えられており、定員はゾロアスター教とユダヤ教が各1名、アッシリア教会とカルデア教会は合同で1名、アルメニア教会は北部と南部で各1名である。

現行の法体系にイスラーム法が顕著に採用された分野は家族法、婚姻法、刑法で、それ以外の分野では彼らは国民として同等の権利と義務を持つ。例えば、国民は登録庁（sâzmân-e sapt-e ahwâl）から発行されるシェナースナーメと呼ばれる身分証明書を持つが、そこに宗教項目はない¹⁶⁾。兵役義務は宗教に関係なく満18歳を過ぎた学業を終えた男子に課され¹⁷⁾、イラン・イラク戦争時には多くの非ムスリム男子が負傷し、命を失った。法律的に負傷者はムスリムと同様に「勇者」として勇者財団（bonyâd-e jânbâzân enqelâb-e eslâmi）から保護され、戦死者は「殉教者」としてその家族は殉教者団体（bonyâd-e shahid enqelâb-e eslâmi）の保護を受ける。また旧体制に引き続き、現体制では宗教による税法上の差異はなく、他宗教信

者に課する宗教税はない。

ただし、イスラーム法が適用された分野では国民としてではなく、非ムスリムとしての待遇を受ける¹⁸⁾。例えば婚姻に関して、少数派公認宗教は自宗教内結婚には独自の婚姻規定を適用できるが、ムスリム女性と非ムスリム男性との婚姻は民法の1,059項で禁止される。ムスリム側の他宗教への改宗に関しては、国法となったイスラーム刑法には棄教者に関する規定はないが、イスラーム法では棄教者(mortad)は死刑とされ¹⁹⁾、慣習上非ムスリムとムスリムとの婚姻は前者のイスラームへの改宗を意味する²⁰⁾。このため、ゾロアスター教ではムスリムとの婚姻による信徒数の減少が著しく、キリスト教とユダヤ教では自宗教の存続のため同一宗教内結婚を原則とする。加えて、革命および現体制の信奉者であることを雇用条件とする司法府、警察、軍隊(職業軍人)、イスラーム系財団には就職できない。その他の一般の国家公務員にはなれるが、大臣職には就けない。

一方、少数派公認宗教以外の非イスラーム宗教と無宗教に関する法的記述はなく、非公認宗教は宗教施設を私財として保持するしかなく、公共の場で宗教行事を行えない。新興宗教に関しては、他の一神教と同様により新しい宗教を「宗教」として認めない。無宗教について、その取り扱いを尋ねても通常は「存在しないので何の規定もない」という返答がなされる。革命初期に共産主義者が排斥されて以来、公的には無宗教は存在しないということになる。

1.3. 宗教と国家の融合

1.3.1. 公立学校における宗教教育

イラン教育制度は小中高 + 大学準備学校で5-3-3+1年制であり、国語であるファルシと呼ばれる現代ペルシヤ語をイラン国内の如何なる語族も共通に小学校から学ぶ。中学1年生からは、アラビア語が全生徒に必須科目となり、英語は中学2年から第一外国語として加わる。アラビア語の中・高等教育における義務教育化については、イスラーム宗教・科学で使用され、かつ国語ファルシの多くの語の語源であるという理由をもって憲法16条で定められる。

宗教教育に関しては、国語の授業の一環として小学校1年生でクルアーンについて学ぶが、正式に宗教の授業が始まるのは小学校2年生からである。ナマーズと

呼ばれるお祈りについては小学校2年生から習い始め、女子が宗教的にお祈りを義務づけられる小学校3年生(数えて9歳)で男女とも習得する。宗教の授業は小学校では週に2時間、中学では3時間、高校では4時間で、コンクールと呼ばれる国立大学受験共通試験においても、「イスラームの文化と学問」という科目名で宗教は国語と外国語、アラビア語と並び受験共通科目である。

大学においては、全学科に一般必須課目として宗教の授業が義務づけられる。2年制(短大コース *kârdâni*)と4年制(学部コース *kârshenâsi*)とでは授業数が異なるが、4年制の場合、イスラーム学、イスラーム道徳・躰、イスラーム革命とその背景、イスラームの歴史、アラビア語のイスラームテキスト学習の6科目がある²¹⁾。これら6科目については、7人の委員から構成される神学・イスラーム学授業計画作成委員会 (*komite-ye bamâmerizi-ye dorus-e elâhyât va mo'aref-e eslâmi*) がカリキュラムとテキストを決定し、科学・調査・技術省下の高等教育普及局 (*daftar-e gostarsh-e âmuzesh-e âli*) の承認を経て全国で実施される。私立・公立を問わずすべての大学でイスラームの授業が必須課目なため、教授陣の大量供給確保と授業内容に関する宗教界の合意を獲得するため、神学の中心地コムとの連携が行われている。コムに設置された授業計画作成委員会の事務所は、教授陣の選出と各大学への派遣、および宗教の全国統一教科書の編集・出版を行う²²⁾。

少数派公認宗教に属する生徒は小中高では、イスラームの授業の代りに自らの宗教団体が実施する宗教の授業に参加できる。また、受験においても、少数派公認宗教は独自に宗教の問題を作成し実施する。ただし、大学の一般必須授業で宗教を教える機関が少数派にはなく、生徒はイスラーム関係一般必須課目の代りに他の社会科学系の授業を選択できる。実際には、他学部、他大学に出向いて授業を受ける面倒から、多くの少数派はイスラーム教徒と同様にイスラームの授業を選択する。

1.3.2. 国家による布教活動

国教の広報・布教活動機関としては、最高指導者直轄のイスラーム広報庁 (*sâzmân-e tabliqât-e eslâmi*) と、各地のホーゼ (イスラーム法学教育区域) の種々の研究所がある。それらは税法上優遇され、ワクフ・慈善事業庁からも援助を受ける。イスラーム広報庁は革命後に結成され、各県庁所在地に事務所を持ち、若い

女性（18～27歳）と一般大衆を対象にしたイスラーム教育、アラビア語・英語教育、そして宗教関連の出版の三つを柱とした活動を行う。イスラーム教育では定期的な宗教講義の開催、宗教家のいない村落地域への神学生派遣を行い、宗教の大衆化に貢献する。主なる運営資金は最高指導者に集まったホムス（マルジャのみに支払われる宗教税）から出ているという²³。

イスラーム関連の書籍は豊富で、2001年に出版されている6,800種、約4,000万冊 [sâlnâme-ye âmari-ye keshvar 1380: 639] の宗教関係書籍の大多数がイスラーム関連と考えられる。特にコム研究所や出版社、イスラーム広報庁から出版される書籍は、さまざまな援助と国家からの紙の支給によって他の図書半額以下の値段に押さえられ、普及の便宜が図られる。放送メディアに関しては、民間放送はなく、最高指導者直轄の国営放送庁が、テレビ・ラジオそれぞれにクルアーン専門局を一つ設け、10ラジオ局の国内向け放送の23%、8テレビ局の国内向け放送の17%をイスラーム教育の時間に割り当てる [sâlnâme-ye âmari-ye keshvar 1380: 617, 625]。現体制の安定につながる宗教教育の普及媒体として、出版・放送が如何に重視されているかが窺える。

最高指導者が指導するイスラームの普及活動とは別に、大統領府の周辺で諸宗教間の対話を促進するための三つの団体が新たに設立された。これらの団体は、国内的には国民の宗教知識向上による他宗教に対する偏見および摩擦の解消、国外的にはイスラーム文化の紹介を目的とし、国内の諸宗教間の対話と海外の諸宗教との交流を行う。諸宗教対話センター (markaz-e goftogu-ye adyân) は1997年ハータミーが大統領になった年に文化・イスラーム指導省とイスラーム広報庁の国際部が合併し設立され、国内の諸宗教、海外の諸宗教、さらに国内のイスラーム諸派の研究と相互の対話の企画を行う²⁴。諸文明対話の国際センター (markaz-e beynol-melali-ye goftogu-ye tamadonhâ) は1998年の国連でのハータミー大統領の「2001年を諸宗教の対話の年とする」という提言を受けて設立され、大統領府の管理のもとに運営される。当センターは国内・国外の宗教間の対話・研究企画と出版に加え、研究および研究者の財政的援助、海外の研究者・宗教関係者の招待、国内の研究者の海外派遣を行う。現センター長は元文化・イスラーム指導省大臣のモハジェラーニである。諸宗教対話研究所 (mo'asses-e goftogu-ye adyân) は、大統領府の副長であるアブタヒが個人的に設立した、国内の諸宗教間の対話と研究

を主に行う機関である。加えて、大統領に関係しない唯一の機関としてコムの宗教研究センターが挙げられる。コムのホーゼの1機関で、大学を含めた政府機関から依頼された外国語書物の翻訳と諸宗教の研究を行う。

1.3.3. 国家による宗教儀礼の管理

革命当初決して宗教界全体が新体制に肯定的であったわけではなく、ホメイニと革命推進派にとってイスラーム体制の正当性を脅かしかねない宗教界内部からの体制批判を抑えることは、体制を確立するために不可欠であった。このため、国家による宗教界の統制、宗教儀礼のナショナリズム化が進む。

宗教家法廷 (dâdgâh-e vije-ye ruhânyat)

宗教家法廷は宗教家 (ruhâni)²⁵⁾、すなわちイスラーム法学を勉強し、宗教普及に従事する者のために特別に設置される法廷で、非公開でその内容はメディアには載らない。ホメイニが宗教家を世俗勢力から守るために一般の裁判官でなく、イスラーム法学者 (mojtahed) である裁判官によって裁く特別裁判所を設置した。現在では、裁く側が体制派の宗教家で裁かれる側が非体制的宗教家である可能性があり、宗教界を国の方針に沿って統制する役割を担うものとみなされている。

金曜礼拝

金曜礼拝では、各都市に設置された集団礼拝場に信徒が金曜日の午前中に集まり、地域の宗教家代表2人の訓示の後に集団礼拝が行われる。宗教儀式ではあるが、革命後のイランでは政治メディアとして大きな役割を果たし、各主要都市の金曜礼拝師の発言は翌日の全国版の新聞に掲載される。特にテヘランの金曜礼拝は政治色が強く、革命後、イランで初めての金曜礼拝が行われたのはテヘラン大学キャンパスであり、集会モスク (masjed-e jâme') ではなかった。これは、地理的利便性に加え、世俗的学問の中心であるテヘラン大学に対するイスラーム革命の勝利を意味した。現在でもテヘラン大学での金曜礼拝には毎週政権の要職にある宗教家が政治課題、社会・国際問題などを語り、その様子はラジオ・テレビ中継される。

地方都市では、各地の宗教家のうち1人を最高指導者が金曜礼拝師 (emâm jom'e) として選び、毎週集会モスクでテヘランと同様に現在最も注目されている社会・政治問題に意見を述べる。彼らの多くは都市における最高指導者の代理人 (namâyande-ye wali faqif) を兼ねており、地方行政の最高会議にも出席し、地方に

おける体制維持の柱となる。よって体制批判発言を行って解任されたイスファハーンイスマイルの金曜礼拝師は例外的であり、イスファハーンイスマイルの宗教界の独立性を窺わせる。

ハッジの国家管理

巡礼はムスリムの一生における一大事業であり、その経済・社会効果を鑑みて、旧体制でも1972年以降は巡礼庁 (*sâzmân-e haj-o zyârat*) で管理し、現体制に引き継がれる。ただし、巡礼庁の長は現在、最高指導者の代理として選ばれたイスラーム法学者が担当する。イランで代表的な巡礼は3種で、第一がサウジアラビアが各国の人口に合わせて人数割り当てをする巡礼月のマッカ巡礼ハッジ・タマツト (*haj-e tamatto*)²⁶⁾、第二は巡礼月以外のマッカ巡礼であるハッジ・ウムラ (*haj-e omre*)、第三がイラク、シリアにあるシーア派の聖地巡礼である。2001年の統計によると約9万人がハッジ・タマツトに、21万人がハッジ・ウムラに、そして旅行余暇庁によると30万人がカルバラ巡礼に参加した [*sâlnâme-ye âmâry-ye keshvar 1380: 644*]²⁷⁾。

現在巡礼庁が管理・実施するのはハッジ・タマツトのみで、3年に1度志願者を募り、くじ引きで順番を割り当てる。各地域ごとに120~180人の希望者を一つのグループにまとめ、出発前には研修を行い、巡礼のおりには特別ビザ、交通手段、宿舎の手配を行い、各グループに宗教家、旅行責任者、料理人、給仕、雑用係、案内係等を同行させる。旅費は参加者が払うが、27日間の旅行を最低で1,000ドル、つまり個人巡礼の1/3の値段に抑え、巡礼の大衆化に貢献する。ハッジ・ウムラの受付登録は巡礼庁が行うが、旅行の手配は民間旅行会社や財団系の旅行庁に振り分けられる。負傷兵・貧窮財団傘下の旅行・余暇庁 (*sâzmân-e syâhati va markaz-e tafrihi*) は最大規模の旅行代理店で、年間1万人のイラン人をハッジ・ウムラに送り込む。シーア派の聖地巡礼は1999年より民間に委託された。

1.3.4. 宗教と革命の名もとの開発・援助活動

革命後、ホメイニを支援した人々や組織がイスラーム革命推進を唱え、政府あるいは最高指導者直轄の財団あるいは庁として国家機構に組み込まれる。活動分野は国防、革命思想と宗教の普及、弱者救済、辺境地開発等に及ぶ。以下では特に弱者救済と辺境地の開発に貢献した革命推進団体を紹介する。

村落聖戦隊 (*jahâd-e sâzandegi-ye rûstâhâ*)

1979年革命の目標の一つとして、農村・遊牧民地域の貧困の克服、開発促進のために村落建設聖戦隊が結成された。革命当初、多くの大学生・高校生がボランティアで参加し、村落地域の奉仕活動に従事した。1979年末に活動の責任者としてホメイニの側近の一人であったベヘシュティが任命され、1983年に聖戦隊は省に格上げされ、活動内容も当初の経済、教育、衛生に関する奉仕活動から、他省庁の協力を得て村落の道路やダム建設、水路・水道の整備、電力施設の設置などに拡張する。2001年には多くの部門で業務が重複する農業省と合併し、聖戦・農業省となり現在に至る²⁸⁾。現体制が都市より辺境地で高い評価を受けるのは、聖戦隊とその関係庁の活動成果によるところが大きく、弱者への奉仕と援助を重視するイスラーム思想と革命の機動力が国家機構の中でうまく噛み合った例といえる。

イマーム・ホメイニ・救済委員会 (komite-ye emdâd-e emâm Khomeyni)

当委員会の母体は、1963年ホメイニを中心とするイスラーム運動のメンバーにより、反体制運動で逮捕された政治犯家族の保護を目的に結成された。革命達成直後イマーム・ホメイニ・救済委員会に改名、改組され、寡婦や病人が世帯主の家族、村落地域の60歳以上の老人および老人が世帯主の家族に生活費、子供の教育費²⁹⁾、婚姻の持参道具の支給、自立援助金の貸し付け等を行っている。現在600万人が当委員会の保護を受けており、イラン最大の救済団体である。組織的には最高指導者の直轄ではあるが、資金の80% (2003年) は政府から出ている。それ以外の収入は最高指導者や民間の援助、サダカ (喜捨)、さらに当委員会独自の経済活動による。サダカ制度は1985年に始まり、1998年の統計では全国に120万台の現金寄付箱が設置され、年間2,600万ドルに達する一般からの寄付が集められる³⁰⁾。

貧窮・負傷兵財団 (bonyâd-e mostaza'afân va jânbâzân)

接収された前国王の家族の財産およびパフラヴィー財団を基盤として1979年3月に設立された。全国の高級ホテル、旅行会社、遊園地、公園、スキー場の経営から、農業、工業、建築、運輸業まで幅広い経済活動を行い、1984年以降税金等の優遇措置を受けて急成長し、600以上の企業を抱えるイラン最大のコンツェルンに成長し、現在その総収入は年間30億ドルに達する。貧窮財団は負傷兵財団と連携しており、その収入の一部は20万人に及ぶ負傷兵の生活援助に充当される。負傷兵の救済の50%を財団の収益で賄うユニークな制度である³¹⁾。

殉教者財団 (bonyâd-e shahid enqelâb-e eslâmi)

現在のイランで殉教者 (shahid) とは、国家の防衛と正義のために死亡した者—革命中の死者、イラン・イラク戦争とクルド紛争による軍人戦死者、職務中に殺害された警官、国の過失による犠牲者—に与えられる称号である。殉教者と認可された者の遺族は生活保護と大学入試、就職における優遇措置を受ける。イラン・イラク戦争では13万人以上の兵士が戦死したが、その多くは都市周辺および地方の比較的貧しい家庭の出身といわれる [Digard et. al. 1996: 197]。2004年には殉教者財団の財源の85%が政府予算から出ているが [http://www.shahid.ir/, 2004/10/8] 殉教者とその家族を宗教的英雄かつイスラーム国家の象徴として扱うヴェラーヤテ・ファキーフ制の強力な支持団体となる。

2. 主な宗教団体と国家による管理機構

2.1. イランにおけるシーア派12イマーム派の組織

2.1.1. 12イマーム派の位階

12イマーム派法学の法源はクルアーン、伝承 (ハディース)、合意 (イジュマー)、理性 (アクル) であり、なかでも理性を用いた解釈 (イジュティハード、ファルシ発音はエジュテハード) が非常に重視され、解釈の能力によって法学者は階級づけられる。法学を学び始める者は最初の階級サトフ (表面) に属し、イスラーム法学のテキストを暗記して覚える。修了者はハーレジ階級 (暗記段階の外) に進み、問題に対し意見や批評を行うことを学ぶ。ハーレジを修了すると最高権威 (マルジャ) のもとで学問を積み、師から法解釈の許可が与えられた段階をエジュテハードといい、許可された者をモジュタヘドと呼ぶ。一般の信徒は法解釈の論文を公表したモジュタヘドの中で最もよいと思われる者の発言と書物を日常生活の指針、問題解決の規範とする。信奉者の多いモジュタヘドの中で、法解釈の内容、世論の評価が高い者に、最高位の学識者と認められるとマルジャ (参照) あるいはマルジャエ・タクリード (模倣参照) の称号が与えられる³²⁾。

マルジャは時代によって12イマームシーア派単一あるいは複数連立となる。1961年に単一のマルジャであったボルジェルディ (Hoseyn Tabâtabâyi Borujerdi,

1875-1961) が亡くなってから当時のシャーの宗教権力分散政策も影響してマルジャが複数になった。さらに、ナショナリズム台頭によるイラン、イラク間でのマルジャの一部分離とマルジャ間におけるイラン体制派・体制批判派の対立でマルジャが誰であるのかの見解がそれぞれの人の政治傾向によってずれを生じる。

体制側のマルジャ人選への圧力は革命5年後の1994年に、コム（Kum）の諸神学校集合本部 (daftar-e jâme'e-ye madoresin-e hôze-ye elmie-ye Qom) が亡くなったマルジャ、アラーキの後任者を発表した際に顕著に表れる。「非ムスリムの謀略と反イスラームの暴言がないかを考慮し、それらを排除するため」人選を行い、同本部公認のマルジャ7人の名前を発表したが [Âwardi 1379/1998: 5]³³⁾、発表の前日にテヘランの宗教家が結成した有力政治グループ (jâme'e-ye ruhâniyat-e mobârez-e Tehrân) が、当時マルジャでなかったハーメネイー最高指導者を含むホメイニの側近の3人を「マルジャでなくても」「論文が提出されてなくても」信徒が追従することを推奨すると宣言し [idem: 6]、暗にこの3人をマルジャとして公認するよう宗教界に圧力をかけていた。結果的には3人ともが翌日のリストに入り、少なくとも1993年までマルジャとして知られていた現体制に批判的なモンタゼリが外されていた。

2.1.2. マルジャを中心としたネットワーク

ホムスはマルジャのみに支払われる宗教税で、収入の1/5をそれに充てることが望まれる。どのマルジャに支払うかは個人の選択に任されている。そこで各マルジャは先代のマルジャから引き継いだ各地に広がるネットワークを使って広報活動と宗教税と寄付の集金に努める。イランの場合、ホムスや寄付を通して宗教団体を財政的に支えるのは一般大衆よりはバザール商人であり、各都市の特にバザール周辺にはマルジャの代理人事務所が置かれ、弟子あるいは地元の宗教家がマルジャの代理人 (wakil あるいは namâyande) として、ホムスとザカートを集金にあたる。払い込まれた金額の一部は地方の分として残され、残りはマルジャに送金される。1人の宗教家が2-3人のマルジャの代理人であることも可能で、このネットワークは個人の人脈に基づく。マルジャにはこのほかわクフ (寄進) や寄付という財源があり、集まった資金は自らが管理する学校、研究所、図書館、出版社、布教センターの経営、および学生の奨学金に使われる。この集金システムをもとに、革命前、マルジャを中心とする宗教集団は財政的に国家から独立し、国家

の介入を最小限に食い止めることができ、反政府運動の核になりえた。

伝統的には各マルジャが独自のネットワークを持ち、個々に教育、布教、慈善活動を行い、それぞれ独立性が強かったが、この様相はイスラーム政権の誕生で多少変化してきた。一例はコム宗教団体管理会議 (shorâ-ye modiriyat-e hoze-ye elmie-ye Qom あるいは shorâ-ye âli-ye hoze-ye elmie-ye Qom) の結成と国家による当会議の承認である。当会議は各マルジャの事務所を代表する9人の委員から構成され、現在イスファハーンとマシヤドを例外として各地の多くの神学校が当会議の管理下にある³⁴⁾。当会議には教育センターと研究センターがあり、神学校や法学者の開く授業・ゼミナールの管理は教育センターが行い、各神学校の初等教育における教育方針と授業カリキュラムは研究センターが統一的に定める。管理会議には各マルジャに集まったホムスの一部が委託され、管理下の神学校の学生の奨学金、教授の給料として配分される。国は、当管理会議で承認された神学校については収入の免税処置を適用し (1989年に改定された税金法2項)、当会議の統制力拡大と公認化を支援する。

2.1.3. 宗教複合体 ホーゼイエ・エルミエ

ホーゼイエ・エルミエ (直訳は学問の園、学問の区域) はイスラーム法学教育区域で、モスク、神学校、図書館や寄宿舎等の施設の集まった地域全体を一つのホーゼと数える。これは伝統的な教育機構に由来する用語で、各法学者は1部屋を借りて自由に講義を行う一方で、学生も寄付も多く集まる有名な法学者のもとでは学校が建設され、さらに大規模になると図書館や出版、広報部、研究所、宿舎を備える。こうした大小の組織が複数集まった区域がホーゼであり、個々の神学校を指すのでも³⁵⁾、マルジャの所有地でもない。

イランの各都市に存在するが、国内では特にコム、マシヤド、イスファハーンのホーゼがその規模からも歴史の古さからも有名である。国外ではイラクのナジャフのホーゼが有名で、20世紀半ばまで1,000年以上12イマーム派の学問の中心地だった。しかしながら、1920年にイラク・シーア派が英国の支配に反対し、弾圧を受けたため、高位の法学者たちがイランに戻ってきた [Digard et. al. 1996: 86]。1922年にマルジャであるハーエリ (Hâj shikh Abd-ol-Karim Hâyeri; 1858/9-1936) はイランに帰国後コムを再建し、1944-5年には当時単一マルジャであったボルジェ

ルディがコムに移って学生数が増加した。70年代以降のイラクのバース党のシーア派弾圧とイラン革命以降の財政的優位が原因でコムの学生や法学者の数はさらに増し、現在では大小含め200の教育施設、4万人の学生を抱えるシーア派最大のホーゼとなった。

2.1.4. 宗教家の養成システムの変化

伝統的な宗教教育システムは日本の伝統芸能における師匠による弟子の養成方法と似ていたが³⁶⁾、革命の20年前頃から数人のイスラーム法学者のもとで今日の近代的システムが始められ、革命後飛躍的に進展した。現在コムでもイスファハーンでもマシヤドでも、特にハーレジ（暗記修了）までの段階において世俗の学校システムが採用された。入学には、中学あるいは高校卒業の学力が要求され、入学試験で選抜される。入学するとサトフ（表面）と呼ばれる10段階に分かれたコースに入り、学年末に試験に合格すると進級する。特にサトフの最初2段階では、伝統的口頭試問に加え筆記試験が採用された。また、生徒が教授を自由に選ぶのはサトフの第6・第7段階となり、サトフの10段階の最後にハーレジに達したかどうか2人のモジュタヘッドが審査する。

授業科目も現代化した。サファヴィ朝時代に創立されたイスファハーンのサーデグ神学校では、現在イスラーム法、論理学のほか、外部から教授を呼んで数学、英語、コンピュータの必須科目、さらに社会学、経済学という自由選択科目の授業を行う。神学校の大学化と国際化も進み、マシヤドとコムには神学に他の専門学科を加えた大学組織が現れ、英語教育も行っている。なかでも、社会科学と宗教学の2学部を設置するコムのイマーム・ホメイニ教育・研究大学では、博士課程の生徒をヨーロッパ、カナダ、オーストラリアの大学に送り込み、学際的・国際的なイスラーム学者の育成を目指している。神学生の要求にあわせ、神学校から一般の大学への編入も盛んで、文化革命最高会議 (shôrà-ye âli-ye farhang-e enqelâb-e eslâmi) の決定により学力レベルに合わせて国立大学の神学およびアラビア語学科の短大、学部、修士、博士課程の編入試験が受けられる。海外からの留学も奨学金システムが整備したコムでは盛んに行われており、現在世界50か国のシーア派神学生がコムで勉強する。外国人学生はホーゼの管理下にあるイスラーム学国際センター (markaz-e jahâni-ye olum-e eslâmi) を通して入学し、男子はイマーム・ホ

メイニ教育・研究学校に、女子はザフラー学校でイラン人学生とは別に学ぶ。彼らは最初にファルシの集中講義を受け、後も授業はファルシで一貫して行われる。

イラン人、アラビア語系学生に対しても国内のホーゼの教育は国語のファルシで行われている。エリート学生がイラクのナジャフでアラビア語でイスラームを学ぶという伝統が影を潜め、コム育ちの国産のエリートが大勢を占めるに伴い、ファルシの宗教関係出版物が多くなった。特にアラビア語で書かれたマルジャの著書が近年目立って減っており、題材もかつてのイスラーム法解釈からイラン革命やホメイニの法学者統治論に関するものが増え、イラン革命によって国内宗教界のイラン化が進んだといえる。

2.1.5. 民間信仰との共存

スンナ派では預言者ムハンマドの後継者をカリフと呼び、アブー・バクル、ウマル、ウスマーン、アリーの4人を正統カリフ (633-661) と認めるが、シーア派では正統カリフは存在しない。シーア派は預言者ムハンマドはアリーを自らの後継者として指名していたが、2代目のカリフとなったウマルの策略でアブー・バクルが選ばれたといい、信徒にとってウマルは敵であり現在イラン中央部のカーシャーンにウマルを殺害したアブールラの墓が聖人廟として奉られている。

また、シーア派の12人のイマームへの信仰はイマームの子孫たちへも特別な宗教的価値を、イランの各地に6,048のイマームザーデと呼ばれる12イマームおよびその子孫・関係者の墓がイマーム廟として祀られる³⁷⁾。その中でも国内最大の巡礼地はマシャドにある第8代イマーム・レザー廟で、敷地面積65 ha、廟の近くに設置された宿舎だけでも年間150万人以上の参拝客が宿泊する³⁸⁾。

いずれのイマーム廟も特殊な力があり願いごとをかなえてくれると信じられ、参拝者は木や金属の棺を囲む柵を握ったり、キスしたりし、賽銭を放り込み、祈願する³⁹⁾。願いが叶ったときにはイマーム廟で菓子を配ったり、お礼参りとして再び賽銭を出す。こうした民間信仰が偶像崇拜や神秘主義を嫌うイスラームと同居しているのは一見不思議であるが、12イマーム派ではイマーム廟参拝とイマームへの信仰は神への信仰を補助するものとして肯定的に捉えている。

2.2. 12イマーム派以外の諸宗教

2.2.1. スンナ派の分布

人口の10%を占めるといわれるスンナ派の人口は現在イラン統計センターの統計にはあらわれていない。古くなるが1962年の統計 [Iranian National Commission of UNESCO 1963: 587] では、スンナ派のうちシャーフエイ学派がイラン西部のクルド地域に150万人、ペルシャ湾岸のバンドルレンゲ周辺に7万5,000人、イラン中央部ロレスタンとファルス地方に5万人居住する。ハナフィ学派はイラン北西のゴルガン地方に13万人、東部バルーチスタンを中心に20万人、カスピ海周辺のマーザンダラン地域に5万人、ホラサン地方に3万人居住する。すなわち、中部山岳地帯のロレスタンを除いてスンナ人口はイランの国境周辺に集中するクルド、アラブ、トルクマン、バルーチ族によって構成される。シーア派台頭前のイランの最大宗派であったハンバル派は姿を消している。一方、アフガン難民によるスンナ派の人口増加も見逃せない。アフガニスタンのターリバーン政権が成立して以来多数のアフガニスタン人がイランに流入しており、現在でも50万人のみが帰国し140万人以上がイランの各地に居住する [イラン国営通信 IRNA, 2004/1/27]。

2.2.2. ゾロアスター教

ファールシではザルトシュトと呼ばれるゾロアスター教の信者は現在イランに26万人、インドに100万人⁴⁰⁾、そのほかの地域に60-70万人であり、国内では主にテヘラン、ヤズド、ケルマンに居住する⁴¹⁾。長いことゾロアスター教徒の中心であったヤズドにはダフメと呼ばれる鳥葬の塔、多数の拝火神殿が残る。革命以後はテヘランへの移住が盛んで、ヤズドには現在1万人しか居住しない。このため、ゾロアスター協会はテヘランに設置される。協会には7人の宗教的権威者であるモーベド・モーベダーン (モーベドの中のモーベド) により最高委員会が構成され、信徒の宗教的行事の管理、宗教教育、宗教家の育成を行っている。

一般の宗教行事や宗教教育はモーベド⁴²⁾ と呼ばれる聖職者が司り、国内に100-120人いる。かつてモーベドは世襲制であったが現在は協会がモーベドの育成にあたる。イラン国内に神学校はなく、最高の宗教教育を受けるためにはインドに赴くことになる。

ゾロアスター教はイスラーム以前の国教であり、多くのイラン人がイラン人は

もとはゾロアスター教で、ムスリムとゾロアスター教徒の間に民族的違いはないと意識している。こうした壁の低さのためカージャー朝末期に異教徒税のジズヤが免除されていたし、ムスリムとの婚姻が頻繁であり、文化的にも現在の国民暦であるイスラーム太陽暦がゾロアスター暦をもとにして新年は春分に始まり、月の名前は伝統的なゾロアスター暦に由来するように、ゾロアスターの伝統は国民生活に溶け込んでいる。

2.2.3. ユダヤ教

ユダヤ人のペルシヤ移住はアケメネス朝建国時紀元前6世紀中頃からアラブの侵攻が始まる紀元後7世紀中葉までに行われ [Patai 1997: 14]⁴³⁾、古代都市カーシャーン、イスファハーン、シーラーズなどにはユダヤ人居住区が形成された。サファヴィ朝以降のユダヤ教徒に対する社会的差別と改宗圧力は強く、多くのユダヤ教徒がイスラームに改宗した⁴⁴⁾。ただし、現在までイランは中東で最大のユダヤ人口を抱える国であり、1948年イスラエル建国以前には9万人、イラン・イスラーム革命直後5万人、現在2万5,000人と推定される⁴⁵⁾。

近年の人口減少からも明らかのように、イラン革命はユダヤ社会を震撼させた。パフラヴィ朝のモハンマド・レザー・シャー (1941-1979) は中東で唯一1949年にイスラエル国家を承認し友好国として技術援助を受け、国内のユダヤ人共同体は政治的に優遇されていたが、イスラエルを敵国と公言するホメイニ政権の誕生以来状況は一変した。外交政策の変更で海外のユダヤ人共同体との連絡が制限され、海外への移住が促進された。特に1999年に13人のシーラーズのユダヤ教宗教学者がイスラエルのスパイ容疑で逮捕された後、移住に拍車がかかる。国内でも、革命後、ムスリムからの偏見を避けるためカーシャーンなどの地方都市から大都市テヘランへの移住が進み、ユダヤ人口の60%にあたる1万5,000人が現在テヘランに居住する。

主なユダヤ人共同体はテヘラン、シーラーズ、イスファハーン、ケルマンシャーにあり、それぞれに協会が設置されている。テヘランのユダヤ人共同体協会はその中枢であり、在野出身の責任者のもと12人の代表からなる議会が組織され、宗教、政治、文化の3部門を運営する。当協会では4か月ごとのファルシの協会紙を発行、イラン放送協会の協力でヘブライ語の海外放送を行い、協会専用ウェブサ

イトを持つ (www.iranjewish.com)。宗教的代表者はハーハーム (hâkhâm, ヘブライ語で学者) で、かつては国内に数人いたが移住によって1人が残った。宗教家養成のための専門学校は現在なく、ハーハームおよび宗教に詳しい者が個人的に育成する。ユダヤ人用の学校はテヘランのみに設置され、男女別で4校、小学校から高校までの一貫教育を行っている。

2.2.4. キリスト教

アッシリア、カルディア教会

ペルシャ教会、東方教会、あるいはネストリウス派と呼ばれるのが現在のアッシリアおよびカルディア教会 (ファルシでは Ashri と Kaldani) の前身である。紀元2世紀、パルティア帝国の時代にローマとの国境沿いのペルシャ領に初めてキリスト教徒の共同体が出現し、3世紀初頭までにはチグリス川東岸、カスピ海沿岸、ペルシャ湾岸に教会ができるが、これらがアッシリア、カルディア教会の起りである。彼らの多くがシリア語系アラム語族だったため、典礼は伝統的に東部シリア語系アラム語で行われる [Le Coz 1995: 12]。

16世紀に大司教の継承問題をめぐって教会内が分裂し、カルディア地方の信徒が独自に大司教を選びカトリックに改宗する。これ以降、カトリックのカルディア教会とネストリウス派のアッシリア教会にわかれる。ただし、両者の間には発祥と文化を共有する「アッシリア・カルディア国家」という意識が存続する。ネストリウス派という名称について、5世紀より使用されてきたが、ネストリウスのキリスト論を正式に採用したことも、ネストリウス自身が布教活動を行った過去もないという理由で、批判が始まり、1975年大司教自ら正式にネストリウスの名前を否定した。それ以後、かつてのネストリウス派を「東方・アッシリアの使徒伝来教会」と呼ぶ [idem: 349]。

アッシリア教会の大司教は現在シカゴにおり、カルディア教会の大司教はバグダッドにいる。前者ではイランに1人の司教 (Khono Askof)⁴⁶⁾ がおおり、後者ではセナ・テヘラン、ウルミエ・サルマスの二つの司教区にそれぞれ司教が配置されている。イランのアッシリア、カルディア教会両方を合わせた人口は3万人、隣国イラクのほぼ1/10である。かつては中心地のウルミエに100程の教会があったが多くが廃墟となり、現在はテヘランが中心で、全国で15の教会がある。

アルメニア教会

3世紀頃よりアルメニア王国はキリスト教の教区を行政単位とし、国家は宗教と二人三脚で建設される。この伝統が現在でも存続しており、「アルメニア人」は宗教的ではなく国家的帰属意識を持つ集団である。

アルメニア教会がイランに定着したのは17世紀初頭で、サファヴィ朝シャー・アッパース一世は現在のアルメニスタンのアルメニア教徒をイランに移住させた。彼らはイスファハーン、シーラーズ、ラシュト、ガズヴィン、アラク、ハメダン、アンザリ、カーシャーンに定住した。特に当時の首都イスファハーンには商業と工業発展のために多くのアルメニア教徒が移植させられ、ザーヤンデルード川南岸のジョルファに居住区が形成され、25の教会が建設された。現在でもそのうちの13が残る。

現在アルメニア・コミュニティは10万人で、少数派公認宗教の中で最大の人口を抱える。そのうちの6-7万人がテヘラン、1万2,000人がイスファハーン、1,400-1,500人がタブリーズ、700-800人がアゼルバイジャンに住む。テヘランにアルメニア人口が集中し始めたのは1930年代以降で、1915年以来トルコで激化したアルメニア人大量殺戮から逃れた10万人がイランに移住、その多くがテヘランに定住した。現在ウルミエ、イスファハーン、テヘランにはオスコフ (Oskof) と呼ばれる司教がおり、3者ともが11世紀後二分されたアルメニア大司教 (jasliq) 座のうちレバノンにあるシリシ大司教座に属す。各司教区にはハリーフエガリ (khalrifegari, 代理管理) と呼ばれる共同体の社会、政治、文化、教育、福祉、宗教問題を扱う協会が設置され、11人の議員による最高会議が協会の運営にあたる。アルメニア共同体ではインド・ヨーロッパ語系アルメニア語が日常会話として使われ、独自の文字による雑誌、図書が多数出版されている。また、テヘランの協会はファルシのウェブサイトを開設している (www.arir.org)。

使徒伝来アルメニア教会 (kelisâ-ye morsali-ye arâmane) は、1742年に一部がローマ教皇の権威を認めカトリックになり [Dictionnaire de la civilisation chrétienne 1999: 227]⁴⁷⁾、アルメニア・カトリック教会 (kelisa-ye arâmane-ye katlik) となり、19世紀以降には西欧人による改宗運動のため一部が聖書主義派に改宗しアルメニア聖書主義教会 (kelisa-ye arâmane-ye anjili) と呼ばれる。ただし、いずれにもアルメニアとしての国家的帰属意識があるため教会の派閥に関係なくコミュニティ内で

の婚姻が可能である。

2.2.5. サーベイン

自称マンダーイエ (秘教の) あるいはナソラーイエ (観察者) と呼ばれる古代宗教コミュニティはイランではクルアーンの記述に従ってサーベイン (洗礼を行う者) と呼ばれる [Kurt 1972: 498]。現在7万人程がイラクのチグリス・ユーフラテス川の河岸に、2万5,000人がイランのフーゼスタン県カーレン川下流に住む⁴⁸⁾。

サーベインは正確にはユダヤ教にもキリスト教にも含まれない。彼らはユダヤ教をその起源としながら反ユダヤ教の立場をとり、ユダヤ教の預言者モーセを「悪意の預言者」として扱う。聖典にキリスト教の影響が見られるが、キリスト教に対しあからさまに敵意を抱く。彼らの最も重要な聖典は「ギャンザ (宝)」あるいは「シードラ・ラバー (大書)」と呼ばれ、神話と宇宙論が主に描かれる。それを補う書としてパプテスマのヨハネの書「ドラシャ・ジャヒア」がある [idem: 498; Fruzande 2000: 8]。いずれも東部アラム語で書かれ、彼らはイスラームの時代には「啓典を持つ民 (ahl al-kitāb)」と呼ばれ保護民として扱われる。現イラン政権は1998年以降最高指導者の指示によりサーベインを少数派公認宗教として認定する。

2.2.6. 非公認宗教バハーイー教

19世紀前半にアリ・モハンマドがバーブ運動を始める。12代目のイマームが隠れてから陰暦で数えると1844年でちょうど1,000年にあたり新たな預言者のサイクルが始まると説く。バーブ (アリ・モハンマド) が1850年に死刑になった後、二分派に分かれ、そのうちの一派がミルザー・ホセイン・アリ・ヌーリ、通称バハーオッラ (神の栄光) が率いたバハーイー教である。彼は自らを「神が遣わした者」すなわち新たな預言者だと主張した [Richard 1991: 97-98]。

イラン国内では、12イマーム派からの強い反発を受けカージャール朝からは弾圧された。立憲革命時には少数派公認宗教として認定されなかったにもかかわらず信徒の数を増やし、1979年の信徒数は50万人と予想された [Richard 1991: 99および Sourdels 1996: 150]。パフラヴィー朝モハンマド・レザ一国王の時代には海外からの政治圧力もあり、一時期活動が自由になり社会進出も盛んになりバハーイー

一出身の首相が出現するが、イスラーム革命後は、教義上の問題、イスラームから他宗教への改宗者としての罪、さらに対抗する西欧勢力への接近、特に本部が敵国イスラエルにあることから生じる疑惑により弾圧を受け、多くが海外に移住する。現在イランに46万3,151人が住み、全バハーイー人口全体の0.69%と推定される [http://www.adherents.com/, 2004/1/22]⁴⁹⁾。

2.3. 宗教団体の管理

2.3.1. 宗教団体の登録

宗教団体の活動は政治団体、社会グループ、職業組合と同様に国家の独立、治安、個人の自由、イスラームおよびイスラーム共和国の基本に反していなければ自由であり、個人はその活動に自由に参加できるということが憲法の26条で定められる。これを受けて1981年に成立した政治団体・出版法 (刑法 *hoquq-e jazāyi* の中の *ahzāb, matbu'āt*) では、イスラームおよび少数派宗教団体は他の社会・政治団体と同様に内務省に教義、機構、責任者に関する情報を提出し、同省で開かれる司法と国会からの代表者も含めたコミッションの協議を経て認可される。

2.3.2. 宗教施設、収入の管理

1996年の統計ではモスクやイマーム廟などのイスラームの宗教施設の土地・建物の95.8%がワクフ (寄進)⁵⁰⁾ によって供給されている [markaz-e âmâr-e Irân 1998: 10]。つまり、宗教施設はワクフで与えられた土地に建設され、ワクフされた住宅地、農地、バザールの賃貸料が宗教団体の運営資金の大部分を占める。ワクフは宗教団体の財源であり、国家によるワクフ管理は、広大な無課税の土地の把握と宗教団体の経営監査を意味した。1910年より一部のワクフ資産がワクフ法のもと国家によって管理され、1960-70年代にパフラヴィー朝はワクフされた農地の国への払い下げと農民への分割を法令化し、宗教勢力の財政基盤の切り崩しを行う⁵¹⁾。イスラーム体制のもとでは、逆にワクフされた農地の政府による買い上げを禁止して⁵²⁾、宗教団体の利益を保護する政策に切り替えた。

現在ワクフされた土地建物は登記庁 (*sāzmân-e sapt-e asnād va amâllak*) で登記される。この記録は諸ワクフ・慈善事業庁 (*sāzmân-e owqâf va omur-e kheyrie*)⁵³⁾ に

連絡され、ワクフ・慈善事業庁は宗教団体の経営監査を行うと同時に、一般ワクフのうち管理者 (motawali) や責任者 (tolyat) が不明なもの、権利争いが生じている物件の経営を直接行う。ワクフ法に基づき、例外としてワクフ・慈善事業庁管轄にも政府の管理にもないのが国内の4大イマーム廟⁵⁴⁾である。責任者は最高指導者によって任命され、経営・管理について政府は監査を行わない。

例えばイラン最大の8代目イマーム・レザー廟のあるホラサン県マシャド市にはレザー聖財団 (âstân-e gods-e razavi) と呼ばれるワクフ収入を財源とした一大複合企業がある。旧市街のほぼ58%に及ぶ土地はイマーム廟に寄進され [Hourcade 1989: 117], そこからの収入をもとに宗教・文化施設の運営と企業投資を行い13万6,000人が財団で雇用されている⁵⁵⁾。

一方、他宗教は信徒により寄付された不動産、動産をワクフとして登録する。管理人の明確なイスラーム宗教団体と同様に、それぞれの宗教団体が独自に経営管理し、毎年ワクフ・事前事業庁の監査を受ける。

2.3.3. 税制上の優遇措置

宗教関係収入で直接税が免除になるのはコムの宗教学校管理委員会 (shorâ-ye modiryat-e hoze-ye elmie) で認可された宗教学校の収入、大臣委員会で認定された革命推進関連団体⁵⁶⁾の収入、ワクフからの利益のうち開発および諸ワクフ・慈善事業庁の支出にあてられる額面、個人収入のうち最高指導者の管理機構を通して行われたマルジャへの寄付 (ホムス) および貧しい者への寄付 (ザカート) として支出された額面である。

ワクフされた物件からの収入で無税になるのは、その収入がイスラーム布教活動、文化・科学・宗教・技術調査、発明、教育、衛生、モスクやモサッラー・宗教学校の建設・維持・改修、宗教行事、遺跡の改修、地域開発、学費、貧者の救済等に使用されている場合に限られ、諸ワクフ・慈善事業庁が毎年収支決算を監査し、無税措置が取られる。宗教団体の賽銭収入、少数派公認宗教団体の収支に関しても同様に諸ワクフ・慈善事業団が監査・認定した場合には無税となる [mavâd-e eslâhi az qânun-e mâlyâthâ-ye mostaqim, 1371/2/27, 2.3.5項]。

注

1) ファルシの日本語表記に関して:

- i) 現在一部の文献では、語末の無音の *h* を表記したり、特に英語圏においては [e] を [i] と表記したり、現代ファルシ発音とは異なる表記が行われているが、本稿においては現代ファルシの表音表記を原則とする (表示表記ではない)。現代ファルシ発音の参考文献として *farhang-e fârsi-ye emruz (A Dictionary of Contemporary Persian Language)*, 1373/1994, *Moassese-ye nashr-e kalame/Tehran* を使用する。ただし、日本語の中に既に馴染んでいると思われる用語については、ファルシ発音に従わなかった。例: イスラーム、イマーム、クルアーン、シャリーア、ムハンマド (預言者を表すときのみ)。
- ii) 長音母音を示す母音の上の横線の代わりに「^」の記号を使用する。
- iii) 無声破裂音 [q] については、*qom* コム, *faqif* ファキーフと日本語の [k] 音に、無声摩擦音 [kh] については [h] 音にトランスクリプションする。
- iv) 本文中、アラビア語読みとファルシ読みが異なる単語の表音記述に関しては、日本での使用が定着していない限りファルシ読みを優先した。以下に対照表を掲載する (カタカナ表記のアイウエオ順)。

カタカナ表記	アルファベット表記 (ファルシから)	日本語表記がファルシ 発音と一致しない ×
アクル	Aql	×
アーヤトollah	âyatollâh	×
アラーキ	Alâki	
アリ	Ali	
イジュマー	ejmâ'	×
イスファハーン	esfâhân	×
イスラーム	eslâm	×
イマーム	emâm	×
ヴァキール	waikl	
ヴェラーヤテ・ファキーフ	welâyat-e faqih	×
エジュテハード	ejtehâd	

オズマー	ozmâ	
クルアーン	Qorân	×
コム	qom	×
ザカート	zakât	
サダカ	sadaqæ	×
サファヴィ	Safavyie, safavi	
シャーフェイ	Shâfè'i	
シャリーヤ	shar'iyæ/shar'iyât	×
ハーエリ	hâyeri	
ハータミ	khâtami	×
ハディース	hadis	×
ハナフィ	Hanafi	
バハーイー	Bahâyi	
パフラヴィ	pahlavi	
ハーメネイー	Khâmeneyi	×
ファルシ	fârsi	×
フェクフ	feqf	×
ホーゼ	hôze	
ホメイニ	Khomeyni	×
ボルジェルディ	borjerdî	
マドレセ	Madrese	
マルジャエ・タクリード	marja'-e taqlid	×
ムーサー	musâ	
ムハンマド (預言者の呼称のみ)	mohammad	×
モーベド	Mauved	
モジュタヘド	mojtahed	
ルーハーニ	ruhâni	
ワクフ	waqf	×

2) イラン語系としては、標準語に採用されているファルシ以外に、ローリ、コルディ、ギーラキ、

ターレシ、バルーチなどがあり、トルコ語系ではアーザリ、トルクマニ、さらに、アラビア語、アルメニア語が話し言葉として使用されている。最近の言語別人口統計は存在しないが、1959年の統計によると、ファルシ人口は総人口の約50%、第2位を占めるトルコ語系は20%を超えている。

- 3) 正確には **Ruholla Musavi Khomeyni** で、イランでは名の前にアーヤトッラー、アーヤトッラー・オズマー、イマーム、革命の指導者 (ラフバル) などの敬称が足される。
- 4) 第12代イマーム、マフディ (868-874?) は5歳あるいは9歳のときに姿を隠し、66年間は現世との連絡があったがその後連絡を断ち、完全な「お隠れ」状態に入ってしまったとされる。現在まで信徒は、彼が再来し、この世からすべての悪を追放し正義を蘇らせることを信じて待っている。
- 5) 特にイスラームの近代化とイスラーム政権を強調したパキスタンのマウドゥーディ (Maududi)、エジプトのハサン・アルバンナ (Hasan al-Banna) とムスリム同胞団のイスラーム国家論はイランの思想家に新たな近代的イスラーム論の形成を促した。1945年に結成されたフェダーイーヤーネ・エスラーム (イスラームへの奉仕者) の創立者ナッヴアーブ・サファヴィ (Nowwâb Safavi) のイスラーム政権論は少なからずホメイニに影響を与えた。
- 6) ホメイニは「イスラームの聖なる基盤は立法権の単独性にある。何者も立法の権利はなく、イスラーム法を元にする法を除いて、如何なる法も実施することはできない。この理由から、イスラーム政権においては三権の一翼をなす「立法を行う国会」の代りに「計画作成を行う国会」が存在する。」「(イスラーム政権では) 主権は神と、神が命じた法に帰する」 [Khomeyni 1999: 44] と指摘し、憲法より宗教性の強いイスラーム政権論となっている。
- 7) 国民投票により、イスラーム共和国体制については1979年4月98.2%、新憲法については同年12月に99.5%の得票率をもって承認された。
- 8) 1979年改訂版では最高指導者会議については省かれ、単一の最高指導者を選出することになる。
- 9) イスラーム法学者のうちの法解釈を許可された者、モジュタヘドが護憲評議会を組織するのは、1907年に承認されたイラン初の憲法にさかのぼる。この憲法 (2条) では5人のモジュタヘドが国政がイスラーム法に沿っているかの監査をする。また、パフラヴィ朝においても国政がイスラーム法に沿うことを指摘する法は存在した。ただし、実質的に機能していたとはいえない。
- 10) 1979年版においては三権の共同管理で、大統領がその調整役だったので、事実上大統領指揮下に属することになる。
- 11) 改定後の憲法107条の法律書の解釈では、最高指導者を選出する専門家会議が国民から直接選

ばれるから、結果的に最高指導者は国民から選ばれたとする。

- 12) 1996年にハーメネイー最高指導者は35人からなる最高評議会を結成、メンバーは護憲評議会のイスラーム法学者、三権の長、関係省庁の大臣、25人の法律専門家からなる。
- 13) 国家法におけるイスラーム刑法63-138, 165-175, 74, 513, 514, 638条。ただしこれらの法はすべてイランの国土においてのみ適用される国家法であり、ノーベル平和賞受賞のシリン・エバディ女史がイスラームのヒジャーブと呼ばれる服装無しで海外で現れても、この法律には触れないことになる。
- 14) 婚姻・離婚に関する条項の記載された民法は1934年に制定されており、イスラーム政権成立後にはわずかな改定しかなされておらず、イスラームの家族制度はイランにおいて常に存在した。
- 15) イランでは1907年に制定された最初の憲法で少数派公認宗教に関する一部の自治権と国民としての権利が規定され、以後変化はない。
- 16) ユダヤ教の場合、国民登録制度が始まった1920年代当初、名前から宗教が判明するよう名前に「キヤリミ」等のユダヤ教徒を意味する語をつけるように指示されたという。
- 17) 2000年以前の兵役義務は24か月、現在は18か月間。
- 18) 近年、国際的人権団体の圧力と国内の改革派の民主化運動が重なって、過失者が被害者に支払う賠償金 (dye) がムスリムと同値になることが2002年11月に国会で可決した。それまでは1/200の価格に抑えられていた。
- 19) 近年、マルジャの1人モンタゼリは、男子は死刑、女子は改宗の意志をあらためるまで禁固刑とする [Khomeyni, Golpâyegâni, Khoiy, Arâki, Montazeri 1993: 901]。ただし、他宗教への改宗が公的に宣言されたり、改宗先の宗教が社会に危害を与えない限り、実際に刑罰が下されるのは非常に希なことである [Richard 1991: 99]。
- 20) ムスリムの男性は啓典の民の女性と結婚できるとイスラーム法にあるが、現状では相手の女性の改宗が要求されるという。
- 21) 学部卒業に必要な単位数が140で、一般必須科目がそのうちの20単位を占め、そのうちイスラーム関係必須科目は12単位となる。よって取得すべき単位の約9%がイスラームの必須科目に割り当てられている。
- 22) 小中高の教科書は全国一律であるが、大学の場合1科目につき数種類のテキストが出版されており、その中から各大学が選択するようになっている。よって、全国一律の教科書ではなく、統合された編集システムの中で多少の選択の余地がある。
- 23) 2003年6月に行ったイスファハーンのイスラーム広報庁代表のインタビューから。

- 24) 運営は省庁から独立しているが、予算は文化・イスラーム指導省から出る。
- 25) ファルシではルーハーニ (ruhâni) と呼ばれるが、本稿では宗教家と訳す。現在のイランでは、イスラーム神学校で学ぶものを talabe, 高位に達したものを âlem (複数は olamâ), 宗教活動を行う者一般を ruhâni, さらに俗語として âkhond を使う。モッラ, イマームという語は宗教家を表す一般名詞としては使われない。モッラは地方の識字者で神学校で学んだことはないがクルアーンが読める者, イマームは12人のシーア派のイマームを指す。金曜礼拝師をイマームジョメと呼ぶが, イマームのみで呼ぶことはない。
- 26) 毎年イスラーム・カンファレンス・オーガニゼーションで56か国のイスラーム諸国の代表が集まり, 年間200万人から250万人に制限された巡礼参加者の割り当てを行う。現在は人口1,000人に対して約1参加者となる。
- 27) また2003年6月の旅行・余暇庁の責任者 Mohammadi 氏のインタビューでは巡礼月以外の旅行が35万人, イラクへの巡礼旅行が30万人という。
- 28) 聖戦隊はイラン・イラク戦争の間, 「聖なる防衛における聖戦」という名目で村落開発以外の活動も行っていた。革命と国家の防衛に燃える若者を各地で募り, 一定の研修後に戦場に送り, 戦場の道路, 橋, 壘壕の建築, 兵器・軍機の修理, 輸送活動を行っていた [Irvâni 1998; 224-8]。
- 29) 当救済委員会の活動の中で保護対象家庭の子息の宿舍, 学用品, 衣服までを含む教育費援助は貧困の家庭の子供に高等教育を受けるチャンスを与えた。これによって2003年には100万人が小中高で勉強し, 25,000人が大学で勉強する。
- 30) なおこのほかに, 類似した弱者保護機関が三つある。保健・衛生・医学教育省下の厚生庁と赤新月庁, 次に述べる貧窮財団である。活動内容も財源も類似した慈善活動の機関だが, 設立動機や設立者の相違から別組織として並立する。
- 31) 以上の情報は余暇庁 (sâzmân-e siyâhati va marâkaz-e tafrihi) 運行部部長の Ahmad Mohammadi 氏への2003年6月25日に行ったインタビューによる。
- 32) 知性や現代性, 活動の社会的影響によって高く評価されるモジュタヘドには, ホッジヤト・エスラム (イスラームの証), ホッジヤト・エスラム・ヴァ・モサルミン (イスラームとムスリムたちの証), アーヤトッラー (神の印), アーヤトッラー・オズマー (偉大な神の印) といった称号が与えられる。称号は世論が決めるもので厳密な基準や承認機関は存在しない。人によって使う称号が変わることもあるし, それぞれの信奉者はより高い肩書きを使って呼ぶという傾向にもある。マルジャの称号としては呼びかける場合にはアーヤトッラーを名前の前につけ, 特に彼がマルジャであることを強調する文章ではアーヤトッラー・オズマーを名前の前につける。

- マルジャとして知られていないが高位のイスラーム法学者にもアーヤトッラーの敬称がつくが、アーヤトッラー・オズマーはこの場合使われない。
- 33) イラン暦1373年9月10日に発表された文書『マルジャエ・タグリードに関するコム諸神学校の重要課題』では、以下のように7人のマルジャの名前が挙げられる。1-Mohammad Fâzel Langarâni, 2-Mohammad Taqi Behejat, 3-Ali Khâmeneyi, 4-Hosein Vahid Khorâsâni, 5-Javâd Tabrizi, 6-Musa Tabrizi Zanjâni, 7-Nâser Makârem Shirâzi。その後 Yusuf Sanâ'i が加わる。
- 34) おそらく、こうした教育と経営管理の画一化への反発が、独自の財政源と独自の神学の歴史を持つマシャドとイスファハーンのホーゼがコム傘下に並ばない原因と考えられる。
- 35) 個々の神学校については *madrese-ye hôzavi*, *madrese-ye elmie* などと呼ばれる。
- 36) 師匠が弟子に教授し、師匠が等級を認定する方法は日本の伝統芸能と類似するが、どの師のどの講義に出席するかは学生の選択に任せられ、初等段階の学生も新入生に教える慣習がある。かつては、年齢、学歴は問題にされず、定期試験もなかった。学生のレベルも細分化されておらず、ハディースの伝承とシャリーアの解釈の2段階のみに証明書が書かれた。
- 37) このほか1996年の統計 [markaz-e âmâr-e Irân 1998: noh-da] によると、全国のモスクの数は5万7,635、野外に建設された集団礼拝場モサラが142、ナマーズ・ホーネと呼ばれる礼拝場311、ホセイニエあるいはタキエと呼ばれるアシュラの祭りとアルパインの祭りに使われる集会場1万559、ハーネガー (*khâneqâ*) と呼ばれる神秘主義者スーフィーとダルヴィシュの集会場120、さらにファージェメ、マフディエ、ゼイナビエ、ヒダリエと呼ばれるシーア派の聖人にちなんだ名のついた宗教行事用集会所が771に及ぶ。
- 38) マッカに巡礼に行ったものがハッジと呼ばれるように、イマーム・レザー廟に参拝に行った者はマシャディと呼ばれ尊ばれる。
- 39) ファルシでは祈願することを *nazi* するといひ、差し出された金銭や物品全体を *nozurat* と呼ぶ。
- 40) 彼らはイスラーム侵攻によって7世紀以降インドに移民し、パールシーと呼ばれる [Tardan-Masquelier 2000: 1001-2]。
- 41) イラン・ゾロアスター協会最高委員会メンバー、現国会議員ニークナム氏の情報。
- 42) 宗教語では *hirbad* という。
- 43) 多くの文献では聖書のイザヤ書のキュロス王がバビロンに強制移住させられていたユダヤ教徒を解放し、エルサレムに戻り寺院の建立を許可したという記述から紀元前6世紀後半にユダヤ人のペルシャへの移住が始まったとするが、歴史的には多少溯ると考えられている。

- 44) なかでも有名なのが「マシャドの新イスラーム教徒 (jadidim)」と呼ばれた人々で、1世紀以上ムスリムでありながら、ユダヤ教徒としての帰属意識と慣習を密かに保ち、20世紀中盤に海外移住、現在はニューヨークに「マシャド」と呼ばれるユダヤ・コミュニティをつくる。
- 45) テヘラン・ユダヤ人共同体協会の広報部の話で、このほかインターネット上のユダヤ・コミュニティのサイトではイランのユダヤ人人口は1948年前に9万5,000人、1968年6万人、1999年2万5,000人である (<http://www.modia.org>)。イランの統計センターの統計数値はこの数値の約半分を記録しているが、その原因については、イランでは行政手続き上宗教の記入を強制されていないので、自己申告しなければ政府は宗教の識別ができない。一方、ユダヤ人共同体協会は出生、婚姻、修学記録から人口を推定している。
- 46) 機構上の大きな特徴として、大司教は独身が義務づけられているが、大司教の継承は親族相続であり、兄弟の息子が継承する。一方、司教は婚姻が義務づけられており、再婚も可能である。初期の大司教は結婚していたが、540年より大司教は独身が義務づけられる。司教の婚姻義務については484年に制定される。
- 47) ローマ教皇の権威を認めるが、固有の典礼・慣習を保持するユニアットとなる。
- 48) 彼らは聖書におけるバプテスマのヨハネ (Saint Jean Baptiste, フアルシでは yahya) の教義に追従し、バプテスマのヨハネをイスラームという預言者ムハンマド、キリスト教におけるキリストに対応させ「光の王の使徒」と呼ぶ。バプテスマのヨハネは新約聖書においては、水の中で汚れを清め、質素、禁欲的な生活を送り、キリストを洗礼したことでキリストの先駆者として知られる。
- 49) 詳しくは http://adherents.com/largecom/com_bahai.html, 統計資料は David Barrett, *World Christian Encyclopedia 2000* および Population Reference Bureau (<http://www.prb.org>) の統計を参照する。
- 50) イスラームでは自らの動産・不動産を一定の使用目的のために第三者に無期限で委託する行為をワクフと呼ぶ。ワクフされた物件は売買、分割することができないし、譲渡した者が指定した目的以外の用途で使用することもできない。ワクフは公共の福祉を目的とする一般ワクフと特定の個人、団体の利益を目的とする特殊ワクフに大別され、前者には、病院、学校、孤児院、橋、宗教施設の建設・維持・改修、貧困者、宗教学校で学ぶ学生の援助などを目的とするワクフが含まれ、後者には財産の細分化を防ぐために行われる子孫に対するワクフが含まれる。
- 51) 1961-1968年までは一般ワクフは土地改革の対象になっていなかったが1971年の法 (qānun-e ejāre-ye tabdil be ahsan va vāgozāri -ye dehāt...) より協同組合・農村事業省が一般ワクフを買い上げ

て農民に分割することが決まる。

- 52) イスラーム政権は1982年より正式に農地譲渡委員会にワクフされた農地への介入を禁止する [bakhshnâ-e-ye setâd-e markazi-ye heyâthâ-ye vâgozârî-ye zamin dar khosus edam dekhâlat-e heyât dar arâzi-ye vaqfî, 1363/9/26]。
- 53) 1984年にワクフの担当庁としてかつての諸ワクフ庁から巡礼・諸ワクフ・慈善事業庁に変更したが、1996年までに巡礼庁と諸ワクフ・慈善事業庁にわかれている。
- 54) マシャドのイマーム・レザー廟、シーラーズのアフマド・ボン・ムーサー廟、コムのマスーム廟、レイのアブドルアジーム廟。
- 55) 2003年6月11日に行ったレザー聖財団事業部責任者のアラヴィ氏のインタビューによる。イマーム廟, 2大学, 11高校, 病院, 研究所, 図書館, 博物館, 参拝者用の宿舍等75施設が65 ha の敷地に建設されている。いずれも高級建築である。関連企業は農・工・サービス・金融業におよびホラサン県とその周辺で12か所で大農園, 食品加工・カーペット・テキスタイル・鉱物・医薬品・上水・下水処理工場, 運送・貿易・建築・金融業を経営する。イマーム廟とその周辺の文化施設で働く正社員が3,000人, パートタイムが8,000人, 関連企業で働く正社員は2万5,000人, パートタイムが10万人にのぼる。
- 56) 具体的にはコム広報事務所, イスラーム広報庁, 文化革命最高委員会, 大学聖戦隊, イスラーム革命殉教者財団, イマーム・ホメイニ救援委員会, ホルダード月15日財団, イスラーム革命住宅財団が含まれる。

参考文献

- Âvardi, Hosein 1997 (1376) *âshenâyi bâ setâregân-e hedâyat-2*, Qom: Mowallef
- Âvardi, Hosein 2000 (1379) *âshenâyi bâ setâregân-e hedâyat-1*, Qom: Daftar-e nashr-e bargozide
- Digard, Jean-Pierre/Hourcade, Bernard/Richard, Yann 1996 *L'Iran au XXe siècle*, Paris: Fayard
- Fruzandeh, Mas'ud 2000(1379) *Sâbeyin – Irân zamin*, Tehran: Kelid
- Hourcade, Bernard 1989 “Vaqf et Modernité en Iran,” in Yann Richard (ed.), *Entre l'Iran et l'Occident*, pp. 117-141
- Iranian National Commission of UNESCO 1963 *Irân shahr*, Vol. 1, University Press
- Iranian National Commission of UNESCO 1964 *Irân shahr*, Vol. 2, University Press

- Irvâni, Mohammad-Javâd 1998 (1377) *nahâdgerâyi va jahâdsâzandegi*, Tehran: edâre-ye koll-e ravâbet-e omumi vezârat-e jahâdsâzandegi
- Khomeyni, Emâm 1999 (1378) *velâyat-e faqih*, mo'assese-ye tanzim va nashr-e âsâr-e emâm Khomeyni
- Khomeyni, Golpâyegâni, Khoyi, Arâki, Montazeri 1993 (1372) *Resâle-ye tozif ol-msâyel motâbeq bâ fatâvi-ye marâje-ye mo'azam-e taqlid*, Qom: Belâqat
- Kurt, Rudolph 1972 "La religion Mandéenne," in Henri-Charles Puech (ed.), *Histoire des religions*, pp. 498-519
- Le Coz, Raymond 1995 *Histoire de l' Eglise d' Orient*, Paris: Cerf
- markaz-e âmâr-e Irân 1998 (1377) *natâyej-e âmâri tarh-e tahie-ye shenâsnâme-ye masâjed va amâken-e mazhabi-ye keshvar 1375*
- Martin, Banessa 2003 *Creating an islamic state*, London: I. B. Tauris (1st ed. 2000)
- Patai, Raphael 1997 *Jadid al-islâm*, Detroit: Wayne State University Press
- Richard, Yann 1991 *L'islam chi 'ite*, Paris: Fayard
- Sourdel, Dominique/Sourdel, Janine 1996 *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris: puf
- Tardan-Masquelier, Ysé 2000 "Les parsis," in *Encyclopédie des religions*, Paris:Byard, pp. 1001-1002

第3節 トルコにおける宗教事情: トルコの世俗主義と宗教

小田淑子 / ハミット・エル / マフムート・サーリフオウル

1. 政治と社会の変化: 共和国成立から現代まで
 - 1.1. 共和国成立前後: イスラームの抑圧
 - 1.2. イスラームの社会進出
 - 1.3. 1980年代: 80年軍事政権によるトルコ・イスラーム総合主義
 - 1.4. 1997年の政変以後
2. 憲法における世俗主義と宗教
 - 2.1. 世俗主義の基本的性格
 - 2.2. 教育と裁判の統一
3. 国家管理の宗教
 - 3.1. 宗務庁の役割
 - 3.2. ワクフと協会 (Dernek)
 - 3.2.1. ワクフ
 - 3.2.2. 協会 (Dernek)
 - 3.3. 宗教教育 (ハミット・エル)
 - 3.3.1. 国民教育省管理下の宗教教育
 - 3.3.2. 高等教育庁管理下の宗教教育
 - 3.3.3. 宗務庁管理下の宗教教育
4. イスラーム系諸団体および少数派宗教
 - 4.1. イスラーム系諸団体
 - 4.1.1. アレヴィー派
 - 4.1.2. スーフィー教団
 - 4.1.3. スルジュ運動
 - 4.1.4. クルド民族運動
 - 4.2. 少数派宗教
 - 4.2.1. キリスト教諸教会
 - 4.2.2. ユダヤ人の歴史と現状 (マフムート・サーリフオウル)

おわりに: 現代のトルコ社会とイスラーム

注

参考文献

日本や欧米ではトルコを中東の一部と認識するが、トルコはオスマン帝国の伝統を強く意識し、アラブ世界とは一線を画し、イランへの関心も低く、言語民族的に近い中央アジアの諸国に親近感を抱いている。トルコ人はトルコがアジアとヨーロッパとの接点であることを誇り、直接の植民地支配を受けなかったせいもあって、ヨーロッパを敵対者とは認識していない。この意識はすでに NATO の一員であり、EU 加盟に強い意欲を示している点に表れている。ただし、西ヨーロッパ側では1915年のアルメニア人虐殺（トルコ政府はこれを認めていない）などでトルコに対する印象は悪く、オスマン帝国のハーレムを描いた絵画が典型的に示すように、トルコはオリエンタリズムの対象として扱われた。アタテュルクによる服装の西洋化志向はオリエンタリズムへの反発と対抗でもあろう。

トルコの世俗主義 (laiklik) はイスラーム世界の中では異例だが、イランとの類似も多く、イスラーム諸国家が多少とも西洋法を受容していることを考えれば、トルコが全く異質であるとはいえない。逆に、西欧や日本の世俗国家の概念から見ると、国家がイスラームに関与し、宗教教育を行い、宗教を管理するトルコの世俗主義は理解しがたい。トルコの宗教事情を考える際、世俗主義とイスラーム主義の二項対立ではなく、ナショナリズムの要素がどちらの側にも見られることを考えねばならない。この報告ではトルコの世俗主義の実態を、政治社会状況の変化、憲法規定、国家管理の宗教活動、少数派を含めたそれ以外の宗教活動、という四つの観点から考察する。

1. 政治と社会の変化: 共和国成立から現代まで

1.1. 共和国成立前後: イスラームの抑圧

オスマン帝国は第一次世界大戦の終結と同時に解体され、イギリス、フランス、イタリアがトルコ各地を占領し、ギリシア人はエーゲ海、地中海側から侵入してきた。ケマルはこの勢力と戦い、1923年ローザンヌ協定により、現在の領土を守った。同年10月にトルコ共和国が成立し、ケマルが初代大統領となった。共和国成立前後にムスタファ・ケマル（アタテュルク）が採った政策を概観しておく。

- 1922年 スルタン制の廃止（大国民会議の議決による）
- 1924年 カリフ制度の廃止。シャリーア裁判所の廃止。オスマン帝国の宗務・ワクフ省の廃止。マドラサ（モスク付設の神学校）およびキリスト教等の神学校の廃止。同時に国家基本法を制定し、教育と裁判の統一を明記。イスラームを国教とする。
- 1925年 テッケ（スーフィー教団）と修行場を廃止、聖者廟崇拜の禁止。
- 1928年 西洋暦採用。トルコ帽子の着用禁止、アラビア文字表記からラテン文字表記への変換。国教条項の削除。
- 1937年 憲法に世俗主義国家を明記。

ケマル主導による一連の決定は明らかにイスラームを公共空間から排除することを意図していた。トルコの世俗主義はライクリキと呼ばれ、フランス語の *laïcité* に由来する。それは政教分離を意味し、国家や政治に宗教が関与しないことを意味し、アタテュルクの改革がフランス語の原義を含んでいたことは疑えない。ケマルにとってライクリキは、オスマン帝国時代のイスラーム的諸制度の断絶と西洋的近代国家志向の表明でもあった。

共和国成立までのケマルの戦いを考慮すれば、彼の思想が強烈なナショナリズムであったことは当然である。複雑な問題は、ケマルのナショナリズムとイスラームの関係である。1924年の最初の憲法に国教条項があり、ケマルは「世俗主義は無神論とは異なる」と語り、啓蒙的イスラーム、個人の内面のイスラームを重視していた。実際、アタテュルクへの評価はイスラーム主義者の間でも高く、ケマルは真摯なムスリムだったという人が現在でも多い。彼の思想の一方に西洋的近代国家志向があり、それと重なるナショナリズムにイスラーム志向が内包されていたことが、現在までのトルコの変化の大きな原因かもしれない。

28年憲法改定で国教条項が削除され、37年改定で世俗主義が憲法に明記されたように、この時期は反イスラーム的傾向が強まった。テッケとマドラサの廃止は

イスラームの活動拠点を奪い、その影響力を激減させた。47年までは初等教育での宗教教育は一切なく、非宗教的雰囲気であったという記述もある¹⁾。

すでにクルド民族の反発が生じていたが、ケマルはトルコ国民の帰属意識をトルコ人とトルコ語に求めた。オスマン帝国時代には多様な民族がその領土内に居住し、ミッレト制によりある程度の自治と自由を有していた。だが帝国末期に周辺の領土を次々失い、ローザンヌ協定でギリシア人とムスリムの居住地交換もあり、少数派民族は共和国の領土で激減した。だが、クルド人をはじめ中央アジア系の民族、アラブ人、アルメニア人、ブルガリア人等がいたが、彼らもトルコ語教育を受け、トルコ人とみなされた。

1.2. イスラームの社会進出

1947年に複数政党を認め、民主党がイスラーム寄りの姿勢を示し、民衆からの支持を得た。民主党は世俗的でシャリーア導入には反対を表明したが、この頃からイスラーム系政党が勢力を伸ばした。東西冷戦の開始により、政府がイスラームとの融和に向かったのも一因である。47年から初等学校における宗教教育は選択科目として始められ、イマーム養成学校 (Imam Hatip) が僅かだが開設された。禁止されていたアラビア語のアザーンが復活したのもこの時期である。民衆はそれを支持したが、軍部はイスラームへの傾斜を警戒し、メンデレス大統領を逮捕し、死刑にした。60年代には国際情勢を受けて左右の対立が激しく、国内問題としてクルド民族やアレヴィー派の活動が激しくなった。その状況でイスラーム系政党がある程度勢力を伸ばしたが、軍部はイスラーム勢力の拡大に対して、60年、70年にも軍事クーデターを起こしている。

1.3. 1980年代: 80年軍事政権によるトルコ・イスラーム総合主義

1980年にも軍事政変が生じ、軍事政権下で憲法のかなり大規模な改定が行われた。軍事政権は分裂したトルコ社会を統合する絆として、トルコ・イスラーム総合主義を提唱したが、その意図は国家秩序の安定と諸官庁の権限強化にあった。しかし、80年代のトルコは急速に経済発展を遂げ、同時に社会のイスラーム化が進展した。T. オザルは83年から89年まで首相、89年から93年の死亡時まで大統領を務めた。オザルは反官僚的で、自由市場主義、EUの加盟にも熱心で、EUが

要求する人権条項を認めた。それがアレヴィー派やクルド民族運動を活性化させた。他方でオザル一家はナクシュバンディー教団のシェイフと親交のある親イスラームの人物でもあった。この時期の変化の要因としては以下の3点が注目に値する。

1. 地方、特にイスラームの強い東部から大都市への人口移動があり、大都市にイスラーム的伝統が持ち込まれた。トルコでは地縁関係を頼って移住して近くに住み、その居住地区に募金等によってモスクを建築する。そのため80年代のモスク新設は急増した。
2. アナトリア出身のイスラーム色の強い経営者集団が出現した。従来の商工会議は政府寄りで世俗的傾向が強く、計画経済支持だったが、新興経営者はイスラーム的であり、かつ自由市場主義である。彼らの存在はイスラーム主義と市場主義が矛盾しないことを証明している。彼らは預言者ムハンマドの商人倫理を現代に生かそうと試みている。
3. 出版、電波メディアの急速な普及が、新しいイスラーム指導者を育て、かつテレビ等に宗教番組が増え、人々へも多大な影響を与えている。

82年の憲法改正は国家権力の強化を狙ったものと考えられているが、実際に生じた変化は、国家管理の届かない領域でイスラーム化が進展したことだといわれている。

1.4. 1997年の政変以後

オザルの死後は中道右派の連立政権が続いたが、96年に非常にイスラーム色の強い福祉党が連立政権に加わり、エルバカンが首相となった。福祉党は世俗主義を尊重する姿勢を示したが、エルバカンの行動にその軽視が目立ち、97年2月に軍部は福祉党主催の地方都市の政治集会に介入した。そのとき軍部が示した要求18項目には、テックつまりスーフィー教団と関連する協会、団体と関係を持つことを禁じ、クルドの過激派への警戒を強める項目が並んでいる。エルバカンは国家安全庁とのやり取りの末、6月に辞任し、その後憲法法廷で、福祉党は解散、エルバカンも5年間の政治活動停止の処罰を受けた。

軍部はイスタンブール市長時代に人気のあったエルドアンを嫌い、逮捕投獄したが、結局2002年の選挙で正義発展党が勢力を得て、エルドアンが首相を務めている。

る。正義発展党はナショナリズムの傾向が強いが、イスラーム的でもある。EU 加盟に熱心な点で、西洋的でもある。

2. 憲法における世俗主義と宗教

トルコ共和国は 1924 年に最初の憲法に相当する国家基本法を制定した。クーデター後の軍事政権下で改定されることが多く、最新版は 2001 年改定であるが、この報告では 1995 年版を用いる。憲法上で世俗主義と宗教の関係がどうなのかを見ておきたい。

2.1. 世俗主義の基本的性格

24 年憲法にあった国教条項が 28 年改定で削除されたが、世俗主義は 37 年改定で、アタテュルクの改革の基本六原則、共和主義、民族主義、民衆主義、国家資本主義、世俗主義と改革主義として初めて明記された (2 条)。これは 60 年軍事無血政権打倒の直後 61 年に制定された憲法では「民族主義的、民主的、世俗的および社会的な国家」に変更され、民主的という表現が用いられ、人権規定も詳細になった。80 年の政変に続く軍事政権下で 82 年憲法が制定され、前文を含む現行憲法と同じ構成となった。ここで 61 年憲法の 2 条は改定できず、改定の提議さえできない (4 条) とされ、今日に至っている。

82 年憲法では前文で世俗国家であり、宗教の政治への干渉の禁止が明記された。宗教による差別の禁止 (10 条) と宗教、信仰の自由 (24 条)、宗教を強制されない権利が挙げられている。宗教の自由に続いて、思想信条と表現の自由、報道・出版の自由、結社の自由、労働組合結成の自由、国営以外の放送局開設の自由等が列挙されている。だが、14 条に基本的諸権利や自由が 2 条に定められた世俗主義と違反しない限りという条件が付されている。各自由の規定に 14 条およびその他の制限や条件が付されている。

24 条では信仰と儀礼の自由を認めた後に、宗教教義に基づいて国家秩序を構築するような宗教の利用と悪用を禁止すると記されている。憲法ではないが、97 年 2 月 28 日に国家安全庁が公表した決議 18 項目にも、軍部に反抗し、国家の上位にウ

ンマを置く原理主義的メディアの統制とテロ活動の禁止の項目があり、ともにシャリーアの導入を警戒する表現であり、その意図を持つ原理主義的イスラーム運動を想定した規定である。同文書はその他に、世俗主義厳守の原則に基づき、スーフィーおよびテロ活動や国土分離を主張するクルド過激派の統制等を列挙する。

2.2. 教育と裁判の統一

教育と裁判の統一はオスマン帝国時代のイスラーム神学校やシャリーア法廷を完全に撤廃して、国家の管理下に置くことを意味する。国民教育省が初等中等教育を、高等教育庁が大学以上の教育を管理する。高等教育庁長官は大統領の任命で、国立大学の学長、学部長は高等教育庁の任命である。高等教育庁は大学教員の人事権を持つなど、特に 70 年代に大学教員や学生が左翼運動の中心となったため、82 年憲法でその権限が強化された。

42 条で教育を受ける権利を保証するが、トルコ語での教育のみで、少数民族にとっては不満が残るだろう。すでに [小泉 2000] が指摘しているが、初等・中等教育で宗教文化、宗教と道徳という名称で宗教教育が必修科目となっている。ここでの宗教はイスラームに限定されていないが、実質的にはスンナ派イスラーム中心の教育である。ただし、2001 年憲法では、「少数派に関しては、その集団の法的指導者の要求による」という一文がある。初等教育低学年ではイスラームを中心に教え、その中でも家族や社会の人間関係の重要性が強調されている。高学年から中等教育で、世界の諸宗教やシーア派、アレヴィー派への言及が少し見られる。

50 年代に開かれたイマーム養成学校は 70 年代以後急増した。それも国民教育省の管理下にあるが、クルアーン学校は宗務庁の管理下にある。両者ともこの数年で増加がとまり、義務教育の 8 年制への移行やイマーム養成学校からの大学進学に制限が加わったことなど新しい問題が生じている。

3. 国家管理の宗教

3.1. 宗務庁の役割

宗務庁は 1924 年にオスマン帝国のワクフ省の廃止に伴い、直ちに宗務庁 (Dinayat Isler Baskanlik) とワクフ庁が創設され、小規模ながら実質的な業務を行っていたが、議会で承認されたのが 61 年、憲法に明記されたのは 82 年である (124 条)。宗務庁は総理府直轄で、議会や政治活動には関与しない。宗務庁長官は大統領の任命である。いくつかの部門があり、宗教儀礼の指導や管理部門、クルアーンの検閲部門、研究・出版部門、モスクの管理部門、ハッジ担当部門などがある。モスクの新設は種々の協会やワクフの資金によるが、モスクの方向が正しくマッカに向いているか等の監査を行う。トルコで出版されるクルアーンには一冊ごとに宗務庁の検印が押される。なお、宗教教育の項目で言及するが、クルアーン学校や日曜日や夏休みにモスクで開かれるクルアーン講座は宗務庁が担当する宗教教育である。

宗務庁の重要な役割は全国のイマーム、ムフティーの管理で、採用、配属等の人事権を持つ。ちなみにトルコではイマーム、ムフティーは国家公務員である。ムフティー事務所は宗務庁に所属し、アンカラに本部庁があり、全国末端のムフティーに至る組織である。ムフティーを介して国家の方針が伝わり、各地のムフティーは宗務庁という国家と社会を結ぶ接点である。イスタンブル市のムフティーや宗務庁の上級職は大学神学部教授が務めることもある。ちなみに、イマームになるにはイマーム養成学校卒業がその資格だが、ごく最近では大学神学部卒業を資格とする方向に動いている。ナクシュバンディーのシェイフが正規のイマームである場合もある。

宗務庁によるムフティーとイマームの管理、モスクやハッジの管理の実態を見ると、国家とスンナ派イスラームの非常に密接な関係が浮き彫りになる。さらに次に述べるが、ワクフや種々の協会の資金による宗教活動と宗務庁との関係も密接で、この角度から見ると、トルコの世俗主義は日本や欧米の世俗主義とは異なる特徴を持つといえるだろう。

3.2. ワクフと協会 (Dernek)

3.2.1. ワクフ

ワクフはイスラーム初期から確立された一種の寄付制度であるが、それが今日

のトルコでもイランと同様運営されている。イスタンブルの大モスクや博物館などには必ず固有のワクフがあり、それによってモスクの修復等が行われている。新設のワクフも多く、宗務ワクフ (Diyamet Isler Vakfi) は宗務庁と同じ名称のワクフで、1975年創設で新しいが、現在で最大のワクフの一つである。その役割はモスク建築のみならず、各地のムフティー事務所の建築にも資金援助をしている。このワクフはイスタンブルに非常に立派な研究所を持ち、会議室や宿泊設備もあり、神学部教員の紹介で1泊2,000円弱で泊まることができる。大学神学部を凌駕する図書館を備え、イスラーム関連のトルコ語、アラビア語図書に加え、欧米の新刊本を相当に購入している。また数十年計画でトルコ語によるイスラーム百科事典を刊行中で、その編纂には専任の担当者のほか各大学神学部、法学部等の教授が兼任であったり、彼らに研究室が与えられている。

ちなみに、1992年予算年度のこのワクフの予算の一部を紹介すると、宗務庁職員の施設建設、83,000 £、ムフティー事務所建設に1,950,000 £、クルアーン学校への援助に2,900,000 £、イマーム学校支援に12,000 £、モスク建築に6,570,000 £、奨学金に290,000 £、イスラーム百科事典編纂に1,900,000 £ という数字が挙がっており、宗務庁が管轄する建物と学校、国民教育省管轄だがイマーム学校にも相当の支援をしていることがわかる [Shankland 1999: 56-57]。

その他、各大学にもワクフがあるが、これは社会的ワクフと呼ばれている。病院やときにはホテルなどもワクフ指定されている。国外のモスクや移民社会にもワクフによる種々の経済援助、宗教教育の援助がなされている。東京モスクもトルコのワクフだということである。特にラマダン期間には世界各地にイマームを派遣する活動も行われている。

3.2.2. 協会 (Dernek)

デルネクはワクフより活動、目的が広く、スポーツ振興などの協会組織もこのカテゴリーに含まれる。だがその相当数がモスク建築のための募金を行っている。80年代は大都市に人口が集中し、近郊に新興住宅地が広がったが、そこに建設されるモスクの大半がこの協会による設立である。完成後は申請して宗務庁からイマームが派遣される。デルネクの総数は1946年に825、うち宗教的目的を持つ組織が11、モスク建築関連が8であるが、総数、宗教目的の協会は着実に増加し、

1968年には37,860中3分の1近い10,370が宗教目的で、8,419がモスク建築に関与している [Shankland 1999: 58-59]。

学術芸術ワクフ (Bilim ve sanat vakfi) は15年ほど前に数名のイスタンブル大学教授が中心になって始めた市民教育や研究活動で、現在は古いビルを改築して大学より設備の整ったカルチャーセンターとなっている。文化部門、言語部門、芸術部門があり、それぞれに講座を開き、ジャーナルや単行本の出版を行っている。講師の多くは大学専任教員があたり、受講者は登録をすれば無料で講座を受けることができる。

3.3. 宗教教育

トルコ共和国は人口の95%がムスリムである。共和国成立以来、宗教教育は続いており、国民教育省、高等教育庁と宗務庁の三つの省庁で管理されている。まず、国民教育省は中等高等学校で宗教文化と道徳という科目名称の宗教教育と、イマーム学校を管理下に置いている。高等教育庁は大学神学部を監督している。クルアーン学校は宗務庁の管轄である。

3.3.1. 国民教育省管理下の宗教教育

1950年代に公立学校で宗教教育が始まり、国民教育省は宗務部門を1961年に創設した。この部門はイマーム学校の宗教教育内容と教員人事、および他の公立学校の宗教教育内容を担当している。

①イマーム養成高等学校

共和国成立直後の1924年3月に、教育統一法が成立した。それ以前は軍部や厚生省、ワクフ庁等の管轄下に分かれていた種々の学校すべてを教育省の下に集めた。教育統一法4条に基づき、教育省は上級神学者の養成のために神学部を開設し、礼拝指導を行うイマームや説教者養成のためにイマーム養成高等学校を設立することになった。イマーム養成高等学校は教育統一法成立直後に29校が開かれた。だが、これらの高等学校卒業生は概して就職が困難だったため、毎年1校か2校が閉鎖され、30年には皆無になってしまった。1930年から50年までは一切の宗教教育が禁止され、宗教教育の空白期間となった。

1950年に複数政党制が認められ、新たに結成された民主党は人々に宗教問題の

改善を公約した。議員の一人は選挙運動期間中に「我々は民主党が政権を取れば早急に経済問題が改善されるなどとは望んでいない。我々が民主党に期待することは宗教と道徳に関してより自由で豊かになることなのだ」との訴えを受けたと語っている。選挙に大差で勝利した民主党は早速、アダナ、アンカラ、ウスパルタ、イスタンブル、カイセリ、コンヤ、カフラマンマラシュに合計7校のイマーム養成高等学校を開設した。以後それは増え続け、58年に19校、80年に374校、99年には464校に達し、ほぼすべての都市と県に1校ある。他の学校とは異なり、これらの校舎は市民たちが建てたものが多い。だが、この反面、国家は宗教教育をすべきではなく、イマーム養成学校も閉鎖すべきだと主張する人々もいる。99年度に義務教育が5年制から8年制に変更され、反宗教的主張に添った国民教育法の改定により、イマーム養成高等学校は生徒数が激減し(98年度と02年度を比べると8割の減少)、存亡の危機にさらされている。

上記のように、イマーム学校は教育統一法の4条に従って教育省が開設したが、憲法24条と42条、および国民教育基本法32条がその法的根拠となっている。宗教の自由を定めた憲法24条には「宗教と道徳の教育は国家の監視と監督下で行われねばならない。宗教と道徳教育は初等中等学校の必修科目に含まれる。これ以外の宗教教育は成人の希望および青少年の法的代理人に委ねられる」と明記されている。憲法42条は教育を受ける権利を定め、教育基本法32条は「イマーム養成高等学校は、人々にクルアーンを教え、イマームや説教者として宗教儀礼を司る人材を養成し、および学生により高度な教育に必要な教育内容を提供できる人材の育成を目的とする教育機関である」と記されている。

イマーム養成高等学校は7年制で、前半3年は中学校、後半4年が高等学校に相当する。職業専門高等学校の一つであり、授業科目の4割が宗教関連科目で、残り6割は文化関連科目である。イマーム学校は女子生徒も受け入れ、普通高等学校相当の教育も行っており、卒業生が必ず宗教専門職に就くわけではない。子供をこの学校へ入れる目的は、普通教育に加えて宗教教育を同時に受けられるからという。

最初のイマーム養成学校は1951年に開校され、その後増加したが、1997年新設が最後である。1999年までにイマーム養成学校卒業生総数は771,363人で、うち55,255人が宗務庁に、各地のイマーム等として就職している。残りの卒業生は大

学へ進学する。ほとんどすべての学部は何割かのイマーム学校卒業生が在籍している。現在の首相エルドアンを含め、議員の4割がイマーム学校の卒業生である。商業に携わる卒業生も少なくない。

イマーム養成学校はこのように発展してきたが、1997年2月28日の政変以後、苦境に立たされている。国家安全庁は政府に従来5年制だった義務教育を8年とするように勧告し、政府は中学校とイマーム養成学校の前半3年をすべて閉鎖した。さらに、この制度変更で同校卒業生の神学部以外の諸学部への大学進学が非常に難しくなった。この結果、イマーム養成高等学校への入学者が激減し、在学中の生徒が普通高校へ転校する傾向が続いている。都市部、地方を問わず、イマーム養成高等学校は閉校寸前の状態にある。生徒の集まらない校舎はすでに他の教育機関に代わったり、他の政府機関への所属換えとなっている。

②公立、私立学校における宗教教育

宗教科目は1923年共和国成立直後には小学校、中学校、高等学校で週2時間あったが、1933年に完全に削除された。宗教教育は1946年に試行的に再開され、1948年に小学校の4年生と5年生に対する週2時間の宗教科目が課程に組み込まれたが、必修ではなく、履修希望者は学年初めに登録しなければならなかった。そのため、この科目の人気は低かった。

その後、1980年の軍事政変後の憲法改定で、宗教教育は宗教文化と倫理という科目名ですべての小学校、中学校、高等学校で必修となり、憲法24条にも明記された。この法的基盤に基づいて、教員養成の大学教育学部でも宗教科目教育が始められ、授業内容や教育方法が進展した。信仰や儀礼、倫理規範などの内容も豊かになった。

3.3.2. 高等教育庁管理下の宗教教育

①大学神学部

最初の大学神学部はイスタンブル大学で1900年に高等宗教教育学科として開設されたが、1933年までに幾度か閉鎖、再開を繰り返し、貴重な雑誌を刊行したが、1933年に当時の政府の意向で閉鎖された。神学部の再開は1949年から議会で検討され、アンカラ大学神学部は1949年に教育を始めたが、それが正式に決定されたのは16年後である。1959年に、上級イスラーム学院²⁾という名称の教育機

関がコンヤ、カイセリ、イズミル、エルズルム、ブルサ、サムソン、ヨズガットの7か所に設置され、1972年にはイスラーム科学学部という名称の高等学校がエルズルムに開設された。1982年の高等教育制度改革を受けて、宗教を教えるすべての高等学校は神学部昇格統合された。その当時約1,200人の助教授と1万人の学生がいた。

1997年2月28日、国家安全庁の議決に従い、宗教教育機関は再び否定的評価を受け、神学部卒業生の就職先は政府関係機関に限定され、女子学生はスカーフ着用が禁止された。高等教育庁は神学部の規模を7割に削減した。ちなみに、卒業生の主な進路は次のようなものである。宗務庁関連の事務職、宗教専門職（宗務庁職員は総数約10万人）、イマーム学校教員、高等学校や塾での宗教担当教員、神学部研究職である。

神学部の構成は、イスラーム基礎諸学学科、哲学・宗教学学科、イスラーム史・芸術学科の3学科に大別される。イスラーム基礎諸学学科には、1) クルアーン注釈、2) ハディース、3) イスラーム法学、4) 神学、5) イスラーム諸派史、6) 神秘主義、7) アラビア語・修辞学の7専修がある。哲学・宗教学学科には、1) 哲学史（西洋哲学）、2) イスラーム哲学史、3) 宗教哲学、4) 宗教史、5) 宗教社会学、6) 宗教心理学、7) 宗教教育の7専修がある。イスラーム史・芸術学科には、1) イスラーム史、2) トルコ史、3) トルコ・イスラーム文学、4) トルコ宗教音楽の4専修、合計で18専修が置かれているが、すべての神学部で18専修が開かれているのではない。この構成は高等教育庁が定めたもので、これ以外の自由な専修設置は認められていない。結果として、神学部の課目で6割強が宗教関連、3割程度が社会学と心理学関連、残り1割が教育関連である。

3.3.3. 宗務庁管理下の宗教教育

①クルアーン学校 (Qur'anic Courses)

クルアーン学校は宗務庁管轄の中では最も重要な教育機関である。1925年、議員50名の提案により、宗教に関する詳細な知識を教えるために10名の教員が宗務庁に配属され、同年にクルアーン学校7校が各地に開校された。その後、増加の一途をたどり、2000年には3,305校存在する。クルアーン学校規定に目的が定められている。1) 関心を持つ人々に正しいクルアーンの読み方を教える、2) クルアーン

ンを正しく読むために必要な知識を与え、3) クルアーン暗記方法や礼拝の文言とその意味を教える、4) 彼らを篤学者とし、5) 預言者の生き方、倫理を教え、イスラームの信仰と倫理の原則を教える、この五つである。

クルアーン学校を開設するには、まず講義室等の設備を整え、教育開始に必要な許可を得なければならない。教育内容は宗務庁によって定められたものに従い、当庁つまりムフティーによる監査を受ける。クルアーン学校の運営責任は国民教育省と連携しつつ宗務庁にある。実際の担当は各地のムフティーである。クルアーン学校への登録が必要だが、初等教育終了が条件とされ、その点に関しては国民教育省に監査の権限がある。

クルアーン学校には初級と上級のコースがある。初級はクルアーンのテキストの正しい読み方を教える。初級コースの登録は9月で、10月から授業が始まり、週に24時間の授業があり、32週間で終わる。最終試験が5月にあり、合格者には終了証書が授与される。上級コースは初級コース終了者に開かれる。2年以内に上級コースを終え、クルアーンを正確かつ流暢に読み、8月に行われる試験に合格すると上級コース終了証書が授与される。

②モスクにおけるクルアーン教育

これは小中学校の夏休み期間等に各地のモスクで開かれるクルアーン教育である。クルアーンの正しい読み方を教え、宗教に関する知識の向上を目的としている。この教育は主にクルアーン学校が近くない地域で開かれる。開設には、ムフティーによる申請を地方自治体の長が認可して開設する。イマーム、ムフティー、その他モスク職員がクルアーン教育にあたる。毎日2時間の授業があり、教育内容は宗務庁により定められているが、クルアーン学校とは異なり、終了証書は授与されない。

従来、初等教育、義務教育終了後の生徒がこれに通った。既述したように、義務教育8年制と同時に、クルアーン学校やクルアーン教育を受ける人数が激減している。特に地方での激減が目立ち、女子より男子生徒の減少が激しい。1995年の初級コース登録は160,169人だったが、98年には138,924人に漸減している。クルアーン学校は1999年に6,461校あったが、すでにうち2,963校は生徒がおらず閉校されている。生徒数で見れば、初級コース終了証書を得た生徒が66,486人、上級コース終了者は4,463人で、1975年からの総数では上級終了者は66,228人にの

ぼっている。上級コース終了者には初級コースほどの激減は見られない。

4. イスラーム系諸団体および少数派宗教

4.1. イスラーム系諸団体

4.1.1. アレヴィー派

アレヴィー派の名称は、シーア派初代イマーム・アリーに由来する。それゆえアレヴィーはシーアの一派とみなされ、オスマン帝国時代にも迫害を受けた。彼らはムスリムであると自認するが、彼らがシャリーアに従わず、礼拝もモスクではなくジャムエヴィという普通の家屋や事務所のような場所で行うとして、彼らはムスリムではないと認識するスンナ派のトルコ人も多い。特に70年代以後はマルクス主義からの転向者が加わって政治的活動を行っており、アレヴィーを無神論者と認識するトルコ人も少なくない。人口は、トルコ政府の正式の統計には全く表れないが、200万人から300万人がトルコ領土内に居住すると考えられている。

アレヴィー派の教義等は十分に研究されていない。オスマン期から迫害を受けたため、文書ではなく、口頭による伝授が中心で、その共同体はアナトリアから東南部の山岳地帯に多い。クルド民族との重なりも難しい。アレヴィー派はシーア派のタキーヤのように、地域にスンナ派モスクがあり、国家派遣のイマームを迎えて、ある程度良好な関係を保っている場合が多い。ドイツに定着したトルコ人共同体でアレヴィーが増加しているという話も聞いた。それは、宗務庁派遣の国家管理によるイスラームでは管理できない領域、人口の拡大を意味する。

4.1.2. スーフィー教団

トルコの書店の宗教関連図書の中でもスーフィー研究書は多い。スーフィー教団の中でメヴレヴィー教団が特異な旋舞と葦笛(ネイ)などの音楽(セマー)ゆえに有名で、この旋舞は文化として認められ観光客にも公開されている。コンヤにメヴラーナー、メヴレヴィー教団の祖ルーミーの墓所、聖廟があり、今なおト

ルコ人で訪れる人は多い。特に、12月のルーミーの命日には数日にわたって旋舞が大規模に行われ、何万人もが訪れる。

普段の暮らしの中でスーフィー教団活動が盛んだという印象は全くないが、スーフィー教団は現在に至るまで存続している。テッケの廃止で、師弟関係での伝授方法が不可能になり、テキスト中心の教育が細々と続けられ、次第に出版の自由、マスメディアの普及に伴い、さまざまな活動が行われてきた。特にオザル一家が親交があったシェイフは個人は何ら政治活動はしないが、その影響を受けた人々に政府高官や宗教指導者などがいる。トルコ・イスラームにとってスーフィズムの影響は非常に深く、人々の違和感もないことが指摘されている。

4.1.3. ヌルジュ運動

ヌルジュとはサイイド・ヌルスィ (Said Nursi, 1873-1960) の思想を受け継ぐ人々の集団であるが、ヌルスィの著作、思想解釈をめぐって諸派に分かれている。ヌルスィはオスマン末期から独学に近い方法でイスラーム諸学を学び、近代とイスラーム、理性や科学とイスラームの両立を積極的に説いた。オスマン帝国末期に独自の近代的イスラームを提唱し、政治的に活動したが受け入れられず、共和国成立当初には共和国を支持したが、政府が顕著に世俗化を進め始めた時点で、それはトルコ・イスラームの伝統を根絶すると反対して、反政府的になった。彼はケマル主義とは異なる近代イスラーム社会の構築を説き、その考えは一部の民衆の間で歓迎されたが、まさにそれゆえに政府と軍部に危険視された。彼の著作は死後に現代トルコ語表記で印刷され、赤表紙本、赤本と呼ばれて多くの人々に読まれ続けている。

ヌルジュ諸派の中で現代最も注目されているのが、フェトフラー・ギュレンを指導者とする集団である。ギュレンは宗務庁の役人だったが、退官後最初はイズミルで私塾 (Dershane) を開き、そこで宗教教育を始めた。ギュレンも現代の諸科学の重要性を強調すると同時に、精神的、来世への準備としてはイスラーム、シャリーアに基づく生き方を重視する。このシャリーア導入志向がある点で、軍部はギュレンやヌルジュを原理主義的な危険思想とみている [Shankland 1999: 84]。その後、大都市を中心に私塾や学生寮をつくり、学生はそこで生活をしながら宗教教育を受ける。1983年以後、私立学校の設立が自由化された後は種々の学

校も建設している。

私塾自体は会社組織であり、トルコ国内のみならず、各地のトルコ移民共同体にも同様な私塾を開き、中央アジア各地にもさまざまな援助をしている。トルコ国内ではマスメディアも持ち、非常に強い影響を与えているといわれる。日本の東京にあるトルコ語学校もその一部である。

スーフィー教団とヌルジュ運動は特に特別な宗教団体を結成していない。ワクフやデルネクを基盤に学校への援助等も行っている。「諸学校支援協会連合」という協会の連合がギュレンの運動の支持母体の一つで、その総会ではトルコ国内のみならず、各地で 10 万人以上の生徒学生を支え、215 のイスラーム文化センターを持つとの報告がある [Shankland 1999: 85]。

4.1.4. クルド民族運動

クルド民族はトルコ、イラク、イランにまたがる地域に居住し、現在でもクルド語を話す。アタテュルクが共和国国民の帰属意識をムスリムではなく、トルコ人に求めた結果、クルド人はトルコ国民としてトルコ語教育を強制された。そうした国家の政策に対して、クルド人も政党を結成して、議会活動も行い、一部には過激なクルド民族運動も生み出している。その政治的指導者の逮捕、死刑宣告をめぐって EU 加盟が拒否された経緯があり、トルコにとって大問題の一つである。クルド民族問題はイラクやイランの同民族の存在もあるが、在ヨーロッパのトルコ人共同体内部にもクルド民族運動とアレヴィー派運動は浸透しているといわれており、複雑である。

4.2. 少数派宗教

トルコは歴史の重層化を実感させる土地である。ヒッタイトなどの古代文明遺跡もアンカラ近くで発掘され、トロイ (トゥルヴア)、エフェソス (エフェス)、ベルガモン (ベルガマ) など古代ギリシアの遺跡が現在はトルコ国内にある。パウロが伝道に通った地区の多くもトルコであり、ニケーア公会議が開かれたニケーアは城砦都市の姿を保ったまま、現在はイズニクという小都市である。ビザンツ帝国ではキリスト教、東方キリスト教が浸透し、カッパドキア、イズニク、イスタンブル、その他の地方にもキリスト教教会が遺跡として無数に残る。オスマン帝

国は各地を征服する度に教会の一つをモスクに転用し、その代表がイスタンブールのアヤ・ソフィヤである。かつて東方キリスト教の司教座教会はコンスタンティノープルにあり、帝国領土のブルガリアやバルカン半島に多数のキリスト教徒が居住していた。現在も小規模だがイスタンブールにギリシア正教会の司教座教会がある。

オスマン帝国時代は特にキリスト教徒、ユダヤ教徒が多数居住し、ミット制によりある程度の自治と自由を得ていた。帝国末期に次々と周辺の領土を失い、ローザンヌ協定でギリシア人とトルコ人の居住地交換もあり、トルコ共和国に残った非ムスリムは少数である。アルメニア教会は、1461年オスマン帝国がイスタンブールを征服した後、メフメト2世によって、ギリシア正教以外の諸教会の代表教会として司教座教会が設立された。スルタンによって設立されたという、キリスト教の歴史においても稀な教会であり、現在も同じ地にある。19世紀の混乱まではキリスト教諸派の代表としてスルタンとの交渉窓口であり、司教座の管轄領域も広大だったが、現在はトルコ国内だけである。アルメニア人は19世紀の対立と混乱の激化で祖国アルメニアへ移住したり、虐殺されたりで人口は激減した。

4.2.1. キリスト教諸教会

キリスト教徒の中でなお多数を占めるのはアルメニア人である。彼らも19世紀以後20世紀初頭にかけての帝国解体とナショナリズムや民族対立の激化で、人口が激減し、かつてはアルメニア国境近くの東部に居住していたが、現在はイスタンブールに集中している。溪谷の対岸がアルメニアであるカルスという町にはアルメニア教会の遺跡が林立している。この地域は一時ロシア領だった。かつての絹の道の一部だったという橋は無残に壊され、カルスから現ロシア領に延びていた鉄道もカルス止まりとなっている。トルコでは混乱期に強制や便宜的理由でムスリムに改宗した者も多いという。司教の話では改宗者はモスクへは行かないと語り、名ばかりの改宗を示唆したが、祖父の代でムスリムに改宗した市井のアルメニア人はムスリムとの関係は良好だと語った。神学校は1926年の教育の統一により閉鎖され、以来イタリアやイスラエル、アメリカなどで聖職者教育を受けてトルコへ戻る。アルメニア人学校が小学校と中学校を持っているが、その卒業とわかると就職等で差別を受けるというのが、司教の話で、アルメニア人の友人も多

いという日本人でイスタンブルで働く女性によると、そうとは思えないとのことである。

現在トルコ内のギリシア正教徒は非常に少数だが、現在もイスタンブルには司教座教会がある。イスタンブルから近いマルマラ海の島に神学校があったが、閉鎖されており、現在再開への動きも見られる。

シリア正教会も以前はシリア国境近くの東南部に多数が居住していたが、経済的理由その他で現在は大半がイスタンブルに住んでいる。ただ、修道院と教会が東南部のマルディンに残っている。シリア語文字とシリア語での礼拝を行っている。

4.2.2. ユダヤ人の歴史と現状

①歴史

現在のトルコにおけるユダヤ人共同体は小さいが、長い歴史を持つ。ユダヤ人がトルコに住み始めたのはアレクサンドロス大王時代に遡り、トルコ民族が11世紀に小アジアを征服後も、平和に共存してきた。15世紀末イベリア半島のレコンキスタにより多数のユダヤ人、セファルディがオスマン帝国に避難してきた。スルタンは彼らを迎え入れ、イスタンブル、イズミル、エディルネ等主要都市に住まわせた。彼らは既存のユダヤ人より有力になっていった。オスマン帝国はミットレト制により特にユダヤ教、キリスト教の啓典の民に一定の自治と自由を認めた。ハハンバシュ (Hahambaşı) と呼ばれる最高ラビがユダヤ人共同体の最高責任者である。オスマン帝国の解体、共和国の成立の過程で、ローザンヌ協定第3部(37-45条)は少数派の権利保護を規定しているが、ユダヤ人共同体は公式にこの少数派の特権放棄を宣言し、トルコ国民となることを選んだ。現在、彼らの法的地位は、憲法によって宗教による差別は禁止され、信仰および儀礼遂行の自由を認められている。

②現在のユダヤ人共同体

トルコにおける20世紀初頭のユダヤ人は14万7,000人で、各地の都市に居住していたが、現在は2万から2万5,000人程度で、その大半がイスタンブルにいる。この急速な人口減は20世紀前半にアメリカへの移住者が増え、イスラエル建国以後にはパレスティナへの移住が増えたためである。

現在もユダヤ人共同体は最高ラビ、ハハンバシュが宗教に関する諸問題の最高責任者である。最高ラビはユダヤ人共同体の代表により選挙され、トルコ政府によって任命される。2002年に最高ラビの交代があり、イサク・ハレワ (R. Isak Haleva) が現在最高ラビである。この下に宗教部門会議 (beth din) と世俗部門会議 (lay council) の二つがあり、最高ラビの行政を補佐する。共同体の秩序財政問題は世俗部門会議の幹部委員会により運営され、幹部委員は世俗部門会議で選挙される。宗教部門会議は合法的食べ物、誕生、婚姻、離婚の登録といった宗教的手続きを担当する。

トルコのユダヤ人共同体には多くの伝統が混在しており、95%はスペイン系ユダヤ人で、残りが中央および東部ヨーロッパ出身のアシュケナージ (アシュケナズ) である。ごく僅かだが、ラビの解釈を認めず、聖書のみを権威とするカライ派ユダヤ人 (Karaites) や、シャブタイ・ツヴィ (Shabbetai Tsevi) の教えを守るシャブタイ派 (Shabbateans) (トルコ語ではドンメ (dönme) という) 少数派がいる。

スペイン系ユダヤ人の伝統言語はラディノと呼ばれるスペイン語で、フランス語も使われる。だが、長い共存の歴史があり、年配者も訛りはあるがトルコ語を話し、中年より若い世代はトルコ語を流暢に話し、それを第一言語とする傾向が見られる。ただし、イスタンブル在住のユダヤ人はなおスペイン語を話し、ユダヤ人共同体の社会文化を報道する週刊新聞 (*Şalom*) はトルコ語だが、うち1頁はスペイン語である。この新聞はトルコにおけるユダヤ人共同体の文化活動と伝統を取り上げ、それに関連する出版も行っている。一般に最近、トルコ語でのユダヤ教、イスラエルに関する書籍も増えつつある。トルコ人ユダヤ教徒に伝統的共同体の精神の存続を保つために文化的協会が大きな役割を果たしており、ユダヤ人だけの社交クラブやスポーツクラブもイスタンブルとイズミルにある。こうした活動はユダヤ人と共同体の絆を強めるのに役立っている。

オスマン帝国末期と共和国初期には、多くのユダヤ人が政治に関与し、何名かはオスマン帝国議会の議員に選出された。テキン・アルプ (Dostluk, Amical, Mahazike Torah and Or ha-Hayim, ユダヤ名 Moise Cohen) 等何人かは共和国初期に政治活動に関与した。少数派が激減した共和国時代には、一部を除いて政治活動から離れた。最近1990年代にユダヤ共同体の有力な一員が議員に当選したが、すでに政界を去った。政治活動への参加の是非は共同体内部でさまざまに議論さ

れており、間もなく行われる2004年の選挙にはユダヤ人候補の出馬はないと予測され、これは共同体内部の決定を反映している。

③教育機関

トルコのユダヤ人共同体は近代的学校を19世紀半ばから設立し始め、最初に1850年にエディルネに近代的ユダヤ人学校がジョゼフ・ハレヴィ (Joseph Halevi) によって建てられた。1867年に始まったイスラエル連携学校 (Alliance Israélite schools) は、ヨーロッパ東部のユダヤ人の近代化を目的とするフランスのユダヤ人の支援で、トルコの諸都市に建設された。彼らはフランス文化の中で高度な教育を受けたユダヤ人たちのグループだった。その学校での使用言語はフランス語で、その教育内容は近代的だった。第一次世界大戦の直前の1910年、1万人ほどの生徒がその学校に通っていた。トルコ共和国成立以後、教育の統一政策によりすべて閉鎖された。

今日のユダヤ人教育は私立で幼稚園、小学校、中学校を備えたウルス・ユダヤ人学校 (Ulus Özel Musevi Okulları, Ulus Private Jewish Schools) がある。この学校は最高ラビが設立し、ユダヤ人慈善協会の支援で運営されている。ウルスに移転する前はイスタンブル中心街のバイオウルにあった。学校の規模は小さく、共同体の要望に応えられていない。多くの家庭がさまざまな理由で子供を公立学校や教育水準の高い私立学校に通わせている。一部の子弟は海外で大学教育を受けるが、大半はトルコの大学へ通っている。

宗教教育は伝統的にラビたちによってヘデル (heders) とタルムード・トーラー (Talmud Torahs) という機関で行われてきた。各地の共同体がヘデルを持つが、現在宗教学校の数も生徒数も減少傾向にある。宗教教育の主要機関は、最高ラビと協力してニッサン・ベハル (R. Nissim Behar) が設立したマハジケ・トーラー (Mahazike Torah) である。この機関がトルコ政府の許可を得て、イスタンブルやイズミルで夜間講座や他の教育活動を行い、各地のタルムード・トーラー学校を運営している。主要な教育内容はヘブライ語とユダヤ教の基礎知識と聖書等の学習である。現在トルコにはイエシュワ (yeshiva) というラビ養成学校はない。ラビはイスラエルかヨーロッパなど海外で専門教育を受ける。現在の最高ラビはイスラエルのイエシュワで学んだ。彼は最高ラビとなった直後のインタビューで、若い世代はユダヤ人以外との婚姻が進み、伝統的宗教知識の乏しい者が増え、共同

体の存続にとって深刻な問題となっていると語っている。

④トルコ人社会との関係

一般にユダヤ人共同体はトルコ社会と良好な関係を維持してきた。無論公的な差別は一切ない。しかし、ここ数十年では、イスラエルとユダヤ人を標的としたテロ活動が起こっている。1986年にテロリストがイスタンブルのネヴェ・シャロームシナゴグで礼拝中のユダヤ人23人を殺害した。2003年11月23日同じネヴェ・シャロームシナゴグと近くのス・イスラエルシナゴグで自爆テロがあり、ユダヤ人6人、ムスリム14人が死亡し、300人以上が負傷した。これはトルコで最悪のテロ活動とされ、事件直後現首相エルドアンは最高ラビをその事務所に訪ね、遺憾の意を表した。これはトルコの現代史で、首相がハハンバシュを訪問した最初である。

現在のユダヤ人共同体は約2万5,000人程度で、非ユダヤ人との婚姻も増え、その存続に努力している。伝統文化復興や帰属意識の強化は共同体による文化的宗教的活動の結果だといえるだろう。トルコは世俗国家であり、ユダヤ人も他の国民と同等の権利を享受し、ユダヤ人共同体の指導者はトルコ政府と良好な関係を維持している。シナゴグへのテロ等があったが、概してユダヤ人はトルコで平穏で豊かな生活を享受しているといえるだろう。

おわりに: 現代のトルコ社会とイスラーム

トルコは顕著にイスラーム社会である。しかしイランと比べると、全般的にトルコは開放的であり、スカーフ着用者も多いが、日本や欧米と変わらない若者も多い。トルコの1980年代の変化は非常に興味深い。経済発展と同時並行にイスラーム化も進展したのである。トルコでは放送やマイクを用いてアザーンが告げられるため、どこにいても日々5度それを聞く。郊外の新興住宅地に新しいモスクが目立つのもトルコの特徴である。

断食月には相当数の人々が断食を遵守している。神学部の学生はむろん、学生食堂も開店休業に近く、学生がたむろしていてもお茶も飲まずに話している。しかし国立大学ではその期間も食堂は開かれている。その期間、多くのテレビ局が

断食が終わる夕食（イフタール）前にイフタールに向けてという番組を放送し、神学部教員のさまざまな話題、イスラームに関連するテーマに限らず、家庭や教育、社会問題などの討論、また宗教的伝統的な音楽、クルアーン朗誦がある。トルコは西暦だが、断食月の開始と終了はイスラーム暦に従い、日々のイフタールの時間は各地で異なる。つまり厳密に日没時間で定められ、番組の途中にアンカラ、ブルサ、イスタンブルのイフタール時間が告げられる。ときにはヨーロッパのトルコ人共同体のイフタール風景も映される。イフタールにテントで1日1,500人分の食事が振舞われる慣習も、最近盛んになりつつある。断食月には、多くの商店、レストラン、スーパーマーケットが断食に入る時間と日々の礼拝時間、イフタールの時間が詳細に記された時刻表（イムサルック）を用意し、人々は家に持ち帰る。家庭に時計のなかったオスマン時代からの慣習とのことだが、断食前の食事準備を告げるため、真夜中に太鼓を鳴らして知らせる。

トルコは共和国成立以後、着実にイスラーム化傾向を強めてきたが、それが国家管理の宗教教育の成果である以上に、種々のワクフや協会活動によるモスク建築や宗教関連教育、さらにマスメディア等の発達がイスラーム啓蒙に果たす役割が大きいと思われる。

今回のトルコ調査では福祉関係の施設を調査していないが、教育と福祉に関しては国家予算を見るだけでは見落とす豊かさがある。ワクフや諸協会の資金によって補われていることは確かだろう。ワクフやデルネクの箇所ですべてのように、多数派を占めるスンナ派イスラームは、国家管理の宗教活動、宗教教育と区別しがたい協力関係で活動を支えている。他方、イスラーム系諸団体あるいは宗教運動もまた、デルネク等によって活動を支えられている。トルコの宗教団体は団体として組織されず、デルネクなどの一般的協会組織との関係で考察される必要があるだろう。

トルコの宗教事情を考察するには、国家と宗教の関係だけを観察してはわかりにくく、トルコの市民社会の成熟はかなり大きな要素を占めるとと思われる。市民社会の成熟、経済発展、消費社会の到来がイスラームを排除するのではなく、イスラーム化を同時に深化させるように見えるところが非常に関心をそそられる。その原因が何かは今回の調査ではどうも解明できていない。

注

- 1) K. Ozal (オザル大統領の弟) のエッセーによる。
- 2) トルコ語で Enstitute であるが、研究所ではなく、普通の学校との区別でこの語が用いられている。訳語が適切か否か、とりあえず学院と訳した理由である。

参考文献

- 小泉洋一 2000 「<<資料>> トルコ憲法の宗教条項 (翻訳と解説)」 『甲南法学』 41, 1 & 2, pp. 183-202
- Shankland, David 1999 *Isla and Society in Turkey*, Eothen press
- Yavuz, Hakan 2003 *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford University Press

第6章 南米

第1節 総論

中牧弘允 / 山田政信

ラテンアメリカにおける国家と宗教の関係は、16世紀にヨーロッパ人が到達し開発した植民地の歴史に規定されている。この植民地事業は、王権がカトリック教会の庇護と発展の責任を担い、教会が王権政治を正当化し民衆を精神面から監督するという統治システムによって進められた。このシステムはスペイン・ポルトガル王室とローマ教皇との間に交わされた約款に基づいており、スペイン語ではパトロナート・レアル (Patronato Real)、ポルトガル語ではパドロアード (Padroado) と呼ばれる。例えばブラジルが国家として初めて制定した1824年憲法にはローマ・カトリックが国教であることが謳われているが、ラテンアメリカの政教一致の原則はこの約款によって定められたのである。

政教分離は、ブラジルでは帝政から共和制に移り政教分離の政令が發布された1890年、メキシコではメキシコ革命の1917年、チリでは文民統制を明記した憲法が制定された1925年というふうに、いずれの国もそれぞれの歴史的経緯によってある程度の違いがあるが、ほぼ20世紀初頭前後に起こっている。ラテンアメリカでは植民地時代からカトリック教会が大きな影響力を持ってきたが、独立以降、近代国家形成の過程において、自由主義、反教権主義、フリーメーソン、実証主義が影響を及ぼしたこと、さらに近年ではプロテスタント教会が伸展していることを共通性として挙げることができる。しかし、現在もなおこれらの地域では基本的にカトリック的な宗教文化に根ざしており、宗教といえばカトリックだという一般的な認識がある。

ブラジルの場合、実証主義の強い影響を受けた最初の憲法が1891年に制定され、国家と宗教の分離が明記された。そこには個人や宗派が自由に礼拝することや集会を開くことの権利が定められ、カトリック以外の宗教を信仰することも保障された。これは政教分離までさまざまな特権を享受してきたカトリック教会の社会

的地位の後退とブラジル社会の世俗化を意味している。ところが1930年代頃から国家と宗教が再び接近を始める。いくつかの事例を挙げよう。1891年憲法では婚姻は市民婚のみを承認することが定められていたが(婚姻の世俗化)、1934年憲法では宗教婚も同等の価値を有することが認められるようになった。墓地が市当局によって管理されるようになったが(墓地の世俗化)、1934年憲法、1946年憲法で私立の墓地、つまり特定教団による墓地経営が認められるようになり、1967年憲法からはそれに関する記述が省かれている。また、教育は世俗的性格を持つとされたが(教育の世俗化)、1934年憲法からは宗教科目が加えられるようになった。このように、いくつかの側面が徹底した世俗化を見たものの、1934年憲法から再び社会制度の中に宗教が組み込まれるようになった。ここでいう宗教とはカトリック教会を含めた諸宗教ではあるものの、カトリック教会が幅を利かせようとする余地がかなり残されていたし、現在もそれほど変化がないといえる。

かくして政治権力と宗教権力はつかず離れずという状況だったが、特に20世紀の後半以降、その状況に変化が生まれ始めた。例えば長らく離婚が認められなかったが、1970年代に入って憲法が改正され認められるようになった。離婚が認められなかったのはカトリック的な価値が影響を及ぼしてきたことによる。カトリック教会の影響がブラジル社会で尾を引いていることはこの事例からもよく理解できるが、そのカトリック教会も近年空洞化を起し始めている。特にプロテスタント諸派の動きがペンテコスタリズムを中心にしてカトリック教会の勢力を蚕食し始めているからである。プロテスタント諸派はラジオやテレビ、新聞、雑誌などのメディアを用い、しかも連帯しながらカトリック教会の脅威になっているといえる。そのような状況の中に一般的に危険視される宗教運動が含まれている。これらの宗教は一般に「セイタ(seita)」と呼ばれることが多い。この用語は、いわゆる「セクト」や「カルト」と共通する意味で用いられることもあるが、もっぱら「カトリック教会と異なる宗教運動」というニュアンスが強い。また、植民地時代に奴隷として連れてこられたアフリカ人たちがもたらした宗教がブラジルでいくつかの宗教と習合してアフロブラジリアン宗教となって受容されている。アフロブラジリアン宗教はアフリカ系ブラジルの「クルト(culto)」と呼ばれることがある。この場合クルトは儀礼を意味し、やはり宗教を代表していると考えられるカトリック教会から区別される。ブラジルはカトリック圏といえども、実態

は諸宗教のモザイク模様が描かれている。

法制度や政教分離制度の具体的内容についての問題は、カトリック教会をベースとするこうした諸宗教の関わりの中で理解されるべきものである。カトリックは特別な地位を占めており、事実上諸宗教は国家の庇護を受けたカトリックとの葛藤を生んできた。だが、宗教教団の諸活動を取り締まる専門の部局はブラジルには存在しない。宗教団体は、1916年に制定された民法で市民団体、慈善団体、道徳団体、科学・文学団体、公益団体等と同格の法人として規定され、その性格は自己申告によって定められることになっている。2002年、民法が改定されたが、その後、条項の再改定によって宗教団体と政治団体は1916年民法に従うことになった。宗教法人の運営に関する法的側面でのチェック機構があるとすれば、登記手続きをするときに、教団の活動が、宗教的であること、非営利活動であることを、社会の役に立つことという縛りをつけ、社会秩序を脅かす存在ではないことを、自らが定款で宣誓・申告し、そして実際の宗教活動で証明することだといえる。むろん公序良俗に反しないという範囲内で活動することが望まれているが、租税法、刑法、などにより宗教団体の活動が規制されることになっている。

ブラジルでは1980年代以降プロテスタント教会の活動(特にネオペンテコスタリズム)が活発になった。ネオペンテコスタリズムの脅威が、異なる宗教間の協力・連絡を促したという側面がある。例えば、ブラジル司教協議会(CNBB)はカトリック司教らのブラジルにおける協議会として1952年に生まれたが、1980年代にはいくつかの教団や研究者に呼びかけてペンテコスタリズムについて調査研究を開始している。また、CNBBをはじめ英国国教会、ルーテル教会などの歴史的プロテスタント教会を含む、ブラジルを代表するキリスト教諸派の協議会であるブラジルキリスト教会協議会(CONIC)が1982年に創設され、同様にこの問題を議論している。このほか1970年代に民間の機関で宗教問題を専門的に調査する宗教研究所(ISER)がリオデジャネイロに設立されている。また、ブラジルの貧困問題に関わるさまざまな社会福祉の問題を検討し向上させるためのプロジェクトを進めているNGOがある。カトリック教会ではCNBBの下部組織のカリタス(Cáritas)が全国規模で活動しており、またプロテスタント諸派ではジアコニア(Diaconia)がある。ジアコニアは1967年にサンパウロで生まれたが、1984年からレシーフェに拠点を構えている。

最後に、アルゼンチンの事例について触れておきたい。カトリック教会はアルゼンチンの国教ではないが、他の宗教と比べると特別なステータスを享受している。例えば憲法2条には「連邦政府はローマ・カトリック教会の信仰を支持する」とある。この条項は1853年憲法から存在し、1994年の改定憲法でも変わることはなかった。1868年の民法でも同様で、その33条にカトリック教会は法人であると記されてきた。アルゼンチン政府は1966年にバチカンと新たに条約 (*Acuerdo entre la Santa Sede y la República Argentina*) を結び、カトリック教会は自動的に法人格が与えられるものとし、憲法に従ってこれが維持されることになった。そのためアルゼンチンにおけるカトリック教会はあたかも国教であるかのような扱いを受けている側面がある。政教分離の状況はブラジルと非常に異なっていることが理解できる。

一方、非カトリックの宗教団体については、憲法では信教の自由を認めるという一般的な記述があるのみである。すなわち、1853年憲法の14条で国内のすべての居住者に独自の宗教を实践する自由を与え、1994年の改定憲法でもこの権利が支持されている。非カトリックの宗教団体を規制する法律として、1978年に発布された21.745法がある。これは、非カトリック教団の登録方法を規定したもので、登録には教義、儀礼、組織、歴史、国内および国外の指導者の氏名を記すことが必要だとされている。非カトリック教団は宗教局での登録が義務づけられているが、それで法人としての資格が授かるわけではない。非カトリックの宗教団体は宗教局で登録を行った後、民事団体として登記することによって初めて「私的法人」という立場を獲得するのである。一方、カトリック教会は、カトリックであるということにより、民法によって「公的法人」の立場が自ずと与えられる。この点がカトリック教会と非カトリック教会の法人格取得に関する大きな違いであり、カトリック教会が優遇されているという印象を与える根拠である。なお、宗教局 (*Secretaría de Culto*) は外務通商および宗教 (*Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto*) の一つの部署である。

第2節 ブラジル

中牧弘允 / 山田政信

1. 政教分離制度の歴史的社会的背景と現況
 - 1.1. 政教分離の前提条件としての植民地期
 - 1.2. 政教分離の兆し: 帝政末期
 - 1.2.1. フリーメーソン
 - 1.2.2. 実証主義
 - 1.3. 政教分離の過程: 共和制の時代
 - 1.4. 第二共和制: カトリック以外の宗教の弾圧
 - 1.5. 現在: 単一性から多元性へ
2. 宗教団体に関する法人制度と課税制度
 - 2.1. 宗教団体に与えられる法的地位
 - 2.2. 公益団体との比較
 - 2.2.1. 連邦政府による認定の手續きと取得可能な特典
 - 2.2.1.1. 公益法人の認定について
 - 2.2.1.2. 社会福祉援護団体について
 - 2.2.1.3. 慈善団体の認定について
 - 2.2.2. 州政府による認定の手續きと取得可能な特典
 - 2.2.3. 市役所による認定の手續きと取得可能な特典
 - 2.3. 法の運用の実際
 - 2.3.1. 設立に関して
 - 2.3.1.1. 定款作成
 - 2.3.1.2. 登録手續き
 - 2.3.1.3. 財務省全国法人登録証明書番号 (CNPJ) の取得と不動産の登記
 - 2.3.1.4. 法人の実質的な運営
 - 2.3.2. 解散に関して
 - 2.3.3. 既成の宗教団体による新たな下部機関の設立に関して
 - 2.4. 定款の具体例

- 2.4.1. カトリック教会の場合
- 2.4.2. カトリック教会以外の教団の場合
- 2.5. 宗教団体に関する課税制度
- 3. 政教分離の具体的な様相
 - 3.1. 学校教育における宗教教育
 - 3.1.1. 教師の資格と意思に関わる問題
 - 3.1.2. リオデジャネイロ州の宗教教育の問題
 - 3.1.3. 教育施設に対する公的資金の運用
 - 3.2. 軍隊施設での宗教の扱い
 - 3.3. 国の祝日の実際とその背景にある考え方

注

参考文献

謝辞

1. 政教分離制度の歴史的社会的背景と現況

ブラジルにおける政教分離を考察するとき、この国の歴史は国家とカトリック教会が不可分な状態で始まったということを考慮に入れねばならない。ブラジルがポルトガルから独立してから初めて制定された1824年憲法の5条は「ローマ・カトリックは、引き続き帝国の宗教である」ことを明らかにし、国家は教会の特権を保護し、その利益を促進すべきであることが定められている。このような取り決めは、ポルトガル王室が中世からカトリック教会との間で交わした約款に基づくものだが、それが新大陸征服においても効力を持った。この約款はパドロアード (Padroado) として知られている。パドロアードはローマ教皇の回勅によって定められたが、ポルトガルの王権はその領土内ではカトリック教会の後ろ盾として教会を保護し維持するという制度である。本来、各地域のカトリック教会はローマ法王庁に属するものの、この制度によって新大陸内ではポルトガル国王に従うことになる。ゆえに、カトリックの宣教活動は国家による征服や開拓事業と一体

化し、教会もそのための主要な機関になった。これにより、国家はカトリック教会の内的な問題に関していくらかの抑制を加えることができた。政治的、軍事的に国家は宗教を利用する一方で、精神的な側面ではこれにおもねる態度を示した。例えばその象徴的な出来事の一つとして皇帝の戴冠式があった。皇帝は司祭の戴冠によって皇位についた。また、国内の至る所で行われたコルプスクリスティ(キリスト聖体祭)の行列では、教区司祭を覆った天蓋を、最も著名な当局関係者らが運んだ。政教分離まで国家はそのように教会権力に従うように振舞いつつ、実際にはそれを利用することによって民衆を精神的に征服しようとしたといえる。

ブラジルでは1889年、帝政が終わって共和制に移行して政教分離が行われた。以下では、これに至るまでの一連の歴史を概観した後、国家と宗教の関係について近年の動きも渉猟しながら述べることにしたい。

1.1. 政教分離の前提条件としての植民地期

現在のブラジルにポルトガル人ペドロ・アルバレス・カブラルが到着したのは1500年。それ以来、この土地はポルトガルの領土になった。これは、1494年、スペインとポルトガルの間で交わされたトルデシーヤス条約に従って、大西洋における両国の管轄区域が定められ、土地の用益権または取得権が航海者らに与えられたことによる。彼らの征服は、キリスト教と武力による「十字架と剣」の征服だったが、王権は宗教的権威を、そして逆にカトリックは王権を利用することで遂行された大事業だった。ポルトガル国王は、征服事業におけるキリスト騎士団(Ordem de Cristo)の長官(Grão-Mestre)という立場にあったから、ブラジルの土地に住んでいた住民までもがカトリック教会の支配下に置かれるようになったといえる。

さて、ポルトガル人たちの到着以来、カトリック教会は彼らが「征服」した地域での公的な宗教として君臨し、その意味で事実上の「国教」になった。聖職者は「国家公務員」的な立場にあり、先述のパドロアードによって国家から給与を受け取った。そうした公的な立場の聖職者とは別に、私的な立場の聖職者もいた。イエズス会、ドミニコ会、サレジオ会など修道院生活を送る会派の聖職者の多くがそうである。公的立場にある聖職者はセキユラーな聖職者(sacerdote secular)と呼ばれ、それ以外の独立会派の聖職者たちはレギュラーな聖職者(sacerdote regular)

と呼ばれている。

セクラーな聖職者たちは、地理的空間を支配する教会権力に属する聖職者たちであり、教区教会、司教区、そしてバチカンというふうに、宗教的かつ組織的権威のヒエラルキーで階層化されている。彼らの役割は、ミサ、洗礼、結婚式、宗教的秘儀など、神と民衆とのとりなしを図ることだった。独立会派に属するレギュラーな聖職者は、教育、低所得者層への慈善など、それぞれの会派によって特化した活動を行っていた。活動内容は会派の独自性に基づいていたが、それらの活動が植民地社会における教育や医療の中心になったように、公的サービスの重要な機関として機能していた。ブラジルでは植民地期を通じて、教育機関はカトリック教会によってのみ運営されていた。このことは、カトリック教会が宗教施設というよりも、いわば公共機関としての重要性を持っていたことを意味している。また、国家と宗教が結びついていたこの時代には、すべての民衆は、彼らが住んでいる地域を管理する教会に属する信者だった。

1.2. 政教分離の兆し：帝政末期

ブラジルはポルトガルから 1822 年に独立し、帝政を経て 1889 年に共和制に移行する。ブラジルの政教分離は政体の変動の産物であるために、それ自体を独立した歴史的イベントとして扱うことは困難である。よってここでは、この変動に関わる帝政末期における一連の動きについて総体的に述べながら政教分離の前史を扱うことにする。なお、この時期の政教関係は国家財政の変化に強く影響されている。当時、コーヒーの輸出を中心とする農産物輸出は鉄道建設や都市整備に伴う出費を生み、さらに 1865 年から 70 年のパラグアイ戦争の影響もあって国家財政が赤字になった。そのため、国家のカトリック教会に対する施策が縮小し始め、司教をはじめ聖職者たちに支払っていた給料が当時の政府に負担になり始めていたことが指摘できる。

さて、帝政で定められた 1824 年憲法 179 条 5 項では、「国家の宗教を崇敬し、公共道徳に反しない限り、誰も宗教的理由で迫害されることはない」と記されている。これは、国家はカトリックを国教と定めるものの、それ以外の宗教を排斥するものではないことを意味した。1828 年には教会の敷地の外に墓地を造り、市当局によって経営・維持されることを可能にする法令が出された。そして 1850 年の

法令でその内容が刷新され、79年と80年に議会で議論された。1855年にはカトリック信者とプロテスタント信者、またプロテスタント信者同士の婚姻を認めるという法令の下書きがつけられた。そして、1861年には「非カトリック信者（ここではプロテスタント信者）」同士の婚姻において民事婚が可能になるための条件を定める法令がつけられた。1865年に反対意見が提出されたものの、1870年には認可された。このように、帝政期の半ば頃にはプロテスタント信者に信教の自由が保障されるようになった。その理由は、後でも述べるようにコーヒー産業の伸張に伴ってヨーロッパ移民を受け入れざるを得なくなったことが影響している。また先の「非カトリック信者」には、おそらくプロテスタント信者よりも人数的に多かったであろうアフロブラジリアン宗教は理想的に含まれていないことに留意すべきである。

なおこの時期、政教分離の先駆けとして注目すべきは、自由党が民事登記を始めることを提案し、1882年にはルイ・バルボーザによって教育の世俗化が提言され、2年後に議会で提出されたことである。またその頃、ある世俗教育を目指すグループが教室に置かれていたキリストの十字架を外し、宗教教育は知識教育に限ることを提言している。

ところで帝政半ばから末期にかけてブラジル社会は奴隷貿易を禁止し（1850）、奴隷制度を廃止したように（1888）、近代化に向けて変化し始めていた。1872年の国勢調査ではブラジルの総人口は約893万人だったが、1880年代末には約1,400万人に達している。なかでも南東部の人口増加が最も顕著である。この理由は、主にサンパウロ州西部を中心とした輸出向けのコーヒー産業の伸張に伴う経済活動の拡大と都市化によって、ヨーロッパ移民のコーヒー生産地への流入を引き起こしたことにある。当時、ブラジルは工業化が始まり、奴隷制が廃止され国内市場が活性化することで徐々に賃労働者が増加することになった。機械設備も進み、漸次的だが資本集約的な産業構造への変化は新しい社会階層の形成、すなわち都市中間層の出現をもたらした。彼らは、コーヒー生産に関わる農業ブルジョアジー、企業家、商人、公務員、そして軍人などだったが、その大部分は都市の知識人層によって構成されており、帝政を支えていた伝統的で保守的な大土地所有者層とは異なるメンタリティーを持っていた。すなわち、彼らは奴隷制廃止論、共和主義、普通選挙、そして政教分離といった植民地遺制を払拭する「新しい」変革をもた

らず考え方に共鳴しうる人々だった。その中には自由主義的な志向を持つフリーメーソンを受け入れる人々 (1.2.1) や、国教としてのカトリックに縛られることなく、より「高度な社会」を築こうとする実証主義を受け入れる者がいた (1.2.2)。彼らの運動はカトリック教会の社会的位置の相対化に寄与することになった。以下ではこれら二つの動きについて述べる。

1.2.1. フリーメーソン

フリーメーソンの自由主義的な活動はブラジルに18世紀末に伝えられ、メンバーは政治的な権力構造の中に入って重要な機能を果たした。閣僚の任命や予算配分など、行政における決定権を持つメンバーも現れた。自由主義を支持する聖職者がフリーメーソンとなり、フリーメーソンのメンバーもカトリック教会の信徒集団に加わった。道徳的な行動、慈善の考え方、国家への服従、さらには超越的な存在や魂の不滅の問題などフリーメーソンはカトリック教会と多くの思想を共有していたからである。しかし、1850年代からフリーメーソンとカトリック教会の意見が食い違うようになる。その頃ブラジルの司教らは教皇至上主義に傾倒し、中央集権的になったためにフリーメーソンを非難し始めた。そしてフリーメーソンは議会であらわに教皇至上主義者らを非難して、できる限り迅速にブラジル社会を近代に向かって切り開き、過去にしがみついた偏狭で熱狂的な教皇至上主義の聖職者らを国家体制から切り捨てることを望むようになった [Groot 1996]。また、自由主義的な立場からプロテスタントと心霊主義を公式に承認するよう政府に要求した。

1860年代の終わりには、フリーメーソンとカトリック教会の二つのイデオロギーの対立が激しくなった。例えば、1869年、オリンダの司教が反カトリックだったアブレウ・エ・リマ大佐の遺体を共同墓地に埋めることを拒否し、彼の遺体はイギリスの共同墓地に葬られることになった。また、リオデジャネイロの司教は、フリーメーソンだったイニャウマ男爵の遺体を墓地から掘り出して他の墓地へ移動させるように命じた。このような問題は、1864年に出された教皇ピウス9世の回勅「シラプス」に基づいている。シラプスは神学的諸原理の遵守と教皇の権威を強化しており、その中でフリーメーソンを禁じた。1870年代には、この回勅に基づいて行われたフリーメーソン追放に関わる社会問題が起こった。それは「宗教間

題」と呼ばれているが、その一連の事件は次のとおりである。

まず、1872年3月3日、フリーメイソンであるリオブランコ子爵が提案した出生自由法を祝ったことでリオデジャネイロの神父アルメイダ・マルチンスがリオデジャネイロの司教に咎められ、神父の職務を停止された。さらに、同年5月、ペルナンブコ州オリンダではフリーメイソンを辞めようとしていない2人の牧師が教皇至上主義者であるドン・ピダル司教により司教区から追放された。また同司教は、カトリック教会でフリーメイソンの結婚式を挙行することを禁じ、そのうえ信徒集団からもフリーメイソンのメンバーを追放するよう命じた。彼はまた、ペルナンブコ州の自由党リーダーの活動を阻止しようとした。そして、パラ州の司教ドン・アントニオ・コスタは、神父全員がフリーメイソン会員である教会の司牧活動を停止させた。こうしたことからフリーメイソンと自由主義者らは教皇至上主義の中心的機関であるイエズス会に圧力をかけるようになり、両者の関係は緊張した。オリンダとパラ州の司教は起訴され、強制労働を行いながら4年間の投獄生活を送ることがリオデジャネイロの法廷で決められた。後に司祭らは禁固となり、さらに大赦によって釈放されたのだが、この事件は民衆のカトリック教会に対する敬慕の念を弱めることにつながった。司教らに大赦を与え、その釈放に影響力を持ったのは熱心なカトリック信者の皇女イザベルだとされる。彼女は出生自由法で奴隷を解放し、それによって1888年9月に法王レオン8世から金の薔薇章を受賞することになった。しかし、そのことがブラジル帝国のバチカンへの隷属を意味すると多くの共和主義者に映り、人々の間でくすぶり始めていた共和制を望む感情を燃え上がらせる原因の一つになった [Torres 1968]。

1.2.2. 実証主義

フランス人オーギュスト・コントを創始者とする実証主義は、社会が連続的な段階をたどりながら進化すると考えた。ブラジルのみならず他のラテンアメリカ諸国にも伝えられたが、ブラジルの実証主義者たちは自分たちの国が上級の段階には達していないと理解した。なぜなら、当時のブラジルには封建時代の遺制としての帝政と奴隷制が存続していたからである。そしてその社会制度の根幹にはカトリック教会があると理解した。また、先述のシラプスでは、ローマ法王が進歩と文明を非難したために近代的な考え方を求める若者をカトリック教会から遠ざ

ける結果となった。それに加えて、宗教問題によってカトリックが弾圧されるといふ事態は、多くの者にカトリックの信仰と異なる思想に意識を向けさせる環境をつくった。また、リオデジャネイロの上層の人たちの間には、反教権主義が広まっていた。そうした人々には、実証主義の導入とともにブラジルでも活動を始めていた人類教実証主義教会 (Templo da Humanidade da Igreja Positivista) に入会する者がいた [三橋 1996]。彼らはカトリック教会から心理的な距離を置くようになったものの、宗教を求める心そのものを失ってしまったわけではなかった。

リオデジャネイロの軍事学校では、ベンジャミン・コンスタンが若い将校らに実証主義を説き、陸軍将校らの間で共和主義を受け入れる土壌が育まれていった。1889年、皇帝ペドロ2世は自由党のオーロプレット子爵を首相にすえた新内閣を任命した。そして、新内閣は地方自治、下院議員選挙の改革などさまざまな改革の提案の中で信教の自由も取り入れた。しかし、これらの案は実現しなかった。その一方で、リオデジャネイロ共和党党首のキンチーノ・ボカイウーヴァやベンジャミン・コンスタンらが集まって、共和主義者の工作を秘密裏に進めた。陸軍の重鎮であった彼らは、皇帝の個人的な友人デオドーロ元帥を説得して帝政打倒に進むことになった。デオドーロらはオーロプレット首相を逮捕し、共和国臨時政府をつくるというクーデターをその年のうちに成し遂げた。そして実証主義の影響を受けた陸軍の若い将校らを中心として臨時政府がつくられ、政教分離政策が立案されたのである。

1.3. 政教分離の過程: 共和制の時代

1889年以降の国家と宗教の関係において、ブラジルの場合、それ以降も事実上カトリック教会が力を持ち続けたということが特徴的である。最初の共和国憲法は実証主義の影響を受け、国家と宗教の分離を明示したにもかかわらず、1930年代になるとカトリック的な価値が国家の政治的機構の中に取り込まれていく。

ブラジルでは政教分離を定めた1891年憲法から現行の1988年憲法に至るまで、七つの憲法が公布された¹⁾。1891年憲法は、それ以降の諸憲法における政教分離の態度を明らかにしたといえる。すなわち、同憲法11条2項と72条7項で、国家は宗教を阻んだり国教を制定したりしてはならないと定め、同じく3項では、宗教儀礼と宗教組織の自由が基本的人権として認められた。後に、公的機関におい

て宗教的な援助が認められることが記載され、4項では民事婚を規定し、6項では公共墓地の世俗化が、8項では教育の世俗化が定められた。このように1891年憲法は国家の世俗化を目指したといえる。さらに臨時政府は宗教儀礼を自由化し、市民を宗教を理由に批判することを禁じ（大統領令119A、1890年1月7日発布）、宗教的祝祭日を廃止した（大統領令155B、1890年1月14日）。このように、かつてカトリック教会が占有していた民事や教育に関わることがらを世俗化し法制化して具体的に信教の自由を保護した。

しかし、政教分離と信教の自由が認められるようになった共和制後も、実際の現場ではカトリックが依然として影響力を持っていた。例えば、共和国成立に多大な影響力を及ぼした実証主義者ベンジャミン・コンスタンの死を追悼する行事を1892年に公共墓地で行おうとした際、墓地の管理者だったカトリック会派の一つであるサンタ・カザ・デ・ミゼリコルジア (Santa Casa de Misericórdia) はそれを阻止した。また、1891年には、あるプロテスタント牧師が法廷の壁に十字架が掲げていることに対して不服を唱え、陪審員として法廷に入ることを拒否する事件が起こっている。牧師が法廷の十字架をカトリック教会の名残りであると強く反論し、このことが多くの新聞に掲載され、やがて法務省の判断が下されることになった。法務大臣は牧師の要望を聞き入れることなく、十字架はいかなるもの信仰を汚すものでなく、そのプロテスタント牧師が不寛容な狂信者にすぎないと判断した [Giumbelli 2002]。ちなみに、サンパウロの裁判所にある弁護士の控室には今でも十字架が掲げられていることである。

1.4. 第二共和制: カトリック以外の宗教の弾圧

第二共和制の時代 (1930-37)、バルガス大統領が登場し、ブラジルは国民国家の強化に取りかかった。「一国家一民族一宗教」という均質的なイデオロギーが生まれ、ブラジル性 (brasildade) と呼ばれる国民性の創出が図られた。このとき、カトリック教会と国家のつながりが再び緊密になった。1934年憲法では、宗教婚が民事婚同様に効力を持つことが認められるようになり、1988年憲法でこの条項がなくなるまで効力を持った。バルガスは憲法の精神に反してカトリックの聖職者を重用したが、その一方でカトリック以外の宗教を弾圧した。例えば、アフロブラジリアン宗教は詐欺罪を理由に警察による迫害を受け、プロテスタントの多くの牧

師と信者はカトリックの聖職者らによる迫害を受けた [Giumbelli 1995]。今もなお存続するアフロブラジリアン宗教蔑視の態度がちょうどこの頃に顕在化したといえる。ブラジル国家はカトリックの宗教的権威を利用することで国民統合を果たそうとしたのである。このようなカトリック以外の宗教に対する弾圧や蔑視は当時の時代性を反映していたが、ここではそのような心性が作りだされた三つの歴史的要因を挙げておく²⁾。

まず、第一の要因は、先述のようにブラジルが均質的な国家建設を志向したことである。その国家とは、ヨーロッパ(この場合イベリア半島)をモデルに、白人を中心にした国家である。ヨーロッパは白人の領域であり、キリスト教の領域である。ゆえに、「劣った」黒人の宗教とみなされたアフロブラジリアン宗教は排除すべき対象になった。

次に、バルガスとカトリック教会の間に交わされた同盟 (*aliança*) がある。この同盟によって、枢機卿ドン・レメとバルガスは次のような国家レベルの宗教行事を挙行した。まず、1931年に贖罪のキリスト像 (*Cristo Redentor*) がコルコバードの丘に立てられ、そのとき行われた除幕式では像を照らし出すライトのスイッチがわざわざバチカンから入れられた [Medeiros 1995]。そして、1932年には、アパレシーダの聖母がブラジル国家の守護聖人に定められた。こうしてカトリック教会は明文化こそされていないが、国家公認の宗教という位置を復権したといえる。なお、アパレシーダは、リオとサンパウロのちょうど中間地点にある聖母出現の聖地である。新しい国民国家建設の時代にこのブラジル南東部が政治経済の中心として機能したが、国家は全国的な宗教の中心としてその場所を選ぶことで、政治的・経済的、さらには宗教的に国民を統合することを目論んだといえる。

第三に、ブラジルの国家形成に果たした実証主義の役割がある。共和制を迎えたブラジルは、進化主義的な思考様式である実証主義を下敷きにして近代国家の形成を目指したが、このことは、ブラジルの国旗に描かれた「秩序と進歩」という標語からも窺い知ることができる。この標語は、まさに実証主義の父であるオーギュスト・コントが唱えたものである。実証主義では科学至上主義ともいえる心性を重視する。よって、新たな国家のもとでは、アフロブラジリアン宗教は黒魔術 (*feiticiaria*) であり、反啓蒙主義 (*obscurantismo*) であるとみなされた。さらにそれは魔術 (*magia*) や治療 (*cura*) を施す原始的な宗教であるとされた。そして、病気

の治療は医者が行うべきであるから、宗教的な治療 (cura religiosa) は詐欺 (curandeirismo) だとみなされた。宗教的な治療は医学と法律に反しており、それは犯罪として扱われたのである。よってアフロブラジリアン宗教は、擬似宗教であって、「宗教」ではないという烙印を押された。国家にとって、「宗教」とはカトリックを意味し、カトリックこそが真正の宗教であるという一つの信念が生まれていったといえる。

1.5. 現在: 単一性から多元性へ

かくして第二共和制以後のブラジルもカトリック文化を優遇する国として再編成された。しかし 1950 年代以降は、黒人文化がブラジルの公の場で受け入れられるようになり、カトリック文化の相対化が始まった。この頃、アフロブラジリアン宗教であるウンバンダのほかプロテスタント系のペンテコスタリズムが低所得者層の間で広がり始めた。一方、カトリック教会ではドン・エルデル・カマラ司教の主導で 1952 年にブラジル司教協議会 (CNBB) が組織された。これは世界で初めての全国規模の司教の連合体で、カトリック教会の諸活動に民衆、特に若者の意識を目覚めさせることを目指している。具体的にはそうした人々を巻き込んで典礼や組織の改革を行っている。50 年代の終わりにはカトリック教会内で貧困対策が取り上げられ、大学生を巻き込んだ活動 (Juventude Universitária Católica) が始まった。しかし、彼らの活動は社会正義を求める左翼的な運動だったため、カトリック教会の保守派と軋轢を起こすことになった。

60 年代には、ブラジルでは都市人口が農村人口を上回り、文化の相対化がさらに加速した。例えば、黒人文化が公の場でも認められるようになり、文学ではジョルジュ・アマード、音楽ではジルベルト・ジル、カエターノ・ヴェローゾなど、バイーア州出身で黒人文化を歌い、語る人々が活躍し始めた。プロテスタント人口も徐々に増加し、また日本の新宗教もこの頃から非日系人の間に浸透するようになった。

1968 年から 85 年にわたる軍政では左翼的な運動が軍によって抑圧され、非合法化した。その中で、カトリック教会では「声なき者の声」をすくい上げる解放の神学が生まれ、貧困層の救済が謳われた。ただし、ブラジルのカトリック教会全体が解放の神学へシフトし、左翼化したわけではない。概してこの時代、カトリッ

ク教会は内向的な方針をとることによって国家との軋轢を回避しようとしている [Bruneau 1979]。また、同じ頃、米国で生まれたカリスマ刷新運動がブラジルでも活動を始め、解放の神学とともに一般大衆を主体にして展開するようになった。カリスマ刷新運動と解放の神学は、第二バチカン公会議 (1962-65) で強調されたアジョルナメント (今日化) を旗印に、新しい時代の変化に対応しようとするカトリック教会の二つの姿だった。これらの運動がバチカン公会議の結果を反映したものだにもかかわらず、前者が保守的であるのに対して後者が革新的であるというように、運動の方向性は全く異なっている。

70年代、ブラジルのカトリック教会で展開した解放の神学を基礎に置いた生活基礎共同体 (CEB) はいわゆる第三世界のカトリック教会のモデルになった。教会を後ろ盾として左翼的政治運動も生まれた。ヨハネ・パウロ2世が法王に就任してからの最初の2年間、バチカンは解放の神学者に友好的な関心を示した。しかし、1980年12月にブラジルの司教らに向けられた書簡で、カトリック教会は社会問題と政治には関わってはならないことが通達された。逆にカリスマ刷新運動はバチカンの支援を受けて伸展し始めた。ブラジルの司教や神父の間にはカリスマ刷新運動に反対する者がいたため、1994年のブラジル司教協議会第34次通常会議まで正式に認められることはなかった。近年では民衆のカトリック離れの傾向が顕著になってきているが、カリスマ刷新運動が人々の関心を再びカトリック教会に引き付ける有効な活動として機能していることは注目すべきである。その一方で、カリスマ刷新運動は解放の神学と比べるとはるかに政治への関心とその関わりが希薄なことも指摘しておくべきだろう。

カトリック教会が政治から離れる傾向にあるのとは異なって、近年のプロテスタント教会の政治参加は顕著である。現在、プロテスタント人口に占めるペンテコスタリズムの割合は約70%になっているが、ペンテコスタリズムがブームを迎えたのは80年代である。特に低所得者層の人々が信仰による癒しをペンテコスタリズムに求め、90年代に爆発的に伸びた。このような中、1994年の連邦議会選挙では、リオデジャネイロの場合、27人のプロテスタント系の立候補者を擁立するに至った。その大部分は右派の政党に属している。候補者の数は全体 (360人) の約8%に満たないにもかかわらず、選挙結果では全得票数の約14%を獲得した [Fernandes 1998]。この結果は、プロテスタント教団の集票能力の高さと社会的認

知度の高さを示している。また、2002年の大統領選では、人気大統領候補者の一人に敬虔なプロテスタント信者として知られるアントニー・ガロチーニョがいた。彼はもともとラジオのアナウンサーだったが、民主労働党 (PDT) からリオデジャネイロ州議会議員に1982年に当選した後、1998年にはリオデジャネイロ州知事に選出された。彼はプロテスタント信者向けの全国ネットのラジオ番組を持っており、大統領選のキャンペーンではプロテスタント系のテレビ局やラジオ局の後援を得た。一次選挙で敗れたものの、彼の存在はブラジルの政治にとってプロテスタント票が軽視できなくなっていることを物語っている。今後のブラジルの政教問題を考えるには、ペンテコスタリズムの動向に着目することが重要だといえる。

以上、政教分離制度の歴史的社会的背景とその現状について述べてきたが、ここで若干、現行憲法のもとでの政教分離制度の具体的内容について触れておきたい。政教分離制度の趣旨に政治を宗教から守るという側面が含まれているかどうかだが、政教分離の歴史からも明らかなように、ブラジルの場合には国庫の負担になり始めていたカトリック教会に対する財政的援助を切り離すことが政教分離の要因の一つになっていた。そして、実証主義の思想もその動きに拍車をかけた。確かに、政教分離制度は、ある意味で政治を宗教から守るという意味で行われたといえるだろうが、それは経済発展を考慮してのことであって、宗教権力のイデオロギー的な圧力を排することに鑑みたからということではなかった。また、ヨーロッパ人の移住によるプロテスタント人口の増加によってカトリック以外の宗教を認めざるを得なくなったことも、ブラジルの経済力を支えるための手段の一つだったから、いずれにしても政教分離への歴史的流れは大きな意味で経済的な理由によるものだったといえる。そして、当然のことながら、憲法には特定の宗教団体に統治権限の一部を付与するという考え方はなく、他方では税制度や選挙制度等において宗教団体が行う政治活動に制限はない。

2. 宗教団体に関する法人制度と課税制度

2.1. 宗教団体に与えられる法的地位

ブラジルには、「宗教法人法」もしくは「政教分離法」というような、宗教団体に関する特別な法律は存在しない。宗教団体に与えられる法的地位は私権上の法人であって、それは宗教団体が他の非営利法人と同等の扱いを受けることを意味する。1889年の共和国革命における政教分離以来、カトリック教会に代表される宗教団体は、法律上世俗化されたブラジル社会においてそのようなものとして位置づけられてきたのである。このことは、1916年に制定された民法に定められており、現在でも有効である。その16条では次のように記されている。「民法第16条 私権の法人とは以下をいう。1項 民事、宗教、信仰、道徳、科学、あるいは文学の各社団、および公益法人と財団;2項 商業組合。1号 1項に記された団体は、文面による民事登記を行うことによつてのみ成立し(20条2号)、本民法特別項において記された関係規定によつて運営されるものとする。2号 商業団体は、従来どおり商法における規定により運営される。」すなわち、1項に記される団体は本来的に営利活動を行わないことになっており、また行うことができない。さらに、ブラジルには宗教団体を専門的に管轄する所轄庁は連邦政府レベルのみならず州や市郡の官庁でも存在しない。しかし、1988年憲法の150条では、「宗派を問わず寺院に対して課税することは、連邦、州、連邦区および市郡に対して禁止される。この禁止は、これらにいう団体の本質的目的に関連する財産、所得および役務のみを含む」とあり、宗教法人は一定の税制上の優遇措置がとられている[矢谷1991]。

2.2. 公益団体との比較

では、税制上の優遇措置やその他の特典で宗教団体(もちろん、他の非営利法人の団体も含まれるが)は公益団体とどのような関係にあるのだろうか。公益法人は以下で具体的に示すように、社会保険金の免除や公共サービス料金の割引などの特典を受けることのできる法人格である。ブラジルでは、宗教法人を含め、非営利的に社会に貢献することのみを目的として設立された民法上の法人は、連邦政府、州政府、市役所の三つのレベルにおいてそれぞれ公益法人の認定を受けることができることになっている。よつて、宗教団体は宗教法人であると同時に公益法人であることも可能である。その場合、宗教団体は宗教法人格によつて得られる税制上の優遇措置のほか、公益法人としての特典を受けることができる。

しかし、公益法人の認定には時間と費用が掛かる³⁾。そのため、宗教団体が公益法人の認定を受けることは必ずしも多大の特典にはつながらないといえる。宗教団体が公益法人の認定を受けようとする場合には、それによって取得される宗教法人としての税制上の優遇措置や社会負担金の支払い免除以外の特典が、その費用に見合うものであるかどうかを検討する必要があるのである。

以下では、非営利的に社会に貢献することのみを目的として設立された民法上の法人が、連邦政府、州政府、市役所の三つのレベルにおいて特典を得るための手続きについて詳述する。

2.2.1. 連邦政府による認定の手続きと取得可能な特典

非営利的に社会に貢献することのみを目的として設立された民法上の法人が連邦政府による特典を取得できるのは、ア) 公益法人の認定を受けており、イ) その団体が社会福祉援護団体であって、ウ) 慈善団体の認定を受けていることが要件となる。それによって得られる特典は、所得税に関わることと社会保険金の納付に関わることとの2点である。つまり、宗教団体がこれらの特典を享受するためには、宗教団体であると同時に社会福祉援護団体でもあることを表明する必要がある⁴⁾。

2.2.1.1. 公益法人の認定について

ブラジルで設立された民法上の法人、社団法人および財団法人は、申請または職権により、大統領令を通じて、公益法人の認定を受けることができる(1961年5月2日付政令50,517号)。認定の申請は、法務省を通じて大統領宛に提出されるものであり、申請者は次の要件の充足を証明しなければならない。

- a) 法人がブラジルで設立されていること。
- b) 法人格を有していること。
- c) 過去3年間に、定款に従って、実効的かつ継続して活動を行っていること。
- d) いかなる方式であれ、理事に対して報酬を付与しておらず、また、いかなる方式または名目においても、管理、運営者、経営母体または会員に対して、利益、賞与または特典を分配していないこと。
- e) 過去3年間の詳細な報告書の提出を通じて、主に、教育活動を推進し、または、芸術もしくは慈善活動を含む、科学研究、文化活動を普遍的もしくは

は差別することなく行っていることを証明すること。

- f) 理事が品行証明書を有し、かつ、倫理的に優れた者であることが証明されていること。
- g) 連邦政府による助成金を得る場合には、前年度の収入および支出明細書を毎年公開する義務を負うこと。

2.2.1.2. 社会福祉援護団体について

社会福祉援護団体とは、営利目的を有さず、次の趣旨で活動を行う私法上の法人をいう。

- a) 家族、母子、幼児、青少年、老人を保護する。
- b) 貧困な児童および青少年を支援する。
- c) 次の活動を推進する。
 - 1) 障害者の予防、適応、リハビリテーションの活動。
 - 2) 無償の教育および保険・医療扶助。
 - 3) 労働市場への統合。
 - 4) 社会福祉組織法の定める特典の取得に関する扶助・補佐ならびに権利の擁護および保障 (2000年8月10日付決議177号2条)。

2.2.1.3. 慈善団体の認定について

慈善団体の認定は、社会福祉援護団体にのみ与えられる「慈善団体証明書」を申請し、それをもとに国家社会福祉審議会 (CNAS) が審査して認定・登録されるという手順を踏む。これは、慈善目的および同種団体の役務の提供について規定する1994年7月6日付法律8,909号の規定に基づいて、1993年2月16日付政令752号およびその後の改正によって定められた基準に従っている。

「慈善団体証明書」を申請する際に必要な書類は全部で12種類だが、それらを準備するには非常に膨大な手間を必要とする。例えば、1) 国家社会福祉審議会 (CNAS) の所定申請書で正しく記入し、かつ日付および法定代表者の署名を付すとともに、さらに全頁に略署を行う、2) 主な会計処理方法ならびに収入および支出の算定、無償奉仕、無料サービスの対象となる社会層、寄付、資金の使用、扶助プロジェクトに関する支出の計算の基準を明記した注記書、などである。

申請にあたっては、申請に先立つ3年間にわたって以下の要件をすべて充足していることを証明することが必要である。それらの比較、検討が可能になるよう、

すべての要件を記しておくことにする。

- a) ブラジルにおいて適法に設立され、かつ、実効的に活動していること。
- b) 本部所在地の市の社会福祉審議会（それが存在する場合）または州もしくは連邦区社会福祉審議会において事前に登録されていること。
- c) 国家社会福祉審議会（CNAS）において事前に登録されていること。
- d) 連邦公益法人の認定を受けていること。
- e) 次の事項を定める規定が定款に明記されていること。
 - その収入、所得、収益、事業利益などを全額、国内において、事業目的の維持および発展のために使用すること。
 - いかなる方式においても、利益、配当、賞与または資産の一部を分配しないこと。
 - 定款によって付与された権限、職務または活動を理由として、何らかの方式または名目により、直接または間接的に、報酬、利益または特典を得ている理事、評議員、会員、設立者、慈善家またはそれらに相当する者が存在しないこと。
 - 団体の解散または消滅の際に、残存資産が存在する場合、国家社会福祉審議会（CNAS）に登録された同種団体または公法上の団体に同資産を贈与すること。
- f) 毎年、役務の販売から生じた総収入に、金融運用、財産の賃貸借、財産の売却、固定資産を構成しない財産の売却および個人贈与を付加した金額の少なくとも 20%（同額は享受している社会負担金の免除額を決して下回るものであってはならない）を無償の役務提供に適用すること。

以上、公益法人、社会福祉援護団体、慈善団体であるという三つの要件をすべて満たしたうえで、さらに次の用件のすべてを充足するとき、初めて連邦政府から公益法人として特典が受けられるようになる。

それらの要件とは、

- a) 連邦公益法人として認定されていること。
- b) 本部所在地の州、連邦区または市郡によって公益法人として認定されていること。
- c) 3年ごとに更新される、国家社会福祉審議会（CNAS）の慈善目的団体登録

および証明書の名義人であること。

- d) 貧困者、特に児童、青少年、老人および障害者に対して、無償で、かつ、排他的に慈善社会福祉活動を行っていること。
- e) 団体の事業目的の遂行における事業利益がある場合には、その全額を活動に使用し、かつ、毎年、定款に定められた事業活動の詳細な報告書を提出すること。
- f) 理事、評議員、会員、設立者、慈善家またはそれらに相当する者が、定款によって付与された権限、職務または活動を理由として、何らかの方式または名目により、直接または間接的に、報酬、利益、または特典を得ていないこと。

そして、その特典とは、使用者側社会保険金の納付が免除されることであり、免除された団体は、これによって自己の従業員および労務を提供した臨時雇いの労働者から天引きする労働者側社会保険金のみを社会保障院 (INSS) に納付する義務を負うことになる (1999年5月6日付政令3,048号206条, 社会保障規則201条, 202条, 204条)。また、社会保障院 (INSS) は、使用者側社会保険金納付が免除された団体が上記の要件を充足しなくなったことが確認された場合には、その特典を取り消すことができる。

さらに、所得税に関しては、公益法人に対して寄付 (贈与) を行った会社・法人の納めるべき所得税および「利益に賦課される社会負担金」から寄付額が控除されるための条件の一つになることがある。

2.2.2. 州政府による認定の手続きと取得可能な特典

州政府による公益の認定を受けるには、次の事実を証明する書類の提出が義務づけられている (1980年12月4日付州条例2,574号)。

- a) 3年以上前に取得した法人格および現行代表者の証明で、法人文書登記所に適法に登記された定款、法人登録証明書ならびに設立議事録および現在の理事会を選任した定時会議議事録の認証付謄本を提出する。
- b) 法人が、過去3年間に、その事業目的に従って実効的かつ継続して活動を行っていること (議事録、決算書類、理事による詳細な報告書の認証付謄本の提出)。

- c) 理事の職務が無償で行われていること（定款に明記されていない場合には、理事会の申告書を提出）。
- d) 非営利的に社会に貢献するという法人の性格に基づいた州政府の主務官庁における登録（認証付簿本）。ただし、登録が要請される場合に限られる。
- e) 理事の倫理的適正（警察、司法または行政当局が発行する証明書）。
- f) 管轄区の新聞に掲載された、前年の収入および支出明細書。

取得可能な特典に関しては、サンパウロ州基礎衛生会社（SABESP）およびサンパウロ州電力会社（ELETROPAULO）の提供サービス月間使用料の50%の割引付与がある（1998年12月4日付州条例10,112号）。社会福祉・発展局において正規に登録した、慈善、扶助または援護の活動を行う団体は、次の要件を充足することを条件として、水の配給および下水処理サービスの月間使用料から50%の割引を得る権利を有する。

- a) 16,000 UFESPs（州税務単位）以下の総収入を生み出す関連経済活動を行っていること。
- b) 当該公共サービスの支払いを期日どおりに行っていること。
- c) 団体不動産による当該公共サービスの使用が、慈善、扶助、または援護の活動のために実効的かつ直接に用いられていること。

この条例によって定められている割引の付与は、次の月間使用料を上限とする。

- a) 水の月間使用料が100立方メートルまで
- b) 下水の月間処理量が100立方メートルまで

2.2.3. 市役所による認定の手続きと取得可能な特典

市役所による公益の認定を受けるには、法人本部所在地の“SURBES”に出頭して、次の書類を提出しなければならない。

- a) 公益法人の認定を申請する市長宛請願書
- b) 定款
- c) 理事会・評議会メンバー選任の議事録
- d) 最終年度の決算書類
- e) 最終年度の事業活動報告書
- f) 理事会メンバーの適正を証明する司法権の公文書

市役所による公益法人の認定を受けた場合、サンパウロ市の条例によれば、不動産所得税 (IPTU) が免除されることになっているが、これは宗教団体が獲得する特典とはいえない。なぜならこの特典は、公益法人または慈善団体の認定の必要性に関係なく、宗教団体であるだけで適応されるからである (1988 年憲法 150 条 6 項 b 段, 4 号)。よって、宗教団体が市役所による公益法人の認定を受けたとしても、宗教団体として受ける以上の特典は見いだし得ないといえる。

2.3. 法の運用の実際

2.3.1. 設立に関して

ある団体が宗教法人を設立するには、先ず定款を作成し、登記所において登記手続きを済ませ、財務省全国法人登録証明書番号の取得、および不動産の登記を行う。なお、この手続きは宗教法人に限らず、他の法人格の団体設立の場合も同じである。

2.3.1.1. 定款作成

定款を作成するには、通常、弁護士に依頼し、依頼された弁護士は、依頼者である教団の特性を踏まえながら既に法人として活動している宗教団体の定款を参考に作成することが多いようである。なお、定款は登記後も変更が可能である。

定款に記される項目は、基本的にはいずれの教団も変わりはない。ただし、教団の特性に応じて、記されている内容が膨大な項目もあれば記されていない項目もあり、定款の記述の仕方はかなり自由なことがわかる。また、登記所における実際の登記の場面では定款に書かれた内容がチェックされることはなく、あくまでも登記する側の自己責任が重視される。ここで、すべての教団に共通する項目とそうでない項目とを挙げておこう。すべての教団に共通する項目は概ね宗教教団の定款には必要な項目として認識されているものであり、そうでない項目は教団の特性のあらわれとみなすことができる。まず、すべての教団に共通する項目としては、a) 設立と目的、b) 活動内容、c) 存続期間、d) 社会的活動、会員 (信者) の規定、e) 権利、義務、責任、および違反、罰則、弁護、f) 執行機関、g) 総会、h) 理事会、i) 監査会、j) 財産、k) 収入ならびに経費、l) 資産の用途、m) 解散、n) 教団と信者の間に交わされる責任問題に関する規定、がある。このうち、設立と目的、活動内容、

収入ならびに経費、資産の用途、の四つの項目については、連邦国税庁によって定款への記載が義務づけられている [Moraes 2000: 33]。設立と目的には営利を目的としない民事団体 (*sociedade civil sem fins lucrativos*) であることを明記することが必要である。資産の用途については、1966年10月25日付国税法5,172号14条2項において、営利を目的としない民事団体の資産は、すべてブラジル国内で社会的な目的の発展のために使われることが定められている。次に、教団の特性があらわれていると見られる項目には、a) 他の国の教団との関係性、b) 教義、c) 礼拝の対象、d) 理事会および監査会の選挙制度、e) 教化組織、f) 地方組織などがある。

なお、1980年12月9日付法令6,884号に従って、定款には弁護士の署名が必要である。

2.3.1.2. 登記手続き

法人設立を意図する団体は、定款を作成した後、法人文書登記所 (*Cartório de Registro de Títulos e Documentos de Pessoa Jurídica*) で申請書に必要な事項を記入して、次の必要書類を提出することにより登記手続きを進めることになる。a) 弁護士が署名した定款、b) 招集の公示票と出席者リスト (各自の署名が必要)、c) 理事会の選挙が行われた場合にはメンバーの属性 (国籍、婚姻、職業、登録番号、住所) を記したリスト、d) 申請番号、e) 理事が辞任の場合には辞任届。なお、すべての書類に記された署名には認証印が必要である。この後、約15日後には受理されて、登記が完了することになる。なお、サンパウロ市にはこの登記所が約10か所あり、それらはサンパウロ州検察庁 (*Ministério Público*) の下位組織である。

2.3.1.3. 財務省全国法人登録証明書番号 (CNPJ) の取得と不動産の登記

次に、連邦国税庁で登録を行って財務省全国法人登録証明書番号 (CNPJ: *Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica*) を取得することが必要で、さらに市役所の不動産登記担当局において不動産を登記する。これにより、法人登録のすべてが終了することになる。

2.3.1.4. 法人の実質的な運営

登録された法人を実質的に運営するには、以下の書類の取得または手続きが義務づけられる。

- a) 議事録簿 (*Livro de Atas*): これは登記所で正規に登録しなければならない。

これには弁護士の署名が必要である。

- b) 労働監視簿 (Livro de Inspeção de Trabalho): 1967年2月28日付大統領令 229号における労働法, 省令 1,628 条によれば, 法人は, 定款の登記手続き後 30日以内に労働監視簿を登記しなければならない。なお, その期間を過ぎた後の登記については罰金が科される。
- c) 社会情報年次報告書 (RAIS: Relação Anual de Informações Sociais): 1975年12月23日付大統領令 76,900号では, 財務省全国法人登録証明書を取得しているあらゆる法人は, 毎年社会情報年次報告書を提出しなくてはならない。また, 雇用者がいない場合には否定の報告書 (RAIS Negativo) を提出しなくてはならない。
- d) 法人所得税非課税の申告書: 政令 1,041号によれば, 宗教法人は毎年6月に法人所得税非課税の申告書を連邦国税庁に提出しなくてはならない。
- e) 社会保障院 (INSS) への登録: 宗教法人や非営利目的の福祉法人は, 定款の登記を済ませた後, 社会保障院 (INSS) への登録を行わなくてはならない。
- f) 運営および広告の許可: あらゆる法人は, 運営および広告の許可を受けるための費用を市役所に支払わなくてはならない。これは, 市役所が支払いを求めた場合に限られる。
- g) 理事会選挙の記録: あらゆる法人は, 理事会選挙が行われるたびに, 議事録簿に記録し, 登記しなければならない。
- h) 使用者側社会保険金の納付: あらゆる法人は使用者 (雇用者) であるとみなされ, 社会保障院 (INSS) に対して毎年1月に使用者側社会保険金の納付が義務づけられる。団体が公益法人として認められている場合には, 免除の申請が可能である。
- i) その他: 常に保管しておくべき書類としては, 不動産証書, 不動産譲渡権の約款, 賃貸契約書 (必要な場合) の三つがある。

2.3.2. 解散に関して

解散については, 基本的には, 法人がその目的遂行が不可能であると認めた場合に臨時または定例総会を開き, そこで承認を得て解散することができる。さら

に、解散後は、所有する財産を整理し、総会の指示に従って慈善団体に寄付すると定めるのが通常である。その場合、慈善団体はブラジル本国の団体でなければならない(1966年10月25日付国税法5,172号14条2項を参照)。

解散の実体を掌握するには、ブラジルでは宗教法人の許認可を専門的に行っている部局が存在しないため、一つずつ事例を探し出す以外に方法はない。そのため、現実的な問題として解散の実体を掌握することは不可能だといえる。

2.3.3. 既成の宗教団体による新たな下部機関の設立に関して

カトリック教会をはじめ、プロテスタント教会や他の宗教教団が、既に教団としての定款を持っており、新たに当該教団の下部機関・拠点を設けようとする場合には、定款の作成と登記手続きは免除される。財務省全国法人登録証明書番号(CNPJ)については、母胎となる団体の番号に下部組織としての番号が付け加えられる。例えば、カトリック教会のオリンダ・レシーフェ大司教区教会(Arquidiocese de Olinda e Recife)の場合、CNPJは01.709.778/0001であり、その下部組織であるイエスの聖心教区教会(Paróquia do Sagrado Coração de Jesus)では、CNPJは01.709.778/0001-37というようになっている。

ここで、カトリック教会の定款について若干の説明を加えておこう。政教分離制度の歴史的社会的背景において述べたように、ブラジルをはじめとするラテンアメリカ諸国では、植民地期においては国家(ポルトガル・スペイン)の庇護のもとでカトリック教会が維持された。そして、1820年代を前後する独立期を経てもなお、カトリックは国教としてあり続けた。ブラジルがポルトガルから独立したのは1822年であり、カトリックが国教の地位を失ったのは1889年のことである。すなわち、ブラジルにおけるカトリック教会は、民法が制定された1916年以前から存在した事実上の宗教団体ではあるものの、その宗教法人格が初めて与えられることになったのは1916年だということになる。その意味で、カトリック教会の法人格は、歴史的事実をいわば事後的に承認したものである。サンパウロ・カトリック宗務庁の顧問弁護士であるジョゼ・ロドルフォ・ペラゾロ氏によれば、カトリック教会の定款は、国家と宗教(この場合はカトリック)の分離を明文化した、1890年1月7日に制定された大統領令119-Aにより、教会法典が慣例的に用いられているところが多いという。これは、カトリック教会の歴史的社会的地位

が既得権益として優先された結果であると見られる。つまり、そのような教会は定款を持っていない。その一方で、リオデジャネイロ大司教区のように定款を作成し、登記所で登記しているケースもあるという。このように登記の現状は各司教区（または大司教区）によって異なっているが、この違いはカトリック教会の組織形態に起因している。すなわち、カトリック教会はローマ教皇庁を中心とし、教皇庁に従属する司教区および大司教区からなっており、同時に、司教区・大司教区は教皇庁に対して対等であり、それぞれの自律が認められているからである。なお、ブラジル・カトリック教会の定款の有無と登記の状況について、サンパウロ・カトリック宗務庁では確認することはできなかった。これは、ブラジル国内のカトリック教会すべての制度的側面を掌握する機関が存在しないことによる。

2.4. 定款の具体例

上記のごとく、カトリック教会とそれ以外の宗教教団では定款の実際に大きな違いがあり、ここではその違いを考察する。それは、定款の様式の違いのみならず、教団が法的に存立するための根拠の違いだといえる。「2.3.1.1. 定款作成」で示したように、定款は1980年12月9日付法令6,884号に従って、弁護士の名を必要とする。よって、定款によって特定の教団が自らの合法性を示すためには、弁護士という第三者の存在が必要である。しかし、次に示すカトリック教会の証明書を見ればわかるように、カトリック教会は独自に自らの合法性を示すことができる。いうまでもなく、カトリック以外の教団は、国家の承認を得ることなしに合法性を証明することはできない。この違いから、カトリック教会は法的側面において特典が与えられているといえるだろう。

また、宗教法人法の存在しないブラジルでは、教団が独自に作成し登記した定款をブラジルにおける宗教法人格の中身を説明するうえでの重要な参考資料として理解することがふさわしい。

2.4.1. カトリック教会の場合

ここでは、カザ・フォルテ・イエスの聖心教区教会（レシーフェ市）で入手した証明書の例を紹介する。カザ・フォルテ教区教会主任司祭ジョゼ・エジヴァルド氏によれば、この証明書が定款の代わりに用られているという。ここには「教会

法典それ自体を定款の根拠とする」と記されており、カトリックの宗教的権威に裏づけされた教会法典がブラジルの法的根拠をなしていることに注目したい。

オリンダ・レシーフェ大司教区宗務庁、ペルナンブコ州レシーフェ市

証明書

カザ・フォルテ・イエスの聖心教区教会は、オリンダ・レシーフェ大司教区の一部をなすものであり、ローマ教皇カトリック教会の管轄区域であって、法王イノセンシオ6世の大勅書“Ad Sacram Beati Putri Sedem”によって1676年11月16日、教会法に従って創設された。この教会は、その事実により (ipso facto)、1890年1月7日の大統領令119-A号5条によって認められた法人で、教会法典それ自体を定款の根拠とする。

カザ・フォルテ・イエスの聖心教区教会は、他のすべての教区教会同様、当該大司教によって教会法典に従って創設されたものであり、教区教会のCGC (注: 現在の財務省全国法人登録証明書番号) を用いることができ、その設置に関して営業免許 (Alvará de Funcionamento) に規定されない。

ブラジル国連邦憲法19条3項b号 (訳者注: おそらく150条6項b号の誤りであると思われる) に従って、儀礼組織として免税であり、現在、財務省全国法人登録証明書番号01.709.778/0001-37、また国家社会事業委員会 (Conselho Nacional de Serviço Social) においては110.748.153で登録されている。

レシーフェ, 2001年8月1日

主任司祭 ホメウ・グスマン・ダ・フォンテ

2.4.2. カトリック教会以外の教団の場合

これまで述べてきたように、カトリック以外の教団の場合には定款を作成する必要があり、これが登記されることによって教団は宗教法人としての法的根拠を持つことになる。

「2.3.1.1. 定款作成」で説明しているように、定款にはすべての教団に共通する項目と教団の独自性が示された項目が書かれている。定款によっては連邦国税庁によって義務づけられている項目が書かれていないことがある。だからといって、これは定款を作成した教団の失念を意味するものではない。むしろ、実際に登記を行う際に、登記所がこれをチェックする機能を十分に果たしておらず、事実上、作成された定款がそのまま受理されている現状を示すものである。したがって、この問題はブラジルにおける登記のありようを物語っている。さらに、義務的項目を欠いた定款が実質的に教団を維持運営していくうえで不都合を生じているかといえそうでもない。

また、2002年にブラジルでは民法が改正され、一度は宗教教団も他の法人格の団体と同じように定款を書き換えるよう通達が出された。ところが、2003年12月にはこの条項が書き換えられ、宗教団体と政治団体に限って定款を書き換える必要がなくなった。

2.5. 宗教団体に関する課税制度

政教分離制度の歴史的社会的背景と現状で述べたように、ブラジルでは、カトリック教会が国教として扱われ、長らく国家の保護を受けてきた。政教分離によってカトリック教会は特権的な立場を失い始めたかに見えたが、それから後、カトリック教会は徐々に優位な地位を回復し始めた。しかし、その一方で、カトリック以外の宗教も税制度に関しては特典を受けることができるようになった。現行憲法では、このことが150条6項bで定められており、連邦、州、連邦区、市郡は、1) 宗派を問わず寺院に対して、2) 法律の要件を備えた非営利の財団を含む政党、労働組合団体、教育機関および社会援護施設の財産、所得または役務に対して、3) 書籍、新聞、定期刊行物およびこれらの印刷に割り当てられた用紙に対して、課税することが禁じられている。このことは、国税法(1966年10月25日付政令5,172号)でも定められているとおりであり、また租税の徴収に関する政令(1944

年1月11日付政令1,041号)ではその規定が詳しく述べられている。

このような課税禁止の考え方は、ブラジル憲法が、家族、未成年、老人、障害を持った人のリハビリ、文化活動や情報へのアクセス、そして宗教活動といった基本的な価値をブラジル国民に対して保障するという考え方に基づいている。ブラジルの憲法解釈では、これを免責特権 (imunidade) と呼ぶ。そのため、支払うべき税金を特権的に免除する免税 (isenção) とは根本的に異なる性格のものであるとされる。ただし、1988年憲法や政令1,041号159条の条文には免責特権 (imunidade) という用語の代わりに免税 (isenção) が使われている。

以下に免責特権を受けることのできる税金とその区分について具体的に示す。

IPTU:	都市部の建造物および土地財産税	市税
ITR:	農村地域の土地財産税	連邦税
IOF:	金融取引税	連邦税
ITCD:	死因譲渡あるいは財産と権利の寄付に関わる税金	州税
ITBI:	不動産の生存者間譲渡に関わる税金	市税
IPVA:	自動車所有税	州税
IR:	あらゆる性質の所得と収益に関わる税金	連邦税
ISSQN:	あらゆる性質のサービスに関わる税金	市税
ICMS:	商品流通と情報サービスに関わる税金	州税

また、ブラジルでは税金ではないが負担金 (contribuição) という名で、法人が支払うべき義務を負うものが定められている。免責特権扱いを受ける負担金とその区分は次のとおりである。

PIS:	社会統合プログラムへの負担金	連邦
COFINS:	社会保険融資への負担金	連邦
CSL:	利潤に対する社会負担金	連邦
	福祉負担金 (雇用者側負担)	連邦

さらに、次の税金および負担金は免除される。

市、または州ごとに定められたその他の税金	市税または州税
独自の事業が生んだ所得税	連邦税
独自の事業に関わる COFINS	連邦税

3. 政教分離の具体的様相

ここでは、政教分離がブラジルではどのように具体的に展開しているのかについて、1) 学校教育における宗教教育、2) 軍隊施設での宗教の扱い、3) 国の祝日の実際とその背景にある考え方、の三つの事項について述べる。

3.1. 学校教育における宗教教育

ブラジルでは1996年12月20日に制定された政令9,394号で義務教育における宗教教育に関する見直しがあり、翌年にはその修正案が提出されて可決された(政令9,475号、1997年7月22日制定)。注目すべきは、新たな修正案で信仰を伝えることを目的とした改宗主義的な宗教教育が否定され、これによって宗教に関する知識の習得と特定の宗教に縛られない信条教育が目指されることになったことである。それぞれの政令の条文は、次のとおりである。

政令9,394号(1996年12月20日制定)

8年間の義務教育において、

第33条 宗教教育は任意の科目であり、基礎教育(義務教育)の公立学校での普通授業の科目を構成する。ただし、それらは生徒あるいはその保護者からの要請に従って、公的資金の負担なしに、次の性格のもとに行われるものとする。

- 1項 生徒または保護者の選択に従って、教会または宗教団体の教師あるいは宗教的指導者、さらにそのような授業を行うための信任を受けた者が行う宣教的な授業。あるいは、
- 2項 いくつかの宗教団体が同意のもとで該当する授業内容を作成し、それらの団体が責任を負うことによって行われる、多宗教間の宣教的な授業。

Art. 33. O ensino religioso, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, sendo oferecido, sem ônus para os cofres públicos, de acordo com as preferências manifestadas pelos alunos ou por seus responsáveis, em

caráter:

- I confessional, de acordo com a opção religiosa do aluno ou do seu responsável, ministrado por professores ou orientadores religiosos preparados e credenciados pelas respectivas igrejas ou entidades religiosas; ou
- II interconfessional, resultante de acordo entre as diversas entidades religiosas, que responsabilizar-se-ão pela elaboração do respectivo programa.

政令 9,475 号 (1997 年 7 月 22 日制定)

第 33 条 宗教教育は、任意科目であり、市民の基礎的な育成を目指して構成されるもので、基礎教育（義務教育）の公立学校での普通授業の科目を構成し、ブラジルの宗教文化の多元性に対する敬意を保障するものであって、改宗を迫るいかなる教育も禁じるものとする。

- 1 項 教育機関は、宗教教育の内容の決定に関わる手順を定め、教師の資格の付与と採用に関わる規定を定めるものとする。
- 2 項 教育機関は、宗教教育の内容を決定するために、異なる宗教教団によって構成される市民団体の意見を聞くものとする。（1997 年に採択された 9,475 法による変更）

Art. 33 O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

- § 1 Os sistemas de ensino regulamentam os procedimentos para a definição do conteúdo do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores.
- § 2 Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso. (Alterado pela Lei 9475/97)

さて、ブラジルの公立学校における宗教教育の現状は大別して二つの問題を抱えている。一つめは教師の資格と意思に関わる問題であり、二つめは市または州

の教育委員会の政策にかなりの違いがあるという問題である。後者の問題は、リオデジャネイロ州のアントニー・ガロチーニョ州知事のもと、2000年に宣教的な宗教教育を是認する州政令が出されたことに端を発している。この政令は、事実上、連邦政府が宗教教育について定めた政令9,475号に反している。すなわち、連邦レベルでは違法であるにもかかわらず、州レベルで認可されているからである。この問題はブラジルの国家機構の問題性を露呈させているわけだが、実は市や州によって異なる施策の違いは、以下で述べる教師の資格と意思の問題にも密接に関わっている。

3.1.1. 教師の資格と意思に関わる問題

現行の教育制度によれば、宗教教育はいくつかの宗教に関する知識の習得と特定の宗教に規制されない信条教育を目指すことになっている。しかし、そのような技能と資質を備えた教師の養成が高等教育レベルで行われていないのが現状だといえる。このような現状を鑑みて、現行の教育制度が制定される以前から、あるべき宗教教育を目指して民間の団体が活動を行うようになっている。その一つフォナペール（宗教教育の恒常的なナショナル・フォーラム：FONAPER, Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso の略語）はパラナ州クリチーバ市を本拠地として、ブラジル全土における宗教教育プログラムとそれに関わる教師養成講座のカリキュラム作成を目指して1995年に活動を開始した。さらにクリチーバ市内では、アシンテック（多宗教間の宣教的宗教教育のための連合：ASSINTEC, Associação Interconfessional de Ensino Religioso の略語）が、やはり民間のボランティアによってつくられ、現在では市役所から認可を受けた3名のメンバーがフォナペールと連携を取りながら、特定の宗教に規制されない信条教育のできる教師を育成することを目指している。

ここで民間のボランティアによって始動された二つの団体を紹介したのも、ブラジルの市、州あるいは連邦の教育省（教育委員会）では宗教教育のための教師養成プログラムが準備されていないからである。つまり、宗教教育を促す法律はあるものの、現状が伴っていないのである。フォナペールの主幹セルジオ・ジュンケイラ氏（パラナ・カトリック大学教授、宗教教育）によれば、同団体は教育プログラムを作成して書籍として発行し、あるいはインターネットのホームページ

(<http://www.fonaper.com.br/hp/apresentacao.htm>) を開設して啓蒙活動を行っているが、それらにかかる費用のすべては彼らボランティアと理解のある出版社が賄っているということである。また、アシンテックのメンバーの一人エメルリー女史によれば、市教育委員会に対する彼女らの働きかけによって、ようやく宗教教育のための教師養成プログラムの作成とプログラムの実行に対する予算が下りるようになったということである。ただし、彼女らの活動は市の政権が交代すれば、いつ予算が切られることになるかわからないという状況にある。

パラナ州クリチーバ市にはこうした二つの組織がつくられ、他の地域に比べると知識教育としての宗教教育についての関心が高いといえる。しかし、このことが物語るのは、現場にいる教育者の問題関心が高く、なおかつ実行力を備えているときにのみ、法律に定められたところの宗教教育が実現されるものだということであり、おそらくは法律に従って現場を動かすべき教育委員会はむしろ無関心を装っているという矛盾めいた現実があることである。では、クリチーバ市以外ではどのようにして宗教教育が行われているのだろうか。筆者は、サンパウロ市にあるリジア・アゼベド・ソウザ州立小中学校を訪問し、宗教科目担当の教師であるエドアルド氏に面談調査を行った。彼によれば、サンパウロ市の公立学校の場合、現実的には宗教科目が設けられている学校とそうでない学校があって、そのような違いが生まれるのは校長の判断に任されているからだという。校長にその意思があれば実施されるし、そうでなければ実施されないという曖昧さがある。エドアルド氏は、もともと社会科の教師で、宗教に関する内容を独自に選択して授業を行っている。そのため授業内容は宗教に関する知識教育であり、改宗を迫る宣教的なものではない。

3.1.2. リオデジャネイロ州の宗教教育の問題

教師の資格と意思に関わる問題から、市や州さらには学校ごとに宗教教育の現状が異なることが理解できた。ここではさらに踏み込んで、宗教教育に関して市や州によって異なる施策が行われていることの問題性について考察する。リオデジャネイロ州では2000年9月14日付けでカトリック信者であるカルロス・ディアス州議員によって提出された宣教的な宗教教育を是認する州政令 3,459 号が承認された。宗教研究所イゼール (Instituto de Estudos da Religião) は、この州政令は

連邦政府の定めた宣教的な宗教教育を否定する政令 9,475 号に違反し、その下敷きになった信仰教育を認める政令 9,394 号へと逆行するものだと批判し、カルロス・ミンク州議員を通じて州議会にその修正案を提出した。

宗教研究所イゼールによって法律の違憲性が指摘されている州政令 3,459 号は次のようである。

第1条 宗教教育は、任意科目であり、市民の基礎的な育成を目指して構成されるもので、基礎教育（義務教育）の公立学校での普通授業の科目を構成し、両親または16歳以上の生徒自身による選択に従って宣教的な授業が行われるもので、かつ、リオデジャネイロの文化的宗教的多元性への尊敬の念を保障し、改宗主義的な教育を禁じるものである。

単項 授業の登録の際、両親または生徒の保護者は、希望するならば、子弟または保護管轄にある子供が宗教教育を受けさせる意志のあることを表明しなくてはならない。

第2条 公立学校での宗教教育の授業を行うことのできるのは、次の条件を満たす者に限る。

- 1 教育文化省 (MEC) に登録されており、かつ、州の教職員であることが望ましい。
- 2 教師に対し、当該宗教団体が行うか、または認めるところの宗教教育を受けることを要請する、しかるべき宗教団体からの信任を得ていること。

第3条 宗教教育の内容はさまざまな宗教団体の権限に委ねられるものとし、州政府にはそれを全面的に援助する義務を課す。

Art. 1º O Ensino Religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina obrigatória dos horários normais das escolas públicas, na Educação Básica, sendo disponível na forma confessional de acordo com as preferências manifestadas pelos responsáveis ou pelos próprios alunos a partir de 16 anos, inclusive, assegurado o respeito à diversidade cultural e religiosa do Rio de Janeiro, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

Parágrafo único No ato da matrícula, os pais, ou responsáveis pelos alunos deverão expressar, se desejarem, que seus filhos ou tutelados freqüentem as aulas de Ensino Religioso.

Art. 2º Só poderão ministrar aulas de Ensino Religioso nas escolas oficiais, professores que atendam às seguintes condições:

I - Que tenham registro no MEC, e de preferência que pertençam aos quadros do Magistério Público Estadual;

II - tenham sido credenciados pela autoridade religiosa competente, que deverá exigir do professor, formação religiosa obtida em Instituição por ela mantida ou reconhecida.

Art. 3º Fica estabelecido que o conteúdo do ensino religioso é atribuição específica das diversas autoridades religiosas, cabendo ao Estado o dever de apoiá-lo integralmente.

この条文を読む限り、宗教教育は宣教を目的としているが「改宗主義的な教育を禁じ」ており、「両親または16歳以上の生徒自身による選択に従って」彼らが「希望する」場合に行われる内容であるために強制的な性格を持つものではない。そのため、イゼールの反応は多少過敏であるようにも思える。ただし、これによって他宗教に関する知識教育および信条教育としての宗教教育が行われなくなる可能性が十分にある。イゼールはそれを危惧しているといえるだろう。さらに大きな問題は、連邦レベルでは違法であるにもかかわらず、州レベルではそれが認可されているという違憲性である。そのために、この問題はブラジルの国家機構の問題性を露呈させているといえるだろう。とはいえ、この問題から理解しておくべき点は、リオデジャネイロ市は伝統的にカトリック教会が保守的だということであり、それを引き継いだ形で宣教的な宗教教育を導入しようとしているということである。この傾向はサルバドル市でも同様であるという。カトリック教会組織は司教区で分けられるが、これらは直接バチカンとつながっているために、たとえブラジルといえども司教区が異なればカトリック教会の政治的態度も異なるのである。例えばサルバドル市には黒人文化が根強く、アフロブラジリアン宗教の影響が濃い。リオデジャネイロ市の場合もアフロブラジリアン宗教のみならずカルデシズムや実証主義が影響力を持っていた。これらのことから、自ずと

カトリック教会は保守的にならざるを得なかったといえる。さらにリオデジャネイロ市とサルバドール市は、かつての首都だった。そのため国家の中枢をなすポルトガルの貴族階級とカトリック教会との結びつきは緊密で、社会の上層部では保守的なムードが醸成されてきたといえる。一方、民衆層は上層の人々に抑圧されながら彼らの宗教文化を生きてきたといえる。市や州によって宗教教育の内容に違いが生まれる理由には、このようなブラジル社会の形成のあり方に違いがあることも理解しておかねばならない。

3.1.3. 教育施設に対する公的資金の運用

最後に、教育施設に対する公的資金の運用について触れておきたい。1988年憲法213条には、「公的資金は公立学校に充当される」ことが定められており、さらに地域社会、宗教団体および慈善団体の学校にもそれを振り向けることができるとされている。その場合、それらの学校は、「非営利の目的であることを証明し、かつ余剰資金を教育に使用しているもの(1項)」であって、「その活動を中止する場合において、資産を他の地域社会、宗教団体および慈善団体の学校または公権力に充てることを保障しているもの(2項)」だとされる。これによれば、宗教団体も含めた私立学校においても公的資金を受ける資格が認められることになる。しかし、先のフォナペールの主幹であるセルジオ氏によれば、現実には私立学校が公的資金を受ける場合には、その施設を国、州、または市郡に提供することが条件になっているという。つまり私立学校は、実質的には独自の経営資金によってのみ運営されるものであって、公的資金は受けることができないのである。

3.2. 軍隊施設での宗教の扱い

ブラジルでは軍隊における宗教上の援助供与が1934年憲法以来保障されており、現在では以下に示すように軍隊施設のさまざまな場所で主としてカトリック神父がその任にあたっている。ここでは、このような状況が生まれた経緯と現状を述べる。

まず、この問題に関する政教分離後の法制史を辿ることにしよう。政治と宗教(カトリック教会)が分離して最初に制定された1891年憲法には、軍隊施設や公的機関で宗教上の援助を行うことができるという記述がない。これは、1891年憲

法は実証主義の意思を強く受け継いだために政教分離が徹底され、公的機関での宗教上の援助を禁止したことを物語っている。しかし、その次に新たに制定された1934年憲法には変化があらわれた。すなわち、1934年憲法113条6項では、「要請があるときはいつでも、軍隊施設、病院、刑務所、あるいは公的機関において、公的資金に負担をかけず、出席者には圧迫や強制をしない限りにおいて、宗教上の援助を行うことが許される」とある。ここで注目すべきは、公的機関での宗教上の援助は認めるものの、公的資金がこれに使われることは許されなかったという政教分離の基本的な姿勢が認められることである。すなわち、国内において宗教的活動は認めるものの、それに関わる費用に関して国家は関与しないという態度である。しかし、1946年憲法では、141条9項で宗教的援助が軍隊において施されることが明記されているのみで、「公的資金に負担をかけない」という制限が削除されている。この姿勢は、1967年憲法でも現行の1988年憲法でも同じである。すなわち、1988年憲法5条には、「すべての者は、いかなる性質の差別なく法の前に平等であり、国内に居住するブラジル人および外国人に対し、次の規定の下に生命、自由、平等、安全および財産権に関する権利の不可侵が保障される」とされ、7項に「宗教上の援助の供与は、法律の定めるところに従い、民間および軍隊の集団収容施設において保障される」とある。現状では、軍隊施設には管区司祭の役職を持つ軍人が置かれており、軍人であるがゆえに彼らの給料は公的資金によって賄われている。つまり、1946年憲法の段階で、「公的資金に負担をかけない」という文言が削除されている事実は、この時点から現状と同じように管区司祭としての軍人が置かれてきたことが考えられる。「民間および軍隊の集団収容施設において保障される」とは、国家による公的資金の運用を意味するものと理解できる。なお、今回の調査では、この経緯について詳しく論じることのできる研究者や軍隊施設関係者に会うことはできなかった。

ここで、公的資金によって運営されている宗教上の援助としての「宗教」が何を指しているかが問題になる。なぜなら、政教分離以前には「宗教」といえばカトリックを意味したからである。このような「宗教 = カトリック」という図式は、ブラジルの伝統的な宗教文化において現在もなお多くの人々に支持されている。しかし、その一方で宗教の多元的状况を現実のものとして受け止める人々も増えてきている。おそらくこうした状況を反映してのことであろうが、後で掲載

している表を見ればわかるように、軍隊施設でカトリック神父のみならずプロテスタント牧師も聖職者として登用されており、しかも後者の割合はブラジルの宗教人口の割合よりも多いような印象を与える。すなわち、90年代半ばのブラジルにおける宗教人口の割合が、カトリックが75%であるのに対してプロテスタントが12.5%だからであるが、司祭の割合は空軍施設では圧倒的にカトリック神父で占められているものの、その他の施設ではカトリックがプロテスタントに譲歩しているかのようである。とはいえ、ここで留意しておかねばならないのは、プロテスタント牧師が登用されている施設には、常にもう一人のカトリック神父が登用されているということである。このことから、常にカトリック教会が中心的な宗教として理解されている事実は否めない。また、さらに興味深いのは、ベレン市にある軍消防隊では宗教者ではない俗人司祭が登用されているという事実である。このことから、軍隊施設における「宗教」は、実情としては宗教の多元的状況を踏まえた枠組みの中で展開していると理解してよいだろう。

さて、軍隊施設の「宗教」が現場において多元的状況における宗教理解、すなわち「カトリックは多くの宗教のうちの一つ」であるという理解のされ方をしているようだとはいえ、機構上はどのような仕組みになっているのだろうか。筆者(山田)は2003年3月に空軍第2管区(在レシーフェ市)を訪問し、内部資料である『典礼のための手引き』[*Directorio Litúrgico 2001*]を入手した。それは3部からなり、第1部 軍隊施設における位階構造、第2部 五つの軍施設(海軍、陸軍、空軍、軍警察、軍消防隊)に配属されている司祭の氏名と地位および住所、第3部 ブラジルにおける「教会」の典礼、である。先に、軍隊施設における「宗教」が多元的状況を踏まえた枠組みで展開していると述べたが、それはカトリック神父のみならず、プロテスタント牧師が割合としては多数登用されているからである。しかしながら、『手引き』によれば機構は全くカトリック的であることがわかる。なぜなら前書きの冒頭にはローマ教皇ヨハネ・パウロ2世が最上位に置かれ、次にローマ法王大使、ブラジル軍大司教(Arcebispo Militar do Brasil)の紹介、さらに幸福の聖母軍事大聖堂(Catedral Militar Nossa Senhora Rainha da Paz)の住所、次にブラジル軍大司教区の役職者名が並んでいる。役職者は、3名の司教総代理、1名の司教代理、五つの軍施設の長老会のメンバーがリストアップされている。メンバーはすべてカトリック神父からなり、これらの位階制構造自体、カトリック教会

のそれを引き継いでいる。そして、聖母に対する信仰がプロテスタント教会では否定されているものの、軍の大聖堂として設置されている礼拝場がカトリックの信仰に結びつけられていることも重要である。また、第3部の「教会典礼」はカトリック・カレンダーに従っている。このようなことから、軍施設の司祭の位階制がカトリックの教会システムに則っていることは明らかで、プロテスタント牧師や俗人司祭の登用は、宗教の多元的状况を踏まえたうえでのバチカン第二公会議以降の宗教間対話を目指すカトリック教会の態度にほかならないといえる。2003年3月9日付けの連邦政府発行の公報 (Diário Oficial) には空軍施設の司祭の公募が掲載されており、その募集資格にはカトリック神父として最低3年間の経験を積んでいることが挙げられている。さらに、ローマ・カトリック教会が承認する大学レベルの神学課程を修了しており、その知識を十分有すること。司教と司教総代理の署名を受けた、しかるべきカトリック宗務局が発行する聖職者としてふさわしいという態度を証明する証書を有すること、などが挙げられている。

以上の考察から、1988年憲法5条7項に記されている軍隊の集団収容施設における宗教上の援助の供与が、政教分離の原則に従っているはずの現在において、カトリック教会を基本において構成されていることは否めない事実である。参考のために2000年における、軍隊施設(海軍、陸軍、空軍、軍警察、軍消防隊)に配属されている司祭の数を表にまとめてみる。

軍隊施設の名称および所在地	カトリック	プロテスタント	俗人司祭	担当者不在
	神父	牧師		
海軍				
海軍宗教支援局 (リオデジャネイロ市)	1	0	0	0
Serviço de Assistência Religiosa da Marinha				
第1管区 (リオデジャネイロ市)	10	3	0	11
第2管区 (サルバドール市)	0	1	0	0
第3管区 (ナタール市)	3	0	0	0
第4管区 (ベレン市、マナウス市)	2	0	0	0
第5管区 (リオグランデ市、フロリアノポリス市)	2	0	0	0
第6管区 (ラダリオ市)	1	0	0	0

第7管区 (ブラジリア市)	1	0	0	0
第8管区 (サンパウロ市)	0	0	0	0
計	20	4	0	11
	57.1%	11.4%	0.0%	31.4%

陸軍

陸軍宗教支援局 (リオデジャネイロ市)	2	0	0	0
Serviço de Assistência Religiosa do Exército				
東部管区 (リオデジャネイロ市)	10	1	0	3
南東部管区 (サンパウロ市, グアルジャ市, 他)	5	0	0	1
南部管区 (ポルトアレグレ市, クリチーバ市, フロリアノポリス市, 他)	8	1	0	4
北東部管区 (レシーフェ市, サルバドール市, ナタール市, 他)	7	1	0	0
アマゾン地区管区 (マナウス市, ベレン市, マカパ市, 他)	3	0	0	8
西部管区 (カンポグランデ市, ドウラードス市, クイアバ市)	4	1	0	1
中央高原管区 (ブラジリア市)	3	1	0	1
計	42	5	0	18
	64.6%	7.7%	0.0%	27.7%

空軍

空軍宗教支援局 (リオデジャネイロ市)				
Serviço de Assistência Religiosa do Aeronáutica				
第1空軍管区 (ベレン市)	1	0	0	0
第2空軍管区 (レシーフェ市, フォルタレーザ市, サルバドール市)	4	0	0	0
第3空軍管区 (リオデジャネイロ市, ペロオリゾ ンテ市, ラゴアサンタ市)	9	0	0	0

第4 空軍管区 (サンパウロ市, サンジョゼドスカ ンボス市, グアルーリョス市, 他)	8	0	0	0
第5 空軍管区 (フロリアノポリス市, クリチーバ 市, サンタマリア市, 他)	4	0	0	0
第6 空軍管区 (ブラジリア市, アナポリス市)	3	0	0	0
第7 空軍管区 (マナウス市)	1	0	0	1
計	30	0	0	1
	96.8%	0.0%	0.0%	3.2%

軍警察

北部地区 (マナウス市, ベレン市, ポルトベアー リョ市, 他)	3	2	0	0
北東部地区 (サンルイス市, レシーフェ市, ナタ ール市, 他)	12	4	0	0
中西部地区 (ブラジリア市, ゴイアニア市)	2	0	0	0
南東部地区 (リオデジャネイロ市, サンパウロ 市, ベロオリゾンテ市, 他)	18	2	0	3
南部地区 (フロリアノポリス市, ポルトアレグ レ市, クリチーバ市)	3	0	0	0
計	38	8	0	3
	77.6%	16.3%	0.0%	6.1%

軍消防隊

ベレン	0	0	1	0
ブラジリア	1	0	0	0
フォルタレーザ	1	0	0	0
リオデジャネイロ	2	1	0	0
計	4	1	1	0
	66.7%	16.7%	16.7%	0.0%

参考資料: Arquidiocese Militar do Brasil, *Diretório Litúrgico 2001*, Cúria Militar, 2000 から筆者作成。

3.3. 国の祝日の実際とその背景にある考え方

現行憲法のもとに、政令 10,607 号が 2002 年 12 月 19 日に公布され、現在のブラジルの国の祝日はこれによって制定されている。この法律は、国の祝日を定めた憲法 662 号 (1949 年 4 月 6 日公布) を新たに書き換えたものだが、二つの法律の間に実質的な祝日の変更は見られない。

憲法に定められている祝日は、1 月 1 日、4 月 21 日、5 月 1 日、9 月 7 日、10 月 12 日、11 月 2 日、11 月 15 日、12 月 25 日の 8 日間であり、条文には背景の考え方についての説明はない。

しかし、ブラジルでは、憲法で定められた以外にも、各市郡や州レベルで祝日が定められている。例えばサンパウロ州カンピーナス市の場合には次のようになっている。

祝日の日付	祝日の名称	祝日の範囲	祝日が定められた法律の種類と番号、および公布された最新の日付
1 月 1 日	全世界友好の日	国	政令 10,607 号, 2002 年 12 月 19 日
4 月 18 日	キリストの受難	市	市条例 3,902 号, 1970 年 9 月 25 日
4 月 21 日	チラデンテスの日	国	政令 1,266 号, 1950 年 12 月 8 日
5 月 1 日	労働の日	国	政令 10,607 号, 2002 年 12 月 19 日
6 月 19 日	キリスト聖体祭	市	市条例 3,902 号, 1970 年 9 月 25 日
7 月 9 日	護憲革命記念日	州	州条例 9,497 号, 1997 年 3 月 5 日
9 月 7 日	独立記念日	国	政令 10,607 号, 2002 年 12 月 19 日
10 月 12 日	アパレシーダの日	国	政令 6,802 号, 1980 年 6 月 30 日
11 月 2 日	万霊節	国	政令 10,607 号, 2002 年 12 月 19 日
11 月 15 日	共和国宣言	国	政令 10,607 号, 2002 年 12 月 19 日
12 月 25 日	クリスマス	国	政令 10,607 号, 2002 年 12 月 19 日

注: 祝日の範囲で「国」とはブラジル全土の祝日, 「州」とはサンパウロ州の祝日, 「市」と

はカンピーナス市の祝日を意味し、それ以上の範囲には及ばないことを意味する。それぞれの祝日が、他の州や市でも同じ祝日の意味を持つ場合がある。

これらの祝日のうち、キリストの受難 (4月18日)、キリスト聖体祭 (6月19日)、アパレシーダの日 (10月12日)、万霊節 (11月2日)、クリスマス (12月25日) はいずれもカトリックの伝統に従って定められた祝日である。特にブラジルにおけるカトリック的な特徴があらわれているのはアパレシーダの日である。「1. 政教分離制度の歴史的社会的背景と現況」でも述べているように、1930年代にブラジルが国民国家形成を目指しているときに、当時の大統領であるバルガスがアパレシーダの聖母を国家の守護聖人として定めた。また、チラデンテス (歯を抜く人の意味) とは、歯科医だったジョアキン・ジョゼ・ダ・シルバ・シャヴィエールのあだ名である。彼はブラジル独立運動の殉教者で、彼が処刑された日 (4月21日) を記念して祝日に定められており、宗教的な意味づけはない。

しかし、ブラジルでは政令によって多くの記念日が定められている。その中には宗教的な意味づけを持っている場合があり、2日ある。

12月第二日曜日 聖書の日

条文には、国家の全領土内で、毎年12月第二日曜日に聖書の日を祝うことを制定する、とあるが、制定の理由は述べられていない。(政令10,335条、2001年12月19日制定)

8月15日 慈悲の聖なる家 (Santa Casa de Misericórdia) の日

条文には、慈悲の聖なる家がブラジルで創設されたことの歴史的意義の重要性を回顧し、特に病院事業分野での社会福祉における数々の功績を称えるために8月15日を記念日とするとある。さらに、記念事業は、保健省がその任にあたる事が記されている。(政令96,500条、1988年8月12日制定)

- 1) それらは1891年, 1934年, 1937年, 1946年, 1967/69年, 1988年である。
- 2) ここで紹介している枠組みは, リオデジャネイロ宗教研究所のフーベン・セザール・フェルナンデス教授の指摘をもとにしている (インタビュー, 2002/3/13.)。
- 3) サンパウロ市にある二宮正人法律事務所のコメントによる。
- 4) ただし, 団体の特性を表明することに関する法の運用の実際は, 「2.4. 定款の具体例」を参照のこと。宗教法人として登録する際の自己規定の表明の仕方は「宗教的」であることが盛り込まれている限り, それ以外は比較的自由である。

参考文献

- Bruneau, Thomas C. 1979 *Religião e politização no Brasil: a igreja e o regime autoritário*, Loyola
- Fernandes, Rubem Cesar et alii. 1998 *Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*, Mauad
- Giumbelli, Emerson 1995 *O cuidado dos mortos: os discursos e intervenções sobre o “espiritismo” e a trajetória da “federação espírita brasileira” (1890-1950)*, Dissertação de Mestrado de Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro
- 2002 *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*, Attar Editorial
- Groot, C. F. G. de 1996 *Brazilian Catholicism and the Ultramontane Reform 1830-1930*, CEDLA
- Medeiros, Bartolomeu Tito Figueirôa de 1995 *Entre almas, santos e entidades outras no Rio de Janeiro: os mediadores*, Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro
- 三橋利光 1996 『コント思想と「ベル・エポック」のブラジル: 実証主義教会の活動』勁草書房
- Moraes, Rubens 2000 *Legislação para igrejas e outras entidades sem fins lucrativas*, Casa Publicadora das Assembléias de Deus
- Torres, João Camilo de Oliveira 1968 *História das idéias religiosas no Brasil*, Grijalbo
- 矢谷通朗 (編訳) 1991 『ブラジル共和国憲法1988年』アジア経済研究所

謝辞

「2. 宗教団体に関する法人制度と課税制度」における記述のうち、「2.1. 宗教団体に与えられる法的地位」、および「2.2. 公益団体との比較」について、貴重な資料を二宮正人弁護士事務所（在サンパウロ市）から提供していただいた。記して感謝いたします。

総括および展望

石井米雄

(1) 世界には、優勢な特定の宗教を前提としない限り、ある民族ないし国民を理解できない状況がしばしば存在する。上座仏教を、「タイ人であること (khwâm pen thai)」の不可欠の要件とみなすタイなどはその一つの事例である。タイ人はすべて仏教徒、仏教徒であることはタイ人としての不可欠の属性と考えられている。sâsanâ pracam chat、すなわちタイ民族に「内属した (pracam)」宗教とされている仏教は、あえて国教とする必要はないと考える。こうした状況を、政治的に創出しようとした事例として、第二共和制期 (1930-37) 時代のブラジルを挙げることができる。時のブラジル政府は、国民の大多数がカトリックを信奉しているという歴史的事実を背景に、「国家 [ブラジル] —民族 [ブラジル人] —宗教 [カトリック]」というイデオロギーを唱え、これを *brazilidade* (ブラジル性) と呼んだ。

こうした状況とわが国の現状を比較してみると、日本社会においては、特定の宗教に対する明確な帰属意識を持つ人が極めて少ないことをあらためて感じる。諸種の調査結果によれば、特定の宗教への自覚的帰属意識を持つ日本人は、国民の1割にも達していないという。宗教的帰属意識を明確にしたその少数者について見ても、信仰対象の宗教の数は複数であり、タイやブラジルで見られるように、特定の宗教が、数的に他を圧して排他的な存在を主張する状況は存在しない¹⁾。

本書は専門研究者の協力のもとに、世界の宗教事情についての理解を深めることを目的に実施された、宗教現況調査報告の一部である。調査の力点は、宗教に対する国家の対応を主眼として行われた。調査対象国は、東アジアにおいては韓国、東南アジアではタイ、シンガポール、インドネシア、マレーシアとフィリピン、南アジアではインド、パキスタン、バングラデシュの諸国、西アジアについてはイランとトルコ、ラテンアメリカについてはブラジルで、主としてこれらの国々で現地調査を行った。

国家と宗教との関係、とりわけ国家に占める宗教の法的位置を理解するためには、まず「憲法」や宗教に関する特定法（たとえば「宗教法人法」）の内容の精査を行う必要がある。今回の調査では、調査を担当した研究者の努力により、一般の書店等では入手困難な貴重な資料を含め、各種の文献を入手することができた。本書にはその一部が翻訳紹介されている。法令と並んで、宗教の現勢を示す各種の宗教統計の収集も行われた。

(2) 調査対象国を主要宗教別に分類すると以下のとおりである。

上座仏教 タイ (ラオス、カンボジア)

イスラーム インドネシア

マレーシア

バングラデシュ

イラン

トルコ

カトリック フィリピン

ブラジル

ヒンドゥー教 インド

中国系宗教 韓国

シンガポール

(3) これらの諸国における国家と主要宗教の関係をみると：

i) 国家と宗教の合一

(a) 宗教による国家の支配

(b) 国家による宗教の支配

ii) 国家と宗教の分離

に分けて考えることができる。

イスラームは国家と宗教制度の融合を原則とする。イスラームが国家の法制に強い影響を与えている顕著な事例としてイランを挙げることができる。イランでは、1979年、国民投票によるイスラーム共和国の樹立に際し、「イスラーム法学者統治制」が導入され、神への信仰を国家の基本とすることが示された。全人口の90%

がムスリムであるバングラデシュでも、イスラームが国民統合の理念に不可欠と認識されている点は同様であるが、1988年の憲法改正に際し、イスラームは国教と規定するにとどめられた。かつて革命によってオスマン帝国時代のイスラーム諸制度の断絶を図ったトルコでは、1937年の憲法において世俗主義国家たることを明記したが、その後の政治的事情により、トルコはイスラーム傾向を強めつつある。1億7,000万という世界最大のムスリム人口を抱える多民族国家インドネシアでは、非ムスリム少数民族に対する配慮からイスラームを国教とせず、建国五原則「パンチャシラ」の冒頭に、他宗教をも含みうる「唯一至高神の信仰」を置くにとどめている。マレーシアは、憲法においてイスラームを「連邦の宗教 (the religion of the Federation [of Malaysia])」と規定しているものの、全国人口に占めるムスリムの割合は50%をやや上回るにとどまり、その他は華人、インド人ほかによって占められるという状況にある。

カトリックの伝播は、ポルトガル、スペイン両王国の植民地支配拡大の過程において、「王権がカトリック教会の庇護と発展の責任を担い、教会が王権政治を正統化するという統治システムによって進められ」てきた、という歴史的事情に負うところが大きく、その遺制は、独立後の国民国家における国家とカトリックとの関係にも微かな影響を与え続けている。例えばアルゼンチンでは、カトリックは国教ではないが、憲法上、「連邦政府はカトリック教会の信仰を支持する」という規定を設けるなど、特別の扱いを受けている。しかしブラジルでは、カトリックの影響で長らく離婚が認められなかったが、憲法の改正によって認められるようになった。フィリピンにおいても、スペインによる植民地化の過程において、カトリックの布教を軸とする住民社会の再編が行われた結果、カトリックの信仰の共有が、大方のフィリピン人の国民的アイデンティティの基礎となって現在に至っている。

タイの上座仏教は国家による宗教支配の好例である。国王によって任命されるサンカラート (法王) を議長とする大長老会議は、サンガ行政の最高機関であるが、その事務局は国家仏教庁に置かれ、俗官である仏教庁長官が事務局長を務める。サンガの成員である出家者の日常活動は、すべて戒律によって規定されるものの、サンガ自体の法的地位は、国家法である「サンガ法」によって定められており、宗教が国家に従属している典型例と見ることができる。

独立時に、憲法をもって世俗国家と定めた多民族・多文化国家インドは、多数派であるヒンドゥー教徒からの不断の政治的圧力にもかかわらず、政教分離の原則を貫いて現在に至っている。しかし、インドにおける「世俗国家」は、宗教を「公」の領域から排除し、「私」の領域に限定するような「世俗国家」と異なり、宗教を公的領域において平等に扱うことを基本姿勢としており、インド独自の「多宗教尊重型セキュラリズム」を称していること、また行政の側から宗教に対し、公的に社会奉仕活動が要請されている点などに特徴が見られる。

(4) 今回の調査対象国においては、それぞれの優勢な諸宗教と並んで、少数民族の信奉する宗教や、いわゆる「新興宗教」が並存している。前者の例としては、イスラームの優勢なインドネシアにおけるキリスト教、仏教、ヒンドゥー教など、またカトリックが優勢なフィリピンにおけるイスラームなどがそれにあたる。上座仏教が人口の95%を占めるタイにおけるイスラームも少数民族の宗教の事例である。こうした正統的宗教とは別に、一種の逸脱型とでもいうべきさまざまな形の「新興宗教」が存在する。フィリピンで近年教勢を増しているイグレスシア・ニ・クリストなどはその一例で、前世紀の初め、真のキリスト教を近代の世に再現すべく派遣されたと主張する宗教者を教祖に仰いでいる。

今回の調査対象国には、わが国における「宗教法人法」のように、宗教団体に特化した法律を持つ国はほとんどなく、宗教団体にも、通常の社会団体を対象とする法律が適用される場合が多い。ただインドネシアやタイのように、若干の宗教を明示的に宗教と規定している国もある。この場合、「宗教」と認定された宗教と、そうでない宗教との間に、政府の対応に差が見られる点を指摘しておく必要がある。

最後に、多忙のなか、現地調査を行い貴重な資料、情報を収集して調査にご協力いただいた執筆者、執筆協力者のかたがたに厚く御礼申し上げます。

注

1) こうしたわが国の宗教状況は、世界的にはやや例外の部類に属するといえる。日本人が、外国で居住登録などをする際、自身の帰属する宗教を聞かれて戸惑ったという話をしばしば耳にする。現在、宗教を原因として世界の各地で発生している状況が、日本人には理解しにくいのも、こうしたわが国の特殊な宗教事情と無縁でないと思われる。

海外の宗教事情に関する調査報告書

編集/発行 文化庁

(〒100-8959) 東京都千代田区霞が関3-2-2

電話 03 (5253) 4111 (代表)

平成17年 3月 初版発行

平成22年 12月 2版発行

無断転載を禁ず。