

仏教とイスラムにおける他者認識

——慈悲の宗教と寛容の宗教の構造的差異についての考察——

保 坂 俊 司

はじめに

本小論では、仏教とイスラム教における他者認識の構造的な差異を、「寛容」と一般に訳される言葉を手がかりに、それぞれの宗教の持つ他者認識の構造的な相違を明らかにすることをめざす。

本小論で、「寛容」と言う言葉に注目するのは、それが他者認識、あるいは他者との関係を象徴的に示す言葉である、と筆者は考えるからである。

さて、宗教の本質は、これを信ずるものに心の平安や社会の安定、つまり人間が幸福と感じる物質的、心理的要素を提供することを目指すことに求めることができる。あるいは少なくとも信者は、自ら信奉する宗教、それがいわゆる民族宗教であろうが普遍宗教であろうが、全ての宗教は、そのような信徒の願いを例え部分的にせよ叶えてくれると信じている。

尤も、民族宗教の多くは共同体祭祀から出発しているので、その意味で全てが内向きであり、他者認識においても

自らを是として、他者を非としたり、野蛮人とするなど、本質的に他者の存在をその宗教構造の成立要因と認めないか、その埒外において消極的に認めるのみである。つまり、民族宗教は自民族中心主義であり、それは血統や地域性を基準に、閉じられた構造を持つ。

ところが、これら民族宗教の地域性、民族性を超えて全ての人間、少なくとも信者の平安と幸福を志向するのがいわゆる普遍宗教である。この拡大志向、外向きの教えが、地域や民族を超えて、これらの宗教が全世界に伝播定着した理由である。

その意味で、いわゆる普遍宗教と呼ばれる仏教・キリスト教・イスラム教の三教は、ともに世界中の地域や民族の壁を越えて信奉されている。

ところで普遍宗教は、民族宗教を土台とした後発の宗教であり、普遍宗教が生まれたときにはすでに既存の宗教が存在しており、さらに普遍宗教は他地域への布教によって拡大する宗教である以上、宿命的に他者（異教徒。原則的に以下同じ）の存在を前提とする。しかも、その異教徒を自らの教えに改宗させなければ、自らの存在意義を示せない、発揮できないという宿命を持つ。

それ故に、普遍宗教においては既存の宗教との軋轢は、不可避である。逆に言えば、他者への働きかけは普遍宗教の宿命である。故に、その他者をどのように認識するか、また他者とどのような関係を結ぶかは、それぞれの普遍宗教の宗教的な特徴が端的に現れる部分である、ということがいえる。

以下においては、普遍宗教の典型である仏教とイスラム教を例に、両者の他者認識、特に両宗教が、他者をどのように遇するかについて「寛容」という言葉をキーワードに考察する。

「寛容」という言葉の意味するもの

まず、現在一般に用いられる「寛容」と言う言葉は、「一、寛大で、よく人をゆるしいれること。とがめだてせぬこと。二、善を行うことは困難であるという自覚から、他人の罪過を厳しく責めぬこと。キリスト教の重要な徳目。三、(tolerance) 異端的な少数意見発表の自由を認め、そうした意見の人を差別待遇しないこと」(『広辞苑』)と言うことになる。

この場合の寛と言う漢字は、「宀と覓とに従う。宀は廟。覓は眉に呪飾を加えた巫女。廟中の巫女が緩歌漫舞して祈るさまをいう。」「(『字統』)という。また容は祈祷の際に用いた容器のことで、入れ物の意味だから、寛容とは「大らかな心をもって、他人の言動などをよく受け入れること」と言うほどの意味となろうか。いわば「度量の大きさ」ということである。但し、漢語の熟語としての「寛容」という用法は、余り一般的な用例ではなかったと思われる。いずれにしてもこの場合には、やはり精神的な度量の大きさというようなことで、精神という器の大きさのいわば大小を論ずるといふレベルである。

そしてこの言葉が、西欧の (tolerance) の翻訳語とされたのは、井上哲次郎『哲学字彙』(明治十四年)あたりがはじめてであり、その前の辞書では、tolerance は「免許」・「堪忍」などと訳されていた。(明治二年刊の『薩摩辞書』)つまり、日本語の「寛容」という言葉の背後には、「堪忍」あるいは「許可」と言うような意味、つまり、後に検討する tolerance と同様な、精神構造が前提となっていることが解る。

つまり、英語の tolerance の語源であるラテン語の tolerantia は、「耐える」・「我慢する」・「許す」というほどの

意味である。だから『薩摩辞書』は tolerance の訳に、「堪忍」あるいは「許可」という言葉を当てたのである。

しかし、この「寛容」思想には決定的な欠点、少なくとも限界がある。なぜならこの寛容という関係が成立するのは、一方が「辛抱する」「耐える」「許す」ことで成立するからである。つまり一方が、精神的に大きな器を持っていれば、この寛容は成り立つからである。つまりその言葉の主語にあたる「耐える者」「許す者」側によって、寛容という関係は一方的に、形成されるあるいは与えられる意味空間で成立するものとなるからである。

つまり、「辛抱させる」「耐えさせる」「許してもらう」側の方からの、同じような働きかけはこの言葉には見出せないし、またそれは前提とされない。つまりこの言葉の中では、他者の存在は、自らと同等に意識されることは求められていないのである。分かり易くいえば「耐える」・「我慢する」レベルの寛容は、相手を理解したり、自らと同等と考える必要は無く、ただ場や意味空間を共有することを他者に許す、あるいはそのような状態に絶えるということ³⁾で十分なこととなる。その意味での寛容は、相手の存在に無関心、無理解でも成立するレベルのものである。

このレベルの寛容は、一方が他方に与える寛容、許す寛容ということに結果として止まることとなる。これは寛容に関して研究をしたドイツの有名な宗教学者メンシングが、分類した三つの不寛容性のうちの「内容的不寛容の外的寛容」に当たる。つまり、現象としては寛容に見えるが、それを支える条件が変われば、即座に寛容から不寛容へと移行するようなレベルのものである。⁴⁾

筆者はこの段階の寛容を「冷たい寛容」、「無関心の寛容」と名づけている。そして、実にセム的一神教すなわち排他的一神教の典型であるイスラムの寛容は、この寛容であると分類することができる。そこで、イスラム教の「寛容」と日本語に訳される言葉、あるいはその周辺の言葉を検討してみよう。

冷たい寛容思想の構造

アラビア語にいうところの「寛容」には、*samuha* (*samha*) が先ずあげられる。このサムハという言葉は、「…に許す。に権力を与える。」という動詞であり、そこから派生するさまざまな言葉には、「*samaha* 許す。容赦する。寛大に振舞う。」から「*tasamaha* 寛容である。善意を示す。」という言葉になる。また、同じく辞書的意味での寛容とされる *karrama* は「尊敬する。栄誉を与える。」という動詞であり、それが *karuma* では「寛大である。気前がいい。」となる。

これらを見ると全て一方、それも高所にいるもの、あるいは優位に立つものが、目下弱者に対して与える形で寛容が語られる。つまり、直線的で、一方的な許しの構造ということになる。このイスラムの寛容の構造をさらに典型的にあらわしているのが、『コーラン』二一〇九節の「だが彼らを許してみのがせ」という部分に用いられる *afwa* 「救済する。免ずる。守る。」あるいは *ghafara* 「許す」であろう。これらの言葉は、大体においてイスラムにおける寛容性、つまり他者との関係において良好な関係を保つことを表す語として用いられる。

しかも、このラビア語には、イスラムの寛容ノメンタリティーの立場が明確に現れている。つまり、*afwa* には、「相手の存在を全く忘れて心から忘却してしまうこと」と言う含意があり、また *ghfara* には「何事もなかったように包み隠す。」つまり「全てを飲み込んでそのまま許す。」という発想がある。これらは典型的な *tolerance* 的な寛容である。だから、*afawa* にしても *ghafara* にしてもその近接語に、*afara* 「塵で覆う」*ghazazay* 「覆う、包む、隠す」があるのである。

これを解釈するとイスラムにおける寛容の基礎は、「自分が絶対の高見に立ち他者、特に彼らが忌避する異教徒（カーフィル）であろうとも、その存在を見て見ぬ振りをして、その生存や存在を見逃す。」あるいは「塵（砂の方が近いか？日本のならば雪）が一切のものをそのままに多い尽くして、あたかも見えなくするように、高見に立ち他者の存在をないものとして許す。」ということとなる。

これが実質的なイスラムの寛容のスタンスである。そしてその典型に、全てを許しつくす「ghafala」（アラーの十九ある名称の一つ）となる。

このように、一神教では、常に許す許される関係の直線的、しかも上下に直線的な他者認識が基本的であり、その関係が不可逆的であることが、特徴である。それは、イスラムの基本であり、同時にユダヤ・キリストという三教に共通の、セム的一神教、つまり排他的一神教の特性である。

従って、インドにおいて繰り広げられたイスラムのインド支配においても、常にイスラムの軍事的あるいは文化的優位が前提で、仏教徒やヒンドゥー教徒に対する寛容が議論されたのである。

しかし、このような一方的な寛容には当然限界がある。それは歴史的に繰り広げられたジハード（古くは異教徒征伐とほぼ同義語であった）による仏教徒やヒンドゥー教徒への激しい戦闘、殺戮、弾圧行為にも見出せる。同様なメソリテューは、十字軍に象徴されるキリスト教にも見出せる。これが「冷たい寛容」の構造であり、そこから導き出される限界である。そして、このセム的な「冷たい寛容」の思想が、今日の寛容の語義となり、また世界の秩序を作っていると言う点に、現在の国際紛争の一端がある、と筆者は考える。

暖かい寛容思想の構造

一方、直線的で付加逆的な許しの関係ではなく、可逆的・相互交換的、あるいは循環的な許しの構造が、その一方に見出せる。その典型が仏教であるが、これを「温かい寛容」と名付ければ、その典型は仏教の慈悲の思想にあるが、同様の思想は、ギリシアにも見出せる。

たとえば、ギリシア語の寛容の精神を意味する *epiēikeia* という言葉にも、仏教の寛容と同等な意味を見出すことが出来る（『岩波哲学思想辞典』）。この言葉は、*epi*（場所を意味する）と *eikeia* に分離できる。この *eikeia* は *eikos*（同じよう） *eikazw*（等しくする、同じようにする）という言葉と通じており、*epiēikeia* の意味は、「場所を同じくする」、「他者に場所を譲る」、「道を譲る」というような意味があるとされる。

つまり、この言葉には「自己を他者の立場に置き換えて相対化し、自他の区別を超えてより高次の一体感をもつ」、簡単に言えば「他者を自己と同等に考える」という極めて深い自他同一の原理、あるいは自他の区別を超えた普遍的な思想の深みが表されているのである。⁴⁾

そしてこの精神こそ、インド思想、特に仏教における無我説 (*anatman*) や大乘仏教における空 (*śūnyata*) の思想に通ずる普遍的な精神ということが出来るのである。（詳しくは後に検討する）ここに我々は、ギリシアとインド、特に仏教との間に強い共通性を見出すことができる。しかし、ギリシアでは、インドほどにはこの精神性を発達させなかった。少なくとも、その思想は後代の宗教世界には受け継がれなかった様である。一人インドなかんずく仏教が、この精神を特に尊重し、発展させたのである。

つまり、我々は「自己の立場の相対化」から、さらに「自他の彼岸における自他融和の一体的立場」という「絶対的寛容（本小論でいう温かい寛容）」の精神を築くことが出来るのである。さて、メンシングは仏教の寛容思想を、神秘主義的寛容主義と表現しているが、しかし、神秘的寛容主義は観念的な寛容思想であり、現実的な展開に乏しいのが現実である。しかし、仏教のそれは後述するように極めて実践的な展開をした、という意味で特殊である。

いずれにしても本小論でいう「温かい寛容」（以下特に明記しない場合は、寛容と略記）とは、「自らを絶対視せず、他者の存在を自らと同等とみなして尊重する」と言う謙虚な心持や、思想を基とする、ということにしたい。

つまり、他者の存在を単に空間的な意味で許すのみならず、隣人として、あるいは同じ人間（仏教で言えば一切衆生ということにあるが）と認識し相手を自分と対等にみなすと言う崇高なる精神である。それは、結果として他者の尊重であると同時に、自己の相対化、自我の抑制であり、そこには必然的に忍耐や我慢と言うものが付随する。とすれば、寛容と言う言葉の示す精神は、世界共通のものとなる。

このように真の寛容とは、他者の立場にたって自らの行為や言動を反省し、他者と同じ場や意識を共有するということ、さらには自らに向ける意識を他者にも振り向けるということにより結ばれる関係性によって成立する寛容でなければならぬのである。この精神を共有した上で始めて、「寛恕」「堪忍」「許可」というような言葉によって表される状態が生み出されるのでなければならぬ。そうでなければ、それは便宜的な寛容（本小論にいう冷たい寛容）となる。

仏教の寛容思想

仏教の寛容思想は、このように自己の相対化、他者と自己の一体性にある。その思想的根拠は、開祖ゴータマ・ブツダによって与えられた。仏教の寛容思想を支える精神構造について検討しよう。仏教思想、特にゴータマ・ブツダの教えの根本は、自己の絶対化を行わない、ということに尽きよう。勿論、その場合の自己とは、自己が拠り所とする神や理論や立場、あるいは肉体等々、自己を形成する全ての要素のことである。

特に、人間は自己の拠り所とする言説に執着しがちである。言葉を替えば自己の信奉する信条や主義、あるいは自分の信仰する神を絶対視しがちである。しかし、そのことが人間のあらゆる対立の根本原因の一つである、と釈尊は教える。

(世の学者、あるいは宗教家達は)めいめいの見解に固執して、互いに異なった執見をいただいて争い、(みずから真理への)熟達者であると称して、さまざまに論じる。(中村元訳『スッタニパータ』八七八)

しかも、これらの学者・宗教家達は、自説のみが正しく、他者の言っていることは虚偽である、というのである。かれらはこのように異なった執見をいただいて論争し、「論敵は愚者であって、真理に達した人ではない」という。これらの人々はみな「自分こそ真理に達した人である」と語っているが、これらのうちで、どの説が真実なのであるか。

もし、論敵の教えを承認しない人が愚者であって、低級な者であり、智慧の劣った者であるならば、これらの人々はすべて(各自の)偏見に固執しているのであるか、彼らはすべて愚者であり、ごく智慧の劣った者であるか。

とになる。

これをさらに具体的に言えば、

もしも、他人が自分を（愚者だと）呼ぶがゆえに、愚劣となるのであれば、その（呼ぶ人）自身は（相手と）ともに愚劣な者となる。また、もし自分でヴェーダの達人・賢者と称し得るのであれば、もろもろの（道の人）のうち愚者はひとりも存在しないこととなる。（同八九〇）

つまり、

ある人々が「真理である、真実である」というところのその（見解）をば、他の人々が「虚偽である、虚妄である」という。このようにかれらは異なった執見をいだいて論争する。なにゆえにもろもろの（道の人）は同一の事を語らないのであろうか」（同八八三）

このようにゴータマ・ブッダは、自説のみを絶対視し、他の説を退けるその姿勢が、争いや対立を引き起こす原因である、と教えるのである。

つまり、人々は自説に執着し、それ故に他者を排除しようとし、お互いに争う故に、紛争は引き起こされる、と言うわけである。

かれらは自分の道を堅くたもって論じているが、ここに他の何人を愚者であると見ることができようか。他（の説を）、「愚かである」、「不浄な教えである」と説くならば、かれはみずから確執をもたらすであろう。

一方的に決定した立場に立ってみずから考え量りつつ、さらにかれは世の中でなすにいたる。一切の断定を捨てたならば、人は世の中で確執を起こすことがない」（同八九四）

従って、我々はこの争いを超えるための努力として、一切の断定、あるいは自己のみが正しいという自己の絶対化という執着を超えねばならないのである。

このようにゴータマ・ブッダは、自己の絶対性を放棄することによって初めて、真の寛容が生まれ、自他同置の寛容の関係が生まれるとする。

まとめ

ゴータマ・ブッダによって提唱されたこの「暖かい寛容の思想」こそ、仏教の根幹であり、仏教が他の宗教に優る思想である、と筆者は考える。周知のように仏教は、他土域に伝播するときに、武力や紛争をもたらすことなく他者を尊重し、平和裏に伝播し、当該地域の文化・文明の発展に大いに寄与してきた。その姿こそ、セム的一神教的寛容思想の世界が優勢の21世紀世界にあって、いっこうに止まぬ争いの構造を根本から変る一つの可能性を持つものと言えるのではないだろうか。

今日本も、この戦いに巻き込まれようとしているが、このような時こそ、日本精神の根幹を形成する仏教の寛容思想を再評価し、世界に主張してゆくべきではないだろうか。少なくとも仏教的寛容思想の価値は、二十一世紀において再評価されるべきであろう。

註

(1) 勿論、熟語としての寛容という言葉は、存在した。しかし、現代ほど一般的ではなかった。諸橋轍次『大漢和辞典』の該当

項目など参照。

(2) いわゆる『薩摩辞書』は、日本最初期の英和辞典であり、明治二年に出版された。

(3) 近代の寛容は、制度としての寛容であり、内面的なそれではない。これについてはメンシング（田中元訳）『宗教における寛容と真理』理想社、昭和四十年を参照。メンシングは、寛容について四つに分類し、特に近代のそれは内面的な不寛容的寛容と分類している。これは、平生は慣用を認めるが、その前提が壊れた瞬間に非寛容となる、という視点である。第二次世界大戦時の米国における日本人隔離や二〇〇一年九月十一日の貿易センタービル爆破以後のアメリカの言論統制やアラブへの圧迫は、これを端的に表している。

(4) 広松涉ほか編集『哲学・思想辞典』岩波書店、一九九八