

シャイフ・アフマド・クフターローの宗教間対話——大本との交流*

高尾 賢一郎**

I. はじめに

アフマド・クフターロー (Aḥmad Kuṭfārū, 1915-2004) はダマスカスのナクシュバンディー教団のシャイフであり、シリア・アラブ共和国の最高ムフティーの職を務めていたことでその名を中東に馳せた、現代シリアを代表するイスラーム学者である。しかし、世界各地の宗教界、宗教者のネットワークの中では、宗教間対話に従事し続けた国際的宗教家としてその名が知られている¹⁾。本稿には2つの目的がある。1つは、スーフィー、ムフティー、ウラマーと多くの顔を持つアフマド・クフターローにとっての宗教間対話の性格を明らかにすることである。彼の宗教間対話の履歴を概観すると、時代とともに対話の相手や主題が移り変わっていることが分かる。その変遷は、おおまかに言うならば、現代シリアの社会・政治の推移と軌を一にしているが、一元的に評価できるような単純なものではない。情報を整理しながら、クフターローが、シリアの社会・政治状況に応答する形で、宗教間対話を形成していった過程を追ってみたい。

そしてもう1つの目的は、日本の神道系新宗教・大本との交流に見られるクフターローの宗教間対話の特徴を浮かび上がらせ、イスラームを巡る「宗教間対話」の今日的な展開を描き出すことである。近年、グローバル化に伴い、諸文明・宗教間の対話が叫ばれる機会が増えた。しかし、それに伴って「宗教間対話」理解は変質し、「対話」の指す内容も「向かい合って話す」(『広辞苑』)という元の意味ではなく、対等な関係の下での和平や友好を表明する広報活動や公益活動を意味するものへと変わった²⁾。一方でイスラームに関しては、特に9.11以降、「イスラーム」を対話相手とする「宗教間対話」の重要性が強く主張され続けてきた。そしてその際、イスラームを主題としたときの「宗教間対話」とは、イスラームの教義と歴史に見出せる和平・共存的側面を掘り起こして提示することであるとの理解が主流となった³⁾。以上の傾向に対して本稿は、クフターローと大本の「宗教間対話」に関する両者の側からの評価の違いに着目し、宗教間対話という活動に宣教的側面があることを指摘したい。

2つの目的は、前者は現代シリアという地域性に、後者は「宗教間対話」という活動の評価に着目するという違いはあるが、「宗教間対話」の意味を再考するという点で共通している。その2つを順に考察することで、本稿は最終的に、「イスラーム」を巡る宗教間対話を論じる際に、これま

* 本稿は、文部科学省・私立大学戦略的研究基盤形成支援事業「一神教とその世界に関する基礎的・応用的研究拠点の形成」(同志社大学・一神教学際研究センター)の研究成果の一部である。また本稿は、笹川財団研究助成による援助を受けている。

** 同志社大学大学院神学研究科博士後期課程

1) 例えば、世界宗教者平和会議(WCRP)日本委員会ホームページを参照。

2) 例えば、稲場は「宗教の社会貢献活動」の側から、その一例として「宗教間対話」を挙げ[稲場 2008: 122-123]、星川は、「宗教間対話」の形の一つとして、社会貢献活動を主とした「宗教間協力」を挙げている[星川 2007: 63]。

3) 例えば塩尻は、「イスラーム」が(イメージや偏見を排して)正しく知られることが重要であることを強く述べる[塩尻 2007: 246-249]。そのアプローチは様々だが、例えばクルアーン解釈[塩尻 2004]や、異教徒に対するイスラーム神学の救済論や庇護民制度[中田 2004; 2006]への考察が挙げられる。

で言われているよりも多様な視座がありうることを提示したい。

Ⅱ. アフマド・クフターローと宗教間対話

1. クフターローの経歴

本章では、アフマド・クフターローの宗教間対話を概観し、彼にとっての宗教間対話の基本的性格をおさえておきたい。まずクフターローの経歴について簡単に述べる。

アフマド・クフターローは1915年、現在のシリア・アラブ共和国の首都であるダマスカスで生まれた。彼の父、アミーン・クフターロー（Amīn Kuftārū, 1877–1938）は、当時のダマスカスで名の知れたシャーフイー派イスラーム法学者であり、またハーリディー系ナクシュバンディー支教団のシャイフであった。アミーンはイスラーム法学、スーフィズム⁴⁾、そしてその他の教育をダマスカスのアブー・ヌール・モスクで行なっていた。

1938年、アミーン逝去に伴って、アフマド・クフターローはアブー・ヌール・モスクでの教育活動を引き継いだ。その後、彼は幾つかの変革を行っている。まず1940年代、それまで一般のムスリムが生涯学習を行なう私塾としての性格が強かったアブー・ヌール・モスクを、政治家を始めとしたシリア国内の著名人が出入りする社交場とした。そして1950年代末には「アンサール慈善協会」、1970年代には「シャイフ・アフマド・クフターロー財団」（以下、クフターロー財団）と「アブー・ヌール・イスラーム学院」といった、公益活動や宗教教育全般を担う、複数の法人機関をアブー・ヌール・モスクに併設した。

アブー・ヌール・モスクの変革と連動して、クフターロー自身も公人としての性格を強めていく。1940年代にウラマー連盟（Rābiṭa al-‘Ulamā’）の副連盟長の一人となり、その後、1948年にシリア・クネイトラ県の宗教教師（mudarris dīnī）、1950年にダマスカス県の同職、そして1951年には同県のムフティーに任命された。こうした職を得ることで、クフターローの名はシリアの公的な宗教界で徐々に広まった。その頂点は、1964年のシリア・アラブ共和国最高ムフティー就任である⁵⁾。

最高ムフティー職がクフターローに与えたものは、シリアにおける最高の宗教権威と、最高の御用学者という二枚の看板である。特に後者は、テーマを問わず、「アフマド・クフターロー」に言及する二次資料で必ず強調される⁶⁾。その結果、クフターローのさまざまな分野での活動が、全てある種の「政治活動」と見なされることが多い。

そのようなクフターローの活動について、シリア人民議会の議員であり、クフターローの弟子でもあったムハンマド・ハバシュは、1950年代以降のクフターローの活動に「祖国」、「イスラーム統一」、そして「宗教間対話」という、3つの明確な方針があったと指摘している〔Ḥabash 1996:78〕。次節では、ハバシュが言う3つの方針を基準にして「宗教間対話」の具体的な経緯を見ていく。

4) アミーン・クフターローは、ハーリド・バグダーディー（Ḍiyā’ al-Dīn Abū al-Bahā’ Khālīd al-Baghdādī, 1776–1827）をその道統（silṣila）に名を連ね、ダマスカスのハーリディー系ナクシュバンディー支教団で第36代シャイフを務めた。アミーン・クフターローの道統に関しては、〔Nadawī 1999: 169〕（系図）と〔Nadāf 2005: 65〕（クフターローによる口述）に詳しい。

5) 以上、クフターローの職歴に関しては〔Ḥabash 1996: 69–70〕を参考にした。ウラマー連盟については〔末近 2005: 187, 267〕が参考になる。

6) 例えば、〔Böttcher 1998; De Jong 1985; Luizard 1996; Stenberg 1999; Zisser 2005〕の他、ジョージ・W・ブッシュ政権下で米国家安全保障会議の中東問題担当官を務めたフリント・レベレットのものにも、その傾向は顕著である〔Leverett 2005〕。

2. クフターローの宗教間対話の変遷

本節では、クフターローが行った宗教間対話の経緯を整理する。それを通して、彼の宗教間対話に、父アミン・クフターローの教えの影響が見られることを明らかにするとともに、その活動がどのようなかたちで現代シリア政治と関係しているかをわかりやすく提示するために時代区分を行う。クフターローが行った初期宗教間対話(hiwār al-adyān)でよく知られているのは、彼が35歳の時(1950年)にダマスカスのヤルバガー・モスクで、キリスト教徒とクリスマス祝ったという出来事である。クフターローはヤルバガー・モスクの絨毯を半分剥がしてそこに椅子を並べ、ダマスカスとレバノンのキリスト教の長老たちを招いた。それに対しては、イスラーム内の法学諸派と、キリスト教徒の側から、激しい批判の声があがった。しかしクフターローにとって、その批判は、父アミンが排除しようとした「頑迷固陋な党派主義」に相当した[Habash 1996: 81-82]。アミン・クフターローの教育方針は「頑迷固陋ではないイスラームの再構築」と言い表され[Habash 1996: 44]、それは、シャーフィイー派法学者でありながらその立場にはこだわらなかったこと、スーフィズムとシャリーアの共存、また他のスーフィーや他の法学者との対話や連帯を積極的に主張し続けたことなどからも窺える⁷⁾。

そのような父アミンの教育方針を継承しながらも、アフマド・クフターローは独自の宗教間対話を進めることとなる。クフターローの初期の宗教間対話は、フランスの委任統治(1920～46年)から独立して間もない混乱期のシリアにおいて、諸宗教の指導者たちが宗派を越えて協力するきっかけとなったという大きな意味をもつ⁸⁾。

その後、クフターローの対話活動はどのように移り変わっていったのか。彼の宗教間対話は、時代と対話の相手とを頼りに、以下のように大別することが可能である。

- ① 1950年代以降に見られた、シリア国内または近隣諸国の他宗教との対話
- ② 1960年代以降に見られた、海外のムスリムとの対話
- ③ 1990年代以降に見られた、海外の他宗教との対話⁹⁾

まず①について。前述のように、祖国シリアでの諸宗教の連帯への貢献を目指したものであり、主にシリア正教やシリア・カトリックの宗教指導者との宗教間対話である¹⁰⁾。次に②は、シーア派(イラン、イラク、パキスタン、インド、レバノン)、ドゥルーズ派(シリア、レバノン)、ブハラ派(インド)、またイスマエール派やイバード派、ザイド派など、海外のイスラーム他宗派の

7) 幾つか例を挙げると、アミン・クフターローは、一つの土地に多くのモスクがある場合、集合礼拝の後の昼の礼拝を省略しても構わないというファトワーを提示した。それに対して、シャーフィイー派法学者とハナフィー派法学者から猛反対されたが、彼はそのファトワーを撤回することはなかった。また彼は、アブー・ヌール・モスクで、シャアラニー(‘Abd al-Wahhāb ibn Ahmad al-Sha‘rānī, 1492-1565)の『天秤(al-Mizān)』(正確には『最も偉大なる天秤(al-Mizān al-Kubrā)』)とイブン・ルシュド(Abū al-Walīd Muḥammad ibn Ahmad Rushd, 1126-98)の『ムジュタヒドの端緒(Bidāya al-Mujtahid)』を教本とし、スーフィズムとシャリーアの調和を重視した教育を行った。その結果、アミンの指導の下で、アブー・ヌール・モスクは、スーフィズムに限らずイスラーム諸学を教える私塾として、ダマスカスで突出した教育の場となった。

8) ヤルバガー・モスクでクリスマス祝った出来事に対して激しい非難の声があがった一方で、キリスト教徒とムスリム双方の愛国主義者からは賞賛されている[Habash 1996: 81-82]。クフターローにとってこの出来事は、単なる二宗教間交流ではなく、国内・地域間連帯の強化に貢献するものでもあった。その意味では、「祖国」、「イスラーム統一」、「宗教間対話」という3つの方針は、それぞれ独立したものではなく、相互に密接に関連していた——この場合には「祖国」と「宗教間対話」が結びつく——と言える。

9) ①②③は、その時代に行われた対話ではなく、その時代以降、特に重視された対話の区分である。

10) 例えば、シリア・カトリック教会のイドリース・バッティハ(Iḍris Battikha)枢機卿とは今日まで友好的な関係を保っている[インタビュー2005]。

宗教指導者を相手にした宗教間対話である。この時期の宗教間対話の目的は主に、ムスリムの連帯と、それによるウンマの強化が目指されている¹¹⁾。そして③は、ローマ・カトリック（前ローマ教皇ヨハネ・パウロⅡ世）から東アジアの新宗教（大本、黒住教、世界基督教統一神霊協会など）までの宗教指導者を幅広く相手とする宗教間対話である。クフターローは、比叡山宗教サミット（1987年、京都）や世界宗教者平和会議（1992年、京都）、そして2001年5月のヨハネ・パウロⅡ世の中東訪問といった世界的イベントに積極的に参加し、シリア宗教界あるいはイスラーム聖職者の代表者として、他宗教と交流している¹²⁾。目的がはっきりとわかる①②と比べると③の対話活動ではクフターローが扱うテーマが多彩なので、どのような目的で海外の他宗教と対話したのか少し見えづらい。主に1990年代以降の海外での講演を収録した[Kuftaro 1997]を見ると、世界平和、環境保護、人権といった、様々な問題が採り上げられている。

ハバシュが指摘した「祖国」、「イスラーム統一」、「宗教間対話」というクフターローの活動における3つの方針を振り返ってみると、少なくとも上記の3つの段階のうち①と②では、3つの方針が密接に絡み合いながら実践されてきたことがすぐにわかる。1950年代以降の「宗教間対話」は「祖国」という方針に、1960年代以降の「宗教間対話」は「イスラーム統一」という方針に結びついたものである。しかし、1990年代以降に行われた海外の他宗教との宗教間対話は、3つの方針の枠内で捉えることは容易ではない。次節では、クフターローの宗教間対話の変遷を、現代シリア政治の特徴と照らし合わせながら、その点について考察を試みる。

3. クフターローの宗教間対話と現代シリア

前節では、クフターローの宗教間対話が、シリアの社会情勢への応答という形で始まったことを述べた。本節では、そうした彼の宗教間対話の性格に着目し、現代シリアの政治状況と照らし合わせながら、彼にとっての宗教間対話の意味を掘り下げてみたい。

既に述べたように、父アミン・クフターローが、体制（フランス）への抵抗運動に携わったことで「ジハード戦士」として名を馳せたのに対し¹³⁾、アフマド・クフターローの名は、体制との密接な関係によって、知られることとなった。彼が最高ムフティーに就任した1964年は、現在のシリア・アラブ共和国の与党であるアラブ・バース社会主義党（以下、バース党）が政権をとった翌年にあたる。クフターローは死ぬ間際まで最高ムフティーを務めたが、特に、1971年以降に大統領職を務めたアサド父子と協力的な関係にあったことは、諸種文献でとりわけ強調される。

ハーフィズ・アサド（Hāfīz al-Asad, 1930–2000）が大統領であった時期のシリアは、イスラームを宗教としては前面に押し出さず、国内少数アラウィー派による支配を行い、それによってスンナ派の反感が生まれやすい環境を招いたことで知られている¹⁴⁾。その政権下で、「スンナ派強硬論者」であり「スーフィー」であるクフターローが、公的な権威を維持しつつも、自身の指導するスーフィー教団の勢力を拡大したことは、「御用学者」としてのイメージを強めた¹⁵⁾。たしかに、この時期に

11) 例えば、ハーメネイー（Seyyed 'Alī Khāmene'ī, 1939–）、ファドルッラー（Muḥammad Ḥusayn Faḍl Allāh, 1935–）、ブルハースッディーン（Burhān al-Dīn, ?、ブハラ派指導者）、またカラダーウィー（Yūsuf al-Qaradāwī, 1926–）との友好関係の構築 [Habash 1996: 323–328]。

12) 例えば、黒住教、新宗教新聞社、大本（リンク集）ホームページを参照。

13) ダマスカスでの抵抗運動の具体例は [Gelvin 1994] に若干挙げられている。運動に関わった個人名まで含めた詳細は [‘Abd al-Raḥīm 1992: 38–40; Ḥamidān 2007: 23–24] を参照。

14) その顕著な例は、1982年のハマーにおける、シリア・ムスリム同胞団とシリア軍との衝突である。

15) [De Jong 1985: 600; Luizard 1996: 361–364; Zisser 2005: 51]などを参照。デ・ヨンやリュイザールは、シリアにおいて、与党バース党がイスラーム内の少数派であるアラウィー派であることから、スーフィー教団が多数派「スンナ派組織」として警戒される点を強調する。

彼が行なった宗教間対話には、間接的にはあるが、バアス党の政策を後押しするような性格が見られる。

例えば、1980年代に宗教間対話として行なわれた講演「一つのアラブなくして一つのイスラームはない」(1980年、於クウェート)の中で、クフターローは宗教指導者間の交流を通した、アラブ諸国家の連帯を強く訴えている[Kuftārū Maḥmūd 2008: 129-136]。同趣旨の主張は、1966年のエルサレムでも表明されている。アミーン・フサイニー(al-Ḥājī Muḥammad Amīn Ḥusaynī, 1893/95/97-1974)をはじめとしたパレスチナ民族運動指導者の手引きで、クフターローは1966年にエルサレムのアクサー・モスクを訪れた。そこで彼は、「アラブの長よ、王よ。実に7億のムスリムが、あなた方を戦士として見ている。自分たちを率いる軍師として見ている」と演説し、宗教指導者、社会指導者の交流を通した、アラブ諸国家の連帯の必要性を訴えた[Ḥabash 1996: 107-109]。これらの活動には、バアス党が掲げるアラブ民族主義がはっきりと見出されるのである。そして、1990年代以降のクフターローの宗教間対話は、特定の国家あるいは地域の宗教指導者との会談というよりも、国際的な「宗教間対話」という企画を通した、組織的で外交的なものとしての性格を強めた。その路線変更は、例えばヨハネ・パウロⅡ世の2001年シリア訪問時の交流に代表されるように、欧米との友好関係の構築に効果的であった[Weismann 2007a: 161]。ハーフィズ・アサドが逝去し、2000年に息子のバッシャール・アサド(Bashshār al-Asad, 1965-)が大統領に就任したのちのシリアは、欧米との友好的な関係の構築が政策の一つとして打ち出した。また2008年には、レバノンやトルコといった周辺諸国と同時に、ニコラ・サルコジ大統領を介したフランスとの関係改善も試みられている。

そうした背景の中、世界の多くの宗教の指導者を相手に、世界平和や環境保護、人権といったテーマを掲げて行なわれたクフターローの宗教間対話が、バッシャール・アサドの対外政策の一環として、「シリア・アラブ共和国」の印象改善に貢献する目的で行われた可能性は十分に考えられる。同国の国家公務員(最高ムフティー)としての肩書きを持っているので、尚更である¹⁶⁾。1990年代に海外で行なわれたクフターローの講演を収録した『真理の道(The Way of Truth)』刊行も、そうした目的をもっていたと考えられる[Kuftaro 1997]。同書は、アラビア語では刊行されず、英語、フランス語、イタリア語、ドイツ語といった欧米諸語への翻訳だけが出版されており、アブー・ヌール・モスクを訪問する欧米の宗教指導者や社会指導者をはじめとする多くの来客に、土産物として渡されている。

クフターローの宗教間対話には、父アミーン教育方針に基づいた個人的な動機があったことはたしかである。しかし、その宗教間対話の変遷を見るならば、少なくとも結果として、バアス党の政権下、アサド父子の政権下の政策を支援、宣伝するものとなっていることは明白である。1960年代以降に海外のムスリムを相手として頻繁に行なわれた対話は、バアス党のアラブ民族主義を支持する国家間連帯を訴えるものであり、1970年代以降のハーフィズ・アサド政権下でも、そうした目的をもった対話が引き続き行われた¹⁷⁾。そしてハーフィズ・アサド政権の末期から、次のバッシャール・アサド政権の下で、クフターローの対話活動は欧米を始めとした諸外国と友好関係を構

16) 既に述べたように、国際的な宗教間対話の場でのクフターローの役割は、シリア宗教界の「代表」である。

17) 附言すると、クフターローの宗教間対話が宣伝される過程で、エジプト・ムスリム同胞団や、レバノンのヒズブッラーなど、外国の「イスラーム主義」勢力との接触や対話は頻繁に言及されるが、シリア・ムスリム同胞団とのものは、一切触れられない。クフターローと同じく、ナクシュバンディー教団の背景を持つサイード・ハウワー(Sa'īd Hawwā, 1935-89)やムスタファー・スイバーイー(Muṣṭafā al-Sibā'ī, 1915-64)との関係についてはまったく言及されないか、「冷えきった関係」であると述べられるにとどまる[Stenberg 1999: 114; Weismann 1993; 2007b]。

築することに目的がシフトした。以上述べてきたように、クフターローの対話は常に時の政権の政策と同調したものであり、彼の宗教間対話を現代シリアの施政の一環だったと評価できよう。

とはいえ、クフターローにとって、宗教間対話には政治活動の側面しかなかった、と考えるのは早計である。次章では、政治活動としてではない、宗教間対話のもう一つの意味を示唆する事例を採り上げる。

III. アフマド・クフターローと大本

1. イスラームと大本

本章では、前章と異なり、宗教的意味を考察するための事例を採り上げる。それは、1990年に始まった、日本の神道系新宗教である大本との交流である。まず本節では、大本側の宗教間対話（「国際活動」）とイスラームとの関係について概観したい。

大本は、19世紀末の出口なお（1837-1918）の啓示体験を立教の原点として、現在の京都府福知山市に誕生した神道系新宗教である¹⁸⁾。そして出口なおと、その娘婿である出口王仁三郎（1871-1948、幼名：上田喜三郎）の二人を二大教祖とする。

大本の根本教義は、二大教祖の残した教典に由来する。出口なおの残した『大本神諭』は現実世界の立て直しを目指した一神論（「艮の金神」）を述べ伝え¹⁹⁾、出口王仁三郎の残した『霊界物語』は、『大本神諭』を解説しながら、諸宗教の源が一つであると主張する（「万教同根」）²⁰⁾。なお、大本が「国際活動」と呼ばれる宗教間対話をはじめたのは、出口王仁三郎の訴えた「万教同根」思想に依るところが大きい。王仁三郎は「万教同根」を実現するため、1925年に宗教間対話を行なう組織として「人類愛善会」を設立した。同会は、今日でも、大本が他宗教との交流、海外での公益活動を行なう際の中心部署としての地位を保っている²¹⁾。

大本とイスラームの最初の出会いは、1920年代初頭の日本人ムスリム、公文直太郎と田中逸平による大本訪問である²²⁾。大本にとっての1920年代は、そのような他宗教との交流に始まり、1925年北京で開催された世界宗教連合会への参加を経て、同年の人類愛善会の設立へと至る、宗教間対話の開花にあたる時代であった²³⁾。

今日、「万教同根」を柱とする大本の宗教間対話は、「一つの神、一つの世界、一つの言葉」を標語として、幅広いものとなっている。そこで採り上げられるテーマは標語に見られるように宗教的なものだけではない。中東の指導者、より広くムスリムとの交流では、パレスチナ問題を採り上げるケースが多い²⁴⁾。その意味で、今日行われている大本とイスラームとの宗教間対話は、平和を志向する公益活動としての性格を持っている。別の言い方をすれば、それは、宗教上の教義や、そ

18) 大本の立教初期については〔伊藤 1984; 出口 2001; 村上 2006; 安丸 1977〕を参照。

19) 『大本神諭』は、正確には、出口なおが著した「筆先」（「筆を持って」とう神託を受けた出口なおが、自動書記的に平仮名で書いたもの）に、出口王仁三郎が漢字をあてて、編集したものである。

20) 「万教同根」を指示するものとして、「明治二十五年に出口直に申しおきたが、神はもとは一株である、神の道はみな一つであるから、しまいにはみな一つになるぞよ」（『大本神諭』明治32年旧正月）、「無限絶対、無始無終にましまして霊力体の大元霊とあらわれ給うまことの神はただ一柱おすのみ」（『霊界物語』第64巻第4章「山上訓」）、他に『大本神諭』明治25年旧正月、『霊界物語』第6巻第23章、同第47巻総説などがある。思想解説としては、〔大本教学研鑽所（編）1969; 伊藤 1999: 66; 106-107; 斉藤 2005: 154〕を参照。

21) 大本（人類愛善会）ホームページを参照。

22) 〔拓殖大学創立百年史編纂室（編）2003: 307-308; 出口 2001: 325〕を参照。

23) 〔伊藤 1999: 151; 坪内 2003: 428-429; 2004: 296〕を参照。

24) 大本（報告）ホームページを参照。

れと実存との関わりについての話題を避ける、「マナー」としての宗教間対話である。この点については、今日行なわれているクフターロー財団と大本との交流も例外ではない²⁵⁾。

しかし、クフターローと大本との宗教間対話の中で、本稿が取り上げる初期の交流(1990～92年)は、宗教的色彩に満ちていた点が注目される。クフターローと大本との出会いは1990年1月にモスクワで開かれたGlobal Forum on Environment and Development for Survivalに遡る。そのフォーラムでクフターローは“The Responsibility of Man towards Himself”と題し、イスラームの教義とそこに見られる人類愛について講演した[Kuftaro 1997: 55–62]。講演後、クフターローのもとに駆け寄った出口京太郎(出口王仁三郎の実孫、当時大本総長)は、クフターローに対して“You’re my spiritual teacher”と述べ、彼の手にキスをして敬意を表明した。そして二人は再会を約束して別れた²⁶⁾。次節は、それをきっかけとして果たされた、クフターローと大本との相互訪問について述べる。

2. クフターローの大本訪問と大本のクフターロー訪問

本節では、1990年秋のクフターローの大本訪問と、1991年春の大本のクフターロー訪問の内容を概観する。

1990年11月、クフターローは出口京太郎からの誘いを受け、京都府亀岡市の大本本部を訪れた²⁷⁾。そこでクフターローは、出口京太郎および大本四代教主である出口聖子と会談し、彼らに、大本とはどのような宗教かと尋ねた。それに対して彼らは「一つの神、一つの世界、一つの言葉」という標語で端的に回答した。続けてクフターローは、イスラームの預言者ムハンマドについてどう理解しているかと尋ねた。それに対して彼らは、大本ではムハンマドが神の預言者の一人として理解されていると述べた²⁸⁾。それを聞いたクフターローは、初めてイスラームの兄弟に出会った、と驚き、「私は大本信徒であり、あなた方はムスリムである」との科白を残した。教義の一致を喜ぶクフターローに、大本は、非ムスリムがイスラームの聖地に参拝することが将来可能であるかという質問をした。クフターローは以下のように答えている。「それはすぐにでも実現できます。明日にでも皆さんにイスラームの聖地にご参拝いただけます。ただそれには一つの条件があります。それは私といっしょに行って頂かねばなりません」[田中 1998: 250]。こうして今度は、大本によるクフターロー訪問が現実味を帯びた。

そして1991年4月、クフターローからの誘いを受け、出口京太郎を代表とする大本一行がダマスカスを訪れた²⁹⁾。一行が到着したのは断食月が終わりに差し掛かった金曜日であり、彼らはアブー・ヌール・モスクにクフターローを訪ね、そのまま集合礼拝に参加し、断食を行なった³⁰⁾。彼らは計約1ヶ月間、ダマスカスに滞在し、クフターローからイスラームについて学んだ。彼らは

25) 2004年にクフターローが逝去してからは、彼の末子であるサラーフディーンがクフターロー財団代表に就任し、大本との交流を続けている。最近では、2007年12月に大本側がクフターロー財団を訪問している。大本(時の話題)ホームページに、わずかではあるが、その訪問の様子が紹介されている。

26) この両者の出会いは全くの偶然であった。クフターローの通訳を務めたファールーク・アクビクによれば、クフターローは「大本」の名を聞いたことがなく、その見知らぬ宗教の信徒が自分たちに突如として好意を表明したことに大変驚いたという[インタビュー 2006]。

27) 大本を訪問したのはクフターローとその主治医、通訳のファールーク・アクビクの3名である。1990年11月のクフターローによる大本訪問については、[田中 2005: 151–152]と[インタビュー 2006; 2008]を参照。

28) 出口王仁三郎の「万教同根」思想によるものである。

29) メンバーは出口京太郎と従兄弟の出口尚雄、そして田中雅道と西野祥隆の四名である。

30) 1991年4月末はイスラーム暦の断食月に相応する。大本一行はこの交流が、互いの宗教を理解し、学ぶことを通じて進展すると考え、ムスリムとともに断食を行なった[インタビュー 2008]。

クフターローが大本を兄弟と発言した意味を、その体験から考え、大本一行の田中雅道（現大本本部・国際部）が、結論を以下のように述べている。

イスラムのモットーは『現世における幸福と来世における幸福』に要約されている。中道を歩み、人間として全体的に調和のとれた均衡を創りながら、肉体と精神を同時に向上させようと努める。一方のために他が犠牲となってはならないとしている。精神面での義務と実践を想定しているが、物質面での利益も含んでいる。また現世的に有利な行為を認めているが、その行為がいかに精神的満足の源たりうるかを示している。…（中略）…このように人生のすべてを一つとみなす態度の当然の帰結としてコーランは『信じかつ善行をなせ』と説く、実践、実行の伴わない信仰にはさしたる価値がない。…（中略）…主要な関心は何を信ずべきかではなく、何をすべきかにあった。それはイスラムの場合、信ずべきことが比較的単純であることにもよるが、何よりも主たる関心が実践にあったからである。[田中 1999: 208-209]

大本は後に、クフターローとの交流を記録したビデオを作成する[映像資料 1991]が、そこでは上述の、現世での肉体的な幸福の追求が、大本の教義の「霊五体五」に該当すると説明されている。それに加えて、田中雅道は、クフターローに見られる行動主義が大本の「心言行一致」、クフターローの「魂の浄化」というスーフィズム理解が大本の「霊主体従」に該当すると理解し³¹⁾、クフターローがイスラムと大本を兄弟だと言った意味を実感した³²⁾。

その親近感から、大本一行の代表である出口京太郎は、公の場で以下の告白を希望した。

私はアッラー以外に神がいなことを証言する。また私はムハンマドが神の御使いであることを証言する。

出口京太郎はアブー・ヌール・モスクでの礼拝時、数千人のムスリムを前に、アラビア語で上記の文を読み上げた。この文がイスラムで信仰告白の際に読み上げられることを京太郎は承知していたが、神が一であることとムハンマドが神の御使いであることは大本の教義においても同様であるとして、上記文を告白することに抵抗を覚えなかったのである³³⁾。

そして断食月が明けた後、クフターローの案内で大本一行は聖地巡礼の旅に出た。彼らはクフターローの用意したサウディアラビアのローヤル・ビザを携え、1991年5月にダマスカスからマッカ、続いてマディーナへと向かった³⁴⁾。出口京太郎はその感動を以下のように語り、異教徒としてイスラムの聖地巡礼を果たしたことを、恐縮しつつも喜んだ。

31) クフターローのスーフィズム理解については[Nadaf 2005: 78]などを参照。田中雅道は、クフターローのスーフィズム理解に対して以下のように述べている。「スーフィ（ママ）は形式よりも精神を重んじる教えであり、このような教えを信奉する方々だからこそ、大本と手を携えて世界を一つに結ぼうとおっしゃるのである。もしも他のムスリム学派であつたら、これほどお互いを親密に感じることはなかったのかもしれない」[田中 1999: 211]。「他の学派」の例として田中雅道は、「音曲を流して、旋回舞踊を行なうスーフィー」を挙げた。彼は続けて、もしクフターローがそのような宗教実践を行っていたら、自分たち（大本）がそれに参加するのは難しかっただろうと述べた[インタビュー 2008]。

32) [田中 2005: 152-153; インタビュー 2008]。

33) 「祖父（出口王仁三郎）は、ゴッドもエホバもアラーも天之御中主大神さまも大日如来さまも呼び名は違っても、本体は同じ宇宙の主神、創造主だと説いています。それを信じていますので、一生懸命アラーにお祈りしました」。また出口京太郎は、これと全く同じことをクフターローも述べたと綴っている[出口 2002: 213, 268, () 内補足筆者]。

34) その際、出口尚雄は日本に帰国したので、大本一行は彼を除く三名とった。ちなみに1991年5月はヒジュラ暦の巡礼月ではないため、彼らの巡礼はウムラ（小巡礼）となる。

それはなんとも言いようのない、すごい感動でした。私は泣いてはいけないと思って、我慢しましたが、それくらいのすごい感動でした。カーバ神殿の靈氣にも、参拝されている教徒の真摯な信仰の態度にも打たれました。[出口 2002: 267-268]。

以上が、クフターローと大本の交流に見られた、初期の相互訪問の内容である。クフターロー側も大本側も、交流が常に「靈的な宗教間対話」であり続けたとするが、それでも初期の相互訪問が特別なものであったと振り返っている [インタビュー 2006; 2008]。

次節では、この初期の相互訪問の特徴を整理し、クフターローの近親者たちによるそれへの評価に着目することで、クフターローと大本との宗教間対話の意味について考えたい。

3. 宗教間対話と宣教

前節では、クフターローと大本との相互訪問を概観したが、ここでイスラームと大本の共通点や相違点を詳細に列挙、検証することにはあまり意味がないだろう。逆に、イスラームと大本が親和的であるとの認識が、クフターロー側と大本側で大同小異であったことの方が重要である。既に述べたように、クフターローは宗教間対話と称した活動の中でそれなりの「無理」を貫き通してきた人物であり、大本の宗教間対話の思想的基礎を作った出口王仁三郎も同様である。大本の宗際活動は、その宗派性を抑えることによって、海外布教や国外の他宗教との協力、提携を進めることから始まった [対馬 1989: 280]。その原動力は、孫である出口京太郎すら困惑させた、出口王仁三郎と彼の「人類愛善」の理想が持つ融通無碍な性格であった³⁵⁾。このような出口王仁三郎の性格と行動主義は、クフターローと共通している。

そして今日、クフターローと彼の近親者たちにとっての、大本との交流の意味を考える上で興味深いのは、宗教間対話の宣教的側面である。これまで述べてきたように、世界各地の多くの宗教団体、宗教指導者と交流してきたクフターローとクフターロー財団であるが、その中でも大本との交流を中心とした日本との宗教間対話は、最も頻繁に宣伝されるものの一つである³⁶⁾。シリアから地理的にも、文化的にも遠く離れた日本との宗教間対話は、彼らにとって、自分たちの活動が国際的なものであり、狭い、党派主義的なものではないことを示すための一つの証である。そしてそれと関連して、前節で採り上げた大本との相互訪問、特に大本のクフターロー訪問についての発信の仕方に、クフターロー財団と大本とで、興味深い違いが見られる。

1990～91年のクフターローと大本の相互訪問に関して、クフターロー財団側の資料と大本側の資料は、1991年4～5月大本中東訪問時の出口京太郎の「信仰告白」と大本の「聖地巡礼」を大きく採り上げている点で共通している。ただしクフターロー財団側の資料は出口京太郎による「信仰告白」を、大本側の資料は大本一行の「聖地巡礼」をより頻繁に採り上げるとの違いがある³⁷⁾。この違いを、過度に両者の作為的なものと見なすべきではないが、両者がその交流に見出した意味の違いがわずかに浮かび上がっていることは見逃すことはできない。ここでは前者、「信

35) 人類愛善会発足の主旨文で出口京太郎は以下のように述べている。「なかなかけこうな理想であり、はりきった抱負であるが、このような観念的・抽象的・形而上的な繁文や漠々たる主旨によって、いったいものごとがままとまていくものであろうか。人々は、またもや王仁三郎のドン・キホーテぶりにびっくりするのである」[出口 2001: 324]。

36) クフターロー個人の活動として宣伝するものとしては [Habash 1996; Hamīdān 2007; Hamsī 1991: 698-699; Nadāf 2005] が、クフターロー財団の活動として宣伝するものとしては [MANI 1997; Warda 2004] がある。

37) 例えば、[出口 2002; MANI 1997]。

「信仰告白」の場合に注目する。

前節で述べたように、出口京太郎はアブー・ヌール・モスクで、大本の教義説明に反目しないものとしてイスラームの信仰告白文を述べた。それはある種、大本による「自己紹介」である。事実、信仰告白のアラビア語文に続けて出口京太郎は、英語による自己紹介文、謝辞を述べており³⁸⁾、大本のビデオの中では、そのシーンに「出口京太郎は大本の教えについて語った」というテロップが挿入されている〔映像資料 1991〕。

しかしクフターローの近親者にとって重要なのは、信仰告白の文にあたる箇所だけアラビア語で読み上げられたことであり、その結果、それが自己紹介以上の意味を持ち得た。例えば、大本の作成したビデオ〔映像資料 1991〕とは異なり、クフターロー財団が作成したビデオ〔映像資料 2001〕では、出口京太郎のアラビア語での「信仰告白」のシーンのみが使用されている。ビデオのタイトルに「宣教」(da‘wa) という単語が入っていることもあり、それはあたかも出口京太郎がイスラームに改宗したかのような映像になっていると言えなくもない³⁹⁾。

そして、大本の教義を知っているクフターローやファールーク・アクビクを除く、アブー・ヌール・モスクのムスリムにとって、その告白に代表される大本との交流は、クフターローの輝かしい宣教活動の成果であった。唯一神アッラーの啓示、預言者ムハンマドの言行、そしてアフマド・クフターローの宣教が遥か遠い日本の宗教教団にまで届いたのだという感動を彼らが覚えることに何ら妨げはなかったのである⁴⁰⁾。

ハバシュは「彼〔クフターロー〕の活動の全てはアッラーへの召喚だったと言える」と述べ〔Habash 1996: 263, [] 内筆者補足〕、クフターローの「宣教」の方法を以下のように説明している。

〔非ムスリムへの宣教〕活動は、宗教間対話において体现される。その仕方は、異国での会合で、イスラームを新しい思想の中に包み込んで語るのではなく、対話相手の宗教の本質と真理に包み込んで提示するのである。〔Habash 1996: 264, [] 内筆者補足〕

クフターロー自身は、宗教間対話が宣教の方法の一つであると述べておらず、宗教間対話は、根源(神)は一つであるがあくまでも異なった宗教間の交流であると主張しているにすぎない〔Kufaro 1997〕。そうした宗教間対話の正当性を示すものとして、クルアーン、スンナ、そしてイスラームの歴史の3つを挙げている⁴¹⁾。そして宗教間対話のあり方の根本的なあり方を教育と位置づけ、

38) 出口京太郎がアラビア語の信仰告白文に続けて読み上げた英語文のアラビア語訳は、〔Habash 1996: 11〕を参照。

39) 〔Habash 1996: 11〕に出口京太郎が英語で読み上げた文章が紹介されているように、全く隠されているというわけではない。

40) 例えば、〔Hamīdān 2007; Hamṣī 1991: 698–699〕が挙げられる他、ハバシュはその感動があたかも予定調和的であったかの如くに記している。「日本は化学と産業は発展しているが、宗教的な側面、特に外国の宗教への関心は低い。このような社会はイスラームを受け入れるのが早い、というのがシャイフ・クフターローの見解である。日本に関しては、すでに文明化しているという利点があり、それが、純真唯一なる真理のために党派的なこだわりを棄て、純粋な真理への裁定を求める動機となろう。日本は若い土地である——キリスト教とユダヤ教の場合のようにムスリムとの争いや対立がない処女地である——が、先に挙げた条件だけで、真のイスラームを理解するには十分である」〔Habash 1996: 216〕。

41) 何故なら彼によれば、それらはいずれも「対話」を重んじるものだからである。「1. クルアーン：内容の大半は有徳で自由な対話である。ムハンマド及び彼以前の預言者と、彼らと反対の信仰を持った人々との間には、他の宗教の子孫の場合と違って、自由で誠実、理性的な対話があった。そしてムハンマドの預言者性に権威と力が加わった時、以下の啓示が下った。『宗教に強制はない』。同様に、第5章(食草章)でも信教の自由が宣言されている。2. スンナ：預言者の行なったことはいずれも、宗教の自由、また有徳な対話への呼びかけを目的としている。それは理性的な知恵と、真理と幸福について議論するための明確な保証の下にある。3. イスラームの歴史：クルアーンとスンナが述べるに加えて、ウマイヤ朝やアッバース朝においては預言者の後継者やイスラーム学者達が異なった宗教の諸集団を結びつけ、自由な対話が起った」。以上、1990年8月の講演「クルアーンは全ての人間、特に啓典の民に対して助けの手を差し伸べる」(於サン・フランシスコ)より〔Hamṣī 1991: 1072〕。

以下のようにその方法を説明する。

[他の] 宗教を知るには以下のことが必要である。まずはその宗教の源からどのように現在の状態にまで至ったのかを知ること。そしてその源と、それにさまざまなものが積み重なった後に大本からはなれ、正反対の方向に向かったものごととを、区別すること。[Nadāf 2005: 100]

これは、先にハバシュが述べた、クフターローの宣教の方法の説明とほぼ同じ内容と言える。1990年代以降、クフターローの宗教間対話が、シリア政府を代表して諸外国、他宗教との友好的な関係の構築を目指す、社交的なものとなったとしても、宗教者としての期待や評価が、クフターローと彼が行なう宗教間対話に寄せられた。その結果、もともと積極的な「宣教」を意味していなかった宗教間対話が、「宣教」として評価され得る性格を有するようになったのである。

IV. おわりに——今日の「宗教間対話」とイスラーム

アフマド・クフターローが行なった宗教間対話は、父アミーンの教育方針を基礎とし、その後はバアス党の政権下、ハーフィズとバッシャールのアサド父子の政権下で、その施政を支援するものとして展開した。クフターローの宗教間対話は、草の根の宗教交流から、徐々に公的な社交活動となった。その過程で、彼がシリアの公的な宗教界の権威であることが大きな意味を持っていた。そして1990年代以降、クフターローの宗教間対話は、海外の他宗教と友好的な関係の構築を目指した、ある種の外交活動としての性格を強めていったのである。

1990年に始まった大本との宗教間対話は、その一つであるはずだった。クフターローは大本を訪れ、一神論とムハンマドの預言者性を共有したことで、イスラームと大本の兄弟宣言をした。しかし、出口京太郎がダマスカスで信仰告白を行なったことをきっかけに、その対話はクフターローの近親者たちから宣教活動としての評価を受けた。クフターローの従事した宗教間対話は、少なくとも結果として、施政としての性格と、宣教としての価値を同時に備えるようになったのである。

最後に、「宗教間対話」と「宣教」という2つの宗教活動の今日的な関係について述べておきたい。冒頭で述べたように、現在、実際に行われている活動としての「宗教間対話」は、様々なかたちで展開されている。しかしそれに対する評価は、活動レベルでの多様化に寛容である一方で、理念レベルで意味内容を固定する傾向にある。例えば近年では、「宗教間対話」を広義の「諸宗教の共同作業」として捉える主張が盛んであり、その実践はますます多様化しているが[星川 2007: 63]、一方で理念としては、話者同士の対等な関係が「宗教間対話」の条件として強く主張される。そして、それを踏まえ、「宗教間対話」は、する側からされる側への優越的、または支配的な働きであった「宣教」の発展形態、つまり「宣教」に不平等や不公平などの否定的要素を認め、それらを克服した平等、公平な交流活動こそ「宗教間対話」であるとする評価が、今日では支配的となっている[田丸・星川・山梨 2000: 49-50, 105-112]。

しかし、「宣教」を排除した平等で公平な「宗教間対話」というイメージをリップサービスに過ぎないと非難する声もある[中田 2005: 222-223]。さらに言えば、現代の「宗教間対話」興隆のきっかけとなった「第二バチカン公会議」(1962-1965)において、「宗教間対話」を「宣教」と位置づけることで神学的正当性を保証したという事実があった⁴²⁾。それを考えると、「宗教間対話」が施

42) [カトリック中央協議会(編)1993; フィッツジェラルド 2008: 56-57]などを参照。

政や宣教としての性格を持ったときにその「宗教間対話」を、支配的、策略的なものとして直ちに否定するのは早計であろう。今日一般的に「宗教間対話」と見なされている公平で平等な「宗教間対話」が、「他者の宗教を正確に知り、それに敬意を払う」ことを是とするならば、他者の宗教上の義務である「宣教」を放棄せよと要求することは自己矛盾となる。本稿では、以上のような認識の転換を試みる一例として、イスラームに係わる宗教間対話の一つに「宣教」の側面がありうることを指摘した。

濱田は、1896年の宗教家懇談会を端緒とする戦前日本の「宗教協力」史を踏まえ〔鈴木 1993〕、日本宗教学会の雑誌『宗教研究』（1916年12月号から2001年6月号）を通観し、『宗教研究』が全体的に宗教哲学的アプローチに偏り、宗教間対話・共存というテーマへの関心が低かったこと、しかし2000年以降にようやく宗教多元性が注目されるようになったことを指摘した〔濱田 2005: 47〕。例えば宗教多元主義といった宗教学、あるいはイスラーム以外の宗教の研究で用いられているアプローチが、イスラーム研究に見当たらないわけではないが〔塩尻 2008〕、そうした他宗教・他分野研究で用いられる方法論を検討するアプローチはまだまだ少ない。イスラームに係わる宗教間対話の研究が、「宗教間対話」理解の再検討を梃子に、多様化されることは重要な課題であろう。

参照一覧

1a. 文献資料（和文）

- 伊藤栄蔵 1984『大本——出口なお・出口王仁三郎の生涯』講談社。
 —— 1999『大本・教祖伝——出口なお・出口王仁三郎の生涯』天声社。
 大本教学研鑽所（編）1969『大本のおしえ』天声社。
 カトリック中央協議会（編）1993『教皇庁諸宗教評議会・福音宣教省／対話と宣言——諸宗教間の対話とイエス・キリストの福音の宣言をめぐる若干の考察と指針』（ペトロ・ネメシェギ訳）カトリック中央協議会。
 斉藤泰 2005「大本の基本教義」『まつのよ——大本教学研鑽誌』（7）天声社，pp.153–158。
 塩尻和子 2004「イスラームをめぐる宗教間対話」星川啓慈・山梨有希子（編）『グローバル時代の宗教間対話』大正大学出版会，pp.83–120。
 —— 2008「イスラーム研究から見た宗教多元主義」間瀬啓允（編）『宗教多元主義を学ぶ人のために』世界思想社，pp.110–124。
 末近浩太 2005『現代シリアの国家変容とイスラーム』ナカニシヤ出版。
 鈴木範久 1993「近代日本宗教協力小史」竹内整一・月本昭男（編）『宗教と寛容——異宗教異文化間の対話に向けて——』大明堂，pp.31–52。
 拓殖大学創立百年史編纂室（編）2003『田中逸平その3——日本論／日本ムスリムから見た神道』，拓殖大学。
 田中雅道 1998「“ご神意のネットワーク”——宗際活動の歩み七十五年」『まつのよ——大本教学研鑽誌』（3）天声社，pp.237–256。
 —— 1999「イスラームについて——十億人の世界宗教」『まつのよ——大本教学研鑽誌』（4）天声社，pp.201–211。
 —— 2005「イスラームと大本の対話——大本・人類愛善会の宗際活動史」『まつのよ——大本教学研鑽誌』（7）天声社，pp.149–153。

- 田丸徳善・星川啓慈・山梨有希子 2000『神々の対話——二一世紀の宗教間対話』春秋社.
- 対馬路人 1989「新宗教における「万教同根」思想と宗教協力運動の展開——戦前期大本教の事例」
中央学術研究所(編)『宗教間の協調と葛藤』佼成出版社, pp.275-288.
- 坪内隆彦 2003「田中逸平における神道とイスラーム」拓殖大学創立百年史編纂室(編)『田中逸平
その3——日本論/日本ムスリムから見た神道』拓殖大学, pp.411-493.
- 2004「田中逸平——万教帰一の生涯」田中逸平(著)『イスラーム巡礼白雲遊記』論創社, pp.
283-312.
- 出口京太郎 2001『巨人 出口王仁三郎』天声社.
- 2002『出口王仁三郎の示した未来へ』天声社.
- 中田考 2004「イスラームの世界観と宗教対話」関西学院大学キリスト教と文化研究センター(編)『民
と神と神々と——イスラーム・アメリカ・日本を読む——』関西学院大学出版会, pp.169-196.
- 2005「イスラームにおける異教徒との共存」『同志社大学 21 世紀 COE プログラム・一神教
の学際的研究——文明の共存と安全保障の視点から・2004 年度研究成果報告』同志社大学一
神教学際研究センター, pp.217-225.
- 2006「救済の境界——イスラームにおける異教徒の救済——」『一神教学際研究』(2), pp.
63-77.
- 濱田陽 2005『共存の哲学——複数宗教からの思考形式——』弘文堂.
- フィッツジェラルド, ミカエル・M 2008「カトリック教会は宗教間対話から何を学んだのか」(上
原潔訳)『一神教学際研究』(4), pp.48-64.
- 星川啓慈 2007「宗教間対話の試みとその難しさ——第八回「世界宗教者平和会議」世界大会——」
渡邊直樹(編)『宗教と現代がわかる本 2007』平凡社, pp.62-65.
- 村上重良 2006『国家神道と民衆宗教』吉川弘文館.
- 安丸良夫 1977『出口なお』朝日新聞社.

1b. 文献資料 (和文以外)

- ‘Abd al-Rahīm, Aḥmad. 1992. *al-‘Arif bi-Allāh al-shaykh Aḥmad al-Ḥārūn Aḥmad ibn Muḥammad Ghanīm: sīra-hu wa karāmā-hu*. Dimashq: Dār al-‘Imān.
- Böttcher, Annabelle. 1998. “L’Elite Feminine Kurde de la Kuftariyya: une Confrérie Naqshbandi Damascene,” in Martin van Bruinessen ed., *Islam des Kurdes*. Paris: INALCO, pp.125-139.
- De Jong, Frederick. 1985. “The Naqshbandiyya in Egypt and Syria: Aspects of It’s History, and Observations Concerning It’s Present-Day Condition,” in M. Gaborieau, A. Popovic, and T. Zarcone eds., *Naqshbandis -Cheminements et Situation Actuell d’un Ordre Mystique Musulman*. Paris & Istanbul: Éditions ISIS, pp.589-601.
- Gelvin, J.L. 1994. “The Social Origins of Popular Nationalism in Syria: Evidence for a New Framework,” in *International Journal of Middle East Studies*. 26, pp.645-661.
- Ḥabash, Muḥammad. 1996. *al-Shaykh Aḥmad Kuftārū wa manhaj-hu fī al-tajdīd wa al-iṣlāḥ*. Dimashq: Dār al-Rashīd.
- Ḥamīdān, Ziyān Muḥammad. 2007. *al-‘Allāma al-rabbānī al-shaykh Rajab Diyb: nibrās da‘wa wa manāra hidāya*. Dimashq: Dār Ṭayyib al-Gharā’.
- Ḥamṣī, Muḥammad Ḥasan. 1991. *al-Du‘ā wa al-da‘wa al-Islāmīya al-mu‘āṣira: al-munṭalaqa min masājīd*

- Dimashq*. Dimashq: Dār al-Rashīd.
- Kuftārū, Maḥmūd. 2008. *Ḥiwārāt hādifa ma'a samāḥa al-shaykh Aḥmad Kuftārū*. Dimashq: Dār Nadwah al-'Ulamā'.
- Kuftaro, Ahmad. 1997. *The Way of Truth*. tr. Akbik Farouk. Damascus: Abu Nour Islamic Foundation.
- Leverett, Flynt. 2005. *Inheriting Syria: Bashar's Trial by Fire*. Washington, D.C.: Brookings Institution Press.
- Luizard, P.J. 1996. "Le Moyen-Orient Arabe," in A. Popovic and G. Veinstein eds., *Les Voies d'Allah*. Paris: Fayard, pp.342–371.
- MANI (Mujamma' Abū al-Nūr al-Islāmī). 1997. *Jam'īya al-Anṣār al-Khayrīya bi-Dimashq*. Dimashq: Mujamma' Abū al-Nūr al-Islāmī.
- Nadāf, 'Imād 'Abd al-Ṭaif. 2005. *al-Shaykh Aḥmad Kuftārū yataḥaddath*. 3rd ed. Dimashq: Dār al-Rashīd.
- Nadawī, Abū al-Ḥasan. 1999. *al-Manhaj al-ṣūfī fī fikr wa da'wa al-shaykh Aḥmad Kuftārū*. Dimashq: Bayt al-Ḥikma.
- Stenberg, Leif. 1999. "Naqshbandiyya in Damascus: Strategies to Establish and Strengthen the Order in a Changing Society," in Elisabeth Özdalga ed., *Naqshbandis in Western and Central Asia*. Istanbul: Swedish Research Institute, pp.106–111.
- Wardah, Muḥammad Anwar. 2004. *al-Ijtihād bayna al-tajdīd wa al-tafrīḥ*. Dimashq: Dār al-Rashīd.
- Weismann, Itzhak. 1993. "Sa'id Hawwa: The Making of a Radical Muslim Thinker in Modern Syria," in *Middle Eastern Studies*. 29, pp.601–623.
- . 2007a. *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*. New York: Routledge.
- . 2007b. "Sufi Fundamentalism between India and the Middle East," in Martin van Bruinessen and Julia Day Howell eds., *Sufism and the 'Modern' in Islam*. New York: I.B.Tauris, pp.115–128.
- Zisser, Eyal. 2005. "Syria, the Ba'th Regime and the Islamic Movement: Stepping on a New Path?," in *The Muslim World* 95, pp.43–65.

2. インターネット（閲覧日はいずれも2009年1月11日）

大本（人類愛善会）ホームページ.

<http://www.jinruiaizenkai.jp/>

大本（時の話題）ホームページ.

<http://www.oomoto.or.jp/Japanese/jpTopics/yano.html>

大本（報告）ホームページ.

<http://www.oomoto.or.jp/Japanese/jpVizitanto/jpnauri.html>

<http://www.oomoto.or.jp/Japanese/jpVizitanto/index.html>

大本（リンク集）ホームページ.

<http://www.oomoto.or.jp/Japanese/jpLink/linksmain.html>

黒住教ホームページ.

<http://www.kurozumikyo-osaka.com/syuusai.html>

新宗教新聞社ホームページ.

<http://www.shinshukyo.com/press/press892.html>

世界宗教者平和会議 (WCRP) 日本委員会ホームページ .

<http://www.wcrp.or.jp/>

3. インタビュー

2005: 2005年8月20日、筆者による、ダマスカスのシリア・カトリック教会での、イドリース・バッティハ (Idris Battikha) 氏へのインタビュー .

2006: 2006年9月3日、筆者による、ダマスカスのアブー・ヌール・モスクでの、ファールーク・アクビク (Fārūq Āq-Bīq) 氏へのインタビュー .

2008: 2008年5月2日、筆者による、京都府亀岡市、大本・天恩郷での、田中雅道氏へのインタビュー .

4. 映像資料

1991: 『イスラムの教え』大本本部制作 .

2001: *Manāra al-‘ilm wa ḥikma wa al-khayr wa al-da‘wa*. Majma‘ al-shaykh Aḥmad Kuftārū.