

第2章

バングラデシュ政治とイスラム

はじめに

バングラデシュの総人口の86.6%はイスラム教徒（ムスリム）である（1981年サンセス）。ムスリム人口の絶対規模だけからいえば、バングラデシュは、インドネシア、パキスタンについて世界で第三の地位を占めている。世界で屈指のこのムスリム国家において、ウラマ（ulāmā）、イマーム（imāma）、マドラサ（mādrāsā）教師、学生等のイスラム勢力は権力構造の重要な一要素たりうる可能性を秘めている。最近の政府の統計によれば、全国のモスク（masjida、モスジッド）は約13万を数え、それとほぼ同数のイマーム層が存在する（第7表で後述するモスク・センサス）。マドラサ教師は各段階に合わせて約3万人、そこに学ぶ学生数は約64万人である（詳細は本章の第3節以下参照）。本章では、このようなイスラムの宗教施設、宗教教育に関与する社会層を「イスラム勢力」と総称するが、全国で約80万人のイスラム勢力は、内部に階層的格差や政治理念のうえでの立場の違いをかかえながらも、独立後の政治史のなかで無視できない要素となってきた。

彼らは、一面で一般民衆の宗教生活を指導し、他面で今日100を超える「イスラム政党」の強力な支持基盤となっている。バングラデシュ政治に簇生するこの群小の「イスラム政党」の共通の基盤は、程度の差はあれ、「イスラム国家」の樹立を政綱にかかげる点にあるが、イスラムにおける国家と社会を媒介する

機能を果すものが、彼らイスラム勢力なのである。

1970年代末からの、イラン革命や中東での「原理主義」の活動と並行して、バングラデシュにおいても、1988年のイスラム国教化にみるような、「イスラム化」の明らかな徴候が現れている。そのなかで、イスラム勢力は政権の重要な支持基盤のひとつとして、政治への進出を強めている。

もっとも、バングラデシュにおける「イスラム化」は、理念としてもパキスタンにおけるような体系性をもっていない¹⁾。また言語運動に始まる自治運動の歴史やパキスタンからの武力による解放というナショナリズムの伝統の強さのために、その「イスラム化」は一挙に「イスラム国家論」や「ムスリム共同体論」に同一化できないという限界をもち、イスラム勢力の政治的進出も制約をうけている。こうして、バングラデシュにおける「イスラム化」の考察は、イスラムとナショナリズムという普遍的な課題の考察へとつながる可能性をもっているのである。

本章は、独立後の歴代政権によるイスラム政党やイスラム勢力への対応をあとづけ、バングラデシュにおける「イスラム化」の具体的内容を吟味する。それによってバングラデシュ政治の脈絡における「イスラム化」の意味が明らかになるであろう。このような具体的な分析を行うことによって、バングラデシュ政治におけるイスラムの意味が、過大にも過小にも偏らずに評価できると思われる。

第1節 バングラデシュの独立とイスラム

1. バングラデシュ独立闘争とイスラム政党

東パキスタン時代の自治権運動に対して、西パキスタン支配層は「イスラムの危機」を訴えて対抗するのが常であった。もっとも、1954年の統一戦線の21項目綱領以来、69年のアワミ連盟による憲法草案に至るまで、自治権要求の綱

領的文書は、立法のイスラム適合性をうたう条項を明確に掲げていたから、自治権運動の伝統を「非宗教主義」（セキュラリズム）とばかり性格づけることはできない²⁾。

しかし、自治権闘争への西パキスタン支配層の反応がイスラムを強調すればするほど、自治権闘争が、「非宗教主義」へと傾斜するのもまた当然の成りゆきでもあった。バングラデシュ独立戦争のもとの、このような相互反撥の力学は解放勢力によるゲリラ戦と親パキスタン勢力によるテロリズムによって相乘されることになった。独立の過程での血で血を洗う闘争のために、独立後の政治原理が、イスラムの影響を極力排除しようという「非宗教主義」へと傾斜したのは当然のことであった。

とりわけイスラム協会 (Jāmāte Islāma) やムスリム連盟が、アル・バダル (Āl Bādāra), アル・シャムス (Āl Sāmsa) などのテロ団体を組織して、独立運動支持者の肉体的抹殺をはかったことは、これら政党的政治原理の根源であるイスラムへの強い警戒感を人々に抱かせた。独立戦争時のこれら組織の活動は、その後の関係者の「復権」に警告を発し、1年間に版を三度重ね1万5000部を売りつくした話題の書『71年の殺人者と手先たち、その消息』に詳しい³⁾。ムジブル・ラフマン政権以降の政治との関連を知るためにも、この書によって、当時のイスラム政党的活動を追ってみよう⁴⁾。

1971年3月26日のパキスタン軍の出動直後から、親パキスタン勢力は軍との協力関係の確立に努めた。その結果同年4月9日に組織されたのが、「和平委員会」(Śanti Kamiṭi, Peace Committee) であり、一部のウラマと、イスラム協会がその主力をなし、ムスリム連盟、イスラム秩序党 (Nijāme Islāma Pārṭi, NIP), 農民労働者党 (Kṛshaka Śramika Pārṭi, KSP) などのイスラム政党的がそれに合流した。「和平委員会」にこれらの勢力を結集させるうえで中心的な役割を果たしたのがオプザーバー紙社主、ハミドゥル・ホク・チョウドゥリ (Hamidul Huq Chowdhury) であった。委員会は4月以降ダッカ各地にリエゾン・オフィスを開いたが、そのほとんどはイスラム協会の事務所におかれた。

こうした中央での動きに呼応して、地方や学生の組織を核に、独立運動のゲ

リラや支持者殺害の実行部隊として組織されたものに主として次の三つの組織があった。

- (1) ラザカル (Rājākara) : イスラムの協会のアッバス・アリ・カン (Abbas Ali Khan, 現在は協会の代理指揮官〈bhāraprāpta Āmīra〉) によって、ボグラではじめて組織された。
- (2) アル・バダル : イスラム協会の学生組織, イスラム学生団 (Islāma Chātra Sangha) を核としてジャマルプルで発足。マドラサ教育の学生が中心をなした。
- (3) アル・シャムス : ムスリム連盟の学生組織が中心となって結成。指導者のフォズルル・カデル・チョウドゥリ (Fazlul Qader Chowdhury, 略してフォカ・チョウドゥリ), サラウッディン・カデル・チョウドゥリ (Salauddin Qader Chowdhury) 父子によるチョタゴンでの学生殺害におおきな役割を果たした。

これら組織はいずれも「和平委員会」下の実行部隊であった。パキスタン軍への協力だけでなく、自らが農村や都市でのテロの先頭に立ち、全国で少くとも5000か所といわれる虐殺場 (badhābhūmi) で独立運動関係者を殺害したのである。こうした大量虐殺には、独立戦争のゲリラ (muktijuddhā) とその支持者の抹殺という目的とならんで、農村にあってはヒンドゥー教徒の殺害と略奪、都市にあっては独立運動を支持する知識人の殺害という明確な狙いがこめられていた。前者に関していえば、ヒンドゥー教徒を一律に標的としたわけではなく、床屋、洗濯屋、漁夫などのいわゆるサービス・カーストを対象からを組織的に除外し⁶⁾、商店や土地を所有している上層カーストを攻撃の対象としていた点にも注意せねばならない。これら組織の活動は、戦争という非常事態を利用した宗派暴動という性格をもっていたのである。

また知識人殺害も、特にアル・バダルによるダッカ大学教授陣の殺害をめぐる事前の計画が示すように、もし東パキスタンが独立を達成した場合、人材に不足を来すことまでも狙った、深慮遠謀に基づいた虐殺計画であった⁶⁾。

2. 非宗教主義と「反動」の兆し

国家の誕生をめぐるこのようないきさつから、1972年に制定された新しい憲法前文に「非宗教主義」の規定が導入されたのは不自然なことではなかった。憲法規定にこのことばが盛りこまれたのは、南アジアではバングラデシュの1972年憲法が最初である。インドはパキスタンとの対抗上、隣国の「宗教性」に比して、自らの非宗教的主義を常に強調していたが、憲法のうえでこのことばを実際に規定したのは、インディラ・ガンディーによる非常事態下の第42次憲法改正（76年）によってであった。

1972憲法では、この規定と同時に政治と宗教の分離を意図した以下の4点が盛りこまれた（第12条）。すなわち、(1)あらゆる形態のコミュナリズムの除去、(2)国家による宗教の政治的公認の禁止、(3)政治目的への宗教の利用禁止、(4)宗教上の理由による差別の禁止である。

こうした諸原則に基づいてとられた重要な措置のひとつが、1971年の独立戦争時にパキスタンに協力した前記諸党の活動禁止措置であった。

また同時に、「コラボレーター」と呼ばれるパキスタン協力者の摘発・処罰を目的とする法律が制定され、知識人層を中心とする大量虐殺事件の調査委員会（委員長：ニリマ・イブラヒム Nilima Ibrahim）も1972年1月に任命された。

さらにごく短期間の措置であったが、ラジオ、テレビでのコーランの詠唱の停止措置もこの間とられた。

独立後のアワミ連盟の初期の政策は、非宗教主義の原則のもとに実施されたため、イスラム諸国では、これがモスジッドの破壊、イマームやウラマの追放というような「反」宗教政策として誤解される状況も生まれた。独立直前に東パキスタンを脱出し、パキスタン、イギリス、サウジアラビア等に亡命したイスラム協会の指導者たち（ゴラム・アザム, Golam Azam, アブドゥル・ロヒム, Abdur Rahimら）も、国外でそのような宣伝活動を行った。しかし、アワミ連盟政権下の宗教政策といわれるものは、実質的には、対パキスタン協力者の摘発

活動であり、イスラム政党の抑圧策であった。個有の意味での宗教政策というものにはなかったのである。むしろアワミ連盟政権のその後の政策で問題なのは、摘発活動そのものが不徹底であり、1975年クーデタ以後の時期における「コラボレーター」の復活の素地を自らつくったことであった。『71年の殺人者……』の著者たちは、殺人者の復権については、アワミ連盟政権を含め歴代すべての政権に大なり小なり責任があると述べているが⁷⁾、独立後わずか2～3年のうちに「非宗教主義」からの退却が始まったのである。

独立後の経済復興の遅れ、援助資金や物資の横領、汚職の横行さらに1974年の飢餓と洪水という一連の打撃は、アワミ連盟政権の象徴するナショナリズムの評価を急落させた。政権が代表すると考えられていたあらゆる政策原理に不信が投げかけられることになった。「非宗教主義」もそのひとつであった。

こうして1973年から74年にかけて、従来の政策に手直しが行われたが、それは以後の「イスラム的反動」の素地をつくるものであった。

第1に、「コラボレーター」裁判の事実上の停止である。処罰のための法律自体、パキスタン政府との協力行為の立証責任を末端の警察署長 (Officer-in-Charge=OC) のみに負わせるという点で裁判自体が遅滞する結果をもたらしたが⁸⁾、1973年の11月にいたって、同法のもとでの被告に大赦(Amnesty)が与えられたのである。大赦は、当時パキスタン当局に拘留されていた西パキスタン在留のベンガル人の釈放とひきかえであると弁解されたが、アワミ連盟内部の親パキスタン、反インド勢力(その代表格はK. ムスタック・アフマド, Khondakar Mustaq Ahmad)の伸長を反映したものであった⁹⁾。

ともあれこの大赦までに、同法によって3万7471名が対パキスタン協力者として起訴された。うち2848人について結審、そのなかで有罪判決を受けた者は752名にすぎなかった。死刑判決を受けた者はさらに、そのうちわずか1名であった¹⁰⁾。知識人殺害の調査委員会も報告書を提出しないうまま解散させられた。

皮肉な見方をすれば、いわゆる「コラボレーター」のほとんどは、戦争直後に危惧された民衆による私刑^{リンチ}から、アワミ連盟政権によって大赦令までの期間、獄内で保護されていたとすらいえるのである¹¹⁾。

第2の政策的手直しは、アワミ連盟内部の派閥の力関係をも反映した、親インド・ソ連外交から、親パキスタン・アメリカ外交への傾斜である。1973年から74年にかけてのバングラデシュの経済危機の重要な要因のひとつに第一次石油危機があったが、インドのインディラ政権自身もこれを契機に1974—75年の経済・政治危機に陥っていた。バングラデシュへの挺子入れは、この間弱まらざるをえなかった。

このような意味で、石油危機は、バングラデシュの対外政策の手直しを促すことになったし、親パキスタン・親アメリカ路線への傾斜は、サウジアラビアなどの中東産油国の関係修復とも関係をもっていた。1974年2月の第2回イスラム諸国会議（OIC）はパキスタンのラーホールで開催されることになっていたが、この会議へのバングラデシュの参加は、バングラデシュとパキスタンの国交回復、中東諸国との関係修復のおおきな契機となった。バングラデシュのイスラム諸国会議への参加に最も積極的に動いたのは、サダト大統領下のエジプトであったことも重要である⁽¹²⁾。

そして同年10月、アワミ連盟内で、左派を代表し、連盟の社会主義路線や「非宗教主義」の立場を代表し、反対勢力からはヒンドゥー教徒への呼称であるShriをつけてShri Tajuddinなどと呼ばれたタジュッディン・アフマド（Tajuddin Ahmad）が蔵相を辞任した。アワミ連盟政権の一連の内外経済の変更が決定的となったことは、タジュッディンの辞任によって誰の目にも明らかであった。

こうした「非宗教主義」の後退とあわせて、活動を禁止されたパキスタン期のイスラム政党が、預言者誕生祭や犠牲祭などの祭礼への参加、イスラムの講話集会（Oyāja māhphila）などの形で政治活動の再開に備えはじめたのも、アワミ連盟政権末期の特徴であった。

第2節 ジアウル・ラフマン政権とイスラム

1. ジアウル・ラフマンの「宥和政策」

1975年8月15日のクーデタによって、ムジブル・ラフマン政権は倒された。クーデタの首謀者らが、クーデタ直後、アワミ連盟のなかで親パキスタンの傾向をもったK・ムスタック・アフマドを臨時大統領に据えたことは、その後の宗教政策の進むべき方向を示唆した。

ムジブル・ラフマン政権の末期に政策転換が開始されたとはいえ、イスラム政党など、いわゆる親イスラム (Islāmapacanda, Islāmapanthī) 勢力の本格的復帰は、これ以降のことである。ジアウル・ラフマン政権 (以下ジア政権) が、これら勢力の本格的復活を認めていたか否かについては議論の余地がある。ジアウル・ラフマン自身の解放戦争への参加という経歴は、イスラム政党の活動の全面的解禁になじまなかったが、アワミ連盟との対抗上、ジア政権は選択的な解禁措置をとった。その武器は、1976年5月に公布された政党令であった。ジアウル・ラフマンは、政党設立の承認権をもつことによって、アワミ連盟やイスラム政党の分裂を促し、既成政党の基盤を弱めたくて、独立戦争参加者と親パキスタン勢力の拮抗のうえに立つ政権を成立させたのである。政党令のもとでかつてのイスラム政党のなかから、ムスリム連盟 (二派)、イスラム民主連盟 (IDL) の3党が認可された。IDLは事実上、イスラム協会の偽装政党であった。

ジア政権は、また、すでに実効力を失っていた「コラボレーター」の摘発法を公式に撤廃し、これら政党の活動上の障害を取り除いた。

このようなジア政権の宥和政策のもとで、独立戦争に反対したシャー・アジズル・ラフマン (Shah Azizur Rahman) のようなムスリム連盟系の政治家が首相に登用され、行政面でも、旧パキスタン行政職 (CSP) 所属の高級官僚も復権

した。しかし、他面では、タワブ (Tawab) 空軍少将による軍内の親イスラム派将校によるクーデタ (1976年1月) に対してジアウル・ラフマンは厳しい態度で臨み、イスラム国家主義的傾向とは一線を画していることを明確にした。ジアウル・ラフマン政権においても、ムジブル・ラフマン政権と同様に、宗教そのものではなく、イスラム政党に政治的に対応することが目的であり、本来の宗教政策というものは存在しなかった。また政治基盤としてウラマ、イマーム、マドラサ教師等のイスラム勢力を育成するという、次のエルシャド政権期にみられるような政策も存在しなかった。

ジア政権は、1977年4月に1972年憲法の改正を行い、冒頭に Bismillah-ar-Rahmanar-Rahim (恵み深く慈悲にあふれた神の御名において) を挿入し、前文の「非宗教主義」を含む政治と宗教の分離をうたった条項を全面的に削除した。

しかし、この改正は、国家の性格を変えたものではなく、冒頭の一節も単なる信仰告白であり、削除部分も、イスラム政党復権を公的に認めるための措置であった。ジア政権の場合、イスラムは、あくまでも現実政治上の道具として明確に意識されていたのである。同様に経済面においても、ジア政権は、前政権末期から好転しはじめた中東諸国との関係を援助・労働力輸出の観点から積極的に利用したのである (次節以下参照)。

ジア政権における宗教政策として強いてあげられるとすれば、イスラム財団 (Islamic Foundation) を通ずる諸活動、特にイマーム訓練プログラムがあげられる。しかしジア政権のもとでは、このプログラムは、農村の宗教的指導層を開発活動に組み入れるという性格が強く、その規模も小さかった (第5節参照)。

2. 国際関係の変化

すでに述べたように、1974年の石油危機は、バングラデシュへのインドの影響力を弱める結果をもたらした。代ってバングラデシュとの関係を強化していったのは、中東諸国、なかでもサウジアラビアであった。

アラブ諸国のなかでもサウジアラビアは、バングラデシュ承認の最も遅れた

国のひとつであった。1974年2月にはイスラム諸国会議開催に伴い、パキスタンが承認を与えたにもかかわらず、サウジアラビアは、75年8月15日のクーデタによる政権交替直後にバングラデシュを承認した。サウジアラビアが独立バングラデシュの「非イスラム的」性格にいかほど強くこだわっていたかは、この点からも明らかであった。

ジアウル・ラフマン政権以降の中東諸国との関係は、外交、貿易・援助、労働力移動などの面で急速に緊密化した。第一次石油危機以降の中東産油国の経済力上昇ということもあるが、アワミ連盟政権時にパキスタンや中東諸国に庇護を求めていた、かつての親パキスタン分子が帰国可能な状況となり、この間築いた中東諸国との関係を利用し始めたという点も無視できなかった。イスラム協会のゴラム・アザムの帰国（1979年）という事例はその典型であった。

こうした中東との経済関係の緊密化は、国内の親イスラム勢力が、同時に経済的利権をも操るといふ、いわゆる「宗教稼業」(dharma bab̄yāsā) 現象を生むことになった⁽¹³⁾。

ここでは中東との関係の急速な緊密化の象徴的な事例として、労働力輸出とハジ(hajj,巡礼)政策の二つをとりあげておこう。

(1) 中東への労働力輸出

中東での労働需要に対するバングラデシュの参入は、アワミ連盟政権期の中東諸国との不安定な関係もあって、インド、パキスタンに遅れをとった。しかし第1表に示したように、ジア政権期には、数年で倍々のペースで増加し、1981年までには、ほぼ5万5000人の水準に達した。エルシャド政権下の85年が年間出国数のピークであるが、この表でみるように労働力輸出市場の確保は基本的にジア政権期に行われた。76年に設立されたマンパワー雇用訓練局(BMET)は労働力輸出拡大の呼び水的な役割を果たした⁽¹⁴⁾。しかし81年以降は、労働力輸出の約半分ずつが、個人もしくはエージェントによるものであり、いわば民間における消費や貯蓄を促すことになった⁽¹⁵⁾。

第1表にみるように、経済活動に占める送金額の比率は、ジア政権期に輸出

の約5割、輸入の1.5割程まで上昇した。中東への労働力輸出は、バングラデシュ経済の構造的要素のひとつであり、バングラデシュのイスラム諸国会議(OIC)への積極的参加も含め、政治・外交・経済のみならず、後述するように、宗教活動の面でも、中東諸国、とりわけサウジアラビアは積極的な働きかけをバングラデシュに対して行い始めるのである。エルシャド政権期の宗教政策には、このような中東との緊密な関係が随所に反映されるようになった。

第1表 中東への労働力輸出とその経済的意義

	年出国数 (人)	送金額 (100万ドル)	送金額の比率(%)			
			GDP	輸出額	輸入額	元利返済額
1976	6,092	23.2	0.3	5.6	2.4	36.4
1977	16,225	81.0	1.1	15.9	6.5	120.9
1978	22,809	110.3	1.3	20.0	7.2	117.1
1979	24,465	171.5	1.9	26.2	9.0	204.2
1980	33,275	338.9	3.2	47.0	13.7	445.3
1981	55,787	381.6	3.9	53.5	15.5	391.0
1982	62,805	530.9	4.8	75.0	23.5	428.8
1983	59,216	669.9	4.9	93.9	31.4	495.9
1984	56,754	500.8	3.7	55.1	18.2	289.5
1985	77,694	502.0	3.7	55.6	20.1	234.6
1986	68,658	752.2	5.0	86.6	28.2	不明
1987	68,750	747.6	4.3	85.0	27.8	不明
1988	68,121	750.0	不明	不明	不明	不明

(出所) Stahl, C.W. and Ahsanul Habib, "The Impact of Overseas Workers Remittances on Indigenous Industries: Evidence from Bangladesh," *Developing Economies*, Vol. XIII, No.3, September 1989, p.272.

(2) ハジ政策

バングラデシュからのハジ巡礼者数は、独立直後の約5000人の水準から、大きく増加し、1980年代半ばにはその3～4倍の水準に達している。

独立直後、サウジアラビアはバングラデシュを承認していなので、バングラデシュのハジ希望者はインド政府発行の旅券でサウジアラビアに入国した⁽¹⁶⁾。1973年からようやくバングラデシュからのハジが認められたが、サウジアラビアが国家としての承認をバングラデシュに与えたのは、ムジブル・ラフマン政権がクーデタによって倒壊した後であった。

ハジ巡礼者数の増加は、もっぱら空路によるものである。ジア政権の末期から、エルシャド政権期にかけて急速に巡礼者数が伸びていることは、これら2政権の対中東外交の緊密化と関連をもっている。

ハジ巡礼者（ハジ）の半数以上は、政府が各県ごとに抽選で募集する抽選ハジ（*bālatī hājī*）によって占められている。1988年および89年の募集数は1万人（うち10%は老人や病弱者のための身代り巡礼 *haja-i-badala*）である⁽¹⁷⁾。

聖地巡礼に、もちろん民間の旅行エージェントも介入しているが、ダッカでの集結と宿泊、現地での宿泊、参拝案内役（*moyāllemā*）の調達など、巡礼にまつわる諸々の手配が必要である。政府は抽選ハジの出発に先だって、“ハジ・ミッション”を派遣し、これらを手配する。奇妙なことに抽選ハジの航空賃は非抽選ハジのそれより高い（1988年の例では前者2万7454タカ、後者2万1965タカ）⁽¹⁸⁾、人々は政府のハジに、サービスの質の水準を期待して応募しているという面もある。

エルシャド政権は、抽選ハジの募集人員の増加、ダッカ近郊のトンギに集結宿泊施設の建設などの方針を打ち出している。しかし、高い航空賃、現地での政府のミッションのサービスの悪さなどは毎年のように参加者からの不評を買っている。航空賃を含み、最低5万タカはかかるという巡礼費用の捻出が可能な層は、中東をはじめとする海外出稼ぎ者層とともに、ジア政権、エルシャド政権にとって重要な支持基盤であり、年間2万人近い水準で今後も増加

第2表 ハジ参加者数の推移

	1387 (1967)	1388 (1968)	1389 (1969)	1390 (1970)	1391 (1971)	1392 (1972)	1393 (1973)	1394 (1974)	1395 (1975)	1396 (1976)
アラブ諸国	141,384	187,900	202,942	209,483	259,672	320,793	282,745	不	410,964	336,743
アジア諸国	142,220	147,356	151,897	161,045	141,607	240,235	244,404	明	358,433	284,562
インド	15,826	16,154	16,057	16,470	16,657	18,306	19,879		18,863	17,510
パキスタン	25,052	27,402	28,535	38,256	23,344	95,967	60,688		45,027	58,327
バングラデシュ	—	—	—	—	*	*	5,187		3,580	3,490
うち海路	—	—	—	—	*	*	0		25	0
うち空路	—	—	—	—	*	*	5,187		3,523	3,435
外国巡礼者数計	318,147	374,784	406,295	431,270	479,339	654,182	607,755	918,777	894,573	719,040
	1397 (1977)	1398 (1978)	1399 (1979)	1400 (1980)	1401 (1981)	1402 (1982)	1403 (1983)	1404 (1984)	1405 (1985)	1406 (1986)
アラブ諸国	349,522	478,407	512,240	441,902	418,026	396,882	508,785	441,017	382,977	344,090
アジア諸国	239,976	259,952	257,457	257,792	322,621	341,159	384,959	421,405	414,811	454,994
インド	21,063	20,233	24,863	21,881	26,280	26,229	30,886	32,563	33,691	39,344
パキスタン	47,591	61,924	74,296	78,624	69,343	72,844	84,724	91,872	87,887	92,305
バングラデシュ	5,815	7,990	7,435	10,522	11,296	12,258	24,226	22,188	15,057	13,631
うち海路	1,982	3,686	1,992	3,807	10	3,829	3,610	3,905	7	14
うち空路	3,758	4,222	5,270	6,470	10,874	8,030	20,003	17,596	14,443	12,817
外国巡礼者数計	739,319	829,291	859,610	812,892	879,368	853,555	1003,911	919,671	851,761	856,718

(注) *バングラデシュは1973年の統計から別個に計上された。1987年1万7644人がバングラデシュの巡礼数 (Ittefaq 28 April, 1988)。(出所) Kingdom of Saudi Arabia, Ministry of Finance and National Economy, Central Department of Statistics, *Statistical Year Book* 各年版より。

するハジに対する政策は、ひき続き重視されてゆくであろう。

またハジを通ずる中東、特にサウジアラビアとの外交関係の緊密化は、 Bangladesh 政府へのサウジアラビアの影響力行使という一面ももつ。イランの支持を受けているとされる一部のイスラム国家主義者へのビザの拒否⁽¹⁹⁾、ゴラム・アザムを媒介とするイスラム協会への財政的援助⁽²⁰⁾はその一例である。また一種の精神的紐帯を誇示する手段として、メッカの犠牲祭で供儀に付された羊肉 (dumbāra ghashta) が冷凍されて Bangladesh に送られ、各地で空から散布されるというような行事も恒例化している。

第3節 エルシャド政権下の政治とイスラム

ジアウル・ラフマンによるイスラム政党との「宥和政策」の延長上に、エルシャド政権は、イスラム勢力の一部を意識的に自己の政治的支持基盤として育成する積極的政策をうち出した。ジア政権は Bangladesh 独立運動の参加勢力と旧パキスタンにおける支配勢力との政治的均衡の必要上、一定程度イスラム政党に政治的発言権を許した。しかしエルシャド政権の場合は、政治的均衡への配慮からでなく、積極的な扶育政策による政権基盤としてイスラム勢力を位置づけたことが特徴である。その点でエルシャド政権期におけるイスラム勢力の進出は、軍の政治・行政への顕著な進出とならんで、この時期の政治の二大特徴のひとつとして位置づけることができる。

エルシャド政権による扶育政策は、1988年6月のイスラムの国教化、86年以来明確な理念としてうち出されてくる「モスジッド中心社会」論のもとでのイマーム層への挺子入れ、という二つの政策が代表的なものである。

本節では、エルシャド政権下のこの二つの政策が Bangladesh 社会に与えたインパクトを吟味する。その前提として、イスラム勢力の進出として描かれるエルシャド政権下の宗教と政治の特徴を軍とイスラム、マドラサ教育の伸長、イスラム政党の簇生という3点にわたって検討しておく。

1. 軍とイスラム

軍とイスラム勢力の進出という二つの特徴は、軍自体がイスラム化を先導するという形で深く関連していることに注意する必要がある。

ジアウル・ラフマン政権下のタワブ空軍司令官によるクーデタ未遂とその罷免という事件（1976年3月）は軍内に有力な親イスラムグループの存在することと同時に、ジア政権のそれらグループとの距離をも暗示していた。

エルシャド政権のもとでは、ムジブル・ラフマン暗殺の首謀者のひとりであり、タワブ空軍司令官事件にも関与したファルーク（元大佐）の帰国が許され、1986年の大統領選への立候補、イスラム化政策支持の自由党（Freedom Party）結成という形で、政治活動が許容されている。

自由党の活動は軍の外で行われているが、ファルークの過去の活動歴からみて、同党の存在が容認されていることは、間接的に軍内の親イスラム勢力の容認とみることができる。

軍自体の問題としては、1日5回の祈禱が軍内では義務化されているという点、また勲章制度についても、1985年4月に従来の4種の英雄（Bira）勲章制度がウルドゥー表記の2種の勲章制度に改正されたこと、軍関係の文書に大規模なウルドゥー語彙の導入が行われていることなどが指摘されている⁽²¹⁾。

さらにエルシャド政権の宗教政策の重要な一翼を担うイスラム財団（イマーム訓練プログラムの実施機関、後述）の代表にも、この政権下では、退役軍人が常時配置されているという特徴がある。

また中東との経済・政治上の関係緊密化の一環として、1985年12月には士官100名を含む1万人の兵士が訓練を兼ねてサウジアラビアに送られるという形で、宗教政策全般のなかに軍の参加を位置づけるという方向も明らかにみとれるのである。

軍とイスラムはエルシャドのめざす政治体制の転換の二つの軸であるが、軍が率先してイスラム理念の強化の重要な一翼を担っているという新たな関係が

ここにはみられる。

2. 教育とイスラム

エルシャド政権は、クーデタ直後に、アラビア語教育の義務化をうち出すことによって、イスラム化への強い関心を示した。この提案は学生層の強い反撥によって当座はひき下げられたが、宗教教育の分野こそ、エルシャド政権が、政治的な意味から特に重視した分野であった。

独立後の宗教政策には一般教育における宗教教育の導入といわゆるマドラサを中心とする個有の宗教教育という二つの分野がある。

アワミ連盟政権は、この二つの分野について、教育制度全体を検討する「教育調査委員会」(Śiksha Kamisana, 委員長クドラト・エ・クダKhudrat-e-Khuda)のなかで検討の対象としている。

その結論は第3表に示したアンケート結果が端的に示している。A群からC群までの回答者の多くが一般教育分野での教育者であり、特に宗教教育にかかわる人々ではない。アワミ連盟政権期の「非宗教主義」憲法下であっても、回答者全体の約75%は宗教教育を一般教育の不可欠の一環にすべきと考え、最低中等教育程度まではこれを導入すべきと考えている。またマドラサ教育については、5割近くが、現状のあり方には根本的改革の必要を認めつつも、これを必要ないと考えるのはごく少数(全回答者の2.7%)にすぎない。全体としては、C, B, Aの順で宗教教育を重視する傾向がみられるのも特徴として指摘しうる。

このように教育界全体としては宗教教育に対する根強い支持があるが、アワミ連盟政権のもとでは、めだった改革の動きはみられなかった。マドラサ教師や学生が解放戦争時の親パキスタン分子、とりわけ実動部隊としてのアル・バダル等の組織の活動家を構成していた(前節参照)こともあり、社会的には宗教教育に対する警戒と偏見は強かったといえよう⁽²²⁾。

ジア政権以降、政府の側での対応は一変した。第4表にみるように、マドラサの数、教師・学生等とも中等課程を中心に着実に伸びた。1975年と84年の2

第3表 宗教教育に関するアンケート調査

質問と選択肢	回答者群と回答数	全回答者	A	B	C
		2,869	89	1,604	319
問17宗教教育について		2,612 (100.0)	89 (100.0)	1,604 (100.0)	316 (100.0)
1. 一般教育には宗教教育を排除		147 (5.6)	17 (19.1)	80 (5.0)	19 (6.0)
2. 一般教育でもすべての宗教の基本原理について教えるべき		399 (15.3)	24 (27.0)	349 (21.8)	93 (29.4)
3. 宗教教育を一般教育の不可欠の一環とすべき		1,951 (74.7)	46 (51.7)	1,114 (69.5)	197 (62.3)
4. その他		115 (4.4)	9 (10.1)	61 (3.8)	7 (2.2)
問18教育制度への宗教教育の導入		2,810 (100.0)	88 (100.0)	1,607 (100.0)	318 (100.0)
1. 初等段階のみ		213 (7.6)	11 (12.5)	103 (6.4)	29 (9.1)
2. 初等と中等段階		1,159 (41.2)	41 (46.6)	743 (46.2)	112 (35.2)
3. 全段階を通じて		1,126 (40.1)	16 (18.2)	578 (36.0)	146 (45.9)
4. 導入してはならない		116 (4.1)	8 (9.1)	63 (3.9)	14 (4.4)
5. その他		196 (7.0)	12 (13.6)	120 (7.5)	7 (2.2)
問19マドラサ教育について		2,811 (100.0)	88 (100.0)	1,600 (100.0)	316 (100.0)
1. 必要なし		76 (2.7)	4 (4.5)	34 (2.1)	9 (2.8)
2. 必要あり		574 (20.4)	10 (11.4)	303 (18.9)	68 (21.5)
3. 根本的改革の必要あり		1,276 (45.4)	50 (56.8)	758 (47.3)	139 (44.0)
4. 一般教育との統合		722 (25.7)	19 (21.6)	430 (26.9)	89 (28.2)
5. その他		163 (5.8)	5 (5.7)	75 (4.7)	11 (3.5)

(注) A 大学学長, 学部長, コレッジ校長 B 高等学校長 C 教師団体, 組織
(出所) *Bāmlādeśa Śikshā Kamiśana Rīpoṛta*, May 1974, pp. 60-79.

第4表 マドラサ、教師、学生・生徒数の推移

	1975	1978	1979	1980	1981	1982	1983	1984	1985	1986
マドラサ数*										
ダキル	949	1,308	1,402	1,426	1,682	1,682	1,685	2,091	2,280	2,824
アリム	434	547	482	477	530	530	498	518	532	605
ファジル	399	474	596	596	594	594	591	592	596	622
カミル	48	57	47	63	58	58	59	58	60	67
教師数合計	18,728	23,612	26,085	26,858	29,608	26,662	28,744	30,988	31,945	56,458
ダキル	6,177	10,464	9,754	10,797	11,016	11,910	13,923	14,609	15,470	36,417
アリム	4,459	6,017	7,712	6,001	8,532	5,218	5,718	6,922	6,922	6,952
ファジル	7,523	6,162	7,324	8,748	8,748	8,152	7,908	8,149	8,245	11,329
カミル	569	969	1,295	1,312	1,312	1,382	1,195	1,308	1,308	1,760
学生・生徒全合計	291,191	441,200	354,086	363,468	388,050	420,062	529,917	618,607	638,926	731,168
ダキル	117,483	176,200	124,000	131,210	150,200	200,753	253,744	314,056	332,566	408,458
アリム	56,580	109,400	80,500	81,550	83,350	79,826	102,200	123,726	123,726	133,384
ファジル	105,163	118,500	132,000	132,312	136,000	127,171	148,986	153,524	155,333	161,210
カミル	11,965	17,100	17,586	18,396	18,500	22,312	24,987	27,301	27,301	28,116

(注) *一般教育との対応関係は以下のとおり。ダキル (Dakhlil) は中等課程 (6年)、アリム (Alim) はインターミディエート (2年)、ファジル (Fazil) は学士 (2年)、カミル (Kamil) は修士課程。

ひとつのマドラサは何段階かの課程をもつことがあるので、この数は厳密にはマドラサの数とは一致しない。
(出所) *Statistical Yearbook of Bangladesh* 各年度より。

第5表 一般教育とマドラサ教育の比較

	1975	1984
教師数		
中等／ダキル	12.8	6.5
インター／アリム	0.7	0.6
大学／ファジル	1.4	1.4
学生数		
中等／ダキル	16.7	8.3
(インター+大学)／ファジル	1.8	1.7

(出所) 第4表より算出

時点で、マドラサ教育に対応する一般教育の教師・学生数比の変化をみると、第5表のように、ダキル課程でマドラサ教師・学生数は一般教育に対して、大幅に改善されている。

中等課程でのマドラサ教育の拡大が著しいのは、一般教育での初等・中等課程への宗教教育やアラビア語教育の拡充というジア、エルシャド両政権の政策の一環である。

ジア政権期に着手され、1986年に開校した、ガジプルのイスラム大学は、こうした初・中等課程の宗教教育を総括する目的をもって設立され、イスラム諸国の強い財政的支持を受けている。

またもう一方では中等レベル以上のマドラサ教育と一般教育課程の接続もジア政権以来の重要な政策となっているが、現在のところマドラサ試験結果の発表の時期が、大学やカレッジの入学試験期に合わないなどの問題があって必ずしも目的を達していない。

エルシャド政権は、モスクを中心とする社会という理念から、一モスク、一モクタブ（初等宗教教育学校）という政策をうち出し、幼年時の宗教教育をも奨励しようとしている。

こうした宗教教育重視は、1977年のムスリム教育に関する第1回世界大会（77年3月31日～4月8日、メッカにて）でうち出された、包括的なプログラム⁽²³⁾

に強く影響されている。バングラデシュにとっては、中東、イスラム諸国との関係強化の一環なのである。エルシャド政権の場合はさらに、マドラサ教師や学生をひとつの社会的・政治的勢力として扶育し自らの政治基盤のひとつとしようとする意図も明らかである。宗教問題相にはじめて、マドラサ教師協会（Jāmiyatula Mudārrāsīna）のアブドゥル・マンナン会長を迎えたこと（86年11月～88年6月）はその例証である。

このように、エルシャド政権は、マドラサ教育制度のもとでの教師・学生数の増加、しかもその政治勢力としての進出を意図的に推進している。このような雰囲気は、従来からのイスラム政党のみならず、新たなイスラム政党の結成を促す素地をつくったのである。

3. イスラム政党の簇生

ジアウル・ラフマンによる1976年の政党規制令のもとで、いわゆるイスラム政党は、ムスリム連盟の二派およびイスラム民主連盟の3党にすぎなかった。その後イスラム民主連盟の傘のもとに同居していた、イスラム協会が離脱するなどして、翌77年には、イスラム協会、イスラム秩序党、キラーファト・ラバニ党（KRP）などバングラデシュ独立以前から存在した主要なイスラム政党の復活が相次いだ。

しかしその後のエルシャド政権のイスラム化の波に乗ってイスラム政党の数は一気に増加し、1984年にはイスラム協会を除いて実に65党が名乗りをあげている⁽²⁴⁾。さらに86年の雑誌記事によれば、全国の160政党のうち、3分の2は「イスラム派（Islāmapanthī）」政党であり、そのほとんどが80年代になって結成されたものであるという⁽²⁵⁾。

これら多数のイスラム政党が簇生した背景には、ジア、エルシャド両政権によるイスラム政党容認の姿勢が第一の理由としてあげられる。また、両政権が政権の合法性を主張するためにイスラムの原理を利用していることもあげられよう。また、国民の政治意識のなかからイスラムを抜き難いと判断した政治家

が意図的にイスラム色の強い党名と政綱を主張することもあげられる⁽²⁶⁾。

また意外に見逃せない理由のひとつは、ムジブル・ラフマン政権期に流布された、バングラデシュでのモスジッドの破壊という誇大な宣伝のため、連盟政権の倒壊と同時に、多額の援助がいわゆるペトロダラーの蓄積というタイミングと合って多量にバングラデシュに流入し、宗教団体やイスラム政党の新組織がこれら資金の受皿となったという事情がある。いわゆる「宗教稼業」(dharma babāyāsā) 現象の盛行である⁽²⁷⁾。

これら多数のイスラム政党はその政綱や、資金的な思惑から、1984年末に、いくつかの主要政党を中心として共同戦線を成立させた。当時のジャーナリズムはこれを、フロント・フィーバーと形容した。その軸となった党および戦線は第6表のとおりである。

第6表 1984年末のイスラム政党の4戦線(フロント)

戦線名	代表政党	代表指導者
(1)統一闘争同盟(11党) (Sammilita Saṃgrāma Parishada)	キラーファト運動 (Khilāphata Āndolana) イスラム民主連盟 (Islamic Democratic League)	ハフィズジー・フジュル (Haphijjī Hujura) マオラナ・アブトゥル・ロヒム (Māolānā Ābdura Rahima)
(2)イスラム統一戦線(17党) (Islāmī Yuktaphraṅṭa)	農民・労働者党 (Kṛshaka Śramika Pārṭi) ウラマ・フロント (Olāmā phraṅṭa)	A・S・M・ソライマン (Solāimāna) マオラナ・ハビブッラー (Māolānā Habībullaḥa)
(3)イスラム統一戦線(16党) (Islāma Yuktaphraṅṭa)	バングラデシュ・イスラム 革命同盟 (Bāṅlādeśa Islāmī Bipla- bī parishada)	マオラナ・シェイク・オバイ ドゥッラー・ビン・サイド・ ジャララバディー (Māolānā Śaikha Obāidullāha bin Sāleha Jālālābādī)
(4)イスラム戦線(20党) (Islāmī phraṅṭa)	民族進歩党 (National Progressive Party)	マフィズル・ラフマン・ロカ ン (Maphijura Rahmāna Rokāna)

(出所) *Bicitrā*, Vol.13, No.25, 30 November 1984, pp.34-35.

これら4戦線のうち、イスラム国家主義の運動としてある程度の大衆的基盤をもつのは(1)のみであり、(2)のイスラム統一戦線も代表的指導者のA・S・M・ソライマンのKSPと、ウラマを組織しているマオラナ・ハビブッラーとが個人的な影響力を若干発揮している。

統一闘争同盟の中核はダッカのラルバーク(Lālbaḡa)のモスジッドやマドラサの指導者であるハフィズジー・フジュール(1889?~1987)の追隨者と、かつてのイスラム協会幹部で現指導部との見解の対立から袂を分かったアブドゥル・ロヒム(1918~1987)の旧イスラム協会系活動家の合流したものである。

ハフィズジー・フジュールは、イスラム国家主義運動としてはイスラム協会に最も近い立場にあるが、系譜的にはマオラナ・ターナヴィーやデオバンド派の影響下にあるイスラム指導者であった⁽²⁸⁾。彼は1981年と86年の大統領選挙に立候補したことによって、エルシャド政権期に、イスラム協会をしのぐ、イスラム国家主義運動の指導者とみなされるようになった。この2回の大統領選挙でハフィズジー・フジュールは、それぞれ38万700票(得票率1.79%)、1479万9000票(同5.71%)を獲得した。

ハフィズジー・フジュールとともに統一闘争同盟の代表的指導者であるアブドゥル・ロヒムは東パキスタン時代にはイスラム協会の最高指導者(Āmīra)であった。1976年にイスラム民主連盟(IDL)を結成し、そのなかでイスラム協会の政党としての活動を復活させようとはかった。しかし同協会のなかでゴラム・アザムの系列にあるアッバス・アリ・カンとの意見の対立から、イスラム協会の主流派はIDLを離脱して再びイスラム協会として活動を公然化した。

ロヒムは1983年にはIDLをイスラム統一運動(Islāmī Aikya Āndolana)と改称し、非イスラム協会系のイスラム国家主義者と手を組んだ⁽²⁹⁾。

農民労働者党は、キラーフアト運動やIDLのようにイスラム国家主義を党是とするわけではないが、故フゾルル・ホクによる創立(1953年)以来、イスラム秩序党と伝統的な友好関係にある。現在の党首A・S・M・ソライマンは結党以来の幹部でありホク自身と姻戚関係にある。ソライマンは解放戦争下の1971年の東パキスタン州政権に参加するなど親パキスタン政治家であり、独

立後アワミ連盟政府により投獄されたが、73年の大赦によって政治に復帰した。ジアウル・ラフマン期にはイスラム勢力有利政策を利して79年の国民議会選挙にも当選している¹⁰⁰。ムスリム連盟とは異り、ホクの政治遺産を代表するというイメージのためにナショナリズムとイスラムのいずれにも足がかりをもっている。純然たるイスラム政党としては、イスラム秩序党が政治的同盟者である。

さて、1984年に集中した上記4組織の結成時、最も活発な活動を展開したのは第1の統一闘争同盟であった。後述するように、パキスタン期以来のイスラム国家運動の中心的組織であるイスラム協会がエルシャド期には反軍政の民主化運動に主力を注いだため、ハフィズジー・フジュールらのイスラム国家主義運動は、資金的にもイラン、サウジアラビア等の支持を得ながら、活発に展開された。86年の大統領選に際しては、「イスラム国家」(Islāma hukumāta)の確立、イスラム議会(Majlise Surā)の設置を要求した。

翌1987年に入ると同盟は「イスラム憲法運動」(Islāmī Śāsantāntra Āndolana)と改称し、街頭行動を組織して「イスラム国家」の樹立を求めた。同年3月13日には、ダッカで大規模な集会を催し、警官隊と衝突、100名以上の負傷者を出すという事件にまで発展している。「イスラム憲法運動」は後述するエルシャド政権のイスラム国教化にも厳しい批判をしている。

運動の指導部には、ハフィズジー・フジュールやロヒムら政党を率えるウラマのみでなく、チッタゴン(バイトゥッシュ・ショロフ)、ポリシャル(チョルモナイ)のスーフィー指導者(Pira, ピール)が積極的に参加している。

いわゆるイスラム政党以外にもピールの発言がエルシャド期には重要な意味をもってきている。しかし、スーフィー教団の間でも政府との距離は一樣でなく、「イスラム憲法運動」に参加しているピールを最左翼とすれば、エルシャドのイスラム国教化政策を全面的に肯定し、場合によれば、むしろエルシャドの宗教政策の助言者的な役割を果たす教団もこの間に生れている。こうしたスーフィー教団の政治化もこの時期のおおきな特徴であるが、この点は次節で詳述しよう。

このようにイスラム政党の簇生、そのなかからの有力なイスラム国家主義運

動の抬頭という現象がエルシャド期の宗教と政治のもうひとつの特徴であった。一見「原理主義者」と見まごうばかりのエルシャドの発言がこうした現象を生み出す原因であった⁽³¹⁾。「イスラム憲法運動」は、1987年の5月と10月に、ハフィズジュー・フジュルとロヒムという二大指導者と相次いで失うが、25万人が参加したと報道されるハフィズジュー・フジュルの葬儀 (jānājā) では、エルシャドが参加者の「イスラム国家の樹立」の声に押されて「ハフィズジュー・フジュルの夢の実現」を誓わざるをえなかった⁽³²⁾。「イスラム国家主義運動」がこのエルシャドの誓約 (oḡādā) の実行を求め圧力を強めていた⁽³³⁾ことが、エルシャド政権によるイスラムの国教化へと結びついた。「イスラム憲法運動」がイスラムの国教化を批判し「イスラム的指導のもとにイスラム国家を宣言し、イスラム憲法を公布する」以外イスラムの確立はないとし、「信頼のおけるウラマ、宗教的知識人からなる評議会」に権力の移譲を求めたのは当然であった⁽³⁴⁾。

エルシャド政権下では、イスラム国家主義運動は、このように主として、キラファト運動とイスラム協会旧指導部の一部によって担われた。

一方パキスタン時代の運動の本流ともいべきイスラム協会は、むしろエルシャドの軍政に反対する民主化運動の一翼としてアワミ連盟を軸とする7党連合やBNPを軸とする5党連合、特にジアウル・ラフマン以来比較的關係の良いBNPと歩みをともにした。この奇妙な共闘にはアワミ連盟のみならずBNPの中にも批判的な意見があった。

イスラム協会はジアウル・ラフマン政権のもとでいちおう政治活動の場に復帰したものの、1981年1月公衆の面前に姿を表したゴラム・アザムが激昂した民衆からあやうくリンチを受けそうになるなど、協会の過去の行為に対する民衆の憎しみは決して消えていなかった。協会が反軍政の民主化運動に、BNPとの関係を利用して参加してきたのはこうした過去の汚点を覆いかくすためであった⁽³⁵⁾。

この目的が達成されたことは、1986年の国民議会選挙で単独で10議席を獲得したことによって示された。

また教育におけるイスラム化の素地のうえに、マドラサや大学において、傘

下の学生組織であるイスラム学生戦線 (Islāmī Chātra Śibira) の活動を強め、アワミ連盟や左翼系の学生組織へのテロリズムを再開した⁽³⁶⁾。ある政治学者の分析によれば、戦線所属の学生は家庭としては教育水準の低い、下層中産層の出身であるとされる⁽³⁷⁾。マドラサ教育系 (ベンガル語で“マドラサ・ラインの”) 学生の一般的背景であるこれらの学生層は、イスラム協会、その他のイスラム政党、そして与党系学生組織の供給源となっている。

このように反エルシャド勢力のなかの不団結を利用しつつ政治的権利をかちとってきたイスラム協会は、政府の宗教政策に便乗してイマーム層に浸透するなど多様な活動形態をとりながら組織の拡大をはかっている。エルシャド政権もイスラム学生戦線のテロを放置していると指摘されている⁽³⁸⁾。

第4節 イスラム国教化の論理と支持基盤

1. 憲法改正によるイスラム国教化

1982年3月のクーデタで政権を奪取したエルシャド軍政は、同年5月、教育のイスラム化をうち出し、学生層の強い反対に会った。軍政の基盤も固まらぬうちに、このような論争的な政策をうち出したところに、エルシャド軍政が政治のイスラム化に強い決意を抱いていることが示されていた。

同年12月には、さらにイスラムに憲法のうえてで正当な地位を与えると演説した。この演説は、政権の狙いがかつてのパキスタン憲法のような、イスラム共和国の宣言や、立法のイスラム適合性をうたう条項の挿入にあるものと予想された。

1983年に入っても、エルシャドの同種の発言が繰り返されるが、84年1月、イスラム民主連盟 (IDL) などイスラム政党との意見交換の際に、イスラムの国教化についてふれ、このような措置は来るべき国民議会によって決定されるべきであるとした。「民政化」と「イスラム化」とをエルシャド政権は意識的

に絡めたのである。

このような基本的立場を示唆したうえで、エルシャドは同時に1986年11月には「モスジッド中心社会」の建設というスローガンをうち出し、イスラム勢力を政治的支持基盤として固めようとした（次節参照）。他方すでにみたように、84年には、多数のイスラム政党がほぼ4派に結集し、とりわけ「イスラム憲法運動」は、86年大統領選挙から翌87年にかけて「イスラム国家」のスローガンを前面にかかげて大衆行動をも組織した。エルシャド自身がこの運動のなかで「言質」をとられたことも、すでにふれた。

このような背景のもとで、1988年2月、翌3月の3日に控えた国民議会選挙の直前、エルシャドは、ようやく、憲法改正によるイスラム国教化という方針を明示したのである。

3月の国民議会選挙は主要野党のボイコットを受け、結果的に国教化政策も、きわめて政治的な提案という性格を帯びることになった。

選挙後の5月11日、国民議会に対して、第8次憲法改正案の一部として、新たに第2A条を設け、「共和国の国家宗教はイスラムとする。ただ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。」という条項が提案された⁽³⁹⁾。同法案は6月7日議会内外の主要野党の反対にもかかわらず可決された。イスラム政党の反応は賛否両論に分れた。

国教化をめぐるこのようないきさつからみれば、エルシャド政権のこの政策は、政治的なかけひきの色彩が濃い。その点にイスラム協会や「イスラム憲法運動」の指導者が批判を集中したのは当然であった。

しかし他面で、この国教化をめぐる論争のなかで、今日のバングラデシュの宗教と政治にかかわる二つの重要な問題が浮彫にされた。その第1は、国教化に関する推進者側の論理であり、第2には国教化への支持を通じて、エルシャド政権の宗教界の支持基盤が明らかにされたということである。

2. イスラム国教化の論理

イスラム国教化をめぐる論争は、やはり憲法改正提案がなされた時点でもっとも集中的に闘わされた。国民議会で改正法案の論戦をもっぱら与党側で引き受けたのは首相のモウドッド・アフマドであった。バングラデシュでの第一級の弁護士、独立前のアワミ連盟の支持者、1969年の円卓会議での東パキスタン側の憲法改正草案の中心的作成者⁽⁴⁰⁾という経歴をもち、ジア政権以降はたえず政権中枢へのお呼びがかかるというこの政治家は、きわめて包括的で抜け目のない議論を展開した。国教化の論理を彼の総括演説を中心に、次の3点に整理することができる⁽⁴¹⁾。

(1) 非宗教主義と国教化

この論点はアワミ連盟を中心に、1972年憲法の支持者が強調する点である。しかしアフマドは「非宗教主義」なる用語は独立戦争中も謳われなかったし、ましてや独立前のあらゆる自治権運動のなかで「非宗教主義」はスローガンとならなかったと指摘する。1972年憲法における「非宗教主義」の原則は東パキスタン時代から今日にいたるまで、むしろ例外的な規定であったとするのである。

またこの問題には、すでにジア政権のもとでの憲法改正によって決着がつけられており、イスラム国教化は、ジア政権の政策の延長上に位置づけられるものだとして主張した。この点は、国民議会ボイコットの二大政党であるアワミ連盟とBNPの間に楔をうちこもうとする主張である。

このような政治的な意図を別にすれば、たしかにアフマドの指摘するように、東パキスタン自治権運動や独立闘争と「非宗教主義」の関係は、常に密接であったというわけでは決してない。アフマドの指摘するように、自治権をめぐる独立前のほとんどの主要綱領には、むしろイスラムと立法との適合性などが確認されていたし、独立闘争を反イスラム闘争とみることはできない。しかし逆にそのことをもって、東パキスタン以来の政治史のなかで、イスラムが常

に政治の主要なテーマであったとはいえない。むしろ自治権運動や独立運動のなかで宗教（イスラム）は非政治化されていたというべきであろう。「非宗教主義」の規定についても、そのために、1972年憲法のもとでイスラムが積極的に弾圧されたという事実はないのであるから、イスラムを政治の主要テーマとしたのは、むしろジアウル・ラフマン以降の政権の意図的選択である。

その意味で、「非宗教主義」に対するアフマドの批判は、イスラム国教化の積極的意義を訴えたものではなかった。「非宗教主義」が東パキスタン期以来のナショナリズムの不可欠の一部であるという主張に反論を加えたものなのである。

(2) 国民的アイデンティティと国教化

イスラムの強調がパキスタン時代以来のベンガル・ナショナリズムと反するものではないという主張は、さらに一歩進んで、イスラムこそがバングラデシュ国家と国民のアイデンティティの不可欠の要素であるという主張へと発展する。アフマドの演説では、「国民はひとつの国民的アイデンティティ (jāṭīya sattā), ひとつの国民的自覚, ひとつの国民的表現をこの憲法によって与えられた。(中略) この改正はわれわれの独立と団結を確固たるものにしようという意志の表れである」と表現されている。

この点は法案可決翌日のエルシャド大統領の発言に、より直截に表現されている。エルシャドによれば、「人々は解放戦争によって、バングラデシュの独立を達成することを通じて、民族 (jāṭisattā), 独立, 主権を獲得した。そして今、イスラムを国教と認めることによって、独自の国民的アイデンティティにもうひとつの特徴を与えた⁽⁴²⁾」のである。

このようにイスラム国教化の論理は、ナショナリズムの論理との衝突を避け、1971年の独立の意義を承認したうえで、むしろそこに「欠けていた」イスラム的要素を付加するという周到な論理をとっている。一方で独立戦争時の「汚点」の拭いきれないイスラム協会が、公然と「1971年にわれわれは誤ってはいなかった」と主張して止まない点と比較して、エルシャド政権のナショナ

リズムへの対応は巧妙であるといわねばならない。宗教指導層のなかで、71年の解放戦争に公然と敵対した層は、このエルシャド政権の国教化の論理に組することによって、いわば政治の本流に復帰できるのである。

また、イスラムの国教化という政策は、ナショナリズムとイスラムの調和を主張し、「イスラム共和国」や「イスラム国家」規定の一步手前で踏みとどまることによって、宗教勢力やイスラム政党を分断するのである。イスラム協会や、「イスラム憲法運動」らの批判派と国教化支持派の間をエルシャド政権は巧妙に分断することができた。モウドッド・アフマドは、国教化は「原理主義者のいっそうの抬頭」を招くとの批判に対し、国教化はナショナリズムの一環であり、イスラムの価値はナショナリズムの重要な一要素であるから、むしろ原理主義者 (maulabādī) の活動は抑制されるであろうと反論を加えた。ここにも国教化の論理と意図とが明瞭に示されている。

(3) マイノリティ問題と国教化

イスラムの国教化によるマイノリティへの圧迫も重要な反対論のひとつであった。たしかに改正条文はバングラデシュの全人口の13% (1981年センサス) の非ムスリム・マイノリティ (とりわけ12%を占めるヒンドゥー教徒) への配慮を示している。しかし国教化はそれ自身の社会的影響力を生み出し、農村でのヒンドゥー、クリスチャンへの迫害が生ずる恐れは十分あった。マイノリティの団体のいくつかは直接にそのような危惧を表明している⁽⁴³⁾。

国民議会での論戦では、そのような末端での危惧をよそに、条文上の平等性や、一般的な基本権の保障によってマイノリティの保護は可能であるという弁護論が支配した。一般に、バングラデシュにおいては、インドにみられるような宗教暴動 (コミューナル・ライオット) が少いことが通念として認識され、その点がマイノリティ集団の安全と同一視されている。しかしマイノリティ人口比の長期的減少傾向 (1961年の20%から81年の13%) は、ムスリム人口比が徐々に上昇しているインドとは対照的であり、インドの宗派暴動の大宗は、比較的マイノリティ人口比の高い地域にみられることを考えれば、インドとバングラ

デシュのマイノリティの立場を宗派暴動の有無のみで比較するわけにはいかない。

マイノリティの立場をめぐる国教化支持派の論理は、この点でかなり多数派の論理を露骨に示していた。

このようにイスラムの国教化は、一方で二大野党（アワミ連盟，BNP）の間に、他方で宗教勢力やイスラム政党の間に分断をもちこむ論理を備えていた。

それでは宗教勢力やイスラム政党の間における国教化支持勢力とはどのような層であったのか。

3. イスラム国教化の支持勢力

イスラム国教化が、エルシャド政権による宗教層、イスラム政党の分断とその一部のとりこみを意図していたことは、実はエルシャド自身のこの間の際だった行動様式から明らかであった。

国教化に関する重要な発言はすべて、主要なモスジッド、マドラサ、マザール (mājāra, 聖者廟) 等への訪問の場で行われている。国教化の提案を最終的に明らかにした1988年2月の発表はダッカのボハラ・モスジッド (Masjidula Bokhara) において行われた。

1988年3月3日の国民議会選挙後には、フォリドプルのアトロシー (Ātrośī) とポリシャルのショルシナ (Śarshinā) のスーフィー教団で国教化に関する方針を改めて確認している。とりわけアトロシーのスーフィー教団は、エルシャドの個人的な帰依の対象であり、教団の当主に対し、エルシャドは「我が主」 (āmāra hujura) という尊称を捧げている⁽⁴⁴⁾。1988年の一年間、『イッテファク』紙で確認しただけでも、同教団へのエルシャドの訪問は6回におよんでいる。2か月に1回の頻度である。88年6月8日の憲法改正法案可決の翌日にはアトロシーで演説を行い、国教化のアイデアが「我が主」の示唆によるものであることを認めている⁽⁴⁵⁾。

このアトロシーのスーフィー教団については、権力者と教団の個人的関係以上のものを示唆すると思われるので、後に特にやや詳しく論じよう。この教団についてエルシャド政権下に重用されているのがショルシナの教団である。前者はナクシバンディー派に属するが、この教団は南アジアに広範囲に影響をもつチシュティー派に属する⁽⁴⁶⁾。

ショルシナの教団は、インド独立前のパキスタン運動に強い影響を与えた現インド、西ベンガル州フグリ (Hugli) にあるフルフラ (Phuraphurā) のスーフィー指導者 (Pīra, ピール) マオラナ・アブ・バカル・シッディク (Māolānā Ābu Bākara Siddika) を師とするマオラナ・スーフィー・ネシャルッディン (Māolānā Sūphī Nesāruddīna) が創始した。現在はその長子、シャー・アブジャファル・モハムマド・サレハ (Shāh Ābujāphāra Mohāmmada Sālēhā) が教団を率いている⁽⁴⁷⁾。その系譜からいっても、独立戦争中の行動からみても、この教団は明らかな親パキスタン派と考えられる。バングラデシュ独立後はマドラサ教育の分野を通じて1980年、85年の二度にわたり独立記念栄誉章を受け⁽⁴⁸⁾、88年7月にはマドラサ教育諮問委員会のメンバー(4名のうちの1人)に指名される⁽⁴⁹⁾などの復権を果たしている。

このアトロシーとショルシナのピールは政権支持の代表的ピールに属するが、いわゆるピールのなかにも、「イスラム憲法運動」に結集したチッタゴンのバイタシュ・シュロフ (Bāyatāsha Śarapha) のマオラナ・アブドゥル・ジョッバル (Māolānā Ābdula Jabbāra), ポリシャルのチャルモナイ (Charmonāi) のマオラナ・ジョイヨド・フォズルル・コリム (Māolānā Saiyada Phajalulā Karima) などイスラム国家の樹立と宗教指導層への権力移譲をあくまで要求するイスラム国家主義者のピールも少なくない。「スーフィー的伝統」をベンガル・ムスリムの底流とみて、ここにベンガル個有のイスラムのあり方を採るという一般論的発想からは、ピールの間における政治的志向の差を説明できないと思われる⁽⁵⁰⁾。エルシャドの国教化は、宗教指導層の間のこのような亀裂を表面化させたのである。

同様にイスラム政党、ウラマの間にも、国教化の賛否をめぐって立場の差が

現れている。すでにみたイスラム政党の四戦線のうち、統一闘争同盟（イスラム憲法運動）は全体として国教化には批判的でもあるが、戦線の所属政党のなかには、支持にまわる政党も現れている。他の三戦線はほとんど支持にまわっているので、結果として、最もイスラム協会の立場に近く、系譜としても旧協会員を含むイスラム憲法運動が、この国教化により孤立させられた。

さて、この間エルシャド政権と最も密接な関連をもってきた、アトロシーのナクバンディー派教団について最後に検討し、国教化政策を通じて示された、エルシャド政権の宗教的支持基盤の性格を明らかにしてみよう⁽⁵¹⁾。

アトロシーの教団を率るのは、マオラナ・カジャババ・シャー・スーフイー・ジョイヨド・フォリドプリー・ムジャディディー（Māolānā Khājābābā Shāhsūphī Saiyada Pharidpurī Mujāddidī）である。ショルシナの場合と同じく二代目の指導者であるが、パキスタン独立時からその後しばらくの間も目立った活動をしていないように思われる。彼自身の言によれば、「40年前は異端（Kāp-hera）の教令（phātba）を受けた」というほどであるから、東パキスタン時代を通じて徐々に南部地域に布教活動を通じて支持を拡大してきたものと考えてよい。彼のこの長い名の最後につく、「ムジャディディー」から、ナクバンディー教団のなかで、ムガル期に一種の復古主義運動を展開したセクトの系列をひくことが知られる⁽⁵²⁾。

現在では、フォリドプルのアトロシーに世界信者道場（Bisba Jākera Manjila）と名づける、マドラサを含む、大宗教コンプレックスを擁している。ここで Bisba はサンスクリット系のことばであるが、Jākera と Manjila はスーフイー教団のなかでは特別な意義をもつことばである⁽⁵³⁾。

すなわち、jākera (Dhakhir) とはスーフイー教団に特有の称名 (Dhikr) の練達した唱詠者を意味し、manjila は、神に合一するための道 (Tariqat) にある四つの段階を意味する。神との合一を求める者 (Salik) は一日の旅に凝せられるこの一つ一つの段階（これが Manjila）をたどって行かねばならない。この旅の導き手となるのが、Murshid, Shaykh あるいは Pir と呼ばれる師なのである。

教団の創設者である、マオラナ・ユヌス・アリー・エナエトプリー (Māolānā Iunus

Ālī Enāyetpurī) の命日祭 (Orasa) は毎年2月中旬に行われるが、エルシャドはこの機会を重要な宗教政策発表の場に利用している。

エルシャド政権の支持のもとに、教団は1987年9月には、バングラデシュ信者組織 (Bāṁlādeśa Jākera Saṁgātana) という半ば政治結社ともいべき団体を発足させ、フォリドプリーの二人の息子が最高指導部 (Supreme Command) の幹部としてこれを指揮することになった。

その基本理念には、イスラム、イーマーン、エフサーン (Islāma, Imāna, Ehsāna) すなわちイスラム、信仰、奉仕という宗教理念が謳われるが、その基本政策はより攻撃的かつ積極的である。すなわち、(1)真のイスラムの広布やイスラムに反する策謀の打破、(2)国民的な理解のもとにイスラム支配 (Islāma Śāsana) の確立、(3)困窮者などへの奉仕、福祉と開発への参加、(4)イスラム的価値の侵蝕、悪徳文化の侵入、主権への脅威、外国の侵略等への抵抗と反撃の4項目がかかげられる。フォリドプリーの次男ムスタファ・アミール・フォイサル (Mustāphā Āmīra Phayāsāla) は団体の結成と時を同じくして、インド・バングラデシュ条約の破棄を主張し、非宗教主義はインドによる押しつけであると語っている⁽⁵⁴⁾。この団体の基本政策の(4)は事実上、反インドの立場の表明と受けとることができる。また「国民的な理解」という立場は常に強調され、命日祭の新聞広告には、1952年2月21日の言語運動の犠牲者の冥福を祈るメッセージが挿入される⁽⁵⁵⁾など、ナショナリズムへの配慮が同時に払われている。基本政策の(2)はこのような複雑な内容を要約したものと考えることができれば、エルシャド政権のナショナリズムとイスラムの調和のモデルをこの団体の基本政策のなかにも求めることも可能であろう。同団体は、発足と同時に、『世界信者通信』(Bisba Jākera Bārtā) と題する機関紙を発刊している⁽⁵⁶⁾。発刊広告によれば、扱われるテーマは、(1)イスラムと政治、(2)世界のムスリムの情報、(3)政治、文学上の人物紹介、(4)イスラム経済、(5)イスラム教育政策である。テーマの筆頭に「イスラムと政治」があげられていることは、この教団がエルシャド政権下で果す政治的役割を暗示している。

教団は南部諸県を中心に支持層を保持していたが、政治団体の活動は主とし

てダッカを舞台にくりひろげられている。一般民衆への浸透のあり方については、研究者のなかでも宗教や政治思想面での影響を重視する論者とスーフィー聖廟にまつわる伝統的利益動機を重視する論者がある⁽⁵⁷⁾。教団の影響力をいずれか一方にひきつけて理解することが正当か否か判断材料をもたないが、教団の組織力の一端を示すものは、年3～4回組織されるエナヤトプリーの聖廟詣で (jiyārata) キャラバン (kāphelā) である⁽⁵⁸⁾。これは主としてダッカ以南の諸県を対象に、バス、ランチなど100台 (艘) 以上を連ねて組織するもので、南部の地方都市を集結地点としている。この種の広告には集結地点の連絡先が示されているが、個人名を除けばほとんどが、商店、レストラン、医師、教師などである。教団の組織化の中核はこのような地方都市の中産層であろうと推測される。

エルシャド政権のイスラム国教化政策の支持基盤のひとつは、このような地方社会に広い影響力をもつ組織性のあるスーフィー教団であろう。このような社会的支持の明確な宗教勢力を通じて、政権の宗教政策への支持を集め、同時にイスラム協会や一部のイスラム国家主義者に対抗するというのがエルシャド政権の基本的な戦略である。

このような戦略にたって、エルシャド政権は、おそらく今後もイスラム国家主義とは慎重な距離を保つであろう。また政権がイスラム勢力への政治的、経済的支持を与えているがぎり、彼らが全体としてイスラム国家主義へ傾斜してゆくことは考えられないのである。

その支持を与える理念として、イスラムの国教化に比べて、より理実的な意味をもつのが「モスジッド中心社会」論である。

第5節 「モスジッド中心社会」論

エルシャド政権の宗教政策はイスラムの国教化でひとつのクライマックスを迎えた。しかし、イスラムに憲法上の地位を保障するという、政権が当初から

明らかにしていたこの政策とならんで、同政権が強調してきたのは、バングラデシュ社会のイスラム的純化ともいえるべき、社会におけるイスラム的価値の重視である。

エルシャド大統領は機会あるごとに「イスラム的価値の実現」、「預言者の理想の現実化」などを呼びかけているが、すでにイスラムの国教化の過程を検討するなかでみてきたように、イスラムの憲法上の規定化と、イスラム的価値の実現という標語の間には慎重に距離を保ってきたのである。

イスラム協会や「イスラム国家主義運動」の推進者たちにとっては、この二つの間に本来区別が設けられるべきではなく、そこにエルシャド政権のイスラム国教化を単なる政治的な見せかけにすぎないとして批判する根拠があった。

エルシャド政権は、このイスラム的価値の実現という問題をイスラムの国教化問題とは別に、「モスジッド中心社会」(masjida kendrika samāja)の建設という標語に集約させている。エルシャドがこの標語を示したのは、1986年11月、イスラム財団の宗教セミナーの席上であった。

「モスジッド中心社会」論は、時として、「モスジッドを基礎とした」(masjida-bhittika)とも表現されるが、社会のあらゆる活動においても、モスジッドが(従ってイマームをはじめとする宗教勢力が)中心となることを意味する。モスジッドが宗教は当然のこと、教育、開発をはじめとする、社会全般にわたる活動の中心とならねばならないのである。モスジッドとその関連施設が一種のコミュニティ・センターに喩えられることもある⁽⁵⁹⁾。

従来からあった個別的な宗教政策、例えばパキスタン時代から行われていたモスジッド改修のための補助金、ジア政権の開始したイマーム訓練プログラム(後述)、あるいは、ワクフ政策からマドラサ教育まで、モスジッドと関連をもつ広汎な施策は、この「モスジッド中心社会」という標語によって核を与えられることになる。

しかし、「モスジッド中心社会」論は、ベンガル社会にすでに19世紀中葉以来みられた、社会純化運動の理念にややもすればとりこまれかねない側面をもつ。イスラム協会の下部組織などは従来から、「マザール」(mājāra、聖者廟)を中心

とする売春、麻薬売買、青年層の飲酒などの慣行に対して抗議運動などをおこしてきた。エルシャド政権の宗教担当閣外相ムフティ・ワッカースが、「マザール」を中心とする反イスラム的な行動を根絶するよう訴えているのは、こうしたベンガル社会における、モスジッドとマザールという、異質な二つの軸の存在を意識しているからに他ならない⁽⁶⁰⁾。しかし現実には多くの「マザール」、とりわけ強力な財政基盤をもつ「マザール」はモスジッドやマドラサまでも併設し、このような明確な境界をひきえないのである。前節でイスラムの国教化を支持する最大の勢力として指摘した、アトロシーのナクシバンディー教団もこのような「マザール」と「モスジッド」およびマドラサの併設組織なのである。

ワッカースも、「マザール」における「反イスラム」的行動について批判しつつ、同時に、「マザール」の敷地にモスジッド、マドラサ、モクタブを併設し、イスラムの宗教 (dīn Islāma) への奉仕 (khedamata) をなすべきだとしている⁽⁶¹⁾。エルシャド政権の「モスジッド中心社会」論は、「マザール」崇拜一般を排除するような思想の流れには属さない。

すでに述べたように「モスジッド中心社会」論は、現存の諸政策を総括する標語としてうち出された。具体的な政策としては、やはり、モスジッドの建設、維持・管理への補助、そしてイマーム訓練プログラムの二つが柱となる。これらの政策の問題点を通じて「モスジッド中心社会」論の現実的意味を検討してみよう。

1. モスジッドへの補助金

第7表にみる全国約13万のモスジッドに対しては、ジア政権時に新設された宗教問題省（当時は文化・スポーツとともに一つの省）による補助金が与えられる。1988年8月以降これら補助金は、県長官から直接に、しかし国民議会議員の推薦を通じて供与される仕組みに変更された⁽⁶²⁾

しかし、1983年現在、政府の補助を得ているのは、ジャメ・モスジッド（金

第7表 県別人口とモスジッド数

県 (旧 県) 名	ムスリム人口 (1981)	ムスリム男性人口 (1981)	モスジッド当りムスリム男性人口	ムスリム当りモスジッド数	モスジッド		合計
					モスジッド	その他	
全国合計 (Bangladesh)	75,465,543	38,908,293	296	1.7	117,631	14,010	131,641
バンダルボン (Bandarban)	71,440	41,617	318	1.8	118	13	131
チャッタゴン (Chittagong)	4,638,260	2,482,454	334	1.6	6,528	905	7,433
チャッタゴン丘陵 (Chittagong H/T)	188,128	112,135	243	2.5	376	85	461
クミッタ (Comilla)	6,307,343	3,188,320	304	1.7	9,699	806	10,505
ノアカリ (Noakhali)	3,549,800	1,764,298	312	1.6	5,358	294	5,652
シレット (Sylhet)	4,597,868	2,355,968	255	2.0	8,319	916	9,253
ダッカ (Dhaka)	9,066,806	4,874,781	434	1.2	9,883	1,349	11,232
ファリドプル (Faridpur)	3,851,995	1,947,955	241	2.1	5,534	2,546	8,080
ジャマルプル (Jamalpur)	2,373,429	1,209,979	362	1.4	3,301	39	3,340
モイメンシン (Mymensingh)	6,027,560	3,082,817	340	1.5	8,623	441	9,064
タンガイル (Tangail)	2,213,673	1,124,607	325	1.6	3,380	85	3,465
ボリンシャル (Barisal)	3,944,017	2,019,229	233	2.2	7,219	1,459	8,678
ジェソール (Jessore)	3,226,544	1,664,182	321	1.6	4,953	234	5,187
クフルナ (Khulna)	3,090,226	1,602,746	383	1.4	3,799	388	4,187
クシュティア (Kushitia)	2,179,893	1,123,047	552	0.9	1,924	112	2,056
ポトウアカリ (Patuakhali)	1,664,640	844,390	200	2.5	3,440	788	2,028
ボグラ (Bogra)	2,484,349	1,266,172	261	2.0	4,769	83	4,652
ディナジプル (Dinajpur)	2,428,315	1,253,778	197	2.6	5,986	373	6,359
パブナ (Pabna)	3,166,916	1,625,458	369	1.4	4,166	236	4,402
ラジシャルヒ (Rajshahi)	4,666,810	2,393,215	203	2.5	9,130	2,645	11,775
ロングプル (Rangpur)	5,727,522	2,931,105	258	2.0	11,126	213	11,339

(出所) Bangladesh Bureau of Statistics, *Bangladesh Mosque Census*, March 1985, p. XV.

第8表 ジャマ・モスジッドの諸施設の現状

県 (旧 県) 名	水槽ないし 管井戸	電 気	マイクロ フ ォ ン	店舗,土地, 池などから の 収 入	政府の補助
全 国 合 計	46,117	12,494	6,944	46,784	1,485
バンダルボン	65	14	12	61	3
チッタゴン	1,329	2,000	895	4,350	88
チッタゴン丘陵	174	67	41	94	24
クミッラ	4,302	1,314	472	4,755	104
ノアカリ	2,126	502	240	3,889	64
シレット	2,283	907	733	4,617	80
ダッカ	5,468	2,872	1,618	3,154	161
フォリドプル	3,636	281	147	1,305	125
ジャマルプル	1,375	144	85	370	23
モイメンシン	3,847	363	490	3,545	124
タンガイル	1,174	206	88	551	160
ポリシャル	2,612	311	263	4,229	57
ジェソール	3,398	442	168	848	31
クルナ	1,676	517	297	1,186	37
クシュティア	1,126	260	144	403	34
ポトゥアカリ	688	90	99	2,785	43
ボグラ	782	268	171	1,981	60
ディナジプル	2,171	385	171	1,605	55
パブナ	1,066	446	171	805	84
ラジシャヒ	2,819	584	311	3,323	44
ロングプル	4,000	521	328	2,925	84

(出所) 第7表に同じ。p.XI.

第9表 モスジッドの構造と収容能力

県(旧県)名	建物の構造			収容能力		
	パッカー	半パッカー	カッチャー	200人未満	500人未満	500人以上
全国合計	30,671	34,056	66,914	110,168	17,991	3,482
バンドルボン	8	19	104	99	24	8
チャッタゴン	2,693	1,644	3,096	4,593	2,201	639
チャッタゴン丘陵	23	72	366	343	91	27
クミッラ	4,205	2,984	3,316	7,621	2,496	388
ノアカリ	1,440	1,863	2,349	3,840	1,549	263
シレット	4,307	2,519	2,409	7,026	1,940	269
ダッカ	3,511	1,935	5,786	8,968	1,582	682
フォリドプル	531	1,098	6,451	7,739	283	58
ジャマルプル	369	880	2,091	2,970	336	34
モイメンシン	2,239	1,925	4,900	7,906	1,015	143
タンガイル	448	597	2,420	3,034	379	52
ポリシャル	1,104	1,859	5,715	7,924	637	117
ジェソール	1,104	3,069	1,014	4,777	362	48
クルナ	1,479	1,395	1,313	3,520	533	134
クシュティア	996	762	278	1,777	227	32
ポトゥアカリ	237	414	3,577	4,079	105	44
ボグラ	1,055	992	2,805	4,146	631	75
ディナジプル	906	1,745	3,708	5,571	673	115
パブナ	807	1,274	2,321	3,746	586	70
ラジシャヒ	2,024	2,514	7,237	10,171	1,432	172
ロンダプル	1,185	4,496	5,658	10,318	909	112

(出所) 第7表に同じ。p.XVI.

曜の集団祈禱を行うモスジッド) 約11万7600のうち、1485にすぎない(第8表)。

バングラデシュのモスジッドの現実には、同表、および第9表にみるように、改善の余地を多く含んでいる。祈禱のための浄め(oju)に不可欠な水の供給の可能なジャメ・モスジッドの数は全体の3分の1程度の4万6000余りであり、電燈やアザンのためのマイクの施設のあるのはそれぞれ1万2000と7000余りのジャメ・モスジッドである。

一般のモスジッドを含んでも、13万のうち10万は、カッチャー(非恒久的建物)ないし半パッカー(半恒久的建物)である。全国平均で1モスジッド当り300人のムスリム男子が存在するが、約85%のモスジッドはこれだけの人数を収容できない。

こうした、主として農村部のモスジッドの実情は、『イッテファック』紙の投書欄にも毎日のように投書で伝えられている。そのうちのひとつが、政府の補助金が、都市の有名な、すでに財力のあるモスジッドに対しのみ向けられていると批判していることも注目に値する⁽⁶³⁾。第8表にみるように政府の補助を受けているモスジッドの数の多いのが、ダッカ、タンガイル、フォリドプル、モイメンシンというダッカ近接県とクミッタ、チャッタゴンというチャッタゴンを中心とする地域であることは、この投書の批判を裏書きしていよう。

エルシャド大統領はしばしばモスジッドでの祈禱の参加者(musulli)が増加していると述べ、政権による宗教政策の成功から宗教への関心が高まっていることの例証としている。投書にみられるモスジッドの現状に対する強い関心は、逆に政権の宗教政策が、少数の中心的なモスジッドや、特定教団(アトロシーやショルシナ)への庇護の水準にとどまっていることを暗示している。

全国約13万のモスジッドすべてに対し、大規模な補助が行われることは今のところ予想し難い。しかし、モスジッドを中心とする宗教施設の財政基盤の強化に政権が無関心であるわけではない。

そのひとつの表れは、1986年から活発に展開され始めたワクフ政策であろう。エルシャド政権は同年に初めてワクフ・センサスを実施したが、その目的は明らかにワクフ財政の実態調査にあった⁽⁶⁴⁾。

この調査と並行して同年8月には、これも初めてのワクフ管理人 (matoyāli) の大会を開催し、政府としてもワクフの管理をめぐる欠陥 (財産をめぐる訴訟の頻発など) を放置せず、国家財政の源泉としても活用する方針をうち出した⁽⁶⁵⁾。同調査によれば、全国には15万553件のワクフ財産がある。その用途は必ずしも一つには限られないが、最も多いのがモスジッドであり12万3377件はモスジッドの用地等に利用されている。モスジッドの総数は約13万であるから、全国のおよそ半分のモスジッドはワクフ財産に依存していることになる。ワクフの他の用途としては集団礼拝用地、墓地、マドラサがある。調査もれを合わせれば、約15万といわれるワクフの土地資産だけをとってみても総計で約12万エーカーはあると考えられている⁽⁶⁶⁾。

法のうえではワクフ収入の5%の国庫納入が定められているが、現実には、この広大な資産は管理人らの手に任せられたままになっているのである。

第2に、エルシャド政権は、外国資金、特に中東諸国の援助をこの分野に活発に導入していることが指摘できる。パキスタン時代から、モスジッドの改修の資金は伝統的には中東諸国に仰いできたといういきさつがあるが⁽⁶⁷⁾、ムジブル・ラフマン政権のもとでこの資金源が断たれたことも、イスラム勢力のラフマン政権への反撥を強めた。

ジアウル・ラフマン政権以降の援助再開によって、多数の主要モスジッドが中東の資金の恩恵を受けている。その供与側の最大のものが、サウジアラビアの通称ラビタ (Rabita al-Alam al-Islami「イスラム世界の連帯」) である。1987年から88年にかけての新聞記事から拾うと、ダッカのモハムマドブルのバイトゥル・モスジッド (約4000ドル)、イスラム協会系の団体モスジッド・ショーマージ (約8000ドル)、そして各地のモスジッドに祈禱用のじゅうたん (700万タカ、717包) と、いくつもの事例を拾うことができる⁽⁶⁸⁾。

エルシャド政権による「モスジッド中心社会」の推進にとって、このように中東諸国からの援助は、必須の条件である。前節でみた、イスラムの国教化の推進についても、憲法改正後、エジプト、サウジアラビア、イラク、マレーシアなど各国からの支持と賞賛のメッセージが寄せられていることが新聞に報道

されている。

イスラムの国教化の過程では、イラクの関与が著しいともいわれており、イスラム国家主義者の一部、特に「イスラム憲法運動」の中心的指導者であるハフィズジー・フジュルがイランからの援助を受けていることへの対抗という解釈もなりたつ。

このように、エルシャド政権下の宗教政策にとって、中東からの援助は不可欠の条件であるが、同時に中東の政治対立が援助を通じて国内政治に反映される面もみられるのである。

2. イマーム訓練プログラム

イマーム訓練プログラムの実施を担当しているイスラム財団 (Islamic Foundation) は、1975年3月 (ムジブル・ラフマン政権の末期)、独立後活動を停止されていたイスラム・アカデミーとバイトゥル・モカラムとを合併し復活したものである。

ジアウル・ラフマン政権はイスラム勢力との妥協策のひとつとして、このイスラム財団の組織を宗教政策のなかで活用しようとした。第2次五か年計画のもとでの同財団の予算は1.2億タカであったが、第3次計画では4億タカへと引き上げられた。

ジア政権とエルシャド政権のもとで、財団はいくつかの重要な施策を担ったが、それと同時に見出すことのできないのは、パキスタン時代のイスラム・アカデミーと同様、財団へのイスラム協会 (Jāmāte Islāmī) の影響力が再び浸透しはじめたことであった⁶⁹。イマーム訓練プログラムは彼らの浸透のひとつの挺子であった。

このプログラムは1979年に開始された。ごく最近の宗教問題担当相的を射た表現によれば、「イマームは単にナマーズ (祈禱) とモスジッドの枠にとどまらず、社会奉仕と建設的プログラムに参加せねばならない」というのがこのプ

プログラムの趣旨である⁽⁷⁰⁾。

訓練課目⁽⁷¹⁾には、後述するような変化がみられるが、当初の目的である開発に対するイマームの参加と指導という観点に沿って、イスラムの基本思想、コーラン詠唱のほかに、畜産、漁業、農業など開発に関する課目が主要なコースとなっていた。通例訓練は45日程度であり、25歳から45歳のイマームが対象となっていた。受訓資格は最低でダキルもしくは中等教育終了、かつ居住するユニオンの評議会議長（村長）によるイマーム身分の証明書、モスジッド委からの休暇証明書、そして学歴証明が必要である。

訓練期間中、イマームは無料の宿泊のほか食費として1日25タカを支給される。訓練の終了とともに、薬品・器具一式、価格にして350タカの応急治療キットと終了証を手渡される。

イスラム財団による公式のイマーム訓練プログラムと並んで民間団体による類似のプログラムも存在する。これらのプログラムにはユネスコやユニセフなどの国際機関の援助が行われているケースもある。

エルシャド政権の「モスジッド中心社会」の発想の登場とともに、イマーム訓練はさらにその重要性を増した。第10表にみるようにエルシャド政権以降、訓練を受けるイマームの数が大幅に引き上げられた。

1986/87年度までの合計訓練者数は約1.8万人で、全国のイマーム約13万人（1983年モスク・センサスによれば131,641人）の1割強にあたる。イマーム訓練の参加者資格である学歴からみると、第11表の示すように、中等教育以上（SSC以上）、ダキル以上の教育を受けた者は約13万人のうち、約8万人（80,566人）であるから有資格者に対しては22.5%にあたる。

この数字、あるいは第11表が示すように、エルシャド政権が「モスジッド中心社会」の理念を托しているイマーム層の教育水準はそう高いものではない。

ちなみに第12表は全国のイマームの生活基盤（職業）を示すもので、純粋にイマーム職のみで生活しているものは4分の1程度にすぎない。最も多いのが農業（土地所有もしくは耕作）である。

第10表 イマーム訓練プログラムの実施

	イマームの人数	経費(100万タカ)
1979 / 80	541	0.85
1980 / 81	741	1.75
1981 / 82	862	2.40
1982 / 83	1,617	3.43
1983 / 84	3,523	4.16
1984 / 85	6,274	11.79
1985 / 86	1,525	5.40 (86年5月まで)
1986 / 87	3,082	14.02
合 計	18,165	46.80

(出所) *Statistical Yearbook of Bangladesh*各年次版より。

この二つの表は、イマームの農村における地位を示唆している。多くの個別調査が物語るように、今日のバングラデシュ農村での権力者は、ユニオンの長や議員であり、決していわゆる伝統的な長老 (matabbara) やイマームらではない。平均的なイマームの教育水準は今日の農村の指導層のそれより一ランク低い。イマーム訓練の対象者が辛うじてその層に入れる水準にあるとみてよいだろう。

このようにしてみると、イマーム訓練プログラムは、全国のイマームのなかでも比較的教育水準の高い層を対象とし、彼らを政策の受皿として期待しているということになるだろう。社会的にイマームの権威一般を向上させることには、このプログラムはおそらくつながらないと思われるのである⁽⁷²⁾。

イマーム訓練プログラムのもうひとつの問題は、ジア政権下に始められたこのプログラムの当初から、財団内の担当者にイスラム協会の幹部があてられたことである⁽⁷³⁾。訓練のなかではマウドゥーディーの著作が頻りに利用され、担当者の更迭される1986年までは、イマーム訓練は事実上イスラム協会の影響力の拡大に利用されたと指摘されている。イマーム訓練プログラムの訓練内容については、ごく最近でも、当初の目的であった畜産、農村工業、伝統医学など

第11表 イマームの教育水準

県(旧県)名	SSC未満	SSC以上	学士以上	ダキル未滿	ダキル	アリム	フাজル	カミル	フাজル及びSSC	カミル及びSSC
全国合計	19,706	3,463	664	31,369	22,818	12,759	22,681	17,391	362	428
バンダルボン	10	5	-	3	33	7	37	36	-	-
チャッタゴン	202	29	6	515	596	668	3,478	1,831	47	61
チャッタゴン丘陵	83	11	1	68	72	42	118	66	-	-
クミッタ	306	142	40	3,279	1,290	937	2,585	1,859	33	34
ノアカリ	149	35	10	588	720	878	2,012	1,195	47	18
シレット	627	29	8	3,123	1,607	1,239	950	1,635	2	15
ダック	1,056	311	54	3,767	1,327	831	1,952	1,866	18	50
フォリドプル	1,781	247	36	2,683	1,376	474	849	599	15	20
ジャマルプル	484	117	16	635	660	379	603	421	9	16
モイメンシン	928	173	29	3,210	990	735	1,736	1,210	31	22
タンガイル	1,049	250	35	838	262	224	388	388	16	15
ボリシヤル	832	227	54	2,057	1,502	967	1,587	1,383	48	21
クソール	1,075	210	33	1,360	880	467	591	533	14	24
クシュティア	726	197	73	1,016	501	382	543	741	5	3
ボトウアカリ	1,056	120	49	282	123	93	181	116	10	6
ボトウカラ	330	72	10	1,035	1,085	559	596	523	6	12
ボグアラ	863	156	30	676	1,015	781	787	510	13	21
ディナジプル	976	135	16	804	2,883	553	566	401	10	15
パブナ	1,174	165	43	1,146	556	438	503	353	8	16
ラジシヤヒ	5,428	639	88	2,259	1,154	661	920	579	15	32
ロンダプル	571	193	33	2,025	4,186	1,444	1,699	1,146	15	27

(出所) 第7表に同じ。p. XXII.

第12表 イマームの職業

県(旧県)名	イマーム職	教 師	農 業	商 業	婚姻登録官	そ の 他
全 国 合 計	32,376	25,988	51,197	2,470	215	19,395
バンダルボン	44	10	36	-	1	40
チッタゴン	3,330	2,084	943	97	7	972
チッタゴン丘陵	160	25	175	6	2	93
クミッラ	4,002	2,561	2,541	145	30	1,226
ノアカリ	1,354	1,731	1,677	104	15	771
シレット	6,621	887	752	39	5	931
ダッカ	5,691	1,294	3,081	160	12	994
フォリドプル	1,439	1,383	3,183	139	18	1,918
ジャマルプル	587	682	1,787	57	16	211
モイメンシン	1,638	2,423	4,305	75	18	605
タンガイル	789	671	1,653	56	7	289
ボリシャル	1,516	2,470	2,745	406	10	1,531
ジェソール	641	1,231	2,571	226	5	513
クルナ	657	1,433	1,442	166	18	471
クシュティア	423	292	626	85	6	604
ポトゥアカリ	836	1,057	1,694	52	6	583
ボグラ	153	881	2,778	98	3	939
ディナジプル	410	804	4,326	55	9	755
パブナ	591	800	1,733	167	8	1,103
ラジシャヒ	809	1,542	5,702	221	9	3,492
ロングプル	685	1,727	7,447	116	10	1,354

(出所) 第7表に同じ。p. XXV.

の項目が落され、教義的に論争のある課題がとり入れられるなど、イマームへの影響力をめぐって、イスラム協会系と、政府系との財団内での対立が表面化している⁽⁷⁴⁾。

3. 「モスジッド中心社会」論の現実

モスジッドへの補助金とイマーム訓練プログラムの検討から、エルシャド政権の唱えている「モスジッド中心社会」論の政策的評価を行うことができる。

二つの政策とも、政府による直接の働きかけはきわめて限られた層に対して行われているにすぎないことが明らかになった。とりわけモスジッドへの補助金の流れは、未だにわずかなものであり、外国援助、とりわけラビタなどを通ずる資金の流れはきわめて選択的である。

しかし、宗教教育の場合がそうであったように、宗教勢力、この場合はイマーム層を政策の受益者として政権の支持基盤とする効果はこれによって果されることになろう。このことは、従来から組織的な勢力としてイマーム層を代表する政党であったイスラム協会と支持基盤を奪いあうことを意味する。

イマーム訓練プログラムの実施や、サウジアラビアからの財政的支援をめぐる政府とイスラム協会の裏面でのつばぜりあいは、「モスジッド中心社会」論を政府と「イスラム国家主義者」とが別々の思惑で利用しあっていることを示している。

結 び

本章は独立後の三政権のもとでのイスラム勢力の政治的役割に焦点をあて、1988年6月のイスラム国教化にいたる政治とイスラムの関係を段階的に明らかにした。三つの政権下における政策は、それぞれ「非宗教主義」から宥和政策へ、さらにイスラム勢力の積極的育成政策へと特徴づけることができる。

いわゆる「イスラム化」の過程はジアウル・ラフマン政権下に開始されるが、エルシャド政権下に本格的に展開されたバングラデシュにおける「イスラム化」は次のような特徴をもっている。

第1に、ナショナリズムとの理論的折衷として、「イスラム化」を民族的アイデンティティの確立過程ととらえるという特徴がある。

そのため第2の特徴として、「イスラム国家主義」運動とは一定の距離を保っているという点があげられる。

第3の特徴は、このような「イスラム化」の過程が、宗教指導層全体に対してではなく一部指導層に対する選択的な支援という形をとっているため、結果的にイスラム勢力の分断という機能を果たすことになっている点があげられる。

第4に、経済全般の対外依存と同様に、宗教の分野でも中東、特にサウジアラビアの援助に存在した「イスラム化」であり、宗教政策が対中東関係によって規定されているという特徴をもつ。

〔注〕

(1) 例えばパキスタンでは、イスラムイデオロギー評議会（Council of Islamic Ideology）が1988年に体系的な「イスラム化スキーム」を作成している。

Muslim, Abdul Ghafur, "Islamization of Law in Pakistan: Problems and Prospects," *Islamic Studies*, Vol. 26, No. 3, Autumn 1987, pp. 265—276.

(2) 自治権運動の綱領にみられるイスラム的価値への配慮については、佐藤宏「西パキスタンの統合（1955年）とベンガル——東パキスタン自治権運動の再検討——」（佐藤宏編『南アジア現代史と国民統合』アジア経済研究所，1988年），339ページ参照。

(3) Muktiyuddhā Cetnā Bikāśa Kendra, *Ekāttarera Ghātaka o Dālālarā Ke Kothāya*, 3rd ed., Dhākā, Muktiyuddhā Cetnā Bikāśa Kendra, 1988.

(4) 以下の記述は *ibid.*, Chap. 3.

(5) 末端の「和平委員会」の一文書に示された指示より。 *Ibid.*, p. 36.

(6) *Ibid.*, p. 57. 当時のイスラム協会最高指導者ゴラム・アザムの作成した知識人殺害計画から。

(7) *Ibid.*, p. 12.

(8) *Ibid.*, p. 20.

(9) Umara, Badaruddina, *Yuddhottara Bāmlādeśa*, Dhākā, Muktaadhārā, 1975,

p.119.

(10) Muktiyuddhā, *op. cit.*, p.20.

(11) *Ibid.*, p.15.

(12) 以下を参照。

Husain, Syed Anwar, "Bangladesh and Islamic Countries, 1972-1983," Mohabbat Khan, Mohammad and Syed Anwar Husain, eds., *Bangladesh Studies: Politics, Administration, Rural Development and Foreign Policy*, Dhaka, Centre for Administrative Studies, University of Dhaka, 1986, pp.239-278.

(13) 中東への労働力の周旋業などにイスラム政党が進出する例はその代表的なものである。以下の文献を参照。

Hāsana Ujjāmāna, *Bāṃlādeśe Dharma Babāyāsāyera Rājanīti: Sbaruṇa Ummacanā*, Dhākā, Subarna, 1987.

Hosena, Saiyada Ānooyāra, "Bāṃlādeśe Dharmabittika Rājanīti: Ekti Bishleśana (1972-87)," *Samāja Nirikshaṇa*, No.26, November 1987, pp. 1-9.

(14) Hossain, Mokerrom, "Migration from Bangladesh to the Middle East: A Structural Analysis," *Asian Thought and Society*, Vol.XIII, No.37, January 1988, pp.49-57.

(15) *Ibid.*, p. 56. また序章の第3図の賃金稼得者スキームの増大も参照。

(16) Ved, Mahendra, "Bangladesh under Ziaur Rahman: An Analytical Survey," *Foreign Affairs Reports*, Vol.30, No.9, September 1981, p.180.

(17) *Ittefaq*, 25 April 1988.

(18) *Ibid.*

(19) *Ibid.*, 19 July 1988.

(20) Hāsana Ujjāmāna, *op. cit.*, pp.16-17.

(21) *Ibid.*, pp.19-22.

(22) 次の文書は、こうしたアワミ連盟政権下の宗教教育の軽視を委員会のアンケート結果にもとづいて強く非難している。

Bāṃlādeśa Jāmiyāte Tālābāye Ārābeyā, *Dr. Kudārate Khudā Śikshā Kamiśana Riṇṇṇa Prasāṅge Āmādera Matāmata*, Dhākā, Ābula Khayera Mohāmmada Ābadullāha, 1976

(23) 以下の文献参照。

Zaman, S.M., "Islamization and Strategies of Change in the Perspectives of Education," *Islamic Studies*, Vol.27, No.4, Winter 1988, pp.339-353.

(24) *Bicitrā*, 30 November 1984および*Dhaka Courier*, 24-30 November 1984参照。

(25) *Bicitrā*, 17 January 1986.

(26) *Bicitrā*, 24-30 November 1984, pp.25-26.

(27) 注(13)参照。

- (28) Kisamati, Julaphikāra Āhamada, *Ājādī Āndolane Ālemā Samāja*, Dhākā, Khosaroja Kitāba Mahala, 1976, p.96.
また *Ittefaq*, 8 May 1987.
- (29) *Ittefaq*, 2 October 1987および Shamsul Huda, A.K.M., *Who's Who 1984*, Dhaka, The Times Publications, 1984, pp.158—159.
- (30) Shamsul Huda, *op. cit.*, p.160.
- (31) *Dhaka Courier* 24-30 November 1984, p.612は「原理主義者にあらずして原理主義者のことばを語る」とエルシャドを評している。
- (32) *Ittefaq*, 9 May 1987.
- (33) *Ibid.*, 1 October 1987.
- (34) *Ibid.*, 12 March 1988.
- (35) イスラム協会の活動についてダッカの週刊誌 *Bicitrā* は次の号で継続的な取材を行っている。18 May 1984, 10 October 1984, 28 March 1986, 27 April 1987, 1 April 1988, 11 November 1988, 13 January 1989など。
- (36) *Ibid.*, 11 November 1988, 26 May 1989, 25 August 1989.
- (37) Maniruzzaman, Talukder, "Bangladesh Politics: Secular and Islamic Trends," Ahmed, Rafiuddin, ed., *Islam in Bangladesh, Society, Culture and Institutions*, Dhaka, Bangladesh Itihas Samiti, 1983, p.214.
Huque, Ahmed Shafiqul and Muhammad Yahia Akhter, "The Ubiquity of Islam: Religion and Society in Bangladesh," *Pacific Affairs*, Vol.60, No.2, Summer 1987, p.213.
- (38) *Bangladesh Observer*, 12 May 1988.
- (40) Ahmed, Moudud, *Bangladesh: Constitutional Quest for Autonomy*, Dacca, University Press, 1979, Chap. 8参照。
- (41) 演説の全文は *Ittefaq* 紙に6月9日から14日にわたって掲載された。以下はこの記事に基づく。
- (42) *Ittefaq*, 9 June 1988.
- (43) キリスト教徒側の声明は *Ittefaq*, 3 June 1988.
- (44) *Ittefaq*, 1 March 1988.
- (45) *Bangladesh Observer*, 10 June 1988.
- (46) エルシャドは1986年にアジュメールのチシュティエーの聖廟に1万ドルの寄付をしている。イスラム協会傘下のイスラム学生戦線はエルシャドのこの行為を次のように批判している。イスラムの基本的な要求を傍において、祈禱の集会での演説、ダルガー (darga, 聖廟のもうひとつの呼び方) やマザールへの参拝などを行うことは、イスラムへの誠意を示すことにはならない (*Ittefaq*, 19 July 1986)。
- (47) ショルシナの教団については、Kisamati, *op. cit.* pp. 104—105。
また Obāidula Haka, Māolānā M., *Bāmlādesera Pīra Āoliyāgaṇa*, Dhākā,

Rashida enda Brādārsa, 1966, pp. 309—324. サレハは1990年2月死去。

④8 注③の文献Mukhtiyuddhā, *Ekāttarera*……, pp.91—94参照。

④9 *Ittefaq*, 5 July 1988.

⑤0 ここにはA・ロイやR・アフマドによるベンガル・ムスリムの歴史的研究とのつきあわせの必要があるが、筆者の能力を大きく超える分野であるので、問題の存在のみを指摘しておきたい。

Roy, Asim, *The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal*, Delhi, Sterling Publishers, 1983.

Ahmed, Rafiuddin, *Bengal Muslims 1871—1906: A Quest for Identity*, Delhi, Oxford University Press, 2nd ed., 1988.

⑤1 アトロシーの教団に関しては、以下の英文論文の他、*Ittefaq*, 16 February 1987, 15 September 1988の教団の広告記事を参考にした。

Ahmed, Emajuddin, “Current Trends of Islam in Bangladesh,” *Economic and Political Weekly*, June 18 1983, pp.1114—1119.

Mohsin, K.M., “Trends of Islam in Bangladesh,” Ahmed, Rafiuddin, ed., *Islam in Bangladesh, Society, Culture and Institutions*, Dhaka, Bangladesh Itihas Samiti, 1983, pp.226—241.

⑤2 De, Amalendu, *Islam in Modern India*, Calcutta, Maya Prakashan, 1982, p.7.

⑤3 Enamul Haq, Muhammad, *A History of Sufi-ism in Bengal*, Dacca, Asiatic Society of Bangladesh, 1975, Chap. 4による。以下この部分のローマ字翻字はこの著作のものをそのまま利用している。本書の利用については東海大学の白田雅之氏の御好意による。

⑤4 *Ittefaq*, 11 September 1987.

⑤5 *Ibid.*, 21 February 1988.

⑤6 *Ibid.*, 10 October 1987.

⑤7 注⑤1のMohsin論文へのEmajuddin Ahmedによるコメント参照。Ahmed, R., ed., *op. cit.*, pp.244—245.

⑤8 以下は*Ittefaq*紙上の広告記事による。

⑤9 *Ittefaq*, 30 January 1987の教育相の発言。

⑥0 *Ittefaq*, 18 August 1988.

⑥1 *Ibid.*

⑥2 *Ittefaq*, 27 August 1988.

⑥3 *Ibid.*, 4 June 1988.

⑥4 Bangladesh Bureau of Statistics, *Bangladesh Census of Waqf Estates: 1986*, June 1986, Dhaka, p.1.

⑥5 *Ittefaq*, 5 August 1986.

⑥6 これらの数字のうち、土地面積以外はBangladesh Bureau of Statistics,

Bangladesh Census……による。土地面積は、11万9695エーカーであった。
 Bangladesh Bureau of Statistics, *Report on the Census of Waqf Estates 1986*,
 June 1987, Dhaka, p.16.

(67) Ved, *op. cit.*, p.180.

(68) ラビタの活動の組織性について、トルコの事例が参考になるが、バングラデシュ
 については、たちいった研究がないようである。

Yesilada, Birol Ali, *Islamic Fundamentalism in Turkey and the Arab
 Connection*, Fieldstaff Reports, Africa/Middle East, 1988-89, No.18, Indianapolis,
 University Field Staff International Inc., 1989.

(69) *Bicitrā*, 15 March 1985, 7 July 1989.

(70) *Ittefaq*, 8 July 1988.

(71) *Ittefaq*紙上の広告による。

(72) 「イスラム化」のより進行していると考えられるパキスタンでも、農村部でのイ
 ンパクトはきわめて弱いという報告がある。

Kurin, Richard, "Islamization in Pakistan, A View from the Countryside,"
Asian Survey, Vol. 25, No. 8, August 1985, pp. 852-862.

(73) 注(66)参照。

(74) *Ittefaq*, 9 October 1988, 19 October 1988.