

インドネシアにおけるリベラル派イスラームの新思潮 ウルル・アブシャル・アブダラの Kompas 紙論説をめぐって

Recent Trend of Liberal Islam in Indonesia:

An Analysis of Ulil Abshar-Abdalla's Article on the Kompas Newspaper

青山 亨

AOYAMA Toru

1. はじめに

インドネシアでは、1998年にスハルト体制が崩壊すると、それまで強権的に水面下に封印されていた様々な政治的あるいは宗教的な胎動が解き放たれた。なかでも顕著だったのは翌年の総選挙における多数のイスラーム系政党の参加である。1955年の第1回総選挙以来の自由で民主的な選挙と評価されたこの総選挙には、スハルト政権期の3政党に対して48政党が参加し、選挙の結果、議席を獲得した21政党のうち10政党がイスラーム系であった。もっとも、上位2政党がいずれも既成の非イスラーム系政党であり、この2政党だけで全462議席のうち273議席(59%)を占めたことは、国民の大多数が政治のイスラーム化よりも政治の民主化と安定を望んでいることを表しているが、この総選挙はイスラームと政治の結合が再び始まったことを示したと言つてよいであろう¹⁾。

イスラーム政党の結成と国政への進出は、イスラームに内在する様々な要求に政党活動という場を通して表現する機会を与えた。これらのイスラーム政党や組織は目的も方法論も一様ではないし、その主流は穏健派に属する。これに対して、時には非合法的な活動も厭わない、直接的な行動によって表現をおこなう組織が出現したのもスハルト体制後の特徴である。これらの急進派イスラーム組織は大衆的な支持を得ているわけではないが、地域の宗教対立への暴力的介入などを通してマスメディアに取り上げられることが多く、社会的なインパクトの大きさを無視することはできない²⁾。これらの組織や一部の政党は「原理主義」的傾向をもつのが特徴である。「原理主義」にもさまざまな様相があるが、本稿では、イスラームの根本的規範であるクルアーン(預言者ムハンマドに下された神の啓示)とスンナ(預言者ムハンマドの示した範例)を字義通りに解釈する、政治と宗教が一致した政治体制の樹立を究極的な目標とする、(常にではないがしばしば)善なる我らと悪なる彼らという道徳的二元論から世界を見る、という傾向の総称と規定しておきたい³⁾。急進派のイスラーム組織は原理主義的イスラームの範疇に属するし、イスラーム政党の中でも開発統一党や月星党は、憲法にイスラームに関する規定の追記を求めている点で原理主義的と言つてよいであろう⁴⁾。国会において少数派にとどまる原理主義的イスラーム政党が近い将来に政権を握ることはもとより、彼らが求める憲法修正を実現させることもありえることは思われぬが、原理主義的イスラームが世論のなかに占める割合が確実に大きくなったことは確かである。

このような原理主義的イスラームの動きに対して、インドネシアのムスリムの大多数を占める穏健派を代表するナフダトゥル・ウラマ(Nahdatul Ulama、以下NUと略す)やムハマディヤ(Muhammadiyah)といった既成のイスラーム組織は、明確な対抗原理を示すことができず、サイレント・マジョリティとして守勢に回った印象がある。1970年代から原理主義的イスラームに対抗する主張をしてきたヌルホリシュ・マジド(Nurcholish Madjid、通称チャク・ヌル)のような改革派イスラーム知識人も効果的な発言をしていなかった。その中でも目立ったのは、NUの指導者でもあるアブドゥルラフマン・ワヒド(Abdurrahman Wahid、通称グス・ドゥル)前大統領が、宗教と国家の分離を支持し、インドネシア社会の文化的宗教的多様性を積極的に容認する発言をおこなって、原理主義

的動きに対する警告を發し続けてきたことだが、2001年7月に汚職疑惑の末に大統領職から罷免され、以前ほどの影響力を期待することはできなくなった。

2001年9月11日にアメリカで同時多発テロが発生すると、その報復としてアメリカが主導する多国籍軍によってアフガニスタンが爆撃され、さらにイラクやイランがテロ支援国家としてアメリカから非難される事態となった。インドネシアのムスリム社会では、このような軍事力を背景としたアメリカの強硬政策を反イスラーム的な態度と見て反感が高まっていた。さらに、東南アジアとくにインドネシアにも国際的なテロリスト組織と関係するグループが存在するとの情報が欧米のマスメディアに流れ、インドネシアの原理主義組織の反発を招いたが、国民感情に配慮したインドネシア政府は表立って対応策をとることはなかった。このような緊張した状況の中で2002年10月11日にパリのディスコ・クラブで爆破事件がおきた。そして、この事件の余波がまだ残る11月18日になってインドネシアの高級全国紙コンパス(Kompas)に掲載された一本の投稿論説が、NU系の若手知識人ウリルによる「イスラームについての理解を再活性化する」であった[Ulil 2002b]。イスラーム原理主義者を鋭く糾弾するこの論説は大きな反響を呼び、ウリルの名は広く人々に知られることになった。この論説がいかに衝撃的であったかは、「1998年のスハルト失脚以降インドネシアで影響力を拡大してきた原理主義に対して穏健な多数派が守ってきた完璧なまでの沈黙を打ち破った」という英語新聞ジャカルタ・ポスト紙[Jakarta Post紙2003年2月14日]の評価がよく示している。本稿では、ウリルの論説の全文を和訳して紹介し(本稿末に付す)、その内容の分析をおこなって背景を明らかにすることにより、原理主義運動の陰に隠れて十分に注目されてこなかったインドネシアの若手リベラル派知識人の思潮を明らかにしたい。

2. 論説の背景

論説の著者ウリル・アブシャル・アブダラ(Ulil Abshar-Abdalla)は1967年1月11日に中ジャワ州パティのNU系の宗教教師の家庭に生まれた⁵⁾。地元のマドゥラサ(イスラーム学校)で中等教育を終えたのち、19歳まで二つのプサントレン(イスラーム寄宿塾)で伝統的なイスラーム教育を受けた。その後、ジャカルタにおいてサウジアラビア系のアラブ・イスラーム学院(Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab)でイスラーム法について学んだ⁶⁾。このような教育歴を見る限り、世俗的近代教育のみを受けた知識人ではなく、ジャワのプサントレン教育を受けた典型的なNU系知識人の顔が浮かび上がる。また、開明的な哲学・神学教育を標榜するカトリック系のドゥリヤルカラ学院(Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara)でも講義を受けており、イスラーム以外の宗教にも寛容的な態度を示している⁷⁾。その後はNU系の民間団体である人的資源開発研究所(Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia, Lakpesdam)のジャカルタ支部長を務め、現在に至っている。

本稿で焦点を当てるリベラル派イスラーム知識人としてのウリルの側面は、リベラル・イスラーム・ネットワーク(Jaringan Islam Liberal, JIL)のコーディネータとしての役割に現れている。JILは、インドネシアにおける原理主義運動の高まりに危機感を抱いたリベラル派若手イスラーム知識人が結束して2001年3月に結成した団体であり、新聞のコラム、ラジオ番組、ウェブ・サイトを通じて活発な広報活動をおこなっている⁸⁾。「リベラル」という名称はイスラーム世界においては西欧の自由主義を連想させるため必ずしも評判のよいものではないが、JILは、権威主義を排し思想の「自由」を基本とする未来指向型のイスラームを示すものとしてこの概念を使っている。リベラル派の主張は原理主義とは対照的であり、理性による規範の解釈、宗教と政治の分離、他宗教への寛容を特徴とする⁹⁾。ウリルもJILの中心メンバーの一人としてその創設期から活発な論評をおこなっていたが、その影響力はおおむねリベラル派イスラームのサークル内に留まっていた。

このような状況に転機をもたらしたのが、パリのディスコ・クラブでおきた爆破事件である。バリ島がテロの標

的になると予想する者はほとんどなく、オーストラリア人などの外国人観光客やインドネシア人あわせて202人の死亡者を出したこの事件は、事件の意外性そして被害の規模の大きさをインドネシア内外に衝撃を与えた¹⁰⁾。この事件については、これまでに30名を越えるインドネシア人が犯行グループの容疑者として逮捕され、現在、公判が進められているところであるが、本稿の趣旨に関わるのは事件に対する社会の反応である。

日本や欧米の報道機関は、アル・カイダの国際的テロ活動を背景とするインドネシアのイスラーム原理主義者の活動という視点からの報道に集中したが、ムスリムが多数派を占めるインドネシア国内の反応はより複雑なものであった。それは、多くのインドネシア人にとって、内心では原理主義者に対して反発を感じながらも、イスラームすなわちテロリズムと言わんばかりの反テロ・キャンペーンを展開するアメリカを利することを恐れて、事件をイスラーム原理主義者によるテロと断定することをためらう心情と言ってよいであろう。おりしも翌11月6日からはイスラームの断食月ラマダンの始まり、インドネシア全体でイスラームを称揚する意識が高揚し始めていたから、なおさらのことであった。すでに警察は1か月を経ずしてバリ事件の容疑者としてインドネシア人を一人逮捕し、国内経済の安定のためにもアメリカとの協力を余儀なくされていたインドネシア政府も国内にテロリストがいることを認める発言をおこなったが、インドネシア社会にはこのような大規模テロが自国民によって引き起こされたとはにわかに信じがたい雰囲気はまだ残っていた。なかでもインドネシア・ムジャヒディン評議会(Majelis Mujahidin Indonesia, MMI)の指導者アブ・バカル・バアシル(Abu Bakar Ba'asyir)は、バリ事件はイスラーム原理主義者に責任をなすりつけて弾圧する口実を作るためのアメリカによる陰謀であると主張して注目を集めており、イスラーム系メディアも同様な論陣を張っていた¹¹⁾。このような状況の中で、イスラームを絶対善とし欧米を反イスラームの絶対悪とする原理主義者の道徳的二元論を鋭く批判するウリルの論説が発表されたのであるから、衝撃的な反響があったのも当然であろう。

この論説の発表は、キリスト教系の全国紙に寄稿されたという点、テクニカルな論証よりも結論を優先する内容をもつ点、そのタイミングからみて、論争を引き起こすことを意図したうえでの確信犯的な行動であると推測される。論説自体も原理主義的イスラームへの批判文であるとともに、リベラル派イスラームの立場を広く世間に知らしめる宣言文としての性格が強い。反響の大きさは、程度こそ予想を超えていたかもしれないが、ウリルにとってはまさに望むところであったろう。

3. 論説への反響

ウリルの論説は論点が多岐にわたる上に、それぞれの論点が十分に論証されないままに次の論点に強引に移っていく印象を与える。彼の他の文章が緻密かつ明晰に書かれていることから判断すると、この論説はかなり短期間に一気に書かれたことが推測される。その内容を要約すると次のようになるであろう。まず、ウリルは近年のイスラーム理解に硬直化の傾向が見られるとして、理解の再活性化のための四つの処方箋を提示する。その四つとは、「リテラル」(字義通り)な解釈ではなく「サブスタンス」(実質重視)で文脈(コンテキスト)を考慮した解釈をおこなうこと、アラブ文化のような特定の文化を反映した価値ではなくイスラームの普遍的な価値に従うこと、非イスラーム集団との共存を目指すこと、宗教と政治を分離することである。このような論点を初めに述べたあと、彼はメディナにおけるムハンマドの布教活動を例にとり、その活動が神の啓示をムハンマドが生きた時代のメディナという歴史的社会的文脈に適合したものに解釈しなおす営為であったと指摘し、現代のムスリムもまた、イスラームの普遍的価値の中から現実にかかった具体的な法を発見する理性的努力(イジュティハード)を絶え間なくおこなうべきであると主張する。続いて、イスラームの普遍的な価値はイスラーム以外の宗教の中にも見いだせることを強調し、クルアーンとスンナの教条主義的理解およびイスラームと非イス

ラームという二元対立的な世界観を否定する。最後に、些末な規則の順守ではなく政治や経済の分野における目前の不正義の撲滅を目標とし、現実の人間社会の公益(マスラハ)を守る新しいイスラーム理解を提唱することで論説は締めくくられている。

ウリルの論説に対しては賛否両論の反応があった。当然のことながら、もっとも強く反応したのは、ウリルが「リテラル派」と呼んで直接的な標的とした原理主義者であった。彼らにとって人間の理性を重視するウリルの見解は、人間の恣意的な解釈によって神の啓示の規範性を突き崩す可能性を秘めた危険な考えであった。中でも注目を集めたのは、西・中・東ジャワ州の15のプサントレンを代表すると称する約80人のウラマーからなるインドネシア信徒ウラマー・フォーラム(Forum Ulama Umat Indonesia, FUUI)の行動である。彼らは、11月30日からバンドンで会合を開き、12月2日に、神と預言者を誹謗したとしてウリルに対する死刑のファトワー(イスラーム法学に基づく見解)を発表し、さらに、12月18日にはインドネシア警察庁にウリルを告発した[Tempo誌2002年12月22日]¹²⁾。しかし、その後、FUUIの死刑のファトワーに対して言論の自由を犯すとして多くの批判が出たことを受けて、12月25日にFUUIは、12月2日の発表はウリル個人に対するファトワーではなく、神と預言者を誹謗する者はイスラーム法に照らして死罪に値するという一般の見解であるとの声明を出し、主張を軟化させた[Pikiran Rakyat紙2003年1月15日]。この直後12月27日にNUは公式見解を表明し、ウリルの論説は、論証の足りないところや誤解を招くところがあるとはいえ、イスラームを誹謗するものではないとの判断を示した[Kompas紙2002年12月28日]。この反応の早さは、ウリルのような見解が、すでにNU内で、受容されるにはいたっていなくとも、認知されていたことをうかがわせる。

ウリルの論説はウリルの考えに近い人々にも衝撃的であった¹³⁾。しかし、イスラーム知識人の中には、ウリルの論説を冷静かつ真摯に受けとめ、その論旨に基本的に賛同する一方で、個々の論証の不充分な点を指摘し、ウリルに対してさらなる議論の深まりを求める声も少なくなかった。その代表的な例はハイダル・バギル(Haidar Bagir)のものであろう[Kompas紙2003年12月5日]。彼は、ウリルの論説が外見的には挑発的であっても、内容的には20世紀のイスラーム・モダニスト思想家によって主張されてきたことであり、その意味では目新しいものではないこと、また、ウリルがインドネシアにおけるリテラル派の存在を過大評価しており、穏健派が多数を占めるインドネシアの実情を無視していることを指摘した上で、ウリルが取り上げた諸問題は何世紀にもわたってイスラーム学者によって議論されてきた争点であり、ウリルの論説はこれらの複雑な問題をあまりにも単純化して提示しているため、読者に納得がいくような論証ができていないと批判した。ハイダルは、その例として、クルアーンに典拠が無くアラブ土着の文化に過ぎないとウリルが指摘した事柄の中には、女性のベール着用のようにクルアーンに記載されているものがあること、使徒ムハンマドの活動の歴史性を主張する場合でも、神の啓示を伝える預言者としての無謬性は揺るがせにできないことを挙げている。ハイダルの批判は、ウリルの論説を全面否定するものではなく、その主張をイスラーム法学の伝統の中に位置付けることによって、誹謗や異端ではなく議論としての正当性を付与する一方で、不十分な点を補強したより厳密な論証を求める肯定的な批判と考えられる。このように賛否両論の反響を生んだウリルの論説の出現は、インドネシアの社会にリベラル派イスラームの存在とその論点を認知させたという意味で、成功であったと言える。

4. 論説の内容分析

ウリルの論説の要点を一言で言えば「人間中心主義」という表現がふさわしいであろう。彼は、神が定めた規範の普遍性・抽象性を強調する(たとえば原文の段落31)。それに対して、人間の社会は時代と場所によって変化する特殊性・具体性を帯びる。したがって、神の法は、人間の社会に直接的・無媒介的に適用されるべ

きものではないし、そもそもそれが可能なものではない。クルアーンやスンナに示された神の啓示は一般的な指針として意図されたものであって、そのまま字義通りに施行されるべき法として下されたものではない。このことを、ウリルは、「私は神の法の存在を信じていない」という挑発的な言い方で表現している(段落13、29)¹⁴⁾。神の啓示は、いったん、ある時代のある地域の特定の社会の人間によって、その理性を用いて解釈されることによって、初めて具体的な法律として現実化するのである。したがって、ウリルによれば、ムハンマドの時代に作られた社会(とその慣習)は、その時代その地域に適合した社会であったとしても、そのまま現在の社会として通用するものではない(段落16-18)。このことは、地域と時代によって異なったイスラーム法に基づく多様なイスラーム社会がありえることを認めることになる。

人間中心主義を展開するために彼はいくつかの論点を主張する。まず、第一は、テキストを理解するにあたってのコンテキストの重視である(段落7、18)。つまり、クルアーンやスンナという法源といえども、字義通りの解釈を適用するのではなく、読み手が生きている社会の文脈に従って解釈されなければならない、というアプローチである。ここで鍵となるのはイジュティハード、すなわち、人間の理性による法発見の努力を重視していることである。理性は神によって人に与えられたが故に人は理性を最大限に活用しなければならない。したがって、イスラーム法の主要な法源であるクルアーンとスンナに対しても理性による解釈が要求される。この点は、法源を不可侵の啓示として字義通りに解釈しようとする原理主義者と根本的に異なるところである。

イジュティハードを再開せよという主張は、13-14世紀の法学者イブン・タミーヤ(Ibn Taymiya)が主張し、モダニストのイスラーム思想家に引き継がれたが、法源の理性による解釈は古典的神学にさかのぼっておこなわれていた。たとえば、9-10世紀のイスラーム世界に大きな影響力をもち、理性的推論に基づく神学大系を確立したムウタズィラ派は、後代には異端視されるにいたったが、人間の自由意思を認め、人間には善悪を識別する理性的能力があるとしていた。このように、神の啓示と人間の理性の相克はイスラームの歴史の中で繰り返し立ち現れる問題と言ってよい。

神の規範が普遍的だということは、第二に、その教えはイスラーム共同体(ウンマ)以外の社会にも適応されるということである(段落20-22、35-37)。ウリルは唯一神教であるイスラームの立場に立っているから、ここで彼が言っていることは、キリスト教であれ、ヒンドゥー教であれ、ユダヤ教であれ、いずれも同じ神の教えに従っている、ただ、その具体的な適応の仕方がことなっているだけなのだ、ということである。ここにおいて、イスラーム共同体と非イスラーム社会との原理的な対立は解消されることになる。社会におけるイスラームと非イスラームの共存をイスラームの論理で可能ならしめているところに意義がある。これはまた、原理主義者がもつ、善なる我々と悪なる彼らという二元的世界観の否定でもある。

しかしながら、神の規範の普遍性のみを主張するならば、ムハンマドの時代の法もまた現代にそのまま適用されなければならない、という原理主義者の立場に近づくことになる。ここで重要な第三の論点が現れる。それは、ウリルが「発展」(*berkembang*)という概念を強調している点である(段落30、34、42)。この概念を表すインドネシア語 *berkembang* は「(花が開くように)発展する」と言う意味である。この概念はスハルト政権期における国家政策に基づく「開発」を表象することばとして政府によって盛んに使われた経緯があるが、むしろここで発展という概念が強調されるのは開発独裁政権への肯定的評価ではありえない。貧困の解消が目前の課題であるインドネシアにおいては社会の開発と発展は特定の政権に関わるのではなく、ウリルの真意もまた別のところにある。もし社会に変化がないのであればムハンマドの時代の慣行をそのまま使っておればよい。しかし、現実には社会は変化していく。だからこそ、新しい社会にふさわしい新しい法が必要なのであり、そのためにはイスラームの理性的解釈が必要とされるという論理がウリルの主張なのである¹⁵⁾。

最後に、「人間の理性による解釈」をおこなう場合に何をもちて「正しい」とするかという問題が残る。その根拠となるのが第四の論点、すなわち、「公益」をもちてあるべきイスラームの基準とする立場である(段落41、43、44)。これは「人間中心主義」の当然の帰結ではあるが、クルアーンやスンナの字義通りの解釈を、字義通りであるが故に正しいとは認めない立場であり、原理主義への批判となっている。公益はイスラーム法学において重要な概念である。たとえば、イブン・タイミーヤはクルアーンとハディース(ムハンマドの言行録、すなわちスンナのテキスト)に明文がない問題については公益に基づいて解釈すべきことを説いており、近代になってはイスラーム・モダニストの代表的思想家ムハンマド・アブドゥ(Muhammad Abduh)が、近代化による社会の変化とイスラームの規定の間に矛盾が生じた場合には公益の観点から問題の解決を試みている。

以上を整理して、リベラル派と原理主義者のイスラーム法に対する理解を図式してみると図1のようになる。原理主義の立場ではクルアーンとはハディースに示された規範は具体的かつ直接的であり、それはそのまま法としてイスラーム社会に適応される。このことは、イスラーム社会とイスラームの法が適用されない非イスラーム社会との間に接点がないことをも意味する。リベラル派の理解では、イスラームの規範は抽象的かつ普遍的であり、そのままでは法となりえない点で間接的である。規範は時代と地域の特性に応じた理性による解釈を経て初めて法となるのである。さらに、神は唯一の創造主であるから、イスラームを公然と名乗らない非イスラーム社会であっても、その神が降された普遍的な価値はその社会なりに解釈して受入れていることになる。リベラル派的理解は、イスラームの中の時代的・地域的多样性を認めるとともに、イスラーム共同体と非イスラーム社会の共存も認める立場なのである。

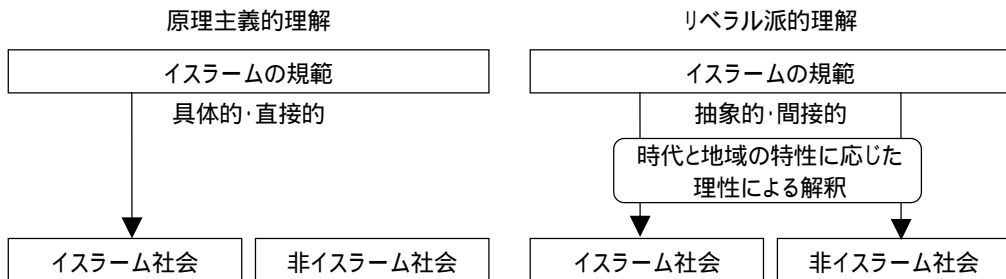


図1 イスラーム法に対する二つの理解

5. リベラル派イスラームの背景

これまでに見てきたウリルの思想には、「コーランやスンナのテキストそのものをそれが置かれた時代状況の中で解釈すべきことを強調」するフサイン・アフマド・アミン(Husain Ahmad Amin)や、「アラブ＝イスラーム文化・歴史の伝統的概念や認識論的枠組を(中略)時間・空間における人間経験の産物」とみるムハンマド・アルクーン(Muhammad Arkun)などの海外のいわゆるネオ・モダニストの思想と共鳴するところがあることは明らかである[中村 1998: 221]。ネオ・モダニストを「ネオ」というのは、アフガーニー(Jamal al-Din al-Afghani)やムハンマド・アブドゥに代表される19世紀のモダニストによるイスラームの近代化が多くの地域で挫折し、20世紀後半の原理主義復興を見た中で、再度イスラームの近代化を模索する流れが生じたことを意味している[中村 1998]。その思想は現在のリベラル派の思想と基本的に同じと言ってよいであろう。クルツマン[Kurzman 1999]によれば、高等教育の普及により聖職者に独占されていた宗教文献の解釈が広く在俗の知識人の手でなされるよう

になったこと、情報メディアの発達により世界の情勢が直ちに伝わるようになったこと、79年のイラン革命や90年代後半のアフガニスタンでのタリバン政権の失敗が明らかになったことが、広くイスラーム世界におけるリベラル派イスラームの台頭を促した要因とされる。しかしながら、それぞれの地域におけるリベラル派イスラームの台頭には、言うまでもなくその地域固有の条件を考えていかなければならない。ウリルの論説にも海外からの思想にとどまらない幅広い影響を見ることができる。

コンパス紙に掲載されたウリルの論説には引用も典拠も皆無であるが、原理主義者からの批判に対してウリルがおこなった再反論の中には、彼に影響を与えた多くの思想家の名前を挙げており、彼の思想の典拠の一端を知ることができる[Ullil 2002c]。その中には、公益をイスラーム法の根本目的とした14世紀アンダルシアの法学者イマム・シャティビ(Imam Syatibi)、哲学批判をおこなったアブー・ハーミド・ガザーリー(Abu Hamid al-Ghazali)に反論して神学(啓示)と哲学(理性)の調和を図った12世紀アンダルシアの哲学者イブン・ルシド(Ibn Rushd)などの前近代のイスラーム思想家、イジュティハードの重要性を説いたパキスタンの詩人・思想家ムハンマド・イクバル(Muhammad Iqbal)、ネオ・モダニズムを提唱し、「二重運動理論」によるクルアーンの現代的解釈をおこなったファズルル・ラフマン(Fazlur Rahman)¹⁶⁾などの現代のイスラーム思想家、ヌルホリシュ・マジド、アブドゥルラフマン・ワヒド、ムナウィル・シャザリ(Munawir Sjadzali)などのインドネシアを代表する先行世代の改革派イスラーム知識人、さらには「公共圏」を説いたユルゲン・ハーバーマスや現象学のポール・リクールといった西欧の思想家の名前が挙げられており、ウリルの論説が広い視野に立脚していることがうかがえる。

インドネシアのイスラーム知識人のうちムナウィル・シャザリは、1983年から1993年まで宗教大臣を務めた経歴をもち、イスラームの再活性化を図り、クルアーンのもつ歴史性を認めたくえて、クルアーンを現代のコンテキストにおいて解釈する必要性を唱えた。NUの指導者であり、第4代大統領となったワヒドは、すでに述べたように、一貫してリベラル的立場からの発言をおこなってきている¹⁷⁾。そして、ウリルの論説の中(段落22)でただ一人名前が挙げられているヌルホリシュ・マジドは、イスラーム学生連盟(Himpunan Mahasiswa Islam)の指導者であった1970年代に「イスラームはイエス、イスラーム政党はノー」(Islam Yes, Partai Islam No)のスローガンを唱えて、宗教と政治を分離し、政治の場からイスラームが撤退することを主張したことで知られる。しかし、それ以上に、この主張をのせた彼の1970年の論文には、インドネシアにおけるリベラル派イスラームの先駆者としての注目すべき見解が含まれている[Nurcholish Madjid 1999]。まず、伝統的な過去の価値から自由となった未来志向の新しい思考がイスラームには必要であるとして、イスラームの普遍的な価値と特定の時代や場所に固有な伝統を区別すること、知性の自由な活動を認めること、進歩と発展は神から人間に与えられた知性に基づくものであるから(たとえイスラーム以外のものであっても)文明の成果を偏見なく受け入れること、を彼は主張する。最後の論点に関連して彼は、イスラーム文明がギリシアやペルシアの文化を吸収して発展したことを踏まえて、ムスリムは普遍的な人類の遺産を継承することによって初めてイスラームを基礎とする文明を作り上げることができると言う。さらに、社会的・歴史的現象の観察に基づいて理性を働かせて新しい概念を構築することは、たとえそれが失敗に終わったとしても、改革の欠如によって社会が停滞するよりはるかによいと述べている¹⁸⁾。このように、イスラームの普遍的な価値を理性でもって解釈する基本姿勢にとどまらず、イスラームを全人類の文明の中に位置付ける態度や、理性の適用による社会の進歩を積極的に評価する態度は、ウリルの論説にもはっきりと受け継がれている。ウリル自身、マジドやワヒドから多くを学んだことを明らかにしている[Ullil 2002a]。

リベラル派を代表するヌルホリシュ・マジド、アブドゥルラフマン・ワヒド、ウリルのいずれもが東ジャワに生ま

れ、地元のプサントレンでイスラーム教育を受けているのはおそらく偶然ではない。プサントレンのイスラーム教育はウラマーたちが伝統の中で培ってきた知識を重視する。ウラマーたちは一般信徒と接する中で、地域の慣習や一般信徒が実行できるかどうかという現実性に配慮しながらクルアーンやハディースのテキストを解釈する必要性を体得してきた。このような現実の実践の中で獲得された知恵の蓄積がプサントレン教育には反映しているのであり、テキストをコンテキストの中で解釈するという立場もここから必然的に生まれてくる。実際、マジドが1970年代に起こした改革運動がインドネシアの文脈でしばしばネオ・モダニズムと呼ばれるのは、クルアーンとハディースのテキストへと回帰するモダニズムの立場を継承しつつウラマーの学問的伝統を尊重する伝統派の立場にも配慮しているからである [Saleh 2001: 243-246]¹⁹⁾。

ウリル自身、プサントレンでの教育を回想した文章の中で、プサントレン教育の本質をついた興味深いエピソードを紹介している [Ulil 2002a]。彼は、東ジャワの田舎の小さなプサントレンでイスラーム教育を受けていたとき、クルアーンやハディースの学習とは別に、ウラマーによって作られ伝承されてきたアラビア語の詩形式の法格言 (kaidah) を覚えさせられたという。当時、ウリルはこのような法格言が現代の生活にどれだけ意味があるのか疑問に感じていた。しかし、その後、ワヒドやマジドの著作や講演に接し、直接話をする機会を持つようになると、プサントレンで暗唱させられた法格言を彼らがしばしば引用することに気づかされるようになった。こうしてウリルは、これらの法格言が現代でも意味をもつどころか、実際にNUの方針決定の際の根拠として使われたことなどを知る。興味深いのは、ここでウリルが、これらの金言は人間が作ったものであり、決して完全なものではないと強調していることである。人間がおこなった理性による解釈の営みは相対的なものにすぎないと自覚しつつ、そこに現実の行動の根拠をおくことに価値を見いだしているわけである。また、別の法格言は、ある事態について疑問のある場合には「その本来の状態に戻すべし」という内容であった。ウリルはこの法格言を引いて、もし目の前に出された食べ物がイスラームの規範に照らして食してもよいかどうか不明な場合には、すべての食物は本来的に食するにふさわしいのであるから、食べてもよいと説明する。これは、プサントレン教育において、ウラマーが培ってきた現実的で柔軟な解釈方法がクルアーンのテキストに適用されてきたことを示している。

このようにウリルの思想は、けっして海外の流行思想に便乗したのではなく、インドネシアのリベラル派イスラームの系譜を引き継いでおり、さらにその根底にはジャワのイスラーム伝統派の思想があることが理解される。19世紀に始まるイスラームの改革運動は、クルアーンとハディースに直接的に立ち戻り、理性による解釈をおこなって、近代化する社会の現実に適応したものにイスラームを再生する運動であった。その中から生じた原典への回帰を重視する流れが原理主義であり、理性による解釈を重視する流れがモダニズムである。この意味で両者は起源を共通にする。他方、伝統主義は時代と地域の現実に適応した解釈を積み重ねるという点でモダニズムと方法論を共通にしている。プサントレンにおける宗教教育の水準が向上にしたがって、伝統主義とモダニズムとの間の敷居がしだいに低くなってきたとしても驚くにはあたらないであろう。マジドのネオ・モダニストの立場がモダニズムから伝統主義への接近と言えるならば、ウリルの場合は、インドネシアのジャワのプサントレンにおいて長い間育てられてきた、しばしば保守的と評される伝統的なイスラームの思想が、モダニズムと結びついて現代においてリベラル派の思想として再生したと言えよう。その流れをきわめて簡潔に示すならば図2のようになろう。むろん、啓示と理性の関係はイスラーム法学者たちが繰り返し議論してきた課題であるし、19世紀以来のモダニストの思想や海外のネオ・モダニストの思想もまたリベラル派に影響を与えている。しかし、インドネシアにおいてはそれがジャワの伝統派の土壌においてもっとも豊かに実った思想であることに注目すべきであろう²⁰⁾。

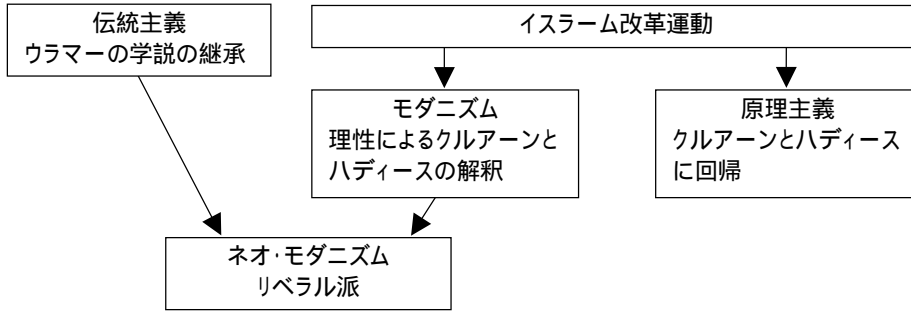


図2 モダニズムと伝統主義の統合としてのインドネシア・リベラル派イスラーム

6. おわりに

32年におよぶスハルト体制の間、政権はイスラームを政治の場から排除することに意を注いできた。唯一公認されたイスラーム系政党であった開発統一党 (Partai Persatuan Pembangunan, PPP) も党の綱領をイスラーム信奉から国家五原則であるパンチャシラ (Pancasila) に変更することを余儀なくされた²¹⁾。1990年代にはいつてスハルト政権はイスラーム知識人の全インドネシア・ムスリム知識人協会 (Ikatan Cendekiawan Muslim Se-Indonesia, ICMI) を創設するなど、イスラーム勢力の体制への取り込みを図るようになったが、これとてもあくまで体制の維持という目的の中でのイスラームの容認に過ぎなかった。その一方で、PPPの党内最大勢力であったNUは、1980年代から地方のプサントレンを拠点とした農村開発などの社会活動に力を注ぐことに組織の基本方針を定め、政党活動から退くことによってかえって宗教社会運動において成果をあげるようになった。しかし、スハルト体制が終焉することによって、政治的自由が復活し、イスラームと政治の再結合が始まることになった。新たに結成された多くのイスラーム系政党の中にはイスラーム信奉を党綱領としたものもある。他方、強権政治の終焉は同時に社会秩序の弛緩をもたらし、このような情勢に呼応して、原理主義に立つイスラーム急進派の活動も活発化した。こうして、イスラームと政治を無理矢理に分けて隔てていた強権が無くなった今、リベラル派イスラーム勢力の側も政治とイスラームとの距離の取り方を改めて考える必要に迫られるようになった。JILの結成やウリルの論説はその回答と言ってよいであろう。リベラル派イスラームの動きは、世界最大数のイスラーム信徒をかかえるインドネシアにおいて宗教の名のもとに引き起こされる内紛や硬直したイスラーム社会への旋回が回避できるかどうかを左右する重要な鍵の一つとなる可能性がある。

その一方で、課題も残されている。20世紀初頭のイスラーム・モダニストたちが挫折した最大の理由は、彼らの運動がエリート中心であり、運動の裾野を大衆レベルに広げることには失敗したためとされている。現代のインドネシアのリベラル派知識人の言説も、欧米起源の外来語や概念に満ちており、エリート主義の傾向があることは否定できない。ウリルの論説もその例外ではない。この点はリベラル派知識人自身も認識しており、中東におけるリベラル派イスラームの活動が今も停滞している理由として、リベラル派が学者などのエリート層を中心に構成されており一般民衆の支持を得ることができなかったからと分析している²²⁾。

啓示と理性の間にバランスを取るという知的営みはイスラームにおいては永遠に解決することのない課題であろう。これは、それぞれの地域と時代においてバランスを取るためのもっとも適切な解答を模索し続ける以外にないということでもある。その意味で、インドネシアにおいて民衆に地盤をもった伝統派の土壌からリベラル派の思想が育ってきたのは、エリート主義の限界を打ち破る可能性を秘めているように思われ、興味深い。これが

ら、リベラル派がどれだけ民衆の支持を得ることができるのかに関心もたれる。世界最大のムスリム人口をかかえるインドネシアの動向は、東南アジアだけではなく、日本を含む北東アジアと東南アジアを包括する広域東アジアの安定に大きな影響を与えられと考えられる。今後、インドネシアのリベラル派イスラームがどのように展開していくか、注目していく必要がある。

日本語訳テキスト

以下のテキストは、2002年11月18日付けコンパス紙に掲載されたウリル・アブシャル・アブダラ(Ulil Abshar-Abdalla)の論説「イスラームについての理解を再活性化する(Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam)」の全文の日本語訳である。原文の引用符に囲まれた字句は「」で表す。()は原著者による原文内の補足である。[]は訳者による補注であり、原文でのイタリックの字句、翻訳上注意すべき字句の原語、訳文に対する補足を示す。段落および全体の区切り(***)は原文のままであるが、段落番号は訳者がつけたものである。イスラーム特有の概念について次のような訳語を用いた。「学問」(ilmu)、「理性による法発見の努力」(ijtihad)、「預言者(ムハンマド)」(Nabi)、「使徒(ムハンマド)」(Rasul)、「範例」(sunnah)、「公益」(maslahat)。クルアーンの日本語訳は日本ムスリム協会訳(<http://www.isuramu.net/kuruan/>)による。

イスラームについての理解を再活性化する

ウリル・アブシャル・アブダラ

1. 私はイスラームをまず一つの生きた「有機体」、人間の発達のパルスにあわせて発達する一つの宗教として位置付ける。イスラームは、7世紀に彫られ、その後は歴史の手によって触れることが許されない美しい「彫像」と見なされるような、不動の記念碑ではない。
2. 私が見るところ、最近、イスラームを「記念碑化」しようとする傾向がきわめて顕著である。今こそ、このような傾向に対抗する断固とした声をあげるべき時である。
3. イスラームを、議論することも問題視することも難しい「パッケージ」、「いやなら受け取るな」[*take it or leave it*]という簡単な言伝をつけて神によって私たちの前に差し出された「パッケージ」とみなして、硬直化する傾向が見うけられるが、このようなイスラーム理解は、イスラームの進歩自体にとっても大変に危険なことである。私は、このような理解を再活性化するためのささやかな試みとして、以下に私の考えの要点をいくつか提示することにする。
4. イスラームの進歩に向かう唯一の道は、私たちがこの宗教を解釈する方法を問題とすることである。このような方向に進むためには、いくつかの必要条件がある。
5. 第一に、字義通りではない[non-literal]、実質を重視した[substantial]、コンテクスチュアルな[kontekstual、状況を考慮した]、そして、現在も変化しつづけている人間文明のパルスに対応するイスラーム解釈である。
6. 第二に、イスラームの中で、どの要素が地方の文化的産物であり、何が根本的な価値であるかを区別することが可能なイスラーム解釈である。私たちは、イスラームの教えの中で何がアラブ文化の影響を受けた部分か、何がそうでない部分かを区別できるようにならなければならない。
7. イスラームの中の普遍的な諸価値はある特定のコンテクスト、たとえばアラブ、マレー、中央アジアといったコンテクストの中に移し替えられなければならない。このような意味でイスラームはコンテクスチュアルである。しかし、コンテクスチュアルなイスラームのさまざまな形態というものは文化の表現に過ぎないのであって、

私たちにはそれに従う義務はないのだ。

8. イスラームの諸相のなかでも、たとえばアラブ文化を反映しているような事柄には従う必要はない。例を挙げると、女性のペール[jilbab]、手の切断刑、報復[qishash、刑罰の一種としての復讐]、投石刑、[男性の]ひげ、[アラブ風の]長衣は、アラブにおけるイスラームの地方独特の表現に過ぎないのだから、従う義務はないのだ。
9. 従わなければならないことは、そのような慣習の土台になっている普遍的な価値なのである。ペール着用の本意は社会の良識(public decency)の基準を満たすような衣服を着用するということである。社会の良識はもちろん柔軟性のあるものであり、人間の文化の発展に従って発展するものだ。他のことも同様である。
10. 第三に、イスラーム共同体[umat Islam]は、自らを、他の集団から切り離された「社会」[masyarakat]であるとか「共同体」[umat]であると見なさないことが望まれる。人類[umat manusia]というものはヒューマニズム[kemanusiaan]によって一つに統合された普遍的な人間家族[keluarga manusia]なのである。ヒューマニズムは、イスラームと対立する価値ではなく、軌を一つにする価値なのである。
11. イスラームの女性と非イスラームの男性との、宗教が異なる者同士の結婚の禁止はもはや無意味である。クルアーン自体このことをはっきりと禁止してはいない。なぜならクルアーンは、宗教の違いにかかわらず、人間の価値は同等であるという普遍的な見解を維持しているからである。イスラーム信徒と非イスラーム信徒の地位を区別する古典的イスラーム法の産物は、ヒューマニズムの教えにある普遍的な平等性の原理に基づいて、すべからく修正されるべきである。
12. 第四に、私たちは政治的権力と宗教的権力を明瞭に分離するような社会構造を必要としている。宗教は個人の問題である。それに対して、公共の生活の規律は民主的手続きを経た社会の合意の結果に他ならない。むしろ宗教の普遍的な価値は公共の価値を形成するのに参与することが望まれる。しかしながら、[ある地域・時代に]固有な[partikular]性格をもつ宗教的義務の実践や教理はそれぞれの宗教に関わる問題である。
13. 私の見解では、イスラーム信徒の大部分が理解しているような意味での「神の法」[hukum Tuhan]と呼ばれるものは存在しない。たとえば、盗み、売買、結婚、統治などに関する神の法は存在しない。存在するのは、古典的イスラーム法研究の伝統において *maqashidusy syari'ah*、すなわちイスラーム法[syariat Islam]の一般的目的と呼ばれる、普遍的な一般的原理である。
14. その価値とは、宗教の自由、理性、所有、家族・子孫、そして名誉(honor)に対する保護である。これらの価値が特定の歴史的・社会的コンテクストにどのように適用されるかはイスラーム教徒自身の問題である。

15. 使徒ムハンマド(彼の上に平安あれ)の立場は、このような考え方のコンテクストの中ではどのように位置付けたらよいであろうか。私の考えでは、使徒ムハンマド(彼の上に平安あれ)は批判的に分析されるべき歴史上の人物であり(そうすることによって、欠点の多い人間としてのムハンマドの諸相を見ずに崇拜するだけの神話にしてしまわないようにする)、同時に、従われるべき模範である(*qudwah hasanah*)。
16. どのようにして使徒に従うべきであろうか。この点で、私には世間一般の見解と異なるところがある。メディナの社会・政治的コンテクストの中にイスラームを移しかえようと努力する過程で、預言者は当然のことながら多くの制限に突き当たった。使徒は確かにイスラームの社会的そして精神的な理想をメディナに移しかえることに成功したが、そこで実現したイスラームというものは歴史的な、特殊的な、コンテクスチュアルなイスラーム[Islam historis, partikular, dan kontekstual]だったのである。

17. 私たちは使徒に字義通りに[harfiah]従うことは義務づけられていない。なぜなら、彼によってメディナで行われたことは、イスラームの普遍的な[universal]価値とその土地の社会状況との間に、あらん限りの方策を用いて折り合いを付けようとする試みであったからである。メディナにおけるイスラームは「普遍的なもの」と「特殊なもの」との間のトレードオフだったのである[trade-off antara “yang universal” dengan “yang partikular”]。
18. イスラーム信徒は自分たち自身の生活のコンテキストにイスラームの価値を移しかえるにあたって、新しい処方箋を探し求めて理性による法発見の努力[jihad]をしなければならない。メディナにおける使徒の「イスラーム」は、普遍的なイスラームを地上に適用する一つの可能性であるにすぎない。異なったコンテキストにおいては他の方法でイスラームを適用する可能性があるのだ。メディナにおけるイスラームは地上に存在するイスラームの一つの有り様[one among others]に過ぎないのだ。
19. したがって、イスラーム共同体はメディナにおける例のみに目をやって停滞すべきではない。なぜなら、人間の生活は常に改善と完全性を目指して変化し続けるものだからだ。私の考えでは、天啓[wahyu]は預言者の時代で止まってしまったのではない。天啓は働きかけ続け、人間に降り続けているのだ。言語的な天啓は確かにクルアーンで完了してしまったかもしれないが、人間の理性による法発見の努力という形を取った非言語的天啓はずっと続いているのだ。
20. 生活の質を改善するための努力の一部をなす人類史上の数々の大発明もまた神の天啓である。なぜなら、それらの発見は神の恩寵である人間の理性によって生まれたからである。したがって、人間のすべての創造的作品は、その宗教にかかわらず、すべてムスリムの所有物でもあるのだ。一方が秀でていて他方が劣っていると行って、ムスリムがイスラーム文明と西洋文明の間に頑丈な壁を作ったところで何の役にも立たない。なぜなら、それぞれの文明は人間の活動の産物であり、それゆえに、ムスリムを含むすべての民族の所有物なのだ。
21. ある集団によるイスラーム解釈が最も正しいものでもなければ絶対的なものでもない、だから、イスラームの外からもたらされたものを含めて、すべての源泉から真実を受け入れる心構えがなければならない、という見解をイスラーム共同体は発展させなければならない。それぞれの集団は、他の集団がそれ自身の視点に基づいてイスラームを解釈する権利を尊重することが望まれる。「反対」されなければならないのは、特定の宗教的見方を絶対視しようとする試みである。
22. 私はさらに次のように考えている。善なるものの価値は、それがどのものであっても、実のところイスラームの価値でもあるのだ。イスラームはすでにチャク・ヌル[Cak Nur、インドネシア人ムスリム知識人ヌルホリシュ・マジドの通称]その他の多くの思想家が述べていることだが、キリスト教、ヒンドゥー教、儒教、ユダヤ教、道教、その他の地方の宗教や信仰などにも存在しえる「一般的な価値」[nilai generis]なのである。「イスラーム」の真理がマルクス主義の中にあることさえ可能なのである。
23. 私が見るものは形ではなく内容である。自らをムスリムと呼んでいる人たちが従っているイスラーム的なものの信条や慣習はたんに「衣装」と形式にすぎない。そんなものは重要ではない。肝心なことはその裏に隠されている価値なのだ。
24. 「衣装を身につける」ことの本質は文化をもつ生き物としての人間の尊厳を守ることであることを忘れ、着ている「衣装」の違い故に人間社会が言い争っているのはなんと愚かしいことか。すべての宗教は衣装、手段、ワシラ[wasilah、神に近づくための手段]であって、肝心の目的、すなわち大いなる正しき主[Yang Maha Benar、神の称号の一つ]に自分を投げ出すという目的のための道具である。

25. 宗教をもつ集団が「衣装」に絶対的な性格があってそれがすべてだと見なし、その衣装の違いで争いがおこった時代があった。しかし、このような争いをもはやいつまでも続けていてよいものではない。

26. すべての宗教の敵は「不正義」[ketidakadilan]である。イスラームがもっとも第一とする価値は正義[keadilan]である。

27. 私にとって現在もっとも大事なイスラームの使命は、いかにして地上に正義を打ち立てるか、とりわけ政治と経済の分野(もちろん文化の分野においても)において打ち立てるかということであって、女性のベールをきちんと着用させることや、女性を再び閉じこめようとすることや、ひげの手入れをすることや、ズボンの端を短くすることや、私にとっては重箱の隅を突つような些細な事柄[furu'ijyah]ではない。正義とは説教で唱えられるだけのものではなく、制度、規則、法律などの中に実現されなければならないもの、行為の中に体现されなければならないものなのだ。

28. イスラーム法[syariat]を確立しようとする努力は、私から見れば、自分達に差し迫っている問題に直面し、それを合理的な方法で解決するにあたってイスラーム共同体が無力であることの表れである。イスラーム共同体は、すべての問題は、古くさい教条主義的な解釈に基づいたイスラーム法が地上に適用されればおのずから解決されるものと考えている。

29. 人間社会の問題は「神の法」(繰り返すが、私は「神の法」の存在を信じていない。我々は普遍的な神性に由来する価値のみ信じるものである)を参照さえすれば解決されるものではなく、それぞれの問題の分野において神自身によって置かれた法もしくは範例[sunnah]を参照しなければならないのだ。政治の分野にはそれ自身の法があり、経済の分野にはそれ自身の法があり、社会の分野にもそれ自身の法があり、他もまたしかりである。

30. 預言者はこう言ったといわれている。man aradad dunya fa'alihi bil 'ilmi, wa man aradal akhirata fa'alihi bil 'ilmi' 現世の問題を克服しようと望む者は誰であれ学問[ilmu]を用いることが望ましい。同様に、来世での幸福に至らんと望む者もまた学問を用いなければならない。」それぞれの分野には規則があり、それをまず検討もしないでいきなり神の法を参照しようとすることはできない。それぞれの分野の学問もまた、人類の進歩の段階が発展するに応じて、発展しつつけている。このようにして、神の範例もまた発展するのである。

31. むろんはっきりしていることは、生活のそれぞれの分野を律している法は第一の価値、すなわち正義には従わなければならないということである。したがって、イスラーム法は抽象的かつ普遍的な性格をもった、中心的な価値の集まりであるのに過ぎない。これらの価値がいかにして実際のものとなり、ある特定の時代のある問題に対処するために必要な条件を満たしえるようになるかは、人間の理性による法発見の努力[ijtihad]に完全に任されることになる。

32. イスラーム法はすでに出来上がった「すべてそろったパッケージ」[paket lengkap]であって、どんな時代の問題でも解決してくれる、神からの処方箋とみなす見解は、神の範例を理解する能力の欠如と無知の表れである。イスラーム法をすべての問題の解決策として提示することは、思考怠慢の一形態である、あるいは、より悪いことには、問題から逃げ出す方法、すなわち神の法を口実とする逃避主義[eskapisme]の一形態なのである。

33. この逃避主義こそが、いたるところで、イスラーム共同体の後退の源となっているのである。私はこの種の「怠惰」を受け入れることはできない。ましてや、その怠惰が、すべては神の法を確立するためという理由でごまかされている場合にはなおさらのことである。忘れてはならないことは、神の法などはないのであって、

あるものは神の範例と、すべての人間によって所有されている普遍的な価値なのである。

34. イスラームにとってもっとも危険な敵は教条主義[dogmatisme]、すなわち、ある教えがすべての問題に効果のある薬であるとみなす一方で、人間の生活は発展しつづけること、そして、過去から現在までの人間文明の発展は共同努力の産物、すべての民族が貢献した業績の集積であることを無視する信念である。
35. 「我々」と「彼ら」との間、狭い意味での *hizbul lah*(神の集団)と *hizbusy syaithan*(悪魔の集団)との間、「西洋」と「イスラーム」との間に壁を立てようとする教条[doktrin]は、いずれも、イスラーム自体の価値、すなわち、人間の平等についての価値、人間は一つの世界の構成員であるという価値を破壊するにいたる、社会的病である。
36. 教条主義の根元として「我々」と「彼ら」との間を分ける者たちは、「我々」とよばれる側の場だけではなく「彼ら」の場であっても、どこでも真実は学べるという事実を否定する。私は、神の学問はクルアーンのページに印刷されていることよりもはるかに大きく、はるかに広いと考える。
37. 神の学問とは、「聖なる書」あるいは「聖ならざる書」の各ページに記された真実、人間の理性によって生み出された知識、書物に記された真実あるいははまだ書物に記されていない真実、これらすべての総体である。かくして、神の真理は、イスラーム共同体と名付けられた社会的存在単位によって宗教として受け入れられているイスラームよりも大きいのである。神の真理は、クルアーン、ハディース、歴史を通じてイスラーム共同体によって生み出されたすべての注釈書の一群よりも大きいのである。
38. したがって、イスラームというものは、すでに死んで、標準化されて、硬直して、かたくなで[*jumud*]、自由を拘束する「宗教制度」というよりは、未だ完成していない一つの「プロセス」[*proses*]と呼んだ方が適切なのである。クルアーンの一節 *Innaddina 'indal Lahil Islam*(3章19節)「本当にアッラーの御許の教えは、イスラーム(主の意志に服従、帰依すること)である。」日本ムスリム協会訳)は、「本当に正しい宗教的道とは(大いなる正しき主に対する)帰依に向かう未だ完了していないプロセス[*proses-yang-tak-pernah-selesai*]」と訳すのが適切なのだ。
39. 遠慮なく言わせてもらえば、すべての宗教は、このような道、大いなる正しき主に向かったの長い道、において存在しているのだ。すべての宗教は、そのような宗教的道に生きていくなかで差異もあればレベルや深さの程度にも違いがあるとはいえ、正しいのである。すべての宗教は同じ一つの大家族の中にある。すなわち、真理に向かう果てしない道を愛する家族の中にあるのだ。
40. だからこそ、*fastabiqul khairat*「宗教的道に生きていくことにおいて互いに競い合え」というクルアーンの字句があるのだ(2章148節)「それで互いに凡ての善事を競え。」日本ムスリム協会訳)。
41. 適切なイスラームを理解するための基本条件は、どのような解釈をこの宗教に対してなすにせよ、試金石となるべき第一の基準は人間にとっての公益[*maslahat*]であることを忘れないことである。
42. 宗教は人間にとっての一つの善[*kebaikan*]である。そして、人間は量的にも質的にも常に発展しつづける有機体であるから、宗教もまた人間自身の必要に応じて発展することが可能でなければならない。あるのは人間の法[hukum]であって、神の法ではない。なぜなら、人間こそが宗教に関わるすべての議論において利害関係をもつ当事者[*stake holder*]だからである。
43. もしイスラームが人間にとっての公益と対立するような解釈に逸脱しようとしたとすれば、あるいは、それどころか、ヒューマニズムを抑圧しようとしたとすれば、そのようなイスラームは人類にとってははや用のない化石化した宗教である。
44. 我々は、よりすがすがしい、より明るい、人間にとっての公益をより充足するイスラームを探し求めようではな

いか。硬直した、人間にとっての公益を抑圧するような教条主義の巢となったイスラームは見捨てようではないか。

謝辞

本稿は、筆者が2003年2月16日に名瀬市奄美博物館で開催されたJAMS(日本マレーシア研究会)九州部会、南シナ海域研究会、九州・沖縄地区東南アジア研究会、東南アジア史学会例会合同研究会においておこなった報告「リベラル派イスラームが主張すること バリの爆破事件をめぐるインドネシア・イスラームの潮流」に修正・加筆を加えたものである。報告および草稿に対してコメントをしていただいた宮崎恒二、小林寧子氏を初めとする諸氏に感謝します。

註

- 1 ただし、国会(Dewan Perwakilan Rakyat, DPR)の総議席は、選挙によって選ばれた462人に、国軍・警察から選出された38人の代表を加えた500議席である[佐藤百合 2001:117]。
- 2 スハルト退陣後に台頭した原理主義的急進派として、イスラーム防衛戦線(Front Pembela Islam, FPI)、聖戦隊(Laskar Jihad)などがよく知られている。インドネシアにおけるイスラーム原理主義の動向については、Bruinessen[2002]、International Crisis Group[2001]、見市[2003]、を参照のこと。なお、原理主義的急進派の活動の動機のすべてをイスラームという宗教に還元することはできない。しかし、彼らがイスラームを旗印に活動できる背景には社会全体への原理主義的言説の浸透を無視するわけにはいかないであろう。
- 3 イスラーム原理主義とは、見市[2003:127]によると、「イスラームを政治や経済など生活のすべてを包含するシステムと考え、ウンマ(イスラーム共同体)の「純化」と強化、その拡大を至上課題とし、つまりはイスラームの宣教(ダッワ)とイスラーム法(シャリーア)の実行、究極的にはイスラーム法を施行するイスラーム国家の樹立を目指す」ものである。本稿では、中村[1997:120-128]の議論を考慮しつつ定義をおこなった。「原理主義」も「リベラル派」も現実の個人、組織に対する呼称としては問題を含んでいるが、本稿では、それぞれ、広がりをもった思想傾向の総称として用いることにする。
- 4 インドネシアの現行の「1945年憲法」第29条には国家と宗教の関係が規定されており、その第1項は、「国家は唯一神信仰に基づく」とあり、特定の宗教を国教としてはいない。しかし、憲法前文の草案(「ジャカルタ憲章」と呼ばれる)には「国家はイスラーム信徒に対するイスラーム法の施行の義務を伴う唯一神信仰に基づく」として、イスラーム法の適用が規定されていた。下線部の原文である dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya の7語を憲法29条に挿入することを一部のイスラーム系政党が要求している[見市 2003:122-124]。
- 5 ウリルの経歴についてはJILのウェブ・サイト< <http://www.islamlib.com/id/>>および2003年2月14日付 Jakarta Post紙を参照。
- 6 サウジアラビアのイマーム・ムハンマド・イブン・サウード・イスラーム国立大学の分校。海外にはジャカルタ、東京を含め6校の分校を持つ。
- 7 1969年にジャカルタに創設されたカトリック系の高等教育機関。
- 8 JILについては2001年11月25日付Tempo誌および2001年12月1日付Gatra誌を参照。組織のウェブ・サイトは<<http://www.islamlib.com/>>である。
- 9 インドネシアにおけるリベラル派イスラームの思想的原点はヌルホリシュ・マジドが1970年に発表した論文「イスラーム的思考の改革の必要性とイスラーム共同体の統合の問題」(Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Ummat)にある[Liddle 1996:149-151]。この中ですでに過去の価値から自由になって考えるという文脈で「リベラル」ということばが使われている。マジドの思想については

- Saleh [2001:240-294]を参照。2000年代になってリベラル派イスラーム知識人が自分たちの活動に対して「リベラル」という呼称を使うようになった直接的な契機は、リベラル・イスラームの名を冠した論文集 [Kurzman 1998]とそのインドネシア語版の刊行であろう。この中にはマジドの論文も収められている [Nurcholish Madjid 1998]。JILのメンバーによる「リベラル」の意味解釈については Luthfi Assyaukanie [2001]を参照。
- 10 事件の概要については倉沢[2003]、Desker[2002]、International Crisis Group[2002]を参照。
- 11 MMIは2000年8月に結成されたばかりの原理主義的組織であり、社会に根を張った組織ではない。アブ・バカル・バアシルはバリ爆破事件を実行したとされる国際的急進派組織ジューマア・イスラミア (Jemaah Islamiah, JI)の指導者として国家反逆罪で起訴されたが、2003年9月の地方裁判決ではこの点については証拠不十分とされた。
- 12 この告発は、公共の秩序に対する犯罪に関わる刑法156a条「公衆の面前で意図的に、唯一至高なる神への信仰を中心とする宗教への信仰を失わせる意図をもって、インドネシアで信仰されている宗教の一つに対して、敵意、悪用、中傷を基本的な性格とする見解を表明もしくは行為をなした者は、誰でも5年以下の懲役に処する。」に基づく [Detik.com 2003年1月21日]。このファトワー発表の顛末に関する記事はJILのウェブ・サイトにまとめられている。
- 13 たとえば、ウリルの義父でNUの幹部でもあるA. ムストファ・ビスリ(A. Mustofa Bisri)は、明らかにウリルの論説の出現と反響の大きさに驚かされた様子で、コンパス紙[2002年12月5日]に所感を投稿し、ウリルの論説の内容の是非には触れることなく、その挑発的な態度に率直に戸惑いを示し、感情に走ることなく自制をもって意見を述べるようたしなめている。
- 14 ただし、後にウリルは、神と人間との関係(イパーダート)と人間同士の契約に基づく関係(ムアーマラート)を区別し、儀礼などに関わる前者については神の命令は直接的であると論じている。当初の論説が細部の論証にこだわっていないことを示す例であろう[Ulil 2002c]。
- 15 ウリルは明言してないが、興味深いことにこの論理を逆にすると、後進性からの脱却はイスラームの理性的解釈によってこそ可能だという主張になる。
- 16 「二重運動理論」(double-movement theory)とは、クルアーンに示された規範の目的を社会的状況の中に位置づけることによって、主観に偏ることなく現代的解釈をおこなう方法論である。クルアーンの時代にテキストが持っていた具体的意味から一般的な意味を抽出し、その一般的な意味から現代の具体的状況に適した規範を導き出す。このように、過去の特異から普遍を経て現代の特異へと戻るといふ解釈の動きを二重運動と呼んでいる [中村 1997:198-202]。
- 17 ワヒドの思想については小林[2003]に詳しい。
- 18 マジドが社会の進歩と発展に対して楽天的なまでに肯定的な態度を示したのは、経済開発に重点をおいたスハルト政権の政策に対応してイスラーム共同体も自己変革する必要があるという彼の強い確信に起因すると思われる。しかし、他方でこのことが、マジドの見解は体制順応的であるという批判を招くことにもなった [Saleh 2001:242]。
- 19 ネオ・モダニストという呼称はファズルル・ラフマンが提唱したものであり、イスラーム研究者による分析概念である。マジド自身は自らの思想を「多元主義的」(pluralis)もしくは「包括的」(inklusif)なイスラームと呼んでいる。本稿では、モダニスト、ネオ・モダニスト、リベラル派という概念は、特定の個人・集団への呼称としてではなく、共通の傾向に基づく類型として使っている。20世紀初頭から始まるインドネシアの近現代イスラームの思想の流れと、その中における「近代派」(モダニスト)、「伝統派」そしてマジドやワヒドらの現代の思想家の位置づけについては小林[2002]が概観をおこなっている。
- 20 このようなイスラーム伝統派内の革新派を「ネオ・トラディショナルリスト」あるいは「ポスト・トラディショナルリスト」と呼ぶこともある [小林 2003:241]。
- 21 パンチャシラは1945年憲法前文に記載されており、1)唯一神への信仰、2)公平で文化的な人道主義、

- 3)インドネシアの統一、4)協議と代議制に内在する叡智に導かれる民主主義、5)インドネシア全人民に対する社会正義、からなる。第一条は、インドネシアがイスラーム国家ではないこと、イスラーム以外の宗教の存在も認めることを意味している。現在のインドネシアではパンチャシラ第一条の枠組みの中でイスラームの他にカトリック、プロテスタント、ヒンドゥー、仏教の5宗教が公認されている。
- 22 JILのメンバーによるリベラル派イスラームの展開とモダニストの挫折の総括については Luthfi Assyaukanie[2001]を参照。

文献目録

Bruinessen, Martin van

- 2002 “Genealogies of Islamic Radicalism in post-Suharto Indonesia.”
<http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/genealogies_islamic_radicalism.htm> [2004-01-26].

Desker, Barry

- 2002 *Southeast Asia After September 11*. IDSS Working Paper Series No.33. Singapore: Institute of Defense and Strategic Studies. <<http://www.ntu.edu.sg/idss/WorkingPapers/WP33.pdf>> [2003-02-14].

International Crisis Group

- 2001 *Indonesia Briefing. Indonesia: Violence and Radical Muslims*. 10 October 2001.
<http://www.crisisweb.org/library/documents/report_archive/A400455_10102001.pdf> [2003-11-27]
- 2002 *Indonesia Backgrounder: How The Jemaah Islamiyah Terrorist Network Operates*. Asia Report No. 43. 11 December 2002. <http://www.crisisweb.org/projects/asia/indonesia/reports/A400845_11122002.pdf> [2003-02-13].

小林寧子

- 2002 「インドネシアにおけるイスラーム思想の展開」『思想』9月号 . pp.178-190 .
- 2003 「インドネシアのイスラーム伝統派の思想革新 アブドゥルラフマン・ワヒドの思想形成の軌跡」小松久男・小杉 泰 編『現代イスラーム思想と政治運動』東京大学出版会 . pp.239-274 .

倉沢愛子

- 2003 「バリ島爆発テロの背景を検証する」『外交フォーラム』1月号 . pp.70-75 .

Kurzman, Charles

- 1999 “Liberal Islam: Prospects and Challenges,” *MERIA* (Middle East Review of International Affairs) Vol. 3, No. 3.
<<http://www.biu.ac.il/SOC/besa/meria/journal/1999/issue3/jv3n3a2.html>> [2003-02-13].

———, ed.

- 1998 *Liberal Islam: A Source-Book*. New York: Oxford University Press.

Liddle, R. William

- 1996 *Leadership and Culture in Indonesian Politics*. Sydney: Allen & Unwin.

Luthfi Assyaukanie

- 2001 “Wacana Islam Liberal di Timur Tengah.” Paper read at a seminar on 21 February 2001.
<<http://www.islamlib.com/id/page.php?page=article&id=27>> [2003-12-01]

見市 建

- 2003 「イスラームと政治 急進派の位置づけ」『インドネシアの構造改革と日本の援助政策』国際金融情報センター . pp. 121-139. <<http://www.mof.go.jp/jouhou/kokkin/tyousa/tyou070all.pdf>> [2003-11-27]

中村廣治郎

1997 『イスラームと近代』(叢書・現代の宗教13)岩波書店.

1998 『イスラーム教入門』岩波書店.

Nurcholish Madjid

1998 “The Necessity of Renewing Islamic Thought and Reinvigorating Religious Understanding.” Two articles originally published in Indonesian in 1970 and 1972. In Kurzman 1998: 284-294.

Saleh, Fauzan

2001 *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia: A Critical Survey*. Leiden: Brill.

佐藤百合編

2001 『インドネシア資料データ集:スハルト政権崩壊からメガワティ政権誕生まで』アジア経済研究所.

Ulil Abshar-Abdalla

2002a “On Being Muslim,” *Republika*, 7 July 2002.

<<http://www.islamlib.com/KOLOM/070702ulilrepublika1.html>> [2003-02-13]

2002b “Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam,” *Kompas*, 18 November 2002.

<<http://www.kompas.com/kompas%2Dcetak/0211/18/opini/meng04.htm>> [2003-02-13].

同じテキストは Islam Liberal のウェブ・サイトにも掲載されている。

<<http://www.islamlib.com/KOLOM/181102ulilkompas.html>> [2003-02-13].

2002c “Dialog Ulil Abshar-Abdalla dan H.M. Nur Abdurrahman,” Bagian terakhir (Artikel 4 dari 5). E-mail sent on 24

December 2002. <<http://www.islamlib.com/id/page.php?page=article&id=358>> [2003-12-25].