

インドネシア・ムスリム社会における宗教的寛容性

—「リベラル派イスラム」とその周辺—* (I)

大形里美

はじめに

第1章 「リベラル派イスラム」という用語について

第2章 先行研究

第3章 1945年憲法第29条とイスラム

(1) 第29条に保障される「宗教の自由」

(2) 「宗教の自由」に関する二つの異なる解釈

(3) 1945年憲法第29条と「ジャカルタ憲章」問題

第4章 1960年代末以降のリベラル派思想の発展

(1) モダニストからネオ・モダニストへ

—ジョハン・エッフエンディ、アフマッド・ワヒップ、

ヌルホリス・マジッド、ダワム・ラハルジョー

(2) リベラル派宗教大臣による改革

(3) 「ファズルル・ラフマンの弟子」：シャフィイ・マアリフ

(4) ネオ・トラディショナリスト：アブドゥルラフマン・ワヒド

—プサントレン改革：近代派と伝統派のコラボレーション—

(5) ジェンダー問題への取り組み

—マスダル・マスウディ、フセイン・ムハンマド—

(6) リベラル派イスラム・ネットワーク(JIL)とウリル・アブサル・アブダッラ

(7) イスラム伝統の脱構築を目指す出版活動LKIS

第5章 民主化時代のリベラル派

(1) 地方分権化とイスラム法施行運動の活性化

(2) イスラム家族法改革の挫折とその余波

(3) MUI(インドネシア・ウラマー協議会)の11のファトワー(法的見解)とその影響

(4) ボルノ規制法案論争とリベラル派

おわりに

* 本稿は科学研究費補助金による研究成果の一部である。

研究テーマ：「インドネシアにおける民主化とジェンダーの主流化—イスラームとの関係性—」

はじめに

2006年8月25-29日に京都で、100カ国を代表する20の宗教からなる600人の参加者の出席のもとに開催されたWCRP (World Conference on Religion for Peace: 平和のための世界宗教会議) において、インドネシア第二のイスラム大衆団体であるムハマディヤのディン・シャムスディン会長が名誉会長 (honorary president) に、そして同国最大のイスラム大衆団体NU (エヌ・ウー) のハシム・ムザディ会長が、9人の会長の一人に選出された⁽¹⁾。このニュースを聞けば、インドネシアの穏健派イスラム組織の会長二人が揃って、会長に選出されたのだから、両組織は宗教観対話にも積極的で、その功績が認められてのことであろうと多くの人は考えるかもしれない。しかし1998年に中央集権的であったスハルト政権が崩壊し、政党や大衆団体などに自由な活動が許される状況が訪れた同国では、国家における宗教の位置づけや、イスラム法解釈のあり方などをめぐる意見の対立が、同国の二大イスラム組織であるNU、ムハマディヤ内部においても表面化し、社会の大きな不安定要素となってきた状況がある。

本稿の目的は、宗教的にも民族的にも多元的なインドネシアにおいて、宗教的寛容性の重要性を主張するリベラル派イスラム思想の発展プロセス、および1998年の政変以後のリベラル派イスラム思想を取り巻く状況を分析し、同国における宗教的寛容性がイスラムとどのように関連しているのかを明らかにすることにある。

1945年に独立したインドネシアは、独立する際にイスラム国家の樹立を求める勢力と、トルコ型の世俗国家の樹立を求める勢力との間で対立があり、唯一神信仰を国家五原則 (パンチャシラ) の第一原則とすることで双方が妥協した。イスラム国家でもなく完全な世俗国家でもないという微妙な国家と宗教の関係に基づく国家として独立したインドネシアでは、その後、スマトラや西ジャワなどいくつかの地方においてダフル・イスラム運動と呼ばれるイスラム国家樹

立運動が展開されたが、政府が軍の力で封じ込めた歴史がある。そしてその後スハルト政権が崩壊する1998年まで、イスラムの政治活動を封じ込める強圧的な政策によって、治安と秩序が守られてきたため、宗教紛争などは起こらなかった。

しかし1998年の政変により、政治活動に対する制約が解かれ、中央集権的な政治制度が廃止され地方分権化が開始されたことによって、さまざまな利害対立が表面化した。そうした中、宗教的感情が民衆動因の力として政治的に利用され、宗教間の対立へと発展する現象も起こっている。また1997年の経済危機以降の深刻な貧困問題や、治安維持能力の低下、経済のグローバル化と市場主義経済の浸透、ポルノグラフィの氾濫などによる若者の性道徳の乱れといったさまざまな問題を解決するためには、イスラム法の施行が有効だとするイスラム主義 (イスラムを政治的イデオロギーとし、イスラム国家の建設を目指す思想) 派のプロパガンダが大衆に受け入れられやすい状況が生まれている。

実際、かなりの数の地方自治体でイスラム法的ニュアンスをもつ条例⁽²⁾が制定されており、女性たちの夜間外出を禁じたり、国立学校の女子生徒や女性公務員にスカーフの着用を義務付け始めたりしている地域も少なくない。また後述するように、宗教的多元主義や、リベラリズム、世俗主義を誤った教えだとし布教を禁じることなどを含むファトワー (法的見解) がインドネシア・ウラマー協議会 (インドネシア・ウラマー協議会: 通称エム・ウー・イーもしくはムイ。以下MUIとする。) から出されるなど、同国では政変後、急速に宗教的寛容性が失われつつあるように見受けられる。イスラム法的ニュアンスをもつ地方条例の制定が、「信仰の自由」を保障している1945年憲法に抵触するとし、これらの地方条例の是非をめぐり2006年7月の国会で論争が起こったが、問題の難しさゆえに結論は先送りされた。

本稿では、上述のように1998年の政変後、力を増しつつある原理主義派⁽³⁾ (イスラムの宗教テキストを字義的に解釈するという意味での原理主義派であって、過激だという意味ではない) 勢力と対抗しながら宗教的寛容性の重要性を訴え活動を続けて

きたリベラル派イスラム知識人らの思想に焦点をあて、現代インドネシアにおいて宗教的寛容性とイスラムがどのように関連しているのかを明らかにしたい。

本稿の構成は以下の通りである。まず第1章においては、「リベラル派イスラム」という用語が指す内容、および同用語が現代イスラム世界、および西洋世界において一般にどのように使用されているのかをまず明らかにする。第2章では、本研究に関連する主要な先行研究をとりあげ、本研究の位置づけを行う。続く第3章では、インドネシアにおいて宗教的寛容性が、法律上いかに担保されているのか現状を把握しておくため、1945年憲法において信仰の自由がどのように保障されているのか確認し、憲法条文の解釈における対立と、憲法修正を求める動きについてまとめておく。第4章においては、1960年代末以降、同国に新たに生まれてきた、イスラム国家を否定し、宗教を個人の問題のみに限定すべきであるとするリベラル派イスラム思想の発展プロセスを概観しつつ、リベラル派イスラム思想において尊重されている宗教的寛容性の内実を分析する。第5章では、民主化時代の社会変動を背景に、イスラム法の施行を求める原理主義派の動きが活発化する中、リベラル派イスラム思想が逆風にさらされている現状を分析する。

第1章 「リベラル派イスラム」という用語について

「リベラル派イスラム (Liberal Islam)」という用語自体は、インドの研究者アサフ・アリ・アスハル・ファイジー (Asaf'Ali Asghar Fyzee:1899-1981) が最初に提唱した⁽⁴⁾もので、その後1988年にレオナルド・ビンダー (Leonald Binder) が著書Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologiesで使用している。そして1998年、チャールズ・クルズマン (Charles Kurzman) の手によって、20世紀を代表する32名の著名なイスラム思想家、活動家などの重要だと思われる著作が一冊のアンソロジーにまとめられ、『リベラル派イスラム (Liberal Islam)』として出版された⁽⁵⁾。

インドネシアにおいては、クルズマンのインドネシア語訳⁽⁶⁾が2001年にパラマディナ出版社から出版された頃から、「リベラル派イスラム (Islam Liberal)」という用語の使用が急速に広まっていった。

イスラムは一般的に、神権政治、テロリズム、過激主義の復興などのイメージと結び付けられがちであり、イスラムとリベラル派という言葉は一見矛盾するように感じられるかもしれないが、クルズマンが指摘するように、イスラムは歴史的に多様な思想から成り立っており、その中には西洋リベラリズムで議論される諸問題とパラレルな問題を議論する一つの伝統がある。しかし欧米の学者たちやマスメディアは、西洋社会が注目する急進主義者たちのセンセーショナルな思想により関心を示し、こうした伝統は一般的に無視されてきた。この無視されてきた伝統が注目している問題とは、とりわけ、神権政治に対する対抗、民主主義への支持、女性たちや非ムスリムたちの諸権利の保障、人間の発展可能性についての信念などである。クルズマンは、これらのテーマに沿って、アンソロジーを編纂している。クルズマンは、自らが編纂したアンソロジーのタイトルに「リベラル派イスラム」という名称を使用するに際して、以下の5つの断り書きを付している。それらは、①その本に編集された著作の著者たちは自らを「リベラル派」とは認めていないこと、②著者たちはおそらくリベラル派のすべてのイデオロギー的側面は支持しないだろうということ (いくつかは支持したとしても)、③「リベラル」という用語はイスラム世界の一部において否定的な意味合いを持っており、外国の支配、際限のない資本主義、真理を神格化する背教行為、そしてイスラムへの敵対と関連付けられていること、④「リベラル派イスラム」という概念は分析を補助する道具として見られるべきで、絶対的なカテゴリーではないこと、そして⑤クルズマン自身が、イスラムに対するリベラルな解釈の「正しさ」についてなんらの主張を行うものではないことである⁽⁷⁾。

またクルズマンは自らが編纂したこのアンソロジーについて、イスラム的文脈を重視している点が、他の多くのリベラル派イスラムについての分析と異な

る点であることを強調する⁽⁸⁾。これは一般に西洋リベラリズムとリベラル派イスラムの比較研究が、西洋的な基準に基づき、イスラムの中に西洋的価値観との共通点を見出し、西洋的価値観の優越性を確信するものとなっているといった批判を受けるリスクを伴っているのに対して、彼の編纂したアンソロジーがイスラム的次元に焦点を当てることで、多くの著作が西洋哲学の模倣などではなく、真に、クルアーン解釈、預言者ムハンマドそしてイスラム初期の人々の生活、伝統的イスラムの議論形態を源泉としていることを示すものであると指摘する。

しかしながら、こうした西洋リベラリズムとも共通項を持つリベラルなイスラム思想伝統の支持者が声を上げることは、現在いくつかの国々においては危険なことであり、西洋諸国へ亡命するものも少なくない。その中において、世界最大のムスリム人口を抱えるインドネシアは1960年代末以降リベラルな思想伝統が発展してきた類まれな国であるといえる。

インドネシアでは、イスラム主義を否定するリベラルな思想については、1970年代以降、ファズルル・ラフマン (Fazlur Rahman) が提唱したネオ・モダニズムという用語が近年までよく使用されていたが、イスラム伝統に根ざすリベラリズム (ネオ・トラディショナリズム) の存在感も大きくなり、近年では、近代派、伝統派の両方から生まれてきた新しい思想潮流を総称する用語として「リベラル派 (イスラム)」が広く使用されている。近年「リベラル派イスラム (Islam liberal)」とか「リベラリズム (liberalisme)」という用語をタイトルを含む書籍が数多く出版されているが、先述のクルズマンの指摘のとおり、インドネシアにおいても「リベラル」という用語はインドネシアにおいても「自由」で「無責任」というイメージをもって受け止められる傾向があり、自らをリベラル派知識人と呼ぶものは少ない。一般的には、意味範囲がより広く、マイナスイメージのない「穏健 (moderat)」という用語が、リベラル派知識人にもよく使用されている。ただし、「穏健」という用語は、ジフィルダウス・アドナン (Zifirdaus Adnan)⁽⁹⁾ が指摘しているように、その意味範囲に近代主義イスラ

ムを含むため、分析用語としては好ましくない。そうした理由から本稿でも「リベラル派イスラム思想」という用語を使用する。

第2章 先行研究

インドネシアにおけるリベラル派イスラムに関してこれまで行われたもっとも包括的研究はグレッグ・バートン (Greg Barton) によるものである⁽¹⁰⁾。しかしバートンの研究は1968年から1980年までのリベラル派イスラム思想の発展を研究対象としているため、アフマッド・ワヒップ (Ahmad Wahib)、ヌルホリス・マジッド (Nurcholish Madjid)、ジョハン・エッフエンディ (Djohan Effendie)、アブドゥルラフマン・ワヒド (Abdurrahman Wahid: 通称グス・ドゥル。以下グス・ドゥルとする。)ら、それぞれの思想は詳細に分析されているものの、その後のリベラル派思想の発展を促す原動力となるプサントレン改革プロジェクトにおける近代派と伝統派の枠を超えた協力関係や、1990年代以降のリベラル派イスラムによるジェンダー問題への取り組みなどは分析対象とはされていない。

リベラル派と原理主義派の間の対立構造に注目した研究としては、1960年代以降のインドネシアにおける政治とイスラム知識人の活動に注目し、とりわけ新体制下の「メディア・ダッワ (Media Dakwah)」の活動を中心に分析したウィリアム・リドル (R. William Liddle) による論考がある⁽¹¹⁾。リドルは、「リベラル派」、「原理主義派」といった用語は使用せず、バフティアール・エッフエンディ (Bahtiar Effendy) がオハイオ大学に提出した博士論文で用いた用語を採用し、宗教テキストの字義通りの解釈に固執し、イスラムを政治的イデオロギーと使用とするものには「テキスト主義者 (skripturalis)」(“scripturalist” という用語自体は、ギアーツ (C. Geertz) も使用していたものである)、それに対して宗教テキストから本質的な意味を汲み取ろうとするものには「反テキスト主義者」もしくは「本質主義者 (kaum substantialis) と呼ぶことのできるテキスト主義者」という用語を用いている。リドルは、「メディア・ダッワ」が下

層の人々の側に立ち、彼らの敵である官僚、軍人、華人系企業家、外国人企業家(とくに西洋)などを批判する論調を掲げてきたことから、テキスト主義者たちが、スカルノ時代の国民党のようにポピュリスト構想を掲げているのかもしれないと分析し、少数の思想家たちからなる本質主義者たち(つまりリベラル派)の成功が、権威主義的な政権にあまりにも依存したものであったことから、より民主的な政治環境においては、テキスト主義者たちがおそらくより多くの政治力を有するだろうと指摘している。

他のイスラム諸国同様、インドネシアもまた、1970年代以降の世界的イスラム復興現象の影響を受け、1980年代から1990年代にかけて女性のスカーフ着用率が高まるなど顕著なイスラム復興現象が見られた。独立後のインドネシアにおけるイスラムと民主化の関係を政治的側面から詳細に分析した研究としてはロバート・ヘフナー (Robert Hefner) の研究⁽¹²⁾が注目される。ヘフナーの研究は、民族的宗教的アイデンティティーの高揚が、民主主義と市民の平和と両立可能なものなのか、という問いを主要なテーマにした研究で、スハルト政権終焉までを研究対象としたヘフナーは結論として、「インドネシアにおいては「国家統制主義者のイスラム (statist Islam)」は少数派の見解になっている」⁽¹³⁾と締めくくっている。

その他、短い論考ではあるが、アドナンによる研究も、インドネシアにおけるイスラム思想を分析する上で、重要な視点を提供しているものとして注目される⁽¹⁴⁾。アドナンは、独立以後のインドネシアにおける、イスラム国家化支持勢力とイスラム国家化反対勢力の間における対立関係を軸とする、政府、軍、政党、そしてイスラム大衆団体の関係性と駆け引きに注目し、独立後から1985年に大衆団体がパンチャシラ (建国五原則) を組織の唯一原則として受け入れるまでのプロセスを分析している。アドナンは、政府の政策に対する姿勢の違いからイスラム系グループを次の3つに分類している。すなわち①イスラムの世俗化の必要性を主張するヌルホリス (Nurcholish Majid)、グス・ドゥルに代表される「協調的グループ」、②イスラムを完全な文明としてとらえるナッシー

ル (M.Natsir) の近代主義者のイスラム観をもち、イスラムを個人的な問題だけに限定すべきではないと考えるが、ある程度国家の政治的意思に協調的であるとされるアミン・ライス (Amien Rais)、イマドゥッディン (M.Imaduddin)、ジャラルッディン・ラフマツ (Jalaluddin Rahmat)、エンダン・サイフッディン・アンソリ (Endang Saifuddin Anshari) ら「穏健派理想主義者」、そして③政治的現実を自由の代償として受け入れずに大衆を扇動するために激しい言葉を使うカーディル・ジャエラニ (A.Qadir Djaelani) やサヌシ (Ir.H.M.Sanus) ら「過激派理想主義者グループ」である。本稿で考察するリベラル派イスラム思想は、アドナンが「協調的グループ」と分類した人々の思想にあたる⁽¹⁵⁾。

日本人研究者による研究としては、インドネシアを代表するリベラル派イスラム知識人のグス・ドゥルについて、彼の生い立ちから思想について詳細に分析した小林寧子氏による論稿がある⁽¹⁶⁾。また見市建氏の『インドネシア—イスラム主義のゆくえ』⁽¹⁷⁾には、主に1998年以降、次々と生まれてきたイスラム主義思想をイデオロギーとする諸組織と、見市が「イスラム左派」「リベラル派イスラム」と呼ぶリベラル派思想をイデオロギーとする諸組織の動向についての最新の分析がある。

以上の先行研究を踏まえ、本稿では、まずインドネシアにおけるリベラル派イスラム思想の発展プロセスと主要な思想家の思想的特徴をおおまかにまとめる作業を行うが、その中では、リベラル派イスラム思想に関する研究の中で軽視されがちであった女性や非ムスリムの諸権利についての議論が、どのように現れてきたものであるのかについても明らかにしたい。そのことによって同国における宗教的寛容性とイスラムの関連がより明確になると考えるからである。そして最後にリベラル派イスラム思想に対する評価を変化させる要因となった近年のいくつかの重要な出来事にも触れながら、リベラル派を取り巻く状況を明らかにすることで、リベラル派イスラム思想が、同国のイスラム思想潮流全体の中でどのような位置を占めているのかを分析する。

第3章 1945年憲法第29条とイスラム

(1)第29条に保障される「宗教の自由」

インドネシアの国民の約88%はイスラム教徒であるが、同国はイスラムを国教とはせず、1945年憲法においては国民の「宗教の自由」を保障することを謳っている。2000年に憲法が修正される以前、同国の国是であるパンチャシラの第一原則である「唯一神の信仰」を詳細に定めたものとして、1945年憲法第29条⁽¹⁸⁾は、第1項「国家は唯一神の信仰に基づく。」、第2項「国家はすべての国民がそれぞれの宗教を信奉し、その宗教と信仰に従い教えを実践することの独立性を保障する」とされていた。そして2000年に修正されて以降、信仰の自由に関しては、人権についての第28条Eで、(1)「すべての者は自由に宗教を信奉し、それぞれの宗教に従い宗教儀礼を行う…。」(2)「すべての者は、それぞれの本心に従い、信条を確信し、考えと態度を表明する自由について権利をもつ。」と定められている⁽¹⁹⁾。また1999年の人権についての第39号法では、第22条1)「すべての者は、自由にそれぞれの宗教を信奉し、それぞれの宗教と信条に従い宗教儀礼を行う。」2)「国家はすべての者が、それぞれの宗教を信奉し、その宗教と信条に従い宗教儀礼を行う自由を保障する。」と定められている⁽²⁰⁾。

以上のように法律上は、「宗教の自由」が保障されているが、現実にはインドネシアにおいて信仰の自由が保障されているとは言いがたい。同国においては1978年以降、公認宗教は5つ(イスラム教、キリスト教カトリック、キリスト教プロテスタント、ヒンドゥー教、仏教)に限定され、無信仰は認められず、その5つの公認宗教のいずれかを住民登録証に記載し、婚姻も上記5つ宗教のいずれかに基づいて行わなければならない状況が続いてきた。グス・ドゥル政権下に上記の5つの宗教に儒教が加えられて以降、公認宗教は6つとされ、1967年以降制限されていた儒教の礼拝に対する制限も廃止された。それと同時に儒教に基づく祝祭日が国民の祝祭日に加えられ、儒教の祝祭日には中国式の装飾も街で見かけられるようになった。しかしながら、住民登録証に儒教と記載す

ることや儒教に基づく婚姻は未だ認められていない⁽²¹⁾他、宗教教育の問題も残っている。宗教問題に関し、2006年2月4日スシロ・バンバン・ユドヨノ大統領は、「インドネシアにおいて、国家によって公認された宗教とか、されていない宗教といった用語は信奉(dianut)されていない」として、国家の任務は保護とサービスを提供し、宗教施設の建設と保護を助けることだとするスピーチを行った。しかし実際には、インドネシアには儒教を含めて6つの宗教があると定めた1965年の大統領決定(PNPS1/1965)を踏襲する以上のものではなく、これまでの5つの公認宗教に儒教を加えただけで、それ以外の少数民族固有の宗教や、非イスラム的要素の濃い神秘主義教団などはアリラン・クプルチャヤアン(信仰潮流)として区分され、「宗教」とは認められていない⁽²²⁾。またイスラム宗派のうち異端とされるアフマディヤ派は1980年以降、MUIから禁止とするファトワーが出されている。したがって、実質的に、1945年憲法によって保障されている「宗教の自由」とは、政府が「宗教」として認めた宗教についての自由であり、実質的な信仰の自由とは程遠い実態となっている。

政府が公認宗教を定めた主要な目的は、共産主義者を取り締まることその他、純粋なイスラム教義とヒンドゥー・仏教的な要素をシンクレティックに混交させた教義を持つジャワ神秘主義教団〔ジャワ神秘主義はクジャウェン(kejawen)と呼ばれ、行政上はアリラン・クプルチャヤアン(信仰潮流:主にジャワ神秘主義を意味する)として扱われている〕などを取り締まることにあった⁽²³⁾。しかし、こうした国家による宗教分野での取り締まり政策は、共産主義やイスラム教とは無関係な少数民族固有の宗教のあり方にも大きな影響を与えてきた。スラウェシ島のバタック族や、カリマンタン島のダヤク族など民族固有の宗教を信奉してきた多くの少数民族は、教義的に全く異質なキリスト教やヒンドゥー教などに改宗することを強いられてきた。独立以後、学校教育の中に宗教教育が義務付けられてきた結果、先祖から受け継いできた伝統宗教を信奉していた民族においては、そうした伝統宗教やそれに基づく儀礼や慣行を受け継ぐことをやめた者も多い。

(2) 「宗教の自由」に関する二つの異なる解釈

ここではインドネシアにおける宗教問題を深刻にしている原因として、「宗教の自由」を規定する1945年憲法第29条に関して大きく異なる二つ解釈が存在していることを確認しておきたい。その二つの解釈とは、一つは宗教を個人の問題としてとらえイスラム主義を否定する立場からの解釈、そしてもう一つはインドネシア社会のイスラム化を目指す立場、すなわち、イスラム教徒にはイスラム法の遵守を義務付け、同国をイスラム国家にしようと望むイスラム主義者の立場からの解釈である。後者の中には、必ずしもインドネシアがイスラム国家化することを明確に望んでいるわけではないが、少なくともイスラム教徒には「正しい」イスラム法の遵守を義務付けることが望ましいとする立場も含まれる。以下は、それぞれの立場からの具体的な見解である。

まず、宗教を個人の問題としてとらえる立場に立つ人物として、インドネシアのリベラル派イスラム知識人を代表する人物で、グス・ドゥル政権下に宗教省研究開発庁長官から国家官房長官にも任命されたジョハン・エッフエンディ (Djohan Effendie) の見解を取り上げたい。彼は1992年に宗教省最高専門調査官 (Ahli Peneliti Utama) 就任演説原稿⁽²⁴⁾において、1965年に公布された「宗教の悪用、そして／あるいは冒瀆に関する第一号大統領決定」についてのスカルノ大統領による追加説明文書⁽²⁵⁾におけるスカルノ大統領 (当時) の言説、そして1978年第2号国民協議会 (MPR) 決定の説明におけるスハルト大統領 (当時) の言説などを引用しつつ、自らの見解を明らかにしている。ジョハンは1965年の第1号大統領決定の追加説明文書において、「インドネシアの国民によって信仰されている宗教は、イスラム教、キリスト教 (プロテスタント)、カトリック教、ヒンドゥー教、仏教、そして儒教である。……(略)……このことは他の宗教、例えば、ユダヤ教、ゾロアスター教、神道、道教がインドネシアで禁止されているということを意味しない。」⁽²⁶⁾とスカルノが発言していることを指摘し、1945年憲法第29条が保障する信仰の自由が、6つの宗教には限定されないものであったことを強調する。ジョハンはまた、「宗教は信仰の問題で

ある。そしていかなる現世的な権力も個人の心の信条に干渉する能力も権利もない。」という1978年第2号国民協議会 (MPR) 決定の説明におけるスハルトによる発言や、また別の機会における次のようなスハルトの発言も引用している。すなわち「私たちの国が信仰の自由と、それぞれの宗教と信仰に従って宗教儀礼⁽²⁷⁾を実践する自由を信奉しているということを自覚してもらいたい。この原則は、国家だけでなく私たちの社会における宗教関連機関によっても、規則そして指針となることが望ましい。私たちそれぞれが、個人的もしくは集団的に、あるいは機関として、さらには国家としても、それが信条、形態、そして宗教儀礼の実践、あるいは制度化 (pelembagaan) においても、特定の理解を強制する権利はもっていない。」という発言である。ジョハン・エッフエンディは、スカルノ、スハルトによるこれらの発言を根拠に、「この宗教の自由の原則は非常に明確であり、本来、国家がたった5つだけの宗教、すなわちイスラム教、キリスト教、カトリック教、ヒンドゥー教、そして仏教のみを認めていると考えることは憲法的に誤っている」とする見解を述べている⁽²⁸⁾。こうした解釈に立ち、リベラル派イスラム知識人は、現在インドネシアで禁止されている異教徒間の婚姻は許されるべきであり、アフマディヤ教団なども異端とされるべきではなく、さまざまな民族宗教の存在も認められるべきであると考え、彼らは何が「正しく」何が「誤っている」と決定できるのは人間ではなく、神だけだという立場に立つ。

次に、インドネシア社会のイスラム化を目指す立場からの解釈を確認しておきたい。こちらの立場からの解釈によれば、憲法第29条第2項の「国家はすべての国民がそれぞれの宗教を信奉し、その宗教と信仰に従い教えを実践することの独立性を保障する」という文言により、国家はイスラム教徒がイスラム法を遵守できる環境を整える義務を負う。こうした解釈の上で立てば、政府が1974年婚姻法において婚姻が宗教に基づくと定めた⁽²⁹⁾こと、また1989年に宗教裁判法を制定し、宗教裁判所の権限を引き上げたこと、そして1990年代にイスラム銀行、メッカ巡礼、ザカートなどに関して政府がイスラム教関連のさまざま

な制度を整備したことも、すべて憲法第29条に定める「宗教の自由」を保障する義務を国家が果たしたという文脈で捉えられる。全インドネシア・イスラム知識人協会（通称ICMI：イチュミ）の機関紙であるレプブリカ紙などにも、こうした論調が掲載されている⁽³⁰⁾。この立場からすると、イスラム教徒の女子生徒や女性公務員にスカーフの着用を義務付けたり、コーランの読み書きを義務付けたりする内容の地方条例を制定することも、憲法で保障されている権利を行使するものと解釈される。また「正しい」イスラム教義解釈に基づいて異教徒間の婚姻を禁止することや、アフマディヤ教団や逸脱したイスラム教義解釈などを取り締まることも国家としての当然の義務だと理解される。一般の信者が「誤った」教義によって翻弄されないよう環境を整えることが国家の義務であると解釈するからだ。

上記の二つの大きく異なる解釈は、常に平行線を辿ってきた。スカルノ政権下において国会が紛糾し、合議制による「指導される民主主義」へ移行することになったのも、1973年に民法に基づく婚姻法案が国会に提出された際に、イスラム勢力が激しく抵抗し国家的論争が巻き起こったのもすべて憲法第29条の解釈をめぐる対立が原因であった。1970年代半ばには、ヒンドゥー・ジャワの神秘主義信仰をもつ「名目的ムスリム」たちが、「宗教」の定義を拡大し、自らの信仰である「アリラン・クブルチャヤアン（信仰潮流）」を宗教に格上げするよう政府に働きかけたこともあった。スハルト大統領はそうした要請に対して同情的であったとされるが、最終的には「宗教」への格上げは実現されなかった⁽³¹⁾。1975年には、「信仰の自由」の定義をめぐる混乱を避けるため、政府はかつて初代副大統領を務めたハッタを責任者として、インドネシアの国是であるパンチャシラの解釈を公式化する第五委員会(Panitia Lima)を設置し、そこで公式化された解釈に基づいてP4（パー・ウンパット）と呼ばれる「パンチャシラ道徳教育」を行うための法案が1978年国会を通過した⁽³²⁾。そしてその後スハルト政権が崩壊する1998年までは、「信仰の自由」については政府によって公式化された解釈に従うこととなり、憲法の解釈（特にパンチャシラの第一原則で

ある「唯一神の信仰」を定めた第29条について)をめぐる対立が表面化することとはなかった。しかし1998年の政変により、パンチャシラを大衆団体の基礎とすることを義務付ける法律が撤廃され、政府によるパンチャシラの独占的解釈が白紙に戻されたため、近年再びその解釈をめぐる議論が巻き起こっている。

(3) 1945年憲法第29条と「ジャカルタ憲章」問題

現在インドネシアにおいては、上述のような不十分な「宗教の自由」の保障のあり方を問題とし、信仰の自由が真に保障されるよう行政手続などを改善すべきであるとする世俗主義に基づくリベラルな勢力と、イスラム教徒にイスラム法の実践を義務づけられるよう憲法を修正しようとするイスラム主義勢力が対立している状況がある。後者は、独立に先立つ1945年6月22日に起草されたジャカルタ憲章 (Piagam Jakarta) が1945年憲法の前文として採用される際に、同憲章から削除された七語からなる文言を1945年憲法の「宗教の自由」について定めた条文に追加し、「イスラム教徒にはイスラム法の実践を義務とする (dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya.)」⁽³³⁾ 唯一神の信仰」とすることを求めており、この問題は「ジャカルタ憲章」問題と呼ばれている。この問題はイスラム勢力の政治活動を厳しく規制していたスハルト政権下においては国会で議論されることはなかったが、1998年の政変後、再び議論され始めた。1999年の国会では早速「ジャカルタ憲章」から削除された七語を憲法に追加することが提案されたが、実現には至らなかった⁽³⁴⁾。しかし、後述するように地方自治の開始とともに近年イスラム法的ニュアンスをもつ地方条例が次々と制定されており、「ジャカルタ憲章」問題は決して過去の問題とはいえない状況となってきた。

イスラム教徒にイスラム法の実践を義務付ける文言を憲法に追加しようとする勢力は、現在国内各地でイスラム法的ニュアンスをもつ条例を制定するために中心的な役割を果たしている原理主義派の勢力に他ならず、宗教に関わる事柄は外交問題同様、原則として中央政府の所管することであるとされている⁽³⁵⁾

ために、地方自治体がイスラム法的ニュアンスをもつ条例を制定することには法的制約があり、憲法を改定することでこの障害を取り除こうという意図がある。国内各地でイスラム法的ニュアンスをもつ条例制定のために多くの準備委員会が結成されているが、中心メンバーには、政変以後、強いイスラム主義思考をもつ者たちによって各地で続々と結成された比較的小規模な組織のメンバーが含まれる。具体的には、インドネシア・ムジャヒディン協議会 (Majlis Mujahidin Indonesia。通称MMI：エム・エム・イー。以下MMIとする。) やインドネシア解放党 (Hizbut Tahrir Indonesia。通称HTI：ハー・テー・イー。以下HTIとする。) の外、ディスコや売春宿を襲撃したり、アフマディヤ教団の施設やキリスト教会などを襲撃したりしたことで有名なイスラム擁護戦線 (Front Pembela Islam。通称FPI：エフ・ペー・イー。以下FPIとする) なども、近年、イスラム法的ニュアンスをもつ地方条例の制定や、ジャカルタ憲章の七語からなる文言を憲法第29条の条文に追加することを活動の重要課題として掲げるに至っている⁽³⁶⁾。こうした勢力の中には、一般に穏健とみなされている同国の二大イスラム組織であるムハマディヤやNU組織内部の保守派勢力も含まれており、スハルト政権下では水面下に隠れていたイスラム大衆団体内部の保守派とリベラル派の間の対立が表面化してきつつある。

第4章 1960年代末以降のリベラル派思想の発展

(1)モダニストからネオ・モダニストへ

ージョハン・エッフェンディ、アフマッド・ワヒップ、
ヌルホリス・マジッド、ダワム・ラハルジョー

インドネシアでは、独立時にイスラム国家にできなかったことに不満を抱くイスラム主義勢力によるイスラム国家樹立運動 (ダフル・イスラム運動) が、1948年頃から、アチェ、西ジャワ、南スラウェシなどで展開され、1965年に国軍によって鎮圧されるまで続いた。イスラム主義運動の挫折を経験した同国で

は、やがてイスラムと国家の関係について新しいパラダイムをもつ必要性が一部のイスラム知識人たちの間で認識されるに至った。1960年代末から1970年代初頭にかけて、イスラム主義を否定し、政教分離の必要性を主張するリベラル派イスラム知識人がイスラム学生協会 (Himpunan Mahasiswa Islam。通称HMI：ハー・エム・イー。以下HMIとする。) 関係者から現れてきた⁽³⁷⁾。1967年末ごろには、すでにHMIの仲間内で「ジャカルタ憲章」(の七語からなる文言を1945年憲法に盛り込むこと) の実現を疑問視する声が聞かれるようになり、1968年にはHMIの中部ジャワ支部にいたジョハンとワヒップ⁽³⁸⁾ が、組織の幹部トレーニングの場でそうした声を上げ始めた。そのことでジョハンとワヒップは、「世俗的」で西洋的、インドネシア社会党 (PSI) とつながっているなどと批判され、ジョハンは1969年9月30日に、ワヒップは10月1日にHMIを脱退した。彼らは脱退する際に、1967年半ばから後に宗教大臣になるジョクジャカルタ国立イスラム大学のムクティ・アリ (Mukti Ali) 教授の自宅において、毎週金曜日の夜に行われ、彼らも参加していたイスラム理解の改革に関するディスカッション⁽³⁹⁾ における議論の内容を盛り込んだ文章を提出した。そしてその文章がHMIの多くのメンバーにも読まれ、1969年11月末、当時HMI会長であったヌルホリス (1939-2005) は彼ら二人に対し、彼らの考え方に賛同する旨の手紙を出し、1970年1月3日には「イスラム教徒の統合問題とイスラム思想改革の必要性」と題したペーパーを発表した⁽⁴⁰⁾。

ヌルホリスは、東ジャワ州、ポノロゴにある近代的プサントレン (イスラム寄宿塾) であるポンドック・ゴントル⁽⁴¹⁾ に学び、ジャカルタの国立イスラム大学 (IAIN) を卒業している。1966年から69年までHMIの会長を務め、1970年頃には『若きナッシール (Natsir)⁽⁴²⁾』の異名をとるほどムスリム知識人としての信頼を得ていた。彼は西洋嫌いとして知られていたが、1968年に2ヶ月アメリカに招待されて以降、それまで新しい宗教と見ていた人道主義の肯定的側面にも眼を向けるようになるなど変化が現れていたという。ヌルホリスの態度の変化は、保守派からの激しい批判を生み出した。

国家概念の「世俗化」の必要性を主張したヌルホリスは、しばしば「ネオ・モダニスト」と呼ばれ、彼が信奉するようなイスラム思想はネオ・モダニズム⁽⁴³⁾と呼ばれてきた。この用語は、パキスタン生まれで、イギリスで博士号を取得したイスラム学者、ファズルル・ラフマン (1919-1988) が最初に使用したもので、ヌルホリスはシカゴ大学に留学しラフマンのもとで1984年に博士号を取得した。しかし1970年当時のヌルホリスの思想的変化は、ラフマンによる思想的影響を受けたことによるものではなかった。ヌルホリスとその同志たちは、スカルノ時代にイスラム国家建設を目指して蜂起したダフル・イスラム運動の失敗を目の当たりにし、イスラム法とは一体何なのか、イスラム理解の何が間違っていたのかと真摯に問う中で、イスラムは歴史的な産物であり、明確な国家概念を持たないという認識に至り、改善できることは何か、模索することにしたという。すなわち、神聖民主主義を標榜するマウドゥディ (Maududi: パキスタンのイスラム主義政党ジャマーアテ・イスラーミーの指導者) の思想ではなく、「宗教は法学ではなく、経済であり歴史である」という新しい考え方を受け入れ、クルアーンに示される普遍的価値観を、多元的な現代社会に生かすことを目指した⁽⁴⁴⁾。

1960年代末から1970年代初頭にかけての時期が、インドネシアのイスラム思想界において、それまでのイスラム主義思想を否定する、合理主義的思考に基づくリベラルな思想潮流が新たに生まれてきた時期であったことから、この時期を同国の現代イスラム思想史上、一つの重要な思想的分岐点として位置づけることが可能である。この時期が思想的分岐点であったことは以下の出来事などからもうかがえる。

1981年に出版されたワヒップ (-1973) が残した日記によれば、1967年半ばのジョクジャカルタにおけるディスカッションでは、メンバーの一人がイスラム教義の源泉としてのクルアーンの位置づけを問題視し、それに関して議論が行われたとある。またジャカルタにおいても、1970年12月、近代主義イスラム運動の研究で博士号を取得したことで知られるデリアル・ヌール (Deliar Noer)

の自宅において隔週で開催されていたディスカッションの席で、ジャカルタの国立イスラム大学 (IAIN: 現在はUIN) 教授のハルン・ナスチオン (Harun Nasution) が、「クルアーンは完備しているか?」と題するペーパーを出し、「クルアーンは完備していないし、完備している必要もない」と結論付け、他のメンバーからも「完備していないことがまさにクルアーンの完璧さだ」という意見まで出たため、ランディ (H.M.Rasyidi) やデリアル・ヌールら保守派を怒らせるという事件が起こっている⁽⁴⁵⁾。ヌルホリスが1972年に、ジャカルタで「インドネシアのイスラム教徒の間における宗教理解を活性化する (“Menyegarkan Faham Keagamaan di Kalangan Umat Islam Indoensia.”)」と題するスピーチを一般聴衆向けに改めて行っていることも、新しい思想とそれに批判的な思想の間の対立が、当時大きな社会的関心事となっていたことを示している。

上記のエピソードからは、同国の現代イスラム思想史にこうした新たな動きが生み出される中で、ジャカルタやジョクジャカルタにおけるディスカッション・グループで自由に議論ができる雰囲気を作り出したハルン・ナスチオンやムクティ・アリなど、より古い世代のリベラル派知識人たちが重要な役割を果たしたこと、そしてそこに思想的系譜が存在していたことも看取される。

ヌルホリスは、シカゴ大学で博士号を取得した後、1985年からジャカルタの国立イスラム大学で教鞭をとり始め、大学教育やフォーラムなどを通じてイスラムに関するリベラルな言説が語られうる空間を作り出してきた。また彼は1986年にパラマディナ財団を、そして1994年にパラマディナ大学を設立し、自らが信じるイスラム思想を社会に普及させることに努めた。パラマディナによって出版されてきた多くの出版物は、同国のイスラム思想界にリベラルな潮流を生み出す上で重要な役割を果たしたと考えられる。HMI指導者として、1970年代初頭にイスラム思想改革を掲げるスピーチを行い、インドネシアに新たなイスラム思想潮流の源流を生み出す原動力となったヌルホリスは、保守派からの批判を浴び続けながらも、2005年にこの世を去るまで、一貫してリベラルな言説の普及に尽力し、晩年には「民族の師 (guru bangsa)」と称えられた。

しかしその一方で「異教徒も天国に入ることができる」「イスラムはハイブリッドな宗教だ」「異教徒との結婚は許されるべき」といったヌルホリスのリベラルな見解が、保守派から激しい怒りを買っていることも事実である。特に2003年にパラマディナから出版された『宗教横断的法学：包含的一多元的社会を建設する』⁽⁴⁶⁾は、そうしたヌルホリスの思想が明確に示されている内容となっており、原理主義派を怒らせた。同書は、法学が宗教間の関係をどのように再構築するか、マイノリティーの権利、宗教の名の下に行われる暴力、市民権の概念に法学がどのように向き合うかといった人道的な問題に対処するためには、法学に関連する古典的(宗教)テキストをその時代の文脈と精神において読み、テキストの裏に隠された利害とイデオロギーを見るために、批判的、脱構築的に読むことが必要であると主張するとともに、倫理レベル、哲学レベルの改革が必要だとしている。そして宗教横断的法学にとっての信仰の基礎について、「真理の多様性を考慮しつつ、多元的神学の基礎を発展させること」、「(神によって)教えられた宗教とは、包含的でフィットリ(生まれたままの無垢な状態)の宗教としての純正さ(kehanifan)とムスリムであることは、どの宗教であろうと中心部分を示す」、「すべての宗教の教えは“神に身を委ねること”」などを挙げ、異教徒との婚姻を禁止する法学的根拠がないことなどを明らかにしている。

同書の内容を、「正しい」イスラム教義から逸脱していると判断したMMIは、パラマディナ側に公開討論会を要請した。2004年1月15日にジャカルタの国立イスラム大学で開催された公開討論会の内容は、MMIによって一方的にVCDに編集され、書店や露天商などで大量に販売されている他、『宗教横断的法学に対する全面訂正：包含主義一多元主義的法学の嘘を暴露する』というタイトルの反駁本として出版されている。ヌルホリス自身は、健康上の理由で公開討論会に出席せず、共著者のカウサル・アズハリ・ヌル(Kautsar Azhari Noer)とズハイリ・ミスラウィ(Zuhairi Misrawi)がパラマディナ側の代表として出席した。そのことについて、MMIの指導者であるファウザン・アル・アンソリ(Fauzan Al-Anshari)は残念だと『シルア(Syir'ah)誌』(2004年2月号, p.14)の

インタビューに語っている。MMI側は、パラマディナの思想は実際のところヌルホリスの思想だと考えていたからである。

(2)リベラル派宗教大臣による改革

①イスラム教育改革

1960年代末からのインドネシアにおけるイスラム思想変化に大きな影響を与えたジャカルタやジョクジャカルタのディスカッション・グループの主催者であったハルン・ナスチオンやムクティ・アリは、カナダのマックギル大学に留学した経験をもち、中東の伝統に基づくイスラム学と、西洋の伝統に基づくその両方を修めたイスラム知識人を生み出す必要があるという認識を共有していた。そしてムクティ・アリは宗教大臣として、そしてハルン・ナスチオンはジャカルタの国立イスラム大学学長として、その後インドネシアのイスラム教育改革を推進したことで知られる。ムクティ・アリは、1971年から1978年まで宗教大臣となり、まずマドラサとプサントレンの教育改革に着手した。具体的には、1975年に、マドラサと呼ばれる宗教学校のカリキュラムの70%を一般科目、30%をイスラム教関連科目(1994年以降は、一般科目80%、イスラム教関連科目20%と定められている⁽⁴⁷⁾)とする政府のカリキュラムを定め、私立学校にもそれを遵守させることで、普通科の学校から宗教学校への進学、またその逆の進学を可能とし、二元的な教育制度の解消へ向けた大改革を行った。プサントレンと呼ばれるイスラム寄宿学校も、普通科への転校や進学を可能とするため、政府が定めるマドラサのカリキュラムに従うようになり、その後プサントレンの敷地内には、複数のマドラサが設立されるようになった。また現在ではプサントレンの敷地内に、普通科の学校や、国立の学校が設けられる例もみられ、同国のイスラム教育の現場はムクティ・アリの政策以降、大きな変化を遂げている。こうした現在インドネシアにおけるイスラム学校の教育内容を、他の多くのイスラム諸国におけるイスラム学校(マドラサ)のカリキュラムがほとんど宗教科目からなっていることと比較するならば、その改革がいかに特殊なもので

あったかがわかる。もっとも、こうしたイスラム教育機関における宗教科目の削減は、その当然の結果として生徒たちのアラビア語能力の低下を招くもので、そのことが中東留学への障害となってしまった状況を改善するため、1988年、当時の宗教大臣ムナウィル・シャザリは、マドラサにおける宗教教育を増やすプロジェクトも開始している。それは国立高等マドラサ (MAN: 高校レベルのマドラサ) 特別プログラムとして、カリキュラムの70%を宗教教育、残り30%を普通教育にした国立高等マドラサの設立であった。初年度は5校、次年度にも5校、そして1991年には110校となっており⁽⁴⁸⁾、現在ではさらにその数が増えていると予測される。

ムクティ・アリは、イスラム系の初等・中等教育機関における教育改革のみならず、高等教育機関におけるイスラム教育の改革も行った。それは国立イスラム大学の大学院生や卒業生、そして中東で学部を終えた学生を、カナダのマックギル大学やオランダのライデン大学など欧米の大学院に留学させるプログラムを推進するという改革であった⁽⁴⁹⁾。その後、さまざまな理由よりそのプロジェクトはしばらく停止したが、このプロジェクトは、ムナウィル・シャザリ宗教大臣の時代 (1985-1995) に引きつがれ、ムナウィルの大切な「ペット・プロジェクト」としてより大々的に再開されたという。1985年から95年までの10年間に225人の学生が欧米の大学院へ留学し、1993年までにそのうちの12人が博士号を、67人が修士号を取得して帰国している。このプロジェクトは、後任のタルミズィ・ターヘル (Tarmizi Taher) にも引き継がれ、留学を終えて帰国した多くの人材は、国立インドネシア大学で要職についており、中東へ留学して保守的な思想をもつ教授陣⁽⁵⁰⁾も多い国立イスラム大学内部において、その教育内容に少なからぬ影響を与えていると考えられる。

実際、国立イスラム大学においてリベラル派の教授陣が要職を占めていることについて、原理主義派は危険視し、ハルン・ナスチオンによる合理主義的で主流から逸脱した「変な (nyeleneh)」な思想に基づくイスラム教育の結果生まれたとされる、国立イスラム大学関係者のさまざまな「逸脱した」思想や発言

をかき集め、『国立イスラム大学に背教行為が存在している (Ada Pemurtadan di IAIN)』⁽⁵¹⁾にまとめ、書籍とVCDを出版している。その批判の中で原理主義派は、「ムータジラ派の思想にヒントをえた合理主義思想」の持ち主であるハルン・ナスチオンこそが国立イスラム大学にリベラル派の思想を持ち込んだ最初の人物であると非難し、それがヌルホリスの世俗化構想へとつながったとする見方を示している⁽⁵²⁾。現在ジャカルタ、ジョクジャカルタなどいくつかの国立イスラム大学は、総合大学へと衣替えしつつあるが、その中で、女子学生に対してスカーフを義務付けていることに対する批判が生まれ、2002年5月24日には、「スカーフ Yes or No: ジャカルタの国立大学におけるスカーフ義務付け問題」と題する公開ダイアログが開催されている。特に比較宗教学部にはリベラルな思想をもつ教授陣がかなりいるとみられ、クルアーンなど宗教テキストそのものは神聖なものではないことを教えるために「アッラー」と書いた紙を学生の前で踏みつけるパフォーマンスを行なったために処分を受けた教員や、入学生の歓迎会の催しの中で「アッラーフ・アクバル (アッラーは偉大なり)」「アンジンフ・アクバル (お犬様は偉大なり)」、「ようこそ神様から自由なこのアリーナ」と挨拶した比較宗教学部の学生の話などがマスメディアでも取りざたされ、原理主義派は“*Institute Agama Islam Indonesia*”の略語であるIAIN (国立イスラム大学) を「*Ingkar Allah Ingkar Nabi* (アッラーを否定し、預言者を否定する)」の略語だと痛烈に非難している。

②ムナウィル・シャザリの『イスラム法の再現実化構想』

10年間宗教大臣を務めたムナウィルは、1985年初めごろから「イスラム法の再現実化 (reaktualisasi) 構想」を提唱したことで有名である。ムナウィルが「イスラム法の再現実化」を必要だと考え始める契機となったのは、次の二つの事柄についての問題意識だったという。一つは銀行の金利、そしてもう一つは遺産相続である⁽⁵³⁾。

イスラムでは高利 (リバー) はハラム (イスラム法上合法でない) とされる

が、何が高利にあたるのかに関しては、ウラマーの間で論争が続いている。そして銀行の金利は一般的にはリバー（高利）であると考えられてはいるものの、緊急事態 (dharurat) を理由に認められている。しかしそれが許される範囲は、本来、雌牛章、第173節の「だが故意に違反せず、また法を越えず必要に迫られた場合は罪にはならない⁽⁵⁴⁾。」にあるように、「故意に違反しない場合」である。そこでムナウィルは、現在の銀行預金の金利を緊急事態という理由で認めることに不自然さを感じた。

また遺産相続に関しては、婦人章、第11節⁽⁵⁵⁾に、男児は女児の二人分と同額の遺産を相続することが明記されている。しかし、ムナウィルは宗教大臣として、同国の中でもイスラム色が強いとされる南スラウェシや南カリマンタンでも「イスラム法」からの逸脱が多くあるとの報告を受けた。当時宗教裁判所でイスラム相続法 (faraidl) に基づく相続ファトワーが出されても、それに従わず、イスラム法以外の制度の適用を求めて国立裁判所を訪ねることが頻繁に起きていた⁽⁵⁶⁾。そして現実には、少なからぬウラマーたちも含め、イスラム法に反しない形で、男女平等に財産を分割できるよう、生前贈与という形をとることが広く行なわれていると知るに至り、ムナウィルは次のように考えたという。「イスラム相続法からの逸脱を、私たちがイスラム信仰の浅さによってもたらされているとは限らず、私たちの社会構造や文化によって、イスラム相続法の完全な実施が平等の精神によってあまりうまく受け入れられないと考えられるなら、クルアーンに明確に示されている決定事項を修正し適応させることは許されるであろうか。」ムナウィルは、雌牛章第106節の章句「われは（啓示の）どの節を取り消しても、また忘れさせても、それに優るか、またはそれと同様のものを授ける。アッラーは凡てのことに全能であられることを知らないのか。」についてのイブン・カシル (Ibn Katsir)、アフマッド・ムスタファ・アルマラギ (Ahmad Musthafa al-Maraghi)、ムハンマド・ラシッド・リダ (Muhammad Rasyid Ridha)、サイイド・クトゥブ (Sayyid Qutb) などの解釈書を根拠としながら、信仰に直接関わる問題ではなく、社会に関わる問題につ

いては、より合理的な思考を活用する余地があると考えた⁽⁵⁷⁾。

(3) 「ファズルル・ラフマンの弟子」：シャフィイ・マアリフ

ヌルホリスと同時期にシカゴ大学のラフマンのもとでイスラム学を学び博士号を取得した人物に、1998年から2005年までムハマディヤ会長を務めたシャフィイ・マアリフ (1935年西スマトラ生まれ) がいる。ヌルホリスと異なり、シャフィイの場合は、ラフマンの講義を受けたことでイスラム国家についての考え方が変化したことからラフマンの弟子と言われている。シャフィイは、1979年から4年余り、ラフマンに師事した。留学した当初の1979年には、「ラフマン先生、あなたのイスラムについての知識の4分の1を下さい。私はインドネシアをイスラム国家に変えます。」と言ったくらいに、40歳をすぎてもまだマウドウディを尊敬し、イスラム国家建国の夢を思い描いていたという⁽⁵⁸⁾。しかし、古典イスラム研究、現代イスラム思想はもちろん、イスラムについてのオリエンタリストによる研究もマスターしていたラフマンの元で数ヶ月学ぼうちに、彼の考え方は根本的に変化した。そしてシャフィイは自伝の中で、上述のような文章を口に出すようであれば、「まだ熱意に満ち溢れてはいるが、深き熟考に欠ける『原理主義』の小舟の中にいることを意味する」と述べている⁽⁵⁹⁾。

シャフィイは、イスラムの政治理論について以下のような見方をしている。「帝国主義的、そして王朝的な環境の中で創造されたイスラムの政治理論は、取り壊される必要がある。この取り壊しをすることなしには、イスラムはさまざまな利害と非道徳的な政治的陰謀の生贄になってしまうだろう。賢明にでもなく批判的にでもなく理想化された過去の時代の殻に閉じこもるようであってはならない。」⁽⁶⁰⁾ カリフ制度を再建しようとする一部のイスラム運動については、「エネルギー、思考、そして資金を費やすだけである。結果はもう推測できる：残忍で干からびた世俗主義文明に取って代わる威厳に満ちたイスラム文明を打ち立てることの失敗である。」とする。そして民主主義については、民主的政治制度を支持するが、イスラム教徒が拒否する理由がなくなるよう、この制

度の世俗的諸側面を排除することが可能だと考える。彼はその具体的な事例として、賭博について言及している。彼によれば、合議の制度においては、非常に緊急を要する状況にある場合を除いては、いかなる理由をもってしても犯してはならない宗教的規定があるという考えに立ち、たとえ議員の50%以上の賛成があったとしても賭博は許されないとする。豚肉についても、生命を維持するためにどうしても食べなければならない状況では食べても良いが、通常の状態では豚肉を食べることは、たとえ議会がそれを許したとしても絶対的にハラムであるという⁽⁶¹⁾。

(4)ネオ・トラディショナリスト：アブドゥルラフマン・ワヒド
—プサントレン改革：近代派と伝統派のコラボレーション—

イスラム国家を否定し、宗教テキストを時代にに応じて柔軟に解釈しようとする思想改革の動きは、やがて伝統派イスラム組織であるNU関係者の間で発展をみせることとなるが、そこで重要な役割を果たしたのが、後に第4代インドネシア大統領 (1991–2001) となったグス・ドゥルである。彼はNUの創設者を祖父に、宗教大臣を父に持ちながら、カトリック系の高等学校を卒業している⁽⁶²⁾。高校卒業後、プサントレン教育を受け、1964年から1970年までエジプトとイラクに留学した経験をもつグス・ドゥルは、1980年代に「イスラムのプリブミ化構想 (Gagasan Pribumisasi Islam)⁽⁶³⁾」を提唱して以来、リベラル派知識人として著名であるが、青年時代からリベラルだったわけではない。1950年代には、グス・ドゥルもまた当時の同世代の多くの若者たちと同様、原理主義的なムスリム同胞団の思想に惹かれていたという⁽⁶⁴⁾。そして中東留学中の1960年代にはアラブの民族主義と社会主義に深い関心を抱いたという。しかし1970年代にインドネシアに帰国し、インドネシアにおけるイスラムの新たなダイナミズムを目の当たりにし、彼のイスラム観は大きく変化した。彼は、さまざまな非宗教的イデオロギー、あるいは他の諸宗教の見方からも互いに学びあうことのできる生き方としてイスラムを捉えた。イスラム国家を否定し、イスラム

の普遍的メッセージを現代社会に生かしていくことを理想とする立場に立つグス・ドゥルは、自分はネオ・モダニストではなく、ネオ・トラディショナリストだという。前者との違いは、後者の思想があくまでもイスラムの伝統に根ざしたものだという点である。伝統派のイスラム法改革の手法は、後述するように、クルアーンとハディース (預言者ムハンマドの言行録) 以外に、キタブ・クニンと呼ばれる古典的な宗教テキスト (四大法学派に属するイスラム学者や、インドネシア国内イスラム学者がアラビア語で書き残したものを)、批判的に検証し、再解釈するというものである。

1971年、中東留学から帰国したばかりのグス・ドゥルは、プサントレンを中心とした地域開発プログラムに関わるよう、同年設立されたNGO、LP3ES (Lembaga penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi Sosial: 経済&社会に関する研究・教育・広報機関) のダワム・ラハルジョから誘いを受け、プサントレンを通じた地域社会のエンパワーメント活動に取り組み、NUの若手たちの間に大きな思想的変化をもたらした。このプログラムは、LP3ESとの協力の下に開始されたもので、設立当初からプサントレンを通じた社会開発に関心をもっていたLP3ESは、1973年からプサントレンに対する調査を開始し、開発プログラムを開始した⁽⁶⁵⁾。開発プログラムの内容は、プサントレンの生徒と村の若者たちからなるワーキング・グループの結成と、伝統的イスラム教育の改革の拠点としてNUの創設者キヤイ・ハシム・アシュアリが設立した東ジャワ、ジョンバンのプサントレン・トゥブイルン (Pesantren Tebuireng)⁽⁶⁶⁾におけるプサントレン・データ・センターの設置の二つからなっていた。1975年から中部ジャワ、マグランのプサントレン・パベラン (Pesantren Pabelan) を拠点に、各地のプサントレンから有能な生徒たちを集め、プサントレンを通じた地域開発の担い手を育てるためのトレーニングが開始された。プサントレン・パベランが拠点として選択された理由は、近代主義のポンドック・ゴントル出身のハمام・ジャッファルが設立したプサントレンであったこと、そしてプサントレンの周囲に柵がなく、地域社会との共同開発に適していたというも

のだった。約3週間からなるトレーニング・プログラムは、参加型を重視したもので、ヌルホリスの親友であったウトモ・ダナンジャヤ（現在パラマディナ大学の学長）がファシリテーター（進行役）を務め、参加型コミュニケーションの手法を用いて参加者たちは実践に役立つさまざまな実技、開発対象地域についてのリサーチ方法、開発プログラムの作成方法などについての実践的トレーニングを受けた。さらにこうした実践的トレーニングだけでなく、グス・ドゥル、ダワム・ラハルジョら、ヌルホリス・マジッド、ジョハン・エッフエンディといったリベラル派のイスラム知識人らによる宗教と社会開発についてのさまざまな講座、そして社会学者のアリフ・ブディマン、弁護士のアドナン・ブユン・ナスチオン、文化人のレンドラやウマル・カヤムなど、各界の著名人を講師陣として、参加者たちの視野を広げるために質の高い講座が多く開催されていたことも同開発プログラムの大きな特徴であった。このトレーニング・プログラムは、1977年から各地のプサントレンで本格的に開始され、トレーニングを受けたメンバーたちは、各自のプサントレンに戻り、トレーニングで学んだ内容を実践していった。

ダワム・ラハルジョらLP3ESの近代派知識人と、プサントレンに強い影響力をもつ伝統派のグス・ドゥルのコラボレーションによるプサントレンを通じた地域社会開発プログラムは、プサントレン関係者の意識改革を促し、その後のプサントレン経営のあり方に非常にポジティブな影響を与えたとトレーニングの進行役を務めたウトモ・ダナンジャヤやプログラムの運営に直接かかわったマシュクル・マスキップ（NU傘下の研究機関であるLakpesdam NU⁽⁶⁷⁾の所長）らは評価している。こうしたプサントレンを通じた地域開発プロジェクトによって、現在ではプサントレンの敷地内に病院やBPR（Bank Perkreditan Rakyat：民衆クレジット銀行）などを経営するところも現れるなど、イスラム教育以外の分野でもプサントレンにさまざまな変化をもたらしている。このようにプサントレンを通じた地域開発プログラムは(2)で触れた、政府によるイスラム教育改革政策とあいまって、伝統派の中にもリベラル派知識人を生み出す

土台を形成していったと考えられる。現在ジャカルタの国立イスラム大学学長コマルディン・ヒダヤットは、プサントレン・パペランの出身である。

当時LP3ESのプログラム責任者を務めていたムハマディヤのリベラル派知識人ダワム・ラハルジョは、自らのことを、ネオ・モダニストではなく「変革者(transformis)」と呼ぶ。そして、インドネシアのイスラムによる「解放の神学」への適応として、「『変革者』法学派(madzhab 'transformis')」という用語を使用している⁽⁶⁸⁾。ダワムは近代派ムハマディヤのメンバーであるが、「解放の神学」のモデルは、LP3ESの役割を引き継いだ(5)のP3M（Pusat Pengembangan Pesantren & Masyarakat:プサントレン&社会開発協会）にも継承されている。

(5)ジェンダー問題への取り組み

—マスダル・マスウディ、フセイン・ムハンマド—

①P3Mのマスダル・マスウディ (Masdar Mas'udi)

(4)で触れたLP3ESとプサントレンの協力によって、農村部にプサントレンを拠点とする組織的なインフラが整備され、プサントレン同士のネットワークも構築されてきたところで、LP3ESがそれまでに果たしてきた役割は、1983年に新たに設立されたNGO、P3Mに引き継がれた。P3Mはイデオロギー的にも方法論的にもLP3ESのそれを継承している⁽⁶⁹⁾。P3Mのメンバーたち、とりわけ、ユスフ・ハシム (K.H.M.Yusuf Hasyim)、ハサン (M.N.Hasan)、ムスリム・アブドゥルラフマン (Moeslim Abdurrahman)、そしてマンスル・ファキ (Mansour Fakih) からも先述のダワムと同様、解放の神学の開発モデルに関心をよせ、明確な形で同組織の活動プログラムにおいて解放の神学にヒントをえた開発モデルを使用していたとみられる⁽⁷⁰⁾。P3Mは2003年から、その名も「解放主義者イスラム・ネットワーク (Jaringan Islam Emansipatris)」というサイトを運営している。ちなみにこのサイトのコーディネーターは、先述のパラマディナから出版された『宗教横断的法学』の共著者の一人ズハイリ・ミスラウィであり、組織を超えてこれらリベラル派の組織の間には思想的共通項があり、リベラル派知

識人のネットワークが存在していることがわかる。彼らは、貧困者による貧困者の名における強い社会行動に対して社会的に神学的正当性を与えることで宗教が解放する役割を果たすというカトリックの解放の神学に影響を受けているが、当然のことながらその神学はイスラム的なものである。もっともイスラムにはもともと解放の神学に近いものとしてジハードの概念があり、ムスリム・アブドゥルラフマンはジハード概念から距離を置こうと努力はしているが、両者を互いに区別して定義することは困難であるとブル (Bull) は指摘する⁽⁷¹⁾。しかし、P3Mの思想的立場はイスラム教義を現代的文脈で合理的に解釈するものであり、彼らの解放の神学のモデルは、過激主義者らのジハード概念とは大きく異なることだけは確かである。

NU幹部であるとともに、このP3Mの所長を務めてきたマスダルは、現代の国民国家の枠組みにおいては税金とザカートは統合されうる、すなわち政府に税金を払えばザカートを払ったことと同じだと解釈できるとする言説⁽⁷²⁾や、メッカ巡礼の時期は一年に必ずしも一回でなければならない理由はない、といった言説で物議をかもした人物として知られ、後述するように、NU内部の原理主義派からは敵対視されている。しかし、四大法学派のいずれかの見解を認めるNUにおいては、近代派のムハマディヤと比較した場合、ウラマーの見解の多様性に対して相対的に寛容であるという特徴がある。これに対し、ムハマディヤにおいては、四大法学派の見解に従うことはタクリード (盲従) であるとして避けられ、クルアーンとハディースに基づく「純粋で正しい」教義をイジュティハード (まだ法的判断が明らかでないか事柄についてイスラム学者が賢明に法的見解を出す努力をすること) によって求めるため、ウラマーの見解の多様性に対して不寛容である傾向をもつ。こうした違いが、現在リベラル派イスラム知識人が、どちらかといえばムハマディヤ関係者よりもNU関係者に多いことの背景となっているといえる。

マスダルは、1990年代にイスラムにおけるジェンダーの問題を論じ始めたパイオニア的存在として重要な役割を果たしたことで注目される。1970年代、80

年代においては、フェミニズムという用語自体、あまりにも西洋的で避けられるべき概念であるとされる雰囲気社会全体にあった⁽⁷³⁾ こともあり、リベラル派知識人らも、女性に関する議論にはまだまだ無関心であったが、マスダルが1993年頃からイスラム教義をジェンダーの視点から検証する取り組みを開始したことで、その後大きな変化が起こった。この時期にマスダルがジェンダー問題への取り組みを開始した背景には、国際的なフェミニズム運動の進展や、1994年にカイロにおいて世界人口会議の開催が予定され、イスラム社会においても墮胎や中絶について本格的に議論する必要が生まれたこと、そして海外からの資金援助団体が、女性のリプロダクティブ・ヘルスに関するプログラムを積極的に進める方針をもっていた⁽⁷⁴⁾ ことなどがあつた。

P3Mは1995年からイスラムと女性の性と生殖の問題を扱うタブロイド誌『Sehat (健康)』を隔月で発刊し始め、プサントレン関係者たち (一般的にキヤイの代理やキヤイの妻であるニヤイの代理が出席した) を集めて座談会を行い、プサントレン関係者の関心を高めるための活動を開始した。こうした活動は、1990年代初めからNU内部の法学議論メカニズムがより現代社会の問題に対応するように変化していく時期と重なっていたこともあり⁽⁷⁵⁾、1990年代末頃からイスラムとジェンダーに関して革新的な言説を生み出す原動力となった。1999年-2000年頃のSehat誌の表紙には、「女性の婚資概念の再定義」「マフラム (男性親族) としての政府⁽⁷⁶⁾」「墮胎についてのイスラムの見方」「女性、イスラム、そして人権」「伝統と文化における女性に対する差別」「ホモセクシュアルに関する議論」「一時婚」などのタイトルが掲げられ、従来の保守的議論ではない、リベラルな議論が繰り広げられている。マスダルがプサントレン関係者を集めて定期的に行った座談会の内容は『イスラムと女性の性と生殖の諸権利⁽⁷⁷⁾』として出版され、同書はその後マレーシアの数少ないリベラル派NGOの一つ、シスターズ・イン・イスラム (Sisters in Islam) によって英訳本が出版されている。

2000年以降は、女性の人権問題に敏感であると女性活動家たちから期待され

ていたマスダル自身が第二夫人を娶ったために、P3Mの女性部門の活動を支えていた女性活動家たちがP3Mを離れ、新たなNGOとしてラヒマ (Rahima) を設立し活動を継承している。イスラムにおける女性の諸権利を第一線で論じてきたリベラル派のマスダルが一夫多妻の実践者となってしまったことで女性問題の議論から遠ざかってしまったという事例は、リベラル派知識人の思想が一樣ではないことと、一夫多妻問題が女性運動のアキレス腱となっていることを示している。一夫多妻の実践者となったことが保守派から歓迎されたためかどうかは知る由もないが、後述するように、2004年11月に開催されたNUの全国大会ではリベラル派を幹部から一斉に排除された中、マスダルは例外的に幹部に残っている。しかしながらNU内部の原理主義派からは依然敵対視されていることは明らかだ。2004年2月、P3M会長でもあり、NU幹部役員の宗務部説教師 (Katib Syuriyah PBNU) でもあったマスダルは、カイロでP3Mの「解放主義者イスラム・プログラム (Program Islam Emansipatoris)」主催の「教育と解放主義者イスラム諸問題討議フォーラム (Bahsul Masail)」に出席しスピーチをする予定になっていたが、エジプトのPPMI (Persatuan Pelajar Mahasiswa Indoensia: インドネシア留学生協会) 会長リムラ・ザイヌッディン (Limra Zainuddin) から催しを取りやめなければ殺すと脅しを受け、マスダルは催しへの出席を断念し、大使館の保護を受け帰国するという事件も起きている⁽⁷⁸⁾。

②「キヤイ・ジェンダー」フセイン・ムハンマド (Husein Muhammad)

先述のP3Mの女性問題研究部門が独立する形で設立されたNGO、ラヒマでは、中部ジャワ、チレボンにプサントレンを主宰しているフセイン・ムハンマドが会長を務めている。

フセインは、マスダルが一夫多妻の実践者となり女性問題についての発言権を失って以後、現在インドネシアにおいてイスラムのジェンダー問題に関する第一人者とみなされ、「キヤイ・ジェンダー」と呼ばれている人物だ。フセインは、かつては保守的であったが、なぜイスラム社会が多くの問題を抱えている

のか、何かが間違っている、いかにより平等主義的で公益性があり公正な社会を実現できるのかと悩んでいたところで、マスダルや(6)で触れるウリル・アブサル・アブダッラ (Ulil Abshar Abdalla) などと出会い、ジェンダー問題に関する座談会などに参加する中で、より合理主義的で、経験主義的な事柄も受け入れられるようになっていったという⁽⁷⁹⁾。フセインもまた、イスラム国家を否定し、イスラムの法制化に反対し、異教徒間の婚姻も合法であると認めるなど、他の多くのリベラル派知識人と共通する見解をもっているが、その方法論は近代派とは大きく異なる。彼もグス・ドゥルと同様、自らをネオ・トラディショナリストと呼び、クルアーン、ハディースの他、四大法学派のウラマーたちが書き記した豊富なイスラムの古典テキストに依拠しつつ、彼がイスラム教義の普遍的価値観であると信じるころの自由、平等、公正、博愛、公益性などを原則として、現代の文脈でそれらのテキストを批判的に検証しながら議論を展開するという点が特徴である。こうした手法は四大法学派の法学書などに依拠することをタクリード (盲従) であるとして避け、クルアーンとハディースのみを重視する近代派の性格を受け継ぐ近代派リベラル派知識人は使用することがないものである。フセインは、ハナフィー派においては、女性が洗濯などの仕事をする際に腕を出すことを認めていることや、多くのハディースの分析結果を根拠として示しながら、顔と手首から先しか見せてはいけないとするクルアーンにある教義は絶対ではないとし、スカーフを着用することも義務ではないと考える。また奴隷制がクルアーンで認められていることを理由に、現在まで奴隷制を存続させることをイスラムが奨励していないのと同様、一夫多妻婚についてもイスラムは存続させることを奨励していないと考える。

フセインは、ジャワのプサントレンで、夫と妻の権利と役割についてのイスラム教義を教えるために、現在に至るまで広く使用されている古典的な宗教テキスト⁽⁸⁰⁾が、夫に対する妻の従順をほとんど絶対的なものと位置づけている⁽⁸¹⁾ことを問題視し、同宗教テキストをジェンダー平等の視点から批判的に再解釈する作業を行ったことでも注目される。フセインは、「キタブ・クニン研

究フォーラム (Forum Kajian Kitab Kuning)」の中心メンバーとして同作業にかかわり、その成果はインドネシア語とアラビア語で出版されている。

リベラル派知識人の見解は、保守的なテキスト主義者には「奇妙」にしか映らず、リベラル派イスラムの教義的源泉は、本当のところイスラムのそれではなく、西洋リベラリズムのそれではないのかと否定されがちであるが、フセインの場合には、イスラムの古典的テキストを縦横無尽に活用して議論を行うため、保守派にとっては正面から論破するのがもっとも困難な相手となっている。

フセインの思想的源泉がいかにもイスラムの伝統に基づくものであるかは、通常の定義とは全く異なる彼独自の定義によって、自身のことを「原理主義者」「サラフィー主義者」であると主張していることにも示されている。通常、「原理主義者」「サラフィー主義者⁽⁸²⁾」は極端なテキスト主義者を示す用語であるが、フセインは、かつて「シルア(Syir'ah)」誌に掲載された論考の中で、自らを“ウスーリー (ushuli) “(アラビア語で「源」「基礎」「原則」などを意味する言葉で、通常はクルアーンとハディースを字義通りに解釈する「原理主義者」の意味で使用される)と呼んだ。フセインにとって、ウスーリーは「イスラムの原則に従う者」を意味し、そのイスラムの原則とは、普遍的な人道主義的価値観であるという。また自らを「サラフィー主義者」であると主張するフセインは、サラフィー世代を「イスラム史の中で、もっとも創造的で、ダイナミックで、対話的で、多元的で、包含的であった」と認識しており、「この時代にこそ学問が発展しイスラムの偉大な文明が生み出され、西洋の発展への架け橋となった」時代だったと捉えている⁽⁸³⁾。

(6)リベラル派イスラム・ネットワーク(JIL)とウリル・アブサル・アブダッラ

ウリル(Ulil Abshar Abdalla)は、プサントレンで学んだ経験をもつNUの若手知識人で、文化人としても著名なNUの幹部ムストファ・ビスリ(Mustofa Bisri)の娘婿である。ウリルはリベラル派イスラム・ネットワーク(Jaringan Islam liberal. 通称JIL:ジル。以下JILとする。)の設立者である。ウリルがJIL

を設立した理由の一つは、「挑発的に」原理主義派イスラム運動に対抗することだったという⁽⁸⁴⁾。1998年の政変以降、多くの過激派グループが生まれ、イスラムを政治化する動き、すなわち、さまざまな問題を考える上で、イスラムを説明の道具とし、問題解決の道具とするような動きがあり、それを危険なことだと感じたウリルは、インターネット上のサイトを通じて、過激派の主張に対抗する論陣を張る活動を開始した。ウリルが中心となって設立したJILは、2001年3月8日に「リベラル派イスラム(Islam Liberal)」という名称で開設されたメーリング・リスト(islamliberal@yahooogroups.com)を母体として生まれた組織である。同メーリング・リストは、従来の排他的イスラム主義に対抗する形で、イスラムと国家、そして社会に関するさまざまなディスカッションを行った。

ウリルは過激派イスラム運動を以下の3つの特徴をもつものとして定義する。すなわち(1)字義的、テキストの宗教理解、(2)自らのグループをもっとも正しいとみなし、他のグループ—それが異なる宗教であろうと、同じ宗教であるが見方が異なるものであろうとも—を誤ったものとする、(3)異なる人々を排除するための暴力の行使を正当化する、というものだ。そして彼らは、この現代において、修正、見直し、転換を行うことなしに預言者の生活の複製を作り上げたいという考えを持っており、これこそがテキスト的イスラム解釈の核心となっているとみる。例えばFPIなど特定のイスラム組織が行っている娯楽施設などの破壊行為は、「あなた方が悪事を見たら、手で変えなさい。手でなければ、言葉で。もしそれでもできなければ、心と信念で。」という預言者のハディースを動機としているといわれる。彼らはこの「手で変えなさい」という部分を暴力、実際の力を使うことだと解釈しているが、ウリルは、それはイスラムの伝統では正当化されないと考える。古典的イスラム思想におけるそのハディースについての解釈をみると、例えばイマム・アル・ガザリーは「勧善懲悪を行うための条件の一つは、より大きな悪事を生み出さない方法を用いることである」と言っている。FPIなどによる破壊行為はイスラム全体に悪いイメージをもたらすもので、これは飲酒の悪よりもはるかに悪いことだとウリルはみなす。

JILは2002年、多元主義とイスラム内部の異なる思想のグループ同士が互いに尊重しあう態度をもつことの重要性を訴える主旨の「多彩なイスラム (Islam warna-warni)」というTVコマーシャルを放映したが、アブ・バカル・バアシルの率いる原理主義派組織MMIから激しい抗議を受け、TV局はコマーシャルの放映を中止した。1分間のコマーシャル (短いバージョンは30秒間) では、「イスラムには多くのグループがある。そのグループは近年政治状況が開かれたものになりますますます増加している。」というメッセージが伝えられたが、MMIはこれを人々を迷わせるもので宗教を侮辱しているとして抗議した⁽⁸⁵⁾。さらに2002年11月18日には、ウリルの「イスラム理解を再活性化させる (Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam)」というタイトルの論稿がコンパス紙に掲載され、過激派グループの怒りを買った。ウリルの論稿が掲載されてすぐに、ウリルのもとには携帯メッセージやeメールを通じて多くの抗議が寄せられ、とりわけバンドウンのFUUI (インドネシア・イスラム共同体・ウラマー・フォーラム) はもっとも激しく反応した。西ジャワ、中部ジャワ、東ジャワ出身の80数名のウラマーたちが署名し、公表されたFUUIの文書は、「治安当局に対し、イスラム、アッラー、預言者を侮辱する制度的大衆的活動とネットワークを取り壊すことを要請する」とする内容で、最後に「イスラム法に従い、イスラムの教えを歪曲したと証明された犯罪者は死刑に処されることが可能だ」と書かれていた⁽⁸⁶⁾。一枚岩的社会構造を持たないスンニ派世界においては、ファトワーが拘束力を持つことはないが、「ファトワーがあるから」という理由で、制御されない不特定の人物によって行われうることが懸念されている。実際、一人のフリーランスのムジャヒッド (戦士) が、バリの爆弾テロ事件に関係したテロリズム・ネットワーク関係者からウリルを殺害するよう依頼を受け、2005年JILのオフィスに下見に行っていたところを逮捕されている⁽⁸⁷⁾。原理主義派イスラム組織に敵対視されているのは、もちろんウリルだけではないが、他のリベラル派イスラム知識人に比べ、ウリルがより大きな反感を買っていることも事実である。しかしウリルの思想が他のリベラル派イスラム知識人らの思

想と大きく異なっているわけでは決していない。

グス・ドゥルは、自らの思想とウリルの思想が本質的には同じであることを認め、ウリルについて次のような見方をしている⁽⁸⁸⁾。ウリルはイスラムにおいて思考の独立性は必然のものだと考えるサントリ (インドネシアにおいて、狭義にはイスラム寄宿塾プサントレンの生徒を意味し、広義には礼拝や断食などの宗教儀礼を遵守する敬虔なイスラム教徒を意味する用語) であり、イスラムにおける思考の独立性を必死で護ったために、イブン・ルシュド⁽⁸⁹⁾と同様「異教徒」呼ばわりされたとグス・ドゥルは指摘する。グス・ドゥルは、ウリルの過ちが、イスラム教徒の心に強く植えつけられている誤った認識に「挑戦した」ことにあると分析する。これは「われは今日あなた方の宗教を完全にした」そして、「完全にイスラム/平和に入りなさい」というクルアーンの章句があり、あたかも自由に思考する道が閉ざされているかのように思われることが原因だが、これら二つの章句の意図していることは、イスラム教の中に真理の諸原則が実現したということであって、イスラムにおける真理の詳細ではない。ウリルはこのことを理解したことで、彼は必要とされる宗教的信念における寛容性 (keterbukaan) を発展させる勇氣を持った。しかしそうした用語の解釈を理解しないために他の人々は怒ったのだ。ウリル自身も一人のサントリとして悪いとみなされている「自由」について理解していなかった筈はないが、それに敢えて挑戦したのは、彼が「厳格な」見解が一般のムスリムたちの考え方を染めることを心配したからだ。おそらく彼は「周辺のムスリム」たちを、彼らの理解のままに居心地よくさせたかったのだろう、とグス・ドゥルは極めて同情的である。

しかし、ウリルの場合、リベラルな思想を社会化する際の戦略が、他のリベラル派イスラム知識人たちとは異なっていた。ヌルホリスやハルン・ナスチオンなど他の多くのリベラル派イスラム知識人が、国立イスラム大学、あるいは限られたサークルを対象とした学術的なディスカッションやセミナー、学術的な出版物を通して慎重に活動を行っていた。パラマディナや後述するLKiSなどの出版物は、比較的高価で、内容的にも学術的で難解なものが多いため一般大衆

が気軽に購入するような性格のものではない。一方、ウリルはの場合は、インターネットやTV、新聞などマス・メディアを積極的に活用し、一般大衆を相手に大々的に広告した。こうしたウリルの勇気ある行動は、その意図から反して、ウリルのリベラルな思想を「過り」だと捉えた原理主義派に、安価で大衆が入手しやすい娯楽的性格の雑誌やタブロイド誌、そしてモスクでの説教などを通じて、その「誤り」を非難する機会を与え、リベラル派のイメージの悪化をもたらす結果となった。

(7)イスラムの伝統を脱構築することを目指す出版活動:LKiS

ジョクジャカルタのLKiS (Lembaga Kajian Islam dan Sosial: イスラム & 社会研究機関) は、1990年代初めにプサントレン出身の国立イスラム大学の学生たちによるディスカッショングループの活動から生まれたNGOである。設立当初はスハルト政権下の抑圧的な社会状況の中、土地問題や会が女性労働者の問題、開発による影響などに取り組む他のNGOとともにセミナーやデモを行うこともあった。しかし1990年代、イスラム運動に行過ぎた保守主義と停滞の傾向が現れてくる一方、政権側がそうした特徴をみせるイスラムを政権の恒久化のために利用しようとしている状況を目の当たりにし、やがてLKiSは、批判的なイスラム言説と、社会とともに公開性と民主化を求める運動の重要性へと向かわせる言説を社会化する活動を開始した⁽⁹⁰⁾。1997年に財団へと移行して以後は、「多元的なインドネシア社会における変革的で寛容なイスラム理解」というLKiSのビジョンを社会化し実践するため、活動の幅を広げ、調査やディスカッションの他に、プサントレンにおける人権とイスラムについてのトレーニング、変革的で寛容なイスラム言説をテーマ別に学ぶ勉強会、メディアでのトークショー、地方政府へのアドボカシー活動なども行っている。

インドネシアに社会変革を生み出すために必要とされる新たな言説を生み出すことを目指すLKiSは、「アラブ」と「イスラム」の関係を問い直し、イスラムの伝統を脱構築する必要性を説く内容の中東のイスラム知識人によって書かれ

た書籍を多く翻訳し出版している。とりわけ、クルアーン解釈学の権威で、クルアーンの思想が社会の政治的社会的状況から切り離されることはできないと結論付けるエジプト出身のナスル・ハミッド・アブ・ザイドの著書⁽⁹¹⁾や、聖書解釈学的手法を用いて、イスラムの宗教的伝統を解釈し再編纂することにおいて非常に重要な役割を果たしているとされる現代アルジェリアを代表するイスラム学者モハメド・アルクン⁽⁹²⁾ (1928年生まれ)の著書、そしてモロッコ出身で哲学とイスラム思想を専門とするリベラル派知識人ムハンマド・アベド・アル・ジャビリ (Muhammad Abed Al-Jabiri: 1936年生まれ)⁽⁹³⁾の著書など、中東では危険視されているリベラル派思想家の著作は、NU内部における思想変革を促進するために大きな役割を果たしていると考えられる⁽⁹⁴⁾。LKiSが出版しているのはもちろん中東の思想家による訳本だけではない。プサントレンにおける女子教育改革のためにフセイン・ムハンマドが中心となって出版した先述の『女性法学: 宗教とジェンダーに関する言説についてのキヤイの熟考』や、同じくフセインの思想についてまとめられた『イスラムは女性に優しい宗教: プサントレンのキヤイによる擁護』⁽⁹⁵⁾などもLKiSから出版されている。

LKiSは、「イスラム左派 (Islamic Left)」という新しい用語を紹介したことで知られるハッサン・ハナフィーの思想に対するシモガキ・カズオによる批判的研究を、ハッサン・ハナフィーの論文とともにインドネシア語に訳し出版しているため⁽⁹⁶⁾、ハッサン・ハナフィーの「イスラム左派」と同一視されがちであるが、イスラム主義を否定している点で、ハッサン・ハナフィーの思想とは一線を画している⁽⁹⁷⁾。LKiSから出版されている他の多くの出版物の内容と傾向から、ハナフィーの「イスラム左派」思想にLKiSのメンバーが共鳴したのは、彼の合理主義的神学思想、ならびに解放の神学的思想に限定してのもので、アル・アフガーニーの汎イスラム主義や、ハナフィーの「イスラム左派」構想の7つの目標の一つとされるタウヒード革命に関してLKiSがハナフィーの思想を共有しているとは考えがたい。

LKiSは、しばしばJILと比較され、より社会的弱者の側に立つ左派のNGOで

あることが強調されることも事実ではあるが、両者の間にイスラム思想上の本質的な違いを見出すことは難しい。LKISの場合、リベラルな思想を社会化する活動を行っている点ではJILと共通しているが、LKISの代表者がウリルのようにマスメディアを通じて物議を醸す発言などを行わず、LKISのどちらかといえば活動が学術的書籍の出版活動、そして社会的弱者の側に立った活動に直接かかわってきたことなどが、原理主義派からの直接的な攻撃を免れている理由のようである。

(第5章以降は、次号に掲載予定)

(注)

- (1) 国営アンタラ通信 (Antara News), 2006年8月31日, (<http://www.antara.co.id/>)
“Din Syamsuddin dan Hasyim Muzadi Ketua WCRP.” WCRPは36年前に設立された宗教横断的組織で、ニューヨークの国連事務所に本部をもっている。
- (2) 2006年にポルノ規制法案が国会で議論されるまでは、「シャリーア (イスラム法) 地方条例 (perda (= peraturan daerah) syariat) と呼ばれていたが、ポルノ規制法案はイスラム法とはいえないがイスラム的コードに基づく法案であることから、「イスラム法的ニュアンスを含む地方条例 (perda yang bernuansa syariat Islam)」という呼び方が使用され始めた。
- (3) 日本のイスラム研究者の間では、「原理主義」という用語の使用を避ける傾向が強いが、筆者は以下の理由で、敢えてこの用語を使用する。その理由は、第一に、「イスラム原理主義者 (fundamentalis)」という用語が、本稿の研究対象であるインドネシアにおいては、学術用語としても日常会話においても、ごく一般的に使用されており、「イスラム原理主義者」たちによって自称としても使用されることがあるからである。ちなみに、キリスト教世界においても、「原理主義」という用語は、当初は積極的意味をもって使用されていたことが近年明らかにされている。「原理主義」という用語自体は、キリスト教世界において使用され始めたもので、キリスト教世界における「原理主義」は、聖書は無謬であり、天地創造などの根本教義は逐語的に事実であると信じ、神学・信仰に関わる近代主義や合理主義を批判・排斥しようとする立場であるとされている。この用語は、1878年にニューヨークでバプテテスト教会やペレスベテリアン教会などの指導者らが中心となって開催した聖書会議において、9つの根本原則 (fundamental principles) を確認し、それを宣言する文書に署名した者たちが、自らを“fundamentalists”と呼び、彼らに対する挑戦者を異教徒と呼んだのがその起源であることがイリヤスの研究で明らかにされている。(Ilyas Ba-Yunus, Ph.D. (The State University of New York College at Cortland) “The Myth of Islamic Fundamentalism”)

<http://www.geocities.com/CollegePark/6453/myth.html> (2006.9.3アクセス)

第二の理由は、「イスラム原理主義」という用語に変わる用語として、「Islamic Revivalism (イスラム復興主義)」「Islamism (イスラム主義)」「political Islam (政治的イスラム)」などの代替用語が提唱されてきたものの、これらの代替用語は、多くの宗教伝統についての共通現象(すなわち1970年代以降に増大してきた宗教を基礎とする社会的動員や政治活動のような現象)について比較研究を行うことを可能にしないという弱点をもっていることに加え、「fundamentalism」を「政治的イスラム」と同じであるとするので、これらの代替用語は、「イスラム相対主義 (Islamic relativism)」、すなわち「イスラム近代主義 (Islamic modernism)」を軽視してしまうという欠点をもっているからである。

『イスラムとムスリム社会についての百科事典』(Martin, Richard C. (eds.) *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, Macmillan Reference USA, Thomson Gale, 2004.” fundamentalism”の項)によれば、上述の第2の理由をもって、他に十分な選択肢がないという理由で、現在「イスラム原理主義」という用語は、学術的にも、また一般的語法においても広く採用されているとされている。また「原理主義 (fundamentalisme)」と「近代主義 (modernisme)」を分析概念として、インドネシアのマシュミ党とパキスタンのジャマアテ・イスラミー党という二つのイスラム主義政党の比較研究を行い、マレーシア科学大学 (Universiti Sains Malaysia) において、1993年に博士号を取得したユスリル・イフザ・マヘンドラ (1998年から2005年まで月星党の党首を務め、2004年以降、国家官房長官の職にある) は、著書の中で、「原理主義」という用語を使用したことについて同様の理由を述べている。すなわち、「イスラム原理主義」という用語にまつわるさまざまな問題を認識した上で、やはり、「『原理主義』と『近代主義』という二つの用語に代わるよりの確な用語を、インドネシア語にも、またムスリム社会で使用されている他の諸言語においても見出すことが困難である」というものだ。もっとも、ユスリルは「原理主義」と「近代主義」という用語を、あくまでも理念的な分析概念として位置づけており、両者が厳密に区分できるものではないことを指摘している。(Mahendra, Yusril Ihza, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam : Perbandingan Partai Masyumi [Indonesia] dan Partai Jama'at-i-Islami [Pakistan]*, Penerbit Paramadina, 1999, p.8.)

- (4) Fyzee, Asaf A.A., “The Reinterpretation of Islam” in John J. Donohue & John L. Esposito, eds., *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, New York: Oxford University Press, 1982, p.9.
- (5) Kurzman, Charles, ed., *Liberal Islam: A Sourcebook*, Oxford University Press, 1998.
- (6) Kurzman, Charles, ed., *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- (7) Ibid., p.xiii.
- (8) Ibid., pp.xiv-xv.
- (9) Adnan, Zifirdaus, “Islamic Religion: Yes, Islamic (Political) Ideology: No! Islam and the State in Indonesia”, in Arif Budiman, ed., *State and Civil Society in Indonesia*, Monash Asia Institute, 1990.

- (10) Barton, Greg, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia-Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid 1968-1980*, Paramadina, Pustaka Antar, Yayasan Adikara, and The Ford Foundation, 1999. (1995年にモナッシュ大学に提出された以下の博士論文のインドネシア語訳。The Emergence of Neo-Modernism: Aprogressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia.)
- (11) Liddle, R. William, “Skripturalisme Media Dakwah: Sebuah Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia”, in Mark R. Woodward, ed., *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, Bandung: Mizan, 1998, pp.283-311.) インドネシアのリベラル派知識人3名と欧米出身の研究者9名による論稿がまとめられている。(オリジナルの英語版は下記の通り。Woodward, Mark R., ed., *Toward A New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought*, Arizona State University, 1996.)
- (12) Hefner, Robert W., *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton University Press, 2000.
- (13) Ibid., p.218.
- (14) Adnan, Zifirdaus, op.cit., pp.441-477.
- (15) この分類の中で「穏健派理想主義者」とされているJalaluddin Rahmatは、以前に比べ、近年よりリベラルな思想を持つようになってきている。彼は2006年『イスラムと多元主義: 違いに対してとるべきクルアーン的振る舞い (*Islam dan Pluralisme: Akhlak Quran Menyikapi Perbedaan*)』(Serambi Islam Semesta, 2006.) を出版しており、グス・ドゥルやクライシ・シハップ、ダワム・ラハルジョらとともに、原理主義派が出版した書籍『過った潮流 (*Aliran-Aliran Sesat*)』の中で「過った」思想をもつ者のリストに加えられている。
- (16) 小林寧子「インドネシアのイスラーム伝統派の思想革新」『イスラーム地域研究叢書2、現代イスラーム思想と政治運動』東京大学出版会, 2003, pp.239-274.
- (17) 見市 建著『インドネシアーイスラーム主義のゆくえ』平凡社, 2004.
- (18) インドネシア語の原文は以下の通りである。Pasal 29 (1) Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa. (2) Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.
- (19) インドネシア語の原文は以下の通りである。Pasal 28E tentang Hak Asasi Manusia hasil amendemen UUD 1945 tahun 2000: (1) Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya... (2) Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai dengan hati nuraninya.
- (20) インドネシア語の原文は以下の通りである。UU No 39 Tahun 1999 tentang HAM, Pasal 22: 1) Setiap orang bebas memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu; 2) Negara menjamin kemerdekaan setiap orang memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.
- (21) 住民登録証に5つの宗教のうちいずれかを記載することの根拠とされているのは1978年11

- 月18日の内務省による書簡(第477/74054号)であるが、同書簡は2000年3月31日に撤廃された。また儒教の礼拝を制限するとした1967年第14号大統領令も、2000年1月17日にグス・ドゥルによって撤廃された。そして最高裁も2000年3月30日付第178/K/TUN号決定によって儒教式の婚姻登録を認めているが、現場では拒否される状況が続いている。Gatra, 2006年3月4日号, “Bebas Lisensi Setengah Hati, (許可書の免除は本気ではない)”, p.24.
- (22) Ibid., p.24. この大統領のスピーチに先立ち、宗教大臣は内務省に対し、宗教省は儒教の信徒を宗教の信奉者として扱うとする書簡を送っている。
- (23) 1978年の「アリラン・クプルチャヤン政策に関する宗教大臣令」や、1984年の「社会におけるアリラン・クプルチャヤン監督調整チーム結成に関する高等検察庁長官決定」に基づいて、教祖が預言者を名乗るような公認宗教の教義から逸脱する内容の信仰は厳しく取り締まられてきた。
- (24) Effendi, Djohan, *Pembangunan Kehidupan Beragama Dalam Perspektif Negara Pancasila, Pidato Diucapkan pada Ucapan Pengukuban Jabatan Abli Peneliti Utama Dalam Bidang Agama dan Kemasyarakatan Departemen Agama Pada Tanggal 23 September 1992.* (「パンチャシラ国家の観点における宗教生活の構築、1992年9月23日宗教省宗教と社会部門における最高専門調査官就任式における演説」)
- (25) *Tambahan Lembaran-Negara Republik Indonesia No.2726. Penjelasan atas Penetapan Presiden Republik Indonesia No.1 Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalah-gunaan dan/atau Penodaan Agama.* (「宗教の悪用、及び/もしくは冒涇についてのインドネシア共和国追加配布文書 第2726号: 1965年第1号インドネシア共和国大統領決定に関する説明」)
- (26) Ibid, p.5.
- (27) Ibid. 原文ではイバダート (ibadah) という言葉が使用されている。イバダートには、イスラム教義上、義務付けられている行為と、奨励されている行為が含まれる。具体的には、個人的な宗教儀礼の他、社会的義務などが含まれる。
- (28) Ibid, p.8.
- (29) 1973年、国会に最初に提出された婚姻法案では、婚姻は民法に基づくことが明示されていたが、イスラム諸団体、イスラム系議員たちによる激しい反対があり、最終的に婚姻は宗教に基づくと修正されて可決した経緯がある。拙論「インドネシアにおけるイスラーム家族法とジェンダー」『九州国際大学国際商学論集』第13巻第2号, 2003年, pp.1-34.を参照されたい。
- (30) Republika, 2006年6月26日付け, “Pemerintah Fasilitas Perda Bernuansa Syariah: Sejak lahir masyarakat Indonesia sudah berkenalan dengan syariat. (政府はイスラム法的ニュアンスをもつ地方条例に便宜を図っている: インドネシア社会が生まれて以来、すでにイスラム法に馴染みがあった).” Republika, 2006年6月15日, “Perda Syariah Sudah Demokratis: Ruh syariat baik untuk memperbaiki bangsa. (イスラム法地方条例はすでに民主的だ: イスラム法の精神は民族を改善するために良いものだ)”
- (31) Liddle, R. William, op.cit., p.302.

- 32) Adnan, Zifirdaus, op.cit., p.454.
- 33) 初代副大統領ハッタによれば、独立宣言が行われた1945年8月17日(すなわち独立準備委員会が8月18日に総会を開催する前日)の夕方、ハッタのところへ日本海軍からの一人の使者が訪れ、海軍が所管していた地域のプロテスタント教徒たちの代表、およびカトリック教徒たちの代表が、この七語の文言に強い抵抗を示し、もしこの文言が採用されるなら、インドネシア共和国から離脱することを希望していると伝えた。この知らせを受けたハッタは、翌18日、独立準備委員会の総会に先立ち、ムハマディヤのキ・バグス・ハディクスモ、NUのワヒド・ハシム、スマトラのカスマンとトゥークウ・ハサンと話し合い、その結果、民族が分裂することを避けるため同文言を削除することで意見が一致したという。(Hatta, Mohammad, *Kumpulan Pidato II, Toko Gunung Agung*, 2002, pp.191-195.)
- 34) 拙論「インドネシアにおける多民族の共生と宗教問題—「イスラーム」と「国家」の関わり：ネオ・モダニズムの可能性」『九州国際大学国際商学論集』第12巻第2号, 2001年, pp.3-32.
- 35) 2004年第32号法によって、内務省が憲法に抵触する内容の地方条例を予防的に監督することが決定されているにもかかわらず、内務省が十分な予防措置がとられてこなかったという批判がある。Suara Karya, 2006年6月29日, "Perda Syariat Islam: Pengawasan Depdagri Dipertanyakan. (イスラム法地方条例：内務省の監督が問われる)"
- 36) Effendi, Syahril, *Rabasia Sukses Dakwah Habib—FPI Gempur Playboy?*, Yudi Pramuko Rajanya Penrebit Islam, 2006, pp.148-160.
- 37) 当時のHMI内部の思想的変化については、1973年に若くして交通事故で亡くなったAhmad Wahibが残した日記に記されている。彼の日記は、Mukti Aliによる序文が加えられ、以下の書籍として出版されている。Effendi, Djohan & Ismed Natsir, eds., *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*, Jakarta: LP3ES, 1981.
- 38) インドネシア人の名前は、姓と名に分かれておらず、呼ばれ方に統一性がない。Wahibの日記で、Djohan, Wahibという呼び名が使用されているため、それに従う。Ibid.
- 39) ダワム・ラハルジョ、ジョハン、ワヒブ、そしてムクティ・アリ教授を中心メンバーとして、1971年末まで続けられた。Ali, Mukti, "Ahmad Wahib: Anak muda yang bergulat dalam pencarian," in Effendi, Djohan & Ismed Natsir, eds., *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*, Jakarta: LP3ES, 1981.
- 40) Ibid., pp.155-166.
- 41) 近代的であることを強調することもあり、アラビア語でホテルを意味する「フンドウック」に由来する「ポンドック」のみを使用して正式名称は、Pondok Modern Darussalam Gontorであるが、通常は、「ポンドック・ゴントル」、もしくは「プサントレン・ゴントル」などと呼ばれている。語源的にイスラム以前のニュアンスをもつ「プサントレン」という言葉が特に避けられているわけではなく、「ポンドック・プサントレン・ゴントル」「プサントレン・ゴントル・プトリ」などという名称もゴントルの公式ホームページに使用されている。近代派イスラム組織ムハマディヤの場合も、傘下に持つイスラム寄宿塾について、筆者がムハマディヤ大学に留学していた1980年代末頃ほど「ポンドック」という名

- 称を使用することにはこだわらず、ムハマディヤ関係者の間で、近年「プサントレン」という言葉の使用に対する抵抗がなくなっていることは興味深い。
- 42) ナッシール (Muhammad Natsir: 1993年死亡) は、近代派ムスリムを代表する学者で、独立後、首相を務めた人物であるが、イスラム国家樹立運動にかかわり投獄された。出獄後は、イスラム主義派の布教組織「インドネシア・イスラム・布教評議会 (Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia)」などを設立して布教活動を行い、イスラム主義者たちから変わらず尊敬されていた。
- 43) ネオ・モダニズムについて筆者が拙論(「インドネシアにおける多民族の共生と宗教問題—『イスラーム』と『国家』の関わり：ネオ・モダニズムの可能性」『九州国際大学国際商学論集』第12巻第2号, 2001年, 3月, pp.3-32.)をまとめた時点においては、リベラル派イスラムという用語がまだ定着していなかったこともあり、Greg Bartonの見解に従い、グス・ドゥルの思想をもネオ・モダニズムのカテゴリーに含めてしまったが、グス・ドゥルの思想は、ネオ・トラディショナリズムと呼ぶべきであった。
- 44) 2005年3月1日のウトモ・ダナンジャヤ (Utomo Dananjaya) へのインタビュー。マス・トムの愛称で呼ばれるウトモは、1967年から1969年まで、「インドネシア・イスラム学生 (Pelajar Islam Indonesia (PII=Pelajar Islam Indonesia; 1947年に設立されたイスラームをイデオロギーとして志向する高校生の組織))」の会長を務めた人物であり、ヌルホリス・マジッドの生涯の親友で、1970年当時からのヌルホリスと活動を共にしてきた同志である。ウトモは、「イスラム法を打ちたてようとする者は、イスラムをまだ普遍的な教えとして見る事ができていない」といい切る。
- 45) Effendi, Djohan & Ismed Natsir, eds., op.cit., pp.170-171.
- 46) Sirry, Mun'in A & Tim Penulis Paramadina, *Fiqih Lintas Agama-Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, Yayasan Wakaf Paramadina & The Asia Foundation, 2003. 共著者の一人ズハイリ・ミスラウィはNUの活動家で、後述するマスダルが主宰するJaringan Islam Emansipatorisのコーディネーターである。
- 47) 西野節男「東南アジアにおけるイスラーム教育改革の動向—インドネシアとマレーシアの事例から—」『アジア研ワールド・トレンド』No.38, JETRO, 1998年9月, pp.16-19.
- 48) Sjadzali, H.Munawir, "Bagian Pertama Dari Lembah Kemiskinan," in Panitia Penulis Buku 70 tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA., *Kontekstualisasi Ajaran Islam-70 tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA.*, Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia & Paramadina, 1995, pp.82-92.
- 49) Ibid.
- 50) 中東に留学しているインドネシア人留学生の思想的傾向について、イスラム思想とイスラム運動についての同国の権威であるインドネシア大学「中東・イスラム研究センター」のMuhammad Luthfi Zuhdi博士は、マディーナに留学しているインドネシア人留学生の約60%、カイロに留学しているインドネシア人留学生の約40%が保守的な思想をもっているとみている。2006年10月11日Luthfi博士へのインタビュー。

- 61) Jaiz, Hartono Ahmad, *Ada Pemurtadan di IAIN, Pustaka Al-Kautsar, 2005.* 著者のハルトノは、2002年に『インドネシアにおける誤った潮流と理解』(Jaiz, Hartono Ahmad, *Aliran dan Paham Sesat di Indonesia, Pustaka Al-Kautsar, 2002.*) を出版している他、アディアン・フセイニ (Adian Huseini) とともに、数多くのリベラル派を非難する書籍を出版していることで知られている。
- 62) JIL, 2002年5月25日付, "Melacak Jejak Liberal di IAIN," (Sabili, 2002年5月25日号からの転載) (<http://islamlib.com/>)
- 63) Sjadzali, H. Munawir, op.cit, pp.87-92.
- 64) 『聖クルアーン: 日亜対訳・注解』—日本ムスリム協会. (<http://www.isuramu.net/kuruan/index.html>)
- 65) 婦人章、第11節「アッラーはあなたがたの子女についてこう命じられる。男児には、女児の2人分と同額。もし女児のみ2人以上のときは遺産の3分の2を受ける。もし女児一人の時は、2分の1を受ける。またその両親は、かれに遺児のある場合、それぞれ遺産の6分の1を受ける。もし遺児がなく、両親がその相続者である場合は、母親はその3分の1を受ける。またもしかれに兄弟がある場合は、母親は6分の1を受ける。(いずれの場合も) その遺言したものと、債務を清算した残り(の分配)である。」『聖クルアーン: 日亜対訳・注解』—日本ムスリム協会)
- 66) 1989年に宗教裁判法が制定されたことによって、宗教裁判所の権限が高められ、国立裁判所と同等の権限を持つようになったため、それ以降は宗教裁判所の判決を不服として、国立裁判所へ持ち込むことは不可能となった。
- 67) Sjadzali, H. Munawir, op.cit, pp.87-92.
- 68) Syafii Maarif, Ahmad, *Otobiografi Ahmad Syafii Maarif—Titik-Titik Kisar di Perjalananku*, Maarif Foundation for culture and humanity, 2006, p.195.
- 69) Ibid., pp.225-227.
- 70) Ibid., p.229.
- 71) Ibid., P.234-235. こうした議論はイスラムにおける民主主義の本質にかかわる重要な論点を含んでおり、こうしたシャフィイ見解についてはリベラル派の間でも意見が分かれるところだと考えられるが、この点に関しては今後の研究課題としたい。
- 72) アブドゥルラフマン・ワヒドの経歴や思想に関しては、小林寧子の以下の論考に詳しい。小林寧子「インドネシアのイスラーム伝統派の思想革新」『イスラーム地域研究叢書2、現代イスラーム思想と政治運動』東京大学出版会, 2003, pp.239-274.
- 73) 「プリブミ」は「地元出身の者」を意味し、具体的には、華人など外来の民族を除くマレー系を指す。「イスラムのプリブミ化構想」は、アラブ的なイスラムに対し、インドネシア的な特徴をもつイスラムを肯定的に捉える構想で、インドネシアのイスラムが「アラブ化」する傾向を牽制する意図をもっていった。アラビア語の挨拶「アッサラーム・アライクム(あなたの方の上に平安あれ)」を使用する必要はなく、「スラマッ・シアン(こんにちは)」でよいとするグス・ドゥルの呼びかけは、物議を醸した。

- 64) Anwar, M. Syafi'i, "Islamku, Islam Anda, Islam Kita; Membingkai Potret Pemikiran Politik KH. Abdurrahman Wahid," in Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, The Wahid Institute, 2006, p.xiii.
- 65) プサントレン開発プログラムのファシリテーターを務めたウトモ・ダナンジャヤとLP3ESのメンバーで当時プログラムの報告書の作成を担当したマシュクル・マスキップへの2005年3月1日のインタビュー、及び、当時の内部報告書に基づく。
- 66) 1900年にマッカ留学を終え帰国したKiai Hasyim Asy'ariが、伝統的イスラム教育を改革するために開校した同プサントレンは、初めて宗教教育以外に、ラテン文字を教え世俗的な学問や、組織活動、スピーチの仕方などを教え始めたことで知られる。Tokoh Indonesia, "Biografi Kiai Hasyim Asy'ari: Ulama Pembaharu Pesantren (キヤイ・ハシム・アシュアリ: プサントレン改革ウラマー)" (<http://www.tokohindonesia.com/>)
- 67) Lakpesdam NU (Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia Nahdlatul Ulama; NU人的資源研究開発機関) は、1985年に社会のエンパワーメント・プログラムのために活動するNGOとしてNU傘下に設立された組織であり、NUに関する資料センターでもある。
- 68) 1992年にインドネシアにおける「ネオ・モダニズム」運動についてスピーチを終えたグレッグ・バートンに対して、ダワムは自らのことをネオ・モダニストではなくどちらかといえば「変革者(transformis)」であると語ったという。その時、ダワムはネオ・モダニズムにかわる概念として、「『変革者』法学派(madzhah 'transformis')」を挙げ、それについて、「解放の神学」に対するインドネシアのイスラムによる適応として多くの方法で現れてきているものだと説明したという。Barton, Greg, op.cit., P.535.
- 69) Fakhri, Mansour, "Community Development in Pesantren Issues and Problems", in Oepen, Manfred and Wolfgang Karcher, ed., *The Impact of Pesantren in Education and Community Development in Indonesia*, P3M, 1988, pp.113-114.
- 70) Bull, Ronald A.L., "Aspek-Aspek Metaforis Wacana Islam Indonesia Tentang Pembangunan," in Woodward, Mark R. ed., *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, Bandung: Penerbit Mizan, 1998, p.241.
- 71) Ibid.
- 72) Mas'udi, Masdar F., *Menggagas Ulang Zakat dan Belanja Negara untuk Rakyat*, Pustaka Mizan, 1992.
- 73) ブディ・ムナワル・ラフマンは、フェミニズムという用語は、インドネシアにおいて1970年代初頭には学術用語としては定着していたが、1980年代末まで、人々はこの用語を耳にするだけでアレルギー反応を示していたとみている。Munawar-Rachman, Budhy, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Penerbit Paramadina, 2001, p.390.
- 74) もっともこの方針には近年変化も見られる。2001年以降のアメリカにおいては、宗教右派が外交政策にも影響力を及ぼし、アメリカの連邦政府から資金をえて海外で活動する団体は、現地の女性たちに対し、選択肢の一つとして中絶について説明したり触れたり

- してはいけないとする内容の「覚書」が、ブッシュ大統領から国際開発庁に対して出されている。(河野博子『アメリカの原理主義』集英社新書, 2006年, p.180.)
- (75) 1990年には、ウラマーの減少によってNUの将来が危ぶまれるという危機意識の下、東ジャワSitubondoに法学の専門家を育てるための機関としてMa' had Alyが設立された。そしてMa' had Alyは「伝統を維持しながら同時に時代の要請に合わせる」ことを目標として活動を開始した。使用する宗教テキストを多様化し、フリー・ディスカッションの様式も取り入れるなどして、従来にはみられない法学を生み出している。こうした活動の成果は『大衆法学：法学と権力のつながり (Fiqh Rakyat : Pertautan Fiqh dan Kekuasaan)』(Tim Redaksi Tanwirul Afkar, Yogyakarta: LKiS, 2000.)としてまとめられ出版されている。NUでは1992年の全国大会において、同組織の法学議論機関bahts al-masa' ail (中央から地方まで各レベルに設置されており、個々のプサントレンにも設置されている)における法的判断の決定システムが大きく見直され、NUでは従来避けられてきたillaq (キヤースとほぼ同義)や集団でistinbath (イジュティハードとほぼ同義)を行うことが開始されることが決定された他、1995年ごろからアスワジャの定義の見直しが主張されるようになるなど、従来硬直した法学議論のあり方に明らかな変化が見られ始めた。そして1997年からは民主主義、市民社会、人権などといった現代的なテーマも扱われるようになるなど、NUにおける法学議論のあり方は大きく変わってきている。(Al Qurtubi, Sumanto, "Tradisi Bahtsul Masa'il NU: "How Low Can You Go?"" in Rahmat, M. Imdadun, ed., *Kritik Nalar Fiqh NU: Transformasi Paradigma Bahtsul Masa'il*, Lakpesdam, 2002, p.190.)しかしこのことは、保守的なテキスト主義者とりべラルな文脈主義者の対立をより際立たせる結果へとつながっているように思われる。
- (76) 女性が遠くへ外出するときに同伴が必要とされるが、海外出稼ぎ女性労働者などにはそうした同伴者を求めることは難しいため、政府がその役割を果たせばよいのではないかという議論。
- (77) Mas'udi, Masdar F., *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan*, Mizan, 2002.
- (78) Gatra, 2004年2月21日号, "Gertak Mati Pengawal Akidah (信仰の守護者による死の脅し)," pp.78-81.
- (79) JIL (Jaringan Islam Liberal) のサイトに掲載されたフセイン・ムハンマド (Husein Muhammad) のインタビュー記事。JIL, 2003年1月12日付, "Pada Mulanya Saya Konservatif (最初は私は保守的だった)" (<http://islib.com/>)
- (80) イمام・ガザリーの『宗教諸学の復興 (Ihya' Ulumuddin)』を基に、ジャワのバンテン出身のイمام・ナワウィ・アル・バンタニー (Imam Nawawi al-Bantany) が書いた宗教書 'Uqud-u'l-Lujain fi Bayan Huquqi Zaujain.
- (81) Munawar-Rachman, Budhy, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Paramadina, 2001, p.406.
- (82) 預言者ムハンマドのハディースに基づき、ムハンマドが生きた時代を含めた3世代ぐらいがSalaf世代と呼ばれ、その世代においては理想的なイスラム社会が築かれていたと考えられている。そしてサラフィー主義者とは、Salaf世代のイスラム社会を再現しようとするものを指す。日本国内においては、19世紀末から20世紀初頭にかけて興ったムハンマド・アブドゥラによる西洋の近代性を積極的に取り込もうとする柔軟な改革主義運動としての「近代サラフィー主義」のみを「サラフィー主義」と呼ぶことが多いが、現代イスラム社会において、「サラフィー主義」は一般に、西洋近代に懐疑的でより原理主義的なワッハーブ主義派の勢力を指す。また「サラフィー主義」の変種として、既存政権を打倒することの正当性を認める「ジハード主義的サラフィー主義」といった用語もしばしば使用されている。Martin, Richard C, eds., *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, Macmillan Reference USA, 2004. および *Esposito, John L. ed., The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Oxford University Press, 1995. の「サラフィー主義」の項目を参照。
- (83) 筆者の質問に対するフセイン・ムハンマドからのメールを通じての回答 (2006年9月1日付け) に基づく。
- (84) Abshar-Abdalla, Ulil, dkk., *Islam Liberal & Fundamental: Sebuah pertarungan Wacana*, eLSAQ Press, 2003, pp.210-212.
- (85) JIL, 2002年8月11日付, Ulil Abshar-Abdalla, "Warna-Warni." (<http://islamlib.com/>)
- (86) Abshar-Abdalla, Ulil, op.cit., pp.208-209.
- (87) Koran Tempo, 2005年10月17日, "Generasi Baru Teroris Incar Aktivis Islam Liberal. (テロリストの新世代がリベラル派イスラム活動家を狙う)" (<http://www.korantempo.com/>)
- (88) Wahid, Abdurrahman, "Epilog:Ulil Abshar-Abdalla dengan Liberalismenya", in Abshar-Abdalla, Ulil, dkk., *Islam Liberal & Fundamental: Sebuah pertarungan Wacana*, eLSAQ Press, 2003, pp.257-261.
- (89) アベロエス：12世紀コルドバ生まれの哲学者、イスラム法学者、医学者。『政治学』を除くアリストテレスの全著作に対する注釈を行ったことで知られる。宗教・神学・哲学の調和を説き、哲学の探求がイスラムにおいては合法であるどころか、義務であることを主張した著書で有名。(大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』(2001年)、イブン・ルシュドの項(竹下政孝)参照。)
- (90) LKiS, "Tentang LKiS (LKiSについて)" (<http://www.lkis.or.id/>)
- (91) ナスル (Nasr Hamid Abu Zaid) の『テキスト理解：クルアーン諸学についての研究 (Mafhum Al Nash: Dirasat Fi Ulum al-Quran)』は、インドネシア語に訳され『クルアーンのテキスト性：クルアーン学に対する批判 (*Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*)』(LKiS, 2002)としてLKiSから出版されている。ナスルはその著作の内容がイمام・シャフィーイーを侮辱していて、信仰の限度を超えていると、エジプトでは背教者の判決を受けたため、1995年以降彼はライデンに定住している。
- (92) アルクンは、批判的方法論としての聖書解釈学のアプローチの導入を行った点で注目される思想家である。アルクンは、記号論の発達を、イスラムにおける聖典、儀礼、社会的振る舞い、芸術などの研究に取り込もうとしたイスラム教徒としては唯一の学者といわれている。アルクンの思想を研究したジョクジャカルタの国立イスラム大学学長

アミン・アブドゥッラによれば、アルクンは人類の生活が目覚しく発展した現代に至るまで、イスラム教諸学、すなわち法学、神学、哲学、解釈学、神秘主義などが未だ現在ののような状況にあることを問題であると考え、イスラムの言説をより基本的で、深い、そして本質的な言説と地平へと戻りたいと考えているようだという。(Abdullah, Amin, *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme*, LKiS, Yogyakarta, 1996, pp.9-17.)

- 93) アル・ジャビリ (Muhammad Abed Al-Jabiri: 1936年生まれ) の1980年代から90年代初めにかけての講演でのスピーチ原稿が収集されインドネシア語でLKiSから出版されている (Muhammad Abed al-Jabiri, “Muhammad Abed Al Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, LKiS, 2000) またシュウラ (合議) と民主主義に関するアル・ジャビリの記念碑的著“*Ad-Dimuqrāhtiyah wa Huquq al-Insān*”, もLKiSから『シュウラ (合議): 伝統—特殊性—普遍性 (SYURA: Tradisi-Partikularitas-Universalitas)』として出版されている。
- 94) アル・ジャビリの思想は、NU宗務部 (NUは宗務部、執行部、助言部からなり、宗務部が最高機関として位置づけられている: 組織綱領第11条3項) の会長の一人であるサイド・アキル・シーラージュ (Said Aqil Siradj) が、1995年にNUのイスラム教義上の立場を定義してきたアスワジャ (アフル・スンナ・ワル・ジャマア) に対しての批判を始めた際のほとんどの議論が、アル・ジャビリが「アラブ理性批判」の枠組みの中で明らかにしたことがあるものであったとアフマッド・バソは分析している。
- (Baso, Ahmad, “Pengantar Penerjemah: Posmodernisme Sebagai Kritik Islam: Kontribusi Metodologis “Kritik Nalar” Muhammad Abed al-Jabiri,” in Muhammad Al Jabiri Abed, *Post Tradisionalisme Islam*, LKiS, 2000, x.)
- 95) Muhammad, Husein, *Islam Agama Ramah Perempuan: Pembelaan Kiyai Pesantren*, Fahmina Institute & LKiS, 2004.
- 96) Shimogaki, Kazuo, *Kiri Islam Antara Modernisme dan Posmodernisme Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*, 1993. (Shimogaki, Kazuo, *Between Modernity and Postmodernity The Islamic Left and Dr. Hassan Hanafi's Thought: A Critical Reading*, 1988.)
- 97) ハナフィーは、「イスラム左派」とは『アル・ウルワトゥル・ウスカー』や『アル・マナール』の後継者であり、彼の思想の目的は植民地主義と後進性と戦い、自由と社会正義、イスラム教徒の統合を呼びかけたアル・アフガーニーの汎イスラム主義の実現だとSaefuddinは指摘している。(Saefuddin, Didin, *Pemikiran Mosern dan Postmodern Islam: Biografi Intelektual 17 tokoh*, Grasindo, 2003, p.193) もっともインドネシアにも、ハッサン・ハナフィーのイスラム革命への熱意を受け継いでいるグループは他に存在している。『イスラム左派は資本主義に対抗し言説から運動へ向かう (Islam Kiri Melawan Kapitalisme Modal Dari Wacana Menuju Gerakan)』(Pustala Pelajar, 2003)を出版し、イスラムを「抵抗する宗教 (Agama Perlawanan)」と捉える原理主義派のINSISTSに所属するEko Prasetyoなどがそうしたグループである。INSISTSはマレーシアのイスラム国際大学 (IIUM) のISTAC (国際イスラム思想&文明) に留学中のインドネシア人大学院生が主体となって設立している組織である。(http://www.insistnet.com/)