

宗教間の調和のために

——宗教多元主義を唱えるインドネシアのムスリム知識人

佐々木 拓 雄

はじめに

世界にいくつもの宗教が存在し、そのそれぞれが異なる信念体系をもつという事実は宗教的観点からどう理解すべきなのか。この問いにたいする答えとしてジョン・ヒックが「宗教多元主義 (religious pluralism)」を提唱し、キリスト教圏で議論を巻き起こしたのは一九八〇年前後のことである。それとほぼ同時期よりイスラーム圏においても宗教多元主義をめぐる議論が起きたが、結果は分かれている。宗教多元主義はキリスト教圏ではありうるひとつの宗教的態度として市民権を得たが、イスラーム圏では異端として排斥されるか、排斥の間際で命脈を保っているかのどちらかである。

ここにいう宗教多元主義とは、みずからの宗教が唯一絶対のものであるという想定をもたず、他宗教にも正しい導きや救いがあることを認める態度や思想のことである。ヒックの神学的表現にしたがえば、人類全体にとつての究極的な神が存在する一方で、その啓示には多元性があり、救われる側の人間の応答形式にも多元性があるのだということになる。ヒック自身が言うように、これと同様の考え方は古来からさまざまな宗教圏において存在する。たとえば

ヒンドゥー教徒のマハトマ・ガンディーが一九三〇年の獄中生活のなかで残した次の言葉は、ヒックと若干ニュアンスを違えるが、そのまま宗教多元主義の導入的な説明に置きかえられるだろう。²

ちようど一本の樹の幹はひとつですが、枝葉が無数にあるように、真の完全な宗教は一つですが、それが人間という媒体をとおして表されるときには多となるのです。（中略）^いなる完全な宗教は、いつさいの言語を超えたものです。ところが不完全な人間が、それを自分に駆使できる言語で語り、その言葉がまた、同じ不完全な他人びとによって解釈されるのです。いずれの人の解釈が正当だと主張できましようか。だれもみな、その人の見方からすれば正しいといえましようが、だれも誤っていると云えないこともありません。〔ガンディー 2010: 70〕

本稿は、インドネシアのムスリム（イスラーム教徒）の言説空間のなかで宗教多元主義がどう展開してきたかを、知識人たちの思索に焦点をあてて考察するものである。イスラーム圏の国としてはやや例外的に、インドネシアでは過去四〇年ほどのあいだ、見過ごそうにも見過ごせない数のムスリムの知識人たちが、積極的かつ持続的に宗教多元主義的なみずからの思想や態度を表明し、社会に広めようとしてきた。研究の世界において、かれらの多くは「リベラル派イスラーム」という思想潮流の担い手として注目を集めてきた存在である [cf. Barton 1999; Hefner 2000; 青山 2004]。しかしながら、「リベラル派イスラーム」であること（思想の自由を基本としてイスラームを解釈しなおすこと）と宗教多元主義であること（宗教の本質的な多元性を主張すること）は、いうまでもなく同じではない。宗教多元主義はほんらい独立したテーマとしてあつかうべきものであるが、そこに照準をあわせて丹念に言説を読みとっていくような研究の蓄積はまだ十分ではない。³

ヒックが宗教多元主義を唱えた背景に旧植民地からの移民が増加したイギリス社会の宗教的多様性の問題が存在したように、右のインドネシアの知識人たちが宗教多元主義的な思想や態度を表明してきた背景にも現実社会の要請がある。インドネシアには、多数派であるイスラーム教徒のほか、キリスト教徒、ヒンドゥー教徒、仏教徒、儒教の信徒などが暮らしており、「宗教間の調和 (Kerukunan antar umat beragama)」はこれまで、この国の統合を実現し、維持するための至上命題とされてきた。それゆえに各所で宗教をめぐる議論が深められ、宗教多元主義も普及のきっかけを得たのである。

しかし近年、一部のイスラーム団体を中心に、この命題をないがしろにするような動きが目立つようになった。異教徒を標的としたテロや教会の襲撃はその明白な事例であるが、背後にはイスラームのみが唯一絶対の宗教であるということを強調する言説が、SNSという新しい経路をとおしてかつてないほど広がっている。二〇〇五年までさかのぼると、政府の諮問機関にあたるインドネシア・ウラマー評議会 (Majelis Ulama Indonesia: MUI) が、世俗主義、宗教的リベラリズムとならんで宗教多元主義を禁忌とするファトワ (イスラーム法学上の見解) を声明した事件が想起される。法的効力のないファトワであるが、社会的影響がすくなくならずあったことは否定できない。

このように現在のインドネシアにおいて宗教多元主義は逆風にさらされている。「エリート知識人の頭でっかちな思想」というある種の偏見もまじえて、この思想の当初からの柔弱さを指摘する観察者もいる。けれども忘れてはならないのは、宗教多元主義を敵視する人々のあいだでは、宗教多元主義は確かな脅威としてとらえられてきたということがある。排他主義の論客であるアディアン・フサイニは、「インドネシアでは宗教多元主義の理解が一般社会の語りのなかにも、大学で使用する数多のテキストのなかにも、すでに広く入りこんでしまっている」と嘆息する [Husaini 2015: 91]。かれのような人々にとって宗教多元主義はけっして柔弱な敵ではなく、全力で排除すべき脅威

なのである。だとすると、なぜ宗教多元主義はそこまでの脅威となりえたのか。これを唱えたムスリムたちの言葉と向きあうことによつてその答えに迫りたい。

一 他宗教理解の類型論——イスラームの伝統への適用

1 排他主義と包括主義

宗教多元主義は他宗教理解のひとつの類型としてとらえられるものである。これを論じるにあたっては、宗教多元主義のほかにとどのような宗教理解のパターンがあるのかを知り、諸類型の関係を理解しておく必要がある。類型論にはすでに定まったもの（「アラン・レイスの三類型」ともよばれるもの）があり、それはもともとキリスト教の伝統を念頭に作られたものであるが、イスラームの伝統にも適用可能であるようにみえる。その従来の類型論をなぞりつつ、イスラームへの適用がどうなされるのかを示しておきたい。

ヒックもその批判者も共有する認識として、宗教多元主義は二つの異なる態度にたいする批判のうえに成り立っている。そのひとつは「排他主義（宗教的排他主義）」である。排他主義は、正しい導きも救いもみずからの宗教のみにあるとする態度であり、他宗教の価値を認めない。二〇世紀半ばまでカトリック教会は「教会の外に救いなし」というドグマを掲げ、一九世紀のプロテスタント教会の海外宣教活動も「キリスト教の外に救いなし」という教義に従っていた。排他主義は長らくキリスト教の神学や宗教哲学において主流をなしてきたといえる。ヒックは、「他宗教に対する昔の戯画（文）が、今ではまじめな客観的研究にもとづく知識に取って代えられて」おり、「書店には宗教史、宗教現象学、比較宗教学に関する書物が……今ではいくつもの棚を埋めている」という現代の知の進展状況に

ふれたうえで、「人類の幅広い宗教的生に関する無知を、局部的な神学的偏見として弁護することはもはや許されない」と、この態度の偏狭さを批判した〔ヒック 1986: 95〕。

イスラームの社会においても排他主義は存在する。古今問わず多くのムスリムは、ムハンマドが「最後の預言者」であり、唯一にして全能の神アッラーがかれに預けた啓示の集成である『クルアーン』は既存の聖典を上書きした完璧な聖典であるとまず習う。啓示は一一四章をかぞえ、それらは二〇年以上にわたってさまざまな政治的・社会的状況のなかで下されたものである。それだけに『クルアーン』の読解においては部分から全体を理解することのむずかしさがあるのだが、たとえば次の章句にふれたムスリムが「イスラームの外に救いなし」という結論にいたることは十分に考えられる。

啓典の民のうち（真理を）拒否した者も、多神教徒も、地獄の火に（投げ込まれ）て、その中に永遠に住む。これらは、衆生のうち最悪の者である。（明証章 98: 6）⁴

「啓典の民」とはおもにユダヤ教徒とキリスト教徒のことである。ムスリムにとつての神アッラーは、『旧約聖書』と『新約聖書』の神でもあり、『クルアーン』はいわばそれらの啓典の改訂版としてアッラーが人類に授けたものとされる。では改訂版の存在を知らながらその教えにしたがわない「啓典の民」や多神教徒はどうなるのか。右の章句を字義どおりに受けとめれば、かれらは容赦なく地獄へ送られることになる。これはすなわち排他主義の理解であり、昨今のテロや暴力の温床となつていもいるものである。

排他主義とならぶもうひとつの態度は「包括主義（宗教的包括主義）」である。排他主義とは異なつて、包括主義

は「教会の外」にも神の恩寵があると考える。ヒックはその象徴的な例として、「人間は——どの人間も例外なしに——キリストによって贖われている。そして人間と——どの人間とも例外なしに——人間がたとえそのことを知らずにおいても、ある方法でキリストは結びついておられるのである」というヨハネ・パウロ二世の言明をあげる〔ヒック 2008: 67-68〕。このような見解は、従来の排他主義にかわって、二〇世紀後半にはキリスト教会の全体に広まっていたが、ヒックはこれにたいしても鋭い批判の目を向けた。

ヒックが問題視したのは、キリスト教会がいう「恩寵」の源泉が（キリスト教においてのみ神の第二位格として神性をあたえられた）イエス・キリストにあるという点であった。非キリスト教徒からするとこれはキリスト教に固有の理解であり、ヨハネ・パウロ二世の言明は理にかなわない。各々の宗教の信徒として誇り高く生きていても、けっきよキリスト教に改宗することでしか真理に近づけないと言われているようなものだからである。いわばキリスト教会は、神学者カール・ラーナーが「無名のキリスト教徒」とよぶような従属的地位をかれらにあたえたにすぎない。このように論じたいうでヒックは、包括主義の態度を奇妙で空々しいものとして批判した〔ヒック 2008: 68-69〕。ヒックの批判に言葉を足せば、包括主義はその本質において排他主義と変わりのない「ゆるやかな排他主義」であるということになる。

さて、このような意味での包括主義は、イスラーム圏においてはそれほど新しいものではなく、むしろ原初までさかのぼることのできる伝統的な他宗教理解のあり方として存在してきたといえる。ヨハネ・パウロ二世の言明より一三〇年以上も前にイスラーム教徒は、たとえば次のような啓示を授かっている。

本当に（クルアーンを）信じる者、ユダヤ教徒、キリスト教徒とサービア教徒⁵で、アッラーと最後の（審判の）

日とを信じて、善行に勤しむ者は、かれらの主の御許で、報奨を授かるであろう。かれらには、恐れもなく憂いもないだろう。(雌牛章 2:62)

唯一の神と最後の審判の日を信じて善行に勤しめば、異教徒であつてもアッラーは救いの手をさしのべる。この章句はそう読むことができる。しからは異教徒は改宗せずともよいのかというと、ムスリムの宗教指導者の多くや敬虔なムスリムを自認する善男善女の多くは——これまでのところは——そう考えないだろう。異教徒は(異教徒として)受け入れられるだろうが、おそらくは、「完璧な聖典が目の前にあるというのに、あなたはなにを迷うというのか」という話にもなる。じつさいそのような私たちの包括主義(ゆるやかな排他主義)こそが、現実のムスリムの社会においてもっとも広く普及した態度であると想定することもできる。

ひとつの例をあげておこう。インドネシアでフィールド・ワークをおこなう異教徒の外国人は、現地のムスリムとの会話の最中に、「あなたもイスラーム教徒なのですか」と訊かれることがある。経験を積んだ者ならばそこで、「いえ」のあとに、「わたしはイスラーム教徒ではありません(saya bukan orang Islam)」ではなく、「わたしはまだイスラームに入信していません(saya belum masuk Islam)」と答える術を知っている。じつさいどう答えるのかは相手によるが、重要なのは、会話を円滑にすすめるためには、しばしば後者の答えが必要になるということである。「わたしは〇〇教徒ですが、〇〇教徒であることが正しいのかはわかりません。だからといってすぐにイスラームに改宗するほど心の準備ができていないわけでもありません」というニュアンスを含ませながら、自分が「無名のイスラーム教徒」であることを相手に伝えるわけである。

2 宗教多元主義とその批判

本稿の冒頭でその言葉を引用したガンディーは、諸宗教の関係性を語るさい、「寛容」という語の使用を好まなかった。寛容という語には、他人の宗教が自分のものより劣っているといった「いわれなき思いあがり」が含まれているとかれはいう。「すべての宗教の尊重」と言ってみても同じで、そこには「ある種の恩きせがましき」が含まれる。それらに代えてガンディーが選んだ表現は「宗教の平等」であった〔ガンディー 2010: 68〕。

排他主義と包括主義につづく第三の類型である宗教多元主義は、まさしくこの宗教の平等性の主張を核心とする。排他主義と包括主義のあいだにはむろん対立点（異教徒にも神の恩寵があるか否か）が存在するが、どちらも自分の宗教を中心におくという点では同じである。自分の宗教を中心におくと、他宗教とのあいだにはかならず優劣の関係が発生する。それになりたいしてヒックが唱えた宗教多元主義は、全人類にとつての究極的な神を想定し、その神を中心として諸宗教をとらえなおすというパラダイム転換をおこなっており、そこでは——すくなくとも人間が認識できるかぎりにおいては——宗教間に優劣の関係は生まれない。

このばあい、むろん、だれであっても宗教を変える必要はない（ヒックは生涯キリスト教徒であり、ガンディーは生涯ヒンドゥー教徒であった）。ただ、それぞれの教えを絶対視することをやめるのである。その絶対性の主張（absolute truth claim）の放棄をこうじてのみ、世界についての公正な理解と実りある宗教間対話の可能性が開かれるのだとヒックらは説く。

さてしかし、このように大胆な提案は容易に社会で受け入れられるものではない。宗教多元主義への反論と批判は、キリスト教圏でもイスラーム圏でも間断なくおこなわれてきた。その反論や批判の内容を網羅した岸根の著書『岸根 2001』などを参考にしながら、本稿のこれからの議論において重要な点をあげておく。

排他主義についても包括主義についてもヒックはそれを「克服すべきもの」とみなした。その訴えは相手にとつても理にかなうものでなくてはならないが、現実はその簡単ではない。なぜなら、排他主義であれ包括主義であれ、そのみなされた人々の多くは、みずからの態度が不自然なものであるとおそらく考えていないからである。

じつさい排他主義の側からは、宗教とはそもそも排他的なものであるという反論がなされてきた。みずからの宗教がこの世界についての真実を説いているという確信があるからこそ人はその宗教の信徒となるのであり、異なる真実を説く他の宗教にも正しさを認めるといふのはあらゆる方面への誠実さを欠く態度であらうという趣旨の反論である。極論すると、排他主義者は、自分と同じ宗教に属する多元主義者よりも他の宗教に属する排他主義者にたいして共感をおぼえることになる。ちなみにいうと、排他主義者がみな宗教間の調和を志向しないわけではない。排他主義者は、宗教のちがいについては無言をおすことによつて——いわば互いの教義に目を向けない「非ロゴス的対話」によつて——「宗教間の調和」を図ることができる。

では包括主義の側から宗教多元主義にたいしてはどう反論がなされてきたか。ヒックは包括主義が不自然な「つじつまあわせ」の態度であるかのようにみなした。時代錯誤の排他主義を放棄せざるをえなくなった人々が、自分の宗教が唯一絶対のものであるかのようにみなした。時代錯誤の排他主義を放棄せざるをえなくなった人々が、自分の宗教が唯一絶対のものであるかという確信は棄てられないまま、苦しまぎれの神学的解決を図つた結果が包括主義だといふわけである。しかし、包括主義の側に立つてみれば、それは見当ちがいの指摘だと主張することができる。すなわち、ある宗教が誕生する段階ですでに、その宗教は周囲のほかの宗教を包摂する論理をもつ必要にせまられている。それがなくては信者が増えず、ないままに信者を増やそうと思えば強引な手段に頼らざるを得なくなるからである。つまり包括主義は宗教の布教者がとりうる「自然な選択」であり、これを否定することは宗教の成り立ちそのものを否定するに等しいといった主張である。

以上の反論以外では、排他主義や包括主義を否定する宗教多元主義こそがじつは排他主義的なのではないかというシニカルな批判も存在する。すなわち宗教多元主義は、排他主義や包括主義を見下ろすばかりで、無自覚にも「宗教理解の多元性」を考慮に入れていないのではないか。ほんとうに平等性を重んじるのであれば、排他主義や包括主義にも正しさをみとめるべきではないかという批判である。

また、宗教多元主義は「宗教版の帝国主義」であるという攻撃的な批判も生まれてきた〔岸根 2001: 46-50〕。それによると、宗教多元主義は、宗教のちがいや文化の多様性を強圧的に消し去り、ひとつの宗教と文化でこの世界を覆い尽くしてしまおうという野心的な試みである。多様性が薄まった世界は、ひとつの強大な権力による支配が容易となる。その権力に絡むか、無自覚なまま操られた人々が、手をとりあつて宗教多元主義の普及をはかるというコロニアルな構造がそこにはあるという。

二 アフマド・ワヒブの思索

1 カルティニとスカルノ

インドネシアのイスラームにおける宗教多元主義の系譜を近代以前にまでさかのぼることはむずかしい。一五世紀以降にこの地で本格化したイスラームの普及がスーフイズム（イスラーム神秘主義）を主体とするものであり、従来の信仰（アニミズムやヒンドゥー教、仏教など）との折衷とともにすすんだことを考えると、宗教多元主義的な神学や哲学はかなり早期から存在していたと想像することができる。しかしながら、文書として残されたものとなるとおそらくは、一九世紀末のジャワ人貴族の娘であり、「民族の母」として後世に名を残すカルティニ⁷がオランダ人の知

人に宛てた書簡が最初のほうのものであろう。彼女は、ある書簡のなかで次のように言う。

あなたがたが全能の神の助けを請うときも、わたしたちジャワの娘たちが全能の神の助けを請うときも、向きあっているところは同じ。すなわち善です。あなたがたが神と呼び、わたしたちがアッラーと呼ぶその善に、わたしたちもすべてを明け渡します。(一九〇二年九月二四日、アドリアニ氏への書簡より) [Kartini 2018: 380]

わたしたちはだれがどの宗教や民族に属しているかについて興味がありません。偉大な精神はどこにあっても偉大ですし、崇高な道徳はどこにあっても崇高です。アッラーのしもべは、どの宗教にも、またどの民族のなかにも存在するはずです。(一九〇三年七月五日、アドリアニ氏への書簡より) [Kartini 2018: 478]

『カルティニの風景』を著した土屋健治 [1991: 89-92] によれば、カルティニは一部のオランダ人が植民地のジャワに持ちこんだ神智学の影響を受けていた。神智学とは、諸宗教の根底にながれる普遍的な神性を認め、そこに到達するための霊的な経験を重視する思想の総称で、一九世紀後半からヨーロッパとインドを中心に広まった。ジャワにおいて神智学は、貴族がもつヒンドウ的な思考様式やシンクレティズム(文化的な折衷主義)の感性と共鳴するところがあつた。カルティニについてもそのことがあてはまるのではないかという。

カルティニの伝記の著者シテイスマンダリ・スロト [1982: 220-223] によれば、カルティニの信仰の基礎には、イスラームの伝統と「クジャウエン」といわれるジャワ形而学の伝統があつた。「クジャウエン」はカルティニが自分の母君から継承したものであり、母君は、それぞれの人間の内部には聖なる光があると信じていた。あるときカル

ティニは、母君の信仰の核心が、宗教を違えるオランダ人の友人の人生における信条と同一であることに気づく。そこから彼女は、自己の足場（イスラームとジャワの伝統）をあらためて見なおしながら、宗教横断的な思考を確立していくことになったのだという。

シティスマンダリの考察をもとにカルティニの宗教思想を分析しなおした木村公一 [2004: 117-124] によれば、カルティニの信仰は「倫理的シンクレティズム」とでも呼ぶべきものであり、神学的な探究心とは切り離されていた。カルティニは敬虔なイスラーム教徒であったが、イスラームについての広範な知識をもつわけではなかった。彼女はみずからが経験した苦難のなかで「愛と憐れみ」に満ちた神の臨在を感じるようになる。彼女にとつてそれは、人間の内部にあり、人間みずからを裁く「善」として語りうるものであった。その「善」とはすなわち「至高善」であり、すべての宗教に通じるものである。

いずれにしても、先にあげたカルティニの言葉は、宗教多元主義の原型のひとつとしてとらえられるだろう。ちなみにカルティニは英領インドのガンディーと年齢が四つ違いであった。地域も宗教も異なるが、両者の境遇と宗教理解には共通点があり興味深い。ただしカルティニは、出産にともなう病のため二五歳の若さで亡くなっており、その後の激動の時代を経験したわけではない。そしてその「激動」の意味内容は、ガンディーが生きた社会とカルティニが生きたムスリムの社会とは異なっている。

カルティニ亡きあと、インドネシアでは植民地支配からの解放をめざすナショナリズム運動がはじまるが、ムスリムの住民はムスリムとして、「改革主義」の本格到来という一大転換期をむかえた。「改革主義」とは、一九世紀のアラブで急速に広がり、こんにちまでムスリムの社会に影響をあたえつづける純化思想のことである。クルアーンとスンナ（ムハンマドの慣習のことであり、その言行録「ハディース」に示される）に回帰せよというスローガンのも

とで、土着の慣習のうち「異物」にあたるものの排除をおこなう。ここで依拠すべきは聖典であり、その文字である。一九一二年には、ジョグジャカルタを拠点にムハマディヤという団体が誕生した。ムハマディヤとは「ムハンマドに従う者」の意である。類似の団体はその後も次々生まれ、啓蒙活動を展開する。

イスラームはしばしば都市の宗教だといわれる。人口が増え、産業が興り、いわゆる都市化がすすむと、代々引き継がれてきた土着の慣習はその機能を失ってゆく。そのかわり、すべての民族に共通の『クルアーン』や「ハディース」が社会生活の指南書となる。アッラーの啓示は無謬であり、絶対であると教えられるため、いったん人々が聖典の字義に執着しはじめるとその流れは容易には止まらない。

ここで重要なのは、しばしば「イスラーム法」として理解される法規範の存在である。『クルアーン』では、礼拝や断食、喜捨などムスリムの基本的義務が説かれるが、ほかに財産分与、刑罰の執行、商取引、男女間や親族間の関係、婚姻、服装などの社会的諸事項についても規定がある。「ハディース」は、それらの規定をめぐる膨大な数の判例であり、調味料の選び方や射精後の身体の洗い方にいたるまで、こと細かに生活の指南をおこなうものである。「クルアーンとハディースがあれば、頭のとっぺんからつま先まで神の教えにしたがって生活できる」というムスリムたちの言辞があるように、聖典の法規範をそのまま実行することが敬虔さの指標となる。そして、この法規範を国や社会の制度に反映させようとする「イスラーム主義（イスラーム原理主義）」運動もここから生まれることになる。イスラーム圏の都市化においてはこのような文化的土壌が形成されやすく、インドネシアもしかりであった。

インドネシアの独立運動の指導者であり、初代大統領となるスカルノは、「改革主義」を受容したムスリムであったが（形式上かもしれないが、かれはムハマディヤの会員であった）、イスラームの法規範にしたがった国づくりを志向する同胞にたいしては批判的であった。一九四〇年の論考におけるかれの言葉を見ておきたい。

預言者ムハンマドは確かに偉大なる社会の建設者である。しかしだれもがわかるように、七世紀の社会と現在の二〇世紀の社会は同じではない。社会を建設し、それを維持するためにムハンマドが設置した法は、クルアーンとスンナ（ハディース）のなかに書かれている。クルアーンやハディースの文字はいつたん書かれてしまえばもう変化することはない。それは「風雨にさらされても朽ちることはなく、熱せられてひび割れることもない、永久の頑丈さをもつもの」である。ところが、社会はたえず変化し、発展しつづけている。そしてきわめて残念なことに、多くの人がそのことを理解していないのである。[Soekarno 1960: 483-484]

イスラームのこの法規範を「ムハンマドが設置した法」と言ってしまうあたりがいかにスカルノらしいのであるが、要点は、七世紀の啓示の文言を二〇世紀に適用するのは誤りであるとかれが主張していることである。そしてこの五年後、かれの主導で誕生したのがインドネシアの国家原則「パンチャシラ」であった。パンチャシラは、その第一条項において、すべての国民が「唯一の神への信仰」をもつように定めている。この国家原則を披露した最初の場（一九四五年六月一日、独立準備委員会における演説）でスカルノは次のように言った。

神への信仰の原則！インドネシアの国民が神への信仰をもつべきであるばかりでなく、すべてのインドネシア人が自分自身の神を信仰すべきであります。キリスト教徒はイエス・キリストの教えにしたがって神を敬うべきであり、イスラーム教徒は預言者モハメッド「預言者ムハンマド」の教えにしたがい、仏教徒はその經典にしたがって宗教的儀礼をおこなうべきです。しかし、われわれはすべて神への信仰をもたねばなりません。インドネシア国家は、すべての人が自由に神を敬える国家であらねばなりません。すべての人びとが教養のあるやり方

で、つまり「宗教的利己心」なく、自分の神を敬わねばなりません。そしてインドネシア国家は、神への信仰と結合した国家であるべきであります！【スカルノ 1962: 301】

スカルノは見識あるイスラーム教徒の一人であり、同時に宗教間の調和を重視するナシヨナリストであった。パンチャシラでかれが想定する「唯一の神」が、全人類にとつての究極的な神であるのか、ほかのなにかであるのか明らかではないが、右のスカルノの表現にしたがうかぎり、パンチャシラは宗教多元主義と符合するものである。

しかしながら、スカルノのパンチャシラはあくまで理念であつて、現実社会の態様をあらわすものではなかった。かれが大統領の地位にあつた時代、聖典の字義に執着する傾向はすでにムスリム住民の何割かに広がつており、それとともにイスラーム主義的な勢力の存在がパンチャシラにもとづく国民統合を脅かす要因となつていた。議会制デモクラシーの内側ではマシユミ党、外側ではダルル・イスラームの運動が目立っていたが、いずれもイスラームが唯一絶対の宗教であるという確信を中核におくものであり、宗教間の調和が顧みられたとは言いがたい。

スカルノは大統領在任期間の後半に、議会制デモクラシーを打ち捨てて、自身に権力を集めた政治体制を作りあげた。そしてかれは、イスラーム主義的な勢力を力で抑えこむことに成功した。ダルル・イスラームは武力で掃討され、マシユミ党は幹部の投獄とともに解散させられた。しかしスカルノは、イスラーム主義を生み出す文化的な土壌にまで深く介入することはなかった。土壌はそのままであり、混乱が再発することは十分に考えられた。宗教間の調和と国民統合を志向するムスリムの住民は、あらためてみずからの宗教について議論しなおすべき時期を迎えていたといえる。じつさいその役割を担うことになつたのは、イスラームの再解釈をおこなうための知識と情熱をもつ若い世代であつた。

2 アフマド・ワヒブの「思考する自由」

イスラームの再解釈という知的営為のためにまず必要なのは、『クルアーン』や「ハディース」の原典を読みこなすだけの古典アラビア語の能力である。ほかにイスラーム法学やイスラーム社会史についての通り一遍ではない知識や、神学や宗教学についての関心も欠かせない。つまり、イスラームの聖典に向きあいながら、イスラームを他宗教との比較のなかで見なおすことのできる人材が待望されたのであり、大学の集中するジョグジャカルタや首都のジャカルタを中心に、そのような人材が幾人もあらわれた。

それぞれのサークルで議論をかさねたのち、かれらが広く社会にむけて新しい理念を示しはじめたのは一九七〇年代初頭からである。一九六五年の「九・三〇事件」を境に、大統領は軍人のスハルトへ、政治体制は「開発」を国是とする権威主義体制へと移っていた。国家原則がパンチャシラであることはそれまでと同じで、スハルトは政権の正統性の確保のためにこの原則をいっそう強化することになる。イスラーム主義を脅威とみなし、その弾圧をおこなうという点でもスハルト政権は前政権と同じであった。当時、イスラーム主義と対抗する新しいイスラームの理念を掲げるといふことは、この強力な政権の後ろ盾を得るといふことでもあった。

だれもが認めることとして、その新しい理念を掲げる運動の中心にいたのは、一九六六年から一九七一年までイスラーム学生同盟 (Himpunan Mahasiswa Islam: 以下、HMI) の議長を務めたヌルホリス・マジッド (通称チャ・ヌル) であった。¹¹ のちに「リベラル派イスラーム」の象徴的存在として語られるようになるかれは、宗教多元主義を唱導する一人でもあった。本稿でもかれの思想をとりあげるが、その前に、同じくHMIという組織の出身で、そのなかの異端児として知られたアフマド・ワヒブの思索の跡をたどっておきたい。なぜなら、おそらくかれはこの世代のだれよりも先駆けて宗教多元主義を表現した一人であり、またヌルホリスとの比較においても興味深い存在だから

である。

アフマド・ワヒブは、一九四二年にマドウラ島の敬虔なムスリムの家庭に生まれた。幼少期からイスラーム教育を受け、大学は国立イスラーム大学 (Institut Agama Islam Negeri: 以下、IAIN)¹² のジョグジャカルタ校にすすんだ。かれの学生生活の比重はまもなくHMI (ジョグジャカルタ支部) での活動におかれ、そこでかれは後述するジョハン・エフェンデイらとの交流をおしてイスラームについての思索を深めていく。

ワヒブの思索は、閉じられた空間ではなく、開かれた俗世間に身を浸しながらおこなわれた。かれは、学問をし、恋をし、世間のずるさや弱者のしづとさに目を向けながら、ときに売春街にさえ足を踏み入れた。その行動に劣らないかれの激しい言論は、しだいにHMIにおけるかれの立場を狭めていった。一九六九年の九月にかれは、ジョハン・エフェンデイとともにHMIを脱退する。スハルト政権におもねるような反共産主義の姿勢とイスラーム法学に偏った宗教学理解が組織のなかに蔓延していることに嫌気がさしたからである。

それより前の一九六七年から約四年間、かれは毎週金曜日の夕方に、IAINの教員であったムクティ・アリが自宅で開く若者たちの集まりに参加していた。ムクティ・アリのほか、ダウム・ラハルジョとジョハン・エフェンデイ、そしてワヒブの四人がこの集まりの主要メンバーであり、それ以外にも流動的に多くの学生や知識人が出入りした。そこではイスラームや政治についてありとあらゆる事柄が議論されたが、ワヒブは帰宅後、だれにも知られずに、その議論で得た所感を日記に書き留めつづけた。その日記の内容が世間に公表されたのは、大学を出て、雑誌記者として新しい生活をはじめたジャカルタのある日、かれがオートバイに撥ねられて死んでから八年後の一九八一年のことであった。

かれが死んですぐに、仲間たちはかれの部屋で日記を発見した。ジョハン・エフェンデイとイスメド・ナシールが

編集し、『イスラーム思想を揺さぶる』という表題で書籍化されたそれは、こんにちまで版を重ね、一部の人々のあいだで読まれつづけている。ワヒブの思索の跡はほぼその日記をとおしてしか知ることができず、じつはその日記をとおしても整然とした一つの思想が浮かび上がるわけではない。それでもかれの日記が読まれつづけるのは、そこに一人のムスリムとしてのかれの心の葛藤——多くのムスリムが抱いてしかるべき葛藤——が鋭敏な言葉で綴られているからであろうし、その葛藤に向きあうワヒブ自身の愚直さと懸命さが読み手の心に響くからであろう。

ワヒブの思索において際立っているのは、かれが人間の理性、すなわち神が人間にあたえた権利としての「思考する自由」を徹底して行使しつづけたという点である。たとえばかれは次のように言う。

ときどき僕の心は、いくつかの点でイスラームの教えがひどいものだと感じている。アッラーの教えよりも偉大なある人物の教えのほうがずっと優れているように思うことさえある。僕の自由な理性がそう言わせている。自由な理性がもがき、神の怒りを買うことなど恐れずに思考することを僕にうながすのだ。（一九六九年五月九日）

[Efendi & Natsir eds. 1981: 21]

ある人たちは僕に、イスラームの普遍の教えであるタウヒード「多元性」と対極の「一化」の原理」の制限のなかで考えよという。おかしいことだ。なぜ考えることが制限されなくてはならない？ われわれの神はみずからが創造した人間の理性におびえるともいうのか？ 僕は神を信じるが、神は断じて僕が思考することを禁じたりはしないだろう。（中略）神を信じるといいながら、自由に思考することを否定する人たちは、神の存在の合理性を侮蔑しているようなものだ。（一九六九年七月一七日） [Efendi & Natsir eds. 1981: 23]

ワヒブは、聖典の文言とみずからとの距離をとっていた。『クルアーン』や「ハディース」に接するとき、現代世界を生きるムスリムの多くが感じうる——すくなくとも前述のスカルノなどは感じていた——ある種の違和とワヒブは正面から向きあつた。そして、向きあつたすえにかれが出した結論は次のようなものであつた。

僕が思うにイスラームや、あるいはイスラームの教えを知るための根幹の資料となつているのは、クルアーンやハディースという名のものではなく、ムハンマドその人の歴史である。クルアーンやハディースで語られていることは、ムハンマド自身が語る、かれの歴史についての手がかりの一部であるにすぎないのだ。(一九七〇年四月一七日) [Effendi & Natsir, eds, 1981: 110]

『クルアーン』は遠く未来を見通すアッラーによつて語られた言葉そのものではなく、七世紀のアラブという特定の時空を生きたムハンマドの言葉としてみるべきだとワヒブは言っている。『クルアーン』が加工されないアッラーの直接の言葉であると教えられ、それゆえにこの聖典の無謬性と絶対性を信じてきたムスリムにとって、ワヒブの言明はほとんど棄教をあらわすに等しい。しかしながらワヒブは、三一歳でこの世を去るまで、イスラームについて、神のメッセージについて、思索をつづけることになる。その日記をみるかぎり、かれが神の存在そのものへの疑いを抱いた形跡はない。かれが真剣に悩み、考えぬいたのは、神が存在するかしないかではなく、ムスリムであるとはどういうことかという問題であつた。

3 わが敬愛する神父は地獄行き？

数年にわたって身を置いたHMIという組織のなかで、ワヒブが仲間の多くについて感じるようになったのは、これらの言論が無自覚なたちで排他性をまとっているということであった。HMIは「多様な意見をたたかわせる」ことをモットーとする組織であった。にもかかわらず、ワヒブの目には、その場における議論という議論が特定のドグマに縛られ、多様な見解の行き交いを阻むものであるかのように映っていた。日記をみると、ワヒブのいらだちは一九六九年の五月から九月にかけてピークに達しているかのようにである。ふと気まぐれで書き綴ったような長い詩のなかでかれはいう。

有神論者と無神論者が顔をあわせることはできる

ムスリムとキリスト教徒も冗談をいあえる

アーティストとアスリートがたわむれることもできる

不信仰者と敬虔な者がまじわることもある

けれども多元主義者と反多元主義者が相見ることにはけっしてない

(一九六九年八月一四日) [Effendi & Natsir eds. 1981: 35]

いつものようにHMIの会合で精神を疲弊させたある日、かれはコタ・バル地区で開かれていたカトリックの聖餐式に立ち寄って、親交ある神父たちとの歓談を楽しんだ。気分が晴れたことを珍しく明るい調子で綴ったあと、かれは次のような思いを吐露した。

教会において神は憐れみに満ちた存在であり、すべての愛の源泉だ。他方、イスラームのモスクや礼拝所、宣教師たちの説教においてどうなのかといえば、神は右手に地獄を、左手に炎火の鞭をもってわれわれを脅しつける化け物以上のなものでもない。(中略)神はほんとうに、僕が敬愛するあの二人の神父を地獄の業火にさらすのだろうか。そうではないことを願う。(一九六九年九月二六日) [Effendi & Natsir eds. 1981: 40-41]

神父やキリスト教徒の友人たちとの交友は、ワヒブにとつて、宗教についての理解を深めるうえでの重要な財産であつたにちがいない。「よき異教徒もまた地獄へ送られるのか」という神学的問いに向きあつたワヒブであるが、「そうではないことを願う」という末尾の抑制をきかせた表現に、かれがたどつてきた思索の一端をうかがうことができ。だが地獄へ、天国へ行くかなどというのは、けつきよくのところ神の思し召しであり、人間が予断できるところではない。したがつて多元主義的な理解は不可欠なのである。

おそらくワヒブは、人間が間違いをおかす存在であり、それゆえに謙虚であらねばならないという考えを胸に抱きつづけた思索家であつた。ある日の日記で、かれは次のように叫ぶ。

僕はナシヨナリストではなく、カトリック信徒でも社会主義者でもない。仏教徒でもプロテスタント信徒でも西洋主義者でもない。また、共産主義者でもなく、人道主義者でもない。僕はそのすべてである。願わくばこれはムスリムという存在でありますように。(一九六九年一〇月九日) [Effendi & Natsir eds. 1981: 46]

一見すると過激で、しかも意図がつかみづらい表現である。自暴自棄に書きなぐつた言葉であるようにさえ映るか

もしれない。しかしその二ヶ月にふたたび発せられた次の言葉をとおして、読み手はワヒブの真意をうかがい知ることができると。

僕はハッタではない。スカルノではない。シャフリルでもナシールでもなく、マルクスでも、ほかのどれかでもない。それどころか……僕はワヒブでさえない。僕はワヒブになろうとしている存在だ。僕はワヒブを探しつづける。ずっと探しつづける。それに向かおうとして、またなろうとしている。そう、僕は僕ではない。僕は僕になろうとしている存在なのだ。僕は死ぬまで永遠に、僕になろうとする過程のなかにいる。（一九六九年一二月一日） [Effendi & Natsir 1981: 55]

「ワヒブになろうとしている存在」は、原文（インドネシア語）では“me-Wahib”である。“me”は動詞を形成する接頭辞で、名詞や形容詞につくと「〜のようになる／＼にむかう」といった意味になる。「僕」はすでに完成されたなにかであるのではなく、この世にいるかぎり「なにかに到達しようとする存在」である。またおそらく、人間というものはだれとてそうあるべきなのではないかとワヒブは言おうとしている。

さらにいうなら、人間はしよせん人間であり、けつきよく神のメッセージを完全に理解することができない存在であるということ、ワヒブは自身の内面のいらだちとともに感じてきた。しかし、神のメッセージをなかなか理解できない自分をすこし肯定的に見てやるならば、理解しようとするその「あがき」にこそ宗教をもつことの意味がある。ワヒブはおそらく、そうも言おうとしたのではないか。じつさい宗教がそのようなものであるならば、聖典の文を突きあわせてどの宗教が優れているかを言い争うことはまったくもって意味をなさないだろう。

三 ヌルホリス・マジッドの挑戦

1 ジョハン・エフェンデイの「調和の神学」

グレッグ・バートンは博士論文を上梓した著書『インドネシアにおけるリベラル派イスラームの理念』[Barton 1999]のなかで、「リベラル派イスラーム」の代表的存在として、ヌルホリス・マジッド、ジョハン・エフェンデイ、アフマド・ワヒブ、アブドゥラフマン・ワヒド(通称グス・ドウル。第四代インドネシア大統領)の四人をとりあげ、それぞれについて考察をおこなった。リベラル派イスラームすなわち宗教多元主義ではないことは本稿冒頭で述べたとおりであるが、この四人についてはいえばみな宗教多元主義的な思想を表明している。このうちグス・ドウルことアブドゥラフマン・ワヒドの思想については稿をあらためてあつかうとして、ジョハン・エフェンデイの宗教理解について簡潔にふれておきたい。

ジョハン・エフェンデイは一九三九年生まれで二〇一七年没。南カリマンタンの出身であり、同地の学校でイスラームの基礎を学んだあと、二〇歳のときにジョグジャカルタの国立司法学校に入った。ワヒブと同じくHMIに所属したが、かれとともに組織への不満から脱退した。ワヒブは日記でたびたび「ジョハンと僕の考えはほぼ同じ」と書いているが、たしかに両者の宗教観はつながりが深いようにみえる。強いていうなら、ワヒブの葛藤と結論を宗教哲学の言葉で整理するとジョハンの思想にたどりつくのかもしれない。

ジョハンとヌルホリスとのあいだにも共通点があるが、そのどちらが影響をあたえる側にいたかという点、おそらく前者であろう。ワヒブの日記によれば、一九六八年の時点までヌルホリスは「きわめて反西洋的な」思想の持ち主

として知られており、HMIのある大きな会合で、西洋文化の流入をイスラームにとって必要なものとみなすジョハンのあいだで激しい口論をおこなっている [Effendi & Natsir eds. 1981: 157-158]。その後ヌルホリスは、ある経験を境にジョハンと同じ側に立ち、イスラーム思想の革新を訴えるようになる。それはさておき、ジョハンの宗教理解の核心となるのは次の言葉である。

人間とは相対的な性格をもつ生き物であるから、正確でかつ包括的な教理である宗教について理解がおよぶはずはない。（中略）宗教を信じるだれかが宗教について語ったとしても、けっきょくそれは宗教の真理に到達できているわけではなく、どこかの宗派の考えか、勝手に自分の考えを語っているだけのことである。宗教についての人の理解は宗教そのものではない。したがって、だれとて他者の理解を拒絶したり、アプリアオリに他者を批判すべきではないのである。 [Effendi 1978: 16]¹³

この見解——ガンディーとも完全に通じる見解である——とともに、ジョハンは次のようにも言う。ムスリムは礼拝のときにいつも「わたしたちを正しい道に導きたまえ」という『クルアーン』の開端章（第一章）の文言をとнаえている。ならばそのための準備をすべきであろう。ただし自分の宗教の枠にとどまって勉強するのでは不十分である。他の宗教についても学び、そのなかのある部分が正しいと思えばみずからの宗教の実践に取り入れるようではなくてはならない [Effendi 1978: 17]。人が神や宗教に忠実であるというのは、ジョハンにとってはそのようなことであった。かれ自身はこれを「調和の神学」として表現した。

ジョハンは、その行動においても確かに他宗教との交流と協調を実践した。ジョハンは、ジョグジャカルタの

集まりで親交の深かったムクテイ・アリがスハルト政権の宗教相に抜擢され、かれがその職をつとめる一九七二年から一九七七年までのあいだ、かれの仕事を補佐するかたちで、二一都市において二三回、おもにはイスラーム教徒とキリスト教徒のあいだを執りもつ宗教間対話のイベントを開催した [Barton 1999: 231]。

2 『クルアーン』に固執するヌルホリス

ヌルホリス・マジッドは、一九三九年に生まれ、二〇〇五年に没した。東ジャワの敬虔なムスリムの家庭の出身であり、父親はマシユミ党の活動家であった。幼少から濃厚なイスラーム教育を受けたヌルホリスは、イスラーム寄宿学校プサントレン・ゴントールで学んだあと、I A I N ジャカルタ校に入学。H M I にも所属し、まもなく同組織のなかで頭角をあらわした。ヌルホリスが所属したH M I (ジャカルタの支部) は、ワヒブやジョハンが所属したH M I (ジョグジャカルタ支部) とは日頃の活動場所を違えたが、かれらは同組織の大会で顔をあわせ、議論を交わすことのある関係であった。

一九六六年から一九七一年まで、ヌルホリスは二期にわたってH M I 本部 (ジャカルタ) の議長を務めるが、その間、かれには思想の転換があった。前述したように、一九六八年ごろまでのかれは西洋ざらいであり、またマシユミ党の若きリーダーと目されてもいた人物であった。転機となったのは一九六九年、在米インドネシア大使館に招かれての二ヶ月間のアメリカ訪問と、その帰途にあわせたサウジ・アラビア、イラク、クウェートでの四ヶ月間の滞在であった。その旅をとおしてヌルホリスは、憧れてきたアラブ社会よりも嫌忌してきたアメリカ社会のほうがじつは「宗教的」であるということを確認するようになった。¹⁴

帰国したヌルホリスは、それまで否定してきた人道主義や社会主義にも興味を示し、人権や貧困などの現代的な諸

問題にイスラームの教えがどう対応するのかを考えるようになる。¹⁵ 一九七〇年代に入るとかれは、幾人かの仲間とともに、イスラーム思想の革新を広く社会にアピールした。かれのもっとも有名なテーゼは、「イスラーム、イエス。イスラーム政党、ノー」という標語とともに語られる「世俗化」論（後述）でありつづけたが、一時期かれは「解放の神学」を思わせる弱者救済の宗教論にも熱を入れたし、年齢をかさね、国民全体にたいする役割への自覚を高めるとともに、宗教多元主義の議論にも深く入ることになる。

ヌルホリスが生前にあらわした著作物の数は、おそらくインドネシアの歴史上のどの思想家にも劣らない。一九七〇年代末から八〇年代前半にかけてかれはアメリカのシカゴ大学に留学し、博士論文を書き上げるが、帰国後はそれまで以上に執筆活動に打ちこんで、二〇〇五年に亡くなるまで、書いてその思想を発信することをやめなかった。かれが生涯をかけて取り組んだことをひと言でいえば、「時空をこえて通用するイスラームの解釈」ということになるであろう。そしてそのためにかれがおこなったのは、ひたすら聖典に向きあいつづけることであつた。かれは現代世界におけるありとあらゆる問題を『クルアーン』の章句に引き寄せて理解しようとし、その理解を開示することに心血を注いだ。『クルアーン』の章句にあえて現代性を求めようとはしなかつた先のアフマド・ワヒブとは対照的である。

グス・ドウルことアブドゥラフマン・ワヒドが、一九八二年の中ごろに、あるエッセイを『テンボ』誌に寄稿している [Wahid 1999: 43-46]。アメリカのシカゴに留学する友人、チャ・ヌル（ヌルホリス・マジッド）の自宅を訪ねたが、「あいかわらず」のことばかりであきれたという。居間はまるで古本屋のように書物があふれている。本人は流行おくれの服を着て、故障を放置したオンボロ車に乗っている。以下はそのまま抜きだそう。

頭の中もあいかわらずで、態度も考え方も変わっていない。いまだ宗教思想の基本的な問題にばかり関心を寄せ、周辺にある諸問題に引っぱられない。話しはじめると省察が止まなくなるのもいつものことで、こちらはともついていけない。そしていまだに、自説を正当づけるための根拠として『クルアーン』の章句に縛られている。[Wahid 1999: 43]

このあとグス・ドウルは、「あいかわらず」にみえたヌルホリスがじつは大きな学問的前進のさなかにいることに気づいたという話をするのだが、それはさておき右の引用の末尾の文が重要である。「いまだ……『クルアーン』の章句に縛られている」とグス・ドウルが皮肉まじりに表現するそのスタイルこそ、ヌルホリスが選んだものなのである。それは、おそらくかれ自身の信条に根ざすものであったとともに、かれが思想をたたかわせるためにあえてとつた戦略でもあっただろう。聖典の字義にしたがうことをすべてとするムスリムたちに考えを受け入れてもらうためにはどのみちだれかがやらなくてはならない挑戦をかれは実行した。

3 「スンナトゥラー」と「カリマ・サワ」

『クルアーン』についての検討をかさねにかさねたヌルホリスの結論によれば、宗教多元主義は「スンナトゥラー(Sunnatullah)」である。それはすなわちアッラーが定めた不変の秩序であり、敵対したり、従わないことがあってはならないものである [Nurcholish 1992: 77-78]。『クルアーン』においては、アッラーがユダヤ教徒やキリスト教徒を批判する場面は多々あるが、かれらが信仰する宗教(ユダヤ教やキリスト教)そのものの否定はけつしてなされない。むしろアッラーは積極的にそれらの宗教を肯定している。そのことをヌルホリスは主張した。かれの書いたも

のをたどると、「そのこと」は『クルアーン』のなかのすくなくとも一〇箇所にわたって明示されていることがわかる。¹⁶たとえば次の章句をきちんと読む必要がある。

本当にわれ「アッラー」は、ヌーフ「ノア」やかれ以後の預言者たちに啓示したように、あなたに啓示した。われはまた、イブラヒーム「アブラハム」、イスマイル、イスハーク、ヤアコーブおよび諸支族に啓示し、またイーサー「イエス」、アイユープ、ユースス、ハールーンならびにスライマーンにも啓示した。またわれはダーウード「ダビデ」に詩篇を授けた（婦人章 4:163）

言え、「わたしたちはアッラーを信じ、わたしたちに啓示されたものを信じます。またイブラヒーム、イスマイル、イスハーク、ヤアコーブと諸支族に啓示されたもの、とムーサー「モーセ」とイーサーに与えられたもの、と主から預言者たちに下されたものを信じます。かれらの間のどちらにも、差別をつけません。かれ「アッラー」にわたしたちは服従、帰依します」（雌牛章 2:136）

アッラーの啓示の本質は最初の預言者の時代からずっと変わらない。変わったようにみえるのは、時代や社会の状況に応じて啓示が下されるためである。したがって、それぞれの信徒が受けた啓示に「差別をつけ」ることがあつてはならない。そう強調したのち、ヌルホリスはまた、以下のようにくり返しアッラーが改宗の強制を戒めていることをあげながら、じつはイスラームの本質は（それ以前は十分に認められてこなかった）宗教の多元性を人々に認めさせることにあるのだと主張した。

宗教に強制があつてはならない。正に正しい道は迷誤から明らかに分別されている。それで邪神を退けてアッラーを信仰する者は、決して壊れることのない堅固な取っ手を握つた者である。(雌牛章 2: 256)

もし主の御心なら、地上の凡ての者は凡て信仰に入つたことであろう。あなた「ムハンマド」は人びとを、強い信者にしようとするのか。(ユース章 10: 99)

使徒「ムハンマド」には、ただ啓示を宣べ伝えることのほか、何も課せられない。(食卓章 5: 99)

預言者の時代も現代も宗教は数多く存在するが、ヌルホリスによれば、現代世界において人々は、この「多元性」の問題にいっそうの注意を払わなくてはならない。なぜなら、交通や通信の手段が発達したことによつて、異なる集団間の接触の機会が、以前とくらべると段違いに増えているからである。ある演説においてヌルホリスは、現代世界をひとつの地球村 (global village) と見立てて次のように言った。

この地球村で人間は互いに親密になることができず、同時に、対立や衝突にも向かいやすくなります。それゆえ相互に相手を理解しようとする姿勢が重要であり、そのためには、それぞれの宗教にある共通点や共通のことは (kalimah sawa) を見つけなくてはなりません。これはアッラーが『クルアーン』において命じていることです。どんなに自分の宗教が正しくみえても、『クルアーン』は明確に、他者に自分の宗教を強制することを禁じています。なぜなら、最終的にはただアッラーだけが、人間に指針をあたえる能力をもつ存在であるか

が必ず。 [Madjid 1999: 22]¹⁷

ここでもかれがいう「共通のことば」とはなにか。それが「唯一の神への信仰」であることは、次の『クルアーン』の章句を読むと明らかとなる。異なる宗教集団のそれぞれが、アッラーすなわち「唯一の神」の存在を深く心にきざみつけておくことで、協調や対話の道は開かれるとヌルホリスは言おうとした。

言ってやるがいい。「啓典の民よ、わたしたちとあなたがたとの間の共通のことば（の下）に來なさい。わたしたちはアッラーにだけ任せ、何もかもかれ「アッラー」に列しない。またわたしたちはアッラーを差し置いて、外のものを主として崇めない」。 (イムラーン家章 3: 64)

最後に、このヌルホリスの一連の議論にはナシヨナリズムという終着点がくわわることになる。かれは言う。インドネシアには、宗教間の調和の実現について楽観的でいられる要素が二つある。ひとつは、このように「多元主義の教え」であるイスラームが大多数の住民の宗教であるということ。もうひとつは、「共通のことば」ないし「共通のプラットフォーム」が、パンチャシラというかたちですでに用意されているということである [Madjid 1992: 96-98]。パンチャシラは、「唯一の神への信仰」を第一条項とし、以下「公平で文化的な人道主義」「インドネシアの統一」「協議と代議制において英知によって導かれる民主主義」「インドネシア全人民にたいする社会正義」を定めた国家原則である。インドネシアという現代国家においてイスラームが果たす役割とはまさにこのパンチャシラを實踐することにほかならない。そうヌルホリスは主張するのである。

4 法規範をめぐる問題

以上にみたヌルホリスの立論は、イスラームという宗教の見落とされやすい「本質」を指摘し、それを丹念に説きつづけるものであった。ヌルホリスは、ムスリムにとって宗教多元主義は（禁忌であるどころか）むしろしたがうべき神の定めであるという論理の大転回をおこなったうえ、その論理の実証を逐一『クルアーン』の章句の分析ととみにすすめている。さらにかねは、スカルノが打ち立ててから数十年が経過したパンチャシラという国家原則にもあらためて宗教的な息吹をあたえようとする。この一連の知的営みは、インドネシアの宗教多元主義の系譜に大きな足跡を残すものであったといえるだろう。

しかしながら、ここでは『クルアーン』に固執するがゆえの副作用も予測される。これまでもふれてきたように、このイスラームの聖典をめぐるおそらく最大の問題は、そこにムスリムが社会生活をおこなうための指針が具体的な法規範として示されているということである。財産分与にせよ、刑罰の執行にせよ、あるいは服装にせよ、書かれていることをそのまま皆で実行することがアッラーの命令であると信じる人々からすれば、その法規範の全体を公的な社会生活に適用することはムスリムとしての務めであり、その務めの遂行は必然的に政治運動をとおしたものである。そうなると、複数の宗教をつなぐ「共通のことば」は、「相違の主張」によってかき消されることにもなるだろう。ではどうすればよいのか。『クルアーン』の章句に立脚することを選んだヌルホリスには、この問題に答える責任が生じている。

もちろんヌルホリスはそのことを自覚していた。そこでかれが推しすすめたのは、法規範にあたる啓示を逐一、それが下されたときの政治・社会状況とあわせて理解しなおし、神の教えの「実質」を抽出するという作業であった。それは近代西洋の歴史学をはじめとした人文諸科学のアプローチを用いることによってなされる¹⁸。抽出されたもの

は社会の改善のために生かされるが、新たな法規範が作られることはない。なぜなら、宗教間の調和がますます不可欠となる現代社会あるいは国民国家インドネシアにおいては、宗教は排他的な法体系ではなく（シンボルをまともでない）普遍的なエートスとして生かされ、血肉化されるべきものであるからである。一九七〇年代に激しい論争をよんだヌルホリスの「世俗化」論はまさにこのことを主張するものであったのであるが、こうしてみるとかれの宗教多元主義の立論とも不可分であることがわかる。

四 民主化後の展開

1 継承と批判

二〇〇五年一〇月、ムスリムやキリスト教徒の知識人たちが集って開かれたある会合においてダワム・ラハルジヨは、「国家が制御できないのならば、いつそイスラームは禁止にしたほうがよい」と発言し、報道にふれた人々を驚かせた。²⁰ ダワム・ラハルジヨはかつてHMIやムクテイ・アリ宅の集まりなどでワヒブやジョハンと活動をともした知識人であり、ヌルホリスとの親交も深かった（ヌルホリスはこの二ヶ月前に逝去していた）。ダワムの発言は、宗教多元主義を禁忌とするなどしたMUI（ウラマー評議会）のファトワに憤り、それをとりまく政治・社会状況について見解を述べるなかでのものであった。「イスラームは国民にとつて恵みの宗教であるはずなのに、現状をみるかぎり厄災をもたらしているだけだ」とかれは言った。

一九九八年までつづいたスハルト政権の時代、イスラームはつねに国家の制御のもとにあった。同政権は国民統合を阻害するものとして政治的なイスラーム運動を弾圧し、ムハマディヤやナフダトウル・ウラマー（NU）などの社

会組織にはパンチャシラを活動の原理とするよう強制した。望む望まないにかかわらず、本稿でとりあげてきたムスリムたちによる宗教多元主義の表明もこの政権の存在に守られてのことだった。ワヒブやヌルホリスの母校である IAIN (二〇〇二年以降、大部分の支部校は Universitas Islam Negeri: UIN に名称を変更) は、宗教多元主義を含めたりベラルなイスラーム思想をカリキュラムに導入し、またヌルホリス自身は一九八六年に設立した「バラマディナ教育財団」をつうじてその思想の普及につとめたが、それらの動向もスハルト政権の政策方針との一致がなければ実現しなかった。

スハルト政権の崩壊とともに民主化の時代がはじまったが、宗教間の調和を重視する人々にとって、それは試練の時代のはじまりでもあった。およそ四〇年ぶりに復活したデモクラシーの内側ではイスラーム政党が多数出現し、イスラーム法規範の適用を求めた。また外側では急進的なイスラーム主義の諸団体が、しばしばグローバルな過激派ネットワークにも支えられるかたちで活動の幅を拡大した。排他主義的な言説が瞬く間に社会に広がる一方、リベラルな思想を嫌忌する保守的なウラマーたちから構成された MUI は随意にファトワを声明した。前述のダウム・ラハルジョの憤りは、時計の針を何十年も巻き戻すかのようなこれらの動向にむけられたものであった。

一方で、ヌルホリスらが築いた革新思想の流れを継承しようとする新しい動きもあらわれた。一九六七年生まれのウリル・アブシヤル・アブダーラらを発起人とする「リベラル・イスラーム・ネットワーク (Jaringan Islam Liberal: JIL)」の開設はその先駆けであった。JIL は二〇〇一年に多数の知識人や活動家の支持を受けて生まれ、現在までインターネット上を中心とした言論活動を展開している。デモクラシー、基本的人権、ジェンダー、そして宗教間の調和と、JIL があつかう論点は多岐にわたる。JIL 設立のあと、二〇〇三年にはムハマディヤ組織内のリベラル派が「シヤファイ・マアリフ・インスティテュート」を、二〇〇四年には NU 系の進歩的なメンバーが

「ワヒド・インステイチュート」を設立し、いずれもイスラーム主義への対抗拠点として現在まで存続している。

宗教多元主義に話をもどすと、本稿一章・2節でとりあげたような反論や批判は、この時代のインドネシアにおいても再現された。イスラーム宣教評議会 (Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia: DDI) の現議長でもあるアディアン・フサイニによれば、イスラームは絶対的な神の啓示によつて成り立つ宗教であり、聖典の字義にしたがつて実践するというのが約束ごとである。そこに人道主義が入りこむ余地はなく、野放しの思考の自由もない [Husaini, 2015: 3-8]。また同じくかれによれば、宗教が異なれば教えが異なるのは当然であり、宗教間に優劣がつけられるのもまた当然である。イスラームについていえば、他者にたいする寛容を説く宗教であり、それで共同体が発展してきた歴史もある。宗教多元主義の最大の問題は、そうした各宗教がもつ特性や長所を受け入れない点、すなわちその不寛容さにある。それは諸宗教をひとまとめにして破壊する「大量破壊兵器」のようなものである。宗教多元主義によつて被害を受けるのはイスラームだけではない。キリスト教やヒンドゥー教を含め、すべての宗教において宗教多元主義者は疎むべき思想である [Husaini 2015: 87-130]。

宗教多元主義 (ある種の宗教多元主義) を「宗教版の帝国主義」とみなす批判が存在することも一章・2節でとりあげたが、インドネシアでこの批判はこれまで、排他主義の陣営からだけではなく、皮肉にも宗教多元主義を支持する側の陣営において——とりわけ草の根の社会活動に通じ、論説も巧みな若い世代のある人々によつて——頻繁におこなわれてきた [cf. Ridwan 2002; Masdar 2003]。標的とされたのはおもにヌルホリスである。批判の大方を要約すれば、『クルアーン』に固執するヌルホリス流の宗教多元主義は、次の二つの重要な集団を排除することによつて成り立っている。

ひとつは、代々の慣習や生活習慣を守る田舎の (とくに農民を中心とした) ムスリムたちである。かれらにとつて

は、かならずしも書かれたものが生活指針になるわけではない。「改革主義」が「異物」として排除する伝統的慣習にしたがって生きる集団を掬いとつてこそその宗教多元主義であるべきなのに、ヌルホルスの思索はそこに届かない。かれのいう革新は、グローバルな資本主義の軌道ともかさなるブルジョワ的な思想であり、かざられた階層の人々にしか受け入れられないだろう。そう批判者たちは言う。

もうひとつは、「啓典の民」以外の人々、とりわけ多神教徒である。批判者たちによれば、ヌルホルスは、『クルアーン』に依拠するあまり、完全な一神教主義 (monotheism) に傾斜してしまっている。かれの宗教多元主義はけっきょく「啓典の民」にしか適用がなされず、たとえば一般のヒンドゥー教徒や仏教徒はこの議論に納得しないだろう。宗教多元主義を標榜する意志と覚悟があるならば、世界人口の半数を占める多神教徒たちも、また場合によつては無神論者さえも——ある種の「宗教」の信徒と認めたい——救済の対象とする議論がなされるべきだ。それができないのであれば、かつての西洋キリスト教徒のコロナアルな宣教活動と構造は変わらず、宗教版の帝国主義というそしりはまぬがれないという。

このようにヌルホルスに批判の矢が集中する一方で、キャロル・ケルステンが指摘するようにアフマド・ワヒブにたいする注目が一部で高まっている [Kersten 2015: 240-244]。ワヒブは、『クルアーン』や「ハディース」の文言といくびきを取りはらった思索家である。いうならばかれは、取りはらつて空いたそのスペースに人道主義をもちこむことでイスラームの解釈をより自由なものとした。ワヒブの「あがき」の内容は、ほんとうにはワヒブ自身にしかわからない。しかし、そこに共感しようとする日記の読者は多くいるであろうし、これから増える可能性もある。たしかに、男女同権の問題やLGBTの問題をはじめとした今日的な諸問題に対処するために必要なのは、『クルアーン』の章句ではなく人道主義的な解決法であり、ヌルホルスよりはワヒブのたどった思索のプロセスであるのかもし

れない。

しかし、それでよいのかという疑問はある。排他的なイスラーム主義に反発する人々がワヒブの方向に流れれば流れるほど、「イスラーム主義」が「世俗主義」という和解の困難な対立構図が社会のなかで鮮明となっていくであろう。ヌルホリスが果たした役割は、たとえ「ブルジョワ的」と批判されようとも、対話が想定できる範囲のなかですこしも広くその素地を作ることではなかっただろうか。その功績はけっして軽視されるべきではないし、能力ある人々によって継承もなされなくてはならない。

宗教哲学的・神学的な議論というものはいつでも際限がなく、またそれは他人の粗を探すことが比較的容易な場でもある。ときには粗探しも必要かもしれないが、それよりも思想家は、みずからが発信する見解が社会にどのような影響をあたえるかをつねに考えるべきであるだろう。

2 フェビー・インディラニの蛮勇

キリスト教圏において宗教多元主義が市民権を得られた理由のひとつは、それほど以前からのことではないにしても、『聖書』のテキスト批判をおこなっても許される文化がそこに存在することであろう。その状況を味方としながら、みずからの宗教のみが正しいとする絶対性の主張の放棄も簡明に説かれてきたのではないか。ではたして、イスラーム圏においてそのような時代はやってくるのだろうか。

本稿の最後に、最近のインドネシアにおいて登場したある文学作品の紹介をしたい。女性作家フェビー・インディラニによる短編小説集『マリアは処女にあらず』[Indirani, 2017]である。フェビーは、宗教問題に関心の深い雑誌・テレビ記者として活躍していたが、その文才を生かして小説を書くようになった。『マリアは処女にあらず』は二一

編の作品を収めた短編集であり、そのどれもこんにちのインドネシアのムスリムのあいだに蔓延る硬直した信仰を風刺するものである。珠玉の短編集といってよい充実した内容であるが、なかでも表題作「マリアは処女にあらず」は傑作だといえるだろう。

マリアという名の若い女性が主人公である。あるとき彼女は妊娠する。生理が止まって、お腹が膨らんだ。妊娠三ヶ月であった。彼女は処女ではなかったが、しばらく相手はいなかった。むろん結婚もしていない。性交していないのに妊娠するなどといった奇跡は、聖母マリアとイエス・キリストの物語にかぎられているはずだ。なぜ自分が……？とマリアはとまどう。

彼女は親友の女性に今後のことを相談するが、性交していないことを信じてもらえない。親友は中絶しないのかとマリアに問うが、マリアは心のどこかで自分が預言者を孕んでいるという奇跡を想像するようになっていく。親友は、あなたは聖母マリアのように清くはないし……と、やはりマリアの言葉を信じない。マリアは会社勤めのかたわら副業で男性雑誌のモデルもしていた。親友は、とにかくこのままでは体裁が悪かろうと言って、ただちに結婚相手をさがすことを提案する。

何人かの知人男性の名を彼女はあげるが、マリアはいやがる。では勝手にしなさい、あなたのお腹の子が預言者のわけではないから、きつとそれは精霊か化物の子よ。いつそ中絶すればいいのに、と突きはなす。親友に去られたマリアであったが、気をとりにおした。ここは二〇一六年のインドネシア。シングル・マザーになることだってできるし、姦通罪で処罰されることもないだろう。お腹の子を産むことをマリアは決意する。

そのうちマリアのお腹は職場の仲間が気づくほどに大きくなり、マリアもありのままを仲間に話す。けれどもだれもマリアの言葉を信じてくれない。名前が同じだからといってあなたが聖母であるわけがないとあきれた様子で言

う。そのうち郷里の親にも妊娠を知られ、だれの子なのかと問い詰められる。郷里にもどったマリアは近隣の人たちの蔑みにあう。

それにも耐えてマリアは子を産んだ。それを知った友人たちは、生まれたのは預言者だった？と皮肉をいう。だが、かれらの言葉などもうマリアにとつてはどうでもよくなっていた。生まれたのは女の子で、マリアを見つめてしゃべる。「おかあさん、わたしはもうすこしで産んでもらえないところだったわ。この世界はもうずっと信じるところをやめてしまっているのね」。マリアは赤ん坊を抱きしめて言う。「でもおまえ、わたしは信じているわ」と。

聖書のテキスト批判が許容されるキリスト教圏においては、マリアの処女懐胎については疑うべきところがあり、定説を取り払うか、ある種のメタファーとして解釈しなおすべきだといった見解が聖職者のあいだにおいてさえ存在する。ところがムスリムの社会においては、これについて検討することはタブーである。なぜなら『クルアーン』は聖母マリアの処女懐胎をはっきりと肯定しているからである（マルヤム章 19: 19-21²¹を参照）。『クルアーン』の無謬性を信じ、その法規範の実践を推しすすめるような人々は、聖母マリアの処女懐胎をも深く信じているなくてはならない。それにしても、現代のムスリムはそこまで敬虔であるのだろうか。はたして『クルアーン』が全能の神の声であるとほんとうに信じられているのだろうか。

「マリアは処女にあらず」はむろんフィクションである。しかしながら、おそらくどのようなに精査したところで、ここで描かれるマリアの周囲の人々の反応に「フィクション性」や「うそっぽさ」は見出されない。かりに現実の社会はこうではないとだれかが主張したとして、それに賛同する読者はほばいないだろう。この見事なしかけの効果として社会の欺瞞があぶり出されるやいなや、フェビーはそれにユーモアの刀で斬りかかるのである。

彼女の機知とタブーにいとむ蛮勇には感嘆の念を禁じえない。もちろん、いうまでもなく、フェビーは神の存在や

宗教の価値を否定しているのではない。巻末のプロフィールに記された彼女の言葉を写せば、ただ「たかが宗教よ。自分のことを笑いましょう。宗教の解釈が異なる他人を思いやりましょう」と伝えているだけである。

おわりに

本稿では、インドネシアのムスリムのあいだで宗教間の調和がどう模索されてきたかという問題を宗教多元主義の言説に焦点をあてて論じてきた。とりわけアフマド・ワヒブとヌルホリス・マジッドの二人の思索に重点をおいたが、その意図は婉曲的にはあるが示したつもりである。あるムスリムが宗教多元主義者となるためには大きく二つの道筋がある。ひとつは、ワヒブが結果としておこなったように、聖典の無謬性を疑い、そこから距離をおいて神とはなにか、宗教とはなにかを考えつづけることである。もうひとつは、ヌルホリスのように、聖典の無謬性は疑わないまま、聖典の字義どおりの解釈をこえた本質や実質を読みとろうとしていくことである。

右の二つの道筋は、どちらかひとつだけが選ばれなくてはならないというものではない。むしろこのように道が分かれていることが、排他的なイスラーム主義の拡散を抑えるためには有効であるかもしれない。アディアン・フサイニのような人々が宗教多元主義者にたいして感じてきた脅威とは、おそらくはまず、真剣な思索というものが生み出す説得力への怖れに発するものである。そしてもうひとつ、かれらの怖れは、イスラームの絶対性に異議を唱える声が、ここで述べたように多方向から導かれているという事実にたいする怖れでもあるのではないだろうか。「絶対性の主張」はイスラームにおいてさえ、じつは揺さぶられつづけているのである。

このばあい、宗教多元主義の陣営のなかでの安易な思弁的対立は避けなくてはならない。真にたたかうべき敵がな

んであるのかははっきりしているのである。大事を置き去りにして味方のあいだでの粗探しがつつけられるのだとしたらそれもまた人間の弱さであるのだろうが、望ましくはその場面においてこそ多元主義の精神が発揮されるべきであらう。

〔本稿は、京都大学東南アジア地域研究研究所・公募共同研究「インドネシアにおける宗教による平和と共生の模索」(二〇一八〜二〇一九年度)の成果の一部である。研究会では執筆につながる多くの示唆を得た。〕

【注】

1 ヒックは一九二二年に生まれ二〇二二年に没したイギリスの宗教哲学者・神学者。かれの宗教多元主義については邦訳された何冊かの著書「ヒック 1986; 1997; 2008」に依拠した。

2 ヒックもガンディーも人類全体にとっての究極的な神を想定するが、あくまで各宗教の独自性を重んじる観点から、そのような共通の神を想定しない宗教多元主義も複数の学者により提起された。岸根 [2001] はそれを「非通約的宗教多元主義」として、ヒックの「通約的宗教多元主義」とくらべて論じている。

3 たとえば、未公刊であるが、ザイヌル・アバスが二〇〇六年のイスラーム研究国際会議(インドネシア宗教省主催)で発表したペーパー [Abas 2006] はそのような試みである。そのアバスも参照するバートンの博士論文 [Barton 1999] は、「リベラル派イスラーム」の思潮を総合的にあつかいつつ、宗教の多元性をめぐる知識人たちの言説にもよくふれている。ほかには、近年の動向をおさえたキャロル・ケルステン のレビニュー [Kersten 2015: 221-277] やアディアン・フサイニによる批判的考察 [Husaini 2015: 87-130] などが、宗教多元主義をめぐる議論の全体像をつかむためには有用である。

- 4 本稿における『クルアーン』の章句の引用はすべて、宗教学者日本ムスリム協会発行の『日亜対訳・注解 聖クルアーン』(1982年初版)に拠る。各章には名前と番号があるが、どちらとも記した。たとえば「明証章98:6」であれば、九八番目の章である「明証章」の第六節であることを意味している。
- 5 サービア教徒は、ムハンマドの時代においてイスラーム共同体との関係が良好であった集団で、「啓典の民」のひとつであったと解釈されることもある。
- 6 イスラーム神秘主義と宗教多元主義の関係性については、一三世紀ペルシャの神秘家ジャラルッディーン・ルーミーの残した書物とおしてある程度は理解することができる。ヒックもその著書において、「ランプは違えど光は同じ」というルーミーの言葉をたびたび引用している。
- 7 カルティニは一八七九年生まれ。インドネシアでは、植民地ナショナリズムの端緒をひらいた人物として、また最初の女性解放運動家として、現在まで尊敬の対象となっている。
- 8 先の引用と合わせた二つの引用箇所は、木村もとりあげ、検討したところである〔木村2004:122-124〕。
- 9 「改革主義」の出発点は西洋近代への遅れを強く意識したところにある。その遅れを取りもどすための選択肢として「西洋化」や政教分離を主張するムスリムと「イスラームの正しい実践への回帰」を主張するムスリムがいた。後者において、程度の差はあれ抱かれてきたのが純化思想である。
- 10 スカルノはイスラームと国家のあり方について自説を述べる論稿を数多く残したが、かれのイスラーム思想についての評価は研究者のあいだでも定まっていない。ひとつの理由は、政治家としてのかれの発言にともなう、ある種の無節操さにあるだろう。たとえばここで引用した一九四五年の演説の別の箇所では、イスラーム教徒はイスラーム法の適用という理想の実現をめざしてとことん闘えばよいと言っている〔日本国際問題研究所インドネシア部会編1972:11-12〕。スカルノのイスラーム思想につ

いて詳細な分析を試みた日本国内の文献としては土屋健治の論文「土屋 1972」がある。

11 誤解のないように説明すると、ヌルホリスはHMIを代表して新しい理念を掲げたわけではない。HMIという組織のなかでヌルホリスと同様の考えをもつ人はかぎられていたし、逆にHMIの外にもヌルホリスの同志は多くいた。ヌルホリスらが新しい理念を掲げたときにかれと袂を分かったMHIの仲間は多くおり、そのなかにはたとえば有名なサルマン・モスクにおけるダアワ(宣教)運動を展開したイマドウディン・アブドゥラヒムのような影響力ある活動家もいた【野中 2008: 151-153】。

12 IAINは、一九六〇年、ジョグジャカルタとジャカルタにあった二つのイスラーム系大学を合併するかたちでインドネシア政府によって設立された。最初はジョグジャカルタで開校したが、一九六三年以降はジャカルタをはじめ全国各地に支部校が設立された。

13 この箇所はバートン【Barton 1999: 239】やアバス【Abas 2006: 4-5】も引用して検討をくわえている。

14 このあたりの経緯については、マリクとイブラヒムの著書でまとめられている【Malik & Ibrahim 1998: 126-127】。ヌルホリスの経歴はさまざまな文献において紹介されてきたが、簡潔さと読みこたえにおいて同書は現在でも優れた資料である。

15 帰国後のこの過程においては、HMIの元支部長で、ジョハンやワヒブとも親交があったラルソからの影響が大きかったといわれる【cf. Effendi & Natsir eds. 1981: 161-162】。

16 「章番号: 節」のかたちで列挙すると、たとえば「2: 62」「2: 136」「2: 177」「4: 163-165」「5: 69」「29: 46」「40: 78」「42: 13」などがこれに該当する。

17 一九九二年一〇月二日にジャカルタのタマン・イスマイル・マルズキで開催されたイベントにおける演説(その原稿)からの一節。アバスもこの節に注目して分析をおこなっている【Abas 2006: 8-9】。

18 グローバルな視点では、このヌルホリスの手法は「ネオ・モダニズム」とよばれる思想潮流に乗ったものである。ヌルホリス

は、ムハンマド・サイード・アシヌマーウィー(エジプト出身)やフアズル・ラフマン(パキスタン出身)らの歴史的アプローチによるテキスト解釈に通じていた。またじっさいシカゴ大学留学時代にかれはラフマンに師事し、ラフマンの知識と人間性に心酔していった [Malik & Ibrahim 1998: 134]。

19 ヌルホリスの「世俗化」論については、かれの代表的論集『イスラーム、近代的なるもの、インドネシア的なるもの』[Madjid 1987]のとくに221, 233頁を参照のこと。また、「世俗化」論が巻き起こした論争のいきさつについては、ヌルホリスとモハマッド・ルムの対話録『イスラーム国家など存在しない』[Santoso ed. 1997] (佐々木 訳2016) を参照されたい。

20 hidayatullah.com, 14 Oktober 2005, Dawam Raharjo "Islam sebaiknya dilarang saja" 49。元記事は christianpost.co.id, 13 Oktober 2005。

21 以下が該当する章句 (19: 19-21) である。——かれ「天使ジブリール」は言った。「わたしは、あなたの主から遣わされた使徒に過ぎない。清純な息子をあなたに授ける(知らせの)ために」。かの女「マルヤム＝マリア」は言った「未だ且つて、誰も私に触れません。またわたしは不貞でもありません。どうしてわたしに息子がありましょう」。かれは言った。「そうであろう。(だが)あなたの主は仰せられる。『それはわれにとつては容易なことである。そこでかれ(息子)を人びとへの印となし、またわれからの慈悲とするためである。(これは既に)アッラーの御命令があったことである』」。

【参考文献】

青山亨 2004. 「インドネシアにおけるリベラル派イスラームの新思潮——ウリル・アブシヤラ・アブダラのコンパス紙論説をめぐって」『東京外大東南アジア学』第九巻 pp. 24-41.

Barton, Greg 1999. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Penikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*. Jakarta: Paramadina, Pustaka Antara, Yayasan Adikarya Ikapi dan The

- Ford Foundation.
- Effendi, Djohan & Ismed Natsir eds. 1981. *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*. Jakarta: LP3ES.
- Effendi, Djohan 1978. "Dialog Antar Agama: Bisakah Melahirkan Teologi Kerukunan?", *Prisma* No. 5, Juni 1978, pp. 12-17.
- カンヌイー 2010 『獄中からの手紙』 森本達雄訳、岩波書店。
- Hefner, Robert W. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. New Jersey: Princeton University Press.
- ロックス シモン 1986 『神は多くの名前をもち——新しい宗教的多元論』 間瀬啓允訳、岩波書店。
- 1997 『宗教がこころの虹——宗教多元主義と現代』 間瀬啓允訳、岩波書店。
- 2008 『増補新版 宗教多元主義——宗教理解のヒントを交換』 法藏館。
- Husaini, Adian 2015. *Liberalisasi Islam di Indonesia: Fakta, Gagasan, Kritik, dan Solusinya*. Jakarta: Gema Insani.
- Indirani, Feby 2017. *Bukan Perawan Maria*. Jakarta: Pabrikultur.
- Kartini, R. A. 2018. *Habis Gelap Terbitlah Terang*. Yogyakarta: Penerbit Narasi.
- Kersten, Carool 2015. *Islam in Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values*. London: Hurst & Company.
- 木村公一 2004 『インテリゲンチヤ教団の宣教と神学——開発と対話と解放の神学の問』 新教出版社。
- 岸根敏幸 2001 『宗教多元主義とは何か——宗教理解への探求』 晃洋書房。
- Madjid, Nurcholish 1987. *Islam, Kemoderanan, dan Keindonesianan*. Bandung: Penerbit Mizan.
- 1992. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderanan*. Jakarta: Paramadina.
- 1999. "Beberapa Renungan tentang Kehidupan Keagamaan untuk Generasi Mendatang", dalam Edy A. Effendy ed., *Dekonstruksi Islam Madzhab Ciputat*. Bandung: Zaman Wacana Mulia.
- Malik, Dedy Djamaluddin & Idi Subandy Ibrahim 1998. *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, Amien Rais, Nurcholish Madjid, dan Jalaluddin Rakhmat*. Bandung: Zaman Wacana Mulia.
- Masdar, Umaruddin 2003. *Agama Kolonial: Colonial Mindset dalam Pemikiran Islam Liberal*. Yogyakarta: KLIK. R Yogyakarta.

- 日本国際問題研究所インドネシア部会編1972『インドネシア資料集(上)』日本国際問題研究所。
- 野中葉2008「インドネシアの学生タワ運動の原点——サルマン・モスクにおけるイスラーム運動の展開」*Keio SFC Journal*, Vol. 8, No. 2, pp. 147-160.
- Ridwan, Nur Khalik 2002. *Puralisme Borjuis: Kritik atas Nalar Puralisme Cale Nur*. Yogyakarta: Galang Press.
- Santoso, Agus Edi ed. 1997. *Tidak Ada Negara Islam: Surat-surat Politik Nurcholish Madjid - Mohamad Roem*. Jakarta: Djambatan. (フグス・エズィ・サントソ編「イスラーム国家など存在しない——ヌルホリス・マジッドとモハマド・ロム」の政治書簡(前編・後編)佐々木拓雄訳『久留米大学法学』74号、75号(2016年))
- Soekarno 1960. *Dibawa Bendera Revolusi (Djilid Pertama)*. Jakarta.
- スカルノ1962『わが革命の再発見——多様のなかの統一』岡倉古志郎訳、理論社。
- スロト、シテイスマンタリ1982『民族意識の母カルティニ伝』舟知恵・松田まゆみ共訳、井村文化事業社。
- 土屋健治1972「スカルノとイスラム(1934年～1942年)」『東南アジア研究』9巻4号、pp. 577-596。
———1991『カルティニの風景』めいし。
- Wahid, Abdurrahman 1999. *Tuhan Tidak Perlu Dibela*. Yogyakarta: LKIS Yogyakarta.