

# インドネシア社会における 寛容と不寛容についての覚書き

佐々木 拓 雄

## はじめに

多文化社会における寛容 (tolerance, toleration) の問題は、これまで複数の学問分野で繁く論じられてきた。管見のかぎりでは抽象論が多くを占め、そのなかで寛容とはなにか、寛容は共存の原理たりうるかといったことについて議論がなされている。実証主義的な研究における指標としてこの概念を活用する試みもあるにはあるが、理念や政策のレベルに議論がとどまりがちで、あわせて取り組むべき現実社会の態様の分析まではなかなか及んでいないようにみえる。

自戒もこめていうと、その実証主義的な研究において求められているのは、思想家や哲学者が編み出した「寛容」概念をフィルターにして対象を観察することではない。そのようなことをすれば、見落としてはならない現実を多く見落とすことになる。現地で生起する出来事を現地固有の文脈や解釈の枠組みをとおしてとらえたうえで、特定のふるまいや態度を抽出する、そして生きた「寛容」のあり方をあらためて示してみせるという意欲をもって研究はなされなくてはならない。机上で編み出された「寛容」概念は、その過程において参照すべき素材となる。

本稿では、宗教とりわけイスラームをめぐる問題を焦点として、今日のインドネシア社会における寛容と不寛容の構図を示したい。周知のように、インドネシアはムスリム (イスラーム教徒) をマジョリティとする国民国家である。ムスリムの割合は9割近くを占めるが、建国以来の国家原則「パンチャシラ」<sup>1</sup>は、キリスト教、ヒンドゥー教、仏教などマイノリ

ティの宗教とイスラームとの間に差を設けていない。これは建前的なものではなく、宗教的・文化的な差異を超えた一つの世俗的共同体、すなわち「国民」の形成と統合を実現するという意志の表明である。この国の政治体制は、民主主義の導入にはじまり、権威主義への移行、そして民主主義への回帰（民主化）という曲折を経て現在にいたるが、この間、パンチャシラが改変されたことは一度もない。

しかしながら、それは結果的にそうだということであって、現行のパンチャシラとそれにもとづく国家・社会の形態は、研究者が「イスラーム主義者」とよぶ宗教右派による挑戦を受けつづけてきたという事実もある。かれらイスラーム主義者は、みずからがマジョリティであることを主張して、インドネシアをシャリーア（イスラーム法）に則った国に作り変えようとする。その構想によれば、宗教的マイノリティは、マイノリティとしての「分をわきまえる」必要があり、そうすればイスラームを中心とした新しい制度のもとで庇護を受けることができるという。

イスラーム主義者による運動は、1990年代末にはじまった民主化と情報インフラの発展を背景に近年とみに高まり、礼拝施設への襲撃を含めた他教徒にたいする排他的な言動が、そこかしこに蔓延ようになっていく。また、イスラーム主義者が参入した国会においては、ムスリム住民のためだけの立法（聖典で定められた喜捨やメッカ巡礼、あるいはハラール製品の認証などに関連する法の制定）が、他教徒の存在を置き去りにするかたちですすめられてきた。穏健派イスラームの活動家アラムシャ・ジャアファルは、これをパンチャシラの理念に反した「法規のイスラーム化」であるとして問題視している [Dja'far 2018: 5-10]。

このような状況を前にして自ずと論ぜられるのは宗教間の調和のゆくえであるが、実際はその前にとりあげるべき別の問題がある。それはすなわち、マジョリティであるムスリムの社会の内部に存在する分断や葛藤をめ

---

1 パンチャは「5」、シラは「徳」をあらわすサンスクリット語。「唯一の神への信仰」を第1項とし、以下、(2) 公平で文化的な人道主義、(3) インドネシアの統一、(4) 協議と代議制において叡智によって導かれる民主主義、(5) インドネシア全人民にたいする社会正義。

ぐる問題である。かつて人類学者クリフォード・ギアーツが『ジャワの宗教』[Geertz 1960] で描いたように、そもそもインドネシアのムスリム社会は、土着のアニミズムの上に複数の文明が折りかさなるように普及した歴史の産物として、明白な文化的多様性を有してきた。1950年代から1960年代半ばにかけてこの国を揺るがした激しい政治対立の根因としてもそれはあげられる [Geertz 1965]。その後の半世紀にわたる産業化や都市化とともに、文化的な均質化をうかがわせる現象が生じてもいるが、生活・労働環境のちがいなどによってもたらされるこの社会内部の多様性は、容易に消失するものではないということを理解しておく必要がある [佐々木 2002]。

あらためていうと、パンチャシラの改変ないし破棄を求めるイスラーム主義者は、この内実多様なムスリム社会の小さな一部であるにすぎない。他の多くのムスリムたちは、現行のパンチャシラのもとで、そのルールや慣行に従った社会生活を送ろうとしてきたし、現在もそうしている。かれらは——結束しているわけではないが——インドネシア人ムスリムのなかの「マジョリティ」であるといってよい。そのことは、民主化後すでに5度おこなわれた総選挙のすべてにおいて、現行の世俗的体制を維持しようとする勢力が明らかな優勢を保ってきた事実にも示されている。では、近年のイスラーム主義者たちの排他的な言動にたいして、かれらはどうのような態度を示しているのだろうか。

本稿は、このかれら、すなわちムスリム社会内の「マジョリティ」のみをとりあげるものではなく、またイスラーム主義者（やその支持層）のみをとりあげるものでもない。両者とさらに他宗教の信徒の存在をあわせて成り立つインドネシア社会において、それぞれのあいだでどのような関係が織りなされているのかを総体的にとらえようとするものである。それは、多文化（多宗教）の共生という観点からみたインドネシア社会の現在地を示そうという試みでもある。

## 1 イスラーム主義における寛容と不寛容

イスラーム主義者というと、他宗教にたいする排他的な言動に注目が集まりがちであるが、寛容性とまったく無縁であるのかということそうではない。むしろ、イスラーム主義者が拠って立つイスラームという宗教は、本来的に寛容性を備えた宗教として語られることも多い。とくにその寛容性を体現するものとしてしばしば紹介されてきた歴史的なモデルがある。後に続く議論のためにそれについてふれておく。

### 1-1. ミレット制について

「寛容」という言葉と概念の起源はルネサンス期の西欧にある<sup>2</sup>。しかし、チンパンジーという名前がない時代にもチンパンジーは存在したように、ルネサンス期以前の西欧や他の地域にも、寛容であると評することのできる国や社会は存在した。そのような事例のひとつとして知られるのが、「ミレット制」を敷いたオスマン帝国である。オスマン帝国は14世紀から15世紀を最盛期として栄えたイスラーム帝国で、その版図にはムスリム（民族的にはトルコ人を中心とした）のほか、キリスト教（ギリシア正教とアルメニア正教）とユダヤ教の信徒も多数存在した。

ミレットとは自治的な単位のことである。オスマン帝国では、ムスリムによる支配のもとで、キリスト教徒とユダヤ教徒は各々のミレットを形成することを認められた。キリスト教徒とユダヤ教徒は、そのミレットの内側で、みずからの宗教にもとづく独自の法律を設け、運用することができた。むしろ、支配者であるムスリムにとってはイスラームにもとづく法体系が絶対であった。つまるところ、キリスト教徒とユダヤ教徒にミレット

2 「寛容」の起源やその意味の変遷については福島清紀の研究〔福島2018〕が詳しいので参照されたい。ちなみに、日本語の「寛容」は英語の「トレランス」や「トラレーション」の訳語である。そのもともと基本的な意味は、「他人が言うことやすることを、それに同意できなくても受けいれる態度や行為」のことであり、インドネシア語の「トレランシ (toleransi)」にしてもその点は変わらない。

の形成を認めたのも、イスラームの理念や法解釈にもとづいての判断であったといえる。このミレット制の性格については、政治哲学者のウィル・キムリッカが、既存の歴史研究をもとに手際よく、以下のようにまとめている [キムリッカ1998 (1995): 232-235]。

オスマン帝国の権力者の庇護のもとで、キリスト教徒とユダヤ教徒のミレットは、みずからの集団の内部のことがらには自由に運営することができた。教会と修道院を所有することができ、自分たち自身の学校を運営することもできた。他方で、ムスリムとの支配-非支配の関係は厳格に保たれた。たとえば、キリスト教徒もユダヤ教徒も、他教徒を改宗させることはできなかった。ムスリム側からの許可がないと、新たに教会を建てることもできなかった。異なる宗教の信者の間での結婚には制限があったし、兵役のかわりに特別な税金を納めなくてはならなかった。

このようなミレット制であったが、歴史家たちはこの制度を高く評価してきた。なぜならこれが、ほとんど500年にもおよぶ長い期間にわたって、ただ多様であるというだけではなく、実際にそれまでは衝突もしてきた諸集団(ユダヤ教徒、キリスト教徒、ムスリム)を共存させる制度として機能しつづけたからである。諸集団はここで互いの存在を承認し、また互いに敬意を払いながらそれぞれの文化を高めていった [Braude and Lewis 1982: 1] という見方までである。

しかし問題はあった。ムスリムはキリスト教徒やユダヤ教徒にたいして寛容であったし、キリスト教徒やユダヤ教徒もその支配を受けいていたが、これと同様の相互承認をとまなう寛容は、ムスリムどうしの関係において働くことはなかった。ムスリム間における宗教上の異端者は、ムスリムの権力者やそれに従う人びとによって排除された。信仰を変える自由もまったくといってよいほど存在しなかった。同じことが、キリスト教徒どうしの関係、ユダヤ教徒どうしの関係についてもいえた。

いったんキムリッカの説明を離れ、上述のことがらを言いなおすと、オスマン帝国の版図において寛容のシステムは、宗教共同体の間の関係にかぎってのものであり、各宗教共同体の内部ではむしろ不寛容のシステムが

働いていたと仮定できる。これとはやや異なる見方もあって、たとえば（キムリッカも言及する）イスラーム史研究の泰斗バーナード・ルイスによれば、オスマン帝国の隆盛期においては、16～17世紀の西欧にみられたような深刻な宗派対立はムスリムの間ではほとんどみられず、異端にたいする迫害も偶発的に起こる程度であった。聖典では重罪と断じられる多神教さえも許されていたという [ルイス2003 (2002): 171-172]。

ところが、ルイスが続けて言うには、近代に入ってそのようなイスラームの寛容はすっかり衰退してしまった。自分たちより遅れていたはずの西欧の勃興と拡大にたいして脅威を感じはじめたムスリムは、焦りに襲われ、「古き時代のおおらかな寛容を維持するのが、次第に難しく」 [ルイス2003 (2002): 172] なった。そして——西欧的なるものを受容し、世俗化の道を選ぼうとするムスリムとは別に——西欧的なるものの受容を拒みながらイスラーム共同体の再興をはかるムスリムのあいだでは、共同体内部の一体性と均質性への執着が以前よりも強まっていく。

ふたたびキムリッカによると、ミレット制の「寛容」は、それぞれの宗教共同体における権力者が、みずからの成員の宗教的自由を制約できるという条件あつてのものであつた。そこには最初から、（集団のなかの）個人を対象とする寛容を保障するしくみは存在しなかつた。ミレット制の採用にともなつて、イスラーム共同体をはじめとする宗教共同体の権力者たちは、相互の干渉を排除し、各々の成員にたいする不寛容さを発揮しやすくなったのである。

### 1-2. 「イスラーム共同体」への執着

ここでミレット制にふれた理由は、今日のインドネシアにおいてイスラーム主義者たちが抱いている構想の多くも、これと類似した制度を描くものだからである。かれらがなにより共通して訴えるのは、世俗的な国民国家の規範によって排除されてきた（とかれらが認識する）「イスラーム共同体 (Umat Islam)」の再興である。あわせてかれらの多くは、マイノリティの迫害や抑圧は意図していないことをアピールする。

一例として、NHK が2019年に「イスラーム擁護戦線 (FPI)」の風紀部門の幹部、スラメット・マアリフにたいしておこなったインタビュー<sup>3</sup>がある。FPIは、1998年に結成された強硬派団体であり、社会をあげてのシャリーアの遵守をしばしば暴力的なかたちで訴えることで知られてきた。近年頻発する他宗教の施設の襲撃にこの団体に関与しているなどの理由からインタビューはおこなわれたのであるが、「マイノリティの権利を守るのもマジョリティの役目なのではないか」という聞き手の質問にたいして、スラメット・マアリフは次のように答えている。

FPI がめざしているのは、アッラーの命じるとおり、善行を勧め、悪徳をしりぞけることです。(中略) なんといってもこの国のマジョリティはウンマット・イスラーム (イスラーム共同体) なのですから、この国ではシャリーアやイスラームの法律が施行されるのが当然のことなのです。[語気を強めて] マイノリティの側は、分をわきまえなくてはなりません。そうすることによって——神の思し召しがあるならば——宗教間の調和は実現するでしょう。マイノリティがマジョリティであるイスラームの善行を妨げたり、異なる価値観を押しつけるようなことがあってはなりません。そこを守ってもらえれば、わたしたちはマイノリティの権利を精一杯尊重するでしょう。

スラメット・マアリフの答えは、マイノリティの権利を守るということについて肯定的であり、改宗の強制や迫害は——「神の思し召しがあるならば」という条件付きであるが——おこなわれないであろうことがうかがえる。ただし、かれらの構想するインドネシア社会においては、従来とくらべ、教会や寺院など、他宗教の礼拝施設の建設が大幅に制限されたものとなることも、また異教徒間の婚姻がはるかに困難になることも間違いはない。そのことは近年のかれらの行動によって示されている。

---

3 NHK「激動の世界をゆく」シリーズ、「東南アジア 揺らぐ“民主主義”」(2019年9月放送)のなかに収録。

スラメット・マアリの発言のなかに、これまで法規に反する行動を起こしてきたことを省察する姿勢を見いだすことはできない。かれらは既存のインドネシアの法制度内において起こる出来事に強く不満を抱いたときは、いつでも「アッラーの定めた法」に依拠して行動する態勢をとってきた。礼拝施設への襲撃など他教徒への迫害にもみえる行為は、かれらにとっては許されてしかるべき（むしろ神によって推奨された）「ジハード」なのである。かれらにたいする国家の対応はいまのところ厳格ではなく、逮捕者はときどき出るものの、なんらかの理由から見逃されている違法者のほうがはるかに多い。

スラメット・マアリフにとって、譲歩すべきなのは他教徒の側である。マイノリティはマイノリティとして「分をわきまえる (tahu diri)」ことが必要であるとかれは言う。分をわきまえず、ムスリムが多く暮らす居住区——そこには他教徒の住民も暮らしているのだが——に教会や寺院を建てたりするから他教徒は「当然の報い」を受ける。現在は法規に反した手段でしかその報いをあたえられていないが、スラメット・マアリフたちは、政権に参入し、合法的な手続きをふんでそれをおこなえる日が来ることを待ち望んでいる。そのためにかれらは、5年に1度の総選挙と大統領選挙へのかかわりをはじめとして、民主的な制度の枠内で、特定の勢力を支持することに力を入れてもきた<sup>4</sup>。しかし、かれ（かれら）は言う。

多くの票を獲得した者が勝者となるのが民主主義というものです。民主主義はイスラームの教えに拠るものではないということをおわたしたちは知っています。しかしそれが国民のあいだでの合意事項であるならば、民主主義のために用意された政党や選挙を、わたしたちは道具として利用するのみです。そうすることで今わたしたちは、イスラームにもとづく社会を作ろうとしているのです。

---

4 FPI みずからは政党を組織してこなかった。単独では多くの議席の獲得が見込めないことをかれら自身が承知しているのだろう。そのかわり、かれらは少しでも「イスラーム共同体」の再興への願望をかなえてくれそうな政党や大統領候補を支援するというかたちで民主政治に参加してきた。



民主主義はかれ（かれら）の信条に合致するものではないということが言明されている。NHKの聞き手の関心はインドネシアの民主主義がどう守られるのかという点におかれていたが、そもそも相手は民主主義を破棄するために民主主義の制度に従っているわけなので、会話が噛みあうことはない。インタビューの場には気まずい空気が流れていた。

このインタビューにおいては、スラメット・マアリフのいう「イスラーム共同体」の内部の多様性についてはなにもとりあげられなかった。聞き手の側にそこを衝く余裕はなかったのかもしれない。実際には、FPIの本領は「身内」にたいする厳しさにある。かれらは「イスラーム共同体」の内部に存在する多様性の是認にきわめて消極的であり、「共同体」という語がそもそも含意するところの均質性に強い執着を抱いている。かれらは、アフマディヤ<sup>5</sup>やシーア派<sup>6</sup>をはじめとした異端組織を暴力的な手段で排斥しようとしてきたが、これもその執着心の現われだといえる。娯楽施設を襲撃したり、コンビニエンス・ストアを巡回して酒類や避妊具を没収したりといった、かれらの日常業務のようになってきている行動についても同様である。また、かれら自身は白装束に身を包むなど外見の画一化にもこだわっている。これらのことから類推して、FPIがいうところの「イスラーム共同体」において個人の権利が尊重される余地はないといえるだろう。じっさい、個人の自律を基礎におくりベラリズムは、かれらにとって明確な排斥の対象となっている<sup>7</sup>。

---

5 アフマディヤは、19世紀の英領インドに現れた人物であるミルザ・グラム・アフマドを（ムハンマド以後の）預言者として位置づける国際的なイスラーム組織である。

6 シーア派は、ムハンマド亡き後の4代目カリフであるアリーの子孫のみをイスラーム共同体の指導者と認め、忠誠を誓う人びとのことである。

7 もとは1970年代に政府の諮問機関として設立され、国内の保守的なウラマーのフォーラムとなっているインドネシアウラマー評議会（MUI）は、2005年、「リベラリズム」を禁忌とするファトワ（法的見解）を表明した。このことの社会的影響がいかほどであったかについては考察の余地が残されているが、これによってFPIの活動の指針が強化されたことは疑いない。

### 1-3. ウォルツァーの類型とその適用

現代を代表する政治哲学者の一人であるマイケル・ウォルツァーは、「寛容」という語の示すものを、巷間での用法を網羅するかたちでとらえたうえで、それを人びと個々による横断が可能な5つの類型に分けている〔ウォルツァー 2003 (1997): 25-26〕。ウォルツァー自身の説明とともに、その5類型をあげておく。

- ① 争いを避けるために、しづしづ黙従して差異を受け入れること。16～17世紀の、まだ宗教戦争がやまない時代の西欧における寛容がそのようなものであった。
- ② 受動的なかたちで差異にたいして優しさをもち、なおかつ無関心に接すること。「世界をつくるには、あらゆる種が欠かせない」という気構えをともなっている。
- ③ 「他者」による権利の行使にたいして、「かれらにもそうした権利がある」と受け入れる、原理にもとづく認知と承認。ある種の道徳的な自制（ストイシズム）。
- ④ 他者にたいして開かれた態度。好奇心、敬意、みずから聴き学ぼうとする意欲をともなっている。
- ⑤ 差異についての熱狂的な是認。差異が文化的な形式をとって神の創造や自然界が有する偉大さや多様性を再現するものとして受けとられる場合の美的な是認。あるいは、差異が人間の開花の必要条件とみなされる場合の機能的な是認。差異が自立のための選択を提供する。

ウォルツァーがあげた①の寛容は、かれも指摘するように、宗教戦争が終わる保証のなかった時代の典型的な寛容のあり方であり、自分と異なる「他者」の存在を承認することさえ必要としないものである。これを寛容の一形態として認める一方で、ウォルツァーは⑤について、寛容をめぐる議論の射程から外さなくてはならないと言う。「わたしが現に是認しているものを寛容に受けいれていると、どうしてわたしは言えようか。わたし

は他者がここに、この社会のなかに、わたしたちのあいだにいてほしいと望む。だとすると、わたしは他者性を寛容に受けいれているのではない。——支持しているのである」[ウォルツァー 2003 (1997): 26-27] というのがその理由である。

寛容は、是認や支持とは結びつかない。というより、まさに是認や支持と区別されたところにその意味があるのだという、「寛容」という語の用法についてのかれの決めごとがここに示されている。私見においても、「寛容」とは、そのような主体どうしの緊張をともなった関係をさして使われるべき言葉であると思う。つまりところ寛容は、どの時代、どの場所においても、上述の①から④のいずれかに該当するものとなる。一概にはいえないが、数字 (①～④) が上がるほど、平和的な共存や共生への意欲が示されているといえるかもしれない。この類型をもちいて上述のイスラーム主義者の寛容性を推し量ってみたい。

当事者の言葉どおりに解釈したとして、インドネシアのイスラーム主義者の多くは他教徒にたいする寛容の態度をもちあわせている。とはいえ、その寛容はほぼ①の枠外にはみ出ることではなく、他宗教の信徒——「啓典の民」であるユダヤ教徒とキリスト教徒にかぎられるかもしれない——もアッラーに存在を承認されているという聖典解釈<sup>8</sup>を受け入れた場合において、②の類型にかかる可能性がある。③のストイシズムをかれらが身につけていると仮定すると、パンチャシラの否定や改変への支持におよぶ理由がわからなくなる。したがって、かれらの立場として③はなさそうであり、むしろ④もないといつてよい。

その一方で、「イスラーム共同体」の内部にたいしては、イスラーム主義者たちの寛容はまったくといってよいほど (①の寛容でさえも) 発揮されない。最盛期のオスマン帝国についてルイスが見たように、逸脱にたいしてある程度までの黙認 (赦し) はなされるかもしれない。しかし、逸脱した者が自分たちと異なる地点に居場所を見つけることについては、かれ

8 他宗教の信徒を受けいれるか否か、あるいはいかなる条件付きで受けいれるかについての聖典解釈については、拙稿「宗教間の調和のために——宗教多元主義を模索するインドネシアのムスリム知識人」[佐々木2019]を参照のこと。

らは明確に不寛容な態度を示すことになるだろう。

さて、すでに述べてもいるように、インドネシアのムスリム社会のなかの「マジョリティ」は、このようなイスラーム主義者たちの姿勢に同調してこなかった。しかし、この「マジョリティ」とイスラーム主義者とのあいだで、近年これまで物理的な衝突や、その前兆となるような激しい論争や対立が起きてこなかったのも事実である。では現在まで、この「マジョリティ」はどのような態度でイスラーム主義者たちと対峙しているのだろうか。

## 2 「マジョリティ」ムスリムの寛容

### 2-1. 不寛容な者を受け入れる

土着のアニミズムの上にヒンドゥー教・仏教が普及し、その上にイスラームが折りかさなって成立したインドネシアのムスリム社会は、高度な文化的多様性を有する社会である。伝統的には、聖典の字義に忠実なムスリムが（一定数）いる一方で、アニミズムやヒンドゥー教の要素を残し、聖典の字義にしばられることのないムスリムが（より多数）存在するという構造が持続していた。イスラーム主義的な党派を支持しやすい前者と、ナショナリズムや共産主義など、世俗的なイデオロギーに共鳴しやすかった後者とのあいだで歴史に刻まれる激しい政治対立が起きたのは、1950年代から1960年代半ばにかけてのことであった。

今日、この社会には、相当程度の文化的な均質化をうかがわせる変化があらわれている。その変化のもっとも重要な要因は、産業化や都市化と並行して住民の識字率が大幅に上昇したこと<sup>9</sup>であろう。これによって多くの人びとが、インドネシア語訳の「クルアーン」をはじめとしたイスラーム関連の書物をとおして神の教えを学ぶ機会を得た。人びとは「この世でなにをなさねばならないか」、すなわちなにをなせば天国へ、あるいは地獄へ送られることになるのかを、文字の力によって理解するようになって

9 ある外国人研究グループの報告 [Hull & Jones 1994: 162] によると、インドネシア人の識字率は、1960年代前半には40%台であったが、1990年代初頭には95%以上までに上昇した。

た。その結果として、礼拝や断食などの基本的な義務は以前とくらべて格段に守られるようになった。基本的な義務以外でも、たとえばベールを着用する女性の割合は著しく増えた。

しかし大きな変化の表徴はここまでである。基本的な義務を遂行するようになったからといって、自分と異なる他者にたいして不寛容になったり、不寛容な運動に身を投じるようになるとはかぎらない。現にいまもインドネシアのムスリム社会内の「マジョリティ」は、イスラーム主義に糾合されず、パンチャシラの理念を支持する政治勢力に票を投じつづけている。ではなぜかれらはイスラーム主義を支持しないのか。そのことを考えるための示唆的な事例<sup>10</sup>をひとつ紹介したい。

わたしは、インドネシア・ジャワ島のジョグジャカルタで、1997年から2001年にかけて長期間のフィールド・ワークをおこなった。それは、長きにわたった権威主義的な政権が崩壊し、民主化とともに新しいインドネシア社会の表情が日毎あらわになっていくような歳月であった。そのときからもう20年ほどの時間が経つが、わたしの目には、その間も、社会文化的な構造に根本的な変化は生じていないようにみえる。

調査をはじめてすぐに知り合った若者がおり、名前をワルソノといった。高校を出てすぐに球撞き場で働く20歳の男であり、出会った翌日にわたしを路地裏のカンボン（集落）にあるかれの自宅に招いてくれた。わたしはかれの家族や近所の人たちと仲良くなり、やがてかれの家のせまい一室を借りて、週の半分をそこで過ごすことになった。

ワルソノにはきょうだいが3人いた。家庭の事情があって、3歳上の兄は幼少時にジャカルタの親戚に預けられてそのまま、一緒に暮らすことはなかった。妹のスリは、わたしが最初に出会った当時は小学校の高学年で、ともに暮らしていた（現在は2児の母となって生家にいる）。ワルソ

10 この事例については、あるNGOのニューズレターで紹介したことがある[佐々木2006]。その後執筆した学位論文においてもフィールドワークの記録の一部として組み入れたが、本稿では新たな視点とアプローチによって分析をくわえるために再度とりあげることにした。事例中に登場する人物の名前はすべて仮名である。

ノとスリのあいだに、高校1年生になるムルヤディという男の子がいた。かれは、ワルソノの父スディオさんと母ワシアさんの実子ではなかった。ワシアさんの妹が産んだのち、その夫が蒸発したことで生じた困難を理由に、幼少時にスディオ家に引き取られた子であった。

スディオ家は全員がムスリムで、カンポンの住民も大多数はムスリムであった。ジャワの大部分のカンボンと同じように、厳格さを印象づける人は多くなかったが、ムルヤディは数少ないその一人であった。ムルヤディは、みずからの生い立ちにまつわる葛藤を抱いてもいたのだろうか、カンポンの敷地内に建てられたモスクが、幼いころからかれにとっての安らぎの場所となっていた。そこでかれがだれと会い、なにを思うようになったのかはわからないが、わたしが出会ったころには、かれはすでに、ある種の宗教的な排他性を周囲にあらわす人物となっていた。

たとえば、養父のスディオさんに礼拝の習慣がないことをムルヤディはときどき辛辣に批判した。やはり礼拝を怠りがちなワルソノや、ベールを着用していなかったスリも、かれの批判や注意の対象となった。対象は家族だけにとどまらなかった。民主化がはじまって政治的混乱がおとずれ、遠く離れたアンボン島でムスリムとキリスト教徒の抗争がはじまったとき、かれはサッカーの練習に興じるカンポンの仲間たちに悲しげな目をむけて、なぜ（アンボンの同胞の無事を祈らずに）このようなときに遊ぶのかと抗議した。そのころはかれも高校を卒業し、小さな自動車の修理工場で働きはじめていた。民主化は多くの若者を政治に向かわせたが、ムルヤディはあるイスラーム主義政党<sup>11</sup>の忠実な黨員となり、かれの住む区域における宣教活動（ダーワ）を任されていた。

カンポンの若者の多くは、基本的な義務を（完全なかたちでないにせよ）実行するムスリムであったが、礼拝を怠る家族や友人を批判するようなことはなかった。ラマダーン（断食月）のあいだの娯楽施設の閉鎖を命じる条例が発布されたとき、ムルヤディはそれを「よいことだ」と言い、

11 ここでは特定する必要はないが、1998年に設立された福祉正義党（PKS）である。比較的年齢層の若い大学卒業者や現役の大学生を中心に組織されていた。当時は「正義党」（PK）という名称であった。

他方かれら（カンポンの若者の多く）は、娯楽施設で働く労働者たちの生計が成り立たないことを心配した。さまざまな宗教問題についてかれらはムルヤディと意見を異にしていたが、しかしムルヤディを厳しく批判することも、仲間外れにすることもついぞなかった。むしろムルヤディは、たとえばカンボンにおける宗教関連の行事などのさいに活躍する機会をあたえられていたし、かれの意見に耳を傾ける者は少なくなかった。

わたしは、このように、多勢にあたる人びとが不寛容な者を受け入れる現場をよく目にしていた。それはワルソノのカンボンにかざった話ではなく、町村のどこであっても、わたしの友人の多くは不寛容な者を受け入れる傾向にあった。ここで記したワルソノのカンボンで起きていた出来事は、実際どこでも起きているようなことであった。

不寛容な者を受け入れるという態度（あるいはやり方）は、時々であったが「成果」をあげた。ムルヤディについていうと、かれはカンポンの仲間とのふれあいや、働きはじめた自動車修理工場でのさまざまな経験をつうじて、いつごろからか他者の立場というものに理解を示すようになった。そしてその一方でかれは、所属していたイスラーム主義政党の同志たちとの隔たりを感じるようになっていた。たとえば、上述の娯楽施設の閉鎖をめぐる議論において、イスラーム主義政党の同志たち（比較的裕福な学生や大学出身者が多かった）はいとも簡単に「閉鎖すべきだ」という。ムルヤディは、「なにか違うのではないか」と思うようになったと、あるときわたしに語った。やがてかれは、かれ自身の決断で、所属していたその政党から脱退した。

ちなみに、その後のムルヤディは、何かしらの縁があって、客観的にはより急進的だとされる別のイスラーム組織<sup>12</sup>とかかわりをもつようになった。そこで知り合った女性と結婚し、現在は2児の父親である。自動車修理工場に勤続しており、清貧を絵に描いたような生活を送っている。あえ

12 これも特定する必要はないが、ヒズブット・タフリルのインドネシア支部（HTI）である。ヒズブット・タフリルは政党ではなく、国民国家の正統性を否定するグローバルなイスラーム組織である。1953年にエルサレムで結成され、インドネシアでは1980年代に活動をはじめた。

と言っておくと、カンボンで育まれた異質な他者の立場を理解しようとする姿勢は、かれの中で失われたわけではないようにみえる。かれが現在かかわっている急進派組織の特徴とは一致しないだろうけれども。

ところで、ここで新たな問いが生じている。それは、(ワルソノたちに象徴される)「マジョリティ」のムスリムはなぜ(ムルヤディに象徴される)不寛容なイスラーム主義者を受けいれていられるのかという問題である。立ち止まって考察したい。

## 2-2. 「二重構造」とその功罪

モロッコ出身のムスリム女性であり、ジェンダーをめぐる議論に大きな影響をあたえた研究者のファーティマ・メルニーシーが、「寛容」(アラビア語の「タサームフ」)について次のように語っている。「誰も私に寛容さを教えてくれなかったし、長い学校教育の期間に寛容さが実践されていることを体験したこともない。私が、そのことを学んだのは、教師からではなく、フェスの旧市街の店、小路、路地裏でたまたま出会った大衆からであった」[メルニーシー 2000 (1992): 279]。モロッコとインドネシアの教育事情にちがいはあるとしても、頷いてとりあげたいのは、発言中にある「大衆」(「庶民」と言い換えられようか)、すなわち生計を立てるのに忙しく、雑多な諸事象と日々向きあっている人びとのあいだで、異質な他者にたいする寛容は自ずと生まれやすいものだという事実である。

ワルソノやカンボンの若者の多くは、親たちがどれほどの思いで家族を養っているのかをよく知っていた。イスラーム主義者が「ハラム(禁忌)」だと咎めるような仕事でもやらなくてはならないときはあるし、ワルソノ個人についていえば、その状況を受け入れることで神に見放されるというのはつじつまが合わないことだと思うとわたしに語っていた。わたしが見るかぎり、ワルソノやかれと態度を同じくするカンボンの人びとにとってイスラームは、整然とした社会生活の青写真であるというよりは、所与の雑多な生活環境のなかで自己と神との結びつきを自覚させ、自己がさまよったときの「寄る辺」となるものであった。



このように、かれらとイスラーム主義者たちとは、イスラームを信仰するということについての解釈や実践の様式に隔たりがある。したがって、選挙においてイスラーム主義政党を支持するなどというのは、端からかれらの選択肢には入っていなかった。民主化後の最初の総選挙でイスラーム主義政党が軒並み大敗を喫したとき、その支持者たちは大騒ぎをしたが<sup>13</sup>、実際のところ、イスラーム主義政党が敗れたことは、驚くべきことでも騒ぐべきことでもなかったのである。

ワルソノたちにとって、ムルヤディのような存在は、かれらが日頃から親しんで受け入れてきた「多様性」のなかのひとつの形態であったと考えられるだろう。もうすこし考察をすすめるならば、ワルソノたちは、一人のムスリムとして、みずから「マシ・ブラジャル (masih belajar)」、すなわち「まだ勉強中である」ということをよく自覚してもいた。自分は、人生や世界の真理がつかめるほど勉強していないし、わかってもいない。だからこそ、ムルヤディ (うまくいっているのかどうかはともかく、真理に向かおうとしている者) がなにかを語っているのであれば、それには耳を傾けておこうと思うのである。

見方を変えると、そこにはある種のヒエラルキーが存在しているともいえるだろう。それは、無謬で絶対の聖典とされる「クルアーン」や預言者の言行録「ハディース」を磁場発生装置として、その字義に忠実であろうとする者が上位に立つ社会文化的なヒエラルキーである。礼拝を怠るな、ベールを着用せよ、といったムルヤディの注意にたいして、ワルソノもスリも反駁はしなかった。義務と認めるものを履行していない以上、みずからを正当化することはできなかつたのである。

そもそもなぜこのヒエラルキーが生じているのかというと、ムスリムのあいだでは、教義上の支配的な解釈として、イスラームは社会的で個人主義的な宗教としてとらえられているからである。ワルソノはしばしばわたしに、宗教は「マサラ・プリバディ (masalah pribadi)」、すなわち「個

13 この「大騒ぎ」とともにおこなわれた議論の内容については、「イスラーム政党はなぜ敗北したか」と題する1冊の本 [Basyaib & Abidin eds. 1999] をとおして知ることができる。

人の問題」であると思うと語ったが、社会的評価の観点からいうと、その考えはまだ市民権を得たものとはなっていない。またワルソノ自身も、「逸脱 (sesat)」につながるからと言って、堂々とその考えを表現することは控えていた。

くわえて確認しておく、インドネシア社会は、ジョン・ロックが推奨するような政教分離を実現した社会ではなく、それゆえにこのヒエラルキー、いわば「イスラーム主義的ヒエラルキー」が存続する条件は整っている。独立時から存在する宗教省や、公立学校に建設されたモスク、宗教規範を導入した家族法などは、政教分離が実現していないことの象徴である。宗教的な政治勢力が結成を許され、選挙に参加できるのも、ジョン・ロック的な理想とは合致しないところであろう。

パンチャシラはこのような点について中立的である。あるいは、その第1項において「唯一の神への信仰」を定めていることが、国家（政治）と宗教の結びつきを促してきたという見方もできるかもしれない。パンチャシラの起草者であるスカルノ（初代大統領）が、独立前の1940年、『パンジー・イスラーム』誌に寄稿したある論説のなかで、国家と宗教の分離を訴えると同時におこなった次の主張を書き留めておく必要がある。

しかしあなた方 [イスラーム主義者たち] は失望する必要はない。憲法で国家と宗教の分離をうたう国は、民主主義を採用することによって、依然、シャリーアに適った法律の制定をめざす人びとにも門戸を開いている。民主主義が持続するかぎり、この状態は守られる。たとえばあなた方が、豚の飼育や飲酒を禁じる法の制定を望んだとする。国民議会の議員の大多数が豚の飼育や酒の販売に反対しさえすれば、そのような法の制定はたやすいことである。ではもし豚の飼育や酒の販売に反対する議員の数が足りなければどうか。それは、あなた方の民衆がまだ「イスラームの民衆」ではないことのしるしである。もしそうならば、あなた方は、熱心に宣教活動をおこない、できるだけ多くのイスラームの代表を議会に送りこんでみせるがよい。民衆のイス

ラーム精神を鼻先から頭の中まで目覚めさせ、清掃作業から自動車  
を乗りまわす金持ち連中にいたるまで、あらゆる者をイスラーム教徒  
とし、その政治信条も、心も、血も、毛筋の細部までイスラームであ  
る議員で国民議会をあふれさせてみよ。それができたなら、シャリー  
アの採用は国民議会の決定として自ずと実現する。あなた方の欲求は  
すべて国民議会で満たされることとなり、国家は自ずとイスラーム的  
な性格の国家となるであろう。[Soekarno 1964: 452]<sup>14</sup>

卓越した知識人としての顔ももつスカルノは、近現代の政教分離思想に  
もつうじており、それに共感さえしていたが、トルコの指導者ケマル・ア  
タチュルクが選んだような断固としたやり方でその原則を打ち立てること  
はできなかった。それだけならばまだしも、ここでスカルノは驚くほど妥  
協的な態度を示している。妥協的というのは、図らずもこのかれの長々と  
した熱弁が、「成熟したムスリムはかならずやシャリーアの制度化に賛成  
する」といった単線的な「イスラーム共同体」論を支持するものにほかな  
らないからである。いずれにしても、国家と宗教の分離を訴えながら、イ  
スラーム主義者が政権を獲得するための運動をも「奨励」してしまうとい  
うスカルノの矛盾は、今日までのインドネシアの歴史に混乱の種をまいた  
もののひとつであるといつてよいだろう。

しかしながら他方でパンチャシラは、起草者スカルノが心のうちに抱い  
ていたはずの国家・社会観を継承するムスリムたちの出現を促してきたよ  
うでもある。その国家・社会観とは、ムスリムであることと同等にみずか  
らが「国民」であることを強調するナショナリズムに依拠して成り立つ世  
界観である。もっというなら、この場合のナショナリズムとは、たとえば  
隣国のマレーシアなどとは異なって、宗教間の差異を超越した、きわめて  
凝縮性の高い国民を想定したものとなっている。

ふたたびカンボンの例にもどると、ワルソノたちにとって——おそらく

14 このスカルノの熱弁は、1945年6月の、独立直前におこなわれた演説「パン  
チャシラの誕生」においてもほぼ同じ内容でくり返されている。日本ではその  
演説が岡倉によって翻訳・紹介されてもいる [岡倉1962: 25-26]。

はムルヤディにとっても——ナショナリズムはたしかに自身の存在と切り離しえないものとなっていた。そしてそのナショナリズムに依拠した国家・社会観のもとで、前述のイスラーム主義的ヒエラルキーとは異なる別のヒエラルキー、いわば「ナショナリズム的ヒエラルキー」が現出することになる。このナショナリズム的ヒエラルキーにおいては、宗教間の調和を軽視し、国民の統合を妨げるような勢力や人びとは（イスラーム主義的ヒエラルキーの場合とは逆に）逸脱者として認識される。ムルヤディにたいするワルソノたちの対応は、いつもどこかで余裕を感じさせるものであったが、それはこのヒエラルキーがある程度まで社会生活に浸透していることのあらわれであると解釈できる。

いうまでもなく、もし仮にオスマン帝国に身をおいていたならば、ワルソノたちはただひとつの宗教的ヒエラルキーのもとで従属を迫られる存在でしかなかったであろう。しかしここはインドネシアである。ワルソノたちは、パンチャシラという国家原則が直接的に推奨するナショナリズム的ヒエラルキーが存在するおかげで、ムルヤディたちにたいして臆せず、そして寛容にふるまうことができていた。前述のウォルツァーの類型に照らすならば、かれらの寛容は、①は飛びこえ、②あるいは③、場合によっては④のかたちまで該当するものであるだろう。

すでに明らかなように、ワルソノもムルヤディも、ほかの多くのムスリムも、以上に述べた2つのヒエラルキーが不規則に、また混然とした状態で交錯する「二重構造」に浸かった状態で生活している。この「二重構造」がもたらしてきたひとつの結果は、カンボンやより広範な社会における調和の達成である。一方のヒエラルキーの下層において生じるモヤモヤや葛藤は、もう一方のヒエラルキーの上層に身をおいていることによって解消されるのである。ある種のねじれといえようが、このねじれがうまい具合に作用しているようにみえる。

1950～1960年代のインドネシアにおいても2つのヒエラルキーは存在していたかもしれない。しかしその2つは、多くの場合、分離したかたちで存在し、一個の構造をなしてはいなかったと考えられる。つまり、人に

よっては一方のヒエラルキーにのみかかわって、そこで自己と他者の関係のすべてが規定されてしまうことになる。聖典を開いたことのないムスリムは、イスラーム主義的ヒエラルキーにみずからを関与させることはなかったし、ナショナリズムやパンチャシラに無関心なムスリムは、ナショナリズム的ヒエラルキーに組みこまれなくてすんだ。

このような状態においても他者との共存は論理的に可能であるが、そこでは寛容の形態は、おそらくはウォルツァーのいう①にとどまり、人びとは(宗教戦争の時代の西欧と同じように)相手を屈服させようという政治的な対立に巻き込まれやすくなるだろう。実際に吹き荒れることになった騒乱の嵐が、強権的なスハルト体制のもとで鎮められてからまもないころ、クリフォード・ギアーツは、「効果的な政治形態を作り出そうとするインドネシアの模索を妨げているものは、単に内部における多様性ということであるよりは、むしろ、社会のすべてのレベルで、その多様性があるがままに受け入れることを拒否していることなのである」[ギアーツ1987(1973): 216]と書いてインドネシア社会の弱点を指摘した。このギアーツの言葉こそが多く的事实を説明していたのではないかと思う。

そうした過去と比較して、今日のインドネシア社会がまだそれほど深刻な政治対立を経験せずすんでいるのはなぜだろうか。すこし踏みこんでその点について答えると、それは、多くの住民が前述の2つのヒエラルキーの両方にかかわる「二重構造」の内部において、とりわけイスラーム主義的なヒエラルキーの上層から噴き出てくる不寛容にたいしての、中層以下の寛容(ナショナリズム的ヒエラルキーの存在とともにある寛容)が働きつづけているからであるといえる。本稿でムスリム社会における「マジョリティ」として位置づけてきた人びとにおけるいわば「不寛容への寛容」が、社会に弾力性をあたえているのである。

しかしながら、想像して推し量れるように、この「二重構造」は永続的な安定を保証するものではない。仮にいま、イスラーム主義者たちがナショナリズム的ヒエラルキーを暴力的に打ち崩しにかかるような事態が生じれば、あるいはFPIが公に望んでいるようなかたちで合法的に「マジョ

リティ」の入れ替えが起きようとしたならば（その可能性は低いのであるが）、現在の「マジョリティ」のなかにあるモヤモヤや葛藤は、イスラーム主義者たちへの敵対心へと転じるのではないだろうか。「不寛容への寛容」は不寛容へと変わり、インドネシアの歴史はふたたび争乱の道を歩むことになるかもしれない<sup>15</sup>。

忘れてはならないのは、他宗教の信徒たちにとっては、現在がすでに危機的な状況にあるということである。パンチャシラに守られているはずでありながら、実際にはみずからの礼拝施設が襲撃を受ける、火をつけられるなどの「実害」を被るようになっていく。この状況を前にして、だれによってどのような対応がなされるのだろうか。当然のこととして、ムスリム社会の「マジョリティ」が多数関与している政府の動向が注目されようが、さまざまな利権や策謀がからみあうこの国の政治において、そこは不透明な部分が少なくない<sup>16</sup>。

政府の対応についてはさておいて、抽象的な議論におきかえると、今日のインドネシア社会において結局だれもがたどり着くのは、「不寛容な者にたいしてどこまで寛容であるべきか」という問題ではないだろうか。最後に、この問題について哲学的な知見を借りながら考えてみたい。

### 3 寛容の限界

「不寛容な者にたいしてどこまで寛容であるべきか」という問題は、寛容をめぐる抽象的な論議のなかで、かならずといってよいほどあつかわれてきた。その文脈において、ひとつの立場を示すものとして日本国内でよく参照されてきたのが、人文学者の渡辺一夫が1951年に著したエッセイ、

15 蛇足かもしれないが、「身内の戦争（perang saudara）」を懸念する声は、草の根においても（さして根拠の示されないかたちではあるが）近年高まってきたようにみえる。

16 つねに噂されてきたのは、政府か国軍に近い筋と FPI のような暴力的組織との内通である。つまり暴力的組織が行動を起こし、鎮静化されるというプロセスになにかしらの利点を見いだす権力者たちがいて、かれらが FPI の行動を陰で支援しているというマッチポンプ式の構図があるかもしれないということである。

「寛容は自らを守るために不寛容に対して不寛容になるべきか？」〔渡辺1972: 248-264〕である。表題の問いにたいする渡辺自身の答えは、「寛容は自らを守るために不寛容に対して不寛容たるべきではない」というものであった。

渡辺が議論の題材としたのは、中世から近代にかけての西欧キリスト教世界である。渡辺の表現をもちいて説明すると、まず、さまざまな宗教にたいして寛容であることで知られたローマ帝国の版図のなかに、峻厳な一神教の理念を継承するキリスト教が育った。ローマ帝国が多神教を支持していたこともあって、キリスト教は政治的な批判勢力となった。そのキリスト教にたいし、1世紀から2世紀、ドミティヤヌス帝やトラヤヌス帝の統治下にあったローマ帝国は、迫害という不寛容な対応を選んだ。その結果、追いつめられたキリスト教徒たちはいっそう峻厳となり、「殉教者列伝」を後世に残しつつ凄愴の度を増していった。

寛容さで知られていたローマ帝国がこのときキリスト教徒にたいして不寛容になったのは、みずからの寛容を保とうとしたからであるというのが、渡辺も支持する J. B. ビュアリの学説である〔ビュアリ1951 (1913)〕。その後、トラヤヌス帝の時代を過ぎるとローマ帝国の寛容は取りもどされる。教会は大びらに組織され、宗教会議は干渉を受けることなく開催された。4世紀になると、宗教活動の自由を認める政令が施行された。そして、このときを境に「不寛容なキリスト教」が帝国内に君臨し、ビュアリがいうところの「理性は鎖につながれ、思想は奴隷化し、知識は少しも進歩しない一千年」〔ビュアリ1951 (1913): 44〕がはじまった。

渡辺は、中世、16世紀〔と17世紀〕をつうじて起きた宗教戦争の酷薄さの原因は、1,500年ほども前のドミティヤヌス帝・トラヤヌス帝時代の「誤った不寛容」にさかのぼることができると断罪する。その不寛容が別の不寛容をよびおこし、渡辺がいう「双方の人間が、逆上し、狂乱して、避けられたかもしれぬ犠牲をも避けられぬことになったり、更にまた、怨恨と猜疑とが双方の人間の心に深い褶を残して、対立の激化を長引かせたりする」〔渡辺1972: 249〕状況がもたらされたのであった。「一切の不寛

容は、自らの寛容を守るための不寛容でも、予想外の呪わしい結果を残す」[渡辺1972: 255] と、渡辺はくり返して強調する。

では、不寛容にたいしてあくまで寛容でありつづけるとどうなるのか。渡辺によると、寛容の武器は説得と自己反省しかないが、不寛容な者たちには、ジャングルの猛獣にたいするのとはちがって、まだ説得の入りこむ余地がある。ただし、寛容であろうとする側は劣勢におかれやすく、またときには後世のために（いつか不寛容な者が寛容に目覚めるときのために）「生命を燃焼させられる」ことにもなる。それでも、寛容が不寛容に転じて互いの怨恨を募らせる状況よりは優るのだという。

渡辺は、論の締めくくりに、モンテーニュらの啓蒙思想家たちの発言をとりあげながら、かれらの功績を大いに評価する。満を持して「キリスト教の内側から」輩出したかれらこそ、不寛容の時代をのりこえる寛容精神の噴出孔となったのであり、それは長き将来にわたって多くのものを約束したのだという。

以上のような主張について賛否は分かれてきた。たとえば、渡辺と同時代の哲学者カール・ポパーなどは、同じ歴史的事象を見ながら、「無制限な寛容の拡張は寛容を減ぼす」と、まったく逆の主張をおこなっている[ポパー 1980 (1952)]。しかしながら、寛容が不寛容を助長する傾向がある一方で、不寛容もまた不寛容の連鎖をみちびく傾向があるということは、渡辺の指摘するとおりであって、結局だれが正しいことを言っているのかはわからない。渡辺もその論敵も、哲学的に答えの出ない問題を論じあっているだけのようにもみえる。

しかしまた、ポパーの側に支持が集まるのだとすれば、それは理解できないことではない。わたしたち（実証主義的な研究にたずさわる者）が向きあっているのは生きた現実の社会であり、それは机上で描かれるものと同じではない。みずからの暮らしを脅かす不寛容を目の前にした人びとの多くにとって、何世代も後の子孫のために、いまみずからの暮らしや生命を犠牲にせよというのは、あまりに酷な提案であるだろう。

インドネシアでも、早晚、いま寛容である側が不寛容に転じ、数的に勢



力の劣るイスラーム主義者たちの言動を封じ込める事態となる可能性はある。すくなくとも、すでに安住を妨げられている宗教的マイノリティの立場からすると、それは歓迎すべき事態であるかもしれない。しかし、ここでまた堂々めぐりとなるのだが、おそらくいかなる抑圧的な対応も問題の解決を導くことはなさそうである。「一切の不寛容は、自らの寛容を守るための不寛容でも、予想外の呪わしい結果を残す」という渡辺の言葉は、じつはインドネシアの歴史の上においてもすでに実証済みである。現在のイスラーム主義運動の高まりの直前にあったのは——スカルノ大統領時代の後半とスハルト大統領時代の全体において——政府がこのような運動を国民統合の妨げとして斥ぞけ、抑圧してきたという事実なのである。

ところで、渡辺が設けた議論の出口は、「キリスト教の内側から」輩出したモンテーニュらの啓蒙思想家たちの存在であった。かれらこそは「寛容」のなんたるかを説き、その概念を熟成させて社会に広めた人びとであるという。本稿ではここまでふれてこなかったが、実はこれと類似した動向は、もう何十年も前からムスリムの社会においてもみとめられている。それは、聖典「クルアーン」の再解釈という営みを中心にイスラームの革新をめざす一部の知識人たちによる知的営為である<sup>17</sup>。

ジョン・ロックやピエール・ベール、ヴォルテールといった西欧の啓蒙思想家たちの多くがやはり、聖書の文言を再解釈する力を武器として、その啓蒙活動を実現していったこと<sup>18</sup>を考えると、その現代のムスリム知識人たちの行動にも注意を払わないわけにはいかない。自分と異なる他者への「寛容」はむしろ、かれらの思索におけるキーワードのひとつとなっている。実際かれらがいつも意識しているように、イスラームの問題は「イスラームの内側から」解決されなくてはならないわけである。まだどれほどの歳月を要するのかわからないが、その解決のときが訪れることに期待を寄せながら観察をつづける必要がある。

17 インドネシアのこうした知識人について知るための文献は数多くあるが、たとえば拙稿「宗教間の調和のために」[佐々木2019]を参照されたい。

18 このあたりのことは前述の福島清紀による研究[福島2018]などでくわしく扱われている。

## むすびにかえて

宗教とりわけイスラームの問題を中心に、今日のインドネシア社会における寛容と不寛容の構図を示すことが本稿の目的であった。そのための主たる作業として、人口の9割近くを占めるマジョリティであるムスリムのあいだにおける分断や葛藤、また調和や統合について、実証主義的な方法にもとづきながら議論をすすめてきた。とくに、「二重構造」とその功罪についての考察は、インドネシアのムスリム社会の現在地を理解するうえで有効であるばかりではなく、今後の動向についてさまざまな含みを伝える点でも重要であると考えている。

宗教間の調和をいかに図るかという問題に立ち返ると、ここからはむろん、キリスト教徒やヒンドゥー教徒、仏教徒などの宗教的マイノリティを視野に含めての、宗教間の関係そのものへの考察を深めていかななくてはならない。マイノリティの側に共存を持続させるためのアイデアはあるのかといった問題、あるいはマイノリティの内部の多様性にかかわる問題をはじめとして、検討を要することがらは少なくない。すべての見取り図が示されたならば、さらなる考察の切り口も見えてきそうである。

とはいえ、本稿での考察をつうじてあらためて意識させられるのは、インドネシアにおける宗教間調和の将来は、ムスリムの社会の内部における葛藤がいかなるかたちで克服されるかにかかっているという事実である。最後にふれた、聖典の再解釈をおしすすめようとする知識人たちの営みは、その文脈においてやはり重要なものとなるであろう。今後、インドネシア社会における寛容がどのような意味や内実をともなった寛容として広がりを見せていくのかに注目したい。

[本稿は、科学研究費補助金(20K12371代表:北村由美)の助成を受けて行われている研究会の成果の一部である。]

参考文献

- Basyaib, Hamid & Abidin, Hamid eds. 1999. *Mengapa Partai Islam Kalah?: Perjalanan Politik Islam dari Pra-Pemilu '99 sampai Pemilihan Presiden*. Jakarta: Alvabet.
- Braude, Benjamin, and Lewis, Bernard 1982. "Introduction", in B. Braude and B. Lewis eds., *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*. New York: Holmes & Meir, pp.1-34.
- ビュアリ、J. B. 1951 (1913). 『思想の自由の歴史』 森島恒雄訳、岩波書店。
- Dja'far, Alamsyah M. 2018. (In) *Toleransi!: Memahami Kebencian & Kekerasan Atas Nama Agama*. Jakarta: Elex Media Komputindo.
- 福島清紀 2018. 『寛容とは何か——思想的考察』 工作舎。
- Geertz, Clifford 1960. *The Religion of Jawa*. Illinois: The Free Press of Glencoe.
- 1965. *The Social History of an Indonesian Town*. Cambridge: Massachusetts: M.I.T. Press.
- Hull, Terence & Jones, Gavin 1994. "Demographic Perspectives". In Hall Hill ed., *Indonesia's New Order: The Dynamics of Socio-Economic Transformation*. Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 123-178.
- キムリッカ、ウィル 1998 (1995). 『多文化時代の市民権—マイノリティの権利と自由主義』 角田猛之・石山文彦・山崎康仕監訳、晃洋書房。
- ルイス、バーナード 2003 (2002). 『イスラーム世界はなぜ没落したか—西洋近代と中東』 白杵陽監訳、日本評論社。
- メルニーシー、ファーティマ 2000 (1992). 『イスラームと民主主義——近代性への怖れ』 私市正年・ラトクリフ川政祥子訳、平凡社。
- ポパー、カール 1980 (1952). 『開かれた社会とその敵 第一部 プラトンの呪文』 内田詔夫・小笠原誠訳、未来社。
- 佐々木拓雄 2002. 「ジャワのムスリム社会と再イスラーム化——『多様性』の今日的位相」『比較社会文化研究』第12号、153-164頁。
- 2006. 「不寛容への寛容——民主主義の底流となるもの」『インドネシアニューズレター』No.57、日本インドネシア NGO ネットワーク、14-20頁。
- 2019. 「宗教間の調和のために——宗教多元主義を模索するインドネシアのムスリム知識人」『久留米大学法学』第80号、1-45頁。
- Soekarno 1964. *Dibawah Bendera Revolusi (djilid pertama)*. Jakarta: Panitja Penerbit.
- スカルノ 1962. 『わが革命の再発見——多様ななかの統一』 岡倉古志郎訳、理論社。
- ウォルツァー、マイケル 2003 (1997). 『寛容について』 大川正彦訳、みすず書房。
- 渡辺一夫 1972. 『寛容について』 筑摩書房。