

アブドウルラフマン・ワヒド「宗教―国家関係の型をもとめて」
 (一九九八年) および「イスラームと民族社会」(一九八九年)¹

訳と解説 佐々木 拓雄

【解説】

一般に、旧来から存在する慣習や伝統に拠りどころを求める態度を保守と呼ぶが、この「慣習や伝統」を「宗教」に置き換えると、そもそもムスリム知識人とはおしなべて保守的な存在である。しかるにその一方で、保守と対置されがちな概念としてリベラルがあり、「リベラルなムスリム知識人」を自認する人たちがいる。彼らはどのような人たちなのか。

1 前者は Abdurrahman Wahid, "Mencari Format Hubungan Agama dengan Negara", *Kompas*, 5 November, 1998. 後者は Abdurrahman Wahid, "Islam dan Masyarakat Bangsa", *Pesantren*, no.3, vol.4, 1989. が原文。いずれのエッセイも以下の単行本に所収されており、本稿の訳出しにあたりついでにそれを用いた。Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*, Jakarta: Grasindo (Gramedia Widiasarana Indonesia), 1999.

2 たとえば政治学者で保守論客の中島岳志は、保守とは「理性や知性の限界に謙虚に向き合い、人間の能力に対する過信を諫めるもの」、そして「歴史の風雪に耐えた制度や良識に依拠し、理性を超えた宗教的価値を重視するもの」だと述べている(中島岳志『リベラル保守』宣言』新潮社、二〇一三年)。

端的にいえば、彼らは、イスラーム共同体の絶対的な掟に背かない範囲において、神から授かった人間の理性や自由を可能なかぎり重んじようとする人たちである。その「掟」についての解釈などをめぐって彼らといわゆる保守派とのあいだには齟齬があり、それがムスリム社会の内部に亀裂をもたらしてもきた。彼らの出自や経歴はさまざまで、その思想も一つのものとしてはとらえられない。しかし、多宗教の共生や社会的マイノリティの権利の尊重、そして国家と宗教的シンボルの分離など、いくつかの重要な争点における彼らの主張は一致する。イスラームと近代的な諸価値を接合する彼らの試みがどこまで実を結ぶのかは不明だが、ともあれ、現代ムスリム社会の動態をとらえるうえで(ひいては神なき社会との比較をおこなっていくうえで)、彼らが注目を要する存在であることはたしかである。

本誌第七四号、七五号、ならびに八六号において私は、インドネシアにおけるリベラル派ムスリム知識人の代表的な一人としてヌルホリス・マジッド(一九三九―二〇〇五)をとりあげ、彼の思想を紹介したが、本稿では、そのヌルホリスと名を齊しくするリベラル派のムスリム知識人であり、インドネシア共和国の第四代大統領ともなったアブドゥラフマン・ワヒド(Abdurrahman Wahid, 一九四〇―二〇〇九)によるイスラームと国家の関係をめぐる思想を、彼の二篇のエッセイをおして紹介したい。なお、この人物については学術的な論考においても通称の「グス・ドウル(Gus Dur)」⁴で記されることがあり、本稿もそれにならう。

NUとグス・ドウル

グス・ドウルについていつも最初にふれられるのは、彼が東・中部ジャワ農村部のプサントレン(イスラーム寄宿学校)を活動基盤とするイスラーム組織、ナフダトゥル・ウラマー(「ウラマーの覚醒」を意味する名称。以下、NU)の創設者の一人、ハシム・アシユアリの孫だということである。この出自ゆえに、彼は幼少期から恵まれた教育を受け、彼

自身も生来的なNUのリーダーとしての自覚を携えながらその生涯を送ったようにみえる。しかし、そのこととは別に、彼の思想の相当部分は、彼が個人として、あるいは自立した一人のウラマー（イスラーム法学者）として抱いたものであり、NUという組織のそれと同一視すべきものではない。

NUは、一九二六年のオランダ領東インドにおいて、植民地支配からの解放をめざす気運が広がるなかで設立されたイスラーム社会組織である。地域や村落のコミュニティの福利向上をめざす一方で、設立当初は、政治的な運動とは距離をおいていた。先立って一九一二年に設立された「改革主義」団体のムハマディアとは思想的に対抗する関係にあり、NUは、タクリド（盲従）や中世イスラームのスーフイズムの文化をも含みながら蓄積されたイスラームの伝統を引き継ぐ「伝統主義」の潮流から生まれている。

特徴的なこととして、この組織は、従来も現在も、各地域・村落のコミュニティに存在する宗教指導者（広い意味でのウラマーで、キアイなどと呼ばれる者）たちの自立性を重んじる傾向にある。NUの影響力が強いといわれる地域では、折々の儀礼などを理由に住民が頻繁に集まるが、そうして集まることの目的は、特定の思想の伝達というよりも、集まることそれ自体によってコミュニティの結束を高めることにあるようにみえる。宗教指導者による講話の内容は場所によってまちまちであり、ある所では「夫婦仲を保つための秘訣」のような日常的問題ばかりがあつかわれ、別のある所では「イスラーム国家の必要」が説かれたりする。またそれとは反対にイスラーム国家の必要を否定する指導者たち

3 拙訳『イスラーム国家など存在しないーヌルホリス・マジッドとモハマッド・ルムの政治書簡』（アグス・エディ・サンツン編、ジャンバタン社、一九九七年）前編『久留米大学』第七四号、二〇一六年、同後編『久留米大学法学』第七五号、二〇一六年。拙訳「ヌルホリス・マジッド『イスラーム思想革新の責務とウンマの統合の問題』『久留米大学法学』第八六号、二〇二二年。

4 グス・ドゥルの「グス」とは、キアイの息子という意味。「ドゥル」はアブドゥルラフマンから。また、キアイとは宗教指導者のこと。グス・ドゥルの父親はインドネシア共和国最初の宗教相となるワヒド・ハシムであり、彼もキアイであった。

ちも存在するから、とらえどころのなさがある。この組織にしばしば付せられる「ゆるやかな連合体」という形容はいったって適切なものだといえるだろう。

NUは、日本軍政期に組織された「マシユミ（インドネシア・ムスリム協議会）」への参画をとおして政治と深くかわるようになった。このマシユミは、当時すでに多様なかたちで存在していたイスラーム団体の寄せ集めであり、日本軍の敗戦とインドネシアの独立からまもなく、思想的な相違や権益争いをもとに分裂した。NUのメンバーの多くは一九五二年にこの組織を脱退し、独自の政党「NU」を形成する。イデオロギー的な結束力はライバル政党に劣っても、農村部における民衆の動員力があり、一九五五年総選挙では、国民党、マシユミ党（先のマシユミとは異なる組成で一政党として設立されたもの）、共産党と並ぶ四大政党の一つとなった。よくいえば柔軟、悪くいえば日和見主義的な態度が幸いして、その後のスカルノ、スハルト各政権によるイスラーム政治勢力への弾圧から逃れることもできた。とくにスハルト政権下の初期においては、政権と良好な関係を築くことによつて、イスラーム系の諸政党を統合するかたちで作られた開発統一党（PPP）の主軸勢力となった。

さて、グス・ドウルであるが、NU創設者の孫であり、また同時にインドネシア共和国の初代宗教相ワヒド・ハシムの息子でもあった彼は、宗教教育も普通教育も十分なかたちで受けながら、みずからも自発的に数多くの書物にふれる少年期を過ごした。一五歳で『資本論』を完読したというのは有名な話で、プラトンやアリストテレスなどの古典にも親しんだという。中等教育以降はいくつかの地域のプサントレンで多くの時間を過ごし、二十歳を過ぎてからエジプトの名門アズハル大学に留学した。

しかしながら、そのアズハル大学では、とうに習得済みであったアラビア語や暗記中心の学修を課せられて勉学意欲をもてあました。気持ち新たに再留学したイラクのバグダード大学では、祖国インドネシアのイスラームの歴史について

て学びを深めようとした。この時期の生活のなかで彼が感じたことの一つは、エジプトにせよイラクにせよ、イスラームの先進地であるといわれながら、この宗教が重視する社会的公正の実現からは遠ざかっているという事実であった。つづいて彼はヨーロッパへの留学をも望んだが、申請条件を満たせず、それはかなわなかった。

グス・ドウルが帰国したのは、一九七一年、ヌルホリス・マジッドら若い世代の知識人たちの一部が「世俗化」論⁶で物議を醸していたのとはほぼ同じ時期のことである。その後の彼はプサントレンの教育職に携わるなどしながら、幅広い知識と歯切れのよい言葉を武器に、週刊誌『テンポ』や日刊紙『コンパス』、学術ジャーナルの『プリスマ』などいくつかの媒体で旺盛な言論活動を展開した。イスラーム学はもとより、宗教間対話、社会的マイノリティ、プサントレン教育、デモクラシー、ナシヨナリズムなど、あつかうテーマは多岐にわたる、ほどなく世代を代表する知識人の一人としての評価を得ることになった。映画や音楽をはじめ芸術についての造詣も深く、一九八二年にはジャカルタ芸術協会(DKJ)の会長にも選ばれた。

そのグス・ドウルが、一九八四年、NU議長(総裁)の座に就くこととなった。それは、世俗的で権威主義的なスハ

5 グス・ドウルの経歴については、Dedy Djalaluddin Malik & Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, M. Amien Rais, Nurcholish Madjid, dan Jalaluddin Rahmat*, Penerbit Zaman Wacana Mulia, 1998, pp. 77-99; Greg Barton, *Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*, Jakarta: Equinox Publishing, 2002. など参照。またZidny Gus Dur, 'Martin van Bruinessen, NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru', Yogyakarta: LKis, 1994. や、比較的近年の動向を含めたものとして、小林寧子「変容するナフダトゥル・ウラマーの二重指導体制—ウラマーの権威と指導力の乖離」『アジア経済』五五巻、三号、二〇一四年など。

6 世俗化論については、前掲、ヌルホリス・マジッド「イスラーム革新の責務とウスマの統合の問題」の訳文および解説を参照しよう。

ルト政権が「パンチャシラ」⁷を前面に掲げて国民統合と政権の地盤固めの総仕上げを進めていた時期のことであった。その状況下でNUの最高指導者にならんとしたグス・ドウルが、組織内の反対意見を抑えて選択したのは、パンチャシラ政策に同調するとともに、前述の開発統一党からの脱退を含め、NUという組織を政治から切り離すことだった。かねてより彼は、イスラームのシンボルを用いた政治に批判的であり、多宗教の共生をとまなうナシヨナリズムの重要性を説いていた。それゆえこの選択に不思議はなかったが、政権側からすると彼は都合のよい存在であった。

しかし、政権側におけるその評価はほどなくして変わることになる。グス・ドウルは、一九九〇年にスハルトの腹心バハルディン・ユスフ・ハビビのもとで設立されたインドネシア・ムスリム知識人協会(ICMI)について、これを党派主義の動きとみなし、不参加を表明した。そのかわりに彼は、宗教学の垣根をこえた活動家の集まりである「デモクラシー・フォーラム」を立ち上げるなどして、人権や自由を擁護する活動をおこなった。それらの動きが反体制的とみなされて再三圧力を受けることになったうえ、持病であった糖尿病の悪化と脳卒中のために視力をほとんど失ってしまいが、そのような折の一九九八年、スハルト政権が崩壊する。

スハルト政権崩壊後、民主化が進み、インドネシアには新たに多数の政党が誕生した。グス・ドウルはそのなかの一つ、NUを実質的な基盤とする民族覚醒党(PKB)の顧問となった。それに収まらず彼は、一九九九年総選挙後の国民協議会において、世俗勢力とイスラーム勢力の間に立つようなかたちでインドネシアの第四代大統領にも選ばれた。宗教指導者が大統領の地位に就くのはこの国で初めてのことであったが、彼がその地位にある時間は短かった。議会に一定数を占めるイスラーム保守派の感情を逆撫でする政策や発言をつづけたことなどが大きく響き、二〇〇一年、彼は弾劾によって失脚した。それでもなお多くの支持者に囲まれながら、その八年後に彼はこの世を去った。

その思想面のあり方について端的に述べるなら、NUという組織におけるグス・ドウルは、異端であったわけでも、

標準的であつたわけでもない。前述したように、もとよりNUはウラマールの自立性を尊重する傾向にあり、グス・ドゥルは、そのなかで育った一人の個性的な存在であつたといえる。それと同時に、彼の論考を追つて明らかとなるのは、NUがもつ伝統主義的な要素は彼のなかにおいて生きつづけていたということである。彼は、ジャワを中心に土着化した中世イスラーム文化の重要性を深く理解し、その理解を自身の思想の中核部分に組み入れていた。そのように旧来からのものに依拠しながら彼は、近代的な人権や自由、デモクラシーの擁護を積極的におこなつたのであり、そのスケールの大きな取り組みは後続の世代にとつての見本となるものであつた。¹⁰⁾

7 パンチャシラとは、独立以来のインドネシアの国家原則で、①唯一の神への信仰、②公正で文化的な人道主義、③インドネシアの統一、④合議と代議制における叡智に導かれた民主政、⑤全インドネシア国民にたいする社会的公正、の五条項からなる。スハルト政権はこれを国民統合と体制の正統性の確保のために、インドネシア国家ならびに国内のありとあらゆる組織につうじる原則として再定置した。

8 政治的イスラームへの反対を表明してきたグス・ドゥルであつたが、党派的ではなく、宗教の政治シンボル化をともなわぬイスリムによる政治運動を否定したことはない。民族覚醒党も、支持基盤はNUであるが、明確に現行のパンチャシラを支持しており、いわゆるイスラーム政党とは一線を画した。

9 たとえば、イスラエルとの国交回復や共産主義の解禁を提言した。国会が紛糾したときには、「まるで幼稚園のようだ」と発言し、ブライドの高い議員たちの反発を買つた。

10 グス・ドゥルの人物や思想についてはインドネシアの国内外ですでに多くの考察が試みられている。注5にあげたグレッグ・バートンの著作はそのよく知られたものの一つ。日本語のものでは、次の論考が詳しく、たいへん参考になる。小林寧子「インドネシアのイスラーム伝統派の思想革新—アブドゥルラフマン・ワヒドの思想形成の軌跡」小松久男・小杉泰編『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、二〇〇三年。

聖なる章句をめぐるスタンス

前述の一九九九年総選挙では、メガワティ・スカルノプトリを党首とする世俗的な闘争民主党(PDI-P)が三四%という高い得票率を記録し、第一党の座についた。他方で、複数のイスラーム系政党がそれに対抗して連立したため、議会における次期大統領の選出をめぐる事態は膠着した。そこでイスラーム勢力が大統領候補として求めたのが、世俗勢力にも受け入れられるイスラーム系の人物であったわけであるが、その折、マスメディア上では憶測もまじえて複数の「候補者」の名が取り沙汰された。そのなかにはむろんグス・ドウルも、そして無所属で在野の知識人であったヌルホリス・マジッドの名もあつた。これについて囲み取材でコメントを求められたグス・ドウルは、「わたしとチャ・ヌル¹¹の思想は同じ。だからどちらが選ばれても同じことだ」という主旨の応答をしていた。

グス・ドウルとヌルホリスは親交が深く、実際に思想もきわめて近かつた。あえていうと、前者は政治家や活動家としての経歴が前面にあり、後者は宗教哲学者としての思考と発信に基礎をおくという点で異なっていたが、実はそのような外形的な相異のほかにも、重要なちがいはあつたといえる。それは、聖なるクルアーンの章句との向き合い方にかかわるもので、たとえば、一九八二年、アメリカ留学中のヌルホリスの自宅を訪問したときのことを綴った次のグス・ドウルの文章のなかに示されている。「チャ・ヌルは相変わらずだった。流行おくれの服を着て、リビングは古本屋のように書物があふれている。宗教思想の基本的な問題にばかり関心を向け、周辺の諸問題に気を散らさない。話しはじめると省察が止まなくなるのも以前と同じで、とてもついていけやしない。そしていまだに、自説を正当づける根拠を得ようと、クルアーンの章句に縛られている」(傍点筆者)¹²

ムスリムにとって、クルアーンは無謬の神のことであり、絶対に否定してはならないものである。しかしながら、世界が変動をつづけるなかで、現実とはただちに噛み合わなくなったようにみえる章句も多く存在する(例えば男女の

性差をめぐるいくつかの章句がそうであろう)。それでも「字義どおり」の受容(すなわち非解釈)と実践を貫くべきだというのがいわゆる保守派の人々に見られがちな態度である。そして、現実のいかんにかかわらず「神に従っている」ことをつねに主張することのできる彼らにたいして反論をおこなうことはむずかしい。リベラル派の課題は、そのような保守派の言説的な優位性にどう立ち向かうかであるが、ヌルホリスが選んだのは、クルアーンの章句に向き合ったまま、そこに「字義どおり」をしのぐ実質主義的な解釈をくわえることだった。啓示が下されたときの社会状況についての考察など、いわば文脈的な理解の幅を広げずしてそれは可能とならないが、いずれにせよこの場合、論争の土俵は固定されており、それはすなわち向き合うところのクルアーンの章句である。

その点でグス・ドウルは異なっていた。章句を見て、文脈的な理解を試みるところまではそれほど変わらなくても、「字義どおり」で押し通す相手との論争が不毛に終わることを見越してなのか、あえてその聖なる章句の土俵に居つづけようとはしなかった。かわりに彼がしばしばおこなったのは、章句の解釈をめぐる問題を棚上げにし、「現実」を指さして「見てみよ」と相手に喚起することであった。それで相手が納得するとはいえないが、「現実」が消え去ることはないのと同様に、その喚起の言葉も生きつづけることになる。戻ってつけ加えると、彼が「字義どおり」を貫く相手の姿勢を直接的に否定しないのは、みずからの「多元主義」の信条を貫こうとしていたからであるかもしれない。

紹介する最初のエッセイ、「宗教—国家関係の型をもとめて」(一九九八年)では、そのようなグス・ドウルスタンスがよく表れている。このエッセイは、スハルト政権が崩壊して民主化がはじまり、一九九九年総選挙にむけて多数の政党が生まれた時期に日刊紙『コンパス』に寄稿された。その時期についてももう少し詳しく述べておくと、スハルト

11 「チャ・ヌル」はヌルホリスの通称。チャは「お兄さん」という程度の意味。

12 以下より抜粋。Abdurrahman Wahid, "Cak Nur: Tetap tetapi Berubah", *Tempo*, 10 Juni, 1982.

の政治体制を顧み、それを根本から否定する空気が充満するなかで、あたかも独立前まで時計の針を戻すかのように、国家原則の再考と宗教-国家関係の再編が多数のイスラーム系政治家のあいだで喧しく語られていた。グス・ドウルは、その状況を歴史的な文脈に接続して整理するとともに、現状にたいして彼なりの批判をおこなっている。

その批判の矛先は、一九世紀以降に登場し、今日までさまざまな団体に分かれて活動をつづける「改革主義」に向けられているのであるが、ここでグス・ドウルは概ね次のようなことをいう。改革主義者たちが不純なものとして排除しようとしてきた土着の慣習の多くは、可塑性があつて壊れにくい。ワリ・ソング(九聖人)にはじまるかつてのイスラームの布教は、その壊れにくいものを壊さずに進められたものだ。人間らしい慣習を排し、浄化や神聖化を進めようという改革主義者たちの試みは、これまで彼らが望むような成果を収められていないのと同時に不当でもある。彼らはこの社会にみずからの居場所がないことを知るべきである、と。

イスラームに改宗しつつもローカルな慣習を保持することは、イスラーム法学的にみても擁護できることであり、グス・ドウル自身は、当然そのことも念頭に改革主義者の「不当さ」を指摘している。しかしながら、彼は議論をあえてイスラーム法学の各論には向かわせない。保持が許されるもの(ハラール)とそうではないもの(ハラーム)の区別をめぐって、どのみち論争が収束しないことを見越しているからであろう。そのかわりに彼は、「インドネシア社会はいまだにタウヒード(神の唯一性の認識)すら未到達の段階にあるのだから、その現実に見合わない理想論をふりかざすべきではない」という趣旨に受け取れる主張をおこなっている。正しいことをやろうとしても現実からかけ離れていれば無効であるという明快さをともなった主張である。ここには、収束困難な論争を避けながら、誰しもが耳を傾けざるを得ない言葉を投げかけていく彼の柔軟な戦術があらわれている。¹⁸⁾

民族国家の時代のイスラーム

もう一篇のエッセイである「イスラームと民族社会」(一九八九年)は、前述のエッセイよりも九年早く書かれた論考である。テーマは広く私たち社会科学の研究者の関心を引くもので、近代になって普及した「民族国家(ネーション・ステート)」と、それとは質を異にする「宗教共同体」のひとつであるイスラーム共同体はどのような折り合いをつけて共存すべきなのかという問題である。

あらかじめ訳語についての説明を付すと、本訳文中で用いる「民族国家」は“nation-state”(英語)および“negara bangsa”(インドネシア語)の訳であり、日本のアカデミズムで通常「国民国家」と訳されるものと同じである。その日本のアカデミズムにおいてもかつては「民族国家」という訳語が普及していた。それがなぜ「国民国家」に代わられるようになったのかについての説明はここでは省くが、¹⁴訳文中にある「民族国家」や「民族社会」の「民族」は、近代以降を論じる文脈においては「国民」と互換可能なものとして読んでいただきたい。

さて、この論考のなかでグス・ドウルも言及しているように、普遍的なイスラームとナシヨナリズム(民族主義、国民主義)は相異なる性格のものであり、この二つはそもそも論理的な両立がむずかしい。ベネディクト・アンダーソン

13 日本人イスラーム法学者である中田考は、「イスラーム学の視点から」あえて「額面どおりに」グス・ドウルの言葉を受けとめることを前提に、このエッセイを含む多数の彼の論考を分析したが(中田考「アブドッラフマン・ワヒドのイスラーム政治観」『オリエンツ』四二二二、二〇〇一年)、その方法だと、イスラーム法学論の枠をこえた政治的な柔軟さに特徴のあるグス・ドウル自身の思想は見えてこない。インドネシアの思想史研究において、中田の視点や分析にくわえて必要となるのは、イスラーム法学者でありながら、確固たるナシヨナリストでもあった彼の言論戦術についての視点と分析であろう。

14 鈴木英輔「民族国家の意味と『国民国家』という概念の持つ混乱——『市民社会』の『世界秩序システム』への参加へ」『総合政策研究』四七号、二〇一四年。などを参照のこと。

ンが『想像の共同体』において解析したように、一方は領域に限りがなく、超時空的な共同体であり、もう一方は、限られた領域を設け、同時性の観念にもとづく「均質で空虚な時間」とともに成り立つ近代的な共同体である。アンダーソンの理解にしたがえば、宗教共同体から民族国家への移行は人類の思考様式の変化にともなう不可逆的なものであり、もはやいかなる宗教運動家であろうともナショナリズム的な思考様式に従属するしかないとさえいえるのであるが、当事者たちの主観としてはそうはいかない。民族国家よりもイスラーム共同体の紐帯を重んじる運動家たちは、民族国家の成員であるにもかかわらず、イスラームの法や制度に則った共同体の継続を望むようになる。この場合、民族国家とイスラーム共同体はどう折り合いをつけるべきなのか。

グス・ドウルは、ここでも完全な理論的解決を求めないかたちで「答え」を示そうとする。仮に理論的かつ極端に話を進めるならば、民族国家はきわめて政治的かつ世俗的な器であり、ムスリムもその器に身をおく以上、宗教共同体への帰属意識は私的領域にとどめるべきである。また逆に、宗教共同体への帰属を第一にしたければ、民族国家に帰属すべきではなく、独自に宗教共同体の復古を図らねばならない。しかるに、ここでグス・ドウルは、そのいずれの立場をも支持しない。彼の理解においては、一方で完全な世俗主義は人々の生の意味を失わせてしまう力があり、他方で人類史の発展に逆行する宗教共同体の再現もじつさいには可能だとはいえない。

その可能だといえない事柄を、民族国家におけるイスラーム的諸制度の定置というまやかしのようなかたちで実現しようとする現代の「イスラーム原理主義者」たちにたいして、グス・ドウルは厳しい視線を向ける。そのうえで彼は、「アル・ガイヤ・ワル・ワサイル(目的と手段)」というイスラーム学概念を用いて、イスラームを法制度やシンボルではない(また私的領域にとどまるわけでもない)社会倫理として再生すべきだという主張を展開するのである。ナショナリストとしての立場を堅持しつつ、イスラーム法学者としての彼の見解を随所に織り込んだ興味深い論考となっている。

以下に二篇のエッセイの翻訳をご覧いただく。脚注(15以下)はすべて訳者によるもの(訳注)である。

【訳】

宗教―国家関係の型をもとめて(一九九八年)

この原稿は、イスラーム共同体会議という重大イベントの開会を数日後に控えた時点で書いている。このイベントがなぜ重大なのかというと、イスラーム共同体会議「¹⁵と同じ名称の会議」は過去に失敗をしており、その失敗はわが国のイスラーム共同体の分裂を招くものであったからだ。

この会議についてひとつ興味深いのは、奨励的な色の強いその性格である。どういうことかというところ、この会議は、互いの相違を忘れてともに「リ・イツラーイ・カリマーティ・ラーヒ・ヒヤル・ウリヤー」(至高の神としてのアッラーへの帰依を示すひとつの表現である)をめざそうと呼びかけているのであるが、そのような「ごく初歩的な」呼びかけがいまだおこなわれているのがわれわれの宗教の実情であるということだ。

- 15 イスラーム共同体会議 (Kongres Umah Islam) は、インドネシア全国のイスラーム諸団体から代表者が集まる会議である。マシユミが存続していた一九四五年に最初の会議が開催され、一九九八年のこれは、同じ名称の会議としては二度目の開催であった。十一月三日〜七日まで開催され、一五〇〇ほどの参加者がいた。以後もこれまで、規模は一定ではないが、継続的に開催されている。

闘争のレベルを最低限のところの設けなくてはならないという「主催者たちの」認識が示すのは、インドネシアにおけるイスラームの闘争はワリ・ソング(九聖人)¹⁶の時代からまだそれほど変わっていないという事実である。

われわれはいまだタウヒード(アッラーの唯一性の認識)¹⁷を鼓舞する段階におり、そこからさして進めずにいるのである。

タウヒードから外れたあらゆる種の表現、態度、説明、その他さまざまな言葉と、われわれは神経を尖らせて向き合っている。たとえば、聖人たちの墓に参ることについてもいまだにそうだ。一部の者は、その墓参がイスラームに背反する行為だと述べている。唯一の神アッラーから特別な能力や学識を授かった人たちが崇めるのは、イスラームを内部から破壊する行為だというのである。その点の理解の相違をめぐって、これまでバニユワングやその他多くの場所で見られたように、ムスリムどうしの殺し合いが起こることもある。

イスラームの神聖さに執着し、この宗教の諸原則を遵守しようとした人物の死体を埋葬することについては、何の問題もなく、ごく当然の行為だとみなされる。それはいたって自然の状態にかなうもので、社会生活を営むうえで当たり前のおこないであると。他方、日頃から社会を批判してきた人物の死についてはことごとく、これに気を留めようとする者がいない。ご遺体を見送る者がいなくても当然のことだとみなされる。

* *

わたしなどのように傍で見るものにとって、そのことは「当然であるどころか」不当でしかない。改革主義者たちが社会生活のなかにみずからの居場所を確立できずにいるのは、彼らが改革しようとするところの教えがそれだけ可塑的で壊れにくいものであるからだ。言い換えると、ここでは改革の過程そのものがわずかな成果しか生み出してこなかった。なのに、ひとつの社会におけるこの「改革主義がもたらす」緊張はいつまでつづくのだろうか。

われわれには自己批判が必要である。イスラーム教徒みずからによる、その宗教についての自己批判である。ひとたびでも自己批判を試みるのがたいへんに重要だ。それなくしては、われわれはいつ破滅してしまうかわからない。気がつく、われわれは歴史の落とし穴にはまっている。だがしかし、自己批判は「その批判を共有しないムスリムの側では」憤りを招くものでもある。さらにいうなら、すでに歴史のなかでいくたびも証明されてきたように、改革を實行しようとする者たち（改革主義者）ほど、その憤りが激しい傾向がある。

* * *

一八二二年に西スマトラで、新世代と旧世代との戦いが始まって以来、その対立はわが国において集団間で公然と生じる衝突の一部となってきた。アラブ系住民の間では、ジャミヤ・カイル¹⁸にたいしてアル・イルシヤド¹⁹が匹敵し、ナフダトウル・ウラマー（NU）系のプサントレンはムハマディア系学校の参入によって、これと競合する関係となった。さらにアンソールの設立と、ヒズブル・ワタン²¹の設立との関係についても同様のものだと考えられる。

狭小な利害関係をそれぞれに代弁しながら存在してきた種々の運動は、ある時期、NUとムハマディアがともにインワリ・ソングは、一五世紀から一六世紀にかけてジャワ島でイスラームの布教をおこなった代表的な九人のスーフイーを指している。ジャワ語で、ワリは「聖人」、ソングは「九」を意味する。現代でも広く尊敬の対象となっている。

17 タウヒードはイスラームにおける最重要概念のひとつであり、その意味は「一化」、すなわちアッラーのもとにすべてを集約して世界を理解するということにある。

18 一九〇一年に設立されたオランダ領東インド最初のイスラーム社会組織。アラブ系のムスリムを中心的メンバーとした。

19 一九一四年に設立されたオランダ領東インド・アラブ系原住民のイスラーム組織。

20 NUの青年組織。一九三四年に結成された。

21 ムハマディア系のスカウト運動組織。一九一八年にパドフィンデル・ムハマディア（Padvinder Muhammadiyah）として生まれ、一九二〇年に改称した。

ドネシア・ムスリム協議会（マシュミ）に参画することでつながりを得た。一九四五年憲法から「ジャカルタ憲章」が抜け落ちたことなどは些細な問題であり、実際にはイスラーム共同体を動揺させるほどのものではなかった。ところが、イスラームと国家の関係について答えるべき局面において彼らはバラバラになった。イスラームの改革運動を担う人びとにとつてその問題は本質的で、妥協のできない性格のものであった。イスラームの指導者を国家元首に据えることに賛同しない者たちは、必然的にそのイスラーム運動から放逐された。反対に、それ「イスラームの指導者が国家元首になること」が公式化された教えではないにもかかわらず当然そうあるべきだと考える者たちは、敬意をはらわれるべき魅力的な存在としてふるまうことができた。

おわかりいただけるように、考え方の相違はこれだけ長いあいだ持続し、展開してきた。この種の問題こそが、旧来からインドネシアのムスリムたちのあいだで会議を推し進めようとする努力をことごとく失敗に向かわせてきたのである。

インドネシアのムスリムたちの思考に最も深くとりついているのは、宗教と国家の関係を公式化するという責務である。これはイスラームが律法宗教であるという事実起因している。律法宗教であるかぎり、国家と法律の関係そのものを詳細に規定することが必要となる。もしそれをしなければ、宗教法の形をしたイスラームの教えは、生活のなかで適切に実行できなくなるからだ。

それゆえに、五つか六つの政党がいま、国家とイスラームの関係についてみずからの立場を定めようと躍起になっているのを見るのはたいへんに興味深い。いま模索されているいずれの型が、来たる新たな時代の基調となっていくのだろうか。ジャカルタでおこなわれる「民主化後」最初のイスラーム共同体会議の成果もこの問題のゆくえにかかわるとだろう。

おおまかに分類すると、イスラームと国家の関係については三種の応答が存在する。そしておおまかな見方として、その三つの応答はそれぞれ、統合的応答、任意的応答、対立的応答と呼ぶことができる。

統合的応答においては、イスラームは公的な位置づけをいっさいもたない。国家の問題を宗教の教えを関連づけることもまったくない。人びとの生活と国家との関係は、彼らが所属する社会のあり方によって左右される。

言葉を換えると、もし彼らがそれなりに敬虔なムスリムであるとするならば、それは「国家による教化ではなく」各自の受けた教育や文化という背景があつてのことである。

二つ目「任意的応答」においてはこうである。もし議会や国民協議会においてムスリムやイスラーム運動の代表者たちの力が十分に強ければ、彼らはさまざまな法規をイスラームの教えに見合ったものに変えようとするだろう。だが、その力を十分にもたなければ、彼らは「みずからの願望を他者に」強制できず、イスラームの教えとは異なると彼らが見なすところのルールを受け入れることになる。

「三つ目の」対立的応答は、「イスラーム的ではない」とみなされる事柄を端から拒絶するものであるが、さて、この三つの応答のうちのどれがこれからのイスラーム共同体会議において支配的「な言説」となるのであろうか。このような疑問にたいする答えはイスラーム共同体会議のあり方から導かれるものであつて、誰が大統領になるのかといった問題は、これとはまた別のものである。

22 ジャカルタ憲章とは、日本軍政末期の独立準備調査会において、憲法前文の草案として作成された文書。「イスラーム教徒はイスラーム法の実践を義務とする」という文言が含まれていたが、一部のメンバーの判断が強く働き、実際の憲法と国家原則の成立の前にこの文言は削除されることとなった。

イスラームと民族社会 (一九九九年)

イスラームは、クライシュ族であることを共通項とする家族間社会という小さな規模の社会で生まれた。一三年を経たのちにそれは、かつてヤスリブとよばれた都市マディーナの種族間社会における生活の手引きとなった。その状態はヒジュラ暦一〇年に預言者ムハンマドが亡くなるまでつづいた。より大規模な社会が成立したのは、ムハンマドの死後、アブ・バカル・シディクがカリフの役割を担ったときだ。このときムスリムの社会は、マディーナをはるかに超えてアラビア半島全体を覆うものとなった。アブ・バカルにかわってウマル・イブヌ・カタブが第二代カリフに就任すると、かれはムスリムの社会意識をひとつの世界帝国の規模にまで拡大させた。東はインドス川沿岸から西は大西洋東端まで広がるその領域は、アーノルド・J・トインビーがイスラーム・エクメーネとよぶ重要な文明圏のひとつとなった。

この近代になってイスラームは、望もうと望むまいと、広く「民族国家 (negara bangsa)」（ネーション・ステート）とよばれる一連の現象との共鳴を余儀なくされた。その共鳴の、歴史的な責務を理解・消化することはムスリムにとって容易ではなく、そこで生じた困難こそが昨今のイスラーム内部における騒々しい論議のもととなっている。いわゆる「イスラーム・ファンダメンタリズム」やそれに類する諸現象は、イスラームと民族意識とのあいだの激しい相互作用から生じている。そのようなわけでこの機会に、イスラームと、民族国家の形成にともなう社会生活の空間として生まれた民族社会との関係について語ってみようと思う。

イスラーム的なイデオロギーおよび構造？

ざっと見ただけでも、クルアーンはすでに民族という名のまとまりについて触れていることがわかる。アッラーはこう仰せられた。「われはお前たちを男と女（という種）に分けて創造し、互いを知ることができるようさまさまな民族や種族に分けた。アッラーからみて最も貴いのは、神を畏れ、敬虔な生活をする者たちである」と。クルアーンはこれほど明白に民族の存在について言及しているのに、なぜそのうち、イスラームと民族意識の関係は軋轢を生みだすものとなったのか。この問いに答えるためには、クルアーンで用いられた「民族」という言葉の意味を知る必要がある。

クルアーンで述べられた民族は、同じ領域に住むエスニックなまとまりという以上のものを指していない。それにしたいて、近代の民族意識にはこれとは異なる意味、すなわち、ナショナルなイデオロギーによって支えられる政治的なまとまりという意味がある。この理解の変化を示しているのが民族国家である。小さな領土と単一のエスニック要素が組み合わさったクウェートやキリバスのような民族国家がある一方で、インドや中国、そしてインドネシアのように、広い領域に複数のエスニックや文化の構成要素がひしめく、きわめて多元的な民族国家も存在する。その現状から見てもわかるように、先述の明白なアッラーの仰せは、近代的な意味での民族社会について語られているものではないようだ。²³

イスラームと民族意識の「親和的な」関係の模索において最たる困難となっっている要素は、あたかも「超国家的」であるかのようなイスラームの性格である。すべての宗教がそうであるように、イスラームは、エスニックな出自を問うことなく、あらゆる人間に手を差し伸べる。当然のこととして、イスラームの諸価値をナショナルなイデオロギー構造

23 ここでグス・ドウルは、「民族国家」における「民族」の正統性が、クルアーンにおいて直接に保障されたものではないということ述べている。

のなかに収めることはきわめて困難である。無理にそれをおこなおうとすると、イスラームに備わった生活意識は、ある「世俗的な」イデオロギーに由来するナショナルな意識にたいして「頭を下げさせられ」なくてはならなくなる。さまざまなかたちで表現されてきた「イスラーム国家」の構想は、この観点から理解されるべきものである。その構想は、単一の機構の内部に異質なものとして存在する二つの要素「民族意識とイスラーム」の双方を公的なものとして扱うことで、イスラームと民族意識を引き離そうとしている。

二つの要素の不調和をめぐって起こるさらなる反応として、「さしあたり民族国家の枠組みはそのままにして」人びとの生活におけるイスラームの役割を理念化するというユートピア的方策がある。これは、ナショナルな構造のもとで生まれる要請、すなわち国家的要請となるものを差し置きながら、そのかわりに、イスラーム経済構想、イスラーム的科学、イスラーム的社会等々からなる「イスラーム的構造」を作り出すための近道をさがそうとするものである。なるほど、この方策は、東の間の鎮静効果をもたらす薬物のようである。イスラームの理想を頭に描いていれば、何はともあれ気持ちを涼ませることができそうだ。

問題は、民族意識をともした民族国家は、それでも存在しつづけるという避けられない現実である。イスラームを望ましき社会構造として理念化しようという方策は、じつはたんなる現実逃避にすぎない。その種の方策の先にある選択肢はかぎられており、それはすなわち、民族国家一般の概念を向こうに押しやり、イスラームを「代替システム」として定置するよう図るか、あるいは「反対に」さっさとイスラームの意識を捨て去ってしまうかである。

このいずれの態度も建設的でないことは明らかである。なぜならこれらの態度には「逃れるべくもない」民族社会における生活についての無気力や無関心が含まれているからだ。もしわれわれが民族社会のあり方を真摯に考えようとするならば、望もうと望むまいと、われわれみずからに見合った文脈に置きなおして方策を練らなくてはならない。

「アル・ガイヤ・ワル・ワサイル（目的と手段）」の原則

普遍的で超国家的なイスラームの意識と、ひとつの民族社会に備わる民族意識との関係の整合を見つけたすひとつの方法は、機能的な観点を用いて両者をとらえ直すことである。このやりかたによると、社会がどのような形をしていようとも、イスラームはその社会の成員の福利を重視する生活観としての機能をもつ。クルアーンは、二つの章句によってこの機能をきれいに公式化している。ひとつに、アッラーはこう仰せられた。「終末の日にアッラーのご意向にかなうことを望み、また常にアッラーの偉大さを認識している者たちのために、アッラーの使徒は完全なお手本となる」と。ではどのようなかたちでアッラーの使徒は完全なお手本となるのだろうか。使徒ムハンマドの存在について、アッラーは、「われがお前（ムハンマド）を遣わしたのは、あらゆる人間とそれが存在する広い世界に福利をもたらす者としてである」と述べておられる。社会に福利をもたらすという責務の必要上、人間は生物として最上の等級にあるものとして創造された。人間はあたえられた長所を伸ばすことができ、そしてその長所を伸ばすことをとおして、相互連関とよばれうる人びとのつながりも生まれていく。

言い換えると、生活観としてのイスラームを形にするためには、社会構造をともなつた実践のための形態が必要となる。なぜなら、「右に述べた」相互連関とは、本質的にこの社会構造によって具現化するものであるからだ。イスラームは社会構造をともなうべきだといふこの理屈が正しければ、生活の福利を実現するという目的が共有されているかぎり、実際には社会の運用形態そのもの「がどの種のものであるか」は重要ではなくなる。つまり、最も目的に到達しやすい形が最も採用されるべき形であつて、それは「イスラーム的構造」の理念化を推奨するユートピア的な諸形態では

24 社会学用語としての社会構造とは、社会における人びとの相互作用や相互連関の形態のことをさしている。ここでもその意味で用いられている。

ない。

宗教法においては、社会活動は常に「アル＝ガイヤ・ワル・ワサイル(目的と手段)」の原則に依拠しなくてはならないという概念が含まれており、それはここで述べたことを見事に公式化している。目的(や対象)が変わらないかぎり、その手段がどうであるかは二次的な問題となる。では、この原則が、「目的があれば何をしても許される」という「極端な」態度に向かわないようにはどうすべきだろうか。社会生活における宗教の機能という観点からみると、イスラームは、正しく目的を達成することにつながる諸価値や社会的な行動様式を固定する責務を負っている。その価値や行動様式とは、「アフラック・カリマ(善き道徳)」とよばれるものである。

イスラームが、その基本的な諸価値を当該社会の倫理として定着させることをとおして民族社会の生活のなかで十全に機能しうることは、このようにして明らかだ。イスラームは民族社会の生活において機能するが、それは特定の国家形態としてではなく、人間の尊厳や地位の高さに見合ったかたちで国家・社会の行き方を導く社会倫理としてである。なぜならば、最終的にはその人間こそが生活の福利のための方策の対象となるものだからである。ほかの何でもない民族国家の形態があたえられているのは、ただそれが、目的に到達するためのより効果的なものであるからだろう。物事の有効性を重視するこの観点から、「アル＝ガイヤ・ワル・ワサイル(目的と手段)」の原則に見合ったものであることはもう明らかである。

社会倫理と世俗化の問題

ここからやがて発生する問題は、次のような問いに換えることができる。すなわち、イスラームの教えは国家によって全面的に導入されるべきものなのか、ということである。この問いに答えるためには、まずもってイスラームにおけ

る「宗教法」の本質を理解しておく必要がある。歴史をふりかえると、イスラームの教えのあらゆるものが国家によって導入されることはない。「宗教法」というカテゴリーに属する数多の生活面における諸則は、実際には社会の成員の自覚があつて実践される道徳的な導きとして働くものであるにすぎない。この事実は、「フイクフ」（理解する、知る、気づくといった意味）としての宗教法意識によって裏づけられる。それ「フイクフ」は宗教法を名乗ってはいるが、国家によって導入される公的な法の形をとるものばかりではない。

そのことが深く理解されたならば、導入できる部分の宗教法だけ導入しようという「選択的な」姿勢について再考が要されていることは明らかである。民族国家（ネーション・ステート）の社会形態が「仮に導入してみたところの」それをどこまで実行できるかを深く考えもせず、民族国家の概念を受け入れる条件として「イスラーム法」を導入しようという誘惑は、イスラームの目的そのものへの到達の根本的な妨げとなる。

社会倫理としての機能を鑑みた場合、宗教法はその「役割の」大きさを失うことがない。それは国家という名の社会機構の大きかりな支持など必要とせずに発展するものであり、その大きさには限りがないとさえいえる。本質的なことをいえば、もしイスラームがもつ高貴な教えが国家権力によって実践を促されることになったとすると、それが意味するのは世俗化の進行である。なぜなら「その局面においてはいかんせん」国家機構が宗教よりも強い立場にあるからだ。イスラームを信仰すること、すなわちアッラーに帰依するということは、高貴なる人生の目的である。それゆえ、国家権力のなすがままになることは避けなくてはならず、「宗教の実践は」社会の成員の強い自覚にゆだねられるべきなのだ。われわれは、「わたしは道徳的な崇高さを十全ならしめるために遣わされたただけなのだ」という預言者ムハンマドの言葉の意味をもっと深く感じとるべきではないだろうか。道徳的な崇高さを十全ならしめるということは、民族社会における社会的倫理についての自覚を深めるという意味に置き換えたさいに初めてよく理解できるものとなる。

国家という名の社会を通すにせよ、それ以外の何かを通すにせよ、イスラームの責務とは、人類共同体の生活に福利をもたらすという目的への到達を可能ならしめる社会倫理を發展させることである。社会倫理の機能化は公的な法を通して導入することもできるし、「たんに」実生活のなかで宗教の教えを実行することについての社会的自覚を通すことによってもできる。この結論からわかるのは、国家形態など関係なく、ひとつの民族社会においてイスラームの諸価値の普遍性は十分に機能するということである。