

## 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

佐々木，拓雄  
九州大学大学院比較社会文化学府

<https://doi.org/10.15017/4494528>

---

出版情報：比較社会文化研究. 12, pp. 153-164, 2002-10-31. 九州大学大学院比較社会文化研究科  
バージョン：  
権利関係：

# 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—

サ サ キ タク オ  
佐々木 拓 雄

## はじめに

イスラームの聖典—コーランとムハンマドの言行録ハディース—はひとつであるが、現実のムスリム（イスラーム教徒）<sup>1</sup>における信仰の実践のあり方は、国や地域、人によって様々でありうる。そうしたムスリム社会内部の「多様性」は、聖典学者がコーランの絶対性や特殊性を強調して特定のイスラーム／ムスリム像を作り出してきたのに反論する形で、従来より、ある地域・集団の個別性を重視する人類学者たちの研究によって示されてきた。もっとも、そうして「多様性」が多くの事例とともに示されたとしても、それによって即ちムスリムの社会に関する重要な事柄が明らかになるとは限らない。むしろ、「ムスリムの社会」という設定とともに、それがもつ何らかの包括的な特徴を明らかにする必要があるのだとすれば、述べた人類学者たちの研究は、社会内のある特殊な部分に目を向けるあまり、その必要に応じていない場合が多い。

こうした学問的状况に対して、人類学者の一人であるE. ゲルナーは、ただそれぞれに個別性をもった諸集団・人々の存在を明らかにするのではなく、それらの集団・人々の間の関係性を問い、結局（それらを含みこんだ）ムスリム社会の内部がどのように分裂し、またつながっているのかを動態的に把握する必要を説いている（Gellner 1981）。これを受け入れつつ、さらに今日的な視点でいうと、私たちはその社会を、急速な経済発展やグローバル化、そして近年「再イスラーム化」や「イスラーム復興」<sup>2</sup>として注目されている新しい現象とともに見ていく必要があるだろう。つまり、ここでは、それらの新しい現象とともに、以前から社会に内在する多様な集団・人々の間の関係がどのように変化してきたのが問題となる。

統計によると、インドネシアの国民の90%近くはムスリムである。この国において、人口、政治、経済などの面で中心となってきたジャワ島<sup>3</sup>は、やはり住民の9割前後がムスリムであるとともに、その社会内部の「多様性」がきわめて強く論じられてきた地域でもある。先駆的な論者として、アメリカの人類学者クリフォード・ギアツ（Clifford Geertz）は、おもには『ジャワの宗教』（1960）や

『あるインドネシアの町の社会史』（1965）といった著作のなかで、同地域に関する独自の文化類型を用い、それに基づく社会・政治の分析モデルを提示した。ギアツの議論は、多くの観察者が依拠するところとなったが、彼の時代から数十年を経た現在、おそらくはそれも、社会の現状に合わせて大幅に検討され直すべきものとなっている。

本稿では、ギアツの文化類型と社会・政治分析モデルを概観した後、筆者による最近の現地での観察<sup>4</sup>を通して、ギアツの時代ののち現在までにジャワのムスリム社会がどのように変容してきたのかを考察する。その上でまた、同社会を含みこんで展開する近年のインドネシアの政治について、ひとつの見方を示しておきたい。

## 1. ギアツのジャワ社会・政治論

### 1-1. 「サントリ」と「アバンガン」

1950年代初めから半ばにかけて、ギアツは東ジャワ州パレの町村を調査し、その成果を『ジャワの宗教』にまとめた。この本の序文で、彼は次のように書いている。

「ジャワのような複雑な文明化の歴史をもつ地域の宗教を描くには、単純で一元的ないかなる視点も不十分なことが明らかだ。ゆえに私は…ジャワ人の90%以上がムスリムであるという単純な言明の裏に、儀礼の多様さ、信条の差異、価値観の対立がいかに大きく横たわっているかを示したい」。（Geertz 1960：7）

自ら言うように、ギアツの研究は、当時のムスリム社会に対する（聖典学者たちの）「一元的」解釈への批判を含みもっていた。では、彼が見たジャワのムスリム社会とはどのような社会であったのか。

ジャワでイスラームが普及を始めたのは15世紀前後で、それ以前にはヒンドゥー・仏教文明が栄え、さらに遡るとアニミズム的な伝統が根づいていたというのが定説である。同地でギアツが1950年代、とりわけ儀礼の観察を中心に行なうことで発見したのは、おそらくはイスラームの普及が不徹底で、そこに土着のアニミズムや呪術、慣習法、あるいはヒンドゥー・仏教の諸要素が融合したため、住民の間に明らかな文化的不均質性が生じているということ

あった。彼は、ジャワ社会の住民が次の3つの文化類型ないしは「宗教的変種 (religious variant)」に分かれているとした。すなわち、アニミズム的要素を重視する「アバンガン (abangan)」, ヒンドゥー・仏教的要素を重視する伝統的貴族層の「プリヤイ (priyayi)」, そしてイスラーム的要素を重視する「サントリ (santri)」がそれである。

ギアツによれば、3類型はそれぞれジャワ人自らの語彙に基づく類型で、現地社会のあり方を内側から、つまりより適切な形で理解するためのものである (Geertz 1960: 6)。同時に彼は、この3類型はジャワ人が自己を規定する際の重要な基準となっていると主張したが、それに関しては多くの批判が生じた<sup>5</sup>。例えば「アバンガン」は現地では「名ばかりの (不信心な) ムスリム」という意味の蔑称として使われるのが通常で、どの時代でも、自称「アバンガン」は実際にはごく限られた範囲と状況において見つけられるにすぎない<sup>6</sup>。もっとも、どう名づけるかは別として、実際にそれが社会内の自発的な諸集団の存在を表わしているのであれば、類型化の意義は認められる。

しかし、それとは別に、より大きな批判を受けたギアツの誤りは、「プリヤイ」をこの宗教的類型のひとつとして位置づけた点にあった。現地で「プリヤイ」は、「ウォン・チリ (wong cilik)」(小さな民)と対置される伝統的貴族層を指すもので、ギアツの類型をそのままに用いると、「アバンガン・プリヤイ」や「サントリ・プリヤイ」が生じるといった種の混乱が避けられない。したがって、以下では、やがて慣例となったように、ギアツの三分法は二分法—「アバンガン」と「サントリ」—に簡略化する<sup>7</sup>。

さて、ギアツによれば、ジャワ社会の多数派を形成しているのは「アバンガン」である。彼らは、農村 (desa) や「カンポン (kampung)」とよばれる町中の伝統的な庶民居住地<sup>8</sup>に多く住む。これに対して「サントリ」は、カンポンに住むそれも含めた町中の商人層や比較的富裕な農民の間に多い。ギアツの記述にしたがってこの2つの類型の文化的・宗教的特徴を記すと次のようである。

「アバンガン」の信仰の実践においては、イスラーム的要素がないわけではないが、それよりもイスラームが普及する以前の伝統のほうが強く顕れる。象徴的なのが「スラムタン」(slametan) というジャワ社会全般に定着している儀礼で、これは、子供の誕生、割礼、結婚、死亡、病気や日照りのとき、さらにはイスラーム暦・ジャワ暦の節目などに近所の人々が集まり、神や精霊に供物を捧げるなど、安寧 (slamet) を乞うために行なわれる。ギアツによれば、スラムタンの内容にはコーランやハディースの教義と矛盾する点が多い。さらに、「アバンガン」は、ムスリムの義務である日々の礼拝、金曜日の集団礼拝などを怠りがちで、周囲の者がそうであることにも寛容である。社会

的帰属意識をみると、彼らは、家族や近隣のコミュニティの連帯、目上と目下、地位の高い者と低い者との関係をきわめて重視する一方、自らが「ウンマ」(イスラーム共同体)の一員であるという意識は希薄である。

「サントリ」は、これとは概ね逆の立場にある。彼らは、スラムタンよりは日々の礼拝、金曜日のモスクでの集まりを重視する。彼らにとって儀礼とは、現世的利益を乞うものであってはならず、明確に神のために行なうものでなくてはならない。重要なのは「イスラームの教義」を守ること、場合によっては寛容であることよりも優先する。社会的帰属意識として、彼らは自らが「ウンマ」の一員であることを常に強調し、何かの組織に加わる場合でも、彼らが基準とするのは、その組織がイスラームの教義を実践するための組織であるか否かである。

ちなみに、同じ「サントリ」でも、農村のそれと都市のそれとは違いもある。これは、ジャワで以前から普及していたイスラームがイスラーム・スンニー派のなかの伝統主義の立場<sup>9</sup>に依拠していたのに対し、19世紀末から盛んとなったメッカ巡礼帰りの人々が、同じスンニー派であるが、より純粋に聖典に基づこうとする改革主義<sup>10</sup>の影響をもちこみ、都市を中心にそれを広めたためである。この農村と都市の「サントリ」の違いは、それぞれの場を拠点とするインドネシアの2大イスラーム組織、「保守派/伝統主義」のナフダトゥル・ウラマー (NU) と「改革派/近代主義」のムハマディヤ (Muhammadiyah) の違い<sup>11</sup>となって反映する。ただし、両者の違いは「サントリ」と「アバンガン」との違いほど根本的なものではない。

以上が、ギアツの文化類型の大まかな点であるが、この類型のひとつの特徴は、それがすぐに政治の観察にも適用されたところにある。そこで次に、彼の時代のジャワ/インドネシアにおける政治状況と、その分析にあたって彼自身が用いた「アリラン」という概念についてふり返る。

## 1-2. 「アリラン」

インドネシアは、1945年に国家原則「パンチャシラ」の公布とともに独立宣言を行ない、1949年末に主権国家としての正式な地位を得た。以後の同国の政治史は、通常、1957年までの議会制民主主義時代、65年までのスカルノ初代大統領主導の「指導された民主主義」時代、98年5月までのスハルト政権時代、そして現在までの時代といったように分けて語られる。ギアツがジャワで先の調査を行なったのは議会制民主主義時代で、同時期の重要な国家的イベントとして1955年総選挙があった<sup>12</sup>。

その1955年総選挙における主要な参加政党と結果を記すと、1位が国民党 (PNI) で得票率22.3%、2位がマシュミ (Masyumi) で20.9%、3位がナフダトゥル・ウラマー

(NU)で18.4%、4位が共産党(PKI)で16.4%というものであった(5位以下は多数で、上位4政党とは大きな開きがあった)。これが示すように、この時代のインドネシアにおいては明確なマジョリティーとなる政党・政治勢力がなく、政治は常に不安定であった。そして、この場合の主要な問題のひとつとして、国家原則パンチャシラをめぐる政治勢力間の立場の相違があった。

パンチャシラを考案したスカルノ初代大統領(在位1945-66年)の政治思想は国家とイスラーム(宗教)を分離する世俗主義に近く<sup>13</sup>、パンチャシラの内容(2-1)もイスラームの文字を排したものであった。それに賛同せず、ムスリムの住民に「シャリーア(イスラーム法)」の遵守を義務づけるための国家原則・憲法の改変、ないしは「イスラーム国家」の形成を訴える立場にあったのがマシュミとNU、対して、現行のパンチャシラを維持するか、逆らわない立場にあったのが、それぞれ国民党と共産党であった。そして、1955年総選挙の前までに、各政党やその基盤となる社会組織は、農村からカンポンの内側まで侵入する形で、支持獲得のための活動を強めていた。

上の様子を観察したギアツが分析概念化したのが「アリラン」(aliran)である。これも現地語の語彙を用いたもので、直訳すれば「流れ」、「流れるもの」を意味する。ギアツによれば、先の「アバンガン」、「サントリ」(と「プリアイ」)という文化類型はインドネシア独立以前からのジャワ社会にも十分に適用可能であったが、それぞれの区分が一層明らかとなったのは、独立後、総選挙に向けた活動として、各政党と社会組織—労働組合、農民組合、宗教団体、婦人会、青年団、ボーイスカウトなど—の活動が、住民の文化的特徴を取り込む形で、農村やカンボンへの侵入を強めてからである。具体的には、マシュミやNUなどのイスラーム系政党が「サントリ」の住民と密着する一方、国民党や共産党などが各自のイデオロギー(ナショナリズム、共産主義)のもとに(「プリアイ」と「アバンガン」)を取り込むことで、それぞれの内側における統合と社会全体の分裂がきわめてダイナミックに進行した。「アリラン」とは、そうした統合と分裂の状態を説明する概念で、「ジャワにおける社会統合の包括的なパターン」、あるいは、「かなり深い範囲におよぶ道徳的願望とともに成立し、イデオロギー的に規定された政治的党派や社会運動」などと定義される。(Geertz 1965: 119-152)

総選挙後、一般に、「アリラン」は次のように発展したと考えられている。まず1950年代後半、イスラームの政治運動化が強まるとともに、「サントリ」側の政治家とスカルノ大統領側との間の亀裂が深まった。そこでスカルノは大統領権限を生かして議会制を退け、彼自らが主導する「指導された民主主義」体制を確立した。スカルノは、マ

シュミを非合法化するなどの措置をとる一方、「アバンガン」勢力である共産党の台頭を放置した。そして、やがて、その共産党の台頭に関連して「9.30事件」<sup>14</sup>が勃発し、スカルノ大統領時代も終わりを告げた。このとき、国軍の強権発動によって推定数十万人の共産党員や「共産党シンパ」が虐殺されたが、そこに多数の「サントリ」が加勢した点を見るならば、それこそは「アリラン」政治が招きうる最も悲劇的な結末だといえた<sup>15</sup>。

この時代の「サントリ」と「アバンガン」の政治的対立についてまとめると、重要な点のひとつは、イスラームと国家の関係をめぐる「サントリ」側の態度にあった。その態度を最も象徴する人物だとされるマシュミの指導者ムハンマド・ナシールによれば、国家はイスラームの理想を実現するための器にすぎず、ナショナリズムは理想的なイスラーム社会の実現の妨げとなる部族的党派心と変わらない。また、ムスリムはただ「シャリーア」を実践するための存在であり、「シャリーア」は政治も含めムスリムのあらゆる行ないを規定するものであるから、国家がそれを原理として用いるのはあまりにも当然である<sup>16</sup>。いわゆる「ファンダメンタリズム」にあたるこの教条主義的なナシールの立場に対して、他の「サントリ」政治家・知識人たちは、賛同こそすれ、代案を唱える傾向になかった<sup>17</sup>。

ギアツにしたがえば、こうした「サントリ」側の立場を「アバンガン」が理解し、受け入れるのは到底困難であり、激しい政治対立も半ば必然のものであった。なぜなら、「サントリ」と「アバンガン」の違いは、イスラームをめぐる論理的な思考の結果というよりも、まさに「文化的相違」にほかならなかったからである。対立の結果を見れば、多くの間、権力に接近できたのは「アバンガン」の側であったが、独立時からエリート間の合意として宗教省が設置されていたなどの構造的要因もあり、「サントリ」側の足場も一定の線で保たれていた。

しかし、そうした対立や均衡は、「9月30日事件」後、しばらくは政治を直接規定するものではなくなる。明らかな理由は、新たにスハルトと国軍の主導による独裁的政権が成立した結果、後述(2-1)する状況とともに、政治と社会とのつながり自体が断たれていったためである。

### 1-3. ギアツ後の研究動向

かなり以前の時代を対象としているにもかかわらず、あらためてギアツの議論をふり返った理由は、30年余に及ぶスハルト政権時代の終焉の後、再び社会と政治が結合した現在のジャワ/インドネシアを語る上でも、スルヤディナタの研究(Suryadinata 2002)を含め、依然ギアツの文化類型や分析モデルに依拠する観察者たちが少なくないからである<sup>18</sup>。つまり、少なくともそれらの観察者にとって、

「アバンガン」と「サントリ」との分裂は、スハルト時代を経てなお、社会内で旧態を大きく変えずに存続してきたことになる。もっとも、見る限りにおいて、彼らの観察は丹念な社会調査に基づいているわけではなく、むしろ次のようなギアツ後の研究動向と深く関わっている。

福島（2002：1-19）が指摘するように、ギアツ後のジャワ社会・政治研究において顕著となったのは、皮肉にも研究者の間での分裂であった。簡単にいえば、ギアツの類型化の後、一方では「ジャワ文化研究」として、イスラーム的要因を排除したジャワ社会像を描き出す人々が、他方では、その傾向に反発する形で、同社会におけるイスラームの重要性を主張し直す人々が現れるようになった。

前者において有名なのは B. アンダーソンで、例えば彼は、論文「ジャワ文化における権力観」（Anderson 1972）で、インド文明の影響ともジャワに固有であるともみることのできる「カセクテン（kasekten）」という権力概念やその社会・政治生活での現れ方を描き出す一方、イスラームについては、「ジャワに対し、政治的・文化的に常に服属してきた」などと評価する（ibid.:67-72）にとどめている。結果として、彼の議論は、大多数のジャワ人は「アバンガン」で非イスラーム的だというイメージを一層強め、その影響は、ペンバートの著作（Pemberton 1994）に至るまで、多くの「ジャワ文化」関連の研究に表われるようになった。それらの研究の多くは、実際の対象が「王宮」といった文字通りの伝統的で非日常的な空間や、一部の特殊な地域に限られているにもかかわらず、現代ジャワ社会全般を説明するかのような印象をあたえてきた。

他方で、後者、すなわち同社会におけるイスラームの重要性を主張する側の研究も目立つようになった<sup>19</sup>。そして、中村光男（1994）や R. ヘフナー（Hefner 1993）に示されるように、そこで次第に中心的なテーマとなったのが新しい変化としての「再イスラーム化／イスラーム復興」なのであるが<sup>20</sup>、それに関してここで触れておくのは次の点である。

ジャワ／インドネシアにおける再イスラーム化／イスラーム復興は、1990年のムスリム知識人協会（ICMI）の設立（2-2）を最初のピークに、80年代以降、実際に広く現れてきた現象であり、筆者の見解によっても、それについての考察を抜きに現代の同地域・国の社会を適切に理解することは難しい。しかし、残念ながら、これまでの関連研究のほとんどは、知識人の組織である ICMI や、まだ社会のわずかな部分（5-10%）にすぎない「新中間層」の出現ないしはその範囲内での現象に触れるにとどまっている<sup>21</sup>。つまり、「大多数のジャワ人」＝「アバンガン」という観察者の間での固定観念はそこでも解消されなかったものであり、そのことが最近の社会・政治分析における安易

なギアツ論への依拠の背景ともなっているのである<sup>22</sup>。

以下での試みは、再イスラーム化／イスラーム復興を重視するという点で述べたうちの後者と同じであるが、ここで記述の中心とするのは、一般のジャワのムスリム住民たちが文化的・宗教的にどのように変わってきたのかである。結論を先に言ってしまえば、彼ら一般の住民を通して見た場合のジャワのムスリム社会は、今日も相変わらず「多様性」を内包している。しかし、その「多様性」を包括的に理解するためのカテゴリーとして、ギアツの文化類型は一したがって社会・政治分析モデルとしての「アリラン」も一もはや有効であるとは言い難い。なぜなら、今日のジャワのムスリム社会では、ギアツによってはほとんど描かれなかった文化的統一性が明らかに浮び上がりつつあるからである。そのことは、第1に、すでにしばしば論じられているように、イスラーム・エリートの側でナショナリズムへの馴化が進み、宗教運動の性格が変わってきたこと、第2に、「再イスラーム化」が最初にもたらす身辺の変化とともに、一般の人々の日常的側面にある種の「イスラーム文化」が深く入り込んだことによる。もっとも、以下の内容からわかるように、社会内での「相違」は依然重要なものとしてあるし、「対立」も以前とは形を変えて存在している。

## 2. 再イスラーム化とその進展

### 2-1. パンチャシラ・開発・再イスラーム化

ジャワ／インドネシア社会の再イスラーム化を検討する際に、最初に問題となるのは、スハルト政権の成立が社会に何をもたらしたかであり、これについては同政権時代のイデオロギー的政治状況と社会の構造的変化という両面から見ていく必要がある。

「9.30事件」後の成立からまもなく、スハルト政権は、「与党」ゴルカル（Golkar）を都市から村役場までくまなく配置するとともに、それ以外の政治勢力を民主党（PDI）とイスラーム系の開発統一党（PPP）の2つに再編した。5年に1度の総選挙は、いずれも圧力と票操作をとまなうもので、ゴルカル以外の勝利者はありえなかった。やがて1980年代半ばになると、同政権は、全ての政治・社会組織にパンチャシラの単一原則化を強要することによって、その政治・イデオロギー的統制の枠組をほぼ完成させた。

パンチャシラとは、すでに触れたように独立以来の国家原則であり、内容は、唯一の神への信仰、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対する社会正義、という「5徳の実践」を唱えるものである。

パンチャシラは、それ自体、特定の政治的動員力をともなわれないが、スハルト時代においては、他のあらゆるイデオロギーを排除するという点においてイデオロギー的な役割を担った。そして、この場合とくに重要なのが最初の条項、すなわち「唯一の神への信仰」の再定置であった。

1945年の公布前、政治エリート間の立場の相違を反映して、パンチャシラには複数の代案があり<sup>23</sup>、最終的に問題となったのが、「イスラーム教徒はシャリーアを遵守する義務をとまなう」という一文を最初の条項につけ足すかどうかということであった。これが結局、実質的な合意のとれないまま現在の形で公布されたため、以後はすでに見たような対立が続いた。スハルトは、そうした対立によって政権の存続が脅かされることを恐れるとともに、彼自身は「サントリ」型の人物ではなく、基本的には「世俗的」な政治を志向した。その結果が、物理的な抑圧とともに、既存のパンチャシラ（第一項）の再定置なのであった。しかし、スカルノもそうであったが、スハルト政権も、宗教省を廃止するなどの根本的な世俗化を行なうわけではなく、同政権の場合はむしろ、共産主義廃絶という大義名分の上に成立した事情もあり、国民の宗教教育を奨励さえしたところに特徴がある。

ところで、上とは別に、スハルト政権は「開発」（経済発展）を強力に志向する政権でもあった。「開発」は、社会の様々な面における構造的変化をもたらした。例えば、最も基本的な変化としてあげられるのが、国民の識字率と教育水準の上昇で、ある統計によれば、1970年代初頭から90年代にかけて、国民識字率は40%程度から約90%まで上がり、高等学校卒業者の割合は5%以下から30%以上に達した（Hull & Jones 1994: 162）。この識字率の上昇は、国民共通の言語としてのインドネシア語の普及と、地方語の相対的使用度の低下を招いた<sup>24</sup>。また、教育水準の底上げにともない「新中間層」が出現し、同時に、海外留学の経験をもつ人の数も増えた。

「開発」による社会変化が町の風景に象徴されるのは常である。多くの「開発途上国」と同じように、インドネシアにおいても、各都市にデパートやスーパーマーケットが建ち並ぶようになり、新たな交通手段としてバイクや車の数も増えた。また、外来の飲食店や書店のほか、映画館や玉突き場、ディスコなどの娯楽施設が増え、並行して、種々の新しい情報が、家庭内に普及したテレビなどを通して流れるようになった。これらはいずれも「グローバル化」ないしは「西洋化」という言葉と容易に結びつく現象であるが、変化は実はそれだけではなかった。

スハルト時代に始まった変化として、もうひとつ象徴的なのが、モスクや簡易礼拝所、イスラーム系の学校・病院などイスラーム系施設の増加、書店におけるイスラーム関

連書籍の氾濫など、宗教的インフラストラクチャーの発展であった。とくに最も広範に利用される施設として、モスク・簡易礼拝所の数は、1970年代初頭から90年代にかけて、ジャワ全般で軒並み2～3倍に増えた<sup>25</sup>。建設者はおもにはイスラーム組織・団体であり、富を蓄えた個人であったが、国が計画することもあった。そして、これらと同時に、先述のテレビやラジオなどマスメディアをも利用しながら、各イスラーム組織その他による宗教運動も活性化していった。本稿で「再イスラーム化」とよぶものは、第1にそうした宗教運動全般、第2に、それが広まった結果としてのある社会の状態を指す。

## 2-2. 再イスラーム化の思想的側面

スハルト時代における再イスラーム化は、すでに多くの研究者が論じているように、複数のイスラーム思想的潮流をとまなっている<sup>26</sup>。まず、スハルト政権下では、ナシール（1-2）に代表される古いタイプの「ファンダメンタリズム」が台頭する余地はなく、あってもそれは直ちに弾圧の対象となった。かわって、そこには、少なくとも2つのグローバルな「新しい」潮流が生まれた。ひとつは、しばしば「ネオ・ファンダメンタリズム」や「ネオ・リバイバリズム」としてとりあげられる教条主義的伝統を引き継ぐ潮流で、もうひとつは、近年自ら「イスラーム・リベラル」を名乗ることの多いイスラーム的自由主義の潮流である<sup>27</sup>。いずれにおいても、その率先者たちの多くは、ナショナリズムを積極的に受け入れ、政治的というよりは、社会的なイスラームの普及を重視するのを特徴とした。彼らはまた、外国を知る機会を多く得た結果、その知識も踏まえ、自国の将来を模索する人々でもあった。

上のうち（依然として）教条主義的な側については、次の点に触れるにとどめておく。まず、彼らは一スハルト後により明白になったこととして一国家とイスラームの関係については立場がまちまちであるが、その一方で、「シャリーア」の遵守を訴え、服装など、イスラーム的シンボルの活用をいとわない点では概ね共通している。既存のイスラーム組織でいえば、例えばムハマディヤの指導者・会員の相当部分はこれに含まれ<sup>28</sup>、NUにしても、「リベラル」派の指導者が何人か出現したことが近年よく指摘されるが<sup>29</sup>、その傾向が農村の（NU系の）イスラーム教師たちの多くにも及んでいるわけではない。そして何より、新しい教条主義の流行は、それら既存のイスラーム組織の枠を超えて、多くは理工系の学生やエンジニアなど、「新中間層」の一部の間で最も顕著に表れている。

これに対して、「リベラル」派は、特定のイスラーム組織に拘束されないのが通常で、それゆえ普及の範囲も相対的にまだ限られている<sup>30</sup>。彼らは、イスラームの信仰を現

代生活に生かすため、大胆ともいえるほどの聖典の再解釈／自主的解釈を行ないつつ、その目的を一イスラームの枠組のなかでの一社会の実質的・倫理的側面の向上に置いている<sup>31</sup>。彼らの思想は、聖典の文字的解釈に依拠するあまり教条主義的傾向に陥った人々に対する批判的態度（ないしは同じムスリムとしての自己批判）から生じている。彼らの多くは、もとはイスラーム学校を経由し、その後、海外留学を積むなどした知識人や学生の一部である<sup>32</sup>。

「リベラル」派の人々についてさらに書くと、政治に関して彼らは、「シャリーア」の国家法としての採用やイスラーム国家の樹立に反対である。彼らにとっての「シャリーア」は、狭い意味での法律＝管理の手段ではなく、人間の内面に潜む倫理として生かされるべきものである。同時に、彼らによれば、政治に宗教的シンボルを用いることは、混乱や弊害をもたらすだけで、宗教の実質部分においては無意味である。だから、彼らは通常、自らが宗教をめぐる政治の争いに巻き込まれることも望まない。

「リベラル」派による聖典の再解釈は、もちろん日常生活にも及ぶ。例えば、従来から、通常のイスラーム理解においては、女性の服装に関して、ヴェールや、インドネシアでは「ジルバブ」とよばれる衣などを用い、体の特定の部分を隠さなくてはならないという「規定」がある<sup>33</sup>。ジャワ／インドネシアのムスリム社会でも、その「規定」を守ることが敬虔なムスリムであることの証明であるかのように理解されてきた。しかし、「リベラル」派に言わせれば、それは聖典の誤った解釈によるものである。彼らによれば、聖典に記された神の意図は、過剰に男性を刺激するなということであり、したがって要は、自らに授けられた理性で考え、過剰だと思ふ服装をしなればよい。

インドネシアにおける再イスラーム化／イスラーム復興の象徴として、しばしば、政権側と在野の「ムスリム知識人」数百人が集結した ICMI の設立があげられる。この協会の設立は、政権の支持基盤を再度強めようとするスハルトの政治的思惑や「知識人」それぞれの思惑、そして社会の広範にわたる再イスラーム化といった要因が複雑に絡み合って実現したものである。詳しくは触れないが、その考察にあたって重要なのは、そこにも上の複数のイスラーム思想的潮流が存在していたということである<sup>34</sup>。

### 2-3. あるカンボンの風景

すでに述べたように、スハルト時代のジャワで広範な再イスラーム化が起きたといっても、実際にその文脈で研究者の考察の対象となってきたのは、多くの場合、運動を行なう側を含めた社会のわずかな上層部分であるにすぎない。中下層部分には、農民と町中のカンボンに住む庶民がそれぞれかなりの割合をもって存在するが、ここでは後者

の場合を再イスラーム化の受容のひとつの事例として描いてみたい。現代ジャワにおいて、全ての農村の状況が町中のそれとかけ離れたものであるとは思わないが、それでも、運動を行なっている組織、身辺における情報の普及の度合いなどに違いはある<sup>35</sup>。その意味で、以下の記述も対象の限定されたものであることを断っておかねばならない。またさらに、カンボンといっても細かくいえば様々なのだが、ここでは筆者がよく知るジャワ島中部の地方都市・ジョクジャカルタ市内のあるカンボンー以下「カンボンX」一の様子について記してみたい。

カンボンXは、町の中心から歩いて20分ほどの距離にあり、約50世帯を含んでいる。これと密接した所には、大きめのディスコと玉突き場、「セクシー床屋」（若い女性が薄着で客を楽しませる理髪店）が一軒ずつあり、ディスコの裏には、住民が利用するモスクが、そしてそのすぐ隣に小学校がある（モスクと小学校はカンボンの敷地内にある）。こうした無節操にも見える生活環境の配置はジャワの町々では決して珍しくない。

カンボンXの住民はほとんどがムスリムである（他にキリスト教徒の世帯が2世帯）。職業は、工場労働者やバイクの修理屋、運転手などが最も多く、次いで公務員、主婦、教師、小売店と続く。いうまでもなく所得水準は低めで、約半数の世帯が生活補助金にあたる米の支給を役所から受けている。しかし、それでもテレビの所有率は100%に近く、また約3割の世帯がバイクを所有している。教育水準の上昇も著しく、30歳以下でみた場合、ほぼ全員が高校を卒業し、大学進学者も10人近くいる（もちろん、30～40歳以上を対象にするとその数字は大幅に下がる）。

ギアツの類型を用いれば、カンボンXは、伝統的にはおそらく「アバンガン」を多数派としてきたカンボンである。スラマタンは、ここでもかつて中心的な儀礼としてあったし、現在も残っている。また、長く住んできた現在の高年層の間に、「アバンガン」的なくつつかの特徴が見られるのも事実である。だとして、かつて政治的にはどうであったのか。調べてみると、1950～60年代にかけて、ここでも政治の介入はあり、「アリラン」らしき現象も目立った。当時、住民の多くは国民党の支持者で、少数派として、マシユミの支持者や共産党の「シンパ」がいた。マシユミの支持者たちは、たしかに「浮いた」存在だったという。

それに対して今日、筆者がこのカンボンにいる間に感じてきたのは、「アリラン」の面影はもちろん、「アバンガン」と「サントリ」という文化的区別も、相当な無理をしなくては見つけられないということであった。そこでは、2つの大きな変化があったのだと考えられる。

ひとつは、国民の言語と文化の確立を前提とした学校教

育が施されたり、外国から多くのものが流入したことによる、「ジャワ（の伝統的）文化」とよばれるものの衰退である。とはいえ、もちろんそれは「ジャワ文化」的なものが消滅したことを意味しない。地位や目上・目下の関係を重んじる、隣人関係を大切にするなど、いくつかの習慣は、カンボンの形態が意図的に壊されてもしない限りおそらくは消えないし、当然の話だが、通常のジャワ人は、いつの時代でも、外部の者よりは遥かにジャワ的である。しかし、その一方で、ジャワ語の体系が崩れる<sup>36</sup>、スラマトンの機会が減るなどとともに、「ジャワの伝統文化」として象徴的であったいくつかの事柄について若者たちが知らなくなったのも事実である。高年層は、そうした若者たちを指して、「モデルン（modern）」（いまどきの…）だと、自らと区別し、若者たちは若者たちで、高年層のある人々を「クジャウエン（kejawen）」（いかにもジャワっぽい）であると、距離を置いて見ている。

もうひとつの変化は、いうまでもなく再イスラーム化の波及である。ディスコの裏のモスクは1970年代半ばに建てられたものであるが、毎週金曜日の礼拝をはじめ、そこには多くの住民が集まるようになった。若者たちは、月に平均1度か2度の割合で自分たち向けのコーラン読誦会を開き、しばしば外から講師を招く。中高年は中高年で独自に講話会を催し、講師の話を書くようになった。ラマダン（断食月）の時期になると、毎夕のモスクはいつにもまして賑やかで、日替わりの講師が来て説教を行なう。このように、例えばコーラン読誦会のようなものが頻繁に開かれるようになった背景には、学校全般での宗教教育が受容されたことがあげられるし、テレビとラジオに多くのイスラーム番組（内容はおもにはイスラーム教師の講話）が開設されるなど、不特定多数の人々にイスラームへの関心を抱かせる環境が出現していたことも大きい。

それでは、カンボンXの住民の間で、再イスラーム化は具体的にどのような受容の仕方をともなったのか。

#### 2-4. 教条主義か、「リベラル」か

先にイスラーム思想上、教条主義的なものと、「リベラル」なもの、少なくとも2つの潮流が現れたと述べた。しかし、実際、普及のための構造をあらかじめそなえているのは前者であり、また、そのことはテレビやラジオというマスメディアを通じた場合でも同じであった。

カンボンXの場合、ジャワの町中の多くがそうであるように、イスラーム組織ムハマディアの影響を緩やかに受けている。例えば、講話会に招かれる講師の大半はムハマディアの運動に関係している人々であり、詳しくは触れないが、カンボンXを囲む地域一帯は、ムハマディアの具体的な普及プログラムの対象に入ってもいる。それと並行し

て、カンボンXの再イスラーム化においては、テレビやラジオの役割もかなり大きい。いずれにしても明らかなのは、それらを受容する側にある住民の間では、教条主義的な傾向が先に生まれやすいということであった。

教条主義的なイスラームの出発点は、ともかくも、いかに人が天国と地獄についての想像力を高められるかにある。次は1990年代、おもにはテレビを通して人気を集め、「百万人の布教師」として知られたザイヌディン・エムゼットの説教からであるが、内容は、いつでもどこにいても耳にされるような、文字通りありふれたものである。

「ムスリムとして私たちは、イスラームが最も正しい宗教であること、人類の全てのための宗教であることを確信しなくてはなりません。…イスラームは天国と地獄の境界そのものです。宗教をもつということの本質は、天国への憧れ、地獄への恐怖にあります。イスラームを奉じているかぎり、その人はまだ罪を赦していただくことができるし、つまり天国に入る機会をあたえられているのです！」<sup>37</sup>

地獄を恐れ、天国への願望が強まれば、ふつう人は、ではどうすれば天国に入れるのかを考える。そして、その答えを書いているのが聖典であり、幸いにも今の人々はそれを（翻訳か、学んだものなら原語で）直に「読む」機会と能力にめぐまれている。聖典は、様々な個所で様々な解釈が可能なるものであるが、通常理解されやすいパターンというものがある。例えば、「酒を飲むべきではない」と書いてあれば、酒を飲むと即地獄行きの候補となるといった解釈が行なわれるのはある意味当然である。ムスリムにおける教条主義的傾向は、そうした一いば「ハラル（許される）かハラム（許されない）か」調の一聖典の「規範」を何よりも重んじていくプロセスとともに高まる。しかしながら、それによって人々が均質に教条的になっていくのかというと、実際にはそうではない。

カンボンXの住民の間では、例えばコーラン読誦会・講和会に関してとりあげると、①会を率先して企画する人、②率先はしないが、率先者を積極的に手助けする人、③率先も積極的な手助けもしないが、出席だけは欠かさずする人、④だいたい出席する人、⑤時々か、まれにしか出席しない人、といったふうに分かれており、他に、わずかだが、酒や博打に溺れるなどアウトロー的な人もいる。①は3、4人いて、普段の生活においても、例えば礼拝を行なわない親を遺憾に思う、「ジルバブ」を被らない妹を叱るなど、教条主義的傾向が強い。②は①よりもやや多く、自らは主だった「規範」を欠かさず実行するが、他人に同じことを要求する傾向はない。そして、最も多いのは③から⑤で、程度の差はあれ彼らに共通するのは、何らかの事情で「規範」を数多くは履行していないし、他人に対して



(例えば③が⑤に対して)それを要求もしないということである。

上のように配し、さらに観察してわかるのは、まずそこには目立った対立がないということ、同時に、矛盾するようだが、特定の状況をとまなう対立が確かに存在するというのであった。住民の間では、宗教の教義に関しては、わからなければ①や②に聞く・任せるといった秩序ができている。また、①や②の行ないがよければ、それは「敬虔なムスリム」のそれとして賞賛される傾向がある。しかし、特定の状況、端的には①の教条主義的態度が自らの問題に踏み込んできた場合、③～⑤に含まれる人が明らかに不快感を示すということがしばしば起こる。—はたして、これらはどのような「秩序」であり、「不快感」であるのか。③～⑤の立場を見ていえば次のようになる。

③～⑤の人々にとって(あるいは②にとっても)、宗教はちょうど「振り子」のような役割を果たしている。例えば、再イスラーム化の進展とともに社会全体での「ジルバブ」の着用率が高まったのに対し、カンボンに住む女性の比較的多くは、現在までそれを着用しないままである。そこで理由を本人たちに訊くと、必ずといってよいほど「まだ機が熟していないから」という答えが返ってくる。では、彼女たちがそのうち「ジルバブ」を着用するようになるのかというと、実際を見る限りそうではない。「機が熟していないから」という答えはおそらく、彼女たち自身そう答えるべきだと思っているし、またそう答えていたいから発せられるのである。しばしばいわれるように、宗教一般が「戻るべき場所」を提供するものなのだとすれば、それはこの場合によくあてはまる。上でいう「秩序」がこれと相似した原理のもとで働いているのは明らかだろう。

他方、同じ③～⑤の人々において、①などがもつ教条主義的態度に対する違和感は、時とともに確実に芽生えてくるようである。例えば、やはり再イスラーム化の進展に応じて、家計を支えるためにあくせくと働く人々が、「重大な義務」である礼拝を行なう習慣がないからといって、イスラーム教師や①の者たちから「注意」を受けるような光景が目立つようになった。それを見た③～⑤の人々は、たとえ「注意」したのが立派な人だと認めているにしても—しばしば直に耳にすることだが—「ヘンだ」と感じざるをえない。それはどのような意味で「ヘン」なのか。

「リベラル」派に近い活動家の一人である U. マスダルは、「普通の」ムスリムにとっての宗教は、まず目の前の現実があって存在意義を得るもので、その現実を無視しても成り立つ「エリートの宗教」とはたしかに区別されるものであることを強調する(Masdar 2000)。カンボン X にあてはめていえば、モスクの裏にディスコがあり、小学校の向かいにセクシー床屋があるといった「教義」とは矛盾

する環境があったとしても、それはこの場合の「現実」なのであり、多くの住民は、そうした環境を壊そうと壊すまいと、結局は、自らが類似した多くの矛盾とともに生きなくてはならない存在であることをほぼ潜在的に理解している<sup>38</sup>。そうした彼らゆえ、自らにとって度をこえたと思われる教条主義的態度に対しては、当然のことながら違和感や「不快感」も生じることになるのである。

カンボン X の住民のなかに正確な意味での「リベラル」を探すのは難しい。また、彼らが「リベラル」派の運動によく接したとしても、即「リベラル」に転じるといえる根拠もない。むしろ現在、彼らは教条主義の緩やかな秩序に組み込まれているのだが、すでに見たように、多くはその秩序の中心部分と重なるわけでもない。教条主義対リベラルといった単純な二分法だけでは説明されないアンビバレントな彼らの状況が、何よりこれまでのカンボンにおける再イスラーム化のあり方を示しているといえよう。

ところで、最後に、そうしたカンボン住民の姿は、スハルト後の政治のなかでどのように反映してきたのか。

### 3. スハルト後の政治におけるムスリム

未曾有の経済危機をきっかけとする1998年5月のスハルト政権崩壊後、パンチャシラへの合意は再び崩れた。翌99年6月の総選挙には、48政党が参加し、うち20政党がイスラーム政党ないしはイスラーム系とされる政党であった。48政党をさしあたり分類すると次のようになる<sup>39</sup>。①開発統一党、マシュミを前身とする月星党(PBB)、アラブ・北アフリカのムスリム同胞団の影響の強い正義党(PK)<sup>40</sup>のように、「イスラーム」や「シャリーア」を党原則とする政党。あるいは、ほか多数ある政党のように、「パンチャシラとイスラーム」を党原則とする(消極的にパンチャシラを支持する)政党。② NU の一部を基盤とする民族覚醒党(PKB)、ムハマディヤの一部を基盤とする国民信託党(PAN)のように、イスラーム社会組織を実質的な基盤とするが、パンチャシラを積極的に党原則とする政党。③旧体制の残骸であるゴルカル党、民主党メガワティ派の闘争民主党(PDI-P)などのように、パンチャシラを党原則とし、かつ宗教的無色の政党。①～③のほか、キリスト教系の政党や「人民主義/社会主義」系の原則をもつ政党が少数あった。

スハルト政権崩壊前から、国内では、「改革」勢力対「旧体制維持派」(ゴルカル党)という対立図式がある特別な熱気とともに広がっており、その熱気が「改革」のために諸政党が一致団結するかのような印象をあたえてもいた。しかし、実際の展開においては、打倒ゴルカルの姿勢は当面の必要から諸政党間で保たれたものの、とくにイス

ラーム系政党の間で、次第に「アリラン」政治を彷彿させるような動きが強まるようになった。おもな標的は、優勢が語られた闘争民主党とその党首メガワティであった。

具体的にはまず、98年末から散発的に、メガワティをえせイスラーム教徒あつかいするなどの攻撃があった。そして、総選挙を目前にして、今度は、ムハマディヤなど複数のイスラーム組織との連携で、全国ウラマー協会(MUI)が「イスラーム教徒はムスリムの議員候補が多数派である政党を選ぶ義務がある」という「戒告」を行なった。これは、闘争民主党の議員候補の半数ないしはそれ以上がキリスト教徒であるという疑惑から発したものであった。<sup>41</sup>

しかし、結局、そうしたイスラーム政党側の努力は無駄に終わる。闘争民主党は、2位のゴルカル党(22%)を引き離して34%の得票率をあげ、ジャワでその数字は40%近くに達した。3位以下(全国)は、民族覚醒党(13%)、開発統一党(11%)、国民信託党(7%)、月星党(2%)、正義党(1.4%)と続き、イスラーム系政党の不振が目立った。そして、この結果とともに、10月の国民協議会でのメガワティ大統領就任も有力視された。

その後の展開は複雑であるが、ここで重要な点だけを述べると次のようである。まず、開発統一党などが女性大統領就任への反対を打ち出すと、国民信託党が、ムハマディヤの前議長でもある党首アミン・ライスのイニシアチブとともに、それまでの「宗教的無色」路線を半ば放棄する形でイスラーム諸政党と接近し、実質イスラーム同盟である「中道軸」<sup>42</sup>を結成した。「中道軸」は、NU 総裁兼民族覚醒党の顧問であったアブドゥラフマン・ワヒドを大統領候補に推し、最後はゴルカル党とも取り引きを行なう形で、ワヒドの大統領就任とアミン・ライスの国民協議会議長就任を実現、メガワティの大統領就任を阻止した。国民協議会でワヒド選出が確定したとき、会場では、イスラームの勝利とアッラーへの感謝を表わす歌、「サラワット・バダール」が印象的にこだました。

ちなみに、大統領となったワヒドは、それから1年10ヶ月の間、彼を推した人々の期待をことごとく裏切り、遂にはその怒りを買う形で解任された。かわって、副大統領職に甘んじていたメガワティが大統領に昇格、副大統領に開発統一党のハムザ・ハズが就任したのが現在までであるが、以下では「中道軸」結成の背景にあったひとつの要因について述べるにとどめておきたい。

反論もあるが<sup>43</sup>、全体的にいて、闘争民主党に対する「中道軸」側の見方は、(同党の前身だとされる)国民党に対し、かつて「サントリ」側の政治家が抱いていた見方と大きく変わらない。現地のある評論家は、総選挙でのイスラーム政党の不振について、「インドネシアのムスリム

の多くは依然として表面は緑だが中味は赤いスイカのような人たちである」(筆者注：緑色はイスラーム、赤は「アバンガン」ないしは闘争民主党の象徴色)ためだという評価を行なったが、同じ見方は、「中道軸」を支えるエリートたちの多くがそれとなく共有するものでもある<sup>44</sup>。全国ウラマー協会の「戒告」がやはりそうで、そこには、「わからない人にわからせる」といった権威的で一方的な態度が表れている。それでは、実際、その「戒告」を破って闘争民主党を支持したのはどのような人たちであったのか。

カンボンXでは、およそ半数の住民が闘争民主党に投票した<sup>45</sup>。ただし、彼らの多くは、いわゆる熱狂的な支持者ないしはメガワティ・ファンではなかった。彼らが同党を選んだのは、「反ゴルカル」であったというほか、かなりの程度は前節で述べたような「再イスラーム化」に対する違和感の表われであったと想定でき、実際、筆者の質問に対して、そのことを明らかにした人たちは少なくなかった。そして、この場合、いうまでもなく、彼らが今後—例えば現在のメガワティの政治に失望したからといって—イスラーム政党を支持する側に回る予兆はどこにもない。つまりは、闘争民主党のような政党を支持してきた人々のひとつの特徴は、(教条主義的な方面からの)再イスラーム化をある程度は受容しても、「シャリーア」の設置を求める運動には合流しないという宗教上のアンビバレントな態度にあるとみることができる。

エリート政治に目を転じると、闘争民主党の戦略には、上の点での工夫が凝らされている。とくにメガワティが代表して行なった戦略として、イスラーム政党側のどのような攻撃に対しても無言を貫くというものがあった。これとともに、目立った対立も、また対立をもたらす可能性のあるあらゆるイデオロギーの使用も避けられたのである。その闘争民主党が総選挙で成功を収めたのに対し、「人民主義/社会主義」を標榜する政党が結局ほとんど票を得られなかったのは、この場合において示唆的である。

イスラーム的ではないと評される可能性のあるイデオロギーによって人々の内面の「振り子」を揺らしたり、彼らの身の「秩序」を顧ない試みは、今日のインドネシア政治において、おそらくあまり成功する見込みがない。逆に見れば、そのように「イスラーム」中心的となりつつあり、リスクの高い対立が生まれにくい社会の状況が、「中道軸」が自信をもってワヒド担ぎ上げ工作を行ないえたひとつの要因であったといえるかもしれない。

## むすびにかえて

ギアツの文化類型および「アリラン」分析モデルは、ジャワのムスリム社会内の文化的多様性に着目し、それを

強調するものであった。翻って今日、本稿で示そうとしたのは、再イスラーム化による同社会の文化的統一度の進展であり、その過程を経てなお形を変えながら存続する「多様性」とそこでの「対立」のあり方である。

今日的なほうの「多様性」は、以前とは異なり、激しいイデオロギー対立に転じる可能性が高くないが、一部の政治エリートに感情的行動とシンボル乱用の機会をあたえ、政治の不安定を招きうる点において、問題を孕んだままである。では、そのなかでの社会・政治発展を考察していく上で、具体的には何が注目されるのか。

「リベラル」派の人々はよく、社会・政治の両面にわたるイスラームに関する新しい「言説 (wacana)」を根づかせていくことの必要を語る。その意図は、イスラームが自国でどうあるべきかという問題について、たとえ答えは出なくても、積極的な対話の可能な土壌を作り出しついでというものであろう。もちろん、背景には、これまでの教条主義的な言説の支配性に対する懸念が置かれている。

「言説」をめぐる綱引きは実際すでに始まっており<sup>46</sup>、現在も日増し明らかに展開している。研究者にとっては、具体的にどのような社会・政治勢力の歩みを描くにしても、そうした「言説」の生産・受容の動向を見据えた分析の視点をもつことが重要となるだろう。

#### 注

- 1 ムスリムとは、「アッラーのほかに神はなく、ムハンマドはアッラーの使徒である」という信仰告白を行なった人のこと。
- 2 「イスラーム復興」は、1970年代から今日まで、中東からインドネシアに至るまで、イスラーム世界のほぼ全域に広がって起きた現象である。本稿で用いる「再イスラーム化」もその類義語であるが、いずれにしてもそれが一般にどういう現象ないしは運動として注目されているのかについては、さしあたり小杉 (1994) や山内編 (1996)、G. ケペル (1992) などを参照。
- 3 ジャワ島の面積はインドネシア全体の7%にすぎないが、人口は全体 (2002年現在で2億人近く) の60%以上が集中する。うち、さらに6割程度がジャワ人だといわれ、ジャワ島の中部から東部にかけて多く住む。
- 4 筆者は、1997年9月から2001年3月まで、インドネシアのジャワ島中部、ジョクジャカルタ特別州のジョクジャカルタ市に住んだ。本稿は、前後の滞在を含め、そこでの調査をもとにしていく。
- 5 数あるギアツ批判のなかで最もしばしば引用されるのは、「ジャワの宗教」のインドネシア語訳本の付録ともなった Bachtiar の論文 (1973)。
- 6 「アバンガン」が自らをそう名乗るのは、現在ならば、自嘲的な冗談として。ギアツの時代では、それ以外に、共産党の集会などで自称「無神論者」が用いることがあった。ちなみに、「アバンガン」は、ジャワ語の「赤」(abang) に由来する。
- 7 このように二分法とした場合、「アバンガン」には、ヒンドゥー・仏教的要素を重視する人々も含まれる。
- 8 通常は、仕切りのための扉もなく (もしくは不明確で)、家屋が建て込め所。「路地裏」、「集落」と訳されることもある。
- 9 シャフィー派をはじめとする「4法学派」の法解釈を正統なものとして尊重する立場。
- 10 イスラームの改革主義・運動は、19世紀アラブ圏の運動家アブ

- ガーニーまで系譜をみることができ、彼の朋友ムハンマド・アブドゥー、ラシード・リダーらの運動の継続により、イスラーム地域全般において甚大な影響力をもつようになった。
- 11 ムハマディヤ (「ムハンマドに従う者」という意味) は、1912年、メッカ帰りのイスラーム教師アフマド・ダーランによってジョクジャカルタを拠点に設立された教育団体で、まもなく全国的規模のものとなった。最近の資料によると、正式な会員数は17万人弱 (全国) にすぎないが、少なくとも、その数字から連想される以上の影響力をもつ。これに対して NU (「ウラマーの覚醒」という意味) は、1926年に設立された。農村における影響力はムハマディヤ以上である。「ウラマー」とはイスラーム学者・教師のことで、類義語として「キヤイ」がある。
  - 12 この総選挙が重要な意味をもつのは、文中で述べた以外に、スハルト政権崩壊後の1999年まで、インドネシアで行なわれたただ一度きりの自由な総選挙であったため。事前のキャンペーンを含めた具体的な様子については Feith (1957) を参照。
  - 13 スカルノの思想については数多くの文献がある。そのうち、国家 (政治) と宗教をテーマに編集したものとして、Grasindo 発行の *Bung Karno dan Wacana Islam* (2001)。
  - 14 「9月30日事件」とは、1965年9月30日夜から10月1日未明にかけて、大統領親衛隊や数人の共産主義者が関与して起きたとされる事件。これにより6人の陸軍幹部が暗殺され、反動として、軍と警察が率いる「共産主義者」の虐殺が行なわれた。暗殺された幹部の部下であったスハルトが事件の勃発に関与していたという説が有力である。
  - 15 1960年代までの政治と社会を対象とした研究のなかで、ギアツの議論の影響がよく現れているのは、Feith&Castle (1970) や Lyon (1970) など。
  - 16 ナシールとスカルノの「論争」はとくによく知られている。間苧谷 (1983: 223-65) など参照。また、ナシール個人の思想についての最新の研究は Luth (1999)。
  - 17 この時代までのマシュミヤ NU の政治家の立場を詳しく知るためには Benda (1958) や Noer (1973; 1987) を参照。NU は、一般にマシュミほど急進的ではなく、どちらかといえば、もっぱら政治的利権を目的とした日和見主義的な政党であるイメージが強かった。
  - 18 現在におけるギアツ論の「援用」は、まとまった研究としてというよりはむしろ、インドネシア政治の傾向を簡略に述べようとするエッセイやコラムにおいて見られる。ちなみに、スハルト時代の総選挙におけるジャワ人の投票行動を、ギアツ論の援用に基づいて描いたものとして Gaffar (1992) がある。
  - 19 インドネシアにおける「イスラームの重要性」が今日研究者の間でどのように論じられているのかについては、『東南アジア研究』1999年9月号のなかの小杉、van Bruinessen、小林による論考を参照。
  - 20 本稿では省いたが、そもそもギアツが「アバンガン」だとみなした人々が、ギアツにはわからなかっただけで、実はれっきとした「イスラーム」のある形態を表現する人々だったのだという宗教学的な議論も盛んである。代表的なものとして、中村光男 (1987)、Woodward (1989)。
  - 21 「ジャワにおける再イスラーム化」という問題設定自体は新しいものではない。例えば、ムハマディヤの運動とジョクジャカルタ・コタグデの社会変化を描いた中村光男の研究 (1983) や、東ジャワ・パルアン山岳地域をおもにあつかったヘフナーの論文 (1987) がある。しかし、前者はスハルト時代の社会全般における様々な変化を背景としたものではなく、後者はスハルト時代に着目したものに他ならないが、対象地域がやや特殊であるといった具合に、「スハルト時代における再イスラーム化」全般については、まだ研究の余地が多く残されている。
  - 22 Mulder (1994) は、スハルト時代におけるジャワ社会の変容を幅広い視点から考察した上で、「アバンガン」と「サントリ」という分類はもはや無効であると主張している (ibid.: 184-87)。しかし、彼の場合、インフォーマントが学生や中間層に限定さ

- れたなかでのそうした主張であり、中下層社会について明確な調査を行なっているわけではない。
- 23 この点については高橋 (1995: 54-64) が詳しい。
- 24 インドネシア語は、インドネシア国家の建設に向けて定置された新しい言語である。ジャワ人が以前から用いていたのはジャワ語で、現在でも多くのジャワ人家庭はジャワ語を中心に会話を行なっている。しかし、ジャワ語には独特の敬語体があり、若年層の間では、これを十分に習得せず、インドネシア語に依存する者が増えた。
- 25 例えば、ジョクジャカルタ特別州におけるモスク・礼拝所の数は、1970年に5千未満であったのが、90年代末には1万を超えた。同州に関する資料集 *Statistik Daerah Istimewa Yogyakarta* 1973, *Daerah Istimewa Yogyakarta dalam Angka 2000* を参照。中部ジャワ、東ジャワについては Hefner (1993: 10) に記載。
- 26 近年インドネシアの知識人の間で最も盛んなのがこれに関する議論で、IAIN (国立イスラーム大学) 発行の専門誌 *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies* を含め、文献は多数ある。本稿の内容に大きく関わるものとしては、Hefner (1997), Sukidi (2001), Effendy (2002) など。また、1980年代の知識人の論集 Rais ed. (1986) なども重要。
- 27 「ネオ・ファンダメンタリズム」については Roy (1994), 「ネオ・リバイバリズム」ほかの潮流については Rahman (1979) を参照。「ネオ・ファンダメンタリズム」や「ネオ・リバイバリズム」は、政治的には、いわゆる「イスラーム主義」と合流する。「イスラーム主義」の概要については、山内編 (1996) の諸論文、またインドネシアにおける「イスラーム主義」については見市 (2002a) を参照。他方で、Rahman によって「ネオ・リバイバリズム」と対置された「ネオ・モダニズム」というのが、ここでいう「リベラル」にあたる。古くは、宗教学者の W.C. スミス (Smith 1957) が、トルコ国内などの事例をとりあげつつ、「イスラーム的自由主義」として述べたものもこれに近い。とくに近現代におけるイスラーム思想の変遷をわかりやすくまとめたものとしては、中村廣治郎 (1997) を参照。
- 28 ムハマディヤ内部の多様性を把握するためには、中村光男 (1983), Mulkhan (2000) が必読。
- 29 NU における「リベラル」派の台頭については、インドネシア国内に文献が多数ある。例えば Qomar (2002)。また、見市 (2002b) があつかっているように、NU の青年層のなかには、「リベラル」よりもさらに革新的な「左派」を自称する人々もいる。
- 30 にもかかわらず、ヘフナーや中村光男、それに G. バートン (Barton 1994) ら、多くの外国人研究者の関心の的となってきたのはこちらの側である。
- 31 「リベラル」派の思想と運動についてさらに詳しくは、近年 JIL (Jaringan Islam Liberal) というグループの結成とともに開設された HP, [www.islamlib.com](http://www.islamlib.com) を見よ。
- 32 「リベラル」派知識人のうち、最も著名な一人としてヌルホリス・マジドがいる。彼の思想や経歴については、彼自身の論集 Madjid (1987; 2000) のほか、中村光男 (1994) なども参照。ちなみに、前大統領ワヒドも、NU の総裁であったとともに、「リベラル」派の一人として知られている。
- 33 コーランには、次のように書かれている。「…女の信仰者にも言うておやり、慎みぶかく目を下げて、陰部は大事に守っておき、外部に出ている部分はしかたがないが、そのほかの美しいところは人に見せぬよう。胸には蔽いをかぶせるよう…」(コーラン 24章31節)。邦訳は、井筒俊彦, 1958.『コーラン・中』(東京: 岩波書店)。
- 34 ICMi に関しては、Hefner (1993), 中村光男 (1994) が詳しく論じているが、他に、白石 (1996: 81-210), Schwarz (1999: 162-93) も必読。とくに前者では、関連の社会変化について示唆的な事柄がいくつか述べられている。
- 35 再イスラーム化という文脈においてではないが、スハルト時代

- を含めたジャワ農村のムスリムについての研究としては、Beatty (2001) や福島 (2002: 19-96) などが興味深い。
- 36 これについては Siegel (1986) の研究が有名。
- 37 引用部分は、Zainuddin MZ. 1992. *Sikap Muslim terhadap Islam* (Surabaya: CV. Abdi Ikhwan Surabaya) からの抄訳。同演説も含め、ザイヌディンの演説の多くはカセット・テープとして販売されている。
- 38 示唆的な話として、ラマダンの時期になるとディスコなど娯楽施設の営業時間は短縮されるが、近年それが完全閉鎖に変わった。そのとき、彼らが素朴にも筆者に語ったのは、ではその施設や施設の周辺 (駐車場など) で働いている人はどうしたらしいのかということであった。
- 39 ここでの分類は、筆者による必要最低限の分類に過ぎない。各政党について詳しくは、Tim Penelitian dan Pengembangan Kompas ed. 1999. *Partai-Partai Politik Indonesia: Ideologi, Strategi dan Program* (Jakarta: Kompas, Edisi Pemilihan Umum)。
- 40 正義党における思想と同党のムスリム同胞団とのつながりについては見市 (2002a) を参照。
- 41 こうした反メガワティ・闘争民主党的動向全般については、van Dijk (2001: 432-468) が詳しく書いている。
- 42 「中道」とは、メガワティと、ゴルカル党の大統領候補ハビビとの間にあって、いずれの味方にもつかないということの意味した。公表直前まで「イスラーム軸」とする案もあった。
- 43 その反論のおもなものは、「メガワティは政治家として無能であるから」、宗教的な理由とは関係なく大統領就任を拒否されたというものである。
- 44 1999年総選挙後しばらくして出版された『イスラーム政党はなぜ敗れたのか』という論集 (Basyaib&Abidin 1999) は、現在のインドネシアのイスラーム・エリートたちの考えを知るために有益な文献である。「スイカ」の比喩は132-134頁の E.S.Fatah のエッセイから。
- 45 他は、ゴルカル党、国民信託党と続き、「開発統一党に入れないと地獄におちる」というイスラーム教師の助言に従った人が数人、正義党に入れた若者が2人。もちろん、これらは全て、一定の聞きとり調査に基づいた上での推定である。
- 46 最近の情勢についてここでは記さないが、早くからの関連研究として、ヘフナーによる活字メディアの考察 (Hefner 1997) をあげておく。

## 文献

- Anderson, Benedict R.O'G. 1972. "The Idea of Power in Javanese Culture". in Claire Holt et al. eds. *Culture and Politics in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.
- Bachtiar, Harsja. 1973. "The Religion of Java: A Commentary". in Geertz, Clifford. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Jaya. (*Majalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia*. Vol.5, No.1 January 1973).
- Basyaib, Hamid & Abidin, Hamid eds. 1999. *Mengapa Partai Islam Kalah?: Perjalanan Politik Islam dari Pra-Pemilu '99 sampai Pemilihan Presiden*. Jakarta: Alfabeta.
- Beatty, Andrew. (translated by A.F.Saefuddin). 2001. *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropologi*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Benda, Harry J. 1958. *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam Under the Japanese Occupation, 1942-1945*. Leiden: Foris Publications.
- Effendy, Bahtiar. 2002. *Teologi Baru Politik Islam: Pertautan Agama, Negara, dan Demokrasi*. Yogyakarta: Galang Prinitika.
- Feith, Herbert. 1957. *The Indonesian Elections of 1955*. Interim Report Series, Modern Indonesia Project, Southeast Asia Pro-

- gram. Ithaca: Cornell University.
- Feith, Herbert & Castle, Lans eds. 1970. *Indonesian Political Thinking 1945-1965*. Ithaca: Cornell University.
- Gaffar, Afan. 1992. *Javanese Voters*. Yogyakarta: Gadjadara University Press.
- Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. Illinois: The Free Press of Glencoe.
- Geertz, Clifford. 1965. *The Social History of an Indonesian Town*. Cambridge; Massachusetts: M.I.T. Press.
- Gellner, Ernest. 1981. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press. (宮治美江子; 堀内; 田中訳. 1991. 『イスラム社会』東京: 紀伊国屋書店)
- Hefner, Robert W. 1987. "Islamizing Java? Religion and Politics in Rural Java". *Journal of Asian Studies* 46:3:533-54.
- Hefner, Robert W. 1993. "Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class". *Indonesia* 56:1-35.
- Hefner, Robert W. 1997. "Print Islam: Mass Media and Ideological Rivalries in Indonesian Islam". *Indonesia* 64:1-27.
- Hull, Terence H & Jones, Gavin W. 1994. "Demographic Perspectives". in Hal Hill. *Indonesia's New Order: The Dynamics of Socio-Economic Transformation*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Luth, Thohir. 1999. *M. Natsir: Dakwah dan Pemikirannya*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Lyon, Margo. 1970. *Bases of Conflict in Rural Java*. Research Monograph Series 3, Center for South and Southeast Asian Studies, University of California, Berkeley.
- Madjid, Nurcholish (Agus Edi Santoso ed.). 1987. *Islam Kemoderanan dan Keindonesiaan*. Bandung: Penerbit Mizan.
- Madjid, Nurcholish (Ahmad Gaus AF ed.). 2000. *Masyarakat Religius*. Jakarta: Penerbit Paramadina.
- Masdar, Umaruddin. 2001. *Agama Orang Biasa*. Yogyakarta: Yayasan Kajian dan Layanan Informasi untuk Kedaulatan Rakyat.
- Mulder, Niels. 1994. *Inside Indonesian Society: An Interpretation of Cultural Change in Java*. Bangkok: Editions Duang Kamol.
- Mulkhan, Abdul Munir. 2000. *Islam Murni: Dalam Masyarakat Petani*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya.
- Nakamura, Mitsuo. 1983. *The Crescent Arises Over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town*. Yogyakarta: Gadjadara University Press.
- Noer, Deliar. 1973. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*. Singapore: Oxford University Press.
- Noer, Deliar. 1987. *Partai Islam di Pentas Nasional: Kisah dan Analisis Perkembangan Politik Indonesia 1945-65*. Bandung: Penerbit Mizan.
- Pemberton, John. 1994. *On the Subject of 'Java'*. Ithaca: Cornell University Press.
- Qomar, Mujamil. 2002. *NU "Liberal": Dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*. Bandung: Mizan Media Utama.
- Rahman, Fazlur. 1979. "Islam: Challenges and Opportunities". in Welch, Alford T. & Cachia, Pierre eds. *Islam: Past Influence and Present Challenge*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Rais, Amien ed. 1986. *Islam di Indonesia: Suatu Ikhtisar Mengaca Diri*. Jakarta: Raiawali.
- Roy, Olivier. 1994. *The Failure of Political Islam*. Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press.
- Schwartz, Adam. 1999. *A Nation in Waiting: Indonesia's Search for Stability*. Sydney: Allen & Unwin.
- Siegel, James. 1986. *Solo in the New Order: Language and Hierarchy in an Indonesian City*. Princeton: Princeton University Press.
- Smith, Wilfred Cantwell. 1957. *Islam in Modern History*. Princeton: Princeton University Press. (中村廣治郎訳. 1998. 『現代イスラムの歴史』上下 東京: 中公文庫)
- Suduki. 2001. *Teologi Inklusif Cak Nur*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.
- Suryadinata, Leo. 2002. *Elections and Politics in Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- van Bruinessen, Martin. 1999. "Global and Local in Indonesian Islam". 『東南アジア研究』37- 2 : 158-175.
- van Dijk, Kees. 2001. *A Country in Despair: Indonesia between 1997 and 2000*. Leiden: KITLV Press.
- Woodward, Mark. 1989. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. Arizona: Arizona University Press.
- ケベル, ジル (中島ひかる訳). 1992. 『宗教の復讐』東京: 晶文社.
- 小杉泰. 1994. 『現代中東とイスラム政治』京都: 昭和堂.
- 小杉泰. 1999. 「イスラム世界の東西—地域間比較のための方法的試論」. 『東南アジア研究』37- 2 : 123-157.
- 小林寧子. 1999. 「インドネシア・イスラム研究の半世紀—『地域研究』と『イスラム学』のはざま」. 『東南アジア研究』37- 2 : 176-193.
- 白石隆. 1996. 『新版インドネシア』東京: NTT 出版.
- 高橋宗生. 1995. 「国民統合とパンチャシラ」. 『現代インドネシアの政治と経済—スハルト政権の30年』東京: アジア経済研究所.
- 中村廣治郎. 1997. 『イスラムと近代』叢書現代の宗教13. 東京: 岩波書店.
- 中村光男. 1987. 「文明の人類学再考—イスラム文明の場合」. 伊藤重人; 岸本; 船曳編『現代の社会人類学 3—国家と文明への過程』東京: 東京大学出版会.
- 中村光男. 1994. 「インドネシアにおける新中間層の形成とイスラムの主流化」. 荻原宣之編『講座現代アジア 3—民主化と経済発展』東京: 東京大学出版会.
- 福島真人. 2002. 『ジャワの宗教と社会—スハルト体制下インドネシアの民俗誌的メモワール』東京: ひつじ書房.
- 間亭谷栄. 1983. 『現代インドネシア研究—ナショナリズムと文化』東京: 勁草書房.
- 見市建. 2002a. 「民主化期におけるイスラム主義の台頭—インドネシアのダーワ・カンブスと正義党」. 『現代の宗教と政党—比較のなかのイスラム』日本比較政治学会年報第4号. 早稲田大学出版部: 97-129.
- 見市建. 2002b. 「インドネシアにおけるイスラム左派と知識人ネットワーク」. 『東南アジア研究』40- 1 : 42-73.
- 山内昌之編. 1996. 『「イスラム原理主義」とは何か』. 東京: 岩波書店.