

# 『インドネシア イスラーム主義のゆくえ』 に関する大形里美氏の書評に就いて

み いち けん  
見 市 建

本誌（2005年10月号）の大形里美氏による拙著『インドネシア イスラーム主義のゆくえ』[見市2004]への書評は、内容に著しい事実誤認があり、拙著の意図を正しく伝えていない記述が数多くみられる。拙著を書評として取り上げていただいたことには謝意を惜しまないものの、それだからこそ、評者の投げかけた疑問に答える責務があると考え、この場をお借りして一文を提示することにした。

評者の指摘は多岐にのぼるが、誤読に基づく不正確な記述のすべてに答えるのは煩雑にすぎる。したがって、主題別に再構成して説明を加え、重要な事実誤認については適宜簡単な指摘に留めたい。

(1)まず拙著の意図と、そのインドネシアのイスラーム研究における位置づけについて、評者は以下のような指摘をしている。「近年結成された新しいイスラーム組織や運動の動向については詳しく解説されている一方、インドネシア2大イスラーム組織であるNU（ナフダトゥール・ウラマー）とムハマディアのイデオロギーについてはほとんどふれられていない。（中略）本書の内容を正確に理解するには、インドネシアのイスラームに関する一般的な知識を持っておくことが不可欠である」。本書は教科書的な解説を意図したのではなく、近代化や都市化に伴う現代の諸問題に対してインドネシアのイスラームがいかに応えたのか、世界的な潮流を視野にいれながら多角的に議論しようとした。新しい団体について網羅的な解説をしようとしたわけでもないが、

従来のインドネシアのイスラーム研究が、NUとムハマディアの研究に終始してきたことにはむしろ批判的な立場からこうしたアプローチを採用した。もっとも、NUとムハマディアが重要ではないと主張しているわけではない。評者が要求するような一般的な知識については、序章である程度説明し、とくにNUについては第3章でかなりの分量を割いて、その捉え方につき議論を展開している（101～108、183～185ページ）。イスラーム左派はNUから生まれ、正義党にはNUとムハマディア両方の出身者が指導層にいる。NUとムハマディアは実に多様な要素を持つ。むしろ、NUやムハマディアをそれぞれ特定の「イデオロギー」を持つ一体性の高い行為主体として捉えることの方が、現実をみえにくくするのではないだろうか<sup>(注1)</sup>。

こうした前提を踏まえたうえで、本書はイスラーム主義をキーワードに、現代インドネシアにおけるイスラームのダイナミクスを理解するために必要と思われるいくつかの潮流を取り上げたのである。

(2)評者は、第3章におけるイスラーム左派とリベラル派の区別を問題視し、「両者の違いよりも共通性に目を向ける方が全体的な対立の構図を理解しやすい」と指摘している。たしかに、両者を厳密に区別することは難しく、またイスラーム主義に対峙する共闘関係にあるのは事実である。しかし、第2章と第3章の意図は、むしろ一見対立的にみえるイスラーム主義者とイスラーム左派には社会問題を解決するためのイスラームの役割を重視し、活動を組織化しているという共通点を指摘することにあった。両者がともに、インドネシア社会の状況を踏まえて生まれ、しかしその宗教観や国家観においては対照的な理想を持つに至ったのはなぜか、両者の発展過程をたどることによって明らかにした。

したがってイスラーム主義者とリベラル派を両辺とみて比較するのは、本書の意図とは異なる。われわれ観察者はイスラーム主義に対抗するというイスラーム左派やリベラル派と共闘関係にあるわけではない。またイスラーム左派からは、リベラル派が単なる言葉遊びに終始し、また経済的自由主義を推進する「ブルジョワ的」あるいは「植民地主義的」勢力であるとの極めて「左派的」な批判が少なくないのである [ Masdar 2003 ; Baso 2005 ]。

③評者は「イスラームが暴力を正当化する宗教であるとの誤解を招きかねない記述がみられる。(中略)イスラームも他の宗教と同様に平和を尊重する宗教である。イスラームは自衛のための戦闘は認めるが、攻撃目的の戦闘を支持するのはごく一部の偏狭で過激なグループに過ぎない」と指摘している。もちろん、多くのムスリムが平和を切に願い、また宗教間の対話を促進していることは筆者も承知しており、第3章でも指摘しているところである。しかしながら、(イスラームに限らず)暴力を宗教の名のもとに肯定する勢力は厳然と存在し、彼らの影響力は小さくない。急進的なイスラーム主義者はイスラーム法学者によって率いられ、クルアーンを引用して彼らの闘争を正当化する。イスラーム主義者はまた、多くの場合自らの闘争を「防衛」として位置づけている。西洋による軍事的、政治的、経済的、さらに文化的な侵略を受けているとの知覚を持ち、こうした侵略からイスラーム共同体を防衛するための「聖戦」をしているのである。そして、爆弾テロには賛成しなくても、西洋による侵略を受けているという意識を共有するムスリムは少なくない(52~58ページ)。2001年の9.11テロのあと、ウサマ・ビン・ラーディンを英雄視するムスリムが少なからず存在したことを否定できるだろうか。イスラームに対する偏見を改めることは研究者に課せられた責務であろう。しかし現実の暴力から目を背けてイスラームの「良い」ところだけに目を向けることが建設的な行為であろうか。

(1)イスラーム主義について、評者は「国家の枠組みを超えるべき思想だという見方に立っているような書き方が見受けられる」(傍点引用者)と指摘している。正義党が、最終的にカリフが統治するイスラーム国家を目指すことについて、「著者の解釈は飛躍」しており「何ら根拠が示されていない」と断じている。そして「著者のいう『イスラームのグローバルな論理』がどうであれ、その論理がダルル・イスラーム運動の挫折を経験したインドネシア社会の文脈でいかに受容されているかが重要であろう」との指摘をしている。評者は、筆者がイスラーム主義をナショナリズムより優れたイデオロギーであるとの価値判断をしているとの解釈をされたのだろうか。イスラーム主義は政治的イデオロギーであり、イデオロギーとは特定の政治主体が意図的につくり出す教義のことである(22ページ)。イスラーム主義においては「包括的なシャリーアの適用とイスラーム国家の樹立を最終目標とする」(14ページ)、そしてこれが現代におけるイスラームのグローバルな論理であり(13ページ)、すなわちこのイデオロギーは国民国家を凌駕しようとする志向する。もちろん、こうしたイデオロギーの現実への適用は容易ではない。イスラーム主義と反するような国民国家の枠組みやローカルな論理への妥協を迫られる。あとで述べるように、筆者はこの妥協をむしろ肯定的に捉えているが、イスラーム主義と他のイデオロギーの優劣を決めつけるような価値判断は極力避けているつもりである。筆者の意図は、(まさに評者が本書に欠けていると指摘している)イスラーム主義がインドネシア社会の文脈でいかに受容されているか、について分析することであった。

正義党は、ジャマア・イスラミヤ(JI)などとは異なり、現状の議会制民主主義制度を容認し、国民国家インドネシアの統一を肯定する。「より純粹に」グローバルなイスラーム主義の論理を貫徹する勢力からみれば大きな妥協をしている。正義党がイデオロギー的な整合性を保とうとした結果、国民な

いし民族の一体性はウンマの一体性を前提としているとの論理展開になった。評者は、同党が引用したクルアーンの章句からカリフ制樹立の理想を類推しているとの誤解をしたのかもかもしれない(89~90ページ)。しかし、正義党の幹部党员と個別に話をすれば、多くはカリフ制という最終目標を共有していることがわかる。この事実はまた党员向けの著作からも実証することも可能である[見市 2005]。そもそも、少なくとも現代イスラームの研究者レベルでは、ムスリム同胞団を起源とする諸運動が(究極的な目標として)イスラーム国家の樹立を志向しているのは常識的な事柄ではなかろうか。

(2)評者は「ムハマディヤなどがサラフィー主義の影響を受けたことには言及するが、正義党やJIなどの『新しいイスラーム主義運動』がサラフィー主義的な特徴を強く備えていることやそれらの組織指導者を輩出したLIPIA(サウジアラビアにある大学のジャカルタ分校)がインドネシアにサラフィー主義を普及させたことについては一切言及していない」と指摘している。

評者が指摘するように、サラフィー主義とは近年2つの潮流を指して使われる。第1にインドネシアではムハマディヤなどに影響を与えた20世紀初頭の運動であり、第2に1970年代後半以降にサウジアラビアのワッハーブ主義者の影響下で拡大された運動である。後者ではワッハーブ主義とサラフィー主義はほぼ同義である。日本では、後者の用語法はまだ一般的とはいえないため、拙著においては、サラフィー主義は前者の意味のみに使用し、後者はワッハーブ主義に統一することで区別した<sup>(注2)</sup>。ムハマディヤにも影響を与えた(前者の)サラフィー主義が初期イスラーム(サラフ)への回帰を志向しつつも、近代的諸制度を積極的に取り入れ、近代主義イスラームとも呼ばれることは本書にも記述しており(20ページ)、ワッハーブ主義との連続性についても基本的な前提として序章で議論をしている(21ページ)。LIPIAがインドネシアにおけるワッハーブ主義の橋頭堡のひとつであり、その影響が急進的なイスラーム主義者や正義党にみられることは本文中に何度も指摘しているとおりであり、評者の指摘は不

当である。あるいは評者は(後者の)サラフィー主義がワッハーブ主義とほぼ同義で使用されていることをご存知なかったのであろうか<sup>(注3)</sup>。

評者はまた正義党が「女性の権利に関して保守的であることは疑う余地がない」と断言している。たしかに正義党の考える女性の権利は西洋近代のそれと大きく異なっており、われわれの基準からは「保守的」かもしれない。しかし実際に正義党には女性の活動家の積極的な参加があることは否定しえないであろう。なぜ教育を受けた女性たちが正義党に惹きつけられるのか、評者はどう説明するのでであろうか。本書では、これまでの他の諸運動における政治集会における男女の扱いを描写することによって、女性活動家たちの心理を説明しようと試みた(78~79ページ)。筆者自身、この描写だけで十分だとは思わないが、一片の真実を語っているのではないかと思う。筆者は、極力恣意的な価値判断を避け、インドネシアにおける諸運動の論理を、「彼らの論理に従って」描き出す努力をしたつもりである。

(1)最後に評者が「誤り」として指摘している2点につき簡単に説明を加えておきたい。評者は、ダッワ・キャンプを「第2章の初めの用語説明では『1970年代後半からインドネシア全国の大学に拡大した』、『学生の宣教運動』とあり、次のページでは『1980年代以降に大学キャンパスを中心に形成されてきたイスラーム主義運動』となっているが、宣教運動とイスラーム主義運動は同一ではないし、時期についても一致していない」と指摘している。時期については誤植であり、1970年代以降とすべきであった<sup>(注4)</sup>。また筆者は両者を同一の運動と捉えている。ダッワ(ダアワ)は宣教を示す一般名詞であり、例えばNUやムハマディヤでも使用される。また学生の宗教運動は極めて多様であり、イスラーム左派などを含めイスラーム主義運動に含まれない潮流も多い。こうした事実を前提として、さらにインドネシアにおける大半の専門家や活動家の用法を踏まえたうえで、大学キャンパスにおけるイスラーム主義運動を指し

てダッワ・カンブスと呼んでいる。また、以上のような用法はマレーシア研究における「ダッワ運動」とも共通する<sup>(注5)</sup>。仮に評者がこうした用法を否定するのならば、別の理解枠組みを自ら提示すべきであろう。

(2)評者は、ムハマディヤは「スンナと共同体の民」を意味するアフル・アル・スンナ・ワル・ジャマアには含まれないとしていること、「FKAWJがこれを名乗ることは『インドネシアの国内的文脈とは無関係である』」ことを誤りであると指摘している。ムハマディヤはもちろんスンナ派に含まれる。174ページを慎重に読めば評者の誤解であることは分かるだろう。ここで筆者が重要視しているのは、NUが「スンナと共同体の民」という概念を頻繁に用いて、(ムハマディヤなどとは異なる)自らの伝統(104~108ページ)を再定義してきたことである<sup>(注6)</sup>。

筆者は、異文化にどのような立場から接近し、それを日本の読者にどのように提示すべきであるかを自らに問いつつ、言葉の使い方に細心の注意を払って執筆したつもりである。それでも不十分な表現や説明があったかもしれない。他方で、評者は自らのイデオロギー性に極めて無自覚ではないだろうか。「西洋近代的」リベラリズムを無条件な前提として、複雑なインドネシアのイスラームを善悪に切り分けているかのように思える。このように読者に不親切な書評が生産的な議論をもたらさだろうか、改めて評者に問い直したいところである。

(注1) 例えば、拙著で十分に論じることができなかったムハマディヤにおいては、この10年の間にアミン・ライス、シャファイ・マアリフ、ディン・シャムスディンと思想的にも政治的にも立場がおおきく異なる人物が議長を務めてきた。また、ムハマディヤに所属意識を持つ知識人サークルにおいても、ジョグジャカルタ、バンドゥン、ジャカルタなど地域によってかなりの差異がある。ジョグジャカルタにはジャワの伝統文化を積極的に評価する故クントゥンウィジョヨが、ジャカルタにはリベラル派にも近い勢力があり、さらにバンドゥンではシーア派や神秘主義への傾倒を強めるグループもある。他方で、現議長のディン・シャム

スディンは(とくに国内の)イスラーム共同体の連帯を優先課題として掲げる人物であり、また西ジャワやスマトラの都市部におけるムハマディヤメンバーにおいては正義党支持者の増加が伝えられている。

(注2) 例えば大塚他(2002)には、前者の用語法しか記載されていない。

(注3) 評者はまた、初期イスラームからの逸脱(ビドア)を避け、厳格な法適用を求めるワッハーブ主義(サラフィー主義)と、政治的イデオロギーであるイスラーム主義は互いに影響を受けつつも同一視できない、という本書の指摘(56~57, 91ページ)を理解していないようである。ワッハーブ主義は法的な厳格性を最優先し、政治的には必ずしも活発ではない。なおインドネシアにおけるワッハーブ主義についてはICG(2004)を参照。ワッハーブ主義の立場から、テロリズムを否定する著作としてはBa' abduh(2005)がある。

(注4) この他、30ページ1行目「1940年代から独立運動が存在」は「1950年代のダルル・イスラーム運動」のことであり、198ページのマリオットホテル爆破事件は2003年8月の誤りである。お詫びして訂正したい。

(注5) 例えば多和田(2005)を参照のこと。

(注6) 例えば、NU東ジャワ支部のアウラ(Aula)誌上で展開された「スンナと共同体の民」をめぐる議論がBaehaqi(2000)に収録されている。

## 文献リスト

<日本語文献>

大塚和夫他編 2002. 『岩波イスラーム辞典』岩波書店。  
多和田裕司 2005. 『マレー・イスラームの人類学』ナカニシヤ出版。

見市建 2004. 『インドネシア イスラーム主義のゆくえ』平凡社。

2005. 「宣教と出版業 インドネシアの福祉正義党の事例から」『評空間』(電子ジャーナル)10月21日。

< 外国語文献 >

- Ba' abduh, Al Ustadz Luqman bin Muhammad 2005. *Mereka Adalah Terroris: Sebuah Tinjauan Syari' at* [ 彼らはテロリストだ シャリーアに基づく考察 ] Malang: Pustaka Qaulan Sadid.
- Baehaqi, Imam ed. 2000. *Kontroversi ASWAJA: Aula perdebatan dan reinterpretasi* [ ASWAJA論争 アウラ誌における議論と再解釈 ] Yogyakarta: LKiS.
- Baso, Ahmad 2005. *Islam Pascakolonial : Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme* [ ポストコロニアル・イスラーム 宗教の逸脱, 植民地主義とリベラリズム ] Bandung: Mizan.
- Masdar, Umaruddin 2003. *Agama Kolonial, Colonial*

*Mindset dalam Pemikiran Islam Liberal*[ 植民地的宗教 リベラル派イスラームにおける植民地的マインドセット ] Yogyakarta: Klik R.

< インターネット >

- International Crisis Group ( ICG ) 2004. *Indonesia Backgrounder: Why Salafism and Terrorism Mostly Don't Mix*. Asia Report No. 83. ( [http://www.crisisgroup.org/library/documents/asia/indonesia/83\\_indonesia.backgrounder\\_why\\_salafism\\_and\\_terrorism\\_don\\_t\\_mix\\_web.pdf](http://www.crisisgroup.org/library/documents/asia/indonesia/83_indonesia.backgrounder_why_salafism_and_terrorism_don_t_mix_web.pdf) )

( 同志社大学一神教学際研究センター共同研究員, 在シンガポール日本国大使館専門調査員, 2005年11月14日受付 2005年12月14日編集委員会で掲載決定 )