

見市建著

『インドネシア イスラーム主義のゆくえ』

平凡社 2004年 203ページ

おおがた さと み
大形里美

本書は、イスラーム復興現象とイスラーム主義をキーワードに近年のインドネシアにおけるイスラームをめぐる暴力や政治現象、社会現象について分析したものである。2001年9月11日のアメリカの同時多発テロ事件、そして翌2002年10月12日のバリ島爆弾テロ事件発生以降、それまでイスラーム世界の「辺境の地」として、あまり注目を集めることのなかったインドネシアのイスラームに対しても、より広範な人々の関心が向けられることが必要となった時代に、本書が出版されたことはまさに時節を得たものである。

まず、各章の概略を紹介する。構成は以下のとおりである。

- 序章 バリ事件後の地点から
- 第1章 暴力とイスラーム バリ事件とは何だったのか
- 第2章 民主化と「穏健」なイスラーム主義
学生の宗教運動と正義党の台頭
- 第3章 左翼思想と伝統の再構築 ナフダトゥル・ウラマーとイスラーム左派
- 第4章 ポップなイスラーム イスラーム的「商品」と都市中間層
- 終章 イスラームと政治

序章では、インドネシアのイスラームをめぐる運動や現象の分析には、国内の地域事情に根ざしたローカルな論理とともに、現代イスラーム世界全体におけるグローバルな論理、すなわち1970年代以降拡大してきたイスラーム主義を考慮に入れることが重要であるとする。著者は、インドネシアにおけるイスラーム主義運動の拡大過程を分析することで、同国を成り立たせているイデオロギーや規範がどのように変化しているのか、そして同国のイスラームおよびイスラーム社会がこの30年あまりの間にどう変わったのかを明らかにしようとする。

「イスラームを『政治的イデオロギー』として採用し、包括的なシャリーア（イスラーム法）の適用とイスラーム国家の樹立を最終的な目標とするのがイスラーム主義〈運動〉」（14ページ）であり、インドネシアの文脈においては、独立後に武力によってイスラーム国家樹立を目指したダフル・イスラーム運動（1948～65年）がイスラーム主義運動の起源となっているとする。しかし、同運動が西スマトラで起こした反乱には、イスラーム政党に加え、社会党などが加わっていたことを理由に「基本的にはイスラームとは関係ない」とし、インドネシアにおけるイスラーム主義運動の誕生は1970年代とみなすべきだとする（173ページ、注2）。

第1章では、ここ数年にインドネシア国内で起きた暴力事件との関連から、ジャマア・イスラミヤ（JI）やラスカル・ジハードなど急進派のネットワークや思想、急進派の鍵概念となる「ジハード概念」、活動内容などが分析される。著者は、急進派であっても国民と国家の枠組みまでを否定する勢力はほとんどいないとし、ピン・ラーディンを典型とした国際的な志向を持つ急進的イスラーム運動を理想的な運動とみているのは、バリ島の事件の中心人物イマム・サムドラら若い世代であるとする。インドネシアのイスラームが「過激化」しているのかという問いには、一般的に「テロリスト」と名指しされるのはJIだけであるが、1965年に起きた共産党によるクーデター「9月30日事件」の際に「ジハード」の名のもとに主要なイスラーム勢力も共産党員粛清に直接手を下していた事実を引き合いに出し、「イン

ドネシアのイスラームがかつて中東に比べて『穏健』であったなどとはいえない」(64ページ)とする。そして現代における特徴を、「国内的な要因で始まった暴力が、イスラームのグローバルな論理によって正当化されることである」(同ページ)とみる。

第2章では、1970年代後半以降、全国の大学に拡大していったダッワ・キャンパス(学生の宣教運動)と、それを基盤として98年に結成された正義党(2004年以降、福祉正義党に改称)に注目し、活動家たちの服装や活動の特徴、そして正義党の政治思想についてふれている。同党の政治思想に関しては「インドネシアの国民国家体制を容認し、武力闘争を望ましい手段とは考えず」(89ページ)、民主主義の「普遍性」が積極的に認められ、議会の重要性が強調されている点が、武装闘争を行う急進派と大きく違うところである(90ページ)として、同党を「穏健」なイスラーム主義として位置づける。しかしその一方で、同党にとって「民主主義や国民国家は、イスラームにおける『本来あるべき』統治形態ではなく、(中略)国民国家や民主主義とは対立する可能性を秘めていることは否定できない」こと、「イスラーム主義者による暴力を非難したり積極的に防ごうとしたりしたことはない」ことなど、正義党の「穏健」さの陰に潜むもうひとつの側面を著者は指摘する(95ページ)。

第3章では、ナフダトゥール・ウラマー(以下、NUと略)に帰属意識を持ちながらもイスラーム主義には反対し、時には左翼運動と連携する諸勢力を「イスラーム左派」と呼び、NU出身の一部の青年たちにみられる左翼思想を考察する。著者は、NU内部における左翼思想の形成の過程において、プサントレン(イスラーム寄宿学校)を通じた草の根型の開発を提唱し、特定の法学派に固執せず宗教テキストの文脈的な解釈を提唱したNU指導者アブドゥラフマン・ワヒド(大統領在任1999~2001年)、そして革新的なザカート論や女性の権利に関するセミナーを最初に開始したことで著名なP3M(プサントレンと社会開発協会)^(注1)代表のマスダル・マスウーディの影響が大きかったことを指摘する。「イスラーム左派」の名称はそれ程一般的なものではない

が、1993年にLKIS(イスラームと社会研究機関)によって翻訳・出版されたハッサン・ハナフィーの『イスラーム左派』がNU出身の青年たちに与えた影響が大きかったことから、著者が使用する分析概念であるようである^(注2)。著者はLKISやP3Mを「イスラーム左派」の中心的組織とみるが、ウリル・アブサル・アブダッラが中心となっているリベラル派では「インドネシア社会やウンマの変革は主張されない」(123ページ)としてイスラーム左派には含めない。

第4章では、特定の運動ではなく、社会一般にみられるイスラーム復興現象が考察される。スハルト体制下でイスラーム教育の制度化、シャリーアの法制化、イスラーム経済制度の導入などが進行したことが指摘されるとともに、イスラーム的「商品」の流通に注目し、女性のヴェールのファッション化やイスラーム関係のアクセサリーの普及、イスラーム出版物市場の拡大が持つ意味、癒し系の説教師アア・ギム(本名アブドゥラ・ギムナスティアル)が国民的な人気を博している理由などについてふれる。アア・ギムの言動にイスラーム主義的な特徴がみられること、イスラーム的「商品」の生産者にはより急進的な思想を持つイスラーム主義者たちが多く含まれていることを著者は指摘するが、イスラーム的「商品」の流通によってイスラームが急進化することはなく、イスラーム主義がヘゲモニーを握るようなことはないだろうとしている。

終章では、インドネシアにおけるイスラーム復興を背景に形成されてきた新しいイスラーム主義運動の現状について著者の結論ともいえる見解が示されている。それは、正義党の活動家など新しいイスラーム主義者たちが、より包括的なイスラーム化を目指し、イスラーム的な法律や政治、経済システムの導入を求めており、イスラームの制度の導入には、より一般のムスリムからも一定の「需要」があるものの、インドネシア社会において広範な支持を得ようと思えば、彼らは「規律正しく敬虔」だが「穏健」であるというイメージを売る他にないというものだ。

本書は、インドネシアのイスラーム動向に関する最新の情報を豊富に提供してくれており、長年インドネシア研究に携わってきた研究者にとっても新鮮で刺激的な内容の本である。また本書はインドネシア国内のイスラーム復興現象を、中東や南アジアなどインドネシア国外のイスラーム思想や運動とのつながりにも光をあてながら分析している点が特徴であり、これまでのインドネシアのイスラーム研究に欠けていたグローバルな視点を持つ研究の視座は高く評価できるものである。また本書はインドネシア以外の地域を対象とするイスラーム研究者にとっても、これまでみえなかったインドネシアと他のイスラーム世界とのつながりについて多くの知見を提供してくれるものといえるだろう。

ここで本書の内容について気付いた事柄を4点に絞って指摘しておきたい。まず第1点は、本書においては、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、インドネシアの2大イスラーム組織であるNU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点である。イスラーム思想の多様性は1本の木片に例えられ、イスラーム主義思想とイスラーム主義を否定するイスラーム左派思想はその両端をなす。本書では、その両端に位置する勢力の運動や組織については分析されているが、その間の主要部分をなす運動や組織についてはほとんどふれられていないといえる。そのため、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知識を持っておくことが不可欠である。

第2点は、著者が、イスラーム主義を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点である。例えば(インドネシアの)イスラーム国家化を目指すというダルル・イスラーム運動を完全に脱していない(51ページ)、「ナショナリズムの社会規範に拘束されている」(52ページ)、といった表現である。また著者は、正義党について「ウンマの一体性が国民国家に優先される

のであり、イスラーム世界の連帯が常に強調される」(88ページ)とするが、その根拠とされるのは同党の公式ウェブサイトにある「ウンマの一体性こそが民族の一体性のためのもっとも重要な里程標」であり、正義党は「ウンマと民族の一体性の枠内においてダッワと正義の執行」を行うという文言である。著者の解釈は飛躍していないだろうか。著者は、同党にとって「最終的な目的はカリフが統治するイスラーム国家」(89ページ)であると断言するが、何ら根拠が示されていないのも気になった。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。

第3点は、本書における「サラフィー主義」の扱いである。著者は、ムハマディア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。著者は、ダルル・イスラーム運動に関わった世代と新しい世代のイスラーム主義の違いを強調するが、サラフィー主義を共通項とする両者の深いつながりにも目を向けるべきではないだろうか。

確かにサラフィー主義は「初期イスラーム(サラフ)に回帰することを理想とする」(20ページ)が、理性を重視するムハンマド・アブドゥ(1849~1905年)による改革的なサラフィー主義と、ムスリム同胞団以降の西洋に対してより懐疑的で保守的なサラフィー主義とは大きく異なる。ちなみにムハマディア(1912年~)は、確かにムハンマド・アブドゥのサラフィー主義の影響を受けているが、アラブ的な服装を好むわけでもなく、ワヤン(ジャワ影絵芝居)観賞なども支持するし、女性の指導権なども認めており、社会的な分野に関してはサラフィー主義的とはいえない部分が少なくない。著者は「正義党が掲げている現実的なイスラーム主義と民主主義や人権など近代的な諸制度はいかに両立するのだろうか」

(68ページ)と重要な問いを投げかけているが、あまり具体的な議論はしていない。現在インドネシアでは異教徒間の婚姻の是非、婚姻・相続に関わる女性の権利など、まさに著者の問いかけに深く関わる問題をめぐり、宗教テキストを字義的に解釈する保守的なサラフィー主義派と、文脈的に解釈する改革的なリベラル派が「言論闘争」を繰り広げているが、少なくともサラフィー主義的な特徴を持つ正義党が、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。

第4点は、著者がLKISやP3Mを「イスラーム左派」の中心的組織と位置づけ、ウリル・アブサル・アブダッラが中心となっているリベラル派と区別していることの妥当性についてである。著者は、リベラル派がインドネシア社会やウンマの変革を主張していないことを「イスラーム左派」と区別する根拠としてあげているが、評者は同意しかねる。リベラル派もまた、イスラームの伝統を批判的に問い直す立場に立ち、思想の分野で「イスラーム左派」同様、「インドネシア社会やウンマの変革」を志向しているといえるからだ。インドネシア社会ではLKISやP3Mもまた思想的にはリベラル派に属するものとみなすのが一般的であり、両者はサラフィー主義勢力に対して共闘関係にあり、両者を個人や組織のレベルで厳密に区分するのは難しい。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思われる。

その他、多少気になったことを記しておきたい。ひとつ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点である。著者は、現代における特徴を「国内的な要因で始まった暴力が、イスラームのグローバルな論理によって正当化されることである」とするが、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。暴力を否定する「イスラームのグローバルな論理」にも目が向けられるべきではないだろうか。

また本書では、「穏健」という言葉がひとつのキー

ワードになっているが、著者は新しいイスラーム主義運動の「穏健」さを主張する一方で、インドネシアのイスラームは「穏健」であったわけではないともいう。「穏健」という言葉がさまざまな文脈で使用されているためか、読後感がすっきりしないのは残念である。

最後に誤りを2点指摘しておきたい。まずダッワ・カンブスに関して、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。次にムハマディヤは、スンナ派と同義語で「スンナと共同体の民」を意味するアフル(本書では「アル」となっているが、正しくは「アフル」)・スンナ・ワル・ジャマアには含まれないとしているが、ムハマディヤもアフル・スンナ・ワル・ジャマアを自認しており、FKAWJ(フォルム・コムニカシ・アフル・スンナ・ワル・ジャマア)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」(174ページ、注6)という指摘も適当ではない。

上述のように、本書への要望は少なくないが、著者がこうしたスケールの大きな研究テーマに果敢に取り組み、これだけの成果を出されたこと自体、大いに賞賛に値するものである。インドネシアは民族的にも宗教的にも多様であり、同国のイスラームをめぐる状況は複雑で難解であるため、長年同国のイスラームを研究し続けている研究者らにとっても、その全体像を把握することは容易ではないからだ。

(注1) 同書では「プサントレンと社会発展協会」と訳されているが、pengembanganの訳語は「発展」よりも「開発」と訳すべきだと思われる。

(注2) 見市建 2002. 「インドネシアにおけるイスラーム左派と知識人ネットワーク」『東南アジア研究』第40巻第1号(6月)47ページ。

(九州国際大学国際関係学部助教授)