

戸惑いの時代と「イヌル現象」
大衆文化の観点からみたインドネシア・ムスリム社会の動態

佐々木 拓雄*

A Time of Perplexity and the “Inul Phenomenon”:
The Dynamics of Indonesian Muslim Society from the View of Popular Culture

SASAKI Takuo *

This paper is an examination of the dynamics of Indonesian Muslim society, focusing upon ordinary Muslims' reaction to the growing Islamic revivalist movements of the post-Suharto era. The expansion of revivalist movements after the fall of the Suharto regime have caused ordinary Muslims a sort of mental perplexity; while willing to be good Muslims, they have not rejected secular elements of their life environment and have even required them as everyday necessities. It was Inul Daratista's performance that caused the transformation of this perplexity into actual opposition to the intervening Islamic revivalists. Inul is a female *dangdut* singer who recently became famous for her unique dancing style (*goyang ngebor*), which many Islamic activists have harshly denounced. Many ordinary Muslims have supported her because they think that her performance legitimately succeeds in the tradition of *dangdut* as their own popular culture, and that her stainless success story and honest behavior are more attractive than the “Islamic doctrine” asserted by revivalists. Ironically, their repulsion developed within the framework of Islam and Islamic ethical views. Their support for Inul takes the form of public commentary that criticizes the “hypocrisy” or formalism of the revivalists.. It is in this activity by ordinary people that we can recognize a new cultural development in Indonesian Muslim society.

Keywords: Islamic revivalist movements, ordinary Muslims (ordinary people), Islamic awakening, *dangdut*, Inul, Inul phenomenon, *goyang ngebor*

キーワード: イスラーム復興運動, ふつうのムスリム(大衆), イスラーム覚醒, ダンドウツト, イヌル, イヌル現象, ドリル型ゴヤン

* 九州大学大学院比較社会文化研究科; Graduate School of Social and Cultural Studies, Kyushu University, 4-2-1, Ropponmatsu, Chuo-ku, Fukuoka City, Fukuoka, 810-8560 Japan
e-mail: takuosas@hotmail.com

I はじめに

現代ムスリム諸国の社会・政治変動を促す要因のひとつとして「イスラーム復興運動」がある。この運動は、ムスリムである人びとにムスリムとしての自覚をよびかけるとともに、イスラームはムスリムの全生活を規定する包括的システムであるという理念にしたがい、政治を含めた社会生活の諸領域に対して宗教の介入を深めていこうとする性格をもつ [cf. 小杉1994: 136-155]。関連研究においては、穏健派・急進派を問わず、運動を行う側に自然と注目が集まっているが、他方で問われなくてはならないのは、運動の前線には現れず、どの宗教組織にも主体的に関与していない「ふつうのムスリム」住民ないしは一般大衆が、運動をどのように受けとめ、反応しているのかという問題であろう。

本稿は、スハルト政権（1966～98年）崩壊後のインドネシア社会における上述の問題をとりあげ、それをとおして同社会の態様と発展のあり方を考察するものである。インドネシアの住民の9割近くはムスリムであるが、同国では、建国以来これまで、世俗主義的志向を含みもつパンチャシラ（Pancasila）¹⁾という国家原則のもとで、社会生活の諸領域に対する宗教の介入は比較的限られた範囲に抑えられてきた。しかしこの国でも、イスラーム復興運動は、スハルト政権時代のある時期からさまざまな形をとって広がり、とりわけ同政権の崩壊を機に言論その他の活動が自由化した後は、社会・政治の両面において活性化した。本稿では、この運動を、特定の組織や個人の名に代表されるものとしてではなく、人びとの生活の諸領域に対して宗教の介入を深めようとする動きそのものとして扱う。そして、この動きに、ふつうのムスリム住民がどのように対峙してきたのかが主要な論題となる。

ところで、インドネシアのムスリム住民といえば、従来、ギアツの『ジャワの宗教』 [Geertz 1960] における3類型を単純化した「サントリ アバンガン」モデルに依拠して論じられることが多かった。²⁾「サントリ (santri)」とは敬虔なムスリム、「アバンガン (abangan)」とは、イスラーム到来（15世紀前後）以前の信仰や習慣が根強いなどの理由でイスラームの実践を怠りがちな「名目上のムスリム」を指す。ギアツや彼の議論の数多い支持者たちによれば、インドネシアの住民の大多数は「アバンガン」であり、その「サントリ」との文化的相違は、種々のイデオロギーの介入をまじえ、容易に非妥協的な対立へと発展しえた。³⁾ひとつの

1) 唯一神への信仰、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、の5条項から成る。無神論を否定する一方で、イスラームに特別な地位を付与しない。

2) すでに説明のいらぬ話として、ギアツの3類型、すなわち「サントリ」「アバンガン」「プリヤイ (priyayi)」のうち「プリヤイ」は、伝統的な貴族層を指す概念であり、宗教的カテゴリーとしては不適當であった。

問題は、そうした社会の態様が今日も持続しているのか否かということになる。⁴⁾そこで近年の研究をみると、これも明らかな傾向として、ヘフナー [Hefner 1987; 1993; 1994] や中村光男 [1994] らの議論を口火に、当該社会における宗教運動の高まりやイスラームの重要性の増大、すなわち「イスラームの復興」が指摘されるようになってきている。同時に、「サントリ アバンガン」という図式がもはや社会一般の状況を説明していないという見解をとる論者も増えた [cf. Azra 2000]

しかしまた、そうしたイスラーム復興論の流れを背景に行われてきた研究のほとんどは、「二大イスラーム組織」のナフダトゥル・ウラマー (Nahdlatul Ulama, 略称 NU), ムハマディヤ (Muhammadiyah) などイスラームの組織、思想家たち、あるいはプサントレン (イスラーム寄宿学校) といった対象を扱うにとどまってきたという現状がある。そこでは、たとえばムハマディヤの全国の公式構成員 (会員) 数が20万人たらずといえわかるように、社会の大部分の状況はなかなか伝えられてこなかった。⁵⁾結局、福島 [2002: 2-9] がイスラーム復興論者への皮肉をこめて論じているように、「サントリ アバンガン」という図式の有効性や、大多数の住民が「アバンガン」であるという想定は、これまで正面から反証されてきたわけではない。そしてそのことの反映といえようが、スルヤディナタの政治文化研究 [Suryadinata 2002] を一例として、やはり社会の現状への分析を欠いたまま、ギアツの図式に依拠した議論がいまも少なくない。⁶⁾以上のような経緯ゆえに、今日、大衆社会のふつうのムスリム住民がイスラーム復興運動とどのように対峙しているのかという本稿の議論においても、「サントリ アバンガン」モデルが依然として有効なのか否かという問題は、終始念頭におくべき課題となる。

以下ではまず、今日のインドネシア社会におけるイスラームの文化的重要性いかにについて、あらためて大衆社会の日常を念頭においた検討を行い、同時に、スハルト政権崩壊後のイスラーム復興運動の活性化がその当初において大衆社会にあたえた影響を「戸惑い」という言葉を

- 3) この発展のあり方をギアツは「アリラン (aliran)」として分析概念化した [Geertz 1965: 119-152]。ギアツの議論が人類学者・社会学者のみならず、数多くの政治学者をも引きつけたのは、この分析概念が有用であったためだ。
- 4) ギアツの議論については、彼の観察態度やアプローチ自体に誤りがあるという批判も数多い。例として、Bachtiar [1973]、中村光男 [1987]、Woodward [1989] による批判。
- 5) ムハマディヤの公式会員数については、2000年発行の資料集、*Profil Anggota Muhammadiyah Se-Indonesia* [2000] を参照。3,000万人という説をはじめ根拠のない数字が用いられてきたところであり、こうした形での組織の影響力の過大視には注意が必要である。ただし無論、これを通じて筆者は「支持者」の数が20万人程度であるなどと言おうとしているのではない。「支持者」の数はさまざまな意味で推定困難である。ちなみにNUの場合は、公式会員数が不明であり、伝えられてきた大きな数字はいずれもやはり推定の支持者数ということになる。
- 6) こうした議論は、研究書や論文というよりも、どちらかといえば新聞や雑誌のエッセイ、活字化されないセミナーなどにおいて現れやすい。

用いて論述する。そのうえで、2003年初頭から約半年間にわたって国内で広く生起し、大きな話題を呼んだ「イヌル現象 (fenomena Inul)」をとりあげたい。「イヌル現象」とは、イヌル・ダラティスタ (Inul Daratista) というある女性ダンドゥット歌手の急速な人気の高まりと広がり示す現象であり、本文中でみるように、そのイスラーム復興運動との関わりは全面的なものではない。にもかかわらず、この現象をとりあげる理由は、それが結果的にイスラーム復興運動に対する多数のムスリム住民の反応を、公のコメンタリーという形でとりこみながら急速に拡大した現象だったからである。

あらかじめ明らかにすると、「イヌル現象」の際に起きた宗教運動家たちの介入に対する多数の住民の反応は、非常にネガティブなものであった。しかし、そのネガティブな反応の内容は概ね、彼らが「アバンガン」であるという想定のもとでは理解されえないものである。では具体的にそれはどのような反応であり、当該社会のいかなる発展を示していたのか。そこが深く論じられるべき点となる。

II 戸惑いの時代

1. 「覚醒」した社会⁷⁾

前出のヘフナーらイスラーム復興論者たちは、スハルト政権時代のインドネシア社会で宗教運動が高まりをみせたという事実に着目し、さらに多数の住民間でイスラームへの覚醒 (イスラーム覚醒) が起きたという想定を行っている。これに対して、たとえば福島 [2002: 8] は、そうした現象はあるにはあるが、「局所的」性格のものだとみている。筆者はヘフナーらに近く、住民の覚醒は決して局所的とはいえない規模で起きたと考えるが、だとして問題は、観察対象を特定の組織や区域にではなく、より一般の社会ないしはふうつうの暮らしを行う人びとに置いてみた場合、そこでどのような「覚醒」が起きたと説明できるのかである。

スハルト政権自体は、権威主義的政権であるとともに、パンチャシラと開発政策に依拠する「世俗的」政権であった。同政権の存在を背景に、ハリウッド映画やディスコに象徴される「西洋化」や「世俗化」の諸因子が住民の生活領域に広く浸入したという事実はまず忘れられてはならない。その点に関しては後に触れていくとして、他方で、やはりスハルト政権時代、新たな世界的潮流を背景に、礼拝所⁸⁾や大学のキャンパス、出版物、テレビ・ラジオの説教

7) 本節は、筆者の過去の論文 [佐々木 2002] と記述の内容が一部重なる。

8) たとえば、ジョクジャカルタ特別州の統計資料、*Statistik Daerah Istimewa Yogyakarta 1973* [1974], *Daerah Istimewa Yogyakarta dalam Angka 2000* [2001] によると、同州におけるモスク・簡易礼拝所の数は、1970年代には5,000未満であったのが、90年代末には10,000を超えた。

師など、広範な経路をとおして宗教運動が高まりはじめたという事実がある。「開発」による住民の識字率や就学率の上昇⁹⁾は、ここでは、翻訳付のクルアーン(コーラン)、ムハンマドの伝記など宗教的出版物を「読む」という習慣の拡大に役立った〔白石1996: 205-206〕¹⁰⁾これに加え、大学のキャンパスのみならず、カンポン(庶民居住地)などでも、自発的なコーラン勉強会の開催が盛んになるなどの現象があらわれた。そうした変化の結果といえるだろう、今日のインドネシア社会はたしかに、従来のイメージよりイスラームに「覚醒」した社会であるように映る。

ただし、そうは言うものの、ここでの「覚醒」は、大部分の住民が日に5度の礼拝を必ず守るとか、大半の女性がヴェール(現地でジルバブとよばれるもの)を被るといったことではない。もし仮にそうした基準を用いれば、インドネシアのムスリム住民は、まだそれほど多くの人びとが「覚醒」していないということになるだろう。この場合、おそらく注意して見るべきなのは、人びとが何を達成したかではなく、何を目指しているのかである。どういうことかという、たとえばインドネシアでは現在もヴェールを着用しない女性が大半であるが、その理由を彼女たちにたずねると、ほぼ決まったように、「被るほうがよいのだが、まだその時期ではない(belum saatnya)」といった答えが返ってくる。「その時期」がやがて来るのかどうかは別として、この返答などからうかがえるのは、イスラームの規範を疎かにする態度とは逆の、神(アッラー)により示された道から「逸脱」する(tersesat)こと/地獄に落ちることを恐れる気持ちの強さと、いまは実現せずともいずれその道の中央に自らを引き寄せる意志(niat)はもつのだという意味での、ムスリムとしての自覚や目標である。

くり返すが、インドネシア社会では現在もイスラームの「諸規範」は文字通りには実行されないことが多い。だが、ヴェールの例にみるように、それをまだ実行していない人びとの間でも「諸規範」は意識され、彼らは「逸脱」を回避しようとする。いわば、彼らの間でイスラームとは、何よりもまず、よきムスリムであろうとする志向性として表れるものであり、彼らの「覚醒」とは、その志向性が強まったことを意味している〔cf. Gellner 1981; 多和田 1993〕¹¹⁾これと同じ原理で、彼らは、「諸規範」の実行に厳格な人びとに対して、通常は敬意を表し、賞賛も惜しまない。そこで示されているのは、聖典やウラマー(イスラームの学識者)の知を中心とした「イスラーム的」ないしは「一元的」な社会秩序の形成と広がりである。また、これとともに、敬意や賞賛と逆の感情表現を行なった場合の「不信仰者(カフィル)」という不名

9) Hull and Jones [1994: 162] の調査によると、1970年代初頭から90年代にかけて、国民識字率は40%から約90%に、高等学校卒業者の割合は5%以下から30%以上に達した。

10) イスラームにおける読み書き能力の位置づけや重要性を詳細に論じたものとして大塚論文[2002]を参照。

11) Gellner は歴史的・社会構造論的文脈において、多和田は、Gellner の論を応用しながら個人の内面について、このような状態に関する説明を行っている。

誉な社会的レッテルの重みが増していることも指摘しておける。おそらく以上が、インドネシア社会における多数のムスリム住民の「覚醒」をめぐる、いま確実に行うことのできる説明である。

ところで、以上の変化をふまえたうえで、もうひとつ同等に論じておかななくてはならない事柄がある。それは、広範な「覚醒」が起きたとはいえ、その社会で信仰スタイルの相違や対立は完全には取り除かれられないという事実であり、端的には次のような例において示されるものだ。

筆者はかつてジャワ島・ジョクジャカルタ市内のあるカンポンを調査地としていたが、その近辺に開業するディスコが、ある年、市の規制により断食月中の完全閉鎖を余儀なくされた（以前は営業時間の短縮だった）。その折のこと、ディスコ通いとは無縁なカンポンの若者数人の間で、やや不穏な調子のやりとりが起きた。普段から頑なで知られるある一人は、神聖な時期にディスコが閉鎖されるのは当然だと、またディスコなどそもそも存在するべきではないとも言う。それに対して別の数人は、ややむきになり、ではディスコやその近辺で働いている人たちの閉鎖期間中の暮らしはどうなるのかと問うた。後日、筆者があらためて聞いたところ、彼らはディスコが開店し続けることがイスラームの教えに抵触しないと考えているわけではなかったが、少なくとも、その施設の閉鎖に賛同することで神の言いつけを果たしたという満足感が得られるとは思っていなかった。それよりも彼らは、ある人たちの一月分の稼ぎを犠牲にしてまでディスコを閉鎖することは理不尽であると、またジャワ人が言うところの「ワグー（wagu - 融通がきかない）」だと思い、割り切れなさや違和感を抱いていた。

ここには、「諸規範」に対して厳格主義的な人びととそうではない人びとが存在する。後者の人びとはインドネシア社会全体においても明らかに多数派である。彼らはどのような人びとであると言えるのか。保守的な観察者たちは、彼らを「アバンガン」と同一視するだろう。また、それを偏見だと批判する別の観察者たちは、代わりに「ジャワ的イスラーム」[Woodward 1989] などといった枠を設け、彼らの信仰スタイルの個別性を体系づけて論じようとするかもしれない。だが、ほかのあらゆる「 的イスラーム」と同様、この「ジャワ的イスラーム」なども観察者側の便宜によって作られるわけで、これをもって現実社会の理解という目標に近づけるかどうかはあやしい。確認のためにいえば、どのムスリム社会においても「 的イスラーム」と名のつくイスラームは当事者レベルでは存在しないといわれるが[小杉1999: 141-142]、インドネシア社会も例外ではない。よきムスリムであろうとする人びとの、前述した「志向性」の先にあるのは「 的イスラーム」ではなく、あくまでも「イスラーム」である。

それでもあえて分類を行うと、上の例でディスコ閉鎖に違和感を抱いた人びとは、文化論的には、インドネシア人とりわけジャワ人に顕著な「寛容さ」を含みながら、宗教の教義から生活を図るのではなく、世俗的でプラグマティックな欲求に規定される生活を土台にイスラーム

を实践する人びとだとも説明することができる。世俗的でプラグマティックな欲求が数多くのムスリムの生活を規定するものであることは、たとえば『ふつうの人びとの宗教』を書いたマスダル [Masdar 2001] が強く主張している。ただし、マスダルを含めてこの種の説明を行う観察者たちは、得てして、当事者たちの生活に宗教の「諸規範」ないしは「教義」が（程度はさまざまであれ）入り込んでいるという事実を軽視しがちである。実際には、今日のインドネシアにおけるふつうのムスリム住民の多くは、イスラームの「諸規範」や「教義」に対して決して鈍感ではない。彼らはおそらく、イスラーム到来以前の慣習にせよ、「西洋化」の要素にせよ、それと「諸規範」や「教義」との矛盾をたしかに感じながら、なおかつそれらすべてを排除しない形で生活を行っているともみることが可能な人びとである。もちろん、そうした人びとの態度は 研究者たちを困らせるほどに 首尾一貫性がなく、曖昧なものとして映る。だが、それはそれでやむをえず、当事者たちの言葉を借りれば、「まだ勉強中 (masih belajar)」であるがゆえのことなのだ。

この点をふまえたうえで注目すべきなのは、ディスコ閉鎖の件において生じたような彼らの「違和感」がたどり着く先である。外部からの「諸規範」や「教義」の実行によって生じたこの「違和感」は、通常、実行者たちへの反発やネガティブな言動には発展しない。理由はいくつもあるに違いないが、そのひとつとして、反発心を育て表現することは、容易に「逸脱」の意識と結びつくからであり、不信仰者よわばりされるリスクを負うからである。だが、以下から本稿の最後までにかけてみるように、そうした仕組みにも限界はある。

2. イスラーム復興運動の活性化と「戸惑い」

スハルト時代のインドネシアにおけるイスラーム復興運動は、おもに権威主義政権下であるという理由から、その大部分が、政治・イデオロギー性を抑え、イスラームが包括的システムであるという理念を表立っては強調しない運動であった。しかし、スハルト政権崩壊後、イスラーム復興運動はより自由となり、多様化し、そして包括的システム理念を強調するものが増えた。なぜそうなったのか。

スハルト後という時代をふり返ると、それはまず、経済危機による国民の困窮を背景に、汚職や縁故主義など権威主義政権の悪しき遺産を払拭するという意味での「改革 (Reformasi)」というスローガンとともに始まった。だが実際は、その後も汚職や縁故主義は横行し、経済状態も回復しない。やがて国民の間では、たとえば「失望」や「恥」といった言葉の氾濫に示される、極度な政治不信、インドネシア人としての誇りの萎え、そして過去の自国のあり方に対する全否定的な態度の広まりなど、退廃的な空気が蔓延していった。おそらくそうした社会心理状況の変化こそがこの時代に起きたさまざまな出来事の底辺に横たわっているものなのだと指摘しておけるが、その変化にあわせていち早く活性化したのがイスラーム復興運動である。

この運動の内実が多様であるという事実はさておき、ここでそれが活性化したというのは、まず何より、見市 [2004] が「イスラーム主義」運動の台頭として描くように、世界的な同種の動きを背景に、政治・イデオロギー的要素、あるいは「急進的」要素が広がりを見せたということである。すでに述べたように、インドネシアは世俗主義的志向を含みもつパンチャシラのもとに成立してきた国であるが、「イスラーム主義者」の相当部分は、政治権力への参与を通じてその歴史を刷新することを念頭におく。民主制度のもとで彼らが形成する「イスラーム政党」は、スハルト政権崩壊翌年の総選挙(1999年)では2割未満の得票率にとどまったが、¹²⁾ その一方で議会や内閣に相応数の人員を送り込み、発言の機会を高めてもきた。そして、そのような政治の動向と並んで、大衆社会の日常的空間においても「急進的」要素が目立ってあらわれるようになった。

その変化を象徴的に示すのは、しばしば自社会の現状を「ジャーヒリーヤ」(無知・無明)と批判する一方、「ジハード」を奨励し、アラビア語彙の活用を勧め、聖典の「諸規範」の遵守を訴え続ける、大小含めた無数の活字メディアの出現である。¹³⁾ ほかにも、娯楽施設や「ポルノ的」出版物の廃止を訴えるデモの恒常化から、肌の露出のある伝統衣装の改造を要求する声の高まりまで、類似の例は数多い。これらの現象の担い手は、イスラーム擁護戦線 (Front Pembela Islam, 略称 FPI) など小規模の「急進派」団体と重ねて論じられることが多いが、海外でしばしば「穏健派」と紹介される NU やムハマディヤ内部にも一定の割合で存在するように、実際は団体単位で把握するには限界がある。¹⁴⁾ 抽象化していえば、「急進化」の流れは「改革」という言葉の意味の拡大とともに社会を日常的にとりまく言説とイデオロギーのレベルで広がったのであり、そうしたなかで、ディスコや売春宿襲撃などの暴力的行為、複数地方における「シャリーア執行委員会」の暗躍など、誰彼によるさまざまな行動が展開されてもきた。

しかし、一端としては前述の総選挙の結果に示されるように、こうした「急進的」要素を含む宗教運動、あるいはそれを容認する政党や組織に数多くの住民が糾合される兆しはあらわれてこなかった。その結果、パンチャシラは依然として国家原則であり、抜本的な制度改革が行われたわけでもない。ただ、少なくとも政治・社会的コミュニケーションの態様は大きく変容

12) ここでいう「イスラーム政党」のうち主要なものは、開発統一党、月星党、正義党(後の福祉正義党)。99年総選挙で約13%の票を得た民族覚醒党(NU 穏健派主導)と同じく7%の国民信託党(ムハマディヤの人材が多数参加)は、両党が党原則としてパンチャシラを採用・支持していたという理由から、ここには含めていない。

13) なかでも『サビリ(Sabili)』誌は最も広く継続的に読まれている。

14) ムハマディヤが穏健・柔軟だというイメージは現地ではあまり共有されていない。NUについても、海外では「リベラル」という評価が広がりつつあるが、それはあくまで若手構成員を主体とする一部に焦点を当てた場合の評価である。NUの全体像については「強硬派」も含めて描いた福島の研究[2002: 20-96]が参考になる。

することになった。すなわち、従来の国家原則が強制力を失う一方で、新たに、数々の宗教的シンボルや「これは当然守るべき宗教の教えなのだ」といった形の権威をともなう「正論」が支配的地位を分与された。前節から類推されるように、こうした趨勢は一方通行的なものではなく、人びとが「逸脱」や不信仰者よわばりのリスクを意識することによっても支えられた。

関連して触れておくと、多くの研究者が、スハルト時代以来インドネシアでは、多元主義的イスラームの論理を確立してパンチャシラを支持していく思想的営みが一部の知識人たちによって行われてきたという事実を強調して伝えている [Hefner 1993; 中村1994; 小林2002]。非教条主義的、自由主義的という意味で「リベラルなイスラーム」の担い手と呼ばれることも多いそれら知識人たちの役割や影響力について、本稿では検討を行う紙幅がない。しかし、少なくともここで言うておかななくてはならないのは、現段階において、身近にいる、通常は当然のようにより保守的な宗教教師たちの意見に接することの多いふつうのムスリム住民の間で、彼らの影響力は決して過大評価されるべきではないということである。¹⁵⁾

以上までの説明とともに、次のような整理が可能である。すなわち、スハルト後の社会でまず顕著にあらわれたのは、社会生活の諸領域に対する宗教の介入の扉が無制限に開かれるという意味での混乱であり、「急進派」の言説の拡大であった。これに対して、住民の間では、「違和感」が増し、やがて「ピングン (bingung)」という言葉で表される「戸惑い」が生じた。そして、この戸惑いのたどり着く先は当面は「沈黙」であった。なぜなら、混乱と過去否定が蔓延する状況のなかで、これこそが正義として語られる「イスラームの教え」に対し、別の「正しさ」を見つけ、主張することは容易ではなかったからだ。

以下にみる「イヌル現象」が起きたのは、このような時代背景においてである。

III 「イヌル現象」があらわすもの

1. 「イヌル現象」とイスラーム

「現象」と呼ばれるものの大半がそうであるように、2003年初頭から現地マスメディアがそう呼んでとりあげた「イヌル現象」も、因果関係が不明瞭で、謎解きの余地をともなう現象であった。そのため、この現象は、国内のさまざまな分野の観察者によるさまざまな視点

15) この知識人たちの活躍を論じる場合には、彼らが自らの影響力の不十分さに対してもつ危機意識をも論じる必要がある。現在の「リベラル派」の有力な拠点、Jaringan Islam Liberal (www.islam-lib.com) の開設趣旨はその危機意識を如実に反映していたし、基本的なところでは、ワヒドの有名なエッセイ [Wahid 1999: 54-57] に同様の意識がよく表れている。なお、見市 [2004: 97-132] がとりあげる「イスラーム左派」は、一般の「リベラル派」よりも大衆色の強い勢力として位置づけられるものであるが、その影響力はやはり未知数である。

からの論評の対象となった。探せば数百の新聞・雑誌のコラムがあり、また、いずれも包括的な議論を試みた長編のエッセイが2編 [Gunawan 2003; Faruk and Salam 2003] これまでに出版されている。基本事項を確認すれば、「イヌル現象」という言葉がまず指していたのは、ダンドゥット歌手イヌルの急速で「尋常でない」人気の高まりと広がりである。さらに誰もが認めることとして、この現象の中心には、終始一貫、イヌル自身とともに彼女のお尻が存在した。それだけを言うと他愛もなく聞こえるこのお尻が、尋常ならざる熱気や関心をとりこんでいったところに「イヌル現象」の謎はある。

最初に、イヌル個人についてみておきたい。¹⁶⁾ 彼女は、1979年、東ジャワ州パスルアン市内のある質素な仕立屋の長女として生まれた。イヌル・ダラティスタとは芸名で、本名はアイヌル・ロヒマ (Ainur Rokhima) という。宗教はイスラームで、ジャワ人であるが、ともにわずかずつ華人とポルトガル人の血を引いてもいる。幼い頃から、よくしゃべり、明朗活発な性格だったといい、成長後もその点は変わらないように見える。「ラジオを片時も手離さない」歌好きの少女であった彼女は、中学卒業前後に地元のロック・バンドに加わり、歌手稼業を開始した。そして16歳のときに近所の生地屋と結婚、同じ頃、ダンドゥット歌手に転向した。以来、彼女は、同業者の大半がそうであるように、首都の華やかな世界とは縁遠く、地方の舞台を回って暮らしを立てていた。

大方の意見として、彼女の容姿は特別ではなく、歌声も並の部類といえた [cf. Faruk and Salam 2003: 39-64]。また、通常の田舎歌手と同様、ヒット曲も自作の持ち歌もなかった。だが彼女には、地元のダンドゥット通の間では「現象」以前からよく知られていた独自のスタイルがあった。簡単に説明すると、彼女は舞台上で誰よりも激しく踊る歌手であり、そこにある特徴的な動作が含まれていた。それは、お尻を非常な高速でぐるぐると水平回転させ、なおかつ垂直方向に律動させるもので、ちょうどドリルが穴を掘る動きと似ているため、のちに「ドリル型ゴヤン (goyang ngebor)」(ゴヤン = 踊り)¹⁷⁾ と呼ばれるようになる。

イヌルのゴヤンが全国規模で知れわたったのは、2003年1月、彼女がある全国ネットのテレビ番組に出演したのがきっかけだといわれる。それ以前から、彼女の日頃の舞台模様を収録した違法ビデオCDが地元をはじめ各地で流通して話題となっており、正確にはそれが「イヌル現象」の始まりだったともいえる。いずれにせよ、この2003年初頭に境にイヌルの身边は劇変した。彼女が出演するコンサート会場は全国のどこでも圧倒的な熱気に満たされるようになり、彼女は複数の全国系テレビ番組の主演にも抜擢された。以後の数カ月間は、彼女が疑う余地のない国民的スターへと上り詰めていく過程である。

16) イヌルの経歴については、Nova, No. 794, 18 Mei 2003を参照。

17) 現地語にはほかにもジョゲッド (joged) やタリ (tari) など「ダンス/踊り」に該当する概念がある。そのなかでゴヤンは最も束縛されず、定型のない踊りだと言い換えられるだろう。

「イヌル現象」の要因をめぐる数々の論評においては、イヌル個人、性、権力、音楽、文化、マスメディアの役割などが論点となった。¹⁸⁾一例として、「イヌル現象」は、ダンドゥット内部の問題として論じられることが多い。後述するように、ダンドゥットは、都市の「洗練された」ものと地方の「低俗で田舎的」なものに分化して発展した音楽だと捉えることが可能であり、イヌル現象は、もとは本流であった後者が、都市で広まる前者への劣等感を覆し、「復権」したことを示す現象であったというのがその場合のおよその説明となる [Faruk and Salam 2003: 222-232]。これと類似したところで、海外の音楽・娯楽の普及に対し、現地側の文化的自己主張が行われたのがイヌル現象だという見方もあるし [Oetomo 2003]、また日本人ダンドゥット研究者の田子内 [2004] は、近年、歌唱力偏重の傾向があるダンドゥット界にあって、「ゴヤン」の重要性を全国に向けて再認識させたのがイヌル現象であったと指摘している。そうした多角的な分析が可能だという事実をふまえつつ、ここでは、この現象とイスラーム/イスラーム復興運動との関わりに焦点を当てる。¹⁹⁾

「イヌル現象」とイスラームが何らかの関わりをもつこと自体は自明である。イヌルの人気「現象」化してまもなく、彼女のゴヤンに否定的反応を示す人びとも現れており、そこでとりわけ目立ったのがイスラーム系の諸団体・運動家たちであった。彼らは、イヌルのゴヤンを「背教」「ポルノ」「モラルの破壊」などとみなし、これを糾弾の対象とした。なかでも、複数の有力団体の主力が集まるインドネシア・ウラマー評議会 (Majelis Ulama Indonesia, 略称 MUI)²⁰⁾ は各地方でイヌルのコンサート禁制を呼びかけ、その結果、複数地方の行政機関が禁制を行った。さらに、マスメディアにより最も大きく扱われた事件として、4月末には、ダンドゥット界の重鎮でイスラーム宣教師でもあるロマ・イラマ (Rhoma Irama) が、イヌル本人と向かいあい、彼女を激しく糾弾した。

こうした出来事の結果を先に述べると、まずそれは皮肉にもイヌル人気を増大させる要因となった。人びとが禁制の及んでいないコンサート会場に押し寄せたこと、テレビやビデオCDを通して「ドリル型ゴヤン」を鑑賞し続けたことなどは、部分的には明らかにイスラーム団体・運動家の介入に対する反発を意味していた。そして、この場合、とくに注目されなくてはならないのは、起きた介入に触発された結果、前述の「戸惑い」や「沈黙」を乗り越える形で、毅然とした反論を行う一般の人びとの姿が数多く現れていったという事実である。つまりその

18) Faruk and Salam [2003: 6] によれば、「イヌル現象」をめぐる数百の論評からは、少なくとも10通りの視角が見出される。

19) Gunawan [2003] と Faruk and Salam [2003] もそれぞれイスラーム運動との衝突にふれているが、十分な考察には及んでいない。ただし、Gunawan の本の巻末に付された「リベラルなイスラーム」の活動家 Ulii Abshar-Abdalla のエッセイは本稿と視角を共有する。

20) MUI は、1975年スハルト政権下で設立された組織で、スハルト時代は体制の一部として機能した。スハルト後は自立し、社会・政治生活の両面にわたり数多くの戒告 (fatwa) を発することによってイスラーム復興運動に加勢する形となっている。

とき、イヌルと彼女のお尻は、何らかの意味で、宗教運動家たちの介入を退けるほどの「正しさ」を含み表す存在となっていた。

イヌル自身は、終始一人のダンドゥット歌手であり、おそらく意図してイスラームの問題と格闘する気はなかった。以下では、その彼女の存在に重ねられていった「正しさ」の内容を解き明かす形で「イヌル現象」をふり返るが、それにはまず、この現象の動力の源泉といえるもの、すなわちダンドゥットという音楽／文化について概観する必要がある。

2. 「ドリル型ゴヤン」の大衆性

ダンドゥット (dangdut) は、海外でも紹介されることの多い現代インドネシアの代表的な大衆音楽である。²¹⁾ テレビ、ラジオ、カセット、簡素な野外コンサート会場などをとおして、人びとの日常生活空間との密着度はきわめて高い。ダンドゥットの原型は、マラッカ海峡の両側の地域に根づいていた「ムラユ音楽」にまで遡る。これがジャワでは19世紀末からパンサワンとよばれる大衆演劇をとおして定着し、インドネシア独立後は「オルケス・ムラユ (orkes Melayu) が演奏するムラユ音楽」という器をともなって発展した。オルケス・ムラユの音楽は、1960年代まで、ムラユ音楽が従来もつ要素のほかに、西洋音楽、ラテン音楽、アラブ音楽、そしてインド映画など多様な要素を取り込んだ音楽であり、この異種混合性は現在までダンドゥットの主要な特徴のひとつとなっている。また別の特徴として、社会的にこの音楽は、インテリ階級の間で「低俗で田舎的」とみなされ、毛嫌いされる傾向にあった。しかし、60年代後半、グンダンとよばれる素手打ちの片面太鼓とスリンという竹笛を演奏の軸に据え再編されると、70年代以降は、安価なカセットの普及とロマ・イラマという男性歌手の活躍をきっかけに、この音楽は一気に「汎インドネシア的」大衆音楽と評されるまでになった。ダンドゥットというジャンル名もこのときに広く普及したもので、これは演奏中のグンダンのピートを擬音化したものだといわれる。

ダンドゥット研究の先駆けであるフレデリックの論文 [Frederick 1982] が主題としたように、²²⁾ ロマ・イラマの活躍は、いくつかの点でダンドゥット史における重要な意義をもつ。私見をまじえて言えば、彼の功績として最も重要なのは、その演奏において、当時のロックの要素やそれに応じた新しい楽器を導入しながらも、グンダンという従来の楽器を完全な形で活用したこと、それとともに、聞く側が考えこまず、悲しくなることもない単純明快でテンポのよい音調と歌詞　たとえば関係詞 “ yang ” など弾むような音感の語句の多用　をダンドゥットの不動の属性として根づかせたことにある。ダンドゥットの前身音楽はもとよりダンス音

21) ダンドゥットという音楽やその歴史を概観的に理解するための邦文献・資料として、本文中で引用するものの以外に、さしあたり田子内 [1992]、田中 [1993] の議論を参照。

22) ロマ・イラマについては、山下 [1994] や中村とうよう [1999: 188-192] の議論も参照。

楽としての性格をもったが、ロマによるグンダンの重用によって、新たに開花したダンドゥットも身体の動きと切り離せない音楽となった。²³⁾

ロマが行ったほかの試みとして、ひとつには洗練されたスタイルの確立がある。ダンドゥットが支持層を広げるためには、「低俗で田舎的」というイメージは除去される必要があった。そのためロマは、舞台装置や衣装、立ち居振る舞いに都市的な要素を加え、さらに、歌唱力や演奏の質を高めることを同業者の間で呼びかけるようになった。そうした一連の努力の成果は、現在まで、テレビで活躍するスター歌手たちの中で受け継がれている。

それからもうひとつ、ロマは、ダンドゥットを通してイスラームの宣教を行った。彼は、もとより厳格主義的なムスリムであり、売れ出してすぐにメッカ巡礼を果たし、「ハジ」の肩書きを得た後は、自身の音楽にイスラーム色の強いメッセージをあたえていくようになった。インドネシアの大衆音楽には神への賛辞や祈りを歌にしたものが少なくない。だが、ロマの詞は、それらと異なり、飲酒はハラム（禁忌）、不倫もハラム、礼拝は欠かさず行えといった具合に、具体的なイスラームの「諸規範」の実行を説くものが多かった。今日のイスラーム復興運動の奔りのひとつであったといえる。

しかしながら、このイスラーム宣教のスタイルは、他の歌手によってはほとんど模倣されず、したがってダンドゥットの特性として根づくこともなかった。ロマは、貧困や社会正義をテーマとしたプロテスト・ソングもよく歌ったが、²⁴⁾ それすらダンドゥットの世界では異質なものである。ロマ以前からの伝統として、通常ダンドゥット歌手たちが歌うのは、恋愛や生活苦など些細で日常的なテーマであり、それがグンダンのリズムに溶け込むことにより、聞く側には「気晴らし」の効果がもたらされる。コンサート会場では、歌手は舞台上で踊り、聴衆も気ままに踊る。歌詞は、テンポが保たれることが重要であり、それがいかなるメッセージを含むのかは、作る側さえほとんど気に留めていないように見える。国内でダンドゥットといえ、一般にそのような音楽として理解されてきた。

加えていうと、前述の「洗練されたスタイル」も、ダンドゥットの主流をなしてきたわけではない。ブラウン [Browne 2002] の説明を借りると、1970年代以降のダンドゥットは、「上品で整った (sopan dan rapi)」ものと、そうとはいえない田舎めいた (kampungan) ものとの、大きく2つのスタイルに分れた。うち前者はテレビやビデオクリップなどをとおして発展したのに対し、後者は、地方の簡素な舞台で、「低俗で田舎的」スタイルに現代的派手さを加えながら、前者より遥かに厚い支持層をともなって発展した。後者において、歌手の多くは、

23) ロマの初期の作品「ダンドゥット (Dangdut)」の次の歌詞には、この部分が象徴的に示されている。「竹のスリンと牛皮のグンダン / グンダンがならずダンドゥットのビート / 思わず歌いたくなる / / 思わず夢中になって / 歌って踊りたくなる」。

24) 山下 [1994] が指摘するように、プロテスト・ソングとは必ずしもみることのできない側面がある。ただしロマ自身は、政党活動に参加するなど、政治運動に意欲的だった。

少ない資金のなかで精一杯に魅力的な衣装をまとい、魅力的なパフォーマンスを行おうとする女性たちであり、その少なからぬ部分はまた、明け透けな色気さえも発散させてきた。明け透けかどうかはともかく、「色気」自体はテレビやビデオクリップの世界でも流用されるもので、おそらくは1960年代前半のインド映画的要素の大きな取り込み以来根づいてきたダンドウットの属性のひとつだといえる。

さて、イヌルという歌手が、いわゆる田舎型のダンドウットの路線上に現れた存在であることはいうまでもない。「ドリル型ゴヤン」は、本人によればフラフープの動きをとり入れたもので、獨創性豊かである。全体の踊りには本人いわく「エアロビクス風」の動きが加えられており、これも新しい要素の取り込みだといえる。前述したように、ダンドウットの場合、異種混合性が大きな特徴となっているのであり、この種の獨創性や新しさといったものは、「異端」であるという評価とは結びつきにくい点に注意する必要がある。つまりは、「ドリル型ゴヤン」も、現代インドネシアの市場をとおして育まれる大衆文化の枠内で、正統な路線を引き継ぎながら生まれたもののひとつだということだ。

筆者がビデオCDやコンサート会場で体験したイヌルの舞台パフォーマンスは、彼女の人気の根源を十分に理解させるものだった。彼女の体の動きと演奏はかみ合わないことが多く、恋愛を切なく歌いあげたポップ・ソングのアレンジも、彼女がゴヤンをまじえて歌えば、切なさは消え失せ、原曲の奏者の苦い顔が思い浮かぶ。しかし、そうしたパフォーマンスに対して会場はしらけるのではなく、むしろ嬉々とした雰囲気になっていく。ある者は踊り、ある者は笑みを広げ、舞台に視線を集中する。そして、そのとき、舞台上の全てのアンバランスは、ひとつの特別な何かへと移り変わるように見える。こうした歌手と聴衆との関係は、イヌル自身が「稼ぎを得る」のと同じぐらいに強く望んでいた何かでもあっただろう。糾弾や禁制措置を受けた際、彼女は、いったいほかに何が言えるのだろうかといった様子で、次のように自らが「エンタテイナー（penghibur）」であることを再三述べていた。「みなさんご存知のように、私はただのエンタテイナーです。そしてエンタテイナーとしての私の務めは、私の姿を見てくれる人たちが十分に癒されるよう、精一杯をつくすことなのです。」²⁵⁾

ロマも意識したように、ダンドウットの聴衆の大半は、経済的・社会的困難とともに生活する人びとである。そしてダンドウットは、ほとんどの場合、ロマが行うような説教ではなく、イヌルが想定するような純粋なエンタテイメント（hiburan）として成り立ってきた。表立った社会的・政治的主張と縁遠いそれは、強いて言うなら、種々の欲求不満の「内的昇華」を促す役割を兼ね備えてきたとみることができる。

イヌル人気の始まりは、彼女自身による創意工夫と違法ビデオCDというメディアの存在を

25) イヌル公式HP（www.goyanginul.com）の冒頭文から引用。

抜きには語れないだろう。だが、上述の意味で、同時代の社会・政治状況の産物であるという点も忘れてはならない。国内のある心理学者は、イヌルの人気について、人びとは「不明瞭きわまりない政治の問題を目にすることに疲れ切っている」、ゆえにイヌルの舞台を「気晴らしの目的でみている」と分析した。²⁶⁾ お尻の動きを全開することによってダイナミックさを体現するイヌルのゴヤンへの人気は、その始まりにおいてたしかに、ときの社会・政治状況に対する大衆側の欲求不満と密接に結びついていたと考えられる。もっとも、その欲求不満の内容を整然と分析することは不可能であり、裏を返せば、そうしたカオス然としたところにダンドゥットという音楽の文化的特徴がある。

3. 「偽善」に反発する

「ドリル型ゴヤン」は、お尻という部位を強調するだけに、見方によれば、まず猥褻で、男性の性欲を刺激する類のものとして映る。これは、イヌルのコンサート会場の人びとと同じ感覚をもたなければ、そのように映るのではないかということだ（たとえば、筆者が日本の友人たちにイヌルのビデオCDをみせると、大方はエロチックだという感想を述べた）。現地でのそうした見方は、イヌル人気の全国的拡大からまもなく、イヌルの地元パスルアン市のあるキヤイ（宗教指導者）の訴えを機に、MUIが各地方にイヌル禁制の「よびかけ（imbauan）」を



写真1 2003年3月29日、ジョクジャカルタ特別州スレマン県の舞台上で歌うイヌル

撮影：Pamungkas氏（Jawa Pos）

26) *Nova*, No. 793, 11 Mei 2003. Diennaryati Tjokrosuprihatonoのコメント。

27) イヌルの衣装はエアロピクス風のタイトで露出度のあるものが多い。イヌル批判はこの衣装にも及んだが、それがあくまで副次的な批判であった（同様な露出度の衣装が珍しくなく、批判の対象が曖昧になるため）という理由から本稿ではそこに焦点を当てない。

行うという形で表されていった。MUIのウラマーたちの見解によれば、イヌルのゴヤン（と衣装）²⁷⁾は、性欲をあまりに刺激し、「国民のモラルの崩壊を招く」ものであった。この見解を受け、ソロ、南スラウェシ、中部カリマンタンの各地方をはじめ、イヌルが訪れる予定のあった複数地方の行政機関が即座に行動に移った。

そのひとつとして、ジョクジャカルタ市政府は、2月17日、イヌルのゴヤンは度をこえて「エロチック」であり、「市民のモラルの崩壊を招く」、また「高貴な王宮文化をもち、宗教組織とのつながりが深いジョクジャカルタ市の風土と著しく対立する」という趣旨の、シュクリ・ファドリ（Syukri Fadholi）副市長による声明とともに禁制を発令した。²⁸⁾ファドリはさらに、彼個人の見解として、イヌルのゴヤンがいかにか女性の地位を貶めているかなどについて語った。彼は開発統一党（イスラーム政党）の政治家で、ムハマディヤ組織内のエリートでもあり、MUIとの関係も近かった。禁制措置の決定も、むろんそうしたことと無関係ではない。いずれにせよ、この一件は、地元住民の間に強い反発の空気を呼び起こすことになった。そして、その反発の内容は、以後数カ月間のインドネシア・ムスリム社会で起きた発展をみるうえで重要な多くの事柄をすでに明示していた。

そこでまず関心を引くのは、反発の声が、私的な場にとどまらず、おもに新聞・雑誌への投書をとおして、公的な場に大量に流れ出していったという事実であった。たとえば、日刊紙『ジャワ・ポス（*Jawa Pos*）』の地方版（Radar Jogja）は、この時期、イヌル禁制に対して電話や携帯電話のショート・メッセージ・サービス（携帯メール）をとおして寄せられる地元住民の声（匿名）をほぼ毎日、2週間以上にわたって掲載した。興味深いことのひとつとして、この特集で掲載された声の大半は、通常は活字メディアで文章化されないジャワ語のものまで含め、無修正の話し言葉で綴られていた。書き言葉と話し言葉が区別され、本音が後者に託される習慣が根強いジャワでは、この点は輪をかけて重要な意味をもつ [cf. Anderson 1990 ; Faruk and Salam 2003: 245-263]。そうして掲載された声の数は、結局、約120通にも及んだ。参考までに割合を述べると、市の決定を支持するものは3割弱で、残りの7割は反対の立場を表していた。前者のほとんどがMUIの見解を反復する内容だったのに対し、反対する人びとの理由は以下のように分れていた。

まず、イヌルのゴヤンがエロチックだという評価それ自体を拒む声が少なくなかった。そこでは、イヌルのゴヤンは「スポーツ」や「エアロビクス」に近いものとして語られた。次に、より多くの声によって示されたのは、イヌルのゴヤンがエロチックだという評価を一応は認めるものの、そのエロチックさは問題にするほどではないという見方であった。すなわち、彼女のゴヤン程度にエロチックなものならば、町の広告看板にせよ、幾多のテレビ歌手・女優たち

28) ファドリによる声明と談話の内容は、*Jawa Pos* (Radar Jogja), 18 Februari 2003。「宗教組織とのつながり」とは、おもには同市がムハマディヤの拠点でもあることを指す。

の衣装や仕草にせよ、以前から四方八方に溢れているのではないか、いったいそれら全てを排除しようとするのか、といった見方である。そしてまた、全体をみると、そうした見方や違和感ここでは明確な反論へと結びついていたことがわかる。

反論の内容は、ファドリによる声明が、宗教組織ではなく市の行政機関からのものだったということもあり、宗教問題には必ずしも絡められていなかった。その場合の内容は概ね、一人の歌手の「労働の権利」が剥奪される一方で、「いつも口先ばかりで、非道徳的、品行不正な政治家や汚職者たち」は排斥されないという現状を理不尽すぎるとして非難するものであった。そして、そうした非難と同時に、宗教政治家としてのファドリやその背後に存在する MUI をやり玉にあげたものもかなりの数とともにみられたのである。そこでは、たとえば次のある女性を名乗る読者の投書のように、「偽善 (munafik)」という言葉が多用された。

なんたる偽善 (Munafik banget sih!!) 中略 何でも禁制すればいいと思っているみたいだけど、きっとお金を稼ぐことの苦勞をご存じないのでしょうか。ああ、偽善ばかりで、もう結構よ (Aduh nggak usah pada munafik deh...!!)²⁹⁾

「偽善」は、この場合、特定の宗教的態度を非難する言葉として受けとることができ、その使用とともに、宗教をめぐる対立の構図が浮かび上がる。問題はその対立構図の内容であるが、たとえば次のような声がいくつも寄せられていた。

私だって信仰心を強くもっている！イヌルのゴヤンを見たからといってそれが揺らぐものか！つまりは排斥だの何だのと言っている人たちこそ信仰心が薄いのでは？(Iman saya kuat! Goyang Inul? Gak ngaruh! Berarti yang suka main cekal gak kuat iman dong?)³⁰⁾

ここで行われているのは、宗教批判ではなく、宗教の枠内においての形式主義（もしくは厳格主義）批判であり、信仰の内面部分の重要性の訴えであった。これまでの議論から推察できるように、従来この種の批判を毅然と行うのは、ほとんどが限られたインテリ層であった。ディスコ閉鎖の例でもみたように、たとえ何かがおかしいと感じたとしても、「勉強中」のムスリムたちが厳格主義的態度を批判することは容易ではない。しかし、いま問題となっているのは、ディスコではなく、ダンドゥットであった。高度に大衆性をもつダンドゥットであるがゆえに、それが問題視されることへの違和感は小さくなかったのだといえる。だとして、ここで表された形式主義批判は、神への忠誠心と身近な事物への親近感などが混交した末に、飽和状

29) *Jawa Pos* (Radar Jogja), 20 Februari 2003

30) *Jawa Pos* (Radar Jogja), 26 Februari 2003

態を突破して発現したという側面をもっていた。そして、皮肉にも、その形式主義批判の拠り所は、批判される側であるイスラーム復興運動の拠り所、すなわち宗教やイスラームと重ねられていたのである。

こうして『ジャワ・ポス』の特集をとりあげたことによって最終的にみえてくるのは、いまや「サントリ アバンガン」という図式をもっては十分に捉えられなくなっている当該社会の態様である。人びとの批判のなかに「アバンガン」のような発言、すなわちわずかでも宗教／イスラームを軽視したり、逸脱を印象づけるような発言を見つけ出すことは困難であった。『ジャワ・ポス』の特集はインドネシア全国の様子を記すものではなかったが、ここで起きたのと同様の、イヌル糾弾・禁制をきっかけとする「偽善」・形式主義批判は、後述するロマ・イラマの事件の頃まで約2カ月の間、全国における数々の新聞・雑誌の投書、あるいはインターネット上の投書などをおして容易に発見されることになった。

ところで、ダンドゥットはたしかに多くの人びとにとって身近に感じられる文化であり、それだけに擁護に値したといつてよいのであるが、実際には、イヌル人気もイヌル禁制に対する人びとのこれまでにみた大きな反発も、イヌル本人に備わったいくつかの資質を抜きにしては考えられなかった。たとえばアニサ・バハル（Anissa Bahar）をはじめ、イヌル以外にも、エロチックだといった理由でイスラーム運動家の糾弾の対象となった女性歌手たちはいた。しかし、結局のところ、彼女たちがイヌルのように多くの人びとの共感や擁護の対象となることはなかった。イヌルがその点において他と大きく異なりえたのには、イヌル個人の資質にまつわり、マスメディアの表象によって支えられた次のような要因があった。

第1に、それは、彼女が歩んだサクセス・ストーリーである。通常、スター歌手を目指す人たちは、芸能プロデューサー、政治家など権力者のコネを得ようと、「裏」の苦勞も経験する。しかし、イヌルはそのような経路を全くたどらなかった歌手であった。1曲歌うにつき10万ルピア前後（1,500円足らず）を稼ぐにすぎなかった一介の田舎歌手が、自力と創意工夫により、1曲1,500万ルピアから2,000万ルピア（20～30万円）を稼ぎ出すようになった。そうした清廉潔白で明快なサクセス・ストーリーが「イヌル現象」の過程で数多く伝えられた。コネもない貧者の社会的成功がきわめて困難なインドネシアにあって、それはたしかに奇跡と呼べる物語であり、イヌルはたちまち敬意と賞賛をまじえて語られるようになった。³¹⁾

第2の要因は、イヌル自身の性格にあった。筆者が現地調査（2003年8月）を行ったとき、きわめて多くの人びとが、彼女が「ルグー（lugu）」であると語った。「ルグー」とは、気取らない、ありのまま、という意味である。人びとはテレビの彼女をみてそう思い続けたと言い、筆者も同様の感想を抱いた。「芸能人」であることを意識するスターと異なり、イヌルは、相

31) イヌルのサクセス・ストーリーは、のちに彼女自身が主演する全13回のテレビドラマ『なぜイヌルなのか（Kenapa Harus Inul?）』としても伝えられた。

手が誰であるかにかかわらず、ジャワのカンボン・村落に特有の語尾に欠かさず敬称をつけるといった柔らかな話し方を通し、とり巻くファンとの接し方もカンボン・村落でみるものと変わりがなかった。また、いま着けている下着の色は何色であるなど、相手が望めば型破りな話を平然と行う現代的率直さをも彼女はもちあわせた。反イヌル派を含め、誰もがそれらの言動を無作為なものだと受けとめており、その無作為さは、ある種の爽快感さえ生じせしめた。前述のサクセス・ストーリーとあわせ、そうなると彼女のどこが批判に値するのかが不明となり、「ドリル型ゴヤン」はいよいよ健康的なものとして映る。それが、「イヌル現象」の進行とともに数多くの人びとによって経験されたプロセスであっただろう。他方では禁制運動が各地で種々のイスラーム団体をとりこみつつ継続していたにもかかわらず³²⁾、そうしてイヌルは、運動家たちが語る「イスラームの教え」を凌ぐ形で、宗教的文脈をともなった所での擁護にさえも値する「正しさ」を含みもつ存在となりえたのだと言える。

イヌルは、当初は庶民層の間で人気を得た存在であった。だが、最終的にその人気は裕福な中間層のなかにも広がっていた。また「ドリル型ゴヤン」は、ファドリらが言うように、しばしば「女性の地位を貶める」という理由で糾弾の対象となったが、皮肉なことにイヌルは、もとより同性のファンのきわめて多い歌手であった。そうした彼女の「汎インドネシア的」人気は、3月に国際的な『タイム (Time)』誌³³⁾にとりあげられたのを機にさらに高まり、彼女は「インドネシア人の誇り」を取り戻させる存在としてさえ頻りに語られるようになった。イヌルのコンサートやテレビ番組が特別な盛況をみせ続けたのも、これらと並行してのことである。

4月に起きたロマ・イラマとの騒動は、以上のような一連の過程の、結末の知れたクライマックスとでもいうべきものだった。ロマは、実質的にその配下にあるインドネシア・ムラユ音楽家連盟 (Persatuan Artis Musik Melayu Indonesia, 略称 PAMMI) を代表する形で、イヌルのテレビ出演禁止を訴えていた。彼の主張は、イヌルのゴヤンは「背教だ」「強姦事件を多発させる」「私が築き上げたダンドゥットの地位を貶める」といったものから、「私たちの社会は意見をもちない人の集まりだ」「訴えが聞き入れられなければ強硬なジハードを行う用意がある」といった、きわめて高圧的なものにまで及んでいた。³⁴⁾ 4月28日、ある民放テレビ局の仲介によりロマとイヌルの面談が実現するが、そこでロマはイヌルを激しく叱責し、懺悔を強要したという。³⁵⁾ テレビや雑誌にはイヌルの泣き腫らした顔が映し出され、そうして彼女は正

32) イスラーム諸団体によるイヌル禁制運動の展開は *Sabili*, No.22, 22 Mei 2003 で総括されている。そこでも示されるように、イヌルの「人物」への攻撃は行われなかった。

33) 記事は、*Time*, 24 March 2003 の “Inul’s Rules”。

34) ロマ発言の関連資料、インタビュー記事は非常に数多くあるが、ここでは、*Dangdut Plus*, No.2, Maret 2003, *Nova*, No.792, 4, Mei 2003, *Gatra*, No.10, Mei 2003 などを参照した。

35) ロマとイヌルの面談と「懺悔」の様子は、*Nova*, No.4, Mei 2003 に詳しい。

真正銘の悲劇のヒロインともなった。

ロマの言動に対する反発は、むろん即座に広がった。雑誌やインターネット・サイトの投書では、「偽善」に加え、神の奴隷であることを忘れて自己を神格化しているのではないかという意味の「自己崇拜／多神論的 (syirik)」といった言葉が飛び交い、首都では路上デモが起きた。そうした場所で、イヌルは、以前よりさらに「宗教的にも正当な存在」として語られるようになった。その点は、たとえば次の、イヌル公式サイトに掲示板(4月29日付)に掲載されたある女性 (Evy) の投書の引用からうかがえよう。

[ロマは] ハジなのになぜ他人に誤ったことを勧めるのでしょうか。恥ずかしくないのかしら。これぞ神に罰せられる行いでしょくに、あきれたものだわ。 中略 イヌルさん、どうかアッラーからあたえられた長所を生かして、今のままでいてください。アッラーは私たちに長所を、それを活かすようにとお授けになり、あなたは歌って踊ることですでにその長所を活かしているのです.....。

ところで、これまでに触れなかったが、イヌル禁制に対する反応は、数カ月間に数多くの芸能人、知識人、政治家をも巻き込むものとなっていた。そのなかで、ロマの事件の際、彼の味方についたのは、やはりわずかな人びとであった。やがて、ロマ自身の激しい怒りの表明は、元大統領、NUの元総裁で、「リベラルなイスラーム」を支持する知識人としても知られるアブドゥラフマン・ワヒド (Abdurrahman Wahid) の次の発言で、いったんの終止符を打たれた感がある。「私たち [宗教家・宗教団体] は、芸術に対しても娯楽に対しても、常にエロティシズムがもつ危険を意識し、国民の道徳を守る役割をもつ。 中略 [だが] 生涯をとおして私は粗暴なやり方には賛成しない。何が間違っているのか、正しいのか、それは国民自らが考えることだ」(傍点筆者)³⁶⁾

IV おわりに

「イヌル現象」があらわすものを要約すると、まずそれは、イスラーム復興運動の活性化とその後に生じた大衆文化的現象との相克であり、触発を行った側の前者が後者の反攻を受けて、押し戻される過程であった。ここで大衆文化的現象なるものの器はいうまでもなくダンドゥットである。そしてこの器の中身は、本稿が対象とする時期のインドネシアにおいては、他

36) *Star*, No.39 (1), 5-11 Mei 2003中の記事から。

のいかなるダンドゥット歌手でもなく、たしかにイヌルでなくてはならなかった。

なぜイヌルでなくてはならなかったのか。答えは明瞭である。スハルト後の社会では、いかに生活に密着した文化といえども、「ジャーヒリーヤ」の象徴などとみなされるかぎりは否定され、その文化の支持者たちは、戸惑いとともに沈黙させられるという状況が生じていた。その意味で、ダンドゥットや「ドリル型ゴヤン」は、それが気晴らしという正当な営みの媒体であるとしても、ただそれだけでは十分な「正しさ」を含みもつことを確信させるにはいたらなかった。そこで役割を果たしたのがイヌルという人物であり、彼女のサクセス・ストーリーや「ルゲー」さであった。そして重要なのは、すでにみたように、糾弾されたイヌルの側に立つ人びとの反発が、「偽善」・形式主義批判という形に表されるような、宗教／イスラームの倫理観をもって展開したという点である。イヌルは、そうした形の確信を携えた擁護に値する、限られた存在であった。

ここでは、最終的に、イヌルを擁護する人びと自身がムスリムとしての自覚を十分に抱いていたという事実が理解されなくてはならない。イヌルや、ましてや彼女のお尻が、何の聖なるシンボルを含まないにもかかわらず、彼らはそれを見ることをとおして、宗教、イスラーム、そして神／アッラーを語ろうと思い、実際に語った。最初に論じたように、それまで彼らの間では、(イスラームの「諸規範」をどれだけ実行できるかではなく)よきムスリムでありたいという意味での「覚醒」が生じていた。しかしながら、より大きな変化を期待するイスラーム復興運動の活性化は、彼らに戸惑いをあたえた。続いて起きた「イヌル現象」は、彼らが、形式などよりもおそらく重要な物事の確認することによって、その戸惑いの時代から一步踏み出したことのあらわれであったのだといえる。

最後に、戸惑いの時代から一步踏み出た人びとが、政治・イデオロギーのレベルにおいて、どの地点に行き着こうとしているのかという問題が残されている。だが、これについては、本稿の範囲であまり多くを語ることはできない。イヌルの存在が含み表す「正しさ」と述べたものは、多分に感覚的に捉えられる「正しさ」であり、整然とした思想やイデオロギーに直ちに回収されるそれではないからだ。あえて言葉を加えるなら、本稿でとりあげたふつうのムスリムたちの態度は、ギアツ [2002] が1980年代に学者間の課題として提起した「反 = 反対主義」というアプローチになぞらえて、さしあたり「反 = 反イスラーム主義」とでも形容できるものである。それ以上の解釈や予測は困難であるが、たとえばワヒドが言うように「国民自ら」に多くの判断を任せたとしても、その到達点がイスラームの枠組からの逸脱を印象づけるものとはならないことは十分に予測可能であろう。

参考文献

Anderson, Benedict R. O'G. 1990. Cartoons and Monuments: The Evolution of Political Communication

- under the New Order. In *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press. (アンダーソン, ベネディクト, R.O'G. 1995. 『言葉と権力 インドネシアの政治文化探求』中島成久(訳). 東京: 日本エディタースクール出版部).
- Azra, Azyumardi. 2000. Prasangka Santri-abangan. In *Islam di Tengah Arus Transisi*, edited by Abdul Mun'im D.Z., pp. 213–217. Jakarta: Kompas.
- Bachtiar, Harsja. 1973. The Religion of Java: Sebuah Komentar. In *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa* (translation of Clifford Geertz, *The Religion of Java*), pp. 521–551. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Browne, Susan. 2000. *The Gender Implications of Dangdut Kampungan: Indonesian "Low-class" Popular Music*. Centre of Southeast Asian Studies Working Paper 109. Clayton: Monash University.
- Faruk and Salam, Aprinus. 2003. *Hanya Inul*. Yogyakarta: Pustaka Marwa.
- Frederick, William H. 1982. Rhoma Irama and the Dangdut Style: Aspects of Contemporary Indonesian Popular Culture. *Indonesia* 34: 103–130.
- 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族誌的メモワール』東京: ひつじ書房.
- Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. Illinois: The Free Press of Glencoe.
. 1965. *The Social History of an Indonesian Town*. Cambridge; Massachusetts: M.I.T. Press.
- ギアツ, クリフォード. 2002. 『解釈人類学と反=反相対主義』小泉潤二(訳), 東京: みすず書房.
- Gellner, Ernest. 1981. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press. (ゲルナー, アーネスト.
1991. 『イスラム社会』宮治美江子; 堀内正樹; 田中哲也(訳). 東京: 紀伊国屋書店).
- Gunawan, FX Rudy. 2003. *Mengebor Kemunafikan: Inul, Seks, dan Kekuasaan*. Depok: Kawan Pustaka; Yogyakarta: Galang Press.
- Hefner, Robert W. 1987. Islamizing Java?: Religion and Politics in Rural Java. *Journal of Asian Studies* 46(3): 533–554.
. 1993. Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class. *Indonesia* 56: 1–35.
. 1994. Reimagined Community: A Social History of Muslim Education in Pasuruan, East Java. In *Asian Visions of Authority: Religion and the Modern States of East and Southeast Asia*, edited by Charles F. Keyes, Laurel Kendall, and Helen Hardacre, pp. 75–95. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Hull, Terence H.; and Jones, Gavin W. 1994. Demographic Perspectives. In *Indonesia's New Order: The Dynamics of Socio-economic Transformation*, edited by Hal Hill, pp. 123–178. Honolulu: University of Hawaii Press.
- 小林寧子. 2002. 「インドネシアにおけるイスラム思想の展開」『思想』2002年9月号: 178–190.
- 小杉 泰. 1994. 『現代中東とイスラム政治』京都: 昭和堂.
. 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.
- Masdar, Umaruddin. 2001. *Agama Orang Biasa*. Yogyakarta: KLiK.
- 見市 建. 2004. 『インドネシア イスラム主義のゆくえ』東京: 平凡社.
- 中村光男. 1987. 「文明の人類学再考 イスラム文明の場合」『現代の社会人類学 3 国家と文明への過程』伊藤亜人, 関本照夫, 船曳建夫(編), 109–137ページ所収. 東京: 東京大学出版会.
. 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」『講座現代アジア 3 民主化と経済発展』萩原宣之(編), 271–306ページ所収. 東京: 東京大学出版会.
- 中村とうよう. 1999. 『ポピュラー音楽の世紀』東京: 岩波書店.
- Oetomo, Mochtar W. 2003. Dari Inul Daratista ke Konser F4. In *INUL!* edited by Bonari Nabononar, pp. 24–28. Yogyakarta: Benteng Budaya.
- 大塚和夫. 2002. 「イスラムにおける話すことと書くこと 人類学的視点から」『思想』2002年9月号: 47–68.
- 佐々木拓雄. 2002. 「ジャワのムスリム社会と再イスラム化 『多様性』の今日的位相」『比較社会文化研究』第12号: 153–164.
- 白石 隆. 1996. 『新版インドネシア』東京: NTT出版.

- Suryadinata, Leo. 2002. *Elections and Politics in Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- 田子内進 . 1992 . 「幅広く支持され活況を見せるダンドゥット・シーン」『ミュージック・マガジン』1992年4月号 : 136-141 .
- . 2004 . 「インドネシアのポピュラー音楽 , ダンドゥットの発展 イヌル現象を読み解く」『東京大学大学院総合文化研究科地域文化専攻紀要』年報第7号 : 261-286 .
- 田中勝則 . 1993 . 「ダンドゥット , そのパワーの源流を求めてインドネシアへ」『ミュージック・マガジン』1993年6月号 : 96-105.
- 多和田祐司 . 1993 . 「『イスラーム化』と社会変化 マレー村落の事例から」『民族学研究』58(2) : 121-141.
- Wahid, Abdurrahman. 1999. *Tuhan Tidak Perlu Dibela*. Yogyakarta: LKiS Yogyakarta.
- Woodward, Mark. 1989. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. Arizona: Arizona University Press.
- 山下晋司 . 1994 . 「都市の語りとしての大衆音楽 インドネシアにおける音楽・社会・国家」『国民文化が生れる時 アジア・太平洋の現代とその伝統』関本照夫 ; 船曳建夫 (編) , 33-66ページ所収 . 東京 : リプロポート .

資料集

- Daerah Istimewa Yogyakarta dalam Angka, 2000*. 2001. Yogyakarta: Badan Pusat Statistik Propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta.
- Profil Anggota Muhammadiyah Se-Indonesia*. 2000. Yogyakarta: Lembaga Penelitian dan Pengembangan Pendidikan, Universitas Muhammadiyah Yogyakarta.
- Statistik Daerah Istimewa Yogyakarta Tahun 1973*. 1974. Yogyakarta: Biro Statistik Daerah Istimewa Yogyakarta.

その他

- (新聞) *Jawa Pos*
- (雑誌) *Dangdut Plus, Gatra, Nova, Sabili, Star, Time*
- (インターネット) *Inul Official Website/ www.goyanginul.com*