

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

見 市 建*

Islamic Left and Intellectual Network in Indonesia

MIICHI Ken*

An “Islamic left” has emerged in Indonesian politics since the 1990s, which is opposed to the rightist Islamists and seeks a religiously plural nation. Islamic leftists work with non-religious and leftist social-political movements and read leftist books, from Marx and Gramsci to Foucault. Yet, they don’t discard religious motivations. The author collected their writings, observed them closely, and conducted many interviews. In this article, through three profiles of young activists affiliated with Nahdlatul Ulama, the author draws out the characteristics and political significance of the Islamic left in contemporary Indonesia. These activists are critical of religious authority (persons, texts, and history), especially the “one and only” and “pure and glorious” Islam, and try to revive plural Islamic traditions using post-modern Islamic studies in Europe. They have inherited the intellectual leftist tradition in Indonesia, but the Islamic left does not limit its activities to intellectual circles. It consciously fights a “war of position” against the Islamists and tries to mobilize popular support. Since it does not deny popular un-Islamic traditions, the Islamic left has the potential to attract indigenous, spiritual, and mystic “islams,” including among ex-Communists in rural areas. The Islamic left therefore has huge potential in a democratized Indonesia in which a new ideology is necessary in order to attract popular political participation.

Keywords: Islam, tradition and modernity, post-modernism, ideology

キーワード: イスラーム, 伝統と近代性, ポストモダニズム, イデオロギー

I は じ め に

1990年代に入りインドネシアに「イスラーム左派」(Kiri Islam)と自称する一群の勢力が誕生した。インドネシアにおいては、一般に左派とイスラームは対立する勢力と考えられてきた。

* 京都大学東南アジア研究センター; Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University

しかし NU (ナフダトゥル・ウラマー, Nahdlatul Ulama ウラマーの覚醒) という伝統主義イスラーム団体に帰属意識をもつ一部の青年たちは半ば公然と左派勢力と手を結び、エジプトのハッサン・ハナフィーの『イスラーム左派』を翻訳出版し [Hanafi 1993], あるいは南米の革命家チェ・ゲバラの T シャツを着て街頭に繰り出し、また自らをイスラーム主義者 (右派) に対抗する左派であると呼ぶことを厭わない。

独立以降のインドネシア政治は、イスラーム勢力 (サントリ) とジャワ色の強い世俗的ナショナリスト (アバンガンとプリヤイ) の間のイデオロギー争いを軸に考えられてきた。¹⁾ 前者にはインドネシアをイスラーム法を施行するイスラーム国家にすることを求める勢力が少なくなく、²⁾ 後者は国家五原則のパンチャシラ (Pancasila)³⁾ を基礎にイスラームと他の宗教を対等に扱った。スカルノとスハルトが大統領を務めた 40 年以上の間、後者の世俗的ナショナリストが優位な状況が続いた。特にスハルト体制ではこの傾向が強まり、パンチャシラに基づく公的ナショナリズムが独占的な地位 (ヘゲモニー) を握った。他方で広範な再イスラーム化が進み、「アバンガンのサントリ化」が起こったともいわれた [中村 1994; Aswab Mahasin 1990]。⁴⁾

1998 年のスハルト体制の崩壊により、公的ナショナリズムのヘゲモニーは崩れた。つまりパンチャシラに基づくナショナリズムは説得力を失いつつある。しかし、何らかの論理で集合意識を作り出さないとインドネシアの「国民」は解体してしまう。それでは代替する論理は何か。イスラーム主義と左派思想は代替的なイデオロギーとしてもっとも有力である。イスラーム主義とは、「近代化」における世俗的な開発モデルの失敗、道徳的精神的な喪失感や閉塞感を背景に 1970 年代以降イスラーム世界全体で起こった「現代におけるイスラーム文明の再確立」を目指す政治的イデオロギーである [山内 1996: 16-19; 小杉 1996: 33-34]。イスラーム主義は、イスラームの「純粋性」を追求し、インドネシアにおいてはムハマディヤなど 19 世紀末から起こった近代主義イスラームと呼ばれる潮流を継承している。しかし、イスラーム主義は極めて現代的な宗教運動であり、これまでインドネシア研究で使われてきたサントリや近代主義イス

1) ギアツによれば、この区分 (アラン＝潮流) は単なる政党支持とイデオロギー以上の、集団を形成する社会的形態の混合体である。敬虔なムスリムであるサントリはイスラームの世界観を共有した商人で、他方で名目上のムスリムである農民のアバンガンと貴族のプリヤイはジャワの世界観を共有するとされた。政治的にはプリヤイとアバンガンは連合してサントリと対抗する。1950 年代の政党支持においては、サントリがマシュミ党あるいは NU 党、アバンガンとプリヤイが PKI あるいは PNI (インドネシア国民党) を支持する [Geertz 1965: 128]。なお、サントリは本来プサントレン (イスラーム寄宿学校) で学ぶ生徒のことを指す。

2) ギアツは NU を「伝統派サントリ」としたが、NU はジャワの世界観やナショナリスティックな考え方に近い [見市 2000]。

3) パンチャシラはインドネシアの国家五原則のこと。サンスクリット語で「五つの柱」の意。1945 年憲法前文に記載されているパンチャシラ国家五原則とは以下のようである。①唯一神への信仰、②公平で文化的な人道主義、③インドネシアの統一、④協議と代議制において叡智によって導かれる民主主義、⑤インドネシア全人民に対する社会正義。

4) 倉沢による要約を参照のこと [倉沢 1996: 120-123]。

ラームといった既成の概念から分けて考える必要がある。⁵⁾ 他方の左派思想とは、第一に自由市場を修正する社会主義的な思想であり、第二に国家や宗教の絶対的な権威に否定的でそれらに基づかない自発的な集合意識（例えば「市民社会」）を作り出そうとする思想である。インドネシアにおける左派は世界的な左派潮流とも関係しながら、イスラーム主義の否定という特有の意味合いも強い。またイスラーム主義が時に世界イスラーム共同体との一体性を説くのに対して、PKI (Partai Komunis Indonesia インドネシア共産党) が消滅したあとの左派は多元的な国民ないしは「市民」によるインドネシアの統一を志向し、その意味でイスラーム主義よりもナショナリスト的であるといえる。この左派が、インドネシアにおいては世俗主義ではなく、「イスラーム左派」として顕在化しつつあるというのが本稿の主張である。

ところで、インドネシアにおける左右軸は特殊な用法である。左派とはもっとも一般的には共産主義、社会主義を指すが、これはインドネシアにおいても同じである。他方で、右派の意味は大きく違う。すなわち、極左は共産主義であるが、極右は極端なナショナリズムではなくイスラーム主義なのである。右派の特徴はイスラームの無謬性を信じ、その強化・拡大を政治的イデオロギーとすることである。イスラーム主義者も左派と同じく社会的な平等を重視するが、イスラームのロジックで正当化を行う。その差異は国家や社会統合における宗教の役割についての考え方に顕著に現れる。左派、右派というのは自称よりも、それぞれの側からの他称であることが多く、その場合否定的な意味を込めてそう呼ばれている。また否定的に左派のラベル付けをする場合はPKIと結び付けられることが多い。インドネシアにおいてはPKIのクーデターや党員虐殺事件など左派に関する暗い過去の記憶があり、左派を自認する組織であっても「共産主義」の名称は使わない。しかし、多くの左派は「左であること」を肯定的に考えており、組織名に「人民・労働者・農民」などを含めることが多い。

2001年5月にイスラーム主義者を中心に、「左派本」(buku kiri)を回収・焼却するという運動が起こった。左派本にはチェ・ゲバラやマルクス、レーニンなどに加え、PKI 第二代議長であったタン・マラカ (Tan Malaka) や初代副大統領ハッタ (Hatta) などの共産主義・社会主義者に関するものが目立つ。しかし、これら左派系の出版物に特徴的なのは、反宗教的ではなく、むしろイスラームと相容れることを強調する書籍が少なくないことである。タン・マラカの著作『MADILOG』(物質主義、弁証法と論理学)は1年あまりで2万冊を超える売り上げを記録していたが、⁶⁾ 同時に『MADILOG の中に見られるイスラーム』や、PKI 党員ハッサン・リードの自伝『共産主義ムスリム』といった本が発行されている。⁷⁾ 後者はイスラーム左派の中

5) イスラーム主義者は、近代主義イスラームにその系譜を辿ることができ、イスラームの「純粋性」についての強い信念があるが、細かい教義にはさしたる関心がなく、例えばスーフィーを必ずしも否定しない [見市 2002]。

6) 発行部数は出版元のテルボク・プレスにおけるインタビューによる (2001年8月1日)。

7) チェ・ゲバラはTシャツが売れるなどいわばファッション化したのが、南米カトリックの「解放の神」

心人物であるイマム・アジズ（Imam Aziz）によって出版された。

イスラームの「純粋性」を強調し、左派本を焼くようなイスラーム主義者（右派）の運動が目立つが、他方でこれまで非イスラーム的だとして否定されてきた土着的要素を含む文化や習慣をイスラームの一変種として容認し、またスーフィー（イスラーム神秘主義）を再評価する、寛容さと精神志向を特徴とするイスラームが静かな広がりも見せている。従来、よりクルアーン（コーラン）とハディース（預言者ムハンマドの範例）に忠実であり、死者への祈禱などの習慣を否定、さらにはスーフィーにも批判的とされていた近代主義イスラームのムハマディヤにおいてすらこのような動きがあるのである [Kuntowijoyo 2000]。他方、NUの「伝統主義」イスラームには元来土着的・非イスラーム的ともみなされうる「伝統」が含まれてきた [van Bruinessen 1996]。イスラームはクルアーンとハディースを法源とするが、このうち伝統主義イスラームは、過去の偉大なウラマー（宗教学者・教師）の築いた四法学派のうちの一つのイスラーム法学（フィクフ）に従う。一義的にはフィクフが彼らの「伝統」であるが、死者への祈禱や聖人廟への参拝それに影絵劇の上映なども容認され、NUの「伝統」の一部となっているのである。⁸⁾ イスラーム左派は西欧の構造主義やポストモダニズムの手法に影響を受けたイスラーム学をインドネシアに持ち込むことで、イスラームの聖典の権威をラディカルに問い、転じて土着の大衆的な伝統を正当化する。またイスラーム左派は、イスラームは国家権力から分離されるべきだと考え、したがって他宗教や世俗の勢力とも広く手を結び、またザカート（喜捨）などに見られる「社会主義的な」精神を社会の変革に活かしていこうとする。

スハルト後のインドネシアにおいてイスラーム左派の登場は政治的に重要なインプリケーションを含んでいる。それは「存在しないことになっている左派」の復権の可能性であり、まさにイスラームと左派が結びつくことに意義がある。スカルノ体制の末期、PKIと国軍などその他の勢力の緊張関係が高まり、1965年9月30日の（「正史」によればPKIによる）クーデター未遂事件をきっかけに数十万人の党員やそれと疑われた人々が虐殺された。スカルノのあとをおそったスハルト体制下では、共産主義はタブーとなり、PSI（Partai Sosialis Indonesia インドネシア社会党）の再興も許されず、「左派は存在しない」こととなった。⁹⁾ 実際にPKIの

「学」やグラムン、デリダなど比較的「地味」な思想を紹介する本も短期間でそれぞれ初版の2,000部程度は売り上げており、学生やNGO活動家に幅広い左派思想への関心が見られる。ジョグジャカルタのINSIST（NGO・出版社）におけるインタビュー（2001年8月9日）。

8) インドネシアの文脈では上のような宗教教義的な伝統／近代と同時に、プサントレンという寄宿制の「伝統的」宗教教育制度を継続・発展させた伝統主義の代表ナフダトゥル・ウラマーと、改革的で学年制など「近代的」な学校制度を導入したマドラサを建設した近代主義のムハマディヤが対比される。したがって宗教教義と制度的な区分が混在している。例えばデリアル・ノールは、宗教教義的には伝統主義イスラームに含まれる団体を、教育制度の観点から近代主義イスラームに含めている [Deliar Noer 1973]。

9) PSIは1957～58年にスマトラ島で起こった反乱に関与したため、1960年に近代主義イスラームのマシュミ党と共に禁止された。

組織、人脈はほぼ完全に壊滅した。しかし、アジアで最初に共産党が結成されたインドネシアにおいて左派伝統は死滅したわけではない。労働者や農民、学生の運動にはスハルト体制下でも左派の色合いを持つものが存在し、またインテリにおける西欧左派とくに社会民主主義者の影響は脈々と続いている。こうした「旧左派」も少なくともいずれかの政党を支持するという形で政治システムの中に再登場してくる。他方で、スハルト体制はイスラーム政治勢力を骨抜きにするとともに、宗教教育を義務化するなど規範や信仰としてのイスラームの浸透には積極的であった。本稿で取り上げるイスラーム左派を形成するムスリム青年たちは、知識人の穏健な左派伝統を受け継ぎながら、主にジャワ島農村部の大衆にも接近している。

つまりイスラーム左派は、インドネシアにおけるイスラームの一つのあり方を提示するとともに、光を失いつつあるナショナリズムをいかに再構成し、現代社会における左派の復権のあり方を探る試みなのである。本稿では、イスラーム左派とはどういう人物を指し、どういう思想と活動の背景を持つのかをまず概観し、さらに数人の中心的な活動家を取り上げることで具体的なイスラーム左派の肖像を描き出す。その際、彼らを取り囲む人的・組織的なネットワークに注目する。イスラーム左派の個人史は、インドネシアの政治やイスラームの今日的状況のなかに位置付けられ、彼らの思想と行動の背景にあるインドネシアの社会変化を描くことになるだろう。さらに具体的なイシューへの対応から、イスラーム左派はどのような社会的影響力があるのかを明らかにしたい。彼らが考える左派のあり方は必ずしも同じではないが、イスラームと左派を結びつける点で一致している。最後に、共産主義は依然としてタブーであり、他方でイスラーム化が徐々に進行してきた現代インドネシアにおける、イスラーム左派の歴史的意義を確認したい。

II イスラーム左派とは誰か

本稿でいうイスラーム左派とはジョグジャカルタの NGO, LKiS (エル・カー・イー・エス, Lembaga Kajian Islam dan Sosial イスラームと社会研究機関) と直接的間接的な人間関係を有し、1960年代から1970年代生まれの NU に帰属意識を持つ青年たち (NU 青年) を指す。NU はジャワ島の中部から東部地域を中心としたプサントレン (pesantren イスラーム寄宿学校) の教師であるウラマーと生徒サントリ、および周辺の農村社会によって構成されている団体であるが、後述するように、プサントレンを卒業後大学に進学するものが非常に多くなっている。進学などにより地域社会から一旦切り離されながらも NU への帰属意識を維持し、組織的活動を行う青年たちをここでは NU 青年 (kaum muda NU, anak muda NU) と呼ぶことにする。多くの進学先は IAIN (Institut Agama Islam Negeri 国立イスラーム学院) であるが、官僚や政党、一流企業へのアクセスは極めて限られている。有名ウラマーの子でなければ NU

組織内への出世も期待できない。したがって彼らの多くにとって社会的な成功は研究者や NGO 活動家などの知識人になることである。「NU 青年」は、本のタイトルや団体名としても使われる自称であり、イスラーム左派よりも世代的に幅があり、より一般的に彼ら自身によって使われる概念である [Hairus HS Salim and Muhammad Ridwan 1999; Kaum Muda Nahdlatul Ulama 2001]。

インドネシアにおけるイスラーム左派は LKiS を中心に形成されているが、単一の団体に組織化されているわけではなくいくつかの学生運動や NGO などに分かれている。また、NU 青年以外でも左派的な言説を使用するイスラーム知識人や活動家は存在するが、具体的な社会運動には結びついておらず、周辺的で政治的立場が不明確な彼らを本稿の分析から除外する必要がある。¹⁰⁾ つまりイスラーム左派はイスラームの権威を問い、多元的な国民や「市民社会」などウンマを超えた集合意識を形成しようという思想と、それを実現するための行動の両面において定義される。彼らは自身やその思想を、「左」の他、「進歩的」「リベラル」などの言葉で表現する。イスラーム左派は自称でもあるが、筆者による分析概念であり、イスラームと世俗的左派、イスラームと地方伝統を結びつけようという行動を西洋の左派思想を利用して行う勢力を指す。

LKiS は 1993 年に NU の学生団体 PMII (ペー・エム・イー・イー, Pengerakan Mahasiswa Islam Indonesia インドネシア・イスラーム学生運動) のジョグジャカルタ支部のメンバーを中心に設立され、出版や青年層向けのセミナー活動などを行っている。LKiS は学生の自発的な勉強会から発展し、現在ではアメリカのアジア財団などの支援を受けて「変革的で寛容な」¹¹⁾ イスラーム観を広めるための出版活動や、大学生やイスラーム学校の生徒を対象とした活動家養成を行っている。¹²⁾ 冒頭にあげた『イスラーム左派』を始めとして、スーダン出身のアン＝ナイムの『シャリーアの脱構築』、アブドゥルラフマン・ワヒドの『神は守られる必要がない』など宗教や国家の権威に挑戦するような刺激的な題名の書籍を出版したり (内容については後述)、大衆向けのラジオ放送や小冊子の発行を行っている。「一緒に勉強する (Belajar bersama)」と名付けられた大学生向けの半年のコースには PMII のメンバーを中心にインドネシア全国から毎年 200 名以上が参加している。このコースの卒業生が各地方に戻って NGO を組織し、農民の土地紛争に関わり、あるいは左派の学生運動を展開している。

10) 例えば、従来非常にイスラーム主義的と見られてきた HMI (イスラーム学生同盟) の分派 HMI-MPO (Majelis Penyelamat Organisasi 組織救済委員会) は急進的左派の PRD (人民民主党) の活動家とともに『宗教的社会主義』(Sosialisme Religius) という本を出版した。しかし、彼らは依然としてもっとも「右派」的なイスラーム政党である月星党幹部の庇護下にある [Muhidin Dahlan 2000]。

11) LKiS の紹介パンフレットによる。

12) LKiS 結成の経緯については設立者の一人イマム・アジズのプロフィールとともに後述する。

LKiS のメンバーは NU からの独立性を強調し一線を画しながらも、あくまで NU の一員としての帰属意識を維持している。NU はジャワの農村部を中心としたプサントレンの教師たるウラマー (kiai キアイ)¹³⁾ とその生徒であるサントリ、周辺共同体の一般信徒によって構成されている緩やかな集合体である。LKiS の活動家たちは、NU 中央執行部の政策やウラマーの権威に対しては批判的であるが、農村を基盤とし、宗教的文化的な「伝統」を重視する NU の存在を重要であると考えている。彼らは、唯一絶対のイスラームの権威を否定し、多元的な宗教のあり方を肯定する。LKiS の「i」はイスラームのイニシャルである。ロゴデザインの事情でそうだったといい、殊更に強調されているわけではないが「小文字のイスラーム」の容認はイスラーム主義者には考えられないことである。

LKiS に連なるイスラーム左派には、第一に西欧の構造主義の影響を受けたイスラーム学の翻訳出版を始めとした宗教の権威自体を問うラディカルなイスラーム言説を展開する文化運動、第二に他宗教や左派勢力との協調を重視するネットワーク型運動、第三にイスラームにおける貧民救済の倫理をマルクス主義と同一視し世俗的な左派の学生運動や大衆運動をリードする活動家・運動家がいる。より「インテリ」的な活動からより政治色の強い運動に至る三つの区分はしかし明確ではなく、同一の組織や個人のなかで重なり合っている。

LKiS 自体の活動は寛容な宗教的言説の拡大、他宗教や NGO との連絡・協力関係の構築が主たるものである。すなわち、文化的運動とネットワーク型の運動が主体である。LKiS の現役スタッフは十数人であるが、設立に関わった学生活動家やジャーナリストはジャカルタを中心に個別の活動を展開し、LKiS でトレーニングを受けた学生は 1997 年以降 1,000 人以上にのぼる。こうした LKiS を中心とした緩やかなイスラーム左派のネットワークはジャカルタやスラバヤのような大都市だけでなく、NU の基盤である東ジャワのジュンブルのような中小都市に広がっている。LKiS が金曜日の集団礼拝向けに発行するイスラームの宗教的寛容性や社会変革への役割を強調する小冊子は、ジャワ島の 12 都市で毎週 45,000 部配布されている。NU 自体は 1,000 万人以上の支持者がいる。¹⁴⁾ 左派の思想に共感や理解を示さなくても、寛容な宗教観や大衆文化をイスラームの観点から積極的に肯定する文化運動はこれまで皆無であり、イス

13) キアイとはジャワ語の尊称で、ジャワではプサントレンをもつウラマーをキアイと呼ぶことが一般的である。

14) NU は 3,000 万人の会員がいるといわれるが、正式な会員登録などはない。東ジャワと中部ジャワのプサントレンの多い農村地域がその主要な支持基盤であるが、支部は全国にあり、ジャワ外でも NU が強い地域がある。NU の会員や支持者の数は政党の得票数である程度知ることができる。つまり 1999 年の総選挙において NU 主流派の PKB (民族覚醒党) は約 1,337 万票、NU 系の 3 つの小政党が 116 万票獲得した。スハルト時代唯一のイスラーム政党であった PPP (開発統一党) は 1,132 万票を獲得したが、党首ハムザ・ハズ (Hamza Haz 現副大統領) を始め NU 会員が多い。その中にどの程度 NU 支持者が含まれているのか判断が難しいが、仮に PPP 支持者の半分が NU とすると、合計で 2,000 万人弱ということになる。

ラーム左派への潜在的な支持者は非常に多い。NU 支持者だけではなく、ギアツによってイスラームよりジャワ的要素が強くあまり敬虔でないと見なされた「アバンガン」——1960年代まで彼らの多くは PKI 支持であった——にも受け入れられる土壌があるのである。

III 継承された左派性——都市の知識人ネットワーク

1. 左派の知識人ネットワーク

若きイスラーム左派たちは宗教的に伝統主義、保守派と呼ばれてきた NU から登場したが、知的には NU の伝統の枠外からの影響も強い。彼らはプサントレンに加えて、独立以前から 1960 年代までにあった PSI およびマシュミ党政治家や官僚やジャーナリストを中心とした知識人のネットワーク（一定の知識と意識を共有する人的・組織的な関係の連鎖）を継承してきた。PSI 党首のスタン・シャフリル（Sutan Sjahrir）やハッタ、スカルノ体制の財務大臣スミトロ（Sumitro）らに代表されるこれらの知識人はオランダの社会民主主義者の影響を受け、伝統や慣習の近代化と議会制民主主義を志向、また西欧の協同組合やインドの農業発展のモデルを模倣した。¹⁵⁾ 他方で彼らはマルハエニズム（Marhaenisme）と名づけられたスカルノのポピュリズムや PKI には嫌悪感を示した。1960 年代にはこうした思想傾向をもつ大学教授らが、国軍の一部と連絡をとりスハルト体制の設立に協力、ウィドド・ニティサストロ（Widodo Nitisastro）やエミル・サリム（Emil Salim）などは経済テクノクラートとして親西欧的な経済政策への転換を行った（しかし彼らは必ずしもアメリカ的な自由主義に賛同したわけではなかった）。PSI やマシュミ党と関係する諸学生団体の運動家もまた 1965 年の 9 月 30 日事件以降反スカルノ、反 PKI の急先鋒に立った。1966 年世代と呼ばれるこの学生運動家たちはスハルト体制の権威主義的態度にすぐに失望したが、スハルト体制は国軍を掌握し反体制運動を抑圧した。在野の知識人は法律扶助協会（Lembaga Bantuan Hukum）など専門性の高い活動や、環境・人権・開発などの分野における NGO 活動に活路を見出した。体制側もこうした大衆動員の危険性の低い運動をある程度許容した。1970 年には 1966 年世代の学生運動家が、エミル・サリムらテクノクラートの庇護を受けながら、先駆的な NGO である LP 3 ES（エル・ペー・ティガ・エー・エス、Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial 社会・経済調査・教育・情報研究所）を設立した。LP 3 ES はその学術雑誌『ブリズマ』などを通して、政府主導の開発に対する代替的な手法を提言した。

15) スタン・シャフリルとその知識人ネットワークについては Legge [1988] を参照のこと。ハッタやスミトロからウィドド・ニティサストロらスハルト体制下のテクノクラートへの知的な継承については Bresnan [1993: 51-85] を参照。

2. プサントレン・プログラムと NU 青年の台頭

NU が基盤とするプサントレンが LP 3 ES が目指す草の根の開発の実験場として注目を集めた。中部ジャワのプサントレン・パベラン (Pesantren Pabelan) などで行われた 6 カ月の集中的なプサントレン・プログラムにおいては、農村における適正技術の紹介や協同組合の設立などを内容とするコミュニティー・ディベロップメントを担う人材の育成が目指され、帰属団体を問わず幅広い層の知識人の参加や協力が見られた [van Bruinessen 1994: 236-244; Eldridge 1995: 92-94]。

その中には例えば、インドネシア大学の学生運動出身で、サティヤ・ワチャナ・キリスト教大学教員を務めた社会主義者のアリフ・ブディマン (Arief Budiman) がおり、それ以後現在までアブドゥルラフマン・ワヒドなど NU の知識人との親しい交流が続いている。

LP 3 ES 設立当初は代表を務めたダワム・ラハルジョ (Dawam Rahardjo)¹⁶⁾ を始め、近代主義イスラーム団体所属やそれに近い知識人がより大きな存在感を示していた。宗教に関する議論においても欧米の大学で社会科学を学んだ近代主義イスラーム系の知識人が、クルアーンとハディースを文面どおりではなく現代の文脈に合わせた解釈を行う「ネオ近代主義イスラーム」を導入した。¹⁷⁾ 特に東ジャワ出身でシカゴ大学に留学したヌルホリス・マジド (Nurcholish Madjid, 1939 ~) は NU の法源であるイスラーム法学 (フィクフ) も重要視した。経済開発においても宗教においても土着の「伝統」を見直す思想的な傾向が高まり、伝統主義イスラームと近代主義イスラームの宗教的な対立は解消される方向にむかった。

NU の人材も LP 3 ES のプサントレン・プログラムをきっかけに少しずつこのネットワークに加わった。NU にはプサントレンにおける宗教教育のみを受けたものが多く、これまで NU 青年は都市の学生運動や社会運動のなかでは周辺的な存在であった。しかし、経済発展によって農村部の進学率も向上し、また IAIN (国立イスラーム学院) が大幅に拡充されたために時代が下るにつれ、NU 青年の層も厚くなった。¹⁸⁾ なかでもアブドゥルラフマン・ワヒド (Abdurrahman Wahid, 1940 ~) の存在は突出していた。アブドゥルラフマン・ワヒドは 1970 年代後半から週刊誌『テンポ (Tempo)』の連載を始め、積極的に執筆活動をしており、NU 青年たち

16) ダワム・ラハルジョと LP 3 ES の思想については村井 [1989: 191-195] を参照のこと。より社会主義的なアリフ・ブディマンと比較がなされている。

17) 「ネオ近代主義イスラーム」の提唱者はヌルホリス・マジドをシカゴ大学で指導したパキスタン出身のファズル・ラフマン (Fazlur Rahman) である。1990 年代初頭からインドネシアのマスコミでもこの言葉が使われるようになった [Barton 1999: 6-7]。

18) 宗教省の資料によれば、IAIN の学生数は 1979 年には 23,000 人であったが、1992 年には 10 万人を超えている。プサントレンで宗教教育を受けている NU 青年の IAIN への進学は非常に多い。IAIN ジョグジャカルタ校では 7 割から 8 割の学生が NU の家族的教育的背景を持つという。IAIN ジョグジャカルタ校副学長でムハマディヤ副議長のアミン・アブドゥラ (Amin Abdullah) とのインタビュー (2000 年 6 月 9 日)。

のロールモデルとなっていた。¹⁹⁾ つまりは、プサントレン出身者でも、首都の知識人ネットワークの一員となり『テンポ』のような高学歴者向けの雑誌に寄稿することや、国際的な NGO で活動することが可能であることを示したのである。またワヒドの宗教観は青年たちに大きな影響を及ぼしている。LKIS が発行したワヒドの著作集のタイトル『神は守られる必要はない』が典型的に示すように、ワヒドはイスラームを守るために他宗教に対して排他的態度をとること、他宗教に対するイスラーム護持のための政治に一貫して反対してきた [Abdurrahman Wahid 1999]。例えば 1990 年 10 月、カトリック系新聞社が発行する雑誌『モニター (Monitor)』の掲載した人気投票で預言者ムハンマドがスハルトやハビビ、スカルノ、さらには『モニター』編集長の下に第 11 位に掲載されたことに対して激しい抗議行動が起こり、『モニター』の事務所は破壊され、編集長は逮捕されるという事件があった。この事件で『モニター』を擁護する発言をした唯一のイスラーム指導者がワヒドであった。さらに、1990 年代初めから NU がイスラーム教義の基本と考える「スンナと共同体の民 (Ahlussunnah wal-Jama'ah)」²⁰⁾を見直す議論がさかんになり、その中心となったサイド・アキル・シラジ (Said Aqiel Siradj, 1953 ～) はシーア派の教義の引用などで物議を醸したが、ワヒドが組織内の保守派を抑えて NU の宗教評議会 (Syuriah) の幹部に抜擢した。こうしたワヒドの言動はスハルト体制や NU 内の保守派、またイスラーム主義者に対抗する極めて政治的な意味を持っていた。1990 年末の ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia インドネシア・ムスリム知識人協会) の設立以降、スハルト体制がイスラーム主義者に接近しこれを取り込む方向性がはっきりすると、ワヒドは「モニター事件」や ICMI に危機感を高めていたアリフ・ブディマンら左派知識人や NGO 活動家とともに民主フォーラム (Forum Demokrasi) を 1991 年 4 月に結成した。ワヒドはまた「イスラームの土着化 (Pribumisasi Islam)」を唱え、イスラームと土着文化の調和を図るべきだとした [Abdurrahman Wahid 1989]。²¹⁾

ジョグジャカルタの IAIN の学生運動と学生新聞の活動家であったマスダール・F・マスウディ (Masdar F. Mas'udi, 1954 ～) も NU 青年たちに大きな影響を与えた。マスダールは、税金 (pajak) とザカートを同一視し、税金＝ザカートは神に納められ人民 (rakyat) のために使われるものであるから、税金＝ザカートの使い道を大衆が厳しく監視すべきであるというユニークな民主主義論を唱えている [Masdar F. Mas'udi 1991]。代表を務める P 3 M (Perhim-

19) 『テンポ』の連載が採録された本が LKiS から出版されている [Abdurrahman Wahid 1997]。

20) 「スンナと共同体の民」とはすなわちイスラーム共同体が全体として受け入れてきた預言者ムハンマドのスンナ (慣行・範例) に従う人々のことであり、通常スンナ派がシーア派との差異を強調する際に使われる [中村 1982]。インドネシアにおいては NU を始めとする伝統主義イスラームが、近代主義イスラームと自らを区別して用いる。Imam Baehaqi [1999] は、東ジャワで発行されている NU の雑誌『アウラ (Aula)』における議論を集め、LKIS から出版されたものである。

21) プリブミ (pribumi) は一般に華人などと比較したインドネシア土着の人々のことを指す。

punan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat プサントレンと社会発展協会)はLP3ESのプサントレン・プログラムを継承する形で結成され、プサントレンにおける協同組合運動を継続している他、ハルコ(halqah)と呼ばれるウラマー向けの政治教育と女性教育のセミナー活動をインドネシア各地のプサントレンで開催している。²²⁾ P3Mのハルコでは1988年以降、民主主義や土地問題、異教徒間の結婚と改宗など、非常にセンシティブな問題を取り上げている。ウラマーによるイスラーム法学の現実的な援用だけでなく、大学教授や弁護士あるいはカトリック神父などを招いて対話し、具体的な解決策を探る場所となっている。このハルコはイスラーム左派の活動のモデルとなった。

3. イスラーム左派は何を継承したのか

1990年代までにはワヒドやマスダールなどNUの「先輩」に続く知識人がNUから多く生み出され、イスラーム左派を形成した。HMIを中心とした近代主義イスラームの知識人は政治家や官僚となるものが多く保守化し、むしろNUのイスラーム左派が都市の左派知識人ネットワークの中心になった。青年たちによる、西洋からの穏健な左派思想の導入の仕方や、宗教やエスニシティを超えたコスモポリタンなネットワーク形成というモデルが継承されたのである。インテリ左派ネットワークのなかでイスラーム左派たるNU青年たちに特徴的なのは、そのほとんどがプサントレンにおける伝統的な宗教教育を享受し、またジャワ農村を主たる基盤としたNUへの文化的・宗教的な帰属意識を維持していることである。したがって、思想的な特徴としては、近代主義イスラームを中心とした「ネオ近代主義イスラーム」といわれる知的潮流を継承しつつも、あるいは構造主義など西洋左派思想を下地にしたよりラディカルなイスラーム思想を受容しながら、それをイスラーム法学の伝統に照らし合わせる営為がみられる。

つまりは、近代主義イスラームからイスラームにおける人権や民主主義の擁護という「近代性」を享受しながらも、イスラーム正史や聖典、ウラマーといった宗教的権威の拠って立つ「構造」を明らかにすることによって、NUの伝統を否定する「純粋なイスラーム」を「脱構築」するのである。活動面においては、スカルノ時代までのPSIなどかつてのインテリ的で穏健な左派とは違って人民(rakyat)へのアクセスを志向する。農民や労働者の運動に関与し、近年はスカルノのマルハエン(Marhaen)という言葉を意識的に使用するなどポピュリスト的な傾向を見せている。

ところで、そもそもなぜNU青年たちはインテリ左派のネットワークを継承したのか。彼らは単にワヒドやマスダールといった「先輩」に従ったわけではない。以下のような四つの理由を指摘できる。第一に、第三世界の左派知識人一般と同じく、インドネシアにおける農村や、

22) ハルコはアラビア語で「集まり」という意味であり、もともと教師と生徒が車座になるプサントレンにおける伝統的な教育方法を指す。

世界におけるインドネシアがなぜ停滞し、「周辺化」されているかという問題意識からである。マルクス主義や従属論はその周辺の状況を「構造的」に理解するための道具を提供する。独立以前の PSI や PKI、またスカルノ自身もこうした問題意識から左派思想に傾斜した。近代主義イスラームにおいても 1970 年代にはダワム・ラハルジョやアディ・サソノ（Adi Sasono）など左派的傾向をもつ知識人が、宗教の革新においても社会運動においても活発であった。NU 青年たちは 1970 年代以降急速な拡充をみせた IAIN に大量に進学することによって、インドネシアの近代的西洋的教育システムにいわば最後に現われ、遅まきながらこのインテリの左派伝統に加わった。近代主義イスラームはスカルノ時代のマシュミ党が PSI と共有していた穏健な左派の知的遺産を継承していた。しかしその後、経済発展の恩恵を受けるとともに官僚制に組み込まれることによって保守化した。少なくとも、インドネシアにおける近代主義イスラームと西洋思想を結びつけようという試みは、1970 年代に登場したヌルホリス・マジドのネオ近代主義イスラーム以降目だった発展を遂げなかった。他方で NU は 1990 年代後半においても、依然として農村を基盤とし、政治・経済・社会の各分野においてスハルト体制下で周辺化されてきた意識が強いことが、左派傾向への強い動機となっている。例えば後述するシャフィ・アリエルハは NU を「階級」として捉えている。

第二に、そうした「周辺化」され「従属的」な状況を打破するために宗教は具体的にどのような対策をとるべきかという問題意識からである。貧しい人民を解放し抑圧や搾取と戦う、南米のカトリックによる「解放の神学」や、ハッサン・ハナフィーの『イスラーム左派』がこの文脈で読まれた。「解放の神学」は 1970 年代の社会運動において注目され、LP 3 ES の『プリズマ』の記事や書籍として出版されていた。また 1970 年代以降「社会変革（transformasi sosial）」という言葉が NGO を中心とした社会運動のキーワードになった。1990 年代の NU 青年たちは LP 3 ES 発行の出版物を通してまずこうした「変革的」な思想に接したのである。またハナフィーの『イスラーム左派』はこうした「変革的」な思想をイスラームに持ち込むことに貢献した。ハナフィーは 1952 年のエジプト革命における「社会主義的なイスラーム国家」の建設を支持し、さらにイラン革命に影響を受け、再構築されたイスラーム神学を基盤としたイスラーム左派の形成を訴えた。そのイスラーム神学とは、貧困・低開発・西洋化・疎外といった諸問題にムスリムが対決しうる革命イデオロギーであり、左派とは「抵抗と批判」「大衆運動と社会運動を擁護」するような運動であった [Hanafi 1993]。²³⁾ こうしたイスラームのあり方が NU 青年に共感をもって迎えられたのである。LKIS が翻訳したハッサン・ハナフィーの『イスラーム左派』は 1993 年以降 15,000 部発行された。

23) ハナフィーは、イスラーム左派とマルクス主義とは関係ないと述べている [Hanafi 2001]。ハナフィーが強調するアクティビズムはインドネシアのイスラーム左派の重要な要素であるが、実際はグラムシなどポスト・マルクス主義と呼ばれる思想の影響を強く受けている。

第三に、1990年代以降に特徴的なのは、宗教の構造を明らかにする道具としての西洋左派思想である。ムハマド・アルクーン（Mohammed Arkoun, 1928～）など、フーコーやデリダを始めとしたフランスの（ポスト）構造主義の影響を受けたイスラーム研究が最初に読まれ、その後それらが参照する西洋左派思想が直接読まれるようになったのである。つまり、西洋左派思想は「周辺化」を分析し、打破する手段から、さらに自らの宗教自体をラディカルに問う手段にまで至ったのである。「解放の神学」やハナフィーの「イスラーム左派」は宗教自体の役割を根本的に問うものであり、「脱構築」への入り口となった。いわゆる（ポスト）構造主義は、ポストモダニズムとも呼ばれ、マルクス主義的な進歩史観を否定したわけだが、極度のナショナリズムや市場至上主義を右派とすれば、これに対して人権など「近代的な」人間的価値を擁護する立場であり、左派と認められるであろう（その意味では極めて近代的[モダン]である）。アルジェリア出身のアルクーンは、宗教的正統性を解体し、そのイデオロギー性を明らかにする手法としてデリダの脱構築やフーコーによる国家権力の分析手法を参照した。²⁴⁾ この立場は宗教的な右派（イスラーム主義）に対する左派である。

上のような西洋思想を参照するNUの活動的な知識人はその絶対数や活動の多様性において前世代をはるかに凌ぐようになった。左派思想の引用は定着し、イスラームの聖典や歴史的権威を絶対視し、排他的なイスラーム主義者とは対照的な、左派でありムスリムであることに極めて自覚的なイスラーム左派が誕生した。伝統主義イスラームを再構築し、さらに「世俗的な勢力や「土着」的大衆の文化と手を結ぶことによって「右派」とのイデオロギー的政治的な闘争が展開されている。これが、NU青年による思想的展開の帰結である。近年ではフーコーの構造的分析とグラムシの闘争理論をベースにした文化的闘争の運動理論であるカルチュラル・スタディーズも読まれ、大衆文化擁護の理論的根拠となっている。つまり第四に、西欧左派思想はイスラーム主義者とのイデオロギー闘争の教科書として採用されたのである。

以下、次章以降、3人のNU青年を中心にイスラーム左派の思想と行動の背景となっているネットワーク、つまりは彼らを生み出した都市知識人と彼らが新たに作り出している人的・組織的な関係の網を明らかにする。そして、何がイスラーム左派であるのかをより具体的に示す。イスラーム左派は前章で述べた三つの類型、すなわち言説のレベルに傾斜したより「インテリ」的な文化運動、左派を含めた広い層との協調をはかるネットワーク型運動、左派の運動を直接組織化する社会・政治運動に従事する活動的な知識人である。ここで取り上げる知識人や活動家たちはNGOや学生運動の中ではすでにある程度知られた存在であり、それぞれの団体や運動の中で指導的立場にある。そして、彼らのような知識人やNGO活動家が数百人の規模で生まれ、イスラーム左派の一大潮流を形成しているのである。

24) アルクーンの思想については中村 [1997: 211-221] と Lee [1997: 143-174] を参照のこと。

IV イスラーム左派のプロフィール

1. イمام・アジズ (Imam Aziz)

(1) 家族と教育

LKiS を設立し、初代代表を務めたイمام・アジズは 1962 年、中部ジャワのパティに生まれた。²⁵⁾ 父親はジョグジャカルタのプサントレン・クラピア (Pesantren Krapyak) で教育を受けた宗教教師だが、村のモスクで年長者にクルアーンの読み方や解釈を教えるのが仕事であり、キアイとは呼ばれていない。イスラーム信仰に熱心な家庭に生まれたので、イمامは幼い頃から当然のように宗教の勉強をし、小学校から高校にあたる年齢までマドラサ (madrasa 宗教学校) に通った。イمامが通ったマドラサはプサントレンに併設され、ほとんどすべての時間が宗教教育に充てられていた。イمامは数学などは「小学生程度」の教育しか受けておらず、もっぱらイスラーム法学の古典の勉強に没頭した。

(2) 自発的神学

イمامは 1980 年にジョグジャカルタの IAIN (国立イスラーム学院) に入学した。NU 系の学生組織である PMII に参加、1983 年からは学生新聞『アレーナ (Arena)』の記者になった。この『アレーナ』における活動こそが LKiS をめぐるネットワークの原形を作り出すことになった。まず彼は友人たちとともに、キャンパスにおいてもみられた宗教組織間の対立を解消し、「自発的神学 (teologi motivatif)」を提唱した。すなわち、イスラーム法の解釈によって物事の是非を導きだすのではなく、イスラームの規範を利用して「神を待たずに」自発的に行動していくという運動論である。1987 年にはジョグジャカルタの国立のガジャマダ大学、近代主義イスラーム系の私学であるインドネシア・イスラーム大学、プロテスタント系の私学サティヤ・ワチャナ・キリスト教大学 (中部ジャワのサラティガ) の学生新聞組織と会合を頻繁にもった。さらにはジャカルタのナショナル大学やスラバヤ、ジャワ島外のマカッサルやランブンの国立大学もあわせた非公式なフォーラムを結成した。このフォーラムは 1991 年まで続き、単にニュースを報道することだけでよしとせず、その背景にある社会構造を明らかにし、さらにはスハルト体制を間接的にしろ批判する立場を確認した。サラティガには前出のアリフ・ブディマンや元『テンポ』記者のジョージ・アディチョンドロ (George

25) イمام・アジズとのインタビュー (1998 年 10 月 16 日, 2001 年 2 月 20-21 日, 6 月 9 日) の他、ジャドゥル・マウラ (Jadul Maula), シャレ・イスレ (Shaleh Isre), ファリド・ワジディ (Farid Wajidi), アフマド・フィクリ (Akhmad Fikri) などの LKiS メンバー、また設立当時のメンバーであるアフマド・スアエディ (Ahmad Suaedy) との 1998 年 10 月から 2001 年 8 月までの数度の、多くの場合非公式なインタビューに基づく。以下、脚注には特記しない。

Aditjondro) など左派知識人がおり、ガジャマダ大学でも政府に批判的なマングンウィジャヤ (Mangunwijaya) 神父と親交のある政治学科の学生たちが学生新聞にかかわっていた。イマムら『アレーナ』のメンバーはこれまで学生団体の枠組みに限られていた大学間の交流を活発化させ、とくにジョグジャカルタ周辺のキリスト教知識人や社会主義者と頻繁に連絡をもつようになった。

『アレーナ』は上記のフォーラムの経験や人脈を利用して、宗教間の対話や農民の土地問題、他の地方で起こった学生デモなどについて報道した。こうした彼らの行動はスハルト体制にとって「危険」なものであり、しばしば軍や警察による警告や脅迫を受けていた。1988年にはダム建設をめぐる報道によって政府の不興を買い、学長に対する軍の圧力によって、イマムは『アレーナ』を辞めざるを得なくなった。ジョグジャカルタからそれほど遠くないこのクダンオムボ (Kedangombo) ダム建設と周辺住民の紛争には、マングンウィジャヤ神父とプサントレン・パペランのキアイであるハمام・ジャファル (Hamam Djafar) を始めとして、ジョグジャカルタとサラティガの知識人が反対運動に関与した。ダム建設反対運動は LP 3 ES の人脈を通して展開されたのである。²⁶⁾ イマムはジャーナリストとして初めて現場に入り、『アレーナ』にアリフ・ブディマンのインタビューを掲載した。このインタビュー記事が問題にされ、彼は『アレーナ』を離れることとなった。

イマムは大学キャンパスのモスクに場所を移して活動した。モスクは、学生が礼拝のために一日何度か訪れる場所であり、また軍が手を出しにくいところという事情も手伝って、スハルト体制下の大学においてカフェのような機能を果たしてきた。インドネシアの学生はつねにこのような小規模な集団を核にした政治運動を展開してきた。インドネシア独立期には学生寮ごとのグループが政治団体化し、1960年代や70年代には学生運動やそのメンバーによる小規模な勉強会が行われた。学生運動が弾圧された1980年代には、大学のモスクなどを活動拠点とした学生のイスラーム主義的な宗教運動が同時多発的に現われた。1990年代に入ってキャンパス・ダーワ組織 (Lembaga Dakwa Kampus)²⁷⁾ として大学に制度化されるまでになった。ダーワ運動は大学を横断するネットワークを形成し、1998年3月に結成され反スハルト運動に加わった KAMMI (Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia インドネシア・ムスリム学生運動連盟)、そして1999年の総選挙に参加し約140万票を獲得した正義党 (Partai Keadilan) の母体となった [見市 2002]。イマムを中心とした IAIN ジョグジャカルタ校の大学モスクの集まりも、学生運動のあり方に満足しないラディカルな運動という意味では上記のイスラーム主義者と同じである。

26) P 3 M のハルコでも多くのウラマーがこの問題について協議した [van Bruinessen 1994: 230]。

27) ダーワは宣教、布教、呼びかけほどの意味。アラビア語の発音に考慮して da'wah と書かれることも多いので、本稿では「ダクワ」ではなく、「ダーワ」と表記する。

彼らの運動はいかなる意味でラディカルだったのか。「自発的神学」の例にもあるように、イマムは宗教を利用して積極的に社会にコミットしていくことを重要だと考えてきた。イスラーム主義者が、イスラームを絶対視し、他宗教に排他的でイスラーム共同体（ウンマ）の連帯と利益、イスラーム法の実行を目指すのに対して、イマムの運動においては他宗教との共存が重要視され、ムスリムに限らない大衆の生活改善が最優先課題である。共に宗教を社会に役立てようとする理想主義の実践であるが、宗教観が大きく異なるのである。さらにイマムらはイスラームの歴史や聖典の権威自体をラディカルに問う思想をインドネシアに持ち込み、1993年にLKISを結成すると次々と翻訳本や解説本を出版した。

それはいかなる思想だったのか。例えば、初期の翻訳本にスーダン出身のアン＝ナイム（An-Na'im）の『シャリーアの脱構築』²⁸⁾がある。アン＝ナイムは現代におけるシャリーア（イスラーム法）の適用を主題とする。アン＝ナイムによれば、シャリーアは構築されたものであり絶対的なものではない。したがって現代にシャリーアを適用させるためには人権や国際法と照らし合わせながら、「革命的」な方法論でシャリーアを再構築しなければならないというのである。イスラームの無謬性を否定し、近代西洋思想との対話によってイスラームの現代社会への適用を図ろうとするのがイスラーム左派が導入する思想なのである。

（3）イスラーム改革潮流の影響

イマムはなぜこのような考えに至ったのだろうか。彼がNUの出身であり、ワヒドや学生運動・新聞の「先輩」マスダールらの言動が、運動の方向性を決める大きな理由となったことは間違いない。現在までのLKISの活動家も一様にNU青年である。イマム自身によればしかし、彼に影響を与えた人物はワヒドやマスダールではなく、NUに直接関係のない3人のムスリム知識人である。

彼がまず挙げたのは『アフマド・ワヒブ日記』（以下『日記』）である[Ahmad Wahib 1981]。アフマド・ワヒブ（1942～1973）は1970年代前半の学生運動家である。ガジャマダ大学の学生であったアフマド・ワヒブは近代主義イスラーム系のHMI（Himpunan Mahasiswa Indonesia イスラーム学生同盟）に参加しながら、いずれもHMIの若き指導者であったダワム・ラハルジョやジョハン・エフェンディ（Djohan Effendi）、すでにIAINの教員であったムク

28) 原題は『イスラーム改革へ向けて（Towards an Islamic Reformation）』であり、アン＝ナイム自身は「脱構築」という言葉を使っていない。イマムら編者による解説によれば「単純化すれば、脱構築とはテキストの固定化と標準化に対してたいへん非寛容な読み方であると理解できる。したがって、脱構築的な読者はつねに人を驚かし、多くの場合さらに破壊的である。なぜか？ その読者はテキストの著者・発言者の『利益』によって（つねに）埋め込まれている権威的あるいは両義的な特徴を顕わにするために、中身を刺し、暴くからである。そのようなテキストの特徴の『埋葬』の上にこそ権威が作られる。そして権威は停滞の一部であり、さらに権力の必要条件になることを我々は知っている」[An-Na'im 1994: vii]。

ティ・アリ (Mukti Ali) といった人物とともに「リミテッド・グループ (Limited Group)」という勉強会をつくり、頻繁に仲間たちと議論をした。²⁹⁾『日記』は彼がオートバイ事故で急逝したあとに発見され、イマムが大学に入学した次の年 (1981 年) に LP 3 ES から出版されたものである。『日記』には自らの信仰への疑問や葛藤、学生運動の意義やマルクス主義や社会主義への考えなどが赤裸々に語られ、今でも学生の必読書の一つとなっている。アフマド・ワヒブの若きロマンティズムがイマムの心を打ったことは想像に難くない。実際、イマムがジャーナリストとして初めて書いた記事は『日記』の書評であった。第二に、ハルン・ナスティオン (Harun Nasution, 1919 ~) の著作がイマムに大きな影響を与えた。ハルン・ナスティオンはカイロのアル・アズハル大学とアメリカン大学で教育を受け、一時外交官を務めた。その後、カナダのマギル大学で博士号を取得、1974 年から 8 年間 IAIN ジャカルタの学長になった。ハルン・ナスティオンは上のムクティ・アリとともに IAIN を拡充するだけでなく社会科学の科目を積極的に導入するなどその制度および教育内容も一新した。³⁰⁾ イマムはナスティオンのイスラーム史への批判的な態度に感銘を受けたという。ナスティオンは「合理的なイスラーム」を唱え、人間の自由な行動と思想が宗教に占める位置を重要視した [Harun Nasution 1995; Budhy Munawar-Rachman 1999: 105-111]。神学や神秘主義に造詣が深く、精神性を求めて神秘主義やシーア派に興味を持つ学生に読まれつづけている。第三に、同じく IAIN の教授であったシャフィイ・マアリフ (Syafii Maarif) の講義である。シャフィイ・マアリフは、ヌルホリス・マジドと同じくシカゴ大学でファズルル・ラフマンの下で博士号を取得した穏健なネオ近代主義イスラームの一人である。シャフィイは当時アメリカから帰国したばかりで、IAIN ジョグジャカルタに非常に新鮮な空気をもたらしたという。なお 1999 年以降シャフィイはムハマディヤの議長を務めている。

上に挙げた 3 人はいずれも NU の人間ではなく、ハルン・ナスティオン以外は近代主義イスラーム組織に属していた。従来ムハマディヤと NU は近代主義と伝統主義イスラームをそれぞれ代表する団体と捉えられてきたが、1970 年代以降のネオ近代主義イスラームは両者の距離を近づけた。³¹⁾ そうした空気の中でイマムは社会活動の第一歩を踏み出したのである。イマムは 1980 年代初頭に存在したもっとも活発なイスラーム改革の知的潮流を享受している。ムク

29) 経済学者であるダワム・ラハルジョは LP 3 ES の代表を経たあと、現在まで近代主義イスラームを代表する知識人とみなされている。ジョハン・エフェンディは長くオーストラリアに在住し NU についての論文で博士号を取得、宗教省の研究部門長を経て 2000 年にはワヒド大統領の補佐官になった。ムクティ・アリは IAIN ジョグジャカルタ校の教授を経て、1971 年から 1978 年まで宗教大臣になった。

30) IAIN の改革とは、スタッフの高度化 (欧米留学)、批判的精神の涵養、実証主義・経験科学の方法の採用、多元主義・比較宗教学のアプローチの導入などである [中村 1994: 284]。

31) NU も、社会の状況や文脈に合わせた、特定の法学派に囚われないより柔軟な法解釈を率先するようになった [van Bruinessen 1994: 220-234]。

ティ・アリ宗教大臣の下で行われた IAIN の制度的・知的な改革も近代主義ムスリムが中心になったが、現在から振り返ってみれば NU 出身の青年たちの教育により貢献したといえる。高校レベルまでに宗教教育をより多く享受しているのは NU 出身者であり、また都市を中心とした近代主義ムスリムはより早く社会的な地位を築き一般の大学に進学する傾向が強まったためである。

（４）LKIS が形成するネットワーク

イマムは学生新聞『アレーナ』を中心に 1980 年代後半から徐々に学生運動や NGO、ジャーナリストによる幅広いネットワークを作り、1993 年に LKIS を設立した。イマムを始め、LKIS の設立メンバーはしかし、LKIS の活動に留まらず個人単位でさまざまな団体に参加してきた。

例えば、イマムの後を受けて学生新聞『アレーナ』の代表になったアフマド・スアエディは LKIS に関わりながら地元の新聞記者をしていたが、1992 年にジョグジャカルタ出身でサティヤ・ワチャナ・キリスト教大学で教鞭をとるスマルタナ神父（Th. Sumartana）のイニシアティブでできた多宗教間の対話を促進する組織（INTERFIDEI/DIAN）に参加した。³²⁾ INTERFIDEI の企画したセミナーにはワヒドやマスダールを始め、ジョハン・エフェンディ、アリフ・ブディマンや神父候補生のスナルディ（Sunardi）³³⁾ も参加している。その後スアエディはマスダールが代表を務める P3M でウラマーのための政治教育を中心としながら、左派で『テンポ』元編集長のグナワン・モハマド（Goenawan Mohamad）が作った ISAI（Institut Studi Arus Informasi 自由な情報流通研究機関）や LKIS で出版物の編者を務めてきた。2000 年からは LKIS の主要なドナーであるアジア財団のプログラム・オフィサーを務めている。スアエディのように多くの同僚がジャカルタに活動の場を移したのに対して、イマムはジョグジャカルタに留まり、主に近郊の組織や個人と交流を続けてきた。

LKIS は、出版に留まらず「変革的で寛容な」イスラーム言説を広めるための様々な活動を行っている。例えば、大学生やプサントレンの生徒（サントリ）を対象に、外国人研究者やキリスト教神父など多様な講師を招いて、6 カ月の「一緒に勉強する」という名のコースを行っている。また、P3M のハルコのようにプサントレンに出張して行うセミナーもある。LKIS のハルコは NU の基盤であるジャワのみならず、南スラウェシやアチェまで活動を広げている。

イマムはジョグジャカルタの NGO ネットワークの中心人物であり、他の団体と頻繁に連絡

32) INTERFIDEI/DIAN は「インドネシアにおける信仰者間機関（Institute for Inter-Faith Dialogue in Indonesia, Institut Dialog Antar-Iman di Indonesia）」の略称。LKIS のファリド・ワジディ（Farid Wajidi, 1965～）もスタッフとして関わっている。

33) スナルディは西洋思想に通じていたほか、ローマでアラビア語とイスラーム学を学び、カイロ大学哲学学科で近代アラブ思想を学んだ異色の経歴をもっていた。現在ジョグジャカルタのサナタ・ダルマ大学教授で、カルチュラル・スタディーズと宗教研究のための大学院プログラムを開催している。LKIS のジャドゥル・マウラもこのプログラムに参加している。

を取っている。1997年には長年ジョグジャカルタのストリートチルドレンの環境改善に取り組んできたヒューマナ (Humana) など7団体と共に、女子のストリートチルドレンのための組織イナスワティ (Inasswati) を作った。ヒューマナは1980年代からストリートチルドレンに自由に出入りできる場所を提供し、経験を語り合うことで子どもたちが社会において置かれている状況を自覚する試みや、大学生を対象にした「ストリート大学」などの活動をしてきた。大学生向けのセミナー活動や社会の「構造」を理解するという考え方が LKiS のそれとも似ており、カトリック教徒のアディ・ダナント (Adi Dananto) 代表とイマムらの個人的な関係から、女子のための新しい組織を作ることになった。こうした関係から、ストリートチルドレンをプサントレンに入学させる例もでてきている。

1998年のスハルト体制崩壊とその後の報道や政治の自由の拡大は、LKiSの活動の幅を大きく広げることとなった。1999年5月に行われた総選挙は約40年ぶりに、政府の操作・介入から比較的自由な選挙であった。NUとムハマディア系の学生団体やNGOは「人民のための選挙民教育ネットワーク (Jaringan Pendidikan Pemilih untuk Rakyat)」を組織し、票の買収などの情報収集や、政党を紹介した冊子の発行、ポスターやステッカー、ラジオなどのメディアを用いた有権者への啓蒙活動を行った。LKiSはラジオ放送による啓蒙活動の他、出版物の配布センターとなった。2000年からは「変革的で寛容な」イスラームを大衆レベルに直接広げる宣伝活動を始めている。1998年以降続いているラジオ局のほか、ジャワ島12都市における金曜日の集団礼拝における小冊子の配布など様々なメディアを利用した「陣地戦」が展開されている。こうした活動においては、上記の「一緒に勉強する」などのセミナーに参加した学生やサントリがそれぞれの土地において配布を担当している。

1999年に結成されたデサントラ (Desantara) は LKiS と類似した活動を行っているが、参加者は NU 青年に限定されず、しかし活動方針はより明確である。デサントラとは「インドネシア諸島 (ヌサントラ) の脱構築 (Dekonstruksi Nusantara)」の略称であり、英語名は「カルチュラル・スタディーズのための機関 (Institute for Cultural Studies)」という。この NGO にはスアエディや同世代のアフマド・バソ (Ahmad Baso) が中心的に関わっており、地方における NGO や革新的なキアイの人的・組織的關係、セミナー活動 (ハルコ) など、LKiS のネットワークと手法を利用している。デサントラの目的は宗教と地方文化の対話によるインドネシアの「脱構築」である。ハルコでは宗教と地方の慣習 (アダット adat) や文化をめぐって実際に対立している事例を取り上げ、そのような問題の原因や解決策について話し合われる。イスラームはアラブ文化と同一視されるものではないことが強調され、逆にこれまでイスラームによって正統化されることがなかった土着的な文化とイスラームの橋渡しが模索される。³⁴⁾ つまりは

34) デサントラの機関誌第一号には「我々の間違いは、アラブを常にイスラームと同一視することである」と題されたキアイ・マスルールへのインタビュー記事が掲載されている [Masrur 2001: 9-14]。

ワヒドが唱えた「イスラームの土着化」の実践である。デサントラのハルコには NU のキアイの他、NGO 活動家や芸術家などが招かれ、NU の基盤に限らない各地域で開催されている。

さて、イマムは 1999 年以降 LKiS やデサントラの活動に協力しながら、別の組織で歴史的に重要な課題に取り組んでいる。1965 年の PKI 虐殺事件の被害者との和解と元 PKI 党員の社会復帰を図っているのである。イマムは被害者家族の代表と連絡をとり、また上のハルコ以外にイマム以下の世代を中心とした NU 青年による団体シャリカット（Syarikat）をつくった。³⁵⁾ NU の青年組織が 1965 年の PKI 虐殺に関わったことはよく知られている。³⁶⁾ 1965 年被害者との和解は、必然的に閉ざされた NU の歴史と向き合うことを要請する。こうした姿勢を可能にしたのは、イマムたちがこれまで他者との対話を重要視してきたことや、事件から 35 年が経ち、ようやくこの問題を正面から取り上げる時期にきたことが理由として考えられる。また、彼らの辿ってきた思想の系譜を考えれば自然な帰結といえるかもしれない。社会の構造を分析・把握しようとするマルクス主義を学び、イスラームや国家の権威や権力を批判するマルクス主義後の西洋左派思想を学べば、批判や疑念は自らの所属団体や宗教そのものに至るであろう。思想においても、行動面においてもアブドゥルラフマン・ワヒドを始めとしてイマムより上の世代による手本がすでに存在していたが、ワヒドより「はるかにリベラルに考える」[Imam Aziz 1997: 39] 青年たちが、前世代とは比較にならない規模で出現し、LKiS や学生組織の PMII によって再生産されている。

シャリカットの最初の出版物が元 PKI 党员ハサン・リードの自伝『共産主義者ムスリム』[Hasan Raid 2001] であった。これまで見てきたようにイスラーム左派は宗教と左派思想を結びつけようとする。イマムは宗教は紛争の原因にも抑圧的な存在にもなることを認めつつ、「インドネシアは宗教と切り離すことができない」と考える。そして「国家と宗教を人民の手に返す」[Imam Aziz *et al.* 1993: xii] ために、左派思想の導入によって、国家権力と宗教的権威を「脱構築」し、様々な社会運動を展開するのである。

2. アノム・スルヤプトラ（Anom Suryaputra）

（1）家族と教育

アノム・スルヤプトラはスラバヤにある同じ大学出身のマウリディン（Maulidin）らとともに 1996 年に eLSAD（エルサッド、Lembaga Studi Agama dan Demokrasi 宗教と民主主義研究機関）という NGO を設立した。³⁷⁾ 東ジャワは NU の最大の基盤であるが、ジャカルタや

35) 「主権研究のためのサントリ共同体（Masyarakat Santri untuk Kajian Daulat）」、略称の Syarikat（シャリカット）は「同盟」という意味がある。

36) 1948 年のマディウン事件の遺恨や、PKI の多くを占める貧農による土地所有者のウラマーらへの農地闘争への復讐が背景にあったといわれている [Cribb 1990]。

37) アノム・スルヤプトラとのインタビュー（1999 年 11 月 23 日、2000 年 6 月 10-11 日、2001 年 6 月 7

ジョグジャカルタに比較して、NGO や学生運動はさかんではなかった。eLSAD はアノムが主に雑誌発行や宗教間対話の知的活動を、マウリディンが東ジャワの諸都市における NGO、サントリ（プサントレンの生徒）、NU の下部組織である LAKPESDAM（Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia 人材開発研究機関）などの運動のネットワーク作りを担当してきたが、こうした活動が不毛であった東ジャワにおいてまだ緒に就いたばかりといえる。eLSAD は、文化運動、ネットワーク型の運動にまたがるが、アノム自身はこれまでイマムや次節のサフィックに比較してより「インテリ」的で、文化運動に活動の重点を置いてきた。

アノムは 1975 年に公務員の子としてスラバヤに生まれた。しかし、小さい頃から、けんかが頻繁におこる気性の荒いスラバヤより、父の故郷である中部ジャワのクラテンの「いつも微笑んでいる」ような土地柄が性にあっていった。それはアノムによれば「ジャワらしさ」を愛することでもあった。アノム・スルヤプトラというのは実にジャワ的な名前で、例えばワヒドやイマムといったアラビア語起源の名前のような「イスラームらしさ」がない。また父親が宗教教師ではなく公務員であることも、NU の中ではあまりよい印象を持たれない。しかし、アノムはイスラーム「原理主義者」になり真面目に宗教の勉強をした。公立の普通学校に通ったが、小さなプサントレンが周りにある地域に育ったため、また高校で出会ったエリート官僚の子どもの贅沢な暮らしに反発を覚えたためだという [Anom Suryaputera 1999: 237-240]。

（2）大学における活動と eLSAD の設立

アノムはスラバヤ随一の国立大学アイルランガ大学法学部に入学した。イマムが卒業した IAIN と違い、総合大学では一般に近代主義イスラーム系の学生組織である HMI が圧倒的に強く、NU 系の PMII はほとんど影響力がなかった。農村のプサントレン出身が多い NU の学生が総合大学にはもともと少なく、育った環境が文化的・宗教的に NU に属していても疑問を感じずに HMI に入ることが多い。1926 年に NU の結成が決められたスラバヤであるにも拘わらず、アイルランガ大学には PMII の支部もなかったのである。こうした状況は、典型的に NU の組織作りの弱さ、他方で近代主義イスラームの組織的強さを表している。HMI は中央政界にも強いパトロンを持っており、多くの大学で学内の自治会のポストも握っている。PMII はこうした状況を逆に利用して、政治権力に近づかずに、多様な社会勢力と連携することで「市民社会」の主要なアクターになるという道を見出した。イマムら LKiS の影響力の強い PMII のジョグジャカルタ支部に至っては、1993 年に政府による学生運動の統括組織であるインドネシア青年全国委員会（Komite Nasional Pemuda Indonesia）を単独で脱退した。政府だけでなく、あらゆる政党や NU からの独立性も強調し、PMII（Pengerakan Mahasiswa Islam Indo-

↙ 5 日、7 月 28 日）、マウリディンとのインタビュー（2000 年 6 月 10-11 日、2001 年 6 月 10 日）。Anom Suryaputra [1999] も参照した。

nesia) の最初の I, すなわちイスラーム (Islam) を独立 (Independen) に替えるべきだという主張すらみられる。

さて、NU の一員であるという強い意識を持っていたアノムは PMII 活動家の友人と出会うと、PMII の学内支部をつくった。思想的にはアブドゥルラフマン・ワヒドの著作や「人は少ないが行動は早い」社会主義者の専門用語にまず接した。ワヒドの著作の他、アノムはすでに LKiS から出版されていた『イスラーム左派』やインドのエンジニア (Asghar Ali Engineer) の『イスラームと解放の神学』を読んだ。同じく NU の出身で、すでに学生新聞の編集部で活躍し、大学にコミュニケーションの「公共領域」をつくっていたマウリディンとは大学で出会い、ともに PMII の支部設立や読書会の運営にあたった [ibid.: 242]。

しかし PMII の活動は組織の維持とデモに忙しく、アノムにとって知的に満足できるものではなかった。アノムはジョグジャカルタに赴いて LKiS に組織の作り方を学び、1996 年に「宗教を『社会化』するための研究機関として」マウリディンらと eLSAD を設立した。PMII で行っていた学生組織間の交流を、宗教間の対話へとさらに発展させた。ここでも「解放の神学」の洗礼を受けているカトリックの学生たちは、イエス・キリストを抑圧された人々の解放者と考え、また神の「ジェンダー」を問い、なぜ (母ではなく) 「父なる神」と呼ぶのかと、「その頃の基準で言えば破壊的な」議論を展開した。もちろん、イスラームについても同様に LKiS から出版された『シャリーアの脱構築』などが参照された。他方、アノムは提案書を抱いっばいに抱えながら、セミナーを探して歩き、宗教間の理解を真剣に考えない「知識人気取り」には非常に批判的であった。スラバヤの華人に対しても、儒教の中身を真剣に検討せずに、その少数者の権利を求めて権力に接近しようとする態度を批判している [ibid.: 245-248]。このように、アノムは理想主義的な知識人であるが、知識人は現実社会の問題に取り組むべきだという信念があり、そのための組織作りも積極的に行ってきた。

アノムは東ジャワにおける対話的な宗教についての言説を広げるために、FCM (Forum Cendekia Muda 青年知識人フォーラム) を結成した。FCM は約 7 割が地方の宗教エリート、2 割が運動家・ジャーナリストや NGO 活動家、残りの 1 割が大学生や若い知識人によって構成された。ウラマーの息子たちはグス (Gus) と呼ばれ、幼いときからプサントレンにおいて特別の待遇を受け、ウラマーになることが期待される。彼らはウラマーになれば大衆の生活圏で活動するわけだが、都市知識人との接点は少なく、例えば民主主義や市民社会といった概念に疎い。FCM は地方のウラマーの息子たちと都市の大学生や活動家を結びつけるために作られ、eLSAD の活動の一部になった。eLSAD ではさらに 2000 年 3 月以降「火曜討論」の場を設け、討論会を開催している。主な対象は大学の 1, 2 年生で、マルクス主義、アルクーン、ハナフィーなどを題材に「早くから目を見開かせることによって原理主義者に騙されないようにするため」の活動であるという。eLSAD から離れた現在では、LKiS で訓練を受けた地方の NGO や

前出のデサントラなどと協力して、各地で活発化しているイスラーム法（シャリーア）執行を要求する強硬派に反対する活動をしている。実質的には制定法の規定を正当性の根拠としながら、内容が不明確で、恣意的に執行され、人権抑圧の可能性があるというシャリーア執行の強硬派に対抗的な言説を生み出している。

（3）市民社会と文化運動

アノムは自らに影響を与えた人物として、3人の名前を挙げている。第一に中国系で社会主義者アリフ・ブディマンの弟ス・ホック・ギー（Soe Hok Gie, 1947～1969）である。ス・ホック・ギーは学生運動家であったが、イマムが読んだアフマド・ワヒブと同じように若くして亡くなりLP3ESからその日記が出版されていた〔Soe Hok Gie 1983〕。インドネシア大学の卒業論文であるPKIの研究などはスハルト体制下で出版が許されなかったが、密かにコピーが読まれていた。アノムはeLSADの機関紙などにいくつかの論文を発表しているが、一冊の本を書いてみたいという希望があり、ス・ホック・ギーに嫉妬を感じると述べている〔Anom Suryaputra 1999: 253〕。³⁸⁾ アノムの「インテリ」的な活動家という特徴をよく表わしている。第二に、政治学者でワヒド政権下では研究・技術担当大臣を務めたヒカム（A. S. Hikam, 1958～）である。ヒカムはトゥバン（中部ジャワ）のウラマーの子で、父親はNU支部の宗教評議長まで務めたが、ヒカム自身はNUの組織には関わったことがない。ハワイ大学で政治学博士号を取得し、インドネシア科学院の研究者であったヒカムはインドネシアにおいて最も早く市民社会論に目を付け、この議論をリードしてきた一人である〔Hikam 1996〕。NGOや宗教団体が権威主義国家と大衆の間の「緩衝地帯」になる、というワヒドの考え方に、ハーバーマスやトクヴィル、グラムシといった人物の思想を用いた市民社会概念を注入した。³⁹⁾ こうした考え方から、ヒカムはワヒドの私的なブレーンになったほか、P3MやLKIS, eLSADの活動を側面から支援してきた。最後に、東ジャワのジュンブルのキアイであるムヒト・ムザディ（Muchit Muzadi）である。ムヒト・ムザディは「政府を擁護する風変わりなキアイ」として有名である。アブドゥルラフマン・ワヒドによれば、ジュンブルでおこった農民と政府の土地紛争において、ムヒト・ムザディは政府を支持した。大衆における人気を考えれば、キアイは農民を支持すべきであるが、ムヒト・ムザディは富農が自らの利益のためのみに争っているという事の真相を見抜いた。目先の人気より、真実を求める宗教的な精神に基づき、勇気をもって政府を支持した行為をワヒドが真の「知識人ウラマー」であると賞賛した〔Abdurrahman Wahid 1997: 7-12〕。「政府を擁護する風変わりなキアイ」は、『テンボ』に掲載されたワヒドの

38) なお、2001年にアノムの卒業論文が単行本として出版された〔Anom Suryaputra 2001〕。

39) ワヒドの「緩衝地帯」についてはアブドゥルラフマン・ワヒド〔1987〕、「市民社会」という言葉を見出してからの議論はAbdurrahman Wahid〔1998〕を参照のこと。

連載を再録した LKiS 発行の著作のタイトルにもなっている。

上の 3 人の中でもっとも影響が強いのがヒカムである。ヒカムは設立時から eLSAD のアドバイザーになっている。アノムは宗教勢力が国家に対抗する市民社会を形成するというヒカムやワヒドの市民社会概念に共感しており、自身の儒教をめぐる法律解釈についての著書でもヒカムを引用している [Anom Suryaputra 2001: 21-28]。また彼の影響でハーバーマスの「公共領域」や「コミュニケーション領域」などという言葉がアノムの口から頻繁に飛び出してくる。執筆活動や文化運動を重視し、また他の社会勢力との対話によって「市民社会」を形成するという信念を持っているのである。アノムは当時 NU 議長であったワヒド自身のイニシアティブで作られた PKB (Partai Kebangkitan Bangsa 民族覚醒党) に批判的で、「政治社会」への期待は薄い。政党は NU を含めそれぞれの社会勢力による利益配分のマシーンとしてのみ機能している。民主化は、あるいは人民の意志の国政への反映は、市民社会によって、あるいは議会外勢力 (Ekstra-Parlementer) によって推進されるべきだという。NU の青年活動家のなかには政党のなかで活動するものもいるが、本稿で取り上げるイスラーム左派のネットワークのなかでは極めて少数であり、アノムのように既成政党への不信感を顕わにするものが大半である。

1999 年に東ジャワのクディリで行われた NU 全国大会 (Muktamar) に併行して、LKiS やアノムらは NU 青年たちの全国大会を開いた。この全国大会に前後して、NU 青年たちはマラン (東ジャワ) やバンドゥン (西ジャワ) で会合を開き、KMNU (Kaum Muda Nahdlatul Ulama NU 青年) を結成、アノムが初代の議長になった。アノムは (政党政治ではなく) あくまで文化運動をするが、それは「イデオロギー性のある文化運動」である。彼のいうイデオロギーとは「経済的には社会主義、政治的には民主主義、文化的には自由主義」であり、KMNU は巧みに操作をするエリートや資本家に対抗する道徳的で知的な指導者を養成し、長期的には「経済文化的革命 (Revolusi Budaya Ekonomi)」を起こすという [Kaum Muda NU 2001]。KMNU は NU 青年の水平的な人間関係から生まれたが、一部地域では Pokja (Kelompok Kerja ワーキング・グループ) という「PKI のような」あるいはキャンパスのダーワ運動のような細胞組織をつくり、党員の養成を始めている。大学生や大学卒業者の活動家を中心とした NU の青年たちにはイスラーム左派の方向性がすでに定着している。近年では、LKiS に限らず PMII やアノムの KMNU が各地で成員の教育や養成を積極的に行い、その裾野は確実に広がっているのである。

3. シャフィ・アリエルハ (Syafi' Alielha)

(1) 家族と教育

サフィック (Savic) という通称で知られているシャフィ・アリエルハは 1998 年のスハルト

大統領退陣に大きな役割を果たした Forkot (フォルコット, Forum Kota 都市フォーラム) の元活動家である。⁴⁰⁾ ここで取り上げる3人のなかでは、その活動の政治性において際立っている。すなわち、デモ活動などを通して、ナショナルな政治に対する意見の表明を明確に行っている。これまでの2人が、ジョグジャカルタとスラバヤという地方都市が活動の舞台であったのに対して、サフィックは首都ジャカルタを中心に活動していることもその一因であろう。

サフィックは1974年にイマムと同じパティに生まれた。父親はマドラサの宗教教師で、サフィックも小学校にあたる学年からマドラサに通った。高校レベルでは、サハル・マハフズ (Sahal Mahfudz, 1937 ~, 1999年からNU宗教評議会議長) が指導していたパティのプサントレン (Pesantren Mathali' al-Falah) に属するマドラサに入っている。サフィックはここでイスラーム法学の勉強のみに集中した。社会や政治については外からの情報はほとんど入らず、「新聞もほとんど読まず、まして買ったことはなかった」という具合であった。このプサントレンの卒業資格は国家の認定したものではなく、それだけでは一般の大学に進むことができなかった。サフィックは1992年にプサントレンを出ると、ジェパラのNUイスラーム学院 (Institut Islam Nahdlatul Ulama) に進学したが、「学府の雰囲気になじめなかった」この学校を1学期も過ぎないうちに退学、大学入学資格を得てから1993年に「学費の安かった」IAIN ジョグジャカルタ校に入学した。

IAIN では特定の法学派に偏りがちなプサントレン教育への疑問から「比較イスラーム法学」を専攻したが、サフィックの場合も授業よりは課外活動が重要であったようである。LKISの一員で遠縁のアリフ・ハキム (Arif Hakim) の誘いで、学生新聞の『アレーナ』に参加、ここで「読書と執筆の文化を学んだ」という。PMIIにも参加したが、それほどアクティブなメンバーではなく、先のイマム・アジズなどのように積極的にキリスト教徒や社会主義者と交流したわけではない。活動自体よりも西洋思想との出会いが彼を惹きつけた。サフィックが『アレーナ』の影響を受けて最初に手を取ったのは社会学者のバーガー (Peter L. Berger) の本であった。あくまで書かれたテキストに正統性を求めるというネオ近代主義イスラームの提唱者であるファズルル・ラフマンなどは、最初から批判的に読んでいる。サフィックなど、1990年代に入ってから大学に入学した世代においては、最初からLKISの本を読み、イスラームの権威を「脱構築」することがすでに当然のこととなっている。またマルクスや、フロム、グラムシといった西洋左派思想にも接している。

IAINの授業にあまり魅力を感じなくなったサフィックは、クディリの英語学校にしばらく通ったあと、ジャカルタの哲学高等学院ディリヤルカラ校 (Sekolah Tinggi Filosofat

40) シャフィ・アリエルハとのインタビュー (2000年2月10日, 24日, 2001年6月4日, 7月6日)。
Syafi' Alielha [1999] も参照した。

Diriyarkara) に入学した。同校はカトリック系の大学であり、神父養成のための神学部と哲学部に分かれている。後者には少数だがムスリムもおり、サフィック以前にもウリル・アブシャル・アブドラ (Ulil Abshar-Abdalla) やアフマド・バソが学んだ。この2人は、政治的な「活動家」色の強いジャカルタの NU 青年グループの中では飛びぬけて (活動家よりも) 「知識人」の傾向が強かった。サフィックもジャカルタに出て来てからしばらくはウリルらの 164 研究会 (Kajian 164)⁴¹⁾ のグループに身を寄せていた。教育機関の枠組みに囚われず、よくいえば学究心から入退学を繰り返し、最終的にカトリック系の哲学高等学校に行くあたりは、サフィックの自由奔放さともいえるが実は NU の伝統を反映している。プサントレンには、学校や教師により特定の専門分野があり、生徒は滞在期間に関係なくその分野を修めれば他の学校に移るという「遍歴」伝統があった [ザマフシャリ・ドフィール 1985: 200-203]。学年制を導入したマドラサの発展は遍歴伝統を後退させているが、官僚機構や大企業における成功を目指していない NU 青年たちにとっては、卒業証書はあまり重要ではない。カイロのアル＝アズハル大学に飽き足らずにバクダッドに移り、そこでも大学の授業に関係なく図書館で本を読みふけり、またウラマーによる民主化運動に関わっていたというアブドゥルラフマン・ワヒドは「ドロップアウト」の良い見本である。

(2) 階級としての NU

サフィックは NU メンバーを結びつける紐帯は宗教より「階級」(kelas) であると理解している。つまり、インドネシア社会において経済的・社会的に周辺化された人々の集まりとしてである。大学で出会った社会学は貧しい人々が生まれる「構造」を明らかにした。彼は哲学を専攻したが、マルクスを引用して「哲学は世界を理解する方法を考えるのに忙しいが、肝心なのは変化をもたらすことである」と述べている。1997 年以降、サフィックは本格的に学生運動に参加する。折からの経済危機はスハルト大統領の退陣を求める運動に発展した。サフィックが中心人物となった Forkot は大学間の連絡組織で、運動が頂点を迎えた 1998 年 5 月までには 50 あまりの大学がこれに参加していた。反スハルトの学生運動は Forkot を始め左派系の学生運動が先行したが、PRD (Partai Rakyat Demokrasi 民主人民党) などだけではなく HMI、さらに 1998 年 3 月に結成されたイスラーム主義の KAMMI もこれに加わった。反スハルトの学生運動は、学生組織やイデオロギーの壁を越えて、5 月のスハルト退陣を頂点に大きなうねりとなった。しかし、その頂点を超えると学生運動は分裂し、多くの一般学生は運動に興味を失った。スハルトのあとを襲ったハビビ大統領は ICMI の会長であり、イスラーム主義者はこれを支持、サフィックら左派はこれに反対した。アブドゥルラフマン・ワヒドが大統領

41) 164 とは NU 本部があるジャカルタの「クラマツ・ラヤ通り 164 番」を示す。

になり、イスラエルとの経済関係を結んだり、マルクス共産主義を禁止する国民協議会決定の破棄を明言すると、左派はこれを支持、イスラーム主義者は激しく反発した。イスラーム主義と左派のイデオロギー対立は決定的になった。

さて、1998年5月以降、Forkotの規模は大きく縮小し、また路線対立からFamred (Front Aksi Mahasiswa untuk Reformasi dan Demokrasi 改革と民主主義のための学生活動戦線)と分裂した。後者に参加したサフィックによれば、Famredは、政治エリートと距離をおき、デモによって政治的主張を行う「世俗的ナショナリスト」の連絡組織であるという。サフィックによれば「NUとナショナリストは人民の力を高めるため、市民社会とグラムシのいう新しい歴史的権力(歴史ブロック)を形成するための最大の資産である」という。⁴²⁾ 彼は同時に1990年代初頭のジョグジャカルタにおける学生諸団体の繋がりから1998年に生まれたFPPI (Front Perjuangan Pemuda Indonesia インドネシア青年闘争戦線)の副事務局長を務めている。スハルト体制下で半ば強制的に徴用された土地の返還を求める運動が各地で起こっているが、FPPIは中ジャワのスマランや東ジャワのブリタールなどで農民運動と連携している。⁴³⁾

ジャカルタにおいてFamredはForkotやPRDなどとともにイスラーム主義者から左派の組織であると名指しされている。イスラーム主義者たちによるワヒド大統領を弾劾しようとする動きが本格化した2001年前半には、イスラーム主義者とイデオロギー的にも政治的にも反対の立場をとる勢力は「共産主義者」というレッテルを貼られることとなった。サフィックらFamredは、大統領弾劾に歩調を合わせようとするゴルカルに対して、スハルト体制の残存であるとしてこれを解散するよう求めるデモを行った。否定的なレッテルを貼られたFamredであるが、サフィック自身は「左であること」を肯定的に捉えている。サフィックによれば「左」とは「立場の弱い人たちへのコミットメント」である。彼らは大学生のなかでは貧しい家庭の出身者が多く、『資本論』を読む前から左派で、『チェ・ゲバラ日記』を読む前から革命家である」という。サフィック自身も、大学に入学後まわりの学生と比較して初めて自分が貧しいと自覚し、左派になった。サフィックらLKiSに直接の人間関係をもつイスラーム左派は知的な傾向が強く、運動の形態は「世俗的左派」であることも多いが、ハナフィーやアルクーンなどの洗礼も受け、NUの一員としての意識を強く持っている。そもそもアブドゥルラフマン・ワヒド自体、INFID (The International NGO Forum for Indonesian Development インドネシア発展のための国際NGOフォーラム)など「世俗の」NGOを中心に活動を展開してきた。世俗的な左派やナショナリストの運動と連合し、あるいはその中で活動することがイスラーム左派の一つの要件である。

42) サフィックによるFPPIのメーリングリストへの投稿(2001年6月6日)。

43) FPPIの活動についてはMuridan S. Widjojo [1999]を参照のこと。

サフィックは社会主義や共産主義がファシズムに至ることを認め、インドネシアの文脈に適した現実的な左派思想の読み方の必要性を強調する。また政治権力に対してもナイーブで、サフィックがFamredを結成したのは、Forkotが政治エリートに接近しようとしたからであるという。⁴⁴⁾ FamredやFPPIはヒエラルキーのない連絡組織で、暴力革命ははっきりと否定し、「民主集中制」のPRDとは、人間関係はあるものの、活動自体は一線を画している。人民は動員の対象ではなく、運動のパートナーであるという[Muridan S. Widjojo 1999: 306]。人民(rakyat)に加えてスカルノのマルハエンという言葉もよく使われるが、その民主主義観はスカルノのような「上からの教化」や善導ではなく、より「革命的」であり、大衆自身によるイニシアティブを望むのである。

V お わ り に

1. イスラーム左派の特徴

3人のプロフィールを通して明らかになったイスラーム左派の特徴を確認してみる。まず、彼らを取り囲む社会的な構造は以下のものであった。NUはその名の通りウラマーの団体であり、ウラマーの子息(グス)が特別視されてきたが、地方都市や農村にまで至るインドネシアの経済発展と進学率の向上によって普通家庭から彼らのような知識人や活動家が生まれるようになった。彼らは伝統的な教育方法を行うプサントレンや学年制をとるマドラサで宗教教育を受け、IAINに進学する例が多いが、総合大学に進む場合もある。大学においては学生運動や学生新聞の活動を通して、活動家や知識人としての基本的なスキルを身に付け、またそうした都市の知識人ネットワークに組み込まれた。NU青年たちは、このネットワークに最後に現われ、1990年代に中心的な存在となった。そして非イスラーム勢力とも積極的に手を結び、大衆文化を擁護する文化運動をしたり、労働運動や農民運動に関わったりした。活動の特徴としては、世俗や左派の運動と手を組み、あるいはその中で活動することである。ここでいう左派とは、ウンマに限定されない大衆一般の生活向上を目的にした社会・政治運動のことである。

思想的には以下のようにいえる。イスラーム左派は都市知識人ネットワークを通して穏健な左派の知的伝統を受け継いだ。具体的には、西欧の社会民主主義、第三世界で発展したカトリックやイスラームの解放の神学、西欧の手法を用いた北アフリカ出身者による現代イスラーム学、その論拠である(ポスト)構造主義であった。このうち最後の二つは1990年代のイスラーム左派に特徴的であった。これらの論拠を用いたイスラーム左派は、経済においても政治

44) 分裂後のForkotは主にプロテスタントの学生によって構成され、NUとカトリックの学生はほとんどFamredに移ったという。

においても平等主義的である。つまりは大衆の経済的状況の改善を重要視し、組織内の階層関係を否定するほどに理想主義的な民主主義を志向する。同時に国家や宗教的権威に批判的あるいは否定的で、翻って大衆的な伝統を擁護する。

特記すべきはイスラームの権威に対する態度である。イスラーム主義者は、イスラームの聖典や「正史」を絶対視し、これを理想的なモデルと考える。インドネシアにおいてもイスラーム法が施行され、イスラームの庇護下で宗教の多元性が維持されるのが理想である。イスラーム左派は小文字で複数形のイスラーム (islams) を含めた多様な宗教の共存を優先する。アラブのイスラーム思想家を巧みに引用しながら、聖典を相対化し、時代的空間的文脈から解釈する。西洋思想を導入するとともに、フィクフ (イスラーム法学) は文脈的解釈の一例として参照され、伝統主義イスラームの再構築が目指されるのである。⁴⁵⁾

2. なぜイスラーム左派なのか？

上のような思想を行動に移すのがイスラーム左派である。では彼らの現代インドネシアにおける政治的な意義とはいかなるものか。イスラームと左派思想が有力なイデオロギーであることは冒頭で述べた。なぜイスラーム主義 (右派) の対立項がイスラームを否定する世俗主義の左派ではなくイスラーム左派なのか。たしかにインドネシア政治におけるイデオロギー対立は共産主義者が左、イスラーム主義者が右の両極と見なされてきた。しかし、政治組織ができ始めた 20 世紀初頭を振り返れば、最初のイスラーム政党であるイスラーム同盟は 1920 年代に分裂するまでその一部が PKI と一体化しており、イスラーム同盟と PKI との党籍の二重登録はめずらしいことではなかった。イスラーム同盟の中心人物の一人ハジ・ミスバ (Haji Misbach) は、「イスラーム共産主義」こそがインドネシアに最も適した社会モデルであると信じて疑わなかった。1920 年代の終わりになって初めて政党が排他的に組織化され、各政党の区分は次第に明確になり、社会的な分裂が制度化されたのである [Shiraishi 1990]。その後、政党支持者間の対立は深まり、最終的には 1965 年以降に起こった PKI 虐殺にまで発展した。

スハルト体制下のインドネシア社会においては、草の根レベルのイスラーム化およびイスラーム復興が浸透した。国家はイスラーム政治勢力を骨抜きにしたが、社会規範としてのイスラームの復興は奨励した。かつては敬虔なムスリムは「危険人物」のレッテルを貼られるおそれがあったが、現在では逆にイスラームを熱心に信仰することがよいことであるというイデオロギーが定着した。スハルト体制の崩壊と民主化 (比較的自由で公正な競争が行われる複数政党制の復活) は、イスラームの再政治化をもたらした。すなわちイスラームの名のもとに政治活動を行う勢力が再び政党政治のシステム内に復活した。他方、スハルト体制は共産主義を始

45) LKiS から発行されたアル＝ジャビリの著作集は『ポスト伝統主義イスラーム』と名付けられている [Al-Jabiri 2000; Hanafi 2001]。

めとする左派思想を「危険思想」とであると名指ししてきた。1965年の記憶は薄れはしたものの、「左であること」が社会的に容認されるにはまだ時間が必要であろう。したがって、現代インドネシアにおいて現実的に大衆動員が可能なイデオロギーの極右はイスラーム主義であり、極左はイスラーム左派である。

イスラーム左派はイスラームの仮面を付けた「世俗主義左派」ではない。イスラーム化の浸透によって、これまでであれば世俗的な左派になっていたであろう勢力がイスラーム左派やあるいはイスラーム主義者になっている。パンチャシラ国家五原則を肯定する勢力にも否定する勢力にも世俗主義者——まったく宗教性を排除した国家を志向する勢力——は存在しない。ジャワの伝統を規範とするという「アバンガン」であっても、イスラーム的な正統化をときに必要とするのである。イスラーム左派は精神性や土着的要素の強いイスラームを擁護する。土着的の文化をイスラームの立場から擁護する運動はこれまで皆無であり、これこそがイスラーム左派の現代的な存在意義なのである。

引用文献

- アブドゥルラフマン・ワヒド. 1987. 「自由への橋頭堡」『これからのインドネシア——発展を模索するパンチャシラ社会』イマム・ウォルヨ＝コンス・クレーデン(編著), 山本春樹(訳), 249-287 ページ所収. 東京: サイマル出版会.
- Abdurrahman Wahid. 1989. Pribumisasi Islam. In *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, pp. 81-96. Jakarta: P 3 M.
- . 1997. *Kiai Nyentrik Membela Pemerintah*. Yogyakarta: LKiS.
- . 1998. Islam dan 'Civil Society', Pengalaman Indonesia. *Halqah* 6: 22-26.
- . 1999. *Tuhan Tidak Perlu Dibela*. Yogyakarta: LKiS.
- Ahmad Wahib. 1981. *Pergolakan Pemikiran Islam, Catatan Harian Ahmad Wahib*. Jakarta: LP 3 ES.
- Anom Suryaputra. 1999. Menjaga NU dari Luar. In *Kultur Hibrida, Anak Muda NU di jalur kultural*, edited by Hairus HS Salim and Muhammad Ridwan, pp. 237-258. Yogyakarta: LKiS.
- . 2001. *Agamaku Terbang Tinggi*. Surabaya: Inspirasi.
- Aswab Mahasin. 1990. The Santri Middle Class: An Insider's View. In *The Politics of Middle Class Indonesia*, Monash Papers on Southeast Asia No. 19, edited by Richard Tarner and Kenneth Young, pp. 138-144.
- Barton, Greg. 1999. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia, Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*. Jakarta: Paramadina.
- Bresnan, John. 1993. *Managing Indonesia: The Modern Political Economy*. New York: Columbia University Press.
- Bruinessen, Martin van. 1994. *NU, Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: LKiS.
- . 1996. Traditions for Future: The Reconstruction of Traditionalist Discourse within NU. In *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, edited by Greg Fealy and Greg Barton, pp. 163-189. Clayton: Monash Asia Institute.
- Budhy Munawar-Rachman. 1999. Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah Pemikiran Neo-Modernisme Islam di Indonesia. In *Dekonstruksi Islam Mazhab Ciputat*, edited by Edy A. Effendy, pp. 99-141. Bandung: Zaman.
- Cribb, Robert. 1990. *The Indonesian Killings of 1965-1966: Studies from Java and Bali*. Clayton: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University.

- Deliar Noer. 1973. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*. Singapore, etc.: Oxford University Press.
- Eldridge, Philip J. 1995. *Non-Government Organizations and Democratic Participation in Indonesia*. New York: Oxford University Press.
- Geertz, Clifford. 1965. *The Social History of an Indonesian Town*. Cambridge (Massachusetts): M. I. T. Press.
- Hairus HS Salim; and Muhammad Ridwan, eds. 1999. *Kultur Hibrida, Anak Muda NU di jalur kultural*. Yogyakarta: LKiS.
- Hanafi, Hassan. 1993. Apa Arti Kiri Islam. In *Kiri Islam, Antara Modernisme dan Postmodernisme: Kajian Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi*, written by Kazuo Shimogaki, translated by M. Imam Aziz and M. Jadul Maula. Yogyakarta: LKiS.
- . 2001. Prof. Dr. Hassan Hanafi: 'Kiri Islam Bukan Pengaruh Marxisme...'. *Tempo* June 10, 2001.
- Harun Nasution. 1995. *Islam Rasional*. Bandung: Mizan.
- Hasan Raid. 2001. *Pergulatan Muslim Komunis: Otobiografi Hasan Raid*. Yogyakarta: LKPSM-Syarikat.
- Hefner, Robert W. 2000. *Civil Islam, Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.
- Hikam, Muhammand A. S. 1996. *Demokrasi dan Civil Society*. Jakarta: LP 3 ES.
- Imam Aziz, M. 1997. Di Titik yang tak Dapat Kembali: Sosial Regrouping pada NU pasca Gus Dur. In *NU pasca Gus Dur*, edited by A. S. Laksana, pp. 35-43. Jakarta: Fatma Press.
- Imam Aziz, M.; M. Jadul Maula; and Ellyasa KH Dharwis, eds. 1993. *Agama, Demokrasi & Keadilan*. Jakarta: Gramedia.
- Imam Baehaqi, ed. 1999. *Kontroversi Aswaja, Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*. Yogyakarta: LKiS.
- Al-Jabiri, Muhammad Abed. 2000. *Post Traditionalisme Islam*, translated by Ahmad Baso. Yogyakarta: LKiS.
- Kaum Muda Nahdlatul Ulama. 2001. *Manifesto Perang Kebudayaan*. Malang: Kaum Muda NU.
- 小杉 泰. 1996. 「脅威か、共存か? 『第三項』からの問い」『イスラームに何がおきているか』小杉 泰 (編), 16-41 ページ所収. 東京: 平凡社.
- Kuntowijoyo. 2000. Pengantar: Jalan Baru Muhammadiyah. In *Islam Murni dalam Masyarakat Petani*, edited by Abdul Munir Mulkhan. Yogyakarta: Bentang.
- 倉沢愛子. 1996. 「開発体制下のインドネシアにおける新中間層の台頭と国民統合」『東南アジア研究』34 (1): 100-126.
- Lee, Robert D. 1997. *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity*. Boulder: Westview Press.
- Legge, J. D. 1988. *Intellectuals and Nationalism in Indonesia: A Study of the Following Recruited by Sutan Sjahrir in Occupation Jakarta*. Cornell Modern Indonesian Project Publications.
- Masdar F. Mas'udi. 1991. *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*. Jakarta: P 3 M.
- Masrur. 2001. Salahnya kita, Arab selalu diidentikkan Islam. *Desantara* 1: 19-22.
- 見市 建. 2000. 「インドネシアにおける『イスラーム市民社会論』の二大潮流」『国際協力論集』8 (2): 159-179.
- . 2002. 「民主化期におけるイスラーム主義の台頭——インドネシアのダーウ・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ーム』日本比較政治学会年報第4号, 97-129 ページ所収. 東京: 早稲田大学出版部.
- Muhidin Dahlan, M., ed. 2000. *Sosialisme Religius: Suatu Jalan Keempat?* Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- 村井吉敬. 1989. 「内発的発展の模索——東南アジアのNGOs・研究者の役割との関連で」『内発的発展論』鶴見和子・川田侃(編), 191-195 ページ所収. 東京: 東京大学出版会.
- Muridan S. Widjojo, ed. 1999. *Penakluk Rezim Orde Baru: Gerakan Mahasiswa '98*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. 1994. *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi*

- Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, translated by Ahmad Suaedy and Amirudin ar-Rany. Yogyakarta: LKiS.
- 中村廣治郎. 1982. 「スンナ派」『イスラーム事典』日本イスラーム協会(監修), 234 ページ所収. 東京: 平凡社.
- . 1997. 『イスラームと近代』東京: 岩波書店.
- 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ームの主流化」『講座現代アジア 3 民主化と経済発展』萩原宜之(編), 280-284 ページ所収. 東京: 東京大学出版会.
- Shiraishi, Takashi. 1990. *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912-1926*. Ithaca: Cornell University Press.
- Soe Hok Gie. 1983. *Catatan Seorang Demonstran*. Jakarta: LP 3 ES.
- Syafi' Alielha. 1999. Gerakan Mahasiswa dan Transformasi Sosial. In *Kultur Hibrida, Anak Muda NU di jalur kultural*, edited by Hairus HS Salim and Muhammad Ridwan, pp. 187-211. Yogyakarta: LKiS.
- Tan Malaka. 2000. *MADILOG*. Jakarta: Telpok Press.
- . 2001. *Islam dalam Tinjauan MADILOG*. Jakarta: Komunitas Bambu.
- 山内昌之. 1996. 「いま, なぜ『イスラーム原理主義』なのか」『「イスラーム原理主義」とは何か』山内昌之(編), 1-33ページ所収. 東京: 岩波書店.
- ザマフシャリ・ドフィール. 1985. 「プサントレン伝統——ジャワのキアイとイスラーム伝統主義」『インドネシアのイスラーム』タウフィック・アブドゥルラ(編), 白石さや・白石隆(訳), 183-344 ページ所収. 東京: めこん.