

特集 グローバル化とアジア社会の変容——東南アジア地域研究の視点から

## インドネシアにおけるイスラーム主義とモダニティの交錯

### Islamism and Modernity in Contemporary Indonesia

見市 建\*

MIICHI Ken

---

キーワード：イスラーム主義，近代性，新中間層，都市化，グローバル化

KEY WORDS: Islamism, Modernity, New Middle Class, Urbanization, Globalization

Ever since the terrorist attack in the United States on 11 September 2001, and especially the Bali bombing on 12 October 2002, the dangerous and “fundamentalist” image of Indonesia and Southeast Asian Islam has circulated. “Fundamentalist” discourse assumes that radical Islam denies modern systems and values, although their attitudes are varied.

In this article, the author compares the lives and thoughts of two very different Islamic preachers: Abu Bakar Ba’asyir and Abdullah Gymnastiar. Ba’asyir is suspected as the mastermind of the Bali bombing. He denies the plurality of the Indonesian nation and seeks the establishment of a caliphate. In contrast, Gymnastiar or Aa Gym emphasizes a moderate version of Islam. Aa Gym largely agrees with modern systems such as democracy, pluralism and human rights. He encourages Muslims to be successful in business under modern capitalism. Although Aa Gym seems very different from Islamists such as Ba’asyir, he does share some viewpoints with current Islamists. For example, Aa Gym carefully avoids violation of Islamic law. His emphasis of tauhid, or oneness of God, and the comprehensiveness of Islam are also particularly common among Islamists. An Islamic activist or movement cannot therefore be judged as either exclusively moderate or militant. Contemporary social changes, as a result of economic development, have transformed the fundamental nature of Islamic thoughts and movements.

---

\* 京都大学東南アジア研究センター非常勤研究員 Junior Research Fellow, Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University

## はじめに

2001年9月11日にアメリカで起こった同時多発テロ事件以降の一連の報道において、「イスラム原理主義」に関して、一方ではアフガニスタンのタリバーンの女性への教育や就労に対する抑圧や偶像礼拝につながるテレビの禁止といった時代錯誤的な側面が強調され、他方ではウサーマ・ビン・ラーディンのメッセージが衛星テレビで流されたり、アル＝カイダがテロの直前に株の空売りをして大もうけをしたりといった非常に「モダン」な、あるいは「ポストモダン」ですらあるような話が伝えられている。はたして「イスラム原理主義」は前近代的あるいは反近代的なのか、あるいは「近代」と共存しうるものなのだろうか。

イスラム研究をみわたせば、実はこうした問題提起はさほど目新しいものではない。そもそも、20世紀以降のイスラム諸派を「伝統主義」や「近代主義」という基準で大きく区分するのはごく一般的である\*<sup>1</sup>。現代のいわゆる「イスラム原理主義」の台頭に対しては、例えば中村廣治郎は、伝統主義と近代主義の延長上に「原理主義」をおいて、これを「闘う反近代」と規定している\*<sup>2</sup>。中村は「原理主義」に関するシカゴ大学で行われた「原理主義プロジェクト」の見解を踏襲している。このプロジェクトにおいては「原理主義」は世俗化や宗教の相対化に反抗するが、その反逆に際しては近代の技術や組織を十分に利用する極めて近代的な現象であるとの合意のもと、宗教横断的に比較研究がなされた\*<sup>3</sup>。臼杵陽はイスラムにおける近代とは、世俗化を前提としたヨーロッパ化および欧米のヘゲモニーに対する異議申し立てであり、「世界史の負の遺産」であるパレスチナ問題がイスラムのヘゲモニーからの「解放」のためのシンボルとなる構造を解説している\*<sup>4</sup>。

ではなぜイスラムとモダニティについて再び述べる必要があるのだろうか。端的に言えば、9・11以降の状況に東南アジアのイスラム研究が明確に返答していないからである。

かつての東南アジア地域研究においてイスラムは外在的な、つまりは外からやってき

---

\* 1 ここていう伝統主義とは法解釈にあたって、10世紀頃までに積み上げられてきた四法学派による「伝統」を重視する立場である。「伝統」には、例えば死者への祈禱など見方によってはイスラムの教義に反する行為が含まれる。これに対して、クルアーン（コーラン）とハディース（ムハンマドの言行録）の「純粋な」教義に回帰し、こうした「異端的逸脱（ビドア）」を排除しようという改革運動が繰り返し起こってきた。近代主義イスラムはこうした改革主義の一部であり、伝統主義による法学派への盲従（タクリド）を批判し、クルアーンとハディースに回帰し、近代的諸価値を認めた上で理性によって法解釈（イジュティハード）をする点で近代特有の現象である。

\* 2 中村廣治郎『イスラムと近代』岩波書店、1997年。

\* 3 “Editors, Introduction: The Fundamentalism Project: A User’s Guide,” in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalism Observed, The Fundamentalism Project*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991.

\* 4 臼杵陽『イスラムの近代を読みなおす』毎日新聞社、2001年。この他日本語では以下を参照のこと。大塚和夫『近代・イスラムの人類学』東京大学出版会、2000年。

た異質な要素として捉えられがちであった。イスラームは東南アジアの基層にある文化の上から覆い被さった薄皮のように考えられた。ジャワ文化に代表される土着の文化は固有の文化体系を持っており、イスラーム的文化体系とは区別された\*<sup>5</sup>。いわゆる伝統主義イスラームにおいてはこうした土着の文化とイスラームの混合や混同がなされていると考えられてきた。しかし1980年代以降、ホブズボウムらによってこれまで「伝統的」であると考えられてきたことが実は近代になって新たに創られたものである、という考え方が一般的になると、東南アジアの「イスラーム伝統」に関する研究も見直されるようになった\*<sup>6</sup>。

世界的なイスラーム復興現象の一部としての東南アジアのイスラームにも目が向けられたが、都市化と穏健な「新中間層」の台頭を背景として、民主的で近代的な「寛容なイスラーム」や「市民的イスラーム」の側面がクローズアップされた。他方で宗教的な逸脱や他宗教に対して非寛容で暴力的なイスラーム勢力の存在は軽視された。暴力的なイスラーム勢力はしばしば政権に「捏造」されたり、体制側の道具として使われたりしたので、中東におけるイスラーム主義運動との連動という側面はあまり重要だと考えられていなかった。したがって中東からのイスラーム主義の政治思想や運動論の東南アジアへの浸透、および学生による宣教(ダツワ)活動にほとんどの外国人研究者が注意を払わなかった\*<sup>7</sup>。

こうした状況下でいきなり「国際テロ組織の中心地」などと指摘されれば、東南アジア研究者は慌てるほかない。イスラームの大義のためであろうと積極的に暴力を使用することを容認する勢力は極めて少数派である。したがってことさらにイスラームの暴力性を強調するのは誤りである。しかし2002年10月のバリ島の事件を例に出すまでもなく、東南アジアのイスラームは「本質的に寛容」であるなどとは簡単にいうことはできない。筆者はテロ事件の「犯人探し」をするつもりはないが、インドネシアにおけるイスラーム急進派や「イスラム原理主義」といわれる人たちの存在を少数の例外的存在として片づけるつもりもない。実際にインドネシアでは、2001年の9・11以降、アメリカ国民への同情よりはむしろ(アフガニスタンへの報復攻撃を理由に)反米意識が急速に高まり、さらに翌2002年10月12日にはバリ島で欧米人を標的にしたと思われる爆弾テロ事件が起こった。バリ島の事件の首謀者ともいわれるアブ・バカール・バアシル(Abu Bakar Ba'asyir)はインドネシアにおいて異端視されているわけではなく、彼の入院先には政治家や宗教界の大物が見舞いに訪れている。

少数の急進派であっても近代化、あるいは都市化やグローバル化といった状況の圏外に

\* 5 Clifford Geertz, *The Religion of Java*, Chicago: The University of Chicago Press, 1960.

\* 6 とくにインドネシアにおけるイスラームと「伝統」の関係を整理した論考として以下を参照。Martin van Bruinessen, "Traditions for Future: The Reconstruction of Traditionalist Discourse within NU," in Greg Fealy and Greg Barton (ed.), *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, Clayton: Monash Asia Institute, 1996, pp. 163-189.

\* 7 以下はその典型的な例である。Robert Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton: Princeton University Press, 2000. Douglas E. Ramage, *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance*, London and New York: Routledge, 1995.

逃れえているわけではなく、むしろ実際に起こっていることはその逆である。つまり彼らは現在のインドネシアの状況に拘束された存在であり、インドネシア社会の都市化、グローバル化に対して立ち現れた社会全体の「再イスラーム化」の一部なのである。そこで、さまざまな潮流が存在するインドネシアにおけるイスラーム急進派の位置、さらに現代イスラーム世界におけるインドネシアの位置を、近代化や都市化、グローバル化の文脈から捉え直してみようというのが本稿の目的である。すなわち、イスラームにおけるモダニティについて何か新しい議論をするというよりは、これらの概念をキーワードに具体的な人物や運動の描写を通して、現代インドネシア社会におけるイスラームとモダニティの多様な関係について観察することを目的としている。

なお、本稿ではテロなど暴力行為を想起させる否定的な意味合いが強く誤解を受けやすい「イスラーム原理主義」という用語を分析概念として使用せず、さらに分析対象を現代のイスラームに限定し、「イスラーム主義」という概念を使用することにする\*<sup>8</sup>。またモダニティ（近代性）については、政教分離を前提とした国民国家や議会制民主主義、工業化と都市化に伴う合理主義、また個人主義や人権といったイデオロギーを指標とする。

## I. あるイスラーム主義者との対話から

2002年9月、筆者はインドネシアのイスラーム急進派やイスラーム主義者と呼ばれる人々を訪ねて歩いた。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顕在化した「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。イスラームを政治や経済など生活のすべてを包括するシステムと考え、ウンマ（イスラーム共同体）の「純化」と強化、その拡大を至上課題とし、つまりはイスラームの宣教（ダッワ）とイスラーム法（シャリーア）の実行、究極的にはイスラーム法を施行するイスラーム国家の樹立を目指す\*<sup>9</sup>。

イスラーム主義は閉塞的な社会状況を反映しており、またいくつかの明確な運動のモデルを持っているために、イスラーム教徒（ムスリム）が住む世界各地で強い求心力を発揮している。エジプトを起源とするムスリム同胞団（1928年設立）やパキスタンのジャマアテ・イスラーミー（1941年設立）がそうしたモデルであり、そのイデオログであるサ

\* 8 前述の原理主義プロジェクトのように、宗教横断的な比較研究を行う上では原理主義という概念は有効だろう。しかしイスラームに研究対象を限定した場合は原理主義という言葉によってむしろ見えなくなるものの方が大きい。原理主義という概念について議論を整理したものとして以下を参照のこと。臼杵陽『原理主義』岩波書店、1999年。

\* 9 以下を参考に定義し直した。山内昌之「いま、なぜ「イスラーム原理主義」なのか」、山内昌之編『「イスラーム原理主義」とは何か』岩波書店、1996年、16～19頁。小杉泰「脅威か、共存か？「第三項」からの問い」、小杉泰編『イスラームに何が起きているか——現代世界とイスラーム復興』、平凡社、1996年、33～34頁。見市建「民主化期におけるイスラーム主義の台頭：インドネシアのダワ・カンパスと正義党」日本比較政治学会編『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、早稲田大学出版部、2002年、98頁。

イイド・クトップやマウドゥーディーの著作がさまざまな言語に翻訳され参照されてきた。さらに1979年のイラン革命によって生まれた国家はイスラーム法に基づいてウラマー（イスラーム法学者）によって統治された。イラン・イスラーム共和国は、スンナ派とシーア派の違いこそあれ、イスラーム主義運動の辿り着くべき目標となった。イランおよびそれに対抗したサウジアラビアは「革命の輸出」を試み、世界各地から留学生を招いたり、イスラーム主義運動に資金を提供したりした。そこに米ソの冷戦状況が加わり、アメリカの支援によって、ソ連の侵略からムスリム国家アフガニスタンを防衛する「聖戦（ジハード）\*10」が戦われ、ウサーマ・ビン・ラーディンという「鬼子」が生まれることとなった。アメリカがソ連に対抗するために利用した「ムジャヒディン（聖戦を戦う人々）」の矛先はいつの間にかアメリカ自身に向けられていたのである。

イスラーム主義は革命的な思想であるが、国民国家や議会制民主主義、人権といった近代的諸制度や諸価値についての考え方、最終的なイスラーム国家樹立へ向けた戦略には少なからぬ差異がある。本稿の中心となるインドネシアでもその状況は同様である。ムスリムが大半を占めるこの国が「イスラーム国家」を標榜していないことに不満を抱き、イスラーム法を施行するイスラーム国家の樹立を明示的具体的な目標として活動する勢力があれば、個人に対する宣教によって漸進的なイスラーム化を目指す勢力もある。最も急進的なのは、インドネシアという国民国家の枠組み自体を否定し、イスラーム世界を一つの共同体とするカリフ制の樹立を主張する思想であろう。こうした思想を持つイスラーム主義者にとってはインドネシア国民国家の存在や現在のメガワティ政権の正当性は当然に否定される。しかしながら、同じ急進派でもラスカル・ジハード（Laskar Jihad）のジャファル・ウマル・タリブ（Ja'far Umar Thalib）のように「60年の専政は1日の無政府状態よりましである」というイブン・タイミーヤの見解を引用して政権支持を正当化するものもある\*11。

さて、2002年9月某日、筆者はインドネシアのジャワ島中部に位置する地方都市ソロ

\*10 アラビア語におけるジハードの元来の意味は「定まった目的のための努力」であり、その方法は戦争に限らないことに留意する必要がある。イスラーム世界の多くでは一般に、最大のジハードはムスリム個人の内面的な努力のことを指す、と教えられる。Abu Baiquni and Arni Fauziana (eds.), *Kamus Istilah Agama Islam*, Surabaya: Penerbit Arkola, 1995, pp. 234-235. Ruqaiyyah Waris Maqsood, *A Basic Dictionary of Islam*, Lahore: Talha Publication, 2001, p. 115.

\*11 ジャファル・ウマル・タリブとのインタビュー（2002年9月7日）。ラスカル・ジハードは1998年2月結成の「スンナ派コミュニケーション・フォーラム」（Forum Komunikasi Ahlus Sunnah wal Jamaah: FKAWJ）の民兵組織。FKAWJはワッハーブ派の影響を強く受けたJama'ah Ihya al-Sunnah（ジャファル・ウマル・タリブが1994年設立）を前身にしている。ジャファル・ウマル・タリブは東ジャワ出身のアラブ系インドネシア人でありアフガニスタンの対ソ連戦争に参加。マルク諸島の宗教紛争に介入し、数百人を派遣した。社会のイスラーム化を追求するが、社会がイスラーム化すればイスラーム国家は必要ない。したがってドルル・イスラームやカリフ制イスラーム国家などには賛成しない。ラスカル・ジハードは2002年10月にサウジアラビアのシャイフ・ルビ・イブン・ハディ（Sheikh Rubi ibn Hadi）のファトワ（法的見解）に基づき、「役割を終えた」として解散した。なおFKAWJの背景については以下を参照のこと。Noorhaidi Hasan, "Faith and Politics: The Rise of the Laskar Jihad in the Era of Transition in Indonesia," *Indonesia*, no. 73, 2002, pp. 145-169. イブン・タイミーヤについては\*26を参照。

(スラカルタ) 郊外にあるイスラーム学校で、30歳代半ばの宗教教師と2時間ほど話し込んでいた。その人物の家族や教育的背景を尋ね、さらにいろいろなテーマを投げかけて、相手に話をしてもらおうというのが筆者のインタビューの方法である。必ず聞くことにしているのは「あなたの理想とする人物は誰ですか」という質問である。その若き宗教教師は「もちろん預言者ムハンマドです」と答えた。多くのイスラーム主義者はこのように答える。「立派なムスリムであるあなたはもちろんそう答えますね。ではムハンマド以外には誰でしょうか」とさらに尋ねると「アブ・バカール・バアシルとアア・ギムです」という答えが返ってきた。

アブ・バカール・バアシルとアア・ギムというのはそれまで一般にはほとんど知られていなかったにもかかわらず、ここ数年のインドネシアにおいて最も有名になったイスラーム説教師である。しかし、筆者は少々面食らった。なぜなら二人は実に対照的な人物であるという印象を持っていたからである。ではこの二人はどのような人物で、いかに対照的であり、なぜそのような二人が若い宗教教師のなかで併存しているのだろうか。

## II. アブ・バカール・バアシルとイスラーム主義

アブ・バカール・バアシルとは「国際的テロ組織」ジャマア・イスラミヤ (Jemaah Islamiyah) の「精神的指導者」、あるいは東南アジアの「アル=カイダ・ネットワーク」の中心人物として国際的に注目されている人物である。200名近くの犠牲者を出した2002年10月12日のバリ島における爆弾テロ事件のあと、バアシルには同月、別の容疑で当局から逮捕状が出された。2002年1月にフィリピンのマニラにおいて爆弾所持容疑で逮捕されたファスル・ラフマン・アル=ゴジ (Fathur Rahman Al-Gozi) はバアシルらが設立したイスラーム学校の卒業生であるし、同じくマニラで爆弾所持容疑で逮捕されたアグス・ドゥイカルナ (Agus Dwikarna) は2000年にバアシルらが結成したインドネシア・ムジャヒディン評議会 (Majelis Mujahidin Indonesia) の幹部である。インドネシアで拘束され、アメリカに移送されたクウェート人アル=カイダ活動家であるとされたオマール・アル=ファルク (Omar Al-Faruq) はバアシルとアル=カイダの関係を自供し、バリの爆弾事件の被疑者たちもジャマア・イスラミヤのメンバーであることを認めていると報道されている。数々のテロ事件への関与について現時点で断定するのは時期尚早である。しかし、国境を越えた急進的な人的関係を形成していたことは間違いない。

筆者が若き宗教教師にインタビューをした場所はバアシルとその友人たちが1970年代初めに設立したイスラーム学校「ポンドック・プサントレン・アル=ムウミン (Pondok Pesantren Islam Al Mukmin)」であり、その説教師はバアシルの弟子であったので、彼の名前を挙げるのは当然であった\*<sup>12</sup>。

インドネシアのムスリムにとってバアシルがいかなる存在なのかを考えるために、バアシルのプロフィールをもう少し詳しく見ていこう。アブ・バカール・バアシルは1938年に東ジャワのジョンバンで生まれたアラブ系インドネシア人である。近代的な制度が整って

いる有名なイスラーム学校ポンドック・モデルン・ゴントル (Pondok Modern Gontor)\*<sup>13</sup>を卒業、アラブ系インドネシア人(以下、アラブ人と呼ぶことにする)を中心とした最大のイスラーム団体アル=イルシャド (Al-Irsyad)の活動家であった\*<sup>14</sup>。バアシルは1960年代後半からアブドゥラ・スンカール (Abdullah Sungkar)らとともに中部ジャワのソロにある王宮に隣接するモスクで定期的に説教を行っていた。ソロ市内にイスラーム学校を作り、さらにハサン・バスリ (Hasan Basri)が開設したイスラームの宣教(ダツワ)のためのラジオ局と合流して、1972年には6人でソロ郊外のンルキ (Ngruki)に現在のプサントレン・アル=ムウミンを設立した。マシュミ党\*<sup>15</sup>活動家であったスンカールは著名なアラブ人バティック(ジャワ更紗)商人の家系の出身であった。それ以外の創立者の出身地はさまざまであったが、ハサン・バスリとヨヨ・ロシュワディ (Yoyo' Rosywadi)以外の4人はいずれもアラブ人であった。このうちスンカールが最も中心的な人物であった。中学校と高校レベルのイスラーム学校を持つプサントレン・アル=ムウミンは数十人の生徒から始まったが、2002年現在で合計約2000人(男女比は約6対4)の生徒が在籍している。教義的には聖典クルアーンとハディースに直接的に法源を求めるサラフィー主義の影響を強く受けている。バアシルはプサントレンにおいては「世俗的な科学および思想の影響から遠ざけられなければならない\*<sup>16</sup>」と述べており、生徒たちは厳しい規則の下、寮で共同生活を送っている。しかし、実際のカリキュラム自体は宗教科目だけでなく、数学や英語など一般科目も教える「近代的」なイスラーム学校(マドラサ)である。

インドネシアでは1945年の建国以来、憲法に含まれるパンチャシラ(サンスクリット語

- 
- \*12 プサントレンとは東南アジアのイスラーム地域に広く存在する寄宿制のイスラーム塾のこと。インドネシアにおいてはポンドックないしはプサントレンと呼ばれる。イスラーム語学について伝統的な教育が行われてきたが、20世紀以降学年やクラスさらには数学や英語といった一般科目を導入した近代的学校が併設されるようになった。現在では幼稚園から大学までを抱えるプサントレンもめずらしくないが、他方でキタブ・クニン(黄色い本)と呼ばれるイスラーム法学の古典書の講義のみに特化した昔ながらのプサントレンも少なくない。なお、プサントレン・アル=ムウミンのプロフィールについては筆者のインタビュー調査(2002年9月、12月)および、以下の学校紹介パンフレットに基づく。Pondok Pesantren Islam Al Mukmin, *Buku Panduan Pondok Pesantren Islam Al Mukmin*, Solo, 2002.
- \*13 プサントレンの多くはクルアーンとハディースと同時に10世紀頃までに形成されたウラマー(法学者)による法解釈の体系であるイスラーム法学(フィクフ)を重視する「伝統主義イスラーム」に属する。しかしポンドック・モデルン・ゴントルは「モデルン=近代的」プサントレンであり、近代的学校制度とともに、教義的にはクルアーンとハディースに直接基づき現代の文脈に合わせた法解釈(イジュティハード)をより重視する「近代主義イスラーム」に属する。ゴントルは多くの宗教的政治的指導者を輩出している有名校である。ゴントルのプロフィールについては以下を参照のこと。西野節男『インドネシアのイスラーム教育』勁草書房、1990年、234~268頁。
- \*14 東南アジアのアラブ人はほとんどがイエメン南部のハドラマウト出身であり、主に商業を目的として20世紀以前から東南アジアに定住している。アル=イルシャドは1913年に設立され、学校経営などを行っている。以下を参照のこと。Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, Singapore etc.: Oxford University Press, 1973, pp. 73-80.
- \*15 マシュミは日本軍政下でイスラーム諸団体を統括する目的で作られた同名の団体を前身とする。独立後、政党として再結成されたが伝統主義のナフグトゥル・ウラマーなどが脱退し、近代主義イスラームを代表する政党とみなされた。初代大統領スカルノと対立し、1960年に西スマトラで起こった地方反乱に関与したことを理由に禁止された。

で「五つの柱」の意)によって公認五宗教が対等に扱われたが\*17, こうした体制に不満を持つ勢力は西ジャワ, 南スラウェシおよびアチェにおいてイスラーム国家樹立運動(ダクル・イスラーム運動)を起こした。バアシルとスンカールは1960年代前半に鎮圧されたダクル・イスラーム運動には参加していないが, この運動の弾圧後地下活動をしていたコマンド・ジハード(Komando Jihad)やイスラーム・ジャマア(Islam Jamaah)と1970年代後半までには接触を持つようになっていた\*18。コマンド・ジハードやイスラーム・ジャマアには国軍の特殊部隊が内部に入り込んで過激化し, さらなる弾圧の口実を与えたといわれている。1966年に成立したスハルト体制は, 権力基盤の安定のために, 「イスラーム政治勢力は危険である」というレッテルを貼り, その勢力を弱体化させたのである。1976年にスマトラで起こったキリスト教会の爆破事件や1981年のガルーダインドネシア機ハイジャック事件などの容疑によりコマンド・ジハードやイスラーム・ジャマアのメンバー数百人が逮捕された。1979年にはバアシルのプサントレンの教師を含む数人が資金稼ぎのために強盗と殺人に関わり, 同時に前述のコマンド・ジハードの事件を裁いた判事を殺害する計画があったとされた。プサントレン・アル=ムウミンの創立者の一人であるアブドゥル・カディル・バラジャ(Abdul Qadir Baraja)は1979年の殺人事件で逮捕され, さらに1985年のボルブドゥール遺跡爆破事件にも関わっていた。なお, コマンド・ジハードは自称ではなく, 同様にこの時期スンカールやバアシルの周辺に作られたというジャマア・イスラミヤもまたこの名前でも活動していたわけではない。「ジャマア・イスラミヤ」とは「イスラーム共同体」ほどの意味であり, そのメンバーシップとは, イスラーム国家建設に先駆けて厳格なイスラーム法の下に暮らす小規模の共同体への帰属に過ぎなかったと考えられる\*19。しかし, バアシルを中心に急進派のネットワークが形成されてきたのは事実である。2000年にはインドネシア・ムジャヒディン評議会が結成され, イスラーム法を適用する社会・国家を建設することを目的として公然と活動をするようになった。ムジャヒディン評議会にはダクル・イスラーム運動の元活動家も加わっている。

---

\*16 Abu Bakar Ba'asyir, "Sistem Kaderisasi Mujahidin dalam Mewujudkan Masyarakat Islam," in Irfan Suryahardi Awwas (ed.), *Risalah Kongres Mujahidin I dan Penegakan Syari'ah Islam*, Yogyakarta: Wihdah Press, 2001, p. 90.

\*17 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。公認五宗教とはイスラーム, プロテスタント, カトリック, ヒンドゥー, 仏教である。パンチャシラ第一原則の「唯一神」はこれらの宗教を対等に扱っている。

\*18 バアシルのグループの急進化については以下の論考に多くを負っているが, 詳細については必ずしも賛同するものではない。International Crisis Group, *Al-Qaeda in Southeast Asia: The Case of the "Ngruki Network" in Indonesia*, Jakarta/Brussels, 8 August, 2002. International Crisis Group, *Indonesia Backgrounder: How the Jemaah Islamiyah Terrorist Network Operates*, Jakarta/Brussels, 11 December, 2002. Ministry of Home Affairs, Republic of Singapore, White Paper: *The Jemaah Islamiyah Arrests and the Threat of Terrorism*, Singapore: Ministry of Home Affairs, 7 January, 2003.

\*19 International Crisis Group, *Al-Qaeda in Southeast Asia*, p. 6.



バアシルとスンカールは1978年から82年まで政府転覆罪で拘束され、1985年にマレーシアに逃れた。現在ジャマア・イスラミヤやインドネシア・ムジャヒディン評議会の中心人物といわれる人々の多くは、バアシルらがマレーシアに渡る前の数年間にこのネットワークに加わっている。この頃、1982年から85年にかけて、スハルト体制はパンチャシラをすべての社会・政治団体の「唯一原則」として採用することを呼びかけ、さらに大衆団体の制定などによってこれを義務づけた。この「パンチャシラ唯一原則」はスハルト体制のヘゲモニーを受け入れたことを示す「踏み絵」であった。大衆団体の法に対してはイスラーム、キリスト教を問わず宗教団体が強く反対したが、ほとんどの団体は結局服従を余儀なくされた。先のコマンド・ジハードやイスラーム・ジャマアは前後してテロ行為に走り弾圧された。バアシルらも「唯一原則」への反対を明言し、プサントレン・アル＝ムウミンは急進派の牙城とみられるようになった。こうした状況下で、ソロ近隣にあるジョグジャカルタのスティルマン・モスクを中心とした学生の宗教運動がバアシルらと連絡をとるようになった。大学キャンパスにおける宗教運動（ダツワ・キャンパス）は、閉塞的な政治状況を背景に1970年代終盤から1980年代初めにかけて急速に拡大していった。彼らはムスリム同胞団など中東のイスラーム主義運動に影響を受け、インドネシア全国の大学のモスクで「細胞」の養成を行っていた。このダツワ・キャンパスの多数派は比較的穏健であり、1990年代には民主主義や人権、男女同権などの近代的価値を認めた上でイスラーム的「市民社会」を建設しようとする、現代の正義党（Partai Keadilan, 1998年結党）へつながる\*20。スティルマン・モスクの運動は最も強硬にスハルト体制を批判し、後述するように、最も急進的なイスラーム思想を身につけるようになった。

さて、現在ムジャヒディン評議会の事務局長を務めるイルファン・S・アワス（Irfan S. Awwas）は、政府に批判的な小冊子『アル＝リサラ（Ar-Risalah）』の発行に関わり、さらにモスク青年調整組織（Badan Koordinasi Pemuda Mesjid）のジョグジャカルタ支部長として各地の学生活動家とのネットワークを拡大した\*21。例えば、南スラウェシ・イスラーム法執行委員会副委員長で、フィリピンのマニラにおいて2002年3月に爆弾所持の容疑で逮捕されたアグス・ドゥイカルナはイルファン・アワスとの関係からこの頃に加わっている\*22。

整理すると、ダルル・イスラーム運動弾圧後の地下組織、プサントレン・アル＝ムウミ

\*20 見市建、前掲書。正義党はバアシルらのネットワークからは慎重に距離を取っている。なお正義党の「市民社会」論については以下の拙稿を参照のこと。見市建「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, 2000年, 159~179頁。

\*21 イルファン・S・アワスとのインタビュー（2002年9月6日）によれば『アル＝リサラ』は各号1万部を発行し、ダツワ・キャンパスで広く読まれていたようである。バンドゥン工科大学のダツワ・キャンパス指導者ジャラルディン・ラフマト（Djalaluddin Rahmat）も必読文献にあげていたという。Jr. Chanjago and Erwiza Erman, “Cendekiawan Muslim di Kampus,” *Pandangan dan Sikap Hidup Ulama di Indonesia, Jakarta*: Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, 1987, p. 401.

\*22 アグス・ドゥイカルナはラスカル・ジュンドラという民兵集団を組織しており、またキリスト教徒との紛争地域であるボソとアンボンのムスリムを支援する KOMPAK を率いていた。

ンの生徒や卒業生の一部、大学キャンパスにおける宗教運動活動家という三様の人々がバアシルとスンカールを中心としたネットワークの構成メンバーであった。

1990年代にはこうしたネットワークの中から、国際的なイスラーム急進派との接触が生まれた。アフガニスタンやパキスタンで軍事訓練を受けるものや、サウジアラビアからの資金援助の橋渡しやエジプトの急進派「イスラーム集団」のメンバーとの交流があったといわれる。1985年4月にマレーシアに渡ったバアシルは現地で宣教活動を行っていた。バアシルは「我々はジハードを説いており、支持者のなかにはフィリピンやアフガニスタンへ行くものもいた。しかしすべては個人として活動していた。私は彼らの家族のために彼らを出発前に支援した」という。バアシルは1985年8月にサウジアラビアへ、1987年にはパキスタンのペシャワールへ渡ったことが確認されている<sup>\*23</sup>。

バアシルは思想的にはワッハーブ派の影響を受け、イスラーム法の厳格な適用を志向する。例えば、ワッハーブ派の最も重要な出版物である『キターブ・タウヒード (Al Qaulus Sadid Fie Syarhi Kitabit Tauhid Lisy Syaikh)』<sup>\*24</sup>のインドネシア語版は2001年にバアシルのプサントレンがあるソロ郊外のンルキの無名な出版社から出されている。あるいはイルファン・アワスが設立した出版社 (ウィハダ・プレス Wihdah Press) からはパキスタン・イスラーム研究出版協会発行による『ウンマの分裂の中におけるイスラーム権力の設立』<sup>\*25</sup>を翻訳出版している。イブン・タイミーヤによる古典を多く参照したこの本にはウサーマ・ビン・ラーディンが書いたといわれる序文が付けられている<sup>\*26</sup>。

1980年代中頃から、インドネシアの大学キャンパスにおいては、中東や南アジアのイスラーム主義運動を模倣するだけでなく、一部ではあるが、国際的団体の支部がインドネシアに作られるようにもなった。現在のパキスタンを基盤としたジャマア・タブリーグ (Jamaah Tabligh: 1926年結成) やイスラエルおよびヨルダンを発祥とする解放党 (Hizbut Tahrir: 1949年結成) がそれである<sup>\*27</sup>。インドネシア各地で活動するジャマア・タブリーグからは常時数百人がパキスタンのイスラーム学校に派遣されている。バアシルらはそ

\*23 *Tempo*, November 10, 2002, p. 35.

\*24 Syaikh Muhammad Bin Abdul Wahab, Ahmad Nawawi (trans.), *Al-Qaulus Sadid : Penjabaran Sistematis Kitab Tauhid*, Solo: Pustaka Arafah, 2001.

\*25 Lembaga Study dan Penelitian Islam Pakistan, *Membangun Kekuatan Islam di Tengah Perselisihan Ummat*, Yogyakarta: Wihdah Press, 2001.

\*26 イブン・タイミーヤ (1258~1326) は神秘主義を論駁し、またスンナ派の法学派の権威を否定してイジュティハードの義務を説いた。イスラーム法の形式的な遵守を思想や体制のイスラーム性の基準とするという「神性におけるタウヒード」概念が現代におけるサラフィー主義の理論的基礎となっている。中田考「イブン・タイミーヤ」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』2002年, 160頁。

\*27 ジャマア・タブリーグは1970年代に設立されたジャカルタのモスク (Jamik Kebon Jeruk) を中心にして、インドネシア各地に静かに拡大した。タブリーグとはダッワと同じく「宣教」を意味し、ジャマア・タブリーグは基本的な宗教儀礼の拡大に専念し、政治には関わらないことを旨としている。解放党は1980年代前半にオーストラリア在住のアラブ人アブドゥルラフマン・アル=バグダディ (Abdurahman Al-Baghdadi) が西ジャワのボゴールを訪れたことに始まる。ボゴール農業大学やイブン・ハルドゥーン大学の学生を中心に拡大した。 *Tempo*, April 3, 1993, pp. 14-23. 解放党のスポークスマンであるイスマイル・ユサント (Ismail Yusanto) とのインタビュー (2002年12月26日)。

うした国際的なイスラーム主義団体と接近し、思想的にも影響を受けている（思想的影響については後述）。

さて、2002年10月12日にバリ島で起こった爆弾テロ事件の影響でアブ・バカル・バアシルは警察に拘留され、彼を中心とするネットワークの活動も（おそらく一時的に）停滞している。それでは、バリ島の事件前夜まで彼らはどのような思想に基づき、いかなる活動を行っていたのであろうか。前述のように2000年に彼らはインドネシア・ムジャヒディン評議会を結成し、イスラーム法適用のために公然と活動をしてきた。2000年8月に第1回のムジャヒディン大会が開かれ、バアシルは宗教的権威を代表する地位（Ketua Ahlul Halli Wal Aqdi）に就任した。

これ汝ら、信徒の者、完全にイスラームに入れよ。決してシャイターン（サタン）の足跡を追うでないぞ。彼こそは汝らの公然の敵であるぞ。

（クルアーン、牝牛の章、208節）\*28

バアシルはこのクルアーンの箇所を引用して、とくに「完全に (secara kaffah)」を根拠にイスラームが包括的なシステムであることを主張する。つまり、これまでのインドネシアにおいては、イスラーム法（シャリーア）は礼拝や断食などのみに適用され、「経済システム、社会の統制、国家制度」はイスラーム法の外にあった。こうした状況は完全なイバダート（信仰儀礼、神への服従）とはいえない\*29。したがってイスラーム法が憲法である制度（国家）が必要である。イスラーム法の適用は国民の一体性などよりも重要であるが、これまでは「行き過ぎた寛容性」によりイスラーム法の適用が制限されてきたというのである\*30。

国民国家よりもイスラーム共同体を重視する考え方はプサントレン・アル＝ムウミンの設立者の一人であるアブドゥル・カディル・バラジャにより明確に表れている。彼はイスラーム法の施行のためには（インドネシアだけでなく国際的な）イスラーム共同体の最高指導者として一人のカリフが指名されることが先決であると断じている\*31。こうした発想

\*28 井筒俊彦訳（『コーラン（上）』岩波書店、1957年、50頁）を参照したが、重要な修正をしている。「完全にイスラームに入れよ」の箇所は井筒訳では「みんな揃って平安（回教の信仰を指す）に入れよ」となっている。前者ではイスラームをすべての側面にわたって完全に信仰せよ、という意味になり、後者では多くの人々を誘ってイスラームに入るべきである、という意味になる。インドネシア語訳のクルアーン（バアシルの引用は宗教省監修の普及版と同じ翻訳である）では両方の意味にとれる。この章句の解釈（タフシール）については古典的な解釈本においても上記のような二つの見解に分かれている。国立イスラーム宗教学院ジョグジャカルタ校教授アブドゥル・マリク・マダニ（Abdul Malik Madani）氏のご教示による。

\*29 Abu Bakar Ba'asyir, "Sistem Kaderisasi Mujahidin dalam Mewujudkan Masyarakat Islam," in Irfan Suryahardi Awwas (ed.), *Risahal Kongres Mujahidin I dan Penegakan Syari'ah Islam*, Yogyakarta: Wihdah Press, 2001, p. 84.

\*30 Sabili, No. 6, September 6, 2000. Irfan Suryahardi Awwas (ed.), *Risahal Kongres Mujahidin I dan Penegakan Syari'ah Islam*, Yogyakarta: Wihdah Press, 2001, pp. 241-247. に再録。

\*31 Abdul Qadir Baraja', "Kebangkitan dan Keruntuhan Khilafatul Muslimin," in Irfan Suryahardi Awwas (ed.), *ibid.*, pp. 9-19.

は、ウンマを啓蒙して最終的に世界のイスラーム共同体を代表するカリフ国家の設立を目指す解放党のジハード論に近く、地方反乱的な要素もあった1960年代のダフル・イスラーム運動からはかなりの変質を遂げてきたといえよう。なお、解放党はカリフ国家設立のためにクーデターの可能性を排除しないが、「現時点ではまだ権力との衝突を避け、大衆の啓蒙運動に専念している」\*32とされる。しかし、バアシルの戦闘性はより明白である。

戦争 (qital) の法学 (フィクフ) とは戦争の技術と戦略を教えること、および武器使用の訓練を意味する。預言者の支持者たちには、専門技術は現在と異なっているにしろ、誰一人として武器を使えないものはいなかった。ジハードと戦争の法学を打ち立てるために、イスラーム大衆団体は固有の (訓練) キャンプを持つべきである\*33。

バアシルは、ジハードの実行部隊の必要性を明確に述べ、イスラーム学校においてジハードの概念と精神および武器の扱いなどの技術を教えるべきだとさえ主張しているのである\*34。しかし、プサントレン・アル＝ムウミンで実際にこのような体制が整えられているわけではない。さらに、バリ島の爆弾テロ実行犯として拘束されているアル＝ムウミンの卒業生やジャマア・イスラミヤのメンバーとされる人々とバアシルの間に指揮関係があるとの立証はされていない (むしろテロ実行犯たちはバアシルが合法的活動を行うことに反対し、別行動を取っているという説もある)。

現在までインドネシア・ムジャヒディン評議会によって公然と行われているのは地方単位でのイスラーム法執行運動の支援である。インドネシアのイスラーム政治勢力の多くにとっては1945年憲法成立以来、憲法草案 (ジャカルタ憲章) に含まれていたが最終的に削除された「ムスリムはイスラーム法を遵守する」との一節の復活が念願であった\*35。こうした勢力は国政レベルでは少数派であり、国会および国民協議会でジャカルタ憲章復活の賛同を得ることはたいへん難しい。ところが、スハルト体制の崩壊後、地方分権が推進され、その過程でイスラーム法の州や市レベルにおける適用の運動が具体化してきたのである。南スラウェシでは前述のダフル・イスラーム運動指導者カハール・ムザッカルの息子であるアブドゥル・アジズ・カハール (Abdul Aziz Qahhar Muzakkar) が議長、アグス・ドゥイカルナが副議長を務めるイスラーム法執行準備委員会が2000年に発足し、州議会の全会派の賛同を得て国会に要望書を提出している。2000年10月に同委員会が中心となって開かれたイスラーム共同体会議 (Kongres Ummat Islam) にはバアシルも出席し、

「人は生まれてから死ぬまでタウヒードを守る義務があり、イバダートによってタウヒードの敵と戦わなければならない」

「イバダートとはイスラーム法を完全に (secara kaffa) 実行することである」

\*32 中田考『ビンラディンの論理』小学館文庫、2002年、110頁。

\*33 Abu Bakar Ba'asyir, "Sistem Kaderisasi Mujahidin dalam Mewujudkan Masyarakat Islam," in *ibid.*, p. 89. 括弧内は引用者。

\*34 *Ibid.*, p. 90.

\*35 実際に採択された憲法には前述のパンチャシラが含まれ、イスラームは他宗教と同等に扱われた。

「イスラーム法の完全な実行こそが最大の義務であり、敵の要求との妥協は許されない」

と主張し、南スラウェシ州のイスラーム法適用を強く支持している\*<sup>36</sup>。

南スラウェシ州は、アチェ特別州において自治が認められイスラーム法の適用が許されるというニュースに大きな影響を受け、南スラウェシの特別州化を要求することになった。この特別州化とイスラーム法適用運動が一体となったために、自治要求と結びつき全会派が賛成するという異例の事態になった\*<sup>37</sup>。この他、西ジャワ州チアンジュール・タシックマラヤ・ガルット・スカブミ、東ジャワ州パムカサンなどでイスラーム法執行のための調査機関を作ったり、実際にイスラーム法適用を開始したりする動きがある。これらの運動が始まる直接の契機はそれぞれの地方の政治地図によって異なるが、いずれの地域においても警察や軍など国家機構への信頼低下を背景にしている。つまり近代的な制度の破綻に伴い、正義を担保する代替的な制度としてイスラーム法の執行が持ち出されているのである。

### III. アア・ギムと都市新中間層のイスラーム

もう一人のアア・ギムはまだ40歳ながら、インドネシアで現在最も人気がある説教師である。イスラーム法施行への一貫した姿勢と戦闘的な言動で支持者を得ているバアシルとは対照的に、アア・ギムは特定の宗教団体には所属せず、党派的政治的な発言はしないことを旨としている。彼は毎週テレビに出演し、ジャカルタで企業向けのコンサルタントを務めるなどタレントのような派手な活躍をしている。最新の技術を利用して携帯電話や電子メールでそのメッセージを発信している。アア・ギムはジャカルタを中心とした都市部における消費社会に積極的に適応した新しいイスラームを象徴する存在なのである。

アア・ギム、本名アブドゥラ・ギムナスティアル (Abdullah Gymnastiar) は1962年にバンドゥンで生まれた\*<sup>38</sup>。アア・ギムというのは通称でギム兄さん(「ギム」は本名の略称、「アア」はスダ語)ほどの意味である。父親は軍人であり、宗教色の強い家庭であったといわれるが、ウラマー(イスラーム法学者)の家系ではなかった。教育もいわゆる伝統的なイスラーム教育を受けておらず、小学校から高校まで公立の普通学校に通い、バンドゥンのパジャジャラン大学のビジネス学校に1年在籍したあと二年制のアフマド将軍工学学院を卒業している。

\* 36 イスラーム共同体会議で読まれた以下のペーパーに基づく。Abu Bakar Ba'asyir, "Gerakan Dakwah, Politik dan Jihad dalam Penegakan Syari'at Islam di Sulawesi Selatan." Presented at Kongres Ummat Islam Sulawesi Selatan, 19-21 October, 2000.

\* 37 アグス・ドゥイカルナとのインタビュー(2001年8月10日)。

\* 38 アア・ギムのプロフィールは以下の諸文献に基づく。M. Deden Ridwan, "Membumikan Islam Bermula dari 'Rumah Hati': K. H. Abdullah Gymnastiar dan Fenomena Pesantren Daarut Tauhiid," in Hernowo and M. Deden Ridwan (eds.), *Aa Gym dan Fenomena Daarut Tauhiid*, Mizan, 2001, pp. 13-34. *Forum Keadilan*, no. 34, 25 November, 2001, pp. 52-55. *Forum Keadilan*, no. 37, 30 December, 2001, pp. 12-15.

アア・ギムの最初の「教師」は体に障害をもっていた弟であったという。「戦うことで信仰を実践している人がいるならば、私の希望は（障害にもかかわらず）学業を続けることによって信仰を実践することにある」\*39という弟の言葉は確かに彼の考え方に影響を与えているようである。マックス・ウェーバーがプロテスタントイズムに企業家精神を求めたように、アア・ギムは預言者ムハンマドが商人として成功したことに譬えて、宗教的な道徳心に基づく商業的な利益追求を奨励するのである。例えば以下のように語りかける。

預言者ムハンマドは預言者と呼ばれる前は何も持っていなかった。しかしなぜ彼は資本もないのに最後には金持ちになったのだろうか。なぜなら（ムハンマドの）資本というのは彼がアル＝アミンあるいはとても信頼できる人であることであった。だから、今始めなければいけない。聞きなさい、へイ！ 今始めなければいけないのだ。我々は今人々に信頼される業績を打ち立てなければいけないのだ。……だから我々の資本というのは信頼されることなのだ。資本の心配をすることはいけない、アッラーがいらっしゃる。お金なんて小さいことだ。重要なのは信頼されることなのだ。ムハンマドが信頼された第一の要素は、彼が正直だったからだ。正直、正直、もう一度正直！\*40。

アア・ギム自身も学生時代から商売を手がけていた。イスラーム的なスローガンが書かれたステッカーやTシャツ、その他香水や雑貨などを販売していたという。1987年には友人たちと「企業家イスラーム学生家族会 (Keluarga Mahasiswa Islam Wiraswasta)」を結成、商売で得た利益の一部を若者や一般向けの宣教（ダッワ）活動の費用に充てていた。さらに1990年には両親の土地にプサントレン・ダアルト・タウヒード (Pesantren Daarut Tauhid) を建てた。プサントレン・ダアルト・タウヒードは同じバンドゥンのより広い土地に移転したあと、モスクや幼稚園、生徒の寄宿舎などが整えられ、さらに小規模の銀行、訪問者のための宿泊施設やレストランが建設された。ウラマーが企業や農園を営んだり、プサントレンの協同組合が商店を開いて運営資金を確保したりするのはごく一般的なことである。先のバアシルがそうであったように、宣教を目的として周辺の共同体向けのラジオ局や出版社を持つこともさほどめずらしいことではない。アア・ギムに特徴的なのはマスメディアに乗って全国的な市場に自らを売り込むことに成功し、それに伴う「副産物」を自ら生産していることである。モスクの脇からジャカルタの大手の書店まで、あちらこちらでアア・ギムの説教を収録したカセットテープやビデオ、30頁ほどの小冊子が売られているが、そのほとんどは彼自身が経営する企業から発行されている。

では彼はどのようなことを聴衆に訴えかけ、それはバアシルや他の説教師とどう違うのであろうか。成功の最大の秘密は内容の斬新さとそのパッケージのうまさである。アア・ギムはこれまでの説教師が見落としていた現代的な諸問題に気づき、それを洗練され

\*39 Hernowo and M. Deden Ridwan (eds.), p. 21. 括弧内は引用者。

\*40 『企業家精神を打ち立てよう』というアア・ギムの説教を収録したカセットテープからの引用。Abdullah Gymnastiar, *Membangun Jiwa Entrepreneurship*, Bandung: PT Mutiara Qolbun Salim, 2001.

た「キャッチコピー」で表現する。例えば、アア・ギムの鍵概念「マネーメン・カルブ (Manajemen Qalbu)」は「心のマネーメント」ほどの意味だが、アラビア語と英語を混合していることで、イスラームの教義に忠実だが都会的で「モダン」であるというイメージを喚起させる。そして「マネーメン・カルブ」のイニシャルであるMQがアア・ギムの「アイコン」になっている。MQとは、「自分を知り、本当はどなたが我々を我々たらしめているかを知ったあとで、自分をコントロールすることができること」であり、「心こそが自分の本質を指し示す。心あるいはカルブのみが、我々がアッラーのために名声を得ることができるようにする」\*41。MQにはさらにインドネシア語で「心こそが王様 (Hati adalah raja)」といった分かりやすく印象的なキャッチコピーが付随している。つまり、「心は良いことであれ悪いことであれ人間の行動を決める王様のようなものであるから、何をするにしても正直 (tulus) で道徳的 (ikhlas) でなければならない」\*42。この極めて単純な教えを基礎に、日常生活における道徳や企業家精神の高揚が説かれるのである。アア・ギムは、あるときは声を張り上げ強い調子で聴衆を鼓舞し、あるときは号泣しながらアッラーへの謝罪と感謝の祈りを捧げる。毎週テレビ番組に出演し、番組参加者の疑問や悩みに適切かつ平易な言葉で答える。都市住民に受け入れやすい洗練されたイメージを保ちながら、簡単な言葉で聴衆に語りかけるアア・ギムは極めて広い階層の聴衆を惹きつけているのである。

アア・ギムの人気は何を示しているのだろうか。彼の特徴を現代インドネシアの文脈で考えてみると、以下の三点に集約することができる。まず、鍵概念となるMQが明確に示しているように心や精神を重要視することである。先進国ではどこでも見られる現代社会の物質主義からくる精神的な飢餓感をインドネシアのとくに40歳位までの若い世代の都市住民は共有しており、そうした心の渇きにイスラーム的な解決策を示しているのがアア・ギムなのである。内容はもちろん、洗練されたパッケージングの仕方を含め、これまでのイスラーム説教師が見落としていた都市の中間層のニーズに見事に応えている。

第二に合理性である。アア・ギムはインドネシア・ムスリムにおける企業家精神の高揚を強く訴える。そのためには宗教的道德心や自助努力、言い換えれば現代のインドネシアに欠けている「規律＝ディシプリン」(インドネシア語で disiplin) が必要である。軍人の子どもとして育ったアア・ギムは、軍隊式の訓練から「荒っぽさと暴力を除いたディシプリン」を模索し、プサントレンにおいてはルール違反者への懲罰の一つとして腕立て伏せを科すこともある\*43。他方で、カルトのような排他的な集団を作るわけではなく、マスメディアを最大限に利用して穏健かつ洗練されたイメージ形成に成功している。さらに自らのイスラーム学校を「プサントレン・ヴァーチャル」と呼び、社会に開かれていることをアピールしている。この「プサントレン・ヴァーチャル」においては、通常のプサントレ

\*41 *Ibid.*, p. 25.

\*42 *Ibid.*, p. 43.

\*43 *Ibid.*, p. 44.

ンのように寄宿舎で長期間生活してイスラームの諸学問を学ぶのは数十人に過ぎない。多くの生徒は数カ月から数日までの短期間の訓練を受ける。数時間でMQを学ぶ企業向けの訓練プログラムもさかんである。

第三にイスラームの完全性の強調である。これはイスラーム主義の特徴の一つである。「企業家精神」などはいかにも実践的で、アア・ギムはバアシルのような急進的なイスラーム主義とは一見対極にあるように見られる。しかし、これまで見てきたようにイスラーム主義とモダニティは必ずしも対立しない。むしろ経済の重視はイスラームを人間の活動をすべて包括する「完全なシステム」と捉えていることにほかならない\*44。

アッラーは強い住民をより愛すると預言者は説明している。信仰の力だけでは十分ではなく、身体、経済、学問、戦略と経営の力によって支持されなければならない。その力を打ち立てることはアッラーの愛への努力の一部である。

経済とシステムの力を打ち立てることは類いまれなイバダートである。……経済的により強くなれば、科学へのアクセス能力がより高まり、よってウンマは愚かでなくなる。騙されない\*45。

イスラームは狭い意味での宗教に限定されるのではなく、経済や政治を含めた生活のすべての要素を規定する。経済活動もイバダート（信仰儀礼・神への服従）だとされる。イスラームの包括性を強調し、同時に「純粋な」イスラームから逸脱するものを忌避するのは、複雑化した現代社会において台頭したイスラーム主義に特徴的な現象である。例えば近年のイスラーム銀行の拡大や食品のイスラーム法における「合法（ハラール）」を示すマークの貼付などは、イスラーム世界の多くで見られ、インドネシアにおいても同様の現象が観察される。インドネシアにおいては1990年に初めてイスラーム銀行が設立され、2000年以降に飛躍的に拡大している。また、日刊紙には食品などの合法性についての質問コーナーが設けられるようになった。アア・ギムは例えば自らの番組に使う音楽に打楽器のみを使用して、より「純粋な」イスラーム性に配慮している。ハディースには管楽器を否定する記述が1カ所あり、これを理由に「問題になる恐れのある事柄はなるべく忌避する」ためである\*46。

前述のようにアア・ギムのイスラーム学校の正式名称は「プサントレン・ダアルト・タウヒード」である。タウヒードとは、サイイド・クトゥブやマウドゥディーなどイスラーム主義者によってイスラームの全体性、包括性や政教一致を意味する文脈で使われるようになった\*47。ダアルト・タウヒードとはつまり「タウヒードの家」という意味である。アア・ギム自身は「私の意味するタウヒードは簡単なものに過ぎない。一番大切なのは、

\*44 実際には、1970年代後半以降にさかんになった大学キャンパスにおける宗教運動指導者はイスラーム的経済や経営を説くことを特徴としていたことが指摘されている。Jr. Chanjago and Erwiza Erman, *ibid.*, pp. 399-414. キャンパスの宗教運動は合理的な論理を好む理系学生を主要な参加者としていたが、アア・ギムは類いまれなセンスでそうした教えを広い聴衆に向けて発信したのである。

\*45 *Ibid.*, p. 67.

\*46 アア・ギムとのインタビュー（2003年2月25日）。



我々はアッラーの創造物であることをはっきりと感じることだ。この世界で行うすべてのことはアッラーのためだ。我々の目的はアッラーに戻ることなのだ」\*48と述べている。

以上のようにアア・ギムの言動には現代のイスラーム主義的な特徴が見られる。しかし、アア・ギムは寛容性を訴えて他宗教や華人にも自らが受け入れられていることを重視しており、また穏健性はイスラームの特徴の一つだとして急進派と同一視されることを好まない。何よりも、イスラーム法の適用やイスラーム国家の樹立を急ぐことはない。

アッラーが下された法は良いものに違いない。しかし、すべての場所で一定の長い過程を経ることが必要だ。イスラームをよりよく行うために、イスラームをよりよく理解する必要がある。このインドネシアでは、最初から国家の運営はイスラーム法（シャリーア）に基づいていない。私はイスラーム法を適用し執行しようという人々を尊重し尊敬する。しかし現時点まで私個人としては、ムスリムはイスラームをよりよく理解する必要があるという考え方の方を好む。もしイスラーム法を適用されたとしても、ムスリム自身がよくイスラームを知らなければ、ムスリム自身がそれを受け入れないだろう\*49。

アア・ギムの信奉者はアブ・バカル・バアシルのそれよりはるかに多い。インドネシアの再イスラーム化はモダニティへの批判やその欠落を補いつつ、基本的には近代的な諸システムと共存しているのである。

## おわりに

アメリカの行動を見てみればよい。民主主義は正義を保障しないことはすでに証明されている。民主主義にかわってイスラーム法を施行するチャンスが与えられるべきだ。  
(イルファン・S・アワス)\*50

イスラーム主義の台頭は近代的諸制度の機能不全や、近代化や都市化による精神的な支えの欠如を背景にしている。インドネシアのいくつかの地方自治体で起こっているイスラーム法執行運動は、軍や警察が正義を保障せずむしろ犯罪行為に荷担すらしている現状への不信感を背景としている。こうした運動の担い手はキャンパスを中心に拡大したイスラーム主義運動であったが、多数派は民主主義、人権、男女同権などの近代的な諸価値を認めている。民主主義を否定するインドネシア・ムジャヒディン評議会のイルファン・S・アワスでも1980年代のスハルト体制による不法逮捕や政治犯としての拘留に関しては、アムネスティ・インターナショナルの資料を利用して、「人権」侵害を告発している\*51。バ

\*47 神秘主義では、修行の完成によって人の魂が生滅を越えた「真実性」に融和包摂され「神と一つになること」を意味する。井筒俊彦『井筒俊彦著作集5 イスラーム哲学』、岩波書店、1992年、158頁。

\*48 アア・ギムとのインタビュー（2003年2月25日）。

\*49 アア・ギムとのインタビュー（2003年2月25日）。

\*50 イルファン・S・アワスとのインタビュー（2002年9月6日）。

アシルはシンガポールの上級大臣リー・クアンユーがジャマア・イスラミヤの指導者と指摘したことに対して、シンガポール政府を名誉毀損で訴えた。また、インドネシア・ムジャヒディン評議会も、現状の法制度を通じてイスラーム法の適用を実現しようという「合法的」活動である。

最初に定義したようにイスラーム主義は1970年代以降に顕在化してきており、そもそも現代社会の現状を踏まえ、その矛盾と背中合わせの関係にある。資本主義や共産主義などと同様にイデオロギー的であり、極めて近代的な現象だといえる。西洋近代がヘゲモニーを握る現代社会において、科学技術やマスメディアのみならず民主主義や人権などの思想についても、イスラーム主義においても必ずしも全面的にモダニティと対立するわけではない。しかし、近代社会や近代的制度がその矛盾を顕わにすればするほどイスラーム主義もまた先鋭化するのである。

インドネシアの国政においてイスラーム法のより一層の制度化を求める勢力は少数派である\*52。しかし、インドネシア・ムジャヒディン評議会に代表される現在のバアシルの運動はかつてのダフル・イスラーム運動とは参加者の質も思想的にも変化を遂げ、一部の地方ではイスラーム法の適用が現状を打破する代替案として具体化しつつある。1980年代以降のイスラーム主義の導入はインドネシアのイスラームにとって決定的に重要である。イスラーム主義的言説や考え方はインドネシア社会に確実に浸透しており、テロの背景を探るためだけでなく、インドネシア社会を理解する上でイスラーム主義への理解は不可欠な要素となりつつある。

---

\*51 Irfan S. Awwas (ed.), Amnesty International, Mohammad Thalib (trans.), *Fakta Diskriminasi Rezim Soeharto terhadap Umat Islam*, Yogyakarta: Wihdah Press, 1998. この本は1989年にエジプトで出版されたアムネスティ・インターナショナルの報告書をインドネシア語に訳したものである。

\*52 ナフダトゥル・ウラマーやムハマディヤなど主要イスラーム団体はイスラーム法適用運動に賛成していない。