

インドネシア・イスラーム研究の半世紀
——「地域研究」と「イスラーム学」とのはざま——

小 林 寧 子*

In Search of a Truer Image of Islam in Indonesia

KOBAYASHI Yasuko*

Studies of Islam in Indonesia have generally adopted one of two approaches. One is that of “Islamic studies,” which derives from intellectual traditions in the Muslim world and from “Oriental studies” in Europe. This approach deals theoretically with issues common to all Muslim societies and mainly treats or emphasizes the religious aspects of Islam. It was especially employed by Dutch scholars of the colonial period, who supplemented their theoretical knowledge with practical observations and surveys of local literature. They contributed to the formation of Dutch Islamic policy. However, with the demise of imperialism, this tradition faded, continuing only at a much reduced level.

Second approach is that of the “area studies,” which was born quite independently from “Islamic studies,” and which developed primarily as strategic studies in the United States after W. W. II. “Area studies” focuses on a given region, and tries to grasp society comprehensively and elucidate its inherent features. Thus, it tends to focus on locality and contemporary problems, rather than historical contexts.

During the third quarter of the present century, this approach was dominant in the study of developing countries. Thus, Islam in Indonesia was observed through a prism of “locality” that excluded other Muslim areas, and it was analyzed sociologically and politically without sufficient consideration of the context. Through this approach, Indonesia (especially Java) was described as “superficially Islamized.” It was also concluded that Islam in Indonesia was not greatly influential because it was fused with too many local elements. Only the “modernist” Muslim movements were thought to deserve attention, since they were developing simultaneously with the modernising of Indonesian society. The majority, the “traditionalist” Muslims, were ignored to a large extent or thought of as “stagnant.”

This image of Indonesian Islam, however, began to deviate from what was going on in Indonesia during the 1970s and 1980s. People’s lives were becoming more strongly colored by Islam. The “traditionalists” still held a strong base in rural areas, and they were themselves also innovating, although quite gradually. The process of Islamization was continuing in Indonesia, but scholars failed to see its dynamism. They continued to discuss Islam without knowing Islam itself. Eventually, they realized that “Islamic studies” should once again be heeded to in order to understand Islamic societies.

During the past decade, new perspectives on Indonesian society have emerged, with

* 愛知学泉大学経営学部； College of Business Administration, Aichi Gakusen University, 1 Shiotori, Ohike-cho, Toyota City, Aichi 471-8532, Japan

serious attention being paid to Islam. It is now recognized that Islam is deeply rooted in Indonesia, and that Islam is a driving force culturally and politically in the society. Without knowing Islam, we cannot deepen our insight into Indonesian society. "Area studies" are being combined with or supported by "Islamic studies." Notably, much research is being done into the past and present *ulamas* who have continued to play a vital role in conveying Islamic teachings to the people and in interpreting them within contemporary Indonesian contexts. Their books are now being surveyed in order to look into their inner world.

はじめに

インドネシアは世界最大のムスリム人口を擁する国であり、近年そのイスラームの動向は国際的な関心を集めるようになった。

しかし、40年以上も前、北米のイスラーム研究者ウィルフレッド・キャントウェル・スミス Wilfred Cantwell Smith は、インドネシアのイスラームに対する関心の少なさについて、次のように述べている。

(引用者注：イスラーム世界の中で、インドネシアは) 西洋の研究者だけでなく、さらに驚くべきことには、他の諸地域のムスリムからも、これまであまりにも不当に無視されてきた。今日のインドネシアにおけるイスラームの役割、および今日のイスラームにおけるインドネシアの役割はまだこれから評価されなければならないというだけではなく、それはまず注目されなければならないことなのである。基本的な知識さえあれば、イスラーム的にみて、ここに何か特異で魅力的な、そして潜在的には非常に豊かなものがある、ということが明らかになってくる。……[Smith 1957: 295]

スミスがこれを記したのは、アメリカで政策科学としての「地域研究」が優勢になる時期である。「地域研究」は地域の特質を解明することをその使命とし、インドネシアについてもこの方法論による研究成果が1950年代初頭から発表され始めた。一方、スミスの言う(イスラームの)「基本的な知識」とは、イスラーム世界に共通の枠組みをもってイスラームそのものを探る「イスラーム学」の範疇に属する知識のことであろう。ただ、スミスの意図したのが、「地域研究」が「イスラーム学」を無視していることに対する警告であったのかどうかは定かでない。

いずれにしろ、その後インドネシアのイスラームに関する研究は多く出されたが、いまだにスミスの指摘した問題が十分に克服されたとは言いがたい。冒頭に述べたようにインドネシアのイスラームが注目されるようになったのは、せいぜいここ10年くらいのことである。それでは、なぜインドネシアのイスラームは長い間軽視されてきたのか、また逆に、これに変化をもたらしたものは何なのだろうか。これを解明するには、インドネシアのイスラームはどのよう

に描かれてきたのかを歴史的に辿る必要があるように思われる。

本稿では、すでに戦後約半世紀になるインドネシアのイスラームに関する研究の流れを追ひ、それぞれの時期の研究の特徴を論じ、またその研究が生まれた背景を考える。さらに、より実像に近いイスラームを描き出すには何が必要なのか、特に方法論の問題を検討する。¹⁾ 当然のことながら、個別に言及する研究は、筆者がそれぞれの時期を代表すると考えるものに限られることをあらかじめ断っておきたい。

I インドネシア・イスラーム研究の流れ

1. オランダにおける植民地研究

現在のインドネシア共和国の領域のイスラームに関する研究の歴史は比較的古い。これは、かつてこの地域を植民地支配したオランダのイスラーム研究の伝統の上に、インドネシア（当時はオランダ領東インドと称された）・イスラームに関する研究も蓄積されたという事情による。この時代の研究には、たんに植民地政策のための学問として片づけられない重みがある。現代のイスラーム研究を評価検討する場合に必ず参照を必要とされるので、戦後の研究について述べる前に、この戦前のオランダ人の手になる研究に少し触れておきたい。

オランダのイスラーム研究の伝統は16世紀末に遡るが、それはアラビア語研究から始まった。植民地としてのインドネシアの重要性が増した19世紀半ば以降この地域に関する研究は本格化するが、当初から「インド学 Indology（注：インドネシア学）」においても、アラビア語の習得はインドネシア諸語の学習に必要と考えられていた。ただし、当初はイスラームの古典に基づいた規範・理論を中心とした研究が主流で、特にイスラーム法に重点がおかれた。しかし、19世紀末に対イスラーム政策の構築者であるクリスティアン・スヌック・フルフローニェ Christian Snouck Hurgronje（以下、スヌックと略）²⁾ の出現で、研究はひとつの転機を迎えた。スヌックは、メッカで聖地在留のインドネシア人巡礼者について調査したあと、インドネシアで政庁官吏（原住民問題顧問官 Adviseur voor Inlandsche Zaken）³⁾ としてのキャリ

1) イスラーム地域を対象とする「地域研究」論に関しては私市 [1997]、小杉 [1999]、三浦 [1997] を参照した。

2) オランダのイスラーム研究者（1857-1936）。多くの著作を残したが、特にメッカのジャワ・コロニー、アチェ族の研究で名高い。20世紀から始まる新しい植民地政策「倫理政策」を唱導した。インドネシア・イスラーム研究に比類ない貢献をしたが、後世のインドネシア人からは「イスラームの敵」のように考えられる場合が多い。

3) 1891年スヌックが就任したときにはまだ「東洋諸言語ならびにムスリム法顧問官 Adviseur voor Oostersche Talen en Muhammedanen Recht」であった。このポストは代々スヌックの弟子たちによって踏襲された。

アを積んだ。各地でムスリム住民の生活を数年観察する中で、インドネシア人は「部分的にイスラーム法に従い、大方は慣習法に則った生活を営む」ことを指摘し、基本的にインドネシアのムスリム社会で機能するのはイスラーム法ではなく、慣習法であると結論づけた。「イスラーム学」に人類学、社会学のアプローチが加わり、イスラームの教義はインドネシアの住民によってどのように実践されているのかという側面に関心の比重が移ったのである。その一方、スヌックはインドネシアと聖地とのつながり、イスラームのダイナミズムを重視し、インドネシアでイスラームが発展を続けていることを強調した。⁴⁾

スヌックの後継者たちも、まずオランダ本国で「インド学」を修めたのち、インドネシアで植民地官僚としてフィールドを体験し、その後オランダで教壇に立つというコースを辿る者が多かった。その研究は、アラビア語やインドネシア諸語のテキストを精査する手法にせよ、社会学的アプローチを取るにせよ、イスラームの宗教的側面を重視していた。特に、前者の現地語文献を史料とする初期イスラーム化に関する歴史研究にすぐれた作品が多く生み出された。しかし、インドネシアの独立、オランダの植民地支配の終焉後、この研究の伝統は一部の研究者によって細々と守られるだけで、戦後世代はそれと切り離された。また、オランダのインドネシア研究独占にも終止符が打たれた。⁵⁾

2. アメリカの「地域研究」

戦後、新しくインドネシア研究の中心になったのはアメリカであった。新しい「世界秩序」の構築をめざすアメリカは、植民地支配から解放された新興国をその世界戦略下に引き込む必要があったが、その「手段」のひとつとなったのが、「地域研究」である。「地域研究」は、ある特定の地域を対象にフィールド調査を重視し、実証主義的にその地域を総合的に把握することをめざした。⁶⁾ インドネシアに関しては、コーネル大学 Cornell Universityなどを拠点として、研究が進められた。

その中でもイスラームに関する新しい理解を示した研究として、人類学者クリフォード・ギアツ Clifford Geertz の『ジャワの宗教』(1960年) [Geertz 1976 [1960]] が筆頭にあげられる。ギアツは1950年代初頭、東部ジャワで調査を行い、フィールドで収集したデータの上に依拠してジャワ人の宗教生活を描き出した。この中でギアツは儀礼の豊かさ、イスラームとジャワ的価値観の間の相剋を論ずることで、ジャワ人の宗教的多様性を強調した。中でも、注目を集め

4) スヌックに関する評論は多いが、とりあえず Benda [1983 [1958]: 20-31], Boland and Farjon [1983: 16-20], Bowen [1995] を参照。

5) オランダにおけるインドネシア・イスラーム研究に関しては Boland and Farjon [1983] がその流れを丹念に追っている。

6) このような「地域研究」の成立については矢野 [1993] を参照。

たのは、ジャワ人を3つの文化類型（アバンガン abangan, サントリ santri, プリヤイ priyai）に分け、この分類で宗教意識のみならず、社会層、活動の場（職業）も含め、生活のすべての領域においてジャワ人の行動をはかれるとしたことである。『ジャワの宗教』はジャワ人の宗教生活の「あるがまま」を報告することをめざす民族誌的性格の作品であり、ジャワ・イスラームの特質を明確にしたとして高い評価を得た。

ギアツの研究は戦前のオランダの研究とは全く別の土壌から生まれ、方法論的にも著しく異なるものであった。第一に文献研究を行わず（文字資料を用いず）、また、イスラームに関する予備知識をほとんど持たず、さらに、ジャワを完全に他のイスラーム世界と切り離して考察した。ジャワに固有と考えられる文化を重視してインドネシアの政治と社会を考える手法である。⁷⁾

ギアツは、ローカルな思想や実践に基づいてジャワ特有の「宗教」像を明示した。その結果、ジャワ人の多数を構成する「アバンガン」はイスラームの教義に無関心で、信仰には「寛容」、さらにアニミズムやヒンドゥーも融合させた宗教生活を営むという、イスラーム的色彩が弱いことを特徴とするジャワ・イスラーム像ができあがった。また、これと対照的に、イスラームの教義に関心を払うとされる「サントリ」に分類される人々の中でも、少数派のイスラーム「近代派」が最も純粋なイスラームを代表し、現状変革への担い手としての評価を与えられている。さらに、当時ジャワの農村部にまで持ち込まれたイデオロギー対立、イスラーム「近代派」と「伝統派」⁸⁾の緊張を描写する一方、民族国家への忠誠心が高まるにつれ、宗教に基礎をおいた政治への執着は薄れるであろうと予測した。

『ジャワの宗教』がのちの研究に与えた影響は大きかった。第一に、ギアツはジャワ人の生活にイスラームが重要でないと考えるのは間違いであると述べた [Geertz 1976 [1960]: 160] にもかかわらず、ジャワにおいてイスラームは表層的にしか定着していないという印象を与えた。これは、その後のインドネシア研究全体の中でもイスラームの占める比重が小さくなる一因ともなった。第二に、ギアツ以後の研究者は彼にならい、ローカルな文化レンズを通してこの地域のイスラームを描きだした。要するに、「イスラーム学」のアプローチは見捨てられた。第三に、インドネシアのイスラーム運動・組織に関して出された研究は「近代派」関連に偏った。その反面、長い間「伝統派」は真剣な考察の対象になることはなかった。もっとも、インドネ

7) 日本ではこのような手法は特に「文化主義 culturalism」と呼ばれたが、これについては土屋 [1993] を参照。

8) 「伝統派」と「近代派」（もしくは「保守派」と「改革派」という区別は便宜的なもので、個別のイスラーム組織自体が自らをこう呼んでいるわけではない。「伝統派」がスンニ派イスラーム法学の法解釈、つまり過去のウラマーの見解を尊重するのに対し、「近代派」は、法源（コーランと預言者の言行録）に直接あたって解釈することを推奨する。

シア人によってなされた研究も「近代派」系の知識人によるもので、⁹⁾ そこでも「伝統派」は軽視されたので、「近代派」への関心の偏りは必ずしもギアツだけの見方であったとは言えない。

一方、ギアツとはほぼ同じ頃、インドネシア・イスラームのダイナミズムを描き出した作品も発表された。歴史学者ハリー・J・ベンダ Harry J. Benda による『三日月と昇る太陽』(1958年) [Benda 1983 [1958]] である。ベンダは、植民地時代末期のインドネシア・エリートを、プリアイ(官僚)、民族主義指導者、イスラーム指導者に分類し、日本軍政のインドネシア社会(特にジャワ)に対するインパクトをイスラーム指導者を中心に論じた。インドネシア・イスラームの歴史は「サントリ文明」拡大の過程と明言し [ibid.: 14], インドネシア・ムスリムが日本軍政という場を利用して、イスラーム勢力の政治的活動の場を広げていく様子を描いた。注目すべきは、ベンダがこの中で、イスラーム「伝統派」指導者の果たした役割を重視したことである。

このベンダの作品は、発表された当初は日本軍政期の研究として位置づけられ、「継続と変化」という視点でこの時代が東南アジア史の中でどのような意味をもつのかというところに議論が集中し、イスラーム研究としての意義はあまり顧みられなかった。そもそも当時のアメリカのインドネシア研究の中で、イスラームに対する認識が低かったことにもよるのであろう。しかし、後述するように、ギアツがのちに厳しい批判を浴びるのに比べ、ベンダの研究は時を経て高い評価が与えられ、近代のインドネシア・イスラームを考える上では欠かせない作品と考えられている。

ベンダもギアツと同様イスラームに関する知識は浅い。しかし、イスラームの発展の可能性への見方が両者を分けている。ギアツが「サントリ」と「アバンガン」の2項対立的図式を固定的にとらえたのに対し、ベンダは「サントリ」人口は拡大すると考えた。東南アジア史研究において、「自律史観」を唱導したベンダは、ムスリムが何を重要と考えるか、そのためにどう行動するかというムスリムの主体性に焦点をあて、イスラーム社会構築に邁進するその活動をクローズアップさせた。そして、イスラームの教義を解釈し、それを「アバンガン」農民大衆に伝えられる「伝統派」の指導者、キヤイ kyai, ウラマー ulama¹⁰⁾ の影響力を強調したのである。もちろん、人類学者と歴史学者のそれぞれの研究を単純に比較するのには無理があるかも

9) いくつか作品が出されたが、代表的なものは Deliar Noer [1973]。

10) 「キヤイ」は伝統的イスラーム教育機関プサントレン pesantren を主宰するイスラーム教師に対する尊称。特に農村部では住民の精神的指導者である。ギアツは「キヤイは大体中東のウラマーに匹敵する」[Geertz 1976: 134] と述べているが、「ウラマー」はインドネシアでも中東でもイスラームの学者全般を指す言葉で、キヤイと近いのは「シャイフ shaikh (長老)」であろう。ベンダもこのふたつの用語の使い方を混乱している節がある。本来ならばキヤイはウラマーの範疇の一部と考えられるべきである。

しれない。ギアツが観察したのは一般ジャワ人の日常生活であり、ベンダが目にしたのはイスラーム指導者の行動であり、歴史学者が社会の発展に関心を向けるのは当然である。

そうすると、民族学誌的研究である『ジャワの宗教』は、ギアツが調査を行った状況を考慮した上で評価をする必要がある。彼がジャワに滞在した1952-1954年は、独立インドネシア最初の総選挙（1955年）前夜の頃で、政党間のイデオロギー抗争が高まっており、イスラーム勢力の間でも「近代派」と「伝統派」の対立が先鋭化していた時である。ギアツのインフォーマントは都市の「近代派」に偏ったが、この時代には「近代派」の方が「伝統派」よりも目に見える形で教育・福祉運動を展開しており、外部者の目にはその「近代性」を取り込む力、合理的精神がアピールしたであろう。また、「アバンガン」が農民大衆の大多数を構成する以上、「サントリ」とのコントラストは際立っていたと考えられる。

これに加え、研究者をとりまく環境も考慮にいれる必要がある。ギアツの「近代派」描写には、「近代的」要素への好感が作用しているが、これは近代化論が隆盛したアメリカの価値観が投影されたと言えるかもしれない。また、ギアツはインドネシア・ナショナリズムを国家統合の求心力と考えているが、これも、戦後四半世紀ほど新興国のナショナリズムは脱植民地化を果たした住民の「主体性」と肯定的に理解されていたからである。民族国家への忠誠心が増すと、宗教に基礎を置いた政治への執着は薄れるであろうという予測も、国家と宗教を切り離すのが「近代国家」であるという欧米の経験からの前提である。「あるがまま」のジャワ人を伝えようとしたギアツであったが、はからずも人類学者が背負った文化的背景が研究対象へのフィルターとなっているようである。『ジャワの宗教』は、ギアツがこれを著した時代のアメリカの知的風土を色濃く反映しているとも言える。

さて、3番目に、あまり関心を集めなかった研究であるが、政治学者ダニエル・レヴ Daniel Lev の『インドネシアのイスラーム裁判所』（1972年）[Lev 1972] に言及しておかねばならない。レヴは、独立後の宗教裁判所（イスラーム法裁判所）¹¹⁾の機能、ならびにそれをめぐる政治を扱ったが、インドネシアにおいてイスラーム司法の位置づけが国のあり方に大きく係わる問題であることを明確にした。イスラーム法の内容にはあまり踏み込んでいないが、イスラーム王国時代から植民地時代を経て発展してきたイスラーム法裁判所がインドネシアに深く根をおろした制度であることを示した。西洋に起源を持つ近代法が国法の大部分を占める現在、インドネシアのような複合社会においてイスラーム法がどのように制度的に保証されるかを論じている。アメリカの「地域研究」では珍しくイスラームに本質的なイスラーム法制度を扱った貴重な研究であり、これは他のイスラーム諸国との比較のできる問題設定である。にもかかわら

11) ムスリムの結婚、離婚、相続、ワカフ wakaf（寄進財）等の係争について審理する権限を有する裁判所。

ず、スコープが限られた研究であるためか、インドネシア研究の中ではほとんど注目されず、イスラームの問題がインドネシアにおいて大きな政治問題になるという認識を生むにはいたらなかった。

戦後もインドネシア・イスラーム研究で「イスラーム学」の手法が唯一尊重されたのは、ジャワ語やマレー語等のイスラーム神秘主義の文献を解読・分析して初期イスラーム化の問題を解明する分野であった。これは、オランダの戦前の伝統を受け継いだ世代やオーストラリアの研究者によってなされた。しかしながら、アメリカを中心とする新しいインドネシア研究が「同時代史」に関心が集中したためか、前植民地期を扱った研究のインパクトは小さかった。

このように、戦後新しく勃興したアメリカの「地域研究」は、インドネシア研究に新しい地平を開いたが、そこでのイスラームの重要性は低くなり、また、イスラームの問題を扱う場合でも「イスラーム学」のディシプリンは置き去りにされてしまった。

3. ギアツ批判

1970年代半ば以降、インドネシア・イスラームに関する研究はやや停滞するが、逆にこの時期にはそれまでの研究のあり方に対する批判、新たな問題提起が多く出された。特にイスラームの宗教的側面に対する関心が低いことが問題にされたが [Boland and Farjon 1983: 56; McVey 1981: 287]、これは「ギアツ批判」という形であらわれた。

先述したギアツの3文化類型に対する批判は、早くにインドネシア側から用語が誤って用いられていることが指摘された [Koentjaraningrat 1963; Harsja W. Bachtiar 1973]。¹²⁾ さらに、1980年代になると、体系的な批判が出た。オランダのカトリック神学者カーレル・ステーンブリック Karel Steenbrink は、ギアツが「異質な、外来の」要素を排除してジャワ社会を考える傾向があること、イスラームとジャワ・ヒンドゥー伝統の調和を見落としていることなどをあげ、特にアバンガンの世界をギアツは「つくりあげた」としている [Steenbrink 1986]。日本の人類学者中村光男は、ギアツはイスラームに関する無知から系統的誤りをおかしたと断じ、イスラームの思想はジャワ人の価値観として根づいていることを主張した [中村 1987]。

12) 一番問題にされたのは、もともと「貴族」を意味する「プリアイ」は、社会階層を示す用語であるので、宗教上の人間類型を示す「アバンガン」、「サントリ」とは同列に扱えないということである。また、「アバンガン」と「サントリ」は基本的には両者ともムスリムで、可変的な類型である。19世紀末期のオランダ語文献には、本来は「赤っぽい人」を意味する「アバンガン」は、敬虔なイスラーム教徒を示す「プティハン putihan (白っぽい人)」の対語として登場する。「アバンガン」は蔑称に近いもので、かなり限定的に用いられていたと考えられる。「サントリ」はそもそもプサントレンの生徒を意味する言葉であり、「アバンガン」の対語としては稀にしか記されていない。しかし、現在は「アバンガン」、「サントリ」ともギアツが用いている意味で使われている。

しかし、ここで気をつけなければならないのは、インドネシア研究においてイスラームが軽視されてきたのは、何もギアツだけの責任ではないということである。『ジャワの宗教』を読み直せば、ギアツが調査をした1950年代のジャワの地方の状況が克明に記録されており、「民族誌」としての価値が十分に高いことは否定できまい。反省すべきは、ギアツが調査した時代の状況、その後のインドネシアの発展を無視してこれを引用し続けなかったかということである。

さらに、インドネシア・イスラームを考察する場合、当初の「地域研究」の手法のどこに問題があったかということを考えねばならない。第一に、歴史的な理解が不十分であった。研究対象とする時代（多くは現代）が、どのような集積の上に成り立っているのかという問題の位置付けが弱かった。そのため、新しい動きはすでに19世紀から現れていたにもかかわらず、インドネシアの「イスラーム革新」は今世紀初頭に始まるという近視眼的な見方をしていた[Steenbrink 1984]。第二に、イスラームそのものに関する知識が不足していた。よって、「近代派」と「伝統派」は教義解釈、イスラーム法理解でどのように異なるのかというような、イスラームに本質的な問題に踏み込まなかった。その結果、「近代派」からの情報を鵜呑みにして、「近代派」よりも大きな勢力である「伝統派」を意図的に軽視するというような誤謬を犯した。

II インドネシア・イスラームの実像を求めて

1. 研究と現実との乖離

ギアツ批判とほぼ時を同じくして話題にされたのは、長い間軽視されていた「伝統派」見直しの提唱であった。このふたつは、1970年に入ってインドネシア社会で起きたイスラームの動きが、それまでの研究で示されたものとは異なる様相を示したことから、さらにその変化を説明できなくなったことによる。人々の日常生活におけるイスラームの影響力は大きくなり、また、イスラーム「伝統派」は「近代派」の勢力伸長を阻んで、依然として強力な地盤を保っている現実が研究を揺さぶったのである。

新秩序体制下では、スカルノ時代のようなイデオロギー紛争の再燃を危惧して、イスラームの「非政治化」政策がとられた。旧マシュミ Masyumi¹³⁾ 党は復活を認められず、また、イスラーム系の政党は合体させられ、お仕着せの開発統一党 Partai Persatuan Pembangunan の中で派閥抗争に明け暮れることになった。1984年にはすべての組織が綱領に建国五原則パン

13) イスラーム系の政党で、イスラーム近代主義者が主導権を握っていたが、1950年代末に中央政府に叛旗を翻した「外領叛乱」に指導者の一部が加わり、1960年8月、スカルノによって非合法化された。

チャシラ Pancasila¹⁴⁾ を据えることを義務づけられるなど、イスラームは政治的に封じ込められた形となったが、逆に、それ以降は政府側から数々の対イスラーム融和政策が打ち出されたほか、政権内へのイスラーム勢力の取り込みもはかられた。その一方、この間インドネシア社会の文化、生活面ではイスラーム色が強くあらわれるようになった。宗教施設の増加、ムスリム・モードの隆盛、食品の「ハラール halal」表示化、¹⁵⁾ 宗教講話会の盛況等、目に見えて「イスラーム化」は進展した。開発独裁体制下に張りめぐらされた行政の網を通して、国家の個人の宗教生活へのかかわりも深くなった。さらに、コミュニケーションの発達、イスラーム系出版物の充実とも相まって、インドネシアのムスリム知識人の「独自の」思想が多く表明される機会が増え、内外の関心を集めるようになった。イスラームを無視してはインドネシアの政治社会を理解できないことがようやく認識され始めた。

さらに、逼塞したインドネシアの政治の中でもイスラーム「伝統派」のナフダトゥル・ウラマー Nahdlatul Ulama (ウラマーの覚醒、以下 NU と略) の動向は耳目を引いた。1970年代はスハルト政権に対する厳しい批判的姿勢を示し、1980年代になると指導者アブドルラフマン・ワヒド Abdulrahman Wahid の言動が権威主義的体制下にある社会に様々な波紋を投げた。インドネシアで最大のイスラーム組織であり続け、その政治的潜在性の高さが明らかになるにつれ、従来の「伝統派」像は大きな修正を迫られた。

このような状況に触発されてか、新たにインドネシアのイスラームに関心を持つ外国人研究者が増えると同時に、インドネシア国内からも多くの研究が出されるようになり、インドネシア・イスラーム研究はひとつの隆盛を迎えることになった。

2. 1990年代のインドネシア・イスラーム研究

1990年代の研究は「量」のみならず、「質」にも変化があった。イスラームの「知」の担い手である、ウラマーやイスラーム知識人に関心が向けられたことである。ウラマーは、イスラームを人々に伝える役割を果たし、イスラーム発展の鍵を握る。また、現代社会でもその発言や行動が人々のイスラーム理解に大きな影響力を及ぼす。インドネシアのムスリムはイスラームをどう解釈してきたのか、インドネシア・ムスリムの目には世界はどう映るのかという思想に

14) 「1945年憲法」前文に記載されており、インドネシア共和国の国是をなす。1945年6月1日の「独立準備調査会」の席上で、独立インドネシア国家の基礎についてのスカルノの演説において初めて提起された概念といわれる。スハルト体制下においてもインドネシア政治の正統性原理とされてきたが、1980年代前半、政府に忠誠を示す証としてすべての組織の綱領にパンチャシラを記すことが要求されたことから、イスラーム諸組織と政府の間の緊張が高まった。

15) イスラームの教義で禁じられている成分が含まれていないこと、また、それに定められた手続きに則って屠畜された肉であることを示すこと。

目を向ける内在的理解をめざす研究がやっと始まった。¹⁶⁾

歴史の分野では画期的なふたつの研究が出されたが、いずれもインドネシアのイスラーム化に大きな役割を果たしたタレカット tarekat (アラビア語のタリーカ tariqa: イスラーム神秘主義教団) に関するものである。ひとつはオランダの人類学者マルティン・ファン・ブライネッセン Martin van Bruinessen による『インドネシアのナクシュバンディー教団』(1992年初版, 1994年改訂版) [Bruinessen 1994a], もうひとつはインドネシアのイスラーム史学者アジュマルディ・アズラ Azyumardi Azra による『17・18世紀の中東とヌサンタラ諸島のウラマーのネットワーク』(1994年) [Azyumardi 1995 [1994]] である。

ファン・ブライネッセンは、この作品と一連のタレカットに関する論文で、タレカットの発展を通してインドネシア・イスラーム史を通史的に概観し、歴史の局面によって、タレカットは異なる側面を見せることを明らかにした。ここで強調されたのは聖地とのつながりであり、タレカットの教義が伝わる経路である。さらにこの議論の中で、「イスラーム化」に関する新しい理解が示された。第一に「イスラーム化」は今日までインドネシアに継続しているプロセスであること、第二に、最も初期の「イスラーム化」は外国人ムスリムの影響によるものとしても、17世紀以降インドネシア人が聖地に学問を求めようになってからはインドネシア人自身の手によって「イスラーム化」は推進されたこと、さらに、19世紀(特に後半)が、インドネシアにおけるイスラーム発展の転換期であり、この時期に「革新」の流れが顕著になったこと、である。

ファン・ブライネッセンはインドネシア人ウラマーの手になるキターブ kitab (イスラームの宗教書, アラビア語の原書) の文献調査をまず行い、次にフィールドでタレカット関係者からの聞き取り作業を行っている。タレカットの教義の伝達経路をたどる鍵となったのはシルスィラ silsilah (師子伝承の系譜) である。徹底した現地語文献重視の手法で、各時代のウラマーの証言を第一義的に用いる反面、オランダの植民地史料に対してはかなり厳しい批判を行った。¹⁷⁾

アジュマルディは、さらに中東とインドネシアのウラマー間の「知」の伝達に焦点を絞り、そのイスラーム神秘主義思想の理解に重点を置いて論じた。イスラーム法と神秘主義の調和という「革新」思想がどのようにインドネシアに伝達されたのか、またこの「革新」を引き起こす中で、中東のウラマーの間でのハディース hadith (預言者の言行に関する伝承) 研究が大きな役割を果たしていることを示した。タレカットのシルスィラに加え、ハディース学のイス

16) リピ LIPI (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia; インドネシア科学院) は、宗教大臣ムナウィル・シャザリ Munawir Sjadzali (在任 1982-1992年) の委託で、「インドネシアのウラマーの世界観 Sikap dan Pandangan Hidup Ulama Indonesia」プロジェクトを1986年から5年間実施したが、インドネシア国内でもウラマー研究の必要性があったのであろう。

17) これに関しては小林 [1998a] を参照。

ナード isnad (伝承の系譜) がウラマー同士の「知」のネットワークをつくりだすことを手掛かりに、アラビア語の人名事典に登場するインドネシア人ウラマーに着目した。アラビア語史料をもとに中東＝インドネシア関係史を再構築した最初の研究である。

このふたつの研究の共通点は、第一に、アラビア語を含めた現地語史料の駆使、イスラーム法学、イスラーム神秘主義、ハディース学研究という「イスラーム学」のディシプリンの動員である。ただ、ファン・ブライネッセンは歴史学・人類学的手法に「イスラーム学」を合体させ、逆にアジュマルディは「イスラーム学」の手法に歴史学の助けを用いたという重点の違いはある。第二に、インドネシアにおけるイスラームの発展を広いイスラーム世界とのつながりの中で検討したことである。他のイスラーム世界の動きとインドネシアのムスリム社会は連動するという前提である。限定された領域でイスラームを論じた「地域研究」には欠けていた視点である。

現代のウラマーについては、国家とウンマ ummah (ムスリム共同体) との関連を入れて、政治との関わりで論じられることが多い。ウラマーは体制の内外で活躍するが、中でも、1990年代に最も関心を集めたのは非政府組織である NU のウラマーである。NU はウラマー主導の大衆に基盤を持つ世界でもユニークな組織であり [Bruinessen 1994b: 3], 「伝統」を護持しながら発展を続けるそのダイナミズムの解明に目が向けられた。

NU に関してはインドネシア内外からいくつかのまとまった研究が出されたが、ここでもファン・ブライネッセンの貢献は大きい。彼の『ナフダトゥル・ウラマー』(1994年) [ibid.] は、1926年のNU設立から現在までを歴史的に概観しているが、特に新秩序体制下での政治とウンマの利益擁護の板挟みの中でのNUの試行錯誤を描いている。この中でファン・ブライネッセンはNUの宗教的アイデンティティを論じ、「伝統派」思想の核心をなす伝統的イスラーム法学の思考の展開の中にダイナミズムを把握しようとした。NUの政策のひとつひとつがイスラーム法学上の手続きを経て決定されていること、さらに、その中で時代の変化と社会の要請に応えるために絶えざる自己革新が行われていることを明らかにした。彼と他の外国人研究者とを分けたのは、キヤイの権威の拠り所となるキターブ・クニン kitab kuning (イスラーム宗教書の古典) をめぐる論議に「伝統派」の力量を見いだしたことである。一方、インドネシアの研究者と異なる点は、NUの伝統的イスラーム法学の理論や規範の問題よりも、現実の問題にNUがどのように対処したかに重点を置いたことである。¹⁸⁾

18) 他の外国人研究者の手になるまとまったものは Feillard [1999]。多くの情報を与えてくれるが、理論性に乏しい研究である。一方、インドネシアから出された代表的なものは Ali Haidar [1994]。これは、NUのイスラーム法学思考を理論的に説明したものであるが、NUが開発やパンチャシラの問題にどう対処したのかというような実践的な問題の検討が弱い。なお、ファン・ブライネッセンのこの研究に関しては小林 [1998b] を参照。

この他、体制内のウラマーの活動にも目が向けられる一方、現代のウラマーと言うべきムスリム知識人に関しても多く論じられるようになった。そこでは、多宗教共存の複合民族国家インドネシアのコンテクスト、ならびに高度に産業化した現代社会でイスラームの教義をいかに生かせるかということが議論の焦点となる。¹⁹⁾ また、現実直面の問題にどのような思考経路、手順で判断が下されるのかが検討される中では、必ずイスラームの知的伝統と、他のイスラーム世界の思想家との関連が言及される。

ウラマー研究は、ウラマーの手になる文献を精査することから始まるが、そこではウラマーの思想を理解するためには少なからざる「イスラーム学」の知識が不可欠となることがますます明らかになった。こうして、1980年代初頭からの研究批判は、1990年代になって研究手法の変化、つまり「イスラーム学」の復権を呼び起こし、新たな研究の発展へとつながった。

3. 今後の課題と展望

先述したスミスの問題提起から30年以上を経てようやく、インドネシア社会におけるイスラームの重要性、またイスラーム世界におけるインドネシアのユニークさが理解され始めたようである。ただ、この間イスラーム情勢の変化も時を追って激しくなっている。研究者としては、研究で示されるイスラーム像は現実と乖離していないか、または情勢が変化しても十分に通用するかを常に自らに問わなければならないであろう。以下、インドネシア・イスラーム研究には何が必要なのか、今後はどのように展開するのかその見通しを若干述べたい。

i) 方法論・史資料

イスラームに関する知識なくしてムスリムの生活を観察したギアツの時代は遠ざかったように思える。イスラームに関連する問題を扱う場合、「地域研究」は「イスラーム学」の助けなくしては成り立たない。逆に、「イスラーム学」の枠組みだけでは、地域の事情を切り落として、地域社会の持つ生命力を無視した研究になりかねない。「地域研究」か「イスラーム学」かどちらかに比重が偏るにせよ、残りの一方は補助的ディシプリンとして活用する必要がある。イスラームが世界各地で地域的多様性を見せていることはすでに認識されてきたし、それが疑問視されることはもうない。逆にその多様性を所与のものとして学ぶ比較、また地域を越えた交流という視点が必要になるであろう。また、同時代史的テーマと取り組むにしても、歴史的位置づけを行わなければ、研究は底の浅いものになりかねない。

次に、史資料であるが、元来フィールド重視の「地域研究」の手法が優先される理由としては、文献史資料が比較的少ないという前提から出発していた。しかし、インドネシアでも、早

19) 中でも Masykuri Abdillah [1997] は、ムスリム知識人の民主主義、人権等の理解を知る上で有用である。

くからイスラーム化された地域では「書く伝統」は定着しており、現地諸語（ジャワ語、アチェ語、ムラユ語等）の史資料が多いほか、19世紀までのインドネシア人ウラマーはアラビア語でもキターブを著している。これは多くが手つかずになっている。文献史資料があまり用いられなかったのは、少ないからではなく、これを読めない研究者側の能力の問題がフィールド優先に走らせたという事情もあったのではないだろうか。また、同時代史を扱うにしろ、現地語（インドネシア語ならびに諸地方語）に加えてある程度のアラビア語の素養を習得することがのぞまれる。日常的に口にされるコーランの決まり文句や一節、ムスリム特有のイディオム理解に欠かせないからである。

ii) テーマ

それでは、インドネシア・イスラーム理解を進める上で研究が望まれる問題について述べたい。

基本的な問題であるにもかかわらず研究が不足しているのは、イスラーム法の分野であろう。イスラーム法がどのように扱われているのか、解釈されているのかというのは、そのムスリム社会を理解するための指標であろう。これは、インドネシアにおいては、歴史的には3つの局面に分けて考えるべき大きな問題である。まず、イスラーム化初期であるが、イスラーム受容の過程、形態を解明する上で、イスラーム法がどのように土着の法の中に組み込まれていったかを探る作業である。これは、前イスラーム期からイスラーム期への過渡期の現地語文献を精査することによって解明できるが、ジャワのようにヒンドゥー期から法典の存在する地域では特に可能性のあるテーマである。従来、古い時期のジャワ語文献は、「ジャワ学 Javanology」という方法で解読されてきたが、これを今述べたような視点で再解読する必要がある。初期イスラーム化研究は今まで神秘主義に重点が置かれていただけに、より包括的な理解が期待できる。次には、独立までの時期、歴代のインドネシア人ウラマーによってイスラーム法はどのように解釈されて実定法になってきたのかを知るためのキターブ研究である。²⁰⁾ 第三に、現代インドネシアではイスラーム法はどのように扱われているかを、近代法との関係で検討することである。独立後インドネシアでは数回イスラーム法論議が盛んになされたことがあるが、常に焦点となるのは、国法の中にどう位置づけるか、時代の状況、インドネシアという地域の状況にイスラーム法をどのように適応させるかということである。²¹⁾ 政治の動向とも

20) Abd. Rachman [1996], Abdurrahman Mas'ud [1998], Alex Soesilo Wijoyo [1997] などの研究が出されたが、今後もインドネシア側から多くの成果が期待できる分野である。

21) 特に1980年代後半から、宗教省の「イスラーム法編纂 Kompilasi Hukum Islam」プロジェクト実施にともなって、「イスラーム法のコンテクスト化」に関して活発な議論が行われた。宗教大臣ムナウィル・シャザリ自身も特に相続法に関して「再活性化 reaktualisasi」という問題提起を行った。

絡み合わせて論じられる問題であり、インドネシア・ムスリムの知的営みを辿ることができる。さらに、現代ではこれと関連して、イスラーム法実践と深くかかわるモスク、イスラーム法裁判所等のイスラーム社会制度にも関心が向けられるべきであろう。近年ではイスラーム銀行も出現し、日常生活でイスラーム法を機能させる制度は整備される方向にある。ただし、他方では、このようなイスラームの制度化に対する懸念があるのも忘れてはならないであろう。

次に望まれるのは、ダクワー dakwah (布教)に関する研究である。どのようにして人々はイスラームの教義やその現代的解釈を学ぶのかという問題であるが、イスラーム学校教育についてはすでにいくつかのまとまった研究が出された。しかし、ここ数十年のインドネシア社会の「イスラーム化」進展を考えた場合、フォーマルな形態よりは、地域社会、民間団体や学生組織あるいは個人で組織された勉強会のような、より自発的な参加が見込まれる活動の方が生活の場にも近く、影響が大きいように思われる。また、新聞、雑誌、書籍等の活字メディアによる布教もあるが、より接する機会が多いのは視聴覚から入る方法であろう。これもテレビやラジオもさることながら、各所で行われる説話会もしくは何らかの催しで付随的になされる説話も大きな意味を持つようである。「百万人のダァイ da'i (布教師)」²²⁾ と呼ばれるような人気説教師が生み出されるのは、誰でも気軽にかけられる説教会が好まれるからであろう。イスラーム伝達の手段、イスラーム文化のひとつのあり方として取り組むことができよう。

第三に、やや性格は異なるが、ジェンダーの視点がインドネシア・イスラームの考察に新たな地平を開くように思われる。イスラーム社会のジェンダー問題は、コーラン、ハディースの解釈・精査という神学の領域に及ばざるをえない。女性の行動を拘束する「イスラームの規範」とされてきたものは、どこに根拠があるのかを問い直した場合、往々にして、そのような規範を「つくりあげた」のは時代の状況や社会のシステムであることが明らかにされつつある。その一方、再解釈・コンテクスト化を通して、イスラームの教義を現代社会に再生させる努力を最もはっきりと見ることができる問題でもある。²³⁾

結びにかえて

以上、浅学も顧みずインドネシア・イスラーム研究の流れを概観したが、インドネシアを考える上で、イスラームがどのように位置づけられるかということが、この分野の研究への関心

22) ザイヌッディン・エムゼット Zainuddin MZ のこと。カセット店には彼の説話のテープが数多く並んでいる。布教師の役割に関する論文はまだ Lies M. Marcoes [1992] しか見当たらない。

23) 特に Masdar F. Mas'udi [1997] は、NU の若い知識人が女性の生殖に関する権利を論じたもので非常に興味深い、NU 内部では賛否両論を引き起こした。

を左右してきたように思える。戦後の4半世紀、インドネシア研究ではナショナリズムの問題やインドネシア諸地域の地域性を解明することに多くのエネルギーが費やされた。その過程で、国境線が所与のものとして受け入れられ、イスラームはその中に閉じ込められ、矮小化されたきらいがある。イスラームが国境を越えて連動する性格の宗教であることを考えると、領域を限定されることはその動態をさぐるには著しく不利となる。

インドネシア地域のイスラームに関心を持つ研究者は、インドネシアを学ぶうちにその重要性に気づくというケースが多い。逆に、もともとイスラーム問題に関心を持つ研究者がインドネシアに取り組むというケースは稀のようである。そういう意味では、やはり今後の研究も「地域研究」が主で、「イスラーム学」を補助ディシプリンとする形態を取る場合が多いと思われるが、インドネシア、もしくは東南アジアを越えた地域のイスラームにも関心を配ることを怠ってはならないであろう。

こう考えると、今後この分野の研究で有利な立場にあるのはオランダとインドネシアであろう。オランダは歴史研究でも現代研究でも依然としてインドネシア研究の中心のひとつである。イスラーム研究の蓄積に加えて、オランダに所蔵されているインドネシア・イスラーム関連の文献の存在、さらに昨今のイスラーム研究そのものの隆盛がインドネシア・イスラームへの関心を喚起している。一方、インドネシアは当事者であることに加え、既存の「イスラーム学」に社会科学を合体させたイスラーム研究の構築の試みが進んでいる。²⁴⁾

翻って、日本においては、すぐれた先駆的研究²⁵⁾はあるものの、この分野の研究の蓄積がインドネシアの歴史、社会の理解にインパクトを与えるという段階にまだ達していない。しかも、研究者の層が薄く、若い研究者の育成が何よりも望まれる。

参 考 文 献

- Abd. Rachman. 1996. Nawawi al-Bantani: An Intellectual Master of the Pesantren Tradition. *Studia Islamika* 3(3): 85-114.
- Abdurrahman Mas'ud. 1998. Mahfuz al-Tirmisi (d. 1338/1919): An Intellectual Biography. *Studia Islamika* 5(2): 27-48.
- Alex Soesilo Wijoyo. 1997. Shaikh Nawawi of Banten: Texts, Authority, and the Gloss Tradition. Ph. D. thesis submitted to Columbia University.

24) ジャカルタの国立イスラーム宗教大学 Institut Agama Islam Negeri は1994年からイスラーム研究専門誌 *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies* を発行しているが、これはインドネシアのイスラームに関心を持つ者には必見の雑誌である。

25) ムハマディヤ Muhammadiyah に関する Nakamura [1983] や、イスラーム同盟 Sarekat Islam を中心とする民衆運動に関する Shiraiishi [1990] は、海外でも高い評価を得た。特に後者は、現代インドネシアにおける政治とイスラームのかかわりを考える上でも、多くの示唆に富む研究である。

- Ali Haidar, M. 1994. *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fikih dalam Politik*. Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama.
- Azyumardi Azra. 1995 [First edition 1994]. *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Penerbit MIZAN.
- _____. 1997. *Laporan Hasil Penelitian: Kecenderungan Kajian Islam di Indonesia Studi tentang disertasi Doktor Program Pascasarjana IAIN Jakarta*. Jakarta: Balai Penelitian Pusat Penelitian dan Pengabdian pada Masyarakat IAIN Syarif Hidayatullah.
- Barton, Greg; and Fealy, Greg, eds. 1996. *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*. Clayton: Monash Asia Institute, Monash University.
- Benda, Harry J. 1983 [First edition 1958]. *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation 1942-1945*. Dordrecht: Foris Publication Holland/U. S. A.
- Boland, B. J. 1982 [First edition 1971]. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Boland, B. J.; and Farjon, I. 1983. *Islam in Indonesia: A Bibliographical Survey 1600-1942 with Post-1945 Addenda*. Dordrecht: Foris Publications Holland/U. S. A.
- Bowen, John. R. 1995. Western Studies of Southeast Asian Islam: Problem of Theory and Practice. *Studia Islamika* 2(4): 69-86.
- Bruinessen, Martin van. 1994a. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis, dan Sociologis*. Bandung: Penerbit MIZAN.
- _____. 1994b. *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: LKiS.
- _____. 1995. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Penerbit MIZAN.
- _____. 1998. *Rakyat Kecil, Islam dan Politik*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya.
- Deliar Noer. 1973. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*. London: Oxford University Press.
- Feillard, Andr e. 1999. *NU vis- -vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*. Yogyakarta: LKiS. (Original *Islam et Arm e Dans L'indon sie Contemporaine: Les pionniers de la tradition*. Paris: L'Harmattan-Association Archipel. 1995.)
- Geertz, Clifford. 1958. The Javanese Kijaji: The Changing Role of a Cultural Broker. *Comparative Studies in Society and History* 2(2): 228-249.
- _____. 1976 [First edition 1960]. *The Religion of Java*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Harsja W. Bachtiar. 1973. The Religion of Java: A Commentary. *Madjalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia* 5(1): 85-118.
- Hooker, M. B., ed. 1983. *Islam in South-east Asia*. Leiden: E. J. Brill.
- Kaptein, Nico. 1995. Meccan Fatwas from the End of the 19th Century on Indonesian Affairs. *Studia Islamika* 2(4): 141-159.
- 私市正年. 1997. 「新しい地域研究論の模索」『ソフィア』184: 36-55.
- 小林寧子. 1998a. 「インドネシア史の中のタレカット再考: Bruinessen, Martin, van. 1994. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*.」『東南アジア——歴史と文化』27: 112-131.
- _____. 1998b. 「インドネシア新秩序体制下のナフダトゥル・ウラマー: Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru* を読んで」『アジア経済』39 (10): 89-99.
- Koentjaraningrat. 1963. Clifford Geertz, The Religion of Java, 1960. *Madjalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia* 1: 188-191.
- 小杉 泰. 1999. 「東南アジアをどう捉えるか(3) イスラーム世界から」『総合的地域研究』を求めて——東南アジア像を手がかりに』坪内良博(編著), 351-384 ページ所収. 京都: 京都大学学術出版会.
- Lev, Daniel. 1972. *Islamic Courts in Indonesia: A Study in the Political Bases of Legal Institutions*. Berkley etc.: University of California Press.
- Lies M. Marcoes. 1992. The Female Preacher as a Mediator in Religion: A Case Study in Jakarta and West Java. In *Women and Mediation in Indonesia*, edited by Sita van Bemmelen, et al., pp. 203-228. Leiden: KITLV Press.

- Masdar F. Mas'udi. 1997. *Islam & Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan*. Bandung: MIZAN.
- Masykuri Abdillah. 1997. *Muslim Intellectuals to the Concept of Democracy (1966-1993)*. Hamburg: Abera.
- McVey, Ruth. T. 1981. Islam Explained: Review Article. *Pacific Affairs* 54 (2): 260-287.
- 三浦 徹. 1997. 「イスラーム地域研究の発進」『歴史学研究』702: 35-40, 61.
- Nakamura, Mitsuo. 1983. *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- _____. 1984. The Cultural and Religious Identity of Javanese Muslims: Problems of Conceptualization and Approach. *Prisma* 31: 67-75.
- 中村光男. 1987. 「文明の人類学再考 —— イスラーム文明の場合」『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；船曳健男(編), 109-138 ページ所収. 東京：東京大学出版会.
- Roff, William R. 1985. Islam Obscured?: Some Reflections on Studies of Islam and Society in Southeast Asia. *Archipel* 29: 7-34.
- Shiraishi, Takashi. 1990. *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912-1926*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Smith, Wilfred C. 1957. *Islam in Modern History*. Princeton: Princeton University Press. (スミス, W. C. 1974. 『現代におけるイスラーム』中村廣治郎(訳). 東京：紀伊国屋.)
- Steenbrink, Karel. 1984. *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang.
- _____. 1986. Dari Kumpul Kebo di Samoa hingga Abangan di Pare. *Panji Masyarakat* 508: 72-74.
- _____. 1998. Menangkap Kembali Masa Lampau: Kajian-kajian Sejarah oleh Para Dosen IAIN. In *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, edited by Mark R. Woodward, pp. 153-182. Bandung: MIZAN.
- 土屋健治. 1993. 「Culturalism について」『東南アジア —— 歴史と文化』22: 201-218.
- 矢野 暢. 1993. 「地域研究とはなにか」『講座 現代の地域研究 1 地域研究の手法』矢野 暢(編), 3-22 ページ所収. 東京：弘文堂.
- Zamakhsyari Dhofier. 1998. History of Islamic Studies in Indonesia. Paper presented in the International Seminar on Islamic Studies in the ASEAN Region: History, Approaches and Future Trends, at the Prince of Songkla University, Pattani Campus, Thailand, on 25-28 June 1998.