

Title	インドネシアにおけるジルバップの現代的展開における総合政策学的研究： イスラームと向き合う世俗高学歴層の女性たち
Sub Title	
Author	野中, 葉(Nonaka, Yō) 奥田, 敦(Okuda, Atsushi)
Publisher	慶應義塾大学大学院政策・メディア研究科
Publication year	2005
Jtitle	総合政策学ワーキングペーパーシリーズ (Policy and governance working paper series). No.75
JaLC DOI	
Abstract	本稿は、現地でのフィールド調査と文献調査をもとに、現在のインドネシアにおいて、世俗高学歴層の女性たちの中で、ジルバップと呼ばれるイスラーム式のヴェールの着用者が増加している実態と、その背景を明らかにし、今後のインドネシアのイスラーム社会を展望する研究である。丹念なフィールド調査および文献調査から得られたデータを、イスラームの理念や教えに照らして分析や考察を行い、これまでの地域研究のアプローチにはなかつた幅広い視座からの総合政策学的研究を試みている。女性たちが、ジルバップを着け始めるのは、イスラームを知り、実践し、信仰しようとする自発的な行動の表れである。誰かの恣意的な力や特定集団の政治的圧力が作用したわけではない。直接の要因は、大学や高校のイスラーム布教組織や、インフォーマルで内発的な勉強会や共同生活、あるいはインドネシア語で読めるイスラーム関連の出版物の普及などによって、イスラームについて学ぶ場が拡大したことにある。彼女らにとって、ジルバップの着用は、自分が信じる指針を見つけたことの証であり、イスラームを、今後も信仰し、これに従って生きていくことを、神と自分と、そして他者に対して表明する手段である。激動の現代インドネシアにおいて、優秀なエリートたちがイスラームに目覚め、その影響は他の層にも広がっている。彼女たちが、ジルバップやイスラームにこめる想いは、新しいインドネシア社会を創る力になり得るようにすら思える。
Notes	21世紀COEプログラム「日本・アジアにおける総合政策学先導拠点」
Genre	Technical Report
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=BA76859882-00000075-0001

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

インドネシアにおけるジルバップの
現代的展開における総合政策学的研究
—イスラームと向き合う世俗高学歴層の女性たち—

野中 葉*・奥田 敦**

2005年7月

21世紀COEプログラム

「日本・アジアにおける総合政策学先導拠点」
慶應義塾大学大学院 政策・メディア研究科

本稿は、第一筆者（野中）の2004年度修士論文をもとに、加筆修正を加えたものである。

* 慶應義塾大学大学院 政策・メディア研究会後期博士課程 (yon@sfc.keio.ac.jp)

** 慶應義塾大学大学院 政策・メディア研究科／総合政策学部 (assalam@sfc.keio.ac.jp)

インドネシアにおけるジルバップの現代的展開における総合政策学的研究
—イスラームと向き合う世俗高学歴層の女性たち—

野中 葉・奥田 敦

【概要】

本稿は、現地でのフィールド調査と文献調査をもとに、現在のインドネシアにおいて、世俗高学歴層の女性たちの中で、ジルバップと呼ばれるイスラーム式のヴェールの着用者が増加している実態と、その背景を明らかにし、今後のインドネシアのイスラーム社会を展望する研究である。丹念なフィールド調査および文献調査から得られたデータを、イスラームの理念や教えに照らして分析や考察を行い、これまでの地域研究のアプローチにはなかった幅広い視座からの総合政策学的研究を試みている。女性たちが、ジルバップを着け始めるのは、イスラームを知り、実践し、信仰しようとする自発的な行動の表れである。誰かの恣意的な力や特定集団の政治的圧力が作用したわけではない。直接の要因は、大学や高校のイスラーム布教組織や、インフォーマルで内発的な勉強会や共同生活、あるいはインドネシア語で読めるイスラーム関連の出版物の普及などによって、イスラームについて学ぶ場が拡大したことにある。彼女らにとって、ジルバップの着用は、自分が信じる指針を見つけたことの証であり、イスラームを、今後も信仰し、これに従って生きていくことを、神と自分と、そして他者に対して表明する手段である。激動の現代インドネシアにおいて、優秀なエリートたちがイスラームに目覚め、その影響は他の層にも広がっている。彼女たちが、ジルバップやイスラームにこめる想いは、新しいインドネシア社会を創る力になり得るようにすら思える。

キーワード：イスラーム、インドネシア、ジルバップ、女性、世俗高学歴

1 はじめに

1.1 問題の所在

インドネシアでは現在、イスラームの台頭が目覚しい。町の書店では、聖典をはじめとするイスラーム関連の本を扱うイスラームコーナーが大きな位置を占めているし、金曜礼拝のためにモスクを訪れる人や、断食を真面目に行う人が着実に増えている¹⁾、とされている。また、公衆の面前での演説の冒頭の、アラビヤ語²⁾の祈祷は以前より長くなっている、と指摘する声もある³⁾。

このような中、インドネシア語でジルバップと呼ばれるヴェールを着用する女性の姿は、年を追って一般的な光景になりつつある。アメリカの文化人類学者スザンナ・ブレナーは、自身の行ったフィールドワークにもとづいて、ジャワ女性のヴェールの着用の状況について、以下のように記述した。「現代的イスラーム服を着用している、都市に住む若いジャワの女性たちは、今のヴェールの潮流が到来する以前には、西洋式の服装をし、頭を覆うなどということは、全くなかった人々である。1980年代初頭、ジャワでヴェールを身に着ける女性は、ほとんどいなかったが、80年代末には、ヴェールを含めたイスラーム服は、とても一般的な光景となった」⁴⁾。

また、インドネシアのジルバップの流行性と、ジルバップに関するイスラームの教えをまとめた『Jilbab antara trend dan kewajiban (流行と義務の間のジルバップ)』の中では、「1980年代には、ジルバップの大学生は、クラスに1人か2人だったのに、20年後の現在では、公立でも私立でも大学生はクラスのほぼ半数、あるいは半数以上の割合で、ジルバップを着用している」⁵⁾と述べられている。

図1 ジルバップを着ける若い女性たち



1) 西野 (1994) p.115。

2) 「アラビア語」と表記されることも多いが、本論文では、アラビヤ語の音に従い、「アラビヤ語」と表記する。

3) 小林 (2003) p.196。

4) Brenner (2003) p. 174 より。日本語訳は、引用者による。オリジナル版は1996年に発表された。

5) Ambarwati & Al-Khaththath (2003) p. 4、抜粋の日本語訳は、引用者による。

1980年代以降、インドネシアではジルバップの着用者が、都市の大学生や若い女性たちを中心に急激に増加し、それが現在では主流になりつつある状況が見て取れる。

そこで本論文では特に、近年のインドネシアにおいて、都市の高学歴な若い女性たちが、次々にジルバップを着け始めているという事実に着目する⁶⁾。この層に属するのは、子供のときから世俗教育⁷⁾を受けて育ち、都市の大学に在籍、あるいは卒業した女性たちである。女性人口全体における大学卒の割合が3.3%⁸⁾というインドネシアにおいて、彼女たちは、ほんの一握りのエリート層の人々だと言える。彼らの育った家庭の多くは、スハルト政権の開発優先政策の恩恵を受け、ある程度成功してきた⁹⁾家庭であり、世俗的¹⁰⁾で、信仰心はそれほど厚くない。

イスラーム的な環境に育ったわけではないこの層の女性たちが、言わば親の生き方とは全く別の生き方を実践し、イスラームに目覚め、ジルバップを着け始めたのはなぜなのか？着用しているジルバップには、どんな特徴があるのか。さらに、彼女たちが、ジルバップの着用を通して目指すものは何なのか。これらの問いを、インドネシアのイスラームの変容の中で評価しようというのが、本論文の目的である。

1.2 用語について

本論文で扱う「ジルバップ」¹¹⁾とは、イスラームの教えに則って、頭や首を隠すものを指す。通常は、正方形の布を半分に折って三角にし、長辺の真ん中を額にあわせて、こめかみから頬にかけてぴったりと覆い、あごの部分を安全ピンなどで留めるというスタイルである。着けている間に、額や耳の辺りから髪の毛が見えてしまうのを防ぐため、中にバンダナやヘアバンド型の薄い布を被り、頭を覆ってから、ジルバップを着用する人も多い¹²⁾。

さらに、プレナーによれば、インドネシアにおける *jilbab* という単語について、「頭を隠すもののみを指す場合と、イスラーム的服装全体を指す場合があり、曖昧な使われ方をしている」としつつも、「伝統的なインドネシアの女性たちの服装と区別するために、主に若い女性たちが着用する、中東か

6) この他に、ジルバップ着用が多い層としては、イスラーム系の教育機関に学ぶ女性たちが挙げられる。インドネシアの伝統的イスラーム寄宿学校であるプサントレン (*pesantren*) や、マドラサ (*madrasah*) と呼ばれるイスラーム学校、さらにはイスラーム系の大学では、女子生徒や学生たちに制服としてジルバップ着用を課し、日常生活においても、その着用を義務あるいは推奨している学校が多い。また、巡礼を終えた女性たちなど、既婚者や主婦層の間でも、特に外出時のジルバップ着用は、一般的な光景になりつつある。

7) 本論文で言う世俗教育とは、宗教教育との対比における「世俗教育」であり、プサントレンや、マドラサと区別される普通教育学校のことを指す。ただし、インドネシアでは普通学校においても、宗教が教科の一つとして学ばれている（詳しくは、第4章にて後述）。インドネシアにおける宗教教育と世俗教育については、西野（1990）や Thomas（1988）に詳しい。

8) *Indikator Kesejahteraan Rakyat - Welfare Indicators 2002* より。

9) この層を新中間層と呼び、その特徴やイスラームとの関係を論じたものに、中村（1994）や倉沢（1996）などがある（詳しくは、同章4節で後述）。

10) イスラームの文脈の中での「世俗」については、大塚（2004）p.179-185に詳しい。大塚によれば、「世俗化」の要素は、「政教分離」であり、「宗教の私化」（宗教が公共的領域から退き、もっぱら私的領域における活動に重点を移していくこと）であり、人々の世界観の「脱宗教化」であり、来世や他界に関心を向けない「現世中心主義」である、とした上で、現代のイスラーム復興は、「女性の社会進出や消費社会化などを伴う、ある種の「世俗化」と併存している」と述べている（同p.184）。

11) インドネシア語では *jilbab*。一部の論文では、ジルバブと表記されているものもあるが、インドネシア語での発音に忠実に倣い、本論文では、「ジルバップ」と表記することとする。

12) 一方、インドネシアで伝統的に着用されてきた「クルドゥン (*kerudung*)」は、女性の頭を覆う薄い布で、通常の着用では、頭から肩にかけて羽織り、首のあたりでゆっくりと巻く形式をとる。このため、髪の毛や首は多くの場合、他人の目に触れることとなる。本論文での「ジルバップ」は、この「クルドゥン」とは区別して用いる。

ら流入したイスラーム服の新しいスタイルを指す」¹³⁾と述べている。

第2章で後述するように、クルアーンにおけるジルバップの意味は、身体全体を覆う「長衣」である。しかし、インドネシア語における辞書上の意味は、「イスラームの用語」だという表示がされた上で、「耳や首、髪の毛を隠し、顔だけを見せる女性の被り物」なのである¹⁴⁾。Jilbabという語は、ブレナーの指摘どおり、一部で「曖昧な使われ方」をされつつも、より一般的には、イスラーム式に頭や首を隠す布を指すことが多いと考えられる。本論文においては、女性の頭から首、上半身部分をイスラーム式に覆うこの布を「ジルバップ」と呼び、これについて扱うこととする。

1.3 ヴェールに関する複数の視点と先行研究

ムスリム¹⁵⁾女性とヴェールについては、近代、西欧のオリエンタリストたちによって、盛んに記述されてきた。E. サイド (1993) の指摘によれば、「オリエンタリズムそれ自体が、もっぱら男性的な領域」であり、ムスリム女性は、「男性的な権力幻想によって作り出された生き物なのである。女性たちは限らない官能の魅力を発散し、多少なりとも愚かで、なにはさておき唯々諾々と従う」¹⁶⁾ものなのである。19世紀イギリスのオリエンタリスト E.W. レーンは、「(アラブ・イスラームの人たちの) 官能的情熱は、とても強いものであることは疑うべくもなく」¹⁷⁾、男性を誘惑する女性の完成された美しさは、「植物の茎か東方ヤナギの小枝のように細い体と、白く満月のような顔、それと対称的に黒く、大きく輝く目、その光をわずかにさえぎる長い柔らかなまつげ……」¹⁸⁾とその特徴を記した。そして、女性たちの「官能の魅力」を強調するのが、彼女たちが身につけるヴェールであった。

このようにオリエンタリズムの視点においては、女性の官能的美しさと、これを求める男性たちという図式が確立され、イスラームが女性抑圧的で、「進んだ」ヨーロッパ文明に対して「後れた」文明であるという言説が作り上げられていった。そして、「後れた」イスラーム社会から人々を解放するとして、西欧植民地政策は正当化されていったのである。

西欧列強による植民地獲得の争いが熾烈を極めた19世紀末から20世紀初頭にかけて、アラブ・イスラームナショナリズムの、あるいは近代イスラーム改革の観点から、ヴェールが女性解放と結びつけて語られ始める。エジプトの法律家カーシム・アミンによれば、「ヴェールの着用は、シャリーア(イスラーム法)に基づくものではなく、イスラーム以前の伝統による」¹⁹⁾ものだとし、イスラーム社会に限らず「多くの国々で見られた慣習だったが、文明化の進展とともにその慣習はなくなっていった」²⁰⁾。よって、エジプト社会を向上させるためには、ヴェールの廃止が必要なのだと説いた。

13) Brenner (2003) p. 200、日本語訳はいずれも引用者。

14) "Kamus Indonesia-Inggris," PT Gramedia Pustaka Utama, 1989を使用。以後、インドネシア語の辞書は、本辞書を使用。

15) 「ムスリム」とは、アラビア語で男性のイスラーム教徒(単数形)を意味する。本論文では、イスラーム教徒の女性たちのことを、「ムスリム女性」と表記する。また、「イスラーム教徒」と「ムスリム」は、相互交換可能な用語として使用する。さらに、アラビア語からの由来で、インドネシアのムスリム女性たちは、自らを「ムスリマ」と好んで呼ぶケースが多い。後述のインタビューの引用などでは、「ムスリマ」という用語も使用している。

16) サイド (1993) (下) p.24-25。

17) Lane (1987) p. 207。原書は、1883年に出版。日本語訳は引用者による。

18) 同上 p. 214。

19) Amin (1992) p. 43。原書は、1899年に出版。日本語訳は引用者による。

20) 同上 p. 37。

その後、彼の主張は、「イスラームの文明やその人々、その習慣が劣ったものだとする西洋の見解を是認する」²¹⁾として批判をあびることともなったが「それ以来、多くのムスリムとアラブの国々において、多様な形態をとりながら繰り返される、ヴェールをめぐる議論の先駆的存在、原型」²²⁾となった。

現代においても、アラブ人フェミニストのライラ・アハメドや、ファーティマ・メルニーシーが、現実のイスラーム社会には、イスラーム本来の教えに基づかない女性差別が存在するとし、女性を閉じ込めておくためのヴェール強制からの解放を訴えている²³⁾。

さらに、ハンチントンの『文明の衝突』に触発され、あるいはアメリカ同時多発テロ以降、日本も含めた西側諸国で支配的になった「イスラム原理主義」²⁴⁾ 台頭への恐怖心から、ヴェール着用の女性たちは、ムスリム＝テロリスト集団という言葉説を強調するイメージとして、多くのメディアや一般書、また一部の専門書の中でも扱われている。

1.4 イスラームの台頭に関する先行研究

1970年代あるいは80年代以降、開発と安定を目指すスハルト体制による厳しいイデオロギー統制にもかかわらず、特に社会的側面において、イスラームが台頭してきている状況を分析する研究は、内外の研究者によって近年、次々と発表されている。ここでは、これらのうちのいくつかの成果を紹介し、現代インドネシアのイスラームの動向を探る研究分野における、本論文の視点と位置づけを明らかにしたい。

中村光男は、開発とイスラーム化が社会変化の車の両輪として進行していることに着目し、新中間層と呼ばれる新しいエリート層が、ジョン・エスポイトの唱えた「イスラーム主流化」の受け皿になっている、と主張する。中村によれば、スハルトの開発政策の成功による国民生活水準の向上や、教育制度の拡充によって、都市部において新中間層が誕生した。また、1980年代半ばの政党法や社会団体法の成立によって、イスラーム政治勢力の封殺が行われつつも、一方で、一般学校における宗教教育の拡充や義務化、国立イスラーム大学 (IAIN) の拡充²⁵⁾ や改革などによって、体制内でのイスラーム組織の合法化とイスラームの制度化が、意図的に進められた、とされる。さらに、C. ギャーツが行った分類を用い²⁶⁾、一般学校における宗教教育の定着によって、「アバンガン」だった生徒

21) アハメド (2000) p. 233。

22) 同上 p. 236。

23) この点に関しては、アハメド (2000)、Mernissi (1987) など参照。

24) 「イスラム原理主義」は、英語の Islamic fundamentalism の訳語であるが、この表現は、「キリスト教におけるファンダメンタリズムと同様のものがイスラームにも見られるとの前提に基づく。」(小杉 (1994) p. 141-142) つまり、そもそも「原理主義」の語源は、「20世紀前半、合衆国のキリスト教プロテスタント社会で、モダニズムへの抵抗として生まれた運動を指す用語」(大塚 (1992) p. 299) なのである。しかし「原理主義」という語は、「残滓、後退、復古、原点回帰など<後向き>のイメージを連想させ」(山内 (1996) p. 6)、「イスラームに対するある種の偏見すら助長するもの」(大塚 (2004) p. 6) であるため、本論文では、「イスラム原理主義」と括弧付きで用いる。なお、小杉 (1994) の分析によれば、本来「イスラム原理主義」は、政治イデオロギーとしてのイスラーム復興主義と極めて近い概念である。

25) 1979年から1991年の間に、全国のIAINの教員数は1,063人から2,260人へ、また学部と大学院を合わせた学生数は、28,192人から92,531人に増加した。また、1993年のIAIN学生数は全国で100,300人で、これは全国立大学学生数56万人の18%を占める(中村 (1994) p.283)。

26) Greetz (1960)。ギャーツは、自身のフィールド調査に基づき、ジャワのイスラーム教徒たちを宗教心や倫理観、政治的イデオロギーを基準に、アバンガン、サントリ、プリヤイの3つのタイプに分類した。この中で、アバンガンは、基層文化やアニミズム的慣習に従う農民を指し、またサントリは、イスラーム教育施設プサントレンを母体とするような、純粋イスラーム信仰者を指す。

や学生の「サントリ化」が進んでいる、と指摘する。中村は、この結果、経済的繁栄とイスラーム高揚²⁷⁾の結合が実現し、イスラーム化した新中間層を、今後の開発戦略の担い手として位置づけ、主導的役割を演じさせようとする意識的試みが進行している、と評価した²⁸⁾。

一方、倉沢愛子は、この新中間層を家産的政治システムの中で、政治権力や官僚層と民間セクターが結びついた形で出てきたものであり、制度的に国家によって作られた層であると捉えた。よって彼らは、国家や官僚機構からの独立性が極めて弱く、保守的で、体制に対する根本的な批判勢力や、民主化の原動力になりうるかどうかは疑わしい。そして、彼らの中で、強いイスラームへの帰依が見られ、「サントリ」と「アバンガン」の境界自体があいまいになっていることを認めつつも、これには、スハルト体制による意図的な力が働いているのだと、解釈した²⁹⁾。

小林寧子は、近現代のインドネシアにおけるイスラーム思想の系譜を辿りながら、イスラーム政党の行き詰まりと IAIN の改革などによって 1960 年代以降胎動し始めた、「ネオ・モダニズム」と呼ばれる新しいイスラーム思想についての分析を行っている。この思想は、イスラームが社会の倫理・道徳規範として機能することを評価するものであり、「文化的イスラーム」とも呼ばれる。これは、教育向上や宗教施設の整備、イスラーム関係出版メディアの充実などの恩恵で、「ムスリムとしての自覚に目覚めた」新興の中間層によって支持され、また、政治的表現をとらずに、開発促進に生かせる宗教的価値観としてスハルト体制にとっても望ましいものとされた。一方で、聖典主義と厳格なイスラーム法適用を目指す「イスラーム主義」的グループが、特に 1998 年のスハルト退陣以降、次々と姿を現すようになったと述べている。しかし 1999 年総選挙³⁰⁾の結果を踏まえて、「イスラーム主義」を標榜し、イスラーム色を強く出す政党の得票数は伸びず、宗教を政治シンボル化することを大半のムスリムが敬遠した、と評価した³¹⁾。

マーティン・ファン・ブライネッセンもまた、70 年代から 80 年代にかけて「改革 (pembaharuan)」潮流が、スハルト体制の後押しのもとで優勢に立ったと主張する。一方、急進的で、非寛容を伴うイスラームグループが、スハルトの退陣に伴って力を強めていったとしつつも、1999 年の総選挙では、排他的ムスリム勢力を嫌い、民族と宗教の多様性を容認する多くのムスリムたちによって、支持されなかった、という評価を下している³²⁾。

インドネシアのイスラーム社会が民主化を達成できるか、という視点に基づき、近現代のインドネシアのイスラームを分析したロバート・ヘフナーは、イスラーム台頭の進展の中で、国家とうまく対応し、多元的文化と市民参加を尊重する「市民イスラーム (civil Islam)」が芽生え始め、根付きつつあると論じた。しかし、彼らは、宗教と国家を融合する「イスラーム国家 (Islamic state)」を、イ

27) 特に、都市においては、ライフスタイルの欧米化と並行して、宗教活動への参加人口が急増していると指摘。これは、モスクや礼拝所の建設にも繁栄され、1981 年に全国で 476,000 ヶ所だったモスクや礼拝所は、1990 年に 551,000 ヶ所に増加した (中村 (1994) p.287)。

28) 中村 (1994)。

29) 倉沢 (1996)。

30) スハルト退陣以降、初めて実施された総選挙であり、新しい政党法、選挙法、議会法を施行して実施された。48 の政党が乱立し、各党によるこれまでにない激しい選挙キャンペーン繰り広げられたが、ゴルカルの圧倒的勝利が保障されていたそれまでの選挙とは異なり、ある程度自由で公正な選挙であったと評価できる。

31) 小林 (2002)。

32) Bruinessen (1999)。

スラームの教えではなく、宗教を利用する政党の人々や一部の宗教家に牛耳られる可能性が大きいとして、その存在を否定する³³⁾。

これらの研究成果をまとめると、開発と国家統合を目指すスハルト体制の後押しのもと、意図的にしろ、そうでないにしろ新中間層が形成され、彼らを中心にイスラームの台頭が進展していった、と整理することができる。彼らは、自分たちの立場を支える体制との結びつきを重視し、政治的には保守的な層である。また彼らが支持したイスラームは、社会における道徳や価値観に浸透するものであり、政治への関与や、ましてやイスラーム法に基づくイスラーム国家建設などの思考は否定される。一方で、政治体制の変動や社会改革をもたらさうような、イスラーム思想や急進的なグループが存在することは認めつつも、社会の主流にはならない、というのが、その主張であった³⁴⁾。

しかし筆者は、一連の調査を通じ、「文化的イスラーム」あるいは「市民イスラーム」とよばれるものを支持する新中間層、あるいは「サントリ化したアバンガン」たちと、排他的で急進的なイスラームを支持する層の間に、新しい層が形成され始めていると認識するに至った。彼らは、穏健ながらも政治をも含めた生活や社会のあらゆる面において、イスラームの価値を取り入れ、自己変革や、漸進的な社会改革を目指そうとする人々であり、特にスハルト体制が崩壊する1990年代後半以降、その存在が顕著になった。本論文で扱うのは、主に、この層の女性たちである。彼らは、スハルト体制の中で形成された新中間層に育てられた子供の世代にあたり、より本質的なイスラームの教義を追求し、自分たちで勉強をし、その過程の中でジルバップを着用していく層である。

1.5 研究の手法

2004年3月から2004年6月の3ヶ月間、および2004年11月の2週間、ジャワの3つの町ージャカルタ、ジョグジャカルタ、バンドゥンで行ったフィールドワークの結果をもとに、調査分析を実施する。ジャワ島は、インドネシア国土全体の10%程度の面積ではあるが、全人口の60%³⁵⁾近くが暮らし、18,000近くの島々から成るインドネシアにあってその中心島である。首都のジャカルタや、人口第2の商業都市スラバヤを含み、政治、経済、社会など全ての面において、要の島と言える。その中で、ジャカルタ、ジョグジャカルタ、バンドゥンは、それぞれインドネシア大学、ガジャマダ大学、バンドゥン工科大学というインドネシア屈指の大学を有しており³⁶⁾、多くの大学生が暮らす町であることから、若い高学歴な女性たちとジルバップの関わりを調べる今回の調査地に、上記の3都市を選定した。

この3都市において、若い女性たちを対象に実施したインタビューやアンケートの分析、またクル

33) Hefner (2000).

34) 小林やブライネッセンは、1999年の総選挙において、イスラーム色の強い政党の票は伸びなかったと評価したが、見市建は、「イスラーム主義を代表する」正義党 (Partai Keadilan) が143.6万票を集め、第7党の座を獲得したことを評価し、この政党を支える「イスラーム主義」者のネットワークの研究を行った (見市 (2002b))。

35) 中央統計局 (Badan Pusat Statistik) による2000年調査によれば、全人口に占めるジャワの人口は58.93% (Suryadinata (2003) p.3より)。

36) インドネシアの国家認定本部 (Badan Akreditasi Nasional) の2002年度調査によれば、分野別項目の各評価の総計で判断する大学評価において、全国の国立大学31校の1位はジョグジャカルタのガジャマダ大学、2位がジャカルタのインドネシア大学、3位はスマランのディボネゴロ大学だった。また、単科大学の部門では、1位がバンドゥン工科大学、2位がボゴール農業大学だった (Republika, 2002年6月3日付より)。

アーンの記述や、先行研究の結果と併せて考察を行うことで、インドネシアの若い女性たちとジルバップの関わり、さらには、彼女たちのイスラームとの関わりを明らかにしたい。

1.6 期待される成果や意義

本論文の結果が、所与の研究分野に寄与し得る事柄について、以下の点を挙げておきたい。

- 1) インドネシアのイスラーム研究については、これまで長い間、「地域研究」からのアプローチが採用され、それゆえに他のイスラーム世界とは異なる特殊性や地域性ばかりが強調される傾向にあった³⁷⁾、とされている。本論文においては、クルアーンやハディースの記述を用いてイスラームの規範におけるムスリム女性のヴェールの意義を確認することで、イスラーム世界に共通の枠組みを持って、インドネシアの現実のイスラームを考察する手法をとる。これによって、「多様なイスラーム」の枠を超え、現実のイスラーム社会を分析する新たな視点を付加できる。
- 2) ムスリム女性についての研究は、イスラームと女性の地位に関する論争が中心であり、実際にイスラームが女性の日常生活にどのような影響をおよぼしているかを考察しているものが少なかった³⁸⁾、とされている。本論文では、フィールドワークで得た資料やインタビュー結果の分析を多く用いるため、これまでに多かった一般論的視点を乗り越えて、地域に暮らす女性たちが実際に考えていることや、大切にしている観点を、考察できると考えている。
- 3) 世界規模で広がっているとされるイスラーム復興の内容の一部を、インドネシアという地域において明らかにし、ジルバップの事象を通して、インドネシアと他のイスラーム社会との関係性、あるいは、イスラーム世界全体におけるインドネシアのイスラームの位置づけなど、これまで研究されることの少なかった領域へ踏み込むことができる。

2 イスラームの中のジルバップ

インドネシアにおいては、1980年代初頭、特に大学キャンパスにて、ジルバップの着用者が出現した、と言われている³⁹⁾。つまり、1970年代後半に至るまで、特定の時期や一部の地域あるいは組織を除いて、イスラーム式のヴェールが存在しなかったのである。伝統的に女性たちが着用してきたのは、「クルドゥン」と呼ばれる頭の上から掛ける薄いスカーフであった。

ここでは、イスラームの聖典クルアーンに示されたムスリム女性のヴェールの根拠を提示したい。クルアーンは、イスラーム法における第一法源であり、時代や場所にかかわらずイスラーム教徒たちの生きる指針となってきたものである。

ジルバップ着用者が増加している現状を分析するに当たり、彼らが拠り所とする教えに根拠を求め

37) 小林 (1999) p.179-183。この種のアプローチによって後の研究に多大な影響を与えたものとして、アメリカの文化人類学者 C. ギャーツの "The Region of Java" (1960) が挙げられる。ギャーツは、イスラームの規範やクルアーンの知識を全く持たないままに、フィールドワークの結果にのみ基づいた分析を行ったとして、後に多くの批判を受けることとなる。この批判については、中村 (1987)、小林 (1999)、小杉 (1999) などを参照。

38) 服部 (2001) p. 31。

39) Furkon (2004) p.119, Hadi (2000) p.125。

る作業は、有用かつ不可欠であろう。さらに、クルアーンに書かれたアラビア語の単語を拾いながら、用語の確認も行うこととする。

ムスリム女性のヴェールに関して、最もよく引かれる章句は、次の2つである⁴⁰⁾。これらは、インドネシアにおいても、インタビューの中で多くの女性たちが引用した章句である。

「信者の女たちに言ってやるがいい。かの女らの視線を低くし、貞淑を守れ。外に表われるものの他は、かの女らの美（や飾り）を表わしてはならない。それからヴェイル（**خمر**）をその胸の上に垂れなさい。自分の夫または父の外は、かの女の美（や飾り）を表わしてはならない。……」（御光章 31 節）

「預言者よ、あなたの妻、娘たちまた信者の女たちにも、かの女らに長衣（**جاليب**）を纏うよう告げなさい。それで認められ易く、悩まされなくて済むであろう」（部族連合章 59 節）

御光章 31 節では、「ヴェイル」を表わす単語として、**خمر**（フムル：**خمار** ヒマールの複数形）が使われている。**خمار**（ヒマール）は、一般に女性のスカーフを指す語として、現在もアラビア語で使用されている。さらに、部族連合章 59 節では、「長衣」を指す単語として、**جاليب**（ジャラービーブ：**جلباب** ジルバップの複数形）が使われている。**جلباب**（ジルバップ）は、「外套、全身を包む長衣、首から胸にかかる肩掛け」を指す⁴¹⁾とされるが、この語が、インドネシア語でムスリム女性のヴェールを意味する「ジルバップ」の語源である。

インドネシア語では、御光章 31 節の **خمر**（フムル）には、kerudung（クルドゥン）、あるいはこれと同意味で用いられる kudung（クドゥン）、また、部族連合章 59 節の **جاليب**（ジャラービーブ）には、jilbab（ジルバップ）の訳が充てられている⁴²⁾。第 1 章 2 節で述べたように、インドネシア語の一般的な意味においては、jilbab がイスラーム式のヴェールを指し、また、kerudung は、頭から羽織る布（イスラーム式であることは条件でない）を指すのに対し、クルアーン上の意味は異なっている。このことによって、インドネシアで jilbab が何を指すのかの混乱が生じているとも言える。

しかし、上記 2 つの章句から、信者の女性たちには“ヴェイル”かつ“長衣”の着用が課されていることが分かる。後述するように、世俗教育を受け、世俗的家庭で育った高学歴の女性たちの中でも、きちんとクルアーンを勉強し、ジルバップの本来の意味を理解した人たちが、単に頭を覆うだけではなく、全身を覆う服装をも身に着けるに至る理由が、この 2 つの章句から明らかなのである。

3 証言の中のジルバップ

本章では、インドネシアにおけるフィールド調査で、筆者が出会ったジルバップ着用の女性たちへのインタビューをもとに、ジルバップと社会との関係、この層やこの世代のイスラームやジルバップに対する価値観などを明らかにしたい。

40) 以下のクルアーンの章句の日本語訳は、日本ムスリム協会発行『日亜対訳・注解聖クルアーン』を引用した。引用文の下線は、いずれも引用者による。

41) 日本ムスリム協会『日亜対訳・注解聖クルアーン』の注釈（p.519）より。

42) Al-Albani (2002) p.54, Shahab (1988) p.42, p.59 ほか。

ここで取り上げるのは、主に、ジャカルタ、ジョグジャカルタ、バンドゥンの大学生、もしくは大学卒のジルバップ着用者たちに対して、2004年3月から6月まで、また2004年11月の調査期間中に行ったインタビューの内容である。彼らは、主として世俗教育を受けて育った女性たちであり、また、インドネシアの女性人口全体における大学卒の割合が3.3%ということのを考慮すれば、彼女たちは、インドネシアの中でも、相当に限られた世俗のエリート層である。この層の話进行分析することで、インドネシア全体の状況が理解できる、というわけでは決してないが、彼らの社会的地位と知的水準の高さ、将来にわたりインドネシア社会に及ぼす影響を考慮すると、この層の女性たちが次々にジルバップを着用し始めているという事実は無視できない。これを分析することで、将来のインドネシア社会が進む方向を探る手がかりがあると、考えられるのではないだろうか。

とはいえ、筆者が聞くことができたのは、非常に限られた時間の中で出会った、限られた数の女性の話である。これを一般化してまとめていくことは、手法上、大きな危険があると言わざるを得ない。そこでここでは、そのライフストーリーに関する取材も含め、一定の時間をかけて向き合うことのできた複数の女性たちの話を、いくつかの項目に分けて提示することから始めたい。これによって、ある個人がどのようにイスラームに目覚め、ジルバップを着用し、周囲や社会と関わっていくのか、生身の声を通して垣間見ることができると考えている。

紹介するのは、20歳代から30歳代前半までの、いずれも未婚の女性たちの話である。主に取り上げる8人の女性たちの家庭環境、これまでの教育、着用しているジルバップの形などを含めた簡単なプロフィールは、以下のとおりである。

① プルナミ (Purnami) ⁴³⁾

1971年生まれ。ジョグジャカルタ近郊のプランバナナ遺跡にほど近い、中部ジャワのカラサン村出身。兄弟は、兄1人、妹1人。高校まで村の公立学校に通い、1991年にジョグジャカルタのガジャマダ大学(UGM)心理学部に入学した。1997年に同学部を卒業の後、4年前から同町のIAINで講師を務め、心理学を教えている。現在は、ジョグジャカルタに下宿を借り、カラサン村の実家と行ったり来たりの日々。

両親のイスラームに関する知識は多くない、という。彼女の母は、今でも普段ジルバップを着けていない。外出のときにクルドゥンを羽織る程度。

プルナミがジルバップを着け始めたのは、大学に入学をした1991年7月。現在のジルバップは、胸までの届く程度の大きさで、生地はサテンなど薄いもの。色ものや柄もののジルバップも気分に応じて着用する。服装は、ゆったりめではあるが、一般の長袖ブラウスやスカート、ズボンなどを好んで着ているとのこと。

② イカ (Ika) ⁴⁴⁾

1974年生まれ。ジャカルタで生まれ育つ。両親はジャワ人。3人兄弟の一番上で、下に弟が2人いる。

43) 2004年4月30日と5月10日に、ジョグジャの彼女の下宿先と勤務先のIAINにて行った面接インタビューによる。

44) 2004年4月14日と6月1日、彼女の勤めるテレビ制作会社のオフィスにて行った面接インタビューによる。

幼稚園から高校まで公立学校に通う。1993年に、私立のインドネシア・プルサダ大学の経済学部に入學、途中から転部して心理学部を卒業した。大学を卒業後、2001年から、ジャカルタ中心部にあるテレビ制作会社で総務的な仕事を担当している。現在、ジャカルタ在住、両親と同居。

2人の弟は、ムハマディヤの学校に通ったが、両親がムハマディヤというわけではない。両親のイスラームに対する知識も、並の程度。母はずっとジルバップをつけていなかったが、2年ほど前から外出時にクルドゥンを着けるようになった。

イカがジルバップを着け始めたのは、高校3年生の時（1993年）。現在のジルバップは、お腹まで届く大きさで、色は白やグレーなどが基調で地味。生地は、綿素材で厚い。服装は、お尻まで隠れる上着にとってもゆったりしたズボンやスカート。ガミス（gamis）⁴⁵⁾を着ていることもある。

③ インダ（Indah）⁴⁶⁾

1978年生まれ。西部ジャワの北海岸町チレボン出身。4人兄弟の3番目で、2人の兄と1人の弟に挟まれた、唯一の娘。高校までチレボンで過ごし、1997年にジャカルタのインドネシア大学（UI）文学部インドネシア文学専攻に入學した。2003年に卒業し、現在は大学在籍中からアルバイトをしていた映画制作会社で働いている。大学時代から、ジャカルタ南部の親戚の家に、間借をして暮らしている。現在も、ジャカルタ南部の親戚の家に在住。

両親の信仰心は厚い、という。父がNUで、母がムハマディヤの信奉者。しかし、子供たちに上手にイスラームを教えるということにはなかった。宗教の実践方法は、両親から学んだが、なぜそれが必要なのか、その理由を教えられたことはないとのこと。小さいときから、家の近くのモスクで、プガジアン（pengajian）⁴⁷⁾に参加していた。母は、もともとジルバップを着けていなかったが、インダが着け始めると同時に、着け始めた。

インダがジルバップを着け始めたのは、大学在学中の2002年5月（24歳の誕生日）。現在のジルバップは、お腹まで届く大きさで、色は地味だが模様の入ったものもある。生地は、サテン素材で薄い。服装は、お尻まで隠れる上着にとってもゆったりしたズボンやスカート。

④ キフティ（Kifti）⁴⁸⁾

1979年生まれ。ジャカルタ出身。父は公務員。長女で、下に3人の弟がいる。小学校から高校までジャカルタの公立学校に通い、4歳から中学校卒業まで、近所でのプガジアンで勉強した。1997年にインドネシア大学文学部インドネシア文学専攻に入學。2002年に卒業後、イスラーム系の私立

45) イスラーム式に体のラインを隠す長袖長スカートのワンピース型の女性服。ジュバ（jubah）とも言う。

46) 2004年3月19日、3月24日、4月14日、11月12日、インドネシア大学（UI）キャンパス内モスクと、ジャカルタの彼女の家、またUI近くの喫茶店で、それぞれ行った面接インタビューによる。さらにその他、何度か会って食事をしたり、モスクを訪れたりする機会があり、その都度インフォーマルに話した会話の中からの補足もある。

47) プガジアン（pengajian）は、イスラームの教義に関する学習を意味する。伝統的には、何ら資格が要求されない開かれたものであり、誰でもその学習に参加することができた。しかし、今日では青少年を対象とするプガジアンは、段階を分け学習期間の目安を設けるものも多い（西野（1990）p.101）。

48) 2004年3月19日、3月29日、11月7日に、デボックの筆者の下宿と、東デボックのアル・アマル（Al-Amal）モスクにて、それぞれ行った面接インタビューによる。さらにその他、何度か会って職場を見せてもらったり、モスクと一緒に訪れたりする機会があり、その都度インフォーマルに話した会話の中からの補足もある。

高校で国語教師を勤めた後、2004年9月から同大学で講師をしている。

礼拝の仕方やクルアーンの読誦などは両親に教えられたが、両親は、信仰心がそれほど厚くないという。母は、長い間ジルバップ着用をムスリマの義務だと思っていなかったとのこと。最近は外出時に、クルドゥンを着けることもある。

キフティ自身がジルバップを着け始めたのは、高校1年生の時（1994年）。現在のジルバップは、お腹まで隠れるくらいの大きさ。サテン地の透けにくいくらいの厚さの生地だが、模様や色がついている。服装は、お尻まで隠れる上着に、ゆったりしたスカート。

⑤ セルヴィ (Selvi) ⁴⁹⁾

1981年生まれ。ジャカルタ出身。両親は、スマトラのパレンバン出身。父はもともと医者で、現在は保健省 (Departmen Kesehatan) に勤める公務員。5人姉妹の3番目。高校までジャカルタの公立学校に通った。小学校4年から6年までは、午前中は普通小学校、午後にはマドラサ・ディーニーヤ ⁵⁰⁾ に通って、クルアーンの読誦などを学んだ。2000年にインドネシア大学コンピューター学部に入學。2004年7月に卒業し、現在は、コンピューター学部の研究員をしながら、大学の学生イスラーム組織 Salam UI の女性部門 ⁵¹⁾ の代表を務めている。今も、ジャカルタで両親と暮らす。

母は、近所の主婦たちを集めてプガジャンを主宰するようなウスターザ (ustadza) ⁵²⁾。ジルバップも着けている。セルヴィ以外の姉妹は、誰もジルバップを着けていない。

セルヴィがジルバップを着け始めたのは、高校1年生の時（1997年）。現在のジルバップは、お腹まで隠れるくらいの大きさ。服装は、お尻まで隠れる上着にゆったりしたスカート。色は白やグレーなど単色で地味なもの。

⑥ カルティカ (Kartika) ⁵³⁾

1982年生まれ。ジャカルタ出身。5人姉妹の4番目。高校までジャカルタの公立学校に通った。小学校の時には、午前中、普通小学校に通い、午後は私立のマドラサ・ディーニーヤでイスラームの勉強をした。2000年にバンドゥン工科大学 (ITB) の工学部環境工学専攻に入學。現在（2004年7月まで）は、ITBの学生イスラーム組織 Gamais の女性部門である Annisa⁵⁴⁾ の代表を務める。大学近くに下宿を借りて住んでいる。

49) 2004年6月1日、UI近くの喫茶店で行った面接インタビュー、また6月4日にUIコンピューター学部内ムショラ（礼拝所）でのグループインタビュー、さらに11月11日に彼女の研究室で行ったインタビューによる。

50) マドラサとは、プサントレンがイスラーム諸学のみを学ぶイスラーム専門学校であるのに対し、宗教と一般教科の双方を学ぶイスラーム学校を指す。ここで言うマドラサ・ディーニーヤは、一般学校に通う生徒向けに、通常、午後の時間だけ開講され、宗教を専門に学ぶ形態のマドラサである（詳しくは、第4章1節に後述）。

51) Salam UIは、インドネシア大学のキャンパス布教組織 (LDK)。女性部門 (keputrian) は、「ムスリム女性のモラルや行動の指針を示し、生活の中でのイスラームの地位を高めることを目標にしている。職業を持ったときに、また家庭を持った時に、女性として妻として、母として、イスラームをどのように実践していけばいいかを活動を通して提示している」（セルヴィの話より）。

52) アラビア語で“教師”を指す言葉。男性はウスターズ (ustadz)、女性がウスターザ (ustadza)。インドネシアでは、職業としての教師、ということではなく、プサントレンの教師、プガジャンの指導者などイスラームの知識が豊富な人のことを指す。

53) 2004年5月18日、バンドゥン工科大学の学食で行った面接インタビューによる。

54) Annisaは、アラビア語で「若い女性 (miss)」を意味する。Gamaisには、Annisaのほか、メディア、企画、社会貢献、人事、総務部門などの部門を持つ組織。バンドゥン工科大学のGamaisは、インドネシア大学のSalam UIと同じ、キャンパス布教組織 (LDK)。

両親は、カルティカを普通小学校と並行してマドラサ・ディーニーヤに通わせるくらいで、ある程度の信仰心がある。礼拝の仕方も両親から教わった。カルティカは、高校1年生の時（1998年）、姉妹の中で3番目にジルバップを着けた。今では姉妹全員が着用者。母は、正式行事に出かけるとき以外、着けていない。

カルティカのジルバップは、お腹まで隠れる大きなもの。ジルバップも服も色は白やグレーで、素材も厚い。ガミスやスカートを着ていることが多い。

⑦ ピタ (Phita) ⁵⁵⁾

1982年生まれ。中部ジャワの南海岸町チラチャップの出身。3人姉妹の2番目。高校まではチラチャップで公立学校に通った。高校は公立の職業高校で技術の設計コースを専攻した。2000年に国立ジョグジャカルタ大学 (UYN) の工学部土木専攻に入学。現在は、大学近くに、一軒家を友人たちと借り、イスラーム女子寮を作って生活している。

両親は、NUでもムハマディヤでもない、普通のイスラーム教徒。ピタも高校までは、イスラームと言っても、礼拝とクルアーンの読誦くらいしか知らなかった。2歳年上の姉も、同じUYNの文学部に通い、ジルバップを着けている。母は、2003年12月からジルバップを着け始めた。

ピタがジルバップを着け始めたのは、形式的には2000年、大学入学と同時期。しかし、心から着け始めたのは、2002年7月からだと言う。現在のジルバップは、お腹まで隠れるほど大きい。ガミスを着ていることが多く、ジルバップもガミスも、色は黒や紺など地味なもの。

⑧ エマ (Ema) ⁵⁶⁾

1982年生まれ。ジョグジャカルタで生まれ育つ。両親はジャワ人。兄1人、姉1人がいるが、2人ともすでに結婚して家を出ている。高校時代には、ジョグジャカルタの公立高校に通いながら、NU系のプサントレン⁵⁷⁾に暮らした。2000年に国立ジョグジャカルタ大学 (UYN) 文学部インドネシア文学専攻に入学し、現在は、両親とジョグジャカルタに暮らす。

両親は、特に信仰心が厚いわけではない。母は、ジルバップを着けていない。イスラーム的な行事に参加するときに、クルドゥンを着ける程度。

エマがジルバップを着け始めたのは、高校でプサントレンに入ってから（1997年）。高校に通う時も、プサントレンで勉強をする時も、アスラマ (asrama: 寮) の自分の部屋以外の場所では、着用が義務付けられていた。現在のジルバップは、胸のあたりまでの大きさ。生地は、サテン素材の薄いもの。地味ながらも、模様や色の入ったものを着けている。服装は、ゆったりした長袖にパンツスタイルが多い。

55) 2004年4月20日と5月10日、国立ジョグジャカルタ大学 (UYN) の学食とジョグジャカルタの筆者の下宿先でそれぞれ実施した面接インタビューによる。また、4月半ばから5月半ばまでのジョグジャ滞在中、学生が参加するプガジアンに連れて行ってもらった。その時などに話したインフォーマルな会話の中からの補足も含まれている。

56) 2004年5月5日、ジョグジャカルタの筆者の下宿先で実施した面接インタビューによる。

57) 寄宿制の伝統的なイスラーム教育組織。Dhofier (1982) によれば、ポンドック (寄宿舎)、モスク、サントリ (生徒)、キヤイ (指導者)、キターブ (アラビア語で書かれた教科書) が、伝統的なプサントレンを構成する5つの要素である (Dhofier (1982) p.44)。

3.1 ジルバップを着けた時期とそのきっかけ

ジルバップをいつ着け始めるかに関しては、ジルバップの意味をいつ理解したか、ということと大きく関わりがある。したがって、女性たちの受けたイスラーム教育とその中身を検討する必要があるだろう。

上記プロフィールからも明らかなように、全員が小学校から高校まで普通教育を受けて育ち、高校時代にプサントレンに生活をしてイスラームを学びながら、公立高校に通ったエマを除いて、プサントレン経験者はいない。しかし、セルヴィとカルティカは、小学校時代、普通学校に通いながら、午後、マドラサ・ディーニーヤに通って、イスラームを勉強していた。また、インダやキフティのように、幼い頃から近所でプガジアンに参加していたものもいる。さらに、親の教育の一環として、イスラームの実践や精神が教えられたり、普通学校でも、小学校1年生から教科として宗教の授業が設けられていたりしている⁵⁸⁾。礼拝の仕方や、クルアーンの主要な章句の読誦などは、幼稚園や小学校の段階で、多くの生徒が習得していると考えられる。

しかし、筆者が話を聞いた女性たちの多くは、両親から、あるいはプガジアンでの勉強から、イスラームやジルバップの意味について学び取ることがなかったようである。

たとえばプルナミは、「私自身、両親からイスラームについての教えを受けた記憶はない。」と答えてくれたし、インダは、父がNU、母がムハマディヤの信奉者であるにもかかわらず、「両親の信仰心は厚いと、小さいときから思っていた。礼拝をしたり、プガジアンに通ったりするのは、小さいときからの習慣になっていた。神の存在も当然、信じていた。でも、両親にイスラームの意味を覚えてもらったことはなかったから、なぜその実践が必要なのか、その答えは、自分で探さなければいけないのだ、と幼い頃から感じて育った」と語っている。また、高校でプサントレンに行くことを自分で決めて、両親を説得したエマは、「私の家族は、いたって普通のジャワの家族。もちろんイスラーム教徒だけど、小さいときからイスラームについて教えられたことはなかった。私は中学校に入る頃から、ムスリマとして何も知らない自分をおかしく思うようになった。」という。さらにキフティは、「高校に入るまで、学校やプガジアンでのイスラームの勉強は、全然面白くなくて、満足できなかった。お祈りやクルアーンを読誦は教えてもらったけれど、イスラームの素晴らしさや、ジルバップの意味などについて教えてくれた先生は、一人もいなかった」として、学校やプガジアンでの宗教教育が、魅力的ではなかったことを端的に話してくれた。

このように、イスラームを学ぶ環境としては、必ずしも恵まれていなかった彼女たちは、高校や大学に入ってイスラームを真剣に学び、ジルバップの意味を知って、ジルバップの着用に至っていく。ちなみに、ジルバップを高校時代に着け始めたのは、イカ、キフティ、セルヴィ、カルティカ、エマ、また大学に入ってから着け始めたのは、プルナミ、インダ、ピタである。

高校時代にジルバップを着け始めた女性たちは、ジルバップ着用が義務付けられているプサントレンに暮らしたエマを除く全員が、高校で、Rohis⁵⁹⁾とよばれるイスラーム組織の活動に参加し、そこ

58) 「宗教 (agama)」という教科名で、イスラーム教徒の生徒たちは、イスラームについて、キリスト教徒の生徒はキリスト教について、など、自分の信仰する宗教について勉強する。

でイスラームとジルバップの意味を知り、自発的にジルバップの着用を始めている。インタビューによれば、Rohis の活動の中でも、特にジルバップの着用に直結しているのが、プサントレン・キラット (pesantren kilat) と呼ばれる行事である。プサントレン・キラットとは、イスラーム諸学を学ぶ寄宿制のイスラーム学校である伝統的プサントレンとは異なり、普段はイスラームを専門に学んでいない人々に対して、短期間で集中的にイスラームを学習する機会を提供するものであり、現在では、生徒や学生向けに断食月中のプサントレンの施設を利用して実施されるものもあれば、成人向けに高級ホテルなどで開催されるものもある。イカと、カルティカは、ジルバップを着けたきっかけについて、このプサントレン・キラットを挙げている。

「高校1年生の時から、Rohis の活動に参加していた。断食月には、休みが多いのだが、その間1週間ほどで、Rohis が企画したプサントレン・キラットという短期間のプサントレン入門コースがあり、それに参加した。その時、勉強の一つに、ジルバップについて学ぶ時間があった。それで内容を知り、自分もジルバップを着けたいと思うようになった」(イカ)。

「1997年、ジャカルタの公立高校に入学した当初から、Rohis に活動に参加し、イスラーム関連の行事の企画などを手がけていた。1998年の初め頃、学校の行事でプサントレン・キラットがあった。Rohis も関わる行事だったので、私は主体的に参加した。1週間という短い期間だったけれど、この間、ジルバップの着用が義務付けられていた。その後、はずしたくなかったので、ずっと着け続けることにした」(カルティカ)。

さらに、Rohis の組織内の先輩、あるいは講師役で高校を訪れた大学生の先輩の影響も、高校生にとっては大きいようである。Rohis の先輩に憧れを持っていたことに関して、たとえばセルヴィは、「高校1年生の終わりに、友達から Rohis の活動に誘われて、先輩が中心になって実施される週1回のメンタリング (mentoring) ⁶⁰⁾ に参加するようになった。最初は、イスラームの内容を勉強したい、ということよりも、素敵な先輩たちに近づきたい、という気持ちが強かった」と、またカルティカも、「(1年生で Rohis の活動に参加して、)そこで知り合ったジルバップを着けている3年生の先輩を見て、いいな、素敵だな、それに頭が良くてすごいな、と思っていた。それで自分も着けたいと思うようになった」と話してくれた。さらにキフティは、「私が高校生の時、大学生が、しかもとても優秀なインドネシア大学 (UI) の先輩が、自分の高校に来てイスラームの話をしてくれた。それだけで、とてもうれしい気持ちになった。イスラームのことをよく分からなくても、大学の先輩たちの話が出来て、何かが学べる、というだけで参加した生徒がたくさんいる。私も、最初は、尊敬に値する UI の先輩たちの話を聞きたいという気持ちが強かった」と、大学生の先輩の存在について答えている。

59) Rohis とは、kerohanian Islam の略で、直訳すると「イスラームの精神性」の意味であり、一般には、中学校や高校に設置されたイスラームの活動を行う組織を指す。在籍しているイスラーム教徒の生徒たちが、イスラームを学び、理解を深めることを目的に、クラーンの勉強会やムスリム同士の交流のためのイベントの企画などを行う。通常、生徒たち自身で運営され、卒業生の有志が企画のサポートや講師役を担う (キフティの話より)。

60) メントリングとは、通常、高校や大学、またモスクで行われるインフォーマルな小グループのイスラーム勉強会を指す。大体週1度ペースで実施される。1人の上級生が講師役になり、5～10人くらいの後輩が参加して、イスラーム諸学などテーマに沿って勉強し、議論する (セルヴィやキフティの話より)。

女性たちは Rohis の活動を通して、初めてイスラームを真剣に学び、ジルバップの意味を知る。4 歳からプガジアンに通っていたにもかかわらず、そのイスラームの勉強では、満足できなかったキフティは、「1993 年の時点で、私はまだ神を信じていなかったし、神に何ができるのか、とっていた。でも、1994 年に高校に入学して Rohis に参加し、朝起きて、学校に行き、友達と遊んで、ご飯を食べて勉強して、寝る、という日々の中に、人生の目的があるのだということを学んだ。イスラームと人生が素晴らしいものだと思うようになり、ジルバップの意味を知って、ジルバップをつけ始めた」と答えてくれた。Rohis の活動や、先輩たちとのネットワークが、好奇心旺盛でイスラームの知識に飢えていた彼女たちに、納得できる情報を提供し、ジルバップ着用に至らせたのである。

一方、大学でジルバップをつけ始めたピタは、他の女性たちとは、やや違う体験談を語ってくれた。彼女が最初にジルバップをつけ始めたのは、ジョグジャカルタの大学に入学して 2 日目。入学した国立ジョグジャカルタ大学 (UYN) の女子学生の多くが、ジルバップを着けていて、着けていなかった自分が、入学オリエンテーションで目立ってしまったという理由からである。以前からジョグジャカルタで大学に通っていた姉からジルバップを借りて、大学に行ったのが始まりだと言う。しかし当時は、「まだジルバップの意味は理解していなかった。つけ始めたのは、ただ恥ずかしいという気持ちからだけだった。だから、ジルバップを着けるようにはなったものの、服装はダボダボのズボンに長袖シャツ、という男の子みたいな格好だった」という。その頃は、「私のイスラームの知識は、本当に少なかった。知っているのは、クルアーンの読誦だけだった」。きちんとイスラームを理解したい気持ちが強くなり、それまで住んでいた下宿を出て、2002 年 4 月から、ある大学生プサントレン (pesantren mahasiswa) ⁶¹⁾ に住むようになった。「それまで、クルアーンの読誦しか知らなかったけれど、プサントレンに入って初めて、アフラック (akhlak : 倫理) やフィキ (fiqh : 法学) などの学問を知った。自分の日々の行動を、クルアーンに照らして考えるようになった」、「プサントレンに住んでしばらく経った 2002 年 7 月、小学生や中学生たちにイスラームを教える活動をするようになった。その頃には、私もイスラームの知識を少し持つようになっていた。ジルバップ着用は、ムスリマの義務だと理解していたけれど、スカートをはく決心がつかなかった。でも、私たちは皆、子供たちに教える活動に参加し、かつ先生をしなければいけなかった。私は、自分が生徒たちの手本になるのを恥ずかしく感じた。イスラームのことを知らない彼らに、私の服装が、影響を与えてしまうかもしれないと思った。それで、活動が始まる前日、女性イスラーム服の店に行き、今日着ているガミスを買った。大学の初めから、ジルバップを着けていたけれど、気持ちの中で本当にジルバップを着用した、という思いがあるのは、このときから」と語る。大学生プサントレンのサントリとして、先輩の立場におかれたピタは、後輩の手本になるべくして、真のジルバップの着用を始めたのである。

また、大学でジルバップをつけ始めたプルナミやインダは、主に本を読んで、独学でイスラームを学んだ。プルナミは、このことに関して、「私自身、両親からイスラームについての教えを受けた記

61) 伝統的プサントレンのように、サントリがキヤイのもとで 24 時間寝食を共にしながら勉強するのと違い、昼間はそれぞれに外部の大学に通いながら、ポンドックに生活し、朝と夜はプサントレンの活動や学習に参加する形態。大学生や比較的若いキヤイ (ウスターズと呼ばれることも多い) が、自分たちのニーズに合わせて独自に設立する場合もあれば、伝統的なプサントレンが、一部でこの形態を有している、という場合もある。

憶はない。でも、理由はよく分からないけれど、宗教に興味を持っていた。一人でイスラームについての本を読んだり、クルアーンを読んだりもしていた。当時、クルアーンを読誦はできたけれど、アラビア語は全く分からなかったから、意味は、インドネシア語の翻訳を読んで理解していた。」と話してくれた。また、大学に入った頃、たばこを1日に2箱吸い、恋人もいたインダは次のように語った。「私は、その当時とても悪い子だった。家族の前ではいい子を装っていたけれど、本当はとても悪い子だった。これでは、両親に、そして自分に嘘をついていると思った。1999年の終わり、大学2年生の頃、自分の問題は、無信仰で、心が空洞なことだと感じた。そして、宗教がこれを埋めることができるのでは、思うようになった。誰かに言われて何かを信じるのは、嫌だったから、本を読んだ。仏教、カトリック、そしてイスラームの本を読んだ。UI文学部の図書館には、宗教関係の本がたくさんあったから、大学に行っても授業に出ず、図書館で本ばかり読んでいた。結果、イスラームは、他の宗教に比べてとても論理的な宗教だと気づいた。状況に応じて、1日5回の礼拝の回数を減らせるとか、巡礼は能力のある人だけに課されているとか、喜捨のシステムとか、実にうまくできている。自分と神との関係だけでなく、人間同士の事柄までを規定していて、社会のルールとしても機能しているものだった。だから、私はイスラームを選択した」。前述の女性たちが、高校のRohisや大学生プサントレンの活動に参加して、先輩と後輩のネットワークの中でイスラームを学び、ジルバップを着用していったのに対し、プルナミやインダのように、独学で勉強し、イスラームのよさを知り、ジルバップ着用に至るケースもある。

しかし、ジルバップ着用を決断する最終的なきっかけは、非常に精神的な理由が目立った。インタビューにおいても、「神の導き」を意味する「ヒダヤ (hidayah)」⁶²⁾ や、覚醒とか自覚という意味の「kesadaran」という語が、複数の人から聞かれた。

「高校在学中の1990年頃、自分の気持ちの中では、イスラームに対する目覚め (kesadaran) があって、ジルバップのことも気にするようになった。高校3年生の時にジルバップを着けたいと思った。理由はよく分からないけれど、これはヒダヤだと感じた」(プルナミ)。

「24歳の誕生日を2日後に控えた2002年5月、水浴び中に、『誕生日に、ジルバップを着けるようになる』という声を聞いた。誰にも相談できなかった。次の日の夜、以前私にクルアーンを読むことを勧めてくれた友人に、このこと告げた。『私がジルバップ着けたら、友達も家族もみんな驚くだろうから、ジルバップを着け続ける確信が持てない』と正直に伝えた。彼女は、『神からのヒダヤは、誰にでも来るというものではない』と言ってくれた。それで決心が付いた」(インダ)。

「(高校でRohisの活動に参加してジルバップの意味を知ったが、) ジルバップを着けたとしても行動が伴わないだろうし、自分自身の心の準備が不十分だと思い、ジルバップを着けることに対する勇気が出なかった。長いこと考えた。ある時、3晩続けて自分が死ぬ夢を見た。これは神からのヒダヤだと思った。ジルバップを着けるのは、来世での罰を恐れるからではなく、自分自身の自覚 (kesadaran)

62) インドネシア語の辞書上の意味は、「(神の) 指針」。インタビューでもアンケートでもジルバップを着け始めた理由を尋ねると、ヒダヤがあったから、と答える女性が多くいた。バンドゥン工科大学の学生アスによれば、ヒダヤとは、「ある特定の目覚め (kesadaran) を与えられること。アッラーが与えてくれるインスピレーション。理解するだけでなく、それを実行へと後押ししてくれる。その人の心に応じて、受け取れるかどうかが決まる。心が汚いと、ヒダヤを得るのは難しい。」

なのだと気づいた。それでジルバップを着け始めた」(キフティ)。

「高校1年のある日、朝起きて、窓を開けたら、太陽の光が入ってきて、それがいつもより強いと感じた。それがヒダヤだ感じて、ジルバップを着けることを決意した。自分でも理由はよく分からないけれど、その日に、ジルバップを買って、次の日から着け始めた」(セルヴィ)。

それまでに、独学やあるいは Rohis の活動を通してイスラームを学び、ジルバップの意味を理解していた女性たちが、精神的な後押しがあって、最終的にジルバップ着用へ踏み出していく。ヒダヤ(hidayah) や自覚(kesadaran) は、信仰を持った人にも感じられる心の動きなのかもしれない。イスラーム復興やイスラーム覚醒が、社会や政治体制との関わりといったマクロの視点から言及されることが多い中、ジルバップ着用の決定的な決め手が、このように個人の気持ちと、一人一人の非常に個人的な体験に帰結することは非常に興味深い。

女性たちは、主に世俗的な家庭に育ち、世俗の教育を受けて育った人々である。両親は、イスラーム教徒であったにしても、いわゆる統計上のイスラーム的信仰の域を出ない人々、あるいは、イスラームを実践し、子供たちにもこれを教育するが、その意味を十分に理解していない人々が多いと考えられる。彼女たちの多くは、高校の Rohis や大学のキャンパス布教組織(Lembaga Dakwah Kampus : 以後「LDK」と表記する⁶³⁾)で初めてイスラームに触れ、これを真剣に学ぶようになる。また、プルナミやインダのように、書籍を読むことにより独学でイスラームを学んだものもいる。いずれにしても、特徴的なのは、親や周囲からの強要ではなく、自ら進んでイスラームを学んでいること、また彼女たちの触れたイスラームが、伝統的なインドネシアのイスラームとは違い、20世紀初頭以降、中東を発祥にイスラーム世界に広く広がったイスラーム改革思想だったことである。彼女たちは、新しいイスラームの思想に触れ、感銘を受け、その教えを忠実に守っていかうとする中で、自ら進んでジルバップの着用を始めるに至ったのである。

3.2 周囲の反応

必ずしも、イスラーム的環境にいなかった女性たちが、独自にイスラームを学び、自発的にジルバップを着けたことは、周りの人々にどのように受け止められたのだろうか？ここでは、ジルバップ着用に対する周囲の反応について、インタビューから整理してみたい。

まず、特筆すべき点として、両親に心配されたり、反対されたりした人が多いことが挙げられる。1991年と1993年にそれぞれ着用を始めたプルナミやイカは、両親から「将来仕事を探しにくくなるのでは」と心配された。また1994年に着用を始めたキフティも、ジルバップを着けていると、「学校や会社で過ごしていくのが、難しくなる」と、反対された。

しかし一方で、両親から肯定的な反応を受けた女性もいる。インダは、ジルバップを着け始めた2002年、すでにジャカルタで下宿をしていて、チレボンにいる両親には、電話でジルバップ着用開

63) キャンパス布教組織(LDK)は、イスラームの布教(dakwah)を目的とする組織であり、特に大学で学校に認められたイスラーム組織を指す。Salam UIも、Gamaisも、LDKと呼べる。一方、高校のRohisは、布教とより、それ以前にイスラームを理解する、理解を深める、といった役割が強い(キフティの話より)。

始を伝えた。両親からの返事は、「アル・ハムドゥリッラー (Alhamdulillah)」⁶⁴⁾ だったという。また、1996年に高校1年生でジルバップ着用を始めたセルヴィは、「母は、当時からプガジアンをいくつも教えるようなウスターザで、ジルバップも着用していたから、私にも賛成してくれた。父は、とても民主的な考えを持つ人で、私を信じて任せてくれた」として、他の女性たちとは違い、家庭で特に問題が起きなかったことを述べている。

上記に挙げた5人の女性の中で、本人がジルバップを着け始めたとき、母親がすでにジルバップを着用していたのは、セルヴィのケースだけである。しかしインダの家庭は、上述のように「信仰心が厚い」。よって、両親が子供のジルバップ着用に関して、どのような反応を見せるかは、信仰心の厚さや、イスラームの実践の度合いに関わりがあると、容易に想像がつく。しかし、ここでより強調すべき点は、時代によってその反応に違いが見られることである。1990年代前半には、ジルバップについてとても否定的な見方が主流だったのが、年を経るにつれて、その拒否反応が薄くなり、かえって肯定的な見方が目立つようになる。これは、両親以外の周囲の反応に、さらに顕著であるように思える。

1990年代前半にジルバップ着用を始めたプルナミ（1991年着用開始）とイカ（1993年着用開始）のケースを見てみよう。当時、ジョグジャカルタ近郊のカラサンという村にある実家から、大学に通っていたプルナミは、隣人や近所の人たちの反応について、以下のように話してくれた。「当時、村でジルバップを着けているのは、私ひとりだった。最初は、村中で、ジルバップについて色々聞かれたし、行事の時には、ジルバップが歓迎されない雰囲気だった。例えば結婚式では、新郎新婦の親戚や近所の若い女性が、着飾って訪問者たちを歓待するプヌリマ・タム (penerima tamu) と呼ばれる風習があった。ジャワの伝統では、プヌリマ・タムの女性たちはジャワの伝統服クバヤ⁶⁵⁾を着ることになっていた。さらに、男性客ばかりの席で、食事を振舞ったり、男性客と挨拶の握手を交わしたりする役目もあった。当時、イスラームの教えに考慮するという意識は全くなかった。私は、何度かプヌリマ・タムをして欲しいと近所や親戚から頼まれたが、ジルバップを外して、肌まで透けるクバヤを着たり、必要以上に男性と接触するのが嫌だったので、丁重にお断りをして、ジルバップを着けていてもできる仕事、例えば、台所で料理をしたり、皿を洗ったり、など裏方の仕事を常に担当していた。村の人たちには、私がファナティック (狂信的) に見えるのだろうと思って、自分がマイノリティだという寂しい気持ちになった」。

また、両親を説得して、1993年に高校3年生でジルバップを着用したイカは、高校での体験について話してくれた。「私がジルバップを着け始めた当時、ジルバップはまだポピュラーではなかった。政府の政策で禁止されていた時代⁶⁶⁾の直後で、私の学校では、依然としてジルバップに反対の立場の先生たちの方が多かったし、学校の体制も、ジルバップをつけることに積極的でなかった。例えば、学校が発行する卒業証明書に付ける写真は、ジルバップをはずした写真でなければいけなかった。だ

64) アラビア語で「Thank God!」を意味する言葉。インドネシア人ムスリムも、うれしいことがあった時、ほっとした時などに、よく使う表現である。

65) クバヤは、元来ジャワ島やバリ島で着用されていた女性の上衣を意味する。へちま衿で前が全部前開き、羽織るようになっているため、前が開きやすい。そのため胸の中央に胸当てをつける。袖は長袖でたいへん細く、ウエストラインも細く絞られている。(服部 (2001) p.94)。

66) ジルバップ禁止の規定については、第4章第2節を参照。

から、ジルバップを着けている私たちは、とても困って、先生に抗議をしたけれど、受け入れてもらえなかった。ジルバップを外して写真を撮るのは、どうしても嫌だったから、仕方なく私は、ジルバップを着ける以前の、中学の時に撮った証明用写真を提出した。だから、今見ると、とてもおかしいのだけれど、私の卒業証明書は、中学も高校も同じ写真」。

1990年代前半には、地域でも、また学校でも、ジルバップが一般的に受け入れられてない状況が2人の話から明らかである。一方で、次に挙げる3人の話は、学校でいかに肯定的に受け入れられたかを表わしている。

インダは、2002年5月にジルバップを着け、初めて学校に行ったときの様子について、「大学に行って、授業に出席した。教授は、最初、私が誰だかわからなくて、とても驚いていたけれど、Formasi⁶⁷⁾の友達は何、『おめでとう (Selamat) !』と言ってくれた」と語ってくれた。また、両親に肯定的に受け入れられたセルヴィは、「Rohisの先輩に、『セルヴィ、おめでとう！ これからもイスラームの勉強がんばってね。ずっとジルバップを着け続けていられますように』という内容の、お祝いのカードをもらった」と答えてくれて、学校の先輩から、着用を応援する反応があったことを答えてくれた。さらに、1998年高校1年生の終わりにジルバップを着け始めたカルティカは、「クラスの中で、ジルバップを着けるのは私が最初だった。だから、友達は、みんなとても驚いた。ジルバップの着用と一緒に、制服のブラウスは長袖になり、スカートも長くなったので、見た目の違いは、とても大きかったと思う。でも、反応はポジティブなものだった。その年の8月17日の独立記念日の時のことも印象に残っている。この日は、学校で、独立を祝う行事が毎年行われる。みんなで揃いの制服を着て、国旗の掲揚を行うというもの。このときのスタイルは、まるで軍隊のようで、女子生徒でも、帽子をかぶって、同じスカートと同じブレザーを着て行進する。ジルバップを着けた生徒の参加は、それまで例がなかった。でも、私はジルバップをはずしたくなかったので、先生に交渉して、スカートは長いもの、また帽子はジルバップの上からかぶるという方法で、参加することができた。クラスでは、私が最初だったけれど、その後すぐに2人の子が着けるようになった。友達も先生も、肯定的に応援してくれた」と、学校での体験を語ってくれた。

1990年代後半以降にジルバップを着け始めた3人の女性は、いずれも高校のRohisや、大学のLDKの活動に参加して、主にその友達からの肯定的な反応について、答えてくれている。さらに、カルティカの例のように、学校の公式行事において、ジルバップが容認されたケースもあり、結婚式の伝統に合わず地域で辛い目にあったプルナミや、学校の証明写真の撮影で主張が認められなかったイカの時代とは、明らかな違いが生じていると言える。

また、ジルバップの着用は、これが社会的にある程度認められるようになった1990年代後半以降であっても、一種の驚きをもって受け止められるケースが多い。周りの友人たちにジルバップを着けている人が少なければ、あるいは、本人の変化が大きければ、この驚きとインパクトはさらに大きなものとなって表れる。たとえば、Rohisの仲間たちから祝福を受けたセルヴィは、中学校時代の友達

67) Formasi (Forum Amal dan Studi Islamの略語)は、インドネシア大学の文学部に設置されたイスラーム組織(LDK)。Formasiは、大学全体の学生によるイスラーム活動や布教を統括するSalam UIの下部組織であり、Salam UIの下には、それぞれの学部それぞれのLDKが存在する。

の反応について、以下のように語った。「中学までは、モダンダンスや歌が趣味だった。スカートは短くて、髪の毛もとても短かった。友達は、ダンスを通じた友達が多く、私がジルバップを着けるなんて、想像がつかなかったと思う。だから、みんなとてもびっくりしていた」。

また、大学生プサントレンに入り、2002年に真のジルバップ着用を始めたピタは、「学校に初めてジルバップとイスラーム服を着ていった時、友達はみんなとても驚いていた。それまでは、ズボンとシャツという格好ばかりだったから『スカートを履いて、どうしたんだ?』という反応だった。『今は、こうしたい気持ちになったんだよ。これがムスリマとしての、私の義務なんだよ。』と説明した。こういう格好をしたら、行動もきちんとしなければいけない、と思うようになった。それまで、男の子ばかりの中で遊ぶのも気にならなかったし、夜12時まで出歩いているのも平気だったけれど、今は違う。自分自身を守り、行動を制することができるようになった」。

さらに、イスラームを独学で学び、2002年にジルバップ着用に至ったインダは、それまでの自分と友達について触れながら、ジルバップを着けたときの反応を話してくれた。「ジルバップを着けてから、私は大きく変わった。それまでは、普段、学校が終わった後、カフェに行って、みんなでたばこを吸って、夜まで騒ぐことも多かった。でも、自分は信仰を持つようになったので、もうその友達たちに付いていくことはなくなった。それまで付き合っていた人たちは、宗教とは縁遠い人たちばかりだったから、驚くばかりか、理解されなかった。当時の友達とは、もう友達ではない。彼らは、私の心の変化を理解することはできなかった」。

ジルバップを着けることは、自分自身の大きな決断であると同時に、その心の変化を周囲の人たちに対して説明し、見せていくという多大な努力を必要とする。そしてそれは、自分の変化と周りの環境が、うまく適合しなかった場合には、それまでの自分と周りの環境からの決別を伴う大きな決断である。上記3人のケースでも、セルヴィは中学時代のダンスの友達への説明に、多くの時間と労力を要した。ピタは、夜まで出歩き遊んでいた自分を反省し、節度のある行動をとるようになったというし、インダは、カフェで過ごした仲間たちとは付き合うことを辞め、Formasiの友達とより深くなっていた。

3.3 ジルバップの選択

次に、女性たちが着用するジルバップの形や種類について整理をしたい。第2章で触れたように、ジルバップの根拠と条件が、クルアーンとハディースに記述されているにもかかわらず、現在のインドネシアにおいては、様々な形や色のジルバップを目にすることができる。それぞれの女性が身に着けているジルバップの、簡単な説明は、上記のプロフィールに記したが、ここでは、彼女たちがなぜ、その形のジルバップを選択し着用するのか、インタビューによって明らかにしてみたい。

まず特筆すべきは、ジルバップの着用にはプロセスがあり、そのプロセスを経て、今のジルバップを着けるに至ったという意見が多いことである。たとえば、セルヴィは、「着け始めた時のジルバップは、胸を隠すだけの小さいものだった。でも、高校や大学で、Rohisの人たちと仲間になって、活動していくうちに、次第に、のどを隠し、胸を隠し、大きいものになっていった。周りを見て、また、

ジルバップのことを勉強して、そのほうが良いと思うようになった」と答え、またカルティカも、「最初は、胸のあたりまでの大きさのスカーフ風のジルバップを着けていた。でも、ジルバップは胸を隠さなければいけない、ということを知ったので、今のような形を着けるようになった。また、いろいろな種類のもので許される、ということを理解したから、今日のジルバップは白いけれど、違う色のものを着ける日もある。身体のラインを隠すため、ガミスを着ることが多い」と語った。ピタも、「一番初めに着け始めたときは、小さかったけれど、プサントレンに入って、次第に大きくなっていった。誰に言われたわけでもないけれど、そのほうが良いと思うようになった。服装も、最初はズボンやシャツを着ていたけれど、今ではガミスが多い」と答えてくれた。

上記3人は、大学でのLDKに参加したり、大学生プサントレンに住むなど、周囲にも同じような境遇の友達がいることが想像できる。ジルバップを着けるという大きな決断をしたときには、胸のあたりまでの小さめのジルバップを着けることからスタートするが、勉強し、周りの友達と交わるうちに、徐々にそのジルバップが大きくなり、ガミスと言われるようなイスラーム服の着用にまで至るというプロセスがあることが分かる。

したがって、別の環境との接触によって、彼女たちの気持ちに影響が出ることもあり、それはジルバップの着用の仕方に表面化する。上記のように、次第に身に着けるジルバップが大きくなり、ガミスを着るようになったピタであるが、チラチャップの実家に帰るときのことについて、以下のように話してくれた。「実家に帰る時は、小さいジルバップをつけるようにしている。理由は、母が大きいジルバップを嫌がるから。私にとっては、大きさはその人個人の自由だと思うのだけれど、大きいのを着て帰ると『普通じゃないから、やめて』と言われてしまう。確かに、チラチャップでは、ジルバップを着ている人自体が、ジョグジャ（ジョグジャカルタの略称）よりずっと少ないし、大きいジルバップを着ているととても目立つ。もし将来、周囲が受け入れてくれるようになったら、信仰がより広まって社会が受け入れてくれるようになったら、チラチャップでも大きいジルバップを着けるようになると思う。でも、周りに合わせることも必要だと思うから、今は実家では小さいジルバップを着ている」。

一方で、そもそも大きなジルバップやイスラーム服は好まない、という意見もある。独学でイスラームを学びジルバップを着用して、現在は、IAINで講師をしているプルナミは、「ジルバップの色は、その日の洋服の色と合わせている。ジュバは、持っているけれど、あまり好きではない。自分でクルアーンや本を読んで理解する限り、ジルバップの色や形について、特に指定はない。透けて見える、身体のラインが分かる、など、シャリーアの規定に反しない限り、自由が尊重されるはず。だから私は、ジュバよりも、実用的で動きやすいスカートやズボンを着ている。色についても、私は色々な色を着る。この世界には、色々な色が存在するから美しいのに、あえて黒と白だけで自分を覆うというコンセプトには賛同できない」という意見を持っている。

また、高校でプサントレンに暮らしたエマは、現在でもジルバップは相対的に小さく、イスラーム服でなく一般の服装をしている。このことについて、以下のように話してくれた。「私のジルバップは、ジョグジャの学生たちの中で比較しても、そんなに大きいわけではないし、反対に派手なわけでもな

い。自分としては、この中間の位置を保っていきたいと思っている。イスラームの教えに沿うことは絶対条件だし、アウラを隠すことは必要だけど、ファッションにも興味があるし、できる範囲でおしゃれもしたい。それに、私の家族はみんな普通の人々で、近所や親戚など、周りの環境も、いたって普通。私は、彼らとうまくやるためにも、中庸のジルバップを着けていたい。そうすれば、家族や周りの人々との関係も維持できるし、彼らから、過激派とか急進派などと、見られることもない。今のインドネシア社会では、大きくて生地が厚いジルバップを着けている人たちを、過激とか急進的だと思えることが多く、普通の人たちは、彼らと関係を持ったり、仲良くしたりするのを敬遠する傾向にある。自分は、そう見られたくない。私のプリンシプルは、「あらゆる思想や考えの人たちと仲良くすること」と話してくれた。

イスラームを学ぶにつれてプロセスを経てジルバップが大きくなっていった Rohis や LDK の人たちとは対称的に、プサントレンで過ごしたり、独学で学んだりした人たちが、好んで大きなジルバップを着けない、という意見があるのは、非常に興味深い。プルナミやエマがイスラームを理解していないわけではない。エマは、Rohis や LDK の人たちよりも早い時期から、プサントレンでイスラームを学んだし、プルナミも高校生のときから独学でイスラームを学び、現在は IAIN で教鞭をとるほどの女性である。それぞれにイスラーム学び、解釈をして、自分の生活と照らした時に、選択した結果が、今身に着けているジルバップであり服装なのである。

3.4 ジルバップの意味

自らジルバップをつけ始めた、高学歴層の女性たちにとって、ジルバップはどのような意味を持つのであろうか？ 多くの女性たちは、第2章で触れたクルアーンの章句を挙げ、これがジルバップの本来の意味である、と指摘しつつも、その上で、自分のとってのジルバップとは、ということで、インタビューでは様々な意見を聞くことができた。

まず多く挙げられたのは、ジルバップを着用することによる効用である。着けてみて、体験して、初めて認識したというケースが多い。これらは、大きく3つに分類できる。

一つ目は、男性のからかいから身を守る、という効用である。インダによれば、「インドネシアの男性は、女性にちょっかいを出す人が多い。でも、ジルバップを着けていることで、そんな面倒なことに巻き込まれなくて済む」という。またセルヴィは、自分の体験を交え、次のように語った。「ジルバップを着ける前は、通学のバスの中でも、男の人に声をかけられることが多かった。でも、今では、声をかけられたとしても、『アッサラーム・アライクム (Assalam Alaikum)』⁶⁸⁾ だけで、嫌な気分にはさせられることも少なくなった。」カルティカも、同じような経験を持つ。「インドネシアでは、道でよく男性から、『Cewek! (そこのお嬢さん!)』と言って、声をかけられる。でも、ジルバップを着けていれば、こうしてからかわれることはない」。

女性たちのこうした体験は、裏を返せば、社会の中でジルバップを着ける女性の位置づけが、非常

68) アラビア語で、「あなたの方の上に平安あれ」という意味の挨拶。インドネシアでも、イスラーム教徒の挨拶として、日常的に使われている。

に高いことを示すものであり、興味深い。品行正しき女性がジルバップを着ける、という男性たちの間での共通認識があるからこそ、ジルバップがある種の記号的役割を果たし、ジルバップの女性には、めったなことはしない、という暗黙のルールが守られているのである。

二つ目は、外見ではなく中身で勝負できる、という効用である。セルヴィによれば、ジルバップには、「女性が外見だけで見られるのを防ぐ役割もある。ジルバップを着けることで、内側にある美しさを見てもらえる」という。これは、女性が、男性と同じ環境で切磋琢磨するという状況の中で生じる、極めて現代的な効用であろう。第1章3節で触れたように、歴史的に、ムスリム女性のヴェールは、しばしば「官能的」な女性の象徴だとか、「抑圧された」女性の象徴だというように、極めて女性的で、「女性」を強調する服装だと評されてきた。しかしインドネシアの女性たちが、女性らしさを消し去る手段として、これを捉えているところは、非常に特徴的である。キフティは、自分の体験も交えて、以下のように話してくれた。「私にとってのジルバップは、自分の能力が、自分の美しさではない、ということを実証してくれるものでもある。私はジルバップを着けているから、他人は私を能力で判断してくれる。大学のときから、そう思っていた。逆に、ジルバップを着けていない友達は、顔が可愛いか可愛くないかで、評価をされている、と感じることが今までに何度もあった」。

三つ目は、自制が働く、という効用である。ジルバップを着けていればこそ、自分の気持ちや行動をコントロールすることができるという意見も、頻りに聞かれた。セルヴィは、「ジルバップがあることで、自分自身の行動を、きちんとしなければという気持ちになれる。ジルバップを着けていなかったら、こうして SalamUI の活動に活発に参加していなかったかもしれない。私はジルバップを着けているから、他人にも良くしなければという気持ちになれる」と答えているし、エマにとってのジルバップは、「自分のムスリマとしての気持ちを維持するもの」である。「ジルバップを着けていると、日々の生活においても、自分の行動を管理できる。時々、雑誌やテレビの有名人や、他の人の服装を見て、おしゃれだとか、可愛いとかと思うし、そうしたい、と感じたりもする。でも、ジルバップがあることで、その考えが危険だと思える。ムスリマであることを忘れてはいけないし、この考えが、自分を守っていると思う。自分の行動を管理し、自分を保つことは、とても難しいから、ジルバップが効力を持つ」と答えてくれた。

女性たちにとってジルバップは、これらの効用を与えてくれるという役割にとどまらない。神との関係を表わす、直接的な意味がある。例えばキフティにとってのジルバップは、「神に対する自分の愛を示す手段」であり、セルヴィにとっては、「アッラーへの感謝の印。アッラーとイスラームへのコミットメントを示すもの」である。また、インダは、ジルバップを着ける以前の自分に触れながら、ジルバップの意味について、こう話している。「私のことを愛してくれるアッラーを自分も愛していて、アッラーがしてくれたことに対して、お返しをしたいという気持ちを証明するのが、私にとってのジルバップの意味。以前、私は、悪い子だったけれど、アッラーのおかげで今の自分がある。だから、アッラーに対する謝罪と感謝を、ジルバップを着けることで証明しているつもり」。

彼女たちの親の世代にはなかった、イスラームという確固たる指針を見出したことに対して、感謝を示し、今後は、これに従って生きていくという決意を表わす手段として、ジルバップが用いられて

いるのである。

3.5 ジルバップにかける思い

過去の自分と周囲の環境からの決別を伴うような大きな決断をして、ジルバップ着用に至った女性たちは、現在どのようにイスラームと向き合っているのだろうか？

彼女たちは、ジルバップ着用を始めて、しばらく経った現在でも、自分や社会に対する挑戦と、イスラームの勉強を続け、それと同時に、他の人にイスラームを広める活動にも参加している。大学を卒業し、テレビの制作会社に勤めているイカの話を紹介しよう。彼女はエンタテインメントの業界で働いているという仕事柄、いわゆるイスラーム的でない人々と付き合うことが多い。彼らからは、ジルバップを着けることに対して、奇異の目で見られることが多く、ジルバップやイスラーム服を好まない同業者もいるという。「ジルバップを着けながら、今の仕事をするだけで、問題がないとは言えないけれど、それは自分にとって、乗り越えなければいけない挑戦だと思っている。この困難に対して、弱くてはいけないと思う。ジルバップをしているからといって、仕事ができないわけではない。そのことをきちんと、行動で証明したいと思っている」と、今の気持ちを話してくれた。

また、セルヴィは、「イスラームは、とてもとても広い価値を持っていて、全ての事柄をカバーするものだということが分かった。政治、経済、国際関係、商売など、それにとっても個人的で小さなことだけれど、人の家に入るときや食するときの決まりや、専用の祈禱 (doa) など、たくさんの規定がある。だから、それぞれのプリンシプル (原則) をきちんと知る必要があると思うようになった」として、現在、Salam UI の女性部門の代表を務め、学生たちにイスラームを広める努力を続けながら、毎週1回、自宅の近所で、高校時代の友達と一緒にイスラームを学ぶ勉強会を開いている、という。インダは、つい最近、海外に支店を持つ国際的な企業で働かないかというオファーを受けただけで、忙しすぎて礼拝の時間を持てないと思い、辞退したという。これについて、「一日に5回礼拝をするのは、私にとってとても大事なことです。これをしなければ、宗教を持たなかった以前の私に戻ってしまうと思った。自分の心の中と、社会の中の自分のバランスを取ることは、とても大切なことだと思っている」と理由を話してくれた。そして、現在も、インドネシア大学内のモスクで行われる週1回の勉強会に参加し、イスラームの勉強を続けている。この目的を聞いたところ、「人生に中身を与え、素晴らしいものにすること」という答えが返ってきた。インダによれば、「人生は、中身がなければならぬし、役に立つものでなければならぬ。人生に価値を与えるのが、イスラーム」だということなのである。

ジョグジャカルタの大学生プサントレンに入って、真のジルバップ着用に至ったピタは、その後、さらにイスラームの信仰を深め、自主的に学ぶ場所を求めて、半年ほど前に、ムスリマの学生専用のアスラマ (asrama : 女子寮)⁶⁹⁾ に引越しをした。これは、「今までの大学生プサントレンと違って、女子学生だけが住んでいて、誰に決められるわけでもないのに、イスラームの規律を守っている。プ

69) ジョグジャカルタに住む様々な大学の女子学生たちが、共同で1軒の家を借り、朝と夜には宗教の勉強会を自主的に開き、イスラームの教えに基づいた共同生活を送っている。筆者が訪問した2004年4月には、31人の学生が暮らしていた。

ガジアンなどの勉強会も、自主的に行われているから気に入った」という理由からである。また、近所のモスクで行われている幼児向けのクルアーン勉強会の講師として、週1回ボランティアで参加をし、子供たちにアラビア文字やクルアーンの読み方を教えている。

彼女たちの心には、惰性ではなく常にイスラームが生きている。現在も、様々な形でイスラームに向き合い、イスラームをより深く理解するための勉強を続け、また社会的なイスラーム布教の活動にも積極的に参加している。ジルバップを着けたことで満足するわけではなく、今も、そしてこれからも、イスラームにしたがって生きていきたいという気持ちが、行動にも表れているように思える。ジルバップを着け、他の人にイスラームを伝える活動をしている彼女たちの姿を見る時、かつて彼女たちが先輩たちから学んだように、今は彼女たちが中心となって、周囲に影響を及ぼし、ジルバップ着用とイスラームへの理解が、さらに大きな波になって広がっているのだという実感を持つことができる。今後の夢についてセルヴィは、「よいムスリマになりたい」と答えてくれた。その中身とは、「イスラーム共同体のために役に立つ人間になること。今は、アッラーに対する信仰をさらに強くして、Salam UIのメンバーとして、これを他の人への布教(dakwah)に生かしたい、という気持ちが強い。そして、将来は、自分が大学で学んだコンピューターやITの知識を、イスラームの学問のために役立てていきたいと思っている。現実のイスラーム共同体がうまく機能しているとは思えないから、たとえば、中東とインドネシアのムスリムのネットワークを、インターネットでつなげるようなことができれば、と考えている」。そして、よいムスリマになるもう一つの中身として、「近い将来、結婚して、幸せな家庭を作りたい。でも、もちろん主婦だけでなく、今まで通り、社会と接点のある生活を送るつもり」と語っている。

カルティカは、「自分の勉強は大学4年間で終われるものではないので、大学院に進みたいと思っている。でも、近い将来結婚をして、子供を産みたい。それが女性にできる大きな役割の一つだから。そうして、自分が高校や大学で学んだイスラームを、小さいうちから子供たちに教えたい。小さいうちから知っていたら、できることも多いと思うから」と答えた。

女性たちの現在と将来のヴィジョンについての特徴は、ジルバップを着けた後も、現在に至るまでイスラームの勉強を続けていること、そして自分が学んだイスラームの知識を、他の人や下の世代に伝える活動を行い、これを将来の目標にすら置いていることであろう。学生同士のネットワークの中でイスラームを学んだ彼女たちにふさわしく、将来にわたっても、なお、周囲にイスラームを広めていこうとする姿勢は、とても頼もしい。また、女性の家庭での役割を重視するイスラームの教えの通り、セルヴィやカルティカを始め多くの女性たちが、将来、自分の子供を産み、イスラームの教えを後代にきちんと伝えていきたい、と答えてくれたことも、また印象的であった。

さらに、彼女たちの目指すものは、個人や周囲の生活向上にとどまらない。2004年の総選挙で大躍進を遂げた新しいイスラーム政党、福祉正義党の執行部、あるいは支持者の多くは、彼女たちと同じ大学のイスラーム組織でイスラームを学んだ人々である。福祉正義党は、自分たちを「布教政党(Partai Dakwah)」だと位置づけ、イスラームの思想を布教し広めていくことで、よりよい社会を築いていくことを目指す⁷⁰⁾。彼らの選挙キャンペーンには、白いジルバップを着けた多くの若い女性

たちが参加しており、このような様子は、選挙期間中、ジャカルタ、バンドゥン、ジョグジャカルタなど大学の多い町で頻繁に目にすることができた。インタビューに答えてくれた女性たちの多くは、福祉正義党の支持者であり、選挙活動に参加した人たちも多かった。インダも、福祉正義党の熱心な支持者で、党员でもある。「今のインドネシアは腐敗している。イスラーム教徒が大多数とはいえ、その教えが政治や社会の中に反映されているとは思えない。イスラームの教えは、本来人間と神の関係だけでなく、人間同士の関係も規定してくれるから、イスラームをもっと布教することで、腐敗がなく、よりよい世の中になると思っている。今までの政党は、どこも年配の政治家たちが牛耳っていて、硬直化しているけれど、福祉正義党は、中心となる人たちも皆若くて、イスラームを熱心に勉強している人たち。自分が努力することで、支持が広がり、社会が変わっていけると思うから、私は福祉正義党を支持している」と語った。女性たちは、イスラームを学び、その教えを広めていくことで、よりよいインドネシアを築こうとする熱意をもっているのである。

4 社会の変容の中のジルバップ

前章では、ジルバップについての女性たちへのインタビューをもとに、ジルバップ着用の時期やきっかけ、その意義や目指すものなどについて、彼女たちの体験と意見を明らかにした。ここに挙げた女性たちの証言は、それぞれが生きた時代に応じて違いを見ることができる。そしてその違いは、インドネシアでジルバップの着用者が出現したと言われる時代から、30年ほどの間に、大きく変化したインドネシアの社会状況や政治の体制と深く結びついている。ここでは、イスラーム学習の機会拡大と、政策の変化について、インタビューと対応させながら見ていくことで、女性たちをジルバップ着用へと至らせた直接的、間接的要因を明らかにしたい。

4.1 イスラームを学ぶ場の拡大

ジルバップ着用のきっかけに関してインタビューを見てみると、イスラームの教えを学び、ムスリム女性としてジルバップの必要性を認識し、誰に強制されるわけでもなく、自主的に着用を始めていることが分かる。

プルナミやインダのように、主に、独学でイスラームの聖典に触れ、その教えを理解したものもいれば、イカやセルビィ、カルティカのように、高校のイスラーム組織の活動に参加し、イスラームに目覚めたものもある。以前から存在していた家庭や公立学校におけるイスラーム教育や、子供向けのプガジャンやクルアーン読誦の勉強会に加えて、彼女たちが触れることのできるイスラーム学習の機会は、確実に増え、これが女性たちにジルバップの着用を促す直接的な要因となった。ここでは、その変遷を辿ってみたい。

70) 福祉正義党の女性部門の党员 Hani Hendayani に、2004年6月2日に実施したインタビューによる。

既存のイスラーム学習

インドネシアでは、伝統的にプサントレンという寄宿制の専門組織がイスラームの教育を担ってきた。プサントレンの多くは農村部に位置し、ウラマー養成を第一の目的としたため、インドネシア独立の前後からその整備が進められた西欧近代的な学校教育とは距離を置くこととなった。

一方、インドネシアの学校教育は、世俗の一般教育と宗教教育の二元的制度に特色があり、前者は国民教育省（旧教育文化省）⁷¹⁾が管轄し、後者は宗教省が管轄している。国民教育省管轄の一般学校はスコラ（sekolah）と呼ばれ、他方、宗教省管轄のイスラーム学校としてマドラサが置かれた⁷²⁾。高等教育機関であるIAINも、宗教省が管轄している。ただし、一般学校のスコラにおいても、1950年代から小学校4年生以上、中学校、高校のカリキュラムで宗教教育が週2時間教えられるようになる。独立時に掲げられた国家五原則パンチャシラの第一原則で、「唯一至高なる神性」が規定されており、これに基づき宗教教育は各生徒の宗教に従って教えられることとなった⁷³⁾。また、マドラサには、宗教関係のみを教えるマドラサ・ディーニーヤが置かれている。これは一般学校と同じく小中高校に分かれていて、一般学校に通う生徒が、イスラーム学習を補うために通うダブル・スクールの側面が見られる。午前中に一般学校に通う生徒が、午後にはマドラサ・ディーニーヤで学ぶ、という形態である⁷⁴⁾。前章で紹介したカルティカやセルヴィが、公立の小学校と並行して通っていたのが、このマドラサ・ディーニーヤである。

さらに、町や村のモスクやムショラ（musholla）と呼ばれる礼拝所、あるいは参加者の自宅で開かれるクルアーン読誦の勉強会やプガジャンと呼ばれるイスラーム勉強会も、以前からインドネシア各地で行われており、ここで、アラビア語の基礎やクルアーンの読み方を学ぶ子供たちも多い。筆者がインタビューした中では、インダヤキフティがここで学んだ経験を持つ。

しかし、これら既存のイスラーム学習は、主に親たちの意向でその参加が決められるものばかりである。スコラに通うか、マドラサに通うか、あるいはプサントレンに入るかは、親の信仰心と教育に対する考え方で決められることがほとんどであるし、また幼い時のプガジャンへの参加についても、親の方針がそのまま子供に反映する。そして、大部分の世俗的家庭の子が通う、スコラにおける週2時間程度の宗教教育では、体系的なイスラームの知識の習得は難しいと言わざるをえない。

また忘れてならないのは、両親からの子供への宗教教育である。プルナミのように、「両親からイスラームについての教えを受けた記憶はない」と答えた女性もいるが、インダヤキフティ、カルティカなど、多くの女性たちは、幼い頃に、礼拝の仕方やクルアーンの読み方について、両親から教育を受けている。しかし、その意味を十分に教えられることは少なく、女性たちの多くは、消化不良の状態で、イスラームの実践だけを課された、という経験を持っているのである。

71) 1999年12月22日付教育文化大臣決定によって、教育文化省から国民教育省に改称された（西野（2003）p.315）。

72) 西野（2003）p.297。

73) 1951年7月規定の「国立学校における宗教教育規定」第4条①より（西野（2003）P.302）。宗教教育については、その後数回にわたり書き換えが行われる。スハルト体制へ移行後の1966年の決定によって、国立の小学校から大学に至るまで、学校での教科としての宗教教育が義務化された。

74) 西野（1998）p.237。

学校や地域における新たな学習の場

ジルバップが登場した1970年代後半から盛んになった大学生の活動に、キャンパス布教組織(LDK)の活動がある。学生の政治運動に対して、スハルト体制の厳しい弾圧が起こったこの時期から、大学内のモスクを拠点に学生が集結し、自主的にイスラームを学び始めた。見市(2002b)は、キャンパスの宗教運動が厳しく制限された学生運動の受け皿になったことに加え、同時期のイラン・イスラーム革命が宗教運動の精神を高揚させた⁷⁵⁾、と述べている。バンドゥン工科大学のサルマン・モスク(Masjid Salman)や、インドネシア大学のアリフ・ラフマン・ハキム・モスク(Masjid Arief Rahman Hakim)などで学ばれるイスラームは、伝統的プガジャンや一般学校の宗教教育で教えられるイスラームとは、大きく異なっていた。クルアーンの章句の暗記や、礼拝の仕方を学ぶだけでなく、同時に、イスラームの倫理性や人生の指針となる側面など、人間社会における生活すべてを規定する、イスラームの全体性が強調された⁷⁶⁾。

さらに、当初は学生たちが自発的に集まる学習会だったものが、多くの大学で次第に制度化され、現在では、学校が公式に認める校内学生組織になっている。カルティカやセルヴィが活発に活動を行っているGamaisやSalam UIは、それぞれバンドゥン工科大学、インドネシア大学の学校公認の学生組織に位置づけられている。

このようなLDKの活動は、現在に至るまで、主として世俗の国立大学で発展してきた。これは、これらの学生たちが優秀であり、新しい概念を論理的に理解する能力に長けていた、ということが一つの理由であろう。しかし、より重要なのは、彼らは幼い頃から、意味がわからないながらも、イスラームの実践を行ってきたという土壌があり、その答えを求めて自発的に、勉強を始めたということである。一方、マドラサやプサントレンで幼い頃から学んだ学生たちにとっては、宗教の勉強は日常であり、新しいことではなかった。よって、IAINでは、LDKの活動がそれほど育たず、それまで宗教教育に触れる機会の少なかった優秀な学生を有する国立大学が、その拠点となったのである⁷⁷⁾。

初期の頃から現在に至るまで、大学キャンパスでのイスラーム活動の基本となっているのは、ウスロ(usrah)、リコ(liqo)、メンタリング(mentoring)などと呼ばれる少人数の勉強会である。5人から10人ほどのメンバーに、主として上級生の1人の指南役がいて、毎週1回程度、大学内のモスクや礼拝所を会場に、ある決まったテーマについて共同学習をする。中東のイスラーム改革思想を読み、クルアーンの章句を引いたり、メンバーで議論したりする。今年メンバーだった下級生は、来年、会を進行する上級生になる。大学という組織の中で、ネットワークは脈々と受け継がれ、イスラームを学び教える学生を輩出していく。

また、学内LDK全体の活動として、断食月の「ジルバップ Days」があったり、仲間同士でジルバップを着け始めた人には、カードを贈るなど、キャンパスの雰囲気自体が、ジルバップの着用を後押ししている、ということもインタビューによって明らかになった。セルヴィによれば、「Salam UI

75) 見市(2002b) p.107。

76) Damanik(2002) p.75.

77) Damanik(2002) p.123-124.

の女子学生のための活動として、ラマダーン (ramadan) ⁷⁸⁾ 月の期間を利用した『ジルバップ Days』がある。ジルバップを留めるのに使うピンを作成して、無料配布したり、チラシを配ったりして、ジルバップの普及活動をしたり、またジルバップをテーマにした講演会を開催したりする。今年の成果はまだ出ていないが、去年は、このジルバップ Days のおかげで、32 人の人がジルバップを着け始めたというアンケート結果が出ているので、効果があるものなのだと思う」とのことである。また、カルティカは、「Gamais の仲間を中心に、ジルバップをつけ始めた人に祝福をする (kasih selamat) という慣習がある。誕生日のお祝いのように、カードを贈ったりする。内容は、『おめでとう！ ジルバップをずっと着け続けられますように』というようなもの」と答えてくれた。

さらに、地域の高校を訪れて、イスラームの布教活動を行うことも、大学の LDK の活動のひとつである。公立高校では、一般に Rohis と呼ばれるイスラーム組織が、活発に活動を行っているが、大学の LDK の学生たちが、各高校の Rohis の活動を支援して、高校生対象のプガジアンを開いたり、一緒にキャンプに行くなどの企画もあると言う。イスラーム布教の活動は、大学内に限ったものではなく、高校まで広がる大きなネットワークになっている。イカ、カルティカ、セルヴィは、高校の Rohis でイスラームを学び、ジルバップを着け始めた。ジルバップ着用に至るには、高校の Rohis にイスラームを教えに来てくれた大学生の先輩の影響や、一緒に活動をしていた上級生の影響が大きかったことがインタビューから読み取れる。

上級生から下級生へと伝わる大学や高校内のたての組織以外にも、イスラームを学ぶ場が存在する。特に、多くの大学が一定の地域に集中するジョグジャカルタでは、大学を超えた自主的グループが、活発な活動を行っている。

例えば、ピタが現在住んでいる寄宿寮は、ジョグジャカルタの大学に通う学生たちが集まって、一軒の家を借り、それぞれの大学に通いながら、イスラームを学ぶ共同生活を送っている。早朝、外部のウスターズ (あるいはウスターザ) によるプガジアンと、夜のクルアーンやイスラーム諸学の勉強会を自主的に企画し、実施している。この寮には 31 人の女子学生が暮らし、全員がジルバップを着用している。

ピタが以前に暮らしていた大学生プサントレンも、似たような形態の共同生活を送る場所である。前述の寄宿寮との違いは、ウスターズやウスターザと呼ばれる、通常、別のプサントレンで学んだ教師が常駐していることと ⁷⁹⁾、生活費以外に、イスラーム学習のための授業料を少額ながら、支払うことである ⁸⁰⁾。また、大学生プサントレンは、通常、敷地内にモスクや礼拝所を有しており、自分たちの学習や礼拝に使うだけでなく、外部の学生向けのプガジアンを企画したり、近所の幼稚園児を集めてクルアーン読誦の会を設定し、自分たちが指導にあたるなど、自らが学ぶ場としてではなく、逆に、地域でのイスラーム布教の一役を担うという側面も持ち合わせている。

78) 「ラマダーン (ramadan)」は、アラビア語でイスラーム暦第 9 番目の月名であり、一ヶ月のサウム (齋戒、すなわち断食) が課せられた月を意味する。インドネシアでも、齋戒、あるいは齋戒月を指す語として、サンスクリット語起源の「プアサ (puasa)」と並び、特に最近、一般に使われるようになった語である。

79) 敷地内に住んでいる場合もあれば、別に家を構えて通ってくる場合もある。また、アラビア語の「私のお父さん」「私のお母さん」という意味の「アビー」「ウンミー」と親しみを込めて呼ばれている場合もあった。

80) 2004 年 5 月 12 日に訪れた大学生プサントレン (ポンドック・ダルッシュ・シャリハット) では、生活費月額 62,500 ルピア (約 780 円) のほか、授業料として月額 25,000 ルピア (約 310 円) を徴収している。

ジルバップの着用という一見非常に個人的な事柄が、仲間とのつながりや地域での学習の場の拡大に伴ってイスラームを共に学び、教え合う中から、後押しされている現状を見て取ることができるのである。

イスラーム出版物の流通

イスラーム学習の発展を促したのものとして、イスラーム出版物の流通もまた、忘れてならない要素であろう。プルナミやインダは、主にイスラームに関する書物から、イスラームを独学で学んだ。アラビヤ語が堪能ではない彼女たちが読んだ書物は、プサントレンで使われるアラビヤ語表記のキターブ⁸¹⁾とは違い、インドネシア語で書かれているものばかりだ。現在、インドネシアのどの本屋でも、イスラーム関連書籍は、非常に大きなコーナーを占めており、聖典クルアーンなどを除いて、そのほとんどがインドネシア語の書籍である。中村(1994)は、すでに1980年代半ばの段階で、宗教書、宗教雑誌の出版点数、売り上げが急速に増加し始めていた⁸²⁾、と述べているが、現在、その数はまさに目を見張るものがある。

イスラーム書籍や雑誌の流通拡大を可能にしたものに、アラビヤ語や英語からインドネシア語への翻訳技能や、イスラーム諸学の知識を持った出版社の出現と、このような書籍や雑誌を求める教育水準の高い読者層の存在が挙げられるであろう。

1980年頃から流通し始めたイスラーム出版物の大きな特徴は、中東や南アジアにおける「イスラーム主義」の台頭の影響を強く受けていたことにある⁸³⁾。プサントレンで使われてきたキターブには書かれることのなかった、政治のあり方や、イスラーム団体を組織したり拡大したりするための運動論などが、インドネシア語に翻訳されて、盛んに出版された。1983年にバンドゥンで誕生した出版社プスタカ(Pustaka)とミザン(Mizan)は、ともにバンドゥン工科大学の在校生、卒業生によって設立された。また、1986年にジャカルタで誕生したゲマ・インサーニ・プレス(Gema Insani Press)や1989年設立のアル=カウサル(Al-Kautsar)なども、中東の最新のイスラーム思想書や、インドネシア人宗教指導者の著書などを出版し、成功を収めている。

イスラームを学ぶ人たちに情報を提供するのには、書籍以外に雑誌の役割も大きい。1980年代、大学の学生たちや卒業生を対象に、『サビリ(Sabili)』や『ウンミ(Ummi)』が発刊され始めた⁸⁴⁾。さらに、多くの若い女性たちにジルバップを着け始めるきっかけを与える『アニーダ(Annida)』が、1991年に発刊される。今回調査を実施したジャカルタ、バンドゥン、ジョグジャカルタのどの都市でも、『アニーダ』を講読しているジルバップ着用者に多く出会うことができた。

『アニーダ』は、上述の『ウンミ』と同じウンミ・グループ(Ummi Group)の一雑誌で、大学や高校のRohisやLDKの活動家たちが編集に関わり、1991年に発刊された。主に、高校生や大学生の若い女性をターゲット⁸⁵⁾に、イスラームの考えを広め、ムスリマの価値を高めようという雑誌で

81) キターブは、アラビヤ語で「書物」あるいは「本」を意味する単語。インドネシアでは、特に、アラビヤ文字を使って書かれたイスラーム関連書を指す。

82) 中村(1994) p.288。

83) 見市(2002a) p.85。

84) Furkon(2004) p.133。

85) 15歳から24歳までの女性が、読者全体の65%を占める(『アニーダ』編集部発表の統計による)。

ある。内容は、チャーペン (cerpen : cerita pendek の略) と呼ばれる短編小説がいくつも掲載されていて、その小説の一つ一つにイスラーム的価値判断や思想が織り込まれている。4,500 ルピアの値段で隔週発行され、発行部数は約 40000 部という。さらに 1 冊を平均 5 人が貸し借りをして読むという統計もあり、それに従うと、毎回約 20 万人の若い女性たちが、実質的に『アニーダ』を読んでいるということになる。編集部のラフマディヤンティ (Rahmadiyahanti) とのインタビューによれば、「『アニーダ』を読み始めて、ジルバップを着けるようになった、という手紙やウェブサイトの BBS への書き込みを、多くもらう。読者は、もともとイスラームの熱心な活動家たちが多かったけれど、今では、本当に普通の子達を読んでいると感じる」と言う⁸⁶⁾。

イスラーム関連書を出版する出版社や雑誌社は、大学キャンパスでの宗教活動の中から誕生し、イスラーム出版物の流通は、学生の宗教学習の拡大とともに成長してきた。そして現在では、これらの読者はイスラームの学習熱心な学生のみでなく、イスラームに関心を持ち、学びたいと思う多くの人たちに広がり、彼らの知的欲求を満たしているのである。

4.2 ジルバップをめぐる政策と社会の変容

前章 2 節では、女性たちのインタビューによって、ジルバップを着用したときの周囲の反応が、時代ごとにだいぶ異なっているということを確認した。1990 年代前半に着用を始めたプルナミヤイカは、周りに着用者が少なく、学校や地域で困難に直面した。一方、1990 年代後半から末にかけて着用を始めたセルヴィヤカルティカは、すでに周りでは着用者が増え始めており、学校にも友達にも肯定的に受け入れられている。女性たちのジルバップ着用をめぐる体験は、政策や社会の変容と密接にかかわっていると考えることは妥当であろう。ここでは、ジルバップを中心とする、政府のイスラーム政策の変遷を見ることで、女性たちのジルバップ着用を後押しした、環境の変化を明らかにしたい。

スハルト体制下の弾圧と調和

1980 年代の公立高校におけるジルバップの着用禁止と、生徒たちの闘いの記録を記した『Revolusi Jilbab (ジルバップ革命)』の著者アルウィ・アルタスは、ジルバップの事例を取り上げる際に、イスラームとスハルト体制の関係を「調和以前」(1966 - 1990) と、「調和」(1990 -) の 2 つの時期に分類して⁸⁷⁾ 考察した。イカがインタビューで触れているように、1980 年代、公立学校でジルバップの着用を禁止する規定が施行されており、1991 年にそれが改定された後も、1990 年代前半にかけて、社会ではまだこの規定の影響が残っていた。

ここでは、アラタスの分類にしたがって、スハルト体制を 2 つの時期に区切り、ジルバップへの「弾圧」(1980 年初頭 - 1990 年頃) と「調和」(1990 年頃 -) の時期として分析しよう。

ジルバップへの「弾圧」を決定づけたのは、1982 年のジルバップ着用禁止の規定であるが、まず、

86) 2004 年 4 月 8 日『アニーダ』編集部を訪れ、編集部の Rahmadiyahanti に行ったインタビューに基づく。

87) Alatas & Desliyantanti (2001) P.5. アラタスは、Abdul Aziz Thaba が『Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru (新秩序体制におけるイスラームと国家)』の中で、スハルト体制とイスラームの関係を「対抗」(1966-1981)、「相互批判」(1982-1985)、「調和」(1985-) の 3 段階に区切ったことを参考に、ジルバップのケースに沿って修正し、2 つの時期に区切って分析を試みている。

これを引き起こした国内外の状況を振り返ってみたい。1979年には、イラン・イスラーム革命が起こり、黒くて長いヴェールをまとって革命に参加するイラン女性たちの姿は、インドネシアにおいても大きく報じられた⁸⁸⁾。これが、宗教運動に参加する学生たちの意識を少なからず高揚させる一方で、パンチャシラと1945年憲法の純粹かつ一貫した実践を、政権の基本方針としてきた⁸⁹⁾スハルト体制のイスラームに対する不安を増幅させる一要因になったことは否めない。

また国内の状況としては、1973年、政党合理化の目的で政党再編成が行われ、複数あったイスラーム政党⁹⁰⁾が、開発統一党(PPP: Partai Persatuan Pembangunan)に統合された。さらに、1983年には、パンチャシラを国家の唯一原則とすることが国権の最高機関である国民協議会で採決され、これに基づいて、1985年、全ての大衆団体にパンチャシラを唯一のイデオロギーとして受け入れる事を義務付ける「社会団体法」が公布された。これによって、パンチャシラ以外のイデオロギーを原則とすることは不可能となり、NUやムハマディヤなどイスラームを原理とする諸団体をはじめ、多くの団体が、「唯一原則」を受け入れていった⁹¹⁾。

ジルバップ着用禁止の規定(正式名称は、「教育文化省初等・中等教育長官決定『学校制服規定』」)が出されたのは、社会団体法が出される少し前の、1982年3月である。その中で、「学校の力を向上させるために、生徒たちの希望ある精神と共に、生徒のイメージを高め、統一と単一の感情を育てる学校制服の規定が必要なのである」⁹²⁾として、小中高校それぞれに、国家統一の制服を定めた。それ以前の学校制服は、学校長か、あるいは地域の行政長によって、個別に決められていたが、この規定により、生徒間の統一と単一の感情醸成のための、制服の国家統一が実現した。アラタスは、この規定が、公立高校でジルバップを着用する生徒が多くなり始めた時期に合わせて、公布されたと論じている⁹³⁾。

そして、このジルバップ着用禁止の規定を根拠に、この後、全国の公立高校で、教師たちによるジルバップ着用の生徒たちに対する非難や圧力が増大していく。ジルバップを着けていることを理由に、授業の参加を認められず、ジルバップをはずして登校するまで、図書館で勉強することを強制されたり、このための授業不参加を理由に、悪い成績を付けられたりする事態が横行した。さらには、制服規定が及ばない、私立学校への転校を勧められるケースもあった⁹⁴⁾。

ジルバップ着用禁止の規定は、1991年2月に出される「教育文化省初等・中等教育長官決定『改訂学校制服規定』」によって、取り除かれることになる。この規定の中では、「ジルバップ」という表現は使われていないが、「個人の信仰に基づいて、特別の学校制服着用を望むものには、添付資料

88) Furkon (2004) p.119.

89) 高橋 (1995) p.65.

90) ナフダトゥール・ウラマー党、インドネシア・ムスリム党、イスラム同盟党、ブルティの4党が統合された。

91) 有力イスラーム組織で、これを受け入れなかったものに、インドネシア・イスラーム学生(PII: Pelajar Islam Indonesia)がある。これによってPIIは、1987年以降、公式団体として認められなくなった。また、イスラーム学生協会(HMI: Himpunan Mahasiswa Islam)は、受け入れか否かで議論がわかれ、内部分裂を招いた。(Azis (1996) p.273.)

92) 教育文化省初等・中等教育長官決定「学校制服規定」(d)より。日本語訳は、引用者による。

93) Alatas&Desliyanti (2001) p.31.

94) 学校の仕打ちに対し、ジャカルタ国立第68高校やボゴール国立第1高校の生徒と親たちは、学校を相手に損害賠償を求める訴えを出すに至った。詳しくは、Alatas & Desliyanti (2001) 第3章(p.49-77)を参照。ちなみに、ジャカルタ国立第68高校は、セルヴィの出身高校である。

ⅢやⅣのような色と服装の特別の学校制服を認める」⁹⁵⁾と記され、添付資料ⅢやⅣでは、ジルバップ付きのイスラーム式制服が描かれていた⁹⁶⁾。このジルバップ改訂規定が出されたのは、生徒や親たちの反対運動、インドネシアウラマー評議会（MUI）など各種イスラーム団体からの政府への働きかけ、新聞や雑誌などメディアの盛り上がり、など多くの人の努力が要因になっている。そして、1990年代初頭から、スハルト政権は、イスラームやジルバップに対し、「調和」の姿勢を示すようになっていったのである⁹⁷⁾。

1991年のジルバップ改訂規定を境に、状況は大きく変化したことは疑いようがない。しかし、1990年前半の実態は、ジルバップ着用者にとって、依然厳しいものだったということも、プルナミやイカへのインタビューで明らかになった。制度の刷新が社会に広まり、多くの人の価値観や各学校の方針や変わるには、ある程度の時間が必要だったことを示している。

スハルト体制の崩壊と、ワヒド大統領の宗教教育政策

1997年、インドネシアを襲った経済危機が引き金となり、30年以上続いたスハルト体制は、1998年5月のスハルト大統領辞任で幕を閉じる。その後は、副大統領だったハビビが大統領を受け継ぐものの、1999年10月の大統領選直前に、国民協議会（MPR）での信任投票の否決を受け出馬を断念、NU議長だったアブドゥル・ラフマン・ワヒドが大統領に就任した。

インタビューのカルティカ、セルビィ、エマがジルバップを着け始めたのは、また、インダが熱心にイスラームを学び、ピタが最初に形式的にジルバップを着け始めたのも、ちょうどこの前後数年の間のことある。イスラームを信仰することが善行だとされるだけでなく、ジルバップの着用自体が許容される社会になりつつあった。これは、スハルト体制の呪縛から解放されたというだけでなく、ワヒド大統領政権下で打ち出された宗教教育政策が、女性たちあるいは社会に対して大きなインパクトを与えた結果だと見ることができる。

1999年12月3日付で出された「初等・中等段階の学校（スコラとマドラサ）におけるラマダン期間の休暇に関する教育文化・宗教大臣共同決定」では、その第1条で、従来、断食月の初めと断食月明けの大祭の時期に設定されていた学校の休日を、断食月と大祭の時期を含む37日間連続の休みにするると決定された⁹⁸⁾。また、同規定第3条では、「ラマダンの休み期間中、教育は道徳の向上活動、宗教の理解と実践の深化に向けられる」旨が記され、プサントレン・キラット⁹⁹⁾実施の推奨と、家族と社会の役割強化を求めている¹⁰⁰⁾。このようなワヒド大統領の政策の下、断食月には全国でプサ

95) 教育文化省初等・中等教育長官決定「改訂学校制服規定」より。日本語訳は引用者による。

96) Alatas & Desliyanti (2001) p.74.

97) ジルバップ改訂規定の発行を含む「調和」の姿勢を決定づけたものに、インドネシアイスラーム知識人協会（ICMI）の発足が挙げられる。ICMIとイスラーム台頭の関連については中村（1994）が、またICMIのインドネシア民主化に及ぼす影響については、新里（1998）が詳しい。

98) この規定は、その後、メガワティ政権下の2002年に改訂され、断食月の初めに3日間、断食月明け前後に12日間の合わせて15日間が学校休日と定められた。ワヒド大統領時代に比べ、断食月の重視はやや後退したかに見えるが、上記の15日間は、全ての学校を対象にする最低限の統一的な休暇であり、この決められた休日以外に、断食月の休みは学校の裁量で決めることができるようになった（西野（2003）p.314）。

99) プサントレン・キラットについては、第3章1節を参照。

100) 西野（2003）p.311-312。

ントレン・キラットが、盛んに開催されるようになった。これに参加したカルティカやセルヴィをはじめ、多くの女子学生たちが、イスラームに触れ、ジルバップの意味を知って、ジルバップ着用に至ったのである。

以上のことから、1990年代以降、スハルト体制のジルバップおよびイスラームに対する「弾圧」から「調和」への政策転換によって、またその後のスハルト退陣やワヒド大統領の宗教教育政策によって、イスラームに対する否定的なイメージが払拭されていったことが確認できる。さらに、女性たちの自発的なジルバップ着用を、肯定的に受け入れる雰囲気、社会の中で次第に醸成されていった、ということも言えるだろう。

5 むすびにかえて：インドネシアの特殊性と将来性

本論文ではここまで、世俗の教育を受け、大学まで進んだ高学歴な女性たちが、次々にジルバップを着用しているインドネシアの現状を明らかにし、考察を行ってきた。女性たちは、どちらかといえば世俗的で、しかし娘を大学に進ませるだけの経済的余裕と、教育に対する熱意を持った家庭に育った人たちである。彼女たちは、幼い頃に、専門のイスラーム教育を受けてこなかったにもかかわらず、高校や大学で、それまでの環境では触れることのなかったイスラームの思想に出会い、それに傾倒し、ジルバップの着用に至っていった。

インドネシアにおけるこの現代的現象は、他のイスラーム社会と比較して、非常に特徴的な事例だと見ることができる。これは、ズフルが、エジプト社会を評して言った「再ヴェール化 (reveiling)」¹⁰¹⁾とは異なっている。12世紀頃に、スマトラ島北部に最初にイスラームが到達したと言われて以来、800年余りの歴史を経て、イスラームに適った初めてのヴェール化が、インドネシアの女性たちの間で今、起こっているのである。

またこの現象は、女性たち一人一人が、イスラームを知ろうとする自発的な行動の中で達成されたものだと見ることができる。しかし、彼女たちをイスラームとジルバップに向かわせた背景には、スハルト体制下で、新中間層と呼ばれる層が形成されたことがあった。開発優先のスハルト政権下では、国家としての安定を保つため、イスラームの政治的影響力は抑制されつつも、社会的地位は維持された。これによって、生活に「イスラーム」を取り入れることがある種の美德であるという風潮がつけられ、新中間層に属する多くの人々は、イスラームの教えをある程度実践するようになっていった。そして自分の子供たちにも、その実践を理由なきままに課してきたのである。しかし彼らは、「ムスリムとしての自覚に目覚めた」かのようにも見えるものの、「理性」や「心」の帰依を伴っていたかどうかは疑わしい¹⁰²⁾。

一方で、子供たちは、クルアーンの暗記や日々の礼拝、断食への参加など、その意味を教えられぬ

101) Zuhur (1992).

ままに実践し、疑問を内に秘めたままに成長した。これがきっかけとなって、彼らが高校生や大学生になったとき、自らが行ってきた実践の意味を求めて、自発的にイスラームを学び始めたのである。受け皿となったのは、学生の政治運動の代替として1970年代後半に出現したとされる、大学キャンパスのLDK、また、ここから派生した高校のRohis、あるいは、友人や先輩後輩のネットワークを通じて、無数に広がるインフォーマルな形式の勉強会や共同生活であった。さらに、これらの活動に、文字情報を提供した書籍や雑誌の出現も、また重要な要素だった。インドネシア語で読めるイスラーム出版物が出回る以前は、イスラームの知識を持つ人は、プサントレンなどで専門にイスラームを学んだウラマーやキヤイなど、ほんの一握りの人に限られていた。しかし現在では、これらの出版物のおかげで、やる気のある人なら誰でも、イスラームを独学で学べるようになった。

上級生から下級生へ、大学生から高校生へ、友達から友達へ、イスラームの知識や新しい情報が受け継がれている。そして、これらのつながりによって、より多くの女性たちがイスラームを学び、ジルバップを着ける環境が作り出されているのである。女性たちは、イスラームを学ぶ中で、これに感銘を受け、同時にジルバップの意味を知って着用を始める。誰かの後押しや、特定の集団の恣意的力によって促されたものではない。新中間層と呼ばれる彼女たちの親の世代が、意図的であろうとなかろうと、スハルト体制の後押しで「イスラーム」的になっていったのとは異なり、彼らの行動はあくまで自発的だ。これは親たちの多くが、自らの行っている「イスラーム」の実践に関する意味をよく説明できないのに対し、彼女たちは教えに適ったジルバップを着用し、その意味や必要性を筆者や周りの人に伝えているという事実からも明らかであると思える。彼女たちのジルバップ着用は、イスラームを意識的に学び、意味を納得した上での行動なのである。さらに言えば、彼女たちは、イスラームを学び努力した結果、イスラームが持つ力そのものによって導かれ、ジルバップの着用に至ったとも考えられるのである¹⁰³⁾。

この現象が広まったのは、社会変容に因るところが大きい。女性たちが、さしたる社会的困難なく、ジルバップを着けられる環境が整ったのは、スハルト体制がイスラームに歩み寄る姿勢を打ち出したこと、また、その後の政変と、ワヒド体制下の宗教教育政策などによるものであった。これによって、ジルバップ着用とイスラームの信仰に対して、彼女たち自身が自信を持ち、また、他の人々のイスラームに対するネガティブなイメージを払拭する意識改革が促されたのである。政策や体制の変容によって、イスラームを許容する社会になっていなかったとしたら、つまりイスラームに対して未だに否定的な社会だったとしたら、圧力が強く、ジルバップ着用者は、ここまで急速に拡大できなかったで

102) 正伝ハディースの中で、イスラームの教えには「イスラーム」「イーマーン」「イフサーン」の3つの段階があることが示されている。「イスラーム」は、「感覚で捉えることのできるもの」の領域であり、礼拝や齋戒(断食)を行うなど「身体」的意味での帰依である。また、「イーマーン」は、「感覚で捉えることができない」領域であり、アッラーと天使、クルアーン、預言者、復活の日と天命を信じる「理性」や「心」の帰依である。さらに、「イフサーン」は、神が見えなくても、いつも見えているかのように行動することであり、「靈魂」の領域である。人間は、学び努力することで、「イスラーム」から「イーマーン」、「イフサーン」へと上の段階へ進むことができるとされている。(フサイニー (2002) p.186-190) 大部分の新中間層の人々は、スハルト体制下で、必然的にイスラームを受け入れてきたのであって、イスラームを学び努力した、というわけではない。したがって、「身体」的帰依を伴う「イスラーム」の段階にいる彼らが、「理性」や「心」の帰依を伴う「イーマーン」の段階にも達しているとは言いがたい。

103) インドネシアの女性たちは、イスラームを自発的に学ぶことで、必ずしも「心」を伴わない礼拝や齋戒をしていた「イスラーム」の段階から、「心」あるいは「理性」を伴った「イーマーン」の段階へと達した。ジルバップは、そのことを示す証とも取れるのである(「イスラーム」、「イーマーン」については、注102を参照)。

あろう。

また、女性たちがイスラームを学び、ジルバップ着用に至る過程で、プサントレンなどで宗教教育を受けて育った人々との知的交流があったことも忘れてはならない。彼女たちが主催する勉強会で講師を務めるウスターズやウスターザと呼ばれる人々は、プサントレンや IAIN で学んだ人々が多いし、大学生プサントレンを組織するキヤイやウスターズの多くも、また、同様の宗教教育を受けて育った人たちである。女性たちは、あるいは世俗層の若者たちは、このようにイスラームを専門に学んだ人々の力を借りて学ぶことで、これまでに築き上げられた知をベースに、新しいイスラームのあり方や自らの生き方を議論することが可能になったとも言える。

こうしてジルバップを着け、イスラームを学び始めた優秀な若者たちは、現在のインドネシアの状況にも敏感に反応している。1990年代末から、現在に至る政治、経済、社会の状況は、それまでのインドネシアの矛盾を一挙に排出しているかのように見える。開発政策によって、右肩上がりに成長し、「アジアの奇跡」とまで評された時代の後に、インドネシアを襲ったのは、1997年のアジア通貨危機に端を発する未曾有の経済危機であり、スハルト退陣後、次々と明るみに出る政治腐敗であった。さらに、国家統合のスローガンのもと、中央集権的な圧政をひいてきたスハルト体制のたががはずれた後、各地で、中央からの分離独立を求める活動、また、異なる民族や宗教の住民同士の争いが表面化している。女性たちは、あるいはこの層の若者たちは、自分の生き方という個人のレベルにとどまらず、社会や政治に関しても、これまでの既存のあり方の限界を見て、それに代わる新たな道として、イスラームを取り入れようとし始めた。2004年の総選挙において、福祉正義党が大躍進したのは、まさにこれを示しているだろう。

彼女たちにとって、ジルバップを身に着けること自体が目的なのではない。ジルバップの着用は、自分が信じる指針を見つけたことの証しであり、イスラームを信仰することを、神と自分と、そして他者に対して表明する手段である。親の世代とは別の人生を生きていることを自覚しながら、自分の生き方を変え、自らが社会をよりよく変えていく原動力になれると信じて、イスラームを学び実践していく。イスラームに従って正しい道を進むことで、先行き不透明な将来も、彼女たちにとっては、決して暗いものではない。さらに、彼女たちの姿に影響を受け、高校や中学の生徒たちにも、母親たちの世代にも、ジルバップ着用者は着実に増え始めているように見える。

激しく揺れ動くインドネシア社会の中で、優秀なエリート層がイスラームに目覚め、その影響は次第に広がっている。イスラームを意識的に信仰し、実践する人々は、彼女たちを中心にますます拡大していくだろう。ジルバップとイスラームに寄せる女性たち一人一人の熱い思いは、これまでの世代が生きた社会とは異なる、新しいインドネシアの社会を創る力になり得るとすら思えるのである。

参考文献

- 大塚和夫 (1992) 「ファンダメンタリズムの問題ーイスラームの事例を中心に」 河合隼雄他編『岩波講座 宗教と科学3 科学時代の神々』 p. 297-326、岩波書店。
- (2004) 『イスラーム主義とは何か』 岩波新書。
- 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」 京都大学東南アジア研究センター『東南アジア研究』 34 巻 1 号、 p.100-126。
- 小杉泰 (1994) 『現代中東とイスラーム政治』 昭和堂。
- (1999) 「イスラーム世界の東西ー地域間比較のための方法論的試論」 京都大学東南アジア研究センター『東南アジア研究』 37 巻 2 号、 p. 115-157。
- 小林寧子 (1999) 「インドネシア・イスラーム研究の半世紀ー「地域研究」と「イスラーム学」のはざま」 京都大学東南アジア研究センター『東南アジア研究』 37 巻 2 号、 p.176-193。
- (2002) 「インドネシアにおけるイスラーム思想の展開」 岩波書店『思想』 2002 年 9 月号、 p.178-190。
- (2003) 「インドネシアで展開するイスラーム」 慶應義塾大学地域研究センター編『21 世紀とイスラームーその多様性と現代的課題』 慶應義塾大学出版会。
- 高橋宗生 (1995) 「国民統合とパンチャシラ」 安中章夫・三平則夫編『現代インドネシアの政治と経済ースハルト政権の 30 年』 第 2 章 p.53-94、アジア経済研究所。
- 中村光男 (1987) 「文明の人類学考察ーイスラーム文明の場合」 伊藤亜人他編『現代の社会人類学3 国家と文明への過程』 p.109-137、東京大学出版会。
- (1994) 「インドネシアにおける新中間層の形成とイスラームの主流化ームスリム知識人協会結成の社会的背景」 萩原宣之編『講座現代アジア3 民主化と経済発展』 p.271-306、東京大学出版会。
- 新里孝一 (1998) 「インドネシアにおける政治統合の変容ー「イスラームの復権」と「民主化」の関係をめぐる」 広瀬崇子編『21 世紀の民族と国家 第 3 巻 イスラーム諸国の民主化と民族問題』 第 3 章 p.83-127、未来社。
- 西野節男 (1990) 『インドネシアのイスラム教育』 勁草書房。
- (1994) 「ムスリムはどう教育されるかーインドネシア」 片倉もところ編『講座イスラーム世界1 イスラーム教徒の社会と生活』 栄光教育文化研究所。
- (1998) 「開発と文化価値と教育ーポンドック・プサントレンの教育と学校制度をめぐる」 川田順造他編『岩波講座 開発と文化7 人類の未来と開発』 p.225-244、岩波書店。
- (2003) 「インドネシアの公教育と宗教」 江原武一編『世界の公教育と宗教』 第 15 章 p.295-315、東信堂。
- 服部美奈 (2001) 『インドネシアの近代女子教育ーイスラーム改革運動のなかの女性』 勁草書房。
- 見市建 (2002a) 「出版物からみた 20 世紀東南アジアのイスラーム」 『上智アジア学』 第 20 号、

p.75-92。

見市建 (2002b) 「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ワ・キャンプと正義党」日本比較政治学会年報第4号『現代の宗教と政党－比較のなかのイスラーム』p.97-129、早稲田大学出版部。

山内昌之編 (1996) 『「イスラーム原理主義」とは何か』岩波書店。

アハメド、ライラ、林正雄ほか訳 (2000) 『イスラームにおける女性とジェンダー』法政大学出版局。
サイド、エドワード・W、板垣雄三・杉田英明監修、今沢紀子訳 (1993) 『オリエンタリズム』(上・下) 平凡社。

アル＝フサイニー、マフムード、奥田敦編／訳 (2000) 『フサイニー師「イスラーム神学 50 の教理」－タウヒード学入門』慶應義塾大学出版会。

Alatas, Alwi & Desliyanti, Fifi (2001) *Revolusi Jilbab*, Al-I' tishom Cahaya Umat.

Al-Albani, Muhammad Nashiruddin (2002) *Jilbab Wanita Muslimah*, Media Hidayah.

Ambarwati, K.R. & Al-Khaththath, Muhammad (2003) *Jilbab antara Trend dan Kewajiban*, Wahyu Press.

Amin, Qasim (1992) *The Liberation of Women*, The American University in Cairo Press.

Brenner, Suzanne (1996) “Reconstructing self and society: Javanese muslim women and the veil,” Edited by Bryan S. Turner, *Islam - Critical Concepts in Society Volume III Islam, Gender and Family*, Routledge, 2003, p.173-209.

Bruinessen, Martin van (1999) “Global and Local in Indonesian Islam,” 京都大学東南アジア研究センター『東南アジア研究』37巻2号 p.158-175。

Damanik, Ali Said (2002) *Fenomena Partai Keadilan - Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia*, Teraju.

Dhofier, Zamakhsyari (1982) *Tradisi Pesantren - Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, LP3ES.

Furkon, Aay Muhamad (2004) *Partai Keadilan Sejahtera - Ideologi dan Praksis Politik Kaum Muda Muslim Indonesia Kontemporer*, Teraju.

Geertz, Clifford (1960) *The Religion of Java*, The University of Chicago Press.

Hefner, Robert W. (2000) *Civil Islam - Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton University Press.

Lane, Edward William (1987) *Arabian Society in the Middle Ages*, Curzon Press.

Mernissi, Fatima (1987) *Beyond the Veil - Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Revised Edition, Indiana University Press.

Shahab, Husein (1988) *Jilbab Menurut Al-Quran dan As-Sunnah*, Mizan.

Suryadinata, Leo, ed. (2003) *Indonesia's Population: Ethnicity and Religion in a Changing Political Landscape*, Institute of Southeast Asian Studies.

Thaba, Abdul Azis (1996) *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, Gema Insani Press.

Thomas, R. Murray (1988) "The Islamic Reivival and Indonesian Education," *Asian Survey*, Vol. XXVIII, No.9.

Zuhur, Sherifa (1992) *Revealing Reveiling, Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt*, State University of New York Press.

既刊「総合政策学ワーキングペーパー」一覧*

番号	著者	論文タイトル	刊行年月
1	小島朋之 岡部光明	総合政策学とは何か	2003年11月
2	Michio Umegaki	Human Security: Some Conceptual Issues for Policy Research	November 2003
3	藤井多希子 大江守之	東京圏郊外における高齢化と世代交代 —高齢者の安定居住に関する基礎的研究—	2003年11月
4	森平爽一郎	イベントリスクに対するデリバティブズ契約	2003年11月
5	香川敏幸 市川 顕	自然災害と地方政府のガバナンス ～1997年オーデル川大洪水の事例～	2003年12月
6	巖 網林 松崎 彩 嶋原美可子	地域エコシステムのマッピングとエコシステム サービスの評価 —地域環境ガバナンスのための GIS ツールの適用—	2003年12月
7	早見 均 和気洋子 吉岡完治 小島朋之	瀋陽市康平県における CDM (クリーン・デベロ プメント・メカニズム) の可能性と実践: ヒュー マンセキュリティに向けた日中政策協調の試み	2003年12月
8	白井早由里	欧州の通貨統合と金融・財政政策の収斂 —ヒューマンセキュリティと政策対応—	2003年12月
9	岡部光明	金融市場の世界的統合と政策運営 —総合政策学の視点から—	2003年12月
10	駒井正晶	PFI 事業の事業者選定における価格と質の評価方 法への総合政策学的接近	2003年12月
11	小暮厚之	生命表とノンパラメトリック回帰分析 —我が国生保標準生命表における補整の考察—	2004年1月
12	Lynn Thiesmeyer	Human Insecurity and Development Policy in Asia: Land, Food, Work and HIV in Rural Communities in Thailand	January 2004
13	中野 諭 鄭 雨宗 王 雪萍	北東アジアにおけるヒューマンセキュリティを めぐる多国間政策協調の試み: 日中韓三国間の CDM プロジェクトの可能性	2004年1月

* 各ワーキングペーパーは、当 COE プログラムのウェブサイトに掲載されており、そこから PDF 形式で全文ダウンロード可能である。ワーキングペーパー冊子版の入手を希望される場合は、電子メールで当プログラムに連絡されたい (coe2-sec@sfc.keio.ac.jp)。また当プログラムに様々なかたちで関係する研究者は、その研究成果を積極的に投稿されんことを期待する (原稿ファイルの送信先: coe2-wp@sfc.keio.ac.jp)。なお、論文の執筆ならびに投稿の要領は、当プログラムのウェブサイトに掲載されている。

当プログラムのウェブサイト <<http://coe21-policy.sfc.keio.ac.jp/>>

14	吉岡完治 小島朋之 中野 諭 早見 均 桜本 光 和氣洋子	瀋陽市康平県における植林活動の實踐： ヒューマンセキュリティの日中政策協調	2004年2月
15	Yoshika Sekine, Zhi-Ming YANG and Xue-Ping WANG	Air Quality Watch in Inland China for Human Security	February 2004
16	Patcharawalai Wongboonsin	Human Security and Transnational Migration: The Case in Thailand	February 2004
17	Mitsuaki Okabe	The Financial System and Corporate Governance in Japan	February 2004
18	Isao Yanagimachi	Chaebol Reform and Corporate Governance in Korea	February 2004
19	小川美香子 梅嶋真樹 國領二郎	コンシューマー・エンパワーメント技術 としてのRFID —日本におけるその展開—	2004年2月
20	林 幹人 國領二郎	オープンソース・ソフトウェアの開発メカニズム —基幹技術開示によるヒューマンセキュリティ—	2004年2月
21	杉原 亨 國領二郎	学生能力を可視化させる新しい指標開発 —経過報告—	2004年2月
22	秋山美紀	診療情報の電子化、情報共有と個人情報保護に ついての考察—ヒューマンセキュリティを実現 する制度設計に向けて—	2004年3月
23	飯盛義徳	地域活性化におけるエージェントの役割 —B2B システムによる関係仲介とヒューマン セキュリティ—	2004年3月
24	山本悠介 中野 諭 小島朋之 吉岡完治	太陽光発電のユーザーコストとCO ₂ 削減効果： 大学におけるヒューマンセキュリティへの具体的 取組みに向けて	2004年3月
25	Jae Edmonds	Implications of a Technology Strategy to Address Climate Change for the Evolution of Global Trade and Investment	March 2004
26	Bernd Meyerab Christian Lutza Marc Ingo Woltera	Economic Growth of the EU and Asia. A First Forecast with the Global Econometric Model GINFORS	March 2004
27	Wei Zhihong	Economic Development and Energy Issues in China	March 2004
28	Yoginder K. Alagh	Common Futures and Politics	March 2004

29	Guifen Pei Sayuri Shirai	China's Financial Industry and Asset Management Companies—Problems and Challenges—	April 2004
30	Kinnosuke Yagi	Decentralization in Japan	April 2004
31	Sayuri Shirai	An Overview of the Growing Local Government Fiscal Problems in Japan	April 2004
32	Sayuri Shirai	The Role of the Local Allocation Tax and Reform Agenda in Japan—Implication to Developing Countries—	April 2004
33	山本 聡 白井早由里	経済安定の基盤としての地方自治体の財源問題—地方交付税のフライペーパー効果とその実証分析—	2004年4月
34	岡部光明 藤井 恵	日本企業のガバナンス構造と経営効率性—実証研究—	2004年4月
35	須子善彦 國領二郎 村井 純	知人関係を用いたプライバシー保護型マッチングシステムの研究	2004年4月
36	渡部厚志	「移動の村」での生活史：「人間の安全」としての移動研究試論	2004年4月
37	巖 網林	自然資本の運用による環境保全と社会発展のためのフレームワークの構築—チンハイ・チベット高原を事例として—	2004年4月
38	榊原清則	知的メンテナンス・システムの構築をめざすアメリカの産学官連携プロジェクト	2004年5月
39	白井早由里 唐 成	中国の人民元の切り上げについて—切り上げ効果の検証と政策提言—	2004年5月
40	草野 厚 岡本岳大	対中国 ODA に関するメディア報道の分析—新聞報道の比較を中心に—	2004年5月
41	草野 厚 近藤 匡	政策決定過程におけるマスメディアの機能—イージス艦派遣をめぐる議論における新聞報道の影響—	2004年5月
42	草野 厚 古川園智樹 水谷玲子	視聴率の代替可能性—メディア検証機構に焦点を当てて—	2004年5月
43	中川祥子	「信頼の提供」に基づいた NPO と行政のパートナーシップ・モデルの提示	2004年5月
44	安西祐一郎	ヒューマンセキュリティへの総合政策学アプローチ	2004年5月
45	小倉 都	日本における再生医療ビジネスの課題とベンチャー企業の取り組み—ジャパン・ティッシュ・エンジニアリングの事例分析について—	2004年7月
46	伴 英美子	高齢者介護施設における従業員のバーンアウトに関わる組織システムの調査—総合政策学的視座—	2004年7月

47	伊藤裕一	「開かれた政策協調手法」の発展とその評価 — EU 雇用政策分野における取組みを中心に—	2004 年 7 月
48	Hideki Kaji Kenichi Ishibashi Yumiko Usui	Human Security of the Mega-cities in East and South-East Asia	July 2004
49	Takashi Terada	Thorny Progress in the Institutionalization of ASEAN+3: Deficient China–Japan Leadership and the ASEAN Divide for Regional Governance	July 2004
50	Sayuri Shirai	Recent Trends in External Debt Management Practices, Global Governance, and the Nature of Economic Crises —In Search of Sustainable Economic Development Policies—	September 2004
51	Sayuri Shirai	Japan, the IMF and Global Governance —Inter-Disciplinary Approach to Human Security and Development—	September 2004
52	Sarunya Benjakul	Equity of Health Care Utilization by the Elderly Population in Thailand during the Periods of the Economic Bubble and after the Economic Crisis: Human Security and Health Policy Options	September 2004
53	中林啓修	先進国の治安政策と「人間の安全保障」 — EU 司法・内務政策を巡る考察—	2004 年 9 月
54	Yuichi Ito	Globalisation, Regional Transformation and Governance — The Case of East Asian Countries —	January 2005
55	孫 前進 陳 宏 香川敏幸	东北亚经济空间形成中的流通环境分析 [中国語論文]	2005 年 1 月
56	敵 網林 小島朋之 早見 均	运用京都协议书清洁开发机制(CDM)构筑可持续的 植树造林机制—日本庆应义塾大学与中国沈阳市 林业局合作造林的实践经验—[中国語論文]	2005 年 1 月
57	白井早由里	開発援助 (ODA) のもたらすマクロ経済問題 —総合政策学アプローチに向けて—	2005 年 1 月
58	白井早由里	援助配分・供与についての新しいアプローチ —ヒューマン・セキュリティとミレニアム開発 目標の達成に向けて—	2005 年 1 月
59	小暮厚之	多変量保険リスク管理への共単調性アプローチ —ヒューマンセキュリティへの基盤研究—	2005 年 4 月
60	枇々木規雄	動的投資決定のための多期間ポートフォリオ 最適化モデル—ヒューマンセキュリティへの 基盤研究—	2005 年 4 月
61	松山直樹	変額年金保険のリスク管理 (現状と課題) —ヒューマンセキュリティへの基盤研究—	2005 年 4 月
62	工藤康祐 小守林克哉	EIA (株価指数連動型年金) に含まれるオプション性 について—ヒューマンセキュリティへの基盤研究—	2005 年 4 月

63	田中周二	第三分野保険（医療、就業不能、介護）の経験表の作成について—ヒューマンセキュリティへの基盤研究—	2005年4月
64	田中周二	大論争「現行アクチュアリー実務は間違っているのか」—ヒューマンセキュリティへの基盤研究—	2005年4月
65	巖 網林 宮坂隆文	衛星データによる砂漠化進行の時系列分析と農業政策による影響の考察—中国内蒙古自治区ホルチン砂地を事例として—	2005年4月
66	中林啓修	司法・内務分野におけるEUの対中東欧支援政策—「人間の安全保障」実現にむけた国際協力構築の一形式—	2005年4月
67	青木節子	宇宙の軍事利用を規律する国際法の現状と課題	2005年4月
68	青木節子	適法な宇宙の軍事利用決定基準としての国会決議の有用性	2005年4月
69	岡部光明 光安孝将	金融部門の深化と経済発展—多国データを用いた実証分析—	2005年4月
70	森平爽一郎 神谷信一	日本の家計はバブル崩壊以降危険回避的であったのか？	2005年4月
71	小暮厚之 長谷川知弘	将来生命表の統計モデリング:Lee-Carter法とその拡張—ヒューマンセキュリティへの基盤研究—	2005年4月
72	山田 悠 小暮厚之	取引システムが価格形成に与える影響の分析—総合政策学の視点による研究—	2005年7月
73	駒井正品	住宅バウチャー：アメリカの経験に学ぶ	2005年7月
74	安井 綾 平高史也	「ヒューマンセキュリティの基盤」としての言語政策	2005年7月
75	野中 葉 奥田 敦	インドネシアにおけるジルバップの現代的展開における総合政策学的研究—イスラームと向き合う世俗高学歴層の女性たち—	2005年7月

1. (シリーズの目的) 当ワーキングペーパーシリーズは、文部科学省21世紀COEプログラム「日本・アジアにおける総合政策学先導拠点 --- ヒューマンセキュリティの基盤的研究を通して」の趣旨に沿って行われた研究成果をタイミングよく一般に公開するとともに、それに対して幅広くコメントを求め、議論を深めていくことにあります。このため編集委員会は、同プログラム事業推進担当者30名(以下COE推進メンバーという。当COEウェブページに氏名を掲載)またはその共同研究者等(下記の4を参照)による積極的な投稿を期待しています。なお、主として研究論文を集録する当シリーズとは別に、専ら研究資料を集録するために「総合政策学研究資料シリーズ(Policy and Governance Research Data and Document Series)」を2004年6月に新たに創設しました。当COEの研究領域や研究内容等はウェブページ(本稿末尾)をご参照ください。

2. (集録論文の性格) シリーズに集録する論文は、原則として日本語、英語、または中国語で書かれた論文とします。集録対象は、未発表論文だけでなく、学会報告済み論文、投稿予定論文、研究の中間報告的な論文、当COE主催ワークショップ等における報告論文、シリーズの趣旨に合致する既発表論文(リプリント)など、様々な段階のものを想定していますが、性格的には原則として研究論文といえるものとします。集録論文のテーマは比較的広く設定しますが、上記趣旨に鑑み、原則として総合政策学ないしその方法論、あるいはヒューマンセキュリティに関連するものとします。このため、論文主題、論文副題、あるいは論文概要のいずれかにおいて原則として「総合政策学」または「ヒューマンセキュリティ」という用語のいずれか(または両方)が入っていることを当シリーズ採録の条件とします。

3. (投稿の方法) 投稿は、論文の文書ファイル(図表等が含まれる場合はそれらも含めて一つのファイルにしたもの)を電子メールによって下記にあてて送信してください。文書ファイルは、原則としてMS-WordまたはLaTeXで書かれたものとします。後者による場合には、既刊ワーキングペーパーの様式に準じて作成していただき、そのまま印刷できる様式のもの(camera-ready manuscript)をご提出ください。なお、投稿の締切り期限は特に設けず、随時受け付けます。

4. (投稿資格) 当COE推進メンバーおよび慶應義塾大学湘南藤沢キャンパスの専任教員は直接投稿できるものとしますが、それ以外の研究協力者(共同研究者あるいは当COEリサーチアシスタント等)は必ず当COE推進メンバーを経由して投稿してください。この場合、経由者となるCOE推進メンバーは、論文の内容や形式等を十分に点検するとともに必要な修正を行い、責任が持てる論文にしたうえで提出してください。投稿論文は、その著者としてSFC修士課程学生やSFC学部学生を含む共著論文であってもかまいません(ただし学部学生は第一著者にはなれません)。著者としてSFC大学院以外の大学院生を含む場合には、修士課程学生は第一著者になれず、また博士課程学生も原則として第一著者になれません。研究協力者がSFCの内部者、外部者のいずれの場合でも、投稿論文の著者(複数著者の場合はそのうち少なくとも1名)は博士課程在籍中の学生またはそれ以上の研究歴を持つ研究者(当COE推進メンバーおよび慶應義塾大学湘南藤沢キャンパスの専任教員はこれに含まれる)であることを条件とします。

5. (論文査読の有無) シリーズの趣旨に鑑み、一般の学術専門誌のような論文査読は行わず、できるだけ幅広く集録してゆく方針です。ただし、シリーズの趣旨に合致する論文とはいいがたいと編集委員会が判断する場合には、編集委員会は、1)当該論文の採録を見送る、2)掲載するうえで必要な改訂(体裁その他の点)を著者をお願いする、3)当シリーズではなく「総合政策学研究資料シリーズ」への採録に回す、などの対応をとることがあります。編集委員会が投稿原稿を受理した場合、通常10日以内に必要な改訂の有無を執筆者に電子メールで直接ご連絡します。なお、集録が決定した場合、鮮明な印刷原紙作成のために図表等の原データ(例えばPhotoshop EPSなど)の提出をお願いする場合があります。

6. (投稿料・原稿執筆料) 投稿料は不要です。一方、原稿執筆料は支払われません。集録論文の著者には当該ワーキングペーパーを原則として40部進呈いたします(それ以上の場合も十分対応できますので申し出て下さい)。

7. (著作権) ワーキングペーパーの著作権は、当該論文の執筆者に帰属します。

8. (公開方法) 本シリーズに含まれる論文は、編集委員会が統一的な様式に変換したうえで冊子体に印刷して公開します(既刊論文をご参照。なお提出原稿にカラー図表等が含まれていても構いませんが、それらは冊子印刷に際しては全てモノクロとなります)。またウェブ上においても、原則としてすべての論文をPDFファイル形式でダウンロード可能な状態で掲載し、公開します。

9. (原稿執筆要領) 提出原稿の作成にあたっては、次の点に留意してください。

1) A4版、横書き、各ページ1列組み(2列組みは不可)。

2) 活字サイズは、日本語または中国語の場合10.5~11ポイント、英語の場合11~12ポイントとする。1ページあたりの分量は、日本語または中国語の場合1ページ40字30行、英語の場合1ページ30行をそれぞれ目安とする。(これら3つの言語以外の言語による場合は適宜読み替える。以下同様。)

3) タイトルページ(1枚目)には、論題、著者名、著者の所属と肩書き(大学院生には修士課程在学中か博士課程在学中かを明記のこと)、著者の電子メールアドレスのほか、必要に応じて論文の性格(学会発表の経緯など)や謝辞を記載。「COEの研究成果である」といえる場合には必ずその旨を記載する。なお、日本語論文の場合は、論題(メインタイトルおよびサブタイトル)ならびに著者名の英語表示もページ下方に適宜記載する(当該論文には印刷しないが、英文ワーキングペーパー末尾に付ける既刊一覧表で必要となるため)。

4) その次のページ(2枚目)には、論題、著者名、概要、キーワード(4-6つ程度)を記載。概要は必須とし、一つの段落で記載する。その長さは7-12行(日本語論文または中国語論文の場合は250字-400字程度、英文論文の場合は150語程度)を目安とし、単に論文の構成を記述するのではなく分析手法や主な結論など内容面での要約も必ず記述する。なお、中国語論文の場合の概要は、中国語に加え、英語または日本語でも付けること。

5) 本文は、その次のページ(3枚目)から始める。

6) タイトルページを第1ページとし、論文全体に通しページ(下方中央)を付ける。

7) 注は、論文全体として通し番号をつけ、該当ページの下方に記載する(論文の最後にまとめて記載するのではなく)。

8) 図と表は区別し、それぞれ必ずタイトルをつける。またそれぞれ通し番号をつける。それぞれの挿入箇所を明示する(図表自体は論文末尾に一括添付する)か、あるいは本文中に直接はめ込むか、いずれでもよい。

9) 引用文献は、本文の最後にまとめて記載する。その場合、日本語文献、外国語文献の順。日本語文献は「あいうえお」順、外国語文献は「アルファベット」順。

10) 文献リストには、引用した文献のみを記載し、引用しなかった文献は記載しない。

11) 論文の長さは、特に制約を設けないが、研究論文として最も一般的な長さと考えられるもの(本文が15-30ページ程度)を目安とする。

10. (投稿要領の改訂) 投稿要領の最新時点のものは、随時、当COEのウェブページに掲載します。

論文の投稿先: coe2-wp@sfc.keio.ac.jp

論文冊子の入手その他: coe2-sec@sfc.keio.ac.jp

論文のPDF版(COEウェブページ): <http://coe21-policy.sfc.keio.ac.jp/>

ワーキングペーパーシリーズ編集委員: 岡部光明(編集幹事)、梅垣理郎、駒井正晶