

CIAS Discussion Paper No.10

マレー世界における 公正／正義概念の展開

西尾 寛治・山本 博之 編著



京都大学地域研究統合情報センター



CIAS Discussion Paper No.10

マレー世界における公正／正義概念の展開

西尾 寛治・山本 博之 編著



京都大学地域研究統合情報センター

目次

刊行にあたって 西尾寛治(防衛大学校)	4
1つのアディル、それぞれのアディル—— マレー世界における公正／正義概念の展開 山本博之(京都大学地域研究統合情報センター)	6
中東における公正(アドル)概念 新井和広(慶應義塾大学商学部)	12
17-19世紀のマレー諸国と“アディル”概念 西尾寛治	18
マレーシアにおける「公正」をめぐる場とことば—— 政党政治の展開を中心に 篠崎香織(北九州市立大学)	26
マレーシア外交にみられる公正／正義概念の展開—— 基本文書・演説・データの分析からの予備的考察 川端隆史(外務省)	32
流動性の高い社会における公正性の確保—— ジェフリー・キティガン著『サバに公正を』の公正観 山本博之	41
現代インドネシアの公正／正義—— リスク社会における災害対応の観点から 西芳実(東京大学大学院総合文化研究科「人間の安全保障」プログラム)	48

CIAS Discussion Paper No.10

NISHIO Kanji & YAMAMOTO Hiroyuki (eds.)

Theory and Practice of Justice in the Malay World

© Center for Integrated Area Studies, Kyoto University

46 Shimoadachi-cho, Yoshida Sakyo-ku, Kyoto-shi,

Kyoto, 606-8501, Japan

TEL: +81-75-753-9603 FAX: +81-75-753-9602

E-mail: ciasjimu@cias.kyoto-u.ac.jp

<http://www.cias.kyoto-u.ac.jp>

March, 2010

刊行にあたって

西尾 寛治 防衛大学校

もとより「公正」や「正義」は、広く人類社会一般に認められる普遍的概念である。このような社会的秩序にかかわる概念は、平常時から人々に強く意識されているわけではない。ところが、何らかの要因で社会の秩序が揺らぎ、その揺らぎが一定の水準を越えるほど大きなものになってくると、人々はそれを危機として認識する。そして、あるべき社会秩序に対する思いを強くする。その思いは、しばしば社会の変革を志向する運動となって顕在化する。すなわち、「公正」や「正義」とは、「健康」や「福祉」についての意識がそうであるように、まさに喪失されつつある状況に至り、ある種の危機感をともなって人々の意識にのぼり、その回復へと人々を駆り立てるものといえよう。

マレーシア、インドネシアをはじめとする東南アジアのマレー（ムラユ）世界で、近世のイスラーム受容以降、「公正」や「正義」という概念は“アディル”（adil）というアラビア語起源の語を用いて表現された。“アディル”は、イスラームの王国統治論の訳書『タジュ・ウス・サラティン』（または『タジュ・アル・サラティン』）で論じられ、また『スジャラ・ムラユ』などのマレー語歴史叙述作品でも言及された。さらに、マレー語のことわざ——“アディルなラジャ（支配者）は崇拝されるラジャ、ザリム（不正／暴虐）なラジャは敵対されるラジャ”——でも言及された。また、19世紀のジャワでは、“ラトゥ・アディル”という救世主観念が構築された。以上の事例は、イスラーム受容以降、在地社会において「公正／正義」に対する意識が高まったことを示唆している。

近年のマレーシア、インドネシアでは、この語を高く掲げ社会変革を志向する政党が登場し、急速に支持を拡大している現象がみられる。マレーシアの人民公正党（PKR）、インドネシアの福祉正義党（PKS）の活動がそれである。つまり、“アディル”は現代の国民国家において、社会的秩序の形成に作用する重要概念として意識されているのである。したがって、“アディル”に注目することは、近世から現代に至る東南アジアのイスラーム教圏の歴史的展開、地域・国家の政治文化の相違などのテーマに対するひじょうに有効なアプローチ方法である。

この試論集は、京都大学地域研究統合情報センターの公募研究（「公共領域としての地域研究の可能性——東南アジア海域世界における福祉の展開を事例として」、2008～2009年度、研究代表者：西尾寛治）によって組織された共同研究会が出発点となっている。共同研究会で議論を重ねるうちに、アラビア語起源のマレー語“アディル”（adil：公正、正義）をテーマとして共同研究を展開することが提案された。

この共同研究がある程度進んだ段階で、2008年度の日本マレーシア研究会（JAMS）第17回研究会（12月6、7日、獨協大学）において、以下のようなシンポジウムを行い、マレーシアおよびインドネシアの研究者から研究内容への意見を伺う機会とした。

■テーマ「“アディル”をとおしてみたマレーシア、インドネシアの社会」

- 趣旨説明：西尾寛治（防衛大学校）
- 司会：山本博之（京都大学）
- 報告1「中東社会における公正（アドル）概念」新井和広（慶應義塾大学）
- 報告2「近世のマレー世界における公正（アディル）概念」西尾寛治（防衛大学校）
- 報告3「マレーシアにおける『公正』を支える論理的根拠の変遷」
篠崎香織（在マレーシア日本国大使館専門調査員）
- 報告4「インドネシアの福祉正義党（PKS）による『正義』の実践」見市建（岩手県立大学）
- コメント1：弘末雅士（立教大学）
- コメント2：井口由布（立命館アジア太平洋大学）

このシンポジウムは、西アジアと東南アジアのイスラーム圏の異同や、マレーシアとインドネシアの政治文化の相違について理解を深めるよい契機となった。アディルを通して東南アジア社会をみることの有効性について確信を深めたわれわれは、2009年には、東南アジア学会第81回研究大会（6月6、7日、京都大学）において、以下のようなパネル発表を実施した。

■テーマ「マレー世界におけるアディル（公正／正義）概念の展開」

- 趣旨説明：西尾寛治（防衛大学校）
- 司会：井口由布（立命館アジア太平洋大学）
- 報告1「17-19世紀のマレー諸国と“アディル”概念」西尾寛治（防衛大学校）
- 報告2「オランダ領東インド・ジャワの抵抗運動におけるアディル」菅原由美（天理大学）
- 報告3「マレーシアにおける『公正』をめぐる場とことば：政党政治の展開を中心に」
篠崎香織（北九州市立大学）
- 報告4「インドネシア、4度目の『正義』の時代：イスラーム主義政党の均衡と現実主義の政治」
岡本正明（京都大学）
- コメント1：弘末雅士（立教大学）
- コメント2：宮脇聡史（東京基督教大学）
- コメント3：西芳実（東京大学）

新たな報告者やコメンテーターを加えて開催したこのパネルは、近代におけるアディル概念の再構築の可能性、マレーシア・インドネシア・フィリピンの3カ国間の政治文化の相違などについて理解を深める機会をわれわれに与えてくれた。

この試論集は、アディルに関する研究会のメンバー6名の研究成果を収録したものである。もっとも、研究に着手して2年に満たない時点で編集したため、成熟途上のものが多い。試論集とよぶゆえである。論文のタイトルが示すように、それぞれのメンバーの研究テーマは異なる。だが、少なくともアディル（公正／正義）に関する上記の理解はメンバーに共有されている。

試論段階で研究をまとめてみたことで、今後の研究の発展にどのような面が必要とされるかという問題も見えてきたように思う。今後は、そうした点を充実させることにより、研究のさらなる発展を期したい。

なお、われわれに研究成果公表の場を提供していただいた日本マレーシア研究会、東南アジア学会ならびに京都大学地域研究統合情報センターの皆様へ感謝を捧げてこの序文の結びとしたい。

1つのアディル、それぞれのアディル

——マレー世界における公正／正義概念の展開

山本 博之

京都大学地域研究統合情報センター

はじめに

本稿の目的は、この論集に収められている論考の内容を紹介し、論集全体を通じた議論を示すことである。ただし、序文でも触れられているように、この論集に収められているのはいずれも試論であり、したがって本稿の議論も試論として位置づけられるべきものである。

現代的な関心から見たとき、東南アジアにおける「公正／正義」という課題を設定する背景には、近年のインドネシアとマレーシアで党名に「クアディラン」を掲げる改革派政党が勢力を伸ばしていることがある。インドネシアの福祉正義党(PKS)とマレーシアの人民公正党(PKR)は、日本語文献では「正義党」と「公正党」と訳し分けられることもあるが、いずれも「アディル」(adil)の派生語である「クアディラン」を掲げる政党である¹。どちらも1998年頃にそれぞれの国でレフォルマシ(改革)運動が展開された時期に結成されたという共通点もある。マレー・インドネシア語で「正義」、「公正」を意味するアディルがアラビア語のアドルに起源を持ち、しかもマレーシアやインドネシアを含むマレー世界においてはイスラム教が社会において大きな影響力を持っていることから、マレーシアとインドネシアにおける「クアディラン」政党の党勢拡大は東南アジアにおけるイスラム教の影響が増大していることをうかがわせる。

この現代的な関心を念頭に置いた上で、単に現代のマレーシアとインドネシアを並べた比較にとどまらず、中東におけるアドル(公正)概念が東南アジアにもたらされ、在地社会に定着していく歴史的な過程を踏まえて「公正／正義」概念を捉えようとする研究プロジェクト(アディル研究会)が実施された。アディル研究会は、京都大学地域研究統合情報センターの公募共同研究「公共領域としての地域研究の可能性——東

南アジア海域世界における「福祉」の展開を事例として」(2008-2009年度、研究代表者：西尾寛治)によって組織された。2008年12月6日に日本マレーシア研究会(JAMS)の第17回研究大会で「“アディル”(公正)をとおしてみたマレーシア、インドネシアの社会」と題するシンポジウムを行い、また、このシンポジウムを発展させる形で、2009年6月7日に東南アジア学会第81回研究大会におけるパネル発表「マレー世界におけるアディル(公正／正義)概念の展開」を行った。

この論集は2回の研究集会を含めたアディル研究会の活動成果をまとめたものである。ただし、2回の研究集会の報告者や討論者には、諸事情によりこの論集に論考が収められていない人たちもいる。本稿では、論考が掲載されていないものを含めて、2回の研究集会におけるそれぞれの報告・論考を紹介し、全体の議論の中で各論考を位置付ける²。

本稿の残りの部分は3つの部分から成る。

第1節の「イスラム教に根差したアディルの時代」では、中東のアドル(公正／正義)概念が東南アジアにもたらされ、マレー・インドネシア語のアディル概念として受容された過程を扱う。アディルはイスラム教に根差した公正／正義概念であり、この時期のマレー世界で公的領域に関わるアディルの源泉はイスラム教のみであったと言ってよい。その上で、為政者がアディルであることを誰がどのように保証するのか、何をもって為政者がアディルであるとするのか、また、為政者がアディルでない場合に臣下や民衆はどのように対応すべきかなどが議論の中心となる。

第2節の「複数のアディルが共存する時代」では、イスラム教のほかに西洋近代というアディルの源泉がもたらされ、複数のアディルから選択する必要がある

2 JAMS研究大会のシンポジウムでは弘末雅士(立教大学)と井口由布(立命館アジア太平洋大学)、東南アジア学会のパネル報告では弘末雅士、宮脇聡史(東京基督教大学)、西芳実(本論集第7章担当)がそれぞれ討論者として参加した。討論者から出された議論は、報告者や他の参加者との討論内容を踏まえて、発言者名を特に示さずに本稿に織り込む形で紹介されている。

生じた時代が対象である。脱植民地化によって近代国民国家が形成されたインドネシアおよびマレーシアにおいて、公的領域におけるアディル概念は西洋近代における公正／正義概念の上に組み立てられ、実施されることになった。他方で、私的領域においてはイスラム教に根差したアディル概念が維持されていたと考えられる。1990年代以降に国政の改革要求運動が高まると、アディルを掲げて公権力に参加しようとする動きが登場し、その動きの一部をイスラム的価値観と結びつける見方が存在していた。

第3節の「アディルの追求がアディルの実現を保証しない時代」では、(1)自らの領域内でアディルが実現されたとしても領域外でアディルが実現されなければ自らの領域内でのアディルの実施に困難が生じることから、領域外でもアディルの実現を求めようとする試み(マレーシア)、(2)自らの領域の境界が明確でなく、領域外からアディルについて異なる考えを持った人々が流入する状況において、社会におけるアディルの実現とはどのようなことを指し、その主張を他者に了解させる議論の公正さを保証するにはどのような工夫があるか(サバ)、(3)互いに異なるアディルを掲げる複数の勢力が対立し、もはや特定のアディルを掲げることがアディルの実現に結びつかない状況において、社会全体でのアディルの実現ではなくそれぞれが自分自身におけるアディルの実践に努めようとする姿(インドネシア)がそれぞれ扱われている。

1. イスラム教に根差したアディルの時代

1.1 中東におけるアドル概念

新井和広(本論集第2章)は、中東地域におけるアドル(公正)概念を整理・紹介している。アドルは「均衡を保つ」、「バランスをとる」を原義とし、ズルム(不正)を対概念とする。10世紀までに、ムウタズィラ学派が5大原則の1つとして「神の正義(アドル)」を掲げた。また、10世紀に活躍した法学者であるマーワルディーは、公的任務を行う者であるイマームらが備えるべき要件の1つとして公正を挙げ、淫欲にふけるなど道徳的欠陥が生じた場合には公正さを失い、公的任務を遂行する資格を失うと唱えた。しかし、現実の社会においては公正でない為政者も存在した。為政者のズルムや圧政に対する異議申し立てのためにマザーリム法廷が置かれ、不正を排除する場として機能した。民衆も独自の公正観を持ち、これが侵害されたと感じた

ときには為政者に対して異議申し立てを行い、ときに暴動を行った。後に中東に西洋近代が及んで社会におけるイスラム法の権威が低下すると、イスラム法の施行やイスラム国家の建設そのものが社会的公正の実現につながるという考え方が生まれた。

1.2 前植民地期のマレー諸国におけるアディル概念

西尾寛治(本論集第3章)は、17世紀から19世紀初期までのマレー系国家におけるアディル概念に焦点を当てている。12世紀後半にマレー諸国にイスラム教が伝わるに伴い、アラビア語のアドルはマレー語のアディルとして受容されたが、中東ではアドルが政治と経済の両面で追求されたのに対し、マレー諸国においてアディル概念はもっぱら政治的な文脈で問題となった。1603年にアチェで編まれ、統治の指南書としてマレー諸国で広く読まれた『タジュ・アル・サラティン』は、ザリム(不正／暴虐)やアニアヤ(不正)な統治を批判し、そのような為政者に対して敵対することを奨励した。しかし、ほぼ同じ時期の1612年にジョホールで編まれ、王家の支配の正統性を書き著した『スジャラ・ムラユ』では、為政者に臣下虐待を禁じる一方で臣下にはザリムな為政者にも服従することを求めており、為政者に対するドゥルハカ(意に背くこと)は極めて異例であると見られていた。17世紀にマレー諸国にイスラム教が浸透し、王権概念が相対化される契機となった。18世紀以降にはマレー世界の各地で統治に関する規定が書き記され、その中には『ムラユのラジャの慣習』のようにザリムな為政者は廃位・罷免できるとするものも現れた。さらに、19世紀に書かれた『アブドゥッラーの航海記』は、イギリス人が統治する海峡植民地と比較して、マレー諸国では為政者が住民生活の繁栄を重視しておらず、このためアディルでないとして評していた。

中東からマレー世界にアドル概念が持ち込まれた際には、アディルは神との関係において規定され、為政者が臣下を適切に扱うことを神に約束するものだった。為政者と神との約束であるため、臣下は為政者のアディルの有無を判断したり異議申し立てを行ったりすることは認められなかった。17世紀にイスラム教が浸透すると、為政者は神の教えの体現者としての地位を独占できなくなり、また、ブギス人の域内移動などにより為政者が自分たちと異なる文化背景を持つ人びととの関係を明文化する必要が生じ、この過程で、為政者がアディルであるかどうかを為

政者の資質と結び付けられて理解されるようになった。さらに、イギリス人がマレー諸国に到来すると、住民生活を重視した統治が行われているかどうかによって為政者がアディルであるか否かを判断する考え方がもたらされた。このように、アディルは為政者が臣民や民衆に対して実施すべきものであり、アディルの体現に失敗すると為政者としての資質に欠けると判断されるが、いずれにしろ、アディルとは為政者が体現すべきものと理解された。

1.3 植民地下のジャワにおけるアディル概念

菅原由美(天理大学)による「オランダ領東インド・ジャワの抵抗運動におけるアディル」は、ラトゥ・アディル概念とアフマッド・リファイの2つの事例を扱った。前半では、19世紀半ばから20世紀前半のジャワで頻発した「ラトゥ・アディル」(正義王)を自称する指導者たちが率いた抵抗運動について論じた。ジャワでは、マタラム王国時代にオランダの影響力が拡大して王宮の権威が低下すると、ディボヌゴロがラトゥ・アディルを自称して「異教徒」に対する聖戦を宣言した。その後もラトゥ・アディルを名乗る人びとが現れた。ラトゥ・アディル概念は「戦わずとも立ち上がるだけで世の中が変わる」として理解され、後にインドネシア共産党は新聞を通じてラトゥ・アディル概念を広めたという。後半では、1840年代から60年代にかけてジャワで書物の執筆や布教を行ったイスラム教指導者のアフマッド・リファイが、オランダの統治制度に組み込まれている王や官吏をザリムであると批判し、これらによる儀式を認めず、自分の支持者に儀式をやり直させたことが紹介された。

外国人による統治が現実のものとなると、王にはアディルを実現できないことが人びとの目に明らかになった。このような状況で、王にかわってアディルの実践者になろうとするウラマーが登場した。人びとから信頼されているウラマーがアディルであるとされ、また、ウラマーの中にもアディルでない者がいるとされたことは、宗教ではなく民意がアディルを規定すると理解されていたことを示している。ここで見られるのは、マレー諸国とは対照的に、為政者がアディルであるかないかを問うことで社会におけるアディルの実現を求める態度ではなく、為政者がアディルを体現できない場合には自らがアディルを実現するという考え方である。

2. 複数のアディルが併存する時代

2.1 現代マレーシア政治におけるアディル

篠崎香織(本論集第4章)は、独立後のマレーシアの事例を政党政治の展開という側面から論じている。焦点を当てているのは、党名にクアディランを冠し、社会変革を志向する人々の支持を集めている人民公正党(PKR)である。1998年に経済危機を契機にマハティール首相とアヌアール(アンワル)副首相の対立が顕在化し、アヌアールは副首相を解任され、与党・統一マレー人国民機構(UMNO)から追放処分を受けた。アヌアール支持者らは汚職防止などの目標を掲げてレフォルマシ(改革)運動を開始し、その過程で設立された非政府組織(NGO)が基盤となって国民公正党が結成され、後に人民公正党となった。当初人民公正党はUMNOに不満を抱くマレー人を多く引き付けたが、PKRは政権奪取のために民族性を超えた支持調達を必要とした。そのため、同党が掲げる「公正」は、一部でイスラム的価値の要素を含みながらも、イスラム的な価値によらないものとして提示されている。

2.2 現代インドネシア政治におけるアディル

見市建(岩手県立大学)による「インドネシアの福祉正義党(PKS)による「正義」の実践」は、インドネシアの福祉正義党(PKS)について論じている。インドネシアでは、1970年代末以降の大学キャンパスにおけるイスラム宣教活動などを背景とし、1998年のスハルト体制の崩壊を受けて正義党が結成され、後に福祉正義党に発展した。「宣教政党」を自任するが、一般有権者に対しては急進的・排他的なメッセージを与えないよう注意を払い、汚職撲滅や社会福祉活動によって支持を拡大していった。しかし、地方首長選挙への参加などを通じて、世俗的である闘争民主党との連立候補擁立など、「普通政党」化が見られる。2009年にはインドネシアの初代大統領であるスカルノを掲げてナショナリズムを訴えることも行われている。このように、最近の福祉正義党はイスラム的価値に基づくナショナリスト政党としての側面を持っており、イスラム的価値とナショナリズムの関係が検討されている。

岡本正明(京都大学)による「インドネシア、4度目の「正義」の時代:イスラーム主義政党の均衡と現実主義の政治」は、2009年以降の福祉正義党の変貌を「党

勢拡大による現実主義派の台頭」と捉えた上で、地方における福祉正義党の活動の実態としてバンテン州の事例を紹介した。バンテン州では、ジャワラ(私的護衛団を従えた地元実力者)として知られるハサンが長女のアトゥットを州の副知事に当選させ、長女を通じて州行政に干渉し、「州総督」として振舞っていた。福祉正義党はハサンらの「公共事業へのたかり」を批判して州知事選挙で対抗馬を擁立したが、当選には至らなかった。その一方で、バンテン州内のタンゲラン県では、ゴルカル党所属の現職県知事に対抗してハサン派と福祉正義党が合同で候補を擁立した(ただし選挙では現職が当選した)。これに対して岡本は、「声高な正義の標榜の時代の終わり」と見て、福祉正義党は現実主義によって長期的な支持の確保を求めたと分析している。

2.3 アディル概念とイスラム的価値

インドネシアの福祉正義党はイスラム的価値を掲げているものの、その内実は見市報告が示唆するように極めて西洋近代的である。

インドネシアの国家原則であるパンチャシラに社会正義(keadilan sosial)が挙げられており、インドネシア共和国憲法にも同じ言葉が出てくるように、クアディランあるいはアディルは独立当初からインドネシアにおける基本概念である。地方裁判所(pengadilan negeri)、高等裁判所(pengadilan tinggi)、宗教裁判所(pengadilan agama)などの用法に見られるように、これらの国家制度における「アディル」、「クアディラン」はイスラム色が抜けたものとなっている。さらに、スカルノ大統領はアディルについて説明するときにオランダ語から用例を引いて説明していた。アディルはもともとイスラム教と結びついてマレー世界に持ち込まれたものだが、独立後にはイスラム性とアディルの意味が分離してしまっている。これに対し、福祉正義党ではアディル概念とイスラム的価値が結びついているようにも見える。1998年以降にアディルにイスラム的価値という新しい内容が加えられたという見方も可能であり、その妥当性は今後の検討課題である。

2.4 正義と公正

マレーシア研究とインドネシア研究でクアディランが「正義」と「公正」に訳し分けられていることと関連して、「アディルとは何か」ではなく「アディルを実

践するのは誰か」との観点から考えてみたい。

マレーシアでは社会秩序の管理を託された公権力は自らが独占的にアディルであろうとし、また、アディルであることが国民から求められる。そのため、競合する政治勢力どうしは、公権力を自らの手にすることでアディルを実現しようとする。公権力を手に入れるためには適正な手続きに従う必要がある。ここに見られるのは、アディルが実現される場は1つであり、したがってアディルを体現する者も1つであるという理解である。この考え方は、西尾報告に見られるマレー諸国におけるアディル概念とも通じるものがある。

これに対し、インドネシアではアディルの実現のためには必ずしも公権力の掌握を必要としないと考えられる。公権力がアディルでないにもかかわらずそれを覆すことができない場合には、私的領域においてアディルを実践するという選択肢もありうる。これは菅原報告におけるジャワのアディル概念と通じるものがあり、いずれも1つの場で複数のアディルが互いに競い合っていると見ることができる。

3. アディルの追求がアディルの実現を保証しない時代

本論集には、これまでに紹介したうちの新井、西尾、篠崎による論考に加えて、アディル研究会のメンバーである川端隆史、山本博之、西芳実による論考も掲載されている。これら3つの論考は、いずれも近年のマレーシアおよびインドネシアにおける公正／正義のありようを検討したものである。それらの論考では、アディルやそれに類する言葉の使われ方に焦点を当てて公正／正義にアプローチするのではなく、それぞれの地域的特性や時代性を考慮した上で、そのような特性を持った地域において公正／正義の実現のためにどのような努力や工夫が見られるかを論じている。3つの論考が掲げる地域的特性や時代性はそれぞれ異なっているが、領域内で公正／正義を追求しても必ずしも公正／正義の実現が期待できないという点は3つの事例に共通している。

3.1 国際社会における公正／正義の実現

川端(第5章)は、マハティール政権期以降のマレーシア外交を対象として「公正／正義」概念の予備的な考察を試みている。アブドゥッラー政権が公表した外交の「戦略計画」をもとに、「fair」、「justice」そして

「equal」という言葉に注目してその内容を分析した川端によれば、マレーシアは、国際社会において貿易立国としての地位を確立させるため、外交を通じて国際社会における正義を実現し、それが保たれている状態として平等な国際社会を作り出そうとしている。川端は、このように外交政策を整理した上で、米国の対テロ政策をめぐる議論、イスラミ的な価値を反映した経済政策、国連の平和維持活動への参加、南南協力の事例をそれぞれ紹介して検討している。

対テロ政策では、マレーシアがアフガニスタン空爆とイラク戦争に反対した際に、イスラム教の論理によって非イスラム世界を批判したのではなく、普遍的な価値観に基づいた主張がなされた。イスラム金融とハラル産業では、世界の金融市場およびハラル市場においてマレーシアが大きな存在を示しており、これらの経済政策を進めることですべての人びと、文化、宗教によって敬意が払われる価値観が世界に浸透することが期待されている。さらに、マレーシアは国際社会における正義／公正の実現に寄与するためにPKOを派遣し、また、開発途上国が技術協力や経済協力を通じた自発的発展に向かうように南南協力も積極的に行っている。ある国における不正義が国境を越えて他の国に悪影響を及ぼしようとの懸念を抱くマレーシアは、自国における正義の実現のためには国際社会における正義の実現を求める必要があることに気づいた。これを川端は「小国」であるがゆえの戦略とまとめている。

3.2 流動性の高い社会における公正の確保

山本(第6章)は、社会的流動性が高い社会における公正概念について検討している。マレーシアの一州であるサバは、社会的流動性が高い東南アジアにおいても特に流動性が高く、近隣地域から合法・非合法に入国する人びとが後を絶たず、しかもそのうち数十万人にマレーシア国民の身分証明書が違法発給されたとも言われている。この章では、常に人びとの出入りが激しく、しかも互いに異なる文化背景を持つ人びとが入り交じる社会において、公正とはどのように追求可能であり、そしてそのような議論の公正性はどのように保たれるかが検討されている。

対象とする事例は、人民公正党(PKR)のサバ州における中心的政治家であったジェフリー・キティガンである。ジェフリーの著作『サバに公正を』の分析を通して、連邦制国家マレーシアにおける公正に関す

るジェフリーの見解を整理し、(1) 連邦議会における代表性、(2) 与党・国民戦線による民族分割統治、(3) 外国人による違法投票、(4) 財政配分における公正の各項目が論じられている。『サバに公正を』がマレー語と英語で書かれていることが象徴するかのよう、ジェフリーの唱える公正はマレーシア国内と国際社会の両方に向けて書かれており、ここではサバが公正実現の枠組として捉えられている。また、データを数値で示し、新聞等の公器に掲載された記事を示して議論することなどに、社会的流動性が高い社会において議論の公正性を保とうとする工夫が見られる。

3.3 公正を支える単一の枠組が存在しない状況での公正の追求

西(第7章)は、「リスク社会」という観点から現代インドネシアの公正／正義概念にアプローチしている。リスク社会とは、しばしば「さまざまな危険にさらされた社会」と誤解されるが、「第三者の審級」に対する信頼が失われ、王権、神、学問などいずれによっても「正解」が与えられず、そのような制限の中で自らの責任で「成解」(与えられた条件において成立する解)を見つけざるを得ない社会を指す。これは、自らの選択の結果をもたらすリスクを自らが引き受けなければならない「リスク引き受け社会」である。このような社会においては、場の全てにおよぶアディルの実施は期待できない。西は、このような状況における安寧、豊かさ、安定を確保するための試みを検討した。

現在のインドネシアでは、この問題が特に顕著に現れる事例として国境を越えたテロと自然災害の2つが挙げられる。西は国境を越えたテロとの関連で、インドネシアの映画におけるイスラム教の描かれ方に目を向ける。従来のインドネシア映画では、イスラム教は農村における文明として描かれ、イスラム教の知識を持つキアイが黒魔術の影響下にある村落の暗闇を切り開くという役割を担っていた。これに対し、現在インドネシアで人気を博している『愛の章』やバリ島のテロ事件を扱った『楽園への長い道』などの映画では、キアイのように問題を最終的に解決する存在は登場しない。イスラム教はイスラム教であることだけでは救済の源泉足りえず、信仰のありようが問われることになる。

また、2004年のインド洋津波(スマトラ沖地震津波)以降自然災害が多発しているインドネシアでは、災害対応の関連書籍が多く刊行されており、ここでは

防災だけでなく災害発生後の救援をうまく受け取るための心構えも記されている。グローバル化の時代においては、さまざまなものが国外からもたらされる。国境を越えて災厄をもたらす災害やテロだけでなく、支援活動のような積極的な意義を持つものも国境を越えてもたらされる。また、国境の外からもたらされたものに対応した結果は、しばしば容易に国境の外に持ち出され、国外の人びとにも伝えられることになる。この過程は、個別の地域社会がローカルな立場に身を置いたままで、普遍的価値をもつ論理を生み出し、それを世界に提示する試みとして見ることができる。

おわりに

本論集の議論は以下のようにまとめられる。なお、冒頭でも述べたように、この論集の所収論考はいずれも試論であり、したがって以下の結論もその意味で暫定的なものである。

第一に、中東からマレー世界にもたらされたアディル概念は、マレーシア(マラヤ)とインドネシアでマレー・インドネシア語のアディルとして定着した。ただし、マレーシアでは常に為政者／公権力がアディルを実現すると考えられていたのに対し、インドネシアでは為政者／公権力がアディルを実現できそうにない場合には私的領域においてアディルを実現すればよいと認識されている。

第二に、アディルはもともとイスラム教と結びついてマレー世界にもたらされたが、植民地化と独立を通じて、公的領域においては西洋近代の公正／正義概念に基づいて諸制度が形作られた。

第三に、1990年代末にマレーシアとインドネシアでアディルを掲げる政党がそれぞれ結成され、数年のあいだに勢力を大きく伸ばした。どちらもイスラム的価値を含んだ政党であるが、そこで語られているアディルはなお西洋近代的な特徴を備えたものとなっている。

第四に、「小国」、「社会的流動性の高い社会」、「リスク社会」などの特徴を持つ社会における公正／正義概念およびその実現を目指すさまざまな工夫が見られ、そこで得られた工夫はマレー世界の枠組を超えて他地域にも適用可能なものとなりうる。

中東における公正(アドル)概念

新井 和広

慶應義塾大学商学部

はじめに

アドルという概念はイスラーム理解の鍵であるとされる¹。この語は普通「公正／正義」と訳されるが、それが具体的に何を意味するのかを説明することは容易ではない。公正というものは日常世界で特に意識されることはなく、社会が何らかの理由によって過渡期に入った場合に改めて注目されるものだからである。しかし同時に、人々は公正というものに関して共通の認識を持っていると想像していることも確かだろう。公正を意味する語は政党の名前として使用されることもある。たとえば、イスラーム主義を掲げるトルコの与党、公正と発展党(Adalet ve Kalkınma Partisi, AKP, 2001～)や、モロッコの公正と発展党(Hizb al-‘Adāla wa al-Tanmiya, 1998～)などである。党名に使用されているのはアドルと同じ語根から派生した‘adāla(アラビア語)や adalet(トルコ語)であるが、これらの語が使用されているということはアドルという概念が政治的にアピールする力を持っていることを示している。しかし、「イスラームは公正を重視する宗教イデオロギーである」と言ってみてもはじまらない。公正というのは特定の地域・時代・宗教を超えて重要とみなされている概念だからである。それではイスラームにおいて公正はどのように定義されているのであろうか。また、中東において公正(アドル)が問題にされたのはどのような局面においてであったのだろうか。本稿では既存の研究を基にアドルという概念を概観する。その際、時間的にも空間的にも広範囲にわたる中東社会を網羅的に論じたり、独創的な研究に基づいて新たな知見を示したりすることよりも、マレーシア、インドネシアにおける公正(アディル)概念との比較を行うための材料を提供することに重点を置く。

1 小杉泰「公正」(大塚2002)。

1. 「公正」を意味するアラビア語の単語

マレー語やインドネシア語において公正を意味するアディル(adil)という語は、アラビア語の‘dl(عدل)の3語根から派生した語を起源とする。この語根の原義は「均衡を保つ」、「バランスをとる」という意味である。つまり、行為や裁定において均衡を保つという意味から公正・正義を意味する単語として使用されるようになった。「公正」を意味する名詞としてはアドル(‘adl)やアダーラ(‘adāla)がよく使用されるが、前者は名詞であると同時に形容詞としても使用される。後者のアダーラはクルアーン中では使用されていないが、後の時代のウラマー(イスラーム知識人)が盛んに使用するようになった。他にも同じ語根から派生した単語としてアーディル(‘ādil: 公正な者)がある。アドルの反対語としては「不正」を意味するズルム(zulm)や、「恥知らず、正しい道から外れた」を意味するファースイク(fāsiq)がある。後述するが、社会における公正(アドル)の実現にあたってはアドルの反対概念、特にズルムが重要となる。

2. クルアーン中に現れる「公正」

次に、公正を意味する語がクルアーンにおいてどのように使用されているのかを見たい。クルアーン、そしてイスラーム第二の聖典とも言われているハディース(預言者ムハンマドの言行録)中にはアドルという語が多数出現する。また、クルアーン中で「公正」を意味する語として、qstという語根から派生した語(たとえばキスト、qist)もアドルと同様に使用される。キストは「分配する」という意味も持っており、ここから転じて公正という意味で使用されるようになった。実際にクルアーンの中では公正という語は以下のように使用されている。

クルアーン第6章(家畜の章)115節

汝の主のみことばは、真実と公正(‘adl)において完全である。なにものもそのみことばを変えることはできない。神はあまねく聞き、よく知りたもうお方である²。

クルアーン第16章(蜜蜂の章)90節

神は公正(‘adl)と善行を命じ、近親者へ惜しみなく与えることを命じ、淫乱と醜行と悪行とを禁じたもう。おまえたちが反省するのをのぞんで戒めたもうものである。

クルアーン第49章(部屋の章)9節

もし信者たちが二派に分かれて争っていたら、おまえたちが両者を仲裁してやれ。もし両者のうちの一方が他方に罪を犯しているのなら、彼らが神のご命令にもどるまで、おまえたちもこれと戦うがよい。もしもどれば、両者の間を公正(‘adl)にとり鎮めよ。公正(qist)にやるのだ。神は公正(qist)な者を愛したもう。

この他、クルアーン中には孤児や妻たちの扱い、裁判、証言に関する部分で公正を表す語が使用されている。また、神の美名のひとつとしてもアドルという単語が使用されている。つまり、神はアル＝アドル(al-‘Adl 正義者: 公正なる者にして、すべての正義の源泉)であるとされている。

3. 神学におけるアドル

神学的にアドルという概念に注目したのは、8世紀中頃から10世紀中頃まで栄え、自らを「タウヒードとアドルの徒」と称していたムウタズィラ(al-Mu‘tazila)学派である。この学派は理性を重視した神学体系を形成したが、その5大原則(タウヒード(神の唯一性)、アドル(神の正義)、天国の約束と地獄の脅し、信者と不信者の中間の立場、勧善懲悪)のうちのひとつが「神の正義(アドル)」であった。これは、「本質的に正義である神は、その正義に基づき最善のことしか行わない」という主張である。この主張によってムウタズィラ学派は、極端な宿命論を排して人間の自由と責任を認める立場をとった。ムウタズィラ学派はあまりに抽象的な解釈によって民衆の反発や他の神学派であるアシュアリー派の攻撃を受け、最後はカリフの庇護も失って消滅することになるが、神の正義(アドル)という問題は神学・哲学上の重要な主題となった³。

2 藤本勝次編『コーラン』。以下コーランの訳は藤本勝次編による。文中に出てくる(‘adl)、(qist)は、「公正」を意味する単語の原語がどの語根から派生したのかを示したもので、原文で使用されている単語そのものではない。

3 菊地達也「正義」(大塚ほか2002)、塩尻和子「ムウタズィラ学派」

4. イスラーム法におけるアドル

クルアーンに頻繁に現れ、神学や哲学で議論されていた「公正」という概念は、法学、つまり実社会とより密接に関わる学問分野においてどのような意味を持っていたのであろうか。裁判や婚姻の証人の条件としてのアドルと、10世紀のウラマーであったマーワルディーの議論を見てみたい。

4.1 証人の条件としてのアドル

イスラーム訴訟法においては証言が立証の手段として重要な位置を占めるが、その証人の要件として最も重視されたのがアダーラ(‘adāla)である⁴。また、ハナフィー派を除く法学派は婚姻の証人もアドル(‘adl、有徳者)でなくてはならないとしている⁵。問題は、ここで有徳(アダーラ、‘adāla)とは何を意味するのかということである。なぜなら、有徳を具体的に定義しない限り、誰が有徳であるのかを特定することが不可能となり、訴訟や婚姻などの実務に支障をきたすからである。しかし、有徳の定義に関して定説は存在しない。柳橋は「イスラームを信仰することに加えて、シャリーアによって義務とされたり推奨される行為を実践し、禁止されたり忌避される行為を行わないこと(マールク派の小イブン・ルシュドが法学者の通説として述べたこと)」、「重罪を避け、軽犯罪を常習としないこと(シャーフイー派のナワウィーの意見)」という2つの説を紹介している。これらの説に従うにしても、何が禁止されたり忌避されたりしているのか、何が重罪で何が軽犯罪かについては諸説ある(柳橋2001: 108)。ここではどちらの説にも「禁止されている行為を行わない」という点が共通しているということを指摘しておきたい。

重罪や軽犯罪の定義が特定の時代や地域の人々に共有されているとしたら、そこで有徳者であることを確認する方法として、証人審査(tazkiya)が行われる。これは非公開の風評調査と調査関係者による公開審査の2段階からなる⁶。しかし、この方法では証人を審査する人物が有徳かどうかを疑うことも可能で

(大塚ほか2002)、嶋田襄平「ムータズィラ派」(日本イスラーム協会ほか2002)。

4 堀井聡江「シャーヒド」(日本イスラーム協会ほか2002)。

5 婚姻の証人の条件としてのアドルについては(柳橋2001: 108-109)を参考にした。柳橋はアドルに「有徳者」という語をあてている。

6 堀井聡江「シャーヒド」(日本イスラーム協会ほか2002)。

ある。その対策として、最初はカーディー（裁判官）が数人の人物を有徳な人物であると評価し、それらの人物が他の人物の有徳性を評価するという方法がとられる⁷。訴訟の証人と婚姻の証人ではアダーラの基準が異なり、婚姻の証人の方が基準が緩い。たとえば、法学派によっては婚姻の証人は状態が不明な者や表見的有徳を備えていれば足りるとしている（柳橋2001:109）⁸。

4.2 マールディー『統治の諸規則』中のアドル

マールディー (al-Māwardī, 1058年没) は10世紀に活躍したシャーフィイー派の法学者である。彼はアッバース朝カリフ、アル＝カーディル (r.991-1031) に用いられ、バグダードのカーディーとなった。そして彼の主著である『統治の諸規則』の中では、イスラーム法学者、法の実務家としての立場からイマーム (カリフ) 論を中心とする統治論を展開した。この本はスンナ派イスラームの代表的な政治思想として広く読まれ、シャーフィイー派が多い東南アジアでも写本が見つかっている。

『統治の諸規則』中には「公正 (アダーラ ‘adāla)」という語が頻出する。しかしそのほとんどは、「公正さを保つ」、「公正の民の裁き」、「法の知識と公正さ」など、公正というものが既に理解されているという前提で使用されており、公正の定義に関する記述は少ない。それでも、正しい統治にとって公正であることが非常に重要であると著者が考えていたことは明らかである。

マールディーはイマーム (カリフ)、礼拝のイマーム (マールディー2006:246)、ザカート (喜捨) の徴収と管理に当たる役 (マールディー2006:277)、官庁 (ディーワーン) の書記 (マールディー2006:519)、ムフタスィブ (市場監督官) (マールディー2006:517) など、公的任務を行う者に必要な要件として公正さを挙げている。特に公正であることが重視されている地位として、イスラーム共同体のリーダーであるイマーム (カリフ) が挙げられる。たとえば、イマームになる7つの条件の第一に公正さを挙げている (マールディー2006:9)。そして、イマーム位から退位させる条件として、身体に欠陥が生じることとともに、公正さを失うことが挙げられている。公正さを失うとは具体的には道徳的欠陥がある、つまり

淫欲にふけったり疑わしい考え方に従ったりすることを指す。公正さとは、統治の正当性の根拠であると同時に、統治者であるための必要条件であるとマールディーは考えていたのである。

それでは、公正さとは具体的にどのような状態を言っているのだろうか。マールディーの議論を引用してみたい。

(公正さは——引用者) どのような公的任務にも必要なものである。公正さとは、誠実に話し、正直で人に信頼され、不正なことは行わず、罪から身を守り、疑いからは遠く離れている、喜ぶときにも怒るときにも人に信頼され、宗教においても世俗のことにおいても相応しい男らしさをもって身を処することである。子のような公正さの諸資質が十分にあれば、人は証言することができ、公的な任務に就くことが認められる。このような資質の一つでもが欠ければ、証言することや公的任務に就くことは禁じられ、その人の言葉は認めてもらえず、その判決が発効することはない (マールディー2006:156)。

ここでもやはり注目したいのは、「誠実」、「正直」、「信頼」、「相応しい男らしさ」という肯定的なキーワードも見受けられるが、法に従っているかどうかという観点からの公正を定義する場合は、「不正なことは行わない」、「罪から身を守る」、「疑いから遠く離れている」という、不法行為を行わないという基準が採用されていることである。つまり、ある人物が公正かどうかを見極めるときには公正の存在より不正の不在という点に注目することになる。

『統治の諸規則』は、当時実際に行われていた統治ではなく理想の統治について議論したものである。実際の政治や法の状況は、カリフの世襲、軍事力による政権奪取、イスラーム法よりも統治者が制定した行政法が優先されるなど、理想とは程遠いものだった。特にマールディーが生きていた時代は、アッバース朝のカリフは実際にはほとんど権力を持っておらず、各地に世俗君主が分立していた。このような状況の中、法学者たちは公正でない統治者も事実上認めることになった。それは「必要性の原則」にもとづき、無秩序な状態よりも公正でない統治者による秩序を優先することを意味していた (湯川1995:149-150)。

5. 社会における公正・不正

ここまでクルアーン、神学、法学においてアドル (公正) という概念がどのように議論されているのかを見てきたが、それらは理論として出てくるアドルであ

る。それでは、アドルは国家による統治の現場ではどのように実現されていったのだろうか。また、統治される側の民衆はアドル (公正) についてどのような考えを持っていたのだろうか。まず、国家による統治とアドルの関係について、マザーリム法廷の例をもとに考えてみたい。マザーリム法廷とはシャリーア法廷と別に政治権力者が決裁する行政裁判所である。マザーリム (mazālim) とは「不正」を意味する mazlama という単語の複数形で、アドルの反対語であるズルム (zulm) と同じ語根から派生している。ここで審議されるのは文字通り不正 (ズルム) や圧政に対する異議申し立てであるが、同時に、一審のみであるシャリーア法廷の上級審としても機能した。つまり、シャリーア法廷での判決を不服とした場合、判決をカーディーのズルム (不正) としてマザーリム法廷に救済を求めるわけである。マムルーク朝期において、マザーリム法廷があったのはアドルの家 (ダール・アル＝アドル、dār al-‘adl) と名付けられた建物である。アドルの家はザンギー朝、アイユブ朝などの国家では王城やその近辺に設置されたが、マムルーク朝期においても重要な建物であり、スルターンによって何度も新築・改修が繰り返された。この建物は王朝が公正な統治を行っていることを視覚化していたが、そこがマザーリム法廷、つまり不正を排除する場として機能していたわけである (長谷部2004:246-248)。言い換えれば、王朝による公正な統治を具体的な行動で示す場合に不正の排除という方法がとられたということになる。

統治される側である民衆は公正をどのように理解していたのか。加藤博の論を見てみたい。加藤は、19世紀中ごろのエジプトの農民によって作成された「徴兵免除嘆願文」を例に、民衆が考えている公正とは彼らの既得権益が守られている状況を指していることを指摘した。この場合の既得権益とはある集団が歴史的に維持してきた権益であり、その集団が暮らしている土地の慣行と密接に結びついている。つまり、民衆は彼らの慣行に反する行為が行われた (= 既得権益が侵害された) ときに、彼らの公正観にもとづいて (ときには暴動という形をとって) 政治権力に異議申し立てを行ったし、そのような異議申し立てが受け入れられるという期待を持っていたということである。政治権力の方でもそういった期待に応えようという姿勢を保持していた。このような観察から、加藤は、イスラーム世界におけるアドル (公正) とズルム (不正) の対概念は宗教権力、政治権力、一般民衆が共有する

コモン・センスであり、それを破るなら国家権力といえども社会的制裁を免れることはできないと結論づけている (加藤1995:137-146)。つまり、宗教権力、政治権力、一般民衆はそれぞれ別々の公正観を持っていて、三者は言いわば同床異夢の関係にあるとも言える。そうは言ってもそれぞれが考える公正には共通する部分も多く、そのことが地域共同体の慣行に根ざした農民の公正観が国家やイスラーム共同体 (ウンマ) の公正観と結びつくことにつながるわけである。加藤の議論で例として挙げられたのは、19世紀中頃のエジプトという特定の時代・地域における公正観の多様性と統一性である。しかし、視点をイスラーム世界全体に広げてみても、似たような状況、つまり各時代・地域・社会集団が独特の公正観を持ち、なおかつその中に地域や時代を超えた統一性を見出す事ができる可能性は十分あるだろう。

6. 近代以降の公正 (アドル)

近代以降、中東においては公正という概念が再び注目を集めるようになった。中東は前近代においても必ずしも公正な統治が行われていたわけではなかったが、それでも社会の中ではイスラーム法が施行され、統治者はムスリムであった。近代に入ると、イスラーム世界の植民地化、西洋法の導入にともなうイスラーム法の権威の低下、カリフ制の廃止などによって上記の前提が崩れたため、何が公正かという点について再び考える必要が生じた。シリアで生まれ、エジプトで活躍したイスラーム改革思想家ラシード・リダー (1865~1935) は、真のイスラームの再興を目的にイスラーム国家の樹立を訴えた。そこではイスラーム法を実施すること自体が公正・正義であるという考えが展開された。これは、公正より秩序を求めるという前近代の考え方とは異なっている。このようなイスラーム国家樹立の思想は、エジプトのムスリム同胞団初代団長であるハサン・アル＝バンナー (1906~49) から、アル＝バンナー亡き後ムスリム同胞団のイデオログとなったサイイド・クトゥブ (1906~66) へと受け継がれていった。サイイド・クトゥブはイスラーム世界における問題の解決を西洋ではなくイスラームの中に見出すべきであると考え、特にムスリムの精神的側面を重視した。彼の著書『イスラームにおける社会的公正』は現代のイスラーム国家論に大きな影響を与えているが、そこではイスラ

7 “ADL” in *EI2*.

8 表見的有徳とは、たとえば身なりなど外見上問題があるかどうかで判断される有徳である。

ムの精神の復活が強調されている。そして、真のイスラーム国家が建設されれば社会的公正は必ず確立されるという主張が展開された。イスラーム国家の制度的枠組みとして、クトゥブは救貧税、社会的相互責任、一般的税制、公共財の管理、独占禁止、貧困防止、保健衛生、(公共の利益の増進)、利子の禁止などを挙げている。また、彼は社会的公正を、単にイスラーム法を施行するだけでなく、イスラーム法の目指すところに個人の良心を導くことで実現されるものだと考えていた。政治制度としては、支配者の公正と支配を受ける側の服従、そして両者の間の信頼と協力関係を挙げている。ここでも社会的公正を実現するための重要な要素としてイスラーム法が挙げられている。しかし、前近代の学者が議論した、公正でない支配者のもとでの秩序をどのように考えるかという問題に関しては議論されていない(湯川1995)。いずれにせよ、近代以降に現れた公正観は、イスラーム法の施行やイスラーム国家の建設そのものに公正を見るという点が特徴的である。

おわりに

本稿で概観した中東における公正に関しては、以下の点を指摘することができる。

第一に、何をもちて公正とするかについては共通した見解がないことである。イスラーム世界において公正(アドル)とは非常に重要な概念であると認識されており、クルアーンやハディースに頻繁に現れるほか、神学においても法学においても主要なテーマの一つであった。そこではそれぞれの立場や専門領域にしたがってアドルの重要性が議論されてきたにもかかわらず、アドルそのものの定義は曖昧なままである。

第二に、社会の中でアドルが具体的に必要とされる時、つまりアドルな人物が訴訟の証人とならなければならなかったり、王朝がアドルな統治を行わなければならなかったりしたときに実際に行われることは、それと対になっている概念の不在という形でアドルを理解することである。アドルの家で行われていたのが不正の排除であり、証人が有徳かどうかを判断する基準が違法行為を行っているかどうかという点であることから明らかである。皮肉な見方をすれば、社会における公正を目に見える形で実現するためには不正の存在が不可欠ということにもなる。

反対概念の不在をもってアドルとするという考え

は、長谷部史彦が唱えたアドルに関する仮説とも通じる。長谷部はマムルーク朝期にアサディーによって書かれた『経世済民論 Taysir』の中でアドルがどのように論じられているのかを基に、鮮明なアドル像というものは、社会における個別具体的な不正(ズルム)を取り除いていく過程で浮かび上がってくるのではないかと指摘した(長谷部2004:251)。これは本の中で議論されているアドルであるが、実際の統治においても不正の除去という方法でアドルを達成しようとしていたことはすでに見た通りである。しかし、統治者たちやアサディーは、アドルが鮮明な形で浮かび上がってくることよりも、アドルの方向に向かって前進することの方を重視していたと考えることも可能であろう。

アドルそのものが漠然としか定義され得ないことは、必ずしも社会にとって不利な状況をもたらすことを意味しない。時代・地域・社会集団ごとに別々の、しかし重なるところも多いアドル観を持ち得るということは、イスラームの柔軟性や多様性を確保する点で重要であると考えられる。

本稿を終えるにあたって、私が東南アジアの状況に関して興味を持っている点をいくつか挙げたい。ひとつはアドルとイスラーム法の関係である。アドルとはイスラーム法に照らして合法のことであるという思想は東南アジアでどの程度見られるのか、特に、党名に公正という単語を使用したり、政治的な主張を展開するときに公正という語を使用したりするとき、それはそのままイスラーム法の施行またはイスラーム国家の建設という意味を持つのかどうかということである。また、国家や統治者の条件としての公正(アドル)が近代以降に再び重要になっているが、東南アジアでは国家や統治者の条件と公正(アドル)がどのような文脈で議論されているのか、東南アジアの専門家の御教示を仰ぎたい。

参考文献

- EI2: “ADL” in *Encyclopedia of Islam*, 2nd edition (EI2). Leiden: Brill.
- 大塚和夫ほか編 2002 『岩波イスラーム辞典』岩波書店。
- 日本イスラーム協会ほか監修 2002 『新イスラーム事典』平凡社。
- アル＝マーワルディー(湯川武訳) 2006 『統治の諸

規則』慶應義塾大学出版会。

加藤博 1995 『文明としてのイスラーム』東京大学出版会。

長谷部史彦 2004 「アドルと「神の価格」: スークの中のマムルーク朝王権」三浦徹・岸本美緒・関本照夫編『イスラーム地域研究叢書4 比較史のアジア——所有・契約・市場・公正』東京大学出版会、pp.245-263。

藤本勝次編 1979 『コーラン』中央公論社。

柳橋博之 2001 『イスラーム家族法』創文社。

湯川武 1995 「正義と秩序: サイイド・クトゥブの社会的公正論を中心として」湯川武編『イスラーム国家の理念と現実』栄光教育文化研究所、pp.140-168。

17-19世紀のマレー諸国と“アディル”概念

西尾 寛治

防衛大学校人文社会科学群人間文化学科

はじめに

もとより「公正」や「正義」は、広く人間社会一般に認められる普遍的概念である。近世のマレー諸国では、それらの概念は“アディル”(adil)というアラビア語起源のマレー語で言及された。すなわち、それらの概念は、東南アジアでは13世紀後半以降に進展したイラーム受容の動きと連動し、西アジア起源の外来語で言及されるようになったのである¹。

本論文では、人類社会共通の価値観といえる「公正」や「正義」が、近世から近代初期のマレー諸国という限定された時間と空間のもとで有していた個別性を抽出する試みである。そのため、本稿ではアラビア語のアドル(adl)に起源するマレー語“アディル”に注目する。そして、その具体的な意味内容を検討することを通して、前植民地期マレー社会における「公正」、「正義」概念に迫りたい。

アディル概念に関する研究は未成熟な研究領域のひとつである。先行研究もひじょうに少ない²。だが、こうした研究は、次の2つの点でひじょうに有意義なものと考えられる。ひとつは、イスラーム世界における地域間比較の視座を提供することである。確かに、近年は東南アジアのイスラーム圏(またはイスラーム圏東南アジア)に関する研究も急増している。とはいえ、西アジア地域との比較の試みやそれを通してこの

地域世界の固有性を究明しようとする試みはいまだ活性化していない。もうひとつは、現代国家の政治文化の解明というテーマと接合しうることである。近年、マレーシアとインドネシアでは、“アディル”を党名に掲げる政党が登場し、社会変革を訴えて急速に支持を拡大している。具体的には、マレーシアの「人民公正党」(Parti Keadilan Rakyat、略称PKR)、インドネシアの「福祉正義党」(Partai Keadilan Sejahtera、略称PKS)³である。このことは、“アディル”概念が、その2つの国家の社会秩序の形成にとってきわめて重要な役割を果たしていることをよく示している。それゆえ、近代初期までの“アディル”概念の解明は、現代の東南アジア国家の政治文化の究明にも寄与しうる研究テーマに位置づけられる。

上述のように、考察対象としたマレー諸国では、イスラームの受容は13世紀後半に始まっている。とはいえ、東南アジア島嶼部地域のムスリムが自己のイスラーム性に注意を払うようになったのは17世紀頃からであった。例えば、17世紀前半のマレー諸国では、「シャリーア法廷設置」、「断食の励行」、「イスラーム法の罰則の適用」などの傾向が顕著になった⁴。また、イスラーム諸学の知識を貪欲に吸収しようとする動きも高まった。17世紀前半のイスラームの中心地アチェ

3 両政党ともアディルに派生する名詞 keadilan を使用している。しかし、マレーシア研究およびインドネシア研究の専門家の見解に従い、ここでは「公正」と「正義」とに訳語を使い分けた。

4 17世紀のマレー諸国でイスラームへの傾倒が顕著となった理由として、以下のような点が指摘されている。第1は、ヨーロッパ勢力進出の影響である。16世紀に進出したポルトガルやスペインは、キリスト教布教や香料交易をめぐるムスリム商人と敵対した。16世紀末になると、オランダやイギリスも東南アジアへ来航したが、特にオランダは香料交易を自己の統制下におこうと画策し、しばしば在地の諸王国と対立した。第2は、西アジアやインドにおいて、16世紀以降イスラーム王国が隆盛したことである。スレイマン1世(在位1520-66年)治世のオスマン帝国やアクバル(在位1556-1605年)以降のムガル帝国の栄華はマレー諸国にも伝えられた。そして、ヨーロッパ勢力と対抗していたマレー人ムスリムを大いに鼓舞した。第3の理由は、マレー人支配者がイスラームを王権の強化に利用したことである。当時進展したイスラーム的規範の厳守やイスラーム法の罰則の厳格な適用には、臣下に対する取締りを強化しようとする支配者の思惑が強く作用していたという(Reid 1993:132-201)。

では、“キターブ・ジャウィ”(kitab Jawi:イスラーム諸文献のマレー語訳書)の作成が活性化している。その結果、クルアーン(コーラン)、ハディースはもとより神学、法学、スーフイズム(イスラーム神秘主義)関係のマレー語訳書が作成され、マレー諸国に流通していった(Mohd. Nor bin Ngah 1983)。

他方、19世紀は、欧米による植民地支配が地球的規模で進展した世紀である。無論、東南アジアもその例外ではない。とはいえ、19世紀前半当時、植民地支配はマレー諸国の隅々を覆い尽くしていたわけではない。ベナン、マラッカ、シンガポールの3港市が海峡植民地というイギリスの植民地に組み込まれているにすぎなかったのである。つまり、この論文が焦点をあてるのは、ムスリムとしての意識が強まった頃から植民地支配が波及しつつある時代までのマレー諸国である。

その時代における“アディル”概念の受容と展開を論じることがこの論文のテーマだが、考察を始める前にアプローチの方法について若干補足しておこう。

(1)“アディル”概念の受容について

“アディル”概念の受容に関しては、17世紀初期に編集された2つの文献の分析を中心におこなう。具体的には、『タジュ・アル・サラティン』(Taj al-Salatin)と『スジャラ・ムラユ』(Sejarah Melayu)である。前者は9点ほどのペルシア語文献をもとに1603年にアチェで編集された。この書は、イスラームの王国統治論ないしは支配者論をマレー諸国へ本格的に紹介する役割を担った。統治の指南書として広くマレー諸国に流通しただけでなく、ジャワでも好評を博し、19世紀にはジャワ語版も出版されたという(Hooykaas 1947:173)(Bukhari al-Jauhari 1992:xvii-xxiv)。他方、後者は、1612年頃ジョホールで編集され、この王家の支配の正統性を主張するために編集された歴史叙述作品である(Roolvink 1983:xxvi-xxvii)。したがって、前者が理論書であるのに対し、後者にはマレー系王国の統治の現実がより忠実に反映されているといえよう⁵。本稿では、性格の異なるこの2作品の分析を通して、“アディル”概念の受容を考察したい。

5 この2つの文献は、アチェのスルタン・イスカンダル・タニ(Sultan Iskandar Thani:在位1636-1641年)宮廷に仕えたインド出身のアラブ人ウラマーであるスルッディン・アル・ラニリ(またはヌル・アル・ディン・アル・ラニリ)(Nuruddin al-Raniri/ Nur al-Din al-Raniri)の歴史叙述作品『ブスタン・アル・サラティン』(Bustan al-Salatin)の執筆に影響を与えた。特に『タジュ・アル・サラティン』とは編り構成の類似も指摘されている(Nuruddin al-Raniri 1992:x:xii-xiii)(Teuku Iskandar 1995:420)。

(2)“アディル”概念の展開について

これに関しては、マレー系国家の政治的諸制度と現地ムスリム住民の認識という2つの方向からアプローチしたい。そのため、18、19世紀に制定されたマレー系国家の諸規定や19世紀にシンガポール在住のムスリムによって執筆された旅行記『アブドゥッラーの航海記』(Kisah Pelayaran Abdullah)を取り上げる。なお、『アブドゥッラーの航海記』の作者アブドゥラー・ビン・アブドゥル・カーディル(Abdullah bin Abdul Kadir:1797-1854年)は、イギリス支配下のマラッカやシンガポールでマレー語の通訳、書記、語学教師として活躍した人物である。ラッフルズにも仕えた彼は、母方からインド系の血筋を継承するアラブ人移住者の子孫であった。もっとも、彼自身はマラッカで出生し、植民地体制下のマラッカとシンガポールで生涯を送った。自伝的作品『アブドゥッラー物語』(Hikayat Abdullah)が示すように、彼は重層的なアイデンティティの持ち主であった。すなわち、アラブ人意識をもつと同時にマレー人としての意識ももっていたのである(アブドゥッラー・ビン・アブドゥル・カーディル 1980:6-10:288:293-295:303)。

(3)考察対象とする概念について

「公正」、「正義」といった社会秩序に関わる概念については、次の点に留意する必要がある。すなわち、健康と同様に、この種の概念は通常はさほど意識されない。だが、まさに喪失されようとする状況、もしくはそれが喪失された状況において強く意識されるという点である。つまり、社会秩序の乱れがある一定の水準を越えた時、人は初めて「不正」が横行する社会を認識し、「公正」や「正義」の回復を希求するのである。このように、「公正」や「正義」は、むしろ不正や悪政を通して意識される。こうした点をふまえ、考察に際しては、“アディル”に注目するばかりではなく、その対義語であるザリム(zalim:不正な、暴虐な)、アニアヤ(aniaya:不正)⁶にも注意を払うこととする。

1. 西アジアの“アドル”概念

まず、“アディル”の語源である“アドル”が西アジアの社会でどのように位置づけられた概念であったか

6 ザリムはアラビア語起源のマレー語、アニアヤはサンスクリット語起源のマレー語である。

みてみよう。

1.1 “アドル”とその対義語

既述のように、マレー語、インドネシア語の“アディル”(adil)はアラビア語の“アドル”(adl)に起源する語である。アドルもやはり「公正」、「正義」を意味するが、本来の意味は「均衡」、「バランスのとれた状態」である。他方、アドルの対義語としては、ズルム(zulm)、マザーリム(mazalim)、ジャウル(jawr)などが挙げられる。そのうち、ズルムとマザーリムは「不正」、「悪行」、「悪政」を意味し、ジャウルは「圧政」を意味した(長谷部2004:246)(新井2010)。

1.2 “アドル”概念: 経済的文脈と政治的文脈

西アジアの社会において、アドルは経済的コンテクストおよび政治的コンテクストで使用された。経済的コンテクストでは、アドルは自然な状態における市場価格を意味した。すなわち、買占めなどの作為が介入しない状態で、需要と供給の「均衡」によって形成された物価を意味した(新井2010)。

政治的コンテクストにおけるアドルは支配者と密接に関わっていた。アドルは、前近代のイスラーム国家のムスリム支配者が備えるべき要件であったのである(長谷部2004:246-247)。このことは、「公正」(アドル)を「神の正義と恩寵」によるものとするイスラームの見解と一見矛盾するよう思える。だが、イスラームが支配者を「地上における神の代理者」と位置づけていたことをふまえると、むしろイスラームとよく合致していることがわかる。

「公正」(アドル)を備えるべき要件とされた支配者は、社会的公正の維持に努めた。そのことを端的に示すのが、「マザーリム法廷」の設置である。マザーリム法廷とは、カーディーと高位の行政官で構成される支配者の法廷のひとつである。ここでは、官吏の不正に関連した裁判などを扱った。したがって、一種の行政裁判所といってよい。市民や地方民が行政に不満を抱いた場合、彼らは訴状をマザーリム法廷へ提出した。マザーリム法廷はその訴状を受理し、審議・裁定した(柳橋1999:183-184)(長谷部2004:247)。実際、マザーリム法廷には、官吏に既得権益を侵害された被治者がしばしば訴状を提出しており、支配者が官吏の不正・悪行を監督する上で重要な役割を果たしていた。もっとも、被治者の訴状を認める制度であったから、「上から」の監督機能を強化するばかりではなく、

「下から」の社会秩序の維持・形成に作用した側面もあった(加藤1995:137-138)。

また、西アジアの支配者は、しばしば「アドルの家」(ダール・アル・アドル)という建造物を王城やその近隣に建てた。この「アドルの家」は、被治者に対して王権の公正さや正義を視覚的に表現することを目的としたものであった。しかし、実際にはマザーリム法廷として利用されることもしばしばあったという(長谷部2004:247)。

2. “アディル”概念の受容

アドルに起源する“アディル”は、マレー諸国においてどのような概念として了解されていたろうか。17世紀初期の2つの文献を通してこの問いにアプローチしてみよう。

2.1 『タジュ・アル・サラティン』の分析

既述のように、『タジュ・アル・サラティン』は、イスラーム的な王国統治論ないしは支配者論をマレー諸国へ紹介する役割を果たした書である。この書の重要な目的は、アディルが支配者にとっていかに重要な概念であるかを力説することにあったと考えられる。そのため、アディルな支配者とザリムな支配者が常に対比され、その具体的イメージが豊富な事例を通して執拗に述べられている。

2.1.1 アディル

『タジュ・アル・サラティン』は、アディルは統治の重要性を2つの観点から指摘している。ひとつは社会的文脈からで、アディルな支配者を福祉・平和・繁栄の源泉と位置づけている⁷。言い換えれば、社会の福祉・平和・繁栄を維持する責務は支配者に属するということで、「上から」の社会秩序形成機能を指摘したものと理解できる。もうひとつは、支配者個人にとっての重要性だが、これについては神の加護をえることと述べている。なお、アディルな統治は、人間の一生に相当する期間神へ礼拝をささげることよりも重要と力説されている⁸。それでは、「アディルな統治」とは、具体的にどのような統治であろうか。『タジュ・アル・サラティン』が強調しているのは、「上位者の不正行為

7 「ムスリムはもとより人間一般の福祉、平和、繁栄は、アディルなラジャに起源する」(TAJ:65)。

8 「1日のアディルな法の行使は60年の礼拝にまさり、終末の日にも神のご加護をえることができる」(TAJ:66)。

に苦しむ臣下の救済」⁹である。そして、そのために臣下をよく監督することが必要とされる。

2.1.2 ザリム／アニアヤ

その一方、『タジュ・アル・サラティン』は、ザリム／アニアヤな統治が、王国や王権の喪失を招くと警告¹⁰を発している。それでは、もし支配者が不正なる支配者であった場合には、臣下はどうすればよいのだろうか。支配者を神の代理者とするイスラーム社会にとっては、これはより一層に深刻な問題である。だが、『タジュ・アル・サラティン』は、この問題に対してきわめて現実的な解答を提示している。すなわち、不正なる支配者を神と神の預言者の敵とし、それに敵対することを奨励している。ただし、敵対することが困難な状況下では、不正なる支配者に従うことも許容している¹¹。

2.2 『スジャラ・ムラユ』の分析

続いて、『タジュ・アル・サラティン』の少し後に編集された歴史叙述作品『スジャラ・ムラユ』の記述を検討してみよう。

2.2.1 アディル

まず、支配者の遺言に注目してみると、後継者にアディルな統治の実践や重要性を強調している。その内容は、『タジュ・アル・サラティン』とはほぼ一致している¹²。

『スジャラ・ムラユ』の編者は、明らかに名君とそれ

9 「上位者の不正に苦しむ(teraniaya) 神の奴僕[ムスリム]の訴えを調査し、その者をザリムな者から解放すること」(TAJ:65-66)。

10 「王権の喪失はアニアヤより発生する」(TAJ:70)。「王国もすべての偉大さも王権も喪失する」(TAJ:70)。

11 「われわれは誹謗中傷や不名誉を避けるため、不正なる支配者の命に従う。だが、もしそうすることが困難でなければ、われわれは不正なる支配者の言葉や行為に従う必要はない。われわれは不正なる支配者の顔を見る必要すらない。なぜなら、不正なる支配者は神の法に背いているのだから。神の法に背き、シャリーアを拒否する者は、神と神の預言者の敵である。われわれは神の敵をわれわれの敵としなければならない。」(TAJ:48)。

12 「お前[王位継承者]には神の奴僕[ムスリム]の監督が任されているのだから彼らが困難に直面した時は、即座に援助しなければならない。不正に苦しむ(teraniaya)場合は、すみやかに調査して善処しなければならない。最後の審判の日に神から重荷を課せられないように。預言者が述べるように、「最後に王は神から臣下の処遇について問われる」のである。それゆえ、神に愛されるよう、お前はアディルとサクサマにもとづいて統治しなければならない。[中略]臣下が重罪を犯しても、イスラーム法に抵触しない限り即座に殺害してはならない。ハディースに「奴僕は主人の所有物」とあるように、臣下はお前の所有物だから。無実の者を殺害すれば、お前の王国は滅亡するであろう[以下省略]」(SMr:150)。

以外の支配者とを区別し、名君に対しては、アディル、ムラー(murah:寛容な)、サクサマ(saksama:慎重な)などの賛辞をささげている。このことから、その3点が支配者の要件であったことがわかる。アディルと称賛されている支配者は次の3人である。すなわち、スルタン・ムハンマド・シャー、スルタン・ムザッファル・シャー、スルタン・マンスール・シャーである(SMr:88:92:100)。この3人はいずれもムラカ王国(1400頃-1511年)の全盛期の支配者である。

以上の2つの点から、この歴史叙述作品もアディルを支配者の要件とみなしていたこと、また『タジュ・アル・サラティン』と同様の論理でアディルな統治の重要性を指摘していたことがわかる。つまり、『スジャラ・ムラユ』も、「上から」の社会秩序形成・維持を言及しているのである。このことは、西アジアに起源するイスラーム的概念がマレー系国家で確実に受容されたことを示唆している。

2.2.2 ザリム／アニアヤ

他方、支配者が不正な場合の対応については、『タジュ・アル・サラティン』とは異なる対応が示されている。『スジャラ・ムラユ』の君臣誓約は、マレー人支配者に対し臣下虐待を禁じる一方、臣下にはザリムな支配者にも服従することを要求しているのである¹³。

『スジャラ・ムラユ』には、“ドゥルハカ”(derhaka:支配者の意向に背くこと)という概念がしばしば登場する。しかし、それは「マレー人臣下はドゥルハカしない」という文脈で言及されることがほとんどである(SMr:112-14:125:138:154:187:163-64:193)。その定型句が示すように、一般に前近代のマレー系国家では“ドゥルハカ”は重大なタブーとみなされていたといわれる。アチェでは弑逆事件が頻発した時期もあるので¹⁴、その見解をそのまま受け入れることはできない。ただし、少なくとも17世紀の段階では、不正なる支配者に敵対することは、マレー諸国ではきわめて異例であったといってよい¹⁵。すなわち、17世

13 「ラジャがどんなに邪悪でアニアヤ(ザリム)でも、ムラユの臣下はドゥルハカ(derhaka:支配者の意向に背くこと)したり、ラジャから顔をそむけたりしない」(SMr:57)。なお、19世紀初期に編集されたヴァージョンではザリムを使用(SMd25)。

14 アチェでは16世紀後半に弑逆事件や貴族層が支配者を廃位する事件が頻発した(Nuruddin al-Raniri 1992:3-6)(Reid 1993:256)。

15 1699年にジョホールで発生したスルタン・マフムード弑逆事件は、いくつかのヨーロッパ人の記録にも書き留められている。いずれもこの事件が与えた衝撃の深さを述べている。なお、この事件については、(Andaya 1975)(西尾1990)を参照せよ。

紀の時点では、『タジュ・アル・サラティン』が提示した不正なる支配者に対する対応は、マレー諸国にはさほど受容されていなかったと思われる。

3. 18-19世紀に制定された諸規定

17世紀から18世紀にかけて、マラッカ海峡周辺では、イスラームの価値観の浸透や南スラウェシからのブギス人移住者の増加をはじめとするさまざまな事件が発生した。それにより、この地域のマレー諸国は大きな社会変容を経験した。そして、新たな価値観の台頭もみられた。

3.1 18世紀ジョホール・リアウの『ムラユのラジャの慣習』(Adat Istiadat Raja-Raja Melayu) 『ムラユのラジャの慣習』と命名された諸規定はいくつかあるが、この18世紀ジョホール・リアウで定められた諸規定は、支配者や高官が不正な場合の対応について言及している点でひじょうに注目される。この『ムラユのラジャの慣習』によれば、「狂人」、「イスラームに背く」、「ザリム(不正)」のいずれかに該当する場合は、支配者や高官であっても、合意があれば廃位・罷免も可能と定めている¹⁶。なお、どの範囲の人々の合意が必要なのかはあいまいだが、支配層の合意がかなりの影響力をもっていたことは確かであろう。

この規定の内容は、上で検討した17世紀の2つの文獻とも合致しない。だが、ここでは次の2つの点に注目しておきたい。第1は、ザリムな支配者にも服従することを要求していない点で『タジュ・アル・サラティン』に近いといえることである。第2は、イスラーム性やアディルが支配者のみならず支配層の要件として重視される時代に入ったことを示唆していることである。

3.2 19世紀のジョホールとパハンに関する『即位儀礼の規定』(Aturan Bertabal)¹⁷

この19世紀の規定は、マレー諸国の支配者と貴族層とが即位儀礼の際に誓約をかわしていたことを示す興味深い文獻である。新たな支配者には、アディル、

ムラー(寛容な)、マムール(makmur:繁栄)、サマ・ティンバン(sama timbang:慈悲)などの要求が提示されている。『スジャラ・ムラユ』と相違するものもあるが、アディルなどの4つが支配者の要件とされていたことを示している。なお、ここでは、臣下が誓約を破った場合については言及しているものの、支配者が誓約を順守しない場合にはまったく言及がない点にも留意しておきたい¹⁸。君臣双方が相互に誓約する形式をとっているとはいえ、支配者と貴族層の非対等な関係がそこに露呈されている。

以上2つの節では、17-19世紀のマレー語文獻について分析を進めた。その結果として、以下の点が指摘されよう。

- 西アジアのアドル概念は政治と経済にかかわる概念であったのに対し、マレー諸国のアディル概念には経済とのかかわりが認められない。
- マレー諸国においても「公正／正義」(アディル)は重要な政治的概念であった。しかし、「マザーリム法廷」、「アドルの家」などの制度に関しては言及がなく、それらの制度の受容は疑問視される。
- イスラーム性強調という時代の潮流に対応し、18世紀以降は支配者の統治の質が問題視されるようになった。

4. 19世紀の文獻『アブドゥッラーの航海記』

最後に、マレー系国家に臣属しなかったムスリム住民の旅行記を通してその認識に迫ってみよう。

4.1 19世紀のマレー諸国の惨状とその原因

『アブドゥッラーの航海記』は、シンガポールで活動していた作者がマレー半島東海岸のパハン、トレンガスを経てクランタンに至る旅行の記録である。その3つのマレー系国家に関する興味深い記述がみられる。だが、19世紀のマレー諸国が一般に紛争の慢性化によって政治的混乱の渦中にあったことから、マレー人支配者やその統治に関する批判的コメントがかなりの割合を占めている。

とりわけ、クランタンについては、そこが作者の旅

18「ブンダハラ(またはトゥメングン)がアディル、ムラー、マムール(makmur:繁栄)とサマ・ティンバン(sama timbang:慈悲)に則した統治を新王に要求する。新王は慣習順守とアディルな法の行使を誓い、同時に臣下に忠誠を要求する。そこで、臣下を代表してブンダハラが忠誠を誓い、その誓いを破れば“新王のダウラッに打ちめされるであろう”と返答する。その後、臣下が順次服従儀礼をおこなう」(HJSP:28-30)。

行の目的地であったため、クランタンのマレー人ムスリムの証言までも書き留めている¹⁹。彼らの証言の多くが支配者の“アニアヤ”に言及している。“アニアヤ”は通常「不正、不正な」を意味するが、証言の用例ではむしろ「悪政」と訳すほうが妥当であろう。証言では、仕事、食料、衣類の不足するほどの困窮が長期間続いていることが語られ、その原因は支配者の“アニアヤ”と指摘されている(KPA:72)。作者のアブドゥッラーもやはり支配者の統治を批判している²⁰。だが、アブドゥッラー自身はむしろ“ザリム”という語を多用している。また、神の道や法からの逸脱も指摘し、ムスリム支配者がイスラームを軽視していることを嘆いている(KPA:88)。

4.2 マレー人支配者に対する批判

アブドゥッラー自身のマレー人支配者に対するコメントでは、アディルな統治が支配者自身の来世にも重要なこと、また不正(アニアヤ)防止のために臣下を監督する責務などが言及されている。これらは、『タジュ・アル・サラティン』の記述と実によく符合している²¹。実際、アブドゥッラーは、マレー人支配者が『タジュ・アル・サラティン』を身近におき、有識者からアディルな支配者とザリムな支配者の相違について学習する必要があると述べている²²。したがって、アブドゥッラー自身も『タジュ・アル・サラティン』を熟読していたと考えられる。

19「マレー諸国では富裕者も安心できないことはこの世に知れ渡っているが、その原因の多くは、その国内における不正[アニアヤ]や誹謗中傷である」(KPA:57)。「[クランタンの]住民は“あまりにも不正[アニアヤ]がひどいので、マレーのラジャの下での生活にはこれ以上耐えられない”と述べた」(KPA:71)。「[クランタンの]住民は“ごらんなさい。わたしたちはもう長い間困窮してきた。仕事も食料も衣類も不足しています。”と答えた」(KPA:72)。

20「これらのすべての原因はラジャの不正[アニアヤ]と悪政である」(KPA:28)。「わたしは“それはすべてラジャの不正[ザリム]が原因です。ラジャの不正[ザリム]は国の崩壊の兆候です。”と返答した」(KPA:72)。「彼ら[ラジャ]は王国や伝統を維持できない。なぜなら、神の道や神の法から逸脱し、常に誹謗中傷をおこなっているだけから」(KPA:88)。

21「後に神は臣下をどう処遇したかについてラジャに問う。まっ先に地獄に入るのはザリムなラジャたちである。他方、まっ先に天国へ召されるのはアディルなラジャたちである。ラジャは臣下よりも偉大なわけではない。むしろ臣下より小さく卑しき者である。ラジャはすべてのムスリムの奴僕である」(KPA:73)。

22「神がある人間をラジャとするのはその者が誹謗中傷したり、10人の妻を抱えたり、不正[アニアヤ]に人を殺害したりするのを望んだからではない。他者の不正[アニアヤ]に苦しまぬように人間を監督させるためである。したがって、ラジャは『タジュ・アル・サラティン』を手元におき、アディルなラジャとザリムなラジャの相違について、しかるべき有識者から教を請わなければならない」(KPA:73)。

4.3 マレー諸国と海峡植民地との比較

この旅行記でもっとも興味深いのは、マレー諸国とイギリスの直轄植民地である海峡植民地とを比較している部分であろう。ここで、アブドゥッラーはマレー諸国を痛烈に批判する一方、海峡植民地を評価している。つまり、マレー人ムスリムの君臨する国家を批判し、キリスト教徒の統治する植民地を肯定的に評価しているのである。なお、彼が両者の相違点としてあげているのは、次の7点である(KPA:89-90)。

- (1) 財産・生命その他の安全性の有無
- (2) 信用の有無
- (3) 無法にふるまうハンパ・ラジャ(王の奴隷)の有無
- (4) 無職で怠惰な生活を送る者の数の多少
- (5) 臣下の生活全般を規制するラジャ(支配者)の慣習の有無
- (6) ラジャに奉仕するための労役の有無
- (7) マレー諸国では宗教を軽視

海峡植民地でその生涯のほとんどを過ごし、またイギリス人などの欧米人と交友したため、基本的に彼がイギリス人側に近い視点をもっていたことは確かであろう。だが、この7つの相違点は、アブドゥッラーが住民の福祉にかかわる要素に注目していたことを示している。その根底にあるのは、アディルな統治とは社会の福祉・平和・繁栄の維持であり、それこそ支配者の責務という『タジュ・アル・サラティン』と同様の見解であろう。また、(7)から、彼がマレー諸国をイスラームの教えがよく順守されていない国々と認識していたことがわかる。マレー諸国に対する低い評価は、おそらくこのことが大きく影響していたと考えられる。

結論

本論文では、“アディル”概念に注目することにより、近世から近代初期のマレー諸国における「公正／正義」概念やこの地域の個別性を抽出することを試みた。その結果は、下記のようにまとめることができる。

- (1) 西アジアに起源する“アディル”概念の受容は、マレー諸国では17世紀以降に進展した。受容されたのは、特に政治的文脈においてであった。
- (2) “アディル”な統治は、東南アジアのマレー諸国で

も支配者の重要な責務と認識された。特に18世紀以降になると、支配者あるいは支配層の統治がイスラームやアディルを基準に問題視されるようになった。すなわち、社会秩序の維持に対する関心が一定水準まで高まった。

(3) ただし、「マザーリム法廷」などの制度の導入については不詳である。したがって、前近代のマレー世界では「下から」の社会秩序維持の制度化が西アジアほどには進展しなかった可能性が考えられる。

(4) 17-19世紀のマレー諸国において、「公正」、「正義」とは、福祉・平和・繁栄のための社会的秩序の維持を意味し、それは支配者の責務と認識されていた。すなわち、「公正」、「正義」は基本的に「上から」のはたらきかけによって達成されるものであった。ただし、18世紀以降になると、上位者のそうした機能を下位者が監督するような規定も制定されるようになった。

略号

Cod. Or. 1999: Mukhtasar Twarikh al-Wusta.

HJsP: Hikayat Johor serta Pahang.

KPA: Kisah Pelayaran Abdullah.

SMd: A. Samad Ahmad (ed.). 1986[1979]. *Sulalatus Salatin (Sejarah Melayu)*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

SMr: Winstedt, R. O. (ed.). 1938. "The Malay Annals or Sejarah Melayu: The Earliest Recension from MS. no. 18 of the Raffles Collection in the Library of the Royal Asiatic Society." *Jouenal of Malayan Branch of Royal Asiatic Society*. 16 (3):1-226.

TAJ: Taj al-Salatin.

参考文献

未刊行文献

Arkib Negara Malaysia Cawangan Selatan, SP 7/90: *Hikayat Johor serta Pahang*.

Universiteisbibliotheek Leiden, Cod. Or.1999: *Mukhtasar Twarikh al-Wusta*.

刊行文献

新井和広 2010「中東における公正(アドル)概念」西尾寛治・山本博之(編著)『マレー世界における「アディル」(公正／正義)概念』(CIASディスカッションペーパー)、京都大学地域研究統合情報センター、pp. 12-17。

Abu Hassan Sham. 1981. "Undang-Undang Lima Fasal dari Riau." *Malaysia dari segi Sejarah*. 10.

Abdullah bin Abdul Kadir (Kassim Ahmad (ed.)). 1981 [1960]. *Kisah Pelayaran Abdullah*. Petaling Jaya: Fajar Bakti.

アブドゥッラー・ビン・アブドゥル・カーディル(中原道子訳) 1980『アブドゥッラー物語』平凡社。

Andaya, L. Y. 1975. *The Kingdom of Johor 1641-1728*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

A. Samad Ahmad (ed.). 1985. *Kerajaan Johor Riau*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Brown, C. C. (tr.). 1983 [1970]. *Sejarah Melayu or Malay Annals*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Bukhari al-Jauhari (Khalid. M. Hussain (ed.)) 1992 *Taj us-Salatin*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

長谷部史彦 2004「アドルと神の価格」三浦徹他編『イスラーム研究叢書4 比較史のアジア——所有・契約・市場・公正』東京大学出版会。

Hooykaas, C. 1947. *Over Maleise Literatuur*. Leiden: Brill.

加藤博 1995『中東イスラム世界6 文明としてのイスラム——多元的社会叙述の試み』東京大学出版会。

三浦徹他編 2004『イスラーム研究叢書4 : 比較史のアジア——所有・契約・市場・公正』東京大学出版会。

Mohd. Nor bin Ngah. 1983. *Kitab Jawi*. Singapore: Institute Southeast Asian Studies.

Muhammad Yusoff Hashim & Aruna Gopinath. 1992. *Tradisi Persejarah Pahang Darul Makmur, 1800-1930*. Petaling Jaya: Tempo Publishing.

西尾寛治 1990「ジョホール王国史上の転換点：スルタン・マフムード殺害事件(1699)について」『東方学』第79編。

Nuruddin al-Raniri (Siti Hawa Haji Salleh (ed.)) 1992. *Bustan al-Salatin*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Reid, A. & L. Castles (eds.). 1975. *Pre-Colonial State Systems in Southeast Asia*. Kuala Lumpur: The Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society.

Reid, A. 1993. *Southeast Asia in the Age of Commerce*,

1450-1680. Vol.2. New Haven: Yale University Press.

Roolvink, R. 1983[1970]. "The Variant Versions of the Malay Annals." in Brown, C. C. (tr.). *Sejarah Melayu or Malay Annals*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

佐藤次高 1999「イスラーム国家論：成立としくみと展開」『岩波講座世界歴史10 イスラーム世界の発展』岩波書店。

Taufik Abdullah. 1993. "The Formation of a Political Tradition in the Malay World" in: Reid, A. (ed.). *The Making of an Islamic Political Discourse in Southeast Asia*. Clayton: Centre of Southeast Asian Studies Monash University.

Teuku Iskandar. 1995. *Kesusastraan Klasik Melayu Sepanjang Abad*. Brunei: Universiti Brunei Darussalam.

Tol, R. & J. J. Witkam (eds.). 1993. *Mukhtasar Twarikh al-Wusta: A Short Chronicle of the Riau Region*. Leiden: Indonesian Linguistics Development Project and Legatum Warnerianum in the Library of Leiden University.

柳橋博之 1999「イスラーム法と統治システム」『岩波講座世界歴史10 イスラーム世界の発展』岩波書店。

マレーシアにおける「公正」をめぐる場とことば

——政党政治の展開を中心に

篠崎 香織

北九州市立大学

はじめに

マレー世界では、近世のイスラム教の受容以降、「公正」という概念がアラビア語起源の「アディル (adil)」という言葉によって表現されてきた。近世マレー世界、植民地期のジャワ、現代インドネシアでは、社会変革や社会秩序の是正を求めるうえで「アディル」という言葉が使われる時、あるべき秩序として参照されるのはイスラム教教的な価値であることが指摘される。地域や時代によって多少の幅はあるが、これらの事例で社会変革や社会秩序の是正を共に行っていく対象者は、イスラム教徒であることが想定されている。

今日のマレーシアでも、社会変革や社会秩序の是正を求める上で「アディル」という言葉が多用され、特に1998年以降その傾向が顕著である。1999年4月には、「アディル」から派生した「クアディラン (keadilan)」という語を党名とする国民公正党 (Parti Keadilan Nasional) が設立された。同党は2003年にマレーシア人民党 (Parti Rakyat Malaysia) と合併し、人民公正党 (Parti Keadilan Rakyat, PKR) に改組された。2008年3月の総選挙で国会下院および半島部の複数の州議会において大幅に議席数を増やし、民主行動党 (Democratic Action Party, DAP) と汎マレーシア・イスラム党 (Parti Islam Se-Malaysia, PAS) と野党連合・人民協約 (Pakatan Rakyat) を結成し、半島部の5つの州——ペナン州、クランタン州、スランゴール州、クダ州、ペラ州¹——で人民協約政権が成立した。人民協約

1 2009年2月にペラ州議会のPKR所属議員2人とDAP所属議員1人がそれぞれ離党を宣言し、無所属議員となった。これによってBN所属の議員数と人民協約所属の議員数が同数の28人となり、無所属議員はBNへの支持を表明した。ペラ州スルタンは、PAS所属のニザル州首相が州議会多数派の支持を失ったとして彼を解任し、UMNO所属の州議会議員を州首相に任命したため、ペラ州議会はBNが与党となった。ニザル氏は州議会の解散をスルタンに申し入れたが、それは受け入れられなかった。この一連の手続きに関して、ペラ州憲法によればスルタンには州首相を解任する権限はなく、州首相が解任されるのは①州議会多数派の支持を失った州首相が辞表を提出した場合、②州議会が不信任決議を受けた場合、③州議会の解散に応じな

は、与党国民戦線 (Barisan Nasional, BN) からの政権奪取を目指している。

今日のマレーシアが他の事例と異なるのは、「アディル」な世の中を実現するうえで参照される価値がイスラム教に基づいているわけではないことである。これは、「アディル」という語を多用する主体が、公権力の管理・運営を委ねられている政権党に対する対抗概念としてこの語を掲げ、投票を通じて現政権に対する不信任を示し、さらには政権交代を目指していることと関係する。「アディル」という語は当初マレー人の中で多用され、マレー人社会においてはある程度の広がりを持ち、1999年総選挙では野党に投票するマレー人がかなりの割合に達したが、政権交代には至らなかった。今日のマレーシアで投票を通じて政治を変えるには、あらゆる民族の支持を獲得しなければならない構造があり、「アディル」な世の中を共に創ろうと有権者に呼びかけた時に、イスラム教徒でない人々からも呼応がなければならない。

本稿では、1998年以降のマレーシア政治の展開を整理し、その中で「アディル」という語がどのように使われ、またいかにして人々に訴えかけうる概念となっているかを見る。

1. PKRについて

1.1 現在の位置づけ

2008年3月8日に行われた第12回総選挙で、“Political Tsunami”と形容される野党の躍進があった。その中でもPKRの躍進は目覚ましく、国会下院と州議会いずれにおいても議席数を大幅に増加させた (表1および表2を参照)。特に都市部で支持を受けており、首都クアラルンプールを取り囲んで位置す

い場合であるとし、ニザル氏は州議会の解散を申し入れ、辞表は提出しておらず、不信任決議を問う機会も与えられなかったため、解任されるのはおかしいという議論がある。この議論は、ペラ州有権者をはじめ、かなりの程度支持を受けているようである。

表1：連邦下院議会選挙結果 (半島部) 1999年 -2008年 (カッコ内の数字は立候補者数)

		1995年	1999年	2004年	2008年
与党	全議席数	144 (316)	144 (306)	165 (336)	165 (340)
	国民戦線 (BN) ²	123 (143)	102 (144)	146 (165)	85 (165)
野党	汎マレーシア・イスラム党 (PAS) ³	7 (44)	27 (60)	7 (83)	23 (65)
	民主行動党 (DAP) ⁴	8 (40)	10 (38)	11 (37)	26 (35)
	人民公正党 (PKR)		5 (42)	1 (49)	31 (64)
	マレーシア人民党 (PRM) ⁵	0 (3)	0 (4)		

1995年はUMNOから分派した46年精神党 (Semangat46) が6議席を獲得 (立候補者数は66人)。

表2：州議会選挙結果 (半島部) 1999年 -2008年 (カッコ内の数字は立候補者数)

		1995年	1999年	2004年	2008年
与党	全議席数	394 (868)	394 (814)	445 (910)	445 (904)
	BN	338 (394)	281 (394)	399 (444)	248 (444)
野党	PAS	33 (177)	98 (238)	34 (252)	84 (230)
	DAP	10 (103)	11 (89)	13 (98)	72 (92)
	PKR		4 (67)	0 (104)	40 (120)
	PRM	0 (2)	0 (0)		

1995年はUMNOから分派した46年精神党 (Semangat46) が12議席を獲得 (立候補者数は133人)

るスランゴール州議会ではPKR所属議員の割合が高く (表3を参照)、同州の人民協約州政権において中心的な役割を担っている。カリド・イブラヒム (Khalid Ibrahim) スランゴール州首相はPKR所属である。また、州閣僚14人 (州首相を含む) のうち11人が民選の州議会議員より任命されており、そのうち8人がPKR所属の議員である。

1.2 結党の経緯

PKRはもともと、マレー人政治家の競合の中から生まれた政党であった。その競合は1990年代末に、マハティール首相とアンワル副首相との間に起こった。

2 Barisan Nasional (国民戦線)。複数の政党が参加する連立与党。参加政党は以下の通り。
半島部: UMNO (United Malays National Organisation)、MIC (Malaysian Indian Congress)、MCA (Malaysian Chinese Association)、グラカン (Parti Gerakan Rakyat Malaysia)、PPP (People's Progressive Party)。サバ: PBS (Parti Bersatu Sabah)、LDP (Liberal Democratic Party Sabah)、SAPP (Sabah Progressive Party)、PDS (Parti Demokratik Sabah)、PBR (Parti Bersatu Rakyat Sabah)。サラワク: SUPP (Sarawak United People's Party)、PBB (Parti Pesaka Bumiputera Bersatu)、SPDP (Sarawak Progressive Democratic Party)、PRS (Parti Rakyat Sarawak)。
3 Parti Islam Se-Malaysia。UMNOの宗教部門より独立して51年設立。イスラム国家の樹立を党旨とする。結党以降、特に70年代に、マレー人の庇護者としての立場を前面に押し出していたが、80年代以降建前としては、民族ではなくイスラム教に価値を置くとし、あらゆる民族の庇護者という立場に立つ。だが実際には、マレー人の票をUMNOと争うことが重要な争点となっている。
4 Democratic Action Party。シンガポールの人民行動党のマラヤ支部から発展し65年設立。多民族政党だが、非マレー人 (特に華人) の庇護者であると認識されている。
5 Parti Rakyat Malaysia。マレー人左派政党として55年に設立。多民族政党。2003年に国民公正党 (Parti Keadilan Nasional) と合併し、PKRに改組。

表3：2008年スランゴール州議会選挙結果

	候補者数	当選者数
BN	56	20
野党	55	36
うちPKR	20	15
無所属	5	0

アンワルが93年11月のUMNO副党首選で圧倒的な勝利を収め、同12月に副首相に就任してしばらくは、両者の意見の相違や対立は表面化していなかった。しかし、97年7月に発生したアジア通貨危機への対応をめぐり、両者の見解の相違が表面化することとなる。また、アジア通貨危機により経営危機に陥った企業を公的資金の注入により救済する中で、UMNOにおいてアンワルに近いとされていた人が、政府を汚職、クローニズム、ネポティズムなどの言葉で批判したことにより、両者の関係はさらに悪化した。その結果、アンワルは9月に副首相兼蔵相を解任され、UMNO党員資格をはく奪された。

これに対してアンワルは、改革 (reformasi) を求める運動を開始し、全国で遊説を行い、権力乱用と汚職の防止、司法の独立の確立、成長のバイの公正な分配などを訴えた。アンワルや彼に近いと目される人物はほどなくして逮捕されてしまうが、マレー人の若い世代を中心に、アンワル支持・改革要求・首相退陣を掲げた示威行動は続いた。アンワル支持・レフォルマシを掲げたウェブサイトも次々と設置された。これらの運動でのキーワードは、「アディル」とその対概

念である「ザリム」であった。政府の対応は「アディル」ではなく、「ザリム(暴虐的)」であるとして批判された。また、これらの運動に、アンワル支持者ではないが、アンワルに対する政府の対応に権威主義の高まりを感じ、それに不満や不安を持つ人びとが合流するようになった。彼らもまた「アディル」や「ザリム」という言葉を共有して、政府を批判したり、あるべき秩序を訴えたりした。

このような中で、野党(PAS、DAP、PRM)とNGO(Suara Rakyat Malaysiaなど)は、国内治安法の廃止や汚職の掃を唱えて、「正義のためのマレーシア人民行動評議会(GERAK)」や「人民民主主義連盟(Gagasan Demokratik Rakyat)」などのNGOを設立した。12月には、アンワル夫人のワン・アジザが「社会正義運動(ADIL)」というNGOを設立し、さらに99年4月に国民公正党(Parti Keadilan Nasional)を結成した。同党の党首はワン・アジザが務めた。

こうして、「アディル」を求める勢力は、政党という身分で「アディル」の看板を掲げることになった。その看板を掲げ続けるには、その看板の正当性を示さねばならず、それは投票を通じた人びとからの信任という形で示されることとなった。

1999年11月に行われた総選挙に、国民公正党は早速参加した。だが、その成績は振るわなかった。このことは、アンワルへの処遇を「ザリム」と感じ、強い共感を見せたのは主にマレー人に限られたためと説明されている。この選挙では、マレー人の票が与党と野党に二分される中、華人やインド人の票が重要な意味を持ち、華人やインド人はBNを支持する傾向にあったと言われる。政党をプラットフォームとして展開されたマレー人政治家たちの競合は、マレー人の代表者として誰が相応しいかをめぐる競合であり、マレー人の支持を獲得することが重要である一方で、非マレー人の意向がその決着に重大な影響を与えることが認識された。

1.3 人員構成

国民公正党は、人権擁護NGO、アンワルに近かった人(ABIM⁶メンバー、元UMNO黨員)などの寄り合い所帯であった。結党時期は、ABIM関係者や元UMNO黨員が主要な役割を果たした。その中には、現在でも

中心的な地位にいる者もいるが、党をすでに離れた者も多く、その影響力は相対的に低下していった。

その最初の契機は、左派の流れを持つマレーシア人民党(PRM)との合併であった。2001年7月にPRM全国大会で80%の賛成を得て、国民公正党との合併が承認された。国民公正党の側でも、2001年以降PRMとの合併が焦点となっており、ABIM系メンバーはこれに反対していた。11月に開催された第3回年次総会で、結党以来の初の役員選挙が行われ、そこでABIM系メンバーは、それまで国民公正党で指導的立場にいた人も含めて、選挙に落選した。これ以降、国民公正党におけるABIMの影響力は低下した。国民公正党とPRMは03年8月に合併し、人民公正党(PKR)が発足した。当時の黨員数は20,500人であった。また、04年9月頃までに元UMNO系メンバーのプレゼンスは低下した。04年9月にアンワルが釈放され、2006年より政治活動を本格的に開始した。

2010年1月時点の最高指導者会議のメンバーは以下の通りである。その背景は非常に多様であるが、多民族的であり、人権擁護NGOなどの出身者が多いことがわかる。

- 党総長:Anwar Ibrahim
- 会長:Wan Azizah Wan Ismail(Anwar夫人)
- 副会長:Syed Husin Ali(元PRM党首)
- 事務局長:Salehuddin Hashim(政治経験なく01年入党)
- 会長補:Mohamed Azmin Ali(元UMNO)
 - Lee Boon Chye(外科医、レフォルマシ支持者)
 - Mustaffa Kamil Ayub(ABIM系)
 - Sivarasa Rasiah(弁護士、Suara Rakyat Malaysia設立者)
 - Jeffrey Kitingan(サバ州Parti Bersatu Sabah政権時代に州政府参加)
- 女子部長:Zuraida Kamaruddin(元UMNOメンバー、NGO活動家)
- 青年部長:Shamsul Iskandar Mohd Akin(弁護士)
- 財務部長:William Leong(政治経験なし、多民族主義を支持して06年入党)
- 広報部長:Latheefa Koya(弁護士)
- 中央選挙部長:Saifuddin Nasution Ismail(元UMNO)
- 戦略部長:Chua Tian Chang(NGO活動家、Suara Rakyat Malaysiaなどに参加)

- コミュニケーション部長:Jonson Chong(弁護士、Suara Rakyat Malaysia)

- 党行政訓練部長:Hjh. Fuziah Salleh(イスラム教系NGO)

- 党员政治安定部長:Johari Abdul(元National Civics Bureau⁷局長)

7 1974年に文化・青年・スポーツ省の下、Youth Research Unitとして発足。1981年に首相府に移管され、National Civics Bureau

2. マレーシアにおける選挙事情とPKRの戦い方

2.1 マレーシアにおける昨今の選挙事情

PKRは、政党として「アディル」を掲げる以上、選挙に勝たなければ自らの掲げる「アディル」の正当性を示すことができない。また、PKRが目標としているのは政権を取りに行くことであり、政権を掌握することで自らの掲げる「アディル」を実現することである。したがってPKRは、PASやDAPなどの野党との連携の下、全国規模で人びとからの支持を集めねばならない。今日のマレーシアでは、全国規模で選挙に勝利するには特定の民族の支持を得るだけでは不十分で、全ての民族の支持を得なければならない構造がある。

今日のマレーシアにおいて、選挙における基本的な対立の構図は、「多民族の連立与党BN」vs「多民族を標榜する個別の野党」となっている。多くの場合、民族的出自を同じくする候補者が与党と野党からそれぞれ立てられ、同一選挙区で競合する。例えば、華人が多い選挙区では一般に、BN華人候補者とDAPまたはPASのマレー人候補者が競合する。したがって、選挙の争点は第一に、華人の立候補者が華人の有権者に対して、あるいはマレー人の立候補者がマレー人の有権者に対して、民族の代表者として与党と野党のどちらの候補者が相応しいかを問うものとなる。だが有権者の判断が割れることも多く、その場合には他の民族の票が候補者の当落を左右することになる。こうした状況は、すでに上で少しふれたが、99年総選挙において顕著となった。この選挙では、マレー人候補者に対するマレー人の票が割れ、マレー人候補者の当落を非マレー人の票が左右する場面が多く見られた。

野党はかつて個別に候補者を立てており、野党の間で票が分かれ、BNの前に共倒れすることもあった。そのような中で1980年代後半頃から、野党の間で候補者を擁立するにあたり、選挙前に調整が行われるようになった。その結果、各選挙区で最も勝利の見込みがある候補者を野党から1人だけ立て、BNの候補者と対抗するようになった。こうした傾向は1999年以降顕著となり、特に2008年総選挙では野党間の選挙前調整は徹底していた。選挙運動においても、野党は

に改称。公務員や公立大学の学生に、国民統合に関する講義を提供することを主な任務とする。

協力して互いの候補者の応援活動を行った。

こうした状況のなかで、BNはBN全体として多民族の庇護者を名乗り、野党はそれぞれが多民族の庇護者を名乗り、有権者の支持を獲得しようとする。PKRも例外ではなく、多民族の庇護者を名乗っている。

2.2 多民族の庇護者としてのPKR

マレーシアで「アディル」を看板とした政党が生れた頃、インドネシアでも「アディル」を看板とした政党が生れた。インドネシアでは1998年7月に正義党(Partai Keadilan)が結成され、それが2002年4月に福祉正義党(Partai Keadilan Sejahtera)に改組された。見市(2004)に即して同党についてまとめると以下の通りである。同党は、大学を中心に1980年代より展開されてきたイスラム主義運動＝ダッワ・カンパスから発展したものであり、イスラム教が生活のあらゆる面における答えを提供するとの考えに基づき、イスラム教の価値に照らした「アディル」な社会の実現を目指す。そうした社会を実現するうえで、一人ひとりが宗教教義の義務を実行することを重視する。このように、インドネシアで誕生した「アディル」を掲げる政党は、イスラム教の教義に照らして個人が「アディル」を実践することを通じて、社会の「アディル」を実現することを目指している。

これに対してマレーシアで生れた「アディル」を掲げる政党、すなわちPKRは、選挙で勝利することを通じて、自らの理想とする「アディル」な世の中の実現を目指している。そして、すでに述べた通り、マレーシアで選挙に勝つには多民族から支持を得なければならない。PKRも例外でなく、多民族の庇護者として自らを規定している。彼らの掲げるアディルはイスラム教に根ざすものではなく、非ムスリムも包括するような価値に根ざすものとなっている。

アンワルが失脚する前にアンワル副首相付広報官を務め、現在はPKRマラッカ州議長を務めるKhalid Jaafarは、2001年5月14日に以下のように述べている。

公正党はさまざまな民族の政治チャンネルとなるために結成されたが、非マレー人の広範な参加に欠ける。ブルーリズムは目標のままで、実現していない。Tian Chua、Goh Keat Ping、Irene Fernandez、Gobalakrishnan、Dr. Xavier Jayakumarなどが指導者層にいることはブルーリズムなイメージをもたらしているが、州や支部の指導者レベルを強化する必要がある。PRMとの合併は、Sivarasa Rasiah、Sheryll Stothart、Elizabeth Wong、Cynthia Gabrielなどの非マレー人の指導者数

の増加にとどまらず、華人やインド人、サバやサラワクの支持者の増加につながるよう望む。

また、アンワルは2007年6月に以下のように述べていた。

民族によらない政治がPKRの方針だ。マレーシア人はそれが未来へのアジェンダであり政治であると認識してくれると信じている。だが、それは党にとって大きな犠牲を払う。人民公正党にはこの方針に慣れていない人がいて、マレー・アジェンダが何よりも重要だとして、マレー人以外のことを考えない人がある。そうした人たちは、私と関係が近いと自称しても、我々と一緒にいることはないだろう。

2008年2月25日に発表されたPKRのマニフェストは以下の項目を挙げている。

- “KeADILan Manifesto 2008 — A New Dawn For Malaysia” (08年2月25日発表)
- Part I - A Constitutional State for All: Upholding Unity, Integrity & Human Rights
- Part II - A Vibrant, Prosperous Economy for All: Equitable Distribution for Better Competitiveness
- Part III - A Safer Malaysia for All: A Cleaner Police Force for Safer Streets
- Part IV - An Affordable Malaysia for All: Better Control of Prices for Petrol & Basic Goods
- Part V - Better Education for All: Universal Access to Higher Quality Education

このうち、イスラム教に言及しているのはPart Iの以下の部分においてのみである。

イスラム教の最善の価値は、他の宗教の最善の価値とともに、よい政治へと導いてくれる。

マレーシア語の最重要性、マレー人統治者の地位、マレーシア市民のあらゆる権利、国の宗教としてのイスラム教の役割を保証する。よりよい政治と清廉な行政の基礎を構築するため、イスラム教やその他の宗教から普遍的な価値を見出す。

多民族の庇護者を掲げて、多民族の信任を得ようとするPKRの「アディル」は、イスラム教的な価値を重視しつつも、そのみに根ざすものではない点に置いて、インドネシアの福祉正義党と大きな違いが見受けられる。

まとめと展望

90年代末以降のマレーシアにおいて、「アディル」と

いう概念は以下のようにまとめることができよう。

アディルとは、ザリムを是正するという概念である。公権力の超法規的・暴力的対応、ルールを無視した強引な手段、その正当性を説明できない行為が「ザリム」と批判されやすい。この点においては、近世のマレー王権をめぐる伝えられてきた「アディルなラジャ」は崇拝されるラジャ、ザリムなラジャは敵対されるラジャ」という概念を受け継いでいる。

90年代末のマレーシアにおける新しい局面とは、公権力に対して異議申し立てを行う代表者として「アディル」を看板にした政党が名乗りをあげたことである。そうした政党は、究極的には自らが公権力となり、自分の掲げる「アディル」の実現を目指し、あるいはそうした意志を持つことが有権者に期待されている。

「アディル」の看板を掲げ続けるには、選挙で勝つか、ある程度の信任を得ることが必要となる。「アディル」というアラビア語起源の言葉は、イスラム教の受容と密接なかかわりの中で東南アジアに伝わったが、現代マレーシアにおいて「アディル」なものとして参照される価値はイスラム教に求められるものではなく、非イスラム教徒にも受け入れ可能な価値に求められる。

現実の社会に不満や不安を抱き、「アディル」な社会の実現を目指す時、既存の価値観とは異なるオルタナティブな価値観がしばしば求められ、インドネシアではそれがイスラム教の中に見出された。マレーシアでもそうした動きはかつてあり、70年代に活発化した学生運動やそこから派生したNGOの活動がそれにあたる。学生たちは、社会の格差や貧困層の困窮に同情・憤怒し、社会正義を訴えてデモなどに参加した。その際、既存の価値観に対するオルタナティブな価値観として、イスラム教を基盤とする組織がマレー人ムスリムの支持を急速に拡大していった。アンワル・イブラヒムは、学生運動の指導的立場にあり、マレーシア・イスラム青年運動の会長であった。

この時に、アディルという言葉がキーワードとして使われていたのだろうか。もしそうなら、アディルなものとして参照される価値はイスラム教に根ざすものだったのか。アディルを求めたムスリムの学生たちは、インドネシアのムスリムの学生のように個々人の努力を重ねることで社会を変えていこうとしたのか、あるいは政治に働きかけて社会を変えようとしたのか。以上のことを70年代までさかのぼって検

討することで、インドネシアとの比較対象が一層興味深いものになると思われる。

参考文献

Ahmad Boestamam. 2004. *Memoir Ahmad Boestamam: Merdeka dengan Darah dalam Api*, Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi.

Alias Mohamed. 1991. *Malaysia's Islamic Opposition: Past, Present and Future*, Gateway Publishing House, Kuala Lumpur.

Ariffin Omar. 1993. *Bangsa Melayu: Malay Concept of Democracy and Community, 1945-1950*, Oxford University Press, Kuala Lumpur.

Biro Analisa Politik Strategic Info Research Development. 2000. *Dilema UMNO: Analisa Pilihanraya Umum 1999 (UMNO in Trouble)*, Strategic Info Research Development, Petaling Jaya.

Burhanuddin Elhulaimy. 1963. *Asas Falsafah Kebangsaan Melayu*, Tekad, Jakarta.

Farish A. Noor. 2004. *Islam Embedded: The Historical development of the Pan-Malaysian Islamic Party PAS (1951-2003)*, Malaysian Sociological Research Institute, Kuala Lumpur.

Gomez, Edmund Terence. 1996. *The 1995 Malaysian General Elections: A Report and Commentary*, ISEAS Occasional Paper No.93, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore.

Harold Crouch, *Malaysia's 1982 General Election*, (Research Notes and Discussion Paper No.34), Institute of Southeast Asian Studies, 1982.

Janaidi Abu Bakar. 1993. *Mahasiswa Politik dan Undang-Undang*, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur.

Kamarudin Jaffar. 1980. *Dr. Burhanuddin Al Helmy: Politik Melayu dan Islam*, Yayasan Anda, Kuala Lumpur.

Khong Kim Hoon, *Malaysia's General Election 1990: Continuity, Change, and Ethnic Politics*, (Research Note and Discussion Paper), Institute of Southeast Asian Studies, 1991.

Pengaran Strategic Info Research Development. 2000. *Lawan Tetap Lawan: Kisah Perjuangan Rakyat Menegakkan Keadilan*, Strategic Info Research Development, Petaling Jaya.

Kamarudin Jaffar. 2000. *Pilihanyara 1999 dan Masa Depan Politik Malaysia*, IKDAS, Kuala Lumpur.

Sankaran Ramanathan and Mohd. Hamdan Adnan.

1988. *Malaysia's 1986 General Election: The Urban-Rural Dichotomy*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore.

Syed Husin Ali. 2004. *Merdeka Rakyat & Keadilan*, Strategic Information Research Development, Petaling Jaya.

----- 2008. *Two Faces: Detention without Trial*, Strategic Information Research Development, Petaling Jaya.

アジア経済研究所『アジア動向年報』、1970年版～1998年版。

中澤政樹 2003 「マレーシアにおける狂信的イスラーム運動」『九州産業大学国際文化学部紀要』25:23-44。

見市建 2004 『インドネシア——イスラーム主義のゆくえ』平凡社。

山本博之 2008 「サバBN圧勝の意味と『サバ人のサバ』のゆくえ」山本博之編『「民族の政治」は終わったのか? ——2008年マレーシア総選挙の現地報告と分析』日本マレーシア研究会, pp.141-150。

鷲田任邦 2008 「マレーシアの政党・選挙データ、1955～2008年」山本博之編『「民族の政治」は終わったのか?』日本マレーシア研究会, pp.171-182。

マレーシア外交にみられる公正／正義概念の展開

——基本文書・演説・データの分析からの予備的考察

川端 隆史¹
外務省

問題の所在

国際社会や外交における正義や公正という概念をめぐっては、これまで国際政治学や国際関係論などの分野においてさまざまな議論が行われてきた長い歴史がある。そもそも、正義や公正という概念は、国家、民族、宗教そして非政府組織や個人など、それを唱える主体の数だけ存在すると言っても過言ではない。また、同じ国家であっても、時の政権によってどのように解釈するかが大きく異なることも珍しくない。国際関係論における正義論の展開をまとめた『国際正義の論理』の著者である押村高は、「正義」という主題が議論の主流派から敬遠され、とりわけ現実主義者は、国家関係を司る原則は正義ではなくパワーであると主張しているとする(押村2008:9)。他方、押村は、20世紀以降の国際法や国際政治の発展をかんがみると、現実主義者の認識が国際関係の現実に必ずしも即応しておらず、国際社会では、侵略戦争の違法化、ジェノサイドや人道に対する罪による国家指導者に対する国際法廷での訴追、貿易、金融、環境、テロ対策、人道などさまざまな問題において、不完全ながらも規範の共有が図られ、人間の道義心が向上しつつあり、「正しさ」の問題はグローバル・ガバナンスの領域において重要な課題の1つとなっていると指摘している(押村2008:11-13)。

他方、マレーシア外交に関する先行研究については、紙幅の都合から詳細なレビューは避けるが、鈴木(2005)が包括的な整理を行っている。同論文では、マレーシア外交には①経済・安全保障における実利の追求、②「東アジア国家」、「途上国」または「イスラーム」という国家像の創出という側面があると分析している。マレーシア外交の具体的な政策においては、両

者の特徴が併せて観察できることもあれば、どちらか片方の場合のみみられる。なお、鈴木(2005)以降の研究のうち代表的なものとしては、マラヤ独立から2007年までのマレーシア外交史を俯瞰したJeshurun(2007)や安全保障も含めた外交政策を概観したNathan(2009)などがある。ただし、公正／正義概念という観点からマレーシア外交を捉えた論考は、筆者が知る限り報告されていない。

本稿では、上述の国際社会における正義論の展開とマレーシア外交の先行研究の状況を踏まえて、公的な基本文書・政府指導者の演説・統計などのデータを用いて予備的な考察を行う。

なお、本稿では、マハティール政権期(1981-2003)以降を中心とした分析を行う。その理由は、筆者の専門がマレーシア現代政治を中心とした地域研究であるほか、マハティール政権が約22年の長期政権となり、現代マレーシアの内政・外交に極めて大きな影響を与え、後継のアブドゥラ政権(2003-2009)およびナジブ政権(2009-現在)でも基本路線として継承されているからである。また、本稿で扱う公正／正義概念とは、英語でいうfairとjusticeを中心に扱い、国際社会での公正や正義が実現された理想的な状況としてしばしば言及される平等(equal)についても一部含めて考える。また、外交という性格上、マレー語の資料は英語に比べると少なくなるが、本稿で扱う国会の議論などの文脈では非常に重要な資料があり、そこで見られるマレー語のアディル(adil)についても検討する。

1. 「外交戦略計画(2009-2015)」にみられる公正／正義概念

1.1 マレーシア外交の基本理念

現代のマレーシア外交の根本的な方針は、アブドゥラ政権下で発表された「外交戦略計画(2009-2015)」(Strategic Plan 2009-2015、以下「戦略計画」という)に集約されており、マレーシア外交を理解する上での

基本文書と位置付けることができる。

「戦略計画」の序文は、国際場裡において、マレーシアは多民族・多宗教からなる成功した開発途上国だと認知され、それがゆえに重要な役割を果たすことができているとの認識を示す(MOFA 2009:1)。また、歴代の首相も、多民族社会のバランスを維持した上ではじめて主張する外交が展開できると述べている(Abdullah 2007)(Najib 2009)。こうした言説においては、1969年に発生した民族暴動(いわゆる5・13事件)以降、マレーシア政治最大の課題である多民族間の調和を基礎とした内政の安定という国民統合の課題と外交問題が関係づけられていることが特徴的である。

序文の次の「ビジョン」と題された項では、「積極的な外交政策を通じてマレーシアの国益を保護し、諸国民による平等で正義のある共同体(just and equitable community of nations)のために貢献する」(MOFA 2009:7)という理念を掲げる。そして、本文最初の「外務省および戦略計画の概観(Overview of the Ministry of Foreign Affairs and the Strategic Plan)」の冒頭では以下の通り述べられている。

マレーシアは重要な貿易国として、自らの国益を守り、増進するために、積極的に国際社会に関与する。マレーシアは、幅広い二国間関係およびASEANやその他の国際組織などの地域的なグループへの積極的な参加を通じて、国益を追求することで、国際社会の関心を呼び起こすことができる。こうした国際社会への関わりによって、マレーシアがより平等で正義のある世界(a more just and equitable world)の構築に向けた貢献を行う機会を得ることができる(MOFA 2009:19)。

世界貿易機構(WTO, World Trade Organization)が発表した2009年版国際貿易統計(International Trade Statistics 2009)によれば、マレーシアは、WTOに加盟している171か国中、輸出で21位、輸入で28位となっており、人口規模が2,700万人に満たないことを考慮すれば、重要な貿易国という自認は妥当である。つまり、マレーシアは、貿易立国としての地位を国際社会で確立させ、経済発展を維持する上で、外交を通じて国際社会における正義を実現し、それが保たれている状態として平等な国際社会を形成する努力が必要であると主張している。

1.2 ASEAN

次に、「ASEANおよび地域的な文脈(ASEAN and the Regional Context)」の項で、マレーシアはASEANの原加盟国の一員として積極的な関与を継続するこ

とが謳われている。この部分では正義という言葉への言及はないが、ASEANの基本文書で正義(justice)がしばしば言及されている。2007年11月にASEAN首脳会議で採択されたASEAN憲章では、第1章第11項と第2章第2項(i)で社会正義(social justice)の促進が述べられている。

ASEANのもう1つの重要文書として、東南アジア友好協力条約(TAC, Treaty of Amity and Cooperation in Southeast Asia)がある。2005年から開始された東アジア首脳会議にASEAN域外国が参加するためにはTACへの署名が条件の1つとなっており、ASEAN憲章の採択後も今日的な意義を持つ文書である。この点について佐藤考一は、「[ASEANの:筆者]さまざまの目的・原則について、最も重視され、実態として追求されてきたのは、域内諸国の関係における正義と法の支配を尊重し、域内の平和と安定を促進することと、そのための政治協力を条約化した、締約国の相互尊重、より具体的には紛争の平和的解決と内政不干渉を謳う、TACの精神であった」(佐藤2003:26)²と指摘している。TACにおいても、正義概念がASEANの理念の根幹を成すものとして位置づけられている。

1.3 国際社会

引き続き「基本戦略」は、ASEANの文脈からより広い国際社会全般を念頭においた外交方針について述べている(The Wider International Context)。この項では、「マレーシアは、諸国家が平和、安全、経済発展を追求する機会を享受するため、正義かつ平等な国際システム(a just and equitable international system)が必要であると強く信じ」、国際社会の平和と安全のために国連憲章を遵守するとしている(MOFA 2009:20)。この点は、国連憲章の前文で「われら連合国の人民は、(中略)正義(justice)と条約その他の国際法の法源から生ずる義務の尊重とを維持することができる条件を確立」すると謳われ、正義概念が言及されていることと合致する。国連を通じたマレーシア外交の具体例は、国連の平和維持活動への貢献について後述(2.3)する。

1.4 9つの方針

以上を総括して、「戦略計画」では、マレーシア外交

² TACには“The High Contracting Parties : (中略) ANXIOUS to promote regional peace and stability through abiding respect for justice and the rule of law and enhancing regional resilience in their relations”と記載されている。

における9つの方針として、次の通り集約しており、下記④で正義概念への言及がみられる(MOFA 2009:22)。

- ①マレーシアの主権と領域的統一性を維持すること。
- ②内政不干渉を原則とすること。
- ③経験と専門性の共有を通じて開発途上国間の協力を促すこと(後述の2.4「南南協力」を参照)。
- ④正義(justice)かつ平等(equal)な規範に基づく国際システムを確固たるものとするため、国際法規範を尊重し、遵守することを通じて多国間主義を促進すること。
- ⑤ASEAN、国連及びその他の国際機関を通じて二国間の平和と安全を促進すること。
- ⑥各国及び国際共同体との二者間関係を強化する。
- ⑦マレーシアの在外権益を支援し守ること。
- ⑧近代的、効率的かつ英知を集結した外務省を維持すること。
- ⑨外務省の政策に影響を及ぼす関係各方面に適時的かつ効率的に行政サービスを提供すること。

1.5 小括

これまでの分析では、「戦略計画」では正義とそれが実現した結果としての平等という状況にしばしば言及がみられ、マレーシア外交の基本的な価値観としての重要性が強調されていることが明らかになった。それでは、こうした基本方針に基づいて、マレーシア外交がどのような展開をたどったのか。ここからは、具体的な事例として、9・11米国同時多発テロ事件後の米国の対テロ政策をめぐる議論、イスラーム的な価値観を反映した経済政策、国連の平和維持活動、南南協力を分析した上で、ポスト・マハティール期のアブドゥラおよびナジブ政権期における公正／正義概念の扱いを検討する。

2. 個別の事例における公正／正義概念の展開

2.1 9・11米国同時多発テロ事件後の米国の対テロ政策をめぐる議論

9・11事件後、米国によるアフガニスタン空爆及びイラク戦争に対して、ムスリム諸国から強い反発の声が上がった。人口の3分の2近くがムスリムであるマレーシアもその例外ではなく、対応をめぐって国会で活発な議論が行われた。マレーシアの国会では基本的にマレー語で討論されるため、正義概念としてはマレー語のアディル(adil)という言葉がしばしば用いられた。

まず、アフガニスタン空爆については、2001年10月

8日、連邦下院の討論において、マハティール首相がアディルを用いて次のように発言した。

マレーシアは、あらゆる場所における、何人による暴力に対しても反対する。暴力は、イスラーム教徒の専売特許ではない。我々は、他の民族や非ムスリムが暴力に関わったことを目の当たりにしている。ユダヤ教徒、ヒンドゥー教徒、仏教徒、キリスト教徒、無宗教者のいずれであっても暴力を用いたことがある。暴力とイスラームを結びつけることは非常に不公正(amatlah tidak adil)である(国会議事録DR. 8. 10. 2001)。

ここでは、どの宗教にも暴力の問題があるにも関わらず、殊更にイスラームのみを強調するような風潮や言説に対して不公正(tidak adil)であるとの批判がなされている。また、当時の内政では、ライバル政党でイスラーム主義系野党の汎マレーシア・イスラーム党(PAS, Parti Islam Se-Malaysia)は、幹部が安易にジハードという言葉を用いたため、国会の外でも政治的な論争が戦わされた。マハティールが総裁を務めていた最大与党統一マレー国民組織(UMNO, The United Malays National Organisation)はこれを好機と捉え、外交問題を内政問題へと転化させ、PASは「行き過ぎたイスラーム」を主張する政党であるとして批判を展開し、政争にも発展した³。

次に、イラク戦争については、普段は鋭く対立する与野党が一致して国会で非難決議を採択し、アフガン空爆のときよりも一歩踏み込んだ対応がとられた⁴。2003年3月23日、マハティール首相が連邦下院に提出した決議案では、再びアディルへの言及がある。

米国が、国連安保理決議に基づいて大量破壊兵器の廃棄を求めておきながら、最新鋭の武器と大規模な空爆を用いてイラクに対する攻撃を行おうとしていることは、極めて不公正(tidak adil)である。マレーシア政府は、私たちの意見が米国とその同盟国から好まれないことを承知している。私たちは米国人を憎んでいるのではない。私たちは、米国、英国あるいはその他のどの国とも敵対したくない。しかし、私たちは、不公正(ketidakadilan)と抑圧に対して目をつぶることは出来ない。イラクに対して行われることは、極めて不公正(amat tidak adil)であり、かつ、このことは、食糧と医薬品の不足に12年間苦しんできたイラク国民にさらなる抑圧を加えるになる。イラク政府は確かに残忍(zalim)であったが、これまで12年の間、イラク国民に対して行われてきたこと、そしてこれから行われることは、(イラク政府の行為よりも)更に残忍(lebih zalim lagi)である

3 アフガン空爆を巡る国内の議論は川端(2002)を参照。

4 イラク戦争を巡るマレーシアの外交については中村(2004: 339-341)を参照。

(Mahathir 2003)。

マレーシアは、アフガン空爆の際にイスラームの観点を強調したことと対照的に、イラク戦争については、米国の主張に矛盾があることを批判し、国連の活動や人権など、国際社会に広く受容されている事項や規範に言及して批判を行った。ここでは、マレーシアの国家像のうち、イスラームという特徴が出されつつも、非ムスリムの議員も多く出席する国会での全面的な支持を取り付けるために、イスラームという特定のアイデンティティだけではなく、より普遍的な価値観に基づいた主張が行われたと解釈できよう。また、詳しく検討する紙幅がないが、本論集で西尾寛治が扱った前植民地期におけるマレー王権をめぐるアディルとその対義語としてのザリムの論理が現代外交においても援用されている点を指摘しておく。こうした歴史的な含意のある対比の論理はマレーシア人にとっても受け入れられやすいのではないかと思われ、興味深い点である。

アフガン空爆およびイラク戦争の2つの事例では、国民の代表の討議の場である連邦下院において、国民を対象に国語であるマレー語のアディル(adil)という言葉が使用され、マレーシア外交の方向性をめぐる内政と外交の関連性が浮かび上がってくる。では、マレーシアの国家像の対外発信と国際社会における実利の追求として展開した側面はどうか。この点について、以下では、英語での公正／正義概念の展開に注目して分析する。

2.2 イスラーム経済政策と国際貿易

マレーシアでは、1970年代から民間でのイスラーム復興が高揚し、政府はこれに呼応してさまざまな政策にイスラームの価値観を反映させる、いわゆるイスラーム促進政策(Islamisation)を行ってきた。ここでは、外交政策と関連があり、国際市場を前提としたイスラーム経済政策のうち、イスラーム金融とハラール政策について取り上げる⁵。

マレーシアのイスラーム金融は、1982年にイスラーム銀行が設置されたのを皮切りに、イスラーム債(スークク)やイスラーム保険(タカフル)などの分野にも拡大し、急成長を遂げている。2009年にはクアラルンプール証券取引市場でのスーククの取引額が176億米

5 イスラーム金融政策については国際協力銀行・海外投融資情報財団(2007)、ハラール政策については川端(2008)および川端(2009)などを参照。

ドルとなり、世界最大額を記録するなど(Star 2010.1.12)、マレーシアは、もう1つのイスラーム金融の中心地であるバーレーンと並んでイスラーム金融の重要な担い手となっている(国際協力銀行・海外投融資情報財団2007:28)。

ハラール産業については、マハティール政権下で発表された第二次工業化マスタープラン(1996-2005, Second Industrial Master Plan)や第三次国家農業政策大綱(1998-2010, Third National Agricultural Policy)においてハラール食品の振興と輸出強化に言及されるようになった。そして、アブドゥラ政権下ではハラール産業の更なる推進が目指された。まず、第三次工業化マスタープラン(2006-2020)において、食品に限らずに化粧品や医薬品、そしてサービスやロジスティックス、観光などの分野まで幅広くハラール産業の振興を促進し、マレーシアが国際的なハラール産業の研究・開発や貿易の中心となることを目指すハラール・ハブ構想が提唱された。その成果として、例えば、2009年にマレーシア開催されたマレーシア・ハラール国際見本市(Malaysia International Halal Showcase, MIHAS 2009)では、65カ国から述べ約3万4千人が来場し、31カ国の政府・企業がブースを展示し、取引額は3,230億リングにのぼった⁶。こうした事例は、マレーシアがグローバルなハラール市場において存在感を高めつつあることの証左と言えよう。

これらのイスラーム経済政策について、政府の指導者レベルでは、経済政策やビジネスにおける公正と正義の実践に関係づけた主張がみられる。例えば、イスラーム金融についてゼティ中央銀行総裁は2009年3月に次のように述べた。

イスラーム金融は成功しつつあるが、現在のグローバルな経済危機は、我々により高いレベルでの回復をもたらすための努力を要求している。これは、社会に利益をもたらす正義や公正(justice and fairness)というイスラーム金融の価値観を受け入れるプロセスでもある。単なる経済成長やマネタリー・パフォーマンスを追求することを超えて市場倫理を強調することが、イスラーム金融にとって重要なことである。無論、こうした考え方はイスラーム法の諸原則に合致する(Zeti 2009)。

また、2006年5月、当時のアブドゥラ首相は、ハラールの概念について以下のような解釈を披露している。

ハラールの概念は、グローバルな市場においてこれまでよりも更に訴求力があり、かつ適合するように拡大して

6 データについては、http://www.halal.com.myのMIHAS2009を参照(最終アクセス2009年12月5日)。

いかなければならない。ハラールとは、人生のあらゆる観点において善、健康、安全、上質であることを意味する。また、ハラールは、正義と公正なビジネス(just and fair business)、生物や環境への配慮も意味する。ハラールは、社会正義と福祉(social justice and welfare)、窮者と弱者の保護をも包括している。したがって、ハラールは、すべての人びと、文化、そして宗教によって敬意が払われる価値観を示しているのである(Abdullah 2006)。

すなわち、これらの演説では、イスラームの価値観が宗教や民族を超えた普遍性を備えており、グローバル市場へ適合しており、それを支える概念が公正や正義であると述べられている。そして、上記で具体的な数値データで示したように、イスラーム経済政策は、イスラームという国家像の創出というマレーシア外交の一側面だけではなく、グローバル市場への進出と成功を通じての経済的な実利追求というもう1つの特徴も有している。

2.3 国連の平和維持活動 (PKO, Peace Keeping Operation)

マレーシアは、1960年のコンゴPKO以来、今日までPKOに積極的に関与している国の1つとして知られている。山本光はPKOについて、公平性(impartiality)や国連の諸原則およびそれに基づいているマンデートの諸目的に忠実であるべきであり、「フェア」すなわち公正な形で国連によってオーソライズされたマンデートを偏りなく実行することが課題であると指摘している(山本2009:5455)。また、国連憲章では正義概念の重要性が強調されており、その理念に基づいて活動しているPKOにマレーシア政府が貢献していることは、外交における公正／正義概念の展開の事例と言えるであろう。

マレーシアのPKOに対する積極的な貢献はデータによっても裏付けることができる。2009年11月時点、マレーシアは、展開中の19ミッションのうち8ミッションに人員を派遣している⁷。派遣中の要員の総数は1,083人で、115カ国のうち22位となっている⁸。人口

規模、GDPなどの基本データを勘案すれば、1,347人を派遣して20位のブラジルや1,085人を派遣して21位のスペインと比較した場合、マレーシアのPKOへの貢献は特筆すべきものと評価できるであろう⁹。また、マレーシア政府はこれまでの豊富なPKO派遣の経験を活かし、1996年、PKO訓練センターを国内に開所し、要員訓練でも重要な役割を担うことを目指している¹⁰。訓練のためのスキームにはマレーシア技術協力プログラムが利用されることが多く、次に述べる南南協力としての側面もある。

2.4 南南協力

南南協力は、1964年の第1回国連貿易開発会議においてGroup 77が発足した頃から、国際社会で重要テーマの1つとして議論されるようになった。その目的は、「北」と「南」の間で経済発展の不平等を是正して途上国の先進国への依存を減らすことにある(Ahmad Faiz 2005:2)。マレーシアは、南南協力で積極的な国の1つとして公的な援助機関で広く知られている。

南南協力をめぐる議論において公正／正義概念への直接的な言及は少ないが、本稿の冒頭で述べたように、公正／正義概念が実現された状態である平等(equal)という概念がしばしば言及されている。したがって、南南協力はマレーシア外交における公正／正義概念の具体的展開として捉えることができよう。

南南協力に関して、マレーシアは第6次マレーシア計画書(1991-1995, 6th Malaysian Plan)において、「第三世界諸国との貿易、技術開発、投資の促進を目指す」としている。最近の外交文書では、本稿で取り上げた「戦略計画」の9の外交方針のうち第3番目に同様の内容が言及されている(上述1.4参照)。

鳥居高は、マレーシアの文脈における南南協力とは、マレーシアと発展途上国の間で第一に貿易・投資関係の強化、第二に民営化政策やインフラ開発における経済協力関係の促進が大きな柱とされたとしている(鳥居2001:75)。その上で、1990年代の民間投資

19位ベニン1,368人、20位ブラジル1,347人、21位スペイン1,085人、22位マレーシア1,083人、23位フィリピン1,056人、24位スリランカ1,045人、25位ケニア882人。

9 マレーシア：人口約2,600万人、GDP3,852億米ドル、軍事予算GDP比2.03%。ブラジル：人口約1億990万人、GDP1兆9,980億ドル、軍事予算GDP比2.6%。スペイン：人口約4,050万人、GDP1兆4,020億米ドル、軍事予算GDP比1.2%。比較の便宜のため、数値はCIA The World Fact Bookを参照した(2010年1月14日アクセス)。

10 PKO訓練センターについては、http://maf.mod.gov.my/plpm/index.htmlを参照した(2009年1月13日アクセス)。

を中心とした広義の南南協力に関するデータを整理し、中南米、アフリカ、東欧諸国といった、以前はマレーシアとの貿易関係が希薄であった地域への投資が増加したことなどについて論証している。

筆者は、この議論に加えて、Ahmad Faiz(2005)など一部の先行研究を除いて言及される事が少なかったマレーシア政府による公的援助である狭義の南南協力について触れておきたい。政府援助による南南協力に関する確立した定義はない。例えば、我が国の政府開発援助(ODA, Official Development Aid)の実施機関である独立行政法人国際協力機構(JICA, Japan International Cooperation Agency)は、「途上国(援助卒業国も含む)が相互の連携を深めながら技術協力や経済協力を行いつつ、自発展に向けて行う相互の協力」としている(JICA 2005:1)。

マレーシアは、南南協力の中核としてマレーシア技術協力プログラム(MTCP, Malaysian Technological Cooperation Programme)を実施している。MTCPは、1980年に開始され、これまでに述べ140カ国から2万人が参加し、農業での技術研修、公務員研修、PKO要員訓練、テロ対策に至るまで多岐にわたる分野で実施されてきた¹¹。そして、MTCP開始から30年の節目に当たる2010年1月、MTCPを所掌する官庁が首相府経済企画院(EPU, Economic Planning Unit)から外務省に移管されたことは、開発や経済発展という観点にとどまらず、マレーシア外交のツールとして積極的に利用する意図の現れとみられる。

2.5 アブドゥラおよびナジブ政権期の外交における公正／正義概念

本稿で取り上げる最後の具体的事例として、アブドゥラおよびナジブ政権期の外交政策における公正／正義概念の展開について若干の検討を加えておく。基本的な外交方針はマハティール政権期から大きな変化はないが、米国など特定の国を名指しして批判する場面は非常に少なくなり、多国間協調がこれまで以上に重視される傾向が看取される。

アブドゥラ政権下では、2008年の総選挙で与党が連邦下院の議席を大幅に減らし、「歴史的な大敗」と言われる中でアブドゥラが2009年に退陣を余儀なくされたものの、外交という観点からは「戦略計画」を取りまと

11 Ministry of Foreign Affairs Malaysia, "Press Release: Malaysia Technological Cooperation Programme" at http://www.kln.gov.my/?m_id=26&vid=1155 (2010年1月5日アクセス)。

めて公表した意義は大きい。「戦略計画」については既に論じたため、ここではアブドゥラ政権期の外交政策の特徴がよく現れている2007年度在外公館長会議での演説(Abdullah 2007)に注目したい。この演説においては、マレーシア外交における基本原則として、「すべての国の主権と領土的一体性の尊重」が確認され、「国際規範に則った公正さ(fairness)と正義(justice)を遵守する」ことが言明されている。そして、マレーシア外交は、第一に2020年までに先進国入りすること、第二に正義のある(just)かつ平等(equitable)な国際秩序を求める活動をこれまで以上に行う上で信頼性を維持することという2つの目的を掲げた上で、次のように述べている。

マレーシアは、より平等な(equitable)国際経済及び政治秩序を求めていくなかで、国際社会において、恐れずに不正義の撲滅(elimination of injustices)を訴えかけていかなければならない。マレーシアは、国家間の不公正(unfairness)の除去を、最前線で声高に訴えかけていくことを継続しなければならない。マレーシアは、国際的な問題の解決方法としてのユニラテラリズムを拒否し続けていかなければならない(Abdullah 2007)。

この演説では、アブドゥラ首相が公正／正義概念を正面から取り上げて、平等な国際秩序の実現のために公正／正義の規範に基づいた行動の必要性を訴えている。

ナジブ政権は2009年4月に発足したばかりであり、外交政策についての拙速な分析は避けるべきであるが、2009年度の在外公館長会議における演説(Najib 2009)でナジブ首相が自らの国際情勢認識やマレーシア外交のあり方について述べていることを紹介しておく。

グローバリゼーションは、殆どの国と人びとにとって良い時間だったのか、それとも、そうではなかったのか。マレーシアは、長年、我々の開発目標について、知的かつ注意深い決定を行ってきた。それによって、現在、世界のいたるところで発生している経済危機に起因する損失を軽減している。しかし、我々も苦しみ、国民の多くが日々の生活費の工面や家族の将来に不安を感じている。

同様に、マレーシアから遠く離れた国々が戦争の最中にあるとき、または、その国家が自国民や周辺国の国民に不正義(injustice)を行っているとき、国境を越えて悪影響を及ぼす。こうした相互連関性は、経済安全保障や人間の安全保障だけでなく、天然資源の分配においても同様である。

私が以前に述べたように、我々は、相互依存の世界に生きているということを認識しなければならない。無論、マレーシアがすべての国の政策や行動に賛成できるわけではない。ある国が他国を脅かし、テロリストを匿い、自

国民に対して不正義 (injustice) を以て行動するときは転機が訪れよう。地域内で、そして地域を超えて我々と同様の考え方を持つ諸国家と共に行動することは、私たちの国家マレーシアおよび国際全体の利益となる。孤立主義やユニラテラリズム的な行動よりも、関与と協力を伴う我々と同様の諸国民による方針、政策、そして行動は、マレーシアの国民および国家に最高の利益をもたらすであろう。

この演説でナジブは、グローバリゼーションの下での相互依存を背景に、ある国での不正義が国境を越えてマレーシアやその他の国に悪影響を及ぼしうるとの懸念を表明し、これに対して、ユニラテラリズムを否定し、同じ方針を共有する諸国家と協働して対処すべきと発言している。これは、外交方針の中核の1つとして、多国間主義的なアプローチで国際社会における公正と正義を維持すべきものと主張していると解釈できよう。

結びにかえて

以上、本稿では、マレーシア外交にみられる公正／正義概念の展開について、具体的事例を交えながら、公的な基本文書、政府指導者の演説、国連や貿易統計などのデータを用いて内容を整理して予備的な分析を行った。最後に、国際社会でマレーシアがおかれた立場と公正／正義概念の関係について検討し、今後の本格的な論考のための足掛かりとして結びにかえたい。

マレーシア外務省は、自らの立場を「小国」であり、国際社会における「重要な貿易国」と位置付けている¹²。「小国」とは、経済学的には、「市場価格や工業技術水準などの国際経済環境に対して能動的に影響を与えることの出来ない経済主体」と定義される (石戸 2006:179;207)。したがって、「小国」マレーシアにとって、国際秩序の形成に参加する手段は、国際機関など多国間外交の枠組みを積極的に活用することが極めて重要となる。

マレーシアは、国際社会における公正／正義の均衡が崩れ、自国に不利な形で国際関係の力学が働く局面になると国際秩序が不平等な状況となることに警鐘を鳴らす。そして、マレーシアは、その不平等さに潜む問題を指摘し、平等性を回復するための根拠として公正／正義という概念を援用する。これは、単なる教

条的な外交方針の表明にとどまるのではなく、イスラーム経済政策、PKOおよび南南協力のような具体的な政策の実施や実利の追求を伴うものである。これは、「小国」マレーシアが、国際社会のなかで国の規模以上に影響力を持ち、存在感を示すためのプラグマティックな戦略だと言えるだろう。例えば、9・11米国同時多発テロ事件の時期の外交はユニークな展開を見せた。当時の論調では、イスラーム世界対欧米といった単純化した図式で捉えられる傾向があった。しかし、マハティール自身が言ったように、マレーシア政府は反米が故にアフガン空爆に反対したわけではなかった。実際、マハティールは、2002年5月、8年ぶりに米国を公式訪問してブッシュ大統領と会談し、「国際テロ対策協力宣言」に調印している。翌2003年には外務省に東南アジア地域テロ対策センター (SEARCCT, Southeast Asia Regional Centre for Counter-terrorism) を開所し、東南アジア地域のテロ対策のキャパシティ・ビルディングを担うことを表明した。その結果、例えば SEARCCT などに対して、外国ドナーから実際に支援を引き出すことに成功している。すなわち、マレーシア外交は、テロ対策というセンシティブな文脈においても、主張するムスリム国家という国家像を強調しつつも、反欧米という単純な主張に陥らず、実務的な外交を展開していったのである¹³。

このように、マレーシア政府は、外交を通じて「東アジア」、「イスラーム」そして「途上国」という国家像が国際社会に認識されるようになり、かつ、イスラーム経済政策のような実利的な成果を示すことで、政府・与党の正当性を高め、国民統合の観点からも国家アイデンティティを強化することを意図した。ただし、2008年総選挙で与党連合の勢力が大きく減退したことは、国民統合の行方に影響を与える可能性がある。これをうけて、従来の外交政策上の3つの国家像の創出とその表裏にある外交を自通じた実利の追

12 マレーシア外務省ホームページ“An Overview of Malaysia's Foreign Policy” at http://www.kln.gov.my/?m_id=2 (2010年1月5日アクセス)。

13 マレーシアは、米国と安全保障および貿易で密接かつ実務的な関係を形成している。例えば、Martin (2008) によれば、年間15～20籍の米国軍艦がマレーシアに寄港、F-18/D戦闘機を含む装備の購入、軍事訓練への共同参加などが行われている。貿易に関しては、輸出先は1位シンガポール(977億リング、14.7%)、2位米国(804億リング、12.1%)、3位日本(632億リング、10.8%)、輸入先が1位中国(668億リング、12.8%)、2位日本(651億リング、12.5%)、3位シンガポール(573億リング、11.0%)、4位米国(564億リング、10.8%)となっており、マレーシアにとって米国は重要なパートナーである(統計出典：マレーシア貿易開発公社ホームページ“Malaysia's Top 10 Trade Statistics for the Year 20”, http://www.matrade.gov.my/cms/content.jsp?id=com.tms.cms.article.Article_7eb409d6-7f000010-2f882f88-55c45bc0, 2010年1月14日アクセス)。

求のあり方にも影響があるかどうか、注意深く観察する必要がある。

以上、本稿では、マレーシア外交にみられる公正／正義概念が単なるスローガンのものではなく、具体的な外交政策の実施を支える重要な理念として存在し、国民統合の問題との関係があることを指摘した。国際正義をめぐる議論という観点からも意義を見いだすことができたと思われる。筆者としては、今回の予備的考察を踏まえて、今後の機会により深い分析を行いたいと考えている。

参考文献

政府・国際機関関係文献

1 連邦下院議事録

Penyata Rasmi Parlimen Dewan Rakyat pada 8 h.b. Oktober 2001. (DR.8.10.2001)

2 国連文書

Contributions to United Nations Peacekeeping Operation. (November, 2009)

Ranking of Military and Police Contributions to UN Operations. (November, 2009)

3 演説

Abdullah Ahmad Badawi. 2005. Speech at *The World Halal Forum Gala Dinner*, at Mutiara Crown Plaza Hotel, Kuala Lumpur.

-----, 2007. *Speech at the Conference of Heads of Malaysian Missions: An Independent and Pragmatic, Yet Principled Foreign Policy*, at Istana Hotel, Kuala Lumpur, 2 April, 2007.

Mahathir Mohamad. 2003. *Pembentangan Usul Membantah Tindakan Ketenteraan Secara Unilateral oleh Amerika Syarikat dan Sekutunya ke atas Republik Iraq*, at Dewan Rakyat, Kuala Lumpur.

Mohd Najib Abdul Razak. 2009. *Keynote Address at the 7th Heads of Mission Conference - Malaysian Foreign Policy: Future Direction for 2009-2015* at Putrajaya.

Zeti Akhbar Aziz. 2009. *Governor's Address at the Launch of Public Islamic Bank Berhad*, at Mandarin Oriental Hotel, Kuala Lumpur, 3 March 2009.

刊行文献

Ahmad Faiz Abdul Hamid. 2005. *Malaysia and South-South Cooperation during Mahathir's Era: Determining Factors and Implications*, Subang Jaya: Pelanduk Publications.

Jeshurun, Chandran. 2007. *Malaysia Fifty Years of Diplomacy, 1957-2007*, Petaling Jaya: The Other Press.

Martin, Michael. 2008. *U.S.-Malaysia Relations: Implications of the 2008 Elections*, Washington: Congressional Research Service. (<http://wikileaks.org/wiki/CRS-RL33878>, 2009年7月15日ダウンロード)

Ministry of Foreign Affairs (MOFA). 2009. *Strategic Plan, 2009-2015*, Putrajaya: Ministry of Foreign Affairs.

Nathan K.S. 2009. “Malaysian Foreign Policy: Evolution of Strategic Interests in a Changing Domestic, Regional and Global Context” in Abdul Razak Baginda (ed.), *Malaysia's Defense & Security Since 1957*, Kuala Lumpur: Malaysian Strategic Centre, pp. 59-92.

石戸光 2006 『『小国』マレーシアと国際環境への対応』鳥居高編『マハティール政権下のマレーシア——イスラーム先進国をめざした22年』アジア経済研究所、pp.179-224。

押村高 2008 『国際正義の論理』講談社現代新書。

川端隆史 2002 「米国同時多発テロとマレーシア：国際問題から国内政争へと転化した PAS の言説——地方政党から全国政党への展開とその課題」『JAMS News』第22号、日本マレーシア研究会、pp.18-23。

——— 2008 「グローバル・ハラール・マーケットへの挑戦：マレーシアにおけるイスラーム的政治経済学」第79回東南アジア学会研究大会パネル2「イスラームとマーケット」提出フルペーパー、大阪大学吹田キャンパス。

——— 2009 「ハラール・ハブへの挑戦：ニッチ産業にかける生き残り戦略」(知識探訪第8回)『The Daily NNA マレーシア版』、2009年6月18日付、通巻4065号。

国際協力機構 2005 『課題別指針(南南協力)』独立行政法人国際協力機構 (2009年12月22日、同機構ウェブサイトからダウンロード)。

国際協力銀行・海外投融資情報財団 2007 『イスラム金融の概要』<http://www.joi.or.jp/Houkokusho/IslamicFinance.pdf>。

佐藤考一 2003 『ASEAN レジーム——ASEAN における会議外交の発展と課題』勁草書房。

鈴木早苗 2005 「マハティール政権期における外交

の二側面：既存研究を中心に」鳥居高編『マハティール政権の22年——文献レビューと基礎資料』アジア経済研究所、pp.255-296。

鳥居高 2001 「マハティールの開発戦略と ASEAN」山影進編『転換期の ASEAN——新たな課題への挑戦』日本国際問題研究所、pp.53-92。

中村正志 2004 「2003年のマレーシア：22年ぶりの首相交代」『アジア動向年報2004』アジア経済研究所、pp.327-354。

山下光 2009 「平和維持活動の変化と課題：PKOドクトリンの観点から」『海外事情』、pp.53-67。

流動性の高い社会における公正性の確保

——ジェフリー・キティガン著『サバに公正を』の公正観

山本博之

京都大学地域研究統合情報センター

はじめに

マレー世界の地域的な特徴としては、外部世界から文明がもたらされた文明の受信地であることや、ヒトやモノや情報の出入りが盛んな社会的流動性が高い社会であることが挙げられる。ボルネオ島の北端に位置するサバは、このような特徴を備え、しかも現在に至るまでこの特徴をよく維持している地域である。その一方で、20世紀に入ってナショナリズムの考え方がこの地域にもたらされると、人びとを民族で分けてそれぞれに異なる待遇を与える発想が生まれた。隣邦のマラヤ(半島部マレーシア)ではナショナリズムを「現地化」させて3つの民族別の社会制度を構築したが、独立後にその諸制度を取り入れる形で社会秩序を構築したサバでは、原住民、移民系住民、外国人、さらに不法入境者などの区分を作り、区分ごとに権利が異なる社会制度が形成された。

社会的流動性の高さを維持したままナショナリズムに基づいた社会制度が導入されたことにより、サバでは外国人移民に対する身分証明書の違法発給のような奇妙な営みが見られることになった。フィリピンやインドネシアから入境してきた人びとに、本来であれば与えられないはずのマレーシア国民の身分証明書が発給され、後述するように一説によれば30万人以上に国民待遇が与えられたという。もちろんこれは違法行為であり、違法発給に関わった政府役人らは逮捕されたが、地元の政治家にはこの行為を問題視しないと発言するものもいるし、逮捕された役人たちは私服を肥やすためでなく社会的必要に応じて行ったとする主張も存在する。サバ社会は外来者に対して包容力をもって対応することでよく知られているが、国籍のような国家制度に対してすら「包容力」が発揮されることは、「われわれ」の常識を大きく逸脱していると言わざるを得ない。

身分証明書の違法発給は一例に過ぎない。このよ

うな社会では、「われわれ」意識のもととなるはずのコミュニティは常に流動的な性格を帯び、状況に応じてコミュニティが組み替えられることになる。従来 of 東南アジア研究では、武力闘争によって植民地支配から脱した民族の事例が基準とされ、サバのような社会は民族意識への目覚めに遅れた地域とされ、研究の関心から外されていた¹⁾。

20世紀前半の「ナショナリズムの時代」の過ごし方に対する評価はさておき、強固な民族意識を持ったコミュニティの存在を前提とせず、状況に応じて柔軟にコミュニティの枠組の組み換えが行われるサバのような社会を正面から捉えようとすることは、今日の世界においてますます重要性を増している。戦争や革命による急激な社会秩序の変容は日常的にあまり見られなくなったが、大規模自然災害などにより地域社会の秩序が一瞬にして崩壊し、外部からの支援者や流入者を含んだ形で社会秩序の再建が行われる状況は決して少なくない。

このことについて災害対応の例で考えてみよう。緊急支援型の人道支援においては、いかにして効率的に支援事業を実施して撤退するかが課題とされる。そこでは、事業時間の短さと支援対象の数の多さゆえに、対象を固有名で1人1人把握することは現実的でない。せいぜい村長を固有名で把握し、村長を通じて村人たちに間接的に関わることになる。したがって、村長が今日連れてきた人びとが昨日連れてきた人びとと同じであるかどうかかわからない。このように、成員が短時間で入れ替わってしまう場では、その場の成員に知識を蓄積しようとしても、場の成員に語り継がれていくとは限らない。このことは決してマレー世界に特徴的なことがらではなく、程度の差こそあれ、今日の日本社会にもその兆しを見る

1) 同様にマラヤについても、独立戦争を経験していないことなどの理由から研究対象にされない傾向があったし、たとえ研究対象にされたとしても、脱植民地化の過程で統一されたマラヤ民族の形成を見なかったことや、植民地支配者イギリスを實力で追い出して独立を勝ち取ったわけではないことをよとしないうまくいって語られることがしばしば見られた。

ことができるように思われる。

社会的流動性の高さは、マレー世界に限ったことではないし、現在に限ったことでもない。しかし、グローバル化にともなってヒトやモノや情報の移動が速さを増している状況の中、社会的流動性の高さは今後の社会のあり方を考える上でますます重要性を増している。いずれ、地縁や血縁に基づく強固なコミュニティの存在が自明ではない状況で、「われわれ」とはどの範囲の人びとを指し、そのような「われわれ」の利益を求める主張はどこまで「正義／公正」であるのかを判断しなければならない状況に直面することだろう。このような観点から今日の世界を捉えるならば、社会的流動性の高さを維持したままナショナリズムに基づく社会制度を適用しようとしてきたサバの経験は、検討に値する重要な意義を持っていると言えるだろう。

1. ジェフリー・キティガン

1.1 2008年3月総選挙後のマレーシアとサバ

本稿では、「公正」概念がマレーシアの現実の政治においてどのように用いられているかについて、サバ州出身の政治家であるジェフリー・キティガン (Jeffrey Kitingan) の著作をもとに検討する。はじめに、独立以来50年通して続いてきた「民族の政治」を大きく揺るがした2008年3月の総選挙について簡単に整理した上で、現在のマレーシア政治におけるサバの位置付けとそこにおけるジェフリーの位置付けについて確認しておきたい²。

マレーシアにおいて与党連合・国民戦線が行ってきた「民族の政治」への異議申し立てにより野党勢力が支持を集め、連邦・州の双方で国民戦線が大きく勢力を後退させたのが2008年3月の第12回総選挙およびそれと同日に行われた州議会選挙であった(サラワク州を除く)。この選挙では、連邦議会で国民戦線が全議席数の3分の2を大きく割り込み、過半数こそ維持したものの、大きく勢力を後退させた。また、半島部の11の州のうち5つの州で野党州政権が誕生した。ただし、ボルネオ島のサバ州とサラワク州では国民戦線がほぼすべての議席を占めた。

マレーシアでは、半島部、サバ、サラワクの3つの地域でそれぞれ異なる政党が結成され、それぞれの地域では地元の有権者によって地元の政党を通じて地元の政治家が選ばれる。そのため、選挙結果も半島部、

2 2008年総選挙についてはさしあたり(山本2008)を参照されたい。

サバ、サラワクに分けて見なければならない。

2008年の連邦議会の選挙結果は次の通りである。

	与党・国民戦線	野党・人民協約	合計
半島部	85	80	165
サバ	25	1	26
サラワク	30	1	31
合計	140	82	222

このように見ると、与党連合対野党連合が140対82であるとするのはマレーシアが置かれた状況を適切に表していない。与党・国民戦線と野党・人民協約が激しく対立しているのは半島部においてであり、85対80とほぼ互角となっている。他方、サバとサラワクにおいてはほぼ全議席を国民戦線が占めている。ここで注意すべきなのは、サバとサラワクにおける国民戦線構成政党は半島部の政党と切り離されたサバとサラワクの地元政党であるということである³。これらの政党にとってみれば、連邦与党と連携を求めて国民戦線に加盟しているのもあって、連邦政府の与野党が逆転すればただちに人民協約にくら替えする可能性がある。したがって、連邦全体でみると140対82であっても、その実態は、サバあるいはサラワクの国民戦線議員がいつ人民協約に大量移籍してもおかしくない極めて不安定な状況であると言える⁴。

1.2 ジェフリー・キティガンの経歴

サバとサラワクでの国民戦線から人民協約への移籍の可能性については別に検討するとして、ここでは人民協約の中核政党である人民公正党(PKR)のサバにおける中心的な指導者であり、連邦レベルでも人民公正党の副総裁を務めていたジェフリー・キティガンに焦点を当てて、サバから見たマレーシア政治を検討したい。

ジェフリーは、サバ州内陸部のタンブナン出身(生まれはコタ・マルドゥ)のキリスト教徒カダザンドゥスン人である。タンブナンで勢力を持つキティガン家に生まれ、兄のパイリン・キティガンがカダザンドゥスン人で初の弁護士となったのと競うかのように、ジェフリーはサバ人で初のハーバード大学の卒業生となった。ジェフリーが海外留学から帰った1980年代半ばにサバで盛り上がった「サバ人のサバ」運動の中心になった人物の1人であり、サバ団結党(PBS)総裁でありカ

3 サバは1991年以降にUMNOが進出したために半島部に拠点を置く政党が国民戦線構成政党になっているが、UMNOをはじめとする国民戦線構成政党のサバ州支部は依然として半島部からの独立性が高い。

4 ただし、2009年にナジブ首相が「1マレーシア」(1つのマレーシア)政策を打ち出したこともあり、政権交代の可能性はやや遠ざかったように思われる。これについては(山本2009)を参照。

ダザンドゥスン人の族長(フグアン・シオウ)となったパイリンとともに、サバとりわけカダザンドゥスン人の地位向上のために活動を続けてきた。

パイリンが1985年の結党から現在までPBSの総裁職を維持しているのと対照的に、ジェフリーは多くの政党を移籍して現在に至っている。政治家としての経歴を所属政党の点から紹介すると以下ようになる。

ジェフリーは1980年代半ばに政治家となり、PBSに参加した。パイリン州首相のもと、サバ財団(Yayasan Sabah)の総監やサバ開発問題研究所(IDS)の執行所長などを務め、サバの開発行政の中心を担った。サバの分離独立を企図したとの容疑で1991年から1993年末まで国内治安法(ISA)により逮捕・勾留された。釈放直後の1994年2月に行われた州総選挙ではPBSから立候補して当選したが、選挙直後にPBSから議員が大量離党してPBSが州議会における過半数を失った際にジェフリーもPBSから離党し、サバ人民公正党(AKAR)に加入して副総裁になった。その後、AKARの総裁職をめぐるバンディカ・アミン派との対立から1996年にAKARを離党し、1997年に当時野党になっていたPBSに復帰した。1999年の州議会選挙ではPBSから出馬して当選したが、PBSが州野党に留まると5人の州議会議員を引き連れてPBSを離党し、与党・国民戦線の構成政党であるサバ人民団結党(PBRs)に加入して副総裁となった。しかし、PBRs内で総裁職をめぐるジョセフ・クルップ派と対立し、2002年にPBRsを離党した。無所属となったジェフリーは国民戦線支持の無所属議員であると主張したが、国民戦線は無所属議員を認めない態度をとった。ジェフリーは2003年に国民戦線の構成政党であるUMNOへ加盟申請を行ったが、加盟申請は拒否された。この間にPBSは国民戦線への再加盟が認められ、州与党連合に加わっていた。ジェフリーは無所属のまま2004年の州議会選挙を迎え、無所属議員戦線を組織して、自身はジョセフ・クルップの地元から出馬したが、僅差で敗北した。2006年、人民公正党(PKR)に加入して同党の副総裁となり、あわせて同党のサバ支部長となった。2008年の州議会選挙ではPKRから出馬し、パイリンの地元選挙区でパイリンに一騎打ちを挑んだが、議席獲得には至らなかった。

なお、2009年10月にはPKR指導者であるアヌアール・イブラヒムの政治路線を批判してPKRの副総裁を辞任した。このときジェフリーは同党の離党届を提出したが、アヌアール・イブラヒムはジェフリーの

離党届を受け取っていないとし、2009年12月にジェフリーをサバとサラワクにおけるPKRの連絡主任に指名した。ジェフリーはPKRを離党したと主張しているが、国民戦線への批判者の間での支持が大きく、PKRとしてはサバ・サラワクにおける活動の展開においてジェフリーを無視できない状況にあり、PKRはジェフリーの取り込み工作を続けていると伝えられる。これまでの経歴からも明らかなようにジェフリーは政党間の移籍を頻繁に行っており、PKRに復帰したとしても驚くには値しない。

一見するとジェフリーの動きは政治的無定見にも見えるが、状況に応じて連立相手を変えるのはサバ人のお家芸であり、ジェフリーの政党移籍は、むしろサバの人びとの要求を敏感に掬い取り、それを先鋭化させていると見ることができる。すなわち、PBSの勝利に期待して選挙ではPBSに投票するが、選挙でPBSが州与党にならなかった場合には、地元選出の議員が野党議員では政府の開発資金が得られないため、州与党に移籍して地元の開発を進めるという要求である。

ジェフリーの所属政党を整理すると以下の表のようになる(できごとの欄の[J])はジェフリーに関する動きを示す。州与党の欄に「BN-」とあるのはその政党が連邦議会で与党連合・国民戦線(BN)に所属していることを示す。政党名(無所属の場合は「無所属」とした)が四角で囲まれているのは、ジェフリーが州総選挙でその政党から出馬したことを示す。政党名が丸括弧に入っているのは加入申請を行ったが加入していないことを示す)。

表 ジェフリー・キティガンの所属政党

年	できごと	連邦野党	州与党	州野党
1985	[J] PBS結成に参加			PBS
	州議会選挙			[PBS]
1990	PBS州政権発足		BN-PBS	
	州議会選挙		[PBS]	
1991	[J] ISAで逮捕・勾留			
1994	[J] ISAより釈放			
	州議会選挙		PBS	
	BN州政権発足		[PBS]	PBS
1996	[J] AKARに加入		BN-AKAR	
	[J] AKARを離党			
1997	[J] PBSに加入			PBS
1999	州議会選挙			[PBS]
2000	[J] PBRsに加入		BN-PBRs	
2002	[J] PBRsを離党			無所属
2003	[J] UMNO加入申請		(BN-UMNO)	
				無所属
2004	州議会選挙			[無所属]
2006	[J] PKRに参加	PKR		
2008	州議会選挙	[PKR]		
2009	[J] PKRを離党			無所属

これを見ると、ジェフリーの行動に一定のパターンがあることがわかる。

- (1)PBSに所属して州総選挙に参加
- (2)所属政党が州総選挙で州野党に
- (3)所属政党を離党して州与党の構成政党に移籍、副総裁に就任
- (4)所属政党の総裁選に敗れて離党
- (5)州野党に所属(→(1)に戻る)

(2)については1回目はAKAR、2回目はPBRs、3回目はUMNO(ただし加盟は認められていない)に所属し、(5)については1回目はPBS、2回目は無所属、3回目はPKRに所属しながら、上記のパターンをこれまでに3回繰り返したことになる。

ジェフリーの政治家としての最初の所属政党であるPBSは、民族包括型の政党として多くの政治家を擁していた大所帯であり、いわば、単独で「サバ政党」を体現している存在だった。1994年にPBSが分裂し、元PBS党員がさまざまな政党に分かれて活動し、単独の「サバ政党」が失われると、ジェフリーは行き場を失って政党間を転々とするようになった。そのような状況で、PBSを離れて1人で政治家として切り盛りしなければならなくなったときに所属したのがAKARであった。

AKARとPBRsはいずれも与党連合・国民戦線の構成政党であり、仮にジェフリーがこれらの政党の総裁になったとしても、州政府においては与党連合の構成政党の1つの総裁でしかない。これに対し、2006年にジェフリーがPKRに参加したことは、連邦政府における与野党の交代を狙ったものであり、それが実現した際には自らがサバ全体の代表者になることが前提となっている。この点で、PKRへの加入は、ジェフリーにとってそれまでのサバの地元政党と異なる大きな一歩を踏み出した選択となっている。

ジェフリーが政治家としての節目で所属した政党は、サバ人民公正党(AKAR)と人民公正党(PKR)であった。どちらも党名に公正(クアディラン)を持っており、ジェフリーにとって、「公正」(keadilan)が自らの政治目標に関わる重要な概念の1つであることがうかがえる。

2. 『サバに公正を』

『サバに公正を』(Keadilan untuk Sabah/ Justice for Sabah)の内容を紹介しつつ、ジェフリーの「公正」概

念を検討したい⁵。

この本は、左右の両側からそれぞれマレー語と英語で書かれている。マレー語はサバに住む人びとと民族の別なく意思疎通する手段であり、英語は国際社会に訴えかける手段である。1冊の本をマレー語と英語で書くスタイルは、ジェフリーのこれまでの本でも何度か使われてきた方法である。

序論の書き起こしは、「サバ人の中で国民意識の目覚めが見られて以来、サバは連邦政府によって決して公正に扱われてこなかった」で始まる。ここに見られるように、ジェフリーはサバという枠組での「公正」の実現を訴える。サバの「公正」を実現するための枠組は、以下に見るように、マレーシアであり、そして国際社会である。

2.1 連邦政府における代表

ジェフリーはマレーシアを「対等な立場の連合」と呼び、その理念は初代首相であるアブドゥル・ラーマンによって連邦憲法および「20項目の保障規定」に具現化されたものの、マレーシアにおける対等性は失われてしまったとする。その原因は、国民戦線によるマレーシア国民の民族分割統治および不法入国者(PTI)問題にあるとされる。

「対等な立場」に関して、ジェフリーは連邦議会における代表数で比較している。1963年にマレーシアが結成されたとき、連邦議会の地域別議席数は、

地域	議席数	小計
半島部	53	53
シンガポール	15	51
サラワク	20	
サバ	16	
合計	104	104

となっていた。半島部(マラヤ)以外の3邦(サバ、サラワク、シンガポール)の議席数を合わせると51議席になり、マラヤの53議席とほぼ同数になる。このため、マレーシア結成時点では半島部と他地域の対等な立場はほぼ実現されていた。しかし、1965年にシンガポールが分離独立するとこのバランスが崩れ、さらに1974年に連邦議会の選挙区割りの変更されて増えた73議席が全て半島部にまわされ、その結果として連邦議会における勢力関係は大きく均衡を失うものになった⁶。

5 以下、『サバに公正を』の本文の紹介は(Kitingan 2006)による。図表も同書に記載されているものを用いている。
6 1974年の議席増による均衡の変化に関するジェフリーの主張

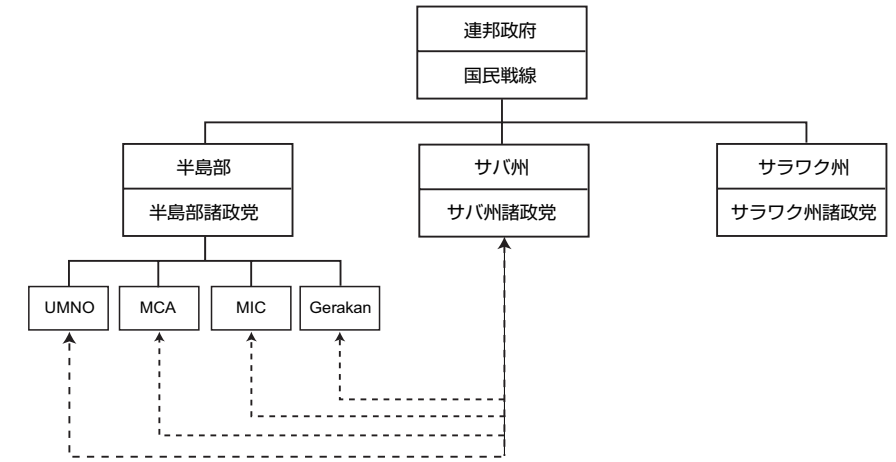


図 1991年以降の政治参加経路

ジェフリーは、連邦政府における代表の比率についても同様に論じる。アブドゥッラー政権下における29の省における34人の大臣のうち、半島部出身の大臣は29人、サバ出身は3人、サラワク出身は1人であった(出身不明1人)。

また、在外公館の館長(大使または高等弁務官)に関しても、アブドゥッラー政権下の78の在外公館において、半島部出身者は実に76人を占め、残りの2人はサラワク出身者であり、サバ出身者はいないという。

これらのことを踏まえて、ジェフリーは、首相のもとに半島部担当とサバ・サラワク担当の副首相を1

は正確ではない。1974年には連邦議会と州議会で議席数が増加した。1969年から1974年までに連邦議会では半島部で21議席増加し、サバとサラワクでは議席の増加はなかった。州議会では、半島部では35議席、サバでは16議席増加し、サラワクでは議席増加がなかった。これらを合わせて、1969年から次の選挙までに連邦・州あわせて72議席の増加があったことになる。ただし、サバとサラワクの州議会選挙は独自の日程で行われていたため、1974年の連邦議会の総選挙の際には半島部の州議会選挙のみ行われ、「半島部しか議席が増えない」状況が生まれた。実際の連邦議会の議席数の変化を反映させると次の表のようになる。

実施年	半島部	シンガポール	サバ	サラワク	合計	半島部比率
1955	52	—	—	—	67	77.6
1959	104	—	—	—	119	87.4
1964	104	15	16	24	159	65.4
1969	103	—	16	24	143	72.0
1974	114	—	16	24	154	74.0
1978	114	—	16	24	154	74.0
1982	114	—	16	24	154	74.0
1986	132	—	17	24	173	76.3
1990	132	—	21	27	180	73.3
1995	144	—	21	27	192	75.0
1999	144	—	21	28	193	74.6
2004	165	—	26	28	219	75.3
2008	165	—	26	31	222	74.3

シンガポールを含めたマレーシアが成立していたのは1964年の時点であり、このとき半島部の比率は全体の約3分の2となっていた。1965年のシンガポールの分離独立により半島部の比率は約4分の3となり、多少の増減はあるものの、その比率は現在まで維持されている。

人ずつ置き、マレーシアが半島部と他の地域の対等な立場によって成り立っていることを具現化すべきだと唱える。

なお、連邦議会と連邦政府における比率という内政への参加だけでなく、在外公館における代表という国際関係への参加も問題としていることに注意しておきたい。世界の諸国民や諸民族との関係を結ぶに当たり、サバという枠組が主体として適切であると考えていることを示している。

2.2 国民戦線による民族分割統治

ジェフリーは、サバにおける不公正の原因として、連邦政府の与党連合・国民戦線による民族分割統治を批判している。

ジェフリーは、半島部を拠点とする諸政党が1991年にサバに進出したことから、1991年以降はサバにおいて不公正が生じていると論を進める。

1963年のマレーシア結成当初は、半島部、サバ、サラワクとそれぞれ領域ごとに政党が結成され、それぞれの有権者はそれぞれの領域内で投票して議員を選出していた。しかし、1991年に半島部の民族別政党がサバに進出すると、サバの人びとはこれらの政党に参加することも可能になった(図参照)。これらの民族別政党は加入資格が民族別に規定されているため、サバの人びとが半島部の諸政党に参加する場合には民族別に分断されてしまう。このことがサバとしての一体感を失わせ、ひいてはサバにおいても民族別政党の連合体が州与党となるに至ったとする。

2.3 外国人による違法投票

ジェフリーは、サバにおける不公正の現れとして、選挙における外国人による違法投票を問題とする。

ジェフリーの認識は以下のとおりである。サバの総人口約325万人のうち約半数が外国人であると見積もる。そのうち75万人は合法的な入境書類を持たない外国人であり、サバではPTI(Pendatang Tanpa Izin、不法入境者)と呼ばれている。難民認定を受けているのは6万人であり、就業許可をもっているのは15万3,000~41万8,000人である。

マレーシア国民に含まれている人びとの中には偽造の身分証明書を持った人びとが相当数いる。これをジェフリーは、2006年ごろにサバの地元紙で頻繁に報じられた際の表現に倣い、「マハティール・プロジェクト」と呼ぶ。サバ州サンダカンの移民局の担当官が法廷で証言したところによれば、同人はメガ・ジュニド副法務相から外国人への身分証明書の違法発給を指示され、その会話の中で「この計画は首相も承認済みだ」と言われたという。同人が身分証明書の発給を担当していた期間に違法に発給された身分証明書は32万2,903枚あり、実際にはそれ以上の非合法移民がマレーシアの身分証明書を得たものと考えられる。ジェフリーは、違法の身分証明書を得た外国人が「身分証明書をプレジデント・マハティールに与えられた」と語ったことをもとに、大統領制をとらないマレーシアで「プレジデント」とは党総裁を意味し、したがってこの計画はUMNO総裁としてUMNOの勢力を増そうとしたマハティールの思惑によるものであると推測している。

これに関連して、以下の表を見ると、サバで人口増加率が突出して高いことがわかる。1970年~80年、1980年~91年、1991年~2000年のいずれの期間をとっても、サバにおける人口増加率はサラワクおよび半島部における人口増加率のほぼ倍になっている。

	サバ	(%)	サラワク	(%)	半島部	(%)
1960	454,421					
1970	648,693		976,269		10,439,430	
1980	1,013,003	56	1,235,553	27	13,136,109	26
1991	1,808,848	78	1,642,771	33	17,563,420	34
2000	2,603,485	44	2,012,616	23	22,202,614	26

さらに、サバの原住民人口をカダザンドゥスン・ムルト人(KDM)とムスリムに分けた場合、カダザンドゥスン・ムルト人に比べてムスリムの人口増加率が高いことが示される。

	KDM	ムスリム	原住民合計
1960	167,993	141,840	309,833
1970	215,811	221,264	437,075
1980	-		838,141

1991	397,287	606,253	1,003,540
2000	564,600	1,036,700	1,601,300
増加率(1960-2000)	236%	631%	417%

なお、ジェフリーが外国人の域外追放を唱えているわけではないことを確認しておきたい。ジェフリーは、外国人もサバに安全と安定を求めてやってくるのであって、それらを提供することが「公正」であるとする。ただし、現実には彼らは連邦政府の政治家たちの権力闘争の道具として使われており、それはサバの住民にとっても外国人にとっても「公正」でない。ジェフリーは、サバにおけるマレーシア国民だけでなく、サバに暮らす全ての人に対する「公正」を訴えている。

2.4 財政配分における公正

ジェフリーによれば、サバが直面する重大な不正の1つに財政上の不正がある。

2006年の1人当たり収入は、マレーシア全国で1万8,040リングだったのに対し、サバでは9,536リングであり、サバはマレーシア全国の水準を大きく下回っていた。

1976年以降、国営石油会社であるペトロナス社はサバで産出する原油から800億リングを得ている。2004年だけでもペトロナス社は50億8,800万リングの収入を得ているが、サバ州の取り分は5%であるために2億5,400万リングの収入しか得ていない。

ジェフリーは、州の石油ロイヤルティを現行の5%から50%に引き上げるべきだと発言したことがある。この意図についてジェフリーは、「半分ずつ」で対等の立場を象徴するものであって、必ずしも50%を要求しているわけではなく、交渉の始まりとして高めの数値を設定したものであり、その意図は、現在の扱いが適切ではないことを表明して、半島部とサバが同席してサバの扱いを検討する場を求めることにあった。

また、アブラヤシ農園の開発に関して、マレーシアのアブラヤシ農園の8割を占めるサバでは、農園所有者の多くがクアラランプールを拠点とする大企業であり、しかも農園で働いているのは外国人労働者であるため、サバの人びとにとって利益にならないという。

3. ジェフリーの公正観

ジェフリーの考える「公正」概念は明らかだろう。『サバに公正を』をマレー語と英語で書いていること

が象徴的に示している通り、マレーシア国内と国際社会のそれぞれにおいて公平で対等な扱いを求めている。そして、そのための枠組はサバである。

政治経済的にも文化的にも優位にある半島部マレーシアとそれ以外の地域が対等な立場で形成されるのがマレーシアである。したがって、マレーシアにおいてサバやサラワクという領域的アイデンティティは維持される。国連の代表を半島部とサバ、サラワクにそれぞれ与えることまでは要求していないものの、在外公館の館長をサバからも出すことを求める主張は、二国間関係においてはサバやサラワクも主体となりうるという考え方をもとにしている。この考え方は、PBS政権がサバのマレーシアにおける地位に関して国際司法裁判所に訴えようとしたことにも見てとることができる。主権国家としてみればサバの地位に関する問題はマレーシアの国内問題であるが、サバの指導者はそれがマレーシア国内で解決できないと考えたとき、国際司法裁判所に持ち込もうとした。これは、対等な領域どうしから成り立つマレーシアが主権国家どうしによって成り立つ国際社会の下位に位置付けられるという認識があることを示している。

最後に、『サバに公正を』の中でジェフリーが自らの議論の公正さをどのように保証しようとしているかを検討しておきたい。本稿でも紹介したように、ジェフリーの議論には数値データをもとしたものが多い。これは、文化的背景が異なる人びとに説得的に議論を展開するには、数値データのように誰の目にも明らかかなものをもって主張しなければならないという考えを反映している。また、『サバに公正を』には添付資料として地元の新聞の紙面の写しが採録されている。これは、できごとの経緯や議論の結果を公に記録しておくことで、その記録が全ての人びとを拘束するという考え方による。ジェフリーが新聞の紙面の写しを掲載しているのは、新聞がそのような記録のために使われる公器であるという理解がサバの人びとのあいだに成り立っているためである。

社会的流動性が高い社会においては、ある「場」に経験や知識を蓄積していくことが難しい。そのような状況で、過去の議論の積み重ねに意味を持たせ、新来者を含めてその「場」にいる人びとに対して説得的に主張を展開するためには、数値データを用いるなどの工夫が必要となる。これは、文化背景が異なって互いに「常識」が通じない人どうしで「話せばわかる」とい

う状況を作り出すための工夫であり、ジェフリーが求めていた「公正」はこの点にあると言える。ジェフリーはさまざまな数値データを出して連邦政府に状況の改善要求を突き付けているが、それが直ちに実現するとは限らないし、実現したところでサバ社会が抱える問題が直ちに解消されるわけではない。そのことを承知の上でこのような活動を続けているジェフリーの意図は、外国の出身者を含め、サバに暮らす全ての人びとのあいだで「話せばわかる」状況、すなわち公正な状況を作り出すことなのではないだろうか。『サバに公正を』という書名に隠された真意はそこにあるように思われる。

参考文献

- Kitingan, Jeffrey, G. 1989. *Causes of Political Instability: A Framework for Analysis*. Kota Kinabalu: Institute for Development Studies (Sabah).
- , 1990. *People Development: Yayasan Sabah's New Approach to Rural Development*. Kota Kinabalu: Institute for Development Studies (Sabah).
- , 1992. *The Sabah Problem*. Kota Kinabalu: KDI Publications.
- , 1997. *The Future of Kadazandusun and Murut (KDM) Community: Where Do We Go From Here?.* Kota Kinabalu: Koisaan Cultural Development Institute.
- , 2006. *Justice for Sabah*. Kota Kinabalu: Shelma Publications and News Agency.
- 山本博之 2006 『脱植民地化とナショナリズム——英領北ボルネオにおける民族形成』東京大学出版会。
- 2008 『「民族の政治」は終わったのか? : 2008年マレーシア総選挙の現地報告と分析』日本マレーシア研究会。
- 2009 「2008年総選挙後のマレーシア政治の行方: プミプトラ政策、イスラム国家、州の機能」『季刊マレーシアレポート』、2(1): 5-20。

現代インドネシアの公正／正義 リスク社会における災害対応の観点から

西 芳実

東京大学大学院総合文化研究科「人間の安全保障」プログラム

はじめに

本稿では、現代インドネシア社会において災害とテロへの対応が表象のレベルでどのように行われているかを、リスク社会における公正・正義の表れ方という観点から検討してみたい。

リスク社会とは、天命や科学のように人びとによって広く共有される因果応報の秩序が失われ、個々人の置かれた状況が個々人の選択に依拠していると感得されるような社会のことである。そこでは、規範や真理・秩序の正統性はもはや普遍的には保障されず、誰にとっても正しい選択は存在しなくなり、自らの選択の結果がもたらすリスクは自らが引き受けることになる。人びとがそれぞれに「成解」(特定の場において当面成立可能で受容可能な解)を見つけることが求められている社会であるともいえる¹⁾。

近年のインドネシアでは、この問題が自然災害とテロという2つの側面で顕著にあらわれている。災害は、いつどこにやってくるか予測できない。対応が必要であることは理解されつつも、対応が万全かどうか確かめようがないという状況の中で、人びとは災害にどのように備え、また、被災をどのように受け止めるかをそれぞれに問われている。また、海外の紛争地に人道支援のために赴いて身柄を拘束されたり、世界大での戦争を反映する形でインドネシア国内でテロが行われたりする。人びとは自前の国家を持つことで国民になり国家に守られるという従来のモデルは大きく崩れている。

このような状況に人びとはどのように対応しているのか。以下では、2002年バリ島爆弾テロ事件以後のインドネシア映画や災害対応関連書籍の中から、イン

ドネシア社会がテロや災害といった「リスク」にどのように対応しているかという課題に関連したものを取り上げて、そこで公正／正義がどのように扱われているかを見ることで、現代インドネシアにおけるリスク社会における災害対応について検討したい。

1. 2002年バリ島爆弾テロ事件とインドネシアのイスラム像

1.1 2002年バリ島爆弾テロ事件

2001年9月11日の米国同時多発テロ(以下、9.11事件)はインドネシアに新しい政治環境をもたらした。9.11事件は米国の覇権に対するイスラム世界の攻撃であるとの理解を背景に、テロリズムに対するグローバルな戦争が開始され、その過程でイスラムと暴力・テロリズムを結び付ける理解が拡大した。他方で、このような考え方にもとづいて行われる「対テロ戦争」は、米国覇権主義に対する憎悪を刺激した。

このように、9.11事件は世界に対し、越境するテロの脅威を実感させ、イスラムとテロや暴力とを結びつける考え方を強化するとともに、人びとがテロに対してどのような態度を取るか立場を明確にすることを迫ることになった。中東を中心とするイスラム世界において周縁に位置づけられてきたインドネシアも、世界で最大のムスリム人口を抱えた国家として、この見方から免れなかった。9.11事件に引き続き発生した2002年バリ島爆弾テロ事件は、インドネシアのムスリムがテロの犠牲者となるだけでなく、実行者にもなるということを世界に示すものとなった。これは、インドネシアの人びと、なかでもインドネシアのムスリムにとって、彼らがテロをどのように考え、テロにどのように臨むかという自分自身の立場を、世界に対して、また、同胞に対して示すことを迫るものだった。

このように、2002年バリ島爆弾テロ事件はインドネシアをグローバルな戦争の舞台に連れ出した。実行犯は東南アジアのムスリムたちであり、このこと

はインドネシア内外の人びとを当惑させ、混乱させた。テロを支えるネットワークは東南アジアで国境を越えて広がっていた。バリ島爆弾テロ事件を実行したとされるジャマア・イスラミヤ(AI-Jama'ah Al-Islamiyyah)はトランスナショナルな組織であり、インドネシア、マレーシア、シンガポール、フィリピンといった東南アジアの複数の国に拠点を有していた。各国の地元組織と協力関係にあり、また、9.11事件に関与したとされて国際テロ組織と認定されたアル・カーイダ(Al Qaida)とも連携関係にあった。各国政府は東南アジアに地域の脅威が存在すると認識した。しかも、この問題は、東南アジア域内だけでは対応しきれない類の問題だった。

このことが、インドネシアのイスラムに新たな側面を付け加えた。それまでインドネシアでは、インドネシア国民の一体性を構築し、これを強化するものとしてイスラムが使われてきた。いまや、インドネシアは自らの背負うイスラムを世界の文脈の中に置いて捉え、説明せざるを得なくなった。インドネシアのイスラムは他者を傷つける危険なものか否かという問いは、国民統合を維持するためにも、また、世界の中でふさわしい位置を維持するためにも、インドネシア国内で、また、国外で、真剣に答えられるべき問いとなった。

この状況に対するインドネシアの対応にはさまざまなものがあった。ある者は、テロは犯罪にすぎず、信仰によって正当化されないと主張した。ある者は、インドネシアにおけるテロは外国人テロリストによって引き起こされたかと主張した。この議論では、米国の覇権に対する攻撃やイラクにおける対テロ戦争は、外国人に持ち込まれてインドネシア国内で発生している事件であり、インドネシアは戦争の舞台となっているだけであるとされる。この考えは、災厄はインドネシアの外部に起源があり、インドネシアに入り込んでくるものであることを強調している。

このことを踏まえて、以下では、新秩序体制の終焉によりもたらされたインドネシアの新しいメディア環境のなかで登場した2つの映画をとりあげる。1つはバリ島爆弾テロ事件を題材にした『楽園への長い道』(Long Road to Heaven, 2006年)であり、もう1つはインドネシアにおけるイスラム恋愛映画の流行の先鞭となった『愛の章』(Ayat Ayat Cinta, 2008年)である。『愛の章』は観客動員数380万人の大ヒット映画となり、以後、イスラム的な特徴やテーマをもつ映画が次々と制作され、興行的にも一定の成功を収める

ようになった²⁾。

1.2 インドネシア映画

インドネシア映画の歴史は1926年のオランダ統治下にはじまる。ウスマル・イスマイル映画センター(Pusat Perfilman Haji Usmar Ismail)の統計によれば、インドネシアはこれまでに2200本以上の映画作品(feature films)を制作した(Krishna 2006: 97)。インドネシアは東南アジアで最大の映画制作国であるといえる。インドネシアの多くの住民は、国語であり、人びとにとっては母語もしくは第二言語であるインドネシア語を話す。インドネシア政府は映画をラジオや出版、テレビと同様にマスメディアの1つと位置付けてきた。政府は映画を国民統合のためのプロパガンダの手段の1つとして使ってきたし、国民の理想的イメージや価値が損なわれないよう検閲を行うことで映画制作をコントロールしてきた。

インドネシアの映画産業は、インドネシア経済が急速に回復した1970年代に拡大した。同じ時期に、インドネシアの映画制作者たちはハリウッド映画のような輸入映画との競争にさらされることになった。国民統合や開発、政府の政策を損なうような映画は検閲によって禁止された。1987年に民間テレビ放送が合法化され、1990年までに衛星によるテレビ放送がインドネシアを構成する島嶼部全域で見られるようになると、インドネシアの民間テレビ局は拡大し、シネトロンと呼ばれる連続テレビドラマがインドネシア映画の競争相手に加わった。

スハルト体制末期、経済危機や政治的不安定といった状況の中で映画の数は急速に減少した。1990年には制作本数が115本だったものが、1999年には3本に減少した。しかし、「改革」(Reformasi)の名による政治的移行が落ち着き、経済的な安定が回復すると、メディアや表現の自由化が進み、このことが新しい映画ジャンルを勃興させ、既存のジャンルをめぐるコンセプトにも変化をもたらした。ここに、新たな表現方法が登場したといえる。自主制作映画のサークルも発展し、既存の映画に挑戦するような

2 『愛の章』の原作小説の著者ハビブルラフマン・エル・シラジによる長編小説を映画化した『愛が祝福されるとき』(Ketika Cinta Bertasbih, 2009年)、イスラム寄宿塾の若者たちの迷いと成長を描く『3つの祈り、3つの愛』(3 Doa 3 Cinta, 2008年)、イスラム寄宿塾を舞台に、預言者を騙って秘術で人びとを支配する男に立ち向かう若者たちの物語を描く『預言者を名乗る』(Menagku Rasul, 2008年)、イスラム寄宿塾の女性の自立を描く『ターバンを巻く女』(Perempuan Berkalung Sorban, 2009年)などがある。

実験的な作品を制作した。

インドネシア映画の制作者は、それまで、コメディやホラーといった娯楽作品を好んで制作してきた。これに加えて、スハルト時代ならば表現しにくかったような深刻な社会問題や政治問題が扱われ、さらに、新たな提言を内包した作品群が登場した。そこで扱われる問題は、インドネシアの華人問題、一夫多妻制、女性の人身売買、ストリート・チルドレン、異なる宗教間の結婚、ゲイ、地方社会の開発と変容(古きよき伝統の変容)などである³。このような映画作品の多くが社会の関心を引き、興行的にも成功を収めた。いわゆるインディペンデント映画の制作者たちの中からも、数百万人の観客を動員するような作品を制作する監督が登場した⁴。

メディア・ミックス戦略も現代の映画産業の特徴である。たとえば、大衆小説の映画化や、映画の小説化、サウンド・トラック CDとのタイアップ、映画制作の裏話や出演者のインタビューを掲載した解説的な図画集の販売などが見られる。

このような環境下で、インドネシアのイスラムとムスリムを新しい形で描くイスラミックな映画が登場した。これらの映画は当初、都市の中産階級をターゲットとするが、VCDやDVDの販売を通じて他の国の観

客も想定している。

スハルト体制下では、映画はイスラムを村落社会における文明的な要素として描くことが多かった。典型的なホラー映画を例にとれば、イスラムは、黒魔術の影響下にある村落部の下層社会の暗闇を切り開く刀として描かれている。ここではイスラムは文明と合理性を用いて啓発する存在である。このような映画は村落部のコミュニティや下層階級を対象としている。Katinkaは、キアイが道化回しの役を担うことで、ホラー映画は宣教映画としての機能を持つと述べている(Katinka 2007:222)。

これに対して、以下に見る2つのインドネシア映画には、キアイのように問題を最終的に解決してくれる存在は登場しない⁵。個々の登場人物がそれぞれの葛藤を経て成長する物語が描かれる。そこでは、イスラムはただイスラムというだけでは救いの源たりえず、それぞれの信仰心のありようが問われる形がとられている。

1.3 『楽園への長き道』

『楽園への長き道』は、『茶房館』(Ca Bau Kan, 2002年)や『アリスン!』(Arisan!, 2003年)、『夫を分かち合う』(Berbagi Suami, 2006年、邦題は『分かち合う愛』)などの話題作を監督してインドネシア映画の新世代を代表するニア・ディナタがプロデューサーとなり、ジャカルタの映画制作会社カルヤナ・シラ・フィルム(Kalyana Shira Films)とノン・フィクション番組を専門とする国際テレビ制作会社(Tele Productions International, 米国ワシントン州)の協力で制作された。主要な登場人物の国籍はインドネシア、マレーシア、米国、オーストラリアで、それぞれインドネシア語(マレーシア語)と英語を話して字幕をつける形がとられた。ジャカルタで2007年1月に封切られたほか、2007年クアラルンプル国際映画祭にも出品された。

物語は、バリ島爆弾テロ事件が企画・実行され、実行犯が裁かれるまでを4つの異なる場と視点(①テロを企画する人びと、②テロを実行する人びと、③テロを受けて現場で対応を迫られる人びと、④テロを報じる人びと)から描く構成がとられ、それぞれに対

5 (四方田2009)によれば、インドネシアの怪奇映画について、かつての映画では宗教指導者によって最終的に解消されていた災難や怪現象は、2000年代のインドネシアの怪奇映画においては解消されない。それらの映画においては、怪現象はいかなる超越的存在によっても制御されず、謎は解明されないままに処理されるか、若者たちが協力や成長によって自力で問題を解決する形がとられている。

応して、事件をめぐる4つの問い(①なぜバリ島がターゲットに選ばれたのか、②なぜ天国への道がテロになるのか、③親しい人をテロで失うことをどう受け止めればよいか、④「微笑むテロリスト」を裁けるのか)を考えさせる仕組みとなっている。

テロを引き起こす側の物語は第1の視点と第2の視点に分けられ、テロの背景や動機の高層性が示されている。たとえば、「アラブの同胞」の信頼を失わないようシンガポールの米国戦艦を狙うべきとするハンバリに対し、ムクラスが重視するのは、イスラム急進派に対する当局の取り締まりが強化され、アルカーイダの支援を期待しにくい9.11事件以後の東南アジアで組織の求心力を高めることであり、ただちに必ず実行できるターゲットとしてバリでの実施を主張する。幹部間の激しい議論は互いに自分の力を認めさせるためのものとして描かれ、バリが選ばれるのは「ゴミを自分の庭に捨てる人はいないから」(自分たちが痛みを覚えない場所だから)とされる。

他方、現場では、テロの準備を進めるアムロジが、テロの実施と天国への道が繋がっていることを確信し、迷いが無い。共に準備を進めるイムロンがテロによるイスラム教徒の犠牲や孤児の増加を懸念すると、「イスラム教徒としての尊い犠牲」であり「米国こそアフガニスタンで孤児をつくった」と諭す。映画は、周囲に評価されないことへの不満を抱え、敬愛するムクラスの評価を気にするアムロジの姿を同時に描くことで、アムロジにとってのイスラム教の意味を観客に考えさせる。また、機転やまじめさといった「よい資質」を備えた信心深いイスラム教徒であるイムロンが、その資質ゆえにテロ実施の障害を切り抜け、結果としてテロの実現を後押しする様を描き、「イスラム教徒として善良」であることの意味を考えさせる。

第3の視点は、9.11事件で恋人が犠牲となったものの、遺体確認ができず、その事実を受け止めきれぬまま恋人が愛したバリ島で長期滞在中に爆弾テロに遭遇した米国人キリスト教徒ハンナを中心に進行する。名も知れず死んでいく犠牲者の姿にやり場のない怒りを抱えたハンナは、自分が恋人にもらったものと同じネックレスを身につけた遺体の身元を探して救援活動に参加する。最初は「なぜあなたたちは私たちを殺すのか」とインドネシア人医師ハジ・イスマイルに詰め寄ったハンナだったが、イスラム教徒による手当てを拒む白人や、外国人観光客の手当てを優先させる病院を嘆くインドネシア人、「平和なバリに米国人と

イスラム教徒が戦争をもちこんだ」と憤るバリ人、テロの犠牲者を宗教・国籍の区別なく助けるハジ・イスマイルらの姿を見るうちに、犠牲者たちはイスラム教徒によってではなくテロリストによって殺されたということを理解する。捜していた遺体の身元は判明し、これを弔うことを通じて、9.11事件以来のハンナのわだかまりも解ける。

第4の視点では、テロ実行犯アムロジの公判取材のためバリ島を訪れたオーストラリア人女性記者リズが描かれる。タクシー運転手ワヤンを運転手兼通訳として雇ったリズは「悲しみと怒りを抱えた犠牲者」を探して街に出るが、街で出会うバリ人からは「外国人は楽園好き。事件で一時失業したが、ホテルができて職を得た」といった感想しか得られない。リズは「自分は同国人の犠牲に怒りを感じるのにバリの人はなぜ怒らないのか」と苛立ち、ワヤンに「知り合いに犠牲者はいないか」と詰め寄る。ワヤンは弟をテロで失っていたが、リズの問いには「いない」と答え、「弟は平安の中にいる」と言い切る。公判ではアムロジに死刑判決が下るが、裁判所から出てきた「微笑むテロリスト」アムロジは意気軒昂で、ここでもリズの期待は裏切られる。そのときリズは、アムロジを囲み写真撮影をして騒ぐ記者たちの中にいる自分を見るワヤンの視線に気づき、アムロジの微笑を支えているのがほかならぬ自分たちであることを理解する。

ここでは、「なぜこんな目にあうのか」という問いにただちに答えを出そうとする態度こそが暴力の原因を宗教や民族の違いに帰し、結果として理不尽な恨みを増幅させていること、そして、憎しみを向けることがテロリストに注目を与え、テロリストを喜ばせるという構造が明確に示されている。これに対して、ワヤンやハジ・イスマイルの姿を通して、誰かを責めるのではなく、理不尽な思いを自分で引き受けて他者に尽くすことで前向きに生きるあり方が恨みの連鎖をとめる可能性が示唆されている。ここには、宗教はそのようなあり方を支えるものであって、その道は長く険しいが、近道はないとのメッセージを読み取ることができる。イスラム教をテロや暴力と同一視する外部社会からのまなざしこそが、テロや暴力をイスラム教の名の下に正当化する行為を支えていることが示唆されている。物語のなかで成長を遂げるのが米国人女性とオーストラリア人記者という「外部者」であることは、この映画が外部のまなざしの変容を強く求めていることの表れであるように思われる。

この映画は、「正義によって裁くこと」の難しさを示している。映画の中でアムロジには死刑判決が下るが、アムロジはこれを喜びをもって迎える。人の法による裁きは、社会的に罰することはできても、裁きが心や内面に及ぶことを保障しない。アムロジの改悛を期待する人びとの思いは裏切られる。この映画は、個々人が救われることを求めるならば、自らの身にふりかかった苦難を受け入れ、他者を責めるかわりに他者に尽くすという姿勢によってであるとの対案が示されている。ここにおいて、劇中のイムロンをどのように位置づけるかは意見がわかれるだろう。イムロンは、よきムスリムとして生き、その結果としてテロ事件を実行し、多くの人を傷つけた。その行いがむなしなのは、イムロンをテロ実行に導き、テロ実行を計画した人びと（イمام・サムドゥラヤムクラスら）が、信仰心とは別のロジック——組織の影響力の維持や活動のアピールのためのテロ実行——をもっていたように見えるためだ。周囲のものの意見をよく聞き、信仰心に厚く、能力に長けた人物が問題の解決や平安の創出に寄与しないというムクラスの描かれ方には考えさせられる。イムロンはなぜテロリストになったのか。この課題は、その後インドネシアで制作されたプサントレンの若者たちをめぐる映画、たとえば『3つの祈りと3つの愛』に引き継がれていくように見える。

1.4 『愛の章』

インドネシアで起こった国際的な事件を扱った『楽園への長き道』に対して、『愛の章』は世界のイスラム学の中心とされるエジプトのアズハル大学を舞台にした恋愛映画である。主人公のインドネシア人青年ファフリは、アズハル大学で学び、「本場」のイスラム教徒と互角にわたりあい、さまざまな宗教・国籍の人びとに慕われる。

この映画の中で、イスラム教は出自にかかわらず学び極めることができるものとして描かれており、エジプトが舞台であることには、世界中の人が集まるエキゾチックな土地という意味が与えられているだけにすぎない。そこでは、正しいイスラム教徒であればインドネシア人であっても引け目を感じる必要はなく、「世界人」となりうる様が描かれている。

では、そのイスラム教とは何か。主人公はコーランをよく学び、イスラム教徒として善良で誰にでも親切で正しくあり、目上の人にも従順である。このように神に対して「正しい」ファフリは、しかし、自分を慕う

女性の心を理解しなかったことで恨みを買ひ、トラブル（無実の罪で囚われの身となる）に巻き込まれることになる。妻アイシャ（ドイツ国籍のトルコ人イスラム教徒）の尽力によりトラブルから脱出するものの、その過程で2人目の妻マリア（エジプト人コプト教徒）を迎えることになる。後半は、一つ屋根の下での2人の妻との暮らしに困惑しながら、自分の家族づくりに努めるファフリの様子が描かれる⁶。

ここでは、神に対して清廉潔白であることと、生きている人びとのあいだで公正であることは別のことであることが明示されている。また、ファフリがつくる家族は国籍や宗教を異にするにもかかわらず、その違いが強調されていない点も興味深い。本作品からは、この世に生きる限り、神との関係を正しくするだけでは不十分で、人と人との関係に関心や犠牲を払いながら、自分の生きる場をつくることが重要であるとのメッセージが読み取れる。

『愛の章』で興味深いのは、ファフリとアイシャが出会う電車中のシーンである。エジプト人の乗客が、乗り合わせた外国人女性——肌を露出した白人女性で、アメリカ人であることが示唆されている——を「おまえたちこそがテロリスト」だとなじり、これをファフリがコーランの章句を引用しながら論ず。これは、テロリスト駆逐のロジックの不毛性を明確に示している。テロをめぐる戦争の不毛性を批判し、その中に組み込まれない位置に立つことをめざしていることは明らかだ。なお、原作では、ファフリによって守られた外国人女性——後にアメリカ人ジャーナリストであることが判明する——はイスラム教に改宗するが、映画ではそれが無い。このことも、監督が何を重視してこの映画を制作したかを示していると思われる。

また、映画の中では野蛮で見識に欠けるエジプト人の姿が描かれている。電車の中で外国人女性をなじった男性のほかにも、養女を妊娠させ、売春宿に売ろうとし、さらに自らの悪事を知るマリアの殺害を試みるエジプト人男性が登場する。イスラムの「本場」である中東のムスリムがただそれだけでは尊敬に値しない様子や、インドネシア人が中東のムスリムを教え諭す様子が描かれることで、中東のイスラムの土着化と東南アジアのイスラムの普遍化がはかられているともいえるだろう。

6 原作の小説では、2人の妻との生活の場面は描かれていない。この場面は、監督が映画のために意図的に挿入したものであるという。

このようなエジプト人の描き方は、一面では中東のムスリムを画一的に理解していることのあらわれであるともいえるが、それと別の面として、これまで中東を中心とするイスラム世界の周縁に位置づけられてきたインドネシアにおいてこのような映画が制作されたことの意味は大きい。ユドヨノ大統領が各国大使を招待して特別上映会を催し、「インドネシア発のイスラム映画」と胸を張った背景には、この映画の持つこうしたメッセージがインドネシアの目指すべき道をも示していたからのように思われる。

このようなメッセージを持つ本作が大ヒットとなったことには、インドネシアのムスリムの立場を誰がどのように示すのかという問題と関連して、もう1つ別の意味があるだろう。かつて王国がヒカヤット（王統記）の形で提示したもの、近代に入ってからには政党の綱領や国是という形で提示されたものが、ここでは映画という大衆文化の形で示されている。大統領が後からお墨付きを与えたということは、この物語が王や国や政府の物語として描かれたのではなく、人びとの物語として描かれたということでもある。これは、物語の作り手とその伝え方が多様化するグローバル化の時代のメディアの状況に対応した現象といえるだろう。

このように、2002年バリ島爆弾テロ事件以降のインドネシア映画には、これまでに見られなかったようなイスラム像が描かれている。そこには、テロとイスラムとの関係についてさまざまな考察が試みられている様子を見て取ることができる。信仰がテロに向かうことを否定するだけでなく、神への道を追究することの重要性を説きながら、同時に、この世の多様な人びととの共生の重要性が説かれている。また、従来、イスラム世界の周縁に位置づけられてきたインドネシアのイスラムを、世界に発信しうる普遍的な価値をもつイスラムと位置づける主張が見られる。これは、諸問題の発生や解決は個々人の実践の積み重ねのうえにあるという主張でもある。「指導された民主主義」やパンチャシラのようにインドネシアに固有の普遍がめざされた時代から、その一歩先がめざされたともいえるだろう。

2. 2004年スマトラ沖地震津波とインドネシアの災害対応

2.1 「災害で危ないインドネシア」

2004年スマトラ沖地震津波の発生以来、毎年約

うに大地震が発生してインドネシアの各地で被害が相次いだことは、インドネシア社会に「災害で危ないインドネシア」という見方を定着させつつあるように見える。

2004年スマトラ沖地震津波は、インドネシアの災害対応の歴史の大きな画期となった。第一に、自然災害への対応、つまり防災や緊急人道支援、被災地の復興といったものが国際協力の焦点課題となり得るということを経験した災害だった。災害が起ると域外から人道支援の人びとがやってくること、また、災害への対応は世界の課題であることをインドネシア社会が認識した災害だった。これ以降の自然災害は、誰が支援するのか——救援・復興活動は州のレベルで行うのか、国のレベルでやるのか、それとも国際社会に支援を求めるのかといったこと——が必ず問われるものとしてインドネシア社会の目の前に現れることになった。

第二に、自然災害の対応には制度的な対応が必要であるということを入りこめようとした。2004年スマトラ沖地震津波の際には、インドネシア政府はアチェ・ニース復興再建庁(BRR)という特設機関を設けて救援復興活動を調整した。その後、中央政府・地方政府における災害対策の機関の整備や、災害対策法の整備も進められた。2004年スマトラ沖地震津波は、自然災害をそのような制度的な対応の対象にしたといえる。

第三に、インドネシアにとってのボランティア元年の幕開けとなった。2004年スマトラ沖地震津波の際には、バンドアチェ市内だけで数万体の遺体が市内に押し流された。遺体の収容や、そのほかさまざまな人道支援活動のために、インドネシアのほかの地域の人びとが多数アチェを訪れ、インドネシア語でボランティアをさす「レラワン」(relawan)として活動した。阪神淡路大震災の発生した1995年が日本社会にとってボランティア元年となったように、2004年スマトラ沖地震津波は、インドネシア社会がボランティア活動を社会活動の一領域として認識する契機となった。これ以降、インドネシアでは、自然災害が起こるとほかの地域の人びとが救援復興活動に駆けつけるということがごく一般的に見られるようになった。

とはいえ、2004年スマトラ沖地震津波は、被害がインドネシアの北西端に位置するアチェ州に集中したことで、多くの人びとにとって、地震そのものはどこ

か別のところで発生するものだと受け止められていたようだ。ところが、以後も地震災害がほぼ毎年のように発生したことで、インドネシアの人びとにとって地震が身近なものとなってきた。中には2006年ジャワ島中部地震のように国際的な支援の対象となった地震もあり、また、2009年には9月2日に西ジャワ地震が、9月30日に西スマトラ地震が発生した。西ジャワ地震では、首都ジャカルタに隣接する地域が大きく揺れ、それまで地震はひとごとであると思っていた人も含め、インドネシア中の人びとが「地震は起こる。自分たちの住んでいるところがいつ揺れるかわからないし、地震が発生すれば何が起ころともおかしくない」と実感するようになった。また、西スマトラ地震では、西スマトラ州パダン市が大きな被害を受け、都市災害の恐ろしさが報道によって伝えられた。

インドネシアではこの間、地震以外にも、多くの人々が死傷したり避難を余儀なくされたりする事件が相次いだ。ボソ紛争などの社会的紛争や、中部ジャワ州のシダルジョの熱泥噴出事件、マンダラ航空機の墜落事件などである。それらは、人知をこえた災いという意味でいずれも「災厄」(bencana)であるとされる。2007年に制定された災害対策基本法でも、対応すべき「災害」(bencana)は、(1)自然災害、(2)人的災害、(3)科学災害の3つの点から広く捉えられている。ここでは、地震や噴火、洪水などの自然災害に加えて、化学工場の事故や船舶・飛行機事故などを技術の発展に起因する技術災害として、また、社会騒乱やテロを人的災害として、いずれも「災害」と捉えたうえで、対応をはかる方針が示されている。

2.2 災害対応——防災読本

現在、インドネシアでは、災害は誰の身にも起こりうる事柄であるとする論調が増えている。「インドネシアは災害で危ない」(Indonesia Rawan Bencana)を冠した書籍の出版が増えている⁷。

そのような書籍の1つである(Ella 2008)では、地震、津波、火山、地滑り、火事災害への対応が示されている。外国の防災読本の引き写しではなく、インドネシアの事情に即して災害ごとの対応が示されている。インドネシアの事例の写真や挿絵がふんだんに盛り込まれ、災害の原因、災害発生時には何が起こるか、災害にどのように備えるべきか、災害発生後はどのように対応すればよいかを示されている。ここで興味

⁷ (Mudfi 2009) (Made 2009)など。

深い点が2つある。1つめは、大災害においては災害対策事務所も「公正な店」も被害を免れないことが示唆されていること、2つめは、災害への対応においては被災地以外の地域の人びとからの支援が重要であり、日頃からよい関係を結ぶことの必要性が指摘されていることである。

第一の点は同書の地震の項に示されている。ここには「地震の震度」の項目が設けられ、震度に応じてどのようなことが起こるかがイラストにより丁寧に説明されている。震度9では人間は起立を維持できず、地面から中空に放り出され、「地震監視施設」も崩壊する様子が描かれる。震度10ではほとんど全ての建造物が倒壊し、「公正な店(Toko Adil)」と看板を掲げた店も倒壊している様子が描かれている。

ここで、壊れた店の看板にわざわざ「公正な店」と書かれていることから、大地震が発生すると、たとえ「公正」な人であっても被災を免れないというメッセージを読み取れる。2004年スマトラ沖地震津波でアチェが被災したことについて、被災地域でも、また、インドネシア国内の他の地域でも、これを「天罰」とする考えが見られた。これは、一見すると災害犠牲者に鞭打つ言葉のように見える。アチェは長年にわたる紛争地であり、インドネシアを悩ませてきたため、紛争を続けるアチェに「天罰」がくだったとの見方もあった。しかし、津波は神の思し召しであるとする見方は、神の為せる業は人智の範囲外にあり、したがって被災した人そのものに原因があるわけでも、また、生き残った者が悪いわけでもないとの考えを導き得る。

このことは、さらに次のような考え方を導くことになる。災害は被災者を選ばないため、誰もが災害に備える必要があるし、災害に見舞われた後にどのように対応するかが重要である。ここには、災害を神の為せる業にするロジックの上に防災や復興を起こそうとする工夫を見ることができる。

第二の点は同書の津波の項に示されている。津波の項は「津波」と「津波への対応」の2つの項目からなっており、それぞれの目次は次の通りである。

●津波

(A)津波の発生

(B)津波が発生する予兆

●津波への対応

(A)津波のリスクを減ずる(1. 海岸線を保護する、2. 早期警報システム、3. 教育と学習、4. パートナーシップ、5. 危険地帯と避難所のマッピング、6.

災害対策ポスコの整備⁸、7. 災害対策チーム)
(B)津波を乗り越える(1. 津波危険地区を知る、2. 津波発生直前、津波発生時、津波発生後の行動を理解する)
(C)避難と復興(1. 政府は住民とそのほかの機関・団体によって助けられる、2. 復興における優先順位)
「津波への対応」の「(A)津波のリスクを減ずる」の「4. パートナーシップ」の項目には次のように書かれている。

津波被害が発生したときに支援を与えてくれるような国内外の諸グループとパートナーシップを結んでおく。状況に応じた支援を得るにはガイドブック(buku direktori)が必要となる。ガイドブックには、支援機関の種類と住所、連絡のための電話番号、そして、保健、トラウマ・ケア、教育、住宅供与、職業訓練など、それぞれに応じた支援の種類が記されている。

被災時に域外からの支援が重要な役割を果たすため、日頃から地域の外の人びととの関係を良好に維持することが日常的な防災策として提言されている。

結びにかえて

リスク社会は、自己責任の社会ともいいかえられ、個々人がさまざまな危険にさらされうる厳しい社会として想定されている。グローバル化の進展がこのような状況を促進していると考えられ、そこでは、公的な支援(国策としての福祉政策)だけでは人びとの生活は十分に保障されない。保護が手薄な状況に対する対策として、これまで一般に指摘されてきたのは、ローカルなコミュニティを再生させ、これを相互扶助の枠組みとする(共助)か、自らで自らを助ける自助である。

これに対して、グローバル化の進展や技術の進展を通じて、新しい社会の状況に対応しようとする状況を見て取ることができる。

2002年バリ島爆弾テロ事件以降のインドネシア映画が新しいイスラム像を提示することの意味を考えると、その背景には、個々人が直接さまざまな情報源から情報を収集し、また、自ら発信することができるようになったという情報の技術革新がある。これは、危険なテロ思想がインドネシアに持ち込まれやすくなったという側面がある一方で、同時に、イスラム関連の情報の発信の形態・発信元・主張の多様化を促

⁸ インドネシアのポスコについては(山本2010)を参照。

進、テロにつながる思想を相対化する側面をもつ。こうしたなかで、本稿の前半で示したイスラム像の提示が可能になっている。

また、本稿の後半で検討したインドネシアの災害対応のありようからは、境界を越えてもたらされるものは「越境するテロ」のような脅威だけでないこと、すなわち、2004年スマトラ沖地震津波の際に世界各地の団体・機関によって行われた救援復興活動のように、支援もまた境界を越えてもたらされるものであることがインドネシアで認識されていることが理解される。グローバル化には正の側面と負の側面がある。外部世界に起源をもつ普遍主義的な論理には、個別地域社会の秩序に変革をもたらし、地域社会だけでは解決が困難な諸問題に改善の機会を与えるという積極的な意味を見出すことができる。その一方で、地域秩序に介入し、地域の実情にそぐわない論理を普遍の名によって押し付けるという負の側面も指摘される。また、普遍主義的な論理は1つに定まらず、複数の普遍どうしが競合する状況も存在する。

これに対して、インドネシア映画にみるイスラム像からは、個別の地域社会がローカルな立場から普遍的価値をもつ論理を提示する試みを見て取ることができる。また、大規模自然災害への対応については、人類社会の誰にもふりかかりうる災難という意味でのグローバルな負(災害)に対して、外部からのグローバルな正(支援)の力を添えて対応するという姿勢が示されているといえる。いずれも、問われているのは個々人の対応であり、その道を示す方策が、現代のインドネシアではさまざまな形で試みられているといえるだろう。

参考文献

Evi Rine Hartuti. 2009. *Buku Pintar Gempa*. Jogjakarta: DIVA Press.

Ella Yulaelawati & Usman Syihab. 2008. *Mencerdasi Bencana: Gempa, Tsunami, Gunung Api, Banjir, Tanah Longsor, Kebakaran*. Jakarta: Grasindo.

Katinka van Heeren. 2007. “Return of the Kyai: Representations of Horror, Commerce, and Censorship in Post-Suharto Indonesian Film and Television”. *Inter-Asia Cultural Studies*. 8 (2).

Krishna Sen. 2006. “Indonesia: Screening a Nation in the Post-New Order” in Anne Tereska Ciecko (ed).

Contemporary Asian Cinema: Popular Culture in a Global Frame. Oxford: Berg Publishers. pp.96-107.

Krishna Sen & David T. Hill. 2007. *Media, Culture and Politics in Indonesia*. Singapore: Equinox Publishing.

Made Sandiogo. 2009. *Indonesia Rawan Bencana Tahun 2010-2014: Kenali Tandanya dan Ketahui Cara Menyiasatnya!*. Jakarta: Kompas Gramedia.

Mudfi Mubarak. 2009. *Awat!! Indonesia Rawan Bencana (Gempa Bumi, Tsunami, Banjir, Abrasi, Human Error...)*. Surabaya: Java Pustaka Media Utama.

Rohmat Haryadi. 2008. *Saat Bioskop Jadi Majelis Taklim: Sihir Film Ayat-Ayat Cinta*. Jakarta: Hikmah.

Singh, Bilveer. 2007. *The Talibanization of Southeast Asia: Losing the War on Terror to Islamist Extremists*. Westport: Praeger Security International.

大澤真幸 2008『不可能性の時代』岩波書店。

西芳実 2009「スマトラ沖地震・津波／インドネシア（2004年）：変革の契機としての自然災害」『アジア研ワールド・トレンド』、No.165、pp.19-22。

—— 2009「裏切られる津波被災者像：災害は私たちに何を乗り越せさせるのか」林勲男（編著）『自然災害と復興支援』明石書店、pp.383-402。

山下範久 2008『現代帝国論——人類史の中のグローバリゼーション』日本放送出版会。

山本博之 2010「人道支援活動とコミュニティの形成」林勲男（編著）『自然災害と復興支援』明石書店、pp.361-382。

矢守克也 2009『防災人間科学』東京大学出版会。

四方田犬彦 2009『怪奇映画天国アジア』白水社。

NISHIO Kanji & YAMAMOTO Hiroyuki (eds.)

Theory and Practice of Justice in the Malay World

Preface

NISHIO Kanji (National Defense Academy)

1. Feast of the Gods: An Introductory Note to the Theory and Practice of Justice in the Malay World

YAMAMOTO Hiroyuki (Center for Integrated Area Studies, Kyoto University)

2. Notion of “adl” in the Middle East

ARAI Kazuhiro (Faculty of Business and Commerce, Keio University)

3. The Concept of Adil in Malay States: From the 17th to the Early 19th Century

NISHIO Kanji

4. “Adil” in Contemporary Malaysia: Political Parties as Contested Arena

SHINOZAKI Kaori (Faculty of Foreign Studies, University of Kitakyushu)

5. Justice, Fairness and Adil in Malaysian Diplomacy: Analysis of the Official Documents, Speeches of Government Leaders and Data

KAWABATA Takafumi (Second Division, Intelligence and Analysis Service, Ministry of Foreign Affairs)

6. Justice in Societies with High Fluidity: Notion of Justice in “Justice for Sabah” by Jeffrey Kitingan.

YAMAMOTO Hiroyuki

7. Justice in Contemporary Indonesia: A Discussion on Disaster Management in Risk Society

NISHI Yoshimi (Graduate Program on Human Security, Graduate School of Arts and Sciences, University of Tokyo)

CIAS Discussion Paper No.10

西尾寛治・山本博之編著

マレー世界における公正／正義概念の展開

発行 2010年3月

発行者 京都大学地域研究統合情報センター
京都市左京区吉田下阿達町46 〒606-8501
電話 : 075-753-9603
FAX : 075-753-9602
E-mail: ciasjimu@cias.kyoto-u.ac.jp
<http://www.cias.kyoto-u.ac.jp>