

『カラム』の時代 マレー・イスラム世界の「近代」

山本 博之 編著



CIAS Discussion Paper No.13

『カラム』の時代
マレー・イスラム世界の「近代」

山本 博之 編著



京都大学地域研究統合情報センター

目次

序『カラム』の時代—— マレー・イスラム世界の「近代」、1950～1969年 山本博之	4
コラム「祖国情勢」に関するノート 坪井祐司	10
連載記事「クルアーンの秘密」に見るイスラーム近代主義：予備的考察 國谷徹	18
選挙と反乱——インドネシアの1955年総選挙の分析記事 山本博之	26
公教育の近代化に対する二重の危機感—— マレー・コミュニティにおける子どもの教育論から 金子奈央	33
シンガポールにおけるイスラーム司法の制度化—— 1960年ムスリム法施行法案の廃案をめぐって 光成歩	39

CIAS Discussion Paper No.13

The Age of Qalam — Composing Modernity 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

序『カラム』の時代——マレー・イスラム世界の「近代」、1950～1969年

山本 博之

京都大学地域研究統合情報センター

この論集は、1950年から1969年までシンガポールで発行されたマレー語月刊誌『カラム』(Qalam)について、掲載記事をテーマごとに紹介する研究ノートをまとめたものである。以下では、まず『カラム』について簡単に整理した上で、この論集のもととなった『カラム』プロジェクトおよび本論集の各章の内容を紹介する。

1. 『カラム』について

『カラム』は、ジャウィ(アラビア文字を改変したマレー・インドネシア語の表記法)を一貫して用いたマレー語雑誌である。

『カラム』は、1950年7月にシンガポールで創刊され、創刊時からの編集・発行者であるアフマド・ルトフィ(エドルス)が1969年10月に亡くなるまで刊行が続いた。創刊して1、2年で停刊になるマレー語雑誌が多い状況で、20年にわたって刊行が続いた珍しく長命の雑誌である。

『カラム』の記事は、創刊号から停刊号まで、全てジャウィ表記のマレー語で書かれていた。マレー・インドネシア語はかつてジャウィで書かれていたが、旧オランダ領(現インドネシア)地域では20世紀に入るとローマ字での表記が一般的となり、また、旧イギリス領(マラヤやシンガポール)でも1960年代までには多くのマレー語刊行物が表記をジャウィからローマ字に切り替えていった。そのような状況にあって、『カラム』は1969年の停刊まで一貫してジャウィで発行を続けた点で珍しい雑誌である。マレー語教育の普及とマレー語メディアのローマ字への切り替えに伴い、マラヤやシンガポールでローマ字表記のマレー語メディアが非ムスリムにも読者層を拡大していったのと対照的に、『カラム』は読者層を事実上イスラム教徒に限定していた。

また、『カラム』は、多彩なコラム記事とその執筆者

1 『カラム』についての詳細な情報は[山本2002b]を参照されたい。

によっても特徴づけられる。

『カラム』はシンガポールで発行され、主要な読者はシンガポールとマラヤのムスリムであったが、記事の執筆者にはマラヤやシンガポールだけでなくインドネシアの著名なムスリム知識人も迎え、インドネシアや他の東南アジア諸国のムスリム社会の情勢に関する記事も多く掲載していた。また、エジプトで学ぶ留学生からの寄稿などを通じて、中東のイスラム思想を積極的に誌面で紹介していた。さらに、アフマド・ルトフィが中心になって1956年にシンガポールでムスリム同胞団が結成され、『カラム』編集部が同団体の事務局となると、『カラム』は同団体の事実上の機関誌となった[山本2003]。

記事によっては、他の刊行物に掲載された記事がそのまま転載されており、原著者に『カラム』に投稿する意思があったどうか疑わしいものもあるが、そのような記事を含めて、当時マレー語刊行物を通じて戦わされていた議論を見ることができる。記事の冒頭に『カラム』編集者による数行のコメントがあり、この部分から『カラム』編集者のこれらの記事に対する考えをうかがうこともできる。

このような特徴を持つ『カラム』が刊行されていた1950年代から60年代にかけての時期は、マラヤ(マレーシア)とインドネシアのそれぞれにおいて、独立により国家制度を整備したものの、欧米型の議会制民主主義をそのまま適用することの限界が認識された時期であったと見ることができる。ただし、この時期はその後に訪れる「開発の時代」の準備段階として位置づけられ、この時期に何らかの積極的な意味を与えて分析の対象にすることはあまり行われていない。そのためもあり、この時期の政治や社会におけるイスラム主義勢力の活動はほぼ「不在」として扱われてきた。しかし、『カラム』の誌面からうかがえるように、マラヤ(マレーシア)とインドネシアがそれぞれ別の独立国家になってもなお、互いの政治情勢の展開を観察し、スマトラとマラヤによる連合国家や、マ

レー・イスラム世界における統一したイスラム国家の建設を構想する動きも存在していた。したがって、この時期のイスラム主義勢力は決して「不在」だったわけではない。

このように考えれば、『カラム』は当時の国境を超えたイスラム主義の思想や運動をうかがうことができる貴重な資料であることがわかるだろう。それにもかかわらず、『カラム』はこれまで研究上の利用がほとんどなされてこなかった。その理由は、『カラム』がジャウィで書かれているために利用しにくかったことに加え、いくつかの図書館に分散して所蔵されており、体系的に利用するのが困難であったことなどが考えられる。

以上の認識のもと、本論集のもととなる『カラム』プロジェクトは、各地に分散して所蔵されている『カラム』を収集して1つの資料とした上で、記事見出しおよび記事本文をローマ字に翻字し、一般に公開することで研究者の便に供することを目的としている。

2. 『カラム』プロジェクト

『カラム』記事のローマ字翻字プロジェクトに関連して、これまでに『カラム』のデータベース作成プロジェクトがどのように進められ、これからどのような方向を目指しているかをまとめておく。

『カラム』雑誌記事データベース

筆者は、イギリス領北ボルネオ(現マレーシア・サバ州)におけるムスリムの政治運動を調べる過程で、1950年代のシンガポールのムスリム同胞団の活動が『カラム』を通じて北ボルネオに紹介され、同団体の北ボルネオ支部が設立されたことを知った。シンガポール国立大学の図書館には『カラム』のマイクロフィルム2巻が所蔵されていたが、そこに収められていたのは全228号のうち80号分でしかなかった。限定的ではあるものの同資料を収集し、ジャウィ文書研究会(後述)で何度か報告した後、マイクロフィルム2巻分の全ての記事見出しをローマ字に翻字した記事見出し一覧を作成した[山本2002b]。

その後、マレーシアの図書館におけるジャウィ表記マレー語の定期刊行物の所蔵リスト[山本2002a]を作成した際に、マラヤ大学のザアバ記念図書室に『カラム』が所蔵されており、シンガポール国立大学のマイクロフィルムに収められていない巻号も多数

あることが確認された。これとあわせて、マレーシア・シンガポール内外の図書館で部分的に所蔵されていた巻号を収集し、全体で212号分を備えた極めて欠号率の低いコレクションとすることができた。

さらに、筆者が2006年から所属する京都大学地域研究統合情報センター(京大地域研)が進めている雑誌記事データベース・プロジェクトの一部として、収集した『カラム』の誌面をデジタル化し、それぞれの誌面に記事見出しのローマ字翻字を関連付けすることで、記事見出しをローマ字で検索して当該誌面を呼び出すことができる『カラム』雑誌記事データベースを作成し、京大地域研のデータベースの1つとして2008年5月に一般公開した(<http://www.cias.kyoto-u.ac.jp/index.php/database00>)。

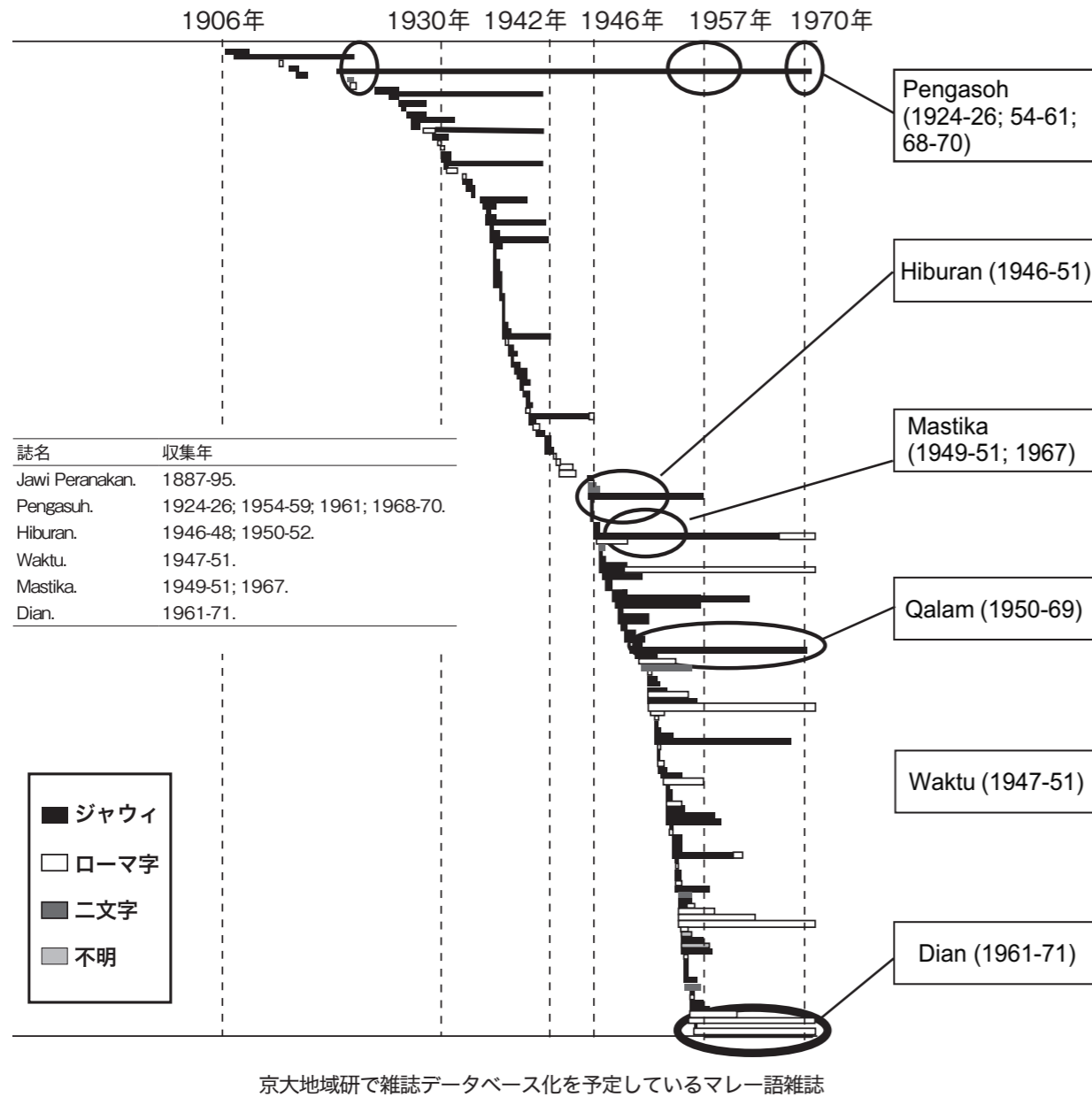
マレー・インドネシア語文献総合データベース

『カラム』雑誌記事データベースは、それ自体で貴重な資料であるが、他の雑誌記事データベースと接合することにより、以下の2つの方向での発展が見込まれている。

1つは、資料の所蔵場所によらないマレー・インドネシア語文献の統合データベースの構築である。マレー・インドネシア語は、地域や時代によってローマ字の表記法が異なっている。例えばインドネシアで発行されていた『ワクトゥ』という雑誌は、初期のタイトルはwaktoeであり、後にwaktuに変更された。この単語はマラヤやシンガポールではwaktuと綴られた。したがって、waktoeとwaktuを同じ単語と判断する検索システムを構築しなければ、地域や時代を超えた雑誌記事の横断検索はできないことになる。

地域や時代を超えた横断検索は、マレー・インドネシア語雑誌にとって極めて重要である。マレー・インドネシア語の雑誌のほとんどは、創刊されて2、3年で停刊となり、編集者や執筆者は別の雑誌に受け継がれることが繰り返されてきた。また、雑誌の枠を超えて引用や論争がしばしば行われていた。そのため、1つの雑誌の記事だけ追っていても、当時の社会における議論の全体像は掴みにくい。複数の雑誌が集まって全体で1つの言論空間が成り立っていたため、その議論を追うには複数の雑誌を横断して記事を読まなければならない。そのためには横断検索が不可欠となる。

このような考えのもと、京大地域研の雑誌記事データベース・プロジェクトでは、マレー語定期刊行



物のうち刊行が長く続いたものを中心に収集し、誌面のデジタル化および記事見出しによる検索可能なデータベースの作成を進めている。

横断検索システムを備えた雑誌記事データベースが実現すれば、機関や個人が所蔵する雑誌資料をデジタル化してインターネット上で公開したものを接合することにより、複数の場所で所蔵・公開されている雑誌資料を仮想的に1つのデータベースとして利用することが可能になる。

もう1つは、オーストラリア国立大学が実施しているマレー語文献コンコーダンス・プロジェクト(MCプロジェクト、<http://mcp.anu.edu.au/Q/mcp.html>)との連携である。MCプロジェクトは、主に20世紀以前の王統記や口承を中心に、本文テキストをローマ字

にしたものをもとにコンコーダンスを作成し、データを順次公開している。また、シンガポール国立大学では1930年代のマレー語日刊紙のローマ字翻字を行っており、この結果をMCプロジェクトと接合することが計画されている。MCプロジェクトはコンコーダンスであり、それぞれの刊行物の誌面を画像で見ることができない点で京大地域研の雑誌記事データベースと異なっているが、京大地域研の雑誌記事データベースの記事本文をローマ字翻字したものはMCプロジェクトと接合可能である。1950年代および60年代を主に扱う京大地域研の雑誌記事データベースと接合することにより、より広い範囲のマレー・インドネシア語文献を対象とした統合データベースを構築することができる。

「ジャウイ文献と社会」研究会

『カラム』雑誌記事データベースは、記事見出しのローマ字翻字を行い、これにより記事見出しの検索が可能になっているが、さらに記事本文のローマ字翻字を行うことによって記事本文も検索の対象になり、MCプロジェクトとの接合も可能になる。そのため、「ジャウイ文献と社会」研究会により、『カラム』の記事本文のローマ字翻字作業が2008年に開始された。

「ジャウイ文献と社会」研究会は、2009年に解散したジャウイ文書研究会の研究を継承し発展させる研究会の1つである。2001年に発足したジャウイ文書研究会²は、日本における東南アジアのイスラム社会の研究において従来あまり利用されてこなかったジャウイ文献の利用法を模索する研究会であり、ジャウイを用いた研究の基盤整備の面で大きな成果を上げた³。ジャウイへの関心を持つ多様な背景をもつ人びとが集まったことから、研究会の発足当初から参加者の関心は互いに大きく異なっており、このことは研究基盤整備から実際の研究に段階が移る過程で明確になっていった。2006年度までに、東京外国語大学、上智大学、京都大学でジャウイに関する具体的な研究プロジェクトがそれぞれ組織され⁴、ジャウイ文書研究会は、事実上これらの3つの研究プロジェクトの連絡役としての役割が中心となった。このことを受け、ジャウイ文書研究会は2009年5月末をもって解散し、その研究活動はそれぞれの研究組織・プロジェクトに継承されることとなった。それらのうち京大地域研の筆者の研究室に事務局を置く「ジャウイ文献と社会」研究会は、主にマレー・インドネシア語のジャウイ文献を利用して、ジャウイ文献に関わる社会を対象とする研究会である。

「ジャウイ文献と社会」研究会は、2009年度の研究活動の一部を京大地域研の萌芽研究「マレー語雑誌『カラム』データベースを利用した研究」(2009年度、研究

2 2001年4月の設立時の事務局は上智大学の川島緑研究室に置かれた。2003年に東京外国語大学の青山亨研究室に事務局が移り、その後2009年5月の研究会解散時まで同研究室に置かれた。
3 その成果は『上智アジア学』第20号などにまとめられている。
4 東京外国語大学「中東イスラム研究教育プロジェクト」共同研究プログラム「マレー世界における地方文化」(2005-2009年度、主査：新井和広)、上智大学アジア文化研究所イスラム地域研究拠点・第2グループ「東南アジア・イスラムの展開」(2006-2010年度、代表者：川島緑)、京都大学地域研究統合情報センター共同研究「イスラム教圏東南アジアにおける社会秩序の構築と変容」(2006-2007年度、代表者：山本博之)および同センター共同研究「イスラム教圏東南アジアにおける民族・宗教と社会の複層化」(2008-2009年度、代表者：山本博之)。

代表者：山本博之)と合同で行った。2009年6月21、22日に実施したジャウイ講読講習会では、地域研究コンソーシアムを通じて一般公募した参加者に対してジャウイ講読の講習会を行うとともに、以下の研究発表が行われた。

- 西尾寛治「人としてのジャウイ」
- 菅原由美「ペゴン史料の利用法と課題」
- 國谷徹・山田直子「オランダ植民地行政とジャウイ文書」
- 坪井祐司「イギリス領マラヤの行政文書におけるジャウイ史料」
- 山本博之「『カラム』とマレーシア地域におけるジャウイ表記の変遷」

この講習会では[山本2002c]を教材とし、『カラム』などのジャウイ文献を用いて講習を行った。受講者のうち2名が本論集に参加している⁵。

なお、2010年度には京大地域研の共同研究「脱植民地化期の東南アジアにおけるイスラム社会の動態」(2010-2011年度、研究代表者：坪井祐司)と合同で研究を行う予定である。

3. 本論集の構成

この論集は、『カラム』の記事本文のローマ字翻字の作業を通じて得られた考察をまとめたものである。各論考はいずれも限定された資料をもとにした予備的な考察であり、それぞれの論考が扱う事例を当時のマレー・イスラム世界にどのように位置づけるかなどについては、今後プロジェクトを進めていく過程で検討を重ねていきたい。

翻字プロジェクト参加者は、それぞれの関心にに応じて記事を選び、ローマ字翻字を行っている。それぞれの関心に応じて記事を選んだために対象となる時期は統一されていないが、おおよそ時期の順に次のように配列されている。

(1) マラヤの脱植民地化に向けた ムスリム社会の課題(坪井祐司)

坪井によれば、1950年から1960年までに24回掲載された「祖国情勢」コラムは、脱植民地化と国家建設に伴うマラヤのムスリム社会の課題の変化に対応して、1950年末から1951年前半(独立運動の枠組みとし

5 また、同講習会では東京大学大学院総合文化研究科博士課程の三王昌代氏の提供により、台北の国立故宫博物院図書文献館に所蔵されているジャウイ文献の読解も行った。その結果の一部を用いた研究成果に[三王2009]がある。

でのムラユ性を強調)、1952年末から1953年(民族のすみ分けを前提とした独立の枠組みが定まる)、1955年から1957年(独立が現実のものとなりムラユ人性を回顧)、1959年後半から1960年前半まで(ムラユ人が抱える経済格差の是正を要求)の4つの時期に分けて捉えることができる。

(2)シンガポールのウラマーによる クルアーン解説(國谷徹)

國谷は、シンガポールで活躍したウラマーであるアブドゥッラー・バスメーの連載記事「クルアーンの秘密」を分析した。アブドゥッラー・バスメーは、『カラム』発行者のアフマド・ルトフィとともにシンガポールのムスリム同胞団設立に際して重要な役割を担った人物であるが、これまであまり研究がなかった。國谷は、アブドゥッラー・バスメーがエジプトのムスリム同胞団の強い影響を受けた改革主義的思想の持ち主であったことを明らかにした。この連載記事は、20世紀初頭にエジプトで活躍し、雑誌『ムスリム同胞団』の編集にも携わったことがあるウラマーのタンターウィー・ジャウハリによるクルアーン解釈を紹介する形が取られている。國谷は、アブドゥッラー・バスメーがタンターウィーの近代主義的クルアーン解釈を下敷きにしてイスラム教の自己革新およびイスラム教と近代文明の調和をマレー・イスラム世界に伝えようとしたと論じている。

(3)1955年のインドネシア総選挙と イスラム国家建設(山本博之)

山本は、シンガポール、マラヤ、インドネシアの3国において、独立後(あるいは独立直前)の初の総選挙が行われた1955年に注目する。マラヤとインドネシアでは、選挙を通じたイスラム国家の実現を夢見たイスラム主義政党は、選挙によって国民主義政党が政権に就くと中央政界で非主流派となり、イスラム国家建設が実現しなかったという同様の経緯をたどった。しかし、インドネシアではイスラム主義勢力が中央政府に対する「反乱」に打って出たのに対し、マラヤではイスラム主義勢力は議会制民主主義の枠内における野党に留まった。スマトラ(アチェ)における情報源の影響を受けたためか、『カラム』誌は、インドネシアの総選挙とその後の政治過程を観察する過程で、スカルノ大統領に対する評価を「独裁者」、「ムスリムの敵」と変化させ、投票によるイスラム国家建設から

戦いによるイスラム国家建設へと主張を変化させた。山本は、この認識がシンガポールにおけるムスリム同胞団結成の背景の1つであると見ている。

(4)マラヤにおける近代的公教育の導入に対する 二重の危機感(金子奈央)

金子が紹介するのはマラヤのマレー人ムスリムによる教育に関する議論である。独立後のマラヤでは、1950年代から1960年代にかけて西洋近代に基づく公教育が制度化され、また、教授言語のマレー語への一本化が進められた。このことは、マレー人ムスリムのあいだで行われていた伝統的なイスラム教育が非主流化されること、そしてマレー語教育への切り替えに伴って非マレー人への教育に国費が費やされることという二重の危機感をマレー人ムスリムに与えることになった。このような状況で、イスラム教育の導入によってモラルの維持をはかるべきとする議論がなされる一方で、西洋近代の教育論からルソーなどを引き、また、ヒンドゥー教や仏教の世界観と対比しながら、子どもに対する教育の重要性を説く論考も見られた。

(5)1960年シンガポール・ムスリム法施行法案 (光成歩)

光成は、現在のシンガポールにおけるムスリム法施行法の制定(1966年)に先立ってシンガポール議会に提出され廃案になった1960年ムスリム法施行法案を取り上げ、この法案の審議をめぐる議論を紹介している。法案の内容を検討するために政治が公開したマレー語訳を検討する期間が短かったことや、マレー語訳は正文でないために内容に責任を負わないとした政府の態度が批判された。光成は、法案への反対の背景には、法制化することで国家の公的な制度として認知されることへの欲求はあるが、それによって国家による介入を招き、ムスリム法に対する自主管理を失うことへの恐れがあり、このような両義的な感情が法案への消極性を生み出したと考察している。

4.『カラム』の時代

すでに述べたように、テーマや時代の選択は統一されていないため、この論集の論考だけをもって『『カラム』の時代』を論じるには材料が不十分である。しかし、本論集の各論考を通じて、独立により国家の運営を自分たちの手で行うことになったマレー・イス

ラム世界のムスリム知識人たちが、国家機構のイスラム化において挫折を経験し、他方で西洋近代化による危機感を感じ、それに対抗するために宗教教育の強化とともに科学技術の取り込みによるムスリム社会の「近代化」をはかるうとしていた様子が浮かび上がってくるだろう。

『カラム』が刊行された1950年代は、独立が現実のものとなった人びとが国家制度を構築していった時期だった。しかし、この時期の国家指導者は1960年代後半の流血事件を契機に退場を余儀なくされ、かわって開発独裁体制と呼ばれる統治が始まることになる。『カラム』は、ちょうどこれと入れ替わりになる形でマレー・インドネシア語の言論空間から退場することになった。『カラム』が刊行されていた時代は、議会制民主主義の導入と挫折の時期として扱われ、この時期のムスリム社会の動向はあまり研究されてこなかった。現在のマレーシアやインドネシアにおける政治言説の表舞台には表れない言説空間を担保していたという意味で、本論集が扱う時期を『『カラム』の時代』と呼んでいる。『『カラム』の時代』という題には、カラム(筆)を手にとって言論によって社会の変革を試みることの有効性が強く信じられていた時代という意味も込められている。

「イスラーム」と「イスラム教」

最後に、この論集における表記について簡単に述べておきたい。現在、学術論文では「イスラム教」ではなく「イスラーム」と表記するのが一般的である。これには、①アラビア語の長母音を正しく表記すること、②イスラームにおいては宗教とそれ以外の実践が区別されていないために「〇〇教」とするのは適切でないことという理由が挙げられている。この論集のもととなった共同研究プロジェクトでは、この考え方を尊重した上で、上記の2点について東南アジア地域に即して検討した結果、①マレー・インドネシア語には長母音がなく、現地語の「Islam」は「イスラム」と表記するのが妥当であること⁶、②マレーシアやインドネシアではイスラム教を仏教やキリスト教などとともに「宗教」(agama)の1つとして位置づけ、そのことによって多民族・多宗教の混成社会を統合する努力が積み重ねられてきていることから、現地社会のそのような試みを尊重するという意味で、「イスラーム」ではなく「イスラム教」の表記を採用することにした。

⁶ この点については[小林2008]でも触れられている。

この表記には、中東・アラブ世界から各地に伝わったイスラームが、一方でその普遍性が意識され続けながらも、他方で各地域の事情に即して受け入れられ、地域社会において位置づけられてきたという理解のもと、その両方の側面に目を向けることを象徴的に表明するという意味も込められている。その上で、「東南アジアではイスラームではなくイスラム教とすべき」というように統一を強いる態度は地域研究になじまないとの考え方のもと、それぞれの立場や考え方に応じた表記を用いている。この論集の中では執筆者によって表記の統一がなされていないものがあり、その点では読者に不便を強いることとなるが、以上のような考え方に基づいていることをご理解いただければ幸いである。

参考文献

- 小林寧子 2008『インドネシア——展開するイスラーム』(南山大学学術叢書)、南山大学。
- 三王昌代 2009「清代中国におけるスルー(蘇祿)と中国のあいだの文書往来: ジャウイ文書と漢文資料から」『東洋学報』東洋文庫、91(1): 01-027。
- 山本博之 2002a「マレーシアの図書館におけるジャウイ雑誌の所蔵状況」『ジャウイ文書研究会ニューズレター』、7: 3-13。
- 2002b「資料紹介『カラム』」『上智アジア学』、20: 259-343。
- 2002c「ジャウイ綴りマレー語の書き方と読み方: 20世紀のマレーシア地域を中心に」『上智アジア学』、20: 359-382。
- 2003「東南アジアにおけるムスリム同胞団の成立とその初期の活動について」『ODYSSEUS』(東京大学大学院総合文化研究科)、7: 59-73。
- 2008「橋としてのジャウイ、壁としてのジャウイ: 東南アジア・ムスリムの社会と言語」佐藤次高・岡田恵美子編著『イスラーム世界のことばと文化』成文堂、pp.201-220。

コラム「祖国情勢」に関するノート

坪井 祐司

立教大学非常勤講師

1. はじめに

本論は、『カラム』誌のコラム「祖国情勢(hal ehwal tanah air)」をとりあげ、その主張を紹介するとともに、その変遷をマラヤの政治展開のなかに位置づけるものである。

『カラム』誌には主題を冠したコラムがいくつかあるが、「祖国情勢」はそのひとつである。この主題のもと、1950年の第3号から1960年の第116号までにあわせて24編のコラムが掲載されている(11ページの表を参照)。コラムの著者は統一されておらず、その掲載時期も不定期であるため、これ自体が『カラム』誌の政治的主張を示すというわけではない。むしろ、これはこの雑誌のコミュニティにおいて、多様な著者が「祖国」をテーマに描いた著作の集合体といえる。ここでいう「祖国」とはマラヤのことである。『カラム』はシンガポールにおいて発行された雑誌であるが、著者たちの関心や帰属意識はマラヤにあった。これらのコラムが書かれた時期は、第二次大戦後の行政の再編を経て1957年の独立に至るマラヤの脱植民地化(decolonization)の時期とほぼ重なる。コラムの内容は、その過程におけるムラユ(マレー)人の政治的関心の変化を映し出していると考えられる。

コラムの掲載時期をみると、集中的に記事があらわれる時期を4つ見出すことができる。このため、本論はコラムを掲載時期に従って4つの時期に区分し、それぞれの時期において特徴的な主張を紹介する。そして、コラムの内容の変遷をマラヤにおける政治展開と関連させながら跡づけることでその位置づけを検討する。

時期区分は以下のとおりである。第一の時期は、1950年末から51年前半にかけてであり、7編の記事が掲載されている(表の第3号から第9号)。第二の時期は1952年末から53年までであり、1952年12月の第29号から53年8月の第37号まで毎月掲載(9編)され

ている(表の第29号から第37号)。第三の時期は1955年から57年にかけてであり、4編の記事が書かれた(表の第59号から第80号)。第四の時期は1959年後半から60年前半までであり、4編の記事が掲載された(表の第111号から第116号)。以下、この4つの時期について、マラヤにおける脱植民地化の過程を整理するとともに掲載された記事の内容の検討を行いたい。

2. 「ムラユ」と「マラヤン」: 1950~51年

1950年、51年は、マラヤの脱植民地化の道程がまだ不透明であった時期である。第二次大戦後、イギリスはマラヤの独立を認めず、行政機構の再編によって対応しようとした。それに対して、独立運動が展開されるが、その枠組みは基本的にムラユ人、華人、インド人という民族を単位とするものであった。ムラユ・ナショナリズムもこの文脈の中で展開されていった。

この時期の政治動向を簡単にまとめたい。イギリスは1946年にマラヤ連合(Malayan Union)を発足させた¹。しかし、この体制はそれまでのムラユ人王権の権限を縮小し、市民権を移民にも広く認めるものであったため、ムラユ人の反対運動を引き起こした。この過程で、1946年5月にムラユ人の政党である統一ムラユ人国民組織(United Malays National Organization, UMNO)が結成された。それを受けてイギリスは1948年に再々編を行い、マラヤ連邦(Federation of Malaya)を結成した。そこではムラユ王権の権限は大戦前の状態に回復され、市民権の取得条件も厳格化された。それに対しては、非ムラユ人の反発が起こった。華人を主たる構成員とするマラヤ共産党(Malayan Communist Party, MCP)はマラヤ連邦に反対し、同年6月に武力蜂起してゲリラ活動を展開した。これに

1 第二次大戦以前のマラヤは、直轄植民地である海峡植民地(ペナン、マラッカ、シンガポール)および保護領化されたムラユ王権9州からなっていた。マラヤ連合は、それまで州ごとに分かれていた行政組織を再編し、シンガポールを直轄植民地として分離したうえで残りの11州を連邦化したものであった。

表:『カラム』誌におけるコラム「祖国について」

号	年	月	頁	題名	著者
3	1950	10	38	我々の闘争:ムラユとマラヤン	Doktor Burhanuddin
4	1950	11	35	ムラユ民族:ひとつになろう!	Edrus
6	1951	1	11	マラヤにおける民族主義闘争	Doktor Burhanuddin
7	1951	2	17	我々が検討すべき問題:ムスリムの地位と UMNOのナトラー(Natrah)事件に関する決定	Edrus
7	1951	2	31	支援が崩壊をもたらす	Mimain
8	1951	3	11	我々が検討すべき問題:ダト・オンのムラユ人に対する批判への考察	Edrus
9	1951	4	30	マラヤ連邦における州議会選挙の意味	Edrus
29	1952	12	35	祖国の政治についての評論	Abham
30	1953	1	9	祖国の政治についての評論	Abham
31	1953	2	15	マラヤの独立時期を宣言すべきだ	Abham
32	1953	3	45	マラヤへの政権移譲はいつか?:マラヤを第二のスーダンにするな	Abham
33	1953	4	5	統一戦線	Abham
34	1953	5	6	民衆闘争は温和な手段に取り込まれてしまうのか?	Abham
35	1953	6	21	連邦総選挙は認められた、しかしいつなのか?すぐに行われるのか、遅れるのか?	Abham
36	1953	7	10	民族が混在するマラヤの状況を利用する	Abham
37	1953	8	40	マラヤはインターナショナルな国家(Negeri Antara Bangsa)か?	Abham
59	1955	6	33	マラヤ連邦条約と国家の問題に関する復習	Tah Kalu
66	1956	1	43	連盟党とジョホールのスルタン	
69	1956	4	14	ウンマ・イスラム、祖国、イスラムの至高性:祖国におけるムスリムのために	Johari Ahmad
80	1957	3	37	マラヤの不思議な地位	Rahim
111	1959	10	15	我々はどこから来たのか、どこへ行くのか?	Hasyim Ahmad Ali
113	1959	12	40	もしウンマ・ムラユが平和を望むなら、一つの民族として生きよう	Alimin
114	1960	1	37	政治、経済の破壊が原因だ:ムラユ民族が底に沈んでいる理由	Alimin
116	1960	3	27	経済状況が変わらない限りウンマ・ムラユは十分な生活を享受することができない	Alimin

対し、イギリスは「非常事態(Darurat)」を宣言した。一方で、華人の穏健派は1949年にマラヤ華人協会(Malayan Chinese Association, MCA)を結成した。1950~51年はMCPによるゲリラ活動が最も活発な時期であり、不透明かつ不安定な政治情勢のなかで運動の枠組み自体が模索されていた。

この時期に書かれた7編のコラムの著者は、2編がブルハヌッディン(Dr. Bruhanuddin)、4編がエドルス(Edrus)、1編がミマイン(Mimain)であった。ブルハヌッディンは、ムラユ人左派の指導者であった²。エドルスとは、カラムの創刊者、主筆であったアラブ系のアフマド・ルトフィ(Ahmad Lutfi)である[山本2002:260-61]。戦後初期のムラユ・ナショナリズム運動においては、独立の時期や方法をめぐって多様な意見がみられたが、この著者二人はいずれも主流派(右派)となったUMNOとは一線を画した人物であった³。

しかし、この時期の7編の記事には共通する課題

2 1911年生まれ。戦後マラヤ・ムラユ国民党(Parti Kebangsaan Melayu Malaya)を設立し、マラヤの即時独立を主張した急進派であった。1956年から汎マラヤ・イスラム党(Parti Islam Se-Malaya, PAS)の党首となる。1969年死去。

3 エドルスは第4号のコラムにおいて、「ムラユ人内部における左派と右派の分裂は克服されねばならない。いまや強力な組織が弱い組織に手を差し伸べるべきだ。そのことが共通理解をもたらし、ムラユ人の安全と利益のためになる」として、ムラユ人の団結を訴えている[Qalam 1950.11:36]。

があった。それは、独立に向けた運動の枠組みである。すなわち、ナショナリズムの枠組みが「ムラユ」なのか「マラヤン(Malayan)」なのかという点である。これは、統合の単位をムラユ、すなわち民族におくのか、華人などすべての人々を包含したマラヤという領域に置くのかをめぐる論点であった。この課題は第二次大戦以前からすでにあらわれていた。第一次大戦以降マラヤでは移民の定着、現地化が進行し、マラヤ生まれの華人、インド人が増加した。その結果、彼らはイギリス臣民であることを根拠にムラユ人と同等の権利を要求した。このとき、彼らは「マラヤ人(Malayan)」という語を用いて現地性を強調した[Ariffin 1993:17]。これに対して、ムラユ人はマラヤの土着民は「ムラユ」であるとして反対した。このため、この対立は、実質的にはムラユ人が他者に比べ優位に立つのか、各民族が同等の地位を持つのかという問題でもあった。

「祖国情勢」のすべてコラムでは、ムラユかマラヤンかという問いについて、ムラユの側に立って論が展開されている。その一番の根拠は、イギリス領マラヤはムラユ王権とイギリスとの条約によって成立したものであり、ムラユ王権が主権者であるという点にあった。

到来したイギリスとのすべての条約はムラユ王権との間

に結ばれたものであり、断じてマラヤンとではない。ムラユがイギリスと条約を結び、イギリスがムラユ諸国を守ると約束したことは明らかである [Qalam 1950.10: 39]。

このため、「マラヤはムラユのものであり、マラヤンものではない」と主張された [Qalam 1950. 10: 39]。さらに主張されたのは、華人、インド人などの外来者 (orang dagang) に対するムラユ人の先住性、土着性である。

世界中どこでも、政治的権利を持つのは土地の子のみである。彼ら (外来者) はムラユの名を冠することはできないし、ムラユ民族を低く見ることなどでできない。イギリス人が職名にマラヤンという呼称を使用したとき、ムラユ人はマラヤンという語を重視していなかったが、彼らはマラヤンという名を利用したのだ [Qalam 1950. 10: 40]。

そして、マラヤンはイギリスが名付けた名称であるのに対して、ムラユは歴史的な呼称であると強調された。

ムラユという名前は現在生育中の幹、または農園というべきものであり、長年にわたって生きぬき、徐々に大きくなってきた。一方、マラヤンはこの半島がマラヤと名付けられてからの新しい種である。この新しいマラヤンという名の種が現在農園の名前として広く認められているムラユというもとの名にとってかわることはできないのは当然である [Qalam 1951. 1: 6]。

この「マラヤン」という語は、本来ならば英語のマラヤの派生語 (「マラヤ人、マラヤの」) であるが、ムラユ語にそのまま持ち込まれた。そして、政治的な文脈において使用される際には、ムラユに対抗する枠組みという特別な意味が付加された⁴。「非ムラユ (マラヤン) 民族の覚醒、決起は、経済、教育において地位を得たところで政治的地位をも希望するものだ」とみなされていた [Qalam 1951.1: 13]。そして、「もしムラユ民族をマラヤン民族にするという案が現実化すれば、ムラユ人は祖国を失い、逆転され、外国人が住民となりムラユ人が滞在者になる」と懸念された [Qalam 1951.4: 31]。こうした主張の背景には、『カラム』の出版地シンガポールがマラヤから分離された結果、華人の発言力が強まったこともあると思われる⁵。

^[4] マラヤンという語は価値中立的な派生語であり、「インドネシア」と「インドネシアン」の関係と同じであるという意見に対して、ブルハヌッディンは「マラヤ」、「マラヤン」とはインドネシアにおける「オランダ領東インド」にあたる植民地の語であると反論し、ムラユという語の正統性を主張している [Qalam 1950.10: 40]。

^[5] マラヤンに対する反対論の根拠の一つとして、同時期のシンガポールにおいて華人が「シンガポール生まれ (peranakan Singapura)」として平等な市民権を要求している点も挙げられ

ただし、ムラユ人の中にも独立運動における枠組みとして「マラヤン」を志向する人々もみられた。UMNOの初代総裁のダト・オン (Dato Onn) は、UMNOの党員資格をムラユ人以外にも開放しようとして党内の反発を受け、離党してマラヤ独立党 (Independent of Malaya Party, IMP) を結成した (1951年8月)。民族を超えた統合を志向したダト・オンに対しては、「ダト・オンがムラユ人をマラヤン民族にしようとしているのは分裂をもたらす」として批判がなされている [Qalam 1951.3: 11]⁶。

ただし、コラムの内容はマラヤンや華人を中心とした他民族に対する批判一辺倒ではなかった。ブルハヌッディンは以下のようにも述べている。

マラヤンが連邦内にいるというだけでなく、ムラユの土台となることは正しくないし公正でもない。ムラユこそが権利を有するためである。マラヤンはその上にたつ建築の一部となることはできる [Qalam 1951.1: 14]。

非ムラユ人を排斥するのではなく、ムラユ人がマラヤの根幹であることを認めれば、彼らもマラヤの一員として認めるという姿勢を示したのである⁷。

この時期における「祖国情勢」は、独立運動の枠組みとしてのムラユ性の強調が最大の特徴であった。ムラユ・ナショナリズム全体の過程を考えても、この時期にムラユという枠組みが正統性を獲得し、民族を単位とした政治の枠組みが定着していくことになった。

3. ムラユ人の行政的権利の主張：1952～53年

1952、53年のマラヤは、混乱を脱して独立に向けた準備が進められた時期であるといえる。イギリスによる鎮圧作戦により MCPによるゲリラ活動は下火となった。1951年12月のペナンのジョージタウンにおける市議会選挙を皮切りに、52年には各地で地方選挙が行われた。それに対応して、UMNOのトゥンク・アブドゥル・ラーマン (Tunku Abdul Rahman) と MCA

^[1] ている [Qalam 1951.2: 31-32]。

^[2] 7号のコラムでは、シンガポールで第二次大戦中両親が抑留され、ムスリムに育てられたオランダ人少女の処遇をめぐる問題でムスリムの抗議行動が起こった事件 (1950年12月) において UMNOが積極的な行動をとらなかったとしてダト・オンが批判され、マラヤンという枠組みではイスラムを民族問題として扱うことができず、ムラユの独自性が発揮されないと主張されている [Qalam 1951.2: 17]。

^[3] 彼は他の個所でも、「ムラユがマラヤンになるのではなく、マラヤンがムラユになること」で運動がうまく進行すると述べている [Qalam 1951.1: 12]。

のタン・チェン・ロク (Tan Cheng Lock) は協定を結び、連合を結成した。両者は総選挙の実施を要求するなど、独立に向けた働きかけを強めていった。

この時期に書かれた9編は、いずれもアブハム (Abham) という著者によるものである。コラムに展開された彼の意見は、ムラユ人ナショナリズムの主導権を握った UMNOの立場にたっていると考えられる。たとえば、1953年に UMNOと州首相9名が対立するという事件があったが、彼はそこで UMNOの側に立ち州首相を批判した⁸。そして、「トゥンク・アブドゥル・ラーマンに率いられたマラヤの独立闘争は二通りの反応を受けた。民衆は共感に満ち、支持していたが、上層部や自己中心的な人々は猜疑に満ち、強力に反対した」とも述べている [Qalam 1953.5: 6]⁹。また、マラヤにおけるムラユ人の地位に関する記述として、以下のようなものがある。

マラヤはムラユ民族およびその宗教がすべてを否定されるようなインターナショナルな国 (negeri antara bangsa) ではない。ムラユは自らの国、王、慣習、宗教を持つ民族である。マラヤはムラユ民族の地であることはだれも否定できない。外来民族は、国に忠誠を誓い分裂させないものはムラユ人によって市民 (rakyat) として認められるが、さもなければ外来者である。よって、すべての外来民族がムラユ民族としてこの国の市民となるわけではなく、この国では幾多の民族がまじりあうわけではない。ムラユ民族がインターナショナルな社会に埋没し、マラヤですべての民族が同等の権利を持つというわけではないのだ [Qalam 1953. 8: 41-42]。

ここにも、民族間の平等は否定しつつも、外来者がマラヤの一員となることは認める姿勢がみてとれる。

民族間の対立が一段落したこの時期は、コラムの内容も独立に向けた政治的権限の確保、拡大が主眼となった。このため、その主張は主にイギリスに向けられたものであった。具体的には、ムラユ人に対する行政的な優遇とそれに伴う予算処置である。非常事態期には、ゲリラ対策として華人住民とゲリラとの接触を断つため地方部における華人の囲い込みが行われた。華人の定住地として「新村 (New Village)」が建設され、華人はそこに強制移住させられたうえ

^[4] 州首相が独立問題を議論する会議の開催を提唱したが、UMNOは反対した (1953年3月) [Fernando 2002: 42]。アブハムは、その主唱者が「UMNOはこの国で影響ある大規模な政治団体という存在としては抹殺されるべきという態度、意見である」と批判している [Qalam 1953.6: 23]。

^[5] 彼は、ムラユ人が王族、貴族、平民からなっていると区分し、平民としての立場から王族や州首相などの上層階級に対する不満を表明した [Qalam 1953.1: 12]。

で厳重な監視下に置かれたのである。この華人に対する政策に膨大な予算が投じられたことを念頭に、相応の予算をムラユ人にも向けるよう主張された。

ムラユ人からイギリスへの要求として、第一にムラユ人の教育水準の向上があげられる。

ムラユ人が学歴を高め、資質を活かしていくのを助けるためにムラユ人の教育機会を拡大すべきだ。重要な努力をすべて行うことが必要である。教育政策は適切な政策であり、人々が自立、独立できるようにするものである [Qalam 1953.1: 16]。

第29号では、非常事態を理由に学校の建設や設備の充実が後回しにされていることを指摘し、予算の確保を要望している [Qalam 1952.12: 39]。また、華人の間に華語教育の推進を求める意見があることを念頭に、この地がマラヤ、すなわちムラユの地 (Tanah Melayu) であると指摘し、教育におけるムラユ語の地位を強調した [Qalam 1952.12: 37-38]¹⁰。

第二に、官僚機構におけるムラユ人の登用の拡大である。コラムでは、官僚機構にて非ムラユ人の登用の動きがあることに対して警戒感が示された [Qalam 1953.1: 11]。その一方で、ムラユ人の一層の登用が求められた。

現在の大きな要望は、不可避となっている独立の建設を助けるため、低位から高位にいたるまでの政府役職をムラユ人に全面的に開放することである。ムラユ人がその機会をつかむための制限や障害はすぐに撤廃されるべきである。…最初は訓練としてでもムラユ人に職が与えられるべきである。そうすれば最終的には彼らもふさわしくなるであろう。ムラユ人がふさわしくない、あるいはまだふさわしくなっていないというのは単なる言い訳である。実際には機会が与えられず、能力を試されることがないのだ。試されなければふさわしくないかどうかはわからない。試して初めて知ることができる [Qalam 1953. 2: 16]。

第三点目の要求はムラユ人の経済的地位の向上である。

ムラユ民族の経済は実効あるあらゆる努力、対策が与えられるべきだ。経済支援は、ムラユ人の経済を発展させるといだけでなく、その弱点の原因から観察し、それを改善するものであるべきである。すべてのムラユ人企業

^[6] 英領期のマラヤの教育制度においては、学校はその教授言語 (英語、ムラユ語、華語、タミル語) により系統が分かれていた。しかし、1951年のバーンス報告 (Barnes Report) により、学校制度を一元化すること、教授言語は英語およびムラユ語とすることが勧告された。これを再検討しようという動きに触れて、バーンス報告見直しの提案はムラユ人の学生が教育水準の向上を阻むだけでなく、ムラユ語の発展と価値を否定しようとするものだとして主張されている [Qalam 1952.12: 36]。

には、手工業、漁業、農業、商業、鉱業にかかわらず、何が不足しているか、期待される援助は何かを調査し、すべての必要な援助が与えられるべきである。再定住した華人の野菜栽培者への支出や非常事態のため多くの予算が割かれたように、現地人(anak negeri)であるムラユ人の福祉のための支出がなされるべきだ[Qalam 1953.2: 16]。

これらの三点の項目は、いずれも第二次大戦前におけるムラユ人の行政的要求からの連続性がみられる。20世紀初頭から、イギリスは主にムラユ王権が残る諸州において「親ムラユ人政策(Pro-Malay Policy)」と呼ばれるムラユ人に対する行政的優遇策をとった。その柱は官僚の登用と土地の確保であった。官僚の登用に関しては、ムラユ人向けの高等教育機関が設けられ、その卒業生を中心に植民地官僚が優先的に登用された。一方で、華人、インド人も官僚の登用拡大を要求し、それに対してムラユ人が反対してきたという経緯があった。経済に関しては、ムラユ人が保有する土地が他民族へと流出するのを防ぐ法制がなされてきた¹¹。この時期の当局に対する要求にはこれらの政策と共通項がみられるのである。

一方で、華人に対する批判記事は一部にみられるものの、さほど顕著ではなくなった¹²。これは、UMNOとMCAの連盟が成立したことが影響していると考えられる。UMNOとMCAの円卓会議が開催されたことはコラムでもたびたびとりあげられた。MCAとの連携は、UMNOがマラヤの独立のために他の政治組織やこの国に忠誠を誓って市民になろうとする人々と喜んで協力しようとしているためとみなされた[Qalam 1953.4：5]。

それとともに、イギリスとの交渉において「民族問題がいまだにマラヤの即時独立を阻む言い訳となっている」と認識されており、華人との協調は「ムラユ人は準備ができている」ことを強調することでもあった[Qalam 1953.7：10-11]。

民族問題はイギリスの当局者がマラヤに独立を与えない理由となっているようだが、それは受け入れられないし、根拠があるわけでもない。ロンドンにおけるイギリスのマラヤ当局者は、マラヤ独立が与えられないのは、それがムラユ人と華人の大規模の衝突を引き起こし、流血の事態を招くためだと訴えている[Qalam 1953. 2：17]。

この時期には、遅々として進まない政治過程にいらだち、独立に向けた状況が悪化しているという認

^[1] 「親ムラユ人政策」に関しては、[Roff 1994：91-125]を参照。

^[2] 華人によるストライキの動きや華語の大学設置の要求に対しては批判がなされている [Qalam 1953.3：45]。

識は繰り返し表明された。総選挙は認められたものの、それが独立につながるかどうかは不透明であったためである[Qalam 1953.6:21]。一方で、ムラユ人、華人という各民族の政党の関係構築によりマラヤの独立を志向するという動きがみられた。民族のすみわけを前提として、イギリスとの交渉を通じてムラユ人の地位の向上が目指されたのである。マラヤにおける政治の枠組みが定まってきていることがうかがえる。

4. マラヤの独立とムラユ人：1955～57年

1955年から57年は、マラヤ連邦の独立(1957年8月)を頂点とする独立の時期である。1954年にUMNO・MCAの連合にインド人政党であるマラヤインド人会議(Malayan Indian Congress, MIC)が加わり、主要三民族政党による連盟党(Alliance)体制が出来上がった。1955年に行われた連邦議会選挙において、連盟党は52議席中51議席を占めた。これを背景にアブドゥル・ラーマンはロンドンにおいて交渉を行い、独立が最終的に承認された。

この時期に掲載された4編のコラムは散発的で、すべて著者も異なっている。その内容の特徴は、尖鋭的な主張よりも「ムラユ人とは何か」という問題の再検討がなされたことである。

第59号のコラムは「復習」と題され、「国家(Negara)」、「民族(Bangsa)」、「言語(Bahasa)」、「防衛(Pertahanan)」、「非常事態(Darurat)」、「経済(Ekonomi)」といったキーワードについての解説がなされている。そのなかで、民族の項目ではムラユ人について以下のような記述がなされている。

ムラユ人はムラユの国に昔から住み、思想、領域、言語、経済、文化を共有し、集団(kaum)や一族(keturunan)ではなく民族と認められる。イギリス政府は、半島の各地域においては常にスルタンを通じてムラユ人との条約に従っている[Qalam 1955.6: 33]。

一方で、ムラユ以外の民族をつくろうとする動きにも言及された。続いて、マラヤンという概念については以下のように述べられている。

マラヤン民族を作るうという計画は実らなかった。それは条約には全く言及されておらず、もしそうなると条約違反となるからである。我々に言わせれば、ムラユの民族性とは永続的なものであり、ムラユとムラユ性にかかわるものである。連邦条約は、イギリス政府と一部のムラユ

人の妥協と相互理解の産物であった[Qalam 1955.6：34]

ただし、外来者を受け入れるための資格として設定されたのが連邦の市民権(*Federal Citizenship*)である。

これまで述べたように、民族、民族性は変えることができない。変えられるのは市民権(kerakyatan)であり、法律により条約の条項を留保することによる。市民権法が通過し、この国を住みかとして忠誠を誓うことを認める人々に開放された。これによりマラヤの民族性はムラユ、市民権は連邦市民権となり、市民権を欲するすべての人々はムラユ人としての権利を得ることができる。彼らの血統は消えないし、文化や言語は保持できるが、条件として彼らはムラユ語を話し、条約を尊重せねばならない[Qalam 1955.6：34]。

こうして、民族としてのムラユ人としての正統性を主張する一方で、彼らが「マイノリティ(Minoriti)」とみなす外来者にも市民権を開放している点が強調されたのである。

また、第66号、第69号では王権およびイスラムというムラユ人を構成する文化的要素について言及されている。第66号では、ジョホール州のスルタンの発言により連盟党との関係が悪化したことに対して懸念が表明された¹³。第69号では、イスラムがテーマとなり、民族主義や社会主義の視点でなくムスリムの視点で祖国をどのようにとらえるかが議論されている[Qalam 1956.4：14-15]。

第80号では、マラヤの「パラドクス」として、オランダ、イギリスというヨーロッパ勢力との関係が回顧され、条約を結んだにもかかわらず植民地化されたという矛盾について考察されている。

法的にマラヤは独立した国家であり、イギリスとの関係は友人としてのものであり、条約が結ばれているにすぎない。しかし、不思議なことに、マラヤの現況は、イギリスは単なる友人でなく主人にほかならず、マラヤはイギリスの植民地である。…ムラユ王権がイギリス政府と条約を結んで以来、多くの条約が破られ、ムラユ民族は自国で阻害され、いまや言語、民族、国家ですら外来化されようとしている。言語は英語となり、民族、国家はマラヤとなっている[Qalam 1957.3：37-38]。

この時期のコラムにおけるムラユ人概念やその歴史、独立運動に対する回顧的な内容は、独立が現実の

^[13] これは、1955年にジョホールのスルタンがイギリス人顧問の存在を肯定的に評価したことについて、独立を否定したとして反発を受けた事件であった。ジョホールの州議会にスルタンの発言の事前のチェックを求める動議がなされたが、著者はこのようなことが起こらないよう連盟党は確固たる指針を地方に示すべきと主張した [Qalam 1956.1: 43]。

ものとなったことで、それまでの過程を整理するという動きを示すといえる。

5. ムラユ人の経済的地位の向上：1959～60年

1959、60年は、独立を達成し、マラヤの国家としての建設へと目標が移行した時期である。1959年の独立後初の総選挙でも連盟党は勝利した。翌60年には「非常事態」は解除され、当初問題となっていた治安、イデオロギー対立は解消へと向かった。

この時期に掲載された4編のうち3編はアリミン(Alimin)という著者により書かれている(残りの1編はカイロからの寄稿)。独立を果たしたことで、コラムの主張の中心的課題は政治から経済へと移って行った。

これは、独立は達成しても、ムラユ人経済的に劣位におかれる状況は変化していなかったことを示している¹⁴。

独立前、我々は協力して独立闘争を行うため外来民族と手を取り合った。我々の意見では、外来民族と手を取り合うことは独立への道程であり、独立の目的ではない。しかし、独立を達成してみると、我々にはまだウンマ・ムラユの主権を回復する運動が残っている。ここで我々は、ムラユ政党と他民族の政党との連合にはある条件、約束があったのではないかと疑念を持つ。条件とは華人のマラヤ市民権の拡大にほかならず、年々十万単位で外来のマラヤ市民が増えている。政治的には外来民族に政治の門戸を開放することは、イギリスの時代遅れの政策である[Qalam 1959.10：18]。

ここで他民族との協力に対する疑念まで表明されているのは、ムラユ人の経済的地位が問題となったからである。彼らにとって栄光の時代とはムラカ王国の時代、すなわち「600年前」であった。「ムラカのムラユ王権の崩壊前、ウンマ・ムラユは民族であり、ムラユ民族は自立し、十分な主権を持ち、政治・経済・社会・文化的に自立していた」[Qalam 1960.1：41]。しかし、その後の植民地化と外国資本の流入により、ムラユ人は追いやられる結果となった。

最近の報道をみると、外国資本のマラヤへの導入が我が国の政府によって奨励されており、その条件も言及されていないようである。私は、これは我々の社会、とくにウンマ・ムラユ自身の損失であると思う。我が国の95%の企業、農園が外国資本の所有であるならば、祖国のウン

^[14] クランタン、トレンガヌの二州でイスラム政党であるPASが政権を握ったことは、ムラユ人の経済的な苦境に対する不満を示すとみなされた [Qalam 1959.10: 15]。

マ、特にムラユ人が企業、農園を新たに発展させる余地がない[Qalam 1959.12: 42]。

伝統的なムラユ人の「国家、民族、政治、経済、社会、教育、芸術、文化」は浸食にあっていると指摘された¹⁵。このため、政府に対して外国資本をマラヤに導入する前に、国民、とくにムラユ人の資本を指導し、優先権を与えるべきだと主張された。「400万人近く」というムラユ人の人口規模が強調され、その開発が訴えられた[Qalam 1959.12: 41-42]。

ムラユ民族の経済的な改善のため民族資本の振興が訴えられたが、そこで言及された産業も広範なものであった。

農園、農業、畜産(鶏、羊)、漁業、新聞・雑誌、本の出版など近代的な株式会社を作ろう。起業の余地はまだ広く、市場もまだ存在する。我々がまだもっていないのはそのための若い力(革新的な魂)のみである[Qalam 1960.1: 38-39]¹⁶。

第116号では、ムラユ人が4つのグループに分けて分析された。それは①上流階級(高位の官僚であり、収入は高い)、②商業従事者(ゴム園、ヤシ、田圃を所有するか、商業に従事する)、③公務員や農園の労働者、④一般労働者である。ムラユ人のうち、①は0.5%、②は10%程度にすぎず、③が40%程度で残りが④であった。月に何千リングットも稼げるのは①と②のみであり、③と④の場合は収入が1ケタか2ケタ下がってしまう[Qalam 1960.3:27]。著者の現状認識は、「ムラユ人の生活が保証されていない」というものであり、ムラユ人社会全体の問題として解決策が模索されたのである¹⁷。

この時期のコラムではムラユ人の経済的な後進性

に焦点があてられ、その格差是正が訴えられている。こうした経済の地位向上は、その後のムラユ人に関する議論の主流となっていった。

6. おわりに

コラムのコラム「祖国情勢」は、マラヤの政治史における様々な問題に対する論評が集められており、そこからは脱植民地化の過程におけるムラユ人の意見の変遷をうかがうことができる。

コラムの主張は、ナショナリズムの枠組みをめぐる議論から始まった。「マラヤン」でなく「ムラユ」が強調される過程で、イギリスと条約を結んだ王権の正統性が強調された。一方で、他民族との関係については、ムラユ人の主導により民族が集まる形態による秩序の形成を一貫して提言している。マラヤンに対する批判はあるが、一方的な排除の主張ではなかった。

脱植民地化の過程では、行政における植民地政府の要求へと変化していった。ムラユ人に関する彼らの主張には第二次大戦前からの連続性がみられる。それは、行政における優位を確保するために教育、官吏登用において優遇を主張することと、経済的な格差を縮小するための政治的な対策を求めることである。マラヤの独立が達成されると、ムラユ人の経済的な地位の改善が論点の中心となり、民族による産業振興と資本の育成を政府に要求した。

こうした変化は、独立へ向けた政治の枠組みが固まってくる中で、徐々に論点が集約され、転移していった結果と思われる。コラムの内容からは、ムラユ人が自らの利益を主張するとともに、イギリス、華人など他者との関係構築を模索する過程がうかがえる。

「祖国情勢」の内容は他にも多くの論点を含むものであり、さらなる分析を進めていくことで脱植民地化をめぐるナショナリズムが高揚した時期のムラユ人の思想状況について明らかにしていくことが可能であろう。また、このコラムが『カラム』誌全体の中でどのような位置を占めるかは1つの課題である。それを分析していくことで『カラム』誌のマラヤの歴史における位置づけを明らかにすることができ、研究における新たな視角を提示することができると思われる。

引用文献

Ariffin Omar. 1993. *Bangsa Melayu: Malay Concepts of Democracy and Community 1945-50*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Fernando, J.M. 2002. *The Making of the Malayan Constitution*. Kuala Lumpur: The Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society.

Roff, W. R. 1994(1967). *The Origins of Malay Nationalism*. (Second Edition). Kuala Lumpur: Oxford University Press.

山本博之 2002 「資料紹介『カラム』」『上智アジア学』20: 259-343。

連載記事「クルアーンの秘密」に見る イスラーム近代主義：予備的考察

國谷 徹

愛知大学非常勤講師

1. はじめに

本稿は、雑誌『カラム』の連載記事「クルアーンの秘密：知識と哲学の観点から (Rahsia al-Qur'an: dari segi ilmu dan falsafah)」を題材として、20世紀前半の東南アジアにおけるイスラーム近代主義の一側面を考察しようとする試論である。当該記事は『カラム』第10号(1951年5月)に第1回が掲載され、以後、第41号(1953年12月)まで、全27回にわたって(途中数度の休載をはさみながら)連載された。著者はシンガポールで活動したウラマー、アブドゥッラー・バスメー (Abdullah Basmeh; 1913-1996年)である。筆者は昨年以来この記事のローマ字への翻訳と内容の読解を進めているが、現在までに作業を終了したのは『カラム』第26号(1952年9月)掲載の連載第14回までである。従って本論は途中経過における予備的考察であり、記事の資料的特徴を明らかにし、東南アジアのイスラーム研究の文脈における利用可能性を探ろうとするものである。

1950~69年の20年間にわたりシンガポールで発行されたマレー語誌『カラム』は、当時主流になりつつあったローマ字ではなくジャウイ文字を使用し、中東を中心に他のイスラーム諸地域への強い関心を持ち、そうした他地域の歴史や現状を紹介する記事が多く掲載された。当然、イスラームに関する記事も数多く見られるが、例えば神学や法学、法源学などといった古典的イスラーム諸学そのものを扱った記事は多くない。『カラム』の言説そのものは概ね近代的ジャーナリズムのそれであり、近代社会に生きる一般ムスリムを読者として想定しているように見える。

そうした中であって、この連載記事「クルアーンの秘密」は、クルアーン解釈学(タフシール Tafsi al-Qur'an)の専門家として知られるウラマーによるクルアーン解説であり、かつ長期間にわたって連載されたという点で異色である。『カラム』の言説空間の

中で、ウラマーによるクルアーン解釈学はどのように解説され、提示されるのか。また、このような記事を著した著者の意図はどこにあったのか。この2つの問題について考察を試みたい。

2. 記事の基本的特徴

連載記事の著者アブドゥッラー・バスメーは、20世紀半ばにシンガポールで活動したウラマーで、クルアーン解釈学で知られる他、一般向けのイスラームに関する解説・啓蒙書の類も幾つか執筆している。『カラム』創始者のアフマド・ルトフィとも関係があったようで、詳細は不明だがシンガポールにおけるムスリム同胞団(al-Ikhwān al-Muslimin)の創設(1956年)に際して中心的役割を果たしたと言われる[山本2003:69]。その詳しい経歴や思想的背景等に関してはこれまでほとんど研究が見られないが¹、本論でその一端を明らかにするように、エジプトの“本家”ムスリム同胞団から強い影響を受けた改革主義的思想の持ち主であると思われ、彼の思想は東南アジアにおけるイスラーム改革主義思想の系譜を考えるうえで重要であろう。

バスメーは『カラム』誌上において、この連載記事の他にも、「イスラームにおける離婚問題」などといった論説、エジプトのムスリム同胞団など同時代の中東事情の紹介、イスラーム史上の著名な人物の評伝など、多彩な記事を執筆している。この連載記事においても、著者の基本的なスタンスは、クルアーンの内容を一般のムスリムに分かりやすく解説し、現代社会で生活するうえでの道徳・価値観の基準とするように勧める、という啓蒙的なものであり、たとえ話なども交えた平易な筆致で書かれている。記事は毎回2~5ページ程度の長さで、一定のテーマに基づく

1 マラヤ大学図書館のウェブサイトを検索すると、バスメー自身の著作の他に、バスメーのクルアーン解釈学について論じた学位論文が数点見つかる。

内容が数回に分けて掲載され、また次のテーマに移る、という体裁が基本である。

ただし、著者は自らが直接クルアーンの内容を解説するのではなく、(少なくとも連載前半においては)20世紀初頭に活躍したエジプトのウラマー、タンターウィー・ジャウハリ(Tantawi Jawhari; 1862-1940年)によるクルアーン解釈を紹介する、という体裁をとる。タンターウィーは20世紀初頭のエジプトにおける代表的なクルアーン解釈学者であり、ラシード・リダー(Muhammad Rashid Rida)らとともに雑誌『マナール(Al-Manar)』を中心にイスラーム復興・改革運動を推進した人物である。特に、いわゆる近代主義的イスラーム改革の推進者として知られ、“科学的”クルアーン解釈という方法を提唱し、西洋近代科学の知識・技術などは全てクルアーンの中に既に明示されている、との理論によって、そうした近代科学の導入を正当化した、とされる。1930年代には、ムスリム同胞団の創設者ハサン・バンナー(Hasan al-Banna)とともに雑誌『ムスリム同胞団』の編集に携わったことがあり、いわゆるサラフィー主義²を主張するムスリム同胞団の思想形成にも一定の影響を与えている[大塚他編2002:626]。

タンターウィーの著作は、東南アジアでも改革主義的なムスリム、いわゆるカウム・ムダ(kaum muda)³の間で広く読まれていたようである。1920年代の半ば頃には、カイロに留学したインドネシア人ムスリムの多くが彼の教えを受けており、またタンターウィーもインドネシアからの留学生の受け入れに積極的であった。他方で、彼の近代主義的イスラーム改革の主張は、当時のムスリム知識人の中で論議を呼ぶものでもあった。当時のオランダ領東インド植民地政府は、彼の著作がムスリムの改革派と守旧派との論争を過激化させることを恐れ、その出版・流通を禁止していた[Laffan 2003:136, 217-218]。

2 サラフィー主義とは、イスラーム世界の“墮落した”現状を本来のイスラームからの逸脱ととらえ、預言者ムハンマドの時代の“真正な”イスラームへの回帰を主張するものであり、20世紀のイスラーム復興・改革運動の主流となった思想である。同時に、古典的イスラーム諸学の硬直化を批判し、イスラーム法(シャリーア)の積極的な再解釈を推進することによって、イスラームと近代文明との調和を目指すものでもあった[大塚他編2002:418]。

3 東南アジアにおいては20世紀初頭以降、先述の「マナール」など中東で出版された雑誌等の流入、現地における類似の雑誌類の出版などを契機としてイスラーム改革主義が広まった。彼ら改革主義者たちは一般に“カウム・ムダ(若いグループ)”と呼ばれ(または自称し)、伝統的イスラーム諸学の堅持を主張する守旧派“カウム・トゥア(古いグループ)”との間で激しい論争を繰り広げた。[Noer 1973]、[Abdullah 1971]などを参照。

連載第1回[Qalam 10(1951.5):28-29]⁴の冒頭で、著者バスメーはタンターウィーの代表作である26巻におよぶクルアーン注釈書『クルアーン解釈の本質(Al-Jawahir fi tafsir al-Qur'an al-qarim)』を取り上げ、そのクルアーン解釈が「現代の進歩的知識や哲学に適合した」ものであるだけでなく、「……古代エジプト、ギリシャ、ローマ、ペルシア、ユダヤ、インド、中国、そして現在の西洋文明など古今東西の知識・学問をも含んだ、イスラームの百科事典とも言えるものである。それら諸民族の諸学問は詳しく研究され、イスラームの教えに適合するものとして提示される……」と述べている。即ち、この連載記事は、タンターウィーの近代主義的クルアーン解釈を下敷きにして、上述したようなイスラーム復興・改革運動の思想——イスラームの自己革新、イスラームと近代文明の調和——を『カラム』読者に伝えようとするものである。

3. 記事の内容分析

本節では、上述した問題意識に基づき、特に近代主義的思想の表出のされ方に注意を払いながら、実際の記事の具体的内容を簡単にまとめる。筆者がこれまでに読解を終えた第14回までの記事は、扱っているテーマによって大きく3つに分類できる。

3-1 タンターウィーの人物像

まず第1~3回は、タンターウィーの人物像・経歴・業績を紹介する内容である。エジプト人、フランス人、インドネシア人という、それぞれ立場の異なる3者によるタンターウィー評を順に紹介し、彼が世界各地で高い評価を受けた知識人であることを強調しようとしている。

まず第1回ではエジプトの弁護士・ジャーナリスト、ルトフィ・ジェマーア(Muhammad Baki Lutfi Jema'ah)という人物が新聞『アル・イフラーム(al-Ihram)』に掲載したタンターウィーの人物評(年月日は不明)が取り上げられる。ルトフィは、タンターウィーが1901年ごろにダール・アル=ウルーム(Dar al-'Ulum)⁵で行った教育について、以下のように述懐

4 以下、『カラム』からの参照・引用については、このように記事ごとに号数、発行年月、ページ数を示す。

5 1871年にカイロに設立された教員養成学校で、イスラーム教育だけでなく数学や地理などの近代的教育も行った[大塚他編2002:619]。

する。「……はじめ、彼の解説はガザリーの著作に基づくものであった。また、『動物の生命(hayat al-hewan)』という書を参照してクルアーンの章句を解釈し、知識の素晴らしさについて、アッラーの被造物たるあらゆる動物について、天と地の創造の奇跡について語った。さらに、シャイフ・タンターウィーはダーウインの理論についても論じた。彼はその理論について研究するのを拒絶したりはせず、そこには厳密な研究に基づく真実が含まれている、との見解を持っていた。その自由な思考の実践は、学生たちの精神に良い印象を残した……」。ここに既に、タンターウィーの西洋近代科学に対する考え方が明瞭に見て取れると言えよう。他にも、イギリスのエイヴベリー卿の『人生の喜び』等の著書に触れたのがきっかけで西洋の哲学思想に関心を持ち、40歳を超えてから英語を習得したことなど、西洋の学問との関わりの深さが述べられる。

第2回[Qalam11(1951.6): 10-11]では、1908年にフランス・アジア協会(Societe asiatique)の機関誌『アジア雑誌(Journal asiatique)』に掲載されたタンターウィーの著作の紹介記事が扱われる。ここでも、タンターウィーの著作に対する評価として、「……新しい精神を持ったムスリムのために書かれたものである……その著作は2つの主張に基づいている。第一に、イスラームは真の宗教であり、人類の発展史と理性的思考に調和し、同じ方向性を持つものであること。第二に、イスラームはその信者たちに対して、あらゆる知識・学問を学び、この世界を支配する様々な法則を追究するよう促してきたこと、である……」といったように、近代西洋の価値観との親和性という側面が強調されている。

第3回[Qalam12(1951.7): 41-42]では、1940年にインドネシアの雑誌『パンジ・イスラム(Panji Islam)』に掲載されたタンターウィーの追悼記事を紹介している。ここでは、前2者と異なり、彼の近代主義的思想についてはほとんど言及されていない。彼が東南アジアのムスリムからも“イスラーム哲学の父”として高く評価され、尊敬されていたことを述べるのだが、「……シャイフ・タンターウィー・ジャウハリーは全イスラーム世界で有名であり、我らがインドネシアでも例外ではない。彼の著作と思想はインドネシア民族によって称賛されている。彼もまた我が民族に

6 エイヴベリー男爵ジョン・ルボック(John Lubbock, Lord Avebury: 1834-1913)。ダーウインの影響を受け、生物学者・考古学者として活動した。

対して、“東洋ではインドネシアが、文化、発展の度合いにおいて最も優れている”と賛辞を送っている。……彼はエジプトのインドネシア人留学生の集会上しばしば出席し、演説を行い、重要な支援を行ってくれた……」といったように、インドネシア民族との結びつきが強調されている。さらにタンターウィー自身について、「……あるとき彼は、『私は武力によってではなく、ペンの力によってヨーロッパと闘うのだ』と語った……」というように、西洋文明との調和を目指したというよりも、西洋に比肩し得る、対抗し得るイスラーム知識人として位置づけ、評価している。インドネシア民族主義の文脈から書かれたこの記事において、タンターウィーの最大の特徴である彼の近代主義的思想にほとんど関心が向けられていない点は留意しておく必要がある。

3-2 クルアーン解釈の実例

第4回から第7回までは、「1928年8月にイギリス・オックスフォードで行われた東洋学関係の会議」(詳細は不明)において報告されたタンターウィーの論説「クルアーンとその言語・科学・社会・道徳への影響」の内容を詳細に紹介し、彼のクルアーン解釈の具体例を示している。この部分では、個別のトピックごとにそれに対応するクルアーンの具体的な章句を(アラビア語で)数多く掲げ、その後その章句の解釈と解説がなされる、という叙述形式がとられる。

第4回[Qalam13(1951.8): 29-30]では導入として、クルアーン自体の基本的な特徴を解説する。まず、クルアーンは「……アッラーから下された真の啓典であり、それ自体が奇跡であり永遠である。その真正性については、時代を問わず常に絶対であり、これに疑いを持つことは許されない。それは、神を畏れ、アッラーの命令に従う人々のための導きの書である……」と、その基本的性質を規定する。この点はごく正統的・一般的な解釈と言える。

次いでクルアーンの内容を概観する。最初に「クルアーンの内容には、現世と来世において人々が必要とする全てのことが含まれている」と述べられるが、ここにはバスメーによる注釈が付けられている。「……これは、クルアーンの中に全てのことが、例えば皮を剥いてすぐに食べられるようにしたバナナのように、あからさまに目の前に提示されているという意味ではない。実際には、クルアーンの全ての章句の中から、イスラームのウマットがこれを調べ、探求

し、その秘密を発見することが望まれている。かつて我々の祖先はそのようにして輝かしい文明を築いたのであり、今日では西洋人たちがそれを継承し、改良している……」。ここでも、時代状況に合わせたクルアーンの再解釈を主張したイスラーム改革主義の主張と、イスラームを継承したのが西洋近代文明であるとする近代主義イスラームの主張とが明確に表れている。

次いで、クルアーンの内容が12のジャンルに分類できると述べる。それらは以下の通りである：①教義(いわゆる六信)に関すること。「牝牛」章第285節など、多数の章句が該当する。②義務(いわゆる五行)に関すること⁷。「牝牛」章第2、110、183節や「イムラーン一家」章第97節など。③命令と禁止に関すること。善行を命じ悪行を禁じる内容である。④信仰者と不信者のそれぞれの運命に関すること。⑤クルアーンの内容を曲解する人々に関すること。⑥過去の預言者たちの歴史。⑦社会に関する法。例えばザカート(喜捨)の徴収と分配に関すること。⑧政治に関する法。為政者への服従や、契約の履行に関して。⑨不浄に関する法、いわゆる同害報復刑について。⑩民法や商法。利息の禁止など。⑪戦争に関する法。捕虜の扱い、戦利品の分配など。⑫助言や導き。

以上の基本的な解説を踏まえて、記事は本題であるクルアーンの様々な方面への影響についての議論に入る。第4回の後半部ではまず、クルアーンの言語への影響について述べている。預言者ムハンマドの出身部族であるクライシュ族がメッカにおける有力氏族であり、彼らの言語が広く流通していたことを説明した後、「……クルアーンの言語は、アラブの諸部族が各々のやり方で読み、理解することができるような文法で書かれていた。……この文法によってアラブ民族の言語は1つに統一され、それによって彼らは1つのウマット(共同体)となることができた……」と述べ、クルアーンがアラブ諸部族の言語の統一、ひいてはアラブ民族のウマットの発展に大きな役割を果たしたことを示す。

第5回[Qalam14(1951.9): 12-14]では、クルアーンの世界への影響を論じる。ここでも、記事はアラブ民族の具体的な事例から説き起こしている。「……クルアーンが下された当時、アラブ民族は分裂し、愚かに

7 六信とは神、天使、使徒(預言者)、啓典、来世、定命の6つで、これらの存在を信じることがムスリムの基本的な信仰箇条となる。一方、五行とは信仰告白、礼拝、喜捨、断食、巡礼の5つで、これらを実践することがムスリムの義務である。

も絶えず互いに争い合っていた。……クルアーンの導きの光を受け取る事によって、彼らは徐々に一致団結し、互いに助け合うようになった。……クルアーンの世界への影響は、彼ら(アラブ民族)が1つのウマットにまとまり、高い道徳を身につけ、善行を行い、隣人を尊敬し、契約を守り、あらゆる種類の悪行を慎むようになったことである。……」。そして、このような共同体の改善・発展はクルアーンの導きによってのみなされ得る、と説く。「……クルアーンこそは人類の病を癒すことのできる医師である。クルアーンはアラブ民族の性格・道徳を作り変え、その結果、イスラームの初期においては、クルアーンを導きとして、人類の歴史上かつてなかったような高度な社会組織がつくられた……」。

その後、記事はイスラームにおける預言者についての解説に移る。過去に多くの預言者たちがアッラーの使徒として様々なウマットに遣わされ、それぞれの社会の発展に尽力したことが語られた後、最後の預言者としてのムハンマドの優越性が説かれる。「……過去の預言者たちは、例えるなら、部屋の1つ1つにそれぞれ明かりがもたらされ、各々の部屋のみを照らし出したようなものである。しかし、アラビア半島にムハンマドという太陽が出現した以上、もはや1つ1つの部屋を照らす明かりは必要とされない……」。そして、ムハンマドが成し遂げたアラブ民族のウマットの統一、社会の発展の成果が称賛される。

第4～5回において、記事が具体的な話題に入っていくと同時に、アラブ民族の過去の歴史についての言及が多く見られる。記事がエジプト人であるタンターウィーの著作をもとにしていることを考えれば、これは当然とも言えるが、東南アジアのムスリム読者の立場からすれば、やや唐突な印象も受けるのではないか。にもかかわらず、バスメーが特に注釈やアレンジを加えることもなく叙述を進めている点は興味深い。

次いで第6回[Qalam15(1951.10): 25-27]では、クルアーンの道徳面への影響を述べる。この回では、前2回に見られたようなアラブ民族についての頻繁な言及は見られず、より普遍的な道徳について、これまで以上にクルアーンの章句を豊富に引用しながら論じられる。まずはじめに、父母や年長者への敬意が取り上げられる。例えば「夜の旅」章第23-24節、「……それからまた自分の両親には、その一方、または両方とも

お前のところで老齢に達した場合、できるだけ優しくいたわってやるようにと。……言葉荒らげて叱ったりしてはならぬ。丁寧な言葉遣いで話しかけよ。……「主よ、なにとぞ、この2人にあわれみを垂れ給え、幼い頃、2人が私を大事に育ててくれましたように」と祈ってやるよう。][井筒1958b:96-97]などの章句を紹介し、父母や年長者、指導者などへの服従と尊敬の重要性が述べられる。そして、「……イスラームは全ての人類に対して、年長者や指導者への服従を求めている。これは、社会が混乱するのを防ぎ、秩序を維持するためである」と述べ、クルアーンに示された道徳が正しい社会秩序の基盤であると主張する。

続いて著者は、クルアーンにおける道徳の基礎が“敬虔、畏れ (taqwa)”という概念であると述べる。「……(ムハンマド)はこのことを説明し、次のように仰せになった:あらゆる人々のうち、最も優れているのは神を畏れる (taqwa) 人である、と」⁹。そして、その具体的な内容は、善行を行うこと、悪行を行わないこと、アッラーを信じることの3つであるとする。

著者はさらに、「食卓」章第8節「……(自分の敵とする)人々を憎むあまり正義の道を踏みはずしてはならぬ。常に公正であれ……アッラーを懼れまつれ……」[井筒1958a:146]を参照し、クルアーンの道徳が公正・友好・平和主義を志向するものである、と述べる。「……この精神こそ、イスラームが広く拡大していく最大の要因となったものである。このために、タートルやモンゴル人などのように、イスラームを根こそぎ滅亡させようと試みた敵たちも、最後には(イスラームを受け入れ)その強力な支援者・守護者となった……」。

第7回 [Qalam16(1951.11):26-28] はクルアーンの学問・科学への影響を取り上げる。ここでは冒頭から、「……クルアーンこそはイスラーム文明を作り出したものであり、そしてイスラームの文明こそは、既に埋もれていた古代の諸民族の学問を掘り起こし、これを発展させ、世界に学問を広めるのに貢献したのである。これが、今日のヨーロッパの“新しい学問”の基礎となったのである……」と述べられ、近代科学の起

8 以下、クルアーンの章題および章句の翻訳は全て岩波文庫版 [井筒 1958 a, b, c] によった。ただし、バスメーが用いているものとは版が異なるため、節の番号が微妙に食い違う。例えばこの章句は岩波文庫版では第24～25節である。しかしあまりに煩瑣であるので、以下ではこの差異には逐一言及しない。

9 ここでは、クルアーン自体だけでなく預言者ムハンマドの言行録(ハディース)も参照していることがわかる。この箇所ではバスメーは典拠を明示していないが、連載の後半になると幾つかの主要なハディース集からの引用が増える。

源はイスラームにあるとするタンターウィーの思想が端的に表現されている。

そして、クルアーンこそは人間の理性的思考を解放し、学問の発展に向かわせたものである、と主張される。ここでも根拠として多数の章句が引用・解説されるが、それらは例えば「イムラーン一家」章第190節「まこと、天と地の創造、夜と昼との交替、心ある者にとっては、これすなわち神兆ではないか」[井筒1958a:105]のように、アッラーによる万物の創造についての認識を促す内容が多い¹⁰。すなわち、世界のあらゆる物事のなかに創造という神の奇跡を認識し、理性によってその秘密を探求しようとするのが学問の発展につながった、というのがタンターウィーの論理である。そのうえで、「……上に挙げた章句は全て、クルアーンが人間の理性的思考を解放してきたことの証である。ヨーロッパ人たちは、クルアーンに既に明示されていることに従って(つまり、ムスリムの知識を取り入れることによって)初めて、今日見られるような進歩に達することができたのである……」と、イスラームの近代西洋科学への影響を再度強調する。

最後に著者は「……今日でもクルアーンの内容の研究は進められ、新しい秘密が明らかにされている……」と述べる。例えば「預言者」章第30節「信仰なき者どもにはわからないのか、天と地はもと1枚つづきの縫い合わせであったのを、我らがほどいて2つに分けた……」[井筒1958b:155]という章句について、「……現代の学者はこれを、地球と太陽の関係を表現したものと認識している」といったように、幾つかの章句を例に引き、クルアーンの内容が近代科学の成果を予見しているとする解釈を提示する。

第8回 [Qalam17(1951.12):23-25]と第9回 [Qalam18(1952.1):16-17]もクルアーンの解説が続くが、これまでとやや論調が変わり、「フード」章第113節「悪事にふける者どもを頼りにしてはならぬ。そのようなことをすると(地獄の)劫火にみまわれるぞ。そうなれば、アッラーのほかには保護者としてないお前たちのこと、もう誰にも助けては貰えまいぞ。」[井筒1958b:25]を題材として、外部、非イスラーム世界からの悪しき影響に対する警戒が主張される。バスメーによると、タンターウィーはこの章句の冒頭の一文を、“非ムスリムの影響を受け、彼らの行動や性質を模倣し

10 この引用文で「心ある者」とある部分は、バスメーのマレー語訳では「理性ある人々 (orang-orang yang berakal)」となっている。「理性 (akal)」の語は、東南アジアの近代主義的イスラーム改革運動において重要なキーワードであった [Noer 1973]。

てはならない”と解釈し、西洋諸国の支配下に置かれた当時のエジプトの状況を批判したという。さらにタンターウィーは、同じ章句の後半部分から、ムスリムにとっての救いはアッラー以外にはあり得ないとし、外国からの影響に惑わされないように説いた。バスメー自身も、「……イスラーム諸国の王族や有力者のなかで、外国人からもたらされたリングット貨幣や富、地位や階級などに騙されている人々が少なくない。……外国人はこのようなまやかしによって、ムスリムを奴隷の地位に貶めている……」と、イスラームが西洋に対して従属的な地位に置かれていることを慨嘆している。

次いで、そのようなイスラームの“墮落”の実例として、中世のイベリア半島におけるイスラーム勢力のキリスト教勢力に対する敗北の歴史が語られる。最後にバスメーは、「……(このようなことは)多くのイスラーム諸国で繰り返し起きており、今日のマラヤも例外ではない。……ムラユ人たちは宗教、民族、祖国を愛することで、災難を防ぐことが求められる……」と、当時のマラヤの状況に読者の注意を促している。マラヤあるいは東南アジアの具体的な状況に言及することが極めて少ないのがこの連載記事の1つの特徴であるが、ここはその数少ない例外である。

以上から、このクルアーン解説におけるタンターウィー(およびバスメー)の主張は、①クルアーンは様々な面において人類の発展の原動力であったこと、②近代西洋の発展もまた、もとはクルアーンとアラブ民族が築いたイスラーム文明に起源を持つこと、③クルアーンには近代科学の内容も包含されており、その教えは現在でも発展の道標として有効であること、の3点にまとめることができよう。そしてそれ故に、イスラーム諸国の“発展 (kemajuan)”は、それが実質的には西洋化・近代化を指すとしても、西洋の模倣ではなくクルアーンの教えに従うことによってなされなければならない、との主張が形成される。

3-3 ウマットの興亡史

次いで著者は、上記の②と③の主張をさらに展開するべく、引き続きタンターウィーに依拠しながら、イスラームの歴史的展開に話題を移していく。第10～14回の5回にわたって、「ウマットの発展と衰退」と題し、アラブ民族を中心にイスラームのウマットの興亡の歴史が語られる。

第10回 [Qalam19(1952.2):6-8]ではまず、「イブラー

ヒーム」章第5節「……アッラー(が過ぎ去った昔の諸民族に起し給うた)数々の出来事を憶い起させてやるがよい。あれはたしかに、辛抱づよくて感謝の心を忘れない人間には立派な神兆であるはず」[井筒1958b:56]を引き、過去の歴史を学ぶことの重要性を述べる。同章で語られる預言者ムサーとイブラーヒームの事蹟を参照しつつ、「(ムサーが) 預言者ムハンマドよりもかなり以前に、彼の民を闇から救い出し光へと向かわせるべく遣わされた」こと、「ムハンマドもムサーの範にならい、同様のやり方で人々にアッラーの命令を伝えた」こと、そして預言者らのメッセージを無視した異教徒たちのウマットがいずれも災厄に見舞われたこと、などが述べられ、過去の出来事に指針を求めることの重要性が説かれている。

第11回 [Qalam21(1952.4):7-9:32]では、タンターウィーによるアラブ民族の発展史が具体的に紹介されるが、バスメーはその前に以下のように述べる。「……イスラームのウマットの発展と衰退の歴史は、一般にはすなわちアラブ民族の歴史である。彼らこそイスラーム文明の建設者であり、その発展の礎を築いた人々である。……しかしクルアーンの教えはイスラームのウマット全体に対する導きであり、それはムラユ民族にも当てはまる。……ムラユ民族の歴史を探求し、広めよ。……イスラームを受容して以来、ムラユ民族が東南アジアにおいていかに高度な文明を築いてきたか、それが今や征服され、衰退してしまった理由は何か、そして独立と主権を取り戻すための方法はどのようなものか、を明らかにせよ……」。このように、バスメーはムラユ民族の歴史を学ぶことについては将来的な課題として位置づけた上で、その模範たるべきアラブ民族の歴史の叙述に筆を進める。

ここでは、これまでの連載で述べられてきたことと重複する内容も多く、あまり目新しいところは無い。イスラーム以前には分裂抗争していたアラブ民族が、イスラーム受容後はひとつのウマットとして結束し、急速に力を増し周辺地域へ支配を広げていったことが述べられる。特に学問の発展に焦点があてられ、なかでもアッバース朝における学問の発展について詳細に述べられている。クルアーン解釈などイスラーム諸学だけでなく、アリストテレス、ソクラテス、ユークリッド、プトレマイオスなど古代ギリシアの諸学も学ばれたこと、それら諸学は同時代のヨーロッパよりも進んでいたこと、などが述べられる。

第12回 [Qalam23(1952.6) :45:38-39] では、アラブ民族のその後の没落について論じられる。その原因はアラブ民族がクルアーンの教えから逸脱してしまったからである、とするタンターウィーの主張は、ここまでの記事の内容から容易に理解できよう。さらにタンターウィーは、ここでも学問に注目し、諸学問の衰退が中でも最も主要な原因であったと考える。「……(現在の) ウラマーたちは、礼拝について、喜捨について、売買や財産(に関する法) についてなどはたくさん著作を書いているのに、何故、自然の秘密を探求すること、天文学、動物学、植物学、地質学などについては書かないのか。……これらは今まで軽視されてきたが、それこそが我々の没落の理由である。我々の祖先がかつてこれらの諸学問を探求し、その発展を極めたことを思い起こすべきである……」。

これを受けて、残りの2回では学問・科学の問題に再度焦点があてられ、さらに詳しく叙述される。第13回 [Qalam25(1952.8) :6-10] では、“いかにしてイスラームの諸学問がヨーロッパへ移転されたのか?” というテーマが論じられる。12世紀までのイスラーム諸学の成果がモンゴルの征服活動やイベリア半島のレコンキスタを通じてヨーロッパにもたらされたことなどが説明された後、西洋の諸学問に影響を与えたイスラームの学者たちが数多く紹介される。例えば、9～10世紀に活躍し、12世紀に翻訳を通じてヨーロッパにも広く名を知られた天文学者バッターニー (Abu Abd Allah al-Battani) について、「……西洋人にはアルバテグニウス (Albategnius) の名で知られた。880もの星を収録した一覧表を作成したり、“太陽系” についての研究でも知られる……」などと述べられる。また、ラテン名ラーゼス (Rhazes) として知られた医者・哲学者ラーズィー (Abu Bakr Muhammad ibn Zakariya al-Razi) [大塚他編2002:1038] について、「……医学の分野で貴重な成果を残し、化学の分野では、フランスの化学者ラヴォワジエ (1743-1794) に先駆けて元素についての研究を行った……」と説明するなど、ヨーロッパの諸学問の先駆けとなった事例を強調する。その他にも、西洋ではアヴェロエスの名で知られ、アリストテレスの注解書を執筆したことで西洋哲学に大きな影響を与えたイブン・ルシュド (Abu al-Walid Muhammad ibn Rushd) の例や、解剖学や眼科医学、動物学や化学など様々な学問分野における同様な事例が紹介される。

次いで第14回 [Qalam26(1952.9) :36-39] では、イス

ラームを引き継いだ西洋近代文明によって諸科学がどのように発展したかが紹介される。先述のバッターニーに強い影響を受けたと言われる16世紀の天文学者ティコ・ブラーエ (Tycho Brahe) にはじまり、ガリレオ・ガリレイ、ニュートン、デイドロ、ラヴォワジエ、ジェンナー、シュリーマン、エジソンなど、様々な学問分野で活躍した人物が次々に取り上げられ、その功績が列挙される。その1つ1つについてイスラームの諸学問との関連が述べられるわけではないが、例えばニュートンについて「……ヨーロッパ人たちは、彼が初めて“引力” を発見したと思っているが、実際にはこの知識は彼より600年も前にムスリムによって発見されていた。とは言え、このイギリス人科学者は他にも多くの発見をしており、その偉大さには変わりはない……」と述べるなど、イスラームの先進性を主張する箇所も見られる。末尾で著者は「……現代では、科学はますます進歩している。例えばベニシリンや原子爆弾のように、人類にとって有益なものや危険なものが数多く生まれている……」と述べて、科学の進歩に対する読者の注意を喚起している。

4. 暫定的結論

以上が、筆者が現在までのところ読解を終えた部分の内容である。なお、これ以降の連載後半では、飲酒や賭博の禁忌、夫婦の絆、などの個別具体的なトピック記事や、「信仰ある人々は常に試練を受け続ける」などといった啓蒙的な記事が主体となる。これについては今後の課題とし、さしあたり前半部分の内容だけからこの連載記事の資料的意義について若干の考察を試みる。

記事の基本的な主張は、イスラーム——より正確にはクルアーンに示された思想・価値観——が西洋近代文明に匹敵する高度なものであり、かつそれと調和するものである、従ってムスリムはこれをあらゆる面において指針とすべきである、ということであろう。その主張において、過去の歴史に関する認識は重要な位置を占めている。即ち、“かつてはイスラームの文明は偉大であり、その学問は多くの優れた成果を生み出した。しかしやがて墮落してしまい、その文明の遺産は西洋が継承し発展させた。即ち、現在の西洋近代文明もその土台はイスラーム文明に基づいている。かつて西洋がイスラームを継承して発展を遂げたように、今度はイスラーム世界が逸脱と

停滞から抜け出し、西洋近代文明を取り入れることで発展への道を進むべきだ” という論理である。この歴史認識は、タンターウィーの近代主義イスラーム改革思想において大きな位置を占めている。即ち、彼にとって、近代文明の導入は西洋への屈服や迎合ではなく、イスラームの過去の栄光を回復することに他ならないのである。バスメーもこの認識を共有し、タンターウィーが描くアラブ民族を中心としたイスラーム文明の盛衰の歴史を詳細に紹介している。

ところで、東南アジアにおける近代主義的イスラーム改革運動について、従来の研究における一般的な理解はどのようなものであろうか。インドネシアにおけるムハマディヤ (Muhammadiyah) などに代表される近代派の改革運動の特徴としては、①イスラーム法解釈の硬直化・伝統の墨守 (タクリード) を批判し、社会の現状に適合した新たなイスラーム法解釈 (イジュティハード) の推進を主張したこと、②現地社会の非イスラーム的な慣行やスーフイズムにおける聖者崇拜などを批判し、信仰の純化、原初のイスラームへの回帰を訴えたこと、③黒板や机の使用、学年制の導入、女子教育の拡大など、近代的制度に基づくイスラーム教育の普及に努めたこと、の3つが挙げられよう [Noer 1973]。いずれも、基本的にはタンターウィーやラシード・リダーなど中東のイスラーム復興・改革主義者と共通する目的・方向性である。他方、この連載記事において見られるような過去の歴史に対する認識の重視は、東南アジアの近代主義イスラーム改革主義においては、さほど目立たないように思われる。

素朴に考えれば、中東のアラブを中心とするかつてのイスラーム文明の繁栄を、いかに同じイスラームのウマットとは言え、東南アジアの一般ムスリムが“我々の” 過去の栄光として認識することは難しかったのではないかと想像できる。この連載記事において、過去の歴史に具体的に言及する際のタンターウィーの叙述にはアラブ民族主義的な傾向も見られ、この点も東南アジアのムスリムにとっては受け入れにくい要素であったかもしれない。にもかかわらず、バスメーがこのようなタンターウィーの主張をほぼそのままのかたちで紹介しているのは何故か。それは恐らく、先述したように、この歴史認識がタンターウィーの主張の論理構成において不可欠であり、これを排除してしまっただけでは彼の近代主義的改革思想が説得力を失う、と考えたからではないか。だとすれば、

この点において、この連載記事が東南アジアにおける近代主義イスラーム改革運動の展開について新しい視点を提供してくれる可能性がある、と言える。

最初にも述べたように、記事の読解はまだ途中であるし、著者バスメーの詳しい経歴も不明という状況では、これ以上の推論を行うのは困難である。ここまでの暫定的な結論とし、これ以上の推論は更なる資料の読解を踏まえて行うこととした。

資料・参考文献

Qalam no.10-26 (1951.5.-1952.9) , Singapore: Qalam Press.

Abudullah, Taufik, 1971, *Schools and Politics: the Kaum Muda Movement in West Sumatra (1927-1933)*, Ithaca: Cornell University.

井筒俊彦訳、1958a、『コーラン(上)』、岩波文庫。

井筒俊彦訳、1958b、『コーラン(中)』、岩波文庫。

井筒俊彦訳、1958c、『コーラン(下)』、岩波文庫。

Laffan, Michael Francis, 2003, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma below the Winds*, London/New York: Routledge Curzon.

Noer, Deliar, 1973, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, London: Oxford University Press.

大塚和夫他編、2002、『岩波イスラーム事典』、東京：岩波書店。

山本博之、2003、「東南アジアにおけるムスリム同胞団の成立と初期の活動について」『ODYSSEUS』(東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻紀要) 7、pp. 59-73.

選挙と反乱——インドネシアの1955年総選挙とイスラム国家建設

山本 博之

京都大学地域研究統合情報センター

1. はじめに——1955年総選挙とイスラム主義勢力

本稿は、マラヤ／シンガポールのムスリムがインドネシアの1955年総選挙とその後の政治過程をどのように捉えたのかについて、イスラム国家の建設に焦点を当てて『カラム』誌上の議論を紹介する。

マレーシア(1963年まではマラヤ連邦)とインドネシアは、歴史的・文化的に共通点を多く持ちながら、それぞれ独自の国家制度を発展させて現在に至っている。両地域は植民地化と脱植民地化において異なる経験を重ね、インドネシアが独立宣言を発した1945年以降には両者の違いが顕著になったが、それぞれが独立を迎えた1950年代になってもなお、両地域を統合してマレー世界に統一されたイスラム国家を樹立するという構想も存在していた。本稿では、マラヤとインドネシアが互いに相手側における国家制度の形成を観察しつつ自分たちの国家制度を構築していた時期を対象に、イスラム国家建設をめぐる議論の一端を明らかにする。『カラム』の発行者であるアフマド・ルトフィ(エドルス)は、1956年にシンガポールでムスリム同胞団(Ikhwān al-Musliḥīn)が結成された際の中心人物の1人であり、本稿で紹介する議論はムスリム同胞団結成の背景の1つであると考えられる。

1950年代のインドネシアとマラヤは、どちらも植民地統治から議会制民主主義への移行期を迎えていた。インドネシアは1945年に独立宣言を行い、マラヤはそれに12年遅れて1957年に独立を達成したが、以下のように議会制民主主義への移行という点では1950年代半ばに共通点を見ることができる。

インドネシアでは、1955年に独立後初の総選挙が行われ、国民主義政党、イスラム主義政党¹、共産主義政

党などが選挙戦に参加した。イスラム主義政党であるマシュミ党はジャワ島以外の地方を中心に多くの議席を得たが、国民主義政党を中核とする政権が発足し、イスラム国家樹立の可能性は遠ざかった。これに対応して、1956年頃には中央政府による支配を脱して独自の支配圏を打ち立てる「反乱」がインドネシア各地で発生した。1957年に入ると各地の「反乱」の動きは互いに連携し、中央政府に対する全国規模の反乱に発展していった。

他方、マラヤでは、独立を2年後に控えた1955年に連邦参事会の総選挙が行われ、ムスリム住民は主に国民主義政党の統一マレー人国民機構(UMNO)とイスラム主義政党の汎マラヤ・イスラム党(PAS)を通じて選挙に参加した。選挙の結果、UMNOが華人およびインド人の民族別政党と連合して勝利をおさめ、中央政権を掌握した。1957年にマラヤが独立を迎えると、UMNOを中核とする連立政権が中央政府を掌握し、PASはクランタン州およびトレンガヌ州で州政府を掌握したものの、連邦レベルでは野党の地位に留まった。PASは議会制民主主義の枠内での野党となり、この状況は現在に至っても続いている。

このように見ると、1955年の選挙を通じて国民主義政党が政権を掌握し、イスラム主義政党が非主流化されたことは共通しているが、インドネシアのイスラム主義勢力は「反乱」に訴えたのに対し、マラヤのイスラム主義勢力は議会制民主主義の枠組を受け入れて国会における野党勢力となっている。この違いをどのように理解すればよいのか。

この問いに直接答えることは容易でないが、この問いに関連して、マラヤ(シンガポール)のムスリムがインドネシアの政治状況をどのように見ていたのかを理解するため、以下では、『カラム』の記事のうち1955年総選挙の準備期から1957年の戒厳令施行までの時期のインドネシアの政治情勢に関するものを抜き出し、スカルノ大統領に対する受け止め方やイスラム国家の建設に関する考え方の変化を追ってみた

い。なお、参照した記事は附表に示した通りである。

2. 総選挙まで

『カラム』は、インドネシアの各政党のうちイスラム国家樹立を掲げるマシュミ党に早くから好意的な目を向けており、総選挙に先立ってマシュミ党の闘争について紹介する記事を何度か掲載している〔Qalam 1954.1:1954.2〕。

1955年3月から10月までの総選挙の準備期間²には、マシュミ党が選挙で勝利することでインドネシアにおいてイスラム国家建設が実現することに期待する記事が見られた。

マシュミ党の闘争は、個人の生活、社会、国家においてアッラーの法とイスラムの教えを実現することを目的とし、この目的は総選挙での勝利を通じてのみ達成される〔Qalam 1955.3〕。

マシュミ党は議会制の合法的な手段に基づいて国家をイスラム化する〔Qalam 1955.9〕。

これらに見られるように、選挙を通じて合法的に国家をイスラム化することが想定されていた。そのためもあってか、有権者に対して選挙に積極的に参加するように呼び掛けている。

総選挙の後で犠牲的行為を行うことはできない。そのため、犠牲を払うのならば今こそ犠牲を払うべきであり、闘争するのなら今こそ闘争すべきであり、財を供出するのならば今こそ供出すべきである。総選挙が終わるまで待っていはならない〔Qalam 1955.9〕。

投票は1955年10月に行われた。広大な国土における投票結果を集計して各党の獲得議席を確定するには何日もかかるため、最終結果が公表されるのを待つあいだ、部分的に得られる情報をもとにイスラム主義諸政党の勝利を論じる記事が掲載された。この総選挙には多くの政党が参加したが、多数の得票を得たのは上位4つの政党であり、マシュミ党はその1つだった。

10月15日付のAbadi誌によれば、インドネシアのイスラム・ウンマ(umat Islam di Indonesia)は全インドネシアの15地区のうち13地区で第一党になった。マシュミ党が11地区、ナフダトゥル・ウラマー(NU)が2地区、そ

¹ この時期にはマラヤおよびシンガポールでも総選挙が行われた。シンガポールでは1955年4月に立法参事会選挙が行われ、デビッド・マーシャル率いる労働戦線が第一党になった。マラヤでは1955年7月に立法参事会選挙が行われ、国民主義政党の連合体であるUMNO-MCA-MICの連盟が圧勝した。

して国民党が2地区である〔Qalam 1955.11(64)〕。

これら(諸政党)のうち得票数が多かったのは、マシュミ党の768万3738票、国民党の780万2995票、NUの659万888票、共産党の604万4597票だった。国民党の得票数はマシュミ党より多いが、マシュミ党はジャワ島で負けたもののジャワ島以外では勝っており、ジャワ島とジャワ島以外での議席の配分方法との関連でマシュミ党が国民党より多く議席を獲得することは明らかである〔Qalam 1955.11(64)〕。

その上で、国民党が共産党との協力からイスラム主義諸政党との協力に方針を転換することへの期待を表明している。

この(イスラム主義諸政党の)勝利に加え、シディック・ジョヨスカルト(国民党総裁)を失ったことから、国民党は共産党との協力からイスラム主義諸政党との協力に方針を転換する可能性がある。今後の情勢を見守ろう〔Qalam 1955.11(64)〕。

3. 総選挙直後

総選挙の結果が判明してから組閣までの期間について、以下では、エドルス(Edrus)名義の記事(1955年12月から1956年11月まで)と「我々の特派員」(wakil khas kita)名義の記事(1957年1月から1957年3月まで)をそれぞれ発表順に見ていきたい。

(1)エドルス名義(1955.12～1956.11)
エドルスは、総選挙で勝利した4つの政党のうち共産党の躍進を特に警戒する。

四大政党の勝利のうち大きな関心を集めているのは共産党の勝利である。共産党の勝利によって、次のことが多くの人々に——特にインドネシアのウンマ(umat Indonesia)に——明らかになった。共産党が現在第四党の地位を得られるということは、やがて第一党にもなりうるということである。そして、もし共産党が第一党になれば、権力は共産党に集中し、尊い民主主義は確実に終焉を迎えることになる。共産党が政権を握る全ての土地で見られるように、共産党以外に権力をもつ政党は一切存在しなくなる〔Qalam 1955.12 (65)〕。

その上で、共産党を明確に排除しようとしないスカルノに対して、直接的な批判は行っていないものの、「独裁者」という表現を用いることで不快感を表明している。

(スカルノ大統領は)演説において、議会制における大統領であることを堅持すると日々主張してきた。それは、大統領を国家の長とし、ウンマへの責任は首相を長とす

る内閣の手に置かれるという制度である。大統領ではなく首相とその閣僚こそがウンマの安寧に対して責任を負う制度であり、この種の統治制度において、大統領は、発言であれ行動であれ、好き勝手に行うことが許されず、統治を行う内閣の承認を事前に得なければならない。そうでなければ、つまり、もし大統領が好き勝手に振る舞えるのだとしたら、それはもはや大統領ではなく独裁者としての性格を持っていることになる〔Qalam 1956.1〕。

この議論に興味深いのは、スカルノ大統領の「責任」を問題にしている点である。選挙によって選ばれた指導者は選挙に参加した人々に対して責任を負うのであり、ここではそれがウンマに対する責任として語られている。

（スカルノ大統領は）公衆の前では、独裁者としての振る舞いや特定の政党に肩入れした態度を見せることはないが、公衆に対して行った発言の責任を取らないため、実際の行動においてはその逆である。内閣が責任を負うという現行の統治制度においては、公衆の前で行われる大統領の発言は全て内閣が事前に知っていなければならない。しかし、スカルノ大統領が行ったのは何だろうか？ 常に自分の思いのままに発言し、その発言によっていかなる結果が生じるかを考えたことがない〔Qalam 1956.1〕。

1956年3月までに総選挙の結果が公表され、マシュミ党を含む4大政党が主要政党となった。インドネシア国民党(PNI)のアリを首班とする内閣が成立し、インドネシア共産党(PKI)からは入閣がなかった。

マシュミ党を排除して連立政権を作ろうとする動きに対し、マシュミ党はジャワ以外の地域で強い支持基盤を持ち、したがってマシュミ党を組閣から排除しないようにと訴えている。

現在のマシュミ党の立場は以前と異なる。マシュミ党はジャワ島以外で最も多くの議席を獲得しているため、マシュミ党が排除されれば地方間問題が生じる。マシュミ党抜きの内閣では、ジャワ島の代表だけの内閣と見なされかねない。このことはインドネシアのウンマの安寧と一体性に対して重大な危機をもたらすものである。組閣にあたっては決してマシュミ党を排除してはならない〔Qalam 1956.4〕。

これと同時に、4年後に行われる次の総選挙でムスリム有権者が他の政党に投票することのないよう、イスラム系政党に総選挙への準備を促している。この時点においてもイスラム国家の樹立は選挙を通じて実施することが想定されている。

この内閣に（次の総選挙までの）4年間が与えられるのであれば、イスラム諸政党は、（次の総選挙で）ウンマが他の

政党の虚言や造言に惑わされることのないように組織をさらに浸透させていくことが望まれる〔Qalam 1956.4〕。

(2)「我々の特派員」名義(1957.1～1957.3)

1956年7月には国会議員の互選による制憲議会選挙の結果が発表され、ほとんどの議席を四大政党が占めた。この後、10月にはスカルノが国家統一のために政党を解体すると提唱し、12月にはスマトラ出身のハッタが副大統領を辞任した。同じ頃、12月から翌月にかけてスマトラ各地で自治政権が樹立された。

このような状況でエドルス名義の記事を受け継いだのが「我々の特派員」(wakil khas kita)である。「我々の特派員」は、まずインドネシアの中央政府が事実上ジャワ人の政権であること、したがってジャワの新植民地主義の側面があることに目を向ける。

現在のアリ・サストロアミジョヨ政権は、インドネシア共産党の強い支持を受けていたかつてのアリ＝アリフィン内閣の性格を継続するためにスカルノ大統領が求めたものである。これこそが、ジャワ島出身の指導者によって支配される内閣を作ろうとしてスカルノ大統領が求めたものなのだ〔Qalam 1957.2〕。

この新しい状況の中で、現在の内閣を解散してハッタを首班とする内閣に替えるよう求める声が地方から上がっている。一部の指導者だけでなく民衆が繁栄するように、そして、ジャワ島から各地方への新たな植民地支配を生み出さないように〔Qalam 1957.2〕。

ちょうどこの頃にあたる1957年1月、マシュミ党はハッタを首班とする内閣の組閣を求めて全閣僚を引き揚げていた。同月、中央スマトラでインドネシア共和国政府からの独立の動きがあることを紹介した『カラム』の記事の中で、選挙を通じてイスラム国家の建設を求めるだけでは不十分であるとの主張が見られるようになった。

インドネシア共和国政府は、先の総選挙において、全ての民衆に対し、自分の見解を表明し、票を投じる機会を与えた。しかしイスラム・ウンマは、イスラムの政権を樹立する上で総選挙(投票)が唯一の方法なのではなく、さまざま道から攻めることができることを知っている。それらの方法の1つが、総選挙でウラマーを活性化させるイジュティハードである。それは、総選挙がイスラムの法と政権を樹立するために取りうる1つの道だからである〔Qalam 1957.1〕。

また、犠牲となるのは民衆であり、同じ民族どうしの戦いであるとされている。

その後スカルノは、カハル・ムザカル、トゥンク・ダウド・

ブルエ、カルト・スウィルヨらが社会に帰還しなければ「大砲が物を言う」だろうと表明した。これに、かねてより「武力には武力で返す」と表明していたサストロ・アミジョヨ首相の「事態を深刻にするだけなので交渉は望まない」という発言が続いた。その結果、激しい戦闘が生じた。スカルノが望んだ「大砲が物を言う」が実践される中でパタック諸族(suku2 Batak)とパダン族(suku Padang)によって攻撃目標とされたのは、他にもない一般民衆であった〔Qalam 1957.1〕。

ここでいう「民族」とはバンサ(bangsa)であり、それはインドネシア民族を指す。パタック諸族やパダン族³はバンサではなくスク(suku)とされている。スクとはスク・バンサ(suku bangsa)を略した表現であり、「バンサの一部」すなわち「バンサの支族」という意味を持つ。したがって、インドネシア国内の人間集団に対しては、バンサで呼ばれるのはインドネシア民族全体であり、スク(バンサ)で呼ばれるのがその部分集合である各集団ということになる。

このことを踏まえた上で、興味深いのは、アチェにおける対立に関連して、アチェの人々をバンサで表現していることである。同じ文中に「インドネシア民族が自民族に対して残虐行為を行う」とあることから、アチェ人もインドネシア民族に含まれているという認識がうかがえる。その一方で、アチェの人々を独自のバンサと見なしたくなる要素があるのかもしれない。

この状況において、インドネシアの諸族(suku2 bangsa Indonesia)とアチェ諸族(suku2 bangsa Aceh)の間に戦闘が発生した。パタック族の兵士が派遣され、かつてファシストのドイツと日本によってなされたよりもひどい残酷な行為が行われた。……これが、インドネシア民族(bangsa Indonesia)自身によってアチェのウンマ(umat Aceh)に向けられた「大砲が物を言う」の実態なのだ。……インドネシア民族が自民族に対して残虐行為を行うという点で、その恐ろしさは何倍にも増している〔Qalam 1957.3〕。

4. 戒厳令布告後(1957.4～1958.5)

(1)「独裁者」スカルノ

1957年2月、スカルノは挙国一致内閣と国民協議会を柱とする構想を打ち出した。3月にはスラウェシとカリマンタンで自治政権が成立し、同月、スカルノ大統領は全国に戒厳令を布告した。

『カラム』では、1957年3月号まで「スカルノが大統

^[1] パダン市を州都とする西スマトラ州の多数派であるミナンカバウ人を指す。

領になればインドネシアは崩壊する？」というコラムが掲載されていた。戒厳令が敷かれた翌月の号から、このコラム名から末尾の疑問符がなくなり、「スカルノが大統領になればインドネシアは崩壊する」となった。このことは、インドネシアの崩壊がもはや杞憂ではなくなったことを示している。

この時期に見られる大きな特徴は、スカルノに対して「独裁者」という表現が使われていることである。「スカルノは独裁者として成功するだろうか」という記事では、スカルノを独裁者と呼んではないものの、それにかなり近い印象を与える表現となっている。

スカルノ大統領は、自らの願望と欲望を実現するため、ついにインドネシア全域において戦争状態と戒厳令を布告した。それは、独裁者の性格をもって全インドネシアを支配したいという「構想」を実現するためである〔Qalam 1957.4〕。

スカルノ大統領は、明らかにインドネシアにおいてプロレタリアート独裁を打ち立てようとしている。その意味するところは、民主主義が終焉を迎え、スカルノが自分の思うままにインドネシアを支配するということだ〔Qalam 1957.4〕。

スカルノは独裁者として成功するだろうか。インドネシアで戒厳令を維持するための軍事力は十分だろうか。……我々が見積るところによれば、ダルル・イスラムは十分な強さを備えているが、インドネシア国軍の強さには限度がある。……ダルル・イスラムに対峙するだけでも強さが足りないのに、マシュミ党と NUが揃って「大統領を辞任せよ、我々はイスラム国家の樹立を求める、さもなければインドネシアの大地に血が流れることは明らかだ」とスカルノに最後通告を与えたのであればなおさらのことだ。流血は避けられないかもしれないが、インドネシアでイスラム国が実現することを私は確信している〔Qalam 1957.4〕。

スカルノの指導性に対する批判は、スカルノのイスラム性の扱いに対する疑念という形で提示された。インドネシア共和国の暫定憲法にインドネシアの大統領はイスラム教徒でなければならないと規定されていることを持ち出し、スカルノはイスラム教徒なのか、それとも背教徒なのかと問いかけた。言うまでもなく、ここで問われているのはスカルノが内面的にイスラム教徒であるかどうかではなく、イスラム教徒の利益のための統治を行っているかどうかという点である。

国外にいる我々は、そういった状況を耳にするたびに、「憲法に照らしてスカルノはインドネシアの大統領になる資格があるのか」という疑問を持つ。(インドネシア共

和国の暫定憲法は、インドネシアの大統領はイスラム教徒でなければならないと規定している。)スカルノ大統領は確かにイスラム教徒なのか、それとも背教徒(murtad)なのか[Qalam 1957.4]。もしスカルノが真に愛国者であるのなら、ムハンマド・ハッタが副大統領職を辞任したときにスカルノもそれに倣うべきだった。インドネシアの統治のあり方を決める総選挙が済んだ以上、自分のすべきことはもう終わった、とハッタは語った。そのためハッタは辞職し、職を続ける場合は改めて任命されることを望んだのである。大統領職についても同様であり、総選挙が終わったことでインドネシアの暫定大統領はすでに役を終えている。しかし、スカルノはその地位を手放すのがとても惜しいようだ。大統領になったことで、スカルノは無制限に望むままに振る舞っている。そのことは、外部の目に、特にマラヤの我々の目にははっきりと見える[Qalam 1957.4]。

また、地方性も問題にされている。総選挙で勝利した四大政党のうち NUと国民党が結んで政権を構成していることに対し、これはジャワ人だけの政権であると批判する。

NUと国民党が与党になるということは、その政権がジャワ人だけの政権になるということだ。なぜなら、NUと国民党の議席は90%以上がジャワ島選出の議席だからだ[Qalam 1957.4]。

ジャワによる支配に対する異議申し立ては、スマトラとマラヤの合併案という形で表明される。『カラム』の表紙にしばしばアチェ人指導者の写真が掲載されたことに示されているように、『カラム』はスマトラ島、特にアチェの政治指導者と密接な関係があった。「スマトラから聞こえてきた」というのがスマトラのどこから「聞こえてきた」話であり、それがどれだけ具体的な構想であったかは明らかでないが、この構想を紹介する意図がジャワによる支配への抵抗にあったことは明らかである。

スカルノの「構想」と独裁的な手法を目にして、スマトラがマラヤと合併し、ボルネオ(カリマンタン)が英領北ボルネオ、サラワク、ブルネイと合併し、スラウェシがミンダナオと合併する、という主張がスマトラから聞こえてきたのも驚くほどのことではない[Qalam 1957.4]。

(2)戦いによるイスラム国家建設

総選挙前には、選挙でイスラム教徒の代表を選出することを通じてイスラム国家の樹立が実現できると考えていたが、選挙の結果として大統領となったスカルノにはイスラム国家化の意思がないことが明らかになった。これに関して、イスラム国家の樹立の方法はイスラム教徒が置かれた状況によるとの考え

方を示している。

イスラム・ウンマが住むところではどこでも、イスラム国家の建設が義務である。その方法とあり方は、それぞれの能力と努力によって決まる[Qalam 1957.4]。

これに呼応して、その翌月号では、選挙ではなく戦闘によるイスラム国家建設を呼びかけるようになる。

ひとたびスカルノ大統領が統治の最高権力を握り、インドネシアのウンマの代表となれば、インドネシアにおいてイスラム国家が存立し得ない、ということが明らかになった。イスラム・ウンマがこれ以上スカルノと「和平」の道を探ろうとすれば、その「和平」の1つ1つがインドネシアにおけるイスラム国家建設の理想の瓦解を招くことになる[Qalam 1957.5]。

危機が間近に迫り、敵がより強大になった今、ムジャヒードたちに加わる 때가来た。彼らは、インドネシアにおいてイスラム国家を樹立するという目的のために、早くから赤い血を流し、生活の快適さを棄てた人々である。地位や生活の快適さを求めるためではなく、ただ神の呼び声に応えるため、神の指示に従うために自らの赤い血を流した人々である。彼らの流した血は決して無駄ではなく、神によってそれに応じた褒美が与えられる。イスラム・ウンマは、現在の状況を見ても、インドネシアにおいてジハードを為すべき時が来たと世界に知らしめるべき時が来たと思わないのか。インドネシアにおけるイスラム国家の建設を赤い血によって洗い清める時が来たと思わないのか[Qalam 1957.5]。

これ以降、『カラム』はスカルノに対する批判を強めていく。1957年7月号では、スカルノを明示的に独裁者であるとしている。

スカルノの構想に基づく国民協議会の設立によってインドネシアは独裁国になった[Qalam 1957.7]。

これ(批判者の逮捕)は、スカルノが独裁権力によって全インドネシアを支配しやすくするために、スカルノの欲望の妨げになる人々を取り除くことに他ならない[Qalam 1957.7]。

さらに、スカルノを長とするインドネシア政府をムスリムの「敵」と呼ぶに至っている。

イスラム国家の建設を嫌うスカルノ自身を長とする敵たちに直面する中でインドネシアのイスラム・ウンマが置かれている地位を検討したい[Qalam 1957.8]。

このような状況では合法的な手段を通じたイスラム国家建設は無理であると結論付け、インドネシア各地で行われている「反乱」に参加するようイスラム教徒たちに呼びかけている。

1955年3月(56号)	「共産主義者と異教徒」(Komunist Fahaman Kafir)
1955年9月(62号)	「インドネシアのムスリムの闘争の周縁で」(Di Sekeliling Perjuangan Muslimin Indonesia)
1955年10月(63号)	「インドネシアのムスリムの闘争の周縁で」(Di Sekeliling Perjuangan Muslimin Indonesia)
1955年11月(64号)	「インドネシアのイスラム・ウンマは総選挙で成功した」(Umat Islam Indonesia Berjaya dalam Pemilihan Umum)
1955年12月(65号)	「共産主義者の勝利はインドネシアの民主主義を危うくする」(Kemenangan Komunist Membahayakan Demokrasi di Indonesia)
1956年1月(66号)	「インドネシアのイスラムの状況と地位」(Hal Ehwal dan Kedudukan Islam di Indonesia)
1956年4月(69号)	「インドネシアのイスラムの状況と地位」(Hal Ehwal dan Kedudukan Islam di Indonesia)
1957年1月(78号)	「スカルノが大統領になるとインドネシアは崩壊する？」(Selagi Sukarno Menjadi President, Indonesia akan Hancur?)
1957年2月(79号)	「スカルノが大統領になるとインドネシアは崩壊する？」(Selagi Sukarno Menjadi President, Indonesia akan Hancur?)
1957年3月(80号)	「スカルノが大統領になるとインドネシアは崩壊する？」(Selagi Sukarno Menjadi President, Indonesia akan Hancur?)
1957年4月(81号)	「スカルノが大統領になるとインドネシアは崩壊する」(Selagi Sukarno Menjadi President, Indonesia akan Hancur)
1957年5月(82号)	「スカルノとその概念」(Sukarno dan Konsepsinya)
1957年6月(83号)	「スカルノはイスラム・ウンマを分裂させる」(Sukarno Memecah-belahkan Umat Islam)
1957年7月(84号)	「スカルノが大統領になるとインドネシアは崩壊する」(Selagi Sukarno Menjadi President, Indonesia akan Hancur)
1957年8月(85号)	「スカルノが大統領になるとインドネシアは崩壊する」(Selagi Sukarno Menjadi President, Indonesia akan Hancur)
1957年9月(86号)	「スカルノが大統領になるとインドネシアは崩壊する？」(Selagi Sukarno Menjadi President, Indonesia akan Hancur?)
1957年10月(87号)	「インドネシアの崩壊についてのことがら」(Hal Ehwal yang mengenai Kehancuran Indonesia)
1958年1月(90号)	「スカルノが統治するとインドネシアは崩壊する？」(Selagi Sukarno Memerintah, Indonesia akan Hancur?)
1958年2月(91号)	「スカルノが統治するとインドネシア国家は崩壊する？」(Selagi Sukarno Memerintah, Negara Indonesia akan Hancur?)
1958年3月(92号)	「スカルノが統治するとインドネシア国家は崩壊する？」(Selagi Sukarno Memerintah, Negara Indonesia akan Hancur?)
1958年4月(93号)	「スカルノが統治するとインドネシア国家は崩壊する？」(Selagi Sukarno Memerintah, Negara Indonesia akan Hancur?)
1958年5月(94号)	「スカルノが統治するとインドネシア国家は崩壊する？」(Selagi Sukarno Memerintah, Negara Indonesia akan Hancur?)

1957年10月号の表紙

大統領が自ら共産主義者と協力し、イスラム教の大敵である共産主義者がイスラム・ウンマへの抑圧を日に日に強め、その結果としてイスラム・ウンマが日に日に弱体化させられている現状において、この(イスラム国家の樹立)願望を合法的な闘争によって実現することは期待できない[Qalam 1957.8]。

スカルノとその支持者である共産主義者は、今やすでに明らかに、イスラム教徒たちが教えに背き、アッラーの法を実践する義務があるという信仰から脱することを求めている。そのため、西ジャワ、スラウェシ、アチェでダルル・イスラムの樹立のためにイスラムの兵士たちによってなされている闘争にインドネシアのイスラム・ウンマが参加する時が来たのだ[Qalam 1957.8]。

なお、それにもかかわらず、インドネシアの人々を1つの民族に属する人々であると捉えていたことは確認しておきたい。インドネシアにおける「反乱」は、民族自決に基づく独立運動ではなく、1つの民族内におけるイスラム国家樹立という国家体制のあり方を巡る戦いと位置づけられている。

疑いをかけられた人々がインドネシア国軍によって与えられた暴行についての知らせが入った。肉を削いだり村全体をまとめて射殺したりするなど、現代ではこれまでの民族も自民族に対して行ったことのないような行為であった[Qalam 1957.9]。

1957年8月というマラヤ連邦の独立の時期に書かれたこれらの記事が、マラヤの情勢を念頭において

書かれていたことは疑いようがない。独立直後に書かれた1957年10月号では、マラヤの住民はインドネシアの経験から学ぶべきだと唱えている。

独立したばかりのマラヤの住民は、民衆の安寧ではなく指導者の個人的な感情と欲求に基づき、そのため指導者や有力者の生活が民衆の生活と比べてまるで天と地であるような統治のあり方のために引き起こされたことから教訓を得るべきだ[Qalam 1957.10]。

ここでは直接的な表現を避けているが、もしマラヤの政治指導者たちが民衆と遊離した統治を行うようであれば、マラヤにおいても「反乱」が起こるかもしれないという警告であるとも受け取れる。

飢餓のためにインドネシアで蜂起が起ることがあるだろうか。インドネシアに新しい政権が現われなければ、それは確実に、しかもあまり遠くない時期に起るはずだ[Qalam 1958.1]。

という一文も、インドネシアの情勢を分析していると同時に、マラヤにおいても蜂起がおくる可能性があることを国家指導者に伝えていると読むことも可能だろう。

5. おわりに

これまでに見てきたことを簡単にまとめると以下

のようになる。

第一に、多数決原理に基づく民主主義に対する構想の違いである。選挙を通じて共産党が勢力を浸透させることに対する警戒感と、多数派であるジャワによる支配への批判は、単純な多数決を導入した場合に適切な政治体制が得られないかもしれないという考え方につながる。この考え方は、同じころマラヤで形作られていた民族別政党の連合体による統治というあり方とも繋がるものとなっている。

第二に、イスラム国家建設の手段に関する認識の変化である。総選挙の前にはイスラム国家は選挙を通じてのみ実現しようとしていたが、選挙の結果として選ばれた政権のもとでイスラム国家建設が行えないとわかると、イスラム国家建設の方法はそれぞれであると認識を転換し、さらには戦いと流血によってイスラム国家の建設を求めるべきだと唱えるに至った。

第三に、政治指導者の責任に関する認識の変化である。「責任」(tanggungjawab)とは意思決定の権限を持つ存在の決定に従うことであると考えれば、スカルノがインドネシアのウンマに対して責任を負っているという主張は、「神への責任」から「ウンマへの責任」へという転換が見られたということを示している。

本稿の冒頭でも触れたように、これらの変化の過程はシンガポールでムスリム同胞団が結成された時期と重なっており、今後『カラム』をさらに読み進めていくことでムスリム同胞団の活動の様子が明らかになっていくものと思われる。なお、本稿で紹介した『カラム』の記事からは、『カラム』とスマトラ(特にアチュ)の政治運動のあいだに深い関わりがあった様子がうかがえる。『カラム』の記事を読み進めていく上ではこの点にも注意を向けていきたい。

公教育の近代化に対する二重の危機感——マレー・コミュニティにおける子どもの教育論から

金子 奈央

東京外国語大学大学院博士後期課程

1. はじめに

本稿は、『カラム』誌に掲載された教育関連の記事を取り上げ、1950年代および1960年代にマレー・コミュニティの中で、教育に関するどのような議論や意見が展開されていたかについて考察する。『カラム』は1950年にシンガポールで創刊され、それから約20年に渡って発行され続けたジャウィ綴りのマレー語による月刊誌である。この時期のマレー半島において新聞や雑誌は社会の問題について一般の人々が議論を行う場としてみなされており、その議論に用いられる言語によって参加する人びとの範囲が規定されていた。この当時、教育などを通して浸透してきたローマ字表記のマレー語が非ムスリムを広く議論に巻き込むことを可能にしたのに対して、一貫してジャウィ綴りのマレー語で発行され続けた『カラム』は、マレー・ムスリムのみが議論する場を提供する役割を担っていたといえることができる。『カラム』誌面で「祖国(tanahair)」という表現はマラヤを指しており、『カラム』はマレー・イスラーム圏、特にマラヤのマレー人を読者として想定し、発行されていた論文と位置付けることができる[山本 2002:264]。

『カラム』が発行されていた1950年から1969年までの時期は、マラヤ(1963年からはマレーシア)が独立国家として成立する過程で、近代的な国民教育制度を整備、確立しようとしていた時期にあたる。教育の近代化が発展、拡大しつつあった状況を、当時のマレー・コミュニティがどのように理解し、感じていたのかを、『カラム』の教育関連の記事を通して検討したい。そのことを通じて、マレー・ムスリムが公教育の近代化に対して二重の危機感を抱いていたことがうかがえるだろう。

2. マレー・コミュニティの危機感

1950年代および1960年代は、マラヤにおける「公教

育制度の確立期」であった。マラヤを独立した国家として統合するために民族ごとに分断されていた学校体系を見直し、統一的な公教育制度の確立が重要な課題と認識されていた¹。この時期に、バーズ報告(1951)、ラザク報告(1956)、ラーマン・タリブ報告(1960)が発表され、これらの報告書をもとに約10年でマレーシアの公教育制度がほぼ確立されることとなった。この公教育制度は、マレー人の母語であるマレー語(国語としてはマレーシア語と称する)を中心としていたことが大きな特徴である。加えて、民族別に発展した学校体系を廃し、全ての民族の子弟をマレー語および英語を教授用言語とした同一カリキュラムの学校で学ばせる「国民学校構想」が模索されたり²、その後、華語およびタミル語の母語小学校が「国民型」学校として存続が認められたものの、将来的には「国民学校」へ近付けていこうとする「完全変更」が意識されたりした³。これらの政策的対応はマレー人を中心に据えた国民教育であると評され、「マレー化を志向するもの」「マレー・ナショナリズムを反映したもの」「マレー色の強いもの」などと言われ、時には「他民族をマレー人へ同化する政策」という強い表現が用いられることもあった⁴。

これらの政策的対応に危機感を感じた人々としてこれまで取り上げられたのは、主に華人およびインド人コミュニティであった。それらは、マレー人の意向により確立された公教育制度に対して、民族の独

1 英領マラヤにはマレー語、英語、華語、タミル語を用いた母語学校(vernacular school)が存在し、それらを公教育制度の中にもどどのように位置づけるかが課題となっていた。

2 1951年に発表されたバーズ報告(Barnes Report)によって、全民族が共通にマレー語と英語で6年間の無償教育を受ける「国民学校」構想が提唱された。華語やタミル語はあくまでもひとつの科目として教えることが提案された。これに反対の意を唱える形で、華語およびタミル語の学校の存続の必要性を主張したのが同年に発表されたフェン・ウー報告である。

3 ラザク報告(Razak Report)に、究極目標(国語であるマレー語を媒体とするひとつの国民教育制度の下に全民族の子どもが集うこと)が明示された。

4 竹熊(1998)、Kua(2005)など。

自性を維持するために母語を用いた教育およびそれを行う機関である学校存続を要求する華人およびインド人という構図を前提とした議論であることが多い。また、マレー人に関しては、国家指導者らによって立案された教育がマレー・コミュニティの教育に対する意向を反映したのもであると捉えられる傾向にある。

確かに、マラヤが近代的な国家として独立するにあたり、マレー人たちはマラヤの地における先住性を主張し、マレー人の特別な地位の保証を要求した。教育においても、マレー人の社会経済的上昇のためには教育水準の向上が必要であると考えられ、マレー人に対する公教育を受ける機会の拡大と、そのための施策を講じることが求められた。

『カラム』の記事においても、国家の公教育(国民教育)政策をマレー人の発展の重要な手段と捉えた論を展開しているものがある。マラヤ連邦の独立から10年を経た1968年12月、『カラム』の218号に掲載された「教育の目的と制度(Tujuan dan Sistem Pendidikan)」では、マレー人が個人(individu)、社会(masyarakat)、民族(bangsa)として発展し、また、マレーシアが先進工業国となるためには国家の公教育政策が重要であると、そのためには公教育の目的を明確化し、その達成に適した教育制度を整備するべきであるとの主張を行っている[Qalam 1968.12:39-41]。

教育制度は、国民(warganegara)の望んでいることを満たし、才能をさらに発達させるために、国家が整備するものである。(制度が整備された)後に、発展へと導かれる。民族(Bangsa)の発展レベルに対する国民教育制度の影響は間違いなく大きい[Qalam 1968.12:39]。

上記の主張は、当時のマレー人の公教育に対する一般的な見解とよく似たものとして理解できる。しかし、『カラム』でこの時期に多く展開されている議論はむしろ、近代西洋的な世俗教育に基づく公教育制度の確立や、普及拡大への危機感を示唆するものである。その危機感には2つの側面があると考えられる。

第1点目は、民族の差異に関係なく国民教育制度が施行されることで、マレー人の先住者としての特権的地位や優位性が失われることへの危機感である。全ての民族が同等にひとつの国民学校体系に集うことになれば、マレー人も華人もインド人も関係なく等しく「マラヤ」の市民として教育機会や予算が分け与えられることになる。民族という縦割りが教育政策においてなくなれば、公教育におけるマレー語の

優位性や、マレー人の教育機会拡大への優先的な予算分配などの措置が取られなくなる。近代西洋的な教育に対するマレー人のアクセスの増加や、それにとりもなう教育水準の向上がマレー人の社会経済的な発展に大きな影響を与えると評価していた一方で、この教育が民族の差異のない制度として整備されれば、マレー人としての特権を奪われることにもなるという危機感も同時に持ち合わせていた。

また、『カラム』の記事からは、近代西洋的な教育の拡大普及に伴う伝統的な教育や価値観の希薄化に対しても危機感を持っていたことがうかがえる。例えば、82号(1957年5月)に掲載された「女性と教育(Perempuan dan Pendidikan)」では、以下に要約した内容が主張されている。

女性は、家庭の秩序を保ち、国家や民族の反映に貢献できる善良な道徳心をもった子供を育てる責務を担っている。男女が共に生きる為に協働することは神(Allah)に定められたことではあるが、そのために担う役割には男女それぞれに適性がある。女性はその性役割に従い、子供を責任持って育てることが、「我々の民族(bangsa)」の発展と、祖国(tanahair)または国家(Negara)の安寧につながる。何故ならば、民族および祖国は家族を集合させたものであり、女性が家庭における性役割を担わなければ、家族の秩序は乱れ、それが結果として民族や祖国の弱体化に繋がるからである。従って、女性を軽視し、女性が性役割を全うするために必要であること(教育)に出費を惜しめば、それは家族秩序の崩壊となり、その結果、社会の弱体化、自民族・祖国の弱体化にまで繋がるだろう。将来への危機感、および過去の過ちに気づいている我々を、神は既に正しい方向に導いて下さっている。それは女子/女性に適切な教育を与えることである[Qalam 1957.5:44-45]。

ここでは、今後の国家および民族の繁栄のためには家庭教育において適切で善良な道徳心を育てる必要があるとされる。家庭教育は伝統的に女性の役割であり、これは神によって与えられた適性であるという前提がある。家庭教育を担うのは女性であるという性役割観に関する議論や疑問は一切出てこない。もっとも、一方では「女性が担うべき責任である」としながらも、「このような重要な役割は女性にしか鍵を握れない」とし、責任として押し付けるのではなく、いわば天職であるとの言いまわしを用いている。近代的な国家としての独立を目前とした1957年の5月に出されたこの記事は、近代化に伴い、性役割観という西洋で非近代的とみなされるものを改善していくという主張ではない。これまでの伝統的な性役

割観は発展を阻害するものではなく、むしろ発展を導くために必要なものであるという立場をとる。

このような危機感の中でも、マレー・コミュニティが『カラム』で特に大きく議論を展開したのはイスラームの存在感の希薄化である。これが近代西洋的な公教育の発展に伴うマレー・コミュニティの危機感の2点目である。『カラム』誌上の教育を題材とした記事にはイスラームに関連するものが最も多く、近代西洋的な公教育の発展に伴うマレー・コミュニティの危機感の中でもイスラームに関する議論が中心となっている。記事は主に、近代西洋的教育と共に西洋の価値観がマラヤに広まるにつれて、イスラーム自体やイスラームについて学ぶことが軽視されつつあることを問題視するものが目立つ。

第62号に掲載された「教育問題 社会に対する我々の義務と責任——有害な影響(Soal Pendidikan Kewajiban dan Tanggungan Kita kepada Masyarakat: Pengaruh yang beracun)」は、西洋(barat)世界からマラヤの地に及ぼされる有害な影響(道徳観の低下、イスラームの軽視)を懸念する議論を展開している記事である[Qalam 1955.9:30-31]。本記事では、以下のような指摘や主張がなされている。

彼ら(マレー・コミュニティ)は宗教教育に見向きもしない。(中略)子どもたちは完全に、よそ者の学校(sekolah asing)に通っている。彼らはイスラームを学ぶことにもう興味がなく、彼らは西洋的教育により興味がある。近代西洋的な世俗教育をより好み、イスラーム教育への関心が薄れた結果、自分の抛りどころとなる指針を見失っている状態にある。貧困、不確実性、飢えをアッラーよりも恐れていると状況を不安視している。彼らはイスラームの教えに基づいて自己を確立していないため、自分を律することが出来ず、欲望を満たすためにダンスやアルコール、ギャンブルといった娯楽に手を染めている[Qalam 1955.9:30]。

上記の記事では、西洋的な近代教育がもてはやされ、イスラーム教育が軽視されつつある状況に危機感を抱き、イスラームに関する本や雑誌を通してでもイスラームを学ぶべきであることなども提唱している[Qalam 1955.9:31]。

また、第77号に掲載された「半島のイスラーム教育(pendidikan Islam di Semenanjung)」の記事では、以下のような主張が展開されている。

マレーの土地(Tanah Melayu)であるマレー半島の教育の現状は様変わりしつつある。もともとこの地はイスラーム王国(Negeri2 Islam)に起源をもち、イスラームの

習慣を持ち、イスラーム法に従い、イスラーム名を持つ。

全ての子どもたちは、生まれてその舌が語り出すまで清らかな存在である。両親が子どもを異教徒にしている。明らかに、教育は人間形成にとって特別なもので、もしよい教育が施されれば民族や宗教にとってもよく、もし教育が機能不全であれば、民族や宗教も崩壊する。何故ならば、教育は生にも死にも向かわせることのできるものであるからである。

ムスリムは、キリスト教や(イスラーム以外の)他の方法で教育がおこなわれている地で健全な生活はできないであろう。

キリスト教やその趣向で構成される教育は、イスラーム社会では繁栄できないだろう。

私たちが受容した西洋的教育(Pendidikan barat)に、カティブやピラルの声はあまり影響を及ぼすことはない。

イスラームは、これまでアルコールが悪であると考えてきたが、我々の国の多くのイスラーム同胞たちは、(最近)アルコールを威厳や自尊の証とみなしている。

少女たちは、昔はトゥドゥン(女性が被るヴェール)を脱ぎ、頭を見せることを恥じたが、今では家でも道でも公共の場でも躊躇なく脱ぐ[Qalam 1956.12:20-22]。

上記の記事は、マレー半島はイスラームを基盤として形成されてきたということを前提としており、従ってこの地に最も適応する教育はイスラーム教育であるとの立場を取る。従って、現在マレー半島の地で受容されているキリスト教を基盤とした近代的な教育では、マレー・コミュニティは健全な生活は送れないし、ましてや発展、繁栄をもたらすこともないだろうと主張する。しかし、近代西洋的な教育の影響が高まるにつれて、イスラームが影響を及ぼせなくなっていると感じており、その結果、以前では考えられなかった道徳観の変化(酒を飲む、女子が公共の場でトゥドゥンを脱ぐなど)が起きていると危機感を募らせている。

これらの記事は、独立後のマラヤにおいてマレー・コミュニティの道徳観や信仰心の低下が起こっており、その原因として、イスラームを学ぶことを軽視する傾向が強くなったことを挙げている。また、手近な利益や快楽を好み、それに沿った行動をとるのは、自分を律するための指針が人々の精神に根付いていないからであると批判しており、そのような自律心はイスラームの信仰を深めることで根付くと主張する。マレー・コミュニティや、この地にこれまで築かれてきた王国(negeri)は、イスラームを基礎として築かれてきたものであり、キリスト教の文化や価値観を基礎とした近代西洋的な教育はこの地の風土には適応せず、人々を悪い方向へと導いている。このため、

民族、祖国、国家の繁栄には、マレー・コミュニティに属する人々が善良な道徳心を持つことが必要であり、それはイスラームによってのみもたらされるものであると強調する。これらの、近代西洋的な公教育の拡大と普及に伴うイスラームの存在感の希薄化に関する議論を展開することを通して、何を根本的な問題としているかは2つの見方ができよう。

まず、記事の中でも再三述べられているように、イスラームの存在感の希薄化に伴う「マレー・コミュニティの道徳心の低下や悪い習慣の蔓延」を問題点の核心として捉えているという見方である。その原因を近代西洋的な価値観やキリスト教を基盤とした近代教育に見出し、それを解決するには希薄化してしまったイスラームの存在感を強化することが必要であるという主張を行っている。これは、近代西洋的な教育および価値観が実際に悪い習慣や道徳心を人々にもたらしているとする立場である。

もう一方は、イスラームの存在感の希薄化そのもの、つまり「イスラームを学ぶことを重要視しない傾向」や「イスラーム教育の弱体化」が起こっていることを問題の核心とする立場である。イスラームの存在感の希薄化をもたらした近代西洋的な教育の存在を問題視し、それを主張するために「近代西洋的な教育によって道徳の墮落や悪い習慣がもたらされた」という説明を手段として、近代西洋的な教育のマラヤの地への不適応を指摘し、イスラーム教育の意義を強調する方法を採用している。

いずれの立場からの議論にせよ、これらのイスラームの存在感の希薄化に関連する危機感を論じる記事の特徴は、危機感を訴えることを第一の目的としているということである。近代西洋的な教育や、価値観が実際どのようなものと捉えているのかに関する記述はない。従って、近代西洋的な教育や価値観の具体的にどのような側面がマレー・コミュニティに有害な影響を及ぼしているのかに関して論証しようとするものでもなく、マレー・コミュニティにキリスト教に基づく近代西洋的な教育がなぜ適さないのかについても「イスラームを基盤にした社会であるから」以上のことを説明しようとするものでもない。これらの記事は、とにかく、「近代西洋的な教育および価値観によってもたらされた、イスラームの直面している深刻な危機」を訴えることを目的としているものである。

3. マレー・コミュニティの子どもの教育——教育哲学の検討

先に取り上げた記事は、マレー・コミュニティにおけるイスラームの存在感の希薄化に危機感を持ち、記事を通してそれを広く訴えることを先ずの目的としていた。従って、西洋近代的な教育や価値観とは具体的にどのようなもので、それのどのようなところに問題があるのか、問題や有害をもたらしている、マレー・コミュニティに適応するものではないとしながらも、それを具体的に論じようとするものはなかった。その中で、1962年9月に発行された『カラム』146号に掲載された「教育が若者を成長させる (Pendidikan membentuk tunas2 muda)」は、近代教育の思想的基礎となった教育哲学およびそれに関連するものを具体的に取り上げながら、子どもの成長に必要な教育とはどのようなものであるかについて論じることを試みたものである。「危機感を訴えること」を目的とした記事においては具体的に紹介されることのなかった「近代教育とはどのようなもので、それを形成する価値観とはどのようなものであるか」を具現化した上で、この地の子どもたちが善良な道徳心をもった人間として成長するためには、民族や国家の発展のために必要な教育とはなにかについて論じている。

最初に記事の中で取り上げられているのはジャン・ジャック・ルソー⁵である。ルソーの著書『エミール』で展開される教育論は西洋の近代教育の基礎となったと評され、ルソー自身は「近代教育思想の祖」と表現される。本記事では、ルソーの思想を以下のように説明している。

…彼の著書『エミール』の中で、彼は特に子どもが精神的にも、身体的にも自由に成長する権利を持っていると主張している。彼は「万物をつくる者の手をはなれるときすべてはよいものであるが、人間の手につつとすべてが悪くなる」と言う⁶[Qalam 1962.9:32]。

ルソーの教育論の根底にあるのは、いわば「性善説」

5 ジャン・ジャック・ルソー (Jean Jaques Rousseau) は1712年にスイスのジュネーヴで生まれる。生涯の大半をフランスで過ごした。フランスの哲学者、教育思想家。代表作は「社会契約論」『エミール』。ルソー以外に本記事で取り上げられたのは、スイスの教育思想家ヨハン・ハインリッヒ・ペスタロッチ (Johann Heinrich Pestalozzi) およびペスタロッチの弟子で、幼稚園という言葉を提唱したドイツの教育者のフリードリヒ・ヴィルヘルム・フレーベル (Friedrich Wilhelm Fröbel) である。

6 この1文は『エミール』第1編の冒頭文 [ルソー 1962.7] である。

である⁷。人間はもともと完全なる「善」をもつ存在であるが、この世に生まれた瞬間から他の人間との接触によって「悪」を身につけていくという考え方である。意図的に人間の手を加えれば加えるほど人は「悪」を身につけていくため、できるだけ自然な成長を見守る方がよいとする⁸。その一方で、ルソーの「性善説」と対照的な立場にある「性悪説」として、仏教およびヒンドゥー教の思想を取り上げている。

一方で上述した考え方(性善説)と異なる考え方もあり、ブラフマン、ヒンドゥー、仏教などがその考えを持つ。彼らは、人間は本来「悪」として形成されているという [Qalam 1962.9:32]。

「性悪説」では、人間の本性は「悪」であり、人間は自然のままにしておく欲望のままに動き、結果として社会を破滅させることになる。「悪」の根源である欲望を律し、秩序を身につけることが必要であると主張する。ルソーの「性善説」が、可能な限り人間の手は掛けず自然の成長に委ねることがよいとするのに対して、「性悪説」は自然の成長に委ねれば人は欲望のままに動く存在であるため、「善」を身につける訓練をしなくてはならないとする。近代教育思想の祖であるルソーの「性善説」を説明するとともに、その対照的な立場である「性悪説」についても紹介し、両者の立場を踏まえた上で、記事の筆者は次のような意見を述べる。

しかし、両者(性善説と性悪説)の見解のどちらも完全に受け入れることはできない。なぜならば、もしすべての人間が最初は善として創造されているのであれば、彼が(後に)身につける悪は他の人間からもたらされた病理であることになる。その方法で、人々が悪の病理に侵されるのであれば、他人からもたらされる悪はどこから来たものであるのか。すべての人間が、最初は悪であるのなら、何故我々は善い人と出会うことが出来るのか、またその善はどこからきたものなのか。

もし中庸という道が選択できるのであるとすれば、それがより妥当であると感じる。神は子どもに善も悪も具え、創造した。(生を受けたあとに) 教えられた知識によっては、子どもを善い道へも悪い道へも導くこととなる [Qalam 1962.9:32]。

「性善説」も「性悪説」も実態に照らし合わせた際に、

7 以下、本稿では『カラム』誌の議論の紹介を簡便にするために「性善説」「性悪説」という表現を用いる。

8 ルソーの「性善説」と同様の教育思想として、筆者は Seqaret および Zainun を取り上げ論じている。Seqaret は、すべての人は善として創造されたと説明され、Zainun に対しても「善である神によって創られたこの世界は全体として善で創造されおり、その一部である人間もまた善であると主張する」と記事で説明がなされている [Qalam 1962.9:32]。

現実の世界にはあてはまり難いことを指摘し、その上で「その真ん中」を採用する必要があるとの立場を示す。その主張の根拠としてクルアーンを用いて説明を行っている。

このような考え(性善説と性悪説の中間を採用すること)は、神 (Allah) によって与えられた理由に基き認められたものである。コーランは以下のように強調している。「我々は2つの眼(ひとつの)舌、上下の唇を人々に与え、我々は彼らに2つの道を示した」。この道とは、他でもなくまさに善と悪のことである。これに加え、クルアーンの中では以下のような言葉が与えられている。「既に我々は人々に道を示し、それは syukur (恵) と kafir (邪) である」 [Qalam 1962.9:32]。

人間は、「善」「悪」の2つの道が用意されているとし、その上で人間が善を身につけ、善の道を進むためには何を必要としているか、イマム・ガザリ (Imam Gazali) の言葉を引用して、その結論を筆者は示そうとしている。

子どもたちは清らかな状態で創造され、その後、運命的に両親と繋がる。それと同時に、彼らは異教徒 (Yahudi, Nasrani atau majusi) となる。イマム・ガザリは「子どもたちは善と悪とを併せ持つよう神によって創られた。子どもを善にも悪にも変えるのは、父と母である」と主張している [Qalam 1962.9:32]。

筆者は、現実が起こっている世界に適応する考え(この世には最初から「善」の道も「悪」の道も両方用意されている)の妥当性を、クルアーンを用いて説明する。更には、イマム・ガザリの言葉を引用する形で、子どもたちが「善」を身につけ、「善」の道を進むために必要なのは、両親からの教育つまり家庭教育であると結論付ける。国家や民族の発展を担う善良な道徳心を持った子どもを育てる場合は家庭であると主張する。本記事で展開された議論から、以下のことが読み取れるのではないかと考える。「近代西洋的な教育」とはどのような思想のもとに成り立っているのかを具体的に紹介した上で、その思想は現実の世界には適応しない部分がある。つまり、現実の世界＝マラヤとも捉えることが可能であり、マラヤの地に起こっている現実にも近代西洋的な教育を形成する思想は適応しないことを示唆していると理解できる。更に、現実に対応した考えとして「性善説」と「性悪説」の中庸を採用し、その根拠をクルアーンに求めたこと、更にそれを担うのは両親であるという結論をイスラーム指導者であるイマム・ガザリの言葉を借りて主張したことなどから、この地に適応した考え方はイス

ラームに基づいていると暗に主張しているものとも捉えることが可能である。更に、善良な道徳の教育の場を「家庭」およびその担い手を両親としたことで、民族や国家の発展を担う精神をもった人材は、近代西洋的な学校や価値観ではなく、イスラームに影響を受けたマレー・コミュニティの伝統的な価値観であり、家庭によって育成されるという考えに繋がっている。

4. おわりに

『カラム』を通して展開されたマレー・コミュニティの教育に関する議論には、公教育の近代化によって発生した変化に対する危機感を示すものが多く見られた。特に、公教育の近代化、拡大に伴うイスラームの存在感の希薄化への危惧が強く表明された。公教育を手段としたマレー・コミュニティの教育水準の向上、そして社会経済的発展を期待する考えがあった一方で、それに伴う様々な変化に対する不安も同時に人々の多くが抱えていたことが『カラム』の場で吐露され、表現されている。ただし、多くの人々は、近代西洋的な価値の流入、近代教育の拡大に不安を感じつつも、それに伴うコミュニティの変化がどのような実態を持つものなのかに関しては漠然とした認識をもっているに過ぎなかった。公教育の近代化がもつ思想を具体的に理解した上で、どのような点がマレー・コミュニティに適応しないかなどについては明確な見解があるわけではなく、「近代的な教育や価値の拡大によってマレー・コミュニティに起こる事態、変化」へ差し迫る危機感を覚え、それをまず表明する必要があると考え記事にすることが多かったと考察する。ただし、その中でも、ただ「有害」「不適応」と断ずるのではなく、相手(西洋側)の思想を具体的に理解した上で、それとマレー・コミュニティまたはマラヤの関係を改めて検討しよう(無批判的な受容でも、根拠のない拒否でもない形で)とする記事も見られた。その上で、近代西洋的な教育の基礎となる思想の問題点をマラヤの実態と照らし合わせた上で指摘し、その解決策をイスラームに基づいて説明しようとする試みが見られた。また、子どもを善良な道徳心を持つ人間として育てる場として重要なのは、家庭教育であり、その担い手は両親であることを主張する考えがこの時代に重要視され、主張されていた。1950年代および1960年代は公教育確立期にあたり、

民族や国家の発展に貢献する人材となるためには近代西洋的な公教育をより多くの人が受ける環境を早急に整備することが重要であるとの理解が膨らんでいた。ただ、近代教育で「生きるための手段」を学ぶ一方で、「いかに生きるか」、「善良な道徳をいかに身につけるか」といった道徳教育は家庭やイスラームを主軸としたコミュニティにその場を委ねようとする考えがあったことが『カラム』を通して明らかとなった。

参考文献

竹熊尚夫(1998)『マレーシアの民族教育制度研究』九州大学出版会。

西芳実(2002)「ジャウィ誌『カラム』とマレー世界のムスリム」『JAMS News』No.22, pp. 34-37。

山本博之 (2002)「資料紹介『カラム』」『上智アジア学』第20号, pp. 259-343。

ルソー (今野一雄訳) (1962)『エミール(上)』、岩波書店。

Kua Kia Soong. (2005) . *The Malaysian Civil Rights Movement*. Petaling Jaya: Strategic Information Research Development.

Rosnani Hashim. 2004 (1996) . *Educational Dualism in Malaysia: Implication for Theory and Practice*. Kuala Lumpur: The Other Press.

シンガポールにおけるイスラーム司法の制度化 1960年ムスリム法施行法案の廃案をめぐる

光成 歩

東京大学大学院博士課程

シンガポールのシャリーア裁判所は、1957年ムスリム法令(Muslim’s Ordinance of 1957)によって設置された。その後、シャリーア裁判所とイスラーム行政の機能を強化する内容の1966年ムスリム法施行法(Administration of Muslim Law Act of 1966)が施行されてこれに替わり、現在に至っている。しかしこの間に、議会に提出されながらも廃案となった1960年ムスリム法施行法案(Administration of Muslim Law Act 1960)¹が存在した。

この法案は、1961年1月に公開され、議会での審議に先立って国民の意見が求められた。しかし、法案は英語版を正文としており、政府が作成・公開したマレー語訳の内容や、法案自体が批判され、同年8月には取り下げられた。『カラム』はこの法案のマレー語訳をほぼ全文²掲載して読者、とくにウラマーの検討を求め、誌上ではこれに対する批判的な議論が展開された。

以下では、シャリーア裁判所の設置から1960年法案の廃案に至る時期の『カラム』における「イスラーム法」、もしくは「シャリーア裁判所」に関する記事を検討する。この時期の記事は1950年代後半のシャリーア裁判所設置と廃案となった1960年法案に関する議論が中心となっている。これらの記事から、イスラーム司法の制度化を求め、歓迎するとともに、政府による宗教事項への介入を警戒するという両義的な態度が見られることを指摘したい。

1. 背景：シンガポールのイスラーム司法

(1)1880年ムスリム婚姻法令

シンガポールのイスラームは、国家における位置付けがマレーシアと大きく異なる。海峡植民地とし

て発展したシンガポールの人口は華人が他の民族を大きく上まわり、また、ムスリム人口もハドラマウト出身のアラブ系住民やインド系ムスリムを含み、マレー半島諸州よりもはるかに多様だった[Hickling 1992:42]³。ペナンおよびマラッカを除くマレー半島諸州においてイスラームとイスラームの長としてのスルタンの地位が保全されたのに対し、シンガポールにはそのような宗教的権威は存在しなかった。それぞれの民族集団は慣習や宗教にもとづいた独自の法をもち、婚姻紛争はコモン・ロー判事によって裁定された[Yegar 1979:146-151]。

シンガポールにおいてイスラームは複数の宗教のひとつであり、またムスリム人口も多様なコミュニティを含んでいた。よって、さまざまなムスリム・コミュニティがそれぞれカーディ(シャリーア判事)を擁している以外に、ムスリム全体を包括する統一された権威は存在しなかった。また、コモン・ロー裁判所の判決におけるイスラーム法解釈は、コモン・ロー原則を優先したイスラーム専門家によらないイスラーム法の解釈であった。これに直面したムスリム・コミュニティは、イスラーム法に関する統一された権威の必要性を訴え、1880年ムスリム婚姻法令(Mahomedan Marriage Ordinance of 1880)の制定に至ったのである[Hickling 1992:134-137]。ただし、1880年ムスリム婚姻法令においても、無遺言のムスリムの遺産分与はイスラーム法ではなくイギリス法に従って決定されることが明記される[Hickling 1992:138] など、司法・行政における機能は限定されたものだった⁴。

(2)1957年ムスリム法令とシャリーア裁判所の設置 1950年代のシンガポールでは、カーディの裁定へ

³ Hicklingによると1901年時点で総人口228,555人、うちムスリム全体で36,914人、このなかのマレー人人口は23,060人である。

⁴ とはいえ、第二次世界大戦以前のシンガポールのムスリム・コミュニティにおいて、カーディの権威は圧倒的だったという[Yegar 1979:151]。

参照記事一覧	
1953年11月号 (40号)	「シャリーア裁判所」(Mahkamah Syariah)。
1956年1月号 (66号)	「イスラーム婚姻法案」(Rang Undang2 Kahwin Islam)。
1959年2月号 (103号)	「新聞のなかのシャリーア裁判所と家庭の秘密」(Mahkamah Syariah dan Rahsia Rumah Tangga di dalam Akhbar)。
1959年8月号 (109号)	「シャリーア裁判所での事柄」(Perkara Mahkamah Syariah)。
1961年2月号 (127号)	「1960年イスラーム法施行法案」(Rang Undang2 Pentadbiran Islam 1960)。
1961年2月号 (127号)	「シンガポール・イスラーム法施行法案」(Rang Undang2 Pentadbiran Hukum Islam Singapura)。
1961年3月号 (128号)	「シンガポール・イスラーム法施行法案」(Rang Undang2 Pentadbiran Hukum Islam, Singapura)。
1961年3月号 (128号)	「1960年イスラーム法施行法案」(Rang Undang2 Pentadbiran Hukum Islam 1960)。
1961年5月号 (130号)	「マレー人とイスラーム団体が決議:「イスラーム法施行法」はシャリーアに反する」(Badang2 Melayu dan Islam memutuskan: "Undang2 pentadbiran hukum Islam" bertentang dengan hukum syara)。
1962年10月号 (147号)	「1960年イスラーム法案の内容が法令化される？」(Kandungan Rang undang2 hukum Islam (1960) dijadikan peraturan?)。

カラムの1953年11月号の表紙

の不満、イギリス法とイスラーム法との衝突⁵、ムスリムのあいだの離婚率の高さが社会問題化していたこと [Djamour 1959:26]などを背景とし、シャリーア裁判所の設置を求める機運が高まっていた。『カラム』1953年11月号の記事「シャリーア裁判所」では、政府が運営するシャリーア裁判所の設立を求めて以下のように述べられている。

シンガポール政府の1953年11月号の表紙

シンガポールにおける離婚が歳月を経ても減らないことで、シャリーア裁判所の設置を求める雰囲気が形成されている。この計画はイスラーム諮問委員会ですでに審議され、構想も用意されている。しかし現在の問題は、誰がこれを統括するかという点である。イスラーム教徒なのか、それとも政府なのか。これは公共性をもつ事柄であり、管理能力をもつシャリーア裁判所があることは住人 (penduduk) にとっても良い効果をもつ。(中略)
よって、シャリーア裁判所は政府によって設置され運営されるべきであり、政府はこれを現状のまま放置するべきではない。諮問委員会のイスラーム教徒が政府に考慮するよう求めるべきである [Qalam 1953.11:4]。

1957年ムスリム法令の制定を控えた1956年1月には、『カラム』誌上で次のような言及がなされている。

イスラーム教徒の婚姻に関する法案が昨年11月、シンガポール議会に提出された。この法案は、多くの離婚が起こり、また婚姻に関するカーディの決定への不満が募っていることを受け、シンガポール政府のイスラーム諮問委員会によって草稿された。この草稿の目的は以下のとおりである。

- 離婚、タラーク離婚、そしてその離婚もしくはタラーク離婚に付随する扶養について審理する権限を持つシャリーア裁判所を設立すること、
- 1950年、日本占領期中にマレー系女性に育てられたオランダ人夫妻の子供の親権と宗教的帰属をめぐる裁判紛争が起こり、マレー系住民の暴動を引き起こした。イギリス法もしくはシンガポール法と、イスラーム法との衝突の事例である [Hickling 1992:145-147]。

- シャリーア裁判所を設立すること、
- 裁判所の決定を再審理する控訴委員会を設立すること、
- 後見人 (Wali) をもたない女性の結婚の手続きを定めること、
- ムスリムが無遺言で死亡した際にイスラーム法を適用すること [Qalam 1956.1: 3-4:34]。

さらに、「シャリーア裁判所の設置はシンガポールのムスリムに祝福と感謝の気持ちで迎えられているが、まだ100パーセントの満足ではない」として、婚姻・離婚規定に関しては離婚後の子供に対する扶養の義務化、および強制婚につながる可能性のある後見人制度への賛否の考慮を求めている。また、裁判所と控訴委員会の構成に対する提案を行っている。記事の最後では、「シンガポールのウラマーの満足を妨げている唯一の事柄」として、植民地総督が控訴審の決定を再審理する権限を挙げている。また、裁判所で使用される言語がマレー語と定められたことを歓迎している [Qalam 1956.1:34]。

- シャリーア裁判所と新聞報道**

1957年ムスリム法令の制定後しばらくの間、『カラム』誌上ではシャリーア裁判所そのものに話題が集中した。1959年には「新聞のなかのシャリーア裁判所と家庭の秘密」という記事で、裁判所での審理において家庭内の秘密が公にされ、それが新聞によって広められることがシャリーアに反するのではないかと懸念する質問が掲載されている。この回答は、質問に同意して次のように述べている。

裁判所に持ち込まれた事柄が大勢の人目にさらされるのは普通のことであり、新聞がそれを広めることは国の法 (undang2 negeri)に違反するわけではない。しかし、シャリーア裁判所は国の裁判所とは違うことに気づくべきだ。シャリーア裁判所は夫婦の間でおこった食い違いを審理

するためだけの特別な裁判所である [Qalam 1959.2:9]。

同年8月の記事にも、シャリーア裁判所において家庭内の秘密が明かされ、さらにそれが新聞で広められることによりムスリムは恥をかいており、イスラームの教えに反していて適切ではないという見解が示されている。これは、報道によって裁判所に持ち込まれる係争が減るだろうというシャリーア裁判所判事のコメントを取り上げて批判したもので、「恥をかくことでもう一度よい人間に戻ろうとする意欲を失う」と反論している [Qalam 1959.8:4]。さらに、シンガポール政府のイスラーム諮問委員会に、シャリーア裁判所に関する報道を規制するよう政府への嘆願を求めている。

このように、シンガポールのシャリーア裁判所の機能は婚姻・離婚、遺言など婚姻を中心とする家族法分野に限定されることがムスリムによる議論でも前提とされている。そのうえで、ムスリムはカーディの婚姻・離婚に関わる問題への無関心に不満を感じており、これに代わって政府が運営するシャリーア裁判所の設置を歓迎している。裁判所設置後の議論は家庭内の秘密をめぐる「恥 (malu)」やシャリーア裁判所の公開性に集中しており、裁判所機能の強化・拡大に関心をよせる議論は見られなかった。

カラムの1960年1月号の表紙

2. 1960年ムスリム法施行法案

- 法案公開とマレー語訳への批判**

1961年1月、ムスリム法施行法案が公開された。法案のマレー語訳は同年1月18日に完成し、イスラーム諮問委員会において検討された後、委員会の「承認を得た」として1月21日に議会に提出され、公開された。法案は全10部144条からなり、その構成は以下のとおりである。

- 第1部　序
- 第2部　イスラーム宗教評議会 (第3章～第33章)
- 第3部　シャリーア裁判所 (第34章～第58章)
- 第4部　財政 (第59章～第75章)
- 第5部　モスクと宗教学校 (第76章～第84章)
- 第6部　婚姻と離婚 (第85章～第105章)
- 第7部　財産 (第106章～第122章)
- 第8部　イスラームの信奉⁶ (第123章～第125章)
- 第9部　違反行為 (第126章～第137章)
- 第10部　その他 (第138章～第144章)

- この構成は、マレーシア (当時はマラヤ連邦) のスランゴール州、パハン州、ペナン州のムスリム法施行条例⁷に倣ったものであるという。**
- イスラームへの改宗を指す。

ランゴール州、パハン州、ペナン州のムスリム法施行条例⁷に倣ったものであるという。

マレーシアのこれらの条例の特徴としては、スルタンを宗教の長として、これに対する助言機関であるイスラーム宗教評議会が実質的なイスラーム行政の権限を有する点、また婚姻と離婚、財産、違反行為などの実体法と、シャリーア裁判所手続き、イスラーム行政などをひとつの法体系に盛り込んでいる点が挙げられる [多和田 2005:12-13]。しかし、元首 (Yang Di-Pertuan Negara)⁸を宗教の長とするという規定をはじめとして、マレーシアとシンガポールの成り立ちの違いからシンガポール独自の反対が提起されることになる。

議会での審議は、マレー語翻訳作業の遅れを受けて、当初の予定から同年4月26日に延期された。英語による法案正文のマレー語翻訳は政府が行ったものの、マレー語版の公開にあたり司法大臣は次のように述べたという。

シンガポール政府はこの翻訳を定訳として保証するものでなく、公開した翻訳に間違いがあったとしても責任を負いかねる [Qalam 1961.2:14]。

法案公開の翌月の「カラム」1961年2月号は、この法案のマレー語訳に対する政府の態度を批判し、序章をのぞく全文を25ページにわたり掲載した。

この翻訳は政府の翻訳だが、残念なことに政府自身はその翻訳に責任を持たない。この法案はすべてのムスリムに検討されるべきであり、また一般的にはムスリムはマレー語話者である。マレー語はこの国の国語でもある。政府が責任を持ってない翻訳を配布して法案の検討を求めるのは非常に遺憾である。この翻訳作業はムスリムが懸念を募らせるほどに遅れたが、しかしその代わり政府はこの法案の審議を1961年4月26日まで延期した。よって、ムスリムにはこの法案を慎重に検討する時間が十分にある [Qalam 1961.2:5]。

- 『カラム』誌上の法案批判**

翌3月号の誌面から、法案審議の手続きと内容に対する批判が始まった。政府による翻訳作業が1月18日に完了したわずか3日後に「委員会の承認を得た」として法案が公開されたことを挙げて、この司法大臣の言明に疑義を表明している。

- スランゴール州では半島内で最も早く、1952年にムスリム法施行条例が制定された。
- 元首とは、シンガポールが自治を開始した際にイギリス総督に替えて設けられた長の称号。1965年にこの役職は大統領に替えられた。

^[1] カラムの1953年11月号の表紙

^[2] シンガポールにおけるイスラーム司法の制度化——1960年ムスリム法施行法案の廃案をめぐる　光成歩　41

疑いは、イスラーム諮問委員会の多くのメンバーが自ら会長を務める団体を含む外部の団体と連絡をとっていることによりさらに明確になる。これらの団体が反対の意を表明するということは、宗教の事柄を熟知した彼らもまたこの反対に加わっているのであり、法案に同意していないことを示しているのである〔Qalam 1961.3:3〕。

さらに重要なのは法案の多くの内容が「シャリーアに反している」ことだと述べ、取り扱い事項を婚姻に限定した従来の制度の維持の方が好ましいと述べた。

これらにより、また宗教を鑄びついたものとみなしシャリーアに従わないものならば、我々はこの法案は効力を持つべきでないと考える。婚姻に関する事柄が定められているだけで十分である〔Qalam 1961.3:4〕。

同号の別の記事「1960年イスラーム法施行法案」では、冒頭で、「シンガポール政府の法案作成は、この国におけるムスリムの地位を管理するという良心的な意図によるものだと信じる。しかし、このなかにはイスラーム法とムスリムの自由の権利に反していると考えられる事柄がある」と述べ、マレー語への翻訳の問題に加えて、法案の問題点を以下のように詳細に批判した⁹。

①イスラーム評議会の政治的干渉からの自由の確保

第7条第1項(c)には議会議員のうち2人のムスリムがイスラーム宗教評議会のメンバーとなるという言明があるが、これではイスラーム宗教評議会が行政機関による干渉から自由な立場を維持できなくなる可能性がある。(中略) 評議会はイスラームの宗教に関する行政のみを行うのであり、干渉から解放されるべきである。これではイスラーム諮問委員会が政治機構のなかにあるのと同様の状態であり、求められているイスラームの宗教の法があるべきかたちで施行されなくなってしまう。

また(d)では少なくとも10人のメンバーが元首によって任命されるとある。しかし、元首が常にムスリムであるという保証はあるのかと考えざるを得ない。そうでないなら、任命されるのにふさわしい人物は大臣によって選定されるべきである。しかし大臣にしても、彼の必要に合致した人物を選び、能力を有し宗教の権利を主張する勇気をもつ者を任命せず、反対に、イギリス政府時代のイスラーム諮問委員会にいたようなおべっか使いで地位を求める人物にその機会を与えるだろう。彼らは地位を失うことを恐れて宗教の法に反する事柄に対しても発言する勇気を持たないだろう。よって「少なくとも10人」の任命のためにはまず高名なイスラーム団体が候補を選出し、そのなかから元首が選定するべきだろう。そうでなければ評議会は常に顔色伺いしか知らない者たちによって占められてしまうだろう。

^[1] 以下の引用箇所はいずれも〔Qalam 1961.3〕による。

②法律局とムフティの機能

第31条 第 1 項 では「法 律 委 員 会(jawatankuasa undang2)」に言及があった。これはファトワ委員会(majlis al-fatwa)を指すようである。もしそうなら名前を変えることで何かを隠そうとしているという疑問がわく。正確にはファトワ委員会が「法律委員会」に変えられたのはムフティの地位とファトワを与える事項が変更されたからである。

第32章第2項では、ムフティの出したファトワに対する異論があった場合には投票を行うと述べている。しかしイスラームでは法を定めるときに多数決は使わない。ファトワ委員会のメンバーはファトワを議論するためだけの委員会である。しかし決定は宗教の法に有効にもとづくべきで、よって、すでに起こってしまっているとはいえ¹⁰、多数決を行う余地もなければ、多数決によるファトワを委員会が発令する権利もない。ある委員会¹¹ではイスラーム法に関する事柄について頻繁に多数決を行っているようだ。その委員会が決定や意見を与えているが、その委員会メンバーの意見は最善のものではない。なぜならその委員会のメンバーの多くは宗教の法に関する「専門家」ではないからだ。もし宗教に関する事柄が投票で決まるのならば、それは損なわれた法である。

第32条第4項¹²においても、イスラーム法に関する決定において多数決を用いた宗教のファトワにもとづく余地はない。

第33条第1項はひとつのマズハブ(学派) のみに従う必要がないと述べている。これは好ましくないことである。困難な方を選び、容易な方を選ぶようになるからである。よって、シャーフィイー学派以外の学派の者に対しては彼らの学派に従うことを認めたくうえで、原則としてシャーフィイー学派だけに従うようにするべきである。もし公共の利益に反することがあればシャーフィイー学派以外を選んでもよいというファトワは発令されていない。

第33条第3項は政府のファトワを最終判断とすると述べている。ムスリムはそのファトワに拘束されることになる。もしファトワに矛盾があった場合、それを受け入れなかった人はどうなるのか。

③元首の任命・統括権限

第31条第2項には、「法律委員会」のメンバーが元首によって任命されると言明がある。元首がこの委員会に任命すべき人物の能力を十分に把握していない場合を想定し、「元首に任命される」という記述の前に「評議会の諮問にもとづいて」という文言が加えられるべきである。また、元首がムスリムでない場合には、この委員会を統括しないのは当然である。

^[2] 1960年法案がイスラーム諮問委員会で「承認された」プロセスのことを示唆している。

^[3] イスラーム諮問委員会を示唆している。

^[4] 裁判所によるファトワの要請があった場合のファトワ発令についての規定。

第57条第4項は、元首が毎年少なくとも7人を控訴委員会メンバーとして任命すると述べている。しかし、この無条件の権限は元首がムスリムだった場合のみ限定を受けないのであり、「元首は、評議会の助言を受けて……任命する」とする方が適切である。また、現在起こっているように¹³政治的理由により能力のない者を登用するのではなく、任命される人物が真に宗教の法に関する知識と資格を有していることを保証する文言を加えるべきである。議会のマレー人議員はこの保証を明確に定めるべきである。

②のファトワ発令における多数決原理導入に対する反論は、イスラームと近代的政治システムとの相違としてしばしば挙げられるものである。モデルとなったマラヤ連邦諸州のムスリム法施行条例の同様の規定は、その後1980年代と90年代の改正によって削除されている。①と③で懸念されていることは、シンガポールのイスラームを取り巻く制度的・社会的状況から理解するべきであろう。イスラームはシンガポールにおいて特別の位置づけを与えられている宗教とは言えず、また、ムスリムは人口の一部を占めるのみである。先の「婚姻に関する規定のみで十分である」、もしくは「シャリーア裁判所は国の裁判所とは違う」という言及からも、イスラームが国家の秩序やアイデンティティとの関わりの中かで語られるという前提はない。①と③は、このような状況における制度化が、その権限の拡大と公的権力との関係性のあいだで両義性をはらむことを示している。

ここでは他の記事でも共通して言及されている上記の三点に絞って紹介したが、この他にも、ワカフ、ザカート、モスク、宗教学校の管理など、法案の全ての項目に対する検討が加えられている。特にワカフやザカートなど財政面での行政機能については、政府による「管理・介入」に対する反対意見と、イスラーム教義に照らした矛盾点の指摘の両方がなされている。

(3)イスラーム団体の会合による反対声明

『カラム』1961年5月号では、「マレー人とイスラーム団体が決議:「イスラーム法施行法」はシャリーアに反する」と題する記事が、1960年法案に対して4月に開催されたイスラーム団体の会合を詳細に伝えている。会合には、シャリーア裁判所判事、シンガポール議会議員、内外のイスラーム団体¹⁴、UMNOと PASの

^[5] イスラーム諮問委員会を示唆している。

^[6] 海外からはパキスタンのイスラーム団体代表も参加し、法案がシャリーアに反しているとして退ける立場を示した。

代表を合わせ、100団体が集ったという。

参加団体はそれぞれの意見を表明したが、このなかでは若干の論調の違いが見られた。宗教教師団体は、まだ全文の検討が終わっていないとして法案に対する態度を保留し、議会ででの審議の延期を求めた。ムハマディアの代表は、全体の検討は終了していないがイスラームに反する部分があるとのみ述べた。これに対し、いくつかの団体は、①政府によるマレー語への翻訳、②イスラーム諮問委員会の本法案承認の当否、③元首による宗教行政の統括権限の是非、④ファトワ承認をめぐる多数決原理の是非、などを具体的な問題点として指摘した。

最後に、議長であるファサルッラー・スハイミ(Fasalullah Suhaimi)は以下のように意見を述べた。

- 法案のすべてが有害というわけではなく、またすべてに利益があるとも言えない。
- イスラーム諮問委員会のメンバーは、たったの3時間ではなく本来1年かけて議論を行うべきである。
- イスラーム諮問委員会のメンバーはイスラーム団体から選ばれるべきである〔Qalam 1961.5:37〕。

法案に対する1点目の言及からは、これまでも触れてきたシャリーア裁判所の機能強化やイスラーム法規定の整備に対する両義的な態度が表れている。そして2点目と3点目の提言はいずれも法案の内容に関するものではなく、法案草稿や審議の手続きに対する要求である。

会合は、全会一致で次のような声明を発表した。ここでは諮問委員会内外のウラマーによる検討と、全員一致による結論という点が強調されている。

政府に1960年イスラーム法施行法案を取り下げ、議会による詳細な検討をすることを求める。法案は政府イスラーム諮問委員会の特別部門に任命されたウラマーと、委員会のメンバーではなく外部から招聘されたウラマー、そして全ての委員会のメンバーが納得するまで審議を行うべきである〔Qalam 1961.5:37〕。

会合でなされた①から④の指摘、スハイミ議長による意見、採択された声明、そして先に引用した議論をまとめると、1960年法案を批判する次のような立場が明らかになる。すなわち、1960年法案に対するマレー人ムスリムの不満は、翻訳の問題やイスラーム諮問委員会の機能をめぐる手続きのな側面と、法案の内容の是非という2つの側面を持っている。前者からは、法案の草稿・承認・制定の主導権をめぐるムスリム・コミュニティ内の関係性が伺える。そして、後者には先

に述べたとおり、イスラームの教義に沿った規定かどうかという点に加え、シンガポール特有の状況におけるムスリム・コミュニティと政府・国家との制度化の加減をめぐる駆け引きが含まれている。

(4) 法案の取り下げ

1961年8月、イスラーム法施行法案は再検討のため取り下げられた。『カラム』誌上での反対の議論は、1961年2月、3月、5月に盛り上がりを見せたのちに沈静化した。その後、『カラム』誌上では1962年半ばから多妻婚を表題とする記事が見られるようになる¹⁵。1960年法案の取り下げを受けた1957年ムスリム法令の改正により、多妻婚や夫からの離婚に対する規制的な条件が設けられたことに対する議論である。また、これに先立つ1961年に「女性憲章」と呼ばれる非ムスリムの婚姻法改革が行われ、華人の多妻婚の慣習が禁じられたこともあり、「女性憲章がシンガポールのイスラーム法になろうとしている」と述べて、周囲の司法改革によるイスラーム司法への影響を懸念する議論もあった〔Qalam 1962.10:6:40〕。ここでもこうした改正を是認するイスラーム諮問委員会の態度が強く批判された。

むすび

以上、『カラム』の誌面から、イスラームの法制化の局面におけるムスリム・コミュニティの議論を検討してきた。1960年法案に対する反対意見は、法案の内容がイスラームの教義に反するという点のみを追求したものではなかった。非ムスリムが多数派を占めるシンガポールにおいて、イスラームの法制化の要求とは単にイスラーム司法・行政の強化や拡大を意味するものではない。イスラーム司法の機能拡大は何らかの問題に対する解決策として歓迎される一方で、「拡大」そのものは議論の主題となることはなく、むしろ管理強化と捉えられる。ここから、国家によるイスラーム法制の拡大とコミュニティの自律性とが相反する、もしくは異なるベクトルを有した事柄として認識されているとすることができる。

また、イスラーム諮問委員会に対する批判や、法案翻訳に対する「この法案によって影響を受けるほとんどの一般ムスリムもウラマーもマレー語話者である」

という主張からは、ムスリム・コミュニティ内部における主導権がマレー系ムスリムとその他の民族集団、もしくは改革に対する異なる立場の知識人により争われていることが伺われる。ただし、これについては、同時期の他の雑誌と『カラム』における議論を比較し、『カラム』論者の立ち位置を確認することが必要となるだろう。

参考文献
Ahmad Ibrahim. 1992 (1970) . <i>Toward a History of Law in Malaysia and Singapore</i> . Dewan Bahasa dan Pustaka.
Djamour. 1959. <i>The Muslim Matrimonial Court in Singapore</i> . Athlone Press.
Hickling, R. H. 1992. <i>Essays in Singapore Law</i> . Pelanduk Publications.
Yegar, Moshe. 1979. <i>Islam and Islamic Institutions in British Malaya</i> . Jerusalem.
多和田裕司 2005 「マレーシア」、柳橋博之編著『現代ムスリム家族法』、日本加除出版、pp.1-86。

執筆者一覧

山本博之(2017年撮影)

山本 博之(やまもと ひろゆき)
京都大学地域研究統合情報センター准教授。専門はマレーシア地域研究／現代史。研究テーマは、イスラム教圏東南アジアの民族と政治、アジアの災害対応、地域研究方法論。著書に『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、2006年)がある。

坪井祐司(2017年撮影)

坪井 祐司(つばい ゆうじ)
立教大学等非常勤講師。東京大学大学院人文社会系研究科博士課程修了。専門はマレーシア近代史。研究テーマはイギリス領マラヤの植民地行政とそれに対するマレー人を中心とした現地の人々の関わり。主な論文は、「英領期マラヤにおける「マレー人」枠組みの形成と移民の位置づけ:スランゴル州のブンフルを事例に」(『東南アジア　歴史と文化』、2004年)。

國谷徹(2017年撮影)

國谷 徹(くにや とおる)
愛知大学非常勤講師。専門はインドネシア近代史。主な研究テーマは植民地時代(オランダ領東インド)におけるイスラム史、特に19世紀末のインドネシア地域からのメッカ巡礼。主な論文は「19世紀末における蘭領東インドからのメッカ巡礼について:巡礼パスポート制度の展開過程を中心に」(『日蘭学会会誌』29-1、2004年)。

金子奈央(2017年撮影)

金子 奈央(かねこなお)
東京外国語大学大学院総合国際学研究科博士後期課程在籍。専門はマレーシア地域研究／比較教育学。研究テーマは、マレーシア・サバ州における原住諸民族の教育活動およびマレーシアの国民統合と教育。主な論文は「教育にみる国民統合政策の展開:「公民および市民性の教育」科目を手掛かりに」(『季刊マレーシアレポート』、2009年)。

光成歩(2017年撮影)

光成 歩(みつなり あゆみ)
東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻博士課程在籍。専門はマレーシア地域研究／イスラーム司法制度。研究テーマはマレーシアにおけるイスラーム司法制度の展開と「改宗問題」。主な論文は「現代マレーシアにおける「改宗・棄教」をめぐる語りの構造:非ムスリムによる「リナ・ジョイ係争」への支持言説を手がかりに」(『アジア地域文化研究』、2009年)。

^[1] 表題で検索した結果の記事数は1962年6月に1件、7月に1件、12月に1件、1963年4月に1件だった。1965年以降は新たなムスリム法施行法案に関する議論が見られるようになる。

The Age of Qalam— Composing Modernity in the Malay World

Introduction. The Age of Qalam: Composing Modernity in the Malay World, 1950-1969

YAMAMOTO Hiroyuki (Kyoto University)

Note on the Column “Affairs of Homeland (Hal Ehwal Tanah Air)”

TSUBOI Yuji (Rikkyo University)

**Serial Column “Rahsia al-Qur’an”:
A Note on Modernist Islam in 20th Century Southeast Asia**

KUNIYA Toru (Aichi University)

**Elections and Rebellions: On 1955 General Election and
the Failed Attempt of Establishment of Islamic State in Indonesia**

YAMAMOTO Hiroyuki

**Dual Crisis toward Modern Educational System:
A Discussion on Children Education in the Malay Community**

KANEKO Nao (Tokyo University of Foreign Studies)

**The Systematization of Islamic Legal System:
An Analysis on Withdrawal of Administration of Muslim Law Act 1960 in Singapore**

MITSUNARI Ayumi (University of Tokyo)

CIAS Discussion Paper No.13

山本博之編著

カラムの時代——マレー・イスラム世界の「近代」

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>