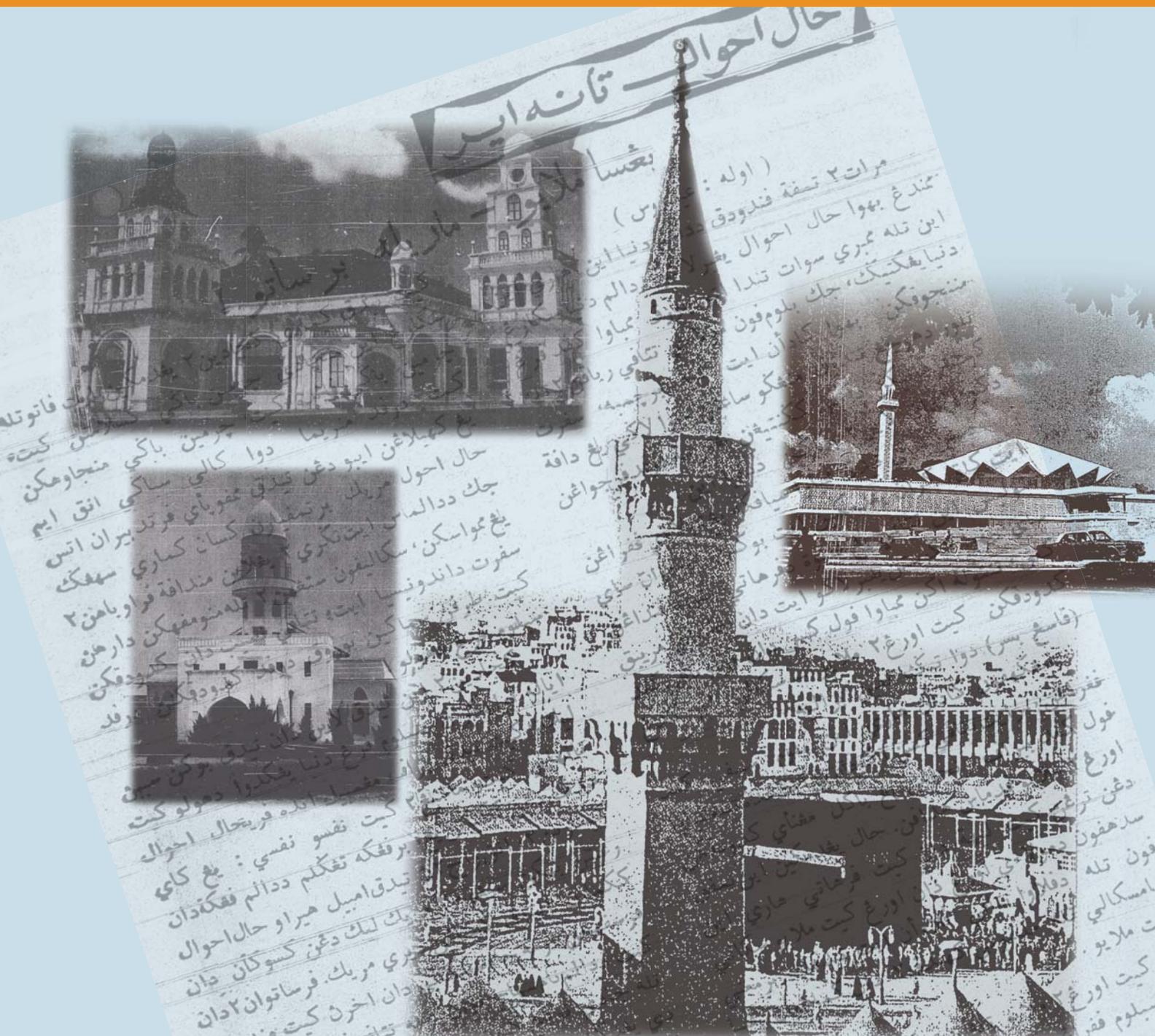


CIAS Discussion Paper No.19

カラムの時代Ⅱ

マレー・イスラム世界における公共領域の再編

坪井 祐司・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.19

『カラム』の時代Ⅱ

マレー・イスラム世界における公共領域の再編

坪井 祐司・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.19

TSUBOI Yuji and YAMAMOTO Hiroyuki (eds.)

The Age of *Qalam* II — Restructuring of the Public Sphere 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, 2011

目次

| | |
|---|----|
| 序『カラム』の時代Ⅱ—— マレー・イスラム世界における公共領域の再編 坪井祐司 | 4 |
| 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(2) 國谷徹 | 9 |
| シンガポールのマレー・ムスリムからみたナドラ問題 坪井祐司 | 17 |
| 連載記事「ムスリム同胞よ、今こそ団結せよ！」 山本博之 | 25 |
| 公教育確立期におけるイスラーム教育の生き残り戦略 金子奈央 | 32 |
| 社会再編の時代の婚姻・離婚法制—— 1957年シンガポールのムスリム法令による改革 光成歩 | 40 |

序『カラム』の時代Ⅱ—— マレー・イスラム世界¹における公共領域の再編

坪井 祐司

本論集は、1950年から1969年までシンガポールで発行された月刊誌『カラム(Qalam)』について、テーマごとに掲載記事を紹介する研究ノートをもとめたものである。以下では、まず『カラム』誌について簡単な紹介を行ったうえで、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論の内容を紹介する。

なお、この論集は『『カラム』の時代：マレー・イスラム世界の「近代」』(山本博之編、京都大学地域研究統合情報センター、2010年)の続編にあたるものであり、『カラム』誌およびプロジェクトの紹介については、昨年度の論集の序論[山本 2010]と重なる部分があることをあらかじめお断りしておきたい。

1. 『カラム』について²

『カラム』は、1950年7月にシンガポールにおいてアフマド・ルトフィ(Afmad Lutfi)により創刊され、ルトフィが死去する1969年10月まで228号が発行された。この20年間という発行期間は、創刊後1、2年で停刊となることがめずらしくなかった当時のマレー語雑誌としては長命なものといえる。

『カラム』の特徴は、その記事が一貫してジャウイ(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)によって書かれていたことである。マレー・インドネシア語は19世紀まではジャウイによる表記が主流であった。しかし、ヨーロッパの植民地政府によりマレー語のローマ字表記が公式化されると、徐々にジャウイにとってかわるようになった。旧オラン

ダ領(現インドネシア)地域では20世紀初頭以降、旧イギリス領(マラヤ、シンガポール)でも1960年代までに多くのマレー語刊行物はジャウイからローマ字表記に切り替わった。しかし、『カラム』は1969年の停刊まで一貫してジャウイ表記を固守した。これは、『カラム』が非ムスリムを含めた幅広い読者を獲得することよりも、対象をムスリムに限定した主張を発信することを目指していたためであろう。

このため、『カラム』では国境を越えた東南アジアのムスリムの紐帯が意識されていた。シンガポールで発行されていた『カラム』の主な読者はシンガポール、マラヤ在住者であったが、執筆者のなかにはシンガポール、マラヤだけではなくインドネシアのムスリム知識人も含まれていた。このため、インドネシアやその他東南アジアのムスリム社会の情勢を含む幅広い内容の記事が掲載された。さらに、エジプトなど中東で学ぶ留学生からの寄稿を通じて中東のイスラム思想を積極的に紹介していた³。

『カラム』のさらなる特徴は、この地域の他の定期刊行物との交流である。『カラム』の記事のなかには、他の刊行物に掲載されていた記事が転載されたものもある。また、英語も含めて新聞・雑誌記事などが引用されているものもあり、単に『カラム』の主張というだけでなく、当時のこの地域のジャーナリズムの世界でなされていた議論のあり方や内容の一端をうかがうことができる。

以上の特徴をふまえると、『カラム』は当時の東南アジアにおけるムスリム知識人の思想が強く打ち出されたものといえよう。『カラム』が刊行されていた1950年代、60年代はマラヤ(マレーシア)、シンガポール、インドネシアにおける独立および国家建設の時期である。この時期は、それぞれの国民国家の建設に焦点があてられる一方で、この時期の政治や社会におけるイスラム主義勢力の動向には焦点が当てられてこなかった。しかし、『カラム』からは、当時のムスリム知識人がこれらの国々が独立国家となっても、

1 現在学術用語としてはイスラームと表記するのが一般的であるが、マレー・インドネシア語には長母音が存在しないため、本稿では現地の発音に即してイスラムと表記する。ただし、以下の各論において用語の選択は著者にゆだねられているため、表記が混在する結果となっていることをあらかじめお断りしておく。

2 『カラム』誌のより詳細な情報については、[山本2002a]を参照されたい。

3 編集者アフマド・ルトフィが1956年にシンガポールのムスリム同胞団を結成すると、『カラム』編集部は事務局となり、『カラム』は同団体の事実上の機関誌となった。これについては、山本論文を参照されたい。

互いの政治情勢を観察し、さまざまな形で国境を越えたムスリムの連帯を模索していたことが明らかになる。

その意味で、『カラム』は当時のマレー・イスラム世界のムスリム知識人の思想や活動を明らかにする上で貴重な資料であるといえよう。しかし、これまで『カラム』は十分に利用されてこなかった。これは、『カラム』がジャウィで書かれているために利用者が限定されてしまっていたことにくわえて、複数の機関に分散して所蔵されていたため体系的に利用するのが困難であったことなどが理由として考えられる。

以上の認識のもとで、本論集のもととなる『カラム』プロジェクトは、『カラム』を収集して一つの資料として集成したうえで、記事の見出しおよび本文をローマ字に翻字してデータベース化し、一般公開して研究のための便宜を向上させることを目的としている。

2. 『カラム』プロジェクト

『カラム』プロジェクトは、『カラム』記事のローマ字翻字、データベース作成などからなっている。ここでは、プロジェクトのこれまでの成果と今後の方向性についてまとめてみたい。

(1) 『カラム』雑誌記事データベース

すべてのプロジェクトの基礎となる『カラム』誌は、山本博之により収集された。山本は、シンガポール国立大学図書館、マラヤ大学ザアバ記念図書室における資料収集により、『カラム』全228号のうち212号を収集した。そして、京都大学地域研究統合情報センター（以下京大地域研と略記）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、『カラム』紙面のデジタル化し、それぞれの記事の見出しのローマ字翻字を関連付けする作業を行った。これにより、ローマ字による記事見出しの検索により当該紙面を呼び出すことができるデータベースが作成され、一般に公開されている⁴。

(2) マレー・インドネシア語文献総合データベース

この『カラム』雑誌記事データベースは、他のマ

レー・インドネシア語文献のデータベースと接合することにより、2つの方向へと発展することが望まれている。

第一に、『カラム』以外の資料とあわせたマレー・インドネシア語文献の統合データベースの構築である。地域や時代を越えた雑誌記事の横断的な検索は、マレー・インドネシア語雑誌の研究には重要である。マレー・インドネシア語雑誌の多くは短期間の間に停刊となり、同じ編集者や執筆者が別の雑誌を立ち上げることがめずらしくない。くわえて、その内容においても、雑誌の枠を越えた引用や論争が行われてきたため、複数の雑誌を一つの言論空間、資料群としてとらえる必要がある。このため、京大地域研の雑誌記事データベース・プロジェクトでは、刊行期間が長いマレー・インドネシア語定期刊行物を収集し、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作成を進めている⁵。

もうひとつは、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ダンスプロジェクト（以下MCプロジェクトと略記）との連携である⁶。MCプロジェクトでは、主に20世紀以前の王統記を中心に本文テキストをローマ字化したものをもとにコンコダンスを作成し、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。これに1950、60年代を主に扱う京大地域研の雑誌記事データベースを接合することで、より広い範囲のマレー・インドネシア語文献を包括した統合データベースを構築することができる。

(3) 「ジャウィ文献と社会」研究会

『カラム』雑誌記事データベースは、現在のところローマ字による記事見出しの検索にとどまっている。それにくわえて、記事本文のローマ字翻字を行えば本文も検索の対象とすることができるようになり、MCプロジェクトとの接合も可能となる。このため、2008年から「ジャウィ文献と社会」研究会によって『カラム』の記事本文の翻字作業が開始された。

「ジャウィ文献と社会」研究会は2009年に解散したジャウィ文書研究会の研究を継承し発展させるための研究会の一つである。「ジャウィ文献と社会」研究会は京大地域研の山本博之研究室に事務局を置いており、2009年度には京大地域研の萌芽研究「マレー

4 http://area.net.cias.kyoto-u.ac.jp/infolib/meta_pub/G0000003QALAM

5 京大地域研でデータベース化を進めている雑誌の詳細については、[山本 2010: 6]を参照。

6 <http://mcp.anu.edu.au/Q/mcp.html>

語雑誌『カラム』データベースを利用した研究」(2009年度、研究代表者:山本博之)と合同で研究活動を行った。さらに、2010年度はその後継プロジェクトである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ムスリム社会の動態」(2010~11年度、研究代表者:坪井祐司)と合同で研究活動を遂行している。

研究会の主たる活動内容は、『カラム』記事本文のローマ字翻字、一般向けのジャウィ文献講読講習会、『カラム』を使用した研究の三つである。このうち、記事本文のローマ字翻字は、参加者が自らの関心に沿った記事を選んで翻字を行う形態をとっている。ジャウィ文献講読講習会は地域研究コンソーシアム、日本マレーシア学会との共催により2010年6月26、27日の2日間に実施した。一般に募集した参加者に対して[山本 2002b]を教材としたジャウィ講読の初級編の講習および『カラム』記事を利用した講読を行った。そして、『カラム』を利用した研究活動としてまとめられたのが本論集である。

3. 本論集の構成

本論集は、研究会のメンバーが『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。翻字プロジェクト参加者は、各自の関心に基づき記事を選び、翻字作業を行っているため、全体としての統一的な対象時期やテーマが存在するわけではないが、本論集ではおおむね各論のテーマの年代順に以下のような構成となっている。

(1) 國谷徹「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(2)」

國谷は連載記事「クルアーンの秘密」をとりあげ、連載後半部分の社会的倫理・道徳に関する問題とイスラム法の適用をめぐる問題を題材にそのイスラム近代思想のあり方を論じている。シンガポールのウラマーである著者はエジプトの近代主義思想の影響を受け、近代化が社会的倫理・道徳の退廃をもたらすことを危惧し、道徳的指針としてのクルアーンの価値を強調した。イスラム法の導入をめぐる議論では、イスラム法が自由・平等・公正といった原則や価値に合致することを強調しており、社会の基底をなしている西洋近代的な統治制度を肯定するものであった。そして、この近代主義イスラム思想は、近代的な公共空間において宗教に割り当てられる役割をある程度

受け入れつつ、クルアーンとそれに基づくイスラム法の価値観をそれに適合させようとするウラマーの試みとして位置づけられると結論づけている。

(2) 坪井祐司「シンガポールのマレー・ムスリムからみたナドラ問題」

坪井は、1950年にシンガポールで起こった暴動事件を取りあげた。このナドラ問題は、第二次大戦中ムスリムの養母に育てられたオランダ人少女の両親への引き渡しをめぐる裁判とそれに伴うムスリムの暴動事件である。これは『カラム』の創刊直後の事件でもあり、ムスリム・ジャーナリズムに大きく取り上げられた問題であった。『カラム』の記事からは、この問題の当初の論点がムスリム女性の養子縁組(改宗)、結婚といった私的な行為が法という行政制度によって妨げられたことであったが、それが社会におけるムスリムの地位や法の管轄をめぐる問題へと転化していく過程をうかがうことができる。さらに、この問題が政治的にも拡大したことで、シンガポールのイスラム主義勢力とUMNOに代表されるマラヤのナショナリズムの主流派との間の差異を浮き彫りにし、その後の『カラム』におけるマレー人左派の主張にも影響を与えたことが指摘された。

(3) 山本博之「コラム『ムスリム同胞よ、今こそ団結せよ!』」

山本は、1956年にシンガポールで設立されたムスリム同胞団の設立に先立ってアフマド・ルトフィが執筆したコラム「ムスリム同胞よ、今こそ団結せよ!」を抄訳した。カラム誌の主筆であるアフマド・ルトフィがムスリム同胞団設立の中心人物であり、また、ムスリム同胞団の活動内容がカラム誌に掲載されていたことから、カラム社とムスリム同胞団は実態としてほぼ同一の人々によって運営されており、カラム誌はムスリム同胞団の事実上の機関誌であった。ムスリム同胞団の設立に至る半年間にアフマド・ルトフィが執筆したコラムを紹介することにより、民族性に基づくムラユ(マレー)民族意識の高揚が他のムスリムを排除していることへの抵抗の試みとしてアフマド・ルトフィはムスリム同胞性を掲げたが、アフマド・ルトフィは宗教指導者ではなかったために一般読者に対する自らの主張に説得性を持たせるため宗教指導者の言葉やクルアーン(コーラン)の章句を多く用いたという見方が示された。

(4)金子奈央「公教育確立期におけるイスラーム教育の生き残り戦略」

金子は、1950、60年代におけるイスラーム教育をめぐる議論に焦点をあてる。この時代は独立国家のもとで公教育が確立していく時代であり、イスラーム教育の立場からは停滞期、「谷間の時代」ともみなされる。しかし、『カラム』のこの問題への関心は高かった。政府主導で教育制度が再編され、従来のイスラーム教育の役割も再考を迫られる状況への危機感から近代的世俗教育が批判され、個人の道徳心の涵養にはイスラーム教育が必要であると強調された。一方で、公教育のなかにイスラーム教育が制度化されることについては肯定的な評価がなされており、教員養成などの政策に対して積極的な提言がなされた。金子は、この動きを国家の教育制度を認めつつ、その中でイスラーム教育の地位を確保することを目指すものであり、公権力が設定した枠組みを利用しながら自らの主張を行う戦略が読み取れると指摘した。

(5)光成歩「社会再編の時代の婚姻・離婚法制」

1957年シンガポールのムスリム法令による改革

光成は、1957年に成立したムスリム法令についての議論に焦点をあてる。ムスリム法令により、シンガポールにシャリーア裁判所が設置され、それまでカーディに与えられていた婚姻、離婚の登録の権限が縮小された。これは、婚姻、離婚の登録条件を厳格化することで、しばしば批判の対象となっていたムスリムの高い離婚率を低減することを目指したものであった。『カラム』では当初からこの法律の制定を肯定的にとらえていた。法律の制定後においても、多重婚などイスラーム法が個人に与えた権利が制限されることや司法人員の人選などに対しては批判がなされたが、法律そのものに対する批判はみられなかった。制度の存在は前提とされており、論点は制度の運用のあり方であった。このことから、『カラム』の議論において、国家によるイスラーム法の制度化に対しては肯定的であり、そのなかで国家の法とイスラーム法の齟齬を正すという姿勢がみられると指摘された。

4. 『カラム』の時代：

マレー・イスラーム世界における公共領域の再編

各論考はいずれも限定された資料をもとにした試論であり、当該時期の社会全体への位置づけについ

ては今後の検討課題である。ここでは、暫定的なまとめとして、これらの論考から浮かび上がるシンガポールを中心とするマレー・ムスリムにとっての1950、60年代という時代性について簡単に記してみたい。

1950、60年代は、東南アジア諸国における近代国家建設の時代であった。前編である『『カラム』の時代』の序章において、山本は『カラム』について、「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・イスラーム世界のムスリム知識人たちが、国家機構のイスラー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」をはかろうとしていた様子が浮かび上がってくる」と指摘している〔山本2010:8-9〕。これは、本論集の各論考からもうかがうことができる。

さらに、本論集における各論考に共通する問題点は、ムスリム個人やそのイスラーム実践の国家、社会といった公共空間における位置づけについてであろう。すなわち、近代社会におけるムスリムの道徳心のあり方や（國谷論文、金子論文）、法制度のもとでの結婚（坪井論文、光成論文）などである。これは、国家体制、法秩序などの公共領域の再編が個人の私的なイスラーム実践にも影響を与えており、これがムスリム知識人の議論の焦点の一つとなっていたということである。国民国家の建設過程において、イスラーム国家を目指す動きは結果的には挫折した。そこで、非イスラーム的な公共領域の形成過程において個々のムスリムやイスラーム実践を接合させていく試みがなされたといえる。

國谷論文は、イスラーム思想において、近代的な諸制度をイスラームの文脈で位置づけなおす試みを扱ったものである。そして、以下の4編の論文は具体的な事例を扱っている。それをみると、そうしたムスリムの営為には年代的な変化が見られる。1950年代前半の事例では、ムスリムの社会的地位や結婚、改宗という行為をめぐる、自由な実践を阻害する政府やそれを批判しない既存のマレー人政党に対する批判が全面に出されている（坪井論文）。この動きはムスリムの政治組織としてのムスリム同胞団へとつながっていった（山本論文）。一方で、50年代後半以降になると国家の政策に対して、政策そのものを批判するのではなく、その運用を論じて自らの権利を主張しようとする戦略が打ち出されている。金子論文における

教育をめぐる議論および光成論文におけるイスラム法をめぐる議論は、制度の内容や運用方法については批判や注文がなされる一方で制度自体の存在には肯定的であり、国家制度との関係を強めることでムスリム個人の発展につなげようとする姿勢がみられる。

これらの事例からは、ムスリムが思想面からも実践面からも、再編されつつある公共領域への関与を通じてムスリムの地位を確保するという戦略のもと、状況に応じた形で積極的に公的な諸制度に働きかけていたことがうかがえる。今後もこうした研究を蓄積していき、諸事例をより広い文脈へと位置づける努力を重ねることにより、『カラム』およびそれが発信された社会における時代性を明らかにすることが可能となるであろう。

参考文献

- 山本博之 2002a 「資料紹介『カラム』」『上智アジア学』、20：259-343。
- 山本博之 2002b 「ジャウイ綴りマレー語の書き方と読み方：20世紀マレーシア地域を中心に」『上智アジア学』、20：359-382。
- 山本博之 2010 「序『カラム』の時代——マレー・イスラム世界の「近代」、1950～1969年、山本博之編『『カラム』の時代——マレー・イスラム世界の「近代』』京都大学地域研究情報統合センター、pp. 4-9。

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(2)

國谷 徹

1. はじめに

本論は、『カラム』誌の連載記事「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思想について考察を試みるものである。筆者は昨年度、既に連載前半の記事について分析を行った[國谷 2010]。本論ではこれに引き続き、連載後半の記事の分析を行う。

この連載記事は、『カラム』第10号(1951年5月)に第1回が掲載され、以後、第47号(1954年6月)までの足掛け3年にわたり、全31回が連載された¹。著者は20世紀半ばに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。タイトルが示すとおり、クルアーン解釈学(タフシール tafsir al-Qur'an)の専門家である著者が、一般ムスリム向けにクルアーンの内容を解説する趣旨の連載である。著者バスメーはシンガポールにおけるムスリム同胞団(al-Ikhwan al-Muslimin)の創設(1956年)に際して中心的役割を果たしたとされる人物であり[山本 2003: 69]、この連載において展開される彼の思想もエジプトの“本家”ムスリム同胞団から強い影響を受けている²。彼の思想を明らかにすることは、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上で重要であろう。

[國谷 2010]では『カラム』第26号(1952年9月)掲載の連載第14回までを分析し、以下のことを明らかにした。まず、連載前半におけるクルアーン解説は、著者バスメー自身ではなく、20世紀初頭にエジプトで

活躍したウラマー、タンターウィー・ジャウハリー (Tantawi Jawhari; 1862-1940年)のクルアーン解釈を紹介するという体裁をとった。当時のエジプトにおける代表的なクルアーン解釈学者であったタンターウィーは、「科学的」クルアーン解釈と呼ばれる方法論を提唱し、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示されている、との理論に基づいて近代科学の導入を正当化する、いわゆる近代主義的イスラーム改革思想を推進した人物である³。

さらに[國谷 2010]では、タンターウィーの議論において彼の独特の歴史認識が重要な位置を占めていたこと、バスメーもタンターウィーの思想を紹介するにあたってこの点を重視していたことを指摘した。その歴史認識とは以下のようなものである：アラブ民族はイスラームの受容をきっかけに発展し、輝かしいイスラーム文明を築き上げた。イスラーム文明の繁栄によって科学・学問の分野でも優れた成果が生み出されたが、イスラームのウマット⁴はやがてクルアーンの教えから逸脱し、衰退に向かった。このイスラーム文明の遺産を継承し、発展を遂げたのが現在の西洋近代文明である。かつて西洋がイスラーム文明を取り入れて発展したように、今や停滞に陥っているイスラーム世界の側が西洋近代文明の成果を取り入れ、発展に向かうべきである。このような歴史認識に基づくイスラーム改革思想は、東南アジアのイスラーム研究の文脈では従来あまり注目されてこなかったものであり、この点でもこの連載記事を取り上げる意義があると言える。

以上のような歴史認識に基盤を置く近代主義的イスラーム改革思想について、連載後半ではより具体

1 途中に数度の休載をはさむ。なお、[國谷 2010]では連載は第41号(1953年12月)までの全27回と述べたが、これは筆者の単純な数え違いであり、第47号までの全31回が正しい。

2 ムスリム同胞団は1928年にエジプトで設立された大衆組織で、いわゆるイスラーム復興運動の代表的存在と言われる。1940-50年代にはアラブ諸国で同胞団の支部が設立されたが、上述したシンガポールにおける同胞団の設立がエジプトの同胞団本部とどのような関係にあったのかは明らかでない[大塚他編 2002: 971-972]。

3 イスラーム近代主義は、東南アジア研究では一般に植民地支配下での西洋化・近代化、特に西洋教育の普及に対抗して生まれたものと理解される[Abdullah 1970]、[Noer 1973]などを参照。

4 ウマット(アラビア語ではウンマ)は共同体の意で、元来は全てのムスリムを含む宗教共同体を指すが、文脈によってはアラブやマラヤなど特定の範囲に限定した共同体を指している場合もある。本論では全て訳さずにウマットと表記することにする。

的・現代的なテーマを取り上げて解説がなされている。本論ではこれを分析し、東南アジアにおけるイスラーム近代主義思想についての考察を試みる。ただし、著者バスメーの詳細な経歴等は不明な点が多く、本論での分析はあくまで連載記事そのものから読み取れる限りにおける暫定的なものにとどまる。

2. 連載後半の記事の概要

連載第15回[*Qalam* 1952. 10: 19-22] から第31回[*Qalam* 1954. 6: 12-13, 16] までの各回の副題は以下の通りである。

- 第15回 飲酒と賭博は社会の害毒である
(Arak dan judi racun masyarakat!)
- 第16回 賭博の危険性と害
(Bahaya judi dan bencananya)
- 第17回 イスラームのウマットの病
(Penyakit umat Islam)
- 第18回 イスラームのウマットの分裂
(Perpecahan umat Islam)
- 第19-21回 様々な時代・場所に適応したイスラーム法
(Hukum2 Islam sesuai bagi tiap2 tempat dan masa)
- 第22回 信仰篤い人々：試練に耐える
(Orang2 yang beriman: tahan menerima ujian)
- 第23回 道徳の悪化は災難の結果ではない
(Akhlaq yang buruk bukan hasil penderitaan)
- 第24回 軽視された責任
(Tanggungjawab yang dipercuakan)
- 第25-26回 完全な信仰を持つ人々
(Orang2 yang sempurna imannya)
- 第27回 夫婦の絆(Perikatan suami istri)
- 第28-29回 美しく輝く“アッラーの光”
(“Nur Allah” yang indah cemerlang)
- 第30-31回 神を畏れる人々の態度
(Sifat2 orang yang takwa)

連載前半で解説された、ウマットの興亡史を中心とするタンターウィーの近代主義思想を基盤として、後半ではより多岐にわたる、現代的かつ個別具体的なテーマが取り上げられる。クルアーンの章句を豊富に引用し、その現代社会における意義を平易な筆致で論じるスタイルは前半と同様であるが、後半ではクルアーンに加えハディース⁵からの引用が多い。また、タンターウィーだけでなく、ラシード・リダー(Muhammad Rashid Rida) やムハンマド・アブドゥ(Muhammad 'Abduh) といった、いわゆるイスラーム復興・改革運動の唱道者たちの思想が頻繁に参照される。

紙面の都合上、連載後半の記事を全て取り上げて論じることはできない。以下では大きく2つのテーマを取り上げ、これに関連する記事を分析する。第一は社会的倫理・道徳に関するもの、第二はイスラーム法に関するものである。

3. 社会的倫理・道徳の指針としてのクルアーン

(1) 飲酒・賭博の禁忌

連載第15回と16回では、飲酒と賭博の禁忌について論じられている。この二つの禁忌はクルアーンでも繰り返し明言されており、イスラーム法で明確に禁じられたものであることは言うまでもない。第15回の冒頭[*Qalam* 1952.10: 19] でバスメーは次のように述べる。「植民地支配者が被支配者の精神を墮落させる道具のひとつが酒と賭博である。この二つの社会的病弊は、西洋文明の産物としてイスラーム世界に入り込んでおり、今や西洋教育を受けた人々の多くは、この二つを嗜まないのは遅れた、非文明的な人々だと思っている…」このように、著者は植民地支配下での西洋化・近代化が飲酒や賭博といった悪徳を社会に蔓延させたと指摘する。そして、クルアーンから「牡牛」章第216節「酒と賭矢についてみんながお前に質問して来ることであろう。答えよ、これら二つは大変な罪悪ではあるが、また人間に利益になる点もある。だが罪の方が得になるところより大きい、と」[井筒 1958a: 53] などの章句を紹介し、イスラームにおいてこの二つが禁忌であることを強調する。また、預言者ムハンマドのハディース「酩酊を引き起こすものは全て酒であり、あらゆる酒は禁忌である」を引用し、クルアーンに明記されていないもの(例えばビールなど)も含めて飲酒が全て禁忌であることを説く。

さらに著者は、「…西洋の理性ある医師たちは既に、酒が人体にとって危険であることを調査し、解明している。これに対して一部の人々は、酒の歴史は古く、世界中のあらゆる民族が酒を飲んできた、と述べて強く反論している。…このように現代の西洋人たちは酒の人体への危険について論争している」と述べ、西洋近代社会においても飲酒が問題とされているこ

5 ハディースとは預言者ムハンマドの言行録のことで、ムスリムにとってはクルアーンに次ぐ権威を持つ。ハディースにおいてはその信憑性を判断するために伝承経路が重視される。この連載記事において著者はティルミズイーやアブー・ダーウードなど、スンナ派において最も権威あるとされるハディース集を多く用いている[大塚他編 2002: 768-769]。

とを述べる。そのうえで「…このことについては既に1,300年も前に、預言者によって、酒は危険であり薬として用いるべきものではないことが明らかにされている…」と論じ、イスラームの西洋文明に対する先進性を主張しつつ、再度読者に対して飲酒を慎むよう警告を行っている。

第16回[*Qalam* 1952.11: 43-44, 46]では、賭博の問題が同様に論じられる。「…(賭博は)イスラーム法では明らかに禁忌であり、それによって得た利益は不浄である。しかしこの国では、他の国々と同様、民族の発展のための資金を得ることを目的に、ムスリムの間に賭博を大規模に広めることを支持する人々がいる。一部の人々にいたっては、クルアーンの中では「宝くじ(lottery)」という言葉は使われていないから、これはイスラーム法が禁じる賭博には当たらない、などと論じる…。これに対して著者は、ラシード・リダーなど多数のウラマーの見解を引用し、宝くじも賭博の一種であり明らかに禁忌であることを説く。そして、公営賭博の導入を支持する人々に対し、「…ある人が賭博をするかどうかは個人の問題である。しかし、イスラームの社会において、賭博をするようにウマットを唆したり、賭博を公認したりすることは、全てのムスリムが拒否しなくてはならない…。賭博をするように仕向けられた民族は、自ら闘争心の芽を摘み取ってしまうようなものであり、自立することができないだろう…」と述べ、厳しく批判している。

以上のように、著者は飲酒や賭博といった問題を西洋化・近代化によってもたらされた悪徳として位置づけ、クルアーンの価値観に基づいてこれらを社会的害悪として批判する。ここで注意すべきことは、著者が近代化そのものに対してはある程度肯定的な意見を持っているという点である。先述のように、連載前半の記事において著者はタンターウィーに依拠しながら、西洋近代文明ももとはイスラームを継承したものであると述べ、近代科学の様々な成果を詳細に紹介し、その発展を称賛している。近代科学の知識や技術を肯定的に評価する一方で、飲酒や賭博といった問題を西洋化・近代化の負の側面として位置づけ、これを改善するための手段として、すなわち近代社会における社会的倫理・道徳の規範としてクルアーンの教えを位置づけるのが著者バスメーの意図であると言えよう。

(2)夫婦の絆

同様に社会的倫理・道徳に関するテーマとして、連載第27回[*Qalam* 1953.12: 30-32]では夫婦の絆について論じられている。冒頭、著者は「ルーム」章第20節、「…お前たちのために、お前たちの体の一部から妻を創り出し、安んじて馴染める相手となし、二人の間には愛と情を置き給うた…」[井筒 1958b: 269]を引用し、夫婦の結びつきは神によって創られた聖なるものであると指摘する。そして、「…この聖なる絆は…しばしば多くのムスリムによって、特に夫の側の無知に基づく抑圧や虐待によって汚されてしまっている…」と述べ、現代における夫婦の絆の弱まりを批判する。ここでは西洋化・近代化がその要因であるとは明言されていないが、現代における道徳的退廃と、これを改善する手段としてのクルアーンの価値、という構図は先述の記事と同様である。

次いで著者は「牡牛」章第228節「…元来、女は自分が(夫に対して)なさねばならぬのと同じだけのよい待遇を(夫からも)受ける権利がある。とはいえ、やはり男の方が女よりも一段高いことは高いけれど。…」を取り上げ、イスラームが夫と妻に平等の権利を与えていると説く。男が女より一段上、とされている箇所については、男性が女性を抑圧・支配するという意味ではなく、女性を導き、庇護を与える立場であることを意味するものと説明される。さらに著者はこの章句に関して、ムハンマド・アブドゥによる以下のような解説を紹介する:「イスラームが女性に対して与えたこのような高い地位は、それ以前のどの宗教も、またイスラーム以外のいかなるウマットも達成できなかったものである。西洋のウマットは高い文明を持ち、女性を尊重し教育の機会を与えているけれども、いまだ女性に対してイスラームにおけるのと同等の高い地位を与えてはいない。例えば一部の西洋の法律では、女性が夫の承認なしに財産を売却することを認めていないなど、イスラームが1,300年前に女性に与えた権利が認められていない…。アブドゥが具体的にどのような「西洋の法律」を指してこのように述べているのかは定かではないが、このようにして著者はイスラームが女性に高い地位を与えたのだと論じ、西洋文明に先行するものとしてのイスラームの優位性を主張する。

記事は続けて、信仰の堅持や善行の実践は男女いずれにとっても平等に義務であること、学問に励むことも男女いずれにも奨励されるものであること、

またこれらに対する来世での報いも男女平等であることなどを説明していく。一方で興味深いのは、家事についての著者の説明である。著者によれば、ウラマーの大多数は、イスラーム法において炊事や家事は必ずしも女性の義務ではないという見解であるという。しかし著者は、ラシード・リダーが述べるこれに対する反対意見を支持する。リダーは預言者ムハンマドとその妻ファティマの関係を範例として取り上げ、炊事や家事は妻にとって義務であるという見解を示し、夫と妻がそれぞれ家の内と外の仕事を分担するのは自然の理にかなったことである、と主張する。著者もこれに従い、「…夫は神によって妻を導く立場を与えられたが、これは夫が妻に対して生活の糧を与え保護する義務を負うからである。妻は夫に対して良く従順である義務を負う…」と述べてこの記事の結論としている。このような夫婦の役割分担の強調も、明確に述べられてはいないが、西洋化・近代化の負の側面に対する懸念、すなわち、伝統的な家族の機能や役割が失われることに対する懸念を反映したものと理解できるかもしれない。いずれにせよ、社会的倫理・道徳に関する問題における指針としてクルアーンを紹介するという記事の意図は明らかであると言えよう。

(3) 社会の繁栄と倫理・道徳

上記のような社会的倫理・道徳に関する著者の意見は、連載第23回「道徳の悪化は災難の結果ではない」においてさらに明確に主張される〔*Qalam* 1953. 8: 36-37〕。著者は以下のように述べる：「…一部の人々は、ある民族の道徳の退廃は、社会の組織に欠陥があり、正義が行われず、様々な災難に見舞われることによって引き起こされる、と主張する。この解釈は、実際のところ真実ではない。…ある社会における（物質的な）豊かさや繁栄は、通常、道徳の退廃や悪行の横行を生み出す。カールーンやフィルアウン⁶の物語を読むが良い、あるいはイスラームのウマットが繁栄を極めた後の歴史を、さらには、ゴムの価格が高騰してマラヤ全土が繁栄に沸き返った時のことを考えてみるが良い…」。すなわち、物質的繁栄、現世における利益の追求が社会的倫理・道徳を退廃させると主張するのである。そして、優れた道徳は物質的繁栄に

6 いずれもクルアーンに登場する人物で、カールーンは自らの巨富を鼻にかけて高慢な振る舞いをしたために神罰を受けた人物、フィルアウンはムーサー（モーセ）に敵対したエジプト王のことである。

よってではなく、「祖先から子、孫へと伝えられる霊的導きによって」生み出されるものであり、そのような霊的導きはクルアーンの中にのみ見出される、と論じる。

記事はさらに、「宗教に関する権限を握っている我々のスルタンたち」に対して、「…最も重要なのは信仰心である。信仰ある人々のとるべき態度は、クルアーンの中に明示されている。王たちはまず自らの中に信仰の輝きを実現して見せ、次にそれを広く民衆にもたらす義務がある」と述べ、スルタンたちに対して、クルアーンに基づく信仰心を基盤とする社会的道徳の模範となることを求める。記事の末尾で著者は「…健全で強力なウマットを形成したいのであれば、我々は心を信仰で満たし、独立の獲得に向けて邁進し、民族と宗教の主権を手にしなくてはならない」と主張し、信仰心と優れた道徳の確立を民族の独立と発展にも繋がるものとして位置づける。

このように著者は、西洋化・近代化の負の側面として飲酒や賭博などの悪習の蔓延・社会道徳的退廃を指摘し、これに対する道徳的指針としてクルアーンの教えを位置づけ、クルアーンに基づく信仰の堅持を人々に訴える。先にも触れたが、この主張は連載前半における著者の主張、すなわちイスラーム文明を継承発展したのものとして西洋近代文明を位置づけ、その知識や科学技術を高く評価し、そうした近代文明の導入による発展を目指す主張といわば表裏一体のものとして理解するべきであろう。近代文明の成果の導入を正当化する一方で、近代化による物質的利益の追求が社会的倫理・道徳の退廃をもたらすことを危惧し、これに対する処方箋としてクルアーンの教えに基づくイスラームの信仰を主張するのが著者の立場である。

4. ウマットとイスラーム法

前節で取り上げた記事の内容からも分かるとおり、この連載記事は、前半と同様に後半においても、基本的には政治的色彩が極めて薄いのが特徴である。しかし、前節の末尾で著者が触れているように、連載がなされていた当時、英領マラヤは独立前夜の状況であった。著者バスメーもマラヤの独立をめぐる政治状況に無関心であったわけではない。連載第19-21回では3回にわたり、「様々な時代・場所に適応したイスラーム法」と題してイスラーム法の問題が扱

われている。

(1) ムスリムのイスラーム法認識

まず第19回[*Qalam* 1953.3: 17-18, 32]の冒頭で、著者は「我々ムスリムのうち多くの人々、特に西洋教育を受けた人々は、イスラーム法を“腐った”もの、20世紀の現代において独立国家の憲法として適用するには適さないものと考えている。この誤った考えに基づき、我々のうち一部の人々は、マラヤが近く独立した時の統治のあり方についてインド式や西洋式、日本、中国、シャム式など様々な方法を考えている。そうした諸外国の方式がより進歩的であると考えているのである…」と、当時のマラヤでの独立をめぐる議論を批判する。著者にとっては、独立後のマラヤの統治がイスラーム法に基づいてなされるべきであることは当然の前提である。

イスラーム法を軽視する人々の風潮について、著者は同時代のエジプトの法学者で、ムスリム同胞団の中心メンバーであったとされるアブドゥルカディル・アウダ('Abd al-Qadir 'Awdah)という人物による『イスラーム：信者たちの無知とウラマーたちの弱体』と題された著書を参照し、これに基づいて批判を展開する。

まず著者はムスリムを3種類の人々に分類し、それぞれのイスラーム法に対する認識を論じる。無学な人々、西洋教育を受けた人々、イスラーム教育を受けた人々の3種類である。第一の無学な人々については、基本的な宗教義務に関する表面的な理解を除いてイスラーム法に関する知識や理解は持たず、習慣的に礼拝などの義務を果たしている人々である、と規定する。著者は、彼らは知識のある人々に影響されやすく、イスラームに関係する(と彼らが思っている)事柄においてはイスラーム知識人の影響を受けやすいが、イスラームとは関係ない(と彼らが思っている)事柄については西洋教育を受けた知識人の影響を受けやすい、と指摘する。そして、現世におけるあらゆる事柄はイスラームに関わりがあるのであり、あらゆることについてイスラーム法に従わなければ完璧な信仰とはいえない、ということを彼らに対して明らかに説明することができれば、ウラマーたちは彼らに対して影響力を持てるのだが、ウラマーたちはこれを軽視してきた、と論じ、ウラマーの一般民衆に対する無関心を批判する。

第二の西洋教育を受けた人々については、イスラ

ム法に関する知識は一般のムスリムと大差ないこと、にもかかわらずイスラームのウマットにおいて権力と影響力を持っており、国際社会においてイスラームのウマットを代表していることを指摘する。そして、彼らもムスリムであり、内面の信仰は確固たるものであるし、宗教について学ぼうという意志も持っているのだが、難解な宗教書を読む能力がないためにイスラーム法に対する理解が深まらない、と指摘し、もし新しい方法で編纂された宗教書があれば、彼らもイスラーム法について学び、理解することができるかもしれない、と論じる。

著者はさらに、これら西洋教育を受けた人々がイスラーム法の適用に反対する論拠を列挙する。それらは、①イスラーム法は国家や政治とは無関係である、②イスラーム法は現代には適合しない、③イスラーム法の多くは暫定的な規定であり、現代には適用されない、④そのままのかたちで適用すれば諸外国からの非難を受けるような規定が含まれている、⑤イスラーム法とは実際にはクルアーンやスンナから生まれたものというより、ウラマーたちの思考の産物に過ぎない、というものである。著者はこれらを、イスラーム法に対する無知と西洋教育の影響から生まれた議論であるとして批判する。この問題は続く連載第20-21回において詳細に論じられる。

第三の人々、イスラーム教育を受けた人々については、宗教問題に関しては大きな影響力を持っているが政治的影響力は皆無であること、西洋の法が導入される以前はあらゆる分野において影響力を持っていたが、西洋法の導入後はイスラーム法の適用が家族法を中心とする狭い範囲に限定され、彼らの影響力も弱まってしまったことが述べられる。そして再度、「…西洋教育を受けた人々は、イスラームをひとつの宗教であり政治とは関わりのないものであると考えている…彼ら西洋教育を受けた人々もムスリムなのだから、ウラマーたちは彼らに対してイスラームの真理とイスラーム法について説明すべきである…」と主張される。

以上のように著者は、西洋教育を受けた人々がイスラーム法に関する知識が不十分なまま政治的権力を握っていることを批判し、一方でイスラーム教育を受けたウラマーたちに対しては、イスラーム法の知識を人々に広め、自分たちの影響力を拡大する努力を怠ったとして批判している。そして、政治的実権を握っている西洋教育を受けた人々がウラマーから

イスラーム法について学ぶことが解決策として提示されている。ウラマーが政治的権力を握るべき、と主張されるわけではないが、著者の近代主義的思想を反映したものと言えよう。

(2)イスラーム法適用への反対論とその批判

連載第20回[*Qalam* 1953.4: 35-39]と第21回[*Qalam* 1953.5: 19-22]では、先述した西洋教育を受けた人々によるイスラーム法適用反対の5つの論拠について、引き続きアブドゥルカディル・アウダの著書に基づいて詳細に論じられる。

まず①イスラーム法は国家や政治とは関係ないものである、との主張に対しては、クルアーンとスンナにはそのようなことはどこにも書かれていない、西洋教育を受けた人々は西洋の法における政教分離の原則を当然のものと思い、イスラーム法も同様であると考えるのだろうが、イスラーム法はそのようなものではない、と反論する。そしてその根拠として、クルアーンの中には殺人者や盗人など犯罪者を処罰する規定やそれらの悪事を禁止する内容などが含まれており、これらは宗教ではなく統治に関わることであることなどが説明される。

さらに著者は「協議」章第36節「…どんなことも互いによく相談し合い…」[井筒 1958c: 112]などの章句を引き、クルアーンにおいては合議制(syura)の原則によって統治すべきことが命じられている、と述べる。あるいは「女性」章第61節「…また他人の間を裁く場合には、公正を旨として裁くように…」[井筒 1958a: 120]などを挙げて、クルアーンが正義・公正に基づく統治を義務付けている、と述べる。このようにして著者は、クルアーンが政治に関わる様々な規定をも含むことを示す。他にも、戦争と和平について、契約の締結について、貧者への施しや救貧院の設立とその扱いについてなど様々なことがクルアーンにおいて定められていることを解説し、「…要するに、クルアーンは世俗の様々な事柄を礼拝や信仰に関する事柄よりも低く扱うなどということはない。…クルアーンは宗教と道徳の基礎の上に立って世俗の事柄を扱っており、これに基づいて人々を導く政治の道筋を定めている…」と、クルアーンが国家や政治の問題に深く関わっていることを論じる。

次に②イスラーム法は現代には適合しない、という主張に対しては、根拠が明確でなく、無知に基づく主張に過ぎない、とした上で、反論を展開する。著者

はまず、「部屋」章第13節「…我ら(アッラー)はお前たちを男と女に分けて創り、お前たちを多くの種族に分ち、部族に分けた。これはみなお前たちをお互い同士よく識り合うようにしてやりたいとおもえばこそ…」[井筒 1958c: 165]や預言者ムハンマドのハディース「アラブ人がペルシア人より優れていたのではなく、優れていたのは信仰心だけである」を挙げて、イスラーム法は既に1,300年前に“人類の平等”という原則を定めていた、と主張する。そして「…彼ら無知な人々(イスラーム法の適用に反対する人々)が自慢する人定法がこの原則を知ったのは、ようやく18世紀末になってからである。しかもヨーロッパ諸国やアメリカでは、この原則は狭い範囲でしか適用されておらず、例えば肌の色による差別が未だに存在する」と述べて、西洋近代の人定法に対するイスラーム法の先進性・優位性を主張する。

著者は同様に、思想・信仰・言論などの自由の原則や、正義・公正の原則など、西洋近代の法において原則とされるものがいずれもイスラーム法において既に早くから確立されていた、と主張し、従って、イスラーム法が現代に適用できないなどということはない、と論じる。

③イスラーム法の多くは暫定的な規定であり、現代には適用されない、との主張に対しては、単に、イスラームは完全なる宗教であり、全てのイスラーム法は終末の日まで永遠のものである、と反論する。さらに、もし一部の法が暫定的なものに過ぎないとすれば、人々がそれぞれの欲望に従って勝手に法を破棄してしまい、やがて法が消滅してしまうだろう、と述べている。

④そのままのかたちで適用すれば諸外国からの非難を受けるような規定が含まれている、との批判については、「…彼らは“石投げ”や“腕を切り落とす”といった刑罰は今日では適用できない、なぜならイスラーム諸国はまだ力が弱く、また国内にいる多数の外国人たちはそのような刑を受け入れず、諸外国はこれを非難するだろうからだ、と主張する…」と解説する。これに対する反論として、著者は「食卓」章第48節「…人間をこわがってはならぬ、このわし(アッラー)をこそ恐れよ。わしのつかわした神兆(啓示)を安値で売ってはならぬぞ。アッラーの下し給うた(聖典)に拠って裁き事をせぬ者は全て無信の徒であるぞ」[井筒 1958a: 154]を挙げ、そのような“残虐な”刑罰であっても諸外国からの非難を怖れて適用しない

ことは許されない、との見解を示す。

しかしその一方で著者は、石投げの刑罰は現代ではほぼ名前だけの刑罰である、と付け加える。石投げは姦通の罪に対する刑罰であるが、イスラーム法の規定に従い、証人を立てて姦通の罪を証明することは極めて困難であるからである。すなわち著者は、たとえイスラーム法を全面的に適用したとしてもそのような“残虐な”刑罰が実際に行われることにはならない、との見解を示している。

⑤イスラーム法とは実際にはクルアーンやスンナから生まれたものというより、ウラマーたちの思考の産物に過ぎない、という批判に対しては、「…明らかに誤りである…イスラーム法は様々な理論や原則を内包した豊かな法としてもたらされたのであり、ウラマーたちはこれを解釈し解説しているに過ぎない…」と反論する。そしてその証明として、自由、平等、公正といった諸原則が、人類がそれを考え出すより以前にクルアーンの中に確立されていた、という主張が再び詳細に論じられる。他にも、例えば「…場所や状況が違えば法の適用も異なり得る」という理論も、法学者たちが作り出したものではなく、クルアーンの本文の中に以下のような神の御言葉として描かれている：“…この宗教では、お前たちに何一つ辛いことは無理に強い給わなかった…”⁷とといったように、イスラーム法の原則や理論がすべてクルアーンやスンナから導き出されたものであり、ウラマーの創作などではないことが繰り返し主張される。

最後に著者は、西洋教育を受けた人々がイスラーム法について深く学ぶことを望む、と繰り返し、このテーマを結んでいる。

以上のように、著者はイスラーム法の全面的な適用を強く主張する議論を展開しているが、その議論は、現代社会の状況を批判しそれに対する解決策としてイスラーム法の導入を主張するというよりは、イスラーム法がいかに現代社会の諸原則や諸価値に合致するものであり、現代社会にも適用し得るものであるかを論証しようとするものになっている。自由・平等・公正といった諸原則がクルアーンの中に既に見出される、と主張することは、実質的には、それらの諸原則に拠って立つ西洋の法が適用された現代社会の状況を肯定するものと言える。そのうえで、西洋教育を受けた人々がイスラーム法について学ぶべきことが繰り返し主張される。このことも、西洋的・

7 「巡礼」章77節[井筒 1958b: 178]。

近代的な政治・統治が行われることを肯定したうえで、その指導者たる西洋教育を受けた知識人たちに対して、社会的倫理・道徳の面におけるイスラーム法の重要性を認識して欲しいという意図に思われる。

5. 結論

連載記事「クルアーンの秘密」の後半においては、副題のリストから見て取れるとおり、純粹に敬虔な信仰を奨励する内容の記事が多く、前半と比べて特定のテーマを一貫して扱った記事は少ない。その中で比較的まとまったテーマとして、本論では社会的倫理・道徳に関する問題とイスラーム法の適用をめぐる問題を取り上げた。

著者バスメーは連載前半において、タンターウィーの議論に依拠しながら、“西洋近代文明はかつてのイスラーム文明の繁栄を継承し、さらなる発展を遂げたものであり、その起源はイスラーム文明にある。かつて西洋がイスラーム文明を取り入れ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、西洋近代文明の成果を取り入れることで発展への道を進むべきだ”という近代主義的イスラーム改革思想を展開した。本論で扱った飲酒・賭博の問題や夫婦の絆といった倫理・道徳に関する諸問題の議論は、これといわば表裏一体をなすものと言える。知識や科学技術といった面において近代文明の成果の導入を主張する一方で、近代化が社会的倫理・道徳の退廃をもたらすことを危惧し、道徳的指針としてのクルアーンの価値を強調するのがバスメーの思想である。

イスラーム法の導入をめぐる議論も同様に、一方でマラヤ独立後におけるイスラーム法の全面的な適用を当然の前提としながらも、他方では自由・平等・公正などといった西洋近代法が拠って立つ諸原則を肯定的に論じている。また、西洋教育を受けたエリートが政治の実権を握ること自体は否定せず、彼らに対してクルアーンとイスラーム法についてより深く学ぶことを求める。西洋近代的な統治制度を肯定しつつ、その基盤となる諸価値・諸原則をイスラームに基づくものとして位置付けなおすことを主張する、いわば日本でいう“和魂洋才”のような主張であると言える。

以上のような著者バスメーの近代主義イスラーム思想は、近代的な公共空間において“宗教”に割り当

てられる役割をある程度受け入れつつ、クルアーンとそれに基づくイスラーム法の価値観をそれに適合させようとするウラマーの試みとして位置づけることができよう。今後、このようなバスマーの思想を東南アジアにおけるイスラーム近代主義の展開の中に位置づけることを試みていきたい。

参考文献

-
- Qalam* no.10-47(1951.5.-1954.6), 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。
- 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』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: 59-73.

シンガポールのマレー・ムスリムからみた ナドラ問題

坪井 祐司

1. はじめに

本論は、『カラム』誌に掲載されたナドラ (Nadrah) 問題に関する論評を題材に、シンガポールのマレー・ムスリムの視角からみたこの問題の意義を再検討することを試みる。

ナドラ問題とは、第二次大戦中にオランダ人キリスト教徒の両親からムスリムに養子に出された女性 (ムスリム名ナドラ) の両親への引き渡しをめぐる裁判と、その結果として1950年12月に起こったシンガポールにおけるムスリムの暴動事件である。この問題は、シンガポールにおけるムスリムの法的地位をめぐる広範な議論を含んでいただけでなく、マラヤのマレー・ムスリムをも巻き込んで展開された政治史上の一大事件であった。

このため、ナドラ問題は現在においても関心が高い。この問題をめぐっては、[Hughes 1980]、[Haja Maideen 2000]、[Fatini 2010] などの研究において事件の詳細な経緯が明らかにされている¹。一方で、この問題をシンガポールにおける政府当局とマイノリティであるムスリムとの関係という視角からとらえた [Elina 2006]、[Syed Muhd Khairudin 2009] といった研究もある。

本論では、『カラム』誌の論説を通じてナドラ問題を整理する。『カラム』には、1950~51年にナドラ問題を主題とした3点の記事が確認できる。第2号(1950年9月)、第6号(1951年1月)に同じ題名「ナドラ：騒動を巻き起こした養子」という記事が書かれ、第7号(1951年2月)には「ムスリムの地位とナドラ問題における UMNO²の決定」という記事が掲載された。著者

はいずれも『カラム』主筆のアフマド・ルトフィ (Ahmad Lutfi)³である。一連の論説は、当時のシンガポールにおける左派のムスリム知識人の見解を代表するものであろう。このほかにも、1950後半から51年前半にかけてはナドラ問題や女性の結婚や権利を扱った記事がいくつもみられる (表参照)。

本論では、第二節でナドラ問題の経過を述べたあと、第三節、第四節にて『カラム』におけるこの問題の論説を紹介する。そして、第五節でナドラ問題およびそれに関する『カラム』誌の論説の位置づけについて考察することとしたい。

2. ナドラ問題の経過

本節ではナドラ問題の裁判から暴動事件に至る過程を整理する。これについてはすでに先行研究にて詳細が明らかにされているため、ここでは [Haja Maideen 2000] に依拠しながら時系列順に経過を述べることにしたい。

マリア (Maria、のちのナドラ) は1937年3月24日に西ジャワ・バンドン近郊で生まれた。父アドリアヌス・ヘルトホ (Adrianus Hertogh) はオランダの陸軍軍人であった。母アデレーヌ (Adelaine) はジャワ生まれであり、母方の祖母ルイズ (Louise) はユーラシアン (欧亜混血者) で、バンサワン (マレー語の歌劇) の女優であった。ルイズはアデレーヌの父と離婚後ムスリムと再婚し、アデレーヌの兄はイスラムに改宗しスワルデイ (Soewardi) と名乗った。アデレーヌ自身もインドネシア語ができた。マリアの生育環境はオランダ的というよりはインドネシア的な色彩が強かった。

マリアとのちに養母となるアミナ (Aminah) は祖母

1 [Hughes 1980] は当時ナドラを保護していたシンガポール社会福祉局のスタッフによって書かれた記録である。[Haja Maideen 2000]、[Fatini 2010] は当事者への聞き取りなどにより時系列に問題の展開を整理している。

2 UMNOの正式名称は統一マレー人国民組織 (United Malays National Organization) であり、1946年に結成され、マラヤにおける脱植民地化過程でマレー・ナショナリズムを主導したマ

レー人政党である。UMNOとナドラ問題の関係については第三節以降を参照。

3 アフマド・ルトフィはカリマンタン・バンジャルマシシ生まれのアラブ人である。シンガポールでジャーナリストとして活躍し、出版者カラムを立ちあげた。彼はマレー民族よりもムスリムの連帯を強調しており、左派の論客と位置付けられる [山本2002: 260-61]。

表 関連記事一覧

| 号 | 年 | 月 | 頁 | 題名 | 著者 |
|---|------|----|----|--|-------------|
| 2 | 1950 | 9 | 29 | ナドラ：騒動を巻き起こした養子 (Nadrah: Anak Angkat yang Menggamparkan) | Ahmad Lutfi |
| 3 | 1950 | 10 | 15 | レイコックはイスラムの感情を決起させた (Laycock Membangkitkan Perasaan Islam) | Ahmad Lutfi |
| 4 | 1950 | 11 | 12 | 成人後の女性 (Perempuan Sesudah Baligh) | Um Muhsin |
| 5 | 1950 | 12 | 5 | 我々はどこへ連れて行かれるのか? (ke mana kita hendak dibawa…?) | Ahmad Lutfi |
| 5 | 1950 | 12 | 19 | 女性の自由とは何か (Apa Dia Kebebasan Perempuan) | Um Muhsin |
| 6 | 1951 | 1 | 6 | 我々はどこへ連れて行かれるのか? (ke mana kita hendak dibawa…?) | Edrus |
| 6 | 1951 | 1 | 15 | ナドラ——騒動を巻き起こした養子：不満による暴動、流血 (Nadrah – Anak Angkat yang Menggamparkan: Rusuhan dan Tumpah Darah Kerana Tak Puashati) | Ahmad Lutfi |
| 6 | 1951 | 1 | 22 | ナドラのために！ 不満が引き起こした暴動 (Keraname Nadrah! Rusuhan Berbangkit Kerana Tak Puashati) ※写真記事 | |
| 6 | 1951 | 1 | 40 | 女性の財産権 (Hak Perempuan atas Hartanya) | Um Muhsin |
| 7 | 1951 | 2 | 17 | 我々が検討すべき問題：ムスリムの地位とナドラ問題における UMNO の決定 (Masalah Kita yang Wajib Dikaji: Kedudukan Kaum Muslimin dengan Keputusan UMNO dalam Perkara Nadrah) | Edrus |
| 7 | 1951 | 2 | 35 | 離婚とそれに関する問題 (Talak dan Hal Ehwal yang Berkenaan dengannya) | Um Muhsin |
| 8 | 1951 | 3 | 34 | 女性の権利と自由 (hak dan kebebasan perempuan) | Um Muhsin |

を通じて知りあった。彼女はマレー半島・トレンガスのクママン (Kemaman) の良家の出身であり、トレンガスのスルタンの秘書官と結婚し、日本にも滞在経験があった。その夫に先立たれると、彼女はバンドンの宝石商と結婚した。アミナは以前から知己を得ていたルイズとバンドンで再会し、両者は家族ぐるみにつきあいとなった。

第二次大戦が勃発すると、アドリアヌスは捕虜として抑留された。当時アデレーヌの生活は厳しかったため、マリアは1942年11月15日にアミナに養女として引き取られた。ただし、養子縁組の証拠は叔父のスワルディによるメモのみであり、この手続きがのちに問題となる。マリアはナドラという名を与えられ、以後ムスリムとして育てられた。その後アデレーヌは職を求めてスラバヤへ行き、アミナもバンドンを離れて故郷へと戻ったため、母娘は離ればなれとなった。ナドラはクママンのマレー人カンボンで育てられた。

終戦後、オランダに帰国したナドラの両親はオランダ赤十字を通じて娘を探した。そして、シンガポールのオランダ領事はナドラがクママンにいることを知った。1950年4月、アミナはオランダ領事の求めに応じてナドラを連れてシンガポールにやってきた。オランダ領事はナドラの引き渡しを求めたがアミナが拒否したため、問題はシンガポールの裁判所へと持ち込まれた。これに対して、ムスリム福祉協会 (Muslim Welfare Association) 会長の M.A.マジド (M.A.Majid)⁴ がアミナを支援した。

オランダ領事代理の要求は、未成年者保護条例

(Guardianship of Infants Ordinance) にもとづき、ナドラの引き渡しを求めるものだった。争点は未成年のナドラの養育権が両親か養母かであり、焦点は養子縁組の手続きの正当性であった。公判は5月19日に行われ、裁判長はナドラのオランダの両親への引き渡しを判決し、オランダ領事が身柄を預かることを命じた。オランダ領事はシンガポールの社会福祉局に身柄の保護を委託した。このとき裁判所には数百人のムスリムが集まった。

これに対して、マジドはナドラのオランダ送還の執行の猶予を求め、裁判所の決定に対して控訴した。公判は7月28日に行われ、再びムスリム群衆が裁判所を取り巻いた。再審ではアミナ側が勝訴し、引き渡し命令は破棄された。これは委任状の不備、すなわち両親の供述書に子供の年齢、財産の詳細、親族の名前・住所などが記載されていなかったためであった。この結果、ナドラの身柄はマジド宅に滞在していたアミナのもとに移された。

解放されたナドラは、8月1日にマンスル・アバディという人物と結婚して世間を驚かせた。マンスルはクランタン出身で当時22歳であり、シンガポールの学校で見習い教員を務めていた。十代で父を亡くした彼はムスリム福祉協会およびマジド個人から援助を受けており、福祉協会を手伝っていた際にアミナ、ナドラと知りあった。結婚式では、花嫁の保護者が不在のため、カーディ (Kadi、イスラム法の裁判官) のハジ・アフマド (Haji Ahmad) が代理で保護者を

⁴ マジドはインド・ムスリムであった。彼は労働組合運動の出身で、1947年に結成されたムスリム福祉協会の会長となった [Haja Maideen 2000: 67]。

務めた。ナドラーは当時13歳であり、この結婚の合法性ものに重要な論点となる。

一方で、オランダ領事は8月24日に再び未成年者保護条例にもとづく訴訟を提起した。今回の原告はナドラーの両親であり、未成年者であるナドラーの結婚の無効を申し立てるものであった。マジドは裁判費用の捻出のため、ムスリム連盟(Muslim League)の代表であるカリム・ガニ(Karim Ghani)に援助を求めた。カリム・ガニはイスラム団体、ムスリムの出版界に影響力を持つ有力者であった⁵。彼の活動に応じて、マレー人左派の政党であるマラヤムラユ民族党(Malay Nationalist Party, MNP)⁶の指導者であったブルハヌッディン・アルヘルミ(Burhanuddin Al-Helmy)⁷などのムスリム知識人が支援を表明した。

11月にナドラーの母アデレーヌがオランダから来訪し、アミナ、ナドラーと会談したものの和解には至らず、結局法廷闘争となった。公判は11月20日から24日まで行われた。ここでの争点は、第一に養子縁組の合法性、ひいてはナドラーがムスリムかどうかであった。両親側はマリアの引き渡しが強要されたものとして、手続きの無効を主張した。第二にナドラーとマンスルの結婚の合法性であった。後者に関しては、この結婚にイスラム法が適用されるかという論点を含んでいた。アミナ側は、結婚はムスリム条例(Muslim Ordinance)のもとでカーディがとりおこなったもので、未成年者保護条例で裁くことはできないと主張した。判決は12月2日に言い渡され、オランダ人両親側の勝訴であった。ナドラーの身柄はコンベント教会に移された。ムスリム群衆は裁判所をとり囲んで不満を表明した。

しかし、問題はそこにとどまらなかった。12月5日の英語紙シンガポール・スタンダード(Singapore Standard)に、ナドラーがコンベント教会で聖母像に跪いている写真が掲載された。ムスリム系の新聞はこれに反発し、12月8日にはムスリム群衆がスルタン・

モスクに集まった。カリム・ガニは「ナドラー行進」というデモ行進を企画し、公職から辞任して、12月9日にナドラー行動委員会(Nadrah Action Committee)を設立した⁸。行進当日の12月11日、高等裁判所前に集まったムスリム群衆が暴徒化し、騒動はムスリム地区一帯へと広がった。この間、マリアは母とともにオランダに向けて出国したが、暴動は3日間続き、18名の死者を出す惨事となった。

当局はムスリム側の指導者を逮捕し、裁判にかけた。この裁判の結果、インド・ムスリム2名とマレー人5名が死刑判決を受けた。結婚をめぐる裁判は控訴されたものの、ナドラーがすでに出国してシンガポール在住でないという理由で棄却された⁹。一方で、1951年8月にUMNO党首に就任したアブドゥル・ラーマン(Abdul Rahman)は結婚問題よりも死刑囚の執行阻止に照準をあわせ、減刑を勝ち取った。カリム・ガニは1952年4月に釈放されるとパキスタンに出国した。残りの行動委員会メンバーであるブルハヌッディンなども釈放されたが、厳重な監視下に置かれた。こうしてナドラー問題は鎮静化した。

3. 『カラム』におけるナドラー問題

(1) ナドラー問題をめぐる論点

本節では、『カラム』誌の記事をもとにナドラー事件をめぐる論点を整理する。『カラム』第2号および第6号の論説からは、ムスリムの立場からみたナドラー問題の論点をうかがうことができる。第2号はナドラーの裁判や結婚の経過が現在進行形で記述されており、この問題の初期の論点が示されている。12月の暴動後に発行された第6号からは、論点が少しずつ移行していったことがうかがえる。

第2号の記事におけるこの問題の論点は大きく分けて二点である。その第一は、ナドラーをめぐるキリスト教徒の両親とムスリムの養母の養育権をめぐる争

5 カリム・ガニはタミル語紙マラヤ・ナンバン(Malaya Namban)の編集者でもあった。インド生まれで、ビルマに長く滞在していたが、第二次大戦中マラヤにわたった。チャンドラ・ポースに協力して戦後投獄されるが、その後釈放され1950年にムスリム連盟代表となった[Haja Maideen 2000: 131]。彼はシンガポールムスリム連盟(Singapore Muslim League)、全マラヤイスラム布教協会(All Malaya Muslim Missionary Society)といったイスラム組織の代表も務めていた[Haja Maideen 2000: 151-153]。

6 マラヤムラユ民族党は1945年10月マラヤ・ペラ州にて設立され、翌年2月にはシンガポール支部が設立された。同党はインドネシアも含めたマレー・ムスリムの幅広い連帯を掲げてUMNOと対立した。なお、同党はマレー語の略称だとPKMM

(Parti Kebangsaan Melayu Malaya)であるが、シンガポールを扱う本稿では英語の略称MNPと表記する。

7 ブルハヌッディンはペラ州のスマトラ・ミンナカバウ移民の家系出身である。イスラム教育を受けた後政治の世界に身を投じ、パレスチナでも活動した。マラヤでは左派のジャーナリストとして活躍し、MNPの結成にあたり副党首となった[Haja Maideen 2000: 141]。

8 ナドラー行動委員会は、カリム・ガニを委員長として、ブルハヌッディンなど元MNP指導者やシンガポールのアラブ人有力者など6名からなっていた[Elina 2006: 329]。

9 マリアはその後オランダで2度の離婚を経験したのちにアメリカに渡るなど波乱に満ちた生涯を送り、2009年に死去した[Fatini 2010]。

いである。ただし、裁判で争点となった養子縁組の手續きの合法性については記事では言及されていない。強調されているのは、アミナにナドラを養育する能力があるという点である。

裁判所は同情を示し、子供を養育する責任を負うことに関してアミナを信頼していることは確かである。法律家の見解によれば、裁判所の処置は、アミナがナドラについて責任を負えると信頼しようとする試みであるということだ[*Qalam* 1950.9: 29]。

第二の論点はナドラの結婚である。ナドラの結婚はシンガポール、マラヤの言論界で大きな論争を巻き起こした。英語紙ストレーツタイムズ(*Straits Times*)などはこの結婚を批判したが、ウトゥサン・ムラユ(*Utusan Melayu*)などのマレー語紙やインド系の新聞は結婚は個人の問題であるとして二人を擁護した[Haja Maideen 2000: 110-111]。

『カラム』2号で問題にされているのはナドラの年齢である。

この国の法律では、女性は両親の保護下では13歳で結婚できるが、個人の自由意志では21歳にならないと結婚できない。しかし、この法律はムスリムには適用されない。ナドラの現在の状況ならば年齢的にマンスル・アバディとの結婚は有効であり、破談させることはできない[*Qalam* 1950.9: 30]。

当時のシンガポールにおける結婚の年齢に関して、キリスト教徒については女性が14歳以上と定められていたが、ムスリムに関しては明確な規定はなかった[Hughes 1980: 42]。このため、この問題に合わせて結婚の最低年齢を16歳とする法案が提出されたが、立法参事会の議論を経てムスリムは適用外とされた[Haja Maideen 2000: 134]。『カラム』でもルトフィが1950年10月の第3号でこの問題を取り上げて法案を批判している[*Qalam* 1950.10: 15-19]。また、1950年11月から52年7月までに「婦人のページ(*Halaman Kaum Ibu*)」という記事が17回掲載されているが、最初の記事では結婚年齢をめぐるムスリム側の解釈が示されている[*Qalam* 1950.11: 12-16]。

第2号の記事は以下のように続けられている。

ここで問題は難しくなる。ここでアミナさんに同情する人々の一部は、このような野蛮さに不満である。というのは、自由な近代国家においてこれだけ低年齢で結婚するのは反対されることを知っているためだ。とくにナド

ラの状況では、審理はまだ続いている。裁判所の再審決定により、両親がやってきて彼女の身柄の請求を行うことができるためだ[*Qalam* 1950.9: 30]。

この点に関する著者ルトフィの立場は明確にされていないが、この結婚をめぐるのはムスリムの間でも賛否両論があったことがうかがえる。このためか、この記事の結びの部分はやや歯切れが悪くなっている。

この結婚が両親のナドラへの支配からのがれるための手段なのか、自身の意志なのかはわからない。この結婚に関して、これを書いている現在まで、ナドラがどのようなことになるか、彼女の意思に反して両親のもとに引き渡されてしまうのか、要求する側が心が一つに結ばれている養母と養女に配慮するのかわからない。心は引き離すことはできず、もし引き離されたら彼女たちの精神は危険なものになるだろう。これについては、従うべきは法律ではなく、彼女たちに与えられた同情にあふれた感情であるべきだ[*Qalam* 1950.9: 30]。

この第2号の論説の特徴は、ナドラやアミナの個人的な事情に焦点が当たり、二人の女性の困難な状況に対する同情が記事の基調にある点である。改宗、結婚といった個人の私的な行動が公的な法制度により妨げられているというのがこの問題の主要な論点であった。

これに対して、第6号の記事は論調には変化がみられる。議論はナドラの結婚に集中し、行政や法の管轄をめぐるムスリムと植民地当局との関係が問題にされたのである。暴動事件の直後に発行された第6号の論説の序文では、暴動の原因を「ブラウン(T. A. Brown)裁判長がイスラム教徒であるナドラをイスラム教徒でなく、マンスル・アバディとの結婚を無効であり、シンガポール政府から委任を受けたカーディが結婚代理人となれないと裁定したことに対するイスラム教徒の不満」としている[*Qalam* 1951.1: 15]。ここで問題とされているのは、(1)ナドラをイスラム教徒と認定せず、その結婚にイスラム法を適用しなかった判断、(2)イスラム法制度におけるカーディの権限の二点であり、いずれもシンガポールにおけるイスラム法制度の管轄に関わる問題であった。

第一には、ナドラをムスリムと認定するかどうかである。ルトフィは、ナドラの改宗を認めなかった裁判長の裁定について「この国の信教の自由に抵触するものであり、本来あってはならないものであった」と批判している[*Qalam* 1951.1: 16]。ここでの問題はナドラの信仰告白への扱いであり、彼女を成人とみ

なすかどうかであった。

小さい子供の信仰告白は認められないが、成人 (baligh) してからの告白は認められる。告白が認められると人はムスリムとなり、イスラム教から離脱しようという試みがあった場合、それを止めることはイスラムの教えにもとづくすべてのムスリムの義務である [Qalam 1951.1: 16]。

ここでの「成人」とは、「すべてにおいて独立し、宗教、知恵、慣習において独立が認められている」人間を指し、両親の束縛から自由な存在である [Qalam 1951.1: 17]。

ここで本当にナドラが子供なのかどうかに関する理解や法解釈の齟齬が現れる。イスラム教によればナドラは子供ではない。彼女は成人であり、明らかに自分がムスリムであると告白している。この告白は疑いなくイスラムに受け入れられている [Qalam 1951.1: 17]。

第二の問題は、シンガポールの法制度におけるカーディの権限についてである。ナドラは父が不在のためカーディを後見人 (wali) として結婚したが、この点が裁判の争点となり、ナドラの結婚は認められなかった。カリム・ガニは、イスラム教徒の結婚が世俗の裁判所においてイスラム法を理解しないヨーロッパ人裁判官によって裁かれること自体が許されないと考えていた [Haji Maideen 2000: 170-171]。

シンガポールにおいて、カーディは特に養子が結婚する場合に法定後見人 (wali tahkim) を務めることとなっていた。実父がムスリムでないナドラの場合、ムスリムの委任保護者が必要となる [Qalam 1951.1: 17]。

イスラム教の観点からは、ムスリムは自由に希望する誰とであれ結婚を決めることができ、誰でも希望する人物を結婚のため代理人 (保護者) となる人物を選び、任命することができることが明らかである。宗教が重視する保護者となるのは最優先には父親であり、他の人物は二の次であるが、これは女性の自由を阻害することを意図するものではない。この説明により、いかなる状況であれ、もし女性が成人でイスラム教を告白していて保護者が宗教の違いという理由で絆が切れていれば、彼女はカーディに結婚をとりしきる権限を与えることができることは明らかである [Qalam 1951.1: 17]。

記事の見解に立てば、ナドラは成人なので、自由に保護者を選んで結婚することができる。そして、カー

ディがナドラの保護者となることができ、その結婚も有効である。ただし、この結婚の合法性に関しては、ムスリムの間にも否定的な意見もみられた¹⁰。

この二つの論点はいずれもシンガポールの行政制度におけるイスラムをめぐる管轄に関わるものであった。当初ナドラやアミナの個人をめぐる問題であったが、公共領域におけるムスリムの地位をめぐる問題へと拡大していったといえる。

4. 『カラム』におけるナドラ問題 (2) 政治問題としての側面

ナドラ問題は、裁判や法律をめぐる議論というだけでなく、シンガポールにおけるムスリムの地位をめぐる政治問題でもあり、結末は悲劇的な暴動となった。本節では、主に『カラム』の第6号、第7号の記事からこの問題の政治的な展開について考察する。

裁判が開始された当初から、ナドラ問題はシンガポールの言論界で大きく取りあげられた。第一審でナドラの両親への引き渡しが発令されたとき、多くのムスリムが裁判所に集まった。

この決定が宣告されると、裁判所の前で悲しむべき事件が起こった。ナドラは即座に涙ながらに養母に抱きつき、離れたがらなかったのだ。その泣き声により見ていた人たちは悲しみ、泣いた。彼らは二人の苦しみに同情し、別れを強要される母と娘の感情に思いをはせたのだ。このニュースが新聞で広まると、同情はシンガポールの住民のみならずマレー半島の他地域の人々からも寄せられた。これによりナドラ事件のニュースは大騒動を巻き起こした [Qalam 1950.9: 29]。

以後、この問題の判決のたびにムスリム群衆が裁判所を取り囲んだ。

最終的な判決が出ると、この問題は大規模な暴動へと発展した。「ナドラ行進」に際して、当局はグルカ兵を動員するなど統制を強めたことでもかえって事態は統制不可能となった [Qalam 1951.1: 15-16]。第6号の記事では暴動に至る経緯が記されているが、ルトフイによればそのきっかけは英語紙に教会でのナドラの写真が掲載されたことにある。写真によってナドラがあたかもキリスト教に改宗したかのような印

10 第6号の記事では、スランゴール州のイスラム法学者のマフムド・ザディ (Mahmud Zahdi) も結婚は有効と主張したとしているが [Qalam 1951.1: 17]、[Haji Maideen 2000: 172] では原告がマフムド・ザディは結婚を無効とする供述書を出したとされている。

象を与えたというのである。

オランダ領事とナドラの母がナドラをコンベント教会に連れこみ、「シンガポール・スタンダード」紙に写真を流したことでこの怒りは増した。ムスリムにとってこれは起爆剤だった。写真によって彼らの憤怒は頂点に達したのだ [Qalam 1951.1: 15]。

このことは、当時の報道における写真の影響を示すものといえる。第二次大戦後のこの時期の新聞・雑誌は写真を多く掲載するようになっていた。カラムにも写真をメインとした記事が毎号掲載されているが、第6号ではナドラをめぐる暴動事件が6枚の写真をもとに描写された記事が掲載されている [Qalam 1951.1: 22-23]。

そして、ルトフィは騒動の原因を「政治の拙劣さ」、すなわち当局がイスラム教徒の感情を軽視したことにあると主張する。ムスリム側の不穏な情勢は逐一シンガポール当局者に届けられていたにもかかわらず、当局はそれを軽視したというのである。

当局はこのときたぶんムラユ人の心にあるイスラム魂が決起しないと予想しており、ムスリムがとりわけ宗教について違う姿勢を持っているという当局に届けられた助言を理解しなかった。彼らは自らに対するいかなる負荷にも温厚で、平和的で寛容であるが、この寛容さは宗教への尊重がなされないと失われてしまう。この問題に対し、ムスリムはアラーの宗教の尊厳を守るためには魂を売る気はなく、おそらくこのため我慢できずに、指導もないのにいつもと違い当局を驚かせるような敵対行動をとった。これがムスリムの精神と心をはかる教訓となることを願う [Qalam 1951.1: 16]。

続いて、共産党の武装蜂起により非常事態宣言がなされていたマラヤの状況に言及し、この事件により悪化したイスラム教徒の当局に対する印象を改善するのは当局の重責であると主張した。

政府が注意すべき事とは、イスラム全般に関する決定の影響はイスラムを告白する人間の権利に関わるものであり、イスラム教徒がこの国で信教の自由の境界がどこか、カーディの権限がどこまでかを知るため、このイスラムの結婚の権利は至急説明されるべきであるということである。この決定はその背後の問題群に引用されることになるからである [Qalam 1951.1: 18]。

そして、平和に向けた努力を行うために「指導者 (penganjur)」による委員会を組織することを提案し

てルトフィは第6号の記事を締めくくった。

暴動直後の第7号の記事では、ナドラ問題をマラヤ・シンガポールにおけるムスリムの地位をめぐる政治問題としてとりあげている。この記事において、ルトフィはこの問題を、(1) イスラムの教えに従って十分な資格でイスラム教の信仰を告白した人間の権利が無効にされたこと、(2) カーディが代理人になる権限が取り消されたこと、(3) イスラム法によって合法的なイスラム教との結婚が否定されたこと、と整理した。

そのすべては、ムスリムの観察によれば、彼らに付与されていた信教の自由が崩壊したことを意味する。これは今シンガポールで起こっているが、やがてはマラヤでも起こるに違いない。このため、針が通ず突破口となって将来ナドラのような問題がたくさん起こり、より深刻なものとならないように、彼らはこの問題を重視して正当な関心を得ることを望んでいる [Qalam 1951.2: 17]。

それとともに、ルトフィはこの問題に関して深入りを避けた UMNO の姿勢を批判した。第7号の記事の序文では、以下のように述べられている。

ナドラ問題は民族やイスラムをめぐる問題ではなく、裁判所の問題であるという UMNO の決定は、この問題が非常に敏感な宗教の問題であるとみなすイスラム教徒 (Umat Islam) および一部の UMNO 党員の不安を掻き立てた [Qalam 1951.2: 17]。

UMNO は、この問題の当初からマレー人左派とは一線を画していた。他のムスリム団体が抗議を行うなか、ダト・オン率いる UMNO はこの問題を「審理中」として静観の姿勢をとった。1950年8月、UMNO の大会で婦人部がナドラ事件への関与を求めたが、ダト・オンは介入しなかった。UMNO のなかでも、のちに党首となるアブドゥル・ラーマンは介入を求めてオンと会談したものの、オンは態度を変えず、アブドゥル・ラーマンはこれに失望したという [Haja Maideen 2000: 227-228]。

ルトフィは、もともと UMNO は宗教と民族を基盤として結成されたが、近年宗教の比重が下がっていると指摘した。そして、「UMNO が宗教関連の分野に他の分野と比べてきわめて少ない予算しか割いていないことからこの問題は明らかである」と述べている [Qalam 1951.2: 17]。その状況で起こったナドラ問題に対する UMNO の消極的な姿勢は宗教軽視の典型とみなされ、左派からの批判の格好の題材となった。

ルトフィは、記事のなかで UMNO に代わるイスラム団体を組織することを主張した。

我々は UMNO が思いを実現し、法律にのっとって宗教の利益を守るために頼りにならないことを知ったが、現在マラヤでは大波となっており、いま起こっていることは UMNO の当初の基本原則の変更である。イスラム指導者にとって重要となっているのは、当初 UMNO の結成されたときのように、UMNO の内部であれ外部であれ、イスラムの地位が他と比べて重視されるためにはどのような道をとるべきかを考えるということだ。もし UMNO 内部の宗教を愛する人々が現在の状況を変えられないなら、新しいムスリムの政治組織を結成する時が来ているのだと考える [Qalam 1951.2: 19]。

ここにきて、ナドラ問題はマラヤ・シンガポールにおける当局とムスリムの関係、マレー・ムスリム内部の右派・左派の対立関係をめぐる問題となり、さらなる拡大をみせていることがわかる。

5. シンガポールのマレー・ムスリムからみたナドラ問題

本節では、マラヤ・シンガポールの歴史的文脈におけるナドラ問題の意義を再考し、第三、四節で整理した『カラム』におけるナドラ問題の論説の位置づけについて考察する。

ナドラ問題は、マラヤ・シンガポールのマレー・ナショナリズム運動における一つの転機であった。第二次大戦後、1946年のマラヤ連合の成立によりシンガポールはマラヤと行政的に分離され、イギリスの直轄領となった。非マレー人のムスリムの多いシンガポールでは、地域を越えたマレー・ムスリムの連帯を重視する MNP など左派の主導権が握った。マラヤにおいてマラヤ連合への反対から UMNO が結成された時、MNP は加わらなかった。MNP はシンガポールとマラヤの分離にも反対しており、反イギリスの姿勢を明確にした。マラヤにおいて共産党の蜂起がおり、非常事態宣言 (1948年6月) が布告されると、MNP は非合法化された。

一方で、非常事態による締め付けはマラヤの方が厳しかったため、半島部の MNP 党員がシンガポールに流入した。MNP のシンガポール支部は解散したが、1950年の12月に起こった暴動では、元 MNP 党員が大きな役割を果たしたとされる。加えて、ナドラ問題に関与したムスリムにはインド・ムスリムやインドネ

シア系のマレー人が多く含まれていた。暴動事件の結果、多くのムスリム指導者が逮捕され、シンガポールで主導権を握っていた左派やイスラムの勢力が後退した。1951年12月にシンガポールにも UMNO の支部が設立されるなど、これ以降穏健派が主導権を握ることとなった [Elina 2006: 330]。ナドラ問題は、マラヤにおいてマレー人という民族を前面に出したマレー・ナショナリズムが優勢となり、シンガポールに代表される左派、イスラム勢力が影響力を失う流れのなかの象徴的な事件といえる。

それでは、『カラム』誌の言論活動においてこの事件はどのような意味を持っていたのだろうか。筆者は、前著で同誌の「祖国情勢」というコラムの分析を通じて、その全体の傾向を分析した [坪井 2010]。「祖国情勢」は、複数の執筆者が「祖国」マラヤの政治問題について論じたコラムである。1950、51年の「祖国情勢」においてはルトフィやブルハヌッディンらによる左派的な論説が主体であり、UMNO やダト・オンを批判していた¹¹。本論で取りあげた第7号の記事も「祖国情勢」の一つであり、前述のように UMNO にかわるイスラム組織の結成が主張された。ナドラ問題とそれともなうルトフィの UMNO 批判は、UMNO のマラヤのマレー人という統合とは違うイスラムを軸とした統合を志向する観点からなされたものといえる。

しかし、1951～52年は、『カラム』の「祖国情勢」の転換点でもあった。52年以降はルトフィやブルハヌッディンはこのコラムを担当しなくなり、その主張も UMNO に代表される右派の論調に重なるものが増えていった [坪井 2010: 12-14]。『カラム』の主筆であるルトフィはその後も記事は書き続けるが、その内容はインドネシアに関する記事やイスラムに関する記事が多くなり、正面から「祖国」マラヤの政治を扱う記事は少なくなる。このことは、ルトフィおよび『カラム』がマラヤ・シンガポールの情勢の変化をふまえて、左派の視点からの UMNO 批判だけでなく戦略を多様化させたことを意味するのではないか。このことから、この時期は『カラム』誌全体にとっても一つの転機であったといえるのではなからうか。

11 当時ダト・オンは UMNO の党員資格を非マレー人も開放する構想を抱いており、彼らはダト・オンがマレー人をマラヤ人 (Malayan) にしようとしていると批判した [坪井 2010: 10-12]。このダト・オンの構想に対しては UMNO 内部の反発も強く、ダト・オンは1951年8月に党首を辞任し離党した。

おわりに

本論は、ナドラ問題の経過を整理し、これ問題をめぐる『カラム』誌の論説を分析した。そこから明らかとなった点は以下のとおりである。

第一に、ナドラ問題の焦点がシンガポールの国家体制におけるムスリムの改宗、結婚、裁判の管轄権にあったという点である。シンガポールやマラヤのマレー・ムスリムにとって宗教、民族、法的地位は密接に結びついており、個人が改宗や結婚によりこの境界を越えようとする社会全体の問題へと発展する。これは、シンガポール、マレーシアにおいては現在の課題でもある。

第二に、ナドラ問題はシンガポール政治史上の一事件というだけでなく、マレー・ナショナリズム運動の一つの転機でもあったという点である。この問題において UMNO は積極的な対応をとらず、イスラムの連帯を強調する急進派とは一線を画した。この事件を契機にイスラム勢力は後退し、UMNO に代表されるマレー民族を前面に出す穏健派勢力がマラヤにおけるナショナリズムの主流となった。

第三に、そうした視点から『カラム』をみると、『カラム』にとってもナドラ問題は一つの転機となったのではないかという点である。コラム「祖国情勢」の著者も代わり、論調がより多様化していく契機となった可能性がある。ただし、このことを明らかにするためには、1950年代前半における『カラム』の論調をより詳しく分析していく必要がある。また、その作業は『カラム』のシンガポールのムスリム社会における位置づけをより明確にしていくことにもつながるのではなかろうか。

参考文献

- Elina Abdullah. 2006. "The Political Activities of the Singapore Malays, 1945-1959", in Khoo Kay Kim et al (ed). *Malays/Muslims in Singapore: Selected Reading in History 1819-1965*. Subang Jaya: Pelanduk Publications, pp.315-354.
- Fatini Yaacob. 2010. *Natrah (1937-2009): Nadra@Huberdina Maria Hertogh @Bertha, Cinta, Rusuhan, Air Mata*. Kuala Lumpur: Penerbit UTM.
- Haja Maideen. 2000. *The Nadra Tragedy: The Maria Hertogh Controversy (new edition)*. Kuala Lumpur:

Pelanduk.

Hughes, T.E. 1980. *Tangled worlds: the story of Maria Hertogh*. Singapore: Institute of South East Asian Studies.

Syed Muhd Khairudin Aljunied. 2009. *Colonialism, violence and Muslims in Southeast Asia : the Maria Hertogh controversy and its aftermath*. Abindon: Routledge.

坪井祐司 2010「コラム「祖国情勢」に関するノート」山本博之編『『カラム』の時代：マレー・イスラム世界の「近代』』京都大学地域研究統合情報センター、pp.10-17。

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「ムスリム同胞よ、今こそ団結せよ！」

山本 博之

はじめに

本稿は、『カラム』(Qalam) 誌¹の記事のうち、1956年にシンガポールで結成されたムスリム同胞団(Ikhwan al-Muslimin)²の結成の背景に関わる連載記事「ムスリム同胞よ、今こそ団結せよ！」(Ikhwan al-Muslimin, Bersatulah Sekarang!)の抄訳およびその解説である。

はじめに、この連載記事について『カラム』誌およびムスリム同胞団との関係において整理する。

シンガポールでムスリム同胞団の結成が発表されたのは『カラム』誌の1956年5月号の誌上においてであるが、『カラム』誌に見るムスリム同胞団の記述はそれより前の1955年10月号が画期となっている。これ以前も『カラム』誌上で「ムスリム同胞」に関わる記事がいくつか見られるが、それらはハサン・アルバンナーの紹介記事(1954年4月号、11月号)やエジプトのムスリム同胞団に関する記事(1955年1月号)であり、ビルマの「ムスリム同胞」に関する記事(1954年7月号)と並んで、世界の他地域におけるムスリムの動向を紹介する記事であった。

1955年は、シンガポール、マラヤ、インドネシアのそれぞれで独立準備期または独立直後の初の総選挙が行われた年でもあった。いずれの地域でも、ムスリム住民はイスラム国家の樹立を唱えるイスラム主義政党側と国民主義政党側に分かれて総選挙に参加し、国民主義政党が政権を得てイスラム主義政党が野党となるという共通した傾向が見られ、イスラム主義政党の「敗北」がムスリム同胞団結成の背景の1つとなった³。

1 『カラム』誌およびその設立者であるアフマド・ルトフィについては[山本 2002; 2003][Talib 2002]を参照。

2 シンガポールのムスリム同胞団については[山本 2003]を参照。

3 1955年の総選挙とその影響については[山本 2010]を参照。

4 ムスリム同胞団の中心人物の1人であるアブドゥッラー・バスメー(Abdullah Basmeah)については[國谷 2010]を参照。

5 ただし記事によっては筆名のPemerhatiを用いている。

6 『カラム』誌上の名簿を基にしたムスリム同胞団の団員の地理的な広がりについては[Yamamoto 2010]を参照。

1955年10月号では、アズハルのウラマーたちがシンガポールを訪問したという記事とともに、『カラム』の設立者・主筆でありムスリム同胞団の中核人物⁴であったアフマド・ルトフィ(Ahmad Lutfi)が「ムスリム同胞よ、今こそ団結せよ！」と題する連載記事を開始した⁵。

第1回を「我々は先の総選挙において、ウマット・イスラム[ムスリム共同体]全体が注意を払い、検討を加えなければならない数々の教訓を得た」と書き起こしたこの連載記事は、1956年1月号を除いて同年4月号まで6回にわたって『カラム』誌に掲載された。第3回にあたる1955年12月号では1955年10月28日の金曜礼拝が話題に上っているため、一度に書いたものを6回に分けて掲載したのではなく、2回か3回の記事を6回に分けて掲載したようである。

最終回である第6回で、アフマド・ルトフィはマラヤのムスリムの地位について、「もし我々が、必要であれば流血を伴ってでも、我々の宗教の崇高さを維持し、ジハードを堅持するために我々の人々を結集させるよう立ち上がらなければ、マラヤにおいてイスラム教は凋落し、永久に植民地支配のもとに置かれ続けるだろう」と書き、「同胞諸君、アッラーの教えを守るためにジハードを行うのだ」との呼びかけで結び、その翌月である1956年5月号でムスリム同胞団の結成を発表した。

翌6月号の誌面から、ムスリム同胞団への参加に応募した読者の名簿⁶が毎号数人ずつ掲載されるとともに、連載記事「同胞団のもとで団結し親交を深めよう」(Bersatu dan Bersahabatlah dalam Persahabatan Ikhwan)の連載記事が開始された。この連載記事は1956年11月号まで毎月掲載され、さらに1957年9月号と9月号に掲載された。

また、これと並行して、「同胞団員に告ぐ」(Kepada Anggota2 Ikhwan)および「同胞団員への事情説明」(Kenyataan kepada Anggota2 Ikhwan)の2つの連載記事が掲載された。「同法団員に告ぐ」は1956年8月

表 『カラム』誌上のムスリム同胞団に関する記事一覧

| 号 | 年 | 月 | 記事名 | 執筆者 |
|-----|------|----|--|------------------------------------|
| 12 | 1951 | 7 | 宗教のために勤めよ Bekerjalalah Kerana Agama | Edrus |
| 15 | 1951 | 10 | 汎マラヤ・ウラマー会議の成功を祝す Sambutan kepada Kejayaan Persidangan Ulama Se-Malaya | Edrus |
| 16 | 1951 | 11 | 宗教に対する我々の誓言、宣誓、誓約 Perjanjian, Pengakuan dan Ikrar Kita kepada Agama | |
| 18 | 1952 | 1 | 汎マラヤ・イスラム党の立場は一貫しない：危険 Persatuan Islam Se Malaya Perdirinya Muzabzab: Merbahaya | Edrus |
| 19 | 1952 | 2 | 勤めよ！ アッラーの国における教主を立てるといふ神への約束を果たすために：団体が必要 Bekerjalalah! Kerana Menyampaikan Janji Tuhan, Menjadikan Kita Khalifah di Bumi Allah: Persatuan Dikehendaki | Ahmad Lutfi |
| 48 | 1954 | 7 | 詩人ハムカからの書簡：ビルマのムスリム同胞 Surat dari Pujangga Hamka: Ikhwan al-Muslimin di Burma | HAMKA |
| 54 | 1955 | 1 | ムスリム同胞団とガマール・アブドゥル・ナーセル Ikhwan al-Muslimin dan Jamal Abdul Nasir | Abdullah Basmeh |
| 55 | 1955 | 2 | ムスリム同胞団：その理想よ永遠なれ！ Ikhwan al-Muslimin: Cita2nya Tetap Hidup! | HAMKA |
| 63 | 1955 | 10 | イスラム教の地位向上のために身を捧げよ Berkorbanlah untuk Meninggikan Agama Islam | Muhammad Ali al-Hamidi |
| 63 | 1955 | 10 | アズハルのウラマーがムスリム同胞団とともに来訪 Kedatangan Ulama Azhar dengan Ikhwan al-Muslimin | |
| 76 | 1956 | 11 | 同報から同胞へ：同胞団員の同志へ Dari Ikhwan kepada Ikhwan: Kepada Sahabatku Anggota Ikhwan | Abdul Jalil Hasan |
| 77 | 1956 | 12 | アッラーの教えを遂行するため諸君のジハードを遂行せよ Tegakkanlah Jihad Saudara2 untuk Menegakkan Agama Allah | |
| 101 | 1958 | 12 | メッカの同胞 Ikhwan di Mekah | |
| 102 | 1959 | 1 | 長、指導者、代表をどのようにして選ぶのか Dengan Apakah Tuan2 Berpandu Memilih Ketua, Pemimpin dan Wakil? | Ishak Baharum, Daralalum, India |
| 102 | 1959 | 1 | 自身の能力と努力に専念せよ Bertenagalah kepada Usaha dan Kebolehan Diri Sendiri | |
| 108 | 1959 | 7 | 伝道する同胞：犠牲祭を祝う Ikhwan Bertabligh – Menyambut Hari Raya Korban | |

注：団員名簿および連載記事は除外した。

号から1958年12月号まではほぼ毎月掲載され、その後、1959年4月号および7月号に1回ずつ掲載された。「同胞団員への事情説明」は1957年1月号から1958年まで毎月掲載された。

以上をまとめると、シンガポールにおけるムスリム同胞団の事実上の機関誌となった『カラム』誌上では、1955年10月号からムスリム同胞団に関する記事が掲載されはじめ、1956年5月号でムスリム同胞団の結成が発表され、その後はおおよそ1959年7月ごろまでムスリム同胞団に関わる複数の連載記事が掲載されていた。

2. 連載記事「ムスリム同胞よ、今こそ団結せよ！」

本節では、ムスリム同胞団の結成に先立って6回にわたって掲載された連載記事「ムスリム同胞よ、今こそ団結せよ！」の抄訳を紹介する。

一読すると明らかなように、この連載記事では平易な表現を使って同じことが繰り返し語られている。そのことを反映するため、本稿の抄訳はなるべく平易な表現とするよう心掛けた。また、文中にはクルアーン（コーラン）からの引用が何か所かあるが、これらについては基本的に井筒俊彦訳『コーラン』（岩波文庫）を参照しながら原文に即して表現を修正した。他のイスラム系の書物と同様に、『カラム』誌でもクルアーンから引用を行うときにはまずクルアーンからの引用をアラビア語で行い、その後でマレー語による解説を添えている。マレー語による解説は、井筒訳『コーラン』の訳語と異なっているものがある。意識的か無意識にかはわからないが、執筆者であるアフマド・ルトフィが読者にどのようなメッセージを届けようとしていたかをうかがう手がかりになるため、原文に沿った訳語を採用した。『カラム』誌上のマレー語による訳語と井筒訳『コーラン』の記載内

容が異なっている例として、第4回連載において、クルアーンでは不信者を友だちにすることを窘めているのに対し、マレー語訳語では不信者を頭(指導者)にすることを禁じている例が挙げられる。

この連載記事の特徴は、インドネシアのキヤイをはじめとするマレー・インドネシア世界の著名なイスラム指導者の言葉を引いているところにある。この連載記事を執筆したアフマド・ルトフィは、カリマンタンのバンジャルマシ出身で両親がアラブ人ムスリムである「現地生まれアラブ人ムスリム」であるが、宗教について深く学んだわけではなかった。インドネシアでもマラヤ・シンガポールでもアラブ人を排除したムラユ(マレー)民族意識の高まりがみられた20世紀初頭において、アフマド・ルトフィはムスリム同胞という人間集団概念を積極的に持ち出すことでムラユ民族とそれ以外のムスリムに分ける考え方に抵抗を試み、これがムスリム同胞団の設立の1つの背景となるが、インドネシアやマラヤの高名なイスラム指導者の名前やクルアーンの章句を借りて自らの思想を展開したことは(「私がここでイサ・アンシャリ師の言葉を引いているのは、この主張が私のような一般人の考え方ではなく高名なイスラム教のウラマーの考え方であることを示すためだ。」第2回)、アフマド・ルトフィは宗教的権威でないで宗教に関して持論を展開しても人々の支持が得られなかったためではないかと思われる。

第1回 『カラム』第63号(1955年10月号)

過日の総選挙ではウマット・イスラムが注意すべき多くの教訓を得た。その総選挙では一部の人々がウマット・イスラムの関心を引くためにクルアーン(コーラン)やハディースからの引用を使い、彼らの闘争がクルアーンの教えに沿ったものだと人々に誤解させた。

彼らは不信者(kafir)とともに国家の独立のために勝利を祈っているが、信仰は信仰のためにあるべきであり、国家制度とのかかわりのためにあるべきではない。

そのような状況を見ると、インドネシアのキヤイ・イサ・アンシャリ(Kyai Isa Ansyari)が著書『総選挙に臨むウマット・イスラム』のなかで「ムスリムがイスラム教以外のイデオロギー(ideoloji)を支持するのは妥当だろうか」と呼びかけたのを思い出す。

イサ・アンシャリ師の問いは、インドネシアのムス

リムだけでなくマラヤのムスリムにとっても意味がある問いである。我々ウマット・イスラムは選挙で90%近くの票を持っていたが、その多くは非イスラム教徒の候補かイスラム教の教えを実現しえない民族主義的な考え方の候補に投じられた。

イスラム教の教えはクルアーンにすべて記されているが、大衆は残念ながらこのことを十分に理解していない。イスラム主義的でないにもかかわらずイスラム教に従っていると大衆の目を欺こうとする政党があるため、先の総選挙では宗教に対するムスリムの義務が十分に理解されていなかった。

イスラム教は、個人、家庭、社会に対する十全な法を定めている。

ムスリム同胞諸君は、我々の暮らしにおいてどの法を実施しなければならないかを知っているはずだ。クルアーンでは、たとえば食卓章の第49節で、この件について我々には交渉の余地がないと記している。

この章句は、我々は自分たちの欲望のままに行動するのではなく神の法に基づいて行動すべきであることを明確に述べている。基準は人々の頭の中にあるのではなく、神と使徒によって定められている。

そのため、イスラム教における民主主義は必ずしも多くの人が賛成するところではない。正しい行いが何であるかはすでに定められており、そこには交渉の余地はないためである。

神の法とは異なる法で裁こうとする態度は、クルアーンの食卓章の第44章、45章、47章にあるように、不信者の態度である。

イサ・アンシャリ師は、先述の著作の中で次のように書いている。「神の法を国の法にしようとするものは不信者である。」

「神と使徒が定めた規則よりも優れた規則があると考える者は不信者である。」

「無知のために神の法と異なる法を適用するものは不正である。」

「したがってくれぐれも神の法以外の法を受け入れないように。」

80%以上がムスリムである状況で、ウマット・イスラムは総選挙で投票により神の法を実現しなければならない。もしこの義務を放棄すれば至高の存在による罰に苛まれるだろう。

第2回 『カラム』第64号(1955年11月号)

ムスリム同胞諸君！ インドネシアの総選挙で

は、マシユミ、NU、インドネシア・イスラム同盟党(PSII)のいずれも、選挙を通じたイスラム国家の樹立を確信している。

「ムスリムは、自分自身、家族、近隣、村、地方、国・民族のいずれの段階においても神の道を為す覚悟がなければならない」とイサ・アンシャリ師は言う。神の法と定めを受け入れることは信仰の度合いを測る尺度であり、クルアーンの光り章第51節にも書かれている通りである。

そこに書かれている通り、神と信徒には「うけたまわりました。お言いつけに従います」と言うだけで、その態度はたとえ「国民団結」などの言い方で正当化されようとも覆ることはない。

この点において、人々の要求や願望による選択を考慮する余地はない。イサ・アンシャリ師はクルアーンを引用してこう述べる。「男でも女でもおよそ信者であるからには、アッラーと使徒が何かお決めになった以上、自分勝手に事を処理することはできぬ。よいか、アッラーと使徒の言いつけを聞かぬ者は、あきらかに迷いの道を歩いておるのだ。」

ムスリム同胞諸君！ 私がここでイサ・アンシャリ師の言葉を引いているのは、この主張が私のような一般人の考え方ではなく高名なイスラム教のウラマーの考え方であることを示すためだ。

ウマツト・イスラムとしての我々の義務は、毎日5回の礼拝開始の祈りの言葉のなかで神に対して行っている約束の通りに神と使徒に従うことである。

我々ムスリム同胞は、アッラーに対して忠誠を誓う。我々は、アッラーと向き合ったときに正しい信仰を持つものであると誓う。我々の礼拝、信仰、命、死は唯一の存在であるアッラーに由来する。

もし我々が義務を果たさなかったら、忠誠と約束に忠実なイスラム教徒であると認められるだろうか。否。ムスリム同胞諸君、否だ。我々は、言葉ではいろいろ言っても実行しない嘘つきだと言われるだろう。この世で生きている間に嘘つきとなるだけでなく、アッラーに向き合ったときにも嘘つきとなる。信徒たちに対し、恐れを持たずに次のように言おう。イスラム教徒としての我々の義務は、ジハード、財産、力、そして必要であれば命を差し出してでもアッラーの命令に従うという義務を果たすことだ。

使徒によって伝えられた神の言葉には忠実で、言葉の上で宗教を叫びながらも実際には宗教を道具にしている人や宗教の定めを背いている人々には関

心が向かわない。

ちょうどクルアーンの女の章の65節のように。

神の法を守るように戦うことは、1人1人の信仰をはかることである。

その義務を果たさないとしたら、イスラム教徒であっても信仰のある者ではない。

自らの国で神の命令を守るために働こうとしない者はイスラム教徒ではない。我々イスラム教徒はこの国でイスラム教の法を守る義務がある。このことを守らずに「宗教を売る」者はアッラーの報いを恐れよ。

イサ・アンシャリ師が挙げる人々の態度は、イスラム教の闘いやアッラーおよび使徒に対する裏切りだけでなく、自らの信仰に対する裏切りでもある。ウマツト・イスラムよ、あなたのきょうだいたちがそのような道に進まないように注意せよ。

第3回 『カラム』第65号(1955年12月号)

1955年10月28日のマスジド・スルタン〔スルタン・モスク〕における金曜礼拝の説教で、キアイ・ハジ・アンワル・ムサッダド(Kyai Haji Anwar Musaddad)は、すべてのイスラム教徒に対してアッラーの法を守るよう呼びかけた。ムサッダド師によれば、それに従わなかった者は誰であろうとクルアーンの食卓章第44節に書かれているように無心の徒である。

また、同章第45節にあるように、アッラーによって下された法に従わない者は不正である。

さらに、同章第47節にあるように、そのような者は掟に背いた民である。

ムサッダド師によってクルアーンからもたらされたこれらの言葉に対し、イスラム教の皮を被りながら西洋の影響を受けている人々は、すでに時代遅れの考え方で実現可能ではないと笑うかもしれない。ちょうど、自ら「裸体を曝す」女性たちがウラマーに批判されてウラマーを笑ったように。

アッラーの法を実現する義務は我々イスラム教徒に等しく与えられているもので、交渉の余地はなく、その目的の達成は、考え方、財産、労力そして命を犠牲にすることもいとわずに行われる。

ウマツト・イスラムがこの目的を達成するために成さなければならない努力は自分で決められるものではなく、どのような方法をもってしても——必要ならば命を犠牲にしても——成し遂げなければならない義務あるいは務めである。

私たちの故郷における神の法の実現を命じる言葉

が下されたとき、その目的達成のために黙ってはならないし、ましてや宗教ではなく民族のためだけに努力することがあってはならない。

我々のなかには、まず国が独立し、それから宗教について考えるという人がいる。このような考え方はアッラーの教えに反する。

ウマット・イスラムは団結しなければならない。そのためには指導者が必要である。どのような指導者が適切であるかはすでにアッラーが示している。それが誰であるかは次号で紹介する。

第4回 『カラム』第67号(1956年2月号)

誰が指導者か。クルアーンの女の章の第59節に、「お前たちのなかで特に地位が高い者の言うことを聞くように」とある。

イサ・アンシャリ師は、「お前たちの中で特に地位が高い者」であって「やつらの中で特に地位が高い者」ではないという。指導者は自分たちの中から選ばなければならない。しかもアッラーの教えに忠実でなければならない。そうでない人は指導者には選んではならない。その理由は明らかで、そのような人物は立場がしっかりしていないためだ。ウマット・イスラムの利益を守ることなく内部からイスラム教を見守るだけの道具になるためである。

クルアーンの食卓章第55節にあるように、「お前たちの本当の伴侶はアッラーとその使徒と、そして正しい信仰を抱き、礼拝を欠かさず行い、定められた喜捨をこころよく出し、常に熱心に祈りを捧げる人々をおいてほかにはない」。

アッラーに頭を垂れず、アッラーの法に忠誠を誓わず、礼拝を欠かし、定められた喜捨をこころよく出さない人物は指導者にはふさわしくない。したがって、飲酒する人、姦通する人、賭博する人、そしてアッラーの法に忠誠を誓わず、礼拝を欠かし、喜捨をこころよく出さない人を指導者にしてはならない。

もしそのような人物を指導者に選べば、自分自身あるいは特定の集団の利益のために信徒たちが売り渡されることになる。

そのため、アッラーと使徒に仕え、信仰を強く持つ人物だけが指導者としてふさわしい。

そのことはクルアーンの食卓章第56節に書かれている。

イサ・アンシャリ師は、著書『総選挙に臨むウマット・イスラム』のなかで、クルアーンにはウマット・イ

スラムは信頼できる指導者を選ぶ義務があると書かれていると述べている。自身やその政党の利益のためにクルアーンやハディースの章句を操るだけの人物ではなく、イデオロギーが信用できる人物を選ぶようにと。

その人物の信仰の強さ、アッラーと使徒の法に対する忠誠、お祈り、断食などの様子を確かめよ。これらがその人物が指導者としてふさわしいか否かを判断する尺度になる。

クルアーンは、指導者に選ぶのにふさわしい人物を示しているだけでなく、指導者として選んではならない人物も示している。

クルアーンの食卓章第51節にこうある。「信徒の者よ、ユダヤ人やナザレ人〔キリスト教徒〕を頭にするでないぞ。お前たちの中で彼らを頭にする者があれば、その者もやはり彼らの一味。悪いことばかりしているあの徒をアッラーが導いたりし給うものか。」

同章の第57節にはこうある。「信徒の者、お前たちより前に聖典を授けられ、お前たちの宗教を嘲笑したり馬鹿にしたりしている者ども〔ユダヤ人とキリスト教徒〕や、信仰なき者どもを決して頭としてはならないぞ。アッラーを懼れまつれ、もしお前たちが本当の信者であるならば。」

また、悔悛章の第23節にはこうある。「信徒の者よ、たとえ自分の親や兄弟であっても、もし信仰より無信仰を好むようならば決して頭にしてはならない。お前たちの中でそういう人々を頭にする者があれば、それはまぎれもない不義の徒だ。」

第5回 『カラム』第68号(1956年3月号)

それらの章句は、行いが宗教と反している人物を指導者にしてはならないと定めている。

信仰が強い者は信仰が強い者の中から指導者を選ぶべきである。口だけで信仰が強いのではなく、心と行いにおいて信仰が強い者を。

イサ・アンシャリ師によれば、信仰が強い者とは、神の道を行うことを自らの義務と考え、人間の社会においてアッラーの法を打ち立てようとする者である。

どれが適切でどれが適切でないか、どれを選んでよくてどれを選んでよくないかは明確である。ムスリムがその指導者に適切な人物を選ばなければ、神は終末の日の後に我々に苦難と災いをもたらすだろう。

我々はそのような人々に我々の信仰を売り渡すことができるだろうか。否。そうすれば信徒たちに危険

が及ぶ。そのため、自らの欲望のままに従う人たちに
対しては、信仰が強くない者にとっては硬く、鋭く、
苦く感じられる警告を与え続けなければならない。

このことは、「可能な限り」来年1957年の独立が提
案されている今日こそウマット・イスラムが関心を
向けなければならない。我々ウマット・イスラムは、
そこにおける宗教の地位に関心を向けなければならない。

クランにあるイスラム・カレッジのアブドクル・ラ
ウフ博士が最近行った演説で、将来の独立国家にお
けるイスラム教の地位に関心を向けるようにと語り、
信徒たちが間違った指導者を選んだためにウマット・
イスラムが血や涙や力や魂を犠牲にした中東のよう
にはなるかと警告した。

アブドゥル・ラウフ博士の警告は遅すぎることは
ない。我々ウマット・イスラムは、もしも適切な指
導者を選ばなければ宗教を守ることができなくなる。

「信徒の者、信仰ある人々をさし置いて無信仰者を
頭にしてはならぬぞ。お前たちまさかアッラーにお
前たちを糾弾する公然たる権利を差し上げたいわけ
ではあるまい。」(クルアーン、女章第144節)

「信徒たち、決して他の集団の連中と親しくしては
ならぬぞ。彼らはお前たちを破滅させるためならど
んなことでもいとわぬ者ども。ひたすらお前たちが
ひどい目に会うようにとばかり願っている。はげし
い憎悪が彼らの口にはっきり出ている。しかし、胸に
ひそめたものはそれよりもっと大きい。さあ、こうし
て我ら〔アッラーの自称〕はお前たちに神兆をすっか
り説き明かしてやった、お前たちにそれがわかるだ
けの頭がありさえすれば。」(クルアーン、イムラーン
一家章、第118節)

「忘れるな！ お前たちは彼らが好きらしい、向こう
ではお前たちのことなど好きでもないのに。お前た
ちはもちろん聖典は全部信じている。ところが彼ら
は、お前たちに面と向かえば「我々も信じている」な
どと言うくせに、自分たちだけになると憤怒のあま
りお前たちに向かって指を嘔む。彼らに言ってやれ、
「怒り狂って死んでしまえ。お前らが胸の中でどんな
ことを考えているかアッラーはすっかりご存知だぞ」
と。」(クルアーン、イムラーン一家章、第119節)

「信仰深い人たちをさしおいて無信の徒を頭にして
いる人々は信仰深い者ではない。彼らの権勢でも買
おうというつもりなのか。権勢はことごとくアッラー
のもの知らずに。」(クルアーン、女章、第139節)

「どうしてそのように信じることができるものか、
彼らはいったんお前たちに勝とうものなら、もう盟
約も条約も守ろうとはせず、口先だけではうまいこ
とを言うが心はそれと裏腹で、たいていは邪曲な徒
ばかり。」(クルアーン、改悛章、第8節)

「彼らはお前たちに気に入られようとして誓言した
りするかもしれない。そのような場合、たとえお前た
ちが彼らを気に入っても、アッラーだけは邪悪な者
どもがお気に入ることは絶対にない。」(クルアーン、
改悛章、第23節)

第6回 『カラム』第69(1956年4月号)

来年1957年8月31日の独立を歓迎する雰囲気の中
で、いくつかの章句を紹介してきた。一部の人々は私
が紹介してきたアッラーの導きや警句をこころよく
思わなかっただろう。人々はそれを歓迎せず、無理や
り探して見つけた小さなことがらだと思ったかもし
れない。

そうではない。世間には独立を歓迎する雰囲気が
あるが、私が紹介した章句はいずれ悪い影響を与え
ることが明らかなことである。

独立に向けて宗教を社会にどう位置付ければよい
かに関心が集まっている。宗教に関することよりも
民族に関することを優先することのないように。独
立後に首相になる見込みの首席大臣は、現在作成中
の国歌にすべての民族を関わらせるようにと言っ
ている。

それは、その歌をムラユ(Melayu) 民族の歌ではな
くマラヤン(Malayan)の歌にするということだ。

ムラユの団体の総裁である首席大臣がそのように
求めたということは、彼がこれまで行ってきた闘争
はムラユ民族のためではなくマラヤン民族のため
だったということだ。それはすなわち、ムラユは民族
(bangsa)ではなくマラヤン民族の一部である種族
(kaum)や支族(puak)になるということだ。このこ
とについて人々は早くから問題にしてきたが、トゥン
ク・アブドゥル・ラーマンははっきりと答えてこな
かった。

ムスリム同胞諸君！ このように我々の民族性が
後まわしにされるならば、我々の宗教も同じこと
になるだろう。我々の宗教は、単に寺子屋(pondok)で
のみ行われ、信仰だけに関わるものになるだろう。我
々を取り巻く環境において、社会生活上の位置を与
えられないだろう。現在の状況から後退するだろう。

UMNOの総顧問ハジ・フシン氏は、国家が独立した後で宗教が独立できるのだと言うが、それでは宗教の真の独立は得られない。宗教は依然として支配されたままの状態に置かれ続ける。したがって、もし我々が、必要であれば流血を伴ってでも、我々の宗教の崇高さを維持し、ジハードを堅持するために我々の人々を結集させるよう立ち上がらなければ、マラヤにおいてイスラム教は凋落し、永久に植民地支配のもとに置かれ続けるだろう。同胞諸君、アッラーの教えを守るためにジハードを行うのだ。

参考文献

- Qalam*. Singapore: Qalam Press.
- Talib Samat. 2002. *Ahmad Lutfi: Penulis, Penerbit dan Pendakwah*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- YAMAMOTO Hiroyuki. 2010 “The Jawi Publication Network and Ideas of Political Communities among the Malay-Speaking Muslims of the 1950s”. *Journal of Sophia Asian Studies*. No.27, pp. 51-64.
- 國谷徹 2010 「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」山本博之編著『『カラム』の時代——マレー・イスラム世界の「近代」』(CIAS Discussion Paper No.13)、京都大学地域研究統合情報センター、pp.18-25。
- 山本博之 2002 「資料紹介『カラム』」『上智アジア学』、20: 259-343。
- 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。
- 山本博之 2010 「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」山本博之編著『『カラム』の時代——マレー・イスラム世界の「近代」』(CIAS Discussion Paper No.13)、京都大学地域研究統合情報センター、pp. 26-32。

公教育確立期における イスラーム教育の生き残り戦略

金子 奈央

1. はじめに

本論は、『カラム』誌のイスラーム教育関連の記事を中心に取り上げ、近代的公教育制度の整備、確立期であった時代に、マレー・コミュニティがイスラーム教育をどのように維持しようとしていたのか、その議論の特徴について考察を行う。『カラム』が発行されていた1950年から1969年までの約20年間は、マレーシア(1963年までマラヤ連邦、1963年にマレーシアとなる、以下マレーシアと表記)にとって国民教育制度(公教育制度)の整備、確立期にあたる。各種の報告書¹に基づいた教育制度および法整備を通して、マレー・コミュニティの公教育へのアクセスは増加した。その結果、マレーシアにおいては1967年までに学齢期の子どもの約9割が公教育に就学するに至った。この時代に整備されたマレーシアの公教育制度は、今日に至るまで多少の変更を加えながらも維持されている。

公教育が広く普及し影響力を増す一方で、イスラーム教育は停滞の時期であったと言える。マレー半島のイスラーム教育は、20世紀に入る前後から1950年代初頭にかけて「黄金期」であった[Rosnani 2004: 29]。カウム・ムダと呼ばれる人々の影響を受け、イスラーム教育の重要性が広まり、マレー人の多くの親たちが子どもを教育する場所として最も適切であるのはポンドックやマドラサなどの宗教学校であると考えた。また、英語やマレー語の中等教育を様々な理由によって受けられないマレー人子弟の「中等教育」の場としても機能した。「黄金期」の中でも特に第二次世界大戦の終戦から1950年代前半にかけては、各地にマドラサが多く設立された時期でもあった。その後、『カラム』の時代に重なる停滞期を過ごしたイスラーム教育は、1970年代に入りイスラーム復興運動

(ダクワ)の盛り上がりと共に再度重要視されるようになった。

『カラム』が発行されていた1950年、1960年代の約20年間は、1950年代までの「黄金期」と1970年代以降のダクワによる「復興期」の間の時期にあたり、イスラーム教育にとっては「谷間の時代」であった。この20年に関するマレーシアの教育研究は確立過程の国民教育(公教育)に関心が集中し、イスラーム教育は存在感および関心が失われ、ひっそりと鳴りを潜めてしまったかのようにもみえる。以前は栄華を誇っていたイスラーム教育が、制度面において、この当時「谷間の時代」に入ったことは『カラム』でも言及されている。

マレーシアでイスラーム教育が始まったのは約600年前の1300年代からで、その後ポンドックやマドラサと呼ばれる宗教学校が繁栄した。近代的な教育を提供するために植民地政府が提供した英語学校やマレー語学校が設立された時にも、イスラーム宗教学校に通うことを選択した子どもたちがかなり多く存在した。その後、ある一定の時期までイスラーム宗教学校は発展・拡大を遂げた[Qalam 1956. 9: 19-20]。

しかしながら、『カラム』に掲載された教育関連の記事において、イスラーム教育に関する議論は多くを占める。このことから、1950年代および60年代が、制度及び政策面ではイスラーム教育にとって「谷間の時代」であったと言えるが、1950年代および60年代においても、マレー・コミュニティにおいてイスラーム教育に対する関心は衰えたわけではなく、高い関心を維持していたと言えるだろう。それは『カラム』を中心としたイスラームやマレー・コミュニティに関連する雑誌上などで盛んにイスラーム教育に関する議論が行われていたことからうかがえる。

本稿では、1950年代後半に『カラム』に掲載された「国民教育(公教育)政策の中のイスラーム教育」に関する記事に焦点を当てる。これらの記事を通して、イスラーム教育が公権力主導の再編成の流れに乗りつ

1 この時期に、バーンズ報告(1951)、ラザク報告(1956)、ラーマン・タリブ報告(1960)が発表された。

表 教育関連記事一覧(※本稿の参考記事のみ抜粋)

| 号 | 年 | 月 | 頁 | 記事名 |
|-----|------|----|----|----------------------------|
| 62 | 1955 | 9 | 30 | 教育問題 社会に対する我々の義務と責任——有害な影響 |
| 74 | 1956 | 9 | 19 | 半島部におけるイスラーム教育の査察 |
| 77 | 1956 | 12 | 20 | 半島のイスラーム教育 |
| 82 | 1957 | 5 | 44 | 女性と教育 |
| 89 | 1957 | 12 | 3 | 公立学校の宗教教育 |
| 92 | 1958 | 3 | 3 | 英語学校の宗教教育 |
| 100 | 1958 | 11 | 16 | 子どもの教育に関する問題 |
| 100 | 1958 | 11 | 5 | シンガポールのマレー語学校における宗教教育 |
| 101 | 1958 | 12 | 5 | 再:シンガポールの学校における宗教教育に関する問題 |
| 111 | 1959 | 10 | 4 | 連邦の教育 |
| 122 | 1960 | 9 | 10 | 教育の目的 |
| 146 | 1962 | 9 | 30 | 教育が若者を成長させる |

つあった当時の状況をマレー・コミュニティが受け止めた上で、「よりよい」イスラーム教育の環境をつくりだすために、彼らがどのような主張を展開していたかを考察する。まず、『カラム』のイスラーム教育関連記事に見られる主張の特徴を概観した上で、1950年代後半の「国民教育政策の中でのイスラーム教育」の関連記事において展開された主張を「イスラーム教育関連書籍の出版」および「責任者としての公権力」という2つの視点に焦点を当て考察を行う。

2.『カラム』の主張

当時の状況をマレー・コミュニティがどのように理解し、感じていたのかについては、『カラム』の教育関連の記事を通して検討した通りである[金子2010]。

その内容を簡単にまとめれば、『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では、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ている。国民教育制度の確立期に当たるこの時期、マレー・コミュニティ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々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み、多くのマレー人が世俗教育へよりアクセスできるようになるにつれて、イスラーム教育の存在感が希薄化した。それに危機感を覚えた人たちが、『カラム』という場を通してその不安や危機感を表明している[*Qalam* 1957.5: 44-45; 1955.9: 30-31; 1956.12: 20-22]。更に、マレー・コミュニティおよびマレーシアを発展に導くためには「正しい」道徳心を持った人材の育成が必要不可欠であり、それは学校を場とした近代西洋的な公教育では身につけることができない。発展

に導く「正しい」道徳心はイスラーム教育を通してのみ身につけることが可能で、家庭やイスラームを主軸としたコミュニティがその場を担う。これが、『カラム』で展開されたイスラーム教育に関する特徴的な議論のひとつである。

本稿で取り扱う1950年代後半の「国民教育政策の中のイスラーム教育」関連記事においても、その特徴的な議論がみられる。独立まで約1年となった1956年、『カラム』9月号にて「半島部におけるイスラーム教育の査察(Meninjau Pelajaran Agama Islam di Semenanjung)」という記事が掲載された。

1956年は、マレーシアの国民教育制度の基礎を作った報告書のひとつであり、1957年教育令となったラザク報告が発表された時期と重なる。ラザク報告ではイスラーム教育も公教育の正課科目として教えられることが言及され、マレー語を教授言語とする国民学校などの世俗の公教育を提供する学校においてもイスラーム教育が提供されることが決まった。加えて、同年に、ポンドックやマドラサなどの民間の宗教学校を対象とする調査委員会も設けられた。この調査委員会は政府による民間の宗教学校への資金補助を検討するために設置されたもので、「民間イスラーム宗教学校に対する政府補助金評価委員会報告書(Penyata Jawatan-kuasa menimbang bantuan kerjaan kepada Sekolah Sekolah Ugama Islam yang bukan Kerajaan Tahun 1956)」が提出された[藤本1966: 199]。

このように、独立を1年後に控えた1956年は、国民教育制度の下にイスラーム教育の体系化・組織化が検討され始めた時期であった。公権力主導の下でのイスラーム教育の再編成が進められようとする中、これまでポンドックやマドラサで行われていた伝統的なイスラーム教育の形態に変更が求められていた

[*Qalam* 1956.9: 19-20]。これに対して、1956年9月の記事においては、以下のような見解が示されている。

一番屈辱を感じるのは、民営学校 (*Sekolah Rakyat*)²が宗教のみ教えていた学校から国民教育を提供する学校に変わったと思われたときである [*Qalam* 1956.9: 19]。

宗教学校が政治的な色を帯びた場としてマラヤ (*Tanah Melayu*) において重要な役割を担うことになったことは明らかであり、(現在民間の宗教がおかれている状況を見れば) どこからみてもそう捉えられるものだろう [*Qalam* 1956.9: 19-20]。

礼儀正しい市民を育て、イスラームの教えに従って生きる若者を教育すること (本来の民間のイスラーム宗教学校の役割) の必要性は利益ある大切な任務とはならなかった。何故ならば、その様な教育は経済的豊かさ (経済成長) に何ら向かうものではないからだ [*Qalam* 1956.9: 20]

上記の『カラム』記事の抜粋からも、国家の発展のために重要な役割を果たしうよう政府によって民間のイスラーム宗教学校が管理され始めたことが誰の目から見ても明らかな現実となっていることがわかる。それに伴って求められる宗教学校の教育内容や果たす役割の変更についてはあまり喜ばしいことではないと考えており、変化しつつある状況や、それに対する人々の理解に屈辱を感じていることもまた明らかとなった。これまでの伝統的なイスラーム教育およびイスラーム学校が変化を求められる理由については、国家の発展に必要な教育とは経済成長に導くものおよびそのための人材育成であり、それに繋がらない民間の宗教学校で行われる本来のイスラーム教育は国家としての独立を控えたこの状況では必要視されなくなっていると考察している。

経済成長に繋がるのは近代的な公教育であり、これを通して「生きるための手段」を学ぶことが重要視されている状況にあると本記事の執筆者は理解しているのであろう。しかし「生きるための手段」は公教育を通して学んでも、「いかに生きるか」、「善良な道徳をいかに身につけるか」といった教育は公教育ではできないと主張している。

もし宗教教育以外のよそものの知識を受け入れた場合、子どもたちの思考の発達や生き方に関する理論の威厳は

2 民営学校 (*Sekolah Rakyat*) とは、マドラサのうちコミュニティなど人々の出資によって運営されていたものの総称である。その他、マドラサには州の宗教局または宗教評議会によって運営されていたものがある。

失われてしまう。最終的に子どもたちは欠陥だらけな状態で成長、自立してしまうだろう [*Qalam* 1956.9: 20]

基本的な部分で国家の発展を担う「正しい」思考や生き方を身につけた人間を育てるのは、西洋から持ち込まれた西洋近代的な思想に基づく世俗の公教育ではなく、あくまでもイスラーム教育である。このように、イスラーム教育が国家主導の国民教育の下で体系化・組織化されることへの抵抗感が本記事を通して表現されている。

3. 「よりよい」イスラーム教育のために

先に取り上げた記事は、公教育の拡大に伴うイスラーム教育の存在の希薄化に対する危機感、変化を求められることに対する抵抗感などを表明している。また、マレーシアの発展の根底を握る「正しい生き方、考え方、道徳心を持った人材」の育成は、公教育では不適切であり、イスラーム教育こそがその役割を唯一担いうる、と主張する。これは、『カラム』に掲載されたイスラーム教育関連記事の最も特徴的な主張のひとつである。

その一方で、1950年代後半に掲載された「国民教育政策の中のイスラーム教育」関連の記事においては、当時の国民教育制度の下でのイスラーム教育の展開をひとまずは受け入れ、その上で「いかによりよい状態に持っていくか」について検討する論調も見られる。前節で取り上げた1956年9月の記事においても、同じ記事の中に公権力主導のイスラーム教育再編成という現状を受け止めつつ、「よりよいイスラーム教育をいかにつくっていくか」を考え、主張しようとする内容も見られた。

1956年に「民間イスラーム宗教学校に対する政府補助金評価委員会」が設置されたことは既述の通りだが、実際にボンドックやマドラサに調査に入ったのは1956年の10月であるので、1956年の9月号に掲載された本記事を執筆している時点では、調査が実施される前であった。しかし、設置することおよびその構成メンバーは発表されていたようで、調査委員会およびそのメンバーについては以下のように評価している。

宗教学校に対する調査委員会を設置するという政府の努力は、再度議論する必要もなく (評価すべきことであり)、宗教学校のより早急な発展へと繋がる望みとなる [*Qalam* 1956.9: 20]

大変嘆かわしいことである。なぜならば、調査メンバーのリストの中に、それらの(宗教)学校の調査に適切なメンバーが全く入っていない[*Qalam* 1956.9: 20]。

上記のように、委員会設置の試みまではよかったが、そのメンバーの選出段階で適切な人材を選べていないという批判を展開した。また、委員会の調査に基づいて今後民間の宗教学校に政府からの資金補助が与えられることに対しては、以下に抜粋したような見解が示されている。イスラーム宗教学校が直面している重大な問題である資金および教員の質の確保については認識しており、それは政府の支援によってある程度解決されることが受け入れられている。

(イスラーム教育の国民教育制度へ) 統合されれば資金補助も受けられ、質の保証された教員も提供してもらえることになり、現在(宗教学校が) 直面している問題を解決してくれる[*Qalam* 1956.9: 20]。

本記事の執筆者は、民間のイスラーム宗教学校を国家主導で改善することと、そのために調査委員会を設置することには同意、評価している。今後の発展のために、対象となった民間の宗教学校の長所や短所、教授に使われている教則本などありとあらゆる面を調査すべきと考えている。更に、その調査を踏まえた政府の資金補助については、資金面の脆弱性が広く認識されていることから望ましいとされている[*Qalam* 1956.9: 20]。このような立場を示した上で委員会メンバーに適切な人材が選ばれていないことを批判し、これまでの伝統的な宗教教育に対する「正しい」知識、見解を持つものをメンバーに選ぶことで委員会はより機能的になるであろうと主張する。

上記の1956年9月の記事同様に、1957年のマラヤ連邦の独立を挟み独立後に出された記事についても、「よりよい」、「正しい」イスラーム教育を国民教育政策の下でいかにつくっていくかを検討する内容が書かれている。ほぼ同時期である1958年の『カラム』に掲載されたシンガポールの公教育において、マレー語を使用する学校でイスラーム教育の導入が検討されたことにまつわる一連の記事と比較すると、マレーシアの宗教教育に関する記事は、責任の所在、対話相手、検討すべき問題の所在が絞られている印象を受ける。

シンガポールは、マレー語学校でイスラーム教育が導入されることは決定されたものの、「確実な計画も準備も進んでいない」[*Qalam* 1958.11: 5] と言い、マ

レーシアの記事同様に「学校に導入される宗教教育に適した書籍類を出版すべき」[*Qalam* 1958.3: 3; 1958.11: 5-6; 1958.12: 5-6]と主張しつつも、「そもそもカリキュラムが未整備なので、それに基づいて書籍類をつくることができない」[*Qalam* 1958.11: 5-6; 1958.12: 5-6]と問題を指摘する。

更に、取り上げられている内容も、「公立学校における宗教教育はジャウィ文字を使用すべき」[*Qalam* 1958.3: 3]に始まり、宗教学校を卒業しただけで特に養成訓練も受けていない教員が教えることなど、教員の不適格性や教員の採用方法の問題[*Qalam* 1958.11: 5-6; 1958.12: 5-6]、政府によって設置されたイスラーム教育に関する諮問委員会がうまく機能していないことや、そのメンバーが無償で奉仕させられていることへの批判[*Qalam* 1958.11: 5-6; 1959.12: 5-6]など多岐にわたる。イスラーム教育導入にあたって、「[イスラーム教育を提供するのに必要な] 基礎工事(基本的な環境の整備)はしっかりとすべきである」としながらも、当時のイスラーム教育にまつわる状況では更に問題は増える一方であり、結果としてその犠牲になるのは教育を受ける子どもたちであると強く主張する[*Qalam* 1958.11: 6]。従って、そのような状況が今後も続くのであれば「[学校における宗教教育は]むしろない方がましだ」とまで言い放つ[*Qalam* 1959.12: 6]。今後誰がイスラーム教育に関する責任を担っていくかといった点については「イスラーム教育に関する素養がない教育副大臣が、学校で行われる宗教教育計画に関する管理権限を持つ現状は問題」とし、当時設置されていたイスラーム教育に関する諮問委員会にもっと決定権を与えることで責任を持たせるべきであるとの提言や[*Qalam* 1958.11: 6]、宗教教育に関する知識を持ち合わせている団体が注意を払うべき[*Qalam* 1958.12: 6]という考え方も表明している。

以上のように、シンガポールの宗教教育に関する記事では、多様な問題が指摘されている。シンガポールにおけるイスラーム教育の責任の担い手については明確な方針は打ち出されていない。シンガポールにおけるイスラーム教育の現状を『カラム』は非常に問題視してはいるが、とりまく状況が混乱しているため問題は山積みで、政府主導で進むことは不適切であると強く確信しつつも、状況を打開するために対話すべき適切な相手を見つけれられているわけではない。自分たちを含めたイスラーム関連の団体がそ

の責任を担っていくべきという考えは持ちつつも、記事の最後で少し触れるにとどまっている。

一方、マレーシアに関する記事は、公権力主導で再編成されつつあるイスラーム教育の状況を受け入れる姿勢を示している。従って、イスラーム教育を発展させるための責任の所在が公権力にあることを意味するため、「正しい」イスラーム教育を提供するために率先して取り組むべきは政府などの公権力であると訴え、そのための行動を公権力が積極的に取ることを求める。また、国民教育政策の下で「正しい」、「よりよい」イスラーム教育を提供するために、まずは最も必要とされる改善点として「イスラーム教育で使用する書籍の改善」に注目し、それに焦点をあてた議論を展開している。

4. イスラーム教育関連書籍の問題

独立から約3ヵ月経った1957年の12月号の「公立学校における宗教教育(Pelajaran Agama di Sekolah2 Umum)」では、冒頭でこそ「1958年からシンガポールおよびマラヤ連邦において宗教教育(イスラーム教育)が公立学校にて(シンガポールではマレー語学校にて)導入されることが計画されている[*Qalam* 1957.12: 3]」とシンガポールが言及されているものの、それに続く文から最後に至るまでマラヤ連邦についての記述に終始している。この記事では、公立学校へ宗教教育が導入されるに伴い、それに適した教科書等の書籍が必要になるため、これまでのものを改め、新たに編纂、出版すべきという主張を展開する。

マラヤ連邦(の宗教教育科目)で使用されるのはジャウィ文字である。ジャウィ文字に関する学習が宗教教育と共に児童生徒に提供される[*Qalam* 1957.12: 3]。

以前、マレー語学校で使用されていた(現存する)ジャウィ学習のための本は不適切であるので、もう使用することはできない。(現在提供されている宗教教育の)目的に合わせて新しく編集した教科書を早急に用意すべきだ[*Qalam* 1957.12: 3]。

宗教教育に使用されるのはジャウィ文字であり、ジャウィ文字の学習も宗教教育を通して行われることが説明されている。それに伴い、現在提供されている宗教教育およびジャウィ学習に適したジャウィの教則本を編集、出版すべきであると主張している。また、現在ある宗教教育の本は、初めて宗教を勉強する

子どもたちには難しすぎる内容が入っているものが多く、ジャウィ学習に関する書籍同様に適さないと指摘している[*Qalam* 1957.12: 3]。万が一、そのままこれらの本を公立学校における宗教教育科目で使用したら、子どもたちの宗教教育への関心がそがれてしまうことは確実であると言う[*Qalam* 1957.12: 3]。

ジャウィ学習にしろ、宗教教育にしろ、教科書を編集するには、その基礎となるカリキュラムが必要となることは他の記事においても指摘されている[*Qalam* 1958.11: 5-6]。既に宗教教育科目のカリキュラムは策定されており、承認を得るために各州のスルタンに提出されている(各州のスルタンおよび国王は、マラヤ連邦において宗教に関する権限を持っている)。しかしながら、1958年を迎えるまであと1ヶ月をきるこの時期まで各州のスルタンからの返答がないため、編集および出版作業には取り掛かれていない。従って、ジャウィ学習に関する教科書および宗教教育のための本がまだ準備できておらず、1958年に開始予定だった宗教教育は1959年からに延期されそうだと、このままずるずると延期されていくのではないかという懸念を示している。[*Qalam* 1957.12: 3]。

1959年10月号に掲載された「連邦における教育(Pelajaran di Persekutuan)」では、言語書籍局(Dewan Bahasa dan Pustaka)の局長であるアル・サイード・ナシル・イスマイル(Al-Syed Nasir bin Ismail)の公式スピーチを取り上げながら、イスラーム教育の重要性および現在のイスラーム教育に適した書籍の出版の必要性を主張している[*Qalam* 1959.10: 4-5]。記事の前半では、マレーシアにおけるイスラーム教育の重要性を論じている。前半の内容を踏まえた上で、重要なイスラーム教育をより発展させるためには、言語書籍局にイスラーム教育に関連する本の出版に尽力してほしいと主張する。

言語書籍局がイスラームの歴史に関する本を出版することに尽力することで、(イスラーム教育)の発展はより進む[*Qalam* 1959.10: 5]

公立学校で教えられる宗教教育に関連する書籍類もまだ出版されていない[*Qalam* 1959.10: 5]

管見の限り、マラヤの文学、物語に関する書籍しか出版されておらず、イスラームの歴史を学習するためのものや、イスラーム世界について学ぶ本は見過ごされている[*Qalam* 1959.10: 5]。

補足教材図書として、イスラームの歴史など宗教に関する書籍を少なくとも出版してほしい[*Qalam* 1959.10: 5]

言語書籍局がマレー文学や物語に関する書籍の出版に留まり、公立学校で導入されたイスラーム教育に適切な教科書や補足教材となる書籍類を出版していないことを指摘した。その上で、イスラーム教育が発展するためには言語書籍局がこれらの書籍を編纂出版することが必要であると主張している。本記事も、1957年12月の記事同様に「現在行われているイスラーム教育に適した書籍の出版」に着目し、「よりよい」イスラーム教育の提供のための改善点として主張している。

5. 責任者としての公権力

先に取り上げた記事は、国民教育政策の下でのイスラーム教育の再編成の流れを汲んだ上で、「よりよい」イスラーム教育を提供するための改善点として主に「[当時の]現状に適したイスラーム教育関連の書籍の編纂と出版」を主張した。更には、その問題改善の責任の所在を政府などの公権力に求めた。

第三節で取り上げた1956年9月に掲載された記事では、前年の1955年の8月にスランゴール州のクランに設立されたイスラーム・カレッジ(Kolej Islam)への期待を述べている。このイスラーム・カレッジが、「イスラーム教育の教員を養成するセンター」として機能すると同時に、「マレーシアのイスラーム文化の発達の中心」という目的を達成することを希望しており、イスラーム・カレッジを取り巻くこのような試みへの挑戦がマレーシアにおけるイスラーム教育の生き残りにとって基礎となると主張している。ただし、希望を示しつつも「もしこれらの[政府のイスラーム・カレッジにまつわる]試みが見せかけのものならばいかんともしがたい」[*Qalam* 1956.9: 30]という言葉で記事は締めくくられている。

これは、イスラーム教育の教員養成を含めたイスラーム・カレッジに関する政府の今後の態度に対するマレー・コミュニティの懐疑的な態度とも取れるが、見方によっては「今後のイスラーム教育の生き残りは政府の今後の行動にかかっている」というメッセージにも取れる。つまりは、今後マレーシアのイスラーム教育が生き残り、発展するかどうかの責任を担うのは政府などの公権力であり、『カラム』を通して

マレー・コミュニティは政府に適切な行動をとるよう要求しているのである。

また、「イスラーム教育関連書籍の編纂および出版」に対する要求を主に取り扱った独立後の1957年および1959年の記事についても、その責任の所在を政府などの公権力に求める。先に取り上げた1957年12月の記事についても、記事の中で示した一連の問題の解決方法は「連邦政府が考えるべきこと」[*Qalam* 1957.12: 3]とマラヤ連邦政府の責任を追及している。また、「容易に言語書籍局は[イスラーム教育科目およびジャウィ学習に関連する書籍の]出版について注意を払えるだろう」[*Qalam* 1957.12: 3]と述べ、書籍の編纂および出版に関する責任を掌る公的機関として、この問題により注意を払うべきと主張する。

本記事の筆者は、責任の所在をイスラーム教育の体系化・組織化を主導している政府と、教育に関する書籍で重要な立場を担っている官営の出版機関である言語書籍局に求めた。加えて、公立学校に導入されるイスラーム教育に適した本が準備できるまで政府はマレー語の出版社に対して中立を保つべきと訴えかけ、より柔軟な環境で一連の書籍は編集・出版されるべきとしている。もしこれらの件について政府によって注意が払われなかった場合は、宗教教育に関する教育省の計画は批判の対象となるだろうと指摘する[*Qalam* 1957.12: 3]。これは、改革に関する決定権、権力を握るものは同時に責任も問われるものであると主張すると同時に、その当時のイスラーム教育にまつわる流れをうまく利用し乗ることが「よりよいイスラーム教育」をマレーシアに提供するために最善の方法であると理解していたことの表れでもあるだろう。最後に、「マレーシアのムスリム社会の宗教教育に関わる感情を満たせるかどうかは、政府の今後の行動や対応しだいである」[*Qalam* 1957.12: 3]と述べ、今後イスラーム教育が発展するか否かは政府にその責任はかかっていると最後に念を押している。

上記に挙げた記事において、執筆者は宗教教育に関わる書籍の出版にまつわる言語書籍局の責任についても言及していたが、1959年10月の記事では、言語書籍局局長の公式スピーチを紹介しながら論を展開している。本記事は、局長を「責任の所在を政府などの公的権力に求め、彼らに対してイスラーム教育の重要性を説き、その発展に向けた適切な行動をとることを要求した」同じ理念を持つ同胞として評価し、

またもう一方では「責任を担うべき公権力の構成員」として局長自身もイスラーム教育の発展に尽力する責務を担っているとした。

局長の公的スピーチの要約は以下のとおりである。

(世俗の) 高等教育を受けたとしても、その基礎に崇高なイスラームの教えを身につけていなければ意味がない。何故ならば、イスラームに関する知識は人々を安寧へと導くものであるからである。イスラーム教育をしっかりと身につけていない人は、良くない行いをしてしまうだろうし、イスラーム教育を受けた社会から取り残されてしまうだろう[*Qalam* 1959.10: 4-5]

局長のスピーチはイスラーム教育の重要性を強調したものであり、例え世俗教育において高いレベルの教育を受け社会上昇したとしても、イスラームの正しい教えを身につけていなければ「本当の」成功は得られない、つまり世俗およびイスラーム両方の教育をしっかりと身につけてこそ得られるものであると主張する。世俗の教育にばかり人々が関心を持つようになり、その中で高い教育を得ようとするようになった結果、イスラーム教育が軽視される傾向に危機感を持っていた『カラム』関係者の琴線に触れるものであったのだろう。

更に、政府が運営するカレッジ、高等教育機関、寮がこのスピーチに注目すれば、養成訓練中の教員に対して、正しくなかったり、中途半端な形でイスラーム教育が[養成カレッジなどで]教えられることもないだろうと言う[*Qalam* 1959.10: 4]。今後マレーシアの教育を担っていくことになる未来の教員たちもイスラーム教育を軽視しがちであることに対して、本記事では以下のように述べている。

カレッジなどで勉強している(将来教員になる)人たちは宗教知識を身につけることを望んでおらず、後々彼らは表面的な宗教知識しか持っていない人になる。つまり、宗教に熱心でなく、宗教を否定する人になってしまうかもしれない[*Qalam* 1959.10: 4]。

局長のスピーチについて「言語書籍局の局長という立場を利用して[連邦政府の]指導者など権威者に向けて訴えかけた」という点を本記事では特に評価している。国家の指導者および権威者たちは公権力を担う構成員であり、高等教育を受けた経験を持ち、更に現在行われているイスラーム教育政策およびそれにまつわる改革の管理者でもある。彼らが受けた世俗の高等教育ばかり重んじるのではなく、「正しい」イ

スラーム知識を持つ人材を育成するためのイスラーム教育と両立してこそ、マラヤ連邦の発展は達成され得るとスピーチを通して訴えかけたことを称えている。

局長の主張を利用する形で、本記事はイスラーム教育にまつわる責任が政府などの公権力にあることを改めて追及したのであろう。マレーシアにおいてイスラームに関する知識が不足している現状の原因を「権威者たちがイスラームを軽視した」点に求め、今後「連邦政府も言語書籍局も[このスピーチの内容に]注意を払うべき」と述べた。更に「イスラーム教徒がイスラーム教育を受けることは当然のことであり、十分なイスラーム知識を内面化することで『正しく』『よい』人になれる、または『正しく』『よい』行政官になれる」[*Qalam* 1959.10: 4]との主張を加えて、公権力を掌る人々にとってもイスラームの正しい知識を身につけることは必要不可欠であると論じた。イスラーム教育の発展のカギを握る公権力の構成員たちがイスラーム教育に理解を持っていないと、イスラーム教育の未来は不安定なものになる。従って、イスラームに関する知識は、彼らが公権力を担う者として必要不可欠な資質であると主張することで、結果としてマレーシア全体のイスラーム教育の発展に彼らが力を尽くすようになるような論の展開となるように心がけたのであろう。

また、言語書籍局の局長は、『カラム』にとってイスラーム教育にまつわる同様の考え方、行動指針を持った「同胞」である一方で、公的な権威を持った「責任を遂行すべき公権力の構成員」でもあった。従って、言語書籍局局長に対しても記事の中で「言語書籍局の出版事業においても、局長がイスラーム教育の発展に配慮してくれることを願う」[「国家の権威者たちによってイスラーム教育が重要視されない状況に対して」イスラーム教育が重要視されるような状況を局長が切り開いてほしい]と訴えてもいる。

以上のように、政府主導によるイスラーム教育の改善・整備という流れは、マレーシアにとって確固たるものとなりつつあった。そのような状況の中で、独立後『カラム』に掲載されたイスラーム教育に関する記事では、イスラーム教育の改善および発展に関する責務は彼ら公権力にあるという現状を踏まえ、それを利用した形で、イスラーム教育についての改善要求を行っている。

6. おわりに

『カラム』が発行された1950年代および1960年代の約20年は、マレーシアは国民教育(公教育)制度の確立期であり、マレー・コミュニティの就学率も大幅に向上した。一方で、世紀転換期から1950年代前半まで「黄金期」と呼ばれたイスラーム教育は、その勢いに陰りがみえ始め、1970年代に入ってイスラーム復興運動(ダクワ)により再度その重要性が見直されるまで「谷間の時代」を過ごした。1950年代後半からは、国民教育制度の発展の流れの下で、イスラーム教育も国家主導で再編成が進められた。世俗教育を提供する公立学校である国民学校においてイスラーム教育が正課として導入された他、民間のイスラーム宗教学校に政府の資金援助が入った。政府主導によるイスラーム教育再編成の流れの中で、従来の伝統的なイスラーム教育の形態や役割は変更を迫られることとなった。

西洋近代的思想を下敷きとした国民教育制度の下で、政府主導によりイスラーム教育が再編成されていくことや、イスラーム教育が軽視される傾向にありつつあった当時の状況そのものに対する危機感や不安感、政府のイスラーム教育に対する管理能力に懐疑的な姿勢が『カラム』の記事を通して表明された。近代西洋的な思想に基づいた世俗の教育は、国家の発展の基礎を支える善良な道徳心を持つ人間を育てることに適さず、あくまでも「正しい」道徳心や生き方を教える場として適切なのはイスラーム教育のみであり、それはコミュニティや家庭によって担われうるものである、というものは『カラム』に掲載されたイスラーム教育に関連する記事で展開された主張としてはひとつ特徴的なものである。

その一方で、本稿で取り上げた1950年代後半の「国民教育政策の中のイスラーム教育」に関連する記事では、公教育制度の中に取り込まれつつあるイスラーム教育について、宗教教育を取り巻く当時の状況や枠組みをひとまず受け入れ、それに則って「いかにより良いイスラーム教育の環境を整えていくか」を考えようとする主張が見られた。まず、「よりよい」イスラーム教育をマレーシアの中で提供するために重要な役割を担っているのは政府などの公権力であるということを認め、責任者として彼らがイスラーム教育を「よりよい」方向へ導くような行動を取ることを求めた。更には、イスラーム教育に対して政府が行った一連の施策(イスラーム教育教員の養成や、民間の

イスラーム宗教学校に対する調査およびそれに伴う資金補助)に対しては肯定的な評価もしながら、改善を求める点としてイスラーム教育に関連する書籍の出版に焦点をあて『カラム』を通して自分たちの主張を展開した。

公的権力主導でイスラーム教育の再編成が行われることに対する抵抗感、その場として適切なのはこれまでのイスラーム教育で重要な場を担ってきたコミュニティであり家族であるという思いを『カラム』は強く持ちながらも、イスラーム教育の置かれている当時の状況を受け止め行動することが「よりよい」環境をイスラーム教育にもたらすだろう、という考えも同時に持ち合わせていた。従って、公的権力が敷いたその枠組みの中に入り、自分たちのとるべき立場、すべき主張を模索していった。結果として、政府および公的権威者をイスラーム教育の維持、発展のための適切な責任者および対話相手と定め、彼らに対して提言や申し立てをすることで「よりよい」イスラーム教育を整えることに貢献しようとした。また、自分たちが強く主張すべき案件を「公教育で行われるイスラーム教育に適した書籍出版の必要性」に絞り繰り返し主張を行っていった。国民教育の勢いが強まる『カラム』の時代において、公的権力が敷いた枠組みをうまく利用し、対話相手として公的権力を見据えながら、問題の的を絞った主張を『カラム』を通してし続けることが、「よりよい」イスラーム教育を残していくための戦略のひとつであると考えたのだろう。

参考文献

- 金子奈央 2010 「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」山本博之編 『『カラム』の時代—マレー・イスラム世界の「近代」』京都大学地域研究情報統合センター、pp.33-38。
- 藤本勝次 1966 「マラヤにおけるイスラム教育制度」『東南アジア研究』4(2)：192-229。
- Rosnani Hashim. 2004 (1996). *Educational Dualism in Malaysia: Implication for Theory and Practice*. Kuala Lumpur: The Other Press.

社会再編の時代の婚姻・離婚法制—— 1957年シンガポールのムスリム法令による改革

光成 歩

1. はじめに

1950年代は、シンガポールのイスラーム婚姻法制にとって大きな転換期であった。1957年に制定されたムスリム法令により、初めてシャリーア裁判所が設置され、婚姻と離婚の一元的な管理体制が成立したのである。

この改革を推進するにあたって声高に問題視されたのは、「離婚率の高さ」と「カーディの婚姻・離婚認定の権限」である。当時のシンガポールのムスリムの離婚率は50%近くあり、またカーディは婚姻・離婚の登録にあたって大きな裁量権を持っていた。1957年のムスリム法令はカーディの権限をシャリーア裁判所に移し、さらに離婚・婚姻の登録条件を厳格にすることで、離婚率の低減に「成功」し、ムスリムの夫婦のあり方を再規定した。また、1960年にはムスリム法令が改正され、多妻婚に対する規制的な規定が新たに設けられた。

1950年代から60年代は、シンガポールが植民地体制から脱却して自治を確立し、さらにはマレーシア参加をへて独立国家へと歩みを進めた変革期である。これは、シンガポールが外部と区切られた領域内の社会行政制度を整備していくことが求められた時代

でもある。1957年のムスリム法令、1960年の改正、さらには宗教行政制度を設立した1966年ムスリム法施行法は、そうした要請のなかで作られたものだった。

本稿では、上述のような背景を持つムスリム法令がムスリムの婚姻・離婚登録にどのような変化をもたらしたのかを検討するとともに、『カラム』誌上の論説をムスリム法令施行以前と以後に分けて検討し、『カラム』の論者が上からのイスラーム行政制度の確立をどのような立場から捉えていたかを分析する。

2. ムスリム法令(Muslim Ordinance)

(1)改革への動き

シンガポールのムスリム指導者らは、1950年代初頭より離婚率の高さを憂慮し、離婚率の高さを「強制婚、ムスリム花嫁の若さと未熟さ、夫婦の年齢差、離婚の容易さ、公的な調停機関の欠如に起因する」と主張していた[Djamour 1966: 1; Ahmad Ibrahim 1965: 64-6]。こうした流れの中、1951年、イスラーム諮問委員会(The Muslim Advisory Board)がムスリムの婚姻法規定改正を提言する目的で小委員会を設けた[Ahmad Ibrahim 1979: 35]。また、1954年にジョホール在住の女性が単独でシンガポールのカーディによりタリーク離婚(後述)を認定されたが、夫は離婚に

参照記事一覧

| | |
|----------------|---|
| 1953年11月(40号) | 「シャリーア裁判所」(Mahkamah Syariah) |
| 1956年1月(66号) | 「イスラーム婚姻法案」(Rang Undang2 Kahwin Islam) |
| 1956年2月(67号) | 「シャリーア裁判所における法」(Undang2 di Mahkamah Syariah) |
| 1959年9月(110号) | 「シンガポール・シャリーア裁判所の判事の見解はイスラームの教えに反する」 (Pendapat Hakim Mahkamah Syaria Singapura Bertentangan dengan Ajaran Islam) |
| 1960年2月(115号) | 「シンガポールのシャリーア裁判所」(Mahkamah Syariah Singapura) |
| 1961年4月(129号) | 「シンガポールの婚姻法」(Hukum Nikah Kahwin di Singapura) |
| 1961年5月(130号) | 「1960年イスラーム法施行法案」(Rang Undang2 Pertadbiran Hukum Islam Tahun 1960) |
| 1962年6月(143号) | 「婚姻・離婚に関する法」(Undang2 Mengenai Hal Ehwal Nikah Cerai) |
| 1962年8月(145号) | 「シンガポールのイスラーム教徒はイスラーム法でない法に裁かれるのか？」 (Orang2 Islam Singapura Dihukum dengan Hukuman Bukan Islam?) |
| 1962年10月(147号) | 「1960年イスラーム法施行法案の内容が法制化されるのか？」 (Kandungan Rang Undang2 Hukum Pentadbiran Islam Dijadikan Peraturan?) |
| 1963年1月(150号) | 「シャリーア裁判所判事ハジ・サヌシ・マフムド氏への回答」 (Jawapan kepada Tuan Haji Sanusi Mahmud Hakim Mahkamah Syariah) |
| 1965年11月(184号) | 「シンガポールのイスラーム法」(Undang2 Hukum Islam di Singapura) |

納得せず、イスラーム諮問委員会による認定手続の再調査に発展した。この出来事は報道を通して注目を集め、議会にムスリムの婚姻法改定の機運を生もたらした [Djamour 1966: 26]。

その後2度の議会提出を経て1957年に可決されたムスリム法令は、カーディのもつ婚姻・離婚の裁定範囲を狭め、主任カーディもしくはシャリーア裁判所という上位機関にその機能を移すという制度改革と、それを通してムスリムの離婚率を低下させるという「社会問題」対策を主眼としていた。

(2)『カラム』誌の改革への立場

『カラム』誌はシャリーア裁判所設立の動きが始まった当初よりこれを歓迎していたが、その理由は以下の二点である。

○カーディの権限縮小

自らの利益のために、あるいは別の理由のために離婚から生じるあらゆる契機を利用しているカーディたちのやり方にシンガポールのムスリムが不満を募らせている (中略) この重要な法案が後見人 (Wali) についても定めているのはとてもよいことだ。後見人については、イスラーム諮問委員会は十分な議論によって慎重に、理性的に対処することが、とりわけ今の時代には大切である。なぜなら後見人の権限が大きいと反対意見が必ずおこる。というのも、すでに後見人がその権限を誤って使い、自分の子供の同意なしに結婚させるといことが少なからず起きているからだ。 [Qalam 1956.1: 3, 4]

また、控訴委員会にはシャリーアについての深い知識と能力のある人間が必要である、と主張する一方でこの控訴委員会に女性を含む案には強く反対し、「真に見識のある学者ならば女性を迫害することはない」 [Qalam 1956.1: 4] と述べている。

○離婚の管理

離婚の多さについての論考は、離婚自体を問題視するというよりも、手続き上の問題点やそれに伴う女性や子供の地位の不安定さを主題として展開される。

ここ数年シンガポールで起きている離婚事件は減少を見せず、シャリーア裁判所の設立を求める空気が醸成されている [Qalam 1953.11: 4]

離婚に関わる多くの出来事がおこり、また婚姻に関するカーディの行動や裁定に大きな不満がある [Qalam 1956.1: 3]

この事項の中でもっとも重要視されるべきは、離婚の管理

と離婚に付随する支払いのことである。子供を養育するための支払いは特に重要である。なぜなら多くの男性はこのことに責任を持つとせず、子供は離婚女性にまかされりである。この支払いを法制化することは我々の社会にとって大変に重要なことだ。 [Qalam 1956.1: 3, 4]

離婚率の高さ、離婚の多さを問題とする立場はとるが、それを掘り下げる議論はみられない。イスラーム法が離婚を否定せず、男女に権利として認めていることも要因と考えられるが、いずれにせよ『カラム』誌が強く問題視しているのは婚姻と離婚登録に大きな裁量権を握っているカーディの存在であった。『カラム』誌は、シャリーア裁判所の設立を第一義的にカーディの権限の改編策として歓迎していた。また、シャリーア裁判所が夫に強制力を伴う命令を出すことにより、離婚後の妻や子供の経済状況が改善されることを期待していた。

(3)改革前のカーディの権限

カーディは、地区または住民の民族・法学派ごとに1名もしくは2名が任命され、シンガポール全体では1950年に12名、1963年に10名のカーディが職務についていた [Djamour 1959: 18; 1966: 26]。職務内容は、地区内のムスリムの婚姻と離婚 (復縁) を登録すること、ムスリムの婚姻上の地位を確認すること、ムスリムの夫婦間の問題に助言を与えること¹であった [Ahmad Ibrahim 1979: 35-6]。カーディは政府の職員ではなく、給与は支払われないが、登録手数料と当事者からの礼金²はカーディの収入となった。カーディに任命されるのは必ずしもイスラーム知識の習熟者ではなく、住民もカーディを精神的なリーダーと見なしていなかったが、政府に婚姻と離婚登録の権限を与えられた地域における権威として認識されていた [Djamour 1959: 18]。一部のカーディは、離婚裁定を望む女性から多額の礼金を受け取っていたとされ、『カラム』誌上でも批判されていた。

東南アジアのムスリムの多くが属するシャーフイー派³では、父親 (父親が不在の場合には父系の男性親族) が独身女性の後見人となり、後見人が婚姻契

1 婚姻上の地位確認、婚姻紛争の仲介は、当事者がカーディにその要請を行った場合に限られる。

2 法定ではなく慣習によるもの [Djamour 1966: 18]。

3 スンナ派法学派のひとつ。学派により法源の重要度や法規範を導き出す方法論が異なり、婚姻時の後見人の権限などに違いがある。シンガポールのムスリムではマレー系とアラブ系のムスリムがシャーフイー派、インド系のムスリムがハナフィー派に属している。

約を結ぶ。初婚時には女性本人の同意は必要なかった⁴。1950年代のシンガポールでは、後見人とカーディの権限にまつわるいくつかの事件が裁判に発展していた。そのうち一件は、初婚の女性が後見人に交際相手との結婚を認められなかったため、別の地区のカーディを法定後見人として婚姻を強行した例、もう一件は、同様に後見人の同意を得られなかった女性がハナフィー派⁵に「改宗」して婚姻を強行した例である。カーディは女性に後見人がいない場合に法定後見人(Wali Hakim)を務めることができたが、駆け落ちした男女を後見人の許可なく婚姻させるカーディは、緩い基準で離婚裁定をするカーディと同様、批判の対象となった。

(4) ムスリム法令の概要

1957年、ムスリム法令が制定され、翌1958年11月には法令に基づきシャリーア裁判所が発足した。法令のもとでは婚姻・離婚の登録は義務⁶であるが、登録の有無は婚姻・離婚の合法性を左右しないとされた(第12条、第19条)。また、登録の際には妻と夫の両方が書類に署名することが定められた⁷(第12条、第13条)。シャリーア裁判所の使用言語は英語とマレー語で⁸、弁護士に代理権を認めた⁹。また、夫婦間の「深刻な対立」により離婚の合意達成が難しい場合には調停者を任命して調停を行わせる¹⁰と定められた。

婚姻・離婚の認定と登録に関わるカーディの権限は、以下のように上位機関に移された。(1)主任カーディのみが法定後見人を務めることができる¹¹。(2)カーディは夫婦が合意している離婚でなければ登録できない。(3)合意に達していない離婚はすべてシャリーア裁判所の審理をへなければ登録されない¹²。これにより、地区のカーディが裁量権を行使していた夫もしくは妻の単独の申し立てによる離婚や後見人

表1 シンガポールの人口構成

| | 1947年 | 1957年 |
|--------------------|---------|-----------|
| 華人 | 730,133 | 1,090,596 |
| マレー系 | 115,735 | 197,059 |
| インド系 ¹⁶ | 68,978 | 124,084 |
| その他 ¹⁷ | 68,978 | 34,190 |
| 合計 | 940,824 | 1,445,929 |

[Djamour 1959: 3; 1966: 8]より筆者作成。

の承諾を得ていない婚姻の認定はシャリーア裁判所の管轄事項となった。

(5) 1960年改正

1960年の改正によって、多妻婚¹³に主任カーディの事前許可を必要とすることが定められた¹⁴。さらに、この許可を得るためには経済状況の証明や現夫人の了承を得ることが要件化された。また、調停者への離婚権限の移譲ならびに調停者間での離婚の合意を認める項目が削除され、調停は和解を前提として行われることになった¹⁵。

ムスリム法令とその改定の結果、有利な裁定を行ってくれるカーディを求めるシンガポール内外からの移動の流れが大幅に変わるようになった。

3. マレー人ムスリムの結婚と離婚

(1) シンガポールのムスリムとマレー系住民

シンガポールのムスリム人口は、1957年の時点でおおよそ23万1,000人である。この中にはアラブ系やインド系のムスリムを含むが、人口構成比で最も大きなムスリム集団はマレー系住民で、約19万7,000人であった(表1参照)。

(2) マレー系ムスリムの結婚と離婚

マレー系住民にとって(とくに初婚の)娘・息子の結婚相手には、経済的に同じ階層に属し、同じ言語を

4 既婚で離婚・死別による独身女性の場合には本人の同意が必要とされる。

5 成人女性に後見人の同意なしでの結婚を認めている。

6 婚姻・離婚登録の義務化は1909年から導入されていた。

7 後見人の権限で花嫁の意に沿わない「強制婚」が起こるのを避けるために設けられた。

8 使用言語は英語もしくはマレー語、記録言語は英語もしくはローマ字表記またはジャウィ表記のマレー語とされた(第23条第1項、第2項)。

9 第24条、第25条。

10 調停者が代理する者から全権を委譲され、かつ調停者間で離婚に同意した場合、裁判所に報告する。裁判所は調停の結果に満足しない場合に別の調停者を任命できる(第33条第1項、第2項、第3項)。

11 婚姻しようとする女性に後見人がいないか、もしくは主任カーディが十分に満足しう理由によらず後見人が婚姻に同意しない場合には、主任カーディが女性を婚姻させることができる

(第6条第3項)。

12 第12条第3項、第21条第1項、同第2項。また、シャリーア裁判所はカーディの裁定に満足しない場合の控訴機関となり、シャリーア裁判所の命令によりカーディは登録を行う(第14条3項、第4項)。

13 イスラーム法はムスリム男性に4人以内で複数の女性との婚姻を認めている。

14 第7A条第2項、第3項。

15 第33条第3項は「調停者は双方の和解に努力し、調停の結果を裁判所に報告する」と修正された。

16 民族カテゴリー内の宗教構成は1947年センサス、1957年センサスとも明らかではないが、Djamourは1931年センサスの宗教構成をもとに、57年時点で約31,000人がムスリム人口であろうと推計している。[Djamour 1966: 8]

17 「その他」にはユーラシアン、ヨーロッパ人、セイロン、アラブ(「アラブ」人口は1957年で3,471人)が含まれる。

話し、同じ文化を持ち、同じ地域に住む者、また年齢が離れすぎておらず、初婚どうしであることが望ましいとされていた。親族・村落内にふさわしいと思われる相手がいる場合には、経済的な条件のよい他の求婚者よりもその相手を優先し、とくに外来の求婚者を断っても相手の経済条件が整うまで待つ場合もあった [Djamour 1959: 66-73]。他方で、裁判記録や登録資料からみる当時の婚姻・離婚の具体的な状況からは、マレー半島やインドネシア出身の外来者との結婚がまれではなかったことが伺える。

〈多妻婚〉多妻婚は一般的ではなく、そのなかでも妻は多くて二人である。ただし、マレー半島やインドネシアに妻を置いて出稼ぎにきた男性がシンガポールで結婚する場合、また第一夫人を事実上遺棄して新たに結婚する場合などは多妻婚として表面化しにくかった [Djamour 1966: 82-87]。1960年の法改正以前の結婚登録手続きでは、男性は妻帯しているかどうかを申告する必要がなく、このような多妻婚の形態は当局にも把握されにくかった。

〈タリーク〉イスラーム法では、ある一定の条件を満たした場合に妻に離婚の権利を付与するタリーク (Ta'lik; 条件付き離婚) を、夫が宣誓することを認めている。1950年代の一般的なものは、夫が三カ月間¹⁸、妻に扶養を与えず遺棄した場合、妻が離婚の権利を得るというものである。イスラーム法上はこの条件が満たされた瞬間に自動的に離婚が成立するが、社会慣習上は妻がそれをカーディに申し立て、条件が満たされていることを証明し、カーディに認定してもらうまでは婚姻状態が続いているとみなされる。シャリヤ裁判所のタリーク離婚申請記録には、インドネシアやマレー半島を出身とする男性と結婚した後扶養を与えられないまま遺棄されたという申し立てが多くみられる [Djamour 1966: 55-63]。

以上のような婚姻・離婚のあり方からは、シンガポールにやってきた外来者が現地の女性と一時的な

婚姻関係を持つことが稀ではなく、少なくとも当時のイスラーム婚姻制度にはそうした流動的な婚姻関係を阻む要素が欠如していたことがわかる。

(3) 婚姻・離婚登録のインセンティブ

〈婚姻の登録〉一般的に、マレー系ムスリムはカーディによる婚姻の登録と婚姻の合法性とを同一視しており、婚姻の登録をしないで世帯を築く事実婚は非常に少なかったと見られている。多妻婚の場合も、1960年までは特別な手続きをとる必要はなく、登録は容易だった。

〈離婚の登録〉男性は単独の意思で離婚宣言し、カーディの元に赴いて登録することができた。イスラーム法では男性が離婚を宣言した瞬間に離婚は成立しており、妻がこれを認識しているかどうかは要件にならないため、男性による単独での離婚登録は容易だった。また、夫は複数の婚姻を登録することが可能だったので、第二、第三の女性との結婚を望む場合も妻と離婚する必要がなかった。離婚によって妻の待婚期間中の扶養支払いを求められるよりも、扶養を与えずに事実上遺棄するほうが経済的負担も手続き上の負担も軽かったのである。

女性が単独で離婚を登録する場合は、カーディによる離婚の要件成立の認定が必要であった。平均して三ヶ月の遺棄で成立するタリーク離婚も、より長い遺棄期間を要するファサフ (Fasakh)¹⁹ 離婚も、妻が単独の意思で申し立てることができるが、離婚要件が成立してから実際に登録されるために行動を起こすまでに大きな隔りがある。遺棄された妻が登録料や旅費を支払ってまで行方の知れない夫と離婚しても、扶養や手続き費用が支払われるあてもなく、経済的な状況の改善は望めない。このため、離婚状態になっても登録手続きを取らない場合も多く、両親や親族が申し立てを行うための心理的・経済的支援を与えたり、新しい求婚者が現れたときに初めて登録への行動を起こす²⁰。男性に比した場合の女性の離婚獲得の煩雑さが、緩い基準で離婚を認定するカーディを求める動きにつながっていたのである。

(4) 離婚率

図1と図2は、1921年から1964年に登録されたムスリム²¹の婚姻、離婚、復縁の数と、それらから推計した離婚率の推移である。

これをみると、シンガポールのムスリムの離婚率

18 1950年代に入り、交通手段の高速化に伴い期間が三カ月となったが、それ以前には「陸路で半年または海路で一年」、また単に半年とするのが一般的だった [Djamour 1959: 114]。

19 数年にわたる遺棄のほか、暴力、配偶者の不妊や不能も離婚事由となる。

20 そのほかフル (Khulu) 離婚は、妻が何らかの財産を夫に譲ることで自らを「買い戻す」という概念であるが、夫婦間の合意が必要である。マレー語では Tebus Talak (タラークを買う = 独身状態を買い戻す) とも言われている。多くの場合妻が婚姻時に支払われた婚資金を払い戻す (未払いの場合はその権利を放棄する) ことで合意する。

21 登録は民族別に記録されておらず、氏名などから民族を割り出すことが困難であるため、ムスリム全体の数字である。

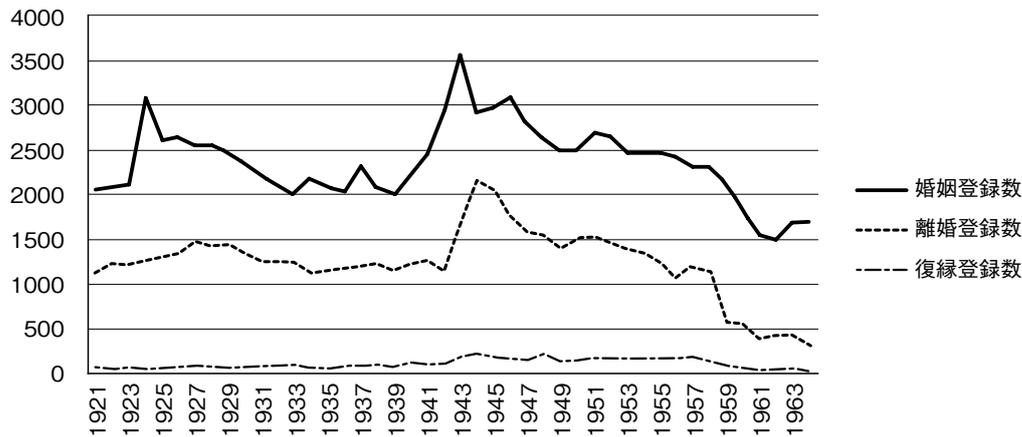


図1 シンガポール・ムスリムの婚姻・離婚登録数の推移(1921～1964年)

[Djamour 1959: 117; 1966: 143-4]より筆者作成。

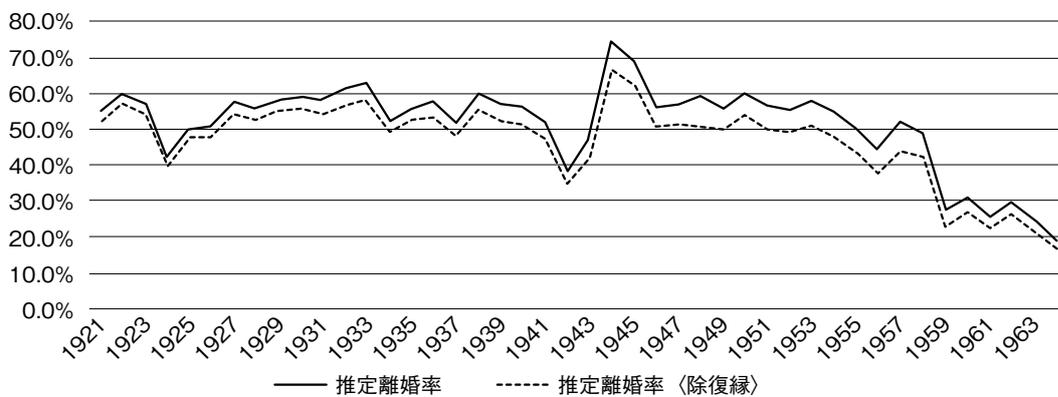


図2 シンガポール・ムスリム離婚率の推移(1921～1964年)

は高いとはいえ1920年代以来大きく上下していないことがわかる²²。Djamourは、シンガポールのマレー人社会には婚姻の不安定さを支え離婚を容易にする社会的・法的・道徳的基盤が存在していたと考察している [Djamour 1959: 139]。

(5) 離婚率の低下

シャリーア裁判所が開設されたのは1958年11月である。図2に見られるように、1958年と1959年を境として離婚率は急激に低下している。しかし、同じ時期に婚姻・離婚登録の絶対数も同時に減少しており、法令の影響は単純に測ることができない。離婚の登録条件が厳格になったことで離婚率は下がったものの、事実上の離婚・結婚状態のうち一定数が表面化しなくなったこと、またシンガポール内外からの有利な裁定を求める動きがなくなったことも登録数の減少に影響していると思われる。

(6) ムスリム法令の夫婦像

上で見たように、離婚率は高いながらも数十年來

安定しており、1950年代の「社会問題化」は、離婚の動向の変化というよりも、あるべき夫婦像の変化が背景となっていると考えられる。それは、シンガポールで同じく1960年に議会に提出され、翌61年に制定された女性憲章と併せて考えることでより明確になる。女性憲章は、華人系住人やインド系住人に認めていた慣習にもとづく婚姻規範を近代西歐的な夫婦規範にもとづいた明文規定に統一した。それは、多妻婚を禁止し、婚姻における女性の権利を定め、男女対等な権利を基礎とした婚姻関係をそれ以前の慣習に置き換えようとするものだった。女性憲章はムスリムには適用されないが、ムスリム法令が夫婦関係の維持に焦点をあて、多妻婚や男性による単独での離婚登録を制限し、また婚姻の最低年齢、婚姻時の花嫁の署名などを定めて婚姻における女性の主体性を保証

22 日本軍の占領直前から終戦にかけては婚姻数、離婚数とも大幅に増加した。婚姻数が最も大きかったのは1943年で、3582件(42年間の平均は2462件)である。離婚数が最も多かったのは1944年、1945年で、2000件を超える(平均は1272件)。占領による行方不明者数増加の結果で、妻が遺棄による離婚申し立て(タリーク)を行った件数も同様に多い。

しようとしたものであり、その目指すところの「夫婦像」が似通っていることは疑いない。

ムスリム法令によって制限されたのは男性の婚姻・離婚権のみではない。不幸な婚姻から逃れるために女性が利用することのできたカーディの権限がシャリーア裁判所に吸い上げられ一元化されたことで、カーディの「裁量」に担保されていた女性の婚姻・離婚に際する自由度も制限されることになった。さらに、合意形成の難しい婚姻紛争の調停は、1960年改正により離婚という選択肢を削除され、和解を目的に行われることになった。

すなわち、ここでの命題は夫婦関係を維持することなのであり、ムスリム法令、女性憲章とともに、従来の流動的な婚姻形態にかえて安定した夫婦関係を新しい夫婦像として提示しているのである。

(7)改革後のカーディ

カーディには夫婦双方の合意が確認された離婚・婚姻の登録の権限が残されるのみとなった。婚姻の安定化を達成するためには、婚姻・離婚管理の一元化とカーディの権限の縮小は必然的なことだった。加えて、婚姻・離婚認定のために国境を越えて流入する動きを制御することも一元的制度設立の目的だった。すでに言及したように、有利な裁定を求めてマレー半島から離婚・多妻婚を望む男女がシンガポールのカーディを訪れるのは珍しいことではなく、反対にムスリム法令の制定後はシンガポールよりも緩い規定をもつマレー半島諸州に赴いて二度目の結婚をしようとする者もいた。これに対しシンガポールは、ジョホール州、マラッカ州、スランゴール州の三州と1963年に非公式協定を結び、こうした男女の領域外での多妻婚を制限しようとした[Djamour 1966: 32]。

また、外来者の婚姻上の地位管理もシャリーア裁判所の重要な役割だった。外来者と結婚した者、結婚後に妻を置いてシンガポールにきた者は領域をまたいで婚姻関係を結んでいることになる。こうした夫婦の離婚において、シンガポールとマレーシアのシャリーア裁判所は、それぞれの管内に住む男女を仲介し、正式な離婚の唯一の執行機関となった[Djamour 1966: 105-114]。

有利な裁定を求めて移動する人の流れを止め、また領域内に居住するものの婚姻上の地位を証明する一元的な制度を設置することで、シンガポールのイスラーム婚姻登録制度は、あるべき夫婦・家族像を規

定し、社会の構成単位とすることを目指していた。流動的な婚姻の合法性を担保してきたカーディの機能は、シンガポール社会の再編の時代にいたって大幅に縮小されたのである。

4. 法令施行後の『カラム』誌

(1)離婚・多妻婚の権利抑制への反発

57年ムスリム法令の施行、60年の改正を経て、『カラム』誌の婚姻離婚法制に対する態度は大きく変わった。まず、離婚登録条件の厳格化に対しては、「新聞広告欄の妻への出廷命令を見れば夫が妻を離婚できないことは明白だ」[Qalam 1963.1: 10, 11]と、法制がイスラーム法で認められた夫の権利を制限していると捉えて強く批判した。同様に、多妻婚の条件厳格化についても、「カーディの面前に出ずに結婚すれば州の法に反し(中略)好き合っている者同士が思いを果せば姦通になる。ムスリムにとって姦通は、国の法ではなく、現在施行されていないイスラームの法において大変に重い罪になるのだ」[Qalam 1963.1: 11]と、国の法とイスラーム法とが相反しているとの見解を示した。

(2)イスラーム法に反する法の遵守

国の法とイスラーム法との対立、国の法によるイスラームの法の超越という図式は、複数の記事で強く意識されている。例えば、1961年4月の記事では、シンガポールで多妻婚を認められたインドネシアのウラマーの事例が取り上げられた。これに触れて司法労働大臣が「婚姻はイスラーム法に則って行われたがその行為は国の法に反している」と発言したこと、またそもそも多妻婚を規制する改正案の草案時にイスラーム諮問委員会からも反対意見がでたことを挙げ、「イスラーム教徒はシャリーアの法に反する法を守ることを強制されるのか?」とイスラーム法と「対立する」法令の妥当性に疑問を呈した。[Qalam 1961.4: 3] さらに議論はイギリスの植民地支配期にさかのぼり、「そのときでさえ、人々はイスラーム教までもが植民地化されたと感じたことはない。しかし、自治の歩みを始めた現在、イスラーム教はその法に反する法の下に置かれるようになってしまった」と述べる。[Qalam 1961.4: 3, 4]

この出来事は、同年5月の記事でも触れられている。当時の司法長官(Peguan Agung)だったアフマド・

イブラヒム(Ahmad Ibrahim)がこうした規制をイスラームの教義解釈から肯定しようとする²³ことに対し、「司法長官はシャリーアを乗り越える国の法があることを否定できるのか?」[Ahmad Ibrahim 1965: 66]と述べ、それらがイスラーム法に反しているという立場を示している。[*Qalam* 1961.5: 7]

また、PAP(人民行動党)に対して「イスラームの宗教に関わることは干渉しないと述べた約束を守ってほしい」[*Qalam* 1961.5: 7]と述べ、国家と宗教という枠組みのなかでこの問題を論じようとする態度が見られる。多妻婚、離婚に関する法制をシンガポール政府による「信仰への干渉」ととらえる論調は同時期のほかの記事にも見られる。[*Qalam* 1962.8; 1962.10; 1965.11]

まとめると、『カラム』誌では「イスラーム法が個人に与えた権限を国の法が制限すること」を国の法とイスラーム法の整合性の問題と捉え、両者が矛盾したまま施行され続けることを「信仰の自由の違反」もしくは「宗教実践に対する干渉」と位置づけていた。

『カラム』誌ではそもそも「離婚率の高さ」を逼迫した問題と捉えておらず、法制化を歓迎する際に関心も婚姻の安定化に向けられていた訳ではなかった。むしろ、イスラーム法が定める夫の義務を強制執行するような制度の確立を期待していたのであり、離婚や多妻婚を押しとどめるような規定の制定はイスラーム法の埒外、すなわち「クリスチャンの法」「仏教徒の法」ひいては「女性憲章の侵入」と捉えられたのである。

しかしここで注意を喚起したいのは、シャリーア裁判所の設立やそれに対する政府の後援に対して、『カラム』誌の論考は概して肯定的で、その態度はイスラーム法令などにより望まない規定が制定された後も変わっていない点である。訴えはあくまで制度の規定や運用のあり方の改善に向けられており、そうした議論において制度の存在はすでに前提とされているのである。

23 [Ahmad Ibrahim 1965]の最終章では、執筆当時議論されていたイスラーム法施行法案に対する批判に答えて議論を展開し、離婚・多妻婚の制限について、それがなされないことの方が却ってイスラーム法を誤って解釈した結果だとして次のように述べている。「多妻婚の実践は本当にイスラームを利するもので、実践を許されるべきなのか? イスラームは厳格な制限の上で多妻婚を認めているにすぎない」[Ahmad Ibrahim 1965: 65-6]「(夫に規制なく離婚宣言する権利を与えることを指して)この自由が本当にイスラームに利するのか? …ほかのイスラーム諸国ではすでに男性の離婚権限は制限を受けている…イスラーム法の定める離婚が不適正に使用され、妻たちに過酷に働いてきたことは間違いない。」

5. 考察

ムスリム法令は、従来のムスリムの婚姻と離婚登録制度を大幅に変更することで、登録される離婚数を減らし、また合意に達していない婚姻紛争をすべてシャリーア裁判所の審理や調停に付すことで、維持される婚姻を増やした。これはムスリムの婚姻・離婚動向への対応策というよりも、自治体制を確立するための夫婦像・家族像の転換を反映した改革だった。

『カラム』誌は、シャリーア裁判所の設立に始まる上からの制度化を歓迎し、期待をよせる論説を掲載していた。しかしムスリム法令が夫の離婚権限や多妻婚などイスラーム法の認める権利を制限していることがわかると、そのような規定には強く反発した。またシャリーア裁判所判事、イスラーム諮問委員会などに対しては、シャリーアの知識がないことを揶揄するような議論も少なからず見られた。しかし、こうした批判的な態度をとりながらも制度や政府の後援の必要性が否定されることはない。一連の法制化に対する『カラム』誌の軸は、制度設立の是非には置かれておらず、むしろ制度の存在を前提にした制度内の規定、人選、意思決定過程といった制度運用上の論点に絞られているのである。

参考文献

- Ahmad Ibrahim. 1965. *The Legal Status of the Muslims in Singapore*. Malayan Law Journal Ltd.
- Ahmad Ibrahim. 1979. *Developments in the Marriage Laws in Singapore Since 1959*. Malayan Law Journal Ltd.
- Djamour, Judith. 1959. *Malay Kinship and Marriage in Singapore*. The Athlone Press.
- Djamour, Judith. 1966. *The Muslim Matrimonial Court in Singapore*. The Athlone Press.
- Hickling, R. H. 1992. *Essays in Singapore Law*. Pelanduk Publications.
- Yegar, Moshe. 1979. *Islam and Islamic Institution in British Malaya*. Jerusalem.
- Sharifah Zaleha Shed Hassan. 1985. *From Saints to Bureaucrats: A Study of the Development of Islam in the State of Kedah, Malaysia*. Cornell University.

執筆者一覧

坪井 祐司(つばい ゆうじ)

東洋文庫研究員。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：スランゴール州のプンフルを事例に」(『東南アジア 歴史と文化』、2004年)。

國谷 徹(くにや とおる)

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)。

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)、編著書に *Bangsa and Umma: Development of People-grouping Concepts in Islamized Southeast Asia* (Kyoto University Press, 2011)がある。

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所博士後期課程在籍。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(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)。

CIAS Discussion Paper No.19

坪井祐司・山本博之 編著

カラムの時代Ⅱ——

マレー・イスラム世界における公共領域の再編

発行 2011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>

CIAS Discussion Paper No.19

坪井祐司・山本博之 編著

カラムの時代Ⅱ——

マレー・イスラム世界における公共領域の再編

発行 2011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>