

CIAS Discussion Paper No.23

『カラム』の時代Ⅲ

マレー・イスラム世界におけるイスラム的社会制度の設計

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.23

『カラム』の時代Ⅲ

マレー・イスラム世界におけるイスラム的社会制度の設計

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

目次

序『カラム』の時代Ⅲ マレー・イスラム世界におけるイスラム的社会制度の設計 坪井祐司	4
近代イスラームにおける家族像 連載記事「女性の世界」の分析から 國谷徹	9
1950年代前半のマラヤ情勢とアフマド・ルトフィ 坪井祐司	17
エジプト留学生が論じたマレー社会の再建 ズルキフリ・ムハンマドにみる1950年代のマレー人知識人の思想の系譜 山本博之	25
マレー・コミュニティにおける国民教育制度に関する議論 金子奈央	32
1950年代の「強制婚」論議にみるカラム誌の改革論理 光成歩	40

CIAS Discussion Paper No.23

TSUBOI Yuji and YAMAMOTO Hiroyuki (eds.)

The Age of *Qalam* Ⅲ — Designing of Islamic Social Institutions 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, 2012

序『カラム』の時代Ⅲ

マレー・イスラム世界におけるイスラム的社会制度の設計

坪井 祐司

本論集¹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まとめたものである。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、この本編は『カラム』を利用した共同研究における論集の三編目にあたるものである〔山本編2010〕〔坪井・山本編2011a〕。このため、『カラム』誌およびプロジェクトの紹介については、それぞれの論集の序論と重なる部分があることをあらかじめおことわりしておきたい。

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 (Ahmad Lutfi) により創刊され、ルトフィの死去により1969年10月を最後に停刊するまで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) によって書かれていたことである。マレー・インドネシア語の表記法は、この地域のイスラム化とともにアラビア文字を使用したジャウィが主流となった。しかし、19世紀後半以降ヨーロッパの植民地権力によりマレー語の公式のローマ字表記が定められ、行政や教育の場で使用されるようになると、徐々にジャウィはとってかわられていった。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がジャウィからローマ字表記に切り替わった。しかし、『カラム』は創刊以来1969年の停刊まで一貫してジャウィ表記を固守した。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。

このことは、『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ことを意味する。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も寄稿しており、中東のイスラム思想を積極的に紹介した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⁴。また、英語も含めて新聞・雑誌記事などを引用し、それに対して論評を加えたものもある。このため、『カラム』をみることで、単に同誌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。この時期に関しては、それぞれの国民国家

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』誌については、〔山本2002a〕が詳細な紹介を行っている。

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。

4 本論集では、光成論文がそうした引用記事に言及している。

の建設に関心が集中していることもあり、同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、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。

『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。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積したうえで、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

本プロジェクトは、『カラム』誌の記事のローマ字翻字、同誌に関する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

プロジェクトの基礎となる資料である『カラム』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』紙面をデジタル化し、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⁵。

5 データベースは、以下の URL を参照されたい。http://area.net.cias.kyoto-u.ac.jp/infolib/meta_pub/G0000003QALAM

6 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、〔山本編 2010: 6〕を参照されたい。

(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』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』以外の資料を含めたマレー・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記事の横断的な検索は、マレー・インドネシア語定期刊行物の研究には重要である。マレー・インドネシア語雑誌は短期間のうちに停刊となるものが多いが、同じ編集者や執筆者が別の雑誌を立ち上げることもめずらしくない。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⁶。

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⁷。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よう。

(3)「ジャウィ文献と社会」研究会⁸

「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1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

7 詳細については、プロジェクトのホームページを参照されたい。http://mcpanueduau/Q/mcp.html

8 「ジャウィ文献と社会」研究会の詳細については、ホームページを参照されたい。http://www.cias.kyoto-u.ac.jp/yama/jawi/

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行っている。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、一般向けのジャウイ文献講読講習会、『カラム』を使用した研究の三点である。

このうち、記事本文のローマ字翻字は、前述のデータベース構築に関連するものである。『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おり、記事本文の検索はできない。記事本文のローマ字翻字を行うことで、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、2009年から「ジャウイ文献と社会」研究会のメンバーによる『カラム』の記事本文の翻字作業が開始された。現在は、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。さらに、2011年度からは京大地域研の地域情報学プロジェクト(雑誌データベース班)による『カラム』記事のローマ字翻字が開始されており、本研究にて行っているローマ字翻字とあわせて『カラム』記事のローマ字化が進行している。

ジャウイ文献講読講習会は、参加者を一般公募する形で行うものである。これは、日本においてジャウイを学べる機会を提供することと、一般に開かれた活動をすることでジャウイに関心を持つ研究のネットワークを深化させることを目的としている。講習会は2009年以来年1回行っており、2011年度は地域研究コンソーシアムおよび日本マレーシア学会との共催により、2011年10月15、16日の2日間に、日本で唯一のマレーシア語専攻を有し、ジャウイをカリキュラムに組み込んでいる東京外国語大学にて開催した。開催にあたっては同大学のファリダ・モハメド講師の全面的な協力を受けた。この場を借りて感謝の意を表したい。

それとともに、研究会では講習会のためのテキスト『ジャウイを学ぶ』を編集した[坪井・山本編2011b]。これは、ジャウイの読み方・綴り方を解説した[山本2002b]を採録したジャウイ講読の初級編、『カラム』記事から引用した講読テキスト、近代におけるジャウイの定期刊行物(ジャウイ・プラナカン、アル・イマムなど)の実物を掲載し、その解説を行った「さまざまなジャウイ文献」、研究会メンバーが各自の専門分野におけるジャウイ資料を紹介・解説した「資料編」からなっている。講習会は20名をこえる参加者を集め、あ

らためてジャウイに対する関心の高さが示された。『カラム』を利用した研究活動は、メンバーがそれぞれの問題関心に基づき『カラム』の記事を検討するものである。共同研究では年に3回程度の研究会を開催して議論を行っており、その成果としてまとめられたのが本論集である。ディスカッションペーパーは2009年以来年1回発行されており、これが3編目となる。その内容について次節で紹介したい。

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。

國谷徹「近代イスラームにおける家族像——連載記事「女性の世界」の分析から」

國谷は、イスラーム近代主義のウラマーによる連載記事「女性の世界」をとりあげ、その家族、女性観を論じた。20世紀以降、婚姻や家族といった家族法の分野に国家からの圧力が増し、西洋近代的知識人からはイスラームの諸制度が男女差別的と批判された。『カラム』はこれに反論し、近代ムスリムの家族のあり方を示そうとした。妻の夫への不服従への処罰と多妻婚という二つの論点をめぐり、これらの慣習が男女相互の義務と権利を定めた規定の一部であると主張した。一方で、人間個人の弱さを強調し、女性に自由と権利を与えると秩序ある家庭生活が維持できないとして、夫が妻を庇護するイスラームの家庭法の規定を正当化した。この論説は、宗教の倫理・道徳的役割を強調しつつ近代化を志向するイスラーム知識人の思想を示す。同時に、個人でなく家族を基盤とし、男女の性差と役割の違いを前提とする点で西洋近代的な価値観との根源的な対立を示している。

坪井祐司「1950年代前半のマラヤ情勢とアフマド・ルトフィ」

坪井は、1952、53年における『カラム』の主筆アフマド・ルトフィの言説を取り上げた。この時期の彼のマラヤに関する論説は全体の政治状況を離れ、イスラ

ムの行政的地位や管轄に焦点を絞ったものであり、既存のウラマーを批判しつつイスラムの制度化を進めること、UMNOに代わるイスラム組織を結成することを提言した。これは、イスラムの制度化を通じて自らの独自性、影響力を確保しようとする戦略であり、多民族社会のなかでイギリスや他民族との交渉によりマレー民族のシェアの拡大を目指すマレー・ナショナリズムとは対照的なアプローチであった。しかし、国家、社会秩序のなかに自らの集団を制度化していく方向性は共有されていた。『カラム』では同時期にマレー・ナショナリズムに近いコラムも掲載されており、二つの主張を併存させた。そこにイスラム主義の理想を掲げつつも常に変化する現実の状況に対処しようとした『カラム』の戦略がうかがえる。

山本博之「エジプト留学生が論じたマレー社会の再建——ズルキフリ・ムハマンドにみる1950年代のマレー人知識人の思想の系譜」

山本は、『カラム』とエジプトを結んだ人物の一人として、留学先のエジプトから『カラム』に寄稿し、帰国後には新設されたイスラム・カレッジの教員を経て汎マラヤ・イスラム党(PAS)の幹部となったズルキフリ・ムハンマドの論説記事を取り上げた。エジプトの二つの大学で英語とアラビア語のそれぞれで学んだズルキフリは、イスラム教だけでなく、英語を介して教育学や社会学や心理学といった学問を身につけた。ズルキフリの関心は、宗教のための宗教ではなく、時代の変化に対応しながら人々の日々の暮らしをよくしようとする方法であり、イスラム教は、文化と教育の両方の側面でマレー社会の立て直しに有効であると位置づけられている。

金子奈央「マレー・コミュニティにおける国民教育制度に関する議論」

金子は、1950、60年代に形成されたマラヤの国民教育制度をめぐる議論を取り上げた。『カラム』の教育に関する議論はイスラーム教育に関するものが大半で、国民教育は否定的にとらえられがちであったが、国家制度としての公教育が成立していくなかで、現実に教育を受けるマレー人子弟にかなる環境を整備すべきかという視点からの議論もなされた。マレー人が英語教育を受けることを重視し、マレー語学校を廃止すべきという提言がなされたのに対して、マレー語教育を重視すべきという反論がなされた。な

かには、マラヤが独立すればマレー語が国語となることを指摘し、現状のマレー語教育の改善を訴えるものもあった。この論争は教育制度における従来の各民族の民族語別学校の位置づけをめぐる議論の最中になされたもので、将来の独立国家におけるマレー語の地位もにらみながら、国民教育のなかにマレー語教育をどう位置づけるかという議論であった。

光成歩「1950年代「強制婚」論議にみるカラム誌の改革論理」

光成は、父(後見人)が本人の同意を得ることなく娘の結婚を取り決める慣習である強制婚をめぐる議論を取りあげた。『カラム』はイスラーム法の法制化をめぐる議論では男性の権限縮小に強く反対したが、この問題では後見人の権利の行使は女性の同意を必要とするという立場をとり、女性の権利を擁護した。『カラム』の批判は、身分に差がある婚姻を無効とし、強制婚を認める当時のウラマーに対するものであり、ムスリムにおける階級の否定という当時の平等を志向する価値観によるところが大きかった。一方で、イスラーム法における後見人による婚姻の取り決め自体は一概に否定されることはなく、西洋教育を受けた層からの批判に対しては逆に反論した。婚姻に際して女性の同意を得ることが平和な家庭を築き、紛争を防ぐことにつながると考えられており、法の問題というよりもその運用や道徳的な側面に解決点を見いだそうとしていた。

4. 『カラム』の時代

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となるであろう。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。

これまでの2編の論集『カラムの時代』において扱われてきたのは、近代のマラヤ・シンガポールという社会におけるムスリムの位置づけをめぐる模索であった。西洋的な近代化に危機感を抱いたムスリム知識人は、宗教教育の強化や科学技術の取り込みなどさまざまな方策によりムスリム社会の「近代化」をはかろうとした[山本編2010: 8-9]。同時に、マラヤ・

シンガポールにおけるこの時期は、脱植民地化および独立国家建設の時代であった。彼らは新しく形成された国家、社会の公共領域に積極的に参画し、イスラムや人間集団としてのムスリムの地位を確保しようとした[坪井・山本編 2011a: 7-8]。

本論集の各論において共通して扱われているのは、こうした近代における政治・社会の諸変化に対応するため、個々のムスリムの諸活動を組織化し、イスラムを公的に制度化しようとする努力である。光成論文、國谷論文では家族、婚姻のあり方が論じられ、金子論文では国民教育への関わり方が扱われている。ムスリム個人や家庭に焦点が当てられ、近代的価値観に適応した個人を養成しようとする姿勢が描かれる。一方で、坪井論文では、宗教行政の分野における権限の制度化が扱われ、山本論文では政治団体としての汎マラヤ・イスラム党の組織化が扱われている。これは、イスラムを行政において制度化するとともに、個々のムスリムを組織化により公的な場で力を結集させようとする動きである。

新しい国家的な諸制度、公共の言論空間が形成される過程で、イスラムの諸制度は世俗の諸制度と競合し、それまで干渉されてこなかったムスリムの私的な活動が西洋的な近代主義の立場からの批判にさらされるようになった。これに対して、ムスリム知識人は批判に反論する形でイスラムの独自の制度を擁護する必要に迫られた。ただし、その反論もまた近代的価値観の文脈からのものであり、結果としてイスラムの諸活動の制度化を志向する論調へとつながった。

このため、ムスリム社会内部で見れば、彼らは改革を迫る存在であった。各論では、合理的な制度や個人の権利の確立が強く主張され、既存のイスラムやウラマーなど役職者への批判の姿勢が鮮明である。王権やイスラムの諸制度自体には保守的な見解を示す一方で、行政、教育、家庭などさまざまな制度の合理化や制度内部における運用の改善、指導者の意識変化を求めたのである。

イスラムの諸制度の保守とその内部の改革という一見相反する主張が近代主義のイスラム知識人の大きな特色として浮かび上がる。そのための彼らの戦略は、ムスリム個人に働きかけ、その諸活動を制度化することを通じて影響力を行使していこうとするものであった。ここには、イスラム国家を目指す試みに展望が開けず、国家秩序全体の構想を描きづらくなった彼らがムスリム社会の内部で主導権を握っていく

ための戦略があらわれているといえるのではないか。これらの事例からは、ムスリム知識人が時代や状況に対応して社会に対してさまざまな働きかけを模索していたことが明らかになる。今後もこうした研究を蓄積し、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

坪井祐司、山本博之編2011a『『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』京都大学地域研究統合情報センター。

坪井祐司、山本博之編2011b『ジャウイを学ぶ』京都大学地域研究統合情報センター。

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。

山本博之編 2010『『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。

近代イスラームにおける家族像

連載記事「女性の世界」の分析から

國谷 徹

1. はじめに

本論では、『カラム』誌上の連載記事「女性の世界 (Alam Wanita)」を分析し、近代社会におけるイスラームと家族のあり方についての近代派ウラマーの思想を明らかにする。

イスラームにおいて婚姻は極めて重要な社会的行為と見なされ、家族は社会を構成する最も重要な基礎的単位であると考えられている。それゆえ、婚姻と家族のあり方を規定する家族法はイスラーム法(シャリーア syari'ah)の中でも中核をなす分野と考えられ、重視されてきた。19世紀以降、イスラーム世界の多くの地域は西洋列強による植民地支配とそのもとでの近代化を経験し、そのなかで近代的な法制度の導入が進められた。しかし家族法の分野に関しては、西洋の世俗法の導入に対する抵抗が特に強く、また西洋諸国の側も現地社会の伝統や慣習と深く結びついたこの分野については過度の干渉を避ける場合が多かったこともあって、イスラーム法が適用され続ける場合が多かった。オランダ領東インドやイギリス領マラヤの場合も同様であり、婚姻と相続を中心とする家族法の分野を司る権限は基本的にウラマーらの掌中に委ねられた。とは言え、20世紀以降、家族法分野の近代化を求める国家の側からの圧力は徐々に増加した。

一方で現地社会においても、近代化が進み、西洋教育を受けた知識人層が増加してくると、そうした“進歩的”知識人の間からイスラームの諸制度の後進性や非合理性を批判する声が上がった。特に婚姻をめぐる家族法に関しては、一夫多妻制に象徴されるような、男女不平等な内容に対する批判がしばしばなされた。彼ら西洋派知識人たちは、理想化された“西洋近代”を模範として位置づけ、平等な個人としての男女の相互の愛情に基づく一夫一婦制の家族形態を近代における理想的な家族のあり方と考えた。そして、イスラームの家族法をそれにそぐわないもの、近代

化を阻害するものとして批判したのである。

このような西洋派知識人に対し、イスラーム知識人の側からは、近代主義と呼ばれる立場からこれらの批判に反論しようとする人々があった。20世紀の初頭以降イスラーム世界の各地に広まった近代主義思想の担い手たちは、イスラームは元来、理性や正義・公正などを重視する宗教であり、その価値観は西洋近代と調和し得るものであると主張し、西洋派知識人の世俗主義的な近代化論に反論する一方で、そのようなイスラーム本来の価値に立ち帰るためには硬直したイスラーム法の解釈・運用やイスラームの諸制度を改革することが必要だと考え、時代状況にあわせたイスラーム法の再解釈や、近代的制度を取り入れた学校教育の導入などの改革を進めた¹。彼らイスラーム近代主義者たちにとって、家族法、中でも婚姻をめぐる諸問題は、伝統的イスラーム法において最も重要な分野であると同時に、西洋派知識人からの批判が最も集中する問題のひとつでもあり、極めて重要な問題であった。

本論は以上のような視点から、近代主義ウラマーによる婚姻と家族をめぐる議論の一事例を分析し、イスラーム近代主義思想が近代社会における家族のあり方をどのように論じたのかを考察する。

2. 史料の紹介

本論で取り上げる連載記事は、『カラム』第134号(1961年9月)から第149号(1962年12月)にかけて、計16回にわたり連載された。記事の一覧は表1のとおりである。著者は、20世紀半ばごろ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。彼は特にクルアーン解釈学(Tafsir al-Qur'an)の専門家として知られたほか、一般向けのイスラームに関する解説・

¹ イスラーム近代主義の東南アジアにおける展開については、[Abdullah 1970]、[Noer 1973]などを参照。

表1 連載記事「女性の世界(Alam wanita)」記事一覧

号	年	月	頁	副題
134	1961	9	12	イスラームにおける夫婦の権利と義務 (Hak dan kewajiban suami istri di dalam Islam)
135	1961	10	30	イスラームにおける夫婦の権利と義務 (Hak dan kewajiban suami istri di dalam Islam)
136	1961	11	12	イスラームにおける夫婦の権利と義務 (Hak dan kewajiban suami istri di dalam Islam)
137	1961	12	28	イスラームにおける多妻婚問題 (Soal berbilang istri dalam Islam)
138	1962	1	13	イスラームにおける多妻婚問題 (Soal berbilang istri dalam Islam)
139	1962	2	14	イスラームにおける多妻婚問題 (Soal berbilang istri dalam Islam)
140	1962	3	16	イスラームにおける多妻婚問題 (Soal berbilang istri dalam Islam)
141	1962	4	19	イスラームにおける多妻婚問題 (Soal berbilang istri dalam Islam)
142	1962	5	14	イスラームにおける多妻婚問題 (Soal berbilang istri dalam Islam)
143	1962	6	14	イスラームにおける多妻婚問題 (Soal berbilang istri dalam Islam)
144	1962	7	14	イスラームにおける離婚問題 (Soal talak dalam Islam)
145	1962	8	15	イスラームにおける離婚問題 (Soal talak dalam Islam)
146	1962	9	14	イスラームにおける離婚問題 (Soal talak dalam Islam)
147	1962	10	16	イスラームにおける離婚問題 (Soal talak dalam Islam)
148	1962	11	24	イスラームにおける離婚問題 (Soal talak dalam Islam)
149	1962	12	15	女性に対するイスラームの姿勢 (Sikap Islam terhadap perempuan)

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-Ikhwan 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]。『カラム』誌上でも主要な寄稿者の1人で、ウラマーの立場からイスラームの教義やイスラーム法について解説する記事などを多く執筆している。

筆者は[國谷2010]および[國谷2011]において、バスメーによる連載記事「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)」の分析を行った。この連載記事は、バスメーのクルアーン解釈学の知見を活かし、タンターウィー・ジャウハリーやムハンマド・アブドゥ、ラシード・リダーといったエジプトの代表的近代主義ウラマーらの思想に基づいて、近代社会に生きるムスリムにとってのクルアーンとイスラームの価値・重要性を論じるものであった。そこで強調されたのは、第一に、かつて栄華を誇ったイスラーム文明が現在の西洋文明の祖であり、近代文明はイスラーム文明を継承して発展したものであること、第二に、クルアーンの教義には理性や科学的思考、正義・公正・民主主義といった価値観が含まれており、イスラームと近代社会の価値観は調和し得るということであった。バスメーは、西洋式の近代化・発展を望ましいものとして肯定する一方で、近代化の負の側面として道徳や社会倫理の衰退を指摘し、近代化の中でクルアーンの教えが道徳的指針として積極的な意味を持つものであることを主張したのである。

『カラム』初期に連載された(1951年5月-1953年12月)「クルアーンの秘密」に対して、本論で扱う連載「女性の世界」はバスメーの『カラム』誌上における執筆活動の末期に書かれたものである。「クルアーンの秘密」においてイスラームの基本的な教義や価値観についての読者への啓蒙を試みたのに続き、「女性の世界」はより個別具体的で、ムスリムの日常生活に密接に関わるテーマを取り上げて論じている。独立前後、国民国家が形成されつつあった当時のマラヤにおいて、近代国民国家における良き市民であることと良きムスリムであることを両立させる道を指し示すことは、バスメーのような近代主義ウラマーらにとって最大の目的であった。本連載記事は、ムスリムにとって社会生活の基礎をなす婚姻、家庭生活、夫婦の絆といった側面からこの目的を目指したものと位置づけられる。

3. 婚姻と家庭をめぐる諸問題

連載記事では、婚姻や夫婦関係をめぐる3つの問題を取り上げ、順に解説している。第一は家庭における妻の夫に対する不服従をめぐる問題、第二は多妻婚に関する問題、第三は離婚をめぐる問題である。本論ではこのうち前二者を取り上げて分析する。連載記事全体の序論において、バスメーはまず「…これらの問題について多くの人が議論しており、政府側やその他の様々な立場の研究者が多大な関心を払っている。一部の人は、これらの問題に対するイスラームの立場を誤って解説し、これらの問題を改善するために(イスラーム法を)別の規則に代えようとするという過ちを

犯してしまっている。そこで我々は…イスラーム法に基づくこれらの問題の位置づけについて正しく解説し、他の様々な法・規則と比較して見せよう…[*Qalam* 1961.9: 12]」と連載の目的を述べる。即ち、これら3つの問題が女性に対して抑圧的なイスラーム法の性格を象徴するものとして、近代社会の価値観に反するものと見なされ、しばしば西洋派知識人からの批判の対象となっていることを認識したうえで、イスラーム法の立場からこれに対する反論を試みるものである。

続けてバスメーは、イスラーム法において夫と妻の関係が相互の義務と権利によって規定されるものであることを強調する。「…夫婦は、相互に対応する幾つかの義務と権利によって互いに結び付けられている。…それらの義務と権利によって夫婦間の釣り合いと調和が生み出され、社会的で文明的な生活を営むことができる…[*Qalam* 1961.9: 13]」。これは、婚姻と家庭を社会生活の最も重要な基礎と見なすイスラーム法の基本的な考え方を示したものである。ここでは義務と権利の一例として、夫が妻子に対して生活費(nafkah)を提供する義務を負う一方、妻に対して自分の家に同居することを求める権利を有し、妻は夫と同じ住居に住む義務を負う、という規定が紹介されている。ここで特徴的なのは、「…同様の規定はイスラーム法だけのものではなく、文明化したウマットの多くの法規定にも見出される…[*Qalam* 1961.9: 13]」と指摘し、例としてフランスの民法における規定がこれに関して述べたクルアーンの章句と類似していることを具体的に論じていることである。イスラームが西洋近代と同様の価値観を持つことをこのように具体的に示して見せるのは、近代派ウラマーとしての著者バスメーの特徴と言える。いずれにせよ、バスメーはここで、イスラーム法に定められた夫婦の権利と義務を守ることが「平穏で正しい家庭生活」を守ることにつながり、ひいては社会の安定と繁栄につながる、との立場を示している。

3-1. 妻の不服従

以上のような問題意識を受けて、最初に取り上げられるのが妻の夫に対する不服従(nusyuz)をめぐる問題である。イスラーム法では、妻が夫の命令に従わない場合、夫は妻を罰する権利を有するものと規定されている。例えば妻が家から出ることを禁じたり、体罰を与えたりすることも認められる²。これらは女性に対する抑圧として批判されるイスラーム法の一面と

いえるが、バスメーはそのような批判に対し、上述した義務と権利という観点から反論を試みる:「…もし夫が妻に生活費(nafkah)を提供しなければ、法に基づいてこれを提供することが求められ、あらゆる手段によって強制されるし、もし法に従わなければ投獄や強制労働といった罰を受けることもあり得る。同様に、もし妻が不服従であった場合、つまり夫と同居することを拒んだ場合、妻は法に基づいて夫と同居することを強制される…[*Qalam* 1961.9: 14]」。即ち、一見すると女性に対する抑圧と見える規定は実際には夫婦の相互の義務と権利を定めた規定の一部であり、妻だけが法によって抑圧されているのではない、という議論である。

バスメーはさらに続けて、「…現在、一部の人は、妻に夫との同居を強制するこの規則について、人権の侵害、名誉の毀損であり、妻の地位を貶め、人格を否定し、妻が望まないことを強制するものである、と繰り返し批判する。しかし彼らは、この法規定が適用されるのは妻が不服従である場合、つまり社会的規範や家族法に違反した場合のみである、という点に気づいていない…[*Qalam* 1961.9: 15]」と、西洋派知識人からの批判に反論する。そして、この法規定の目的は男女の性役割をあるべき姿に維持することであり、ひいては「…公共の利益(maslahat)を護持し、家庭生活が平穏であるように努め、家庭を崩壊から守ることである[*Qalam* 1961.9: 15]」と結論する。ここでは、家族・家庭生活が社会の基盤であり、従って家庭生活の平穏を維持することが即ち社会の秩序、公共の利益を守ることであるとする考え方が見て取れる。

次に連載第2回[*Qalam* 1961.10: 30-34]では、もし不服従な妻に対して夫との同居を強制する法規定が廃止されたらどのような影響があるか、を論じる。著者は、もし(批判者たちが主張するように)この法規定が廃止された場合、家庭生活に対して破壊的な影響をもたらすであろう、と述べる。「…第一に、妻が夫と同居するかどうかを選ぶ自由を得た場合、…妻は自分の好きなときに好きなように夫の家で住んだり、あるいは家を出て別な場所に住んだりすることができ、家庭は一時的な滞在場所、まるでホテルのようになってしま

2 「クルアーン」第4章「婦人」章第34節の以下のような章句がその根拠とされる:「アッラーはもともと男と(女)の間には優劣をおつけになったのだし、また(生活に必要な)金は男が出すのだから、この点で男の方が女の上に立つべきもの。…反抗的になりそうな心配のある女はよく論じ、(それでも駄目なら)寢床に追いやって(こらしめ、それも効かない場合は)打擲を加えるもよい。」[井筒1958a: 115]。

うであろう。…妻は無限の権利と自由を享受する一方で、いかなる義務も負うことがない。…このようなことは、社会においても認められるものではないであろう…」[「…第二に、夫と妻の間を引き裂いてしまう。つまり、妻に対していつでも望むときに行使できる離婚の権限を与えることを意味する。現在は様々な制約や義務と結びついたかたちで夫に与えられている離婚の権限を、いかなる制約も伴わないかたちで妻に与えてしまうとすれば、そのことがもたらす破壊的な影響は説明を要しないであろう…[*Qalam* 1961.10: 31]」。このように、バスメーは女性を弱いもの、欲望や誘惑に影響されやすいものと見なし、それ故にイスラーム法に基づく権利と義務によって弱さや欲望を抑えることが必要であり、それが家庭を、ひいては社会生活一般を崩壊から守る手段であると考えている³。

一方でバスメーは、上記の脚注1で触れたクルアーン第4章第34節の章句「…反抗的になりそうな心配のある女はよく諭し、(それでも駄目なら) 寝床に追いやって(こらしめ、それも効かない場合は)打擲を加えるもよい。」の解釈から、妻の不服従に対する夫の対応が段階を踏むべきものであることを述べる：「…そのような(不服従な)妻の態度に対し、夫はできるならば賢明な助言と説諭という方法で改めさせるのが良い。そのような助言が効果を示さなかったら、次には寝床に閉じ込めるのが良い。それでも妻が聞き入れず、その行動が更に悪化するようであれば、そのときは軽く打つてもよい。…近代的な、西洋式教育を受けたムスリムたちは、この最後の方法(反抗的な妻に対し体罰を与えること)が自由にいつでもなされるものであるかのように誤って理解し、妻の尊厳を重視する近代的な生活のあり方には合致しないものと考えている」[*Qalam* 1961.11: 14]。このようにバスメーは、クルアーンにおいてはまず説得や相談によって夫婦関係を修復することが強く奨励されていることを指摘し、妻の不服従に関するイスラーム法の規定は妻の抑圧を意図したものでは無いと主張する。

以上のようにバスメーは、妻の不服従に関するイスラーム法の規定が女性に対して抑圧的であるという批判に対して、一部の規則だけを取り上げて批判するのではなく、より広い文脈の中での位置づけや、その

規則が定められた意味について理解しなければならぬ、との観点から反論を試みている。西洋派知識人からの批判が一面的であり、イスラームを正しく理解していないとする反論はある程度は妥当なものである。だがその反面、個人の自由と平等を尊重する西洋近代の世俗的社会観と、家庭生活の平穏とそこにおける男女の性役割の維持を重視するイスラームの価値観の間の対立を浮き彫りにしているとも言える。社会を構成する基礎を自由で平等な個人と考え、男女の社会的性差を否定しようとする前者と、家族を社会の基礎と見なし、家庭生活における夫と妻それぞれの役割の維持を肯定する後者とは容易に相容れない。その意味では、ここでのバスメーの議論も西洋派知識人を納得させ得るものとは考えにくく、婚姻と家族をめぐる問題について近代的世俗主義とイスラームの価値観を調和させることの困難さを示していると言えよう。次節では、西洋派知識人からの批判が最も集中する問題である多妻婚について分析する。

3-2. 多妻婚をめぐる諸問題

3-2-1. イスラームにおける多妻婚の容認

いわゆる一夫多妻の容認は、イスラームにおける女性の抑圧を象徴するものとして、西洋派知識人から最も批判の対象とされるものであろう。バスメーは連載の半分以上をこの問題についての解説にあてている。

まず連載第4回[*Qalam* 1961.12: 28-34]においてバスメーは、クルアーンの章句や幾つかのハディースに基づいてイスラームにおける多妻婚の規定を解説する。クルアーンにおける多妻婚容認の根拠として挙げられるのは、第4章「婦人」章第3節「もし汝ら(自分だけでは) 孤児に公正にしてやれそうもないと思ったら、誰か気に入った女をめとるがよい、二人なり、三人なり、四人なり。だがもし(妻が多くては) 公平にできないようならば一人だけにしておくか、さもなくばお前たちの右手が所有しているもの(女奴隷) だけで我慢しておけ。その方が片手落ちになる心配が少なくて済む。」[井筒1958a: 108-109]という章句である。この章句についてのバスメーの解釈は次のようである：「もしあなたが、自分が世話している女の孤児と結婚したいと思い、しかしそれによって孤児の財産を私物化してしまい、孤児の権利を侵害してしまう恐れがあると思うのならば、その孤児ではなく別の女性と結婚しなさい。孤児の財産を着服してしまうようなことを避けるために、アッラーは4人まで妻を娶ることをお許し

になっている。ただし、彼女たちに生活の糧を与え、各々を公平に扱うことが出来れば、という条件である。それが出来ないならば、一人の妻だけにするか、あるいは奴隷の女性を妾とすることで満足しなさい」[*Qalam* 1961.12: 29]。他に幾つかのハディースも引用し、バスメーは、多妻婚が容認されるのは①妻たち全員に生活費を与える能力があること、②食事、衣服、住居から一夜を共にする日数に至るまで、あらゆる物質的側面において妻たちを公平に扱うこと、の二つの条件が満たされる場合である、と述べる。

次いでバスメーは、イスラームが多妻婚を容認する理由を3つ挙げる。第一は、男女それぞれの性質そのものに由来する理由である。「…人口学(demografia)の研究の成果によると、男性は出生時や幼児期における死亡率がより高い。このことは世界の様々な民族における国勢調査によって実証されている。…従って、成人に達するまで生存する男児の数は、女児に比べてかなり少ない[*Qalam* 1961.12: 30]」⁴。第二に社会的な理由が挙げられる。即ち、社会における男性と女性それぞれが担う労働・職業の違いにより、男性はより死亡率が高く、また寿命が短くなる。特に戦争や食糧不足といった困難が生じると、男性はより多く危険にさらされる。またもう一つの社会的な理由として、多くの社会において男性は妻と家族を養う能力がなければ結婚できず、従って一定以上の年齢にならないと結婚できないのに対して、女性は適齢期に達すればいつでも結婚できるという違いがある。このため、結婚できる男性の数は女性に比べて少なくなる。第三には、何らかの異常事態によって複数の妻を持たざるを得なくなる場合があることである。「…例えば、女性が生まれつき不妊であったり、結婚後に不妊になってしまったりする場合がある。こうした場合、結婚の最大の目的(子を産むこと)が達成できなくなる。あるいは妻が病を得たり、精神に異常を生じたりして妻の役割を果たせなくなる場合もある。…このような場合、子孫の繁栄という目的を達するために、夫が別の妻を娶ることは避けられない。…(不妊や病気となった)妻にとっても、離婚するよりは夫のもとに留まるほうが良い。離婚してしまうと、妻は社会における居場所や尊厳を失い、困難な生活に陥ってしまうだろう…[*Qalam* 1961.12: 32]」。

以上の議論により、バスメーは多妻婚を肯定し、一夫一婦制を採用すれば社会の平穏と秩序が崩壊してしまうと主張する：「…妻を1人のみとする規則を用い

れば…多くの女性が未婚のまま生涯をすごすことになり、彼女らが満ち足りた人生を送る道は閉ざされてしまう。…社会生活は混乱し、売春をはじめ悪徳がはびこり、…多くの女性は生活の糧を得るために恥ずべき行いに身を落とさざるを得なくなり、婚外子が増える一方で子孫を残すことは難しくなり、病気が蔓延し野蛮な行いが増えるだろう…[*Qalam* 1961.12: 32-33]」。さらにバスメーはその“実例”として、フランスでは第一次・第二次世界大戦の間の時期に婚外子の数が増え、子供全体の50%にも達したこと、同時期に売春婦も急速に増加したこと、また「…西洋の他の諸国民においても、夫も妻もそれぞれ妾を作り、家を留守にすることが流行している。…ヨーロッパやアメリカではこれが常態と化しており、“家族”などは価値の無いものとなってしまい、父と子の血のつながりなどは疑わしいものとなってしまった[*Qalam* 1961.12: 34]」ことなどを述べる⁵。ここでは、西洋式の近代化が経済的・物質的發展をもたらす一方で社会的倫理や道徳の衰退を招くものであり、これに対処するための道徳的指針としてイスラームが重要であるとするバスメーの思想が端的に表れている。さらに、そのような社会道徳の崩壊を防ぐためには、イスラーム法の規定に基づいて社会の基礎としての家族を維持すること、特に子孫を作ることが重要であり、それは個人の自由や男女の平等といった価値観よりも優先されるべきものである、との思想が見て取れよう。

3-2-2. 多妻婚に対する批判とそれへの反論

連載第5回[*Qalam* 1962.1: 13-17]では、西洋人や西洋派知識人からの多妻婚に対する批判を取り上げ、これに対する反論を試みる。まず、バスメーは多妻婚に対する様々な批判を以下のようにまとめる：第一に、多妻婚は男性の性欲に基づいた乱暴な行為であり、妻の地位や権利を貶め、男女平等の原則に反するものである。第二に、複数の妻が同居するような状況では、妻たちは夫に愛され大事にされていると感じることは出来ないし、家庭についても自分が責任を持つと感じることは出来ない。第三に、多妻婚は夫と妻、あるいは妻たちの間に絶えず争いや諍いを引き起こすも

⁴ バスメーがどのような根拠に基づいてこのように論じているのかは不明であるが、一般に、女性よりも男性のほうが乳幼児期の死亡率が高いことは事実である(現代では医学の進歩に伴い、その差は縮小している)。ただし、このことが直接、成人年齢において男性より女性のほうが数が多いという結果に結びつくとは限らない。

⁵ ここでも、バスメーはこれらの情報の典拠については述べていない。今のところ、筆者にはこれらの“実例”がどの程度正しいかを判断する術が無い。

のであり、それによって家庭生活は混乱するし、そのような環境で育つ子供たちの道徳もまた混乱してしまう。第四に、夫がどれほどアッラーの規則を破らないように注意したところで、妻たちをあらゆる面で完全に公平に扱うことは不可能であり、それによって妻たちの間に不和が生まれる。第五に、子供たちにも悪影響を及ぼす。別々の母親から生まれたいきょうだいの間には不和が生じやすい。また、子供の数が増えることで貧困や不十分な教育といった問題も生じる。

このようにバスメーは、西洋派知識人たちから多妻婚に対して向けられた批判と、その背後にある論理をじゅうぶん理解していたといえる。「…西洋式教育を受けたムスリムたちは…イスラームのこの規則に対して敵意をあらわにしており、立法を司る権力者たちに働きかけて、この規則に干渉し、これを西洋の一夫一婦制の原則、もしくはそれに近いものに代えようとしている。そうなれば、複数の妻を持つことは、極めて特異な場合、裁判官があらゆる面から見て必要だと認めた場合にのみ認められることになる。彼らの意見では、そうすることによって上記のような様々な害悪を遠ざけることができ、遅れている我が民族は進歩的な諸民族の仲間入りをすることが出来るのである[*Qalam* 1962.1: 15]」。

このような批判に対するバスメーの反論は、前節と同様、彼らはイスラームにおける多妻婚の規則をよく理解しておらず、多妻婚の規則が拠って立つ原則について理解していないがために誤った認識を持って批判しているのだ、という論理である。反論の第一は、イスラームでは女性とその家族に、結婚の申し込みを受けるか拒否するかを選択する自由が認められている、ということである。女性は多妻婚を強制されるわけではなく、既に妻のいる男性からの結婚の申し込みを受諾するかどうかは女性側の選択に委ねられる。またこの時、もとの妻およびその家族に対しても、夫が新しい妻を迎えるのを受け入れるかどうかを選択する自由が認められている。バスメーは預言者ムハンマドの以下のようなハディースを引用し、このことを解説している：アブー・ジャフル (Abu Jahl) という人物が、一族の娘を預言者の娘婿アリーに嫁がせようとし、預言者に許可を求めた。しかしムハンマドはそれがアリーの子である自分の娘ファーティマを苦しめ、その妻としての権利を侵害することになると考え、婚姻の申し出を拒絶した[*Qalam* 1962.1: 15-16]。このように、婚姻に際して女性側に選択の自由が認めら

れていることから、バスメーは女性が多妻婚を強制されるわけではないと論じる。

二つ目の反論は、複数の妻を公平に扱うことに関してである。イスラームでは、夫が全ての妻たちに平等に生活の糧を与え、夜を共にする回数や共に過ごす時間まで公平に分割するよう義務付けている。一方で妻に対しては、もし夫が公平ではない場合、法廷に訴えて公平な扱いを受ける権利を主張するか、さもなければ離婚を請求する権利が認められている。これらによって妻の名誉と権利は保護されており、「…多妻婚が家族の間に争いや諍いを引き起こすという彼らの意見は正しくない。実際には、争いが生じるかどうかは夫の態度、つまり慎重に公平を期し、神の教えに背かないように振る舞うかどうかにかかっている…[*Qalam* 1962.1: 16-17]」。

第三にバスメーは、多妻婚によって子供の数が増えることが貧困などにつながるとする批判に反論する：「…子供が多いことは悪ではなく、家族にとって、国家にとって、また人類一般にとって良いことである。子供が多いことが危険につながるのは、夫が子や妻たちに生活の糧を与えることが出来ない場合だけである。しかしイスラームでは、そのような義務を果たせない男性はそもそも結婚してはならないと定めている[*Qalam* 1962.1:17]」。これらの反論は即ち、イスラーム法ではそもそも、夫が家族を養う能力を持つこと、また妻たちを公平に扱うことが多妻婚の条件と定められているのであるから、批判者たちが言うような弊害は発生しない、という論理である。

続く連載第6回[*Qalam* 1962.2: 14-21]では、また別な角度からの多妻婚への批判と、それに対する反論が取り上げられる。西洋派のムスリム知識人からしばしば提示される批判の一つは、クルアーン自体が実際には多妻婚を禁じているという主張である。その根拠は、クルアーン第4章「婦人」章の中の2つの章句である。一つ目は先述の第3節(本論3-2.1節を参照)、特に「…だがもし(妻が多くては)公平にできないようならば一人だけにしておくか、さもなければお前たちの右手が所有しているもの(女奴隷)だけで我慢しておけ。その方が片手落ちになる心配が少なくて済む。」という部分である。二つ目は第129節、「大勢の妻に対して全部に公平にしようというのは、いかにそのつもりになったとてできることではない。しかしそれとて、あまり公平を欠きすぎて、誰か一人をまるで宙づりのように放っておいてはいけない…[井筒1958a: 133]」。である。

即ち、前者において多妻婚の条件として公平であることが定められているが、後者においては多数の妻に対して公平にすることは不可能であると言明されているので、この二つの章句を合わせて考えると、実質的に多妻婚は禁じられている、と解釈するのである。

これに対してバスメーは、そのような解釈はアッラーの法を捻じ曲げようとする試みであり、これらの章句の意図は実際には彼らの解釈とは正反対である、と述べる。彼の反論は、「公平」という語をどのように解釈するかという点である。「…この「公平」とは、例えば飲食物、衣類、住居、あるいは夜を共にする回数やそれぞれの妻と共に過ごす時間など、その性質から言って夫が実行可能な事柄のみに限られるのだろうか。それとも、その性質上人間が公平に行うことが不可能な事柄、つまり好みや愛情など、男女の特別な結びつきに関わるような事柄をも含むのだろうか？明らかに、夫は食事や衣類などといった物質的な事柄については公平を実現することが可能だが、心や精神に関わる事柄について妻たちを公平に扱うことは不可能である…[*Qalam* 1962.2: 16]」。

バスメーは以下のように続ける：「…偉大なるアッラーが、男性たちに対して、愛情や好みといった問題について妻たちを公平に扱うように命じるというのは、納得しがたい。…アッラーが男性たちに対して、彼らが人間としての本来の性質から言って実行不可能なことを行うように命じるというのは、考えにくいのである[*Qalam* 1962.2: 17]」。バスメーはその根拠として、クルアーン第2章「牡牛」章第286節「アッラーは誰にも能力以上の負担も背負わせ給うことはない」[井筒1958a: 71] や、第65章「離婚」章第7節「アッラーは誰にも、御自分がお授けになった以上のものを出せとおっしゃりはせぬ」[井筒1958b: 249]を引用し、アッラーが人間に対して実行不可能なことを命じるはずはなく、従って多妻婚の条件としての「公平」とは物質的な面においての公平に限られるものである、と主張する。

従って、先述した二つ目の章句、第4章第129節「大勢の妻に対して全部に公平にしようというのは、いかにそのつもりになったとてできることではない。しかしそれとて、あまり公平を欠きすぎて、誰か一人をまるで宙づりのように放っておいてはいけない…」は以下のように解釈される：夫は、どれほどそうしようと望んだとしても、妻たちを完全に公平に扱うことは出来ない。愛情や好みといった感情は人間が意のままに

出来るものではなく、そうした面において妻たちを公平に扱うことは不可能だからである。実際、夫はそのようなことを義務付けられているわけではなく、ただ飲食や衣服、住居、夜を共にする回数など物質的な面で妻たちを公平に扱うことだけが義務付けられている。ある1人の妻を偏愛し、別の妻に対する愛情がより少ないからといって、その妻に対して物質的な面で公平を欠く扱いをしたり、放置したりするようなことがあってはならない。

以上のように、バスメーは多妻婚の問題においても、彼のクルアーン解釈学の知見を活用し、西洋派知識人たちの批判がイスラーム法に対する不十分な理解に起因する誤ったものであるとの視点から反論を展開している。そして多妻婚が必ずしも女性の抑圧につながるものではなく、家族と社会の秩序・平穩を維持するために必要なものであると主張する。

多妻婚をめぐる問題は、西洋派知識人の側からはしばしばイスラームの後進性・非近代性を象徴するものと見なされ、批判されるものであった。本節で述べたような、クルアーンでは実質的には多妻婚は禁じられている、との解釈によって多妻婚を否定する見解は、そうした批判に応え、イスラームの教えを近代社会の価値観に合致させようとする試みであるとも理解できる。しかしこれに対してバスメーは、自身がいわゆる近代主義的イスラーム改革思想の持ち主であり、『カラム』誌上での執筆活動においてもイスラームの教えが西洋近代の価値観と調和し得るものであることを再三主張してきたにもかかわらず、上記のような解釈を受け入れず、多妻婚を強力に擁護している。このようなバスメーの態度は、イスラーム法に基づく婚姻と家族のあり方を維持することが、近代化する社会において社会の秩序を維持し、道徳の衰退を防ぐ上で必要不可欠であると見なす彼の考え方を反映したものとと言える。

4. 結論

連載記事「女性の世界」におけるバスメーの議論は、「イスラーム法、特に家族法の諸規定は女性に対して抑圧的である」とする西洋派知識人からの批判に対する反論のかたちを取りつつ、ムスリム読者に対して、近代社会の中での家族・家庭のあり方を示そうとしたものといえる。即ち、婚姻と家族を社会生活の最も重要な基礎的単位と位置づけるイスラームの伝統的な

考え方を基盤としつつ、近代社会に適合するかたちでの良きムスリムの社会生活のあり方を提示しようとする試みである。

バスマーの議論の第一のポイントは、女性に対して抑圧的であると批判される様々な規定が実際にはどのような意図で定められたものであり、どのように運用されるかを、イスラームのより広い文脈の中で明らかにすることであった。それらの規定が実際には平穏で秩序ある家庭生活の維持を目的としたものであり、女性の抑圧・従属を目的としたものではないこと、女性の意思や立場に対しても十分な配慮がなされていることを示すことによって、イスラーム法が男女差別的であるとの批判に反論しようとしたものといえる。ウラマーの視点から見て、西洋派知識人たちの批判がイスラーム法に対する表面的で不完全な理解に基づくものであり、イスラーム法の規定が拠って立つ精神を理解していない、と見えるのは確かであり、この意味においてバスマーの反論は論理的に一定の妥当性を持つ。

第二のポイントは、西洋的・世俗的な近代化論者が言うように男女を平等にし、女性に自由と権利を与えれば、平穏で秩序ある家庭生活を維持することは困難である、とする主張である。個人の自由や男女の平等を何よりも尊重する西洋近代の世俗主義的立場に対して、近代派ウラマーであるバスマーは人間(特に女性)を弱いもの、欲望に惑わされ易いものとして位置づけ、そのような弱い人間に対しては宗教に基づく家族法の規定が、また特に女性に対しては夫による庇護と導きが必要であり、そうすることによってのみ平穏な家庭生活、ひいては社会の秩序と平穏を維持することができる、との議論によってイスラームの家族法を正当化する。この議論に見られるバスマーの思想は、西洋的な近代化がもたらす物質的・経済的あるいは文化・学問の分野などにおける発展は肯定する一方で、近代化がもたらす負の側面としての社会的倫理や道徳の衰退を危惧し、これを防ぐ手段として道徳的指針・導きとしてのイスラームの役割を強調するものであり、イスラーム近代主義思想のひとつの側面を象徴するものである。

しかし一方、この連載でのバスマーの議論は、婚姻や家族、男女の性役割といった問題をめぐって、個人の自由・平等に基礎を置く西洋近代と、家族を社会の基礎的単位と考えるイスラームの両者の価値観が容易には相容れないものであることを浮き彫りにした

面もある。近代社会におけるイスラームの役割を、社会的倫理・道徳の衰退に対する対策、ムスリムに対する道徳的指針・導きといった点に見出そうとするバスマーにとって、イスラームにおける家族法の規定はそうした道徳の基盤となるものであり、西洋近代の価値観に対して容易に妥協させられるものではなかったと言える。イスラームと女性をめぐるっては、現代社会においても様々な複雑な問題が生じている。本論で分析したバスマーの議論は、そうした問題をより良く理解するための一助となるであろう。

参考文献

Qalam no. 134-149 (1961.9.-1962.12), 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。

片倉もところ、1991、『イスラームの日常世界』、岩波新書154。

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。

1950年代前半のマラヤ情勢とアフマド・ルトフィ

坪井 祐司

1. はじめに

本論は、『カラム』誌の編集者アフマド・ルトフィ(Ahmad Lutfi)の1952～53年を中心とした時期における論説をとりあげ、その位置づけを分析するものである。

アフマド・ルトフィは出版社・カラム社の創設者であり、『カラム』誌において1950年の創刊から彼が死去する1969年まで一貫して主筆を務めた。彼はその論説を通じてマレー世界におけるイスラムを紐帯とした連帯を訴え続けた¹。著者は、前著で『カラム』創刊直後の1950年にシンガポールで起こった女性のイスラムへの改宗・結婚の正当性をめぐる裁判(ナドラ問題)をとりあげ、ルトフィがムスリムの権利を強く擁護し、この問題への介入に消極的であったマレー民族を代表する政党である UMNO(統一マレー国民組織)を批判していたことを指摘した[坪井 2011: 19-23]。

一方で、『カラム』誌全体をみわたせば、やや異なる論調の記事も見られる。著者は、[坪井2010]において同誌のコラム「祖国情勢(Hal ehwal tanah air)」をとりあげ、その著者および論調がマラヤの状況にあわせて変化していることを指摘した。1950、51年にはルトフィ、ブルハヌッディン・アルヘルミ(Burhanuddin Al-Helmy)²などの急進派の知識人がイスラムを核としたマレー人の統合を訴えていた。しかし、1952、53年になるとコラムの著者名が代わり、論調も UMNOに代表されるマレー・ナショナリズム主流派の見解に近づいていった[坪井 2010: 10-14]。

- ルトフィは現在のインドネシア・カリマンタン生まれのアラブ系ムスリムであった。この出自も彼のイスラム主義思想に影響を与えていると思われる。ルトフィについては、包括的な伝記として[Talib 2002]がある。
- ブルハヌッディンはマラヤムラユ民族党(Parti Kebangsaan Melayu Malaya)の創設者で、マラヤとインドネシアを横断する形でのマレー人の連帯を主張した急進派知識人であったが、1950年にナドラ問題が暴動に発展した結果、当局に逮捕された。
- 表は、京都大学地域研究統合情報センターの「カラム」データベースから、彼のペンネームであるアフマド・ルトフィ、エドルス(Edrus)となっている記事を抽出したものである。

1952年以降の「祖国情勢」の論調とルトフィの立場は一見相反するように思われるが、両者の思想は『カラム』誌全体の論説のなかでどのように位置づけられるのであろうか。『カラム』の主筆であったルトフィは、「祖国情勢」は執筆しなくなった後も多くの記事を著している。そこで本論では、ルトフィが1952、53年に書いたマラヤ関連の記事をとりあげ、同時期の「祖国情勢」の記事と比較しながら分析する。それを通じて、この時期における『カラム』およびマレー・ムスリム知識人の戦略を明らかにしたい。

本論では、まず第2節で『カラム』におけるルトフィの記事の全体の動向を整理し、第3節で1952、53年のマラヤの宗教行政に関するルトフィの記事を取り上げてその主張を紹介する。第4節ではルトフィの論説と同時期の「祖国情勢」の記事との比較を行いながら、その意義を考察する。

2. 『カラム』におけるルトフィの記事(1950～53年)

ルトフィは、『カラム』誌に少なくとも75編の記事を書いていることが確認できる³。その75編の記事のうち1953年8月号までに52編が書かれており、1950～53年という初期の段階に集中している(表1)。この時期のルトフィの記事について、主題をおおまかな年代順に整理してみると、以下の四つに分けられる。

(1)マラヤの政治

1950、51年の記事には、マラヤの政治を扱ったものが多い。著者が前著で触れたコラム「祖国情勢」は、1950年12月から1951年4月までに4編が書かれている[坪井 2010: 10-12]。また、1951年11月までに「我々はどこへいこうとしているのか(Ke mana kita hendak dibawa)」というコラムも9編書かれているが、これらもマラヤの政治を扱った記事である。これらの記事は、全体として宗教を核としたマレー・ムスリムの連帯を訴える論調であり、マレー・ナショナリズムの主たる

表1 『カラム』にアフマド・ルトフィが執筆した記事一覧(1950-1953年)

号	年	月	頁	コラム	タイトル	著者	
1	1950	7	8	30		独立インドネシアを訪ねる (Melawat Indonesia Merdeka)	エドルス
2	1950	9	12		独立インドネシアを訪ねる (Melawat Indonesia Merdeka)	エドルス	
2	1950	9	29		ナドラ：騒動を巻き起こした養子 (Nadrah: Anak Angkat yang Menggamparkan)	アフマド・ルトフィ	
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)	アフマド・ルトフィ	
4	1950	11	9	A	我々はどこに行こうとしているのか…? (Ke mana kita hendak dibawa …?)	アフマド・ルトフィ	
4	1950	11	29		独立インドネシアを訪ねる (Melawat Indonesia Merdeka)	エドルス	
4	1950	11	35	B	ムラユ民族：団結せよ！ (Bangsa Melayu — Marilah Bersatuh)	エドルス	
5	1950	12	5	A	我々はどこに行こうとしているのか…? (Ke mana kita hendak dibawa …?)	アフマド・ルトフィ	
5	1950	12	39		独立インドネシアを訪ねる (Melawat Indonesia Merdeka)	アフマド・ルトフィ	
6	1951	1	6	A	我々はどこに行こうとしているのか…? (Ke mana kita hendak dibawa …?)	エドルス	
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)	アフマド・ルトフィ	
7	1951	2	12	A	東南アジアイスラム提言会議の決定に対する意見 (Pandangan atas keputusan Muktamar Seruan Islam Tenggara Asia)	アフマド・ルトフィ	
7	1951	2	17	B	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)	エドルス	
8	1951	3	11	B	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 (Masalah Kita yang Wajib Dikaji: Perhatian kepada Tuduhan2 Datuk Onn ke atas Orang Melayu)	エドルス	
8	1951	3	30	A	まずイスラム初等教育制度を建設せよ (Binalah Susunan Pelajaran Rendah Islam Lebih Dahulu)	アフマド・ルトフィ	
9	1951	4	30	B	マラヤ連邦における州議会選挙の意味 (Apa Maknanya Pilihan Raya dalam Negeri Persekutuan)	エドルス	
10	1951	5	8		神よ！神よ！不幸になりたいのか？ (Subhana Allah! Subhana Allah! Mau Masuk Neraka?)	エドルス	
10	1951	5	11		アダット・プルハティをめぐるイスラムの見解 (Di Sekeliling Peristiwa Adat Perpatih dan Pandangan Islam)	アフマド・ルトフィ	
11	1951	6	8	A	ボーイスカウトの宣誓はイスラム法に反するか？ (Perihal Pengakap dan Perkara2 Sumpah Salah dalam Hukum Agama?)	アフマド・ルトフィ	
12	1951	7	7	A	イスラム教育を抹殺しようとする新たな分子？ (Anasir2 Baharu Hendak Menghapuskan Pengajaran Agama Islam?)	アフマド・ルトフィ	
12	1951	7	39	C	宗教のために勤めよ (Bekerjalah Kerana Agama)	エドルス	
13	1951	8	3		「新たな預言者」と会い、対話する：「新たな預言者」とはだれか (Berjumpa dan Berbual dengan "Nabi Baharu": Siapa Dia "Nabi Baharu")	アフマド・ルトフィ	
13	1951	8	10	A	承認する前に約束が必要：オンの処置は危険である (Tentu telah Janji sebelum Kita Memberi atau Berbuat Baik: Langkah Onn Merbahaya)	エドルス	
14	1951	9	4		マリク・アブドゥッラー・シュルクの殺害をめぐって (Di Sekeliling Perbunuhan al-Malik Abdullah Syeruk al-Urdunn)	エドルス	
15	1951	10	4	A	UMNO党首の交代は新たな局面をもたらすか？：「IMP」はムラユにとって危険である (Perubahan Ketua UMNO akan Membawa Corak Baharu?: "IMP" Merbahaya kepada Melayu)	アフマド・ルトフィ	
15	1951	10	6	C	汎マラヤ・ウラマー会議の成功を祝す (Sambutan kepada Kejayaan Persidangan Ulama Se-Malaya)	エドルス	
16	1951	11	7	A	法学の例はここには来ていない (Tamsil Fiqh Dibawa Bukan pada Tempatnya)	エドルス	
17	1951	12	4		注意：人の手先になってはいけない：それがムラユの闘争か？ (Awas — Kita Jangan Dijadikan Perkakas Orang: Inikah Perjuangan Melayu?)	エドルス	
18	1952	1	7	C	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)	エドルス	
18	1952	1	10		マラヤ連邦の市民権登録問題：時期尚早？ (Perkara Mendaftarkan Kerakyatan Persekutuan Tanah Melayu: Sangat Muda?)	アフマド・ルトフィ	
○19	1952	2	12	D	認識せよ！ (Insaflah!)	エドルス	
19	1952	2	23	C	勤めよ！アッラーの国における教主を立てるという神への約束を果たすために：団体が必要 (Bekerjalah! Kerana Menyampaikan Janji Tuhan, Menjadikan Kita Khalifah di Bumi Allah: Persatuan Dikehendaki)	アフマド・ルトフィ	
○20	1952	3	1	D	アザンを聞け！ (Dengarlah Azan!)	エドルス	
21	1952	4	4		結婚していることが見つかった人妻 (Isteri Orang Dicari dan Dinikahkan)	アフマド・ルトフィ	
○21	1952	4	30	D	なすべき重要なこと (Yang Mustahak Dibuat)	エドルス	
22	1952	5	7		想起せよ！ (Ingat!)	アフマド・ルトフィ	
○23	1952	6	31		無神論者の行動、拳動に注意せよ (Awas kepada Perbuatan dan Kelakuan Orang2 Mulhid)	エドルス	
24	1952	7	36		危険：経済はどんどん逼迫している (Bahaya: Itikad yang Sesat Lagi Menyesakkan)	アフマド・ルトフィ	
25	1952	8	5		シンガポールの新月観測法についての覚書 (Peringatan kepada Cara Rukyah di Singapura)	アフマド・ルトフィ	
○25	1952	8	23	A	MCAの寄付は「石の裏の海老をとる」なのか？ (Hadiah MCA Berundang di Sebalik Batu?)	エドルス	
26	1952	9	25		自民族への扱い (Layanan kepada Bangsa Sendiri)	エドルス	
26	1952	9	28		マシュミ党における意見対立の状況 (Kedudukan Pertelingkahan Faham di dalam Masjumi)	アフマド・ルトフィ	
27	1952	10	45		マシュミ党における深刻な対立は解決できる (Pertentangan Hebat di dalam Masjumi dapat Diselesaikan)	アフマド・ルトフィ	
29	1952	12	41	A	国民学校における宗教教育を統一する危険性 (Bahaya2 Menyatukan Pelajaran Agama di dalam Sekolah2 Kebangsaan)	エドルス	
○30	1953	1	6	A	シンガポールのカーディはイスラム法の基本を蔑ろにしている？ (Kadi2 Singapura Membelakangkan Asal-usul Syarak?)	エドルス	
33	1953	4	15		現在のメッカの開発と発展 (Pembangunan dan Kemajuan Mekah Sekarang)	エドルス	
33	1953	4	29	E	民族主義国家かイスラム国家か？ (Negara Kebangsaan atau Negara Islam?)	エドルス	
34	1953	5	35	E	インドネシアにおけるイスラムの情勢と状況 (Hal ehwal dan kedudukan Islam di Indonesia)	エドルス	
35	1953	6	14		酒、法律、「安全な飲み物」についての問題 (Arak, Hukum2nya dan Perkara2 yang mengenai "Minuman Selamat")	アフマド・ルトフィ	
35	1953	6	25		宗教権威に従うものと従わない者の理解 (Fahaman2 Orang yang Bertaklid dengan Orang yang Tidak Bertaklid)	エドルス	
36	1953	7	3	E	国軍との敵対の原因 (Asal Permusuhan dengan Tentera Negara)	エドルス	
37	1953	8	18	E	インドネシアの閣僚会議の浮沈の結果 (Akibat Turun Naik Jumaah Menteri Indonesia)	エドルス	

注1：コラム　A：我々はどこへ行こうとしているのか…？ (Ke mana kita hendak dibawa …?)／B：祖国情勢 (Hal ehwal tanah air)／C：ムスリム同胞よ、今こそ団結せよ…！ (Ikhwan al-Muslimin, bersatulah sekarang…!)／D：マラヤ連邦における宗教権限 (Kuasa agama di Persekutuan Tanah Melayu)／E：インドネシアにおけるイスラムの情勢と状況 (Hal ehwal dan kedudukan Islam di Indonesia)

注2：欄外の○は、本論にて引用した記事

担い手であった UMNO、特に当時の党首ダト・オン (Dato’ Onn)に対する批判が強く打ち出されている⁴。

(2)イスラム組織の結成

1951～52年には「ムスリム同胞よ、今こそ団結せよ！ (Ikhwan al-Muslimin, bersatulah sekarang…!)」というコラムが3編書かれている。(1)で触れたマラヤ政治に関する「祖国情勢」の記事のなかにも民族を基盤とする UMNOに対抗してイスラムを基盤とする組織を作ろうという主張がみられるが[坪井2011: 23]、そこから発展してムスリムの組織化、イスラム団体の結成を呼びかける内容である⁵。

(3)イスラム行政

1952年に「マラヤ連邦の宗教権 (Kuasa agama di Persekutuan Tanah Melayu)」というコラムが3編掲載された。これは、マラヤの行政制度におけるイスラムの管轄や位置づけについて論じた内容である。これについては次節で詳しく取り上げる。

(4)インドネシアの状況

1952年以降になるとインドネシアに関する記事が増加する。1952年にはインドネシアのイスラム政党・マシュミ党 (Masyumi) に関する記事が2編書かれ、1953年には「インドネシアにおけるイスラムの情勢と状況 (Hal ehwal dan kedudukan Islam di Indonesia)」というコラムが4編掲載されている。

以上、ルトフィの『カラム』誌上における論説の流れを整理してみると、当初マラヤの政治について積極的に発言していたルトフィが徐々にインドネシア情勢へと言論活動の重心を移行させていったことがうかがえる⁶。これは、マラヤの独立運動がマレー民族を前面に掲げた UMNOが他の民族を代表する政党と連合を組む形で展開されるようになり、非宗教的な連帯が主流となったことで、イスラムによる連帯というルトフィの主張がマラヤでは受け入れられづらくなったことを示唆している。

ルトフィはマラヤ情勢に関しても発言を続けてい

- ダト・オンは1946年に結成された UMNOの初代党首であった。UMNOはその名の通りマレー民族を代表する政党であったが、ダト・オンはやがてマレー人以外にも UMNOの党員資格を開放しようとして UMNO内部の反発を招き、1951年8月に UMNOを離党することになる。ルトフィもこの動きを強く批判した。
- 汎マラヤ・イスラム党については、本論集に掲載されている山本論文を参照。
- 1955,56年にも、ルトフィはインドネシアを題材とした記事を3編著している。

るが、その内容はマラヤ政治全般への論評からテーマ性を強めていっている。マラヤに関するルトフィの言説からは、マラヤ・シンガポールのムスリムの立場を強化するためのルトフィの戦略の変化をうかがうことができる。それはムスリムの個人のネットワークの集積を通じた組織化、制度化を目指すものであり、(2)のムスリム組織の設立、(3)の行政制度におけるイスラムの地位の強化という方向性が示されている。本論では、この変化の内容と意義を考察するため、次節で(3)の3編の記事をとりあげて分析する。さらに、第4節では同時期(1952,53年)のそれ以外のルトフィの記事もとりあげて「祖国情勢」の論調との比較を行い、この時期のルトフィの見解をより広い文脈へと位置付けることを試みたい。

3. ルトフィとマラヤにおける宗教行政

本節では、『カラム』の1952年2～4月(19～21号)に3回にわたって掲載されたルトフィのコラム「マラヤ連邦における宗教権」をとりあげ、その主張を分析する。ここでの主題は、マラヤにおける宗教の行政的な位置づけであった。全体として、ルトフィが強調しているのは王権の役割である。海峡植民地(ペナン、マラッカ、シンガポール)を除くマレー半島におけるイギリスの植民地体制はマレー王権を通じた間接統治体制であった。このため、王は形式的には主権者であり続けた。マレー王権における王はイスラム秩序の頂点でもあり、植民地体制下でもイギリスとの条約によって「宗教と慣習」に関する権限が認められていた。植民地化にもなう行政制度の構築にともない、宗教(イスラム)の制度化もすすめられたが、宗教行政機構の頂点には王が位置していた⁷。宗教行政の人事権も王のもとにあったため、ルトフィは王権を重視していたのである。

第19号の記事「認識せよ!」において、ルトフィはまずマラヤ連邦条約によりイギリスはマレー人の宗教と慣習には干渉できないことを指摘した⁸。しかし、その発効(1948年)から4年たつにもかかわらず、多くの州で宗教局の管轄する権限の法制化が済んでいな

^[1] 半島部各州ではイスラム司法官のカーディが政庁によって任命され、州によってはスルタンのもとに諮問機関である宗教評議会が設置された[Roff 1994: 72-74]。

^[2] イギリス領マラヤは、第二次世界大戦以前は直轄領である海峡植民地(シンガポール、ペナン、マラッカ)および保護領となつた王権を核とする九つのマレー州からなっていたが、戦後イギリスはシンガポールを除くペナン、マラッカと九州を統合して連邦とした。そこでは、九つの州における王の「宗教と慣習」に関する権限は基本的に踏襲された。

いと指摘し、改革の必要性を訴えた。スルタンの下にあるウラマー評議会(Majlis Ulama)は、本来ウンマ全体の利益を実現すべきであるが、自身の利益を優先している[*Qalam* 1952.2:12]。このため、宗教行政の制度化が求められたのである。

第20号の記事「アザンを聞け!」では、ルトフィはマラヤにおける宗教権の不可侵性を繰り返すとともに、その管轄について以下のように述べて、権限を行使するためにマレー民族の組織を結成する必要性を訴えた。

マレー半島の宗教行政の歴史

現在のマレー人の権利を守るためには、マラヤ連邦の各州の宗教に関する権限を強化する以外にないということは否定できない。その権限はマレー人の王権のものであり、外来者はもちろんのこと、イギリス当局も干渉、侵食することができないように確立され、整備され、管理されている。このため、この地に居住する、もしくは来たばかりの外来者が平等な権利を要求する策略、方法を模索するなかで、一刻も早く民族を基盤とする組織を持つべきことは明らかである[*Qalam* 1952.3: 1]。

この主張の背景には、既存の民族を基盤とする組織、すなわち UMNOが宗教に関する主張の代表を十分にしていないという認識があった。ルトフィは、民族指導者が口では宗教のために働くと言いながら、実際には宗教の地位を弱めていると主張した。くわえて、「民族を基盤とする勢力」は、すでに彼らが「宗教の仕事も行っている」ために新たな組織を作るべきでないと考えている。しかし、マレー・ムスリムが「壁の外の傍観者」とならないためには「闘争の戦略」が必要であり、そのために新たな組織が必要と訴えたのである[*Qalam* 1952.3: 1]。

そのなかで求められるのは、スルタンが各州において真摯で正論を述べることでできる人々から構成されるイスラム団体の結成を主導することであった[*Qalam* 1952.3: 3]。そして、この記事の後段では以下のように主張されている。

スルタン・ハジ・アブドゥル・カリム

現在の宗教局は、我々がそれを活かすための団体を持たないために形ばかりの組織にすぎない。その運営は当局者の独断と部局の努力にゆだねられるのみである。権限を行使するにあたっては、その権限は州参事会の決定によるべきである。州参事会議員はゆくゆくは選挙によって選ばれることになるだろう。我々が団結しなければ、代表を決め、その代表を参事会に選ぶことが出来ようか？我々の努力でやがて我々の一部が内部で支えられるような民族主義組織となることが期待できようか？我々は民族主義組織の代表の一部が独自に好ましくない行動をしたことをみたのではなかった

か？[*Qalam* 1952.3: 3]。

ここでも、現在の宗教行政の機能不全に対する危機感が表明されており、「好ましくない行動」をとった民族主義組織としてUMNOが批判されている。ルトフィは、UMNOに代わる組織を結成し、それを通じて行政権限に影響力を行使しようと考えたのである。

ルトフィは、マラヤが独立を達成するには宗教を脅かしかねない他民族と協働しなければならないため、宗教問題に関する確固たる基盤が必要と認識していた[*Qalam* 1952.3: 2]。このため、宗教行政の強化を通じて権限の指揮系統を整えたうえで、組織を結成して影響力を発揮するという手順を思い描いていたのである。

次に、具体的に提示されたイスラム行政の構想について検討したい。3編の記事のなかでとりあげられたのは、イスラム教育、ザカート(喜捨)の二点である。

第一のイスラム教育に関しては、教育機関であるポンドック、マドラサにおける教育の不備が指摘されている。第19号の記事では、クダ州の例を挙げて、同州は毎年4万人の卒業生を輩出しているものの、その教育が時代遅れで統一されていないこと、礼拝が教えられるのみで人生の指針や社会の原則が教えられていないことが指摘される[*Qalam* 1952.2: 13-14]。

記事では、ウラマー評議会が主導して教育の改革を行うべきだとして、以下のように主張されている。

マラヤのイスラム教育の歴史

もし宗教の権限がスルタンの手にあり、スルタンがそれを管轄する部局を持っているならば、マドラサの教育を時代に適合した水準へと引き上げ、統一するよう規則を整えることは部局の責任ではないのだろうか。この問題に関して効果がある方策は、スルタンによって組織されたウラマー評議会が注意深く監視すること以外にない。彼らは教師を養成するための「師範学校」の設立を慎重に検討すべきだ。教師は各州で教壇に立ち、それぞれの学校において教科書をもとに同じ教育を提供する。教科書は評議会によって任命された委員会によって編集される。委員会は時代の変化の要請にしたがって責務を遂行することが期待される[*Qalam* 1952.2: 14]。

マラヤのイスラム教育の歴史

この師範学校は、州ごとに予算を組んで設立されるべきと主張されている。ここでの主張は、マドラサ、ポンドックの教育の制度化とまとめることができる。行政が教員資格等を整えて教育の規格化を図り、イスラム教育を近代的な学校教育制度のなかに位置付けていくことが提唱されているのである。

第二にとりあげられているのは、ムスリムの義務の一つであるザカートの分配についてである。第21号の

記事「なすべき重要なこと」の冒頭部分では、プルリス州がザカートに関する法律の制定を検討していることを歓迎している。この背景には、インド人やアラブ人が他地域に住む親族にザカートを送ってしまうという現実があった。ルトフィは、ザカートの使途がウラマーによって決められていることを指摘し、ザカートの趣旨・目的にあった徴収、分配がなされているか、本当に必要としている人にいきわたるかを監視すべきであると主張した[*Qalam* 1952.4:30]。そして、そのためには手続きを制度化することが必要であると述べる。

マラヤのイスラム教育の歴史

もしザカート資産に関する法律が執行されれば、ザカートの運営の制度化が期待できる。すべての所得から徴収され、分配も法制化されるようになり、利益をもたらすとともにザカートの意図、目的を満たすことができる[*Qalam* 1952.4: 31]。

そのうえで、ザカートをムスリムの資本としてとらえ、マレー人の経済的地位の向上につなげていくことが構想されている。

マラヤのイスラム教育の歴史

たとえば今年ザカートは貧しい人びとのために20万リングット供給された。この収入から従来の方法に基づいて分配され、10%にあたる分が翌年のために繰り越される。十分な金額が集まれば、貧しい人のための家などがつくられ、そこに家族のいない人びとが集められ、貧困から脱するための生活費をもたらすような仕事が教えられる。仕事に習熟したら事業を行うための資金が貸与され、事業が成功したら少しずつ返済していく[*Qalam* 1952.4: 31]。

マラヤのイスラム教育の歴史

この記事の続きでは、女性に対して裁縫の職業訓練を行うこと、ザカートにより運営され宗教局が管理する裁縫会社を設立して彼女たちに仕事を与え、資本を増やしていくことも提唱されている[*Qalam* 1952.4: 31]。

この根底には、マレー人が経済的に遅れているという問題意識があった。記事の最後では、貧困が解消されれば人びとが共産主義の影響から逃れることが出来ると主張されている[*Qalam* 1952.4: 32]。マレー人の経済的地位の向上はマレー・ナショナリズムにおける大きな課題であった。このため、ザカートをムスリムの経済開発のために利用することが意識されたのである。

以上二つの点についてのルトフィの見解をまとめたが、こうした構想を実現するためにはムスリムが団結する必要があると考えられた。まず、第19号の教育問題に関して、宗教に権限を持つスルタンの責任が指摘される。王族がムスリムである臣民の状況を慮ることで、臣民は王を敬うことになる

ただし、ルトフィはスランゴル州の状況を指して宗教の法制化は現在行われている最中であり、スルタンの権限はまだ十分とは言えないと指摘し、スランゴル州のムスリムが団結してそれを支える必要があると訴えている[*Qalam* 1952.2: 15]。

そして、王族と臣民をつなぐのが宗教者の役割である。ルトフィはこうした改革における宗教者の責任を強調しているが、このことは彼が現状のウラマーなどのイスラム役職者に対して強い不満を抱いていたことの裏返しでもある。たとえば、第19号では以下のように述べられている。

マラヤのイスラム教育の歴史

我々は以下のことを考慮し、知らなければならない。いかに宗教のための高い理想のすべてを達成するために懸命に祈りをささげたとしても、すべての理想はウラマーにより妨げられてしまう。ウラマーは民衆とスルタンの間を包むスカーフとなっている。私の知る限り、ウラマーの理解はとても古く、時代の変化についていけない。すべてがそうでないにせよ、その理解の多くがスルタンに影響するがゆえに、多くの部局は名目のみとなり、そのすべての仕事は期待できない。このため、宗教の名の下で行われる諸活動に不満なウンマの批判の対象となっているのだ[*Qalam* 1952.2: 12-13]。

マラヤのイスラム教育の歴史

さらに、重臣やウラマーが公共全体の利益となるような状況を欲せず、処置を阻害しているという宗教局高官の発言を引用して、ウラマーを時代遅れと批判した[*Qalam* 1952.2: 13]。先の引用からは、ルトフィがウラマーなどイスラム役職者を王と人民を仲介する存在ととらえていたことがうかがえる。

全体として、これらの論説はイスラムに関する諸活動を近代国家のなかに制度化すべきという提言ととらえられる。個々のムスリムの活動を組織化するとともに公的制度のなかのイスラムの地位を強化し、組織を通じて行政に影響力を行使することが構想されていた。ただし、これらの提言はイスラムに関する諸制度を強化し、その運営を改善しようとするものであり、制度自体の変更を迫るものではなかった。ルトフィは、既存の植民地の国家機構と王権を頂点とするマレー人の秩序を受け入れ、その枠内で個々のムスリムの活動を強化し、公的なものとしていくことを目指していたのである。

4. マラヤ政治に対する言説：「祖国情勢」の論調との比較

本節では、前節でとりあげたようなルトフィの論説

をふまえて、彼の主張が『カラム』全体の論説のなかでの位置づけを検討したい。既述したように、以前彼が執筆していたマラヤの政治情勢を扱うコラム「祖国情勢」では、アブハム (Abham) という著者が1952年12月～1953年8月 (第29～38号) にかけて9編のマラヤの政治状況に関する記事を書いている⁹。そこで、ルトフィがこの時期に書いたマラヤに関する記事3編 (23、25、30号) を適宜取り上げつつ、「祖国情勢」の論調とルトフィの見解とを比較していきたい。とりあげる主題は、他民族との関係、国家構想、マレー人に対する認識の三点である。

(1)他民族との関係

マラヤの政治のこの時期の課題は独立にむけた体制作りであった。特に、マレー人の立場からは、華人をはじめとする他民族との関係構築は大きな問題であった。1952年1月にUMNOは華人政党であるMCA(マラヤ華人協会) の連盟を結成し、この課題に関する主導権を握った。

ルトフィは、第25号(1952年8月)のコラム「我々はどこへ行こうとしているのか」で、MCAがマラヤとシンガポールのマレー人の「福祉」のために50万ドルを寄付したことを扱っている。ルトフィは、これがマレー人の歓心を買うための布石にすぎないとして華人への警戒感をあらわにした。

1952年12月、マレー半島のジャバングに於けるマレー人の集落。

援助は二つの事情からできたものだ。一つは政治目的であり、二つ目は誠意である。そのなかで明らかなのは、政治がこの援助の目的のほぼすべてであり、このためこの援助は「石の裏の海老をとる」ことを意味するということだ。すなわち、マレー人に好印象を植え付け、特に MCA にとってはわずかな犠牲によって、やがて外来者に重要な権利を与えることを批判、反対するマレー人の感情を懐柔しようというのだ。MCAは、まだその権利は公的に政府によって認められていないが、公式にこの国の政治団体であることを表明している。彼らのマラヤの子 (putera Malaya) としての地位はまだ完全でなく、保証されていないが、これはこの国における権利の平等の要求が表出したことを意味する [Qalam 1952.8: 23]。

さらに、ルトフィはMCAの党首タン・チェンロク (Tan Cheng Lock) が1943年にマレー人の感情を和らげるためには「砂糖」を与えるほかないという覚書をイギリス政府に出したと指摘し、甘さが消えた後には政治的権利を要求するだろうと述べた [Qalam1952.8: 23]。ルトフィはイスラムを核としたマレー人の統合に関心を集中させており、華人など他民族に対しては敵対的

な姿勢をとっていた。

一方の「祖国情勢」にも華人への警戒感はみられるものの¹⁰、UMNOとMCAとの連合は肯定的に評価されている。『カラム』では、イギリスが民族間の対立を理由にマラヤの独立を遅らせていると認識されていた。華人との良好な関係はマレー人およびマラヤが独立の準備ができていることを示す材料でもあった [Qalam 1953.3: 46]。これは多民族による政治体制の構築を視野に入れたものであり、ルトフィとは対照的な視点である。

(2)独立後の国家構想

国家体制に関して、ルトフィはイスラムを基盤とするナショナリズム、国家を主張していた。第23号のコラム「イスラム、政治、ナショナリズム」は「無神論者の行動、挙動に注意せよ」と題した記事であり、イスラムと国家体制に関して以下のように述べている。

1952年12月、マレー半島のジャバングに於けるマレー人の集落。

カラチ訪問とインド滞在から帰国した後、ダト・オンは約500人(ほぼすべてがインド人) の前で演説を行い、マラヤは将来インドのやり方に従って法制度を作りたいと述べた。これは、パキスタンのやり方ではない、より明確に言えば、宗教を基盤としないということと思われる。このようなことは、我々の一部によりいつもなされてきた。彼らは宗教が現世的なこととは関係ないため、ジャウィカローマ字表記かという問題は宗教とは関係ない、統治は宗教とは関係ないと考えている。このため彼らのなかには宗教は発展を阻害し、自由を侵害するという者もいる。その次は、宗教を軽視し、宗教の重要性を無視する発言や行動である。彼ら自身はムスリムを名乗っており、ムスリムではないといわれると怒るのだ [Qalam 1952.6: 31]。

ここでは、宗教と政治を分けるムスリムとしてダト・オンが批判されている。ルトフィは、西洋的なナショナリストは宗教が個人的なものであり、社会、政治、経済の指針とならないとみなしていると指摘する。そして、そのようなナショナリズムは宗教の教えを蔑ろにする無知なナショナリズム (kebangsaan jahiliah) であると批判している [Qalam 1952.6: 31]。

さらに、イスラム法が民事、刑事、商業、婚姻、礼拝、社会など広範な事象を扱っていることを指摘し、クル

- 著者アブハムについては詳細は判明していない。ルトフィのペンネームである可能性もあるが、その場合は彼が別人格として明らかに論調の異なる記事を著していたことになり、いずれにしても両者の記事の差異を分析することは有意義と思われる。
- たとえば、第29号では教育問題が取りあげられ、華語を使用する学校を国民学校として認めよという華人の要求に対する批判がなされている [Qalam 1952.12: 35-37]。

アンを引用しながらイスラム法を順守しない者を批判している。とくに上に立つ者の重要性が強調されているが、悪しき例として挙げられたのが近代化したトルコである。

1952年12月、マレー半島のジャバングに於けるマレー人の集落。

上記のクルアンやハディースから明らかなように、悪魔を我々の長として忠誠を誓うことはできない。我々すでに、現在手本とされているムスタファ・ケマルがいかにトルコを近代化させ、西洋国家のような国家にしてしまったかを目の前で見ている。いくつかの著作で、ムスタファ・ケマル自身は酒飲みで、好色であったことが示されている。彼はあまりに自由な交際、ダンスを合法化し、愛しあってさえいれば結婚できると語った。(カリフたちによって完全に執行されていたとは言えないとしても)イスラムを基盤とする長年の法は、スイスの法にとっかわられた。それだけではない。アザンや礼拝の詠唱も自らの言葉に変わった。このようなやり方にマレー半島の我々も従うのだろうか？ [Qalam 1952.6: 33]

さらにルトフィは、「マラヤではイスラムが文明をもたらしたのであり、イスラムによって人びとは犠牲の意味を知り、文字によって神に示された文化を知った」と述べ、無神論者がウンマの眼を欺こうとしていると批判している [Qalam 1952.6: 34]。ここでは、ルトフィのジャウィをイスラム文化の一部、ムスリムを結びつける紐帯として重視していたことがうかがえる。

一方で、この時期の「祖国情勢」には、将来的な独立を訴えるのみで、具体的な政治体制をめぐる議論は見られない。イギリスによる世俗的な国家制度は前提とされており、多民族な政治体制のなかでマレー人がいかなる地位を占めるかという点に関心が集中している。特にマレー人からの地位向上に向けての要求として強調されたのが、教育問題、官吏登用、経済開発の三点であった [坪井 2010: 12-14]。これらはいずれも華人やその他の民族に対してマレー人のシェアの確保を目指す姿勢が根底にある。教育については、非常事態下で華人の集落・学校の建設が進む中でマレー語学校の建設のための予算の獲得が主張された [Qalam 1952.12: 39]。官吏の登用に関しては、マラヤの最上位の官僚機構であるマラヤ高等文官制度への他民族の参入の防止が主張された [Qalam 1953.1: 11]¹¹。マレー人の経済的地位の向上については、農業を基盤とした産業振興が提唱されている [Qalam 1953.2: 16]。ルトフィはザカートに関する論説のなかで第三のマレー人の経済振興については同様の主張を行っているが、他の二点については扱っていない。ここでも、多民族社会の構造を前提とした「祖国情勢」とマレー人とい

う集団のみに関心を集中させたルトフィという視角の違いがあらわれているといえる。

(3)マレー人に対する認識

最後に、マレー人という集団についての認識を考えてみたい。両者に共有されているのは、マレー人という集団内部に王族と民衆(臣民) という階層関係があることである。マレー・ナショナリズムにおいては、均質なマレー民族という集団を形成することが大きな課題となっていた。

「祖国情勢」では、王族、貴族と民衆との乖離が強調されている。有力貴族が独立問題を討議する会議を招集したものの、UMNOを招待せずに疎外する態度をとったことに対して、有力者層が自らの利益のみを考え民衆の視点に立っていないと批判された [Qalam 1953.5: 6-7]。UMNOに対して好意的でない王族、貴族がマレー人の団結を阻害する存在とみなされたのである。

一方で、ルトフィは前節で述べたとおり、王族の役割を重視していた。同時に、王族、貴族と臣民をつなぐ存在としてイスラム役職者を想定していた。ルトフィの構想のなかでは、イスラムという紐帯はマレー人という集団内部の階層関係を超克するものであったといえよう。

しかし、ルトフィの眼には現実のイスラム役職者は旧態依然とした存在であり、その役割を担うことができないと映っていたことも既述のとおりである。ルトフィのこの時期のほか記事にもイスラム役職者に対する批判がみられる。30号(1953年1月)のコラム「我々はどこへ行こうとしているのか」では、シンガポールにおける離婚率の高さがとりあげられ、それがカーディの怠慢によるものと批判している。

1952年12月、マレー半島のジャバングに於けるマレー人の集落。

シンガポールにおける結婚、離婚の統計をみると、離婚が婚姻数の50～60%近くにまでのぼっている。このような状況に至った原因については多くの考察、探究がなされている。私の観察では、慎重に原因を求め、研究すると、その多くが夫婦間の離婚問題に直面した際のこの地のカーディのイスラム法に対する軽視や怠情に起因する。この軽視の原因が収入になるため、すなわち多くの結婚と離婚、特に離婚事務はそここの当事者と会うことでお金を要求できるために彼らの収入が増えるとみられているためか、それともほかに原因があるのかはわからない [Qalam 1953.1: 6]。

1948年6月、主には華人から構成されるマラヤ共産党の武装蜂起が

^[1] 1948年6月、主には華人から構成されるマラヤ共産党の武装蜂起がおこり、当局は非常事態を宣言し、共産党の補給を断つために地方部の華人を強制移住させた。これらの華人の集落として新村が形成され、生活基盤の整備のために多額の予算が投じられた。

エジプト留学生が論じたマレー社会の再建

ズルキフリ・ムハンマドにみる1950年代のマレー人知識人の思想の系譜

山本 博之

1. はじめに

『カラム』は、1956年にシンガポールで設立されたムスリム同胞団の事実上の機関誌だった。シンガポールのムスリム同胞団はエジプトのムスリム同胞団とは組織的なつながりはないが、思想上の影響を大きく受けていた。その様子は、『カラム』誌上に掲載されたムスリム同胞団の団員に向けた論文などに見とることができる。また、マラヤからエジプトに留学した留学生などを通じてエジプトのムスリム同胞団などの運動が紹介され、その思想がもたらされた。そのような仲介役となった留学生の1人に、留学先のエジプトから『カラム』に寄稿し、帰国後には新設されたイスラム・カレッジの教員を経て汎マラヤ・イスラム党(PAS)の幹部となったズルキフリ・ムハンマド(Zulkifli Muhammad)がいる。

ズルキフリ・ムハンマドは、1927年にマラヤのクダ州で生まれ、1947年から1952年までエジプトに留学し、帰国して1954年にイスラム・カレッジの事務長に任じられた。1955年、独立を2年後に迎えたマラヤで初の連邦参事会選挙でズルキフリはPASから出馬したが落選し、1959年に国会議員に初当選した。1964年の選挙で再選されたが、その翌月に交通事故死した。この間、1956年および1959年のPAS党首選でブルハスツディン・アルヘルミに敗れ、ブルハスツディン党首のもとで副党首を務めた。

本稿は、『カラム』の記事執筆者のうち、ズルキフリ・ムハンマドによる論説記事をいくつか紹介する。はじめに、『カラム』が刊行されていた時代およびその時代におけるズルキフリの位置づけを概観しておきたい。

『カラム』は1950年にシンガポールで創刊され、後に発行地をマレーシアに移して1969年まで刊行が続い

¹ 日本占領中にマレー人女性に預けられてムスリムのナドラとして育てられた女性に対し、シンガポールの裁判所がオランダ人の両親の親権を認めてオランダへの送還を命じ、これに反対したムスリムがデモを行って多くの逮捕者が出た。

ルトフィは、夫側の弁護士として離婚問題に関わった自らの体験として、イスラム法にてらして、本来ならばカーディが妻側に弁護士を選任を働きかけるべきであったにもかかわらず、カーディが積極的に仲介をしようとしないうちに問題の解決に時間を要したことを述べ、カーディはイスラム法の根源を理解すべきであると論じた[Qalam 1953I: 6-8]。ルトフィが構想するイスラムを核とするマレー人という集団のなかではイスラム指導者が果たすべき役割は重要であり、その論説は彼らに向けられた部分が大きかった。

ルトフィと「祖国情勢」の言説を比較してみると、マレー・ムスリムの立場からの発言として共通する点はみられるものの、両者の間には視角の違いがみられる。「祖国情勢」はマレー・ナショナリズムの観点からマラヤの多民族社会のなかでマレー人の地位を向上させることを目指しているのに対して、ルトフィはマレー・ムスリムに視点を集中させ、イスラム国家という理想を掲げながらムスリムの集団内部の結束を訴える。そして、他者からの干渉の防止のための方策としてイスラムの制度化を提唱しているのである。

5. おわりに

本論では、1952、53年におけるルトフィのマラヤに関する言説を『カラム』全体の文脈へと位置付けることを試みた。ここから明らかになるのは以下の点である。

この時期、ルトフィは政治全般を扱うコラム「祖国情勢」からより個性性を持ったコラムへと執筆の場を移し、特に行政のなかでイスラムの地位を強めるための論陣を張った。マラヤにおいてイスラム主義がマレー・ナショナリズムのなかに埋没していくなかで、彼はマラヤ全体を論じるのではなく、ムスリム内における秩序という文脈で論説を展開した。

彼の主張は、UMNOやウラマーなどイスラム役職者への批判など、一面では急進的なものであったが、性急にイスラム国家を目指すというようなものではなく、全体としては公的な場におけるムスリムの地位の向上に向けての現実的な提言であった。彼の主張は既存のマレー・ムスリムの社会秩序を前提として、その制度化とともに役職者や個々のムスリムの自覚を促し、その運営を改革すべきというものであった。個人から出発してムスリムのネットワークを制度化し、近代国家の枠組みの中にあてはめていく戦略といえる。

一方で、それまでルトフィが筆を執っていた「祖国

情勢」は1952年から著者がかわり、論調も変化した。そこでは、イギリス政庁や華人など他民族との交渉を意識し、全体として多民族社会のなかで、その一員としてのマレー人の地位やシェアをどのように確保していくかという戦略が模索された。これは、マラヤにおけるマレー・ナショナリズムの主流派となっていく見解である。

二つの論説は一見対立するようにもみえるが、マレー・ムスリムという集団が多民族・多宗教の社会の中でどのように自己の位置を確保していくかを模索している点は共通している。その方法論は近代社会のなかで自らの制度化を進めることであり、ルトフィはイスラムの制度化を、マレー・ナショナリズムは民族の制度化を志向したといえる。結果として、『カラム』全体としてみれば両者の役割分担が認められる。ルトフィが書くコラムを変えることで、アプローチの異なる二つの論調を併存させたところに『カラム』の戦略があるのではないか。単に自説を主張するというだけでなく、社会の状況を踏まえながら少しでも主張を現実化させようとする柔軟性をそこに見いだすことができる。

『カラム』の論説からは、マラヤの状況に応じて細かく変化していくイスラム知識人の戦略が浮かび上がる。こうした『カラム』の論説の事例を積み重ねていくことで、彼らの戦略をマレー語ジャーナリズムというより広い文脈へと位置付けていくことが可能なのではなかろうか。

参考文献

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

Talib Samat. 2004. *Ahmad Lutfi: Penulis, Penerbit dan Pendakwah*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

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(CIAS Discussion Paper No.13)』京都大学地域研究統合情報センター：10-17.

坪井祐司 2011 「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、山本博之編『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(CIAS Discussion Paper No.19)』京都大学地域研究統合情報センター：17-24.

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

2. イスラム主義勢力と PAS

政治の主流派とはならなかったが、1950年代と60年代を通じてマラヤ／マレーシアにイスラム主義政党が存在していなかったわけではない。1950年にKMMの指導者層が逮捕・投獄されると、UMNO内に設置されたウラマー会議が1951年に汎マラヤ・イスラム協会(PAS)²として結成された。UMNOはマラヤ各地のマレー人団体の連絡組織のような性格の組織として結成されており、PASとUMNOの両方に登録するメンバーも少なくなかったが、1954年にはPASは幹部が他の政治団体の幹部と兼職することを禁止し、さらに1955年にはPASは全ての党員が他の政治団体に登録することを禁止し、これによってPASはUMNOから完全に切り離されて独自の政党となった。

独立を2年度に迎えた1955年の連邦参事会選挙ではPASは53議席中1議席を獲得し、独立時には連邦議会で議席を持つ唯一の野党となった。1956年、PKMMのブルハヌッディン・アルヘルミがPASの党首に選出され、旧PKMM勢力がPASに合流した。1959年の総選挙でPASは13議席を取って野党第1党となり、同時に行われた州議会選挙ではクランタン州とトレンガヌ州で州政権を握った。1964年の総選挙を経て、1965年には党首ブルハヌッディンがインドネシア側に通じていたとして逮捕され、副党首のムハンマド・アスリが党首を代行した。ブルハヌッディンは1966年に釈放されたが、健康を害して1969年に死去した。

PASは1969年総選挙で12議席を獲得し、クランタン州の州政権を維持した。この総選挙を契機にクアラルンプール周辺では5月13日事件と呼ばれる民族衝突事件が起こり、国会が停止された。国会再開にあたって与党連合を拡大した国民戦線(Barisan Nasional)体制が発足すると、PASは国民戦線に参加した(1978年に脱退)。

このように、PASの歴史においては、UMNOとの相互乗り入れを解消してブルハヌッディンが党首となった1956年ごろから、1969年にブルハヌッディン

が死去し、国民戦線の枠内でUMNOと連立するまでのあいだ、「マレー人左派」による指導のもとでUMNOと対峙していた時期があった。この時期のPASを特徴づけるのは第一に党首のブルハヌッディンであるが、ブルハヌッディンがインドネシアとの連携を重視していたのに対し、ブルハヌッディンのもとで副党首を務めたズルキフリ・ムハンマドの影響も考慮する必要がある。ズルキフリ・ムハンマドはエジプトへの留学経験があり、留学中にエジプトから『カラム』に寄稿していたことから、エジプトや中東のイスラム主義思想をPASに伝える役割を担っていたと考えられる。

3. ズルキフリ・ムハンマド

ズルキフリ・ムハンマドは、1927年3月22日、クダ州クアラカンサーのコタ・ラマ・キリ(Kota Lama Kiri)で生まれた³。

父親のモハメド・アルシャド(Haji Mohamed Arshad)はクアラカンサーの公立病院に勤務する事務官で、母親のアルバイア(Hajjah Arbaiah)とのあいだに10人の子をもうけた。ズルキフリは10人きょうだいの2番目で、家庭ではニャ(Nyah)の愛称で呼ばれていた。ズルキフリは英語教育を受けた家庭の出身で、後にズルキフリがエジプトに留学したときに父親に対して英語で手紙を書いていたという説[Alias Mohamed 1994: 87]と、ズルキフリはエジプト留学中に英語を学び、父親への手紙ははじめマレー語だったのがしだいに英語で書くようになったという説[Zakiah 1980: 2]がある。

ズルキフリは、小学校で学んだ後に宗教学校で学んだ。1935年から1939年までペラ州のパリット(Parit)のパリット・ムラユ小学校で学び、1940年から1941年までパリットのアジザ学校(Sekolah Aziziah)で、1943年から1945年までクアラカンサーのマドラサ・イドリシア(Madrasah Idrisiah)で学んだ。その後、1946年から1947年までペラ・マレー人青年同盟(Perikatan Pemuda Melayu Perak)に参加した。

1947年8月8日、留学のためエジプトに渡航した。はじめアズハル大学の法学部で学び、1951年からはカイロ・アメリカン大学で教育学を学んだ。アズハル大学では、数学、心理学、現代史、社会学、経済学、英語、教育哲学、一般哲学などを学び、特に理系科目を熱心に学んだという。父への手紙では、データを集めて記

憶することが中心のアズハル大学の教授法への不満を綴っている[Alias Mohamed 1994: 87-88]。

ズルキフリは、エジプト留学中に学生団体での活動を通じて政治活動に加わった。1948～50年には在エジプトのマラヤ半島出身者を中心とした半島部マレー人連盟(Persekutuan Putera-Putera Melayu Semenanjung)の総裁をつとめ、1951～1952年には同団体の顧問となった。また、同じころ、インドネシア・マラヤ学生連合(Kesatuan Pelajar-Pelajar Putera Malaya dan Indonesia)の委員も務めた[Alias Mohamed 1994: 88]。また、ズルキフリはエジプト留学中にムスリム同胞団の活動に関心を持ち、その集會に頻繁に参加していた[Ibnu Hasyim 1993: 57]。

1952年、病気のため、カイロ・アメリカン大学での課程を修了する前にマラヤに帰国した。同年、最初の著作である『社会とシャリア』(Masyarakat dan Syariah)を出版している[Ibnu Hasyim 1993: 57]。

ズルキフリは帰国後にイスラム・カレッジ設立の必要を唱え、1954年にジョホール州ジョホールバルにイスラム・カレッジが開設されると事務長に任じられた[Alias Mohamed 1994: 88]。イスラム・カレッジが1955年1月にスランゴール州クランに移転するとズルキフリもクランに移り、1957年には同カレッジの講師になって、1959年までマレー文学やアラブ文学などを教えた。

この間、1955年7月の連邦参事会選挙では、クアラカンサーの南スンガイ・ペラ(Sungai Perak Selatan)区で統一マレー人国民機構(UMNO)から候補者として名前が挙げられた。しかし同党の州執行部が候補者として選ばなかったため、ズルキフリはUMNOを離党して汎マラヤ・イスラム党(PAS)に入党した。選挙で

表1

号	年月	分類	コラム名	記事名
7	19512	A	エジプトからの思索(fikiran dari Mesir)	イスラムと今日の世界 (Islam dan Dunia Hari Ini)
13	19518	A	エジプトからの思索(fikiran dari Mesir)	宗教と社会: ウラマーは立場を確立せよ (Agama dan Masyarakat: Alim Ulama Dituntut Menegaskan Pendiriannya)
27	195210	A	エジプトのマレー人の思索(fikiran putra Semenanjung di Mesir)	今日の社会とイスラム法 (Undang2 Islam dengan Masyarakat Sekarang)
52	195411	B	我々の強さの秘密(rahsia kekuatan kita)	道徳の礎の上で (Di Atas Landasan Akhlak)
54	19551	B		学派間の対立の起源 (Sebabnya Timbul Perselisihan Mazhab2)
55	19552	B		前向きな宗教 (Agama yang Positif)
61	19558	B	我々の強さの秘密(rahsia kekuatan kita)	イスラム共同体を教育する (Mendidik Umat Islam)
70	19565	B	イスラム文化 (kebudayaan Islam)	文化とイスラム (Kebudayaan dan Islam)
75	195610	B		危険な社会性の拡散 (Kelonggaran Kemasyarakatan yang Berbahaya)
82	19575	C	言語の広場 (medan bahasa)	マレー語の発展 (Perkembangan Bahasa Melayu)
90	19581	C	言語の広場 (medan bahasa)	マレー語への信頼を深める (Menebalkan Kepercayaan kepada Bahasa Melayu)

はPASの候補として中央スランゴール(Selangor Central)区から立候補したが、選挙ではマラヤ連盟の候補に敗れた。

PASでは総裁職をめぐる1956年と1959年にブルハヌッディンと2度争い、いずれも敗れて副総裁に就任した。1959年の総選挙ではクランタン州のパチョク区から立候補し、マラヤ連盟の候補を破って下院議員に初当選した。

ズルキフリは、イスラム教の地位は非ムスリムの支持があつてこそ強化されると考え、PASを非ムスリムに開放することを主張した。しかし、党員からは支持が得られなかった[Alias Mohamed 1994: 89]。

1964年4月25日の連邦選挙でパチョク区から立候補して再選されたが、5月18日の連邦議会の召集を目前にして、5月6日に夫人とともに交通事故死した。

ブルハヌッディンの引退とズルキフリの死去により、PASはモハマド・アスリおよびその支持者であるクランタン出身者の優位が確立していった[Alias Mohamed 1994: 90]。

4. ズルキフリによる『カラム』の記事

ズルキフリ・ムハンマドは、『カラム』に1951年1月から1958年1月まで11本の記事を執筆している(表1)。(A)エジプト留学中(および帰国直後)に書かれた3つの記事、(B)イスラム・カレッジで教えるとともに政界進出を模索していたころに書かれたイスラム教とマレー文化に関する6つの記事、そして(C)PAS副総裁を務めるあいだに書かれたマレー語に関する2つの記事である。

5. 記事紹介

以下では、(B)のイスラム教とマレー文化について書かれた6つの記事のうち、ズルキフリがPASに参加してPASの党首選に出るまでに書かれた2つの記事を紹介する。やや翻訳調で書かれたこの文章を見てもわかるとおり、エジプトの二つの大学で英語とアラビア語のそれぞれで学んだズルキフリは、イスラム教だけでなく、英語を介して教育学や社会学や心理学といった学問を身につけた。ズルキフリの関心は、宗教のための宗教ではなく、時代の変化に対応しながら人々の日々の暮らしをよくしようとする方法である。下記では、合理性のいかんにかかわらず、あらかじめ定められた振る舞い方を多くの人々が共有していることによって機能する文化と、個々人の精神を鍛えて対応力を強める教育に関心が向けられている。イスラム教は、文化と教育の両方の側面でマレー社会の立て直しに有効であるとしている。

(1)ズルキフリ・ムハンマド

「イスラム共同体を教育する」(1955年8月)⁴

イスラム共同体の強さは、社会をイスラム式に建設するという強い信念を抱いている人々がイスラム社会に何人かいるだけでは実現できない。イスラム共同体は、現在のようにイスラム教とその生活様式がイスラム教徒自身の目に異物と映ることのないように、イスラム式の精神と教育を備えた人々を作り上げていかなければならない。

これが、我々が現在直面している問題、すなわちイスラム教育の社会への接合の問題である。この責務は念入りな計画なしに実現しえない。計画を立てる前に、今日の状況をすみずみまで調べる必要がある。いかなる状況にあり、その原因は何であるのか。それがわかった後にはじめて改善の手段をとることができる。

イスラム共同体の精神は、特に都市部で損なわれているようにみえる。イスラム共同体のまっただ中に〔異教徒の〕支配者が存在する現状において、非イスラム式の生活様式の要素が存在するためだ。しかし実際には、この〔精神の〕不在は、1人1人の教育の強さの欠如に由来する精神の弱さによってもたらされたも

のである。非イスラム式の生活様式の影響はもちろん強いが、これは現在のイスラム社会だけにあてはまるものではない。過去にも現在のような時代はあったが、そのときは人々のイスラム教育が厚かったため、イスラム教育を固く維持した生活を送ることができた。イスラム教を維持したままではあることは、イスラム教徒をイスラム教の印のついた箱の中に押し込めてそこで暮らすよう迫ることはなかったし、それは非イスラム教徒と一緒に生活する全ての面で実行されていた。というのも、イスラム教は、そのような〔非イスラム教徒の〕人々と一緒に生活したり付き合ったりする方法を定めているためだ。

この混成社会において我々が求めているのは、イスラム教の確固たる教育と、それへの強い信念である。その水準に達するまでには長く深い鍛錬が必要であり、それは学校だけでは不十分で、鍛錬をずっと継続しなければならないし、しかもその方法も、それぞれの人生の段階に対応した様々なものでなければならない。

子供たちへのイスラム教育を作り上げるためには、イスラム式の生活環境が不可欠である。まず家族と社会がイスラム式でなければならない、それによってのみイスラム教育の意味が浸透しうる。イスラム教にとって、人種や家系は考慮されないし、意味を持たない。教育の用語を用いるならば、生活様式の実践と思考においてイスラム教は子供の関心に対して明晰でなければならない、家族の型が彼の成長を促す。一方で、彼は学校に入れられ、そこで与えられる教育を受ける。もし学校でのこれらの鍛錬が本来あるべき姿で整っていれば、この段階において教育は安全である。しかし、覚えておくべき重要なことは、彼に規則と習慣だけ与えればいいのではなく、限られた人生の中で、責任を持ち、人と妥協し、強い信念をもつような鍛錬を彼が与えられる必要があるということだ。

現在我々が直面している教育の困難の中で大きな問題は、学校を卒業した後の時期である。それは、彼が自由を謳歌し、自分の行動が管理されない状況を楽しんでいる時期である。教育学によれば、この段階は彼によって非常に重要である。なぜなら、その新しい自由の使い方を知らないため、彼は誰にもその自由を管理されたくないと感じるためだ。この段階は、彼が成人して思考の健全さがもたらされるまで続く。ここでは、ダイナミックで湧き上がるようでありながら習慣と相反することのない教育を身につけることは

不可能である。同年代の人々の集まりでの軽い議論は、スポーツや青年団や団体活動などでの鍛錬と同様に大切だ。教育者は、教える内容が習慣に反していないか気をつける必要がある。一般的に、激しい反抗や敵対は教育を受けた人に由来する。

青年期にイスラム教育を与えることは、彼らの精神的变化の時期であるため、より困難である。心理学によれば、青年期は信仰心は強いが、これはこの段階の心理的な攪乱によるものである。したがって、このときの信仰心が長く続くと考えことはできない。しかし、受容の柔軟さは、宗教性を強める目的で利用することができる。そこで、青年たちに、重く宗教的な訓練を手ほどきすることは賢明である。彼らに重くしてもかまわない。なぜなら、習慣は宗教といわれるものを何でも受け入れる準備ができていたためだ。この受容は長く続かないので、青年期をすぎたら、その宗教的な感情を確固たるものにすることを助けるため、宗教に関する教えと広く深い説明を与える必要がある。

それは教育を個人の年齢や成長に合わせること、つまり知識の違いに合わせて教育を与えることである。異なる知識の状態にあり、異なる教育が必要なので、このことは容易ではない。知識が1人1人の心理に与える意味を深く理解していなければならないためだ。ある人の知識が多いか少ないかが問題なのではなく、知識の種類が問題なのだ。いずれにせよ、どの知識もイスラム教育を強めるために使うことができる。もし教育者がイスラム教育を本当に理解していたら、知識に向かい合うことは無知に向かい合うことより簡単である。ある人の知識は、誤解のために短い間に立場を変えることがあるだろうが、思考様式が整っていれば、その考えを教えようとするにあたって、イスラム教育者が実施するのは容易である。

基本的に、イスラム共同体への最初の教育は、人間の生と死が神への献身のためであるということへの導きに基づいていることが望ましい。このことは、アッラーをその目の前に、そして全ての行いの中に置くよう駆り立てるだろう。人間との関係において、彼は常に、神の命令は人間との関係も含み、神による指定ややり方は人間が推測で作ったやり方よりもより賢明であると思うことだろう。

アッラーを知ることを通じて、人間は自分自身のことを知る。崇高さと万能さを備えるアラーの僕としての自分の水準が強くなる。これはイスラム教の精神の強さであり、これが人々の生活態度へ、そして

人々の個性に意味を与えるのである。

多くの人々は、イスラム教育は精神的なものを求め、感情のレベルにおいてのみ行われると考えている。これは、イスラム教は慣習にすぎないと考える人々と同様に誤りである。イスラム教育は、人生における思考様式や行動様式を包摂する。教育のあるイスラム教徒は、その人生をイスラム教の目を通して見る。彼にとって善悪の判断基準はイスラム式の基準である。この段階まで教育を身につけるには、イスラム教の深い精神と理解という肥料をまいたタウヒードの耕地に教育という種をまくことによってのみ達することができる。

イスラム教育の実施において重要なのは、我々が服従と無知に向かうのではなく、強固な立場と強い信念に向かうということである。もしこれがイスラム共同体の心に浸透することができれば、いかなる混乱も、いかなる悪い状況も、彼らの人生に悪影響を与えることはないだろう。我々は、我々がこの混乱した世界のまっただ中で生きていかなければならないという事実を受け入れなければならない。そして、その悪影響から身を守るために用いることができる唯一の楯が、整えられ、意味のあるイスラム教育なのである。これは、イスラム教育の利益を忘れることなく、異なる状況においては異なる方法で、はじめから終わりまで整える必要がある。

したがって、イスラム共同体による教育は、盲従と心理的従属に向かうのではなく、この世界において価値と責任のある1人の人間としての人生の完全性のために、彼らの心理と個体にとっての肥しになる。いまこそイスラム共同体を教育する行いを意味のある適切な方法で行うときが来た。その教育を、スラウや限られた範囲の人々の間だけに限ることは、我々イスラム社会にとって大きな損失をもたらす。どの段階でも、その習慣の求めるものに従った、そしてその分野において意味のあるようなサービスが得られるよう。そうすることによってのみ、この国のイスラム共同体は教育を身につけ、完全に崇高なものとなることができる。

(2)ズルキフリ・ムハンマド

「イスラム教における文化」(1956年5月)⁵

ある長い時期、ともに生活する人々の集団の間で、

4 Zulkifli Muhammad. 1955. "Mendidik Umat Islam." [Qalam 1955.8: 7-9].

5 Zulkifli Muhammad. 1956. "Kebudayaan dalam Islam." [Qalam. 1956.5: 18-21].

ものごとを行い、考えるに当たってのあるやり方が生まれ、その人間集団によって受け入れられ、彼らの生活の基礎となることがある。このやり方は、社会学にしたがえば、一般的に「文化」と呼ばれる。したがって文化とは、ある時ある人物が作り出したものではないし、ましてやある社会がその成員のために作り出した生活上の振舞い方でもない。

この振る舞いのやり方が作られると、それは社会の中で、強く、深くなる。そしてそれによって文化の地位を得る。そしてそれが形成された時だけでなく、その後が続く時代まで影響力を及ぼすようになる。人間の生活への文化の影響はとても大きく、社会の成員が、人間のふるまいは文化によって作られるというようになるほどである。

人がこの世に生まれると、その目の前には、様々な形の人生の要求が置かれている。もし人が、これらの要求を満たすための方法を自分だけで探すとしたら、その方法を探し出すだけで一生を終えてしまうだろう。しかし、文化があることで、彼は大いなる遺産を手に入れている。それは、すでに長い間にわたって整えられ、試みられ、認められた考えや行動の方法である。この方法を使うことによって、よりよい結果が得られるだけでなく、その方法に影響を受ける社会に受け入れられることにもなる。

人間社会が、ある時、ある文化のやり方を受け入れるのは、それが最もよい方法だからでも、調べた結果その時代にふさわしいと判明したためでもなく、それがすでに存在しており、広く受け入れられているためである。すでに枯渇し、腐敗し、時が経って人々の欲求や道具がすでに変化した時代であって好ましいとは言えないようなやり方を人々が採用するのは珍しいことではない。このように、それが弱く、特定のものに動かされうることから、文化は生活様式とともにその社会の成員からめったに反対されない影響を持っている。

人間の文化は、先ほどの広い意味において、人生の要求を満たすための生活上の制度を作る。そこから、政府、家族、宗教、経済、教育といった生活の諸制度が生まれる。生活の制度のあり方を通して、文化はそのうえにその人間集団の人生哲学を生み出す。生活環境が似ているにもかかわらず互いに文化が異なる人間集団があるのはこのためである。彼らの生活習慣や生活様式の違いは彼らの人生哲学の上に作られる。いずれにしろ、その違いは、多くの人が考えるのとは違っ

て、お互いの文化的価値の違いを生むとは限らない。それは、個人の性格を違うものにし、人間集団どうしの違いを生む。文化の価値は、それぞれの人生哲学に従って人生の要求を満たすかどうかによって評価されるべきである。

どの人間集団にも人生哲学や信仰がある。したがって、もしある文化があり、そこから人生哲学が生まれるのだが、文化が違うとしたら、人生哲学も異なることになる。そのため、お互いの間に優劣はないということだ。

この事実は、外来文化に優を与える前に気にかけているとおおり、実に重要である。他の集団の文化は、彼らの人生哲学のはかりにしたがって彼らに有益であるかもしれないが、その文化のやり方は、古い服を着た我々の生活上の要求を満たしてくれるのだろうか。これはまだはっきりしていない。我々が調べ、気をつけねばならないのはこのことだ。

このことは、もし「文明」と言ったときには、その地位は異なる。なぜなら文明は人間の道具を意味し、それに対して文化はより広く、人生の内容、哲学、習慣、精神を含むからだ。文明は人間集団の生活の便利さや地位の向上を目指す。このことは、場所が異なる人間集団の間でも大きく異ならない。例えば、文明では機械を使う。この道具は、自分の人生哲学や信念を損ねることなく全ての人間が使うことができる。しかし文化では、例えば西洋人が用いているような異性交友の文化をイスラム教徒が用いたら、彼らの文化的な価値の低下を招くことになる。

今、我々の前には文化についての2つの問いがある。1つめはムラユ文化の面から見た外来文化についてであり、2つめはイスラム教の面から見た我々の文化についてである。

1つめの問題において、ムラユ民族は自身の文化を持っている。それは慣習であり、宗教であり、芸術であり、生活習慣である。そのどれもが自分から生まれ、何世紀にもわたって人生の中で関係しあってきた。この文化がムラユを形作り、独自性を持っている。

そこにおいてまた、様々な形の外来文化が少しずつ我々の生活にのしかかってくる。その結果、ムラユの慣習の多くがうち棄てられ、ムラユでない文化がその代わりに据えられている。生活様式の変化は、それらの外来のやり方がより有効だと我々が考えるためではなく、たいていの場合、経験が少なく、我々が自分の文化をしっかり掴んでいないために生じる。

この弱点は、多くの理由がある。大きな理由は、政治と精神である。植民地支配の絶対的な優位によって、我々の政治生活だけでなく、文化の形態まで圧迫されるようになった。そのため、我々の多くがムラユの文化よりも西洋の文化のほうをよく知っているという事態が生じている。

花壇に花を植えること、ある人のことを深く思うこと、誕生日にパーティーを開くこと、結婚式用にケーキを作り、それをカットすること、花のネックレスをつけることなどの西洋の文化はどれも、我々の社会への西洋文化の浸透の例である。ムラユの文化に根ざさないそれらの慣習の浸透に伴って、我々の古い文化は弱く、負けてしまう。この敗北は文化の大きな没落であり、外来のやり方が我々の生活に根付くとムラユのやり方が消えて完全に失われてしまうため、我々はそれを守らねばならないのだ。

ここにおいて、ムラユ文化の管理の問題が生じる。文化の変化は驚くに値しない。なぜなら、文化のあり方はもともとそういうものだからだ。ムラユの文化自身をとっても、他の文化から生まれ、変化を経験して生きている。我々の生活のあり方の変化が問題なのではない。その変化がどこに向かうかに注意する必要がある。もし他の文化を真似したら、それによって我々の生活の要求を我々自身の哲学に基づくような形で満たすことができるのか。これが、我々の文化の変化を受け入れるに当たっての重要な問題である。

ここにおいて、実際に、ムラユの文化自身において、我々を我々の人生の目的にもたらさないだけでなく、それを危険にするような文化や慣行がある。すでに我々の社会においてあらかじめ調べられることなく受け入れられていたような外来文化から浸透したわずかな慣習ではない。結婚式や葬式での浪費や、社会の構成の違いや健全な判断と相容れない混乱した信仰を目指すものは多く、我々の社会でまだ影響を持っている。我々の文化の歴史や慣習の起源を調べてみれば、それらのやり方は我々の民族や生活の状況にふさわしくない外来の哲学に根ざしたものであるとわかる。

このように、文化はその道行きを管理し、方向付けしなければならないことは明らかである。我々の文化を漂流させることは、我々が辛酸を舐めている今、損失を繰り返すことになる。

ここでイスラム教と文化の問題が生じる。イスラム教において、生活様式と思考の様式は、無論その教えに従って定められている。これがイスラム教によって

受容されている文化であり、イスラム教はこの大綱に従って人生が進められることを求める。慣習、文化の形態、芸術、慣行はもちろんイスラム社会の中でもあるイスラム教徒と別のイスラム教徒の間で異なっている。しかしその基本はイスラム教とその教えに従っている。ある生活様式へのイスラム教の受容と拒絶はその教えと価値が同意するか否かに基づく。

イスラム教徒は、人間の生活の全ての活動をその範囲に入れているため、文化の上位にある。イスラム教がイスラム教徒の文化の形を決めるのであって、イスラム教が人々の文化に従うのではない。

これは、イスラム教は文化を普及させないことを意味しない。むしろ逆に、文化のある形態を検査し、価値を与えることによって、イスラム教は継承される文化の崇高さを増やしてきた。文化の評価を与える中で、イスラム教は文化の中の権利を持つ側として尊重してきた。もし、自分自身に社会の中で通用する文化や慣習の鎖を作り出すことで人々に損をさせ、人々の権利を奪う形があるとしたら。イスラム教は、イスラム式の判断に従って良し悪しを調べるよう、人々に文化の形態1つ1つを調べるよう命じることで、そういう鎖をこわしてきた。

これに基づき、我々は、ムラユの文化を1つ1つ調べる必要がある。慣習、慣行、芸術、生活様式の多くは、我々の生活の中に位置づけられる前に調べる必要がある。混乱し、損失を与えるものは、たとえ数十世紀も生き続けていたとしても棄てる必要がある。外来文化の浸透は、我々の共同体に、我々の人生哲学に従った大いなる利益がある時のみ浸透が伝えられる。我々の人生哲学にしたがってこれについて我々の損失についての基準はイスラム式でなければならない。なぜなら、自尊心を持った人にとってイスラム教こそがふさわしいやり方であるから。

我々が文化に対してよくしようとするとき、我々は賢明な基準を用いなければならない。もしそれが道徳や人生や知覚を損ねるものであれば、すでに埋葬されたものを生き返らせるのは役に立たない。逆に、イスラム教によって命じられた文化の金串を持ち出すべきだった。

いずれにしろ、我々は、その形を作り出したもとの人生哲学を忘れてしまうほどに、ムラユ文化の小さな部分に対して熱心になりすぎるべきではない。人間の生活において、哲学こそが最も重要であり、形はそれがわずかに揺れた絵に過ぎない。

参考文献

- Alias Mohamed. 1994. *PAS' Platform: Development and Change, 1951-1986*. Selangor: Gateway Publishing House.
- Ibnu Hasyim. 1993. *PAS Kuasai Malaysia?: Sejarah Kebangkitan dan Masa Depan, 1950-2000*. Kuala Lumpur: GG Edar.
- Zakiah Hanun. 1980. *Inventori Surat-Surat Persendirian Zulkifli Muhammad*. Kuala Lumpur: Arkib Negara Malaysia.

マレー・コミュニティにおける国民教育制度に関する議論

金子 奈央

1. はじめに

本稿は、『カラム』誌に掲載された国民教育関連の記事を取り上げ、『カラム』が刊行されていた時代にマレー・コミュニティの中で国民教育に関してどのような議論や意見が展開されていたのかを考察する。『カラム』に掲載されている教育関連の記事の多くがイスラーム教育関連の記事であることは、筆者のこれまでの『カラム』研究において紹介してきた通りである〔金子2010〕〔金子2011〕。これらの記事では、当時イスラーム教育が置かれていた状況に対する危機感が論じられ、この地の繁栄を担うマレー・コミュニティにとってイスラーム教育がいかに重要かが強く主張されている。この地を繁栄に導く「正しい」価値観や道徳心をもったマレー人を涵養するために最も適切なのはイスラーム教育であるとの見解が中心に据えられ、それに基づいたイスラーム教育に関する様々な議論が『カラム』を通して展開されてきた。本稿の主題でもある国民教育に関する『カラム』の議論も、イスラーム教育に関連したものがその大半を占める。

独立国家としてのスタートを切った(切ろうとしていた)1950年および1960年代において、国家運営の中心的な役割を担うにはどのようなマレー人(マレー・コミュニティ)を育成すべきか、そのためにはどのような教育が行われるべきか(教育の在り方)、またそれを担う場をどこに求めるべきかは、当時のマレー・コミュニティにおいて最も重要な関心事のひとつであった。それを踏まえると、『カラム』で議論の中心となっていたイスラーム教育と共に、「よき」マレー・ムスリムを育成する重要な場とみなされていた国民教育について『カラム』がどのような議論をしていたのかを考察することは、当時のマレー・コミュニティを取り巻く教育事情を理解する上で重要である。

本稿では、まずマレーシアの国民教育制度確立期の教育政策史を、当時発行された主要報告書を通して概

観する。次に、筆者がこれまでに2編発表した『カラム』研究におけるイスラーム教育関連記事の考察を参照しながら、『カラム』の論説におけるイスラーム教育と国民教育の関係を検討する。最後に、『カラム』に掲載された国民教育関連の記事を通して、マレー・コミュニティが国民教育に対してどのような理解や意見を持ち、その上でどのような役割を求めていたのかを論じたい。

2. 国民教育制度確立期の教育政策史

第二次世界大戦終了後、マラヤを独立した国家として統合するため、民族ごとに分断されていた学校体系を見直し、統一的な国民教育制度を確立することが緊急の課題として認識されるようになった。1950年代から60年代にかけて、バーンズ報告、ラザク報告、ラーマン・タリブ報告が発表され、これらの報告書をもとに約10年間でマレーシアの国民教育制度はほぼ確立された。これらの報告書を通して確立されていった国民教育制度は、国語のマレーシア語を中心としているのが大きな特徴である。マレーシア語とはマレー人の母語であるマレー語をマレーシアの国語として呼ぶ呼称であり、日常的にマレー語とマレーシア語はほとんど区別されていない。そのため、マレーシア語を中心とした国民教育制度はマレー人を中心に据えた国民教育であると評される。以下、この時期に出された各報告書を概観する。

マラヤ連邦政府は、オックスフォード大学のバーンズ(L.J.Barnes)らにマレー語学校の改善およびマレー語教育の調査を依頼した。その調査結果および将来のマラヤ連邦の教育制度についての提言をまとめたものが1951年に発表された「バーンズ報告」である。この報告では、これまでの民族分断的な母語学校体系を廃し、それに替わ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」構想が初めて提唱された。修了後、英語を教授用言語とする中等学

表	教育関連記事一覧(※本稿の参考記事のみ抜粋)		
号	年	月	記事名
33	1953	4	マレー語学校を廃止せよ！
35	1953	6	マレー語学校を廃止せよ？
62	1955	9	教育問題——社会に対する我々の義務と責任 ——有害な影響
69	1956	4	マラヤにおける民間宗教学校
74	1956	9	半島部におけるイスラーム教育の査察
89	1957	12	公立学校の宗教教育
111	1959	10	連邦の教育
122	1960	9	教育の目的
125	1960	5	我々の学校の教員
187	1966	2	宗教学校行政の統合計画

1953年4月マレー語学校を廃止せよ！

1953年6月マレー語学校を廃止せよ？

1955年9月教育問題——社会に対する我々の義務と責任——有害な影響

1956年4月マラヤにおける民間宗教学校

1956年9月半島部におけるイスラーム教育の査察

1957年12月公立学校の宗教教育

1959年10月連邦の教育

1960年9月教育の目的

1960年5月我々の学校の教員

1966年2月宗教学校行政の統合計画

1966年2月宗教学校行政の統合計画

1966年2月宗教学校行政の統合計画

校へ進学できるだけの英語能力とマレー語能力を身につけたバイリンガルの人材を育成する学校となることが報告書中で目指されており、華語やタミル語はあくまでもひとつの科目として教えられることが提案されている。

これまでの各民族の母語による伝統的な学校教育を廃し、全民族共通の「国民学校」構想を提唱したバーンズ報告に反応する形で、同じ1951年にW.P.FennとWu The-Yaoの両博士による『中国語学校とマラヤの華人教育に関する報告』、通称「フェン・ウー報告」が発表された。この報告では、学校教育は統一的な国家・国民形成のために教育が重要な役割を果たすことは認めつつも、それは母語による教育を維持しても実現可能であると主張し、各民族の母語学校を維持し、華語またはタミル語、マレー語、英語の三言語主義を採用した教育制度を提唱した。

上記の両報告を検討するため、1951年中にイギリス植民地政府は中央教育審議会特別委員会を任命した。その結果、1952年に制定された「教育令」において、基本的にバーンズ報告の「国民学校」構想を基本的に受け入れ、6年間の英語とマレー語による無償初等教育を導入することを決定した。また、華語とタミル語の母語小学校は、政府の教育シラバスに完全に従うという条件のもと政府の補助が受けられる「国民型学校」として存続することが認められたが、国民教育制度からははずれ、地位は格下げとなった。更に、各教育段階の進学試験にマレー語を必修とするなど、国語としてのマレー語の地位を明示した。

独立マラヤ連邦成立に向けた国家教育制度の確立のため、1955年に初代教育大臣のアブドゥル・ラザク（Abdul Razak bin Hussain）を委員長とする教育委員会が招集された、1956年に『教育委員会報告』、通称「ラザク報告」が提出された。この報告を基礎として、マラ

ヤ連邦として独立後の1957年教育令が制定された。この報告書では、初等教育レベルでは、マレー語を教授用言語とする国民学校と、英語、華語、タミル語をそれぞれ教授用言語とする国民型学校をおき、各民族の母語を教授用言語とする学校体系を維持することを認めた。その一方で、「マラヤ連邦の教育政策の基本的要求のひとつは、すべての学校、小学校と中等学校にマラヤ的な展望を持たせることである。我々はこれを達成する手段はすべての学校のシラバスに共通の教育内容を持たせることであると考える」とし、国民学校および国民型学校のすべての学校をマラヤ志向とするため、共通のカリキュラムを実施するとした。また、中等教育レベルにマレー語を教授用言語とする学校を創設することが決定され、すべての中等学校に共通の修了試験が課されることとなった。委員会ではマレー語による完全な教育制度の統合も志向されたが、非マレー系委員からの強い反対があったことや、当時の状況から非現実的であると判断されたため、報告では英語および各民族の母語学校体系が維持されるという結論に至った。しかしながら、「究極目標」として、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すべての民族の子どもが集うことを目標とすることが報告に記されている。また、イスラーム教育が正規科目で教えられることが言及され、国民教育の現場においてイスラーム教育が提供されることが決定されたのもラザク報告である。

ラザク報告に基づく現行の国民教育政策の再考と将来の教育政策の再検討を目的として、1959年に当時の教育大臣であるラーマン・タリブを中心とする教育検討委員会が設置された。翌1960年に委員会は『教育検討委員会報告』、通称「ラーマン・タリブ報告」を発表し、これが1961年に施行された「1961年教育法」の基礎となり、今日まで続くマレーシアの国民教育制度の骨格を形成するものとなった。この報告では、就学年限を15歳まで引き上げ、1962年までに無償初等教育を導入することが勧告されている。また、マレー語と英語による「二元的並行教育制度」を目指した国民教育制度を勧告し、これによって華語とタミル語の中等学校は国民教育制度として認められなくなったことから、母語での教育を維持するために公的補助を諦め私立学校となるか、英語学校へ改編するかを選択を迫られることとなった。

更に、中等教育レベルの公的修了試験においては、この報告以降の試験に使用される言語がマレー語と

英語に限定された。ラーマン・タリブ報告を基礎として成立した1961年法の中では、第21条第2項において、「教育大臣は国民型小学校が国民小学校に移行する時期が成熟したと判断した時、それを国民小学校に改正する命令権を有している」と明文化されている。この第21条第2項のいわゆる「華語タミル語小学校転換条項」は、ラザク報告において設定された既述の「究極目標」とあわせて、1996年教育法によって削除されるまで、国民教育制度における民族間の確執の原因となった。その他、華語およびタミル語の国民型小学校を卒業した児童が中等学校へ進学する際に1年間の移行学級で学習することが取り決められるなどし、バーンズ報告に始まり、ラザク報告を経て、このラーマン・タリブ報告までの10年間で、マレーシアの国民教育制度はほぼ確立されることとなった。

その後、1969年の5月13日に起こった民族暴動をきっかけに、国民教育制度においてマレー語単線型ストリームを含む統合政策が強化された。初等教育から高等教育にかけてすべての教育段階における英語公立学校はマレー語学校へと完全に変換され、国家選抜試験や各教育レベルの公的修了試験で用いられる言語がマレー語のみになるという変化が起こった。1969年の民族暴動による修正を含めた上で、1950年代および1960年代に発表されたバーンズ、ラザク、ラーマン・タリブの各報告によって確立された国民教育制度は現在に至るまで維持されている。

1961年教育法制定による国民教育制度の確立

3. 『カラム』におけるイスラーム教育と国民教育

『カラム』が発行された1950年から1969年までの20年間は、マレーシアの国民教育制度の確立期と重なる。この時期は、国民教育を通した教育の近代化の発展・拡大に伴い、マレー・コミュニティにとって伝統的な「学びの場」であったイスラーム教育への関心や存在感が希薄化した。『カラム』の教育関連の記事を概観すると、その多くは当時のイスラーム教育に関するもので、マレー・ムスリムのイスラーム教育の存在感の危機感や危惧を表現するものが多く見られる。ただし、『カラム』を通して表明される不安や危機感の多くは漠然としたものであり、近代西洋的な価値の流入や近代教育の拡大によってその変化がどのような実態を持つかに関して具体的な理解を持っているわけではなかった[金子2010]。

『カラム』誌上での国民教育に対する言及は、伝統的

な教育や価値観の希薄化に対する危機感を表明するイスラーム教育関連の記事において扱われることが多い。その論調は、近代西洋的思想に基づいた国民教育(公教育)によって西洋の価値観がマラヤに広まるにつれてイスラームの価値観が希薄化し、イスラーム自体やイスラーム教育が軽視されつつあると問題視するものが目立つ[金子2010: 34-36]。

これらの記事では、「マレー・コミュニティに悪しき道徳観の変化が起きている。このような道徳観や信仰心の低下の原因は、近代西洋的な教育の影響が高まった結果、イスラームを学ぶことを軽視する傾向が強くなったからである」、「悪しき道徳観の変化により、マレー・ムスリムたちは手近な利益や快樂を好み、それに沿った短絡的な行動をとるようになった。これは、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」、「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(negara)は、イスラームを基礎として築かれてきたものである。従って、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しない。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」、「マレー半島はイスラームを基盤として形成されてきたので、この地に最も適応する教育はイスラーム教育である。従って西洋のキリスト教文化を基盤とした近代的な教育は、マレー・コミュニティに健全な生活や発展、繁栄をもたらすこともない」といったイスラーム教育と国民教育(近代西洋的な教育)の関係に対する主張が展開されている[金子2010: 34-36]。

『カラム』のイスラーム教育関連において、近代西洋的な教育である国民教育は、イスラームの存在感の希薄化をもたらした存在と見なされている。また、国民教育およびそれを通して行われる近代西洋的な教育は、イスラーム教育への人々の関心を低下させた原因でもあり、その結果、道徳の墮落や悪い習慣もたらしたものと捉えられている。また、マレー・コミュニティおよびマレーシアの今後の発展を担うのは「正しい」道徳心を持った子どもでもあり、その善良な道徳心は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に基づいてのみ形成されうるものである。従って、その道徳心の涵養を担うのは近代西洋的思想に基づく国民教育(公教育)ではなくイスラーム

ム教育であり、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いうると記事の中で主張される〔金子2010: 36-38〕。

1950年代後半から、国民教育制度下でイスラーム教育を体系化・組織化することが検討され始めた。それに伴い、公権力主導の下でイスラーム教育再編成が進められ、これまでの伝統的なイスラーム教育の場であったポンドックやマドラサにも変更が求められるようになった。このような国家主導の国民教育下におけるイスラーム教育の体系化・組織化に対する抵抗感 は『カラム』を通しても表現されている〔*Qalam* 1956.9: 19-20〕。このような批判的な論調は、『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「マレーシア発展の根底を握る「正しい」生き方、考え方、道徳心を持った人材の育成の場として、近代西洋的な価値を基盤とした国民教育は不適切であり、イスラーム教育こそがその役割を唯一担い いうる」を背景にするものであろう。

しかしその一方で、マレーシアが国家として独立する以上、国民教育制度が確立・整備され、それを中心とした教育が今後展開されていくことが避けられない以上、当時の国民教育制度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「いかにより良いイスラーム教育の環境を整えていくか」を検討する論調も、1950年代後半の記事を中心に『カラム』に見られる〔金子2011〕。これらの記事では、まず「よりよい」イスラーム教育を提供する重要な役割を担っているのは政府などの公権力であることを受け入れる姿勢を示す。その上で、責任者として公権力がイスラーム教育を「よりよい」方向へと導くことを求めた。記事の中では、その当時の政府が実施したイスラーム教育に関する一連の施策(民間のイスラーム宗教学校に対する調査とそれに伴う資金補助など)をどう評価するかや、その当時のイスラーム教育が直面していた問題点の指摘とその具体的な改善点(教材などの書籍や教員養成など)についての主張を展開した。

『カラム』のイスラーム教育関連の記事において、近代西洋的な国民教育はイスラーム教育の存在感を脅かし、マレー・コミュニティに「悪しき」道徳心をもたらすため、この地には「不適切」であるとの見解が示されてきた。その一方で、当時の社会状況およびイスラーム教育の置かれている立場を考えた際、イスラーム教育の今後の維持・発展のためには国民教育制度を受け入れ、その枠組みに敢えて組み込まれることも必

要であることは『カラム』の諸記事も認めている。イスラーム教育を守るために「批判」の対象でしかなかった国民教育は、イスラーム教育を実施する場として受け入れられ、「よりよい」教育環境整備のための積極的な申し立てや提言などを展開すべき対象としても捉えられていたことが、『カラム』で特に1950年代後半に展開されていた記事から考察される。

4. 『カラム』における国民教育政策に関する議論——マレー語学校の将来

本節では、国民教育政策に関する記事の紹介を通して、『カラム』で行われていた国民教育に関する議論の特徴を考察する。『カラム』で取り上げられた国民教育に関する議論は、教授用言語に関するもの、特に国民教育におけるマレー語の重要性に関するものが中心になっている。

1953年の4月号(33号)において、「マレーの子」(Anak Melayu)というペンネームの投稿者による「マレー語学校を廃止せよ! (Kuburkanlah Sekolah2 Melayu!)」という記事が掲載された。この記事の内容は以下のとおりである。

私は、多くのマレー人が自分の子弟をマレー語学校に入学させるのは、彼らが住んでいる地域の近隣に英語学校がないからだと確信している。マレー語学校で勉強したら、将来仕事を得られる保証がないばかりか、高い知識を得る機会も開かれない。なぜならば、それらの知識はまだマレー語で書かれていないからだ。高い知識がなければ、彼らの子どもたちがよい賃金の仕事を探し、得ることは難しい。ジョホールでは、マレー語学校を卒業した子供たちが自分の故郷でプンフルになりたいと思っても、新しい制度ではそれも叶わない。なぜならば、プンフルになるには英語学校の卒業資格が求められるからだ。以上のことから、我々がマレー語を学んだりマレー語学校に入学するよう奨励したりする理由がないことは明白である。従って、私はマレー語学校が維持されなくてはならない理由はないと考える。マレー人子弟の英語学習の立ち遅れに関する調査をした人々は、「マレー語を(で)先に勉強したマレー人の子どもたちは、英語学校に直接入学するのは難しい」と結論付けている。調査した人々はマレー語学校に通うマレー人子弟の英語学習の立ち遅れの改善を思案しているようだが、私はマレー語学校を廃止すべきと考えている。マレー語学校に英語学習を取り入れても混乱が増すだけである。英語学習を取り入れたことによって、今度は彼らの言葉(マレー語)能力が低下する。私は、マレー語学校への英語学習の導入は、我々の子どもたちに大きな無駄となると強く確信している。結果として、英語もマレー語も中途半端な子どもが育成されてしまうだろう。言語能力が中途半端になったマレー語学校卒業の

マレー人の子どもたちは、良い職業に就くことも高い知識を得ることもできなくなってしまう。私は、このような意見(マレー語学校を廃止せよ)を盲目的かつ感情的に述べているのではない。もう一度、マレー語学校で学ぶマレー人子弟たちをよく観察してみしてほしい。彼らのどれくらいが、マレー語学校卒業後に英語学校に進学できるのか。マレー半島に住む約10万人のマレー人子弟がマレー語学校で学んでいると言われているが、そのうち例年、英語学校に進学できるのは約半数である。このままマレー語学校を放置しておくことは、今後教育を受ける予定のマレー人子弟たち全てに対する大きな罪である。従って、私の考えは、マレー語学校は廃止すべきである。〔*Qalam* 1953.4: 19-21〕

著者である「マレーの子」は、マレー語学校の廃止は今後教育を受けることになる全てのマレー人子弟のためであり、このままにしておくことは大きな罪であると繰り返し記事の中で主張している。マレー語のみではよい職業に就くことが出来ず、高い知識を得ることもできない、さらに英語学習を導入することでマレー語能力の低下ももたらし、結果として中途半端な状態の子どもを育成してしまうと危惧している。それならばマレー語学校を廃止したほうがマレー人コミュニティの将来としてよりよいと説いている。

これに対して、同年(1953年)の6月号(35号)、「マレー語学校を廃止せよ?」と題された記事で、4月号の「マレー語学校を廃止せよ!」に対する反論が2本掲載された。これらの記事は「早々と希望を断ってはいけない」と「マレーの子よ、どこへ向かうのだ?」というタイトルで、それぞれの記事の反論内容は以下のとおりである。

「早々と希望を断ってはいけない」の反論

私は、「マレーの子」のように希望を失っているマレー人が多くないことを願う。「マレーの子」自身もマレー人であり、マレー語を使っているのではないのか? 既に魂の半分が西洋文化に浸っているマレー人たちで成り立っているこの地ではあるが、独立が検討され始めた。マラヤが独立すれば、現在の英語の地位は当然マレー語がとってかわる。学校も同様である(英語学校の地位とマレー語学校の地位が逆転する)。独立はこれから達成される予定なので、(英語とマレー語の地位の逆転という)次のステップはこれから確実に起こる。指導者たちは、マレー語学校における教育の質の向上のための施策を講じることを約束したが、その方法はマレー人の要求に合致したものではない。従って、その方法ではどうにもならないだろう。現在のマレー語学校の現状が今後も放って置かれるならば、全てのマレー人団体、特に政治団体は将来後悔するだろう。英語学校で学ぶマレー人のうち高等教育に進学でき

るのは10% 未満であることを我々は既に知っている。マレー語学校における英語教育ではなくマレー語教育の質の向上という目的に見合った施策を行うべきと主張するのは、政府当局に対する正当な要求である。〔*Qalam* 1953.6: 7-9〕

この反論記事は、冒頭でこそ「マレー語学校を廃止せよ」の筆者である「マレーの子」を批判しているが、全体としては「マレーの子」の記事同様に、当時マレー語学校が置かれていた状況を批判するものである。異なるのは、そこで「マレー語学校の廃止」という結論を出すのではなく、「マレー語を母語とするマレー人として」マレー語学校の改善を主張する点である。その際、独立が近いことを指摘し、独立が達成されればマレー語が国語の地位を獲得するであろうことを根拠として、そのようなときが来た時に備えて、今からマレー語学校の整備や改善を行っていくべきというのが、この反論記事の主旨だったと言える。また、マレー語学校の改善要求を行う先は、今後マラヤの政治を担うであろう団体(UMNOなど)であると考えている。

「マレーの子よ、どこへ向かうのだ?」の反論

マレー語学校を廃止するということは、マレー語を捨てることと同様ではないか? おそらく、この「マレーの子」は、生きるための方法を導くだけで物足りないマレー語学校の教育レベルに希望を見出せずにいるのだろう。「マレーの子」が、マレー語学校を廃止して、全てを英語学校に転換したいと考えた理由は何なのか。この地を第二のイギリスにしたいのか。「マレーの子」が現在マレー語学校で教えられている英語教育について反論していたが、その意味を私は尋ねたい。〔*Qalam* 1953.6: 7-9〕

2本目の反論である「「マレーの子よ、どこへ向かうのだ?」に関しては、1本目の反論記事である「マレー語学校を廃止せよ?」と異なり、終始「マレーの子」の記事に対する疑問を書き連ねている。「マレーの子よ、どこへ向かうのだ?」に対する「マレーの子」からの回答記事については、管見の限り『カラム』には掲載されていない。

更に、1960年の12月号(125号)には『我々の学校の教員』という記事が掲載され、マラヤ連邦としての独立が達成された数年後に掲載されたこの記事では、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り、そのためには教員の役割が重要になってくるという主張が展開されている。この記事の主眼点は、マレー人がこの地の主(tuan di tanah air)として

国家の発展に貢献する人材となるため、学校教育における教員の役割が大変重要であるという点がある。しかし、そのためにまず必要な国民教育制度の整備においては、マレー語を中心とした教育制度を整備することであると考えていることが本記事から読み取れる。マレー語が国民教育の中で重要視される環境が整備されればマレー人の教育水準が向上するという考えが基礎にあることが明らかである〔*Qalam* 1960.12:3-4〕。

以上から、『カラム』に掲載される記事で国民教育に関する議論がなされる場合、その多くはマレー語に関するものがほとんどである。マレーシアの独立達成に際し、マレー人の社会経済的上昇のために教育水準の向上が必要であると考えたマレー人たちは、公教育を受ける機会の拡大と、そのための施策を求めた。『カラム』の国民教育に関する議論がマレー語に集中していることも、マレー人の教育水準向上を積極的に求めたのも、当時のマレー・コミュニティが抱えていた「もうひとつの危機感」が背景にあるのではないかと考える。「もうひとつの危機感」とは、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。もし、国民教育制度を整備するに際して、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。そうなれば、独立の時点で経済も教育水準も他の民族から立ち遅れた状況にあったマレー人は、更に自分たちの社会経済的状況が芳しくない方向へ向かうことを恐れたのだ。現に、先に述べた1960年12月の記事では、大学在籍者数におけるマレー人の占める割合が10%程度であることを大変問題視している〔*Qalam* 1960.12:3〕。

すべての民族に等しく機会が与えられ、民族という縦割りが教育政策からなくなれば、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。国民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。その危機感を解消するためには、国民教育において自分たちの民族語であるマレー語の優先的な地位を獲得・維持する必要があった。第2節で取り上げた国民教育確立期に出された報告書の議論が、各教育段階・教授用言語や、民族語別の学校体系にあるのも、独立直後は教育確立の際に教

授用言語が最も重要な論点であったからだ。

4. おわりに

イスラーム教育関連の記事を主とする『カラム』の教育関連の記事において、国民教育はイスラーム教育の存在感を希薄化させるものであり、近代西洋の世俗的な思想を基礎としているために、この地には適応しないと批判の対象になることが多かった。しかしながら、国民国家として独立する以上、国民教育制度の整備は必要不可欠なものであり、イスラーム教育に関しては、国民教育制度の中で「いかによりよい環境をつくるか」が同時に模索されていたことは、これまでの『カラム』の教育関連記事の考察によって明らかになっていた。国民教育制度の枠組みを受け入れる以上、そこで行われるイスラーム教育以外の教育においても、今後のマレーシアの発展を担うマレー人を国民教育を通してどのように形成するかは、マレー・コミュニティにおいてイスラーム教育をどう存続させていくかということと同様に重要な関心事であったことは間違いない。

1951年に「バーンズ・レポート」が発表され、マレー語学校の改善およびマレー語教育に関する調査と、将来の教育制度を整備する上での提言が明記された。この中で、各民族の母語ごとによる伝統的な学校教育を廃し、全民族共通の「国民学校」構想が提唱された。「国民学校」構想では、教授用言語はマレー語と英語の二つが提示されていたが、このレポートをきっかけに今後の教育制度をどのように整備していくか、これまであった各民族の民族語 (Vernacular) 別学校の存続、位置づけをどのようにしていくかなどの議論がその後の報告書で多くなされるようになった。

『カラム』を通して教育におけるマレー語の位置づけに対する議論が多く取り上げられたのも、当時の国民教育政策に関する議論に少なからず影響を受けていたからだろう。本稿で扱った記事からは、マレー語学校の1950年代前半当時の教育の質に関する不満や改善要求が多くあったことが推察される。それに対して、「英語とマレー語のバイリンガル教育で混乱を招くよりは英語教育に一本化した方がよい」とする意見が出され、それに反論する形で「マレー人として母語であるマレー語教育の維持・改善を求めるのが筋ではないか」という記事が掲載された。

「マレー語学校廃止」および「存続」のどちらの立場

の主張においても共通で見られるのは、「将来教育を受けるマレー人子弟にとって、どのような教育が与えられることが彼らにとって良いことか」という視点から語られているという点である。これは「自分たちの子どもたちをマレー人としてどのように育てたいか」という議論であるとも言える。前者の「廃止論」を唱えた筆者は、当時の現状(英語教育をうけた者たちが指導者になり、社会においても第一線で働いている)から、マレー人がよい職に就き、社会で活躍するには英語教育を受けられるマレー人子弟たちを少しでも多くすべきであり、バイリンガル教育で両言語能力が中途半端になるのであれば一層英語に集中すべきだと考えた。

一方で後者の「存続論」を唱えた筆者たちは、前提として「マレー人としてマレー語教育を重んじ、存続改善に努めようとするのが当然である」という考えを表明している。その上で、マレーシアが独立した先のことを念頭に置き、マレー語が国語という地位を手に入れることを念頭に入れたうえで、それに向けた整備をしていくことが、これから教育を受けるマレー人子弟たちのためになると主張する。国民教育に関する『カラム』内の議論がマレー語教育の位置づけをどうすべきかというものに集中したのは、「この地の主」としての存在感と資質を備えたマレー人を育てるにはどのような言語環境で教育を受けることがより望ましいか、という問いがマレー・コミュニティの中で大きいものであったためだろう。

参考文献

1. 日本語文献

金子奈央 2010 「国民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」』京都大学地域研究統合情報センター、pp.33-38。

金子奈央 2011 「国民教育確立期におけるイスラーム教育の生き残り戦略」坪井祐司・山本博之編『『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』京都大学地域研究統合情報センター、pp.32-39。

鴨川明子 2008 『マレーシア青年期女性の進路形成』東信堂。

杉村美紀 2000 『マレーシアの教育政策とマイノリティ—国民統合の中の華人学校』、東京大学出版会。

杉本均 2005 『マレーシアにおける国際教育関係—教育へのグローバルインパクト』、東信堂。

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。

2. 外国語文献

Roff, William R. 1967. *The Origins of Malay Nationalism*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press.

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

1950年代の「強制婚」論議にみるカラム誌の改革論理

光成 歩

はじめに

1. はじめに：「強制婚」論議

「強制婚 (*kahwin paksa*)」とは、父 (後見人) が初婚の女性を、その女性の同意の有無を問わずに婚姻させる習慣を指す。シャーフィイー派法学では、女性の婚姻締結の権限は後見人に付与されており、初婚¹ 場合には当人の同意の有無が婚姻の有効性を左右しないとされている。マレー世界のムスリム社会でも、青年男女が初婚相手を自由に求める機会が少なく、親が子の結婚相手の選択を行うのが一般的であった [口羽・坪内 1966: 8]。

ところが、1950年代、カラム誌では「強制婚」に批判的な論説が複数掲載された。その議論は、ハディースを中心とした法学上の根拠を用い、婚姻を締結する後見人の権限を女性の権利に依存するものとして論理づけようとしていた。このような立場は、当時イスラーム法制改革が進むなかで、イスラーム法規範と近代的価値観との整合を図ろうとしたイスラーム諮問委員会² など改革推進者の立場と、局所的にはあるが同調するものであった。これは、イスラーム諮問委員会が提出したイスラーム法案、とくに離婚権限や多

参照記事一覧				
号数	年	月	頁	タイトル
A	4	1950	11	12 「成年女性の地位」(Perempuan Sesudah Baligh)
B	19	1952	2	33 「対等性の問題と初婚の強制」(Masalah Kupu dan Paksaan dalam Kahwin Dara)
C	43	1954	2	35 「強制婚」(Kahwin Paksa)
D	45	1954	4	29 「強制婚と強制後見」(Kahwin Paksa dan Wali Mujbir)
E	58	1955	5	36 「シャリファとの婚姻」(Berkahwin dengan Syerifah)
F	66	1956	1	3 「イスラーム婚姻法案」(Rang Undang2 Kahwin Islam)
G	94	1958	5	7 「対等性を欠く婚姻」(Kahwin Tidak Kufu)
H	104	1959	3	26 「少女と若者——結婚前に知り合ってもよいか」(Gadis dan Teruna boleh Berkenalan sebelum Kahwin?)

- 本稿で用いる初婚の定義については後述。
- [the Muslim Advisory Board (ムスリム諮問委員会)]。海峡植民地政府により設置した[the Mohammedan Advisory Board] が1947年に改編・改称された。イスラーム法制改革で法案の草稿や規定改正に携わった。カラム誌上ではMajlis Penasihat Islam (イスラーム諮問委員会) と言及されるので、本稿ではこれに従う。

強制婚と後見人の権利

妻婚の制限により男女の権利の均衡を図った条文に対し、同誌が「神が与えた権利を人間の法が侵害している」として強く反対したことに鑑みると一見奇異に思われる。

本稿では、カラム誌が「強制婚」論議において、「女性の権利」概念を用いながら、法解釈の変更をせまったその論理構造の分析を試みる。具体的には、カラム誌上の論点を①「女性の権利」、②「婚姻における対等性」の二点に絞り、これらが「強制婚」論議においてどのように位置づけられていたかを分析する。後半では、カラム誌上での議論の数年後にシャリーア裁判所で争われた「強制婚」事例を取り上げ、「強制婚」に対する公的判断とカラム誌の立場との関係性をさぐる。

2. 背景と事例

(1)イスラーム法学における「強制婚」と対等性原則
シンガポールのマレー系およびアラブ系のムスリムはシャーフィイー派に、またインド系ムスリムの多くはハナフィー派に属していると言われる。以下で、シャーフィイー、ハナフィー両法学派における初婚女性³の婚姻締結の条件を、柳橋 (2001) に沿ってまとめ

ておく。

シャーフィイー派では、婚姻の女性側の締結主体は後見人であり、いかなる場合でも女性自身が婚姻を締結することはできない。父または男性父系尊属が後見人の場合、被後見人の女性が成年⁴・未成年かを問わず、その許可を得ずにこれを強制的に婚姻させることが可能とされている。しかし、成年女性の場合には許可を得ることが勧められる。また、父が婚姻強制権を行使する条件として、その婚姻が女性にとって害にならないことが必要とされる [柳橋 2001: 76]。対して、後見人が傍系血族の場合には、被後見人女性が成年の場合のみ婚姻締結が可能で、当人の許可を得て締結しなければならない。

女性に後見人がいない場合、もしくは後見人が合理的な理由によらず女性の婚姻を認めない場合には、裁判官が後見人代理として婚姻を締結することができる⁵。当時のシンガポールでは、婚姻登録官であるカーディにこの権限が与えられていた⁶。

ハナフィー派では、未成年女性は強制後見に、成年女性は「委任と推奨の後見」に服すとされる。つまり、成年の場合には女性本人に婚姻の締結権を認めているが、この場合でも、後見人から婚姻に対する同意を得て、その締結をこれに委任することが勧められる [柳橋 2001: 56-59]。また、この婚姻が身分、血統、資力などにおいて「対等性」を欠く場合には、この婚姻は有効だが拘束力をもたず、後見人が婚姻解消請求を行うことができる⁷。

シャーフィイー派では、強制後見により「対等性」を欠く相手と婚姻させた場合、また被後見人の女性の許可を得た場合でも、被後見人が対等性を欠く相手と知りえなかった場合や、一部の後見人の同意を得ることなく締結された場合は、その婚姻を無効としている [柳橋 2001: 157-158]。

- シャーフィイー派では、15歳をもって成年に達したとみなし、それ以前に精通などの肉体的成熟の徴徴が観察された場合には、その時点で成年に達したとみなすと説く [柳橋 2001: 29-30]。本稿では、女子の「成年」については月経を基準に判断したものとして記述する。
- マレー語で「裁判官による後見 (wali hakim)」もしくは「王による後見 (wali raja)」という。後者の場合も、王に権限を委任された裁判官が後見人代理を務める。
- ただし1957年以降は主任カーディのみに限定された。 [Djamour 1966: 27-8] [光成 2011: 41, 42]を参照。
- ハナフィー派における対等性の条件は、①身分 (自由人か奴隷か)、②血統 (クライシュ部族は他のアラブよりも地位が高い)、③資力 (相当の婚資額と扶養料の支払い能力)、④信仰心 (悪徳者かどうか)、⑤先祖がムスリムであったか否か (祖先が改宗した代の古さ)、⑥職業 (女性の父親と夫となる男性の職業が少なくとも対等か)。ただし、上記の項目について学派内にも見解の対立がある。シャーフィイー派では、①身分、②血統、④信仰

マレー語で「婚姻における対等性 (*kahwin kufu*)」と表現されるこの原則は、1950年代に取り沙汰される複数の「強制婚」事例で論点となっている。

(2)1950年代の強制婚イシュー化

シンガポールでは、地区または住民の民族・法学派ごとにカーディが任命され、1950年時点で12名のカーディが職務についていたという [Djamour 1959: 18]。婚姻・離婚の登録に加え、後見人代理の権限を与えられたカーディの存在は、父の同意を得られない相手との婚姻締結や、駆け落ちによる婚姻の登録に利用されていたと思われる⁸。

また、カラム誌は1950年代初めごろから他誌からの転載というかたちで「強制婚」、「婚姻における対等性」を主題とする論説を掲載し始めており、当時、マレー世界において「強制婚」が注目される話題となっていたことが推測される。1956年には「この法案が整備すべきことの一つは後見人についてである」と述べ、強制後見の問題をイスラーム諮問委員会が十分に議論して解決することを求めている [Qalam 1956.1: 3, 4]。

強制後見やそれらの事柄は、とりわけ最近、イスラーム諮問委員会が十分な議論によって慎重かつ理性的に整備することが重要である。この後見人の権限が大きいことで議論が惹起されている。というのも、後見人がその権限を誤って使い、自分の娘の同意なしに結婚させるということが少なからず起こっている (すなわち強制婚) からのだ [Qalam 1956.1: 3, 4]⁹。

さらに、1958年にシャリーア裁判所が発足して以降、意志に反して結婚した女性による離婚申し立てや、婚姻の完遂を拒否された夫による婚資返還請求というかたちで強制婚への異議が表面化していることも指摘されている [Djamour 1966: 154-155]。

カラム誌は、婚姻締結に際して女性には「選択・拒否

- 心、⑥職業を対等性の判断材料とするが、③資力の問題は通説では否定されている。また妻に婚姻を解消する選択権を与えるような夫の側の精神的・肉体的瑕疵がある場合、老年男性と少女、老年女性と少年の婚姻の場合にも対等性を欠くとされている (ハナフィー派とシャーフィイー派の条件の評価基準にも差異があるがここでは詳述しない) [柳橋 2001: 151-156]。
- 後述の事例 Syed Abdullah A-Shatiri v. Shariffah Salman ([1959] MLJ 137)、もしくは Ghouse bin Haji Kader Mustan v. Rex ([1946] MLJ 36)。後者は、シャリーア裁判所発足以前に、未成年者保護法令に基づき、高等裁判所に申し立てられた事例。初潮を迎えたハナフィー派に属する女性 (当時16歳未満) が父親の承諾を得ずに婚姻締結し、父親は夫が娘を誘拐したと訴えた。
- 筆者は過去の研究 [光成2011: 41] でも同論説を引用したが、和訳を上記のとおり、より正確に改訂した。また、前号での引用部分の後半はカーディの権限に関わるものではなく、婚姻する女性の父 (後見人) に関する議論であった。記して訂正する。

の権利」があるとし、父親(後見人)の婚姻締結の権限を女性自身の承認に依存するものと読み替えようとした。これは、シャーフィイー派の通説を逸脱しない範囲で解釈の変更を模索しようとする姿勢と言える。一方、「強制婚」 이슈ーに付随して問題化した「婚姻における対等性」の原則に対しては強い批判が打ち出された。以下で、各論説の議論の内容を読み解くとともに、一連の議論のなかでの「強制婚」と「女性の権利」、「強制婚」と「婚姻における対等性」との関係性について考察する。

3. カラム誌の議論

(1)「強制婚」と女性の権利

「強制婚と強制後見」(記事 D)

冒頭で「インドネシアの高名なウラマー、アル・ファズィール・トゥアン・ハジ・マヌール・ハリル(Al-Fazir Tuan Haj Manur Khalil)の示唆により、ジャカルタの新聞「アバディ」から転載する」と紹介されて始まる本論説は、女性の権利を認めない「強制婚」の慣習に対し、クルアーンの章句の不在やハディースを根拠として従来の学説を痛切に批判するもので、「強制婚」に対する否定的な議論のなかでももっとも端的なものである。

まず、「強制婚」がこれまでムスリム社会で行われてきたこと、それがウラマーの「強制後見(*wali mujbir*)」という用語によりお墨付きを得てきたことを指摘する。しかし、著者はこう続ける。

イスラームの本来の指導に立ち返り、つまり結婚に関するクルアーンとハディースを調査しても、私たちはいままで娘を強制的に結婚させる権利をもつ「強制後見」という用語に出会ったことがないし、そのような概念はないのである。しかも、預言者の教えに立ち戻れば、一人一人の少女に、同じ宗教を信仰する限りにおいて、伴侶を選ぶ権利が与えられていることが分かる [Qalam 1954.4: 29]。

ここでは婚姻当事者の女性に夫となる男性を「選択する権利」があると認定する。そして、後見人が女性の許可を求めることは「義務」であり、女性が拒否した場合には後見人は「(強制する)権利を失う」と述べている。この論説は、ハディースを引用しながら、「女性の権利」が、強制婚締結の後にも効力をもつとしている。

これらのハディースから明らかなことは、ひとりの女性の結婚は、それが少女であろうと既婚女性であろうと、強制によって行われた場合には彼女自身の判断にかかっているということだ。つまり、もし女性が好むなら婚姻は有効であり、そうでないならば有効でない。離婚してしまった方が良いのである。さらに明らかなのは、女性の父親や後見人には強制的に結婚させる権利がないことである [Qalam 1954.4: 29]。

クルアーンのなかにもハディースのなかにも「強制後見」という概念の根拠を見いだせなかったという論者の次の帰結は、「強制婚」という誤りを宗教の誤りではないと主張することである。では、誰の誤りとするのか。人間の誤りである。なかでも、もっとも強く責任を問われるのは、その行為にお墨付きを与えてきたウラマーたちであると糾弾する。

多くの人が、娘を、まだ好きかも分からない男性と結婚させていること自体は、イスラームの間違いではない。彼ら自身の間違いである。我々ムスリムの間で尋ねてみてはどうか。娘を無理矢理結婚させる親たちに「強制後見」という概念でお墨付きを与えるウラマーの根拠は何なのか？ 回答はこうである。彼らにその根拠を尋ねてみよ。イスラーム法における根拠はクルアーンとハディースなのであるから、クルアーンの章句なのか、預言者のハディースなのか、尋ねてみれば良い。彼らは「強制後見」を立法しているのか？ もしウラマーだけの理解であるならば、なぜそれにお墨付きを与えないウラマーを認めないのか？ 彼らの方が預言者のハディースに従っているのではないか？ よく考えてみよう！ [Qalam 1954.4: 30]

「強制婚」(記事 C)

この論説も、別の雑誌¹⁰⁾に「東方の光」というペンネームで掲載されたものの転載であるが、先の論説と比較するとより保守的な立場をとる。すなわち、「強制婚」に対する批判が、西洋教育(sekolah barat)を受けた層や一部の宗教教育を受けた層によるものとし、これまで多くの婚姻が「強制」によって締結されながらも平和な家庭を築いてきたことを強調する。「強制」と「恋愛感情」による婚姻を比較し、とりわけ感情にもとづく婚前からの交際を婚姻の不安定化の要因として問題視している。

一度二度ならず何度もくりかえし、結婚する前から夫婦のようにしている男女を見てきた。そして結婚すると、夫の妻に対する信頼は失せ、妻の愛情も消えてしまう。(…)筆者は結婚もしていないのに離婚しようとする少女

¹⁰⁾ 雑誌の出版地などは不明。

を見たことがあるが、三度の離婚よりもずっと害のあることだ。これらが示しているのは、自分の選択でもがっかりするような結末はあるということだ [Qalam 1954.2: 36]。

このように、親による婚姻の締結を「強制婚」と呼んで批判する立場、つまり高等教育を受けた社会層や「自由」を重視する風潮に対して懐疑的な姿勢を示したのち、「婚前の自由選択」と同様に、「強制婚」もイスラームで禁じられていると結論する。

後見人による娘の意志を無視した「強制婚」、このようなやり方はイスラームで固く禁じられている。反対に、少女や若者が婚前に自由に交際し、手をつなぎ、人気のないところで保護者をとまなわず二人きりになるようなことも、宗教が嫌悪することである。(…)後見人には権限下にある娘を結婚させる権利が与えられている。しかし女性にも、好きな男性との結婚を受け入れ、好意を持ってない男性との結婚を退ける権利が与えられている。つまり両者に権利が与えられているが、後見人の権利は結婚させられる女性の意向にかかっているのである [Qalam 1954.2: 36]。

論説は、男女の自由な選択による交際や婚姻を肯定する風潮に批判的で、「婚前の自由選択」を「権利」ではなく害悪と述べる。「婚前に異性と知り合うこと」は、「生活習慣の多様化とイスラームに反する習慣がもたらしたもの」として他の論説でも批判される事柄で、カラム誌においては「自由な選択」や「恋愛」は、「外来の文化」として概して否定的に捉えられる [Qalam 1959.3: 26]。

一方、「女性の権利」をめぐる議論では、後見人の権限が女性の承認に依存するという他の論説と同様の論理展開を行う。このような両義的な展開からは、当時の背景として「女性の権利」の観点から「強制婚」を望ましくないと捉える認識や、イスラーム法の視点から「強制婚」を否定する論理が提出され、ある程度一般化していることが伺われ、論者も一面ではその論調を下敷きにしていると考えられる。しかし、論者の「強制婚」への批判的姿勢は型どおりのものに過ぎず、社会に根付いた慣習を否定的に論じることへの抵抗が読み取れる。

以上の二つの論説はいずれもカラム誌が他の媒体から転載した議論だが、「強制婚」を「女性の権利」概念から論じる際の二つの極を成しているものと言えよう。クルアーンの章句の不在までも根拠に掲げ、「強制婚」の有効性を否定する論説Dはやや異色ではあるが、後見人の権限と「女性の権利」を依存関係的に捉える論理構成は以下で取り上げるカラム誌独自の論説

にも共通している。

(2)対等性原則と「強制婚」

「母の園：女性の権利と自由；対等性の問題と初婚の強制」(記事 B)

この論説は、「新聞で大きく取り上げられ議論されている」クランタン州での、あるシャリファとシャイフの婚姻について、①対等性の問題と②後見人による婚姻強制の可否の観点から論じている。まず、①について論者は、ムスリムの結婚が禁じられているのはクルアーンが示したカテゴリーのみであり、血統や身分の対等性という条件はイスラームの教えによって設定されたものではないと主張する。

これによって明らかなように、対等性の問題はその(引用者註：預言者の時代の)後になってでてきたものだ。宗教の教えではない。預言者の時代にはクライシュ族の女性と結婚した奴隷もいたくらいである。人間を分けるような行為は間違いで、イスラームの原則を壊すものである。ムハンマドが示したのはムスリムとムスリムは同胞だということで、そのなかに上下があるものだろうか？ 預言者の時代の実践は、そういった感情を排することを主目的としていたのではないのか？ 対等性の原則は預言者が実践していたものなのか？ シャーフィイー派のこの原則は立法なのか？ 我々はクルアーンに定められた決まりを奉じるべきなのか、それともウラマーの言ったことを奉じるべきなのか？ その発言はクルアーンの教えと一致しているのか？ [Qalam 1952.2: 33]

ここでは、イスラームにおいてムスリムどうしの間に上下の別は存在しないと強調し、対等性を問題にすることはクルアーンではなくウラマーに従うことにすぎないと主張している。さらに、このことがイスラームの原則を壊しかねない問題であるとして、地位にもとづく婚姻は重要でないとしている。

次に、②後見人による強制については、ブハーリー、ムスリムのハディースを引用し、「少女自身の許可を得ない結婚が合法でないことは明確に定まっている」と主張する。そして、両親が子供を婚姻させる際の権限を、「強制的権利」ではなく「儀礼」と言い換えることにより、後見人の権限を限定的に解釈しようとしている。

両親が成年に達していない子供たちの安全に対してどれだけ大きな責任を負っていようと、それは個々人の自由を強制する権利を行使していいことを意味しない。この自由に鑑み、強制後見人は強制する権利を持たず、ただ子供の未来の福利のために広い管理権を持つ。それは儀礼的なものであって、これまで考えられてきたような完

全な権限ではない[Qalam 1952.2: 35]。

最後に、論者自身を含む女性の権利がアッラーと預言者によって打ち立てられているにもかかわらず、その権利について沈黙しているとして、とりわけ宗教局に職をもつウラマーらを批判している。

「1001の問題：シャリファとの結婚」(記事E)

「1001の問題」は読者投稿によるQ&Aの形式をとっており、新聞などで話題となっている事柄に対し、カラム誌の視点からの解説が加えられる。ここでの質問は、「クルアーンやハディースに、シャリファがサイドでない男性と結婚することを禁じる章句があるか？」というもので、「強制婚」は直接論じられていない。回答では、人間の平等を説くクルアーンやハディースに人間の上下を分ける章句はないとして、「婚姻における対等性」が退けられた。

シャリーア、ましてクルアーンやハディースにはシャリファとサイドの結婚を禁じる章句はない。クルアーンとハディースは人間の平等を説いているものである。サイドがサイド以外よりも秀でているとか、アラブ人がペルシャ人より秀でているといったことはなく、秀でているかどうかは敬虔さによってのみ問われる [Qalam 1955.5: 36]。

また、文中ではラシード・リダーを繰り返し引用する。

つまり、イスラームの法は公正と平等に基づいた法であり、人々を分ける法ではない。(…)サイドであるかどうかは、信仰とは関係のないことである。ハサンの子孫もハサンもシャリーアの前では平等(sama taraf)である [Qalam 1955.5: 36, 37]。

法学上の根拠についても、「この問題に対して真正の章句が存在しない」と指摘し、再びラシード・リダーを援用し、血統の観点からみた対等性の条件は意味がないのだと結論づけている。

(3)考察

まず、カラム誌がどのような観点から「強制婚」への否定的な立場をとったのかを考えてみる。注記すべきは、「強制婚」がクルアーンの章句を根拠に打ち立てられた法規範ではないこと、さらに通説でも、成年女性の同意を得ることが勧められていることである。これは、クルアーンの章句にその根拠を求めうる多

妻婚、男性の離婚宣言などを議論する場合との根本的な違いであると思われる。カラム誌は、法学説のなかで提示されている議論をとおして「女性の権利」を認定し、「強制婚」に対する一般的な法見解や慣習、ウラマーへの批判を展開したのである。

各論説で「強制婚」に反対する根拠として挙げられたのは、「強制後見」を否定する複数のハディースと、それによって支持される「女性の権利」概念であった。婚姻の締結に際して「女性の権利」をどの程度実体化するかという点に関して各論の間に隔たりが見られる一方、「女性の権利」を後見人の権限の要件とする論理構造が一貫して見られることは既述のとおりである。

次に、「強制婚」論議と「婚姻における対等性」とはどのような関連性をもっていたのか。対等性の原則は、通説では婚姻の有効性を左右する条件とされているが、1940-60年代のシンガポールのイスラームの婚姻に関する判例や研究書によると、当時この原則が女性自身の意志による婚姻(後見人の訴えにより)無効とする根拠、あるいは女性の意志に反する婚姻を擁護する根拠として法廷に提出されていたことが分かる¹¹。ここから、当時、公開の法廷・公認の法規定のもとで、「強制婚」が社会的な慣習から法的根拠や妥当性を問われる宗教実践の一部として再定義・再制度化されつつあったこと、またその局面において「婚姻における対等性」が法的争点化していたことが伺われる。

カラム誌では、クルアーンとハディースを引用して、イスラームの間の平等(sama taraf)、身分差(tinggi/rendah, lebih)や階級(kaste)の不在を強調し、「婚姻における対等性」を「強制婚」よりもさらに明確に否定した。このような平等や階級の否定の強調は、植民地の独立運動・独立達成によって強まった平等を重んじる価値観に裏打ちされたものと思われる。また、ラシード・リダーの議論の引用により、イスラームの近代思想の文脈からこれらの論理を補強しようとしていたことが伺われる¹²。

カラム誌で上述のような議論が提示されたのちの1958年、発足まもないシャリーア裁判所で、シャリファの「強制婚」をめぐる裁判が争われた。イスラーム法制改革の成果の一つであるシャリーア裁判所

11 [Ahmad Ibrahim 1979: 46]、注11参照。

12 「対等性」の問題が、アラブ系の血統をもつシャリファやシャイフの結婚をめぐる論じられていたことと合わせて考察すると、アラブ系とマレー系イスラームのあいだの格差を否定するイデオロギーとしての含意があるとも考えられるが、この点の検証は別稿に譲りたい。

が、「強制婚」に対してどのような判決を下したのか、以下で簡単に見ていく。

4. シャリーア裁判所における「強制婚」

(1)イスラーム法制改革と婚姻後見

1957年に制定された「ムスリム法令」は、婚姻の登録を義務化し、さらに第12条で、夫婦双方の同意を婚姻登録の条件と定めている。婚姻契約の締結主体を花嫁ではなく後見人としているシャーフィイー派の学説に対し、この登録条件は、女性の同意によらない婚姻の低減を意図していた¹³。ただし現実には、こうした法令も後見人の権限縮小に効果をもたなかったと指摘されている [Djamour 1966: 155]。

ムスリム法令の制定により、1958年にシャリーア裁判所が発足したが、このシャリーア裁判所に、「強制婚」を争点とする申し立てが行われた¹⁴。係争にいたる経緯と判決の概要は、以下のとおりである。

(2)サイド・アブドゥッラーの係争

原告サイド・アブドゥッラー (Syed Abdullah bin Hassan Al-Shatiri) はシャーフィイー派に属す。彼はアルジュナイド・イスラーム学校の教師で、学校施設内の一角に家族と居住していた。彼の娘シャリファ・サルマ (Shariffa Salmah) はマレー人男性アブドゥル・ラザク (Abdul Razak) と1956年より親しくしていたが、1957年、ラザクとの関係が両親の知るところとなり、父親は彼女にひとりで外出することを禁じた。1958年初頭、シャリファと両親の縁者であるサイド・イドロス (Syed Idros) との婚姻交渉が始まったが、シャリファは結婚についての相談を受けなかった。

1958年8月30日に、シャリファは家出し、ラザクと共に警察署から父親を呼び出し、ラザクと結婚するまで帰らない決意を明確にした。警察は両者を結婚させるべくサイド・アブドゥッラーを説得したが、失敗した。彼女はラザクの家族とともに生活し、一方、父親は1958年9月2日、シャリファの同意のないままシャリファとサイド・イドロスとの婚姻を締結した¹⁵。

婚姻の後、父親は婚姻を登録しようとしたが、シャ

リファが結婚に同意せず、主任カーディは結婚を登録できなかった。夫イドロスは、法令上登録の義務を負っていたが、行動は起こしていない。このちラザクとその家族はカーディに依頼し、彼とシャリファとの結婚を進めようとしたが、失敗した。シャリファはラザクと住み続け、両者は同居から1ヶ月ほどして性交渉に至った。

1958年11月、シャリーア裁判所が発足すると父親は裁判所に訴えを起こした。シャリーア裁判所判決は原告が締結した娘の婚姻を無効とした。父親は控訴して婚姻の合法性を示し、娘がこの婚姻を受け入れ、夫のもとで暮らすべきだと主張した。

控訴委員会は、シャリーア裁判所判決を覆し、以下の判決を下した。(1)シャーフィイー派の法学説において、処女の女性は父親によって婚姻させられるのであり、その同意の有無は婚姻の合法性に本質的な影響を及ぼさない。よって婚姻は有効。(2)ムスリム法令第12条は婚姻の登録書に夫、妻、妻の後見人および証人の署名を求めている。しかし第19条は、この法令のいかなる条文も、婚姻登録していないという理由によりムスリムの合法的な婚姻を無効とすることはなくしており、本件の婚姻が登録されていないことは婚姻の有効性を左右しない¹⁶。

(3)シャリーア裁判所判決とカラム誌

原審では、娘の同意を得ていない「強制婚」を無効と判断した¹⁷。しかし、控訴委員会は、娘の同意を得ていないこと自体は婚姻の有効性に影響しないというシャーフィイー派の通説を適用している。また、夫婦双方の同意のないこの婚姻はシンガポールの1957年ムスリム法令下で登録することができないが、これも婚姻の有効性を左右しないのは上述の通りである。

控訴委員会の議長は、シンガポールのイスラーム法制化を押し進め、後の司法長官となるアフマド・イブラヒムであった。彼は、50～60年代の法制改革において、夫による一方的離婚宣言の制限、多妻婚条件の厳格化、婚姻年齢の下限設定など、イスラーム家族法における女性の権利を明文化した。改革推進者本人が、「強制婚」を、登録こそ出来ないものの合法的な婚姻であ

13 ただし、登録の有無は婚姻のイスラーム法学に照らした有効性を左右しない。[光成 2011: 42]参照。

14 Syed Abdullah A-Shatiri v. Shariffah Salman [1959] MLJ 137. 15 当時シャリファは19歳で、処女であった。

16 ただし、イスラーム法上の合法的な夫であるとされたイドロスはこの婚姻の継続に関心を失っており、両者は控訴審の終了前に、主任カーディによりフル離婚(妻が何らかの財産を夫に譲

ることで自らを「買い戻す」離婚形態。夫婦の合意が必要)している。

17 原審の決定の根拠に関しては資料上の制約があり、詳細は不明。しかし原審の判事は新聞のインタビューに答えて係争の詳細を公表しており、今後、二次資料を通して内容を確認できる可能性がある。

ると判断することになったのである¹⁸。

ところで、係争に先んじてカラム誌で展開された「強制婚」論議は、ハディースに基づいたリベラルな解釈を行っている。では、すでに締結された婚姻を有効と認めざるを得なかったシャリーア裁判所に対して、同誌はどのような立場をとるのか。この係争と同時期に「1001の問題：対等性を欠く婚姻」(G) に寄せられた質問には、次のようなものであった。

新聞で取り上げられているように、あるムスリムが血統の違うシャリファと結婚し、その血統にもとづいてカーディが婚姻を無効にした。しかし両親の同意による相手と結婚してもその結婚は合法でないという。いったい本当の法は何なのか？[*Qalam* 1958.5: 7]

掲載年月日を考慮すると先の係争に言及しているわけではないと思われるが、質問内容は「婚姻における対等性」の欠如による婚姻無効化と「強制婚」の非合法性とを指しており、上記の係争に非常に近接している。以下では、この質問への回答からカラム誌の立場を探る。

回答では、強制後見により結ばれた婚姻が合法であったとしても、意に添わない結婚をさせて失敗に終わることを防ぐために、娘の許可を求めてから婚姻締結することが勧められている。

後見人は、娘を結婚させるときには許可があることが望ましい。子供の許可が優先されるべきであり、もし娘が受け入れなければ争いになるし、離婚することになるに違いない。このようなことは預言者の時代にも起こっている。よって、少女であれ、既婚女性であれ、自らの好む相手と結婚する権利があるのであるが、美德としては両親の祝福をえるべきである。なぜなら、両親は、血統や振る舞いなどを見て子供の将来の安全を保障できる伴侶を捜そうとするものなのだから[*Qalam* 1958.5: 7]。

ここでは、女性に結婚の相手を選択する権利を認めるものの、ハディースなどの法学上の根拠をもってこれを支持するという論理構成はとられない。また、女性は権利を持ってはいても両親からの祝福や賛同を考

18 [Djamour 1966: 156]。[Ahmad Ibrahim 1965: 22]も参照。

19 この論説の冒頭には、「この問題についてはすでに論じられている」として、より広い観点からの議論については過去の記事を参照せよ、とある。法学的な議論は尽くされているという立場とも読めるが、少なくともこの論説執筆当時の力点は、イスラム法の観点から「女性の権利」を保護するよりも、円満な婚姻の維持のために同意や協調を重んじる道徳的観点に置かれていたと考えられる。対等性の問題による婚姻の障害については、論説 E と同様クルアーンを引用して否定的な立場をとり、対等性を婚姻の有効性の条件とする見方を否定している。

慮すべきであるとする。このように、道徳上の問題として「強制婚」を論じる態度は、先に取り上げた論説にも見られる。しかし、婚姻の失敗を盾に、両親には娘の同意を、娘には両親の祝福をえることを囁んで含めるように説くこの論説では、「強制婚」はイスラム法学上の問題としてではなく、道徳の問題として提示されている¹⁹。

5. おわりに

「強制婚」論議は、婚姻締結に際する「女性の権利」の認定と、後見人の権限縮小を主張する女性イシューであった。カラム誌は、イスラム法学の通説を用いて「女性の権利」を肯定する議論を展開した。同誌は、同時代のイスラム法制改革に対する議論では「女性憲章の侵入」、「外部の規範」によるイスラム法規範の改変に強い抵抗感を見せているが、本稿で取り上げた「強制婚」論議からは、イスラム法学の通説を用いて「女性の権利」概念を婚姻手続きの中で実体化しようとする姿勢を読み取ることができた。しかし、「強制婚」の決着点としてより強調されたのは、両親、娘双方の「合意を得る努力」による紛争化の抑制であった。

「婚姻における対等性」は、「強制婚」の紛争化に付随して同時期に問題化したと見ることができが、この問題に対するカラム誌の立場は明らかに通説に対抗的であった。クルアーンを根拠に「婚姻における対等性」原則を批判し、ムスリムの平等、階級や血統の否定を一貫して唱えた。このようなカラム誌の論説の特徴や位置づけは、今後、同時代に発行された新聞紙面における「強制婚」論議、「婚姻における対等性」原則の議論と照らし合わせることで、より明確にできると思われる。

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.

口羽益男・坪内良博 1966 「マラヤ北西部の稲作農村：

婚姻、離婚、家族の特質について」『東南アジア研究』4(1):2-43。

光成歩 2011 「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」坪井祐司・山本博之編 『『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』京都大学地域研究統合情報センター、pp. 40-46。

柳橋博之 2001 『イスラム家族法——婚姻・親子・親族』創文社。

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 (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.23

坪井祐司・山本博之 編著

カラムの時代Ⅲ

マレー・イスラム世界におけるイスラム的社会制度の設計

発行 2012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