

「多様化」するイスラーム

— 現代マレーシアにおけるマレー系アイデンティティの変容 —

多和田 裕 司

要 旨

本稿の目的は、現代マレーシアにおけるマレー系ムスリムにとってのイスラームのありかたを、彼（女）らの政治経済的、社会的経験と関連させながら検討することにある。都市化、中間層化という経験は、マレー系アイデンティティの中心に位置するイスラームにたいしてどのように作用し、その結果、イスラームはどのようなものへと組み替えられてきたのであろうか。この問いに答えるためには、民族集団としてのマレー系とイスラームとの結びつきを再検討し、両者のあいだのダイナミズムをとらえるような作業が必要である。序に続く第2節では、イスラームとマレー系アイデンティティの関係が論じられる。マレー系の民族アイデンティティは、公的にはイスラーム、マレー語、伝統的慣習という三つの要素によって規定されている。これはイギリス植民地時代に確立され、独立以降の国家形成のなかで固定化されたものである。第3節では、マレー系の人々をめぐる近年の社会変容が論じられる。急速な経済発展は都市化されたマレー系中間層を生み出す一方で、文化的、社会・政治的にマレー系の人々を多様化させ、さらには彼（女）らのあいだに、発展の権益を求めてのさまざまな葛藤や対立をももたらした。第4節では、マレー系のこのような多様化の過程が、イスラーム復興運動とマレー系の政党政治との関係に焦点をあわせることによって検討される。ここでは、あらたに登場したマレー系中間層によって支持されたふたつのイスラーム復興運動団体が具体例としてもちいられる。両者はマレーシアにおけるイスラーム国家の樹立という共通の目標を有していたが、政治対立のなかに埋め込まれることによって、ときには相反するような「複数の」イスラームを生み出すことになったのである。

キーワード：マレーシア、イスラーム、マレー系アイデンティティ、社会変化、中間層

1 はじめに

本年（2003年）1月、マレー半島北部に位置するペルリス州において、同州の「イスラーム家族法条例」改正の計画がマスコミを通じて報じられたことをきっかけに生じた論争は、現代マレーシアにおいて、イスラームはもはやアイデンティティの核としてすべてのマレー系の

人々にたいして一様に機能するものではなく、むしろマレー系アイデンティティを多様化させる方向に働いていることをかいま見せた。ムスリム男性の多妻婚にさいしてこれまでは必要とされてきた既存の妻（あるいは妻たち）の同意を必要のないものとし、より「簡略」に複数の妻との婚姻の途を開こうとする同州の改正案をめぐる多様な主張は、クルアーンとハディース

(預言者言行録)によって具現される本来は一元的であるはずの神の理念が、実は個別の社会的状況に埋め込まれたムスリムによってさまざまに異なる形で解釈され、実践される可能性につねに開かれたものであることをあらためて示したのである。

周知のとおりイスラームでは男性は4人までの妻帯が認められている。マレーシアでもこれは例外ではない。しかしイスラーム教義上からも複数の妻の公平な取り扱いなどの条件がつけられていることを根拠として、現実的にはマレーシアの多くの州では、妻の同意や男性の収入の証明、さらには裁判所の事前許可など、複数の妻との婚姻が簡単にはできないような手続きをさだめている。これは、一夫一妻制を主潮とする現代社会のなかでしばしばイスラームの女性蔑視や非人道性の象徴として語られることの多い多妻婚について、イスラーム教義と現代的価値との「整合」を求めての規定にほかならない。

ところが、1980年代半ばから90年代にかけて、保守的なウラマー（イスラーム法学者）やいくつかの州の宗教局を中心に、多妻婚への条件を緩和するような条例改正の動きが示されたのであった（Norani 1997: 25-26）。ペルリス州の事案はまさにこれらの動きを象徴するものであり、このことをきっかけに多妻婚をめぐる議論が加熱し、専門家のみならず、政治家や知識人から一般の人々までを巻き込んだ幅広い議論が展開されることになった。ムスリム男性にとっての多妻婚の意味といったイスラーム教義にかんする議論、女性の権利擁護の立場からの議論、あるいは国境を越えて隣国タイ（タイ南部はムスリムが多数派を占めている）に出かけて執りおこなう多妻婚の事例やそれを手配する「結婚シンジケート」とでも呼ぶべき組織等々の話題が、新聞や雑誌などをとおして広く取りあげられたり。

議論に参加する者の大半が（男女を問わず）ムスリムであるため、当然のことながら多妻婚そのものを否定するような主張はまったくといっていいほど見られない。イスラーム教義が認めていることを理由に複雑な手続きを否定する立場と、女性や子供の擁護という観点からた

んなる欲求によってなされる多妻婚を防ぐために条件を厳しくしようとする立場とを両極としながら、いずれも自らの主張の根拠をイスラームに求めるなかで議論が展開されている。

ところでこの一連の論争は、現代マレーシアにおけるイスラームについて考えるうえで、相互に関連する次のようなふたつの点を投げかけるものであるがゆえにとくに注目される。

第一に、マレー系内部に生じているイスラームをめぐる価値の多様化という点である。経済発展によって加速された近年のマレーシアにおける社会変化は、マレー系の人々の生活を大きく変容させた。それはたんに彼（女）らの生活水準の向上といった物質的な側面にかんするものだけではなく、それにともなう価値観といったところにまでかかわるような変化である。急速に変わりつつある社会にあって個人と社会の関係や市民社会のありかたなどが問われるなかで、あくまでもイスラームを基盤とした社会を求める保守的な人々と、イスラームと社会とのあらたな結びつきを模索する人々とのあいだに大きな相違があるという事実は、これまでならばある程度同質的な存在として語ることが可能であったマレー系ムスリムが、実際にはたがいに競合し、ときに対立的な価値観を有するような状況にさえあることを示している。

第二の点は、上述のような価値にかんする論争が、それに参加する者それぞれの政治経済的、社会的な権力関係のなかでなされていることである。たとえば、イスラームにかんする権限が各州に与えられているという国家体制のなかで²⁾、そのような権限を堅持したい州のイスラーム当局者と国家レベルでの統一をはかりたい連邦政府の側とのそれぞれの思惑が、この論争にたんなる価値をめぐる神学論争であることを越えた複雑さを与えている。マレー系の政治経済的、社会的地位の向上にともない「他」民族にたいしてよりも「自」民族内部でなんらかの影響をもつことの重要性が増した結果、近年のマレーシアでは、マレー系内部での主導権を求めての争いが激化している。そのとき自らの行動を正当化するものとして参照されるのが、ほかならぬイスラームなのである。

本稿の目的は、このようなマレー系ムスリム

にとってのイスラームのありかたを、彼（女）らの政治経済的、社会的経験と関連させながら検討することにある。都市化、中間層化という経験のなかで、マレー系ムスリムはいかなる形でイスラームを解釈し、実践しているのだろうか。それは多民族社会³⁾にあって「(他民族に比しての) 経済的劣位」, 「地方」, 「伝統」などと結びついていたマレー系によるイスラームの解釈や実践とは異なるものなのであろうか。もし異なるものであるとするならば、マレー系のアイデンティティ形成のなかでイスラームはどのように組み替えられてきたのであろうか。これらの問いに答えるためには、民族集団としてのマレー系とイスラームとの結びつきを微視的に再検討し、両者のあいだのダイナミズムをとらえることがなにより肝要であろう。これまで多民族社会におけるマレー系のアイデンティティとイスラームとの結びつきについては数多く議論されてきたが、そのアイデンティティの中身であるイスラームそのもののありかたの変化についてはあまり論じられることはなかった。本稿は、これまでの議論を補うとともに、現在のマレー系アイデンティティの姿にあらたな光を投げかけることを目指すものでもある。

2 マレー系アイデンティティとイスラーム

マレー系の人々のアイデンティティは、公的にはイスラーム、マレーシア語、マレーの伝統的慣習という三つの要素によって決定される。これは自らがなにものであるかという事柄についての人々の主観的な意識や現実の行動とはまったく別の次元で法的にさだめられたものである。すなわち、現在のマレーシア憲法は、多民族国家のなかでのマレー系（マレー人）の定義について、上記の三要素を満たすものであることを条件として掲げているのである（第160条第2項）。

マレー系アイデンティティについてのこのような規定は、マレーシアの歴史的、社会的成り立ちに由来する。

イギリスによる植民地支配（19世紀半ば以

降）の影響を受ける以前（歴史的にはポルトガル、オランダもマラッカをはじめとして現在のマレーシアのいくつかの地域をその支配下においたが、イギリスによるそれと較べればほとんど影響を残すことはなかった）のマレー半島においては、「小型家産制国家」（矢野 1980）という言葉にもたとえられるような、王を中心にした緩やかなまとまりからなる小さな王国が、半島中央部から東西両海岸へと流れる主要河川の河口近辺に点在していた。これらの政体は一般にクラジャアン（*kerajaan*）（現在のマレーシア語では「政府」の意）と呼ばれ、ヒンドゥー的な王権思想にもとづきながら、民衆にたいする王権の求心力が王の宗教的、コスモロジ的な中心性にあることをその特徴としていた（Milner 1982, Wolters 1982）。15世紀のマラッカ王のイスラームへの改宗を象徴的な契機としてマレー半島全域にイスラームの影響がおよぶようになったのちには、王は地上における神の代理人であり、イスラームについての責任を負う存在と見なされるようになるが（Winstedt 1961[1947]）、現実と象徴の両面において王を中心とする王権のコスモロジーそのものはなんら変わることはなかった。

イギリス植民地支配の確立と発展にともない、マレー系の人々が経験する世界は大きくその姿を変えることになる。とくに植民地体制下でとられた諸政策は、マレー系のアイデンティティ形成に、次のような三つの点で影響を与えた。

第一には、本来自らもいわゆるマレー世界各地からの移民集団であり、言葉や慣習などの面で厳密な意味で同質的ではなかったマレー系が、支配者集団であるイギリス人を含めた他民族集団との接触によって、一民族集団としての意識が強められたことである。植民地産品としての錫とゴムの開発を目的として、前者については中国から、後者についてはインドから、それぞれ大量の移民がマレー半島に移り住むことになったが、これら他民族（同時に異宗教でもある）集団の存在の大きさは、マレー系内部の微細な差異を覆い隠し、マレーの各国王にしたがいイスラームを信奉するという「共通性」をマレー系の人々にたいして意識させるもので

あった。1920年代から30年代にかけて「シンガポール・マレー人連盟 (Kesatuan Melayu Singapura)」をはじめとしてマレー半島各地にイギリスからの独立を求める「マレー人連盟」が結成されたが、彼(女)らの意識はあきらかに「マレー系」という部分が強められたものであった。

第二の点は、イギリスの植民地政策によって、イスラームが特殊マレー的なものへと「矮小化」されたことである。イギリスはマレー各王国の国王にたいして宗教や伝統にかんする王の権利を保障することと引き替えに、当該国に政治介入する権限を手に入れた⁴⁾。その結果、イスラームは、生活や社会のすべてを規定するものという本来の姿を失い、西洋的な意味での「宗教」という領域に限定されるとともに、多宗教社会におけるマレー系に固有の宗教という位置づけに変わっていった。植民地体制下で整備されたイスラーム関連の各法令が、ムスリムつまりはマレー系のみを対象とするものであることが、マレー系とイスラームの現実的な結びつきをなお一層加速させることになった。

三点目は、非マレー系移民集団の移住と彼(女)らによる都市の形成が、マレー系の人々を「地方」に固定することになり、その結果マレー系アイデンティティに「地方性」や「伝統(文化)」が結びつけられたことである。マレーシアの都市はその多くが錫鉱山を後背地として(クアラルンプールやイポー)、あるいは植民地産品の積出港として(パナンのジョージタウン)発展してきた。当然のことながらこれらの街の居住者の圧倒的多数は植民地経済に組み込まれた非マレー系の人々であり、イギリスによるいわゆる「分割統治」型の支配ともあいまって、都市部における非マレー系、地方におけるマレー系という「棲み分け」が確立されたのである。

マレーシア(当時はマラヤ)独立(1957年)後も、マレー系のアイデンティティは理念的にも現実の経験においても植民地時代となんら変わることはなかった。独立後の国家体制が、マレー系、中国系、インド系それぞれのエリート層を核にして民族別に構成された政党、UMNO(統一マレー人国民組織)、MCA(馬華公会)、

MIC(マレーシア・インド人会議)からなる連立政権(連盟党、後に国民戦線と改称)によって主導され、しかもマレー系優遇を(時代による強弱の違いはあるとしても)国是として採用した多民族国家という現実には、そこに暮らす人々にたいしていやがうえにも「民族」意識を強めるように働いたに違いない。

三民族からなる多民族国家マレーシアという国家像と、そのなかにおけるマレー系の人々のありようを決定づけたのが、1969年の5・13事件と呼ばれる民族衝突であり、その後を引き続いてとられた「マレー系優遇政策」の強化である。1969年5月13日、直前の総選挙において躍進した非マレー系(とくに野党支持者)と、数の上では依然として多数を占めることになったマレー系との小競りあいから発展したこの衝突事件は、マレー系、非マレー系を問わず、当時のマレーシア国家がやはり「民族別」に構成されたものであることをあらためて確認させることになった。この事件を受けて、政府は、言語、経済、教育などさまざまな領域において「マレー系優遇政策」を強化する方向に向かうことになるが、それによって三民族集団から構成される国家という現実はなお一層強固なものになっていった。

マレー系が優遇される多民族社会というマレーシアの姿をもっとも端的に示すものとして、マレーシアの国民文化のありかたをめぐっての論争を挙げることができる。1971年、5・13事件を教訓として、国民統合に向けて今後のマレーシアの国民文化の柱をさだめるための会議が開催された。同年8月マラヤ大学において約一千人の参加者を集めて実施されたこの会議においては、国民文化形成にさいしての原則が論議されるとともに、さまざまな土着文化の現状やそれが国民文化発展のためにどのように育成されうるか等のことが検討された(Mohd. Taib 1980: 5)。この会議で最終的に打ち出された原則とは、マレーシアの国民文化は、(i)地域に固有の人々の文化にもとづくものでなければならず、(ii)他の文化の要素はそれがふさわしいものである場合にかぎって国民文化のなかに統合されることができ、さらに、(iii)イスラームも国民文化のなかで重要な要素となるという

三項目からなるものであり、土着の文化、すなわち最大多数を占めるマレー系文化と、そのマレー系の宗教としてのイスラームが、マレーシアの国民文化の基礎として位置づけられた。

この会議で採択された国民文化の三原則は、その後さまざまな機会に確認される。1982年にマラッカで開催されたマレー世界会議においては、首相就任間もないマハティールが自身の開会演説であらためて国民文化はマレーシアに土着の人々の文化をもとにしたものであることに触れている(多和田 1999)。あるいは、他の文化が国民文化として認められるためにはイスラームおよび国家基盤に反しないことが条件として求められることが、文化行政の実質的頂点に立つ文化局長(文化・青年・スポーツ省、現在は文化・芸術・観光省)によって明言されている(A. Aziz 1990)。

国民文化の三原則は、マレーシアの国民文化を提示するさいにもっとも明確にあらわれる。たとえばクアラルンプールの国立博物館は、建物自体が伝統的な「マレー」家屋をモデルにした外観を呈する一方で、その内部の展示は各民族の伝統(結婚式の様子や民族衣装など)が紹介されるなど、完全に「民族別」の構成で成り立っている。さらに最近のリニューアルにともない新設された「マレーシアの姿(Wajah-Wajah Malaysia)」の展示では、マレー系は農村の伝統的家屋での生活が、中国系は街の商店の様子が、インド系は洞窟の神殿(おそらくクアラルンプール郊外のバトゥ・ケーブを模したものであろう)が、という形で、各民族集団にたいするステレオタイプそのままの姿が再現されている。しかも多民族国家においてマレー系に与えられた地位を象徴するかのようには、マレー系の展示コーナーには他民族のそれよりも倍近いスペースが割かれている⁵⁾。

もちろん、このようなマレー系の文化をもとにした国民文化の形成という施策にたいしてまったく反対がなかったというわけではない。中国系やインド系を中心にした非マレー系の立場からは、多民族性と民族間の対等性により重きをおいた文化政策が提起されてきたし⁶⁾、あるいは宗教という点についても、近年のイスラームの「拡大」傾向にたいして、非イスラ

ム諸宗教(当然非マレー系でもある)の側からは、さまざまな機会をとらえての問題提起がなされている⁷⁾。

しかしながらここでさらに考察を進めたとき、非マレー系による主張は表面的には対照的な様相をおびるものであったとしても、マレー系主導の諸政策とまったくおなじ前提を共有するものであることに注意しなければならない。すなわち両者はともに、マレーシアは三民族集団からなる多民族国家であるという前提のうえで論じているのであり、両者の差は、そのなかで、文化や宗教について、あるいは経済や言語政策について、マレーシアがマレー系が主導する国家なのか、多民族間の対等性にもとづいた国家なのかを争っているに過ぎないのである。先に紹介したマレー系アイデンティティはまさにそのような現実のなかで創りだされてきたものにほかならない。

3 マレーシア社会とマレー系アイデンティティの変容

1980年代を境にして、マレーシアの人々、なかでもマレー系の人々が経験する現実はその以前のものからは大きく変化しつづけている。この変化を一言であらわせれば、三民族集団からなるマレーシアという現実が細分化されたことによって引き起こされた、マレー系内部における社会的、文化的多様性の出現ということになる。別言すれば、それまでは重なりあっていた「権威規定的現実」と「日常規定的現実」が乖離し、マレー系はふたつの現実を引きさかれつつあるということもできよう⁸⁾。「権威規定的現実」においては依然として三民族からなる多民族国家ではあるが、マレー系の日々の生活のなかではいまやまったく異なる現実が経験されているのである。

このような変化の導因となり、かつ引き続き変化を誘導しているのが、1971年から20年にわたって実施された「新経済政策」にほかならない。「新経済政策」は、政府が経済活動へ積極的に介入することによって民族別に構成された産業構造を是正し、農漁業に従事する者がほとん

どであったマレー系を商工業部門に参入させることによって彼(女)らの経済的地位を向上させることを目的としていた⁹⁾。第2次から第5次にいたる各マレーシア計画(五カ年単位で策定される)をとおして実行されたこの政策は、この間のマレーシアの経済成長を支え民族別の産業構造も一変させることになったが、それとともにマレー系の人々にこれまでに経験したことのない現実をも生じさせることになった。具体的には、政府の支援によるマレー系の経済力の向上、就業就学機会の増大にともなうマレー系の都市部への移住、さらにはそれらによって引き起こされたマレー系中間層の出現などを挙げることができる¹⁰⁾。

その結果もたらされたのが、従来一枚岩的であったマレー系の、さまざまな多様化にほかならない。地方で農漁業に従事しイスラームを信奉するとともに伝統的な文化の担い手であるという、これまではかなりの程度の妥当性を有していたマレー系にたいするステレオタイプは崩壊し、現実においてはクアラルンプール郊外の新興住宅地に居住し、高い教育を受け、都心のオフィスに通うマレー系の人々の数が増大した¹¹⁾。

このような社会的、経済的変化は、マレー系アイデンティティの中核を構成した上述の三要素にも影響を与えずにはいなかった。近代的な経済活動への参入はいやがうえにも英語の重要性を増加させ、マレーシア語使用の実利が減じられるとともに、教育政策にまで踏み込むような議論すらなされるようになった。マレーの伝統を象徴するスルタンの権限は近代国家の原則の前に縮小を余儀なくされ、往時のようなマレー系の求心力としての力はもはやもちあわせてはいない。イスラームについても、世界規模でのイスラーム復興と歩みをあわせるかのように、従来は伝統という形で結びついていたイスラーム以外の要素を否定し、純粋なイスラームこそが求められるようになった。

もちろんマレー系のすべてがこのような価値の多様化を促進する方向にあるわけではない。なかにはイスラームを含めたこれまでのマレーの伝統に自らのアイデンティティを確認したり、ことさらそれを主張する人々も存在する。しかし、両者がつくりだすさまざまなベクトル

がマレー系アイデンティティの三要素を多様化させ、マレー系にアイデンティティの再編をうながしていることだけは間違いない。

ところで、マレー系内部に生じた価値の多様化は、マレー系の現実的な地位の向上にともなう激しさを増したマレー系内部におけるヘゲモニー争いと結びつきながら、たがいに関連する次のような三つの軸にそった対立関係として立ちあらわれた。それは、第一に、マレー社会内部における新興エリート層対伝統的エリート層の対立、第二に、マレー系内部における利権をめぐるUMNO対PAS(汎マレーシア・イスラーム党)という政党対立、第三に、イスラームの正当性をめぐる対立である。

第一のものから見てみよう。これは具体的には連合与党第一党であるUMNO内部の対立という形をとってあらわれる。UMNOは本来、マラヤ独立に向けてスルタンを中心とするマレー系支配層の利益擁護を目的として設立されたものである。しかしながら結成後おおよそ一世代を経て、しかも同党が主導する「マレー系優遇政策」の成果ともあいまって、その主導権は結成時のマレー系支配層から、あらたに生じた新興エリートとでも呼べる一群に移りつつあった。このあらたなエリート層を支えるのがマレー系のいわゆる中間層であり、それを代表するのが、はじめて王族以外からの首相となったマハティールである。彼は「アリババ商法」¹²⁾に代表される伝統的エリート層の利益擁護の姿勢を激しく攻撃し、とくに旧来のスルタン勢力にたいして法的、制度的な面をも含めての改革を断行するとともに、マレー系の人々にたいして「あたらしいマレー人(Melayu Baru)」たることを求めたのである¹³⁾。

第二のUMNO対PASという対立は、もちろん5・13事件以降の「マレー系優遇政策」が強化される時代よりもはるかにさかのぼるものである。しかし、「マレー系優遇政策」は両者の対立をなお一層激化させることになった。すなわち、開発プロジェクトや奨学金、さまざまな補助金などが以前にも増してマレー系にたいして優先的に与えられるようになった結果、それらの配分をめぐる対立がきわめて強くあらわれるようになったのである。いわゆるパトロ

ン・クライアント的な結びつきのなかで利益誘導型政治がおこなわれることの多いマレーシアにあっては、一連の「優遇政策」は、基本的なときの与党をとおしてのみ分配される。それゆえに政権をとることはとりもなおさずその支持者にとっては直接的な「権益」をもたらすことであり、したがって、マレー社会末端部における政治的対立がますます激しさを増すことになっていった¹⁴⁾。

第三のイスラームをめぐる対立とは、具体的にはイスラーム復興を唱える諸団体同士、あるいはそれらの団体とイスラームを自らの支配下におこうとする政府との争いである。あらたに出現した都市中間層を母体とするイスラーム諸団体は、自らのかけがえのないイスラームこそが正当性をもつものであることを訴え、それぞれにその影響力を高めようとする。一方このような動きに反応するかのように、政府もまた、自らが認める形のイスラーム（教義レベルの問題だけではなく具体的な政策等をも含めて）こそが正当なものであることを主張する。イスラームをめぐるこれら複数の正当性の主張が、（もちろんその力からいえば、法的制裁という手段を有する「政府のイスラーム」が最強なのはいうまでもないが）マレー系ムスリムという表面的には一様な集団のなかに無視することのできない「差異」をつくりだしているのである。

1980年代初頭からのUMNOとPASというマレー系政党間の対立の激化、1983年および93年の「スルタン条項」をめぐる憲法改正論議、1987年のUMNO分裂、1980年代から90年代にかけてのイスラーム復興を主張する各種団体の台頭とそれらにたいする規制強化など、近年のマレーシアを揺るがした大事件は、いずれもマレー系内部であらたに顕在化した価値の対立に起因したものである。植民地時代より固定されたマレー系と非マレー系の圧倒的経済格差を解消することによって国民統合をはかろうという、それ自身はまさに三民族集団からなるマレーシアという現実によって策定された政策によって、逆に、マレー系の人々は、これまでとはまったく異なる「日常規定的現実」を経験することになったのである。

4 イスラーム復興運動におけるイスラームの「多様化」

マレー系の社会的位置の変化とともに顕在化したマレー系アイデンティティの多様化と、現実の「権益」をめぐるマレー系内部の争いとが結びついた例として、1980年代以降顕著になったマレーシアにおけるイスラーム復興の動きを挙げるができる。「権益」を求めるそれぞれの者がいずれも自らの行動をイスラームに訴えることによって正当化した結果、マレー系の人々のあいだではいまや「複数の」イスラームが競い合うという状況がうみだされた。以下では、イスラーム復興の動きをマレー系の政治的対立との関連のなかでとらえることによって、イスラーム、すなわちマレー系アイデンティティの一要素が多様化する過程を具体的に跡づけてみよう。

現代マレーシアにおけるイスラーム復興の動きは、一般にダッワ（dakwah）運動と呼ばれている¹⁵⁾。ダッワとは文字どおりには「招き入れること」を意味する言葉であるが、マレーシアの文脈においてはムスリムをよりよいムスリムに変えていこうとするような運動や意識一般を指してもちいられる（Zainah 1987:15）。それはたんに宗教的行為にかんするものだけではなく、食物がハラール（イスラームによって認められているもの）であることをより厳格に求めたり、非イスラーム的、反イスラーム的な行為（伝統的な慣習や芸能、西洋的なロックコンサートなど）を慎重に遠ざけたりするといったような、生活のあらゆる局面にまでおよぶものである。

ダッワ運動に直接的にかかわる人々の多くは、いずれもマレー系の都市化、中間層化によって急増してきたおおよそ次のようなカテゴリーから成り立っている（Chandra 1987）。第一のカテゴリーは、世俗的な高等教育を受けたマレー系中間層である。政府機関や企業、教育機関等で働く彼（女）らの多くは、数のうえでも最大のカテゴリーであり、ダッワ運動の中核を構成している。第二のものは、国内国外の大学においてイスラームの高等教育を受けた人々で

ある。第一の категорияに較べるとその絶対数はすくないものの、これらの人々はある意味ではダッワ以前の時代からイスラーム復興を主張していた人々であり、ダッワ運動の隆盛とともに、さまざまなダッワ運動団体のなかで（とくにイスラームの教義的、理念的側面について）指導的な役割をはたすようになっていく。さらに第三の categoriaとして、都市部に暮らすマレー系労働者階層の人々を挙げることができる。「マレー系優遇政策」とマレーシアの経済発展は著しい数のマレー系の人々を村落部から都市部へ引き寄せることになったが、彼（女）らの一部もまた、第一、第二の categoriaの人々に追随する形でダッワ運動にかかわっていったのであった。

このような人々からなるダッワ運動のなかで、政治的対立と連動しながらマレー系の人々のイスラームにたいする意識に大きな影響を与えたのが、「ABIM (Angkatan Belia Islam Malaysia: マレーシア・イスラーム青年同盟)」と「アルカム (Arqam) ¹⁶⁾」というふたつの団体である。両者はともにイスラームの復興を強く求める運動ではあったが、マレー系内部の政治的状況とのかかわりのなかで、後の進路はまったく異なるものとなっていった。

1972年に発足したABIMは、後にマレーシア副首相となるアヌワー・イブラヒム¹⁷⁾の指導のもと急激にその規模を拡げていった。ABIMが目標としたのは、イスラーム法（シャリーア）やイスラームの経済システムに則ったイスラーム国家の建設であった。そのため、独立以来UMNOが主導してきた政府にたいしては、その「世俗性」を強く批判し、さらにはUMNOの根幹とでもいうべき「マレー民族主義」にたいしても反・イスラーム的であると攻撃していた。

1978年の総選挙を契機に、ABIMはマレー系野党PASとの結びつきを強めていく。PASが一時的に結んでいたUMNOとの連携を離れて野党として戦ったこの年の総選挙において、ABIMの有力者がPASの候補として立ったのである。これは、村落部の農民層にまで活動を展開し、同時に政治的な「力」をも手に入れようとするABIMの思惑と、マレー系

青年層のとりこみをねらうPASの目論みとがうまく合致したことからもたらされたものであった。結果的に、PAS（およびABIM）は選挙に破れはしたものの、このときPASにくわわったハディ・アワン、ファディル・ノール、ナカイエ・アーマッド等のABIM指導層が、その後のPASのなかで指導的な地位に就くことになった。

ところで、このときABIMと連携したPASは、その設立当初からイスラーム国家建設を目標に掲げてはいたが、実はそれ以上にマレー系の代弁者であることを強力に唱える政党であった。PASにとってのイスラームとは、多民族すなわち多宗教国家における「マレー系の宗教」である以外のなにもものでもなかった。しかしながらABIMとの連携をとおして、PASは劇的にその方向性を変えていくことになる。すなわち、なんらかの集団に固執する運動としてのナショナリズムは、イスラーム的観点から見ればムスリム共同体（ウンマ）という理念を否定するものであり、さらに民族や国家への忠誠は、本来アッラーのみに向けられるべき忠誠とは根本的に相容れないという理由のもとに、それまでのPASにとって中心的な課題であったマレー・ナショナリズムを完全に否定したのである。ダッワ運動以降のPASが目指すものは、まさにABIMが主張していた、クラーンとハディースのみにもとづく真のイスラーム国家であり、法、政治、経済、教育等のすべての活動がイスラームによって律せられる（逆にイスラーム以外のなにもものによっても影響されない）ような社会なのである。

一方、1968年、クアラルンプール郊外においてアシュハリ・ムハマッドによって設立された、いまひとつの強力な復興運動団体であるアルカム（当初の二年間は「白い家の集団」と名のっていた）も、おなじく真のイスラーム国家樹立を目標として掲げていた。しかしABIMやPASにたいしては、その姿勢が実践的ではないと批判し、自らは住居、モスク、学校などを備えたコミュニティーの形成をとおしてイスラーム社会の実現をはかろうとしていた（Salih 2003: 107）。コミュニティーのなかでは完全にイスラーム教義に則った形で運営される食品工

場などを所有し、イスラーム的に自足した生活が標榜された。しかし、アラブ風の衣装や数名が一皿を共有しながら食事する慣行など、他のムスリムからはときとして「狂信的」と見られることもあった。

このようなダッワ運動の高まりにたいして、与党UMNOの側は、微妙な対応を示していた。それは、自らの政策についてはイスラーム的な色彩を強める方向へとシフトし、他方、反政府的なダッワ運動にたいしてはこれを規制しようとするものであった。

具体的に見ていこう。まず前者を象徴する出来事が、1982年3月、総選挙の直前に表明されたアヌワー・イブラヒムのUMNO入党である。PASとのつながりを強めつつあったABIMのなかにはPASとの連携が実は相手側のみに有利に働くものであり、ABIM側の利にならないと感じる者もすくなく存在した。アヌワーがUMNOに入党した真意はもちろんわからないが、しかし、このとき、マレー系の支持を獲得すべくPASに対抗していわゆる「イスラーム化」を推し進めるマハティール(UMNO)と、「イスラーム化」を現実のものにしたいというアヌワーの思惑が一致したことだけはたしかである。イスラーム銀行の設立(1982年)や一般の裁判制度からのシャリーア裁判制度の完全な分離(1988年の憲法改正による)など、1980年代以降UMNOが次々と打ち出したイスラームに関連する諸政策は、この文脈のなかにおいてはじめて正しくとらえることができるものであろう。

有力者がPASとUMNOにそれぞれわかれた結果、ABIM自体はその後徐々に勢力を弱めていく。UMNO内でのアヌワーの地位の高まりとともに(教育相やUMNO副総裁などを歴任)¹⁸⁾、ABIMは、かつてのダッワ運動の中核という立場から、政府与党の支持集団へと変わっていったのである。しかしながら、ABIMの「イスラーム化」の主張はそれぞれのマレー系政党のなかに受け継がれ、マレーシアにおける「イスラーム化」をうみだす大きな流れとして現在にまでいたっている。

これにたいして、後者のアルカムについては、政府(UMNO)はまったく異なる形で対応し

た。発足当初アルカムの活動はさほど目立ったものではなく、マレーシアの政治状況のなかではときにマハティールその人がアルカムを真のイスラーム運動として認めるといったような状態にもあった(Jomo and Ahmed Shabery 1988)。しかし、指導者であるアシュハリが政府が認める教義から逸脱するような主張をはじめようになったことを契機として、アルカムは次第に政府当局の注意を喚起するようになった。しかもそのような独自の教義の展開にくわえて、現実的にもマレー社会のなかでさまざまな「影響力」をもつようになるにつれて、アルカムの存在そのものが政治的な様相をおびるものとなっていった。

そんななかで、1994年8月、アルカムの活動はイスラーム教義と世俗法の両面から非合法化される。まず、8月5日に国家ファトワ委員会(Jawatankuasa Fatwa Kerajaan)によって「異端」宣告が発せられた。ファトワとはイスラーム教義にたいする解釈であり、マレーシアでは各州にひとりその任に当たる人物(ムフティ)がおかれている。国家ファトワ委員会は州ごとのファトワを調整、統一化するためのものであるが、この宣告によって、アルカムの主張が国家が認める「真の」イスラームから逸脱したものであると決せられたのである。もちろん、ファトワにたいする違反は法的な処罰の対象となる。これに引き続き、同月26日には、アルカムは内務大臣(当時はマハティールが兼任)によって非合法団体と認定される。これは罪状的には結社法違反であり(当該団体が国家、公共の秩序、道徳に反すると判断された場合、内務大臣が決定する)、先の「異端」宣告を受けてアルカムの教えがイスラームに反しそれゆえに公共の秩序を害するということが理由とされた。これにより、アルカムの活動からロゴマークの使用にいたるまでの一切の事柄が非合法なものとして禁じられたのである。

ABIMにしるアルカムにしる、あるいは両者と複雑に絡み合うUMNOやPASにとっても、自らの政策や国家のありかたのなかにはイスラーム的な価値の導入を目指している点においては、たがいに異なるところはない。しかしここで紹介したように実際には彼(女)らの主張

はつねに対立し、相争うものとなっている。もちろんこれは、彼(女)らがイスラームの理念を追求する者であると同時に、現実の世界における「権益」を求め存在であるからにはほかならない。マレー系の地位の変化によってもたらされたものは、理念と現実の両面において自らを細分化させるマレー系の人々なのであった。

5 おわりに

1980年代以降現在にいたるマレーシアとそれ以前のマレーシアとの決定的な違いを、マレー系の人々の「プレゼンス」の有無に求めてもあながち間違っていないだろう。多民族国家のなかでその大部分が文字どおり周縁へと追いやられていた人々が、「マレー系優遇政策」とともに、再び中心的な位置を占めるようになったのである。首都クアラルンプールの街並みのなかで、かつてのコロニアル・スタイルの建物や中国系ショッピングハウスが政府や大企業の手になる近代的高層建築に主役の座を奪われたことが、なによりもそのことを物語っている。

しかしながら、「街へ戻ってきた」(シャムスル 2003:37) マレー系の人々は、かつてのマレー系とは異なり、必ずしも一枚岩的存在として語るができないことにも十分に注意しておかなければならない。マレー系の都市化、中間層化がイスラーム復興の流れをもたらしたことは多くの論者によって指摘されているが、実はイスラーム復興そのものがその内部に多様な価値を内包し、しかもそれが現実の政治過程に組み込まれるとき、マレー系を結びつけるものとしてだけでなく、逆に多様な価値の源泉としてマレー系を細分化させるような力としても働いているのである。

さらに正確を期すならば、マレー系の細分化はイスラームをめぐるものにかぎられるわけではないこともつけくわえておかなければならない。本稿においては触れることができなかったが、あらたに経験する都市的環境のなかで「西洋化」、「世俗化」、「伝統回帰」などのさまざまな力が、しかもそれらが無限定に絡み合いながら、マレー系をさらに複雑化させる方向へと推

し進めているのである。

本稿でとらえようとしたのは、「マレー系優遇政策」によってもたらされた現実の政治経済的变化の過程において、これらの数多くの「断片」が交差しながら生成、発展するメカニズムの一端にすぎない。マレー系の人々のアイデンティティを十分に理解するためには、このようなメカニズムをなお詳細に跡づけていくことが必要であろう。

註

1. *Perempuan, Wanita, Jelita* などのマレーシアを代表する女性月刊誌が一斉に特集記事を組んだことからこの問題の広がりや反響の大きさがうかがわれよう。またNGO団体もこの問題について積極的に発言している(たとえば *Sisters in Islam* 2003など)。
2. 憲法第74条により、附則9表の第2リストに記載されたイスラーム関連事項については州が独自に法令をさだめることができる。なお、マレーシアにおけるイスラーム行政制度については多和田 2001を参照。
3. マレーシアの民族別人口構成は、マレー系50%、中国系28%、インド系8%である(*Jabatan Perangkaan Malaysia* 1991, p.6の表1.2)。
4. そのはじめが1874年にイギリスとペラ王国のあいだで結ばれたパンコール条約である。その後各王国についても同種の条約が結ばれたが、これらの条約が、イギリス植民地期はもとより、独立後においてもイスラームとマレーの慣習が王(現在は各州のスルタン)の専権事項とされるきっかけとなった。
5. まったくおなじ意味で、現在のマレーシア政府による「マレーシア、真のアジア (*Malaysia truly Asia*)」と題された観光キャンペーンもきわめて興味深い。このキャンペーンでは、映像においても写真においても、マレー系、中国系、インド系のほかにイバン族、カダザン族の民族衣装を身にまとった5人の女性が登場し、マレーシアの文化的多様性を内外にアピールするという構成をとっている。注目すべきは各女性(=各民族)たちの表現のされ方で、必ずマレー

系女性が中央に立ち、左右に中国系とインド系、さらにその外側にイバン族、カダザン族という位置取りがなされている点である。これは、マレー系主導の多民族国家というマレーシアの姿をきわめて可視的に示すものであろう。

6. たとえばその代表例として、1983年、華人系15団体主催による文化会議（1983年3月27日）で採択された『国民文化にかんする共同覚書』（Kua 1985に所収）などを挙げるができる。
7. マレーシアにおける非イスラーム諸宗教の位置づけ、およびイスラームと非イスラーム諸宗教の関係については、多和田 2003を参照。
8. ここでの用語はいずれもシャムスルがアイデンティティ形成分析の視点として提唱した「ふたつの社会的現実アプローチ（two social reality approach）」にもとづいている（Shamsul 1998: 18-21）。彼の意図するところによればアイデンティティは、一般に「ふたつの社会的現実」、つまり、支配的な権力構造の側にいる者によって規定される現実である「権威規定的現実」と日常生活のなかで人々によって経験される現実である「日常規定的現実」を文脈として形成される。両者は相互に依存し関係しあっているが完全に一致するというわけではない。
9. 「新経済政策」期間中のGDPは年平均6.7パーセントの割合で増加している。また、「新経済政策」が目指した「貧困の解消」にかんしては、「貧困層」の割合が、マレー半島部では、1970年には全所帯の49.3パーセントであったものが1990年には15パーセントへと激減し、サバ（Sabah）、サラワク（Sarawak）の両州についても、それぞれ58.3パーセント、56.5パーセント（いずれも1976年）から34.3パーセント、21パーセントへと減少した。「民族別産業構造の再編」についてみると、1990年時点でマレー系の資本所有率を30パーセントにまで高めるといった数値目標は達成できなかったものの、ブミプトラ（マレー系を主とする土着の人々）の資本所有率は2.4パーセントから20.3パーセントへと上昇した。（数字はいずれも Malaysia 1991による。）
10. マレーシアにおける経済政策の変遷については多和田 1996を、経済発展と中間層の形成過程については多和田 1999を参照のこと。
11. マレー系を含めたマレーシアの人口変動の詳細については、Leete 1996を参照。
12. 「アリババ（Ali-Baba）商法」とは、マレー系優遇政策のなかで、事業のための種々の特権を得ることのできるマレー系と、実際の事業ノウハウを有する中国系とが手を結んで事業をおこなう形態をいう。Ali とは、マレー系に多い名前のひとつであり、Baba とはかつて海峡植民地時代にマラヤの地を訪れ定着した中国人を称する呼称である。両者の間のこのような形態は、マレー系を名目的に事業者に据えるだけであり、結果的にマレー系企業家層の出現、拡大を阻むことになるとして批判された。
13. 「あたらしいマレー人（Melayu Baru）」とは、1991年のUMNO総会における演説のなかでマハティールがもちいた言葉である。彼は、マレー系にたいして、知識や教養を有し、規律や信頼に富み、援助なくとも競争に勝てるような、現代に適合的な文化をもつ民族となることをもとめた。
14. マレー村落社会における具体的な対立の事例については、多和田 1993を参照。
15. マレーシアにおけるイスラーム復興運動についての研究は数多いが、その代表的なものとしては、Nagata 1984, Chandra 1987, Zainah 1987等をあげることができる。
16. 正式には Darul-Arqam といい、原意は「Arqam の家」である。Arqam とは預言者ムハンマドに自らの家を提供したとされる人物であり、組織の名前はその故事に由来するものである。
17. マスメディアを中心に日本では Anwar にたいしてどういうわけか「アンワル」の表記があげられているが、本稿では現地発音にもっとも近い日本語表記である「アヌワー」をもちいることにする。
18. 1998年、アヌワーは、前年に生じた「アジア経済危機」への対応をめぐるマハティールとの政策対立、ならびに彼が犯したとされる数々の性的「不品行」を理由に、マレーシア副首相、UMNO副総裁から解任されるとともにUMNOからも除名された。このようなマハティールの強権路線にたいして、アヌワーを支

持する人々やさらには一部の非ムスリムまでを巻き込む形で「民主化」を求める運動が巻き起こった(「レフォルマシ(改革)運動」)。彼(女)らは「正義党」を結成し、野党連合による政権奪取をはかったが、各野党間の政策の相違はあまりにも大きく、いまだ力をもつにいたっていない。

参考文献

- A Aziz Deraman
1990 *Dasar Kebudayaan Kebangsaan Malaysia*, Siri Kertas Kerja Kebudayaan Bil 1/90 Kuala Lumpur: Kementerian Kebudayaan dan Pelancongan Malaysia.
- Chandra Muzaffar
1987 *Islamic Resurgence in Malaysia*, Kuala Lumpur: Fajar Bakti.
- Jabatan Perangkaan Malaysia
1991 *Population and Housing Census of Malaysia 1991, General Report of the Population Census, Volume 2*, Kuala Lumpur: Jabatan Perangkaan Malaysia.
- Jomo K.S. and Ahmed Shabery C.
1988 "The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence", *Third World Quarterly*, vol.10, no.2, pp.843-868.
- Kua Kia Soong (ed.)
1985 *National Culture and Democracy*, Petaling Jaya (Malaysia): Kersani Penerbit.
- Leete, R.
1996 *Malaysia's Demographic Transition: Rapid Development, Culture, and Politics*, Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Malaysia
1991 *The Second Outline Perspective Plan 1991-2000*, Kuala Lumpur: National Printing Department.
- Milner, A. C.
1982 *Kerajaan: Malay Political Culture on the Eve of Colonial Rule*, Arizona: The Univ. of Arizona Press.
- Mohd. Taib Osman
1980 "The Concept of National Culture: The Malaysian Case", *Malaysia in History*, vol.23, pp.1-9.
- Nagata, J.
1984 *The Reflowering of Malaysian Islam: Modern Religious Radicals and their Roots*, Vancouver: Univ. of British Columbia Press.
- Norani Othman
1997 *Shari'a and the Citizenship Rights of Women in a Modern Nation-State: Grounding Human Rights Arguments in Non-Western Cultural Terms*, Bangi (Malaysia): Institute Kajian Malaysia dan Antarabangsa, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Saliha H.
2003 "Islamic Non-governmental Organisations", in Weiss, M. L. & Saliha H. (eds.) *Social Movements in Malaysia: From Moral Communities to NGOs*, London: Routledge Curzon, pp.97-114.
- Shamsul A. B.
1998 "Debating about Identity in Malaysia: A Discourse Analysis", in Zawawi Ibrahim (ed.) *Cultural Contestations: Mediating Identities in a Changing Malaysian Society*, London: Asian Academic Press, pp.17-50.
- シャムスル・アムリ・バハルディン (多和田訳)
2003 「マレー世界における植民地的知と都市性」 大阪市立大学大学院文学研究科アジア都市文化学教室 (編) 『アジア都市文化学の可能性』 (清文堂) pp.17-39.
- Sisters in Islam
2003 *Islam dan Poligami*, Kuala Lumpur: Sisters in Islam.
- 多和田裕司
1993 「「イスラーム化」と社会変化：マレー村落の事例から」 『民族学研究』 第58巻第2号, pp.121-141.
1996 「多民族国家マレーシアにおける「開発政策」と「国民統合」」 『長崎大学教養部紀要(人文・自然科学篇合併号)』 第37巻1号, pp.127-143.
1999 「マレーからマレーシアへ：マレーシアにおけるあらたな国家像への挑戦」 『長崎大学総合環境研究』 第1巻2号, pp.83-95.

- 2001 「マレーシアにおけるイスラーム行政制度の現状」『民博通信』（国立民族学博物館）no.94, pp.90-99.
- 2003 「マレーシアにおける多宗教共存の現状—法的, 制度的側面を中心に—」『人文研究（大阪市立大学大学院文学研究科紀要）』第54巻第8分冊, pp.27-41.
- Winstedt, R. O.
1961[1947] *The Malays: A Cultural History*, Singapore: Graham Brash.
- Wolters, O. W.
1982 *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- 矢野暢
1980 『東南アジア世界の論理』（中央公論社）
- Zainah Anwar
1987 *Islamic Revivalism in Malaysia: Dakwah among the Students*, Petaling Jaya (Malaysia): Pelanduk Publications
- (2003年11月10日論文受理, 2004年1月9日採録決定 『都市文化研究』編集委員会)

Islam Diversified: Transformation of Malay Ethnic Identity in Contemporary Malaysia

Hiroshi TAWADA

The aim of this paper is to analyze how social and economic change has affected Islam and Malay ethnicity in contemporary Malaysia. After the introduction, part two discusses the relation of Islam with the Malay identity. The Malay ethnic identity officially consists of three factors, namely: Islam, the Malay language and traditional customs. This was established firstly in the British colonial period and then stabilized through the nation-building process since Independence. Part three describes the recent social transformation of Malays. While rapid economic development has enlarged the urbanized Malay middle class, it has been diversifying Malays both culturally and socio-politically, and it has brought various conflicts and rivalries between Malays for the benefits of development. In part four, the process of the diversification of Malays is described in detail by focusing on the relation of Islamic resurgence with Malay party politics. Two famous movements of resurgence, both of which have been supported by the newly emerged Malay middle class, are used as examples. Though they have the same goal, that is to establish an Islamic State in Malaysia, the political struggle in which they are embedded has caused various kinds of *Islams*, sometimes in conflict with each other.

Keywords : Malaysia, Islam, Malay identity, social change, middle class