

# マレー・ナショナリズムにおける政治組織と シンボル操作

——マレー性／イスラームをめぐる政治的集団形成の分析——

た 田      むら 村      あい 愛      り 理

- はじめに——マレー・ナショナリズムとシンボル——
- I マスッ・ムラユとマスッ・イスラーム
  - II カウム・ムダとカウム・トゥア
  - III 1920～30年代のマレー性／イスラームをめぐる政治状況
  - IV 1970～80年代のマレー性／イスラームをめぐる政治状況
  - V マレー性／イスラームをめぐる政治状況の分析
  - VI UMNO/PAS 対立とマレー性／イスラーム・シンボル
- おわりに

## はじめに

——マレー・ナショナリズムとシンボル——

本稿は、20世紀初頭から現在にいたるマレー・ナショナリズムの展開を例として、この運動の担い手たるマレー人の政治的集団の形成過程（すなわち、集団アイデンティティの確立と変容）をシンボル操作の観点から考察するものである。

マレーシアは周知のごとく、マレー人、中国人、インド人からなる典型的な複合民族国家であり、現在のマレーシアの与党国民戦線（Barisan Nasional=National Front）はその名が示すように、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）の各民族の政治エリートの協力により成り立っている。こうしたマレーシアの政治構造は、従来レイプハルトの多極

共存型デモクラシー・モデルに取り上げられているように、マレー人と非マレー人の間に民族別に組み立てられた諸政党のエリート間の妥協の産物として捉えられてきた。しかし、各民族はエリートをコミュニティの代表として頂点におくピラミッド型の一枚岩的集団であるという見解は、各民族集団内部の政治経済構造についての分析を進めれば進めるほど、コミュニティはサブ・コミュニティに、それぞれのサブ・コミュニティはまたさらにより小さな集団にと実体がどんどん解体していくという事実の前に、再考を余儀なくされたのである（注1）。

たとえば、一枚岩であるはずのインド人コミュニティは、北インド系のエリートとタミル系のプランテーション労働者の階級対立を内包し、またエリート内部でもさまざまなカースト、出身地、職種、宗教のからまる複雑なサブ・コミュニティに分割され、個々人のアイデンティティはこれらのレベルにわたり、重層的かつ複合的に形成されている。この個人の複合構成的なアイデンティティ意識は、外的状況の変化に応じて自らの所属する集団アイデンティティを選択していく。かつて筆者が調べた1920～30年代のマレーシアのインド人の集団アイデンティティは、初期には「マレー・インド人」として自らを意識しスルタンの臣民としての市民権獲得を目指したが、その要求がイ

ギリス当局により拒否されると故国インドの独立に目が向けられ、「インド」国民会議派がその母体として希求される。この希求も当のインドにより拒否されると、次の集団アイデンティティの心理的核は「タミル」文化へと変容していくというように、政治社会環境のなかで「インド人」の実体は変転するのである<sup>(注2)</sup>。また中国人コミュニティにおいても、個々人のアイデンティティは地縁、血縁ネットワークにより複合的に形成されており、実体としての一枚岩の中国人民族集団の把握は困難である。

すなわち、民族の実体とは普通考えられているように一義的なものではなく、時系列のなかで多義的、複合的に形成されており、集団アイデンティティとは所与のものではなく、個々人の複合的なアイデンティティの在り方のなかから、特定の歴史状況において選択的に形成され、変容していくものなのである。集団アイデンティティとはここでは、人が「われわれ」として政治化する自決のための組織として捉える<sup>(注3)</sup>。これは個が生存するために形成する集団であり、これをコミュニティと呼ぶこともできる。コミュニティはなんらかの意味での共通のシンボル(宗教、言語、民族等)を持ち、通婚をそのなかで行なう集合単位である。逆に言えば、どのようなシンボルを選択するかによって、「われわれ」の集団範囲が決定され、コミュニティ・メンバーの人間関係は、シンボルの選択によって変容する。したがってコミュニティ・シンボルは政治経済状況の変化に応じて、そのつど「われわれ」を形成するのに最も効果的なもの(ある時は宗教、ある時は言語、またある時は特定の地域や国民国家)がその集団シンボルとして選択されるのである<sup>(注4)</sup>。

では集団アイデンティティが状況的であり可変

的であるならば、次に問題關心となるのは、なぜある特定の時期にある特定の集団アイデンティティが強調され、特定シンボルの下に人々が結集し、コミュニティが形成されるのかという点である。本稿では以上の問題意識にもとづき、マレー・ナショナリズムを例にとり、従来所与と見なされてきた「マレー人」の集団アイデンティティの形成と変容過程をシンボル操作を軸として分析していくものである。

マレーシア憲法では、マレー人を定義するに際して、イスラームとマレー性(言語、慣習)という2大シンボルがはっきり規定されている。この単純すぎるマレー人定義は大きな矛盾を抱え込んでいる。そして後述するように、マレーシアの政治は、「マレー人とは誰か」の解釈をめぐる展開されてきたと言っても過言ではない。マレー半島でナショナリズムが政治上の問題となり始めた20世紀初頭から、さまざまなマレー人の政治集団が、両シンボルをめぐる形成されてきたが、これらの政治集団には、イスラームを集団シンボルとして強調するグループとマレー性を強調するグループがあることが観察される。では、どのような政治組織がどちらのシンボルの下に形成され、またこれらの政治集団は何の目的で、どのような人々を結集しようとしたのだろうか。さらにイスラームをシンボルとして操作した諸政治集団とマレー性をシンボルとして操作した諸政治集団の担い手は、20世紀初頭から現代までの歴史状況のなかにおいてどのように変化あるいは連続しているのか。また、これら諸集団と現在の政権との関連性はあるのか等について考察してみよう。時期的にはとくに、マレー・ナショナリズムが政治上重要になってきた1920~30年代と、イスラーム原理主義が勃興し、政治的混迷が増大しつつある70~

80年代の政治状況の比較に重点をおく。最終的には両時期の比較をとおして、国民統合におけるシンボル操作の意味について考察してみたい。

(注1) 多極共存型デモクラシー・モデルについては、Lijphart, Arend, *Democracy in Plural Society: A Comparative Exploration*, ニューヘブン, Yale University Press, 1977年, 54ページ。多元社会の政治構造に関するこのような解釈への疑問は、田村愛理「多元社会の分析視点」(『アジア研究』第32巻第3・4合併号 1986年1月) 66ページを参照されたい。

(注2) 田村愛理「マラヤ・インド人のアイデンティティ模索——1920～30年代の初期ナショナリズムの分析——」(『学習院史学』第20号 1983年)。また、マレーシアのインド人集団の分析については、Stenson, Michael, *Class, Race, Colonialism in West Malaysia: The Indian Case*, バンクーバー, University of British Columbia Press, 1980年を参照されたい。

(注3) この集団アイデンティティの規定については、Ronen, Dov, *The Quest for the Self-Determination*, ニューヘブン, Yale University Press, 1979年, 54～70ページ。また、筆者の集団アイデンティティ変容についての見解は、「マイノリティ・エスニシティ・アイデンティティ」(『平和と宗教』庭野平和財団平和研究レポート No. 4 1985年)を参照されたい。

(注4) ナショナリズムにおけるシンボルの重要性については、Deutsch, K. W., *Nationalism and Social Communication*, ケンブリッジ (マサチューセッツ), MIT Press, 1953年を参照されたい。

## I マスッ・ムラユとマスッ・イスラーム

現在のマレーシア憲法では、マレー人とは第160条(2)により、次のように定義されている。

『マレー人』とは、イスラム教徒であり、日常マレー語を話し、マレーの習慣に従い、そして、(a)ムルデカの日(マラヤ連邦独立記念日——筆者)以前に連邦あるいはシンガポールに生まれ、もしくは両親の一方が連邦あるいはシンガポールに生まれた者の子、またはムルデカの日に連邦あるいはシンガポールに居住し

ていたもの、(b)そのような条件を備えた人の子孫、を意味する。

すなわち、マレー人たる条件とは宗教的にはムスリムで文化的にはマレーであることになる。そして、こうした条件をみたす「マレー人」には、また憲法第153条により、(1)公務員採用の際の割り当て、(2)特定の業種に対する許可の割り当て、(3)奨学金およびその他の教育援助の優先給付、等の特権が与えられることになる。また、マレー人にはマレー人保留地(Malay reservations)の土地所有権も保証されている。同条項はまた、上記マレー人の特権は、マレー半島、サバ、サラワク等の先住土着諸部族(オラン・アスリ)にも適用されることが記されている(注1)。1971年から始まった新経済政策(NEP)においては、これらの人々は移民であった中国系、インド系マレーシア人に対して、ブミプトラ(土着の子)として優遇されることになっている。しかし、上記の憲法におけるマレー人定義では、優遇されるマレー人=ブミプトラとは、現実にマレーシアに生活している人々のうちの誰で、排除されるべきなのは誰なのかを明確に規定しきれなかったために、さまざまな問題が生じてきた。たとえば、ムルデカの日以前からマレー半島に生活しており、マレー語を日常的に話し、中国よりはマレーの習慣に大きな影響を受けている中国系の人々が1970年代初めに、マレー人の特権を得るためにムスリムに改宗する例が続出した。しかし、サウダラ・バル(saudara baru=新兄弟)と呼ばれているかれらは、あくまで「マレー人」とは違う人々と意識されており、ムスリムでもなくマレー語も話さないオラン・アスリ諸部族も享受することができるマレー人優遇政策がかれらに適用されるのは難しい現状にある(注2)。一方、1970年代からマレー人間で起こり始めたイ

スラーム原理主義運動の興隆のなかで、正統イスラームの追求とともにしきりに真のマレーであるべきこと(Melayu jati=pure Malay)が聞かれるようになった。この運動のなかで憲法上のマレー人定義はさらに、真のマレー人=真のムスリムに純化され、マレー人のなかで誰がこの真のムスリムであり、誰がカーフィル(異教徒)なのかをめぐって、野党勢力(PAS)と与党(UMNO)の争いが展開されているのである(注3)。それでは以上のような、マレー人のアイデンティティ・シンボルの宗教と文化の二重構造はどのように発生してきたのであろうか。

現在のマレー・アイデンティティの2大シンボルの基盤が、16世紀に繁栄を誇り、交易上のリンガ・フランカとしてのマレー語と普遍宗教としてのイスラームという共通の言語と宗教を遺産として残したマラッカ王国にあることは間違いない。17世紀初頭に書かれたマラッカの歴史、『スジャラ・ムラユ』(Sejarah Melayu [マレーの王の系譜])の研究によると、元来ムラユという言葉は、伝説でアレキサンダー大王の子孫が、スマトラのパレンパンの近くの河辺に築いた王朝の一族を指す言葉であったらしい。そこからムラユ=マレーという言葉はこの王朝の血統(bangsa)に連なる子孫を表わす言葉となり、これに忠誠をつくす人々は、ムラユの子たち(anak Melayu)と呼ばれるようになったという(注4)。すなわちムラユとは、支配者との血縁的集団アイデンティティを表わす言葉なのであった。現在マレー人の慣習を意味しているアラビア語起源のアダット(adat=アラビア語で慣習を意味する‘ada [複:‘adāt]に由来)というマレー語も、本来はこの宮廷のセレモニーを意味していた(注5)。マレーの伝統的王権の観念もダウラト(daulat=王権)というアラビア語源の言葉で表わさ

れている(注6)。しかし、それは実態としてはイスラーム的な支配権ではなく、土地や水の神への信仰と奉仕が支配権に結びついたインド的神聖王権ラジャ(raja)の観念である。後にスルタンと称するようになる支配者と臣民の関係は、ある一定の領土内の土地を媒介としてのみ成り立っていたのではない。支配権の基盤として土地より重要だったのは、河川交易のルートとその後背地の支配であり、このルート支配により、遠隔地交易の関税収入を得、また交易品の集積が行なわれた。この富を背景にして、被支配者の労働と軍事的協力に対する支配者の保護という、いわゆるパトロン=クライアント関係がムラユ=ムラユの子たちの間に成り立っていたとされている(注7)。

東南アジア島嶼部にはすでに8世紀から中国やインドへ向かうムスリム商人の船が出入りしていたが、支配層がイスラームに改宗し始めたのが13世紀ごろ、庶民レベルでの改宗が進行したのは15世紀以降であった。利益の多い遠隔地交易の權益を保持するために、この地域の交易ネットワークで重要な役割を果たしていたムスリム商人との関係において、イスラームへの改宗が重要なファクターとなったと言われている(注8)。マラッカ王国では15世紀初めに王族と貴族のイスラームへの改宗が進んだが、これが定着するのは15世紀半ばのタイ軍との抗争が、ジハード(イスラームの聖戦)として意味づけられてからであるとされている。以後、スルタンと血縁的紐帯で結ばれているムラユの子たちも、次第にムスリムとしての宗教的アイデンティティを共有するようになり、イスラームは王権を支えるレジティマシイとなっていくた。こうして、16世紀以降の歴史の流れのなかで「ムスリムになるということ=マスツ・イスラーム」(masuk Islam)は「マレー人になること=マスツ

・ムラユ」(masuk Melayu) と同義語として使われ、マレー人を形成する表裏一体の二重アイデンティティが形成されてきたのである(注9)。

マラッカ王国はポルトガルにより滅ぼされたが、その後裔であるジョホール・リアウ王国を通じてマレー人形成に大きな影響を与え続けた。近代マレー文学の典範とされている『アブドゥッラー物語』(Hikayat Abdullah) の書かれた19世紀になると、ムラユという語は他のアラブやインド人、中国人やオランダ人等、現在使用されているような範囲で民族を指し示す語として用いられるようになっており、アラビア語起源のアダットが意味することもマレー人の慣習という意味で一般化していた。しかし、言語と民族が一致している現代からみると理解し難いかもしれないが、当代一のマレー語の使い手としての自覚のあったアブドゥッラー自身は、マレー人としてのアイデンティティは生涯持たず、あくまでインド系ムスリムのアイデンティティのなかに生きたことは、すでに指摘されたとおりである(注10)。19世紀のマレー半島では実に多岐にわたる人間諸集団が各々の集団アイデンティティに結びついて存在していた。従来のマレー半島の住民とは宗教・言語を異にする集団として、イギリス植民地官僚や植民者のコミュニティ、その植民地政策により移民してきた中国人やインド人の諸コミュニティがあったが、ムスリムでマレー語を話し、日常生活にマレーの習慣を取り入れている人々も一つのコミュニティとしてまとまっていたわけではなく、マレー人の他にも、アラブ出身のグループ(darah keturunan Arab)、南インドのカリंगा(Kalinga) 地方から移民してきたクリンと呼ばれるイスラム教徒グループ(darah keturunan Kling)、インド・ムスリムとマレー人女性との間の子孫でジャウィ・プラナカ

ン(jawi peranakan) と呼ばれるグループ等があった。これらのムスリム・グループについて調べた人類学的調査からは、これらのグループ間には、アラブ—アラブ・マレー—純粋マレー人(Melayu jati)—ジャウィ・プラナカンというヒエラルヒーがあったことが観察されている(注11)。この点に関して注目すべきなのは、現在でもケダー、プルリス両州のごとく、マレー人とは「アラブの子孫のマレー人種」と規定しているところがあるように、有力なマレー人貴族層は、アラブと婚姻関係にあることをかれらのステータス・シンボルとしており、それにより一般マレー人からの尊敬を増すことができたという事実である(注12)。すなわち王権のレジティマシの源泉としてのイスラームはアラブという民族的価値を加えることによって高められるという認識が一般的に承認されており、それが上記のようなヒエラルヒー形成として表現されているのである。

アブドゥッラー自身はその著のなかで誇張的に述べているように、出自としては生涯「卑しい」プラナカン(混血)のアイデンティティを持ち、マレー人の自覚は全くなかった。しかし、アブドゥッラーはマレー語により、マレー文化へしっかり繋がれている自身を自覚していたようだ。そして、アブドゥッラーの息子たちの時代には、疑うこともなくマレー人としてのアイデンティティを次第に獲得し、かれらの1人はマレーの宮廷に職を得ていくようになるのである。その意味で20世紀初頭は、従来の血縁集団的なパトロン=クライアント関係に基づくマレー人・アイデンティティが大きな変化を迎えた時期であり、今日的な意味でのマレー・ナショナリズムはこの頃誕生したのである。

そして、マレー・ナショナリズムが発展し、さまざまなレベルの政治組織に「マレー人」が結集

されていく際、16世紀以降の歴史の流れのなかで表裏一体のマレー・アイデンティティとして形成されてきたマスッ・イスラームとマスッ・ムラユが分離していく事態が生じてくる。すなわち、政治状況のある局面ではマレーであるという文化的アイデンティティが強調され、また他の局面ではムスリムであるという宗教的アイデンティティが強調されるというように、シンボルが分裂する現象が観察されるのである。では、どのような集団が何の目的でどちらのシンボルを選択したのだろうか。

(注1) オラン・アスリとはマレー語で先住民の意味。マレー人の移住以前からマレー半島に土着していた先住土着諸民族のこと。

(注2) Nagata, Judith, *The Reflowering of Malaysian Islam: Modern Religious Radicals and Their Roots*, バンクーバー, University of British Columbia Press, 1984年, 195ページ。また、ナガタと異なる見解としては、Othman, Mohd. Aris(Hj.), *The Dynamics of Malay Identity*, Fakulti Sains Kemasyarakatan dan Kememanusiaan, Monograph 7, Universti Kebangsaan Malaysia, 1983年がある。これは、マレー人とはアラブ人、インドネシア移民、改宗した中国人等、すべてのマレーシアのムスリムを包含する概念であり、ムスリムである限りこれらの人々の間には基本的な差別はないとする政府の公式的な立場をいわば代弁するものである。しかし、実際には現在の政治状況のなかで「マレー人」カテゴリーは包含概念としてよりは、中国人排除の人種概念として機能していることを考え合わせると、オスマンの論点には多くの疑問が残らざるを得ない。人種概念としての「マレー人」カテゴリーの変遷については、マレーシアの人口統計を一瞥すれば明らかである。これについては、Hirschman, Charles, "The Meaning and Measurement of Ethnicity in Malaysia: An Analysis of Census Classifications," *Journal of Asian Studies*, 第46巻第3号, 1987年8月がある。

(注3) アジア経済研究所『アジア・中東動向年報1985年版』1985年 315ページ。また、堀井健三「ブミトラ政策下におけるイスラーム原理運動と村落社会の変動」(『アジア経済』第28巻第2号 1987年2月)

92~94ページ。

(注4) Matheson, Virginia, "Concepts of Malay Ethos in Indigenous Malay Writings," *Journal of Southeast Asian Studies*, 第10巻第2号, 1979年9月, 369ページ。

(注5) Nagata, 前掲書, 2ページ。

(注6) アラビア語では正しくは“daulatun”と発音されるがアラビア語では一般に語尾の女性形を表わす“tun”が省略され“daula”(複: duwal)となる。これがマレー語では“daulat”と表記されている。しかし、アラビア語女性形語尾のマレー語転化の形態には、この他、“madrasa (tun)”=学校は“madrasah”と語尾に無声音“h”のをつける用法も多く、アラビア語のマレー語転化表記の形態は一律ではない。またアラビア語の「イスラーム」はマレー語では「イスラム」と発音される等、マレー語においてはアラビア語の長母音は省略されることが多い。マレー語においてアラビア語は、ちょうど日本語における漢語のように、特に抽象概念用語に夥しく借用されている。

本稿においては、アラビア語源の用語は特に断わりのない限りアラビア語音をカタカナ表記するものとする。

(注7) このような支配=被支配関係を一種の「封建制」として捉える考え方としては、Alatas, Syed Hussein, "Feudalism in Malaysian Society: A Study in Historical Continuity," *Civilizations*, 第18巻第4号, 1968年, 1~15ページがある。しかし、このような「封建的」パトロン・クライアント関係は、その性質上固定的なものではなく、常に移動と集散により、再編成されていく人間関係である。こうした支配者=被支配者の関係は、東南アジア島嶼部に限られた特殊な関係ではなく、土地に制約される条件を持たず、移動範囲の広い生活様式を持つ人間集団における支配=被支配の関係として中東などでもよく指摘されることである。

(注8) このような通説にたいし、改宗を東南アジア河川交易システムと国家統合に関連づけた視点を提示しているものに、Hall, Kenneth R., *Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia*, ホノルル, University of Hawaii Press, 1985年, 214~231ページがある。

(注9) Nagata, 前掲書, 12ページ。

(注10) 中原道子解説『アブドゥラー物語』東洋文庫392 平凡社 1980年 303ページ。

(注11) これらムスリム諸グループについては、Nagata, J., *Malaysian Mosaic*, バンクーバー、University of British Columbia Press, 1979年、23～49ページに詳しい。ここでナガタの調査対象となったアラブとは必ずしも実体としてのアラブ人（アラビア半島から直接移住してきた人々）を意味していない。ナガタはアラブと称する人々の多くは、実際にはインド経由で移民してきた者で、はなはだしい場合には中国人ムスリムと混血の結果、外見的には中国人にしか見えないアラブもいたと述べている。また彼らアラブは日常的にアラビア語を喋っているわけでもない。しかし、それにもかかわらず彼らは、アラブとして主観的にも客観的にも認められるアラブ・コミュニティを形成しているのである。またさらに興味深いのは、インド経由で移民してきたアラブは、実際にはインド人、マレー人と混血しているのであるが、ジャウィ・ブラナカン（インド人とマレー人の混血）とは別のカテゴリーとして、そのアイデンティティが優越的に自覚されている点である。両者を区別する要因としては、経済的地位の高さが密接に関連していることが推察される。

(注12) Nagata, *The Reflowering*……, 32 ページ。

## II カウム・ムダとカウム・トゥア

マレー・ナショナリズムはロンドンではなく、19世紀末のカイロにその端を発する。インドネシアのナショナリズムが、その宗主国オランダに留学した人々に強く影響を受けたことを考えてみると、マレー・ナショナリズムがイギリス留学組からではなく、アラブ留学組から発生したことは、その後のマレー・ナショナリズムの性格を規定する重要な要素となっている。

19世紀は植民地化を伴う西欧の資本主義的侵略を前に、イスラーム世界が分裂していく時代であった。オスマン・トルコ帝国は徐々に解体され、後退し、エジプトは1882年のウラービーの反乱後イギリスの支配下におかれ、その他の諸国もヨー

ロッパ列強の対抗のうちに植民地化が進められていった。こうした外部から分裂をもたらす力に対して有効に機能することのできなかったイスラームの伝統的思想・価値体系に対する疑問は、政治、社会、法律等あらゆる問題を包括するイスラームの新しい価値を求める、イスラーム改革主義運動を19世紀末に生み出した。19世紀末のカイロは、「イスラームの危機」にたいする変革の原理が模索された、この運動のセンターであった。カイロにおけるこの運動の中心的存在は、当時エジプトにおける最高位のムフティ（シャリーア[shari'a]=イスラーム法を解釈し、それに基づき正式な法勅告を出すイスラーム法学者）のムハンマド・アブドゥフ（Muhammad 'Abduh）であった<sup>(注1)</sup>。アブドゥフは、彼の師で帝国主義批判とムスリムの連帯を強調するパン・イスラミズムを唱えたアル・アフガーニーの思想に、イスラーム改革思想としての具体性と体系性を法解釈の面から与え、彼の思想は20世紀初頭から展開されるエジプトのナショナリズムに大きな影響を与えた<sup>(注2)</sup>。

アブドゥフの思想はエジプトのナショナリズムのみならず、またマレー・ナショナリズムにも多大の影響を与えることになった。イスラーム文化の根源たるメッカおよびカイロには多くの留学生が集まってくる。そのうちの1人のマレー人にムハンマド・ターヒル（Shaykh Mohd. Tahir b. Jalaluddin al-Azhari）がいた。彼はミナンカバウ生まれのシンガポールのマレー・アラブで、1881年より12年間メッカに留学した後、カイロのアル・アズハルに留学し、アブドゥフに師事した<sup>(注3)</sup>。また彼は、アブドゥフの死後のエジプトのナショナリズム興隆のなかで、「エジプト人」というシンボルを強調する世俗的ナショナリズムに対して、「イスラーム」シンボルを強調する原理主義的ナシ

ヨナリズムを指導したラシード・リダー (Rashid Rida) と親交を結び、リダーが1898年から発行していたイスラーム改革主義の雑誌『アル・マナール』(*Al-Manār*) に深い関心を寄せ、寄稿もしていた(注4)。1899年、イスラーム改革主義の影響を受け帰国した後、ムハンマド・ターヒルはシンガポールにおいて雑誌『アル・イマーム』(*Al-Imam* [導師]) を発行したが、これには『アル・マナール』誌の記事の直接の影響が指摘されている(注5)。そして、『アル・イマーム』は、英領マラヤにイスラーム改革主義運動を導入することにより、マレー人の政治的自覚を促す発端をつくったのである。

20世紀初頭のマレー語誌紙の詳細な分析をとおして、マレー・ナショナリズムのオリジンを探ったウィリアム・ロフは、『アル・イマーム』の発行に関係した人として、ムハンマド・ターヒルの他5名の名前を挙げている。かれらはサイド・シャイフ・ビン・アハマド・アル・ハディ (Sayyid Shaykh b. Ahmad Al-Hadi), ハジ・アッバース・ビン・ムハンマド・ターハ(Haji Abbas b. Mohd. Taha), ムハンマド・サリーム・アル・カラーリー (Shaykh Mohd. Salim Al-Kalali), サイド・ムハンマド (Sayyid Mohd. b. Akil), アワド・アル・サイディーン (Shaykh Awadh Al-Saidin) である(注6)。ロフが述べているかれらの経歴を検討してみると、先述した表裏一体のマレー・アイデンティティに関わる二つの重要な特徴に気づく。まず第1にかれらは全員、生粋のマレー人 (Melayu jati) ではなくアラブ人の子孫であることである。次にサイド・シャイフにみられるように、養子あるいは通婚によってマレー人支配層と関係のあったことである。

東南アジア島嶼部とアラビア半島間の交易に主要な役割を果たしていたアラブ人は、伝統的にイ

エメン海岸部ハドゥラマート地方のアラブ人であった。かれらはマレー人の支配貴族層の女性と通婚し、その子孫は島嶼部の主要都市にマレー・アラブのコミュニティを形成していた。アラブ人との通婚はマレー人支配層にとっても、かれらのクライアント、および対抗勢力に対するレジティマシーを高める結果を伴う望ましいものであったことは先に述べた。事実島嶼部に進出したハドゥラマート・アラブは有力な商人層または、ウラマーの知識階級が多く、かれらはその子供たちを中東へ留学させたり、それがかなわない場合にはアラブ人のウラマーの教える島嶼部の著名な宗教学校で勉強させることにより、アラブとの繋がりを保持していた(注7)。『アル・イマーム』の人々は、この伝統のなかで、中東への留学や巡礼をとおし、アブドゥフのイスラーム改革主義の影響を受ける機会があった人々である。それではかれらがイスラーム改革主義運動をマレー半島において始めた理由は何だったのだろうか。

『アル・イマーム』の出版の目的は第1巻で、次のように表明された。「われわれ混血の子孫 (peranakan) がこの人々と直接的には同じ出自の者ではないことは確かである。しかし、われわれはこのくにを故郷として愛し、その乳を飲み、その産物により血と肉を養い、われわれの生命によき賜物を受け取ってきたのである。それゆえにわれわれはこの土地とその子らに恩義がなかるうはずはない」。かれらはその恩義を、「忘れていたものを呼び起こし、眠りこけている者を起こし、迷える者を導き、知恵を持って話す者に声を与える」ことによって返そうとし、そのための「正しい仕事として、何がわが人々に必要なのか」と言えば、「人々を導く者の仕事は、人々の病の処方をし、診断を下すことである。……われわれは多



くのことを必要としている。農業や手工の技術、わが国を敵から守る知識、またわれわれを無気力と墮落の淵から救い出す教育、また共益を一致させること等。……しかし、これらわれわれの全ての望みを自覚させ、強めるのは、われわれの宗教の命ずることへの知識である。なぜなら宗教こそはわれわれのコミュニティの全ての病の確かな治療法なのである」と述べている<sup>(注8)</sup>。こうして『アル・イマーム』は、マレー・ムスリム社会におけるイスラーム改革を訴え、1906年1月から1908年12月まで発行された。『アル・イマーム』の発行数も購買者数もはっきりしていないが、従来のマレーの伝統的イスラーム教育にあきたらず、新しい宗教教育機関のあり方に興味を持つウラマーたちに読まれたらしい。この新しい宗教教育機関は、伝統的なコーラン塾ポンドック(pondok)に対して、アラビア語で学院を表わすマドラサ(madrasah)と呼ばれた。『アル・イマーム』の読者たちの関心は主に、葬式の際の祈禱者への礼金や民衆の間で盛んなスーフイーの慣行、ヨーロッパ服の着用や銀行の利子の是非等、日常的に生じるさまざまな事態に対するシャリーアの解釈に寄せられたようである<sup>(注9)</sup>。そして、変わりつつある時代に適応したシャリーアの新しい解釈こそ、ヨーロッパ勢力の進出の前になす術もなく停滞しているアラブ世界にその活力を取り戻す手段として、ムハンマド・アブドゥフが晩年にその心血を注いだ仕事なのである。

『アル・イマーム』の人々は、アブドゥフの拓いた近代的イスラーム改革の道をマレーにおいて広め、マレー・ムスリム社会の活性化を目指したのである。したがってかれらが出版目的で述べている敵とは、単にイギリス勢力を示すだけでなく、これと有効に戦う術をもたず、また近代化に

対しての十分な対応もできず、植民地機構と結びつき旧体制の保持のみに汲々とし、マレー・ムスリム社会を停滞と後進に貶めている伝統的なマレー人支配層とこれと結びついている保守的ウラマー層なのである。『アル・イマーム』の提唱したイスラーム改革を支持した人々は、以後のマレー・ナショナリズムの発展のなかで、カウム・ムダ(Kaum Muda=New Group)と呼ばれ、これに対して伝統的なイスラームのシステムやシャリーアの解釈を守り、従来の体制を保持しようとする人々は、カウム・トゥア(Kaum Tua=Old Group)と呼ばれることになる<sup>(注10)</sup>。

(注1) ムハンマド・アブドゥフ(1849~1905年)は、1895年以降アル・アズハル(本節(注3)参照)の組織と教育内容の改革に努力し、99年にはエジプトの最高ムフティとなり、マリーク派の立場からマスラハ(社会的利益)とタルフイーク(適用の工夫)を重視しつつ、利子、配当、食物、衣服などに関する弾力的なシャリーア解釈によるファトワー(法勧告)を出し、改革思想の体系化を目指した。

(注2) エジプトのナショナリズム発展史においては、これに多大な影響を与えたアブドゥフの思想の当初から、カウミーヤ=世俗的ナショナリズムとサラフィーヤ=イスラーム原理主義が入り組んで発展し、両者のうちどちらのシンボルを選択するか、あるいはどう融合させるかは、エジプト国内のみならず国際環境の影響を強く受ける。エジプトのナショナリズムとシンボルについては、田村愛理「近現代エジプトにおけるムスリム=コプト紛争——国民統合の視点から——」(『日本中東学会年報』第1号 1986年)を参照されたい。

(注3) アル・アズハルは、970年設立のモスクとこれに付随するマドラサ(学院)からなるイスラーム最古の最高学府であり、ウラマー(本節(注5)参照)集団を擁し、現在でも学術的、政治的に大きな影響をイスラーム社会に与えている。1936年にモスクから分離したアズハル大学はこの機構の一部であり、現在では医学部、工学部を含む国立の総合大学である。アル・アズハル総長(Shaykh al-Azhar)は、この機構の頂点であり、その任命はエジプト共和国大統領により行なわれる。1000年にわたるアル・アズハルの歴史について

は Dodge, Bayard, *Al-Azhar: A Millennium of Muslim Learning*, ワシントン D. C., Middle East Institute, 1961年。

(注4) Roff, William R., *The Origins of Malay Nationalism*, クアラルンプル, University of Malaya Press, 1974年, 59ページ, 注14。

(注5) 『アル・マナール』で述べられている政治思想については、小杉泰「現代イスラーム思想における主権と国家——スンニー派・シーア派の政治概念をめぐって——」(『日本中東学会年報』第1号 1986年)を参照されたい。

なお、イマームは礼拝の導師のこと。ムスリム社会では、イスラーム法学者、イマーム、カーディ(裁判官)、ムフティ、説教師、モスクの管理者等、宗教施設の維持管理をし、礼拝等の宗教儀礼を司り、信徒の精神的指導を行ない、イスラームの教えに関する諸々の問題を教え、疑問に答えることを行なう人々をウラマー(知識を持つ人々)と呼ぶ。イスラームの歴史において、ウラマーは一つの社会層として、アッパース朝時代から、重要な社会的役割を担ってきた。

(注6) 『アル・イマーム』のメンバーの経歴については Roff, 前掲書, 第3章に詳しいが、参考のために主要メンバーの略歴をまとめておく。

ムハンマド・ターヒルは1869年西スマトラのブキツ・ティンギ生まれ。12歳から12年間メッカに留学し、メッカでは、アル・ハラーム・モスクのシャフィイー派のイマームでありメッカのマレー人社会のリーダーであった従兄弟のシャイフ・アハマド・ハーティブ(Shaykh Ahmad Khatib)の下に身を寄せた。1897年にアル・アズハル留学を終えると、メッカで2年教えた後、マレーに帰り、1905年までマレー、スマトラ、リアウ・リング等で教えていた。1903年のリアウ王国の王子のメッカ巡礼に付き添う。1901年にペラツのマレー人女性と結婚し、以後マレー半島がその活動の中心となる。1909~11年にはジョホールおよびペラツにシャリーア法廷関係の事務所を幾つか持っていた。1914~18年にはジョホールバルの宗教学校で教え、ジョホール王国の宗教学校のインスペクターを務めた。1920年にサイイド・シャイフ・アル・ハディ(Sayyid Shaykh Al-Hadi)の開いたベナンのマドラサ・アル・マシュフルで教え、その後にはムアル近くの宗教学校スコラ・アラブで教えた。その後サイイド・シャイフ・アル・ハジの発行した雑誌『サウダラ』(*Saudara*)の編集に参加。1927年にミナンカバウに帰

国した時オランダ政府により逮捕される。1957年死亡。

サイイド・シャイフ・ビン・アフマド・アル・ハディは1862年マラッカでハドゥラマート・アラブの子孫であるマレー・アラブの父とマレー人の母の間に生まれる。クアラ・トレンガスの宗教学校に通う。14歳の時、父がリアウの王室とコネクションがあったため、リアウのラジャ・ムダ(スルタンの後継者)であるラジャ・アリ・クラナ・ビン・ラジャ・アフマド(Raja Ali Kelana b. Raja Ahmad)の養子となる。1890年代にプルスクトゥアン・ラシディヤ(persekutuan Rashidiyyah)という宗教の勉強会を組織。1903年にラジャ・ムダの子息の供で、ムハンマド・ターヒルとともにメッカ、エジプト、レバントへ巡礼。1901年より1909年まで養父の建築事業の支配人として、シンガポールに赴き、*Al-Imam*の発行に参加し健筆をふるう。ウラマーであり、教育者、商人、ジャーナリストであったが、今日にはジャーナリストとしての名声を残した。

ハジ・アッパース・ビン・ムハンマド・ターハは1885年ミナンカバウ出身の両親により、シンガポールに生まれる。メッカに留学し、1905年に帰国し、エジプト、シリアの宗教教育に関する本を出版している。*Al-Imam*の発行に参加。1908年より、シンガポールのタンジョン・バガールのカーディ。1911年週刊新聞*Neracha*(天秤), 13年には月刊誌*Tunas Melayu*(マレー復古主義)を発行。1940年からバハンのムフティを務める。

ムハンマド・サリーム・アル・カラーリーはアチェ出身のハドゥラマート・アラブの子孫で、シンガポールにおいて、島嶼部およびアラビアとの貿易に従事。*Al-Imam*の出版業を他の有力なマレー・アラブの商人である、サイイド・ムハンマド、アワド・アル・サイディーンとともに援助。

(注7) 当時のハドゥラマート・アラブの移民に関しては、Ingrams, W. H., "A Report on the Social, Economic and Political Condition of the Hadhramaut," *Colonial Paper No. 123*, ロンドン, 1936年, また Van den Berg, L. W. C., *Le Hadhramaut et les Colonies Arabes dans l'Archipel Indien*, パタビア, Imprimerie du Gouvernement, 1886年等がある。アラブの子孫の多くは "Sayyid" "Shari fa" といったムハンマドの子孫を示す尊称を名乗っている。

(注8) Roff, 前掲書, 65, 56ページ。

(注9) 同上書 66ページ。

(注10) "Kaum Tua" "Kaum Muda" の名称については、同上書 67ページ。

### III 1920～30年代のマレー性／

#### イスラームをめぐる政治状況

カウム・ムダとカウム・トゥアの対立が、マレー人社会のなかで政治化していくのは1920年代になってからである。たとえば1920年代後半にはスランゴールの農村で、ムハンマド生誕祭 (Maulid Nabi) の儀式の方法をめぐるカウム・ムダを支持する村民とカウム・トゥアを支持する村民との論争が激化し村を二分する争いとなり、敵対する村人同士がモスクでの礼拝や結婚式にも同席しなくなる事態が生じた、という<sup>(注1)</sup>。

1920年代はイギリス植民地下におけるマレー人社会の変容が急速に進み、近代的教育を受ける、あるいは巡礼で中東に行く村人がでるという形で、さまざまな社会変化の影響が農村にも波及していった時代である。

19世紀初頭より、シンガポール、ペナン、マラッカなどの海峡植民地 (Straits Settlement) を足場にマレー半島に進出したイギリスは、1914年までにはマレー半島全土を支配下におき、錫鉱山開発およびゴム・プランテーションを基礎とする植民地経済構造を完成させた。その結果1920年代には、中国人およびインド人移民の急激な増加、近代的教育の普及、都市化の進展といった社会現象が起これ、社会変化が農村レベルにまで浸透した。洋装の普及、郵便貯金の利子の是非等、西洋のシステムの浸透とともに従来 of 村のウラマーの知識と法解釈では処理しきれない問題が出てきたのである。そこで宗教教育の近代化が問題とされるようになった。

宗教教育という側面からマレーにおける近代的教育の発端をつくったのも、『アル・イマーム』の

人々であった。1908年『アル・イマーム』はエジプトから教師を招き、シンガポールにマドラサ・アル・イクバル・アル・イスラミーヤ (Madrasah al-Ikbal al-Islamiyya) を設立したが、この学校はその後数年間にマレー半島に続々と設立された近代的宗教教育学校の発端となった<sup>(注2)</sup>。この学校の他、サイイド・シャイフはマラッカにマドラサ・アル・ハジ (Madrasah al-Haji) を、1918年にペナンにマドラサ・アル・マシュフル (Madrasah al-Mashhor) を設立し、ムハンマド・ターヒルもここで教えることになった。このようにして、カウム・ムダはイスラームをシンボルとして運動を拡大していくのであるが、宗教をシンボルとしながらもかれらの目的はマレー人社会の近代化への対応と推進にあったことを見逃してはならない。

しかし、1920年代のカウム・ムダの運動はあくまで宗教上の問題に限られており、これが、政治運動にまで発展するには、30年代を待たなければならない。1930年代のマレーにおける政治運動をその担い手によってロフは三つのタイプに分類している<sup>(注3)</sup>。(1)アラビア語の教育を受けたマレー・アラブの政治運動、(2)英語で教育を受けたマレー人貴族層の政治運動、(3)マレー語で教育を受けたマレー人新エリート層の政治運動、である。これらについて簡単に説明しておく。

(1)はすでに述べたカウム・ムダの運動の後継である。『アル・イマーム』のメンバーであったサイイド・シャイフは、近代的宗教教育学校を設立したが、その後ペナンを活動の本拠とし出版事業をはじめ、アブドゥッフの著作などの翻訳を発行する一方、1926年には『アル・イフワーン』 (*Al-Ikhwān* [アラビア語で同胞の意], 26～31年)、28年には『サウダラ』 (*Saudara* [マレー語で兄弟の意], 28～41年) の誌紙を発行した。『サウダラ』は、イスラ

ーム改革とともにマレー語によるマレー人の統一を目指し、1934年にその紙上でマレーの若い人々を結ぶ目的でペン・フレンド (sahabat pena) のコラムを設けた。このコラムはペン・フレンド同盟 (Persaudaraan Sahabat Pena) に発展し、その最盛期には1万2000人の16歳以上の若者がメンバーとなり、同盟の年次大会にはマレー各地から参加した。しかし、『サウダラ』はその規模が拡大していく過程で、州支部の管轄をめぐり、指導層におけるアラブ=ジャウィ・プラナカン派とマレー人派の対立が起こり、その影響力は次第に低下していく。

カウム・ムダと同じ出自のしかし非宗教的なグループ活動としては、シンガポールの有力なマレー・アラブ商人が形成したシンガポール・イスラム同盟 (Persekutuan Islam Singapura: PIS) がある。これはハドゥラマート・アラブで予言者の家系=サイイド (Sayyid) を名乗る人々の同盟で、海峡植民地におけるムスリムの代表としてアラブ系の権益の保持を目的としていたが、マレー人からは「金持ちクラブ」との異名をもらっていた。

(2)のグループは英語で教育を受け、植民地政府の官僚となり、伝統的な支配層に属する人々である。イギリスの植民地政策はマレー人の権益を保守し、その支配層を植民地政府機構に組み込んでいた。1920年代後半から植民地支配機構の編成替えが行なわれ、政府機構の地方分散化が図られ、マレー人の植民地議会への加入が認められた。マレー人支配層は、増大しつつある中国人移民への不安から、マレー人の権益の保持を目的としてこの地位の獲得を目指し、シンガポール・マレー連合 (Kesatuan Melayu Singapura: KMS。Singapore Malay Union) を1926年に結成した。このメンバーは、ユーノス・アブドゥッラー (Eunos Abdullah),

アブドゥル・サマド (Dr. Abdul Samad), トウンク・カディル (Tengku Kadir), イمام・ハジ・ムハンマド (Imam Haji Mohd.), ユースフ・ビン・ハジ・サイード (Yusuf b. Haji Said) 等であった。このグループと、前記マレー・アラブ系のシンガポール・イスラム同盟は、1921年に新しく増員された海峡植民地議会における「マレー人」の議席獲得をめぐって争っていたが、結局24年に議席の指名は、ユーノス・アブドゥッラーが獲得した。1930年代になると KMS の支部がペナン、マラッカ、パハンの各地で形成されるようになり、38年にはマレー連合 (Persatuan Melayu。Malay Association: MA) が形成された。パハンの支部はスルタンをはじめとしてメンバーはトウンク・アフマド (Tengku Ahmad), ダト・フサイン (Dato' Husain b. Mohd. Taib) 等王国の支配層そのものであった。かれらは純粹マレー人 (Melayu jati) の権利を訴え、スルトンの支配権への伝統的忠誠を通じて、民衆を吸収したのである。

(3)のマレー新エリート層は、中東留学生とマレー語で近代的教育を受けた人々から成っている。マレー人の中東留学生は第1次大戦後の特に1920年代に増加していった。1925年には約80名のマレー人留学生がアル・アズハルに在籍していた<sup>(註4)</sup>。メッカへの巡礼も1924~27年頃最も増加したとされる。このような現象を可能にしたのは、1920年代のゴムの国際価格の値上がりに伴う一部のマレー人の経済的地位の上昇が原因としてあげられる。マレー人留学生は、1920年代に200名ほどいたインドネシア人の留学生とともに、アル・アズハルにおいて『アズハルの声』(Seruan Azhar, 25~28年), 『東の選択』(Pilihan Timour, 27~28年) というマレー語の雑誌を発行した。この雑誌はマレー・アラブの留学生のオスマン・ビン・アブドゥッラー

一(Othman b. Abdullah)が資金を出した<sup>(注5)</sup>。これらの雑誌のなかで、かれらはスマトラ、ジャワ、ボルネオ、マラヤの人々を進歩と繁栄のために一つに結びつけ、これらの地域からの植民地支配勢力の排除を語り始めるのである。マラヤに帰国したオスマン・ビン・アブドゥッラー等の留学組は、マラヤ国内でマレー語で近代的教育を受けたいま一つのグループに出会う。このグループの中心はスルタン・イドリス・トレーニング・カレッジ(Sultan Idris Training College)出身の人々である<sup>(注6)</sup>。この学校のグループ、イブラヒム・ビン・ハジ・ヤーコブ(Ibrahim b. Haji Yaacob)、ハッサン・マナン(Hassan Manan)、アブドゥル・カリーム・ラシード(Abdul Karim Rashid)、イサー・ムハンマド・ビン・マフムード(Isa Mohd. b. Mahmud)等は、中東に留学していた人々と同じく、シンガポールに亡命していたインドネシア・ナショナリストから影響を受けていた。かれらは、スカルノの設立したインドネシア国民党(Partai Nasional Indonesia: PNI)機関紙を講読しその思想にふれ、マルクス主義をとおしての反植民地主義、反ブルジョワ、反封建層を訴え、1930年にマラヤ青年(Belia Malaya)を結成した。1938年にこのグループはマレー青年協会(Kasatuan Melayu Muda: KMM)を設立したが、これには前記オスマン・ビン・アブドゥッラーを始めとする中東留学組も参加していた<sup>(注7)</sup>。KMMはブルジョワ=封建層をカウム・トゥアに、みずからをカウム・ムダになぞらえ、スルタンへの忠誠でもイギリスへの協力でもなく、マレー人の民族感情を盛りたて、貧しい大衆のために働くことを目的とし、マレー人支配層のマレー連合(MA)と対立するようになる。日本占領の危機が迫った1941年にイブラヒム・ヤーコブ等KMMのメンバーはイ

ギリスにより逮捕されたが、翌42年の日本占領により釈放された。日本軍は、マラヤにおける勢力の定着に際して、マレー人支配層はイギリスとの関係が強かったため、これに対抗する勢力としてKMMグループの利用を図り、かれらを中心としてマラヤ・インドネシア地域の独立を目的とするクリス(KRIS)を組織させた。

しかし、日本軍の敗北により、幸か不幸か独立国家としてのマラヤ・インドネシア構想は挫折することになる。

(注1) Roff, 前掲書, 86ページ, 注103。

(注2) 同上書 66ページ。この学校の教師にはエジプト人ウラマーのオスマン・エフェンディ・ラファート(Othman Effendi Rafat)等がよばれた。

(注3) 同上書 第7章。

(注4) 同上書 88ページ。また東南アジア島嶼部からのハッジの増加とマレー半島におけるイスラーム改革主義浸透の関係については、Syed Hassan, Sharifah Zeleha, *From Saints to Bureaucrats: A Study of the Development of Islam in the State of Kedah, Malaysia*, アンアーバー, University Microfilms International, 1985年, 第3章に詳しい。

(注5) Roff, 同上書, 224ページ。

(注6) スルタン・イドリス・トレーニング・カレッジは、マラヤにおける近代化が進むにつれ、マレー人教師の養成のために設立された学校である。

(注7) Roff, 前掲書, 231ページ。

#### IV 1970~80年代のマレー性/イスラームをめぐる政治状況

日本の敗北とともにマレー半島に復帰してきたイギリスは、時代の趨勢からマラヤの独立はやむなしと考えていた。問題はいつ、いかなる形でイギリスの権益を守れる独立国家をマレー半島に達成するかであった。1946年にイギリスは各州のスルタンの特権を廃し、マレー人、中国人、インド

人の各民族に平等の市民権を与え、マレー半島をマラヤ連合 (Malayan Union) として統合する案を出した。この案にたいして、イギリス植民地体制下で保証されていたマレー人の特権を失うことを恐れたマレー人貴族支配層は、ダト・オン (Dato Onn b. Jaafar) を中心として統一マレー人国民組織 (United Malays National Organization: UMNO) を結成し反発をせしめた。その結果、1948年にスルタンの権限とマレー人の特権を認め、非マレー人の市民権取得を制限し、立法議会による自治の拡大を骨子とするマラヤ連邦 (Federation of Malaya) が結成された。マラヤ連邦は戦後強力な政治組織として中国人を中心に台頭してきたマラヤ共産党にたいして、帝国主義の権益の保持をめざすイギリスと伝統的支配の維持をはかるマレー人貴族支配層との妥協のうえに成立したのであった<sup>(注1)</sup>。

マレー人貴族層が UMNO を結成するのと前後して、やはり英語教育を受けたインド人、中国人のエリート階層による政治集団がこの時期生まれ、1946年にはマラヤ・インド人会議 (Malayan Indian Congress: MIC)、49年には馬華公会 (Malayan Chinese Association: MCA) がつくられた。マラヤ共産党がイギリス軍の弾圧により漸次力を失っていったのにたいし、各民族のエリート階層による政治集団は力をのばし、1955年には UMNO、MIC、MCA は連合党 (Alliance Party of Malaya) を結成し、それが57年にマラヤ連邦が英連邦内の独立国としての地位を獲得する際の政治的中心となった。連合党は、1969年の 5.13 (メイ・サーティーン) 事件を経て、72年に一部の野党を含めて国民戦線 (National Front: NF。Barisan Nasional) を結成し、現在まで政権を担当しているが、その主力が一貫して UMNO であることに変わりはなく、独立以降の選挙においても圧倒的な強さを保

持している。

UMNO 政権の政策はブミプトラ政策によって特徴づけられる。これは複合民族国家であるマレーシアの貧困と社会的不平等という主要問題の原因が、社会的 (産業・職業)、空間的 (都市=農村) に各民族が分離されているコミュニズムにあると捉え、農村に住む貧しいマレー人と都市に住む豊かな非マレー人 (ことに中国人) との経済格差を是正するために政治、経済、その他社会のあらゆる面においてマレー人を優遇する政策である。それは、植民地経済体制が生じせしめたコミュニズムという欠陥を、いわば政府の公式の政策としてのコミュニズムの推進によって克服するという矛盾を内包している政策ともいえよう。経済面でこの政策を支えているのが、1971年から実施されている新経済政策 (NEP=ブミプトラ政策) である。NEP は民族間格差をなくすため、農村のマレー人貧困世帯の減少をはかるとともに、工業の急速な成長をはかり、農村から都市へのマレー人の人口移動を促進し、工業部門へのマレー人の雇用を優先的に行ない、その所得を増加させようとするものである。しかし、仮に民族間格差が完全に是正されたとしてもそれはマレーシアの所得分配の不平等度を10%程度減少させるにすぎない。マレーシアにおける所得格差は民族間よりも、実際にはそれぞれの民族内格差のほうが大きいのであり、NEPはいままでのところ、民族間の所得不均衡を若干是正したに留まり、民族内の不均衡を一層拡大させているということが指摘されている<sup>(注2)</sup>。

これは現政権にたいする最も強い反対勢力が、ブミプトラ政策により打撃をこうむるはずである中国人側からではなく、主として政権を担当している UMNO と同じマレー人のうちから出てきていることによっても証明される。1970年以降のマ

レー人の反体制勢力は現在二つに分別できる。第1に野党のマレーシア・イスラーム党(Partai Islam Se-Malaysia: PAS)であり、第2に1970年代後半から、注目すべき新しい政治現象としてマレー人の若者の間に台頭してきた、イスラーム原理主義=ダクワ(dakwah。アラビア語でda'wa [伝道の意])の諸グループである。

PASは前節で述べた、第2次大戦前からのイスラーム改革主義者グループと世俗主義的なナショナリスト・グループの両系譜を引いている。第2次大戦終了直後の1945年にマレー国民党(Malay National Party: MNP)がドクター・ブルハヌッディン・アル・ヘルミー(Dr. Burhanuddin Al-Helmy)の指導のもとに設立された。ブルハヌッディンはその肩書のごとく医者であるが、サイイド・シャイフがペナンに設立した近代的宗教学校、マドラサ・アル・マシュフルを卒業しているマレー・アラブであり、KMMの指導的メンバーであった<sup>(注3)</sup>。彼の経歴そのものがよく示しているように、MNPはイスラーム改革主義と世俗的ナショナリズムの両方の系譜を受け継ぎ、イギリスの権益と結びついたマレー人封建層による支配構造の批判を展開していくのであるが、運動の当初は帝国主義にたいする抵抗のシンボルとしてスルタンとイスラームを強調してもいた<sup>(注4)</sup>。しかし、このグループは、具体的には海峡植民地、FMS(マレー連邦州)、UFMS(非マレー連邦州)のマレー全土をシャリーアのもとに統合することを政治目的としていた。この目的のために、汎マラヤ経済宗教会議(Pan-Malayan Economic Religious Conference)がペラ州のマドラサで開催された。この会議では、アダット(慣習法)に代表される非正統イスラーム的な慣習や儀式について議論され、スルトンの宗教的権威にたいする疑問が正面きって提

出され、ウラマー会議による統治が提案されるようになるのである<sup>(注5)</sup>。この会議の結果パン・マラヤ宗教会議(Majlis Agama Tertinggi Se-Malaya: MATA)やムスリム党(Hizbul Muslimin: HM)が創られ、その主張はマレー農民やウラマーに浸透していった。HMの影響力を恐れた政府は、1948年に発布された非常事態宣言に違反したかどでMATA、HMのメンバーを逮捕し、弾圧を進めた<sup>(注6)</sup>。しかし、1951年に反体制派は再びブルハヌッディンを党首とするパン・マラヤ・イスラーム党(Pan Malayan Islamic Party: PMIP。Persatuan Islam Se-Tnah Melayu)を設立し、これは1973年にマレーシア・イスラーム党(PAS)と改称され、現在マレー人を代表する野党の第1党となっている。一方1970年代の後半から、おもに都市部を中心として過激なイスラーム原理主義運動(ダクワ運動)が広まってきており、1980年代には重要な政治問題と化している。この運動の主体となっているのは、マレー人優遇政策に伴って1970年代に急速に増え始めたマレー人の大学生である。マレー人大学生の比率は1976年49.7%、79年66.4%と上昇している<sup>(注7)</sup>。つまり、大多数のマレー人大学生は、初めて1人で都市で暮らすことになって農村から出てきた1代目である。

マレー人大学生の政治運動は1961年に設立された全国ムスリム学生同盟(Persatuan Kebangsaan Pelajar-Pelajar Islam Malaysia: PKPIM。National Muslim Student Association)に始まる。この組織は、1930年代のエジプトにおいて設立されたムスリム同胞団(Ikhwan al-Muslimin)の影響を受けて設立された<sup>(注8)</sup>。PKPIMはベトナム戦争がマレーシアの政治にも大きな影響をあたえていた1960年代に、ムスリム同胞団の組織と理念をモデルとし、イスラーム大学の建設要求、タイのムスリ

ム政策の批判、農村マレー人の意識を高める運動を行ない、1969年の5.13事件にも関係した。過激化する学生運動に不安を感じた政府は、1975年大学立法を設定し、大学生の政治活動を禁止した。ダクワ運動として現在次の組織が活動している。

(1) マレーシア・イスラーム青年運動(Angkatan Belia Islam Malaysia: ABIM)

1969年に大学等の高等教育機関在学者を対象として組織された。都市の大学卒業生(ホホワイトカラー、知識人、その他)、学生を核として政府の開発政策を批判しているグループでメンバー約4万人。各地に学校、診療所などを開設し、社会改革を目指している(注9)。

(2) アル・アルカムの家(Darul-Arqam)

非ムスリム(中国人)優位の経済体制からの自立を目指し、クアラルンプル郊外に自給自足のコミュニティを形成している団体。なお、アル・アルカムはイスラームの初期の信徒。予言者ムハンマドがメッカで迫害されていた時、彼の家は信徒たちの拠り所であった。

(3) タブリーグ会(Jamaat Tabligh)

インドのデリーに本拠をおくイスラーム布教団体。イスラーム精神の再生を謳い、イスラーム共同体(ummatul Islamiyya)における人種間の平等を目指す。タブリーグとはアラビア語でメッセージを伝達するという意味。

(4) イスラーム聖戦軍(Paskam Angkatan Sabillillah: P. A. S.)

1978年ケダー州で組織された、暴力手段でイスラーム国家達成を意図するグループであるがその実態は明らかでない。1980年のケダーの農民デモで何人かのメンバーが逮捕された。政府は野党PASとこのグループの略称が同じところからP.

A. S. は PAS の影響下にあるとして PAS を非難している。

これらと傾向は違うが、一種のイスラーム神秘主義運動で、マレーの伝統的武術(silat)を通してマレー社会の改革を目指す団体にナスルル・ハク(Nasrul Haq)がある。これは1977年に設立され、特に北部の農村地帯に浸透している。

(注1) これにたいしてマラヤ共産党は反英武力闘争に入り、1960年までマラヤ連邦は非常事態宣言下におかれることになる。

(注2) 西口清勝「現代マレーシアのコミュニナリズムと所得分配構造」(『アジア研究』第33巻第2号1986年10月)39ページ。

(注3) Roff, 前掲書, 82ページ, 注88。

(注4) Funston, N. J., "The Origin of Parti Islam Se-Malaysia," *Journal of Southeast Asian Studies*, 第7巻第1号, 1976年3月, 58~73ページ。

(注5) Stockwell, A. J., *British Policy and Malay Politics during the Malayan Union Experiment, 1942-48*, Monograph No. 8, クアラルンプル, Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society 1979年, 138ページ。

(注6) 堀井 前掲論文 86ページ。

(注7) Nagata, *The Reflowering of.....*, 56ページ。なお本稿では、マレーシアのダクワ運動を他のアラブ諸国におけるイスラーム原理主義運動(サラフィーヤ)と同じ基盤に立つ政治運動と規定する。これらの運動の共通目的は、予言者ムハンマドの教えが真に生きていたサラーフ(先祖=正統カリフ時代)の時代を理想的で平等なイスラーム共同体が実現された時と見て、イスラーム法学者(ウラマー)たちの指導により、その時代の再現を目指すものである。したがって、政府系の非ムスリムの改宗を目的としたダクワ組織 PERKIM は、本稿ではイスラーム原理主義運動の範疇には入れない。

(注8) 1930年代のエジプトでは、社会変容が進み、伝統的コミュニティ組織が機能なくなる反面、近代化が進み貧富の格差が拡大していった。こうした社会状況のなかで、ハッサン・アル・バンナ(Hassan al-Banna)を中心として、近代的教育を受けた人々のなかからイスラーム的平等を達成するイスラーム国家



建設の理念が打ち出され、1928年にムスリム同胞団が設立された。この運動は活動の初期には一種の社会改革運動で、近代化により崩壊したイスラームのコミュニティ・システムを補うものとして、病院、学校、婦人教育事業、出版・印刷事業等が設立された。その組織構成は機能的、合理的であり、またたく間に多くの支持者を国内のみならず、国外にも広げた。しかし、腐敗した政党活動を暗殺等の暴力行為に訴えて批判したため弾圧を受け、ハッサン・アル・バンナは警察により1949年に殺害された。

(注9) ABIMの指導者アンワル・イブラヒム(Anwar Ibrahim)は、1982年にABIMから退き、与党UMNOの候補者として選挙に出馬し当選した。現在彼はマハティール政権の教育相である。

## V マレー性／イスラームをめぐる 政治状況の分析

以上今世紀初頭から今日までのマレー性／イスラームをめぐる展開してきたマレー・ナショナリズムについて述べてきたが、今一度どちらのシンボルの下にどのような政治組織が形成され、それら諸グループは誰によって担われ、どのような政治スローガンをもっていたのかを整理してみよう(第1表参照)。

第1表からマレー性を強調するグループとイスラームを強調するグループは各時期に常に対抗政治勢力関係にあること、マレー性を強調するグループの担い手は、明らかにはっきりした一つの系譜を示していること、イスラームを強調するグループはこれにたいして、担い手・スローガンともども時期により変化しており、戦後のMNP-PMIP-PASを除いて明確な一貫性のないことが判明する。マレー性をシンボルとする諸グループは20世紀初頭から今日まで、正しくマレー人貴族支配層＝カウム・トゥアを中心とする政治エリート集団の系譜である。現在のUMNOの核も依然と

してマレー人貴族支配層であるが、独立後はこれにマレー人官僚層が加わってその層自体は拡大している。UMNO内部も決して一枚岩ではなく、1983年には国王の権限をめぐる憲法改正問題で、スルタン派對マハティール首相派の確執が表面化しているが、マレー人の優遇を強調する政治スローガンにおいては一致している(注1)。一方、イスラームをシンボルとしている諸グループは上記の政治エリート集団にたいするその時々のカウンター・エリートと概念づけられるが、その担い手・政治スローガンは時代に応じて変化し、内容もマレー性をシンボルとするグループより多様である。

それでは次にイスラームをシンボルとするグループ間の多様性を明確に把握するために、マレー性を縦軸にイスラームを横軸とする四つのダイメンションを考えてみよう(第1図参照)。

D. Iには政治シンボルとしてマレー性とイスラームをともにスローガンとするグループが入る。D. IIにはイスラームよりはマレー性を強調するグループが入る。D. IIIはマレー性もイスラームも政治シンボルとしないグループで、非ムスリム・非マレー人の中国人、インド人の政治グループがここに入ることになる。D. IVにはマレー性よりもイスラームを強調するグループが入る。D. IIに入っている諸グループはマレー人貴族支配層を中核とする一貫した系譜をもつ政治エリート集団である。D. Iに入るのは、KMM-MNP-PMIP-PASでこれもカウンター・エリートとして、はっきりした一貫性のある系譜が認められるグループである(注2)。D. IVにはカウム・ムダーPISのマレー・アラブの系譜の政治運動が入る。ダクワ運動諸グループは、政治スローガンとしてマレー性とイスラームをともに強調するグループ、イスラームのみを強調し、たとえ中国人でも

ムスリムである限り平等であるべきと考えるグループから、中国人ムスリムを無視するグループまでさまざまであり、D. I, D. IVのダイメンションに点在することになる。

変化に伴う時代的な特徴である。D. IV のカウム・ムダーPIS は、20世紀初頭から1920年代までの初期のマレー・アラブの系譜に属するグループの政治運動であり、D. IIのエリートとD. IVのカウンター・エリートの対立は、この時代にマレー

第1図から明確になることは、政治シンボルの

第1表 政治組織と対抗関係

	マレー性・シンボル	対抗関係	イスラーム・シンボル
1900	カウム・トゥア ▶マレー人貴族支配層 ▷マレー人特権	↔	カウム・ムダ ▶マレー・アラブのウラマー層 ▷イスラーム改革
1920	KMS ▶マレー人貴族支配層 ▷海峡植民地の議席	↔	PIS ▶マレー・アラブ商人層 ▷海峡植民地の議席
1930	MA ▶マレー人貴族支配層 ▷マレー人特権	↔	KMM ▶マレー・アラブのウラマー層、マレー人のマレー語教育エリート層 ▷マレー独立
戦後 1940	UMNO ▶マレー人貴族支配層 ▷マレー人特権、マレー独立	↔	MNP ▶マレー人ウラマー層、マレー語教育エリート層 ▷マレー独立、ウラマー会議による統治
1950 1960		↔ 協調時代	PMIP ▶マレー人ウラマー層+農民 ▷イスラーム国家
1970	UMNO ▶マレー人貴族支配層、マレー人官僚 ▷マレー人特権、ブミプトラ政策	↔	PAS ▶マレー人ウラマー層+農民 ▷イスラーム国家、マレー人特権
1980		↙	ダクワ運動 ▶マレー人新エリート層：都市住民 ▷イスラーム国家

(出所) 筆者作成。

(注) ▶担い手。 ▷政治スローガン。



にははっきりした一貫性のある系譜が認められる。  
(注3) Nagata, *Malaysian*……, 47ページ。

## VI UMNO/PAS対立とマレー性/ イスラーム・シンボル

PAS は独立後初の1959年の総選挙でクランタン、トレンガヌ両州で州政権を獲得し、現在でもクランタン、トレンガヌ、ケダールのマレー半島東部の米作農村地帯で勢力を保持している(注1)。PASはいかにしてこれらの州の農民の支持を獲得したのであろうか。マレー農村は川筋、水路、道路ぞいに散開しており、村(kampung)のいくつかの連合体がムキム(mukim)と呼ばれ、州の行政単位は[ムキム]——[郡=ダエラー(daerah)]——[州=ネグリ(negeri)]と拡大していく(注2)。ムキムの長であるプンフル(penghulu)は州行政における地方官僚組織の末端に位置しているが、プンフルの影響力は彼自身のカンボンとはもかく、ムキム全体を掌握するほど強いものではない。カンボンにはクトゥア・カンボン(ketua kampung)と呼ばれる長がいるが、伝統的なマレーの農村は天水依存の稲作であり、水配分のための強力なリーダーシップや組織を必要としなかったため、すべてのカンボンがその長を持つわけではないし、村間の境界も曖昧である。村のリーダーは、地縁的な集団に基づいて選ばれるのではなく、リーダーシップは個人的な資質を基盤とした影響力の行使であり、たとえば地主=小作関係でも永続的なものではない。では村のなかで現実に村人に影響力を行使する人物はどのような人々なのだろうか。

マレー農民は双系制でしかも均分相続のアダットを持つため、日本のように代々の旧家という考えはなく、人物は所属している家によってではなく、村人の意識にあるコミュニティにたいする

マレー・ナショナリズムにおける政治組織とシンボル操作

貢献度によって評価される(注3)。1968・69年の調査によれば、現実に村人に尊敬され、重要人物とみなされているのは、圧倒的にイマーム、カーティプ等の宗教関係者であり、プンフルやクトゥア・カンボンという地位はそれのみではあまり敬意をもたれていない(注4)。プンフルの機能は官僚的なものであり、地域全体のリーダーとは認識されていなかったが、一方イマームは伝統的に村落の中心的役割を果たしてきた。金曜日の礼拝の導師をつとめることの他にザカート(zakat=喜捨税)・人頭税・フィトラ(fitrah=断食明けの祭の時に納める税)の徴収、婚姻・離婚の登録、コーラン塾での教育等、村人との接触はプンフルよりもずっと多く影響力も大きかった。クランタン州、ケダール州のPASの躍進の鍵を握ったのはこれらイマームたちのチャンネルをとおして、農民の支持がPASにあつまった結果である。ではイマームたちはなぜPASを支持したのか。

クランタン州では、植民地時代から一貫して宗教行政の近代化がスルタン一族の支配の下で進展してきた。その最も代表的なものは、宗教会議(Majlis Agama)の設置である。この会議の設置の目的は、スルタンによるムフティ、カーディ等の宗教職の指名を通じ、スルタンを頂点としイマームを末端の官僚とする宗教行政機構の確立にあり、その指名はスルタンの支持するUMNO派のウラマーに有利であった。その結果、伝統的にイマームが村々で専有していたザカートやフィトラの徴収権と采配権が州政府の管理下におかれることになった(注5)。さらに近代化の進展につれ農民の零細小作化が少しづつ進行していった。こうしたスルタン一族に代表されるUMNO政府への不満が、イマームと農民をPAS支持へと動かし、1959年の選挙における勝利とその後のPAS州政

権の実現をもたらしたのであると、ケスラーは分析している(注6)。しかし、ケスラーも指摘しているように、宗教会議の内部で、アダットやシャリーアの解釈をめぐり、UMNO=保守ウラマー派とPAS=イスラーム改革ウラマー派の争いが繰り返されてきたような事実から考えると、必ずしも貧しい農民の政治的自覚の結果としてPASが選択されたとは言い切れない。

たとえば、ケダー州では全く反対の事例が観察されている。ケダー州のスルタンはマレーシアの連邦政府にたいして州政府の実権を強めることを目指しており、州の宗教会議のウラマーにPAS支持者を多く指名することにより、UMNOの連邦政府に対抗しているのである(注7)。そのような事情を反映してか、クランタン州とは逆に、ケダー州では比較的富裕な農民層がPASを支持している事例が報告されている。それはケダー州の村において、村長の率いる講集団とビラール(礼拝を呼びかけるモスクの宗教職)の率いる講集団との対立関係が、1964年の選挙において村長=UMNO派とビラール=PAS派の対立となった大変興味深い事例の観察である。この対立で観察されたPASの支持者たちは、金曜の礼拝に熱心に参加するムスリムで、宗教儀礼についてはイスラーム改革主義の影響が強い。その生活態度は決して保守的ではなくむしろ合理志向が強く、協同組合結成や子供の英語教育にも熱心な人々で村のなかでは比較的裕福な開明派である。村長派はどちらかというとアダットへの志向がつよく、イスラームの戒律を守ることに必ずしも熱心ではないが、新モスク建設の資金集めにはイマームとともに一番熱心な様子を示している。また、ブンフルに働きかけて政府資金を導入し橋や道路をつくるのに積極的に協力し、宗教的結合よりは地域共同体をより重

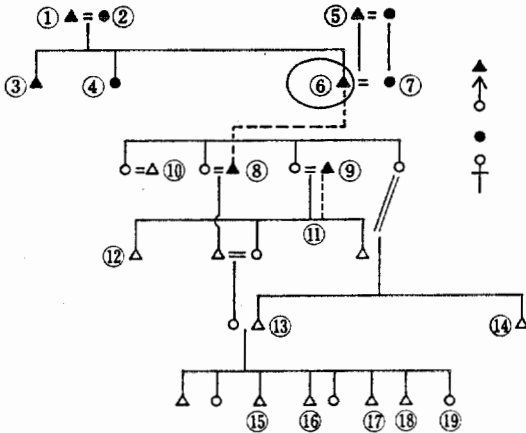
視する傾向がある、ことが観察されている(注8)。

上記の事例は農村でPASを支持する層が宗教的なローカル・エリートであるとともに、むしろ村長によって代表される講のメンバーよりも裕福な層であることが示されている。ナガタはウラマー層は、クトゥア・カンボン、ブンフルと同等の地位を農村社会において持っており、UMNO派とPAS派のウラマーの差はどのような宗教学校で教育を受けたか否かの差であり、ローカル・エリートとしてのUMNO支持派のウラマー層とPAS支持派のウラマー層の差は少ないと述べている(注9)。マレーの農村調査では、村の敬服体系の要素として、なんらかの利得をもたらすものとしての知識の蓄積・伝達可能性・伝達技術・操作の評価が指摘されている(注10)。すなわち、ローカル・エリートとしてのウラマー層への尊敬は、貧民の味方であるからではなく、まさしくその宗教的知識の蓄積と利用価値そのものが生み出す世俗的利得に関係しているのである。それゆえに、有力なウラマーの家族では地方における権益を保持し民衆にたいする権威を高めるために、著名なアラブ人ウラマーとの婚姻関係が重要になってくるのである(注11)(第2図、婚姻系図参照)。

ケダー州、クランタン州におけるウラマー層の宗教官僚化は、イギリス植民地政策下の1890~1930年代に進展した。この政策のなかでウラマー層は宗教官僚のローカル・エリートとして行政官僚のローカル・エリートと同様の地位を農村において保持し、スルタンと農民とのパトロン=クライアント関係を支える中核として機能してきた(注12)。

これら宗教官僚化したウラマー層がUMNO支持派となるかPAS支持派となるのかは、どちらの党の方がより利益配分が有利かによって決まるのであり、州政府とスルタンの宗教政策に左右さ

第2図 マレー・アラブの婚姻ネットワーク



(出所) Nagata, Judith, *The Flowering of Malaysian Islam: Modern Religious Radicals and Their Roots*,バンクーバー, University of British Columbia Press, 1984年, 271ページ。

(注) ①北スマトラ生まれの農民, スグリ・スンビランに移住 ②北スマトラ生まれの農民の娘 ③農民 ④農民に嫁す ⑤ウェズレイ地方の富裕な商人でハッジ ⑥⑤の養子, メッカに留学, 帰国後マドラサを設立 ⑦⑤の娘で⑥の妻 ⑧⑥の養子, マドラサ卒 ⑨トレンガヌのムフティを務めたアラブ人のシャイフ Shaykh Hassan al Yamani ⑩著名なアラブ人シャイフ, サウジアラビア生まれ, 現在ロンドンのサウジアラビア大使 ⑪マドラサ卒のマレー人 ⑫⑨の養子, アル・アズハルに留学 ⑬著名なアラブ人シャイフ, サウジアラビア前石油相 Shaykh Ahmad Zaki al Yamani ⑭バス会社, 書店等を経営, マドラサの基金母胎 ⑮マドラサの首席宗教教師 ⑯マドラサの学問部門の長, ABIM ブランチに協力 ⑰書店経営の手伝い ⑱カイロ, アル・アズハル留学中 ⑲カイロ, アル・アズハル留学中 ⑳マドラサの女子学生部の教師。

れる。クランタン州の場合にはウラマー層の権益をそこねる形で、スルタン=UMNO派主導の近代化がおこなわれ、これにたいする不満・反発がウラマー層をPAS支持に駆り立てたと考えられる。一方、ケダー州の場合には、スルタンが連邦政府の圧力にたいする反UMNO勢力としてPASを利用し、PAS派のウラマー層に好意的であったため、PASが勢力を伸長できたのだと考えられる。このように、ローカル・エリートとしての権益とイスラーム改革が結合してしまっているからこ

そ、そこにダクワ運動が生まれてくる条件が提出されるのである。

連邦政府は1978年にクランタン州の州実権を20年振りに奪回した。1970年からのプミプトラ政策は莫大な投資を伴う農業政策と農業開発計画により、マレー村落の社会構造を変えつつある。なかでも、重要なのは村落社会における村長とイマームの地位の変化である。たとえば村長は伝統的には、モスクでの集会で村民の多数決により選ばれ、それをプンフルー郡長一州政府が追認していく方法であった。しかし、1978年以來、村長は立候補制となり、立候補者のなかからプンフルと郡長を含む州行政官が面接によって選ぶことになった。このようにして官選された村長はUMNOの政治活動への参与を義務づけられるようになった。村長はまた、農民への開発資金の分配を担当することにより、村民にたいするその公的な地位と権限を強化され、UMNOの下部官僚と化していった。村落社会において農民の尊敬を一身に集めていたイマームも、かつては農民自身が選んでいたが、1980年代から立候補制による官選化が進められている。またコーラン詠みの先生等の宗教関係者も、従来は村民の収穫時の謝礼が主な現金収入であったが、給料が連邦政府の国家・農業開発省から支払われるようになり、政府系ダクワ運動の下部組織化が進んでいる。その結果、現在のマレーシアにおいては、スルタン—行政官—村長・イマーム—農民という従来のパトロン—クライアント関係が、開発経済の実質的な発注者であるUMNO 連邦政府—州政府の与党議員—村落下請け者—村落農民という利害関係に転換され、より一層深くUMNO派に吸収されていく政治構造が展開されつつあるようである(註13)。その意味でマレーシアの政治構造の本質はいまだに、拡大し、

官僚化したマレーシア貴族支配層カウム・トゥアによる、マレー人にたいするパトロン＝クライアント関係の保持にあり、この両者を繋ぐものが官僚化したウラマー層なのである。

それゆえにこそ、UMNOにもPASにも対抗する反体制運動としてのダクワ運動は、再びイスラーム・シンボルを軸として興隆していくのである。ダクワ運動は、マレーシアの「マレー人」内部において不平等に固定化した富の分配構造をめぐる一つの帰結であり、その意味でマレーシアのみならずアラブ諸国におけるイスラーム原理主義運動と同じ政治的目的を持つものである。それは、社会的に平等な富の分配構造を達成するため、シャリーヤに基づく、ウラマー会議を政治の中枢とするイスラーム国家形成の要求である。しかし、いまのところマレーシアのダクワ運動の担い手は、主としてマレー人大学卒業者である都市住民に限られており、農民のなかにまで浸透していない。しかし、もしマレーシア政府が、マレー人内部の経済的格差を縮め、平等な富の分配構造の実現を図ろうとしないなら、ダクワ運動は、より一層イスラーム・シンボルを強化し、第1図のD. IVにおいて激しさを増していくであろう。

(注1) 当時はPMIP(パン・マラヤ・イスラーム党)であるが、改称後の略称が一般化しているので、ここではPAS(マレーシア・イスラーム党)に統一する。

トレンガヌ州では2年後にPASが州議員の過半数をわり、支配権を失うが、クランタン州では1978年の選挙でUMNOに負けるまで州政権を握っていた。クランタン州で実権を失って以来、最近ではPASの政治活動の中心はケダー州に移っている。

(注2) クランタン州では例外的に、郡に相当する単位はジャジャハン(jajahan)と呼ばれ、ダエラーは郡とムキムの中間的な行政単位となっている。

(注3) 口羽益生・坪内良博・前田成文『マレー農村の研究』東南アジア研究叢書12 創文社 1976年 13ページ。また、村で伝統的なコミュニティ行事であ

る共食儀礼(クンドゥリ)に用いる什器講(syarikat pinggan mangkuk)の講長は伝統的に重要なリーダーシップであった。近年はこれに加えて、共同組合の長が重要なリーダーシップとみなされているがこれらの長は、多くの場合イマーム等の村の宗教職や村長などの行政職と重複している。

(注4) 口羽益生「ケダーの稲作農村バダンラン」(同上書所収)153ページ。

(注5) クランタン州において、イマームの伝統的なザカートやフィトラの徴収権が、スルタンの行政機構に取り込まれていく過程は1890年頃から始まる。20世紀初頭の徴収権をめぐるスルタンとイマームの確執と、イマームの地位の低下については、Kessler, Clive S., *Islam and Politics in a Malay State: Kelantan 1838—1969*, イサカ, Cornell University Press, 1978年, 195~199ページ。

(注6) 同上書 第12章。

(注7) Nagata, *The Reflowering of……*, 24~25ページ。

(注8) 口羽 前掲論文 156~158ページ。

(注9) Nagata, *The Reflowering of……*, 52~54ページ。

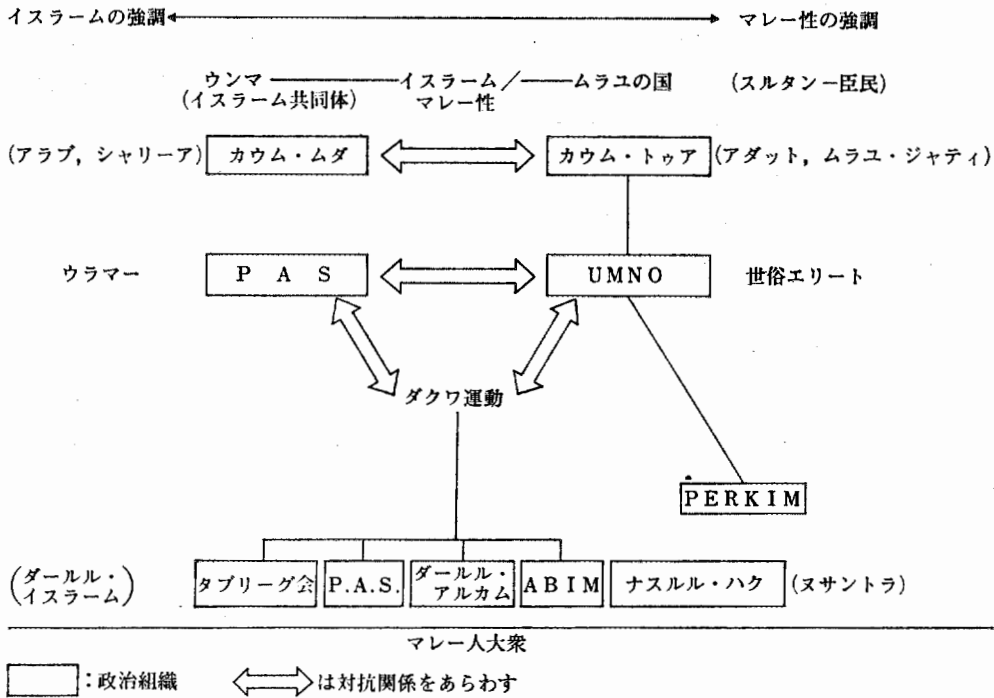
(注10) 前田成文「マラカの出稼ぎ農村ブキッペー」(口羽・坪内・前田 前掲書所収)270ページ。

(注11) Nagata, *The Reflowering of……*, 29ページ。またナガタが巻末に付しているマレーの有力なウラマー一族の婚姻系図は、マレー・ウラマー層がいかにか深くアラブ・ウラマー層と婚姻により繋がっているのかを示す人的ネットワークの好例である。

(注12) ケダー州のイマームの宗教官僚化の過程については、Syed Hassan, 前掲書, 第4章に詳しい。

(注13) ブミプトラ政策と農村構造の変容については、堀井 前掲論文に詳しい。堀井は、中央政府の開発行政計画が産み出した、村民—村長=ウラマー—行政官—政治家の支配=従属関係を従来の血縁的社会構造から地縁的社会構造への変換と捉え、これを新しい政治支配関係としながらも、この関係は基本的にはマレー人の伝統社会に存在し、機能してきたものではないかとも指摘している(同論文 105ページ)。筆者は以上の考察から、この新しい政治の支配=従属関係は、伝統的なパトロン＝クライアント関係の改編にすぎないのではないかと考察する。

第3図 政治組織とシンボル



(出所) 筆者作成。

おわりに

現代の国民国家システムが近代ヨーロッパの所産であることは明らかである。ヨーロッパが国民国家システムを成立させることによって得た、世界を分割するに至る巨大なパワーを前にして、国民国家の枠組にあった国民を創りあげ独立することが第2次大戦後の旧植民地諸国の最大の政治課題となった。18世紀の後半に地球上に存在した国民国家はわずか22カ国であった。しかし、1928年には国民国家数は65となり、50年後の78年には153カ国になっているように、今世紀半ばは国民国家建設の時代であり、これらのほとんどが新興国 (new-nations) と呼ばれる第三世界の国々であ

る(注1)。

しかし、国民国家は自然に誕生するものではなく、特定の領域内に居住する人々を国民として統合することにより初めて成り立つのである。第三世界の多くの国々において新国家のテリトリー内の人々は均質の民族・言語・宗教コミュニティに属しているのではなく、テリトリー内に複数のコミュニティ・グループが併存している状況にあった。こうしたさまざまな人々の集団を一つの国民へと統合していく際に、シンボル操作が重要になってくる。すなわち、どのようなシンボルを選択するかによって、新国家の支配者の支配権の正統性を承認する国家の範囲が規定されてくるからである。

マレー人アイデンティティの基礎となってい



る、マレー性とイスラームという2大シンボルは本来大変な矛盾を含んだ概念である。マレー性を強調するとその国民国家としての領域はムラユの国 (tanah Melayu) となり、その領域における伝統的支配・従属関係は、スルタン—臣民関係である。スルタン—臣民関係は具体的には、アダット=慣習法を行使するスルタン権を承認する、疑似血縁関係で結ばれる純粋マレー人 (Melayu jati) の関係となる。しかし、この概念を極限にまで追求していくと、反体制派 (KMM や現在ではダクワ運動のナスルル・ハク) が主張する、現在の国民国家としてのマレーシアが成り立っている領域を大きく越えたヌサントラ (nusantra) 領域の統合概念が出てくるのである(注2)。一方、イスラームを強調すると、国民国家自体の枠組を越えたイスラーム共同体 (ummatul Islamiya) 理念が出てくることになる。この理念は、具体的にはシャリーアとそれを解釈するイスラーム法学者 ('ulamā) 会議による統治形態を理想とする神と人間との契約に基づくイスラーム世界 (dārul Islām) の実現を目指す、イスラーム原理主義運動となって展開されることになる (第3図)。

20世紀の初頭から現在にいたるまでのマレー・ナショナリズムのなかで、マレー人エリートは一貫してマレー性をシンボルとする貴族支配層であり、これに対するその時々マレー人内部のカウンター・エリートは、イスラームをシンボルとすることになる。現在のマレーシアの与党 UMNO

にとっても、野党カウンター・エリートの PAS にとってもマレー性/イスラームのシンボルの選択は、マレー人の中のどのような人々をそれぞれの政治勢力に結集するかに関わる問題である。しかし、両シンボルとも、その極度の強調は、現存のマレーシアという国民国家自体を崩壊させかねない大きな矛盾を内包しているのである。マレー・アイデンティティの基礎たるマレー性/イスラームのシンボルの間で、どのような範囲で「マレー人」を設定し、マレーシアという国民国家の舵取りをしていくのかは与党にとっても、野党にとっても重要な課題である。20世紀初頭から現在までのマレー・ナショナリズムの事例は正しく、「マレー人」たる範囲は状況に応じて組み替えられていくものであり、時代により変化していくものであるということ为例証しており、国民統合過程におけるシンボル操作の果たす役割を示唆している。

(注1) Deutsch, K. W., *Politics and Government*, ボストン, Houghton Mifflin Company, 1980年, 532ページ。

(注2) ヌサントラは東南アジア島嶼部の領域を越え、マダガスカルまで拡がるマレー語文化圏の概念を示す言葉。

(東京国際大学非常勤講師)

〔付記〕 本稿は1986年度「ASEAN諸国の政治権力構造」研究会 (萩原宜之主査) の成果の一部である。