

Title	マレーシア・イスラームにおける「イスラーム」と「世俗」：「イスラーム国家」論争を中心に
Author	多和田, 裕司
Citation	人文研究. 61 巻, p.145-161.
Issue Date	2010-03
ISSN	0491-3329
Type	Departmental Bulletin Paper
Textversion	Publisher
Publisher	大阪市立大学大学院文学研究科
Description	栄原永遠男教授：中村圭爾教授退任記念

Placed on: Osaka City University Repository

マレーシア・イスラームにおける「イスラーム」と「世俗」 — 「イスラーム国家」論争を中心に —

多和田 裕司

本稿は、現代の「世俗化」が進んだ社会におけるイスラームと国家の関係を、とくにマレーシアにおけるそれを事例にしながら、考察することを目的としている。第1節では、現代社会における宗教的領域からの世俗的領域の分化を構造的なものにとらえるJ. カサノヴァの世俗化論を検討する。第2節でマレーシアにおけるイスラームと国家との関係を概観的に紹介した後、第3節では、与党UMNOと野党PASの間で交わされた近年の「イスラーム国家マレーシア」にかんする論争について詳細に紹介する。第4節では、それぞれの「イスラーム国家」概念および両者の間にある根本的な差異について分析した上で、今日の世俗化した社会における、イスラームおよび世俗についての新たな概念化が示される。マレーシア・イスラームについての本事例研究を通して、世俗化のなかで衰退するイスラームでもなく、反世俗化としてのイスラームの復興でもない、現代の世俗的社会における多様なイスラームのありかたを理解することができよう。

1. 世俗化とイスラーム

現代社会における宗教を論じる議論のひとつとしていわゆる「世俗化論」がある。近代社会の進展とともに宗教はその領域を縮小し衰退するというこの理論は、社会科学において唯一「パラダイムとしての真の地位を獲得した」〔カサノヴァ 1997 [1994]: 27〕とすら呼ばれるほどに大きな力を持っていた。しかし1970年代以降の世界規模での「宗教の復興」〔ケペル 1992 [1991]]のなかで、世俗化論はいまや神話扱いされるほどにまで一気にその地位が失われてしまった。

宗教社会学者であるカサノヴァは、世俗化論を神話として単純に放棄するような現在の傾向を批判し、世俗化を三つの命題に区分したうえでより厳密に近代における宗教の位置について分析することを提唱する。彼が言う世俗化を構成する三つの命題とは、第一に国家、経済、科学といった世俗的領域が宗教から分化していくという意味での世俗化、第二に宗教的信仰や実践が衰退していくという意味での世俗化、第三に宗教が個人の私的領域に限定されていく私事化という意味での世俗化、というものである〔カサノヴァ 1997 [1994]]。

これら三つの命題で世俗化をとらえると、これまでの単純な世俗化論が説く世俗化とは、世俗的領域が宗教から分化されていった結果、宗教が公私の別における私的領域に囲い込まれ、次第に個人の自由選択の問題となることでその力や影響力を失っていった過程と理解される。

他方、近年の宗教の復興によって引き金がひかれた、おなじく単純な反世俗化論は、宗教的な信仰や実践の高まりが宗教を公的な領域にまで押し広げ、さらには世界をいまいちど宗教的に統合しようとする動きの出現を指摘するものととらえることもできよう。

カサノヴァ自身は、第一の命題は近代という時代の構造的趨勢であり否定しようのないものであるとしたうえで、第二の宗教の衰退という命題は歴史的な趨勢ではあっても構造的趨勢ではなく、第一の命題にたいするオプショナルな反応として見るべきだと考えている。さらに第三の命題については、宗教の私事化もまた歴史的趨勢に過ぎず、近代的な個人の自由や分化した構造と共存しうる脱私事化した公共宗教がありえるし、現に存在するということを指摘する。そのうえで、彼は脱私事化した公共宗教のあり方の偏差や〔カサノヴァ 1997 [1994]〕、世俗的領域の分化そのものの多様性について、具体的に検討していくのである〔Casanova 2007〕。本稿で具体的事例についてのカサノヴァの研究を詳細に紹介する余裕はないが、彼が指摘した世俗化の第一の命題、すなわち社会の機能分化のなかで世俗的領域が出現することと、この第一の命題は近代世界において構造的な趨勢であるという指摘は、現在世俗化論が無条件に批判されることが多いだけにきわめて重要な意味を持つものであるといえるだろう。

ところで世俗化論が西洋キリスト教社会の歴史を背景に生まれたものであり、それゆえに世俗化の理論的考察のためにイスラームの事例がもちいられることが少ないことはつとに指摘されているとおりである〔たとえば大塚 2004〕。上に挙げたカサノヴァの研究も、具体的な事例としてプロテスタントとカソリックという多様性を含んではいるものの、キリスト教内部に求められるものにとどまっている¹⁾。

本稿で試みられるのは、カサノヴァが提起した世俗的領域の分化としての世俗化という第一の命題を参照枠としながらマレーシアにおけるイスラームと国家の関係についての理解を進めるとともに、同時にマレーシア・イスラームの事例を通して現代における宗教の位置づけについての理解をキリスト教世界を越えたより広い範囲をも含めたものへと広げていくことにある。イスラームは政教という区別が存在しない一元論的な宗教である〔小杉 2006: 30-58〕。またムスリムにとってイスラームは生活のすべてにおいて指針となるものであり、逆にそのような指針に無条件にしたがう者こそがムスリムであるため、イスラームにはいわゆる公と私という区別も存在しない。このような特徴を有するイスラームは、世俗的領域の分化として出現した国家の存在を前提とする現代という時代とどのように向きあっているのだろうか。あるいはムスリムの間で、現代におけるイスラームの位置づけにかんしてどのような議論が展開されているのだろうか。マレーシア・イスラームの事例は、第一の意味での世俗化が進行する現代社会におけるイスラームの姿を明瞭に浮かびあがらせるものとなるだろう。

2. マレーシアにおけるイスラームと国家²⁾

マレーシアは大きくマレー系、中国系、インド系からなる「多民族国家」であると同時に、さまざまな宗教が並存する「多宗教国家」でもある。総人口（2005年時点で約2600万人）の約6割を占めるイスラームを筆頭に、以下、仏教、キリスト教、ヒンドゥー教などの宗教が、独自の広がりや組織をもちながら文字どおりの共存を果たしている。

マレーシアにおけるイスラームについては、これまでも数多く論じてきたので〔最近のものとして多和田 2005a, 2005b, 2006, 2007, 2008〕、ここでは次節以下の議論の前提として最小限必要な要点のみを確認しておくことにする。マレーシアにおけるイスラームと国家の関係を考える場合、次のような点をまず理解しておかなければならない。

第一に、マレーシアはイスラームに「連邦の宗教」として特別な地位を与えながらも、あくまでも人定法である憲法を最高法規とする国家であるという点である。マレーシア憲法は、第3条(1)項において、イスラームを「連邦の宗教」として位置づけている。それによりモスク建造などのハード面、イスラーム行政にかかる人事や給与などのソフト面ともに、イスラームにかんする事柄には連邦政府および州政府が、予算措置も含めての責任を負っている。しかしその一方で、憲法第4条では、憲法を国家の至高法規と位置づけ、独立以降に制定されたいかなる法も、憲法に一致しない場合は一致しない部分について無効であることを定めている（第4条(1)項）

マレーシアにおけるイスラームについての特徴の第二点は、マレーシア国民すべてを対象とする法、行政、裁判制度と並んでムスリムのみを対象とするイスラーム法、イスラーム行政、イスラーム裁判制度が存在するという点である。別言すれば、ムスリムであるか否かを基準として、マレーシア国民が二分されているのである。後述するようにマレーシアではムスリムはそのほとんどがマレー系住民であるので、マレー系ムスリムと非マレー系非ムスリムとでは、おなじ国家に属するおなじ国民でありながら、まったく異なる「現実」を生活しているといつて過言ではない。

特徴の第三点としては、上述のようなムスリムを対象とする法、行政、裁判制度はいずれも州の権限のなかにおかれているものであるため、「連邦の宗教」というイスラームの位置づけにもかかわらず、マレーシア全体を貫くような統一的なイスラーム法、イスラーム行政、イスラーム裁判制度が存在しないという点をあげることができる。憲法第74条(2)項は、各州の立法機関（州議会）が憲法附則9表第2リスト（いわゆる州リスト）の事項にかんする法制定をおこなうことを認めている。とくにイスラームに関連する法制定については、同リストの第1パラグラフにおいて、イスラーム信仰を告白した者を対象とするイスラーム法ならびに身分および家族法として明確に規定されており、そのなかには婚約、結婚、離婚等にかんする手続き、ザカートやフィトラ等の宗教上の歳入の取り扱い、さらには連邦法に抵触しない範囲でのイス

ラーム教義違反にたいする罰則などが含まれている。もちろんイスラームが州の権限事項だといっても連邦の枠組みから逸脱することは許されない。憲法第75条は、州法と連邦法が不一致の場合は連邦法が優先され、州法は不一致の範囲において無効であることを定めている。

最後に、マレーシア・イスラームの特徴の第四点として、多民族国家マレーシアにあって、イスラームとマレー系民族カテゴリーが密接に結びついていることが挙げられる。たとえば歴史的、政治経済的な経緯によりマレーシアではこれまでマレー系民族集団に特別な地位が与えられてきたが、まさにその「マレー系」カテゴリーが憲法によって「イスラーム信仰を告白し、日常的にマレー語をもちい、マレーの慣習にしたがっている者」(第160条)とされているのである。つまり憲法上はマレー系の人々はすべてムスリムであるということになる。さらに各州の州王や州首相にかんする規定についてもイスラームとマレー系との分かちがたいつながりを見ることができる。植民地時代以前からのマレーの各王国にさかのぼる州(全13州中9州)では、各州の憲法によって世襲の州王はムスリムかつマレー系とされ、州の首相ですらムスリムかつマレー系のなかから州王によって任命されることになっている³⁾。

国家との関連においてこのような特徴をもつマレーシア・イスラームは、それぞれの時代によってその内実を変化させてきた。とくに1980年代以降は、世界規模で生じたイスラーム復興の流れと歩調をあわせるかのように、マレーシアにおいても「イスラーム化」と呼ぶことのできる動きが顕著に見られるようになった⁴⁾。

イスラーム化の諸相を上述したマレーシア・イスラームの特徴との関連でとらえると次のようにまとめることができる。すなわち、ムスリム(マレー系)の「世界」においてイスラーム化が進展していること、ムスリム(マレー系)が主導する政府、野党ともにイスラーム化を進める政策を主張していること⁵⁾、そのことがときに非ムスリム(非マレー系)の間に宗教の自由にたいする不安を生じさせていること、の三点である。具体的に見ていこう。

マレーシアにおけるイスラーム化は、服装(とくに女性)や食事(ハラールへのこだわり)などの日常生活をよりイスラーム的と思われるものに変えていこうとする動きから、イスラーム系NGOの活動の活発化やさらにはかなり急進的なイスラーム主義運動の勢力拡大にいたるまで、その範囲は多岐に及んでいる。それに呼応するかのように政府(事実上は与党UMNO=United Malays National Organization)および野党(PAS=Parti Islam SeMalaysia)もイスラームに訴える政策を展開する。政府側でいえばイスラーム銀行やイスラーム保険制度の創設、国際イスラーム大学の設置、国家によるハラール認証制度の導入、イスラーム的な装いを前面に出した新行政首都(プトラ・ジャヤ)の建設等々であり、それに対抗する野党側でいえば、野党連立政権が政権をとった州(クランタン州、トレンガヌ州など)でフドゥード法導入の動きや、酒類の販売規制などの試みがなされたのであった。与野党間のイスラームを巡るある種の「競り上がり」状況のなかで、マレーシアのイスラーム化が一気に加速されたことは間違いない。このような流れのなかで、ムスリムのみならず適用される各種のイスラーム関連条

例（州議会で制定されるものであるため）は、より細分化、精緻化され、その中身はよりいっそう厳密にイスラーム法学に合致するように改正されたり、ムスリムにたいする様々な「規制」（ミスコンテストやヨガの禁止、H I Vの婚姻前検査の義務化など）がイスラームという名の下に実施されていったのである。

イスラーム化の進行は非ムスリムの側からは自らの「自由」にたいする脅威として受け取られる。そもそも非イスラーム諸宗教への政府、行政からの「差別的」な取り扱いにたいする不満が根強くあるうえに〔多和田 2003〕、近年メディアを通して大きな関心を集めたイスラームからの改宗にたいする司法の否定的な判断などが〔多和田 2007、光成 2009〕、非ムスリムの側にイスラームが大きな圧力となって乗りかかってくるような感覚を抱かせているのである。

このような国家のありかたにたいしては、当然のことながら、その是非や意味にたいする、ときに相争うような見解が投げかけられている。次節では近年のマレーシアで国民的議論を呼び続けている「イスラーム国家」を巡る論争を取り上げてみたい。この論争で交わされているのは、社会の機能分化が進行する時代における宗教と国家の関係にほかならない。

3. 「イスラーム国家／世俗国家」論争

(1) 「世俗国家」マレーシア

独立（1957年）前後から1980年代にいたるまでのマレーシアにおいては、国家におけるイスラームの位置を限定的にとらえたり、国家を「世俗国家」として規定する議論があきらかに多数を占めていた。このときの議論が現在でも非ムスリムが国家の世俗性を主張するときにその拠りどころともなっている⁶⁾。独立後のイスラームと国家との関係についてより原理的な観点から見た場合、宗教的領域から分化した世俗的領域である国家に逆に宗教を管理する力が与えられたととらえることができるだろう。この世俗国家マレーシアという主張は次のようなおおきく三つの理由に基づいていた。第一に憲法制定過程の議論、第二に歴代最高裁判所長官の憲法解釈、第三に初代首相アブドゥル・ラーマンの見解である。

マレーシアにおけるイスラームと国家の関係をめぐる議論は、独立に向けての憲法準備段階にまで遡る。マラヤ（当時）からの代表団と宗主国イギリスとの交渉のなかで、憲法作成のために設置されたレイド委員会は、当初特定の宗教を連邦の宗教とすることは考えていなかった。しかし、独立前の総選挙において圧倒的多数を占めていた連盟党（現在の国民戦線の前身）からの申し入れにより、イスラームが連邦の宗教とされることになったのである〔Farid 2008: 29〕。ただしこのときあわせて、イスラームが連邦の宗教であったとしてもそれによってマレーシア（当時はマラヤ）が世俗国家ではないことを意味するわけではないということが確認された〔Shad Saleem 2008: 8-9〕。

このような背景をふまえ歴代の最高裁判所（Federal Court、現Supreme Court）長官（Lord

President) は、基本的にマレーシアは世俗国家であるという憲法解釈を示してきた。たとえばモハメッド・スフィアン・ハシムは1962年の論文のなかで、マレーシアにおけるイスラームは、「国王叙任式や独立記念式典などの公的機会にイスラームに則った祈りを唱えることができるというような、第一に儀礼的なものである」と述べている〔Hussin 1990: 23〕。あるいはおなじく最高裁長官であったサレー・アッバスは1988年に、イスラームがたんなる教義や儀礼ではなく生活様式のすべてであることを認めつつも、英領時代のイスラームの位置と憲法制定過程を考慮した上で、「独立時の指導者たちは憲法第3条におけるイスラームという語の意味を（世俗的な制度と家族法などの限定された領域との）二分法において理解していた」のであり、イスラームに反する法が無効であるとの規定がないということは、「憲法第162条は憲法に先立つ世俗法の継続性を意識的に維持させているのである」との見解を示している⁷⁾。

独立後初代首相となったアブドゥル・ラーマンも繰り返しマレーシアの世俗国家としての性格に言及している。彼は1958年の議会において「我が国が一般に想定されるようなイスラーム国家ではないということをはっきりとさせておきたい。我々はイスラームを国家の公的宗教としているだけである」と述べている〔Mohamad Hashim 2000: 30〕。さらに引退後に出版された回想録のなかでイスラーム国家について彼は次のように語っている。「イスラーム国家についてのすべての語りはむなし夢に過ぎない。いかなる者も、政治や行政を宗教に基づかせるような国家を受け入れることはありえない。多民族多宗教の人々からなるマレーシアのような国においてはイスラーム国家の余地はどこにもない。」〔Abdul Rahman 1986: 105〕

これらの主張をあわせて考えると、少なくとも1980年代頃までのマレーシアにおいては、マレーシアは世俗国家であるとの認識が、ムスリムや政府の側にあったことは疑いようがないであろう。生活様式すべてについての指針を提供するものとしての教義論上のイスラームと、多民族多宗教という現実のなかにおかれたイスラームとの間で、マレーシアでは、ムスリムと非ムスリム、イスラームとそれ以外の宗教、イスラーム法と世俗法というような様々な二分法をそのなかに抱え持つ、イスラームと国家との分離を前提とする国家像を有していたといえるだろう⁸⁾。

(2) 「イスラーム国家」論争の経緯

2001年9月29日、連合与党・国民戦線（Barisan Nasional）を構成する政党のひとつであり、非マレー系が多数を占めるGerakan全国代表者会議において挨拶にたったマハティール首相（当時：連合与党の長でもある）は、マレーシアが「イスラーム国家」であると言明した（The Star紙、2001年9月30日付）。多民族多宗教からなるマレーシアにあっては、イスラームを国教としながらも、政府が自らをイスラーム国家として規定したことはなく、マハティールのこの突然の表明はムスリム、非ムスリム双方に驚きをもって受け取られるとともに、「イスラーム国家」にかんするその後の様々な論争の発端となった⁹⁾。

マハティール発言を受けて、同年10月5日、国民戦線を構成する全14党が、イスラーム国家マレーシアというマハティール（UMNO）の主張を是認することを表明した（The Star紙、2001年10月6日付）。非ムスリムの間にはマレーシアがイスラーム国家と公的に規定されたときの非ムスリムの処遇や立場にかんする強い懸念も存在したが、結局は、現行の国家体制が変わらないという判断の下で、UMNOとの連携を優先することを選んだものと思われる¹⁰⁾。

翌年2002年6月のUMNO党大会においても、マハティールは総裁演説のなかでかなり長きにわたってイスラーム国家論に言及している。「もし我々がマレーシアをイスラーム国家であると呼ぶならば、その理由は明白である。マレーシアのムスリムはムスリムとして生きる自由がある。アッラーへの服従を実行するのに何らの障害もない。彼らはイスラームが求める正義を享受している。・・・中略・・・ムスリム国家マレーシアに関する論争を続ける必要はない。マレーシアをムスリム国家にするために憲法を改正する必要もない。我々はすでにムスリム国家なのである。」（The Star紙、2002年6月20日付）

マハティールによってあらたに表明された「イスラーム国家マレーシア」という国家像は、その後の政権によっても引き続き確認されていく。たとえば2007年7月17日、マハティール政権を引き継いだアブドゥラ首相のもとで副首相を務めるナジブ（現首相）は、マレーシアをイスラームの根本を信奉し、イスラームを公的宗教であると規定する憲法を持つイスラーム国家であるとの見解を示した。彼は、野党PASのイスラーム国家論に触れて次のようように述べている。「PASは彼らのバージョンを有しているし、我々には我々自身の解釈がある。我々が世俗国家であったことはいちどもない。」（The Star紙、2007年7月18日付）

このようなUMNO（政府）のイスラーム国家の主張に対抗するかのように、マレー系野党のPASも自らのイスラーム国家像を具体化していく。PASはその結成当初からイスラーム国家樹立を党綱領に組み込んでいたが、イスラーム国家についての具体像についてこれまであきらかにしてこなかった。この点がしばしばUMNOからの攻撃を受けることにもなっていた。たとえば上に引用した2002年のUMNO党大会におけるマハティール総裁演説のなかでも「現在まで、これらの人々（註：PAS）は、自らが権力についたときに打ち立てるとするムスリム国家を構成するものを明確に示すことができていない。彼らが言ってきたのは、現在見ることのできるものとなら異なるシステムではない。それは結局、彼らもまた、独立以来マレーシアがすでにイスラーム国家であるという主張の真実を間接的に認めているということなのである」と批判されている（The Star紙、2002年6月20日付）。

しかし、PASの側でもここにいたりついに自らのイスラーム国家がどのようなものであるかを公にすることを決定する。マハティールのイスラーム国家発言の翌2002年5月31日、第48回のPAS党大会において、ファディル・ノール総裁（当時）がイスラーム国家の特性のひとつとして「イスラームのシャリーアおよびイスラーム法制のもとでの法による統治の至高性を堅持する」ことを挙げ、近々より具体的な国家像を公表することを表明したのである（The

Star紙、2002年6月1日付)。この後ファディル・ノールの死去にともない、最終的にPASのイスラーム国家論が正式に発表されたのは、さらに1年以上を経過した2003年11月12日のことであった¹¹⁾。

政府とPASそれぞれのイスラーム国家像にたいして、様々な立場からの見解が数多く寄せられた。イスラーム国家マレーシアという国家像自体にたいする反発¹²⁾は言うまでもなく、マレーシアの憲法規定をイスラーム国家的要素と世俗国家的要素という観点から精査したうえでマレーシアをイスラーム国家でもなく世俗国家でもない、ハイブリッドな国家であるとする見解〔Shad Saleem 2005〕や、どちらでもなくその中間に位置するという意見〔Azizi Khalid 2007〕、そもそもイスラーム国家か否かは政治的ラベルに過ぎず、中身のあり方こそ重要であるとう主張〔Soon 2008〕など、メディアやインターネットのブログ上で盛んな論争が展開され、現在にまで続いている。

それでは政府・UMNOとPASのいうイスラーム国家とはどのようなものなのであろうか。それぞれの見解を代表する文書をもとに両者のイスラーム国家像を探ってみよう。

(3) 政府・UMNOの「イスラーム国家」

2002年3月7日、マレーシア・イスラーム発展局(JAKIM=Jabatan Kemajuan Islam Malaysia)局長(Mohamad Shahir)名で、『イスラーム国家マレーシア(Malaysia Negara Islam)』と題された一篇の文書が公表された¹³⁾。イスラーム発展局は、連邦政府首相府に属し、イスラーム原理にもとづいたウンマ(イスラーム共同体)を創造することを目的とする機関である。先に述べたようにマレーシアではイスラームは各州(各州王)の管轄事項とされているが、連邦レベルでのイスラーム政策や法制の統一を図ることにも、この発展局が積極的な役割を果たしている。したがって、ここの局長名で出された文書は、マレーシア政府(すなわち連合与党の中心に位置するUMNO)の公式見解としてとらえることができる。

JAKIMは、文書のなかでマレーシアがイスラーム国家であることの根拠として、次のような5つの点を挙げている。

第一に、マレーシア憲法においてイスラームに特別の地位が与えられていることである。すなわち、イスラームは連邦の宗教とされ、国王および各州王がイスラームの長であり、州政府、連邦政府の双方がイスラーム行政にたいしての責任を負っている。とくに憲法第3条の連邦宗教規定には、公的儀式的機会にイスラームがもちいられるという法解釈があるが、たとえそうであっても、自らをイスラーム国家と称することは可能である。

第二の根拠としては、著名なウラマーの見解が指摘される。イスラーム国家という概念はクルアーンやハディース(ムハンマドの言行録)には明確ではなく、それゆえにイジュティハード(ijtihadiyyah:解釈行為)にかんする事柄となる。JAKIM文書の著者モハマド・シャヒールは三人のウラマーのイスラーム国家にかんする見解を総合して¹⁴⁾、イスラームにおける「イ

スラーム国家」を次のように解釈する。すなわち、「イスラーム国家とはイスラーム教徒が主導する国家である。そしてイスラーム教徒は平和裡に宗教にたいする責任を全うすることができる。その責任のなかには、イスラーム教徒ではない人々にたいしてそれぞれの宗教を实践する権利を与えることも含んでいる。そしてすべての民衆がそのことを守っていく義務を有している。」(p.122.) 彼にしたがえばマレーシアでは現にこれらの事柄が実行されているがゆえにイスラーム国家なのである。

第三の根拠は、マレーシアが世界から既にイスラーム国家として認識されていることである。O I C の当初からの加盟国であるばかりでなく、イスラーム国家、非イスラーム国家を問わず、マレーシアがイスラーム国家のモデルであると認められてきた。

第四に、マレーシアにおいてイスラーム行政が実施されていることもイスラーム国家であることの根拠となる。法の領域においては「市民法」と「イスラーム法」を調和させる努力が政府によってなされてきたし、社会や経済の領域ではイスラーム銀行、保険 (Takaful)、質屋 (al Rahn)、ハラール認証制度など、イスラーム教義と調和するような新しいシステムが採用されている。実際マレーシアは、今日の世界においてムスリムの信仰、シャリーア、道徳を遵奉するという点で最良の国家とってよい。他に、マレーシア・イスラーム発展局 (Jabatan Kemajuan Islam Malaysia)、マレーシア・シャリーア 司法局 (Jabatan Kehakiman Syariah Malaysia)、ムフティ局 (Jabatan Mufti) といったイスラーム行政機関や制度の存在もイスラーム国家であることの証となる。

最後に、すでに1986年2月の段階で国家ファクトワ委員会¹⁵⁾が発した見解もイスラーム国家マレーシアの根拠を構成する。すなわち「この宣言は明白にマレーシアは世俗国家であるという見解を拒絶するものである。なぜならこの世 (keduniaan) のみを志向するという世俗主義の特徴は、どのように理解されようとも、国家の哲学や行政運営やイスラーム教徒であるマレーシア民衆の生活の基礎には存在しないからである。」(p.123.)

ここに描かれた政府 (UMNO) のイスラーム国家像は、当然のことながらイスラームと国家の二分法に基づく現行の体制を維持し、シャリーアとは「断絶」した憲法を国家の法 (law of the land) としながら、そのなかでイスラーム的であることを目指そうとするものである。これは基本的な構造において独立時にできあがった国家のあり方となんら変わるところはない。唯一違いがあるとすれば、それはイスラームの部分が国家の指導の下、よりイスラーム的な方向へと変化したということである。

(4) P A S の「イスラーム国家」

2003年11月12日、P A S はその前年の党大会において約束した具体的なイスラーム国家像をハディ・アワン総裁のもとで発表した。『イスラーム国家文書 (Dokumen Negara Islam)』¹⁶⁾と名付けられた文書は、ハディ・アワンによる前文のなかでイスラーム国家について次のよう

に述べている。「イスラーム国家を樹立することは、実に、日々の義務となっているイスラームの儀礼的行為をおこなうこととおなじくらい重要なことである。・・・もし特別なものが手に入ったときだけしか義務が果たせないというのであるならば、そのものを手に入れることが、おなじく義務となるのである。PASはこれを実現すべく、シャリーアの原理に基づき、アッラーの命に導かれた、生活方法と国家（Deen wa Daulah）¹⁷⁾としてのイスラームをこの国に確立させるという目標のために戦っているのである。」(p.131.) さらに同書の序は次のように言う。「クルアーンとスンナがイスラーム国家を導く原理を規定している。・・・クルアーンにおけるアッラーの命によって明確に強調されているように、クルアーンと預言者の伝統（スンナ）を国家統治における立法および司法の第一の源とすることが、イスラーム国家には求められるし、イスラーム国家にとっての義務でもある。」(p.134.)

そのうえで、同文書は理想的なイスラーム国家の概念を以下のようにまとめている。

- ・現世および来世の成功の達成のために完全かつ包括的な生活方法としてのイスラームの命ずるものを実現するという意図をもって、シャリーアに基づいて打ち立てられた、すべての市民にたいして安全、福祉、奉仕を実施し、提供する国家。
- ・神を恐れ、社会のもっとも有徳な人物である指導者によって率いられた国家。彼のリーダーシップを通して、国家制度は生活のすべての面においてアッラーと預言者の命令に従う。
- ・クルアーンに言及された神の喜びを享受しつつ、神を恐れ、神に祝福され、平和で繁栄した国家。
- ・シャリーアは、国務遂行における統治を導くための主たる源である。
- ・ムスリム市民は、イスラーム的生活方法を十全に具体化するように教育される。
- ・フドゥードを含めたシャリーアの実施は、犯罪が最小限に抑えられることによって望ましい平和と安全を提供する。
- ・非ムスリムの構成員は、宗教や儀礼の自由を享受し続ける。イスラーム国家によるいかなる抑制や妨害もなく自らの生活方法を実践する自由を有する。

このような国家において、政府は次のような根本原理にもとづいて運営されなければならない。すなわち政府は、アッラーによって至高の法として提供されたシャリーアが「国家の法」(law of the land)として実施されることにすべての点で関与し、またその意志を持たなければならない。そのさい国家を治めるのは、地上におけるアッラーの代理人（Khilafah）である。PAS文書では代理人について次のように述べる。「アッラーが創造した最初の間人であるアダムは、地上におけるアッラーの代理人の地位に就く者として造られた。この文脈において代理人は、イスラームにたいする保護とイスラームの教えに従って国家を治めるための地位を、とくにあらわしている。」(p.137.)

文書から読み取ることのできるPASのイスラーム国家とは、生活、法、倫理、教育などの

すべての根源にイスラームを置く国家ということになる。そこでは、シャリーアが法制化され（UMNOとは違ってシャリーアの「一部だけ」ではない）、ムスリムの指導者によって導かれなければならない。世俗化論の命題を援用すれば、宗教から世俗的領域である国家が分化された状態にたいして、未分化で宗教（イスラーム）に一元化されるような社会の創造を目指しているのである。

4. 「イスラーム国家マレーシア」におけるイスラームと世俗

政府（UMNO）とPASそれぞれのイスラーム国家論を較べたとき、一見するとイスラーム化の度合いにかんする程度の差と理解されるかもしれない。ともに「世俗」国家であることを拒否しているという点で両者は共通するものであり、国家の有り様をイスラーム教義や教義解釈に基礎づけている。事実、非ムスリムのイスラーム国家批判者からは、両者の非ムスリムの位置づけについての違いが野鳥園の鳥の自由と鳥籠の鳥のそれとの差として皮肉られている〔Ng 2003〕。しかし、ふたつのイスラーム国家像は、程度の違いはもちろんのこと、それ以上にイスラームと国家の関係について、本質的に異なるものとしてとらえなければならない。

先にも述べたとおり、政府（UMNO）のイスラーム国家は、独立時にできあがったマレーシアの国家体制を前提とするものである。「イスラーム化」の進展は、ムスリムと非ムスリムに二分された法制度や社会秩序のなかで、ときに非ムスリムの側からの領域侵犯にたいする非難が沸き上がることはあっても〔多和田 2003〕、基本的にはムスリムの領域に限定されたものである。政府にとっては、多宗教状況のなかでイスラーム化を進め、同時にイスラームを他宗教よりも上位におくことがイスラーム国家マレーシアを実現させる。このようなイスラーム国家像は、「マレー系が主導する多民族国家」〔多和田 2009〕という国家像と正確に重なりあっている。

これにたいしてPASのイスラーム国家像は、すべてをイスラームの枠組みのなかにおくことで成り立つものである。国家の法（law of the land）としてのシャリーア、神の代理人としての国家指導者など、PASのイスラーム国家では、憲法よりもシャリーアを上位におき、ムスリムのみが国家指導者としての役割が与えられる。非ムスリムは自らの宗教や儀礼の自由は認められるが、それはイスラーム初期のメディナにおける多民族状況に比せられるものである（同文書 p.134）。

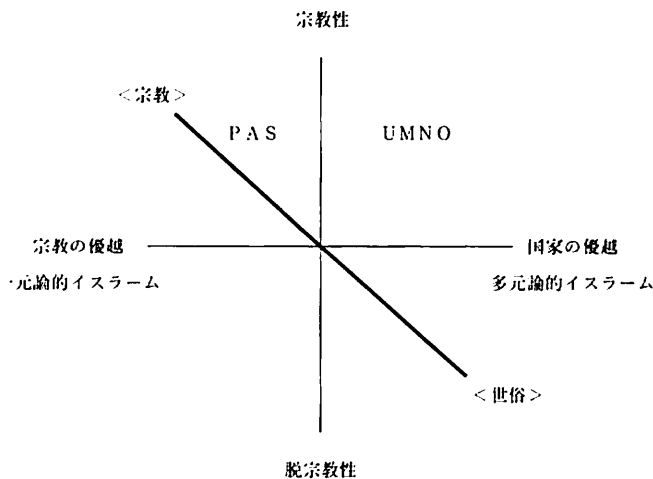
これらふたつの国家像の違いは、第1節で紹介したカサノヴァの世俗的領域の分化としての世俗化という参照枠をもちいるとき、より明確に理解することができる。すなわちUMNOのイスラーム国家は、宗教からの国家の分化を前提としつつそのうえで宗教的領域のイスラーム化をはかることで達成される（達成された）ものであり、一方、PASのイスラーム国家とは、宗教と国家が分化した状態そのものを宗教によって統合することではじめて成り立つような国

家なのである。別言すれば、それは多元論的な国家像と一元論的なそれとの違いと言うことができよう。もちろんイスラームの教義に基づくならば、第1節でも触れたようにイスラームは一元論の上に成り立つ宗教であり、多元論とは相容れない。これにたいしてUMNOのイスラーム国家は、現在の民族別、宗教別の人口比を前提とするかぎりそのようなことは現実には起こりえないだろうが、理論上は、たとえば憲法改正によって、イスラームを国家の枠組みの埒外におくことすらできる可能性を有しているのである。イスラームの枠組みに入らないなものかの存在を認めているという意味において、UMNOのイスラーム国家像は多元的なのである。

PASはこのようなUMNOのイスラーム国家を「世俗的」と批判する。しかし「世俗的」であるはずのUMNOが率いるマレーシアにおいてここ数十年あらゆる分野でイスラーム化が進行しつつあるという事実を踏まえて考えれば、PASとUMNOの対立は、イスラーム対世俗、あるいは世俗の度合いの違いの対立ではなく、宗教と国家との機能的分化が進行した現代社会における両者の関係の位置づけ方の違いとして理解されるべきものなのである。UMNOが主導するイスラーム化がどれほど進もうとも、PASが言うところのイスラーム国家にはなりえない。

このようなイスラーム国家をめぐるマレーシアの現状は、社会科学的概念としての世俗化論にたいして、たんにイスラーム化の進展を理由に世俗化論を否定するのではなく、近代社会に固有の世俗化をも射程に収めた、イスラーム社会（ひとつの社会内部の多様性も含めて）の比較研究のための基軸を作るうえで有力な手がかりを与えてくれよう。図-1はUMNOとPASのイスラーム国家論を、宗教性の強弱および宗教と国家の関係のあり方というふたつの軸によって分類したものである¹⁸⁾。

(図-1)



PASとUMNOはここ数十年「よりイスラーム的」であることを求めての競争を展開してきた。その結果マレーシア社会においてイスラームの度合いが急速に上昇したことはあきらかである〔多和田 2005〕。しかし両者はおなじイスラームに基づき、おなじマレーシア社会でイスラームを主張しながらも決して相交わることはない。それは現実の政治においてはマレーシアの多民族性、多宗教性をどのように考えるか、さらには現代社会におけるさまざまな「価値」とイスラームをどのように「整合」させるかの相違であり〔多和田 2006, 2007, 2008〕、より根源的には宗教の優越と国家の優越という違いにその源を求められるものである。この図-1において「世俗化」とは<宗教>と<世俗>の斜線上を<世俗>の方向に移動すること、すなわち宗教と国家が分化した状態で国家が優越し、かつ様々な領域において宗教性(つまりイスラーム)が弱まっていくこととしてとらえることができるが、この意味において、マレーシア国家は世俗国家ではあり得ないし、世俗化にむかうことも現時点では想定できない。

これにたいして他のイスラーム社会、たとえば建国以来世俗主義を国是としつつも現在イスラーム復興の気運が高まりを見せつつあるトルコのような場合、これまで国家の優越かつ脱宗教性の領域に位置していた国家像が、国家の優越かつ宗教性の領域へ、さらには宗教の優越かつ宗教性の領域へと移行しつつある、ないしそのような主張がなされつつあると理解することができるのではないだろうか。あるいは、マレーシアを含め一部のムスリムの間で主張される「リベラル・イスラーム」なる立場は、国家の優越かつ脱宗教性の領域におけるイスラームの具体的な姿としてとらえることも可能であろう。

大文字単数のIslamではなく小文字複数のislamsにイスラームの本質を見いだしたアブドゥル・ハミッド・エル・ゼイン〔Abdul Hamid el-Zain 1977〕以来、イスラームの多様性については、とりわけ社会科学や地域研究の立場から数多く議論されてきた。本稿で試みられたのは、カサノヴェがいう近代社会、現代社会において構造的（必然的ということにもなる）なものである世俗化という社会変容を射程に入れたうえで、小文字複数のislamsを比較するための座標軸の設定であった。社会機能上の必然として、さまざまな領域の分化が進もうとも、それが直ちにイスラームの脱宗教化をもたらすわけではない。しかしイスラームの主張を単純な宗教回帰と見なすこともおなじく間違っている。本稿で示されたような座標軸をもいることによって、現代という時代に多様に展開されるイスラームをその現実の相において理解することが可能になるはずである。

【付記】

本稿は2009年度日本学術振興会科学研究費補助金（基盤研究(C)）「マレー・ムスリムのライフスタイルにおける「イスラーム化」に関する実証的研究」によって実施された研究成果の一部である。また、本稿は上智大学共同利用・共同拠点公募研究「イスラーム社会の世俗化と世俗主義」および京都大学イスラーム地域研究センター・ユニット2「中道派」による合同ワークショップ「『世俗化／世俗主義』と『イスラーム中道派』－イスラーム社会に対する二つのアプローチの可能性（2009/7/25、京都大学）』における口頭発表「マレーシアにおける「イスラーム」と「世俗」－「イスラーム国家／世俗国家」論争を中心に－」を発展させたものである。それぞれの研究グループの責任者である粕谷元、山根聡、ワークショップの責任者である仁子寿晴の各先生、ならびに当日有益なコメント頂いた参加者の方々に感謝申し上げます。

【注】

- 1) 世俗化論が近代西洋のキリスト教社会の事例によって主に語られてきたのにたいして、世俗化論を否定するために近年のイスラーム復興の事例がしばしば言及されることは、実に皮肉なことといわざるをえない。この点はイスラームにたいするオリエンタリズム的認識のひとつとしてあらためて論じる必要がある問題であろう。
- 2) 本節での記述は、これまで発表してきた拙論と一部重なる部分がある。
- 3) 当該9州の首相は、州議会多数派のなかからマレー系かつムスリムであるものが州王によって任命される。残り4州（ペナン、マラッカ、サバ、サラワク）には伝統的な世襲の州王が存在せず、マレーシア国王（9州の州王の互選により選出）がそれぞれの州統治者を任命し、州統治者が州議会多数派のなかから州首相を任命することになっている。なお、連邦政府における首相にはマレー系やムスリムという規程はない。
- 4) イスラーム化の要因、具体的状況などについては多和田 2005aを参照。
- 5) マレーシアにおける宗教、民族と各政党の関係は下の表の通りである。独立時にはUMNO、MCA、MICが連合し、連盟党として政府与党を構成、一方PASが野党勢力として相対していた。その後連盟党は他の小規模政党も含めて国民戦線（Barisan Nasional）へと発展拡大し、現在に至っている。マレー系（すなわちムスリムの）政党であるUMNO、PASが与野党それぞれの連合のなかで主要な役割を果たしている。与党連合が民族横断的に比較的強固に結びついているのにたいして、野党連合はイスラームの取扱などについてのスタンスの違いから、現状では選挙協力以上の結びつきを持ち得ていない。ちなみに歴代マレーシア首相は、すべてUMNOの総裁が就任している。

宗教／民族と政治的党派関係（2008年総選挙時点）

	イスラーム	非イスラーム
	マレー系	非マレー系
Barisan Nasional（連邦政府与党）	UMNO	MCA MIC・・・
Pakatan Rakyat（連邦政府野党）	PAS PKR	DAP

- 6) Malaysia Hindu Sangam 2007年7月17日付けプレス発表（<http://www.hindusangam.org.my/news/?id=37>, accessed on 12/July/2009）、マレーシア弁護士会2007年7月18日付けプレス発表（http://www.malaysianbar.org.my/press_statements/press_statement_malaysia_a_secular_state.html, accessed on 31/May/2009）等を参照。いずれもナジブ副首相（当時）発言にたいして発表された。
- 7) これはある裁判事案についての彼の判決文の一部である。判決文はFarid et al (eds.) 2001に収録されている。引用は同書p.5から。ちなみに憲法第162条は憲法制定以前に存在する法が有効であることを規定している。
- 8) アブドゥル・ラーマン自身が、後にイスラームのダッワ運動団体のひとつに数えられる「マレーシア・ムスリム福祉機構（Pertubuhan Kebajikan Muslim Malaysia）」を設立したという事実は、彼が抱いていたであろう二元論を裏付けることになろう。
- 9) 9・11テロの直後にマハティールがこの発言をおこなったことについては様々な意味合いが推測されているが、国内政治的な要因としては、9・11テロに触発されマレー系のなかでムスリムであるという

- 意識がさらに高まりつつある状況において、マレーシア（およびマレーシアのイスラーム）の現状を、野党が主張するような形に変える必要がないことを訴える目的があったものと思われる（cf. Maznah 2003: 156）。
- 10) マハティール発言にたいしてマレーシアの華語紙を中心に中国系マレーシア人の反応を紹介したものに、篠崎 2002がある。
 - 11) P A Sのイスラーム国家論は、ファティル・ノールからハディ・アワンへのリーダーシップの移行に伴い、その姿を大きく変えることになった。その変化は、民主主義や人権擁護などに重きを置くイスラーム国家像から、イスラーム教義やフドゥド法も含めたシャリーアの文字通りの実現にたいして妥協を許さないようなイスラーム国家像への転換ということができよう。二人が求めたイスラーム国家の違いについてはFarish 2004、Liew 2009を参照。
 - 12) たとえばマハティール発言のすぐ翌日に、非マレー系野党D A Pの党首Lim Kit Siang によって出されたプレス発表（<http://www.limkitsiang.com/archive/2001/sept01/lks1190.htm>, 30/September/2001, accessed on 6/ September 2009）などを参照。
 - 13) この文書は、Tan, N. and J. Lee (eds.) 2008に再録されている。引用頁数は同書による。
 - 14) 文書が引用している三名のウラマーの見解は次の通りである。Muhammad bin Hasan Asy Syaibani「イスラーム教徒によって統治、支配され、その中で平和と喜びが享受されている国家」、Muhammad Abu Zuhrah「イスラーム教徒の統治の下にある国家。権力と防衛はイスラーム教徒の手にある。その国家は個々のムスリムが義務として防衛しなければならない。」、Mohammad Sa'id Ramadhan al-Butiy「イスラームのシャリーアの法が実施されていることが、その国家がイスラーム国家であることの条件となるわけではない。」
 - 15) ファトワ (fatwa) とはイスラーム教義解釈についての意見のことで、マレーシアの法制度では各州条例によって、各州にひとり置かれたムフティないしムフティを含めたファトワ協議会のみがファトワを出すことができるとされている（ちなみにイスラーム古典法学ではファトワに法的拘束力はないとされているが、マレーシアにおけるファトワはあくまでも法的手続きとして定められたものである）。国家ファトワ協議会は各州レベルのファトワを調整する、ないし統一化をはかる役割を負っている。しかし、ここで決定されたファトワが法的拘束力を持つためには各州においてまいちど州の手続きに則りファトワとして官報公示されなければならない。
 - 16) この文書は、英語版がTan, N. and J. Lee (eds.) 2008に再録されている。引用頁数は同書による。
 - 17) Deen(アラビア語ではDin) は通常日本語では「宗教」と訳される。しかし日本語の「宗教」の意味でこの語を受け取るとイスラームのあり方そのものを誤解することになる。P A Sの文書のなかでDeenについて次のような言葉があるが、イスラームの文脈におけるDeenの意味合いを正しく伝えるものであろう。「Deen、すなわち最後の預言者にたいしてアッラーによって啓示がなされた完全、完璧な生活方法である。」(p.133.) つまり一元論を原則とするイスラームにあっては、日本語でいうところの他のものから分化した「宗教」なる領域があるのではなく、「生活方法」も「宗教」も、さらには「政治」や「経済」も、すべてが一元的に存在しているのである。
 - 18) ここではイスラーム社会における比較論を扱っているため、宗教が国家に優越しかつ非宗教的（非イスラーム的）であるという領域は論理的には成り立つが現実にはあり得ない。

【参考文献】

- Abdul Hamid el-Zain 1977 "Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam", *Annual Review of Anthropology*, vol.6, pp.227-254.
- Azizi Khalid 2007 "Islamic State v. Secular State - the Malaysia case", <http://www.legal-bytes.com/blog/?p=34#more-34>, 19/August/2007, accessed on 21/June/2009
- カサノヴァ、J. (津城寛文訳) 1997 [1994]『近代世界の公共宗教』玉川大学出版部
- Casanova, J. 2007 "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective", Beyer, P. and L. Beaman (eds.) *Religion, Globalization and Culture*, Leiden: Brill, pp.101-120.
- Farid Sufian Shuaib, Tajul Aris Ahmad Bustami and Mohd Hisham Mohd Kamal (eds.) 2001

- Administration of Islamic Law in Malaysia: Text and Material*, Kuala Lumpur: Malayan Law Journal.
- Farid Sufian Shuaib 2008 *Powers and Jurisdiction of Syariah Courts in Malaysia 2nd Edition*, Singapore: LexisNexis.
- Farish A. Noor 2004 *Islam Embedded: The Historical Development of the Pan-Malaysian Islamic Party PAS (1951-2003)*, Volume 2, Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute.
- Hussin Mutalib 1990 *Islam and Ethnicity in Malay Politics*, Singapore: Oxford University Press.
- ケベル、G. (中島ひかる訳) 1992 [1991] 『宗教の復讐』品文社
- 小杉泰 2006 『現代イスラーム世界論』名古屋大学出版会
- Liew Chin Tong 2009 *Speaking for the Reformasi Generation*, Kuala Lumpur: Research for Social Advancement.
- Maznah Mohamad, "Malaysia in 2002: Bracing for a Post-Mahathir Future", *Southeast Asian Affairs 2003*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- 光成歩 2009 「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』第5号、pp.23-42.
- Mohamad Hashim Kamali 2000 *Islamic Law in Malaysia: Issues and Developments*, Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers.
- Ng Kam Weng 2003 "PAS Islamic State Document: Critical Comments", http://www.digitalibrary.my/dmdocuments/malaysiakini/694_state.pdf, November/2003, accessed on 6/july/2009
- 大塚和夫 2004 「イスラーム世界と世俗化をめぐる一試論」『宗教研究』341号、日本宗教学会、pp.401-426.
- Shad Saleem Faruqi 2005 "The Malaysian Constitution, the Islamic State and Hudud Laws", Nathan, K. S. and Mohammad Hashim Kamali (eds.) *Islam in Southeast Asia: Political, Social and Strategic Challenges for the 21st Century*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, pp.256-277.
- Shad Saleem Faruqi 2008 *Document of Destiny: The Constitution of the Federation of Malaysia*, Petaling Jaya: Star Publications.
- 篠崎香織 2002 「UMNO政権への支持を強めた華語紙の論調」『JAMS News』(日本マレーシア研究会)、No.22, pp.24-27.
- Soon Li Tsin 2008 "Seeing past the Labels". Tan, N. and J. Lee (eds.) *Religion under Siege?: Lina Joy, the Islamic State and Freedom of Religion*, Kuala Lumpur: Kinibooks, pp.159-161.
- Tan, N. and J. Lee (eds.) 2008 *Religion under Siege?: Lina Joy, the Islamic State and Freedom of Religion*, Kuala Lumpur: Kinibooks.
- 多和田裕司 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』第54巻第8分冊、pp.27-41.
- 多和田裕司 2005a 『マレー・イスラームの人類学』ナカニシヤ出版
- 多和田裕司 2005b 「第1章 マレーシア」柳橋博之(編)『現代ムスリム家族法』、pp.1-86、日本加除出版
- 多和田裕司 2006 「マレーシアのイスラーム法制における「自由」と「制約」—イスラーム教義と現代的価値との「整合」への試み」、青山亨編『東南アジアにおけるイスラームの現在』(南太平洋海域調査研究報告No.43) (鹿児島大学多島圏研究センター)、pp.15-27.
- 多和田裕司 2007 「現代マレーシアにおける棄教:「制度化」されたイスラームの一断面、『人文研究』第58巻、pp.212-226.
- 多和田裕司 2008 「現代マレーシアにおける多妻婚の「制度化」:イスラームと市民的価値の間で、『人文研究』第59巻、pp.140-153.
- 多和田裕司 2009 「現代マレーシアにおける競合する国家像についての覚書」『人文研究』第60巻、a.256-269.

【2009年9月10日受付、10月27日受理】

“Islam” and “the Secular” in Malaysian Islam: With Special Reference to the Disputes on “the Islamic State Malaysia”

TAWADA Hiroshi

The aim of this paper is to consider the relation of Islam and state in modern “secularized” society, with special reference to the case of Malaysia. Part I discusses the secularization theory, especially the one proposed by J. Casanova, in which the secularization as the differentiation of the secular spheres from the religious is considered structural in modern society. After the brief introduction of the relation of Islam and the state in Malaysia in part II, part III describes the recent disputes on “Islamic State Malaysia”, especially between the ruling party UMNO and the opposition PAS, in detail. In part IV, based on the analysis on the notion of the “Islamic State” of both sides and the critical difference between them, a new conceptualization of Islam and the secular in today’s secularized society will be shown. This case study of Malaysian Islam shows, neither the decline of Islam in secularization nor the revival of Islam as the anti secularization movement, but the various versions of Islam in contemporary secular society.