## **JAMS**

# マレーシア研究

## Malaysian Studies Journal

## 第5号 2016年

〈論説〉	
ポスト 1969 年のプロジェクトとしてのマレーシア現代演劇 滝口 健	1
掘り起こされた「愛国華僑」の記憶 一忘れ去られた「反英分子」が地元の英雄となるまで 渡辺 洋介	20
〈研究ノート〉	
シンガポールにおけるムスリム女性のヒジャブの規制をめぐる考察	
市岡卓	35
マレーシアにおけるインド舞踊をめぐるナショナリティとエスニシティ	
	55
マレーシアの高等教育拡大過程と社会的認識	
—「機会」をめぐる言説を中心に 田中 李歩	73
英文要旨	92

#### 【論 説】

ポスト 1969 年のプロジェクトとしてのマレーシア現代演劇1

#### 滝口 健

#### I 序論

ジャネット・ウルフは著書『芸術社会学』の冒頭で、「芸術は社会的産物である。(中略) [本書は] 存在や社会、時間を超えた『天才』の創造物というロマン的かつ神秘的な芸術概念に対立する立場をとり、むしろ芸術は多くの現実的・歴史的要素の複合体であると論じる([] 内筆者)」(ウルフ,2003:8) と宣言し、芸術作品の諸要素はある特定の歴史的文脈に沿った形で構成されることを示した。芸術を論じる際、「永久不滅の美」といった静的なとらえ方ではなく、むしろ社会との関連の中で、その意味や受容がダイナミックに変化していくと考えるこの視点は、マレーシアの現代演劇を分析する際には特に有効である。ジャクリーン・ローが指摘するように、「[マレーシアにおいて] 演劇を『する』ということは社会の似姿を示すことだけを意味しているのではない。むしろ、『表象=再・提示』(re-presentation)という行為には、国家や国民の観念的再生産のプロセスに介入し、批判することが前提されている([] 内筆者)」(Lo,2004:2) からである。

マレーシアの現代演劇が、ローが言うように「国家や国民の観念的再生産」、すなわち文化政策と呼ばれるべきものと密接に絡み合った形で存在するならば、現状はきわめて混沌としていると言わざるを得ない。文化芸術に関する基本的な政策と言えるのは 1969 年 5 月 13 日に発生した大規模な暴動へのレスポンスとして提示された国民文化政策(National Culture Policy: NCP)がほぼ唯一のものであるという状況が約半世紀を経た現在でも続いているからである。NCP 導入後の状況の推移の中で現れた歴史的な文脈は、政策決定者の側からの明示的な指針が示されていない中で読み解いていくしかない。

ただし、これは NCP の重要性が全く失われたことを意味するわけではない。スミット・マンダルは NCP が近年ではほとんど顧みられることがなくなったと指摘しながらも、「過去 40 年の文化をめぐる政治の中に NCP を位置づけて考えることで、政府に対して市民団体がどの程度の影響を及ぼし得たかを推し量ることができ、グローバリゼーションの時代における文化政策について考える機会がもたらされる。さらに、公共圏において異なる

<sup>1</sup> 本稿は、2015 年 12 月 13 日に開催された国際シンポジウム「現代マレーシアの舞台芸術と文化政策」(日本マレーシア学会主催)における発表原稿に大幅に加筆、修正を加えたものである。

文化がどのように表象され、取り扱われてきたか――これはマレーシアにとってきわめて 重要な意味を持つ――を検討することも可能となるのである」(Mandal, 2008: 275) と述 べ、分析の出発点としての有用性を強調している。

本稿は、マンダルの指摘を踏まえ、NCP およびそれが指し示すネイションビルディングの方向性に、1970 年代以降のマレーシア現代演劇がどのように対応し、介入してきたかを論じる。以下では NCP 成立以降のマレーシア現代演劇の動きを 3 つの時期に区分し、検討を進めていくこととしたい。

#### II 1970 年代~80 年代半ば: NCP の成立と「テアター・ラキャット」

独立直後の時期、マレーシアでおこなわれていた伝統芸能を除く演劇活動の中心は、英国人居留者を主な担い手とする英語演劇であり、1952年に設立されたマラヤ芸術演劇グループ(Malayan Arts Theatre Group: MATG)が活動の重要な舞台となっていた。その創立メンバーには、後に国家芸術賞(Anugerah Seni Negara)を受賞することになる劇作家・演出家のサイド・アルウィ・ハッサンら英語教育を受けた非英国人も含まれていたが、主要な役は英国人が演じるのが前提であった(Solehah, 1986: 19)。マラヤ連邦が独立を達成し、コロニアリズムに対する批判的再考が促される中でも MATG のこのような態度が崩れることはなかった。

MATGのマネジメントが完全にマレーシア人の手に移されたのは1967年になってからであった。この年の劇団員総会で、マレーシア人のメンバーは協力して英国人居留者からなる劇団指導部に異議申し立てをおこない、運営権を譲渡させたのである(Mohamed Ghouse, 2006: 30)。同時に劇団名も「マレーシア芸術演劇グループ」に変更された。初代会長となったサイド・アルウィは「これは紙の上のことに過ぎないかもしれない。しかし、少なくとも我々は自ら守るべきもの、自分たちに結びついたもの、意義のあるものを持つことになった」(Said, 1967: 1)と述べ、マレーシア人の観客が自らを投影することができる作品を創造する決意を示したのである。

翌年には新生 MATG の旗揚げ公演として「マレーシア人による、マレーシア人のための、初のマレーシア演劇」(MATG Newsletter, 1968: 2)と銘打った『レラ・マヤン』を上演した。しかし、この作品はもともとマレー語で書かれたものを英語に翻訳して上演されており (Solehah, 1986: 21)、「スノビズムと形式主義を元にしたエリート主義を体現すると見なされていた」(Mohamed Ghouse, 2006: 29)当時の英語演劇の観客層を超えるアピールを持つものとはならなかった。このような形態で上演がおこなわれたことは、当時のマレーシアにおいては、「近代演劇」という概念が旧宗主国の言語と文化に未だ分かちがたく結びついていたことを示すものでもあった。英語教育を受け、西洋的な近代演劇の方法論を習得してきた演劇人たちは、自分たちの表現手段と「マレーシア人のためにマレー

シア的なるものを表象する」という新たな目的とのあいだで揺れ動き、自らの立ち位置を 定めることができずにいたとも言えるだろう。

このような状況が一変するきっかけとなったのが 1969 年 5 月 13 日に発生した民族暴 動である。その大きな原因は民族間の経済的格差にあるとされ、その是正を目的に新経済 政策(New Economic Policy: NEP)が導入されたことは周知の通りである。しかし、そ れと同等に喫緊の課題として認識されたのは、すべての国民が一つのアイデンティティを 持つための基盤が存在しないという問題であったと思われる。マハティールは、マレーシ アが建国以来自明のものとしていた人種的な調和と寛容は単に他民族に対する無関心の 裏返しに過ぎなかったと喝破したが(マハティール, 1983: 10)、強固なネイションビルデ ィングが政府主導によって進められる必要性が認識されるようになっていったのである。 1971年にはマラヤ大学に芸術家、学識経験者、行政関係者、国会議員ら1,000名近い参 加者を集めて5日間の国民文化会議が開催され、民族統合の基盤となるべき「国民文化」 の創出に向けた議論がおこなわれた。2 年後の 1973 年には『国民文化の基礎』と題され た報告書が出版され、ここで示された方針がNCPとして認知されていくこととなる。NCP は、ザワウィ・イブラヒムが言うように、「5・13 民族暴動の原因とされる、マレーシア のいわゆる『統制なき多文化主義』に規律を与えようとする最初の『公的な』試み」(Zawawi, 2003: 146) であった。NCP が国民文化を生み出すための方針として提示したのは以下の 三点である。

- i. マレーシアの国民文化はこの地域の土着文化をもとにするべきである。
- ii. 他の文化が持つ適切かつ特徴ある要素については、これを取りあげて国民文化 の要素とすることができる。
- iii. イスラム教は上記国民文化の重要な要素である。

ただし、第2項における「適切」かつ「特徴ある」という判断は第1項および第3項の文脈でのみおこなわれ、他の価値判断は考慮しない(Kementerian Kebudayaan Belia dan Sukan Malaysia 1973, vii)。

ここに見られる明白なマレー中心主義は、NEPを含むブミプトラ政策とも軌を一にするものであった。特筆すべきは、こうした政府のイニシアチブに演劇人も積極的に協力したことである。当時の演劇界で強い影響力を持っていたウスマン・アワン、クリシェン・ジット、ラヒム・ラザリ、サイド・アルウィの4名は国民文化会議で報告をおこない、「民衆演劇」(Teater Rakyat)の必要性を強調した。このうち、サンディワラ(伝統的要素を強く持つマレー語大衆演劇)の作者としてすでに名声を確立していたウスマン・アワン以外の3名はMATGの主要メンバーであり、当時の英語演劇が抱えていた問題点を熟知していた。同報告で、彼らは「政治面のみならず文化面でも我々を支配してきた植民者たち

の時代は去ったと言うが、それは事実ではない」と指摘し、マレーシアにおける演劇上演が、意図しないままに西洋崇拝の言説を再生産してしまっていると自戒している。これはMATGでの自らの活動を踏まえての発言であると考えるべきだろう。その上で彼らは、マレー語以外で上演される演劇は「よその国、よその民族、よその文化の考え方を表現するもの」であり、同時代のマレーシア人の日常における問題を描くことができない、したがって、演劇人はマレー語演劇に集中することで、一般の人々が自分たちの姿が描かれていると感じられる作品を作るべきだと議論を展開した(Usman et al., 1973: 385)。これは、それまでの演劇活動からの訣別宣言であると同時に、国民文化を体現するマレーシアの国民演劇を作ろうというアジテーションでもあった。

彼らはその後、1970年代を通じて、民衆演劇の精神を体現する「テアター・コンテンポラリ」(Teater Kontemporari)運動を本格化させ、その中心として実践を重ねていった。それまで英語で上演をおこなっていたアーティストも次々にマレー語演劇に転向していき、ワヤン・クリをはじめとする伝統芸能の要素を取り込んだり、時系列を無視した不条理演劇的なアプローチを採用したりするなど、西洋的なリアリズム演劇から逸脱した独自の表現方法を追求していった(Rajendran, 2013: 152)。それまで英語で作品を発表していた作家たちの中には、主流から転落した英語劇には未来がないと感じ、書くのをやめる者や海外に移住する者さえ現れた(Madiha and Quayum, 2010: 164-165)。

1969 年の暴動の衝撃は、アーティストたちにここまでの変革を決意させるほどに大きかったのだとも言える。人工的に国民文化、国民演劇を作りあげるという点において、政府とアーティストは一つの目的を共有することになった。NCP はマレーシアにおけるはじめての国家レベルの文化政策であったが、同時に、アーティストたちの協力を得ることによって、実践を伴う芸術政策としても機能することとなったのである。

この特質は、同時代の東南アジアにおいて実践されていた民衆演劇運動と比較したとき、かなり異質なものに見える。テアター・コンテンポラリの実践が始まった 1970 年代には、各国で社会に大きなインパクトをもたらした演劇運動が盛り上がりを見せていた。フィリピンではフィリピン教育演劇協会(PETA: 1967 年設立)、インドネシアでは劇作家、詩人としてカリスマ的な影響力があった W.S.レンドラが率いるベンケル・テアター(1967 年設立)など、その後の地域的な民衆演劇運動をリードしたグループが生まれ、タイでは1973年から76年の民主化の時期に学生を中心に組織された演劇グループが活発な動きを見せた。これらの東南アジア地域の民衆演劇運動もまた自らの民族的アイデンティティを探る作業であった。PETAが設立当初から掲げていたように、アイデンティティを表象する国民演劇を作ることが彼らの目的であったと言える(Samson et al., 2008: 9)。それぞれの国の伝統芸能に着目し、それを表現の一つの基礎とするというアプローチもマレーシアにおける「民衆演劇」モデルやテアター・コンテンポラリ運動と重なる部分が多い(Takiguchi, 2015: 15)。しかし、両者の戦略の決定的な相違点は、民族のアイデンティテ

ィの基礎となる連帯を実現するための鍵として独裁政権という「敵」<sup>2</sup>を設定し、それへの対抗策を提示することで社会の変革を成し遂げようとする方法論を採用していたか否かという点にある。

例えば、フィリピンではフェルディナンド・マルコス政権との対決が70年代~80年代 の一貫したテーマであった。PETA をはじめとする民衆演劇グループは、地方に至るまで コミュニティレベルのネットワークを持つカソリックの教会組織と連携し、権威主義的な 政府に対抗するための演劇を通じた教育・啓蒙活動を実施した(Elias, 1979: 65)。教会と 密接に連携し、社会変革のために教育的活動をおこなうという PETA の活動には、ブラジ ルの活動家、パウロ・フレイレの『被抑圧者の教育学』(1968年)からの影響が見られる と指摘されている (Bodden, 2016: 380)。フィリピンにおける民衆演劇運動は、1986 年に マルコス大統領を失脚させたいわゆるピープルパワー革命においても重要な役割を果た したのである。また、タイではタノーム独裁政権を打倒した 1973 年の 10 月革命後、独 裁者の復権を許すことがないように「正しい心を持つ」民衆の絶対数を増やすというスロ ーガンのもとで、大学生を中心とした演劇グループが地方の農村に住み込んで、農民たち と生活をともにしながら作品を作る演劇運動が生まれた。この運動には、ゲーテ・インス ティテュートの支援によってタイに紹介されたドイツの劇作家・演出家ベルトルト・ブレ ヒト (1898-1956) の「演劇は社会を直接的に変革するための道具であるべきだ」とする 思想が強い影響を与えている (Nagavajara, 1983: 53)。再度のクーデターによって軍事独 裁体制が復権したことで、わずか3年で運動は終焉を迎えたが、日本に亡命したメンバー が劇団黒テントにアジア民衆演劇のフォーマットを伝える3など、地域にも大きなインパ クトを残した。インドネシアではフィリピンよりも規制が厳しく、アーティストの逮捕・ 拘禁も頻発した4が、ジョグジャカルタに拠点を置くアーティストを中心に、スハルト独 裁体制に直接的に敵対する作品が発表され続けた (Van Erven, 1989: 20-21)。これらの民 衆演劇運動では、絶対的な独裁者という「敵」を措定することで自分たちをまとめ、その 統一感をアイデンティティ形成の基礎とするという方法が共通の戦略として採用されて いた。逆に言えば、彼らの国民演劇は、「敵」への異議申し立て、対抗的ナラティブとし て存在したのである。

<sup>2</sup> この文脈における「敵」とは、単に独裁者を指すというよりも、彼らが体現するネオ・コロニア リズム的な支配の構造がその対象であったことには注意が必要である。そのため、民衆演劇運動 の目的は独裁者の追放といった直接的なものよりも、社会における不正義や不公平の是正といっ た側面が強調されることが多かった (Van Erven 1992, Ch. 1 参照)。

<sup>3 1977</sup> 年夏に音楽家高橋悠治の紹介でタイから亡命していた学生と劇団黒テントのメンバーが出会い、タイ民衆演劇の手法を取り入れた作品『醜い JASEAN』が制作された。この作品は同年10月の「タイ民衆文化のタベ」で上演されたが、この顛末は津野、1981に詳しい。黒テントはその後、PETAをはじめとする東南アジアの民衆演劇グループとの交流を開始し、演劇ワークショップをはじめとする各種の手法を日本に導入した。

<sup>4</sup> 例えば、W.S. レンドラは 1965 年と 78 年の二度にわたって逮捕され、1986 年まで公演活動を禁止された (Van Erven, 1992: 185-186)。

東南アジア諸国における民衆演劇は、フィリピンやタイの例に顕著なように、同時期に世界各地で活発化した、西洋的近代という構造や規範に対抗する文化運動の流れの中に位置づけることが可能である。

1970年代から 80年代までのマレーシアにおける国民演劇のプロジェクトもまた、英語演劇に象徴される西洋植民地主義への抵抗運動として生まれてきた。しかし、同時期の東南アジアにおける運動とは異なり、1969年の暴動への対応という国内的な文脈の中で構想され、実行されていった結果、マレーシアにおける演劇運動は他の東南アジア諸国のそれとは異なる特徴を持つこととなったのである5。この時期にアジア民衆演劇のリサーチを重ねていた劇団黒テントの津野海太郎は、「我々から見て、タイ、インドネシア、フィリピンで70年代に起こっていた民衆演劇運動は基本的に同一の方法と様式を持っていた」と述べている(Tsuno, 1979: 6)が、彼の目にはマレーシア演劇はそれとは全く別のものと映ったに違いない。

#### Ⅲ 1980年代後半~90年代はじめ:多様化の進行

1980年代に入っても、NCP は基本的な文化政策として堅持された。1982年に独立 25 周年を記念して開催された「マレーワールド・ミーティング」では、マハティールが「NCP を批判することは国民統合に敵対することと同義だ」と演説し、文化的・言語的多様性は 植民地時代の悪しき遺産だという主張が繰り返された(Mandal, 2008: 286)。さらに、政府は「マレーワールド・ミーティング」で発表された論文の多くが主張するように、「国民文化の方針に沿った発展の流れに抵抗しようとする政治的な動きは、いかなるものであっても摘発し、排除するべきである」(Zainal, 1987: 58)という強権的な立場を崩さなかった。

しかし、文化青年スポーツ省(当時)が NCP 導入 10 周年にあたって実施したレビューでは、非マレー系の団体からきわめて批判的な反応が示された。マレーシア各州の中華系組織や中華大会堂の代表による文化会議が1983年に公表したメモランダム6では「国民文化形成のための3原則を含む現在の言語・文化・教育政策はきわめて強いマレー中心主義

<sup>5</sup> 演劇分野におけるこのような特質は、一般的なナショナリズムに関する議論と重なる部分があると指摘することも可能であろう。西芳実は東南アジアにおけるナショナリズムを「国民的なまとまりを形成する/しない」、「支配者たる他者と闘う/闘わない」という指標を用いて類型化し、フィリピン、マレーシア、シンガポール、タイは「国民としてともに闘うという経験を共有していないことから、こうした地域では、国民意識の形成が疑問視されるか、あるいは、闘うという意味でのナショナリズムとは結びつかない意識として論じられてきた」(西 2003, 128)と指摘したうえで、こうした伝統的なナショナリズム論の問題点を論じている。

<sup>6</sup> このメモランダムは8州の中華大会堂と、同様の組織が存在しない5州の中華商工会議所が、それぞれの州の華人社会を代表する形態をとり、これに華語学校の経営組織の全国組織(マレーシア華校董事連合会総会)と教員組織の全国組織(マレーシア華校教師会総会)を加えた 15 組織の連盟により、文化青年スポーツ大臣に提出された。

に基づいており、同化を強要するものとなっている。(中略) これは国民統合という目的 に照らして望ましいものとは言えない」(Kua, 1990: 220) と指摘し、インド系の文化会議 は「国民文化はマレーシアの多様なコミュニティの文化に共通して存在する価値観、規範、信条に、その他の文化の好ましい要素を組み合わせることよって作られるべきであり(中略)マレー文化を国民文化の基礎とすることはできない」(Kua, 1990: 263) と主張した。また、英字紙『ザ・スター』上では、1984年に約半年間に渡って「国民文化ディベート」と呼ばれる一連の紙上討論が繰り広げられ、NCP が目指したマレー文化に基づく国民文化形成が「いかなる意味においても実現の遙か手前にある」(Mohd Nasir and Jomo, 1990: 109) ことが繰り返し議論された。

NCP の理想と現実とのギャップが大きくなっていく中、1987 年 10 月にはオペラシ・ラランと呼ばれる NGO 活動家、野党政治家、文化人や知識人の一斉検挙が起こる。このときに拘束された 106 名の中には「国民文化ディベート」の主要な論者の一人だったクア・キアスーンも含まれており、論争の舞台となった『ザ・スター』も発行停止処分を受けた。さらに、「民衆演劇」の主唱者の一人であるクリシェン・ジットが「芸術的才能を併せ持つ理想的なパブリック・インテレクチュアル」(Jit, 2003: 79) と評するビジュアルアーティスト、ウォン・ホイチョンも逮捕者の一人だった7。

言論の封殺に直接つながる形で政府のコントロールが強化されていく中で、それに対抗する言説を生み出す空間としての演劇を作ろうとする動きが現れ始めた。その中でも大きな潮流となっていったのが1980年代半ばからの英語演劇の復活である。その中で中心的な役割を果たしたのがジットであった。「民衆演劇」モデルを提示した4人の中では唯一の非マレー系であり、テアター・コンテンポラリ運動では自らの第一言語ではないマレー語での上演を進めてきたジットだが、1984年には劇団ファイブ・アーツ・センターを立ち上げ、英語を中心とした上演活動を開始した。

その第1作となった K.S. マニアム作『絆』は、MATG 以来ほぼ完全に停滞していた英語演劇の久しぶりの成果であるというだけでなく、様々な点でマレーシア現代演劇の画期をなす作品であった。マレーシアのインド系コミュニティを舞台としたこの作品は、マレーシアに根を下ろしながらも「ホームランド」はここではないと感じ続ける登場人物たちの姿を通して、マレー系と中華系という二つの大きなエスニックグループに比してその声が聞かれることの少ない、いわばサバルタンであるインド系住民が直面する様々な矛盾や困難を浮き彫りにする。ローが指摘するように、『絆』は「被植民者の社会内部に存在する階級や民族による分断に焦点をあてることで、単純な植民者対被植民者という二分法を

<sup>7</sup> ウォンは後にジットが創設したファイブ・アーツ・センターと多数の共同作業を実施している。マルチメディアを駆使した『粛正』(1990年)、シンガポールのアーティストも参加した『オルター・アート』(1991年)、一斉検挙をテーマにした『ウォーボックス、ララン、人殺しの道具』(1994年)、サイトスペシフィックな実験的作品『ファミリー』(1998年)など、1990年代を通してジットおよびファイブ・アーツ・センターとの広範なコラボレーションがおこなわれた。

突き崩す」(Lo, 2004: 57) 作品となった8。

演出を担当したジットは、もう一つの仕掛けを用意していた。この作品には資本家の手先となり主人公たちを搾取するムティアという男が登場する。彼は主人公に関わるある重大な秘密を持っており、それが「絆」というタイトルにもつながるのだが、この重要な役にジットは中華系のキー・シャンチェをキャスティングしたのである。この非インド系のキャスティングはさらにエスカレートし、1994年にこの作品が再演された際には主人公のラトナム役がマレー系のハムザ・タヒルに与えられた。シャーリーン・ラジェンドランはハムザが地方の労働者階級の出身であり、英語能力が劣っているにもかかわらず主役に抜擢されたことに注目し、彼が舞台上に存在することで「マレー系とインド系の関係に存在する居心地の悪さだけではなく、英語話者(都市部の上流階級であることを暗示する)とマレー語話者(地方の下層階級であることを暗示する)のあいだの緊張関係をもはっきりと浮かび上がらせるものとなった」(Rajendran, 2012: 105)と指摘している。このような実験は、作品が英語で上演されたからこそ実現したと言ってよい。

英語・英国文化中心主義への異議申し立てとして企図された演劇のマレー語化が進む中、創作の現場でも NCP を巡る議論と同様のマレー中心主義が見られるようになっていた。 1979年にマラヤ大学マレー研究学科がその 25 周年を記念して企画したマレー語による現代戯曲の特集上演の演出をジットに委嘱した際、彼がマレー系でないことを理由にそれを非難する怪文書が回付された事件 (Rajendran 2013: 165) はその一例である。こうした状況の中で、ある意味では皮肉なことではあるが、英語演劇はマレー語・マレー文化中心主義への異議申し立ての場として、様々な民族のアーティストが集うプラットフォームとして機能するようになったのである。これは、ジットをはじめとするアーティストたちがマレー文化を国民文化の唯一の基盤とするという「民衆演劇」 = NCP のモデルに見切りをつけ、マレーシア社会の中に存在し続ける多様性、複雑性を表象するスペースを生み出すという、演劇の新しい可能性を見いだしたのだと考えることも可能だろう。

ファイブ・アーツ・センターが 1985 年に上演した『1984 年 ここ、そして今』では、さらに明示的に NCP への「ノー」が突きつけられている。ジョージ・オーウェルの『1984 年』を下敷きにキー・シャンチェが書き下ろしたこの作品は、政府による言論のコントロールが社会の隅々まで行き渡ったディストピアを舞台としている。オーウェルの小説に登場する監視者「偉大な兄弟(ビッグ・ブラザー)」はこの作品にも登場し、政府からのメッセージを市民に伝える。

政府としては、国民文化政策に対して疑義をはさむような意見はいかなるものであっ

<sup>8 『</sup>絆』(The Cord) のビデオ映像はシンガポール国立大学が 2016 年 9 月の立ち上げを目指して準備を進めているオンラインアーカイブ『シアターメイカーズ・アジア』(tma-web.org) に収録され、無料で公開される予定である。

ても認めない。政策には、国民文化は党員の文化をもとにして作られるべしという明確な規定がある。我が国民は国民文化が迅速に実現されるよう、熱意と責任感とを持って真摯に取り組まなくてはならない。政府は「虎舞」が国民文化に含まれると保証することはできない。すべての民族の文化が含まれるかどうかは問題ではないのだ。各民族の伝統が国民文化の大義に貢献し得るか否かが問われているのである(Kee, 2015: 45)。

ここで語られる「国民文化政策」は明らかに現実の NCP を念頭に置いたものである%。 それが真の国民統合を実現するという存在意義を見失い、権力による管理の道具となって しまっていることを『1984 年 ここ、そして今』は告発する。上演にあたっては、イン ターミッションのあいだに、観客に次のような内容のリーフレットが配布された。

この作品には結末がありません。観客であるあなたに結末を作ってほしいのです。(中略) もし作品に参加したいと感じたら、席を立って叫んでください。舞台はあなたのものです。それはもはや演劇ではなく、現実になります。あなたの参加が意味を持つのです。これは単に象徴的な参加にすぎないかもしれません。でも、それが第一歩なのです。ポジティブな変化の種は、あなた自身の中にあるのです (Kee, 2015: 56)。

この呼びかけには、従来は受動的な存在であった観客を積極的な物語への参加者に変容させることで演劇を社会変革のための道具として活用しようとしたブラジルの演劇運動家、アウグスト・ボアールの「演劇はそれ自体では革命に結びつくものではないかもしれない。しかし、これらの新しい演劇は疑いなく革命のリハーサルなのである」(Boal, 1979: 141)という思想からの影響が明らかに認められる。これは NCP を拒否し、新しい国民統合の方法を自ら探していこうというアジテーションであると同時に、演劇が社会の中で果たすべき役割を再定義しようとするものだったと言える。

社会や政治に対する批判的コメンタリーとしての役割は、以後のマレーシア英語演劇の基本的な立ち位置となっていった。1980年代後半以降に生まれたジョー・クカサスらのインスタントカフェ・シアターカンパニー(The Instant Café Theatre Company, ICT)、ザヒム・アルバクリやジット・ムラッドのドラマラボ、ジョー・ハシャムとファリダ・メリカンのアクターズ・スタジオ、フジル・スライマンのストレイツ・シアターカンパニー、アン・リーのクアリ・ワークスといった英語劇団は、それぞれが異なる方向性を持ちながらも、社会に向けた批判精神を発揮するという点では共通している。特に ICT は痛烈な政治風刺劇で大きな人気を博し、次節で見るように政府による厳しい検閲の対象ともなっ

<sup>9</sup> この台詞中にある「虎舞」のくだりは、実際の NCP を巡る議論において中華系の伝統芸能である獅子舞が「国民文化」とは認めないとされたことを下敷きとしたものである。

ていった。英語劇団はそれまでのマレーシアには存在しなかった言説の空間を生み出していくことになったのである。

1990 年代に入ると、もう一つの新しい動きが現れた。華語による現代演劇の興隆である。これは、英語演劇とマレー語演劇のあいだで揺れ動いてきたマレーシアにおける現代演劇に新たな次元を加えるものでもあった。

1960 年代から 70 年代にごく小規模に展開されていた華語による現代演劇も NCP 導入後の 80 年代にはほとんど上演がおこなわれない状態が続いていた。転機となったのは文化芸術観光省(当時)が 1991 年に開催した独立記念日演劇祭であった。台湾の中国文化大学演劇科を 1988 年に卒業して帰国していたスン・チュンミーが、1970 年代の劇作家ヤウ・トゥオの『僧侶』を前衛的な手法を用いて演出し、注目を集めたのである (Solehah and Nur, 1998: 362)。翌年、彼女は自らの劇団、箪箪表演工程 (Dan Dan Theatre Productions)を設立し、フィジカルな表現を重視する演劇の実践をはじめた。箪箪表演工程にはロー・コクマンをはじめとする若い世代の中華系アーティストも次々に参加し、マレーシアの現代演劇シーンにおいて確固たる地位を占めるようになっていった。

言葉に頼らず、身体的な表現のボキャブラリーで勝負するという箪箪表演工程の方法論は、マイノリティである彼らが生き残っていくための方法論であったのかもしれない。しかし、テクスト、すなわち戯曲が重視される傾向が強かったマレーシア演劇においてはこのアプローチはきわめて斬新なものであり、旧宗主国時代からの流れとは全く異なる源流を持つ演劇が出現したことはマレーシア演劇史の上でも重要である。華語劇団は、台湾の他にも中国本土やシンガポールの華語劇団とも協力関係を結び、全く新しい国際的なネットワークを構築していった(Solehah and Nur, 1998: 362)。

一方、NCP の導入以来、政府からの手厚い支援を受けてきたマレー語演劇は、1980 年代の後半には退潮を経験した。それには 3 つの理由が考えられる。第 1 に、NCP 導入以後、マレー語劇団は制作費のほとんどを助成金に頼る体質となっており、広報を含めた制作体制がきわめて脆弱なままであった。このため、1980 年代半ばからの不況によって助成金がカットされた際、他の言語グループの劇団に伍して作品を制作し、発表していくことができなかったのである(Rowland, 2004: 102)。第 2 はテアター・コンテンポラリ運動で試みられた不条理演劇をはじめとする実験的な作品群から観客が離れてしまったことである(Jit, 1993: 198)。「同時代のマレーシア人の日常における問題を描く」ことを目指す民衆演劇を実現するために開始されたテアター・コンテンポラリが、最終的には観客を遠ざけてしまう実験に終始してしまったことはきわめて皮肉な展開であったと言える。第 3 は、1980 年代以降マレーシアにおけるイスラーム復興運動が高まりを見せる中で、彼らの作品に多神教的、あるいは虚無主義的な要素を見出し、それを批判する言説が出現したことである(Jit, 1993: 198)。

マレー系の中に多様な価値観が生まれていく中で、NCP の体現者として政府の資金に

よって運営されるマレー語演劇の立場は次第に曖昧になり、社会との関わりを保つことが難しくなっていった。1990年代に入ってからは、こうした息苦しさを嫌うナム・ロンやアヤム・ファレドらの若い演劇人がインディペンデントの劇団を続々と旗揚げし、従来のマレー語演劇とは一線を画した創造活動を積極的におこないはじめた。

1980 年代後半から 90 年代はじめにかけては、人工的に単一のアイデンティティを創出するという NCP の方向性とは真っ向から対立する状況が出現し、演劇の多様化が進んでいった。それ以前の時期に見られた、団結して一つのゴールを目指すという方向性は失われ、むしろマレーシアの多様性を受け入れ、表象していくことに演劇のあるべき姿が見出されていったのがこの時期であったと言える。

#### IV 1990年代後半以降:新たなアイデンティティの模索

1980 年代後半以降、マレーシアの劇団数は飛躍的に増加し、上演スタイルも多様化していった。演劇シーン自体がマレーシアの多様性のショウケースとなっていったとも言えるこの状況は、一方で、言語グループごとの分断が進んだことをも意味した。それぞれのグループが特定の観客層を相手にして相互に独立して活動し、集団をまたいだ共同作業がおこなわれることはまれだったのである(Madiha and Quayum, 2010: 168)。このように複数のグループが一つの国の中で併存するという状況は、同時期の東南アジア地域においてもかなり特殊なものであったと言える。

しかし、1990 年代後半になると、演劇によって民族の壁を越えたアイデンティティを問い直そうという機運が高まってきた。しかし、それは NCP のようにトップダウンによる動きではなく、現場での経験を重ねていくことで生まれてくる、きわめてオーガニックなプロジェクトとして実践された。このような動きが生まれた背景には 2 つの契機があったと考えられる。

第1は、市民社会とアーティストの活動との接点が拡大したことである。NEPは1990年に正式に終了が発表され、国家開発計画(National Development Policy: NDP)が開始された。ブミプトラ政策の基本的な理念であるマレー系優遇という骨格は維持しつつ、一律の優遇政策から成長と効率を重視する方針への転換がおこなわれたのである。この背景にはグローバリゼーションの進展による状況の変化がある。クローディア・デリクスが指摘するように、グローバリゼーションによって多様な価値観が流入してくると、多民族が共存しながらも未だに共有された価値体系や信条が完全には確立していないマレーシアにとってはネイションビルディングはさらに困難な事業となる。NDPに基づく国民統合は、外部から押し寄せる変化や挑戦をある程度まで柔軟に受け入れ、それを強みに転換していこうという、複雑で繊細な作業を要求したのである(Derichs, 2002: 241-242)。

教育・言語の分野では、このような新方針に対応するための政策が打ち出されていった

が10、マレー文化を基軸とする NCP と、グローバル化に対応するための国民統合のモデルとの関係について明示的な議論はおこなわれず、NCP に代わる新時代の基本的文化政策が策定されることはなかった。また、そのような文脈で、芸術が社会で果たすべき役割についてはっきりと規定されることもなかったのである<sup>11</sup>。

そのような中、1990年代後半になると、アーティストの側から積極的に社会への関わりを深めていく動きが生まれてきた。そのための回路となったのが市民社会である。マレーシアにおける市民運動は、1970年代にはアンワル・イブラヒムに率いられたマレーシア・イスラーム青年運動(Angkatan Belia Islam Malaysia: ABIM)やアル・アルカムの家(Darul-Arqam)など、マレー系学生を主体とした学生運動が既存の政治エリート集団への有力な対抗勢力となっていた。アンワルやヒシャムディン・ライスら運動のリーダーたちの名は国内で広く知られるようになっており(Farish 2004: 261)、彼らの行動は国政にも大きな影響力を持った。しかし、1982年にアンワルが与党である統一マレー人国民組織(United Malays National Organization: UMNO)に参加すると、この「背信」に異を唱える ABIM の幹部が野党汎マレーシア・イスラム党(Partai Islam Se-Malaysia: PAS)や左派政党に合流するなど、1980年代には「マレー系の政治状況はそれまでとは全く異なる状況にシフトした」(Farish、2004: 349)のである。リーダーたちの活動の舞台が政党に移っていくと市民運動は一時的に停滞期を迎えることとなった。

その状況が再び変化を見せ始めたのが 1990 年代であった。中産階級のマレー人が増加したことで、社会的な問題に関心を寄せ、NGO 活動をはじめとする市民運動に参加する層が生まれてきたのがその理由だった。この時期の活動の特徴は、従来は中華系、インド系の運動家が標榜していた「ポスト物質主義」の方向性に賛同するマレー系が現れるようになり、民族を超えた連帯が生まれはじめていた点にある(Weiss, 2004: 268)。こうした流れを決定的にし、「それまではイスラム原理主義を掲げる PAS を除けば一枚岩的であったマレー人コミュニティが、この事件をめぐってひび割れを起こした」(金子, 2002: 33)のが 1998 年のアンワルの逮捕と失脚だった。

演劇を中心とした様々なジャンルのアーティストも政府による強権的な手法に敏感に

<sup>10</sup> 例えば、教育の分野では 1986 年から実施された第 5 次マレーシア・プランにおいて国民統合への貢献が最重要視されている。(竹熊, 1998: 32)

<sup>11</sup> このような文化芸術政策の不在は、隣国のシンガポールにおける展開と比較すると一段と明白となる。シンガポールでは 1989 年に初めての総合的な芸術政策となる『文化と芸術に関する諮問委員会レポート』が発表されて芸術育成の基盤強化が打ち出され、2000 年に発表された『ルネッサンスシティー・レポート』では、単なる文化振興策を超えた広範な文化政策が打ち出された。グローバル化が進む中でアジアのルーツを自覚しながらも国際的な競争に参加していくコスモポリタンとしてのシンガポールの国民像が「ルネッサンス・シンガポーリアン」として提示され、そうした国民を育成するための手段として芸術が位置づけられているのである。その後もいくつかの報告書の形で文化芸術政策が提示されており、その是非はともかくとして、シンガポールにおける芸術活動はこれらの文化芸術政策の枠組みに大きく規定される形で進んでいる。詳細は滝口(2010)を参照。

反応した。50 名をこえるアーティストが結集して公にアンワルの逮捕を批判したのである。これは1987年のオペラシ・ラランへの反対表明がおこなわれて以来はじめてのアーツコミュニティによる政治的な動きであった(Mandal, 2003: 184)。さらに、学生運動への弾圧が厳しくなった1974年に英国へ脱出し、1994年の帰国後は小説家、映画監督としての活動を通じて演劇人とも関係の深めていたヒシャムディン・ライスが2001年に拘束された12ことが、運動をいっそう激化させていった。アンワルやヒシャムディンといった、1970年代の学生運動の指導者たちの逮捕が1990年代の大きなうねりを生み出したわけである。

この時に特徴的だったのは、結集したアーティストたちがこれをアーティス・プロ・アクティブ(Artis Pro Activ: APA)として組織化し、継続して市民運動に関わっていくという決意を示したことである。APA はマハティール政権の強権的な手法に反発する「リフォルマシ」運動と連携し、アンワルの逮捕から 2 ヶ月も経たないうちに賛同するアーティストによるフェスティバルの開催にこぎつけた。彼らはその後も NGO と連携して政治的な寸劇、ダンス、詩、歌などを制作し、集会などで上演を続けた。

このような動きは、演劇を舞台上の表現活動にとどめず、市民運動と一体化する形で社会にかかわっていくという方向性がマレーシア演劇界の一部に生まれはじめていたことを示している<sup>13</sup>。その中で、芸術における表現の自由の確保はそれまで以上に重要なテーマとして浮かび上がってくることとなった。マレーシアにおいては舞台芸術の検閲は州政府が管轄しており、クアラルンプール特別区においては、クアラルンプール市役所がクアラルンプール連邦直轄区娯楽法(1992年)に基づいて管理をおこなっている。上演を希望するものは事前に市役所から上演許可を受ける必要がある(Animah and Lee, 2003: 72)。

2003 年、英語劇団 ICT は政治風刺劇『セカンド・ファースト・ボレウッドアワーズ 2003:ディレクターズ・カット』を上演した。これは同劇団が前年に上演して好評を博した『ボレウッド・アワーズ』の続編として制作されたもので、ヒット曲のメロディーに政治を風刺する歌詞をのせて短いスキットを積み重ねていくという、レビュー形式の作品であった。これに対し、開演の翌日にマレー語紙『ウトゥサン・マレーシア』に「この作品はマレーシアの『センシティブな問題』に触れている」という投稿が掲載され、それを受けてクアラルンプール市役所が台本の一部カットを求めたのである。ICT はそれを拒否して公演を継続したが、市役所は ICT に対してこの先ライセンスを発行しないという、事実上の活動禁止措置をとった (The Star, 18 July 2003)。

<sup>12</sup> ヒシャムディンはアンワル逮捕後、それに抗議するためのデモを組織し続けたため、国内治安法 (Internal Security Act: ISA) によって拘束された。

<sup>13</sup> もちろん、あらゆる芸術活動が政治的な動きと連携したわけではないが、有力劇団ファイブ・アーツ・センターで中心的な役割を担うメンバーの一人、ファーミ・ファジルが人民公正党 (PKR) に参加するなど、1980 年代までと比較して、演劇人が直接的に政治的な活動に関わる事例が目立つことは注目すべきであろう。

これに対してファイブ・アーツ・センターやドラマラボといった有力な劇団がメディアステートメントを公表し、APAも直ちにアピールをおこなった(Khoo et. al., 2003: 103-107)。活動禁止措置は数日後に撤回されたが、その一方で上演の14日前までに台本を提出することを義務づけ、「センシティブな問題」については修正・カットを求めるという検閲強化策が導入されるなど、アーティストと政府との対立関係がさらに激しさを増した。この議論にはマレーシア人権協会(HAKAM)も積極的にかかわっており14、単なる芸術活動への規制という範疇を超え、より幅広く市民社会と連携した議論がおこなわれた。

政権による表現のコントロール強化の動きは、言語グループを超えたアーティストの連帯を促すきっかけを与えたとも言える。さらに、民族の壁を超えた新しい言説の場として機能しはじめていた NGO と連携することで、この方向性にはさらなる後押しが加えられた。

その一方で、作品制作の現場においても新しいアプローチが生まれていた。アーティス ト主導による、国内におけるインターカルチュラルな共同作業がそれであり、これが演劇 による新しいアイデンティティ模索の第2の契機となった。その主な舞台となったのが、 アーティスト主導によって運営される民間劇場である。1995年、劇団アクターズ・スタ ジオがクアラルンプール中心部の独立広場の地下に開設したアクターズ・スタジオ・シア ターがその嚆矢であった。アクターズ・スタジオは 1999 年にはブラックボックス形式の 小劇場、さらに各種ワークショップやトレーニングを実施する「アカデミー」、演劇関係 の図書の閲覧室とカフェを備えた「ブックショップ」を次々とオープンさせていった。そ れぞれの施設は最低限の設備しか持たず、劇場としては制約も多かったが、作り手も観客 も言語グループごとに分断されているのが当たり前と見なされていた中で、民族・言語・ 経験の長さを問わずに作品を上演できるスペースの存在は、マレーシアの演劇界に大きな 風穴を開けるものだった。クアラルンプールの演劇人が自然にこの場所に集うようになり、 新しい演劇コミュニティが生まれていった。それまでは直接のコンタクトがなかった華語 劇団と英語劇団がこの場所で出会い、共同で作品を作ったりフェスティバルを実施したり するといった事例も生まれた。また、政府の支援の対象とならない若いマレー系の演劇人 たちがアクターズ・スタジオの支援を受けて上演をおこなう、あるいはマレーシア現代演 劇のパイオニアたちが若い世代と共同作業をおこなうという例も頻繁にみられた(滝口、 2015: 30)

さらに、海外との共同作業の経験が国内における共同制作に反映されているという点も 見逃すことはできない。華語劇団が、その初期から海外のカウンターパートとの共同作業 を強く志向していたことは先述した。これに加え、特に 2000 年代以降は各国の文化機関

<sup>14</sup> HAKAM では ICT の事件が発生する前から芸術における表現の自由の問題をとりあげており、 2002 年 12 月にはこれを社会全体における抑圧の問題として議論するシンポジウムを開催していた。

が積極的にマレーシア現代演劇のアーティストと自国のアーティストとのコラボレーションを支援している。2002 年にブリティッシュ・カウンシルがファイブ・アーツ・センターと協力したコミュニティ・アートプロジェクト「タマン・メダン・プロジェクト」はその一つの例と言える(Philip, 2012: 70)。ドイツのゲーテ・インスティテュートやアリアンス・フランセーズ、さらにオーストラリア大使館文化部などがマレーシアのアーティストとの交流プログラムを積極的に実施した。中でも共同制作に積極的であったのが日本の国際交流基金であり、2001 年には ICT、世田谷パブリックシアターと共同で多言語演劇作品『あいだの島』を制作し、2002 年からはこれも世田谷パブリックシアターと協力して東南アジアの演劇人と日本の劇作家・演出家との3年にわたる共同作業を支援した。最終的に『ホテル・グランドアジア』(2005年)という作品に結実したこのプロジェクトには、マレーシアからは英語演劇のジョー・クカサス(ICT)、華語演劇のロー・コクマン(箪箪表演工程)、マレー語演劇のナム・ロンという、それぞれの言語グループの演劇を代表するアーティストが参加していた。

長期の共同作業で互いの理解を深めた3人が続いて取り組んだのが、2006年に初演され、2008年にはシンガポールと東京でも上演された『Break-ing 撃破 Ka Si Pe Cah』と題された作品である。3人それぞれが作・演出した「言葉」をテーマとした掌編を集めたオムニバス形式をとるこの作品は、自らのアイデンティティのよりどころとしての言語と、マレーシアの社会とのあいだにある緊張関係を様々な手法で描き出していく。

例えば、ジョー・クカサスによる 『サイレンス・プリーズ』では、台詞はほとんどすべて録音されており、舞台上の俳優は沈黙を貫く。それが初めてやぶられるのは、登場人物たち(彼らはインド系中産階級の都市住民である)がヒンドゥー寺院で英語を話していると、見知らぬ若者にタミル語で叱責されるシーンである。彼らは英語が第一言語であり、タミル語は理解しない。しかしながら、批評家ング・イーシェン(Ng Yi-Sheng, 2008)が指摘するように、祖母の言語であるタミル語はいつまでも彼らを縛り、言葉を奪い、沈黙を強いるのである。

ロー・コクマン作品『レポット』の一場面では、マレーシア映画黄金期の典型的な作品 『二つの階級の間で』(P. ラムリー監督、1960 年) の演技を、現代の中華系の若者たちが 再現する。マレー語で話しているにもかかわらず、身体性の違いや非言語コミュニケーションの方法の違いが鮮やかに浮かび上がる。同じ言葉、同じ台詞を話しながらも、そこに は消し去りがたい違いがあることを示している。

『Break-ing』においては、3 つの短編作品のなかでこうしたインターカルチュラルな実験が繰り広げられる。彼らが言葉をテーマにしたことは示唆的である。言語によって分断されてきたマレーシア現代演劇の状況を示す一方で、このようなインターカルチュラルな作業によってそれを乗り越えることができるのではないかという希望を提示しているからである。このような動きを、新しい形での国民演劇への胎動であるととらえることも

可能かもしれない。政府が NCP に代わる国民文化のモデルを示さない中で、アーティストの個人的な作業から生まれてくる国民演劇というオルタナティブな方向性を、この時期の演劇は舞台上に表現しようとしていると言うことも可能であろう。

#### V 結論

1969年以降のマレーシア現代演劇は、民族統合を実現しようとする諸政策、特に NCP と密接に関連する形で発展してきた。 NCP 策定直後にはそれを演劇実践の中で具体化するために「民衆演劇」モデルが提示され、アーティストたちは人工的に国民演劇を創出しようとするテアター・コンテンポラリの実験に精力的に取り組んだ。しかし、それが行き詰まりを見せていく中で、1980年代中盤以降は NCP に正面から対抗する形で演劇の多様化が進んだ。 90年代後半になると、市民社会との連携、オルタナティブなスペースの拡大、海外との共同作業の進展といった新しい状況が生まれる中で、多様性を前提としつつも共同作業によって分断を乗り越えようとする試みが生まれてきた。 NCPとの関連で言えば、マレーシア演劇はまずその実現のためのモデル、次に対抗モデル、さらに代替モデルを準備したととらえることもできる。

『芸術社会学』が主張するように、芸術は社会的産物であり、それが行為される社会構造や文脈の中に存在し、受容されることは確かであろう。しかし、付け加えるならば、それを引き受けた上で、社会のあるべき姿を指し示し、表象するという機能を芸術がもつこともまた否定できない。マレーシア現代演劇がどの程度それに成功したかについては議論の余地があるにしても、そのための努力が真摯に続けられてきたことは間違いない。これまでに生み出してきたモデルの先に何があるのか。マレーシア現代演劇はこれからも問いかけ続けるはずである。

#### 〈参考文献〉

#### 日本語文献

金子芳樹 (2002)「マレーシアにおける多民族統合のジレンマ」『東亜』第 418 号、pp.28-36。 ジャネット・ウルフ (2003) 『芸術社会学』 笹川隆司訳、玉川大学出版部。

滝口健 (2010)「シンガポール演劇と公共圏: 統制とクリエイティビティーの『共犯関係』」 伊藤裕夫、松井憲太郎、小林真理編『公共劇場の 10 年』美学出版、pp.179-198。

———— (2015)「"公共の劇場"として成長を続けるクアラルンプール・パフォーミングアーツセンター」『地域創造』第 37 号、pp.28-34。

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。

津野海太郎(1981)『小さなメディアの必要』晶文社。

マハティール・ビン・モハマド (1983) 『マレー・ジレンマ』 井村文化事業社。

#### 英語文献

- Animah Kosai and Ann Lee (2003) "The Legal Framework and What Steps to Take Next", Eddin Khoo, Ramdas Tikamdas and Elizabeth Wong (eds.) Freedom of Expression in the Arts. National Human Rights Society, pp.69-76.
- Boal, Augusto (1979) *Theater of the Oppressed*. Trans, Charles A. & Maria-Odilia Leal McBride, Urizen Books.
- Bodden, Michael (2016) "Modern Theatre in Maritime Southeast Asia: Indonesia, Malaysia, the Philippines, and Singapore", Siyuan Liu (ed.) Routledge Handbook of Asian Theatre. Routledge, pp.370-390.
- Derichs, Claudia (2002) "Nation-Building in Malaysia: a Sociological Approach and a Political, Interpretation", Mohd Hazim Shah, Jomo K.S., Phua Kai Lit (eds.) New Perspectives in Malaysian Studies. Malaysian Social Science Association, pp.226-248.
- Elias, Rev. J. (1979) "A Note on The People's Worship", AMPO 11 (2-3), pp.48-65.
- Farish A. Noor (2004) Islam Embedded: The Historical Development of the Pan -Malaysian Islamic Party PAS (1951-2003), Malaysian Sociological Research Institute.
- Jit, Krishen (1993) "Malaysia", James R. Brandon and Martin Banham (eds.) The Cambridge Guide to Asian Theatre. Cambridge University Press. 193-200.
- Kee, Thuan Chye (2015) "1984 Here and Now", Kathy Rowland (ed.) Staging History: Selected Plays from Five Arts Centre Malaysia 1984-2014, Five Arts Centre, pp.36-71.
- Khoo, Eddin, Ramdas Tikamdas and Elizabeth Wong (eds.) (2003). Freedom of Expression in the Arts, National Human Rights Society.
- Kua, Kia Soon (ed.) (1990) Malaysian Cultural Policy & Democracy, second edition, The Resource and Research Centre, Selangor Chinese Assembly Hall.
- Lo, Jacqueline (2004) Staging Nation: English Language Theatre in Malaysia and Singapore, Hong Kong University Press.
- Madiha Ramlan and M.A. Quayum (2010) "Mapping the History of Malaysian Theatre: An Interview with Ghulam-Sarwar Yousof", *Asiatic* 4 (2), pp.155-168.
- Mandal, Sumit K. (2003) "Creativity in Protest: Arts Workers and the Recasting of

- Politics and Society in Indonesia and Malaysia", Ariel Heryanto and Sumit K. Mandal (eds.) *Challenging Authoritarianism in Southeast Asia*, Routledge, pp.178-210.
- Malaysian Arts Theatre Group (1968) "Malaysiancentric Culture" MATG Newsletter 1 (7), p.2.
- Mohamed Ghouse Nasuruddin (2006) Syed Alwi: Artiste Extraordinaire, National Culture and Art Department, Ministry of Culture, Arts and Heritage Malaysia.
- Mohd Nasir Hasim and Jomo K.S. (1990) "Whither National Culture in Malaysia?", Kua Kia Soon (ed.) *Malaysian Cultural Policy & Democracy*, second edition, The Resource and Research Centre, Selangor Chinese Assembly Hall, pp.109-115.
- Nagavajara, Chetana (1983) "Brecht's Reception in Thailand: The Case of 'Die Ausnahme und die Regel'," *Monatshefte* 71 (1), pp.46-54.
- Ng, Yi-Sheng (2008) "Break-ing Ji Po Ka Si Pe Cah by Pentas Theatre Collaboration Project", Flying Inkpot Theatre Review, Retrieved 21 November 2015 (URL: http://www.inkpot.com/theatre/08reviews/0411,brea,ys.html)
- Philip, Susan (2012) "Community Theatre in the Absence of Community: The Taman Medan Project", *Kajian Malaysia* 30 (Supp. 1), pp.61-80.
- Rajendran, Charlene (2012) "Negotiating Difference in Krishen Jit's Theatre: Staging Identities and Contesting Boundaries in Multicultural Malaysia", Warcana Seni: Journal of Arts Discourse 11, pp.93-125.
- ———— (2013) "The Politics of Difference in Krishen Jit's Theatre in the 1970s: 'A Time of Intense Questioning' in Malaysian Culture", *Asian Theatre Journal* 30 (1), pp.145-171.
- Rowland, Valerie Kathy (2004) "The Politics of Drama: Post-1969 State Policies and Its Impact on Theatre in English in Malaysia from 1970-1999", Unpublished M.A. Thesis, National University of Singapore.
- Said Alwi (1967) "The First Act," MATG Newsletter 1 (1), pp.1-2.
- Samson, Laura L., Brenda V. Fajardo, Cecilia B. Garrucho, Lutgardo L. Labad and Ma. Gloriosa Santos-Cabangon (eds.) (2008) *A Continuing Narrative on Philippine*

- Theater: The Story of PETA, Philippine Educational Theater Association.
- Solehah Ishak (1986) "The Emergence of Contemporary Malaysian Theatre", *Tenggara* 19, pp.17-41.
- Takiguchi, Ken (2015) "A Collective Invention: Locating Five Arts Centre in the Region", Kathy Rowland (ed.) Staging History: Selected Plays from Five Arts Centre Malaysia, 1984-2014, Five Arts Centre, pp.14-21.
- Tsuno, Kaitaro (1979) "The Stones of Satire: The Asian Political Theaters", *Ampo*, 11 (2-3), pp.1-9.
- Van Erven, Eugène (1989) "Encounter in Yogya", Minnesota Review 32, pp.18-26.
- Weiss, Meredith L. (2004) "Malaysia: Construction of Counterhegemonic Narratives and Agendas", Muthiah Alagappa (ed.) Civil Society and Political Change in Asia: Expanding and Contracting Democratic Space. Stanford University Press, pp.259-291.
- Zawawi Ibrahim (2003) "The Search for 'New Cinema' in Post-colonial Malaysia: The Films of U-Wei bin Haji Saari as Counter-narrations of National Identity" Inter-Asia Cultural Studies 4 (1), pp.145-154.

#### マレー語文献

- Kementerian Kebudayaan Belia dan Sukan Malaysia (1973) Asas Kebudayaan Kebangsaan: Mengandungi Kertaskerja Kongres Kebudayaan Kebangsaan dari 16hb Ogos 20hb Ogos 1971, Kementerian Kebudayaan Belia dan Sukan Malaysia.
- Usman Awang, Krishen Jit, Rahim Razali and Syed Alwi (1973) "Teaterku... Di Mana Akarmu," *Asas Kebudayaan Kebangsaan: Mengandungi Kertaskerja Kongres Kebudayaan Kebangsaan dari 16hb Ogos 20hb Ogos 1971,* Kementerian Kebudayaan Belia dan Sukan Malaysia, pp.383-399.
- Zainal Kling (1987) "Konsep Kebudayaan Kebangsaan Malaysia", *Pertemuan Dunia Melayu '82*, Dewan Bahasa Dan Pustaka, pp.41-73.

(たきぐち・けん) シンガポール国立大学)

#### 【論 説】

### 掘り起こされた「愛国華僑」の記憶 忘れ去られた「反英分子」が地元の英雄となるまで

#### 渡辺洋介

#### はじめに

マレーシアの歴史上、南洋華僑回国機工(東南アジア華僑帰国運転手兼修理工。以下「南僑機工」とする)ほど歴史に翻弄された庶民の「英雄」はいないかもしれない。南僑機工とは、日中戦争中の1939年2月から1942年4月まで主にマレーシアとシンガポールから派遣されたトラック運転手兼修理工のことである。シンガポールの抗日運動のリーダー陳嘉庚(Tan Kah Kee)の呼びかけに応じて、彼らはヤンゴンの港で陸揚げされた英米軍の軍事物資を援蒋ルートを通じて重慶に運び、日本軍に抵抗を続ける国民党政府を支援する重要な役割を担った。今となってはその真偽は確かめようもないが、南僑機工による補給がなければ重慶政府は3か月で日本軍の手に落ちたであろうとも言われている。

このように歴史的にも無視できない重要な役割を果たし、南洋の故郷を離れるときには地元の華僑社会から盛大に送り出された南僑機工であったが、中国の共産化(1949年)とマラヤの非常事態(1948~1960年)により彼らの運命は一変した。中国から復員した南僑機工はマラヤ共産党や抗日軍とのつながりを疑われ、また、彼らの愛国精神が反英独立闘争に転化することを恐れたイギリス植民地政府は復員した機工を監視しつづけた。1957年にマラヤは独立し、1963年にマレーシアとなったが、1989年にマラヤ共産党との和平協定が結ばれるまで、クアラルンプール政府はイギリスの反共政策を継続した。そうした中で多くの南僑機工は自らの身の安全を守るため、自身が南僑機工であることを隠しつづけた。新聞記者は取材をしたがらず、作家も彼らのエピソードについて書くことを避けた。機工の家族も多くを語らなかった。さらに南僑機工の歴史は中国の歴史でありマレーシアの歴史ではないと考えられていたこともあり、人々の記憶から徐々に忘れ去られていった(劉、2015: 145-147)。

ところが、21 世紀に入ってマレーシアとシンガポールの華人社会は忘れ去られた英雄たちの記憶を取り戻し始めた。各地で南僑機工の歴史が掘り起こされ、2011 年にはペナンで南僑機工を追悼する彫像が完成し、2013 年にはシンガポールとジョホール州クライで追悼碑と彫像が建てられ、2014 年にはペナンで南僑機工紀念館がオープンした。なぜ

近年になって南橋機工の歴史が掘り起こされるようになったのだろうか。また、こうした 現象は集団的記憶の理論の中にどう位置づければいいのだろうか。以下においてこれらの 疑問に答えていきたいが、まずは、集団的記憶の理論に論を進めたい。

#### Ⅰ 集団的記憶の理論-3つの立場

集団的記憶という概念を最初に提唱したと言われるのは戦前の社会学者モーリス・アルヴァックス(Maurice Halbwachs)である。その後の議論の展開は彼の主張を出発点としている。アルヴァックスによると、集団的記憶とは利益や願望といった現在の目的のために形成された社会的構築物のことで(Halbwachs, 1992: 29)、支配的/公的記憶には権力者の利益や欲望がより強く反映されるという。この主張は、過去の集団的記憶が現在の諸事情によって形成される点を強調することから、「現在主義アプローチ」(presentist approach)と呼ばれている。社会学者ではないが、エリック・ホブスボーム(Eric Hobsbawm)らの「伝統の発明」(invention of tradition)論も基本的にはこの考え方に立っていると見ていいだろう(Mizstal, 2003: 7)。

しかし、この主張は以下の3つの点で他の2つの立場から批判されている。第一に、バリー・シュワルツ(Barry Schwartz) やマイケル・シュドソン(Michael Schudson)らは、現在の関心のみによって過去の記憶が形成されると主張する点を批判する。彼らは、歴史的継続性を無視して過去を解釈することは不可能で、集団的記憶は現在だけでなく過去からの継続という側面も有していると力説する(Schwartz, Zerubavel and Bartlett, 1982)。つまり、現在の事情からのみ過去を都合よく解釈することはできないということである。この立場をバーバラ・ミズタル(Barbara Mizstal)は「記憶のダイナミクスアプローチ」(the dynamic of memory approach)と名づけている(Mizstal, 2003: 67-74)。

第二に、現在主義アプローチは集団的記憶が権力者らによって上から形成される点を強調し、労働者、女性、少数者らの声なき声によって築かれる対抗的記憶(counter-memory)の存在を見落としていると批判される。この議論は民衆の記憶グループ(Popular Memory Group)によって展開されたため、「民衆の記憶アプローチ」(popular memory approach)と呼ばれている(Popular Memory Group 1982, Mizstal, 2003: 61)。

第三に、支配的/公的記憶と対抗的記憶の関係についてだが、民衆の記憶アプローチは両者の関係を対抗的と捉えるのに対し、記憶のダイナミクスアプローチは両者は交渉可能で対抗的記憶の一部が支配的/公的記憶に含まれることもありうると考える(Mizstal, 2003: 67)。

以上、集団的記憶の理論における3つの立場を概観してきた。こうした議論を念頭において、マレーシアとシンガポールの華人社会における南僑機工の忘却と記憶回復の歴史を 分析していきたい。

#### II 忘れ去られた英雄たち

戦争が終わり、東南アジアから援蒋ルートに派遣された南僑機工約 3,000 人のうち約 1,000 人は 1946 年から 47 年にかけて東南アジアの故郷へ復員した (約 1,000 人は戦争中に犠牲となり、約 1,000 人は中国に残った)。機工を乗せた船がシンガポールに到着する際には、「中華民族の光」「勝利栄光の帰還」など機工を称える中国の民衆から贈られた旗が船上に掲げられていたという。シンガポールで下船しマレーシア各地に帰郷した機工には、れぞれの地で歓迎を受け、英雄として迎えられた (何, 2006: 79-87)。復員した機工には、彼らの戦勝への貢献に対して駐シンガポール中国領事館から 300 米ドルと 150 シンガポールドルが与えられた (荘, 1999: 12)。米ドルで支払われたのは、実際にはアメリカが中国を通じて資金を提供していたからである (郭, 2014)。1947 年にはクアラルンプールに南僑機工の追悼碑が建てられ、1951 年にはペナンにも建てられた。ペナンの追悼碑は第一次大戦の停戦記念日にあたる 11 月 11 日に除幕式が行われ、以後今日に至るまで毎年その日に追悼式典が行われている (荘, 2015)。一方、クアラルンプールの南僑機工追悼碑ではマラヤ第二次大戦歴史研究会 (馬来亜二戦歴史研究会)が 1995 年に始めるまで定期的な追悼式典は行われてこなかった。

また、1950年代のシンガポールでも機工の追悼碑を建てる話が持ち上がった。しかし、 共産中国の誕生により、復員した機工が国民党支持と共産党支持に分裂し、両者の間で深刻 な対立が生じた。そのため、シンガポールでの追悼碑建設計画は実を結ばなかった(郭, 2014)。 このころイギリス植民地政府はマラヤに非常事態(Emergency)を宣言し、マラヤ共産 党党員、元抗日軍兵士、マレー民族主義者、労働組合幹部、進歩的教師など「反英分子」 「共産主義者」と目される者を次々と逮捕した。華人は警戒の対象で、中には「新村」と 呼ばれる有刺鉄線で囲まれた土地に移住させられ、朝6時から夜6時まではゴム園などで 働かされ、夜間の外出を禁止された者もいた (劉,2015:146-147)。また、イギリス植民地 政府は中国から南僑機工がマラヤとシンガポールに入国することを禁止した。 にもかかわ らず、中には自分が南僑機工であることを隠して帰国した者も存在した(郭, 2014)。そう した中で、南僑機工は自身の過去を隠し、新聞記者や研究者も機工のことには触れなくな った。こうして南僑機工の歴史は人々の記憶から忘れ去られていった(劉,2015:146-147)。 一方、中国に残された約 1000 人の南僑機工の運命はさらに悲惨なものであった。国共 内戦で国民党が敗れ、同党を支援した過去をもつ南僑機工は「国民党の手先」と呼ばれ共 産党政府から敵視された。1966 年から始まった文化大革命では、資本主義社会とのつな がりを持つ華僑はブルジョア階級とみなされ、南洋出身の機工とその家族も「反革命分子」 として打倒の対象となった。ある機工は反革命分子であることを示す帽子をかぶらされ街 で見世物にされ、殴る蹴るの暴行を受けたり、髪を引っ張られたりしたという(林,2000: 97)。中国においては、機工の抗日活動は人々に記憶されなかったばかりか、国民党を支

持したブルジョア階級として激しい迫害に遭ったのであった。

#### Ⅲ 「反革命分子」から「愛国華僑」へ

南僑機工を取り巻く悲惨な状況は1976年に文化大革命が終わり、鄧小平が政権に復帰したころから改善に向かった。1978年に開かれた中国共産党第11期中央委員会第3回全体会議(三中全会)は、文化大革命中に起きたさまざまな出来事の誤りを指摘し、不当な理由で批判された人々の名誉回復を行うことを宣言した。また、台湾、香港、マカオなどに住む在外華人に対して中国の経済発展と中国との統一に協力するよう呼びかけた(人民網,1978)。鄧小平は「華僑と地主、富豪、反動派、悪人を並列するという、こうした間違った政策は必ず正さなければならない」(鍾、2000: S3)と述べ、これに沿って南僑機工の名誉回復も行われた。

そうした中で、陳嘉庚の甥にあたる陳共存(Tan Keong Choon)シンガポール中華総商会会長は1986年に調査団を組織して中国雲南省の援蒋ルートを視察した。調査団はそこに住む50名ほどの南僑機工を訪問し、聞き取り調査を行った。彼らは異口同音に戦後の迫害と苦難を訴え、中には「陳嘉庚が南僑機工の募集を呼びかけなければ、その後の何十年にもわたる苦難はなかったのに」と文句を口にする者さえいたという(陳, 1999: 13-17)。

この訪中の最後に陳共存は昆明で普朝柱中国共産党雲南省委員会書記と会見することができた。会談の中で、陳は南僑機工の追悼碑建立を提案するとともに、建設費として一万元の寄付を申し出た。これに対して普は「いいだろう、記念碑を作ろう!記念碑を建設すれば若い世代の教育に大きな影響力がある。政府による記念碑の建立はぜひ必要だ」と返答した。こうして昆明における南僑機工追悼碑の建設計画が始まったのだ(劉, 1999: 43,何, 2006: 95-97, 呉, 1999: 30, 呉, 2006: 109, 楊, 2005: 151-152, 楊, 2010: 148-149)。

記念碑は3年後の1989年7月7日、南僑機工の任務開始50周年の年に落成した。除 幕式の挨拶で普はつぎのように述べ、南僑機工の功績を高く評価した。

今日、我々がこの記念碑を建立したのは、南僑機工のこの偉大な愛国心に満ちた歴史上の功績を表彰称揚し、南僑機工に崇高な敬意を表す必要があるからだ!また、国のために犠牲となった南僑機工を偲び、我々の哀悼の意を示したい!我々はまた南僑機工のこの輝かしい歴史によって、国内外の中国人を教育、発奮させ、愛国主義の旗を高く掲げ、中華民族の振興のため、祖国の繁栄、富強、統一のため、共に努力奮闘しなければならない!(普,2000:111-112)



昆明の南僑機工追悼碑

ここに至って「国民党の手先」「反革命分子」として迫害された南僑機工は「愛国華僑」と称賛されることとなった。その背景には約一か月前に起きた天安門事件があった。1989年6月4日を境に中国政府は反政府運動の中心となった若者を再教育する必要性を認識した。その手段のひとつが愛国主義教育だった。その後、中国政府は1994年に愛国主義教育綱領を制定し、数多くの愛国主義教育基地を選定した。昆明の南僑機工記念碑も2001年にそのひとつに選定され、南僑機工を「愛国華僑」とする公的な評価は不動のものとなった。

このように南僑機工は「反革命分子」から「愛国華僑」となったのだが、こうした中国の状況に対しては、現在主義アプローチにより説明力があるように思われる。一般民衆の南僑機工に対する評価はほとんど権力者の考えの反映でしかなく、権力者の現在の利益によって民衆の集団的認識が形作られてきたのである。文革中は南僑機工が自らの対抗的記憶を公の場で表明することは許されず、そうした声が支配的記憶に包摂されることはあり得なかった。文革が終了し、南僑機工の名誉が回復され、鄧小平が海外華人との関係を中国の経済発展に利用しようとすることになって初めて、華僑である南僑機工は肯定的に評価されるようになった。また、1990年代に入って江沢民が愛国主義教育を強化すると、南僑機工は愛国者として高い評価を受けることになった。現在、南僑機工に関する出版物やDVDは数多いが、いずれも彼らを愛国者として描いている。彼らを国民党の手先とか、反革命分子として描いている作品は見たことがない。

このように南僑機工を肯定的に見る社会的雰囲気の下で、彼らの記念碑が次々と建てられた。雲南省では1990年に芒市、1995年に保定、2005年に畹町で南僑機工の記念碑が建てられ、2013年には海南省海口で南僑機工を記念する彫像が設置された。こうした空気の中、雲南省に残された機工とその家族が故郷のマレーシアを訪ね、数十年間離れ離れになっていた親族を探そうという動きが出てきた。その初めての試みが行われたのは1995年のことであった。

#### IV 掘り起こされた記憶

#### 1. 数十年ぶりの里帰り

すでに述べたように、マレーシアに戻った南僑機工は政治的事情から多くを語らず、1990年代には彼らはほとんど忘れ去られた存在となっていた。そうした中で1995年10月に雲南省の南僑機工17人が数十年ぶりにマレーシアに里帰りし、14日間の日程でクアラルンプール、イポー、ペナン、セレンバン、マラッカ、ジョホール・バルなどを訪れた。同時に福建省アモイの華僑博物院副館長・陳毅明ら4人も同行し、南僑機工の展示会や講演を行った(劉,1999:49-50,鍾,2000:134-157,呉,2006:125-126)。

こうした様子はメディアでも報道され、かつての「英雄たち」に光が当てられるようになった。例えば、彼らに同行したシンガポールのフリージャーナリスト柯冰蓉 (Kwa Peng Yong) は 9 人の機工の横顔を紹介した数本の記事を 1996 年 9 月 7 日から 14 日までシンガポールの『聯合早報』に寄稿した (柯, 1999: 182·194)¹。他にも『聯合早報』には韓山元 (Han Tan Juan) や区如柏 (Au Yue Pak) が、マレーシアの『南洋商報』には呉志超が南僑機工についての記事を寄稿した (劉, 1999: 49, 郭, 2014)。この時期に南僑機工のことが比較的多く報道されたことから、1995 年がマレーシア、シンガポールにおける南僑機工研究の出発点となったとマレーシアの機工研究の先駆者である劉道南(Low Tow Nam)は述べている (劉, 2015: 149)。

一方、サラワク州では 1997 年 11 月に地元の華字新聞『国際時報』に同州出身の機工・張天賜 (Teo Tian Shu) の生涯についての記事が掲載され、読者から大きな反響があった。それを契機に他の 4 人のサラワク出身の機工にもインタビューが行われた。その後、インタビュー記事をまとめて一冊の本にしてほしいという要望が読者から届いたのを契機に、インタビューを行った林韶華 (Lim Shau Hua) と房漢佳 (Fong Hon Kah) が本にまとめ、『英雄の物語』というタイトルで 1998 年に第一版を出版した2 (Lim & Fong, 2016: 5)。

2000 年には『南僑機工には歌い終わらない悲しい歌がある』が出版された。同書は 1989 年の昆明記念碑の建立から 1999 年に同地で盛大に行われた南僑機工任務開始 60 周年記念式典に至るまでの追悼活動の記録である。編者兼著者の鍾錫金がマレーシア人であるためか、紙幅の多くはマレーシアと中国の機工の交流に割かれている。その中でも特に多くを占めているのがマレーシアから 99 人という大集団で参加した 1999 年の 60 周年記念イベントである (鍾, 2000: 29-89)。陳凱希 (Tan Khai Hee) マレーシア中国友好協会事務局長が団長を務め、彼に率いられた訪問団は昆明の記念碑前での追悼式典に参加し、機工に関する講演を聞き、機工にちなんだ歌や踊りを披露するパフォーマンスを楽しんだ(何, 2006: 5, 99-100)。このようにマレーシアと中国の間では、この時期に機工関係者と南僑機工に関心をもつジャーナリストや研究者の交流が活発化し、南洋の知識人の間では機工のことがだいぶ知れ渡るようになってきた。それがその後のマレーシア、シンガポールにおける南僑機工の記念碑・彫像の建設ラッシュの基礎となったのだ。

#### 2. 掘り起こしの始まり

劉道南によると、陳毅明華僑博物院副館長が 2007 年にマレーシア各地を訪問したのが、

<sup>1</sup> この記事はのちに南僑機工の家族でつくる親睦会が発行した『南僑風』という本に全文が掲載された。

<sup>2</sup> 第一版は 1998 年に、改訂版は 2013 年に英中二か国語で出版された。出典は 2013 年発行の英語版によった。

マレーシアおける機工の歴史の掘り起こしが始まる契機となった。それ以前は、マレーシアでは体系的な南僑機工の調査を、例えば、機工の生き残りからの聞き取りやその家族の調査を行ってこなかった。その後、劉はしばしば新聞に記事を寄稿して、南僑機工とその家族を探した。その結果、数十軒の機工の家族と連絡をとることができた。機工の子孫の家庭を訪問して聞き取りをし、機工の写真や資料を収集整理し、講演や展示会を行った。こうした活動が新聞などで報道されることによって、さらに機工の子孫に関する情報や機工の資料が劉に寄せられるようになった(劉、2015: 149-151)。

同じころシンガポールでも南僑機工の歴史の掘り起こしが始まった。その契機となったのは、先賢館というシンガポールの先賢 (パイオニアの意)を紹介する展示室のオープンであった。2008年のことであった。この構想は陳嘉庚の甥にあたる陳共存が発案し、陳嘉庚のオフィスとして使われた怡和軒の一階に小さな展示室が作られた (鄒, 2013: 228)。展示室には陳嘉庚、陳六使 (Tan Lark Sye)、林義順 (Lim Nee Soon)といった偉人のほかに、市井のトラック運転手にすぎない南僑機工が展示されることとなった (先賢館パンフレット)。この展示室の作成にあたって、かつて南僑機工を取材した経験のある元聯合早報記者・韓山元が館長に任命され、フリーランスライターの鄒璐 (Zou Lu)がアシスタントとなった。開館後、一般民衆からの反響は大きかった。多くの学校や市民団体から声がかかり、韓と鄒は南僑機工の講演で引っ張りだことなった。1990年代にはなかった予期せぬ現象であった (鄒, 2013: 228)。

2009年には、シンガポール国立公文書館(National Archives of Singapore)、中国国立公文書館(中国国家档案館)、雲南省公文書局(雲南省档案局)が協力し、「南僑機工帰国抗戦史料展示会」(南洋華僑機工回国抗戦史料図片展)と題する巡回展示会を各地で行った。展示会は同年8月の昆明に始まり、9月には北京、10月にはシンガポール、12月には海南、2010年8月にはクアラルンプールで実施された。シンガポールでの展示会は中華総商会で行われたが、ここでは中国から送られて来た展示物の他にシンガポール出身の機工のインタビューが加えられ、南僑機工に対するシンガポールからの視点が補足された(National Archives of Singapore 2010: v, 鄒, 2013: 228)。この展示会で使われた展示物は、のちにシンガポール国立公文書館が本にまとめて出版することになるが、それを見るとなぜシンガポール政府が南僑機工の展示会を支援したか、その理由を垣間見ることができる。

厳しい戦争という状況を経験した南僑機工が示した自己犠牲、勇気、忍耐といった模範的な価値は、すべての世代を鼓舞しつづけるだろう。彼らの祖先の母国ではあるが、国に忠誠を尽くし、根を下ろした彼らが示した良識は、間違いなく見習う価値がある(National Archives of Singapore, 2010: 106)。

つまり、自己犠牲や国への忠誠心といった価値観を国民に植え付けることが展示会の目

的のひとつだったのである。

このころアモイの華僑博物院副館長・陳毅明らは南僑機工のドキュメンタリーを作成すべくマレーシアを何度も訪問していた。彼女たちは 2009 年からマレー半島とサラワク州に住む今も健在の機工を訪ね歩き、聞き取り調査を実施すると同時に機工の姿を映像に収めた。彼女たちは 2010 年にもマレーシアを訪問してドキュメンタリーの撮影をつづけ、また、機工に関する多くの歴史的資料(証書、手紙、写真、賞状、バッジなど)を収集した(劉, 2015: 153)。

このように、マレーシア、シンガポールでは 2007 年ころから南僑機工の調査が本格的 に始まり、中国の専門家の助けを借りながら、徐々に実態が明らかになってきたのである。

#### 3. 援蒋ルート万里行 — 追悼碑建立の前奏曲

南僑機工の追悼碑と彫像がシンガポールとクライに姿を現すのは 2013 年だが、その呼び水となる重要なできごとが起きたのが 2011 年だった。「援蒋ルート万里行」(滇緬公路万里行)と呼ばれる大がかりなドライブである。四輪駆動車で車列を組んで、シンガポールから雲南省まで陸路で進み、南僑機工が走った援蒋ルートを実際に走ってみようというのだ。この企画は、クライのジョホール州河婆同郷会が中心となり、クアラルンプールに拠点を置くマラヤ第二次大戦歴史研究会が共催した。万里行の出発点をシンガポールの怡和軒とした関係で、のちに怡和軒と陳嘉庚基金もこの長距離ドライブの企画に加わった(郭、2014)。

この壮大な企画に参加したのは、シンガポール、マレーシア、中国から集まった 80 人であった。2011 年 6 月 25 日、かつて陳嘉庚が南僑機工の募集を呼びかけた怡和軒の前で出発セレモニーが行われた。セレモニーには万里行参加者 80 人を含む約 300 人が集まり、多くのメディアに取り上げられた(鄒, 2013: 228-229)。一行はまずシンガポール中心部に位置する日本占領時期死難人民紀念碑に向かい、そこで粛清犠牲者に哀悼の意を表した。翌日、クアラルンプールの広東義山の奥に建てられた南僑機工の碑を訪れた。その後、一行はタイ、ラオスを経て雲南省に入り、盧溝橋事件のあった 7 月 7 日には昆明の機工記念碑の前での追悼式典に参加した。そこで待っていたのは、当地に住む今も健在の機工 3 名だった(蔡, 2011: 26-28)。機工本人から直接話を聞くことによって、南僑機工の歴史にさらに興味をもった参加者も少なくなかったであろう。

昆明からは援蒋ルートを辿り、数日間かけてミャンマーとの国境の町・畹町へ向かった。 道中、多くのハプニングが起きた。車が故障したり、途中で迷子になったり、集団食中毒 にかかったりした。そうしたハプニングを経験し、多くの参加者は、かつて援蒋ルート上 でおそらくさらに困難な状況に見舞われたであろう南僑機工の苦労を身に染みて感じる ことができた(鄒, 2013: 122)。折り返し点の畹町には7月12日に辿り着いた。そこでは 2005年に完成した真新しい南僑機工の碑に参拝し、そこからマレーシアへの帰路についた。再びラオス、タイを走り、援蒋ルート万里行の終着点であるペナンには7月30日に到着した。そこで南僑機工の碑に参拝し、35日間にわたる旅はここに幕を閉じた(蔡, 2011: 26-27)。

このイベントは、のちのシンガポール、マレーシアにおける機工の追悼活動に大きな影響を与えた。第一に、万里行は中国語メディアで大々的に報道され、南僑機工の歴史の重要性が両国でさらに広く認識されることとなった(劉, 2015: 154, 鄒, 2013: 120)。第二に、南僑機工の追悼活動に関わる多くの重要人物がこのドライブに参加していた。マレーシアで機工の調査を始めた劉道南のほか、のちにクライの追悼碑建立の中心人物となった黄福庭(Wong Fook Tien)、シンガポールでの南僑機工の彫像設置に尽力した郭文龍(Kek Boon Leong)と鄒璐が、万里行に参加するか企画に関わっていた。援蒋ルート万里行に参加することによって得られた心を揺さぶるような体験が、その後の追悼活動のモーメンタムを作っていった面があることは否定できない。

#### 4. クライの追悼碑

「南僑機工の追悼碑をクライに建てようではないか」。こう言い出したのは、2011年7月7日に万里行参加者とともに昆明で追悼式典に参加したジョホール州河婆同郷会会長・黄福庭であった(黄,2014)。黄は昆明訪問の際、機工本人から話を聞き、クライ出身の機工・徐新準の息子である徐宏基、ジョホール州ムアル出身の機工・張智源の息子である張雲鵬と知り合った(『南洋商報』2011年11月16日,徐,2010:380,張,2010:397)。そこで機工およびその家族と個人的に交流したことが、黄に強い印象を残したようだ。彼らとの交流を通じて、南僑機工の歴史的重要性を初めて認識したという。もし南僑機工が45万トンに及ぶ英米軍からの軍事物資を輸送しなければ、中国は日本軍の攻撃に持ちこたえられず、滅びていたかもしれないと黄は認識したのであった(黄,2014)。

こうした認識のもと、黄は 2012 年 5 月に追悼碑建設に向けて動き出した。この時期に動き出した理由は、前年に交流を深めた雲南省の機工関係者がその年の 8 月にクライを訪問する予定になっていたことと関係がある。クライ河婆同郷会会長である黄は、徐宏基や張雲鵬が父親の故郷を訪ねにジョホール州へ来た際に彼らを案内する組織の責任者であった。黄は前年にお世話になった機工の子孫たちに何か良いプレセントができないものかと考えを巡らせたが、なかなか良いアイデアが出てこなかった。そうした中で、ふと思いついたのが、南僑機工の記念碑をクライに建立す



黄福庭

ることだったのである(黄,2014)。

黄は早速クライ地区にある 28 の華人団体と地元に住む南僑機工の子孫を呼び寄せ、クライに南僑機工の追悼碑を建立する計画について相談した。すると、彼らは即座に記念碑の意義を理解し、黄の計画に同意した。以後、彼はクライ華人団体南僑機工史実調査委員会(古来華団探緬南僑機工史実籌委会)主席団主席として追悼碑建設に奔走した(黄, 2014)。

まず、確保しなければならなかったのは追悼碑を建てる場所だった。幸いにもクライ中 心部から約 5km の地点に富貴山荘という華人墓地があり、そこに南僑機工の碑を建てる のがいいのではないかと考えた。そう考えた黄は富貴山荘理事長・胡亜橋 (Fu Ah Kiow) をクアラルンプールに訪ねた。彼に会うのはこの時が初めてだったが、胡は即座に黄の要請を受け入れてくれた (黄, 2014)。

つぎに必要なのは建設資金だ。マレー人中心のマレーシアで、政府が華人の追悼碑建設のためのコストを負担してくれることはあまり期待できない。そうした中で建設費はすべて民間の寄付によった。多くの寄付を寄せてくれたのは、やはり機工関係者であった。完成した記念碑の横に建てられた寄付者一覧によると、多額の寄付をしたトップ3は陳嘉庚の曾孫と機工の子孫であった。

追悼碑建設に動き始めてから約3か月後の2012年8月13日、富貴山荘の南僑機工記念碑建設予定地で鍬入れ式が行われた。式典には雲南省から訪れた機工関係者の訪問団40名が出席した。その団長を徐が、事務局長を張が務めていた(古来華団探緬南僑機工史実籌委会,2012:7)。その後、追悼碑の建設は順調に進み、約1年で完成。2013年8月12日に関係者を招待して除幕式が行われた。中国からは再び張が出席した。黄、胡といった追悼碑建立に携わった人物もこの歴史的瞬間を目撃した(『南洋商報』2013年8月13日)。

こうして追悼碑は完成した。計画を主導した黄の回顧によると、追悼碑の建設は非常に スムーズに進み、大きな困難には直面しなかったという。その理由を聞いてみると、マレ ーシア華人の間では戦争の記憶を後世に伝えることの意義が広く共有されており、追悼碑

建設の重要性がすぐに理解されたからでなはいかと答え ていた (黄, 2014)。

#### 5. シンガポールの彫像

クライで追悼碑建立の計画が進められていたその時、 シンガポールでも同じような計画が進められていた。そ の計画を主導した郭文龍によると、ターニングポイント となったのは、随筆南洋文化協会が 2012 年 2 月 12 日に 主催したシンガポール陥落 70 周年記念講演会での、ある



クライの南僑機工追悼碑

できごとであった。郭は講演会の最後に約500人の聴衆に対して「南僑機工の記念碑をシンガポールにも建てようと思うが、賛同する方は手を挙げてください」と聞いてみた。すると、驚いたことにほとんど全員が手を挙げたのだ(郭,2014,鄒,2013:229)。その様子は『聯合早報』が翌日の朝刊(2012年2月13日)で報道し、さらに2月14日の社説で郭の提案に対する政府の支持を呼びかけたのだ。その後2週間にわたり、『聯合早報』には数多くの追悼碑建設支持の声が寄稿・掲載された(例えば、郭,2012, 葉,2012, 林,2012, 藩,2012, 厳,2012, 鄒,2012)。

これを見て国民の追悼碑建設に対する広範な支持を感じたのか、タンピネス集団代表選挙区 (GRC) 選出の国会議員・馬炎慶 (Baey Yam Keng) が 3 月 2 日に国会でこの問題を取り上げた。馬は政府に対して「民間で南僑機工の追悼碑建設の動きがあるが、政府はこれに対してどのような立場なのか」と問いただしたところ、傅海燕 (Fu Hai Yien) 情報通信芸術省上級国務相 (Senior Minister of State) は「もし中華総商会が主導的役割を果たすのであれな、政府はこの動きを支持する」と答弁した (『聯合早報』 2012 年 3 月 3 日)。

これを機に追悼碑建設の動きが一気に加速した。その後、中華総商会が中心となり南僑機工紀念碑建立委員会を設立した。委員会は4つの組織から構成され、中華総商会からは郭と呉学光(Wu Hsioh Kwang)が、怡和軒からは林清如(Lim Chin Joo)が、陳嘉庚基金からは潘国駒(Phua Kok Khoo)が、シンガポール宗郷会館聯合総会からは方百成(Perng Peck Seng)が委員として送られた(郭, 2014)。

委員会ではまず記念碑を設置する場所をどこにするかが議論された。議論の結果、場所は晩晴園(孫中山南洋紀念館)とすることで落ち着いた。その理由は、第一に、晩晴園は

中華総商会の所有であり、かつ記念碑を設置するのに十分なスペースがあるからであった。第二に、南僑機工と孫文の歴史的功績には、両者とも国内外の華人と協力して中国に貢献したという共通点があり、孫文記念館の横に南僑機工の碑があっても不自然ではないという結論となった。また、設置するのは記念碑ではなく南僑機工の彫像が望ましいということとなった。委員会でそうした結論に至った後、彼らは晩晴園を所有する中華総商会とその敷地内にある孫文記念館を運営する国家文物局(National Heritage Board)と連絡をとり、晩晴園敷地内に機工の彫像を設置する許可を得た(郭、2014)。

つぎに議論されたのは建設費用についてであった。費用の総額は 16 万シンガポールドルと見積



彫像の除幕式



シンガポールの南僑機工の彫像

もられた。最終的には委員会を構成する4つの団体がそれぞれ4万ドルずつ負担し、シン ガポール政府には費用の負担を求めないこととなった。こうした過程を経て、馬議員が国 会で質問をしてから約1年後の2013年3月4日、晩晴園の片隅で南僑機工の彫像が除幕 された。除幕式には多くの関係者が集い、盛大なセレモニーがとり行われた(郭. 2014)。 こうして 2013 年にクライとシンガポールで南僑機工を記念する彫像と碑が新たに作ら れたのだが、両者の特徴は政府がほとんど関わっていないことにある。マレーシア、シン ガポール両政府は、南僑機工の追悼碑/彫像建設に関してはまったく費用負担をせず、土 地提供などの便宜供与も行わなかった。民間主導で下からのイニシアティブによって世論 や関係者の支持と了承を得、追悼碑建設に漕ぎつけたのだ。こうしたことから、中国のケ ースと異なり、この2つのケースを現在の利益と権力者によるトップダウンを強調する現 在主義アプローチによって説明することは難しい。現在主義アプローチは、「我々の過去 の理解は現在の問題を解決するために我々が用いる心のイメージによって影響される」 (Halbwachs, 1992: 34) ことを説くが、クライとシンガポールの追悼碑建設を主導した黄 と郭の話からは、彼らが現在抱える何らかの問題を解決する手段として追悼碑建設を推進 したようには思えなかった。郭は機工の彫像を建立した理由として「戦争に反対すること は平和愛好者の共通の責任だ」(郭,2014)と答え、黄もまた平和の大切さと戦争反対とい うメッセージを世に送ることが追悼碑建設の目的のひとつだと述べている(黄,2014)。黄 に関しては、中国からクライを訪れる機工関係者へのプレゼントとして碑を建立したとい う側面もあり、現在の問題とのかかわりが無いわけではない。しかし、愛国者・南僑機工 という中国発の言説の影響はあるかもしれないが、現在の利益や願望を実現するためにご 都合主義で南僑機工の歴史を歪曲したとはいえないし、それが必要な状況だったとも思え ない。インタビューをした追悼碑建設を推進した人々は、筆者の見たところ、そもそも緊 急の解決を要する現在の問題を持ち合わせていなかった。両プロジェクトを推進したのは 政治家ではなく、純粋に歴史に関心をもつ一般市民である。もし政府が南僑機工の追悼活 動に関わっていれば、何らかの政治経済的考慮が働いたかもしれないが、上の2つのケー スでは政府はほとんど関わっていない。ミズタルが示唆するように、追悼活動は常に上か ら押し付けられるわけではなく、必ずしも力関係の維持という政治的目的のみに還元され るとは限らないのである (Misztal, 2003: 61)。

#### おわりに

これまで忘れ去られた存在だった南僑機工はなぜ近年になってマレーシアとシンガポールで盛んに追悼されるようになったのだろうか。その背景には、第一に、政治環境の変化があった。マレーシアとシンガポールに復員した南僑機工が自らの経歴について公の場で語ってこなかったのは、もしそうすれば「反英分子」「共産主義者」などとレッテルを

貼られ、最悪の場合、逮捕される恐れがあったからである。しかし、そうした状況はマラヤ共産党との和平協定の締結(1989 年)と東西冷戦の終結(1991 年)によって大きく変容した。南僑機工が自らの経歴を語っても、政治的に問題とならない状況となっていたのだ。1995 年になって雲南省の機工がマレーシアを訪問できるようになったのも、中国国内の政治状況とともに、マレーシアの政治状況が、南僑機工にとってすでに問題のない状況となっていたことの証である。

第二に、近年になって機工の追悼活動が盛んになったのは、1990 年代後半に始まった高度成長により中国が豊かになり、中国に住む機工関係者とマレーシア、シンガポールの華人社会との交流が飛躍的に増大したことが大きな要因といえる。マレーシアやシンガポールで南僑機工に興味を持ち、研究・追悼活動を始めた中心人物、例えば、劉道南、黄福庭、鄒璐などは皆、雲南省の援蒋ルートに自ら赴いたり、今も健在の機工やその家族から話を聞くことを通じて、南僑機工への理解を深め、自ら南僑機工の DVD 上映会を開いたり、講演会を主催し、ひいては、追悼碑や彫像を建立するに至ったのである。その過程において、中国の機工関係者との交流が果たした役割は大きい。

最後に、こうした現象を集団的記憶の理論との関係でどう理解すればいいのかという点について論じたい。すでに述べたように、中国社会における南僑機工に対する迫害と称賛を説明する理論としては、現在主義アプローチにより説明力があるように思われる。しかし、クライとシンガポールの追悼碑建設をめぐる状況は、現在主義アプローチではうまく説明できない。これらのケースから言えることは、中国とは異なり、近年のマレーシアやシンガポールにおいて政府主導でなく下から集団的記憶を構築することは不可能ではないということである。問題は、下から作られた、あるグループの記憶や認識が支配的/公的記憶になったり、そこに包摂されたりすることがあるかどうかという点だが、この点については実証研究の成果が待たれる。また、今回の研究を通じて気づいたのだが、集団的記憶の理論は集団的記憶が国内で形成されることを前提としており、国境を越えた人的交流といった要素が記憶の形成に及ぼす影響については、ほとんど考慮されていない。南僑機工の記憶の掘り起こしは、マレーシア、シンガポールの華人社会と中国の機工関係者の人的交流によってもたらされたわけで、こうした現象を説明する理論的枠組の構築が今後の課題といえる。

#### 〈資料・参考文献〉

#### 英語文献

Hobsbawm, Eric and T. Ranger (eds.) (1983) *Invention of Tradition*, New York: Cambridge University Press.

- Halbwachs, Maurice (1992) On Collective Memory, Chicago: Chicago University Press.
- Lim, Shau Hua Julitta and Fong Hon Kah (2013) *The Intrepid Sarawak Volunteer Mechanics* 1937-1945, Kuching: ASCAR Publication.
- Misztal, Barbara (2003) *Theories of Social Remembering*, Maidenhead: Open University Press.
- National Archives of Singapore (Ed.) (2010) Nanqiao Jigong: the extraordinary story of Nanyang drivers and mechanics who returned to China during the Sino-Japanese war, Singapore: National Archives of Singapore.
- Popular Memory Group (1982) Popular Memory: Theory, Politics, Method, In Richard Johnson, Gregor McLennan, Bill Schwarz and David Sutton (eds.), *Making Histories: Studies in History-writing and Politics* (pp.205-252), Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Schwartz, Barry, Y. Zerubavel, and B. N. Bartlett (1982) The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory, *Social Forces*, 61, pp. 374-402.

#### 華語文献

- 蔡美蓮(2011)「追憶抗日先輩愛国情操 35 天滇緬之路凱旋帰来」『隆雪華堂通訊』8 月 号, pp.26-28。
- 陳共存(1999) 「考查滇緬公路報告書」南洋華僑機工抗日回国服務雲南聯誼会編『南僑 風』昆明: 非売品, pp.13-17。
- 房漢佳、林韶華(1998)『英雄的故事』Kuching:国際時報。
- 古来華団探緬南僑機工史実籌委会(2012)『観見之夜』Kulai:非売品。
- 郭文龍(2012)「為'南僑機工'建立紀念碑」『聯合早報』2月15日。
- 何良澤(2006)「南僑魂」陳共存編『南僑魂』昆明:雲南美術出版社, pp.1-106。
- 柯冰蓉(1999)「南僑機工側写」南洋華僑機工抗日回国服務雲南聯誼会編『南僑風』昆明:非売品, pp.13-17。
- 林少川(2000)「当代花木蘭」鍾錫金編『南僑機工有唱不完的悲歌』Alor Setar: 赤土文 叢編輯部, pp.90-99。
- 林清如(2012)「怡和軒重視南僑機工歴史」『聯合早報』2月21日。
- 劉宝全(1999)「悠悠歳月風雨同舟」南洋華僑機工抗日回国服務雲南聯誼会編『南僑風』 昆明:非売品, pp.32-52。
- 劉道南(2015)「不讓馬来西亜南僑機工歷史留白」黎亜久、蘆朝基編『馬来亜華僑抗日 史料選輯』香港:生活文化基金会出版,pp.144-156。

- 普朝柱(2000)「在南洋華僑機工抗日紀念碑落成典礼上的講話」鍾錫金編『南僑機工有唱不完的悲歌』Alor Setar: 赤土文叢編輯部, pp.111-112。
- 人民網(1978)「中国共産党第十一届中央委員会第三次全体会議公報」 (http://news.xinhuanet.com/ziliao/2005-02/05/content\_2550304.htm: 2016 年3月29日最終アクセス)
- 瀋裕尼(2012)「一段不應被遺忘的歷史」『聯合早報』2月15日。
- 吳志超(1999)「征戦滇緬公路史詩」南洋華僑機工抗日回国服務雲南聯誼会編『南僑風』 昆明: 非売品, pp.27-32。
- ——— (2006) 『日本的侵略戦争与我』Kuala Lumpur:隆雪中華大会堂。
- 徐宏基(2010)「父親開車去延安」南僑機工雲南聯誼会編『赤子功勲』非売品, pp.380·384。
- 厳春宝(2012)「誰来紀念南僑機工?」『聯合早報』2月17日。
- 楊發恩(2005)「南僑機工史略調查始末」雲南省帰国華僑聯合会雲南華僑歷史学会編『赤子豊碑—華僑与抗日戦争』非売品, pp.149·158。
- ————(2010)「找回歴史的輝煌」南僑機工雲南聯誼会編『赤子功勲』非売品, pp.145-155。
- 葉鍾鈴(2012)「新加坡建南僑機工紀念碑 夜長夢多」『聯合早報』2月26日。
- 張雲鵬(2010)「抗戦帰来愛国心 致公忠存成楷模」南僑機工雲南聯誼会編『赤子功勲』 非売品, pp.397-409。
- 鍾錫金(2000) 『南僑機工有唱不完的悲歌』Alor Setar: 赤土文叢編輯部。
- 在明理(1999)「陳嘉庚与華僑機工」南洋華僑機工抗日回国服務雲南聯誼会編『南僑風』 昆明: 非売品, pp.4-12。
- 鄒璐(2012)「相信歴史,尊重文化」『聯合早報』2月15日。
- ————(2013)『感動的旅程—重走南僑機工滇緬路』Singapore: 玲子傳媒私人有限公司。

#### 新聞

『南洋商報』

『聯合早報』

#### 聞き取り調査

郭文龍(Kek Boon Leong)2014年8月27日、シンガポールにて。

黄福庭(Wong Fook Tien) 2014年7月16日、クライにて。

荘耿康(Chuang Keng Kung)2015年1月17日、ジョージタウンにて。

(わたなべ・ようすけ シンガポール国立大学博士課程修了)

#### 【研究ノート】

#### シンガポールにおけるムスリム女性のヒジャブの規制をめぐる考察

#### 市岡 卓

#### はじめに

本論は、シンガポールにおけるムスリム女性のヒジャブの規制の問題について考察し、 国民国家における多様なアイデンティティの承認とマイノリティの包摂に関わる課題を 検討するものである。

近年では、西欧における主流社会とムスリムとの摩擦の一つの事例として、ヒジャブをめぐる問題が取り上げられることが多い¹。ヒジャブは、ムスリム女性がイスラームの規範で身体の隠すべき部分(アウラ:aurat)とされる髪を覆うために着けるものである。ヒジャブは特に目につきやすいために、宗教的アイデンティティの過度な表出であり好ましくないものとして、問題視されがちである(内藤,2007:2-14)。本論で論ずるシンガポールにおいても、ムスリム・マイノリティのヒジャブ着用をめぐる問題が存在する。

シンガポールは華人 (74.3%)、マレー人 (13.3%)、インド人 (9.1%)、その他 (3.2%) の四つのエスニック・グループからなる多民族国家である<sup>2</sup>。1965 年のマレーシアからの分離独立後は、イギリス植民地時代の複合社会から国民国家への脱皮を図ることが急務となった。1950~60 年代に民族紛争を経験し<sup>3</sup>、また、民族をめぐる問題がマレーシアからの分離独立の一つの要因となったこともあり、民族融和と社会の安定化が経済的自立と並び、国家建設上の最重要課題と認識された。このため、すべての民族・宗教の平等を保障する「多人種主義 (multiracialism)」に基づく国民形成が推進されてきた。具体的には、言語政策、教育政策、住宅政策など国民生活のあらゆる局面で、国民統合のための様々な

<sup>1</sup> フランスでは、公立学校でヒジャブなど「これ見よがしな」宗教的シンボルを着けることを禁止する法律が 2004 年に成立した。なお、シンガポールでは、「ヒジャブ」の代わりにマレー語で「覆う」を意味する「トゥドゥン(tudung)」が用いられることが多いが、本論では、アラビア語に由来し世界的に広く通用する「ヒジャブ」を呼称として用いる。

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> 民族・宗教の構成比は *General Household Survey 2015* (Department of Statistics, Singapore) による。

<sup>3</sup> 多数の死傷者を出した民族紛争としては、①マレー人に育てられたオランダ人少女の親権をめぐる裁判が契機となった 1950 年の暴動、②マレーシア中央政府との対立を背景とした 1964 年の華人とマレー人との衝突、③マレーシアでの大規模な民族紛争(5 月 13 日事件)が波及した 1969 年の華人とマレー人との衝突の 3 つがある。

施策が推進されてきた。また、紛争を未然に防止するために、政府のイニシアティブの下に地域社会での交流や民族間・宗教間の対話が推進されるとともに、民族・宗教に関わる問題は「センシティブな問題」として取り扱われ、他の民族・宗教を誹謗・中傷する発言を扇動法(Sedition Act)により処罰するなど、民族間・宗教間の関係を政府が後見的に管理する手法が取られてきた。

2011年には、総選挙で与党の人民行動党(People's Action Party: PAP)が大きく後退したことで4、政府はそれまでの権威主義的な政治から国民の声を聴く政治に方向転換しつつある。その結果、インターネット上を中心に発言の自由が大幅に拡大しているが、政府に対する批判は依然として抑制され、また、民族や宗教をめぐる問題は「センシティブな問題」とされ、これに関する発言は厳しく監視・規制されている。

マレー人を中心とするムスリムは国民の14%を占めるマイノリティであるが、19世紀初頭以降のイギリス植民地時代からシンガポールに居住し、独立後は国民として国家建設に参画してきた。イスラームに対しては、宗教行政を一括して行うイスラーム評議会(MUIS)5の設置、ムスリムの結婚や相続の問題をイスラーム法に基づき処理するシャリーア裁判所の設置、モスクの建設・更新のための基金制度など、様々な配慮がなされている。同時に政府はイスラームに対し、民族間・宗教間の融和、社会の安定の観点から様々な制度・組織を通じた管理を行い、さらに2000年代以降は過激主義への懸念もあり、管理を一層強化している。政府によるイスラームの管理強化は様々な形でムスリムに不満をもたらしており、この不満が解消されなければ、彼らの社会への包摂に影響を及ぼすことも懸念される。公立学校等におけるヒジャブの規制の問題も、ムスリムの包摂をめぐる問題の一つである。

シンガポールのムスリムの社会への包摂やヒジャブ規制に関する近年の主な先行研究 としては、以下のようなものがある。

ムスリムの包摂の問題を総合的に取り扱ったものとしては、例えばバーとロー (Barr; Low, 2005) は、シンガポールの「業績主義 (meritocracy)」は華人に有利に働いており、多人種主義は実質的にはマレー人 (ムスリム) などマイノリティの華人中心社会への同化政策であると主張する。リリー (Lily, 2012) は、宗教の政治的動員への懸念から政府が宗教に積極的に介入する形の世俗主義が取られ、イスラームについても関係する制度・組織を通じて管理が行われているが、特に 9・11 事件以降は管理が一層強化され、ムスリムの不満が高まっていると述べている。また、フシン (Hussin, 2012) は、マレー人が直面する社会的・経済的問題や宗教アイデンティティに関わる問題について分析し、マレー人(ムスリム) のリーダーシップの不在が問題の解決を遅らせていると指摘している。

これらのいずれもがヒジャブ規制の問題を含め論じている。バーとロー(Barr; Low,

<sup>4 1965</sup>年の独立後最低の支持率 (60.1%) を記録し、野党の労働者党 (Workers'Party) に、独立 後最多の野党議席 (87議席中6議席) を譲った。

<sup>5</sup> 特別法に基づき設置される政府関係機関(statutory board)である。

2005) は、ヒジャブ規制の背景には華人中心社会への同化主義圧力があると主張する。リリー (Lily, 2012: 178-180) は、2002 年以降のヒジャブ規制の徹底を、過激主義への恐れに由来するイスラームの管理強化の一環としてとらえている。フシン (Hussin, 2012: 74-77) は、ムスリムの議員や宗教リーダーが政府に異議を唱えないことを指摘し、ヒジャブの問題についてムスリム社会の利益を代弁するリーダーの不在を問題視している。

ワリド (Walid, 2016) は、2013 年~14 年の動向も含め、専らヒジャブの問題について政治学的見地から分析し、ヒジャブ規制の理由は、①公的空間の確保、②世俗主義の堅持、③他の要求とのバランス論の三つがあると述べ、2011 年の総選挙以降、政府の権威主義的支配が弱まったことにより、ヒジャブ問題に対する政府の姿勢が軟化していると指摘する。

これらの先行研究は、ムスリムの不満にもかかわらずヒジャブ規制が続けられる状況について、政治的・社会的観点から考察したものであり、それぞれに合理的な理論的分析を提供している。しかし、2011 年総選挙以降は、多様な主体によるアイデンティティに関わる主張が活発化するという大きな変化がみられ、このことはヒジャブ問題の位置づけにも大きな影響を与えている。後述するように政府が「アイデンティティ・ポリティクスの競合」というシナリオを構築し、国民の要望を抑制しようとする中で、ヒジャブの問題は他の様々な主体による要求と関連づけられ議論されている。現時点では、このような状況を踏まえヒジャブの問題を多様なアイデンティティの承認という視点から分析した研究はまだみられない。

そこで本論では、2011 年から現在 (2016 年 5 月末) までの動向を特に重点的に分析し、アイデンティティに関わる主張が活発化する中で、2013 年~14 年にはヒジャブ規制に反対する動きが高まったにもかかわらず、これが政府により抑制されているメカニズムを解明し、シンガポールにおけるムスリムの包摂に向けての課題を検討する。

以下では、ヒジャブ規制の経緯について整理した上で、ムスリムのヒジャブ規制に対する考え方、政府側の主張、シンガポール社会全体の動向について把握し、ヒジャブ規制をめぐる議論の論点整理を行う。その上で、最近のヒジャブ問題の動向について、多様なアイデンティティの承認という視点から分析を行う。

なお、本論は、先行研究、関係機関の公表資料、報道資料等を参照するほか、現地のマレー・ムスリム関係団体・華人関係団体の役職員、研究者、市民活動家等に対するインタビューの内容を踏まえ分析を行ったものである。

# I ヒジャブ規制に関する経緯

## 1. シンガポールのムスリムとヒジャブ

2015 年時点でムスリムは 15 歳以上の居住者(市民権保有者および永住権保有者)の

14.0%を占める(Department of Statistics, Singapore, 2016: 22·25)。ムスリムはマレー人の 99.2%、インド人の 21.3%、その他に属するアラブ系などで構成され、マレー人がムスリムの大半を占める。このため、しばしば「マレー人」と「ムスリム」が同一視される。 1970 年代以降、ムスリムの宗教意識が活性化する世界的な「イスラーム復興」の波がシンガポールにも及んだ。シンガポールでは、地理的・言語的・文化的な近接性や人的交流の深さから、マレーシアのイスラーム復興の影響が強く、両国のイスラーム復興を推進する組織の間の結びつきも強かった。マレーシアと同様に、イスラーム復興の中心的な担い手は大学生であった。英語の普及が進み外国のテキストの導入が容易であったことも、シンガポールのイスラーム復興を促進した(Azhar, 2008; Mohamed, 2012)。

1950 年代のシンガポールでは、ムスリムはそれほど熱心に礼拝、断食、喜捨などを行わず、また、ヒジャブを着用する女性はむしろ例外的であった (Djamour, 1959: 6, 15-16)。 ヒジャブの着用は、1970 年代以降のイスラーム復興に伴い広まった。シンガポール国立大学のムスリム学生の団体(National University of Singapore Muslim Society: MUSMS)は、「正しいイスラームの信仰」を模索する中で、ヒジャブの着用は「よりよいムスリムになる」ために必要なものと考え、女子学生がこれを実践し、シンガポールにおけるヒジャブの普及に大きな役割を果たした(Suriani, 2011: 172-174)。当時の大学では、ヒジャブを着けないムスリムの女子学生が他のムスリム学生から排除されるような雰囲気さえあったという6。

現代のシンガポールでは、ムスリムの宗教実践は保守化・リベラル化両方の動きがあり、ムスリム女性のヒジャブに対する考え方も多様で、ヒジャブを着用する女性も着用しない女性もいる。宗教上の最高指導者であるムフティ<sup>7</sup>も、また、イスラーム学者・宗教教師協会(Persatuan Ulama dan Guru-Guru Agama Islam Singapura: PERGAS、以下、プルガス)も、ヒジャブの着用はムスリム女性の宗教上の義務との見解である(Fatris, 2013; PERGAS、2013)。しかし、クルアーンが髪を身体の隠すべき部分(アウラ: aurat)と明示していないことから、ヒジャブの着用は義務ではないと考えるムスリムもいる。ヒジャブを着ける女性の多くは、自分がイスラームの規範に沿った慎み深さを身に着けた女性として誇りを持っていることを強調する(Salinah, 2002)。また、「強制されるのではなく、ヒジャブの意味を理解し、自分の意思で着けることが大切だ」と考える(Kamaludeen; Pereira; Turner, 2010)。しかし実際には、親から指示または強制されて着ける女性もいる

<sup>6 2016</sup>年5月9日、イスラーム復興運動の団体に関わっていた関係者から聴き取り。

<sup>7</sup> イスラーム評議会に設置される職で、大統領が任命する。イスラーム法の解釈を行い、ムスリム社会を指導するが、政府の宗教管理システムの一部でもある。1972 年から 2010 年まではサイド・イサ・スマイト (Syed Isa Semait) が、2010 年からは現在まではモハメッド・ファトリス・バカラム (Mohamed Fatris Bakaram) が、ムフティを務めている。従って、後述する 2002 年のヒジャブ問題については前者が、2013/14 年のヒジャブ問題については後者が、それぞれ現職のムフティとして対応した。

し、ヒジャブを着けていた女性が、「ヒジャブを着けることで期待される人格と自分のアイデンティティとの間にギャップを感じる」などの理由で着けなくなる場合もある (Suriani, 2011)。

現在、小学校(primary school)からジュニア・カレッジ(高校に相当)までの公立学校の児童・生徒、公立病院の看護師や入国審査官など制服を着用する職業に従事する女性は、制服に関する規則の運用として、ヒジャブの着用が認められていない。

## 2. ヒジャブ規制に関する経緯

シンガポールでは、イスラーム復興によりヒジャブを着けるムスリム女性が増加し、公立学校でもヒジャブを着けようとするムスリムの女子生徒が出てきた。指導に従わずヒジャブを着け続ける女子生徒を学校側が最終的に黙認する事例もあった(Law, 2003: 55; Salinah, 2002: 50-51)8。こうした状況の中で、ムスリムの宗教意識の高まり、また、それが過激主義や主流社会からの「孤立化」9につながることを警戒する政府は、ヒジャブの規制を徹底するようになった。大きな議論を呼んだのが、2002 年の小学校でのヒジャブ規制の問題である。

2002 年 1 月、小学校に入学したばかり10の 4 名の女子児童がヒジャブを着用して登校し、着用をやめなければ停学処分にするとそれぞれの学校から伝えられたことが大きく報道された。女子児童の親たちは「娘たちが宗教的義務を果たすことができない」と反発し、共同で記者会見を行って規制の見直しを訴えた。前年の 2001 年 9 月 11 日にはアメリカで同時多発テロが起こり、また、12 月にはシンガポールで東南アジアのイスラーム過激派組織ジュマ・イスラミーヤ(Jemaah Islamiyah: JI)のメンバーであるシンガポール人ムスリムのテロ未遂犯が拘束された。政府がヒジャブの規制徹底に踏み切ったのは、このようなタイミングであった。ムスリムは、ムスリムの宗教意識の高まりが過激主義に結びつくことを懸念した政府がヒジャブの規制を徹底する方針に転換したと受け止めた(Hussin, 2005: 62-65)。ムスリムの中からは、ブログによる署名運動が起こるなど不満の声が上がった。

しかし、ムスリムの議員たちは、「ムスリム社会はヒジャブの問題に気を取られず、雇用、経済、教育などもっと差し迫った問題に取り組むべきだ」と述べ、政府の方針を追認した(*Straits Times: ST*, 27 January 2002)。また、当時のムフティも、「ヒジャブの着用は宗教上の義務だが、停学処分にされてまでヒジャブの着用にこだわるよりも、学校で

<sup>8</sup> 筆者は、ジュニア・カレッジにヒジャブを着けて通う女子生徒がいたとの体験談も聴いた(2015年11月5日聴き取り)。

<sup>9</sup> シンガポール人としてよりも、ムスリムとしてのアイデンティティが強く意識され、地域社会の 交流活動に参加しないなど、一般社会から距離を置くようになるとの意味。

<sup>10</sup> 新学年は1月に始まる。

教育を受けることが大切だ」という見解を示し、同様に政府の方針を追認した(ST, 6 February 2002)。プルガスはこれに反発し、「ムフティの見解に関わらず、さらに議論を続けるべき」との声明 (PERGAS, 2002) を出した。

ゴー・チョクトン (Goh Chok Tong) 首相 (当時) が登校禁止処分も辞さないと会見で述べて譲歩しない姿勢を明らかにし (ST, 3 February 2002)、最終的に女子児童たちは登校停止処分になった<sup>11</sup>。ブログで署名運動を行い、政府のヒジャブ規制を厳しく批判するとともに、女子児童たちの親を支援していた市民活動家は、政府からの訴訟<sup>12</sup>を恐れ、海外に脱出した。ムスリムの強い不満にもかかわらず、政府はヒジャブ規制徹底の立場を変えることはなかった。

2013 年秋には、ヒジャブ規制の議論が再燃した。同年 9 月に開催された民族融和に関するフォーラムで、看護師等に対するヒジャブ規制に改めて疑問を提起した参加者の発言がきっかけとなり、インターネット上で署名活動が起こるなど議論が広がった。

前職のムフティであるサイド・イサ・スマイト(Syed Isa Semait)は「署名運動は本当にすべてのムスリム女性の意思を代弁しているのか」と規制見直しに否定的な発言をし、インターネット上で激しい中傷を受けた。これを受けて現職のムフティであるモハメッド・ファトリス・バカラム(Mohamed Fatris Bakaram)が、「規制の見直しを目指すという目標はみな同じ」と、見直しが必要であるという認識を明らかにするとともに、「建設的な議論を続けよう」と呼びかけた(Fatris, 2013)。ムスリム社会では、政府関係機関であるイスラーム評議会に所属するムフティが政府の方針に反対することはないとみられてきたが、モハメッドは、抑制気味ながらも、規制見直しの必要性を訴えたのだった13。

ムスリム問題担当大臣のヤコブ・イブラヒム(Yaacob Ibrahim)は、「あまりに問題が多い(very problematic)」として規制の見直しを否定した。11 月には、ムスリム社会における不満の高まりを受け、ヤコブおよびムスリムの議員が、プルガスをはじめとする 12 のマレー・ムスリム関係団体と対話を持った。しかしこの後もプルガスは、ヒジャブの着用がムスリム女性にとって重要な義務であることを強調し、政府に対し規制見直しの具体的なスケジュールを示すことを求める声明を出し(PERGAS, 2013)、議論をリードした。

 $<sup>^{11}</sup>$  女子児童のうち  $^{1}$  名の親はヒジャブ着用をあきらめ娘を公立学校に行かせたが、残り  $^{3}$  名の親はヒジャブ着用をあきらめず、 $^{2}$  名は娘をマドラサ(イスラーム学校)に転校させ、 $^{1}$  名は家族でオーストラリアに移住した。

<sup>12</sup> シンガポールでは、政府を厳しく批判することで、政府から名誉棄損訴訟を起こされたり、国内治安法により拘束されたりすることがある。

<sup>13</sup> モハメッドの対応の背景には、2002 年のヒジャブ論議の際と違い、2011 年総選挙の後インターネット上を中心に発言の自由が大幅に拡大したことがあると考えられる。それでもモハメッドは、①議論を続けるべきという主張であり、ただちに見直すべきとまでは言っていない、②個人のフェイスブック・ページ上での発言である、③目立ちにくいようマレー語で発言しているなど、依然として用心深く対応している。

その後も、ヒジャブ規制見直しを求めるフェイスブック・ページが 2 万 6 千人以上の「いいね!」を集めるなど、ネット上を中心に議論が続いた。

最終的には、翌2014年1月にリー・シェンロン(Lee Hsien Loong)首相がマレー・ムスリムの代表者約100名と非公開での対話を行って事態の収拾を図り、これによって、前年から約4か月続いた議論にようやく区切りがつけられた。

2013/14年のヒジャブ論議においては、ムスリムが依然としてヒジャブ規制について大きな不満を持っていることが明らかになった。政府側は二度にわたりムスリム社会の代表者との対話を持ち、しかも、二度目は首相自らが説得にあたるという丁寧な対応を取った。首相は「ムスリムのヒジャブに対する思いは十分に理解できる」と語り、スケジュールは明確にしなかったが、「シンガポール社会全体の理解を得て進める」と述べ、将来のヒジャブ規制見直しの可能性を示唆することで、歩み寄りの姿勢を見せた。

# Ⅱ ヒジャブ規制問題の論点

以下では、ヒジャブの規制について、見直しを求めるムスリム側、規制を維持しようとする政府側がそれぞれどのような主張をしているか、また、シンガポール社会全体のヒジャブに対する意識について分析し、ヒジャブ規制問題の論点とムスリムが政府の説明をどのように受け容れているのかを明らかにする。

#### 1. ムスリム側の主張

ヒジャブ規制に対する見解は、ムスリムの中でも人によって異なる。また、大臣・与党 議員であるムスリムは、一般のムスリムに政府の方針を説明する側に回るのが常である。 従って以下では、ヒジャブ規制に対する様々な意見について、論拠とその問題点等を整理 していく。

最初に、ヒジャブ規制に反対する意見について整理する。第一に、イスラーム法の観点からの反対意見がある。すなわち、ヒジャブの着用はムスリム女性の宗教上の義務であり、規制は宗教の自由に反するという意見である。ムフティもプルガスも、ヒジャブの着用はムスリム女性の宗教上の義務であるとの見解で一致している。それでもなお、宗教上の義務かどうかについては、ムスリムの中でも意見が分かれる<sup>14</sup>。ヒジャブを着ける女性・着けない女性の両方がいるのは、このためである。

第二に、ヒジャブの着用が宗教上の義務かどうかは別として、その規制は、個人の選択

<sup>14</sup> イスラーム復興以前に育った宗教指導者の中には、「現代のムスリムがヒジャブにこだわりすぎるのは良くない」と考える者もいる(2016年5月5日、著名な宗教指導者から自身の見解について聴き取り)。

の自由の侵害にあたり不当だという意見である。ヒジャブを着ける女性の多くは、自身の 宗教実践のあり方として着けることを選択するものであって、義務として強制されるべき ではないと考える。そのような前提に立って、個人が望ましいと思う宗教実践を妨げるこ とは権利の侵害に当たると考えるのである。

第三に、ヒジャブ規制は他とのバランスを欠いており不合理であるとの意見がある。まず、シーク教徒の男子児童・生徒が公立学校でターバンの着用を認められることが指摘される<sup>15</sup> (Hussin, 2012: 75)。また、公立学校でも女性教員はヒジャブの着用が認められており、また、議会でムスリム女性議員はヒジャブを着用できる<sup>16</sup>ことからも、現在の規制はアンバランスだとの指摘がある (*Today Online*, 2 November 2013)。

第四に、ヒジャブを着けられないために看護師になることを諦めるムスリム女性が現にいるなど、特定の職種でのヒジャブ規制は、ヒジャブを着けて働きたいムスリム女性の職業機会を狭め、ムスリムの経済的・社会的周縁化を助長するとの見方がある。ヒジャブ規制がムスリム女性の職業機会に影響するとすれば、ヒジャブの問題はアイデンティティの承認の問題にとどまらず、ムスリムの経済的利益にも関わる問題であることになり、社会政策上の観点からも見直しが必要ということになる。

第五に、イスラーム過激主義やムスリムの主流社会からの孤立化と結びつけてヒジャブを 規制するのは誤解に基づくものであり、不当であるとの意見がある (Lily, 2012: 178-180)。 ヒジャブを着けることと過激思想とは関係がないし、また、ヒジャブを着けることで非ムス リムあるいは主流社会から距離を置くようになることはないという主張である。

第六に、ムスリム社会からの要望が続いているにもかかわらずヒジャブ規制の見直しが行われないのは、華人中心の政府がマレー・ムスリムを軽視しているからだとか、政府のマレー・ムスリムに対する姿勢が問われる(*Online Citizen*, 8 November 2013)といった意見も聞かれる。

次に、ヒジャブ規制をやむを得ないものとして容認するマレー・ムスリムの意見について整理する。第一に、ヒジャブ規制は本当にどこまで深刻な問題なのかという意見がある。規制が行われているのは労働市場の一部に過ぎず、影響は限られるという見方である。こうした見方をするムスリムは、実際に影響を受けるはずのムスリム女性自身からの要望があまり聞かれず、むしろ大きな声を上げているのはもともと政府に批判的な勢力だと主張する。

第二に、マレー・ムスリム社会は、所得水準・教育水準の向上など、ヒジャブよりも重要な課題に取り組むべきだという意見である。

これら二つの規制容認派の意見は、政府に近い立場にあるムスリムから聞かれることが多かった(2014年4月1日聴き取りほか)。彼らは、マレー・ムスリム社会の改善の方が課題としては優先順位が高いし、ヒジャブの問題は時間をかけて政府に要望していくしか

<sup>15</sup> これについて政府は、「イギリス植民地時代から続いている措置で、例外的なものだ」と説明している。

<sup>16</sup> 現在、議長も含め、4名のムスリム女性議員(いずれ PAPに所属)が議会でヒジャブを着用している。

ないと言う。彼らの多くは、政府の財政支援を得ながら政府と協力して低所得層の子供への教育支援などマレー・ムスリム社会の改善プロジェクトに取り組む者であり、ヒジャブの問題で政府と摩擦を起こすよりは、政府と良好な関係を維持してプロジェクトへの支援を得たいという気持ちの方が強いと考えられる。

以上のように、ムスリム社会全体として意思統一して政府にヒジャブ規制の見直しを働きかける状況にはないが、規制見直しを求める声は後を絶たない。規制容認派も、シンガポールでマイノリティであるムスリムの要望がすぐに聞き入れられることは現実には難しいと認識しているのであって、ヒジャブ規制の見直しが必要ではないと主張しているわけではない。

## 2. 政府の主張

政府は 2002 年と 2013/14 年の 2 回のヒジャブ論議で、一貫して公立学校や公立病院でのヒジャブの規制を徹底させる立場を明確にしてきた。

政府の主張は、多民族・多宗教国家であるシンガポールでは、民族間・宗教間の融和を図るため、民族性・宗教性の過度な表出が抑制される公的空間(public space)を確保することが必要であるため、公立学校や公立病院での宗教の過度な表出は認められないということであった。また、公立学校では同一の制服を着用することで国民としての一体感を醸成することが重要であるということも理由として説明された(*ST*, 2 February 2002)。

シンガポールにおいては、社会の安定化を図るために民族間・宗教間の紛争を未然に防止することが重視され、民族・宗教の問題がセンシティブな問題として取り扱われる文脈の中で、公的空間における宗教的なシンボルの問題についても慎重かつ予防的な対応が取られてきた。よく取り上げられるフランスでのヒジャブの規制は、国民国家と宗教との関係のあり方についての理念の問題として説明される。しかし、シンガポールにおける宗教の管理は、理念的なものというよりは、民族間・宗教間の紛争を二度と繰り返さないよう、紛争の種を予め摘み取るという姿勢を政府が固持し、国民もある程度同じ認識を共有している中で取られているプラグマティックな対応であると考えられる。ヒジャブの規制も、そのような現実の要請に対応するために行われていると説明される。

しかし、2013/14年の論議での政府の説明は、やや異なったものとなった。これについては、「4.対話における首相の説明とムスリムの受け止め方」において詳述する。

#### 3. シンガポール社会全体のヒジャブに対する意識

政府がヒジャブの規制を維持するのは、シンガポール社会全体のヒジャブに対する意識 を踏まえたものであると考えられる。しかし、社会全体の意識について知ることは容易で はない。民族や宗教の問題については「センシティブな問題」として、現在でも言論統制が厳しく、インターネット上も含めヒジャブ規制の維持を求める声があからさまに語られることはないからである。しかし最近でも、ヒジャブに対する偏見の存在をうかがわせる事案がときおりみられる。

よく聞かれるのは、ヒジャブ着用女性に対する就職差別の事案である。最近では 2015 年 10 月に、日系小売企業のシンガポール現地法人が、求人に応募してきたムスリム女性を、ヒジャブ着用を理由に不採用にする事案があった。この件がインターネットで広まった後、同社は「手違いがあったこと」を認め、謝罪するとともに、再発防止のために社員への指導を徹底すると表明した<sup>17</sup>。また、2016 年 2 月には、国際的な教育サービス企業が経営する幼稚園の事務員の採用面接を受けたムスリム女性が、「華人の親や子供がヒジャブを着けた女性を怖がることが多いので、ヒジャブを取って代わりにバンダナを着けてほしい」と言われる事案があった。この件もインターネットで広まったが、当該企業は特に謝罪や改善措置の表明は行っていない<sup>18</sup>。

低所得家庭への教育支援などマレー・ムスリム社会の改善対策に取り組む団体、ムスリム知識人協会(Association of Muslim Professionals: AMP)は、2016年5月、マイノリティに対する差別的な事案が増加していることを懸念する声明を出した。AMPは、最近の雇用差別の事案も念頭に置き、イスラーム国の台頭やヨーロッパでのテロの発生がムスリムに対する偏見やイスラモフォビアにつながっているのではないかと懸念していた(2016年5月7日聴き取り)。

華人社会としてのヒジャブ規制についての公式見解を得ることは難しいと考えられるが、筆者は華人関係団体シンガポール宗郷会館連合総会 (Singapore Federation of Chinese Clan Associations: SFCCS) の幹部の見解を聴くことができた(2016年5月9日聴き取り)。 SFCCS は、華人の血縁や地縁による互助団体であるクラン (宗郷) の連合体で、中華文化の振興のほか、他のエスニック・グループや新移民との交流に熱心に取り組んでいる。しかし、ヒジャブ規制の問題について、この幹部は、「華人社会もいろいろなことで我慢させられている19。民族融和のためにはそれぞれが国全体のことを考えて我慢しないといけない。」との見解であった。この幹部の見解が華人社会あるいはシンガポール社会全体を代表するとは言えないが、民族間・宗教間交流に関わるリーダーでもこのような見解であるということで、一つの参考になろう。

<sup>17</sup> Rilek1Corner, 6 October 2015 より。当該女性が同社に雇用されたかどうかは公表されていない。

<sup>18</sup> この事案について、差別的な労働慣行の問題に取り組む政府・経済界・労働界三者の連携組織 TAFEP (Tripartite Alliance for Fair and Progressive Employment Practices) は、地元紙から の取材に対し、「企業は、採用時には予め服装に関する勤務条件を明示しておくべきである」と答えているのみである。

<sup>19</sup> 夜間のライオン・ダンスの禁止や、キリスト教に対する規制で対象になるのは華人であるといった例を挙げていた。

ムスリムに対する差別や偏見は一部の国民の反応に過ぎないであろうし、また、マレー人に対するステレオタイプが存在することから、必ずしもヒジャブの着用だけが差別の理由になるわけではない。しかし政府は、少なくとも一部の国民の間にヒジャブ着用女性に対する偏見や恐れがあることや、社会全体としてヒジャブ規制の見直しに前向きではないことなどを念頭に置きながら、ヒジャブ問題への対応について判断していると考えられる。

### 4. 対話における首相の説明とムスリムの受け止め方

以下では、2014年1月のムスリムとの対話におけるリー・シェンロン首相の説明の内容や、参加したムスリムがどのような受け止め方をしたのかについて整理・分析する。対話の詳細の内容は公開されていないため、分析は、対話後にリー首相が発表した声明、参加者への礼状の内容および対話に参加した3名のムスリムからの聴き取り内容による。3名はそれぞれ、①政府から助成を受けて社会改善のための事業を行うマレー・ムスリム関係機関の役員、②宗教関係団体の幹部、③政府に批判的なNGO関係者である<sup>20</sup>。

2002 年のヒジャブ論議の際の政府(ゴー首相)の説明は、「民族的・宗教的表出が抑えられる公的空間を確保すべき」という原則論的なトーンであった。2014 年の対話では、リー首相は、「問題は根本的にはトゥドゥンそのものではないし、看護師のトゥドゥンという狭い問題ではない」と、原則論なトーンではなかった。首相は対話後の声明で、駅で英語に加え華語(中国語)でも案内放送を行うことを、華人以外の民族から反発があり中止した事例を挙げ、「看護師のヒジャブ着用は、ムスリムの視点からみれば完全に合理的なことであっても、社会全体の視点からみると、どのような反応があるか分からない」と説明し、「民族間・宗教間のバランスに関わる問題で、慎重な対応が必要であり、社会の変化に伴い、時間をかけて新しい均衡に移行できるだろう」と結論づけた。

筆者が聴き取りを行った 3 人の情報提供者は、「参加したムスリムの多くは、ヒジャブ規制の見直しが非ムスリムの反発をもたらすことに対する首相の危惧を理解し、規制の維持はやむを得ないと納得していた」との認識で一致していた。3 人のうち政府に最も批判的な人物も「自分は納得した」と述べた。3 人の説明からは、首相が「危惧」しており、また、ムスリムが納得した議論のポイントは、二つあった。

一つは、ヒジャブが過激主義やムスリムの孤立化につながることへのシンガポール社会の懸念である。参加したムスリム側は、看護師等のヒジャブの着用が非ムスリムに対し不安を与えるという首相の危惧を理解した。また、ムスリムも自ら努力することで、ヒジャブが過激主義や孤立化につながるという非ムスリムの懸念を解消していけば、少しずつヒジャブを着けられる場所が広がるだろうという認識を首相と共有したという。つまり、あ

<sup>20</sup> 聴き取りは、2014年から2015年にかけて行った。

る時点でいっせいにヒジャブ規制が解除されるという形ではなく、非ムスリムが反発しないようなペースで、着けられる場所が段階的に広がっていく形でヒジャブの規制が緩和されていくと首相は考えており、ムスリムもそのような首相の認識を共有したというのが、概ねこの3人の参加者の受け止め方であった。

もう一つは、民族・宗教間の「バランス」の問題である。首相の説明は、華人からの特別支援計画校の増設に関する要望やLGBTの運動(それぞれ内容については後述)など様々な主体による要望が寄せられる中で、ムスリムのヒジャブに関する要望だけに配慮することは、他とのバランスを欠くことになり、他の集団からの反発を招くというものであったという。この「バランス論」による説明は、ヒジャブと全く関係のない問題が引き合いに出されており、奇妙なロジックである。しかし、3人の情報提供者によれば、ムスリム側はこれを受け容れ、ヒジャブの規制については我慢せざるを得ないと理解したという。このロジックは、次節で述べるように、「アイデンティティ・ポリティクスの競合」というシナリオを活用した政府の国民管理の戦略の一環であったが、この点は次節で詳細に分析したい。

いずれにしても、首相との対話に参加したムスリム社会のリーダーたちが、首相の説明にある程度納得し、直ちにヒジャブ規制を見直すことは困難であるという政府のスタンスを受け容れたことで、2013/14年のヒジャブ論議は収束した。しかし、対話に参加したムスリムの中でも様々な考え方があったことは事実である。3人の情報提供者のうち宗教関係団体の幹部は、「問題が解決しないことにフラストレーションを感じる」と、自分としては十分に納得できていないことを明かした。

首相は、ムスリム社会との対話の中で将来のヒジャブ規制の見直しを示唆したが、その後も規制見直しに関する要望は続いている。2016年1月には、与党PAPに所属するムスリムの女性議員が、看護師等に対するヒジャブ規制の見直しを求める意見を議会で述べ(ST, 29 January 2016)、これに続き発言する他のムスリム議員も現れた。これに対しては、後述するようにムスリムの大臣が否定的な見解を述べたが(Channel News Asia, 16 February 2016)、なおムスリム社会での議論は続いている。

# Ⅲ 「アイデンティティ・ポリティクス」の活性化とヒジャブ問題

2011 年総選挙以降、発言の自由が大幅に拡大する中で、2013/14 年のヒジャブ論議が起こったが、これ以外にも民族、宗教、性的志向などアイデンティティに関わる様々な主張が活発になり、それらがヒジャブの問題と関連づけて議論されるようになっている。本論では、このような動きについて分析し、政府が巧みな戦略により、ヒジャブに関わる要望を含めアイデンティティに関わる様々な主張を抑制しようとしていることを明らかにする。

### 1.「アイデンティティ・ポリティクス」の活性化

以下では、近年活発化しているアイデンティティに関わる多様な主張について、順に整理していく。

第一に、特別補助計画校(Special Assistance Plan School: SAP School)に関する動きである。特別補助計画校は、英語教育が中心であるシンガポールにあって、英語と華語の両方を同等に高いレベルで習得させる中学校レベルの学校で、対中国ビジネスで活躍できる華語・中華文化に精通したエリートを育成することをねらいとしている。1979年に9校が設立され、現在は11校がある。特別補助計画校は、事実上華人だけを対象としたエリート教育を行うものであるため、華人及び中華文化優遇であるとの批判(Lily, 2009: 40)や、他民族と交流しない華人エリートが育つことは、民族融和の観点から望ましくないとの批判(ST, 26 January 2016 など)も受けている。しかし華人社会は、特別補助計画校の一層の増設を要望している(Lee, 2013)。社会の英語化が進む中で華人社会が華語を失いつつあるため、華人の文化の維持のために特別な支援が必要だというのが、華人社会の主張である(2016年5月9日、華人関係団体の幹部から聴き取り)。

第二に、ヒンドゥー教の祭礼「タイプーサム (Thaipusam)」に関わる動きがある。タイプーサムは、華やかに飾りつけられた輿を背負った信徒が約4kmの公道を行進するのが祭礼の中心になっている。かつては行進の際にドラムなどの楽器が演奏されていたが、1973年以降は警察により禁止された。禁止措置は、治安上の観点と騒音に対する沿道住民からの苦情のためとされていたが、1964年の民族暴動のきっかけがイスラームの預言者ムハンマッドの生誕を祝う行進であったことも踏まえ、宗教的な高揚が民族間・宗教間の摩擦につながることを未然に防止するためでもあった。

2015 年には、タイプーサムの行進に楽隊を連れてきた 3 人の男性が警察とトラブルになって逮捕された事件を契機に、楽器の禁止の問題が改めて議論になった。3 名のヒンドゥー教徒が、楽器の禁止は憲法上の宗教の自由に反するとして裁判所に訴えを起こしたが、裁判所は警察の規制を支持した。タイプーサムの主催団体であるヒンドゥー・エンドウメンツ・ボード(Hindu Endowments Board: HEB)21が警察と交渉を続けた結果、2016 年のタイプーサムから、演奏できる場所を限定する、沿道でのアルコール類の販売を規制するといった条件の下で、行進中の楽器の演奏が認められることになった。

タイプーサムをめぐっては、並行して、楽器の問題以外に、祝日化を求める要望が強まり、インターネット上での署名運動が起こった。運動の主唱者は、華人やマレー人と比べインド人の宗教・文化に関する祝日が少なく、不公平だと主張した。集会も企画されたが、

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> 特別の法律に基づく政府関係機関(statutory board)である。

警察の許可が得られず中止となり、その後は運動は盛り上がらなかった。

第三に、LGBT (性的少数者) の権利擁護に関わる動きがある。LGBT の権利擁護を主張するピンク・ドット運動は、2009 年以降、毎年集会を開催するなど活動を活発化させている。第7回の2015年6月の集会には、2万8千人が参加したと伝えられる。政府はLGBT支援運動を強権的に抑えつけることはしないが、反対派にも配慮し、距離を置く姿勢を続けている。このため、ピンク・ドットは、正式な団体としての登録は認められていない。

LGBT の権利擁護に反対する動きもある。2014年からは、キリスト教関係者がピンク・ドットに対抗して、白い衣服を身に着けてミサに参加し、「伝統的な家族のあり方を支持する」運動を行っている。2015年には少なくとも15の教会から1万5千人が参加したとされる。2014年には、ムスリム社会でもLGBTに対抗するウェア・ホワイト運動が起こってきた。ウェア・ホワイトは、2014年6月にはラマダン(断食月)の初日の夕刻の礼拝に白い衣服で参加するよう、また、ピンク・ドットの集会に参加しないよう、ムスリムに呼びかけを行った。ウェア・ホワイトの活動は2015年も継続して行われている。プルガスも、「イスラームは同性愛を禁じていることから、ピンク・ドットの集会には参加すべきではない」との声明を発表している(PERGAS、2014)。なお、LGBTを容認するリベラル派のムスリムもおり、ムスリム社会においてもLGBTへの立場は分かれる。

以上、近年注目されるアイデンティティに関わる主張の三つの具体例を挙げた。これらについては、主体の性格(民族、宗教コミュニティ、性的志向に関わる集団やその支援者・反対者)も目的(アイデンティティの承認、経済的・社会的利益の獲得等)も異なり、同列には論じられない。しかし、以下に述べるように、これらが一括して「アイデンティティ・ポリティクス」とみなされるシナリオが構築されることで、政府による巧みな国民の管理が行われ、ヒジャブ規制の問題もそのようなシナリオに組み込まれているのである。

## 2. 「アイデンティティ・ポリティクス」への政府の対応

アイデンティティに関わる主張の活発化については、政府自身が認め、むしろ、意図的に強調していることがみてとれる。たとえば、リー首相は 2013 年 12 月に PAP の党大会での演説で、「それぞれの(民族や宗教)集団からの要望が一層強まっている」と述べ、「華人は特別補助計画校の増設や華語での案内表示等の増加を」、「マレー・ムスリムはヒジャブを着用できる職場の拡大やマドラサ(イスラーム学校)への政府の支援拡大を」、「インド人はタミル語による案内表示等の増加やタミル語以外のインド系言語への支援を」、それぞれ望んでいると具体例を挙げ詳しく説明している22 (Lee, 2013)。また、2015 年 5 月

<sup>22</sup> この演説が行われたのは、すでに述べたように、ヒジャブに関する要望が盛り上がっているタイミングであった。

には、宗教間対話を進める団体 IRO (Inter-Religious Organization) の会合での挨拶で、宗教間融和の観点から問題になりうる事柄として、「十字架やトゥドゥン (ヒジャブ) といった宗教的シンボルの着用」や「タイプーサムのような儀式の実施」を例示している (Lee, 2015)。こうした多様な要望の高まりについては、「すべての民族が平和かつ融和的に暮らせる」ことが重要であるため、「妥協し (compromise)、譲り合い (give and take)、互いにうまくやっていく (get along with one another)」ことが必要だ $^{23}$ と、首相は言う (Lee, 2013)。

リー首相はさらに、宗教の問題がそれほどセンシティブな問題ではないと考えるのは、「あまりにも非現実的」であり、政府は状況を注視し、慎重であり、民族や宗教の問題に積極的に介入しなければならないと言う。そして、何らかの摩擦が起こり、社会に悪影響が及ぶことのないよう、他の民族や宗教を侮辱するような発言についても断固とした措置を取らねばならないのだと言う(Lee, 2015)。

2016 年 2 月には、複数議員からのヒジャブ規制見直しを求める発言を受け、環境・水資源大臣のマサゴス・ズルキフリ(Masagos Zulkifli)がテレビで「LGBT の権利擁護運動の関係者も要望が実現せず我慢している。ムスリムは、自分たちのヒジャブの要望だけでなく、他の集団のことも考えないといけない」と発言した(*Channel News Asia*, 11 February 2016)。

すなわち、政府は、多様なアイデンティティに関わる主張が互いに競合関係にあるとみなし、社会の安定のためにはお互いに我慢しあうことや、摩擦を避けるために互いの感情を害するような主張を抑えることが必要だと強調するのである。政府は、国民とともに個々の問題解決に取り組むよりも、国民にそれぞれの主張を控えるよう求める。そして、政府が様々な集団の主張のバランスを取りながら、いわば「競合」する「アイデンティティ・ポリティクス」を巧みに制御していく仲裁者の役割を自認し、演じるのである。

ヒジャブ規制の問題も、このように政府が構築する「アイデンティティ・ポリティクス の競合」というシナリオに組み込まれる。このことは、二つの効果をもたらす。

第一に、ヒジャブに関する要望が、様々な主体からの数ある要望の一つとみなされ、ヒジャブ問題の特性が捨象されてしまう。首相はタイプーサムの楽器とヒジャブを同じ土俵で議論しているが(Lee, 2015)、ヒジャブの規制は、ムスリム女性の日々の宗教実践に関わる問題であり、また、ムスリム女性の社会進出を制限する効果があり、さらに、民間企業におけるヒジャブ着用女性への差別を助長する可能性もある。従って、宗教的アイデンティティの承認の問題にとどまらず、ムスリム社会の周縁化を助長する経済的・社会的な問題でもあり、タイプーサムの楽器の問題とは比較しがたい要素を含む。また、ヒジャブ規制は、ムスリムの過激主義化や孤立化と結びつけてヒジャブへの懸念を持つ非ムスリム

<sup>23 &</sup>quot;compromise"や"give and take"は、最近政府が好んで使うキーワードである。2016 年 4 月のムスリム問題担当大臣のヤコブの発言でも使用されている (*ST*, 28 April 2016)。

の感情に配慮したものであり、背景には、過激化の問題に社会としてどう対処していくか、 どのように民族間・宗教間の信頼を構築していくかといった課題がある。ヒジャブの問題 への対応にあたり、このような複雑な問題の背景が無視され、他と横並びの「アイデンティティ・ポリティクス」の一つとして対処されることは極めて不適切であろう。

第二に、ヒジャブに関する要望が、本来関係のない様々な主体からの要望と「競合」するものとみなされることである。このことにより、ヒジャブに関する要望そのものの妥当性の議論から離れて、他の要望との「バランス」を理由として要望が抑えられる。LGBTの問題とヒジャブの問題を関連づけるマサゴス大臣の発言はその最たるものである。

ムスリムの中には、「華人には特別支援計画校の設立を認めているのに、ムスリムのヒジャブに関する要望は聞き入れられない」という形で不満を訴える声がある。しかしこれは逆にムスリム側が、本来ヒジャブ問題と何の関係もないはずの特別支援計画校の問題をヒジャブ問題と関連づけて議論することにより、政府が構築した「アイデンティティ・ポリティクスの競合」のシナリオを補強することに貢献してしまう効果があり、かえって政府の術中に陥ってしまうのである。

2014 年の首相とムスリム社会との対話では、政府がヒジャブの規制を維持することを正当化するために、この「アイデンティティ・ポリティクスの競合」のシナリオが効果的に活用されていた。対話に参加したムスリムの一人は、「特別支援計画校の増設の要望やLGBTの運動とのバランスから、ヒジャブ規制の見直しは難しい」という説明を受け容れていた。また、別のムスリムはタイプーサムの祝日化の要望に触れ、「ヒジャブの問題は、様々な要望の間のバランスの問題だ」と述べていた24。こうしたムスリムの反応は、政府が構築したシナリオを再確認しており、政府との「共犯関係」が成立している。

なお、ウェア・ホワイトやプルガスは、ヒジャブの規制見直しを要望しているが、彼らが LGBT 容認に反対することは、政府の「アイデンティティ・ポリティクスの競合」のシナ リオを実現させている点では、ヒジャブ規制の見直しにはマイナスに働くと考えられる。

政府は、「アイデンティティ・ポリティクスの競合」というシナリオを構築することで、巧みに様々な主体からの要望を退け、国民の管理を徹底することができる。構築されたシナリオが受け容れられることで、仲裁者としての政府の介入が正当化される構造がある。

## おわりに - 多様なアイデンティティの包摂に向けて

シンガポールは極めて多様な民族的・宗教的背景を持つ人々から構成され、多文化の共生が強く要請される社会である。シンガポールが標榜する多人種主義は、異なる文化を持

<sup>24 2015</sup>年8月14日に聴き取り。

つ人々を対等に扱い、それぞれのアイデンティティを承認することをうたう、多文化主義 のシンガポール版にもみえる。しかしその実体は、それぞれの要望を抑えることで、紛争 の未然防止、現状維持による平穏・安定を図るものである。多人種主義は、積極的に差異 を称揚するものではなく、民族・宗教に関わる差異の表出を社会の安定に対する脅威とみ なし抑制する社会管理の手法といえる(Walid, 2016: 214-217)。国民の側からみれば、「み んなが我慢する多文化主義」である。政府は、ことあるごとに、民族・宗教の問題は適切 に対処しないと社会の分裂につながり、国家の基盤を揺るがすと強調する。民族融和が「誰 もが否定することのできない公益」(Chua, 2005: 17-19) であるという認識が国民の間に 共有されていることで、国民は「我慢する」ことをやむなしとして受け容れる。真に競合 関係があるかどうかに関わらず、「アイデンティティ・ポリティクスの競合」というシナ リオが政府によって構築され、国民からも再確認されることによって、多様なアイデンテ ィティの承認が抑制される構造があり、ヒジャブの問題もこの構造に組み込まれている。 このようなシナリオ構築による政府の国民管理は、持続可能なものだろうか。2011 年 以降権威主義支配が弱まっている中で、政府はマイノリティも含めた国民の声を一層聴か ざるを得ない状況にある。インターネット上では「バランス論」を受け容れず、規制や制 限そのものの正当性を改めて問う声も増えている。インターネット上での意見表明への賛 同や署名運動への参加はクリック一つで簡単にでき、短期間で賛同者の数が万単位で積み 上がり、ヒジャブ論議の経過でもみられたように、それが議論をさらに盛り上げることに なる。「バランス論」を説いて「我慢してもらう」ことが難しくなりつつあり、個々の問 題自体について是々非々で対応することが求められる方向にある。

政府は、一部の国民にヒジャブに対する偏見や恐れがあるとの懸念から、ヒジャブの規制を維持しているとみられる。タイプーサムの楽器の問題については、治安上の懸念への対策を講じた上で規制を緩和するプラグマティックなアプローチが取られ、他の要望と関連づけない是々非々での対応が行われた。ヒジャブの問題に対する同様のアプローチは、ヒジャブへの偏見や恐れを解消する取組みと合わせた規制の見直しであろう。

9・11 以降シンガポールのムスリム社会は、政府の意向を受けながら、宗教指導者が中心となってムスリムの過激化防止対策や宗教間の対話・交流を推進し、イスラームへの信頼回復に取り組んできた。しかし、イスラーム国の台頭やヨーロッパでのテロの発生など最近の世界のイスラーム過激主義の動向は、シンガポールにおいてもイスラームあるいはヒジャブの着用などイスラームの宗教実践への偏見や恐れを助長していることが懸念される。

ムスリム・マイノリティは、グローバルな過激主義の動向に対し脆弱な立場にある。シンガポールにおいては、多様なアイデンティティの承認を抑制しようとする政府によってヒジャブ規制が続けられ、加えて、世界的なイスラーム過激主義の動向が、ムスリムによる規制見直しの要望が一層抑制される方向に働く状況にあると言える。

# 〈参考文献〉

### 日本語文献

## 英語・マレー語文献

- Azhar Ibrahim (2008) "Discourses on Islam in Southeast Asia and Their Impact on the Singapore Muslim Public", Lai, Ah Eng (ed.) *Religious Diversity in Singapore*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies jointly with Institute of Policy Studies.
- Barr, Michael D., Jevon Low (2005) "Assimilation as Multiracialism: The Case of Singapore's Malays", *Asian Ethnicity*, Vol.6, No.3.
- Channel News Asia.
- Chua, Beng Huat (2005) "Taking Group Rights Seriously: Multiracialism in Singapore", Working Paper No. 124, Murdoch University.
- Department of Statistics Singapore (2016) General Household Survey 2015.
- Djamour, Judith (1959) *Malay Kinship and Marriage in Singapore*, The Athlone Press, University London.
- Fatris Bakaram (2013) Isu Tudung dan Media Sosial: Membela Maruah dengan Memijak Maruah? (Facebook Page), 28 October, 2013. (https://www.facebook.com/notes/fatris-bakaram/isu-tudung-dan-media-sosialmembela-maruah-den gan-memijak-maruah/10151948546233480: 2016 年 3 月 14 日最終アクセス)
- Hussin Mutalib (2005) "Singapore Muslims: The Quest for Identity in a Modern City State", *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol.25, No.1.
- Kamaludeen Mohamed Nasir (2013) "Hijab issue as a litmus test", *Online Citizen*, 8 November, 2013.
- Kamaludeen Mohamed Nasir, Alexius A. Pereira and Bryan S. Turner (2010) "The body and piety: The hijab and marriage", *Muslims in Singapore: Piety, politics and policies*, Abingdon, Oxon: Routledge, pp.86-103.
- Law, Kam-Yee (2003) "The Myth of Multiculturalism in Post-9/11 Singapore: The Tudung Incident", New Zealand Journal of Asian Studies, 5, 1 (June, 2003), pp.51-71.
- Lee Hsien Loong (2013) "People's Action Party Convention 2013: Speech by PM Lee



Rilek1Corner.

Salinah Aliman (2002) Tudung: Beyond Face Value, Bridge Books.

Straits Times(ST).

Suriani Suratman (2011) "Tudung Girls: Unveiling Muslim Women's Identity in Singapore," Maznah Mohamad; Syed Muhd Khairudin Aljunied (eds.) Melayu: The Politics, Poetics and Paradoxes of Malayness, NUS Press.

Today Online.

Walid Jumblatt Abdullah (2016) "Managing minorities in competitive authoritarian states: multiracialism and the hijab issue in Singapore", *Indonesia and the Malay World*, Vol. 44, No. 129, pp.211-228.

(いちおか・たかし 法政大学大学院国際文化研究科博士課程)

## 【研究ノート】

# マレーシアにおけるインド舞踊をめぐる ナショナリティとエスニシティ

## 古賀万由里

# I ナショナリティとエスニシティ

ゲルナーはナショナリズムを、政治的な単位と民族的な単位とが一致しなければならない、つまりエスニックな境界線が政治的な境界線を分断してはならないと要求する政治的正当性の理論であると説く(ゲルナー、2000: 1-2)。それに対しミラーは、ネーションとは同質的なエスニシティから成る共同体として理解されなければならないと考える前提に疑問を呈し、異なる複数のエスニシティからなるネーションが存在しうることを認識すれば、ゲルナーの推論は成り立ちえないと反論する(ミラー、2007: 38)。ミラーはナショナリティの特徴として、①ナショナルな共同体とは信念によって成り立っている、②ナショナリティはネーションの歴史的持続性を体現するアイデンティティである、③ナショナル・アイデンティティは能動的なアイデンティティである、④ナショナル・アイデンティティはある人間集団と特定の地理的な場所を結びつける、⑤ナショナル・アイデンティティは、それを共有する人々が何らかの共通の性質を持つべきだと要請する、という点を挙げている。ナショナリティにとって重要なのは、人々が共通の公共文化を共有することであるため、人々は多様なエスニック集団に所属していてもナショナル・アイデンティティは成立するという(ミラー、2007: 39-45)。

確かに、マレーシアのような歴史的に形成された多民族国家では、複数の民族が各々のエスニック・アイデンティティを保持しながらナショナル・アイデンティティを共有しているような状況は、ゲルナーの理論では説明できない。ゲルナーにとって、インド系移民や中国系移民のようなディアスポラはマイノリティであり、取るに足らないものとされるからである。本論では、マレーシアで、全人口に占める割合や政治的立場から、第三市民といわれるインド系移民がいかに彼らのエスニック・アイデンティティを保持しつつ、それがナショナル・アイデンティティに取り込まれているのかを考察する。インド系移民は少数ながらも、多数派の文化に取り込まれずに、インドの言語教育や宗教活動を活発に行っており、そのプレゼンスは大きいといえる。イスラーム教徒のマレー系が大多数を占め、中国系やインド系が混在する多民族国家において、いかにインド文化が受容され、展開し

ているのであろうか。舞踊を中心とするインド系移民の文化活動と、マレーシアの政府の 取り組みから、インド文化をめぐるエスニシティとナショナリティについて論じる。

## Ⅱ マレーシアにおけるインド系移民

インド系移民は国際移民の中でも、最も数が多く、2013 年には 1,416.7 万人まで増加している (United Nations Population Division 2013)。インド系移民は、NRI (Non Resident Indian、他国に在住しているインド国籍を有する者) と PIO (Person of Indian Origin、4 世代前までにインド居住者がいて、外国籍を取得している者) に大別されるが、両者を合わせた数は、2015 年の海外インド人雇用省統計によると、アメリカが最も多く、二番目に多いのがサウジアラビアで、3 番目がマレーシアである。マレーシアは PIO が大半を占めているのが特徴であるが、それは移民の歴史的経緯にある。

イギリスは植民地マラヤにおいて、サトウキビや紅茶、コーヒーのプランテーションをつくり、そのためのジャングル、湿地帯、高地の開拓や道路の整備などに大量の労働力を必要とした。1838年に奴隷制度が廃止されたため、アフリカ奴隷に代わる労働力を、インドに求めた。マレー人は農業や漁業に向き、ルーティンワークには不向きで、白人は労働意識や環境の差から不適任、中国人は経済意識の高さが危険視されたのに対し、南インド系は低カーストの小作農であったため管理しやすかった。1786年から1957年の間、1920年代後半をピークに、インドからマラヤへの移民が流入し、プランテーションを中心にインド人社会が形成される。移民の大半は南インドのマドラス州出身者で、タミル語を母語とした。

インド系移民のうち、タミルの割合は、1844 年から 1941 年の間は 85.2% (山田, 2000: 16) であった。また南アジア系移民の中でみると、タミルの割合は、1957 年は 75.5%、1980 年には 85.1%、2000 年は 87.6%であった。2000 年のタミル以外の割合は、マラヤーリー<sup>1</sup>が 2.25%、テルグ<sup>2</sup>が 2.45%、シークが 2.09%、パンジャービが 1.45%、またインド以外からはスリランカが 0.65%(うちタミルが 0.55%、シンハリが 0.10%)、パキスタン人が 0.71%、バングラデーシュが 0.19% おり(Appudurai and Dass, 2008: 35)、南アジアからの移民は多様性に富んでいる。中でもタミルの割合が 8 割を超えているため、マレーシアではメディア、教育においてタミル語が中心となっている。そのため、インド文化といった場合、タミル文化が中心となっている。

1860年代の初頭から、年季契約制度に代わって、カンガーニ制度が導入された。カンガーニとは、労働者徴募人であり、インドで労働者をリクルートし、プランテーション内で労働者の仕事を監督し、雇用者からは労働者の賃金を受け取り、彼らに分配する役目を

<sup>1</sup> ケーララ州出身者のマラヤーラム語話者。

<sup>2</sup> アンドラ・プラデーシュ州出身者のテルグ語話者。

担っていた(山田, 2000: 17)。カンガーニに任命されたのは、非バラモンの中のヴァンニヤール、カッラール、ガウンダールのような上位カーストであり、多くの小作人はパライヤール、チャックリヤール、パッラールのような不可触民であった(Belle, 2015: 103-104,120)。プランテーション労働者は、インド政庁によって援助された移民であり、移民の7割近くを占めていたが、商業を営んだり、専門職に従事したりする移民もいた(山田, 2000: 18)。彼らは都市部や郊外に住み、マレーシアのビジネスや技能の一端を担った。

マレーシアにおける民族構成は、2010年の統計省レポートによると、ブミプトラ3が67%、中国系が25%、インド系が7%となっており、インド系は少数派の中でも少数である。だが1957年には11.26%を占めており、古くからインド系移民が定住した国として、マレーシアではインド文化が根付いている。

マレーシアでは中国系とインド系は、各民族を母体とした政党を結成する。インド系移民は、1946年にマラヤ・インド人会議(Malayan Indian Congress: MIC、後のマレーシア・インド人会議)を設立する。当時、インドではネルーを中心とする国民会議派が英国からインドを独立させることを画策していたが、マレーシア在住インド人はまだマレーシアに完全に定住化せず、インドへの帰還を考慮していた。政党の設立もインドの国民会議派の影響を受けており、MIC は 1950年までは、ネルーおよびインド国民会議派と密接な関係を維持していた(山田, 2000: 42)。

インド系移民1世に比べ、2世以降はインドから徐々にマレーシアへ帰属意識をシフトさせてきているため、脱移民化していると言える。そのため本稿では、原則としてインドから移住してきたものを「インド系移民」と称し、マレーシアで生まれ育ったものを「インド系マレーシア人」、両方を含む場合は「インド系」と称することにする。

## Ⅲ インド文化の定着と葛藤

## 1. タミル語学校の存在意義

インド系移民の中でタミル語話者が多かったため、タミル語の小学校がエステートを中心に建てられた。しかし 1938 年から 1998 年にかけて、タミル語学校は激減した。独立当初は 888 校あったものが、1969 年には 662 校まで減少し、2000 年には 526 校までになった。政府の学校といっても、2009 年には 524 校のうち全て政府が出資しているのは148 校しかなく、他は部分的に政府に援助されているだけであった(Manickam, 2009: 294)。

タミル語学校はインターナショナル・スクールや国立のマレー学校や中国語学校に比べ、 施設が劣り、教師の意識や質も低いという問題点を抱えている。タミル人でタミル語学校

<sup>3</sup> 土地の子の意味。マレー人およびサバ州やサラワク州の先住民を含む。

へ通っているものは、全体の約53%である。労働者階級のタミル人家庭の75%は子供をタミル語学校に通わせているものの、中産階級の多くの家庭ではマレー語学校へ通わせている(Arumgam,2008:403-404)。インターナショナル・スクールや中国語学校4へ通わせているインド人家庭もある。またタミル語ではないマラヤーラム語やパンジャーブ語など他の言語を話すインド人の家庭では、タミル語以外の学校へ行かせる傾向がある。

また、中国語(マンダリン)は、本土の中国人と華人との共通言語であるのに対し、タミル語はインドの一地方語でしかなく、インドでもマレーシアでも、伝統文化や娯楽の理解には必要なものの、教育やビジネスではあまり利用価値がないため、学ぶモチベーションが低いといえる。現在、タミル語小学校の廃校が相次ぎ、地域の住民からは非難の声が上がっているが、タミル語話者家庭の経済状況や教育方針の変化に応じて、タミル人の学校の選択肢が多様化していると言える。

## 2. メディア

タミル語のメディアが豊富にあるのもマレーシアの特徴である。タミル語新聞は、1924年から 2013年の間で 7紙(Media Panning Guide Malaysia, 2014: 70)、タミル語のラジオ放送局は 2局、衛星放送 ASTRO ではタミル語番組を専門に放送する局が 3局と、タミル・ナードゥの放送局が 8 つある。また、雑誌は週刊誌が 3 誌と月刊誌が 5 紙、その他インド発行の雑誌がある。このようにマレーシアでは、音楽、ニュース、映画、雑誌などを通じてタミル文化を満喫できる状況にある。また、映画や音楽も、インド映画・音楽の流入だけでなく、ローカルな監督や俳優、歌手による製作が盛んで、タミル語文化は多分野で浸透していると言える。

ASTRO の中でも人気のあるのは、インドのタミル語番組、Sun TV と、マレーシア在住インド人のローカルなニュースを流す Vaanavil である。Sun TV は、随時、毎時 7-9 万人が視聴しており、Vaanavil はピーク時で毎時 5-6 万人視聴している。Vaanavil では、朝・夕と、南インドの寺院の礼拝儀礼の模様や、占星術、料理番組の他、マレーシア在住インド人の専門家へのインタビュー番組が毎日放送されている。インタビューされる人は、実業家、医者、女優、アーティストなど様々であるが、タミル社会の中で身近な人が出演しており、コミュニティ内での情報のシェアに役立っている。ラジオでは、Minnal FM を通してアーティストは公演活動の宣伝をするため、ローカルな情報を提供する場となっている。

<sup>4</sup> マレー学校、タミル学校、中国語学校のシラバスは、タミル学校語にはタミル語、中国語学校には中国語が含まれている以外は共通である。(http://www.moe.gov.my/en/pelajaran-rendah: 2016 年 5 月 20 日閲覧)

<sup>5</sup> ASTRO の社員から 2015 年 1 月 1 日に得た情報。

また、ディーパーワリ祭6の時期には、プロモーション・ビデオを、企業やラジオ局は流すが、その中ではインド文化の象徴とされるサリーを身にまとった女性やインド舞踊のシーンを映し出している。インド人の話題、インドの文化、インド人らしさはメディアを通してインド系移民の間で共有され、エスニック・アイデンティティの生成とともに、インド・コミュニティが想像されているといえる。

タミル語学校数が減少しつつあるのに対し、タミル語メディアの需要は高い。タミル語学校に通っていないタミル人も、家庭ではタミル語を話すため、話し言葉としてのタミル語には不自由していない。将来の職業を考え、学校教育の言語としては英語を選択する傾向が強くなり、タミル語の需要が減ってきているが、映画をはじめとする娯楽を楽しむためにタミル語は必要とされている。インドは映画の製作数は世界一多いが、英語映画は少なく、ほとんどが地域語による映画である7。マレーシアでも娯楽、伝統文化を享受するため、タミル語は、家庭を中心としてコミュニティの中で伝授され続けている。

## 3. ヒンドゥー寺院

インド系マレーシア人のうち、84.1%はヒンドゥー教徒である(Appudurai and Dass, 2000: 36)。ヒンドゥー教徒は家の神、カーストの神、地域の神など様々な神々を祀る習慣がある。大寺院ではブラーマン司祭による礼拝儀礼が必要とされるが、小寺院ではブラーマンでなくても、司祭を務めることが可能である。エステートに入植したインド系移民たちは、次第に居住地の近くに寺院を建立するようになった。英国政府も寺院の建立を認めていて、100年以上もの間人々の信仰の場となっている寺院もある。しかし、独立後、ブミプトラ政策が始まると、寺院のある敷地は国有地またはブミプトラの土地であるとされ、インド系は所有権を剥奪されるようになった。エステートでは、デベロッパーにより寺院を強行に破壊されるケースが近年増加している(Willford, 2014: 127-136)。破壊された跡地は、住宅や産業地、道路拡張に用いられる。1990年代、ペラクでは70の寺院が破壊された。信仰の場を失ったインド系移民たちは悲しみと怒りを感じたが、破壊を止めることはできなかった。2007年10月30日には、シャー・アラムにある築100年に及ぶ寺院が、警察によって保護された破壊隊により破壊され、それに抵抗した14人の信徒らは逮捕された。これにより破壊側と信徒の対立は頂点に達する(Belle, 2015: 403-405)。

エステートや郊外のヒンドゥー寺院が不法に建てられていることを理由に破壊されているのに対し、マレーシアにとって重要な地位にあるヒンドゥー寺院も存在する。クアラ

<sup>6 10</sup>月~11月に行われる祭りで、家にランプを灯して幸福の女神、ラクシュミーを祝う。

<sup>7</sup> 松岡 (2015) によると、2013 年度のインドの映画の総製作数は 1,966 本 (世界で最も多い) で、 最も多いのがテルグ語の 349 本、それに続いてタミル語が 326 本、ヒンディー語が 263 本、英語 は一桁台であった。

ンプールの郊外バトゥケイヴに 1888 年に建てられた寺院は、タミル地方で人気のムルガン神を祀り、毎年 1-2 月にはタイプーサムという、盛大な祭りを行う(Nadarajah, 2007: 11)。タイプーサムでは、多くの信者たちが集い、中でも頬に針を貫通させたものや、背中をフックされたものたちが寺院へと向かう姿は、信者ばかりではなく観光客の目を集めている。バトゥケイヴの寺院は、インド人の信仰の場としてだけでなく、マレーシアの観光地として栄え、マレーシア政府も観光の名所として重視している。

#### 4. ヒンドゥー人権行使団 (Hinduraf)

エステートを中心とするヒンドゥー寺院の破壊と暴力は、それに抵抗する人権運動を巻き起こした。2006 年、48 の NGO 団体が、ヒンドゥー文化の破壊に抵抗するヒンドゥー人権行使団(Hindu Rights Action Force: Hinduraf)を結成する。Hinduraf のリーダーである P.ウダイクマールにインタビューしたベルは、インド人コミュニティが直面している問題は、①教育、社会、経済面での機会の不足、②若いインド人たちの間に広がる社会的疎外感と希望の喪失、③タミル学校に対する献身の減退、④深い貧困文化であるという。マレーシアのインド人コミュニティを調査したウィルフォードは、Hinduraf が生じた要因は、①MIC が、マレー・コミュニティと比較して、タミル・コミュニティの政治経済的下位性を改善できなかったこと、②イスラーム化が、非ムスリムの権利、特に改宗法、相続、寺院に関する土地の管理権の執行を侵食していること、③タミル・コミュニティは警官と警官に匿われた代理団体に嫌がらせを受けているということを挙げている(Willford, 2014: 236)。

2007年8月31日、Hindrafは、英国の法廷で、英国の海外コモンウェルズ所管大臣を訴え、賠償金4兆ドルを請求する。マレーシア政府は関与せず、またこの訴訟は資金不足のために続かなかった。また、マレーシアでは40,000人以上がガンディーの肖像画をもってデモに参加し、94人が逮捕される(Bell, 2015: 407-408)。なぜイギリスで訴訟を起こしたかについては、ウダイクマールが英国に在住していることと、宗主国に異議を申し立てることによって、マレーシアのインド系移民に対する扱いに注目を集めたかったからであると考えられる。Hindurafの活動はマレー人からは冷ややかな目で見られたが、インド系マレーシア人が決して居心地の良い生活を送っている訳ではないことを示している。

# IV 文化政策と芸能

本論の中心テーマである舞踊に入る前に、芸能を含む文化・芸術に対する政府のスタンスをみていく。

### 1. 文化政策

マレーシアでは、1969 年 5 月の民族間の暴動以来、多民族の融和と、マレーシア国民意識の形成が大きな課題であった。1970 年 8 月 31 日(独立記念日)に政府によって提示された発展計画の国家イデオロギー(Rukunegara Declaration)では、マレーシアは、国民すべての統合の達成、民主主義的生活の維持、国家の富が平等に分配される社会の創造、多元的文化への自由なアプローチの確保、近代科学と技術に適応する発展する社会の建設に専念するとする。国民統合という枠組みの中で、各民族は各々の文化を保持することを認められていた。

1971年の国民文化会議では、国家文化政策(National Culture Policy)として以下の3つの原理が提示される。①国民文化は地域の土着の文化に根差していなければならない。②他の文化の適切な要素は国民文化の一部として取り入れる。③イスラームは国民文化形成の重要な構成要素である。

マハティールは経済政策と国民意識形成戦略として、まず、「マレー人優先政策」ともいわれる「ブミプトラ政策 (新経済政策: NEP、1971~1990)」により、貧困世帯の除去と社会構造の再編のため、資本、雇用、教育、許認可事項、土地所有、貸付金などの分野で、マレー人およびサバ州とサラワク州の先住民を優遇する。

また 1991 年に提示された「2020 年構想 (Vision 2020)」では、2020 年までに、多民族、多言語、多宗教国家の統合と、先進国入りを目指すとし、人、資本、情報のグローバル化により、マレーシアの近代化を実現することを目標とする。そのために、「マレーシア国民政策」として、マレーシアに住むすべての民族がナショナル・アイデンティティをもつようなることを目指す。さらに、「新しいマレー人(Malayu Baru)」像の創出を提唱し、マレー人は後進性から脱却し、近代国家の中で成功し主要な役割を担うべきだと主張する。2009 年には、ナジブ首相が「2020 年構想」を実現させるためのキャッチフレーズとして、One Malaysia を唱える。多民族の文化を尊重しながら、一つの国として発展していこうとする意味合いが込められている。

また同年、「2020年構想」実現のために、創造産業政策が情報・コミュニケーション文化大臣によって発動される。創造産業は以下の3つのカテゴリー、①創造マルチメディア(映画とテレビ、広告、デザイン、アニメ、デジタル)、②創造文化芸術(工芸、映像、音楽、芸能、創造絵画、ファッションとテキスタイル)、③創造文化遺産(博物館、古文書館、修復、保存)(Baker, Adrian, Lin, and Elween, 2015: 1)に分類される。この政策は、2020年までに収益を330億に上げることを目標としているが、2012年で94億であり(ibid.)、現時点では目標レベルに到達していない。だが政府が創造産業を重視している姿勢が窺える。

#### 2. 芸能

一つの国、マレーシアといったナショナリティを持ちつつ、各々のエスニシティを保持することは容易ではなく、エスニシティの度合いによって、政府の取り締まりは厳しいものとなった。1969年以降には、政府の芸能公演に対する干渉が始まる。芝居や音楽、舞踊の公演のための許可を得るためには、製作の台本と俳優・女優の名前を警察に提出して検閲を受けなければならなくなった(ibid.)。

1973年には、ラジオとテレビの全番組は、政府の検閲を受けなければならなくなり(Tan, 1989/1990:140)、その結果、大衆の教育にふさわしくないと思われる芸能は外され、選ばれた芸能だけが放映されるようになる。与党の批判や性的・暴力的表現とともに、多民族に対する中傷が検閲の対象となる。

非マレー文化に対する規制の背後には、イスラーム化の現象がみられる。1969 年の暴動以降、イスラーム化がマレー人中間階級を中心に広がった。1982 年、統一マレー国民組織は、公的なイスラーム化政策を示し、国際イスラーム大学やイスラーム研究組織を設立したり、イスラーム銀行システムを整備したり、貧困者のメッカ巡礼を助成したりした。マハティールは、イスラーム化は近代化を妨害するよりも補完すると主張する。そして2001 年、マハティールはマレーシアが「イスラーム国家」であることを宣言する(Bell, 2015: 396)。

独立以降、徐々にイスラーム色が強くなっている状況で、イスラーム教徒にとって好ましくないとされる芸能は公演の許可が下りにくくなる。1970年代、80年代になると、政府は芸能に干渉するようになり、暴力や反イスラームを促すような歌は公演を禁じられた(Tan, 1989/1990:161)。マレー人ダンサーのラムリ・イブラヒムは、イスラーム教徒の身でヒンドゥー教の踊りを踊ったため、背教者とみなされ、一時公演を中断した時期があった(Prema, 2012: 64)。

政府の文化芸術局 (JKKN) は、1953年に社会福祉省に設立されて以来、情報省、青年・スポーツ省などを経て、2009年からは観光文化省の管轄に置かれている。そのため、文化芸術活動を通して観光を支援することがミッションとして掲げられており、観光局主催のイベントや PR ビデオでは、マレー系、中国系、インド系、サラワク系の民族衣装を纏った人が踊り、「マレーシアらしさ」があちこちにちりばめられている。

JKKN の目的としては、マレーシアの文化芸術を促進するとともに、「ワン・マレーシア」に向けて芸術と文化の発展を高揚させることが掲げられている。またそのための機能としては、文化・芸術の計画やコーディネート、情報の伝達、そして政府団体と NGO のネットワークの改善などが必要とされている。

JKKNは文化芸術活動に対し助成金を出しているが、協会やNGOに主に出資しており、個人が助成金を獲得するのは難しい。インド舞踊家のカミニ・マニカンは、最初の創作舞

踊の公演の際には助成を得られたが、二度目の公演の際には得られなかった。彼女が言うには、政府の助成金の申請の際には、イスラーム教以外の宗教を強調することを書かずに、他のテーマで書かないと申請は得られない8。同じくインド舞踊家のアジット・ダースは、シヴァ神の踊りであれば、シャクティ(カ)やスペースといった抽象的なテーマに置き換えて申請書には書くのだという9。このように、政府が促進するマレーシア文化では、非イスラームの文化は、マレーシアの一つのエスニック文化として取り込まれているものの、宗教性を強調することは認められない。

## V インド舞踊

インド文化の表象となる芸能には、舞踊と音楽がある。現在、古典舞踊と呼ばれるものは、インドの寺院で古くから侍女によって奉納されてきたものが、近現代になって様々な舞踊家の手によりアレンジされてきたものである¹0。舞踊のテーマは、ヒンドゥー神話に基づくものが多く、神への信愛や恋愛感情¹¹をいかに表現して観客に共感を得る¹²ことが目的とされている。インドでは中産および上流階級の子弟の習い事として広まっており、有名な師匠になると海外にも招聘され、海外からも舞踊を学びにインドに留学するものもいる。以下では、インド舞踊がいかにインドからマレーシアに流入し、それがインド・コミュニティのみならず、マレー系や中国系の中でも受容され、政府からも認知されるようになったかをみていく。

#### 1. インド舞踊のマレーシア流入のはじまり

インド舞踊は、1950 年代、インド映画を通じてマレーシアで知られるようになる。当時からインドの女優は、古典舞踊をたしなむものが多く、中でもカマラ、パッティニ、ヴィジャヤンティ・マーラなどは映画の中で華麗な舞踊を披露し、聴衆を魅了した。映画の中の舞踊は、古典舞踊をアレンジしたものであったが、マレーシアの人々はそれがインド舞踊であると思い、模倣してイベントなどで踊るようになった。そのころ、インド出身のV.K.シヴァダース(1926-1988年)とゴーパール・シェッティ(1932-1952年)がマレーシアで舞踊活動を始める。彼らは単独で活動していたが、両者とも弟子と結婚し、夫婦そろって活動するようになった。

<sup>8 2015</sup>年10月21日、カミニ・マニカンの家でのインタビューより。

<sup>9 2014</sup>年12月27日、チェンナイでのインタビューより。

<sup>10</sup> インド舞踊の歴史の詳細は、古賀(2012年)に記載されている。

<sup>11</sup> 神への信愛 (バクティ) は時には異性への恋愛 (シュリンガーラ) に例えられることがある。

<sup>12</sup> インドの芸能論では、9 つのラサ(感情)を表現して、観衆に伝えることが大切であるとされている。

そのうち、マレーシアからも、インドへ渡り、インドの師匠について「本物の」舞踊を習い、マレーシアで教室を開いて広めるものが出てきた。そのうちの一人、インディラ・マニカン(1950年生まれ)はインドで舞踊を学んだ後マレーシアに戻り、1966年に舞踊教室を開いた、最も古い舞踊教室の創設者の一人である。

また、マレーシアでは、シャンタナンダ・サラスワティ(1934-2005 年)<sup>13</sup>が、シヴァダースとゴーパール・シェッティの協力を得、1981 年に舞踊学校、Temple of Fine Arts を設立する。そこでは、バラタナーティヤムをはじめとする古典舞踊や、古典音楽のクラスを開くとともに、講師や上級生らによる舞台公演を盛んに催している。

インド系コミュニティのためのインド舞踊としてマレーシアに定着し始めたが、次第に非インド系も巻き込むようになる。マレー人男性のラムリ・イブラヒム(1950年生まれ)は、1980年代から活躍したダンサーの一人である。彼は、1970年代にオーストラリに留学中に、バラタナーティヤムをインド人の巨匠、アディヤール・ラクシュマンについて習い始める。その後、マレーシアでは珍しいオディッシーをインドで習得し、マレーシアで公演活動を行い、インド舞踊の知名度を高めた。1983年にスートラ・ダンス・カンパニーを設立し、2007年にはスートラ・ファウンデーションとなる。師匠から受け継いだ舞踊を華やかなグループダンスにアレンジして、マレーシアとインドを中心に公演活動を続けている。

2005 年には、国立芸術文化アカデミー (ASWARA) の舞踊学部が、バラタナーティヤムを正式にシラバスに取り入れる。それから、マレー系、中国系の生徒がインド舞踊を学ぶようになる。以後、インド系、マレー系、中国系のダンサーが、ソロまたはグループでインド舞踊公演を行い、独立して教室を開いたもののなかから後継者が生まれ、裾野が広がっている状況である。

#### 2. エスニシティとしての舞踊

古典舞踊では、インド神話や思想が背景としてある詩<sup>14</sup>を表現するため、ヒンドゥー教と言語の知識が不可欠である。移民 2 世以降になると、家庭内でのヒンドゥー教や言語の知識の伝達が曖昧になっていく。自ら神話や慣習について教えられない親たちが、子供たちにインドの伝統文化を学んで欲しいという思いから、ヒンドゥー教に精通している舞踊の師匠に弟子入りさせるケースが多い。また、自らは子供のころ、舞踊を習う機会が与えられなかった、または習っていたが結婚後にやめてしまった母親が、舞踊教室に通いだす

<sup>13</sup> インドの宗教家、シヴァナンダの弟子で、1971 年からマレーシアで、信者たち(シヴァ・ファミリー)と祈りの会合を始める。

<sup>14</sup> バラタナーティヤムの詩に用いられる言語は、サンスクリット語、テルグ語、タミル語が主である。

場合もある。

インド舞踊といっても、地域によって何種類もあるが、マレーシアで主に普及しているのは、バラタナーティヤムである。これは南インドのタミル地方が発祥地であり、インド系マレーシア人はタミル出身者が多いのが普及の要因である。ラムリの活動の影響で、オリッサ地方由来のオディッシーも徐々に広まっている。

インド舞踊は、基礎ステップの習得に1年近くかけ、それから徐々に曲を覚えていく。コンサートを開くのに必要な曲をすべて習得すると、初舞台(アランゲトラム)を踏むことができる。初舞台までは、8年近くを要するが、初舞台を踏むことは舞踊を習得したという証とステータスになる。初舞台にかける費用は、場所代、師匠、楽師へのお礼、招待客へのお土産など含め、相当の額になる。だが、初舞台を踏んでも、その後続けるものは少なく、大学受験で忙しくなってやめるか、結婚を機にやめる者が多い。

舞踊で伴奏される古典音楽、そして身にまとう煌びやかな衣装と装飾品は、中世のインド寺院や宮廷を彷彿させるものであり、インド人にとっての、「インド文化」を象徴するものである。そのため、ラジオ局や会社の CM やプロモーション・ビデオでは、インド舞踊のシーンがよく用いられる。視覚に訴える芸能は、映像や静止画で用いられるため、言語文化や音楽よりも、エスニック・アイデンティティの表象となりやすいと言える。また、MIC のファンクションの初めにも、バラタナーティヤムが踊られるため、インド舞踊はインド人アイデンティティを呼び起こす装置として用いられているといえる。

TFA では、バラタナーティヤム、オリッシー、カタックといった舞踊を中心に、古典声楽、タブラ、シタールなどの楽器も教えている。TFA は単に舞踊や音楽を教えるだけでなく、毎日曜日の朝には礼拝儀礼があり、ナバラートゥリ祭<sup>15</sup>では会員の子供たちを女神に見立て、礼拝儀礼を行うといったように、宗教儀礼を通して会員や生徒たちにヒンドゥー教を体験させている。もともと、創始者のサラスヴァティの目論見は、芸能文化を通してヒンドゥー教的思考を育てることであった。TFA の公演活動や教室を通して、観衆またはパフォーマーとして体験される舞踊は、背後にあるヒンドゥー文化を映し出し、観ているものや踊っているものに、「真正」で「伝統的な」インド文化を感じさせる。

## 3. ナショナリティとしての舞踊

インド舞踊は、インド人コミュニティの中だけなく、マレーシア政府によっても受容されている。1990年から「マレーシア観光年」を数年に一度開催しているが、1999年より「マレーシア、真のアジア(Malaysia Truly Asia)」という歌に合わせ、マレー系、中国系、インド系、イバン系、カダザン族の女性がそれぞれの民族衣装を着て踊るプロモーシ

<sup>15 9</sup>月から10月の9夜、3人の女神、ドゥルガー、ラクシュミー、サラスヴァティに3日ずつ祈る。

ョン映像を流し始め、マレーシアの統一性と多様性をアピールしている。

観光局のPRビデオでは、海や山、動植物などの自然の中でくつろぐ白人のカップルと、 部族や民族の衣装に身を包んだ人たちが踊るシーンがある。インド人は、インド舞踊、バ ラタナーティヤムが踊り、部族は槍をもって踊り、様々な民族の文化をアピールしている ことから、2009年から掲げている「ワン・マレーシア」スローガンに適応しているとい える。

クアラルンプールの観光局では、連日舞踊公演を行っており、2014年1月4日の公演では、マレー舞踊、中国舞踊、インド舞踊、サラワクの踊りが披露されたが、ここで踊られたインド舞踊は、パンジャーブ系移民によって生み出された舞踊、バングラであった。それぞれの踊りの最後には、全員が「ワン・マレーシア」の曲に合わせて踊る。まさに、民族の融合と調和を象徴するパフォーマンスである。

2014年1月4日にダタラン・メルデカ広場で行われた、Visit Malaysia Year 2014の イベントでは、「一つのマレーシア、真のアジアを祝う」をテーマに、幾種類もの舞踊と 音楽が披露された。マレー舞踊、中国舞踊に続いて、インド舞踊が披露されたが、ここで 踊られたのは、古典舞踊ではなく、タミル地方の民俗舞踊であった。民俗舞踊は、壺を頭 に上にのせて踊る村の娘の踊りであり、古典舞踊のように神への献身を表すものではない。 ラムリ・イブラヒム率いるスートラ・ファウンデーションは、インド人の他にも、チン ディア(インド人と中国人のハーフ)と中国人を含む。ラムリは、多様な民族から成るス ートラこそが「ワン・マレーシア」を体現しているという16。スートラに在籍する中国系 マレーシア人のタン・メイメイは、幼いころからバレエを習っていて、高校の時にインド 舞踊公演を見て興味を持ち、インド舞踊を習い始めた17。マレー系、中国系にとっても、 インド文化の存在は身近であり、インド舞踊はマレーシアに存在する文化の一つの選択肢 であるといえる。またラムリは、ムスリムである立場で、ヒンドゥー教の信仰を表す踊り を踊っていたため、政府から疑いの目で見られていた時期があったが、ラムリの踊りは多 くのマレーシア人を魅了し、インド政府からはサンギータ・ナータカ・アカデミー賞を受 賞した。2013 年にはマレーシア国王からダトゥクの称号を与えられ、今では公認された 存在である。

The National Arts Academy (ASK) は 1994年に舞踊、劇、音楽のディプロマを出す初の訓練機関として設立され、2006年には National Academy of Arts, Culture and Heritage (ASWARA) と改名された (Gonzares, 2011: 124)。2005年からはバラタナーティヤムを舞踊学部のシラバスに取り入れ、マレー舞踊、中国舞踊、バレエ、コンテンポラリーとともに必修科目とした。

ASWARA は国立の機関であるため、舞踊学部に在籍する大半の生徒はマレー人である。

<sup>16 2014</sup>年1月5日にクアラルンプールで行ったインタビューより。

<sup>17 2014</sup>年8月2日にクアラルンプールで行ったインタビューより。

TFA 所属のシャンカラ・カンダスワミーがバラタナーティヤムを教えているが、非インド系の学生に対し、信仰をそのまま教えることはできないので、物語としてヒンドゥー神話を教え、劇的な距離をもって演じるように助言しているという<sup>18</sup>。

マレーシアでは、マレー系マレーシア人や中国系マレーシア人がインド舞踊を踊ることが自然に受け止められるようになっており、インド舞踊はもはや、インド系マレーシア人のためだけのエスニック舞踊ではなく、マレーシアの舞踊の一つとして位置付けられているといえる。

## 4. マレーシアン・インディアン文化

インド系移民は、一世と二世、またそれ以降とでは、故郷との距離の取り方やインドの 文化の慣習の習得状況にかなり差がある。一世では言語、宗教、結婚、食事など、ほぼイ ンドの慣習に従うが、二世以降になると、バイリンガル化が進み、宗教的慣習が薄れ、食 のタブーが弱まる傾向にある(古賀, 2009: 9-12)。

マレーシア在住の 3 世以降のインド系 および中国系に、アイデンティティを問う たところ、マレーシアであるという返答が くる。ケーララ州からの移民で、スートラ に所属していた女性、ギータシャンカララムは、「ルーツはインドであるが、私の体にはマレーシア人の血が流れている。」と 言っていた。彼女は中国系マレーシア人と 結婚したが、彼女自身は混血ではない。だが、土地へのアイデンティティが、血縁に よるアイデンティティよりも優勢となっているのである。また、信仰の面でも、ヒンドゥー教徒でありながら、一番に信奉するのはブッダであるという19。

インディラ・マニカンの娘であるカミニ・マニカンは、幼い頃からバラタナーティヤムの指導を受け、インディラ主催の舞踊劇に出演する他、自らオリジナル・作品を発表している。2014年に発表した「リ



写真 1: Lipstick series 2 Celebrating Life as One 掲載。Selva 撮影。

<sup>18 2013</sup> 年 12 月 26 日にチェンナイで行ったインタビューより。

<sup>19 2014</sup>年2月28日にクアラルンプールで行ったインタビューより。

ップスティック」は、家庭内暴力が主なテーマであったが、最後にはモスク、キリスト教会、ヒンドゥー寺院を背景に踊り、多宗教の融和を表現した。2015年の「リップスティック・シリーズ 2」では、レイプシーンをコンテンポラリーダンサーと共に表現したが、最後は、マレーシアの国旗の赤、青、黄色を基調にした、マレー舞踊の髪飾りを付け、中国製の布で仕立てたブラウスと、マレーの民族衣装のケバヤの布を取り入れたインド舞踊服を着て踊った(写真1)。また両作品とも、詩はタミル語のものだけでなく、マレー語、マンダリン、英語の創作した詩を取り入れている。カミニの作品にはマレーシアン・フレーバーがちりばめられており、「マレーシアン・インディアン」らしさが感じられる。

インディラがヒンドゥー神話をベースとした舞踊劇を製作しているのに対し、カミニは現代の社会問題をとりあげ、宗教・民族の融合を表現している。カミニは、観光局のPRビデオの中でもインド舞踊を踊っており、その中ではマレーシアの中のインド民族を表現していた。また、2016年1月と2月にインドで公演した際には、マレーシアの国旗を手にし、赤と青と黄色の衣装を身にまといステージに立つ。前者ではインド人としてのアイデンティティが、後者ではマレーシア人としてのアイデンティティが求められているが、マレーシアでもインドでもない(またはマレーシアでもありインドでもある)、「マレーシアン・インディアン」というアイデンティティは内からも外からも定着しているといえる。

#### 5. マレー人にとってのインド文化

非インド系ダンサーは、インド文化にいかに歩み寄っているのであろうか。ASWARA の講師を務めるユナスは、ヒンドゥーの神を讃える詩を踊っている時は、ヒンドゥー神をアラーにすり替えて踊っている。こうすることで、イスラーム教徒がヒンドゥー教の踊りを踊ることの矛盾を解決している。彼は、インド人の先生の挨拶の仕方を真似したり、インド人の友人と一緒にカレーを食べることで、徐々にインド文化が身に浸透しているという20。イスラームに対する信仰を守りながらも、ヒンドゥー教徒と接することで、ヒンドゥー文化を自然に受け入れるようになったといえる。

ラムリも、他のマレー人ダンサーと同様、イス



写真 2: ナヴァラーティリ祭で弟子を祝 福するラムリ・イブラヒム。 2015 年 10 月 19 日、筆者撮影。

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> 2014年12月29日にASWARAで行ったインタビューより。

ラームに対する信仰は持ち続けているという<sup>21</sup>。幼少期から多様な芸術に囲まれながら過ごした彼は、インド舞踊を審美的にアートとして評価しているが、ナヴァラーティリ祭を自宅で催し、ヒンドゥー教徒の男性に礼拝儀礼を仕切らせ、自らもサンスクリット語のシュローカ (詩句)を唱え、師匠として弟子たちを祝福する (写真 2)。ヒンドゥー教のバクティ (信愛)を踊りや儀礼によって実践することにより、ヒンドゥー的感覚が浸透しているのではないかと考えられる。

インド舞踊は、インド系移民によってのエスニック・アイデンティティ維持だけのためではなく、非インド系の人々にとって、審美性の高い舞踊として評価されているのである。

# VI ナショナリティとエスニック文化

マレーシアにおけるマイノリティであるインド系マレーシア人の文化を、言語、メディア、宗教から見ていくと、文化は定着していく中でも様々な葛藤をはらんでいることが分かった。言語に関していえば、タミル語学校はインド系マレーシア人の側からも需要が減り、生徒数の少ない学校では廃校になっている。だが、メディアでは、衛星放送番組を中心に、タミル語メディアはインドの番組も導入して、普及している状況である。ビジネス言語としては、英語が選ばれる傾向があるが、インド系コミュニティにとって必要な情報を発信・受信し、インド映画などの娯楽を楽しむには、タミル語という言語が必要とされている。これはインドでも同じで、学校教育言語やビジネスの場においては英語が選択される傾向が強いのに対し、映画などの娯楽はタミル語のものが人気が高い。

宗教文化に関してみると、ヒンドゥー寺院は、エステートや路上に違法で建てられた寺院<sup>22</sup>が破壊されているのに対し、観光客を集めているバトゥケイヴの寺院はマレーシアの観光名所として注目されている。寺院の規模や参拝者の数によって、寺院が存続するか破壊されるかの運命が分かれるといえる。インド系移民以外の参拝者(観光客)が多い寺院は発展し、保護される傾向にある。

また、本論の中心である舞踊に関していえば、インド系コミュニティを中心に浸透しているが、マレー系や中国系の人々も取り込んでいる状況である。インド舞踊は、ヒンドゥー教と密接に結びついているが、詩の内容や振り付けの意味を考えなければ、アートとして評価される。ヒンドゥー教徒だけによって踊られれば、エスニック舞踊であるが、マレー系や中国系も参加することにより、ナショナル舞踊にもなりうる。インドの舞踊には変わりないのだが、インド舞踊自体がマレーシアの踊りの一つとして認知されつつある。「ワン・マレーシア」政策と相まって、インド舞踊はナショナルにも活躍できる場を与えられた。

<sup>21 2014</sup>年12月21日にチェンナイで行ったインタビューより。

<sup>22</sup> インドでは路上に突如祠が建ち、地域の人々が崇拝し始めることが多々ある。

マイノリティであるインド系の文化の存続を考えると、カレーやメディア言語のようにインド系に必要不可欠されているものや、舞踊のようにマレーシアのナショナル文化の一部として重要だとされたものは残り、教育言語のように需要が減ってきたものや、ヨーガのようにイスラーム教に悪影響があると思われるものは否定される<sup>23</sup>。エスニシティは、多民族国家の一部としてナショナリティを形成する上では必要であるが、過度に主張すると疎まれる。微妙なバランスの中で、妥協や葛藤を繰り返しながらインド文化は生き残る道を模索しているのである。

政府は「マレーシア人」とは何か、「マレーシア文化とはいかなるものか」を随時掲げ、 多様なエスニックからなる人々を、一つのナショナリティに統合しようとしている。人々 は「ワン・マレーシア」という理想をメディアや芸能の面で掲げながら、現実社会で存在 する理想とのギャップや矛盾を克服しようとしている。インド舞踊は、非インド系からは 宗教舞踊ではなく、「審美的な舞踊」として受け入れられ、政府の観光振興策に取り入れ られることにより、「マレーシア」文化の一部としてアイコン化したといえる。

# 〈資料・参考文献〉

ゲルナー、アーネスト/加藤節(監訳)(1983)『民族とナショナリズム』岩波書店。

- 古賀万由里 (2009)「イギリスにおけるインド移民の生活スタイルと価値観の変容」『生活学論 叢』(日本生活学会) 15 号。
- -----(2012)「異文化を踊る--インド舞踊のグローバリゼーションと日本での受容」『哲学』 (三田哲学会) 128 号。
- 松岡環(2015)『インド映画完全ガイド—マサラムービーから新感覚インド映画へ』世界文化 社。
- ミラー・デイビッド/富沢克・長谷川一年・施光恒・竹島博之(訳)(2007)『ナショナリティ について』風行社。
- 山田満 (2000) 『多民族国家マレーシアの国民統合-インド人の周辺化問題』大学教育出版。
- Appudurai, Jayanath and Dass, G.A.David (2008) Malaysian Indians: Looking Forward, Strategic Information and Research Development Center.
- Arumugam, K. (2008) Tamil School Education in Malaysia: Challenges and Prospects in the New Millennium, K. Kesavapany, A.Mani, P.Ramasamy (eds.), *Rising India and Indian Communities in East Asia*, Institute of Southeast Asian Studies.
- Baker, Thomas/Lee Yuen Beng Adroam, Lim Rui Lin, and Loke Elween (2015) Creative

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> 2008 年、イスラームのファトワ評議会でイスラーム教徒のヨーガ実践を禁止するというファトワ (宗教令) を発令する。

Industries Policy in Malaysia

(https://www.academia.edu/10469914/Creative\_Industries\_Policy\_in\_Malaysia: 2015年3月14最終アクセス)

Belle, Carl Vadivella (2015) Tragic Orphans: Indians in Malaysia, Institute of Southeast Asian Studies.

Department of Statistics 2010

(https://www.statistics.gov.my/index.php?r=column/ctheme&menu\_id=L0pheU4 3NWJwRWVSZklWdzQ4TlhUUT09&bul\_id=MDMxdHZjWTk1SjFzTzNkRXYzcV Zjdz09: 2016 年 3 月 19 日最終アクセス)

Gonzales, Joseph (2011) Dancing the Malaysia, SIRD.

JKKN (The National Department For Culture And Arts)

(http://www.jkkn.gov.my/en/national-culture-policy: 2016年3月14日最終アクセス)

Manickam, Janakey Raman (2009) The Malaysian Indian Dilemma: The Struggles and Agony of the Indian Community in Malaysia, Nationwide Human Development and Research Centre.

Media Planning Guide Malaysia 2014, Perception Media Sdn. Bhd.

Ministry of Overseas Indian Affairs

(http://moia.gov.in/writereaddata/pdf/NRISPIOS-Data(15-06-12)new.pdf: 2016 年 3 月 19 日最終アクセス)

- Nadarajah (2007) Batu Caves: the Pride of Malaysia. Penerbitan Jaya Bakti Sdn. Bhd.
- Premalatha Thiagarajan(2012) *Performing Indian Dance in Malaysia*, Ph.D. dissertation to University of California(http://escholarship.org/uc/item/4xv2536c: 2016 年 3 月 22 日最終アクセス).
- Shah, Hasnul Nadzrin (2009) Malaysia's Creative Content Industry: Overview, Initiatives and the Future.

(http://www.eurosoutheastasia-ict.org/wp-content/plugins/alcyonis-event-agenda //files/SEALING\_Cooperation-Event\_HasnulNadzrinShah.pdf 1:2015年3月14日最終アクセス)

- Tan, Sooi Beng(1989-1990) "The Performing Arts in Malaysia: State and Society", *Asian Music* Vol.21-1 (http://www.jstor.org/stable/834076:2014 年 1 月 24 日最終アクセス).
- United Nations Population Division (2013) *Trends in International Migrant Stock*.

  CD-ROM
- Willford, Andrew C. (2006) Cage of Freedom; Tamil Identity and the Ethnic Fetish in Malaysia. The University of Michigan Press.

\*本研究にかかわる調査、執筆に際しては、科学研究費補助金基盤 (B) (松川恭子代表)を使用した。また、国際開発事業研究会(拓殖大学国際協力研究機構主催)において、渡辺利夫先生をはじめとする方々から貴重なコメントを頂いた。ここに記して感謝の意を表します。

(こが・まゆり 開智国際大学)

## 【研究ノート】

## マレーシアの高等教育拡大過程と社会的認識「機会」をめぐる言説を中心に

田中李歩

## はじめに

マレーシアは東南アジアのなかでもシンガポール、ブルネイに次ぐ経済発展を遂げてきた国であるが、こと高等教育<sup>1</sup>に関しては、一人あたり GDP が 2,374 ドルを記録していた 1990 年に至っても就学率が約 7.2%<sup>2</sup>に留まるという「立ち遅れ」の様相を呈していた。 隣国タイの 1990 年の一人あたり GDP1,521 ドルに対する高等教育就学率約 16%と比べればその度合いは際立つ(以上のデータ出典:就学率は UNESCO Institute for Statistics、一人あたり GDP は The World Bank)。

翻って、1990 年代以降のマレーシアでは、高等教育の就学者数、就学率共に大きな伸びが見られる。1995 年に 12 万人程度だった国立高等教育機関の在籍者数が、2002 年には 40 万人を超え、2011 年には約 70 万人に達している(Jabatan Perangkaan Malaysia 〔以下、JPM と表記〕, 2009。JPM 統計の数値は、教員養成校およびポリテクニクの在籍者数を含む)³。教育省の統計を見ると、2002 年の国立高等教育機関在籍者数は約 28 万人、私立は約 29 万人となっており (Kementerian Pendidikan Tinggi〔以下、KPM と表記〕, n.d.)、2009 年に国立と私立を合わせて 100 万人を超え (KPM, 2010)、2013 年には国立約 56 万人、私立約 48 万人、その他約 11 万人と、合わせて約 116 万人にも及ぶ高等教育就学者

<sup>1</sup> マレーシアにおける「高等教育」をどのように定義するかは、本来であれば十分な議論の必要な点であろうが、ここでは紙幅の関係もあり、差し当たりポリテクニクやコミュニティ・カレッジ、技術カレッジ等の提供するものも含め、証書(Certificate)以上の学位の取得に至る教育課程のすべてを含めることとする。高等教育省によれば、ポリテクニク等の教育機関もその管轄下にあり(Ministry of Higher Education, 2008)、またマレーシア認証評価機構(Malaysia Qualification Agency, MQA、訳は吉野(2014)を参照)でもこの定義に当てはまる機関やコースに認証が与えられており、政府の意図する高等教育の範疇と合致すると思われるためである。

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> なお教育省の統計によれば、1990年の大学のみの就学率(19-24歳人口に占める大学在籍者の割合)は 2.87%である(KPM, 1992)。

<sup>3</sup> マレーシアの高等教育就学者数の数値は、主に教育省および統計局発行の統計書や各次「マレーシア計画」の文書中に記載されている。ただし、教員養成校やポリテクニクの在籍者数を含むか、どの教育課程(学位レベル)の在籍者までを含むか、といった点の処理がそれぞれ異なることもあり、数値が一致しないのが常であるため、特に比較を行う場合には注意が必要である。

をマレーシアは抱えることになったことがわかる (KPM, 2014)。高等教育就学率は、2000年約 25.5%、2013 年には約 37.0%にまで上昇している4。

この急激な高等教育拡大の背景については、マレーシアの高等教育史上、また社会全体にとっても重要な局面を含むこともあり、先行研究によって多くの知見がもたらされてきた5。ただ、それらの大部分は、制度的展開や、担い手の多様化を含む供給構造の変化に焦点を当てたものであり、教育の受け手である学生の側や、高等教育修了者を受容する社会の側の状況についてはあまり精査されてこなかったと言える。高等教育拡大を支えた「巨大な需要圧力」に言及している杉本(2004:98)をはじめ、拡大の要因の一つとして、人びとの間に高等教育需要の大きさや高まりがあったことが挙げられるにもかかわらず、これまでその内容が分析的に示されることは少なく、具体的に踏み込んだ議論の蓄積は乏しいと言える。

ところで、教育社会学の古典である R. P. ドーア (1976=訳書 1978) 『学歴社会 新しい 文明病』の中には、次のような一節がある。「マレーシアにおける教育志望調査の結果に よれば、向上心、根気、活力に富むとされる中国人の方が、これらの資質において劣ると されるマレー人よりも、大学進学希望者の比率が低い。(中略) 小企業にしか生きる道の ない中国系マレーシア人にとっては、学歴はあまり実用価値がない」(訳書 pp.108·109)。ここで参照されている資料6は残念ながら現状ではアクセスが困難だが、マレーシア社会 についてこのような解釈が施されていたということは注目に値するだろう。また他方では、中国系の人びとはいわゆる中間層の地位を大いに占めていたことが示されており(Abdul Rahman Embong, 2002)、高等教育を受けずとも、経済社会的に高い地位に就くことは十分可能だったとも考えられる。すなわち、マレーシアにおける高等教育機会の希求の大き さや高まりというのは、特に非ブミプトラについて考えるとき、必ずしも自明のものでは なかったのではないかと思われるのである。

先行研究において「需要の大きさや高まり」という言葉で表現されてきた、マレーシアの高等教育の受け手側や社会の中に存在する高等教育機会への見方、考え方とは、一体どのようなものだったのだろうか。先行研究の知見をもとに高等教育機会の拡大の概況を整理しつつ、マレーシア社会における高等教育の機会をめぐる認識の内実を精査し、その特徴を検討することを、本稿の目的としたい。

ある社会に過去存在した認識を確かめるための方法として、活字資料の上に現れた言説 を用いることは有効であると考えられる。そこで、活字媒体上に現れた高等教育に関連す

<sup>4</sup> 高等教育全体についての就学率は統計として提示されていないので、差し当たり 20-24 歳人口に 占める高等教育就学者数 (KPM 統計の値を使用) を算出した。

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> 代表的なものとして、杉村 (1998)、Tan (2002), Lee (2004), 杉本 (2005)、左右田 (2006)、 Hussein Ahmad (2012), 吉野 (2014) 等が挙げられるだろう。

Malaysia (1972) Preliminary Report on a Study of Opinions about Education and Society (1972), Ministry of Education Planning and Research Division.

る内容の記事でおよび記述を収集し、考察を行うこととした。主に使用した資料は、月刊誌アリラン・マンスリー(Aliran Monthly、「以下、アリランと表記」)および、マレーシアで発行された各社の華語新聞の記事である。アリランについては欠号分を除き創刊号から廃刊号までを通覧し高等教育に関連する記事や記述の収集を行ったが、得られた記事数が少なく(高等教育に関する内容というだけであれば105の記事があったが、教育機会についての人びとの認識が表れたものは必ずしも多くはない)、一方華語の新聞記事については華社研究センターが所蔵する新聞記事クリッピングのうち「高等教育」と題されたファイルから記事を選択して収集したため、網羅性に欠ける側面があると考えられる。また、アリランには、執筆者、編集者および読者に非マレー系のインテリ層が多く、基本的に反マレー系優遇政策の立場にあるという特性があり、これに華語紙を加えた本稿の使用資料には、非マレー系の見解や言説が反映されやすく、マレー系のものが表れにくいと思われることは明らかにしておく必要があるだろう。こうした制約はあるものの、マレーシア社会が有する認識についての理解を深めるための一歩という意味も込めて、本稿では限られた資料からでも人びとの声や実感を拾いあげ提示することとしたい。

なお、本稿で考察の対象とする時期は 1980 年代以降とした。アリランの創刊が 1980 年であり、華社研究センターの所蔵クリッピングも 1980 年代以降のものがほとんどであるという資料の制約を受けてのことではあるが、まだ相当に高等教育の機会が限られていた 1980 年代初頭から、状況が大きく変化する 1980 年代後半および 1990 年代、新たな展開を見せる 2000 年代までを通して確認でき、マレーシア社会に存在する高等教育機会に対する認識を考察するに十分な量の記事や記述を確保できると考えたためでもあった。

以下、マレーシアにおける高等教育の機会に関して、I章からⅢ章でそれぞれ、絶対量の少なさ、分配の不平等、機会獲得に際しての不公平という3点を中心として、人びとの反応や社会の見方を提示していき、そこから考え得ることをIV章で述べたい。

## I 機会の絶対量の少なさ

### 1. 概況

1980 年代前半までのマレーシアにおける高等教育の発達は、国家運営の方針に大きく規定されてきたと言えるだろう。1969 年の 5 月 13 日事件後、新経済政策において掲げられた「貧困削減」と「社会の再編成」の 2 つの達成目標のうち、特に後者が高等教育に関する法制に影響してきたと言える。リー (Lee, 2004: 5) の「1970 年の新経済政策の導入以降、政府は高等教育を、エスニック・コミュニティと経済機能の同定を解消しマレーシ

<sup>7</sup> 以下の文章中では、便宜的に投書や社説等も「記事」という言葉にまとめて表している箇所がある。

ア社会を再構成するための手段とみなしてきた」 という記述をはじめ、ほとんどの先行 研究でもこのような見方が提示されている。すなわち、卒業後の就業に結びつき、人びと の経済的地位、ひいては民族間の格差を決定づけるものとして、高等教育には様々な介入 政策がとられていたと考えられているのである。

政府による高等教育への介入策の重点の一つは、そもそもの進学機会を抑制することにあったと考えられる。マレーシアの高等教育の発展を振り返ったとき最も印象的であるのは、冒頭で書いたようにその経済発展に比して高等教育、特に学士号以上の学位を授与できる高等教育機関の拡大が著しく遅れていたことである。1969年に必須(高等教育機関)規定が設けられ、私立高等教育機関による学士以上の学位の授与と外国大学分校の設置が禁止されていたことにより(Lane, 2011: 75)、国家に代わり民間の力で国内完結の高等教育機会を増大させることも困難であった。こうしてマレーシアの高等教育は、長い間定員の極めて少ない国立大学と少数の教員養成校およびカレッジのみによって担われてきたのである。1981年時点でマレーシアに存在した四年制大学は5校のみであった8。1970年に5校中では最後の国民大学の設立があって以来、1983年の国際イスラーム大学の設立までこの数が保持されていたことは、それ自体驚きに値する事実である(以上、KPM、各年)。なお高等教育就学者数についても、1975年には約36,000人、1980年約54,500人、1985年約96,000人と極めて少ない人数で推移している(JPM、各年)。

この抑制の理由については、イギリス統治時代の遺産としてエリート主義を引き継いでいたため、とだけ説明する先行研究も多いが、杉本(2004)は、政府がそのような方針を「選んだ」と解釈し、その理由を次のように述べている。「民族枠という政治的配慮と限られた奨学金という財源で、社会の専門職人口の民族構成比率を矯正しようという場合、その職種の人材を養成する主要機関である大学の定員があまりに大きいと、その効果は半減してしまう」(p.83)。すなわち、国家的目標とされた「社会の再編成」のために、マレー系を優先的に大学に入学させ、民族間でのマレー系専門職の比率を効率的に上げるべく、意図的に間口を狭くしていた、ということである。1969年に私立の高等教育機関による学士学位の授与が禁じられたことも合わせて考えると、このような抑制は(特に1970年代から1980年代前半にかけては)意図的に行われていたものと考えられそうである。

## 2. 機会過少の実態に対する認識

このような、高等教育提供の抑制策や、その後の高等教育機関新設の動きの鈍さによって、1980 年代には高等教育機会が著しく不足していたわけだが、そのことに対してマレーシア社会にはどのような見方があったのだろうか。

<sup>8</sup> マラヤ大学、理科大学、国民大学、工科大学、農科大学(のちプトラ大学)の5校(大学名については「マレーシア」は省略。以下同様)。

1982年のアリランには、「教育制度」と題された記事がある(1982.2)。記事の主な内容は教育のよりよいあり方と学校教育制度についての議論なので、ほとんどの部分では初中等教育について述べられているのだが、高等教育への進学機会に関しても、1982年時点で中等教育修了者 300万人のうちわずか 1万8千人しかフォーム 6(Sijil Tinggi Persekolahan Malaysia [以下、STPMと表記] 受験準備課程)に進まない10という状況の提示の後で、次のように記されている。

…大多数のマレーシア人はフォーム 5 (後期中等教育課程) より先の学校教育には進まないにも拘らず、国の教育計画の主眼は相変わらず全体の 98%にはほぼ役立たず関係のないエリート主義の教育の提供におかれている。私たちの学校教育は、狭い領域の才能 (=学力) を発達させることに適合させられているようである—まだ開発されず開拓されるのを待っている他の能力分野が存在するというのに。(p.21, 括弧内は引用者)

この記述からは、当時、高等教育はエリート性の強いものであり、大多数にとっては「無関係」なものであると認識されていたらしいことが読み取れるが、特に後半部分で、そのように高等教育機会がごく限られていることに対して意見するのではなく、学力ではない素質についても伸ばすべきである、という方向に論が進むのは興味深い。またこの後の文章にも、むしろ、教育における「エクセレンス」(優秀さ、卓越性)の概念を拡大し、より広い意味を持たせるべきである―すなわち、学業以外に長所のある生徒はそれを活かせるようにし、個々人がその強みをより発揮できるようにすべきだ、という論が見られる。注目すべきは、この論の中で、高等教育機会が限定的な状況に対する価値判断は表されていないことである。

アリラン (1983.4) においても、マレーシアの教育システムは極端なピラミッド型の構造をなしていることが指摘され、ごく限られた人数しか高等教育まで到達できず、大多数は早くから生活のために働き始めなくてはならない―どのような将来が彼らを待ち受けているのか―と、機会の過少についての批判めいた文言が一瞬顔を出すものの、直後に批判の矛先は転じ、そこまで大学進学者が少ないのだから、高等教育よりも他の段階の教育により気を配るべきではないか、という主張に進んでいく。ここでもやはり高等教育機会の増加を積極的に求める文言は見られないのである。更に、教育についての「意識調査」と称して募集された読者からの投書を8本掲載した記事(1985.12)の中でも、高等教育についての論述があるものはわずかに1本のみであった。

こうしたことから、当時のマレーシア社会では、高等教育機会の増加を積極的に求める 機運はあまり高まっていなかったのではないかとも考えられそうである。

<sup>9</sup> 以下、アリランの各記事の出典は(年.号)と表記する。例えば、(1990.3) は 1990 年 3 月号を表す。
10 そのうちの 75%が大学に進むという。

他方で、華語新聞の記事では、アリランではあまり積極的な高等教育機会増設の要求が 見られなかった 1980 年代初頭においても、既に高等教育機会の増加を求める記事がある ことにも目を向けるべきだろう(『南洋商報』1981.4.18 \*1'等)。ただし、国内 6 校目の大学 の設立案を歓迎する、という内容の記事(『星洲日報』1981.12.17、『南洋商報』1981.12.28) 等、どこか学生にとっての教育機会の認識というものからは距離のある言説のようにも見 受けられる。

しかしながら1985年には、かなり多くの記事で高等教育機会の不足に対する嘆きと機 会増加の要求が表明されている。例としていくつかの記事を引用してみたい。『光華日報』 (1985.7.29) 社論の以下の段落は象徴的である。

喜ぶ人あれば愁える人あり-成績がより優れ、そしてまたより幸運だった学生は、 その申請を採用されることに成功し、当然限りなく奮いたち鼓舞されたように感じる が、しかし一方で、十分な資格を持ち、比較してほんの少ししか遜色のないような学 生が、その門をくぐること(大学入学)ができず、失望と悲嘆を感じざるを得ない。 (傍点および括弧内は引用者)

2年間の大学進学準備教育課程(この引用部では STPM 受験準備用のフォーム 6 課程のこ とを指しているだろう) で必死に勉学に励んだにも拘らず大学に入れない、全体の 3 分の 2の学生の絶望を伝える悲劇的な論調は、この記事に限らず見られるものである。

またこの後の文章中では、国内大学に入れなかった学生の行く先についても触れられて おり、可能な者は海外留学に出るが、それは中低所得層には無理な選択であり、しかも留 学の増加は外貨流出にもつながるため、国内に大学を増設することが切迫した課題である と述べられている。

また、入学するに十分相応しい資格を持つにも拘らず、非常にわずかな差で進学機会を 逸する、という論法は、『南洋商報』(1985.7.11)の「基本的な入学資格に足りていると思 われる学生でも、必ずしも進学機会が得られるわけではない。大学の入学定員には限りが あり、競争が激烈だからである」という記述にも見られるように、繰り返し言説上に現れ ていたことがわかる。

同じ『南洋商報』の記事にある、「大学に入学する機会がなかった学生に対しても、世 界の終わりではないのだから悲しみすぎないでほしいと私たちは願う」という励ましの文 からは、かえって彼らの落胆ぶりがよく想像され、悲劇的なニュアンスが伝わってくる。

1980 年代初頭以後には、とにかく高等教育機会の絶対的な不足が切実な問題としてマ レーシアの多くの人びとに認識されるようになっていたと言えるだろう。

<sup>11</sup> 以下、新聞記事の出典は『新聞名』(年.月.日)の形で示す。

## Ⅱ 機会分配の「不平等」

#### 1. 概況

1980 年代後半には、機会の不足の切実さを訴える言説の隆盛と共に、少しずつだが国立高等教育機関での教育供給を増やす対応がなされていたようで、国立高等教育機関の在籍者数は1990年には12万4千人程度へと上昇しており(JPM,各年)、大学も1983・84年に各1校ずつ新設されている12。更に、1980年代中盤にもツイニング・プログラムの実現可能性を国家(教育相)が英国当局と共に既に検討していたという面もあったらしい(『南洋商報』1985年2月25日)13。

1990 年になると、民族間分配を重視し経済社会に「マレー系優遇」の基本方針をもたらした新経済政策がその期限を迎え、後を継いだ国民開発政策では産業構造の変革という命題が提示されることとなり、国内の産業や経済の発展を担う人材の育成という観点が強調されるようになったのに加え、ビジョン 2020 の達成に向けての教育の役割も指摘されている (Harun Hassan, 2001)。政策文書中にも変化が読み取れる。左右田 (2006) にも言及があるが、1986-90 年の経済開発 5 カ年計画「第 5 次マレーシア計画」では、教育についての計画の目的として以前から引き続き国民統合の重視が前面に出されているのに対し (Malaysia, 1986)、1991-95 年の「第 6 次マレーシア計画」中の教育訓練についての章では、人的資源投資、マレーシア経済の競争力を高める、技術や競争力のある労働力の育成、といった文言が目立って現れるようになり (Malaysia, 1991)、教育政策の方針にも明らかに大きな転換がもたらされたと言える。大学の増設だけでなく14、1990 年代にはほぼ毎年各大学への入学者数が増加しており、1991 年から 1998 年の間に、各校で軒並み2・3 倍の在学生数の増加が見られる (KPM, 各年)。高等教育機関在籍者数は、1995 年に約 23 万人、2000 年には約 40 万人へと急激に増加しているのである。

しかし、そのことは高等教育機会の獲得をめぐる「問題」の落着を意味しなかった。そもそも政府の高等教育への介入策は、民族ごとの機会分配の調整という点にも重きをおいていたのは確かであろう。新経済政策におけるマレー系優遇の重要な施策の一つとして注目されてきたのが、国立大学の入学定員をブミプトラに優先的に割り当てる「民族クォータ」制度である。連邦憲法第153条(「マレー人の特別の地位」規定)の修正強化が根拠と

<sup>12 1983</sup> 年に国際イスラーム大学、1984 年に北部大学が設立された。ただし、前者については教育機会の供給増だけでなくダーワ運動への対処という側面もあったのかもしれない(萩原、1996: 176)。

<sup>13</sup> この社説では、時の教育相アブドゥラ・バダウィが、最後の1年のみ現地で学ぶことで英国の大学の学位を取得できる「双連大学計画」の実現に向け、マレーシアおよび英国の当局が積極的に取り組んでいると明らかにしたことが取り上げられている。また、オープン・ユニバーシティの可能性についても論じられている。

<sup>14 1993</sup> 年にサラワク大学、1994 年にサバ大学、1997 年にスルタン・イドリス教育大学が設置された。

なり(鳥居, 2012: 218)、5月13日事件後の暫定統治機構であった国家運営評議会任命の委員会による調査報告の結果、大学・学部における学生数が国内の民族人口比を反映することが望ましいとの提言がなされ、与党連合を構成する政党の間で、大学入学者数の割当がマレー系: 非マレー系=55: 45の比率に定められた(左右田, 2006: 266-67)。1970年に各大学から政府—正確には教育省の大学中央管理局(Lee, 2004: 44)—へと入学者選抜の権力が移されて以来、民族クォータに基づく選抜制度が本格的に運用されてきたのである15。

大学進学の準備段階にあたる教育課程においても、機会の分配についてマレー系への優遇があったことは指摘しておくべきだろう—新制度「マトリキュレーション」の導入もこの時期のことであった(鳥居、2012)。この時期のマトリキュレーションは、もともと国立の高等教育機関に付設された大学進学予備課程コースのことで、前期中等教育修了時の試験(Sijil Pelajaran Malaysia)で一定の成績を収めたマレー系の学生だけが進むことができ、国立大学への入学が優遇されるという制度だった。

つまり、1990 年以後、高等教育機会の供給の絶対量が増えていく中でも、民族間分配を重視して入学機会を与えるという性格の介入政策がとられていたことにより、特に非マレー系の人びとは国内での進学機会が著しく制限される状況が続いていたのである。

非マレー系の進学機会の確保という意味では、華語の教育機関も存在するが、独立大学運動が 2 度失敗しており (杉村, 2000)、また新紀元学院、南方学院、韓江学院の「華語三院」も、その象徴性に比して実際の学生受け入れキャパシティは大きくなく、学士学位を授与できるユニバーシティ・カレッジへの昇格が話題になったのも最近のことである<sup>16</sup>。国内での高等教育進学が阻まれた非マレー系のうち、経済的に可能であった者は、海外の教育機関へ進路を求めていた。アンドレセンは、そうしたマレーシアから国外への留学生のことを「教育難民」と呼んだ (Andressen, 1993)。またこのような事情はいわゆる「頭脳流出」問題の主要な原因の一つとなったとも考えられている (石井, 1999)。

#### 2. クォータ制に対する不満の現出

アリラン上では、教育機会の量的な不足に関する記事は、1990年以降ほぼ見られなく

 $<sup>^{15}</sup>$  なお、1990年の国立大学入学者数の民族間比率は、マレー系: 非マレー系=74.6:25.4であったといい(杉本, 2005:193)、この頃になると取り決め以上にマレー系の方が入学しやすい状況が生じていた、という見解がありうる。

<sup>16</sup> ただ、こうした華語での教育をめぐる動きがマレーシアの政治社会的側面において持っていた意味が決して小さくないことは知られるところだろう(杉村,2000)。アリラン上でも、それまで並んで「カレッジ」の地位にあった MARA カレッジ(マレー系学生の進学先となっていた)と TARカレッジ(MCAによって創設され、主に中国系学生の進学先となっていた)のうち、MARAカレッジのみが大学に昇格された(1999年に大学 MARA 工科大学に改名)ことを受けて、なぜ TARカレッジは昇格されないのかという不満や憤りが(MCAへの批難をはらみつつ)表明された投書が見られる(2000.1,2000.5)。

なり、かわりに民族間の機会分配の不平等やマレー系優遇に関する言説が増えている。渡 米を控えた学生の投書 (1991.11) は民族間不平等に関する言説の象徴的なものと言える だろう。

私は海外学位プログラムで学ぶ 5 万人の学生のうちの一人である。今は国内で編入生として学位に向けて勉強しているが、もうすぐアメリカに行くことになっている。何千ドルもの外貨を支払うことになるのだ。もし、いわゆるクォータ制が導入されていなければ、友人も自分も、親が苦労して稼いだお金を留学に使うことはなかっただろう。

やや脱線するが、留学に対するネガティブな認識というのは、これ以前の時期にも表さ れていた。『星洲日報』(1981.12.17) の社論には、「もし、こうした(海外留学に出てしま う)学生を容納するに十分な大学が国内にあれば、多くの親は子どもを海外に送らなかっ ただろうと私たちは信じる」(括弧内は引用者)とある。またアリラン(1986.5/6)には、 ニューサウスウェールズ大学在学のマレーシア人学生による、オーストラリアによる大学 留学生向けの学費の引き上げに対する強烈な批難の投書が見られる。後者の投書は、友好 的な国とみなされているはずのオーストラリアでの生活は、大学でよそ者扱いを受ける等 ひどく苦痛であるとし、留学生向け学費値上げについても、教育費をカットしている労働 党政権が (アジア系の) 留学生をスケープゴートにしている、貧しい第三世界の隣国から 搾取をしている、等の主張をもって、オーストラリアの政府や大学を「レイシスト」と喝 破し、豪州製品のボイコットを呼びかけて締めくくるものである。ここに示されるように、 少なくとも一定層のマレーシア人若年層にとって、留学の負担への苛立ちは留学先国にさ えも向かい得るほどのものであったということは、知られてもよいことかもしれない。マ レーシア人にとっての留学は、今でこそより積極的・戦略的な期待を伴うものと捉えられ ることもあるが (Sin, 2009)、こうした言説を前にすると、少なくとも 1990 年代頃まで は、海外へ出ることには、「仕方なく」「余儀なくされる」側面が人びとの認識の上でかな り強かったのであろうことが、改めてリアリティをもって浮かび上がってくる。

ただし、このオーストラリアの学費値上げについての投書は、マレーシア国内で高等教

育機会が得にくいことへの批判ではなく、オーストラリア側に対する批難が示されるか、 あるいはマレーシア政府を責めるにしてもこの件についてオーストラリア側に同調した という廉でのことであり、国内の機会分配の不平等の批判にまでは行きついていない。

しかし、元の(1991.11)の渡米前の学生の投書に立ち戻ると、このような状況がもたらされた原因はクォータ制にあるという認識がはっきりと述べられている。更に、以下のように民族属性を根拠とするクォータ制度への直接的な反対論も発されている。

政治家の中には、いわゆるブミプトラは、生まれながらにして、いわゆる非ブミプトラよりも遅れているのである(『マレー・ジレンマ』を参照)、と議論する人もある。そのため、ブミプトラが高等教育に進むための機会は制限されてはならず、政府はそうした機会を保護しなければならない。これがクォータ制の存在に対する主要な弁明なのだろう。そしてこれこそが、マレー人が政府主催の試験、特に STPM で、一般的によい成績を収めない理由でもある―すなわち、彼らは国内の大学や教育機関への入学が実質的に保障されているためである。

私はこの「マレー人は遅れている」説に強く反対する。それよりも、私は勤勉を信じる。必要な努力さえすれば、人は望みを達成することがきっとできるのである。 (p.17, 括弧内は原文)

最後の部分で勤勉の効能を説いている辺りにメリトクラティックな考え方が規範意識となっていることが見て取れるのと同時に、クォータ制の根拠が一施行する側には、マレー系が教育面で遅れをとっているのは植民地支配の犠牲となったためであり、これを解消するには機会分配への介入により社会構造の再編成を行うことが必要だという大義名分があったわけだが―その影響を被った側には『マレー・ジレンマ』にあるのだと理解されている点も興味深い。

ところで、ここまで見てきたことからは、実は、あまりに機会が抑制されていた 1980 年代には、民族間分配に対する不満は、教育機会に関する認識を第一に占めるものではなかったのではないかとも考えられる。 I 章で引いた 1985 年の華語新聞の機会不足を訴える記事を見ても、大学入学をめぐる競争の苛烈さについては書かれているものの、そこで生じる苦難がクォータ制度やマレー系優遇に帰されてはいなかった。センシティブ・イシューにあたる事柄ゆえ、むやみには触れられなかったのだとも考えられそうであるが、しかし 1987 年のオペラシ・ララン $^{17}$ の前と後の時期で、後の方がクォータ制批判が強まっていることを見れば、おそらくセンシティブ・イシュー要因はこのような言説の推移にあ

<sup>17</sup> 華語の教授資格を持たない教員が華語小学校の校長へと昇格され華人社会の反発が強まったことが、この時期の民族間緊張の高まりの引き金となったわけだが、この華語小学校校長問題の争点化に華語新聞が大いに寄与していたという(伊賀, 2010:41-42)。

まり影響していないと考えられるのではないだろうか。

これは2種類の資料のみから断言することは難しく疑問の余地は残るが18、可能性として論じるとすれば、クォータ制に対する非ブミプトラからの不満が大きくなっていったのは、大学入学者数が増えていく中で、目に見えてブミプトラの方が容易に機会を得られている、という状況が現れる1990年代頃からではないだろうか。前述のように国立大学の受け入れ能力が上がっていっても、そこへの入学は依然として容易ではなく、かつ入学のチャンスも「平等」ではなかったことが、特に非マレー系からのクォータ制への批判の集中につながっていったのではないかと考えられるのである。

1991 年の時点で、「クォータ制さえなければ」国内の大学に進学できたのかどうかは、国立大学の全体の定員が未だに多くはなかった上(国立大学の在籍者数は、5 大学で各 1 万人前後、イスラーム大学および北部大学でそれぞれ 4,000 人未満であった: KPM, 1991)、私立カレッジ単独では学位まで授与できるようにはなっていなかったので、定かではないというのが実際かもしれない。しかし一方で、国立大学に入れる者の数が増えていることは明らかで、かつブミプトラの優遇が公的に表明されていた、という状況は、増えている国立大学の学生の大多数はブミプトラである、すなわちブミプトラが増えた機会の多くを占めている、と人びとが発想することを容易にしたとは言えるだろう。

## Ⅲ 機会獲得における「不公平」

#### 1. 概況

<sup>18</sup> 華語紙では、大学入学におけるマレー系優遇に関する言及も 1980 年代前半から見られるが、それらはしばしば政治的主張の文脈の中で触れられており、民族間の機会の平等・均等や、高等教育の開放が主たる内容となってくるのは、もう少し後のことのように見える。

2002: 123)、2016年現在も484校が存在している19。

加えて、国家経済計画は、2000年に期限を迎えた国民開発政策に続いて国家ビジョン政策に移り、知識経済へのシフトが重視されるようになったため、2010年までに 16・22歳年齢人口の 40%が第三段階教育に就学しているように、という目標が掲げられているほか(Kementerian Pendidikan Malaysia, 2001 in Tan, 2011: 2)、「人材育成」の一層の重視が見られるようになったと言えるだろう。マルチメディア・スーパー・コリドー計画の始動もまた、政策面での高等教育の更なる拡大の追い風となるものだった考えられる。高等教育機関在籍者数は 2005年に約67万5千人(KPM, n.d.)になり、その後も冒頭で示した通り爆発的な拡大を続けている。国内での高等教育の機会は、「社会の再編成」の御旗のもとに抑制されていた30年前とはすっかり様相を異にし、量的にはかなり豊かになったのである。

こうした変化に加え、この時期には既存の制度にも新たな展開がもたらされている。 2002 年に国立大学の入学選抜への「メリトクラシー」の導入が発表され、民族クォータ制を廃止し、民族に関係なく成績によって入学選抜を行うことが決められた。このこと自体は象徴的には大きな意味を持つ。ただしII章で述べたマトリキュレーション・コースは廃止されず、国立大学への入学のコースが2つ並存したままであるということ、また1998年にはその管轄が各大学から教育省へと移されていたことから(Norbahiah Misran et al., 2012: 223)、かえって国家が国立大学の入学者選抜を「操作」しやすくなっていた側面もあると思われることもあり、制度の変更が大学入学機会の獲得の方式に平等性・公平性という側面での改革をもたらしたのかという点は疑問が付されるところであろう。

#### 2. 「メリトクラシー」への疑義の噴出

1990 年代には、特に華語新聞では教育機会の不足についての記事も残っていたのだが、上述のように機会が増えたため、2000 年代以降は、いよいよ機会の不足は言説の主流ではなくなっている。また、制度としては廃止されたため、クォータ制に対する批判も一応の収束を見る。しかし依然として、機会に関する言説が途絶えはしていない。その後はクォータ制の廃止と同時に導入された「メリトクラシー」制への疑義が言説の潮流を形成しているのである。

民主行動党マラッカ市の国会議員であり、同党の事務局長も務めた有力者であるカーク・キム・ホック (Kerk Kim Hock: 郭金福) の発言を伝える記事 (『星洲日報』 2002.5.17) が、状況をよく映していると言えるだろう。

<sup>19</sup> MQA に登録されている私立の大学、ユニバーシティ・カレッジ、カレッジやその他各校のリストを参照し、機関数を合計した数値である(リストは http://www.mqa.gov.my/mqr/carianakr.cfm にて確認)。

STPM とマトリキュレーションの2つは同じ試験ではないため、教育部がこの2種の試験を比べてメリトクラシーと見なすことによって、公衆の批判と不満を引き起こし、そのために、政府は今年実施された「メリトクラシー」を公平なものであると言うことが出来ないのである。

STPM 試験は難易度が高いとされ、現在でも回避し A-level 試験やファウンデーション・コース等を選ぶ生徒が少なくないと見られる20。ことに、ここで郭が「公衆」と想定している主な対象であろう非マレー系の人びとにとっては、母語でないマレー語で高難度の STPM 試験に備えなければ国立大学への入学の道が開けないのに対し、マトリキュレーションからの大学進学はおよそ難しいとは思えない(コースで C 平均の成績さえ修めれば大学に入学できる)という状況が、それらが同等の入学資格として扱われている時点で公平さなど担保されていないではないか、という「公衆」の批判を呼んでいたのである21。また、記事では郭の以下の発言も取り上げられている。

"実際のところ、皆いかなる民族の能力にも疑問はなく、真の公平な成績主義制度の 実現による各民族の学生の公平な競争を政府に求めているのである。"

「実際のところ、(中略) 疑問はなく」とわざわざ断りを入れねばならないあたりがかえって、特定の民族の能力に疑問を持つことが不思議でない空気があったことを暗示している—それは非マレー系からマレー系への眼差しであったかもしれないし、純然たる競争主義を避けようとするマレー系による自らに対する'評価'であったかもしれない。ただいずれにせよ、そのような規範に基づく民族属性主義の原理を退け、このように「真のメリトクラシー」を求める論は、その後もあとを絶たない。

『星州日報』(2008.6.20) の社説においても、クォータ制を廃止するという改革は各界で好評を博したものの、その後の様子を見ると、入学選抜の過程はなお不透明であり、何より STPM とマトリキュレーションが併存していることが根本的な問題であるという批判がなされている。

この「メリトクラシー」の名のもとでの二重基準の入学選抜は現在も続いており、これについての疑義の言説も変わらず生じ続けている。特に近年では、SNS やニュースポータルサイトのコメント欄等インターネット上でもこれに関する議論が見られる。

また、試験で好成績を残しながらも、申請したいずれの大学・学科からも入学許可を得

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> 2015 年の STPM 受験者数は 41,987 人であった (New Straits Times, 2016.3.2)。

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> もっとも、STPM でも優秀な成績を修める中国系の学生も決して少なくないようではある(『星州 日報』2004.5.28)。

られなかった、という内容の言説も未だに見られる。4点満点中3.83のCGPAを獲得した娘がすべての志願先から入学許可を得られず、一方周囲の成績の劣る友人が医学部への入学を果たしているとし、入学選抜の公正性に疑義を叩きつける父親の書簡が掲載された『星洲日報』(2010.7.22)の記事は一つの典型と言えるだろう。ただしこの記事のケース(志望学科が医、歯、薬学部中心であった)を含め、定員が非常に限られ、かつ人気も高いものばかりである場合に「メリトクラシー」疑義が多く現れるようでもある。

また、志望先すべてから入学許可を得られなかった際に、かわりに他の、志望していないコースからの入学オファーを受け取るようなケースも取り沙汰されている。『星洲日報』 (2006.6.26) に取り上げられている高等教育機構監督の発言にあるように、志願者の志望した学科と内容の関係のある学科であれば、志望していなくとも割り当てられることは十分考えられることらしい。一見、高等教育機会を配分する良策のようにもみえ、受験生の側にとっても悪くない話のように思えるが、専攻を重視する傾向があるマレーシアの学生にとっては<sup>22</sup>、志望外の学校や学科の割り当ては必ずしも歓迎できるものではないらしく、彼らのうちに困惑や不満を呼んでいるようでもある (『南洋商報』 2004.6.1)。

こうした困惑が深刻なのは、開けた機会の4割以上を占める私立高等教育機関の提供する教育課程の費用が決して低くないという事実とも関連しているだろう。特に医学系の私学の学費はすこぶる高額であり、国立大学医学部への入学に関するケースが「メリトクラシー」疑義言説の「主戦場」と化しやすい理由もそこにあると考えられる。医学部以外に関しても、近年では奨学金や学費ローン等、高等教育の費用負担をめぐるトピックが取り上げられるようにもなり、高等教育の裾野の広がりと共に、階層や格差の問題へと「機会」をめぐる議論の争点がシフトしていくことも考えられそうである。

## IV まとめと考察

#### 1. 高等教育希求の機微

本稿で行ったのは限られた資料を用いての考察であり、マレーシア社会に存在した言説や認識を完全に摑めているわけではないであろうことを確認した上で、しかしここまで述べてきたことから考えられることをまとめておきたい。

本稿で行った言説の考察からは、高等教育機会の希求については1980年代に増大した

<sup>22 『</sup>星洲日報』(2011.6.9) で報じられている、人事院奨学金保持者である優秀な学生を安心させるために大学進学準備教育の段階で先に専攻が決定されるようになるという事例は、このことを表す一つの証左であろう。また、筆者が行った聞き取りの中でも、非常に強い「専攻重視」の言説が現れた。「役立たないことを学んできた人を誰が雇うのか」(David Teh, 22, Management and Science 大学のコンピューター・サイエンス専攻の2年生への聞き取り、2015年8月8日)という発言が示すように、高等教育で重要なのは専攻であるという観念は強固なものと思われる。

のではないかということ、また民族間の分配をめぐる問題への反発は 1990 年代以降に強まったのではないかということが浮かび上がってきた。もちろん、1980 年や 1990 年を境にそれぞれ言説の潮流ががらりと一変したわけではないだろう。ただ、大きな流れとしては、機会が増加し高等教育が決して限られた層のみの占有物ではなくなっていき、また近年に至っては極めて身近なものとなっていく中にあって、「自分はうまく希望をかなえられない」という状況が生じるからこそ、不平等や不公平に対する批難も止むことなく続いているのではないかと考えられそうである。経済開発重視の方針に沿っての機会の増加は、「開放」の側面も確かに持ちつつ、しかし差別的な側面も引きずっており―しかも、政府による民族間の差別的扱いという比較的わかりやすい形から、近年では、民族間の差異の要素も残しつつ、社会階層(経済力)による機会獲得チャネルの分断も一層明らかになってきているであろう―、高等教育が拡大するその過程において、与えられた条件の差異がより広く、多くの人に感じられるようになり、(かえって) 不満の顕在化につながった側面もあったと言えるのではないだろうか。

#### 2. 選抜性への信頼の欠如

マレーシアの高等教育拡大過程とそこにおける社会的認識のいま一つの特徴として、高 等教育の社会的な人材選抜機能への信頼が醸成されずにきたことを挙げてみたい。

まず、そもそも人びとの中に、華人は、一あるいは華人の方が、能力や意欲が高い(の に)という考えが前提として存在してきた可能性は否定できないだろう。アリラン (2000.1) の TAR カレッジ昇格問題に関する投書で現れる「多くの中国系は野心的な人びとであり道の途上で止まりたくない」(p.31) のだという中国系の学生の言葉はともかく、Ⅲ章で取り上げた教育部副部長の発言や、またより直接的に、前出のアリラン (1991.11) のようにマレー系は STPM でよい成績を収めないと言い切ってしまう場合もある。

このような前提的な考えが(人びと自身が意識しているか否かに拘らず)存在している状況の中で、1980年代はあまりに少ない入学定員、1990年代はクォータ制、2002年以降は大学入学における難易度の差異が著しい2ルートの並存により、マレー系を利し非マレー系を疎外する状況が継続的に存在してきたことは、大学受験・高等教育進学の結果が個々人の本来の能力を必ずしも示さないという社会的理解につながったと考えられるのではないだろうか。加えて「好成績でも入学を逃す」「成績の劣る者が医学部に入り、優る者が入れなかった」といった内容の報道が頻出することによって、学力メリット選抜への信頼性はますます揺らいでいったと言えるかもしれない<sup>23</sup>。

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> ただし、それがマレーシア社会におけるメリトクラシーを規範(追求すべきもの)とする考えの 弱さを意味するかどうかは、判断に留保が必要だろう。実在の選抜制度においてメリトクラシー

また、私立・民間の高等教育について合わせて考えても、基本的に産業化・企業化されており (Tan, 2002)、学生数を稼ぎたい私立の高等教育機関は、多くの場合極めてゆるい基準をもって入学者の「選考」を行っていると見られる。他方で、筆者が非マレー系の私立大学の学生に行った聞き取り24では、国立大学は受けても通らない、(受験しようとするだけ)無駄である、という高校の教員の忠告を受け国立大学受験から撤退した話も聞かれた。

一般的にアジア諸国では、学校教育の系統は、経済社会の発展に伴って分離・複線型から段階・単線型へと収斂していくとされているが(末廣,2000:287)、以上論じてきたように、高等教育の拡大により、かえって(中等後教育以後の)複線化が一層進んだのがマレーシアの現状であると言えるだろう。拡大と共にメリトクラティックな学力ピラミッド構造ができるどころか、かえって選抜・能力ふるい分けの機能が瓦解していったという構造上の特性の影響も強く受け、マレーシアの人びとの間では高等教育の選抜性に対する信頼の程度がかなり低く保たれてきたのではないかと考えられそうである。

## おわりに

最後に、「はじめに」で取り上げたドーアの論を端緒として、今後の研究の展望について述べておきたい。少なくとも 1980 年代中盤以降は、ドーアの論述に反して、非マレー系の人びとの間でも高等教育希求はかなり強いものだったのではないかと考えられるが、それでは彼の論はまったく的外れなものだったのだろうか、それとも『学歴社会』が書かれた後に状況が変化したのだろうか。

1980 年代初頭の言説の状況に鑑みて、おそらく後者が支持される—つまり、高等教育機会の社会的な希求は、1970 年代以前は必ずしも大きなものではなく、1980 年代頃から大きくなっていったのではないかという推察をここでは示しておきたい。1970 年代の資料にあたれず、その確証を示せていないこと、また、この推察が確かだったとして、なぜ1980 年代に希求が大きくなったのかを十分論じるに至らなかったことは、本稿の限界であると言うほかなく、今後の課題としておきたい。

もっとも、仮にその推察が正しかった場合は、留学の費用負担増に加え、マハティール 政権下での開発重視への方針転換に伴う経済産業構造の変化も大いに影響しているであ ろうことは容易に想像がつく。そのことをマレーシアの社会の実態という観点から見れば、

が十全に機能していない状況が長く続いているにも関わらず、人びとはメリトクラシーという規範を捨てることなく希求し続けていることが、Ⅱ章でとりあげたアリラン(1991.11)の記事や、Ⅲ章で挙げた 2000 年代の華語新聞の「メリトクラシー」制度への疑義等に見られもするからである。

<sup>24</sup> HELP 大学 2 年生で心理学を専攻する Lee Jia Wei (21) への聞き取り。2015 年 8 月 7 日。なお彼女は(本文中では簡便のため「高校」と表記したが)国民中等学校(Sekolah Menengah Kebangsaan)の出身である。

この時期に教育と就業の連関の構造が大きく変化し、それに伴ってマレーシア社会で高等 教育(学歴)の持つ意味が変化したのではないかと考えられそうである。この点について は、今後実証を試みる余地があるように思われる。

## 〈資料・参考文献〉

#### 日本語文献

- 伊賀司 (2010)「マレーシアにおける華語紙をめぐる政治—MCA による『南洋商報』買収事件に注目して」『アジア・アフリカ地域研究』10(1),京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科、pp.35-66。
- 石井由香 (1999) 『エスニック関係と人の国際移動—現代マレーシア華人の選択』 国際書院。
- 末廣昭(2000)『キャッチアップ型工業化論』名古屋大学出版会。
- 杉村美紀 (1998)「マレーシアの高等教育における 1990 年代の改革動向—国民教育政策の もとでの多様化と民営化」 『国際教育』4, pp.21-35。
- -----(2000)『マレーシアの教育政策とマイノリティ-国民統合のなかの華人学校』 東京大学出版会。
- 杉本均(2004)「高等教育政策の歴史的転換」馬越徹編『アジア・オセアニアの高等教育』 玉川大学出版部、pp.77-100。
- ------ (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 東京:東信堂。
- 左右田直規(2006)「マハティール政権期の高等教育改革—国家構想・政策転換・政治論 争」鳥居高編『マハティール政権下のマレーシア—「イスラーム先進国」をめざ した22年』アジア経済研究所、pp.263-304。
- 鳥居高(2012)「マレーシアにおける高等教育改革—マレー人優位の体系からマレーシア 国民の体系へ」『いすみあ』4,明治大学大学院教養デザイン研究科、pp.205-29。 萩原宜之(1996)『ラーマンとマハティール—ブミプトラの挑戦』岩波書店。
- 吉野耕作(2014)『英語化するアジアートランスナショナルな高等教育モデルとその波及』 名古屋大学出版会。

#### 英語・マレー語

- Abdul Rahman Embong (2002) State-Led Modernization and the New Middle Class in Malaysia, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Andressen, C. (1993) Educational Refugees: Malaysian Students in Australia, Clayton: Monash University.
- Dore, R. P. (1976) The Diploma Disease: Education, Qualification and Development,

- Berkeley: University of California Press (松居弘道訳『学歴社会 新しい文明病』 岩波書店、1978年)
- Harun Hassan (2001) "Wawasan 2020 dan Peranan Pendidikan: Suatu Penghayatan," Diges Pendidikan, 1 (1), pp.15-22.
- Hussein Ahmad (2012) Mission of Public Education in Malaysia: The Challenge of Transformation, Kuala Lumpur: University of Malaya Press.
- Jabatan Perangkaan Malaysia (各年) Buletin Perangkaan Sosial.
- Kementerian Pendidikan Malaysia(各年) Perangkaan Pendidikan di Malaysia.
- Kementerian Pendidikan Tinggi (n.d.) "Data Makro: Jumlah enrolmen pelajar di Institusi Pengajian Tinggi" on the page "Statistik Pendidikan Tinggi" (http://www.mohe.gov.my/web\_statistik/statistik\_pdf\_2008\_05/data\_makro\_1-2.pdf: 2016 年 4 月 10 日最終アクセス)
- Kementerian Pendidikan Malaysia (2014) Perangkaan Pendidikan Negara: Sektor Pengajian Tinggi 2013.
- Kementerian Pengajian Tinggi Malaysia (2010) Perangkaan Pengajian Tinggi Malaysia 2009.
- Lane, J. E. (2011) "Joint Ventures in Cross-border Higher Education: International Branch Campuses in Malaysia," in Sakamoto, R. and Chapman, D, W. (eds.) Cross-border Partnerships in Higher Education: Strategies and Issues, New York: Routledge.
- Lee, M. N. (2004) Restructuring Higher Education in Malaysia, Penang: School of Educational Science, Universiti Sains Malaysia.
- Malaysia (1986) Fifth Malaysia Plan, 1986-1990, Kuala Lumpur: Percetakan Nasional Malaysia.
- Malaysia (1991) Sixth Malaysia Plan, 1991-1995, Kuala Lumpur: Percetakan Nasional Malaysia.
- Ministry of Higher Education (2008) Education in Malaysia: A Journey to Excellence, Kuala Lumpur: Ministry of Education Malaysia.
- Norbahiah Misran, Sarifah Nurhanum Syed Sahuri, Norhana Arsad, Hafizah Hussain, Wan Mimi Diyana Wan Zaki, and Norazreen Abd Aziz (2012) "Malaysian Matriculation Student's Factors in Choosing University and Undergraduate Program," *Asian Social Science*, 8 (16), pp.222-231.
- Sin, I Lin (2009) "The aspiration for social distinction: Malaysian students in a British university," *Studies in Higher Education*, 34 (3), pp.285-299.
- Tan, Ai Mei (2002) Malaysian Private Higher Education: Globalisation, Privatisation,

Transformation and Marketplaces, London: Asean Academic Press Ltd.

Tan, Yao Sua (2011) "Democratization of Secondary Education in Malaysia: Attitudes towards Schooling and Educational Aspirations," Asia Pacific Journal of Education, 31 (1), pp.1-18.

The World Bank (n.d.: online database) (http://data.worldbank.org : 2015 年 12 月 8 日最終アクセス)

UNESCO Institute for Statistics (n.d.: online database) (http://data.uis.unesco.org: 2016年3月30日最終アクセス)

### 雑誌・新聞

Aliran Monthly, Penang: Aliran Kesedaran Negara.

New Straits Times

『光華日報』

『南洋商報』

『星洲日報』

(たなか・りほ 東京大学大学院博士課程)

## [Summary]

## Contemporary Theatre of Malaysia as a Project of Post-1969

## TAKIGUCHI Ken

(National University of Singapore)

Malaysia experienced a huge socio-political transition as a response to a racial riot in 1969. The arts and culture were not free from the riot's aftermath. The implementation of the National Culture Policy (NCP) in 1971, which has been the only official cultural policy of the country since then, raised questions about Malaysian culture and identity. The NCP, along with the New Economic Policy (NEP) and other Malay-centric policies, were deeply rooted in Malaysia's nation-building project after the riot. Such policies aimed to build a solid foundation of a National Culture based on the culture of Malays.

Contemporary theatre in Malaysia has been an arena where artists responded to the state-driven model of nation building and identity creation as represented in the NCP. They took extremely diverse shapes from time to time, reflecting the socio-political conditions of their respective time period. This essay divides the period after the 1969 riot into three phases, and examines the theatrical activities that took place in each phase.

The first phase is set between the mid-1970s and the mid-80s. Reflecting the traumatic impact of the riot, influential contemporary theatre artists cooperated with the government to develop a national culture as a foundation for national solidarity. They proposed a model of *Teater Rakyat* (People's Theatre), which advocated the staging of Malay-language theatre that represented the sensitivities of ordinary Malaysians.

In the second phase between the late 1980s and the early 90s, however, theatres in other languages emerged and occupied influential positions in the scene. The shift was a response to the authoritative stance of the Mahathir administration against oppositional voices, which resulted in a major crackdown in 1987. English language theatre provided a space where artists from various racial backgrounds gathered and created while Chinese language theatre introduced a theatrical vocabulary that was free from the colonial legacies. These non-Malay language theatres highlighted the diversity in the Malaysian society, and hence they sharply

confronted the conformist ideal of the NCP.

The last phase since the late 1990s saw an organic development towards a theatre that tried to overcome the divisions of language and ethnicity. Artists' exposure to the civil society enhanced their model of theme-specific approach to theatrical presentations. Freedom of expression in general and the censorship over theatre in particular became issues that connected NGOs and artists regardless of their ethnic groups. Artists started experimentations of intercultural collaboration within Malaysia, aiming to provide an alternative model of national solidarity.

In relation to the NCP, Malaysian contemporary theatre first cooperated to realize it, then it confronted the policy by underlining Malaysia's cultural diversity. Finally, it provided an alternative model to the NCP. Contemporary theatre in Malaysia has performatively created a discursive space in which practitioners have responded to and represented the complex society of Malaysia.

## [Summary]

## Resurrecting Forgotten "Patriots":

How "Anti-British Elements" Became Heroes in Malaysia and Singapore

## WATANABE Yosuke (Independent Scholar)

The Nanyang Volunteers, the Chinese overseas truck drivers from Southeast Asia dispatched to support China's war efforts between 1939 and 1942, are perhaps the most tragic "heroes" among the ordinary people of Malaysia's history. Soon after the end of the Second World War, half of the survivors returned to their hometowns in Southeast Asia and their contributions to the defense of China had been forgotten for decades. Only recently have many people in Malaysia and Singapore begun to remember and commemorate the Nanyang Volunteers. How can we understand such a phenomenon?

First, a change in the political environment laid the groundwork for the recent commemoration of the Nanyang Volunteers. After their return, the Nanyang Volunteers could not share their heroic experiences with the public because they feared being arrested if they were labeled "anti-British" or "communists." However, this situation changed after the conclusion of a peace agreement between the Malaysian government and the Malayan Communist Party (1989) and the end of the Cold War (1991). Another factor to consider is China's rapid economic growth. Since Mainland Chinese have become more affluent, personal visits and interaction between the people on the Malayan Peninsula and the Nanyang Volunteers who remained in China have expanded rapidly. Through this increased interaction, Malaysian and Singaporean activists and researchers have been able to deepen their understanding about the Nanyang Volunteers; eventually, a monument and a sculpture commemorating them were erected in Kulai and Singapore.

Second, the theoretical implication of the phenomenon described above will be discussed. On one hand, the presentist approach, which emphasizes the role of the power elite's present interest in the construction of collective memory, has more explanatory power when we consider the persecution as well as the admiration of the Nanyang Volunteers in China that took place influenced by the present interest of the power elite. On the other hand, the presentist approach cannot explain the recent commemoration of the Nanyang Volunteers in Malaysia and Singapore, which was initiated by people at a grassroots level. Another finding of the study is that the theory of collective memory seems to overlook the influence of the international interaction among individuals on the construction of collective memory. The memory of the Nanyang Volunteers was resurrected as a result of increased interaction between the people on the Malay Peninsula and in China. The creation of a new theory to explain this phenomenon is perhaps one of the issues that needs to be addressed.

## [Summary]

## Regulation of Muslim Women's Hijab in Singapore

## ICHIOKA Takashi

(Hosei University, Doctoral Course Student)

This paper examines the recent developments in the regulation of Muslim women's hijab in Singapore, a mechanism that enables the government to maintain the regulation as well as the issues related to the recognition of identity and inclusion of minorities in nation states.

As a multiethnic and multireligious country, Singapore has been engaged in nation building on the basis of "multiracialism" that ensures ethnic and religious equality. Although special institutional arrangements have been made to cater to the needs of the Muslim community, the community has been dissatisfied with the government's strengthened management of Islam. Regulation that prohibits public school students and public hospital nurses from wearing the hijab is one of the sources of dissatisfaction.

Hijab-clad Muslim women have increased their presence in Singapore in accordance with the Islamic revival since the 1970s. The government has enforced strict regulation on the hijab for fear of radicalization and segregation of Muslims from the larger society as a response to the 9/11 terrorist attacks in the US and the detention of Jemaah Islamiyah members in Singapore in 2001 and 2002.

The declining support of the ruling People's Action Party in the 2011 general election resulted in an increased expression of political views. It was under this political environment that the 2013 debate on the hijab took place. Debates on other ethnic, religious, and sexual identity-related issues, such as the expansion of the Special Assistance Plan schools for Chinese students, lifting of the ban on musical instruments in the Hindu festival of Thaipusam, and the lesbian, gay, bisexual, and transgender (LGBT) movement, have also become active.

This paper reveals that the government rejects various such requests, including opposition for the hijab ban by strategically constructing a scenario of "competing identity politics." This paper also reveals that this version of multiracialism is not a form of multiculturalism that encourages diversity but is a

version of multiculturalism in Singapore that wants citizens to endure the status quo by suppressing ethnic and religious identity as threats to social stability.

This paper also suggests that the hijab regulation could be reviewed along with the efforts made to eliminate the prejudice and fear of Islam. This paper argues that, however, recent global trends in Islamic extremism have been exacerbating such prejudice and fear and have an adverse effect on the movement to review the hijab regulation.

## [Summary]

## Ethnicity and Nationality Regarding Indian Dance in Malaysia

## KOGA Mayuri (Kaichi International University)

Malaysia is a multi-ethnic society composed of Malay, Chinese, Indian, and others. Even though the Indian is the third citizen, their culture like religion, language, and media is kept among the community.

The Indian dance is the traditional culture related to Hinduism, and popular among the Indian community. On the one hand, the Indian dance is used as ethnic identity. Indian parents are willing to push their kids to dance classes because kids could learn traditional culture through it. The Indian dance is used for an advertisement of the company and a function of the political party because it is the symbol of the ethnic identity.

But on the other hand, the Indian dance is used to show the national integrity. Tourism department presents events which show the harmony using each ethnic dance and music under the "One Malaysia" policy. The song "Malaysia Truly Asia" has often been used for dance and music shows since 1999. The National Arts Academy (later it became ASWARA) was founded in 1994, and it introduced Indian dance into the syllabus of the Dance department in 2005. In ASWARA, Malay and Chinese students are learning Indian dance from Indian teachers. The Indian dance is not only the ethnic dance for the Indian community, but also one of the Malaysian dances for all ethnic people.

For an Indian who was born in Malaysia, the Indian culture mixed with Malaysian culture is the symbol of Malaysian Indian culture. A classical Indian dancer, Kamini Manikan used the costume mixed with Malay, Chinese, and Indian items for her dance performance. Her works present many aspects like the social problem as women problem, religious harmony, and ethnic harmony.

Malay dancer, Ramili Ibrahim evaluates the Indian dance aesthetically. Keeping Islam, he continues to dance the Hindu mythology. Indian dance is accepted by non-Indian as the aesthetic dance not a religious dance, and it was involved in the tourism. As a result, the Indian dance became the icon of one of the Malaysian cultures.

## [Summary]

## Expansion of Higher Education and Societal Perception: Exploring Discourse over Opportunities

### TANAKA Riho

(The University of Tokyo, Doctoral Course Student)

Using articles from *Aliran Monthly* and Chinese newspapers published in Malaysia between 1980 and 2010s, this paper explores Malaysian society's perception concerning the opportunity of higher education.

It is known that higher education in Malaysia expanded rapidly during and after the 1990s. Previous studies have explained legislative changes and the structure of higher education development; however, few studies have explored the situation and conditions of students receiving higher education.

In Malaysia, the provision of higher education was limited until the 1980s under the New Economic Policy. From the analysis of articles, it seems that the momentum of seeking higher education was not really large until the early 1980s. However, in 1985, numerous articles expressed grievance against the limited opportunities of university education and demand to establish more universities. This indicates that higher education became an earnest desire for more people around this time. In the 1990s, reflecting the policy shift toward emphasizing economic development, opportunities for higher education increased considerably. Nevertheless, some people were still restricted from obtaining higher education because of the quota system and the matriculation course. Even after the official use of the quota system was abolished in 2002, discourse over opportunity for higher education has not faded away. Rather, the inequality of admission process of public universities under "meritocracy" creates discontent among people.

The findings of this study are as follows. First, although the opportunity for higher education has increased and higher education has become a common experience for an increasing number of people, discourse over opportunity for higher education continuously involves criticism against inequality because some people are still struggling to get the opportunity. Expansion of higher education caused by the developmentalist policy surely had an aspect of opening up the opportunity for higher education. Nevertheless, the difference between ethnic groups persists to a certain

extent, and the channels of attaining opportunity are divided along the socioeconomic stratum more clearly compared with the past. The higher the number of people acquiring higher education, the easier it becomes to find the differences in given conditions, leading to the manifestation of their discontent.

In addition, it can be said that general trust in the social selection of people based on a person's ability has not grown much in Malaysia. Besides the structural characteristics of higher education development, the existence of people's recognition that one ethnic group has a high(er) ability and motivation cannot be denied. Despite that situation, conditions that benefit one group regarding higher education opportunity have consistently existed. Thus the social perception has risen that attaining higher education does not necessarily indicate one's original ability, and moreover, discourse questioning "meritocracy" has appeared frequently; this situation has possibly strengthened the mistrust of merit-based selection system in Malaysia.

## 編集後記

『マレーシア研究』第5号をお届けします。発行のタイミング調整のため、従来の秋発行を前倒ししてこの時期の刊行となりました。今号はすべて投稿論文で構成されています。投稿された各論文には査読を受け持つ査読者が付いて丹念に原稿を読み、丁寧なコメントを付け、さらに修正稿を再査読してくださいました。もちろん査読者がだれであるかは非公開で、投稿者にも伝えられませんが、審査終了後には各投稿者からそ

れぞれの査読者に向けた感謝の言葉が、編集担当の下に数多く寄せられました。投稿者の研究や論文の向上のために、ひいては本誌の質的向上のために尽力してくださった陰の功労者である査読者の方々に、投稿者の方々になり代わり心よりお礼申し上げます。(金子)[第5号編集担当]

金子芳樹(委員長)、田村慶子(副委員長)、山本博之、 坪井祐司

## 第6号の投稿募集

2016 年度発行の第6号への投稿を募集しています。 下記の投稿要領および JAMS ウェブサイトに掲載さ れている募集要領に沿って原稿をお送りください。

#### ・第6号掲載分の締め切り:2016年8月末日

投稿先:編集委員会

(malaysia\_studies@jams92.sakura.ne.jp)

#### 投稿要領

『マレーシア研究』は日本マレーシア学会の会誌であり、広い意味での「マレーシア研究」に関する論説、研究ノート、書評論文、および書評を掲載する。刊行は1年に1回とし、投稿は随時受け付ける。

- 1. 投稿資格:会費を納めた会員および編集委員会が依頼した執筆者とする。
- 2. 投稿内容:未発表のものに限る。ただし、学会、研究会での口頭発表はこの限りではない。また、同一の原稿を本誌以外に同時に投稿することはできない。
- 3. 使用言語: 投稿原稿で使用できる言語は日本語とする。ただし、注記などにおいてはその他の言語を使用できる (日本語・アルファベット以外の文字を使う場合は編集部に相談すること)。また、採用された原稿については英文要旨を併せて掲載する。
- 4. 原稿の種別:論説、研究ノート、書評論文、書評の 4種類とする。投稿原稿の枚数は40字×30行を1枚 と換算して、論説が15~20枚、研究ノートが10~ 20枚、書評論文が5~10枚、書評が2~5枚とする (いずれも注・図表・参考文献を含む)。原稿に挿 入される図表については、大小にかかわりなく3点 を1枚と換算する。
- 5. 執筆要領: 投稿に際しては、本学会のホームページ

に掲載された「執筆要領」に準拠した完成原稿を提出する。また、論説、研究ノート、および書評論文については、論文要旨(1200字程度)を提出する。

- 6. 査読制度:投稿された原稿は、レフェリーによる審査結果を考慮の上、編集委員会が採否を決定する。
- 7. 英文要旨:採用された場合には約400 語の英文要旨を提出する。英文要旨は提出前にネイティブ・チェックを受ける。ネイティブ・チェックにかかる経費は投稿者が負担するものとする。また、編集委員会が必要と考えた場合、同委員会は投稿者の経費負担によりネイティブ・チェックをかけることがある。
- 8. 著作権:本誌に掲載されたすべての原稿の著作権は 日本マレーシア学会に帰属する。なお、原著者が本 誌に掲載された文章を他の出版物に再録しようとす る場合には、編集委員長に申請し許可を得る。
- 9. ホームページ上での公開: 『マレーシア研究』に掲載されたすべての原稿は、日本マレーシア学会のホームページにて公開する。
- 10. 投稿先: 投稿先および問い合わせ先は下記のとおりとする。なお、投稿に際して、投稿者は、氏名(ふりがな)、所属、連絡先の住所・電話番号・E-mailアドレス、投稿題目、原稿の種別を明記する。

## 『マレーシア研究』第5号

発行: 2016年6月30日

発行者:日本マレーシア学会(JAMS)

(ウェブサイト) http://jams92.org/

(連絡先)〒606-8501 京都府京都市左京区吉田下阿達町 46 京都大学地域研究統合情報センター 西芳実研究室

発行責任者:金子芳樹 編集責任者:金子芳樹

### Malaysian Studies Journal

Vol. 5 (June 30, 2016)

Editorial Office: Japan Association for Malaysian Studies (JAMS), c/o Nishi Yoshimi, Center for Integrated Area Studies, Kyoto University, 46 Shimoadachi-cho, Yoshida, Sakyo-ku, Kyoto, 606-8501, Japan.

Website: http://jams92.org/

© 2016 Japan Association for Malaysian Studies (JAMS)

# Malaysian Studies Journal

Vol.5 2016

## **CONTENTS**

⟨Articles⟩
Contemporary Theatre of Malaysia as a Project of Post-1969 TAKIGUCHI Ken
Resurrecting Forgotten "Patriots": How "Anti-British Elements"  Became Heroes in Malaysia and Singapore WATANABE Yosuke
Regulation of Muslim Women's Hijab in Singapore ICHIOKA Takashi
Regulation of Muslim Women's Hijao in Singapore
Ethnicity and Nationality Regarding Indian Dance in Malaysia KOGA Mayuri
Expansion of Higher Education and Societal Perception:
Exploring Discourse over Opportunities TANAKA Riho
⟨Summaries in English⟩