

特別寄稿

# Secularism, Islam and Pancasila: Political Debates on the Basis of the State in Indonesia\*

Moch Nur Ichwan

Sunan Kalijaga State Islamic University, Yogyakarta

*As a 'Pancasila State with a Ministry of Religion', Indonesia chose a middle way between 'the way of Turkey' and the founding of an 'Islamic State.. A 'secular state' would perhaps not suit the Indonesian situation; an 'Islamic State,' as attempted elsewhere, would indeed tend 'to create rather than to solve problems.' For this reason the Indonesian experiment deserves positive evaluation.*

B. J. Boland (1982: 112).

Debates on secularization are modern phenomena.<sup>1</sup> In the West, they came after the Enlightenment, and in the Muslim world, they came along with the wave of colonization. In most Muslim countries, debates on Islam and secularism end with the victory of one over another, either with the victory of Islam, such as in Pakistan, Iran, Saudi Arabia, and Malaysia; or the victory of secularism, such as in Egypt, Turkey and Tunisia. In Indonesia, the debates led to the formulation of a compromising ideology, as most Indonesians believe it to be, called "Pancasila" (lit., five pillars), which is actually "secular" in the sense

---

\* Part of this article was presented at the Section for Islamic Area Studies, Institute of Asian Cultures, Sophia University, 25 February 2011, and at Center for Asia-Pacific Studies, Nanzan University, 28 February 2011. I would like to thank these two Japanese institutions for making my lecture possible, and Prof. Yasuko Kobayashi and the participants in both forums for their critical comments. However, I myself am responsible for the whole content of the article.

<sup>1</sup> On secularization theory and debates about it, see Taylor 1998; Bruce 1992; 2002; Martin 1978; Norris and Inglehart 2004; Casanova 1994; and Asad 2003.

that it is not a religion-based ideology. However, most mainstream Indonesian Muslims do not consider Pancasila as “secular,” simply because it contains the pillar of “Belief in One Almighty God,” and that the other four pillars are not in contradiction with Islam. As a compromising, synthetic ideology, Pancasila has been officially described as “neither a secular nor a religious ideology” and it has been claimed that Indonesia is “neither a secular nor a religious state.” However, as a matter of fact, there has been a process of both secularization and religionization (especially Islamization) in the name of Pancasila, depending on the conflict between secularization and religionization forces in the parliament, in the government, and in society.

State formation and ideological struggle are important aspects of history which should be taken into account in understanding secularism(s) in both Western and non-Western societies (Esposito n.d.; Kuru 2007). While in many parts of the Muslim world, Muslim independence movements were dominant, in Indonesia Muslim and secular nationalist movements equally contributed to the struggle for independence. The slogan of *jihād* and nationalism were aired side by side, and in some cases even fused to each other. The secular nationalist leaders, Western-educated elites like Soekarno and Mohammad Hatta were even considered unifying leaders, or to use Feith’s (1962) term, “solidarity makers,” who attracted both nationalist and Islamic groups. There was an association between secularism and nationalist groups, the members of which were mostly Muslims, as the latter idealised a non-religious, secular nation-state, while there was anti-nationalism rhetoric voiced by certain conservative Muslim leaders and organizations both before and after independence.<sup>2</sup> However, most of the founding fathers representing Muslim groups in the sessions before and soon after independence on 17 August 1945 supported nationalism. Indeed, most

---

<sup>2</sup> There were polemics between Soekarno (nationalist) and Ahmad Hassan and Mohammad Natsir (anti-nationalism Muslim leaders of Persatuan Islam [Persis]) on secularism, or to be precise on the state and religion, at the end of the 1930s and the beginning of 1940s. On this debate, see Yatim 1985; Thalib and Fajar (1985); Natsir 1968. I have discussed these polemics elsewhere (Ichwan 2006: 35-40) and will not discuss these polemics here, as the scope of my discussion is limited to official political debates.

post-colonial Muslim countries have been governed according to the Western secular paradigm (Esposito n.d.), but do not conduct official political debates on religion and state, although intellectual debates do sometimes occur. This was the case in Egypt, Turkey (Göle, 1996; Navaro-Yashin 2002; Kuru 2009), Tunisia (Moore 1965), and several other secular Muslim countries. Indonesia is one of the rare cases in which the state encouraged official political debates on the relations of religion and state between different parties many times—and not just once at the beginning.<sup>3</sup> Official political debates were an important media by which secular and Islamic parties articulated and communicated their ideological views.

The present article shall deal with the political debates about secularism, Islam and Pancasila in Indonesian history. By political debate I mean debate as part of political process, which is mostly facilitated by the state and involves political societies, as opposed to civil societies. I will argue that Pancasila—or Pancasila secularism—constitutes, as Abdurrahman Wahid (2001) has rightly put it, a “mild secularism.” If secularism contains three basic theses (Casanova 1994: 3-6), viz., separation of state and religion, privatization of religion and differentiation between religious and non-religious spheres, they are not fully and strongly implemented, because there has always been some degree of religiousness present, which could not easily be abandoned. As for the official political debates, they were mostly related to the separation thesis, rather than to privatization and differentiation, but there has also been an association of secularism (also in the sense of separation) with nationalist groups and of anti-secularism with Islamic groups.<sup>4</sup> This study will contribute to the knowledge of how secularism has been indigenized creatively as part of Indonesian political

---

<sup>3</sup> Hefner (1998) and Kolig (2001) have made excellent observations on secularism in Indonesia, in its relations with modernization and democratization on the one hand and re-Islamization on the other hand. Hashemi (2009) compared Indonesian Muslim intellectuals' views on secularism and democracy with those in Turkey and Iran. However, all of these scholars failed to mention, or mentioned only in passing, official political debates on secularism (basis of the state and state-religion relations).

<sup>4</sup> This does not mean that they did not discuss secularism in the sense of privatization and differentiation outside official political stages.

culture. This study will also show that secularism and Islam could mix in their milder sense in order to endorse a more democratic politics of Muslim society.

To explore this subject, I will focus on the political debates during the end of Japanese occupation period, in which the concept of Pancasila was first proposed, and soon after independence on 17 August 1945, in which the Jakarta Charter was dismissed and the Ministry of Religious Affairs was established; during the Constituent Assembly (between 1956 and 1959), in which the basis of the state was debated again and the Presidential Decree was issued to return to Pancasila and the 1945 Constitution with the Jakarta Charter as the latter's soul; during the New Order, especially in the 1968 and 1983 MPRS sessions in which it was decided that Pancasila would be sole basis of the state, and the 2000 and 2002 MPR sessions in which Amendment of Article 29 on religion was debated.

### Islamic State or Religiously Neutral State? Debates during the Japanese Occupation Period

The first official debates on the basis of the state or the position of religion in the state were facilitated by the Japanese military administration (Gunseikanbu). The debates during this period are important to understand the relations between state and religion in post-colonial Indonesia, because they reflect the process of early state formation (Esposito n.d.), in which secular nationalist and Islamic groups were actively engaged in the political negotiations and compromises.<sup>5</sup> The Japanese promised to grant independence to Indonesia, and before that would happen the Gunseikanbu expected that Indonesian leaders discuss the problem of the state basis. They believed that Indonesia would be confronted with this problem if it gets its independence. There were two forums in which this issue was debated: first, the *San'yo Kaigi Jimushitsu* (Supreme Advisors Council), which first met on 16 December 1944, and the *Dokuritsu Junbi Chōsakai* (Commission of Inquiry into Preparatory Measures

---

<sup>5</sup> For general overviews on Islam during the Japanese occupation, see Benda (1958); Kobayashi (1997; 2010); and Kurasawa (1993: 273-340).

for Indonesian Independence——BPUPKI), established on 29 April 1945.

### *Debate in the San'yo Kaigi Jimushitsu*

Prior to the *San'yo Kaigi Jimushitsu* (Supreme Advisors Council) sessions, in June 1944, Supomo, a nationalist leader and legal expert, submitted a recommendation that the discussion on the position of religion in the state be postponed until Indonesia became an independent state. However, the Gunseikanbu determined that this subject should be discussed before independence. Therefore, the *San'yo Kaigi Jimushitsu* held preliminary sessions on the issue of state and religion from late January to April 1945. The discussion anticipated the open debate in the *Dokuritsu Junbi Chōsakai* (BPUPKI), which was to be organized a couple of months later.

The members of the *San'yo Kaigi* were actually unequal, because most of them were secular nationalist leaders (although they were also Muslims), except Abikusno Tjokrosujoso, a representation of Sarekat Islam.<sup>6</sup> The early sessions in the *San'yo Kaigi* discussed such issues as: 1) the chief of the mosque (*kepala masjid*) administration; 2) Islamic religious advisors for *bupati* (regent); 3) Islamic advisors in the regional higher civil courts (*Chiho Hoin*); 4) Islamic judges in addition to secular courts; 5) what powers Islamic courts should have. Most of the members, except Abikusno, agreed on reducing Islamic presence in the state administration (Lev 1972: 37-40).

The real ideological debate happened on 17 February 1945, when the Gunseikanbu asked about the views of the *San'yo Kaigi* on the principles of relationship between the state and religion in independent Indonesia. As predicted, they were divided into two groups: Abikusno who supported an Islamic state and the rest members who supported a “religiously neutral state”——and not called explicitly a “secular state.” This unequal representation of Islamic and secular groups resulted in secular-inclined recommendations, issued

---

<sup>6</sup> The members of the *San'yo Kaigi* included Abikusno Tjokrosujoso, Buntaran Martoatmodjo, Ki Hadjar Dewantara, Moh. Hatta, Rasjid, Samsi, R. M. Sartono, Singgih, Soekardjo, Soewandi, Supomo, and Woerjaningrat (Lev 1972: 37-8).

on 14 April 1945. The *San'yo Kaigi* recommended the separation between state affairs and religious affairs, as well as reduction of administrative involvement in Islamic affairs above mentioned, based on the consideration that:

- a) The Indonesian state should be based on humanism (*kemanusiaan*) and nationalism (*kebangsaan*), and would become part of the Greater East Asia states. It is widely known that Indonesian people consist of various groups, such as the Islamic group and the Christian group, are composed of indigenous people, Chinese and so forth... . Therefore, the Sanyo Kaigi thinks that the unity [between these groups] will be achieved only if state affairs are not based on religion, and [thus that] state law should be separated from religion.
- b) Because of the state basis that separates state affairs from religious affairs, the state will guarantee the freedom of every citizen to embrace any religion. The religion of a citizen will not affect his/her citizenship status.
- c) On this basis, there would not be a problem concerning religious minorities, and there would not be any stratification of citizens based on their religion, which would be a great challenge in uniting whole Indonesian nation (Noeh and Adnan 1983: 45-8).

The considerations reflect clearly secular vision. However, this was not the end of the debate, because the next debate was to be conducted in the BPUPKI, which included a much wider spectrum of participants.

### Debate in the Dokuritsu Junbi Chōsakai (BPUPKI)

The *Dokuritsu Junbi Chōsakai* (Commission of Inquiry into Preparatory Measures for Indonesian Independence—BPUPKI), established on 29 April 1945, was a committee in which the basis of the future independent Indonesian state was discussed.<sup>7</sup> The Islamic group was represented by some prominent

---

<sup>7</sup> Later on 12 August 1945, a new institution, called Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI—Committee for the Preparation of Indonesian Independence), replaced the BPUPKI. Therefore, the final version of Pancasila, which was changed on 18 August 1945, was discussed informally in the PPKI.

figures, such as Abikusno Tjokrosujoso, Ki Bagus Hadikusumo, KH Abdul Wahid Hasyim, Kahar Muzakkir, H. Agus Salim, and KH Ahmad Sanusi. The nationalist group was represented by such figures as Soekarno, Mohammad Hatta, Soepomo, Muhammad Yamin. It should be noted, that most nationalist leaders were Muslims too.

In the *Dokuritsu Junbi Chōsakai*, the issue of the basis of the state or the position of religion in the state was debated again. Most representatives of the Islamic group believed that Islam as the basis of the state should be achieved by national consensus through a deliberative process. Ki Bagus Hadikusumo, a leader of Muhammadiyah, argued that Islam provides the concepts of a just and wise government based on noble moral conduct, democratic deliberations and tolerance without any compulsion in religion (Hadikusumo [n.d.]: 13). He also used the logic of representativeness. To create a strong and stable state, he said, Indonesia should be based on Islam, because this will be in conformity with the fundamental aspirations of the majority of people (Hadikusumo [n.d.]: 21-2). It seems that Hadikusumo disregarded the fact that, despite their majority position, Indonesian Muslims were divided over the issue of Islam-state relations, as was well represented in the committee itself.

Nationalist leaders supported the religiously neutral state—again no “secular state” was used. Soekarno believed that Islam should be separated from the state, and that Islamic affairs should be managed by Muslims themselves without the help of the state. He also said that any effort to strive for Islamic interests should be managed through a consensus (*mufakat*) and deliberation (*permusyawaratan*) process in the parliament (Yamin 1959: 74). His view was also confirmed by another nationalist, Mohammad Hatta, who said that in the unitary state of Indonesia state affairs should be divorced from the religious ones. In other words, it should not be an Islamic state (Yamin 1959: 115). Supomo argued that creating an Islamic state would mean that Indonesia is not a unitary state (*negara persatuan*), and by linking itself to the largest group, the Islamic group, would trigger the problem of religious minorities. These smaller groups will certainly not be able to feel involved in the state (Boland 1982: 20).

In order to find a solution, on 1 June 1945, Soekarno proposed that a nation should have a *philosofische grondslag* (philosophical basis) or *weltanschauung* which underlies its existence. In this context, he proposed Pancasila (li. five pillars) which comprised of: 1) Indonesian nationalism (*kebangsaan Indonesia*); 2) Internationalism or humanitarianism (*internasionalisme atau perikemanusiaan*); 3) Deliberation or democracy (*konsensus atau demokrasi*); 4) Social welfare (*kesejahteraan sosial*); 5) Belief in God (*ketuhanan*). This can be called the first conceptualization of Pancasila. Soekarno said that Pancasila consists of Indonesian values living for centuries in the region (but if observed closely, the pillars are inspired by international values of humanism, democracy, and religion). He advanced the idea that Indonesia should be based on “neither secular nor religious ideology,” but rather Pancasila; and that the ideal type of state is “neither a secular nor a religious state,” but a “Pancasila state” (*negara Pancasila*).<sup>8</sup> Islamic aspiration was adopted in the fifth pillar, while the rest reflected the aspirations of the secular nationalists and were not in contradiction with Islam either. Despite this compromising concept, the Islamic group did not show a positive reaction.

To resolve the deadlock, the sub-committee “Committee of Nine” was established on 10 July 1945 to discuss the relations between Islam and the state. In this committee the secular nationalist group was represented by Soekarno, Mohammad Hatta, Achmad Subardjo, Muhammad Yamin and A. A. Maramis (the latter was the only Christian on the committee); whereas the Islamic group was represented by Abikusno Tjokrosujoso, Kahar Muzakkir, Agus Salim and Wahid Hasjim. After an intense debate, which was in fact almost a repetition of the previous debates, there was an attempt to reach a compromise. Soekarno’s initial concept of Pancasila was modified by the Committee of Nine to satisfy both secular nationalist and Islamic groups. The second formulation of Pancasila reads as follows: 1) *Belief in God with the obligation to carry out the Islamic shari’a for its believers*; 2) Just and civilized humanity; 3) The unity of Indonesia; 4) Democracy guided by inner wisdom in

---

<sup>8</sup> On the development of Pancasila as a state ideology, see Abdulgani 1998.



unanimity arising from deliberation amongst representatives; 5) Social justice for all of the people of Indonesia (Yamin 1959: 154). The document produced by the Committee of Nine was known as the Jakarta Charter which was supposed to be the preamble of the new Constitution. Later the phrase “with the obligation to carry out the Islamic shari’a for its believers” (*dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya*) became known as the “seven words” of the Jakarta Charter, and has emerged again and again in Indonesian political history when the relations between state and religion are discussed or problematized.

Despite the fact that some secular nationalists were unsatisfied, the Jakarta Charter was approved by the Committee. The most problematic aspect of this version of Pancasila was the first pillar, which contain the “seven words” clause, which singles out Muslims, and excludes believers in other religions. This became the concern of secular nationalist leaders, because in their view state should be neutral and not take sides with any religion so that it could do justice to all existing religions in the country. Yet, they felt that this was the political process which should be followed.

The situation moved fast. Due to the surrender of the Japanese to the Allied Forces, and because of demands of the people, especially the younger nationalist leaders, Soekarno and Hatta declared Indonesian independence on 17 August 1945—without waiting any longer for the Japanese granting of independence. Because of this quick change, the Constitution needed to be issued as soon as possible. It was in such a context that Hatta received a report from some certain Christian circles living in eastern Indonesia who protested that if the “seven words” were preserved, they would not join the Republic. On 18 August, some hours before the 1945 Constitution was established, Hatta discussed this problem with the Muslim representatives—Bagus Hadikusumo, Wahid Hasjim, Kasman Singodimedjo, and Teuku Muhammad Hassan—in order to ensure that the new nation was not divided. The Muslim representatives agreed to remove the Seven Words and replaced them with “Ketuhanan Yang Maha Esa” (Belief in One Almighty God) (Hatta 1982: 60). Therefore, the third concept of Pancasila included in the 1945 Constitution, which has been

maintained until today, is as follows:<sup>9</sup>

1. *Belief in One Almighty God.*
2. Just and civilized humanity.
3. The unity of Indonesia.
4. Democracy guided by inner wisdom in unanimity arising from deliberation amongst representatives.
5. Social justice for all of the people of Indonesia.

By this agreement, these Muslim representatives actually negated the existence of the Jakarta Charter and adopted a more inclusive stance. Moreover, the preamble of the Constitution which was issued on that date (18 August 1945) was not the Jakarta Charter either. Concerning this, Kasman Singodimedjo said that “in view of the Japanese defeat and landing of the Allied Forces, [it] was inappropriate for deep discussion of the matter.” (Anshari 1985: 221). Moreover, Wahid Hasyim also said, “the most important question is not what ultimately shall be the place of Islam [in the state], (but rather,) by what means shall we assure the place of [our] religion in Free Indonesia?... What we need most of all at this time is the indissoluble unity of the nation.” (Benda 1958: 189). Kasman’s and Hasyim’s statements reflect the emergency that needed to be swiftly resolved and that further discussion of Pancasila would be continued later when the situation allowed it.

---

<sup>9</sup> Many believe that Pancasila is, as Alfian (1980: 88) put it, Soekarno’s “greatest contribution to his nation.” However, it should be noted that the last version of Pancasila was created by the Committee of Nine, and revised by Hatta and Muslim leaders. It seems that Soekarno was not satisfied with this version of Pancasila. This was shown in his own attitudes towards Pancasila. During his presidency, Soekarno simplified Pancasila into three pillars (Trisila): 1) Socio-nationalism; 2) Socio-democracy; and 3) belief in God. Not only that, he even reduced it into one pillar (Ekasila), that is, *Gotong-royong* (mutual assistance). There were also the Pancasila of United Republic of Indonesia (RIS) (14 December 1949-15 August 1950) and of the Provisional Constitution (UUDS) (15 August 1950-5 July 1959). Both the RIS and UUDS versions of Pancasila read: 1) belief in One Supreme God; 2) humanism; 3) nationalism; 4) people’s sovereignty; 5) social justice.

## The Birth of the Ministry of Religious Affairs: Debate in the BPKNIP

At the end of *Dokuritsu Junbi Chōsakai* sessions there was a proposal for establishing a special Ministry of Religious Affairs (MORA), but this proposal was not approved. Religious affairs were at that time managed by the Ministry of Education and Instruction—a practice inherited from the Dutch colonial government. However, after independence, on 26 November 1945, the idea for establishing MORA was proposed again in a meeting of the Badan Pekerja Komite Nasional Indonesia Pusat (BPKNIP—the Acting Body of the Central Indonesian National Committee) headed by the Prime Minister Sjahrir. The proposal was advanced by KH Abudardiri, KH Saleh Su'aidy and M. Sukoso Wirjosaputro, all members of the Komite Nasional Indonesia (KNI—Indonesian National Committee) in the residency of Banyumas. KH Saleh Su'aidy, as their spokesperson, said: “[We] do hope that in this independent state, religious affairs will not be inconsequentially implanted in the Ministry of Education and Instruction, but they should be the responsibility of a specific Ministry of Religious Affairs.” (Aboebakar 1957: 598).

Their idea rested on three points. First, since Article 29 of the Constitution reads ‘The State is based on the belief in One Supreme God’, it is arguable that a good case can be made that religious affairs must take pride of place; and these should be under the auspices of a separate ministry and not be included in another ministry. Second, most of the Indonesian fighters who had given their lives for their country had been inspired in their struggle by religious teachings. Third, the government should not have diplomatic relations only with the great powers, such as America, China and Russia, but also with other Islamic countries, and in the latter case MORA would be of great help.

The idea was supported by Mohammad Natsir, Dr. Mawardi, Dr. Marzuki Mahdi, M. Kartosudharmo and some other members of BPKNIP. Knowing this demand, President Soekarno, without voting, had given a positive signal to the Vice-President, Mohammad Hatta, who then stood up and said: “The government would pay attention to the idea of establishing the Ministry of Religious Affairs (Kementeriaan Agama).” (Abudardiri 1987: 142). Prime Minister

Sjahrir, a nationalist leader, also approved of the idea. On the following day, 27 November 1945, BPKNIP suggested the inclusion of religious education in the future MORA. On 3 January 1946, President Soekarno announced the establishment of the Ministry of Religious Affairs with H. M. Rasjidi as its first minister.

In the spirit of decolonization, Soekarno asserted that MORA was not related to the Dutch *Kantoor voor Inlandsche Zaken* and the Japanese *Shumubu*:

Therefore, if examined carefully, the Ministry of Religious Affairs is a new ministry that has nothing to do with the colonial past, because it was born in tandem with the Proclamation of Indonesian People against colonialism... . If, at a mere glance, it seems that the Ministry of Religious Affairs and the *Kantoor v/d Adviseur voor Inlandsche en Mohammedaansche Zaken* shared some of the same tasks, their nature and goals were completely different. The latter was the servant of colonialism and imperialism, and the former functions as guide for and guarantor of the freedom of religion in carrying out its duty for the sake of the Independent and Sovereign People of Indonesia. (Departemen Penerangan 1965: 360-1; Azra 1998: 7-8)

Despite Soekarno's negation of the relations between the Ministry of Religious Affairs and the Dutch *Kantoor/Adviseur voor Inlandsche en Mohammedaansche Zaken*, which was officially called *Kantoor voor Inlandsche Zaken* (Office of Native Affairs) and of the Japanese *Shumubu*, an institution under the Gunseikanbu, and *Shumuka* under the aegis of the resident, in fact that relationship could not be abandoned. However, it should be recognized also that the Ministry of Religious Affairs was now in the spirit of nationalism and "decolonization," which could also be interpreted as "de-secularization" (Ichwan 2006: 65-7). This is the beginning of "Pancasila state with the Ministry of Religious Affairs," which was, according to Boland (1982: 112) "a middle way between 'the way of Turkey' and the founding of an 'Islamic State.'" Moreover, because of this existence, the government now argues that Indonesia is neither a secular state nor a religious (Islamic) state, because it is through this ministry

that the state guarantees the freedom of religion. However, as we have seen, it has been through this ministry too that secularization of religious affairs, on the one hand, and religionization of state affairs, on the other hand, has happened.

### Islamic State or National State?

#### Debate between Soekarno and Islamic Parties Leaders

On 27 January 1953, Soekarno delivered a speech in Amuntai, South Kalimantan, a region with strong Islamic community. Probably it was not coincidence that there was a banner “Indonesia a National State or an Islamic State?” Commenting on this banner, Soekarno said:

The state we want is a national state consisting of all Indonesia. If we establish a state based on Islam, many areas whose population is not Islamic, such as the Moluccas, Bali, Flores, Timor, the Kai Islands, and Sulawesi, will secede. And West Irian, which has not yet become part of the territory of Indonesia, will not want to be part of the Republic. (*Antara*, 29 January 1953; quoted in Feith 1962: 281).

This speech triggered severe debate in Indonesian political arena, since it touched on the sensitive issue debated in the BPUPKI. Isa Anshary, a Masjumi leader, protested against Soekarno’s speech and demanded that Soekarno withdraw his statement. He sent a note to the government saying that President’s speech was undemocratic, unconstitutional, and in conflict with Islamic ideology, which was believed by the majority of Indonesian citizens. Other Islamic organizations, such as Nahdlatul Ulama (NU), Gerakan Pemuda Islam Indonesia (GPII—Indonesian Islamic Youth Movement; Masjumi’s youth organization), the Front Muballigh Islam (Muslim Preachers’ Front) of North Sumatra, and Perti also protested against the statement. The NU opposed the idea implied in Soekarno’s statement that an Islamic government was incapable of protecting national unity. The GPII charged the President of having gone too far, taking sides with certain groups in society which opposed Islamic ideology,

while he was the head of state and should be neutral. His statement also implied that the groups that struggled for Islamic ideology were separatists. The Front Muballigh Islam argued that although Pancasila was not in contradiction with Islam, it did not contain all the requirements of the Islamic teachings (Feith 1962: 281-2).

The severe criticisms of the leaders of Islamic parties and organizations provoked the other nationalist leaders of Partai Nasional Indonesia (PNI—Indonesian National Party) to defend Soekarno. They argued that it was natural that as president, Soekarno should show his concern for all Indonesian citizens. These leaders pointed out the fear of Christian communities about the possible establishment of an Islamic state and expressed their worries about oppression by the majority. They accused Isa Anshary of being “a fanatic,” an “unscrupulous agitator,” and a “new friend of the Darul Islam.”<sup>10</sup> The leaders of the Partai Komunis Indonesia (PKI—Indonesian Communist Party) also used this opportunity to associate Masjumi with the Darul Islam. Seeing that the debate would not be productive, Natsir and Sukiman gave statements which reduced the importance of the issue, and said that the disagreement was caused by a confusion of terms (Feith 1962: 282). They also insisted that the issue was actually an internal problem of Muslim community, which should not be discussed outside this context. However, this controversy could not be resolved easily, especially after the issuance of the election bill, and the debate became more personal. Isa Anshary charged Soekarno with being *munafiq* (hypocrite), and one of PNI leaders accused Anshary of being a “double-dealer in religion.” The issue now became a commodity for political campaigning in the upcoming general election in 1955.

### Islam, Pancasila and Social Economy: Debate in the Constituent Assembly

The other debate on the basis of the state during Soekarno era was

---

<sup>10</sup> Darul Islam was a rebellious Islamic movement, led by Marijan Kartosuwiryo, which was banned by Soekarno. On the Darul Islam, see Dijk (1981).

conducted in the Constituent Assembly (*Sidang Konstituante*), held between 1956 and 1959.<sup>11</sup> The influence of the debates of 1953 was strong in this forum. Through four major Islamic parties, Masjumi, Nahdlatul Ulama (NU), Partai Syarikat Islam Indonesia (PSII) and Partai Tarbiyah Islamiyah (Perti), as well as four other small political parties (with a total of 230 representatives), Muslim leaders again proposed adoption of Islam as the basis of the state. The Partai Nasional Indonesia (PNI), Partai Komunis Indonesia (PKI) including the *Republik Proklamasi* faction, Partai Kristen Indonesia (Parkindo), Partai Katolik, Partai Sosialis Indonesia (PSI), Ikatan Pendukung Kemerdekaan Indonesia (IPKI) and many other small parties, with a total of 273 representatives, supported Pancasila as the basis for the state. Meanwhile, Buruh and Murba parties proposed the “Social Economy” (Simorangkir and Say 1958: 169-73; Anshari 1985: 223-4). What should be emphasised again here is that most of the leaders, both of Islamic and nationalist secular parties, were Muslims. Apart from what was voiced by non-Muslim leaders, most of the debates in this forum were aired between Muslims themselves.

Despite there were three alternatives of the state bases, the debates were concentrated on Pancasila and Islam. The relative unimportance of the “Social Economy” was due to the fact it was endorsed only by two small parties, Buruh and Murba.

Representing the Islamic party Masjumi, Natsir said that the debate on the basis of the state involved two sets of perspectives: (1) secularism without religion, and (2) religion. Secularism, according to Natsir, is incapable of giving the final word to the conflicting thoughts and concepts on society, perfect life, and so forth. They could not be solved by secularism which makes all ways of life relative. Secularism in Indonesia, as Natsir put it, had fertilized atheism. Unlike secularism, religion provides a basis of the state which is free from relativism (Konstituante RI 1958a: 116-24). He also criticised the Indonesian Communist Party (PKI) by saying that like a tree (of secularism), historical materialism, communism, and atheism are branches of secularism (Samsuri

---

<sup>11</sup> For a detailed study on the debate, see Maarif 1983, 1985, 1988; Nasution 1992; Anshari 1985: 221-8.

2004: 88).

Mohammad Natsir believed that the state should be based on Islam. However, he and his party did not propose a pure “Islamic state,” but rather an “Islam-based democratic state.” (Konstituante RI 1958a: 113). In this sense, Natsir and Masjumi agreed with the democratic arrangement of *trias politica*, general elections, and other democratic mechanisms, as long as Islam was made the basis of the state.

Like the PNI, the PKI proposed using Pancasila as the basis of the state, but they demanded that the first pillar “belief in One Almighty God” should be replaced with “freedom of religion and belief.” One of the communist leaders, Njoto, argued that “freedom of religion and belief” is wiser than the old formulation, because polytheism existed before monotheism, and that monotheism is not the only religious orientation. Njoto rejected Natsir’s criticism by insisting that atheism existed not only in the PKI, but also in other parties, and even in Islamic parties. Related to the PKI’s rejection of Islam as the basis of the state, KH Ahmad Dasuki Siradj, a Muslim scholar in the PKI, said that this is not because PKI is anti-religion, but because many practices of the supporters of Islam had negative impacts on the state and people (Konstituante RI 1958b: 331-2).

The debate led to a political deadlock. Although they agreed upon a process to produce a compromise formulation of the basis of the state, namely by forming the Panitia Perumus tentang Dasar Negara (Committee for Formulating the Basis of the State), comprised of 18 members representing all groups in the Assembly, the real problem was not solved. Muslim leaders felt that the committee conducted, in Kahar Muzakkir’s words, “only 90% of its task” and that was, according to Kusaini Sabil, “the easy and light” part. The vote showed that those who supported Pancasila got 273 votes; Islam 230 votes; and social economy 9 votes. As no faction could obtain the necessary two-third of the votes, discussion could not proceed.

As a result of this deadlock, Soekarno issued a Presidential Decree on 5 July 1959 dissolving the parliament and calling for a temporary parliament, the reestablishment of Pancasila and the 1945 Constitution, in which the Jakarta



Charter would substitute for the Constitution as the *spirit of and inseparable part* of the Constitution. By this decree, according to Abdullah (2009: 287), Soekarno negated the consensus made between Hatta and Muslim leaders on 18 August 1945 to omit the “seven words” of the Jakarta Charter and replaced them with “Belief in One Supreme God.” However, by this Decree the discussion on Pancasila and Islam was also officially closed. By this time, Soekarno had established the so-called *Demokrasi Terpimpin* (Guided Democracy) which he continued until the tragic end of his presidency in 1965-7.

### Pancasila as the “Sole Basis”: Debates during Soeharto’s New Order Era

Learning from the Constituent Assembly and Soekarno’s Presidential Decree, Soeharto did not allow debate on the basis of the state. His position was that debate was unnecessary and what should be done was to establish Pancasila, which had been approved by the founding fathers before Independence, as the sole basis of the state. He even sacralized Pancasila by saying that “Pancasila has become a matter of life and death for our nation.” (Ismail 1995: 143) and that “any group which would change Pancasila will meet with destruction.” (Krissantono 1976: 25). There was no real official debate on the basis of the state during the New Order, including in the Provisional People’s Consultative Assembly and in the parliament during discussion of the Draft Law on Mass Organization in 1985, because everything had been planned by the authoritarian Soeharto regime.

The debate in the sessions of the Provisional People’s Consultative Assembly (MPRS) from 1968 was about the legalization of “the Jakarta Charter of 22 June 1945.” The Muslim representatives referred to Soekarno’s Presidential Decree which positioned the Jakarta Charter as “soul” of the 1945 Constitution. However, unlike in the Constituent Assembly, the representatives of Islamic parties supported Pancasila as the state philosophy, but proposed also the legalization of the Jakarta Charter as the preamble of the 1945 Constitution. They argued that the Jakarta Charter was actually formulated for the preamble of the new constitution, but was then changed shortly before the issuance of

the 1945 Constitution (Samson 1968: 1012). They also argued that legalization of the Jakarta Charter was only for Muslim citizens to exercise their freedom to implement Shari'a, and not intended to establish an Islamic state. This proposal was challenged by other parties which had secular and nationalist orientation, arguing that the current preamble of the constitution was also part of the agreement of the founding fathers. The discussions in Commission I and II could not reach an agreement, and the Muslims' proposal did not succeed.

Despite this defeat, between 1967 and 1971, the Ministry of Religious Affairs expanded its staff by an astounding 60 percent, making it the largest state ministry. In this period, the Ministry of Religious Affairs—in coordination with the Ministries of Education and of Interior—was also actively engaged in developing programmes of religious indoctrination against communism. While the latter was in line with Soeharto's programme, some local offices of the Ministry in West Java, southern Sulawesi and a few other areas went even further, introducing the Jakarta Charter into their regulations, and enforced particular Islamic laws through the state, even on nominal Muslims who did not want them (Hefner 2000: 80). What made Soeharto worried was that the Ministry was dominated by the NU party, which threatened the interests of Soeharto's newly established party, Golkar (Golongan Karya—professional group). Because of this, Soeharto replaced Mohammad Dachlan with Abdul Mukti Ali, a member of the modernist Muhammadiyah, who had clear vision of the way to mobilize religion to support the New Order's developmental programmes as well as to minimize NU influence in the Ministry and transform it into a Golkar—and Muhammadiyah—camp (Porter 2002: 54; Ichwan 2006: 89).<sup>12</sup> The appointment of Mukti Ali marked also the end of, to use Abdullah's term (1998: xxvii), the 'quasi-identification' (*identifikasi semu*) of NU and the Ministry of Religious Affairs.

According Samson (1978: 221-2), there were three perspectives on the Jakarta Charter at the beginning of the New Order:

---

<sup>12</sup> The Golkarization of the Ministry of Religious Affairs did not succeed until Alamsjah Ratu Perwiranegara's tenure as minister (Parikesit and Sampurnadaja 1995: 76).

1. The statement that the Jakarta Charter “inspires” the 1945 Constitution could be accepted without attempting to further define or modify it. With this, the issue would be deliberately downplayed, possibly avoiding a renewal of acrimonious debate. Symbolic satisfaction would thus be provided for some but not for all.
2. The Jakarta Charter should be made the preamble to the 1945 Constitution (which would essentially mean reinserting the deleted phrase into the text of the document). This would signify a symbolic victory for Islam in that Shari’ah would officially be recognized by the state.
3. The Jakarta Charter should be made a part of legislation in article 29 of the constitution, thereby giving Shari’ah legal force and designating the state as responsible for its implementation.

The first perspective was adopted by NU held a strong position in the bureaucracy, especially the Ministry of Religious Affairs, before they were removed from this ministry. They did not want to provoke ideological confrontation. The ex-Masyumi and Parmusi leaders preferred the second or the third perspective which implied state recognition and even enforcement of Shari’ah, at least before the Parmusi moved towards accommodation with Soeharto’s regime (Abdillah 1997: 50).

Soeharto charged that the proposal of the Jakarta Charter become the preamble in the MPRS session of 1968 was “religious terror” and conveyed a strong message that he would take action against those who exploit religion for political purposes (Roeder 1976: 359). This case convinced Soeharto to establish Pancasila as the sole basis. This did not happen overnight. There were at least three steps in this process. First was the ‘purification’ of the implementation of Pancasila. This is seen in the definition of the “New Order” introduced by Soeharto: ‘the whole body of order, arrangement, system and outlook of life of the Indonesian People, Nation and State, which is *reinstated on the pure implementation of the Pancasila and the 1945 Constitution*’ (Department of Information 1967: 4). Second was formulation of the official interpretation of Pancasila, called the Guide for the Understanding and Practicing Pancasila

(Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila—known as “P4”). Different interpretations would be regarded as deviant. Interpretation from different religious points of view was allowed as far as they did not contradict the P4. The P4 was taught from kindergarten and elementary school to university levels. All public servants were also required to pass the P4 training. The third step was establishment of Pancasila as the sole basis of all organizations, which was not officially enforced until 1985, when the government launched the Law on Mass Organization (Ichwan 2006: 93ff).

To ease the above steps, Soeharto consolidated political parties into three parties in 1973: the Partai Demokrasi Indonesia (PDI—Indonesian Democracy Party), in which the former socialist, nationalist and non-Islamic parties were fused; Partai Persatuan Pembangunan (PPP—United Development Party), in which Islamic parties (PSII, Perti, Nahdlatul Ulama [NU], and Parmusi) fused; and Golkar (professional group), which was strangely not considered a “political party” but a professional group which was allowed to take part in the general election. The simplification of political parties was important strategy to minimize the potential conflicts on Pancasila which was to be established as the sole basis. As pointed out by Hefner (2000: 81), the period from 1973 to 1985 was “a low point in Muslim-government relations.” This could be seen not only in the simplification of political parties, but also in the MPR sessions of 1978 and 1982 and the issuance of the Law on Mass Organization of 1985, as we shall see below.

The inclusion of the official Pancasila interpretation (P4) in the National Policy Guidelines (GBHN) during the 1978 MPR sessions was controversial. The NU faction in the Islamic party PPP vigorously challenged this proposal.<sup>13</sup> The NU faction’s rejection of P4 was not because it contradicted its beliefs, but because it was worried that that P4 would replace religion and become the basis of all religious activities. For example, Muslims would practice daily prayers not because of their religious belief, but because they obey Pancasila. Therefore,

---

<sup>13</sup> The division of PPP seats in the Parliament (DPR) was 25 seats for Parmusi, 10 for PSII, 2 Perti, and 28 for NU. NU was not satisfied with the share and felt they should get more because they had received more votes in the previous elections. (Feillard 1999: 187).

they argued, Islamic identity would fuse with an official doctrine of Pancasila. They were also worried that the P4 would be used as the foundation for the spread of *Aliran Kepercayaan* (streams of belief). The inclusion of the *Aliran Kepercayaan* in the GNBH was another controversial issue during these sessions, with the PPP arguing that the *aliran* are not religions and could not be treated as religions. For the PPP, the *aliran* were “kafir (non-believers), *shirk* (polytheists) and had no clear religions”, and suggested that the followers of the *aliran* return to their respective religions (Radi 1984: 146; Feillard 1999: 201-2).

The PPP finally suggested that it could accept the P4 only if it was not included in the MPR Decision, whose position is higher than a DPR Decision, and as far as it is in line with the spirit of the 1945 Constitution (Radi 1984: 148; Feillard 1999: 202). Golkar did not agree on this suggestion, and proposed instead a vote. Golkar knew that the PPP would be defeated in a vote because the latter had a minority of seats in the MPR. Knowing this, the PPP, led by the NU faction, preferred to walk out. Despite this, the MPR voted on 18 March 1978, and reached the necessary two-thirds of the votes. The P4 was included in the GBHN. One day later, a vote was also conducted on the *Aliran Kepercayaan*, for which the PPP also walked out.

Soeharto replaced Minister Abdul Mukti Ali with Alamsjah Ratu Perwiranegara, who had a military background. Alamsjah played important role in convincing Muslims that “*Pancasila is a sacrifice and an invaluable gift of Islamic Umma to the nation.*” Rejecting Pancasila means that Muslims would disregard their own role formulating Pancasila, as most of the formulators were Muslim leaders, and their sacrifice in the omission of the “seven Words” of the Jakarta Charter (Khalid 1995: 156-9). Alamsyah also removed responsibility for the *Aliran Kepercayaan* from his Ministry to the Ministry of Education and Culture to ensure Muslims that the government did not treat the *Aliran Kepercayaan* as religions, a fear of Muslim groups.

In disseminating P4 within religious communities, especially Muslim communities, the role of the Ministry of Religious Affairs and Indonesian Council of Ulama (MUI), which was established in 1975, could not be neglected. At that moment, both of these government and semi-official institutions

respectively were dominated by Modernist Muslims. The Ministry published a booklet entitled *P-4 dan Ajaran Islam* (Guide for Living and Practicing Pancasila and Islamic Teachings) in 1978, which legitimated each pillar of Pancasila with Qur'anic verses and the Prophetic Traditions (hadith). This booklet is also used as the guide for civil servants in MORA and distributed to Islamic preachers (*da'i, muballigh and penyuluh agama*) throughout Indonesia. The preface of the booklet was written by the head of MUI, Prof. Hamka. Despite the latter's careful statement, that Pancasila is coincidentally in line with Islam, the preface could be seen as MUI's legitimacy of the P4.

MUI's support of Pancasila was also important. In its Working Conference III, held from 15-18 October 1978, it issued a statement: "Responding positively to the efforts of government, especially Ministry of Religious Affairs, which has published a book *P4 dan Ajaran Islam...* Majelis Ulama Indonesia will attempt: 1) to disseminate Pancasila/P4 and the General Guidelines for the Direction of the State (*Garis-garis Besar Haluan Negara*) to the [Islamic] *umma*; 2) to formulate a concept for the implementation of Pancasila/P4, the 1945 Constitution and the *Garis-garis Besar Haluan Negara* as such so that it would be easily understood and lived up to by the Islamic *umma*" (Ichwan 2006: 99).

Another important forum in which the basis of the state was discussed was the 1-11 March 1983 MPR sessions. The sessions were planned, among other things, to insert the Pancasila as sole basis in the next GBHN. Anticipating the possible resistance to this goal, in his speech, on 16 Agustus 1982, Soeharto called on all social and political forces to "secure themselves to Pancasila as the basis." He also said: "All social and political forces, especially political parties which are using basis other than Pancasila, should declare Pancasila as their sole basis." Moreover, he also charged that the walkout in the discussion of P4 in the 1978 MPR session indicated "there was some doubt about Pancasila." (Tempo, 1983b). The last statement referred clearly to the NU faction in the PPP. On the occasion of the "Nuzulul Qur'an" commemoration on Monday 27 June 1983, Soeharto said that the Pancasila is not a religion and cannot ever replace religion and that religious organizations would continue to enjoy "rights and respectable place in the Pancasila-based state." (Prawiranegara 1984: 79).

It seemed that Soeharto's speech was effective. Unlike the previous sessions, the 1983 MPR sessions were smooth. *Tempo* satirically wrote in its report about the sessions, entitled "Dari Sebuah Sidang yang Sangat Lancar" (From the Very Smooth Sessions): "One of the indication [of the smoothness of the MPR sessions] was the shouts 'Agree' heard frequently in commission meetings, approving the Draft Decision being discussed." (*Tempo* 1983a). The discussion of the sole basis of Pancasila, which was expected to be controversial, was also smooth. All Commission A members who were charged with discussing the Pancasila proposal accepted it. H. M. Yunus Umar, the spokesperson of the PPP in Commission A, even said: "With Pancasila as the sole basis, we no longer problematize ideology, because our ideology is the national ideology" (*Tempo* 1983a). Pancasila as the sole basis was included in MPR Decision No. 11/1983 on the GBHN.

Nevertheless, it was not easy for religious organizations to change their ideology to Pancasila. In December 1983, leaders of the representative religious organizations—MUI, MAWI, DGI, Parisadha Hindu Dharma Pusat, and Walubi—made a joint statement given to the Minister of Religious Affairs, Munawir Sjadzali, which states, among other things, that religious organizations would remain based on their respective religion and belief, but that they all recognized that Pancasila was the sole basis of national life. (*Tempo* 1983b).

The Minister of Religious Affairs, Munawir Sjadzali was important in convincing Muslim organizations about the sole basis in the 1980s. He prioritised "efforts to convince religious communities about the harmonious relation between the state ideology Pancasila and religious teachings." (Sjadzali 1985: 9). On many occasions, Sjadzali emphasised that Pancasila does not contradict any religion. On the contrary, Pancasila encourages prosperous religious life. He said that in a Pancasila state "the rights of religious communities to grow and develop are guaranteed. Religious communities are allowed to implement their religious teachings and government's policies should not contradict any religious teachings" (Sjadzali 1985: 8).<sup>14</sup> He also insisted that the existence of a Ministry of

---

<sup>14</sup> Undoubtedly, ministers of religion of the New Order regime were actively engaged in promoting Pancasila. For biographies of the ministers of Religious Affairs, see Azra and Umam 1998.

Religious Affairs guarantees that Indonesian state was not secular.

As previous Ministers of Religious Affairs, he said that as Pancasila state, Indonesia is neither a secular nor religious state. The difference was that he gave a detailed explanation of a secular state and a religious state. A Pancasila state is not a secular state, because a secular state does not allow state interference in people's religious affairs or involvement of religious leaders and institutions in the state or politics. It is not a religious state either, because a religious state requires: (1) the state adopts an official religion; (2) the legal source is the scripture of the official religion; and (3) the authority is held by religious leaders. These three elements are absent in the Pancasila state. In Indonesia, the Pancasila state could intervene through the Ministry of Religious Affairs in people's religious life and ensure religious tolerance among the people (Sjadzali 1993: 80-5; Abdillah 1997: 61).

The strong resistance to the idea of *Pancasila* as the sole basis of political parties and mass organizations came mostly from Muslim leaders, parties and organizations. One of Muslim leaders who challenged openly the adoption by religious organizations of Pancasila as their sole basis was Sjafruddin Prawiranegara SH, who wrote an open letter to President Soeharto, dated 17 July 1983.<sup>15</sup> He argued that “replacing an Islamic foundation with a Pancasila foundation conflicts with the Constitution which is based upon the Pancasila, and thus is in contradiction with Pancasila itself.” He also said that making it the sole basis would contravene the freedom of religion and worship guaranteed by Article 29, paragraph (2) of the Constitution. He said: “Making Pancasila the sole foundation for all social organizations may at first glance appear to be the way to bring about national unity and social improvement. But believe me, you will only achieve the opposite. I hope that you, Mr. President, are aware of the dangers threatening our country and people, if the Sole Foundation plan should be implemented” (Prawiranegara 1984: 80, 82).

Most moderate Muslim organizations, such as Nahdlatul Ulama (NU) and Muhammadiyah, adopted Pancasila as their ideological basis, but still

---

<sup>15</sup> On Sjafruddin Prawiranegara, see Rosidi (1986).



mentioned that Islam is their “*aqidah*” (faith). NU was among the earliest Muslim organizations which officially accepted Pancasila. It decided in the national deliberation of 1983 in Situbondo East Java, that the Indonesian state, which is based on Pancasila, is the final form of state struggled for by Indonesian Muslims (Sitompul 1996: 163-87). Achmad Shiddiq, leader of NU, argued that:

Pancasila is an ideology, and as an ideology it is not a religion. Pancasila is not allowed to become a religion. Islam is a religion, and not an ideology; religion is created by God, whereas ideology is by mankind. Therefore, religion should not be Pancasilaized. That is our principle in accepting the “sole basis”... Pancasila. However, if there is someone who attempts to make Pancasila a national religion, we would stand against her (Feillard 1999: 245).

In its session in 1985, almost without debate, the parliament (Dewan Perwakilan Rakyat—House of Representatives) finally approved Law on Mass Organizations proposed by the government, which stipulates that all mass and political organizations should adopt Pancasila as their “sole basis.” This smooth process was understandable because the intense debates had happened between 1982, when the idea was first made public by Soeharto, and 1985. A smooth discussion had even occurred in the 1983 MPR sessions. To convince Muslims and Muslim organizations, the government guaranteed that the sole basis did not mean the introduction of a secular state. The state would even encourage religions to play a role in national development. Apart from discursive aspects, the government had taken visible, uncompromising action against those who disagreed with the sole basis Pancasila. In the so-called Tanjung Priuk tragedy, military forces even attacked a Tanjung Priuk mosque in 1984, alleging that it was being used to mobilize Muslims against the sole basis Pancasila (Tapol 1987).<sup>16</sup> This attack was important to warn or, rather, to

---

<sup>16</sup> Some Muslim organizations, such as Pelajar Islam Indonesia (PII—Indonesian Islamic Student), Himpunan Mahasiswa Islam MPO (HMI-MPO—Muslim Student Association of Council for Securing the Organization) and “Komando Jihad” (Jihad Command—which was allegedly created by an Intelligence service) resisted adoption of Pancasila as their sole basis. Soeharto banned these organizations.

threaten other Islamic organizations to accept Pancasila. Following this event, most Muslim organizations have accepted Pancasila and even supported it.

Unlike NU which accepted the sole basis in 1993, Muhammadiyah waited until the Law on Mass Organization was officially issued. It finally officially accepted Pancasila in its Mukhtar (national congress) of 1985, an event which should actually have been conducted in 1981. The delay was caused first by the 1982 general elections, but then also by the problem of the sole basis. To convince Muhammadiyah members, AR Fakhruddin, then the head of Muhammadiyah, used a metaphor of a Muslim wearing of a helmet when he/she wants to go by motorcycle to a mosque for Jum'ah prayer. The government requires everyone who rides a motorcycle to wear a helmet. He compared the helmet with Pancasila. "The helmet would not change my Islam." he also said: "Muhammadiyah still holds *tawhid*, because without *tawhid* everything is useless" (Fakhruddin 1993: 51-4).

Unlike the previous debates which associated Pancasila with secularism, in the official debates or discussions during the Soeharto era such association was, at least in the official debates, not present—although it did exist in societal discourse of Pancasila. It is undeniable that during Soeharto era, Pancasila was strongly supported and used to defend his regime. Soeharto often accused his political rivals of being "anti-Pancasila" and by this act of labelling he could have them jailed under the Subversion Act. Speaking the 1990s, Soeharto said: "If Pancasila is threatened, we will wake up as patriots" (*Tempo* 1993).

### The (Failed) Amendment to Article 29 on Religion: Debate in Post-New Order Indonesia

When the Soeharto regime collapsed, and the political structure changed, Pancasila as the "sole basis" was questioned. The People's Consultative Assembly (MPR), headed by Amien Rais, the president of Partai Amanat Nasional (PAN, National Mandate Party) and former head of Muhammadiyah, issued Decree No. VII/MPR/1998 to repeal the previous MPR Decision No. II/MPR/1987 on the Guide for Living and Practicing Pancasila (P4). Based on this

Decision, the Government announced on 29 April 1999 that Pancasila indoctrination (P4) courses were to be discontinued and the BP-7 (agency responsible for administering the Pancasila courses) was abolished. Although Law No. 8/1985 on Mass Organization which stipulates that Pancasila must be the sole basis of political and mass organizations was not officially abrogated, Islamic parties and Muslim organizations adopted Islam as their ideological or organizational basis.

Nonetheless, the MPR did not abandon Pancasila as the ideological foundation of the State, as it was considered a “national consensus.” Despite this, it was indeed a momentous political decision, which changed the political landscape of the post-New Order era. Whether or not to adopt Pancasila was now a matter of choice for mass and political organizations. They were now free to choose their own ideological foundation, with the exception of communism. The regulations concerning communism have yet to be rescinded. Interestingly, Muslims did not form a united front on the issue of Pancasila as the foundation of mass organizations. Not unexpectedly, most Islamic organizations returned to Islam as their ideological foundation. However, there were also those which decided to adopt both Islam and Pancasila. This plurality has been reflected in the emergence of Islamic and Muslim-based nationalist political parties, which have adopted either Islam, or Islam and Pancasila, or simply Pancasila as their ideological foundation (Ichwan 2006: 221-2).

The New Order regime sacralized the 1945 Constitution by insisting that amending it and changing its preamble would mean destroying the Indonesian state as a whole, because it was established along with independence on 17 August 1945. However, in the context of Reformasi, changing the preamble or amending the Constitution does not mean destroying the Indonesian state. In fact, during the Soekarno period, the preamble of the Constitution was changed twice (Mahfud MD 2001/2002: 17).

In 2000, the Majelis Permusyawaratan Rakyat (People’s Consultative Council —MPR) agreed to amend the 1945 Constitution to meet the current changes during the *Reformasi*. However, despite the possibility of changing the preamble, the MPR agreed to keep the original preamble. The issue of

preamble was sensitive because it related to the Jakarta Charter, which was initially formulated for the preamble of the 1945 Constitution, but changed in the last hours before the issuance of the Constitution. There was suspicion that opening the possibility of changing the preamble would lead to reuse of the Jakarta Charter as the preamble, which would trigger old debate.

Nonetheless, the Jakarta Charter remained the single most important historical document for endorsement of the Shari'a in the Constitution. In 2000, two Islamic parties, PBB and PPP, proposed to amend Article 29.<sup>17</sup> However, by proposing this, they did not mean that they proposed an Islamic state, but rather simply advocated the implementation of Islamic law for Muslims. However, amending the Constitution was not easy task, since both were small factions with only 71 combined seats, out of 500 total seats.<sup>18</sup> Muslim-based nationalist factions also proposed the amendment of Article 29, but they had different formulation.<sup>19</sup> Both kinds of factions did not always go together in endorsing Islamic agenda.

Although the effort to making the Jakarta Charter legal source in the MPR sessions of 1968 failed, they could refer to Soekarno's Presidential Decree of 1959 which stipulates that the Jakarta Charter was "the soul" of the Constitution. The Presidential Decree is considered as the source of the legal order (*sumber tertib hukum*) in Indonesia. Inspired by the wordings of the Decree, most of Islamic parties used the metaphor of "body" (*badan*) and soul

---

<sup>17</sup> Islamic factions in the MPR were factions of Partai Persatuan Pembangunan (PPP—United Development Party), of Partai Bulan Bintang (PBB—Crescent Star Party), and of *Daulatul Ummah* (which consisted of Partai Nahdlatul Ummah [PNU—Awakening of Ummah Party] and other small Islamic parties).

<sup>18</sup> In the 1999 general elections, seven parties won significant percentages of the vote. Three parties are based on Islam: PPP (with 11 percent); PBB (2 percent); and PK (1 percent). Two parties are Muslim-based nationalist parties: PKB (13 percent); and PAN (7 percent). Two other parties are nationalist parties: PDI-P (34 percent) and Golkar (22 percent). If the votes of last four non-Islamic parties were taken together, they totaled 76 percent of the vote (Mujani and Little 2004, 112).

<sup>19</sup> Muslim-based nationalist factions in the MPR were Fraksi Reformasi (Reformation Faction), which consisted of Partai Amanat Nasional (PAN—National Mandate Party) and Partai Keadilan [PK—Justice Party], and the faction of Partai Kebangkitan Bangsa [PKB—National Awakening Party]).

(*jiwa*) for the 1945 Constitution and the Jakarta Charter respectively. PBB even associated the “soul” directly to the Shari’ah rather than to the Jakarta Charter (Platzdasch 2009: 114-5).

In these MPR sessions in 2000, several alternatives emerged (Sekretariat Jendral MPR RI 2000: 125-6):

Concerning Article 29 (1), there were four alternatives:

Alternative 1 : The state is based on the One Almighty God. (Original text).

Alternative 2 : The state is based on the One Almighty God with the obligation to implement Islamic *shari’ah* for the adherents of the religion.

Alternative 3 : The state is based on the One Almighty God with the obligation to implement religious teachings for the adherents of each religion.

Alternative 4 : The state is based on the One Almighty God, just and civilized humanity, the unity of Indonesia, democracy guided by inner wisdom in unanimity arising from deliberation amongst representatives, and social justice for all of the people of Indonesia.

Concerning Article 29 (2), there were also four alternatives:

Alternative 1 : “The state guarantees the freedom of each citizen to adhere to their own religion and to worship according to their religion and beliefs.” (Original text).

Alternative 2 : “The state guarantees the freedom of each citizen to adhere to their own religion and to worship according to their religion.” (The word is “beliefs” omitted).

Alternative 3 : “The state guarantees the freedom of each citizen to adhere to their own religion and to worship according to their religion and beliefs, and to build their houses of worship.”

Alternative 4 : “The state guarantees the freedom of each citizen to adhere to

their own religion, to practice their religious teachings, and to worship according to their religious beliefs.”

In addition, there were also polemics about whether there should be additional points or paragraphs (*ayat*) added to Article 29. There were two alternatives:

Alternative 1 : No additional point is needed.

Alternative 2 : There are some additional points:

- a) The state protects people from the spread of beliefs contradicting belief in the One Almighty God.
- b) State governance should not contradict religious values, norms and laws.
- c) The state respects ethical norms and human morality taught by every religion.<sup>20</sup>

Concerning Article 29 (1), the PPP and PBB proposed alternative 2; while the PKB, PAN and PK parties proposed alternative 3 (Hosen 2005: 432). Related to Article 29 (2), the Reformasi faction proposed Alternative 2 while the PPP and PBB factions proposed Alternative 4. Most factions did not agree to inclusion of additional points or phrases, except for some Islamic parties.

The amendment of Article 29 was postponed until the 2001 MPR session because of practical problems, that is, the discussion of other articles was so time-consuming that Article 29 could not be discussed (Wahid 2001/2: 96-7). It seemed that they did this on purpose, so that they could avoid touching this sensitive article. The MPR agreed to postpone the discussion of this article until the next MPR session in 2002.

Prior to the annual MPR session in 2002, Islamic factions (PPP, PBB, and Daulatul Ummah) and Muslim-based nationalist factions (Reformasi and PKB), organized meetings to discuss some “crucial articles,” including Article 29.<sup>21</sup> As

---

<sup>20</sup> The above alternatives were attached to the appendix of the MPR Decision IX/MPR/2000.

<sup>21</sup> I have discussed the debate in the 2002 MPR session elsewhere (Ichwan 2003).

mentioned earlier, in the 2000 sessions, they had supported different alternatives on the amendment of Article 29. The Islamic parties insisted on the insertion of the “seven words” of the Jakarta Charter, while the Muslim-based nationalist parties proposed their own versions.

As the plenary sessions approached, the meetings were not limited to Islamic and Muslim-based nationalist parties, but also included the nationalist parties PDIP and Golkar. However, they could not produce an agreement on Article 29, except that they should avoid deadlock in the upcoming annual session as far as possible. Before the annual session was held, several alternatives for the amendment of Article 29 were formulated by Islamic parties, Muslim-based nationalist parties, and secular nationalist parties. Concerning Article 29 (1) there were three alternatives: the aforementioned alternatives 1, 2, and 3. The fourth alternative was dropped. The first alternative was supported by PDIP, other small nationalist factions and a Christian faction, Kesatuan Bangsa Indonesia (KKI). PKB which proposed alternative 4 joined the other nationalist parties in supporting the original version of the article.<sup>22</sup> The second alternative was supported by Islamic parties, whereas the third alternative was supported by Reformation faction.

Concerning Article 29 (2), there were two alternatives: alternative 1 (the original text) and alternative 2 (as mentioned earlier). Participants agreed to drop the third and fourth alternatives. Moreover, they also agreed that the proposal to have additional points or paragraphs was not critical. Most nationalist, Christian and Muslim-based nationalist parties supported the first alternative on Article 29 (2), whereas the Islamic parties supported the omission of the term “belief” or “beliefs” (second alternative). For Islamic parties, “belief” had been interpreted as “*aliran kepercayaan*” (indigenous beliefs) which, for

---

<sup>22</sup> In order to harmonize the relationship between the ‘traditional’ Muslims (NU-PKB) and the nationalists (PDIP), because of the latter’s involvement in Abdurrahman Wahid’s impeachment, Taufik Kiemas (husband of the head of PDIP, Megawati) visited Wahid, the head of the consultative body of the PKB, encouraging the harmony of “nationalism and Islam.” Perhaps because of this lobby, the PKB turned to defend the original text, which was in line with the PDIP (Ichwan 2003: 24).

them, was deviant from and could destroy Islam. Since the Justice Party joined the Reformation faction, it supported the latter's idea which was more moderate. However, in a number of cases, the Partai Keadilan spoke of their own position to support Islamic *shari'ah*.

Commission A, which discussed the amendment of this article, did not reach agreement on whether or not the Religion Article should be amended. The problem was then brought into the plenary session, held on 10 August 2002. The result was that most of the factions were in favour of maintaining the original version of the Religion Article. Only two Islamic factions—the Crescent Star Party and *Daulatul Ummah* factions—rejected the agreement. The final position of the PPP was ambiguous, but it agreed to the MPR decision, saying that it would struggle at another time (Ichwan 2003: 24).

Outside the MPR building, conservative Muslim protesters demanded the insertion of the “seven words” of the Jakarta Charter in to Article 29. At the same time, moderate and liberal Muslims, as well as the nationalists and the adherents of other religions, opposed the inclusion of the “seven words.” They argued that Article 29 is a national consensus that should not be amended because it would lead a particular religion (Islam) to dominate the constitution and state. Most liberal-progressive thinkers, such as Nurcholish Madjid, argued that the inclusion of Jakarta Charter would allow the state to intervene in religious space. The two biggest Muslim organizations, Nahdlatul Ulama and Muhammadiyah, also demanded that Article 29 should not be amended for the same reason as Madjid.

The attempts to include the Jakarta Charter in the Constitution have always been problematic and controversial not only among adherents of other religions and secular nationalists, but also for the Indonesian Muslims themselves. The maintenance of the original version of Article 29 (both point 1 and 2) indicated that most Muslims, who were also the majority in nationalist parties, rejected the discrimination-based religion. This was a great success for moderate and liberal-progressive Muslims.



## The Pancasila Dilemma: Caught between Secularization and Religionization

In the context of this discussion, one critical question remains: Is the statement “Pancasila is *neither a secular nor a religious* ideology” an accurate claim? Its validity is related to the political process and contestations between religious groups and secular nationalist groups in the government, parliament and society. It is an ideological statement rather than a factual description. This ideological statement usually emerges in times of crisis and conflict between religious groups or between religious groups and secular-nationalist groups. The context of the emergence of Pancasila itself was coloured by conflict between secular nationalist and Muslim leaders in the *Dokuritsu Junbi Chōsakai*. In the last decade, when interreligious conflicts and religious radicalism and terrorism began to appear in some regions, the government and some elements of civil society perceived a need to empower Pancasila.

In the normal situation, however, Pancasila is more an “either religious or secular ideology,” or “both religious and secular ideology,” rather than “neither religious nor secular ideology.” As a matter of fact, from the Soekarno to the Soeharto period (at least until 1990), Pancasila was more of a secular ideology with limited degree of religionization, in the period from 1990-1998 it was a secular ideology with amoderate degree of religionization, and in the period from 1998 until today it has been a secular ideology with a liberal degree of religionization.<sup>23</sup>

Although Soekarno treated Pancasila more as a secular ideology, he compromised with the demand to establish the Ministry of Religious Affairs as early as 1946. During Guided Democracy, Soekarno tried to limit the interpretation of Pancasila based on Nasakom, the acronym of *Nasionalisme*

---

<sup>23</sup> This was also the case with the colonial politics of religion. During the Dutch colonial period, secularization policy dominated, but there was some degree of religionization, such as the existence of *Priesterraad* (Religious Courts), the institution of *Penghulu*, and management of mosque charity (Hisyam 2001). When the Japanese occupational government implemented secularization, there was also a wide degree of religionization (Islamization), in the sense of using or abusing Muslims and their resources to support Japanese wars in the Far East (Benda 1958; Kobayashi 1997; 2010). However, Muslims also used the Japanese to empower themselves and achieve their independence.

(nationalism), *Agama* (religion), and *Komunisme* (communism). By using the word *agama* (religion) Soekarno intended that this sphere should not be dominated by the Islam, but shared between existing religions. However, in fact, as Islam is the religion of the majority, and most programmes of the Ministry of Religious Affairs were related to Islam. Soekarno also used Pancasila as the ideology of “character and national building” (Chalid 1965; Federspiel 1976). He built Istiqlal mosque in Jakarta in 1961 as a symbol of government concern with Islam. He also promoted what he called “Api Islam” (the Flame of Islam), a reformed understanding of Islam relevant to his revolutionary agenda.

Soeharto also treated Pancasila more as secular ideology. However, he could not neglect Islam as a whole either, although he could marginalize political and radical Islam. During the period of “secularism with limited religionisation” (1966-1989), some degree of Islamization occurred with the establishment of the state supported Pusat Dakwah Islam Indonesia (PDII—Indonesian Islamic Da’wah Centre) in 1969, the Majelis Ulama Indonesia (MUI—Indonesian Council of Ulama) in 1975, and the Yayasan Amal Bhakti Muslim Pancasila (YAMP—Pancasilaist Muslim Foundation) in 1982. When Soeharto made Pancasila the sole basis for all mass and political organizations, he encouraged developmental Islam to play role in New Order development projects. He was also involved in endorsing such types of Islam, either through the Ministry of Religious Affairs, or through his own foundation, Yayasan Amal Bhakti Muslim Pancasila (YAMP), which collected the *infaq* (tithes) from civil servants and military and police officials to fund various projects of “Pancasila Islam.” In 1989, the Law on Religious Courts (Law No. 7/1998) was issued to regulate Islamic courts.

In the period of secularism with moderate degree of religionisation (1990-1998), Soeharto supported various kinds of Islamization policies. In 1990, he supported the establishment of Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI—All-Indonesian Muslim Intellectual Association), and in 1991, the first Islamic bank, Bank Muamalat Indonesia (Hefner 1993, 2000). Soeharto also issued a Presidential Instruction on the Compilation of Islamic Laws, containing

Islamic family laws, to be used by judges in Religious Courts (Nurlailawati 2007). This means that despite his strong inclination towards Pancasila and secularism, he could not avoid the presence of religion (Islam) in the state (Bruinessen 1996).

In post-New Order era period of secularism with substantial religionisation, the MPR dissolved the previous MPR Decree on Pancasila as the sole basis of mass organizations, but did not eliminate the Law on Mass Organizations. Most Islamic organizations and parties adopted Islam as their ideological basis, but did not reject Pancasila, at least explicitly, as the foundation of the state. There are laws which are highly inspired by Islamic teachings, such as Laws on Banking which allow a Shari'a banking system (Law No. 7/1992; corroborated by Law No. 10/1998); on *Zakat* (tithe) (Law No. 38/1999), on the *Hajj* (pilgrimage to Mecca) Service (Law No. 17/1999); on Shari'a Implementation in Aceh (Law No. 44/1999); on Income Tax (Law no. 17/2000; corroborated by Law No. 23/2008) which accommodates *zakat* as a tax deduction; on the National Education System (Law No. 20/2003); on Shari'a Banking (Law No. 21/2008); on Aceh Governance (Law No. 11/2006), or on pornography (Law No. 44/2008). Some provinces and districts also introduced Shari'a-inspired bylaws. More than thirty bylaws have been issued, and this number will probably increase, especially in areas where Islamic sentiments can easily be aroused and used for political ends (Buehler 2008; Bush 2008). The regions promoting these regulations usually are those with a long record of Islamist rebellions (e.g. Aceh, West Java, Banten, and South Sulawesi). Other places are known for religiosity—in both puritan and non-puritan form (e.g. West Sumatra, South Sumatra; East Java, including Madura). These laws and bylaws usually use the first pillar of Pancasila (Belief in One Almighty God) as justification for the Islamization process. Although the “seven words” of the Jakarta Charter are not on paper, they are applicable in practice, which is especially clear during the Reformasi era.

This wave of wide religionization is line with the emergence of radical Islamist movements which challenge openly Pancasila. Abubakar Baasyir and his former organization, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), and current organization, Jamaah Anshorut Tauhid (JAT), call Pancasila a “*kufur*” (unbelief)

ideology, which should be rejected and replaced by Islam. Despite this open challenge to the state ideology, the government can no longer arrest individuals or ban organizations which spread ideas opposing the state ideology, due to democratization. We could not assume the influence of these radical movements on law-making, yet, what is certain is that there has been a parallel between the religionization development in society and that in parliament and the government administration. Van Bruinessen (2011) has called this post-New Order phenomenon a “conservative turn” in Indonesian Islam, and also in Indonesian politics.

What is at stake is religious pluralism and tolerance. However, with respect to the Islam-inspired laws, they had undergone a political process and had been debated by Islamic and secular nationalist legislators in the parliament. The parliament has been dominated by Muslim-based nationalist parties and secular nationalist parties, yet in a number of cases—as reflected in the approval of Islam-inspired laws and bylaws—Muslim legislators in Muslim-based nationalist parties and secular nationalist parties could individually or collectively allied with Islamic parties. The very existence of laws which regulate only certain groups of citizens (Muslims) means discrimination against other religious communities. This has happened not only in laws and bylaws, but also in government policies, such as that on Ahmadiyah, al-Qiyadah al-Islamiyah and other religious groups judged to be deviant by the religious authority, that is, by the non-governmental Majelis Ulama Indonesia (MUI—Indonesian Council of Ulama). There was even a municipality which declared itself “Kota Halal” (*halal* city), and which forbids, among other things, the pork slaughtering and alcoholic beverages. This policy undoubtedly discriminates against other religious communities in that city. What is striking is that the mayor is not affiliated to an Islamic party, but rather to a secular nationalist party. In this case, and in other cases in other regions, religious issues have been used as parts of political games which help establish that their secular nationalist parties are religious too.

## Concluding Remarks

The political debates on the basis of the state or on relations between state and religion have contributed to the more permanent establishment of Pancasila as the basis of the state, rather than Islam or *laïcité* secularism. They have shown that opposing parties (secular nationalist and Muslim groups) should negotiate their views and interests officially through democratic (political) mechanisms. This does not account for popular and intellectual debates, which deserve separate studies. While Islam was not accommodated as the basis of the state, *laïcité* secularism was rejected also. However, Pancasila is basically secular too, but it does not subscribe to strong secularism; it is—to use Abdurrahman Wahid's (2001) term—a “mild secularism.” Pancasila suggests a “mild separation of state and religion,” because religious *values* could inspire the state; “mild privatization,” because the state could publicize certain religious values (along with indigenous and secular values) to support *national* interests such as “national and character building” during the Soekarno era, “development” during the Soeharto regime, and democratic “reformation” during the post-Soeharto era. The state could also promote “mild differentiation,” because the state could also endorse certain religious-inspired laws (such as Islamic family laws) and religious-inspired economic institutions (such as Islamic banks and finance system).

The debates have moved from searching for a viable basis of the state and establishing Pancasila as the basis of the state (1945), to questioning Pancasila as the basis of the state (1956-1959), to attempting to legalize the Jakarta Charter (1968), to creating an official interpretation of Pancasila (P4) (1978), to establishing Pancasila as the sole basis (1983-1985), and to attempting the insertion of the seven words of the Jakarta Charter in Article 29 of the 1945 Constitution. Along with that development, the interpretation of Pancasila in the policies of the government has moved from “secularism with limited religionization” (1945-1990) and “secularism with moderate religionization” (1990-1998) to a “secularism with broad religionization” (1998 until today). In other words, the Pancasila state has been caught between secularization and

religionization, and will remain so unless it is replaced by either secular or religious ideology. Yet, it seems that the latter will not be chosen by Indonesians, because there is now more than 60 years of Pancasila.

Nevertheless, in more than a decade since the Soeharto era, Pancasila has undergone a democratic process of reception and rejection. While during Soeharto era, Pancasila was forced by the state on all citizens and organizations, in the Reformasi era such compulsion is no longer possible. The reception of Pancasila has taken place the other way around, through a bottom-up process. It seems that the current interreligious conflicts have made people re-think the common denominator or common language through which they maintain peaceful coexistence. Most of them think that Pancasila is closer to their life than other ideologies, since it has long served as the state ideology. However, for the sake of democratization transition and the bottom-up process of reception, the state could no longer forbid rejection of Pancasila, or ban the organizations which reject it, although the Law of Mass Organization which dictates that Pancasila is the sole basis has not been officially withdrawn. Therefore, despite the democratization process, Pancasila is actually in a transitional crisis, a crisis might which could lead to either the empowerment or deconstruction of Pancasila. Further political debates could emerge again and again, depending on the political processes between the supporters and opponents of Pancasila in the next decades. History will be the witness to the end of this process.

### Bibliography

- Abdulgani, Roeslan (1998). *Pancasila: Perjalanan sebuah Ideologi*. Jakarta: Grasindo & FKN-Alumni GMNI.
- Aboebakar (1957). *Sedjarah Hidup K.H.A. Wahid Hasjim dan Karangan Tersiar*. Jakarta: Panitya Buku Peringatan Al-Marhum K.H.A Wahid Hasjim.
- Abudardiri (1987). "Sejarah Berdirinya Kementerian Agama dalam Negara Republik Indonesia," in Departemen Agama, *Amal Bakti Departemen Agama 3 Januari 1946-3 Januari 1987*, Jakarta: Departemen Agama, 142-5.
- Alfian (1980). *Politik, Kebudayaan dan Manusia Indonesia*, Jakarta: LP3ES.
- Ali, Fachri and Effendy, Bahtiar (1986). *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam*

Secularism, Islam and Pancasila: Political Debates on the Basis of the State in Indonesia (Moch Nur Ichwan)

*Indonesia Masa Order Baru*, Bandung: Mizan.

Anshari, Endang Saifuddin (1973). *Kritik atas faham dan Gerakan Pembaharuan Nurcholish Madjid*, Bandung: Bulan Sabit.

Anshari, Saifuddin (1985). "Islam or the Pancasila as the Basis of the State," in: Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique and Hussain, Yasmin (eds.), *Readings on Islam in Southeast Asia*, Singapore: ISEAS.

Asad, Talal (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, California: Stanford University Press.

Assyaukanie, Luthfi (2009). *Islam and the Secular State in Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Azra, Azyumardi (1998). "H. M. Rasjidi, BA: Pembentukan Kementerian Agama dalam Revolusi," in Azyumardi Azra and Saiful Umam (eds.), *Menteri-menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik*, Jakarta: INIS, PPIM, Badan Litbang Agama Departemen Agama RI.

Azra, Azyumardi and Umam, Chatibul (eds.) (1998). *Menteri-menteri Agama RI*, Jakarta: INIS, PPIM, Badan Litbang Agama Departemen Agama RI.

Benda, Harry J. (1958). *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation*, The Hague.

Boland, B. J. (1982). *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague: Nijhoff.

Bruce, Steve (2002). *God Is Dead: Secularization in the West*, Oxford: Blackwell.

Bruce, Steve, ed. (1992). *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, New York: Oxford University Press.

Bruinessen, Martin van (1996). "Islamic State or State Islam? Fifty Years of State-Islam Relations in Indonesia," in Ingrid Wessel (Hrsg.), *Indonesien am Ende des 20. Jahrhunderts*. Hamburg: Abera-Verlag, pp. 19-34.

Bruinessen, Martin van (2011). "What Happened to the Smiling Face of Indonesian Islam? Explaining the Conservative Turn in Post-Suharto Indonesia," RSIS Working Paper No. 222 (6 January).

Buehler, Michael (2008). "The Rise of Shari'a bylaws in Indonesian Districts: An indication for Changing Patterns of Power Accumulation and Political Corruption," *South East Asia Research* 17: 2 (July), 255-85.

Burns, Peter (1981). *Revelation and Revolution: Natsir and the Panca Sila*, Townsville, Australia: Committee of South-East Asian Studies, James Cook University of North Queensland, Southeast Asian Monograph Series No. 9.

Bush, Robin (2008). "Regional Shari'a Regulations I Indonesia: Anomaly or Symptom?" in Greg Fealy and Sally White (eds.), *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 174-191.

Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*, Chicago, London: The University of Chicago Press.

Chalid, Idham (1965). *Islam dan demokrasi Terpimpin*, Jakarta: Lembaga Penggali dan Penghimpun Sejarah Revolusi Indonesia.

Departemen Agama (1979). *P4 (Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila) dan Ajaran Islam*, Jakarta: Ditjen Bimas Islam dan Urusan Haji Departemen Agama RI.

Departemen Agama (1987). *Amal Bakti Departemen Agama 3 Januari 1946-3 Januari 1987*, Jakarta:

- Departemen Agama.
- Departemen Penerangan (1965). *20 Tahun Indonesia Merdeka*, Vol. VII, Jakarta: Departemen Penerangan.
- Department of Information (1967). *ORBA: A Guide to the New Order Government Policy*, Jakarta: Department of Information.
- Dijk, C. van (1981). *Rebellion under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Effendy, Bahtiar (1994). *Islam and the State: The Transformation of Islamic Political Ideas and Practices in Indonesia*, PhD Dissertation, Ohio State University.
- Effendy, Bahtiar (2003). *Islam and State in Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS).
- Esposito, John L. (n.d.). *Rethinking Islam and Secularism*, Guiding Papers Series, The ARDA. www.theARDA.com.
- Fakhrudin, AR (1993). "Jangan Pilih Saya Lagi," in *Memoar: Senarai Kiprah Sejarah*, Vol. 3, Jakarta: Grafiti, 31-58.
- Federspiel, Howard M. (1976). "Sukarno and His Muslim Apologists: A Study of Accommodation between Traditional Islam and an Ultranationalist Ideology," in Donald P. Little (ed.), *Essays on Islamic Civilization: Presented to Niyazi Berkes*. Leiden: E. J. Brill.
- Federspiel, Howard M. (2001). *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: The Persatuan Islam (PERSIS), 1923-1957*, Leiden etc.: Brill.
- Feillard, Andr ee (1999). *NU vis- -vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, trans. Lesmana, Yogyakarta: LKiS.
- Feith, Herbert (1962). *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, Cornell: Cornell University Press.
- Flores, Alexander (1993). "Secularism, Integralism and Political Islam: The Egyptian Debate," *Middle East Report* 23 (July-August), 32-38.
- G le, Nil fer (1996). "Authoritarian Secularism and Islamist Politics: The Case of Turkey," in Augustus Richard Norton, ed., *Civil Society in the Middle East*, Leiden: Brill.
- Hadikusumo, Ki Bagus (n.d.). *Islam Sebagai Dasar Negara dan Akhlak Pemimpin*, Yogyakarta: Pustaka Rahayu.
- Hashemi, Nader (2009). *Islam, Secularism, and Liberal Democracy*, Oxford, NY: Oxford University Press.
- Hatta, Mohammad (1982). *Sekitar Proklamasi*, Jakarta: Tintamas.
- Hefner, Robert W. (1993). "Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class," *Indonesia*, issue 56, 1-35.
- Hefner, Robert W. (1998). "Secularization and Citizenship in Muslim Indonesia," in Paul Heelas et al (eds.), *Religion, Modernity and Postmodernity*, Oxford: Blackwell, 147-168.
- Hefner, Robert W. (2000). *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hisyam, Muhammad (2001). *Caught between Three Fires: The Javanese Pangulu under the Dutch Colonial Administration 1882-1942*, Jakarta: INIS.
- Hosen, Nadirsyah (2005). "Religion and the Indonesian Constitution: A Recent Debate," *Journal of*



Secularism, Islam and Pancasila: Political Debates on the Basis of the State in Indonesia (Moch Nur Ichwan)

*Southeast Asian Studies* 36: 3 (October), 419–440.

Hourani, Albert (1962). *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, London: Oxford University Press.

Ichwan, Moch Nur (2003). "The Seven Word Controversy," *IIAS Newsletter* 30 (March), 23-24.

Ichwan, Moch Nur (2006). "Official Reform of Islam: State Islam and the Ministry of Religious Affairs in Contemporary Indonesia," PhD Dissertation, Tilburg University.

Ismail, Faisal (1995). "Islam, Politics and Ideology in Indonesia: A Study of the Process of Muslim Acceptance of the Pancasila," PhD Dissertation, McGill University.

Ismail, Faisal (1996). "Pancasila as the Sole Basis for all Political Parties and for all Mass Organizations: An Account of Muslims' Responses," *Studia Islamika*, 3: 4, 1-92.

Khalid, M. Saleh (1995), "Pak Alamsjah dan Asas Pancasila," in *H. Alamsjah Ratu Perwiranegara 70 Tahun: Pesan dan Kesan*, ed. Krisna R. Sempurnadjaja, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 156-9.

Kobayashi, Yasuko (1997). "Kyai and the Japanese Military," *Studia Islamika* 4: 3, 65-98.

Kobayashi, Yasuko (2010). "Islam during the Japanese Occupation," in Peter Post et al (eds), *The Encyclopaedia of Indonesia in the Pacific War*, Leiden, Boston: Brill, 300-11.

Kolig, Erich (2001). "Modernization without Secularization? Civil Pluralism, Democratization and Re-Islamization in Indonesia," *New Zealand Journal of Asian Studies* 3: 2 (December 2001), 17-41.

Konstituante RI (1958a). *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante*, Bandung: Konstituante Republik Indonesia, Vol. 1.

Konstituante RI (1958b). *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante*, Bandung: Konstituante Republik Indonesia, Vol. 2.

Krissantono (ed.) (1976). *Pandangan Presiden Soeharto tentang Pancasila*, Jakarta: CSIS.

Kurasawa, Aiko (1993). *Mobilisasi dan Kontrol: Studi Tentang Perubahan Sosial di Pedesaan Jawa 1942-1945*, Jakarta: PT Gramedia Widiasarana Indonesia & Yayasan Karti Sarana.

Kuru, Ahmet (2007). "Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles and State Policies toward Religion." *World Politics* 59: 4 (July), 568–594.

Kuru, Ahmet (2009). *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lev, Daniel S. (1972). *Islamic Courts in Indonesia: A Study in the Political Bases of Legal Institutions*, Berkeley etc.: University of California Press.

Maarif, Ahmad Syafii (1983). "Islam as the Basis of State: A Study of Islamic Political Ideas as Reflected in the Constituent Assembly Debates in Indonesia," PhD Dissertation, University of Chicago.

Maarif, Ahmad Syafii (1985). *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan Politik dalam Konstituante*. Jakarta: LP3ES.

Maarif, Ahmad Syafii (1988). *Islam dan Politik Indonesia pada Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kaljiaga Press.

Mahfud MD, Moh (2001/2002), "Amandemen UUD 1945 dalam Perepektif Demokrasi dan 'Civil Society'," *Civility*, 1: 2 (November 2001-January 2002), 5-27.

Martin, David (1978). *A General Theory of Secularization*, Oxford: Blackwell.

Moore, Clement Henry (1965). *Tunisia since Independence: Dynamics of a One Party State*, Berkley and Los Angeles: University of California Press.

- Mughni, Syafiq A. (1980). *Hassan Bandung: Pemikir Islam Radikal*, Surabaya: PT Bina Ilmu.
- Mujani, Saiful and Liddle, R. William (2004). "Politics, Islam and Public Opinion," *Journal of Democracy* 15: 1 (January 2004), 109-123.
- Najjar, Fauzi M (1996). "The Debate on Islam and Secularism in Egypt," *Arab Studies Quarterly*, 18: 2 (Spring).
- Nasution, Adnan Buyung (1992). *The Aspiration for Constitutional Government in Indonesia: A Socio-Legal Study of the Indonesian Konstituante, 1956-1959*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Natsir, M (1968). *M. Natsir versus Soekarno: Persatuan Agama dengan Negara* (Padang: Jajasan Pendidikan Islam (JAPI).
- Navaro-Yashin, Yael (2002). *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Noeh, Zaini Ahmad and Abdul Basit Adnan (1983). *Sejarah Singkat Pengadilan Agama Islam di Indonesia*, Surabaya: Bina Ilmu.
- Norris, Pippa and Inglehart, Ronald (2004). *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nurlailawati, Euis (2007). *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts*, PhD Dissertation, Utrecht University.
- Parikesit, Suparwan G. and Sempurnadjaja, Krisna R. (1995). *H. Alamsjah Ratu Perwiranegara*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Prawiranegara, Sjafruddin (1984). "Pancasila as the Sole Foundation," *Indonesia*, 38 (October), pp. 74-83.
- Radi, Umaldi (1984). *Strategi Partai Persatuan Pembangunan (PPP) Semasa 1973-1982*, Jakarta: Integrita Press.
- Roeder, O. G. (1976). *Anak Desa: Biografi Presiden Soeharto*, Jakarta: Gunung Agung.
- Rosidi, Ajb (1986). *Sjafruddin Prawiranegara Lebih Takut Kepada Allah*, Jakarta: Inti Idayu Press.
- Samson, Allan A (1978). "Conceptions of Politics, Power, and Ideology in Contemporary Indonesia," in Karel D. Jackson and Lucian W. Pay (es), *Political Power and Communication in Indonesia*, Berkeley, Los Angeles: University of California.
- Samson, Allan A. (1968). "Islam in Indonesian Politics," *Asian Survey* 8: 12 (December).
- Samsuri (2004). *Politik Islam Anti Komunis: Pergumulan Masyumi dan PKI di Arena Demokrasi Liberal*, Yogyakarta: Safiria Insania Press.
- Sekretariat Jenderal MPR RI (2000). *Putusan Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia, Sidang Tahunan Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia, 7-18 Agustus 2000*, Jakarta: Sekretariat Jenderal MPR RI.
- Simorangkir, J. T. C. and B. Mang Reng Say (1958). *Konstitusi dan Konstituante Indonesia*, Jakarta: Soeroengan.
- Sitompul, Einar Martahan (1996). *NU dan Pancasila*, Jakarta: Sinar Harapan.
- Sjadzali, Munawir (1985). "Pidato Menteri Agama R. I. dalam Rangka Hari Amal Bhakti Departemen Agama ke-39," in: *Kiprah Pembangunan Agama Menuju Tinggal Landas: Himpunan Pidato Menteri Agama RI, H. Munawir Sjadzali, Oktober 1984-September 1985*. Jakarta: Biro Hukum dan Humas Departemen Agama RI.
- Sjadzali, Munawir (1993). "Negara Pancasila Bukan Negara Agama dan Bukan Negara Sekular," in

- Islam: Realitas Baru dan Orientasi Masa Depan*, Jakarta: UI Press.
- Tapol (1987). *Muslim on Trial*, London: Tapol.
- Taylor, Charles (1998). "Modes of Secularism," in Rajeev Bhargava, ed., *Secularism and Its Critics*, New Delhi: Oxford University Press.
- Team Pembinaan Penatar dan Bahan Penataran Pegawai [n.d.] *Bahan Referensi Penataran Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila, Undang-undang Dasar 1945 dan Garis-garis Besar Haluan Negara*, Jakarta: Sekretariat Pembinaan Penatar dan Bahan Penataran Pegawai Republik Indonesia.
- Tempo 1983a, "Dari Sebuah Sidang yang Sangat Lancar," *Tempo*, 13 March.
- Tempo 1983b, "Tahun Dialog, Mudah-mudahan," *Tempo*, 31 December.
- Tempo 1993, "Dulu Pembangkang, Kini Diundang," *Tempo*, 12 June 1993.
- Thalib, M and Fajar, Haris (eds.) (1985). *Pembaharuan Fahaman Islam di Indonesia: Dialog Bung Karno-A. Hassan*, Yogyakarta: Sumber Ilmu.
- Wahid, Abdurrahman (2001). "Indonesia's Mild Secularism," *SAIS Review* 21 (Summer-Fall), 25-28.
- Wahid, Salahuddin (2001/2). "Piagam Jakarta: Perspektif Hukum dan Politik," *Civility* 1: 2 (November 2001-January 2002), 79-106.
- Yamin, Muhammad (1959). *Naskah Persiapan Undang-undang Dasar 1945*, Vol I, Jakarta: Jajasan Prapanca.
- Yatim, Badri (1985). *Soekarno, Islam dan Nasionalisme: Rekonstruksi Pemikiran Islam-Nasionalis*, Jakarta: Inti Sarana Aksara.

## アジア・太平洋研究センター主催講演会

日 時：2010年4月23日（金）

場 所：名古屋キャンパス N棟3階 社会倫理研究所会議室

報告者：行本勢基（高松大学経営学部専任講師）

テーマ：技能集約型産業における国際的な事業展開と再編

——日本、中国、東南アジア諸国での実態調査に基づく試論



1. 問題意識と研究対象
2. 日中金型産業の比較分析
3. 日本国内の産業構造の再編
4. 発見事実に基づく試論
5. まとめと今後の課題

近年、電機や自動車をはじめとする日系組立メーカーのアジア進出が拡大する中で、中国やタイなど東アジア各国では、現地の技能育成や裾野産業の発展に重要な役割を果たす“金型産業”において、その急速な成長がみられる。この報告では、報告者による日中両国での現地実態調査に基づき、(1)中国において台湾・香港系、現地系の各金型メーカーが、近年どの程度その技術力を高めてきているのか、(2)アジア系メーカーの追い上げに直面する中、日本の金型メーカーは、日本とアジアの双方において、新たにどのような展開を見せているのか、という2つの疑問に焦点を当てながら、調査結果の概要が紹介された。

まず、上記第1の疑問と関連する「日中金型産業の比較分析」では、日系、台湾系、香港系、現地系の金型メーカー計20事例に注目し、各事例の技術能力（加工精度、

納期までの期間、素形材の品質等）が比較され、全般的には日系メーカーの技術優位性が確認されたものの、金型の種類によって状況が異なっている点が確認された。

すなわち、金型は、(a)ダイ系金型〔開放型。「プレス金型」など、“金型”に材料となる金属等を当てた上で、加圧して製品を製造するタイプが多い〕、および(b)モールド系金型〔密閉型。「射出成形」など、“金型”に樹脂などの材料を流し込んで製品を製造するタイプが多い〕の2種類に大別されるが、前者（ダイ系）では日本企業の技術優位性がまだ大きいものの、後者（モールド系）で日本企業と現地系企業の技術格差がかなり小さくなっていったのである。

前者（ダイ系）については、日系企業の優位性が大きい要因として、顧客メーカーから高い加工精度が求められ、高品質の素形材を用いる場合が多い点が確認される一方、従来日本本社で生産していたものを中国子会社で生産されることが多くなっている点が併せて指摘された。また後者（モールド系）については、技術格差縮小の背景として、日本製の生産設備や高品質鋼材の活用、日本人技術者による技術指導等の要因が指摘された。

次に、上記第2の疑問と関連する「日本の金型メーカーの新展開」では、国内に立地する金型メーカーが、日本本社からアジア子会社への生産移転を進めつつ、両者の連携を強化したり、新たな取引先を開拓すべく様々な努力を重ねている点が指摘された。

中でも注目されるのが、2000年以降、他の中小金型メーカーに対して積極的にM&A（企業の合併や買収）を進めてきたA社である。A社は、M&Aを進めてグループ子会社数（連結対象子会社数）が2007年時点で180（国内52、海外128）に達する中、グループ化のメリットを積極的に活かすべく、グループ内の相互発注を通じて生産設備の効率利用を図るとともに、グループ全体で技術情報の収集を進め、グループ各社の技術水準の向上を図っている点が確認された。

このほか、B社では、タイやインドネシアに進出し、現地での部品需要の急増に対応する形で、従来の国内での系列取引先とは異なる新たな取引先（日系メーカー）の開拓に成功した点が確認された。また、C社では、フィリピンの現地子会社での生産規模を拡大するとともに、現地エンジニアの高い英語力や技術対応力を活かし、日本本社とフィリピン子会社が共同で設計活動を進めるようになった点が確認された。

このように、今回の一連の調査から、日本、台湾、中国など各国の金型メーカーが、様々な形で企業内ならびに企業間の協力関係を築きつつ各々の技術水準を高めている状況が確認された。今後はこれらの点をふまえ、各企業の「共有知の創造と相互活用のあり方」について、理論的考察および実態調査を重ねながら分析を深めていきたいと考えている。

（文責：林尚志）

## アジア・太平洋研究センター主催講演会

日 時：2010年7月27日（火）

場 所：名古屋キャンパス N棟3階 社会倫理研究所会議室

報告者：Dr. Lydia Y. Jose

(Ateneo Center for Asian Studies and Department of Political Science,  
School of Social Sciences, Ateneo de Manila University, Philippines)

テーマ：“Pan-Asianism, Nan’shinron and an East Asia Community:  
Japan’s attempts at regionalization”

\* 講演は英語



リディア・Y. ホセ教授は、フィリピンを代表する日本政治史・日比関係史の著名な研究者として知られ、中でも戦前日本の政府・民間機関・個人が東南アジア・フィリピン進出に際して提唱したアジア主義の思想について深い見識をもたれる。本報告の「汎アジア主義、南進論および東アジア共同体：日本の地域化の試み」は、歴史的に繰り返される「日本のアジア地域化の試み」という仮説の下に、大きく戦前と戦後の比較考察を試みるものであり、現代アジア地域主義の観点からもきわめて興味深い研究テーマである。したがって本報告の目的は歴史的事実や実証分析の詳述にあるのではなく、戦前日本と現代日本に“共通して”見られる「アジア地域化の試み」という仮定設定が妥当とすれば、両者の比較がどこまで可能か、可能とすれば、異なる点、類似点は何か、これらを明示的な比較手法を使って大胆に提示することによって、今後の研究の進展にむけて有益な議論や反応を賜りたいということであった。ホセ氏の主たる主張は、戦前と今日のアジア地域化を比較すれば、相違点は多々あることは認めるものの（国際政治環境の違い、地域化提唱の担い手、国際または地域機構

の有無など), 少なくとも類似点は2点ある: 第1に構成範囲・メンバー国の流動性, あいまいさ (vague), 第2に原理理念と現実の行動の間に見られるギャップ (表による比較) である。そして第1点と第2点の関連については経済優先主義を説明要因におけば説明できるというものである。類似点の第1としては, 戦前の「南洋」「大南洋」等の範囲の変遷, 対する東アジア共同体のASEAN, ASEAN+3, 東アジアの範囲の流動性が論じられた。類似点の第2の原理理念と現実の行動のギャップとしては, 戦前アジア主義の理念は平和的経済進出, 欧米植民地の自由独立 etc. であったが, 現実の日本軍政の行動は大東亜共栄圏, 経済拡張主義であったのに対し, 現代の東アジア共同体・ASEAN憲章等は民主主義と人道主義を理念に掲げるが, 現実の行動は経済利益優先主義であり, 今後も民主主義・人道主義へのコミットは弱いものに留まろうと論じられた。結論として日本の「企図」は戦前・戦後とも失敗に終わると思われると述べられた。

参加者12名の一部には旧知の研究者も若干名いたが, 多くは戦前の日本の汎アジア主義や南進論の詳細に通じたわけではなかったこともあって, コメント・質問は日本の東アジア共同体(構想)に集中した。ホセ氏の戦前の汎アジア主義・南進論に基づく議論はさすがであったが, 日本の「東アジア共同体(構想)」については, まだそれ自体が公式制度化しておらず, 現状認識および分析が不十分と思われ, 過去の歴史事実との比較手法に耐えうるかどうかの問題とされた。以下にコメントと質問の概略を記しておく。

コメント: 日本の「試み」とあるが, この比較研究の最終ゴールはどこが到達点か。東アジア共同体はまだ制度化されておらず存在していない。アメリカ抜きではありえないため日本政府の官僚は決して「東アジア共同体」について語らない。日本にとっては地域化の壁よりグローバリゼーションの方がより重要である。東アジアから中国を除けない一方, 中国と「共同体」になれる共通性も欠く。戦前イデオロギーの失敗もあって日本は「東アジア共同体」推進はできない。これに対し, ホセ教授は戦前, 戦後とも日本の地域化の試みは失敗に終わるという暫定的結論を述べた。

質問: 1) 「東アジア共同体」の概念を最初に提唱したのは誰か。マレーシアのマハティールか。2) 現代のグローバリゼーションは複雑な現象であり, 地域化との関係をどうみるか。3) 「東アジア共同体(構想)」の日本の担い手は日本財界・企業・アジア経済学者であり, その原理理念は域内自由化, 経済効率優先であり, すでに相当程度まで実質的に実現されている。現職当時の小泉首相や鳩山構想・ASEAN憲章等に依拠して東アジア共同体の理念は民主主義と人道主義だが, 現実には経済利益優先にあるとするのは単純すぎないか。

(文責: 吉川洋子)

## アジア・太平洋研究センター主催講演会

日 時：2010年10月21日（木）

場 所：名古屋キャンパス J棟1階 特別合同研究室

報告者：佐藤百合（アジア経済研究所主任研究員）

テーマ：インドネシア政治経済展望



現ユドヨノ政権下のインドネシアは、政治体制の安定、経済の持続的成長、国際的プレゼンスの拡大の観点から、「黄金期」を迎えている。2009年に再選されたユドヨノは任期終了の2014年には退陣するが、この安定と成長の「黄金期」は、それを超えても基本的に持続し得る性格のものと考えられる。

1998年のスハルト退陣以来、政治不安定が続いたインドネシアであるが、三権分立、地方分権等の民主主義体制を確立させる制度的改革は着実に進んだ。2004年史上初の大統領直接選挙がおこなわれ、現職大統領を破ったユドヨノ政権が誕生したことをもって、その制度が機能したことが証明された。第一期目のユドヨノ政権は、治安や汚職の問題で一定の成果をあげ、対外的には「バリ民主主義フォーラム」を2008年に開催し、アジアの民主主義に貢献する姿勢をアピールした。改正憲法の規定によってユドヨノは2014年には再出馬はできない。しかし、大統領候補を出せる政党は総選挙での第1,2党に限られることを考えると、有力候補は自ずと絞られる。したがって、リスクは予測可能な範囲内である。多少の路線変更はあったとしても、政治体制の安定は保たれる見込みであり、経済成長を継続できる素地が整った。

一方、世界金融不況下でインドネシアは、中国、インド、ベトナムに次ぐ成長率を見せ、その堅調なパフォーマンスで注目度がアップした。ユドヨノ政権の基本政策は「成長持続により失業・貧困を半減」することである。2010年には消費・投資・輸出



がそろい、失業低下に必須である6%を超える成長に達すると見られる。第二期ユドヨノ政権の中期目標は平均6.55%の成長率であるが、これが実現すると、一人当たりのGDPは4500ドル、経済規模は10年で4倍増の1.1兆ドル、中間層人口は約1億人になる。

中期的な成長を支える基本要因は、第一にはすでに述べた政治体制の安定性であり、次に大規模で若い人口である。インドネシアの人口ボーナス期間は中国、タイ、ベトナムよりも長続きすることが見込まれている。また、インドネシアの市場は首都圏に加え、複数の地方都市から成り、重層的で多極的という特徴がある。一方、経済政策はテククラートによる堅実なマクロ運営がなされており、高インフレ・高利子国からの脱出を果たし、汚職撲滅および投資環境改善への持続的な政策努力が行われている。

もちろん、課題もある。かつて権威主義体制のもとで国家政策として推進された工業化が、資源価格の高騰にともない「オランダ病」<sup>1</sup>的様相を呈し、後退していることである。グローバル化時代の民主主義体制下でも、工業投資・産業金融を促進する「賢明な政策介入」は必要である。投資環境として重要なインフラや租税に関する制度改善に加え、急激な民主化の中で成立した労働法制も見直しが必要とされている。

国内資本は主に、農業関連産業、資源産業、サービス産業に向かっている。工業投資には、今後も日本に加えて韓国や中国の役割が重要である。しかし、中国やインドと異なり、国内に競合相手が少なく、棲み分けは可能である。

日本は、資源の供給源か、耐久消費財の市場か、という旧態依然の対インドネシア観を脱し、新しい発想でビジネスを仕掛けるチャンスである。そのカギは、1億人の中間層市場が存在し、しかも対日感情が良好であること、大人口を擁し技術を必要としているインドネシアとの相補性である。

【注】

<sup>1</sup> 天然資源の輸出収入で通貨レートが上昇し、そのために工業製品の国際競争力が低下して、経済・産業が衰退すること。

（文責：小林寧子）

## アジア・太平洋研究センター主催, アジア学科共催講演会

日 時：2010年11月12日（金）

場 所：名古屋キャンパス L棟 L910 会議室

報告者：Dr. Khoo Boo Teik（邱武徳博士）（アジア経済研究所上席主任研究員）

テーマ：Malaysian Politics after the 2008 General Election: Changes and Prospects  
（2008年選挙後のマレーシア政治：何が変ったか、今後どうなるか）

\* 講演は英語



クー・ブーテック博士は、1994年から2009年までマレーシア・ペナンのマレーシア理科大学（Universiti Sains Malaysia. 本校の交換協定校）の社会科学部で教鞭をとり、2009年から乞われて千葉のアジア経済研究所で東南アジア研究の指揮をとっている著名な政治学者である。博士論文を基にした著書 *Paradoxes of Mahathirism: An Intellectual Biography of Mahathir Mohamad*（1995）は、23年間マレーシアに君臨したマハティール元首相研究の古典とされている。

マレーシアでは、2008年3月8日の総選挙（下院とほとんどの州議会の同日選挙）で、与党連合・国民戦線（Barisan Nasional. 統一マレー国民組織UMNO、マレーシア華人公会MCA、マレーシア・インド人会議MIC、サラワク統一保守原住民族PBBなど14政党で構成）の下院議席が222議席中140議席にとどまり、69年以来初めて憲法改定に必要な3分の2を割り込んだ。それに対して新たに結成された野党連合・人民連盟（Pakatan Rakyat. 人民公正党PKR、全マレーシア・イスラム党PAS、民主行動党DAPで構成。この他、議席は得られなかったがインド人のMakkal Saktiも加盟）は選挙前の予想をはるかに上回る82議席を獲得した他、マレー半島部11州中5州（従来は2州のみ）で州政権を握った。この野党勢力大躍進

は、「ツナミ」と称された。クー博士は、この状況について、ここに至る背景、選挙後の展開、今後の展望について、広範な情報収集と深い理解、洞察に基づいて、丁寧にかつ分かりやすく解説してくれた。概要は以下のとおりである。

### 1. 2008年総選挙の結果。

#### 2. 「ツナミ」の前に何が起きていたか。

- (1) 最大与党UMNO（マレー人政党）の専横とそれに伴う汚職・腐敗の蔓延。マレー人社会の亀裂と非マレー人の疎外感の深まり。
- (2) 同党委員長でもあるアブドゥラー・バダウィ（Abdullah Badawi）首相の指導力不足、マハティール元首相の執拗なアブドゥラー非難。
- (3) UMNOの司法への介入に対する法曹界の反発（2007年7月に弁護士会などが大規模デモ）。
- (4) 汚職撲滅、人権擁護、公正な選挙を求める各界の統一大集会（2007年10月）。
- (5) 権利を奪われ続けてきたインド人社会の反発。ヒンドゥー権利行動戦線（Hindraf）を結成し、2007年11月に大規模デモを行った。
- (6) 政府批判集会、デモはことごとく軍警によって鎮圧された。
- (7) 既存情報機関は依然として政府与党に支配されているが、インターネット上の政府批判が大きな影響を及ぼした。
- (8) 前回2004年総選挙には連立に失敗した野党勢力が、釈放されたアンワール元副首相（人民公正党の実質的党首）の下に連立樹立に成功した。

### 3. 選挙後の動き

連邦政府は、野党議員に脱党を働き掛けたり野党州政権に様々な圧力をかけたりしている。ペラ州ではその結果国民戦線政府が作られ、人民連盟政府と合法性争いが起きている。反政府言論に対する弾圧が強まった。

### 4. 今後の展望

UMNOは、マレー人の支持をつなぎとめるためにマレー至上主義の傾向を強めている。反対意見を封ざる国内治安法などの抑圧諸法も撤廃される気配はない。司法の独立も封じられたままである。マレー人優先の「新経済政策」がUMNOの一部特権層のみを潤す構造もそのままである。これを変えていくには、民衆の側から絶えず力を加え、野党勢力がこうした声を真摯に汲み上げてできるところから実行していくしかない。

講演の後の質疑応答では、アンワールはどのような改革を目指しているのか、“民衆のため”と言っているが、それは実現するか、旧来の支配勢力、新興改革勢力はそれぞれどのような層を代表しているか、といった質問が出された。上記の状況を変え

ようとしているが、目下、真に民衆に依拠してそれが実現できるか不明だ、「新経済政策」が生み出したマレー人資本家と民主化を求める種族を超えた勢力との対立だ、といった答えがあった。

クー博士は翌13日、大学院国際地域文化研究科主催で、大学院の学生を対象に、“Writing English-Language Articles for Refereed Journals”と題する講演を行った。  
(文責：原不二夫)

## アジア・太平洋研究センター主催講演会

日 時：2010年12月17日（金）

場 所：名古屋キャンパス J棟1階 特別合同研究室

報告者：張玉林（南京大学教授）

テーマ：グローバル化と中国の環境問題——制度と文明の視点から



### はじめに

深刻化しつつある中国の環境問題は、その固有の制度上の欠陥に由来するところが大きい。既存研究から次の二点をまとめることができる。その一、国家レベルにおいては政権の正当性を維持するため成長優先の政策をとり続け、環境への配慮が限定的であること。その二、個人・企業レベルの「利潤至上」で恣意的な汚染物排出と、「官商結託」による排出行為への抑制機能不全とによって、法があってもその実施効果が限定的であること。

しかしながら、「グローバル化」の影響を考えれば、中国の環境悪化は「国際分業」の帰結でもあり、世界経済の環境コストを負わされる一面を有していることも否定できない。本報告では、中国の石炭とレアアースの生産地、及びリサイクル資源の輸出入などを事例に、それらの問題を検討したうえ、「消費文化」という最大の「輸入品」の長期的影響を分析する。

### 新たな「世界の工場」の意味

「改革開放」以来中国の経済は急成長し続けて、21世紀に入って遂に「世界の工場」

となり、多くの工業製品が世界一位を占めるようになっている（表参照）。イギリスや日本などのかつての「世界の工場」と比べ、新たな「世界の工場」の規模ははるかに大きい。膨大な貿易黒字をもたらす反面、多大な資源・環境負荷をも伴っている。2000年を例にとれば、輸出品を生産するためのエネルギー消費量は1.8億トン、二酸化炭素排出量は6.8億トンで、いずれも総消費量・排出量の23.4%を占める（85年は10.6%）と推算されている。このような抽象的数値の背後には大地の凄まじい疲弊があり、「環境的持続可能性」に関する評価では、142国家・地域のうち中国は129位、人口が1億人を超える15の主要国のうちでは中国はナイジェリアに次ぐワースト2位と報告されている。

表 2009年、中国の「世界一」

品目	生産量 100万トン	品目	生産量 万台
石炭	3050	テレビ	9899
セメント	1650	エアコン	8078
粗鋼	568	冷蔵庫	5931
鋼材	696	自動車	1380
硫酸	59.6	携帯電話	61925
		パソコン	18215

出所：『中国統計年鑑 2010』。

### 「世界の工場」の動力源：山西省の生態・環境破壊

「世界の工場」にエネルギーを提供している地域としては、中国国内ではまず山西省が想起される。同省（15.6万km<sup>2</sup>、3427万人/2009年）が石炭の埋蔵量で全国の1/4を占め、1980年代初頭に中国の「能源・重化学工業基地」とされてから、年間採掘量は1億トンから近年の6億トン以上にまで増加した（30年間合計は89億トン）。コークスの生産量も全国の4割を占めている。大量採炭と関連産業の急成長は、広範囲にわたる深刻な大気汚染と水資源破壊、及び関連疾病の多発を引き起こしている。

- ▶ 煙塵・粉塵の大量排出で、多くの地域の空気が「中度・重度」の汚染状態にある。2003-07年、煙塵・粉塵の年間排出量は150-180万トンで、1km<sup>2</sup>当たり平均約10トン；亜硫酸ガスの排出量は140-150万トン。
- ▶ 1000本余りの河川のうち、70%が利用機能を失った「劣5類」断面であり、地下水の汚染も深刻で、農村部人口の半分は飲用水が「不安全」と報告されている。
- ▶ 2004年までに採炭で水資源が破壊された地域は2万km<sup>2</sup>を超え、地下水位下降で泉と井戸が枯渇して、8503の村と496万の農民がその影響を受けた。地

下が空洞化した「採空区」は5000km<sup>2</sup>に及び、1900以上の村と220万人が被害を受けた。

- ▶ 癌、ジン肺病、新生児畸形などが全省で多発し、その発病率はいずれも全国一となって、多くの農民が疾病で貧困の底に陥っている。

### 「レアアース問題」の背景

「戦略的資源」とされるレアアースは、最近の中国による輸出制限で特に日本で大騒ぎになっている。「グリーンエネルギー」やハイテク産業などに欠かせない「添加物」として、いわゆる「レアアース問題」は日本では「中国リスク」のみで取り上げられているが、その採掘と製錬による資源破壊と環境汚染問題を無視してはならない。

- ▶ 恣意的採鉱と製錬による環境破壊：「山を運搬」するほどの遅れた掘り方で平均1トンの原料を取るには200m<sup>2</sup>の植生破壊、2000トンの鉱砂産出、1200万m<sup>3</sup>ほどの土砂流失を起こす。また、1トンの初級品を製錬するには、75m<sup>3</sup>の酸性廃水と1トンの放射性固型廃棄物、さらにはフッ素、亜硫酸ガスなどを含む廃気1万m<sup>3</sup>を排出する。
- ▶ 採鉱・製錬現場の例：包頭市の周辺で製錬による放射性物質を含む酸性廃液がダムに流され、周辺34村の農業生産と村民生活に悪影響を及ぼして「癌の村」が出現したと報告されている。また、恣意的な採掘で、江西省と広東省の十数の県においても深刻な土砂流失と環境汚染を招き、広東省興寧市邹陶村が村民の激減で廃村するほどになっている。

### ごみの貿易：「資源リサイクル」

高成長に伴う資源需要の拡大と安い労働力・環境コストを背景に、2000年以降、中国は産業廃棄物・ごみの輸入が急増し、遂に世界最大の「ゴミ捨て場」となっている。2006年、世界の廃棄電気・電子機器の7割が中国へ輸出されており、廃プラスチックの輸入量も587万トンになった。そして、古紙の輸入量は2000年の429万トンから2008年の2421万トンまで増えている。ちなみに、最大の輸出国であるアメリカは、2006年に輸出廃棄物の42%が中国向けだった。金額は67億ドルで航空機に次ぐ二番目の輸出品だが、古紙は910万トンだった。また、日本の「正当なルートで海外に輸出した再生資源」は1000万トンほどで、その9割が中国へ輸出されたのである。

ごみ・産業廃棄物の大量輸出は、「資源リサイクル」とも捉えられるが、実は先進

国がその裕福な生活様式を維持するために自らの「排泄物」を「体外」に排出していることをも意味している。「国際分業」の論理に合致しているが、自国の環境負荷を軽減しながら他国に転嫁しているのだから、「公害輸出」の色彩を払拭することはできない。

中国に運ばれた廃棄物の最終的処分場は、広東省汕頭市貴嶼鎮、龍塘鎮、佛山市大瀝鎮、浙江省台州市、河北省黄驛市、また湖南省、江西省など多数地域にある。貴嶼鎮は中国最大の電子廃棄物処分場となっているが、年間150万トンの廃棄物を処理しており、その80%は海外からの輸入である。同鎮においてダイオキシンの濃度は広州市の30倍、癌と妊婦流産の発生率は世界最高で、児童の鉛中毒も目立つと報告されている。

### 最大の輸入品：「消費文化」

グローバル化のもう一つの表現は、「大量消費文化」の普及である。より広い視野に立って見れば、これは中国への最大級の「輸入品」だとも考えられる。大量消費→高度成長→体制の維持、という資本の論理と中国の体制維持の論理が一体化するなかで、「内需拡大」と「消費刺激」は政策の根幹となり、「消費」は国民の新たな「義務」となる。「消費すなわち愛国」とまで意味づけられることは、その象徴である。

「大量消費文化」と「消費社会」による資源・環境への圧迫については、これまで多くの研究が指摘している。例えばアメリカの1人当たりのEcological Footprintは9.4gha<sup>2</sup>（2005年）にもものほり、自国生物負荷能力の1.8倍であると推定されている。日本もその消費様式を維持するために海外への圧倒的資源依存から脱け出せず、2007年の輸入資源総量は8.26億トンで1人当たり6.5トンにもなっている。

こうしたなかで、新たな消費大国としての中国の登場は、中国に限らず世界全体の資源・環境への圧迫を格段に押し上げる。中国は、そのEcological Footprintの総量が2005年すでに27.5億gha<sup>2</sup>にまで達してアメリカと並んで世界最大の生態赤字国となっているが、自動車の販売台数が1800万台を超えた（2010年）ことに示される「クルマ社会」を根幹とする「消費社会」の到来は、中国、そして世界全体の資源・環境問題を一層深刻化にさせるだろう。

（文責：蔡毅）



## アジア・太平洋研究センター主催講演会

日 時：2011年1月28日（金）

場 所：名古屋キャンパス N棟3階 社会倫理研究所会議室

報告者：木場紗綾（神戸大学国際協力研究科研究員）

テーマ：アキノ新政権と都市貧困層：スラムの住民運動から



木場紗綾氏はマニラ首都圏の4つの都市貧困地区（不法居住区、通称スラム）の住民組織の社会政治行動について、2003年から長年にわたり参与観察・インタビュー等の手法を用いて現地調査を行われ、2010年に博士の学位を授与された。

本報告では、都市貧困地区の住民組織が、複数の対立しあう外部者NGO（対立競争的な市民社会）との複雑な社会政治的関係をいかに営み、かつ交渉しているか、について、理論的枠組みならびに現地フィールド調査に基づく分析を実証性の高い裏付けをもって話された。外部オーガナイザーはそれぞれ自己目的（大衆動員など）のために都市貧困地区を支配下に取り込み、包摂しようとする。これは住民側の目的「安全な居住」「土地分配」とは必ずしも一致しない。このような住民組織と外部オーガナイザーの関係は「委託者—代理人」の関係に擬されうるが、代理人である外部者（NGO）のもつ情報の影響が大きいため、次第に住民側に“利用される”コスト意識が高まる。住民組織はこの「情報の非対称性」を克服しようと情報蓄積の努力をこまめに行う。その結果、複数の外部オーガナイザーの見極めや比較評価を行い、自らの本来の目的（安全な居住）により合致するよう選択的行動を自己決定しているという。つまり木場氏の主張は、従来いわれてきたような都市貧困地区住民は、黙って外部オーガナイザーの指示に従う（動員などに“利用される”）だけのオルグ対象ではなく、過去の外部者との関係のあり方を経験的に学習して、外部の束縛から自由に決

定し、選択的に社会政治行動をとっているというものである。実証例として2001年アロヨ政権期のNGO出身閣僚とNGOおよび住民との交渉、2010年6月大統領選挙での投票行動、住民と外部NGOの選択が異なる場合の選択的行動（「アキノ支持のNGOがバスを用意したのでアキノの演説会には行くが、アキノには投票しない」）、2010年アキノ政権発足後にNGOから出された指示に対する反発など、数々の臨場感あふれる興味深い実例が多々紹介され、参与観察、インタビューの成果があますところなく披瀝された。

時間の関係で周到に用意された報告レジメの全てはカバー仕切れなかったのは残念であったが、多数の出席者から多くの質問があがった。主なものを以下に記す。

1) 調査方法の詳細について。2) 都市貧困層が政治的に重要な決定要因になったのはいつからか。木場氏の回答：都市貧困層組織は決定要因にはなっていない。市民社会は教会・NGOがより重要な政治要因。3) スラム住民の人口比率（マニラ首都圏の40%）は選挙では重要だが、選挙結果の勝利と敗北から便益のあり方にどう違いが生じるか。4) NGOとPOの関係をエージェンシー論に適用する問題点について。5) 選挙と都市貧困層の投票行動との関係というテーマは、ほかの国やラテン・アメリカでも同様に行われているのか。

（文責：吉川洋子）

## アジア・太平洋研究センター主催セミナー 「東南アジアのマイノリティ・ムスリム」

日 時：2011年2月28日（月）・3月1日（火）

場 所：名古屋キャンパス L棟9階 910会議室（2月28日）、  
J棟1階 特別合同研究室（3月1日）

### 【1日目】

報 告 者：川島緑（上智大学教授）  
遠藤正之（立教大学アジア地域研究所研究員）  
司 会：中田有紀（東洋大学助教）  
コメント：加藤剛（龍谷大学教授）  
青山亨（東京外国語大学教授）

### 【2日目】

報 告 者：山口元樹（慶應義塾大学大学院生）  
吉本康子（国立民族学博物館外来研究員）  
小河久志（国立民族学博物館外来研究員）  
斎藤紋子（東京外国語大学非常勤講師）  
司 会：服部美奈（名古屋大学准教授）  
コメント：小林寧子（南山大学教授）  
青山亨（東京外国語大学教授）  
加藤剛（龍谷大学教授）

東南アジアには世界最大のムスリムを擁するインドネシア、イスラームを国教とするマレーシアやブルネイもありますが、非ムスリムが多数派を占める国家においても、ムスリム社会（共同体）が形成されています。このようなマイノリティ・ムスリムは、マジョリティ・ムスリムの場合と同様、その土地特有の慣行・伝統を編み出すとともに、広いイスラーム世界につながる教義信仰・生活形態を保持しています。いわば、イスラームの「グローバル性」と「地域性」を体現しています。同時に、マイノリティの常として国民国家の枠組みの中で数々の困難に直面しています。しかしまた、その問題解決の方法においても国内政治に働きかける場合もあれば、広いイスラーム世界との連携を強める場合もあります。マイノリティ・ムスリムの問題を考察することは、今後のイスラーム世界を展望し、また多元的社会のあり方を模索することにもなると考えます。今回のセミナーでは、それぞれのマイノリティ・ムスリム社会の形

成史，あるいは日常の営みを比較検討して，今後の研究の可能性をさぐりました。

1 日目：2 月 28 日

## 第1 報告

### 「マイノリティ・ムスリム研究のアプローチと展望」

川島 緑

本報告の目的は，「マイノリティ・ムスリム研究」の概念と，これまでの研究を整理し，主要な問題関心，理論枠組み，研究方法を検討し，それらの成果と問題点を論じ，それを通じて「マイノリティ・ムスリム研究」の有効性，および，その課題と将来性について考えることである。

「マイノリティ・ムスリム研究」とは何か。これには大きく分けて次の3つのタイプがある。第一は，分析対象とする人々や社会が，たまたま，イスラームの影響を受けた人々や社会であり，かつ，近代国家において少数派である，という研究である。これらは，「マイノリティ・ムスリム」という分析概念を用いた研究ではない。第二は，「マイノリティ」を主要な分析概念として用いる研究である。分析概念としてのマイノリティにも様々なとらえ方があるが，ここでは広い意味での「排除」に注目し，そのような「排除」をもたらず社会や秩序のあり方を是正すべきであるという志向性を持つものとしておく。そのうえで，排除されている人々の属性の一つがムスリムであることに注目し，ムスリムであることと，排除の仕組みとの関連性，あるいは，社会秩序の是正や変革との関連性を考えるという傾向を持つ。第三は，ムスリム／イスラーム研究の文脈のなかで，近代国家においてマイノリティであることが，ムスリムとしてのあり方にどのような影響を与えているか，という点に注目する研究である。本報告では主に2と3を扱う。

理論枠組みとの関連では，A) 社会的動員・同化・統合（融合）などの概念を用いる近代化論の枠組みにもとづく研究，B) 少数民族の国民国家への統合という観点からの国民統合論，C) 排除への異議申し立てやエスノナショナリズムに焦点を当てたエスニシティー論，D) 一元的な統合のあり方に代わる統合理念としての多文化主義や，それを支える概念としてのシティズンシップ論などがあげられる。

また，初期の研究では，マイノリティ・ムスリムを保護されるべき受動的な存在として，静的，一面的にとらえがちであったのに対し，今日では，その多様性，主体性，能動性，流動性を強調し，動的にとらえることが主流になっている。分析対象としても，移動や交流，ネットワークなどが多く取り上げられている。さらに，近年では解釈学的アプローチにもとづき，ライフストーリーなどの手法を用いて，個人に密着す

る研究も主流になりつつある。このような研究状況の中で、「マイノリティ」、「ムスリム」、および「マイノリティ・ムスリム」という分析概念の有効性が問い直されているといえよう。

このように、実態としても、研究状況においても、「脱マイノリティ化」的方向が志向されているように見えるなかで、「マイノリティ・ムスリム」という概念を用いる研究には、どのような意味があるのか。本報告では、この点を考えるとともに、研究が個別事例に細分化する中で、時代性を踏まえたうえで、比較を可能にする共通軸を設定し、着実な作業にもとづいて一般化の方向性を探る必要があることを論じる。

## 第2報告

### 「16～19世紀のカンボジアにおけるマレー人の活動の変遷」

遠藤正之

本発表では、従来「チャム人」の役割が注目されてきた16世紀末から19世紀前半期のカンボジアにおける「マレー人」の活動を再検討し、「チャム人」よりもむしろマレー半島、マラッカ海峡域出身の「マレー人」が少なからぬ比重を占めていたことを明らかにする。また併せて、なぜ彼らよりも「チャム人」がクローズアップされることになったのかを考察する。

カンボジアには現在、推定で20～50万人程度のムスリムが居住している。彼らは一般に「チャム人」と呼ばれ、ベトナム中南部にかつて存在したチャンパー王国の末裔とされる。ただしこの名称は、現在のカンボジアではより広く、ムスリム一般を指す表現としても用いられている。

従来の研究では、『カンボジア王朝年代記（以下『年代記』）』に見られる「チャーム・チュヴィエ（チャム人・マレー人）」という表現が頻繁に用いられる。「チャーム」がチャンパーからの移住者を意味するのに対し、「チュヴィエ」は広くマレー世界の出身者を指す。両者は融合し、重なり合う存在とされ、明確な差異は指摘されない。しかし、マック・プアンの研究[Mak Phœun 1988]に明らかなように、従来の研究では「チャム人」のプレゼンスが強調されがちな面がある。しかしながら、このような見方は、後代の編纂物である『年代記』の記述を主たる根拠としており、同時代史料（特に当時カンボジアを訪問していたヨーロッパ人の文書）の検討が十分になされていないという問題を持っている。これらの史料を検討してみると、カンボジア史において「チャム人」のプレゼンスを強調することの妥当性は、特に19世紀以前については乏しいと思われる。

実際、16～17世紀のカンボジアで交易活動において重要な役割を果たしたのは、

マレー半島・マラッカ海峡域から来航した「マレー人」商人たちであった。17世紀、ムスリムに改宗した国王の治世下で彼らの活動は最盛期を迎えるが、同王の失脚後も彼らはシャム湾沿岸を主な拠点として活動を継続しており、その重要性が失われることはなかった。19世紀前半に入ってもこの状況は変わらず、「マレー人」はシンガポール、マレー半島方面との交易で重要な役割を果たしていた。一方、管見の限りこの時代の諸史料に「チャム人」という名称は現れない。当時のカンボジアにおける彼らのプレゼンスは、それほど大きなものではなかったと考えざるを得ない。

この状況が変化するのは、1850年代にフランス人のカンボジア来航以降である。この時期から「チャム人」という名称が一般化し、「チャンパーの末裔」を意味する表現として用いられるようになる。同時に、フランスによる保護国化によってメコン川が通商路として復活したことにより、同川沿岸にネットワークを形成していた「チャム人」の存在がいっそう顕在化した。その一方でシャム湾沿岸の重要性が低下し、それとともに「マレー人」の活動は周縁化していった。

2日目：3月1日

## 第1報告

「オランダ領東インドにおけるアラブ人協会『イルシャード』の教育活動  
——アフマド・スールカティーの改革主義思想とその影響」

山口元樹

本発表は、オランダ領東インド（現インドネシア）におけるアラブ人協会「イルシャード」の教育活動に対して、設立者・指導者であるスーダン出身のウラマー、アフマド・スールカティーが及ぼした思想的影響を論じる。イルシャードは、1914年にバタヴィアでアラブ人たちによって結成されたイスラーム改革主義を掲げる組織であり、近代的なイスラーム学校の運営を活動の中心としている。

東南アジアに居住するアラブ人に関する近年の研究は、全般的に言って、彼らの大半を占めるハドラミー（アラビア半島南部ハドラマウト地方出身者）を対象とした研究という枠組みをとり、イルシャードも「ハドラミーの組織」として理解されている。イルシャードの教育活動については、東インドの公教育制度と分離したものであり、「インドネシア人」とは異なる「ハドラミー」としての自己認識の形成に重要な役割を果たしたと指摘される。一方で、ハドラミーではないがイルシャードの「イスラーム改革主義」の中心と言えるスールカティーの位置付けはこれまで十分に検討されていない。そこで本発表では、スールカティーの改革主義思想の特徴とイルシャー

下の教育活動における影響を分析し、イルシャードの「イスラーム改革主義」の側面の重要性を明らかにすることを目的とする。主な史料として利用するのは、20世紀前半に東インドのアラブ人が編集・発行した定期刊行物である。

スールカティーの改革主義思想の特徴として、他のアラブ人の改革主義者とは異なり、アラブ主義的な傾向を示さず、すべてのムスリムが平等な存在であるという理念で一貫している点を指摘できる。この「平等主義」は、イルシャードに、ハドラマミーやアラブ人に限らない、すべてのムスリムに開かれた性格を与えている。特に注目すべきなのは、スールカティーが、イスラーム世界の中心となる教育機関を中東アラブ地域に設立することを構想する一方で、イルシャードの学校にアラブ人だけでなくブリプミの生徒も受け入れるために、東インドの公教育制度への対応を意図していたことである。

1920年代末になると、スールカティーは、対象地域を東インドに限定した「現地志向」を明確に示すようになる。同時期のアラブ人社会は、ハドラマウトかインドネシアか、という帰属意識の問題に揺れていた。イルシャードの内部にも、ハドラマウトに教育活動を広めようとする動きと東インドの公教育制度に適応しようとする動きの双方が見られる。最終的に、1939年の25周年記念大会において、スールカティーはイルシャード内の「ハドラマウト志向」に反対を明言し、イルシャードの教育活動も「現地志向」に大きく傾いていく。

以上のことから、スールカティーの改革主義思想は、イルシャードの教育活動に対して決定的な影響を及ぼしたと結論付けられる。イルシャードは、「ハドラマミーの組織」という性格を否定し、東インド（インドネシア）社会に結び付く方向に向かっていったのである。

## 第2 報告

### 『『オールド・ムスリム』の祖霊供養：

### ベトナム中南部におけるラマダンの事例より』

吉本康子

本発表は、ベトナムにおいて「オールド・ムスリム」ないし「バニ」と呼ばれる人々の社会におけるラマダンに着目することで、イスラームの普遍性とされるものが、いわゆる「周縁」に位置づけられる人々によってどのように解釈され、実践されているのかを明らかにすることを目的とする。その上で、国民国家やイスラーム社会が「周縁」における宗教実践のあり方にどのように関与しているのか、という観点から若干の検討を加える。

ベトナムの公式統計によれば、国内のムスリム人口はおよそ6万7千人で、その多くはチャムと呼ばれるエスニック・グループによって占められている。公的、ないし学術的な記述におけるベトナムのムスリムの特徴は、その中に「イスラーム (Islam)」あるいは「ニュー・ムスリム」、および「バニ (Ba Ni)」ないし「オールド・ムスリム」という呼称の異なる二つグループが存在し、それぞれ独自のコミュニティを形成していることである。このうち前者はスンニ派としてマレーシアなど外部のイスラーム社会との交流を深めようとする傾向があるのに対し、後者は外部のイスラーム社会との繋がりを持つとせず、ベトナムの一地方において独立したコミュニティを形成してきた。

仏領期から現在に至るまでの研究において、バニは「ほとんどの人々が五柱を実践しない」などの理由で、「非正統なムスリム」あるいは「土着化したムスリム」と描かれることが多い。本発表では、バニの人々が自らを「ムスリム」と自称していないことにも着目し、バニにとってのラマダンの意味を考察する。

端的に述べると、バニにとってのラマダンは、ムスリムの義務として日中の断食を行う月ではなく、母系出自集団を基盤とする紐帯によって実現される祖霊祭祀とアラーに対する礼拝を行う月である。それはイスラーム暦第8月の墓参りから始まり、祖霊供養、村のモスクにおけるアラーへの礼拝、祖霊への供物の奉納など、さまざまな儀礼過程からなる。祖霊祭祀においては、アラビア文字で記されたクルアーンの一部が朗読され、その役割を担う母系出自集団の男性成員の役割は重要視される。

バニの社会においては、イスラームの共通項とされるクルアーン朗読やラマダんでさえ、イスラーム共同体の一員として実践しているという人々の認識は確認できない。このことから、バニは「土着化したムスリム」でも「非正統なムスリム」でもなく、ムスリムとしては、ベトナムにおける「公定のムスリム」としてのみ存在していると言えるだろう。

他方、1960年代以降にはバニからスンニ派に改宗し、祖霊に対する信仰を放棄する人々も登場している。バニの社会に生じた「イスラーム覚醒」は、ベトナム社会主義共和国が成立したことによって一旦途絶えたが、1990年代後半には再イスラーム化の影響を受けるようになってきている。とはいえ、外来宗教を統制の対象とし、宗教の原理主義を否定する国民国家にとって、バニのようなシンクレティックな宗教は「寛容な国民性」を示す「ベトナム製イスラーム」として位置づけられると考えられる。



### 第3報告

#### 「ダッワの伸展とその諸相

——タイ南部におけるタブリーギー・ジャマーアトとムスリム社会」

小河久志

本発表の目的は、南部トラン県のムスリム村落 M 村の事例から、タイにおいてイスラーム復興運動 (dawa) がムスリムの間にどのように広がり、彼らの日常にいかなる影響を及ぼしているのか、その実態の一端を明らかにすることである。

東南アジア大陸部の他の国々と同様に、タイにおいてもムスリムは全人口の約5%にすぎない宗教マイノリティである。1970年代、世界各地でイスラームの教えに従った生活を送ることを目指すイスラーム復興の動きが生まれるなか、タイのムスリムもそれとは無関係ではなかった。エジプトやマレーシアといったイスラーム諸国への留学や、イスラーム・メディアなどを通して、世界各地から様々なイスラーム復興思想がタイに流入した。その結果、イスラーム復興運動組織が、バンコクをはじめとする都市部に数多く設立された。1980年代に入ると、政府の寛容な姿勢や国内経済の発展も影響して、イスラーム復興運動は活動を活発化させていった。

本発表では、その中でもグローバルに展開するイスラーム復興運動タブリーギー・ジャマーアト (タブリーグ) を取り上げる。1927年にインドで誕生したタブリーグは、宣教を通して、同胞愛など6つの事柄の実践の必要性を強調する。90を超える国で活動を行うタブリーグは今日、タイにおいて最大の規模と影響力を誇るイスラーム復興運動となった。このタブリーグと M 村の関係は、深南部のヤラー県から宣教団が来訪した1978年に始まる。1990年代に入ると急速に支持者を増やし、現在、既婚男性の大半がタブリーグの宣教に参加した経験を有している。その背景には、地域開発に伴う生活環境の改善とともに、村人の支持を集めるモスク委員会やモスク宗教教室といった公的宗教機関とタブリーグの連携があった。結果として、タブリーグは、多くの村人から宗教的な正当性を付与され、それが説くイスラームは次第に「正しいイスラーム」と捉えられるようになったのである。

タブリーグは、その伸展の過程において、従来見られなかった変化を村落社会に生んだ。政治の領域では、人脈や経済力を持たないタブリーグの中心メンバーが地方政治家に当選したように、タブリーグの参加歴が新たな政治的資源と化した。経済においては、宣教活動で得られた人脈をもとに県外でビジネスを行う者が現れた。信仰という私的な領域においても、タブリーグが村人の支持を集めるなか、これまでほとんど異議を唱えられることのなかった民間信仰が、アッラーの唯一性を犯す行為として否定的に捉えられるようになった。その結果、民間信仰をめぐる村人の解釈、実践は

多様化している。

本発表は、2004年10月～2006年7月にM村とタブリーグの関連施設で行ったインタビュー調査と参与観察から得られたデータをもとに、既存の研究ではほとんど明らかにされてこなかったタイにおけるイスラーム復興運動の伸展とその諸相を描きだす。また、この考察を通して、タブリーグをめぐる一連の動きに、多様なレベルの諸力が関わっていることを指摘する。

## 第4報告

### 「民族と宗教をめぐるポリティクス

——『バマー・ムスリム』という主張と身分証明書の記載をめぐる』

斎藤紋子

本発表では、「バマー・ムスリム」という主張の内容を明らかにし、彼らへのインタビュー調査で明らかになった身分証明書の記載事項をめぐる問題から、ミャンマーの国民統合における民族と宗教の問題を検討する。

ミャンマーにおいては、英植民地時代にインドから移民が大量に流入した。こうした移民は独立後に出国、帰国したほか、ミャンマー国籍を取得してミャンマー国民として暮らし続ける者もいた。現在ミャンマーに暮らすムスリムの多くはインド人移民の子孫が中心である。本発表においては、こうしたムスリムのうち、自らを「バマー（ビルマ族、あるいはミャンマー国民）」であると主張する「バマー・ムスリム」を取り上げる。

バマー・ムスリムは、イスラームを信仰し、イスラームに則った生活を送っているが、ミャンマー文化を受容しミャンマー国民意識を強く持つと主張している。ミャンマーにおいてはマジョリティであるビルマ族のほとんどが仏教徒であることから、「バマー」はビルマ族というエスニシティのみならず仏教という信仰も含めた意味で用いられることが多い。そこで、バマー・ムスリムは敢えて「イスラームを信仰するが、バマーである」と主張しているのである。こうした主張は植民地時代、ナショナリズム高揚の時期に強く表明された。外国人のインド人ムスリムと同じなのではなく、ミャンマー人の一員であることを認めてもらうためのものであった。現在でも、バマー・ムスリムであるという主張は繰り返され、ミャンマーとの関連を強く意識したバマー・ムスリムの歴史は、バマー・ムスリム自らがミャンマー国民の中に自分たちを積極的に位置づける際に正当性を与えている。

バマー・ムスリムという主張は、ミャンマーの国民統合を考える上で重要である。なぜならば、ミャンマーの国民概念の中には、法律や公的資料にはあらわれない宗教

という問題が含まれるためである。法文上に明示されない宗教については、法律の運用実態、ここでは身分証明書をめぐる問題から考える。身分証明書には民族と宗教を記載する欄があるが、ムスリムの場合は民族欄でインド系との混血であることを示すことが要求され、民族がバマー、宗教がイスラームという組み合わせは認められない。また、身分証明書発行そのものの拒否や嫌がらせ、正規に発行された身分証明書の没収など、多くの困難を体験している。

こうした身分証明書をめぐる問題については、バマー・ムスリムに限らず、多くのムスリムが同じような経験をしている。しかし、バマー・ムスリムに関しては、自らを積極的にミャンマー土着民族、国民と位置づけ、国民として統合を望んでいながら、法文上は明示されない宗教が結果的に大きく影響し、さらに民族についても外来要素が強調され、多くのムスリムと同様、国民であっても最も周縁化された存在となっているところに大きな矛盾が見て取れる。ここに、ミャンマー国民統合の問題が明らかになる。

(文責：小林寧子)



## アジア・太平洋研究センター主催研究会

日 時：2011年3月11日（金）

場 所：名古屋キャンパス J棟1階 特別合同研究室

報告者：河村 朗（西南学院大学経済学部教授）

テーマ：サウジアラビア，UAE，クウェートにおける天然ガスの動向と発電



1. はじめに
2. 3国の石油・天然ガス埋蔵状況
3. 3国の天然ガスに関する比較分析
4. 結びに代えて

### 1. はじめに

サウジアラビア，UAE（アラブ首長国連邦），クウェートに代表される湾岸諸国の多くは膨大な原油埋蔵量を有し，世界有数の石油輸出国となっている。これら諸国は天然ガスについても多大な埋蔵量を有しているものの，天然ガスの生産・輸出入動向に関しては，各国ごとに異なる興味深い特徴がみられる。たとえばサウジアラビアの場合には，多くの天然ガス生産量を誇る一方，輸出入は全くなされていない。UAEの場合は，天然ガスを“LNG”（液化天然ガス）の形で世界各国に輸出する一方で，近隣諸国から“パイプライン”を通じて（液化されずに天然ガスのまま）輸入する動きがみられる。またクウェートでは，LNGの輸入が開始される中で，自国内での天然ガスの生産能力を拡大する動きがみられる。

本報告では，これら3国の天然ガスの生産・輸出入動向を比較検討したうえで，各国でこのような違いが生じた背景にある諸要因を分析することを試みる。

## 2. 3国の石油・天然ガス埋蔵状況

まず、これら3国の石油、および天然ガスの確認埋蔵量を紹介しよう。石油については、3国はいずれも世界有数の埋蔵量を誇り、2009年末時点で、これら3国合計で世界の原油確認埋蔵量の34.7%を占めている〔サウジアラビア：19.8%（1位）、クウェート：7.6%（5位）、UAE：7.3%（6位）〕。一方、天然ガスについては、石油と比較するとシェアは低いものの、これら3国で世界の天然ガス埋蔵量の8.6%を占めている〔サウジアラビア：4.2%（5位）、UAE：3.4%（7位）、クウェート：1.0%（19位）〕。

## 3. 3国の天然ガスに関する比較分析

次に、国ごとに、天然ガスの輸出入動向、およびその背景にある諸要因を比較検討してみよう。

まずサウジアラビアに注目すると、国内で生産された天然ガスは、そのすべてが国内需要向け（電力、海水淡水化、石油化学）に用いられ、天然ガスの輸出および輸入はいずれも行われていない。この背景には、政府の資源エネルギー政策において、「生産された天然ガスは（輸出に回さずに）すべて国内向けに用い、その分、石油の輸出能力を拡大したい」という政策的意図があると考えられる。すなわち、サウジアラビアがOPECの盟主として石油価格および生産量の調整能力を保持するに当たり、石油の輸出余力を高め、国際市場でより大きなシェアを占めることが重視されていると考えられる。

一方、サウジアラビア国内では人口増加と経済成長が続いているため、天然ガスの国内需要が拡大傾向にあり、国内産出量の不足が重要な問題となっている。このような中で、これまでの中心であった“随伴ガス”（石油生産の副産物として産出されるガス）に加え、中国やロシア等新興国を含む外国からの資金導入を進めながら国内の“非随伴ガス”（石油生産とは関係なく産出されるガス）の生産能力拡大を旨とする取り組みが進められている。

次に、UAEの場合は、随伴ガスの比率（同国天然ガス確認埋蔵量の81%）がサウジアラビア（同国天然ガス確認埋蔵量の60%）よりも高く、石油の生産に並行する形で一定量の随伴天然ガスが産出されてきた。政府のエネルギー政策としては、サウジアラビアと同様に「天然ガスは国内向けに用い、生産された石油は輸出に回す」という形がとられてきたが、従来は国内向けの天然ガス需要量が小さく輸出余力が大きかったため、これらをLNGの形（液化天然ガス、液化に伴う設備が必要だが長距離輸送が容易）で安定的に諸外国に輸出してきた。ところが近年、サウジアラビアと

同様に，国内人口の増加と経済成長が続いたため，「従来通りLNGの輸出を続けると国内向けの天然ガスが不足する」という状況となっている。ただし，LNG輸出の大半は長期契約ベースであるため，「LNGの輸出はほぼ従来通り」続けられる一方，不足する国内需要向けについてはカタール等の近隣諸国から「ガスパイプラインを通じて輸入する」という傾向が強まっている。

最後に，クウェートについて簡単に述べると，上述のUAEと同様，国内人口の増加と経済成長が続く中で内需向けの天然ガス需要が増加し，近年，天然ガスの輸入を開始した。ただし，先述のUAEは，隣国カタールのドルフィン・プロジェクトと関わり，「カタールからの“パイプライン”を通じた天然ガス輸入」が大半であったのに対し，クウェートの場合は，（ドルフィン・プロジェクトには関わらず）主にオマーン，オーストラリア，ロシアから，遠距離からの輸送も容易な“LNG”の形で輸入しているという点が注目される。また，2006年にクウェート領内で“非随伴ガス”のガス田が発見されたため，現在は，このガス田の開発を進めて天然ガスの輸入依存度を減らすことが検討されている。

#### 4. 結びに代えて

このように，これら3国の資源エネルギー政策を比較検討してみると，石油については，3国のいずれもが「輸出能力の確保」を基本的な政策としている点が確認された。これに対し，天然ガスについては，3国で共通の特徴として「近年拡大傾向にある国内のエネルギー需要を満たす上で重要な役割を果たしている」という点が確認される一方，その具体的な調達の方法については，(ア)自国で産出されるガスの技術的条件（特に随伴ガス比率）と今後の開発可能性，(イ)近隣諸国との協力可能性，(ウ)初期投資費用とその調達可能性，等の諸要因に基づき，各国ごとに異なる形で対応が進められている点が確認されたのである。

#### （注）

当日は限られた時間の中で，事前に準備された配付資料の主要部分を中心に報告がなされ，一部については説明が割愛された。この原稿は，当日の報告内容に基づき作成されたため，章構成が事前の配付資料とは異なる形となっている。

（文責：林尚志）

## アジア・太平洋研究センター，総合政策学部共催講演会

日時：2010年6月25日（金）

場所：瀬戸キャンパス A棟 204教室

報告者：顧林生（中国・清華大学 都市計画設計研究院公共安全研究所・所長）

テーマ：青海省玉樹大地震の復興とチベット民族問題



中国・清華大学都市計画設計研究院公共安全研究所の顧所長をお招きし、2010年4月14日に発生した青海玉樹大地震について、被災者の多くがチベット族であったことに焦点をあてながらご講演いただいた。

講演の要旨は以下の通りである。

1. 災害大国としての中国
2. 地震発生メカニズム
3. 青海玉樹大地震の被災状況——四川大地震との比較
4. 中国政府による緊急救援活動
5. 震災後の復興計画——民族・宗教への配慮

現在の中国は政治と経済の面から「大国」としての姿が描かれるが、じつは、災害大国であることにも目を向けなければいけない。中国の自然災害は、種類の多さ、頻度の高さ、地域性・季節性の強さ、災害損失の大きさに特徴づけられる。とくに地震に焦点をあててみると、世界の大陸地震の3分の1が中国で発生しているが、世界人口の約4分の1が中国に集中しているために、世界の地震による死亡者のうち約2分の1が中国人である。



青海玉樹大地震の被災者は、5月30日18時の時点で、死者2698名、行方不明270名、負傷者12135名、重傷者1434名にのぼった。四川大地震に比べて被災者は少なかったものの、玉樹地震が高原寒冷地域、少数民族地域、経済後進地域・国家重点生体保護地区、劣悪交通環境といった条件下で発生したために、救援援助と復興が相当困難な災害であった。地震発生直後、国家地震局は、国家地震災害応急マニュアルに基づき、午前9時10分の時点で2級応急体制を取った。青海省も「青海省突発公共事件総体応急予案」（応急マニュアル）や「青海省地震応急予案」などに基づき、「青海省玉樹抗震救災指揮部」を設置し、青海省長で青海省党委員会副書記でもある駱惠寧が総指揮長を務めた。抗震救災指揮部の下には玉樹現場指揮基地と西寧指揮基地が設置され、現場の指揮長は駱惠寧省長が、西寧指揮基地の指揮長は徐福順副省長が務めた。現場の副指揮長は、蘭州軍区副司令官、省共産党委員会常務委員・政法委員会書記長、省共産党委員会常務委員・組織部部长、副省長2名、省軍区政治委員、武装警察青海総隊総隊長の7名がつとめた。このように軍、武装警察、党委員会、省人民政府の幹部がそれぞれ責任を負いながら連携体制をとった。

具体的な支援策としては、地震当日の14日から一人当たり15元（国家財政から10元、地方財政から5元）と食料500グラムを配給した（当初の支給期間は、暫定で3カ月間とされた）。また、犠牲者が出た遺族には、一人あたり8000元（国家財政から5000元、地方財政から3000元を負担）の弔慰金がだされ、緊急な移転・避難を必要とする被災者には、一人あたり150元が補助された。さらに、孤児や一人暮らしの高齢者、単身の身体障害者は、月に一人当たり1000元（国家財政が600元、地方財政から400元を負担）を受け取ることができ、孤児は18歳まで、独居老人は生涯受けられることになった。

しかし、標高4000級の高原地域での緊急救援は、中国政府にとって初めての経験であり、高山病、寒冷気候、強風と戦わなければならなかった。さらに800キロにおよぶ道路は条件の悪い山道で、空路による救援も地政学的な制約を受けた。また被災者の多くがチベット族だったために、言葉による意思の疎通がスムーズにいかないなどの困難が重なりあう緊急救援であった。

これらの悪条件は、緊急救援だけでなく、復旧復興にも影響を与えている。というのも、再建工事に適した季節が4カ月間ほどしかなく、800キロ離れた青海省の省都西寧市から建設資材を運送するにも、膨大な時間とコストがかかるためである。復興再建の目標は、3年間で被災地の生活、経済条件、経済社会発展水準を全面的に回復し、さらに地震前の水準を上回る生態環境が確実に保護される新玉樹をつくとされた。その際にもっとも重要なことは、チベット族の民族的な風習や伝統を保持した形での復興であり、一般住宅施設と同様に宗教施設などを復旧することである。

（文責：星野昌裕）

## アジア・太平洋研究センター，地域研究センター共同研究 「ことばと国家のインターフェイス」 共催講演会

日 時：2010年7月15日（木）

場 所：名古屋キャンパス J棟1階 特別合同研究室

報告者：陳培豊（台湾・中央研究院 台湾史研究所副研究員）

テーマ：日本統治下台湾の「植民地漢文」

——クレオール化された漢文文体の政治的意義

コメンテーター：紙村徹（神戸市立看護大学准教授）



### 発表の構成

- 一、台湾における日本植民地統治の特異性
- 二、「同文」の磁場の中の異民族支配
- 三、漢文の「クレオール現象」
- 四、メディアの漢文欄「廃止」をめぐって
- 五、クレオール現象の歴史的 position
- 六、「植民地漢文」から見た文体の政治的意義

本講演会は、アジア・太平洋研究センター，地域研究センター共同研究「ことばと国家のインターフェイス」の共催で開催され、陳培豊氏の講演と、それに対する紙村徹氏のコメントを軸に活発な議論が展開された。ここでは、陳培豊氏の発表内容を中心に紹介したい。

陳培豊氏は、まず欧米植民地と比較した際、日本の台湾統治の特徴として、次の2点を指摘する。第1点目は、「文化上の特異性」である。すなわち日本の台湾支配は

東アジア域内の政治統治であり、黄色人種の漢字文化圏同士の支配であったため、日本の台湾統治は文化上の「類似」から出発することとなり、統治上のヘゲモニーをそのまま文化上に反映させることが難しかったとする。そして第2点目は、「地理上の特異性」である。つまり日本より地理的に近い場所に、「祖国」中国が存在したため、日本の支配下においても「祖国」との間の人的、商業、文化的な交流が途絶えることはなく、台湾の人々は中国との間の文化上の「類似」を維持し、確認することができたとする。そのうえで、このような特徴をもつ台湾の植民地支配を精緻に描くためには、日本と台湾だけではなく、中国、とりわけ漢字漢文の存在が象徴するような東アジア文化圏全体を座軸に据える必要があるという主張のもとに、以下では、植民地台湾における漢字漢文問題が論じられていった。

具体的には、陳氏はまず、前近代の日本において、漢字漢文は権威財であり、知的生産財、教養を誇る消費財であったと指摘する。その上で明治維新以降、西洋文明に対応するために日本は大量の和製漢語を生み出し、さらに漢文直訳体や漢文訓読み体など漢字漢文を多く含んだ文体を生成し、それらの文体は近代日本語の雛形となったとする。そして台湾の植民地統治に際しては、筆談は日本人が台湾の人々と意志疎通をはかる重要な手段であり、その意味で、漢字漢文は統治手段となっていたとする。

そのために植民地支配下の台湾では、統治手段としての「日本式の漢字漢文」をはじめ、「支那式の漢字漢文」「台湾式の漢字漢文」といった多様な漢字漢文が存在することとなったとした上で、そこから引き起こされる台湾における言語文体の混成現象を漢文の「クレオール現象」として捉え、この混成漢文を植民地漢文と位置づけて、その具体的様相が詳細に論じられた。

例えば、陳氏は「中国白話文」運動の台湾での影響について、漢文の「クレオール現象」の一環として論じている。「中国白話文」運動は、1920年代に中国で起こった「言文一致」を目指す言語運動であるが、この運動が台湾の知識人に与えた影響を指摘した上で、陳氏は、台湾における漢文の「クレオール現象」をめぐる構成要素に、植民地統治者、被統治者の言語文体だけでなく、「祖国」という要素も付け加わり、より複雑な様相を呈することとなったとする。その上で1920年代の台湾で興った「中国白話文」運動は、「祖国」という外部から移入された新しい言語文体の運動ではなく、植民地漢文の刷り込み現象による台湾内部から自生した文体の想像と見ることができると指摘する。

そして1930年代になると、台湾の知識人の中から、台湾で日常的に使用される口語体に近い自らの文体の創出や使用を提唱する「台湾話文」運動が起こり、「中国白話文」を支持する者たちとの間で論争が繰り返されるが、台湾に現れた「中国白話文」と「台湾話文」の文体の差異は、想像するより僅少であったという興味深い指摘

がされた上で、陳氏は両文体ともに漢文の「クレオール現象」による「土着文体」であり、また一連の論争は異なる言語のヘゲモニーの争いではなく、植民地漢文をめぐる「言文一致」の論争と捉えるべきだと主張している。

このような議論に基づき、本発表の最後では「植民地漢文から見た文体の政治的意義」という観点から、多くの論点が結論として述べられた。そこで指摘された論点は多岐にわたり詳述することはできないが、先に触れた「中国白話文」と「台湾話文」をめぐるのは、陳氏は次のように指摘する。すなわち一連の論争や出版を経て、「植民地漢文」は一層深化し、複雑、抽象、近代的な項目、内容を担えるようになったとした上で、「文体機能の向上と共に、記述上の標準化も規範化も整っていなかった混沌の社会状況の中で、台湾人は一つの文体解釈共同体として成熟していった」と結論づけるのである。現在、様々な議論をよんでいる「台湾人意識」の歴史的背景という点にも深く関連する問題であり、まさに「文体の政治的意義」を論じた興味深い結論であると思われる。

(文責：松田京子)

## 外国語学部アジア学科主催，アジア・太平洋研究センター 共催講演会

日 時：2010年11月5日（金）

場 所：名古屋キャンパス G棟 G27教室

報告者：奥島美夏（神田外語大学専任講師）

テーマ：インドネシア人看護師・介護福祉士問題  
——研修制度と労働力輸出政策のはざままで



近年日本では、海外からの看護師や介護士が増え、ニュースでもよく取り上げられるようになった。彼ら「外国人保健人材」は、どのような資格・制度を通じて日本に来たのだろうか。

外国人労働者が来日するようになったのは1970年代半ば以降であるが、当初はエンターテイナーや資格外就労者が多かった。80年代からは途上国への貢献を目的として、日系企業を中心に「外国人技能研修制度」が始まった。しかし、バブル景気の終焉によって制度が中小企業にも拡大されると、研修と呼べるほどの技能や知識を伴わない単純労働の隠れ蓑へと転落し、実質的労働にみあう給与も支払われないなど、労働者としての権利が侵害されることも多くなった。2001年の「9・11」事件以降、米国が資格外労働全般をテロ組織の資金源となる広義の「人身売買」と定義したため、日本のエンターテイナーや研修生の受け入れも見直され、論議を経て2010年によく3年間の技能実習制度へと移行したのである。

この研修制度改革が議論の俎上に上っていた頃、インドネシア・フィリピンとの経済連携協定（Economic Partnership Agreement：略称EPA）を通じた外国人看護師・介護福祉士候補の受け入れが、いわば改革のモデル事業として始まった。EPA

は、基本的には二国間の経済活動の促進・発展のための取り決めである。対インドネシアEPAの場合、インドネシア側は当初、不況対策として船員・観光研修生などの受け入れを要請し、日本は石油・天然ガスを確保するため、比較的法規制がゆるい介護人材なら当時のシルバー産業振興政策に取り込めると見込んだ。こうして日本・インドネシアEPAが2008年から発効した。

入管制度改革期の事業だけに、外国人看護師・介護福祉士候補は従来の「安くて使い捨て可能な労働力」とならぬよう、学歴や勤務経験など高水準の資格要件や国家資格取得義務が課され、雇用主にも「日本人と同等以上の報酬」などが通達された。

だが、2008年に来日したインドネシア人候補者第一陣（208人）の処遇をみると、受け入れ先の病院や介護施設によってかなり格差があり、残業・夜勤の多さ、専属教師・指導員を置く受け入れ先の少なさなど、国家資格取得への障壁も大きいことがわかる。日本語習得では、全く異質な文字である漢字だけでなく、発音体系の違いや多様な言い換え表現、看護教育内容の相違なども障壁となる。慣れない海外生活やインドネシアにはない国家試験なども、大きなストレスとなっている。

日本が労働力として外国人看護師・介護福祉士を受け入れて共生をめざすのであれば、これらの課題に取り組まなければならない。学習・職場適応支援体制を整備して、特に非漢語圏出身者に配慮するばかりでなく、旧研修制度の延長上にデザインされたEPAスキーム自体も改善してゆく必要があるだろう。

（文責：小林寧子）

上智大学拠点文科省公募研究「イスラーム社会の世俗化と世俗主義」/  
南山大学アジア・太平洋研究センター共催講演会

日 時：2011年2月28日（月）

場 所：名古屋キャンパス L棟9階 910会議室

報告者：Dr. Moch Nur Ichwan（スナン・カリジョゴ国立イスラーム大学講師）

テーマ：Secularism, Islamism and Pancasila:

Muslim Debates on Secularisation in Indonesia



本講演の主な内容は、特別寄稿論文“Secularism, Islam and Pancasila: Political Debates on the Basis of the State in Indonesia”として、本書 pp.1-43 に掲載されています。

## マレーシア出張報告

原不二夫

出張先：ペナン，クアラルンプール（マレーシア）

期間：2010年8月24日～31日

(一) ペナンでは、マレーシア理科大学（Universiti Sains Malaysia. U S M. 当校の交換留学協定校）社会科学部のフランシス・ロウ（Francis Loh. 羅国華）教授，同校人文科学部のアブ・タリブ（Abu Talib）学部長，歴史研究者のタン・キムホン（Tan Kim Hong. 陳劍虹）氏，元ペナン州議員で政治学者のトウ・キンウーン（Toh Kin Woon. 杜乾雲）博士，社会活動家のチン・テンリャン（Ch'ng Teng Liang. 莊廷良）氏などに会って，2008年総選挙後の国内情勢，近年のマレーシア研究，とりわけ左翼の歴史に関する研究の状況などについて話を聞いた。自分自身の研究と今後の授業での活用とに役立てることが目的であった。諸先生から関連図書をいただいた他，教示に基づいて大学書店や市内の書店で，下記のような，日本では入手困難な文献を購入することができた。ペナンで入手できなかった文献はクアラルンプールで購入した。

1. 陳劍虹『檳榔嶼潮州人史稿』Penang, 檳榔嶼潮州会館, 2010年
2. Yeoh Seng Guan et.al, eds., *Penang and Its Region: Story of an Asian Entrepot*, National University of Singapore, 2009
3. *1948: Insurgencies and the Cold War in South East Asia Revisited*, Kajian Malaysia Special Issue, Vol.27, No.1&2, Penang, Penerbit U S M , 2009
4. Zailan Moris, ed., *50 Years of Higher Education Development in Malaysia (1957-2007)*, Penang, Penerbit U S M , 2010
5. Tan Yao Sua, *Isu Bahasa, Etnik dan Pembinaan Negara Bangsa dalam Sistem Pendidikan Malaysia*, Penang, Penerbit U S M , 2010
6. Kee Thuan Chye, *March 8: The Day Malaysia Woke Up*, Shah Alam, Marshall Cavendish, 2008.
7. Liu Jun, *Deep in the Jungle*, Singapore, Liu Jun Studio, 2010
8. Tee Boon Chuan, ed., *Chindia*, Kajang, New Era College, 2009
9. Yuen Yuet Leng, *Nation before Self and Values that Do Not Die*, Ampang, Yuen Yuet Leng, 2008
10. Elias Haji Idris, *51 Dalil Anwar Jadi PM*, Puchong, Sunigaiberuas, 2008



11. Jeyakumar Devaraj, *Malaysia at the Crossroads: A Socialist Perspective*, Ipoh, Parsosma Enterprise, 2009
12. Francis Loh Kok Wah ed., *Building Bridges, Crossing Boundaries: Everyday Forms of Inter-Ethnic Peace Building in Malaysia*, Kajang, Persatuan Sains Sosial Malaysia, 2010
13. Amir Muhammad ed., *New Malaysian Essays I*, Petaling Jaya, Matahari Books, 2009

(二) クアラルンプールでは、マラヤ大学中国研究所 (Institute of China Studies) のヨウ・コクケン (Yeoh Kok-Kheng. 楊国慶) 所長, リー・カムヒン (Lee Kam Hing) 教授, 歴史学科のダニー・ウォン (Danny Wong Tze Ken. 黄子堅) 教授などに会って, 上記の事柄の他, 最近のマレーシア・中国関係及び両国の学術交流, 両国関係に関する研究の状況などについて話を伺った。中国研究所では研究協力を求められた。さらに, マレーシア華人研究の拠点である「華社研究センター」, 歴史・現状分析で優れた本を多数出版している Gerakbudaya 社 (Strategic Information and Research Development Centre. S I R D) に赴いて関連文献を購入した他, マラヤ大学書店, クアラルンプール市内の複数の華文書店でも価値ある資料を購入した。入手文献は下記のとおりである。

下記 14 には, 当方のことが, 「当今の馬共史研究の 3 人の著名な学者」の一人として紹介されていた。

14. 21 世紀出版社編輯部 編『戦前地下闘争時期 (一) 建党初期段階』Kuala Lumpur, 21 世紀出版社, 2010 年
15. 21 世紀出版社編輯部 編『紀念合艾和平協議——焦点: 陳平要回家』Kuala Lumpur, 21 世紀出版社, 2009 年
16. 朱齐英 編『馬來亞民族運動史料選輯上・下冊』Kuala Lumpur, 馬來亞劳工党党史工委, 2009 年
17. 朱齐英 編『陳福興逝世 20 周年紀念文集』Kuala Lumpur, 馬來亞劳工党党史工委, 2009 年
18. 『馬來亞社会主義陣線領袖言論選輯 (1957 年—1965 年)』Kuala Lumpur, 馬來亞劳工党党史工委, 2009 年
19. 于東『砂拉越左翼運動史』Bintulu, 余清祿, 2009 年
20. 盧友愛 他『燃燒的歲月・友誼叢書之十』Bintulu, 余清祿, 2009 年
21. 柯嘉遜『新紀元学院事件: 董教總的變質』Kuala Lumpur, Oriengroup, 2009 年
22. Ian Ward, Norma Miraflor, *Slaughter and Deception at Batang Kali*, Singapore,

Media Masters, 2008

23. K. George, *In Pursuit of Fair Play: Reminiscences of a Malaysian Trade Unionist*, Petaling Jaya, S I R D , 2009
24. 文羽山 編著『合艾和約幕後史実：泰軍馬共交往揭秘』Petaling Jaya, S I R D , 2010
25. 雷陽 編著『走過硝煙的歲月：馬共部分中級幹部訪談錄』Petaling Jaya, S I R D , 2010
26. Maya Khemlani David et.al., eds., *Ethnic Relations and Nation Building: The Way Forward*, Petaling Jaya, S I R D , 2010
27. Lim Teck Ghee, et.al., eds., *Multiethnic Malaysia: Past, Present and Future*, Petaling Jaya, S I R D , 2010
28. 周寒玉 撰著『我們走過的道路：雪州反右支部聯合組織活動記述』Kuala Lumpur, Percetakan Advanco, 2008
29. 双紫『解碼：新紀元学院風波』Selangor, Aftersix Design Studio, 2009
30. 林吉祥『英教数理措施失敗』Petaling Jaya, Democratic Action party, 2009
31. 吳華 編著『馬新海南族群史料匯編』Kuala Lumpur, 馬來西亞海南會館聯合會, 1999
32. 鄭文泉 編『絕代英華：馬來（西）亞英植民時期華裔文人与学人研究』Kajang, New Era College, 2007
33. 文平強, 許德發 編『勤儉興邦：馬來西亞華人的貢獻』Kuala Lumpur, 華社研究中心, 2009
34. Malaysia, *Tenth Malaysia Plan 2011-2015*, Putrajaya, Economic Planning Unit, 2010
35. Ministry of Finance, *Laporan Ekonomi 2009/2010*, Kuala Lumpur, Percetakan Nasional Malaysia, 2009

# 香港出張報告

松田京子

期間：2010年12月24日～30日

私は、2010年12月24日から12月30日までの7日間、アジア太平洋研究センターの研究支援をうけて香港に出張し調査を行った。その主な目的は、①日本軍占領下の香港の社会状況および対岸関係についての史料調査、②客家の習俗に関する実地調査の2点であった。以下では、それぞれの目的にそくして調査の概要を述べていきたい。

まず第1の目的に関して。周知のように、1941年12月から日本が敗戦するまでの約3年8ヶ月の間、香港は日本の軍事的な支配下におかれた。今回の調査では、日本占領下の香港の社会状況および当時の香港と日本の植民地であった台湾との関係を探求するため、香港中央図書館において、日本占領下でも発行され続けた中国語新聞『華僑日報』などの当該期の一次資料の調査・収集を行った。

今回、調査・収集した『華僑日報』の記事の中には、1941年12月25日の日本軍による香港占領に至るまでの18日間の戦闘の様子や、日本軍の攻撃に怯える香港社会の状況などが詳細に記録されたもの、また日本軍による占領政策が香港社会にもたらした影響が具体的かつ段階的に把握できるものも多数含まれており、現地発行の新聞資料の資料的価値を改めて実感した。

また同時に、近年、香港で発表された、日本占領下の香港に関わる研究論文の調査・収集も行った。さらに、香港大学、香港文物探知館等において、日本占領期に関



香港中央図書館



香港文物探知館

する「記憶」が、どのような形で、現在の香港社会に伝わっているのかについて、「噂話」や「怪談」（その舞台とされる場所）も含めて、調査を行った。例えば、日本占領期に日本軍の「慰安所」とされた洋館には、今でも少女の幽霊が出るという「怪談」（「噂話」）が、香港には伝わっているという。今回の調査では、そのような「怪談」がどのようなバリエーションをともなって語り継がれているのかを考察するために、「怪談」が掲載された文献資料の調査・収集を行い、「怪談」の舞台となっている洋館周辺の実地調査を行った。現在、「歴史」と「記憶」の関連性については、様々な角度から研究が行われているが、民衆の体験を「社会的記憶」として伝えていく際に、「怪談」や「噂話」がもった役割についても注目が集まっている。今回の調査によって採集した香港での「怪談」（「噂話」）についても、同様の観点からの考察が可能であると思われる。「噂話」をめぐる社会学や文化人類学の理論を援用しながら、今後、分析をすすめていきたい。

次に第2の目的である「客家」の習俗に関する調査について。「客家」とは、中国の広東省を中心に広西省、福建省、江西省などに住む移住民で、在来の住民から区別されてきた住民を指すが、台湾にも居住しており、台湾の漢民族社会では比較的少数者として位置付けられている。私は、日本の植民地統治下の台湾での少数民族政策（台湾原住民政策）を研究の一つの柱としてきたが、その際、漢民族系住民との関連を考察することの重要性を痛感してきた。香港には「客家」の習俗、とりわけ大きな特徴をもつといわれる居住形態が、かなり伝統的な形で存続している地区があるため、今回の調査では、その代表的な地区である錦田吉慶園などを訪れ、実地調査を行った。さらに、香港の新界地区における在地の住民の風俗について、詳細な展示を行っている屏山鄧族文物館を訪れ、当該地区の住民の風俗が、イギリスの植民地支配、日本の占領によって、どのような影響を被ったのかについて調査を行った。



屏山鄧族文物館



錦田吉慶園

## ナフダトゥル・ウラマーの「中央」と「地方」 （インドネシア出張報告）

小林寧子

期間：2011年3月3日～9日，15日～17日

今回の研究出張は、国内最大のイスラーム団体ナフダトゥル・ウラマーの全国大会後の情勢を調べることを目的とした。昨年やはりセンターの支援による出張でナフダトゥル・ウラマー全国大会を見学したが、そこで浮上した問題を、地方の指導者がどのように受けとめているかを知りたかった。東部ジャワの州都スラバヤと、さらにそこから車で6時間かけて地方拠点のひとつであるジュンブルを訪問した。

昨年の全国大会では、指導部選挙（最高職の総裁、および組織運営の実務責任者の議長を選出）が、かつてない熱気を帯びて実施された。議長選は地方首長選挙なみのキャンペーンが行われたが、緊張を生み出したのは総裁選の方であった。外部勢力を巻き込んだロビー活動、メディアを利用した意見表明、マネー・ポリティクスと、過剰な宣伝戦に「モラルの失墜」を嘆く声が相次いだ。選挙の結果は、ウラマー（イスラーム学者）として尊敬を集める現総裁サハル・マフッズが、政治志向でマネージメント能力に長けたハシム・ムザディ（サハルの下で議長を務めた）を破り、再選された。議長選では、やはりウラマータイプで、精力的に宗教講話活動を積み上げてきた一世代若いサイド・アキル・シラジが当選した。その後の新中央役員会編成では、敗北した陣営には僅かなポジションしか配分されず、総裁・議長宛に抗議文が提出されるほどの不満が表明された。

指導部選挙で考慮すべきことは、州支部（全国33）も一票、県支部（全国450強）も同じ一票を投じるということである。通常、州支部が各県支部との意見調整を行うと考えられてきた。また、全国の中でもナフダトゥル・ウラマー発祥地の東部ジャワは最大の地盤であり、東部ジャワ州支部執行部が他州支部をリードするような構図があった。今回の指導部選挙の事情をそれぞれの陣営から、中央と地方でナフダトゥル・ウラマー活動家にインタビューした。

今回の調査でわかったのは、選挙では東部ジャワ州支部の発言力が低下したこと、しかも東部ジャワ州内部でも州支部と各県支部は意見が一致していなかったこと、である。また、強く印象付けられたのは、県支部レベルでは、中央の指導者が地方の状況を視察に来ない、あるいは地方の指導者の声を聞こうとしないことに対する不満が渦巻いていることであった。

ハシム・ムザディは確かにマネージメント能力に優れるが、州支部レベルの指導者

とは顔つなぎをしても県支部には顔を出さない。しかも、自らは国政選挙で立候補したり、州知事選挙で特定の候補者に肩入れしたり、ナフダトゥル・ウラマーを政治の道具にした。こういう批判が多かった。他方、サハル・マフッズは農村住民の生活現場に拠点を置く伝統的なウラマーであり、その学問は海外の研究者からも評価されている。しかし、高齢のせいか通常自ら運営するイスラーム学校（プサントレンと呼ばれる）のある中部ジャワの農村にすることが多い。そのため、地方へ足を運ばないだけでなく、ハシム・ムザディの政治活動をとどめることもしなかったと批判された。しかし、「年長者であり、学問が高いこと」を尊重するのがナフダトゥル・ウラマーの守るべき「伝統」として、サハルが支持された。

ただし、両陣営ともウラマーの指導性の再建と組織整備を問題にしている点では一致する。権威あるウラマーが少なくなっていく昨今、集団指導で組織を支えていける体制を整えなければならないという認識は共有されている。一方、今回の指導部選挙には外部勢力（大統領側近、ゴルカル党幹部）の干渉と買収活動も大きく報じられた。インタビューをした人たちの中でも「金は返した」「私のところには来なかった」と語る人はあっても、「マネー・ポリティクス」があったことを否定した人はいなかった。

ナフダトゥル・ウラマーは1926年に、東部ジャワでプサントレンを主宰するウラマーを中心に結成され、非ウラマーの成員も加わった。独立後は独立政党として国政に参加し、支持大衆がそのまま組織化もされずに成員と考えられるようになった。その間に宗教問題だけでなく支持大衆の社会福祉問題に取り組むことが課題となった。政府によって他のイスラーム系政党と合併させられひとつの会派になったところで、宗教社会団体への回帰をはかったが、政治の頸木から抜け出せないで現在に至っているという構図も見えてくる。一方、指導部には入らないが、それぞれの地域社会で住民に影響力を有するウラマーたちの声を尊重するという「伝統」は、草の根のムスリムとジャカルタの中央役員会のコミュニケーションをまだ成り立たせている。

ナフダトゥル・ウラマーのような団体はインドネシアの民主主義構築の土台となる「市民社会」となっている。しかし、その組織整備と成員の社会福祉問題に対応できるプログラムを実施する道のりはまだ遠いようであった。

## アメリカ出張報告

星野昌裕

期間：2011年3月10日～15日

GDP世界第2位の経済力を手に入れた中国は、政治的、経済的、軍事的な国力の増強に自信を深めているようにみえる。しかしその一方で、経済格差、農村問題、民族問題など、中国共産党の単一支配体制を脅かす社会問題は依然として深刻なままである。こうしたなか、中国共産党がメディアの自由化について慎重な姿勢を崩さないのは、単一支配体制を支える権力者が、メディアによって社会問題の内実が明らかにされることで、その権力基盤が弱体化することを強く警戒しているからであろう。それは単一支配体制のせい弱性と表現できるかもしれない。

中国政治の研究者は、中国の一般市民が、多様化の進むメディアツールを使って様々な異議申し立てを行っている事象をとらえて、それが中国の政策決定にどのような影響を及ぼすのか、そしてそうした事象が中国政治を変革する可能性があるのかどうかについて、様々な角度から議論を始めている。

しかし、権力を監視するという意味でマスメディアが本来有する機能は、一般市民による公的異議申し立ての場を提供するというだけでは十分ではない。アメリカにおける『ワシントン・ポスト』のウォーターゲート事件報道に代表されるような、「調査報道」による権力の監視が十分に満たされる必要がある。「調査報道」とは、ある事件に対して政府や企業の表面的な発表報道に頼ることなく、取材する側が主体性を持って証拠を積み上げ、事件の真相を突き止めていこうとする報道を指しており、マスメディアにおける権力監視の中核的な職務と言ってよい。中国の政治社会に潜んでいる大きな問題が暴き出されるかどうかは、こうした「調査報道」が中国において今後どれほど大きな広がりを見せていくかに一つのカギがあると考えられる。

中国のような単一支配の政治体制を研究していると、世界のマスメディアでいま何が起きているかについて無関心であることが多く、「民主主義国の調査報道が有効に機能している」ことを所与のものとして、それを単一支配体制下の中国に如何にあてはめていけるかといった問いを設定しがちである。ところが現実には「民主主義国の調査報道が有効に機能している」という前提そのものをとらえなければいけないような事態が世界的に進行している。インターネットやソーシャルメディアの普及によって、世界的にマスメディア業界の統合と再編が進んでおり、こうした潮流のなかで、「調査報道」の存続が危ぶまれているのが現実なのである。したがって、中国における調査報道の可能性を追求するには、その前段階として、「民主主義国におけ

る調査報道」がいまどのような状況にあるかを知っておく必要があるのである。今回のアメリカ出張では、上記のような問題意識のなかで、メディア先進国アメリカにおける「調査報道」の実態を調査してきた。

2011年3月10日から15日まで、アメリカ合衆国ワシントンD.C.のアメリカン大学コミュニケーションスクール Investigative Reporting Workshop を訪問し、アメリカジャーナリズムにおける調査報道の新たな可能性について調査を実施した。



このワークショップを立ち上げたチャールズ・ルイス・アメリカン大学大学院教授は、アメリカにおける「調査報道」はもはや大手マスメディアのなかで発展されるものではなくっており、大学のなかに設置されたNPO調査報道機関（非営利ジャーナリズム）が大手マスメディアと連携していくことによって維持されるものになったと指摘する。購読者と広告費の減少という危機的な問題に直面する大手マスメディアは、時間とカネのかかる調査報道や国際報道の効率化を目指しており、その答えの一つが非営利ジャーナリズムへの「外注」であったという。一方、非営利ジャーナリズムにとって大手メディアとのタイアップは多くの購読者を獲得できるメリットがある。アメリカの「調査報道」はこの両者のウィン・ウインの関係が維持されることによって、その生命線を保っているのである。

非営利ジャーナリズムというモデル自体は決して新しいものではないが、2005年以降にその数が急増していることから、新聞やテレビの主要メディアが縮小するのと軌を一にするかたちで、非営利ジャーナリズムが頭角を現していることは間違いのない。とくにニューヨークに拠点を置くプロ・パブリカという非営利ジャーナリズムは、ピューリッツァー賞を受賞するほどの存在感を示している。

アメリカにおいて、メディアの権力監視機能は大学と連携するNPOによる「調査報道」が支えている。今回のアメリカ出張からは、「調査報道」のあり方が大きく様



変わりしている現実を確認することができたが、それと同時に、メディアの権力監視機能の中核を担う非営利ジャーナリズムを、有力な大学が支えているという現状を知ることができた。大学の社会的機能を考えていく上で、非常に大きな示唆を与えられたように思う。