

越境する力：シンガポールの日常における第三の場所 ——華人イスラム教改宗者の事例から

(オーストラリア国立大学) ヤスコ・ハッサル・コバヤシ

[要旨]

シンガポールにおける多文化・多人種主義とは、「多」を構成する範疇（エスニック・グループ）が、人種と文化（言語）の組み合わせによって、固定された規範として規定されていることである。規定された統治の範疇を担う主体である各エスニック・グループ（華人、マレー人、インド人、その他）は、境界を維持しながら共存しているために、エスニック・グループ間を越境した主体を想像することが困難になっている。が、そんなシンガポールでも人は出会い、国家統治のロジックを超えて越境する。本論文では、バーバの「第三の場所」を援用して、エスニシティの規定を越境する事例（華人から改宗しイスラム教徒になる）を検討し、越境する主体を明らかにする。

I. はじめに

シンガポールのチャンギ空港に到着して、入国審査に向かう途中目にするのは、「シンガポールへようこそ」という歓迎する言葉だが、これは四つの言語、英語、中国語、マレー語、そしてタミール語、で垂れ幕に書かれて、天井から吊るされている。この天井から吊るされた垂れ幕たちが体现するのは、シンガポールの多民族・多文化主義である。多文化主義を標榜する様々な国家が存在するが、シンガポールでは「多文化主義」と「多民族主義」が交換可能な概念として使われており、このように多文化主義と多民族主義が結びつくとする考え方は、世界的に見ても多数派ではない。例えば、同じ多文化主義を標榜するオーストラリアでは、文化と民族を結びつけることはない。この違いは「多文化・多民族主義」(Multiracialism, multiculturalism) をどのように解釈するか、そしてどのように実践するのか、という問題と関わってくる。多文化・多民族主義とは、他の「イズム」と同様に、決して普遍的な概念ではない。従って

普遍的な理解に基づいた普遍的な実践も存在しない。多文化・多民族主義が、ある国民国家においていかに理解され、政策化され、そして社会構造化されていくかによって、全く異なった社会的な現実が同じ名前の「多文化・多民族主義」のもとに展開されていくことになる。

ではシンガポールにおける多文化・多民族主義とは何か。第一に、シンガポールの多文化・多民族主義は、その「多」を構成するサブ・カテゴリーであるエスニック・グループが初めから明確に定められている。第二に、このエスニック・グループは、人種（形質的特徴）と文化（言語）の組み合わせで規定されている。人種としての華人、マレー人、インド人、そしてその他、というカテゴリーに、文化的な要素である言語を組み合わせで規定する。個人の所属するエスニック・グループは父系のエスニシティによって決定される。従って華人であれば当然父系が華人であり、マレー人の父親の子供が華人に分類されることはない。文化的な要素としての言語は、義務教育のカリキュラムに組み込まれており、エスニック・グループ

による分類に従って、必修の英語のほかに選択できる第二言語が決定される。華人であれば、中国語を選択し、マレー人であれば、マレー語を選択する。この事例から明らかなのは、「文化」と「人種」がセットにされることによって、シンガポールのエスニックなサブ・カテゴリーが規定されているということである。

身分証明書にも書き込まれる、統治のカテゴリーであるエスニック・グループは、管理可能なサブ・グループとして国民国家の枠組みのなかに置かれ、そのサブ・グループの範疇は固定され、可視化され、社会的表象をも伴わせる。更に重要なことは、この統治のカテゴリーであったエスニック・グループが、徐々に社会に浸透し、今や生かされるカテゴリーから、生きるカテゴリーとなり、シンガポール人自らが、様々な場面で自らを認識するための枠組みとなっている⁽¹⁾。この結果、エスニック・カテゴリーは緩やかな枠組みではなく、むしろより実体化されたサブ・カテゴリーとして認識され、機能し、シンガポールの社会的風景の織物に横糸として織り込まれてゆく。

文化と人種によって規定された統治のカテゴリーを担う主体である各エスニック・グループは、その境界を維持しながら、シンガポール社会で共存している。このために、エスニック・グループを越境した主体を日常的に想像することは、あまり容易な作業ではない。先述したように、例えばマレー語を話すのであればマレー人で、その人はイスラム教徒である、という具合に文化と人種が不可分な一つのセットとなって特定のエスニック・グループ（この場合はマレー人）として理解されている。このために、日本人であるが故に視覚的な人種がシンガポール華人に近い私が、インド人が身につけるサリーを着て通勤した時に、以下のようなやり取りを、何度か通勤電車とバスの中で経験することになった。

質問者：「あなたは華人ですか」

私：「いえ、違います」

質問者：「インド人ですか」

私：「いえ、違います」

質問者：「では（華人の家に生まれてインド人の家族の）養女になったのですか」

私：「いえ、違います。電車が来たので失礼します」⁽²⁾

この一見奇妙に思える質問は実はロジカルで、シンガポールの多文化主義の実践と浸透の結果である。シンガポール人にとって、華人に近い人種に見える日本人が、インド人が着用すべきサリーを着て町を歩いているという越境行為は、彼らの人種と文化を規定する境界線から大幅に外れているためである。この質問はこのような非常事態がなぜ起こっているのか、ということを彼らの想像力の及ぶ範囲で整理しようとした試みである。

シンガポールがエスニック・グループに分断され統治されていたのは、決して独立後だけではない。英領マラヤの海峡植民地であった時代に、イギリス植民地政府はシンガポールをエスニック・グループに沿って分断して統治しており、シンガポールの統治がイギリス植民地の遺産を受け継いでいるというのはよく言われることである。この時代にイギリス植民地官僚として東南アジアのイギリス植民地に派遣されていたファーニヴァルは、この分断された状況を適切に記している。

ビルマやジャバを訪れる人にとって非常に奇妙に感じられるのは、ヨーロッパ人、中国人、インド人、そして現地人というグループをつなぎ合わせてひとつにまとめたような光景である。それはもっとも、厳密な意味でいうと寄せ集めであるのだ。彼らは混ざることにはあるが、混ざり合うことはないのだ。それぞれのグループが独自の宗教、文化、言語、

そして独自の考え方や作法を持っている。個人的には、彼らは（異なるグループの人々に）出会っている。が、それは唯一、市場で商品を買ったときのみである。これが複合社会である。同じ政治的なユニットの中で、コミュニティの異なるセクションが互いに隣り合っているが、しかし分断されて存在している。経済的な空間でもこの人種に沿った分断は存在している⁽³⁾。

ファニーヴァルのこの観察は複合社会論と呼ばれ、マレーシアやシンガポール社会を説明する概念として、また東南アジア地域を越えて人類学や社会学に洋の東西を問わず援用され議論されてきた。この複合社会論が概念としていかに有効か否かを議論するのは、この論文の目的ではない。それよりさらに興味深いことが、実はこの一文には表れている。というのは、ヨーロッパ人、中国人、インド人、そして現地人というグループに沿って人々が分断されて暮らしている日常を非常に奇妙に思い観察しながら、実は、人々が出会って交流している場所があることはある、ということをファニーヴァルは示している。それは市場である。市場で日常必需品を手に入れるためにやってくる人々は、言語、宗教、文化を越えて、出会い、やりとりをして買い物をし、会話を交わして交わっているわけである。ここでファニーヴァルが問題にしているのは、市場で交換される物や金（資本）ではない。それは、日ごろ分断されている人々が交流しているということである。

イギリス植民地官僚であったファニーヴァルは、植民地経済を活性化させるために華僑や印僑を東南アジアの現地人の都合には関係なく輸入し、植民地統治者としてのヨーロッパ人が植民地社会の頂点に座っているという構図を批判的に捉えようとしていた。このために、各民族が分断されながらも共存していることに焦点を当てたの

は、分断して統治せよ（Divide and Rule）の理念が植民地社会で体现されると、いかなる現実が形成されるのかということを実証的に明らかにするために、最も効果的な社会的現実を目を向けていたと思われる。しかし、この分断を語る文章の中に、ファニーヴァルは、同時に、人々が混ざる場所——市場——を指摘している。

人が出会ったときに、どのように接触し、交流し、またどのように越境し、既存の慣れ親しんだ存在を変えていくのか、あるいは挑戦していくのか、という問題は、極めて現代的な問いである。21世紀になり旧植民地が独立し、世界中がウエスト・ファリア体制の一員となっても、依然として継続する植民地支配者と植民地被支配者の境界線を見つめて来たポストコロニアル研究は、植民地支配者と植民地被支配者との境界線を様々な視点から検討してきた。そして、それは単に植民地支配者と植民地被支配者だけでなく、権力者と非権力者、マジョリティとマイノリティという類似的な権力構造を持つ関係性を検討することにも影響を与えてきた。ファノン自らも植民地被支配者であり、植民地被支配者の視点から、支配者と植民地被支配者との境界線を検討してきた⁽⁴⁾。サイードは、現実とは異なる「東洋」という想像をいかに作り上げていったのかを検討し、植民地支配者がメトロポリスで作り出してきた自分たちと被支配者という境界線を明らかにした⁽⁵⁾。ファノン同様にグーハはインドの農民の視点から、植民地被支配者と植民地支配者という構図で、植民地被支配者と植民地支配者の境界を見つめたが、ファノンと異なるのは、植民地被支配者の持つ主体性を見いだしたことである⁽⁶⁾。

チャクラバルティが指摘するように、グーハが率いたサバルタン・スタディーズまでの研究が植民地被支配者と植民地支配者との二項対立を前提として読み込んでいたことに対して、実はこの二項対立の外に触れられもしない主体があることを

示したのが、スピヴァクとバーバである⁽⁷⁾。スピヴァクはグーハ等のサバルタン・スタディーズには、実は女性の主体が完全に脱落していることを、女性の声が植民地の文章に全く現れてこないことを指摘することで明らかにした⁽⁸⁾。バーバは、植民地支配者と植民地被支配者がそれぞれに持つ非常に複雑な感情を文学から読み取り、均質ではない他者と出会うことが、単に植民地支配者と植民地被支配者という単純な二項対立ではなく、相互に様々な感情を持ち（白人が有色人種の男性の肉体に持つ憧憬、有色人種の女性に持つ欲望や、現地人が実は白人はそれほど強くないということを認識し、彼らの政治的な優位性とは別にその権威をあざ笑い始める）、お互いの関係性を崩していくことを指摘した。そこでは、現地人たちは、以前の現地人ではなく、また白人に憧憬と敬意を持った現地人でもない。ずらされた主体は別の、現地人でもない植民地支配者でもない、第三の主体を立ち上がらせるのである⁽⁹⁾。

この論文では、二人のイギリス系研究者、ファーニヴァルとバーバの視点を借りて、文化的、言語的、宗教的、そして人種的な境界線で分断されたエスニック・グループが並列し共存しているシンガポール社会において、どのような越境が日常で起こっているのか、ということを検討したい。21世紀のポストコロニアルなシンガポールでは、ヨーロッパ人ではなく華人がイエロー・マスターとして、シンガポール最大のマジョリティとして政治・経済・社会的な権力を担っている。イギリス植民地統治にも匹敵する厳密なエスニック・ボーダーの管理を实践するシンガポールにおいて、シンガポールにおけるエスニック・グループの間の越境が語られることはそれほど日常的ではなく、あまり問題にもされてこなかった。「明るい北朝鮮」と呼ばれ権威主義国家の面影を今日も留めるシンガポールで、社会が統治のロジックと連動して動いていると解釈するのは容易い。しかし

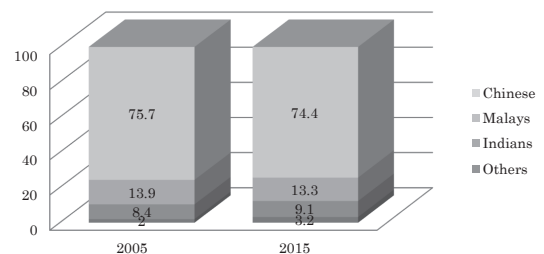
「シンガポール社会＝権威主義的体制政府の政策」という一般的な方程式は、シンガポール社会の持つ政府イデオロギー以外の強さや豊かさを、我々に伝えてはくれない。ここではファーニヴァルのように、強化浸透するエスニックなカテゴリーを認めつつ、しかし同時に、密かに起こっている日常における越境を検討したい。具体的な事例として、シンガポール社会でマジョリティとして生きる華人たちが、華人という枠組みを越えて、マレー人の宗教であると思われるイスラム教に改宗するケースを取り上げる。具体例に入る前に、次の章では、まず、越境が起こっているシンガポールの社会風景を明らかにする。

II. シンガポールのエスニシティと社会構造

越境を検討する前に、その越境が起こっている社会的風景を明らかにするうえで、まずシンガポール社会のエスニシティの構成と、エスニシティとは何を意味するのか、ということを示すこととする。シンガポールにおいては、華人（Chinese）が人口の約75%を占め、マレー人（Malays）（13.3%）、インド人（Indians）（9.1%）、そしてその他（Others）（3.2%）と続く。この人口比は、総人口が下降傾向を見せるなか、ほとんどこの10年の間変化がなく継続されている。

エスニック・グループは社会のあらゆる場所で、人々のアイデンティティを規定するべく機能している。教育では、華人として華人の家庭に生まれた子供たちは、学校での「母語」として中国

図1 エスニシティの人口比比較⁽¹⁰⁾



語を選択しなければならない。同様に、マレー人の家庭に生まれた子供たちは、マレー語を母語として選択しなければならない。インド人の家に生まれた子供たちはタミール語を選択する。このために母語の選択には、人種が不可分の役割を果たすことになる。例えばオーストラリアで、日本人の父を持つ子供が、日本語を学校で履修しなければならないということは、個人の選択以外にありえない。社会システムとして、特定の言語の選択を規定し強制するものは何もないのである。

宗教に関しては、下の表 1 が示すように、必ずしもあるエスニック・グループにある特定の宗教が人種と対応した文化的な要素として対応しているわけではないが、マレー人に関しては、マレー人の人口の99%がイスラム教徒であるために、マレー人とイスラム教徒というのが互換可能な概念として理解されている。

言語以外にこのエスニック・グループの枠組みを担保するのが、住宅である。国土の狭いシンガポールでは、高層住宅が一般的であり、シンガポール人は政府が提供する集合住宅、HDB（Housing Development Board）に住んでいる。住宅をすべての人に提供する、というのが建国当時のシンガポールの与党である、人民行動党（People's Action Party）の正当性を担保した。このためシンガポールでは人口の約75%がこの政府が提供す

る住宅に居住している¹²⁾。

シンガポール政府はこの住宅を販売する際に、一箇所に同じエスニック・グループが集住しないように、人口比に対応して住宅のエスニック・グループ割合を決定している。このために、シンガポールの公営住宅では、特定のエスニック・グループの集住地区になることなく、華人、マレー人、インド人が必ず共存して居住している。

国民の祝日も、建国記念日、新年及び労働者の日以外は、各エスニック・グループに対応して設定されている。建国記念日、新年、労働者の日を除く祝日すべてが、各エスニック・グループの文化及び宗教に対応している。表 1 が示すように、それぞれのエスニック・グループのマジョリティがおおむね所属している宗教がある。華人に関しては、仏教及びキリスト教である。マレー人は圧倒的にイスラム教でる。そしてインド人は、ヒンドゥー教が多数派を占める。その他は、キリスト教が多数派である。

これに対応して、キリスト教の聖金曜日、クリスマス及び仏教の花祭り、そして世界の中国人及び中国系の人たちがグローバルに祝う旧正月が祝日として制定されている。また、マレー人に関しては人口のほとんどがイスラム教徒であることから、イスラム教に基づく祝日である、断食明けのお祭り、そして犠牲祭が定められている。そして

表 1 エスニック・グループの宗教分布¹¹⁾

エスニシティ 宗教	総数	華人		マレー人		インド人		その他	
		Sub Total	%	Sub Total	%	Sub Total	%	Sub Total	%
総人数	3,105,749	2,349,505	—	386,968	—	265,223	—	104,053	—
無宗教	527,553	512,717	21.8	873	0.2	2,940	1.1	11,024	10.6
仏教	1,032,879	1,009,158	43.0	628	0.2	2,022	0.8	21,070	20.2
道教	339,149	338,406	14.4	120	0.0	31	0.0	593	0.6
イスラム教	457,435	8,332	0.4	382,017	98.7	57,546	21.7	9,540	9.2
ヒンドゥー教	157,854	312	0.0	401	0.1	156,339	58.9	803	0.8
シーク教	10,744	56	0.0	53	0.0	10,591	4.0	43	0.0
キリスト教	569,244	472,636	20.1	2,680	0.7	34,024	12.8	59,904	57.6
その他の宗教	10,891	7,888	0.3	197	0.1	1,731	0.7	1,075	1.0

ヒンドゥー教が多数を占めるインド人に対しては、ヒンドゥー教の正月となるディーパーヴリーを祭日として設定している。

さらに重要なのはこれらの祝日の「祝われ方」である。華人にとっては重要な旧正月は、マレー人やインド人にはあまり意味を持たない。このために、彼らはこの旧正月を使って旅行に出かけたりする。またイスラム教徒であるマレー人の祝日である断食明けのお祭りとして犠牲祭は、華人とインド人にはまったく関係がなく、「マレー人の家に呼ばれたこともないので、どう祝っているのか知らない」というのが、華人やインド人たちの一般的な反応である。そして最も数の少ないインド人のお祭りであるヒンドゥー正月に至っては、インド人街であるリトル・インディアにでも行かない限り、店舗や街頭が装飾されることもないため、何のための祝日なのか、シンガポール全土ではわかりづらい。アメリカ人の同僚が「言われなければ、なぜ今日が祝日なのかもわからない」という表現がこの状況をよく表している。当然、華人もマレー人もこの日は何も関係がなく、買い物をしたり、映画を見て終わるのが一般的な過ごし方である。

こうしたエスニシティはシンガポール人が携帯する身分証明書にも書き込まれている。そしてこ

表2 2016年の祝日（人材省のサイトより作成）⁽¹³⁾

日付	祝日
1月1日	New Year's Day（新年）
2月8-9日	Chinese New Year（旧正月）
3月25日	Good Friday（聖金曜日）
5月1日	Labour Day（労働者の日）
5月21日	Vesak Day（花祭り）
7月6日	Hari Raya Puasa（ハリラヤ・プアサ：断食明けのお祭り）
8月9日	National Day（建国記念日）
9月12日	Hari Raya Haji（ハリラヤ・ハジ：犠牲祭）
10月29日	Deepavali（ディーパーヴリー：ヒンドゥー正月）
12月25日	Christmas Day（クリスマス）

れが意味するのは、シンガポールの統計にはエスニック・グループ毎の統計収集と分析が行われ、客観性を伴った現実を形成できる、ということである。統計が示す現実が、社会の現実として提示されることになるのは、イギリス帝国植民地であった当時と変わらない。イギリス官僚が人種（次の史料では、今日的な意味でのエスニック・グループとして使われている）の概念を持たない「東洋の人々」に辟易しながら、こうつぶやいている。

いかなるかたちであれ、科学的、且つ論理的に一貫性のある分類を達成するのは、著しく困難であり、むしろその困難は拡大するばかりである。というのも東洋の人々の大半は明確な人種（エスニック・グループ）の概念、そして、最も重要なものとして組織的な宗教の概念を持たないからである⁽¹⁴⁾。

では、一体どのような「人種（エスニック・グループ）」概念を当時の英領マラヤの人々は持っていたのだろうか。1947年の統計作成者の役人は次のように記している。

一般的な人に理解されている「人種（エスニック・グループ）」という概念は、どのコミュニティがある個人を受け入れているか、ということだと理解されている。したがって、もしも華人のイスラム教改宗者が「マレー人」と書いた場合、それはあらゆる意味で事実上、マレー人コミュニティの一員である⁽¹⁵⁾。

現代シンガポールより、実は、はるかに緩やかに、そして一貫性がない現実貫かれたエスニック・グループの統計は、植民地官僚の統治の道具としての要請に形式的に適うように作られたものであった。たとえ華人であっても、マレー人と書いた場合は、そのコミュニティへの帰属意識を尊

重して、人種（エスニック・グループ）的には華人でも、統計上はマレー人となった。つまり、形式的に人種（エスニック・グループ）という箱に、植民地被支配者を分類できればよかったのである。しかし、この官僚業務として形式的に作られた人種（エスニック・グループ）という箱は、徐々に英領マラヤや海峡植民地（シンガポール、ペナン、マラッカ）で重要な役割を果たすようになり、「現実的な信頼性はともかくとして」⁶⁶、独立後も維持されるエスニック・グループの枠組みになり、それが今もシンガポールの社会的現実を形成している。そして現代シンガポールでも、この統計はエスニック・グループを分断しつつ支配するのに重要な役割を果たしている。例えばイギリス植民地時代から言われてきた「マレー人は怠け者で、遅れている人々である」という神話が、神話でなくなるのは、シンガポール政府が独立後に、エスニック・グループ毎の統計を使用して、彼らが、華人と比較して、どの点でいかに遅れているのか、ということを明らかにしていったためである⁶⁷。数値化され客観性が伴われたエスニック・グループは、揺るぎないカテゴリーとして、シンガポール人の日常を規定してきた。植民地時代から受け継がれたこのエスニック・グループの分類は、今や単なる分類という半ばいい加減な箱ではない。お互いにそれぞれにエスニック・グループに分かれて、その境界線を維持しつつ共存する社会を形成するというシンガポールの国家イデオロギーに基づく正当性をもって、シンガポール政府の社会統治のユニットになっている。ファーニヴァルが驚きを持って観察した、多様な民族が分かれて共存する社会——複合社会——は、白人が社会の頂点として君臨していたという点を除けば、独立国家となった21世紀のシンガポールの社会風景と同じである。

Ⅲ. シンガポール社会での越境とは

植民地時代と高い連続性を持つシンガポールにおいて、先に見たようにエスニック・グループは、イギリス植民地統治時代よりもはるかに厳格に、形式としてではなく現実として、政策や社会を構成する基本要素である。では、ファーニヴァルが見たように、人々が出会い、交わることはあるのだろうか。分厚い壁を持った箱に入ったエスニック・グループたちが、バーバが提示するように、出会えば不可避にもととのあり方を超えて、第三の主体を形成するのだろうか。バーバは、人が自らのアイデンティティを個人のレベルで検討するときに展開される葛藤を、文学の中で見てきたために、彼の理論には第三の主体を形成する、つまり越境することに対する構造的な要素（経済・社会的なコスト）についてはあまり検討していない。しかし一般に生きている人間にとって、何かを越える、ということは変化を伴うことであり、従ってさまざまなコストを伴うことでもある。このために、最もコストが低い越境であっても、それを越えるには葛藤や困難が伴う。また、政府の統治ロジックによって実体化されたエスニシティを生きるシンガポール人の現実には、エスニック・カテゴリーを越えた存在を想起する社会的想像力も必然的に希薄になっていく。そのような社会での越境のコストは低くないにしろ、その可能性は、決してゼロではない。以下ではその事例として、華人とイスラム教徒の越境を考察してみたい。

1. 華人でイスラム教徒になった女性

シンガポールの一般大衆の声を伝えるという目的で始められた『現実のシンガポール』（The Real Singapore）というウェブ・ジャーナルに「シンガポールで華人のイスラム教改宗者が直面する大きな試練」（Big Tests I faced as a Chinese Muslim convert in Singapore）という記事が掲載された。

この投稿を要約すると、タイトルの示す通り、華人でありながら、マレー人の宗教であると一般的に認識されているイスラム教に改宗した彼女の前に大きく横たわる挑戦に関するものである¹⁸⁾。先の表 2 で示したように、シンガポールのマレー人は約99%がイスラム教徒であるために、マレー人はイスラム教徒、と一般的に理解されている。このマレー人を規定する要素であるイスラム教は当然、華人とはまったく関係ないものとして理解されている。このために、華人がイスラム教に改宗するということは、華人とマレー人／イスラム教徒の厚い壁を突き破るという大きなコストが伴うことになる。その困難さが「試練」という言葉でタイトルに表現されている。

華人改宗者の女性が「シンガポールは多文化・多民族主義の国であるのだから、他の異なる文化や異なる宗教に対して寛容であるはずではないのか」¹⁹⁾と、改めて疑問をなげかけているのは、改宗するという事を通じて、彼女がシンガポールの多文化・多民族主義がどのようなものかを問い直さなければならないポジションに置かれたことに他ならない。

私たち華人が、素敵なイスラム教徒のパートナーに出会い、イスラム教について学びはじめるとしましょう。そこで、私たちは両親に対してオープンに「お父さん、お母さん、私はマレー人でイスラム教徒のボーイフレンドがいます。ですので、イスラム教について学んでいます。素晴らしいでしょ」と言えるのでしょうか。そんなことが言えるのは、おそらくほんの一握りの幸運な人だけです。決してマジョリティではないのです²⁰⁾。

華人の両親にとって理解しがたい選択をした彼女は、両親に内緒でイスラム教について学び、理解を深めていった。結婚したいという希望と共に、

ひとつの準備として始めたイスラム教を学ぶことは、いつしか彼女にとって心から信じられる信仰になった。そしてイスラム教に基づく実践に対しても深い理解がもてるようになり、逆戻りすることはないと思えたときに、大きく彼女の前に立ちはだかったのは「いかにこのことを両親に伝えるか」ということであった。

どうやってこの私に起こった変化を両親に伝えればいいものか……人々は変化を嫌う……大半の人は彼らの人生を自分と同じ人種と文化の人と生きている²¹⁾。

彼女が記述するように、自分と同じ「人種」と「文化」ではない場所へ境を越えていく試練はまるで「狂人のように荒れ狂う海が目前にあるようなものだ」²²⁾という。その彼女の言葉通り、彼女の改宗とマレー人イスラム教徒の男性と結婚するという選択は、華人の家族から理解されるすべもなかった。彼女の両親は、娘がイスラム教徒でマレー人の男性との結婚を視野に入れて交際しているという事実を受け入れず、むしろ拒否する。その上、さまざまに中傷され、イスラムによるテロが世界的に吹き荒れたこともあり、「お前はイスラム教徒の男性を好意的に見ているかもしれないが、彼らは同じイスラム教徒の女性をレイプし、爆弾を落とすような輩であることが理解できないのか」²³⁾と問われることになった。また彼女がイスラム教に改宗しイスラム教徒になったことは、今日に至るまで両親と兄弟以外の彼女の親族には、知らされていない。

もっとも困難だったのは実際に結婚することになり、その事実を父親に報告した時である。この結婚というのは、一般的に想像される結婚式とは若干異なる。結婚を宗教的な契約であるとするイスラム教では、結婚を法的に登録する式をまずイスラム寺院（モスク）で行う。それによって法的

な意味で正式に結婚が登録されることになる。当初は夫を受け入れない父には告げずに結婚する予定であった彼女は、母親の説得に従って、この式を明日に控えた日に、父に翌日に結婚することを告げる。予想通り、家庭内状況はコントロール不可能になる。彼女の父親は「社会的規範 (social norms)」に従った形で結婚することを望んだ。この場合の社会的規範とは、以下のようなものである。彼女は経済的な理由で大学には進学していないのだが、彼女の父親は、彼女がもっと勉強し（何らかの資格等を取り）、2、3年働き、職場できちんとした男性に出会い、家を買ひ、それから結婚することが、社会的な成功と安定のために必要である、と説く。実力至上主義が国家イデオロギーであるシンガポールらしい考え方であり、同時にこれは、マジョリティである華人が圧倒多数を占める政府与党、シンガポール人民行動党によって、シンガポールの建国時のイデオロギーとして設定されたものである。そしてこの実力至上主義に馴染まないマレー人たちにとって、シンガポール独立以降、いかにして新たに導入された、あまりなじみのない国家イデオロギーに適應して生きていくか、ということが、彼ら彼女らの課題でもあった²⁴⁾。しかし、この「マレー人的」な価値観は、実はマレー人の専売特許ではなく、華人を排除してもいない。事実マレー人イスラム教徒と結婚しようとするこの華人女性も「お金がすべてではないし、生きていくうえで確実なことは何もない」²⁵⁾と明言している。

この文化的に異なる社会的規範を越えられない華人女性改宗者の父親は、結婚式の前日に自ら娘を監禁し、「もし彼女が家を出るのであれば自分は命を絶つ」と脅迫する一方で、妻には「娘は結婚式をキャンセルする」²⁶⁾と相手の家族に伝えるように命じる。最終手段として彼女は両親を振り切って家を出ようとする。当然この過程で彼女の父は、娘を暴力を使ってでも家に縛り付けておこ

うとするが、この暴力を掻い潜って彼女は家を出ることに成功する。その足で警察に出向き、父の追跡を防ぐために警察で一晩を過ごしてから、義理の親の家に向かい、彼女の夫と合流する。結婚契約締結の場所となっているスルタン・モスク（スルタン・イスラム寺院）に向かう途中、彼女は自分の両親が結婚式を阻止するためにスルタン・モスクで待ち構えていることを知らされる。両親の更なる妨害を回避するために、急遽、電話で結婚式の場所をスルタン・モスクからハジ・ファティマ・モスク（ハジ・ファティマ・イスラム寺院）に変更する手続きをし、夫側の親戚に変更を通知し、ハジ・ファティマ・モスクに急行した。

車を降りてから、私たちは出来るだけ早く走った。私は裸足だった……夫はすばやくウエディング・コートを羽織ったが、下は（衣装到着が間に合わず）ジーンズを履いたままだった。すばやくモスクの室内に向かい、ホールの角に座り、結婚の儀式を執り行った。すべてが終わったときに、安堵のあまり、溜息が漏れた。まるで大きな石をおろしたように……私は華人でありイスラム教徒改宗者であることを誇りに思うべきだ、という考えから、華人を象徴する赤い色のレースに金色の縁取りが入った（イスラム教徒のウエディング）ドレスを用意していたが、それに手を通すことは、出来なかった²⁷⁾。

その後、彼女の手記によれば、いまだに華人の最も重要であるといわれている旧正月に、夫が招待されたことはないという。しかし、彼女は父親が少しずつ、自分がイスラム教徒であることを認めてくれてきていることを記している。この家族の事例が示すように、華人とマレー人イスラム教徒の壁は厚い。にもかかわらず、マレー人と何の関係もなかった華人の女性は、マレー人の男性と

出会っている。そして、大きなコストを伴いながらも、そしてこれからも彼女が認めるように試練が続くであろうが、彼女は越境をした。彼女が注文したウェディングドレスのように、華人としての彼女とイスラム教徒としての彼女が出会った、新たな「第三の彼女」が、ここに誕生した、と言えるのだ。

2. イスラム教徒改宗者協会

先の、女性の華人イスラム教徒改宗者のような越境をした人々は、どのようなイスラム教徒と理解されるのだろうか。この華人女性改宗者の手記が示すのは、越境をしたために華人としてマイノリティとなった、ということである。この華人女性は、イスラム教に改宗した時点で、もうひとつのマイノリティ性も引き受けている。それは、華人の改宗者は、シンガポールのイスラム教徒の中でもマイノリティである、ということである。彼女のような後に改宗を経てイスラム教徒になった人々が設立した協会が、シンガポール・イスラム教徒改宗者協会（The Muslim Converts' Association of Singapore）である。では、この改宗者協会はどのようにして設立され、どのような社会の需要を受け止め、今日まで継続しているのだろうか。ここでは、この協会の創設者となったリズアン・アブドゥーラ・ウー（Bro. Ridzuan Abdullah Wu）の越境の経験と共に、シンガポール・イスラム教徒改宗者協会を考察する。

シンガポールが1965年に独立してから、イスラム教改宗者のための団体はしばらくの間存在しなかったが、何らかの形で改宗者たちのための団体が必要であるという認識は、1970年代初頭から存在した⁸⁸⁾。1973年に、新しくイスラム教に改宗する人々がお互いに集い、宗教的及び社会的な関係を作る場所として、「新しい兄弟たち」(The New Brothers Group) が結成され、シンガポールでイスラム教の改宗者が集える場所を提供した⁸⁹⁾。そ

して、1977年には、シンガポール・イスラム諮問委員会（Islamic Religious Council of Singapore）の傘下となり⁹⁰⁾、1978年に同諮問委員会から1万9000ドルの資金提供を受け⁹¹⁾、1979年に、リズアン・アブドゥーラ・ウーの新しいリーダーシップの下に、独立した団体となった。独立した団体となったことを契機に、シンガポール・イスラム教徒改宗者協会（The Muslim Converts' Association of Singapore）と名前を改め、新たなスタートを切ったのである。

この改宗者協会の創始者、リズアン・アブドゥーラ・ウーは、元々はキリスト教徒であり、シンガポール華人である。彼は、シンガポールの最高学府であるシンガポール国立大学（National University of Singapore）の政治学部を卒業し、その後キリスト教の使徒として彼のキャリアをスタートさせた。シンガポールで、カトリック教会の神父として人々を導いていた時期もある。そんな彼が何故、神父を辞めることを決意したのか。彼曰く、「神父をしていた時は幸せを感じられなかったのです。毎日何となくやり過ごしていた感じで、これだ、という感じが得られなかったのです」⁹²⁾と。彼がいろいろと悩み、葛藤しながら神父を続ける日々の中で、ある日「偶然に」彼はイスラム教に関する書物を手にすることになる。それを読み始めてから、イスラム教の教えに対する興味は一層高まり、コーランを読むようになり、イスラム教の教えに魅了され、いつしか改宗を決心するまでに至った。

改宗しようとした彼が直面することになったのは、改宗者にとっての環境が整っていないシンガポールの実情であった。彼がイスラム教を学ぶ過程で、マレーおよびインド系のイスラム教徒の団体である、シンガポール・イスラム教伝導協会（Muslim Missionary Society Singapore）が提供するイスラム教の知識を深めるためのコースに通うことになる。イスラム教を学んでいく過程で彼が経

験したのは、当時のシンガポールで提供されていたコースは、いわゆるイスラム教徒として生まれてイスラム教を信仰しているイスラム教徒（Born Muslims）を前提にしているという現実であった。このために、イスラム教を全く知ることなく成人した人が、イスラム教を学び、理解を深めるのに適切なコースや講習といったものが、皆無であった。この経験を通じて、彼はイスラム教に改宗したイスラム教徒たちのための団体を、設立する必要を強く感じたという³³⁾。

そして彼は、イスラム教を学ぶ過程で、生まれながらにしてイスラム教徒であるマレー人および一部のインド人を相対化して検討する機会を得る。というのも、彼がイスラム教を学び、多くの書物を読み進めるなかで、様々な疑問が生じるようになった。それはイスラム教の教義についての深い疑問であることもあれば、イスラム教徒として日常、どう振る舞えばいいのか、というような卑近な問い——例えばどうやって毎日のお祈りをするのか——等もあった。卑近な問いを生まれたときからイスラム教徒であるマレー人たちに聞いてみても、往々に、彼らの答えは曖昧であり、何を根拠にしているのかもはっきりしないこともあったという³⁴⁾。そういう生まれながらのイスラム教徒たちに接しながら初めて、イスラム教徒に生まれたからといって必ずしも彼らがすべてを理解しているわけでもなければ、彼らの理解が常に正しいわけでもない、という現実を経験した³⁵⁾。つまり、彼は、生まれながらのイスラム教徒たちの持つ「権威」の解体を目の当たりにしたわけである。この経験から彼は、イスラム教徒である、ということは、イスラム教徒として生まれることなく、イスラム教を学び続け、そしてイスラム教徒を選び続けるという行為によって可能になるのだ、ということを確認する³⁶⁾。

この思いを形にしたのが、彼のリーダーシップの下で1979年に設立された、シンガポール・イス

ラム教徒改宗者協会である。創立から30年以上を経た現在、イスラム教徒改宗者協会はシンガポールの改宗者のメッカとして、重要な役割を果たしている。シンガポール人の改宗者はもちろん、シンガポールのマレー人との結婚を控えた日本人の女性も、シンガポール・イスラム教徒改宗者協会のコースに通っていた。彼女曰く、「よく、改宗者協会の外で私が『イスラム教徒になりたいのです』という、マレー人になりたいのかと聞かれます。イスラムの教えは全ての人に開かれており、マレー人だけに限定される教えではないのですが」³⁷⁾と。彼女もまた、マレー人＝イスラム教という方程式が生み出す社会的空間に集約されない存在である。彼女のような改宗者は、イスラム教徒改宗者協会が提供するシンガポールの多文化・多民族主義の枠組みを越えた、グローバルなイスラム教の場に集うことになる。実際に、イスラム教徒改宗者協会にはシンガポール人だけではなく、国籍に関係なくイスラム教徒たち、及び未来のイスラム教徒たちが出入りしている。

多国籍なイスラム教徒及び未来のイスラム教徒たちにとって、改宗者協会のグローバルな環境は確かに魅力的であろうが、彼らがここに集うのは、単にそのグローバル性だけではない。直接にモスクに行かずに、イスラム教徒改宗者協会に改宗のために通うもう一つの理由は、非常によく考案されたイスラム教を学ぶためのコースがあるからである。ウー自身が経験した困難——改宗者がイスラム教を理解し、その教えを深めるための環境がない——を改善すべくイスラム教徒改宗者協会は設立された。その意図を反映し、同協会が提供するコースは、改宗者たちの理解の度合いを段階的に深めるようにデザインされており、何が達成できるのかが明確であり、一見すると、大学のシラバスに類似した構造になっている。

先述の日本人の改宗希望の女性も、イスラム教徒改宗者協会のコースを選んだ理由は、「コー

スが、イスラム教徒ではなくイスラム教に改宗しようとする人々のために作られているために、非常に学びやすい」⁽⁴⁰⁾、ということを経験にあげていた。もちろんイスラム教は制度化されたコースの如きものでは学びきれない壮大な宗教であるという意見も存在するが、全くの初心者にとって、イスラム教の正確な基礎知識を習得し、イスラム教徒としてどう振る舞えばいいのか、ということを経験よく学びたいというのが、現実的な要請である。イスラム教徒改宗者協会はこの現実的な要請に応えているのである。

そして更に興味深いことは、イスラム教徒改宗者協会のテーマ別コースには、改宗者以外のイスラム教徒、つまり生まれながらのイスラム教徒である、シンガポールのマレー人も履修しにやってくるのだ。例えば、「幸せな結婚生活のためのコース」では、イスラム教徒としてどうやって結婚生活を幸せに継続させるか、というようなことを学ぶために、多くの若いマレー人イスラム教徒のカップルが通ってくる。彼らは、「イスラム教徒に生まれたから必ずしも全てがわかっているわけではない」というウーの経験を証明している。

表 3 初心者用コースのプログラム⁽³⁸⁾

1	2	3	4	5
入門コース：イスラム教を知ろう	初心者用イスラム教コース	イスラム教の日常の実践について1	イスラム教の日常の実践について2	イスラム教の慣行・範例について

表 4 コース内容の一例⁽³⁹⁾

1	・ イスラームにおける一神教の概念 ・ 預言者ムハムマドとそれ以前の預言者 ・ 完全な神による導き ・ イスラム教で使用される一般的な言葉について ・ イスラム教徒になるとは
2	・ イスラム教の信念体系（信条に関する 6 項目） ・ イスラム教としての生き方（イスラム教の 5 柱に関する理解） ・ より良いイスラム教徒であるための実践とその重要性
3	・ 一日 5 回の礼拝の実践的な訓練 - この授業では実際に教師が実践で礼拝の仕方を示し、段階的にどうやって礼拝を実践するべきなのか教授する。
4	・ 礼拝のすべて イスラム教徒としての慣行及びイスラム教徒の義務としての礼拝時の朗読について総合的に学ぶ
5	・ 組織的ではない慣行的な礼拝（モスクに入るときなど） ・ 組織的で慣行的な礼拝（断食中の礼拝等） ・ 金曜日の礼拝と旅行中の礼拝について

国籍や民族に関わりなく、イスラム教の家に生まれたイスラム教徒たちも、そうでない改宗者も、イスラム教徒であるために学び続けること、そしてイスラム教を選び続けるということは変わらない。イスラム教徒改宗者協会は、国籍や民族を越えて改宗者と改宗者ではないイスラム教徒たちが出会い、そして共に学ぶ場所を提供することによって両者を結びつけているわけである。

華人がイスラム教徒に改宗することは決して容易なことではない。しかし「偶然」にイスラム教に出会ったウーは、二つの場——華人という場とマレー人が大多数を占めるイスラム教という場——の壁を越えた。そして生まれながらのイスラム教徒では気づけなかったことに気づく。つまり、イスラム教徒であるということは、マレー人でイスラム教徒に生まれることではない、イスラム教は全ての人に開かれているグローバルな宗教であり、イスラム教徒であるということは、イスラム教を学び理解を深め、自らを導く宗教として選び続け、信仰し続ける、ということである。そして、それを実践するべく、イスラム教徒改宗者協会を設立した。ここに、マレー人イスラム教徒でも、華人でもない、華人改宗者イスラム教徒という第三の主体によって、第三の場が誕生したのである。

3. ハラル・チキンライス

移民国家で食は非常に興味深い研究の対象になってきた。というのも、食の歴史を紐解くことは、移動と越境の歴史を紐解くことになるからである。例えばオーストラリアのマレーシア華人の移民史を研究するチョーはオーストラリアで非常に人気のあるマレーシア料理として知られる豚肉のサテー（肉を小さく切り、タレに漬け込み、串に刺して炭火で焼いた串焼き）の歴史を巡ることで、トランス・ナショナルな移民の歴史を紐解いている。東南アジアにおいては、サテーはイスラム系の人々の食べ物であるために、豚肉を禁じて

いるイスラム教徒たちが住むインドネシア、マレーシアやシンガポールで、豚肉のサテーは一般的なメニューには存在しない。しかしこの豚肉のサテーは、実はイギリス海峡植民地（シンガポール、ペナン、マラッカ）に住む、華人とマレー人との混血であるプラナカンと呼ばれた人々の間では料理されていた。それが第二次世界大戦後、オーストラリアにやってきたマレーシア華人たちによって伝えられ、オーストラリアでは一般的なマレー料理の一種としてマレーシア移民を表象している⁽⁴¹⁾。マレーシアでは起こりえないこの豚肉のサテーの表象（イスラム国家であるマレーシアでは、マジョリティがイスラム教徒であり、非イスラム教徒しか食さない豚肉のサテーがマレーシアを表象することは考えられないため）が、越境した先のオーストラリアで可能になるわけである。

同様にシンガポールにも、ハラル・チキンライス、というメニューがある。シンガポールを代表する料理としてあげられるチキンライスは、旅行ガイドブックなどにも掲載されるほどに、シンガポールの象徴的な表象として理解されており、華人の料理として理解されている。従って、チキンライスがそのままでは、イスラム教徒たちが食せるメニュー（イスラム教の戒律に従って処理された食材及びその食材を使用して調理された料理）にはならない。これをイスラム教徒にも食べられるように考えて作り出されたのが、ハラル・チキンライスである。2002年に、著者がシンガポールのスルタン・モスクで開かれていたインドネシア人の家事労働者のための日曜学校でボランティアに従事していた際に、ハラル・チキンライスが昼食として提供された。その際に、ボランティアを取り仕切っていたシンガポールのマレー人女性が「シンガポールは多文化主義の国だから、（華人の食べ物である）チキンライスが食べられるのです」⁽⁴²⁾と説明してくれた。その時点では、「ハラル・チキンライスがシンガポールに存在するのは、多

文化主義のためである」という説明を深く検討することはなかったが、このロジックには飛躍がある。

もし単に、様々な要素が混ざった料理が生成することがマルチ・カルチャラルだとしても、何故、華人の食べるチキンライスとイスラム教徒たちが食べることができるハラル・フードの組み合わせになったのかに関しては、偶然以上の説明が必要になる。このハラル・チキンライスも、サテー・パビ（豚肉のサテー）同様に、ただ偶然のマルチ・カルチャリズムの産物ではない。ハラル・チキンライスは、実はイスラム教徒改宗者協会の華人の改宗者たちによって編み出されたのである。

ハラル・チキンライスの誕生については、イスラム教徒改宗者協会から出版されている雑誌、『ムスリム・リーダーズ』（the Muslim Readers）に掲載されている。その記事によれば、改宗後もチキンライスおよび華人たちが好む料理（ホッケン・ミーなど）を改宗者に提供しようと、6人の華人の改宗者が集まって資金および労働力を提供し、小マレー村（Little Malay Village）と呼ばれるベドック（Bedok）という町に、華人イスラム教徒の屋台を出した。これがハラル・チキンライスの誕生である。その後、マレー人のイスラム教徒たちにもこの屋台は評判になったという⁽⁴³⁾。これは、イスラム教徒にとっては彼らの料理のフロンティアを広げることに役立った。そして現在、このチキンライスは、さまざまな境界線を越えて、改宗者、生まれながらのイスラム教徒、そして非イスラム教徒の華人、と広くシンガポール人に愛される一皿となっている。実際、この屋台のチキンライスを食べにベドックに行くといいと示唆してくれたのは、華人のシンガポール人の友人であった。このチキンライスを通じて、華人の改宗者が示してくれたことは非常に興味深い。彼らの営みによって、華人の料理と認識されていたチキンライスは越境し、イスラム教徒改宗者と生まれながら

のイスラム教徒の領域まで広がって行った。レベスコの『食べられるイデオロギー』という本の中で、食べ物の表象がどのような役割を果たすのかについて、次のように捉えられている。

食べ物による表象は歴史的には単に文化的な感覚を示すバロメーターとして理解されてきました。しかし、実はこれらの表象は（単なるバロメーターではなく）非常にアクティブに、文化的な感覚及び逸脱への可能性を作り出すものなのです⁴⁴⁾。

ハラル・チキンライスはこの逸脱の可能性を表現している。生きるカテゴリーとなった「華人」の中でマイノリティであること、そして、同じく生きるカテゴリーである「マレー人」を構成する重要な要素として理解されているイスラム教においてマイノリティであること、これらが出会った場所——ハラル・チキンライス——は、既存のカテゴリーを逸脱しながら越境し、二つのコミュニティを繋ぐスペースを、料理を通じて可能にしたのだ。

IV. むすびに変えて

以上で検討してきたように、エスニシティの高い壁を越えて、シンガポールでも人が混ざる場があり、日常的に越境が起こっている。葛藤や困難を経験しながらも、時には周囲の理解を得られず社会的なコストが大きい場合でも、人々は境界線を越えて、新たな第三の場所を作っていく。越境のイメージとは、往々にして、きらびやかなグローバルライゼーションの象徴となるような大都市と結び付けられている。しかし、実際には、いくつもの境界線に区切られて生きている我々は（それがシンガポールのようなエスニック・グループの境界線でないにしても）、自らの日常において、無意識のうちに、越境している。シンガポールの

事例は、我々に日常生活の中で起きている越境について考察することを要求している。

シンガポールの多文化・多民族主義は、建国以来の国家イデオロギーとして理解され、そのイデオロギーに基づき、多様なエスニック・グループを平和に差別なく、共存させているということが、現代シンガポールの自信にもなっている。このため、エスニック・グループの間の不協和音について語るのはタブーとされ、たとえ何かそこに問題があっても、それを語らないこと、問題を起こさないことが日常の実践として、染み込んでいる。このために、他者が他者として存在している分には問題ないが、他者がエスニック・グループの境界線を越境しようとするときに起こってくる軋轢や差別的な言動、越境することによって新たに発生するマイノリティをどう受け入れ位置づけていくのか、というような問題は、自己責任として片付けられ、対処しないか、あるいは沈黙する。しかし、国民国家形成の成功の物語の陰になっているこの沈黙にこそ、シンガポールの多文化・多民族主義の抱える問題が、そして同時に可能性が潜んでいる。

国民国家の成功のイデオロギーが求める社会は、エスニック・グループの箱の中で、統治者に理解できるように分類された国民が、統治者の思う通りに行動してくれることである。これは、まさに、「シンガポール社会＝権威主義的体制政府の政策」という一般的な方程式で説明できる社会である。名著『アヘンと帝国：1800-1910年におけるシンガポールの華人社会』⁴⁵⁾の著者でシンガポール史研究者であるトロッキーは、彼の師であり、かつ旧友である故アンダーソンがシンガポールをどう見ていたのかについて、以下のように記している。

アンダーソンは、彼がシンガポールを非常につまらないと思っていることを、飽きるこ

となく、私に思い出させてくれる⁽⁴⁶⁾。

アンダーソンやトロッキーとは異なる時代にシンガポールを見ている者として、アンダーソンの残した「シンガポールは非常につまらない」という言葉をずらしていくような研究を展開するとすれば、そのひとつの方法は、「シンガポール社会＝権威主義的体制政府の政策」という一般的な方程式から逃れるシンガポール社会を捉えることである。使い古された方程式では、捕まえられない現実があることを示していくことである。

建国50年以上を経て、暴力的ともいえるスピードで、小さな後進国の島国からアジアのハブに伸び上がったシンガポールは、今や自他共に、安定した信頼のおけるネオリベラル・グローバル国家として認識されるようになった。その社会が持つ力は、分類して統治せよ、を既に超えている。この論文の事例が示したように、逸脱することによって出会うさまざまなコストを、彼らが置かれた「あるべき通常の姿」と「逸脱」との十字路(intersection)としてうけとめ、自分たちの現実の生活でまかなえる方法を選びながら、越境していく力を、シンガポール社会は持っている。現代シンガポール社会がより誇りに思うべきなのは、統治のロジックによって建設されたエスニック・グループの高くて厚い壁を、時にはコストを伴いながらも、乗り越えていけるような越境する力、国民国家建設の成功物語だけでは語りきれない力を持つ社会ではないだろうか。そして、そういう力に気づき、均一でない他者の「自らを語る(表象する)権利」⁽⁴⁷⁾を認めていくことが、シンガポール社会だけではなく、地球上のあらゆる現代社会において、新たな可能性を生み出す重要な鍵となっているのではないだろうか。

[注]

(1) Hill, M. & Kwen Fee Lian, *The politics of nation*

building and citizenship in Singapore, Routledge, 2013. シンガポールのエスニシティをジェンダーとエスニシティの関連という視点から検討しているのは, Devan, A. & Heng, G. "State fatherhood: the politics of nationalism, sexuality, and race in Singapore", in Ong, Aihwa, and Michael G. Peletz, eds. *Bewitching women, pious men: Gender and body politics in Southeast Asia*, University of California Press, 1995, pp.195-215.

(2) フィールドワーク・ノート, 2007年6月21日。

(3) Furnivall, J. S. *Colonial policy and practice*, Cambridge University Press, 1948, p.304.

(4) Fanon, F. *Black skin, white masks*, Paladin, 1970.

(5) Saïd, E. W. *Orientalism*, Vintage Books, 1979.

(6) Guha, R. *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India*, Oxford University Press, 1983.

(7) Chakrabarty, D. "Postcolonial studies and the challenge of climate change", *New Literary History*, 43 (1), 2012, 1-18, p.3.

(8) Spivak, G. C. "Can the subaltern speak?" in Nelson, C. and Grossberg, L. eds. *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, 1988, pp. 271-313.

(9) Bhabha, H. K. *The location of culture*, Routledge, 1994.

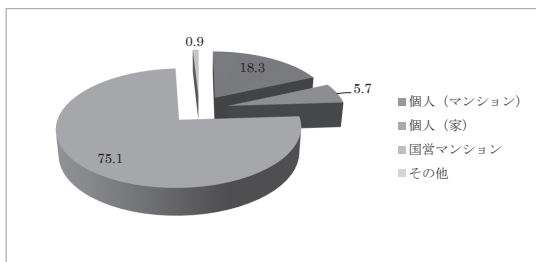
(10) Department of Statistics, Ministry of Trade & Industry, Republic of Singapore (undated: a) *STATISTICS SINGAPORE - Population Trends* <http://www.singstat.gov.sg/docs/default-source/default-document-library/publications/publications_and_papers/population_and_population_structure/population2015.pdf>:5>. 2016年2月19アクセス。

(11) Department of Statistics, Ministry of Trade & Industry, Republic of Singapore (undated: b) に基づき筆者作成。Department of Statistics, Ministry of Trade & Industry, Republic of Singapore (undated: b) *Full report, Statistics Singapore -*

Census of Population 2010 Statistical Release 1 - Demographic Characteristics, Education, Language and Religion. < http://www.singstat.gov.sg/docs/default-source/default-document-library/publications/publications_and_papers/cop2010/census_2010_release1/cop2010sr1.pdf> 2016年3月1日アクセス。

- (12) Department of Statistics, Ministry of Trade & Industry, Republic of Singapore (undated: c) *STATISTICS SINGAPORE - Singapore in Figures 2015* < https://www.singstat.gov.sg/docs/default-source/default-document-library/publications/publications_and_papers/reference/sif2015.pdf> 2016年3月7日アクセス。

図2 居住分布



(Department of Statistics, Ministry of Trade & Industry, Republic of Singapore (undated: c) に基づき筆者作成)

- (13) Ministry of Manpower (undated) *Public Holidays 2016*. <<http://www.mom.gov.sg/employment-practices/public-holidays>> 2016年3月7日アクセス。
- (14) Hirschman, C. Meaning and Measurement of Ethnicity in Malaysia. *Journal of Asian Studies*, 46 (2), 1987, pp.555-582, p.565.
- (15) Hirschman, C. *Ibid*, p.566.
- (16) Hirschman, C. *Ibid*, p.566.
- (17) Li, T. *Malays in Singapore: culture, economy, and ideology*, Oxford University Press, 1989.
- (18) この投稿は、2014年の1月に、この著者の個人のブログに掲載されていたものである。しかし、この投稿が、“The Real Singapore - voice of average

Singaporeans”に2014年6月にリンクされ、注目を集めた。そのために、この投稿の著者は、この投稿を彼女の個人ブログから外し、同ブログにおいて、この投稿が、The Real Singapore のために書かれたものでないこと、およびThe Real Singaporeが許可なくこの記事をリンクしたことを彼女の個人ブログで説明している。(http://herhare.wordpress.com/tag/big-tests-i-face-as-a-chinese-muslim-convert/)。この投稿は、こちらのサイトでいまだに閲覧可能である。Plainjayn (2014) *Facing Tests as a Muslim Convert*. <<https://herhare.wordpress.com/2014/01/12/facing-tests-as-a-muslim-convert/comment-page-1/>> 2016年2月29日アクセス。

- (19) Plainjayn (2014) *Facing Tests as a Muslim Convert*. <<https://herhare.wordpress.com/2014/01/12/facing-tests-as-a-muslim-convert/comment-page-1/>> 2016年2月29日アクセス。
- (20) 同上。
- (21) 同上。
- (22) 同上。
- (23) 同上。
- (24) Kobayashi, Yasuko Hassall, ‘Desire Bound: Formation of a Malay Minority Agency in Singapore’, the Australian National University (unpublished thesis). 2006.
- (25) 注(19)に同じ。
- (26) 同上。
- (27) 同上。
- (28) <http://www.darul-arqam.org.sg/corporate/brief-history/> 2016年2月29日アクセス。
- (29) 同上。
- (30) *Berita Harian*, 1977年11月25日。
- (31) *Berita Harian*, 1978年3月1日。
- (32) フィールド・インタビュー, 2002年9月27日, 10月7日及び10月10日。
- (33) 同上。

- (34)同上。
- (35)同上。
- (36)同上。
- (37)フィールド・インタビュー，2007年8月22日。
- (38)イスラム教徒改宗者協会のサイトより筆者作成
Muslim Converts' Association of Singapore,
Education.< <http://www.darul-arqam.org.sg/education/>>2016年3月7日アクセス。
- (39)イスラム教徒改宗者協会のサイトより筆者作成
Muslim Converts' Association of Singapore,
Education.< <http://www.darul-arqam.org.sg/education/>>2016年3月7日アクセス。
- (40)注(37)に同じ。
- (41)Choo, S. "Eating Satay Babi: sensory perception of transnational movement", *Journal of Intercultural Studies*, 25 (3), 2004, pp. 203-213. 食の人類歴史学については，こちらを参照。Pilcher, J. M. ed. *The Oxford Handbook of Food History*. Oxford University Press, 2012. 東南アジア地域については，レオン・サロビル氏の研究が興味深い。Leong-Salobir, C. *Food Culture in Colonial Asia: A Taste of Empire*, Routledge, 2011.
- (42)フィールド・インタビュー，2002年5月16日。
- (43)*The Muslim Reader*, vol4-no.2, 1982, p.9.
- (44)LeBesco, K.& Naccarato, Peds., *Edible ideologies: Representing food and meaning*, SUNY Press, 2008, p.2.
- (45)Trocki, C. A. *Opium and empire: Chinese society in colonial Singapore, 1800-1910*, Cornell University Press, 1990.
- (46)Trocki, C. A. *Singapore: Wealth, power and the culture of control*, Routledge, 2005, p.7.
- (47)Homi K. B. The Right to Narrate, *Harvard Design Magazine*, No. 38, 2014. S/S 2014. <http://www.harvarddesignmagazine.org/issues/38/the-right-to-narrate>. 2016年2月29日アクセス。