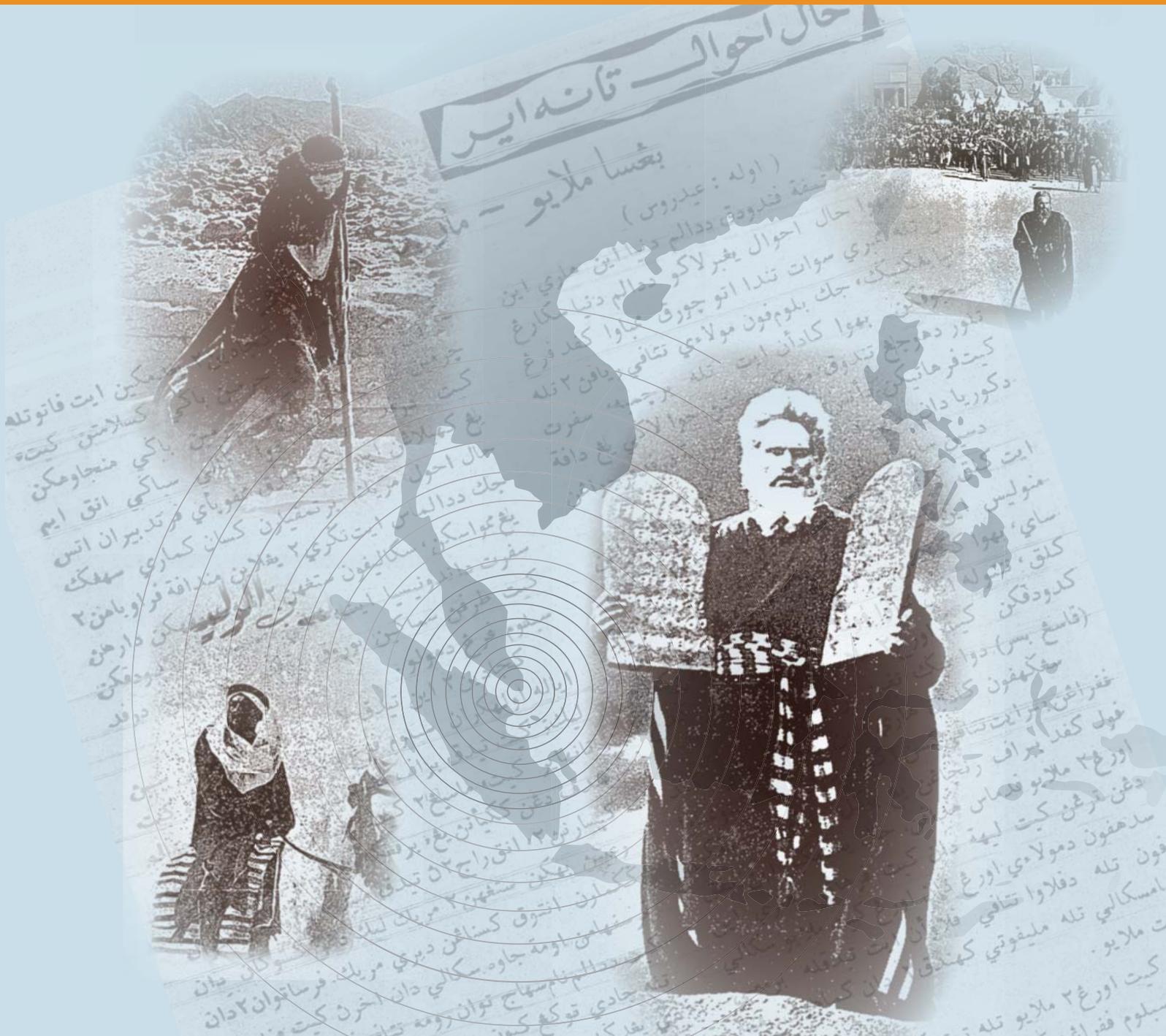


CIRAS Discussion Paper No.68

『カラム』の時代Ⅷ

マレー・ムスリムの越境するネットワーク

坪井 祐司・山本 博之 編著



京都大学東南アジア地域研究研究所

カラム

CIRAS Discussion Paper No. 68

『カラム』の時代Ⅷ

マレー・ムスリムの越境するネットワーク

坪井 祐司・山本 博之 編著



京都大学東南アジア地域研究研究所

CIRAS Discussion Paper No. 68

TSUBOI Yuji and YAMAMOTO Hiroyuki (eds.)

The Age of *Qalam* VIII

Malay Muslim network across the State boundaries

©Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University
46 Shimoadachi-cho, Yoshida Sakyo-ku, Kyoto-shi,
Kyoto, 606-8501, Japan

TEL: +81-75-753-7302

FAX: +81-75-753-9602

March, 2017

目次

序『カラム』の時代Ⅷ マレー・ムスリムの越境するネットワーク 坪井 祐司	4
1950年代のインドネシアにおけるジャウイ復活論 山口 元樹	9
マレーシア、シンガポールの結成とマレー・ムスリム 『カラム』がみた脱植民地化 坪井 祐司	17
マレーシアとインドネシアのダアワ運動の接点 インドネシア側の資料を用いて 野中 葉	27
華人のイスラム教への改宗(1950 - 60年代)に見る マラヤ地域の社会と国家 篠崎 香織	35
越境する映像とせめぎあう物語 1950年代の『カラム』に見る外国映画批判 山本 博之	41
資料編「千一問」試訳	45

序『カラム』の時代Ⅷ

マレー・ムスリムの越境するネットワーク

坪井 祐司

本論集は、1950年から1969年までシンガポールで発行された月刊誌『カラム(Qalam)』とそれを取りまく同時期の東南アジアのムスリム社会の動態に関する論考をまとめたものである。以下では、まず『カラム』誌について簡単な紹介を行ったうえで、この論集のもととなった『カラム』プロジェクトおよび本論集の内容を紹介する。

なお、この本編は『カラム』を利用した共同研究における論集の八編目にあたるものである。このため、『カラム』誌およびプロジェクトの紹介については、過去七編の論集の序論と重なる部分があることをあらかじめおことわりしておきたい。

1. 『カラム』について¹⁾

『カラム』は、1950年7月にシンガポールにおいてエドルス(Edrus)²⁾により創刊され、エドルスの死去により1969年10月を最後に停刊するまで228号が発行された。この20年間という発行期間は、創刊後1、2年で停刊となることがめずらしくなかった当時のマレー語雑誌としては長いものであった。これは、同誌がマレー・ムスリムの間に受け入れられていたことを示している。

『カラム』の特徴は、第一にその記事が一貫してジャウイ(アラビア文字を改変したマレー・インドネシア語の表記法)によって書かれていたことである。マレー・インドネシア語の表記法は、この地域のイスラム³⁾化

とともにアラビア文字を使用したジャウイが主流となった。しかし、19世紀後半以降ヨーロッパの植民地権力によりマレー語の公式のローマ字表記が定められ、行政や教育の場で使用されるようになると、徐々にジャウイはローマ字にとってかわられた。旧オランダ領(現インドネシア)地域では20世紀初頭以降、旧イギリス領(マラヤ、シンガポール)でも1960年代までに多くのマレー語刊行物がジャウイからローマ字表記に切り替わった。しかし、『カラム』は創刊以来1969年の停刊まで一貫してジャウイ表記を固守した。これは、『カラム』が非ムスリムを含めた幅広い読者を獲得することよりも、対象をムスリムに限定した主張を発信することを目指していたためであろう。

第二に、国境を越えた東南アジアのムスリムの紐帯を強調したことである。シンガポールで発行されていた『カラム』の主な読者はシンガポール、マラヤ在住者であったが、執筆者のなかにはシンガポール、マラヤだけではなくインドネシアのムスリム知識人も含まれていた。このため、インドネシアやその他東南アジアのムスリム社会の情勢を含む幅広い内容の記事が掲載された。さらに、エジプトなど中東で学ぶ留学生も寄稿しており、中東のイスラム思想を積極的に紹介した⁴⁾。

『カラム』の第三の特徴は、この地域の他の定期刊行物との交流である。『カラム』の記事のなかには、他の刊行物に掲載されていた記事が転載されたものもある。また、英語も含めて新聞・雑誌記事などを引用し、それに対して論評を加えたものもある。このため、『カラム』をみることで、単に同誌の主張というだけでなく、当時のこの地域のジャーナリズムの世界でなされていた議論のあり方や内容をうかがうことができる。

『カラム』は当時のマレー語ジャーナリズムの一翼を担っており、そのなかで民族主義に対抗するイスラム主義勢力の思想を代表する媒体と位置づけられる。

1) 『カラム』誌については、[山本 2002a]が詳細な紹介を行っている。

2) 本名はサイドアブドゥッラー・アブドゥルハミド・アルエドルス(Syed Abdullah bin Abdul Hamid al-Edrus)、『カラム』ではエドルス、アフマド・ルトフィ(Ahmad Lutfi)などのペンネームを使用していた。1911年に当時のオランダ領東インド・カリマンタンのパンジャルマシんでアラブ系の両親のもとで生まれた。その後シンガポールにわたって出版・文筆活動を開始し、1948年にカラム出版社(Qalam Press)を立ち上げた。彼の伝記として[Talib 2002]がある。

3) 現在学術用語としてはイスラームと表記するのが一般的であるが、マレー・インドネシア語には長母音が存在しないため、本稿では現地の発音に即してイスラムと表記する。ただし、以下の各論において用語の選択は著者にゆだねられているため、表記が混在する結果となっていることをあらかじめお断りしておく。

4) 編集者エドルスが1956年にシンガポールにおけるムスリム同胞団を結成すると、『カラム』編集部は事務局となり、『カラム』は同団体の事実上の機関誌となった[山本 2002a: 263]。

『カラム』が刊行されていた1950年代、60年代はマラヤ(マレーシア)、シンガポール、インドネシアにおける脱植民地化の時期であった。このため、従来の研究関心は民族主義勢力によるそれぞれの国民国家の建設に集中しており、同時期の政治や社会におけるイスラム主義勢力の動向には焦点が当てられてこなかった。しかし、『カラム』の記事からは、当時のムスリム知識人がこれらの国々が独立国家となってもさまざまな形で国境を越えたムスリムの連帯を模索し、対案を提示していたことが明らかになる。

『カラム』は当時のマレー・イスラム世界の知識人の思想や活動を明らかにするうえで貴重な資料であるにもかかわらず、これまで十分に利用されてこなかった。これは、『カラム』がジャウィで書かれているために利用者が限定されてしまっていたことにくわえて、複数の機関に分散して所蔵されていたため体系的に利用するのが困難であったことなどが理由として考えられる。

以上の認識のもとで、本論集のもととなる『カラム』プロジェクトは、同誌を収集して一つの資料として集めたうえで、記事の見出しおよび本文をローマ字に翻字してデータベース化し、一般公開して研究のための便宜を向上させることを目的としている。

2. 『カラム』プロジェクト

現在の『カラム』プロジェクトは、京都大学東南アジア地域研究研究所(旧京都大学地域研究統合情報センター、以下京大地域研と略記)の共同研究「東南アジアのムスリムをめぐる社会的亀裂とその対応(研究代表者:坪井祐司)」および「ジャウィ文献と社会」研究会が中心となって行われている。『カラム』の所蔵機関である京大地域研の共同研究は、山本博之を中心として立ち上げられ、本年度で7年目となる。「ジャウィ文献と社会」研究会は、2009年に解散したジャウィ文書研究会の研究を継承し、発展させるための研究会の一つである⁵⁾。

プロジェクトの主たる活動は、『カラム』に関するデータベース構築と『カラム』を使用した研究である。ここでは、プロジェクトのこれまでの成果と今後の方向性についてまとめてみたい。

5) 「ジャウィ文献と社会」研究会の詳細については、同会のホームページを参照(<http://www.cias.kyoto-u.ac.jp/~yama/jawi/index.html>)。

(1) 『カラム』雑誌記事データベース

プロジェクトの基礎となる資料である『カラム』は、山本博之により収集された。山本は、シンガポール国立大学図書館、マラヤ大学ザアバ記念図書館などにおける資料収集により、『カラム』の全228号を収集した。そして、京大地域研が進めている雑誌記事データベース・プロジェクトの一部として、『カラム』紙面をデジタル化し、それぞれの記事の見出しのローマ字翻字を関連付けする作業を行った。これにより、ローマ字による記事見出しの検索により当該紙面を呼び出すことができるデータベースが作成され、一般に公開されている⁶⁾。

ただし、京大地域研の『カラム』雑誌記事データベースは、現在のところローマ字による記事見出しの検索はできるものの、記事本文の検索はできない。本文も検索の対象とするためには、記事をローマ字に翻字してデータ化し、それをデータベースに連結する必要がある。このため、2009年から「ジャウィ文献と社会」研究会のメンバーによる『カラム』の記事本文の翻字作業が開始された。

『カラム』記事のローマ字翻字作業は、2011年度から京大地域研の地域情報学プロジェクト(雑誌データベース班)による事業として行われることになった。これは、マレーシアの出版社クラシカ・メディア(Klasika Media)社との提携により行われたもので、『カラム』のすべての記事を年代順に翻字し、検索が可能なPDFファイルをジャウィ版と同様のレイアウトにして作成するものである。この作業は2016年に完了し、その成果をもとに翻字された記事本文をデータベースに組み込み、本文中の単語の検索から当該紙面を読み出せるようにするための「カラム雑誌記事データベース」の構築も進行中である⁷⁾。

さらに、『カラム』雑誌記事データベースは、他のマレー・インドネシア語文献やコーランなどアラビア語文献のデータベースとの接合が構想されている。さしあたり、期待されるのは以下の方向である。

第一に、『カラム』以外の資料を含めたマレー・インドネシア語文献の統合データベースの構築である。地域や時代を越えた記事の横断的な検索は、マレー・インドネシア語定期刊行物の研究には重要である。マ

6) 京大地域研の『カラム』のデータベースについては、同研究所のホームページを参照(http://app.cias.kyoto-u.ac.jp/infolib/meta_pub/G0000003QALAM)。

7) データベースは現在構築中であるが、その一部は公開されている(<http://majalahqalam.kyoto.jp/>)。

レー・インドネシア語雑誌は短期間のうちに停刊となるものが多いが、同じ編集者や執筆者が別の雑誌を立ち上げることもめずらしくない。くわえて、その内容においても、雑誌の枠を越えた引用や論争が行われてきたため、複数の雑誌を一つの言論空間、資料群としてとらえる必要がある。このため、京大地域研の雑誌記事データベース・プロジェクトでは、刊行期間が長いマレー・インドネシア語定期刊行物を収集し、誌面のデジタル化および記事見出しによる検索可能なデータベース作成を進めている⁸⁾。

もうひとつは、オーストラリア国立大学が実施しているマレー語文献コンコダンスプロジェクト(以下MCプロジェクトと略記)との連携である⁹⁾。MCプロジェクトでは、主に20世紀以前の王統記を中心に本文テキストをローマ字化したものをもとにコンコダンスを作成し、データを順次公開している。また、シンガポール国立大学は1930年代のマレー語日刊紙のローマ字翻字を行っており、この結果をMCプロジェクトと接合することが計画されている。これに1950、60年代を主に扱う京大地域研の雑誌記事データベースを接合することで、より広い範囲のマレー・インドネシア語文献を包括した統合データベースを構築することができよう。

(2)『カラム』共同研究

プロジェクトのもう一つの柱は、『カラム』のデジタル・アーカイブを利用した共同研究である。プロジェクトでは、メンバーがそれぞれの問題関心にもとづいて『カラム』やその他の同時代資料の分析を行い、年に3回程度の研究会を開催して議論を行っている。その成果としてまとめられたのが本論集である。ディスカッションペーパーは2010年以来年1回発行されており、これが8編目となる。本編の内容については次節で紹介することとしたい。

2016年度の共同研究では、これまでの『カラム』研究の蓄積を踏まえつつ、同誌とその言説を東南アジアのムスリム社会全体の文脈へと位置付けることを目的とした。このため、インドネシアのイスラムを専門とする研究者を新たにメンバーとして加え、『カラム』以外のイスラム運動や出版物の資料もまじえて1950、60年代の東南アジアのムスリム社会の動態を総合的

に分析することを目指した。この作業を通じて、ムスリムが様々な形の統合を模索した脱植民地化の過程とその時代性をうかびあがらせることが可能になると考えたためである。

同時に、プロジェクトでは、『カラム』研究を国際共同研究へと発展させるため、マレーシアやシンガポールにおける共同事業や成果の発信に努めている。2013年度から、京大地域研とクラシカ・メディア、マレーシア・ジャウイアカデミー(Akademi Jawi Malaysia)との提携により、『カラム』に関する電子出版事業が開始された。これは、翻字された『カラム』記事の復刻版およびそれに関する論文集『遺産から展望へ(Dari Warisan ke Wawasan)』を電子書籍として出版するものである。ジャウイの電子アーカイブ化事業は、マレーシアのマレーシア国立図書館、言語図書館(Dewan Bahasa dan Pustaka)とも提携して行われることとなった。それとともに、本プロジェクトはこれまでに年1回程度マレーシアにおいて『カラム』に関する研究成果を報告するワークショップや学会セッションを開催してきており、成果の国際的な発信も行っている。2017年2月18日には、シンガポールのマレー・ヘリテージ・センター(Malay Heritage Centre)にて国際ワークショップ「カラムの時代(Age of Qalam)」を開催した。これは、ジャウイ資料を中心的に扱った同センターの企画展示「発信者の創生:1920~60年代のマレー近代性の印影(Mereka Utusan: Imprinting Malay Modernity 1920s - 1960s)」にあわせて企画されたものである。

プロジェクトでは、今後ともマレーシア、シンガポールの研究・出版に関わる諸機関と連携し、デジタル化した『カラム』の公開、共有を進めるとともに、研究面でも国際的な共同研究へと発展させていくことを計画している。

3. 本論集の構成

本論集は、論文5編と『カラム』に関する資料編からなっている。以下、内容を簡単に紹介したい。

山口元樹「1950年代のインドネシアにおけるジャウイ復活論」

山口は、西スマトラのミナンカバウのイスラム知識人を中心に起こったジャウイの復活論について取り上げた。マラヤと比べてインドネシアでは早い段階で

8) 京大地域研でデータベース化を進めている雑誌の詳細については、[山本編 2010a: 6]を参照。

9) 詳細については、プロジェクトのホームページを参照(<http://mcp.anu.edu.au/Q/mcp.html>)。

ジャウイからローマ字への転換が起こっていた。そのなかでジャウイ復活論が起こった背景は、独立直後にインドネシアのイスラム勢力が国家や社会のイスラム化の促進を求めていることである。インドネシアのジャウイ復活論は、『カラム』に寄稿されたハムカの論説によってマラヤにも伝えられ、両地域で相互の意見交換が見られた。ただし、インドネシアのイスラム勢力は、マレー・イスラム世界を意識する一方で、インドネシアという国民国家の枠組みの中でイスラム化を進めることに主眼を置いていた。山口は、マレー・イスラム世界とのつながりとインドネシア国内のイスラム運動の関係性のさらなる分析が必要であると主張した。

坪井祐司「マレーシア、シンガポールの結成とマレー・ムスリム——『カラム』からみた脱植民地化」

坪井は、1960年代のマレーシア結成とシンガポールの分離という政治変化をめぐる『カラム』の論説をとりあげた。同誌は、シンガポールのマレー・ムスリムの立場から新たな国民国家をめぐる構想に積極的に発言した。マレーシア構想に賛成しつつ、その対抗上出されたマフィリンドも肯定的にとらえた。シンガポールにおいて少数派であった彼らは、さまざまな国家構想が交錯するなかで、華人、共産主義の脅威をできる限り薄め、自身を含めたマレー・ムスリムの立場を強めるための構想を模索した。彼らのスタンスは一見マレー民族主義に近いように見えるが、インドネシアのスカルノ政権を敵視したことから、あくまでムスリムの連帯という視角からマレー人の統合を支持したことがわかる。

野中葉「マレーシアとインドネシアのダアワ運動の接点——インドネシア側の資料を用いて」

野中は、『カラム』の時代のあとの1970年代におけるマレーシアとインドネシアのダアワ運動の関係性を検討した。インドネシアの大学ダアワ運動の初期の拠点だったバンドゥン工科大学のサルマン・モスクを拠点として展開された運動の分析から、1960年代後半から1970年代初頭にかけて、インドネシアとマレーシアの大学生を中心とするダアワ運動の間に人的交流があり、協力関係が築かれていたことを明らかにした。インドネシアでは政権から危険視されて在野の運動として展開される一方、マレーシアでは政権に加

わって政府のイスラム化に貢献するという違いも見られたが、両国のムスリム・エリートたちの民間レベルの交流と協働は、開発が進む時代における両国のイスラム化の萌芽を知る上で重要な意味を持つと結論付けた。

篠崎香織「華人のイスラム教への改宗(1950-60年代)に見るマラヤ地域の社会と国家」

篠崎は、『カラム』が出版されていた時期のマラヤにおける華人の改宗についてとりあげた。『カラム』における改宗した華人の記事・写真、さらには同時代の英語紙『ストレイツ・タイムズ』、マレー語紙『ブリタ・ハリアン』、華語紙『南洋商報』の関連記事の分析から、ムスリムとなった華人が一定数いたことを明らかにした。そして、マラヤ連邦政府が華人の改宗を積極的に進めており、華語を通じた布教活動が行われていたこと、香港および台湾の華人系ムスリムが積極的に関わろうとしていたことを指摘した。さらに、改宗者は華人、マレー人という民族の枠組みを揺るがす存在であり、当時の言説は1970年代以降成立した現在の民族概念とは異なる面があるため、その変遷の過程を再検討する必要があると主張した。

山本博之「越境する映像とせめぎあう物語——

1950年代の『カラム』に見る外国映画批判」

山本は、『カラム』の外国映画に対する批評から同誌と映画の関係性を分析した。『カラム』は、イスラムの観点から不適切と考える外国映画の劇場公開に対して、適切な知識を記した冊子の刊行によって対応しようとした。『カラム』が外国映画に対して強い警戒心を見せたのは、越境性の高いメディアである映画が民族別・宗教別の言論空間に侵食してくることへの危機感からであった。ジャウイにこだわった『カラム』においてはマレー・ムスリムのあるべき姿やめざすべき姿を巡る議論が編集者と読者のあいだで積み重ねられており、映画が提示するものはそれとはかけ離れていた。さらに、娯楽性が高く影響力が大きい映画によって学習を通じて真理に到達するという態度が疎かになりかねないことへの懸念も示されており、両者の価値観や秩序観とのあいだにコンフリクトが生じていた。

資料編：「千一問」試訳

コラム「千一問」は、『カラム』に毎号掲載されていた名物コラムであり、読者から投稿された質問に関する

Q&Aコーナーである。「千一問」については前号で特集し、第1号から第25号までの質問と回答の日本語訳を掲載した[坪井・山本編 2016: 43-95]。その続編として、第26号(1952年9月)～第35号(1953年6月)の「千一問」の試訳を掲載する。

4. 『カラム』の時代

各論考はいずれも限定された資料をもとにした試論であり、その位置づけについては今後の検討課題となるであろう。ここでは、暫定的なまとめとして、本書の5編の論考から浮かび上がる『カラム』とそれを取りまく東南アジアのマレー・ムスリム社会の位置づけについて、簡単に記してみたい。

本編の特徴は、『カラム』を取りまく社会状況を明らかにする論考が採録されていることである。これまでの論集は、同誌の記事を中心として、出版社・読者の中核であるマラヤ・シンガポールのマレー・ムスリムに焦点を当てたものが多かった。一方で、本編では、インドネシアにおけるイスラム勢力の動向を扱った山口論文、野中論文やマラヤの華人を扱った篠崎論文を通じて、マレー・ムスリムがどのような関係性のもとで言論活動を行っていたかがわかる。

ジャウイ文字を扱った山口論文からは、インドネシアとマラヤ・シンガポールのマレー・ムスリムが複数の媒体間で議論を共有していたことがわかる。彼らは政治的にも連携を模索しており(坪井論文)、そうしたネットワークは1970年代以降のインドネシア、マレーシア両国における「イスラム化」の動きにも影響を与えた(野中論文)。同時に、多民族社会のマラヤ・シンガポールでは華人という数的にも大きな他者がおり、マレー・ムスリムもその存在を常に意識していた(篠崎論文)。言論空間は、国境や民族を越えて開かれており、相互の参照が前提となっていた。第二次大戦後は媒体が増加し、大衆化が進んだことに加え、映画に代表される映像も新しいメディアとして加わり、空間はより多層的となった(山本論文)。これまで扱ってきた『カラム』の言説も、こうした文脈を踏まえていく必要があるだろう。

さらに、野中論文は時間的な変化に関する論点を提示している。『カラム』が出版された1950、60年代は脱植民地化と新たな国民国家の建設という政治、民族主義の時代であり、70年代以降は経済開発の時代へと変化していく。『カラム』とイスラム勢力にとって、当時

の最優先課題であった国民国家建設の中で、イスラムがどのような社会的位置を占めるかは大きな課題であった。東南アジアのムスリムを取り巻く社会や言論の状況の変化を考慮することで、『カラム』のもつ時代性をより明確にすることができるであろう。

参考文献

- Talib Samat. 2002. *Ahmad Lutfi: Penulis, Penerbit dan Pendakwah*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- 坪井祐司・山本博之編 2011 『『カラム』の時代Ⅱ——マレー・イスラム世界における公共領域の再編』(CIAS Discussion Paper No.19) 京都大学地域研究統合情報センター。
- 坪井祐司・山本博之編 2012 『『カラム』の時代Ⅲ——マレー・イスラム世界におけるイスラム的社会制度の設計』(CIAS Discussion Paper No.23) 京都大学地域研究統合情報センター。
- 坪井祐司・山本博之編 2013a 『『カラム』の時代Ⅳ——マレー・ムスリムによる言論空間の形成』(CIAS Discussion Paper No.32) 京都大学地域研究統合情報センター。
- 坪井祐司・山本博之編、ファリダ・モハメッド協力 2013b 『ジャウイを学ぶ』(CIAS Discussion Paper No.38) 京都大学地域研究統合情報センター。
- 坪井祐司・山本博之編 2014 『『カラム』の時代Ⅴ——近代マレー・ムスリムの日常生活』(CIAS Discussion Paper No.40) 京都大学地域研究統合情報センター。
- 坪井祐司・山本博之編 2015 『『カラム』の時代Ⅵ——近代マレー・ムスリムの日常生活2』(CIAS Discussion Paper No.53) 京都大学地域研究統合情報センター。
- 坪井祐司・山本博之編 2016 『『カラム』の時代Ⅶ——コラム「千一問」にみるマレー・ムスリムの宗教実践』(CIAS Discussion Paper No.62) 京都大学地域研究統合情報センター。
- 山本博之 2002a 「資料紹介『カラム』」『上智アジア学』20, pp. 259-343。
- 山本博之 2002b 「ジャウイ綴りマレー語の書き方と読み方: 20世紀マレーシア地域を中心に」『上智アジア学』20, pp. 359-382。
- 山本博之編 2010 『『カラム』の時代——マレー・イスラム世界の「近代」』(CIAS Discussion Paper No.13) 京都大学地域研究統合情報センター。

1950年代のインドネシアにおける ジャウィ復活論

山口 元樹

1. はじめに

インドネシアでは、マラヤ(マレーシア、シンガポール)よりも早く、既にオランダ植民地期の20世紀前半には、ジャウィを用いた出版物はごく限られたものになっていた[山本博之 2008; 服部 2002; Ichwan 2014]¹⁾。だが、実はインドネシアが独立を達成した直後の1950年代に、ジャウィを復活させるべきだとする議論が、西スマトラのミナンカバウのイスラーム知識人を中心に起こされている。この議論の注目すべき点は、シンガポールの『カラム』を介してマラヤのムスリムにも伝えられ、大きな反響を呼んだことである。本稿では、1950年代のインドネシアにおけるジャウィ復活論について、マラヤとの関係を視野に入れながら考察していくことにしたい。

インドネシアやマラヤなど東南アジアのムスリムの間では、20世紀前半まではマレー・イスラーム世界への帰属意識、ラッフアンが論じるところの「ジャウィ世界意識(Jawi ecumenism)」が共有されていた[Laffan 2003]²⁾。特にアラビア文字表記のマレー語、すなわちジャウィは、マレー・イスラーム世界の文化が共有する中核的な要素であった。しかし、20世紀前半までの植民地化や独立運動の展開の中で、マレー・イスラーム世界への帰属意識はそれぞれの地域を対象としたナショナリズムに転換していったとされ、それと同時期にインドネシアではジャウィからローマ字への切り替えも進んでいった。

しかしながら、ラッフアンの研究はインドネシアのみに議論が収斂していくうえに1920年代までで分析

1) ここではジャウィという言葉を使うが、インドネシアでは、アラビア文字表記のマレー語をアラブ・ムラユ(Arab-Melayu)と呼ぶのが一般的である。

2) ラッフアンによれば、ジャウィ世界意識とはイスラーム世界の中で東南アジアが一つのまとまりを形成しているという自己認識である。彼は、古くから存在したジャウィ性(Jawiness)がマレー性(Malayness)の原型になったと論じている[Laffan 2003: 14]。本稿では、ジャウィ世界と同じ意味で、マレー・イスラーム世界という言葉を用いる。

が終わっているため、マレー・イスラーム世界への帰属意識が実際に消滅したのか疑問が残る。近年では、独立後から1960年代頃までインドネシアのイスラーム運動を扱った新たな研究が相次いで発表されているが、それらの中でもマラヤとの関係についてはほとんど言及されていない³⁾。だが実際には、インドネシアの中でも特に西スマトラは、オランダ植民地期から独立直後まで、常にマラヤと緊密な交流を維持していたことが知られている[Kahin 1999: 71, 149]。また、『カラム』に関するこれまでの研究からは、この雑誌が東南アジアのムスリムの紐帯を重視し、東南アジアの他の地域の情勢を論じたり、インドネシアのイスラーム知識人の論説を掲載したりしていたことが明らかになっている[山本博之 2002: 262; 2010]。

本稿では、国民国家独立期のインドネシアにおけるイスラーム運動とマレー・イスラーム世界との関係についての予備的な考察として、1950年代のジャウィ復活論を取り上げることにしたい。以下ではまず、インドネシアにおけるジャウィの発展と衰退、そしてインドネシア語の確立の過程を概観する。その後1950年代のインドネシアにおけるジャウィ復活論を分析し、そのような議論が起こった背景とマラヤのムスリムとの間での意見のやり取りを検討していく。

2. ジャウィの発展と衰退

ジャウィは、マレー・イスラーム世界の形成とともにその共通語として発展してきた。東南アジアの現地住民によるイスラームの受容は、13世紀末頃に北スマトラから始まったと考えられている。15世紀後半から16世紀初頭にかけて商業および宗教の中心地としてムラカが全盛期を迎えると、その交易ネットワークを

3) 例えば、ダルル・イスラーム運動(Darul Islam)とその指導者カルトスウィルヨ(Kartoswiryo)の宗教的な側面に焦点を当てた[Formichi 2012]、イスラーム政党マシュミ(Masyumi)の指導者であったムハンマド・ナシル(Mohammad Natsir)の伝記研究[Kahin 2012; 2013]、マシュミの活動を詳細に検討した[Madinier 2015]があげられる。

ととしてイスラームとマレー語が東南アジア各地に広まっていった。1511年にムラカがポルトガルに占領された後もイスラーム化した東南アジアの諸王国ではマレー語が宗教や行政の言語として使用され、イスラームとマレー語を共有するマレー・イスラーム世界が形成されていった。マレー語は表記にアラビア文字を用いるとともに、アラビア語やペルシア語から多くの語彙を取り入れたり、それらの言語による著作を規範としたりしながら発展していった[Johns 1998: 121]。

19世紀後半に至るまで、東南アジアのムスリムの間では、マレー語の表記にはアラビア文字を用いることが一般的であった。この時期になると、ムスリムの手によってジャウィを用いたマレー語の定期刊行物(新聞・雑誌)が登場する。最初のジャウィの定期刊行物とされる『ジャウィ・プラナカン(*Jawi Peranakan*)』が1876年にシンガポールで発行を始め、その2年後の1878年にはバタヴィアで、おそらくこの雑誌をモデルに『ワズイル・インディエ(*Wazir Indië*)』が創刊された[Roff 1967: 49-52; Adam 1995: 40-41; Laffan 2003: 145-146]。『ジャウィ・プラナカン』の編集者が『ワズイル・インディエ』を購読したり、『ワズイル・インディエ』がシンガポールの読者向けの内容を掲載したりするなど、これらの雑誌の読者はインドネシアとマラヤの両地域に跨っていた。ジャウィという共通言語を介してマレー・イスラーム世界の一体性が維持されていたことがうかがえる。

東南アジアのムスリムは、19世紀末から20世紀初頭になると、中東アラブ地域の影響を受けながら、自分たちの社会の近代化や改革を進める運動に取り組み始めた。この運動の初期の段階においても、ジャウィの定期刊行物を媒介としたマレー・イスラーム世界の一体性が示されている。例えば、シンガポールで1906年に創刊され、東南アジアにおけるイスラーム改革主義運動の先駆者と評価される『アル=イマーム(*Al-Imam*)』の編集・発行には、インドネシアのムスリムも携わっていた⁴⁾。最初の編集者シャイフ・タヒル・ジャラルッディン(*Shaykh Tahir Jalal al-Din*)は、アラブ地域で学問を修めた西スマトラ出身のミナンカバウ人であり、最初の運営者シャイフ・ムハンマド・サリム・アル=カラリ(*Shaykh Muhammad Salim al-Kalali*)は、シンガポールに来る前はアチエで商業に

携わっていた。さらに、『アル=イマーム』の二代目の編集者、アッバス・ビン・ムハンマド・タハ(*Hajji Abbas bin Muhammad Taha*)は、シンガポール生まれのミナンカバウ人であった。

『アル=イマーム』は、インドネシア、特に西スマトラにおけるイスラーム改革主義運動に大きな影響を及ぼした。1911年にパダンで創刊された『アル=ムニール(*Al-Munir*)』は、インドネシアにおける最初期のイスラーム系定期刊行物である⁵⁾。この定期刊行物の主筆アブドゥッラー・アフマド(*Abdullah Ahmad*)は、シンガポールを訪れた際に『アル=イマーム』を読んで着想を得たと言われている。『アル=ムニール』には、ハジ・ラスル(*Haji Rasul*、本名はアブドゥル・カリム・アムルッラー(*Abdul Karim Amrullah*))ら、西スマトラにおけるイスラーム改革主義運動の中心的な人物が参加した。この定期刊行物の後にも、西スマトラでは1920年頃まではジャウィによるイスラーム系定期刊行物が活発に発行された[服部 2002: 48-49]。

だが、マラヤと比べると、インドネシアではジャウィを用いた出版活動はあまり発展しなかった。マラヤではその後もジャウィの定期刊行物は発行され続け、ローマ字への切り替えが進むのは日本軍政期以降である[山本博之 2002: 261-262]。他方、インドネシアでも前述のハジ・ラスルなどはジャウィを用いて多数の著作を残しているが、マレー語の定期刊行物は20世紀初頭の段階からローマ字を用いる方が主流であった[服部 2002: 49-52]。これはイスラーム系の出版物も例外ではなく、ムハマディヤやナフダトゥル・ウラマーなど主要なイスラーム団体が発行する定期刊行物も、その大半がローマ字表記を用いていた。インドネシアでは、既に20世紀前半には、ローマ字を用いなければ多くの読者を獲得することは難しくなっていたのである[Laffan 2003: 178-180; Ichwan 2014: 81]。

3. インドネシア語の確立

インドネシアでジャウィからローマ字への切り替えが早期に進んだ主な要因として、オランダによる植民地政策があげられる[服部 2002: 53-57; Laffan 2003: 145; 山本博之 2008: 206]。オランダ植民地政庁による現地住民向けの公教育は、下級官吏や事務員の

4) 『アル=イマーム』に関しては、これまでも多くの研究が取り上げてきた。例えば[Azra 1999: 145-153; Laffan 2003: 148-160]を参照。

5) 『アル=ムニール』に関しては、[Yunus 1979: 78-83; Azra 1999: 153-155; Laffan 2003: 172-178]を参照。

養成を目的に19世紀後半から始まり、20世紀前半のいわゆる「倫理政策」の時代に拡充した。また、1917年には、「倫理政策」の一環として文化事業局バライ・プスタカ(Balai Pustaka)がバタヴィアで設立され、現地住民の文化的向上を目的に出版活動が行われた⁶⁾。これらの活動はマレー語の社会への普及を促したが、文字としてはジャウィではなくローマ字が使用された。その理由としては、非マレー人(主にジャワ人)がマレー語を学習する際にはローマ字を用いた方が容易であったことや、オランダ人の学者や官吏がアラブ文化はオランダに敵対的なものであり、アラビア文字を現地住民に広めるべきではないと考えていたことが指摘される。

インドネシアでは、マラヤよりも早くジャウィが衰退していった一方、マレー語自体の国語としての地位の確立もマラヤより早く進んだ。マラヤでは、20世紀初頭に英語が公用語として定められ、知識人の言語と見做されたのに対し、マレー語は下級階層の言語や地方の言語として低く見られていた[舟田 2011: 56-58]。一方のインドネシアでは、オランダ植民地政庁は現地住民にオランダ語を広めることに熱心ではなく、植民地の官僚制度を維持するための共通語としてマレー語を活用した[山本信人 2002: 171]。インドネシア・ナショナリズム運動における言論活動でも主にマレー語が用いられ、将来の独立国家の国語、インドネシア語と見做されるようになっていった。

インドネシア語の確立を決定づけた出来事とされるのが、1928年にバタヴィアで開催された第2回全国青年会議である[Ichwan 2014: 81]。そこで採択された「青年の誓い(Sumpah Pemuda)」の中では、「一つの祖国、インドネシア」と「一つの国民、インドネシア国民」とともに、「一つの言語、インドネシア語」が掲げられた。オランダ植民地末期の1938年には、作家やジャーナリストの提案によって、中部ジャワのソロ(スラカルタ)で第1回インドネシア語会議が開かれた。この会議では、インドネシア語を国民の単一の言語として社会に普及させていくために、語彙、文法、綴り等の整備が不可欠であるという認識が示された[舟田 2008: 124-126]。

1942年に日本軍政が始まったため、この会議の決定

に基づいたインドネシア語の整備は、独立後に持ち越されることになる。ただし、日本軍政期には、結果的にインドネシア語が公用語としての地位を固めることが促された。オランダ植民地期のものに代わる新たな教育制度を構築しようとした日本軍は、敵性語であるオランダ語の教育を廃止して日本語の強制普及を図った。しかし、短期間での日本語の公用語化は不可能であり、学校では地方語(ジャワ語やスダ語など)とインドネシア語が教授用語とされ、行政や報道、戦争遂行への協力を求める宣伝ではインドネシア語が使用された[戸田 1976: 131-132; Ricklefs 2008: 238]。

1945年8月に日本軍政が終わり、インドネシア共和国が独立を宣言すると、インドネシア語は憲法において正式に新しい国家の国語として定められた。オランダとの独立戦争を経て1949年末にインドネシアの独立が国際的に承認された後、1950年代になるとインドネシア語を整備する動きが再開した。1954年に北スマトラのメダンで、教育文化省の主催で第2回インドネシア語会議が開かれた。そこでは、行政、法律、ジャーナリズム、芸術などの分野におけるインドネシア語を近代語としていくための方針が話し合われた[舟田 2006: 126]。

独立後にインドネシア語が基本的にローマ字で表記されると想定されていたことは、ローマ字綴りの改革が第2回インドネシア語会議の主要な議題となっていたことから明らかである。しかし、ここで興味深いのは、この会議の中ではジャウィの使用も議論されていたことである。「大学および学術関連のインドネシア語」に関する部会では、「アラビア文字をいまだに使用している地方の学校では引き続きアラビア文字を教えること」が決定の一つとされた。このような決定がなされたのは、1950年代のインドネシアで、イスラーム知識人の間からジャウィ復活を望む声があがっていたためだと考えられる。

4. インドネシアにおけるジャウィ復活論

独立後の1950年代に、ジャウィをインドネシアで復活させるべきだと唱え始めたのは、アグス・サリム(Agus Salim, 1884-1954)である⁷⁾。サリムは西スマトラ出身のミナンカバウ人で、オランダ植民地期の

6) オランダ植民地政庁による公教育については[戸田 1976]を、バライ・プスタカについては[Jedamski 1992]を参照。バライ・プスタカは、1908年に設立された「原住民学校と国民読書室のための委員会(Commissie voor de Inlandsche school en volkslectuur)」を前身とする。

7) サリムの経歴と思想に関しては、[Kahfi 1997; Laffan 2003: 181-189]で論じられている。サリムはジャーナリストとして活躍し、数多くの論説を著したが、管見の限りジャウィを用いた著作は知られていない。

独立運動では、イスラーム同盟(党) ([Partai] Sarekat Islam)の理論的指導者として知られていた。彼は高度な西洋式の教育を受けたイスラーム知識人で、政治的な手腕に優れており、ムハンマド・ナシルらマシュミ (Masjumi、インドネシア・ムスリム協議会(Maejlis Syuro Muslimin Indonesia))の指導者の若い時期に多大な影響を与えた [Feener 2003: 83-106; Hamka 1974(vol.1): 145-146]⁸⁾。インドネシア独立宣言の後、サリムはイスラーム知識人の「長老 (Orang Tua Besar)」として幅広く敬意を受け、1947年から50年にかけて外務大臣を務めるなど主に外交の分野で活躍した。

サリムは、1951年にマシュミ系の定期刊行物『ヒクマ (Hikmah)』に「文化 (Kebudayaan)」と題する論説を連載した⁹⁾。一連の論説の中では様々な問題が取り上げられ、その一つとして、インドネシアの共通文化の形成においてイスラーム、特にアラビア文字が果たした役割の重要性が論じられている。サリムによれば、インドネシアにはイスラーム到来以前から文字は存在したが、読み書きができる者は社会の上層に限られていた。しかし、イスラームが受容され、クルアーンを学ぶことが信徒の義務とされたことによって、読み書きの能力が村落部にまで広まっていった。この読み書きの能力の普及によってアラビア文字を用いたマレー語が発展し、インドネシアに住んでいた様々な民族 (suku bangsa) の共通文化の形成が促された。サリムは、この共通文化による統一性がインドネシアの国家統一の基盤となったと主張する [Salim 1954: 312-313]。

ところが、独立後のインドネシアでは、アラビア文字の重要性にほとんど関心が払われていない。インドネシア政府や政党、社会団体は、文盲を撲滅しようと力を注いでいるが、そこではローマ字のことしか考えられていない。しかし、実際には、マドラサやプサントレンなどのイスラーム学校の教師や生徒を中心に、依然として多くの人々がインドネシア語や地方語の読み書きにアラビア文字を用いている。サリムによれば、アラビア文字が蔑ろにされている状況は、社会か

らアラビア文化を消し去ろうとしていたオランダによる植民地政策の継続に他ならない。

インドネシアの状況に関してサリムが特に問題としてあげているのは、ジャウイを用いた出版物の不足である。上記のようなオランダによる植民地政策の結果、インドネシアにはアラビア文字を印刷することができる場所が、アラブ系住民の所有する少数のものを除いて存在しない。そのため、ジャウイしか読むことができない人々は、新しい読み物を手に入れることができず、理解が古いまま時代の発展から取り残されてしまっている。ジャウイを用いた出版物が不足している状況については、イスラーム政党やイスラーム団体でさえも取り組もうとしていないことにサリムは苦言を呈している [Salim 1954: 316-317]。

以上のように、サリムのジャウイ復活論は、アラビア文字という観点からインドネシア文化に占めるイスラームの重要性を強調するものである。議論の対象はインドネシア一国のみであり、マラヤなどマレー・イスラーム世界の他地域との関係は特に言及されていない。このような主張は、当時のインドネシアのイスラーム勢力の立場を反映したものであると言えるだろう。インドネシアは独立に際してイスラームではなくパンチャシラ (建国五原則) を国是し、ジャカルタ憲章で明記されていたムスリムがイスラームの聖法に従うとする規定も最終的に憲法序文からは削除された。マシュミやナフダトゥル・ウラマーなどのイスラーム勢力は、インドネシアという政治的な枠組みを認めながらも、イスラーム国家の建設、もしくは社会のイスラーム化の促進を目指していた [Boland 1981: ch. 1]¹⁰⁾。

サリムのジャウイ復活論は、インドネシアのイスラーム知識人から一定の支持と共感を集めた¹¹⁾。とりわけ、ハムカ (Hamka、本名はハジ・アブドゥルマリク・[アブドゥル]カリム・アムルッラー (Haji Abdul Malik [Abdul] Karim Amrullah)、1908-1981) は、サリムの議論を引き継ぎさらに発展させている¹²⁾。ハムカもやはり西スマトラ出身のミナンカバウ人で、前

8) サリムは、独立後はイスラーム同盟党にもマシュミにも加わっていないが、マシュミ内の改革派のメンバーとは近い関係にあった [Madinier 2015: 88]。

9) 『ヒクマ』はマシュミの機関紙とは記されていないものの、ナシルらマシュミの関係者が編集に携わっていた。「文化」という題のサリムの論説は同誌におそらく6回連載されたが、今回は最後の部分を確認することはできなかった。本稿では、彼の著作集に転載されたものを用いた。

10) マシュミ党は、日本軍政下に設置された宗教組織マシュミを基盤に1945年11月に発足したイスラーム勢力を統合する政党である。マシュミからは、1947年にイスラーム同盟党が、1952年にナフダトゥル・ウラマーが離脱し、それぞれ独自の政党を結成した。

11) サリムの論説は、マシュミの機関誌でも取り上げられている。例えば、『ブリタ・マシュミ (Berita Masjumi)』2年目114号を見よ。

12) ハムカに関する研究としては、[Steenbrink 1994; Jeffery 1998]があげられる。サリムと同じくハムカにも多くの著作があるが、ジャウイを用いたものは知られていない。

述のハジ・ラスルの息子であり、サリムとも独立以前から交流があった[Hamka 1974: vol.1, 145-146]。ハムカは1920年代からムハマディヤに参加するとともに、ジャーナリスト及び作家として活躍し、1950年代には『ヒクマ』の編集にも携わっていた。

ジャウイに関するハムカの論説は、『ヒクマ』と後述のようにシンガポールの『カラム』にも掲載された¹³⁾。いずれの雑誌においても基本的に同じ論調であり、概ねサリムのジャウイ復活論を踏襲している。すなわちハムカも、イスラームの到来とともに発展したジャウイはかつてマレー・イスラーム世界の共通言語であったが、オランダによる植民地政策、特に教育政策によって衰退してしまったと説明する[*Qalam* 1952.3: 41-43; 1952.7: 21-22]。彼によれば、オランダは、建前上は公教育において宗教的中立を原則として掲げていたが、実際にはオランダの開設した学校ではイスラームやアラブ的なものに対して敵対的な感情が広められた。その結果、独立後のインドネシアでは、イスラームやジャウイは人々に嫌悪されてしまっている。ハムカもサリムと同じように、このような状況をオランダによる文化的な植民地支配の継続であると論じている[*Qalam* 1952.4: 38-40]。

ハムカの議論がサリムのものと異なる点としては、インドネシアでイスラーム文化が衰退した原因としてムスリム側の問題点も指摘していることがあげられる[*Qalam* 1952.3: 41-43]。彼の批判は、特に伝統的なウラマー(イスラーム学者)とインドネシアのアラブ系住民に向けられている。ウラマーは発展性のない宗教書の中身をただ暗記しているだけであり、近代的な学問に必要な能力を欠いている。しかも、彼らの多くは、現世において地位と財産を得ようとして権力に阿っている。アラブ人に関して言えば、クルアーンはかつて彼らの言葉によって下され、イスラームは彼らによって東南アジアに広められた。ところが、現在のアラブ人は、ただ財産を求めするためにインドネシアにやって来ており、宗教に関して手本となるようなことは何もない。そのためアラブ人は、イスラームに敵対する者にとって格好の攻撃の的となってしまっている[*Qalam* 1952.3: 42-43]。

さらに、サリムがインドネシア語のローマ字表記の是非については言及していないのに対し、ハムカの論

説ではその必要性が明言されている。彼はローマ字を用いたインドネシア語がインドネシア諸民族の統一に貢献したことを認めており、ジャウイを復活させるべきという主張は、ローマ字表記の廃止を意図しているわけではないと説明している[*Qalam* 1952.7: 22, 24]。またハムカは、ムスリムは近代的な知識も学んでいかなければならないと論じているが、ジャウイしか知らない人々については時代の発展から取り残されてしまっていると批判的な見解を述べている[*Qalam* 1952.2: 40; 1952.3: 43]。

ローマ字だけでなく、敢えてジャウイを使用する意義としてハムカが強調しているのは文化的な面、特にムスリムとしてのアイデンティティである。彼によれば、文字とは「民族の感覚が溢れでたもの(tumpahan perasaan daripada bangsa)」であり、「イスラームの感覚」はクルアーンの文字であるアラビア文字を用いなければ適切に表現されないのである[*Qalam* 1952.7: 21-22]。さらにハムカは、ジャウイ表記だけでなく、インドネシア語の中のアラビア語起源の単語も積極的に使用していくべきだと唱えている[*Qalam* 1952.7: 23-24]。

5. ジャウイ復活論とマラヤ

インドネシアのジャウイ復活論は、『カラム』に掲載されたハムカの論説によってマラヤに伝えられた。ハムカは「半島の友人たちへ(Kepada Sahabat-Sahabatku di Semenanjung)」と題する論説を4回に渡って執筆し、インドネシアにおける言語の状況を説明するとともにマラヤのムスリムにジャウイを保持していくように呼び掛けている¹⁴⁾。その中では、マラヤのムスリムは、ジャウイをほぼ失ってしまったインドネシアの轍を踏んではならず、イスラームの精神を取り戻していくために取り組んでいかなければならないと論じられている[*Qalam* 1952.2: 41-42; 1952.3: 43]。

ハムカの論説は、マラヤのムスリムに好意的に受け止められた。独立を控えた当時マラヤでも公用語の問題が議論されており、学校などではジャウイを廃止してローマ字に切り替えるべきだという意見が出ていた。『カラム』にはこのような意見に反対する論説が掲載され、マレー人はイスラーム文化を保持しなければ

13) 今回は『ヒクマ』に掲載されたジャウイに関するハムカの論説を確認することができなかった。そのため、本稿では『カラム』に掲載されたものを用いている。

14) ただし、4回目の論説は、インドネシアにおける世代間の対立について論じているだけで、ジャウイについては言及されていない[*Qalam* 1952.7: 7-10]。

ならず、そのためにはジャウィを使用すべきであると論じられている[*Qalam* 1952.4: 2; 1952.9: 10]。そのような議論において、インドネシアとマラヤにおけるジャウィの復活・保持を唱えるハムカの論説は、ジャウィの使用を擁護する人々の論拠として取り上げられた[*Qalam* 1953.3: 4, 40]¹⁵⁾。また、『カラム』の編集部は、おそらくインドネシアにおいてジャウィ表記の出版物が不足しているという状況を考慮して、ジャウィの復活に貢献するために同誌を届けるという計画を提案している[*Qalam* 1952.7: 25]。

ジャウィに関するハムカの論説が『カラム』に掲載されると、今度はインドネシア側からも反響が生じた。ジャカルタの宗教省の情報局(kantor penerangan)からは、ジャウィの重要性をインドネシアの読者、特に教育関係者に伝えるために、ハムカの論説を使用したいという内容の書簡が『カラム』の編集部に送られた。その説明によれば、当時はまだジャカルタ周辺の村落においても、実際には多くのムスリムの住民がローマ字よりもジャウィを好んでいたとされる。『カラム』はこの書簡も転載し、ジャウィがインドネシアでは既に消滅しており、マラヤでも廃止すべきであるという主張への反論として用いている[*Qalam* 1953.3: 40, 41]。

以上のようなジャウィ復活論をめぐるやり取りからは、国民国家が独立する時期になっても、インドネシア、特に西スマトラとマラヤとの間では、マレー・イスラム世界の一体性が意識されていたと言えるだろう。ジャウィはこの世界の文化が共有する中核的な要素と見做され続け、ジャウィの定期刊行物もインドネシアとマラヤのムスリムの間の議論を媒介する役割を失っていない。ただし、その一方で、ジャウィをめぐる議論を詳細に読むと、インドネシアとマラヤのムスリムは、国民国家の枠組みに沿ってお互いに地域の相違を認識していたこともうかがえる。

『カラム』の主筆であるエドルス(Edrus)は、マラヤに帰属意識を持ちながらもムスリムの同胞性を強調し、狭い意味でのマレー意識には否定的であったとされる[山本博之 2002: 261, 263]¹⁶⁾。しかし、『カラム』に掲載された論説の中には、狭義のマレー意識を強く示しているものも見られる。ある論説では、アラビア文字

表記のマレー語が、「ジャワ」を起源とする「ジャウィ」という言葉で呼ばれることに嫌悪感が示されている[*Qalam* 1952.9: 10]。この論説の著者は、アラビア文字を用いたマレー語を、ジャワを含めたマレー・イスラム世界の文化が共有する要素ではなく、狭義のマレー人のみの文化的な要素であるという見解をとっているのである。

インドネシア側では、ハムカは「マレーの民(bangsa Melayu)」と「ジャウィの民(bangsa Jawi)」という言葉と同じ意味で扱い、地域的にはジャワやフィリピン南部も含めて論じている[*Qalam* 1952.2: 39; 1952.4: 38]。ジャウィに関する彼の議論にも、マレー・イスラム世界におけるマレー半島やスマトラの中心性を強調する傾向が幾分かはうかがえる。ただし、ジャウィの概念にペゴン(ジャワ語のアラビア文字表記)を含めたり、ジャウィの伝統を論じる際にジャワで活躍したウラマーに言及したりするなど、他地域への配慮も認められる[*Qalam* 1952.2: 39; 1952.7: 21]。

ハムカの論調は汎イスラム主義的であり、特にマレー・イスラム世界におけるムスリムの同胞意識を重視している。彼によれば、インドネシアやマラヤといった名称は、イスラム世界の他の地域と同じように、「現世における政治的な境界(batas-batas siasah di dalam dunia)」に過ぎず、すべてのイスラム共同体は精神(jiwa)、感覚(perasaan)、目的(tujuan)において一つである。とりわけ、インドネシアとマラヤのムスリムは、お互いの地域が「祖国(tanah air)」の一部であることを認識し、それぞれの独立の過程に関心を払わなければならない[*Qalam* 1952.3: 43; 1952.4: 38]。

それでは、ハムカはイスラムに基づいたインドネシアとマラヤの政治的な統一を主張していたのだろうか。ところが、両地域の政治的な関係については、彼は敢えて明確な見解を述べることを避けている。ハムカによれば、インドネシアとマラヤのムスリムがまず論じるべきなのは文化的な事柄であり、まだ政治的な問題を論じる時期にはなっていない[*Qalam* 1953.4: 38]。さらに、ハムカの認識では、インドネシアとマラヤとは、ナショナリズムとイスラムの関係に相違が存在した。ハムカによれば、「半島のマレーはすべてイスラムであり、あなたのナショナリズム(kebangsaan)はイスラムを基盤(Background)としている」が、インドネシアのナショナリズムはイスラムだけに基づいているわけではないのである[*Qalam* 1952.2: 41]。

15) 『カラム』では、1954年から55年にかけて、サリムの上述の論説も掲載されている[*Qalam* 1954.11: 32-33; 1955.1: 26-28; 1955.3: 14-16; 1955.4: 8-9, 32]。

16) これは、エドルス自身がインドネシア生まれのアラブ系であり、シンガポールにおけるマレー意識の高まりによって排斥された経験が背景にあるとされる。

結局、ハムカが最優先していたのは、インドネシア一国の政治的な統一を維持することであったと言える。このことは、ジャワの中央政府と西スマトラなどの地方との対立に関する彼の態度にも示されている。ハムカは、インドネシア文化におけるジャワ的な要素を優越させようとする主張には反対する一方で〔*Qalam* 1955.3: 12-17, 27-29〕、スカルノやハッタラ中央政府の指導者には多大な信頼を示している。『カラム』に掲載された彼の論説でも、ナシルとともにこの2人の指導者は、独立闘争を主導した「宗教のゆるぎない指導部(pimpinan yang teguh agamanya)」と称賛されている〔*Qalam* 1952.4: 40〕¹⁷⁾。

1950年代後半になるとジャワの中央政府と地方との対立が深刻化し、スマトラ、スラウェシ、カリマンタンなどで反乱が生じる。1958年には西スマトラのブキティンギでインドネシア共和国革命政府が樹立され、ナシルらマシュミの指導者もこれに参加することになる〔Kahin 1999: ch. 9; Madinier 2015: ch. 4〕。この時期になると、ハムカもジャワの中央政府に対する不満を明言するようになるが、それでもスカルノら中央政府の指導者のことは擁護しようとし、インドネシアの統一は維持されるべきであると訴えている〔*Qalam* 1957.3: 10-12〕。

6. おわりに

ここまで、独立達成直後1950年代のインドネシアにおけるジャウイ復活論について検討してきた。当時のインドネシアでこのような議論が起こった背景およびこの議論をめぐるマラヤのムスリムとの意見のやり取りについて以下のようにまとめることができる。

まず、ジャウイ復活論が起こった背景としては、独立直後にインドネシアのイスラーム勢力が国家や社会のイスラーム化の促進を求めていることが指摘できる。アグス・サリムは、国家統一の基盤となった共通文化の形成においてイスラーム、特にアラビア文字が果たした役割という観点からジャウイを復活させるべきだと主張している。また、ハムカも、ジャウイを使用する意義を、イスラーム文化、特にムスリムとして

のアイデンティティと関連づけて論じている。

インドネシアのジャウイ復活論は、『カラム』に寄稿されたハムカの論説によってマラヤにも伝えられた。両地域のやり取りからは、国民国家が独立する時代になってもマレー・イスラーム世界の共有意識が存続していたことがうかがえる一方で、国民国家の枠組みに沿って両地域の相違が認識されていたことも示されている。特にインドネシア側では、ジャウイ復活論を始めたサリムは、インドネシアのみを議論の対象としているし、ハムカも、両地域のムスリムの同胞性を強調しながらもインドネシアの政治的な統一を最優先している。このように、国民国家の独立期にもマレー・イスラーム世界への帰属意識は存在したが、インドネシアのイスラーム勢力に関して言えば、国民国家の枠組みの中でイスラーム化を進めることに主眼を置いていたものと推察される。

本稿では、西スマトラのムスリムによるジャウイに関する議論とマラヤとの関係にのみを取り上げたが、『カラム』の誌面からは、両地域のムスリムの間では様々な問題が議論の対象となっていたことが読み取れる。独立後のインドネシアのイスラーム運動とマレー・イスラーム世界との関係について考察を深めていくためには、ジャウイ以外の論点やインドネシアの西スマトラ以外の地域のイスラーム勢力についても検討していく必要があるだろう。

参考文献

- Adam, Ahmat B. 1995. *The Vernacular Press and the Emergence of Modern Indonesian Consciousness (1855-1913)*. Ithaca, New York: Cornell Southeast Asia Program.
- Azra, Azyumardi. 1999. "The Transmission of al-Manār's Reformism to the Malay-Indonesian World: The Cases of *al-Imam* and *al-Munir*". *Studia Islamika*. 6/3:77-100.
- Boland, B. J. 1982. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. the Hague: Martinus Nijhoff.
- Feener, R. Michael. 2007. *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Formichi, Chiara. 2012. *Islam and the Making of the Nation: Kartoswiryo and Political Islam in 20th Century Indonesia*. Leiden: KITLV Press.
- 舟田京子 2006 「インドネシア・マレーシア両国独立後の言語協力に関する史的考察」早稲田大学大

17) 汎イスラーム主義を唱えながらも自国に帰属意識を示している点では、ハムカの考えはエドルスのもと類似している。ただし、ハムカがスカルノを支持し続けるのに対して、エドルスが次第に彼に批判的になっていく〔山本博之 2010〕。イスラームと国民国家との関係についての両者の思想の類似点と相違点についてはさらなる検討を要する。

- 学院アジア太平洋研究科博士論文。
- 2011 「マレーシアにおける独立前後のマレー語受容の変遷」『インドネシア：言語と文化』17号、pp. 56-71。
- Hadler, Jeffery. 1998. “Home, Fatherhood, Succession: Three Generations of Amrullahs in Twentieth-Century Indonesia”. *Indonesia*. 65:122-154.
- Hamka. 1974. *Kenang-kenangan Hidup*. 3rd ed. 4 vols. Jakarta: Bulan Bintang.
- 服部美奈 2002 「蘭領東インド期西スマトラ州のジャウイ文書：20世紀前半のイスラーム関連出版物を中心に」『上智アジア学』20号、pp. 45-62。
- Ichwan, Moch, Nur. 2014. “The End of Jawi Islamic Scholarship? Kitab Jawi, Qur’anic Exegesis, and Politics in Indonesia”. in Sinha Lalita (ed.). *Rainbow of Malay Literature and Beyond: Festschrift in Honour of Professor Md. Salleh Yaapar*. Pulau Pinang: Penerbit USM (e-book). pp. [76-90] .
- Jedamski, Doris. 1992. “Balai Pustaka: A Colonial Wolf in Sheep’s Clothing.” *Archipel*. 44:23-46.
- Johns, A. H. 1998. “The Qur’an in the Malay World: Reflection on ‘Abd al-Ra’uf of Singkel (1615-1693)”. *Journal of Islamic Studies*. 9/2:120-145.
- Kahfi, Erni Haryanti. 1997. “Islam and Indonesian Nationalism: The Political Thought of Haji Agus Salim”. *Studia Islamika*. 4/3:1-63.
- Kahin Audrey R. 1999. *Rebellion to Integration: West Sumatra and the Indonesian Polity*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- . 2012. *Islam, Nationalism and Democracy: A Political Biography of Mohammad Natsir*. Singapore: Singapore University Press.
- . 2013. “Natsir and Sukarno: Their Clash over Nationalism, Religion and Democracy, 1928-1958”. in Hui Yew-Foong (ed.). *Encountering Islam: the Politics of Religious Identities in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, pp.191-217.
- Laffan, Michael Francis. 2003. *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma Below the Winds*. London: Routledge.
- Madinier, Rémy. 2015. *Islam and Politics in Indonesia: the Masyumi Party between Democracy and Integralism*. Singapore: NUS Press.
- Ricklefs, M. C. 2008. *A History of Modern Indonesia since c.1200*. 4th ed. Basingstoke etc.: Palgrave Macmillan.
- Roff, William R. 1967. *The origins of Malay nationalism*. New Haven: Yale University Press.
- Salim, Agus. 1954. *Djedjak langkah Hadji A. Salim: pilihan karangan utjapan dan pendapat beliau dari dulu sampai sekarang*. Jakarta: Tintamas.
- Steenbrink, Karel. 1994. “Hamka (1908-1981) and the Integration of the Islamic Ummah of Indonesia”. *Studia Islamika*. 1/3:119-147.
- 戸田金一 1976 「インドネシア教育史」梅根悟監修、世界教育史研究会編『世界教育史大系6：東南アジア教育史』講談社、pp. 20-145。
- 山本信人 2002 「インドネシアのナショナリズム：ムラユ語・出版市場・政治」『植民地抵抗運動とナショナリズムの展開』（岩波講座東南アジア史7）岩波書店、pp. 161-187。
- 山本博之 2002 「資料紹介『カラム』」『上智アジア学』20号、pp. 259-343。
- . 2008 「壁としてのジャウイ、橋としてのジャウイ——東南アジア・ムスリムの社会と言語」佐藤次高、岡田恵美子編『イスラーム世界のことばと文化』成文堂、pp.201-220。
- . 2010 「選挙と反乱：インドネシアの1955年総選挙とイスラーム国家建設」山本博之編『カラムの時代：マレー・イスラーム世界の近代』（CIAS Discussion Paper No.10）京都大学地域研究統合情報センター、pp. 26-32。
- Yunus, Mahmud. 1979. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. 2nd ed. Jakarta: Mutiara.

マレーシア、シンガポールの結成と マレー・ムスリム

『カラム』がみた脱植民地化

坪井 祐司

はじめに

本論は、1960年代のマレーシア、シンガポールという国民国家の形成に関する『カラム』の記事の分析を通じて、同誌に集ったシンガポールのマレー・ムスリム知識人の視角を明らかにし、その言説を同時代の社会的文脈に位置づけることを試みる。

マレーシア、シンガポールという現在の国家の枠組みが定まったのは、1960年代の脱植民地化の最終局面においてであった。1957年に独立したマラヤ連邦とイギリス統治下にあったシンガポール、サラワク、北ボルネオ(サバ)は、1963年にマレーシアを結成し、そこからシンガポールが1965年に分離独立した。この政治過程は近隣諸国をも巻き込んで展開された。インドネシアのスカルノ政権はマレーシアに「対決政策」を打ち出し、フィリピンからはマラヤ、フィリピン、インドネシアの協調体制である「マフィリンド」構想が出されるなど、さまざまな外交や議論が展開された。

この政治過程をめぐっては、多くの先行研究がある。近年イギリス、アメリカなどの未公開の公文書の公開が進んだ結果、公刊資料をもとに構成されていた歴史叙述が修正を迫られる部分も出てきている。ただし、そうした研究の多くは、外交資料や政治家の記録

から国際政治の文脈の中で分析されたものである。こうした研究の進展を踏まえて、現地の社会的文脈、すなわちこれらの政治過程がどのようにとらえられていたかという点も再検討する必要が出てきているといえよう。マラヤ・マレーシアの政治に対して積極的に発言していた『カラム』は、同時代の特定の国家に同化されない在野のマレー・ムスリム知識人の視角を明らかにする言説として重要な意味を持っている。

『カラム』は、マレーシア構想の発表から形成、シンガポール分離に至る政治過程について、社説、記事で折に触れてとりあげている。くわえて、主筆エドルスがチュムティ・アルファルーク(Cemeti Al-Farouk)という筆名で毎号書いていたコラム「苦いコーヒー(Kopi Pahit)」、一カ月の間に起こった出来事を記した時事的コラム「行く月くる月(Dari Sebulan ke Sebulan)」でもしばしばマレーシア情勢をとりあげている。筆者は、これまで主に1950年代の『カラム』のマラヤ政治関連の記事の分析を通じて、同誌がイスラム主義に基づいてマレー民族主義政党のUMNO(統一マレー国民組織)を批判したことを明らかにしてきた[坪井2013, 2014a]。本論は、60年代の記事まで視野を広げ、その変化を分析するものでもある。本論にて参照した『カラム』記事は表のとおりである。

本論の構成は以下の通りである。第一節では、先行

表 本稿で参照した『カラム』の記事

	号	年	月	頁	タイトル(著者)
1	131	1961	6	5	行く月くる月
2	132	1961	7	7	行く月くる月(アブドゥッラー・バスマ)
3	133	1961	8	2	苦いコーヒー
4	133	1961	8	39	行く月くる月(アブドゥッラー・バスマ)
5	134	1961	9	23	厳選ニュース:シンガポールの合併
6	137	1961	12	3	社説:ムラユ・ラヤの成功
7	146	1962	9	24	ムラユ・ラヤ:ムラユ・ラヤ連邦条約が無事完成
8	150	1963	1	17	ブルネイの反乱:アザハリがブルネイで流血の歴史を刻む(カラムの評論家)
9	151	1963	2	-1	苦いコーヒー
10	152	1963	3	19	行く月くる月
11	153	1963	4	2	苦いコーヒー
12	154	1963	5	3	社説:スカルノとその行動
13	154	1963	5	29	行く月くる月

表 本稿で参照した『カラム』の記事 (続き)

号	年	月	頁	タイトル
14	155	1963	6	31 行く月くる月
15	156	1963	7	23 行く月くる月
16	158	1963	9	2 苦いコーヒー
17	158	1963	9	3 社説:スカルノ政権とマレーシア
18	158	1963	9	11 行く月くる月
19	159	1963	10	2 苦いコーヒー
20	159	1963	10	3 社説:我慢しなければいけないこと
21	159	1963	10	12 インドネシアは我々に何と言っているか
22	160	1963	11	2 苦いコーヒー
23	160	1963	11	8 社説:インドネシアへのマレーシアの声
24	163	1964	2	2 苦いコーヒー
25	163	1964	2	4 社説:インドネシアの対決政策
26	164/165	1964	3/4	2 苦いコーヒー
27	168	1964	7	2 苦いコーヒー
28	169	1964	8	3 社説:望ましくない事件
29	169	1964	8	17 行く月くる月
30	171/172	1964	10/11	20 行く月くる月
31	173	1964	12	4 社説:インドネシアのプロパガンダに対して
32	173	1964	12	18 行く月くる月
33	174	1965	1	19 行く月くる月
34	177	1965	4	39 苦いコーヒー
35	178/179	1965	4/5	2 苦いコーヒー
36	178/179	1965	4/5	10 行く月くる月
37	181	1965	8	15 行く月くる月
38	182	1965	9	3 社説:少数派の権利
39	182	1965	9	7 マレーシアからのシンガポール分離に関する影響と意見:驚愕の分離
40	193	1966	8	25 祖国の政治評論:シンガポールの状況とマレーシア・インドネシアの対決政策終結への努力(我々の特別評論家)
41	194	1966	9	22 マレーシアとインドネシアの和平に関する四つの基本的な重要事項

研究にもとづき1960年代のマレーシアをめぐる政治史を概観し、さまざまな国家や民族の枠組みに関する構想を整理する。第二節では、マレーシア結成をめぐる『カラム』の論説を紹介し、左派・批判派の『カラム』がマレーシアを積極的に賛成したこととその理由を明らかにする。第三節では、シンガポール分離をめぐる『カラム』の論説を整理し、第四節では同誌が言及した「マフィリンド」概念に着目してその世界観を分析する。結論として、シンガポールのムスリム知識人が国民国家の枠組みが固まっていく過程でなお広域的な統合を訴え、様々な形でムスリムの連帯を模索していたことを明らかにする。

1. マレーシア、シンガポールをめぐる政治過程

マレーシアは、旧英領植民地であったマレー半島のマラヤ連邦、シンガポール、ボルネオ島のサラワク、北ボルネオの統合によって形成された。マレーシア結成を提唱したのは、マラヤ連邦首相のアブドゥルラーマン(以下ラーマン)であった。1961年5月、ラーマンはすでに独立していたマラヤ連邦にイギリス植民地の

シンガポール、ボルネオのブルネイ、サラワク、北ボルネオを加えた連邦国家の構想を発表したのである¹⁾。

マラヤ連邦以外の各地域では反対意見も見られたが、ラーマンと各地域の指導者との間で個別に交渉が行われた。シンガポールでは、左派は反対したものの、自治領下で首相だった人民行動党(PAP)のリー・クアンユーはマレーシア加入を支持し、1962年9月の住民投票を経て加入を決めた。マラヤとの行政・経済的な関係が強くなかったボルネオ三邦では反対意見も根強かった。ブルネイでは、62年12月にマレーシア参加に反対する左派系のブルネイ人民党による反乱事件がおきた。反乱は失敗に終わったが、結局ブルネイのスルタンはマレーシア加入を見送った²⁾。一方、北ボルネオ、サラワクについては、マラヤ連邦にイギリスも含めた政府間委員会が設置され、一定の自治権の保証

1) ただし、近年の研究では、マレーシア構想はラーマン一人のものではなく、イギリスが積極的に関与しており、脱植民地化は大英帝国による秩序再編の一部でもあったことも明らかにされている[鈴木 1996, Jones 2002]。

2) ブルネイの不参加の原因はスルタンの序列と石油収入の分配をめぐる問題であったとされるが、鈴木はスルタンがマラヤ連邦との合併よりもイギリスとの協力により自らの地位を維持することを選択した結果であると指摘している[鈴木 2015]。

のもとでマレーシアへの加入が合意された。両地域ではマレーシア賛成派の政治勢力が結成され、地方選挙で勝利することで加入が確定した³⁾。マレーシア協定は、63年7月9日にイギリス、マラヤ連邦、シンガポール、サラワク、北ボルネオによって調印された。

しかし、ボルネオ三邦のマレーシア加入は、隣接するフィリピン、インドネシアの反対を招き、国際問題となった。フィリピンは、北ボルネオの領有権を主張していた。さらに、インドネシアのスカルノ政権は、同国を取り巻くイギリス植民地の統合により形成されるかたちとなるマレーシア構想をイギリスの新植民地主義の産物であるとして強硬に反対した。スカルノはブルネイの反乱後には「対決政策(Konfrontasi)」を表明し、マレーシア打倒を公言した⁴⁾。

そうしたなか、フィリピン大統領マカパガルが提唱したのが、マラヤ連邦、フィリピン、インドネシアの三国による紛争解決の枠組みとしての「マフィリンド」であった。フィリピンは対立するマラヤ連邦とインドネシアを仲介する形で、1963年7～8月に三国の首脳会談をマニラで開催した。会議では、協調の象徴としてマフィリンドが打ち出され、ボルネオの帰属問題に関して国際連合による住民の意向の調査を求めた。

8月に調査団が派遣されるなか、ラーマンはマレーシア結成の準備を進めた。サラワク、北ボルネオの住民はマレーシア加入を望んでいるという調査団の結論をうけて、マレーシアは1963年9月に正式に発足した。これを不服としたフィリピン、インドネシアはマレーシアとの国交を断絶し、マフィリンドの協力体制は崩壊した。インドネシアのスカルノ政権はサラワクとの国境地域に軍隊を動員し、両国は戦争寸前となった。インドネシアは1965年1月にはこの問題で国連から脱退する。

一方のマレー半島では、1963年9月のシンガポールの選挙でリー・クアンユー率いるPAPが勝利し、64年4月のマレーシアの選挙では連盟党が勝利した。しかし、両者は次第に対立を深めていき、シンガポールでは64年7月、9月に続けて華人とマレー人の間の民族間暴動が起こった。最終的に、シンガポールは65年8

月にマレーシアを離脱した⁵⁾。ここに、現在のマレーシア、シンガポールという国家の枠組みが確定した。

マレーシアとインドネシア・フィリピンとの関係は、政権の交代により改善に向かった。1965年の9.30事件を契機にスカルノが権力を奪われると、66年8月にインドネシアとの和平協定が調印された。フィリピンはマルコス政権樹立後の66年6月にマレーシアを承認した。これにより、一連のマレーシア形成をめぐる政治過程は終息したのである。

2. 『カラム』からみたマレーシア結成

2.1. マレーシア構想の発表と受容

1961年5月にラーマンが発表したマレーシア構想を『カラム』が初めて言及したのは、1961年6月号のコラム「行く月くる月」においてであった。そのなかでは、この構想は「ムラユ・ラヤ(Melayu Raya、大マレー)」と表現されており、これが「マレーシア」という語に置き換わるのは61年12月である。

「ムラユ・ラヤ」とはマレー民族の統合を意味し、第二次大戦前に主に急進派の民族主義者により提唱された英領マラヤ・ボルネオと蘭領インドネシアの統合構想を指して使用された語であった[Roff 1994: 232-233, Rustam 2008]。一方で、「マレーシア」も戦前から英語として使用されており、マレー諸島(範囲としてはムラユ・ラヤとほぼ重なる)をあらゆる概念であった。これらの概念とラーマンが打ち出したマレーシア(マレー半島、ボルネオ島の英領植民地の統合)は必ずしも同じ概念ではなかった。「マレーシア」という語の多義性は、この地域における民族や社会の重層性を示している。脱植民地化の過程のなかで、国民国家の枠組みをめぐる、さまざまな構想、議論が交錯したのである。

『カラム』は、マレーシア構想に基本的に賛成の立場であった。最初に言及した「行く月くる月」では、構想は「すべてのマラヤ連邦の政治家に受け入れられた」と書いている[Qalam 1961.6: 7]。翌月の「行く月くる月」では、他地域の好意的な反応を紹介した。シンガポールでは、首相リー・クアンユーが受け入れを表明した。ボルネオ三邦のイギリス人行政官や各地の政治指導者は、まず三邦の統合を優先したいとしながら

3) マレーシア結成にあたってのボルネオ諸邦の政治過程については[Ongkili 1985]、とくに北ボルネオについては[山本 2006]を参照。

4) 対決政策も、マラヤ連邦とインドネシアの関係だけではなく、イギリス、アメリカを含めた国際関係のなかで形成されたものであることが明らかにされている[Poulgrain 1998, Nik Anuar 2000, Jones 2002]

5) この経緯についても、従来はマレーシアがシンガポールを追放したというのが定説であったが、シンガポールの側の主体性を強調する研究もある[Lau 1998]。

も、ムラユ・ラヤ構想を歓迎していると報じた[*Qalam* 1961.7: 7]。

同コラムでは、以下のように続けている。「トゥンクが主唱したムラユ・ラヤ構想は望ましい基礎や土台となる。将来はそこから半島とインドネシア、フィリピンを含むマレー諸島全域を統合し、真実や歴史にもとづいた本当のムラユ・ラヤ連邦国家ができるだろう」[*Qalam* 1961.7: 7]。『カラム』は、マラヤ連邦がマレーの国々や諸地域を統合した国家としてムラユ・ラヤをとらえていた[*Qalam* 1961.9: 23]。ボルネオ諸邦は、マレーの地域(Wilayah Melayu)とみなされていたのである。彼らの理想はマレー民族の団結・統合であり、インドネシア、フィリピンまで含めた(マレー・ポリネシア語族としての広義の)マレー民族を核とする広域の統合への一歩として肯定的に評価していた。

ただし、シンガポールは華人が多数を占め、サラワク、北ボルネオの現地人の多数は(『カラム』からみれば)広義のマレー民族ではあったが、半島のマレー人とは文化的に異なっており、非ムスリムも少なくなかった。フィリピンに関してはキリスト教徒が多数派である。ムラユ・ラヤは、統合を広域にすればするほど民族的な多様性が高まるというジレンマを抱えていた。『カラム』では、この点については触れられていない。ただし、主筆エドルスは、61年8月号の連載コラム「苦いコーヒー」のなかで、マレーシア構想を素晴らしいと評価し、100%賛成と書く一方で、「民族の名前は何かを知りたい人はいるだろう」とも記している[*Qalam* 1961.8: 2]。新たに形成される国家は多民族であり、そのネーションの「名前」は大きな論点とみなされたのである。

2.2. 『カラム』とマレー人左派

実際には、マレーシア構想はすべての勢力に好意的に受け入れられたわけではなかった。マラヤ連邦において、野党を構成した左派勢力はマレーシア構想に反対した。左派は、植民地の境界を越えてインドネシアとの統合による旧来のムラユ・ラヤの形成を志向しており、インドネシアぬきの英領植民地の統合にすぎないラーマンのマレーシアはかえってその障害になるとみなされた[Sopiee 1974: 169-172]。マラヤ連邦におけるイスラム勢力である全マラヤ・イスラム党(PAS)もまた同様の立場をとった。『カラム』も政治的立場はPASと近く、ラーマン率いるマレー民族主義政党であるUMNOや華人、インド人の民族政党が集まっ

たと与党体制(連盟党)とは論戦と繰り返してきたが⁶⁾、同誌はマレーシアに賛成した。両者のマレーシアをめぐる態度の違いはどこに起因するのであろうか。

1961年12月号の社説「ムラユ・ラヤの成功」には、『カラム』の視角からマレーシアに賛成する理由が二点明示されている。その一つは、植民地のシンガポールが早期に独立を達成する手段と考えられたためである。ムラユ・ラヤの構成員として、「新たな連邦国家において同等の権利を得る」ことが可能と考えられた。二つ目は、共産主義への対抗のためである。宗教を否定する共産主義勢力は、『カラム』にとって大敵であった。華人が大多数を占め、左派の政治勢力が力を持っていたシンガポールにあって、『カラム』は共産主義の脅威を強調した。連邦への加入は、「わが愛する祖国の安寧と平和を破壊する共産党の伸張の危険への防波堤となる」と考えたのである。一方で、左派勢力は、「ムラユ・ラヤ国家ができたならシンガポールや他のマレー地域を共産主義国家にしようとする彼らの願いが水泡に帰すと認識し、ムラユ・ラヤ構想のとん挫のために活動している」と主張した[*Qalam* 1961.12: 3]⁷⁾。独立の達成と共産主義への対抗を重視してマレーシア構想に賛成した『カラム』の論説には、シンガポールのマレー・ムスリムという立場が反映されている。

この結果、マラヤ連邦のPASとは立場を異にすることとなった。先の社説では、華人が多数を占めるシンガポールとの合併によってマレー・ムスリムの比率が低下することを懸念するPASに対して、「連邦議会におけるシンガポールの議席数が制限されていること、シンガポールとともにムラユ・ラヤ連邦に合併するボルネオにおけるマレー人と原住民の数を考えると、PASが心配する理由はなく、長く切望されてきたムラユ・ラヤ連邦を拒否する余地もない」と論じた[*Qalam* 1961.12: 3]。

1963年3月の「行く月くる月」では、PAS副総裁ズルキフリ・ムハンマド(Zulkifli Muhammad)⁸⁾の声明を批判した。インドネシアとの統合を優先するPAS

6) とくに主筆エドルスは、イスラム教の主張を十分に代表していないという理由でUMNOに批判的であった。1950年代における『カラム』のUMNOとの論争については、筆者の前稿を参照[坪井 2013, 2014b]。

7) 61年8月の「行く月くる月」では、リー・クアンユーの発言を引用する形で、共産主義者は、ムラユ・ラヤ構想を「連邦の封建勢力」やシンガポールの「無定見なブルジョワ」と共謀したシンガポールのイギリスの陰謀とみなし、「ムラユ・ラヤ」構想を破壊する決定を下していると批判した[*Qalam* 1961.8: 40]。

8) ズルキフリ・ムハンマドは、1950年代はたびたび『カラム』に寄稿しており、もともとは関係が良好な人物であった。

は、マレーシア結成にはインドネシアの同意が必要と主張した。対してコラムは、マレーシアはかつてのイギリス領植民地のなかで最初に独立したマラヤ連邦が以前から関係を持っていた他の諸邦を統合して独立国を作るものであると正当化した。そして、インドネシアがマレーシアを「新植民地主義」と批判するならば、スカルノの西イリアンの「併合」も新植民地ではないかと反論した。そして、スカルノの狙いは国民の関心を海外にそらし、ボルネオ北部を植民地化することだとして、PASはスカルノの野望を認識すべきだと論じたのである〔*Qalam* 1963.3: 19〕。この点から、PASなどマラヤ連邦のイスラム勢力と『カラム』の大きな違いはインドネシアへのスタンスであったといえる。

2.3. ボルネオ問題

マレーシア構想をめぐって、マラヤとインドネシアは全面的に対立した。対立点の一つが英領ボルネオ（サラワク、ブルネイ、サバ）の帰属問題である。ボルネオに焦点が当たる一つの契機は、1962年12月にブルネイで起こった反乱であった。マレーシアに反対するブルネイ人民党の軍事部門「北カリマンタン国民軍」が武装蜂起し、スカルノは支持を表明した。反乱はイギリス軍により鎮圧されたが、指導者アザハリはインドネシアに逃れた。翌1963年からインドネシアのマレーシアへの「対決政策」を表明することになる。

『カラム』は1963年1月号でこの件について詳しく報じている（「ブルネイの反乱：アザハリがブルネイで流血の歴史を刻む」）。記事では、「植民地であれ新植民地であれ、植民地からの解放を目指す反乱を支援すると述べた」として、スカルノを非難した。そして、反乱の背景には明らかに外部分子の存在があると主張した。ブルネイが石油資源を持ち、豊かな国であることを考えれば、反乱が貧困から起こったと推定しがたい。さらに、人民党は前年の選挙で大勝しており、ブルネイの権力掌握だけならば武力に訴える必要もなかった。「外部分子」は民衆の目を欺き、サバ・サラワクを含めた地域も支配下におさめるといふ政治的目的のために流血の事態を引き起こしたと主張したのである〔*Qalam* 1963.1: 17〕。

インドネシアが英領ボルネオを「植民地化」しようとしているというのが『カラム』の一貫した主張であった。エドルスは、「苦いコーヒー」（1963年2月）において、この行動がスカルノのボルネオ、そして東南アジア支配の第一歩であるとした〔*Qalam* 1963.2: -1〕。

先に紹介した63年1月号の記事でも、インドネシアは西イリアン獲得に成功した後、ポルトガル領ティモールと北ボルネオの占領を準備していたと主張した。相手国に親インドネシア勢力を作り、国内からインドネシアへの統合を要求させ、そのうえで強硬な武力行使にでるのが常套手段であると指摘した。インドネシアの援助で反乱が成功し、もし北ボルネオ「政府」ができていれば、その政府はインドネシアに頼ることになる。インドネシアもまたマラヤ・ボルネオを統合したインドネシア・ラヤを目指しており、ブルネイへの支援はその一環だというのである〔*Qalam* 1963.1: 17〕。

ブルネイの反乱は対決政策に直結した。インドネシアはサラワクとの国境付近でゲリラ戦を支援し、一触即発の状況となった。63年5月の「行く月くる月」では、インドネシアとの国境に近いサラワクで武装集団の攻撃があったことに触れている。これが「インドネシア人でないにせよ、インドネシアに守られ、武器を与えられたアザハリの手のものであると理解される」として、「この疑いが正しければ、軍事侵略が始まったに違いない」と主張した〔*Qalam* 1963.5: 29〕。この時期から、マレーシア構想はボルネオをめぐる国際問題へと転化していったのである。

2.4. インドネシアの「対決政策」

マレーシア構想はインドネシアのスカルノ政権のマラヤ連邦に対する「対決政策」を招いたが、『カラム』はそれ以前からインドネシアのスカルノ政権とは対立関係にあった⁹⁾。このため、63年以降のマレーシアに関する『カラム』の記事では、スカルノ政権に徹底的に「対決」していくのである。

スカルノは、イスラム国家を否定しただけではなく、1960年に『カラム』が支持していたイスラム政党であるマシュミ党を非合法化した。くわえて、60年代になるとスカルノ政権の中国および共産党への接近が顕著になる。このことは、『カラム』のスカルノへの批判をさらに増幅させた。

1963年5月号の社説「スカルノとその態度」では、スカルノがマニラでの三カ国首脳会議開催に同意したにもかかわらず、武力行使で威嚇しながらマレーシアに強く反対し続けていると批判した。そして、スカル

9) 『カラム』は、1950年の創刊当初はインドネシアを独立に導いたスカルノを称賛していた。しかし、スカルノが「イスラム国家」を否定したという理由で、1952、3年頃から一転して批判するようになり、その後は一貫してスカルノ政権には全面否定の立場をとった〔坪井 2014a, 2015〕。

ノがインドネシア国内において他の指導者を投獄するなど独裁体制を固める一方で、国民の関心を国外に向けようとして軍事的な手段に訴えていると主張した。さらに、ソ連、中国といった共産主義諸国に接近していると非難した[*Qalam* 1963.5: 3]。64年2月の社説「インドネシアの対決政策」では、「インドネシア政府は今や共産主義者の巢窟で、イスラムを弾圧している」と糾弾した[*Qalam* 1964.2: 4]。インドネシアがマレーシア問題により国連を脱退した65年1月の「行く月くる月」では、スカルノがこの処置をとったとき、中国共産党の将軍がインドネシアを訪れ、インドネシア高官と長時間協議していたと報じた。ここから、スカルノが中国共産党よりの行動をとるインドネシア共産党党首のアイディド(Aidid)の命令に従っていることは明らかであると主張した[*Qalam* 1965.1: 19]。

マレーシアが結成される63年9月前後になると、社説で反インドネシアの記事がたびたびだされるようになる。その多くはすでに紹介した言説の繰り返しであり、ボルネオ問題が頻繁に取りあげられた。9月号の社説「スカルノ政権とマレーシア」は、スカルノがボルネオを植民地化しようとしていると訴え、ラーマンに軟弱な対応を取らないよう警告する内容であった[*Qalam* 1963.9: 3]。

翌10月号の社説「何を耐え忍ぶのか」では、ボルネオに軍隊を集中したスカルノ政権を非難するとともに、スカルノが使用した「新植民地主義」という語をとりあげて、ジャワ人がインドネシアを植民地化していると論じた。「本当はインドネシアによる新植民地主義ではないのか？」と問うたのである。西スマトラのイスラム勢力の反乱のあと、官僚はすべてジャワ人になってしまったとして、「すべての地域の富はジャワを潤し、地方の民は奴隷となる」と主張した[*Qalam* 1963.10: 3]。

『カラム』がたびたび強調したのは、スカルノ政権がイスラムを抑圧しているという点であった。63年11月号の社説「インドネシアへのマレーシアの声」では、マレーシアのラジオ放送のスカルノ政権批判について、スカルノのイスラム教への迫害がほとんど触れられていないことに不満を示した。1955年の総選挙でジャワ島以外ではマシュミなどのイスラム政党が勝利したことを指摘し、マシュミが非合法化されてもマシュミ党員は健在であり、ムスリムは行動する用意があると主張した[*Qalam* 1963.11: 8]。

そして、64年1月号の社説「報復攻撃」では、サラワ

クのゲリラ活動を支援したインドネシアへの報復として、インドネシアの反スカルノのイスラム勢力の武装闘争を援助することを提唱した。スラウェシ、南カリマンタン、西ジャワ、アチェなどの具体的な地域を挙げて、スカルノの手からからインドネシア解放するための組織を作ることを主張したのである[*Qalam* 1964.1: 3]。

64年12月の社説「インドネシアのプロパガンダに対して」でも、ムスリムの連帯を通じたスカルノ政権打倒を訴えた。記事は、インドネシアとマレー半島ではイスラムを通じて同胞意識がはぐくまれ、二つの民族の間には現在まで深い愛情が生まれていると論じた。インドネシアはマレー半島の人々の信仰心が強いことを知っているため、ラジオ・インドネシアは宗教をプロパガンダに使っている。このため、対抗手段として、インドネシアのイスラム革命精神を惹起し、イスラムを弾圧するスカルノ政権打倒の機運を盛り上げるべきと主張したのである[*Qalam* 1964.12: 4]¹⁰⁾。

1963年のマレーシア成立前後の『カラム』の報道は、むしろインドネシアのスカルノ政権批判となっていた。『カラム』は、インドネシアを含めたマレー民族の大同団結の一歩としてマレーシアを支持したが、彼らの理想の実現の障害となっているのがスカルノ政権であり、政権打倒のためにインドネシアのイスラム勢力との連携を訴えた。マレー民族の統合を支持しながらインドネシア(スカルノ政権)を敵視したことは、同誌のスタンスが民族主義ではなくイスラムを基盤とした統合であったことを示している。

3. シンガポールの分離と『カラム』

1963年に成立したマレーシアだが、1965年8月にはシンガポールの分離独立という激震に見舞われた。シンガポールを本拠とする『カラム』は、どのような視点でこれをとらえたのだろうか。

『カラム』はシンガポール・マレーシアの対立を華人・マレー人間の民族問題としてとらえ、マレー人の立場から華人およびシンガポール首席大臣リー・クアンユーを一貫して批判した。64年7月の「苦いコーヒー」では、「シンガポールのマレー人がふさわしい扱いを

10) このほかにも、64年3/4月号の「苦いコーヒー」において、エドルスはスカルノはなぜ米軍基地を置くフィリピンに「対決政策」をとらないのかと皮肉った[*Qalam* 1964.3/4: 2]。アメリカとイギリスでは違いはないのに、マレーシアとフィリピンでは対応が違っていると主張したのである。

要求したら、民族問題をあおったと批判された」と不満を述べた。植民地時代はなにか要求したら民族問題をあおったと批判され、独立した今もなお同じように批判されるというのである。そして、シンガポールのマレー人が自身のことを管理したいとただけで民族問題となるのは、民族をあおるインドネシアからのプロパガンダの影響であると主張した[*Qalam* 1964.7: 2]。

マレーシア結成からシンガポール分離までの大きな事件として、1964年7月のシンガポールにおける華人・マレー人の民族衝突事件がある。これは、ムハンマド生誕祭におけるムスリムの行進をきっかけとして起こった。これについて扱った64年8月の社説「望ましくない事件」では、華人が攻撃の標的となったのはリー・クアンユーの責任であると断じた。新聞、ラジオ、テレビで流れた発言を精査すれば、リーが華人・マレー人の両者をたきつけて火遊びをしているとわかる。最大のマレー人勢力UMNOは常に華人と協働しており、華人と敵対するつもりはないと言明したにもかかわらず、リーはこれに耳を傾けない。政府の責任ある人物にふさわしくないやり方をとっているというのである[*Qalam* 1964.8: 3]。同じ64年8月号の「行く月くる月」でもこの件に関してリー・クアンユーが非合理的な意見の声明を出したと批判している。リー・クアンユーは、暴動が特定の集団により組織されたと批判した。このような空気の中で批判することは、感情を冷静・平穏化するどころか沸騰させかねないと非難したのである[*Qalam* 1964.8: 17]。

64年10/11月号の「行く月くる月」では、リー・クアンユーが共産主義的であると非難した。これは、1955年のリーの発言をとらえたものであった。元記事は、リーの『デイリーミラー』への寄稿が『ストレーツ・タイムズ』に転載され、それがマレー語紙『ミングアン・ブリア(Mingguan Belia)』に転載されたものであった。そこでは、リーはマラヤでは「共産党は必ず勝利する」と言明していた。自身が共産主義者であることは否定したが、「華語ができるシンガポール人は共産主義に反対しない」とも述べた。さらに、「植民地と共産主義の二者択一が与えられたら共産主義を選ぶ」、「もしマラヤが将来独立したら、マラヤは華人の国となる」という発言も引用されている[*Qalam* 1964.10/11: 20]。65年5月の同コラムでは、「マレーシアは共産主義でも反共でもない」というリーが発言したことをとりあげ、国家の外交政策に口出しするものと批判した

[*Qalam* 1965.5: 10]。

64年12月の「行く月くる月」では、インドネシアから2名の「関係者」がリー・クアンユーのもとに来て、シンガポールからマレーシアから分離すれば、インドネシアがシンガポールとの経済関係を復活するという条件と申し出たと書いた。親共のスカルノとリーの連携を懸念していたことがわかる。同じコラムでは、リーが南洋大学の設置の許可をマラヤ連邦に要求したことについて、シンガポールの自治が認められた労働問題と教育問題で揺さぶり、マラヤ連邦の国民統合を壊そうとするものと批判した。リーがマレーシアが成功したいなら各民族が母語を使うようにすべきと発言したこと、華語紙が華語をマレーシアの公用語にすべきという意見を載せていることに対して、言語出版局(Dewan Bahasa dan Pustaka)局長が反論したこともとりあげている[*Qalam* 1964.12: 18]。

分離が決定した65年に大きな問題となったのは、リーが主唱した「マレーシア人のマレーシア」というスローガンであった。マレー人政党であるUMNOが主導権を握るマレーシアにおいて、リーはマレー人、華人といった民族を越えた「マレーシア人」という概念を強調したのである。これは、マレーシア構想が発表された当初、エドルスが「民族の名前は何か」と問いかけた問題に通じるものであった。華人の立場からは、マレーシアという国家に帰属する人々はマレーシア人として平等な権利を得るべきととらえられた¹¹⁾。しかし、『カラム』の立場からは、これは受け入れられないものであった。65年4月号の「苦いコーヒー」では、「リー・クアンユーはいつもマレーシアが平安であるためには各民族が団結しなければならないと言っている！しかしリー・クアンユーが強調し、火をつけ、たきつけ続ければ団結は実現しない！」と述べた[*Qalam* 1965.4: 39]。翌5月の「苦いコーヒー」では、「マレーシア人のマレーシア」について、マレーシア加入に同意しても、マレー人の統治に同意したことにはならない、マレー王権を国家の象徴として認めないということだと解説する。このことを「マラヤを愛する者は観察し、注意する必要がある」と警告した[*Qalam* 1965.5: 2]。

ちょうどシンガポールがマレーシアから分離した

11) この地域において、血統主義によりマレー人が優先的な権利を持つのか、出生地主義によりこの地に生まれた人々は対等な権利を持つのかという論点は、英領期から連続するものであった。1920年代以降、現地生まれの華人は「マラヤ人(Malayan)」を名乗り、マレー人と対等な権利を要求した。「マレーシア人」という概念はその延長線上にある。

65年8月の「行く月くる月」もこの問題をとりあげ、「民族性の喪失」と「マレーシア人のためのマレーシア」というスローガンに疑問を投げかけた。多民族社会における文化、生活様式、慣習、宗教の違いを強調し、この状況でマレーシア人のマレーシアは実現可能だろうか?と問うたのである。そして、リーのマレーシア人のマレーシア案は、植民地統治の方法を実践しようとしているに過ぎないと主張した[*Qalam* 1965.8: 15]。

こうした状況であっても、シンガポールの分離は驚きをもって迎えられた。65年9月の記事「マレーシアからのシンガポール分離に関する影響と意見：驚愕の分離」では、分離の原因をリー・クアンユーに求めた。「マレーシア結成以降、シンガポール州政府と中央政府の問題は常に解決できず、最近では民族問題が深刻化し、インドネシアによる対決政策に直面しているマレーシアを麻痺させるような流血の時代を招きかねなかった」。リーはそこここで中央政府を悪く言い、そのすべてがインドネシアのマレーシア攻撃の材料となった。これに対して、ラーマンは常に平和的な解決を模索してきたが、ついに断固たる処置をとり、シンガポールとマレーシアの離婚となったという見立てであった[*Qalam* 1965.9: 7]¹²⁾。

シンガポールという国家の成立は、『カラム』にとって歓迎されざる事態であった。マレー・ムスリムが少数派となったためである。65年9月号の社説「少数派住民の権利」は、その点を扱っている。シンガポールの首相となったリー・クアンユーは、シンガポールが華人、マレー人、インド人、ユーラシアンではなくシンガポール人により統治されること、少数派住民(マイノリティ)の権利、特にマレー人は憲法前文で記載された特別な権利が優先的に守られると述べたことを紹介した。これに対し、「これを実行することが少数派、特に教育、生活水準、経済など様々な分野で取り残されているマレー人への利益をもたらす」と論じた。そして、「新憲法では議会に少数派も数に応じた代表が任命されることが望ましい」として、代表は政治組織に属さないユーラシアン、インド、マレー人により構成されるべきと主張した[*Qalam* 1965.9: 3]。

『カラム』は、マレーシアとシンガポールの対立をマ

12) 『カラム』は、シンガポールにとって、独立は重荷だととらえていた。軍隊や外交などを維持する予算は大きくなる一方、産業は原料を輸入に依存せざるを得ない。工業は、香港、中国、日本、韓国など競争相手も多く、かつては一番の市場であったインドネシアは対決政策のために関係が断たれた。一方のマラヤは、森林、鉱物、ゴムなど、工業化のための資源を持っており、経済的にも有利な立場にあるとみなされた[*Qalam* 1965.9: 7]。

レー人対華人の民族問題としてとらえ、シンガポールのマレー人の立場から華人とリー・クアンユーを批判した。一方で、シンガポールの華人からは出生地主義に基づくマレーシア人、シンガポール人という民族概念が主張され、分離により少数派となったマレー・ムスリムは危機感を強めた。

4. 地域の枠組みとマレー・ムスリム—— 「マフィリンド」をめぐる

このシンガポールの分離の過程で、『カラム』は「マフィリンド」に言及した。マラヤ、フィリピン、インドネシアという三地域の統合構想は、フィリピンのナショナリズム運動の英雄ホセ・リサルによる東南アジア島嶼部全体に分布するマレー・ポリネシア語族全体の統合という構想に端を発していた。ただし、1963年にフィリピン大統領マカパガルにより提唱されたマフィリンドとは、三カ国による紛争解決のための緩やかな連合であり、国家の枠組みを超えた統合を意味するものではなかった[Mackie 1974: 165-167]。そして、マフィリンドは、マレーシア構想に対抗してフィリピンがインドネシアを巻き込んで持ち出したものであり、マレーシアが実現すると議論は下火となった。しかし、『カラム』は65年になってマフィリンドに言及したのである。これはどのような理由があるのだろうか。

先に引用した記事「マレーシアからのシンガポール分離に関する影響と意見：驚愕の分離」(65年9月)では、シンガポールの分離を華人が国民国家を形成した結果ととらえ、「もしシンガポールで多数派住民が国民党・共産党に関わらず華人が統合することを夢見ているならば、そのような夢はマレーの出自の人々にも確かに昔からある」と主張した。ここで登場するのが、マレー民族の統合構想としてのマフィリンドである。マカパガルが提唱したマフィリンドの枠組みは、もしインドネシアの対決政策がなければもっと現実的な構想となっていたであろうと主張した。当時マレーシアに属していたリー・クアンユーはこれに危機感を抱き、シンガポールの同意なしに「マフィリンド」はありえないと主張した。そして、華人はマレー人のもとにおかれたくないというPAPのキャンペーンを引き起こす原因となった。シンガポールの住民の80%は華人であることは周知の事実であるにもかかわらず、リーがこの国が華人、マレー人、インド人、ユーラシアンではなく、シンガポール人により統治されると強調することにもなった。『カラム』によれば、シンガポールのマ

レーシア加入から分離に至る政治過程は、華人の団結とマレー諸島人の統合という二つの集団の構想の対立であった。後者は、突き詰めればマフィリンドに向かうことになる。この見方にもとづけば、シンガポール独立はマフィリンドの復活につながる。ラーマンがマフィリンドに慎重だったのは、PAP政府の強硬な反対によりマレーシアの崩壊につながりかねなかったからである。マフィリンドに反対した華人主体のシンガポールが独立したことで、議論が順調に進むと考えられた[*Qalam* 1965.9: 7]。

ほぼ同時期、インドネシアでは9.30事件が起こり、スカルノからスハルトへの権力移譲が起こる。『カラム』は、対決政策を主導したスカルノの失脚とともに、マフィリンドの復活とインドネシア・マレーシア関係の改善を期待した。66年8月の記事「シンガポールの状況とマレーシア・インドネシアの対決政策終結への努力」では、対決政策の終了に向けた課題として「マフィリンド」とマレーシアにおけるイギリス軍基地の問題を挙げた。前者については、かつてマフィリンドに反対したのは華人であり、「マレー諸島の諸国の人々の声と利益を統合するためマフィリンドが浮上した」ことを強調した[*Qalam* 1966.8: 25]。このため『カラム』は、インドネシアのマレーシア対決政策がマフィリンド設立により終わることを期待したのである。

おわりに

本論では、『カラム』の記事の分析を通じて、シンガポールのマレー・ムスリム知識人の視角から1960年代のマレーシアに関する政治過程を再検討した。暫定的な結論は以下の通りである。

『カラム』はシンガポールのマレー・ムスリムの立場からマレーシアをめぐる構想に積極的に発言した。マレーシア構想に賛成しつつ、その対抗上出されたマフィリンドも肯定的にとらえたことは一見矛盾するようだが、マレー・ムスリムの広域的な統合を志向する点で一貫していた。シンガポールにおいて少数派であった彼らは、さまざまな国家構想が交錯するなかで、華人、共産主義の脅威をできる限り薄め、自身を含めたマレー・ムスリムがよりよい立場を占めることができる構想を模索した。

結果的に、彼らのスタンスはマレー民族主義に近いように見える。マレーシアやマフィリンドに言及した際、彼らが強調したのはマレー人の地域という点であ

り、ボルネオやフィリピンにおける非ムスリムの存在は意識されていたとは思われない。しかし、彼らはあくまでムスリムとしての連帯という視角からマレー人の統合を支持した。これは、インドネシアへの態度から明らかになる。『カラム』はインドネシアのスカルノ政権を反イスラムとして徹底的に敵視した。彼らがマフィリンドを持ち出したのは、インドネシアでスカルノ政権が倒れたことが契機であった。彼らにとってマレー人の国家は一種の理念であり、実際に行おうとしたのはインドネシアの反政府イスラム勢力との連携であったのである。

現実的には、成立した国民国家は旧植民地の枠組みをそのまま受け継いでおり、彼らが思い描いたマレー・ムスリムの大同団結は実現されなかった。しかし、国家建設が優先的な課題となり、民族主義が優勢であった1950、60年代においても、『カラム』に代表されるムスリム知識人は多様なネットワークの構築を模索していた。これらの国家を超えたネットワークは、その後のマレーシア、インドネシア両国の「イスラム化」に向けた基盤となったといえるのではなからうか。これらの言説をより広い社会的文脈に位置付けていくことが今後の課題となるであろう。

参考文献

- Jones, Matthew. 2002. *Conflict and Confrontation in South East Asia, 1961-1965: Britain, the United States and the Creation of Malaysia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lau, Albert. 1998. *A Moment of Anguish: Singapore in Malaysia and the Politics of Disengagement*. Singapore: Times Academic Press.
- Mackie, J.A. 1974. *Konfrontasi: The Indonesia-Malaysia Dispute, 1963-66*. London, Oxford University Press.
- Milne, R.S. and Ratnam, K.J. 1974. *Malaysia- new states in a new nation: political development of Sarawak and Sabah in Malaysia*. London: F. Cass.
- Mohamed Noordin Sopiee. 1976. *From Malayan Union to Singapore Separation: Political Unification in the Malayan Region 1945-65*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press.
- Nik Anuar Nik Mahmud. 2000. *Konfrontasi Malaysia Indonesia*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

- Ongkili, J.P. 1985. *Nation-building in Malaysia, 1946-1974*. Singapore: Oxford University Press.
- Poulgrain, G. 1998. *The Genesis of Konfrontasi: Malaysia Burnei Indonesia 1945-1965*. Bathurst: Crawford House Publishing.
- Roff, W. 1994 [1967]. *The Origins of Malay Nationalism (2nd edition)*. New Haven: Yale University Press.
- Rustam A.Sani. 2008. *Social Roots of the Malay Left*. Petaling Jaya: SIRD.
- 鈴木陽一 1998 「マレーシア構想の起源」『上智アジア学』16: 151-169。
- 鈴木陽一 2001 「グレーター・マレーシア1961～1967: 帝国の黄昏と東南アジア人」『国際政治』126: 132-149。
- 鈴木陽一 2015 「スルタン・オマール・アリ・サイフディン3世と新連邦構想: ブルネイのマレーシア編入問題1959-1963」『アジア・アフリカ言語文化研究』89: 47-78。
- 坪井祐司 2013 「マラヤの独立とシンガポール・ムスリム」坪井祐司・山本博之編『『カラム』の時代Ⅳ——マレー・ムスリムによる言論空間の形成』(CIAS Discussion Paper No.32)』京都大学地域研究統合情報センター、pp.21-27。
- 坪井祐司 2014a 「カラムが切り取った世界——写真が語る東南アジア・ムスリムの世界観」坪井祐司・山本博之編『『カラム』の時代Ⅴ——近代マレー・ムスリムの日常生活』(CIAS Discussion Paper No.40)』京都大学地域研究統合情報センター、pp.9-18。
- 坪井祐司 2014b 「宗教の制度化、民族の制度化——1950年代前半のマラヤ政治と『カラム』の戦略」『マレーシア研究』3: 29-46。
- 坪井祐司 2015 「カラムが切り取った世界Ⅱ——1950年代中葉における東南アジア・ムスリムの世界観の変化」坪井祐司・山本博之編『『カラム』の時代Ⅵ——近代マレー・ムスリムの日常生活2』(CIAS Discussion Paper No.53)』京都大学地域研究統合情報センター、pp.17-27。
- 山本博之 2006 『脱植民地化とナショナリズム: 英領北ボルネオにおける民族形成』東京大学出版会。

マレーシアとインドネシアのダアワ運動の接点 インドネシア側の資料を用いて

野中 葉

1. はじめに

1.1. 問題の所在

本稿は、1970年代に顕在化したマレーシアのダアワ運動¹⁾と、時をほぼ同じくしてインドネシアで顕在化し始めた大学生を中心とするダアワ運動の関係を論じるものである。アラビア語起源で「呼びかけ」を意味するdakwahまたはda'wahは、インドネシアやマレーシアでは「イスラームへの呼びかけ」を指す。日本語では「宣教」と訳されることもある。マレーシアでは1960年代末から1970年代初頭にかけて始まるマレー人優遇を基本的性格とする「新経済政策(NEP)」[鳥居2004: 185]によって、またインドネシアでは1960年代後半に始まるスハルト体制下で、政府主導の開発政策が進展する中、同胞のイスラーム教徒へイスラームを呼びかけることによって、社会をより良く変えていこうとする人々の運動であった。両者は、世俗的な高等教育を受けた人々が担い手となったこと、同時期に、世俗的な政府を批判し、イスラームを軸にした社会改革を目指したことなど、いくつかの共通点が見出せる。しかしながら、両運動の間の影響や関連性については、ザイナ・アンワル(Zainah Anwar)が1987年の著作の中で、マレーシアでの調査に基づき言及しているものの、それ以降の先行研究では詳しく論じられて来なかった。

インドネシアの大学ダアワ運動の初期の拠点となったのは、バンドゥン工科大学のサルマン・モスクの運動であり、同運動は、1950年代末に、学生たちによる学内のモスク建設運動としてスタートした。1972年にサルマン・モスクが完成する以前から、学生や同大学を卒業した若い大学講師たちによって、ダアワの活動が活発に行われていた。当時のサルマン運動の

リーダーの一人であるイマドゥディン・アブドゥルラヒム(Imaduddin Abdulrahim)が、マレーシアと直接関わりを持った人物であり、彼のマレーシアでの活動や、アンワル・イブラヒム(Anwar Ibrahim)との交流は、サルマン運動の活動家たちが書いたイマドゥディンの伝記や彼の回顧録に、詳細に記述されている。

本稿では、インドネシアのサルマン・モスク運動の資料を用い、マレーシアのダアワ運動の中で、最大の勢力を有し、同国の政治にも大きな影響を与えたABIM(Angkatan Belia Islam Malaysia: マレーシア・イスラーム青年同盟)の代表アンワル・イブラヒムと、インドネシアの初期の大学ダアワ運動の関係を事例に、同時期に両国で展開したイスラームのダアワ運動の関連性を考察する。

1.2. インドネシアの大学ダアワ運動

インドネシアでは、1965年の9月30日事件を鎮圧し、事態を掌握して、1968年に正式に第2代大統領に就任したスハルトが、開発と安定を旗印に、中央集権的な体制を敷いた。開発独裁とも呼ばれる体制である。マクロ経済の成長を最重要の課題に据え、基幹産業に投資を集め、重点的に発展を促すと共に、こうした開発を支える人材育成のため、初等教育から高等教育に至るまで教育機関の整備、教師の増加を図り、人々の教育水準が向上した。一方で、開発政策を効率的に進めるための治安維持にも力を注ぎ、政権に反旗を翻す可能性のある活動や勢力は、徹底的な弾圧の対象になった。経済成長と教育水準の向上が達成される一方で、政権や国軍による締め付けが厳しい時代でもあった。

大学ダアワ運動は、スハルト体制下の1970年代頃から顕在化した大学生たちによるイスラーム運動である。イスラームを学びながら、イスラーム的価値を他の人々に広め、イスラームの教えに基づく様々な行動を一人一人が実践することによって社会改革をも目指そうとする運動であった。拠点となったのは、イスラーム系の大学ではなく、バンドゥン工科大学やイン

1) マレーシアのダアワ運動は、「ダッワ運動」([多和田 2005]ほか)や「ダクワ運動」([鳥居 2004]ほか)と表記される場合もあるが、本稿では、インドネシア側の表記に揃え、「ダアワ運動」と表記する。

ドネシア大学など、一般の教科を教える国内屈指の国立大学だった。大学ダアワ運動に参加する学生たちの中で、イスラーム式のヴェールを着用する女子学生が増加したり、大学内のモスクを会場にイスラームの勉強会や活動が活発化するなど、スハルト体制下での大学のイスラーム化の担い手にもなった。

また、大学ダアワ運動は、1990年代末以降、変革期のインドネシア社会に与えたインパクトも非常に大きかった。アジア通貨危機に端を発する経済危機を背景に、スハルトに対する社会の不満が一気に表面化した1998年、大学ダアワ運動に参加する学生たちは、政治団体KAMMIを創設し、30年以上に渡り大統領の座にあったスハルトを退陣に追い込む大きな原動力となった。また、スハルト体制崩壊後は、大学ダアワ運動を創設母体、支持母体とする新政党の福祉正義党²⁾が支持を拡大、民主化後の議会政治において一大勢力となった。

先行研究では、大学ダアワ運動が、スハルト体制下の世俗の大学における聖典主義的、あるいは急進的なイスラーム運動と位置付けて論じられたり[Liddle 1996; Hefner 2000; Bruinessen 2002]、また、福祉正義党の創設・支持母体として論じられている[見市 2004; Damanik 2002; Furkon 2004]。特に後者では、世俗国家を否定し、シャリーアに基づくイスラーム国家樹立を目指すイスラーム主義運動と位置づけられ、中東のエジプト発祥のムスリム同胞団との関係が強調されている。

筆者は、主に2007年から2008年にかけて実施した調査に基づいて、大学ダアワ運動には異なる時代に異なる二つの潮流があることを明らかにした。一つは、時代的に新しく、1980年代半ば、ジャカルタから全国に波及したタルビヤと呼ばれる潮流である。小グループでの学び合いによるイスラーム学習を基本とし、中東に留学し、彼の地でムスリム同胞団の思想やメンバー育成の手法に強い影響を受けた人々によって、ジャカルタの学生たちに伝えられ、短期間のうちに全国に広まった。スハルト政権崩壊後に福祉正義党を創設し、主要な支持母体になったのも、このタルビヤで学んだ人々である[野中 2010]。

もう一つは、タルビヤが伝わるより以前の1970年代から80年代にかけ、全国的な影響力を誇ったバンドゥン工科大学のサルマン・モスクを拠点とする運動である。同運動は、オランダ植民地時代の名残が依然とし

て強く残る1950年代後半のバンドゥン工科大学で、学内に礼拝する場所を求める学生たちによってモスク建設運動としてスタートした。オランダ植民地政府によって1920年に創設された国内最高峰の理系の大学であり、初代大統領スカルノを輩出したことでも有名な同大学にも、この時期になると、インドネシアの独立後に教育を受けて育った青年たちが入学してくるようになっていた。モスク建設運動に関わった学生たちの多くは、1950年代に大きな政治勢力であったイスラーム改革派のマシュミ党に傾倒しており、中には、マシュミ党幹部の子弟たちも含まれていた[野中 2011: 103-104]。1960年代、初代スカルノ大統領から第2代スハルト大統領への政権移行に伴う社会的混乱の時期にあつて、モスク建設の計画は遅々として進まず、モスク完成に漕ぎつけたのはスハルト体制への移行後数年が経った1972年だった。バンドゥン工科大学では、モスク建設に向けた働きかけと並行し、モスク完成以前から、学生や同大学を卒業した若い大学講師たちによって、ダアワの活動が活発に行われていた。こうした活動が、モスク完成後にはさらに発展し、ダアワの活動を志す全国の大学の学生を集めたトレーニングや、中高生、小学生を対象とするイスラーム学習やイスラーム活動の伝授など、様々な活動が展開していった[野中 2008]。ムスリム同胞団の影響を強く受けたタルビヤの潮流とは異なり、サルマン運動の活動家たちは思想的に多様であり、イスラーム世界の様々な思想を学び、それぞれに受容した[野中 2012]。

本稿の主題であるマレーシアのABIMとつながりを持ったのは、1960年代から70年代にかけ、このサルマン運動の指導的立場にあったイマドゥディン・アブドゥルラヒムである。イマドゥディンは、1967年に、インドネシアで実施されたダアワのトレーニングで実際にアンワル・イブラヒムらABIMの初期メンバーを育成し、その後、1970年代初頭にはクアラルンプールに派遣され、彼らを直接指導したのである。

1. 3. マレーシアのダアワ運動

イスラーム教徒が人口の9割弱を占めるインドネシアと異なり、マレーシアでは、イスラーム教徒であるマレー系は人口の約6割を占めるにすぎず、非ムスリムの華人やインド系住民と並存している。イギリス植民地時代から、農業に従事し貧しいマレー系と、都市部で商工業部門を独占し、経済的に優位な非マレー系という民族間の分断は続いてきた[多和田 2005: 84

2) 創設時の1998年から2002年までの政党名は、正義党。

-86]。1969年5月13日の民族衝突は、民衆レベルでマレー系、非マレー系双方に、かなりの不満が蓄積されていたことを露呈し、この事件を契機に、「マレー系優遇」へとマレーシア政府が舵を切ることとなった[多和田 2005: 87]。マレー系優遇の理念を具現化したものとして「新経済政策(NEP)」を挙げることができる。NEPは、マレー人を中心としたブミプトラの社会的・経済的地位向上を目的として、1971年から20年間にわたり実施された。種族の別を問わないマレーシア全体における貧困の撲滅と、マレー社会の再編、すなわち具体的な数値目標を掲げてマレー人の経済的地位の向上を目指す、という二大目標を掲げていた。これにより、NEPが実施された20年間の間に、マレーシアのGDPは増加し、貧困が解消、中等・高等教育の就学機会が拡大し、また、都市部における近代的産業や専門職種への就業機会も拡大した[鳥居 2004: 187-189]。

こうした政治社会状況の急激な変化を背景に、1970年前後から都市の青年層を中心とする新しいイスラーム諸勢力が台頭した。これらは、ダアワ運動と呼ばれた。ザイナによれば、マレーシアの文脈におけるダアワとは、ムスリムをよりよいムスリムに変えていこうとする活動であり[Zainah 1987: 15]、久志本によれば、イスラームを個人の生き方と社会生活の全体においてより重視する、イスラーム復興を求める運動の総体である[久志本 2014: 157]。

ダアワ運動には、主として以下の3つの全国的なイスラーム運動体が含まれる。一つは、都市部の大学生組織を母体とし、高等教育を受けた青年層をメンバーとするABIMであり、もう一つは、独自のコミュニティ活動を基盤とするダールル・アルカム(Darul Arqam)であり、最後に、インド系ムスリムを中心とするジェマア・タブリーグ(Jemaah Tabligh)である[Nagata 1984: 83; 鳥居 2003: 26]。本稿では、このダアワ運動の中で最大の勢力をもち、マレーシアの政治にも大きな影響を与えることになった[多和田 2005: 105] ABIMに注目する。ABIMは、1961年に設立されたPKPIM(Persatuan Kebangsaan Pelajar-Pelajar Islam Malaysia: マレーシア・イスラーム学生全国連合)を母体として、1971年に創設された³⁾。大学を卒業した若いムスリムたちを構成員とし、トレーニングの実施や学校設立、出版活動などを通じてイスラームの原則に基づく社会構築を目指した[Zainah 1987: 17]。1972年には約9,000人だったメンバーが、1980年には

3) マレーシア政府に正式に登録されたのは、1972年である。

35,000人にまで増加した[Nagata 1984: 88]。ABIMが急速に拡大を遂げる1974年から1982年まで代表を務めたのが、アンワル・イブラヒムである。

1. 4. ザイナの指摘と本稿の位置づけ

1970年代に始まるこの時期のダアワ運動の盛り上がりは、マレーシアの国内要因、特にNEPの実施とそれに伴う近代教育への就学機会の拡大による、マレー人社会の急速な社会変動とのかかわりで論じられてきた([鳥居 2004; 多和田 2005; 久志本 2015]など)。

一方で、ザイナは、創設当初のABIMに対するインドネシアのイスラーム改革主義者の影響を指摘している。ザイナによれば、ABIMと、その母体となったPKPIMは、インドネシアのHMI(Himpunan Mahasiswa Islam: イスラーム学生連盟)とのつながりを持ち、HMIがジャカルタやバンドゥンで実施するダアワのトレーニングに参加することで、ABIMのリーダーたちが、人生の指針としてのイスラームを呼びかけ方、組織運営やイスラーム運動の手法についても学んだことが論じられている。また、インドネシアの活動家であるバンドゥン工科大学講師のイマドゥディン・アブドゥラヒムが、1970年代初頭に一時期クアラルンプールに滞在していたこと、マレーシア工科大学(UTM)で教えながら、マレー人学生たちに対してイスラームの説教を定期的に行っていたことも指摘されている。しかしながら、イマドゥディンのイスラームに対するアプローチは妥協を許さず、好戦的だったため、ABIMの学生たちが離反するようになり、両者の関係は長くは続かなかったと述べられている[Zainah 1987: 18-21]。

マレーシアのダアワ運動とインドネシアのダアワ運動の接点に着目する本稿の視点は、ザイナの指摘を踏襲するものである。本稿では、インドネシア側の資料、特に、バンドゥン工科大学のサルマン・モスクのリーダーの一人であり、1970年代初頭にマレーシアに滞在し、ABIMメンバーと直接のかかわりを持ったイマドゥディンの回顧録[Imaduddin 2007]や伝記[Jimly 2002]を用いて、両者の関係を考察する。

2. 両運動の接点

2.1. ABIMとHMIのトレーニング

イマドゥディンの回顧録によれば、彼が最初にアンワルに会ったのは、1967年、中部ジャワのプカロ

ンガン(Pekalongan)で実施されたHMIの学生向けトレーニングだった。イマドゥディンは、サルマンの活動家であると同時に、HMIでも指導的役割を担っており、1966年に中部ジャワのソロで開催されたHMIの全国大会にて、イスラーム学生ダアワ部門(LDMI: Lembaga Dakwah Mahasiswa Islam)の部門長に任命されていた。イマドゥディンがそれまでにサルマン・モスクを拠点に実施していたダアワのトレーニングの実績が評価されてのことだった。イマドゥディンは、クルアーンの内容をアカデミックな学問的アプローチで学生たちに説くことができた[Imaddin 2007: 262]。1966年のソロでのこの全国大会は、ヌルホリス・マジド(Nurcholis Madjid)がHMIの代表に選出された大会としても知られている。プサントレン出身で、イスラーム諸学に精通していると同時に、現代的な思考を持つヌルホリスを、イマドゥディンは高く評価し、HMIの代表と、その傘下のLDMIの部門長として、親密な関係を持っていたことを表明している[Imaddin 2007: 263]⁴⁾。

LDMIは、インドネシアの各地でHMIのメンバーや大学生たちに対し、ダアワのトレーニングを実施する部門であり、イマドゥディンが、主なトレーニングの指導者だった。1967年にプカロンガンで実施したトレーニングに、アンワル・イブラヒムを含む8名のPKPIMのマレー人学生が参加した。回顧録の中で、イマドゥディンは、大学1年生⁵⁾で20歳という若さにもかかわらず、英語を流暢に話し、イスラームに対する見識が豊富で、将来を見据えたイスラーム運動を实践すべきという考えを持つアンワルとの出会いは、非常に印象深かったと述べている。また、アンワルは、マレーシアでもHMIと同じような青年知識人たちの組織を作りたいという意向を持ち、そのためにはインドネシアのHMIの先輩たちの手助けが必要だと、イマドゥディンに伝えた。また、イマドゥディン自身に、ぜひマレーシアに来て、同胞たちにトレーニングを行ってほしい、とも依頼したという[Imaduddin 2007: 281

4) しかしながらヌルホリスは、1970年代に入ると、「Islam Yes, Partai Islam, No! (イスラームはいいが、イスラーム政党はごめんだ)」というスローガンを表明し、結果として、政治的イスラームの伸長を強く警戒するスハルト体制に協調する傾向を強めた。イマドゥディンやサルマン運動は、ヌルホリスが主導するHMIとは決別していった[野中 2011: 112]。

5) 回顧録では、当時、アンワルが「マレーシア国民大学(Universitas Kebangsaan Malaysia)の一年生」[Imaddin 2007: 281]と書かれているが事実と反する。アンワルは、クアラ・カンサー・マレー・カレッジ(Malay College Kuala Kangsar)に学び、1968年にマラヤ大学文学部に入学している[久志本2014: 167]。

-282]。

イマドゥディンが、アンワルらPKPIMメンバーと再会を果たしたのは、1971年のことだった。1967年にプカロンガンでイマドゥディンたちからダアワのトレーニングを受けたマレー人学生たちは、ABIMの創設を決め、その創設会にイマドゥディンを招待したのである。同時に、彼らはイマドゥディンに対し、リーダーシップとタウヒードのトレーニングの実施を依頼し、イマドゥディンは快く引き受けた。ABIM創設メンバーのほとんどが、イマドゥディンのダアワのトレーニングの教え子なのである[同: 333-334]。

2. 2. イマドゥディンのマレーシアでの活動

1968年に正式にインドネシアの第2代大統領に就任したスハルトは、その政権初期、様々なルートを使って、初代大統領スカルノ時代に悪化したマレーシアとの関係修復に尽力した。イマドゥディンの伝記によれば、1970年、スハルトは、マレーシアに渡り、トゥン・アブドゥル・ラザク(Tun Abdul Razak)首相に面会し、両国の外交関係修復の一環として、マレーシアの大学教育充実のため、インドネシアから大学教員を派遣することに合意した。当時、マレーシアはマレー人優遇政策の一環で、教育機会の拡充を図り始めたところで、高等教育機関での教員が不足していた。この合意は、インドネシアには修士号を持つ教員が多くいる、と見るラザク首相の要請によるものだった。白羽の矢が当たった一人が、当時、バンドゥン工科大学で電気工学の講師を務めていたイマドゥディンだった。イマドゥディンには、イギリス植民地時代に創設されたテクニカル・カレッジ(Technical College)を大学レベルの教育機関にするための支援が求められた。

イマドゥディンの伝記には、マレーシア派遣が決まった際のエピソードが書かれている。それによれば、マレーシアの高等教育長官(Dirjen Perguruan Tinggi Malaysia)のハンダン(Hamdan)⁶⁾がバンドゥン工科大学を訪れ、サルマン・モスクで金曜礼拝に参加したことがあったという。その時、たまたま、礼拝の説教師(khatib)を務めたのがイマドゥディンであり、説教のテーマは「イスラームと科学とテクノロジー」だった。ハンダン長官は、そこでイマドゥディンに声をかけ、マレーシアのマレー人たちは、たとえ若い人であっても、西欧に関する事柄はイスラームに反するという意識があり、西欧で発展したテクノロジーを

6) [Jimly 2002]では、Datuk Hamzahとの表記[Jimly 2002: 35]。

学びたがらないこと、それゆえに、今に至るまでテクニカル・カレッジの学生はほとんどが中華系かインド系で占められ、マレー人学生はほとんどいないことを伝えた。イマドゥディンは長官の話に危機感を持ち、礼拝に同席していたバンドゥン工科大学のドディ・ティスナアミジャヤ(Dodi Tisnaamidjaya)学長の許可を得て、マレーシアへの派遣されることが決まった [Jimly 2002: 35; Imaduddin 2007: 322]。

1972年にマレーシアのテクニカル・カレッジに派遣されたイマドゥディンは、同カレッジを国民工科大学 (Institut Teknologi Kebangsaan) にするための新しいカリキュラム編成に携わった。彼は、大学カリキュラムの中に、宗教を必修科目として含めるよう、強く主張した。イスラームと近代科学は相反するものではなく、相互補完的であり、切っても切り離せないものであることを、マレー人の若者たちに理解させる必要があると考えたからだ。宗教の必修科目化は政府のプログラムに含まれてはいない、とする大学側の反対もあって、大きな議論になったが、イマドゥディンの主張は最終的に認められた [Jimly 2002: 36]。

電気工学を修め、インドネシアの理系の最高学府であるバンドゥン工科大学で教職に就いたイマドゥディンにとって、科学とイスラームを結びつけることは一貫したテーマだった。回顧録の中で、彼はこう書いている。

「タウヒードの概念の中で、私が常に強調してきたのは、現世と来世の学問、つまり科学とイスラームを統合することである。両者は、共に神に由来する学問であり、神の慣習(sunnatullah)に属するものである。前者は、不文の神の慣習であり、科学や技術が含まれる。後者はクルアーンとして文字化されており、信仰と敬虔さを生じさせる。イスラームと科学をつなぐ思考が必要とされている。これは私がしばしばモスクでの説教のテーマにするものである。」 [Imaduddin 2007: 321]

テクニカル・カレッジは、イマドゥディンが滞在中の1972年に国民工科大学になった⁷⁾。彼は同大学で宗教の授業を担当し、近代科学やテクノロジーとタウヒードの関係性について、学生たちに熱心に説いた。授業だけでは飽き足らず、大学の礼拝所を拠点に、学生たちを集めて定期的に説教会を開いた。また、1970年に創設され、全学部でマレー語を教授言語とするマ

7) 国民工科大学は、その後1975年にマレーシア工科大学 (Universiti Teknologi Malaysia) になった。

レーシア国民大学 [久志本 2014: 165]でも、理系の教員が不足していた穴を埋めるために依頼され、理系の諸科目を教えた [Imaduddin 2007: 326]。

2.3. イマドゥディン、マレーシアからの追放

大学のカリキュラムで、宗教を必修科目にしたり、マレー人学生たちに対するダアワのトレーニングや、イスラームと科学の融合に関する定期的な説教の実施など、多くの成果を挙げたマレーシア派遣であったが、イマドゥディンは契約満期の2年を待たず、マレーシア滞在21か月目の1973年末に、インドネシアに帰国した。マレーシア政府による事実上の追放であった。回顧録には、この追放に至るエピソードが記述されている。

タウヒードの概念に加え、イマドゥディンが頻繁に説教のテーマにしたのは、アッラーの御前における人間の平等性についてだった。マレー人のムラユ文化では、伝統的に、出自や血筋、職業や学歴などの社会的地位、職位などによる区分、上下関係の既定、またそれによる差別が根付いていた。だから、神の御前では、誰もが平等と説くイマドゥディンの説教がマレー人青年たちに与えたインパクトは非常に大きく、時に、地位や身分の高い人々からの反発も大きかった。マレーシアに派遣されて1年以上が経ち、大学での講義やイスラームの説教などを通じ、イマドゥディンの主張に傾倒し、彼に師事するマレー人学生たちが育ち始めていた。1971年にABIMを創設したアンワルやそのメンバーたちも、彼を定期的にイスラームの勉強会に招き、イマドゥディンの説教や講演を聞いていた。

1973年のある金曜日、クアラルンプールの国立モスクでは、金曜の集団礼拝が行われるところだった。イマドゥディンに師事していた学生たち数名も、礼拝のために同モスクに入った。その日は、たまたまラザク首相の腹心であるトゥン・イスマイル (Tun Ismail) が国立モスクに礼拝に訪れることになっていた。イマドゥディンは、神の御前では、人間は現世的な地位で評価されるのではなく、神に対する信仰の質で評価されること、ゆえにモスクでの礼拝でも、地位の高い人が前列に並ぶのではなく、先にモスクに到着した人が、前の列に並ぶ権利を持つ、ということをつたえ、学生たちに説いていた。だから、この時も、礼拝開始の時刻よりも早く到着した学生たちは、最前列に列を作って並んだ。しかしその日、モスクの最前列は、トゥン・イスマイルと同僚の政治家やスタッフたちのため

に空けておかねばならない場所だった。遅れて到着したトゥン・イスマイルや政治家たちは、最前列が大学生たちによって占拠されていることに気分を害し、このような状況が生じた原因が追及された。そしてインドネシアから派遣された大学講師のイマドゥディンが、大学生たちに向けて頻繁に、人間の平等に関する説教を行っていること、多くの大学生が彼の話に傾倒していることが当局に知られたのである。

イマドゥディンは、マレーシアのインドネシア共和国大使スバルジョ・ルスタム(Supardjo Rustam)に呼びだされ、彼の説教に影響を受けた大学生たちが、政治家や王族など地位の高い人たちに対する敬意を払い、礼儀をわきまえるというムラユ文化を軽視し始めている、として、説教などの活動を見直すように、それができないのならば帰国するようにと警告を受けた。イマドゥディンは、政治家や王族の批判をしたことはない、クルアーンの内容を話したただけだと反論したが、聞き入れてはもらえず、大学やモスクでの説教もしづらくなり、結局、2年の契約を短縮してインドネシアに帰国した[Imaduddin 2007: 327-330; Jimly 2002: 37]。

2. 4. ナッシールとのつながり・国際組織での活動

イマドゥディンは1972年にインドネシアに帰国し、またアンワルは、1973年から1976年まで、マレーシア当局により投獄されていた。しかしながら、両者の関係は継続し、1970年代後半になると、共に、国際的なイスラーム組織で活動するようになった。

先行して、国際的な場で活躍し始めていたのはイマドゥディンをはじめとするインドネシアのムスリム青年知識人たちだった。そこには、元マシュミ党党首で1950年代には初代スカルノ大統領の下で首相も務めたナッシール(Mohammad Natsir)の後ろ盾が大きかった。1960年にスカルノによりマシュミ党が非合法化され、ナッシール自身も、他のマシュミ党主要メンバーと共に、同政権末期から1966年まで投獄されていた。スカルノから第2代大統領スハルトに権力が委譲され、釈放された後も、マシュミの復活は許されず、政治的な活動は厳しく制限された。政治生命を絶たれたナッシールらは、1967年にインドネシア・イスラーム・ダアワ評議会(DDII: Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia)を創設し、全国的にダアワの活動を展開する基盤を作った。彼らが目指したのは、かつての「政治によるダアワ」ではなく、「ダアワを通じた政治」であ

り、ムスリムたちをよりイスラーム的に啓蒙することで、インドネシア社会を動かし、変革することであった[野中 2011: 102-103]。ナッシールらは、このDDIIを通じて、主要な大学に芽生え始めていた学生たちによるダアワの活動を支援し、中東や西アジアなどムスリム諸国とのダアワの活動を通じたネットワークを築いたのである。

1970年代初頭から、ナッシールは、国際的なイスラーム組織の会合にイマドゥディンを派遣するようになった。イマドゥディンは、1971年には、ドイツのアーヘンで開催されたIIFSO(International Islamic Federation of Students Organization: 国際学生イスラーム連合)の会議に出席し、1973年にはイスタンブールでのIIFSO国際会議にて、同組織の副事務長に任命された。そして1977年には、事務長に就任したのである。

また1972年には、イマドゥディンとアンワルは共にメッカ巡礼のためサウジアラビアに赴いた。1972年といえば、イマドゥディンがテクニカル・カレッジの支援のためにマレーシアに派遣された年であり、ABIMを創設し、マレーシアのダアワ運動の先頭に立ち始めていたアンワルとは、ダアワ活動の先輩と後輩として、親密な関係を築き始めていた。両者は、サウジアラビアでWAMY(World Assembly of Muslim Youth: ムスリム青年世界組織)の創設にも参加し、東南アジア地域の事務局を任されている[Imaduddin 2007: 348-355]。

イマドゥディンの回顧録には、ナッシールとマレーシアのアンワルの関係も断片的に記述されている。イマドゥディンや他のルートを通じてアンワルの名声はナッシールにも届いていたのであろう、1973年にアンワルが投獄されたことを知ったナッシールは、アンワルを投獄しても、マレーシアにとって良いことは何もないと表明したという。アンワルは、マレーシアを含む東南アジアで影響力を持ち始めた共産主義に対抗するために、非常に有力な戦力になると、ナッシールがラザク首相やマハティールに進言したとも書かれている[Imaduddin 2007: 334]。1976年に釈放されて以降も、当局に常に監視されていたアンワルがインドネシアを訪れ、ナッシールに面会を求めた際の記述もある。マレーシアの諜報員たちの監視を逃れるため、真夜中に伝統服であるサロンを纏って変身したアンワルは、ベチャ(リキシャ)に乗ってナッシールの家に向かった。ナッシールの家のドアをノックすると、すぐに中に招き入れられ、諜報員たちの監視を受ける

ことなく、両者は自由に議論できたという。ナッシールの思想は、マレーシアのアンワルにも非常に大きなインスピレーションを与えていた[Imaduddin 2007: 336-337]。

ナッシールの尽力もあり、イマドゥディンとアンワルは国際的なイスラーム組織でこうして活動することが可能になり、マウドゥディやファズルル・ラフマン、イスマイル・ファアルキーなど世界的に活躍するイスラーム思想家・活動家らの思想に直接触れ、交友関係を持つことが可能になったのである[同: 347]。

3. まとめと今後の課題

本稿は、インドネシアの大学ダアワ運動の初期の拠点だったバンドゥン工科大学のサルマン・モスクに関する資料を用いて、1960年代後半から1970年代初頭にかけて、インドネシアとマレーシアの大学生を中心とするダアワ運動の間に、人的交流があり、強い協力関係が築かれていたことを明らかにした。これは、1987年にザイナがマレーシア側の資料を用いて論じた内容を、インドネシア側の資料によって補完するものであり、また、さらに新しい詳細な内容を付与するものであった。

両国のダアワ運動は、1970年代から80年代という同時代に、大学生や教育を受けた青年たちによって担われ、一人一人がより良くイスラームを実践することによって、結果的にイスラームによる社会変革を目指す活動だという点で、類似点を多く持つ運動ではあったが、これまでは、インドネシアとマレーシアの政治や社会変動の中で個別に論じられてきた。本稿により、その両国の運動に、組織的なつながりがあり、イマドゥディンとアンワルというリーダー同士が強い交友関係でつながっていたこと、組織運営や活動の面でお互いに協力し、影響を受け合ってきたことが明らかになった。また、国際組織に共に参加することによって、東南アジアを超えて広いイスラーム世界の同時代の思想家や活動家たちとの交友があったことも示唆されている。

本稿が扱った1960年代後半から70年代初頭という時期は、マレーシアではNEPによるマレーシア優遇政策が開始し、インドネシアではスハルト体制が確立していく時期であり、共に、その後1990年代半ばまで続く開発の時代の幕開けだったと言ってよい。その後、インドネシアのイマドゥディンはサルマン運動にお

いて中心的役割を演じながらも、当局に危険視され、1970年代末に逮捕されて11か月間拘留され、釈放後は博士号取得のために留学させるという名目でアメリカに追放された[野中 2008: 153]。イマドゥディンの意識や熱意は彼に育てられた学生たちによって引き継がれ、全国の大学でダアワ運動が拡大していった。一方で、マレーシアのアンワルは、マハティール首相の勧誘を受けて、1982年に与党UMNO (United Malays National Organization: 統一マレー人国民組織) に入党し、様々な「イスラーム促進政策」[鳥居 2004: 190] を実行して、政権内部からマレーシアのイスラーム化に貢献した。両国のムスリムエリートたちの民間レベルの交流と協働は、開発が進む時代における両国のイスラーム化の萌芽を知る上で非常に重要な意味を持つものである。

本稿では、インドネシアのサルマン運動に関する限られた資料を用いて論証を試みた。今後は、マレーシアでの調査も含め、さらなる調査を実施して、新たな資料や情報を入手し、両運動の接点をより実証的に明らかにしていきたい。また、イマドゥディンとアンワルなど、両運動に関わる人々の思想的類似性、同時代のイスラーム諸思想との比較検証など、両運動の協力関係の詳しい記述にとどまらず、思想面も含めた両運動のつながりを論じていきたい。

参考文献

- Bruinessen, Martin Van. 2002. "Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Suharto Indonesia". *South East Asia Research*. 10(2):117-154.
- Damanik, Ali Said. 2002. *Fenomena Partai Keadilan: Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia*. Teraju.
- Furkon, Aay Muhammad. 2004. *Partai Keadilan Sejahtera: Ideologi dan Praksis Politik Kaum Muda Muslim Indonesia Kontemporer*. Teraju.
- Hefner, Robert, 2000. *Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia*. Princeton University Press.
- Imaduddin Abdulrahim. 2007. *Jejak Tauhid Bang 'Imad - Sebuah Otobiografi*. Kalam Salman ITB.
- Jimly Asshiddiqie. (ed.). 2002. *Bang 'Imad: Pemikiran dan Gerakan Dakwahnya*. Gema Insani Press.
- Liddle, William. 1996. "Media Dakwah Scripturalism: One Form of Islamic Political Thought and

Action in New Order Indonesia”. in *Leadership and Culture in Indonesian Politics*. Allen and Unwin. pp.266-289.

Nagata, Judith. 1984. *The Reflowering of Malaysian Islam*. University of British Columbia Press.

Zainah Anwar. 1987. *Islamic Revivalism in Malaysia*. Pelanduk Publications.

久志本裕子 2014 『変容するイスラームの学びの文化——マレーシア・ムスリム社会と近代学校教育』ナカニシヤ出版。

多和田祐司 2005 『マレー・イスラームの人類学』ナカニシヤ出版。

鳥居高 2004 「マレーシアの政治体制と二つの民衆運動」私市正年・栗田禎子編『イスラーム地域の民衆運動と民主化』、pp.179-196。

野中葉 2008 「インドネシアの学生ダアワ運動の原点：サルマン・モスクにおけるイスラーム運動の展開」『Keio SFC Journal』8(2): 147-160。

—— 2010 「インドネシアの大学生によるタルビヤの展開：大学ダアワ運動の発展を支えた人々とイスラーム学習」『東南アジア研究』48(1): 25-45。

—— 2011. 「インドネシアの大学ダアワ運動黎明期におけるマシュミの残映」『東南アジア 歴史と文化』40: 100-125。

—— 2012 『インドネシアの大学ダアワ運動再考——サルマン・モスクにおけるイスラーム運動の思想と現代的意義』SOIAS Research Paper Series No.7。

見市建 2004 『インドネシア イスラーム主義のゆくえ』平凡社。

華人のイスラム教への改宗(1950-60年代)に見るマラヤ地域の社会と国家

篠崎 香織

『カラム』に映し出された華人系ムスリム

『カラム』には、数は少ないが華人ムスリムをとらえた写真記事が掲載されている。一つ目は、1955年3月号に掲載された写真である。「全マラヤ・イスラム教徒華人協会(Persekutuan Cina Islam Se-Malaya)の設立」というタイトルの下に、5枚の写真が掲載されている。写真に付された説明は以下のように伝えている。1955年2月20日に全マラヤ・ムスリム華人協会の設立集会が開催された。この組織は、マラヤにおける

イスラム教のさらなる布教(dakyah)を目的とした組織として初の組織である。場内には「イスラム教はこの世で一番」と華語で書かれたスローガンが掲げられていた[*Qalam* 56, 1955, 19; 22]。

全マラヤ・ムスリム華人協会は、シンガポールとジョホール州の華人系ムスリムにより、ジョホールバルで設立された。同協会は『南洋商報』では「馬華回教徒協会」や「馬來巫華人回教徒協会」などの名称で表記されている[南洋商報 1955.2.16; 1957.5.17; 1958.7.5]。同協会の設立は、1954年11月8日にジョホールバルで行われたムハンマド生誕祭に由来する。生誕祭ではパ

PERJUMPAAN MENUBUHKAN PERSEKUTUAN CINA ISLAM SE-MALAYA

Suatu perjumpaan kaum Cina Islam se-Malaya kerana menubuhkan persatuannya diadakan di rumah Jam'iyah pada 20 haribulan yang lalu dengan lebih dahulu diadakan suatu jamuan teh kerananya. Inilah pertama kali pertubuhan itu diadakan dengan bertujuan akan berusaha meluaskan lagi dakyah-dakyah Islam di Malaya. Cogankata-cogankata bahasa Cina yang bertulis "Di Dalam Dunia Ini Islamlah Yang Nombor Satu" ada digantung di sana. Di bawah ini ialah gambar-gambar sebahagian daripada orang-orang yang mengambil bahagian di dalam mesyuarat itu.



『カラム』1955年3月号19ページの写真

レードが行われ、各民族のムスリム約6,000人が参加し、その中にはシンガポールとジョホール州の華人系ムスリム約2,000人も含まれていた。パレードはジョホールバル市政府前の広場に到着し、各民族の代表者がスピーチを行った。その後、モスクで6,000人が参加する食事会が行われた。午後1時半から華人系ムスリムの座談会が開かれ、華人系ムスリムの統一的な組織がまだないため、そのような組織を設立することが提案された〔南洋商報 1954.11.8〕。1948年8月から1950年1月まで在イポー中華民国領事を務めた華人系ムスリムのイブラヒム・マ(馬天英)を委員長、馬俊武を副委員長とし、そのほかに9名の委員で構成される準備委員会が設立された〔南洋商報 1955.2.6〕。こうした経緯を経て全マラヤ・ムスリム華人協会が設立されるに至った。1957年5月には同協会のスランゴール支部が設立された〔南洋商報 1957.5.7〕。

二つ目の写真は、1957年3月号の『カラム』の裏表紙に掲載された写真である。スランゴール州ジンジャン(Jinjang)で撮られたこの写真の下には、「イスラム教に改宗したての華人系同胞を歓迎する記念写真」というキャプチャーがついている。また、この写真の情報として以下の記載がある。

1956年12月25日に12人の華人がジンジャンでイスラム教に改宗した。彼らは10年前にイスラム教に改宗したカリル(Khalil) 同胞の尽力によってイスラム教に改宗した。写真のなかでカリルは、黒いソンコをかぶり、トゥアン・ハジ・ファター・アヒール(Tuan Haji Fatah Akhir)の後ろに立っている。トゥアン・ハジ・ファター・アヒールは新たな同胞たちに信仰告白を教えた。スランゴール州モスク監督官のラジャ・オスマン・ラジャ・アリ(Raja Osman Bin Raja Ali)とクアラルンプールのプカンバトゥ・モスクの委員らも同席した。新たな同胞に対するイスラム教の教授は、プカンバトゥ・モスクのクルアン朗唱師(qariah) 委員に託された。1956年12月30日にプカンバトゥのマレー人学校で彼らを歓迎するお茶会が開かれ、300人の男女が主席した〔Qalam 79, 1957: 9〕。

この式典は『シンガポール・スタンダード』でも報じられている。それによると、「マラヤの現代史において最大規模の改宗式」で、ジンジャン新村の住民の商人や農民などが出席したとのことであった〔Singapore Standard, 27 December 1956〕。

ジンジャンはクアラルンプール北西部に位置する。1950年以降、イギリス植民地政府がこの地にあったゴ



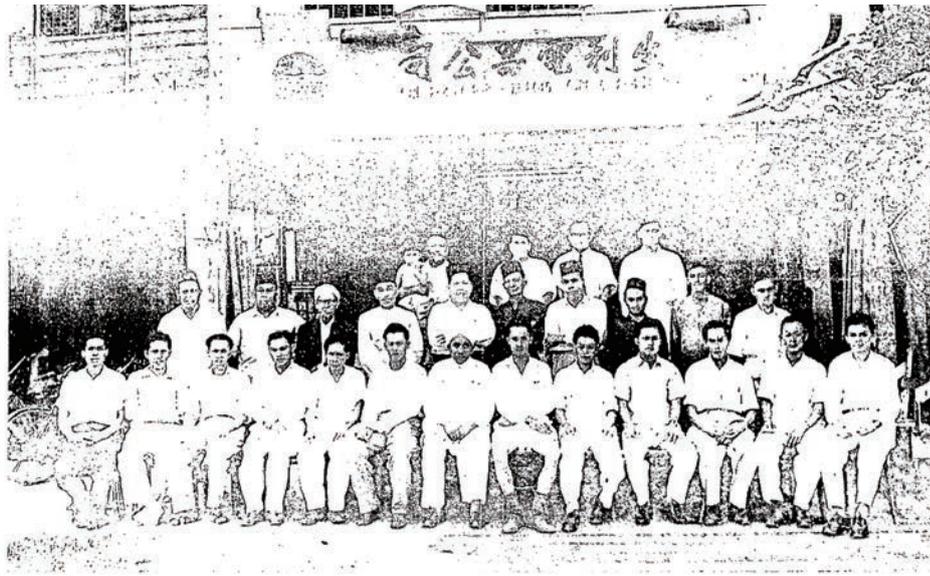
Karimah Ma, anakanda Tuan Haji Ibrahim Ma sedang menyampaikan ucapan tahniah daripada ayahanda yang tidak dapat menghadiri persidangan itu. Di kiri ialah seorang Cina Muslim sedang bercakap.



Sebahagian daripada orang-orang yang hadir dalam persidangan itu.

『カラム』1955年3月号22ページの写真

ムのプランテーションを切り開き、新村(New Village)を設立した。新村は、1948年6月に武装蜂起したマラヤ共産党を鎮圧するために整備された住宅地である。日本占領期および第二次世界大戦後の混乱期に、華人のなかには合法的な手続きを取らず、人の手の及んでいない土地に住み着き、農業や養豚、魚の養殖などを行ったり、近隣のプランテーションで働いたりするなどして生計を立てる者が現れた。こうして形成された集落には、マラヤ共産党に食糧を提供したり、マラヤ共産党員をかくまったりするなど、マラヤ共産党を支援する者がいるとされた。マラヤ共産党に対するこうした支援を絶つため、イギリスは新村を建設し、道路を整備し、周辺集落から住民を新村に移住させ、住民の生活を管理し、その動向を可視化できるようにした〔Lim and Fong 2005, 25-27〕。ジンジャンには、クアラルンプール北部に位置するスガイトゥア、バトゥケブ、スラヤン、ウルクラン、チュラスなどにあった華人集落の住民が移住してきた〔Yip 2015〕。今日半島部マレーシアには新村が400カ所以上存在し、新村の



Gambar kenang-kenangan kerana meraikan saudara-saudara dari kaum Cina yang baharu memeluk Islam di Jinjang Selangor. Duduk tengah ialah Tuan Haji Fatah Akhir yang Dipertua Jabatan Agama Selangor.

『カラム』1957年2月号裏表紙の写真

人口の大部分は華人である。ジンジャンは新村の中でも最大規模を誇り、華人が集住する住宅地として知られている[潘 2015]。

マレーシアにおける華人系ムスリムの位置付け

今日のマレーシアには、イスラム教を信仰する華人が約4万2,000人存在する。彼らは華人社会においても、またムスリム社会においても少数派とされる。華人系ムスリムの華人人口全体における割合は0.65%であり、ムスリム人口全体における割合は0.24%である[Department of Statistics of Malaysia, 2010, 82]。マラッカ海峡地域には、「イスラム教徒になること」と「マレー人になること」が同義であるという認識が歴史的に存在した。その認識のもと、20世紀以降、今日の半島部マレーシアとシンガポールにあたるマラヤ地域でマレー人という人間集団の概念化が進展し、宗教(イスラム教)と民族(マレー人)が不可分なものであるととらえられるようになってきた。とりわけ1970年代以降、マレー人などブミプトラへの資源の公的な配分において政府が積極的に介入する新経済政策が開始し、マレー人およびブミプトラという概念から華人とインド人が排除される論理が強まる中で、華人はたとえイスラム教に改宗しても「新たな同胞」というカテゴリーに分類され、マレー人およびブミプトラとしては受け入れないという方針が確立していった[Nagata 1984, 195-197; Ma 2005, 103]。華人の間に

も、イスラム教はマレー人の宗教であるという認識が強く、華人であることとムスリムであることは両立し難いと一般に認識されている[Ma 2005, 102; 2011, 30-34]。華人系ムスリムは、華人社会における認識においても、マレー人ムスリム社会における認識においても、周縁的な存在であるとされる。

マラヤ地域の華人系ムスリムのなかには、回族など中国のムスリム・コミュニティの子孫であり、生まれながらにムスリムである人たち¹⁾と、改宗してムスリムになった人たちがいる。このうち改宗してムスリムとなった人たちについて、婚姻に伴い改宗した華人系ムスリムやマレー人と華人との間に生まれた混血系ムスリムなどを中心に、華人社会とマレー人ムスリム社会双方において周縁的な存在として位置づけられる華人のアイデンティティをロージー・マが論じている[Ma 2005; 2011]。また、1960年代後半から1970年初めのマラヤ地域では、華人など非マレー人の間にイスラム教に改宗する動きが顕著であり、これについてジュディス・ナガタがマレーシアにおける政策の変化とそれに呼応した改宗者の動機に重点をおいて論じている[Nagata 1984]。ナガタは改宗者の動機として、新経済政策が開始される中でマレー人と同等の経済的な権利を得ようとする経済的な動機、「華人は共産主義者」という疑念を晴らし政治的に安定した立場を

1) トレンガヌの雲南系ムスリムについて[Tan 1991]がある。また、福建省泉州を出自とするペナンのコイ(Koay/郭)氏について[王 2004]がある。これらに加え、1950年代以降の改宗者も含めて[Ma 2005]が扱っている。

確保したいという政治的な動機、自己啓発や自分探しという精神的な動機などを挙げている[Nagata 1984, 194-199]。

しかしこれらの研究は、1950年代および60年代のマラヤ地域における華人のイスラム教への改宗をめぐる動向を直接論じるものではない。この時代には、トゥンク・アブドゥル・ラーマン首相の提案により1960年に設立されたマレーシア・イスラム福祉機構(Pertubuhan Kebajikan Islam Malaysia, PERKIM)が、非マレー人・非ムスリムに対してイスラム教への改宗を促進する活動を積極的に行ったとされる。ナガタとマは、PERKIMが非ムスリム、特に華人へのイスラム教の布教を目的として設立され、華語、広東語、福建語などでイスラム教の布教が行われたことに言及している[Nagata 1984, 168; Ma 2005, 103]。しかし当時の状況がどのような様子であったのかはあまり論じられていない。以下では、シンガポールで発行されていた『ストレイツ・タイムズ』と『ブリタ・ハリアン』および『南洋商報』を資料とし、イスラム教に改宗する華人を取り巻く1950年代および60年代の状況を探ってみたい。

改宗者の増加

マラヤで発行されていた日刊紙には、1950年代から1960年代にかけて、イスラム教に改宗する華人についての記事が掲載されていた。孤児として育った20代の華人男性2人がペナンで改宗した記事や[Straits Times, 27 December 1956]、改宗してムスリムとなった華人カップルがシンガポールで結婚式をあげた記事[Straits Times, 23 November 1958]、従業員がイスラム教に改宗しても解雇せずに改宗者に対して寛容な精神で接することを求める全マラヤ・ムスリム布教協会ペラ支部長の発言を伝える記事[Straits Times, 5 February 1959]、1960年にペラ州で25人が改宗したことを伝える同支部長による報告[Berita Harian, 6 Januari 1961]などの記事がある。

華人の改宗者に関する記事は1964年に非常に多くなっている。これらの記事はこの年にスランゴール州クラン、ジンジャン、プタリンジャヤで改宗式が行われたことを伝えている。1月1日にクランのバトゥティガ通りにあるイスラム教訓練センターで改宗式があり、華人14人が改宗した。改宗式の主催者はスランゴール州マレー人宗教・慣習局のカディであった。

改宗式には、PERKIM事務局長のハジ・ムビン・シェパード(Haji Mubbin Sheppard)や、同幹部のイブラヒム・マ、マラヤ・イスラム・カレッジの講師でウスタズのマフユディン・ムサ(Mahyuddin Musa)のほか、宗教局やPERKIMの幹部たちが出席した[Berita Harian, 2 January 1964]。また、3月にはジンジャンで、5月にはプタリンジャヤで、7月にはクランで、華人がイスラム教に改宗する改宗式が行われた。ジンジャンでは華人14人が、プタリンジャヤでは華人15人が、クランでは華人18人が、イスラム教に改宗した。[Straits Times, 30 March 1964; 18 May 1964; Berita Harian, 13 July 1964]。いずれの改宗式にもスランゴール州宗教局とPERKIMから幹部が出席していた。PERKIMは設立以降、1963年に36人、1964年に99人をイスラム教に改宗したと報告していた[Berita Harian, 14 February 1965]。

華人の改宗は新聞記事となるほど珍しい事例であったこと、そして集団的な改宗が行われていたことがわかる。

マラヤ連邦政府と香港・台湾の華人系ムスリムの積極的な関与

非マレー人・非ムスリムに対するイスラム教の布教、とりわけ華人に対する布教は、ラーマン首相のもとでかなり積極的に行われていたようである。PERKIMの設立もその例である。PERKIMは設立の経緯を以下のように説明している。1960年8月19日、ラーマン首相はクアラルンプールの首相公邸で、イスラム教をマラヤ連邦に広めるための機構を設立することに関心をもつムスリム数人と会合を行った。ラーマンは、マラヤのすべての民族、とくに華人を対象に、イスラム教をまだ信仰していない人たちにイスラム教を教えることを機構の第一の目的とするべきだと述べ、2万リンギの小切手を機構の設立に寄付した。ラーマンはPERKIMの設立を各州のマレーの王たちに報告し、各州に支援を依頼した[PERKIM 2017]。

非マレー人・非ムスリムに対する布教について、ラーマン自身が語った記事は収集できていないが、ラーマンおよびマラヤ連邦政府に香港や台湾から華人系ムスリムを招き、中国系言語²⁾でマラヤの華人に布教す

2) マレーシアやシンガポールでは中国語を華語と呼ぶようになっている。しかし華語は中国大陸の普通語および台湾の国語にあたるマンダリンを意味する語である。本稿で扱う中国語は、広東語や福建語である可能性もあるため、資料で“Chinese language”や“bahasa Cina”として言及される言語を中国系言語と表記する。

る考えがあったらしいことを伝える記事がある。

香港や台湾には、共産党政権下となった中国から避難してきたムスリムが合わせて約90万人いて[*Berita Harian*, 21 November 1958]、香港には約50万人の避難者が滞在していたとされる[南洋商報 1957.7.4]。ラーマンは1958年5月31日に日本から香港経由でマラヤに帰国する際に、香港に滞在する華人系ムスリム避難民をマラヤに受け入れることを国連香港支部より依頼された。マラヤへの入国を希望する者は3,000人から4,000人いると伝えられた。ラーマンはこれら避難民のマラヤへの受け入れを検討するとしながらも、入国希望者があまりにも多い場合は資格や条件などを設けて入国許可者を選ばざるをえないと回答した[*Berita Harian*, 16 June 1958]。

ラーマンのこの対応にUMNOから批判が出た。これに対してキール・ジョハリ(Khir Johari)教育大臣は、ラーマンには何千人も受け入れる意図はなく、華人にイスラム教を伝えるには中国系言語を通じて伝えるのが最善であり、ラーマンはその文脈で香港からのムスリム避難民の受け入れを検討していると説明した[*Berita Harian*, 28 October 1958]。

香港のムスリム避難民を視察する調査チームが11月にマラヤから香港に派遣された。調査チームは、ジョホール州イスラム教局長、全マラヤ・イスラム協会(汎マレーシア・イスラム政党の前身)幹部、UMNO最高評議会メンバー、イブラヒム・マなどで構成された[*Berita Harian* 10 November 1958]。その報告を受けたマラヤ連邦政府は香港のムスリム避難民を受け入れないとの決定を下した。ラーマンはこの決定について、調査報告によればマラヤへの入国希望者の多くは専門職従事者であり、彼らが置かれた状況は想像していたほど悪いものではないと判断したためだと説明した[*Berita Harian*, 27 November 1958]。

香港に滞在する華人系ムスリムのマラヤに対するアプローチはその後も続いたようである。1959年7月には、マラヤの非ムスリムの間に存在するイスラム教に対する誤解を解くことを目的に、5名の華人系ムスリムがマラヤを訪問した。全マラヤ・ムスリム布教協会がこれを受け入れた[*Singapore Free Press*, 13 July 1959]。

また、PERKIM設立直前の1960年8月5日に、台湾からマラヤを訪問した4名の華人系ムスリム布教師がアブドゥル・ラザク副首相兼防衛大臣と面会した。台湾からの訪問団には、中興立法委員や台湾のム

スリム華人協会の指導者などが参加していた。彼らはマラヤの華人にイスラム教を布教するため、台湾から有資格者を派遣する可能性を視察する目的でマラヤを訪問していたと伝えられている[*Berita Harian*, 6 August 1960]。

これと前後して、全マラヤ・ムスリム布教協会やマラヤ連邦政府は、中国系言語によるイスラム教の普及を積極的に進めていた。全マラヤ・ムスリム布教協会の提案を受け、1959年8月にイポーで英語と中国系言語でイスラム教を教える教室が設置された。華人とイギリス人7人が同協会の幹部の指導のもとで学んでいると報道された[*Berita Harian*, 1 August 1959]。また、マラヤ連邦政府は1961年9月に、キタブを華語に翻訳する機関を設立したことと、イブラヒム・マがその長を務めることを発表した。この機関ではクルアンの翻訳も計画しているとのことであった[*Berita Harian*, 30 September 1961]。

1950年代・60年代のマラヤ地域の社会と国家

以上の記事が断片的に伝える情報を整理すると、以下の事柄を指摘することができるだろう。

第一に、1950年代・60年代当時、ラーマンやマラヤ連邦政府・各州政府関係者、PERKIM幹部は、華人のイスラム教への改宗を促進するには中国系の言語を通じて布教活動を行うことが重要であると認識していた。おそらくその背景には、1950年代を通じて華人コミュニティが華語教育の維持や華語の公用語化を要求してきたことの影響があると思われる。言語をめぐる政治の中で、マレー人は「言語は民族の魂である」と主張してマレー語の国語化と国語による国民教育制度の整備を求めた。華人もまた「言語は民族の魂である」と主張し、華語で教育を行う自由を保障すべく、華語教育を国民教育制度の一部に位置付けるよう求めた。こうした交渉を経験したラーマンや政府関係者は、華語および中国系言語を尊重しながら華人にイスラム教を普及することが重要であるという認識をもっていたものと思われる。

第二に、華語によるイスラム教の普及において、香港および台湾の華人系ムスリムが積極的に関わろうとしていた。彼らの多くは共産化した中国から逃れてきた人たちであると言われており、新たな天地を探して行き先を模索していたことが推察される。マラヤ共産党の蜂起と中国における共産党政権の成立により、

マラヤ地域と中国大陸との往来は1949年以降厳しく制限されるようになった。こうした厳しい制限が香港および台湾からの入国者にも適用されていたのかについては改めて確認する必要があるが、中国系言語を操れるムスリムという立場を生かし、マラヤ地域に活路を見いだそうとしていた中華圏の華人系ムスリムの存在は、中華圏とイスラム圏の交わる場であるマラヤ地域をとらえるうえで興味深い事例であると思われる。

第三に、1940年代から1970年代の間にマレー人概念がどのように展開したのか再検討の必要がある。ナガタは、ラーマンはマレー人概念を開かれたものとして考えており、改宗するなどしてマレー人の資格を満たす者はマレー人として受け入れ可能であると発言していたと指摘する[Nagata 1984, 196-197]。ラーマンはイスラム教に改宗した華人をどのように位置付けてようとしていたのか。イスラム教を受容した華人は華人としてのルーツを消し去りマレー人になっていく存在としてとらえていたのか。それとも、中国系言語を通じて華人としてのルーツを維持しながらマレー人でもある「中国系マレー人」というカテゴリーがマレー人社会の中に形成されることを想定していたのか。華人に対するイスラム教の布教を積極的に進めた人たちは、どのような認識を持っていたのか。それがどのようにして1970年代以降、先行研究が指摘するような「イスラム教はマレー人の宗教だが、イスラム教に改宗してもマレー人にはなれない」という認識を形成していくようになったのか。1946年にマレー人の定義は、ムスリムでマレー語を話し、マレーの慣習を実践する者として明文化されたが、もともとこの定義は現実とそぐわない部分が多々あった。そうした現実との矛盾を1970年に至るまでにどのように調整していったのか。これらについて改めて議論することの意義は大きいと思われる。

今回は使用した資料が限定的であるため、まだ不明な点も多い。マラヤ連邦政府の公文書やマラヤ地域の各地域を拠点とする新聞記事、香港や台湾の華人系ムスリムの動向を伝える資料などを収集することにより、上記の3つの観点に関する理解がより深まるものと思われる。

参考文献

- Department of Statistics, Malaysia. 2010. *Population and Housing Census of Malaysia: Population Distribution and Basic Demographic Characteristics*.
- Lim, Hin Fui and Fong Tian Yong. 2005. *The New Villages in Malaysia, the Journey Ahead*, Kuala Lumpur: Institute of Strategic Analysis & Policy Research.
- Ma, Rosey Wang. 2005. "Shifting Identities: Chinese Muslims in Malaysia", *Asian Ethnicity*, 6(2), 89-107.
- . 2011. "Being Muslim and Chinese in Malaysia", Lee Hock Guan and Leo Suryadinata eds., 2011, *Malaysian Chinese: Recent Developments and Prospects*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 26-44.
- Nagata, Judith. 1984. *The Reflowering of Malaysian Islam: Modern Religious Radicals and Their Roots*, Vancouver: University of British Columbia Press.
- PERKIM. 2017. "Tunku and PERKIM", PERKIM website, <http://www.perkim.net.my/tunku-dan-perkim/>.
- Qalam* 56, 1955. "Perjumpaan Menubuhkan Persekutuan Cina Islam Se-Malaya", Mar. 1955, 19 and 22.
- Qalam* 79, 1957. "Keterangan Gambar Kulit Belakang", Feb. 1957, 9.
- Tan, Chee Beng. 1991. "A Note on the Orang Yunnan in Trengganu", *Archipel*, 42, 93-120.
- Yip, Yoke Teng. 2015. "Jinjang grows out of bad reputation", *The Star Online*, 12 May 2015.
- 潘麗婷 2015 「匯集雪隆郊区各籍貫華裔增江最大華人新村」『南洋商報』官網、2015年11月16日。
- 王琛發 2004 『姓郭橋——中国回族后裔在馬來西亞的歷史見証』馬來西亞檳城：白崎回族文化復興工委、檳城古迹信託會。

越境する映像とせめぎあう物語

1950年代の『カラム』に見る外国映画批判

山本 博之

『カラム』が刊行されていた1950年代～60年代は、戦争から解放され、新しい科学技術や制度がもたらされ、社会のあり方が大きく変化を遂げた時期だった。政党・選挙・議会といった国家運営の制度だけでなく、新聞・雑誌、ラジオ・テレビ、映画、音楽などの多くの面で新しい技術(メディア)と内容(物語)をもたらし、人々の社会生活に影響を及ぼし始めた。

誌面に写真を多用し、付録にピンナップ写真をつけていた『カラム』も例外ではない。創刊号の付録のピンナップ写真はスカルノ大統領夫人と女優カスマ・ブーティ(1932～2007)だった。カスマ・ブーティは、北スマトラ州アスハン県キサランでオランダ人の父親とジャワ人の母親の間に生まれ、15歳でシンガポールに渡り、映画『チュンパカ』(1948年)でデビューして、1950年代と60年代に多くの作品に出演したマレー映画の女優である。

創刊号のピンナップ写真が映画女優だったことによく表われているように、『カラム』ははじめから映画と縁が深く、地元制作の映画に対してはおおむね好意的だった。しかし、『カラム』は外国映画に対してしばしば厳しい態度で臨み、強い批判を行った。20年間の刊行のうち外国映画を強く批判した3回について紹介し、『カラム』と映画の関係について考えてみたい。

『預言者ダウド』(1952年2月)

『預言者ダウド』(Nabi Daud)は、ヘンリー・キング(Henry King)監督によって1951年にアメリカで撮られた。原題は『David and Bathsheba』(ダビデとバト・シェバ)で、ダビデは古代イスラエルの王であり、イスラム教圏ではダウドと呼ばれる。バト・シェバとは、ヘブライ語聖書ではヒッタイト人ウリヤの妻で、後にダビデの妻となる人物である。

日本では1952年9月に『愛欲の十字架』の邦題で劇場公開された。現在この作品に添えられている解説の「古代イスラエル、人妻との不倫の恋に悩むダビデ王

(G・ベック)と、戒律に背いたため臣民が苦しむ様を描く歴史ドラマ」はヘブライ語聖書の記述に沿ったものになっている。これに対し、イスラム教の伝承によれば、ダビデ(ダウド)は預言者の1人で、ウリヤの死後にバト・シェバと結婚したとされる。

この作品がシンガポールで劇場公開されると、シンガポールやマラヤではムスリムを中心にこの作品への抗議行動が起こった。当時の新聞・雑誌などのマレー語メディアではこの映画に言及する際にマレー語訳のタイトル『Nabi Daud』が用いられたため、以下ではこの作品を『預言者ダウド』と呼ぶ。

シンガポールでは1952年1月に『預言者ダウド』が劇場公開された。ダウドが愛欲に負けて人妻と交わったとする描き方に対してシンガポールのムスリムを中心に抗議行動が起こった。『カラム』は1952年2月号に次のような記事を載せている(以下、新聞・雑誌記事はいずれも要約)。

シンガポールの劇場ですでに3週間も上映されている『預言者ダウド』はイスラム教への侮辱である。ムスリム団体が政府に抗議したが、植民地官房は、イスラム評議会の2人の専門家に相談したところ問題ないとの回答を得ており、しかもこの作品の劇場での上映期間もほとんど終わりに近づいていたため、特に上映禁止などの措置をとらなかったと説明した。イスラム評議会は1952年1月の会議で本作品の一般公開をやめるよう政府に求めることを議決し、その2日後に本作品は上映が禁止された。すでに17日間上映された後だった[*Qalam* 1952.2:3]。

ムスリム団体からの抗議の結果、シンガポールの検閲局は劇場公開から3週間が経った時点で劇場公開許可を取り消した[Syed Muhd Khairudin 2009: 235-236]。また、マラヤでも1952年3月にクダのスルタンがこの作品の上映禁止を決めた[Syed Muhd Khairudin 2011:177]。『カラム』は検閲局にはムスリムの検閲官もいるはずではないかと批判を重ねた。

アメリカ映画『預言者ダウド』はダウドの不倫行為を描いており、ムスリムなら誰でもそれが誤った理解だと知っているはずだ。シンガポールの映画検閲者にもムスリムはいるはずだが、その人物は何も言わなかったのか[*Qalam* 1952.4:27]。

『カラム』はこの出来事を西洋人によるイスラム教への侮辱として捉えた。同様の侮辱は第二次世界大戦後の7年間にすでに3回見られ、映画『預言者ダウド』はその2回目であるという(1回目のイギリスの雑誌記事および3回目のニューズウィークの記事の挿絵については本稿執筆時点で未確認)。

第二次世界大戦後、西洋人によるイスラム教への侮辱はこれまでに3回あった。1回目はロンドン発行の英語雑誌の記事。2回目はアメリカの映画『預言者ダウド』。3回目は、アメリカの『ニューズウィーク』の1952年5月19日号にムハンマドを描いたとされる挿絵を掲載したこと[*Qalam* 1952.6:3-4]。

『十戒』(1958年8月)

『十戒』(*Sepuluh Rukun*)は、セシル・B. デミル(Cecil Blount DeMille)監督によって1956年に撮られたアメリカ映画である。同監督による1923年作品のセルフリメイクで、原題は『*The Ten Commandments*』(十戒)。日本では1958年3月に『十戒』の邦題で劇場公開された。この作品には次のような解説が添えられている。「構想約10年、製作費50億円弱(当時)という当時としては天文学的な巨費を投じて製作された旧約聖書の「出エジプト記」を題材に描く、主演チャールトン・ヘストン、ユル・プリンナー、アン・バクスター、ジョン・デレク、エドワード・G・ロビンソン他共演のスペクタクル歴史超大作。」

『カラム』は、1958年8月号の巻頭に4ページにわたって「映画『十戒』は用心して見よ」と題する記事を掲載した。そこでは、『十戒』における(したがって聖書に基づいた)ムーサーの描かれ方と、コーランに書かれているムーサーの姿の違いが列挙されている。以下、『カラム』の主張に基づいて両者の違いを紹介する。

(1) この映画ではファラオ時代のバニ・イスラエルの民が描かれており、ほぼ全編が預言者ムーサー(モーセ)の少年時代から亡くなるまでの話である。この映画はキリスト教の立場から描かれている。例えば、映画ではムーサーは生まれたときに母親によって籠に

入れて川に流され、拾われたときに姉の機転によって実の母を乳母として育てられたとあるが、ムーサーがパン焼きかまどに隠れていたことについては言及がない。

(2) ムーサーはイスラエルの民の女性がエジプト人に虐待されているのを見て、女性を助けようとして誤ってエジプト人を撲殺してしまい、目撃者の通報によってファラオにこの土地を出て行くよう命じられ、ミディアンの地に向かった。この説明はイスラム教の説明と異なる。コーランによれば、イスラエルの民とエジプト人が争っており、イスラエルの民が助けを求めたためにムーサーがエジプト人を殴り、それによってエジプト人が死んでしまった。ムーサーたちがこのエジプト人を埋葬しているとイスラエルの民はいなくなり、別の場所でムーサーが見つけたときには、そこでもエジプト人と喧嘩していてムーサーに助けを求めた。

(3) ムーサーは井戸の傍らで7人の女たちに会い、彼女たちのヤギに水を汲んでやった。これについて、コーランによれば出会った女は7人ではなく2人だった。ムーサーは女たちと安易に交わろうとせず、例えば、一列になって進もうとしたときに風が吹いてきて女たちの体の一部が見えそうになったためにムーサーは女たちにムーサーの後ろを歩くよう求めた。また、映画には父親に命じられた女たちがムーサーの前で踊ってムーサーが嫁の品定めをした場面があるが、これはムーサーの描き方としてとても不適切である。しかも、この父親はエテロ(Yathrun)とされているが、正しくは預言者ショアイブ(Shuayb)である。さらに、預言者ムーサーと女性のキスシーンを描くのは適切ではない。

(4) ミディアンで10年間暮らした後、ムーサーは、ファラオの圧政から逃れてきたヨシュア(Yoshua)からエジプトに戻ってイスラエルの民を救ってほしいと求められてエジプトに向かったとされている。しかしコーランでは、燃える柴のなかから神に語りかけられ、エジプトに戻ってファラオから民を救うように命じられたためにエジプトに戻った。

(5) サーミリー(サマリア人)が作った金の偶像をハーローン(アロン)たちが拜んでいるのも問題がある。ハーローンは預言者で、偶像を崇拝するはずがない。

『カラム』のこの記事と同じ号に、カラム社が刊行した『預言者ムーサーの生涯』(*Sejarah Nabi Musa*)の冊子の広告が掲載された。聖書ではなくコーランに

従った正しい記述を掲載しているとし、映画『十戒』の誤った知識を身につけないためにも適切な歴史を読む必要があると読者に訴えた。この広告によれば、預言者ヌーフ(ノア)の生涯についてもまとめているとのことだった。この広告は『カラム』の1958年10月号まで毎号続いた。

『ハリド・イブヌル・ワリド』(1959年6月)

『ハリド・イブヌル・ワリド』(Khalid Ibnel Walid)は、1958年にエジプトのフセイン・セドキ(Hussein Sedki)監督によって撮られたエジプト映画である。タイトルはハーリド・イブン・アル＝ワリド(592年～642年)のマレー語表記で、この人物はイスラム初期の正統カリフ時代の武将であり、「アッラーの剣」の異名で知られる。原題のローマ字転写は『Khalid ibn el Walid』で、シンガポールの劇場公開時には新聞の記事や広告ではマレー語風に『Khalid Ebnel Walid』と書かれた。以下ではシンガポールでの表記に従って『ハリド・イブヌル・ワリド』と書く。

1959年2月、『ハリド・イブヌル・ワリド』の制作が知らされると、シンガポールではマレー語新聞で制作の様子が報じられた。

エジプトの映画会社がハリド・イブヌル・ワリドの映画を制作している。シンガポールではキャセー劇場で上映される予定。ハリド・イブヌル・ワリド役はフセイン・セドキ監督が演じる。製作期間は6ヶ月、制作費は2000ポンドだった。イスラム化以前のエジプトの富裕者と貧困層についても描いており、脚本に不適切な箇所がないかアズハル大学が確認済み。タシュケントの映画祭で最優秀賞を受賞した[*Berita Harian* 1959.2.6: 7]。

シンガポールに先立ってマラヤで劇場公開されることになった。

はじめイスラムに敵対するが後にイスラムの擁護者になるハリド・イブヌル・ワリドを描いたエジプト映画『ハリド・イブヌル・ワリド』がマラヤで上映される。イスラム教がエジプトにもたらされた当初に人々がその受容に抵抗した様子も描かれる[*Berita Harian* 1959.5.22: 7]。

劇場公開では英語とマレー語の字幕がついた[*Berita Harian* 1959.5.29: 7]。シンガポールで公開されると、シャリア法廷の判事からこの作品に対する

批判的な意見が出された。物語は全般的によいが、ベリールダンスが含まれていたのが問題だとする批判である。

ウラマーたちはよい映画だと語った。しかし、シンガポールのシャリア法廷のタハ・スハイミ(Taha Suhaimi)判事は、全般的によいけれどベリールダンス(tarian gelek)の部分はよくないと述べた。アフマド・イブラヒム(Ahmad Ibrahim)判事も、ムスリムにとって誇るべき真実を描いた作品にベリールダンスはふさわしくないと語った[*Berita Harian* 1959.6.5: 7]。

この頃から『カラム』は『ハリド・イブヌル・ワリド』に関する記事を多く掲載するようになる。ここでは「裸踊り」や「半裸踊り」という言い方でベリールダンスが批判されている。この記事を書いたのはアブドゥッラー・バスメーである。

シンガポールでの一般向け上映にあたって、観客の神聖な精神を損ねる「裸踊り」(tarian bogel)がカットされるなら本作品の水準はさらに高くなるだろう。「半裸踊り」(tarian separuh telanjang)はイスラム化以前のエジプトの様子を描くために挿入されていると説明されているが、観客を呼ぶために猥褻な場面を入れようとする映画制作会社の思惑があるのではないか。もしそうだとすれば、この作品はシンガポールのエジプト映画の市場を損ねることになる。多くのエジプト映画は猥褻さで汚染されており、本作品にもその影響が見て取れる。シンガポールの配給会社はそのことをよく理解し、本作品の水準を低める場면을カットしたうえで上映するよう期待する[*Qalam* 1959.6: 47]。

アブドゥッラー・バスメーは、この状況に対応するためにイスラム教の書物からハーリド・イブン・アル＝ワリドについての本を編んで刊行し、シンガポールで近く上映される『ハリド・イブヌル・ワリド』の映画を見る前に読むことを勧めた。150ページで販売価格は1.5ドル(送料10セン)で、発行はカラム出版社だった。

このような批判にもかかわらず、『ハリド・イブヌル・ワリド』はベリールダンスの場면을カットすることなく公開された。

越境する映像とせめぎあう物語

マレー語雑誌は、20世紀初頭はほとんどのものがジャウイで書かれていたが、日本軍政期を境にして多

くのがローマ字に切り替えていき、1960年代に入るとジャウィで書かれている雑誌は数少なくなった。マレー語はジャウィからローマ字に切り替えることにより、イスラム教育を受けたムスリムだけでなく、非マレー人ムスリムにも読者が広がった。マレー語はマレー人の民族語から多民族の国民語へと性格を変えつつあった。

ほとんどのマレー語雑誌がローマ字に切り替えるなか、『カラム』は1969年の停刊まで一貫してジャウィを使い続けた。このことは、多民族の言語として育っていたマレー語を使いながら、『カラム』が民族別・宗教別の独自の公共空間を支えるメディアとして機能してきたことを意味する。そこでは、マラヤやシンガポールのムスリムのあるべき姿やめざすべき姿を巡る議論が、ジャウィ綴りマレー語を理解する読者のあいだで積み重ねられていた。

これに対し、映画制作は、日本軍政中に一時的な停滞を見ていたが、カスマ・ブーティ主演の『チュンパカ』などを契機に復活し、1950年代以降に大きな発展を見せた。映画制作はシンガポールでは1930年代から行われていたが、1948年以降の映画は、規模の上でも質の上でもいわば戦後になって新たに登場した映像メディアであると言える。映画は、言葉や宗教の違いを越えて、異なる風俗や異なる思想のもとで暮らす人々のありさまを人々の目に触れさせた。外国で作られた外国語の映画であっても、映像メディアであれば人々はそこに映されたものを見ることで影響を受けざるを得ない。

もともと同一人物が国や宗教の違いによって異なる描かれ方がされている場合でも、映像メディアに載ることで、国や宗教が異なる人々の目に触れやすくなり、そこで物語どうしのコンフリクトが生じうる。商業的に公開される映画は2時間程度で完結する物語として制作されることから、作品ごとに物語としてまとめられ、さらに娯楽性の要素も含まれることから、事前学習などの努力がなくても楽しみ、それぞれの観客なりのメッセージを受け取ることができる。これは、宗教知識は不断の学習によって真理に達しようという態度を蔑ろにしかねない。だからこそ、不適切と考える外国映画の劇場公開に対して、『カラム』は適切な知識を記した冊子の刊行によって対応しようとした。

『カラム』が外国映画に対して強い警戒心を見せたのは、越境性の高いメディアである映画が民族別・宗教別の言論空間に侵食し、『カラム』が形成してきた言論

空間が提供する価値観や秩序と映画が提示する価値観や秩序とのあいだにコンフリクトが生じていたこと、そして娯楽性が高く影響力が大きい映画によって学習を通じて真理に到達するという態度が疎かになりかねないことへの危機感が生じていたことを示している。

参考文献

- Syed Muhd Khairudin Aljunied. 2009. "Hadramis within Malay Activism: The Role of al-Saqqaf(s) in Post-War Singapore (1945-1965)". Ahmed Ibrahim Abushouk & Hassan Ahmed Ibrahim (eds.). 2009. *The Hadhrami Diaspora in Southeast Asia: Identity Maintenance or Assimilation?* Brill. pp.225-244.
- Syed Muhd Khairudin Aljunied. 2011. "The Global Effects of an Ethnic Riot: Singapore, 1950-1954". Derek Heng & Syed Muhd Khairudin Aljunied (eds.). 2011. *Singapore in Global History*. Amsterdam University Press. pp.173-194.

資料編「千一問」試訳

本編は、『カラム』の第26号から第35号までに掲載された「千一問」の質問(Q)とそれに対する回答(A)を日本語訳し、掲載順に配列したものである。質問冒頭のQ.xxx(yyy-zz)という表記(x、y、zは数字)は、xが通し番号(全体のなかで掲載された順番、25号までに250問掲載されているため、251から始まる)、yは『カラム』の号数、zはその号のなかで掲載された順番を指す。資料の出典は、号ごとにまとめて付した。

- 訳文中の()は原文に現れる表現、[]は原文にはないが日本語訳において補った表現を指す。
- 回答において聖典コーランが引用されている部分は、訳文はマレー語からの直訳として、注にコーランの日本語訳(井筒俊彦訳『コーラン(上・中・下)』岩波文庫、1957)の該当部分を示した。
- マレー語、アラビア語などの原語をそのまま表記する場合、必要に応じて注釈を付した。注釈は、初出の箇所のみ記し、2回目以降は省略したが、その場合下線を付して前の箇所に注釈を入れたことがわかるようにした(一つの質疑応答の中でのみ複数回出てくる語は除く)。複数の質問に登場する語とその注釈は以下の通り(五十音順、最後の数字は初出箇所の質問の通し番号)。

- アウラ[露出してはいけない身体の部分、278]
- アザーン[礼拝への呼びかけ、268]
- イシャーの礼拝[夜の礼拝、259]
- イッダ[待婚期間、251]
- イバーダート[信仰行為、272]
- イマーム[イスラム教の宗教指導者、259]
- カディ[イスラム法の裁判官、258]
- ザカート[喜捨、316]
- ザカート・フィトラ[義務的な喜捨、311]
- サダカ[自発的な喜捨や慈善行為]
- ズフルの礼拝[正午過ぎの礼拝、259]
- スンナ[慣行、259]
- ニーア[意思、309]
- ハリラヤ[祝祭、断食明けの祝祭を指すことが多い、286]
- ビドア[逸脱、268]
- ファルドゥ[義務、259]
- フィドヤ[断食、大巡礼、小巡礼などの宗教的義務を怠った場合に払う贖罪、252]
- マクルーフ[禁止ではないが忌避すべき行為、259]
- マズハブ[法学派、259]
- ラカート[礼拝の単位、267]

■『カラム』第26号 [Qalam 1952.9: 12-14]

※以下、『カラム』は省略し、号数のみ表記

Q.251 (026-01)

イッダ[待婚期間]が男性ではなく、女性だけに定められているのはなぜでしょうか。法的にはどうなりますか。

A.251

子供を妊娠するのは男性ではなく、女性である。妊娠は、男性の精子のひとつが女性の子宮に着床して起こる。その精子がどの男性のもので、妊娠に対して誰が責任を負うのかを確定するために、女性は3回の月経周期をイッダとしている。閉経した者は3ヵ月、また夫と死別した者は4ヵ月である。

イッダが定められている目的は、その子供が誰の子か確定するためのみであり、子供が生まれた時に、遺産や出自についての疑いや争いが後で起こらないよ

うにするためである。子孫を残すのは男性ではなく、女性である。精子をもたらすのは男性であるが、その子供の種を子宮に宿すのは女性であるため、3周期の間女性は貞淑を保たねばならない。これは、1周目の月経がきたとしても、子宮にまだ子供の種を宿していることがよくあるからである。このようなことを我々は「マメジカの妊娠(*bunting pelanduk*)」と呼んでいる。

Q.252 (026-02)

我々マレー人が払うフィドヤ[断食、大巡礼、小巡礼などの宗教的義務を怠った場合に払う贖罪]は、他のイスラム教徒も払っているのでしょうか。

A.252

フィドヤは皆同じである。イスラム教徒であれば、マレー人であろうと他の民族であろうと一つの法が適用される。

Q.253 (026-03)

私は普段、巷で売られている歯ブラシを使っていますが、このブラシはどういったものなのでしょうか。その毛が豚のものか、牛のものか分かりません。

A.253

通常、歯ブラシの毛は様々な素材から作られており、その中には豚の毛も含まれるが、その値段は高い。豚の毛で作られている歯ブラシは「毛(bristle)」という素材表記がされている。一方、ブラチックに似た素材でできた歯ブラシも数多くあり、それは「ナイロン」と表記されている。我々が解説できるのはここまでである。

Q.254 (026-04)

両親に欠陥がないにも関わらず、女性がみつ口、あるいは指の欠損障害や合指症をもった子供を産むことがあるのはなぜでしょうか。

A.254

医師に聞いたところによると、そのような障害は遺伝によることもあれば、原因が不明の場合もよくある。

Q.255 (026-05)

両親が娘を、愛してもいない若い相手と無理矢理結婚させました。しかし、多数の著作によると、イスラムの教えでは結婚を強制することはありません。これに対して何か方法はありますか。(もし子供がそれに従わなかったら、その子供は親不孝者になるかという同様の質問が多数増えている)

A.255

神は次のように仰せになった。

「主は、汝が神以外のものを崇めてはならないと命じ給うた。そして、両親をいたわるよう命じ給うた」(コーラン「夜の旅」章第23節)

この節は次のように続いている。

「もし両親のどちらか、あるいはその両方が老齢に達したら、決して彼らに『ああ』(のような苛立ちを示す言葉)と言ったり、声を荒げたりしてはならない。そして、敬意を持って両親に語りかけなさい」¹⁾

啓示をもうひとつ挙げる。

「両親に対して思いやりを持ち、謙遜の態度をとりな

1)「お前たち(アッラー)以外の何者も崇めてはならぬと主のきついお達しがあった。それからまた自分の両親には、その一方、また両方ともお前のところで老齢に達した場合、できるだけ優しくいたわってやるようにと。決して親に向かって『ちえッ』などと言ってはならぬ。丁寧な言葉づかいで話しかけよ」(コーラン(中))p.116。

さい」

使徒ムハンマドはおっしゃった。

「親を喜ばせる者は誰でも、アッラーのご満悦を得る。親を怒らせる者は誰でも、アッラーのお怒りを買う」(ブハーリーの伝承によるハディース)

ハディースをもう一つ挙げる。

「子供に対して最も権利を持つのは、母親である」

ハディースをもう一つ挙げる。

「天国は母の足元にある」(アーマッドの伝承によるハディース)

ブハーリーの伝承によるハディースをもう一つ挙げる。

「両親の愛を大切にしなさい。そしてその愛を壊してはならない。もしあなたがそれを壊したなら、アッラーは必ずやあなたの光を消す(卑しめる)だろう」

両親の命令や望みに対して子供が従順であるよう説くハディースは数多くある。従順な子供は現世と来世で幸福になり、はっきりと良い結果を見るだろう。イスラムの教えによると、世俗に関する両親の意思、とりわけ善行を積むよう命じ、悪行を禁じる時は彼らに従わなくてはならない。

従ってはならない両親の意思とは、次の通りである。改宗を勧めてきた時、享楽に耽るような行為を命じてきた時、あるいはアッラーに背き、禁じられた行為や宗教の命令に従わないよう命じてきた時である。これらを除き、両親の命令には全て従わなくてはならない。

上述の文言から明らかのように、一般的な意味において両親の意思に従順でなければならない理由は、信心深い両親が、たとえその子供に幾度も心を傷つけられたとしても、子供が何らかの悪いことに陥ることを望むことなどないからである。したがって、両親が選んだ相手と子供を結婚させるという両親の意思も、子供の安寧を考えて以外に理由はない。しかし、そうであっても、子供の同意を得ずに事を進めることはできない。同意があって初めて婚姻は成り立つからである。争いが生じることを避けるためにも、一番いいのは、父親も子供も知性を持つことである。子供が親の意思に従うことで、心や感情が傷つくことにならないか、父親は配慮をしなければならない。一部の地域で見られるように、両親の知識の欠如による行動が、子供の両親への反抗の要因となる。朝夕苦勞して子供を教育し、世話をし、成長するまで守り、育て上げてきた両親の恩を忘れ、親を叱りつけ、馬鹿にする子供に

になってしまうのである。子供の両親に対する不孝や不忠は、たいてい両親自身の教育が原因となっているのである。

Q.256 (026-06)

もし結核のような危険な病気に罹り、例えばラマダンの断食を行えず、またできなかった断食を後から行うこともできず、もし断食を行えば危険な状態になるとします。法的にはどうなりますか。

A.256

常に病気で、断食をすると危険な状態になってしまう者、断食をすることで病気に罹ってしまう体質の者、金や鉄、あるいは錫や石炭などの鉱山といった場所で重労働の職に就いて生活している者、非常に年老いている者、妊娠中あるいは授乳中の女性などといった、断食を行う上で非常に困難を伴う者に関しては、一部のウラマーによれば、断食が免除されており、ただフィドヤを払うだけでよい。アッラーは次のような啓示を下された。

「断食はできるが、それを行うことが困難な状況にある者は、(断食を行わなかった場合) フィドヤを払えばよい。(すなわち)貧者に食べ物を与えよ」

フィドヤを払った者は、後から断食を行う必要はない。

Q.257 (026-07)

貴族と知識人とは、どちらがより完璧な生活を送るでしょうか。

A.257

貴族とは血統に過ぎない。血統を誇示すると人は高慢になり、偉いとみると互いに優劣感情に火をつけてしまう。イスラム教が興隆する以前、アラブ社会の中では、それぞれの部族は血統を誇りとしていた。我々が尊敬するムハンマドが到来すると、そのような感情をなくし、人々の間に平等をもたらした。人間の優位性は、アッラーに対する敬虔さのみで決まる。どの部族出身だろうと気にかけることはない。

人々は皆平等であるという教えから明らかなように、人にとってより重要なのは教育、とりわけ道徳教育である。それにより人は謙虚で、礼儀正しく、そして性格や行動が完璧になるのである。教育を受けていないどれ程多くの人たちが、宗教上だけでなく社会一般から見ても素行が悪く、実に「野生の山羊」のような状態にあるかを我々は知っている。

Q.258 (026-08)

16歳の華人の少女が家を飛び出し、イスラム教に入信したいとカディ[イスラム法の裁判官]のところへやって来ました。一方、彼女の両親はそれを警察に届け出ました。その少女はイスラム教徒になりたい気持ちに溢れ、また月経もきています。イスラム法に従って、彼女をイスラム教に入信させるべきでしょうか。

A.258

アッラーは次のように仰せになった。

「おお、信ずる者たちよ。もし汝らのところに逃げてくる女の信者たちがあれば、彼女たちの信仰心を試すがよい。アッラーは、彼女たちの信仰をよく知り給う。そしてもし彼女たちが本当の信者だと分かったなら、不信仰者の元に帰してはならない」(コーラン「試問される女」章第10節)²⁾

この節から分かるように、アッラーへの信仰を受け入れると語る者が来たならば、まずは試問し、そしてその信仰心が本物だと分かった時はその者をイスラム教に入信させなければならない。そして、家族の元へ帰らないよう守ってやらねばならない。この法は、イスラム国家において実行されている。

■ 第27号 [Qalam 1952.10: 15-18]

Q.259 (027-01)

ある人がファルドゥ[義務]の礼拝を行おうとモスクやスラウ[礼拝所]に入り、先に礼拝を行っている人の後ろに行き、その人物の礼拝に追従しました。しかし、前に立つその人物はスナ[慣行]の礼拝中だったことが判明した場合、後から追従した人の礼拝は有効ですか。

A.259

上記の質問に関する回答は、カラムの6月号に掲載した。

その中で我々は否、すなわち「無効」と回答したが、これを不服とする数多くの読者から、より詳しい正確な説明を望む声が届いた。こうした読者の一部には、無効という判断は自分たちの認識と異なるという人たちもいた。

我々が読者に注意してほしいことは、この問題は「見解の相違」(khalafiah)に該当する事項であるというこ

2)「これ、信徒のものよ、信仰深い女が(邪宗徒の夫のもとから)お前たちのところへ逃げてきた場合には、まずよく調べてみよ。その信仰がどの程度のものか、アッラーが一番よく御存知。そしてもし本当の信者であることがわかったなら、決して無信仰者のところにかえしたりしてはならぬ」『コーラン(下)』p.231。

とである。すなわちこれらの事項は多様な解釈が可能で、各々がコーランやハディースからの根拠を持っているのである。

我々が無効と判断した根拠は、以下の使徒ムハンマドの文言を規範としたからである。

「イマーム[イスラム教の宗教指導者]に従わねばならない」

このハディースはアル＝ブハーリーとムスリムにより、いくつかの別の伝承経路によって伝えられたものである。

『マズハブ[法学派]の注釈集成』の第4章271ページに、この件に関してより明瞭な解説が記載されている。それによると、無効だと述べている人々はアル＝ハサン・アル＝バスリ、アル＝ズフリー、ヤーヤ・ビン・サイイド・アル＝アンサーリ、ラビーアー及びアブー・クラバーであり、イマーム・マーリクによって伝承された。一方、アル＝スーリーとアル＝ハニーファは次のように述べている。スンナの礼拝、あるいはその他のファルドゥの礼拝を行っているイマームに従ってファルドゥの礼拝を行うことは認められていない。しかし、イマームがファルドゥの礼拝を行っている背後でスンナの礼拝を行うことは認められている。これはイマーム・マーリクによって伝えられている。このグループが規範としているのは使徒ムハンマドの文言、すなわち先に挙げたハディースである。彼らの解釈ではこのハディースは、その時イマームが行っていることに追従しなければならないことを意味する。もしイマームがファルドゥの礼拝を先導しているのであれば、彼に追従して自分もファルドゥの礼拝を行わなければならないのである。

一方、スンナの礼拝中の背後でファルドゥの礼拝をすることを「有効」と判断するシャーフィイー学派のウラマーもいる。彼らはジャバールの伝承によるハディースを典拠としているが、『マズハブの注釈集成』の第4章269ページには次のように書かれている。

「スンナの礼拝を行っている人に追従してファルドゥの礼拝を行うことは認められている。また、別のファルドゥの礼拝を行っている人に追従してファルドゥの礼拝を行うことも認められている(つまり、アスルの礼拝[午後の礼拝]を行っているイマームに従ってズフルの礼拝[正午過ぎの礼拝]を行うこと—編者註)。これは、ジャバル・ビン・アブドゥッラーの伝承による次のハディースを典拠している。

『かつてムアーズ・ビン・ジャバルは預言者と一緒に

夜の礼拝をし、その後バヌー・サラマにいる一族のもとに戻り、彼等を先導して礼拝したものでした(つまり、彼は再度夜の礼拝を行ったのである—編者註)』

ムアーズにとってこれはスンナの礼拝に当たり、彼ら一族にとってはファルドゥの礼拝、すなわちイシャーの礼拝[夜の礼拝]を果たしたことになる」

一方、これをマクルーフ[禁止ではないが忌避すべき行為]とする見解もある。『アル＝ハワシ・アル＝マディーナ (*Al-Hawasi Al-Madinah*)』第2章25ページには次のように書かれている。

「有効ではあるが、それはマクルーフに該当し、集団礼拝の良質性を失することになる。(マクルーフに該当することとは) ファルドゥであるアスル、あるいはマグリブの礼拝[日没の礼拝]を行っているイマームの背後でズフルの礼拝を行うこと、あるいはその逆、またスンナの礼拝を行っているイマームの後ろでファルドゥの礼拝を行うこと、あるいはその逆などである」

以上がこの質問に関する見解である。我々の意見としては、このような「見解の相違」が存在する中、最善なのは完璧と思われる見解に従うことである。

Q.260 (027-02)

マレー人は、長女より先に末の妹を結婚させることを“langkah bendul(敷居をまたぐ)”といいますが、それはなぜやってはいけないのでしょうか。

A.260

それは単なる習慣のひとつに過ぎない。おそらくその理由は、先に末の妹が結婚してしまうと、その後には姉の結婚相手を探すのが難しくなるからだろう。それゆえ両親は姉を残して妹を先に結婚させたがらなくとも思われる。その他に、姉の気持ちに配慮してとも考えられる。

Q.261 (027-03)

イスラム教徒が華人の幼い子供を引き取り、教育しました。小さい頃から15歳まで英語学校に通い、午後は喫茶店で働きました。要するに、その子供はイスラムの五行をひとつも実践せず、ただイスラムの習慣に従っているだけでした。その子供は法的にイスラム教徒として認められますか。

A.261

非イスラム教徒がイスラム教徒として見なされるのは、「アッラーの他に神はなし、ムハンマドはアッラー

の使徒である」と信仰告白を唱えた場合である。本人が成年になってから信仰を認めることが条件であり、そこで初めてその者はイスラム教徒の一員として数えられる。その子供が背教を宣言しない限り、イスラム法に反する仕事を行えば、イスラム教徒として罪を負うことになる。その人物が信仰告白をしたならば、イスラム教徒として見なされるし、もし告白をしていないならば、非イスラム教徒である。以上が我々の見解である。

Q.262(027-04)

結婚式の際に、男性が金の指輪や金歯をはめていたら、法的にはどうなりますか。

A.262

結婚式の条件となるのは新郎新婦が揃い、結婚の契りを交わすことなどである。一方、金の指輪や金歯をはめることに関してはまた別の法が存在し、相互には関連がない。したがって、我々の見解では、そのことによって結婚式が無効になることはない。

男性が金を身につけることの疑問に関して、多くの質問が寄せられていることから見ても明らかなように、男性が金を身につけることは禁止である。よって、明瞭かつ詳しくこの問題に関して読者の注意を喚起することが良いと思われる。そうすることで、我々が共に注意を傾け、教訓にすることができるだろう。

女性が金を身につけることはハラルであることは、イスラム教のウラマーらの間での一致した意見である。それは次のハディースを根拠としている。

「神の御使いはおっしゃった。あなた方信徒の女性が金や絹を身につけることはハラルであり、男性の信徒は禁止である」(アーマッドによる伝承)

この他に、(男女を問わず)イスラム教徒が金や銀の器で飲食することを禁じるハディースがいくつか存在する。

男性が金の指輪をはめることに関しては、大半のウラマーは以下のハディースを根拠としてそれを禁止としている。

「バラ・ビン・アザブは伝えている。預言者は我々に7つの事項を抑止させた。彼は指輪をはめるのを抑止した……」(ブハーリーの伝承による真正ハディース)

ハディースをもうひとつ挙げる。

「アブー・フライラは伝えている。神の御使いは、我々が金でできた指輪をはめることを止めさせた」(ブハーリーの伝承による真正ハディース)

ハディースをさらにもうひとつ挙げる。

「アブドゥッラー・ビン・オマーは伝えている。神の御使いは金の指輪をはめていたが、後でそれをお捨てになった。そして彼は『私は一生これをはめることはない』と申された。そこで、教友らもはめていた指輪を捨てることにした」(ブハーリーの伝承による真正ハディース)

上記のハディースから明らかなように、預言者ムハンマドは金の指輪をはめることを抑止した。しかし、この預言者ムハンマドの抑止はイスラム法上マクルーフを意味すると判断されることが時折ある。よって、一部のウラマーの法の見解では、金の指輪をはめることをマクルーフ、すなわち罪ではないとする。彼らは次のコーランの節を根拠に、金はアッラーから許された装飾品のひとつとする。

「(預言者よ)言ってやりなさい。『神がしもべたちのためにもたらした装飾品や、美味しい食べ物を禁じたのは誰かと』と。言ってやりなさい。『復活の日には、それらの恩恵は現世で信仰深かった人々だけのものとなる』」(コーラン「胸壁」章第32節³⁾

この節の意味は、アッラーと使徒ムハンマドを除き、何人たりともアッラーによってもたらされた装飾品を厳しく、そして明白に禁止と定めることはできないということである。それゆえに、上記のように考える者たちは、先に引用したハディースが預言者による抑止について述べているに過ぎないとし、金の指輪に関する預言者ムハンマドの抑止は、マクルーフではあるものの、禁止ではないとする。

その他にも、彼らが預言者ムハンマドの抑止をイスラム法上マクルーフと判断するのは、バラク・ビン・アザブの以下の伝承を根拠としている。それは、預言者ムハンマドは以前、金の指輪をはめていたことがあり、教友らも金の指輪をはめていた。もし預言者の抑止が禁止を示すものであったなら、教友らは指輪をはめようとはしなかっただろうし、もしはめる者がいたら、他者から批判を受けたはずである。

以上のような事例があるが、預言者ムハンマドの抑止ゆえに、金の指輪をはめることを禁止とする法の見解もある。コーラン「高壁」の章第32節を除き、先に挙げたいくつかのハディースを根拠として、預言者ムハ

3)「言ってやるがよい、『アッラーがせつかく奴隷たちのために作ってくださった装身具を禁止したり、おいしい食べ物を禁止したりしたのは誰だ。』言ってやるがよい、『こういうものは、復活の日には、現世で信心深かった人たちの専有になるがよい。』」(コーラン(上))p.248。

ンマドの抑止は禁止に該当すると判断するウラマーがいる。一方で、一部のウラマーは、それを単にマクルーフに該当する禁止事項とする。なぜなら、金の指輪に関するハディースの中で、それを禁止とする明白な言及はなく、またそのハディースを伝承した教友やその他の教友らも金の指輪をはめていたからである。こうした理由により、彼らはそれをマクルーフに該当する事項と判断したのである。

Q.263 (027-05)

学校に通う10代(あるいは25歳以下)の若者の本能による苦悩(強い本能的欲求)をなくし、病気を伴わずにそれを減退させるにはどのようにすればいいでしょうか。

A.263

そのような本能による苦悩は、各人に一定してあるわけではない。それは遺伝的な要因であったり、また摂取した食料が原因となったりする。通常、食べ物は本能的欲求の強さに影響を及ぼす。例えば脂肪分の多い肉や辛いものなどを食べれば食べるほど、血行に影響を及ぼし、避けることのできない強い性欲をもたらしことになる。さらに、過剰な性欲がわき起こった時は、健康に害をもたらしこととなる。それゆえ、そういう人たちに対し医師は野菜をより多く摂るよう勧めるのである。なぜなら、野菜は本能的欲求に関して上述の食べ物のような影響力を持たないからである。一方イスラム法では、本能の強さをコントロールできない場合は、結婚することを奨励している。なぜなら、結婚することにより、厳しく禁じられている姦通行為を回避することができるからである。

Q.264 (027-06)

巡礼はイスラムの五行の第5番目に当たりますが、なぜハジの尊称を名前の冒頭につけるのでしょうか。

A.264

このあたりの人々は、五行の第5番目である巡礼の義務を果たした印として通常ハジという呼称を使う。通常はそれを名前の冒頭につけるが、一方でムハンマド・スライマン・アル＝ハジというように、名前の最後につける人もいる。しかしこれは単なる習慣のひとつであり、巡礼の義務とは無関係である。巡礼はそれを行うことが可能な者にとって果たすべき義務のひとつであり、ことさらハジの呼称を名前につけようとする人々もいる。それによって何らかの結果がもたらさ

れるわけではないからだ。

Q.265 (027-07)

一部の村落の人々が信じている夢から得た啓示(夢解釈)は信じてもいいですか。

A.265

「使徒ムハンマドはおっしゃった。夢において最も正しい者は、言葉においても最も正しい者である」(ムスリムの伝承による真正ハディース)

「良い夢はアッラーからであり、悪夢は悪魔からのものである。悪夢を見た者は、その災から逃れるためにアッラーにご加護を求め、自分の左側に唾を吐きなさい。そうすれば何の害も及ばないだろう」(ブハーリーの伝承による真正ハディース)

「あなた方の内の誰でも、自分の好きな夢を見たら、それはアッラーからのものである。ゆえにそれに関してアッラーを讃え、それを人に語りなさい。また、それ以外の夢、すなわち嫌な夢を見た時は、それは悪魔からのものである。したがって、その災から逃れるためにアッラーにご加護を求め、誰にもその夢について語ってはならない。そうすれば、何の害も及ばないだろう」(ブハーリーの伝承による真正ハディース)

ブハーリーとムスリムの伝承によるハディースの中に、次のようなものがある。

「預言者は『嫌な夢を見た時は起きて礼拝しなさい。そして、良い夢を見た時は好きな人以外にはそのことを話してはならない』と申された」

その他にも、ムスリムの伝承による次のようなものがある。

「預言者ムハンマドのもとに一人の遊牧民がやって来てこう言いました。『私は首を切られた夢を見ました。そして私は離れた首を追いかけてました』すると預言者は『夢の中で見た悪魔の悪戯を誰にも語ってはならない』とおっしゃいました」

以上のことをまとめると以下の通りである。1) 夢を偽る者は偽り者である、2) 楽しい夢はアッラーからのものであり、ゆえにアッラーをたたえ、一方悪い夢は悪魔からのものである、3) 楽しい夢を見たらアッラーをたたえ、その夢については親しい友人以外に語ってはならない。そして、悪い夢を見た時は自分の左側に唾を吐き、起きてスナナの礼拝を行い、その夢について誰にも語ってはならない。

夢解釈について、コーランの中にも預言者イブラヒムが息子の預言者イスマイルを屠ろうとする夢につ

いての記述がある(コーラン「整列者」の章第102から108節)。預言者ユソフに関する伝承の中には、ユソフが夢の解釈をしたことが述べられている。

その他にも、使徒ムハンマドは、メッカに入り、タワーフ[小巡礼の際の儀式の一つで、カーバ神殿を左向きに7回まわる儀式]を行った夢を見た。使徒ムハンマドはこの夢を教友らに伝え、教友らもそれを喜び、その年の内にその夢が現実になると思っていた。しかし、メッカの多神教徒たちとの和議が結ばれたため、その年はメッカに入ることができなくなった。そこで教友らは心配になり、ウマル・イブン・アル＝カータブは使徒ムハンマドに尋ねた。それに対し使徒は「今年メッカに入ると私は申したか!」とお答えになった。ウマルは「いいえ」と答えた。そこで使徒は「やがてあなた達もメッカに入り、タワーフを行うであろう」とおっしゃった。この出来事が元で、コーラン「勝利」章第27節に記されている次のようなアッラーの啓示が降りた。

「アッラーは使徒に、その夢が真実であることを示された。神の御心ならば、汝はメッカに入るだろう」⁴⁾

同じような質問がさらに多数寄せられることがないよう、この場でより明確な説明をしておくのがいいだろう。そのため以下にハディースを挙げる。

- 1) 夢で使徒ムハンマドを見る者は本当に彼の姿を見たことになる。なぜなら、悪魔は神の御使いの姿に変身することができないからだ。
- 2) 使徒ムハンマドは、アッラーから地上の宝庫の鍵を与えられた夢を見た。
- 3) 使徒ムハンマドは、夢の中でメッカにおいて預言者イエスと悪魔の姿を見た。
- 4) 使徒ムハンマドは、一部の信徒らが戦いのため航海に出る夢を見た。そこでウンム・ハラーム・ビンティ・マラハンは、使徒に自分も戦いに向かう彼らに加えてもらえるようアッラーに祈願してほしいと頼んだ。使徒は祈った。このウンム・ハラームはムアーウィヤ[ウマイヤ朝]の時代に戦争に行った。船から降り、後に陸に上がった時、駱駝から落ちて死んだ。
- 5) 使徒ムハンマドは、乳の入った器をもらい、それを飲んで残りをウマルに与える夢を見た。そこで教友らが「その夢をどのように解きますか」と尋ねる

4) 「アッラーは、かねて信徒に(お見せになった)夢をそのまま実現してくださった次第。いつの日か、アッラーの御心ならば、汝ら必ず神殿に入ることができようぞ」『コーラン(下)』pp.159-160。

と、使徒は「ここで乳とは知恵のことだ」とお答えになった。

使徒ムハンマドの夢の記録や他の人の夢を解釈したという伝承は、他にも数多くある。これらを見ると、夢の解釈には暗示や寓意からくるもの、疑いの余地がない意味を持つものなど、様々な方法があることが分かる。

夢やその解釈に関する伝承やハディースの中には、夢の解釈に従って何かを行うことを預言者ムハンマドが命令あるいは許可する文言はない。現在とりわけ一部の地域で見られるように、夢に従って何かを行ったり、あるいは行わなかったりしてはならない。よく知られているものとして、例えば歯だけが残った夢を見た時は身近な誰かが一人死ぬ暗示だと考え、どこにも外出してはならないというような解釈がある。こうした夢の解釈を信じるがゆえに何かの責務を果たさないといったことは避けるべきである。

夢についての関連事柄はまだ数多くあるが、一番大事なのは、アッラーにより適切な解釈方法を教授された預言者たちと我々とは同じ状況ではないと理解することである。預言者らに教授された完璧な夢解釈と、我々による単なる当て推量の解釈とを混同してはならない。夢の持つ意味は人によってそれぞれ異なるため、正確な解釈として一般化することはできない、と理解しなければならない。

もはやアッラーの啓示が下ることがないなか、導きとなる夢を与えられるのは特別な人々である。使徒ムハンマドは、次のように述べたとされている。

「神の御使いが『預言のうちムバシラート[吉報をもたらすもの]以外は残らなかった』と申された時、教友らが『ムバシラートとは何ですか』と尋ねると、御使いは『いい夢だ』とお答えになった」(プハーリーの伝承による真正ハディース)

使徒ムハンマドはさらに次のようにおっしゃった。「神の御使いは『使徒や預言者は途切れ、私の後には誰一人預言者や使徒は現れない。しかし、そこにはムバシラートがある』とおっしゃいました。そこで教友たちは尋ねました。『預言の部分とは何ですか?』(アーマッドとイブン・マージャの伝承による真正ハディース)

以上の説明をもって、読者が夢の問題について自分で考えることができるようになることを願う。

■ 第28号 [Qalam 1952.11: 37-39]

Q.266 (028-01)

私のもとへ生命保険会社の社員がやって来て、合理的根拠をもとに、子供たちの将来のために担保として生命保険に加入することが不可欠であると言いました。私は保険について詳しく知らないので、この事柄に対する見解と、何が私にとって最善かを教えて下さい。

A.266

ここシンガポールには大規模の生命保険会社が数多くある。会社は加入者を求めて営業員を置いている。加入者が保険料を払い続ける限り、手数料が受け取れる。

保険加入期間は5年、10年あるいは20年と決められており、いくら保険に加入するか契約し、また保険料の支払いについても取り決めする。保険料は月々で、あるいは1年分を一括で払うこともできる。

生命保険加入の契約をする前に、まず保険会社に雇われた専門の医師が加入希望者を検査し、そこで健康と診断されて初めて契約を結ぶことになる。加入者の中には、1万ドルの保険への加入が認められ、さらに事故に遭った時の備えとして、追加で3倍の保険料を払う人もいる。つまり、1万ドルの保険に加入した人が何らかの被害に遭った時に、合計3万ドルの保険料がもらえることになる。

一見すると、平均的に見てこのしくみは人々にとって大きな魅力となる。しかし、より詳しくその制度を調べてみると、保険に加入することは賭け事、すなわち勝ち負けのある賭博と同じ状況に身を置くことになる、というのが我々の見解である。

例えば、20年で1万ドルの保険に加入することが認められた人物が、事故対策のために追加の保険料を払い、もし事故に遭った場合は3万ドルの保険金が支払われる。その人は月々の162ドルの保険料を支払うが、決められた支払日に遅れずに入金しなければならない。仮に加入から3年目を前にしてその人物が保険料を滞納した場合、保険会社側はその人を再審査することになる。つまり、2年半の間1620ドルもの保険料を支払ってきたが、次の月の支払いを滞納してしまった場合、保険会社はその人物を再審査し、もしその人がその時点で危険とされる病気、例えば結核や高血圧などを罹っていた場合、保険料の支払いは中断され、1セントたりとも返金されないことも往々にしてある。もし返還が必要と見なされた場合でも、約25パーセントしか戻ってこない。

また、支払い期間がちょうど満期になった場合も、

貯金するに足るだけの掛け金が戻ってくるわけではない。しかし一方、その加入者が何らかの事故に遭った場合、例えば自動車に轢かれるなどした場合、証書に記載された遺族が合計3万ドルの保険金を受け取ることになる。

上記のことから明らかのように、やはり我々の見解では、保険のしくみはイスラム法で禁じられている賭け事と同様の状況にある。保険による利益はあるが、その利益がある一方で損失もあり、あたかも賭け事に関連する損益と同じである。以上の説明で十分と思われるので、コーランやハディースの指針をより詳しく説明する必要はないだろう。

Q.267 (028-02)

イシャーの礼拝の時に行うクヌート[祈祷]に関する規定について、最も適切なハディースを挙げつつ解説をお願いします。

A.267

「イブン・アッバースは伝えている。神の御使いは昼、午後、日没、夜そして夜明け前の礼拝と共にクヌートを1ヶ月続けて行った。彼は最後のラカート[礼拝の単位]で『アッラーは讃美する者の声を聞き届け給う』と唱えた後に、ザアル=ザアル・ザクワンという名のバヌー・サリムの一族に災いがあるよう祈った。そして、彼の背後の者たちはアーミーンと唱えた」(アブー・ダウードの伝承によるハディース)

クヌートに関するハディースは他にもいくつかあるが、その中でクヌートは苦難に陥った時やそれが必須な状況の時に行うと明言されている。また、クヌートはよくウィトル[夜の礼拝の後に行う、限りなく義務に近い礼拝]においても唱えられている。

シャーフィイー学派が解釈しているように、夜明け前の礼拝の際にクヌートを唱えることが定めとなっているかどうかに関しては「見解の相違」がある。伝承によると、使徒ムハンマドはクヌートを義務として定めたわけではなく、単にスンナとして行っていた。使徒ムハンマドはクヌートを特別に夜明け前の礼拝においてのみ読むよう定めたわけではなく、彼は他の時間の礼拝においても唱えていた。さらに、カリフであるアブー・バカルとウマルは一生涯礼拝でクヌートを唱えたことがなかったと伝えるハディースもある。次のようなハキーム・タブラニによる伝承がある。

「イブン・マスードは伝えている。神の御使いはウィトルの礼拝時を除き、クヌートを唱えたことはなかつ

た。そして、戦いがある時は全ての礼拝においてクヌート、すなわち多神教徒たちに災いがあるよう祈った。アブー・バカルとウマルは死ぬまでクヌートを唱えなかった。また、アリーもシリアの民との戦いの時以外はクヌートを唱えなかった。その時には、全ての礼拝においてクヌートが唱えられた」

質問に対する回答であるが、我々の見解では、苦難が生じた時、あるいは非常に不可欠な状況になった際に、夜を含め、全ての礼拝の時にクヌートを唱えることが許されている。

Q.268 (028-03)

死者の埋葬の儀式において、墓穴に納める際、アザーン[礼拝への呼びかけ]を唱える理由は何でしょうか。

A.268

亡くなった人を墓穴に納め、アザーンを唱えることはよく行われている。しかし、我々の見解では、コーランやハディースの中にそれに関する言及は存在しない。イスラム法学書によれば、アザーンを唱えるスナは、新生児を迎え入れる儀式として行うものである。埋葬の際にアザーンを唱えに行くことは全く非合理的である。一部のウラマーは、死者に対してアザーンを唱えることをビドア[逸脱]と判断している。

Q.269 (028-04)

融資による利益を得ることは許されますか、禁止ですか。もし禁止ならば、それを許されるとする論理はありますか。

A.269

融資による利益を得るということは、すなわち「利子」や「利息」を得ることであり、それは禁止である。利子や利息は宗教により禁じられている。それは明白に厳しく禁じられた事項であり、その法に従う信徒にとってそれに対する口実や言い訳は存在しない。言い訳や口実は、自分自身を騙す行為である。それは自分自身を貶め、またアッラーによって定められた法に背くことになる。

Q.270 (028-05)

華人が経営する洗濯業者で洗った服を着て礼拝することは合法ですか。

A.270

この質問の意味とは、華人の洗濯業者が服を洗う際、口から唾を吹きかけていると一般に知られていると

いうことだろう。しかし、現在では多くの華人の経営する洗濯屋では液体の入ったボトルで霧吹きをしているということに注意してほしい。

両方の方法が行われているわけだが、豚を食べる華人の口や唾が不浄かどうかに関するコーランやハディースの言及はない。その口から唾を吹き付けてアロン掛けした服は不浄ではなく、礼拝にその服を着て来ても合法である。

また、その服を着ることに不快感を抱くかどうかは、この問題には含まれていない。

Q.271 (028-06)

なぜイスラム教徒にとって豚を食べることは禁止なのでしょう。

A.271

イスラム教徒が豚を食べることが禁止されているのは、コーランの中でそのように定めるアッラーの啓示があるからである。よって、その禁止に従わねばならない。禁止されているのは、メッカやメディナにいるイスラム教徒の人々が豚を見た事がなかったからだろう。そこでは豚は生息しておらず、ゆえにもし彼らに豚について尋ねたとしても、彼らには分からないだろう。

なぜ豚を食べることが禁止かについて明確な理由が説明されていないが、様々な理由づけがなされている。明瞭かつ正確な指標を元にしたものではないが、例えば、豚の肉は殺菌するのが非常に難しい細菌をもたらす、といった理由である。より合理的な理由としては、豚をよく観察すれば分かることだが、豚はその習性、餌、性質が汚れているからである。また、通常豚肉を食べると、我々の体質に多かれ少なかれ変化をもたらす。我々が説明できることはこれしかない。他にも豚に関する説明は数多くあるが、それらもまた単に見解のひとつに過ぎない。我々はただ、豚がメッカやメディナには生息していなかったからだと考えている。以上が、どのようにして豚を禁止するイスラム教の教えが世界中で適用されたかを示す説明である。

Q.272 (028-07)

もし宝くじで当てた賞金で家を建てたとしたら、その家で礼拝やクンドゥリ[共食儀礼]などのイバーダート[信仰行為]を行うことはできますか。

A.272

イバーダートの実践はできる。宝くじを禁止する規定

とは無関係だからである。もし宝くじで賞金を得たとしたら、それは法に反することになるが、その違反によってその他の行為、例えばサダカ[自発的な喜捨や慈善行為]などが制限されることはない。ただそのサダカによって神から報酬を得ることができないというだけである。同時に、宝くじの賞金を得ることあなたに罪を負うことになる。

「ある男性が神の御使いに『おお、神の御使いよ。私は自分の勇敢さを讃えてもらいたくてアッラーの御ために戦いに参じました(それは許されますか)』と尋ねました。神の御使いは何も答えませんでした。そこでアッラーの啓示が降りました。『アッラーとの対面を信じる者は誰でも、善行を積み重ねなければならない。そして、アッラーの命令を実行することに関して、何ものをもアッラーと併置してはならない』(フカマの伝承による真正ハディース)

善行や努力は人それぞれの誠実さや清浄さが拠り所となっており、よって他のことと混同してはならない。

Q.273(028-08)

私は毎日、生活が楽になり、長生きしますようにとアッラーに祈っています。アッラーはこの祈りをお聞き届け下さるでしょうか。

A.273

この質問について解説をする前に、以下のことを述べる必要がある。宗教でいう祈りとは、アッラー(至高なる讃えられるべきお方)に誠実に請い、そしてその願いがアッラーに聞き入れられることを信じることである。その願いはアッラーの定めから外れたものであってはならない。アッラーはコーランの中で、神の定めを変えてはならないと仰せになっている。

「アッラーの定めには何の変更もない」(コーラン「部族同盟」章第62節)⁵⁾

生活が楽になり、長生きし、知識を増やすことをアッラーに請う者は、望みを叶えるためにまずは努力し、働かなければならない。なぜなら、アッラーは金や銀、あるいは知識の雨を天から降らせ給うわけではないからだ。収入や財産、知識を増やすことを望む者は、ただ祈るだけでは不十分である。

使徒ムハンマドは次のようにおっしゃった。

「もしあなたが本当にアッラーを(努力した上で)頼るのならば、鳥たちに糧を与えるのと同じように、あ

なたにも生活の糧を与えて下さるだろう。朝はくちばしが空っぽだった鳥が、午後にはくちばしいっぱいに食べ物をくわえて帰って来るように」

ウマル・イブン・アル＝ハッターブは言った。

「生計を立てるために、『おお、主よ。私に生活の糧を与えたまえ』と言ひ、あとは黙ってじっとしたままでいてはならない。あなたも知っているだろう。天から金銀の雨が降ってくることはない」と

この2つの文言から明らかなように、それぞれの祈りには労力と尽力が伴わなければならない。それゆえイスラムは、他人の哀れみと力を当てにし、怠けることを厳しく非難するのである。アッラーは次のように仰せになった。

「大地から汝を創ったのは神である。そして神は、汝が一生涯懸命働く(繁栄する)よう求めている」

もう一つコーランを挙げる。

「昼を働く時間として与えてやった」(コーラン「知らせ」章第11節)⁶⁾

使徒ムハンマドはおっしゃった。

「最もいい努力とは、誠実な者の努力である」(アーマッドの伝承によるハディース)

これらの文言から明らかなように、アッラーや使徒ムハンマドは、我々が誠実に努力し、一生懸命働くことを求めている。ゆえに我々は努力し働かなければならない。もし生活の糧が祈願だけで手に入るなら、神が働くよう命じることはないからだ。我々の祈りは、ただ黙って動かずにいただけでは聞き入れてもらえない。自分の望みは自分で働いて手に入れなくてはならないのである。

我らが尊敬するムハンマドは、アッラーからこの地上で最も優れた宗教を彼にもたらすことを約束された。彼は破られることのない約束を神から得たが、神によってもたらされたイスラムという宗教を偉大なものにするため、血のような汗を流して働き、尽力したのである。

実のところ、祈りは必須である。使徒ムハンマドは次のようにおっしゃった。

「神の御使いは『祈りはイバーダートである』と言ひながら、アッラーの啓示をお読みになった。『われに祈りなさい。きっとわれは汝を認めるだろう』」(アブー・ダウードの伝承によるハディース)

要約すると、一生懸命、誠実に祈り、同時に働けば、

5)「アッラーの御習慣だけは、絶対に変わることがない」(コーラン(中))p.359。

6)「真昼(の光り)を生活のよすがとしてやったではないか」(コーラン(下))p.298。

人の祈りは神に聞き入れてもらうことができる。これにより、職場で働く、商売をする、農作業をするなどなどの意味を届けることができ、アッラーに祈ることで聞き届けられるのである。そして次に、祈りの真の目的を理解しなければならない。

Q.274 (028-09)

病気の治療薬の半分は、アルコール成分が含まれています。アルコールが調合されるのは、植物の根や葉からできた薬が劣化せず、数年間保存が利くようにするためですが、これは宗教的法的にはどうなりますか。

A.274

アルコールや毒などの酔う物質を薬に調合することは、単なる当て推量ではなく正確な知識をもとに行う分には許可されている。病気が危険な状態に陥った時や必要とされる時には、一定の規定のもとで禁止された食べ物を食すことが許されている。ウラマーの判断によれば、アルコールが調合された薬を服用することは許されており、イスラム法では禁じられていない。その薬を調合する薬剤師も同様、違反の責めを負うようなことはひとつとしてない。

■ 第29号 [Qalam 1952.12: 19-22]

Q.275 (029-01)

アキーカ[子の誕生の際に行う新生児の剃髪と羊の供犠]を行うつもりです。そこで、アキーカに関する法、その条件やこれに関連する事項について解説して下さい。

A.275

非常に信憑性の高いハディースの文言によると、アキーカはスンナに過ぎない。その根拠は以下の通りである。

「ウマル・イブン・アル＝アースは伝えている。神の御使いはおっしゃった。『子供のためにアキーカを行おうとする者は誰でも、それを行えばよい』」(アーマッド、アブー・ダウード、アン＝ナサーイとマンジーリの伝承による良好ハディース)

「神の御使いはおっしゃった。男児にアキーカを行うならば、そのために屠ればよい」(ブハーリー、ティルミズイー、アーマッドなどの伝承による真正ハディース)

「男児はアキーカをすることで守られる」(ティルミズイー、ナサーイとイブン・マージャの伝承による真正ハディース)

上記のハディースの文言は、アキーカが義務ではなく、単にスンナに過ぎないことを示している。生け贄の屠殺に関しては様々な伝承がある。その中のひとつには、男児には山羊を2頭、女児には1頭屠るとされている。多くのハディースの中で、屠る山羊の頭数について言及している。

スンナのアキーカは、生後7日目で行う。なぜなら、次のような伝承があるからだ。

「アーイシャは伝えている。神の御使いは生後7日目のハサンとフシンのためにアキーカを行いました」(イブン・ヒッバーン、ハーキム、アル＝バイハキの伝承による真正ハディース)

伝承をもう一つ挙げる。

「サムラは伝えている。神の御使いはおっしゃった。『新生児は皆アキーカをしてもらう。(生後)7日目に犠牲を屠り、命名し、剃髪する』」

上記の3つのハディースが示しているのは、第一にアキーカはスンナであり、第二に、使徒ムハンマドのスンナに従えばアキーカを行うのは生後7日目であり、それ以後に行うのはスンナではない。

他にも、2つのハディースがある。一つはアル＝バイハキの伝承、もう一つはバザル・ムハンマド・ビン・アブドゥル・マーリクの伝承によるものであり、他にも何人かがアキーカは生後7日目、14日目、そして21日目に行うと伝えている。さらに、預言者ムハンマドは、神の御使いになった後、自分のためにアキーカを行ったと伝えるハディースもある。しかし、これら全てのハディースは伝承経路が疑わしいため、信憑性が低く適用できないとされている。イマーム・ナワウィーはこれらのハディースは偽物であると言い、アル＝バイハキも伝承者の信頼度が低いと述べている。

よってこの説明から明らかのように、アキーカは子供が生後7日目に行うスンナであり、それ以後に行うアキーカをスンナとする文言はない。二番目と三番目に挙げた上記のハディースに言及されているように、使徒ムハンマドのスンナによると、生後7日目に行うからである。

ムスリムの間では、以下のようなことが広まっている。すなわち、アキーカを行った子供が死ぬと、来世においてその子供は、その子のために屠った山羊に乗り、審判の日の招集の地で両親を出迎える。そして、ひどく喉が乾いた両親のために一杯の水を差し伸べる。このような信仰があるゆえに、両親は子供にアキーカを行うのである。

一部のウラマーは、子供が来世で両親を助けることができるよう、アキーカを行うと信じている。

このような信仰については、コーランの中に言及はなく、また真正あるいは信憑性の低いハディースの中にも出てこない。また預言者ムハンマドの教友たちの文言の中にも存在しない。このような典拠がない事柄を、宗教的な行いをする上での指針としてはならない。ただ来世での報いを得られるという根拠のない理由だけを当てにしてアキーカを行ってはならない。

Q.276 (029-02)

私は軍で従者として働いています。朝7時に起床し、午後3時に帰宅します。昼食の時間は11時30分から12時までですが、ズフルの礼拝の時間は12時20分までです。よって、水曜、土曜と日曜の週3日を除き、ズフルの礼拝を遂行することができません。金曜の集団礼拝とズフルの礼拝ができる方法を模索する努力をしていますが、うまくいきません。この問題に対してご意見を頂けますでしょうか。

A.276

任務が終わった後、午後3時にズフルの礼拝を行う時間が取れるだろう、というのが我々の見解である。その時間ならまだズフルの礼拝の時間帯である。そのせいで他の兵員と一緒に帰る時間がなくなるのなら、その前に10分程待ってもらえるよう将校に頼めばいい。軍勤務者の厚生団体によれば、軍職員の宗教に関する要請は快く受理するとのことだ。

金曜の集団礼拝に関してだが、軍はそれに参列することを認可しており、送迎のためのトラックなどを用意している。規律正しい兵員であれば、礼拝に行く許可を得られるはずである。とりわけ、もしイスラム教徒の同僚が数多くいるのなら、集団礼拝へ行く認可を高級将校に対し集団で要請するといいい。あるいは軍勤務者の厚生課に認可の申請をしたらいいだろう。

以上が我々の考える最善の策である。

Q.277 (029-03)

人が亡くなってから3日後、7日後、40日後、そして年ごとの命日に故人を供養する儀礼(“makan turutanah”)を行うことは合法ですか。

A.277

この件に関しては、この雑誌で何度も回答している。この儀式を行ったというコーランやハディース、あるいは教友らの文言は存在しない。したがって、そのよ

うな行為は宗教の教えにはない創作である。死者の魂を救い、助けると信じてそのような儀式を行うわけだが、それはことに間違いであり、馬鹿げた行為である。アッラーは次のように仰せになった。

「人間は、自分の努力したこと以外、報酬を得ることはない」

その儀式は、無駄で無意味な行いであり、ビドアである。

Q.278 (029-04)

軍人や警察官が半ズボンの制服を毎日着用するのはどうなのでしょう。法的にはどうなりますか。

A.278

男性のアウラ [露出してはいけない身体の部分] は膝から臍の部分が望ましいとするのがウラマーらの一致した意見である。しかし、それを義務とするコーランやハディースの文言はない。また、とりわけアーマッドとブハーリーの伝承による以下の2つハディースの疑わしさを否定する言及も見当たらない。

「アナスは伝えている。カイバルの戦いの日、神の御使いが太ももを出して、彼の白い肌を見ました」(アーマッドとブハーリーの伝承による真正ハディース)

もう一つのハディースは以下の通りである。

「アブー・ダルダは伝えている。私が預言者(彼に神の祝福と平安あれ)と共に座っていた時、突然アブー・バカルがやって来て、膝が見えるまで布をたくし上げた」(アーマッドとブハーリーの伝承による真正ハディース)

このハディースの他にも、教友らの前で預言者ムハンマドが膝や腿を出し、肌を見せたことを示す真正あるいは脆弱なハディースがいくつか存在する。

男性のアウラを臍から膝までと定めるウラマーらは、次のハディースを典拠としている。

「あなたは自分の腿を見せてはならない。また、生きている者あるいは死んだ者の腿を見てはならない」(イブン・マージャの伝承によるハディース)

もうひとつ使徒ムハンマドの言葉を挙げる。

「おい、ムアンマルよ。両腿を隠しなさい。両腿はアウラである」(アーマッドの伝承によるハディース)

同じような内容のハディースは他にもいくつか存在する。しかし、学者たちが調べた限りでは、腿を隠すよう命じたというハディースの信憑性は低いという。

最終的な見解として、男性のアウラの根拠を断定するためには、冒頭に挙げた2つのハディースを否定

すること、もしくは膝を隠す事を義務とする真正なハディースを示すことで正確な説明をしなければならない。しかしながら、我々が言えるのは、アウラを隠すというのは臍から膝までであるというのがせいぜいである。これははっきり定められた法ではなく、単にそれが望ましいとするウラマーらの合意である。

Q.279 (029-05)

カラムの第16号の中で、「夫婦の間で触れ合っても、ウドゥー[礼拝のための浄め]は無効ではない」と回答されていましたが、そう判断しているのはシャーフィイー学派ですか、あるいはハナフィー学派ですか。どの学派の見解なのか説明がありませんでした。

A.279

この質問に対して質問を返したい。ある学派がいいと言って、ある学派がだめと言ったら、質問者はそれを規範とするのだろうか。イスラム教はコーランや使徒ムハンマドのスンナを強い規範とするのではないのだろうか。いずれにせよ、イマーム・シャーフィイーやハナフィーなど、その学派の学者たちは、もし自分たちの見解がコーランやハディースに反すると判断したならば、それを棄て、コーランとハディースを規範とせよと述べている。より確実なのはコーランとハディースである。彼らの見解はハディースの解釈におけるイジュティハード[特定の方法論によって法規定を導き出す営為]と主観によるものであり、意見の食い違いは「見解の相違」の問題なのである。

広く且つ豊富な宗教上の知識をもとに、宗教に関する問題の解釈を行ってきたイマームらのことを、我々は高く尊敬し、讃える。彼らは思想と解釈の主流をもたらし、大勢がそれに従っている。一方、それに従う大衆は上述の警告を忘れ、それゆえ過去に解釈の分裂が生じた。こうした追従者の狭い見ゆえに、イスラム教徒の間で解釈の違いによる多くの争乱が起こった。

それゆえ、我々信徒は現在次のことを認識するに至った。各学派のイマームらが先駆けとなってもたらした解釈を尊重するが、それはしばしば的確な道から逸脱することがあり、原典であるコーランやハディースの目的に立ち戻って解釈する必要があるということである。これは昔、イスラムの興隆した時代の人々が従っていた方法である。そこで、我々は次のことを問いたい。4人のイマームたちの意見をより重視するのか、あるいは原典となる伝承、すなわちコーランとハディースを規範とすべきなのか。

Q.280 (029-06)

コーランの節をアラビア語以外の文字で書いたり、あるいはマレー語の綴りに従って書いたりすることは禁じられていますか。

A.280

使徒ムハンマドの時代、あるいはコーランの啓示が下った時から現在に至るまで、一部たりとも文字が変えられることはなかった。これはイスラム教徒によって厳しく守られてきたことであり、もし他の綴りなどに変換されたとしたら、節の意味が変わってしまい、またその趣旨を損なうことになる。よって、それはイスラムによって厳しく禁じられている。文字を変更することは、有効な拠り所としての原典がないキリスト教のような別の宗教の聖典と化してしまわう。すなわち、啓示が下ってから現在に至るまで、一部たりとも改変されることがなかったコーランとは別物と化してしまうのである。

Q.281 (029-07)

イスラム教徒の一部に犬を飼っている人々がいます。法的にはどうなりますか。

A.281

ムスリムの伝承によるいくつかの真正ハディースの中で、ある時使徒ムハンマドが犬を殺すように命じ、後に獵犬や羊の番犬として飼うことを許可する命令を出したと伝えられている。そのハディースは以下の通りである。

「イブン・マゲフルは伝えている。神の御使いは私たちに犬を殺すよう命じ、次のようにおっしゃいました。『人がなぜ犬を好むのか分からない!』その後、神の御使いは獵犬と羊の番犬を飼うことをお許しになりました」(ムスリムとナサーイの伝承による真正ハディース)

もうひとつハディースがある。

「獵や家畜の番及び農地を見張る犬以外の犬を飼う者は、アッラーからの報償が2キーラート[貴金属、宝石類の重量の単位]ずつ減少する」(ムスリムの伝承による真正ハディース)

もうひとつ挙げる。

「作物や家畜の番をする犬以外の犬を飼う者は誰でも、毎日2キーラートずつ彼の善行が減少する」(ムスリムとナサーイの伝承による真正ハディース)

これに関連するハディースは他にいくつかあり、真っ黒な犬を全て殺すよう命じたと伝えるハディー

スや、両目の上に白い斑点のある真っ黒な犬を殺すよう命じられたと伝えるハディースもある。

犬に関して言及しているハディースはこの他にも数多くあるが、このコラムの紙面は限られているので、以下のようにまとめれば足りるだろう。

- 1) 真っ黒な犬、あるいは顔に白い斑点のある黒い犬を殺すよう命じられた。その理由はおそらく、子供が、あるいは時折老人も怖がることがあったからだ。
- 2) 家や水田などの番をするため、あるいは鶏、アヒル、羊などといった家畜の番をするためなら犬を飼うことが許された。
- 3) 猟をする時や、強盗などから自分の身を守ってもらうために犬を飼うことは許されている。
- 4) 守護天使や死の天使以外の天使は、犬のいる家に入ろうとしない。
- 5) 犬の餌皿はしっかり洗わなくてはならない。
- 6) 室内ではいけないが、家の外に隔離する場所を作って飼うならば、どんな犬でも飼うことが許されている。

外国で犬を飼っている人々のように、大型犬だろうと小型犬だろうと一緒に寝たり食事をしたりすることは許されず、禁止されている。以上、これらのハディースの説明により、質問者が満足してくれることを願う。

Q.282 (029-08)

預言者ムハンマドはハジになったのでしょうか。もしそうなら、呼び名は何と言いますか。

A.282

使徒ムハンマドは生きていた間、何度か小巡礼(umrah)を果たし、死の直前にハッジヤトル・ウィダー[別離の巡礼]を行った。その最後の巡礼の際、信徒らの前で有名な説教を行った。その時まさに最後の啓示が下り、「この日、アッラーは高貴なるイスラム教を完成された」とおっしゃった。ここから明らかのように、預言者ムハンマドはメッカ巡礼を果たしたが、ハジという呼称を名前の冒頭、あるいは最後に付けなければいけないということはない。より詳しくは、カラム社から出版された預言者ムハンマドの本を読むことを勧めたい。そのなかの4章から高貴なる預言者ムハンマドの伝承をより明瞭に知ることができるだろう。

Q.283 (029-09)

なぜマレー人はジャウィ文字を廃止し、代わりにロー

マ字を使用しようとしているのでしょうか。

A.283

一番の理由は、文字の変更が政策を立案する教育局によって公認されたからだというのが我々の見解である。政策の根拠は、他の民族が使用できるようにするため、さらにはマラヤという独立した国家の統治へと統合する構想へとつなげていくためである。それが適正かどうかは別として、その政策は政府が主導しているため、「我々」の大半の支持を得ていることは明らかだが、一部に仕方がなくそれに従っているだけの人も、従いたくない人もいる。我々みんなが知っている理由で、本当の意見を言えない人もいる。

政府が表記の変更を促進した狙いは当初知られていなかった。ローマ字表記推進派はローマ字表記の導入によってのみ社会的発展が達成できるという考えがあった。しかし、ついに背後にいた勢力の狙いが明らかになった。その構想は、以下の通りである。シンガポールのマレー語学校におけるマレー語教育は1、2年のみ、それもたったの数時間しか行われず、その後は英語で教育が行われる。これは、中途半端なまま不完全な結果とすることを意図したものだ。マレー語学校の教師はマレー人よりも外来者の方が多い。この処置が講じられた背景はほかにもあると考えられる。ジャウィの廃止によってイスラム教徒の子供たちを宗教の教えから遠ざけようとする勢力の存在である。彼らが知るところの宗教の教えは、単に死の準備のための教えだけを説くよう指示された「ウラマー」を利用することでは、これ以上毒することができないからだ。

Q.284 (029-10)

生徒たちがますます勤勉に宗教学校へ通うよう、関心を向かわせるにはどのような手段がありますか。

A.284

子細に検討すると、生徒たちの勉強が遅れ、宗教学校に通いたがらない理由は、宗教学校が多くの子供たちの関心を惹きつけていないからである。それは真のイスラム精神を育むものではない。また、宗教学校の教師は、他の民族学校の教師のように教育のための訓練を受けていない。他の民族学校の教師は、教師になる前に師範学校に何年間か通っている。さらに、宗教に関する書物も、現在の状況に適応した内容になるような改訂がなされていない。

さらに、学校ごとに教育が一致しておらず、勉学を続け、より完璧な状態にするための中等学校もない。

上記の回答から明らかなことは、生徒が勤勉に宗教学校に通うようになるには、学校の運営体制の整備と教師の訓練が必要である。これを達成するためには、宗教学校の教師のために師範教育を行うことが重要である。

Q.285 (029-11)

ある華人の夫婦がイスラム教に入信しました。妻はイスラム教に入信する前に妊娠し、入信後に子供が生まれました。その子供は法的にはどうなりますか。

A.285

その子供はイスラム教徒の子供である。子供は十分な年齢に達したところでイスラム教徒となり、イスラム教徒としての責任を負うようになる。

Q.286 (029-12)

我々の男女の大半が、とりわけハリラヤ[祝祭、断食明けの祝祭を指すことが多い]の日に大勢で続々とお墓参りをします。一部には、墓碑に向かって長生きできますように、あるいは生活が楽になりますようにと祈りながら口づけをしている人がいます。これは法的にはどうなりますか。

A.286

ムスリムとブハーリーの伝承によるいくつかの真正ハディースによると、墓参りは男女にとってのスナである。墓参りは、死者に願掛けをしたり、あるいはアッラーからの恵みを得たりするためではない。花をばらまいたり、そこで安息香を炊いたりするためでもない。あるいは「墓地の首領」のために賽銭箱にお金を入れるためなどでもない。墓参りをするのは、墓に眠る信徒たちがアッラーから恵みと赦しが得られるよう冥福を祈るため、来世のことを思い起こし、彼らと同じように自分たちもいつかそこへ行くことを思い出すためである。このような自覚により、悪行を避け、良き命令を実行することができる。

預言者ムハンマドの墓参りに関する伝承は次の通りである。

「預言者ムハンマドは、墓参りをした時、『墓地の住人である信者たちに平安あれ。そして、もしアッラーの御心ならば、我々もあなたたちに会えるだろう』と祈った」(ムスリムの伝承による真正ハディース)

もう一つ、預言者ムハンマドが次のようにおっしゃったと伝えられている。

「墓地の住人であるあなた方信者たち、ムスリムたち

に平安あれ。アッラーが思し召すならば、我々もあなた方のお仲間に加わるのです。我々は、我々やあなた方のために平安を祈願します」(アーマッドとムスリムの伝承による真正ハディース)

これが墓参りの際に行うべき見本である。墓場は、墓に眠る人たちを、自分の願いごとを聞いてもらうための媒介にする場所ではない。彼らが媒介となると信じた時、それは他のものとアッラーを併置する行為として見なされることは否定できない。アッラーを他のものと併置することは、不信行為である。

■第30号 [Qalam 1953.1: 41-43]

Q.287 (030-01)

- 1) ヌグリ・スンビラン州で見られるような、母系社会を基本とした慣習法に則り、特別に女性が遺産を相続することは合法ですか。
- 2) 知識はないが宗教的实践を積む、あるいは知識はあるが実践を積まない、どちらが良いでしょうか。また、それはどのような結果をもたらしますか。

A.287

- 1) 遺産の分割法に関しては、聖なるコーランの中でアッラー(強大かつ崇高なるお方)は、男性は女性の2倍の額を相続すると説明している。このアッラーの決定に変更を加えることはイスラム法に反する行為であり、背信へとつながる。母系の慣習はジャーヒリーヤ[イスラム以前の無明時代]の慣習であることは疑いの余地もなく、イスラム法に相反するものである。このため、新聞で度々報じられているように、ヌグリ・スンビラン州のウラマーや聡明な住民はこのジャーヒリーヤの慣習を廃絶できるよう熱心に活動している。
- 2) 知識がないまま宗教的实践を積むことは無意味であり、知識の追求している最中の者を除き、その行いは否定される。一方、知識があるにも関わらず宗教的实践を積まないことは大罪である。学者の半分が言うには、そのような者は復活の日、偶像崇拜者よりも先に苦痛を受けることとなる。

Q.288 (030-02)

40人に満たないまま金曜の集団礼拝を行うことは合法ですか。また、金曜礼拝の後に昼の礼拝を行ったら法的にはどうなりますか。

A.288

礼拝者が40人に満たない地区でも、集団礼拝を行うこ

とができる。これはアブー・マスード・アル＝アンサーリの伝える次のようなハディースを規範とする。

「メディナに初めて到来したムハジリン族はムサーブ・ビン・ウマイルであり、預言者ムハンマドの到来前に初めて集団礼拝を行ったのもこの人物である。その時の人数は12人であったと言われている」(アル＝タブラニによる伝承)

一方、ウナム・アブドゥッラー・アル＝ダウシは次のような預言者ムハンマドの言葉を伝えている。

「たとえ4人しか住人がいなかったとしても、イマームがいる地区では集団礼拝をおこなわなくてはならない」(アル＝タブラニによる伝承)

金曜礼拝の後に再度昼の礼拝を行うことは**ビドア**であり、コーランやハディースの中でそのような行為に関する言及はない。

Q.289 (030-03)

使徒ムハンマドは、アザーンと礼拝の説教との間に、2ラカートのスナの礼拝を行ったことはありますか。

A.289

預言者ムハンマドがそれを行ったという文言はない。ムスリムの伝承による真正ハディースの中で次のような言及があるだけである。

「大浄を行って金曜礼拝を訪れた者が、スナの礼拝を出来る限り行い、イマームの説教を最後まで座って傾聴し、そしてイマームと一緒に礼拝をすれば、次の金曜日までの間、アッラーは彼の罪をお赦しになるだろう」

「モスクでの挨拶」としてのスナの礼拝以外、アザーンの後に、いかなる礼拝も許したという使徒ムハンマドや教友らの文言はない。カティブ[説教者]の説教中にモスクに来た者に許されているのは、「モスクでの挨拶」として行う礼拝だけである。

Q.290 (030-04)

『カラム』第26号に、インドネシアの大臣らがイード・アル＝アドハー[犠牲祭]の礼拝を行っている写真が掲載されていますが、彼らは異教徒の服装(ネクタイ)をしています。ハジ・アブドゥル・ラシード・バンジャリー尊師は『大原則』という論文の中で、「ネクタイのような異教徒の格好をすることは信仰心の破壊を意味する」と述べています。

A.290

尊師の意見は、敬虔さが度が過ぎている。その人物が

信仰心を保持しているならば、異教徒の服装をしているからといって信仰心を損なうわけではない。しかし、もし異教徒の服装をすることで異教徒になったつもりになり、あるいは異教徒がやるようなイスラム法で禁じられた行為に及んだとすれば、その時初めて「異教徒の同類」と見なすことができる。それこそが信仰心の崩壊であり、その人物は異教徒の集団の一員に数えられるのである。

Q.291 (030-05)

1) フシン・アル＝マスーディ・アル＝バンジャリー氏の著作『使徒ムハンマド時代の男児や子供たちの歴史』の中に次のことが書かれています。

「使徒ムハンマドの乳母になる前、スワイバ・アル＝アスラミアは使徒より2歳年上のサイディーナ・ハムザに乳をあげていた」

2) この本には、アブドゥル・ムッタリブは140歳で亡くなったと書かれています。一方、『ヒカヤット・アミル・ハムザ』の中では、サイディーナ・ハムザは195歳の時にメッカに戦から戻って来られ、その時は預言者ムハンマドが使徒になったばかりの頃だったと書かれています。ここからすると、その時サイディーナ・ハムザは預言者ムハンマドより155歳も年上だったということになります。上記の相反する記述はどちらが正しいのでしょうか。また、私の疑問を払拭できるイスラムの歴史書が他があれば、その題名を教えてください。

A.291

フシン・アル＝バンジャリー氏が書いている通り、サイディーナ・ハムザは預言者ムハンマドより2歳年上というのが正しい。また、アブドゥル・ムッタリブは、140歳ではなく、80歳で亡くなった。より詳しくはイスラムの歴史の本に書かれており、そのひとつとして「カラム」出版の『ムハンマド(彼に神の祝福と平安あれ)』が挙げられる。

Q.292 (030-06)

「殉教者」とはどのような人のことを言い、その優位性はどこにあるのでしょうか。

A.292

殉教者とは誰のことで、その優位性と高貴さがどれ程のものかについて、コーランや使徒ムハンマドによってはっきりと言及されている。ブハーリーとムスリムの伝承によるハディースの中で、アブー・フライラは

次のような使徒ムハンマドの言葉を伝えている。

「至高なるアッラーは、故郷を出てアッラーの道のために戦いに行く者に対して次のような保証をされている。すなわち、殉教者に対しては樂園を、無事帰還する者に対しては報酬と戦利品である」

「ムハンマドの命を手中にされているお方(アッラー)に誓い、アッラーの道で負傷した者は、審判の日、傷を負った姿のままやって来る。その色は鮮血の色だが、匂いはじゃ香の香りである」

「ムハンマドの命を手中にされているお方に誓い、もし一部の信徒らのために軍馬を用意することができ、私と共に遠征に連れていくことができたならば、彼らは遠征に行けないと悲しむことはなかつたろう。また、私も留まることなく、アッラーの道のための軍勢に加わっていたらう」

「ムハンマドの命を手中にされているお方に誓い、私はアッラーの道のために戦って死し、そしてまた戦って死し、そしてなお戦って死すことを望んでいる」

上記の高貴なるハディースの中で、殉教者たちはアッラー(最も勇敢で高貴なるお方)によって樂園に入ることが保証されると規定されている。これはコーランの中でアッラー(偉大にして祝福に満ちたお方)によって約束されたことである。それは次の通りである。

「まことに神は、樂園と引き換えに信者たちの命と財産を買い給うた」

宗教を守るために戦死した者のことを「殉教者」と呼ぶ理由は、聖なるコーランの節や高貴なるハディースの中で書かれているように、アッラーが証人となり、その者は樂園によって報われることが保証されているからである。もともと、殉教者とは宗教を守るために戦場で死亡した者を指していた。その者たちは現世と来世における「殉教者」として知られている。後に、より広い意味が加わり、事故や病気によって死亡した者たちも含まれるようになった。使徒ムハンマドによると、それは以下のような死に方をした者たちである。すなわち、溺死、焼死、壁の倒壊の下敷きになって死亡した者、病死(コレラ、天然痘、臓器の癌、結核、癲癩、熱病などといった重病)、出産のために死亡した者、蛇に噛まれて、あるいは毒針を持つ昆虫に刺されて死亡した者、知識の追究あるいは巡礼の際に死亡した者、アッラーの法を解説しようと誠実に奉仕したウラマー、名誉や財産あるいは命を守るために殺された者たちである。彼らは全員、来世の殉教者と呼ばれる人々である。すなわち、彼らは来世において殉教者としての報酬を

得るが、現世においては一般的な死に方をした人々と同じように清められ、身体を布で包まれ、礼拝が捧げられる。一方、宗教を守るため戦場で死亡した者が清められ、布で包まれ、礼拝を捧げられることはなく、血の付いた服を纏った状態でそのまま埋葬される。これは、ウフドの戦いの場で戦死した殉教者に対する使徒ムハンマドのハディースを規範としている。

「彼らの傷と血でもって彼らを包みなさい」

殉教者とは、信仰の精神に突き動かされ、現世で不名誉な人生を送るよりも正義を守るために死すことの方がより高貴だと信じた人のことである。また彼らは、現世と引き換えに来世を買った人々であり、自分の命をアッラー(最も勇敢で高貴なるお方)に売り、アッラーの悦びを得た人々である。彼らはこの世の東の間の生よりも来世における永遠の生を重視し、自分たちの宗教と祖国を守るために進んで犠牲となった人々なのである。

Q.293(030-07)

イスラムにおける隣人の権利とは何でしょうか。シンガポールのイスラム社会、とりわけ私の地元は非常に嘆かわしい状況にあり、イスラム教によって命じられた隣人間のマナーは全く守られていません。隣人の権利に関するイスラム法と、その重要性について説明して頂けますか。

A.293

我々の隣人が多神教徒であろうと同じ宗教を信じる同胞であろうと、イスラム教は隣人の権利を非常に重要視している。コーランの節や使徒ムハンマドのスンナであるハディースには、この質問に関する説明が溢れる程あり、もし十分にその権利を尊重すれば幸福な社会の建設を実現できるとしている。隣人の権利などに関するアッラーの命令のひとつとして、コーランの「婦人」章第36節には次のように記されている。

「アッラーを崇めよ。他の何ものをもアッラーと共に崇めてはならない。両親に優しくあれ。また親戚、孤児、貧者、親戚の隣人、または親戚ではない隣人、同僚、旅人、そして奴隷に対しても。アッラーが傲慢不遜な者を愛し給うことはない」⁷⁾

アッラーがいかに隣人の権利を重視し、互いを愛

7)「アッラーに仕えまつれ。他の何者をもともに崇めてはならぬぞ。両親には優しくしてやれよ。それから近い親戚にも孤児にも貧民にも、また縁つづきのものや血縁の遠い被保護者、(僅かな期間でも)一緒に暮らした友、道の子、自分の右手の所有にかかるものたちにも。威張りかえった高慢な人はアッラーは好み給わぬぞ」【コーラン(上)】pp.137-138。

し、助け合う気持ちがイスラム社会の中に広がるよう強調しているかを見るといい。隣人の権利がどれ程重要かについて、使徒ムハンマド(彼に神の祝福と平安あれ)によっても次のように説明されている。

「天使ジブリールは何度も私に隣人への権利を遺言し続けたので、ジブリールは隣人にも財産の相続をさせるつもりなのだと思ったほどであった」

つまり、度重なるジブリールの要請により、ジブリールが隣人を縁続きの相続人にしようとしていると預言者が考えたほどであった。さらに詳しく解説しよう。使徒ムハンマドは次のようにおっしゃった。

「隣人には、ひとつの権利を有している者、2つの権利を有している者、3つの権利を有している者がいる。3つの権利を有しているのは、同じイスラム教徒で親戚の隣人である。彼らは、隣人として、イスラム教徒として、そして親族としての3つの権利を有している。2つの権利を有しているのはイスラム教徒の隣人で、彼らは隣人として、そしてイスラム教徒としての権利を有している。ひとつの権利を有しているのは多神教徒の隣人である」

イスラム教が、どれ程許容性がある宗教か分かるだろう。多神教徒の隣人とも良き関係を築き、彼らを傷つけてはならないと命じている。隣人の権利を侵害する者に対して、使徒ムハンマドは非常に厳しい警告をしている。

「『アッラーに誓って彼は信仰者ではない、アッラーに誓って彼は信仰者ではない、アッラーに誓って彼は信仰者ではない!』そこで周りの人が尋ねた。『アッラーの御使いよ、それは誰のことですか』そこで御使いは答えた。『それは隣人の安全を脅かす者である』」

以上が隣人に対して乱暴な態度を取る者に対する法である。預言者ムハンマドは、そのような者は知らないうちに信仰から遠ざかるとみなしている。最後に、イスラム教徒が当然守るべき隣人の権利に関して、次の使徒ムハンマドの言葉について考えてみたい。

「隣人の権利とは何かを知っているか。それは、もし隣人に助けを求められたなら助け、もし(敵を防ぐために)加勢を求められたら加勢し、金を貸して欲しいと求められたら貸してやり、貧困に陥っていたなら繰り返し援助をし、病気の時は見舞い、亡くなった時は葬儀に参列し、隣人に何かいい事があった時は祝福し、災難に遭った時(死亡など)お悔やみを述べ、許可を得た時以外は隣人の家よりも高い家を建ててはならない。もし果物(あるいは何かしらの手みやげ)を

買った時はそれを少し分けてやり、もしそれができないなら隣人の目につかないように隠し、子供がそれを持ち出さないようにしなければならない。なぜなら、それによって隣人の子供が傷つくからである」

以上がイスラムの教えであり、称賛すべき礼儀である!

■第31号 [Qalam 1953.2: 43-45]

Q.294 (031-01)

『カラム』第30号に、インドネシアで開かれた預言者ムハンマドの生誕祭を祝う催しの写真が掲載されていますが、その中に男女が混じって参列しているのが写っています。その婦人グループの中に、イスラム法で禁じられているアウラを人前にさらしている女性たちがいます。このようなことは法的にはどうなりますか、マラヤのイスラム教徒がこれを手本としてもいいのでしょうか。

A.294

そのように男女が混じることはもちろん禁止である。この催事は、もとは使徒ムハンマドへの尊崇を目的に行われていたが、禁止行為が発生しているせいでその目的が損なわれてしまった。コーランの節や預言者ムハンマドのハディースの中には、イスラム教徒の男女の交際に関する記述が非常に多くあり、一般的に広く知られていることである。より詳しくは、カラム社から出ている『イスラムの女性』という冊子を読むことを勧める。その中でより明瞭な回答がなされている。マラヤのイスラム教徒は、インドネシア、パキスタンやアラブ諸国などの住人の振る舞いではなく、原典、すなわちアッラーの聖典コーランと使徒ムハンマドのスンナを手本としなければならない。

Q.295 (031-02)

- 1) UMNO[統一マレー国民組織]の一般の党員が、党の販売する「UMNO宝くじ」を購入することはシュブハ[疑わしいもの、ゆえに避けた方がいいもの]と見なされ、罪を犯すことにはなりませんか。
- 2) ここマレー半島で行われている「文通」活動のように、男性と女性が手紙を出し合うことで関係を持つことは、法的にはどうなりますか。

A.295

- 1) 使徒ムハンマドは次のようにおっしゃった。
「あなた方が嫌悪すべきもの(イスラム法で禁じられた卑しい行為)を見た場合、手(力)でそれを改

善し、正すべきである。そしてもしそれができない場合は、舌(忠告と説教)でそれを正すべきである。そして、もしそれさえできない場合は心(そうした行為を拒否し、それがなくなるよう祈ること)で制さなくてはならない。それも小さな信仰の一端である」

ここで明らかなのは、ムスリムはそれぞれイスラム社会で日々起こっている問題に対し大きな責任を負う、ということである。そして、もし卑しい行為を知ったり、見たり、聞いたりした時は、その行為の主体が個人あるいは集団であろうと、または責任のある立場の役人や行政であろうと、それを廃絶するためにできることは何でも行い、自分の責任を全うしなければならない。

2) 顔廢や悪事をもたらさない限り、文通それ事態は禁じられてはいない。禁じられているのは文通ではなく、そこから生じる結果である。また、行為そのものが良いものであっても、弊害や顔廢をもたらす行為はイスラム法によって禁じられている。

Q.296 (031-03)

なぜマラヤ連邦にもシンガポールにも、インドネシアのようなラジオのアラビア語放送がないのでしょうか。

A.296

この質問については関連のラジオ局に問い合わせるのがいいだろう。我々の見解としては、アラビア語放送がないのは、ここマラヤとシンガポールにおいてアラビア語を解する人々がそれを求める声を上げていないからである。普通なら、ラジオ局は多くのリスナーからの要望を聞き入れようとするものである。ゆえに、もし数多くのリスナーがアラビア語番組をここマラヤで放送してほしいと求めたなら、きっと良い扱いが得られるだろう。インドネシアに関してはまた状況が異なる。インドネシアにはアラビア語を解する人の数が非常に多く、国内におけるアラビア語を話す中東の人々の事情を聞かせようとする傾向にある。また中東にいるアラブの人々に対しても、インドネシアに住む彼らの親類たちの状況や事情を伝えようとしているからである。

Q.297 (031-04)

マレー人、華人あるいはインド人とといった一つの集団の意思だけでマラヤの独立を達成することは可能でしょうか。

A.297

独立を達成するためにマレー人が真に団結して要求し、一生懸命努めれば、マレー人だけで独立を勝ち取ることが可能である。もし華人やインド人らが独立運動を邪魔せず、逆に彼らとその活動を支持してくれたなら、マレー人はより容易且つ迅速に独立を達成することができよう。しかし、たとえこの国に住む他の集団が支持したとしても、もしマレー人同士が分裂し、対立していたなら、ますます独立は遠ざかることになる。華人あるいはインド人だけで独立できるかどうかに関してだが、我々の考えでは、彼らは自分たちだけでこの国の独立を要求しようとはしないだろう。なぜならば、彼らはこの国で未だ微妙な政治的地位にあり、だからこそ彼らは、マレー人と同等の政治的地位を得るため、マレー人に対して友好的であろうとしてその望みを探っているからである。その他にも、この国にいる華人やインド人は、規模の大小はあるが大半が資本家であり、大抵資本家にとって独立という問題は重要ではない。彼らが重視するのは、彼らの経済利益の安定と発展である。

Q.298 (031-05)

あるイスラム教徒が、姦通や飲酒などといったイスラム法上の禁止事項を認識しているにも関わらず、後で悔い改めることを誓って故意にそういった行為に及んだ場合、それは宗教上、違反行為と見なされるのでしょうか。

A.298

その行為はもちろん重大な違反である。「後で悔い改めることを誓う」ことで彼に利益がもたらされるわけではない。彼は自分の寿命を予め知ることができるのだろうか？ 注意しなければならないのは、もし現世と来世における生活の安寧を本当に願うならば、このような考えに騙された者を手本としてはならない、ということである。

Q.299 (031-06)

華人や他の民族の異教徒がイスラム教を信仰する場合、彼らはどの民族に数えられるのでしょうか。マレー民族ですか、アラブ民族ですか、あるいは出身民族のまま変わらないのでしょうか。

A.299

イスラム教における民族の定義は、現在の政治用語として使われている定義とは異なる。イスラム上の民族

の定義では、信仰の原則とイスラムの五行を信じ、神の命令をあまねく実行し、禁じられたことを避ける者たちを言う。これらの条件を満たした者は誰しもが「ムスリム」と呼ばれる。この定義の条件を満たした者は、イスラム的政治用語では「イスラム」であり、民族としては「ムスリム」である。このイスラムの教えやその政治体制によれば、例えば「中国のムスリム」、「アラブのムスリム」そして「マレーのムスリム」などというように、「ムスリム」の誰もが自分の出身国に照らされて呼ばれるということに間違いはない。しかし、民族や民族主義、あるいは政治上の理想や目的はイスラム式あるいは「イスラム主義」に則ったものでなければならぬ。

イスラムにおいては、現在使われている政治的解釈に則った民族の定義は認められていない。すなわち、血統、生まれた場所、その国に住んでいた期間あるいは父親や夫の民族に基づいた定義である。使徒ムハンマドは次のようにおっしゃった。

「厳密に部族意識を追求する者は、我々の一員ではない」

すなわち、イスラムには現代のような民族の定義はないということである。

民族や国家の形成に関するイスラムの教えやその政治体制の意味を理解していない者は、「イスラム」とは宗教のことであり、民族主義を指す言葉ではない、あるいは「ムスリム」は民族を指す言葉ではないと言う。西歐式の定義に従うならば、確かにその通りである。冒頭で述べたように、イスラムにおける民族の定義は現在の西歐のそれとはだいぶ異なるからだ。しかし、もし彼らの意図がこれとは別ならば、彼らは実際、イスラムに関する知識がなく、何も理解していないということになる。

Q.300 (031-07)

あるイスラム教徒が意図せずして、キリスト教徒が偶像崇拝を行い、ピアノを弾く教会に入りました。その人物と一緒に弾きましたが、それが非難される行為かどうかを知らずに行いました。また教会を訪れた理由も、キリスト教徒の友人に強要されたからでした。これは法的にはどうなりますか。

A.300

そのようなことを意図せずに行ったと聞いて我々は非常に驚いた。その人物は教会のことを知らないのだろうか。特に「一緒に弾きました」という言葉を聞いて

驚いた。いったい何のために弾いていると思っていたのか。おそらく教会で行われた演奏「行動」に従って一緒に弾いたのだろうが、それは演奏ではない。それは礼拝である。教会に入り、そこで共に礼拝したことを、故意ではないと言って筋が通るのだろうか。

故意ではなかったと言った後に、「キリスト教徒の友人に強要されたから」と続けている。

これは単なる言い訳である。イスラム法で知られている強要とは、拒否できない力が及び、財産あるいは自分の名誉や命を守るためにそれをせざるを得ない状況のことを言う。

しかし、もしその強要された人物が本当に信仰心を持ち、自分の宗教の名誉を守ることを知っているならば、友人からの強要は拒否できたはずである。

しかしながら、その人物は大きな罪を犯してしまった。よって、アッラー（寛容且つ慈悲深いお方）に対してそれを悔い改めなければならない。

Q.301 (031-08)

イスラムの教えでは、妻が夫に従順であるよう命じています。どのような夫に従順であるべきなのでしょう。5回の礼拝の義務を怠り、イスラム法を学ぼうとせず、アッラーの教えに反した行為に夢中になるというように、至高なるアッラーの法に従わない夫ですか。そのような夫にも従順であるべきなのでしょう。

A.301

妻が夫に従順であることは、平和な家庭生活を守り、促すためにとても重要な義務一つである。その従順さこそ、完璧な家庭における、そして夫婦関係における基本条件となっている。一方夫は、家庭において公平で思いやりのある良き管理者になる義務がある。夫に対する妻の不忠が許されるのは、アッラーの命令に反する行為を夫が妻に命じた時である。ハディースには次のように記されている。

「いかなる神の創造物(人間)の命令であろうと、アッラーの命令に反した行為を命じるものならば、それに従ってはならない」

質問のような、アッラーの命令に従わない夫に対してはまた別の法が適用され、その法に関してはイスラム法学書に記載されている。その場合、法は離婚の権利や離婚宣言にまで及ぶが、妻の夫に対する従順さとはまた別の問題である。家庭と夫婦関係の平穏と平和を守るため、夫に従順であることは妻にとっての義務である。

Q.302 (031-09)

夫は忠実にイバーダートを果たしていますが、妻はイバーダートを行うよう命じられていない、あるいはイバーダートに関する知識が全くなく、また夫もそれを教えることがなかった場合、誰が罪を負うことになりますか。夫ですか、あるいは妻ですか。

A.302

無知な妻に対して、義務行為の本質について教えることは夫の義務である。また、たとえ力を行使せざるを得なかったとしても、妻にイバーダートを行うよう命じなければならない。コーランの節の中で、アッラーは次のように仰せになっている。

「おお、信仰する者たちよ。地獄の業火から自分と自分の家族を守りなさい」

つまり、夫はその責任と義務を果たさなければ罪になるのだ。

イバーダートを行わない妻に関してだが、彼女自身も罪を免れることはない。なぜなら、彼女にもイバーダートについて学び、追求する義務があるからだ。無知だからといって、罪を免れることはない。

Q.303 (031-10)

金曜の集団礼拝の前に、モスクで大声を上げてコーランを読んだら法的にはどうなりますか、それは禁止されていますか。

A.303

礼拝中の他の人たちの妨害にならない限り、モスクでコーランを読むことは求められている。その声の大きさが他人を妨害する程に至った時、それは禁止となる。

Q.304 (031-11)

『カラム』第30号で、サイディーナ・ハムザは使徒ムハンマドより2歳年上と書かれていましたが、ハムザはアブドゥル・ムタリブの息子、すなわち預言者ムハンマドの叔父に当たりますか。

A.304

その通りである。

Q.305 (031-12)

女性が、非近親者の男性に対して、宗教指導者として敬意を表して手に口づけをする、あるいは握手することは許されますか。

A.305

イスラム法の中に、手に口づけをせよという命令はな

い。しかし、宗教指導者を敬うことは宗教で要求された義務であり、イスラム法に触れない限り、その表し方はそれぞれの地域やウンマの習慣に則ることが許されている。

女性が非近親者の男性と握手することに関しては、禁じられている。ここであなたに忠告したいのは、預言者ムハンマドが女性から忠誠の誓いを受ける時、男性から受ける時とは違って握手をすることはなかったということである。

■ 第32号 [Qalam 1953.3: 7-10]

Q.306 (032-01)

貨幣そのものは清浄であるという理由で、賭博あるいは豚の販売で得たお金を使うことは許されると判断している人がいます。その人は、豚の販売や賭博という行為のみが禁止なのだといいます。この判断は正しいでしょうか。

A.306

そのような考えは、宗教上の法による許可と禁止を全て崩壊させるという、非常に大きな影響を及ぼしかねないものである。

賭博や豚を禁止と定めるイスラムの国では、騒乱や災いが起こることはない。なぜなら、幹を切り落とせば、実がつくことはないからだ。我々イスラム教徒が、豚や賭博、そしてそこから発生する収益が存在しない国家や社会を築くことができるようお願いしたい。

イスラム法が物事を禁止と定める際、問題の大元となる事項を禁止として定め、その詳細については言及しない場合がある。なぜなら、その詳細あるいは派生事項を定める法は、その大元となる禁止事項を定める法に則ったものだからだ。一方、大元の禁止行為に至ることを防ぐため、イスラム法が派生事項に関しても禁止と定める場合もある。例えば、姦通行為につながる恐れがあるため、男女が交わることを禁止と定めている。賭博を禁止と定めることに関してもまた同様である。よって、賭博から派生した事項もまた禁止なのである。

貨幣そのものは清浄であるという理由から、収益は許されるという論拠は、イスラム法においては適用することができない。使うことは貨幣そのものではないため、貨幣が清浄であっても使用できないのである。使用される貨幣自体は別の問題である。

イスラムの教えで禁止とされ、否認されている汚れ

た収入とは、以下の通りである。

- 1) 利子、賭博や宝くじなど、一生懸命働き、努力して得たものでない収入
- 2) 賭博、不正や詐欺など、不正に得た収入
- 3) 豚、酒やアヘンなど、健康を害する物から得た収入

Q.307 (032-02)

礼拝に関する知識があるにも関わらず、もし妻が礼拝を命じる夫に従わなかった場合、法的にはどうなりますか。また、何度も礼拝を行うよう妻に対して命令したとしても、夫は罪を負うことになりますか。

A.307

アッラーの教えに反する行為を命令された時を除き、妻は夫に対し非常に従順でなければならない。夫の命令に従わなければ、妻は罪を負うことになる。礼拝のように、宗教上重大な義務を命じられた場合はなおさらである。ハディースの中で、使徒ムハンマドはおおよそ次のようなことをおっしゃっている。

「もし人間が、他の人間にひれ伏すことをアッラーがお許しになるならば、私はきっと妻に対し、夫にひれ伏すよう命じるであろう」

このハディースは、夫に対する妻の服従がどれ程重要な義務であるかを示している。

その罪に関してだが、「ジャックフルーツを食べる人、その樹液がつく人」という諺にあるように、イスラムの教えは、人が他人の罪を被ることはないと定めている。アッラーは次のように仰せになった。

「人が犯した過ちの責任を、他人が負うことはない」

イスラムの教えによれば、人が他人の犯した過ちの罪を被るのは、その過ちを目にしたにも関わらず、何も忠告をしなかった場合であり、他人の過ちそれ自体の罪を被るわけではない。

Q.308 (032-03)

『カラム』第24号に掲載されている「ハムカ」氏の文章「若者と老人の間の認識の状況」に出てくる、以下のアッラーの啓示を読んでびっくりしました。

「汝に訪れる吉事は全て神から、そして汝に降りかかる凶事は汝自身から出たものである」

では、なぜ六信の第6番目において、幸運と悪運は全てアッラーからもたらされるとされているのでしょうか。ご説明下さい。

A.308

神の法令と定命は奥深い問題であり、これについては

様々な角度からの読物がある。

この問題に関してウラマーの間では激しい意見の対立や論争が起こっており、いくつかの学派に分かれている。すなわち、カダル派、ジャブル派、そしてムウタズィラ学派である。カダル派の説では、(人間の行動を含む)全ての事象は、アッラーによって即座に創造されるものであり、そのための規則や原理が前もって特別に整えられているわけではない。一方、ジャブル派の説では、人間は「強制」される存在である。行動における(強制ではない)選択の自由、あるいは意思を持っているわけではなく、己の意思に従って行動しているわけではない。ジャブル派は人間を、風の吹かれるまま空中を漂う一本の羽に例えている。一方、ムウタズィラ派の説では、人間の行動や行為は、自分自身の意思に従ったものであり、神による強制や強要によるものではない。この学派の解釈では、人間は自らの自由な選択によって行動する。すなわち、人間自身が己をコントロールしているのである。

結論として、雑誌『アル=マナル』第3号12巻の引用を以下に挙げる。

「実際のところ、イスラムは人間に与えられた(強制ではない)自身の能力や意思に従って知識を追究し、宗教的実践あるいは勤めを果たすよう命令、要求している。一定の尺度と秩序の下、神が万事を創造し給うたことを、神は人間に教え給うている。神は自分が創造し給うとするいかなる物に対しても力を有しておられる。神は何かを創造し給う時は、遅れなどなく、すぐさまそれを作り上げ給う。人間は、物体が人間という形に作られる以前、神は被造物のために秩序や原理を定め給うたということを知っておかなくてはならない。人間の行為には一定の報いが訪れる。すなわちその行為の性質には一定の結果が伴うということを知らなければならない」

以上の説明をもって、願わくは質問者に以下のことを知ってもらいたい。すなわち、良かろうが悪かろうが、人間の行いには結果が伴う。その結果とは報いのことであり、その半分は現世で、残りの半分は来世で受けることになるということ。

とはいえ、神の法令と定命に関する事項は実に複雑で難しい問題であり、我々はこれについて色々と考える必要はない。より適切なのは、ただ神の法令と定命を信じることである。理に反すると思つた事柄に関しては、アッラーに委ねるのがよい。なぜなら、我々の知力には乏しく、この問題を深く理解することができない

からである。自分の知力が乏しいと認めることは何らおかしいことではない。この問題よりもっと容易な事項に関しても、知力が足りないゆえにまだ説明できずにいるのだから。

定命について、使徒ムハンマドは次のようにおっしゃった。

「もし定命に関する議論が出たら、あなたは黙りなさい」(アル=タブラニによる伝承)

Q.309 (032-04)

ミナンカバウのバトゥ・サンカル出身のハジ・ムハンマド・ヤシン・ビン・ハジ・ガニ氏の著作『被造物の指導者(預言者ムハンマド)の覚醒』の中に、次の2つのハディースが記載されています。しかし、私が調べたところ、他の本にそのようなハディースは見当たりませんでした。

その一つ目は、ブハーリーとムスリムの伝承による次のものです。

「イブン・ウマルは伝えている。神の御使いがモスクで彼の教友と並んで座っていたところ、そこへ突然ファティマ(使徒の娘)がやって来て、神の御使いに午後の礼拝について尋ねました。そこで彼はおっしゃいました。『礼拝の始めに、至高なるアッラーの御ためにアサルの礼拝を4ラカート行いますというウサッリー[意思表示]を唱えなさい……』」(93-94ページ参照)

二つ目のハディースは、アナス・ビン・マーリクの伝承によるマルフーウ[預言者ムハンマドに帰属する発言]のハディースです。

「礼拝で立っている時は、私が唱えたようにウサッリーを唱えなさい」

これらのハディースは正しいのでしょうか。ブハーリーとムスリムの集成書の中の第何章に記されているかを教えて下さい。

また、89ページには次のように書かれています。

「ウサッリーを唱えることはスナナであり、それを怠ることはマクルーフであるというのは4つのマズハブの合意である」

また、90ページの始めに彼は次のように述べています。

「イマーム・シャーフィイーに従いなさい。なぜなら、ウサッリーを唱えるのはスナナであると言ったのは彼だからである」

果たしてこれが本当なのかどうか、ご説明下さい。

A.309

『被造物の指導者(預言者ムハンマド)の覚醒』が我々の手元にないのでまだそれを読んだことはないが、もし質問者の引用が正しいとすれば、その本の著者が提示した偽のハディースを読んで、我々は正直、非常に驚いている。ブハーリーとムスリム、そしてイブン・ウマルとアナス・ビン・マーリクの名を借り、預言者ムハンマドの名を語って嘘を語る、あるいは虚偽を煽るとは、実に度胸がある。ブハーリーらの伝承には虚偽など一切なく、彼らの名前を汚すべきではない。

上記2つのハディースが虚偽であることは、以下からはっきりとわかる。

一つ目は、預言者ムハンマドは非常に流暢なアラビア語を話せたが、この著者の引用したアラビア語の文法は流暢ではない。

二つ目は、ブハーリーとムスリムの真正ハディース集にはこのようなハディースは存在せず、また他の信頼できるハディース集成にも記載がない。もしあったとしたら、そもそも議論にはならなかつたらうし、そのために討論会が開催されることもないだろう！

例として、アリ・アーマッド・アル=ジャバラウイというエジプトのウラマーの本をここで挙げるのがいいだろう。『神学方法論』と題するこの本は、ジャーナリストである故ハシム・ユヌスによってマレー語に翻訳され、シンガポールのアングロ・アジアティック・プレス社から出版された。この本は、いくつかの「見解の相違」について解説しているが、その中には「ウサッリー」を唱えることについても含まれている。彼はアル=アズハル大学出身の神学者であり、使徒ムハンマドの発言を偽証するような大胆な真似はしない。彼は「ウサッリー」はスナナであるとしているが、上述の2つのハディースやそれ以外のものについて言及はしていない。なぜなら、実のところ「ウサッリー」に関する預言者ムハンマドのハディースは存在しないからである。

アル=ジャバラウイはただ、メッカに巡礼した際に「巡礼のニーア[意思]」(礼拝のニーアではない)を唱えたという預言者ムハンマドの慣行から類推したに過ぎない。

アル=ジャバラウイの説明では、もし預言者ムハンマドがメッカの巡礼を行う際にニーアを唱えることを許されるのであれば、礼拝の際にニーアを唱えることも許されると類推している。昔から現在に至まで、他のウラマーもウサッリーに関する論拠としてこの

理由を挙げている。すなわち、彼らは預言者ムハンマドが唱えた「巡礼のニア」から類推したに過ぎない。

しかし、このような論拠はシャーフィイー派の学者にとっては価値がない。なぜなら、良く知られているように、「イバーダート」に関してキヤース[類推]を全く加えてはならない」からである。

大胆にも偽のハディースを挙げた後、上述の『覚醒』の筆者は、その本の90ページに書かれているように、論理を転換し次のように述べている。

「イマーム・シャーフィイーに従いなさい。なぜなら、ウサッリーを唱えるのはスナであると言ったのは彼だからである」

93-94ページに書かれているように、ウサッリーをスナと言ったのは預言者ムハンマドではなかったのか。

この本の筆者はイマーム・シャーフィイーだけがそのように判断していると述べているが、その前の部分、すなわち89ページには次のように述べている。

「ウサッリーを唱えることはスナであり、それを怠ることはマクルーフであるというのが4つのマズハブの合意である」

以上のことをまとめると、『覚醒』の中で著者が展開している説明を規範とすることはできない。なぜなら、論拠としているハディースは偽物であり、彼の説明は互いに矛盾しているからである。

実のところ、礼拝のニアは心の中で唱えるものであり、それを声に出すということはビドアである。ビドアであるということは、我々イスラム教徒の中で広く認められており、「カウム・ムダ[若者派=イスラム改革主義者]」、また「カウム・トゥア[長老派=伝統主義者]」もそのように述べている。この件に関する詳しい説明は、本誌第31号の「ビドアと迷信」という項目でより詳しく取り上げている。

実のところ、本来ならウラマーたちがこのような考え方を正すために厳しく取り組むべきなのであるが、残念なことに彼らはそれをしようとしない。その上、この神聖なる目的を先導した人々は、騒乱の種になるなどと言って非難された。このウラマーたちは、このようなビドアとされる行為が広がり、人々がそれに影響されることを平気で見過ごしているのである。誰々がああだ、こうだと言った言葉を規範とする人々、すなわち至高なるアッラーや使徒ムハンマドの言葉ではなく、「某シャイフ[長老]」や「私の先生」の言葉を重視するイスラム教徒たちもまた然りである。

Q.310 (032-05)

各礼拝後の祈祷の際、コーランの章を暗唱せずに、それを見ながら読むことはできますか。また、コーランの章を暗唱するのと、コーランを見ながら読むのとでは、何が違うのでしょうか。

A.310

コーランを見ながら祈祷をしてもいいし、また暗唱してもよい。しかし、暗唱の方がよりいいだろう。なぜなら、コーランを読むことに気を取られることなく、より神と向き合うことに集中できるからであり、これは祈祷の際に要求されていることである。コーランを暗記して祈祷する者には2つの利益、報酬がある。一つは祈祷の報酬、もう一つはズィクル(アッラーの御名の念唱)を含む、言葉の暗唱に対する報酬である。さらに明確に言うならば、例えばコーランの読誦は報酬が得られる行為の一つであるが、それを暗唱することで報酬が倍増する。つまり、コーランの読誦に対する報酬と、コーランの暗唱に対する報酬という、2つの報酬が得られるのである。

■第33号 [Qalam 1953.4: 7-10]

Q.311 (033-01)

マラヤの各州の宗教局は現在どの程度の権限を有していますか。我々の祖国の至る所で、売春やイスラム法で禁止されている事態が起こっていますが、それら全てを根絶する権限を彼らは持っていないのでしょうか。

A.311

宗教局が管理できる範囲は、婚姻問題(婚姻締結と離婚宣言)、ザカート・フィトラ[義務的な喜捨]、バイトゥルマル[宗教基金]、そして相続人のいない一部の遺産の管理などの事項である。ジョホール州、クランタン州及びスランゴール州では、宗教学校を管轄している。要するに、宗教局の権限が及ぶ範囲は、個人に関する法の管理までである。

犯罪行為に対するイスラム法を施行するための十分な権限が委ねられない限り、宗教局は売春などの違法行為を全て撲滅することはできない。その法とは、売春に対する鞭打ちあるいは石打ち刑、窃盗に対する断手刑、飲酒に対するタアズィール刑[コーランにより固定された罰であるハッド刑に対し、悔悛を促すために裁判官の裁量で科される刑]などである。宗教局が現在できることは、ただ忠告だけである。刑の施行という法的強制力が伴わないゆえに、その忠告は大し

た効果がない。なぜなら、人間の中には刑が課されない限り、行いを正さない者がいるからである。

Q.312 (033-02)

マラヤで現在実施されている「従業員退職金積立基金」法に基づきお金を積み立てることは、イスラム法的にどうなりますか。その基金は「支援」という側面もある一方で、「強制」という別の側面もあります。それどころか、金利を得るという側面もあるのではないのでしょうか。

A.312

「従業員退職金積立基金」法はイスラムの教えに則った行政ではない。しかし、年を取ったり、あるいは身体が弱ったりした時の生活の安定を保障するための方法として、それはイスラム教徒にとって良い制度である。イスラムの法や規則を十分に実施している国では、その積立金制度を実施する必要はない。イスラム国家に暮らす人々の教育、保健、衣食は国家が責任と義務を負うからである。より明確に言うと、イスラム国家は、独自の秩序や規則に則った「退職金積立基金国家」なのである。

いかなる事柄における強制も、イスラムで許可や認可、あるいは承認されていない。しかし、もしその強制が人を危険に晒すものではなく、逆に有益なもの、あるいは差し迫った緊急事態であれば、その緊急性や有益性が生じている間は強制が許されている。

金利に関しては、どのような形や方法で得たものであろうと、イスラム法上一切禁止されている。

Q.313 (033-03)

預言者ムハンマドが生存中に行っていた礼拝方法はどのようなものでしたか。それは現在の4つのマズハブが行っている方法と同じでしたか。

A.313

平伏礼、立礼、直立、コーランの「開端」章の読誦、タシャッフド[礼拝の座礼の際に行う信仰告白]など、現在行われているような礼拝における動作やコーランの読誦は、使徒ムハンマド(彼に神の祝福と平安あれ)が示した方法に従っている。使徒ムハンマドによって示された礼拝の型や戒律とは異なる型や戒律を示す、あるいは行う4つのマズハブは一つもない。一部のスンナの礼拝に関してマズハブの戒律はあるが、それによってその礼拝が使徒ムハンマドの戒律から外れたものになるわけではない。

Q.314 (033-04)

我々マレー人の大半は、自宅で誰かが亡くなった時、遺体を墓地に送り出すまでの間、家の壁中に掛けてある写真の額を全て裏返して伏せます。それはなぜでしょうか。それはイスラム法で定められているのか、あるいは哀悼の意を表するただの慣習なのでしょうか。

A.314

我々の見解では、遺体がある間、壁に掛けてある写真を裏返すことに関するコーランやハディースの指針はなく、イスラム法にそのような命令はない。これは一部の地域で一般的に行われている慣習に過ぎない。我々の考えでは、この行為は許されており、遺体を安置した家の空気を哀悼で満たす為に行われている。

Q.315 (033-05)

ここマラヤにマレーという民族が存在していることを、国連は知っているのでしょうか。そして、我々マレー人が独立を望んでいることを知っていますか。

A.315

豊かな富及び天然ゴムと鉱石などの豊富な資源を有し、軍事戦略面で良好且つ重要な位置にあるマラヤというこの国の存在を、国連は認知していると我々は信じている。しかし我々が思うに、マレー民族の存在は、国際用語としてはまだ認知されていない。自国マラヤにおいては、他者からはマレー人が単なる集団の一つと見なされている。この国のマレー人の組織が集団の組織と見されるのはこうした理由による。しかし、マレー人自身はそれを国民的組織ととらえている。こうしたことから、質問者がここマラヤにマレーという一つの民族が存在していることを国連が認知しているのかという疑問を持ってもおかしくない！国連は、このマラヤの住人の中にマレーという名の人々の存在を認知しているのだと思うが、それは一つの集団として認識しているのであり、民族という認識はない。

その証拠として、国連の中で最も知られた加盟国であるアメリカの政府がマラヤの指導者らを招待する際、インド人、華人そして我々マレー人を含めた、集団ごとに来賓者を選んだ。この事実は、この国が特定の民族を有していることはまだ他の人々に認識されておらず、ただ多様な集団から成る住民を有しているとしか認識されていないことを示している。

マレー人が独立を望んでいるということを国連が認識していると確信はできない。なぜなら、マレー人は国外に出て、他国の人々にそれをまだ語っていない

いからである。マレー人らが海外に赴く理由は、単に休暇として、あるいは見識を広げるためであり、独立をめざして闘うためではない。マレー人の政治闘争の歴史の中で、トゥンク・アブドゥル・ラーマンが初めて勇気を持って国外に赴き、独立という自分たち国民の念願を、他国の民に知らしめたのである。

Q.316 (033-06)

全ての町や都市に拡がっている売春を撲滅するにはどうしたらいいでしょうか。

A.316

売春は非常に危険な社会病理の一つである。我々の宗教であるイスラム教は、これを個人の問題ではなく、社会の問題と見なし、問いを投げかけている。このため、イスラム法では、配偶者のいる者の売春行為に対して、非常に重い刑を課している。それは、石打ち刑、すなわち下半身を埋めて罪人が死ぬまで石を投げつけて殺す刑である。一方、独身者の売春に対する刑は、100回の鞭打ちである。このようにイスラム教の刑は非常に重く、厳しいものであるが、姦通の有罪判決を出すに当たっては、厳しい条件が定められている。こうした厳しい刑の施行は、売春を撲滅する方法として非常に有効である。

売春を撲滅する方法に関して、イスラム教はその術や方法を示している。その方法の一つは、上述したように、売春に対して重い刑を課することである。

イスラム教は、売春をもたらすような行為の扉を閉じている。例えば、イスラム法上不可欠とされる理由を除き、男女の交際を違法としている。また、夫は4人の妻を持つことが許されること、1回目、2回目の離婚宣言を下した妻と容易に復縁することができること、夫に対し離婚宣言について議論すること、イッダ中の元妻に対する扶養が義務化されていることなどである。その他にも、イスラム教は信徒にアッラーに対する信仰の精神を植え付けている。もし本当に信仰心があるならば、神の教えに反する小さな、または売春や姦通のような大きな行為をきつと犯さなくなるだろう。

先ほど述べたような売春による姦通行為は一つの病理であり、それを引き起こす細菌や原因がそれぞれある。売春の原因のいくつかを以下に挙げる。

自由過ぎる男女間の交流：男女の交流はイスラム法で制限されており、狭い範囲に限られている。

生活の困窮：これに関して、イスラム教は次のよう

な解決策を出している。すなわち、ザカート[喜捨]を義務化し、貧しさや生活困に陥っている女性を扶養するために、男性が4人の妻を持つことが許されている。その他にもイスラムは、生活が困難な状態にある身内の女性を扶養するという義務を家族に課している。もしザカートが正しく徴収されたならば、きつとイスラム教徒の社会の中に生活苦に陥る人々はいなくなるだろう。

女性の人口が男性に比べて多いこと。この問題に対してイスラム教は、4人までならば一夫多妻を許可するという解決策を出している。

以上が売春を促すいくつかの大きな要因であり、またこれらを根絶するためにイスラム教が採る方法の一部である。

西洋の交流社会では、工場や職場における男女の交流によって生じたモラルの欠落を嘆かれ、警告が発せられている。彼らは、男女間の交流を統制し、制限するよう訴えている。そうしたモラルの保護を訴える西洋の人々は、男性の数が不足していることが要因で女性たちが売春に陥る状況を見て、西洋においても一夫多妻制を認める法を施行するよう提起している。

Q.317 (033-07)

結婚して既に15年になる夫婦がいます。残念なことに彼らには子供ができず、二人は年配者たちの次のような言葉を聞いて落胆しています。

「夫を持つ妻に子供ができなかったとしたら、来世で彼女は蛇や枕の大きさほどもある虫たちに乳をあげることになる！」

これは本当でしょうか。それとも、単なるビドアあるいは迷信でしょうか。

A.317

そのような年配者らの言葉は嘘であり、非常に危険で災いをもたらす迷信である。彼らが落胆することはない。なぜなら、子供ができないということは「普通のこと」であり、多くの人々が経験していることだからだ。使徒ムハンマドの妻たちの中にも子供を生まなかった女性は沢山いる。

子供を授かるということは神の意思と力によるものであり、この状況において人間は単なる媒介に過ぎない。よって、このような人間の選択や力の及ぶ範囲外のことで咎められたり、報いを受ける事項に数えられたりすることはない。

Q.318(033-08)

モダン・ジョゲット[マレーの伝統舞踊]の踊り手の女性が、制限なく男性と踊り、交流することは、法的にどうなりますか。行政当局はなぜそれに注意を払わないのでしょうか。

A.318

法的にはもちろん禁止である。モダン・ジョゲットは、我々の日々の社会生活における諍いや、全ての災いの原因となっており、まだ学校に通う我々の男女の子供たちにもその災いが及んでいる。

行政当局がその問題に注意を払おうとしないことに関しては、もしあなたが宗教局のことを言っているのだとすれば、彼らはモダン・ジョゲットを禁じたり防止したりする権限を有しておらず、ただ忠告することしかできない。また、もし政府のことを意味しているのであれば、現政府はイスラム法とは異なる独自の法に従っている。

Q.319(033-09)

私は貧乏で、コーランとハディースで命じられたサダカを財産では払うことができません！ その高貴なる要求を果たすにはどうしたらいいですか。

A.319

これは実におかしな質問である。どんな状況下であろうと、お金は銀行に沢山ある。そのお金をどのようにして手に入れるか方法を考えればよい。例えば、銀行の支配人にサダカを行いたいがお金がないと相談してみて、どんな答えが返ってくるか試してみるのもよいだろう。しかし、これは馬鹿げた方法であり、我々はあなたにこの方法をまじめに命じたりはしない。

最善の方法は、自分が貧乏だからといって怒ったり悔いたりしないことである。お金や財産を必要としない、サダカとして認められる善行は沢山あり、それを施せばいいのだ。例えば、空いた時間に家で妻の手伝いをするのもサダカになる。また、コーランの読み方を子供たちに教えること、子供たちを宗教学校、世俗の学校に送っていくこと、労力を使って困っている人を手助けすること、人々に礼儀正しくあることもまたサダカになる。お金や財産を必要としないサダカは何千とある。以上のことを行えばいい。アッラーのお導きと助けをあなたが得ることができるよう、我々は遠くから祈っている。

Q.320(033-10)

船乗りや水夫がカスル[短縮]の礼拝を行うことは合法ですか。

A.320

合法である。なぜなら、船上で働き常に航海の途上にある船乗りは、船で旅する乗客と同じであり、(カスルの礼拝を行う)旅人に数えられるからである。

■第34号 [Qalam 1953.5: 40-43]**Q.321(034-01)**

礼拝の始めから終わりまで、真剣に礼拝を行わない人は法的にはどうなりますか。また、思索や思考が逸脱して行ったり来たりないよう、心を制御するにはどうしたらいいですか。

A.321

礼拝を真剣に行わないことは禁止であり、その実践は全く無意味である。礼拝中に意識が逸れて落ち着かない状況に陥った者は、来世で拷問による激しい苦痛を受けることになる。至高なるアッラーはコーラン「慈善」章の中で以下のように仰せになっている。「禍いあれ。礼拝をしながらも、礼拝に身が入らない者たちは」(第4～5節)⁸⁾

礼拝中にあちこち気が散らないよう、心を制御する方法は、思索や思考を祈禱をひとつひとつ読むことに集中させることである。タクビール[「アッラーは偉大なり」と唱えること]の間に両手を耳のところまで上げることから始まり、最後に同胞のためにサラーム[「あなた方に平安とアッラーのお恵みあれ」を意味する挨拶]と祈り終えるまでの間、清澄な心で祈禱の意味について深く考えることである。なぜなら、我々が読誦している事の意味を理解すればするほど、ますます真剣になれるからである。

礼拝を慌ただしく行うのではなく、秩序正しく行わなければならない。これこそが、イスラム法や五行、そしてスナナの礼拝について完璧に追究する理由である。読誦の意味を全て学ばなくてはならない理由もまた同様である。

Q.322(034-02)

アブー・アル＝モフタルは本名ですか、それともペンネームでしょうか。もしペンネームであれば本当の名前と、どの民族の人なのか教えて下さい。

8)「ええ呪われよ、あの者どもは祈りはしても、祈りは一向にみが入らず」[コーラン(下)]p.357。

A.322

ここで質問者が尋ねているアブー・アル＝モフタールとは、このコラムの中で質疑応答を担当している委員会のアブー・アル＝モフタール委員長のことだと我々は予想する。我々のこの予想が正しいとすれば、アブー・アル＝モフタールはペンネームであり、彼は本名を名乗らずに務めを果たしたいと考えている。この「1001問」には様々な質問が送られてくるが、そうした問題について回答する委員会のリーダーを勤めている。彼の掲げるスローガンは「誰が述べたのかを見るのではなく、何を述べているのかに耳を傾けなさい」である。すなわち、もしアブー・アル＝モフタールと彼の委員会の言葉が正しく、また真正なる典拠を元に根拠を述べているとすれば、それを採用すればよく、彼の考えや意見に従うことを彼が人々に強制することはない。彼らは正当な原典や典拠を探しながら、ただ自分たちが説明できることを説明しているだけである。

Q.323 (034-03)

共産主義の世界中の全ての民族は、皆一つの目的や同じ政策のために闘っているのでしょうか。

A.323

一般的にその共産主義闘争の目的や政策は、世界中どの民族でも同じである。すなわち、主権を民衆に置き、個人の自由と個性の権利を取り上げ、権利を共有し、それを国家の権利とすることである。富と財産を所有しているならば、例え自分の力や努力で得たものだとしても、それは剥奪される。財産は国家に受け渡され、国家はその財産と税金を社会に平等に配分する。ゆえに、もはや個人には所有権がない。これが現在、共産主義のもと各地で行われていることである。

いまだ植民地統治下にある国々で彼らの理想を実現するためにとられている方法は、共産主義国で一般的に実施されているものとは異なる。植民地統治下の国々における共産主義者らは、時に応じて民族主義や民衆に近づかざるをえず、植民地内で起こった横暴行為を示すことでその国の植民地統治を打倒し、その国の権力を手中に収めようとした。人口の大半がイスラム教を信仰する国々でもまた同様である。時折彼らは宗教をスローガンとして利用して民衆に近づき、共産主義の手法を知らない民衆の注意を引きつけた。例えばインドネシアでは、次のような出来事があったという。ある人物がアル＝アミン(有名なインドネシア人共産主義者)の家を訪ね、アル＝アミンはどうし

ているかと尋ねたところ、彼の妻は「アル＝アミンは今礼拝中です」と答えたという。彼が本当に礼拝をしていたかどうかは分からない。しかし、このような手法によってイスラム教徒に対して影響を及ぼすことができ、また共産主義の教えがイスラムの教えに反するものではないという証を示した。

このような方法や手段は、彼らの追従者になるよう人々を惹き付けるためのプロパガンダであることは否定できない。そして、もし人が共産主義の道について十分な知識がなければ、容易に影響され、全て運動に賛同してしまう。しかし実際のところ、このような手法は、共産主義の追従者になるよう人を引き込むための餌に過ぎない。

イスラムの教えが彼らの原則とは異なることははっきりしている。イスラムは個人の権利を許している。すなわち、アッラーの創造し給うたこの世界で、利益を追求するために努力することは認められているのである。ただし、その利益や成功を収めた時に、貧しい同胞の状況や事情を忘れないことが条件となっている。この他にも、神権などといった事柄に関しても数多くの違いがある。より詳しくは、この問題に関する十分な知識を持つ人々を探し、彼らに尋ねてみることができるだろう。

Q.324 (034-04)

イスラムの五行の第5番目(巡礼)を果たす前に人が亡くなった後、その遺族が代わりに行ったら、その巡礼は認められますか。

A.324

ここでは、死者の代わりに巡礼を行うことは許されるかどうか、そしてその報酬が死者に及ぶかどうかということ进行を明らかにしたい。次のような伝承がある。

「あるハスアム族の女性が『ああ、御使い様。私の父は年老いてラクダに乗ることができないのです。父には巡礼の義務はありますか』と尋ねた。すると神の御使いは次にお答えになった。『それならば、あなたが彼の代わりに巡礼に行きなさい』」(ブハーリーとムスリムの伝承による真正ハディース)

また、次のような伝承もある。

「あるジャイナ族の女性が神の御使いに尋ねた。『私の母は巡礼の旅に出ることを誓いました。しかし、母は巡礼を果たす前に亡くなってしまいました。私が母の代わりに巡礼を行ってもいいのでしょうか』神の御使いは答えた。『彼女の代わりに巡礼に行きなさい！』」

もし母親が借金をしていたら、あなたが代わりに返済するのではないのか？アッラーへの義務行為はどのようなものにも優先して果されねばならない』(ブハーリーの伝承による真正ハディース)

最初のハディースでは、まだ生きてはいるが、巡礼を果たすことができない父親の代わりに巡礼をすることが許されている。2番目のハディースでは、負債と同じように、アッラーへの義務として子供が母親の巡礼の誓いを代わりに果たすよう命じられている。

これら2つのハディースの伝承は真正である。しかし、人が代わりに行った巡礼に対し、その報酬は果して与えられるのだろうか。この問いが生じる理由は、次のようなコーランの節があるからである。

「その日(復活の日)、誰もしが少しでも不当な扱いを受けることはない。汝は、ただ自分が行ったことに対して報いを受ける」(コーラン「ヤー・スィーン」章第54節)⁹⁾

もう一つ節を挙げる。

「人間は自分が努力したもの以外、何も得ることはできない」(コーラン「星」章第39節)¹⁰⁾

上記2つのハディースは前述のコーランの節に反することになる。ハディース学者の論理では、コーランの節に反しないことが真正なハディースの条件となる。我々の理解では、上述のハディースはいくつかのコーランの節に反するものであり、ハディース学者の考えでは、これらのハディースは伝承経路が真正なものであって、その内容の信憑性が高いわけではない。よってその内容に従うことは正しくない。

Q.325 (034-05)

現在マレー語雑誌に特集が設けられているように、若い男女が純粋な友人関係を結ぶことは、イスラムの教えにより禁じられていますか。

A.325

男女が知り合うコーナーを設けるのは、西洋の新聞や雑誌のやり方に則ったことである。文通によって、あなたも世界中の女性と知り合うことができるだろう。文通を始めた最初の頃は、一般的なことを書くだけだが、その後各々の事情について語り合う。そして次に、まだ顔を見たり対面したりする前に、手紙の内

容を補強するために自分の写真を同封し、各々の顔を紹介しあうのである。

その手紙の中で、彼らが互いの心の内を打ち明けることは疑いの余地はない。そのようなことが起こる理由の少なくとも大部分は、とりわけ西歐式の教育を受けた者の習性が要因となっていることは明らかだと言いたい。もしその者たちが「社交クラブ」が先導する方法で教育された者であれば尚更である。

西洋式教育と手紙を書く「文才」があるゆえに、彼らの中で強い欲望が生じ、とりわけ互いが近くに住んでいる場合、彼らは互いに会う方法を模索する。そして互いに顔を合わせるようになり得るが、これは確実にイスラムが定める法に反する行為である。我々の意見としては、イスラム法の原則に従えば、文通は宗教上明らかに禁じられた行為をもたらすことになり、法的に禁止である。

Q.326 (034-06)

髪にオイルを塗ったまま、大汚の沐浴を行うことは有効ですか、無効ですか。

A.326

有効である。女性が束ねた髪を解かず、3回頭に水を掛ければよいとするハディースがいくつか存在する。

Q.327 (034-07)

国連のロシア代表ヤコブ・マーリク氏の名前はイスラム教徒の名のように思えますが、彼はイスラム教徒でしょうか。

A.327

彼はイスラム教徒ではない。マレー語新聞に表記されているようなヤコブ、あるいはヤーコブ・マーリクという名前は、イスラム教徒の名前ではないことは明らかである。なぜなら、ヤコブやイスハーク、イリアスなどといった名前はユダヤ教徒にもよくある名前で、イスラエルの民の預言者から取ったものだからだ。彼は神を否定する国家を代表する人物であり、彼は共産主義者と同じ態度をとっていると我々は確信している。すなわち、神の存在を否定し(ゆえに非イスラム教徒であり)、我々が信じるに、おそらく彼はユダヤ系である。もしこの件に関してより明確に知りたいならば、1950年11月に発行された『カラム』第4号に掲載されている彼の記事を読むといいだろう。

9)「今日こそは、誰一人不当な扱いをされる心配はない。お前らの受けるのは全部自分のして来たことの報い」『コーラン(下)』p.377。

10)「自分でも荷物を背負っている者が他人の荷物まで背負わされることはない」『コーラン(下)』p.187。

Q.328 (034-08)

なぜ我々は巡礼をした後にターバンを巻く習慣を変え、ソンコ[マレーの男性用のふち無し帽子]を冠るようになったのでしょうか。サロン[腰に巻く布]からズボンに履き替え、髪型を長髪から坊主に変えるのでしょうか。

A.328

巡礼に行く目的がターバンを買うことではなく、またハジの名前を買うためでもないことを彼らは理解できているはずだろう。巡礼は、これを遂行する能力を有するイスラム教徒に各々課された義務であり、またその能力を他の信者に対して誇示してはならない。尊大になることを恐れるがゆえに巡礼の義務を果たすのである。現在、巡礼の義務を果たした人は数多くいるが、巡礼から帰ってくるや否や、名前の頭や後ろにハジの称号をつけて変名することはない。また、彼らは普段の服装を変えることもない。なぜなら、衣服とは単にアウラを隠すためのものに過ぎないからだ。

Q.329 (034-09)

人が物を紛失し、その後呪術師のもとに行き「占い」をしてもらったとします。その呪術師は、その紛失物が見つかるか、既にどこかへ行ってしまったかを占うことができます。そのような「占い」は許されますか。

A.329

「占い師を訪れ、彼に何らかを尋ね、その言葉を信じた者は、40日にわたり礼拝は受け入れられない」(ムスリムの伝承による真正ハディース)

このハディースから分かるように、そのような行いを我々は明らかに避けなければならない。

Q.330 (034-10)

例えば、イスラム暦3月[ムハンマド誕生月]や7月[争いが禁じられた聖なる月]のように、ラマダン月[イスラム暦9月]より高貴な月は数多くあるにも関わらず、ラマダン月に毎日断食をするよう義務づけられています。そのアッラーの英知とは何ですか。

A.330

アッラーはラマダン月、すなわちコーランが最初に啓示された月に断食を行うよう義務づけている。その英知と状況はアッラーのみぞ知ることである。しかし、我々が義務のイバーダートを果たすに当たって、もしコーランやハディースに基づいた命令があるとすれば、それを実践しなければならない。命じられたこと

に対して何ら付け加えたり減じたりしてはならない。また、イバーダートに関して哲学や思索を加えてはならない。なぜなら、哲学や思索は我々人間の見解でしかないからである。もしイバーダートに哲学的思考を加えたならば、宗教は損なわれる。なぜなら、合理的でない命令もあるからだ。それゆえ、あなたが自分の義務と責任を果たす際は、その裏にどのような英知や利益があるのか追求したりせず、変わらず誠意をもって行うべきなのである。

■第35号 [Qalam 1953.6: 47-50]

Q.331 (35-01)

ザカート・フィトラの支払いはなぜラマダン月の27日から30日の間に限られており、他の月に払うことができないのでしょうか。また、フィトラを貨幣で支払うことは合法ですか。カディヤ村長、あるいはウラマーらがザカート・フィトラを受け取ることは許されますか。

A.331

フィトラに関してはタイムリーな質問であるため、後から送られてくるであろう同様の質問を網羅できるように、ここで多少長めの回答をしておくのがいいだろう。

ザカート・フィトラは体のザカートを意味する。体は一つの存在だからだ。次のようなイブン・ウマルの伝承がある。

「アッラーの御使いは、奴隷、自由民、男女、子供大人を問わず、フィトラのザカートとして1サーア[穀物の単位]のなつめ椰子、あるいは1サーアの大麦を義務づけられた」(アーマッド、ブハーリーとムスリムによる真正ハディース)

以上のハディースから、各ムスリムにとってフィトラが義務であることが分かる。

上記のハディースの中で、フィトラを子供も払うよう言及されているが、まだ成人していない子供は何ら責任を負う立場になく、また奴隷は所有物が無い。明らかに、ザカート・フィトラの義務は自分自身が払うものと、子供や奴隷など自分が扶養する者のために払うものがあるということだ。

この問題に関して、その根拠となるハディースがいくつ存在する。ひとつは以下の通りである。

「イブン・ウマルは伝えている。神の御使いは、自分が扶養する子供や大人、自由民や奴隷の代わりにザカート・フィトラを支払うことを義務づけられた」(バイハキとアル＝ダラクトニーの伝承)

さらにもう一つ挙げる。

「ムハンマド・ビン・アリ・アル＝バカールは伝えている。神の御使いは『あなたが扶養している物たちの代わりにフィトラの施しをなさい』とおっしゃった」(シャーフィーとバイハキによる伝承)

さらにもう一つ。

「ファティマ・ビンティ・アル＝ムンズィルは伝えている。アスマ・ビンティ・アブー・バカール・アル＝シディックは扶養している者の分として次の施しをした。すなわち、1サーアのなつめ椰子と1サーアの大麦と1サーアの小麦である」(イブン・ハズムによる伝承)

上述のハディースの冒頭で言及された子供の代わりに払うフィトラに関して、ウラマーの間には解釈の対立がある。1) 子供のフィトラは彼らを扶養する者に支払いの義務がある(次のハディースを根拠としている)。2) もし子供が遺産を相続している場合は、子供自身に支払いの義務があり、もし遺産がないならば、子供ではなく父親あるいは母親にその義務がある。これは、他のザカートのように、財産に応じた義務に基づく見解であり、もし財産があれば義務が課され、なければ課されない。3) 子供のフィトラは、もし財産を所有しているならば自分自身の財産から出すべきであり、もし財産がないならば、誰であれ子供の扶養者の責任となる。

おそらく3番目の見解がより真実に近いものと思われる。奴隷に関しては、支払い義務は主人にあることは疑いない。なぜなら、奴隷は財産を所有しておらず、彼らの生活は主人が賄っているからである。上述のハディースの言及や、またムスリムの伝承によるハディースの中で、奴隷によるサダカは、フィトラのサダカ以外にその義務はないとしているように、フィトラのサダカは奴隷の主人によって支払われるべきとされている。

支払い義務のある者についてであるが、それは自分が必要とする分より多くを所有している者である。使徒ムハンマドは以下のようにおっしゃった。

「自分の必要を越えた分以外、サダカ(ザカート)の必要はない」(ブハーリーの伝承による真正ハディース)

もう一つハディースを挙げる。

「神の御使いはおっしゃった。『自分に富があるにも関わらず、それを増やすために人々に乞う者は、他でもない地獄の業火を乞い求めているようなものだ』そこで教友らは『富とは何ですか?』と尋ねると、御使いはお答えになった。『日夜の食事に足る分である』」

(アーマッドとアブー・ダウードによる伝承)

これらのハディースでは、一日分の日夜の必要な食事を越えた分以外は、フィトラを払う義務はないとされている。また、責任を負う立場にある者は、その責任下にある者たちよりも多くなる。

フィトラの支払いの種類は、種々の小麦、大麦、干しぶどう、チーズなどである。これらから分かることは、ザカートはそれぞれの地域で食べられている主食で払うということである。よって我々の住む地域では、我々が普段食べている餅米、サゴ、トウモロコシなどで払うことができる。

フィトラとして支払うべきは上記ハディースに記載されているものに限り、それ以外は許されないと強く主張するウラマーもいる。しかし、この見解は、ザカート・フィトラは貧しい人々が祝いの日に助けを乞わずに済むように助けるという現世のイバーダートとしての義務であるということに反することはできない。

フィトラの計量は、1サーア、すなわち3.5カティ[約2.1キロ]あるいは牛乳缶を10缶である。この値はおそらく少なすぎるが、多い分には気にすることはない。貨幣でフィトラを払うことに関しては、使徒ムハンマドの時代にも行われていた。ムアーズ・ディアモンドはそれらの食べ物の代わりに衣服を施し、サイディーナ・ウマル・イブン・ハッターブは貨幣の代わりに物品をザカートとして認めた。また、カリフであるウマル・イブン・アブド・アル＝アジズはザカート・フィトラを値段に応じて徴収、すなわち食料の代わりとして貨幣で受け取った。

これらは使徒ムハンマドの慣行ではないが、使徒ムハンマドの時代、また教友らやそれ以降の時代において、貨幣あるいは物品でザカート・ハルタ[財産に応じた喜捨]やフィトラを徴収することが一般的となっていたことを示すものである。フィトラの管理には世俗的な計算も含まれるため、貧しい人を助けるために米または貨幣どちらで支払ってもよいということになっている。したがって、フィトラを貨幣で支払うことは禁止されておらず、また米などで施すよりもより安全にフィトラを払うことができるのだ。

フィトラを払う時期は、以下の伝承にあるように、ハリラヤより前となる。

「イブン・ウマルは伝えている。まことに神の御使いは、人々がハリラヤの礼拝を行う前にザカート・フィトラを払うよう命じられた」(ブハーリーとムスリム

の伝承による真正ハディース)

もう一つハディースを挙げる。

「神の御使いはおっしゃった。『アブド・アッラー・イブン・ウマルは、ザカート・フィトラをハリラヤの2、3日前に徴収者に送っている』」(マーリクの伝承による真正ハディース)

さらにもう一つハディースを挙げる。

「教友らはハリラヤの1日か2日前にフィトラを支払っている」(ブハーリーの伝承による真正ハディース)

これらのハディースは、大勢の教友らがラマダンの月末にザカートを支払っていたことを示しており、もしそれが禁じられていたとすれば、彼らはそうはしなかっただろう。

最善なのは、ハリラヤの早朝までにフィトラを払うことである。しかし、それを慈善として寄付するという方法は除く。なぜなら、その方法だとその施しはハリラヤの後で分配されることになり、単なるサダカの一つに過ぎなくなるからである。この説明については、アブー・ダワード、イブン・マージャ、そしてアル＝ダルクトニーの伝承によるハディースの中で言及されており、フィトラを後日に支払うことは罪に当たり、そのためのカダー[埋め合わせ]はない。

フィトラの受け取り手については、コーラン「改悛」の章第60節に記されているように、8つのグループに分類されている。

「まことにザカートは、以下のためのものに他ならない。1) 貧者、2) 困窮者、3) ザカートの徴収者(アミール)、4) 心を惹き付けられた人(改宗者)、5) 奴隷の解放のための資金、6) 債務者、7) アッラーの道のための資金、8) 困窮した旅行者、である。これらはアッラーの定め給うた義務である」¹¹⁾

モスクやマドラサ[宗教学校]の建設といった公共の事業にフィトラを使うことはアッラーの道のために含まれるが、ハディースに従えば、ザカート・フィトラにおいて優先されるのは貧者である。

貧者の定義についてはウラマーらの間で解釈の対立がある。しかし明らかなことは、上述のハディースにあるように、貧者とは一日(日夜)の食事にありつくことのできない人々のことを言う。

困窮者の定義であるが、次のようなハディースがある。

11)「(集まった)喜捨の用途は、まず貧者に困窮者、それを徴集して廻る人、心を協調させた人、奴隷の身受け、負債で困っている人、それにアッラーの道、旅人、これだけに限る。これはアッラーのお取きめ」『コーラン(上)』pp.312-313。

「『御使い様、困窮者とは誰のことですか?』神の御使いはおっしゃった。『十分な財産を持ってはいないが、人々にその状況知られてはいないがゆえにサダカを施されることがなく、彼らもまたそれを世間に乞わない者たちのことである』」(ブハーリーとムスリムの伝承による真正ハディース)

アミールとは、ザカートを徴収する者のことである。アミールは、たとえ裕福であろうとザカートを受け取ることができる。なぜなら、それは賃金として与えられるからである(8つのグループの一つに含まれる)。しかし、カディやイマーム、あるいはウラマーは、もし財産があるならばザカート・フィトラを受け取ることが許されない。

改宗者についてだが、たとえ裕福な人物であったとしても、イスラムへの改宗を期待し、その人物を懐柔するためにザカートの一部を施すことは許されている。イスラムに入信したがまだ信仰心が固まっていない者に対しても、たとえ彼らが裕福であっても、懐柔するためにザカートを施すことが許されている。

奴隷を解放するための資金はザカートから出すことが許されている。

債務者に関してだが、ウラマーは次のように述べている。

- 1) 個人の負債を返済することができない者は、それを払うためにザカートを受け取ることが許されている。
- 2) 個人や集団を和解させるために負債した者は、たとえ裕福であったとしても、その借金を返済するためにザカートを受け取ることが許されている。

アッラーの道のためのザカートについては、既に述べた。

旅人に関してだが、それは旅の途中にあつて旅費が尽きた者のことを言う。

ザカートは、こうした8つのグループのために分配することが義務付けられている。8つのグループの誰に対してでも分配することができるとする見解もあるが、一方でコーラン「改悛」の章60節で記されているように、不可欠な者への分配を優先することが望ましいとする意見がある。

Q.332(35-02)

都市へ行く道中、ある店に礼拝用の敷物が掛けてあるのを目にしました。その敷物には、首に十字架を下げ、手に穴が空いた預言者イエスの絵が描かれていまし

た。そのような敷物を我々は礼拝の際に用いても許されるのでしょうか。また、誰がそのような敷物を作るのでしょうか。

A.332

それはあなたの勘違いだと我々は確信している。そのような布は礼拝用の敷物ではなく、キリスト教徒によって作られた宗教用の旗あるいは壁掛けに違いない。

あなたの質問は実におかしい。イスラム文様の入った礼拝用の敷物は、果たしてこの世に存在しないのだろうか。なぜあなたは、それが明らかにイスラム文様の敷物ではないにも関わらず、わざわざ質問してきたのだろうか。

イスラム教の礼拝に使う敷物には、マスジド・ハラーム[メッカの聖モスク]やメディナの絵が描かれている。しかし、礼拝に集中したい人々は、礼拝中の心の平穩の邪魔になるとして、色とりどりの絵が入った敷物を使おうとしない。様々なモスクで見られるように、彼らは白い布を重用し、それを礼拝時に敷いている。

Q.333 (35-03)

私は『礼拝の秘訣』という本を読みました。その本には、絵が描かれた、あるいは礼拝中に気が散るような模様が入った布の上で礼拝することはマクルーフであると書かれていました。では、モスクの絵が描かれている礼拝用の布もマクルーフなのでしょうか。

A.333

先の回答で述べたように、モスクの絵であろうと、柄の入った布は集中力と心の平穩の障害となる。

このことは、アナス(彼女に神のご満悦あれ)によって伝えられている。

「アーイシャ(彼女に神のご満悦あれ)の家には一枚の壁掛けが飾られていました。そこで神の御使いは彼女におっしゃいました。『その壁掛けの絵は私の礼拝の邪魔になるから、私から見えないうち上げてしまいなさい』」

目の前に絵の入った壁掛けがあると礼拝の邪魔になるのであれば、平伏礼をとる場所に敷かれた布に絵が書かれていたならばとりわけである。

明らかに、モスクが描かれた敷物を使用することは許されているが、心がより安定して集中できるよう、白い布を使うのがよい。

Q.334 (35-04)

断食中の人が日中に水浴びすることは許されますか。

それにより断食が無効になることはありませんか。

A.334

イスラム法には、ラマダン月の間、日中に水浴びすることで断食が無効になることを示す文言はない。

それどころか、アーマッドとアブー・ダウードの伝承による真正ハディースには以下のように述べられている。

「預言者(彼に神の祝福と平安あれ)の教友の一人が言った。『預言者は断食中であつたが、暑さゆえに頭に水を掛けていらっしやるのを見た』」

Q.335 (35-05)

例えばシンガポールのモスクでは、イマームらは、はっきりと声に出して礼拝のニアーを唱えています。しかし、ハディースの中ではニアーを声に出して唱えることは明らかにビドアであるとされています。その行為が誤りであると知りつつも、それに従うことはどうなのでしょう。もしそれに従わなければ、きっと金曜の集団礼拝を果たすことができません。同意見を探すことはとても困難なので、どうかこれに関する法についてご説明下さい。

A.335

イマームの誤った礼拝に追従したとしても、それは合法である。その根拠として、次のような使徒ムハンマドのお言葉がある。

「イマームらはあなたの方のために礼拝をする。もし彼ら(の礼拝)が正しければ、それによりあなたの方の報酬となり、もし彼ら(の礼拝)が誤っていたとしたら、それはあなたの方の報酬となるが、(誤りは)彼ら(自身)となる」(アーマッドとアル＝ブハーリーの伝承による真正ハディース)

執筆者一覧

坪井 祐司(つばい ゆうじ)

東洋文庫研究員。東京大学大学院人文社会系研究科博士課程修了。専門はマレーシア近代史。研究テーマは英領期のマラヤにおけるマレー民族の形成の過程。主な論文は「1930年代初頭の英領マラヤにおけるマレー人性をめぐる論争：ジャウイ新聞『マジユリス』の分析から」(『東南アジア歴史と文化』45、2016年)。

山口 元樹(やまぐち もとき)

日本学術振興会特別研究員(PD)。専門はインドネシア近現代史。研究テーマはオランダ植民地期のインドネシアにおけるイスラーム運動とアラブ地域との関係、特にアラブ系住民の活動。主な論文は「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・スールカティの改革主義思想とその影響」(『東洋学報』、2011年)。

野中 葉(のなか よう)

慶應義塾大学総合政策学部専任講師。専門はインドネシア地域研究。研究テーマは現代インドネシア社会におけるイスラームの受容と広がり。著書に『インドネシアのムスリムファッション——なぜイスラームの女性たちのヴェールはカラフルになったのか』(福村出版、2015年)。主な論文に「イスラーム的価値の大衆化：書籍と映画に見るイスラームの小説の台頭」(倉沢愛子編著『消費するインドネシア』、慶應義塾大学出版会、2013年)など。

篠崎 香織(しのぎ かおり)

北九州市立大学外国語学部准教授。専門はマレーシア地域研究。マラヤ地域(マレーシア半島部+シンガポール)の華人社会を中心に、マレーシア地域の政治・文化・歴史を研究。主な論文に「マレーシア：『民族の政治』に基づく民主主義」(清水一史・田村慶子・横山豪志編著『東南アジア現代政治入門』ミネルヴァ書房、2011年)、「ルック・イースト政策と『民族の政治』：教育機会の分配をめぐる政治」(『マレーシア研究』2、2013年)など。

山本 博之(やまもと ひろゆき)

京都大学東南アジア地域研究研究所准教授。専門はマレーシア地域研究／現代史。研究テーマは、イスラーム教圏東南アジアの民族と政治、アジアの災害対応、地域研究方法論。著書に『脱植民地化とナショナリズム——英領北ボルネオにおける民族形成』(東京大学出版会、2006年)、編著書に *Bangsa and Umma: Development of People-grouping Concepts in Islamized Southeast Asia* (Kyoto University Press, 2011) がある。

CIRAS Discussion Paper No. 68

坪井祐司・山本博之 編著

『カラム』の時代Ⅷ——マレー・ムスリムの越境するネットワーク

発行 2017年3月

発行者 京都大学東南アジア地域研究研究所

京都市左京区吉田下阿達町46 〒606-8501

電話: 075-753-7302 FAX: 075-753-9602