CIRAS Discussion Paper No. 118

『カラム』の時代 XIV

デジタル人文学が切り拓く多宗教社会のメディアと社会

光成 歩・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. 118

『カラム』の時代 XIV

デジタル人文学が切り拓く多宗教社会のメディアと社会

光成 歩・山本 博之 編著

京都大学東南アジア地域研究研究所

目次

刊行にあたって
光成 歩・山本 博之 …… 3

序 デジタル人文学が切り拓く多宗教社会のメディアと社会
――ジャウィ雑誌『カラム』を読み解く
山本 博之 …… 5

1945年から1965年のシンガポール
――『カラム』発行の社会的背景
光成 歩 …… 12

「千一問」とイスラムの正統性
――ファトワをめぐる問答を中心に
坪井 祐司 …… 17

「千一問」に見る戦後マレー世界のムスリム男女
光成 歩 …… 26

『カラム』の最後の２年間
――マレーシア移転後の『カラム』
山本 博之 …… 31

ルー・ボーイエの『マラヤ』を読み解く
篠崎 香織 …… 36

資料編「千一問」試訳 …… 49

執筆者一覧 …… 97

CIRAS Discussion Paper No.118
MITSUNARI Ayumi and YAMAMOTO Hiroyuki (eds.)
The Age of *Qalam* XIV
Exploring a Multireligious Society through Digital Humanities

©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, 2025

刊行にあたって

光成 歩・山本 博之

本論集は、1950年から1969年まで東南アジアで発行されたマレー語のイスラム系月刊誌『カラム』(*Qalam*)をもとに、脱植民地化期のマレー・イスラム世界の社会史を明らかにすることを目的とした共同研究についてまとめたものである。後述するように読者投稿欄「千一問」の日本語訳の完了により本共同研究が一つの区切りを迎えたことから、本共同研究について簡単に振り返ってみたい。

『カラム』は1950年７月にシンガポールで創刊され、創刊時からの編集・発行者であるエドルス(アフマド・ルトフィ)が1969年10月に亡くなるまで刊行が続いた。創刊して１、２年で停刊になるマレー語雑誌が多い状況で20年にわたって刊行が続いた珍しく長命の雑誌である。

『カラム』の記事は、創刊号から停刊号まで全てジャウィ(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)で書かれていた。マレー・インドネシア語はかつてジャウィで書かれていたが、旧オランダ領(現インドネシア)では20世紀に入るとローマ字での表記が一般的となり、旧イギリス領(マラヤやシンガポール)でも1960年代までには多くのマレー語刊行物が表記をジャウィからローマ字に切り替えていった。そのような状況にあって、『カラム』は1969年の停刊まで一貫してジャウィで発行を続けた珍しい雑誌である。マレー語教育の普及とマレー語メディアのローマ字への切り替えに伴い、マラヤやシンガポールではローマ字表記のマレー語メディアが非ムスリムにも読者層を拡大していったが、それと対照的に『カラム』は読者層を事実上ムスリムに限定していた。

『カラム』の読者の大多数はシンガポールまたはマラヤに在住するムスリムだったが、記事の執筆者にはマラヤやシンガポールだけでなくインドネシアの著名なムスリム知識人も含まれ、インドネシアや他の東南アジア諸国のムスリム社会の情勢に関する記事も多く掲載されていた。また、エジプトで学ぶ留学生の寄稿などを通じて中東のイスラム思想が誌面で積極的に紹介された。さらに、エドルスが中心になって1956年にシンガポールでムスリム同胞団が結成されると、『カラム』は同団体の事実上の機関誌となった。

このような特徴を持つ『カラム』が刊行されていた1950年代から60年代にかけての時期は、シンガポール、マラヤ(マレーシア)、インドネシアのそれぞれにおいて、独立により国家制度を整備したものの、欧米型の議会制民主主義をそのまま適用することの限界が認識された時期でもあった。ただし、この時期はその後に訪れる「開発の時代」の準備段階として位置づけられ、この時期に積極的な意味を与えて分析の対象にすることは十分に行われてこなかった。

『カラム』は当時の国境を超えたイスラム主義の思想や運動を知ることができる貴重な資料であるが、本共同研究によって紹介されるまで研究上の利用がほとんどなされていなかった。その理由は、『カラム』がジャウィで書かれているために利用しにくかったことに加え、政治指導者や宗教指導者を厳しく批判した『カラム』が図書館等に体系的に収集されていなかったことが挙げられる。

そのため本共同研究では、各地の図書館・文書館等に分散して所蔵されている『カラム』を収集して１つの資料群とした上で、全記事をローマ字に翻字して、ジャウィ表記の誌面とともに公開することで研究者および一般利用者の便に供するプロジェクトに取り組んだ。

『カラム』は山本博之が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室などで収集した。2009年度に京都大学地域研究統合情報センター(京大地域研、現東南アジア地域研究研究所)の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』誌面のデジタル化および記事見出しのローマ字翻字を行い、ローマ字で記事見出しを検索して当該誌面を呼び出すことができるデータベースを作成・公開した。

2009年度より「ジャウィ文献と社会」研究会が組

織され、同研究会による『カラム』の記事本文の翻字作業が進められた。2011年度からは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）に位置付けられ、マレーシアの出版社クラシカ・メディア（Klasika Media）との提携により、『カラム』の全記事をローマ字翻字し、検索可能な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した。ローマ字翻字作業は2016年度に完了し、本文中の単語の検索から当該誌面を呼び出せる「カラム雑誌記事データベース」を公開した。

『カラム』の連載・コラム記事のうち投稿による読者の質問に『カラム』が回答する「千一問」を取り上げ、2015年度より「千一問」の質問と回答の日本語訳を進め、各年度の論集『カラムの時代』に掲載した。日本語訳の作成では坪井祐司が全体を訳出し、光成歩が内容と表現を検討し、研究会メンバーが確認して訳文を確定した。本論集に掲載した第198号～第228号をもって「千一問」の全記事の日本語訳が完了する。

研究会では、『カラム』の記事をテーマごとに分析する研究ノートを発表するとともに、機械処理によって『カラム』の内容を捉える方法についての研究にも取り組んできた。本論集では、それぞれのテーマに即した研究ノートを掲載するとともに、デジタル人文学の観点からこれまでの取り組みを整理し、今後の共同研究の方向性を考える素材を提供している。

本研究の実施にあたっては、京都大学東南アジア地域研究研究所共同利用・共同研究拠点「地域情報資源の共有化と相関型地域研究の推進拠点」（CIRASセンター）の公募共同研究「東南アジアのムスリム社会の近代化とジェンダー規範の変容」（研究代表者：光成歩）および科学研究費助成事業若手研究「多宗教社会とムスリム女性：脱植民地化期のマレー語月刊誌『カラム』の記事分析より」（研究代表者：光成歩、課題番号：20K13204）の助成を受けた。

序 デジタル人文学が切り拓く多宗教社会のメディアと社会
――ジャウィ雑誌『カラム』を読み解く

山本 博之

本論集は、ムスリム（イスラム教徒）を多数派とする多宗教社会であるマレー・イスラム世界において、1950年から20年間刊行が続いたイスラム系月刊誌『カラム』（*Qalam*）を主な資料とする共同研究に基づいている。

『カラム』が発行されていた約20年間を本共同研究は「カラムの時代」と呼ぶ。『カラム』が発行されていた時代という意味とともに、「カラム」が「筆」を意味することから、言論が力を持っていた時代という含意がある。これ以降の1970年代に入ると、国別の経済開発政策が本格的に進められ、社会全体の経済発展の前では個人の自由の制限はある程度やむを得ないという考えのもと、しばしば言論よりも開発が優先される時代になる[1)]。「カラムの時代」は、戦争による荒廃からの復興および植民地支配からの独立、さらに独立後の国家運営のあり方について議会の内外で熱く議論されていた時期にあたる。

「カラムの時代」にアプローチするため、本共同研究では、『カラム』記事のテキスト精読による分析とともに、機械処理と数学的方法を取り入れた『カラム』記事の分析を試みてきた。本論集に先立つ13編の論集ではテキスト精読による分析を中心に行ってきたことを踏まえて、本稿では主にデジタル人文学の観点から本共同研究を振り返り、その経緯を具体的に記すことで今後の研究の方向性を考える一助としたい[2)]。

1. マレー・イスラム世界における『カラム』

(1)マレー語出版の中心地シンガポール

今日インドネシア、マレーシア、シンガポールなどの国に分かれているマレー・イスラム世界は、本共同研究が主に扱う1950年代から1960年代にかけての時期、近代化という課題に直面した在地のムスリムにとって重要な枠組みであり続けた。かつての植民地国家がそれぞれ別の国家になる道を歩みつつも、国境を越えて共有可能な課題があることを認識し、互いの状況を参照しあうことで課題の解決が模索されていた。その背景には、出版を介した情報共有のネットワークや、越境によって異なる地域の事情を身をもって体験する人々の存在があり、シンガポールはその結節点の1つだった。

シンガポールは、19世紀初頭にイギリスの拠点が置かれて以降、交易の中心地として、域内移住者の一時滞在の中心地として、そしてイスラム教の教育と出版の中心地として、マレー・イスラム世界においてジャカルタやペナンと並ぶ重要な拠点の1つになった［Roff 1967：37］。

1876年にシンガポール初のマレー語新聞『ジャウィ・プラナカン』（Jawi Peranakkan）が創刊され、マレー語出版メディアに大きな影響を与えた。1906年に『アル・イマーム』（al-Imam）が創刊されると、もっぱら文芸と地元社会の動向に関心が向けられていたマレー語出版メディアに社会改革という性格が加わった［Roff 1967：52］。1920年代にはマラヤ各地でもマレー語の新聞・雑誌が刊行されるようになった。1931年のマラヤの調査ではマレー人の成人男性の約3分の1が識字者で、1930年代にはマレー語出版メディアの刊行件数が大きく増えた［Roff 1967：166-167］。

1930年創刊の『ワルタ・マラヤ』（*Warta Malaya*）に象徴されるように、この時期のマレー語新聞はアラブ系またはインド系のムスリムが所有していた。1920年代にマレー・ナショナリズムが興隆すると、アラブ系やインド系ではなくマレー人によるマレー語出版メディアの必要性が認識された。休刊中だった『ウトゥサン・ムラユ』（*Utusan Melayu*）が1939年に復刊され、マレー人が所有してマレー人編集者に

1）1980年代のマハティール首相は有害とみなす新聞・雑誌を黙らせるには停刊処分にすれば済んだのに対し、後述するように、1950年代のラーマン首相は支持者の前で『カラム』を実際に火で燃やしてその有害性をアピールしなければならなかった。

2）本編は『カラム』を利用した共同研究による論集の第14編にあたる。『カラム』およびプロジェクトの紹介については既刊の13編の序論と重なる部分がある。

よって編集される最初のマレー語新聞になった。

⑵ムスリムの団結による発展を訴えた『カラム』

マレー語出版メディアからアラブ系を排斥する動きに対し、マレー人もアラブ系も同じムスリムの同胞であるとしてムスリムの団結を訴えたのが『カラム』だった。

『カラム』はシンガポールで発行されたイスラム系月刊誌である。創刊者・発行者・編集者のエドルス[3]はカリマンタン出身のアラブ系ムスリムで、シンガポールに移住してジャーナリズムに身を投じ、1948年にカラム出版社（Qalam Press）を設立して、小説の出版などを経て1950年７月に『カラム』を創刊した[4]。

『カラム』の特徴の１つは、当時のマレー語出版メディアとしては異例の長命の雑誌だったことである。シンガポール・マラヤでほとんどのマレー語雑誌が創刊から１、２年で停刊になっていた中、『カラム』は20年間にわたって発行が続いた（『カラム』は1968年にクアラルンプールに拠点を移し、エドルスの事故死によって1969年10月号をもって発行が終わった。本論集の山本論考を参照）。

『カラム』のもう１つの特徴は一貫してジャウィ綴りのマレー語を用いたことである。学校教育などを通じてローマ字綴りのマレー語が普及したこともあり、『カラム』創刊当時にはローマ字綴りで創刊されるマレー語雑誌が登場し、また、ジャウィ綴りからローマ字綴りに切り替えるマレー語雑誌もあった。ジャウィはイスラム教育を通じて身につけるものだったことから、ジャウィでの発行を貫いたことには、ムスリムが抱える問題をムスリムの間で議論する場を提供するというエドルスの意図がうかがえる［山本 2002］。

『カラム』発行の背景には、東西対立による政治的緊張のもとでムスリムが発展から取り残されることへの不安が存在した［山本 2002］。創刊号では朝鮮半島の分断や戦闘について歴史的経緯や戦闘の様子を詳しく報じ、ベトナム戦争についても数号にわたって紹介している［坪井 2014］。1951年４月号に掲載されたイラストには、各国のムスリム男性が崖の上に立ち、それを崖の下の海中からアメリカとソ連を模した２匹のサメが虎視眈々と狙っている様子が描かれ、東西対立に巻き込まれるとムスリムは分断されて東西両陣営の「餌食」にされるという懸念が表われている［山本 2015］。

『カラム』はイスラム教の教えに照らしてあるべき国家や社会のあり方を説き、それに反すると見ると相手の地位や立場に遠慮せず激しく批判し、政治指導者や宗教指導者から発行や販売をしばしば妨害された[5]。ただし『カラム』は教条的に批判しただけでなく、編集と執筆の方針は実社会への関心に裏打ちされていた。

連載・コラムのうち長く続いたものに、「社説」、「千一問」、「祖国情勢」、「女性の園」、「苦いコーヒー」、「月々徒然なるままに」、「我々はどこへ向かおうとしているのか」、「マレー語」、「宗教とは導きなり」、「コーランの秘密」、「コーランはイスラム文化の中心」、「イスラム国家」、「ムスリム同胞団」、「イスラム文化」、「言葉の広場」、「女性の世界」、「哲学と文化」、「イスラムの呼び声」、「芽を摘む」などがあり、宗教、政治、女性、哲学、言語、文化といった幅広いテーマが扱われていた。連載のテーマに関連する出来事が実社会で起こると、前号から続く記事は次号以降に先送りにして時事問題の論評を行うこともあった。

『カラム』創刊の背景には、第二次世界大戦後のシンガポールで若い世代のムスリムの間に見られる信仰離れなどに対する危機意識があった。エドルスは1956年にシンガポールのムスリム同胞団を結成し、人々に信仰に立ち返るよう呼びかけ、『カラム』はその事実上の機関誌になった［山本 2011］。

『カラム』誌上に掲載されたムスリム同胞団の団員名簿からは『カラム』の読者の広がりをうかがうことができる。『カラム』の読者はシンガポールとマラヤに多かったが、タイ南部やボルネオでも読まれており、それぞれの場所での反植民地運動に影響を及ぼした[6]。

3）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）は1911年にカリマンタンのバンジャルマシンでアラブ系ムスリムの両親のもとに生まれ、1930年にシンガポールにわたって出版・ 執筆活動を始めた。エドルスの伝記に［Talib 2002］がある。『カラム』の創刊者・発行者・編集者の名前はアフマド・ルトフィと知られてきたが、アフマド・ルトフィはエドルスが息子の名前を筆名にしたものである。本論集では文脈に応じてエドルスとアフマド・ルトフィを使っているが、両者は同一の人物を指している。

4）エドルスが1948～1950年に発表した小説群については［山本 2021］、エドルスが1953年に創刊した児童雑誌『こども』については［山本 2022a］を参照。

5）1949年、エドルスが宗教指導者を批判する小説を発行すると、ジョホール州のムフティは同書に対して「買うこと、読むこと、用いること、書くこと」の四重の禁止を発した。1955年10月には『カラム』がマレー系与党を批判すると、同党の総裁であるラーマン首相は支持者に指示して同誌を燃やす示威行動を行った［山本 2002］。

6）北ボルネオの脱植民地化に『カラム』が果たした役割については［山本 2006］を参照。

⑶多宗教社会の実情が反映された読者投書欄「千一問」

「カラムの時代」には、植民地支配から解放された後に国家と社会をどのように運営するか、とりわけイスラム教の教えをどのように実践するかが重要な課題だった。

植民地支配を通じて世界の諸地域に先駆けて多宗教社会への移行が急速に進んだマレー・イスラム世界では、独立に際して、西洋起源の法制度をいったん受け入れた上で必要に応じて修正することで人間が決めた法律に従って社会を運営するのか、それとも神の法に従って社会を運営するのかという選択を迫られた。政党政治家の間では前者が優勢だったのに対し、新聞・雑誌には後者を支持するものが多かった。ただしこのせめぎ合いは政党政治家と新聞・雑誌の間だけで見られたのではなく、政党政治家の間でも立場の違いが存在したし[7]、新聞・雑誌の中にも立場の違いは見られた。

『カラム』の誌面にも多様な立場の対立が見られることもあり、それが最も顕著に現れたのが読者投書欄「千一問」だった。「千一問」は『カラム』の創刊から停刊までほぼ毎号掲載された人気の連載である。執筆者が特定のテーマに沿って自らの考えを記す他の記事と異なり、読者から寄せられた質問に『カラム』の執筆者が回答する形を取った「千一問」では、掲載される質問の選択に編集者の意向が反映される余地があったとはいえ、毎号並んだ質問群は当時のマレー・イスラム世界のムスリムを取り巻く現実が反映されたものだったと言える。回答は、神の法に照らしてあるべき姿を説くだけでなく、多宗教社会というマレー・イスラム世界の現実も踏まえて行われた。非ムスリムの異民族は国外に追放すればよいといった排他的な発想がなかったことは特筆に値する。

2. デジタル人文学と多宗教社会

⑴複数の参照基盤データとの参照関係を捉える

大量のテキストの全体の傾向を機械処理と数学的方法で捉える方法はデジタル人文学と呼ばれ、近年ではアラビア文字を対象としたイスラム・デジタル人文学の取り組みもなされている。本共同研究もそれらの取り組みの一端に位置付けられるが、研究対象が多宗教社会であることから、他のイスラム・デジタル人文学と研究の関心や方法に違う部分がある。分析の対象となる個別データ（本共同研究の場合は『カラム』の記事データ）を参照基盤データに照らして位置付けるアプローチの違いである。

イスラム教においては、神の警告や教えの最終版として下された啓示がコーラン（クルアーン）であり、その啓示を受けたムハンマドが言ったことや行ったこと、認めたこと、振る舞い、容姿などが伝えられて記録されたものがハディースである［竹田 2024: 37; 44］。

コーランやハディースのような法源に相当するデータを参照基盤データと呼ぶならば、1つのアプローチは、参照基盤データベースを整え、それに照らして個別データを位置付け評価することである。参照基盤データおよびそれを参照した個別データを1つの閉じた系と想定することで、参照基準データを中心とする個別データ群の位置付けを明らかにすることができる。

もう1つのアプローチは、互いに独立した参照基盤データが複数存在し、複数の参照基盤データを参照することで個別データが生成されるという想定に基づく[8]。多宗教社会では1つの参照基盤データとの参照関係を見るだけでは実態をうまく捉えることができないことから、複数の参照基盤データとの関係を、その変化を含めて捉えることで、個別データを位置付け評価することが必要となる。

本共同研究では後者の立場をとっている。本共同研究がジャウィではなくローマ字翻字を用いていることもこの立場と関わっている。ジャウィすなわちアラビア文字を使ってテキスト分析を行うことは、マレー語以外のアラビア文字を使う言語と横断検索が可能になるなどの利点がある。ただし多宗教社会においてはイスラム教以外の参照基盤データとの参照関係も見る必要があり、そのためにはローマ字翻字の方が使い勝手が良い。本共同研究でテキスト分析にローマ字翻字を用いているのはそのためである。

7）政党政治家の間では1950年のナドラ事件をきっかけにイスラム指導者の多くが政治の表舞台からいったん退出を余儀なくされ、前者の考え方が支配的になった。

8）この考え方はデジタル人文学以前からあった。例えばアンソニー・ミルナーは、テキストどうしが直接的に引用・参照しあう関係になくても時間と空間を超えたテキスト上のやり取りを通じて公共圏が形成されるという観点から王国時代の文学作品を分析し、マラヤの左派と右派が互いに意見を戦わせながら1つの公共圏を形成したと論じた［Milner 1995］。

⑵「千一問」のカテゴリー分類
――米国議会図書館分類法とファトワ

機械処理によって『カラム』を捉えるために本共同研究が取り組んできたのは、抽出した単語群からどのように意味を見出すかという問題である[9]。語彙の頻度や共起を調べることは比較的容易にできるが、そこから意味ある結果を導くにはさらに別の角度からの処理が必要となる。これに関して本共同研究は、記事をどのようなカテゴリーに分類するかを考えるという問題に取り組んだ。

『カラム』は20年間に228号が発行され、総ページ数は約１万ページ、広告等を含めた記事の総単語数は約360万語に上る。記事の内容は多岐にわたることから、精読による分析を効果的に行うためにも、まず機械処理によって全記事の全体像を捉えることが重要である。ただし360万語をただちに分析するのは難しいため、ある程度の量のまとまったデータを取り出して手作業で分類し、それをもとに360万語への適用を考えることにした。その対象としたのが「千一問」である[10]。「千一問」の質問と回答の組は約700件[11]、総単語数は約21万4,000語で、手作業で処理できる範囲内にある。

マレーシアの大学図書館で米国議会図書館分類表が用いられていることから、まず米国議会図書館分類表による「千一問」の質問の分類を行った。「H：社会科学」が217件で最も多く、次いで「B:哲学･心理学･宗教」の210件、「G：地理・人類学・レクリエーション」が107件で、この３つで全質問数の約８割を占めた。「H:社会科学」の下位区分で最も多いのは「HQ:家族・結婚・女性」で「H：社会科学」の約６割を占めた。「B：哲学・心理学・宗教」では下位区分の「BP：宗教」が10割を占め、その下位区分では「BP176：五行」が「BP：宗教」の約５割を占めた。「G：地理・人類学・レクリエーション」では「GT：作法･慣習」が約５割を占めた。

米国議会図書館分類表を用いることで大まかにカテゴリー分けでき、どのジャンルの記事が多いかを捉えることができた。その一方で、カテゴリー分けに困難や戸惑いが生じることもあった。例えば、民間信仰・習俗にあたるものは、米国議会図書館分類表ではアラブ、インド、土着などの由来によらずすべて同一のカテゴリーに分類されるが、マレー人の間では、アラブ由来の慣習はイスラム法上許容されるのに対してインド由来の慣習やイスラム化以前の土着の慣習はイスラム法上の逸脱と見なされることがあり、当事者の認識に照らした分類と食い違う可能性がある［光成 2020］。

また、米国議会図書館分類表では、異教徒との関係、華人の女児養子の慣行、諸領域での男女の接触、文化的混淆から生まれた娯楽や芸能などが複数の項目にまたがって分類される。この方法では問いが発せられた背景や問いの根底にある問題意識を読み取ることが難しく、分類結果から質問の指向性が捨象されているように感じられた［光成 2021］。

これに対し、イスラム法学者が一般信徒の質問に対して示す法学見解（ファトワ）の分類項目を参照した分類を用いることで、『カラム』の読者が抱いた問題意識の指向性がより明確になったと感じられた［光成 2021］。ただし、米国議会図書館分類表であれファトワの分類項目であれ、ことがらと分類が一対一になるツリー形式の分類のもとでは複合的な問いが断片的にしか表現されないことから、複数のカテゴリー分類を組み合わせることが今後の課題である[12]。

３. カラム・プロジェクトの展開

⑴『カラム』出版を取り巻くメディア状況

本共同研究では、『カラム』の分析に加え、『カラム』が置かれていた状況の理解を深めるため、1950年代のインドネシアにおけるジャウィ復活論［山口 2017］、マレーシアのダアワ（ダクワ）運動［野中 2017; 2018］、華人のイスラム教への改宗［篠崎 2017］など、『カラム』出版の周辺に目を向けた研究にも取り組んだ。

また、評伝などをもとに、1950年代から1960年代にかけてのマレー・イスラム世界のマレー語知識人の活動から『カラム』および「カラムの時代」を捉える研究も行った。マレーシアの国民的文学者アブドゥッラー・フサインの経歴と作品からは、この時期にマ

9）マレー語のテキスト分析では、どの接頭語・接尾語がついたものを語根と同じものとして扱い、どの接頭語・接尾語がついたものを独立した単語として扱うかなどの問題があるが、それらはマレー語のテキスト分析に伴う一般的な問題であり、本共同研究の直接の対象ではない。

10）「千一問」の概要は［坪井 2016］［山本 2020］を参照。

11）１つの号に複数の質問がある場合にいくつと数えるかなどによって質問と回答の数は異なる。同一の投稿者による質問をまとめて１つと数えると640件［山本 2020］、同一の投稿者による質問でも意味によって分けて数えるならば701件［光成 2020］になる。

12）マレーシア国民大学のリリー・ハネファレザン（京都大学東南アジア地域研究研究所データサイエンスで切り拓く総合地域研究ユニット・フェロー）との共同研究によりマレーシア側の分類に取り組んでいる。

レー・イスラム世界のマレー語出版メディアを支えた書き手は民族的出自が混成的であり、国境を越えて遍歴を重ねて民族間の交流を体現していたことがうかがえる［西 2020; 2021; 2022］。また、華人のマレー語知識人ルー・ポーイエは、シンガポール・マラヤとインドネシアの間を行き来することを通じて、国境を越えた思想の共有に重要な役割を果たしていた［篠崎 2020; 2021; 2022］（本論集の篠崎論考も参照）。

⑵マレーシア・シンガポールとの連携 ――ローマ字翻字から共同研究へ

マレーシア・シンガポールの研究組織や研究者との連携は本共同研究の重要な部分である。共同研究の初期の段階では、『カラム』の記事精読による内容分析ではマレーシア・イスラム理解研究所（Institut Kefahaman Islam Malaysia、IKIM）、『カラム』記事のローマ字翻字や記事データベース作成ではアカデミ・ジャウィ・マレーシア（Akademi Jawi Malaysia）との協力の上で進めた。

『カラム』記事データベースがオンライン公開されると、マレーシアやシンガポールで『カラム』を利用した研究が発表されるようになった。2019年以降にマラヤ大学、マレーシア国民大学、マレーシア理科大学などの国内主要大学が刊行するジャーナルに掲載された論文として、『カラム』の創刊者・編集者エドルスの研究［Mohd Shahrul Azha & Arba'iyah 2019］、独立前のマレー人の「思考の枷」における『カラム』の役割の研究［Mohd Shahrul Azha et al. 2021］、カラム出版社の設立と発展についての研究［Mohd Shahrul Azha et al. 2022］、『カラム』から見たナドラ事件の考察［Mohd Shahrul Azha et al. 2024］などがある[13]。

4. 終わりに

本稿では、多宗教社会におけるメディアに関して、単一の参照基盤データとの参照関係のみにおいて個別データを捉えるのではなく、互いに独立した複数の参照基盤データとの参照関係において個別データを捉えるという観点から、「千一問」の記事のカテゴリー分類の例を紹介した。

「千一問」のカテゴリー分類の研究をさらに進める上では、多種多様な参照基盤データとの参照関係の調査が必要である。参照基盤データの候補の1つに『蕉風』（Chao Foon）の記事データベース［山本 2022b］がある。『蕉風』はシンガポール（後にマレーシア）で刊行された華語文芸誌で、1955年11月の創刊から今日まで刊行が続いており、『カラム』と刊行時期の重なりが大きい。

イスラム系総合誌の『カラム』と華語文芸誌の『蕉風』とでは内容も執筆者も読者も重なりがほぼないという印象を与えるかもしれないが、どちらも西洋を含む世界各地の事例を多く参照しているという共通点を持つ。直接関わりがないように見えるものを含めた参照基盤データとの参照関係を調査することを通じて、多宗教・多民族社会のメディアについて考察がさらに深まることが期待される。

13) このほか、国際会議のプロシーディングスなどには、『カラム』記事に見る独立前のマレー人社会の思考の文化の研究［Mohd Shahrul Azha & Arba'iyah 2020］、『カラム』寄稿記事に見るマレー人の教育観の研究［Siti Nurul Izza et al. 2023］などがある。

参考文献

Milner, Anthony. 1995. *The Invention of Politics in Colonial Malaya: Contesting Nationalism and the Expansion of the Public Sphere*. Cambridge University Press.

Mohd Shahrul Azha Mohd Sharif & Arba'iyah Mohd Noor. 2019. "Syed Abdullah Hamid Al-Edrus: Perjalanan sebagai Penulis, Penerbit dan Pengasas *Qalam*, 1950-1969". *Sejarah*. 28(1): 86-101.

Mohd Shahrul Azha Mohd Sharif & Arba'iyah Mohd Noor. 2020. "Dilema Budaya Berfikir dalam Masyarakat Melayu dari Perspektif *Qalam* sebelum Merdeka (1950-1957)". *International Journal of Communication, Management and Humanities*. 125-135.

Mohd Shahrul Azha Mohd Sharif, Arba'iyah Mohd Noor & Mohd Firdaus Abdullah. 2021. "Belenggu Pemikiran Masyarakat Melayu Islam di Tanah Melayu: Peranan Majalah Qalam sebelum Merdeka (1950-1957)". *Islamiyyat*. 43(1): 15-26.

Mohd Shahrul Azha Mohd Sharif, Arba'iyah Mohd Noor & Mohd Firdaus Abdullah. 2022. "Perkembangan Syarikat Percetakan Qalam Press, 1948-1969". *Jurnal Komunikasi*. 38(1): 179-200.

Mohd Shahrul Azha Mohd Sharif, Arba'iyah Mohd Noor & Mohd Firdaus Abdullah. 2024. "Di

Sebalik Isu Perkahwinan Nadrah: Tumpuan terhadap Pandangan Ahmad Luthfi dalam Majalah *Qalam* (1950-1963)". *Kajian Malaysia*. 42(1): 341-365.

Roff, R. William. 1967(1994). *The Origins of Malay Nationalism*. (second edition). Oxford University Press.

Siti Nurul Izza Hashim, Nor Azlina Abd Wahab, Norafifah Ab Hamid, Mohammad Fahmi Abdul Hamid, Khairul Azhar Meerangani & Mohd Amirul Atan. 2023. "The Traditional Approaches in Malay Education: Matlob's Perspective in *Qalam* Magazine (1950-1969)". *International Journal of Academic Research in Business & Social Sciences*. 13(8): 232-243.

Talib Samat. 2002. *Ahmad Lutfi: Penulis, Penerbit dan Pendakwah*. Dewan Bahasa dan Pustaka.

篠崎香織 2017「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」坪井祐司・山本博之編著 2017『『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』（CIRAS Discussion Paper 68）京都大学東南アジア地域研究研究所、pp.35-40。

篠崎香織 2020「1950～60年代のシンガポールにおける華語文芸世界とマレー語文芸世界との交差」光成歩・山本博之編著 2020『『カラム』の時代Ⅺ――マレー・イスラム世界の女性と近代』（CIRAS Discussion Paper 92）京都大学東南アジア地域研究研究所、pp. 61-74。

篠崎香織 2021「マレー世界における華語作家の国家構想：ルー・ポーイエと1940年代のインドネシア文芸界」光成歩・山本博之編著 2021『『カラム』の時代Ⅻ――マレー・イスラム世界の社会変容と女性』（CIRAS Discussion Paper 101）京都大学東南アジア地域研究研究所、pp.61-69。

篠崎香織 2022「女性の活躍に託す新たな秩序構築：日本占領期・インドネシア独立期を舞台としたルー・ポーイエの小説」光成歩・山本博之編著 2022『『カラム』の時代XIII――マレー・イスラム世界における移動とジェンダー規範』（CIRAS Discussion Paper 106）京都大学東南アジア地域研究研究所、pp.50-57。

竹田敏之 2024「デジタル化される聖典――クルアーンとハディースの音と文字」須永恵美子・熊倉和歌子編著 2024『イスラーム・デジタル人文学』、pp.36-65。

坪井祐司 2014「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・山本博之編著 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 40）京都大学地域研究統合情報センター、pp.9-18。

坪井祐司 2016「コラム「千一問」について」坪井祐司・山本博之編著 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 62）京都大学地域研究統合情報センター、pp.9-15。

西芳実 2020「アブドゥッラー・フサインの子ども時代――英領期マラヤの覗き見を通じたメディア体験」光成歩・山本博之編著 2020『『カラム』の時代Ⅺ――マレー・ イスラム世界の女性と近代』（CIRAS Discussion Paper 92）京都大学東南アジア地域研究研究所、pp.54-60。

西芳実 2021「アブドゥッラー・フサインのペナン時代（1939年～1941年）――英領期マラヤの結社と出版」光成歩・山本博之編著 2021『『カラム』の時代Ⅻ――マレー・イスラム世界の社会変容と女性』（CIRAS Discussion Paper 101）京都大学東南アジア地域研究研究所、pp.51-60。

西芳実 2022「アブドゥッラー・フサインの青年時代――脱植民地化期マラッカ海峡両岸地域の言語体験」光成歩・山本博之編著 2022『『カラム』の時代XIII――マレー・イスラム世界における移動とジェンダー規範』（CIRAS Discussion Paper 106）京都大学東南アジア地域研究研究所、pp.38-50。

野中葉 2017「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」坪井祐司・山本博之編著 2017『『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』（CIRAS Discussion Paper 68）京都大学東南アジア地域研究研究所、pp.27-34。

野中葉 2018「マレーシアのダアワ運動と高等教育機関のイスラーム化に対するインドネシアのインパクト――インドネシア人活動家イマドゥディン・アブドゥルラヒムを事例に」坪井祐司・山本博之編著 2018『『カラム』の時代Ⅸ――マレー・ムスリムの越境するネットワーク２』（CIRAS Discussion Paper 78）京都大学東南アジア地域研究研究所、pp.41-49。

光成歩 2020「近代的な知の分類と東南アジアのムスリム社会――「千一問」質問群にみるムスリムの社会生活と知的関心の広がり」光成歩・山本博之編著 2020『『カラム』の時代Ⅺ――マレー・イスラム世界の女性と近代』（CIRAS Discussion Paper 92）京都大学東南アジア地域研究研究所、pp.16-22]。

光成歩 2021「マレー・イスラム世界の論題と女性イシューの位置――イスラム教に基づく知の分類方法による「千一問」質問群の特徴分析」光成歩・山本博之編著 2021『『カラム』の時代Ⅻ――マレー・イスラム世界の社会変容と女性』（CIRAS Discussion Paper 101）京都大学東南アジア地域研究研究所、pp.9-21。

山口元樹 2017「1950年代のインドネシアにおけるジャウィ復活論」坪井祐司・山本博之編著 2017『『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』(CIRAS Discussion Paper 68)京都大学東南アジア地域研究研究所、pp.9-16。

山本博之 2002「資料紹介『カラム』」『上智アジア学』20:259-343。

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意識の形成』東京大学出版会。

山本博之 2011「連載記事「ムスリム同胞よ、今こそ団結せよ！」」坪井祐司・山本博之編著 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 19)京都大学地域研究統合情報センター、pp.25-31。

山本博之 2015「イスラム雑誌『カラム』の風刺画」坪井祐司・山本博之編著 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 53)京都大学地域研究統合情報センター、pp.14-16。

山本博之 2020「投稿欄に見る雑誌読者コミュニティへの参加の欲求――「千一問」の女性名の質問を中心に」光成歩・山本博之編著 2020『『カラム』の時代Ⅺ――マレー・イスラム世界の女性と近代』(CIRAS Discussion Paper 92)京都大学東南アジア地域研究研究所、pp.8-15。

山本博之 2021「戦後シンガポールの活気と混乱――アフマド・ルトフィ名義の小説群(1948～1950年)をもとに」光成歩・山本博之編著 2021『『カラム』の時代Ⅻ――マレー・イスラム世界の社会変容と女性』(CIRAS Discussion Paper 101)京都大学東南アジア地域研究研究所、pp.44-51。

山本博之 2022a「児童雑誌『こども』に見るマレー・イスラム児童文学の試み」光成歩・山本博之編著 2022『『カラム』の時代XIII――マレー・イスラム世界における移動とジェンダー規範』(CIRAS Discussion Paper 106)京都大学東南アジア地域研究研究所、pp.19-26。

山本博之 2022b「華語文芸雑誌『蕉風』の世界――総目次(1955-1999年)に見る言語と領域」篠崎香織ほか編著『蕉風・椰雨・犀鳥声――冷戦期の東アジア・東南アジアにおける華語出版ネットワーク』(CIRAS Discussion Paper 108)京都大学東南アジア地域研究研究所、pp.49-59。

1945年から1965年のシンガポール
――『カラム』発行の社会的背景

光成 歩

はじめに

『カラム』は、シンガポールでアジア・太平洋戦争終結後の復興が進む1950年に発行を開始した。発行者のエドルスはこの前後の時期に小説を通して戦争直後のシンガポール及びマラヤ、インドネシアの社会状況を取り上げており、1948年から1951年までに発行された25の小説群において、⑴戦時下で人間性が否定される様子、⑵戦後の混乱の中で夫を失った女たちが苦境に陥って破滅する様子、⑶戦後復興が進む社会で地位と金を得た男たちが道を踏み外す様子が描かれた［山本 2021: 46］。戦後の社会の荒廃と混乱の中で取り残される弱者の救済をどのように進めるべきかという関心は、『カラム』にも引き継がれた。

この課題に対し、『カラム』が訴えたのは家族を基盤としたコミュニティの立て直しであった［山本 2003］。ただし、ここでの家族は元あった形の家族では必ずしもなく、急速に変化する社会の新しい状況に対応するものであることが求められた。例えば、シンガポールのマレー人コミュニティにおいては家族や近親者が病気、失業、離婚といった個人の危機に対するセーフティネットとして働いてきたが、戦争によって家族や生計の手段を失うことでそうしたセーフティネットは十分に機能しない場合があった。また、戦時を経て女性の就学や就業が広がる中で、親が若年の娘を結婚させるといった婚姻慣習は受け入れられづらくなっていた。『カラム』は、未婚女性の自己決定権や夫が妻子の扶養に義務と責任を負う家族像を打ち出すなどして社会の変化に対応した家族の形を示そうとした［光成 2019; Mitsunari 2015］。

本稿は、『カラム』発行の社会的背景として、弱者の救済と家族像の模索とが深く関連づけられていたムスリム・コミュニティのあり方について同時代のシンガポール社会の全体像の中での位置付けを探るため、戦後復興期のシンガポールの社会福祉について整理する。この際、シンガポール研究における基礎文献と位置付けられる２つの通史［Chew and Lee 1991; Turnbull 1977］および日本占領期の研究［クラトスカ 2005］を用い、特に1945年から1965年にかけての生活水準や社会福祉に関する記述を参照する[1)]。戦後復興と生活水準の向上という課題に取り組む過程でシンガポール社会が単身移民から家族を基盤とする社会へ移行していく中、戦前からすでに家族を基盤とするコミュニティ形成が進んでいたムスリム・コミュニティの位置について、また、華人を中心とする非ムスリム住民とムスリム・コミュニティとにおいて家族が焦点となる時期や過程の違いについて確認し、その意味について考察を加える。

1. 市街地の荒廃

アジア・太平洋戦争の終結直後の市街地は、インフラの破壊、公衆衛生機能の麻痺、経済の混乱、食糧不足などで荒廃していた。鉄道、港湾、道路の破損で輸送手段が失われ、飲用水を含む水、電気、ガスの供給や屎尿・人糞等の汚物処理も滞る状況だった［クラトスカ 2005: 360–363; Turnbull 1977: 220］。

このような中でも人の移入や自然増などによる人口増加が始まった。疎開先の農業入植地からシンガポールに戻ろうとした人びとは推定で25万人に上り、ジャワ島やスマトラ島からの新規移民は週2,000人のペースで増えた。さらに戦後急上昇した出生率は1949年にピークを迎え、シンガポールの人口は1941年の76万9,216人から1947年には94万824人へと拡大した。しかしながら住宅の不足は慢性化しており、人口の約４分の３が過密状態で生活を送ることを余儀なくされた［クラトスカ 2005: 358, 361; Tan 345–346］。

食料の不足は戦後も深刻だった。国際的な食料の

1) 論文集［Chew and Lee 1991］では社会に関する各論［Gopinathan 1991; Tan 1991; Teo and Victor 1991; Lee 1991］を取り上げる。

統制下で配給されたのは一人あたり米１日３オンスおよび小麦粉１日３オンスと、戦前の水準の半分以下であった。食料品の価格統制は破綻し、生活必需品の価格は戦前の10倍に高騰した。賃金の上昇はこの物価上昇に追いつかず、人びとは戦時中のタピオカ食に戻らざるを得なくなった。政府や民間の事業主による無償または安価な食料の配給が行われたものの、栄養不足に起因する疾病が蔓延していた。学童の多くは栄養失調であり、再開された学校も食料やその他の物資の配給拠点となった［Turnbull 1977: 220, 227］。

母親の栄養不足などからくる1歳未満の出生1,000人あたりの乳児死亡率は1901年348.5人、1921年232.2人、1931年191.3人、1940年142.6人と植民地の医療拡充とともに減少傾向にあったが、1946年の1,000人あたりの乳児死亡率は植民地期を通して最悪の898.7人だった［Tan 1991: 347］。戦争直後の時期には、劣悪な環境下でもっとも弱いものから命を失う状況が続いていた。

２. 福祉の始まり

戦後の社会の荒廃に対し、1946年６月に食料、居住地、救援、青少年福祉、女性・少女保護の５つの課題への対応を柱とする社会福祉局が設立された。社会福祉局は諮問機関であった社会福祉協議会に大きく依存しており、社会福祉協議会には政府や地方自治体の福祉関係部門の責任者に加えて宗教団体や福祉団体の代表者が参加していた［Tan 1991: 354］。戦前のシンガポールにおいて福祉は概ね民間団体によって担われてきたが、戦後の福祉政策事業においても民族や宗教ごとに活動していた民間団体の存在が不可欠であった。

日本軍占領期に家族を失った少年少女への対処として、16歳未満の犯罪行為を扱う少年裁判所、ケアと訓練を行う少年院、少年院を退所した者の事件を処理するアフターケア協会が設立された。1952年には非政府組織である児童協会が発足し、1956年に孤児のための里親制度が導入された。また、社会福祉局のは日本軍占領期に売春に引き込まれた若年女性の救済や貧困のために売春婦になる可能性が高い少女の保護に取り組み、児童売春婦のための施設がパシル・パンジャンに、少女訓練センターがヨークヒルに設立された［Tan 1991: 353-356］。家族を失って行き場のない少年少女を保護する施策は戦前の法律や施設にはなく、戦後はこれらの手直しによる包括的な体制が模索された。

1948年には増加した人口をカバーする医療体制を目指し、5,100万ドル規模の医療10カ年計画が開始された。総合病院が拡張され、社会全体に必要な医療を提供するために市の健康問題への対策を行う市保健局と郊外地域の保健、母子保健、学校保健、マラリア対策などを担う政府保健局の二局体制が取られた。医療サービスの拡大と改善により、健康指標は1950年代を通じて大幅に改善した。人口1,000人あたりの死者数を示す粗死亡率[2)]は1940年20.9人から1950年12.0人、1955年8.1人、1958年7.0人に下がり、また妊産婦死亡率は戦前の1940年に4.3人及び戦後の1946年に3.3人だったものが1950年1.8人、1955年0.9人、1958年0.7人に下がった。戦後に898.7人を記録していた1,000人あたりの乳児死亡率は1950年82.2人、1955年49.5人、1958年43.7人と収束した［Tan 1991: 346-347］。過密や衛生状況に起因する感染症対策に加え、母子保健や学校保健といった子どもを念頭に置いた保健サービスが拡張されたことがこの時期の特徴であった。

一般的な健康指標が改善される一方で、住宅不足の解消は進まなかった。1947年以降、シンガポール改善トラスト（SIT）の下で都市中心部と周辺部の過密を解消するための住宅建設が進められたが、道路建設を含む都市インフラ一般の改善を担うSITは資金不足や人材不足といった問題を抱えており、住宅需要は部分的に満たされたに過ぎなかった［Teo and Victor 1991: 327-328］。市街地及び周辺部の過密状態は続き、1957年の時点で市街地の人口密度は１㎢あたり５万人、ショップハウス１軒あたりの人口密度は100人を超えることもあった。低所得者住宅は過密である上に窓がなく、建物の老朽化も進んでいた。廃材で作った掘立て小屋がひしめく都市周辺部の不法居住地はさらに劣悪だったが、1962年の時点でこうした不法居住地に暮らす人びとは25万人に上った。これらの住居では結核をはじめとする病気が蔓延し、火災などが起こった場合の避難はほぼ不可能だった［Teo and Victor 1991: 325-326］。

戦後復興のさなかに発行が始まった『カラム』は、福祉政策に植民地政府が責任を負うべきことを前提と

2）戦時下の死亡率は不明だが、1942年から1945年にかけての死者数はそれ以前の倍の水準だった［Tan 1991: 345］。

しつつ、困窮する人びとの実態に応じてムスリム・コミュニティとしての対応を検討した。初期の象徴的なテーマがザカート、すなわちイスラム教義における義務の喜捨をめぐる議論である。イスラム暦のラマダン月に創刊された『カラム』は、第２号で連載が始まった読者投稿欄「千一問」に次のような質問を掲載した。

> この間シンガポールのセラングーン通りの「アルラビタ・アルアラビヤ」にて行われたハリラヤの集会にて、アルサイド・イブラヒム・ビン・オマル・アルサゴフ氏が以下の意味の発言をしていました。「私の理解に依れば、ハナフィー学派では、裕福なイスラーム教徒はザカート・ハルタを払う必要はない。なぜならば、彼らは既に所得税を課せられており、所得税は社会福祉局に納められるからである。それは、その税による権利が貧しい人にも還元されることを意味する」。発言は概ねこのような主旨でした。そこでこの問題について、真のイスラームの教えに基づいたご説明を頂ければと思います。なぜならば、私の知る限り、８つのアスナーフ［施しを受ける権利のある人々］はおろか、貧しいムスリムの1%しか社会福祉局からの恩恵に与っていないからです。　［*Qalam* 1950.9: 31］

これに対し、回答者は「この問題はたびたび放置され、現在はその目的についてあまり注目されていないため、それがたびたびザカートの支払い義務、とりわけザカート・ハルタに関してその責任から逃げるための口実となってしまっている」と切り出し、ザカートが当然の義務であり、極貧者の救済のために始まった制度であることを説明した。説明においては「ザカートの義務の遂行を奨励すべき資産家のムスリムが、ザカート逃れの口実を探し、しかも他の者をもザカート逃れに誘い入れるかのように公の場で発言した」［足立 2020: 23］と発言の主を非難し、「ウラマーの大部分が、極貧者の状況が救済されるまでの間はザカート・ハルタを他の者よりもまず先に彼らにのみ与えるのがよいと強く求める」と、貧しい人の救済を最優先すべきことが強調された［*Qalam* 1950.9: 31-33］。

喜捨が本来もつ意味を考えることで困窮する人に支援を届けるよう訴える議論は、植民地政府による支援に限界がある中、ムスリム・コミュニティが持つ知恵や財産を正しく使うことで困窮する人びとを救済すべきと考える『カラム』の姿勢が表れている。

３. 家族をめぐるずれ

戦後、人口の８割近くを占めていた華人の定住化傾向はアジア・太平洋戦争後を挟んで強まっていた。その一方で、都市部を対象として行われた1953／54年都市所得住宅調査では単身世帯が37%を占めるなど、戦後のシンガポールにおいて支配的な世帯形態は存在しなかった。しかし、その後1972／73年には単身世帯は8.8%へと縮小し、核家族世帯が76%と支配的となったことが明らかになっている。1950年代、1960年代の戦後復興期は世帯構成の転換のまさに過渡期であった［Lee 1991: 259-260］。

単身世帯の華人の約87%は移民であり、こうした世帯では出身地別組織やコンシ・ハウスのような住まい方によって一定の福祉が確保されていた。単身世帯はコックやハウスボーイとして雇用主の家に住み込みで働く海南人や、職人、建設作業員、家政婦として働きコンシ・ハウスに住む広東人が多くを占めた。コンシ・ハウスは同性の労働者グループが共同で住む部屋や寝室が分かれた住宅で、労働者たちはここで失業期間や疾病期、また引退後の余生を送った。華人女性の婚姻率は高かったが、結婚を避けた独身女性が仏教信仰と菜食主義を実践しながら老後を過ごす家もあった［Lee 1991: 255］。

戦後の新規移民が多かったインド人には移民と一時滞在者の割合が極めて高く、1947年時点の移民世帯主に対する地元生まれの世帯主の比率は華人の調査対象者で10:3のところ、インド人は10:1.3であった。1953／1954年の都市所得住宅調査でも対象となったインド人世帯主の90%以上がインドまたはパキスタン生まれであり、約４分の３が単身世帯だった。単身世帯には出身地を離れて長期滞在する習慣を持つ商業カースト集団チェティアが含まれたが、大多数はイギリスの軍事施設やその周辺で働く一般労働者や店員だった［Lee 1991: 259; Turnbull 1977: 229］。男性の単身移民が一般的だったインド人の間では、家族を通した福祉の確保は関心の対象とならなかった。

これに対し、ムスリムの大半を占めるマレー人の間では戦後の時点で家族を基盤としたコミュニティが形成されており、病気、失業、離婚といった生活の危機の際には家族や近親者がセーフティネットを提供していた。ジュディス・ジャモールは親や近親者との関係がマレー人女性の婚姻関係からの自立性を高

めているとするが、このセーフティネットを持たない場合、離婚女性や未亡人には売春以外に生計を立てる選択肢がなかったことも事実である［Lee 1991: 256–257; Djamour 1959: 125–130］。

華人が人口の主流を占めるシンガポールにおいてマレー人女性の就業率は低く、戦時下と戦後の混乱によってセーフティネットが失われている場合には離婚や離別で稼ぎ手を失った女性や子どもは容易に困窮に陥った。ムスリム・コミュニティにおいて結婚・離婚慣習を中心とした家族のあり方が1950年代の早い時期に問題となったのは、コミュニティ単位で福祉の確保を進めざるを得なかった戦後の社会状況の下でその枠組みが機能不全を起こしていたということがあった。

4. 福祉の拡大と家族の焦点化

人民行動党は社会条件と福祉の改善を約束しており、1959年以降、女性の地位向上と家族を基礎的な単位とした福祉政策が進められた。

女性と少女の保護には特別な関心が寄せられており、1959年に諮問委員会が設置されて悪徳業者に対処する関係機関の連携が強められた。1960年に提出された女性憲章案は女性と少女の売買を違法とする戦前からの条例を改正して女性の保護を強化するものだった。この女性憲章は女性の地位向上を目指す包括的な条例であり、ムスリムを除く全ての住民に適用される家族法として婚姻、離婚、妻子の扶養、女性の財産権に関する規定を定めるものだった［Tan 1991: 354］。女性憲章は、華人コミュニティにとっては初めての明文による家族法であり、その内容は一夫一婦制の結婚などイギリス法を基盤とした近代家族の夫婦像に基づいていた。

急ピッチで進められた住宅供給においても家族世帯が念頭に置かれていた。1959年に設立された住宅開発庁（HDB）の最初の５カ年計画（1960–1965年）は、老朽化した住宅、ないしスラム街や不法居住地に住む約75万人に対し、低価格かつ迅速に住宅を供給するというものだった。HDBは、市中心部で働く低所得世帯のために20階建て高層団地を建設し、団地の近隣には商店、小学校、診療所、コミュニティセンター、遊び場が作られた［Teo and Victor 1991: 329–330］。1960年代はじめには託児所の設置が福祉政策の一環として着手され、1964年末までに10か所の託児所が設置された。また、親が就業や疾病により子どもの世話をできない場合に６歳未満の子どもをケアする児童センターが1962年末までに17か所設置された［Tan 1991: 354–355］。

1940年代末からのベビーブームによる人口の若年化は1960年代の教育需要の急拡大につながり、教育資源と組織を圧迫した。1962年の総生徒数は40万1,064人、うち初等教育の学童数は31万8,643人であり、さらに1972年の総生徒数は53万7,278人へと膨れ上がった［Gopinathan 1991: 275–276］。とはいえ、家族計画は徐々に浸透し、1958年に1,000人あたり41.1人だった粗出生率は1968年に23.5人、さらに1978年に12.6人へと落ち着いていく。同時期の1,000人あたりの乳児死亡率は1958年の43.7人から1968年の23.4人、1978年の12.6人へとさらに低下した［Tan 1991: 348–350］。住宅、託児、教育はいずれも家族を前提としてその必要に対して提供された。同時に、政策を圧迫する人口増加に対するコントロールは不可欠であり、この意味でも家族は福祉政策の焦点となっていた。

おわりに

アジア・太平洋戦争後のシンガポールでは、植民地政府による福祉政策が始まってもコミュニティ単位での福祉の確保が依然として必要とされていた。家族が福祉の基盤となってきたムスリム・コミュニティにおいては、家族を焦点として女性や子どもの救済が検討された。この過程では、ムスリム・コミュニティで受け入れられてきた婚姻慣習を西洋的な価値観や基準によって見直す動きが現れていたが、これに対して『カラム』はイスラム教義の考え方をもとに家族のあり方を見直すことを訴えた。1950年代の『カラム』は、ムスリム・コミュニティの婚姻慣習を見直し、若年女性の自己決定権をイスラム教義解釈から導き出すことで西洋社会の模倣によらず社会の変化に対応することを呼びかけた。

シンガポール人口の８割近くを占めた華人コミュニティは、戦前には単身世帯が圧倒的だったが、1950年代から1960年代の復興期を経て家族世帯が支配的になった。こうした変化を受けて、母子保健、青少年の育成、少女・女性の保護などに始まった弱者の救済をめぐる社会福祉は、家族法（女性憲章）、住宅と託児、家族計画など、家族を単位とする政策に整えられて

いった。家族を新しい社会基盤とするために制定された女性憲章の家族規定は、特定の法慣習に基づかず、イギリス法を基盤とする世俗的な内容だった。

シンガポール社会の変化を経て、『カラム』の家族像は強調点を変えていった。女性の自己決定権を謳った1950年代初頭から、女性憲章制定の議論が始まる1960年代に入ると『カラム』はムスリムの家族像に関して女性の権利という表現を封印し、夫婦の双務的な関係をイスラム的な家族像として強調するようになる。こうした変化はシンガポールにおいてムスリム・コミュニティを取り巻く環境の変化を反映したものであった。本稿で見てきたように、1959年以降に家族を当然の前提とし、家族のあり方に踏み込む形で福祉政策が推進されたことは、ムスリム・コミュニティで行われてきた家族に関する議論の前提を変えた。

戦災からの復興と植民地支配からの独立準備とが同時に進められた1950年から1969年に発行された『カラム』は、ムスリム・コミュニティが持つ知恵としてイスラム教義に立ち返りそれを正しく把握することで多様な危機に対する指針としようとする姿勢で一貫していた。この意味で、『カラム』はムスリム・コミュニティの自立を目指し、脱植民地化期に臨むムスリム・コミュニティの多様な感情を表現してきたメディアであった。

参考文献

⑴新聞・雑誌

Qalam. Singapore/Selangor.

⑵論文・書籍

Djamour, Judith. 1959. *Malay Kinship and Marriage in Singapore*. The Athlone Press.

Gopinathan, S. 1991. “Education”. Chew, Ernest C.T. and Lee, Edwin eds., *A History of Singapore*. Oxford University Press, pp. 268-287.

Lee, Edwin. 1991. “Community, Family and Household”. Chew, Ernest C.T. and Lee, Edwin eds., *A History of Singapore*. Oxford University Press, pp.242-267.

Mitsunari, Ayumi. 2015. “Controversial Boundary: The Construction of a Framework for Muslim Law in Singapore in the Period of Decolonization”. *Malaysian studies journal*, Vol. 4., pp. 41-61.

Tan, Nalla. 1991. “Health and Welfare”. Chew, Ernest C.T. and Lee, Edwin eds., *A History of Singapore*. Oxford University Press, pp. 339-356.

Teo Shew Eng and Victor R. Savage. 1991. “Singapore Landscape: A Historical Overview of Housing Image”. Chew, Ernest C.T. and Lee, Edwin eds., *A History of Singapore*. Oxford University Press, pp. 312-338.

Turnbull, C. M. *A History of Singapore 1819-1988. (Second edition)*. 1977(1989). Oxford University Press.

足立真里 2020「マレー・イスラーム世界におけるザカート(喜捨)の変遷――『カラム』誌におけるQ&Aコーナー『千一問』から」光成歩・山本博之編著『「カラム」の時代Ⅺ――マレー・イスラム世界の女性と近代』京都大学東南アジア地域研究研究所、pp.23-44。

クラトスカ, P.、今井敬子訳 2005『日本占領期のマラヤ――1941-1945』行人社。

光成歩 2019「『カラム』が論じた女性の権利と自由――コラム「女の園」より」坪井祐司・山本博之編著『『カラム』の時代Ⅹ――マレー・イスラム世界における自然と社会』(CIRAS Discussion Paper 83) 京都大学地域研究統合情報センター、pp.15-20。

山本博之 2003「東南アジアにおけるムスリム同胞団の成立とその初期の活動について」『ODYSSEUS』東京大学大学院総合文化研究科、第7号、pp.59-73。

山本博之 2021「戦後シンガポールの活気と混乱――アフマド・ルトフィ名義の小説群(1948～1950年)をもとに」光成歩・山本博之編著『『カラム』の時代Ⅻ――マレー・イスラム世界の社会変容と女性』(CIRAS Discussion Paper 101)京都大学東南アジア地域研究研究所、pp.44-50。

「千一問」とイスラムの正統性
――ファトワをめぐる問答を中心に

坪井 祐司

はじめに

本論文は、『カラム』誌のコラム「千一問」を題材として、同誌のなかでファトワがどのようにとらえられていたのかについて考察する。

ファトワとは、法学者（ウラマー）によるイスラム教に関する事項についての法的判断である。多くは、信徒からの質問に対する回答という形式を取る。ファトワを出すことが出来る公的な役職者は、ムフティと呼ばれる。ムフティにはさまざまなレベルがおり、そこで示されるファトワにもさまざまなものがあった［大塚など編 2002: 829, 987–988］。

『カラム』におけるコラム「千一問」は一問一答形式であり、読者からの質問に対して回答がなされる。形式のうえではファトワに類似しているといえる。実際、「千一問」に掲載された読者投稿の質問のなかには、「少しファトワ（説明）をお願いします」と書かれた例が見られる［*Qalam* 1969.10: 36］。回答者は、無記名であることが多く、アブー・アル＝モフタル（Abu Al-Mokhtar）と記されている場合もあるが、この人物の詳細については不明である。このコラムに関しては、『カラム』の編集長であったエドルスなど、編集部に近い人物がときに仮名を使用して答えていると考えられる［坪井・山本編2016］。それでは、『カラム』の編集者たちは、ファトワをどのようにとらえていたのであろうか。

塩崎は、マレーシアにおけるファトワの特徴として、国家による管理がなされている点を指摘している。宗教当局がファトワを出す権限を独占し、公的なファトワに違反した場合は処罰されるという体制である。処罰の規定は近年になって制定されたものであるが、その背景には政府とウラマー（および彼らが支持する政治勢力）との間に激しい対立の歴史があった［塩崎2016］。『カラム』の時代は、そうした対立のなかで独立国家が築かれ、ファトワに代表されるイスラムの権威が国家にとりこまれていく過程にあった。

『カラム』は政治色が強い雑誌であり、マラヤ、シンガポールなど各国の政府に対して野党的な立場で批判することも多かった。政府や公的な役職者によるファトワの正統性に対して、どのような意見を抱いていたのであろうか。そこで本論では、「千一問」においてファトワという語が登場する質疑応答を取り上げ、そこからうかがえる宗教的な正統性の確保のあり方について分析する。

本論は、以下の構成をとる。第一節では、ファトワ一般についての認識がうかがえる問答をとりあげる。第二節では、中東など、マラヤ外におけるファトワに関する議論をとりあげ、第三節では同時代のマラヤで出されたファトワに関する問答をとりあげ、結論では『カラム』におけるファトワとイスラムに関する正統性の認識について整理する。

1. ファトワとイスラム法解釈

ここから、「千一問」における質問と回答をとりあげる。なお、以下に引用する訳文は、これまでのディスカッションペーパーの試訳による。引用は、一部を省略した箇所がある。文中に登場する「ファトワ」という語には下線を付している。

まず、ファトワについての認識がうかがえる問答を紹介する。

Q.1

現在、一つ一つのイスラム教の問題に関してウラマーらの間に様々な対立が生じている様子を、私は常々見たり聞いたりしています。その理由は、この問題に関して両者の間に見解の相違があり、それぞれが見解を出しているからです。（中略）あるウラマーがイスラムの宗教上の事柄に関して、唯一ハディースとコーランに基づいたものではない、すなわちハディースとコーランに反する箇所があるファトワを出した場合、そのウラマーの権利は法的にどうなりますか。

A.1

対立（見解の相違）が生じる理由の大半は、ハディースまたはコーランの不明瞭な部分の意味を解釈する際に起きている。彼らは、あることについて説明が不明瞭なコーランまたはハディースにもとづいてそれぞれの見解を出している。通常、もしコーランの中に明確でない部分があった場合、ハディースの中に説明があるのだが、もしハディースの中にも説明がなければ、教友らのイジュマーからそれを得ることができる。そしてイバーダートの事項においてはキヤースが存在しない。キヤースが唯一許されるのは預言者ムハンマドの時代に生じたことがない事象に対してである。よってそれに対し法的判断を下す際は、昔の預言者ムハンマドの時代状況に鑑みて、その状況にキヤースを加えなければならないのだ。各々の法的判断はコーランとハディースにもとづかなければならず、もしコーランとハディースに反する法的判断を下したならば、それは罪である。従うべきはコーランとハディースにもとづいた法的判断である。なぜなら、その中にこそ確然たる法的判断が記されているからだ。

［*Qalam* 1958.10: 30］。

質問者は、当時のウラマーによって出された複数のファトワが相克するケースが見られたことを指摘している。回答では、ウラマーがファトワを出す際の一般的なプロセスとして、まずコーラン、ハディースを参照すること、そこに明記されていなければ多数によるイジュマー（合意）を参照し、それも存在しなければキヤース（推定）を行うことを説明し、コーランやハディースに反するファトワは罪であると述べている。これは、イスラムにおける法的判断にもとになる法源についての一般的な認識と考えられる。

Q.2

ウラマーらにタクリードすることは許されますか。

A.2

上記の事柄について議論しやすいように、タクリードに関連する問題を論じる前にまずはイジュティハード、イッティバー、そしてタクリードの意味を知ることが望ましいだろう。

イッティバーの元々の意味は従うということで、ウラマーらによって使われる意味あるいは用語としては、いかなる命令、禁制、そしてアッラーの使徒とその教友らの行いにも従うということである。上記のように従う人々はムッタビーと呼ばれる。このムッタビーはタクリードをしないことから、時々ムジュタヒドと呼ばれることもある。ムッタビーは、アラビア語を解する必要はない。なぜならそれは、キヤースを以て何かの法を深く理解する、あるいは大衆にファトワを出すためではなく、自分自身が実践するための一般的な法を知るために必要なだけに過ぎないからだ。

［*Qalam* 1966.6: 9-10］

質問では、タクリードの是非が問われた。それに対して、回答者は、タクリードを「コーランあるいは預言者ムハンマドのハディースの中の説明がないまま、宗教の法に関して人の言葉や行為に従うこと」と定義して、それは禁じられていると主張する。そして、ファトワを出すウラマーのみならず、イジュティハード（宗教に関して専門家が解釈すること）ができる知識を持つイスラム教徒にとって、イジュティハードは義務であり、 その他の人びとはイッティバーの義務があると結論づけた。ここには、イジュティハードを重視するイスラム改革思想の影響が見られる。

Q.3

ある時、ある者が宗教について論じ、そして相手が誰であろうと、例えばウラマーであろうと挑み、非難し、一般庶民のイスラム教徒たちの心中にウラマーに対する嫌悪をかきたて、そして彼らが宗教に背を向けるような結果をもたらした場合、その者をムナーフィクと呼ぶことは許されますか。ムナーフィクがどのような状況にあり、彼らがどのように活動しているのか、そして彼らに命じるべき法について、ご説明願います。

A.3

これに関して、まずは預言者ムハンマドの時代におけるムナーフィクの人々とその行動や振る舞いについて解説することが不可欠だろう。簡潔に言えば、ムナーフィクとは特定の目的を持ち、表面だけ繕った人のことを指す。利益がある、あるいは対抗することができないと分かった時、彼らはアッラーやその使徒ムハンマドの命令に従う、あるいは忠誠を誓うふりをする。しかしその陰で、彼らはイスラムを崩壊させることに努めている。

共産主義者と社会主義者は、当初無神論を大っぴらに唱えていたが、その大っぴらな手段ではイスラム教徒に対抗できないと分かると、彼らは自由を説くことで宗教を信じる人々を軽んじるようになった。この

間、彼らはムナーフィクとして働いていた。社会主義者は宗教に反しておらず、イスラム教もまた社会主義思想を教えていると公衆の前で主張するよう、彼らは命じられた。これらのムナーフィクたちは遠慮なくモスクに入り、アッラーに忠実で、宗教を愛していると訴えかける。そのためにモスクに入った際、彼らは大衆を騙すために「礼拝を行う」が、一旦モスクを出れば酒を飲む。

預言者ムハンマドの時代のムナーフィクと現代のムナーフィクとの違いは何だろうか。我々の理解では、両者に違いはない。ゆえに彼らが死んだら、イスラム教徒の中に彼らために葬儀の礼拝を捧げ、墓場へと付き添う者がいてはならないし、墓場に眠る彼らのために決して祈りを捧げてはならない。責任のあるウラマーが、こうした人々に対する明確なファトワを出すことを願いたい。　［*Qalam* 1961.10: 39–41］

ここでは、「ムナーフィク（偽善者）」[1] をめぐり、ムスリムの間の思想や見解の相違について問われている。同時代のムナーフィクとは、「共産主義者や社会主義者」のムスリムが想定されていると思われる。回答者は、ウラマーが彼らを否定するファトワを出すべきであると主張している。

イスラム法学における『カラム』の立場は、改革主義の影響を受けていたが、急進的なものではなかった。ファトワは、権威あるウラマーが出すイスラムにおける法的判断として、正統性を認めていた。一方で、複数のウラマーから異なったファトワが出されており、その内容をめぐって議論の余地があったこともうかがえる。

2. ファトワの系譜性 ——ムハンマドから現代の中東まで

参照されたファトワは、同時代に出されたものばかりでなく、過去に出されたものもあった。ムハンマドや、歴代の著名なウラマーが残した発言がファトワとして言及される問答もみられた。

Q.4

私の知人の一人が、離婚せずに10年以上も妻とともに暮らしてきましたが、最近になり愚かさと怒りに駆られて以下のように宣言して妻と離婚しました。「俺はお前を三回のタラークを以て離婚する」と一度に宣言したのです。その後二人は共にそれを後悔し、復縁しようとしました。カディは、たとえ妻が妊娠していようともその三回によって離婚は成立し、三回を一度に発した場合も成立する、という最終的な説明を行いました。そして、カディはより詳しく、「チナ・ブタ」の方法以外に二人がよりを戻し、再び共に暮らすことを可能にする方法はない、という説明を行いました。

貴殿に以下のことをご説明願いたいと思います。1）一度に宣言した回数によってタラークの回数は決まりますか。2）このチナ・ブタという方法は実際にイスラムにおいて許されることなのでしょうか。3）三回目のタラークの後にチナ・ブタを通じて自分の妻を娶った人々は法的にどうなりますか。

A.4

歴史によれば使徒ムハンマドの時代、カリフ・アブー・バクルの時代とカリフ・ウマルの二年間の統治時代には、一度にタラークを三回あるいはそれ以上宣言しても、それは一回のタラークに過ぎないと見なされていた。しかしその後、その宣言を弄ぶ者が多かったため、サイディーナ・ウマルはそれを三回のタラークになるという判断を下したのだ。

そこで一つの疑問が生じる。使徒ムハンマドの時代に起こり、次いでカリフ・アブー・バクルとそれに続く人々によって受け継がれた法を、状況の変化を理由に変えても許されるのだろうか？サイディーナ・ウマルは後になってタラークを三回宣言するとそれは三回のタラークに数えられると判断を変えたが、それは人々がタラークを弄ばないように、そして他の人々に対する警告として示すためだった。これは彼のイジュティハードである。しかし理解している人々はサイディーナ・ウマルのイジュティハードに追従せず、彼らは預言者ムハンマドのファトワを実践したのである。よってサイディーナ・アリー・イブン・アビー・ターリブ、イブン・マスード、そしてイブン・アッバースは預言者ムハンマドが出したファトワの通りのファトワを出したのである。さらに数人の教友たち、そして多くのタービイーンとタービアルタービイーン［タービイーンの弟子］のウラマーらがこのファトワに従った。

［*Qalam* 1958.5: 9–10, 38–39］

質問は、同時代のマラヤ社会における離婚、とくにタラークと呼ばれる男性からの宣言による離婚について扱っている。回答では歴史をさかのぼり、ムハンマドおよびその後の指導者たちの見解がファトワとし

1）コーランでは、ムハンマドが信頼できない信徒に対して用いた。ただし、そうした人びとを不信仰者（カーフィル）とせず、ムナーフィクとすることでイスラム共同体の分裂を回避した［大塚など編 2002: 303–304］。

て認識されている。三回の離婚宣言を一度に出せるのかという問題について、法的判断は変化したが、最終的にムハンマドのファトワが正統性を持つと認められたという内容となっている。

Q.5

スンナ派に認められた四大法学派のイマームたちの来歴の概要をご説明願います。

A.5

ハンバリー派の先駆者あるいは創始者はアル＝イマーム・アフマド・ビン・ムハンマド・ビン・ハンバル・ビン・ヒラールである。彼の弟子には数多くの高名な人物がおり、その中にはアル＝イマーム・ブハーリーとムスリム（二人の高名なハディース伝承者）がいた。コーランとハディースの中から有効な文言を見出せなかった場合、彼は預言者ムハンマドの教友たちの出したファトワを固く守った。彼は四つの原則に基づきそのマズハブを編成した。第一の原則はコーランとハディースの文言から導き出すことであった。何らかの法を導き出す上であの方がまず調べたのは、コーランとハディースの文言があるかないかであった。もしコーランとハディースの文言があれば、彼はその文言に従ってファトワを出した。

第二の原則は預言者の教友らのファトワであった。つまり何らかの問題において、その問題に関連する文言が見出せなかった場合、彼は教友らのファトワを探し出し、そして教友らの一人が出したファトワがあり、同時にそのファトワが他の教友らに反論されていなければ、教友が出したファトワに従ってその問題の法的判断を明確に行った。もしそのファトワに関し何人かの教友らの間で相違があることが判明した場合、彼は聖典とスンナ（コーランとハディース）により近い見解により類似している、あるいはより一致しているファトワを選んだ。　［*Qalam* 1967.9: 8-10］

この質問への回答では、四大法学派（マーリキー、ハンバリー、シャーフィイー、ハナフィー）の創始者が紹介されている。ハンバリー派のイブン・ハンバルを紹介した回答のなかでは、彼の見解およびムハンマドの教友の見解があわせてファトワとして繰り返し言及されている。

Q.6（057-02）

聖なるメッカの地はワッハーブ派に属する一家が支配しています。その宗派は何ですか。その信条は何ですか。その発祥地の名前は何ですか。またどのような由来でしょうか。

A.6

宗派はスンナ派である。すなわち、彼らはコーランとハディース、そして教友らのイジュマーの教えだけを規範としている。彼らの信条は、アッラーをおいて他に神はなく、ムハンマドはコーランとハディースという方法を以てあらゆるアッラーの要求を伝えるアッラーの使徒である、というものである。彼らは宗教の道において2つの方法を規範としている。すなわち、イバーダートを行う時、彼らはコーランとハディース、そして教友らのイジュマーに基づき、単に行うよう命じられたことだけ実践する、という方法である。もし命令がなければ彼らはそれを行わない。また、行うよう命じられたことに対して追加あるいは削減するような大胆なことはしない。世俗の事柄に関する2つ目の規範は、禁止事項に則って行動するという方法である。彼らは禁止されていないことは何でも行うことを許している。例えば、たとえ食すことが好まれない物だったとしても、コーランとハディースにより禁じられていない物は何でも食すことを容認している。

発祥の地はナジュドである。ワッハーブ派という言葉は、アラブの国で迷信が蔓延している状況を受け、その教えを説いた人物の名称からきている。それは、アブドゥル・ラーマン・ビン・アブドゥル・ワッハーブである。彼は現ヒッジャーズ王の曾祖父にあたる。現れたのはおよそ200年前である。コーランとハディースに基づくファトワを規範とした結果、彼らは攻撃にあったが、その思想が廃れることはなかった。この思想は、現在の人々からカウム・ムダとも呼ばれている。

［*Qalam* 1955.4: 39］

この回答においては、ワッハーブ派に関する説明として、コーランとハディースに基づくファトワを規範としたと書かれている。説明では、マラヤにおけるイスラム改革派であるカウム・ムダがワッハーブ派の流れをくむという認識が示されている。『カラム』はカウム・ムダに近い改革思想を持つと考えられる。コーランに基づくファトワを規範とすると述べることで、ワッハーブ派を正統的なイスラムの系譜に位置づけようとしていると考えられる。

ファトワにみられるイスラムの正統性は、コーランやハディースにくわえて、ムハンマドおよび中東における歴代のウラマーに見いだされていた。「千一

問」では、参照するファトワを通じて、自らの思想の正統性を訴えていたことがわかる。

くわえて、「千一問」においては、同時代の中東で出されたファトワが引用されるケースもあった。

Q.7（021-09）

コカ・コーラとペプシ・コーラにはアルコールあるいは人を酔わす材料が混ざっているという噂ですが、これは本当ですか。

A.7

コカ・コーラやペプシ・コーラがとても人気なエジプトにおいても、この問題は物議をかもしているようである。なかにはこの二つの飲料が豚の成分や酔わす液体が混ざっていると言うものもあり、この二つを禁止するウラマーたちまで出てくるに至っている。こうした事情により、アズハル学院ファトワ評議会に次から次へと質問が寄せられた。それにより、アズハル学院は次のようなファトワを出した。

「アズハル学院のファトワ委員会には、ペプシ・コーラとコカ・コーラに関する多くの質問が寄せられた。彼ら質問者が言うには、既にこれらを禁止するファトワも出ていると主張する。なぜなら、ペプシ・コーラには豚から抽出したエキスが含まれており、一方コカ・コーラには人を酔わす成分が混ざっているからだという。

これらの飲料の原材料に関する「保健省当局」の調査結果、すなわち当局による製造工場の検査結果を吟味してから、同委員会はファトワを出すという判断を下した。その後、委員長が保健省の調査結果を受け取った。『製造工場を調査した当局がコカ・コーラとペプシ・コーラの液体を分析したところ、これら二つの飲料は人を酔わす液体あるいはアルコール、または豚から抽出した「ペプシン」を含有しておらず、また、人々の健康を損なう材料も含まれていないという結果を得るに至った』。（中略）

「こうした解説を受けて、委員会はコカ・コーラとペプシ・コーラは禁止ではないと判断した」（アルファトワ委員会委員長ムハンマド・アブドゥル・ファッタ・アルアナニ、エジプト、イスラム暦1370年12月21日／西暦1951年12月23日）。

上記の解説で質問者、そして読者が満足できたことと思う。［*Qalam* 1952.4: 18］

コーラがハラルかどうかという質問に関して、エジプトのアズハル学院のファトワ評議会が出した声明が引用されている。東南アジアからエジプトに留学するムスリムも多かったことから、アズハル学院のような著名な組織から出されるファトワは関心を持たれていたことがうかがえる。

Q.8

エジプトのムフティが出したファトワに関する最近の新聞報道を読み、私は失望しました。その内容は、女性の顔はアウラではなく、風上地方の女性がよく被っているベールは、単に貴族の人々が被り始めた装飾に過ぎない、というものでした。そのファトワは確かに正しいのですが、私が失望したのは、まるでイスラム教徒がその法を初めて知ったかのように大々的に新聞がそれを報じたことです。この事柄は既に使徒ムハンマドによって、彼が生きていた時に説明がなされています。古くから知られているこの事実が、どんな理由で新たな事実として、あるいは故意にそのように全世界に報じられたのか、ご説明下さい。

A.8

これに関してあなたは驚く必要はない。これは恐らく非イスラム教徒、あるいはそのような祖父母の慣習が宗教上の命令だと考えた狭い見識の人々によって質問が投げかけられたのだろう。大々的にそのファトワについて報じたのは外国の新聞社であり、新たなファトワが出された、つまり、以前は禁止であったのが合法化された、まるでウラマーがイスラム法の改正をできるかのように思ったのである。女性のアウラに関する法については、コーランやハディースの中で説明されている。（後略）［*Qalam* 1954.1: 5］

ここでは、エジプトのムフティが出した女性の服装およびアウラ（露出してはいけない部分）に関するファトワについて、媒体名は明らかではないが、外国の新聞社の報道がマラヤにまで届き、『カラム』でとりあげられたことがうかがえる。

ファトワの正統性は、ムハンマドから連なる中東のウラマーの系譜に求められた。そして、同時代の中東、特にエジプトのファトワは東南アジアでも参照されていた。ファトワは、時間と空間を越えた影響力を持っていた。『カラム』は、国境をまたいだ言論空間のなかにあり、イスラム世界のファトワを共有しつつ、議論していたのである。

3. マラヤの宗教行政とファトワ

本節では、マラヤにおいてファトワに関する問答

を取り上げる。マラヤの行政・政治におけるファトワをめぐる論争について、『カラム』はどのような立場に立ったのであろうか。

Q.9

以下のような3つの宗教局が出した公式のファトワのうち、どれに従ったらいいでしょうか。トレンガヌ州政府の宗教局の発表によると、ザカートとして払う稲の量は375ガンタンです（トレンガヌ州政府の秤量基準）。一方、クランタンの宗教評議会の承認のもと、クランタン州が出版した本（題名はイスラム法学教本）の中では400ガンタンとなっています（クランタン州政府の秤量基準）。そしてマレー語のラジオ放送の中で、スランゴール州のイスラム宗教局はその量を480ガンタンと定めたと報じられています。

A.9

上記の宗教局がそれぞれそのような発表をしたならば、それはそれぞれに従われるべきである。この事柄は、関心が払われるべきである。なぜなら、ここマラヤのイスラム教徒の社会福祉にとって非常に重要なイスラムの五行の一つに関することだからだ。

［*Qalam* 1953.10：36］。

質問では、マラヤ連邦を構成する3つの州の宗教局や宗教評議会が発表した義務的なザカートの額がそれぞれ異なっていたことが指摘される。それに対する回答では、それぞれの州の基準に従うべきと回答している。回答者は、マラヤの州という行政区画に応じて宗教当局が権限を有するという近代国家の宗教行政体制を認めていることがわかる。

Q.10

近頃シンガポールの首席カディにより、産児制限に関する「ファトワ」が出されました。すなわち、まだ四ヶ月に満たない子宮内の胎児を中絶することは許されるという回答が出されたのです。そのファトワが出されると、イスラム教のウラマーらによる反論が起こりました。私は一般庶民であるため、その論拠が正しいのかどうか分かりません。よって、イスラム教で定められた法に則ってこの事項を順守できるように、イスラム教ではどのようにして何らかの裁定を下すのか、あるいは法的判断を下すのかを説明して頂ければ幸いです。

A.10

実のところ、何らかの法的判断を下すことに関して、ウラマーらの間に見解の相違がしばしば生じている。それは法が存在しないために引き起こるわけではなく、大抵は裁定を下す何らかの問題に対する調査不足が原因となっている。（中略）

このようなことに基づき、何らかの物事に対して法的判断を下す前に、まずは専門家に説明を請うべきである。なぜなら、イスラム法学、ハディース、そしてタフシールの学者らは、往々にして保健に関する事柄について詳しく知らない場合があるからだ。また、保健に関する問題は、その専門家だけのものではないのだ。このことは以下のアッラーの啓示と結びついている。「汝らが知らぬことについては、専門家に（何らかを）尋ねなさい」。

何らかの法的判断を誤るいくつかの原因はしばしばここにある。なぜなら、状況は一つであるが、その中に異なる要因が存在する場合が往々にしてあり、それに対する法もそれぞれ異なってくるからだ。ゆえに、ウラマーあるいはウラマー評議会、または諮問評議会にとって、ある問題に関して宗教法に関する知識が豊富なウラマーと、医学者、経済学者、そして法学者といった知識人が互いに協力することが知恵となっているのである。人々が問題を起こした場合、それを上述の学者らが分析し、それをタフシールやハディース、そしてイスラム法学の分野を熟知した専門家であるイスラム教のウラマーらが議論するためである。

討論の対象となっている産児制限については議論が非常に多く出ているので、ここではこの事項に対し、どのような方法を以て法的判断が下されるのかを説明する方がいいだろう。

［*Qalam* 1955.7: 5, 36–38］

質問者は、シンガポールにおける産児制限政策をめぐり、中絶の是非に関してカディ（イスラム裁判所の裁判官）のファトワと一部のウラマーの見解との間に対立が生じていると訴えている。それに対して回答者は、明示されていないものの、首席カディによるファトワを批判し、ウラマーらは医学の専門家と協働して見解を検討すべきと主張している。イスラム法学の立場のみならず、非宗教的な学問分野の知見を取り入れてファトワを出すべきという主張には、近代主義的な思想があらわれているといえよう。

Q.11（062-02）

8月に発行された号の中で、戦闘に関する記事において引用されたコーランの節の一部によると、アッ

ラーはイスラム教徒以外を指導者に選ぶことを禁じられた、と解説されているのを私は見つけました。同様に、コーランの節と法の原理に基づいた説明のもと、イスラム政党だけを選ぶことを義務付けるウラマーのファトワを私は読みました。したがって、これからインドネシアで行われる総選挙とマラヤで去る7月27日に行われた総選挙は、イスラム教の観点から法的にどうなるのかについて、説明して頂けることを大いに望みます。両者は異なりますか、あるいは同じですか。

インドネシアはイスラム教徒の国家であり、マラヤもまたイスラム教徒の国家です。ゆえにもし法的に同じと判断されるとしたら、私は1955年7月25日付けの『ウトゥサン・ムラユ』の新聞記事に戸惑いを感じます。その中でムフティ・アブドゥッラーは、ムスリムがムスリムを選出することは独立の達成を阻むとするファトワに「騙された」と述べ、挙句の果てに彼は「禁止ではない」と述べています。もしUMNOと連盟をくんだ非ムスリム候補者を選んだとしても、それは「禁止とはならない」ということです。それどころか、マレー半島の独立を達成するために時勢的また政治的に要求された道だというのです。

ムフティ・アブドゥッラーの法的判断は、『カラム』誌の中で説明されている法的判断と相反するようで、特に12名のキヤイが署名した法的判断がそうです。

至高なる神の真の法はどうなっているのか、多くの人が満足のいく説明をして頂けることを願います。

A.11

その論拠となったコーランの節の目的は明白かつ明瞭であり、曲解することは許されない。それはインドネシアあるいはマラヤのイスラム教徒だけに向けられたものではなく、全てのイスラム信徒に向けられたものである。どこにいようとアッラーの掟を遵守し、その神の法が実施されるよう努力することがイスラム教徒にとっての義務である。こうした理由から、イスラム教徒だけから成る組織の中から代表を選ぶことが、各々のイスラム教徒にとって義務となっている。なぜなら、以前の号で掲載したコーランの節にあるように、イスラム教では、イスラム信徒が指導者として異教徒を選ぶことははっきりと禁止されているからだ。

非イスラム教徒を選ぶことを容認する考えの人々は、おそらく次のような意見を持っているのであろう。すなわち、彼らは西欧の人々の用語に従って宗教を意味付けているのだ。つまり、宗教は国家の統治とは無関係であり、それはイバーダートに限定され、それ以外にはない、という考えである。このような見解は全くの誤りである。イスラム教を日々の生活規律及び国家規律から完全に切り離すことは不可能である。イスラム教を国家の政治と完全に切り離すことは許されず、ゆえに自分たちがいる国において神の法を実施することを、イスラム教徒には求められているのだ。

ペナン島のムフティであるハジ・アブドゥッラー・ファーヒムが前述のファトワを否定する際に述べたように、独立を達成するために明白なる神の命令や警告に対する違反を容認することを許す文言があるという根拠を、我々はコーランあるいは使徒ムハンマドのスンナのなかにひとつも見つけたことがない。もし根拠があるならば、彼にそれを提示するよう勧めたい。さらに、それを許す彼のファトワは、彼を取り巻く状況との関係性から生じた圧力により出されたのではないかと我々は考える。もし我々のこの推測が正しいとすれば、明白な神の御言葉の尊厳を変わらず守るために立ち上がるよう、アッラーが彼に援助と御導きを与え給わんことを願う。

［*Qalam* 1955.9：27-28］

この質問では、1955年に行われたマラヤ、インドネシアの総選挙において、イスラム政党に投票することが義務づけられているのかが問われた。マレー語新聞『ウトゥサン・ムラユ』にペナンのムフティが出したコメントは、おそらく連盟党（マレー人政党のUMNOのみならず非ムスリムの華人、インド人政党の候補者を含む）に投票することを肯定するものであったと思われる。ここでは、『カラム』の見解とペナンのムフティの見解がはっきりと対立しており、政治的な圧力の結果ではないかと幾分表現は和らげているが、ペナンのムフティのファトワを批判する内容となっている。

Q.12

私は新聞でペラ州の宗教局が次のようなファトワを出しことを読みました。戦死した治安部隊（郷土防衛隊を含む）の各イスラム教徒は殉教したと見なされ、沐浴を施し礼拝を捧げる義務はない、というものです。このファトワに対し数人のウラマーらが異議を唱えました。そこで私はこの事柄について説明をお願いしたいと思います。願わくはこの一般的ファトワの内容から、後々生じる曖昧性も同時に回避できるように。

A.12

我々が新聞で読んだ限り、ペラ州の宗教局は殉教を三つに分類している。それは、現世と来世の殉教、現世

の殉教、そして来世の殉教である。なされた説明の中で、郷土防衛隊を含む治安部隊員は現世における殉教者に含まれ、ゆえに沐浴と礼拝を行う義務はないと述べているに過ぎない。

新聞において報道された解説の中には根拠が示されておらず、カルユービーの著書や『トゥファ』などのシャーフィイー学派の法学書にそのように記されている、と述べているだけである。果たしてそのファトワの証拠となる文言は何なのかが、その状態を承認した当局によって明示されていない。つまり、現在起きている状況と過去の出来事との合致について明示されていないのである。また彼らを殺したテロリストたちは異教徒または背教者なのか、あるいは現在行政を行っている統治体制に対する理解の相違が原因となり、ジャングルの中で戦わざるを得ないイスラム教徒なのかという説明がなされていない。(後略)

［*Qalam* 1956.2: 41–43］

質問では、非常事態下のマラヤにおいて、ゲリラとの戦闘で死亡したムスリムが殉教者とみなされるかどうかが問われた。回答者は、ペラ州の宗教局が出したファトワの根拠が示されていないという理由でこれを批判している。ゲリラのなかにもムスリムが含まれていたことにくわえて、戦死したムスリムは植民地政府のもとで組織された治安部隊で戦闘に加わったためである。ただし、批判の内容は、政治的な見解の相違ではなく、あくまで根拠が示されていないという手続き論であった。

Q.13

私はジョホール政府のムフティにいくつかの質問を送りましたが、それに対する回答は、単に「正しくない」、「許されない」などといった単語を並べているだけで、回答の中には質問に関する説明が少しもありませんでした。私はバンドンのアルウスタズ・ハサン・ビン・アフマドの著書『一問一答』に関して、その著書の中である問題に関するコーランやハディースの文言を根拠とした説明を沢山読み、その中に私がジョホール政府の宗教学校で学んだ内容と異なる説明を多く見つけたことについて質問しました。私の得た回答において、彼はカーディヤーニー派について注意を促しつつ、彼らのなかには、民衆をシャーフィイー派から離れさせ、カーディヤーニー派に属させることを狙い、宗教上のイジュティハードを行って、民衆に見解の相違をもたらすと明言する人もいる、と述べました。『一問一答』に関して、彼はその本を読んでおり、彼の見解では、本の中には間違い、嘘、そして無知が満ちていると述べました。

A.13

あなたの質問に対する回答では、その事項が正しいか否かを判断するための説明がなされていないということが、あなたが我々に同封してくれた添付文書の中で分かった。ゆえに、通例ではそれを受け入れるかどうかはあなた次第だが、我々の見解では、それに関する説明もないままただ単語だけ、正しくない、許されないなどといった言葉だけの回答を以て出されたファトワではなく、可能な限りの説明を加えた回答をすることが極めて望ましいと考える。あなたの質問に対するジョホールのムフティによる説明では（同封された添付文書によると）、「本の中には間違い、嘘、そして無知が満ちている」という。あなた自身『一問一答』を詳しく読んだ上で、あなたはこのファトワを信じるのだろうか。それはあなた次第だが、我々の見解では、それが絶対的なものとなり、人々が盲目的に従い、それを一般化することがないよう、ムフティはどこが誤りなのか指摘すべきである。なぜなら、この問題における意見交換はきちんと管理されるべきだからだ。(中略) 我々がそれを受け入れるには、ファトワの中に何らかの説明が伴わなければならない。ファトワが出される場合は、説明を伴うことが望ましい。根拠がないまま、まさに正しい、許されるなどといった言葉を用いるだけではいけない。［*Qalam* 1957.9: 40］

ここでは、ファトワについて読者が質問したところ、ジョホール州のムフティからの回答が抽象的であったことに対して批判がなされている。質問者は、おそらくアフマディーヤ[2)]の影響にある書籍を参考に、シャーフィイー派の見解との対立について指摘した。回答者は、その点には触れずに、ムフティはファトワおよび回答の根拠を示すべきであると強調した。

Q.14

拝啓、ジョホール州のムフティであるサイエド・アルウィ・ビン・タヒル・アル＝ハダッドのファトワが出た結果、社会福祉くじの収益金から数多くのモスクが建設されました。建設費の全てがその資金から出さ

2) 19世紀末にインドで創始されたイスラム改革運動の教団。創始者ミルザ・グラム・アフマドはパンジャーブ州のカーディヤーンに拠点を置いた。のちにカーディヤーン派とラホール派に分裂する。創始者が自らを救世主と規定するなど、異色の教義を持ったため、他のムスリムからは異端視されることもあった［大塚など編 2002: 55］。

れた場合も、またはその一部が出された場合もあります。もしその資金がハラムだとすれば、そのモスクの状況はどうなりますか。礼拝所とすることが許されるのか、あるいはただ破壊されるべきなのでしょうか。

A.14

我が国には、もう十分数多くのモスクがある。それにもかかわらず、イスラム教徒によりモスクを建てる活動が未だ盛んに行われている。寄付を求めることが困難になると、また所有権が切れたなどの根拠によりハラムであると合意された宝くじの収益金がハラルとなり得るというファトワが出された結果、それぞれの村にモスクを建設するため、社会福祉くじ委員会に対し資金を要請する動きが起こった。資金不足の場合もあれば、より多くを求めての場合もあった。こうした状況は、ハラムとされる資金が含まれた費用で建てられたモスクで礼拝を行うことを一部の人たちが嫌ったため、村々で対立を引き起こした。この人びとは、所有権が切れている場合の宝くじから徴収した資金の使用は許されるとして、宝くじが意図的に行われていることは明らかであると考えているが、現行の宝くじは継続的に行われている。

［*Qalam* 1960.9: 33–37］。

この質問においても、宝くじの収益によりモスクを建設することの是非について、宝くじの収益金がハラルであるとしたジョホール州のムフティによるファトワを回答者は批判している。

マラヤで出されたファトワをめぐって、法解釈の対立が起こることもあり、『カラム』がそこに意見する例はしばしばみられた。州の宗教局や、州が任命権を持つムフティ、カディが発したファトワは、公的な意味を持っており、『カラム』はそうした宗教行政の枠組みを基本的には受け入れていたが、とくに政治的な色彩の強い論争においては、その見解を批判することもあった。ただし、批判は内容よりも、あくまでも法的根拠の有無であった。

おわりに

本論では、コラム「千一問」に登場するファトワをめぐる問答を分析し、彼らのファトワに関する見解を検討した。暫定的な結論は以下の通りである。

第一に、ファトワとして認識される法的判断の出し手は、ムハンマドや教友、四大法学派のウラマー、同時代の中東のウラマー、そしてマラヤの宗教行政の役職者など、多岐にわたった。同時代のウラマーらが出したファトワは特に論争の的となっており、「千一問」のなかでも頻繁に取り上げられた。『カラム』は、ウラマーが出すファトワの権威を認めつつも、様々な形で論争に加わった。

第二に、ファトワの正統性は、コーランとハディースなどを法源としたイスラム法学にもとづくという点は共通理解が成り立っていた。法学の権威は時代や地域を越えて認められており、同時代の問題に関して、ムハンマドや法学派など、歴史上の権威に基づくファトワはしばしば引用された。同時代の中東で出されたファトワが参照されることもあった。『カラム』は、イジュティハードを重視する点で改革主義的な思想を持っていたが、ウラマーや彼らの出すファトワの正統性を否定することはなかった。

第三に、「千一問」で言及されたファトワのうち、マラヤで出されたものは、ほとんどが州のムフティなど、公的な役職者によるものであった。マラヤの文脈において、州などの行政区画を単位としてムフティなどの役職者が置かれ、そこから出されるファトワが公的な権威を持つという宗教行政の体制は概ね認められていた。ただし、『カラム』がそうした公的なファトワを公然と批判し、法源をめぐって誤りと断じることもあった。読者からの質問や意見に応える「千一問」は、イスラムの正統性をめぐる議論の場となったのである。

『カラム』には、「千一問」のほかにも、同時代に出されたファトワについての記事がみられる。そうした記事もあわせて分析することで、イスラムの正統性をめぐる論争のあり方がより明確になっていくと思われる。

参考文献

大塚和夫など編 2002『岩波 イスラーム辞典』岩波書店。

塩崎悠輝 2016『国家と対峙するイスラーム――マレーシアにおけるイスラーム法学の展開』作品社。

坪井祐司・山本博之編 2016『『カラム』の時代Ⅷ――コラム「千一問」にみるマレー・ムスリムの宗教実践』京都大学地域研究統合情報センター。

「千一問」に見る戦後マレー世界のムスリム男女

光成 歩

はじめに

アジア・太平洋戦争の終結後、就業や就学の機会を求めて移動する動きが活発化した。出身地から離れた人びとは、新しい環境下で問題に直面しても身近に参照できる規範があるとは限らない状況で生活を送っていた。『カラム』の読者投稿欄「千一問」には、そうした新しい環境下で生きるムスリム男女が身近な人には相談しにくい問題や自分や周囲の既存の規範では対応できない問題を質問の形で同署して共有していた。

戦後のマレー世界では、女性の社会的地位に関する議論が活発になっていた。この背景は複合的で、一方では戦災で家族を失った女性の困窮が都市部を中心に問題となっていた。他方で、戦前における女子教育のゆるやかな浸透や戦時下の女性の経済活動などを通じて戦後は女性の社会進出が顕著に進んでいた。社会における女性の位置付けが従来とは変わりつつあることそのものが生活のさまざまな場面でムスリム男女双方に戸惑いをもたらしていた。

本稿は、戦後復興期のマレー世界における女性の位置付けをめぐってムスリム男女がどのような悩みを抱えていたのかという点について「千一問」の質問を取り上げ、生活のなかで抱える課題が読者の言葉でどのように語られていたのかを検討する。

「千一問」投書者の性別は、実名もしくは筆名から判断すると全624件の質問のうち男性名によるものが559件、女性名によるものが36件、イニシャルなどしか記されておらず性別不明のものが19件だった[1)]。筆名14人分のうち女性であることを示す投書者からの4件の質問を含めれば、少なくとも40件が女性名による質問であった［山本 2020］。

「千一問」の記事は読者からの質問と編集者による回答からなる。回答には編集者の意向が強く反映されているため、以下では質問のみを取り上げ、質問の背景にある当時のマレー世界の社会状況と女性の位置づけ、およびそれに対する読者の心情を捉える。

1. 都市における男性と女性

戦争直後の都市は混乱しており、住居不足が深刻だった。このことに関連して、結婚後の居住は妻の実家と夫の実家のどちらがよいかを尋ねる質問がある。

> 既婚者で自分の家を持っていない男性にとって、男性が義理の親と住むか、妻を夫の両親と住まわせるか、どちらがよいと思いますか。インド、エジプト、アラブのイスラム教徒は、結婚したら男性は（我々がよく行っているように）義理の親と住みますか。それとも妻を自分の両親の家に連れてきますか。（1950年11月号、P.M. 男性、スレンバン）

マレー人コミュニティに結婚後の居住の厳格な決まりはなく、投書にあるように、結婚直後は妻方居住が選択されることが多い。農村社会では状況に応じて合理的な方を居住地とする柔軟な決定方法が採られる。この質問からは、マラヤ各地から都市に移動した人びとが新しい住環境のもとで住居の問題を検討していることが窺われる。物価が高騰する戦後の社会において、家族を養うにあたっての収入の低さを嘆く以下のような質問もあった。

> もしある人物の収入が自分の妻子を養うのに十分ではなく、退職や昇給を願いでることもできない場合、その人物はどうしたらいいですか。（1951年5月、A.S. 男性、ペラ州バトゥ・ガジャ）

1）初期の投書には筆名によるものもいくつか見られたが、実名と住所を記した投書のみ掲載するという編集部からの呼びかけを経て、1951年ごろを境に筆名による投書は掲載されなくなった。本稿では投書者の名前は筆名・実名を問わずに仮名とする。また、本稿で引用する質問は、本共同研究グループによる日本語試訳をもとに一部著者が変更した。

都市では世帯規模は小さくなりがちで、この質問者は妻子のみを扶養家族と捉えている。住居の問題が世帯収入の問題と関わっていることはもう1件の質問に明確に見て取ることができる。

私の給与は月に200ドルしかありません。時々それより多かったり少なかったりします。私には16人もの扶養家族がおり、借家に住み、学校に通う子供たちもいます。日々の出費は最低でも600ドル、たまにそれ以上かかることがあります。これは衣料費を含めない額です。物価が何もかも高い中で、出費を最低限に抑えるようにしています。この悲惨な状況から逃れる方法について何か助言を頂けますでしょうか。(1951年11月号、M.D. 男性、トレンガヌ州スブラン・マラン)

都市部の居住者のほとんどは給与生活者であるとともに、都市部では住居、食料、教育、衣料など生活全般で必要な物やサービスの調達に金銭を必要とした。女性の就業機会および賃金が極めて低かった状況において、稼ぎ手は事実上男性が担うこととなり、投書からは日々の支出を賄うことが困難な状況を垣間見ることができる。

その一方で、戦後マレー世界では製造業やサービス業を中心に働く女性が増えていた。学校や職場に女性が多く進出するようになると、異なる宗教や価値観に出合う機会が増えた。戦災からの復興と独立準備が模索される過程で、女性の社会的位置づけを再定義しようとする前向きな問いかけが目立った。それらのうち象徴的なものは、女性による知識の探究を積極的に位置付ける一群の投書である。

女性が高度な知識を学ぶ意義は何ですか。(1951年1月号、A.A. 男性、ペラ州イポー)

ムスリムの男女に対して知識の追究を義務とするハディースの意図について説明して下さい。追究すべきものとは、現世に存在するあらゆるものに関する知識でしょうか。もしくは来世につながる知識でしょうか。ムスリムの男女は、現世に関する知識だけ追究すれば、義務を果たしたことになりますか。(1952年5月号、S.A. 男性、ジョホール州ムアル)

マレー世界では太平洋戦争後に女性の就学率が急速に伸び、1950年代初頭には女性が学校教育を受けるべきことは多くの家庭で受け入れられつつあった。S.A.による質問は、「男女」のムスリムに義務付けられている知識の探究が「現世に存在するあらゆるものに関する知識」と「来世につながる知識」(宗教知識)のどちらも含むべきなのではないかと問う論法により、イスラム教では男女の教育が対等に価値づけられているという前提が強調されている。

ただし、女性が教育を受け、そのために学校に通うことの理想や理念を支持することと、それまで男性の世界だった学校や職場に女性が参入することを受け止めることとは異なる経験だったであろうことがいくつかの投書に現れている。

宗教学校で勉強している時や会議などの集会の際に男性が女性と交流することは認められていますか。(1951年5月号、A.A. 男性、ペラ州パリット・ブンタル)

学校で同じクラスの女子を見つめたら法的にはどうなりますか。イスラム教義では顔と両手首を除いて男女が互いを見つめることは禁止されていますが、英語学校では多くのイスラム教徒の男女が半裸と見なされるような服装をしています。(1951年9月号、J.K. 男性、ジョホール州バトゥ・パハ)

女性が学校に通うようになり、やがて職場の一員となることは、女性にとって生活圏や行動範囲の広がりという新しい経験であっただけでなく、男性にとっても従来の生活圏や行動範囲に女性が参入してくるという日常生活を刷新する経験となった。これらの投書は、社会生活の場に参入してきた女性をどのように位置付けるかという男性読者の戸惑いを示している。

女性の生活圏や行動範囲の拡大に伴い、異なる宗教や価値観の人びとが出会う機会も増加すると、同じ場にいる他の人たちは許されているのに自分は許されないことが多くなり、なぜ自分だけ禁じられているのかという疑問が生じるようになる。とくに女性の装いに関して、多宗教社会ゆえに多様な基準が存在することについてどのように考えるべきか戸惑う投書が見られた。

私は幼い頃に村落にある学校に通い、普段は頭にトゥドンを被っていました。現在、私は補助教員になりました。残念なことに私は同じ歳の女友達に揶揄されています。彼女らはトゥドンを被らず、髪にパーマをかけているからです。私も彼女たちの真似をしたいので

すが、私の両親は次のように言ってそれを禁じます。「小さい頃からイスラム教徒の子供としてお前を育ててきた。大人になってからキリスト教徒の華人の行動を真似るのか」。今私はどうしたらいいのか迷っています。また、私の友人たちは、ますますひどく私を揶揄するようになりました。女性が頭髪を人前に晒したら法的にどうなるのか、ご説明をお願いします。そのような行為は罪となりますか。(1954年6月号、C.R. 女性、ペラ州ブキ・クラン)

宗教教育を受けたと自認する一人の女性が水着を着て美女コンテストに出場し、そのコンテストの行われ方を批判したウラマーに反論しています。彼女は宗教教育を受けたと自認しており、この行為は合法であると考えているようです。バトゥ・ロードにおける猥褻な問題は撲滅されていないのに、それにて比べ彼女らがそのコンテストで水着を着ることは社会に害を及ぼさないからだと言います。この件に関する貴殿のご意見はいかがでしょうか。(1955年12月号、A.I. 男性、スランゴール州クアラルンプール)[2)]。

なぜイスラム教徒の女性はウェイトレスになる人が多いのでしょうか。これは法的にはどうなりますか。(1952年7月号、L.S. 男性、ペラ州フタン・ムリンタン)

1件目の投書では、キリスト教徒の華人との比較によって両親からトゥドゥンを被るよう求められる状況が示されている。2件目と3件目では、異民族や異教徒の存在は明示されないものの、都市部の多宗教的な環境下で女性の行動や生業について考える内容となっている。多宗教社会では、異教徒に認められる装いがムスリム女性には相応しくないといった線引きが意識されやすくなるとともに、そうした考え方の妥当性が検討されやすくなることが表れている。

2. 結婚の多様なあり方

結婚についての投書からは、古い考え方や決まりと新しい考え方や決まりが混在していることへの戸惑いが伺える。

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。(1952年9月号、R.R. 男性)

1950年代のシンガポールでは、ムスリム家庭において父親が娘の結婚を締結する際に強制を認めるという教義解釈は覆されつつあり、娘の意思を無視する強制が宗教的にも道徳的にも正しくないとする議論が広がりつつあった[光成 2012]。この投書は、娘と父の関係の動揺にどのように対応するべきかという戸惑いを吐露している。

親が決めた結婚相手とは結婚しなかった男女、すなわち、自分が決めた相手と社会的に認知される形式によらずに結婚した男女の存在は、イスラム教の教義の上では姦通をめぐる問いとして現れた。

ある女性が男性との姦通によって妊娠が確認され、恥を隠すためその後に彼らが結婚した場合、その結婚は合法ですか。(1951年1月号、M.S. 男性、スランゴール州ウル・ヤム)

この頃の新聞、議会、シャリーア裁判所の判例などでは、カーディの元を渡り歩いて親が反対する相手と結婚しようとする男女や、親に認められずに駆け落ちした男女の事例に事欠かない[光成 2018]。こうした事実上の結婚は宗教上の正当性を欠く姦通と言及されている。投書に見られる特徴的な点は、コミュニティに認められない結婚生活を送ることにした夫婦のことよりも、そのような関係から生まれた子を心配していることである。

姦通によって生まれた子供が成長し、敬虔な信徒となりました。その敬虔な行いによりその人は来世での成功が得られますか。(1951年3月号、M.K. 男性、ジョホール州バトゥ・パハ)

姦通によって生まれた子供がその後イスラム教義に忠実に生活を実践していたとしたら、法的にはどうなりますか。(1951年10月号、A.S. 男性、ペラ州テロック・アンソン)

姦通によって生まれた人のイバーダートは合法ですか。また、その人がイマームになることは許されますか。(1953年12月号、M.M. 男性、パハン州ラウブ)

2) バトゥ・ロード(現トゥアンク・アブドゥル・ラーマン通り)はクアラルンプール中心部の道路で、1950年代は歓楽街として知られていた。)

姦通に関する投書は、結婚相手を自分で選ぶことが姦通と揶揄されることは引き受けた上で、その関係から生まれた子がイスラム教の教義に照らしてどう位置づけられるのか、現世や来世で子の努力や行いが報いられるのかを気がかりとする問いかけが大半を占めた。姦通をめぐる投書は1950年代初頭に集中的に掲載され、その後はまったく掲載されなくなる。この時期には強制婚が誤りであるとの考え方が浸透しつつあったことを踏まえると、結婚相手は結婚する当人の意思で決めるというあり方が急速に浸透していたと考えられる。

ムスリムと非ムスリムの間での改宗を伴わない異宗教婚も、コミュニティの認知や宗教による承認を伴わない結婚であると言える。

> キリスト教徒の男性がイスラム教徒の女性を妻とし、それぞれ自分の宗教を信仰していました。もし子どもができた場合、その子はどちらの信徒と見なされるのでしょうか。(1951年3月号、M.A. 男性)

> イスラム教徒の女性が、キリスト教徒のユーラシア人の男性と一緒になりました。彼らは結婚せず、改宗せずにそれぞれの信仰を守りました。その女性が死亡した場合、イスラム式に埋葬することは可能ですか。(1952年5月、H.I. 男性)

ここでも、子がどのように位置付けられるか、異宗教婚の当事者が亡くなった場合にどのように埋葬するかが問われている。当事者どうしは法的にもコミュニティ的にも結婚と位置付けられない関係を選んだとしても、子の位置づけや死者の弔いはコミュニティの対処を必要とするため、個人の問題がムスリム・コミュニティの問題へと転換されて問いが発生したのである。

3. 夫婦の悩みとメディア

メディアの議論が結婚を安定させることで女性を救済しようとする家族法改革に関心を集中させるなか、結婚の安定と女性の権利や地位の向上を結び付けない考え方についても、質問の形式をとることで表明されていた。

シンガポールでは、1950年8月にナドラの結婚が発表されたのち、10月には論争の的となった婚姻適齢条例案が植民地の立法参事会に提案されて1951年2月まで審議されていた。「女性はいつ結婚するのが最も良いですか」という質問はこの渦中で寄せられたもので、ムスリム女性が何歳から結婚できるかが社会的な議論となっていたことが念頭にあったと思われる。

> 女性はいつ結婚するのが最も良いですか。(1951年2月号、H.Y. 女性、ペラ州タンジュン・マリム)

ただし、女性名によるこの投書では、女性がいつ結婚するのが良いのかについて議会で交わされている法律をめぐる議論への言及も、女性がいつ結婚するのが良いかを決めてきた従来の社会規範や慣習への言及もなされていない。ムスリム女性がいつ、誰と結婚するかは、1950年代以前は両親が決めるものだった。これに対してこの投書者の簡潔な質問は、あえてそうした慣習を念頭に置いていないように見え、また、「いつ」(bila masanya)という問いかけは、結婚の年齢を決めることを議論する法律審議とも距離をとっているようにも感じられる。雑誌という顔の見えない者どうしのコミュニティにおいて、個人の持つ背景を削ぎ落として問いかける様は、親や法律が決める結婚のあり方に対し、結婚のあり方を自分自身で決めたいと考える同時代の女性読者の姿勢を浮かび上がらせている。

結婚や離婚や相続について法律を定めることで女性の結婚をめぐる問題を解消しようとする動きがあるなかで、以下の2件の投書は、法律的な議論の範疇を外れたところで夫との関係で悩む女性の存在を浮き彫りにしている。

> 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か。5回の礼拝の義務を怠り、イスラムの教義を学ぼうとせず、アッラーの教えに反した行為に夢中になるというような、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か。(1953年2月号、M.H. 女性、ジョホール州ムアル)

> 夫は忠実にイバーダート[信仰行為]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、あるいは妻にイバーダートに関する知識が全くなく、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。(1953年2月号、Z.A. 女性、スランゴール州テロック・

パンリマ・ガラン）

ジュディス・ジャモールは、夫婦関係がうまくいかない際に離婚に踏み切るという女性の決断を支えてきたのは親や親族といった近親のネットワークであることを強調した［Djamour 1959］。雑誌の投書欄に回答を求める女性の投書からは、近親者の生活圏を離れて都市生活を送る彼女たちには夫婦関係の悩みを打ち明けて相談する場を持たない状況があったことを示唆している。

別の投書では15年の結婚生活を続ける夫婦が話題とされている。

> 結婚して15年になる夫婦がいます。残念なことに彼らには子どもができず、2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。「夫を持つ妻に子ども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［逸脱］あるいは迷信でしょうか。（1953年4月号、A.A. 女性、M.W. 女性、ジョホール州クライ）

当時の女性の地位向上に関する議論は、女性は結婚するものであり、結婚すれば子どもを産むものであるという考え方が社会にあることを前提に、結婚と出産という大多数の女性が通る道を歩もうとする女性を法律の上で保護することに関心を注いでいた。女性の地位向上がイスラム家族法の改革として論じられていたのもこのためである。この質問は、結婚生活を15年も続けてきたと記すことでこの夫婦の間では子どもがいないことが問題となっていないことを示した上で、宗教によって苦しみや罰を与えられるという心理的な圧力をかけられていることへの違和感が、質問の形式をとりながら表明されている。

おわりに

女性の行動や地位をめぐる質問、結婚に関する質問、親族でない男女の距離に関する質問は1950年代の前半に集中して投書された。戦災からの復興が進む時期に活動範囲を広げることで新しい環境に戸惑いを覚えるムスリム男女が多かったことが表れている。

1950年代前半のマレー世界では女性の社会的地位を向上させようとする運動が活発に起こされており、これに後押しされるようにしてシンガポールでは1950年代半ばごろにイスラム家族法改革への合意が形成され、1955年に第一次法案の審議が開始された。当時は女性は結婚するものとの前提があり、イスラム家族法改革はこうした前提に基づいて結婚を安定させることで女性の生活の安定を図ろうとするものだった。

これに対し、本稿で見てきたのは、法律には直接関係しない生活のさまざまな場面で発生する女性の地位に関わる葛藤や戸惑いについて、ムスリム男女が周囲の人との考え方の調整をはかろうとする過程である。「千一問」は誌面を介して同時代を生きる読者同士が戸惑いを共有する場を提供していた。

参考文献

⑴雑誌・新聞

Qalam. Singapore/Selangor

⑵論文

Djamour, Judith. 1959. *Malay Kinship and Marriage in Singapore*. The Athlone Press.

光成歩 2012「1950年代「強制婚」論議にみるカラム誌の改革論理」坪井裕司・山本博之編著『『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 23）京都大学地域研究情報統合センター、pp. 40–46。

光成歩 2018「花嫁の自立――ナドラの結婚からみる1950年代シンガポール女性の地位」坪井祐司・山本博之編著『『カラム』の時代Ⅸ――マレー・ムスリムの越境するネットワーク2』（CIRAS Discussion Paper 78）京都大学東南アジア地域研究研究所、pp. 21–36。

山本博之 2020「投稿欄に見る雑誌読者コミュニティへの参加の欲求――『千一問』の女性名の質問を中心に」光成歩・山本博之編著『『カラム』の時代Ⅺ――マレー・イスラム世界の女性と近代』（CIRAS Discussion Paper 92）京都大学東南アジア地域研究研究所、pp. 8–15。

『カラム』の最後の２年間
――マレーシア移転後の『カラム』

山本 博之

1950年８月にシンガポールで創刊された月刊誌『カラム』は、発行者兼編集者であるエドルスが事故死した1969年10月まで約20年間にわたって刊行が続いた。最後に刊行されたのは第228号で、創刊から停刊までの231か月間で刊行されなかったのは４か月のみだった[1)] 刊行がなかった1967年9月の第206号から1968年1月の第207号までの間にカラム出版社はシンガポールからマレーシアのクアラルンプールに移転した。したがって約20年間に及ぶ『カラム』刊行の最後の2年弱（22か月）はマレーシアで刊行されている。

本稿では、カラム出版社のシンガポールからマレーシアへの移転の背景を整理した上で、『カラム』の最後の22号分の記事をもとに、志半ばで世を去ったエドルスがマレーシアで『カラム』を刊行することにどのような思いを抱いていたかを考えてみたい。

特に断らない限り、本稿で言及される誌面や記事は『カラム』の誌面や記事を指す。なお、本稿で主に参照するのは社説とコラム「苦いコーヒー」である。「苦いコーヒー」はカラム出版社ではなくコラム執筆者の見解を表明するコラムという立場を取っているものの、「苦いコーヒー」の執筆者がエドルスであることは多くの読者に知られた事実だった。本稿の前半では『カラム』、後半ではエドルスについて言及しているが、ほとんどの場合に両者は同じものを指している。

１．マレーシアへの移転――第三次中東戦争

『カラム』は1968年2月号の社説でマレーシアへの移転の背景を説明している［*Qalam* 1968.2：3］。それによれば、移転の直接の契機となったのは第三次中東戦争の端緒となった1967年６月５日のイスラエル軍によるアラブ諸国への侵攻だった。これより前、『カラム』はエジプトのイスラム政策を批判する書籍を出版しており、友好国の心証を悪くするものを出版すべきでないとアラブ連合共和国から抗議を受けたシンガポール政府から、エジプトを批判する記事を書かないようにと警告されていた[2)]。

『カラム』はこの警告に納得していなかったが、1967年６月のイスラエル軍による侵攻により、バイトゥル・ラハム（ベツレヘム）の占領によりイスラム教の共通の敵となったイスラエルに対抗するためには過去の対立を忘れて協力することが必要だと考え、アラブ連合共和国の大使館に連絡して協力を約束した。『カラム』は1967年７月号にイスラエルを批判する記事を掲載し、同号の表紙にエジプトのナセル大統領の写真を掲載した[3)]。

この号が発行された1967年７月末、カラム出版社はシンガポール文化省のガザリ・イスマイル政務官から電話で警告を受けた。ガザリは、『カラム』が警告を無視してアラブ連合共和国を攻撃する記事を掲載したと非難し、シンガポール政府は『カラム』の発禁およびカラム出版社の印刷ライセンスの即時取り消しを行うと警告した［*Qalam* 1968.2：3-4］。

1967年７月号の誌面にはアラブ連合共和国またはエジプト政府を攻撃する記事は見当たらず、ガザリの非難がどの記事を指しているのかははっきりしない。後述するようにこの時期にシンガポールはイスラエルとの軍事協力を進めようとしていたため、『カラム』によるイスラエル批判を好ましくないと考えた可能性も考えられる。いずれにしろ、この電話のやり取りを経て、シンガポールではイスラム教の精神と影響を排除するだけでなくイスラム教をしだいに排

1）1965年６月に刊行がなかったが、その前月に第178・179合併号が刊行された。

2）アラブ連合共和国は1958年にエジプトがシリアと連合して作られた国家。1961年のシリアの離脱に伴い連合は瓦解したが、エジプトは1971年までこの名称を名乗った。本稿が扱う時期にはエジプトとアラブ連合共和国は実質的に同じものを指す。

3）筆者がマレーシアとシンガポールの図書館で確認できた1967年7月号の表紙は一部が黒塗りされており、ナセル大統領の写真は確認できるが、その周囲にどのようなことが書かれていたかはわからなかった。

除するための措置が講じられているという思いが強まり、そのことがカラム出版社のマレーシア移転の背景となった。

ただし、カラム出版社の移転が読者に伝えられたのは1967年７月号の誌面で、カラム出版社は1967年７月１日付けでクアラルンプールのクラン通りに移転すると告知された［*Qalam* 1967.7:20］。この告知は1967年7月末のガザリからの電話で移転を決めたという記述と食い違う。誤植でないとしたら、ガザリからの電話の前にマレーシア移転が決まっていたということになる。

政治や宗教のあり方をめぐるシンガポール政府との対立に加え、ムスリム人口が小さいシンガポールで商業誌としてイスラム系雑誌を刊行することの困難もあったものと想像される。シンガポールで『カラム』を発行してきた約17年間を振り返ったエドルスは、変化が大きいシンガポールではイスラム教の純粋さに基づいた雑誌が地位を拡大するのは難しいと語っている［*Qalam* 1968.1:3］。

カラム出版社のマレーシア移転に伴い、シンガポール政府は外国の出版物となった『カラム』のシンガポールでの輸入、販売、配布を禁止した［*Qalam* 1968.1:4］。

２. シンガポール批判 ――イスラエルによる軍事協力

シンガポール政府およびリー・クワンユーに対する批判は、カラム出版社がマレーシアに移転してシンガポールが外国になった後も続いた。

1967年７月にイギリスはシンガポールに駐留させていた軍を1970年代半ばまでにすべて撤退することを公表し、さらに1968年１月にはその時期を前倒しして1971年３月末までに撤退を完了すると公表した。シンガポールがイギリス軍の撤退時期の延長を求めてイギリスと交渉を行っていると伝えられると、『カラム』はかつての植民地支配者であるイギリスに軍の駐留の延長を求めるのかと批判している［*Qalam* 1968.2:2; 1968.6:47］[4)]。

これは言葉の上では反植民地主義的なナショナリズムとも理解できるが、『カラム』の批判の理由はそこではなくムスリムの連帯を妨げることへの反対にあったようである。シンガポールは1967年に義務兵役（national service）を導入し、イスラエル軍に軍事教練を依頼していた。『カラム』は、天然資源がないシンガポールは近隣諸国と有効な関係を築かなければならないにもかかわらず、イスラエルと軍事的に手を結ぶことは近隣諸国とりわけムスリムが多数である国々に敵意を産むことにしかならないと警告している［*Qalam* 1968.2:2;3-4;1968.9:48］。

３. 民族融和による政治の世俗化

エドルスは、マレーシアへの移転について、1965年８月のマレーシアとシンガポールの分離の際にラーマン首相がシンガポールのマレー人に対してマレーシアへの移住を呼びかけており、この呼びかけに応えたと説明している。エドルスはイスラム教が国教であるマレーシアに移住できることに感謝するとともに、ラーマン首相の寛大さにも感謝を表明した。

エドルスがかつて批判していたラーマンのもとでマレーシアの宗教、国家、民族に貢献する意図を持ったことは興味深い。『カラム』は創刊当初にマラヤおよびシンガポールのマレー人ムスリムの政治指導者や宗教指導者を厳しく批判しており、後にマラヤ（およびマレーシア）の首相になるラーマンも批判の対象だった。ラーマンは『カラム』を文字通り火で燃やすパフォーマンスを行い、自身が所属するマレー人政党の統一マレー人国民組織（UMNO）の関係者が経営する喫茶店が『カラム』およびカラム出版社の雑誌を購読することを禁じた。これによりカラム出版社は『カラム』以外のいくつかの雑誌が発行停止に追い込まれていた。

もっとも、エドルスはラーマンの指導性を全面的に受け入れたわけではなく、そのことはすぐに明らかになる。1967年７月号の「苦いコーヒー」は、総選挙に向けてラーマンが支持を求めるために述べたことに苦言を呈している。ラーマンは、マレーシアではホテルは満室、マッサージ店も満員、競馬クラブも人でいっぱいで賑わっているが、もしイスラム政党の汎マラヤ・イスラム党（PAS）が選挙に勝って政権を握ったらホテルもマッサージ店も賭博場も閉鎖されて国の税収が大きく損なわれ、国民の生活にも悪い影響を与えるだろうと警告した。国家の発展や国民の生活向上のためにホテルやマッサージ店や賭博場の繁盛を好ましいものと捉えるラーマンの考え方は、

4）この記事ではリー・クワンユーを英語名でハリー・リーと呼んでいる。イギリス風の名前を持っていることをイギリス由来のものをありがたがっていることと捉え、イギリスによる支配に甘んじていることと結びつけるという皮肉が込められていたのかもしれない。

エドルスが適切と考える社会のあり方と異なるものだった［*Qalam* 1967.7：43］。

マレーシアは多数派のマレー人だけでなく華人、インド人、先住諸族から成り、華人、インド人、そして先住諸族の多くは非ムスリムである。ラーマンを党首とするマレー人政党のUMNOが華人政党のマレーシア華人協会（MCA）とインド人政党のマレーシア・インド人会議（MIC）とともにマラヤ連盟党を結成し、その総裁としてラーマンが首相に就いた。ラーマンおよびUMNOの政治指導者たちは、マレーシアが多民族・多宗教社会であるという現実を受け入れ、その中でマレー人の地位向上を追求し、イスラム教の実践を模索した。

これに対し、イスラム教の教義に照らした国家運営がなされるべきとの立場を貫いたエドルスは、立場としてはPASに近かったと言える。エドルスは、マレー人を主要支持基盤とするUMNOとPASが互いに対立しているためにムスリムの利害が十分に代表されていないことを憂慮していた。独立当初の政治家たちが会議で激しく意見を戦わせても会議が終わると互いに友達どうしの付き合いを行ってきたのと異なり、UMNOとPASの議員どうしは会議以外で互いに会おうとしないし、相手側の党員の葬儀にすら出席しないことに懸念を示した［*Qalam* 1968.1：4；1968.2：2］。

4. 女性による女性の地位と生活水準の向上

エドルスとUMNO指導者の考え方の違いは、女性の社会的地位や公教育のあり方などをめぐってさらに顕在化していく。

ラザク副首相が測量士協会の晩餐会でスピーチを行った。クアラルンプールの「教育を受けたマレー人ムスリム女性」が「夫を飼い馴らす行動組織」（Kumpulan Bertindak Mengawal Suami2）を名乗って活動を行っているらしいという話を紹介し、妻に管理される必要がある夫がいることは認めるが、自分のような善良な夫は妻がそのような組織に参加する必要はないし、臨席している測量士たちにもその心配はないようだと語った[5]。「苦いコーヒー」はラザクの発言を紹介した上で、妻が夫を管理するのは宗教の教えに反しており、このような活動を受け入れるのは宗教についての学びが希薄で表層的なイスラム教徒であると批判した［*Qalam* 1967.7：43］。

これと別に、ラザクが言及した女性組織の発想のもとになったと考えられる４人の女性が公開書簡によりラザクの発言を批判した［Berita Harian 1967.6.22：2］。ザレハ・アブドゥル・ジャリル（Zaleha Abdul Jalil）、アザ・アジズ（Azah Aziz）、ラフマ・ジャマルッディン（Rahmah Jamaluddin）、ハビバ・アブドゥル・マナン（Habibah Abdul Manan）が、「夫を飼い馴らす行動組織」は存在しないと断った上で、今日の女性が直面していることは宴会のスピーチで話題にされたり笑われたりするようなものではないと明言した。その上で、女性組織が誕生する前からその目標や理想が嘲笑されるようではその女性組織の将来は期待できないとし、そのようなことを言う人物が将来この国の首相になったら女性組織はどうなるのかと批判した[6]。

「苦いコーヒー」の記事を書く前にエドルスがザレハたちの批判を読んでいたかどうかはわからない。いずれにしろ、エドルスが考えるイスラム教の教義に従った社会のあり方は、独立を迎えた現在、国の政治と経済の改革を進めるにはその国の女性の地位と生活水準に影響を与える改革が最も必要であり、それに取り組むことで国と社会に貢献しようと考える女性たちとの間で交わりを見出しにくいものになっていた。

5. 教育制度の世俗化

マレーシアの教育制度が整っていくにつれて、教育の分野でもエドルスと主流派の間の考え方の食い違いが大きくなっていく。1968年５月号の「苦いコーヒー」は、国立学校の開校式に出席したキール・ジョハリ教育大臣が親は子を宗教学校より国立学校に通わせた方がよいと発言したことに触れ、ムスリムであるキール・ジョハリが宗教学校より国立学校の方が優れていると発言したのは信じられないことだと批判した［*Qalam* 1968.5：2］[7]。

5）元の報道が掲載されたのはUtusan Melayu（筆者は未確認）。

6）ザレハたちは1967年9月にマレーシア・イスラム女性行動組織（Pertubuhan Tindakan Wanita Islam Malaysia、PERTIWI）を設立し、農村の女性たちに子（特に女子）に教育を与えることの重要性を伝えるなどの活動に取り組んだ。

7）キール・ジョハリに対しては、1968年7月号の「苦いコーヒー」で、人口増加による食糧不足を防ぐために産児制限を行うべきであるというキール・ジョハリの発言を引き、イスラム教では神はこの世に生まれるすべての子に栄養を与えるために子を殺してはならないと述べ、人間が神の法を犯そうとしているのかと強く批判した［*Qalam* 1968.7：47］。

国立学校に関連して、1968年７月号の「苦いコーヒー」は、歴史学者のブヨン・アディルが、アラブ人もドレスを着ることを挙げてマレー人ムスリムの女子もバジュ・クロンではなくドレスを着て学校に行ってはどうかと主張したことに言及し、アラブ人に倣うのであれば顔を含む全身を覆う服装を勧めるべきではないかと批判した［*Qalam* 1968.7：47］。

1968年5月30日にマラヤ大学マレー語協会（PBMUM）が主催したフォーラムで、イスラム教の専門家として登壇したアリ・ムナワル（Ali Munawar）がムスリム女性は頭を覆う必要がないと発言したと報じられたことに対し、「苦いコーヒー」は「新しいイスラム教の専門家」は神の法を破るように人々に教えているのかと問うた［*Qalam* 1968.7：47］。ただしこれは日刊紙の記事に基づく批判であり、アリ・ムナワルから事実を説明された後、『カラム』は根拠不足でアリ・ムナワルを批判したことを謝罪して撤回した［*Qalam* 1968.9：48］。

６．キリスト教への改宗と共産主義化のおそれ

エドルスがこれほどまでにイスラム教の教義に基づく行動を求めたことの背景には、マレー人の間にイスラム教の教義を無視する人たちが出てきたことへの懸念があった。今日のマレーシアでは考えにくいが、当時はマレーシアのマレー人にイスラム教徒をやめて他宗教に改宗する人がおり、そのことがある程度知られていたようである。ジョホール州ではマレー人のキリスト教への改宗問題が新聞で報じられ［*Qalam* 1969.3：3-4］、マレー人には仏教徒やキリスト教徒もいるという記事［*Qalam* 1969.7：51］も見られる。

『カラム』は、信仰を失ったマレー人が共産主義を受け入れてマレーシア政府打倒の先兵になるという恐れを1968年10月号の社説で長く論じている。それによれば、今日のマレーシア国民は内なる敵と外からの敵の２つに直面しており、外からの敵は立ち向かって排除することができるが、内なる敵は危険でありながら排除するのが難しい。内なる敵とは共産主義者のことで、政府を転覆させてムスリムを自分たちの信条に引き込もうとする。共産主義とイスラム教の信念は相反するのでムスリムを共産主義に惹きつけるのは難しいはずだが、ムスリムの間に西洋の影響が秘かに浸透すると、イスラム教の教義を無視して共産主義の信条を抱くことになりかねない。ムスリムがイスラム教の教えに従順であるよう努力を続けなければ、やがてこの国のムスリムは共産主義の影響を受けてマレーシア政府を打倒しようとする共産主義の支持者となるだろう。このように論じた上で、『カラム』はそれを「身体はマレー人でムスリムだが心と魂は共産主義者で、共産主義イデオロギーの道具となるマレー人」と呼んだ［*Qalam* 1968.10：3-5］。

マレーシアでは自分たちの宗教であるイスラム教が発展しているにもかかわらず、独立後、多くの人が他の宗教を受け入れてイスラム教から離れているのはなぜなのか。イスラム教の教えに従っていた子たちが今なぜ従わなくなったのか。アリやムハンマドのように名前はムスリムなのに行動がイスラム教に反している人たちがいるのはなぜなのか。このように問いかけた上で、もしムスリムがイスラム教を棄ててキリスト教を信仰するとしたらそれは全てのムスリムの責任であり、もしマレー人社会が西洋文明の影響を受けているならばそれは全てのマレー人の責任であり、もしモスクに人がいなくて説教ができないのであればそれはその地域の全てのムスリムの責任であるとして、この問題についてイスラム学者たちに任せるのではなくムスリム社会全体が考えるべきだと訴えた［*Qalam* 1968.12：3-5］。

この目的のために『カラム』が重視するのが州における宗教行政の整備である。マレーシアは連邦制をとり、イスラム教とマレー人の慣習に関することがらは州が管轄する。スランゴール州は首都クアラルンプールを擁するため[8)]、スランゴール州におけるイスラム教とマレーの慣習に関する宗教事務所および評議会は、他州の宗教事務所および評議会と比べて重要性が高い。しかしスランゴール州は国内他州との間で人口の移動が多く住民の入れ替わりの度合いが大きいことから、ジョホール州、ペラ州、クランタン州などと比べるとイスラム教とマレー人の慣習に関する法制度の整備が遅れている［*Qalam* 1968.11：3-4］。このため、カラム出版社が拠点を置く州でもあるスランゴール州について宗教行政の整備を求めている。

8）クアラルンプールは1974年にスランゴール州から分離されて連邦直轄区になった。

7．5月13日事件と「カラムの時代」の終わり

1969年5月13日、公式発表で死者196人となるマレーシア史上最悪の民族衝突事件が発生した。5月10日の総選挙および州議会選挙で与党連合が大きく後退すると、クアラルンプールで与党支持のマレー人グループと野党支持の華人グループの間で小競り合いが起こり、他地域にも波及して大きな事件になった。事件の原因は、共産主義者と秘密結社によるとするものや、ラーマンに対するUMNO内部のクーデターであるとするものなど、多くの説が噂レベルで語られているが、公式の場で語られることなく今日に至る。

事件直後で情報が限定的だった状況で、『カラム』は事件の影響についていくつか記している。

憲法と議会が停止され、ラーマン首相に代わってラザクが国家行動評議会として国家運営の全権を与えられたことについて、「苦いコーヒー」は、ラザクが国民にとって適切かつ有益であると考える法律を国会の承認を得ることなく制定して国家を運営する権限を与えられたことを歓迎し、有事の際には毅然とした態度で臨むべきと述べた［*Qalam* 1969.6：51］。また、『カラム』は5月13日事件を親共産主義者、邪悪分子、秘密結社、反国家勢力が引き起こした名誉棄損と風評被害に端を発した民族的混乱と捉え、ラザクを長とする国家行動評議会の断固とした行動によって民族的混乱が全国に広範に拡大することが回避されたことを称賛した［*Qalam* 1969.7：3–5］。

信仰面においては、『カラム』は5月13日事件が若者たちに宗教への回帰を促したと見る一方で、それがオカルト信仰の方向に向きかねないことに警戒している。新世代の若者たちは以前は宗教に無関心だったが、5月13日事件を契機に自分たちは人生のあらゆる瞬間に危険に直面しているという感覚が生じ、そのため全能の神から超自然的な助けを受けることの大切さを理解するようになった。そのため、1日5回の礼拝を行うようになり、礼拝後もそのまま座って聖なる章句を詠んでいる若者の姿を多く見るようになったという。あるいは、宗教教師を訪ねて危害から身を守るための礼拝の方法を学ぶ若者が見られるようになったという。このことに対して、信仰への回帰は好ましいとする一方で、真に神の加護を求めるのであればそのための武具はわざわざ学びに行かなくてもすでに私たちの手の中にあり、必要なのはそれをいつでも使えるようにしておくことであると結んでいる［*Qalam* 1969.8：3–5］。この2か月後、『カラム』は未完の連載を抱えたままエドルスの死去によって刊行停止となった。

5月13日事件を境にしてマレーシアの政治と経済は大きく変化した。1970年9月に国会が再開されるとラーマンは首相を辞任してラザクが第二代首相になった。与党連合が拡大して各民族が代表されるがマレー人を中心とする政府が確立し、民族間の経済格差を是正するための新経済政策（ブミプトラ政策）が導入されてマレー人を優遇した経済開発政策が進められた。民族間の統合、民主的な生活様式、公正な社会、多様な民族文化、進歩的な社会の実現を掲げた国家理念が定められた一方で、マレー人の特権や民族間の問題は「敏感事項」とされ、公の場で議論することが法律で禁じられた。

これをおおまかに言うと、立場が違う人たちが議会や他の場（たとえば新聞・雑誌など）で言論を戦わせて共通の理解を作ろうとしていた段階から、強い指導者に決定権の大きな部分を委ね、立場の違いについて言論を戦わせるよりも社会全体で経済成長に取り組むことを優先する段階に移行したと言える。前者をカラム（筆）を使って異なる意見を戦わせるという意味で「カラムの時代」と呼ぶならば、1969年10月にエドルスの死によって『カラム』の発行が停止されたことは、「カラムの時代」の終わりを象徴する1つの出来事だったと言えるだろう。

こうしてエドルスと『カラム』はいったん社会の表舞台から姿を消すことになる。『カラム』が再発見されて意義が再評価されるようになるのは、1990年代末以降、半島部のマレー人の多くが経済開発の果実を享受し、経済開発だけでなく自由や公正を重要視する人が増えてからのことである。

ルー・ポーイエの『マラヤ』を読み解く

篠崎 香織

はじめに

本論は、ルー・ポーイエ（Lu Po-Yeh／魯白野）が執筆し、1959年にシンガポールの世界書局[1]から出版された『マラヤ』を資料とし、脱植民地化と国民国家の創設が進展した時期のマレー世界において、ルーが自らをどのようにマレー世界に位置付けようとしたのか、また、自らを位置付けることができるマレー世界のあり方をどのように構想していたのかを探るものである。

ルー・ポーイエは、シンガポールを拠点に1948年から1961年にかけて、華語で小説や詩を執筆した作家であり、勤務先の『星洲日報』[2]をはじめとし、新聞などで記事や論評を執筆したジャーナリストである。英語とマレー語にも通じており、マラヤとインドネシアの混成社会を題材とした小説や詩、随筆を華語で多数執筆［篠崎 2022］するとともに、マレー語・英語・華語の辞書を編纂し、マレー語・インドネシア語の詩の華語への翻訳や、華語読者を対象にマレー語・インドネシア語文学の紹介を活発に行った。

『マラヤ』は、ルーが『星洲日報』や『中国報』[3]などで発表してきた文章を１冊にまとめたものである。ルーは『マラヤ』に収められた文章について、新たに生まれた祖国の呼びかけに応じ、大きな時代の激流の中に果敢に身を投じ、歴史の偉大な一幕を残すべく、ペンを執り渾身の力で怒涛の如く執筆してきたものだと表現する［魯 1959, 序文］。『マラヤ』はまさに、言論によって社会の変革を試みることの有効性が強く信じられていた「カラムの時代」の産物である。

本論では、１章でルーの経歴を踏まえたうえで、２章で『マラヤ』を貫く２つのテーマ――マレー人と華人の協力・共存を通じたマレー世界における平和の構築と、豊かで繁栄した社会を実現するための開発戦略を明らかにし、３章と４章でそれぞれのテーマについて詳しく論じる。

1. ルーの経歴

マラヤ、スマトラ、ジャワを流浪した少年期・青年期

ルーは本名をリー・ホックミン（Lee Hock Min／李学敏）[4]といい、1923年４月にペラ州イポーで生まれた。祖先は広東省梅県の出身で、ルーは客家人であった。幼少期にはイポーから南に５キロほど離れたムンレンブ（Menglembu）で錫鉱業に従事する母方のおじの家にいたことともに住んだ［周星衢基金 2019: 27］。1929年前後に一時期シンガポールに居住し、アッパー・ウェルド・ロード（Upper Weld Road）

1）世界書局はチョウ・シンチュー（Chou Sing Chu／周星衢）が1924年に設立した正興公司を前身として1934年に設立された［周星衢基金 2016: 53-54; 63-64］。華語学校向けの教科書の出版・販売に参入するとともに、中国で出版された文学作品の輸入・販売で事業を発展させた。系列の大衆書局の支店や代理店をクアラルンプール、ペナン、ジャカルタ、スラバヤなどに開いた［周星衢基金 2016: 64］。『マラヤ』出版時の世界書局は、サウスブリッジ・ロード（大坡大馬路）205号にあった。

2）タイガーバームで知られるオー・ブンホー（Aw Boon Haw／胡文虎）が1929年に創刊。タン・カーキー（Tan Kah Kee／陳嘉庚）が1923年に創刊した『南洋商報』とともに、1920年代から1960年代にかけてマラヤで最も広く読まれた華語新聞［王 1998: 107］。1939年の時点で『星洲日報』の発行部数は朝刊と夕刊を合わせて5万部であった［沈 2013: 81］。ちなみに、同年の『ストレイツ・タイムズ』の発行部数は1万5,000部［Straits Times 1953.1.18］。

3）1946年2月にリー・ハウシック（Lee Hau Shik／李孝式、H.S. Leeと表記されることも多い）がクアラルンプールで創刊。唯一の華語新聞で左派的な*People's Voice*に対抗して創刊された。リー・ハウシックは、1901年に香港で生まれた。香港のクイーンズ・カレッジを経て、ケンブリッジ大学で法律と経済を学び、卒業後は海南島と香港で勤務した。イポーやスレンバン、クポンなどマラヤで錫鉱山を経営していた父リー・クワイリム（Lee Kwai Lim）の事業を手伝うために、リー・ハウシックは1924年にクアラルンプールに移った。経済活動と並行し、スランゴール華人商業会議所（Selangor Chinese Chamber of Commerce）の副会長（1934年）および会長（1939年）に就任したり、スランゴール広東会館（Kwantung Association）の設立に携わったりするなど、華人組織の活動に積極的に関わった。日本占領期にリーはインドに逃れ、イギリスと中国国民党から大佐に任ぜられ、イギリスと中国の仲介役を担った。日本占領の終結後、マラヤに戻り、MCAの設立（1949年2月）において主導的な役割を担った。また、スランゴールでUMNOとMCAとの連携を主導した。1957年から1959年まで財務大臣を務めた［Lee 2007; Ooi 2020］。

4）李福民や李華と名乗る場合もあった［周星衢基金 2019: 27］。

に所在していたチュンナン学校（Chung Nan School／中南学校）に通った［Ng 2023: 18］。

その後イポーに戻り、ペラ公立ユックチョイ学校（霹靂公立育才学校）で５年生まで学んだ。程なくして、父親とともにイポーを離れた。ペラ州内を複数個所移り住み、ペナンとマラッカを経て、シンガポールに移った。

ルーはシンガポールで、1934年１月22日から1935年3月29日までラングーン・ロード・スクール（Rangoon Road School）で学んだ［Ng 2023：18］。ラングーン・ロード・スクールは1924年10月に設立された政府の英語学校で［Rangoon Road School 1953：19］、ファラー・パーク北側にあった。ルーはスタンダード６（初等教育の最終年）の試験に合格し、同校を卒業した［Ng 2023：18］。その修了証には、ルーは素行がよく、優秀で努力家との評価が見られる。また修了後にルーがジャワに向かうとの記載もある［Ng 2023: 18］。

ルーは父親とともに1936年頃にスマトラ島に渡った［魯 2019c：24］[5]。メダンにしばらく滞在し、カルサ英語学校（Khalsa English School）[6]に通い、７年生修了試験（Seventh Standard Examination）[7]に合格した［Ng 2023：19］。

メダンに滞在していた間、ルーは、バンダルバル、ブラスタギ、トバ湖、シアンタールなどメダン周辺の高原地域にしばしば足を延ばした。またアサハンに１年滞在して教員を務めた時期もあった［篠崎 2021: 64-65］。

日本軍が1942年３月にメダンに進駐すると、ルーは父親とともにスマトラ島内陸部に避難した。ブラウワレット、アサハン、アイルジョマンなど複数の場所を転々とした。この間、1943年秋に父親を亡くしている［篠崎 2021: 65］。

ルーは日本の降伏をブラスタギで迎えたのち、メダンに戻り、1945年から1946年に華語新聞社の記者を務めた［魯 2019b：305］。その後、パレンバンを経てジャワ島にわたり、1946年11月以前のどこかのタイミングでイギリス・オランダ連合軍に入隊し、1947年9月に除隊した。同年中にルーはジャカルタの興華実験学校で教員となり、1948年のある時期までジャカルタにいたようである［篠崎 2021: 65］。

シンガポールに拠点を定めて執筆活動を開始

ルーは1948年5月までにシンガポールに移った。ジャカルタからメダンに向かうために乗船した船がシンガポールに停泊した機会に、シンガポールに住む父方のいとこおばを訪ねた［周星衢基金 2019：28］。しかし予想外にシンガポールで足止めされることとなり、それが結果的にシンガポールでの定住につながったようである。

このことについてルーは、『流星』に収録された「橋」という作品で、シンガポールを訪れた時にパスポートを紛失し、２カ月間交渉したが功を奏さず、国境という人為的な封鎖網を突破してスマトラ島に戻ることができなかったと書いている。ルーは、何もすることがない時はシンガポール川にかかる橋の上からスマトラ島ブラワンに向かって出航する船を一隻、また一隻と眺め、悲しみが果てしなく湧き上がってきたと回顧する［威 2016a］。

「橋」でルーは、メダンの街の美しさを描いている。デリ川の浅瀬の静かで美しい風景や、川沿いの紫竹の林としだれ柳、川沿いの道を自転車で駆け抜けていく健康的な美しい少女たち、秋になると通りに並ぶモクセイの木が黄色い花を咲かせ、モクセイの香りが漂う風景が描かれる［威 2016a］。また、ルーは、自身が流浪してきたインドネシアの大地は美しい自然にあふれていると書いている［魯 1970］。ルーのインドネシアに対する郷愁は、雄大で美しい自然とともに思い出される。

スマトラに戻りたいという思いをおそらくは抱きながらも、ルーは1949年にリー・ミーラン（Lee Mee Lan／李美蘭）と結婚し、シンガポールで家族を設けた。ファラー・パーク地区のオーウェン・ロード（Owen Road）やレース・コース・ロード（Race Course Road）などを経て、1953年頃までにカトン（Katong）に居を構え、そこが終の棲家となった。ルーはここで５人の子[8]を設けた［周星衢基金 2019：28］。ルーは『実

5）なぜ父親とともに複数個所を渡り歩くことになったのか、母親との関係はどうだったのかについて、ルーは何も書き記していない。

6）1931年にメダンのトゥク・ウマル通りにあるグル・ナナク・デヴ・ジ・シク教寺院（Gurudwara Sri Guru Nanak Dev Ji）に併設して設立された。設立にあたりシク人カピタン（Kapten Orang Sikh）であったランジット・シンハ（Ranjit Singh）による寄付が大きかった［Zulkifli 2005: 16］。 カルサ英語学校にはCambridge Local Examinationsを受験する学生もいた［Pinang Gazette and Straits Chronicle, 24 March 1936］。

7）インドの教育制度に基づく試験のようで、上級初等教育の最終学年である７年生修了時の試験であるようだ。

8）長女が1951年に、長男が1954年に、次女が1955年に、次男が1957年に生まれた。また妻の連れ子が１人いた［Ng 2023：23］。次男リー・ウェン（Lee Wen／李文、1957-2019）はシンガポールに現代アートを打ち立てた先駆的な現代美術作家の１人として国際的に知られている。2005年にシンガポールのナショナル・アーツ・カウンシルが主宰する文化賞（Cultural Medallion）を受賞した。

表1 ルーの主な著作物一覧

著者名	タイトル	日本語訳	ジャンル	出版地	出版社	出版年	収録作品数	再編集版との対応
魯白野	獅城散記	シンガポール雑記	随筆	シンガポール	世界書局	1953年9月	56作品	『獅城散記――新編注本』周星衢基金、2019年
魯白野	馬来散記	マレー雑記	随筆	シンガポール	世界書局	1954年9月	56作品	『馬来散記――新編注本』周星衢基金、2019年
魯白野	馬来散記	マレー雑記	随筆	シンガポール	世界書局	1954年10月	26作品（9月版を分割）	『馬来散記――新編注本』周星衢基金、2019年
魯白野	馬来散記・続集	マレー雑記・続	随筆	シンガポール	世界書局	1954年10月	30作品（9月版を分割）	『馬来散記――新編注本』周星衢基金、2019年
威北華	流星	流星	小説	シンガポール	南洋商報社	1955年3月	14作品	『威北華文芸創作集』有人出版、2016年
威北華	春耕	春耕	随筆	シンガポール	友聯図書公司	1955年9月	28作品	『威北華文芸創作集』有人出版、2016年
楼文牧編・訳	Pantun：馬来民族的詩	パントゥン：マレー民族の詩	詩	シンガポール	世界書局	1957年	100作品	
魯白野	馬来亜	マラヤ	地誌	シンガポール	世界書局	1958年		
威北華	黎明前的行脚	夜明け前の行脚	小説、詩、随筆	シンガポール	世界書局	1959年12月	39作品	『威北華文芸創作集』有人出版、2016年
魯白野	印度印象	インドの印象	随筆	シンガポール	世界書局	1959年	29作品	
魯白野	実用馬華英大辞典	実用マレー語・華語・英語大辞典	辞書	シンガポール	世界書局	1959年		
楼文牧編	愛詩集	愛詩集	詩	シンガポール	世界書局	1960年	37作品（ルー著作は6作品）	「婚後悲歌」のみ『威北華文芸創作集』有人出版、2016年

[張 2016：i-lv; xiv-xv; 周星衢基金 2019：29; Ng 2023：25] をもとに作成。

用馬華英大辞典』の再版への序文で、長女の誕生を受けてシンガポールに拠点を定めることを決意したと記している。流浪の日々を終え、シンガポールに腰を落ち着けて、これから先の長い執筆活動を建設的な視点から行っていくことを決意したと、1961年春の日付で記している［魯 1970］[9]。

シンガポールでルーは、『益世報』[10]と『マラヤ・トリビューン（*The Malaya Tribune*）』[11]で法廷記者として働いた。1950年からは、『星洲日報』で国際面の電訊翻訳を務めた。『星洲日報』ではのちに、マレー語と華語の２言語による特集欄「国語周刊」を担当した。ルーは1961年４月に38歳の若さで死去するまで『星洲日報』に勤務した［周星衢基金 2019: 28］。

ルーは1948年から華語による文芸活動を展開した。複数のペンネームをもち、主に３つのペンネームをジャンルによって使い分けていた。地誌を題材とする随筆や論説を執筆する時はルー・ポーイエを、小説を執筆する時はウェイ・ペホア（Wei Pe Hua／威北華）を、詩を創作する時はロウ・ウェンム（Lou Wen Mu／楼文牧）をそれぞれ名乗った[12]。ヤオ・ズ（姚紫／Yao Zi）[13]が編集を務めた『南洋商報』文芸特集欄の「世紀路」や「文芸行列」、『南方晩報』の「緑洲」、ファン・シウ（方修／Fang Xiu）[14]が編集を務めた『生活文叢』、星洲日報が1951年４月に創刊した『星洲週刊』などに寄稿した［周星衢基金 2019: 28］。1948年以降にルーが執筆した作品は、1950年代から1960年代にかけて書籍にまとめられて刊行された（表１）。

ルーは、マラヤの華人のマレー語学習を積極的に推

9）筆者の手元にあるのは、1970年10月版である。

10）1915年に天津でカトリックの宣教師Frédéric-Vincent Lebbeが創刊した『益世報』が1949年に中国共産党によって停刊となり、1952年5月にシンガポールに移って創刊。しかし資金難により同年９月に停刊した。

11）アジア人向けの英語新聞として、セイロン生まれのユーラシアンであるジョージ・エドワード・ボガーズ（George Edward Bogaars）が1914年１月に創刊。取締役会は、華人、インド人、ユーラシアン、ユダヤ人で構成され、著名な人物としてリム・ブンケン（Lim Boon Keng／林文慶）、タン・チェンロック（Tan Cheng Lock／陳禎禄）、ロク・ワントー（Loke Wan Tho／陸運涛）などが名を連ねている［Lee 2021］。1935年にクアラルンプールに支社を置き、同地で編集・印刷できる体制を作り、同年3月より連合マレー諸州版を刊行した。シンガポール版と連合マレー諸州版を持ったことで、「マラヤの最初の全国紙（Malaya's first national newspaper）」として名乗りを上げた［Malaya Tribune 1935.1.18］。『マラヤ・トリビューン』は1914年にマレー語版『ルンバガ・ムラユ（Lembaga Melayu）』とタミル語版『マラヤ・ヴァラカム（Malaya Valakam）』を刊行した。『ルンバガ・ムラユ』は1931年まで刊行され、初代編集長をモハメド・ユーノス（Mohamed Eunos bin Abdullah）が務めた。

12）ペンネームはほかにも、越子耕（Yue Zi Geng）、華西定（Hua Xi Ding）、破冰（Po Bing）、范畴（Fan Chou）、姚遠（Yao Yuan）、郁強（Yu Qiang）などを使っていた。

13）本名は鄭夢周。1920年生に福建省泉州生まれ。1947年にシンガポールに移り、1948年に小学校の教員となる。1949年3月に姚紫の名で『南洋商報』に中編小説「秀子姑娘」を発表し、同作品により文壇で知られるようになった。５月に同作品を単行本として出版し、教員を辞め、『南洋商報』に入り、資料室主任と編集を兼務した。『南洋商報』では特集欄の編集を務め、「文芸行列」と「世紀路」のほかに「家庭と婦女（家庭与婦女）」、「土曜日（星期六）」も担当した。同じ頃に『南方晩報』の特集欄「緑洲」の編集も務めていた［馬華文学電子図書館 2024］。

14）本名は呉之光。1922年に中国で生まれ、1938年にシンガポールに移ってきた。『星洲日報』で編集を務め、マラヤの新聞や雑誌などに掲載された華語文学を丹念に集めてマラヤの華語文学の系譜を整理した。10巻で構成される『馬華新文学大系』を始めとし、マラヤの華語文学の系譜について論じた著作を数多く出版している。

進した[15]。1959年に世界書局からマレー語・華語・英語の辞書『実用馬華英大辞典』(實用馬華英大辭典)[16]を出版した。1960年に開始した『星洲日報』の特集欄「国語周刊」の編集を担当した。1961年に刊行された華語とマレー語の２言語による月刊誌『マレー語月刊(*Majalah Bahasa Melayu*／馬来語月刊)』の編集を担当した。

2.『マラヤ』のマラヤが指し示すもの

序文と各章の内容

『マラヤ』の内表紙には、マラヤ連邦の国章にある文言「団結は力なり(Bersekutu bertambah mutu／団結是力量)」が記されている。またこの文言の下に、ラーマン首相がマラヤ連邦独立１周年を記念して1958年８月31日に行ったスピーチから、「我が国は動乱する世界の中で安寧を誇る国家である」という一文をマレー語で引用して記載している。

内表紙に続き序文が記されている。序文は「私はマラヤを愛している」という一文で始まり、その理由が明かされる。ルーがマラヤを愛するのは、自身がマラヤに生まれ、ペラ川の滋養に富んだ水を飲み、錫鉱山の赤い泥と戯れながらマラヤで育まれたためだと記す。しかしマラヤを愛する理由はそれだけではなく、マラヤがアジアの歴史の力強い足取りと歩調を合わせ、勇敢に前進しているためであるとも記している。

前進するマラヤのイメージは、経済開発の視点から描かれる。マラヤの山河に無数の工場や錫鉱山が筍のように芽吹き、水利を発展させて河川の水を水田にみなぎらせ、水力を電力に変換して生産に活用する。祝福されたマラヤの地に平和な国家が建設され、マラヤを愛する１人１人がみな国家建設に貢献する意志と情熱を持ち、心を一つにして最も美しい方向に向かっていると信じているとし、マラヤの前途に大きな期待を寄せる。

こうした序文が象徴するように、『マラヤ』には、マラヤがたどってきた歴史と、それを踏まえたこれからの開発戦略が書かれている。本文は213ページで10章から成る。各章のタイトルは以下のとおりで、第１章から第３章と、第９章は主に歴史について書かれており、第４章から第８章と第10章は主に開発戦略について書かれている。

第１章　マラヤの発展
１前史のマラヤ／２中国古代文化の痕跡／３半島における文明の夜明け／４マラッカ王朝／５イギリス勢力の台頭／６独立建国の前夜
第２章　マラヤの地理
１古代のマラヤの地理／２今日のマラヤの自然地形／３マラヤの経済地理
第３章　躍進中の人口
１緒論／２マレー人／３華人／４インド人／５結論
第４章　経済制度の構造
１土地法／２土地利用／３我が国の農業／４米稲／５パイナップル／６椰子／７ヤシ油／８カカオ、茶、コーヒー／９その他の農作物／10錫産業／11漁業／12畜産／13貿易
第５章　ゴムと錫
第６章　労働運動
第７章　ムルデカの門をたたく
第８章　建国のエンジニア
第９章　マレー民族の本質
第10章　古い問題、新たな方法

マラヤが意味する領域

『マラヤ』は、民族、文化、経済、政治、社会が複雑かつ多様で、政府の行政経験は乏しく、民主主義が機能しないのではないかとの懸念を持たれていたマラヤ連邦が、平穏に独立１周年を迎え、華人、インド人、マレー人が誠実に協力して平和国家の建設という偉業を完遂したことを祝って書かれたものである［魯1959：196-197］。『マラヤ』は、マラヤ連邦について書かれたものであることがわかる。

他方で『マラヤ』は、マラヤ連邦のみについて書かれたものではない。『マラヤ』には所々でシンガポールについての記述があったり、マラヤ連邦とシンガポールが将来的に１つの国家になることへの希望が記されたりしている。

第３章「躍進中の人口」では、マラヤ連邦とシンガポールを合わせた人口が1957年に750万人以上に達しているとし、1911年の人口250万人と比較すると「我が国の人口」は45年間で３倍に増加するほど人口増加が著しいと述べる［魯 1959：32］。第10章で

15) 1950年代から60年代にかけて、シンガポールの華人社会でマレー語学習ブームが起こり、華語文芸世界の中で育ちながらマレー語を習得した華人知識人がこれを支えた。これについては［篠崎 2020］を参照。

16) マレー語のタイトルは、*Kamus Berguna Bahasa Melayu-Tionghua-Inggeris*、英語のタイトルは、*A Practical Malay-Chinese-English Dictionary*である。

は、「何者かが間違った行動をとったため、元々は1つの家族だったシンガポールとマラヤは2つの政治単位に分割されてしまった」と述べる［魯 1959：209］。ラーマンはマラヤ連邦とシンガポールの合併にあまり前向きではないが、シンガポールとマラヤ連邦が将来的に1つの国家に統合・統一されればそれは双方にとって利益となるとし、シンガポールやマラヤ連邦の政治家の中にもシンガポールとマラヤ連邦の統合を支持する者が少なくない［魯 1959：211］として、ルーは、マラヤ連邦とシンガポールの統合に期待をかける。それとともに、シンガポールとの統合を念頭においたマラヤの将来的な開発戦略を提言している。

以上のことから『マラヤ』は、マラヤ連邦にシンガポールも加えて新たに発足するであろう来るべき国家についての構想という側面も持つ。

『マレー雑記』から『マラヤ』へ

ルーは『マラヤ』で、マラヤの繁栄を築いたのは華人、マレー人、インド人の3大民族（中馬印三大民族）であり［魯 1959：30］、3大民族が心をひとつにして戦った結果、マラヤ連邦は平和な国家として成立したとする。この歴史的な偉業を大切にするため、民族の調和を図り、よりよい暮らしをともに創造していかねばならないとする。そのためには、マレー語に「知らなければ、愛せない（tak kenal, maka tak chinta）」という慣用句があるように、マレー系同胞の性質と彼らの生き方を理解しなければならないとする［魯 1959：180］。また、華人とマレー人の文化交流は、当然ながら自分たち文化人にとって目下最も重要な仕事のひとつであると述べる［魯 1959：193］。

そのため『マラヤ』は、マレー人の歴史や社会、文化、文芸について多くのページを割いている。また、中国とマラヤは古代から交流し、マラッカ王国の時代を経てマラヤ連邦に至るまでマラヤの発展に華人が貢献してきたことを繰り返し書いている。

このような関心は、『マラヤ』の前にルーが刊行した『マレー雑記』という書籍にも見られる。

『マレー雑記』は、タイトル一覧（表2）が示すとおり、マラヤの歴史や地理、文化についてのエッセイを収録している。その序文にルーは、華人が古くからマラヤの開拓に貢献してきたことを記している。それによると、華人によるマラヤ開拓の歴史は、(1)古代から明にかけて華人が平和的な貿易活動に従事した時代、(2)明の勅使鄭和がマラッカの建国を支援した時代、(3)19世紀以降、華人労働者が農業・鉱業の開発に従事した時代の3つの段階に大きく分けられるとする。ルーは、この3つの段階を通じて華人とマレー人という2つの主要民族は緊密で平和的な友好関係を維持してきたとし、今後もその関係を発展させることができると信じていると述べる［魯 2019c：25］。

『マレー雑記』は、マラヤの地誌を題材にしているため、本来なら『マラヤ雑記』というタイトルになりそうである。しかしそうはなっておらず、『マレー雑記』となっている。

『マレー雑記』では、マラヤの歴史の一部としての華人というテーマと並んで、華人がマレー人とどのように関係を構築していくのかというテーマが大きな関心ごととなっている。マレー人との関係構築のためには、マレー人のことを知らねばならないという思いから、マレー人の歴史や文化、社会、文学についての論考が多くなっている。そのような思いが『マレー雑記』というタイトルの由来となっていると考えられる。

これに対して『マラヤ』は、華人とマレー人との協力・共存というテーマに加えて、マラヤ連邦およびマラヤ連邦とシンガポールの合併を通じて新たに創出されるであろう新国家の開発戦略も重要なテーマとなっている。『マラヤ』では国家の将来が明確に意識され、国家の開発を促進するための戦略が具体的に論じられており、そのため『マラヤ』はマラヤという書名となったのだと考えられる。

3. マレー世界の広がり、インドネシアとのつながり

参照点としてのウィンステッド著『マラヤとその歴史』

ルーが『マラヤ』を通じて論じているのは、中国を起源とし、マラヤ、ジャワ、スマトラ、ボルネオ、ミンダナオに及んだマレー系の人々の移動の歴史であり、また、ジャワ、スマトラ、スラウェシなどからマラヤへのマレー系の人々の人口流入の歴史である。

このことを論じるうえでルーが依拠しているのは、マラヤで植民地官僚として教育行政に携わり、研究書を多数著作したことで知られるリチャード・ウィンステッド（Richard Winstedt）の『マラヤとその歴史（Malaya and Its History）』[17]である。

17）1948年が初版で、その後、第2版（1951年）、第3版（1953年）、第4版（1956年）、第5版（1958年）、第6版（1961年）、第7版（1966年）と版を重ねている。ルーが参照できたのは第5版以前と思われるが、どの版を参照したのかは言及されていない。本稿では1966年版を参照した。

表2　マレー雑記タイトル

華語タイトル	日本語訳		最初の頁	最後の頁
中国与马来亚的古代交通	中国とマラヤの間の古代の交通手段		1	7
郑和与马六甲	鄭和とマラッカ		8	11
古城两题	古都の2つの話題		12	14
马六甲英华学院	マラッカのアングロ・チャイニーズ・カレッジ		15	21
旧柔佛之历史价值	旧ジョホールの歴史的価値		22	29
柔佛州的开发	ジョホール州の開発		30	32
潮侨开发的柔佛	潮州人が開発したジョホール		33	35
柔佛州的港主制度	ジョホール州の港主制度		36	38
吉隆坡开基人叶亚来	クアラルンプールの開祖ヤップ・アーロイ（Yap Ah Loy）		39	49
拿律之役	ラルットの戦い		50	53
峇峇的文学	ババの文学		54	58
甲必丹制度的盛衰	カピタン制度の盛衰		59	68
马来亚胶业史的发展	マラヤのゴム産業の発展		69	76
马来亚的锡	マラヤの錫		77	79
米的生产	米の生産		80	82
船的故事	船の物語		83	86
陆上的交通	陸上交通		87	89
胡椒和甘密	胡椒とガンビール		90	92
香料的贸易	香辛料貿易		93	95
劳动的象	労働するゾウ		96	99
蛇年谈蛇	蛇年に蛇について語る		100	102
南方的牛	南方の牛		103	108
锡之国——霹雳	錫の王国ーーペラ		109	115
柔佛剪影	ジョホール州の切り絵		116	123
从彭亨到吉兰丹	パハン州からクランタン州まで		124	129
古城札记	古代都市に関するメモ		130	132
槟榔的岛	ビンロウの島	続集	133	135
在吉打州独步	クダ州一人歩き	続集	136	138
丁加奴——河流的国度	トレンガヌ ーー 川が流れる国	続集	139	143
马来民族的拓殖	マレー民族による開拓	続集	144	151
谈马来亚的历史	マラヤの歴史について語る	続集	152	154
马来纪年	スジャラ・ムラユ	続集	155	158
阿历山大帝之谜	アレクサンダー大王の謎	続集	159	161
民族英雄汉都亚	国民的英雄ハン・トゥア	続集	162	165
莱佛士的文书鸭都拉	ラッフルズの秘書アブドゥッラー	続集	166	169
纪念莱佛士	ラッフルズを偲んで	続集	170	172
创建槟城的莱德船长	ペナンを建国したライト船長	続集	173	176
拿督翁叛逆起家	ダト・オンは反乱者としてキャリアアップした	続集	177	180
印度人的拓殖	インド人による開拓	続集	181	183
印度文化的影响	インド文化の影響	続集	184	186
马来文艺	マレー文芸	続集	187	190
谈马华字典的编辑	マレー語・華語辞書の編集について語る	続集	191	194
马来古法	マレーの古代の法律	続集	195	197
森州的母系社会	ヌグリスンビラン州の母系社会	続集	198	200
土地法的变迁	土地法の変遷	続集	201	203
回教东侵	イスラム教の東方への拡大	続集	204	207
回教今昔	イスラム教の過去と現在	続集	208	216
马来人的战争观	マレー人の戦争観	続集	217	219
古城的陷落	古都の崩壊	続集	220	223
马来剑	クリス	続集	224	227
马来剑的神话	クリスの神話	続集	228	230
北海浮炮	バタワースの大砲	続集	231	233
马来古炮	マレーの古い大砲	続集	234	236
芙蓉的神话	スレンバンの神話	続集	237	239
石船山	石船山（スレンバンのブキジュン／蜈蚣山の伝説）	続集	240	242
影子戏	影絵劇	続集	243	245

ウィンテッドは同書の2章で、マラヤに居住する人々の移動の歴史を論じる。そこでは、最も早期にマラヤに居住したアボリジニたる原始マレー人(primitive Malay)、紀元前2500年から紀元前1500年の間に雲南から陸路や海路でマラヤを経由してジャワやスマトラに移動した文明化されたマレー人(civilised Malay)、古代国家およびマラッカ王国の時代に関係性が確認され、植民地期に人口が急増した華人、インド文明やイスラム教のマラヤへの伝播およびインド洋交易の担い手で植民地期に労働者として人口が急増したインド人が主な民族集団としてとらえられ、いずれも移動を経てマラヤに居住するに至ったことが論じられている。

ウィンステッドは、文明化されたマレー人がマラヤのマレー人のルーツであるとし、マラヤのマレー人社会は現代に至るまで周辺地域から人口の流入を受けながら発展してきたとして以下のように記述する。文明化されたマレー人は、ヒンドゥー教を受容し、クダ、クランタン、パタニにランカスカやシュリヴィジャヤなどを建国した。しかし、広域に散らばって居住し、統一的な名前を持たなかった。マレー人を自称し始めたのは、13世紀に興ったジャンビまたはムラユの人たちであった。ジャンビが陥落すると、ミナンカバウ人がスマトラを支配した。マラヤ半島でマラッカ王国が興り、商業的に隆盛すると、対岸のスマトラから多くのマレー人、特にミナンカバウ人を惹きつけた。ミナンカバウ人の移住は、パハンやヌグリスンビランにも及んだ。また、スラウェシのブギス人が1700年にスランゴールを設立し、1722年にはジョホール王国の副王となった。ブギス人はマラヤの王族と結婚し、地元のマレー系臣民を支配した[Winsted 1966: 14-16]。1947年の国勢調査では、マラヤン連合のマレー人239万8,186人のうち27万5,700人がスマトラとジャワからの比較的新しい移民であった[Winsted 1966: 18]。

ウィンステッドは他方で、マレー人の原住民性を強調する。文明化されたマレー人が先史時代にマラヤ半島にいたことを示す考古学的な証拠がわずかではあるが存在し、マラヤ半島各地にマレー語に由来する地名が古くからあるとして、マレー人のほとんどが中世にスマトラから渡ってきたと推測するのは妥当ではなく、イギリス人がイギリスの原住民と呼ばれるのと同様に、マレー人はマラヤの原住民とみなされる権利があると述べる[Winsted 1966: 16]。

ルーは以上のウィンステッドの議論に主に依拠し、以下のように記述する。雲南からマラヤに、またマラヤを経てスマトラやジャワ、ボルネオにマレー人が移住し、パレンバンを拠点としたシュリヴィジャヤやジャンビのムラユ、ジャワ島から興ったシャイレンドラやマジャパヒトなどを設立し、マラヤはその勢力下に置かれた。マラヤ側でもマラッカ海峡両岸に影響力を及ぼしたマラッカが隆盛すると、その富に引き付けられてミナンカバウ人がマラッカに、さらにヌグリスンビランやパハンに移住した。これ以降、スマトラからマラヤへの移住の波が生じた。ペラ、クダ、プルリスでは、アチェ人やブギス人が支配したり、影響力を及ぼしたりした。18世紀初めにはジョホールでブギス人が副王となり、スランゴールを侵攻して同地に統治を確立した[魯 1959: 5; 10; 45; 183-185]。1930年代以降、ジャワ人の移住が増加し、ジョホール、シンガポール、スランゴールで特に増加した。1947年の統計によるとマラヤ国外で生まれたマレー人の人口は11万5,000人で、マレー人全体の13%を占める。出身地の割合は、ジャワ62%、スマトラ17%、ボルネオ9.5%、スラウェシ2.2%である。スランゴールおよびペラ以南でジャワ出身者が多く、以北でスマトラ出身者が多い。スマトラからやってきた人たちは比較的容易にマラヤのマレー人社会に同化されていくのに対し、ジャワ人は自身の村落を建て、マレー人と別々に住むことを好む。こうした歴史を踏まえてルーは、マレー人社会の成立においてインドネシアからマラヤへの移民は最も重要な要素であったと述べる[魯 1959: 45-46]。

インドネシアからマラヤへの人口流入を強調したルーの意図

マラヤのマレー人社会の大部分がインドネシアから流入したマレー系の人々によって構成されているとルーが強調する意図は2つあるように思われる。

1つは、ルーはマレー人をマラヤの原住民として位置づけている[18]ものの、マラヤのマレー人の外来性を示すことで、華人の外来性を相対化しようとい

18) ルーは、1954年の人口統計に基づく民族の割合はマラヤ連邦とシンガポールを合わせるとマレー人43%、華人43.9%、インド人11.1%であるとする。マラヤ連邦のみでも、マレー人49%、華人37.6%、インド人11.7%であり、マラヤは東南アジアで唯一、外来民族が原住民よりも多い国家で、文化的に全く異なる民族が調和の中に暮らす平和な国家であると述べる[魯 1959: 32]。ルーは、華人とインド人を外来民族ととらえ、マレー人を原住民ととらえているようである。

う意図である。

もう1つは、インドネシア・ナショナリズムの精神を継承したいという思いである。ここでいうインドネシア・ナショナリズムの精神とは、インドネシアの独立運動を支えたインドネシアの文芸作品を貫く思想である。

ルーにとってインドネシアは、マラヤに先駆けて独立を達成したあこがれの地であった。また、インドネシアの独立運動を支えた精神的支柱として文芸活動の役割が大きかったと見ており、インドネシアがそのような文芸活動を発展させたことを高く評価していた。ルーのこのような評価は、ハイリル・アンワル（Chairil Anwar）への敬愛に基づいていた。

ハイリル・アンワルは、インドネシアで「1945年世代」の先駆者として位置づけられる詩人である。ルーは1948年にジャカルタに滞在していた時、青年文芸サークルに参加し、そこでハイリル・アンワルと出会い、交友を深めた。このことをルーは『春耕』に収められた「夜会」という短編小説に記している［威 2016b］。ルーはハイリル・アンワルと一緒にいると率直で正直になり、遠慮なく互いを批評しているうちに激しく衝突することもしばしばであったが、ハイリル・アンワルを敬愛し慕っていた。

ルーは1959年に刊行した『実用馬華英大辞典』の序文に、辞書の編纂を勧めてくれて、最初のきっかけを作ってくれたのが親友ハイリル・アンワルであったと記している。辞書を刊行することができ、十数年来の夢が叶った今、親友はジャワ島の荒原で眠っていると思いを馳せる［魯 1970］。

ルーは、ジョグジャカルタでも、ジャカルタでも、メダンでも、シンガポールでも、文芸青年たちの集いではハイリル・アンワルの不朽の名作「おれ（Aku）」が必ず朗読され、インドネシアとマラヤで刊行される文芸書や教科書のほとんどが「おれ」を掲載するほど、マレー語・インドネシア語文芸界でハイリル・アンワルが熱狂的な人気を得ていると記述する。ハイリル・アンワルがこれほどまでに支持されている理由として、ルーは、ハイリル・アンワルが民族革命闘士であるからだとし、以下のように主張する。ハイリル・アンワルは日本軍政期のメダンで反帝国主義を題材とした詩集を次々と刊行し、地下に流通させた。オランダとの独立戦争の際にはジャワ島の戦場を回り、自身の詩を朗読した。その詩は力強さと生命力に満ち、時代の痛みを反映し、決意と希望が憂いと失望と混在している人々の気持ちを歌い上げた。詩を有力な武器にして、敵を猛烈に打ち破り、腐敗した役人の仮面を打ち砕き、人民に生きる意志を鼓舞した。ハイリル・アンワルは想像力が豊かで、字句を柔軟に操り、インドネシア語を古い文法の束縛から解き放ち、新たな革命的なスタイルをもつ作風を打ち立て、インドネシア語文学とマレー語文学を復活させた。インドネシアとマラヤの新時代の作家たちは、闘争精神と英雄の気概に満ちたアンワルの詩に啓示を得て、その斬新なスタイルや表現技巧をまねるべく先を争っている［魯 1960：19–20］。

ジャカルタの青年文芸サークルも、ルーにとって居心地のよい場所だったようである。青年文芸サークルでは夜会がしばしば行われ、歌ったり、踊ったり、即興で詩を作ったり、詩を朗読したりといった活動が行われた。ルーは、そこではどのような背景を持つ人であっても分け隔てなく同志として受け入れられる様子を描いている。活動を共にしている時は、一見、個人の色も独特の性格も私欲もないように見えるが、よく見るとみな独自の表現をもち、それぞれがもつ歴史は多様だとルーは書いている。作家、詩人、歌人、学者のみならず兵士もいて、彼らは、広野を開墾し、輝かしい文化都市を作るという共通の目的をもっていた。ルーは、この青年文芸サークルは文化砂漠の中のオアシスのようで、流浪に疲れた者が休息し、闘志を蓄え、新しい喜びを迎えるところであったと記す。

ルーは、インドネシア語は歴史のハイウェイを疾走してきた兄貴分であるとし、それに対してマラヤのマレー語は過去100年間、足踏みをしてきたと述べる。しかしマレー語・マレー文学会議（Kongres Bahasa dan Persuratan Melayu）が開催されるようになり、「言語は民族の命（bahasa jiwa bangsa）」というスローガンのもと、マレー語の改善と発展に努めマレー人の言語と文芸を豊かにすることが決議され、マレー語のローマ字表記のルールが採択されたこと、さらに、言語出版局（Dewan Bahasa dan Pustaka）を通じてマレー語とインドネシア語の統一を図り、科学技術に関する専門用語を開発することが決議されたことを、ルーは歓迎する［魯 1959：193］。

マレー語はマレー人の言語という側面を持つ一方で、インドネシアも含めたマレー世界の共通語という側面も持つ。ルーはマレー語に後者の側面をより見出していた。ルーは、マレー世界に生きる人たちが出自や民族を問わずマレー語を習得し、マレー語を

共通語として思想や哲学や価値観を語り合う関係性を深化させることで、マレー世界の平和を実現し維持したいと願っていた。

しかしルーにとってインドネシアは、平和的な国家とは言い難かった。インドネシアでは独立戦争期に植民地の秩序や制度を否定する社会革命が進展し、華人はオランダ協力者とみなされ、生命や財産を奪われる過酷な経験を強いられた者も多かった［貞好 2016：137-140］。

ルーは『黎明前の行脚』に収録された短編小説「戦争捕虜」で、オランダとの英雄的な戦いに挑んだインドネシアの人々に大きな共感と支援を寄せていると述べる一方で、インドネシアの民兵による華人の大規模な虐殺に苦悶していると書いている［威 2016c：350］。また、オランダ側の兵士であったインドネシア人がインドネシア独立軍にとらえられ捕虜となり、頭を丸刈りにされ、オランダの国旗を巻き付けられて、大勢に取り囲まれて中央で踊らされ、嘲笑され、取り囲まれた輪から逃れようとしても蹴り返されてまた踊らされ、その挙句に銃殺されたエピソードを書いている。ルーは、このような行いは野蛮すぎると憤り、独立軍の兵士である古い知り合いに、「これから先、人間同士の殺し合いを見ることがないよう望む。さきほどの嘲笑は血と涙に満ちていた。インドネシア人がインドネシア人を殺す悲劇は、いつになったら終わるのか」と訴えたと書いている［威 2016c：352］。

ルーは、形式にとらわれず字句を操り、時代の痛みを反映し、読む者に力強さや生命力を与え、生きる意志を鼓舞するような文芸作品を作り出したハイリル・アンワルの精神と、出自や民族を問わず誰でも歓迎し、インドネシア語で思想や哲学を語り合うジャカルタの青年文芸サークルのような空間の創出を、新たに秩序が構築されゆくマラヤを通じて実現することに希望を見出し、その社会が平和なものでなければならないと強く思っていた。ルーは、インドネシア語文学の遺産はマラヤにとって外部のものではなく、マラヤにとっても遺産であり、その遺産をマラヤでも継承・発展させることが可能な土壌が十分に備わっていることを、歴史的に証明しようとしたのであろう。

華語を通じて
マレー語・インドネシア語文芸を継承する

ルーはスマトラ島およびジャワ島に滞在していた時にインドネシア語に通じていったものと思われるが、幼少期より家庭でマレー語に触れていたようでもある。ルーは、父方の祖母はニョニャであり［魯 2019b：279］、自身はババ（峇峇、Babaの音訳）であると明かしている［魯 2019a：132］。

ルーは、ババという語は祖父、男性への敬称、子供などを意味するトルコの言葉で、インドを経由して南洋に広まり、現地生まれの華人の呼び名となったと説明する[19]。ルーによればババの特徴は、人をもてなすのがうまく、楽天的で寛大で、享楽や遊びを愛することである。イギリス国籍を持ち、中国の言語がわからない人もいるが、いまも線香を焚いて神を祀り、子供に中国名をつけ、中国式の衣服（唐装衫褲）を着ている人もいるなど、中国の伝統や習慣を最も強固に保持してきた人たちだと評する［魯 2019a：132-133］。

19世紀から20世紀にかけて、中国の古典文学がマレー語に翻訳されて、多数出版された。このことについてルーは、ババたちによって中国の古典文学が多数マレー語に翻訳しており、書かれている言語はマレー語であるがそこに表現されているのは中華の思想であり、中国の文化や伝統の維持に尽力してきたとする。これらの努力はすべて自発的で自覚的なもので、中国生まれの華僑が画策したものではないとし、ババは祖国の遺産を愛さないと罵ってきた人々は、こうした歴史的事実を踏まえて、ババに対する認識を改めるべきだと訴える。またマレー語に翻訳された中国古典文学は、マレー語を解する人たちに中華文化を伝える役割も果たしていることから、ババは中国とインドネシアおよびマラヤの文化交流を促進したとする［魯 2019d：333-335］。ルーが自身をババであると称する時、そこには、自身が中華文化の継承者であるとの自負が込められている。

他方でルーは、多数のマレー語・インドネシア語の文芸作品を華語に訳した。マレー語を通じて中華文化の継承が可能だとするルーの主張に基づけば、華語を通じたマレー・インドネシア文化の継承も可能だということになる。

19）タン・チーベンは、欧米人による辞書［Dennys 1894；Cliford and Swettenham 1895；Swettenham 1896；Wilkinson 1901］や書籍［Vaughan 1897］に基づき、19世紀末から20世紀初めまでにババという語には、マラッカ海峡地域で生まれた外国人（華人、ヨーロッパ人、ユーラシアン）の子供を指す場合と、マラッカ海峡地域で生まれた華人、とりわけ華人とマレー人の混血者を指す場合があったと整理する。語源については、トルコ語やペルシア語、アラビア語、ベンガル語、ヒンディー語、ウルドゥー語などでbabaが父、祖父、老男、男性の敬称を意味するとし、ババの語源は中東にあり、それがインド経由で東南アジアにもたらされたとする［Tan 1988：10-13］。タンが参照した文献をルーも参照したものと思われる。

ババの先達者たちは、マレー語を介する人たちに中華文化を紹介するというベクトルの一方を担った。これに対し、自身もババであるルーは、華語を介する人たちにマレー・インドネシア文化を紹介するというもう一方のベクトルを担った。そうすることでルーは、双方向にベクトルを築こうとした。

4. マラヤの開発戦略 ――華人が支えるマラヤの経済開発

錫・ゴムへの依存からの脱却と産業の多角化という課題

ルーは、マラヤは政治的独立を果たしたが、経済的独立も追求しなければならないと主張する［魯 1959：213］。マラヤは政治的な勝利を収めたが、経済的な戦いを勝ち抜くための新たな兆候が見られないとする。例えば、マラヤの錫産業への投資の60%は外資によるものであり、自国の資本家を育成し支援しなければならないとする［魯 1959: 198］。

ルーはマラヤの経済に楽観的な側面と、楽観できない側面を見出す。楽観的な側面として、マラヤにおける賃金水準や１人あたり国民総所得の高さを挙げる。それによると、マラヤの１人あたりの国民総所得は800海峡ドル（1953年）であり、アメリカの９分の１、イギリスの６分の１に過ぎないが、日本とほとんど変わらず、アジアで最高水準である［魯 1959：64］。また、マラヤの賃金はアジアの中でもかなり高く、シンガポールの繊維産業の平均賃金は香港より75%高く、日本より55%高く、インドより200%高い。他方でルーは、産業が発展しているかどうかは必ずしも賃金の水準が決め手になるわけではないとし、シンガポールの労働者と比べて日本の労働者の生産能力は３倍であり、香港の労働者の生産能力は50%高いと述べ［魯 1959：202］、マラヤの労働者の生産能力を挙げる必要性を指摘する。

ルーは、マラヤの経済は主にゴム産業、錫産業、輸出業、農業の４つ分野で構成されるとする。このうち最初の３分野がマラヤの経済をけん引し、とりわけ錫とゴムは国内総生産の20%を占める。これら３分野の主な担い手はヨーロッパ人、華人、インド人で、華人とインド人はマラヤ国民となったのでマラヤの民族資本であるとする。これに対して農業はマレー人を主な担い手とし、家族で消費する米や野菜、果物の栽培にとどまり、商業的な側面がほとんどないとする［魯 1959：64］。

ルーは、マラヤの経済は錫とゴムに完全に依存しているが、今後10年以内に産業を多角化させ、とりわけ工業化を進展させて、増加する労働者を吸収できる経済構造に変えていく必要があると指摘する［魯 1959：200］。ルーがそのように主張するのは、マラヤにおける急激な人口増加を懸念してのことであった。ルーは、1959年時点でマラヤの人口は600万人に達し、年間に自然増で人口が３%増えており、このままいけば年20万人増加する計算となり、遠くない将来、マラヤの労働者市場に毎年20万人の増加が生じることとなると指摘する。増加した労働力の受け皿となる産業がなければ、失業者の増加を招くこととなると憂慮する［魯 1959：203］。

ルーは、マラヤの工業化には様々な懸念があるとする。マラヤは工業後進国であり、近代産業に必要な石炭、鉄、石油などの資源や工業原料が乏しく、資本も技術も不足しているため、外資の導入を促進することが必須だとする。その一方でルーは、マラヤ政府はマラヤの民族資本の発展を奨励し、支援することにも特別の注意を払わなければならないとする。独立後のマラヤで華人資本はもはや外国資本ではなく、マラヤの民族資本の主要部分を占めており［魯 1959：202-204］、華人実業家はヨーロッパの企業と競争できる民族資本と国際貿易のネットワークを発展させおり、マラヤが軽工業の開発を促進するうえで、その輝かしい歴史的使命を遂行するために最大の負担を負うのは必然的に華人であると述べる［魯 1959：65］。

ルーが人口増加を懸念するのは、日本占領期が終結した後に急激な人口増加を経験したシンガポールにルーが身を置いたこととも関係があるだろう。増加した人口が安定的に雇用を確保できるようにマラヤは産業を多角化し、とりわけ工業化を進展させなければならず、そのためにマラヤの民族資本となった華人が主導的な役割を担っていくべきだとルーは考えていた。それはまた、マラヤの建設を支える中心的な存在となることで華人がマラヤに確固たる居場所を確保していけるのだという思いでもあった。

マレー農村開発の必要性

ルーは、４つの分野のうち残る農業についても、マレー人農村の開発を進めていかねばならないと主張する。ルーにとってマレー人農村の開発は、マラヤ全体の経済の底上げのために不可欠であり、自分事と

しての問題であった。また、マレー人農村を支援するために華人ができることは多いとルーは見ていた。

マレー人農村の開発についてルーは、1950年に設立された農村工業開発局（Rural and Industry Development Authority、RIDA）のもとで道路、橋、埠頭、水利、用水路、灌漑などのインフラの建設、農村部の若者に対する職業訓練、農業や漁業の機械化の促進、起業や商業活動のための融資などを通じて、農村の経済や福祉が向上したものの、開発のペースは遅く、農民は保守的で、RIDAが提供する支援をなかなか受け入れないとする。また、RIDAによる融資は、カンポンの比較的裕福な人々や、マレー人の商業機関や小規模商店、請負建築業者に提供されており、地主や資本家の育成に効果はあるが、マレー人の経済問題の本質、すなわち農村の貧困と村落社会の崩壊を解決することはできないと述べる［魯 1959：205–206］。

ルーはマレー人の農村の貧困と村落社会の崩壊について、次のように記述する。大土地所有者と貧農の格差が拡大している。社会環境の変化、新しい娯楽、日常生活や婚姻、離婚、隣人関係における新しい態度が、保守的なマレー人の農村を解体している。政治面では、伝統的な村長がいる一方で、民選制となった地方議会に対応している宗教指導者や長老がいて、新しい青年の典型であるマレー人教師からの挑戦もある。非常事態宣言により、農村のマレー人青年が治安部隊や軍にリクルートされた。20代、30代のマレー人青年の半数以上は軍隊や治安勢力に従事した経験を持ち、規律的な生活を経験し、都市の生活文明に接しており、農村には戻らない。また彼らは半島部のいたるところを家とし、赴任先の地域でマレー人少女と結婚し、その後気の向くまま離婚し、マレー人売春婦が増加する原因となっている。これらの背景が、カンポンの社会や経済生活を解体する原因となっている［魯 1959：51］。

マラヤの農業を新たな発展段階に引き上げうる機会として、ルーは、1956年７月に設立された連邦土地開発庁（Federal Land Development Authority、FELDA）に期待する。マラヤの国土の5分の3は未開墾であり、土地資源を計画的に有効に開発することが喫緊の課題だと指摘する。土地を有効に活用することにより、増加する労働者人口を吸収する雇用の受け皿を作り、大量の失業者を出すような深刻な事態を回避し、社会を安定させることができるとルーは述べる［魯 1959：206］。

これに関してルーは、1913年に導入されたマレー人保留地の非マレー人への開放を求めた。マレー人保留地はマラヤ全土の４分の１を占め、その大部分が森林のままで、豊富な錫鉱床を有する可能性があり、保留されたままだと開発に不利であるとする。米の生産増強が叫ばれているなかで、華人もマレー人に劣らず稲作に長けているが、一部の土地がマレー人保留地となっているため、華人が土地を取得して開墾することができず、そのことがマラヤの水田面積の拡大を阻害しているとする。ルーは、農村の商業や零細な小規模商売はほとんど華人が握り、華人はマレー人とその他の民族を仲介する存在であるため、華人こそがマレー人を経済活動に接合できるとする［魯 1959：64］。

ルーはマレー人農村の開発の必要性を、工業化の必要性と同様に、人口増加という観点からとらえていたことがわかる。受益者のほとんどがマレー人であるRIDAやFELDAによる事業を、マラヤ全体の発展という観点からルーは肯定的にとらえ、政府による一層の支援を求めた。また、農村のマレー人を商業的な農村経済に接合するうえで華人が仲介できると述べ、マレー人社会の問題解決に華人が積極的に介入することを肯定的にとらえていた。

おわりに

『マラヤ』全体を通じて顕著であるのは、マラヤ半島、シンガポール、スマトラ島、ジャワ島などの間で人々が活発に行き来するマラッカ海峡地域における流動性の高さである。著者であるルー自身が1920年代から少年期および青年期を通じてこれらの地域を渡り歩き、1948年にようやくシンガポールに居を構えることとなった。『マラヤ』の主要テーマの一つであるマラヤにおけるマレー人社会の形成は、ジャワ島やスマトラ島、スラウェシ島などからの人口流入の結果として論じられる。『マラヤ』では、中国や南アジアを出自とする人たちのマラヤへの流入と定着の過程も論じられ、とりわけ古代から華人がマラヤの建設に寄与してきたことが強調される。

マラッカ海峡地域で人々は移動を続け、ルーと同様に、偶然の成り行きもあって人生のある段階でどこかに定住を決めた。1923年生まれのルーは1940年代から1950年代にかけて家族を設ける年代となり、マラッカ海峡地域で植民地期が終わり国民国家

の創成期に移行する時代と重なっていた。その中でルーは、インドネシアの自然の豊かさや美しさ、ハイリル・アンワルがけん引者の１人であったマレー語・インドネシア語文学、出自や民族を問わずインドネシア語で意思疎通し、思想や哲学、芸術について語る青年文芸サークルなどをこよなく愛しながらも、独立戦争期のインドネシア社会の混乱に失望していた。偶然の成り行きで家庭を設けるに至ったシンガポールは1959年当時まだイギリスの植民地にあったが、ルーは、シンガポールが近い将来マラヤ連邦と統合して独立を果たすことを夢見ていた。1957年に独立したマラヤ連邦は、独立に際して大きな社会的な混乱もなく、独立１周年を平和裏に迎えた。その平和を維持するために、ルーはペンを執り、自らはシンガポールを拠点としながら、マラヤが平和で豊かな社会となるように歴史を記述し、現状を分析し、開発戦略を展開した。

東南アジアは1970年代以降、本格的に開発の時代に入る。ルーが開発戦略の執筆に力を入れているのは、開発の時代の到来を予兆させるものでもある。しかし「カラムの時代」に書かれたルーの開発戦略は、文芸を通じた思想や哲学といった側面もまた重視するものであった。ルーが敬愛するハイリル・アンワルの作品が日本占領期およびインドネシア独立戦争期にインドネシアで人気を博したのも、ルーがそれら作品を生涯の心のよりどころとしているのも、危機の時代こそ思想や哲学が必要とされ、文芸活動もまた必要となることを示している。このことは現代に生きる私たちにとっても示唆するところが大きいだろう。

参考文献

貞好康志 2016『華人のインドネシア現代史――はるかなる国民統合への道』木犀社。

篠崎香織 2020「1950-60年代のシンガポールにおける華語文芸世界とマレー語文芸世界との交差」光成歩・山本博之編『「カラム」の時代Ⅺ――マレー・イスラム世界の女性と近代』CIRAS Discussion Paper No.92、京都大学東南アジア地域研究研究所、pp.61-74。

篠崎香織 2021「マレー世界における華語作家の国家構想――ルー・ポーイエと1940年代のインドネシア文芸界」光成歩・山本博之編著『「カラム」の時代Ⅻ――マレー・イスラム世界の社会変容と女性』CIRAS Discussion Paper No.101、京都大学東南アジア地域研究研、pp.61-69。

篠崎香織 2022「女性の活躍に託す新たな秩序構築――日本占領期・インドネシア独立期を舞台としたルー・ポーイエの小説」光成歩・山本博之編『「カラム」の時代ⅩⅢ――マレー・イスラム世界における移動とジェンダー規範』CIRAS Discussion Paper No. 106、京都大学東南アジア地域研究研究所、pp.50-57。

Cliford, Hugh, and Frank A. Swettenham 1895 *A Dictionary of the Malay Language: Malay-English Part 2: The Letter "B"*, Taiping: printed for the authors at the government Printing Office.

Dennys, N.B. 1894 *A Descriptive Dictionary of British Malaya*, London: London & China Telegraph Office.

Lee Kam Hing 2007 "A Key Man behind the Alliance", *The Star*, 30 Jul, https://www.thestar.com.my/opinion/letters/2007/07/30/a-key-man-behind-the-alliance/.

Ng Wee Nee 2023 *Lu Po-Yeh: Daripada Etnik Kepada Bangsa*, Petaling Jaya: Strategic Information and Research Development Centre.

Ooi Kee Beng 2020 *As Empires Fell: the life and times of Lee Hau-Shik, the First Finance Minister of Malaya*, Singapore: ISEAS – Yusof Ishak Institute.

Rangoon Road School 1953 *Souvenir Magazine*.

Swettenham, Frank A 1896 *Vocabulary of the English and Malay Languages with Notes*, London: W.B. Whittingham.

Vaughan, J.D. 1879 *The Manners and Customs of the Chinese of the Straits Settlements* (Reprinted in 1974 by Oxford University Press, Kuala Lumpur).

Wilkinson, R.J. 1901 *A Malay-English Dictionary, Part I (Alif to Za)*, Singapore: Kelly & Walsh.

Winstedt, Richard 1969 *Malaya and Its History*, 7th Edition, reprinted. London: Hutchinson.

Tan Chee Beng 1988 *The Baba of Melaka: Culture and Identity of a Chinese Peranakan Community in Malaysia*, Petaling Jaya: Pelanduk Publications.

Zulkifli B. Lubis 2005 "Kajian Awal tentang Komunitas Tamil dan Punjabi di Medan: Adaptasi dan Jaringan Sosial", Paper presented at the Shared Histories Conference, Penang, Malaysia, 30 July 2003 - 3 August 2003, organised by Penang Heritage Trust.

魯白野 1959『馬來亞』星洲：星洲世界書局。

魯白野 1960「印尼文学講座」『南洋文摘』12、pp. 8-22。

魯白野 1970『実用馬華英語大辞典　増訂本　1970年

10月版』星洲：星洲世界書局。

魯白野（周星衢基金編注） 2019a（1953）『獅城散記——新編注本』新加坡：新加坡周星衢基金。

魯白野（周星衢基金編注） 2019b（1954）『馬来散記——新編注本』新加坡：新加坡周星衢基金。

魯白野 2019c（1953）「峇峇社会」、魯白野（周星衢基金編注） 2019a『獅城散記——新編注本』、pp. 132-134。

魯白野 2019d（1953）「鬼故事」、魯白野（周星衢基金編注） 2019a『獅城散記——新編注本』、pp. 279-281。

魯白野 2019e（1954）「作者原序」、魯白野（周星衢基金編注） 2019b（1954）『馬来散記——新編注本』、24-25。

魯白野 2019f（1954）「峇峇的文学」、魯白野（周星衢基金編注） 2019b（1954）『馬来散記——新編注本』、333-337。

馬華文学電子図書館 2024「姚紫（鄭夢周）」https://www.mcldl.com/author/read/311。

威北華（張景雲編） 2016 『威北華文芸創作集』 Petaling Jaya: 有人出版社。

威北華 2016a「橋」、威北華（張景雲編） 2016『威北華文芸創作集』、pp. 221-228。

威北華 2016b「晩會」、威北華（張景雲編） 2016『威北華文芸創作集』、pp. 316-322。

威北華 2016c「戦俘」、威北華（張景雲編） 2016『威北華文芸創作集』、pp. 350-354。

星衢基金 2019「魯白野（1923-1961）紀事年表」、魯白野（周星衢基金編注） 2019（1953）『獅城散記——新編注本』、pp. 27-30。

資料編「千一問」試訳

本編は、『カラム』の第198号から第228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。

- Q.xxx（yyy-zz）：xは編集の過程で付けた通し番号、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。書誌情報は号ごとに付した。
- 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、2009改版）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、初出の箇所のみに記し、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、624]
- アザーン [礼拝への呼びかけ、624]
- イジュマー [宗教上の問題に関する合意、629]
- イバーダート [信仰行為、618]
- イフラーム [巡礼の準備が整っていること、また巡礼時に着用する白い布、618]
- カウム・トゥア [長老を意味し、伝統主義者を指す、624]
- カウム・ムダ [若者を意味し、改革主義者を指す、624]
- キヤース [宗教上の問題に関する類推、629]
- ザカート [喜捨、619]
- ザカート・ハルタ [財産に応じた喜捨、619]
- ザカート・フィトラ [義務的な喜捨、622]
- サダカ [自発的な喜捨や慈善行為、620]
- シャイターン [悪魔、635]
- ジャーヒリーヤ [イスラム以前の無明時代、641]
- スンナ [ムハンマドの言行に由来する慣例、615]
- タウヒード [神の唯一性、620]
- タクビール [「アッラーは偉大なり」と唱えること、615]
- タービイーン [教友の弟子、624]
- タフシール [コーラン解釈、634]
- ニーア [意思表明、615]
- ハラム [宗教上の禁止事項、616]
- ハラル [宗教上許された事項、623]
- ビドア [逸脱、632]
- ファルドゥ・キファヤー [イスラム社会全体に課された連帯義務、615]
- マクルーフ [禁止ではないが自粛すべき行為、616]
- マズハブ [法学派、616]

第198号 [*Qalam* 1967.1: 9-10]

Q.612（198-01）

1）カティブ［金曜礼拝で説教を行う人］は説教をする時に杖を持ちますが、その背景にある真の叡智とは何ですか。2）いつからこのようなことが行われるようになったのでしょうか。

A.612

1）イスラム教が拡大した初期の時代、預言者ムハンマドはナツメヤシの木の切り株の上に立って説教を行った。そしてあのお方は一本の弓矢あるいは杖によりかかり、そこで腕を休ませた。その後、イスラムの教えが顕著に広がり始めた頃、預言者は説教壇の上で刀を持って説教を行った。時々あのお方は、イスラムが強勇になり始めたことを示すために弓具を持った。イスラム教が広く、世界の隅々まで拡大した後のウマイヤ朝の時代、カティブは実に美麗な説教壇の上で説教を行った。その説教壇は美しく魅力的な彫刻が施されていた。カティブたちは勇敢なスタイルや物腰で壇上に立ち、ダイヤモンドや高価な宝石類で飾られた黄金の刀を鞘から抜いて手にしていた。

その真の叡智とは、イスラムは勇敢な宗教であり、その信者たちは彼らの宗教の崇高さと神聖さを守るために戦って死ぬ勇気がある、ということを世界の目に示すことである。イスラムは豊かで繁栄した宗教であり、それはイスラム教徒同士、さらには人間同士の協力と相互扶助の精神の原則を実行することによる。

その後イスラムの光は活力を失い、衰えた。そして

イスラム諸国の力は衰退し始め、力がなくなった。それはイスラム教徒自身の迂闊さによる。そこでダイヤモンドや宝石類で飾られた黄金の杖を持って説教を行うというやり方は、単なる普通の杖を持つことに変わった。

2）杖を持って説教を行うことは、使徒ムハンマドがまだ存命の時代からなされていた。使徒ムハンマド自身、説教の時に一本の杖あるいは弓矢を持っていた。使徒ムハンマドが存命の時から杖を持って説教が行われていたことを示す典拠は、次のようなハディースの中に見出すことができる。「ハーキム・ビン・ハザンはこう伝えている。私は預言者に遣わされ、我々は殿下と共に金曜礼拝に赴いた。そして殿下は一本の弓矢または杖にもたれかかった。それから殿下はアッラーを讃え、そして慎ましやかで素晴らしい、さらに恵みにあふれた言葉で神を称賛した」。

その後ウマイヤ朝からアッバース朝の時代に至り、その杖は黄金の刀に取って代わられた。アッバース朝の時代の後、現在の我々の時代に至り、黄金の刀は普通の杖に取って代わられた。

Q.609（198-02）

イスラム教から外れる気持ちが心をよぎったが、その時すぐに二つの信仰告白の言葉を唱え、アッラーに懺悔した者は法的にどうなりますか。その者は背教者と見なされますか。またもしこの事態が繰り返し起こったとしたら、どうなりますか。

A.609

イスラム教から外れようとする、あるいは既に外れた気持ちが心の中によぎったが、その時に信仰告白を唱えて改悛した者は、たとえ繰り返しその事態が生じたとしても、イスラム教から外れた、つまり不信仰者あるいは背教者になったと見なされることはない。なぜならその心によぎった事柄は意図的に生じたのではなく、本人もその事態が生じることを好まない、ということは至って明らかだからだ。このような心によぎる思いは疑念と呼ばれる。そして、意図的ではない、あるいは疑念によって生じた心によぎる思いによって為された事柄は、宗教の観点から過ちとは見なされない、と述べたコーランとハディースに基づく典拠がいくつかある。「牝牛」の章第225節の中で、アッラーはこう仰せになっている。「アッラーは汝らが誓う際の意図せざる言葉を過ちと見なし給うことはない。ただ、汝らが心の為す業を過ちと見なし給う」[1]。上記の節の意味は、心で（真剣に）誓わずに口から出た宣誓は過ちとは見なされない、ということである。

ある伝承によると、「汝らが心にあるものを現しても、あるいは隠しても、アッラーはそれを数え給う[2]」（「牝牛」の章第284節）という一節が下された。その時、預言者ムハンマドの教友らが殿下にこう訴えた。もし彼らの心の衝動が罪として数えられるならば、とても負担に感じると。その時、再びアッラーの啓示が下った。それは「牝牛」の章第286節の中に次のように記されている。「アッラーは人に能力以上の負担を負わせ給うことはない」[3]。この節の意味は、疑念によって生じた心の衝動はイスラム法で過ちとして数えられたり、あるいは見なされたりすることはない、ということである。

この問題に関連して、イマーム・アル＝ブハーリーとムスリムの伝承による真正ハディースの中で、使徒ムハンマドは次のようにおっしゃった。「まことにアッラーは心の衝動に囁かれた私の民（の罪）を、それを語ったり実行したりせぬ限り、御赦しになった」。

上記のハディースの趣旨から、我々の心によぎった疑念あるいは懐疑心は罪に数えられないという結論が出せるだろう。但し、もし我々が心の中の衝動を口に出した、あるいは手足を以て実行した場合は別である。よって我々が上で解説したいくつかの典拠や説明から、心によぎったあらゆることを口（言葉）で述べる、あるいは手足で実行する場合を除いて、疑念から生じる心の中によぎったいかなる感情も、イスラムによって過ちと見なされることはないということを我々は確信できるだろう。

■第199号［*Qalam* 1967.2: 33-34］

Q.614（199-01）

この世と同じように来世の国においても我らの妻は我々と一緒になれますか。もし我々がまだ妻を娶る前に死亡した場合、その我らの伴侶と出会うことはできますか。

1）「アッラーは、汝らが宣誓の際に少し軽はずみな言葉使いをしたくらいで何もお咎めになりはせぬ。アッラーがお咎めになるのは、汝らの心の為したわざだけじゃ」（『コーラン（上）』p.64）。

2）「天にあるもの、地にあるものすべてはアッラーに属す。汝らが心のうちをさらけ出そうとも、包み隠そうとも、アッラーは汝らとその決済をつけ給う」（『コーラン（上）』p.83）。

3）「アッラーは誰にも能力以上の負担も背負わせ給うことはない。儲け分も欠損もすべては自分で稼いだだけのもの」（『コーラン（上）』p.84）。

A.614

楽園の民は互いに訪問し合うと説く預言者のハディースがいくつかある。 また別のいくつかのハディースの中で、楽園の民はいかなる願い事も認められると説明されている。ただ妻と共に住むことや伴侶に出会うという願いだけでなく、神はそれ以上のことを受け入れ給う。したがって、たとえとても低い地位であろうとも、我々一同が楽園の民となれるよう共に祈ろうではないか。

Q.615（199-02）

ある母親が子供を生みましたが、その子供は死んでしまったようです。その後母親もまた死にました。我々は二人の遺体のために一度に礼拝を捧げることは許されますか。その際どのようなニーア［意思表明］の言葉を唱えたらいいでしょうか。

A.615

この問題に関して我々は二つの預言者のハディースを提示できるだろう。それらはアン＝ナサーイー、アブー・ダウード、そしてサイードによって伝承されたものである。第一のハディースは以下の通りである。「アル＝ハリス・ビン・ナウファルの元奴隷アムマールはこう伝えている。私はかつて一人の子供と一人の女性の葬儀に参列した。その子供の遺体は人々（その子供に祈りを捧げる人）の傍に並べられ、その女性の遺体は（メッカに向かって）後ろに置かれた。そして二人の遺体のために礼拝が捧げられた。出席した人々の中にはアブー・サイード・アル＝フドゥリー、アブー・カターダ、イブン・アッバース、そしてアブー・フライラがいた。そして私は彼らにその事柄について尋ねると、彼らは「スンナ［ムハンマドの言行に由来する慣例］である」と答えた」（アン＝ナサーイーとアブー・ダウードによる伝承）。

第二のハディースは次の通りである。「アムマールはまたこう伝えている。ウンム・カルスーム・ビンティ・アリーと彼女のザイド・ビン・アムルという名の息子は両人ともに亡くなった。そして二人の遺体は運び出され、メディナ総督が二人の遺体のために礼拝を捧げた」（サイードによる伝承）。

我々は、上述の二つのハディースをもって、一度に二人の遺体のために礼拝を捧げることは教友の時代に普段行われており、そのように行うことは何ら禁止されていないと結論付けることができるだろう。上記の二つのハディース以外に、かつて預言者ムハンマドの教友らが一度の礼拝で何人かの遺体のために祈りを捧げたことを示すハディースがいくつかある。

その際のニーアの言葉だが、元の言葉をただ双数形にして以下のように述べればよい。“Uṣallī ‘alā hadhayni al-maytayni arba‘a takbīrātin farḍa kifāyati lillāhi ta‘ālā.” これは、「私は至高なるアッラーの御ためにファルドゥ・キファヤー［イスラム社会全体に課された連帯義務］である四回のタクビール［「アッラーは偉大なり」と唱えること］をこの二人の遺体のために礼拝として捧げる」という意味である。

Q.616（199-03）

生まれたばかりの子供と共に亡くなった母親を同じ墓に埋葬することはできますか、あるいはできませんか。

A.616

“*al-Fiqh ‘alā al-madhhab al-arba‘ah qism al-‘ibādāti*”という本の中で、同じ墓に何人かの遺体を埋葬する法的判断について、四つのマズハブ［法学派］の見解に従って明確に説明がなされている。ハナフィー派のウラマーらは以下のように述べている。一つの墓穴の中に何人かの遺体を埋葬することは法的にマクルーフ［禁止ではないが自粛すべき行為］である。但し墓地の不足等により必要性がある場合は別であり、その場合は一つの墓穴の中に何人かの遺体を埋葬することが許される。

マーリキー派のウラマーらは以下のように考えている。墓地の不足といった緊急時には、たとえ幾層にも（順々に）重ねるという方法であろうと、一つの墓穴の中に何人かの遺体を埋葬することは許される。例えば埋めたばかりの墓穴を開け、そしてその中に別の遺体を入れるといった方法だ。緊急性がない場合には、幾層にも重ねるという方法で一つの穴の中に何人かの遺体を集めることはハラム［宗教上の禁止事項］である。しかしもし同時に埋葬した場合、それは法的にマクルーフである。

一方、 シャーフィイー派とハンバリー派のウラマーらは以下のように述べている。一つの墓穴の中に何人かの遺体を埋葬することは法的にハラムである。但し緊急ゆえに、あるいは必要ゆえにそれを行う場合は別で、その時は法的に許される。ここでいう緊急ゆえにとは、埋葬される遺体が多過ぎるゆえにという意味である。必要ゆえにとは、生きている人々の労働力不足といったことゆえにという意味である。

■第200号［*Qalam* 1967.3: 32-33］

Q.617（200-01）

遺言を用意した者がこう述べました。「私が死亡した時は、私の自宅にある全ての書籍を遺贈品とする。しかしそれは、この家からそれらを持ち出さないことが条件である」。その後、その人は妻を一人、娘を一人、そして息子を一人残して亡くなりました。彼ら（二人の子供）は叔父（故人の兄弟）によって育てられました。ある時、（遺産である遺贈本の管財人と見なされた）故人の遺産相続人はその家から引っ越そうとしました。しかし故人の表明した条件を守るため、彼らの叔父はそれらの本を家から持ち出すことを許しませんでした。この事柄は宗教法的にどうなりますか。これらの遺贈本を相続人がその家から移すことは許されますか。

A.617

アル＝イマーム・アル＝ブハーリーとムスリムなどの伝承による、預言者の真正ハディースによると、遺言が財産の三分の一以上になった場合、それは無効である。以下のように説明するいくつかの伝承がある。ある者は六人の奴隷だけを遺して他界した。彼はその六人の奴隷を解放するよう遺言した。そのことが使徒に伝わると、使徒は六人の奴隷の内、くじ引きで二人（つまり三分の一）を解放した。そして残りの四人は変わらず故人の遺産相続人の所有となった。

この問題に関連して、ある預言者のハディースの中に次のことが記されている。「まことにイブン・アッバースはこう伝えている。遺言を三分の一から四分の一に減らすことができれば、どんなに良いことか！ なぜなら使徒は『（遺言は）三分の一。本当は三分の一（さえも）多いのだが』とおっしゃったからだ」（アル＝ブハーリーとムスリムの伝承による真正ハディース）。

故人が遺言した本については、もしそれが財産の三分の一を越えなければ、その遺言は有効である。しかしもしそれが三分の一以上であった場合、遺言として遺せるのは三分の一だけであり、それ以上は相続人のものとなる。公のための遺贈品に関しては、もしその場所にイスラム政府や宗教局が存在するならば、その管財人あるいは管理者は当然イスラム政府あるいは州における宗教局の代理人によって監督されるだろう。もし存在しない場合は、イスラム教徒たちが組織を設立することもできる。その組織さえもなかった場合、その遺贈品を故人の遺産相続人が自分たちで管理しなければならない。

「この家から持ち出してはならない」という文言については、これはそれらの本が貸し出されて紛失してしまうことがないよう、本の安全を守ることを目的としている。こうした紛失はよく起きる。したがってこの文言は、家から持ち出すことを禁じるという意味ではない。なぜなら、もし管財人あるいは管理者が別の場所に引っ越す場合、当然それらの本も一緒に移すことになるからだ。あるいはもしその本を破損する恐れのある火災が起きたとしたら、当然それらの本を家から持ち出すことになる。あるいはまた、もしその家を改装したければ、当然それらの本を家から移すことになる。要するに、上記のような理由である限り、それらの遺贈本を移すことは禁じられていないのである。

信用できない人々にそれらの本を貸し出すことで管理人の家から遺贈本を持ち出すことについては、当然許されない。なぜなら、そのように遺贈者が条件付けているからだ。もし管財人がその条件に反したならば、その管財人がそれらの本の紛失や破損の全責任を負うことになる。

Q.618（200-02）

巡礼のイバーダート［信仰行為］を行っている最中に月経がきた女性は法的にどうなりますか。巡礼を続けることは許されますか。

A.618

アル＝イマーム・ムスリムの伝承による使徒ムハンマドのハディースの中に、次のように記されている。「ジャビール・ビン・アブドゥッラーはこう伝えている。まことに使徒は巡礼に行かれたので、我々もあのお方にご同行した。我々がズール・フライファに到着した時、アスマ・ビンティ・ウマイスが分娩（出産）した。そこで使徒は『沐浴をしなさい。そして布を腰に巻き、イフラーム［巡礼の準備が整っていること、また巡礼時に着用する白い布］でいなさい』とおっしゃった」。

別のハディースでは次のように伝えられている。アーイシャが巡礼中に月（月経）がきた時、預言者ムハンマドは彼女に、『巡礼する者が行うべきことを行いなさい。しかし（月経が）終わって清浄な状態になるまで、あなたはカーバ神殿の周りを巡回してはならない』とおっしゃった」（アル＝ブハーリーとムスリムの伝承による真正ハディース）。

ムスリムの伝承による別のハディースの中で、預

言者ムハンマドは次のようにおっしゃった。「巡礼する者が行うべきことを行いなさい。しかし沐浴（大汚の清め）を行うまで、あなたはカーバ神殿の周りを巡回してはならない」。

上述の二つのハディースから見出した説明により、以下のことが明らかとなった。巡礼中に月経がきた女性は、カーバ神殿の周りを巡回すること以外は、全ての巡礼の規定と義務を行うことが許される。巡回は月経が終わって清浄な状態になり、そして義務の沐浴を行った後で初めて行うことが許される。

■第201号［*Qalam* 1967.4: 28-29］

Q.619（201-01）

私は村で雑貨を売る小さな商いをやっています。年末にザカート［喜捨］を払う際、店の客の何人かが私に負債を負っていることが判明しました。そしてその債務者たちの中には死亡した人もいれば、既に村を出て住所が分からない人もいます。崇高なる預言者ムハンマドの文言、すなわち“Innamā al-a’mālu binniyāti wa innamā likulli imri’i mānawā.”を根拠に、それらの人たちが持っている借金を私のザカート・ハルタ［財産に応じた喜捨］とすることをニーアすることは許されますか。しかしながら、以前彼らにお金を貸した際、その借金を私のザカート・ハルタとすることをニーアしていませんでした。この件に関して貴殿のご意見はいかがでしょうか。

A.619

上述のハディースを以下のように解釈する者もいる。「全ての行いは、ニーアを以て行ったこと以外、受け入れられることはない。そして全ての者はニーアしたことのみ得ることができる」。また以下のように解釈する者もいる。「ニーアを以て行ったこと以外、行いは有効ではない。そして全ての者はニーアしたことのみ得ることができる」。また以下のように解釈する者もいる。「ニーアに則ったこと以外、行いが受け入れられることはない。また全ての者はニーアしたこと以外、何も得ることはできない」。

上記のハディースの注釈の説明では、人が手にしている負債をザカートとするニーアは有効ではなく、またそれは許されないことを示している。なぜなら過去に貸与した際、その者は普通に貸与すること以外に、つまりそれ以上に何もニーアしなかったからである。突如負債者たちが死亡したり、あるいは彼らの住所が不明になった、つまりその負債の返済をもはや受ける望みがなくなった後、初めて返済を受ける望みがない借金をザカート・ハルタとすることをニーアしたのである。そのような態度を取るイスラム教徒は少なくとも神を騙す、あるいは己を騙すことになる。果たして神を騙すことはできるのだろうか。以下のようなハディースの典拠に基づけば、そうしたことを行った場合のその過ちはさらに明白となる。そのハディースとは、ニーアを以て行ったこと以外に人の行いは受け入れられないということを、その意味そのものが示しているのである。しかしその者は過去に貸与した際、何某に貸した借金を自分のザカート・ハルタとすることをニーアしなかったのである。

Q.620（201-02）

「ウスール・アカイド」［信条の礎］の書物の説明によると、アッラーは見給うが目を以てではなく、聞き給うが耳を以てではなく、話し給うが舌を以てではない等々ということでした。もしそうであるならば、私の見解では人間にある性質はアッラーにもあり、ただその方法だけが異なるに過ぎません。よって我々は、神は食べ、飲み、そして眠るが、我々が食べ、飲み、眠るのとは違うと言えるでしょう。上記の私の困惑に対してご説明願います。

A.620

イスラム教は我々に理性とナカル（コーランとハディースから見出した説明）を以て神のことを知るよう教えている。「ウスール・アカイド」（タウヒード［神の唯一性］学）の書物の中で、アッラーはあらゆる完璧な性質を有しておられ、またアッラーはあらゆる欠陥となる性質がない最も神聖なる御方であると説明されている。理性に従うならば、この世は全能なる比類なき唯一神を有している。もし我々が神は食べ、飲み、眠るなどと言ったならば、それは神が欲求を持っているがゆえに弱いことを意味する。だが神に弱き性質はなく、また何ら欲求を持たず、また誰からも助けを必要としない。もし我々が神は眠ると言ったならば、それは神が弱いことを意味する。なぜなら、睡眠は弱き性質だからだ。その弱さが精神的なものであろうと肉体的なものであろうと、その者に弱き性質がない限り、眠気と睡眠が人を襲うことはないからだ。神は弱い性質を一切持っておられない。その他の性質についても同様である。つまり我々の健全な理性は、神が弱さを示すような性質を持っている

という主張を一切受け入れることはない。なぜなら弱き性質を持つのは神の創造物だけであり、神ではないからだ。

見て、聞いて、話すという性質については、完璧な性質であり、欠陥がある弱き性質ではない。なぜなら、もし見えないならば盲目に違いなく、もし聞こえないならば聾唖に違いなく、話せないならば口がきけないに違いない。だがそのような性質は欠陥となる性質であり、それは神の弱さを示すことになる。よってこれはあり得ないことであり、理性では受け入れられない。それゆえ我々は、アッラーは欠陥につながることのない方法で見て、聞いて、話すのだと述べるのである。なぜなら上記の性質は完璧な性質だからだ。しかし食べる、飲む、眠るという性質は、自然と欠陥となる性質を示す。神はあらゆる欠陥がない最も神聖なる御方である。

■第202号［*Qalam* 1967.5: 13-15］

Q.621（202-01）

メッカへの巡礼義務を履行するため、その費用を工面するために乞う（物乞いする）者に金銭的なサダカ［自発的な喜捨や慈善行為］を施したとしたら、それは来世まで益をもたらす慈善行為と呼ばれる行いに入りますか。

A.621

サダカを施すことは、我々の宗教によって非常に称賛される善行の一つである。 むしろアッラーは我々にいかなる困窮者に対してもサダカを施すよう命じている。サダカを乞う、あるいは物乞いをすることはイスラムによって忌み嫌われる行為の一つである。そのため使徒ムハンマドはこの問題に関して次のようにおっしゃったほどであった。「私の身を加護し給う神に誓って、まことにあなた方の一人が縄を持ち、そして集めた薪を肩に担ぐことは、与えられるにせよ、与えられないにせよ、人に乞い求めるよりは良い」（アル＝ブハーリー、アッ＝ティルミディ、そしてアン＝ナサーイーの伝承による真正ハディース）。上記のハディースの意味は以下の通りである。ある者が縄を持って森に薪を集めに行き、そしてそれを縛って肩に担ぎ、それを売るために市場へ行くという働きは、道沿いでサダカを乞い、人に慈悲を乞う者になるよりは良い、ということである。

また別のハディースの中で使徒ムハンマドは次のようにおっしゃった。「まことに物乞いは、顔を引っ掻く行為である。但しスルタンに対して、あるいは必須の事柄を乞い求めることは除く（許される）」（アブー・ダウード、アッ＝ティルミディ、そしてアン＝ナサーイーの伝承による真正ハディース）。

別のハディースにも以下のように記されている。「屈強な体格をしているたくましい男性二人が、物乞いをするため使徒に会い来た。生計を立てるための努力ができるであろうその男性二人の屈強な体格を見た使徒は、こうおっしゃった。『もしあなた方が望むなら、あなた方に与えましょう。しかし（知っておきなさい）、まことにサダカは裕福な者のためではなく、また努力することのできる者のためでもない』」。

上記のハディースの他にも、乞い（物乞いし）たがる者を忌み嫌う、あるいは批判するハディースの文言は数多くある。ましてやその物乞いが巡礼の義務を履行するための費用の工面を目的としているならば尚更である。少なくとも彼らは同じ人間に対して恥じる心を抱くべきである。なぜなら巡礼は個人の義務であり、公共の義務ではないからだ。一方、巡礼を行う者はまず条件を満たすよう宗教は命じている。すなわち、往復費用が十分にあること、残された妻子の生活費が十分にあること、そしてそれらを過度の借金をせずに、ましてやサダカを乞うことなく準備できることである。よって巡礼義務を履行するための費用の工面を目的として物乞いする者にサダカあるいは喜捨を施す人々に関して、そのサダカや喜捨は「来世まで益をもたらす慈善行為」と呼ぶことはできない。なぜなら「来世まで益をもたらす慈善行為」と呼ばれるものは、公共の利益のために為される善行を指すからだ。例えばモスクを建てる、学校を設立する、役所を建設する、そしてその他の公共の利益のために為される善行を指すのである。

巡礼を果たしに行くことは個人の利益のためであり、公共の利益のためではない。つまり、全ての者にイスラム法で巡礼のイバーダートを履行する義務が課されているわけではないのだ。それは一定の条件を満たした者だけに課されているに過ぎない。

Q.622（202-02）

アッラーの命令、例えば礼拝、断食などといったことを行わない者に対してサダカを施す、あるいは喜捨をする者は法的にどうなりますか。

A.622

イスラム教が意図するサダカとは、困窮者あるい

は貧しい状況にある人々を助け、そのサダカによって後に彼らが快適で幸福な暮らしを続けることができるようにすることを目的としている。イスラム教徒がサダカを施すよう命じる、あるいは奨励するコーランの節とハディースから成るイスラム法の典拠は十分数多くある。しかしそれ程数多くあるサダカを命じる典拠や説明の中に、イバーダートを実践しないイスラム教徒たちにサダカを施すことをイスラム教徒たちに禁じる証明は一つもない。それどころかイスラム教は、サダカあるいは喜捨を受け取る必要があると判断されたいかなる者に対してもサダカを施す、あるいは喜捨をするよう信徒たちに命じ、奨励している。サダカを受け取る者がイバーダートを行う者であろうとなかろうと、またその者たちがいかなる民族あるいは宗教を信仰する者であろうとも関係ない。貧しく苦しい生活を送る全ての者に施されるよう、サダカは変わらず奨励されている。これこそがアッラーの掟による決定である。イバーダートを実践しない人々に対してサダカあるいは喜捨を施すことによって、後にその人々らがアッラーに感謝することを期待し、そこで最終的に彼らの心が動き、彼らがこれまで疎かにしていたあらゆる宗教の命令を行うことにつながるということをアッラーは知り給う。それは明らかにイスラム教徒の敵と見なされた異教徒たちに対しても、我々がサダカあるいは喜捨の手を差し伸べることが許されている程である。それはイブヌ・ジャッバールが伝える以下のハディースの説明の通りである。「まことに何人かの預言者の教友らは『我々と宗教を異にする者にサダカを施すことは許されますか』と預言者に尋ねた。まさにその時、アッラーはコーランの節を下し給うた。『彼らを導くことは汝（の義務）ではない。アッラーが御心にかなう者を導き給う。また汝らが（アッラーの道のために）施すものは自分のためになる。アッラーのご満悦を願う外に汝らは（何かを）施してはならない。汝らが施したものは完全に（その報償が）与えられるだろう。汝らが不当に扱われることはない』」。

この節の意味は以下の通りである。 我々は異教徒たちを指導する、あるいは導く義務はない。なぜならそれは我々の問題ではないからだ。人を導くことは神だけが管理し給う問題である。アッラーはただ、アッラーの教えと命令、そして禁止を伝えるよう我々に命じ給うた。それを受け入れるか否かという彼らの問題は、それを決め給うアッラー次第である。

我々が人に施すサダカあるいは喜捨の報いについて、その報酬は我々自身に返ってくる。ただアッラーの御ためだけに行う以外、我々がサダカあるいは喜捨を施すことは許されない。ただアッラーの御ためだけに行って初めて、我々のサダカあるいは喜捨という善行に対しアッラーから報いが得られるのである。それゆえ我々が人に施すいかなるものも、たとえ異教徒に対してだろうと、その全てに対しアッラーから相応の報いが与えられる。とりわけ、イスラム教を信仰したくなるよう異教徒の心と精神をなびかせることを目的として、彼らに喜捨を施す場合である。上述の節を指針として、イスラム教のウラマーらは以下のように考えている。異教徒に対して施すことが許されるサダカは、スンナのサダカのみである。ザカート・ハルタやザカート・フィトラ［義務的な喜捨］といった義務のサダカを異教徒たちに施すことは許されない。

一方イマーム・ハナフィーの見解によると、我々のザカート・フィトラを異教徒に施すことは許される。しかしザカート・フィトラを異教徒に施すことを容認するマズハブがあるとはいえ、我々と同じ宗教を信仰しない人々にサダカを供出する方が良いというわけではない。現在、我々ムスリムは色々と乏しい状況にあり、我々の地位は低く、我々の生活は貧しく、我々の経済は歪み、我々が信仰するイスラム教の神聖さと高貴さ示すために国際社会に誇れるような発展を少しもしていない、ということを我々は認識しなければならない。また我々が覚えておくべきは、我々自身の家庭問題において喜んで我々を支援する他の集団はいない、ということである。我々自身が働き、努力せねばならない。我々の民族社会におけるあらゆる欠乏を克服するために、我々自身が手足と身体を以て必死に働かねばならないのだ。これらは全て、疑いなく力と資金を必要とする。もしほんの僅かしかない我々の資金を、我々と宗教を異にする外国人たちに施したなら、どのようにして我々は己の種族の中にある欠乏を全て根絶することができようか。ゆえに、我々の中に存在するこの貧困を我々の社会から根絶するより先に、我々の宗教と信仰を異にする者にサダカを施すべきなのだろうか。我々は共にそれを考えていこうではないか！

■第203号［*Qalam* 1967.6: 27-28］

Q.623（203−01）

ある者が山羊を盗み、そしてその山羊をイスラム式に屠殺しました。盗んでイスラム式に屠殺したその山羊の肉をその者が食べることは許されますか。

A.623

窃盗はイスラム教で固く禁じられ、さらにハラムとされる行為の一つである。窃盗とは他人の所有権を奪い、それを盗人のものとすることを意味する。イスラム法に則れば、その奪われた人の所有権は所有者に戻されなければならない。もしその他人の所有権が窃盗、詐欺、強盗などといったハラムとされる方法で奪われたなら、それらはハラムの物品と見なされる。その物品がハラムである時、それを食べることもまたハラムである。なぜなら窃盗、強盗、そして詐欺によって奪われた物は、ハラル［宗教上許された事項］ではない方法で、あるいは不正に奪われたからだ。

この事柄に関連して、アッラーは「牡牛」の章第188節の中で以下のように仰せになっている。「汝らの間で、不法（不正）に汝らの財産を貪ってはならない」[4]。上記の節は、アル＝イマーム・ブハーリーとムスリムの伝承による以下の預言者のハディースによって補強されている。「ラーフィウ・イブン・ハディージュはこう伝えている。我々はティハーマからズールハリファまで使徒に同行した。そこで我々は（戦利品である）山羊とラクダを手に入れた。そしてそれを鍋で調理した。そこで預言者は（その鍋を流すよう）命じられたので、それを流した。その後殿下はその一頭のラクダの代わりに10頭の山羊を用意された」。上記のハディースは以下のことを説いている。預言者ムハンマドはラクダの肉が入った鍋を地面に流すよう命じた。なぜならその肉はまだ分配が済んでいない戦利品だったからである。戦闘における全ての戦利品は、まだ分配が済んでいない場合、依然としてアッラーの所有物であり、誰一人としてそれを取ってはならない。もしその調理された戦利品の肉がハラルだとすれば、預言者ムハンマドはその鍋を流すよう命じることはなかったに違いない。

また上述のハディースから、まだ我々の所有物となっていない物を使用すること、ましてや食べることは許されない、ということも我々は理解できるだろう。我々が盗んだ全ての他人の動物は、たとえイスラム式に屠殺しようと、それを我々が食すことはハラルではない。屠殺が理由でハラルではないのではなく、その動物が盗品だからである。盗品は全て、食すことはハラムとされる。

上記の説明を補強するものとして、我々は以下にアル＝ハキムの伝承による、アッラーの使徒ムハンマドが述べられたハディースを挙げる。「その肉体がハラム（とされる方法）から生まれた者は誰であれ、その者は真っ先に地獄の業火の責め苦を受ける」。この意味は次の通りである。例えば窃盗といったハラムとされる方法で得た動物の肉を食すこともまたハラムである。それを食べた者は誰でも、その肉体は来世で真っ先に地獄の業火の餌食となるのだ。

Q.624（203−02）

女性がアザーン［礼拝への呼びかけ］（バング）を朗誦することはできますか。

A.624

元来、全ての宗教上の命令はそれを行うべく男にも女にも負わされたものである。但し、勤める者としてこの行為は女性だけに特化したものである、またはその勤めは男性だけに特化したものである、ということを示す説明が存在する場合は例外である。しかしこのアザーンの問題に関しては、 シャーフィイー派によると、男性だけに特化した事項である。なぜなら、アザーンを男性だけに課すことを命じるハディースが複数あるからだ。女性にもアザーンが許されるとするハディースは一つもない。このことはアザーンあるいはバングは男性だけに許されたものであり、女性には許されていないことを示している。

この問題について明らかにしている使徒ムハンマドの以下のハディースがある。「女性に対するアザーンとイカーマ［礼拝開始の呼びかけ］（の命令）はない」。さらにアル＝アキーリーの伝承による使徒ムハンマドの文言は以下の通りである。「まことに弱さとアウラ［露出してはいけない身体の部分］は女性たち（の性質）である。ゆえに沈黙を守って彼女らの弱さを覆いなさい。また家に留まって彼女らのアウラを隠しなさい」。上記のハディースの中に「沈黙を守って彼女らの弱さを覆いなさい」という文言がある。これは、女性は大声を上げてはならないという意味である。また上述のハディースにより、女性はアザーンを朗誦してはならないということが我々にとって明確となっただろう。なぜなら、そのハディースの中

4）「汝ら己の財産をお互いにくだらぬ事で食べてしまってはならぬ」（『コーラン（上）』p.54）。

で女性は大声を上げることが禁じられているが、アザーンは通常声を張り上げ、大声で朗誦するものだからだ。預言者、教友、そしてタービイーン［教友の弟子］たちの時代における伝承で、女性が公衆のためにアザーンを朗誦することを許すものは一つも見つかっていない。

■第204号［*Qalam* 1967.7: 30-31］

Q.625（204-01）

1）メッカの黒石（ハジャル・アル＝アスワド）に付着したかぐわしい香りは、元からあるものですか。あるいはわざわざ香油で拭いているのでしょうか。2）年に一度カーバ神殿の扉が開けられた時、その中に入ることができた人がアッラーによって与えられる優位性とは何でしょうか。

A.625

黒石に付着しているかぐわしい香りは、巡礼を行う人々がハジャル・アル＝アスワドと呼ばれる精油の一種で黒石を意図的に拭くことによって漂ってくる香りであり、それは元からある香りではない。ゆえに我らのマズハブであるシャーフィイー派によると、大巡礼だろうと小巡礼だろうとそれを行うためにイフラームを着用している者は、香油を塗り付けられた黒石に接吻する、あるいはキスをすることが禁じられている。なぜなら、イフラームを着用する者に対する禁止事項に該当する恐れがあるからだ。というのは、イフラームを着用する者は良い香りをまとってはならないのである。

一部の我が民族のメッカ巡礼団によって迷信的な行為が行われた。彼らは一瓶のハジャル・アル＝アスワドの精油と一塊の綿を持参した。彼らはその精油を黒石に垂らし、そして綿の塊で黒石を拭いた。彼らはその綿を祖国に持ち帰り、その綿に接吻した者は誰でも、メッカの黒石に接吻したことになるなどと言って、それに接吻またはキスをするよう家族や友人に配った。実のところそうした行為は巡礼のイバーダートとは無関係の迷信的行為である。

ウラマーらが伝える一部の伝承では、黒石がもたらされた当初は輝く純白であったという。しかし罪で大いに汚れた預言者アダムに接吻またはキスされたことにより黒に変色した。

カーバ神殿の中に入ることができた者がアッラーによって与えられる優位性に関して、その者が受け取る特別性あるいは優位性について言及するハディースあるいはコーランに基づくいかなる典拠にも、現在に至るまで我々はまだ出会ったことがない。人はカーバ神殿（Bayt Allāh）の中にいる時、その者が好きなようにどの方向にむかって礼拝を捧げてもよいというだけである。

現在カーバ神殿の屋上部分はセメントで閉じられており、suṭūh（平屋根）となっている。我々は巡礼のイバーダートを行ったことがある長老らの話を聞いたことがある。彼らが言うには、カーバ神殿の中にいる人々は上を見上げてはならないとのことだ。もし彼らが見上げたならば、後で彼らが神殿を出た時に二つの災いを受けるという。すなわち、死または乱心である。この話もまた本当ではなく、これを信じることは一切許されない。

Q.626（204-02）

水が流れる川岸で、その川の水がいつも礼拝用の水として汲むために使われていることを知っているにもかかわらず、小便あるいは大便をすることは許されますか。

A.626

上であなたが質問した事柄に関する法について説明する前に、上述の事柄と関連がある三つの預言者ムハンマドのハディースを解説することが望ましいだろう。第一のハディースは次の通りである。「イブン・ウマルはこう伝えている。使徒は実がなる木の下で小便をすることを禁じられた。またあの方は流れる川の岸で小便をすることを禁じられた」（アッ＝タブラーニーの伝承によるハディース）。

第二のハディースは次の通りである。「『呪いを引き起こす二つの原因を恐れなさい』。教友らが『呪いを引き起こす二つの原因とは何ですか、使徒よ』と尋ねた。使徒は『人々の通る大通り、また人々が暑さや風雨を避ける場所で小便をすることです』と御答えになった」（ムスリムの伝承による真正ハディース）。

第三のハディースは次の通りである。「呪いを引き起こす三つの事柄を恐れなさい。すなわち水へとつづく道、暑さや風雨を避ける場所、そして道路の真ん中で小便をすることである」（イブン・マージャ、アブー・ダウード、そしてハーキムの伝承によるハディース）。

その他のハディース：イマーム・アフマドの伝承による、イブン・アッバースから伝えられた別のハディースでは、使徒ムハンマドは“naq‘ mā’”、すなわ

ち水が集まる場所で小便をすることを禁じられたと述べられている。

説明：上記の複数のハディースの説明を以て、我々は以下のように結論付けることができるだろう。使徒ムハンマドは以下に挙げる場所でイスラム教徒が大便あるいは小便をすることを禁じられた。1. 常々公衆が通る大通りや小道。2. 果実はなっていないが、普段人が暑さや風雨を避ける場所として使われている木の下。3. 実がなっている木の下。4. 水へとつづく場所。5. 流れる川の岸。6. 川の水が集まる場所、例えば貯水池など。

よってあなたの質問の回答としては、水が流れる川岸で小便あるいは大便をすることは許されないどころかハラムである。なぜならそれは上記の複数のハディースの一つにおいて使徒ムハンマドがおっしゃった禁止の数に入るからだ。

■第205号［*Qalam* 1967.8: 6-8］

Q.627（205－01）

去る1964年の選挙期間中、クランタン州においてPAS［汎マレーシア・イスラム党］の支持者がUMNO［統一マレー国民組織］の支持者を不信仰者と呼ぶ事態が起きました。それは個人に限定したものではなく、一般に向けられたものでした。それによって生じた影響は、UMNOの党員が礼拝のイマームとなった時に現れました。PASの党員たちは彼につづいて共に礼拝を行う（マクムム［集団礼拝でイマームに続いて礼拝を行う人］となる）ことをしなかったのです。また過去にUMNOの党員らが先導した礼拝を行った者は、その礼拝のカダー［できなかった宗教行為の埋め合わせ］を行うべきだということも唱えられました。この件に関して貴殿のご意見はいかがでしょうか。

A.627

もしそれが本当だとすれば嘆かわしいことである。こうしたやり方は分裂をもたらす。使徒ムハンマドによって作られたイスラムにおける強い同胞関係の絆で結ばれたイスラム教徒自身の輪において、その同胞関係を割くことは固く禁じられている。互いに不信仰者と呼び合うことは明らかに分裂へとつながる。故アッ＝シャヒード・ハッサン・アル＝バンナの翻訳された論文「教育と家族」の中で、この問題に関して次のように述べられている。「誇示するような方法、または違反行為的な方法の何れであろうと、二つの信仰告白の言葉を宣誓し、義務の勤行を行うムスリムを不信仰者と呼ぶことは一切許されない。但しその者が自分は不信仰者だと認める宣誓をした場合、またはその者が宗教で出されたあらゆる法を守らない場合、あるいはコーランの節を嘘だと見なす、あるいはコーランをその意図に反する解釈をし、それが多神崇拝や不信仰につながるような行為は例外である」。

互いに不信仰者と呼び合うことは明らかに許されないが、加えて守るべき重要なことは、分裂し同胞関係を割くことを避けることである。同胞関係の意味するところは、信仰の絆を以て全てのイスラム教徒の胸に留められた心や精神の絆である。信仰の絆は他の絆の中で最も固い。最も親密な同胞関係とは信仰の同胞関係であり、その分裂は同胞の不信仰である。第一の力は団結の力であり、その団結は互いに愛し合う気持ちがなければ固いものとならない。最小限の愛情の形とは、同胞のために犠牲を払う気持ちである。最大限の犠牲とは寛大となり、同じ宗教の同胞を許容することである。ゆえにもし信仰心を持ち、その信仰が固いならば、人が集団から遠ざかる理由はない。なぜなら集団から遠ざかることはイスラム教徒が全く望まない分裂へとつながることを意味するからだ。

この数世紀に渡るイスラム教徒の団結の崩壊から我々が得た教訓は、その理由が他でもなく我々自身が分裂し、また他者によって分裂させられたことによる、ということを我々は認識し、覚えておかなければならない。もしイスラム教徒が分裂しなければ、信徒を弱体化させることはできない。マズハブとマズハブとの間が分裂した時代を見るといい。10万もの人間が犠牲となり、インドとアラブ諸国は西欧の政府によって統治された。そしてその分裂は、耳をかさない信徒たちが互いに殺し合うよう西欧の人々によって背後からたきつけられたものである。インドネシアでのカウム・ムダ［若者を意味し、改革主義者を指す］とカウム・トゥア［長老を意味し、伝統主義者を指す］の分裂を見るがいい。住民の80%近くがイスラム教徒である国において、真のイスラム政府を樹立することができずにいる。

次に我が国において、宗教の状況と社会の状況、宗教の意味、そしてそれがどのように実行されているかを見るといい。我々は共に見て考えることができるだろう。そして考えた末に、共に「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」と唱え、そして共に「アッラーは偉大なり」と唱え、また

共に礼拝の条件を遂行した人々を互いに不信仰者と呼び合うべきなのだろうか。こうした人々と分裂しなければならないのだろうか。考えてみるといい。イスラム信徒の団結を組み、築かなければならない。団結を築き、そしてその団結を築く際は我らが崇高するムハンマドによって示された道徳に則る必要がある。もし則らなければ、我々全員の責任が問われることになる。あらゆる対立を避けよ。そしてもし対立があった場合は、分裂が起きないように賢明さと知恵を以て和解せよ。我々はイスラム信徒の団結を割く政治の道具となってはならない。政治は単にこの世に影響を残すだけだが、我々の責任は永続し、それは後に神の御前で問われることとなる。

この問題における我々の責任はどのようなものかについては、カラム社から出版されたアッ＝シャヒード・ハッサン・アル＝バンナの論文「教育と家族」を読むことが、質問者にとって、そしてイスラム教徒全員にとって望ましいだろう。なぜならその中には信仰と信心に基づき築かれた同胞関係に関する事柄が多く含まれているからだ。

Q.628（205-02）

現在、死亡した人の目を生きている視覚障害者の視力回復に使うための眼病基金の問題が騒がしく取り上げられています。それがどのような方法で行われるのか、またそれがイスラム法に則って法的にどうなるのか知りたいです。

A.628

生きている人の視力を回復させるために死亡した人の目を使う問題は、ヒジュラ暦1370年11月号（1951年9月に相当）、ほぼ16年前の『カラム』誌の第14号で掲載したことがある。そこでは『アル・ムサワル』誌が報じた、エジプトで行われた角膜移植手術に関するニュースや写真の翻訳を掲載した。その手術は、眼病の専門医であるアブドゥル・ラティフ・ジョハル医師によって行われた。その報道によると、使用可能な死亡者の眼球は死亡してから36時間以内、そして冷蔵庫に保存してから40時間以内だという（この科学的見解は16年前のものだが、現在は死者の眼球がどれくらい長く保存できるのか我々は知ることができない）。その眼球は、死亡した人から慎重に網膜静脈と共に一度に摘出され（くり抜かれ）、そしてすぐに冷蔵庫に保存される。その記事によれば、死亡した人の目の中で使用されるのは目の中央にある「脈絡膜」だけである。視覚障害者の脈絡膜が慎重に摘出され、次に死亡した人の脈絡膜と取り替えるのである。この部分だけが使われ、その他は使われない。

その法的判断：ヒジュラ暦1368年8月、つまり19年前に発行された『アル＝アズハル』誌の中でチュニス出身の質問者が、故ファディーラ・アッ＝シャイフ・アブドゥル・マジード・サリームが率いるアル・アズハル大学ファトワ［イスラム法に基づく法学裁定］委員会に向けて質問をした。その質問者の名前はシャイフ・ムスタファ・ブシャウシャフで、その質問は以下の通りである。「生きている視覚障害者の視力を回復するために、死亡した人の目の一部から恩恵を得ることは法的にどうなりますか」。この問いは以下の理由から出された。「私は近いうちに私の故郷であるチュニスへ帰国を望んでいます。私は上述の問題を学者（イスラム教のウラマー――編集部註）に提起するよう故郷にいる私のイスラム教徒の友人たちから依頼されました。そのため、我々の利益のために貴殿らがファトワを出して頂けるよう願います。それを持ち帰り、祖国の私の友人たちに開陳できるように、すぐに回答が得られるよう期待します。貴殿とファトワ委員会の委員の皆様に敬意を込めて」。

これに対するアル・アズハル大学ファトワ委員会の回答は以下の通りであった。「近頃のシャーフィイー派に属するウラマーらの大半は、その骨以外の別の骨を使って治すことができない場合、生きている人の（折れた、あるいは砕けた――編集部註）骨を、死亡した人の骨と交換することを容認している（以下を調べて頂きたい。*Tuḥfah Ibn Hajar wa taqrīr Al-Shaykh Al-Sharbīnī ʻalā Ibn Qāsim ʻalā Al-Bahjah*）。こうした理由から、生きている人の目を治療するために死亡した人の目の一部を移植することは許されるとファトワ委員会は考える」（アル＝シャイフ・アブドゥル・マジード・サリーム委員長によるアル・アズハル大学ファトワ委員会のファトワの翻訳で、ヒジュラ暦1368年8月発行の『アル＝アズハル』誌第20号744ページに掲載されたもの）。

当面我々が回答できるのはこれだけである。とりわけ死亡者の身体（遺体）の問題、またその後に生じるであろう問題に関連する事柄に関して、このような質問は詳細且つ慎重な研究を必要とする。民衆が単純な見解や考えに惑わされることがないように、これには統治者会議のファトワ委員会が学問的に、また法的に研究する必要がある。

■第206号 ［*Qalam* 1967.9: 8-10］

Q.629（206-01）

スンナ派に認められた四大マズハブのイマームたちの来歴の概要をご説明願います。

A.629

四大マズハブのイマームたちの来歴の概要について説明する前に、まずは彼らが創始した四つのマズハブの名前を説明したい。それは、ハナフィー派、マーリキー派、シャーフィイー派、そしてハンバリー派である。

ハナフィー派：その創始者の名はアル＝イマーム・アブー・ハニーファである。彼はヒジュラ暦80年に生まれ、ヒジュラ暦150年、70歳の時にバグダッドで亡くなった。彼はクーファで学問を学び、その地で彼はマズハブを創始した。その後彼はバグダッドに住み、ファトワを出して知識を広めた。彼はその知識をムスリムの全ての階層に間断なく広め、そのために彼は名高く、法学を熟知し、コーランとハディースから法的判断を導き出せるその時代の最も偉大なウラマーとして知られるに至った。信頼できる伝承によると、彼は“Wadī‘ al-‘ilm”（今ある法学体系を最初に体系化した者）と呼ばれた。何人かの高名なウラマーらはアル＝イマーム・アブー・ハニーファと交流を持ち、そのマズハブの法を学んだ。そして彼らが学んだあらゆる法を彼らは書物としてまとめた。彼らはアブー・ハニーファのマズハブの支持者であったが、後に彼らの大半が先ほど学んだ法の典拠を探し、時代状況に適応させ、そして長所と短所の観点から研究することでそれを吟味した。その結果彼らの中に、彼らの師が下した一部の法的判断と異なる見解を持つ者が現れた。さらに彼らはアル＝イマーム・アブー・ハニーファの見解とは異なる、自分たちの見解に従っていくつかの新たな法を導き出した（ファトワを出した）。彼らこそ「アブー・ハニーファの教友」と呼ばれる人たちである。彼らの中にはアブー・ユースフ、ムハンマド・ビン・ハッサン、そしてザフルがいる。アブー・ハニーファのマズハブ、あるいはハナフィー派という名でより知られているマズハブは、バグダッド、ペルシャ、ブハラ、エジプト、シリアなどといった国々で多く広まっている。

マーリキー派：このマズハブを創始した人物の名はアル＝イマーム・マーリク・ビン・アナスである。彼はヒジュラ暦93年に生まれた。また彼はメディナで学んだ。そしてそこで現在に至るまで広く知られたハディースの本である『アル＝ムワッタ』を著した。彼は巡礼の季節にカリフであるマンスールと出会った際に、彼に勧められて上述の著書を編纂した。このマーリキー派を、彼は聖典コーラン、使徒ムハンマドのスンナ、ウラマーらのイジュマー［宗教上の問題に関する合意］、そしてキヤース［宗教上の問題に関する類推］という四つの原則に基づき創始した。彼は最後に挙げた原則を極々限られた場合にのみ使用した。なぜなら、彼はハディース学者であったからだ。彼は次のように述べたことがある。「まことにこの私は普通の人間であり、時に正しく、時に間違うこともある。よってあなた方は私の見解を吟味し、検証しなければならない。適切で、またコーランやスンナに反していないものがあれば、それを規範とせよ！」

アル＝イマーム・マーリク・ビン・アナスは法学及びハディース学者であり、存命の頃はヒジャーズ全域で最も影響力のあるウラマーであった。そこで人々は彼を“Sayyidī fuqahā’ al-ḥadīth”（法とハディース学者の長）と名付けた。彼には多くの教友（弟子）がおり、その中で有名なのはムハンマド・ビン・イドリース・ビン・シャーフィイー（アル＝イマーム・アル＝シャーフィイー）、アル＝ライシー・ビン・サアド、アブー・イシャーク・アル＝ファラズィーなどである。マーリキー派の信徒が極めて多いのはチュニス、マグリブ（モロッコ）、エジプトなどである。

シャーフィイー派：その創始者の名はクライシュ族出身のムハンマド・ビン・イドリース・ビン・シャーフィイーである。彼はヒジュラ暦150年に生まれ、ヒジュラ暦204年にエジプトで亡くなった。彼は既に七歳の時にコーランを暗記し、十歳の時には『アル＝ムワッタ』（彼の師であるアル＝イマーム・マーリクの著書）を暗記していた。二十歳になると彼は師（ムスリム・ビン・ハーリド）にファトワを出すことを許された。アリー・ビン・ウスマーンはこう述べている。「私はシャーフィイーほど優秀な者を見たことがない。当時彼に匹敵する者はいなかった。あらゆる知識に秀でており、矢を射れば確実に90％は的に命中したほどだった」。

彼は二十一歳を目前にしてメディナに行った。それはハディースと法学における偉大な知識人としてその地で非常に高名であったアル＝イマーム・マーリクの噂を聞いたからだった。メディナにいる間、彼はアル＝イマーム・マーリクに師事し、その後イラクに行った。そこで彼はアル＝イマーム・アブー・ハニー

ファの教友らと交流を持ち、その後そのままペルシャへ行き、そして他のいくつかの国を巡回した。彼は約二年に渡り旅をしながら時を過ごした。諸国を巡る過程で、彼は人間の生活状況と慣習に関する知識を次第に増やしていった。また慣習や道徳の違いを生じさせる環境の状況を知ることは、後に彼が直面する出来事に対して法的判断を検討する道具として非常に有用であった。

その後彼はメディナに戻り、カリフのハールーン・アル＝ラシードにバグダッドに定住するよう要請されるまでそこに留まった。バグダッドに定住後、彼はそこで宗教を広め、彼の見解に基づいたマズハブを創始した。その見解はあらゆる社会層に受け入れられるものだった。彼は平民とも統治者とも交流を持ち、またウラマーたち、とりわけアル＝イマーム・アブー・ハニーファと意見を交換した。そしてその交流と意見交換によって彼は「カディーム（qadīm）」（彼の最初の見解）を体系化するに至った。

その後に彼はメッカに戻り、ヒジュラ暦198年までメッカに定住した。その年、彼はエジプトに至り、そこで「カウル・ジャディード（qawl jadīd）」（彼の新たな見解）を体系化した。とりわけシャーフィイー派を支持し従うウラマーらにとって極めて注目すべきシャーフィイーの言葉は以下の通りである。「ハディースが真正であった時、それこそが私の学説であり、私のイジュティハードから出た言葉を棄てよ」。

アル＝イマーム・シャーフィイーはエジプトで亡くなり、カイロの町に埋葬された。シャーフィイー派の信徒が極めて多いのはエジプト、クルディスタン、イエメン、アデン、ハドラマウト、メッカ、パキスタン、インドネシア、そしてマレーシアである。

ハンバリー派：このハンバリー派の先駆者あるいは創始者はアル＝イマーム・アフマド・ビン・ムハンマド・ビン・ハンバル・ビン・ヒラールである。彼はバグダッド（イラク）で生まれ、ヒジュラ暦241年3月12日金曜日に亡くなった。彼は幼い頃からバグダッドの町、シリア、ヒジャーズ、そしてイエメンで学問を学んだ。彼はイマーム・シャーフィイーの弟子であった。シャイーフィイーはアル＝イマーム・アフマド・ビン・ハンバルが持つ神への崇敬心と信心深い性格を非常に称賛しており、次のように語った。「私はバグダッドを去った時、後に残した者の中でアフマド・ビン・ハンバルほど神への崇敬心があり、信心深く、そして知識の深い者はいなかった」。

彼の弟子には数多くの高名な人物がおり、その中にはアル＝イマーム・ブハーリーとムスリム（二人の高名なハディース伝承者）がいた。コーランとハディースの中から有効な文言を見出せなかった場合、彼は預言者ムハンマドの教友たちの出したファトワを固く守った。あの方は四つの原則に基づきそのマズハブを編成した。第一の原則はコーランとハディースの文言から導き出すことであった。何らかの法を導き出す上であの方がまず調べたのは、コーランとハディースの文言があるかないかであった。もしコーランとハディースの文言があれば、彼はその文言に従ってファトワを出した。

第二の原則は預言者の教友らのファトワであった。つまり何らかの問題において、その問題に関連する文言が見出せなかった場合、彼は教友らのファトワを探し出し、そして教友らの一人が出したファトワがあり、同時にそのファトワが他の教友らに反論されていなければ、教友が出したファトワに従ってその問題の法的判断を明確に行った。もしそのファトワに関し何人かの教友らの間で相違があることが判明した場合、彼は聖典とスンナ（コーランとハディース）により近い見解により類似している、あるいはより一致しているファトワを選んだ。

第三の原則は、他の典拠がない場合、ムルサル［伝承者経路において、預言者ムハンマドとの間に教友の名前が明記されていないもの］あるいは脆弱なハディースである。

第四の原則はキヤースである。その他の方法がない場合を除き、彼はキヤースを用いなかった。コーランやハディースの文言または教友らのアサル（説明）が存在しなかった時、彼は非常に慎重にファトワを表明した。彼が非常に慎重にファトワを出していたために、彼のマズハブが遠い地域に広まるのが遅れる原因となった可能性は大きい。ましてやその弟子たちもまた非常に慎重に行っていたのである。

このマズハブは最初バグダッドに広まり、そして徐々に他の地域にも広がっていった。現在その信徒が極めて多いのはヒジャーズである。ましてやイブン・サウード国王がサウジアラビア政府の公式マズハブと定めた後は尚更だった。ヒジュラ暦７世紀を除いて、エジプトにおいてはこのハンバリー派の信徒はそれ程いない。

以上がスンナ派に認められた四大マズハブの創始者であるアル＝イマーム・アブー・ハニーファ、アル＝

イマーム・マーリク、アル＝イマーム・シャーフィイー、そしてアル＝イマーム・アフマド・ビン・ハンバルの来歴の概要である。

■第207号［*Qalam* 1968.1: 33-34］

Q.630（207-01）

スーフィズム研究において以下のような四つのアラビア語の単語が出てきます。すなわち、haqīqat、ma‘rifat、sharī‘at、そしてṭarīqatです。これら四つの単語の意味は何ですか。一つ一つご説明願います。

A.630

実のところ、その四つの単語は現代のタリーカ［スーフィズム教団］の信者たちに知られているようには、預言者ムハンマド、教友たち、そしてタービイーンたちの時代には知られていなかった。とはいえ、その四つの単語の意味を言語の観点から、また少しだけタリーカ信者たちの修業の道の観点から説明する必要があると考える。“haqīqa”の辞書的な意味は“Muntahā al-shai’ aw aṣlu al-shai’”、すなわち何かの原因、あるいは結果、または源である。“al-‘Ilm”の意味は知識である。“syariat”の意味は“al-Sunnah”、すなわち規定である。 そして“tariqat”の意味は“al-Sīrat”、すなわち道である。周知の通り、上記の単語はタリーカあるいはスーフィズム教団の信者たちが最初に使い始めたものである。

スーフィズムが知られ始めたのは、イスラム教が拡大した最初の世紀においてである。 スーフィズムの元来の目的あるいは意図は、イスラム教徒が清く誠実な心でアッラーの命令を実行し、また付き合いにおいて彼らが礼儀正しいと教えることだった。スーフィズム教団は始めウラマーらから反対と非難を受けた。ウラマーらはスーフィズムの信徒たちを不信仰者で迷える者だと非難した。そのためスーフィズムの支持者たちはその教えを自由に拡げることはできなかったのである。これはその時代の統治者がウラマーらの影響を受けていたことによる。ゆえにスーフィズム教団の人たちは秘密裏に、そして彼ら同士で互いに識別するためにいくつかの特定のしるしを用いることで彼らの教えを拡げざるを得なかった。

弟子として受け入れられる前に、まずはいくつかの特定の試験を受け、そしていくつかの規定に従わなければならなかった。最初の段階では弟子は「ターリブ（“ṭālib”）」（学生）と呼ばれ、その次に彼らは「ムーリド（“murīd”）」という名で呼ばれ、さらに進むと新たに「サーリク（“sālik”）」と呼ばれた。折々にスーフィズムの信徒たちによって規定が作られ、または創造されたため、始めにスーフィズムを拡げた人の意図に反し、またアッラーの命令にも反するいくつかの問題が起こった。なぜならスーフィズムを学ぶ弟子たちの条件の一つに、彼らの師の命令がアッラーとその使徒ムハンマドの命令に反していたとしても、その命令に忠実であることが挙げられていた。ゆえに彼らは彼らの師をとてつもなく敬い、忠誠心の限度を越えるほどであったからである。そして彼らの師の一人が亡くなると、彼らは一生懸命にその墓に参り、いくつかの特定の儀式を行い、そのために相当なリンギットを費やした。最終的に、彼らの師たちの霊魂を内包する墓地には彼らの願いを叶える力があり、または彼らの身にどんな害や災いをももたらすことができるという信念が彼らのなかに生じた。

その後彼らはhaqīqat、ma‘rifat、sharī‘at、そしてṭarīqatという単語を使い始めた。彼らはこれらの言葉を宗教の法とは無関係の意味で解釈した。彼らは次のように述べている。「断食、礼拝、ザカートなどといった目に見えるイバーダートの実践は、“sharī‘at”と呼ばれる。しかしより重要でより肝要なものがある。それは、何らかの真実をその根源から理解するための目に見えない行いである。それこそが“haqīqat”と呼ばれるものである」。その目に見えない行いを実践するための知識は“ma‘rifat”と呼ばれ、またその行いを実践する方法あるいはやり方は“ṭarīqat”と呼ばれる。これこそがその四つの言葉が彼らの間で広く知られた理由であり、Haqīqatという形があれば、ma‘rifatという形もあり、またsharī‘atという形もあれば、ṭarīqatという形もある、といったように、あたかもアッラーの宗教が様々な形や形式で下されたかのようにうつった。だが実のところイスラム教はあらゆる迷信、つまり人間が創作した信仰などがない清浄な宗教である。

以上がhaqīqat、ma‘rifat、sharī‘at、そしてṭarīqatの言葉の由来に関する簡単な回答である。

Q.631（207-02）

礼拝の開始時に唱える「アッラーフ・アクバル」［アッラーは偉大なり］という言葉が「タクビーラトゥ・アル＝イフラーム」と呼ばれる理由は何ですか。

それ以外は単純にタクビールと呼ばれておりますのに。

A.631

タクビールとは「アッラーフ・アクバル」と唱えることである。イフラームとは、軽視してはならない高貴な勤行の一つ一つを開始するという意味である。その最初のタクビールで我々は礼拝のイバーダート、すなわち神の御前で預言者ムハンマドが自ら命を受けた最も崇高なるイバーダートを開始するがゆえに、そのタクビールは「タクビーラトゥ・アル＝イフラーム」と呼ばれるのである。

その他のタクビールに関しては、タクビーラトゥ・アル＝イフラームと呼ばれることはない。なぜならそれを唱える位置が礼拝の冒頭ではないからだ。その他のタクビールは「タクビール・アル＝インティカール」と呼ばれる。つまり礼拝の柱から柱へと移る際に唱えるタクビールである。

Q.632（207-03）

日曜日にハリラヤ［祝祭、断食明けの祝祭を指すことが多い］の礼拝を行った者が、月曜日にハリラヤの礼拝を行う者と一緒にもう一度礼拝を行うことは許されますか。それはビドア［逸脱］ではありませんか。もし許されるなら、その典拠は何でしょうか。

A.632

この問題に関連して、ヤズィード・ビン・アル＝アスワドの伝承によるハディースが一つある。彼は預言者と共に夜明けの礼拝を行った。その礼拝が済むと、彼は一緒に礼拝を行わなかった二人を見つけた。そこで彼はその二人を呼び出し、「なぜあなた方は先ほど我々と一緒に礼拝を行わなかったのか」とお尋ねになった。彼らは「私たちは既に自宅で礼拝を済ませたからです」と答えた。そこで預言者はつづけてその二人に「あなた方二人はそのようなことをしてはならない！ あなた方二人が自宅で礼拝を行い、その後に人々が集団礼拝を行っているモスクにやって来たなら、彼らと一緒に礼拝を行いなさい。なぜなら、この礼拝はあなた方二人にとってスンナとなるからだ」とおっしゃった。

このハディースは、もし我々が家で礼拝を済ませ、その後別の場所あるいはモスクへ行き、そこで集団礼拝を行っている人を見つけたならば、それが同じ礼拝だろうとなかろうと。すなわちスンナであろうとファルドゥ［義務］であろうと、我々は彼らと一緒に礼拝を行わなければならない、ということを説いている。上述のハディースによって伝えられた出来事から、キヤースという方法を以て、日曜日にハリラヤの礼拝を行った者が、月曜日にハリラヤの礼拝を行っている人々と一緒に礼拝を行ったとしても、彼らを非難することは許されないと我々は結論付けることができるだろう。

■第208号 ［*Qalam* 1968.2: 11-12］

Q.633（208-01）

私の村のウラマーの一部は、アブドゥル・ワハブとウム・カルスム（今日まで有名なエジプトの二人の歌手）の歌を口ずさむ人のように、歌うようにコーランを読むことはハラムであると述べています。一方でそれはハラムではないとする人もいます。この問題に関して貴殿のご意見はいかがでしょうか。ご説明願います！

A.633

コーランの歌はコーランの歴史に沿って少しずつ発展し、最終的に全イスラム世界のムスリムたちに非常に好まれる芸能となった。一部にはコーランを歌うように読むことはそれほど重要ではないと考える者もいる。なぜなら彼らの考えでは、歌は聖典コーランの節の文字のマハラジュ［発音場所］を損ない、また良き読誦を削ぐ可能性があるからだ。また彼らにとって重要なのは歌ではなく、理解すべき内容なのである。それどころかウラマーらの中には歌うようにコーランを読むことを確と禁じる者もいる。なぜなら、そのようなことは良き読誦を損なう恐れがあるからだ。それは以下のアッラーによる啓示で、コーラン自体で望ましいとされている通りである。「最も良き方法でコーランを読みなさい」。

アッ＝サユーティーは以下のように述べている。「イスラム教徒の間で新たに行われているビドアとして以下のことがある。第一に、震える人の声あるいは苦痛を感じている人の声のような発声でコーランを読誦することである。第二に、読誦の途中で止まる（ワクフ［休止を意味するタジュウィードの規則の一つ］）時に黙っているようで、その後に走っている人の声のような発音で声を跳ね上げて読誦することである。第三に、口ずさみ、伸ばすべきでない所で発音を伸ばし、そして短くすべきでない所で短く発音することである。第四に、読誦する時にもの哀しい声を出すことである」。

この見解には勿論根拠がある。なぜなら、実のと

ころコーランの読誦において重視されているのは耳に心地よい美しい歌ではなく、良質で、流暢で、読誦する文字のマハラジュが明確で、そして唱える言葉を一つ一つはっきりと発声する読み方だからだ。そうした方法により、アラビア語を解する者がその読誦された節の意味をはっきりと理解することができ、それによってその崇高で貴重な意義を学び、それを聞く参列者の精神に深くしみわたり、また跡を残すことができるのである。

それに対し、芸能がイスラムの神聖さの土台を損なうことがない限り、イスラムが芸能を嫌うことはないと考えるウラマーもいる。このグループは美しい声で読誦されるコーランの歌の中に、その聖典の奇跡が秘められており、その歌を以てコーランはそれを聞く者たちの精神を震わせることができ、ましてやその読誦される聖なる節の中に内包された哲学の高貴さを以てしたら尚更であると見ている。このグループの中には、読誦を損なうほど過度に行わない限り、コーランの読誦を歌うように行うことを容認するウラマーらが含まれている。このような見解を持つウラマーらの中にはイマーム・シャーフィイー、イマーム・アブー・ハニーファ、そしてイブン・ムバーラクがいる。彼らは以下二つの預言者のハディースを根拠としてその見解を提示している。「あなた方の声でコーランを美化しなさい」。もう一つのハディースは次の通りである。「コーランを歌わない者は我々の一員ではない」。人に好まれていたとしても、コーランを歌うように読誦することを容認する根拠があったとしても、タジュウィード学［コーランの読誦法］の読誦規定に従った良き読誦の限度を越えるようなことは勿論許されない。なぜなら、もし言葉を変えるに至り、またタジュウィード学の規定に則って定められた発音の長短の度を越える程であったならば、それを容認するウラマーは一人もいないに違いないからだ。

有名なコーランの歌の中には以下のようなものがある。ハサイニー、ラクビー、シーカフ、マスリー、ズーカフ・バンジャーカフ、ナハワーン、ラーズィー、ヒジャーズィー、そしてイラーキーである。全イスラム世界で有名なカリ［コーランを読む男性］たちやフッファーズ（コーランを暗唱する人々）は通常、読誦の流暢さの観点からだけでなく、それを聞く参列者の精神を揺らし、震わせ、そして影響を与えることができる歌の観点からも評価される。我が国では既に数年前から聖典を読誦するコンテストが全国レベル及び国際レベルで何度か行われている。このコンテストに参加するために全イスラム諸国から多くの参加者がやって来ている。我らのカリやカリア［コーランを読む女性］たちがこの８年間に連続して成し遂げた勝利を見ると、カリやカリアたちによって聞かされるコーランの読誦は質が高いことを実証している。イスラム教を信仰するマレーシアの我が民族の信徒たちはみな、彼らが成し遂げた輝かしい勝利を大変誇りに思っている。全世界のイスラム社会の中に現れる我らのカリやカリアたちの数が年を追う毎に多く増加しており、エジプト、アラブ、サウジアラビアなどといった他のイスラム諸国のように、近いうちに世界の有名なカリやカリアたちに我々が勝ることができるよう期待したい。

Q.634（208-02）

高貴なる聖典コーランのページを開くと、数ある章の中に「慈悲あまねく慈愛深きアッラーの御名において」という言葉から始まらない一章が見つかります。すなわち「アル＝バラーラ」、または「アッ・タウバ」［改悛］と呼ばれている章です。その理由は何でしょうか。ご説明願います！

A.634

高名なタフシール［コーラン解釈］学者であるカターダの説明によると、「アル＝アンファール」［戦利品］の章と「アル＝バラーラ」または「アッ・タウバ」の章は、元々別々ではなく一つの章であった。アビー・ビン・カアブは次のように述べている。「通常はコーランの中の各章の冒頭に、使徒ムハンマドは『慈悲あまねく慈愛深きアッラーの御名において』という言葉を記すよう命じた。しかし使徒ムハンマドは『アル＝バラーラ』の章の冒頭には『慈悲あまねく慈愛深きアッラーの御名において』と記すよう人に命じなかったのである」。

以下のように述べる別の見解もある。預言者ムハンマドの教友たちは「アル＝アンファール」の章と「アル＝バラーラ」の章について見解を異にしていた。一つの章なのか、あるいは二つの章なのか。彼らの一部は一つの章だと言い、別の一部は二つの章だと言った。そうした理由から上述の二つの章は空白をつくって分けられたのである。そうすることで一部の教友らの考えに従って二つの章のように見えるようにした。また二番目の章を「慈悲あまねく慈愛深き

アッラーの御名において」という言葉で始めないことで、別の教友らの見解に従って一つの章に見えるようにしたのである。

■第209号 ［*Qalam* 1968.3: 11-12］

Q.635（209－01）

葬儀の運営や宗教の知識を教えることを目的とした福祉クラブ（協会）を設立するため、ザカート・フィトラの資金を受け取ることは法的にどうなりますか。これはアッラーの道のためという言葉の意味に含まれませんか。

A.635

フィトラはザカートという用語に含まれると述べるいくつかのハディースが見つかっているため、「改悛」の章第60節の中に記されたアッラーの啓示の通り、それを受け取る者は８つのアスナフ［施しを受ける権利のある集団］のグループに含まれる必要がある。「まことにサダカ（ザカート）は以下のためのものである。1. 貧者、2. 困窮者、3. その徴収に携わる者（アミール）、4. 心を懐柔する必要がある者（改宗者）、5. 奴隷を解放するため、6. 負債者、7. アッラーの道のために使うため」[5]。

とはいえ、預言者ムハンマドのハディースや何人かの教友の伝承によると、ザカート・フィトラの供出問題において非常に重視されるのは貧者と困窮者のグループのように思われる。なぜならイスラム教徒の間でこの二つのグループに入る人たちの数が最も多いからである。したがって我々の考えでは、貧者と困窮者のグループがザカート・フィトラの配当金から然るべき利益を確かに得るまで、ザカート・フィトラの資金はこのグループにまず分配されるべきである。それは去る２月にMARAビルで行われたウラマー会議においてヤン・ムリア・タン・スリ・ラジャ・モハル・ビン・ラジャ・バディオザマンが示唆したような、単に年に３ドルだけではない。もし余剰があれば、そこで初めて他のアスナフに分配するのである。

ザカート・フィトラ以外の一般的なザカート（ザカート・ハルタ、鉱物、家畜など）に関しては、上述の節の中に記された８つのアスナフに分配することが許される。あるいはその一般的なザカートの資金の分配を検討するため、各州のイスラム宗教局にその管理を委ねることができる。我々の見解では優先的に、あるいはより多く分配する必要があると見なされた一つか二つのアスナフのグループに、その一般的なザカートの資金を分配することは誤りではない。なぜなら、州内で上記の節の中に記された全てのアスナフが見つかるとは限らないからだ。

「アッラーの道のため」という言葉に関して、イスラムの黎明期には、アッラーの敵による侵攻からイスラム教の崇高さを守るため、「アッラーの道における闘い」という意味で広く知られ、あるいは「聖戦」という名でより広く知られていた。しかし上述の節の中に記された「アッラーの道のため」という言葉は抽象的であるがゆえに、タフシール学者や法学者らの一部には、アッラーとその使徒ムハンマドの命令に反しないいかなる善き物事も「アッラーの道のため」と呼ぶことができると考える人たちもいる。例えば学校、モスク、スラウ、病院、そして救貧院の建設、道の補修、橋の修理、宗教の布教などといったことである。

一方、遺体が貧者のものであることを条件として、葬儀を運営する、例えば遺体を包む布、棺、墓碑などを買うといった葬儀を運営する上で必要な事柄も含めることができる。

ザカートの資金を使ってクラブあるいは協会を設立することは、我々の見解では全くあり得ないことである。クラブを設立することは宗教で重視されていないからだ。イスラム教ではクラブ外のイスラム教徒の団結がより重要と見なされているからである。もしクラブが過度に多く存在したならば、後にそこで設立されたクラブを拠り所とした団体同士の間に分派主義的感情が生じるからである。さらに、通常それらのクラブは享楽の場、あるいは人が遊ぶ場となっていると言えるだろう。少なくとも暇をつぶすためにトランプやチェスをする、あるいは無駄話をする場となっている。そうした無駄な事に時間を浪費することはイスラム教で禁じられている。それは浪費という言葉の意味に入る。それは以下のアッラーの啓示にある通りである。「まことに浪費者はシャイターン［悪魔］の兄弟である」[6]。

現代において、最初は良き目的で設立されたクラブが最終的に違反行為、すなわちギャンブルをし、酒を飲み、姦通を行う、またダンスやその他の大小の違反行為の場となっているのを我々は共に目撃している。

5）「（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」（『コーラン（上）』pp.312-313）。

6）「無駄使いする人間はシャイターン（サタン）どもの同胞だ。シャイターンは神様にたいして罰当たりなことばかりする者だ」（『コーラン（中）』pp.116-117）。

要するに、「アッラーの道のため」という言葉の意味に含むことができる事柄とは、公共の利益と利得のため、とりわけ知識やその他の関連する事柄のために、宗教で命じられたあらゆる善行、あるいは少なくとも宗教で禁じられた境界を越えない行為である。そしてそれはイスラム教が意図する「アッラーの道のため」という言葉から外れていないものでなければならない――アブー・アル＝モフタール

■第210号［*Qalam* 1968.4: 33-35］

Q.636（210－01）

ある男性が三回の離婚（三度のタラーク［夫が妻に行う離婚宣言］）を申し渡しました。後に彼はその妻と復縁しようとしました。しかしイスラム法ではその妻が別の男性と再婚しない限り、彼がその妻と復縁することは許されません。そこで先ほどの夫は知的障害のある男性を探して雇い、その夜の内に離婚することを条件に元妻と結婚させました。その雇われた男性と元妻が結婚し、そして離婚した後、最初の夫はすぐにその寡婦と再婚しました。これは許されるのでしょうか。ご説明願います！

A.636

A. ハムザさんの質問に回答する前に、私はまず以下のことを説明したい。あなたが説明したような、その賃金を受け取った男性はアラビア語で“muḥallil”（ムハッリル）と呼ばれ、マレー語では「チナ・ブタ［盲目の華人、離婚した妻と再婚するための手続きを指す］」という名で知られている。あなたの質問に回答するにあたって、私はまず「牝牛」の章第229節に記されたアッラーの啓示を説明することから始めたい。それは次の通りである。「（復縁が許される）タラークは二度までである。その後は復縁するか、あるいは適切な方法で（三度目のタラークを申し渡し）自由にしてやりなさい」[7]。

同じく「牝牛」の章第230節の中で、神は以下のように仰せになっている。「もし彼（夫）が彼女（妻）と三度目のタラークを申し渡して離婚したならば、彼女が他の夫と結婚するまでは、その後彼女と復縁することは許されない。しかし彼（新しい夫）が彼女と離婚したならば、両人（女性と最初の夫）は復縁することが許される」[8]。

上記二つの節の説明から、我々にとって、ある夫が三度のタラークを以てその妻と離婚した時、その妻が別の男性と結婚し、そして離婚をしないかぎり、もはやその妻と復縁することは永遠に許されないことが明確となっただろう。もしその新しい夫が本当に彼女と離婚したならば、彼女は先ほどの最初の夫と再婚することが許される。コーランの節によれば、その女性が二番目の夫と結婚する上での条件はない。しかしいくつかの真正ハディースの中で、その節のより広い意義について説明がなされている。その中には次のようなものがある。「イブン・ウマルは伝えている。使徒はある男について尋ねられた。その男はその妻と三度のタラークを申し渡して離婚し、その女は別の者と結婚した。そしてこの新しい夫は扉を閉ざし、幕を下ろした。その後その女と交わる（性交する）前に彼女と離婚した。果たしてその女が最初の夫とよりを戻すことは許されるのか。そこであのお方はこうお答えになった。『彼と交わるまでは許されない』」（アフマドの伝承による真正ハディース）。

またアン＝ナサーイーによって伝承されたハディースは次の通りである。「預言者は次のようにおっしゃった。『その女が夫と交わるまでは、その女は最初の夫にとってハラルではない』」。

上述の二つのハディースをまとめると、夫から既に三度のタラークを申し渡された全ての女性は、その人（その女性）が別の夫と結婚するまでは最初の夫と復縁することは許されない。その新しい夫と結婚し交わった（性交した）後に、もし（最初の夫と何らかの約束を結ぶことなく）本当にその新しい夫が彼女と離縁したならば、先ほどの最初の夫と彼女が再婚することは許される。この女性は別の男性の妻となったがために、「牝牛」の章第228節の中に記されたアッラーの啓示に従い、彼女はイッダ［待婚期間］が過ぎるまでは（離縁された後に）最初の夫と復縁することは許されない。アッラーの啓示は以下の通りである。「タラークを申し渡された女は、三度の月経を待たねばならない（イッダを待たねばならない）」[9]。

つい先ほど私は、「もし（最初の夫と何らかの約束

7）「女を離縁（してまた復縁できる）のは二回まで。すなわち（二回までは）、正当な手続きをふんでまた自分のもとに戻すか、さもなければねんごろにいたわって自由の身にしてやることができる」（『コーラン（上）』p.65）。

8）「それで、もし（男が）彼女を正式に離縁してしまった上は、女が一度他の男と結婚するまでは復縁させることは許されぬ。しかしその（第二の夫が）女を離縁した場合は、両人は、アッラーの掟に従っているという自信さえあるなら、またもとに戻って（結婚し直して）も差支えない」（『コーラン（上）』p.66）。

9）「さて離縁された女の方では、三回だけ月経を見るまでは独身のままで待たねばならぬ」（『コーラン（上）』p.65）。

を結ぶことなく）本当にその新しい夫が彼女を離縁したならば」という一節を説明した。この一文の意味するところは、最初の夫が三度のタラークを申し渡した妻と再婚できるように、賃金をもらいその女性と結婚し、そしてすぐに離婚することを目的として、男性が三度のタラークを以て離縁された女性と結婚することは許されないということである。なぜならこのような働きをする者は“muḥallil”（ムハッリル）と呼ばれ、そのような働きに賃金を払う者を“muḥallal”（ムハッラル）と呼ばれる。両者ともアッラーに呪われ、罵られる。それは以下のように預言者ムハンマドがおっしゃった通りである。「『借りた山羊について教えてほしいか』［と使徒が聞くと］教友たちは『教えてほしいです、神の使徒よ』と答えた。そこで使徒は『それはムハッリルである。アッラーはムハッリルとムハッラルを呪われる』とおっしゃった」（アフマドとナサーイーの伝承による真正ハディース）。

このハディースから、ムハッリル（チナ・ブタ）という方法での結婚は無効であるということが明らかとなっただろう。なぜなら「チナ・ブタ」を行うことは神に呪われるからだ。それでも行われたならば、それは無効である。これが、あなたが困惑している問題に対する我々の見解である。

Q.637（210-02）

コーラン「牝牛」の章第173節の中で、私は以下のアッラーの啓示を読みました。「まことに汝らに禁じられているものは死肉……コーランの引用」[10]。この節はあらゆる種類の死肉を禁じているのでしょうか。我々が海岸で見つけた魚の死骸はどうなるのでしょうか。それをハラルとする別の節やハディースはありますか。というのは、私は*Tafsīr al-Jawāhir*の中で、サイイーディナ・アリー、イブン・アッバース、そしてジャビール・ビン・アブド・アッラーは魚の死骸をハラムとし、一方イマーム・アブー・ハニーファとその教友はそれをマクルーフとし、他方サイイーディナ・アブー・バクルはそれを食すことを容認し、そしてイマーム・シャーフィイーはそれをハラルとした、ということを見たからです。どの証明がより強いのでしょうか。この無知な私の曖昧さに対しご説明願います！

10)「アッラーが汝らに禁じ給うた食物といえば、死肉、血、豚の肉、それから（屠る時に）アッラー以外の名が唱えられたもののみ」（『コーラン（上）』p.172）。

A.637

コーランの中で、アッラーは、死肉、血、豚肉、そしてアッラー以外のために屠殺されたものを禁じている。それは四つの節の中に記されており、その一つはあなたが上で説明された通りである。その他にも、「食卓」の章第４節、「蜜蜂」の章第115節、そして最後に「家畜」の章第145節の中に記されている。最後の節は以下の通りである。「言ってやるがいい！『私に啓示されたこと（啓典）の中に、食べたいのに食べることを禁じられたものはない。但しそれは死肉、流れ出る血（液）、豚肉――豚肉は不浄であるゆえに――あるいはアッラー以外の名の下に屠ったものは除く』」[11]。

死肉という言葉がこれらの節の中で意味するところは、アル＝バガウィーの注釈書の第一部381ページで彼が述べている通りである。死肉とは、通常屠殺する動物のうち、屠殺する機会がなかった全ての動物を指す」。このアル＝バガウィーの言葉に基づき、蟻、果物類の中にいる虫や肉の中にいる虫など、または肉眼で見えるものも、見えないものもその分類から外れる。バッタに関してだが、それは昆虫の部類に入れることができるとはいえ、それをハラルだと断言する預言者のハディースが複数見つかっている。

魚の死骸に関しては、コーラン「食卓」の章第96節の中に記されている。「漁獲したもの、また海の食べ物を食べることは汝らに許されている。それは汝たち、そして水夫たちのための蓄えである」[12]。

イブン・ウマルや数人の教友らによって以下のことが伝えられている。「漁獲したもの」の意味するところは海で捕まえた動物のことである。イブン・アッバース、アブー・フライラ、ザイド・ビン・サービットなどによって以下のことが伝承されている。上記の節の中に記された「海の食べ物」とは海の生物の死骸を意味する。以下のような伝承がある。「使徒ムハンマドはアブー・ウバイダが率いる総勢300人の部隊を派遣した。その行軍中に兵糧が途絶え、その後彼らは海岸で一匹の非常に大きな魚の死骸を見つけた。彼らは激しい空腹のために仕方なくその魚の死骸を食べ、その残りをメディナに持ち帰った。そして彼らは

11)「宣言せよ、『わしに啓示されたものの中には、死肉、流れ出た血、豚の肉――これは全くの穢れもの――それにアッラー以外の（邪神）に捧げられた不浄物、これらを除いては何を食べても禁忌ということにはなっていない』」（『コーラン（上）』p.236）。

12)「海で取れるものを食うことは差支えない。これは汝ら及び旅する人たちのために備えた食料である」（『コーラン（上）』p.197）。

この話を預言者ムハンマドに語った。そこであのお方は『それ（魚）はアッラーによって汝らに与えられた糧です。その肉の一部を私たちに与えるために共に持ち帰って来たのですか』とおっしゃった。そこでアブー・ウバイダは『従いまして我々はその魚の肉の一部を使徒にお贈り致します』と言った。そこであのお方はそれをお食べになった」（ムスリムの伝承による真正ハディース）。

別のハディースの中で使徒ムハンマドは次のようにおっしゃっている。「海の水は清浄であり、その死骸もハラルである」（このハディースはシャーフィイー、アフマド・ビン・ハンバルといったイマームたち、また四人のハディースの権威、すなわちアブー・ダウード、ナサーイー、イブン・マージャ、そしてバイハキーによって伝えられたものであり、これはアル＝イマーム・ブハーリー、アッ＝ティルミディ、イブン・マージャ、イブン・ヒッバーンなどによって承認されている）。

さらにそこに魚の死骸を食べることはハラルであると説くハディースが二つある。第一のハディースはアフマド、イブン・マージャ、そしてアッ＝タブラーニーによる伝承である。使徒ムハンマドは次のようにおっしゃった。「我々には二つの死骸と二つの血が許されている。その二つの死骸とは魚とバッタ、二つの血とは心臓と肺である」。第二のハディースはアッ＝ダラクトニーの伝承によるもので、使徒ムハンマドは次のようにおっしゃった。「まことにアッラーはアダムの子供のために海の中にあるものを屠られた」。

我々が提示した説明は、捕獲してから死んだものだろうと、まさに自ずと死んだ死骸だろうと、その魚を食べることはハラルとされることを示している。

魚の死骸をハラムとするサイイーディナ・アリー、イブン・アッバース、そしてジャビール・ビン・アブド・アッラーの文言については、我々が調査した限りまだ確認できていない。その文言について我々はその伝承者経路を調査する必要がある。なぜならその文言はコーランとハディースが説明していることと相反するからである。我々の見解では、サイイーディナ・アリー、イブン・アッバース、そしてジャビール・ビン・アブド・アッラーのような教友たちが恐れおおくもアッラーとその使徒ムハンマドの掟に抗うことなどあり得ないからである。この問題の詳細については、“*Naylu al-awṭār*”、“*Tafsīr Ibn Kathīr*”、“*Tafsīr al-Baghawī*”などといった書物の中で調べて頂きたい。アブー・アル＝モフタール

■第211号 ［*Qalam* 1968.5: 13-14］

Q.638（211－01）

ウドゥー［礼拝のための浄め］の後に、ウドゥーで清めた身体の部分についた水を布や手拭で拭くことは許されますか。

A.638

ウドゥーを行った後にウドゥーで清めた顔、手、そしてその他の身体の部分についた水を拭くことに関しては、ウラマー及び信徒たちの間で見解が対立している。こうした論争が生じたのは、上述の問題に関して見解が異なる預言者ムハンマドのハディースが複数存在しているからである。それゆえに彼らは三つのグループに分かれている。第一のグループは「許されない」としている。第二のグループは「マクルーフ」としている。そして第三のグループは「容認あるいは許される」としている。各々のグループは一定の典拠を有している。私は下記に各グループによって示された根拠について説明したい。

第一のグループの根拠：第一のグループは「ウドゥーを行った後に、ウドゥーで清めた身体の部分を拭いて（乾かして）はならない」と述べている。彼らは根拠として、それを行うことを禁じる使徒ムハンマドのハディースを一つ提示している。使徒ムハンマドは次のようにおっしゃった。「あなた方がウドゥーを行った後は、あなた方の目を水で清めなさい。また手を振ってウドゥーの水を払ってはならない！……」（アブー・ハティムの伝承によるハディース）。上記のハディースは、我々がウドゥーを行う際にウドゥーで清めた身体の部分を手拭などで拭いてはならないことを示している。これは使徒ムハンマドから出された禁止の一つとなっている。

第二のグループの根拠第二のグループは「ウドゥーを行った後に、ウドゥーで清めた身体の部分についた水を拭く、あるいは乾かすことは法的にマクルーフである」と述べている。このグループもまた、以下のような使徒ムハンマドのハディースに基づく根拠を一つ提示している。「マイムーナはこう伝えている。私はアッラーの使徒に大浄のための水を用意しました……その後私は使徒に手拭を持って行きましたが、使徒はその手拭を拒否なさいました（受け取ろうとはなさいませんでした）」（ブハーリーとアン＝ナサーイーの伝承による真正ハディース）。このハディース

は次のように説いている。アッラーの使徒ムハンマドが大浄を終えた後、サイイーダティナ・マイムーナはあのお方に身体を拭くための手拭を手渡した。しかしあのお方はその手拭を拒否し、受け取ろうとはしなかった。この拒絶は、大浄においてウドゥーはもはや無効となるにもかかわらず、あのお方が布あるいは手拭で身体を乾かすことを好まなかったことを意味する。それゆえに通常のウドゥーにおいても、人は手、顔、そしてその他の身体の部分を拭くことを好まない（マクルーフ）。

またここではアナスの伝承による別のハディースが一つある。「アナスは伝えている。アッラーの使徒はウドゥーの後に手拭で顔を拭こうとはなさいませんでした。アブー・バクルも、ウマルも、アリーも、そしてイブン・マスードもまたなさいませんでした」（イブン・シャーヒーンの伝承）。また別のハディースでは次のように語られている。「アッ＝ズフリは伝えている。ウドゥーの後に手拭を使うことは忌み嫌われる。それは［審判の日に］天秤にかけられるからに他ならない」。

ハディースの伝承や上述のアル＝ズフリの文言から、ウドゥーを行った後にそのウドゥーで清めた身体の部分についた水を拭く、あるいは乾かすことは好ましくない（マクルーフ）と結論付けることができるだろう。

第三のグループの根拠：このグループは「ウドゥーを行った身体を拭くことは容認、あるいは許される」としている。その典拠は以下の通りである。ウドゥーを行った身体の各部を乾かすことは世俗の問題に含まれるものであり、宗教の観点から出された禁止ではない。なぜなら“*ʿIlal al-Ḥadīth*”という本の中に記されている通り、最初に挙げたハディースは預言者ムハンマドから伝えられたものとしての正当性がないからである。イマーム・ハティムによってそれは罪深いものと見なされ、否定されている。

第二の伝承について、使徒ムハンマドが妻サイイーダティナ・マイムーナから渡された手拭を受け取ろうとしなかったことは、ウドゥーで清めた身体を拭くことはマクルーフであると彼が考えていたことを示すわけではない。おそらくその時、使徒ムハンマドはウドゥーで清めた身体をまだ乾かしたくなかったからだろう。

アナスの伝える第三の伝承もまた根拠とはならない。なぜなら、そのハディースの伝承は脆弱だからである。第四のハディースについては、イマーム・ズフリによる一般的な考えに過ぎず、預言者ムハンマドが発したハディースではない。イマーム・ズフリは、ウドゥーは後の審判の日に来世まで益をもたらす善行と共に天秤にかけられるため、それを拭く、あるいは乾かすべきではないという根拠を提示している。おそらく彼は、ウドゥーの水によって罪の重さを軽減できると考えていたのだろう。実のところ、指針となるコーランやハディースの説明や宗教上の典拠がない人の考えや見解、とりわけ法に関する見解を、何らかの法を判断する上での根拠とすることはできない。よって第一のグループと第二のグループによって提示された四つの典拠は第三のグループによって否定されている。

つまり第三のグループは、ウドゥーを行う各自がウドゥーを行った後にウドゥーで清めた身体の各部を拭く、あるいは乾かすことを依然として容認している。その根拠として、アッ＝ティルミズィーとアル＝ハキムの伝承による、サイイーダティナ・アーイシャの伝えるハディースを一つ提示している。それは次の通りである。「アーイシャは伝えている。アッラーの使徒はウドゥーを行った後、一枚の布切れで（ウドゥーで清めた身体の部分を）乾かされた」。上記のハディースから、使徒ムハンマドは毎回ウドゥーの後に、ウドゥーで清めた身体の部分を拭くために用意された一枚の特別な布切れで、ウドゥーで清めた身体の部分を乾かしたことが明らかとなった。

サルマン・アル＝ファリシーが伝える別のハディースは次の通りである。「サルマン・アル＝ファリシーはこう伝えている。アッラーの使徒はウドゥーを行った後、着ているウールのジュバ［袖や裾が長い衣装］を裏返し、そしてそのジュバで顔を拭われた」（真正な伝承者経路に基づいたイブン・マージャによる伝承）。

上記二つのハディース以外にも、ハディース学者のウラマーらの間でその正当性が論争となっている別のハディースがいくつかあり、その中にアフマド、イブン・マージャ、アブー・ダウード、そしてアン＝ナサーイーの伝承によるハディースがもう一つあるが（そのアラビア語の文言は忘れたが）、その意味内容は次のことを説明している。預言者ムハンマドは沐浴あるいはウドゥーを行った後に身体を拭くため、サフラン（香水の一種）に浸した布を使ったことがあった。よって我々は以下のように考える。この第三のグループの見解こそ正当であり、指針とするこ

とが許される。つまり手拭、タオル、あるいはその他の身体を拭くために使われる布を使って、ウドゥーで清めた身体を拭く、あるいは乾かすことは禁止でもなければマクルーフでもない。アブー・モフタール

■第212号［*Qalam* 1968.6: 16-17］

Q.639（212-01）

貧者と困窮者が他人から受け取ったザカートのなかからザカート・フィトラを支払う義務はありますか。

A.639

上記のあなたの質問に答える前に、貧者と困窮者の違いを説明することが望ましいだろう。

貧者とは財産を持たず、また安定した収入がない者、あるいは財産や収入はあるが、その収入が日々の生計を立てるための額の半分に満たない者や、またその者に生活費を与える義務を負う人物がいない者のことである。

困窮者に関しては、貧者に比べて生活がより苦しく、より貧しており、日々の生活費を賄うことも満足にできない程の者のことを指す。上記の解釈に基づけば、貧者と困窮者がザカート・フィトラを他人から受け取った後だとしても、彼らがザカート・フィトラを払う義務はないことは明らかである。なぜなら、昼夜食べるのに十分な食糧を蓄えているイスラム教徒の人々が物を乞う（サダカを乞う）ことは宗教上好ましくないとされているからだ。これについては、あるハディースの中で使徒ムハンマドご自身が断言なさっている。「サフル・ビン・アル＝ハンザリヤーはこう伝えている。アッラーの使徒は『十分なもの（食糧）を持っているにもかかわらず物乞いをする者は誰だろうと、その者は地獄の業火の燃えさしを増やす者に他ならない』とおっしゃった。そこで彼らは『アッラーの使徒よ！ その者にとって十分なものとは何ですか』と尋ねた。あのお方は『それは昼と夜食べるに十分なものである』とおっしゃった」（アフマド、アブー・ダウード、そしてイブヌ・ヒバーンの伝承による真正ハディース）。上記のハディースを読めば、我々にとって、使徒ムハンマドがおっしゃったような状態にある者、すなわち「昼と夜食べるのに十分なだけの食糧を持っていない者」こそが貧者と困窮者と呼ばれる者であり、そして彼らにこそザカート・フィトラが与えられるべきであり、彼らにザカートの支払いは義務付けられていないのだということが明らかになるだろう。

この事柄に関して、別のハディースの中で使徒ムハンマドは次のようにおっしゃった。「必需品の余り以外にサダカ（ザカート）はない」（ブハーリーの伝承による真正ハディース）。このハディースの意味は、ザカートはイスラム法によって余力を持つ人々に課された義務である、ということである。ここでいう余力を持つ人々とは、必要とされる分以上の生活必需品を持つ人々であり、彼らが富裕層の一員であるとは限らない。よって貧者と困窮者の人々にはザカートの支払い義務は課されておらず、それどころか彼らこそザカートを受け取るべき人々なのである。

しかしながらこの問題と関連して、私は貧者と困窮者もザカート・フィトラを払う義務があると命じる使徒ムハンマドのハディースを一つ見つけた。そのハディースの文言は以下の通りである。「アブー・サーイルは伝えている。預言者はこうおっしゃった。『大人あるいは子供、自由人あるいは奴隷、富者あるいは貧者、男あるいは女を問わず、全ての者は一サーア（ガンタン［米などの計量単位］）の小麦をザカート・フィトラとして供出しなさい。あなた方の中で富める者は、願わくはアッラーはその者を浄化し給わんことを。そしてあなた方の中で貧しい者は、願わくはアッラーはその者に、その者が与えたもの以上のものを返し給わんことを』」（アル＝バイハキとアブー・ダウードの伝承によるハディース）。

しかしこのハディースは、何人かのイマームたち（イマーム・アフマド・ビン・ハンバル、イマーム・ブハーリー、イブヌ・ムイン、ヤフヤ・ビン・サイドなどといったハディース学者たち）によりその伝承者経路が脆弱であると見なされている。なぜなら、その伝承者の中に「アル＝ヌマーン・ビン・ラシド・アル＝ジャザリ」という名の人物がいるからである。よってこの第二のハディースが否定されていることを受け、我々は、ザカート・フィトラの支払いが義務付けられている人々とは、他でもなく日々の生活必需品を上回る富を持っている人々であると考える。その必要性の限度については最初に挙げたハディースの中で説明がなされている。したがって一昼夜の生計を立てるのに必要なもの以上に富を持たない人々にはザカート・フィトラを支払う義務がないことは明らかである。それどころか彼らはザカート・フィトラを支払うことが禁じられている。

Q.640（212-02）

未だアッラーの存在を強く信じていない者にとって、アッラーが確かに存在することを示す典拠は何ですか。

A.640

あなたの質問に完全に答えるには、何百ページもの厚さのタウヒードに関する一冊の本を執筆せざるを得なくなるだろう。しかしながら、あなたの疑念を払拭するために、「信仰の影響と結果」(“Pengaruh dan Hasil Keimanan”) と題する論説を読んで頂きたい。これはアブドゥル・マジド・ハジ・ハティブ氏により執筆され、1968年５月発行の『カラム』誌第211号28ページに掲載された。もしあなたがその論説の筆者が提示した説明に未だ満足できなければ、より詳細で完全なタウヒード学の本を読むことを勧める。
アブー・アル＝モフタール

■第213号 ［*Qalam* 1968.7: 15-16］

Q.641（213−01）

真の奇跡とは何か、また奇跡と魔術の違いは何かご説明頂けますでしょうか。

A.641

奇跡はアッラーによって信徒たちのもとに遣わされた使徒たちが、アッラーから授かった目に見えない武器である。それは敵からもたらされた脅威を砕くため、または弱体化するためのものであり、それによってまさに使徒たちがアッラーによってこの世に住む人類のもとに遣わされたという、彼らの正統性を証明するものである。アッラーによって遣わされた各々の使徒がアッラーによって授けられた奇跡は異なり、彼らが布教した信徒たちの状況によって一様ではないのである。例えばアッラーの預言者モーセの奇跡は以下の通りである。預言者モーセは彼を殺そうとする敵のファラオとその軍隊に追われていたが、彼は脱出してカルズーム（紅海）の海岸に逃げのびた。そして聖なる力を持つ一本の杖で奇跡を起こし、その力を使って海を割り一本の道を創った。それによって預言者モーセとその信者たちは、その割れた海の道に従ってやすやすと対岸へ渡ることができたのである。彼とその信者たちがその対岸に辿り着いた後に海は直ぐさま元に戻り、背後から追って来たファラオの軍は溺れ死んだのである。預言者イエスも同様で、死者を生き返らせる力というさらに不思議な奇跡の恩賞を授かった。

以上がアッラーによって信徒のもとに遣わされた各々の使徒が、時代毎に奇跡という武器を備えた事例である。それは彼らの敵がもたらした残虐を退け、あるいは押さえ込むためのものであり、それによって彼らは、各々の時代において彼らが人類にもたらした聖なる啓典を守ることができたのである。 預言者イブラヒムから預言者イエスに至るまで、アッラーによって遣わされた使徒たちに授けられた全ての奇跡は一時的なものだと言うことができるだろう。つまり使徒たちがこの世を去った時、彼らに授けられた奇跡の力をもはやその信者たちは使うことはできず、その奇跡は使徒たちの時代に限って起こったものである。

それらの奇跡は我らが崇敬する預言者ムハンマドに授けられた偉大なる奇跡とは異なる。その奇跡は彼が存命の時代から審判の日まで絶えず使うことができ、ムハンマドの信者たちに多大な利益をもたらすことができるのだ。この奇跡は「永遠の奇跡」と呼ばれている。預言者ムハンマドに授けられた「永遠の奇跡」とは何なのだろうか。それはまさに、束の間の世から永久の世に至るまで幸福な生活を目指す全ムスリムの指針及び基本法となっている「栄光なるコーラン」という啓典である。コーランという奇跡は、この地上を回転する天空がある限り薄れることはなく、また消えることもない。なぜならこの奇跡は、預言者ムハンマドが遺した後、それを信仰する全人類が生活の指針とするよう、神によって守護され、加護されているからだ。以下の啓示の中で、神はこれが保証されることを強調なさっている。「まことに我らは託宣（コーラン）とお言葉を下し、それを確と守護している」（「アル・ヒジュル」の章第９節）[13]。

奇跡と魔術の違いについて、 奇跡はアッラーによって選ばれた使徒たちに与えられたアッラーの恩賞である。いかなる者もそれを起こすことはできない特別な恩賞である。奇跡の力が起こるのは信徒の建設と利益のためであり、非常時が到来するまで、つまり使徒たちの生命が脅かされている時以外に、使徒たちが奇跡の力を容易に見せることはなかった。なぜなら奇跡は利益と建設を目指すものだからだ。それは魔術とは異なるのである。魔術は悪しき野望を持つ者が他人を虐げるためのデタラメであり、それを習得することは可能である。忍耐強く、一生懸命

13)「この託宣は、たしかに、間違いなく我らの下したもの。我らが自らその番をしておる」（『コーラン（中）』p.78）。

にそれを専門家から学ぶ限り、誰でも行うことができる。しかし、例えば預言者アブラハムが燃え盛る火の中で焼け焦げることがなかったという奇跡、預言者モーセが直ちに盲人の目を見えるようにした奇跡、預言者イエスが死者を生き返らせた奇跡、そして預言者ムハンマドが月を割った奇跡のように、奇跡を学ぶことはできない。たとえ千人もの熟練した親方のもとで学ぼうと、普通の人間の中に、こうした奇跡を真似たり起こしたりすることができる者は一人もいない。

このことはファラオの時代に証明されている。ファラオは、預言者モーセが見せた奇跡の力を削ぐことができない魔術の専門家や親方たちに激しい怒りを覚えていた。それは以下のコーラン「ター・ハー」の章第71節の中で語られている通りである。「本当にお前たちは魔術を教える親方ではないのか。もし汝らがムーサー［モーセ］を信じるならば、きっと私はお前たちの手足を互い違いに（右手と一緒に左足を）切断し、そしてお前らをナツメヤシの木に磔にして（棒に縛って）やる。我らの中で誰がより永続して、そして厳重に痛烈な懲罰を与えることができるのかお前たちが思い知るよう」[14]。

上記の節の中で語られた出来事から、我々は以下のことを知ることができるだろう。もしモーセの奇跡をファラオの魔術師の親方が倣い、習得することができるなら、預言者モーセが彼らに見せた奇跡を押さえ込み、打ち負かすために当然彼らはその奇跡を模倣し学んだに違いない。

さて、再び預言者ムハンマドに特別に授けられた永遠なるコーランの奇跡について論じよう。どの時代であろうと人間がコーランを真似ることはできない。コーランは元祖で独自のイスラムの聖典となっている。なぜならコーランは一つの奇跡であり、普通の本とは違うからだ。使徒ムハンマドがコーランを遺した後の教友の時代に、ムサイラマ・アル＝カッズハーブが偽のコーランを創作しようとした。しかしその努力は無駄に終わり、失敗した。その後、ジャーヒリーヤ［イスラム以前の無明時代］の時代から名が知られていた文豪でシャイール［四行古詩］の詩人の一人がそれに続いた。その者はコーランに比肩する短い一節を創作しようとした。しかしその模造作業で出来上がったものは人々にあざ笑われた。シーア派の中にもコーランの模倣本を真似て創作しようとした者がいた。しかし彼らのあらゆる努力は全くの無駄であった。

要するに、コーランはその一つ一つが奇跡であり、イスラムの正当性を証明するものである。それは終末の時代に至るまで人間が真似ることができない永遠なる奇跡である。「牝牛」の章第23節と第24節の中のアッラーの啓示は以下の通りである。「もし汝らが我らの下僕（ムハンマド）に下した（コーランの）正当性を疑うならば、それに匹敵する一章でも創ってみるがよい。もし汝らが正しい人間の一員であるならば、アッラーのほかに汝ら側の証人を呼んでみよ。しかし、もし汝らがそれを創ることができないなら、汝らがそれを創れるはずもないが、不信仰者（を焼く）ために用意された、人間と石の偶像から成る地獄の業火を恐れなさい」[15]。

これこそが奇跡であり、これが魔術との違いである。この簡単な回答を以て質問を寄せた方が満足することを願う。アブー・アル＝モフタール

■第214号［*Qalam* 1968.8: 13-15］

Q.642（214-01）

1）非イスラム教徒の墓に供え物をしたり花を手向けたりすること、またイスラム教徒自身の墓に花を手向けることはイスラム法の観点からどうなりますか。

2）お腹の中の子を堕すことはイスラム法の観点からどうなりますか。

A.642

1）イスラム教は、民族、また宗教に関係なく、彼らがイスラム教の神聖さと崇高さに対し悪意を持たず、妨害しない限り、イスラム教徒たちに人間同士互いに友好的であるよう奨励する宗教である。この良き原則は、「私室」の章第13節の中のアッラーの啓示の聖なる一節の中で言明されている。「まことに我らは汝らを男と女に分けて創造した。そして我らは汝らを種族と部族に分けて創造した。これは汝らが互

14）「『これ、お前たち、わしの許しもえないうち無断で彼に心をゆるしたのか。彼は、もともとお前たちに妖術を教えた先生であろう。よし、それならお前たちの手と足をたがいちがいに切り落した上、棗椰子の幹に磔けにしてくれる。そしたら、お前たちにも、どちらの罰がひどくて、永続きするか、はっきりわかることであろう』と彼が言った」（『コーラン（中）』p.173）。

15）「もし万一汝らにして、我らが僕に下した（天啓）に疑念を抱きおるならば、まずそれに匹敵うべき（他の天啓）を一くだり、さあここに出して見よ。アッラーのほかなる（異神どもを）汝らの証人としてここに喚び出して見るがいい、もし汝らの言葉が本当であるならば。しかしもしそれができないなら――いや絶対に出来るはずもないが――その時は、かの（地獄の）劫火を怖れるがよい。人間と石を燃料として罰当りどものためにしつらえた劫火を」（『コーラン（上）』p.15）。

いに知り合うためである。まことにアッラーにとって汝らの中で最も尊い者は、最も神を畏れる者である」[16]。

上記の節から、人間同士互いに知り合い、互いに友好的であることはアッラーによって命じられていることは明らかである。よって遺族に対し友好的であること、また彼らとの関係を密にすることを目的に非イスラム教徒の人々の墓に花を供えることは、上述と同様の目的で行われ、誤った信仰や多神崇拝につながることがないならば、イスラムで禁じられていない。イスラム教徒の人々の墓の上に花を撒くならばなおさらである。

なぜなら墓参りの問題について、アッ＝シャヒード・アッ＝シャイフ・ハッサン・アル＝バンナはその論文の中で次のように述べているからだ。「墓参りは、イスラム法で定められたやり方で行えば、スンナである。しかし墓に眠る故人らに何らかの助けを乞うこと、または遠くからでも近くからでも彼らの名を呼ぶこと、あるいは墓の上に何らかの建造物を建てること、あるいはその周りに蚊帳を吊り、ランプを灯して墓碑を拭くことで墓から恵みを得ようとすることはイスラム教で禁じられた行為の一つであり、ムスリムが多神教徒化することにつながる。なぜなら、そうした行為はビドア行為の一つと見なされているからだ。このようなビドア行為に対し強く異議を唱えるべきであり、イスラム信徒の社会から完全に根絶しなければならない」。

イスラムの黎明期において預言者ムハンマドはイスラム教徒たちが墓に参ることを禁じた。なぜならその時期、彼らの信仰心は未だ彼らの心を厚く支配していなかったからだった。しかしイスラムが拡大した後、男性に対して墓参りの禁止が解かれた。これは彼がイスラム教徒の人々の精神に植え付けられた信仰心が深まり、ジャーヒリーヤの慣習が彼らの記憶から消え始めたことをご覧になったからだった。しかし墓参りする上での条件は、彼らがいずれ直面する来世について思い起こすことを唯一の目的とすることであった。墓に眠る故人を崇拝する、あるいは何かを願うことを目的とするのではない。これは以下の預言者ムハンマドの文言の通りである。「ブライダーは伝えている。神の使徒は『以前私はあなた方が墓に参ることを禁じた。今ムハンマドは母の墓に参ることを許された。したがってあなた方も墓に参るとよい。まことに墓に参ることは来世を思い起こさせるだろう』とおっしゃった」（ムスリム、アブー・ダウード、そしてアル＝ティルミディの伝承によるハディース）。

結論として、イスラム教徒あるいは非イスラム教徒の人々の墓に参ることは、もし良き目的を以て行うならばイスラム法で禁じられていない。しかし異教徒の故人のために祈ることは禁じられている。

2）お腹の中の子を堕すことはハラムであり、罪である。その罪は人間を殺すのと同じである。あるハディースの中で使徒ムハンマドはイスラム教徒の人々に結婚して子供をもうけるよう命じ、そして彼は後の復活の日にその信徒たちの数の多さを誇りに思うことだろうと述べている。

今日の我々の社会では大抵、お腹の中の子を堕そうとする女性たちは薄給な夫を持つ妻たちあり、子供たちに生活費を与えることができないという不安がその理由となっている。このグループの人たちはコーランの中で神が保証し給うたことを忘れている。それは次の通りである。「飢えを恐れて汝らの子供たちを殺してはならぬ。なぜなら我らが汝らの糧、そして彼らの糧を与えるからである」（「家畜」の章第151節）[17]。「夜の旅」の章第31節の中で、神は次のように仰せになっている。「困窮を恐れて汝らの子供たちを殺してはならぬ。我らが彼らの糧、そして汝らの糧を与えよう。まことに彼ら（子供）を殺すことは大いなる過ち（罪）である」[18]。

真に信仰心を持ち、この世界のあらゆる力に勝るアッラーの力を信じるイスラム教徒たちは、このような残酷行為を行いたくはないだろう。なぜならお腹の中の子を堕すことは非人間的な残酷行為だからだ。もしその堕した赤子が完全な姿を有していた場合はなおさらである。このような残酷行為を行うことに対し、アッラーから我々に御加護がありますように。

16）「これ、すべての人間どもよ、我らはお前たちを男と女に分けて創り、お前たちを多くの種族に分ち、部族に分けた。これはみなお前たちをお互い同士よく識り合うようにしてやりたいと思えばこそ。まこと、アッラーの御目から見て、お前らの中で一番貴いのは一番敬虔な人間」（『コーラン（下）』p.165）。

17）「いくら貧乏でも自分の子供を殺さぬこと。お前たち自身も子供たちも我らが養ってやる」（『コーラン（上）』p.238）。

18）「それから、お前たち、貧乏を恐れて自分の子供を殺したしてはならぬ。我らが養ってやる、子供たちもお前たちも。子供を殺すとは、まことに、もってのほかの罪悪であるぞ」（『コーラン（中）』p.117）。

Q.643（214-02）

1）三日前、アッラーの御力により胎児を死産しましたが、完全な姿形をしていました。その子は9ヶ月間母親の胎内にいました。あるグループは［その子の葬儀は］ファルドゥ・キファヤーに含まれると述べ、あるグループは含まれないと述べています。どちらのグループが正しいでしょうか。2）ある者が意図的に礼拝を履行しなかったとします。あるグループはその者はカダーを行うべきあり、もしカダーを行わなければスンナの礼拝を行うことはできないと述べています。

A.643

1）あなたの最初の質問に答えるに当たり、我々は遺体あるいは葬儀に関連するいくつかの義務について法学書で再調査しなければならない。この遺体の問題に関連して、どのマズハブのいかなる法学書の中でも、第一に沐浴を施すこと、第二に布で包むこと、第三に礼拝を捧げること、第四に埋葬することの四つの事項を義務としている。これらの四つの事項はファルドゥ・キファヤーである。すなわち、もし死亡場所である州あるいは村の住人の一部によってそれが行われたならば、他の人々は罪から解放される。もしそれを行う者が一人もいなければ、その州あるいは村の住人の全員が罪を負う。

死産した赤子で、全ての手足の特徴を十分に備え、また9ヶ月間母親の胎内にいた場合には、月を満たす前に早産した赤子を除いて、［葬儀は］ファルドゥ・キファヤーに含まれる。これはイマーム・アル＝シャーフィイー派に拠る。月を満たす前と言われる期限とは、赤子が六ヶ月と二日に届かず早産することである。この状況においては検討を必要とする。もし六ヶ月に届かず早産した赤子が生きていると分かり、その後死亡したならば、それは法的に通常の遺体と同じである。沐浴を施し、礼拝を捧げ、布に包み、埋葬する義務がある。死産だと判明したが、一人の人間の姿としての特徴が見られたならば、沐浴を施す義務があり、礼拝を捧げる義務はない。しかし早産した赤子が一人の人間の姿としての特徴がまだ見られなかった場合、沐浴を施す義務はなく、また礼拝を捧げる義務もない。もしその早産した赤子が六ヶ月と二日以上であったならば、たとえ死産だったとしても法的に大人の遺体と同様となる。よって結論としては、あなたが混乱している問題のように、九ヶ月で母の胎内から生まれた全ての赤子は、たとえ死産だったとしても手足の特徴を十分備えていたならば、その子［の葬儀］はファルドゥ・キファヤーに含まれる。すなわち沐浴を施し、礼拝を捧げ、布に包み、埋葬することが義務となる。これはイマーム・アッ＝シャーフィイー派に拠る。他のマズハブに従ってこの事柄について論じる必要はないだろう。アッラーが最もよく知り給う。

2）これもイマーム・シャーフィイー派によれば、履行しなかった各五回の礼拝は、意図的であろうとなかろうと、全てのムスリムの負債となる。そしてその各々の負債を支払わねばならない。よって履行しなかった各々の礼拝のカダーを行わねばならないのである。義務の礼拝のカダーを行う前に、スンナの行いを勤めることは許されない。ただその違いとして、寝過ごした、または度忘れしたといったように意図せずに履行しなかった義務の礼拝においては、それを履行しなかった者に罪はない。しかし意図的に義務の礼拝を怠った人々は罪を負う。しかし両者は共にカダーを行う義務がある。例外は、イスラム教に改宗した異教徒たちである。彼らはイスラム教に改宗するまでの間に行わなかった全ての礼拝のカダーを行う必要はない。断食やその他のイバーダートも同様である。しかしイスラムに改宗する前に行った善行に対しては、変わらず神から良き報酬を得ることができる。

月経、産後の出血、そして分娩といった広く知られた礼拝の妨げが理由でやむを得ず義務の礼拝を履行しなかったイスラム教徒の女性についても同様で、彼女たちはその妨げがあった間に履行できなかった礼拝のカダーを行う必要はない。アブー・アル＝モフタール。

■第215号［*Qalam* 1968.9: 26］

Q.644（215-01）

「アザーンあるいはバング」は初めどのように創作されたのでしょうか。信者たちの心をアッラーとその使徒へと強く引きつけるアザーンの唱句は使徒ムハンマド御自身が創作されたのか、あるいはコーランのように神から下された御告げなのでしょうか。アザーンの唱句はコーランの内容の一部なのでしょうか。

A.644

アザーンは五回の礼拝に対するイスラム信徒の関心がどれ程大きいかを示す一つのしるしである。礼拝は宗教の柱である。したがって礼拝のイバーダー

トはムスリムを自認する全ての人間が重視すべき、また履行すべき行いである。それゆえ預言者ムハンマドはメディナに到着した初日、どのような方法を以てイスラム教徒たちに礼拝のイバーダートを果たすために集まるよう呼びかけるのがより良いかを重視し、考えていた。教友らの中には、角あるいは金属で創られたラッパを鳴らして礼拝のイバーダートを行うよう呼びかけることを提案した人がいた。偶然にもユダヤ教徒たちはラッパを鳴らして教会での礼拝を集団に呼びかける伝統を持っていた。当然使徒ムハンマドは以前から他宗教のイバーダートの実践法を真似ることを好まなかった。それは後の人々を混乱させないようにするため、またイスラム教徒たちが行うイバーダートが純粋なイスラム式に確と形作られるようにするためであった。

次に、中央に空洞となる穴を空けた長い木を打ち鳴らして人々に礼拝を呼びかけるという提案をした教友らもいた。これは今日に至るまで、我が国中の村々のモスクやスラウでよく使用されているものである。この空洞を礼拝の時間に入る度に打ち鳴らさなければならない。この提案も使徒ムハンマドによって否定された。なぜなら、その道具はその時代にキリスト教徒が宗教儀式を行う上で使用していた道具と似ていたからである。

ついには、旗のようなものをモスクの屋根に揚げ、礼拝の時間に入ったことを表すという新たな提案が教友らから出された。しかしこの提案は使徒ムハンマドに受け入れられなかった。なぜなら、その旗が揚げられたのを目にした人数が僅かしかいなかったからだ。モスクから遠く離れて住んでいる人々、また度忘れしたり、あるいは寝過ごしたりした人々に礼拝の時刻がきたことを知らせる助けにはならなかったのである。

その後、「呼びかけ団」を組織し、任命された「呼びかけ団」の団員がイスラム教徒たちの家に行き、礼拝時間に入ったことを知らせ、使徒ムハンマドと共に集団礼拝を行うためモスクへ出かけるよう彼らに呼びかけるという提案が別の教友らの一部からなされた。この提案は別の方法が見つかるまでの一時的なものとして、基本的には使徒ムハンマドに受け入れられた。しかしこの呼びかけは、結婚式に招待する時のような普通の言葉を用いて一般的に招待するやり方で行わねばならず、強制することはできなかった。この方法については他の宗教での先例はなかった。

しかし、やがてイスラム教徒の数が増加したことにより、この呼びかけの任務に当たる人数もまた多く必要となった。彼らは一部の地域に入るため遠くまで歩かざるを得なかった。この方法はその任務を委ねられた人々に苦労を強いることとなった。しかし新たな方法が考案されるまではこの古い方法を実施せざるを得なかったのである。

家から家へと呼びかけを行う任に当たった教友らの中にアブド・アッラー・ビン・ザイド・アル=アンサーリーがいた。彼はメディナの青年で、胸はイスラム精神に満ち溢れていた。「呼びかけ団」の団員が背負う任務の負担を軽減し給わんとするアッラーの御助けにより、ある夜アブド・アッラー・ビン・ザイド・アル＝アンサーリーはある人物が彼の元に会いに来る夢を見た。その者は彼に「礼拝を行うため集まって来るよう民衆に呼びかけるために、あなたが使えるであろういくつかの言葉を教えてほしいか」と言った。「はい！」とアブド・アッラー・ビン・ザイドは答えた。そこでその人物は言った。「こう言うがいい！アッラーフ・アクバル、アッラーフ・アクバル、アッラーフ・アクバル、アッラーフ・アクバル、アシュハドゥ・アッラー・イラーハ・イッラッラー、アシュハドゥ・アッラー・イラーハ・イッラッラー、アシュハドゥ・アンナ・ムハンマダッラスールッラー、アシュハドゥ・アンナ・ムハンマダッラスールッラー、ハイヤ・アラッサラー、ハイヤ・アラッサラー、ハイヤ・アラル・ファラーフ、ハイヤ・アラル・ファラーフ、アッラーフ・アクバル、アッラーフ・アクバル、ラー・イラーハ・イッラッラー［アッラーは偉大なり。アッラーは偉大なり。アッラーは偉大なり。アッラーの他に神はなしと私は宣言する。アッラーの他に神はなしと私は宣言する。ムハンマドは神の使徒なりと私は宣言する。ムハンマドは神の使徒なりと私は宣言する。いざ礼拝へ来たれ。いざ礼拝へ来たれ。いざ成功のために来たれ。いざ成功のために来たれ。アッラーは偉大なり。アッラーは偉大なり。アッラーの他に神はなし］」。そして夢の中でその人物はアブド・アッラー・ビン・ザイドの視界から消えた。その後アブド・アッラー・ビン・ザイドは目覚め、そしてその夢の中で起こった全ての出来事を覚えていた。彼は夢の中に現れた人物に教えられたアザーンの唱句もまだ覚えていた。その夢は彼の考えに影響を与え、またそのアザーンの唱句は彼の心に深く残った。同じ夜、彼はそのまま使徒ムハンマドの元へ謁見しに行き、先ほど夢の中で見聞

きした出来事の全てを語った。そこで使徒ムハンマドは「それは正夢である」と御答えになった。その後、同じ夜に使徒ムハンマドはビラール・ビン・ラバーフを呼ぶよう命じ、アブド・アッラー・ビン・ザイドにその夢で得たアザーンの唱句を彼に教えるよう命じた。なぜならビラールの声の方がアブド・アッラー・ビン・ザイドの声と比べより美しく、より高かったからだ。

アブド・アッラー・ビン・ザイドの他にも、その夜サイイーディナ・ウマル・ビン・アル＝ハッターブもまた上述のような夢を見た。しかしその日は既に夜が更けていたため、明くる日にこの事を使徒ムハンマドに伝えることにした。しかし夜明け前になり、彼は夢の中で聞いた唱句をビラール・ビン・ラバーフが大声で唱え、夜明け前の礼拝を行うよう人々に呼びかけるのを聞いた。彼は使徒ムハンマドに会った後に、上述の唱句が唯一なる神からもたらされたものだと知った。夜明け前の礼拝のアザーンの唱句の最後部の前に、ビラール・ビン・ラバーフ自身によって次のような一行が加えられた。すなわち「アッサラートゥ・ハイルッミナンナウム」（礼拝は眠りよりよい）という句が二回加えられ、使徒ムハンマドがこれに反対することはなかった。

つまり、使徒ムハンマドの時代から今日に至るまで、つづいて復活の日に至るまでイスラム教徒の人々によって使われているアザーンの唱句は、神から直接教えられたものであり、それは使徒ムハンマドの承認を得て、ムスリムに礼拝のイバーダートを行うよう呼びかけるための唱句であるとウラマーらは考えている。これこそがイスラムにおける最初のアザーンである。アザーンの唱句はコーランの節の内容に含まれないということは極めて明白である。なぜなら、アッラーが天使ジブリールを通じてその使徒に下した御告げと同一ではないからだ。アザーンの唱句は単に数人の教友らの夢の中で得られたものに過ぎない。よってその夢を通じて受けた唱句または言葉は、コーランの節に含まれる御告げと呼ばれることはない。

以上、この簡潔な回答を以て質問者が満足できることを願う。アブー・アル＝モフタール。

■第216号［*Qalam* 1968.10: 31-33］

Q.645（216-01）

1）「社会福祉」のように、イスラム教以外を信仰するイスラム当局の長官がいますが、その者がイスラム当局の長官として任命され、宗教大臣になることは許されますか。もし任命されたなら、イスラム教徒はどう対応したらいいでしょうか。

2）カウム・ムダやカウム・トゥアについて、彼らは宗教の事柄に含まれますか。また、ハナフィー、マーリキー、シャーフィイー、そしてハンバリーといった四人のイマームたちは、全世界のイスラム教徒たちが従っています。イスラム教徒はコーランとハディースといったアッラーの法に従うべきなのではないですか。四人のイマームの一人に従うことは許されますか。この理由から多くの人が従っているのです。もしカウム・トゥアを規範とすれば、四人のイマームに従ったことになり、コーランとハディースに従えば、カウム・ムダを規範とすることになります。私の考えでは、イスラム教はコーランとハディースを規範とします。他の説明があるのでしょうか。

A.645

1）使徒ムハンマドは一つのハディースの中で次のようにおっしゃっている。「何かの事柄を信者の一員でない者に任せる（責任を負わせる）場合、それが崩壊する時を待てばよい」。上記のハディースで述べられた文言は、ある職務が信者の一員ではない、あるいはその職務の専門家ではない者によって行われたならば、その肩に負わされた職務は徐々に挫折に遭い、何も利益をもたらさないまま崩壊することになり、さらにはその負わされた職務の運営を損なうことになるということを明白に示唆している。

これは新たなる世俗的な職務であり、宗教上の職務とは関係がない。ましてや宗教上の職務は、それを行う人々が宗教法の詳細について知る人々から成る必要がある。あなたが述べたように、「宗教大臣」の役職のような宗教問題に関係する職務に非イスラム教徒が任命されたならば、何が起こるだろうか。我々はここでその答えを説明する必要はないと考える。なぜならあなた自身、また全ての人が一瞬にしてそれに答えることができるからだ。

「もし任命されたなら、イスラム教徒はどう対応したらいいでしょうか」というあなたの質問について取り上げる。これについては各々のムスリムが遵守すべきイスラムの法として、最も崇高なるコーランのページに記された聖なる一節を以て回答したい。アッラーの御言葉は次の通りである。

「信者たちは、信者たちを差し置いて不信心者を指導者（長）として選んではならない。それを行った者

は誰であれ、きっとアッラーからの御助けは得られないだろう。だが彼らが真に恐れており、彼らの恐れるものから身を守るためなら別である。そしてアッラーは御自身（アッラーの懲罰）を思い起こすよう汝らに忠告されている。アッラーの御許に帰る所はある」（「イムラーン一家」の章第28節）[19]。

上記の節の意味と目的を注意深く見ることで、我々はあなたの質問に回答したことになると考える。生じたこの事柄にイスラム教徒がどう対応したらいいかについては、各々の心に育んだ信仰の強さ次第だろう。

2）実のところ、この「カウム・ムダとカウム・トゥア」の問題はイスラム教において存在しなかった。イスラム社会が自らつくりだしたことで、その二つの集団が生じたに過ぎない。イスラムによってもたらされた教えの原則と概念から外れてつくりあげられた、つまり創作された事柄の結果により、イスラム教徒同士の分裂や対立が生じた。この事は極めて嘆かわしく、またイスラムで厳しく禁じられている。イスラム教では信者たちが固く統合されたイスラム社会の中で団結し同じ考えを持つことを常に望んでいる。また四大マズハブのイマームらのことを「カウム・トゥア」と呼ぶことも許されない。マズハブのイマームらはイジュティハード［イスラム学者による解釈行為］を行う学者以上のものではない。彼らは、彼らが行った研究や調査に従ってイスラム法を解釈する学者たちである。なぜなら、預言者ムハンマドの時代におけるイスラムの法源には三種類あったからだ。それは、1. 最も崇高なるコーラン、2. 栄光あるハディース、3. イジュティハード、である。

カディ（裁判官）が法に関する事柄に直面した場合、まずはコーランを調べる。もしその中にその事柄に対する何らかの法が見つかった場合、そのコーランの中で見つけた法に基づいてそれは解決される。同様に、何らかの法的判断を下すための規範や拠り所となるハディースを見つけた場合、そのハディースに従えばいい。しかし彼（裁判官）がコーランやハディースの中に明確な法を見つけることができなかった時、そこで彼は十分に綿密且つ詳細に思考を使ってイジュティハードを行うのである。そのイジュティハードと思考によって導き出した判断は、裁かれる事柄を解決する上での指針や拠り所として採用される。

預言者ムハンマドが至高なるアッラーの祝福の元に帰られた後、イスラム法における重要な法源ができた。この新たなる法源はコーランとハディースにつづき第三の地位を得た。この法源とは教友らの「イジュマー」である。このイジュマーはイスラムにおける法源の一つとしての地位を得たのである。なぜなら、実のところ「教友らのイジュマー」は使徒ムハンマドの時代に最も近い教友らから成るイスラム法学者集団の「イジュティハード」であるからだ。これゆえに、この「教友らのイジュマー」の価値は個人の「イジュティハード」よりも高いのである。

このイスラム法の発展の後、法源の数が二つから四つに増えた。すなわち、コーラン、ハディース、イジュマー、そしてイジュティハードである。よって裁判官がイスラム法に関する事柄を解決する際、まずはコーラン、ハディース、あるいはイジュマーの中からそれを探す。もしその三つの法源の中に見当たらない場合は、そこで初めてイジュティハードを行い、そのイジュティハードの結果に従ってその事柄を解決するのである。イジュティハードという一人のイマーム個人が判断を下すという方法は、様々な学派を生む原因となった。なぜならイマームあるいはウラマーたちは、そのイジュティハードにおいて時に互いに見解が一致したり、また時に対立したりするからだ。それゆえにマズハブを創設したウラマーらの見解を反映した様々な学派が現れたのである。

マズハブの中には信徒がいないゆえに消滅したものもあり、一方で今日に至るまで多くの信徒がいて今でも繁栄しているものもある。スンナ派のイスラム教徒の多くの信徒がおり、今でも繁栄している最も有名なマズハブは四大マズハブ、すなわちハナフィー、マーリキー、シャーフィイー、そしてハンバリー学派である。

よって（ハナフィー学派を創設した）イマーム・アブー・ハニーファ・アン＝ヌマーン・ビン・サービット、（マーリキー学派を創設した）イマーム・マーリク・ビン・アナス、（シャーフィイー学派を創設した）イマーム・アブー・アブドゥッラー・ムハンマド・イドリス・ビン・ウスマン・ビン・シャーフィイー、そして（ハンバリー学派を創設した）イマーム・アフマド・ビン・ハ

19）「信仰ある者は、信仰ある者を措いて無信仰者を友とするようなことがあってはならない。もしそのようなことをすれば、全然アッラーには無縁の者となろう、但し何か無信仰者から（害を受けそうな）心配でもある場合は別だが。しかしアッラーは、一番こわいのは何といっても（アッラー）ご自身だと汝らをお諭しになっておられる。最後に（汝らが）行きつく先はアッラーなのだぞ」（『コーラン（上）』p.92）。

ンバル・ビン・ヒラール・アッ＝シャイバーニー・アル＝バグダーディであるが、彼らは全員コーランとハディースを法源としてイスラム法を解釈しており、イジュティハードを行う学者として互いに優劣はない。まさに彼ら自身、このことを認めている。よって彼らの一人が以下のように述べたのも驚きではない。「(何らかの法を) 我々から引用してはならない。そうではなく、我々が引用した法源、すなわちコーランとハディースから引用しなさい」。

したがって、「四人のイマームの一人に従うことは許されますか」というあなたの質問については、四人のイマームに従うことは誤りではないと我々は考える。なぜなら四人のイマームのマズハブにおいて採用される法の源はコーランとハディースから引用されたものだからだ。

結論として、コーラン、ハディース、教友のイジュマー、そしてイジュティハードから引用された法源を指針とするマズハブを、我々はどれも確固として支持する。このイジュティハードの問題において、イジュティハードを各々が個人的に行うことを条件とする限り、全てのイスラム教徒はそれを行うことをもちろん法で禁じられていない。

明らかに、あなたがこの問題において提示した「カウム・ムダとカウム・トゥア」の問いはイスラム教において全く存在しない。もしまたつくりだされたならば、それはイスラム信徒同士の間で分裂や争いが起こり、終わりなく続くことを意味する。

あなたが提示した二つの質問について我々が回答できるのはここまでである。あなたが満足することを願う。全ての成功と導きはアッラーによるものである。

■第217号 [*Qalam* 1968.11: 18-19]

Q.646 (217－01)

ある人がおおよそ以下のような意味の預言者ムハンマドのハディースを読みました。「モスクを建てるために寄付しようとしない、またはそれに反対する者はイスラムから外れることになる」。そこでその人はそのハディースは嘘偽りであると答えました。そのハディースを嘘と呼ぶ人は法的にどうなりますか。

A.646

モスクを建てるために寄付したがらないことは過ちとはならない。なぜなら「寄付する」という言葉はアラビア語では「来世まで益をもたらす慈善」という意味の言葉に含まれるからだ。寄付は法的に義務ではないが、奨励 (容認) される。つまり「寄付」という名の下にリンギット通貨を支払う者はスンナであり、その大小に応じて来世で報酬を与えられる。それは預言者生誕祭記念基金、学校の設立、モスクあるいはスラウの建設などといったアッラーに是認される道に寄付されることが条件となる。

この「寄付」という問題に関連して、使徒ムハンマドはあるハディースの中で次のようにおっしゃっている。「アダムの子 (ムスリムの人間) が死んだ時、三つの事柄を除いてその行いは中断される。来世まで益をもたらす慈善、善行の道への寄付、役に立つ知識と彼のためにいつも祈りを捧げる敬虔な子供である」。よって上記のハディースの中に記された「寄付」あるいは「来世まで益をもたらす慈善」は、ムスリムに行うよう義務付けられてはいない行いとはいえ、その利益は寄付を行った者にとって絶大である。寄付した物がこの世に生きる人々に利益をもたらす限り、その者が受け取る報酬は来世に渡った後まで永続する。

今重視すべき事柄はただ、なぜ反対するのか理由が無いまま「モスクの建設に反対する」ことではないだろうか。もしある者がモスクを建設するために寄付したくないならば、それは問題とはならない。なぜなら、寄付することはスンナあるいは容認される行いだからだ。もしその者が寄付したくないならばそれを強いることはできない。また寄付を嫌がったとしても罪にはならない。しかしもしその者が特定の理由もないまま、モスクを建設しようとする他の者の努力に「反対した」とすれば、その反対は罪である。モスクを建設することは、奨励されるよき行いだからだ。ある国に多くのモスクが建設されれば、そこで礼拝を行うイスラム教徒の数が増えることが期待できる。こうした善行に反対することは過ちであり、罪になる。

上述の預言者ムハンマドのハディースの種類を研究し調査するまでは、我々はそのハディースを嘘と呼ぶ者を法的に不信仰者あるいはイスラム教から外れたと早急に判断することはできない。なぜなら、ハディースには様々な種類があるからだ。サヒーフ[真正]のハディースもあれば、ハサン[良好]のハディースもあり、ダイーフ[脆弱]のハディースもある。またムアッラク(mu'laq)[伝承者の脱落]のハディースもあれば、ムルサル (mursal)[伝承者不詳]のハディースもあり、ムダリース(mudlis)[伝承者経路の

欠陥の隠蔽］のハディースもある。またムンカティウ（munquta‘）［伝承者経路の断絶］のハディースもあれば、マウドゥーウ（mawḍu）［改ざんされたもの］のハディースなどがある（上述のハディースを知るにはハディース用語学を学ぶ必要がある）。よってもしその者がイスラーイリヤート（isrā’iliyāt）のハディース［イスラムの外から伝わったハディース］や、イスラム教徒を混乱させるためにイスラエル（ユダヤ教徒）の人々が創作した偽のハディースを嘘と呼んだならば、その者を法的に不信仰者だと判断することはできない。しかし、もしその者が最も権威の高い真正ハディース、つまりイマーム・アル＝ブハーリーとムスリムの伝承によるハディースを嘘と呼んだならば、そこで初めて我々はその者を法的に不信仰者だと判断することができる。なぜならウラマーらは、コーランの後に出たサヒーフとされる書物は『サヒーフ・ブハーリー』と『サヒーフ・ムスリム』であると合意しているからだ（もしこのハディース学の問題を完全に読みたいならば、当然この限られた「千一問」のコラムの中では十分ではない。よってまずはここまでで十分だろう）。

あなたが問題としていたこのハディースの意味内容に関しては、アラビア語の原典となる文言を探すことができなかった。よって我々はそのハディースがどの種類のものか断定することができない。もしいつの日かあなたが上述のハディースのアラビア語の原典となる文言を探すことができたなら、我々に送って頂きたい。それにより我々はそのハディースの情報源はどこから生じたのか、またそのハディースの種類は何かを調べることができるだろう。

あなたの質問に対する我々の回答は今のところはこれで十分だろう。あなたが満足することを願う。あなたの他の二つの質問に関してだが、別の時に答えることにする。神の御心ならば！

Q.647（217-02）

礼拝のイバーダートの履行における「13の柱」の本来の意図あるいは目的は何ですか。一つ一つご説明願います！

A.647

礼拝のイバーダートにおける「13の柱」の本来の意図あるいは目的は、礼拝のイバーダートを行う人々が行うべき義務となる13項目の礼拝の柱である。

13項目の礼拝の柱とは、イマーム・シャーフィイー派によると以下の通りである。1．ニーア（タクビーラトゥ・アル＝イフラーム［礼拝開始のタクビール］において）。2．キヤーム（力がある者は直立すること）。3．タクビーラトゥ・アル＝イフラーム。4．「開扉の章」の読誦。5．ルクーウ［立礼］そしてその間の小休止。6．イティダール（ルクーウから身体を起こすこと、そしてその間の小休止）。7．各一ラカート［礼拝の動作単位］におけるサジダ［平伏礼］を二回、そしてその間の小休止。8．二度のサジダの間の座礼、そしてその間の小休止。9．最後のタヒヤートにおける座礼、そして最後のタヒヤートの読誦。10．最後のタヒヤートにおけるタシャッフド。11．最後のタヒヤートにおける預言者への祝福祈願。12．右に挨拶の言葉を唱える。13．順序（上記の通り順番に行うこと）。

この13の礼拝の柱の内の一つを履行しなかった場合、その礼拝は無効である。これが「13の柱」という言葉の由来であり、それは「礼拝の柱となる13項目」という言葉の略語である。

■第218号［*Qalam* 1968.12: 30-32］

Q.648（218-01）

1）私は政府保留地（リザーブ）の獲得に努めました。その後私は相続人に金銭を渡してその土地を手に入れることができました。私のこの行動は贈賄（賄賂）と言われますか。一方、贈賄はハラムです。ご回答頂けることを願います。2）私の地元では、多くの年配者たちがカウム・ムダは間違っており、カウム・トゥアに従う者が正しいと述べています。どちらが正しいでしょうか。3）私の村では多くの人が水亀の卵はハラルであり、一方その親亀はハラムだと言います。これは本当でしょうか。もし本当ならば、何を元にキヤースを加えているのでしょうか。

A.648

相続人に金銭を渡すあなたの行為は、贈賄あるいは賄賂と見なされる。なぜならあなたが相続人に金銭を渡すのは、当然保留地があなたの手に渡ることを目的としているからだ。もしその金銭が渡さなければ、あなたが欲している保留地があなたのものとなるのか、あるいは他人の手に譲渡されるのではという疑念を感じるだろう。これこそが「賄賂」と呼ばれるものである。賄賂はイスラム教によって固く禁じられている行為であり、贈賄者と収賄者の両者ともアッラーに呪われる。それは以下のハディースの中で使徒ムハンマドがおっしゃっている通りであ

る。「アッラーは贈賄者と収賄者を呪われる」。もし使徒ムハンマド御自身がそのようにおっしゃったなら、神に呪われた各人の運のなんと悪いことか！我々はもちろんこれを否定することはできない。

もし人類の発展の歴史を見渡したならば、神に呪われた各民族を我々自ら目撃することができるだろう。その民族の生活状態は安泰ではなく、その社会は混乱し、そしてその国は脅威にさらされるに違いない。ごく身近な例として、ユダヤ民族をみるといい。何千年もの昔からユダヤ民族は生活状態において安泰と平穏を経験することはなかった。彼らはあっちで追い出され、こっちで立ち退かされ、それどころかユダヤ民族は定住するどの場所においても平穏を感じることはない。このユダヤ民族は最も富を持ち、国家経済を独占できることを我々は知っているとはいえ、彼らは常に脅威にさらされている。これこそが神に呪われ、祟られた民族が辿る運命である。賄賂を受け取り、神の呪いを受けた人々も同様である。たとえ豊富な財産のヴェールで覆っていようと、その生活は安泰ではなく、その心は平穏ではない。なぜなら、その財産はアッラーに是認されたハラルとされる方法で得たものではないからだ。この贈賄の危険性は個人を害するだけでなく、信徒や国家を害することになる。もし信徒の精神が「賄賂」の病に冒されたならば、その国家の経済状況も悪化するに違いない。こうした理由から、我々の政府はこの「賄賂」の病が政府の役人の精神の中に蔓延することを気にかけていた。この「賄賂」の病は社会、民族、そして国家全体を危険にさらすのである。

2）実のところ「カウム・ムダとカウム・トゥア」の問題はイスラムの中にはない。この問題は長い間、「カウム・ムダとカウム・トゥア」と自称する二つのイスラム信徒グループの間で論争となっている。結果的にイスラム教徒同士の間で止めどない分裂と対立が生じた。この事柄はイスラムによって固く禁じられている。イスラム教は常にその信徒たちが団結し、いかなる場合でも固くぶれない一つのイスラム社会において結束し、同じ考えを持つよう望んでいる。サラワクの『カラム』の読者から寄せられた質問への回答として、我々は多少この問題について当コラムで解説した（『カラム』第216号を見て頂きたい）。

3）水亀あるいは海亀の卵を食べることはハラルである。なぜなら、たとえ水亀の肉や海亀の肉が、二つの世界（陸と海）に住む動物の種類に属するゆえにハラルでなかったとしても、それは獰猛な動物の種類ではなく、水生動物から産まれたものだからだ。しかし水生動物がワニのような獰猛な動物の種類に属していた場合、その卵は食べることは許されない。この問題においてキヤースの元となるものはない。単に獣医ら（獣医学）が行った研究に基づいたものに過ぎない。獣医らは獰猛な動物は危険を及ぼすある種の毒を持っていると述べている。例えばニシキヘビの卵、シャチの卵などである。よって現代のように獣医学が広く発展するより前に、イスラムは既に毒を持つ動物の卵の危険性を認識していた。それゆえにイスラムは人類に獰猛な動物から産まれた卵を食べることを禁じ、またあなたがこの問いの中で尋ねた海亀や水亀のような、獰猛な動物ではない種類に属する動物から産まれた卵をハラルとしたのである。

Q.649（218-02）

ここで質問を一つしたいと思います。イスラムの女性はどのような服装をすべきでしょうか。またこの問題に関して聖典コーランとハディースの見解はどうでしょうか。

A.649

あなたの質問、すなわち「イスラム教徒の女性はどのような服装をすべきでしょうか」に関しては、先月発行された『カラム』誌第217号の表紙でその回答を見ることができるだろう。美しく、端整で、扇情的ではないのではなかろうか。もし全てのイスラムの女性がそのような服装をしたならば、たとえ彼女たちがどこへ行こうと、彼女たちに言い寄る勇気がある者は一人もいないに違いない。なぜならイスラム式の服装をすればその貞淑を守れるからだ。もし彼女らが己の貞淑をうまく守れたならば、自ずと人は彼女らを敬うだろう。しかしもし我々自身が尊厳を売り、あっちに飛び、こっちに飛び、あっちにまくり上がり、こっちにまくり上がり、上にさらされ、下にさらされたならば、多くのシャイターンたちが誘惑し、多くのイブリース［悪魔］たちが後をついてくるだろう。この問題に対する聖典コーランとハディースの見解に関しては実に数多くある。そのアッラーの啓示の中に、「光り」の章第31節がある。「ムゥミナー（Mu'mināt）（イスラムを信奉する女性）にはこう言ってやるがいい（ムハンマドよ）。目を伏せて貞淑を守り、外に表れるものの他はその飾りを表してはならない。そしてヴェールを胸元まで垂らしなさい。彼女

たちの飾りを表してはならない……」[20]。

上記の節の中に記された外に表れる飾りの限度についてだが、それはイブヌ・シャリールの伝承による以下のハディースの中で説明されている。「イブン・アッバースはこう伝えている。外に表れる飾りとは顔、目に塗ったアイライナー、手に塗ったヘンナの跡、指にはめた指輪である」。

隠すべき女性のアウラに関する別の節やハディースについては、『カラム』誌第217号の16と17ページを詳しく見て頂きたい。そこで女性のアウラに関する特集記事を見つけることができるだろう。その中でトルキスタンとユーゴスラビアのイスラムの女性が着ている服装について、いくつかの実例が挙げられている。

■第219号 ［*Qalam* 1969.1: 29-31］

Q.650（219–01）

シンガポールでは多くのイスラム教徒が好んで非イスラム教徒の所有するブキ・テマ・ロードにある「ヨー・ヒャップセン・キャニング&ソース・ファクトリー社」の缶詰工場で製造されたチキン・カレーの缶詰を購入しています。そのチキン・カレーを購入している私の家の並びに住む隣人たちは、それをハラルだと言います。なぜならその鶏を屠殺しているのはイスラム教徒だからです。しかし私の一家は未だそれを買うことに懐疑的です。よってこの事柄について、私の利益及びシンガポールの全イスラム教徒の利益のために説明して頂けることを大いに期待します。

A.650

上であなたが提示した問いを受け取った後、我々は直ちにジェマ・アッ＝ダッワ・アル＝イスラミアに連絡を取った。その協会は「シンガポール・イスラム布教協会」という名でより広く知られており、ゲイラン12番通り31番地に本部がある。我々はその事務官に説明を求めた。そこで我々が受け取った回答は、1968年11月６日付けの書簡によると次の通りである。

「『ヨー・ヒャップセン・キャニング&ソース・ファクトリー社』（所在地はブキ・テマ・ロード23番地バトゥ７、シンガポール21）が製造するチキン・カレーの缶詰について、ハジ・ムハンマド・ハーン氏によると、彼とムスリム諮問委員会の代表者らがその工場を訪れた際、彼と代表者らは鶏がイスラム教徒たちによって屠殺されているのを目撃した。これは一年前に目撃されたのだが、私の考えでは引き続き現在まで行われていると思われる。もしそうでないなら、委員会はそのファクトリー（工場――編集部註）で働くイスラム教徒たちから訴えを受けているに違いない。このことから、私が信じるにその食べ物はハラルと見なされるだろう。私とはA.ワンジョルである」。

シンガポールのジェマ・アッ＝ダッワ・アル＝イスラミアの事務官であるワンジョル・ビン・アブー・バカル氏の署名が入った同協会からの証言を記した書簡によれば、あなたが疑問視しているチキン・カレーの缶詰をイスラム教徒が食すことはハラルであることは明らかである。なぜなら調理されたカレーの鶏は全てイスラム教徒によって屠殺されたものだからだ。

一方ムハンマド・ザイン氏が確信するかどうかは、シンガポールのジェマ・アッ＝ダッワ・アル＝イスラミアによって我々宛てに書かれた説明を以て、あとはあなた自身の考え次第である。あなたがこの我々の回答に満足することを願う！

Q.651（219–02）

1）ハディースとコーランにおける、酔いをもたらす飲み物の意味するところは何ですか。2）周知の通り、酔いをもたらす飲み物は「アルコール」というある種の成分が含まれています。またタパイ［糯米とこうじを混ぜて発酵させたもの］の汁の中にもそのような成分が見つかっています。そのタパイを飲むことは我々にとってハラムでしょうか。というのは上述のアルコールゆえに、そのタパイの汁を飲むことはハラムであると考える人が一部にいるからです。

A.651

1）コーランとハディースは酔いをもたらす各々の飲み物を“al-khamr”と名付けている。この“al-khamr”という言葉をマレー語に訳せば“arak”と名付けることができる。この“arak”という言葉にはいくつかの酔いをもたらす飲み物の種類が含まれる。例えばウィスキー、ブランデー、ジン、ビール、スタウト、ヤシ酒、そして飲んだ者の思考の平静さを乱すあらゆる酒類である。イスラム法の原理では、預言者ムハンマドのハディースに基づく証明及び高名なウラマーらの見解を通じ、多かろうが少なかろうが酔いをもたらす全ての種類の飲み物をイスラム教徒が飲むことはハラムであると定められている。ただし例外は、

20）「それから女の信仰者にも言っておやり、慎しみぶかく目を下げて、陰部は大事に守っておき、外部に出ている部分はしかたがないが、そのほかの美しいところは人に見せぬよう。胸には蔽いをかぶせるよう」（『コーラン（中）』p.236）。

差し迫った状況下（非常事態）において、ハラルとされる飲み物がないゆえに身に危険を及ぼす場合である。その時は酔いをもたらす飲み物を飲むことが許される。但し、ただ危険を避ける程度だけで、それ以上は許されない。なぜならイスラム法理論の原理では、「非常事態にはあらゆる禁じられたものが許される」と言われているからだ。

結論として、酔いをもたらす飲み物とは人間の感情を高揚させる、あるいは健全な思考を高揚させ、その者が為したあらゆる行動を認識できない状態にするものである。それは言わば人の理性を失わせるものである。アヘンや大麻もまた酔いをもたらすものの類いに含まれる。したがってウラマーらは、アヘンや大麻を吸う人々は法的に酒類を飲む者と同じだと考えている。しかし実に嘆かわしいことに、我が国マレーシアを含むイスラム諸国の半分はアヘンや大麻を吸うイスラム教徒たちを罪だと見なすが、イスラム教徒たちが酒類を飲むことを禁じていない。実のところその二種類の飲み物（アヘンと酒）の危険性はそれを飲む、あるいは吸う人々の身体に危険を及ぼすことである。両方ともイスラム教で禁じられ、ハラムとされている。

2）何冊かの英語、アラビア語、そしてマレー語の辞書を調べた結果、タパイの汁にはあらゆる種類の酒に含まれるアルコール成分を含んでいないことが判った。あらゆる種類の酒の中に見つかるアルコールは、それを飲む人々に徐々に幻覚をもたらし、我を失わせる柔軟な力を持つスピリッツの一種を含んでいる。

タパイの汁は、ある種の酵母を原料として生じる。その酵母は蒸気の力を含んでおり、蒸気の力を含んだ種類の食べ物を熟成させてから茹でると、ある種の蒸気を含む一種の甘い汁を出す。そのタパイの汁がまだ甘み成分を含んでいる時に飲むことはハラルである。しかしそれを数日間熟成させると、先ほどの甘み成分はアルコール成分に変化し、それを飲んだ者を酔わす。この時それはハラムとなる。しかし、もしさらに数日間そのままにしておくと、アルコール成分は自ずと酢の成分に変化し、酢のように酸っぱい味になる。その時それは再びハラルとなる。なぜなら、もはやそれはアルコール成分を含まないからだ。それどころか酢の成分に変化したのである。

結論として、タパイの汁がもし甘み成分をまだ含んでいるならば、それを飲むことはハラルである。もしそれが変化してアルコール成分になったなら、それを飲むことはハラムとなる。そしてもしまた変化して酢の成分になったなら、再びハラルとなる。

この問題は国中の宗教学校で学ぶ生徒たちがいつも学習している法学書の中に見ることができる。この問題は、数日間熟成させたヤシや砂糖ヤシの汁の問題と同じである。

あなたの質問は長過ぎるので、もう二つの質問は別の時に回答する。神の御心ならば。

■第220号 ［*Qalam* 1969.2: 28-29］

Q.652（220－01）

今日のマレー語日刊紙の中に「ネットボール」と「サッカーボールの位置当てクイズ」というコラムがありました。それを当てることができたら、優勝者は一定の賞金がもらえます。その賞金をイスラム教徒が使うことはハラルか否か知りたいです。

A.652

イスラム教徒が得ることが許されないお金とは、宝くじ、チャップ・ジキ、ティカム・エコール［富くじの一種］など、いかなる形であろうとも「賭け事」で得た賞金である。なぜなら「賭け事」はアッラーによって禁じられている“al-maysir”という言葉の意味に含まれるからだ。それは「食卓」の章第90節に記されたアッラーの啓示の通りである。「信ずる人々よ！まことに酒、賭け事、偶像のために生け贄にすること、そして占いはシャイターンの業である。よってこの行為を避けよ。さすれば汝らは勝利を得るだろう」[21]。

賭け事はただ運命に委ねるゲームに過ぎず、力と思考を使って行うものではない。加えて、必死に働き汗を絞って努力することなく大きな利益を追求することを目的としているという点で、その中に最も汚れた策略が見受けられる。イスラム教は現世と来世における生活の向上を追求するため熱心に努力し、勤勉に働くようその信徒たちに奨励する宗教であり、神によって授けられた力を動かさず、また思考を働かさずに利益を追求する信徒たちを無論見たくないだろう。それゆえにイスラムは信者たちに賭け事で遊ぶことを禁じているのだ。

しかし、あなたが尋ねている「サッカーボールの位置当てクイズ」の問題は「賭け事」という言葉の意

21）「これ、汝ら、信徒の者よ、酒と賭矢と偶像神と占矢とはいずれも厭うべきこと、シャイターンの業。心して避けよ。さすれば汝ら運がよくなろう」（『コーラン（上）』p.195）。

味に含まれない。よってそこから得た賞金を使うことはハラルである。なぜなら元の写真から消されたボールを当てることは、思考を使って消されたボールの位置を慎重に分析することを伴うからだ。これはもちろん技能と知性を必要とする。さらに新聞を買うことで、我々のニーアは、ニュースを読み、その中に記された学問的な記事を研究しながら多くの人の考えを調査することに、より重点が置かれるに違いない。新聞のコラムのボール当てクイズあるいはファッション当てクイズの問題は、実際には付随的なことである。さしあたりそれぞれのニーア次第である。なぜなら、このニーアの問題に関して使徒ムハンマドは次のようにおっしゃっているからだ。「まことに、あらゆる行いはニーア次第であり、そして各人はニーアしたところのものを得る」。

つまり、いかなる日刊紙、週刊紙、そして雑誌で行われたあらゆる種類のコンテストも、それが我らの宗教であるイスラム教で禁じられている行為に入る「賭け事」という形のものでない限り、それを当てることは我々に禁じられていない。

Q.653（220-02）

聖典である高貴なるコーランの中に記された節には、「メッカ啓示」の節と「メディナ啓示」の節の二種類があります。この二つの節の種類について、またその二つの違いについてご説明願います。

A.653

コーランの歴史に関する書籍を読み調べると、そこで聖典コーランは徐々に下されていったことが分かる。すなわち一節一節、また章が短い場合は一章一章下された。「メッカ啓示」とは、メッカで下れた節、あるいは預言者ムハンマドがメディナに移住（聖遷）する前に下された節のことを言う。一方「メディナ啓示」の節とは、メディナで下された節、あるいは預言者ムハンマドがメディナの都に聖遷した後に下された節のことである。

二つの違いは以下の通りである。「メッカ啓示」の節は一般的に短い。「メディナ啓示」はコーラン全体の30分の11で、1,456節となっている。それに対して「メッカ啓示」はコーラン全体の30分の19で、4,780節となっている。特に「メディナ啓示」の章の中にはイスラム教徒に対する呼びかけの言葉がより多く見られる。それらの節はしばしば、“Yā ayyuhā alladhīna āmanū”［おお、信者よ］という文言で始まる。そして人類全体に対する“Yā ayyuhā al-nās”［おお、人々よ］という一般的な呼びかけの言葉はきわめて少ない。一方「メッカ啓示」の章はその逆である。

「メッカ啓示」の節には一般的に信仰、楽園の恵みと地獄の脅威に関係する事柄が含まれており、またそれはめくるめく過去の信仰者たちの話を物語っている。それらの物語には、後世に生まれた信者たちの模範となるいくつかの非常に良き教えが含まれている。一方「メディナ啓示」の節は法の問題、慣習あるいはこの世の生活に関する法により重点が置かれている。例えば社会における交際の法、国家システムの法、戦闘における敵との対峙法、互いの宗教を尊重し合う法、またとりわけイスラム教徒の社会に関する法である。

以上があなたの寄せた質問に関する簡単な回答である。満足して頂けることを願う。またもしあなたがこれより詳しい説明を望むならば、コーランの歴史書を読んで頂きたい。そこであなたはより詳しい説明を知ることができるだろう。

Q.654（220-03）

先の1387年の断食月に、私は病気のため三日間の断食を行えませんでした。私は、この間の1388年の新たな断食月がくるまで、この行えなかった断食のカダーを行うのを忘れていました。私はこの1388年に、ちょうど30日間の断食を行うことができました。昨年行わなかった三日間の断食のカダーを行う義務はあるのでしょうか。またどのような方法でそれを行うのでしょうか。

A.654

ガザリさん［質問者］には病気のために行えなかった三日間の断食のカダーを行う義務がある。ラマダン月に病気に罹った人は断食を破ることが許されるというのはまさに正しい。しかし断食を行わなかった日数分のカダーを行わねばならない。これは「牝牛」の章第184節に記されたアッラーの御命令である。それは次の通りである。「もし汝らの間で病気あるいは旅行中（で断食を破った）者がいたならば、（その者は）別の日に行わなかった日数分だけ断食を繰り返す（カダーを行う）必要がある」[22]。

しかしあなたが行わなかった1387年の断食を、あなたは1388年の断食月がくるまで払わなかったがた

22)「但し丁度そのとき病気か旅行中ならば、いつか別の時にそれだけの日数（断食すればよい）」（『コーラン（上）』p.52）。

めに、あなたにはその断食のカダーを行う義務がある以外に、フィドヤ（罰金）を払う義務がある。すなわち断食のカダーを行う日数分、貧者に食べ物を与えることである。あるいは慣例に従って、あなたがカダーの断食を行う日毎に、一日一チュパック［米の計量単位］の米を貧者に施すこともできる。アブー・アル＝モフタール。

■第221号 ［*Qalam* 1969.3: 33-36］

Q.655（221－01）

第一の手紙

拝啓、近頃我がイスラム社会では、意図的にコーランで物を包むというイスラムの敵たちの行為で騒然となっています。この騒ぎが至る所に広がったために、この敵たちはその過ちに気づき、またおそらく彼らはその結果を恐れていることでしょう。幸運なことにこの行為は長くは続きませんでした。しかし新たな戦術が意図的に行われたことを貴殿は知っておいででしょうか。新聞に（コーランの）節を写すという方法です。読み終わったら、これらの新聞は包み紙にされるではありませんか。またおそらく足で踏みつけられ、あちこちに捨てられるでしょう。これは一つの過ちとなるのではありませんか。これと同じような例があります。もし貴誌で解説が必要ならば、貴殿の見解をお聞かせ願います。この節は鮮明で、肉眼で読むことができます。

第二の手紙

貴殿、 私はこれと併せてコーランの節を二ページ、その注釈と一緒に同封致します。この聖なる節のページはコーラン読誦コンテストの「記念品」の本の中に記されているのを見つけました。この本は先のラマダン月にムルデカ・スタジアムで行われたコーランのコンテストの夜に無料で配られたものです。

私がこの手紙を書き、またこの聖なる節のページを貴殿に送る理由は、その「記念品」がムルデカ・スタジアムからそう遠くない道端に散乱していたのを見つけたからです。この「記念品」の本の外側（表紙）部分が皺になり、また自動車に轢かれた跡、あるいはおそらく絶えず行き交う人間に路上で踏みつけられたのであろう跡で汚れているのを見つけました。

私が見つけたその「記念品」の本の表紙にジャウィ文字で「コーランの読誦コンテスト」という文言が書かれていました。そこで私はそれを拾い上げました。そして次のことを見つけてどんなに驚いたことでしょう。私はその「記念品」のページを一枚一枚めくり、二ページ目に「コーラン読誦コンテスト」のシンボルとなる旗の絵が描かれていたのを見つけました。またその上に次のような聖なる一節とタウヒードの言葉が書かれていました。「彼らはコーランについてよく考えてはみないのか。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」。また15ページには２ページ全面に「牝牛」の章から引用した聖なる節とその注釈が書かれているのを見つけました（私がこの手紙と一緒に送った見本を見て下さい）。

私はムスリムですので、高貴なるアッラーの啓典の崇高さと神聖さを尊ばない彼らの行為、そして全てのイスラム信徒によって称賛されるべき神の節を、彼らが平気であらゆる民族の人間が侵入し足で踏みつける道端に捨てる行為に非常にショックを受けました。この神の節を侮辱する行為を行った責任を負う者への警告となるように、私はこの問題に関する詳細な解説をして頂けることを願います。

以上です。まずは貴殿の御協力に対し深謝申し上げます。

A.655

二人の『カラム』誌の読者に対して感謝すべきは我々の方である。彼らは自覚に満ちた心でイスラムの聖典である「高貴なるコーラン」の崇高さを傷つける出来事を暴いた。我々の記憶によれば、確かにこのような問題は少し前に生じたことがあり、また雑誌やマレー語新聞のコラムでイスラム教徒から激しい反対に遭った。しかしこの国のイスラム社会からの非常に激しい反対に遭い、我々が望まざるその行為は収まってすぐになくなったのだが、その後再び生じ、そしてまた静かな反対に遭った。それは、まるでこの国のイスラム教徒の好まざる行為が、全イスラム社会に常に称賛され、敬われる高貴なる聖典コーランに記された神の節を嘲る目的で、意図的に行われているかのようだった。

第一の例：ガ・ビン・ムダ氏によって送られた第一の見本は、インドネシア語の「高貴なるコーランの注釈書」の広告である。この注釈書はシンガポールの非イスラム教徒の外国人が所有する出版社が出版されたものだが、その広告はローマ字表記のマレー語日刊紙に掲載された。その新聞は非イスラム教徒が所有するものであるが、編集長はイスラム教徒である。最終的に小売店や市場で包み紙となる日刊紙のコラムに掲載される聖典「コーラン」に関連する全ての広告

は、イスラムの聖典の高貴さを敬うためにコーランの節の文言を含むべきではない。むしろそれらの広告は、たとえその日刊紙がイスラム教徒の所有ではないとしても、出版された注釈書の形状を示す表紙の絵だけで十分である。これは、大部分がイスラム教徒から成る読者たちの気持ちに配慮するため、その日刊紙の編集長たちにとって必要なことである。

きれいに装丁された月刊誌のコラムに掲載された広告はこれとは全く異なる。なぜなら各月刊誌は読まれた後、発行から一年経った際に製本するため各読者によってきちんと保存されるからだ。上述した理由に基づき、マレー語雑誌、とりわけイスラムに基づいた雑誌の紙が店や市場で物の包み紙になっているのを我々はめったに見たことがない。しかし日刊紙の紙はどのような形状であろうと、小売店や市場の店主に売るため卸売り業者に量り売りされるに違いない。これこそ日刊紙の発行に従事する責任を負ったイスラム教徒たちに、アラビア語（原語）のコーランあるいはハディースの文言を掲載しないように彼らが慎重且つ用心して広告あるいは宗教記事を管理することを強く求めるよう、我々に促したのである。それはアッラーの啓示や使徒ムハンマドの言葉から成る源の文言が、神の節と使徒ムハンマドの言葉の高貴さと神聖さを守る責任を持とうとしない人々によって侮辱されることがないようにするためである。マレー語の日刊紙がローマ字表記で発行され、その読者がイスラム教徒だけでなく非イスラム教徒で成っているとしたらなおさらである。非イスラム教徒は全てのイスラム教徒が敬うべき神の啓示と使徒ムハンマドの言葉の高貴さがどこにあるのか全く知らないのである。

第二の例：「プムダ・ヤンキー・ムスリム」［ムスリムのヤンキー青年］という仮名を使っている人物から送られた第二の例は、1968年高貴なるコーラン読誦コンテスト中央委員会が発行した「記念品」の本についてである。この委員会を率いるのはマレーシア国土鉱物資源大臣のハジ・アブドゥル・ラーマン・ヤークブ氏である。首相府が発行したコーランの注釈書から引用した聖なる節を含む「記念品」の本はコーランの読誦コンテストに参加した大衆に無料で配られた。そのコンテストは昨年のラマダン月の半ばにムルデカ・スタジアムにおいて五夜連続で行われた。

聖典コーランの高貴さを守るために我々はここで上述の「記念品」の本の発行責任者に建設的な忠告を述べたい。今後多くの人に無料で配られた「記念品」の本という形の刊行物がアラビア語で書かれた文言の源であるコーランの節あるいは預言者ムハンマドのハディースを含むことがないように。この我々の忠告は、記念品という形の刊行物においてしばしば生じる事態ゆえである。たとえその形状がどんなに美しく小ぎれいであったとしても、開催された集会が終わった後はそれを受け取った者に捨てられ、散乱されることを食い止めることはできないに違いない。

時折、配布された「記念品」刊行物は座る場所の敷物となった。もし「記念品」の配布が単に集会のプログラムあるいは開催者側の歓迎の辞しか含まなかったならば、何ら禁止となったり、あるいは新聞のコラムにおける議論の題材となったりすることはないだろう。しかしその「記念品」の配布が宗教と関係しており、その中にコーランの節や預言者ムハンマドのハディースが記されていた場合、今年の読誦コンテストの夜の「記念品」の本に起きたように、それが道端や排水溝の端に捨てられたゴミとなることを食い止めることができなかったならば、無論そのような事態は実に嘆かわしいことであり、アッラーの節と預言者ムハンマドのハディースをよく理解し、また敬う人々の感情を傷つけるに違いない。高貴なるコーランに記された神の節を意図的に嘲ったり弄んだりするイスラム教徒たちに対して神がいかに御怒りになるかを示す根拠あるいは典拠を提示する必要はないだろう。なぜなら、この問題に関してはイスラム教徒全員が幼い頃からそのことを本当に知っているからだ。またアッラーを、使徒を、そしてアッラーの啓典を本当に信じる全てのイスラム教徒が、意図的に聖なる節への侮辱につながる行為を行えるとは思えない。

しかしもし一部のイスラム教徒たちによって取るに足らないと見なされた問題が、イスラム教徒自身が守れなかったイスラムの名声に大きな影響を与えたとしたら、おそらく他の宗教の信徒たちはイスラムの聖典を見下し、イスラム教徒を軽蔑するだろう。

我々の願い：我々は我らが愛する神の宗教の神聖さを常に守り、保護してきた一冊のイスラムの雑誌として、二人の『カラム』誌の読者とファンに対して非常に恩義を感じている。彼らはイスラムを愛する気持ちに促されて、この国の全イスラム教徒を言うまでもなく悲しませる行為を行った者たちに対し、まさに忠告が与えられるべき出来事を勇敢にも暴い

たのである。この我々が望まざる事柄が意図的に行われたか否かを我々は問題にしているのではない。我々が今問題にしているのは、上述の出来事が高貴なるアッラーの啓典の神聖さと崇高さに対する侮辱となっていることである。よって我々はこう率直に述べたい。我々が書いた忠告は建設的なものであり、将来このようなことが二度と起きないことを願って、この問題の責任を負う者たちが行った間違いを正すことだけを目的としている。なぜなら、使徒ムハンマドがおっしゃった通り、互いに忠告し合うことは全てのイスラム教徒にとっての義務だからだ。「『宗教とは忠告である』。『誰にとってでしょうか、神の使徒よ』(と教友らは尋ねた)。そこで殿下は『アッラーにとって、その使徒にとって、そして全てのムスリムにとって』と御答えになった」。アブー・アル=モフタール。

■第222号 [*Qalam* 1969.4: 31-33]

Q.656(222-01)

1) 預言者イエスの生誕地はどこですか。またその現在の地名は何でしょうか。2) 預言者イエスが磔にされた(十字架にかけられた)原因は何でしょうか。預言者イエスは本当に磔にされたのでしょうか。あるいはアッラーが預言者イエスに似せて創った別の人間が磔にされたのでしょうか。磔にされたのが預言者イエスでないとしたら、彼は亡くなったのか、あるいはいなくなったのか、あるいはどうでしょうか。

A.656

預言者イエスはエルサレムの地で生まれた。そこは「ベツレヘム」という名の場所に位置するパレスチナの地にある。現在預言者イエスの生誕地にはキリスト教会が建てられ、そこはキリスト教の歴史の中で聖地となっている。パレスチナの地は現在に至るまで、未だに変わらず「パレスチナ」と呼ばれている。ただバイトゥル・マクディスだけが西欧人に「エルサレム」と呼ばれている。預言者イエスが十字架にかけられた原因についての物語あるいは話に関して、その話の真実は高貴なるコーランの中のいくつかの節の中で神によって説明がなされている。アッラーは、「女」の章第157-158節の中で次のように仰せになっている。「『まことに我らは預言者と言われるマリアの息子マスィーフ[メシア]イエスを殺したぞ』という彼ら(ユダヤ教徒であるイスラエルの民)の言葉のために。だが実のところ彼らは彼(イエス)を殺したのではなく、また十字架にかけた(磔にした)のでもなく、(彼らが殺した人物は)彼らにとって預言者イエスに見えただけの別の人間に過ぎない。まことにイエス(殺害)について論争する者は、実のところそれに疑問を抱いている。彼らは誰を殺したのか確信はなく、ただ憶測に従ったに過ぎない。また彼らが殺したのはイエスであると彼らは確信していない。しかし(実のところ)アッラーは彼を御許に召されたのである。アッラーは全能にして英明なる御方である」[23]。

上記の節の目的をより明確に説明するに当たり、我々はいくつかのタフシール学者の見解を挙げたい。我々はこれをインドネシア語に翻訳された三冊の書物から引用した。

第一の見解:ユダヤ教徒は彼らが預言者イエスを殺したと言うが、実のところ彼らは殺して十字に組んだ木(十字架)にかけたのではない。彼らが十字架にかけたのは裏切りを行った預言者イエスの弟子の内の一人で、その名は「ユダ」である。軍が彼を捕まえに来た時、その姿(容貌)が預言者イエスにそっくりであった。しかし彼らはまだ疑念を抱いており、預言者イエスの死についてはっきりした知識(確信)を持っていなかった。

キリスト教の聖書の中では以下のように説明されている。預言者イエスは単に数時間十字架にかけられていただけで、その後彼はユスフ(ジョセフ)という名の人物によって下ろされ、運ばれた。そして墓となった場所に納められた。その墓は空洞であり、上部は石で閉じられた――ルカ(ルカの福音書:23-53)。その後彼は復活し、ガリラヤへ行った。それゆえに彼らは預言者イエスの死を疑ったのである。なぜなら数時間の内にイエスが死ぬとは思えなかったからだ。またピラト自身もイエスが死んだという知らせを聞いて驚いた(マルコの福音書:51-44)。神は預言者イエスを御許に召されたというのは、アッラーはその思し召しによりイエスの地位と高貴さを高めたという意味である(H.ザイヌッディーン・ハミディ・ファフルッディーンH.S.によるコーランの注釈書142ペー

23)「それればかりか『わしらは救世主メシヤ、神の使徒、マルヤムの子イーサーを殺したぞ』などと言う。どうして殺せるものか、どうして十字架に掛けられるものか。ただそのように見えただけのこと。もともと(啓典の民の中で)この点について論争している人々は彼について疑問をもっている。彼らにそれに関して何もしっかりした知識があるわけでなし、ただいいかげんに憶測しているだけのこと。いや、彼らは断じて彼を殺しはしなかった。アッラーが御自分のお傍に引き上げ給うたのじゃ。アッラーは無限の能力と智恵をもち給う」(『コーラン(上)』p.165)。

ジを見て頂きたい)。

第二の見解：異教徒である彼らはこう述べている。「我々はマリアの子イエスを殺し、磔にしたぞ」。しかし実のところ彼らはイエスを殺してはおらず、また磔にしてもいない。イエスの顔にそっくりな別の人物、すなわちユダを除いては。実のところイエスを捕まえた兵隊（軍）は本当のイエスを知らなかった。それゆえ彼にそっくりなユダを捕まえたのである。こうしたことは古代の話の中に多数出てくる出来事である。すなわち、王が無実の者を殺すようにと命令するが、別の者が殺されるという話である。兵隊がユダを捕獲した時、彼は逃げて彼らが知らない場所に姿を消した。つまりアッラーがイエスを御許に召されたのである。すなわちアッラーの高貴なる場所、あるいはアッラーが思し召す場所に召されたのである（天空にではない。なぜなら神は居場所を持たないからである）。このことは「整列者」の章第99節の中のアッラーの啓示と同じ状況である。その中で預言者イブラーヒームの以下の言葉を伝えている。「私は我が神の御許へ帰ろう」[24]。つまり我が神の思し召す場所へ、すなわちシリア地方へ、という意味である。

キリスト教徒たちは、預言者イエスは古来より罪を犯してきたアダムの子全員の罪を贖うために異教徒によって磔にされたと述べている。要するに、預言者イエスはこの世で罪を犯した人々全員の罪を赦すために虐待され、磔にされたと彼らは述べているのである。このような信仰を健全な理性で受け入れることはできない。なぜなら公正なるアッラーの法、加えて人間によって作られた法によると、過ちや罪を犯した者本人が虐待されるのであり、少しも過ちを犯していない別の者ではない。アッラーは預言者イエスを御許に召されたという意味は、預言者イエスをアッラーの高貴なる場所へ、あるいはアッラーが思し召す場所へ召されたということだと先ほど説明した。

この説明はムハンマド・アブドゥーフの注釈書から引用したことに依拠している。彼はエジプトの高名なタフシール学者である。しかし大半のタフシール学者は、それはアッラーが預言者イエスをその魂と肉体と共に天空へ召された、という意味であると述べている。実のところこの説明は上述の節に基づいたものではない。なぜなら、その節にはただ「アッラーはイエスを御許に召された」と記されているに過ぎず、天空へ召されたのではないからだ。彼らが、預言者イエスは（終末の時代に）降臨すると説く預言者ムハンマドのハディースによる説明に基づかない限り、アッラーは天空におわすわけではない。確かに（もし表面的な意味に従うならば）降臨するのは高い所から、すなわち天空からに違いないだろう（ムハンマド・ユヌスの注釈書86及び100ページを見て頂きたい)。

第三の見解：アッラーはイスラエルの民（ユダヤ教徒）に呪いをかけられた。なぜなら彼らはアッラーの宗教に対し不信仰者であったからで、また姦通したとして聖母マリアを非難したからである。また彼らはイエスを殺すことができず、また磔にすることもできなかったのに、「我々はアッラーの使徒と言われるマリアの子イエスを殺したぞ」と主張したからだ。アッラーは彼らを混乱させ、彼らは別の人間を磔にするに至った。また預言者イエスが殺され、また磔にされたことについて見解を異にする人々は、他でもなく憶測に基づいているに過ぎず、そして彼らは確信をもって彼を殺したのではない。そうではなく、彼はアッラーによってその御許に召されたのである。なぜならアッラーは偉大にして英明なる御方だからだ（A. ハサンの著した“*al-Furqān fī Tafsīr al-Qurʾān*”の191ページを見て頂きたい)。

我々の見解：以上がインドネシアの三人のタフシール学者が著し編纂した三冊の注釈書から我々が引用した三つの見解である。この三つの見解では、預言者イエスがイスラエルの民（ユダヤ教徒）によって本当に殺され磔にされたことは依然として否定されているがそうではなく、実際には神の御許に召されたのである。召された預言者イエスの居場所は「女」の章第157節では説明がなされていない。「彼は神によってその御許に召された」という文言は、明らかに預言者イエスが神によって天空に召されたということを否定している。なぜなら神は天空におわすわけではないからだ。神は特定の居場所を持たない。これこそがタウヒード学の説明に従った見解である。大半のタフシール学者たちは「預言者イエスは神によってその御許に召された」と述べる節の意味の注釈として、預言者イエスを守るために召されたのであり、アッラーのみがそれを知り給うと考えている。しかし神に召された時、預言者イエスが死ぬことはなかった。それどころか彼は普通の人間と同じく命と

24)「時にあれが言うよう、『わしは主のみもとに行こう。きっとわしを導いて下さるであろう』と」(『コーラン（下）』p.47)。

肉体と共にまだ生きている。これについては預言者ムハンマドのいくつかのハディースの説明から確信できる。それらのハディースは以下のように述べている。預言者イエスは終末の時代に降臨し、預言者ムハンマドのイスラム法を従えて悪魔に対抗する。その悪魔はイスラム教徒を誘惑し、イスラム教への信仰を迷わす罠にはめようとする。我々は、預言者イエスは本当に異教徒（キリスト教徒とユダヤ教徒）によって殺され、磔にされたのだと主張する彼らの一員にならないように、イスラム教徒としてこの見解を十分な確信をもって信じるべきである。

ワン・ハシアさんから寄せられた二つの質問に対して我々ができる回答は以上のみである。彼女が我々のこの簡単な回答に満足して頂けることを願う。アブー・アル＝モフタール。

■第223号［*Qalam* 1969.5: 28-30］

Q.657（223-01）

現在の中東の国のような、災難に見舞われている他のイスラム信徒を助けることは全てのイスラム信徒にとって義務ですか。

A.657

多くのコーランと預言者ムハンマドのハディースの中で、全てのイスラム教徒は互いに助け合い、支え合うよう義務付けられている。その中に以下のアッラーの御言葉がある。「互いに助け合って善行を積み、神を崇敬しなさい。そして罪と恨みにおいて助け合ってはならない。アッラーを畏れよ。なぜなら、まことにアッラーは懲罰に厳しい御方であるからだ」（「食卓」の章第２節）[25]。

もう一つアッラーの御言葉を挙げる。「まことにアッラーは、整然とした一つの建物のように隊列を組んで（心を一つに、整列して）アッラーの道のために戦う者たちを愛し給う」（「戦列」の章第４節）[26]。

第一の節で、アッラーはすべてのイスラム教徒に、平和な時であっても困惑に直面した時であっても、彼らが全ての生活分野において常に互いに助け合うようにと命じている（義務付けている）。もしイスラム教によってもたらされた助け合い、または相互扶助の原則が現在のイスラム教徒によって実践されたならば、彼らは常に変わらず強く勇敢な信徒となるに違いなく、封建的で帝国主義的な民族に抑圧されるはずもない。しかしその「相互扶助」の精神が彼らの心の中で途絶え、また個人主義的な生活様式やあらゆる欲望を重視したがゆえに、彼らは国際社会の目から見て脆弱で、侮辱された信徒となってしまったのである。

これについては、最も崇高なるコーランの中でまさしくアッラーによって明確な説明がなされている。そのアッラーの御言葉は次の通りである。「アッラーとその使徒に従いなさい。そして論争してはならない（なぜならその論争によって）汝らは脆弱な信徒集団となり、力を失うだろう。耐えなさい。なぜなら、まことにアッラーは耐え忍ぶ者と共におられるからだ」（「戦利品」の章第46節）[27]。

なぜアッラーは上記の節の中で我々が互いに論争することを禁じたのだろうか。もし信徒たちが常に互いに論争し、口論し、喧嘩し合っていたならば、助け合いや相互扶助の精神はいつまでも彼らの心の中に育たないだろう。相互扶助の精神が信徒の心の中に育たない時、その信徒は団結することなく分裂した信徒となるだろう。そして彼らの分裂は彼らを脆弱化させるだろう。

一方、第二の節において、アッラーは、互いに密に並んだ堅固な建物のように強固な隊列を組むことができるイスラム教徒たちを非常に愛し給う、と説いている。これは我々イスラム教徒に対してアッラーが次のことを望んでいることを意味する。それは、とりわけイスラムの敵たちが我々の宗教の神聖さを汚そうと挑んできた場合に、我々の所有権（我々の祖国）を奪おうとするイスラムの敵たちのいかなる挑戦にも一致団結して立ち向かうことである。こうした時、アッラーは、我々の敵によってもたらされたあらゆる挑戦と災難に立ち向かうため、一斉に立ち上がって堅固な団結の列を組まねばならないと我々に命じている。

この団結の問題に関して、我らが崇敬する偉大なる預言者ムハンマドは次のようにおっしゃった。「信者は他の信者にとって、それぞれが互いに堅固に並んだ一つの建物のようなものである」。もう一つ文言

25)「互いに仲良く助け合って義しいことを行い、信仰を深めて行くようにせよ。互いに助け合って罪を犯したり悪事をはたらいたりしてはならぬ。アッラーを懼れかしこみまつれ。まことにアッラーの罰ひとたび下れば恐ろしい」（『コーラン（上）』p.172）。

26)「アッラーがお好きなのは、がっしりした建物のように戦列敷いて神の道に出て戦う人々」（『コーラン（下）』p.233）。

27)「そしてアッラーと使徒の言いつけをよく守れ。決して喧嘩口論などして志をぐらつかせ、ついには順風に見放されるようなことがあってはならぬぞ。どこまでも頑張り通せ。まこと、アッラーは辛抱づよい者の側につき給う」（『コーラン（上）』p.293）。

を挙げる。「信者たちが、自分自身を愛するようにその兄弟（ムスリム）を愛するようになるまでは、信仰を持つとは言えない」。さらにもう一つ文言を挙げる。「（互いに）等しく愛情、同情心、そして親密さを抱く信者（ムスリム）たちは、一つの身体のようなものだ。もし身体の一部が痛いと訴えれば全身は夜も眠れず、熱を出して苦痛を感じるようなものである」。

上記三つのハディースは、様々な民族、また異なった肌の色を持ち、そして異なった言語や文化を持つ人々から成る全イスラム教徒に対し、一つの建物、あるいは頭、胸、腹、手、足などといった様々な部分から成る一つの身体または肉体のようなものとなり、その身体の部分の内の一つが病気に冒された時は、全身が共に痛みを感じて熱を出し、夜も眠れずにいるかのように、強く堅固なイスラム連合の旗の保護下で団結し、助け合い、愛し合って生きるようにと呼びかけている。これこそが「相互扶助」の精神であり、イスラムによって建てられ、全ての信者たちが全世界のイスラム教徒との団結と連帯のアーチを目指して通る場所として作られた橋である。もし彼らが偉大なる信徒、勇ましい信徒、そして国際社会全体から尊敬される信徒になることを望むならば、この相互扶助の精神こそ全てのムスリムの心に育むべきものである。なぜなら信徒たちの団結が生まれる源は、互いに助け合い、愛し合う精神であるからだ。その理由は、相互扶助と愛し合うことこそがここでの平和な信徒あるいは民族の建設基盤となるからだ。信徒たちが生活の原則として上記二つの概念を実行しようとしないならば、前述の使徒ムハンマドのハディースで望まれている団結の堤防を築くことを望むことはできない。

M. イルヤス氏が提示した「現在の中東の国のような、災難に見舞われている他のイスラム教徒を助けることは全てのイスラム教徒にとって義務ですか」という質問の根本に戻ることにしよう。我々ははっきりと、「その通り、義務である」とそれに答えることができる。だからこそ、ここ最近『カラム』誌ではジハードに関する記事をコラムの中に非常に多く取り入れたのである。それらの記事は、全世界のイスラム教徒全員が一斉に立ち上がり、我らの同胞である中東諸国のイスラム教徒たちによって推進されている戦いを助けるよう呼びかけるものである。その戦いとは、彼らの祖国を残忍で非人道的な性質を帯びるシオニズムのユダヤ軍によって行われている侵入攻撃から守るためのものである。さらに、ユダヤ軍によって推進されている侵入攻撃は日増しに過剰になり、そうした恐れ知らずの態度によって彼らは、イスラム教徒にとって最も重要なキブラット［礼拝時のメッカの方向］として、また14世紀もの昔、我らの偉大なる預言者ムハンマドが昇天した最初の場所としてのアル＝アクサー・モスクの神聖さを汚すに至った。

歴然とイスラム教を汚したユダヤ軍の侵入攻撃があったことで、我らの同胞である中東諸国のアラブ人信徒たちによって推進されているジハードの義務は、同時に全世界の全イスラム教徒にとっての責任または義務となった。

この問いに関わるカラムの布教部門は二冊の小冊子を発行した。その内容はジハードの義務に関するもので、これはマスジド・ハラームの偉大なるイマーム、徳高きシャイフ・アブドゥッラー・カヤットの金曜礼拝の説教、及びサウジアラビア国王アル＝マーリク・ファイサル陛下の演説から引用したものである。国王陛下の演説は、つい昨年のヒジュラ暦1388年ズー・アル＝ヒッジャ月［第12月、巡礼の月］に聖地メッカへの巡礼団の到着を歓迎する特別な会で述べられたものである。もしあなたがその二冊の冊子をご所望であれば、20センの切手と明確な住所を送って頂きたい。神の御心ならば、我々はその二冊を無料であなたに送ろう。

■第224号［*Qalam* 1969.6: 28-30］

Q.658（224-01）

「タラーク・ラジー」（ṭalaq rajʿī）と「タラーク・バーイン」（ṭalaq bāʾin）の違いと、もしあればその構成部分について御説明願います。

A.658

タラーク・ラジー：タラーク・ラジーは新たに結婚（婚姻の儀式）を行わずに夫が元妻との復縁が許されるタラークである。それは離婚した妻がまだイッダの最中にあること、すなわち離婚した妻側からのʿiwaḍ（持参金）を伴わない一度目のタラークと二度目のタラークであることが条件となる。

タラーク・バーイン：タラーク・バーインとは、新たな結婚（婚姻の儀式）を行わないかぎり、夫が元妻と復縁することが許されないタラークである。例えば妻側からのʿiwaḍ（持参金）を伴う一度目のタラークと二度目のタラークである。このタラーク・バーインは二つの部分に分けられる。小タラーク・バーインと

大タラーク・バーインである。

小タラーク・バーイン：この小タラーク・バーインには二種類ある。夫が妻側から身代金（ʿiwaḍ）を受け取って妻に宣言した一度目のタラークあるいは二度目のタラークである。例えば夫が妻に一度目のタラークあるいは二度目のタラークを宣言した時に（例えば）50ドルの身代金を受け取った場合などで、たとえ妻がイッダをまだ終えてなかったとしても、新たな結婚（婚姻の儀式）を行わないかぎり、夫はもはや元妻と復縁することは許されない。

まだwaṭ'ī（交わっていない）妻に一度目のタラークあるいは二度目のタラークを宣言した夫も同様で、新たな結婚（婚姻の儀式）を行わないかぎり、夫は元妻と復縁することは許されない。離婚した妻がまだ夫と交わっていない場合、妻は一切イッダを行う必要はない。つまり彼女はまだ交わっていない夫と離婚した後に、別の男性と結婚することが許される。この法は「部族同盟」の章第49節の中のアッラーの啓示に基づく。「信ずる人々よ！汝らが信者の女性たちと結婚し、彼女らに触れない（交わらない）内に離婚した場合は、彼女らのイッダを計算する必要はない」[28]。

大タラーク・バーイン：大タラーク・バーインは、三度目のタラークである。妻に三度目のタラークを宣言した夫が元妻と復縁することは許されず、そしてもはや彼女と再婚することは許されない。但しもし元妻が別の男性と再婚し、そしてその夫と交わり（彼と性交し）、その後彼女がその二番目の夫と離婚し、そしてまたイッダ期間を終了した場合を除く。

このような状況の中、近頃「チナ・ブタの結婚」と我が人々に呼ばれている出来事が多発している。それはしばしば「タラークにとりつかれた」夫妻によって三度目のタラークを以て離婚した後に行われている。このチナ・ブタの結婚が行われる目的は、三度目のタラークを以て離婚した夫妻が再婚できるようにするためである。この「ムハッリル」（muḥallil）あるいは「チナ・ブタ式」に行われた結婚は、たとえ上述の結婚方法が合法と認められていたとしても、イスラム教で激しく呪われる。その合法性が認められるのは、婚姻の儀式の際に一定の契約となる言葉を何も唱えなかった場合である。しかしもし婚姻の儀式の時に一定の契約を唱えた場合、例えば婚姻の儀式が行われた時に新婦側のワリ［法定代理人］が「私はあなたと私の娘（何某・ビンティ・何某）の婚姻を締結する。条件として、あなたが娘と交わったあとで、あなたが娘にタラークを宣言したときにこの結婚が無効となることである」と述べ、そして結婚する男性がその条件を含む結婚を受け入れた場合、上述の条件の下に行われた結婚はイスラム法で合法と認められることはない。このような結婚方法はアラビア語で「ニカー・ムハッリル」（nikāh muḥallil）あるいは我々の言語で「チナ・ブタ式」の結婚と呼ばれており、それは預言者ムハンマドに激しく呪われる。それは次の通りである。「アッラーはムハッリル（al-muḥallil）とムハッラル（al-muḥallala）を呪い給う」。ムハッリルとは許す者、すなわち条件を受け入れる二番目の夫を指す。ムハッラルは彼に許された者、すなわち条件を与えた最初の夫を指す。

解説：先ほど我々が上で説明した事例は合法ではなく、アッラーによって呪われる結婚（チナ・ブタ）となっている。しかし、三度のタラークを以て離婚した元夫との再婚が容認されるよう、男性が新婚の妻と交わった（性交した）後で妻にタラークを宣言するというニーアを（口で唱えるのではなく）心の中で念じて女性と結婚したが、交わった後にその妻と離婚するという条件を、彼が婚姻の儀式を行う際に婚姻を締結するワリあるいはイマームの前で読み上げなかった場合、その婚姻は合法である。とはいうものの、ムハッリルになるというニーアゆえに、その者は神の呪いから解かれることはない。

タラーク・スンニーとビディー：上で説明した二つのタラーク、すなわち「タラーク・ラジー」と「タラーク・バーイン」及びその構成部分以外に、我々が知っておく必要があるタラークがさらに二種類ある。すなわち、タラーク・スンニー（Ṭalaq sunnī）とタラーク・ビディー（Ṭalaq bidʿī）である。

タラーク・スンニー：このタラーク・スンニーを宣言することは法的にハラルである。つまり以下二つの状況においてイスラム法で容認されている。すなわち、妻が（月経前でまだ交わっていない〈性交していない〉）清浄な状態の時に妻にタラークを宣言することである。また妊娠している（孕んでいる）、また明らかに妊娠の兆候が見られる妻にタラークを宣言することである。

タラーク・ビディー：このタラーク・ビディーを宣言することは法的にハラムである。すなわち、以下二つの状況においてイスラム法で好まれない（嫌忌さ

28）「これ、信徒の者、お前たちが信者の女と結婚して、まだ手も触れぬうちに離婚するような場合には、これに待機の期間を強いることはできない」（『コーラン（中）』pp.355-356）。

れる)。それは妻が月経(月)の最中に妻にタラークを宣言すること、また妻と交わった(性交した)後で、妻が清浄な状態にある時にタラークを宣言することである。このことは既に交わった妻に特化したものである。上記の回答で以上である。質問を寄せた方が満足することを願う。アブー・アル=モフタール。

■第225号 [*Qalam* 1969.7: 31, 42]

Q.659(225-01)

1) 女性がヘア・スプレー(SPRAY)をかけてそれを礼拝に持ち込んだ場合、その礼拝は無効となりますか。2) 蟻の死骸は容認された不浄でしょうか。もし牛乳や油などといった液体物の中に蟻の死骸が沢山混入していたら、それは不浄と見なされますか。

A.659

1)ファティマさんはまず、そのかけたスプレーはアルコール成分が混ざっている種類のものか、あるいはスピリッツのアルコールなどの酔いをもたらす化学成分が混ざっている種類のものかを調べなくてはならない。もしそのかけたスプレーが酔いをもたらす化学成分が含まれているものであったならば、礼拝に持ち込んではならない。なぜなら、この酔いをもたらす化学成分の類いは全て法的に不浄であり、不浄なものは全て身につけることがハラムであり、ましてや礼拝に持ち込むことはハラムであるからだ。

2) 蟻は昆虫の仲間であり、殺された時に血を流さない。ファティマさんの混乱の元となっている蟻の死骸のように、血を流さない全種類の昆虫の死骸は不浄と見なされない。もし蟻が液体物の中で死んでいた場合、いかなる量であろうと、ゆっくりと取り出す、あるいはろ過すればよく、その牛乳あるいは油を使うことは許される。

一部には、元々蟻の死骸が混入していた牛乳を飲んだり油を使ったりするのに違和感を覚え、蟻の死骸が元々混入した牛乳を飲んで吐いてしまう者もいる。この違和感の問題は単なる感情に過ぎず、ハラルかハラムかという法的な問題とは関係がない。例えば私自身、バッタの唐揚げを食べるのに違和感を覚えるが、イスラム教徒がバッタを食べることは法的にハラルである。しかし私はそれに違和感を覚えるので、普段それを食べている人々の説明によれば、それはエビの唐揚げの味より美味しいと言うが、非常に美味しいとされるバッタの唐揚げの美味しさを現在に至るまで享受したことがない。バッタを食べる違和感は生来私の心に植えつけられているとしても、イスラム法でハラルと言われている以上、バッタをハラムだと言うことはできない。

先ほどの蟻の死骸が混入した牛乳も同様である。もしファティマさんがそれを飲むことに違和感を覚えるならば、またもし食欲上の拒絶という観点から考えずに法的にハラルであるという視点からそれを飲もうというのならば、飲むべきではない。なぜなら、それはファティマさんに危険をもたらす恐れがあるからだ。そして危険を及ぼす事柄に身を投じることはイスラム法で禁じられているからだ。これこそが信徒たちの安全を守るためのイスラム法の繊細さと美しさである。アブー・アル=モフタール。

■第226号 [*Qalam* 1969.8: 36-38]

Q.660(226-01)

「クンドゥリ・アルワ」[故人の冥福を祈る共食儀礼]を我々マレー人は慣例として行っています。すなわち三日目、七日目、二十五日目、四十日目などに行われるクンドゥリです。これはイスラム教を由来としていますか、あるいは違いますか。コーランとハディースに基づきご説明願います!

A.660

「クンドゥリ・アルワ」はこの地域、すなわちこの東南アジア地域のイスラム教徒たちによって確かに普段行われており、一つの慣例あるいは習慣となっている。この「クンドゥリ・アルワ」を行うことは、アッラーの召集に応じるため来世へ渡った故人の魂に対する遺族の絶えることのない「親愛の情」のしるしを示すことである。もし彼らの最も身近な家族の一人が亡くなった後に「クンドゥリ・アルワ」を行わなかったならば、遺族は普通不平や不満を感じる。使徒ムハンマドや教友らの時代には、我が人々が普段行っているような「クンドゥリ・アルワの集い」は行われていなかったものの、深さ6フィートの地下に独りきりで放置された亡骸に対する、すぐには途切れることのない遺族の「親愛」の情という観点から、また悲しい状況にある家族に対してお悔やみに訪れる隣人間の交流という観点から考えるならば、それを誤った行為と見なすことはできない。それはお悔やみに訪れた隣人と遺族間の精神的関係を密にする上で本当にメリットがあるだろう。とりわけその「クンドゥリ・アルワの集い」において高貴なるコーランから引用したアッラーのズィクル[アッラーの名を念唱す

ること］を含む唱念が満ち溢れ、そして故人の魂と全てのムスリムに対して特別に捧げられた祈祷がそれに続いた場合にのみ、この行為は一部のウラマーらに「ビドア・ハサナ」［イスラム法で容認されている善きビドア］と呼ばれている。

ただ我々が今疑問視していることは、「クンドゥリ・アルワの集い」に訪れに来る参列者たちをもてなすための御馳走を用意する費用の支出という側面である。もしそれを行う者が富裕層の一員であれば、その者にとって負担とはならないだろう。しかしもしその者が金銭的に苦しい生活をしている、すなわち「クンドゥリ・アルワの集い」を行うために質入れしてお金を借り、クンドゥリの集いが終わると生活苦に直面せざるを得ない場合は別である。このような行為はイスラム教で禁じられている。なぜなら命じられていない行為を行うことは、たとえそれが良き目的だったとしても、己を苦しませるほどであるならば、イスラムの考えではそれは不適切であり、非論理的であるからだ。

我々はこれを、信徒たちに課された義務であるイスラムの五行のうちの二行と比べてみたい。すなわち、「ザカートと巡礼」である。ザカートの供出は義務であるが、それはザカートの供出が義務付けられているイスラム教徒たちが裕福な、あるいは支払い能力があるとも言える人々であることが条件となる。ここで言うところの支払い能力とは、得る収入が日々質素に支出するあらゆる需要を超えており、毎月その収入の残りを貯金できる能力があることである。ニサーブ［ザカートが課される最低余剰財産］を満たした貯金に対して、支払い時期がきた時にザカートの支払い義務が課されるのだ。しかし生活が苦しい状況にあり、一家の生活費を賄うこともほとんどできない場合、イスラム教はそうした者にザカートの支払い義務を課すことはない。それどころかその生活状況が「貧者」あるいは「困窮者」と呼ばれるグループに含まれるならば、その者にはザカートを受け取る権利が与えられる。

巡礼のイバーダートも同様である。巡礼はイスラムの五行の中の第五番目の勤行である。巡礼はアッラーによって各イスラム教徒に一生のうちたった一度だけ義務付けられた勤行となっている。たとえこの巡礼がイスラム教徒たちの行うべき勤行の一つに含まれるとしても、それには一定の条件がある。その中でも最も重要な条件はその能力である。巡礼のイバーダートを果たす、または我が人々が普段称しているマッカ・アル＝ムカッラマ［メッカ］へ登ることを望む全てのイスラム教徒は、まず自身の状況で聖地に数ヶ月間滞在する間の全費用を払うことができるか、また往復の交通費を払うお金は十分あるか、さらに重要なのは数ヶ月の間、その者の扶養下にある妻子や親族の生活費を残せるか、ということをよく見なければならない。祖国に再び帰ってきた時に生活苦や困難に直面しない程度でなくてはならない。

これこそ、全てのイスラム教徒が巡礼の義務を果たす決意や希望を抱く前に計算しなければならない問題である。なぜならアッラーは本人が実行でき得る以上の御命令をその下僕に負わせようとはなさらないからだ。これは「牝牛」の章第286節の中のアッラーの啓示と一致する。「アッラーは人が担えるもの（能力）以上の負担を負わせ給うことはない」[29]。この節の中でアッラーは我々信者に、一つの祈祷を教え給うた。それは下僕が実行し得ない御命令を担わせないでほしいと願うものである。その啓示は以下の通りである。「我が神よ！私どもが行うことができないこと（御命令）を担わせないで下さい」[30]。

私はA.アブドゥッラー・サニ氏に対し、この私の回答があなたの質問した問題から逸れてしまったことをお詫びしたい。しかしながら、二つの義務であるアッラーの御命令、すなわち「ザカートと巡礼」は、先ほど説明したように、「能力」という側面から条件を満たしていなければそれを行う義務はないという例として挙げた。私がその例を挙げた目的は、たとえ何らかの命令が初め義務であったとしても、その条件を満たしていない場合は後に義務でなくなるということを示唆するためである。ましてや、その事柄を義務あるいはスンナとするコーランとハディースの文言が確かに無い場合、例えばあなたが混乱している問題となっている「クンドゥリ・アルワ」のように、もしそれを行えば自身を苦しめ、負担をかける、すなわち質入れしてお金を借りたり多重負債を抱えたりするならば、そのような行為はハラムとなり、イスラムで固く禁じられている。

加えて、もし「クンドゥリ・アルワ」が三日目、七日目、二十五日目、四十日目などといったように一定の時期が決められていたとしても、それは確かにコー

29)「アッラーは誰にも能力以上の負担も背負わせ給うことはない」(『コーラン（上）』p.84)。
30)「神様、私どもの力量ではかなわぬような負担を私どもの背におのせになりませぬよう」(『コーラン（上）』p.84)。

ランとハディースの文言の中に一切記されていない。コーランやハディースの文言に基づかずに行われた各々の行いは受け入れられることはなく、また確実に無意味な行いとなる。それはイマーム・ムスリムの伝承による真正ハディースの中に記された以下の使徒ムハンマドの文言の通りである。「我らの命令とは異なる行いを勤める者は誰であれ、その者（その行い）は拒絶される」。

このA.アブドゥッラー・サニ氏が提議した「クンドゥリ・アルワ」の問題は広く議論や討論をすべき非常に重要な事柄だと我々は考えているため、我々は『カラム』誌の来月号の中で引き続きこの問題に対する回答を行いたい。神の御心ならば――アブー・アル＝モフタール。

■第227号［*Qalam* 1969.9: 36-38］

A.660（先月号のつづき）

先の『カラム』誌８月号において「クンドゥリ・アルワ」の問題について南タイのA. アブドゥッラー・サニ氏が提示した質問に対する回答を続けるため、以下にその問題に関する議論を続ける。

先月号において「クンドゥリ・アルワ」の問題に関して我々が示した回答の始めに、以下のように言明した。墓穴にたった一人で横たわる遺体に対する家族の絶え間ない「親愛の情」という観点から見ると、また遺族を襲った災難（急な不幸）に対し同情を示す隣人間の付き合いという観点から見ると、またとりわけ「クンドゥリ・アルワ」の会において読誦される経文は、その全てにコーランの節、ズィクル、そして死者の魂に向けた特別な祈りが含まれていることを調べると、「クンドゥリ・アルワ」の会を催すことはイスラム法に反する行為と見なすことはできないと我々は考える。ウラマーらの一部はこの「クンドゥリ・アルワ」の会を催す行為を、使徒ムハンマドとその教友らの時代のイスラム教徒たちによる慣例がない「ビドア」行為と見なしているが、一方でそのビドアは「ビドア・ハサナ」［イスラム法で容認されている善きビドア］であると述べるウラマーのグループも確かにいる。それは我々が上で説明した根拠を指針としている。

しかしながら、我々はなお以下のように考える。もし「クンドゥリ・アルワ」の会あるいはその他の会を、それを行う人々がそれを行う財力がないにもかかわらず、「クンドゥリ・アルワ」は行うべき古き伝統、あるいは先祖代々の慣習と見なすがゆえに、たとえ苦労したりまたは自身の重荷になったり、借金または質入れしたりしてでも行おうとしたならば、そうした行為はハラムであり、イスラム法で固く禁じられている。なぜならアッラーは、その下僕が己の持っている財力や能力と釣り合わない勤めを行うことを嫌われるからだ。

この「クンドゥリ・アルワ」の問題は一般社会と関わりがあると考えるゆえ、ここで我々は我が祖国のイスラム社会全体に対し、遺族が担う負担を軽減するために、この「クンドゥリ・アルワ」を行う問題において新たな方法あるいは措置を取るように、少し注意を促したい。たいてい遺族は、もし彼らが催す「クンドゥリ・アルワ」の会において食事という形のもてなしをしないとなれば、当然不満に思うだろう。

我々が提案する新たな方法は以下の通りである。遺族の家に弔問に訪れた各イスラム教徒は多かれ少なかれ「贈り物」を持参することである。すなわち、能力に応じた現金あるいは食べ物という形のものを、遺族を襲った急な不幸に対する「同情」を示すためのものとして持参する。もしその遺族が貧しい者あるいは質素に暮らす者から成る家族であったならば。そうした援助があれば、遺族が将来行う「クンドゥリ・アルワ」の会のもてなしのために担う負担を軽減することができるだろう。なぜなら、こうした援助はまさに使徒ムハンマド自身によって命じられているからだ。それはアブドゥッラー・ビン・ジャーファルによって伝えられた以下のハディースの中で命じられている。「アブドゥッラー・ビン・ジャーファルは次のように伝えている。ジャーファルが殺されたという知らせが入ると、預言者は『ジャーファルの家族のために料理を作りなさい。なぜなら、まことに彼らを悲しませる出来事が彼らに訪れたのだから』とおっしゃった」（アッ＝シャーフィイー及びアフマドの伝承による真正ハディース）。

上記のハディースは、イスラム教がいかに生活の問題に直面した際に互いに“*ta ʻāwun*”または「助け合い」の原則を奨励しているかを示している。急な不幸に見舞われて苦しい状況に陥っている者は安楽に暮らす集団によって援助を与えられるべきである。たとえその与えられる援助が僅かなものであろうと、援助を与える者が多ければ、一人の僅かな援助も大きなものとなり、そして苦難に見舞われている集団が担う負担を軽減することができるのだ。村落、部落、

都市、大都市などどこにおいても、そこに住むイスラム社会の各成員が履行するよう求められており、まさにここにイスラムの公平性が見えるだろう。

イスラム教のウラマーのなかには、預言者ムハンマドは死者の家々で料理を作ることを禁じたという理由から、弔問に訪れた人々が遺族の用意した料理を食べることも禁じられていると考えるグループもいる。たとえその出された料理は訪れた人々が各々の家から持ち寄ったもので、死者の家で作ったものでなかったとしても。我々はこの見解を過剰なものと見なしている。上記のハディースの中には訪れた人々が各々の家から料理を持ち寄り、人が亡くなった家で他の人々が持ち寄った料理と一つにまとめた後に、それを食べることを禁じる言葉は一つもないからだ。

*Hāshiyat al-Ṭaḥāwī*の306ページの中で以下のような説明がなされている。使徒ムハンマドとその教友らはある日、(死者の) 妻の使者によって家に招かれた。料理が出されると、使徒はすぐに教友らと共にその出された料理を食べた。この伝承は以下のハディースの内容の通りである。「アンサール [援助する人を意味し、ムハンマド時代のメディナの住民を指す] のある男性が次のように語ったと、アーシム・ビン・カリーブはその父から伝え聞いている。『我々は遺体を見送る際に使徒と共に出たが、戻って来た時、(死者の) 妻の使者と出会った。そして使徒は (死者の家に) 来て、すぐに料理が出された。それから使徒はその手を置き、また教友らも (そのようにして)、彼らはすぐに食べ、また使徒もその料理を口に含んで食べた』」(アル＝イマーム・アフマドが伝える真正な伝承者経路による、アブー・ダウードの記録したハディース)。

上記のハディースにおいても、使徒ムハンマドとその教友らが食べたもてなしの料理は、死者の妻自身が料理したものなのか、あるいは死者が亡くなった家の外から持ち込まれた料理なのかについて説明がなされていない。重要なのは、使徒ムハンマドはかつて人が亡くなった家で食事をしたことがあるということである。おそらく彼がそれを行ったのは、ただその死者の未亡人からの招きに応えるためだったに過ぎないだろう。もし彼が料理を食べるのを拒否し、また嫌がったならば、招待した側はどのような気持ちになるだろうか。使徒ムハンマドもまた人の心を気遣うための「心理学」を知る預言者であるゆえに、たとえその料理をただ噛むという形だけだったとしても、彼は死者の未亡人が出した料理を味わうことにしたのである。なぜなら、人の心を気遣うことは社交学において最も重要な側面であるからだ。

まさにこのハディースを根拠として、我々は次のように断言してもよいだろう。死者が亡くなった家で飲み食いすることは絶対的にハラムであると述べる人々のグループを我々は過剰と見なす。なぜなら、そのような行為は招く者の側の感情を傷つけるからである。ムスリムの感情を傷つけることもまた法的にハラムであり、ムスリム同士の間の関係も疎遠になり得る。関係が疎遠になった時、分裂が起こる。この互いの分裂は双方の間に敵意が生まれる原因となる。こうした時、イスラム教徒たちの間の団結や結束は永久に生まれない。

しかし実に嘆かわしいことに、我が国のイスラム教徒の社交において取り入れられている伝統的慣習はむちゃくちゃになっている。「結婚祝い」の会に参列しにやって来た者が、物あるいはお金という形の何らかの「贈り物」を持参しなければ彼らの恥となる。実際にはその「結婚祝い」の会を催した人々は、何らかの死に見舞われた人々と比べてより楽でより贅沢な生活をしているのだ。なぜなら、数ヶ月も前から彼らはその「結婚祝い」の会を催すために十分な準備を行ってきたからである。それに対して「クンドゥリ・アルワ」の会を催す人々にとって、何らかの死はただ予想外に、そして突然にやってくるのだ。貧しい暮らしをする彼らに何らかの死が起こった時、彼らの家に物が何も無いということが時折ある。なぜなら人間の寿命は突然やってきて、その時期や時間は決まっていないからだ。

本来なら死に見舞われた人々にこそ、彼らの負担を軽減するためにより高価な贈り物を持って行くべきなのである。

ここで我々は、中東の国で我らの同胞たちが普段行っている方法を示したい。例えばエジプトの事例を挙げる。その地のイスラム教徒たちは、彼らが催す「クンドゥリ・アルワ」の会において米を出すといった厚いもてなしをしたことはない。彼らはタフリール [アッラーを称賛する祈り] の読誦も行わない。だが彼らは死者のための「クンドゥリ・アルワ」の会で無糖の生姜コーヒーを出す。何人かのカリ [コーランの読誦者] が呼ばれ、死者が将来遭遇する来世の出来事に関する聖なる節が読誦される。このコーランの節

はタルティール［ゆっくりはっきりと正確な発音で読誦する方法］と旋律で読誦され、それはそれを聞く参列者に自覚を促すために行われる。なぜならそのアラブの国のイスラム教徒たちの大半は、カリたちが読誦する聖なる節の意味を理解しているからである。しかし我が国のイスラム教徒にとっては、その方法を我々が行う場合には、タフシール学の分野において能力のある宗教の導師が、読誦されるコーランの各節の意味を我々の言語で解説してくれたならば、より効果があるだろう。そしてその会の最後は、霊魂への祈りで締めくくられる。

我々の見解では、この方法は節約の原則を必要とする現代の我々の社会に非常に適している。また我々の宗教は、その信徒が質素に振る舞い、そして宗教の面においても世俗の面においても何らかの勤めにおいて自らに負担をかけることがないよう奨励しており、我々の宗教の教えの概念にも適っている。これは我が祖国のイスラム社会全体が留意すべき事柄である。

この問題に関する我々の回答と見解はこれで以上である。全ての成功はアッラーによるものである。アブー・アル＝モフタール。

■第228号［*Qalam* 1969.10: 36-38］

Q.661（228–01）

私の村では、サウジアラビアのメディナ出身のシェイフ・アフマドの遺言について激烈な討論の最中にあります。この『カラム』誌の「千一問」の中で少しファトワ（説明）を頂きたいです。よろしくお願いします。

A.661

実のところ、この「シェイフ・アフマドの遺言」の事柄は無知な人々によって何度か広められている。その「遺言」は毎回様々な内容として広まった。私の間違いでなければ、この類いの「遺言」書はかつて先の第二次世界大戦が起こる前に人々によって広められたことがあった。その内容の中に、去るヒジュラ暦1370年に世界は最後の審判の時を迎えるゆえ、全てのムスリムはアッラーに対するイバーダートを倍増し、あらゆる神の禁止を避けなければならない、と述べるものがあった。

つづいて1947年に、第二次世界大戦の前に出された「遺言」書と内容がほぼ同じ「遺言」書が再び世に出て、我が国のイスラム教徒の間により広く拡散した。この件に関連して、ここマレーシアのイスラム宗教局や評議会が「遺言」書の内容を虚偽とするために大衆に向けて冊子を発行することもあった。その「遺言」書はアッラーの力に対するイスラム教徒たちの信仰の方向を変えさせることを目的とした創作とみなされた。最近ジョホール州の宗教局は、ヒジュラ暦1389年ムハッラム月［第１月］、すなわち1969年４月発行のジョホール州宗教局官報187号を通じ、とりわけ全てのジョホール州のイスラム教徒（そして一般にマレーシアの全てのイスラム信徒――編集部註）に向けて再度、前述の「遺言」書の内容を信じてはならず、またそれを受け取った者は誰でも、すぐにそれを焼くことが望ましいとする注意を喚起する発表を繰り返した。

また最近、1969年９月15日火曜日にあるインタビューが行われた。そのインタビューは「シェイフ・アフマドの遺言」問題に関してラジオ・マレーシアの代表とスランゴール州のムフティ［ファトワを出すことができるイスラム法学者］（ハジ・ガザリ・ビン・アブドゥッラー氏）との間で、７時の「道徳教育」のコーナーの中で行われた。前述の遺言問題に関してスランゴール州のムフティが述べた見解の結論を、我々は以下のように要約することができるだろう。シェイフ・アフマドという名のサウジアラビアのメディナにおける学識深い人物の夢が源だったと言われる「遺言」書は、「誹謗」及び「虚偽」であり、各々のイスラム教徒はそれを信じることは許されない。その「遺言」書を受け取った者は誰であれ、すぐにそれを燃やすことが望ましい。その理由は次の通りである。

１．その遺言書の中には次のように記されている。「ある夜」とシェイフ・アフマドは言う。「私が使徒の墓でコーランを読んでいた時、私はうたた寝をしたが、私の夢の中で預言者ムハンマドは私にこうおっしゃった。『一週間のうちに60,000人ほどが死んだが、その人数の内、一人として信仰者として死んだ者はいない……』」

この問題について、とりわけスランゴール州のムフティは以下のように論評した。「一週間の内に60,000人ほど（のイスラム教徒）が死に、その数のうち、一人として信仰者として死んだ者はいないという『遺言』書の中の訴えは、健全な理性では受け入れることができない事柄である。なぜなら、その死んだイスラム教徒の人数の中には、メッカとメディナにいる聖者たちや学識深いウラマーらが含まれるから

だ。よってウラマーや聖者らから成るイスラム教徒たちの集団が、彼らは死の際に信仰者ではなかったと言われるのは真実ではない。ゆえに、その『遺言』書は嘘偽りの創作であることは明らかだ」。

2.「たとえ本当にその夢をシェイフ・アフマドが受けたとしても、シェイフ・アフマドがイスラム法において新たなる何らかの事柄を伝えるために、我々とアッラーそして使徒ムハンマドとの間の仲介人とはなり得ることを意味するものではない。なぜなら、預言者ムハンマドが亡くなった後は、何らかのアッラーの法をこの世の人間に伝え得る仲介人はもはや存在しないからである。とりわけイスラム教徒たちに善行を積むよう命じる問題は、14世紀も前から聖典である最も崇高なるコーランと預言者ムハンマドのハディースの中に当然ながら既に記されている事柄であるからだ」。

3.「その遺言の中でシェイフ・アフマドが述べた誓いの言葉は次の通りである。『もしこの私の言葉が真実でなければ、私を不信心者として死なせ、そして神と預言者から恩恵を得られないようにしたまえ』。このような誓いはイスラムにはない。なぜなら、自らを不信心者と見なし、そして神の恩恵を自ら断つような誓いはイスラムで固く禁じられているからだ」。

4.「その『遺言』書を30冊ほど印刷し、そして一週間以内にそれを散蒔くことを嫌ったイスラム教徒たちが将来災いを受けるという訴えもまた嘘偽りである。なぜなら、彼自身（と、ムフティは続けて説明した）、かつてその『遺言』書を受け取ったことがあり、そしてそれについて誰にも聞かせたことはなく、現在に至るまで神からいかなる災いも受けたことがないからだ。なぜなら（と、彼はさらに続けた）、この世にいる間に神の報いを受けた他の預言者らの信徒とは違い、預言者ムハンマドの信徒が受ける報いは来世まで持ち越されるからだ」。

5.一番最後に、「シェイフ・アフマドの遺言」書がさらに広く拡散するのを防ぐためにどのような措置を取るべきかについて意見を求められた時、スランゴール州のムフティは次のようにはっきりと答えた。「その『遺言』書を受け取った各イスラム教徒はすぐにそれを焼くことが望ましい。この方法を以てしてのみ、その『遺言』書の拡散を防ぐことができ、そしてその広まりは自ずと止むだろう」。

おそらく我々が示した回答によって十分に明確となり、そして質問した方を満足させることとなろう。しかしながら、去る1969年9月15日火曜日にスランゴール州のムフティとラジオ・マレーシアの代表との間で行われたインタビューから彼の見解を引用したが、その見解に依拠した回答については、彼の言葉を完全に引用することができず、またフセイン氏の質問に回答する上で我々が証拠や根拠とした彼の回答の文言は、上述のインタビューにおいて彼が述べた言葉に則った極めて正確な引用ではないことを認める。我々はただその趣旨と目的を引用できたに過ぎない。

けれども、我々が前述の日付にラジオ・マレーシアの代表に示した彼の回答から引用した全てのことは、彼の回答の主題から逸脱したり外れたりしてはいないと信じる。しかしながら、この「シェイフ・アフマドの遺言」の節の問題に関する我々の回答において、彼が示した回答と比べて正しくない箇所があったならば御詫びしたい。なぜなら上記の回答の中で我々が記した全てのことは、簡潔な引用に過ぎないからである。以上。全ての成功はアッラーによるものである――アブー・モフタール。

執筆者一覧

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。専門は東南アジア地域研究／メディア研究。研究テーマは、イスラム教圏東南アジアの民族と政治、アジアの災害対応、混成アジア映画、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）および『マレーシア映画の母 ヤスミン・アフマドの世界――人とその作品、継承者たち』（英明企画編集、2019年）がある。

光成 歩（みつなり あゆみ）

津田塾大学学芸学部准教授。専門はマレーシア地域研究。研究テーマは20世紀マレー・イスラム世界におけるムスリム女性の社会的地位、多宗教社会のイスラム家族法。主な論文は“Controversial Boundary: The Construction of Muslim Law Framework in Decolonizing Singapore”（*Malaysian Studies Journal*, Vol. 4, pp.41–61, 2015）。

坪井 祐司（つぼい ゆうじ）

名桜大学国際学群上級准教授。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。著書に『ラッフルズ――海の東南アジア世界と「近代」』（山川出版社、2019年）がある。

篠崎 香織（しのざき かおり）

北九州市立大学外国語学部教授。専門はマレーシア地域研究。マラヤ地域（マレーシア半島部とシンガポール）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。著書に『プラナカンの誕生――海峡植民地ペナンの華人と政治参加』（九州大学出版会、2017年）がある。

CIRAS Discussion Paper No.118

光成歩・山本博之 編著

『カラム』の時代XIV――デジタル人文学が切り拓く多宗教社会のメディアと社会

発　行……2025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

DTP・印刷……英明企画編集株式会社

Center for Southeast Asian Studies,
Kyoto University