

CIRAS Discussion Paper No. 78

『カラム』の時代Ⅹ

マレー・ムスリムの越境するネットワーク2

坪井 祐司・山本 博之 編著



京都大学東南アジア地域研究研究所



CIRAS Discussion Paper No.78

『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

坪井 祐司・山本 博之 編著



京都大学東南アジア地域研究研究所

CIRAS Discussion Paper No.78

TSUBOI Yuji and YAMAMOTO Hiroyuki (eds.)

The Age of *Qalam* IX

Malay Muslim network across the State boundaries 2

©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, 2018

目次

序『カラム』の時代区

マレー・ムスリムの越境するネットワーク 2

坪井 祐司 4

『カラム』からみたマラヤの脱植民地化

坪井 祐司 9

花嫁の自立

ナドラの結婚からみる1950年代シンガポールの女性の地位

光成 歩 21

アブドゥッラー・バスメーの経歴

山本 博之 37

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

野中 葉 41

資料編「千一問」試訳 50

序『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

坪井 祐司

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

なお、この本編は『カラム』を利用した共同研究における論集の9編目にあたるものである。このため、『カラム』誌およびプロジェクトの紹介については、過去8編の論集の序論と重なる部分があることをあらかじめおことわりしておきたい。

1. 『カラム』について¹⁾

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

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

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

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

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

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

1) 『カラム』誌については、[山本2002a]が詳細な紹介を行っている。
2) 本名はサイドアブドゥッラー・アブドゥルハミド・アルエドルス(Syed Abdullah bin Abdul Hamid al-Edrus)、『カラム』ではエドルス、アフマド・ルトフィ(Ahmad Lutfi)などのペンネームを使用していた。1911年に当時のオランダ領東インド・カリマンタンのバンジャルマシんでアラブ系の両親のもとで生まれた。その後シンガポールにわたって出版・文筆活動を開始し、1948年にカラム出版社(Qalam Press)を立ち上げた。彼の伝記として[Talib 2002]がある。
3) 現在学術用語としてはイスラームと表記するのが一般的であるが、マレー・インドネシア語には長母音が存在しないため、本稿では現地の発音に即してイスラムと表記する。ただし、以下の各論において用語の選択は著者にゆだねられているため、表記が混在する結果となっていることをあらかじめお断りしておく。

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

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

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

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

2. 『カラム』プロジェクト

現在の『カラム』プロジェクトは、京都大学東南アジア地域研究研究所(旧京都大学地域研究統合情報センター、以下京大地域研と略記)の共同研究「東南アジアの国民国家の形成過程における民族・宗教の対立(研究代表者:坪井祐司)」および「ジャウィ文献と社会」研究会が中心となって行われている。『カラム』の共同研究は、山本博之を中心として立ち上げられ、本年度で8年目となる。「ジャウィ文献と社会」研究会は、2009年に解散したジャウィ文書研究会の研究を継承し、発展させるための研究会の一つである⁵⁾。

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

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

(1) 『カラム』雑誌記事データベース

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

ただし、この段階では、ローマ字による記事見出しの検索のみで、記事本文の検索はできなかった。本文も検索の対象とするためには、記事をローマ字に翻字してデータ化し、それをデータベースに連結する必要がある。このため、2009年から「ジャウィ文献と社会」研究会のメンバーによる『カラム』の記事本文の翻字作業が開始された。

『カラム』記事のローマ字翻字作業は、2011年度から京大地域研の地域情報学プロジェクト(雑誌データベース班)による事業として行われることになった。これは、マレーシアの出版社クラシカ・メディア(Klasika Media)社との提携により、『カラム』のすべての記事を年代順に翻字し、検索が可能なPDFファイルをジャウィ版と同様のレイアウトにして作成するものである⁷⁾。この作業は2016年に完了し、その成果をもとに翻字された記事本文をデータベースに組み込み、本文中の単語の検索から当該紙面を読み出せる「カラム雑誌記事データベース」が構築され、一般公開された⁸⁾。

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

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

6) http://app.cias.kyoto-u.ac.jp/infolib/meta_pub/G0000003QALAM

7) 翻字の作業は、『カラム』以外のジャウィ雑誌についても進められている。2017年には、『ジャウィ雑誌復刻シリーズ(Jawi magazine reprint series)』として、『ワルタ・ジェナカ(Warta Jenaka) vol.1, 2]、『カナ・カナ(Kanak-kanak)』、『ペレダラン(Peredaran)』の3編が翻字・復刻された。

8) <http://majalahqalam.kyoto.jp/>

なるものが多いが、同じ編集者や執筆者が別の雑誌を立ち上げることもめずらしくない。くわえて、その内容においても、雑誌の枠を越えた引用や論争が行われてきたため、複数の雑誌を一つの言論空間、資料群としてとらえる必要がある。このため、雑誌記事データベース・プロジェクトでは、刊行期間が長いマレー・インドネシア語定期刊行物を収集し、誌面のデジタル化および記事見出しによる検索可能なデータベース作成を進めている⁹⁾。

もうひとつは、オーストラリア国立大学が実施しているマレー語文献コンコダンスプロジェクト(以下MCプロジェクトと略記)との連携である¹⁰⁾。MCプロジェクトでは、主に20世紀以前の王統記を中心に本文テキストをローマ字化したものをもとにコンコダンスを作成し、データを順次公開している。また、シンガポール国立大学は1930年代のマレー語日刊紙のローマ字翻字を行っており、この結果をMCプロジェクトと接合することが計画されている。これに1950、60年代を主に扱う京大地域研の雑誌記事データベースを接合することで、より広い範囲のマレー・インドネシア語文献を包括した統合データベースを構築することができよう。

(2)『カラム』共同研究

プロジェクトのもう一つの柱は、『カラム』のデジタル・アーカイブを利用した共同研究である。プロジェクトでは、メンバーがそれぞれの問題関心にもとづいて『カラム』やその他の同時代資料の分析を行い、年に3回程度の研究会を開催して議論を行っている。その成果としてまとめられたのが本論集である。ディスカッションペーパーは2010年以来年1回発行されており、これが9編目となる。本編の内容については次節で紹介することとしたい。

2017年度の共同研究では、これまでの『カラム』研究の蓄積を踏まえつつ、同誌とその言説を同時代の東南アジアのムスリム社会全体の文脈へと位置付けることを目的とした。このため、『カラム』以外のイスラム運動や出版物の資料もまじえて1950、60年代の東南アジアのムスリム社会の動態を総合的に分析することを目指した。とくに、『カラム』の論説が主に対象としたマラヤ・シンガポールにくわえて、インドネシ

アにも視野を広げることを重視した。この作業を通じて、脱植民地化の過程において各地でさまざまな民族・宗教の対立に直面しながらも、その社会的危機の克服のため、ムスリムが様々な形で統合を模索した時代性をうかびあがらせることが可能になると考えたためである。

同時に、プロジェクトでは、『カラム』研究を国際共同研究へと発展させるため、マレーシアやシンガポールにおける共同事業や成果の発信に努めている。2013年度から、京大地域研とクラシカ・メディア、マレーシア・ジャウィアカデミー(Akademi Jawi Malaysia)との提携により、『カラム』に関する電子出版事業が開始された。これは、翻字された『カラム』記事の復刻版およびそれに関する論文集『遺産から展望へ(Dari Warisan ke Wawasan)』を電子書籍として出版するものである。ジャウィの電子アーカイブ化事業は、マレーシアのマレーシア国立図書館、言語図書館(Dewan Bahasa dan Pustaka)とも提携して行われることとなった。それとともに、本プロジェクトはこれまでに年1回程度マレーシアにおいて『カラム』に関する研究成果を報告するワークショップや学会セッションを開催してきており、成果の国際的な発信も行っている。2016年10月～2017年6月にシンガポールのマレー・ヘリテージ・センター(Malay Heritage Centre)が開催したジャウィ定期刊行物に関する展示「発言者の創造:1920～60年代のマレー近代性の印影(Mereka Utusan: Imprinting Malay Modernity 1920s - 1960s)」では、企画段階から協力を行った。

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

3. 本論集の構成

本論集は、論文4編と『カラム』に関する資料編からなっている。以下、内容を簡単に紹介したい。

坪井祐司『『カラム』からみたマラヤの脱植民地化』

坪井は、1950～60年代のマラヤに関する『カラム』の記事の分析から、シンガポールのマレー・ムスリム知識人の視角を再検討した。『カラム』は、一貫してイスラムを通じたマレー人の統合を主張し、マラヤ、イ

9) データベース化が進められている雑誌の詳細については、[山本編 2010a: 6]を参照。

10) <http://mcp.anu.edu.au/Q/mcp.html>

インドネシア、シンガポールといった国家の指導者を批判した。ただし、『カラム』の主張は、マラヤの政治・宗教指導者への批判という点では急進的であったが、近代主義的な価値観は彼らと共有しており、近代国家の制度的枠組みを利用する形でムスリムの地位を向上させようとした。植民地からの独立という政治秩序の変化の過程でさまざまな国家構想が交錯するなか、『カラム』は華人や共産主義に対抗するためにマレー・ムスリムの広範な統合構想を模索した。その主張には、一面では矛盾も含まれているが、状況に応じた柔軟性、穏健性を示すものであり、同時代のマレー・ムスリムの最大公約数的な見解を代表するものでもあった。

光成歩「花嫁の自立——ナドラの結婚からみる 1950年代シンガポールの女性の地位」

光成は、戦時中ムスリム女性に引き取られたオランダ人少女(ナドラ)の改宗と結婚をめぐる問題を契機とした女性の地位をめぐる法制と議論をとりあげた。マレー系の左派の活動家チェ・ザハラ、『カラム』の主筆エドルス、インド系の法律家アフマド・イブラヒムの三人の活動に注目し、彼らの言説を通じて1950年代シンガポールのムスリム女性の社会的地位の変遷を検討している。幼児婚(女性の結婚年齢)や強制婚をめぐる議論の展開を通じて、婚姻締結におけるムスリム女性の権利が強調された。1950、60年代の一連の法制改革を通じて婚姻の下限年齢が定められるなど、婚姻における女性の主体性が強調されるようになった。これは、新しい女性像の模索の過程でもあった。ナドラの結婚は、脱植民地化期の急速な社会変化のなかで、社会における女性の位置づけをめぐる問いと相克とを先駆けて体現していた。

山本博之「アブドゥッラー・バスメーの経歴」

山本は、『カラム』の編集に携わり、シンガポールのムスリム同胞団の結成と活動においても重要な役割を担ったアブドゥッラー・バスメー(Abdullah Basmeh)の経歴について論じた。アラブ系でメッカ生まれのバスメーは、マラヤに移住し、シンガポールでジャーナリストとなった。その後マレーシアに移って多くの宗教書の翻訳や執筆を行い、今日でも高い評価を受けているウラマーとなっている。しかし、バスメーは正規の宗教教育を十分に受ける機会がなく、自分でアラビア語やマレー語の本を読み、後にはアラビ

ア語の記事をマレー語に翻訳することを通じてイスラム教についての理解を深めていった。このような経歴を辿った人物が社会において重要な役割を担うことができたという意味で、『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、カラム(筆)すなわち知識と言論が力を持つ「カラムの時代」であった。

野中葉「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」

野中は、1970年代初頭、インドネシアの大学ダアワ運動の初期の拠点だったインドネシアのバンドゥン工科大学からマレーシア工科大学の前身(ITK)に派遣されたイマドゥディンのマレーシアでの活動を論じた。バンドゥン工科大学の講師でダアワ運動のリーダーだったイマドゥディンは、教員が不足していたITKに派遣され、自身が専門とする電気工学を教えながら、イスラームの科目化の実現にこぎつけた。そして、大学内外で学生たちに対し、ダアワのトレーニングを実践した。1970年代初頭、マレーシアの高等教育機関が直面していた課題は、それより少し前の時期にインドネシアが直面したのと同じものであり、インドネシア人教員を受け入れることで、マレーシアの大学改革にインドネシアの経験が生かされていった。両国のムスリムエリートの民間レベルの交流と協働は、開発の時代における両国のイスラーム化の萌芽を示している。

資料編：「千一問」試訳

コラム「千一問」は、『カラム』に毎号掲載されていた名物コラムで、読者から投稿された質問に関するQ&Aコーナーであった。本編では、過去2編からの続編として、第36号(1953年7月)～第60号(1955年7月)の「千一問」の試訳を掲載している。

4. 『カラム』の時代

各論考はいずれも限定された資料をもとにした試論であり、その位置づけについては今後の検討課題となるであろう。ここでは、暫定的なまとめとして、本書の4編の論考から浮かび上がる『カラム』とそれを取りまく東南アジアのマレー・ムスリム社会の位置づけ

について、簡単に記してみたい。

本編の論考は、前号から引き続いて、『カラム』をとりまく越境するムスリムの多様なネットワークを明らかにするものである。『カラム』自体が越境者によって作られた雑誌であった。主筆エドルス、山本がとりあげたアブドゥッラー・バスメーはアラブ系であり、シンガポールに移住し、マレー語雑誌『カラム』の出版に関わった。光成が扱ったシンガポールの女性をめぐる議論でも、インド系のムスリムが影響力を持っており、野中はインドネシア出身者がマレーシアの国家制度におけるイスラム化に与えた影響を指摘している。国民国家の建設過程には、こうした国家の枠を越える人のつながりが見られるのである。

それとともに、多民族社会の中で、そのネットワークが非ムスリムのコミュニティと複雑に絡み合っていることも指摘できる。坪井は『カラム』の主張が他の民族や国家との関係性の中で変化しながら形成された点を明らかにしている。また、コラム「千一問」からは、ムスリムの日常的な生活におけるさまざまな関係性が浮き彫りとなっている。一見均質な国家建設の過程では、そうした不均質な社会におけるネットワークが重要性を持っていたのである。

本編が扱った1950、60年代は国民国家の形成期であり、研究関心が国家及びその中枢を担った人々に集中しがちである。一方、山本が指摘するように、この時期は植民地権力が力を失うなかで脱植民地化を目指す多様な言論が交錯し、非政府の知識人の影響力もまだ大きかった。その後の70年代以降の「イスラム化」を通じて、各国政府は宗教の取り込みを図ることになるが、この時代は国家建設の傍らで独立以前から培われた多様なネットワークが併存する時代であったといえよう。

参考文献

Kanak-kanak (Jawi Magazine Reprint Series 2) (CIRAS Discussion Paper No.74), 2017, compiled by Hiroyuki Yamamoto, transcribed by Jawi Research Society in Japan.

Peredaran (Jawi Magazine Reprint Series 1) (CIRAS Discussion Paper No.73), 2017, compiled by Hiroyuki Yamamoto, transcribed by Jawi Research Society in Japan.

Talib Samat. 2002. Ahmad Lutfi: Penulis, Penerbit dan

Pendakwah. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Warta Jenaka 1 (Jawi Magazine Reprint Series 3) (CIRAS Discussion Paper No.75), 2017, compiled by Hiroyuki Yamamoto, transcribed by Jawi Research Society in Japan.

Warta Jenaka 2 (Jawi Magazine Reprint Series 4) (CIRAS Discussion Paper No.76), 2017, compiled by Hiroyuki Yamamoto, transcribed by Jawi Research Society in Japan.

坪井祐司、山本博之編 2011 『『カラム』の時代Ⅱ——マレー・イスラム世界における公共領域の再編 (CIAS Discussion Paper No.19)』京都大学地域研究統合情報センター。

坪井祐司、山本博之編 2012 『『カラム』の時代Ⅲ——マレー・イスラム世界におけるイスラム的社会制度の設計 (CIAS Discussion Paper No.23)』京都大学地域研究統合情報センター。

坪井祐司、山本博之編 2013 『『カラム』の時代Ⅳ——マレー・ムスリムによる言論空間の形成 (CIAS Discussion Paper No.32)』京都大学地域研究統合情報センター。

坪井祐司、山本博之編 2014 『『カラム』の時代Ⅴ——近代マレー・ムスリムの日常生活』(CIAS Discussion Paper No.40)』京都大学地域研究統合情報センター。

坪井祐司、山本博之編 2015 『『カラム』の時代Ⅵ——近代マレー・ムスリムの日常生活 2』(CIAS Discussion Paper No.53)』京都大学地域研究統合情報センター。

坪井祐司・山本博之編 2016 『『カラム』の時代Ⅶ——コラム「千一問」にみるマレー・ムスリムの宗教実践 (CIAS Discussion Paper No.62)』京都大学地域研究統合情報センター。

坪井祐司・山本博之編 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 No.68)』京都大学東南アジア地域研究研究所。

山本博之 2002a 「資料紹介『カラム』』『上智アジア学』20、pp.259-343。

山本博之 2002b 「ジャウィ綴りマレー語の書き方と読み方:20世紀マレーシア地域を中心に」『上智アジア学』20、pp.359-382。

山本博之編 2010 『『カラム』の時代——マレー・イスラム世界の「近代」(CIAS Discussion Paper No.13)』京都大学地域研究統合情報センター。

『カラム』からみた マラヤの脱植民地化

坪井 祐司

はじめに

本論は、『カラム』のマラヤ政治に関する記事の分析を通じて、主筆エドルスと同誌に集ったイスラム知識人の主張を明らかにし、そのマレー語の言論空間における位置づけを検討することを試みる。

『カラム』の出版時期(1950~69年)は、マラヤ(マレーシア)・シンガポールの脱植民地化の時期とほぼ重なる。先行研究における1950、60年代のマラヤの政治史は、主に現在のマレーシアへとつながる国民国家建設の歴史として描かれてきた。マレー人、華人、インド人という民族集団ごとの政党の結成とその連合体制の構築過程が関心を集めてきたのである[Mohamed Noordin, 1976, Harper, 1999, Fernando, 2002]。マレー人の政治運動に関しては、マレー民族主義を代表した統一マレー人国民組織(United Malays National Organization, UMNO)に焦点があてられてきた。

一方、近年の研究では、国家や政党、民族の枠組みが所与のものではなく、さまざまな勢力による競合の過程で構築されたことも明らかにされている。マラヤ共産党など既存の体制に抵抗した勢力の研究が進み、マレー人に関しても「マレー人左派(Malay Left)」のようなUMNOに対抗した勢力の活動への関心が高まっている[Rustam 2008, Aljunied 2015]¹⁾。ただし、従来の研究が注目するのは国家やマラヤの国内政治のアクターであり、国境を越えたネットワークまでは視野に入れられていない。とくに、イスラム勢力の動向は、前後の時期に比して解明が進んでいない²⁾。

『カラム』は、特定の国家に同化されない在野のマレー・ムスリム知識人の視角を明らかにする媒体である。同誌の分析からマラヤ政治をめぐる言説の競合を描くことは、従来の研究の相対化につながる。ムスリム移民の中心地であったシンガポールはムスリムのなかの非マレー人の比率が高く、アラブ系のエドルスをはじめ、『カラム』の執筆者には外来者・混血者も多かった³⁾。彼らはUMNOに代表されるマラヤのマレー民族主義者を批判し、イスラム主義を対抗軸とする国家・社会構想を提示した。そこから、マレー・ムスリムの多様性と国家や民族の枠組みをめぐる対立点を明らかにすることができる。

本論で主に扱うのは、マラヤ政治について扱った『カラム』の記事である。同誌には、社説をはじめとして、主筆エドルスがチュムティ・アルファルーク(Cemeti Al-Farouk)という筆名で書いた「苦いコーヒー(Kopi Pahit)」、一カ月の間に起こった出来事を記した匿名コラム「行く月くる月(Dari Sebulan ke Sebulan)」などの連載記事、「祖国」としてのマラヤの政治を扱った不定期のコラム「祖国情勢(Hal Ehwal Tanah Air)」など、マラヤ政治の関連記事が多数見られる。本論では、1950、60年代の政治をこれらの記事から概観し、実際の政治過程を対比させながらイスラム知識人の構想とその意義を検討する⁴⁾。

本論の構成は以下のとおりである。第1節では、1950年代初頭の創刊当初の『カラム』の思想について、そのイスラム近代主義の要素に注目して論じる。第2節では、マラヤの独立(1957)に際して『カラム』が描いた理想と現実について論じる。第3節ではマレーシア

1) 国際政治の分野でも、国家の枠組みの形成はイギリス、アメリカ、近隣諸国との相互作用の結果であったことが示されている。これは、イギリス、アメリカなどの未公開の公文書の公開や政治家の回顧録の出版が進み、公開資料をもとに構成されていた歴史叙述が修正を迫られた結果である。マラヤの政治史も、こうした研究を踏まえた再検討が必要である。

2) イスラム勢力は、戦前のマレー・ナショナリズムには一定の影響力を持った[Roff 1994]。一方、1970年代以降のマレーシアの「イスラム化」については[Nagata 1984]など多くの研究があるが、その中間にあたる1950、60年代については空白期間となっている。

3) マレー民族概念の多様性については多くの先行研究で指摘される。人口の流動性の高いこの地域における集団概念は、歴史的に多様性をもっていた[Yamamoto et al.(eds.) 2011]。移民や混血者は萌芽期のマレー・ナショナリズムを指導する存在であり、その後も一定の影響力を持っていた[Roff 1994, Ariffin 2015]。

4) 『カラム』には多くの著者がいたと思われるが、記事は匿名が大半である。本論では、主筆エドルスを中心に、多様な背景を持ちながらもイスラム志向を共有するマレー・ムスリム知識人の集合体として『カラム』をとらえる。

結成(1963)をめぐる『カラム』の論説を紹介し、左派・批判派の『カラム』がマレーシアを積極的に賛成した理由を明らかにする。第4節では、シンガポール分離(1965)をめぐる『カラム』の論説について、「マフィリンド」概念に着目してその世界観を分析する。結論として、同誌が国民国家の枠組みが固まる過程でなお広域的な統合を訴え、様々な形でムスリムの連帯を模索していたことを明らかにする。

1. 創刊当初の『カラム』の政治的立場 —— イスラム近代主義

1.1. ナドラ事件とムスリムの連帯

『カラム』が創刊された1950年、マラヤは脱植民地化の過程の最中にあつた⁵⁾。その過程で、UMNO(マレー人)、MCA(Malayan Chinese Association, 華人)、MIC(Malayan Indian Congress, インド人)といった民族を代表する政党が結成された⁶⁾。マラヤの独立を担う民族や政治組織の枠組みをめぐる論争のなかで、『カラム』は誕生したのである。

『カラム』は、一面ではマレー・ナショナリズムを主張した。華人、インド人は現地生まれの「マラヤ人(マラヤン)」としてマレー人と同等の権利を要求したが、マレー人はマラヤの土着民はマレー人であるとして反対した[Ariffin, 2015: 17]。この点では、『カラム』は一貫してマレー人の優位を主張し、華人などの他民族を批判した。ただし、『カラム』の主張は、民族よりもムスリムとしての連帯を重視するという点で、UMNOに代表されるマラヤの民族主義勢力とは異なっていた。非マレー人のムスリムの多いシンガポールにあって、初期の『カラム』では、エドルスやブルハヌッディン・アルヘルミ(Burhanuddin Al-Helmy)⁷⁾といった

UMNOとは一線を画した越境者ムスリムが宗教による連帯を訴えた。このため、『カラム』はUMNOとしばしば衝突した。1953年には、UMNOのジョホール支部が『カラム』を焼くという事件まで起こっている[Talib 2004: 10]。

両者の違いを象徴したのが、『カラム』創刊直後のシンガポールで起こったナドラ(Nadrah)事件である。これは、第二次世界大戦中にオランダ人キリスト教徒の両親からムスリム女性に引き取られた少女の親権をめぐる裁判と、それを契機として1950年12月に起こったムスリムと政府の衝突である⁸⁾。裁判がオランダ人両親側の勝訴に終わると、ムスリム群衆の抗議行動は18名の死者を出す事件に発展し、ブルハヌッディンなど多くのムスリム指導者が逮捕された。これは、シンガポールで主導権を握っていたイスラム主義勢力が影響力を失い、UMNOに代表されるマレー民族主義勢力に主導権が移る分水嶺であった⁹⁾。

ナドラ事件はシンガポールの政治史上の一大事件であり、ムスリムの関心は高かった¹⁰⁾。『カラム』でも、エドルスが1950~51年に3編の記事を書いている。そこから、彼の関心と論点の変化をうかがうことができる。

1950年9月の記事では、ナドラ問題の展開が現在進行形で記述されている。その論点は、ナドラの養育権の帰属(養子縁組の手続きの正当性)とナドラが裁判のさなかに発表した結婚の正当性の二点であった¹¹⁾。論説は、ナドラやアミナという二人の女性の困難な状況に対する同情を喚起するものであった。改宗、結婚といった個人の宗教実践が公的な法制度により妨げられているという点に力点が置かれていたのである

5) 第二次世界大戦後、イギリスはマレー半島の英領植民地を再編し、シンガポールを分離したうえで、ペナン、マラッカおよび九つの王権を核とする保護領・マレー州を統合してマラヤ連合(Malayan Union)を発足させた(1946年)。しかし、特権を縮小されたマレー人の反対運動を受けて、1948年にマラヤ連邦(Federation of Malaya)へと改編した。

6) UMNOは、マラヤ連合に対するマレー人の反対運動のなかで1946年5月に結成された。一方で、マレー人の特権に配慮したマラヤ連邦の結成は非マレー人の反発を引き起こし、1948年6月に華人を主たる構成員とするマラヤ共産党(Malayan Communist Party)の武力蜂起がおこった。これに対し、イギリスは「非常事態」を宣言し、鎮圧作戦を展開した。一方で、華人の穏健派は1949年にMCAを結成した。

7) ブルハヌッディン・アルヘルミ(1911~1969)はスマトラ出自のアラブ系であった。彼は1945年マラヤ・ムラユ国民党(Parti Kebangsaan Melayu Malaya)を設立し、マラヤの即時独立などの急進的主張を行った。しかし、同党は非常事態のもとで解散させられ、ブルハヌッディン自身も1950年のナドラ事件により逮捕された。釈放後、1956年に汎マラヤ・イスラム党(Parti Islam Se-Malaya: PAS)の党首となった。

8) ジャワ生まれのマリア・ヘルトホ(Maria Hertogh, 1937-2015)は、戦争によりオランダ軍人であった父が捕虜となり、アミナ(Aminah)というマレー人女性に養女として引き取られた。彼女はアミナの出身地であるマレー半島トレンガヌ州にわたり、ナドラ(Nadrahという表記もあるが、本論の表記は資料のジャウィ綴りにしたがう)という名でムスリムとして育てられた。終戦後、オランダに帰国した両親はシンガポールのオランダ領事を通じてナドラの引き渡しを求めたが、アミナが拒否したため、シンガポールで裁判となった。

9) シンガポールでも、1951年12月にUMNOの支部が設立され、これ以降イスラム主義勢力は勢力を失っていった[Elina 2006: 330]。

10) ナドラ事件の詳細は、先行研究において明らかにされている[Hughes 1980, Haja Maideen 2000, Fatini, 2010]。シンガポールにおける政府当局とマイノリティであるムスリムとの関係という視角からの分析もある[Elina 2006, Syed Muhd Khairudin 2009]。

11) 1950年8月、裁判中のナドラは突如マンスル・アバディ(Mansur Abadi)という人物との結婚を発表し、その合法性も論点に加わった。ナドラは当時13歳であり、結婚に関してはムスリムの間にも賛否両論が存在した[Haji Maideen 2000: 172]。

[*Qalam*, 1950.9: 29-30]。

暴動後に発行された1951年1月号の記事では、行政や法の管轄をめぐるムスリムと植民地当局との関係に論点が変わった。エドルスは、ナドラを管轄するのは一般の裁判所ではなくイスラム裁判所であると主張した。彼女はすでに成人 (baligh) で両親の束縛から自由な存在あり、信仰告白によりムスリムとなっている。このため、ナドラの改宗を認めなかった裁判所の決定は信教の自由に抵触する。さらに、ナドラの結婚を否定した判決は、シンガポールの法制度におけるカディの権限を否定するものと批判した¹²⁾。そのうえで、エドルスは「イスラム教徒がこの国で信教の自由の境界がどこか、カディの権限がどこまでかを知るため、このイスラムの結婚の権利は至急説明されるべき」と論じた [*Qalam*, 1951.1: 16-18]。論点は、ナドラやアミナという個人の宗教実践の問題からシンガポールの行政制度におけるイスラムをめぐる管轄へと拡大したことがわかる。

翌2月の記事では論点はさらに転化し、シンガポールのムスリムをめぐる政治問題となった。エドルスは、ナドラ事件のような信教の自由をめぐる問題が今後もマラヤで起こることを懸念し、この問題に深入りを避けたUMNOの姿勢を批判した。エドルスは、「我々の思いを実現し、法律にのっとって宗教の利益を守るため」にはUMNOでは頼りにならないと主張し、イスラムの地位を確保するためにUMNOに代わる新しいムスリムの政治組織の結成を提唱した [*Qalam*, 1951.2: 17-19]。

ナドラ問題の論点は、シンガポールの法体系における改宗者の管轄権にあった。多民族・多宗教社会であるマラヤ、シンガポールにおいて、宗教、民族、法的地位は密接に結びついていた。法体系はイギリス法とイスラム法の二本立てであり、イスラム主義者にとっては非マレー人のムスリムが焦点となったこの問題は民族主義者との違いをきわだたせるものであった。エドルスは、個人の宗教実践から行政問題 (法の管轄権)、政治問題 (ムスリムの政治組織) へと論点が拡大することで、ムスリムの支持を得る戦略をとった。しかし、ナドラ問題は暴動へと発展し、彼の試みは挫折することとなったのである。

12) カディはナドラの結婚をとりしきり、彼女の父が不在のため後見人 (wali) を務めた。エドルスによれば、彼女の結婚の否定はカディの権限の否定となる [*Qalam*, 1951.1: 17]。

1.2. イスラムとナショナリズム

前項において、『カラム』の基本的な論調が宗教を紐帯とした連帯を訴えるイスラム主義であり、UMNOとは対立関係にあったことを指摘した。本稿では、『カラム』におけるイスラム主義とマレー民族主義との関係について整理する。

『カラム』では、1951～53年に「イスラム、政治、民族主義 (Islam, siasah dan kebangsaan)」というコラムが10編掲載された。1951年には4編掲載されているが、これらは主にムハンマドの時代の初期のイスラム社会を解説したもので、「平等」や「民主主義」といった価値は、すでに初期のイスラム社会において実現されていたと論じられた [*Qalam* 1951.4: 16]。これらの価値が西洋近代独自のものではないと主張することで、近代性をイスラム主義のなかに取り込もうとしたのである。

同様に『カラム』は、民族主義の価値観もイスラムのなかに含まれていると考え、それ自体をとりこもうとした。イスラムを基盤とする民族主義を主張したのである。エドルスは、マレー・ムスリムが右派 (民族主義者) と左派に分裂していることを憂慮し、イスラムを紐帯とするマレー・ムスリムの連帯を主張していた [*Qalam* 1950.11: 36]。

しかし、UMNOに代表されるマラヤの民族主義者たちはイスラム的ではなく、西洋的にすぎるとみなされた。とくに、批判の対象となったのは政教分離の概念である。51年10月の「イスラム、政治、民族主義」では、「政治と宗教を分離する世俗主義に毒された」民族主義者たちは宗教が民族の発展を阻害するとみなしていると批判した。そうした輩は同胞関係を壊そうとしており、神の意志に反しているというのである [*Qalam* 1951.10: 9]。

エドルスも、1952年6月号で同コラムを執筆し、UMNO初代総裁で当時マラヤ独立党 (Independent of Malaya Party) を率いていたダト・オン (Dato Onn Jaafar) を宗教と政治を分けるムスリムとして批判している。エドルスは、西洋的な民族主義者は宗教が個人的なもので、社会、政治、経済の指針とならないとみなしていると指摘する。そのような考え方は、宗教の教えを蔑ろにする無知な民族主義 (kebangsaan jahiliah) であると批判したのである [*Qalam*, 1952.6: 31]。

『カラム』はしばしばマラヤの民族主義指導者を批判した。しかし、その批判は彼らの世俗主義や「無知な」民族主義に対するものであり、民族主義自体はイスラ

ム主義と対立する概念としてはとらえていなかった。むしろ、彼らは近代的な価値観はイスラムのなかにあるとみなしており、イスラムにもとづく民族主義によりマレー・ムスリムの分裂を克服し、統合していくことを構想していたのである。

1.3. イスラム近代主義—— 宗教の制度化をめぐる議論

そうした近代を取り込むイスラム主義思想は、初期の『カラム』の国家構想のなかにも見出せる。エドルスは、1952年に「マラヤ連邦の宗教権(Kuasa agama di Persekutuan Tanah Melayu)」というコラムを3編執筆し、行政制度におけるイスラムの地位について論じた。論説からは、行政制度におけるイスラムの地位の強化し、そこにムスリムのネットワークを組織化する戦略をうかがうことができる。

エドルスは、マラヤ連邦条約の発効(1948年)から4年たつにもかかわらず、多くの州で宗教局が管轄する権限の法制化が済んでいないと指摘し、法の整備による宗教行政の制度化を訴えた[*Qalam* 1952.2:12]。具体的にとりあげられたのは、イスラム教育、ザカト(喜捨)の二点である。前者に関しては、教育機関であるポンドック、マドラサの制度的な不備が指摘され、ウラマ評議会(Majlis Ulama)による教科書の規格の統一や教員資格の整備などが提唱された。イスラム教育を近代的な学校教育制度のなか位置付ける構想といえる[*Qalam* 1952.2:14]。ザカトに関しても、法整備により手続きを制度化し、ザカトの海外流出を防ぐとともに、宗教局の主導による事業や融資を通じてマレー人の経済的地位を向上させるという構想が示された[*Qalam* 1952.4:31]。

マラヤの宗教行政に関して、エドルスが強調したのは王権の役割である。イギリスとの条約によってマレー王権には「宗教と慣習」に関する権限が認められており、植民地体制下で構築されたイスラム行政制度においても、王はその頂点に位置づけられた¹³⁾。ただし、エドルスは宗教の法制化は未完であり、王の権限はまだ十分とは言えないと指摘した。王族と臣民をつなぐのがウラマなどのイスラム役職者の役割であるが、エドルスはウラマが民衆とスルタンの間を遮るス

カーフとなっていると批判した¹⁴⁾。本来ウンマ全体の利益を実現すべきウラマ評議会は自身の利益を優先しているというのである。このため、ムスリムが団結して宗教活動の制度化を支える必要があると訴えた[*Qalam*, 1952.2: 12-15]。

構想の実現のため、エドルスは新しい組織の設立を提唱した。「現在のマレー人の権利を守るためには、マラヤ連邦の各州の宗教に関する権限を強化する以外にない」と述べ、宗教権限の行使のためにマレー民族の組織を結成する必要性を訴えたのである。しかし、現在イスラムを代表しているのが民族指導者(UMNO)である。そのため、エドルスはUMNOに代わって各州のスルタンを頂点とするイスラム団体の結成を主張し、それを通じて行政権限に影響力を行使すべきと考えた[*Qalam*, 1952.3: 1-3]。宗教行政の指揮系統を整えたいうえで、組織を結成して影響力を発揮するという手順を思い描いたのである¹⁵⁾。

これらの論説は、イスラムに関する諸活動を近代国家のなか制度化するという構想であった。ナドラ問題から、彼は一貫してムスリムの個の結集と制度化を訴えかけたのである。多民族・多宗教社会のなかで自集団の地位を確保するため、マレー・ナショナリズム主流派がマレー民族を国家のなかで制度化しようとしたのに対して、エドルスはイスラムの制度化を試みた。両者は近代的価値観を共有しており、それぞれのやり方で近代国家の制度の枠組みのなかでマレー人を代表しようと試みたのである。

2. 『カラム』からみたマラヤの独立

2.1. 独立と指導者の責任

『カラム』による主張に反して、マラヤの独立は民族主義者による連合体制によって主導された。UMNOとMCAは1951年に連盟党(Alliance)を結成し、54年にMICが加わり、主要三民族の連合体制ができた。1955年に行われた連邦議会選挙において、連盟党は52議席中51議席を占めた。これを背景にUMNO総裁トゥンク・アブドゥルラーマン(Tunku Abdul Rahman)はイギリスとの交渉を行い、独立が最終的に達成された(1957年8月)。

13) イギリスの植民地体制はマレー王権を通じた間接統治体制であり、王は形式的には各州の主権者であり続けた。また、州によってはスルタンのもとに諮問機関である宗教評議会が設置され、カディ(イスラム法の裁判官)などの宗教関係の公職者が任命されたが、その任命権者も王であった[Roff 1994: 72-74]。

14) エドルスは、王族、貴族と臣民をつなぐ存在としてウラマなどのイスラム役職者を想定していた。宗教の紐帯によりマレー人という集団内部の階層関係を超克することが構想されていたのである。

15) エドルスは、1956年に『カラム』誌上でムスリム同胞団の結成を宣言する[山本2002: 263]。

『カラム』は、熱狂的というよりは第三者的に冷静な筆致で「祖国」の独立を伝えた。1955年6月号の「祖国情勢」は「復習」と題され、「国家」、「民族」、「言語」、「防衛」、「非常事態」、「経済」といったキーワードごとにこれまでの歩みが解説されている。「国家」のトピックでは、戦後に結成された二つのマレー人政党として右派のUMNOと左派のマラヤ・ムラユ国民党を挙げ、マラヤ連邦の結成はUMNOがイギリスに対して妥協した結果であると論じた〔*Qalam*, 1955.6: 33〕。57年3月号の同コラムでは、マラヤの「パラドクス」として、名目上独立しているにもかかわらず、実質的に植民地地であるという逆説について述べている。マレー王権とイギリスの条約は多くの場合不履行となり、結果としてマレー人は自らの祖国で抑圧された状態にある。マレー語は英語に、マレー民族はマラヤン民族に、マレー国家もマラヤにとってかわられているというのである〔*Qalam*, 1957.3: 57-58〕。

『カラム』の社説でも、独立は多く取り上げられた。しかし、ラーマンによる独立の表明をとりあげた1956年3月号の社説では、祝賀よりも前途の多難さが強調された。当時の最大の懸念はマラヤ共産党の武装闘争にともなう国内の治安であったが、独立によりすべてはマラヤ連邦政府の責任となる。国内的には、イギリスの庇護を失い、マレー人が他民族との競争にさらされる。その得失を考慮すれば、「独立がマレー人に利益をもたらすのか」という疑念すら表明された。『カラム』は、民族としてのマレー人の骨格を強化することが先決と考えていたのである〔*Qalam* 1956.3: 3-4〕。

独立の年である1957年には7～10月に計5編の社説と2編の記事が書かれており、関心の高さがうかがえる。『カラム』は、マラヤが戦争・流血をとまわずに独立を達成したという点は賞賛していた。1957年9月の社説は、マラヤが英連邦に残る形で植民地から脱したやり方をイギリスとの友好関係が継続すると評価している〔*Qalam* 1957.9: 1〕。一方で、独立にともなう課題、そして指導者たちの責任も強調され続けた。1957年8月の社説は、独立は犠牲を伴うと強調した。そのなかで、指導者の責任とは、国民の負担を軽減するために国力を強化することであった。さもなければ国民の負担はますます重くなり、「独立が植民地からの解放に過ぎず、むしろ自らの民族に支配されることを意味する」ためである〔*Qalam* 1957.8: 3〕。

『カラム』はマラヤの独立を必ずしも手放しで歓迎しておらず、その後に関しても楽観的な見通しを持って

いなかった。これは、マレー人が民族として独立の責任を担えるかを懸念したためであった。独立の道程は『カラム』が思い描いていたものとは異なっており、マレー人の独立に向けた準備が不十分と認識していたのである。

2.2. イスラム国家をめぐる見解

『カラム』は、しばしば「イスラム国家」の構想を示した。1957年9月の社説は、現在の社会状況を悪化させたのはアダット（慣習）であると主張し、それに対比させる形でイスラムの強化を訴えている。イスラム教はマラヤ連邦の公式の宗教として認められているものの、その地位は盤石ではない。もし政府、一般国民を問わず、ウンマが協働して実行しなければ、それが名目のみになってしまう。「イスラム教が真の意味で我が国の権威ある宗教となる」ためには、条約による認証を第一の基礎として、神の法による社会と統治を行う基盤が必要である。このため、記事は「個々人がそれぞれの持ち場で努力する」ことを求めた〔*Qalam* 1957.9: 1-2〕。

同号の次の記事では、「我々は植民地から脱したのか？」と問いかけている。たとえ政治的に独立を達成したとしても、経済、文化の面では植民地状況が継続しているとみなされた。宗教すら、王の権力を通じて植民地化されており、「仮に国民の目を覚まさせようとする者が現れると防がれるか、少なくとも邪魔される」。なぜなら、王の宗教上の助言者たるウラマは、人々のイスラム精神を呼び覚ますどころか弱めているためである〔*Qalam* 1957.9: 2-3〕。翌10月号では、国家、社会、経済の基盤となる宗教としてのイスラムという理想が示されている。ここでも強調されたのは王権の役割であった。記事は、国王が独立式典において将来この国においてイスラム教が権威ある宗教となり、神の法が執行される国にすることを誓ったと報じた。彼らの考えるムスリムの結束とは、各州のイスラムの長たるスルタンのもとでの臣民の結束であった〔*Qalam* 1957.10: 44-45〕。

これらの記事で示されたのは、王権を頂点としたイスラム秩序の強化と、それを支えるムスリムの自己改革により、イスラムにもとづく統治を実現するという理想であった。

2.3. 「鏡」としてのインドネシア

ただし、これらの記事では、神の法やイスラム国家という表現が使用されているものの、抽象的な理念に

とどまり、具体的な方法論が明らかにされているわけではなかった。独立後の国家の運営に関しては、主に統治者の資質・責任という文脈で論じられた。そして、いち早く独立を達成したインドネシアの事例をもつばら反面教師として引用したのである。

1957年7月号の社説では、「インドネシアで起こったことは、我々にとっての鏡となる」と述べている。インドネシアでは、独立によって人々が自由になったわけではなかった。それは、「政権党が人を選び、仲間をつかって資質もないのに国を統治し、行政を行った」、すなわち政府による権力の乱用のためであった¹⁶⁾。そのうえで、記事はマラヤに矛先を転じた。「アブドゥルラーマン首相は、連盟党が権力を握り、独立が達成されたとき、自らの党から、国の統治の資格がないと思われる人からも、自分たちにポストをよこせという圧力に直面することを認識すべきである」。政権党の人間のみが権利、権力を持つことになれば、統治の崩壊をみることは疑いない。記事は、首相は自らの党ではなく社会全体に対して責任を負うことを自覚すべきであると強調した[*Qalam* 1957.7: 1-2]。

1957年10月号の社説では、旧植民地体制の関係者の処遇に関して、インドネシアとの比較がなされている。マラヤの独立は戦争を起こさず、イギリスとの間に憎悪を残さなかったが、インドネシアはオランダとの戦争によって独立した。インドネシア政府は、オランダ統治時代のインドネシア人官吏を植民地支配者の手先として排除し、オランダ人も敵視した。このため、行政の専門家でない人物が国家の統治を託された党の人間というだけで政治権力を持つことになり、結果として国家は混乱した。国民は植民地時代の方が平和で繁栄しており、生活はよかったと嘆くまでになった[*Qalam* 1957.10: 1]。

論説は、インドネシアの統治者が80%をムスリムが占めるインドネシアをイスラム国家にするという夢を壊したと主張する。そのうえでマラヤに話題を戻し、指導者たちに「マラヤ連邦のすべてのウンマに幸福をもたらす」ことを要求した。これは、英国政府との協議による独立にともない、イギリス時代の専門家を感情的に排除することのないように求めるものであった[*Qalam* 1957.10: 2]。イギリスが構築したマラ

16) ここで展開されているのは、インドネシアのスカルノ政権に対する批判である。1950年の創刊当初、『カラム』はインドネシアを独立に導いたスカルノを称賛していた。しかし、パンチャシラを強調して「イスラム国家」を否定するスカルノに対して批判に転じ、その後は一貫してスカルノ政権に対して全面否定の立場をとった[坪井2014b, 2015]。

ヤの政体を継承することを前提に、国家の発展のために植民地期の制度や人材を活用すべきと主張されたのである。

マラヤの独立に際して『カラム』は二律背反的な態度を取った。『カラム』は現状を批判し、イスラム教にもとづいた国家の運営を掲げた。ただし、彼らの具体的な方法論は、イギリスの植民地統治がもたらした制度を変更することなく、指導者に自覚を促して制度の運用を改善しようとするものであった。インドネシアを反面教師として、急進的というよりはマラヤの歴史・国際関係を踏まえた穏健な方向性を示したのである。

3. マレーシア結成と対決政策

3.1. マレーシア構想

マラヤ連邦首相ラーマンがマラヤにくわえてイギリス植民地のシンガポール、ブルネイ、サラワク、北ボルネオによる連邦国家・マレーシアの構想を発表したのは1961年5月であった¹⁷⁾。これ以降、『カラム』もマレーシアという枠組みと向き合うこととなり、その議論の射程もマラヤ・シンガポールからボルネオ、インドネシアへと広がっていく。

ラーマンが発表したマレーシア構想を『カラム』が初めて言及したのは、1961年6月号のコラム「行く月くる月」においてであった。そのなかでは、この構想は「ムラユ・ラヤ(Melayu Raya, 大マレー)」と表現されており、これが「マレーシア」という語に置き換わるのは61年12月号である。「ムラユ・ラヤ」とは、第二次大戦前に主に急進派の民族主義者により提唱された英領マラヤ・ボルネオと蘭領インドネシアの統合構想のなかで使用された語であった[Roff 1994: 232-233, Rustam 2008]。一方で、「マレーシア」も戦前からマレー諸島を指す英語として使用されており、範囲としてはムラユ・ラヤとほぼ重なる概念であった¹⁸⁾。これらの概念は、インドネシアを含むという点で、ラーマンが打ち出したマレーシア(マレー半島、ボルネオ島の英領植民地の統合)とは異なっていた。「マレーシア」の多義性は、この地域における民族や社会の重層性を示している。脱植民地化の過程のなかで、国民国家の枠組みをめぐる、さまざまな構想、議論が交錯

17) ただし、近年の研究では、マレーシア構想にはイギリスが積極的に関与しており、大英帝国による秩序再編の一部でもあったことも明らかにされている[鈴木 1998, Jones 2002]。

18) 1931年のマラヤの人口調査(センサス)では、マレー人とインドネシア出身者を指す「他のマレーシア人」をあわせて一つの分類範疇としていた[Hirshman 1987: 563]。

したのである¹⁹⁾。

『カラム』は、マレーシア構想に賛成の立場であった。最初に言及した「行く月くる月」では、構想は「すべてのマラヤ連邦の政治家に受け入れられた」と書いている[*Qalam* 1961.6: 7]。翌月の同コラムでは、シンガポール首席大臣リー・クアンユーやボルネオ三邦のイギリス人行政官の好意的な反応を紹介した。そして、ムラユ・ラヤ構想は、「将来はそこから半島とインドネシア、フィリピンを含むマレー諸島全域を統合し、真実や歴史にもとづいた本当のムラユ・ラヤ連邦国家ができるだろう」と評した[*Qalam* 1961.7: 7]。『カラム』はボルネオ諸邦をマレーの地域(Wilayah Melayu)とみなしており、マラヤ連邦がマレーの国々や諸地域を統合した国家としてムラユ・ラヤをとらえていた[*Qalam* 1961.9: 23]。彼らの理想はマレー民族の団結・統合であり、インドネシア、フィリピンまで含めた(マレー・ポリネシア語族としての広義の)マレー民族を核とする広域の統合への一歩として肯定的に評価したのである。

ただし、シンガポールで多数派を占めたのは華人であった。サラワク、北ボルネオの現地人の多数は広義のマレー民族ではあったが、半島マレー人とは文化的に異なり、非ムスリムも少なくなかった。フィリピンはキリスト教徒が多数派である。ムラユ・ラヤ構想は、統合を広域にするほど民族的な多様性が高まるというジレンマを抱えていた。『カラム』では、この点については触れていない。ただし、主筆エドルスは、61年8月号の連載コラム「苦いコーヒー」のなかで、マレーシア構想を評価する一方、「民族の名前は何かを知りたい人はいるだろう」とも記している[*Qalam* 1961.8: 2]。新たに形成される国家はいかなる形であれ多民族社会であり、そのネーションの「名前」は大きな論点とみなされたのである。

3. 2. 『カラム』とマレー人左派

実際には、マレーシア構想はすべての勢力に好意的

19) マレーシアの構想をめぐっては、ラーマンと各地域の指導者との間で個別に交渉が行われた。シンガポールでは、自治領下で首相だった人民行動党のリー・クアンユーはマレーシア加入を支持し、1962年9月の住民投票を経て加入を決めた。ブルネイでは、後述する62年12月の反マレーシアのブルネイ人民党による反乱事件を経て、スルタンはマレーシア加入を見送った[鈴木 2015]。北ボルネオ、サラワクについては、マラヤ連邦にイギリスも含めた政府間委員会が設置され、一定の自治権が認められた。両地域では、マレーシア賛成派の政治勢力が地方選挙で勝利することで加入が確定した[Ongkili 1985, 山本 2006]。マレーシア協定は、63年7月9日にイギリス、マラヤ連邦、シンガポール、サラワク、北ボルネオによって調印された。

に受け入れられたわけではなかった。マラヤ連邦において、野党を構成した左派勢力はマレーシア構想に反対した。左派は、植民地の境界を越えてインドネシアとの統合による旧来のムラユ・ラヤの形成を志向しており、インドネシアぬきの英領植民地の統合にすぎないラーマンのマレーシア構想はかえってその障害になるとみなした[Sopiee 1974: 169-172]。マラヤ連邦のイスラム勢力を代表する全マラヤ・イスラム党(PAS)もまた同様の立場をとった。『カラム』は、政治的立場としてはUMNOよりもPASに近かったが、同誌はマレーシアに賛成した。両者のマレーシアをめぐる態度の違いはどこに起因するのであろうか。

1961年12月号の社説「ムラユ・ラヤの成功」には、『カラム』がマレーシアに賛成する理由が二点明示されている。その一つは、植民地シンガポールが早期に独立を達成する手段であったためである。ムラユ・ラヤの構成員になることで、「新たな連邦国家において同等の権利を得る」ことが可能と考えられた。二つ目は、共産主義勢力への対抗である。宗教を否定する共産主義は、『カラム』にとって大敵であった。華人が大多数を占め、左派が力を持っていたシンガポールにあって、『カラム』は共産主義の脅威を強調した。連邦への加入は、「わが愛する祖国の安寧と平和を破壊する共産党の伸張の危険への防波堤となる」と考えたのである[*Qalam* 1961.12: 3]²⁰⁾。これらの論説には、シンガポールのマレー・ムスリムという立場が反映されている。

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

1963年3月の「行く月くる月」では、PAS副総裁ズルキフリ・ムハンマド(Zulkifli Muhammad)²¹⁾の声明を批判した。インドネシアとの統合を優先するPAS

20) 記事は、左派について、「ムラユ・ラヤ国家ができたらシンガポールや他のマレー地域を共産主義国家にしようとする彼らの願いが水泡に帰すと認識し、ムラユ・ラヤ構想のとん挫のために活動している」と主張した[*Qalam* 1961.12: 3]。

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

は、マレーシア結成にはインドネシアの同意が必要と主張した。コラムは、マレーシアはかつてのイギリス領植民地の統合による独立国の結成であり、インドネシアの同意は不要と主張した。そして、スカルノの狙いは国民の関心を海外にそらし、ボルネオ北部を植民地化することであり、PASはスカルノの野望を認識すべきだと論じたのである〔*Qalam* 1963.3:19〕。この点から、PASなどマラヤ連邦のイスラム勢力と『カラム』の大きな違いはインドネシアへのスタンスであったといえる。

3. 3. ボルネオ問題とインドネシアの対決政策

マレーシア構想をめぐって、マラヤとインドネシアは全面的に対立した。対立点の一つが英領ボルネオ(サラワク、ブルネイ、サバ)の帰属問題である。インドネシアのスカルノ政権は、同国を取り巻くイギリス植民地の統合により形成されるマレーシア構想をイギリスの「新植民地主義」として強硬に反対した。ボルネオが焦点となった契機は、1962年12月にブルネイで起こった反乱であった。マレーシアに反対するブルネイ人民党の軍事部門「北カリマンタン国民軍」が武装蜂起し、スカルノは支持を表明した。反乱はイギリス軍により鎮圧され、指導者アザハリ(A.M.Azahari)はインドネシアに逃れた²²⁾。翌1963年からインドネシアのマレーシアへの「対決政策」を表明した。スカルノはブルネイの反乱後には「対決政策(Konfrontasi)」を表明し、マレーシア打倒を公言した²³⁾。

『カラム』は1963年1月号でこの件を詳報した。記事は、インドネシアが反乱を支援したことを非難し、反乱の背景に「外部分子」の存在があると主張した。人民党は前年の選挙で大勝しており、ブルネイの権力掌握だけならば武力に訴える必要もなかった。外部分子は、民衆の目を欺き、サバ・サラワクを含むボルネオ北部を支配下におさめるという政治的目的のために流血の事態を引き起こしたと主張したのである〔*Qalam* 1963.1:17〕。

インドネシアが英領ボルネオを「植民地化」しようとしているというのが『カラム』の一貫した主張で

22) アザハリは、インドネシアの独立戦争に参加した後ブルネイに戻り、人民党の党首となった。彼はブルネイ反乱勃発当時マニラに滞在中で、ブルネイにサラワクと北ボルネオを加えた北ボルネオ連邦構想の承認を得るための交渉をフィリピン政府を行っていた〔Poulgrain 1998〕。

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

あった。エドルスは、「苦いコーヒー」(1963年2月)において、この行動がスカルノのボルネオ、そして東南アジア支配の第一歩であるとした〔*Qalam* 1963.2:-1〕。先に紹介した63年1月号の記事でも、インドネシアは西イリアン獲得に成功した後、ポルトガル領ティモールと北ボルネオの占領を準備していたと主張した。インドネシアもまたマラヤ・ボルネオを統合したインドネシア・ラヤを目指しており、ブルネイへの支援はその一環だといっているのである〔*Qalam* 1963.1:17〕。「対決政策」の宣言後、両国は一触即発の状況となった。63年5月の「行く月くる月」では、サラワクのインドネシアとの国境付近における武装集団の攻撃に触れ、これは「インドネシア人でないにせよ、インドネシアに守られ、武器を与えられたアザハリの手のもの」であると断じ、「軍事侵略が始まった」と主張した〔*Qalam* 1963.5:29〕。この時期から、マレーシア構想はボルネオをめぐる国際問題へと転化していったのである。

3. 4. 『カラム』のインドネシアとの「対決」

マレーシア構想はインドネシアのスカルノ政権のマラヤ連邦に対する「対決政策」を招いたが、2節でふれたとおり、『カラム』はそれ以前からインドネシアのスカルノ政権には批判的であった。スカルノは、イスラム国家を否定し、1960年に『カラム』が支持していたイスラム政党であるマシュミ党を非合法化した。くわえて、60年代になるとスカルノ政権の中国および共産党への接近が顕著になる。このため、『カラム』はスカルノ政権に徹底的に「対決」していくのである。

1963年5月号の社説では、スカルノがインドネシア国内において独裁体制を固めるかたわら、国民の関心を国外に向けるために武力で威嚇しながらマレーシアに強く反対し続けていると批判した。さらに、ソ連、中国といった共産主義諸国に接近しているとしてスカルノを非難した〔*Qalam* 1963.5:3〕。64年2月の社説では、「インドネシア政府は今や共産主義者の巢窟で、イスラムを弾圧している」と糾弾した〔*Qalam* 1964.2:4〕。インドネシアがマレーシア問題により国連を脱退した65年1月の「行く月くる月」では、その時中国共産党の将軍がインドネシアを訪れ、高官と協議していたと報じた。ここから、スカルノがインドネシア共産党の影響下にあると主張したのである〔*Qalam* 1965.1:19〕。

マレーシアが結成される63年9月前後になると、社説で反インドネシアの記事がたびたびだされるよう

になる。その多くはすでに紹介した言説の繰り返しであり、ボルネオ問題が頻繁に取りあげられた。9月号の社説は、スカルノがボルネオを植民地化しようとしていると訴え、ラーマンに軟弱な対応を取らないよう警告した〔*Qalam* 1963.9: 3〕。翌10月号の社説では、ボルネオに軍隊を動員したスカルノ政権を非難するとともに、スカルノが使用した「新植民地主義」という語を取りあげて、ジャワ人がインドネシアを植民地化していると論じた。西スマトラでは、イスラム勢力の反乱のあと、官僚はすべてジャワ人になってしまったとして、「本当はインドネシアによる新植民地主義ではないのか？」と問うたのである〔*Qalam* 1963.10: 3〕。

『カラム』がたびたび強調したのは、スカルノ政権がイスラムを抑圧しているという点であった。63年11月号の社説では、スカルノ政権によるイスラム教への迫害を強調した。そして、マシュミが非合法化されてもマシュミ委員は健在であり、ムスリムは行動する用意があると主張した〔*Qalam* 1963.11: 8〕。64年1月号の社説では、サラワクのゲリラ活動を支援したインドネシアへの報復として、インドネシアの反スカルノのイスラム勢力の武装闘争を援助することを提唱した。スラウェシ、南カリマンタン、西ジャワ、アチェなどの具体的な地域を挙げて、組織作りを主張したのである〔*Qalam* 1964.1: 3〕。64年12月の社説でも、ムスリムの連帯を通じたスカルノ政権打倒を訴えた。インドネシアのイスラム革命精神を惹起し、イスラムを弾圧するスカルノ政権打倒の機運を盛り上げようと提唱したのである〔*Qalam* 1964.12: 4〕。

1963年のマレーシア成立前後の『カラム』の報道は、インドネシアのスカルノ政権批判一色となった。『カラム』は、インドネシアを含めたマレー民族の大同団結の一步としてマレーシアを支持したが、彼らの理想の実現の障害となっているのがスカルノ政権であり、政権打倒のためにインドネシアのイスラム勢力との連携を訴えた。マレー民族の統合を訴えながらインドネシア(スカルノ政権)を敵視したことは、同誌のスタンスが民族主義ではなくイスラムを基盤とした統合であったことを示している。

4. シンガポールの分離とマフィリンド

4.1. リー・クアンユーへの批判

マレーシアは1963年9月に結成されたが、連邦政府とリー・クアンユー率いるシンガポール州政府の対

立絶えなかった。最終的に、シンガポールは65年8月にマレーシアから分離独立した²⁴⁾。ここに、マレーシア、シンガポールという国家の枠組みが確定した。この経緯は、シンガポールを本拠とする『カラム』の眼にはどのように写ったのであろうか。

『カラム』はシンガポール・マレーシアの対立を華人・マレー人民族問題としてとらえ、マレー人の立場から華人およびシンガポール州首相リー・クアンユーを一貫して批判した。シンガポールでは、1964年7月にムハンマド生誕祭におけるムスリムの行進をきっかけとして華人・マレー人の衝突事件が起こった。これについて扱った64年8月の社説は、華人が攻撃の標的となったのはリーの責任であると断じた。リーが華人・マレー人の両者をたきつけて火遊びをしていると主張し、責任ある政府要人としてふさわしくないやり方だと批判したのである〔*Qalam* 1964.8: 3〕。同じ64年8月号の「行く月くる月」でも、リーが暴動は特定の集団により組織されたと述べたことについて、対立感情を沸騰させかねないと非難した〔*Qalam* 1964.8: 17〕。

64年10/11月号の「行く月くる月」では、リー・クアンユーが共産主義的であると非難した。これは、「華語ができるシンガポール人は共産主義に反対しない」、「植民地と共産主義の二者択一が与えられたら共産主義を選ぶ」などの過去のリーの発言をとらえたものであった〔*Qalam* 1964.10/11: 20〕。65年5月の同コラムでは、「マレーシアは共産主義でも反共でもない」というリーの発言を取りあげ、国家の外交政策に口出しするものと批判した〔*Qalam* 1965.5: 10〕。64年12月の「行く月くる月」では、インドネシアの「関係者」がリーのもとに訪れ、マレーシアから分離をそそのかしたと書いた。『カラム』は、ともに親共的とみなしたスカルノとリーの連携を懸念していたのである〔*Qalam* 1964.12: 18〕。

4.2. 「マレーシア人のマレーシア」

分離が決定した65年に大きな問題となったのは、リーが主唱した「マレーシア人のマレーシア」というスローガンであった。マレー人政党であるUMNOが主導権を握るマレーシアにおいて、リーはマレー人、華人といった民族を越えた「マレーシア人」という概念を強調した。これは、マレーシア構想が発表された当初、エドルスが「民族の名前は何か」と問いかけた問

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

題に通じるものであった。華人の立場からは、マレーシアという国家に帰属する人々はマレーシア人として平等な権利を持つととらえられた。

しかし、『カラム』の立場からは、これは受け入れられないものであった。65年4月号の「苦いコーヒー」では、リーはマレーシアが平安であるために各民族が団結しなければならないと言っているが、民族間の対立感情をあおっているのはリー自身であると批判した〔*Qalam* 1965.4: 39〕。翌5月の「苦いコーヒー」では、「マレーシア人のマレーシア」について、マレーシア加入に同意しても、マレー人の統治に同意したことにはならない、マレー王権を国家の象徴として認めないということだと解説している〔*Qalam* 1965.5: 2〕。シンガポールがマレーシアから分離した65年8月の「行く月くる月」もこの問題をとりあげ、「マレーシア人のためのマレーシア」というスローガンに疑問を投げかけた。多民族社会における文化、生活様式、慣習、宗教の違いを強調し、この状況でマレーシア人のマレーシアは実現可能だろうか？と問うたのである〔*Qalam* 1965.8: 15〕。これは、第1節でふれた「マレー」(民族)か「マラヤン」(出生地)かという対立の延長線上にあると考えられる。

こうした状況であっても、シンガポールの分離は驚きをもって迎えられた。65年9月の記事「驚きのマレーシアとシンガポールの分離の影響と観察」では、その原因をリー・クアンユーに求めた。「マレーシア結成以降、シンガポール州政府と中央政府の問題は常に解決できず、最近では民族問題が深刻化し、インドネシアによる対決政策に直面しているマレーシアを麻痺させるような流血の時代を招きかねなかった」。リーはそこで中央政府を悪く言い、そのすべてがインドネシアのマレーシア攻撃の材料となった。これに対して、ラーマンは常に平和的な解決を模索してきたが、ついに断固たる処置をとり、シンガポールとマレーシアの離婚となったという見立てである〔*Qalam* 1965.9: 7〕²⁵⁾。

シンガポールという国家の成立は、『カラム』にとって歓迎されざる事態であった。65年9月号の社説は、少数派となったマレー・ムスリムの権利について書いている。記事は、シンガポールの統治の主体は(華人、マレー人、インド人、ユーラシアンではなく)シンガポール人であり、少数派住民の権利、特にマレー人は

25)『カラム』は、シンガポールにとって、独立は重荷だととらえていた。軍隊や外交などを維持する予算は大きくなる一方、産業は原料を輸入に依存せざるを得ない。一方のマラヤは、森林、鉱物、ゴムなど、工業化のための資源を持っており、経済的に有利な立場にあるとみなされた〔*Qalam* 1965.9: 7〕。

憲法前文で記載された特別な権利が優先的に守られるというリーの発言を紹介した。これに対し、「新憲法では議会に少数派も数に応じた代表が任命されることが望ましい」として、代表は政治組織に属さないユーラシアン、インド、マレー人により構成されるべきと主張した〔*Qalam* 1965.9: 3〕。出生地主義に基づくマレーシア人、シンガポール人という民族概念に対して、特にシンガポールの分離により少数派となったマレー・ムスリムは危機感を強めたのである。

4.3. マレー・ムスリムの統合

—『カラム』からみたマフィリンド

このシンガポールの分離の過程で、『カラム』は「マフィリンド(Maphilindo)」に言及した。これはマラヤ、フィリピン、インドネシアという三地域の協力を意味し、フィリピンのナショナリズム運動の英雄ホセ・リサルによる東南アジア島嶼部全体に分布するマレー・ポリネシア語族全体の統合という構想に端を発していた²⁶⁾。ただし、1963年にフィリピン大統領マカパガルにより提唱されたマフィリンドとは、三カ国による紛争解決のための緩やかな連合であり、国家の枠組みを超えた統合を意味するものではなかった〔Mackie 1974: 165-167〕。実際、マフィリンドは、マレーシア構想に対抗するためにフィリピンがインドネシアを巻き込んで持ち出したものであり、マレーシアが実現すると実質的に消滅した²⁷⁾。しかし、『カラム』は65年になってマフィリンドに言及したのである。これはどのような理由であろうか。

先に引用した記事「驚きのマレーシアとシンガポールの分離の影響と観察」(65年9月)では、シンガポールの分離を華人が国民国家を形成した結果ととらえ、「もしシンガポールで多数派住民が国民党・共産党に関わらず華人が統合することを夢見ているならば、そのような夢はマレーの出自の人々にも確かに昔からある」と主張した。これがマレー民族の統合構想としてのマフィリンドである。マカパガルが提唱したマフィリンドの枠組みは、インドネシアの対決政策がな

26)ブルハヌッディンなどのマレー人左派もホセ・リスルの思想に影響を受けていたとされる〔Aljunied 2015〕。

27)マフィリンドが強調されたのは、1963年7~8月にマニラで開催されたフィリピン、マラヤ、インドネシアの三国首脳会談であった。マニラ会談では、ボルネオの帰属に関する国際連合による住民の意向調査が合意された。しかし、調査に並行してラーマンはマレーシア結成の準備を進め、マレーシアは1963年9月に発足した。これを不服としたフィリピン、インドネシアはマレーシアとの国交を断絶し、マフィリンドの協力体制は崩壊した。

ければ、もっと現実的な構想となっていたと主張された。当時マレーシアに属していたリー・クアンユーはこれに危機感を抱いてマフィリンドに反対した。『カラム』によれば、シンガポールのマレーシア加入から分離に至る政治過程は、華人の団結とマレー諸島人の統合という二つの集団の構想の対立であった。この見方にもとづけば、シンガポール独立はマフィリンドの復活につながる。ラーマンがマフィリンドに慎重だったのは、シンガポール政府の強硬な反対がマレーシアの崩壊につながりかねなかったからである。マフィリンドに反対した華人主体のシンガポールが独立したことで、議論の障害がなくなると考えられたのである〔*Qalam* 1965.9: 7〕。

ほぼ同時期、インドネシアでは9.30事件が起り、スカルノからスハルトへの権力交代が起こった。『カラム』は、対決政策を主導したスカルノの失脚とともに、マフィリンドの復活とインドネシア・マレーシア関係の改善を期待した。66年8月号の記事では、対決政策の終了に向けた課題として「マフィリンド」とマレーシアにおけるイギリス軍基地の問題を挙げた。前者については、かつてマフィリンドに反対したのは華人であり、「マレー諸島の諸国の人々の声と利益を統合するためマフィリンドが浮上した」ことを強調した〔*Qalam* 1966.8: 25〕。このため『カラム』は、インドネシアのマレーシア対決政策がマフィリンド設立により終わることを期待したのである²⁸⁾。

おわりに

本論では、1950～60年代のマラヤに関する『カラム』の記事の分析から、シンガポールのマレー・ムスリム知識人の視角を再検討した。暫定的な結論は以下の通りである。

『カラム』は、一貫してイスラムを通じたマレー人の統合という立場から論陣を張り、マラヤ、インドネシア、シンガポールといった国家建設の過程を批判した。とくにマラヤに関しては、UMNOに代表されるマラヤの民族主義者への対案を提示し続けた。

『カラム』の主張は、マラヤの政治・宗教指導者への批判という点では急進的であったが、近代主義的な価値観は共有していた。既存の社会秩序を否定するのでは

なく、その枠組みを利用する形でイスラムの諸制度の強化、運営の改善を実現し、公的な場におけるムスリムの地位を向上させようとした。マラヤのような多民族・多宗教の社会においては、マレー民族、ムスリムなどの社会内部の各集団が公的な諸制度の一部に組み込まれており、制度への働きかけは重視された。『カラム』はイスラムを、UMNOはマレー民族を国家制度に組み込むことを目指したのである。

『カラム』の構想したムスリムの連帯は、国境を越えるものであった。ナドラ問題ではUMNOにかわるムスリム組織の設立を提唱し、マラヤ独立に際してはイスラム国家構想を掲げ、マレーシア結成に際してはマフィリンドに言及してマレーの国々の統合に言及した。マレーシアやマフィリンドの肯定はマレー民族主義に近いように見えるが、彼らはあくまでムスリムの連帯のためにマレー人の統合を支持した。これは、インドネシアのスカルノ政権を敵視し、イスラム勢力との連携を訴えたことから明らかである。

マレーシア構想に賛成しつつ、その対抗上出されたマフィリンドも肯定的にとらえたことは一見矛盾するようだが、マレー・ムスリムの広域的な統合を志向する点で一貫していた。シンガポールにおける少数派としての彼らは、さまざまな国家構想が交錯するなかで、華人や共産主義に対抗し、マレー・ムスリムが立場を向上させるための構想を模索した。その主張は、一面では日和見的であるが、状況に応じた柔軟性、穏健性を示すものであり、同時代のマレー・ムスリムの最大公約数的な見解を代表するものでもあったのではないか。

『カラム』の分析からは、マレー民族をめぐる多様な主張をくみ上げていくことの必要性が明らかになる。国家建設が優先的な課題となり、民族主義が優勢であった1950、60年代においても、『カラム』に代表されるムスリム知識人は多様なネットワークの構築を模索していた。これは、権威主義体制下で開発がすすめられた1970年代以降メディアが自律性を失ったのとは対照的である。これらの国家を超えたネットワークは、その後のマレーシア、インドネシア両国の「イスラム化」に向けた基盤となったといえるのではなかろうか。

28) インドネシアとの和平協定が調印されたのは1966年8月であった。フィリピンはマルコス政権樹立後の同年6月にマレーシアを承認しており、マレーシア形成をめぐる国際問題は終息した。

参考文献

- Ariffin Omar. 2015 [1993]. *Bangsa Melayu: Malay Concepts of Democracy and Community 1945-50 Second Edition*. Petaling Jaya: SIRD.
- Elina Abdullah. 2006. "The Political Activities of the Singapore Malays, 1945-1959", in Khoo Kay Kim et al. (ed) *Malays/Muslims in Singapore: Selected Reading in History 1819-1965*. Kuala Lumpur: Pelanduk Publications, pp.315-354.
- Fatini Yaacob. 2010. *Natrah (1937-2009): Nadra@Huberdina Maria Hertogh @ Bertha, Cinta, Rusuhan, Air Mata*. Kuala Lumpur: Penerbit UTM.
- Fernando, J.M. 2002. *The Making of the Malayan Constitution*. Kuala Lumpur: The Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society.
- Haja Maideen. 2000. *The Nadra Tragedy: The Maria Hertogh Controversy (new edition)*. Petaling Jaya: Pelanduk Publications.
- Harper, T. N. 1999. *The End of Empire and the Making of Malaya*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hughes, T.E. 1980. *Tangled worlds: the story of Maria Hertogh*. Singapore: Institute of South East Asian Studies.
- Jones, Matthew. 2002. *Conflict and Confrontation in South East Asia, 1961-1965: Britain, the United States and the Creation of Malaysia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lau, Albert. 1998. *A Moment of Anguish: Singapore in Malaysia and the Politics of Disengagement*. Singapore: Times Academic Press.
- Mackie, J.A. 1974. *Konfrontasi: The Indonesia-Malaysia Dispute, 1963-66*. London: Oxford University Press.
- Milne, R.S. and Ratnam, K.J. 1974. *Malaysia- new states in a new nation: political development of Sarawak and Sabah in Malaysia*. London: F. Cass.
- Mohamed Noordin Sopiee. 1976. *From Malayan Union to Singapore Separation: Political Unification in the Malaysia Region 1945-65*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Nagata, J. 1984. *The Reflowering of Malaysian Islam: Modern Religious Radicals and their Roots*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Nik Anuar. 2000. *Konfrontasi Malaysia Indonesia*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Ongkili, J.P. 1985. *Nation-building in Malaysia, 1946-1974*. Singapore: Oxford University Press.
- Poulgrain, G. 1998. *The Genesis of Konfrontasi: Malaysia Burnei Indonesia 1945-1965*. Bathurst: Crawford House Publishing.
- Roff, W. R. 1994 [1967]. *The Origins of Malay Nationalism (Second Edition)*, Oxford University Press.
- Rustam A.Sani. 2008. *Social Roots of the Malay Left*. Petaling Jaya: SIRD.
- Syed Muhd Khairudin Aljunied. 2009. *Colonialism, violence and Muslims in Southeast Asia: The Maria Hertogh controversy and its aftermath*. Abingdon: Routledge.
- Syed Muhd Khairudin Aljunied. 2015. *Radicals: Resistance and Protest in Colonial Malaya*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- Talib Samat. 2002. *Ahmad Lutfi: Penulis, Penerbit dan Pendakwah*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Yamamoto Hiroyuki et al. (eds.) 2011. *Bangsa and Umma: Development of People-grouping Concepts in Islamized Southeast Asia.*, Kyoto: Kyoto University Press.
- 鈴木陽一 1998 「マレーシア構想の起源」『上智アジア学』16, pp.151-169。
- 鈴木陽一 2015 「スルタン・オマール・アリ・サイフディン3世と新連邦構想——ブルネイのマレーシア編入問題1959-1963」『アジア・アフリカ言語文化研究』89, pp.47-78。
- 坪井祐司 2013 「マラヤの独立とシンガポール・ムスリム」坪井祐司・山本博之編『『カラム』の時代IV——マレー・ムスリムによる言論空間の形成』(CIAS Discussion Paper No.32) 京都大学地域研究統合情報センター, pp.21-27。
- 坪井祐司 2014a 「宗教の制度化、民族の制度化——1950年代前半のマラヤ政治と『カラム』の戦略」『マレーシア研究』3, pp.29-46。
- 坪井祐司 2014b 「カラムが切り取った世界——写真が語る東南アジア・ムスリムの世界観」坪井祐司・山本博之編『『カラム』の時代V——近代マレー・ムスリムの日常生活』(CIAS Discussion Paper No.40) 京都大学地域研究統合情報センター, pp.9-18。
- 坪井祐司 2015 「カラムが切り取った世界II——1950年代中葉における東南アジア・ムスリムの世界観の変化」坪井祐司・山本博之編『『カラム』の時代VI——近代マレー・ムスリムの日常生活2』(CIAS Discussion Paper No.53) 京都大学地域研究統合情報センター, pp.17-27。
- 山本博之 2002 「資料紹介『カラム』」『上智アジア学』20, pp.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形成』東京大学出版会。

花嫁の自立

ナドラの結婚からみる1950年代シンガポールの女性の地位

光成 歩

1950年8月、シンガポールで、ムスリムとして育てられた混血の少女ナドラがクランタン出身のマレー人青年と結婚式を挙げた。ナドラは、1937年にオランダ植民地だったジャワでオランダ人の父とユーラシアン之母との間に生まれ、日本軍占領期にマレー人の養母に引き取られた。実父母がナドラの引き渡しを求めている中で行われたこの結婚は、植民地政庁に近い立場から児童婚として取りざたされる一方、ナドラをムスリムとみなすムスリムコミュニティはイスラム法に基づいた有効な結婚であるとして児童婚との見方に反発した。

ナドラの結婚は女性と結婚に関わるいくつかの同時代的課題を抱えていた。一つは結婚適齢の問題である。ナドラの結婚を児童婚 (child marriage) と捉えるかどうかは非常に微妙で、実際に児童婚論争は空転したと言ってよい状況だったが、女子普通教育の広がりや高等教育の拡充により、若年の女子が期待するライフコースは急速に変化していた。言い換えれば、ある年代の少女を成年に達した結婚適齢期の女性とみなすか教育適齢期の少女とみなすかということ自体が問いとして浮上しつつあるまさにその時期が、ナドラが結婚した1950年だった。もう一つは結婚に際する女性の主体性の問題である。ナドラの結婚は彼女自身の意思と同意に基づいたものと強調された。児童婚批判に対する反論でもあったこの主体性の主張は、女性が自らの結婚において果たしうる役割についての議論の一つの分水嶺となった。女性、とくに初婚の女性に対する両親の慣習的な影響力やイスラム法で認められた後見人の権利は、1950年前後を境に批判や見直しの議論にさらされ、代わって結婚における権利主体としての新たな女性像が提起された。その端緒となったのがナドラの結婚を擁護する言説だった。

ナドラの結婚は、脱植民地化期の急速な社会変化のなかで、女性が自らをどう位置付けるか、社会が女性をどう位置付けるか、それらに関する問いと相克とを先駆けて体現していた。ナドラの結婚は政治史的な事

件として言及されることが多いが、本稿では、ナドラの結婚とこれによって生じた女性と結婚に関する議論とを同時期の社会的文脈に沿って整理し、脱植民地化期の社会状況における女性 이슈の位置付けを検討したい。1950年代から1960年代にかけてのシンガポールで女性の地位改善を求める運動が法制度改革に結実したことも踏まえ、ナドラの結婚によって提起された問題が彼女自身の係争が決着した後のシンガポールでどのような位置を占めたのかも明らかにしたい。

1. 背景

1950年前後のシンガポールはムスリム女性にとってどのような時代だったのか。ここでは、(1)人口、(2)結婚、(3)経済状況、(4)教育の観点からまとめる。

1.1. 人口

シンガポールは華人を多数派とする社会で、1947年センサスによると全人口94万824人のうち華人が約77.6%を占め、マレー人11万5,735人(12.3%)¹⁾、インド人6万8,978人(7.3%)がこれに続いた。ムスリム人口の多数はマレー人が占めたが、インド南部のマラバル出身者を中心としたインド系ムスリムがインド人の約4分の1強(およそ1万8,000人)を占めていたと推計される²⁾。このほかにヨーロッパ人9,351人、ユーラシアン9,110人、その他7,517人がおり、その他の分類には少数派ながらムスリム社会で影響力を持

1) シンガポール出身者とマレー半島部からの移住者からなる「マレー人」(7万2,154人)と、インドネシア(ジャワ及びバウエアン出身者が主)出身者の「その他のマレーシア人」(4万3,581人)を合わせた数。以下、特に断りのない限り両者を合わせたグループを指してマレー人と呼ぶ。

2) 1947年センサスには宗教別人口の記されていない。ジャムールは、1931年センサスでシンガポール在住のインド人のうち約4分の1強がムスリムだったことから、同様の割合を1947年の人口にも適用して推計している [Djamour 1966: 7-8]。インド人ムスリムのうち最も多くは南部マラバルの出身で、このほかにパターン、パンジャブ、ベンガル、ボンベイ出身者も含まれた [Yegar 1979: 15]。

つアラブ人2,591人³⁾が含まれた。

アラブ人ムスリムは商人としてシンガポールに定着し、商業的成功を収めた大土地所有層はムスリム社会の指導層ともみなされて立法評議会議員や治安判事に登用されていた。インド人ムスリムは商業のほか英語による高等教育を受けて医者や弁護士といった専門職層に集中していた。対して、多数派である半島部及びシンガポール出身のマレー人の多くは運輸・通信(約31%)、警察や軍のother ranks(約17%)で雇用されていた⁴⁾。インドネシア出身のその他のマレーシア人でも運輸・通信が最多の約35%を占め、次点は非熟練労働(約21%)、農業(約15%)などだった。男女比では、半島部及びシンガポール出身のマレー人で38,182対33,972、その他のマレーシア人で25,066対18,515と、移民コミュニティである後方で男女比が大きかった。ただし、いずれのグループでも男女差が大きいののは移動性の高い14~44歳の年齢群で、マレー人の場合もこの年齢群では男性が女性を5,000人近く上回っていた⁵⁾。反対に、いずれのグループでも15歳以下の年齢群では男女比がほぼ均衡していた。15歳以下の子どもの人口は、マレー人2万6,940人(約37%)、その他のマレーシア人1万5,143人(約35%)を占めた[Djamour 1959: 3-4]。

1. 2. 結婚

植民地期のマラヤ及びシンガポールでは、ムスリムか非ムスリムかを問わず、女性のほとんどが結婚した。このため、結婚における女性の地位は女性の社会的地位を計る第一の指標となった。1949年から1950年までシンガポールのマレー人社会を調査していたジュディス・ジャムールによると、女性は初潮を迎えて数年のうちに結婚することが望ましいとされていた一方、実際には18、19歳まで結婚が延期されることもしばしばあった。それでも20歳までにはほとんどが結婚するので、おおよその初婚年齢は女子16~19歳、男子19~23歳だった⁶⁾。少女の幼少期に婚姻締結

の儀式を行い身体的成熟を迎えてから実質的な結婚生活に入る慣習をニカ・ガントン(nikah gantung; マレー語で保留された結婚の意)といったが、これは非常に稀にしか行われなかった[Djamour 1959: 71]⁷⁾。

縁談は通常、男性の親族が女性の両親の意向を尋ねて進めた。初婚女性の縁談を取りまとめるのは両親であり、花嫁となる女性は結婚やその相手について両親から相談されることも同意を求められることもなかった。女性が結婚への意思を示すことは恥じらいに欠くとされ、結婚への抵抗は(行われるとすれば)婚姻締結の儀の後、床入り拒否という形で行われた⁸⁾。まして当人同士の選択で結婚を決めることは、初婚においてはほとんどなかった[Djamour ibid: 72, 78]。

離婚は極めて多く起こり、年間の結婚登録数に対し離婚登録数が半数を超えることはままあった[Djamour 1959: 117]⁹⁾。離婚後、子どもは妻(母親)が引き取るのが一般的で、この場合でも父親には子どもの扶養料支払いの責任が残ったが、実際には数ヶ月間すぎると支払いを止めてしまうことが多かった。女性が元夫に対する扶養請求訴訟を起こすのは稀で、結果的に離婚女性が単独で、もしくは自らの親族に支援を求めて子どもを養うことになった[Djamour 1959: 129-130]。男性が離婚を宣言する場合や夫婦の合意によって離婚する場合の離婚手続きは簡便で安価だったため、ほとんどの離婚は公式に登録された。しかし、離婚によらず単に妻が遺棄されて実質的な離別を迎える次のような事例もあった。①形式的な多妻婚による遺棄。複数の妻を扶養し家庭生活を営む実質

行った坪内良博と口羽益夫は女子15~16歳、男子18~20歳での結婚が中心で、村人もこれを理想的と考えていた。稲作農村における性による分業や男女の社会的役割が明確であり、結婚によって初めて一人前の村人としての社会的役割を全うできるとの考えから、男女のほとんどが結婚すること、なおかつ適齢期を迎えてすぐに踏み切られることを説明している[口羽・坪内 1966: 7-9; 坪内・坪内 1970: 83-86, 90-91]。マレーシアの1947年センサスによると、マレー人女性の平均初婚年齢は17.4歳(全人口の平均は18.5歳)となっている[Hirschman 1980: 113]。1921年センサスは15歳未満の少女の結婚は全体の約1%であるとしている。男女共に結婚しないことは不自然とされていて、ほとんどの女性が結婚するため、40歳以上の單身女性(44.6%)は配偶者と離別したと理解される。

7) ただし、シンガポールのジャワ人、ボヤン人の間ではマレー人社会においてよりも頻繁にニカ・ガントンが行われていた[Djamour 1959: 71]。

8) 女性(花嫁)の沈黙に対し、男性(花婿)には自らの意思を反映させる余地があり、男性が強い反対を示した場合にはその縁談が強行されることはなかったという[Djamour 1959: 72]。1964-5年に調査を行った坪内は、息子だけでなく娘の意志も決して無視されないとしている[口羽・坪内 1966: 7-9; 坪内・坪内 1970: 91]。

9) 同様の傾向はマレー半島部のムスリムの間でも見られる[坪内・坪内 1970: 92-99]。

3) ハドラマウト出身のアラブ系ムスリムは現地女性との通婚が進んでいたが、一方で子弟の教育を当地で受けさせるなどしてアラブ人意識を保っていた。

4) 他に、非熟練労働(約11%)、漁業(約7%)、事務官・図工・タイピスト(約5.6%)、金属加工(約5%)、農業(約3%)、電気技師(約3%)、personal service(約3%)などが続く[Djamour 1959: 5]。

5) この数字は、マラヤ生まれでシンガポール居住のマレー人の男女人口差にほぼ対応していた。

6) 同時期のマレー半島部と比較すると、シンガポールの初婚年齢はやや高めである。1958年にクランタンのマレー人農村で調査を行ったドウズは、女子14~18歳、男子16~21歳で結婚するとし、1964年と1965年にクダのマレー人農村で調査をメ

的な多妻婚は稀だったが、男性が結婚している妻と離婚せずに別の家庭生活に入ることも可能で、第一夫人への扶養は往々に行われぬ。②単なる遺棄。本来は結婚時に支払う婚資金が支払われていない場合、夫の妻への債務として離婚時に支払われることも多かった。この婚資金を支払うことができない男性が公式な離婚手続きを取らずに単に妻を遺棄することもあった。これらの場合、遺棄された妻は扶養されていない期間が一定を越えると離婚を申し立てることができたが、再婚の可能性がない場合には時間と費用がかかる手続きをあえて取ることはなかった[Djamour 1959: 83-84, 133]。では、このような離婚・離別趨勢のなかで女性はどのような立場に置かれていたのか。

1. 3. 経済状況

マレー人集落の全戸調査を行ったジャムールによると、全48世帯中8世帯(17%)が夫と離婚または死別した女性と子どものみの世帯、6世帯がこれに女性の親族が同居する世帯で、合わせると48世帯中実に14世帯が夫と離別した女性を構成員に含んでいた。1947年に社会福祉局が行った都市部住民のサンプル調査では、572世帯のマレー人世帯のうち、夫と離婚または死別した女性と子どものみの世帯は12(2%)と、母数に比して数が小さかった。都市部の住居が所有物ではなく賃貸だったことと、日中に子どもを預ける環境の乏しさから、夫と離別した女性が子どもを養うことが難しいためである。配偶者と離別した男女とその子どもの世帯に母親などの近親者または未亡人とその子どもが加わる複合的な世帯が合わせて19(3.3%)あった。都市部にのみ見られた構成としては、村落部には見られなかった妻と離別した男性と子どものみの世帯が9(1.6%)あったほか、離婚事例ではないが夫が出稼ぎ等により別居状態で既婚女性と子どものみで構成された世帯が12(2%)あった。なお、世帯構成の多数派は夫婦と子どもからなる核家族で、集落で48世帯中29世帯、都市部572世帯中216世帯がこの構成だった。これらの世帯における再婚世帯の割合は不明である[Djamour 1959: 54-63]。社会福祉局が1953~54年に行った都市部住民の調査でも、マレー人世帯607のうち女性が世帯主である世帯は39(6%)と、1947年調査と近い数字となった。世帯主は未亡人26人、離婚女性11人、別居中の既婚女性2人だった[Goh 1958: 33]。

英語識字率が低かったこと、中小規模事業の事業

主の多くが華人だったことから、マレー人女性の就業機会は華人女性と比べて非常に限られていた[Tania 1989: 102-104]¹⁰⁾。1947年センサスによると、シンガポール出身のマレー人女性のうち有職者は3.2%、その他のマレーシア人女性では僅かに大きい4.4%だった。職種では、両グループとも家政業が最大(約38%と約59%)を占め、農業(約15%と約14%)と非熟練部門(約12%と約5%)がこれに続いた。シンガポール出身のマレー人女性の間では専門職である教職も比較的大きな割合(約11%)を占めており、女性労働力は二層化していた[Djamour 1959: 5-6]。マレー人女性の就業率は、1953~54年で約5.2%、1957年で約8%と微増しながら同様の傾向を維持した[Goh 1958: 26; Tania 1989: 104]¹¹⁾。また、職種を問わず男性と女性の間の待遇には大きな差があり、1961年の女性の週あたり収入の平均額は男性の0.54倍だった[Wong 1975: 34-35]¹²⁾。

1. 4. 教育

日本軍政期に多くの華語学校が閉鎖されたのに対し、マレー語学校のほとんどは継続され、1945年末の時点で21のマレー語初等学校が存在した。戦後も学校教育の再開は急がれ、1949年のマレー語初等学校としては女子校9校、男子校9校、男女共学校21校の計39校に増えた。男女共学校は、校舎や教師が不足していたことと児童数が少ないために男女別の学校を開校できないことによりやむなく共学となったものだったとはいえ、女子の通える学校が30校となり、1949年の総児童数7,862人のうち約3分の1に当たる2,419人が女子児童であった。15歳未満の男女比がほぼ均衡していたことを考えると女子児童の数は男子の半数程度ということになる。1950年の時点では、両親が男子を公立学校に、女子を宗教学校もしくはコーラン教室に通わせるという保守的傾向は未だ根強かった[Djamour 1959: 9-10]。とはいえ、1947年時点でのマレー語識字率が男子67.7%(1931年は39.8%)、女子20.1%(同8%)で、女性の識字率が男性の3分の1以下だったことを考えると、女子の就学率は

10) 1957年の15歳から24歳までのマレー人女性の就業率は約5.6%だったのに対し、同年代の華人女性は32%と大きな差があった。ただし、その差は、25歳から29歳では6.6%対13.7%、30歳から34歳では8.7%対9.7%に縮まり、35歳以降ではマレー人女性が華人女性を逆転した[Tania 1989: 104]。

11) マレー人女性の就業率が大幅に上がり始めるのは、シンガポール経済が中継貿易から製造業に力点を置き始めたことで労働力不足が生じた1960年台後半だった[Pang 1981]。

12) 公益事業では女性の週あたり収入が男性の1.08倍と例外的に均衡していた[Wong 1975: 35]。

確実に上がっていると評価できる。なお、マレー語を教授言語とした中等教育が始まるのは1960年で、就学者数は1961年2,002人、1962年3,586人だった。この前後でマレー語初等学校の就学者数も順調に増え、1958年には14,213人と10年前から倍増し、さらにマレー語中等教育が導入された1960年は18,922人と前年比19.7%の伸び率だった[Tengku 2006: 292-293]。

シンガポールにおいて英語能力の有無は就業機会の幅を決定するものであり、英語教育は社会的上昇の重要な手段だった。しかし、1950年まで、政府の英語学校への入学は、スタンダード4を修了した12歳未満の児童に限られており、政府の助成を受けるミッション系の英語学校には子どもがキリスト教へ改宗する恐れからマレー人生徒はほとんどいなかった。こうした背景のもと、1931年から1947年にかけてのマレー人の英語識字率は、男子が10.1%から19.3%へ、女子が0.7%から1.8%へと低い水準での微増に止まった。英語を操れるのはごく一部のエリートに限られていたということである[Djamour 1959: 8-9]。

2. ナドラの結婚

2.1. 養子ナドラ

■**混血の母** ナドラとはマレー人女性に育てられたオランダ人少女のムスリム名である。ナドラ・マールフ(Nadra binti Ma'arof)と名付けられた少女のもう一つの名前はマリア・ヒューベルディーナ・ヘルトフ(Maria Huberdina Hertogh)といった。マリアは1937年3月24日にジャワ島のチマヒでユーラシアン¹³⁾とスコットランド人の混血者である母アデリーン、オランダ人で軍人の父アドリアヌス・ペトルス・ヘルトフの第三子として生まれ、同年4月10日に同地のカトリック教会で洗礼を受けた。母方の祖母ルイーズはアデリーンが幼い頃にムスリム男性と再婚してノル・ルイーズと名乗っていた。アデリーンはムスリムの家庭環境で育ち、兄は後にイスラム教に改宗してスワルディと改名して現地女性と結婚した[Haja 1989: 29-31]。

■**養母アミナ** アミナはトレンガヌ州クママンの裕福なマレー人家庭に生まれた。1919年の結婚後、夫とともに東京でマレー語講師を務めて12年間過ごし、夫の死後はバンドンを拠点とする宝石商と再婚して

夫とともに東南アジア域内で宝石を商っていた。当時のマレー人女性としては例外的に移動性の高い生活を送っていた女性である。商いのために訪れたシンガポールでマリアの祖母ルイーズと知り合い、バンドンではアデリーンとも交友を結んだ[Haja 1989: 31-32]。

1942年、アドリアヌスは日本軍の捕虜となり消息を絶った。日本軍とインドネシア・ナショナリズム高揚による排斥の脅威のなかで5人の子どもを抱え、さらに妊娠していたアデリーンは、当時5歳のマリアをルイーズの友人であったマレー人女性アミナに託した。マリアは、アデリーンの兄スワルディ立会いのもと、アミナの養子となった。正式な養子縁組の書類は準備されなかったが、公式の手続きを踏まない養子縁組はもとより珍しくなく、行政機能が混乱していた日本軍政期ではなおさらのことだった[Haja 1989: 32-33]。

■**養子ナドラ** マリアはナドラと名付けられ、ムスリムとして育てられ、マリアの女子割礼を記念した祝宴にはアデリーンとルイーズも招待された。しかし、アデリーンは第6子出産後に仕事を求めてバンドンを離れ、アミナがバンドンに再び戻った時にはアデリーンともルイーズとも連絡が取れなくなっていた。アミナは日本語能力を活かして日本軍憲兵の通訳として働いた。白人の少女を連れた生活は不安を伴うもので、アミナはマリアにマレー人の服を着せ、スカーフで髪の毛を隠して、外部の目に触れさせないように生活した。日本の降伏後、独立を宣言したインドネシアと植民地に復帰しようとするオランダとの騒乱を避け、アミナはマリアを連れてトレンガヌの故郷クママンに戻った[Hughes 1980: 4-14; Haja 1989: 32-34]。

2.2. 係争の経緯

■**係争の始まり** 日本軍の捕虜となったアドリアヌスは1945年に解放されるとジャワに戻り、アデリーンとマリアを除く5人の子どもを連れてオランダに戻る一方、消息のつかめないマリアの搜索を政府に依頼した。そして1949年9月、クママンのチュカイ町バンゴル村でアミナとナドラが暮らしていることが突き止められた。翌1950年4月、イギリス人官吏の説得によりアミナはナドラを伴ってシンガポールを訪れた。アミナと面会してナドラの引き渡しを求めたが拒否されたオランダ総領事はシンガポールの高等裁判所に訴えを起こした。審理中、ナドラは社会福祉局の保護下に置かれ、アミナの元から離されてヨーク・ヒ

13) ヨーロッパ人男性とアジア人女性の間に生まれた混血者の意。

ルの少女訓練センター¹⁴⁾で生活を送ることになった。

■**ナドラの引渡し命令** 5月19日、高等裁判所はナドラを実父母の元に返すよう判決を下した。引き離されることに泣き叫んで抵抗するナドラとアミナの悲痛な様子が報道され、係争はシンガポールやマラヤで広く関心を集めるようになった[Hughes 1980:22-26; Haja 1989: 73-74, 107-123]。アミナの親権係争を支援していたムスリム福祉協会総裁のミルザ・アブドゥル・マジド(以下マジド)は、控訴審での裁判費用を確保するための基金を設立し、マレー語、タミル語、英語のムスリム向け刊行物で支援を呼びかけた[Haja 1989: 70, 77-78]。

7月28日、控訴審は書類上の瑕疵を理由に高等裁判所判決を棄却した[Haja 1989: 89-96; Hughes 1980: 32-33]。ナドラはアミナに引き取られてヨーク・ヒルを後にし、マジド宅に移った。ナドラがここでマレー人青年マンスール・アバディとの結婚式を挙げたのは判決から4日後の8月1日のことである。

2.3. ナドラの結婚

■**結婚式** 結婚式には約50人が出席し、婚姻締結の儀はカーディーのアフマド・ハリムがナドラの法定後見人を務めて執り行われた。アフマド・ハリムはのちに裁判で、ナドラが幼少期からイスラムを信仰していたこと、1949年7月に初潮を迎え、年齢は14歳5ヶ月19日であること、結婚はナドラ自身の意思によるものであることをナドラ本人から確認したと証言した¹⁵⁾。これは、初潮を迎えた女性を結婚可能な成年(baligh)¹⁶⁾とみなし、かつ後見人のいない女性について女性本人の同意により法定後見人が婚姻を締結するというイスラム法上の条件が整っていたことを意味する。

■**結婚に対する反応** ナドラとマンスール・アバディの結婚は8月3日に報じられた。ストレーツ・タイムズ紙には正装して微笑む花婿と花嫁の写真が掲載された[The Straits Times(以下ST)1950.8.3: 1]。結婚の知らせは、親権係争の行方に注目していた宗主国イ

ギリスと、ナドラの実父母が暮らすオランダでも衝撃をもって迎えられた[Haja 1989: 103-106, 118-123]。ストレーツ・タイムズ紙は、結婚を「13歳のマリア・ヘルトフの結婚は日本軍占領後のマラヤで類を見ない悲劇である」と伝えた。また、結婚がマリアの親権をめぐる司法紛争を妨害していることを批判し、ナドラが結婚しうる年齢であるかどうか法的に争いがあること、両親の希望に反してナドラを結婚させるのは道義的な間違いであることを主張した[Haja 1989: 110-113; ST 1950.8.5: 9]。ナドラの結婚について否定的な立場をとったストレーツ・タイムズ紙は、「児童婚」と題した記事で、「マラヤは児童婚について悲しいほど文明世界から遅れている」と、児童婚がマレー人ムスリムの間で一般的な現象であるかのように評した[ST 1950.8.15: 6]。

■**夫マンスール・アバディ** マンスール・アバディはクランタン出身の当時22歳の青年であった。1946年に18歳で父を亡くしてシンガポールに渡り、マジドから生活及び学資の支援を受けてヴィクトリア・スクールで高等教育を修めた。結婚当時はタンジュン・パガールの英語初等学校の教師だった。

マンスール・アバディは、ナドラの結婚を否定的に伝えるストレーツ・タイムズ紙やオランダの報道に対し、自身とナドラの立場を代弁した。上記8月5日のストレーツ・タイムズ紙の記事に対しては、結婚が自身とナドラによる自発的で相互の意思による選択であると強調し、批判に一つ一つ反論した。

誰かが縁談をアレンジしたのではなく私とナドラが結婚に同意したのだということを皆に知ってもらいたい。仲介役または慣習的な仲人がいたのでも、他人によって説得されたのでも、唆されたのでもないのです。この結婚を準備した第三者がいたという疑惑が差し挟まれる余地はありません。これは私とナドラの自発的な、そして相互の選択なのです。第一に、結婚の時期には司法手続きが継続中だったという指摘については、その表現は正確ではありません。結婚は1950年8月1日に行われ、その日付に継続されていた司法手続きはありませんでした。第二に、ナドラが法的に結婚しうる年齢かどうか争いがあるという指摘については、第三者が整えた結婚ではなく、この結婚が私たちの互いの選択である以上、他人に責任を負わせることはできません。第三に、ナドラを彼女の両親の希望を考慮せず嫁がせるのは間違いだという指摘について、あなた方は事実認定の間違いを犯しています。誰もナドラを嫁がせてはいないのです。あなた方は論説に個人の結婚

14) ヨーク・ヒルの少女訓練センターは、孤児や売春婦となった少女を収容して生活のための技術講習を施す施設だったため、マジドはヨーク・ヒルに収容されたナドラが周囲の少女達から悪影響を受けることを懸念し、ナドラがイスラムの規範を守って生活できるよう配慮することを社会福祉局に要請した[Haja 1989: 83-84; Hughes 1980: 30-31]。

15) “In Re Maria Huberdina Hertogh; Adrianus Petrus Hertogh and Anor v. Amina binti Mohamed and Ors”. [Malayan Law Journal 1951.12]. [ST 1950.11.23: 7].

16) シャーフィイー派では、通常15歳で成年に達したとみなし、それ以前に精通や月経などの肉体的成熟の徴が観察された場合には、その時点で成年に達したとみなす[柳橋 2001: 29-30]。

について書くべき以上のことを書き、私たち二人の私的なことについて議論してきました。あなた方は事実を誤って認定し、また公衆を誤解させました。私たちを放っておいてくれば、私とナドラは幸せです。しかしあなた方は、これが世界の重大事でもあるかのように書き立てます[Haja 1989: 115-116; ST 1950.8.9: 6]。

オランダにいるナドラの両親に対してナドラとマンスール・アバディが肉声で残したメッセージは、偏見を取り除き、この結婚と現在の幸福を認めて欲しいと訴えるものだった。ナドラはマレー語で結婚が彼女の教育の機会を奪うものではないことを強調した。

私の夫は私が賢い女性になるように私に英語とマレー語を教えてください。母のアミナが私と夫の世話をしてくれるので私は料理をしていません。私は私の愛する家族と共にいて幸せです。あなた方二人と家族にも敬意を払います[Haja 1989: 120-121]。

マンスール・アバディは英語で、マラヤの後進性によってではなく、むしろコスモポリタンな環境のもとでそれぞれが主体性を発揮できることによって結婚が可能になったと訴えた。

オランダとヨーロッパの人々に人種的偏見の終わりの時だと訴えたいと思います。マラヤで私たちはコスモポリタンな土地に住んでいて、ここには民族間の結婚は数多あり、肌の色や信仰の違いを超えて結婚したいと思う人たちが彼ら自身で結婚を決められない理由がありません[Haja 1989: 121]。

しかし、結婚から4ヶ月後の12月2日、シンガポールの高等裁判所は実父母の監護権を認め、ナドラの結婚を無効とする判決を下した。ムスリムは判決に強く反発し、また、ナドラがカトリック修道院で過ごす様子が報じられたことでさらに緊張が増した。12月11日、高等裁判所判決に対する留保申請が棄却されてナドラの帰国が決定的となった日の午後、裁判所前に集まったムスリムが暴徒化し、18人の死者が出る暴動に発展した。

2.4. ナドラの結婚と同時代のムスリム社会

■マレー人社会における養子 まず、マレー人の養母に育てられた養子としてのナドラの位置づけを考えたい。ジャムールは、マレー人社会において養子が

マレー人社会に深く根ざし機能してきた制度であると主張する。これによると、養子は、離婚や死別により配偶者を失った者の再婚の機会の担保、不妊を原因とする離婚の抑制、婚外子や孤児の受け皿、子どものいない夫婦の将来の経済的安定といった社会的機能を持っていた¹⁷⁾。ジャムールが調査したマレー人集落では全48世帯中16世帯に18人の養子がおおり、うち12人(12世帯)はきょうだいなどの近い親族の孤児もしくは華人から貰い受けた女兒を永続的な養子としたもので、残る6人は親族の子どもなどを一時的に養育していた[Djamour 1959: 54-63]。マレー人が養子にとるのはマレー人の子どもか華人の女兒であることがほとんどで、永続的な養子となった子どもはムスリム名を与えられてムスリムとして育てられた。華人やアラブ人の中では華人の女兒を女中働かさせる目的で養女とする習慣があったが、マレー人社会では一般に養子は養父母の本当の子どもとして遇され、結婚相手の選択や結婚式も実子同様に行われた[Djamour 1959: 98-99]。

アミナは子どもに恵まれず、日本滞在中にも日本人の少女を養子とし、カマリアと名付けてクママンに連れ帰っていた。カマリアはアミナの再婚の際に叔父に預けられ、その後結婚している[Haja 1989: 32, 36-37]。西欧人や日本人を養子にとることは珍しかったが、養子をムスリムとして育て、娘として結婚させることは当時のマレー人社会において広く見られたことだった¹⁸⁾。

■結婚相手の選好 マレー人は、子どもの結婚相手を選ぶ際、文化・言語的な近接性、居住地の近接性、収入や社会的地位の釣り合いなどを基準とした。親族同士の縁談が好まれ、コミュニティの外部、とりわけシンガポール外の出身者との縁談は好まれなかった。男性が求婚の段階でシンガポールに居住しているとしても、のちに妻子を連れて親元から離れ、故郷に戻ってしまう可能性が否定できないためである¹⁹⁾。また、年

17) ジャムールは、養子制度は、それを欠いては社会構造が変わりかねないマレー人社会の不可欠な一部であると主張する[Djamour 1959: 145]。

18) 一方、養子縁組を公式に登録することは稀で、シンガポールで1940年から1949年の間に登録されたマレー人の養子縁組は3例のみだった。1950年末に子ども条例が施行され、実父母から離れて暮らす14歳未満の女兒について、監護権の移動の登録が義務化されたが、この条例は男児には適用されず、祖父母、実父母のきょうだい、実のきょうだいと暮らす場合には適用されなかった[Djamour 1959: 99-100]。

19) 夫が妻に対して彼女の故郷や親族と離れて夫の故郷で暮らすことを要求したとして妻が離婚を請求した事例もある[Djamour 1959: 119]。

年齢差は小さい方が良いとされ、花婿が花嫁より2～5歳ほど年上であるのが理想とされた[Djamour 1959: 68-71]。

ナドラとの年齢差はやや開いていたものの、マンスール・アバディは若く、英語教育を受けた有望な若者だった。マンスール・アバディは、国際的な騒動の渦中におかれたナドラの立場を代弁する英語及び知的能力を示し、アミナのもとで不自由なく育ったナドラに同等の生活をさせる経済力も期待できた。さらに、アミナの故郷クママンとマンスール・アバディの故郷クランタンはいずれもマレー半島北東部のマレー人人口が圧倒的多数を占める地域で、マンスール・アバディがたとえ故郷に居を構える決心をしたとしても、アミナにとってそれはナドラが見知らぬ土地に連れ去られることを意味しなかった。このように、結婚の条件面では、ナドラとマンスール・アバディとの結婚は、当時のマレー人社会の基準に照らしても好ましいと評価しうるものだった。この点で、ムスリム諮問委員会委員長のサイド・イブラヒム・オマル・アルサゴフ(Syed Ibrahim bin Omar Alsagoff, 以下イブラヒム・アルサゴフ)²⁰⁾のコメントは象徴的である。彼は、「ほとんどのムスリム、特に教育を受けた者は、今日、自分たちの娘が13歳や14歳で結婚するのを見たいとは思わない」と述べつつ、「何にせよ、彼女は教育のある夫と結婚した。しかし、我々はこの出来事から教訓を得ようではないか」と括ったのである[ST 1950.8.10: 4]。

以下では、ナドラの結婚をきっかけとして、女性の結婚年齢や結婚に際して発揮しうる主体性といった論題が、どのような背景のもとで、誰によって、どのように展開したのかを検討する。本稿が主に取り上げるのは、女性活動家のチェ・ザハラ、ジャーナリストのエドルス、法律家のアフマド・イブラヒムである。

20) イブラヒム・アルサゴフ(1899-1975)はシンガポールの有力アラブ人サイド・オマル・モハメド・アルサゴフ(以下オマル・アルサゴフ)の次男。オマル・アルサゴフはハドラマウト(アラビア半島南端地方)王家やヘジャーズのシャリフの代理人としての交易やメッカ巡礼事業のため、シンガポールとメッカとを頻繁に行き来していた。アルサゴフ家はシンガポールでは有数の不動産所有者で宗教や社会事業にも熱心だった[Yegar 1979: 13-14, 99]。イブラヒム・アルサゴフはメッカで教育を受け、1926年にサウジアラビアのアブドゥル・アジズ・サウド王政府の立法評議会議員に任命された[Jamiyah 1985: 32]。シンガポールでは、1928年にムスリム諮問委員会委員に、1936年に治安判事に任命され、1940～1945年に市政委員会委員、イギリス軍政期には諮問委員会委員、民政復帰後は市議会議員を務めた[World Muslim League Magazine 1968.4(2): 56; Jamiyah 1985: 32]。

3. チェ・ザハラとレイコック法案

ムスリムの間で児童婚批判の急先鋒を担っていたのがチェ・ザハラの運動であった。チェ・ザハラは、ナドラの結婚後に提起された結婚年齢の下限を定める法案(通称レイコック法案)をムスリムとして声高に支持し続けた人物である。ナドラの結婚を児童婚とみなす立場に多くのムスリムが反発もしくは慎重な姿勢をとるなかで、チェ・ザハラが児童婚の廃止を求め続けたのはなぜだったのか。

3.1. チェ・ザハラの生い立ち、教育、マレー人女性福祉協会の活動

チェ・ザハラは1907年にシンガポールの裕福なマレー人家庭に生まれた。父ヌルモハメドはシンガポール出身のマレー人で植民地政庁の税務官だった。ヌルモハメドは、シンガポールで最も早く英語教育を受けた世代に属し、チェ・ザハラ自身も英語を操れた[Sham: 3; ST 1950.10.1: 5]。マレー人社会全体の英語識字の低さを考慮すると、チェ・ザハラが一握りの女性エリートであったことがわかる。チェ・ザハラはスリランカ出身のムスリム商人と結婚して3人の子どもを設ける一方、女性覚醒運動(AWAS: Angkatan Wanita Sedar)²¹⁾のシンガポール支部メンバーとして財務を担当していた[ST 1947.10.12: 5]。AWASはマレー人左派政党PKMM(マラヤ・ムラユ民族党)の青年組織APIが1946年2月に設立した女性組織で、「マレー人女性を男性と同等に持つ権利に目覚めさせ、伝統のくびきから解き放つ」ことを掲げて強制婚の廃止や政治活動における男女同権を掲げていた。1947年2月にAPIが非合法化されるとAWASも1948年6月に解散した[Dancz 1987: 86-87, Manderson 1980: 55, Ariffin 1993: 111]。

第二次世界大戦後、売春街だったデクスター通りの自宅で孤児院を運営していたチェ・ザハラは、未亡人や離婚女性が生活のために売春をせざるをえない困窮した状況を目の当たりにした。チェ・ザハラは困窮から売春を余儀なくされるマレー人女性の境遇を作

21) スランゴール出身の[Pelita Melayu](マレー人の灯火)記者で、のちにUMNO女性部部長、社会福祉相を務めるアイシャ・ガーニーが初代指導者に就いた。AWASの活動停止後、二代目指導者のシャムシア・ファキールはマラヤ共産党に加わってゲリラ活動に身を投じた[Manderson 1980: 55, 62; Dancz 1987: 86-87, 173]。

り出しているのが容易な離婚慣習やその元となる児童婚や強制婚であると考えていた[ST 1948.6.9: 3]。1947年10月にマレー人女性福祉協会を設立し、夫が離婚した女性を生涯養うことやカーディヤを補佐する陪審を女性や村の長老で構成することなどの婚姻法改革を訴えた[ST 1947.10.12: 5]。マレー人女性福祉協会の発足時には50人のマレー人女性教師が参加し、翌年までに民族を超えて100人が参加した[Sham: 5]。マレー人女性福祉協会の活動は以下のようなもので、ストレーツ・タイムズ紙はこれを進歩的な活動として頻繁に取り上げた。

(1) 啓蒙活動。マレー人の婚姻慣習の問題をテーマとした寸劇の公演を行い、公演見学料を資金源の一つとした[ST 1948.6.9: 3; ST 1947.10.12: 5]。(2) 夫婦間紛争へのカウンセリングにより1948年9月までに30組の夫婦を和解させた他、離婚女性への扶養支払いを勝ち取った[ST 1948.9.12: 7]。(3) 女性のための商業学校の設立と運営。英語、ジャウイ、裁縫、刺繍、家政学を教えた[ST 1948.9.12: 7; ST 1950.10.1: 5]。(4) 再婚の支援。若くして離婚された女性の再婚相手を探し、結婚式を挙げた。1954年10月までに120組の結婚を取り仕切った[ST 1954.10.26: 7]。(5) 結婚を反対された女性の支援。マレー人女性福祉協会には結婚を両親に反対されるか強制されるのを嫌って家出した女性が駆け込むこともあった[ST 1947.10.12: 5]。16歳の少女が借金の形に50歳のマラバリア人の建築業者と結婚させられそうになり助けを求めてきた事件では、マレー人女性福祉協会が両親の借金の一部を立て替えて事態を取めた[ST 1948.9.12: 7]。(6) 宣伝活動およびロビー活動。スポーツや献血など、ムスリム女性の参加に賛否のある活動に積極的に参加した[ST 1947.10.20: 5; ST 1948.10.12: 7]。また、ムスリムの婚姻法改革を求めるロビー活動を行った[ST 1950.10.16: 7; ST 1951.2.16: 4]。

マレー人女性福祉協会は1960年に活動を停止するまでに民族を問わず300人以上の孤児や女性を受け入れて衣食住の支援や教育を施した。しかし、寸劇による広報活動や駆け落ち男女の支援といったザハラは活動はしばしばムスリム諮問委員会やムスリム団体と対立した。1954年には、非ムスリム男性と駆け落ちしたマレー人少女を匿ったチェ・ザハラに対してムスリム諮問委員会のイブラヒム・アルサゴフが不快感を表明し、事件の調査を行うと宣言した[ST 1954.10.21: 1]。

3. 2. ナドラの係争への関わり、 レイコック法案への対応

ナドラの結婚を受けて、マレー語紙やムスリム指導者らは結婚がイスラム法に照らして有効であり干渉すべきではないとの立場を取った。ただし児童婚を懸念する指導者は、結婚の有効性を認めつつも児童婚を望ましくないとする意見を表明した。先に挙げたイブラヒム・アルサゴフは、16歳未満の少女の結婚を「非合法化」²²⁾する法律を導入した「宗教・文化的な先進国」エジプトの例に基づき[ST 1950.8.21: 4]、児童婚を制限する法規制の導入を支持した。このようななかで、立法評議会議員のジョン・レイコック²³⁾は女性の婚姻下限年齢を定める法律制定を提案した[ST 1950.8.28: 5]。レイコックの法案はムスリム諮問委員会委員長イブラヒム・アルサゴフの同意を事前に取り付けていたが、16歳未満の婚姻を無効とする内容に対してムスリム指導層から反対が相次ぎ[ST 1950.8.31: 8]、ついにイブラヒム・アルサゴフも支持を撤回した²⁴⁾。法案はムスリムを適用対象から除外する修正をしたが、カトリック教会などからも反対を受けて結局廃案となった。レイコックは1951年にキリスト教婚姻法及び民事婚姻法の修正法案として再び婚姻年齢法案を提出し、1952年に可決された²⁵⁾。

ムスリムが適用除外される以前のレイコック法案の原案をムスリム団体として唯一全面的に支持したのが、チェ・ザハラ率いるマレー人女性福祉協会だった。チェ・ザハラは、ナドラの結婚を契機に児童婚一般への法的制限の動きが広まったことを歓迎し、児童婚の問題点として、少女が高齢の男性と結婚させられること、結婚の強制があること、若すぎる花嫁が結婚の

22) イブラヒム・アルサゴフの表現のママ。

23) ジョン・レイコック(John Laycock: 1887-1960)はイギリス人の法律家で、1947年に弁護士ナジール・アフマド・マラル(Nazir Ahmad Mallal)、タン・チャーチェン(Tan Chye Cheng)とともにシンガポール進歩党を設立した。シンガポール進歩党は1948年3月に行われた立法評議会選挙に唯一参加し、民選枠6議席中3議席を獲得した。この時の選挙はイギリス臣民に選挙権が限定されており、漸進的な自治獲得を掲げたシンガポール進歩党がイギリスの支持を受けた。

24) イブラヒム・アルサゴフは、エジプトの法制は結婚そのものを非合法化するものではないと述べ、16歳未満の少女の結婚を一律に非合法化することは、イスラム法の下での合法的結婚を非合法とするものであると理由を述べた[ST 1950.10.12: 5]。

25) キリスト教婚姻法案はキリスト教会の反対を押し切る形で可決となったが、専門委員会報告書は、キリスト教会が社会改革に踏み切ることによってヒンドゥー教徒やムスリムに手本を示す意味があると括った[L.C. No. 111 of 1951: C383]。両報告書が16歳未満の結婚は無視しうるほど少数であることを法案承認の理由に掲げていることは皮肉である[L.C. No. 110 of 1951: C381; L.C. No. 111 of 1951: C383]。

責任を理解できないために簡単に離婚に終わることを挙げ、結果として生活のために売春に走らざるをえない離婚女性を生んでいると指摘した[ST 1950.9.5: 7; ST 1950.9.12: 6; ST 1950.10.1: 5]。

チェ・ザハラは1950年10月16日に児童婚の廃止を求める集会を開き、レイコック法案への修正を取り消すよう要求する決議を採択した。集会には、立法評議会で法案の専門委員会を構成していた議員や児童婚廃止に賛意を示したヒンドゥー教徒諮問委員会の委員などが招かれた。チェ・ザハラは、児童婚がイスラムの精神に反し、マレー人の後進性の原因だと主張し、「12歳や13歳の少女達にもう数年間教育を受けさせれば婚姻年齢は遅くなる」、「次世代のマレー人の未来は教育を受けた母親達にかかっている」と、教育の重要性を訴えた [ST 1950.10.16: 7]。

マレー人女性福祉協会に身を寄せたのは、貧しさゆえに早婚を迫られ、安易な離婚によって子どもを抱えてさらに困窮する女性たちであった。チェ・ザハラはナドラの結婚で高まった児童婚への関心をこうした問題に接続しようとしたが、支持は広がらなかった。裕福なアミナに育てられたナドラの境遇も、エリートに数えられるマンスール・アバディとの結婚も、年齢を除いてはこうした女性たちの問題と程遠いものだったこともある。レイコック法案がナドラの結婚への反動として提起されたこともあり、ムスリム世論は法案に冷淡だった。ムスリム団体はレイコック法案への支持を崩さなかったチェ・ザハラを「非イスラム的」と非難した [ST 1950.11.13: 4; ST 1950.10.19: 5]。結局のところ、レイコック法案によって問われたのは、児童婚の是非というよりもナドラの結婚を児童婚と捉えること自体に合意が得られないまま進められた「児童婚論争の」是非だった。

4. エドルスと強制婚批判

チェ・ザハラの子婚批判は、ただ空転したのではなかった。チェ・ザハラは主張は、批判的にではあるがジャウイ月刊誌『カラム』で取り上げられ、ここで結婚に際する女性の主体性や権利の議論が展開された。

4.1. エドルスの生い立ち、教育、ジャーナリズム活動

『カラム』を創刊したのは南カリマンタン出身のアラブ人ムスリムであるサイド・アブドゥッラー・アブ

ドゥル・ハミド・アル＝エドルス (Syed Abdulah bin Abdul Hamid al-Edrus, 以下エドルス) である。エドルスは1911年7月11日、現インドネシア・南カリマンタンのバンジャルマシンのアラブ人家系に生まれた。19歳で単身シンガポールに渡ってジャーナリズム畑を歩み²⁶⁾、1948年にカラム出版社を立ち上げて1951年までに24作品に上る小説を執筆・発行した。初期には戦争をテーマにした短編小説²⁷⁾を出版したが、戦後の生活苦が続く社会でこうした作品は受け入れられず、ロマンスと性描写を含んだ大衆路線に転向した。重版になった『69号室』(Bilik 69)、『寡婦』(Janda)、『カーディ殿』(Tuan Kadhi) は、いずれもシンガポール社会での実際の出来事を題材に地位を利用して欲望を叶える宗教者と生活や幸福を脅かされる貧しく弱い女性の姿を描いており、エドルスが戦後の混乱した社会で貧窮する女性の境遇に関心を寄せていたことが分かる [Talib 2002: 6-9; Hooker 2000: 379]。1950年8月、これら大衆小説で得た資金によりジャウイ月刊誌『カラム』を創刊した。また、1956年4月にムスリム同胞団を結成し、『カラム』誌上でこれを宣言した²⁸⁾。

4.2. チェ・ザハラの子婚批判への批判

チェ・ザハラの子婚批判が女性の困窮の原因として児童婚を批判し、レイコック法案への支持を叫んでいた頃、『カラム』誌上である連載が開始された。1950年11月号「女の園：女性の権利と自由」(Halaman Kaum Ibu: Hak dan Kebebasan Perempuan) と題した連載である。執筆者は宗教

26) サイド・フセイン・アリ・アルサゴフ (Syed Hussein Ali Alsagoff) が所有するアングロ・アジアティック出版社 (後のワルタ・マラヤ出版社) に務めた。後にアルサゴフ家の娘と結婚し、ワルタ・マラヤ紙の編集を務める中でアブドゥル・ラヒム・カジャイやオン・ジャアファルなどマレー・ナショナリズムの旗手と交流を持った。日本占領期の後は、イブラヒム・アルサゴフが出版する『イスラム同盟』(Kesatuan Islam) 誌に携わるが3ヶ月で離れ、1947年7月からウトゥサン・ムラユ出版社 (Utusan Melayu Press) に半年ほど務めた [Talib 2002: 2-3]。

27) 『1374日間の闘争』(1374 Hari Berjuang)、『パレスチナでの聖戦』(Sabil di Palestin)、『闘争現場からの帰還』(Balik dari medan Perjuangan)、『この世の地獄の追想』(Sisa Neraka Dunia) など。最初の作品は1946年発行の『マラヤン連合』(Malayan Union)。

28) ムスリム同胞団は恒常的に多数の会員が集まる場所をもたず、それぞれの団員が各地でイスラムの学習会を開くことを具体的な活動として勧めた。同胞団の事実上の機関誌となった『カラム』は、紙面をとおして学習の素材を提供したり、学習会の様子を報じたりすることで、団員の緩やかな結びつきを支え、また問題を共有する場としての役割を担った [山本 2003: 69-71]。

知識を備えたマレー人女性ウム・ムフシン(Ummu Muhsin)のペンネームを使ったエドルスだった。初回のテーマは「成年した女性」(Perempuan sudah baligh)で、児童婚論争を別の視点で取り上げるものだった。

エドルスは、チェ・ザハラが取り上げる「児童婚の悲劇的な事例」自体は現実であるとして反論しないが、婚姻年齢の法制化を求める態度については、プロパガンダに走る前にイスラムにおける女性の権利と自由についてきちんと調べ、その権利と責任を理解すべきだと批判した。エドルスは、問題の根源は一つでないとしつつも、「ウラマーと呼ばれる者達、もしくはカーディーの職を持つ者達が、宗教上の奉仕としてではなく自らの利益と地位のためにその職掌を利用していること」が問題であるとし、本来のイスラム法は女性に十全な権利と自由を与えていると主張した[*Qalam* 1950.11:13]。

「成年の女性」では、女性がイスラムにおいて権利と自由を保証されている存在であることを強調した。これによると、成年(肉体的成熟)を迎えた女性は両親の責任を離れた一人前の存在となり、女性の自由と独立は宗教によって認められている。ここから、成年した女性、即ち婚姻可能な女性には、婚姻に同意するかしないかの選択権が与えられているという議論が導き出される。婚姻を締結するのは後見人であるが、このことは後見人が女性の意思を無視して婚姻を強制することを意味しない。つまり、後見人が事前に女性自身の同意を得ることは推奨されている(sunat)だけでなく義務(wajib)であり、この観点からは同意なしに締結された婚姻は無効である。エドルスは、後見人は単なる媒介者で、自らの行為について自由を認められた女性に対して完全な権利を持つ訳ではないとする。そして、女性の同意によらずに婚姻を強制することはイスラムの教えに反した慣習に過ぎないと糾弾する[*Qalam* 1950.11:13-16]。

ここでエドルスが論じたのは、「児童婚」ではなく「強制婚」(kahwin paksa)の問題である。「強制婚」とは、後見人(多くは花嫁の父)が初婚の女性を、その同意の有無を問わずに婚姻させる習慣を指す。マレー人ムスリムやアラブ人ムスリムが属すシャーフィイー派では婚姻の女性側の締結主体は後見人であり、いかなる場合でも女性自身が婚姻を締結することはできない。父または男性父系尊属が後見人の場合、被後見人の女性が成年か未成年かを問わず、その許可を得ないでこ

れを強制的に婚姻させることが可能とされ、成年女性の場合には許可を得ることが勧められる。また、父が婚姻強制権を行使する場合、その婚姻が女性にとって害にならないことが条件とされる。対して、後見人が傍系血族の場合や法定後見人がこれを務める場合は、被後見人女性が成年の場合のみ婚姻締結が可能で、本人の許可を得て締結しなければならない[柳橋 2001:76]。エドルスの議論は、ハディースに依拠してシャーフィイー派の通説を覆し、後見人の婚姻締結の権限が女性自身の承認に依存すると読み替えるものであった。エドルスは、年齢制限によって教育や精神的成熟の機会を担保しようとするチェ・ザハラに対し、結婚に女性自身の意思を介在させることが女性のイスラム法上の権利であると宣言した。これは、法定後見人により婚姻締結したナドラの結婚を肯定するばかりでなく、後見人により結婚するムスリム女性の立場をも強めるものであった²⁹⁾。

4.3. 強制婚論争の広がり

強制婚に関する議論はナドラの係争が決着したのちにも続いた。1952年には、クランタン州の宗教評議会がシャーフィイー派の通説に従い、後見人が娘を強制的に結婚させる権限を持つとするファトワを発行し、シンガポールの主任カーディーがこれに同調する見解を示した。これに反応し、同年2月号の「女の園」でこの問題を再び取り上げたエドルス(ウム・ムフシンの筆名で)はウラマーを痛烈に批判した。

自らウラマーを名乗る者達の一部に、私達(女性——引用者注)が神と預言者に与えられた権利を隠し、それを知らせず、女性に足枷をしようとする行いがはびこっている！ このような行いによって、権利を隠し、コーランとハディースにある女性の自由を意図的に失わせ、このように明白で誤摩化しようのないコーランとハディースについて、ウラマーの言うことだけを聞かせようとしているのだ[*Qalam* 1952.2:35]。

また、同じく1952年にジョホール州ムフティーのサ

29) 翌12月号の「女の園」でも、読者、とりわけ娘を結婚させたいと思っている父母に向けて、結婚には娘の同意と許可が必要であることを訴えた。さらにイスラムがそれ以前の社会を改革し、社会の発展に貢献し、男性と共に家庭を築くパートナーとしての地位を女性に与えたことを説き、娘の権利を認めようとしないう一部のウラマーや後見人の行いを批判した。シャーフィイー派で通説となっている婚姻強制権についてのウラマーの見直しを求めたエドルスは、これにより害を被るのが女性であることを強調した[*Qalam* 1950.12:19-22]。

イード・アルウィー(Syed Alwi bin Tahir al-Hadad)³⁰⁾が1950年11月号と12月号の「女の園」の内容を非難するファトワを出した。ファトワは「女の園」の論説を「カーディアーニ³¹⁾の議論と半ば同じ」であり、「女性の権利と自由」というタイトルは「無神論者の考え方によって導き出されたもの」と断じた。また、ファトワは執筆者を「イスラム教の皮を被ったゾロアスター教信仰者」だとし、このように「女性に自由と好きな男性を選ぶ権利を与え、欲望と感情を満たさせるよう求める者」や「女性の権利のために強制婚を批判する者」らが女性を売春や遊興に耽らせ、かつての東洋社会の清浄で高潔な精神を墮落させようとしていると非難した[*Qalam* 1952.3: 8-10, 31-33]。エドルスはこのファトワ全文を『カラム』1952年3月号に4ページ半にわたって転載したうえで、コラム「苦いコーヒー」で次のように反論した。

大嘘だ！ ジョホール州のムフティーが、ジョホール州宗教局の官報27号に掲載したファトワで(……)「女性の権利と自由」のタイトルに触れ、これをカーディアーニの思想と類似していると述べている。侮辱した上、まだ歪曲を重ねるのか。他人の問題をこれほどの手間をかけてねじ曲げるのか？[*Qalam* 1952.3: 4]

エドルスは、ファトワはコーランとハディースに依拠して問題に対する十分な説明を行うべきものだとし、当該のファトワが女性の権利についての問いかけに法学者として回答するものでないことを「病に間違った薬を処方するようなもの」と揶揄した。またファトワが売春、遊興、東洋社会の墮落など、ムフティー自身の現代社会批判、怒りまじりの私見披露に終始していることを批判した[*Qalam* 1952.3: 33-34]。

『カラム』誌上にはエドルス以外の論者による「強制

30) ハド라마ウト出身のアラブ人ムスリム。1920年にジャワに移住した後、1934年にジョホール州スルタンに招かれてムフティを務めた。日本軍占領期にムフティ職を辞し、1947年から1961年にかけて再びムフティ職を務めた。伝統的イスラム法学を擁護し、サラフィー思想や逸脱と見なされた解釈を激しく攻撃した[塩崎 2014: 30]。

31) カーディアーニは北インド発祥のイスラム改革運動アフマディヤ(アフマディーヤ)の分派で、ムスリムからは異端視されていることから、ここでは西洋社会の価値基準を用いてイスラム改革を訴える逸脱者といった侮蔑的な意味合いで用いられている。アフマディヤは、1889年に北インドのパンジャブ州でミルザ・グラハム・アフマド(1835-1908)が自らをメシアもしくはマフディーであると唱えて創始した。入信の宣誓を行わせて弟子を獲得していた点、他宗派・他宗教に対するイスラムの優越性を主張した点、またジハードを精神的な闘争に限定し、武力による闘いを否定した点が特徴。医者や法律家などの中間層から農村部に波及し、英国など国際的にも支持を広げたが、イスラム法学者から異端視された。

婚]批判も掲載された。例えば、ジャカルタ発行の新聞『アバディ』から転載された「インドネシアの高名なウラマー、ムナワール・ハリル」による論説は、ウラマーの「強制後見」という用語によりお墨付きを得てムスリム社会の慣習となっている強制婚に対し、クルアーンの章句の不在やハディースを根拠として従来の学説を痛烈に批判した。

イスラムの本来の指導に立ち返り、つまり結婚に関するクルアーンとハディースを調査したところ、私達は娘を強制的に結婚させる権利を指す「強制後見」(wali mujbir) という用語を見つけられない。そのような概念はないのである。しかも、預言者の教えに立ち戻れば、一人一人の少女に、同じ宗教を信仰する限りにおいて、伴侶を選ぶ権利を与えられていることが分かる[*Qalam* 1954.4: 29]。

論説は、婚姻当事者である女性に夫となる男性を「選択する権利」があるとする。そして、後見人が女性の許可を求めることは「義務」であり、女性が拒否した場合には後見人は「(強制する)権利を失う」とするのである。論説はハディースを引用し、「女性の権利」が強制婚締結の後にも効力を持つとしている。

これらのハディースから明らかなことは、一人の女性の結婚は、それが少女であろうと既婚女性であろうと、強制によって行われた場合には彼女自身の判断にかかっているということだ。つまり、もし女性が好むならば婚姻は有効であり、そうでないならば有効でない。離婚してしまった方が良いのである。さらに明らかなのは、女性の父親や後見人には強制的に結婚させる権限がないことである[*Qalam* 1954.4: 29]。

クルアーンにもハディースにも「強制後見」という概念の根拠を見いだせなかったという筆者は、「強制婚」を宗教の誤りではなく人間の誤りだと主張する。最も強くその責任を問われるのはその慣習にお墨付きを与えてきたウラマー達である。

多くの人が、娘を、まだ好きかも分からない男性と結婚させることそれ自体は、イスラムの間違ひではない。彼ら自身の間違ひである。我々ムスリムの間で尋ねてみてはどうか。娘を無理矢理結婚させる親達に、「強制後見」という概念でお墨付きを与えるウラマーの根拠は何なのか？ 彼らにその根拠を尋ねてみよ。イスラム法における根拠はクルアーンとハディースなのである

から、クルアーンの章句なのか、預言者のハディースなのか、尋ねてみれば良い。彼らは「強制後見」を立法しているのか？もしウラマーの理解に過ぎないのなら、なぜそれにお墨付きを与えないウラマーを認めないのか？彼らの方が預言者のハディースに従っているのではないのか？よく考えようではないか！[*Qalam* 1954.4: 30]

ハディースを直接引用して強制婚を否定する論理はエドルスと似通っているが、強制婚がクルアーンやハディースに照らして根拠がないと断言し、ウラマーによる「立法」であると揶揄する論説は一層急進的である。

別の論説³²⁾では、「強制婚」を批判する一方でこうした批判が男女の自由な交際の肯定に結びつけられるべきでないと強調する。筆者は、これまで多くの婚姻が「強制」によって締結されながらも平和な家庭を築いてきたとし、西洋教育や一部の宗教教育を受けた層によってなされる「強制婚」批判に対し、恋愛感情に基づく婚前からの男女交際こそが婚姻を不安定化させていると述べる。

一度二度ならず何度も繰り返し、結婚する前から夫婦のようにしている男女を見たことがある。そして結婚すると、夫の妻に対する信頼は失せ、妻の愛情も消えてしまう。(……)筆者は結婚もしていないのに離婚しようとする少女を知っているが、三度の離婚よりもずっと害のあることだ。これらが示しているのは、自分の選択でもがっかりするような結末はあるということだ [Qalam 1954.2: 36]。

筆者は「婚前の自由な交際」も「強制婚」も共にイスラムで禁じられていると結論する。

後見人による娘の意志を無視した「強制婚」、このようなやり方はイスラムで固く禁じられている。反対に、少女や若者が結婚前に自由に会い、手をつなぎ、人気のないところで保護者を伴わず二人切りになるようなことも、宗教は嫌悪する(……)後見人には権限下にある娘を結婚させる権利が与えられている。しかし女性にも、好きな男性との結婚を受け入れ、好意を持ってない男性との結婚を退ける権利が与えられている。つまり両者に権利が与えられているが、後見人の権利は結婚させられる女性の意向にかかっているのである [Qalam

1954.2: 36]。

1958年には再びエドルス自身が「強制婚」の問題に言及している。ここでは、道徳的な立場から強制婚は好ましくないとして両親に娘への強制を避けるよう訴える一方、女性に対しても両親を無視した行動を避けるよう求めた。

後見人は、たとえ強制後見によるとしても、娘を結婚させるときには許可があることが望ましい。つまり、子どもの許可が最優先されるべきである。もし娘の望まない結婚をさせて争いが起これば、離婚してしまうに違いない。このようなことは預言者の時代にも起こっている。よって、少女であれ、既婚女性であれ、自らの好む相手と結婚する権利があるのであるが、美德としては両親の祝福を得るべきである。なぜなら、両親は、血統や振る舞いなどを見て子供の将来の安全を保障できる伴侶を捜そうとするものなのだから [Qalam 1958.5: 7]。

強制婚論争がナドラの結婚をめぐる一過性のものに終わらず1950年代を通して継続したことは、結婚に際する女性の立場が議論の対象となるような変革期に来ていたことを示している。議論の内容が娘に結婚を強制する両親の態度やこれにお墨付きを与える通説を批判するものから娘自身が夫を選ぶ自由恋愛の風潮に対する苦言を含むものへと移っていったことから、結婚をめぐるムスリム女性の立場や女性自身の考えに変化が生じていたことが伺われる。こうした実社会の変化に対応して法制度面でムスリムの婚姻規定に変化を促そうとしたのが法律家アフマド・イブラヒムである。

5. アフマド・イブラヒムとムスリム婚姻法改革

法律家アフマド・イブラヒムは、コモンローの専門家かつ法務省職員(のちには法務官)として、またムスリム諮問委員会の主要メンバーとして、1950年代以降のムスリム婚姻法改革に最も密接に関わった人物である。ナドラの結婚から派生した婚姻適齢や婚姻締結における女性の権利の問題がシンガポールのムスリム婚姻法改革にどのように影響したのか、法改正の経過と実際の法運用に対するアフマド・イブラヒムの議論から検討する。

32)「東方の光」のペンネームで別の雑誌からの転載と記されているが、引用元は明らかにされていない。

5. 1. アフマド・イブラヒムの生い立ち、 教育、キャリア

アフマド・イブラヒム(Ahmad bin Mohamed Ibrahim)は、1916年、インド北部のカルカッタ出身の移民2世としてシンガポールに生まれた。父は幼少期に祖父と共にシンガポールに移り、ロンドンとペナンで医学を修めてシンガポールで開業医となった³³⁾。母は北インド出身の移民2世、日本軍政下の1942年に結婚した妻はここで、アフマド・イブラヒムは出身地域の近いインド人ムスリムの家庭、また父の代から専門職に従事する中間層コミュニティで育った。アフマド・イブラヒムはヴィクトリア・スクール、ラッフルズ学院を経てケンブリッジ大学に留学し、ミドル・テンブル法曹院で法学士を取得、1941年11月に法廷弁護士資格を得た³⁴⁾。日本軍政期には法学講師を務め、戦後は法務省勤務からラッフルズ学院講師や弁護士業を経て1955年に法務省に戻り、1959年から1967年まで法務官を務めた[Abdul, Mahamad, Najibah & Siti 2007: 13-17, 39-61]³⁵⁾。

アフマド・イブラヒムは女性活動家らによる急進的な婚姻法改革要求に共感を寄せていたことで知られる[Chew 1994: 125]。ナドラの親権係争の最初期に養母アミナの弁護人を務めたのがアフマド・イブラヒムで、ナドラの結婚後は弁護人を辞している。ナドラの結婚と児童婚論争においてはそれほど目立った発言をしていない³⁶⁾が、判決をきっかけに暴動が起きて急進派指導者らが逮捕されると、アフマド・イブラヒムは穏健派ムスリムの一人として1951年に立法評議会の官選議員に任命された。このとき、カーディーによる「ルール無用の」婚姻行政を改めるとし

て新たにムスリム法廷を設立することを訴えた[ST 1954.7.21: 4]。

5. 2. 結婚に同意する権利

1955年11月に立法議会に提出されたムスリム条例法案は、アフマド・イブラヒムらムスリム諮問委員会の法律家メンバーが草稿したものだった。法案の目玉は、ムスリムの婚姻と離婚に関わる紛争処理を行う機関としてシャリーア裁判所と主任カーディー職が初めて公式に設置された点だった。これによりカーディーの権限が大幅に限定され、ナドラの結婚のような後見人不在の事例または後見人が婚姻締結を拒む事例で法定後見人として婚姻を締結することができるのは主任カーディーのみとなった³⁷⁾。

本稿の文脈でより重要なのは、1955年法案が審議を経て成立した1957年条例において、女性が結婚に同意する権利が初めて盛り込まれたことである。1957年条例第12条第1項は、「婚姻・離婚・復縁の登録は夫と妻が行うものとする」と定めた。1955年提出の法案の段階では婚姻登録の主体は夫とされて「妻」の語句は含まれていなかった。「妻」の語句は法案修正の段階に至って盛り込まれた表現だったということになる。また、婚姻登録書類の様式と必要事項を定めた1959年ムスリム婚姻離婚規則第6条は、書類に夫と妻と証人の署名を必須とする一方、必要な場合に限り後見人の署名を求めた³⁸⁾。

アフマド・イブラヒムはこれらの規定を「花嫁の明示的な同意を求める規定」と説明し、マレーシア及びブルネイのうちシンガポール³⁹⁾、スランゴール、ヌグリ・スンビランが同様の手続き規定を定めているとした[Malaya Law Review (以下MLR) 1963.12: 319-321; MLR 1964.12: 377]。一方、クランタン、トレンガヌ、パハン、ブルネイではさらに踏み込んで花嫁の同意によらない結婚を無効としているとして、シャーフイー派に従うマレーシアのすべての州がこの例に従うべきだとした。

33) 父モハメド・イブラヒム・シャイク・イスMAIL(Mohamed Ibrahim Sheikh Ismail)はカルカッタ生まれで、19世紀終わり頃に幼い頃祖父に伴われてシンガポールに移住した。アフマド・イブラヒムの生家はインド人ムスリムが多く居住していたスラングーン通り近くであった。

34) 1940年から日本軍侵攻までマラヤン・ロー・ジャーナル(Malayan Law Journal)社に務めた。マラヤン・ロー・ジャーナルは現パキスタン出身のバシル・アフマド・マラル(Bashir Ahmad Mallal, 1898-1972)が1932年に立ち上げた法学雑誌。バシル・アフマド・マラルは1928年にアフマディヤに対する名誉毀損訴訟記録を出版した人物としても知られる。

35) マレーシア結成交渉時には交渉チームに参加し、マレーシア結成後はマレーシアの法務官、シンガポールが分離された1965年から1967年までシンガポールの法務官を務めた。1969年にマラヤ大学経済学部で法学教授として就任し、法学部を創設(1972年)するなど、マレーシアで法曹教育とムスリム婚姻法改革に携わった。1999年4月17日にクアラランブール近郊ゴンバックの自宅で死去。

36) レイコック法案に対してはムスリム諮問委員会副委員長としてコメントし、婚姻年齢に関する法はイスラム法に反しない形で制定されるべきだと慎重な姿勢を取った[ST 1950.8.31: 8]。

37) ムスリム条例第7条第3項。なお、同条第5項により、後見人の同意によらず女性自身が婚姻を締結できる学派に属している女性にはこの規定が適用されないことも定められた。

38) 婚姻登録の義務化は1909年に始まっていたが、「妻」の語句が条文に加えられたのは1957年条例が初めてだった。また、離婚に関しては、カーディーは夫と妻が離婚に同意していることを確認しなければ登録してはならないとの規定が新設された(第12条第3項)。

39) 1963年9月のマレーシア結成により、シンガポールは論説発表時点ではマレーシアの一州だった。

エジプト、シリア、ヨルダンで実践されているハナフィー派法学では、成年を迎えた女性が自由に婚姻締結することを認めている。マーリキー派法学に従うチュニジアやモロッコでは、両性の合意は結婚の合法性の要件であると明確に定めている。シャーフイー派法学に従うマレーシアとブルネイでは、花嫁が同意を示さなければならないことを明示的に定めるべきで、そうでなければ父親や祖父が初婚女性の結婚を、年齢にかかわらず、彼女の同意なしで締結できてしまう。クランタン、トレンガヌ、バハン、ブルネイの例に従い、両性の同意によらない結婚は有効とみなされないと明示的に定めるべきだ[MLR 1964.12: 377]。

アフマド・イブラヒムはハナフィー派における女性の権利やチュニジアの改革立法規定を紹介し、他の法学派の学説や正統派学説でない学説を取り入れる改革手法(アラブ諸国やパキスタンのイスラム法改革でとられている手法)により、シャーフイー派の正統派学説を制定法レベルで修正することを提言した。女性の同意を得ずに締結された結婚を明文規定によって無効とするよう主張したのは、そうでない限りシャーフイー派の正統派学説に従ってそのような結婚を有効とみなさざるを得ず、それにもかかわらず制定法に基づいてその結婚を登録することができないというジレンマに陥ってしまうためである。このような登録手続きの限界を示す事例はすでに現れていた。シンガポールのシャリーア裁判所の控訴委員会は1959年に、娘が恋人と駆け落ちしたのちに娘の承諾によらず父親によって締結された別の男性との結婚について、登録はできないもののシャーフイー派の正統派学説に従って有効と認めていた。控訴委員会判事としてこの判断を下したのはアフマド・イブラヒム自身だった⁴⁰⁾。

5.3. 婚姻下限年齢をめぐる対立

レイコック法案が廃案になったのち、1950年代を通して婚姻下限年齢の問題は下火になっていた。1955年ムスリム条例法案(1957年ムスリム条例)、1959年の同条例の改正法案(1960年改正ムスリム条例)、1960年ムスリム法施行条例法案(廃案)と立て続けに提出された婚姻法改正案でも婚姻年齢規定は盛り込まれてすらいなかった。論争が再燃したのは1962年のことで、きっかけは法務官だったアフマド・イブラ

40) "Syed Abdullah A-Shatiri v. Shariffah Salman". [MLJ 1959.25]. 判決に対するアフマド・イブラヒムのコメントは [MLR 1963.12: 319]。

ヒムが1962年5月に東京で開かれた国際セミナー『家族法における女性の地位』で行った講演だった⁴¹⁾。講演のなかで、アフマド・イブラヒムは、シンガポール、マラヤ、及びボルネオで施行されていたムスリム条例の運用を下位規則や行政命令の内容も含めて詳しく論じ、シンガポールでは婚姻年齢規定こそないものの、行政命令によって15歳未満の少女の結婚を婚姻登録官⁴²⁾の許可なく登録できないことを明らかにしたのである。さらに、将来的には児童婚廃絶のために明文規定によって婚姻下限年齢を定めるべきだと述べた[MLR 1963.12: 318; MLR 1964.12: 376-377]。

この講演をきっかけに、多妻婚や離婚の制度上の扱いに批判を強めていた『カラム』は、婚姻下限年齢が立法議会に提出される前にシャリーア裁判所で既に行われていると批判した[*Qalam* 1962.10: 2]⁴³⁾。しかし、婚姻下限年齢を法規定として導入する準備は進められていた。1962年10月、ムスリム諮問委員会委員長のイブラヒム・アルサゴフは、男子18歳、女子16歳を婚姻下限年齢とする規定を新法案に盛り込むことでムスリム諮問委員会が合意したと発表した[ST 1962.10.13: 9]。ムスリム諮問委員会は、婚姻下限年齢の規定の導入は、(1)年齢に満たない結婚を一律に禁止するものではないこと、(2)エジプトやパキスタンの法学者の見解を聞いた上での判断であり、イスラム法に反した施策ではないこと、(3)婚姻下限年齢を定めることでムスリムの子ども達が教育を受ける後押しになることを強調した[*Qalam* 1962.12: 33-34]。ムスリム諮問委員会が合意した規定案は、下限年齢に満たない場合の結婚を無効とするレイコック法案と比較して穏健なものだったが、エドルスによれば委員会メンバーが8対7で割れた瀬戸際の決定だった[*Qalam* 1962.11: 7]。

この合意はすぐに立法化されず、結局、ムスリムの婚姻の下限年齢を明文規定として導入したのは、1965年12月にシンガポール国会に提出されたムスリム法施行法案だった。法案で提案されたのは婚姻の下限年齢を男女とも15歳⁴⁴⁾とする案で、専門委員会の審議では婚姻下限年齢の引き上げに関する議論に最も多く

41) この時の報告は雑誌『マラヤ法学評論』(Malayan Law Review)で3号にわたって掲載された[MLR 1963.12; MLR 1964.7; MLR 1964.12]。

42) 当時はシャリーア裁判所判事が兼任していた。

43) 『カラム』は7月以降、ムスリム諮問委員会やシャリーア裁判所、そしてカーディーらによる婚姻行政への批判を強めていた[*Qalam* 1962.7; *Qalam* 1962.8; *Qalam* 1962.10]。

44) ただし、女子の場合のみ身体的成熟が認定されればカーディーによる婚姻締結が認められる。

の時間が割かれた。教育相のラヒム・イスハク⁴⁵⁾はマレー人が教育において特別の待遇を与えられていることを指摘し、「社会が進化するほど高次の教育が必要とされる」として18歳への引き上げを主張した。アフマド・イブラヒムも賛成したが、慎重論が根強く、専門委員会は16歳への引き上げを答申することで決着した[No. 1 of 1966: 17-20]。1966年8月17日、この修正を反映した法案が議会で可決され、婚姻の下限年齢は16歳とされた(第90条第4項)。

婚姻の下限年齢の問題が1950年代の婚姻法改革で手付かずとなっていたのが1950年の論争再燃を避けてのことか、あるいは15歳未満の結婚が例外的だったことによるのか、明確な要因は特定できない。しかし、再度の明文規定の導入が試みられたこの時期は、イスラムの教育をめぐる社会環境の変化と符合していた。マレー語初等学校の就学者数は1950年からの10年間で2倍以上の水準となっており、さらにこの時期、師範養成学校におけるマレー語コースの設置(1959年)やマレー語中等教育の導入(1960年)、さらには中学校、専門学校及び大学に進学するマレー人への教育の無償化(1960年)など、高等教育を受ける機会が拡大された。イスラム諮問委員会のコメントにもあるように、婚姻下限年齢の設定には教育への後押しという意味づけがなされていたのである。

終わりに

本稿では、ナドラの結婚を契機に提起された女性イシューとして婚姻年齢の問題と婚姻締結に際する女性の主体性の問題を取り上げ、1950年代シンガポールのイスラム女性の社会的地位の変遷を検討してきた。婚姻年齢の問題は、ナドラの結婚によって一時的に耳目を賑わせたが、ナドラのイスラムとしての結婚を認める立場からは児童婚という問題提起そのものへの賛同が得られず、ほとんどのイスラムは児童婚廃止の議論に冷淡だった。ただし、児童婚論争では支持を上げられなかったチェ・ザハラによる離婚女性の貧困問題の訴えはこの後も続けられ、1957年イスラム条例制定とこれによる改革の機運を醸成していく。ともあれ、ナドラの結婚は、自らの将来に責任を持ち得

ない子どもの結婚ではなく、成年を迎えたイスラム女性の自らの意思による結婚として語られた。エドルスは初婚女性に対する強制後見を批判し、結婚に同意する女性の権利を婚姻締結の柱とみなすことでナドラの結婚を擁護し、さらに同時代のイスラム女性一般が婚姻締結の際に主体性を発揮することをよしとした。結婚に際する女性の権利を「結婚に同意する権利」とする点では、1957年イスラム条例もまたほぼ同じ地点に達していた。しかし、実際の出来事においては、結婚をめぐる娘と両親の関係に生じていた揺らぎはさらに大きかった。その極例が駆け落ち事件で、これにより本稿で紹介してきた論者たちの相違は際立った。

チェ・ザハラは最も急進的と言ってよく、彼女の元に駆け込んだ駆け落ち男女の結婚を支援してきた。両親、とりわけ父親の権利として観念される婚姻締結権を脅かすチェ・ザハラの活動はイスラム指導層にとって喜ばしいものではなく、イスラム諮問委員会とマレー人女性福祉協会とは度々対立した。特に1954年の非イスラム男性とイスラム女性の駆け落ち事件は、二人を匿ったとして警察や社会福祉局を巻き込んだ騒動に発展した。エドルスは、両親が娘に結婚を強制する権利を否定し、ムフティーとの対立も辞さなかったが、娘が両親の希望を無視して自由な恋愛によって伴侶を選ぶことには反対し、女性の権利についての議論は次第にトーンダウンした。アフマド・イブラヒムは実際の係争によって現行制度の限界が露呈したことを受け、女性の同意によらない婚姻(婚姻強制)を明文規定によって無効とすることを主張した。自ら有効と判断した強制婚係争の判決文で、彼は次のように述べた。「彼女はしかし、決意を固めている。彼女の将来に責任をもつのは父親ではなく彼女自身で、彼女が用意されたこの結婚を断固受け入れないであろうことは明白である。」ここに「結婚に同意する権利」を超えて女性自身が将来を決定する権利を求めるアフマド・イブラヒムの姿勢がみてとれる。

参考文献

- Abdul Monir Yaacob, Mahamad Arifin, Najibah Mohd Zin & Siti Shamsiah Md Supi. (eds.). 2007. *Permata Pengislahan Perundangan Islam: Biografi Profesor Emeritus Tan Sri Datuk Ahmad Mohamed Ibrahim*. Kuala Lumpur: MPH.
- Chew Ghim Lian, Phyllis. 1994. "The Singapore

45) Abdul Rahim Ishak (1925.7.25-2001.1.18). 元「ウトゥサン・ムラユ」紙記者でシンガポール総選挙後の1959年6月に文化相政務次官として登用され、1961年に人民行動党に入党した。教育相、外務相を歴任した [Ismail 1974:40, 76, 104-106, 112-113]。

- Council of Women and the Women's Movement". *Journal of Southeast Asian Studies*. Vol.25, No.1. pp.112-140.
- Dancz, Virginia H. 1987. *Women and Party Politics in Peninsular Malaysia*. Singapore. Oxford University Press.
- Djamour, Judith. 1959. *Malay Kinship and Marriage in Singapore*. London and Toronto: University of London and The Athlone Press.
- Djamour, Judith. 1966. *The Muslim Matrimonial Court in Singapore*. London and Toronto: University of London and The Athlone Press.
- Goh Keng Swee. 1958. *Urban Income and Housing: A Report on the Social Survey of Singapore 1953-1954*. Singapore. Federal Publication.
- Haja Maideen. 1989. *The Nadra Tragedy: The Maria Hertogh Controversy*. Selangor: Pelanduk.
- Hirschman, Charles. 1980. "Demographic Trends in Peninsular Malaysia, 1947-75". *Population and Development Review*. Vol.6, No.1. pp.103-125.
- Hughes, T. E. 1980. *Tangled Worlds: The Story of Maria Hertogh*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Ismail Kassim. 1974. *Problem of Elite Cohesion: A Perspective from a Minority Community*. Singapore: Singapore University Press.
- Jamiyah. 1985. *Opening Ceremony of the Islamic Center JAMIYAH Singapore and Commemoration of the 50th Anniversary of JAMIYAH*. Singapore: Muslim Missionary Society Singapore (JAMIYAH).
- Manderson, Lenore. 1980. *Women, Politics, and Change: The Kaum Ibu UMNO, Malaysia, 1945-1972*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- No. 1 of 1966. *Official Report of Select Committee on Administration of Muslim Law Bill*. 1966. Singapore: Government Printing Office.
- Pang, Eng Fong. 1981. "The Economic Status of Malay Muslims in Singapore". *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*. Vol.3, No.2. pp.148-161.
- Sham Latiff. *Che Zahara: silent heroine of Singapore*. Fabulous Muslimah. (<http://www.chezahara.com/up/about/internal/8025/Fabulous-Muslimah-Che-Zahara.pdf>) 2018年1月15日閲覧。
- Talib Samat. 2002. *Ahmad Lutfi: Penulis, Penerbit dan Pendakwah*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Tania Li. 1989. *Malays in Singapore: Culture, Economy, and Ideology*. Singapore: Oxford University Press.
- Tengku Sri Indra Ismail. 2006. "Education and the Malays, 1945-1965". Khoo Kay Kim, Elina Abdullah & Wang Meng Hao. (eds.). *Malays/Muslims in Singapore: selected Readings in History 1819-1965*. Subang Jaya: Pelanduk Publications. pp.281-314.
- Turnbull, C. M. 1977. *A History of Singapore 1819-1975*. London: Oxford University Press.
- Wong, Aline K. 1975. *Women in Modern Singapore*. Singapore: University Education Press.
- Yegar, Moshe. 1979. *Islam and Islamic Institutions in British Malaya: Politics and Implementation*. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University.
- 塩崎悠輝 2014「ジョホール・ムフティー、サイド・アラウイー・ターヒル・アル＝ハッダードによるシャーフィイー派法学擁護：カウム・ムダ、カウム・トゥア論争を1930年代のイスラーム世界情勢の中に位置づけるための試論」服部美奈編著『アジアのムスリムと近代(2)——1920-30年代の世界情勢とマレー世界』(SIAS Working Paper Series No.22) 上智大学アジア文化研究所・イスラーム研究センター、pp.27-43。
- 口羽益夫・坪内良博 1966「マラヤ北西部の稲作農村：婚姻・離婚・家族の特質について」『東南アジア研究』4(1): 2-43。
- 坪内良博・坪内玲子 1970『離婚——比較社会学的研究』創文社。
- 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』7: 59-73。

アブドゥッラー・バスメーの経歴

山本 博之

アブドゥッラー・バスメー (Abdullah Basmeih)¹⁾は、シンガポールで1950年代および60年代に刊行されていたマレー語月刊誌『カラム』(Qalam)の編集に携わり、シンガポールのムスリム同胞団(Ikhwān al-Muslimin)²⁾の結成と活動においても重要な役割を担ったと考えられている。

1950年代半ばにシンガポールで活動したムスリム同胞団は『カラム』と密接な関わりを持っていた。ムスリム同胞団の本部事務所はカラム出版社に置かれ、『カラム』誌上で設立と団員募集が発表され、『カラム』の発行者・編集社であるサイド・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)³⁾が誌面を通じてムスリム同胞団の団員にむけた論文を連載した。『カラム』の毎月の誌面にはシンガポール内外の各地から寄せられた入団希望者の名前と住所の一覧および団員たちが投稿する各地の活動紹介が写真入りで掲載され、『カラム』はムスリム同胞団の事実上の機関誌となっていた[山本 2003]。

『カラム』の刊行は1969年まで続いたが、ムスリム同胞団についての記事は1962年末を境にしてほとんど見られなくなる。これは『カラム』の編集者の1人だったバスメーが『カラム』社を辞職した時期と重なっている。ムスリム同胞団の設立においてエドルスとバスメーがそれぞれどのような役割を果たしたのかはまだ明らかでない部分が多いが、活動の過程でバスメーが重要な役割を果たすようになり、バスメーが『カラム』社を辞めたことでムスリム同胞団の活動が『カラ

ム』に掲載されなくなったものと考えられる。

バスメーはカラム社を辞めた後にシンガポールからマレーシアに移って多くの宗教書の翻訳や執筆を行い、マレーシアでは今日でも高い評価を受けているウラマー(イスラム法学者)として知られている。他方でシンガポール時代のバスメーについては研究が少なく、アラブ出身のウラマーであるとされている程度である。ただし、バスメーや関係者が語ったことを総合すると、バスメーは正規の宗教教育を十分に受ける機会がなく、自分でアラビア語やマレー語の本を読み、後にはアラビア語の記事をマレー語に翻訳することを通じてイスラム教についての理解を深めていったことがうかがえる。

本稿では、ムスリム同胞団と『カラム』の関係を簡単にまとめた上で、それらに密接に関わっていたバスメーの経歴を紹介する。バスメーの経歴は、マレーシア・イスラム開発局(JAKIM)がまとめているバスメーの個人情報ファイル⁴⁾、シンガポール・マレーシアで発行された雑誌記事⁵⁾、関係者へのインタビューに基づく研究[Wan Ramizah 2000]がある⁶⁾。いずれも当事者による説明であり、別の情報に照らした検証が十分になされていない部分もあるが、本稿では特に示さない限りこれらの資料をもとにバスメーの経歴を記述している。

なお、バスメーは『カラム』誌上でもいくつかの連載および翻訳コラムを執筆しており、それらを通じてバスメーの思想を探ることも可能だが、本稿ではバスメーの思想は検討しない⁷⁾。また、バスメーがマレーシアに移った後の詳細な経歴についても本稿では扱わない。

1) フルネームはシェイク・アブドゥッラー・バスメー・シェイク・ムハンマド・バスメー (Sheikh Abdullah Basmeih bin Sheikh Muhammad Basmeih)。本稿で紹介するように、名前の綴りはシンガポール時代にはAbdullah Basmeih、マレーシア時代にはAbdullah Basmeihだった。本稿ではアブドゥッラー・バスメー(または略してバスメー)と呼ぶ。
2) シンガポールのムスリム同胞団はエジプトのムスリム同胞団と組織的な関係はなかった。本稿では特に断らない限り「ムスリム同胞団」とはシンガポールのムスリム同胞団を指す。
3) アフマド・ルトフィ (Ahmad Lutfi)をはじめ、さまざまなペンネームを用いていた。

4) JAKIM. “Kertas Kerja Biodata Sheikh Abdullah Basmeih”. Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM).
5) 主なものに『Qiblat』(1975年10月号)、『Menara』(1978年8月号)、『Dewan Siswa』(1979年7月号)、『Dakwah』(1989年3月号)などがある。
6) バスメーの思想に関する研究は多いが、バスメーの経歴については[Wan Ramizah 2000]が最も信頼できる。
7) エジプトのムスリム同胞団の思想とも関係する連載「クルアーンの秘密」について[國谷 2010; 2011]が分析している

1. ムスリム同胞団と『カラム』

ムスリム同胞団は、第二次世界大戦中の日本軍政から解放されてイギリスの統治下で戦後復興が進められていたシンガポールで、脱植民地化が具体的に検討され始めていた1956年に結成された。この背景には、選挙の導入により議会でイスラム主義政党が多数派を占めることでイスラム国が実現するという期待に対し、1955年にインドネシア、シンガポール、マラヤでそれぞれ行われた総選挙でいずれの国においても国民主義政党が与党になってイスラム系政党が野党になり、イスラム国の樹立も東南アジアのマレー・イスラム国家の統合も実現しなかったことがある。また、東西対立が進む中で米ソが科学技術の開発競争を進めており、開発競争に取り残されればムスリムは米ソによって東西陣営に分断されてしまうとの恐れがあった。共産主義と無神論の浸透を受けて神を恐れず両親や教師を重んじない若者世代が登場したことは、この恐れを現実のものと思わせた。

『カラム』誌上でムスリム同胞団の結成が呼びかけられると、カラム社に置かれたムスリム同胞団の本部事務所に入団申し込みが寄せられた。『カラム』誌上に毎号掲載された団員名簿では、団員番号は1番から4,744番まで与えられており、重複登録者を除くと同胞団員は3,543人になる。その地理的広がりには、シンガポール(566人)、マラヤ各州(計2,475人)⁸⁾、ボルネオ島(計481人)⁹⁾を中心に東南アジア各地に及び¹⁰⁾、1956年6月から1962年11月まで途切れずに入団者が続いていた¹¹⁾。

『カラム』誌上で同胞団員に向けた論文が連載されたことに加え、各地の同胞団員が写真を添えて活動内容を紹介する記事を投稿し、それらの記事が掲載されることで、各地の同胞団員が相互に連絡を取り合うようになっていった。ボルネオ島北部の北ボルネオ(サバ)ではムスリム同胞団の活動を契機としてサバ同胞団が結成された¹²⁾。

8) ペラ620人、スランゴール368人、ジョホール361人、クダ265人、バハン228人、クランタン186人、ベナン144人、ヌグリスンピラン126人、トレンガヌ92人、マラッカ68人、ブルリス17人。

9) サラワク195人、北ボルネオ(サバ)179人、ブルネイ107人。

10) このほかタイ2人、インドネシア(スマトラ)2人、香港1人、メッカ1人、クリスマス諸島1人、不明4人。

11) 1956年6月からの6か月ごとの新規入団者数は、順に743人、970人、416人、131人、202人、170人、238人、165人、98人、103人、120人、106人、83人だった。

12) サバ同胞団については[山本2006]を参照。

しかし、団員名簿は1962年11月号を最後に突然掲載されなくなった。これ以降は、1963年2月のクダおよび1963年4月のブルネイでの同胞団員の活動報告を除いて、『カラム』誌上で「ムスリム同胞団」と言えばエジプトのムスリム同胞団に関する記事だけになった。ムスリム同胞団の活動を終えることについて言及した記事は見当たらないが、1962年12月頃に事実上の活動停止状態になったものと考えられる。

この詳細な背景はわからないが、1962年12月にバスメーがカラム社を解雇されたことと密接に関係していたものと推測される¹³⁾。『カラム』ではバスメーによるアラビア語雑誌からの翻訳記事が掲載されていたが、1963年1月号を最後に掲載されなくなった。また、バスメーは1962年2月に自らが行ったメッカ巡礼の様子を『カラム』の1962年8月号からメッカ滞在記として連載していたが、1962年11月号に「次号に続く」と書かれたまま、翌月号以降に続きが掲載されることはなかった。バスメーがカラム社を去ったのと同じタイミングでムスリム同胞団の記事が『カラム』誌上から消え去ったのである。

2. バスメーの経歴

バスメーは1913年12月29日にメッカのアル＝ハラム・モスク付近のMa'abdah地区で生まれた¹⁴⁾。父シェイク・ムハンマド・バスメー・サレー・バスメー(Sheikh Muhammad Basmeih bin Salleh Basmeih)はハドラマウト地方出身のアラブ人、母アイシャ¹⁵⁾はサウジアラビアのビーシャ(Bishah)出身のアラブ人である。父はアイシャと結婚する前にマラッカで暮らしており、マラッカで父親代わりだったアブドゥル・ジャリル(Haji Abdul Jalil bin Abdullah)の勧めでマレー人女性と結婚していた¹⁶⁾。母アイシャはバスメーが2歳のときに亡くなり、バスメーはおばのハディジャ(Khadijah Hammad)に育てられた。ハディジャは独身でバス

13) シンガポールの植民地当局はムスリム同胞団の設立時から警戒しており、東南アジア各地の植民地政府に情報を提供していた[山本 2006]。活動停止の背景には植民地当局による干渉という要因もあったと想像されるが、これに関する情報は得られていない。

14) 1913年生まれは父親の説明による。バスメーは1927年にマラヤに渡ったときに12歳だったので逆算して1915年生まれであるととした。

15) アイシャ・アブドゥッラー・ハマド(A'isyat binti Abdullah bin Hammad)。

16) この結婚では娘が生まれていたが、家族でメッカに渡って数か月後に妻と娘が亡くなり、その後で父はアイシャと結婚した。

メーのほかにも子どもを引き取って育てており、結婚式などに招かれて詩の朗読を行っていた。

メッカ巡礼者の案内役だった父はメッカとマラッカを頻繁に行き来しており、やがてマラッカのマレー人女性ヤンチック (Yang Chik binti Hj. Kesash) と結婚し、シェイク・サイド (Sheikh Said) とシェイク・サリム (Sheikh Salim) の2人の息子が生まれた。このときバスメーはまだメッカでハディジャに育てられており、バスメーと弟たちの歳は3、4歳しか離れていなかった。

バスメーは7歳のときに近所の学校に通った後、1927年に父に連れられてマラヤに移り、マラッカで両親や弟たちと暮らした。父は市場で食堂を開き、バスメーは父の仕事を手伝った。2年後、バスメーはすでに14歳になっていたが、校長の計らいで地元のマレー語中学校の1年生に入学が認められた¹⁷⁾。父が亡くなり、残されたわずかのゴム林では家族が暮らしていくのに不十分だったため、バスメーは果物や魚を売ったりして生計を支えた。1931年に中学校を卒業したバスメーは英語の学校に進みたかったが、金銭的な事情で進学を断念した。バスメーの父がマラッカ滞在中に世話になっていたアブドゥル・ジャリルはマラッカ・マレーカレッジ (Maktab Melayu Melaka) の元校長で、バスメーはアブドゥル・ジャリルの家で本や雑誌を読んで独学した。

バスメーはさまざまな仕事に就き、1936年にはバンダルヒルル英語学校 (Sekolah Inggeris Bandar Hilir, 現 Sekolah Tinggi Melaka) の学生寮で料理手伝いになった。マレー人学生がまじめに勉強しないために試験に受からないことを目の当たりにしたバスメーは1937年に「Penulis Melaka」のペンネームでマレー人学生を批判する記事を投稿し、『ワルタ・マラヤ』 (Warta Malaya) 紙に掲載された。

バスメーは1937年にシンガポールに移り、オランダ人が経営するゴム工場で働いた後、義母ヤンチックからもらった40ドルを元手にして生地を売り歩く仕事を始めた。この仕事を通じてゲイラン地区で商売を営むハジ・アリ (Haji Ali bin Mohd Tahir) と知り合い、ハジ・アリはバスメーを自分の家に寝泊まりさせて家族同然に扱った。1939年、バスメーはハジ・アリの勧めでハジ・アリの娘のハワ・プテ (Hajjah Hawa Puteh)¹⁸⁾

17) このとき弟のシェイク・サイドは同じ中学校の3年生だった。バスメーは1か月後に2年生に編入された。

18) プテは愛称。マラッカ出身でシンガポールに移った。祖父母はインド出身。

と結婚した。バスメーは26歳、ハワ・プテは16歳だった。この結婚によってバスメーとハワ・プテは8人の娘と6人の息子を得た。

バスメーとハワ・プテはゲイラン地区のクイーン劇場 (Queen Theatre) の裏手に食堂を開き、名物のバグダッド風ロジャック¹⁹⁾ で知られるようになった。この店をよく利用したジャーナリストたちと親しくなり、アブドゥル・ラヒム・カジャイ (Abdul Rahim Kajai)²⁰⁾、イスハク・モハマド (Ishak Haji Muhammad)²¹⁾、サイド・フセイン・アリ・アル＝サゴフ (Syed Hussein Ali Al-Sagoff)²²⁾ らと知り合った。これによりバスメーの執筆への関心が復活し、マレー人の礼拝前の浄め (ウドゥ) のやり方への批判などの記事を投稿し、『ワルタ・マラヤ』に掲載された。それ以来、「Ibn Mohamad Azzhari」のペンネームで、自分が書いた記事やカイロ発行のアラビア語週刊誌『al-Musawwar』の記事の翻訳記事を執筆・投稿した。

バスメーの記事は『ウトゥサン・ムラユ』のモハマド・ダフラン・マスド (Haji Mohammad Dahlan Masood) の目に留まり、『al-Musawwar』の記事をマレー語に翻訳する仕事を任された。月給は15ドルだった。これによってバスメーはジャーナリズムの道に進むことになった。

1950年に『カラム』が創刊され、バスメーはアラビア語からマレー語への翻訳のためにカラム社に雇用された。月給は90ドルだった。1953年にカラム社が児童向け雑誌の『Kanak-Kanak』²³⁾ および日曜版の『Warta Mingguan』を刊行すると仕事量が増え、給料は月給300ドルに上がった。この2つの雑誌は3年間続いた。

3. バスメーの解雇

冒頭で触れたように、バスメーは1962年末にカラム社を辞めている。バスメーとエドルスの間で1966年から67年にかけてシンガポール高裁で行われた裁

19) ロジャックは野菜や果物を混ぜた軽食でシンガポールの名物料理の1つ。

20) 1894～1943年。『ワルタ・マラヤ』や『ウトゥサン・ムラユ』 (Utusan Melayu) などのマレー語新聞の編集者をつとめ、「マレー語ジャーナリズムの父」と称される。

21) 1909～1991年。ジャーナリスト・作家。カジャイのもとで『ウトゥサン・ムラユ』の編集に携わる。

22) 『ワルタ・マラヤ』の出版者。

23) YAMAMOTO Hiroyuki (comp.). 2017. *Jawi Magazine Reprint Series 2: Kanak-Kanak. (CIRAS Discussion Paper No. 74)*. Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University.

判²⁴⁾によれば、バスメー解雇の様子は以下のものであった。

1962年12月1日にバスメーがエドルスを訪ね、バスメーの翻訳で出版された本による収入の一部を支払ってほしいと求めた。売り上げ収入があったら支払うとエドルスが答えるとバスメーはいったん帰ったが、12月17日に再びエドルスを訪ねて支払いを求めた。エドルスがまだ売り上げ収入が入ってこないと答えると怒ったバスメーはエドルスに殴りかかり、エドルスはバスメーを解雇して、傷害事件として警察に届けた。

その後、バスメーは、1951年から20年間にわたって自身がアラビア語からマレー語に翻訳した20冊の本の出版による利益の1割に相当する1万8,000ドルを翻訳料として支払うことを求めてカラム社に対して裁判を起こした。バスメーはカラム社に勤務した1950年から1962年の間に翻訳に関わって1,650ドルしか受け取っていないと主張した。これに対してエドルスは、月給90ドルには翻訳料が含まれているために改めて翻訳料を支払う必要はないと主張し、バスメーが1959年から1962年の間にカラム社から借用して未返済になっている771ドルを支払うよう求めた。1967年3月17日、シンガポール高裁はカラム社がバスメーに翻訳料を支払うべきとするバスメーの訴えを退け、バスメーに対して借金の未返済分771ドルをカラム社に支払うよう命じた。

4. おわりに

カラム社を辞めたバスメーはフリーの立場で執筆などの活動を行うようになった。バスメーは1963年から2年間、毎週金曜日に15分間のラジオ番組「五行」(Rukun2 Islam)を担当した²⁵⁾。バスメーはマレーシアに移り、首相府に雇用されて宗教書の翻訳などを行った。1996年7月14日、バスメーは84歳で心臓の病気のために亡くなった²⁶⁾。

バスメーは体系的に宗教教育を受ける機会がなかったが、読書と翻訳を通じてイスラム教とムスリム社会についての理解を深め、マレー・イスラム世界における主要な知識人となった。このような経歴を辿った人物が社会において重要な役割を担うことができたと意味で、『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、カラム(筆)すなわち知識と言論が力を持つ「カラムの時代」であった。

参考文献

- 國谷徹 2010 「連載記事「クルアーンの秘密」に見るイスラーム近代主義：予備的考察」坪井祐司・山本博之(編著)『『カラム』の時代——マレー・イスラム世界の「近代」』京都大学地域研究統合情報センター、pp.18-25。
- 國谷徹 2011 「連載記事「クルアーンの秘密」に見るイスラーム近代主義——予備的考察(2)」坪井祐司・山本博之(編著)『『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』京都大学地域研究統合情報センター、pp.9-16。
- 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 2006 『脱植民地化とナショナリズム——英領北ボルネオにおける民族形成』東京大学出版会。
- Wan Ramizah Hasan. 2000. *Sumbangan Sheikh Abdullah Basmeih dalam Bidang Tafsir: Kajian Khusus Terhadap Kitab Tafsir Pimpinan al-Rahman*. Disertasi. Universiti Malaya.

24)以下はシンガポールのマレー語日刊紙『Berita Harian』(1966.11.9、1967.3.17、3.18)に掲載された記事をもととしている。

25)15分間の出演料は15ドルだった。1965年8月に担当者が交代になると、バスメーは取材に答えて、自分はリー・クアンユー首相を批判したために政府から避けられたのだらうと語った[Berita Harian 1965.8.7]。

26)ハワ・ブテは1987年7月19日に亡くなった。その数か月後、バスメーは連邦直轄区イスラム宗教局(JAWI)に勤めるハジャ・ラフマ(Hajah Rahmah binti Abu Talib)と知り合い、1988年2月8日に結婚した。

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

野中 葉

1. はじめに

1.1. 問題の所在

本稿は、1970年代に顕在化したマレーシアのダアワ運動¹⁾と、高等教育機関のイスラーム化に対して与えたインドネシアのインパクトを、インドネシア人のダアワ活動家であるイマドゥディン・アブドゥルラヒム(Imaduddin Abdulrahim: 以下、イマドゥディン)の活動を事例に論じるものである。アラビア語起源で「呼びかけ」を意味するdakwahまたはda'wahは、インドネシアやマレーシアの文脈においては「イスラームへの呼びかけ」を指す。日本語では「宣教」と訳されることもある。マレーシアでは1960年代末から1970年代初頭にかけて始まるマレー人優遇を基本的性格とする「新経済政策(NEP)」[鳥居 2004: 185]によって、またインドネシアでは1960年代後半に始まるスハルト体制下で、政府主導の開発政策が進展する中、同胞のイスラーム教徒へイスラームを呼びかけることによって、社会をより良く変えていこうとする人々の運動が、本稿で論じるダアワ運動である。両者は、世俗的な高等教育を受けた人々が担い手となったこと、1960年代末から1970年代にかけ本格化した両国の開発の時代に、世俗的で権威主義的な政府を批判し、イスラームを軸にした社会改革を目指したことなど、いくつかの共通点が見出せる。しかしながら、両運動の影響や関連性については、Zainah Anwarが1987年の著作の中で、マレーシアのダアワ活動家に対して実施した調査に基づき言及しているものの、それ以降の先行研究では詳しく論じられて来なかった。

また、同時期マレーシアでは、マレー人優遇政策に基づき、それまで非マレー、非ムスリムの学生が多数を占めていた高等教育機関が、マレー人に門戸を開

き、大きな変革の時期を迎えていた。マレーシアの高等教育機関のイスラーム化は、国際マレーシア大学が設立され(1983年)、ABIM(Angkatan Belia Islam Malaysia: マレーシア・イスラーム青年同盟)の元代表だったアンワル・イブラヒム(Anwar Ibrahim)が政権に参加して教育大臣を務めた(1986年~1991年)1980年代を中心に言及されることが多い[杉本 2005: 223-224など]。しかし、高等教育機関のイスラーム化の萌芽は、マレー人優遇政策が打ち出され、イマドゥディンらを通じてインドネシアのダアワ運動との接点を持った1970年代初頭に見ることができる、というのが本稿の見解である。

一方、インドネシアの大学ダアワ運動の初期の拠点となったのは、バンドゥン工科大学のサルマン・モスクの運動であり、同運動は、1950年代末に、学生たちによる学内のモスク建設運動としてスタートした。1972年にサルマン・モスクが完成する以前から、学生や同大学を卒業した若い大学講師たちによって、ダアワの活動が活発に行われていた。当時のサルマン運動のリーダーの一人であるイマドゥディン・アブドゥルラヒムが、マレーシアと直接関わりを持った人物であり、本稿の主人公である。

1.2. 先行研究と本稿の位置づけ

この時期のダアワ運動の盛り上がりは、マレーシアでは、特にNEPの実施とそれに伴う近代教育への就学機会の拡大による、マレー人社会の急速な社会変動とのかかわりで[鳥居 2004、多和田 2005、久志本 2015など]、またインドネシアでは、スハルト体制に異を唱える大学生たちの運動として、それぞれの国内要因に言及しながら別々に論じられてきた。

一方で、Zainahは、創設当初のABIMに対するインドネシアのイスラーム改革主義者の影響を指摘している。ABIMは、マレーシアの都市部の大学生組織を母体とし、高等教育を受けた青年層をメンバーとする団体であり、この時期のダアワ運動体の中で最大勢力

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

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

マレーシアのダアワ運動とインドネシアのダアワ運動の接点に着目する筆者の視点は、Zainahの指摘を踏襲するものである。筆者は、2017年、インドネシアのサルマン・モスク運動の資料を用いて、彼のマレーシアでの活動や、ABIMの活動家だったアンワル・イブラヒム (Anwar Ibrahim) との交流を中心に、イマドゥディンのマレーシアでの活動を論じた [野中 2017]。本稿では、サルマン運動の活動家たちが書いたイマドゥディンの伝記 [Jimly 2002] や彼の回顧録 [Imaduddin 2007] に加え、1970年代初頭、イマドゥディンが一時的に派遣された国民工科大学 (ITK: Institut Teknologi Kebansaan: UTMの前身) の校長アイヌディンの伝記 [Yaacob 2011] を用いて、マレーシアのダアワ運動や高等教育のイスラーム化におけるインドネシアのインパクトを考察する。

2. インドネシアの大学ダアワ運動とイマドゥディン

2.1. インドネシアの大学ダアワ運動

インドネシアでは、1965年の9月30日事件を鎮圧し、事態を掌握して、1968年に正式に第2代大統領に就任したスハルトが、開発と安定を旗印に、中央集権的な体制を敷いた。開発独裁とも呼ばれる体制である。マクロ経済の成長を最重要の課題に据え、基幹産業に投資を集め、重点的に発展を促すと共に、こうした開

発を支える人材育成のため、初等教育から高等教育に至るまで教育機関の整備、教師の増加を図り、人々の教育水準が向上した。一方で、開発政策を効率的に進めるための治安維持にも力を注ぎ、政権に反旗を翻す可能性のある活動や勢力は、徹底的な弾圧の対象になった。経済成長と教育水準の向上が達成される一方で、政権や軍隊による締め付けが厳しい時代でもあった。

大学ダアワ運動は、スハルト体制下の1970年代頃から顕在化した大学生たちによるイスラーム運動である。イスラームを学びながら、イスラーム的価値を他の人々に広め、イスラームの教えに基づく様々な行動を一人一人が実践することによって社会改革をも目指そうとする運動であった。拠点となったのは、イスラーム系の大学ではなく、バンドゥン工科大学やインドネシア大学など、一般の教科を教える国内屈指の国立大学だった。大学ダアワ運動に参加する学生たちの中で、イスラーム式のヴェールを着用する女子学生が増加したり、大学内のモスクを拠点にイスラームの勉強会や活動が活発化するなど、スハルト体制下での大学のイスラーム化の担い手にもなった。

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

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

筆者は、主に2007年から2008年にかけて実施した調査に基づいて、大学ダアワ運動には異なる時代に異なる二つの潮流があることを明らかにした。一つは、

2) 1998年の創設から2002年までの政党名は、正義党。

時代的に新しく、1980年代半ば、ジャカルタから全国に波及したタルビヤと呼ばれる潮流である。小グループでの学び合いによるイスラーム学習を基本とし、中東に留学し、彼の地でムスリム同胞団の思想やメンバー育成の手法に強い影響を受けた人々によって、ジャカルタの学生たちに伝えられ、短期間のうちに全国に広まった。スハルト政権崩壊後に福祉正義党を創設し、主要な支持母体になったのも、このタルビヤで学んだ人々である[野中 2010]。

もう一つは、タルビヤが伝わるより以前の1970年代から80年代にかけ、全国的な影響力を誇ったバンドゥン工科大学のサルマン・モスクを拠点とする運動である。同運動は、オランダ植民地時代の名残が依然として強く残る1950年代後半のバンドゥン工科大学で、学内に礼拝する場所を求める学生たちによってモスク建設運動としてスタートした。オランダ植民地政府によって1920年に創設された国内最高峰の理系の大学であり、初代大統領スカルノを輩出したことでも有名な同大学にも、この時期になると、インドネシアの独立後に教育を受けて育った青年たちが入学してくるようになっていた。モスク建設運動に関わった学生たちの多くは、1950年代に大きな政治勢力であったイスラーム改革派のマシュミ党に傾倒しており、中には、マシュミ党幹部の子弟たちも含まれていた[野中 2011:103-104]。1960年代、初代スカルノ大統領から第2代スハルト大統領への政権移行に伴う社会的混乱の時期にあって、モスク建設の計画は遅々として進まず、モスク完成に漕ぎつけたのはスハルト体制への移行後数年が経った1972年だった。バンドゥン工科大学では、モスク建設に向けた働きかけと並行し、モスク完成以前から、学生や同大学を卒業した若い大学講師たちによって、ダアワの活動が活発に行われていた。こうした活動が、モスク完成後にはさらに発展し、ダアワの活動を志す全国の大学の学生を集めたトレーニングや、中高生、小学生を対象とするイスラーム学習やイスラーム活動の伝授など、様々な活動が展開していった[野中 2008]。ムスリム同胞団の影響を強く受けたタルビヤの潮流とは異なり、サルマン運動の活動家たちは思想的に多様であり、イスラーム世界の様々な思想を学び、それぞれに受容した[野中 2012]。本稿の主題であるマレーシアとのつながりを持ったのは、1960年代から70年代にかけ、このサルマン運動の指導的立場にあったイマドゥディン・アブドゥルラヒムである。

2.2. イマドゥディン・アブドゥルラヒム

イマドゥディンは、1931年北スマトラのランカ生まれ。父は、イスラーム学的世界的権威であるエジプトのアズハル大学に留学した経験を持つウラマーだった。幼少期は、オランダ語原住民小学校(HIS)に通い、インドネシア独立後に中学高校で学び、1953年にバンドゥン工科大学に入学し、電気工学を専攻した。入学直後からHMI³⁾に参加し、HMIのメンバーを対象に、外部のウラマーを招いたイスラーム説教会などを企画するなど、一貫してダアワの活動に従事し、1966年には、HMI傘下のイスラーム学生ダアワ部門(LDMI: Lembaga Dakwah Mahasiswa Islam)の部門長に就任した。1967年、このLDMIが主催し、イマドゥディンが講師を務めた中部ジャワ・ブカロンガンでのダアワのトレーニングに、マレーシアからアンワル・イブラヒムら8人のPKPIMのマレー人が参加し、イマドゥディンから直接交流を持ったことは、[野中 2017]で詳しく論じた通りである。

一方、バンドゥン工科大学では、1950年代末から、学内にモスクが欲しいと願う学生及び若い講師たちが結集し、大学や当局に対するモスク建設運動を展開するとともに、学内で金曜集団礼拝を呼び掛けたり、その他さまざまなイスラーム活動を実施し始めていた。イマドゥディンも、この活動に学生の時から参加し、リーダー的存在となっていった。1963年には、バンドゥン工科大学モスク育成者財団(Yayasan Pembina Masjid ITB)として組織化され、モスクの建物創設とダアワの諸活動が実践されていった。イマドゥディンは、1962年にバンドゥン工科大学卒業後、1963年から約3年間、修士号取得のためアメリカのアイオワ大学に留学し、帰国後の1968年からはバンドゥン大学に講師として着任し、電気工学と、科目として設置されてまもない宗教(イスラーム)⁴⁾の授

3) オランダ支配からインドネシア独立を達成する目的で1947年に設立されたムスリム学生団体。スハルト体制初期には、当時、代表を務めたヌルホリス・マジドの「Islam Yes, Partai Islam (イスラーム政党) No!」のスローガンに象徴されるように、体制協調の傾向が強まっていた。イマドゥディンは、HMIのこうした流れに決別し、サルマンでのダアワ活動に全精力を傾けるようになっていった[野中 2008:152]。

4) スハルト体制下では、その初期の1960年代後半から、人々が共産主義に陥らないための戦略として宗教教育を重視し、大学でも宗教が教科として教えられ始めていた。が、授業を担当することのできる教員は圧倒的に不足していた。元マシュミ党党首のナッシールや党の元幹部らは、バンドゥン工科大学やインドネシア大学の若い講師たちを集め、各大学で彼らが宗教の授業を教えられるよう、短期の集中トレーニングを実施した。イマドゥディンも、ナッシールに誘われ、同トレーニングに参加し、その後、バンドゥン工科大学で宗教の授業も担当するようになった。詳しくは、[野中 2011:106-107]。

業を教えながら、サルマンの活動に精力的に参加した [Imaduddin 2007: 294]。

バンドゥン工科大学キャンパスの南側に接する土地に、モスクの建物全体が完成し、そこで初めての金曜礼拝が行われたのは、1972年である。後述するように、イマドゥディンはちょうどマレーシアに派遣されていた時だった。

3. マレーシアのダアワ運動と高等教育

3.1. マレーシアのダアワ運動

イスラーム教徒が人口の9割弱を占めるインドネシアと異なり、マレーシアでは、イスラーム教徒であるマレー系は人口の約6割を占めるにすぎず、非ムスリムの華人やインド系住民と並存している。イギリス植民地時代から、農業に従事し相対的に貧しいマレー系と、都市部で商工業部門を独占し、経済的に優位な非マレー系という民族間の分断は続いてきた [多和田 2005: 84-86]。1969年5月13日の民族衝突は、民衆レベルでマレー系、非マレー系双方に、かなりの不満が蓄積されていたことを露呈し、この事件を契機に、「マレー系優遇」へとマレーシア政府が舵を切ることとなった [同: 87]。マレー系優遇の理念を具現化したものとして「新経済政策 (NEP)」を挙げることができる。NEPは、マレー人を中心としたブミプトラの社会的・経済的地位向上を目的として、1971年から20年間にわたり実施された。種族の別を問わないマレーシア全体における貧困の撲滅と、マレー社会の再編、すなわち具体的な数値目標を掲げてマレー人の経済的地位の向上を目指す、という二大目標を掲げていた。これにより、NEPが実施された20年間の間に、マレーシアのGDPは増加し、貧困が解消、中等・高等教育の就学機会が拡大し、また、都市部における近代的産業や専門職種への就業機会も拡大した [鳥居 2004: 187-189]。

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

ダアワ運動には、主として以下の3つの全国的なイ

スラーム運動体が含まれる。一つは、都市部の大学生が主導したABIMであり、もう一つは、独自のコミュニティ活動を基盤とするダールル・アルカム (Darul Arqam) であり、最後に、インド系ムスリムを中心とするジェマア・タブリーグ (Jemaah Tabligh) である [Nagata 1984: 83, 鳥居 2003: 26]。インドネシアのイマドゥディンと直接の関係を持ったのが、これらダアワ運動の中で最大の勢力をもち、マレーシアの政治にも大きな影響を与えることになった [多和田 2005: 105] ABIMである。ABIMは、1961年に設立されたPKPIMを母体として、1971年に創設された⁵⁾。大学を卒業した若いムスリムたちを構成員とし、トレーニングの実施や学校設立、出版活動などを通じてイスラームの原則に基づく社会構築を目指した [Zainah 1987: 17]。1972年には約9,000人だったメンバーは、1980年には35,000人にまで増加した [Nagata 1984: 88]。ABIMが急速に拡大を遂げる1974年から1982年まで代表を務めたのが、アンワル・イブラヒムである。 [野中 2017] で論じた通り、イマドゥディンはABIMやアンワルと直接つながり、交流を持っていた。

3.2. マレーシアの1970年代初頭の高等教育

マレーシアの高等教育の特徴は、私立セクターの機能を最小限に制限する国立主導型で、全体の規模もきわめて小さく抑えられてきた。1970年より以前、私立大学は存在せず、国立大学も、クアラルンプールのマラヤ大学 (1959年創設)⁶⁾とペナンのマレーシア理科大学 (1969年創設) の2校のみであり、極端に絞られたエリート型高等教育政策がとられてきたと言える [杉本 2005: 191-192]。しかしながら、1969年の民族衝突以降のNEPとマレー系優遇政策においては、これまで中国系、インド系に比べ、圧倒的に少なかった高等教育を受けるマレー学生の数を増やし、マレー人の教育水準を高め、将来のマレーシアの担う人材を育成することが求められた。また同時に、1970年代以降、高等教育における英語への依存を極力抑え、マレー語の使用が勧められていった。1970年には、マレーシアで3つ目の国立大学としてマレーシア国民大学が創設された。同大学が特徴的だったのは、設立当初から、全学部でマレー語を教授言語として採用したことである。こ

5) マレーシア政府に正式に登録されたのは、1972年である。

6) マラヤ大学は1949年にシンガポールに設立されたが、1959年にクアラルンプールにキャンパスが開設された。シンガポールのマラヤ大学は1962年にシンガポール大学となり、以後マラヤ大学の本部はクアラルンプールとなった [久志本 2015: 164, 448]。

うした政策に伴い、マレー人学生の数も年々増加していった。マラヤ大学では、マレー人学生数は、1960年代には華人の約半数にすぎなかったが、1970年から71年にかけてマレー人と華人はほぼ同数になった。また、全学部でマレー語を使用言語として設立されたマレーシア国民大学では、1975年までに入学した2502人のうち、2,337人をブミプトラが占めていた[久志本 2015: 164-165]。

3. 3. 国民工科大学 (ITK) の状況

インドネシアのバンドゥン工科大学からイマドゥディンが派遣されたITKについても、同校の学長を務めたアイヌディンの伝記を参照し、当時の様子を概観したい。

ITKの前身は、イギリス植民地時代に創設されたクアラランプール技術カレッジ(MTKL: Maktab Teknik Kuala Lumpur)である⁷⁾。MTKLの校長にはイギリス人、また、マラヤ連邦独立後は非マレー系が就任してきたが[Yaacob 2011: 117]、1969年5月13日に民族衝突が発生し、その後のマレー人優遇政策が打ち出されていく中、副首相だったアブドゥル・ラザクの命により新校長に就任したのが、マレー人エンジニアだったアイヌディンである。MTKLには、1969年当時、872人の学生が在籍していたが、マレー人学生はそのうちのわずか10%、つまり100人にも満たない人数だった。アイヌディンは、マレー系学生の人数を増やすことを期待されていた[Yaacob 2011: 125]。

同時期、MTKLは、マレー系優遇政策の中で、国家の開発を担うマレー人テクノクラートを輩出する技術系大学となるべき、という考えが大勢を占めていた。しかしながら、当時、マレー人学生のみならず、教員の数も圧倒的に不足していた。だから、まずは大学と同レベルの単科大学(Institut)を作ることとし、アイヌディンによって提案書が教育省に提出された。この提出書には、合わせて、「マレー語を使用言語とする」ことが明記された。科学やテクノロジーを教えたり、議論したりするのに、マレー語が本当に使えるのか、という議論はあったものの、アイヌディンの提案は実現し、1972年3月、大学と同レベルの単科大学という形で、ITKが創設された。新設のITKには、工学部、建築学部、理学部という3つの学部が設置された。

7) イギリスが最初に創設したのは1904年のSekolah Teknik Treacherである。その後、同学校は1946年にカレッジレベルに昇格し、名称を変更してMTKLとなった[Yaacob 2011: 59]。

1971年には学生数1,211人までに増加したが、ITKになった1972年にも、教員数は60人あまりで、学生に対し、教員は依然として不足していた。この不足分を補うため、インドネシア・マレーシア政府間協力計画(Rancangan Kerjasama Kerajaan Indonesia-Malaysia)に基づいて、インドネシア人の大学教員たちが一時的にITKに派遣された。アイヌディンの伝記によれば、その数は21人、全員がバンドゥン工科大学からの派遣だった。アイヌディンの証言によれば、受け入れの条件は、マレー語を話せるイスラーム教徒だということ。イスラーム的価値を理解し、体得しており、各分野で優秀な教員が多いということで、バンドゥン工科大学に講師派遣が依頼されたのだった。この21人の中には、本稿の主人公、サルマン運動リーダーのイマドゥディンも含まれていた。

また、ITKはマレーシアで初めて、マレー人学生に対しイスラームの授業を提供した大学である。ITK設立の1972年より、マレー人学生にはイスラームが、またムスリム以外の学生には道徳が、週2時間の授業を通じて教えられた。アイヌディンの伝記によれば、当時、官僚や政治家、大学関係者などマレー人エリートたちの多くは、イスラームを単なる儀礼の宗教としてしか見ておらず、イスラームが現代生活や進歩に対し貢献できるとは考えていなかったし、教育と宗教を結びつけることに反対だった。アイヌディンや当時ABIMで活動していたアンワル・イブラヒムらの発案で、イスラーム教育が始まった。アイヌディンの証言によれば、当時、学生たちのモラルは崩壊し、だらしない身なりで規律なく、昼夜騒がしいばかりで、大学の礼拝所で礼拝する者はおらずに、常に空の状態だった[Yaacob 2011: 164]。イスラーム教育は、マレー人個人を作る基礎であり、イスラームを心に持つことで、モラルある行動を取ることができると考えられたのである。

ITKはその後、1975年にマレーシア工科大学(UTM)として刷新され、建築部、土木工学部、機械工学部、電気工学部、理学部という5つの学部を持つ大学として再スタートを切った。1976年には、全学生2,593人を抱える大学となった[Yaacob 2011: 190-191]。ITKの校長を務めていたアイヌディンは、UTMの副学長に就任し、引き続き、大学運営に携わり、大学のイスラーム化を推進していった。

4. イマドゥディンのマレーシアでの活動

4.1. イマドゥディンのマレーシアへの派遣

先に述べたように、イマドゥディンは、インドネシアとマレーシア両国政府の協力計画に基づいて、マレーシアの大学の教員不足を補うため、ITKに派遣されたITBの21人の教員の一人だった。

イマドゥディンの伝記には、マレーシア派遣が決まった際のエピソードが書かれている。それによれば、マレーシアの高等教育長官(Dirjen Perguruan Tinggi Malaysia)のハンダン(Hamdan)⁸⁾がバンドゥン工科大学を訪れ、サルマン・モスクで金曜礼拝に参加したことがあったという。その時、たまたま、礼拝の説教師(khatib)を務めたのがイマドゥディンであり、説教のテーマは「イスラームと科学とテクノロジー」だった。ハンダン長官は、そこでイマドゥディンに声をかけ、マレーシアのマレー人たちは、たとえ若い人であっても、西欧に関する事柄はイスラームに反するという意識があり、西欧で発展したテクノロジーを学びたがらないこと、それゆえに、今に至るまでテクニカル・カレッジの学生はほとんどが中華系かインド系で占められ、マレー人学生はほとんどいないことを伝えた。イマドゥディンは長官の話に危機感を持ち、礼拝に同席していたバンドゥン工科大学のドディ・ティスナアミジャヤ(Dodi Tisnaamidjaya)学長の許可を得て、マレーシアへの派遣されることが決まった[Jimly 2002: 35; Imaduddin 2007: 322]。

4.2. 大学での宗教の科目化への貢献

イマドゥディンらが派遣された1972年は、MTKLからITKに替わった年であり、彼らは専門の授業を教えながら、大学のカリキュラム編成も含め、様々な仕事に従事した。イマドゥディンの伝記には、大学カリキュラムの中に、宗教を必修科目として含めるよう、強く主張したことが書かれている。インドネシアでも、1960年代後半から、イスラームの授業が大学で教えられ始めており、イマドゥディンは、バンドゥン工科大学で電気工学と共に、イスラームを教える講師を務めていた。こうした経験のもとにイマドゥディンは、イスラームと近代科学は相反するものではなく、相互補完的であり、切っても切り離せないものであ

ることを、マレー人の若者たちにも理解させる必要があると考えたのである[Jimly 2002: 36]。こうしたイマドゥディンの考えは、ITKの校長に就任したアイヌディンの意見とも合致していた。宗教の必修科目化は政府のプログラムに含まれてはいないとか、イスラームを教えることで、ITKが時代遅れの大学になってしまうとか、学生たちを将来のイスラーム指導者に育てるつもりなのかなど、様々な非難や反対の声があり、議論になったが、結局、イマドゥディンとアイヌディンの主張は最終的に認められ、ITKは、マレーシアで最初にイスラーム教育を導入した大学になった[Yaacob 2011: 165-170]。

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

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

4.3. ダアワのトレーニングの実施

ITKで電気工学とともに宗教の授業を担当し、近代科学やテクノロジーとタウヒードの関係性について、学生たちに熱心に説いたイマドゥディンは⁹⁾、授業だけでは飽き足らず、大学の礼拝所を拠点に、学生たちを集めて定期的に説教会を開くようになった。

さらにイマドゥディンは、LDMIやサルマンの活動を通じ、彼が実践してきたダアワのトレーニングを、マレーシアでも学生を対象に実施した。このトレーニングは、1週間の短期集中トレーニングでLKD(Latihan Kader Dakwah:「ダアワの実践者養成トレーニング」の意)と呼ばれた。1回のLKDは、約40人の参加者を集め、寝食を共にしながら、学ぶスタイルである。日の入時(マグリブ)の礼拝と講義やグループワーク、夜の

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

9) イマドゥディンは、マレーシア国民大学でも、理系の教員が不足していた穴を埋めるために依頼され、理系の諸科目を教えた[Imaduddin 2007: 326]。

集団礼拝(qiamul lail)や早朝の講義、軽い運動などといったスケジュールを1週間こなす。イマドゥディンは、ITKでアイヌディンらによって、若い世代の信仰心を高め、活動的にするための機会を与えられた。LKDを通じて、全ての参加者はタウヒードの教えに触れ、ムスリム同士の同胞の意識を強めたのである。

アイヌディンの伝記には、LKDに参加した当時の学生の証言が掲載されている。それによれば、「LKDは、当時、他のイスラーム団体では行われたことのないようなトレーニングで、人生の進むべき方向を探す学生たちに対し、とても価値があるものだった。その目的は、心にクルアーンとハディースの教えをきちんと持つムスリムを生み出すこと、誰も恐れることのないイスラームの擁護者となるべく、若者を育てることだった。このトレーニングによって、ムスリムであることに誇りを持ち、社会主義や共産主義など、当時若者に人気のあったイデオロギーに染まることなく、学生時代を過ごすことができた」と述べられている [Yaacob 2011: 178]。

LKDは学生の間で次第に有名になり、ITK以外の学生を集めても行われるようになった。各地の大学や、様々な場所でのLKDの実施をコーディネートしたのがABIMの前身であるPKPIMであり、大学の休暇の時期を使って、多くの場所でLKDを企画し実施したのである [Yaacob 2011: 177]。LKDに参加し、イマドゥディンに指導を受けた学生の中には、その後、ABIMで活躍するメンバーも多く含まれていた。

4.4. イマドゥディンの帰国とその後

ITKで教鞭を取りながら、徐々に活動を広めていったイマドゥディンであるが、学生たちへの彼の影響力を警戒したマレーシア当局からの通告を受けた在マレーシアのインドネシア大使によって叱責されたことにより、イマドゥディンは契約満了の2年をまたず、マレーシア滞在21か月目にインドネシアに帰国した [野中 2017: 31-32]。

帰国後のイマドゥディンは、バンドゥン工科大学に戻り、再び教鞭を取りながら、完成したサルマン・モスクを拠点に、これまで以上に精力的にダアワの活動を展開していった。この時期に開始されたLMD (Latihan Mujahid Dakwah: 「ダアワのムジャーヒド(イスラームのために闘う人)養成トレーニング」の意) は、イマドゥディンの名を全国に知らしめることになったダアワの短期集中トレーニングであるが、このトレーニング

は、彼がマレーシアで実施したLKDと全く同じスタイルだった [野中 2008: 152]。LMDもまた、バンドゥン工科大学の学生だけでなく、全国の学生を集めて実施された。各大学からの参加者は、LMDで得た熱意とノウハウを、それぞれの地域に持ち帰り、各地域のモスクや大学キャンパスで、サルマンと同じようなダアワ活動を始める中心的役割を担っていった [野中 2008: 153]。

マレーシアでは、1975年、ITKがマレーシア工科大学 (Universiti Teknologi Malaysia: UTM) になり、理系の総合大学となった。マレー人学生の数を増やし、科目としてのイスラームの導入に尽力し、イマドゥディンを重用したITK時代の校長アイヌディンは、UTMの副学長として就任した。アイヌディン副学長のもと、マレー人学生の数も割合も急激に増加した¹⁰⁾。また、UTMでは継続して宗教の授業がマレー人ムスリム対して提供された。1987年時点でのUTMの状況を記した杉本の著作によれば、UTMではすべてのムスリム学生はイスラーム問題、倫理、法および社会を扱うイスラーム教育プログラムに参加することが義務付けられ、卒業の必修単位とされていることが述べられている [杉本 2005: 225]。また、イスラームの授業およびプログラムを、マレー人学生に対して必修科目及び選択科目として提供する動きが、他の国立大学でも次々と見られるようになった [杉本 2005: 250-251]。さらに、1970年代創設のマレーシア国民大学でイスラーム学部が設置されたのを皮切りに、1975年にはイスラーム教員養成カレッジで、また1980年にはマラヤ大学でイスラーム学部が設置され、1983年にはイスラーム学部を主要学部の一つとするマレーシア国際イスラーム大学が設立された [久志本 2015: 166]。マレーシアの高等教育機関のイスラーム化は、様々な側面で着実に進展しているように見える。

5. まとめ

本稿は、インドネシアの大学ダアワ運動の初期の拠点だったバンドゥン工科大学のサルマン・モスクに関する資料とマレーシア工科大学の副学長を務めたアイヌディンの伝記を用いて、1970年代初頭、インドネシアのバンドゥン工科大学からマレーシア工科大学の前身のITKに派遣されたイマドゥディンのマレー

10) 1978年の卒業生100人のうち、42人がマレー人、58人が非マレー人だった [Yaacob 2011: 217]。

シアでの活動を論じた。バンドゥン工科大学の講師であり、サルマン運動のリーダーだったイマドゥディンは、教員が不足していたITKに派遣され、自身が専門とする電気工学を教えながら、イスラームの科目化の必要性和有用性を訴えて実現にこぎつけ、また大学内外で学生たちに対し、ダアワのトレーニングを実践したことを明らかにした。

本稿で論じた1970年代初頭、マレーシアではマレー人優遇政策が開始され、高等教育機関では、マレー人学生の増加や授業でのマレー語の使用が至上命題とされた。一方、インドネシアでは、1950年代末のオランダ資本の接収と外国企業の国有化の影響を受け、バンドゥン工科大学など複数の国立大学ではそれまでのオランダ色は一気に薄れ、1960年代以降、インドネシア人教員によるインドネシア語による授業運営が主流となっていた。また1960年代半ば以降、宗教の授業も、大学レベルでも実施され始めていた。1970年代初頭、マレーシアの高等教育機関が直面していた課題は、それより少し前の時期にインドネシアが直面した課題であり、インドネシア人教員を受け入れ、活躍してもらうことで、マレーシアの大学改革にもインドネシアの経験が生かされていったのである。マレーシアの大学のイスラーム化は、国際イスラーム大学開設や、アンワル・イブラヒムが教育大臣を務めた1980年代を中心に論じられる傾向にあったが、本稿では、インドネシアの影響を受け、1970年代初頭にすでに、その萌芽が見られることも明らかになった。

本稿が扱った1970年代初頭という時期は、マレーシアではNEPによるマレーシア優遇政策が開始し、インドネシアではスハルト体制が確立していく時期であり、共に、その後1990年代半ばまで続く開発の時代の幕開けだったと言ってよい。その後、インドネシアのイマドゥディンはサルマン運動において中心的役割を演じながらも、当局に危険視され、1970年代末に逮捕されて11か月間拘留され、釈放後は博士号取得のために留学させるという名目でアメリカに追放された[野中 2008: 153]。イマドゥディンの意識や熱意は彼に育てられた学生たちによって引き継がれ、全国の大学でダアワ運動が拡大していった。一方で、マレーシアの大学は、マレー人学生の割合が年々増加し、1990年代には、全体の7割がマレー系学生で占められるようになった[杉本 2005: 193]。また、先に述べた通り、主要大学にイスラーム学部が設置されたり、国際イスラーム大学が創設されたり、さらに、各大学でイスラ

ムの授業も教えられるようになるなど、大学のイスラーム化は進展していった。ABIMのリーダーであり、イマドゥディンと直接の交流を持ったアンワルは[野中 2017]、マハティール首相の勧誘を受けて、1982年に与党UMNO(United Malays National Organization: 統一マレー人国民組織)に入党し、様々な「イスラーム促進政策」[鳥居 2004: 190]を実行して、政権内部からマレーシアのイスラーム化に貢献した。両国のムスリムエリートの間レベルの交流と協働は、開発が進む時代における両国のイスラーム化の萌芽を知る上で非常に重要な意味を持っているのである。

参考文献

- Bruinessen, Martin Van, 2002. "Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Suharto Indonesia", *South East Asia Research*, Volume 10, Number 2: 117-154.
- Damanik, Ali Said, 2002. *Fenomena Partai Keadilan: Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia*, Teraju.
- Furkon, Aay Muhammad, 2004. *Partai Keadilan Sejahtera: Ideologi dan Praksis Politik Kaum Muda Muslim Indonesia Kontemporer*, Teraju.
- Hefner, Robert, 2000. *Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia*, Princeton University Press.
- Imaduddin Abdulrahim, 2007. *Jejak Tauhid Bang 'Imad - Sebuah Otobiografi*. Kalam Salman ITB.
- Jimly Asshiddiqie, ed, 2002. *Bang 'Imad: Pemikiran dan Gerakan Dakwahnya*, Gema Insani Press.
- Liddle, William, 1996. "Media Dakwah Scripturalism; One Form of Islamic Political Thought and Action in New Order Indonesia", In *Leadership and Culture in Indonesian Politics*, Allen and Unwin: 266-289.
- Nagata, Judith, 1984. *The Reflowering of Malaysian Islam*, University of British Columbia Press.
- Yaacob, Fatini, 2011. *Ainuddin Pejuang 'Degil' Melayu*, UTM Press
- Zainah Anwar, 1987. *Islamic Revivalism in Malaysia*, Pelanduk Publications.
- 久志本裕子 2014 『変容するイスラームの学びの文化——マレーシア・ムスリム社会と近代学校教育』ナカニシヤ出版。
- 杉本均 2005 『マレーシアにおける国際教育関係——教育へのグローバル・インパクト』東信堂。
- 多和田裕司 2005 『マレー・イスラームの人類学』ナ

カニシヤ出版。

- 鳥居高 2004 「マレーシアの政治体制と二つの民衆運動」私市正年・栗田禎子編『イスラーム地域の民衆運動と民主化』179-196。
- 野中葉 2008 「インドネシアの学生ダアワ運動の原点：サルマン・モスクにおけるイスラーム運動の展開」『Keio SFC Journal』Vol. 8 No. 2: 147-160。
- 2010 「インドネシアの大学生によるタルビヤの展開：大学ダアワ運動の発展を支えた人々とイスラーム学習」『東南アジア研究』48巻1号: 25-45。
- 2011 「インドネシアの大学ダアワ運動黎明期におけるマシュミの残映」『東南アジア 歴史と文化』40号: 100-125。
- 2012 『インドネシアの大学ダアワ運動再考——サルマン・モスクにおけるイスラーム運動の思想と現代的意義』SOIAS Research Paper Series No.7。
- 見市建 2004 『インドネシア イスラーム主義のゆくえ』平凡社。

資料編「千一問」試訳

本編は、『カラム』の第36号から第60号までに掲載された「千一問」の質問(Q)とそれに対する回答(A)を日本語訳し、掲載順に配列したものである。質問冒頭のQ.xxx(yyy-zz)という表記(x、y、zは数字)は、xが通し番号(全体のなかで掲載された順番)、yは『カラム』の号数、zはその号のなかで掲載された順番を指す。資料の出典は、号ごとにまとめて付した。

- 訳文中の()は原文に現れる表現、[]は原文にはないが日本語訳において補った表現を指す。
- 回答において聖典コーランが引用されている部分は、訳文はマレー語からの直訳として、注にコーランの日本語訳(井筒俊彦訳『コーラン(上・中・下)』岩波文庫、1957)の該当部分を示した。
- マレー語、アラビア語などの原語をそのまま表記する場合、必要に応じて注釈を付した。注釈は、初出の箇所のみ記し、2回目以降は省略したが、その場合下線を付して前の箇所に注釈を入れたことがわかるようにした(一つの質疑応答の中で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、343]
- アスル[遅い午後の礼拝、386]
- イシャー[夜の礼拝、398]
- イジュマー[イスラム法の法源としての合意、394]
- イマーム[イスラム教の宗教指導者、346]
- イバーダート[信仰行為、345]
- カウム・トゥア[長老派=伝統派、342]
- カウム・ムダ[若者派=改革派、342]
- カダー[埋め合わせ、398]
- カディ[イスラム法の裁判官、356]
- ガンタン[体積の単位、升の意、350]
- キブラット[メッカの方向、411]
- キヤース[類推、408]
- ザカート[喜捨、338]
- ザカート・フィトラ[義務的な喜捨、371]
- サダカ[自発的な喜捨や慈善行為、338]
- シュブハ[合法か違法かあいまいで、ゆえに避けた方がいい事項、341]
- ズィクル[アッラーの御名の念唱、352]
- ズフル[正午過ぎの礼拝、398]
- スンナ[預言者ムハンマドの慣例・習慣、349]
- タウヒード[神の唯一性、394]
- タクリード[信徒がウラマーの見解に従うこと、346]
- タフシール[コーラン解釈、374]
- トウドウン[ベール、362]
- ニーア[意思表示、348]
- ビドア[逸脱、342]
- ハリラヤ[祝祭、381]
- ファトワ[法学者が信徒の質問などに対して、イスラム法に基づいて判断を下す法学裁定、355]
- マグリブ[日没後の礼拝、398]
- マズハブ[法学派、346]
- ラカート[礼拝の動作単位、398]

■『カラム』第36号 [Qalam 1953.7: 6-8]

※以下、『カラム』は省略し、号数のみ表記

Q.336 (036-01)

イスラム教徒が非イスラム教徒に聖なるコーランを贈ってもよいのでしょうか。近頃、「タミール人ムスリム同盟」が女王とシンガポール知事に聖典コーランを贈ったことについて、貴殿のご意見をお聞かせ下さい。

A.336

贈ってはならない。聖なるコーランは清浄な者しか手にしてはならないからである。アッラーは以下のよう
に仰せになった。

「まことにこれは、聖なるコーランである。(それは)秘蔵された聖典の中に(書かれており)、清められた者以外、触れることができない。それは万有の主の啓示である」(コーラン「恐ろしい出来事」の章・第77から80節)¹⁾。

報じられている限り、「タミール人ムスリム同盟」が女王とシンガポール知事に献上したのは、英語で書かれた「コーラン解釈学」の本であり、聖なるコーラン

1)「これこそは最も貴きクルアーン。守りきびしき(天の)原簿に記されてあるところ。清められた者しか触れてはならぬもの。万有の主のお告げ文」(『コーラン(下)』、p.205)。

そのものではない。

しかし我々の見解では、その人物が信仰する宗教を探している最中であればまた話は違って来るが、「コーラン解釈学」の本を非イスラム教徒に贈ったとしても何も利益がない。

より有用かつ有益なのは、イスラム教徒が日々実践しているコーランの導きに基づいた社会秩序と生活様式を非イスラム教徒に示すことである。日々の生活においてイスラム教徒が実践しているイスラムの理論と彼らの理論は相反するにも関わらず、非イスラム教徒にイスラムの理論を贈って何の利益があるのだろうか。

もしイスラム教徒がその理論以外に非イスラム教徒に贈るものを見つけれないとしたら、実に残念なことである！

イスラム教とイスラム理論は、ヨーロッパ世界にとって馴染みのない外来のものではない。なぜなら、800年前、イスラムはヨーロッパを統治したことがあった。しかし、その後ヨーロッパ人はイスラムを追い出し、そこにいるイスラム教徒を極悪で残忍な方法で虐殺した。

イスラムに入信した東の全ての国には、未だ何百万ものイスラム教徒がいる。例えば、インドネシア、マラヤ、インド、パキスタン、トルコ、イランなどである。中国にもまた、現在少なくとも5千万のイスラム教徒がいる。しかし、その大半がイスラムの支配を受けたことがあるヨーロッパの国々には、1万ないし2万のイスラム教徒さえも探すことができない。

ヨーロッパ人はイスラムに関する非常に広い知識を有しており、それを対イスラムの戦いにおける巨大な武器にし、またイスラムの団結を崩壊させるために利用した。そして現在、イスラム教徒の団結は粉々に壊れ、嘆かわしい状況に陥っている！

Q.337 (036-02)

もしマレー人がマラヤをインドネシアに委譲すれば、容易に独立を勝ち取ることができるのではないのでしょうか。なぜなら、周知の通り、マラヤはまさしくインドネシアの一部であるからです。

A.337

現在、マレー人は誰にもこの国を委譲する権限を持たない。なぜなら、この国はイギリスとの協定に縛られているからだ。イギリスがこの国から手を引いた時、そこで初めてこの国の住民は、もし望むならば、イン

ドネシアに委譲、あるいは合併することができる。

この国をインドネシアに委譲するという方法によって、容易に独立を達成できるわけではない。それどころか、国内的には政治問題がより複雑になり、また、対外的には未だ解決していない西イリアンとの関係で既に複雑な状況にあるインドネシアの外交問題をさらに複雑化することになる。

もし真に独立を望むならば、独立精神を心に抱き、独立のために働き、独立のために生死を賭ける決意をしなければならない。

Q.338 (36-03)

互いに同意していたとしたら、預言者ムハンマドの女性の子孫であるシャリーファと、子孫ではないイスラム教徒の男性が結婚することは合法ですか。

A.338

それは合法である。なぜなら、イスラムはイスラム教を信仰する人間を階級で分けたりしないからである。イスラム教徒は皆同等であり、人々の間での優越性や優位性を決めるのは、信心深い敬神の念である。強大で崇高なアッラーは「アッラーの御許で最も貴いものは、最もアッラーを恐れるものである」と啓示された。そして、階級の上下は預言者ムハンマドによって取り壊された。預言者ムハンマドは以下のようにおっしゃった。

「敬虔さ以外に、アラブ人が非アラブ人より優位なことはない」

確かに、「預言者ムハンマドの家族」がサダカ[自発的な喜捨や慈善行為](ザカート[喜捨])を受け取ることを違法とする真正ハディースは存在するが、他の規定を加えることは誰にも許されていない。さらに、上記ハディースの中で言及されている「預言者の家族」とは「ハシム一族」と「アル=ムッタリブ一族」であり、単にファーティマの子孫だけではないのである！

結論としては、家系に関する「平等」の問題を認めるコーランやハディースは存在しない。さらに、アル=ハフィズ・アル=アスカラーニーは、アル=ブハーリーのハディース集成に関する評論の中で、より明確に次のように述べている。

「家系において、その『平等』の問題を認めることを合法とするハディースは一つもない」。

Q.339 (036-04)

イスラムにおいて真に要求されている統治形式とは

何ですか。最近、エジプトで出版された『ルズ・アル＝ユソフ』という雑誌の中で一人の筆者が「君主制を求める者たちは不信仰者である」と述べていました。これ正しいでしょうか。

A.339

イスラムで求められている統治形式は、神権民主主義である。イスラムは西洋のような民主主義の形式をとっていない。またロシア式の民主主義でもなく、ドイツのような独裁体制でもない。イスラムの統治形式は「人民の人民による神のための政治」である。それゆえイスラム式民主主義は「神権民主主義」と言われるのである。すなわち、民衆による統治は神の命令に従って行われるのである。

君主制、すなわち、ある一族あるいは特定の集団が統治し、それが世襲の権利となっている統治制度をイスラムは知らない。

統治するには各々指導者がいるべきであり、その指導者の地位が先祖代々あるいは子孫へと受け継がれる世襲制とならない限り、また強大で崇高なアッラーの要求に従っている限り、イスラムの教えに従うと、その指導者が王や大統領という称号を持つことは違反ではない。

そうではあるが、イスラムにおいてはその指導者を「カリフ」という称号で呼ぶことがより好ましい。すなわち、カリフとはアッラーの命令を実行し、この世界を繁栄させるため、この地上における神の代理人になるという意味の言葉である。至高なるアッラーは次のように仰せになっている。

「アッラーは汝らこの世界の統治者たるカリフにし給うた」(コーラン「蟻」の章・第62節)²⁾。

同じような内容の節は他にもいくつかある。

Q.340 (036-05)

イスラム教徒が、イスラム教徒の同胞を不信仰者と呼んだら、法的にどうなりますか。

A.340

その人を不信仰者と呼ぶことは些細なことではない。明らかにコーランやハディースに従わず、宗教において明確に言及されているイスラム法に従わず、偶像崇拜をし、岩石崇拜や悪魔信仰などといった、明らかに不信心者と言える行為をなす者を除けば、イスラム教

2) 「困窮し切った者が呼び申せば必ずこれに応じて不幸を取り除いて下さるし、こうしてお前たちを地上の後継ぎにもして下さい。(アッラー)とはこうしたお方」(『コーラン(中)』p.285)。

徒を自認する者を不信仰者と呼ぶことは許されていない。

我々の見解では、例えば信仰上の事柄であったとしても、宗教の事柄を誤って理解しているイスラム教徒を不信仰者と呼ぶことは許されない。要するに、たとえ大きな誤りだったとしても、宗教の事柄に関して誤解をしている人物をたやすく不信仰者と呼んではならないのである。

イスラム教徒を不信仰者と呼ぶことは非常に危険である。なぜなら、もし不信仰者と呼んだ人物が本当に不信心者ではなかったとしたら、不信仰者と呼んだ者にその非が返ってくるからである。使徒ムハンマドは以下のようにおっしゃった。

「ある人が同胞を不信仰者であると言ったとすれば、その2人の内どちらかは不信仰者である」(ブハーリーの伝承による真正ハディース)。

もう一つハディースを挙げる。

「自分の同胞を『不信仰者よ』と呼ぶ者は誰でも、2人の内どちらかは不信の徒としての非が返ってくる。もし同胞が本当に不信仰者であるとしたら(それを口にした者は正しいが)、もしそれが間違いだとすれば、不信仰者としての非難は(自身に)返ってくる」(ムスリムの伝承による真正ハディース)。

さらにもう一つハディースを挙げる。

「人を不信仰者と呼ぶ、あるいは『アッラーの敵よ!』と呼ぶいかなる者も、もしそれが間違っていたならば(その呼び名は)自分自身に返ってくる」(ムスリムの伝承による真正ハディース)。

上記のハディースから分かるように、人を不信仰者と呼ぶことは明らかに厳しく禁じられた行為である。なぜなら、そう呼ばれた者がアッラーに対する不信心者ではないとしたら、不信仰者としての非はその者ではなく、それを口にした者に返ってくる。ゆえに、そのような言葉は有毒であり、それを容易に口にすべきではない。もし他人に降りかからなければ、その祟りは我々自身の身に降りかかる。

■第37号 [Qalam 1953.8: 44-46]

Q.341 (037-01)

ある漁師集団が、海岸で水牛あるいは牛を一頭ないし数頭を屠殺する取り決めをしました。彼らはそこから肉、骨、心臓、腹部などの部位をほんの少し取り、その一部を一艘の小舟に乗せ、海へと押し流します。残った分は、屠殺した場所の海岸近くの石の上に乗せてお

きます。この儀式的締めくくりには、数日間に渡ってロンゲン[民族舞踊]やマッヨン[伝統劇]などが上演されます。これによって魚を獲ることができると彼らは信じているのです。この儀式は、少なくとも4千リングの経費がかかります。このような信仰と屠殺、また労力やお金をかけて彼らを手伝う人々の行為は、法的にどうなりますか。

A.341

それは多神教徒の信仰にすぎない。糧を与え給うのは唯一アッラーのみであり、海の精霊ではないからだ。彼らは次のようなアッラーの啓示を読んだり聞いたことはないのだろうか。

「アッラー以外のもので、天地から糧を与え給う創造主が一人でもあろうか」(コーラン「天使」の章・第3節)³⁾。

「(預言者よ、多神教徒に)言ってやれ！ さあ、汝の主が禁じられたことを読み上げてみよ。汝は多神教徒が行うことを一切行ってはならない」(コーラン「家畜」の章・第151節)⁴⁾。

その屠殺については確実に違法であり、偶像崇拜や悪魔の精霊に捧げるため、初めて生まれたラクダの子供あるいは普通のラクダを献上するという、ジャーヒリーヤ[イスラム以前の無明時代]のアラブの民が行っていたような儀式と変わらない。

労力やお金をかけ彼らを手伝う人々の行為は、とりわけその儀式的後にロンゲンなどの教えに反した舞踊や何千リングものお金を浪費する場合、シュブハ[合法か違法かあいまいで、ゆえに避けた方がいい事項]である。

Q.342(037-02)

「カウム・ムダ[若者派=改革派]」と「カウム・トゥア[長老派=伝統派]」に関する正しい解釈は何ですか。

A.342

カウム・トゥアとは、思考が狭く、たとえビドア[逸脱]や迷信であっても、宗教上の命令に関するウラマーや導師の言葉に盲目的に従うイスラム教徒に対する呼び名である。

3)「これ、みななもの、アッラーのお恵みを憶い起して見るがよい。天と地の(産物)でお前たちを養ってくれる創造主が、アッラーを措いてほかにあるか。いや、いや、ほかに神はない」(『コーラン(下)』p.22)。

4)「言ってやるがよい、『さあ、お前たちの証人をここに連れて来て、これをアッラーが禁止されたものだという証言をさせてみるがいい。』万が一その者どもが本当にそのような証言をしても、お前まで一緒になって証言したりしてはいけないぞ」(『コーラン(上)』p.238)。

カウム・ムダとは我々イスラム教徒の中で先進的な解釈をする者たちの呼び名である。宗教上の命令に関して、彼らは原典を理解し、アッラーの聖典コーランとその使徒ムハンマドの慣行であるハディース以外を典拠とすることはない。

Q.343(037-03)

歌ったり、音楽を演奏したりすることはイスラム教で禁じられていますか。

A.343

歌い、音楽を演奏することは、その歌が道徳に欠ける言葉を含むものであったり、宴で男女が交流したり、酒を出したり、(女性の踊り子がアウラ[露出してはいけない身体部分]を露出したり、男装したりする、または逆に男性が女装したりするために)イスラム法で禁じられた踊りでなければ、禁じられていない。

いかなる背信行為をもせず、礼拝を疎かにしない限り、音楽教育はイスラム法で禁じられていない。

清い娯楽であればイスラム教はそれを禁じていない。イスラム教は悲しい宗教ではないのである！ 素朴で質素な娯楽は使徒ムハンマド自身の家でも行われていた。使徒ムハンマドが生きていた頃や亡くなった後も、メディナでは結婚式で娯楽が行われていた。

ある奴隷が誓いを立てた。もし神が使徒ムハンマドを戦から無事に帰還させ給うたならば、使徒の帰還後に使徒の家で歌を歌い、ルバナ[手太鼓]を叩くと。そして、その奴隷に誓いを遂行する時が訪れた。サイディーナ・アーイシャはこの誓いのことを使徒に伝え、その誓いを果たすことを彼は許可した。

この行事は、使徒ムハンマドと共に教友アブー・バクル・アル＝シッディークによって目撃された。

また別の折り、サイディーナ・アーイシャが奴隷を結婚させ、新婦が新郎の家に訪問するため彼女を送り届ける時、使徒ムハンマドはアーイシャに次のような提案をした。

「アーイシャよ。新婦を送り届ける時、その一団に歌が上手な者がいた方がいいのではないか。アンサールの民(新郎側)は歌が好きだからな」

また、使徒ムハンマドはアブー・ムーサ・アル＝アシュアリーーの歌声を誉め称えたことがある。

「まことに彼(アブー・ムーサ)は、預言者ダウードの一族が持つたて笛を分ち与えられた」

すなわち、アブー・ムーサは非常に美しい歌声を持っていたのである。

使徒ムハンマド自身もコーランを美しい声で読誦し、またビラル[アザーンを唱える係]が時間毎のアザーンを美しい声で唱えることを認めた。

Q.344 (037-04)

イスラム教以外に、我々が来世で地獄の刑罰を免れられるよう保証してくれる宗教はありますか。

A.344

イスラム教徒が自分の信仰する宗教に疑いを抱くとは、我々は非常に悲しくなる。この事柄に関して神ははっきりと説明し給うた。

「イスラム以外の宗教を求める者は、何ひとつ受け入れられない。そのような者は来世で全く損をするだけである」(「イムラーン一家」の章・第85節)⁵⁾

ここで理解すべきは、命令に従わず、禁止事項を軽視したならば、イスラム教のみを信仰したとしても保証にはならないということである。多くの試練と困惑がある来世にて保証となるのは、アッラーの命令に忠実に従った「敬虔な善行」であり、これが墓穴の中であろうと我々を孤独にさせることのない忠実な友人なのである。

Q.345 (037-05)

宗教の事柄に関して、宗教の本や、この『カラム』のような宗教系の雑誌から教えを受けることは合法ですか。

A.345

もしあなたが知的で読解能力があり、幼い頃に宗教学校あるいは宗教教師に師事したことがある人物であれば、それは合法である。なぜなら、現代では郵便、すなわち文通によって、多くの重要な知識や外国語を習得することができるようになったからだ。

しかし、もしあなたの読解能力が低い、つまり本や先生の言葉を誤って理解し、たどたどしく読むことしかできないならば、そして幼い頃に宗教学校に通ったことがなく、また若い頃に宗教教師に師事したことがなかったならば、本や雑誌の教えを受けることは非常に危険である。あなたは、アッラーの啓典やアッラーの預言者ムハンマドのハディースを典拠とした説明がきちんとできる宗教教師から、イバーダート[信仰行為]に関する教えを受けなければならない。

5)「イスラム以外のものを宗教にしたいと思うような者は、全然受け納れては戴けまいぞ。そのような者はまったく損するだけのこと」(『コーラン(上)』p.104)。

Q.346 (037-06)

ペナン島の討論会で宗教指導者討論集会の「ザブハ氏」によって収集され、新聞に掲載されたような、タクリード[信徒がウラマーの見解に従うこと]は禁じる法的根拠となるコーランやハディースの指針、教友やマズハブ[法学派]のイマーム[イスラム教の宗教指導者]らの言葉は真正ですか。全マラヤ・イスラム協会などのウラマーらはなぜそうした説明をしないのでしょうか。

A.346

あなたが述べたようなタクリードの禁止に関する法的根拠は真正であり、これこそが純粋なイスラムの教えである。全マラヤ・イスラム協会のウラマーの多くがそうした説明をしない理由は、周知の通り、彼らはわざわざ法源を探し求めようとせずタクリードするウラマーだからである。さらにいえば、彼らは偉大なウラマーらの意見にタクリードすることで満足しており、精査するとしても、せいぜいイブン・ハジャールやラムリーの本くらいである。

Q.347 (037-07)

マラヤには9人の王と9人の宰相がいることを外国の住人が知ったならば、彼らは何と言うのでしょうか。このような小さい国にこれ程多くの王がいるマラヤと類似する国は、世界の中にありますか。

A.347

類似する国はない。外国の住人がもしそれを知っていたとしても、彼らは何も言わないだろう。最悪それを聞いて作り笑いをするだけである。これはマラヤの住人にとっての問題であり、彼らの知ったことではない。それを決める権利があるのはマラヤ市民である。

■第38号 [Qalam 1953.9: 8-9]

Q.348 (038-01)

私の同僚に、キリスト教徒のプラナカン[混血者、現地生まれの]華人がいます。私たちは雇用主が用意した一室に同居しています。私たちは互いに機嫌を損ねるようなこともなく、食事も共にしています。その際の食事の代金は我々マレー人に支払います。しかし、私たちの住んでいる部屋に、私の同僚は十字架を掛けており、それは預言者イエスの絵だと言います。一方、私はコーランの節の言葉と、預言者ムハンマドの霊廟の絵を飾っています。一部屋に同僚と住み、また同僚の十字架の絵のそばにコーランの言葉を飾るという行

為は、イスラム法で禁じられていますか。

A.348

それは禁じられていない。なぜなら、たとえ一室に共に住んでいたとしても、各自が一定のスペースを確保しているならば、その部屋の中であなた方二人はそれぞれ権利を有していると見なされるからだ。また、これはイスラム教は世界にある他の宗教を尊重する宗教であるという証拠の一つである。

もしあなたが熱心にイスラムの歴史を読んだならば、きっとあなたもそれがふつうであったことが分かるはずである。メディナに移住する前、アッラーの使徒ムハンマド自身、いつもカーバ神殿の側で礼拝を行っていたが、その当時のカーバ神殿の周りは多神教徒の偶像に満ちていた。預言者ムハンマドの教友でペルシャ帝国を滅ぼすことに成功したイスラム軍の指揮官であったサアド・ビン・アビー・ワッカースは、ゾロアスター教の絵や偶像に満ちたペルシャ王の謁見の間(ホスロー王のイーワーン)を、彼の軍が5回の礼拝をするためのモスクとした。そして彼自身、そこでの集団礼拝においてイマームや説教者を毎回務めていた。その際彼は、謁見の間の壁中に飾られた絵や偶像を変えることはなかった。その歴史ある謁見の間の跡は、今日に至るまでイラクの国で未だに威風堂々とそびえ建っている。シリアの国では、イスラム軍がダマスカスの町の征服に成功した際、そこに建っていた大規模なキリスト教会の半分をモスクとし、残り半分をキリスト教会のまま残し、その信徒が自由に信仰行為をなす場所とした。

結論として、イスラム教とはアッラーと使徒ムハンマド、そして高名な教友らなどに対する信仰であり、その実践はニーア[意思表示]次第である。唯一神アッラーに対する真の信仰心があり、誠実に実践する者は誰でも、他のいかなる障害も恐れることはない。

Q.349 (038-02)

『カラム』第31号の「ビドアと迷信」という記事の中で、ウサッリー[礼拝の意志表明の文句]を声に出して唱えることはビドアと書かれていました。しかし、第32号の10ページには、アル＝ジュブラーウィ及び何十人ものウラマーがそれをスナナ[預言者ムハンマドの慣例・習慣]としていると書かれています。では、どちらに従ったらいいのでしょうか。ウサッリーを声に出して唱えることは、ビドア・ハサナ[イスラム法で容認されている善きビドア]ですか。

A.349

イバーダートの事柄において、所謂ビドア・ダラーラ[イスラム法に反した悪しきビドア]はあるが、ビドア・ハサナは一切存在しない。ビドア・ハサナやその他のビドアに関する細かい部分は、単に現世の問題に特定したものに過ぎない。イバーダートの実践方法を加減したり、あるいは変更を加えたりしてはならない。加減や変更は、所謂ビドア・ダラーラ、すなわちイスラム法で禁じられている悪しきビドアである。預言者ムハンマドは次のようにおっしゃった。

「命令にない宗教的实践は否定される」

何十人ものウラマーがウサッリーを声に出して唱えることをスナナとしていることに関して、それを規範とすることはできない。なぜなら、それをビドアとするウラマーは何十人どころか何百人、それどころか何千人といるからだ。今ここで問題となっていることについては、コーランの指針がない。預言者ムハンマドやその教友たち、さらに四大学派のイマームらによっても行われたことがなかった。ニーアを声に出して言うことによって意を決することができるという理由で、シャーフイー学派に従う何人かのウラマーらはそれをスナナと主張しているが、その根拠は否定される。なぜなら、上述のようにイバーダートに関する事柄を加減したり変更したりしてはならないからだ。

多くの人がこの事柄について質問をよこし、また多くの人の間違った理解をしているので、彼らに以下のことを知ってもらいたい。すなわち、各宗教的实践においてニーアをしなくてはならない。そうでなければ、その実践は無駄になる。礼拝もまた同様である。しかし、ニーアを口に出して唱えてはならず、心の中で念じなければならない。なぜなら、そのような命令は存在しないからである。

Q.350 (038-03)

ハジ[メッカ巡礼をした男性の称号]の男性が、3,000ガンタン[体積の単位、升の意]の米を華人の店主に売りましたが、その代金の支払いは3日間猶予されました。3日目になり、ハジは彼に会いに行くと、突然その華人の男性は以下のように言いました。

「午後まで支払いを待ってもらえないでしょうか。僕が飼っている豚を売ろうと思っています」

午後になると、華人の男性は豚を売ったお金でその米を購入しました。これは法的にはどうなりますか。

A.350

何ら違法なことではない。ハジの男性は華人の男性に米を売ったのである。その華人男性の支払金はどこからきたかについてまでは、イスラム教は追及することはない。なぜなら、我々がより深く追究しようとするのは、我々が故意に自己をひけらかすことになり、他の集団との関係を損なうことになるからだ。その上、豚を売り、そこから収入を得ることが違法とされているのは我々イスラム教徒だけであり、華人はそうではない。ハジの男性が得たお金は米の販売によるものであり、豚から得た収入ではない。なぜなら、彼が豚を飼い、それを売ったわけではないからだ。

Q.351 (038-04)

人がメッカの巡礼に行き、そこで死亡した場合、「地獄の業火は彼に触れられない」と言う人がいます。これは本当ですか。

A.351

聖地メッカは地獄の刑罰の防壁とはならない。防壁となるのは、この世での敬虔な宗教的实践である。至高なるアッラーの啓示を思い出すといい。

「まことに人間は、自分で働いたこと以外、(報酬を)得ることはない」

目的のために努めている人でも、たとえ聖地メッカやメディナ、あるいはエルサレムであろうと、悔い改める前に死亡したならば、結果として彼はその報いとして厳しい刑罰を受ける。

Q.352 (038-05)

私の村では、大汚[夢精や性交後、あるいは月経や産後の出血後など]の清めの延期、すなわち大汚の状態にあっても、礼拝を行うための沐浴をする必要がなく、大汚は2日延期されうるという考えが広まっています。これはイスラムの教えですか？

A.352

それはイスラムの教えではない。イスラム教は神聖な宗教であり、全てのイバーダートは清い心と身体で実践しない限り、それは受容されない。大汚や小汚の状態にある者が礼拝を行うことは禁止である！彼らは次のような神の命令を聞いたことがないのだろうか。

「信者たちよ、汝が礼拝する時は、汝らの顔を洗い、肘までの両手を洗い、頭を拭き、くるぶしまでの両足を洗いなさい。もし汝らが大汚の状態ならば、沐浴をせよ！」

これがイスラムの法である。

なぜ彼らは沐浴を延期し、大汚の状態で礼拝に臨むのだろうか。クダ州はサハラ砂漠の中にあるのだろうか。サハラ砂漠に住む人々でも、小汚であろうと大汚の状態であろうと、礼拝を行う時はタヤンムム[水がない場所での礼拝のため代わりに砂で浄化すること]をする。

これは、その集団が教えに反した状態に身を置いている結果である。教えに反した行為とは、賭博、売春、飲酒や様々な悪しき考えに従うことである。悪しき考えとは、「タスリーム学派」の教え(導師に財産や妻子を引き渡すことを勧める)、「預言者マタハリ学派」の教え(偽の預言者で、噂によるとペナン島のバヤン・ルパスに居座っているという)、「ニカ・バティン」の教え(夫の無知を口実に他人の妻との姦通を認める)、男女交際に関する「暗闇のズィクル[アッラーの御名の念唱]」の教え、そして大汚の状態で礼拝を認める「大汚の沐浴の延期」の教えである。

このようにして、我々マレー人の大半が暗闇で手探りをし、正道から外れた理解をしている。

Q.353 (038-06)

ある男性には4人の妻がいます。しかし、妻の一人と離婚しないまま、さらにもう一人と結婚をしました。しばらくしない内に、さらにもう一人と結婚しました。つまり、全部で6人の妻がいることとなります。第5番目と6番目の妻を娶ったこのような夫の状況は法的にはどうなりますか。

A.353

それは明らかである！質問する必要もない。5番目や6番目の妻を娶った夫の状況は、完全に禁止である。あれこれと4人の妻を変えることは、厳しい条件を満たさない限り、イスラム法で認められていない。

■第39号 [Qalam 1953.10: 36]

Q.354 (039-01)

死者を送る際に大勢でズィクルを唱えるというやり方は、預言者や教友らによって行われたことがありますか。

A.354

ズィクルが善き行いであることは実に明らかだが、死者を送る際にズィクルを唱える命令は存在せず、ましてや預言者、教友、後続世代、そして4人のイマームらも行っていない。

そのような方法はイスラム法で禁じられている。それは以下のハディースを根拠としている。

「まことに至高なるアッラーは、以下の3つの事柄の際に静寂を好まれる。すなわち、コーランを読む時、戦場での危険な状況の時、そして死者を送る時である」(タブラニによる伝承)。

またアブー・ブルダは伝えている。

「預言者は次の3つの事柄に際して甲高い声を上げることを嫌われた。それは死者を送る時、ズィクルを唱える時、そして戦の時である」(アブー・ダウードの伝承による真正ハディース)。

またイブン・ウマルも伝えている。

「神の御使いは、死者を送る際に騒々しく声を上げることを禁じられた」(アーマッドとイブン・マージャーの伝承による真正ハディース)。

キヤス・ビン・イバードも伝えているように、預言者ムハンマドの教友らもまた同様であった。それは以下の通りである。

「預言者の教友らは次の3つの事柄の際に騒々しくすることを嫌った…(以下同文)」。

このハディースはアブー・ダウードとイブン・マンドゥールの伝承による真正ハディースである。

ここから、使徒ムハンマドと彼の教友らはそのような行為を禁じたということは明らかである。

Q.355 (039-02)

以下のような3つの宗教局が出した公式のファトワ[法学者が信徒の質問などに対して、イスラム法に基づいて判断を下す法学裁定]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.355

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。

■第40号 [Qalam 1953.11: 36-38]

Q.356 (040-01)

しばしば我々の社会では、夫の命令に従わない、あるいは「ヌシュズ」と言われる妻に対して、夫による「手綱なしの拘束」ということが起こっています。すなわち、離婚はされないけれど、一方で扶養もされないということです。大半のカディ[イスラム法の裁判官]がこのような夫の行動を認めているようです。これに関して預言者ムハンマドのどのようなハディースがあるか、ご説明下さい。

A.356

ヌシュズと言われる妻の不従順があったとしても、夫による手綱なしの拘束、すなわち離婚はしないが一方で扶養もしないという状況はイスラム法で認められていない。

不忠(不従順、ヌシュズ)な妻に対して夫が取るべき措置について、コーラン「女」の章・第34節の中でアッラーは以下のように仰せになっている。

「不忠の恐れのある女たちには忠告し、寝床に放置し(遠ざけ、交わってはならない)、またたたいてもよい。しかし、もし女たちが忠実であるなら、それ以上の手段に走ってはならない。まことにアッラーは高くかつ偉大である」⁶⁾

高貴で聖なるこの節には、不忠の恐れのある妻に対し夫が取ってもよい方法が3つ示されている。すなわち、1番目は忠告すること。2番目は床を共にしないこと。そして3番目は妻を怪我させない程度にたたくことである。

ここで明らかなことは、忠告によって妻の不従順を改善することができなかつたならば、そこで初めて寝る時に妻を放置することができるということだ。そして、その方法でも無理ならば、教えにある通り、そこで初めて教えるために怪我をしない程度に妻をたたくことがイスラム法によって認められている。

妻をたたくことに関しては、イブン・ジャリルの伝承による、次のような使徒ムハンマドの言葉がある。

「就寝中以外に妻を放置してはならない。また、妻を打つ場合は怪我をしない程度でなければならない」

強大で崇高なアッラーはまた、妻が夫から憎まれたり、あるいは粗野な態度をとられたくない場合、最善

6)「反抗的になりそうな心配のある女はよく論し、(それでもだめなら)寝床に追いやって(こらしめ、それでも効かない場合は)打擲を加えるのもよい。だが、それで言うことを聞くようなら、それ以上のことをしてはならぬ。アッラーはいと高く、いと偉大におわします」(『コーラン(上)』p.137)。

の道は直ちに和解することであると説明している。

「もし妻が夫に憎まれたり忌避されたりするという恐れがあるならば、両者が和解できるよう試みることは許されている。(離婚よりも)和解がより良い方法だからだ」(コーラン「女」の章・第128節)⁷⁾。

夫は妻を扶養することが義務付けられている。その証拠として、至高なるアッラーはコーラン「離縁」の章・第7節の中で次のように仰せになっている。「資金力のある者は、それに応じて妻を扶養し、生活が限られた者は、神がお授けになったものの中から妻を扶養せよ」⁸⁾。

ハディースの中でも次のように述べられている。

「ジャビールは伝えている。神の御使いは民衆に対し次のような説教をなさった。『女性に対してはアッラーの教え通りに振る舞いなさい。アッラーの御ために果たすべき義務や責任として、あなた方は彼女らを娶ったのである。アッラーの御名のもと、あなた方が彼女らを尊重することは許されている。善き方法で彼女らに衣服や扶養を与えることはあなた方の義務である』」

これらのコーランやハディースの中には、どこまで妻の面倒をみるのかについては書かれていない。よって妻と離婚をするまでは、彼女の面倒を見て扶養を与える義務がある。

ウラマーらの半分は、女性が(法的に不忠とされた)ヌシュズ状態にあるならば、夫は彼女を扶養し、面倒を見る義務はないとしている。しかし、夫が妻に対して怒りを感じたり、あるいは妻が不従順であったりした場合は夫の義務が消えるというイスラム法の文言は一つもない。

夫が妻と離婚したとしても、元妻のイッダ[待婚期間]の間は彼女を扶養し、面倒をみる義務がある。したがって、ヌシュズの状態にある妻に対しても夫には扶養義務がある。

この問いに関してさらなる説明をするために、『アル＝マハリー』第10部89ページに記されたイブン・ウマルによる伝承を挙げるのがいいだろう。

「ウマル・イブン・アル＝ハッターブは軍の将校に次のような手紙を書いた。

7)「もし女がその夫から虐待されるとか嫌われるとかいう心配がある場合、両人の間をうまくするような手を打つことは差支えない。なんといっても仲直りが一番良い」(『コーラン(上)』p.159)。

8)「とにかく、裕福な者は裕福なりに財を使い、手もと不如意の者は、アッラーに授けて戴いたものを幾分なり出せばよい」(『コーラン(下)』p.249)。

『誰であれ、故郷に長い間帰っていない者については調査し、扶養費を送る、あるいは帰郷する、または妻と離婚するようにせよ。もし妻と離婚する場合は、妻と別れるまでの間彼女を扶養する義務がある』」

『アル＝マハリー』第10部89ページに記された伝承をもう一つ挙げる。

「私はアル＝ハキーム・ビン・アタブに尋ねた。『怒って(不平を言って)夫の家から出た妻には扶養を受ける権利がありますか』アル＝ハキームは答えた。『権利がある』」

この伝承の中で、怒り(ヌシュズ)で夫の家を出た妻に対して、夫は扶養を与える義務があると明言されている。

Q.357(040-02)

私の所には、イスラムに改宗したセイロン人の夫婦2人います。彼らの婚姻は、以前仏教を信仰していた時に結んだものですが、それで十分でしょうか。あるいはイスラム法に則って新たに婚姻を結び直す義務がありますか。

A.357

使徒ムハンマドが生きていた時代の慣行によると、預言者は異教徒の夫婦がイスラム教に改宗した際、彼らの婚姻契約を新たに結び直すよう命じたことはない。我々が知る限り、この問題に関しイスラム教のウラマーらの間で見解の対立はない。その根拠は、アーマッド、アブー・ダウードとイブン・マージャーの伝承による以下のハディースによる。

「イブン・アッパースは伝えている。神の御使いは娘のザイナブを、最初の婚姻から2年後に夫アブー・アル＝アースの元に返された(彼らは無明時代のやり方で結婚した)。婚資金を更新することもなかった」。

Q.358(040-03)

「女性は知性に欠け、信仰心が薄い」という使徒ムハンマドのハディースの真意は何ですか。ご説明下さい。

A.358

ハディースの説明はもちろん正確である。しかし、これは女性の社会的地位を低めることを目的にしたものではない。女性は毎月月経がくるため、それにより礼拝をすることができない。そして断食の間に月経がきた場合もまた、断食をすることができない。2つの五行を中断することなく実践している男性とは違うのである。これが「信仰心が薄い」という使徒ムハンマ

ドの発言の意味である。

「知性に欠ける」ということについてだが、男性に比べると女性はすぐに物忘れし、また影響されやすく、感情が弱い。全体的に見られる女性の物忘れの症状は、実のところ些細ではない家庭内の複雑さを招いている。たいてい女性は、夫の過ちによって心が傷つけられた時、それ以前の夫の思いやりを思い出すことがないまま忘れてしまうのである。

イスラム法における証人の規定では、二人の女性の証人は、一人の男性の証人に相当する。その根拠は、次のアッラーの啓示による。

「もし二人の女の内一人が間違ったりしたら、もう一人が注意してやれる」(コーラン「牝牛」の章・第282節)⁹⁾。

■第41号 [Qalam 1953.12: 5-6]

Q.359 (041-01)

UMNOが販売する宝くじと、意見選択懸賞といった『ワルタ』紙が募集する懸賞との違いは何ですか。また法的にはどうなりますか。

A.359

「UMNOの宝くじ」と、『ワルタ』紙の懸賞では天と地ほどの差がある。

UMNO宝くじというのは、一枚1リングのくじを販売し、そこで収益を集める。その結果2、3人は当選するが、残りの何千という人々は損をし、落胆する。損失の額はどれだけくじを買ったかによる。

一方、『ワルタ』紙の懸賞では誰も損をすることがない。各人は一部20センで『ワルタ』紙を購入する。『ワルタ』紙の懸賞は読者が脳みそを絞って答えを選ぶものであり、そのための代価を一切払うことはない。もし懸賞に当たったら、カラム出版社がその人に対して賞品を送る。もし落選したとしても、何ら損することはない。ワルタ紙を発行する出版社は、懸賞に応募する人々から1センチたりとも徴収することはなく、それはイスラム法に反した方法ではないことは明らかである。

Q.360 (041-02)

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。

A.360

コーランやハディースの中に、姦通児がイマームにな

9)「女のどちらか一人がもし間違ったりしたら、もう一人の方が注意してやれるようにする」(「コーラン(上)」p.82)。

ることを禁じる記述はない。また、両親の罪と関係があると示す文言もない。

サイディーナ・アイシャは姦通児について聞かれた時、その子供は両親の罪を負うことは全くないと答えた。そして彼女はコーランの節を読み上げた。

「人は他人の罪を負うことはない」。

ハサン・アル=バスリーも「姦通児と他の人は同じである」と言った。つまり、姦通児と他の人との違いはないということだ。

アル=ザフリーは、姦通児がイマームになれるかどうかについて尋ねられた時、彼は「なれる! いったい何が悪いというのだ?」と答えた。

他にも多くの預言者ムハンマドの教友や後続世代の文言がイスラム法の観点からして姦通児には何ら落ち度はなく、両親の罪とは関わりがないことを説明している。姦通の責任と罪を負うのはその両親である。

Q.361 (041-03)

女性には金曜の集団礼拝に参加する義務がありますか。

A.361

女性には集団礼拝に参加する義務はない。この事柄について、アブー・ダウードが真正ハディースの中で言及している。

「預言者はおっしゃった。『集団礼拝は、集まった人々の義務として課された権利である。しかし、奴隷、女性、幼い子供、そして病人の四者は除く』」。

もし女性や他の者たちが集団礼拝に参加したならば、その礼拝は認められる。

■第42号 [Qalam 1954.1: 5-6]

Q.362 (042-01)

エジプトのムフティー[ファトワを出すことができるイスラム法学者]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.362

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。コーラン「光り」の章・第31節の中で次のように明言されている。

「彼女たち(女性)は、外にあらわれる部分以外は、自分の飾りをあらわにしてはならない。トゥドウン[ベール]を被り、それを胸元まで垂らせ」¹⁰⁾。

上記の節で言及されている外にあらわれている女性の飾りについて、イブン・ジャリールの伝承によるハディースの中で、イブン・アッバースが以下のように言及している。

「外にあらわれている女性の飾りとは、顔、見開いた目、ヘンナ[マニキュアなどの染料となる植物]を塗った手、そして指輪である」

上記のコーランやハディースの説明から分かるように、女性のアウラとは顔の輪郭そして手首を除いた全身である。風上地方の女性がベールあるいはブルカ[顔や全身を覆うベール]を被ることは、単にその周辺地域の社会状況に則った習慣に過ぎない。その習慣が起ったのは、一部のウラマーらの忠告に従ったためだと信じている。そのウラマーらは、女性は往々にして容姿が美しいがゆえに、顔を見た男性への誘惑や騒乱を引き起こすため、ベールで隠さなければならないという見解を持っている。以上がこの問いに関する結論である。

Q.363 (042-02)

村落での姦通と、町での金で買われた姦通とでは何が違うのでしょうか。

A.363

違いはない。田舎あるいは町での姦通行為は同じである。すなわち、汚らわしく、咎められるべき行為であり、ましてや他人の妻と姦通する、あるいは処女を失わせる場合はなおさらである。同様に、姦通相手の男性が

10)「外部に出ている部分はしかたないが、…自分の身の飾りを見せたりしないよう」(『コーラン(中)』p.236)。

大人だろうと若者であろうと、女性の姦通行為が汚らわしいものであることは変わらない。姦通を続けた男女は、他の信徒と交わったり、あるいは婚姻契約を結んだりする資格がない。これに関する説明は、聖なるコーラン「光り」の章・第3節に記されている。

「姦通した男は、姦通した女または多神教徒の女以外の者を娶ってはならない。姦通した女は、姦通した男または多神教徒の男のほかは夫にしてはならない。このことは信者には禁じられている」¹¹⁾。

要するに、姦通が社会にとって危険であることは既に明らかであり、わざわざそれを示す必要はない。また、姦通者が社会から卑しく汚らわしいと見なされることも既に明らかであり、それを描く必要もないのである。

Q.364 (042-03)

我々は非イスラム教徒とサラーム[挨拶]を交わすことは許されますか。

A.364

非イスラム教徒と挨拶を交わすことについては、いくつかのハディースの中に預言者ムハンマドの説明がある。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「ユダヤ教徒やキリスト教徒にはあなたの方から挨拶を行わぬこと」とおっしゃった。つまり、彼らに対してイスラム式の挨拶をしてはならないということである。もし非イスラム教徒がイスラム式の挨拶、すなわち「アッサラーム・アレイクム[神の平和があなたの上に]」と我々に言ってきたなら、その相手に「ワ・アライクム[そして、あなたの方の上にも]」と返答することがイスラム教で許されている。これについては、ムスリムの伝承による以下の真正ハディースの中で説明されている。

「教友らが神の御使いに『啓典の民[ユダヤ教徒、キリスト教徒]が挨拶をしてきた時、私たちはどのように答えたらいいですか』と尋ねると、神の御使いは『“ワ・アライクム”と言うがよい』と申された」

この説明から明らかのように、イスラム教徒は異教徒(啓典の民やゾロアスター教徒)とイスラム式の挨拶を交わすことが禁じられていた。イスラム式の挨拶とは「アッサラーム・アライクム」と言われ、「ワ・アラ

11)「姦通した男は、同じく姦通した女か、さもなくば邪教徒の女だけしか嫁にしてはならぬ。また姦通した女も、同じく姦通した男か、さもなくば邪教徒の男だけしか夫にすることはまかりならぬ。これは信徒にはかたく禁じられている」(『コーラン(中)』p.230)。

イクム・サラーム[あなたのうえにこそ平和を]と返答することである。もし異教徒が我々に「アッサラーム・アライクム」と挨拶してきた場合は、イスラム教で命じられた挨拶の仕方と区別するため、「ワ・アライクム」と返答することが許されているだけである。しかし、たとえばイスラム教徒と非イスラム教徒が混合した集まりに出席した場合、「アッサラーム・アライクム」と挨拶することが許される。このことはアル＝ブハーリーの伝承による真正ハディースの中で、次のように伝えられている。

「ウサーマ・ビン・サアドによると、預言者がロバに乗っておられた時、ムスリムと偶像を崇拝する多神教徒、そしてユダヤ教徒と一緒に座っている場所を通りかかった。その中にはアブドゥッラー・ビン・アビー・ビンサルール(ムナフィク族)がいた。また、その中にアブドゥッラー・ビン・ルワーア(教友)も一緒にいた。すると預言者は立ち止まり、彼らに挨拶した」。

預言者ムハンマドは集まりの中にいる異教徒に対してではなく、無論ムスリムに対して挨拶をなされた。

結論からすると、イスラムで命じられた挨拶方法は、我々ムスリム同士だけに特定されたものである。非イスラム教徒と関係を持ち、彼らに敬意を表する時は、イスラム式とは違う方法、たとえば「おはようございます」などといった一般的な挨拶の仕方をすればよい。

■第43号 [Qalam 1954.2: 37-38]

Q.365 (043-01)

最近の新聞報道によると、「エジプトのナジブ首相により任命された委員会は、事前に特別許可を取らない限り、すべての住民は妻を一人以上娶ることはできないという決定を行った」ということです。この決定は、イスラムによって定められた法と衝突しませんか。

A.365

より詳しくいえば、現在エジプトにおいてムハンマド・ナジブ大統領によって進められている革命運動は、単にイスラムに基づいた運動(Harakah Islāmiyyah)なのではなくharakah islāhiyyahであり、ファールーク国王の旧王政による腐敗を改革していく動きであるということを知らなければならない。このナジブの革命運動は、初期の段階では100パーセントイスラムに基づく、当然あるべきものではなかったが、イスラム世界ではナジブに対し、彼の聡明さをもってすれば、完全にイスラムに基づいた統治体制へ、すなわちイスラム国家へと一歩一歩政権を導いていけるという信

頼を十分に寄せていた。

最近の新聞で報道された、複数の妻を娶る慣習を禁じるナジブ政権の措置を詳細に検討するならば、それはイスラムの定めから逸脱したものではない。なぜなら、その義務規定にはまだ例外があり、完全に禁じられているわけではないからだ。実のところ、聖なるコーランに記されているように、もともとイスラムの教えでは複数の妻を娶ることは許されてはいるが、それには公正さという厳格な条件が伴う。しかし、完全に公正さを保つことは至難なことである。この事柄について、コーラン「女」の章第3節の中で、強大で崇高なお方アッラーがはっきりと説明されている。「もし汝が孤児を公正に扱うことができないと不安に思うならば、汝らが良いと思った女を娶れ。2人、3人、ないし4人を。しかし、もし妻を公平に扱うことができないと不安に思うならば、妻を一人だけ娶れ」¹²⁾。

多妻婚の問題に関するより詳しい説明は、『カラム』から出版された本『アイシャ』(第2刷)の179ページ、第2段落目に書かれている。以下がその引用である。「心をよぎらざるを得ないもうひとつ問いとは、多妻婚の問題である。この慣習は公正な行為だろうか。これは高貴で善良な気持ちから出た行為だろうか。これは自然な行為で、秩序正しい人道的な行為だろうか。「イスラムは、複数の妻を娶る慣習を非常に良き方法と位置づけているわけではなく、また各々のムスリムにそれを義務づけているわけではない。ただそのまま見過ごすわけではなく、それどころか複数の妻を娶る者に対し容易ではない一つの条件を課している。すなわち、社会の『公正さ』である。しかし、ある妻よりも、もう一人の妻に対し余計に愛情を注いでしまえば、公正さを保つことはできない。「イスラムの到来以降、新しい思想はそれを避けたり、問題視したりするだけで、この問題を解決しようとはしてこなかった。明らかにみられる状況というのは、信徒たちはせいぜい多妻婚のやり方に口をはさむだけで、多くの女性を妾として囲う行為には口を出そうとしないのだ。「人間社会において、男性に比べ女性の数の方が多いということが往々にして起こり、自らを高度に文明化しているとみなしていた信徒たちは、男性より女性の数が上回る原因となった無惨な出来事を防ぐことはできないばかりか、まっさきに複数の妻を娶るようになった。

12)「もし汝ら孤児を公正にしてやれそうにないと思ったら、だれか気に入った女を娶るがよい、二人なり、三人なり、四人なり。だがもし(妻が多くて)公平にできないようならば一人だけにしておくか……」(「コーラン(上)」pp.128-129)。

いまだに世紀毎に大規模な戦争が勃発し、約3,000から4,000万人の女性や未亡人が男性の伴侶がいない状態で取り残されているのである。

結論としては、イスラムでは条件付きで多妻婚は許されている。その条件は「公正」であるが、それを果たすのは容易ではない。その他の条件としては、2人、3人、ないし4人の妻を扶養する能力や意欲が夫にあることが挙げられる。それもまた、複数の妻を娶られねばならない差し迫った理由があった場合である。例えば、子供を欲しているが、一番目の妻が不妊である、または2人目ないしそれ以降の妻となる女性を、恥ずべき低劣な状況に身を投じる、あるいは放置されるなどといった状態から救い出すという理由があった場合である。

Q.366 (043-02)

アルコールが配合された香水はつけるのがイスラム法で禁じられているというのは本当ですか。礼拝の場に持ち込んだらどうなりますか。

A.366

アルコール(アルコール・エキス)が不浄、あるいは酒類が不浄であるとするコーランやハディース、また預言者ムハンマドの教友らの文言はない。明言されていることは、アルコールを飲んだり、売ったり買ったりすることなどを禁じるということである。ムタッヒリン(イスラム暦3世紀あるいは4世紀以降の時代のウラマー)により編纂・解釈された法学書の中には、アルコールは不浄であり、身体や衣服にかかった場合は洗わなければならないと書かれている。実のところ、これは上記のウラマーらの考えである。明確なコーランの章句を指針とした宗教法ではない。よって、たとえ香水にアルコール(アルコール・エキス)が混ざっていたとしても、不浄ではなく、それをつけ、また礼拝に持ち込んでも許される。

■第44号 [Qalam 1954.3: 37-38]

Q.367 (044-01)

コーランが下された真の理由は何ですか。恩恵を受け、朗読されるためだけでしょうか。

A.367

今日における大半の我々イスラム教徒の振る舞いから考えると、聖典に対する彼らの見方は次の通りである。すなわちそれは、コーランは神の恵みを得るためのものとして創造され、美しい声で朗読するものであ

り、それ以外にないということである。この考えこそが、多くの事柄において我々イスラム教徒が遅れをとっている理由の一つとなっている。なぜなら、それはアッラーの聖典の導きと使徒ムハンマドのスンナに従っていないからである。

コーラン自体に、なぜコーランが下されたかの理由を説明する節が数多くある。至高なるアッラーの啓示は以下の通りである。「我らが汝らにこの祝福に満ちた啓示を下したのは、彼らがそのしるしをよく学び、そして聡明な者たちが訓戒を得るためである」(コーラン「サード」の章第29節)¹³⁾。他にも、神は次のように仰せになった。「(その真の意味はアッラーのみがご存知)これこそは、我らが汝に下した啓典(コーラン)である。彼らの神のお許しのもと、汝が人々を暗闇(無知)から光明(知識)へ、すなわち偉大かつ賛美すべきお方(神)の道へと救い出すために」(コーラン「イブラヒーム」の章第1節)¹⁴⁾。さらに神は次のように仰せになった。「まことにこのコーランは、より正しい道に導き、そして敬虔な善行を積む信徒たちに喜びの知らせを伝えるものである」(コーラン「夜の旅」の章第9節)¹⁵⁾。他にも何十もの聖なる節の中で、コーランが下った英知について記されており、それが全世界の人間に対する導きとなるのである。

崇高なるハディースの中では、コーランの朗読がただ上手なだけ、あるいは美しい声で朗読されるのをただ聞いているだけで、その導きに従わず、教えを実践しない集団を厳しく非難している。フザイファは、使徒ムハンマドが次のように語ったと伝えている。「アラブ人と同じ抑揚と発音でコーランを朗読しなさい。恋人のために小声で歌うような人々の朗読法や、啓典の民(ユダヤ教徒・キリスト教徒)の朗読法は避けなければならない。いずれ私の後の世には、歌う、あるいは嘆き悲しむ人の歌のように、読み方を損なうまでコーランを繰り返し朗読する集団が表れるだろう。その読み方は彼らの喉には通らない(すなわち、理解できず、実践できない)。彼らの心は誘惑されており、それを聞き、朗読する男性に魅せられている人々もまた同様で

13)「いとも目出度めでたい啓典を汝に下し与えたゆえ、これでお微に思いをひそめ、自分でもよく反省することができるであろうよ、心ある人々は」(『コーラン(下)』p.58)。

14)「(これこそ)我らが特に汝に下した啓典である。これは、汝が、主のお許しを得て、人類を暗闇から光明へ、すなわち偉大な、有難いお方の道に引き出してやることができるようにとて」(『コーラン(中)』p.66)。

15)「たしかにこのクルアーンは最も正しい(道)に(人々を)導き、信仰深い人々には喜びの音信を伝えるもの」(『コーラン(中)』p.113)。

ある」。

以上がコーランの下された理由である。それは、神の恵みを得たり、あるいはラジオや祝賀会で朗読したりするためではない。そうではなく、導きとなり、それを実践するために下された。これこそが、イスラムとその信徒らの発展における唯一の源なのである。

■第45号 [Qalam 1954.4: 36-38]

Q.368 (045-01)

ザカート・ハルタ [財産に応じた喜捨] を支払おうとしないイスラム教徒は、法的にどうなりますか。

A.368

社会の福祉と安定にとって、ザカートは極めて重要なイスラムの五行のひとつである。ザカートの支払い義務を果たす能力がある成人のイスラム教徒が、資産が貯まって義務が発生した段階になっても支払おうとしない、あるいは支払いを完遂しない場合、その人物はアッラー、そして社会に対し多大な罪を負う。なぜなら、彼らは貧者やそれを受け取る資格のある他の人々の権利を飲み込むことになるからだ。そのような性質の者は、現世において安全を手に入れることはなく、人生の平穏を感じることはない。さらに来世では、コーランの中でアッラーにより約束されているように、痛烈な拷問を受けることになる。それは次の通りである。「金や銀を貯め込んで、それをアッラーの道のために費やそう（ザカートを支払おう）としない彼らには、（彼らは）痛烈な懲罰を受けることになると知らせるがよい。すなわち、その日、その財産は地獄の業火で熱せられ、それで彼らの額、脇腹、そして背中に烙印が押される。（そして責め苦の天使が彼らに言う）『これこそが汝らが自分のために貯め込んだものに対する報いである。汝らが蓄えたものを味わうがよい』」（コーラン「改悛」の章第35節）¹⁶⁾。

これについて、使徒ムハンマドも次のようにおっしゃった。「財産を貯め込んでザカートを払わない者たちは、その財産は残らず全て地獄の業火で焼かれ、そして粉々に碎かれる。次にそれで両脇と額に烙印が押される。それはアッラーの裁きが人間に下る（日）まで続けられる」（ムスリムの伝承による真正ハディース）。

16)「また金や銀を貯めこんだまま、これをアッラーの道に使おうとせぬ者もあるが、そのような者には、苦しい天罰の嬉しいしらせを伝えてやるがよい。そういうものがジャハンナムの火の中で灼熱し、彼らの額といわず、横腹といわず、背中といわず、烙印が捺されるその日、「これが汝らの貯め込んだ（財宝）じゃ。さ、自分の貯めたもの、遠慮なく味わうがよい」（『コーラン（上）』p.309）。

他のハディースの中でも使徒ムハンマドは次のようにおっしゃっている。「アッラーから財産を与えられたにも関わらず、ザカートを支払おうとしない者は誰でも、復活の日（その財産は）毒蛇となる。そしてその者の首に巻き付き、噛みながら言う。『我こそが（現世で）お前が貯め込んだ財産である』」。以上が受けることになる無惨な報いである。

実のところ、もしイスラム教徒たち、とりわけ富豪が寛大な心で義務であるザカートの支払いを完遂すれば、苦しんでいる人々を救えるだけでなく、学校、病院、救貧院などといった、全ての民族に対し奉仕する福祉施設を設立することがきっとできるだろう。なぜなら、イスラムの原則は人道主義だからである！

Q.369 (045-02)

太陽と月の食についてコーランの中ではどのように説明されていますか。現代の天文学者が述べていることと異なりますか。

A.369

強大で崇高な神は聖なるコーランの中で、太陽、月、地球などは全て回転していると明確に説明している。コーランによる説明は、現代における（東西の）天文学者によって正しいと認められている。コーラン「ヤー・スィーン」の章第38節の中で、太陽の運行に関する説明がされている。その啓示は次の通りである。「一定の季節に従い、太陽は定まった場所、すなわち「天宮」（休息所）まで転回する。一方、月に関しては、神（強大で崇高なお方）は次のように啓示された。「次に月。我々はその運行を特定の休息所（天宮）に従って定めている」（コーラン「ヤー・スィーン」の章第39節）¹⁷⁾。他の節においても、神は次の通り啓示されている。「太陽と月は計算によって転回している」（コーラン「お情深い御神」の章第5節）¹⁸⁾。さらに別の節では、アッラーは次のように仰せになっている。「各々は天文学、すなわち軌道に従って（天空を）滑走し回っている」（コーラン「ヤー・スィーン」の章第40節）¹⁹⁾。上記4つの節において、太陽、月、地球やその他の星など天空に浮かぶ各物体は、アッラー（強大で崇高なお方）が定め給うた軌

17)「次に太陽。これは自分の宿まで走って行く。これもすべて全能、全知の御神のおはからい。次に月。これは我が順序よく天宮にふり当ててやったので、（全部一廻りすると）年経た椰子の枝のようになって帰って来る」（『コーラン（下）』pp.35-36）。

18)「太陽と月は計算通りに（動き）、星と樹木は伏し拝む」（『コーラン（下）』p.195）。

19)「太陽は月に追いつくわけには行かず、夜は昼を追い抜くわけに行かず、それぞれ蒼穹を泳いでいる」（『コーラン（下）』p.36）。

道に従って回り続けていると、明瞭に説明されている。

コーラン「群れなす人々」の章第5節の中には昼夜の交替に関する説明がされている。「彼(強大で崇高なお方)は、真理をもって天地を創造され、夜を昼に巻きつけ、昼を夜に巻きつける(交替させる)。そして太陽と月を(汝らのために)それぞれが定められた時(周期)に転回させる。知るがいい!アッラーはまことに力強く、よく赦し給うお方である」²⁰⁾。

地球の一部が昼になる現象のことを、この高貴なる節の中では太陽に対して地球が巻きつく(カーブすることによって生じると説明している。一方、地球の一部が夜になる現象は、その部分が太陽に面していないがゆえに生じるとしている。この節そのものに、地球は球体であると明白に述べられている。上記の節に記されているような、巻きつく、あるいはカーブする、また昼夜が回転するという事は、もし地球が平面であつたら起らない現象だからである。

他の節(「ユース」の章第5節)の中で、神は次のように説明されている。「太陽を輝かせ、月を光らせたのは彼(強大で崇高なお方)である。そして汝らが歳月の計算を知ることができるように、その軌道をいくつか定め給うた」²¹⁾。

前述の数々の節から我々が分かることは、この地球は丸く、そして丸いがゆえに昼夜が生じるということである。なぜならば、地球の一部が太陽に面している時は、他の部分は隠れるからである。したがって、日食が起こるのは月がたまたま地球と太陽のちょうど真ん中を運行したからである。月食も、月が太陽のちょうど正面に来て地球にさえぎられる時に起こる。

結論として、太陽、地球、月、星の回転、日食、月食などは、現代の天文学でいわれるとおおり、イスラムに反していない。それどころか、イスラムのなかにすでにあるのだ。

■ 第46号 [Qalam 1954.5: 5-6]

Q.370 (046-01)

私は常々、コーランの章句をアラビア文字以外で表記してはならないとお年寄りの人たちが言うのを聞いて

20)「天と地を創造して、夜を昼に巻きつけ、昼を夜に巻きつけ、また太陽と月を取り抑えてそれぞれ定められた時期まで走らせ給う。これが偉大な、寛大なお方でなくてなんでしょう」(『コーラン(下)』p.66)。

21)「彼こそは太陽をば燦々たる輝きとなし、月をば明光となしてこれに整然たる行程を与え、それによって汝らが年の数を知り、(月日の)計算ができるように取りはからい給うたお方」(『コーラン(上)』p.331)。

ています。しかし、コーランの章句をローマ字で表記している本をいくつも読んだことがあります。ローマ字でコーランやハディースを記すことは、法的にどうなのでしょう。

A.370

ローマ字でコーランやハディースを記すことは禁じられており、背教につながる。なぜなら、至高なるアッラーや使徒ムハンマドが啓示された通りの真正なる音に変化してしまい、損なわれるからだ。加えて、コーランやハディースはアラビア語で語られており、コーランやハディースの音を正しく発音できる文字は、アラビア文字以外に世界にはないのである。一方、コーランやハディースをローマ字、あるいは漢字、あるいはタミール文字、あるいはどのような文字であろうと、アラビア文字以外で記すことは「イスラム教徒の団結」を破壊することになる。これによって、ローマ字を使う民族にはローマ字版のコーラン、中国人のイスラム教徒には中国語版コーラン、そしてタミール人にはタミール語版のコーランがある、などといったことになる。これはイスラムの目的ではない。イスラムの共同体はただひとつである。コーランもひとつ、またキブラット[メッカの方向]もひとつである。

Q.371 (046-02)

ザカート・フィトラ[義務的な喜捨]は、成人した大人が課されるイスラムの五行のひとつですが、なぜそれが子供にも課されるのでしょうか。このような法源はどこからきていますか。

A.371

子供もザカートを払うよう命じた使徒ムハンマドの言葉があるからである。ムスリムの伝承による真正ハディースの中に、この命令がはっきりと記されている。「アブドゥッラー・イブン・ウマルは伝えている。神の御使いはラマダン月にザカート・フィトラを支払うよう、自由人であれ奴隷であれ、男であれ女であれ、子供であれ大人であれ、イスラム教徒にそれぞれ義務付けた」。大人と同じように、イスラム教徒の子供にもザカート・フィトラの支払い義務があるとする真正ハディースは他にも複数ある。

Q.372 (046-03)

なぜマラヤにいるジャワ人はジャワに帰国することが許されるのに、ジャワに住むジャワ人はマラヤに来ることが許されないのですか。

A.372

ジャワ人がマラヤに入国することが規制されているのは、彼らがインドネシア国民だからである。もし彼らがマラヤ市民であれば、もちろん何も規制はない。この法は全ての民族の非マラヤ市民に適用される。一方この法には条件や例外があり、この件に関しては移民局から明瞭な説明を得ることができるだろう。

Q.373(046-04)

幼い頃、私は村落にある学校に通い、普段はトウドンを頭に被っています。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。彼女らはトウドンを被らず、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。女性が頭を人前に晒したら法的にどうなるのか、ご説明願います。そのような行為は罪となりますか。

A.373

そのようなイスラムで固く禁じられた行為をロスニさん[質問者]は真似てはならない。コーランとハディースの中で、女性がアウラを露出することは明白に禁じられている。それゆえ、イスラム法を理解している女性は頭を隠す。なぜなら、女性の髪の毛は隠すべきアウラだからである。衣服の問題に関してイスラム教のマナーに則り、幼い頃からロスニさんを教育したご両親を我々は称賛する。宗教的実践(礼拝や断食など)や道徳(モラル)の問題に関して、そうであることを願いたい。なぜなら、それこそが最も重要な事柄だからだ。

Q.374(046-05)

現在、預言者イドリースは天空で生きていますが、後に復活の日が来た時に彼は死ぬのでしょうか、あるいは死なないのでしょうか。

A.374

預言者イドリース(彼の上に平安あれ)が天空に昇ったと裏付ける文言はない。コーラン「マルヤム(聖母マリア)」の章第57と58節の中に、次のようなアッラーの啓示があるにはある。「コーランの中のイドリース

の話を覚えておきなさい(心に留めなさい)。まことに彼は非常に誠実なる者で、そして預言者になった。我々は彼を高い所に昇らせた」²²⁾。半数の注釈学者は、預言者イドリースは天空に昇り、死んだ後もまだ生きていと述べている。しかし、もう半数のタフシール[コーラン解釈]学者は次のように述べている。「それは単に、神が彼の地位を高めたという意味であり、彼自身を天空に昇らせたわけではない」。この後者のグループの学者の解釈こそ、より適切で道理として受け入れやすいものだろう。

■第47号 [Qalam 1954.6: 33-36]

Q.375(047-01)

1954年5月号の『カラム』の中のコラム「千一問」の第2問目に以下のような意図の質問がありました。「なぜ子供にザカートの義務が課されるのでしょうか」(トレンガヌ州ブスのアリ・J.M氏からの質問)。そして貴殿はそれに対する回答として、子供はザカートを支払う義務があると結論されていました。支払い手は誰で、その所有者(ザカートとなる物の所有者)は誰なのか、ザカートの支払いについて貴殿が詳細に分析をしておらず、残念に思いました。上記の貴殿の回答は明快明瞭ではなく、まだ曖昧であると思いました。ゆえに、この投書と共に『ザカート・フィトラ及び成人前の子供のフィトラに関する問題』という、当問題について議論している一冊の本をお送りします。私はこの本を読み、この著者の説明は実に正確かつ論理的だと思いました。『カラム』で発表されたこの問題に関する貴殿の回答と比べてみて下さい。貴殿ら側の見解が正しいのか、あるいは我々が正しいのか、この本の内容について討論することが一番だと思います。そして『カラム』の中で提議されることで、我々一般にとって有益となり、また思い違いや誤解から解放されることを願います。

A.375

関心を持っていただき、またとりわけ本を贈って頂いたことに感謝を申し上げます。しかも、著者であるクランタン州のアルアディブ・アルハジ・ニク・ムハンマド・ソラ・ビン・アルマルフム・アルハジ・ワン・ムサは、尊敬する我々の友人である。我々もこの本を読んだが、著者が明瞭に説明している通り、その結論は次の通り

22)「それから、この啓典の中でイドリースの話しをすることも忘れないように。あれはまことに正直な男、預言者であった。我々が高い処に昇らせてやった男であった」(『コーラン(上)』p.160)。

である。「ザカート・“アスヤール”(財産のザカートの意)とザカート・フィトラの義務は成人前の子供には課されない」。この著者はコーランやハディース、そして四法学派のイマームら、とりわけイマーム・シャーフイーの『アルウム』やイマーム・ナワウィーの『アルナジム』などに記された解釈を引用し、厚さ40ページに渡り十分に説明した上で、この結論に至った。

この本を論評する前に、この本が書かれた目的について、著者の解説を引用するのが公正であると考え。この著者の説明は以下の通りである。

「1. 『ザカート・フィトラ及び成人前の子供のフィトラに関する問題』の論考は、イスラム法学に関する知識と深い一般知識を有する学者に対し、高度な知の神秘へ導けるように著した。

2. 『ザカート・フィトラ及び成人前の子供のフィトラに関する問題』の論考は、この世界の各々の人間にとって非常に重要である学問知識について議論し、自由な意見あるいは言葉を表明することだけを目的として記した。

3. 『ザカート・フィトラ及び成人前の子供のフィトラに関する問題』の論考は、クランタン州イスラム教・マレー慣習評議会のいずれの政策についても言及するつもりも、この州のいずれの法も妨害するつもりはない。

4. 『ザカート・フィトラ及び成人前の子供のフィトラに関する問題』の論考を、私は世界を創造し給うたアッラーの御ために誠実に記した。クランタン州のイスラム教・マレー慣習評議会の求めるザカート及びザカート・フィトラの支払いを拒み、愛するクランタン人たちの胸に混乱の気持ちを育てたり、植え付けてザカートの支払いを妨害することを目的に書いたわけではない。それどころか私は度々、私の家族や民衆に伝え命じ、イスラム教評議会が求めるフィトラとザカートの恒久的な支払いについて私は常々説いているのだ。

5. 『ザカート・フィトラ及び成人前の子供のフィトラに関する問題』の論考を、親愛なる読者の方々が読み終え、その中に出てきた全ての原理を理解することができたら、以下の4つの注記を心に留めてほしい。

第一に、この本の解釈が読者を満足させ、イスラム法の要求にも正しく沿うものと思われたならば、それこそが我々全員が永遠の理想とする目的であるということ。

第二に、もし『ザカート・フィトラ及び成人前の子供

のフィトラに関する問題』の論考が、ウラマーたちと対立する問題があると思われたならば、あなたの宗教的実践のために、より簡単で、至高なるアッラーに対しより澄んだ誠実な心で実践できるものを、その中から一つ選んでほしいということ。

第三に、この本の中の私の分析を、私のマレー語が曖昧なゆえに理解できないと思われたならば、どうぞ著者である私自身に質問をして頂きたい。

第四に、『ザカート・フィトラ及び成人前の子供のフィトラに関する問題』における私の意見(立場)が、明らかにイスラム法に反している、あるいはウラマーらが引用したコーランの章句を指針とした法に反していると思われたならば、この第四番目における私の回答は、(コーランの中に記されているように)我らの指導者サイディーナ・ムハンマド(彼に神の祝福と平安あれ)が高慢な彼の家族、アブー・ジャハルとアブー・ラハフに対して言った答えと同じであるということだ。『言ってやれ! おいムハンマドよ、我々がそれに従うことができるようにそれよりもっと教訓となるような本(コーラン)を一冊持ってきなさい』。

以上が上記の本の著者の見解である。この本の中で提供されている文章は、6つの章に分かれている。第1章はザカート・フィトラの法について、第2章はフィトラを払うべき資産について、第3章はフィトラの支払い義務がある人々について、第4章は成人前の幼い子供の財産におけるザカート・フィトラとザカート・アスヤールに関するマズハブの認識について、第5章は成人前の子供にフィトラの支払いを義務付けるハディースの記述について、第6章は成人前の子供のフィトラの問題に関するイマームらの見解の相違に対する法的決定についてである。

この問題についてこのように詳しく議論し、とりわけコーランの章句や預言者ムハンマドのハディース、そして高貴なるイスラムのウラマーらの著作からその根拠を見いだしたこの著者を、我々は称賛する。しかし、残念ながら、この本の著者のアルアディブ・ニクムハンマド・ソラは「奇妙な」考えを持っており、またアッラーの啓典と使徒ムハンマドのスナの内容の解釈におけるイスラムのウラマーらの合意と相反している。

我々がそう考える根拠は以下の通りである。第一に、イブン・ウマルの伝えるハディースでは、子供はザカート・フィトラを支払う義務があると述べられているが、この本の著者はそれを否定している。その理由

は、このハディースはブハーリー、ムスリム、アブー・ダウード、ナサーイーなどのハディース集には記されていないが、『アルムワッタア』(イマーム・マリークのハディース集成書)の中に記されていないからだという。「なぜなら、『アルムワッタア』はこの地上に現れた初期のハディース集であり、またイマーム・シャーフィイー(彼に神の祝福あれ)自身の言葉によると、それは壮大なコーランの次に出た、完全なる使徒ムハンマドの真正ハディース集成書だからである」。さらに彼はこう答えている。「イマーム・シャーフィイーの言葉は確かに正しいと言える。なぜなら、その時代にはハディース集成書の編者たちはまだ生まれておらず、ゆえにブハーリーやムスリムのハディース集やその他の「六正伝集」はまだ存在していなかったからだ。イマーム・シャーフィイーが亡くなった時、イマーム・ブハーリーは9歳になったばかりであった」。イマーム・マリークの『アルムワッタア』の権威としての地位を下げるわけではないが、実のところ全てのハディース集の中で最も優れていると見なされているのは、ブハーリーの集成書である。これが最も多いイスラムのウラマーらの見解である。

第二に、彼はイブン・ウマルの伝承によるハディースを否定しているが、それは規範にできる真正なハディースとしての条件を十分に満たしていないという理由である。彼が選んだ条件は、イマーム・アラマー・ジャー・ワリー・ユッラー・アルダラウィーの言葉に従っている(この本の28ページを参照せよ)。この本の著者は次のように答えている。「イブン・ウマルのハディースは、アラマー・アルシャウハーニーによる『ニール・アルアウタール』の第4部154ページの中で分析されているが、その中でイブン・ウマルの伝えるハディースを批判していないどころか、“*al-Ṣaghīr*” [小さいの意]という言葉で、子供もザカート・フィトラを払う義務があるという証拠として挙げている。それは以下の通りである。『もし子供が財産を持っているならば、その財産に応じて子供にザカート・フィトラの支払い義務が課されるが、その支払いを命じられているのはその子供の後见人である。もし子供が財産を持っていないなら、子供の扶養をしている者にその支払い義務が課される。これこそが、一般のウラマーが規範とするところである』。

次にアルシャウハーニーは他にもう一つ、今度はムハンマド・ビン・アル・ハサン(ハナフィー)を引用している。『子供のザカート・フィトラは父親にだけその

義務が課される。もし父親がいない場合は、子供にはザカート・フィトラの義務は課されない』。アルシャウハーニーはこの後に、断食を行う者以外はザカート・フィトラは義務ではないとするサイド・イブン・アルムシブ・ハサン・アルバスリーの言葉を引用している。これは彼がイブン・アッバースの次のようなハディースを規範にしたものである。『ザカート・フィトラが義務付けられたのは、断食する者を浄化するためである』。

前述のように子供にはザカート・フィトラの義務は課されないと述べるグループの根拠に関して、アルアルマ・アルシャウカーニーは次のように答えている。以下は『ファター・アルバーリー』からの引用である。『〈浄化する〉という呼称は通例に則ったゆえの言い方であり、罪のない真に信心深い敬虔な人であれ、(ラマダン月の終わりの)日没前に一言唱えてイスラム教に入信した者であれ、ザカート・フィトラの義務が課されるのである』。

以上がイマーム・アルマーキク・アルシャウカーニーの解釈である。彼は子供のザカート・フィトラの問題に関する真正または脆弱なハディースについて厳密に精査することで有名な人物である。これは、『ファター・アルバーリー』の中のアルアラマー・アルアスカラーニーの解釈でもあり、彼はハディースの中に記された“*al-Ṣaghīr*” (子供)という言葉から解釈し、子供がザカート・フィトラの義務があると強調している。さらに、イマーム・シャーフィイー、ハナフィー、マリーキーそしてハンバリーの見解でもあり、彼らの見解は各々の学派の法学書、またはイブン・ラシドの著作『バイダーヤトゥル・マジユタヒード』の第1部256ページに記されている。

Q.376 (047-02)

現在マレー語学校で宗教教育が軽視されている理由は何ですか。

A.376

今日マレー語学校で用意されている教育課程の編成について配慮しようとする生徒の父母たちに帰するのは間違いである。例えばシンガポールでは、宗教教育は学校において場を失っているだけでなく、ジャウィやマレー語はどんどん追いやられている。残念なことに、子供たちをこの地の学校に預けている大半の父母は沈黙しており、何が起こったのか知ろうとしないのである！

Q.377 (047-03)

ある人物がコーランを速く読みすぎたために正しいタジュウィード[コーランの読誦法]ではなくなった場合、法的にどうなりますか。また、もしその人物が読誦しているコーランの章句の意味を理解したら、あるいは理解していなかったら、法的にどうなりますか。

A.377

コーランの読誦はイスラムによって奨励されているひとつのイバーダートである。しかし、コーランを読む時のマナーは守らねばならない。それはコーランを“ゆっくり、はっきりと”朗誦することを命じる神の命令に敬意を表するためである。すなわち、タジュウィードの法を守り、まじめにその意味について考え、理解しなければならない。

もしそうであれば、読んでいる内容を理解しているということである。もしそうでないなら、あわてずに正しく丹念にコーランを読むようにしなければならない。それは少なくとも、使徒ムハンマドが警告された次のような事柄から自分の身を守るためである。「いかに多くの者がコーランが呪うような読み方をしているのか」。その読誦が、導きを与え、報酬をもたらすひとつのイバーダートになるよう、この事柄を理解しなければならない。

Q.378 (047-04)

妊娠している女性が行うマンデイ・ティアン[初産の時に沐浴]の事柄に、特定の報酬はありますか。例えば、鏡、ブラシ、マスカラ、アイライン、おしろい、椰子、白い布、針、(女性が使用した)懺悔用の布などです。もしこれを行わなかったら、法的にどうなりますか。

A.378

イスラム法、それとも慣習法、どちらについて尋ねているのだろうか。イスラム法はそのようなことを命じてはいない。むしろ、ひとつの浪費行為と見なしている。一方慣習法においては、もし行わなかったら、少なくともこの慣習を執り行う産婆により誤りと見なされるだろう。この事柄において、マラヤにおける慣習は州ごとに異なる。もし質問者の方が尋ねられた事柄がクダ州の慣習のことならば、シンガポールではまた違ったやり方がある。シンガポールの一部の場所では、(出産後7日後に)産婆に米を返す時、前述の品物の半分が用意され、鏡とブラシ以外の物を産婆がもらう。

Q.379 (047-05)

私は最近新聞で、ビー・パリスさんという名のキリスト教徒の女性がジョホールでイスラム教に改宗し、ジャミラ・ビンティ・アブドゥッラーという名が与えられたことを読みました。我々はこれを祝福すべきではないでしょうか。しかし、なんて悲しいことか、ジャミラさんはジョホールの宗教局から、永久に結婚することができないと告げられたのです。これはイスラム教の規則や法からみて正しいでしょうか。

A.379

悲しむ必要はない。なぜなら、これは、州が管轄する法律のなかの問題であるからだ。ジョホールの宗教局の説明によれば、ジャミラさんは永久に結婚が許されないとされたのは、彼女がまだキリスト教を信仰する夫と結婚しているからである。また、以前の二人の結婚はキリスト教式の婚姻登録に従ったもので、それは州法の下で管理されているからである。結論としては、ジャミラさんは夫を持つことができる。イスラム法に従えば、両者(彼女と以前のキリスト教徒の夫)が、キリスト教と州法に従って既存する両者間の婚姻関係を解消することに合意した時に、それが可能である。

■第48号 [Qalam 1954.7: 6-8, 11]**Q.380 (048-01)**

この投書と共に、『アルフダー』と題するタイ語のイスラム系雑誌の翻訳記事を一緒に同封します。貴殿の雑誌『カラム』はタイ南部の読者が多いので、この記事に関して分析をして頂けたらと思います。私は、『アルフダー』を過信する友人と口論になりました。私は不信仰者が地獄から出てくることはないと言ったのですが、私の友人は、不信仰者といえども地獄に永遠にとどまることはないと主張する雑誌『アルフダー』の見解に同意しています。私たちはお互い知識がないので、我々が間違った信仰や考えに陥らないよう、明確な説明を得ることができればと思います、貴殿にこの記事を送ることに決めました。

コーラン「家畜」の章第128節の「アッラーが欲し給うならば別である」²³⁾と、コーラン「フード」の章第107節の「汝の神の御心ならば別である」²⁴⁾という文言の詳しい解釈をして頂けたらと思います。なぜなら、この文言こそが雑誌『アルフダー』の主張を信じるグルー

23)「尤もこれもアッラーの御心しだいではあるけれど」(『コーラン(上)』p.232)。

24)「但し神様の御心次第でどうなるか知れないが」(『コーラン(中)』p.28)。

プの根拠となっているからです。『アルフダー』が不信仰者は地獄から解放され、出てくることができると主張していることに、私は非常に驚いています。しかし、コーランでは次のように記されています。すなわち、アッラーは不信仰者を愛し給わない。アッラーは、アッラーと並べて他の神を崇拝する者(多神教徒)の罪をお赦し給わない。アッラーは不信仰者の善行を受け入れ給わない。アッラーは死にかけている人間の悔悟を受け入れ給わない。

貴殿の分析により、『アルフダー』の読者が、どちらが正しいかを知り、理解できることを願います。また、間違った記事を読み、間違った信仰に陥らないよう、例えばクドリヤー、ジブライヤー、カドヤーニ、ラフディイー、マタージラーのような、誤った考え(誤った信仰)について報じて頂けることを願います。

以下により詳しく雑誌『アルフダー』の翻訳記事を引用します。これは初年第12号の83から86ページに掲載されたものです。『アルフダー』の主張は以下の通りです。

「人間のために楽園と地獄が用意されているという問題が生じる。もしそうならば、果てしなく、あるいは永遠に地獄にとどまるのだろうか。あるいは地獄に渡った(入った)後に、再び楽園に入る機会を得られるのだろうか。人間は地獄に永遠にとどまるわけではなく、しばらくの間入るだけだとする明確な根拠を私自身持っている。なぜなら不信仰者、多神教徒、不信心者、偽善者などに対してだろうと、各民族や宗教のために病気を治す病院に地獄は例えられるからだ。人間の生命の目的は、コーラン「吹き散らす風」の章第56節の中で以下に述べられている通りである。「われがジン[妖霊]と人間を作ったのは、彼らがわれを崇拝するためである」²⁵⁾。しかし、過ちを犯した集団についてコーランは次のように述べている(「量りをごまかす人々」の章第15節)。「まことに彼らはその日、神から閉じ込められる(壁で囲われる)」²⁶⁾。しかし、神から閉じ込められるのは、一定の時間地獄にとどまり、懲罰を受けるためである。なぜなら、コーランは「鉄」の章第15節の中で次のように述べておられるからだ。「過ちを犯した人間にとって、地獄は友人あるいは庇護者である」²⁷⁾。さらにもう一箇所、コーラン(「戸を叩く音」の

25)「わしが妖霊や人間を創ったのは、わしに傳かせようがため」(『コーラン(下)』p.178)。
26)「いや、いや、あの日には主の身顔も拝されまいぞ」(『コーラン(下)』p.315)。
27)「君たち、落ち行く先は(地獄の)火。それが君たちの御主人様」(『コーラン(下)』p.210)。

章第9節)には「地獄は母である」という文言がある²⁸⁾。この2つの節が、地獄は更正させ浄化させるために庇護し監視する場だという根拠になっている。火の熱が金属の汚れた塵を分離する、あるいは浄化するためにそれを溶かすのと同じように、地獄の業火もまた、地獄の住人が善良で純潔になるよう、その悪事を磨く、あるいは浄化するために存在している。

罪を犯したムスリムが地獄に落ちたら、そこから出てくる時もあるが、非ムスリムは地獄に落ちたら出てくることはないと言われている。この考えは誤解や混乱から生じている。なぜなら、それはコーランや真正ハディースの中に記されていないからである。楽園と地獄に関して、イスラム教徒に利をもたらすが、誤解されている単語が2つある。それは、永遠にとどまるという意味の“Khalid”と“Abadā”である。“Khalid”は変わることなくそこにとどまるという意味である。一方、“Abadā”もそこに永遠にとどまるという意味である。これら2つの単語はそうした意味であるが、終わりなきまで、と示すことはできない。ただ長い間、つまり一定の時間だけそこにとどまることを意図した単語である。“Abadā”という単語に関連するのは、コーランの中に3箇所しか見つからなかった。それは「女」の章第169節²⁹⁾と「部族同盟」の章第64から65節³⁰⁾、そして「妖霊」の章第23節³¹⁾である。

地獄に落ちた人々が懲罰を受けた後で、地獄から出る機会があるということへの疑念に関する説明については、コーラン「知らせ」の章第21から23節の中にそれがある³²⁾。この節の中の“Ahqāb”という単語は、“Haqab”という単語の複数形である。それは現世においては70から80年、つまり何十年という意味であるが、来世における時間は人知を越えているため、我々は知ることができない。しかしながら、コーランで使われている「どこまでも続く」や「永遠」という言葉は、ほとんど永遠、あるいは永遠より少し少ない時間を示している。全人類にとっての地獄での出来事は、それ

- 28)「秤が軽くはねた者には底なしの穴が母となろう」(『コーラン(下)』p.351)。
29)「どうせ連れて行かれる先はジャハンナム。そこに永久に住みつくことになろう。これくらいアッラーにはいとむたやすい事」(『コーラン(上)』p.167)。
30)「アッラー罰当りどもに呪いをおかけになった。炎々と燃える火を用意し給うた。みな末永くそこに住みついで、護り手も助け手も見つからぬ」(『コーラン(中)』p.359)。
31)「わしにできることと言えば、アッラーのお言葉を伝え、お告げを伝えることだけ。アッラーと使徒の言いつけかぬ者は、ジャハンナムの火が待っていて、そこに末永く住みつくことになろう、常とわまでもと」(『コーラン(下)』p.279)。
32)「まこと、ジャハンナムは伏兵となる。不逞のやからの終の住居。行くすえ永く住みついで…」(『コーラン(下)』p.299)。

それのおおよその時間に従い、一定の時間しか起こらない。すなわち、各人の心が磨かれ、あるいは浄化された後は懲罰から解放されるのである。地獄に落ちた者は、もはやそこから出てくることはないと考えるグループは、コーラン「食卓」の章(第36から37節)³³⁾、「巡礼」の章(第22節)³⁴⁾、そして「跪拜」の章(第20節)³⁵⁾を元にそのような考えに至っている。上記の節は、地獄の住人たちは地獄の懲罰から解放されることを望むが、たとえこの現世における財産や物を数倍もの量をもって償おうとしてもそれは叶わず、避けられないことを示している。しかしこれらの節では、地獄での出来事を回避できないのは現世での悪事や不忠が原因であり、ゆえにその者たちが永遠に地獄にとどまらねばならない、という説明は一切ない。

“Abadā”という単語はいつまでも続く、永遠に、永久にと定義されるが、コーランの規則に従えば、地獄での出来事には終わりがある。コーラン(「家畜」の章第128節)を見るがいい。この節の文言によれば、「アッラーの御心次第で」地獄の懲罰から出られるとアッラーが明言された理由があるに違いないことが分かる³⁶⁾。さらに、コーラン(「フード」の章第106から107節)の中には、地獄にいる人には終わりがあると記されている。“Shaqa”という単語は不幸な者という意味だが、それとは対照的に“Sa'id”という単語は幸福なという意味がある。それはコーラン(「フード」の章第108節)の中に次のように記されている。「幸福な者は、楽園の中で天地が永続する限り、そこに永遠にとどまる。それは汝の神の御心次第であり、不断の賜

りものなのである」³⁷⁾。これら2つの節は、地獄と楽園の住人は、しばらくの間そこにとどまることを示している。もしアッラーが彼らを出そうと思えばいつでもそれは可能なのである。

この両方の節に最後に記されている、いつそこから出てくるかについては、違いがある。地獄に関しては、アッラーの御心次第でその住人はいつでも出てくることができる。なぜなら、全能なるアッラーは御心次第で何でもなし遂げ給うお方だからだ。一方、楽園の部分に関しては、アッラーのお力でそこから出されてしまうことも可能だが、アッラーはそれを望み給わない。なぜなら、楽園は不断の賜りものであり、それは果てしなき幸せであると、その節の終わりでアッラーが仰せになっているからだ。「汝らへの断たれることのない報いである」と。それゆえ、コーラン(「地震」の章第7節)の中で次のように記されている。「一粒の重さでも、善行を行った者はそれを見る」³⁸⁾。この節から次のことが分かる。現世において人間が悪事を働いたとしても、善き事もまた行っているはずである。悪事(背信行為)を働いた者は地獄に落ちるが、地獄でその悪事が洗い落とされ、浄めが終われば、その者は浄化され、今度はその善行がその者を助けるために覚醒する。コーランから得た根拠の他に、ハディースからも(多くの箇所から)根拠を見つけることができる。

我々が詳細に調査・研究すべき事柄が他にもう一点ある。それは、アッラーが完璧な良き性質の持ち主であること、すなわち不信仰者、多神教徒、あるいはムスリムであるかに関係なく、神の下僕と創造物[人間]に対して慈悲深く、哀れみ深い、寛大で寛容なお方だという点である。我々は次のように記されたコーラン(「胸壁」の章第156節)を見つけた。「われの慈悲はすべてにおいて広い」³⁹⁾。

我々が理解する限り、地獄に落ちた人間は懲罰を受けながら永久にそこにとどまり、(永遠に)二度と出てくることはないと言われている。しかし一方で、我々はこれだけ多くの論拠をコーランから得ている。

以上が『アルフダー』の主張です。

33)「信仰なき者どもは、たとい復活の日の罰を免除されようとてこの世の一切の富を積み上げ、更に同じような(富)も一つそれに重ねたところで、受け取ってはいただけまい。彼らには苦しい罰が待っている。劫火の中からさぞ出たがごとくであろう。だが絶対に出られはせぬ。いつまでも、どこまでも果てしない罰が続くだけ」(『コーラン(上)』p.182)。
34)「苦しみのあまり這い出そうとすれば、そのたびに突き返される。『ええ、火あぶりの罰を充分味わうがよい』(『コーラン(中)』p.205)。
35)「だが罪深い者どもの方は、(地獄の)劫火がその宿り。そこから這い出そうとするたびに突き戻され、『さ、これがお前らの嘘だ嘘だと言っていた火。たんまり味わうがよい』と言い渡される」(『コーラン(中)』p.344)。
36)「(アッラー)がみんな一緒に御前にお召しになるその日、『これ、妖霊ジンのやからよ、汝らぞいぶん人間を(ひどく迷わした)ものだな』と仰しゃると、人間の中にもあの連中の仲よしがいて、『神様、私どもはお互いに利用し合って参りました。そうしてとうとう貴方が決めておかれた期限まで来てしまったわけでございます』と言う。すると『火が汝らの棲家じゃ。永久にそこに住むがよい』との仰せ。尤もこれもアッラーの御心次第ではあるけれど。とにかくお前の神様はまことに賢明、すべてのことを知り給う」(『コーラン(上)』p.232)。

37)「幸福なほうの人々は、そのまま楽園に入れていただいて、天地の存続するかぎり、いつまでもいつまでもそこに住む。神様の御心がかわらない限りは。つまりこまかに切れぬお恵みを戴く」(『コーラン(中)』p.28)。
38)「ただ一粒の重みでも善をした者はそれを見る」(『コーラン(下)』p.348)。
39)「わしの罰は、わが心のままに誰にでも下る。わしの慈悲は宏大で一切のものにおよぶ。神を懼れ、喜捨をよく出し、おおよそ我らの神兆を信仰する者どもには、特にそれを授けることとしよう」(『コーラン(上)』p.273)。

A.380

この問題を分析する前に、源となっている“*khulūd*”（永続する）という単語の意味について知っておいた方がいいだろう。なぜなら、アラビア語の単語の意味は、時としてイスラム法で使われる意味とは異なる場合があるからだ。“*khulūd*”の単語としての意味は、「ある状態が継続する」ということだが、イスラム法では「永遠にいつまでも続く」である（アルドゥワーム・アルアバディー）。最も高貴なるコーランの中には、不信仰者は永遠に地獄にとどまるとする節が30以上ある。例えば、「牝牛」の章第39節は次の通りである。「信仰に背き、我らのしるしを嘘と決めつける者どもは、地獄の住人となり、そこに永遠にとどまる」⁴⁰⁾。これが啓典コーランの中で、不信仰者は地獄の懲罰を受け、そこに永遠にとどまると説明した最初の節である。アルタバリー、アブー・アルサウド、アルビダウィー、アルアルーシー、アルラーズィー、アルムラー、アルサユーティー、イブン・カシール、アルバガウィー、アルハティーブ、アルニサブリー、ムハンマド・アブドゥー、ラシード・リダー、アルタンターウィーのような有名なタフシール学者は一律に“*Khālidūn*”という単語を、地獄の住人にとって、そこに永遠にとどまるという意味だと解釈している。すなわち、彼らは果てしなく長い懲罰に苦しみながら地獄にとどまり、二度と出てくることはない。神は次のようにはっきりと説明されている。「まことにその信仰に背き、残酷な行為（預言者ムハンマドを預言者として認めようせず、人類がイスラム教を信仰するのを妨げる）をした者を、神はお赦しにならない。彼らには地獄以外に道が示されることはない。彼らは永遠にそこにとどまる。神にとって、このような報いを与えることはいとも簡単なことである」(コーラン「女」の章第168から169節)⁴¹⁾。不信仰者たちの報いについての説明の後に、この世に送られた神の御使い（ムハンマド）への信仰を全人類に呼びかけるアッラーの啓示が続いている。それは次の通りである。「人々よ、使徒（ムハンマド）が到来し、汝らの神のところから真理をもたらした。さあ、信じなさい。それこそが汝らにとって最も良いことである。（しかし）

40)「不信の輩となって、我らの下す神兆を嘘呼ばわりする者どもは劫火の住人となって、永遠にそこに留まらねばならぬぞ」(『コーラン(上)』p.19)。

41)「信仰を拒否し、不義な者ども、あの徒はアッラーも赦しては下さるまい、正しい道に案内しても下さるまい。どうせ連れて行かれる先はジャハナム。そこに永久に住みつ়ことになろう。これくらいアッラーにはいともたやすい事」(『コーラン(上)』p.167)。

たとえ汝が信仰に背くとも、天地にあるものは全て、まことアッラーのものである。(汝らに用意されし報いについて)至高なるアッラーはよく知り給う聡明なお方である」(コーラン「女」の章第170節)⁴²⁾。

質問者が言及していた、コーラン「家畜」の章第128節に記されている「彼らは永遠にそこにとどまる。ただし、神の御心次第では別である」という神の啓示に関する解説は以下の通りである。地獄の住人である不信仰者はそこに永遠にとどまるが、それは以下の時間を除く。すなわち、“アルサイール”（繰り返される業火）の懲罰から、“アルザムハリール”の懲罰（身体を凍らせるほど凍てついた地獄の刑罰）へと彼らを移動させる間である。質問にあったコーラン「フード」の章第107節に関する解釈も同様である。神を信仰しない不信仰者の集団は、地獄で痛烈な懲罰を受けた後、そこから出されるとする明確な文言はない。たとえ“*khulūd*”（永続する）という単語が時折「非常に長い時間」と解釈されることがあったとしても、“*abadā*”（永遠に）という単語と繋がれた時、それ以上の解釈がないことは明らかである。同時に、コーランの中では地獄について繰り返し“*khalidīna fīhā abadā*”と述べられている。

もう一つ、雑誌『アルフダー』の著者が引用したコーラン「鉄」の章第15節についてだが、彼は“*al-nārihī mawlākum*”と引用した後、それを「悪事を犯した者にとって地獄は友人あるいは庇護者である」と解釈している。その引用は間違っており、その意味付けもまた間違っている。正しくは、“*Ma’wakum al-nār, hiya mawlākum*”であり、その意味は「汝ら全員の居場所は地獄である。そこが汝らのとどまるべき場所である」だ。この高貴なる節は神から偽善者や不信仰者たちに向けられたものである。明らかに、アッラーの宗教を嘘だと決めつけた不信仰者たちは地獄へ送られる。つまり、彼らは永久にそこにとどまり、痛烈な報いに永遠と苦しめられるのだ（彼らに神の赦しがあらんことを）。

この問題については、高名なタフシール学者らの各々の注釈書の中で明らかにされている。研究したいと考える人々はより理解しやすくなるように、以下の注釈書を調べてみるとよい。1. 『ジャーミウ・アルバ

42)「人々よ、これこの通り使徒が神様のところから真理を携えて来ておる。さ、信仰せよ。その方がずっと身のためにもなる。だがたとい汝らが信仰を受け容れずともアッラーは天にあるもの地にあるもの一切を所有し給う。アッラーは全てを知り、一切に通じ給う」(『コーラン(上)』pp.167-168)。

ヤーン』(アルタバリー)、第1部196ページ、2. 『アルシャード・アルアカル・アルサリーム』(アブー・アルサ우드)、第1部115ページ、3. 『アンワール・アルタンズィール』(アルバイダーウィー) 第1部146ページ、4. 『ルー・アルマサーニー』(アルアルシー) 第1部201ページ、5. 『ムファーティー・アルガイブ』(アル＝ラーズィー) 第1部315ページ、6. 『アルジャラーライン』(アルマハッリーとアルスユーティー) 第1部45ページ、7. 『イブン・カシールの注釈書』第1部184ページ、8. 『ムアーラム・アルタンズィール』(アルバガウィー)148ページ、9. 『アルサラージャ・アルムニール』(アルハティーブ) 第1部50ページ、10. 『ガライーブ・アルコーラン』(ニーサーブーリー) 巻末、12. 『アルタバリーの注釈書』第1部259ページ、12. 『アルマナールの注釈書』(ラシード・リダー) 第1部288ページ、など他にも数多く見つけることができるだろう。

■ 第49号 [Qalam 1954.8: 5, 37]

Q.381 (049-01)

屠殺する動物について、すなわちイスラム教徒がハリラヤ・ハジ[巡礼の祝祭、犠牲祭]で屠る生け贄について少しご説明願います。

A.381

ハリラヤ・ハジに生け贄の動物を選ぶことは強く推奨されたスナである。ブハーリーの伝承によるハディースの中で、イブン・ウマルはハリラヤ・ハジに生け贄の動物を選ぶことはスナであると伝えている。より明確には、アルタバリーの伝承にあるように、使徒ムハンマドは次のようにおっしゃっている。「屠殺された動物を生け贄にすることは、私にとって義務となり、あなた方にとってはスナである」。ハリラヤ・ハジに生け贄を屠殺する(選ぶ)よう信徒たちに奨励するため、我らが尊崇する使徒ムハンマドは次のようにおっしゃった。「この日(ハリラヤ・ハジ)に我々がなすべき最初のことは、まず礼拝を行い、次に帰ってから生け贄の動物を屠ることである。これを行う者は誰でも、まこと我々の習わしに従ったことになる」(ブハーリーの伝承による真正ハディース)。

以下に引用するハディースの中に記されているように、預言者ムハンマドの時代に屠殺されていた生け贄の動物はラクダ、牛、山羊である。「アナスは伝えている。神の御使いは角が生えた白い羊を2匹、生け贄として屠った」(ムスリムによる伝承)。ハディースを

もう一つ挙げる。「私たちはフダイビーヤ[で和議が結ばれた年]、7人で一頭のラクダと、7人で一頭の雌牛を神の御使いと共に犠牲を捧げた」(ムスリムによる伝承)。

生け贄となる動物は、健康で手足に傷害がないものでなければならない。アルティルミディーとアブー・ダウードの伝承による良好ハディースには次のように記されている。「生け贄にしてはならない動物は4種類ある。一つ目は明らかに盲目であるもの、二つ目は明らかに病気のもの、三つ目は明らかに足が不自由なもの、四つ目は足が弱く痩せたもの、である」。その他にも、目に障害がないか、そして耳が切斷されていないかを調べるよう呼びかけるハディースがある。

生け贄を屠る時についても知る必要がある。ハリラヤ・ハジ当日の礼拝の後、またその翌日、二日後、三日後、すなわちハリラヤ・ハジ当日であるズルヒッジャ月[イスラム暦12月]10日と11、12そして13日に行うことが許されている。これについては、サイディーナ・アリー・カラマッラーウ・ワジャーによる伝承の中で述べられており、同様にムスリムの解説の中のサイディーナ・アリーの伝承についてイマーム・アルナワウィーも言及している。またキュバイル・ビン・ムターム、イブン・アッバス、アター、アルハサン・アルバスリー、ウマル・イブン・アブドル・アジズ、スライマン・ビン・ムーサー、アルアサディー、マフル、イマーム・シャーフィーイー、ダーウド・アルザハリー等々によっても述べられている。生け贄の屠殺の時について、ハリラヤ・ハジの礼拝の終了後に始めなければならないと示すハディースが複数ある。その中の一つ、アナスの伝えるハディースは次の通りである。「アナスは伝えている。神の御使いは犠牲祭の日におっしゃった。(ハリラヤ[祝祭]の)礼拝の前に行った者は、屠殺を繰り返さねばならない」。すなわち、ハリラヤの礼拝前に行った屠殺は生け贄としては数えられず、単に普通の屠殺と同じとなるゆえ、もう一度別に屠殺する必要があるということである。

屠殺の方法についても、いくつかのハディースの中に説明がある。その内の一つ、ムスリムの伝承による、アナスの伝えるハディースは次の通りである。「アナスは伝えている。神の御使いは2匹の角の生えた白い羊を生け贄にされた。彼はアッラーの御名を唱え、アッラーを賛美しつつ2匹の首筋に足を載せ、御自分の手で2匹とも屠殺された」。ムスリムの伝承によるハディースをもう一つ挙げる。「アーイシャは伝えている

る。神の御使いはその羊を掴んで横たえました。そして彼は『神の御名において。おお神よ！この犠牲をムハンマドとムハンマドの一族、そしてムハンマドの共同体のためにこれを受け入れて下さい』と申されました。その後御使いはそれを屠られました。

犠牲の動物の肉はサダカとして施す以外に、一部は自分で食べ、数日保存しておいてもよい、ということを知っておくべきだろう。我らが尊崇する使徒ムハンマドは以下のようにおっしゃっている。「(その肉を)食べ、そしてサダカとして施し、またその皮を使いなさい。それを売ってはならない。もしその肉を使った料理を与えられたなら、それを好きなだけ食べなさい」。

■第50号 [Qalam 1954.9: 6-7]

Q.382 (050-01)

すべての団体のマレー人指導者たちは、理想実現のためになぜ団結しようとしないのでしょうか。知識が足りないからでしょうか。あるいは彼らは国とその民族、祖国とその宗教の合法的かつ平和的な独立を望んでいないからでしょうか。

A.382

マレー人団体の指導者らは同じ理想を持っているが、おそらくその理想を実現する方法に関して見解が異なるからであろう。さらに、おそらく重要な事柄に関する彼らの信念も異なるのだらう。それゆえ、彼らは一つにまとまらないのだ。指導者が知識不足というわけではないだろうし、また指導者はお互いに友好的であるはずだが、彼らはしばしば独自の信念と独自の原則を持っており、それゆえに団結できないのである。

Q.383 (050-02)

ハリラヤの礼拝は広場で集団で行わなければならないでしょうか。一部には、そのような方法は悪しき**ドド**アだと言うグループがいます。雑誌『カラム』の中で解説して頂けたらと思います。

A.383

アイディルアドハ[犠牲祭]あるいはアイディルフィトリ[断食明けの祝祭]の礼拝を広場で行うことは**スンナ**であり、使徒ムハンマド(彼に神の祝福と平安あれ)が存命の頃に何度も行ったことがある。確かに、礼拝を広場で行うかモスクで行うか、どちらがより重要であるかについてのウラマーらの見解の相違はある。イマーム・マーリクは、預言者ムハンマドが祝祭の礼

拝をいつも広場で行っていたという慣行を規範に、広場で行うことがより重要であるとしている。一方、イマーム・シャーフィイーなどは、モスクで行うことがより重要だとしている。なぜなら、彼はその**ヒクマ**はモスクの広さによると考えているからだ。もし村落のモスクがその村の住民を収容することができるなら、モスクで礼拝を行えばいいし、もしそうでないなら、つまり人が多くてモスクで収容しきれないなら、広場で行えばいいとしている。要するに、広場あるいはモスク、どちらで礼拝を行ってもよいのである。なぜなら預言者ムハンマドが、状況またはその場所で行うことが望ましいとした理由に準じて、ハリラヤの礼拝を両方の場所で行っていたからだ。

Q.384 (050-03)

握手は、いつするのがイスラム法で望ましいとされていますか。また、金曜礼拝やハリラヤの礼拝後、そしてハリラヤの時に同じ村落の隣人と握手することは、法的にどうなりますか。

A.384

人と人との間の親密な愛情が高まるという理由から、握手をして挨拶することはイスラム法によって非常に好まれる。また言うまでもなく、我らが崇敬する預言者ムハンマドは握手をして挨拶することを、彼の信徒たちに奨励している。それは次の通りである。「あなた方が握手をすれば、きっとあなた方の心から恨みの感情が消えるだろう」(イブン・アディーによる伝承)。握手する時については、互いに会った時あるいは集団礼拝の後など、いつでも適宜行うことが許されている。それは5回の礼拝時や金曜礼拝、あるいは通常互いに許し合う日となるハリラヤの礼拝時を含む。

Q.385 (050-04)

キリスト教徒がイスラム教に改宗すると法的にどうなりますか。7世代目以降を除きそれは違法であるという人がいます。

A.385

それはばかげた考えである。過去から現在に至るまで、ヨーロッパ、アメリカなど、いかなる場所に住む何千ものキリスト教徒がイスラム教に改宗し、イスラム教徒の一員になっている。預言者ムハンマド自身の時代にも、イスラム教に改宗するキリスト教徒は少なくなかった。その中には、預言者ムハンマドの教友として有名なスハイブ・アルルーミー(ローマ人)がいる。

■第51号 [Qalam 1954.10: 37-39]

Q.386 (051-01)

金曜日には礼拝で祈願したことが大いに叶えられる瞬間や時があると広く知られています。その時とは、金曜礼拝の前なのか後なのか、ご説明願います。

A.386

よい時については、預言者ムハンマドのハディースの中にいくつか記述があるが、それが朝なのか、あるいは正午なのか説明されていないものがある。しかし一方で、その時はアスル[遅い午後の礼拝]から日没までとするという文言もある。より詳しい説明として、この問題に関するハディースを以下に3つ引用する。「神の御使いはおっしゃった。金曜日には、ちょうどその時に立って礼拝するムスリムが、強大で崇高なるアッラーに何かを求めると、必ず願いがかなえられる時がある」。

上記のハディースではその時について言及していないが、以下に挙げるハディースの中でそれはアスルの後だと述べられている。「神の御使いはおっしゃった。金曜日には、ちょうどその時に立って礼拝するムスリムが、強大で崇高なるアッラーに何かを求めると、必ず願いがかなえられる時がある。それはアスルの後である」。

ハディースをもう一つ挙げる。「預言者はおっしゃった。金曜日には12の時があるが、その中にムスリムが至高なるアッラーに対し何かを求めると、必ずそれが与えられる時がある。アスルの後の終わりの時にそれ(よい時)を探しなさい」。

ハディース学者によると、複数のハディースの中でアスルから日没までがその時に当たると説明されており、これこそがより有力あるいは正しい説明だという。(神に認められた)礼拝で願いが叶えられるのは、よい時に拠るだけでなく、礼拝の仕方、すなわち誠実かつ謙虚な心で行うかどうかにかかるということを覚えておく必要がある。また祈りを捧げる者は、神の命令を忠実に守り、神が禁じたことを避けなければならない。

Q.387 (051-02)

幼い頃からイスラム教徒によって育てられた華人(多神教徒)の子供が、成年に達する前に突然死亡した場合、法的にどうなりますか。その子をイスラム式に埋葬することは可能でしょうか。

A.387

その子供はイスラム式に埋葬すべきである。なぜなら、成年になる前の子供(イスラム教徒の子供あるいは異教徒の子供)は皆、まだ清浄だからである。つまり、以下の真正ハディースにある通り、罪を負っていないからだ。「子供は皆自然のままの純潔な姿を持って生まれてくる。しかし、その両親がユダヤ教徒にしたり、キリスト教徒にしたり、マニ教徒にするのである」(アルプハーリーとムスリムによる伝承)。このハディースから明らかのように、イスラム教徒の子供と異教徒の子供との間に差異はないのである。

もう一つのハディースの中で、さらに次のように詳しく述べられている。「サムラは伝えている。預言者は『子供は皆自然のままの純潔な姿を持って生まれてくる』とおっしゃった。すると教友らが『神の御使いよ!多神教徒の子供も同じでしょうか』と尋ねた。そこで預言者は『多神教徒の子供も同様である!』とおっしゃった」(アブー・バカル・アルバルカーニーによる伝承)。

イマーム・アーマッドの伝承による以下の「良好」ハディースの中で、さらにより明確に述べられている。「ハンサ・ビンティ・ムアウィヤー・ビン・サリムは伝えている。彼女の母は語った。『私は〈神の御使いよ!楽園には誰がいますか〉と尋ねたことがあります。そこで神の御使いは〈預言者が楽園にいる。殉教者が楽園にいる。そして子供が楽園にいる〉とお答えになりました』」。

ここで明らかなのは、多神教徒の子供には罪がなく、彼らは楽園の住人であるということである。よって、イスラム教徒に育てられた多神教徒の子供たちが死亡した時、イスラム教徒の子供と同様、イスラム式に管理されなければならない。つまり、礼拝を捧げ、イスラム教徒の墓地に埋葬するのである。

■第52号 [Qalam 1954.11: 37-38]

Q.388 (052-01)

人が常々口にしてスローガン、すなわち「言葉遣いは出自を表す」ということの、正しい意味は何でしょうか。

A.388

「言葉遣いは出自を表す」の意味は明らかであり、それは振る舞いのことを示している。良き振る舞いの者は身分も良いことを表している。上記のような意味を持つ諺は、以下のように、マレー語の中に数多く見つけ

ることができる。「性質は由来を表す」、「実を見れば木が判る」、「銅は青味を帯びた色を表し、鉄は錆びた色を表し、クリス[マレーの伝統的短剣]は白味を帯びた色を表し、宝石はその輝きを表す」(ムハンマド・アドナン・ビン・ムハンマド・アリフィン著『ティカマン・バハサ』を参照せよ)。

「人間は金属に喩えられる。金の性質を持つ者もいれば、銅の性質を持つ者もいる」。これは使徒ムハンマドのハディースの一節である。イスラム教では、出来の悪い、さらに知性のある子孫を残すことができるように、家柄が良く、尊敬すべき道徳心を持った妻を選ぶよう、確かに命じられている。そして数多くの預言者ムハンマドのハディースがこの事柄に関する規範となっている。

現代の学術的研究によると、病気あるいは性格が悪い両親から生まれた子供の子孫は、同じような子孫を残すという。父親に痘痕があれば、子供にも斑点ができる、というように。人間の遺伝に関する研究者のボイルマンは、性格が悪くかつ酒飲みで有名な一人の母親が祖となった家系について記述している。その母親は二人の娘を産んだが、その二人の娘の子孫は子沢山で、6世代で合計834人に及んだ。うち709人について、以下のような歴史的記録が残っている。すなわち、107人が姦通児、64人が更正施設で育ち、162人が売春婦、17人がダユス[卑怯者、卑劣漢、非合法的な女性に手を出す男、などの意]、76人が死刑囚だった。その残りの人たちは、強盗や殺人者として知られていた。

さらにもう一例、知力の弱い、または半ば精神異常者だった女性の子孫について挙げる。この事例は、知力の弱い愚鈍な娘を妻とした、名の知れた良家出身のイギリス人男性を祖とする一家についてである。これは「ヘンリー・ゴッダード(Henry H. Goddard)」博士によって論じられた事例である。この女性は愚鈍な男児を一人産んだ。この子供が大人になり、欠陥のない女性を娶った。そして7人の子供を産んだが、うち5人は頭が弱かった。この家系の調査では、まずその人数が480人に膨れ上がったことがわかった。うち36人が精神疾患を患い、24人が酒飲み、3人が異常行動をとる疾患を患い、82人が幼くして死亡し、3人が犯罪者、8人が売春宿を開業し、143人が知力の弱い者だった。上記のうち、性格が良い者はたったの46人であり、残りの者たちの事柄については不明である。これらは全て、知力の弱い愚鈍な一人の女性に起因している。そして先ほどの一番目の事例では、性格が悪く酒飲みだ

った一人の女性に起因している。これらの女性の子孫が、家系に及ぼした不幸な影響を見るがいい。

子供の安全を守るため、尊敬すべき倫理の持ち主で、さらに良き家柄の妻を選ぶことを命じた使徒ムハンマドの教えがどれ程正しいか、この説明から明らかになっただろう。またこれゆえに、「言葉遣いは出自を表す」、「実を見れば木が判る」というマレー語の格言もまた、的確なものと言える。

■第53号 [Qalam 1954.12: 6-9]

Q.389 (053-01)

法に則れば、犬が物を舐めた場合、それを7回洗浄(浄化)し、うち1回は土を使って洗わなくてはなりません。この命令は、1300年以上前の預言者ムハンマドの時代に出されたものです。現代では石鹸など、洗うための物が様々あるので、このハディースを無効としてもよいのではないかと私は考えます。なぜなら、こうした新しい物を使えば犬の舐め跡を洗浄できると保証されているからです。この件に関して、貴殿のご意見はいかがでしょう。

A.389

この問いに答える前に、ここで宗教の命令について注意を促しておいた方がいいだろう。宗教上の命令はその特性が一様ではない。なぜなら、意味が合理的でない命令が存在するからである。つまり、実践方法については示されているが、その手段、つまりその意味や意図、あるいは理由について、命令者(シャリーイ)によって説明されていない場合があるからだ。その命令は(コーランの章句または使徒ムハンマドのスナを元に)イスラム法そのもので規定され、制定されている。礼拝、断食、巡礼などのように、この命令は宗教の部類に含まれ、我々が使徒ムハンマドに従うべき、つまり問答無用に受け入れるべきものである。そして、シャリーイ、すなわち命令者により定められた通りに実践しなければならないのだ。個人の感情や理性でそれを変更したり、加減したりする権利は我々にはないのである。宗教やイバーダートにおいては、命じられていること以外は全て禁じられているのである。

一方、合理的な意味を持ち、また十分な宗教上の説明があり、その手段について示されている命令もある。こうした命令とは、例えばアウラを隠すことや親孝行をするなどといったような命令である。これらは宗教から由来した命令だが、その実践方法は宗教では定められていない。宗教あるいはそれぞれの時代に適し

たものに則し、宗教上の命令が意図することを達成できさえすれば、その実践方法は我々に委ねられている。命令の本質は「宗教的」特性を持つ一方、その実践方法は「世俗的」特性を持つ。上記に出てきた質問は、インドネシアで起こった出来事を思い起こさせる。自由な理解を採用したスカルノ（現大統領）はこの件に関して、以下のように記述している。「ある日、井戸の近くで私の飼い犬が鍋の中の水を舐めていた。そこで私の子供のラトナ・ジャワミが『お父さん、お父さん、クト（犬——回答者註）が鍋の水を舐めているよ』と大声で叫んだ。それに対し私は『その水を捨てて、石鹼と塩素で何回か洗いなさい』と答えた。するとラトナは少し飲んでから尋ねた。『預言者ムハンマドはこの鍋を7回洗って、うち1回は土で洗わなきゃいけないっておっしゃってなかった？』そこで私は『ラトナ、預言者の時代はまだ石鹼や塩素がなかったんだよ。だから預言者はその時、人々に石鹼や塩素を使うよう命じることはできなかったんだ』と返答した。ラトナの表情は再び明るくなった！その夜、ラトナは微笑みの表情を浮かべて眠っていた。それは大きな幸せを得た者の顔のようであった」(1941年刊『パンジ・イスラム』からの引用)。

我々はこれを上述の問いとほぼ同様のものと考え、もしこのような問いに対する我々の考えが正しいとすれば、手段に関する説明がないゆえに、殺菌効果のある石鹼や塩素、あるいは消毒薬を代わりに使用することでハディースの決まりに反する行為を容認する根拠は何一つない。死滅させたい菌があり、そういった薬品を使えば殺菌できるという明白な説明を根拠に、それらの薬品を手段として使用することが許されるならば、やがて今度は豚をハラルにするための手段として使うことも可能だ、ということになる。これは「自由な理性」によって導かれた解釈である。薬または全ての物が禁じられた要因を抹殺することができる、ということになるのだ。ゆえに、この事柄を宗教の観点から議論するならば、それが合理的でない、つまりその手段について明示されていない宗教上の命令に含まれるのか、あるいはその手段(理由)について明示されている合理的な命令の部類なのかをまず判断しなければならない。我々の見解では、上述の事柄はその手段についてイスラム法で明示されないまま命じられている宗教と言え、ゆえに、不浄のものを洗い落とすよう命じる使徒ムハンマドのハディースの言葉通りにそれを実施しなければならない。

同じく1941年発行の『パンジ・イスラム』に掲載されているマシュミ党[インドネシア・ムスリム協議会]の党議長ムハンマド・ナシル氏の上述のスカルノの言葉に対する回答をここで引用することが実に望ましいだろう。「私の子供がやって来て『うえっ！クンバン（犬——回答者註）が鍋を舐めたよ！単に石鹼か塩素で洗えば十分かな？』と言った。それに対し私は『単に清潔さを守るだけなら、それだけで十分だ。けれども、忠順な態度で受け入れるべき宗教上の命令を完遂するためには、鍋を土で1回洗い、きれいな水で6回洗いなさい。そして、もし犬の舐めた跡に菌が付いているかもしれないと今もお不安に思うのであれば、さらに1回、[一語不明]または塩素、もしくは同種の物で洗い落としなさい』と答えた。その夜、私の子供も同じようにぐっすりと眠っており、その表情は晴々としていた。なぜなら宗教的規則に縛られない方法で、今の時代に則した清潔さに対する気持ちが満たされたからである」。

もう一方の方法を同時に用いることで、彼は使徒ムハンマドによって明示された方法を以て、アッラーの真の僕としてその命令を遂行したのである。「全知なる神に栄光あれ。神は目に見えるもの、そして始めから目に見えないもの、また神の従僕の五感では見えないものをよく知り給う」。

これらを以て、この問いは今や明らかになったと我々は考える。したがって、宗教上の事柄において命じられた事項に対し理性を行使してはならない、ということ合議する必要がある。なぜなら拒否できない宗教上の命令であるにも関わらず、理性を行使したとしたら、その実践において理性では受け入れられない関連事項が他にも数多くあるからだ。

Q.390 (053-02)

一部には、(敬意の印として?) 墓や亡骸の上に、とりわけ英雄や偉大な指導者の墓の上に、花を手向けるイスラム教徒がいます。我らの預言者ムハンマドはそうした事を行っていましたか。

A.390

そのような儀礼を使徒ムハンマドが行ったということを示す文言は、一つたりとも見当たらない。

Q.391 (053-03)

アキーカ[子の誕生の際に行う新生児の剃髪と羊の供犠]に関する質問がいくつか寄せられた。

A.391

この事項について解説する前に、まずはこの儀礼に関して我々を取り巻くいくつかの信仰について、質問を寄せた読者の方々の注意を引く方が実に望ましいだろう。一部には、アキーカを行った後に亡くなった子供は、来世でその子のために犠牲として捧げた羊に乗り、マフシエルの地[死後に復活した人々が審判の日のために集められる場所]で両親を出迎え、ひどく喉が乾いた両親のために一杯の水を持ってくる、という信仰がある。このような信仰があるからこそ、両親は子供のためにアキーカを執り行うのである。また一部には、子供のためにアキーカを行えば、後にその子供が両親二人を助けることになるという者もいる。

以上のアキーカに関してよく耳にする信仰について、こうした信仰の内容が正しいかを説明するコーランあるいはハディースの文言が存在するか、我々はまだ聞いたことがない。一般の人々にとっての指針となるように、この信仰の信憑性を説明してくれるウラマーがいることを願いたい。今のところあるのは、アキーカは単なるスナとしての儀礼に過ぎないとする法だけである。

また2つのハディースの以下に挙げる一節から、いつ行えばスナとしてのアキーカになるのか、詳細に見ることができるだろう。「ウマル・ビン・アルアースは伝えている。神の御使いはおっしゃった。『子供のためにアキーカを行おうとする者は誰でも、それを行えばよい』」(アーマッド、アブー・ダウード、アルナサーイーの伝承による良好ハディース)。「アーイシャは伝えている。神の御使いは生後7日目のハサンとフシンのためにアキーカを行いました」(イブン・ヒッバーン、ハーキム、アルバイハキの伝承による真正ハディース)。「サムラは伝えている。神の御使いはおっしゃった。『子供にはそれぞれ生後7日目にアキーカが行われ、その子のために犠牲が屠られる。そしてその日に命名され、剃髪する』」(アブー・ダウード、ティルミディー、アルナサーイー、イブン・マージャ、バイハキ、そしてアルハキムの伝承による真正ハディース)。

これこそが、以下の点が明確に示されているハディースである。すなわち、アキーカは生後7日に行うことがスナであり、それ以降であればもはやスナではないということだ。同時に、生後7日目の前でも後でも、死んだ子にはもうアキーカを行う必要はない。我々が説明できることは以上である。

Q.392 (053-04)

土地所有権の名義が死者になっており、もしその土地に課されたザカートを支払わなかった場合、死者がその責任を負うことになりますか。

A.392

その死者は自分が遺した財産に対し、もはや責任を負うことはない。なぜなら、それらの財産は遺族あるいは相続人に帰すからだ。したがって、(もしザカートの支払い義務があった場合)、遺族あるいは相続人がザカートの支払いを行われなければ、彼らの責任となる。なぜなら、それらの財産に対して死者はもはや権利を持たないからだ。

■ 第54号 [Qalam 1955.1: 29-31]

Q.393 (054-01)

数年前に私は華人の子供をその父親から買い取りました。それ以来、その子が生後7日か8日になったばかりの頃から成長するまで、イスラム式に養育してきました。やがてその子供は成年になり、例えば礼拝、断食を行うなど、イスラム教徒として生活しています。私は彼女を召使と考えていたので、彼女のことを奴隷と見なしていました。やがて彼女が成長し、十分な年齢に達した時、彼女を妾にしました。つまり彼女と寝て、そして妊娠させるに至りました。その後、彼女は私と別れました。しかし、彼女に子供ができたため私の行為は違法(姦通)である、と宗教上の深い知識を持つ人物に言われました。現在はイスラムによって認可された奴隷という身分は存在しないのだから、私の子供は姦通児であると彼は言いました。この件に関して、貴殿はどのような見解をお持ちでしょうか。

A.393

このような出来事が現在においても生じているということ、我々はほとんど耳にしたことがない。しかし、10、20年前にはこのような事が起きていた。このようなことを容認する人々は、その子供たちを価格と宣告を以て所有者本人が売ったのだから、その子供は購入品としての子供、あるいは召使になるという根拠を示す。したがって、彼女は奴隷とみなされ、主人の妾になる、すなわち結婚せずとも彼女と寝ることが許されるという。一方、そこで生まれた子供はいわゆるハラルな子供であり、姦通児(結婚せずにてきた私生児)の範疇には入らないという。

その華人の子供をイスラム教で容認された奴隷とする、あるいは奴隷として見なすことが許される状況

にあるかどうか断定するには、いくつかの点に注意を払う必要がある。まず、その華人らが自由人であるかどうかを確かめること。次に、その子供は父親の所有物なのか、またその子供を売る権利が父親にあるのかということ。そして、現在勃発している戦闘において、捕虜を債務奴隷とすることが容認されているのかということ。上記の3点こそ、この件を判断する上で我々が調査すべき事柄である！

そのような華人たちは我々と同じ自由人ではないと主張するイスラム教のウラマーは誰一人としていないと確信する。父親が子供を売ったという理由から、その子供は従者、つまり主人の所有物である奴隷に当てはまるという口実をつけられた場合、その子供は父親の所有物であり、売り渡しても許されるのか、という点に注意しなければならない。我々が考える限り、父親には子供を所有する権利はなく、子供は父親に売り渡す権利がある商品、あるいは父親に売り渡す権利がある所有物ではないのである。父親は単に子供を管理する責任を負っているに過ぎず、子供を所有する権利を持っているわけではない。

その他にも、我々の考えでは、現在起こっている戦闘において、捕虜となった人々の奴隷化を容認することが許される戦いは一つもない。なぜなら、現在起こっている戦闘は、使徒ムハンマドとその教友らが行っていたような宗教を拡大するための戦いではなく、政治的地位のための戦いだからである。それゆえ、我々の見解では、捕虜となった人々の奴隷化を容認することは、些かも許されることではない。加えて、イスラム国家と言われる国々は、イスラム法の原則を実行しているか、また昔のようにイスラム教を拡大するための戦いに努めているのか、という点を確認する方策も講じられていない。

奴隷とは、戦闘においてイスラム教徒に捕えられた異教徒のことを指すことは明らかである。ムスリムあるいは異教徒、子供あるいは大人の自由人を奴隷にすることは許されない。また、結婚していない限り、保護者が奴隷と交わるのは合法ではない。また、サイディーナ・アリーによると、結婚せずにできた子供に対しても、扶養を与えることがコーランの中で命じられている。よって姦通児は、その子が生まれた要因をつくった両親の相続人となるのである。

Q.394 (054-02)

私は常々、カウム・ムダという言葉で呼ばれる、宗教に

おける進歩派の人々に対する非難を耳にします。あまり革新的でない人々のことを指すカウム・トゥアという言葉も現れました。

私はあまり知識がないので、以下のことを質問したいと思います。起こっている非難の通り、カウム・ムダは難解で誤解を誘う、宗教から逸脱したものでしょうか。また、これが両者の違いでしょうか。

A.394

カウム・ムダとカウム・トゥアという言葉が現れたのは、宗教上のイバーダートの法に関するいくつかの事項を解釈するにあたって生じた見解の相違が所以である。これはkhilāfiyah(宗教法に関するいくつかの事柄について、昔からウラマーらの間にある見解の相違という意味)の問題としてよく知られている。

そこから生じたいくつかの見解の相違の一例をここで取り上げた方がいいだろう。カウム・トゥアは、礼拝において座った時に唱える言葉として“サイディーナ”[Sayyidinā: 我らの指導者](Allahumma ṣalli ‘lā Sayyidinā Muḥammad[神よ、我らの指導者ムハンマドを祝福し給え]のように)を使うべきとしている。一方カウム・ムダは、サイディーナという言葉は使わないと教わったとして、それに反対している。カウム・トゥアは、我らが尊崇するムハンマドに敬意を表すためにサイディーナという言葉を使うのだとしている。一方カウム・ムダは、使徒ムハンマド本人はその言葉を唱えるよう命じておらず、イバーダートの事柄においては唯一、使徒ムハンマドに教えられた通りの方法に従うことのみが許されると主張している。カウム・トゥアは、庶民はウラマーの言葉をただ受け入れる(タクリードする)べきだと主張している。一方カウム・ムダは、コーラン、ハディース、そして教友らのイジュマー[イスラム法の法源としての合意]の文言を添えたウラマーらの言葉のみ受け入れる(イッティバー[見解に従う])べきだと主張している。カウム・ムダの見解では、イバーダートの事柄において使徒ムハンマドに命じられたことに対し、何かを加えたり、あるいは減じたりすることは些かも許されない。一方、世俗の事柄においては、単に禁止事項が存在するかどうかということのみを指針としている。つまり、もし禁止が存在しなければ、彼らはそれをハラルと判断する。例えば、カウム・トゥアは海と陸の二カ所に生息する動物を食すことを禁じている。一方カウム・ムダは、その物が禁止であることを示す何か明確な命令があるわけではないとして、それを認めている。彼らはある物が

ハラルあるいは禁止であると断定するにあたり、嫌悪感や心情は尺度にならないとしている。

以上が両者の見解の相違に関する事例である。一方、神の存在とタウヒード[神の唯一性]を認める考えは両者一致しており、些かも違いはない。前述のような相違は、単に現代においてだけでなく、既に千年以上も前から起きている。彼らは見識が広いゆえ、互いの見解を尊重している。一方、狭い見識の者は他方を見解を尊重せず、真実を追求するために意見を交流させようとはしない。そして、両者はタウヒードの文言を今もなお規範としているにもかかわらず、見識の狭い者たちは互いを不信仰者と呼び合うのである。

Q.395 (054-03)

雑誌『カラム』に掲載された預言者ムハンマドのハディースやアッラーの啓示のようなアラビア語の文章を、読者が読みやすいように区別的発音符を付したら、それは許されますか。

A.395

実際のところ、区別的発音符を使用することは非常に良いことだと考える。しかし、この雑誌を定期的に刊行することが不可欠であるため、区別的発音符を付すことは難しい状況にある。なぜなら『カラム』を発行している印刷所は外部の顧客から印刷を受注し、この雑誌以外にも複数の雑誌や本、また機関誌の印刷を引き受けているからだ。ゆえに、区別的発音符を付すことは困難な状況にある。

Q.396 (054-04)

イスラム教徒の女性が妊娠し、そしてお腹の子を中絶した(おろした)場合、法的にどうなりますか。

A.396

妊娠が発覚した女性がおろした場合、それは罪となる。とりわけお腹の子が大きくなった場合、それは一つの生命を殺すのと同じ性質を持ち、大罪と見なされる。また、子宮を傷つけた場合それは大罪となるが、子供ができる前ならば、性交の時に薬を服用するといったように、避妊をすることは罪ではないとするウラマーもいるということをここで述べておくべきだと考える。

■ 第55号 [Qalam 1955.2: 11-12]

Q.397 (055-01)

近頃、マシド・スルタン[シンガポールのモスク]に

おける金曜礼拝でキヤイ・ハジ・アンワル・ムサッダドがカティブ[金曜礼拝で説教を行う人]及びイマームの役を務めました。金曜礼拝の終了後、つづけてビラール[礼拝の時を知らせる人]がイアーダ[繰り返し]の礼拝の呼びかけを唱えると、今度は別の人がイマームになっていました。キヤイ氏は、イアーダの礼拝をビドアと見なす人々と同じ見解なのか、あるいはどうなのでしょう。この件に関してご説明頂けますでしょうか。

A.397

マシド・スルタンでは普段、金曜礼拝の後にイアーダの礼拝が行われているが、実のところその礼拝においてキヤイ・ハジ・アンワル・ムサッダドはイマームとして立ち上がらなかった。その理由は、その地にモスクが複数あるからである。キヤイ・ハジ・アンワル・ムサッダドの見解やイマームになろうとしなかった理由については我々自身も分からない。しかし周知の通り、イアーダの礼拝をイマーム・シャーフィイーが行ったことがなく、また使徒ムハンマドやその教友らが行ったとしてそれを許可する文言もない。彼らがなぜそのような礼拝を行うのか、その理由は分からない。この件に関して、神に対するイバーダートを行う場に、人々がビドアの行為を持ち込まないように、シンガポールのカディが我々に説明してくれることが実に望ましいと考える。

Q.398 (055-02)

非常に仕事が多忙なため、しばしばズフルの礼拝[正午過ぎの礼拝]を果たすのが遅れてしまいます。つまり、私は一般庶民であるがゆえに、いつもズフルの礼拝を行えずにいます。できなかった礼拝は、カダー[埋め合わせ]では許されないとする見解があると聞きました。だとすれば、どうしてもズフルの礼拝ができない私の事例はいかかなもののでしょうか。アスルの礼拝と一緒にまとめて行うことは許されますか。どうかご回答を頂ければと思います。

A.398

もしあなたが業務で非常に忙しいならば、ただズフルの礼拝をアスルの礼拝と合わせて行う心づもりであればよい。以下のような伝承がある。「イブン・アッバースは伝えている。預言者はメディナで7ラカート[礼拝の動作単位]と8ラカートの礼拝をされた。すなわち、ズフルとアスルの礼拝、マグリブ[日没後]とイシャー[夜]の礼拝をそれぞれ合わせて一緒に行

われた」(ブハーリーとムスリムの伝承による真正ハディース)。もう一つ伝承を挙げる。「預言者はメディナで、戦闘中でも雨天でもない時に、ズフルとアサル、マグリブとイシャーの礼拝をそれぞれ合わせて行われた。そこである人がイブン・アッバースに『なぜ神の御使いはそうされたのでしょうか』と尋ねた。それに対し彼は『神の御使いは、彼の信徒に負担をかけたくないからです』と答えた」(ムスリムの伝承による真正ハディース)。さらにもう一つ挙げる。「イブン・ナスードは伝えている。神の御使いはズフルとアスル、そしてマグリブとイシャーの礼拝をそれぞれ合わせて行われた。これについて神の御使いが尋ねられると、彼は『私がそのようにしたのは、私のウンマに窮屈な思いをさせたくないからです』とお答えになった」(アルタブラニの伝承によるハディース)。

上記3つの説明から明らかなのは、使徒ムハンマドは、航海の最中あるいは戦闘中でない時であっても、国内でズフルとアスル、そしてマグリブとイシャーの礼拝をそれぞれ合わせて行われた、ということである。しかし、いつもそうされていたわけではない。したがって、我々もそのように行っても許されるが、常時行ってはならない。どうしてもそうせざるを得ない状況以外には、それを行わない方がより良いだろう。なぜなら使徒ムハンマドは次のようにおっしゃっているからだ。「何も支障がないのに2つの礼拝を合わせて行う者は誰でも、いくつかある大罪の扉の内の一つに行き着くことになる」(アルティルミディーの伝承によるハディース)。このハディースの伝承は脆弱であり、ハディースの中で容認されている併合礼拝を抑制するために引用されるだけである。

Q.399 (055-03)

ムスリムが断食月の日中に、例えば米飯などの食べ物を非イスラム教徒である他の民族に売った場合、法的にどうなりますか。

A.399

そのように断食月に異教徒に食べ物を販売することは、何ら禁止されていない。断食月には、断食が義務とされる人々がいる一方で、断食が義務ではない人々もいる。例えば、子供、月経中あるいは出産に伴う出血がある女性(カダーが必須)、病人(カダーが必須)、航海の途にある者(カダーが必須)、妊娠あるいは授乳中の女性(フィドヤ[義務を免除される代わりに払う補償金]の支払いが必須だがカダーは必須でない)、断食を

する力がない老人あるいは断食ができない重労働に従事している者(フィドヤの支払いが必須)である。したがって、非イスラム教徒に食べ物を売ることは禁止されていない。しかし、昨今のイスラムの偉大さがそれほど輝かしいものではないということを考慮し、イスラム教徒は断食月の日中に食べ物を販売しない方が極めて良いだろう。また、もし販売した食べ物を身体が弱くはないイスラム教徒が食べた場合、販売者が背信行為を行ったことになるかについてはシュユハに当たる。

Q.400 (055-04)

死者の遺体が家に安置されている時、あるいは埋葬された後に死者の罪を許すことは可能ですか。そして死者はその罪から解放されますか。

A.400

人と人との間の過ちや借金、つまり自分自身と他人との間に関することはそれぞれが決定権を持つ。例えば、ザイドがハリスに対して暴力を振るい、そしてまもなくザイドは死亡した。その後ハリスは人間としての自覚から、ザイドが彼に対して犯した過ちを現世と来世に渡って許すと述べた。これにより、ザイドはハリスに対して行った行為の責任から解放される。しかし、もしザイドが犯した罪が神に関する事柄であった場合、それを許すのは神であり、人間ではない。一方、死者の債務に関しては、もし十分な財産が遺されていた場合は相続人が関係者に対し返済する義務がある。もし死者の債務が許されたなら、それはもはや相続人の責任ではなくなる。つまり、死者の負った債務に関して言えば、死者ではなく遺族が払うことが許される。しかし、もし死者が死ぬ前に生存者に対し何かの許しを与えなかった場合、罪を犯した者がその責任を負う。

■第56号 [Qalam 1955.3: 34-36]

Q.401 (056-01)

大汚[夢精や性交後、あるいは月経や産後の出血後など]の状態にある者が行った断食は有効ですか、あるいは無効ですか。

A.401

大汚の状態にある者が行った断食も有効である。預言者ムハンマドのハディースは次の通りである。「ウンム・サラマは伝えている。神の御使いは夢精ではなく性交後の大汚の状態朝を迎えられました。(しかし)彼は断食を破ることはなさいませんでした。そしてカ

ダーもなさいませんでした」(ブハーリーとムスリムの伝承による真正ハディース)。

このハディースに基づけば、その断食は有効となる。沐浴する時間については宗教上の制約はない。夜行ってもよいし、夜明け前の早朝に行ってもよい。また、夜明け後に起床した場合は夜が明けた後に行うことも許される。つまり、夜に、性交後や夢精により大汚の状態になった場合にも許される。一方、日中に夢精したことにより大汚の状態になった場合は、礼拝の時間が終了する前に沐浴をしなければならない。

Q.402 (056-02)

科学者の見解によると、雲が雨を降らせるといいます。しかし宗教の教えによると、神の御力により雨が降るといいます。科学者の見解は神の力の存在を否定することを意味します。その場合、我々は科学者の見解を信じるべきでしょうか。もし違うなら、イスラム教を信仰する人々が学校で科学者の見解を教えると法的にどうなりますか。

A.402

このアッラーが支配する世界の日常において、それぞれの生物とそれらを取り巻く状況はアッラーのスンナに従っている。つまり、あらゆる事象はアッラーの習わしに基づいて動いているのだ。食べ物もアッラーのスンナとなっている。我々自身の努力と労力なしに食べ物が胃に入ることはないが、今にも口に入りそうな食べ物が決まって口に入るように定めることは我々にはできない。なぜなら、時として何か別の理由により、地面などもはや食べられることができなくなってしまふ場所に食べ物が我々の手から落ちてしまうことがあるからだ。

次のこともまたアッラーのスンナとなっている。すなわち、勉強をしなければ我々は知識を得ることはできないが、勉強をしたとしても知識を得られるかどうかはまだ決まっていないということだ。なぜなら、導いた結論は勉強から得たものだったとしても、その存在はアッラーから授かったものだからである。

以上の対比から、科学とは、自身の必要性によりこの世の自然の神秘を探求するため、各々の創造物が神から命じられた一つの努力であるといえる。とは言え、科学を研究する人々の中で成功する者はほんの僅かしかない。なぜなら、彼らに才能を授けるのは神の御力であるという確信があるからだ。

雲は水を含み、それが非常に重くなった時に雨にな

る、ということもまたアッラーのスンナとなっている。それを理解するためには、当然努力と労力、そしてまた有用性が必要である。したがって、教授する側とされる側が以下の点を覚えてさえいれば、科学を教えることは違反ではない。それは、この全宇宙はアッラーによって支配されているおり、人間は神の創造物として、神が広められたあらゆる神の創造物の神秘を探求するためにただ努力するという、すなわちアッラーの偉大さについて考えることができるよう、この地上におけるあらゆる現象について考える、ということである。これは、以下の啓示の中で神によっても命じられている。「まことに、天地の創造、昼夜の交替、人間に有用なものを運んで海をゆく船、神が天から降らし給うた雨、それによって枯死した大地を甦らせ、その上に広く散らばった様々な動物、吹き行く風、天と地の間に広がる雲。まことにこれらは全て、分別ある人々にとって唯一神アッラーの御力を示すしるしとなる」(コーラン「牝牛」の章第164節)⁴³⁾。「まことに、天と地の創造、昼夜の交替は、分別ある者にとってアッラーの御力のしるしとなる」(コーラン「イムラーン一家」の章第190節)⁴⁴⁾。

この他にも、神の偉大さを目撃するために、これらの現象について考える努力をするよう命じる節は数多くある。一方、神の本質について分析し考えることは禁じられている。それは、もし神の本質について考えたならば、多くの人々が狂ってしまうという理由からだ。なぜなら、それを考えることはいずれにせよ難しいからである。

Q.403 (056-03)

私はマレー語学校の見習い教師になりました。それゆえ、現在の教育方法に倣って、少なくとも絵という手段を使わなくてはなりません。私が預言者ムハンマドに関連した宗教を教えている最中に、突然一人の訪問教員が預言者ムハンマドの肖像画を作るよう命じられました。それは法的にどうなりますか。それを作ることは許されますか。

43)「まことに天と地の創造の裡に、夜と昼との交替の裡に、人々に益なす荷を積んで海原を逝く舟の裡に、そしてまたアッラーが空から水を降らせて枯死した大地を蘇生させ、そこにあらゆる種類のけだものを播き散らす、その(雨)の裡に、風の吹き変りの裡に、天と地の間にあって賦役ぶやくする雲の裡に、頭の働く人ならば(神の)徴を(読みとることができる)はず」(『コーラン(上)』p.47)。

44)「まこと、天と地の創造、夜と昼との交替、心ある者にとっては、これすなわち神兆ではないか」(『コーラン(上)』p.125)。

A.403

預言者ムハンマドはアッラーの創造物であり、彼の地位は普通の人間と同じである。その優位性の所以は、神のお告げを受け、アッラーの命令を人間に伝えたことにある。すなわち、神から善行を積むよう命じられ、悪行を為すことを禁止され、また神を認めるよう命じられたことである。ゆえに彼は信徒らに尊敬され、敬愛されるのである。彼の功績は、彼を信仰する者であろうがそうでない者であろうが、全人類に認められている。

イスラム教のウラマーらは、預言者ムハンマドの肖像画の作製を許可しないことに同意している。その理由は、預言者ムハンマドを尊敬するがゆえに、また信徒たちが彼に対して非常なる敬意を表したいがために、やがてそうした絵を崇拜するようになるという行為を避けるためである。これこそが、極めて高貴なるあの方のご尊顔を描く、あるいは作製することがイスラム教で禁止されている所以である。

同じような禁止事項は現在も確認されている。指導者の肖像画でさえ崇拜の対象になっているのだから、ましてやあの方のような地位であればなおさらだからだ。したがって、あなたはその訪問教員の言いつけを無視する権利がある。また肖像画を使わずに、ただあの方の歩みを説明するだけだからといって、それが不明瞭な教え方と同義になることはない。教育において重要な絵とは、あの方の肖像画ではなく、通常はあの方とは無関係の、あの方の歩みを喩えた他の絵である。実のところ、我らが尊崇するムハンマドの絵を作製することは、イスラム信徒から卑しい行為と見なされる。

Q.404 (056-04)

女性の精液と男性の精液の状態について、またそれらの精液がどのようにして交わると、男あるいは女になるのか、宗教の文言に従って説明して頂けますか。

A.404

預言者ムハンマドの時代、彼のもとにユダヤ人の一団がやって来て、4つの質問を以て彼の預言者性を試そうとした。もし彼らの質問に対して適切な回答が得られたなら、彼らは進んでイスラム教に改宗すると認めた。我々の見解では、上述の質問者の問いはユダヤ人の4つの質問の一つに似ていると考える。そのユダヤ人の集団の質問内容は「どのようにして男性あるいは女性の精液はどうなるのか」であった。

我らが尊崇するお方は彼らに対し、以下のようにお答えになった。「モーセにトーラー [律法書] を下し給うた唯一神アッラーの御名において、あなた方に問います。あなた方は男性の精液は白くて濃く、女性の精液は黄色くて薄いということを知っていますか。男女が性交した結果生まれる子供は、アッラーの定めにより精液が優れている方に似ます。もし男性の精液が女性のそれより優れている場合、アッラーの定めにより男児が生まれます。そして、もし女性の精液が男性のそれより優れている場合、アッラーの定めにより女児が生まれます」。

質問者への回答としてはこの伝承を以て十分だと考える。

■第57号 [Qalam 1955.4: 37-39]

Q.405 (057-01)

我々は今、マラヤ全域で行われる総選挙を目前にしています。この情勢の中、市民の代表として選ばれることを望む指導者が現れました。ゆえに私は、どの指導者に従うべきか、そしてイスラム教はどのような指導者を奨励しているのかを知りたいと思います。コーランやハディースにのみ依拠した説明をして頂けたらと思います。

A.405

アッラーは次のように忠告されている。「信ずる者たちよ！アッラーの言いつけをよく守り、また使徒ならびに汝らの中で権力ある者の言いつけをよく守れ」(コーラン「女」の章第59節)⁴⁵⁾。

この節で明らかなのは、アッラーとその使徒に対して、そして *Uli al-Amr* (我らの指導者) に対して忠実であるよう命じられているということである。その指導者とは、アッラーとその使徒に対して忠実で、アッラーとその使徒に対して不従順かつ不信仰でない人々のなかから、イスラム教徒の人々によって選ばれ任命され、イスラム教徒の人々の信頼の対象となる人物である。こうした者こそが、イスラム教徒が忠実であるべき、そして選ぶべき人物である。彼らは、どれがハラルとどれが禁止なのか、どれが タウヒード とどれがシルク [神の多元性] なのかを判断しなければならない。ハラルと禁止を混同してはならず、またタウヒードとシルクと混同してはならないからである。

アッラーは次のように仰せになった。「アッラーと
45)「これ汝ら、信徒のもの、アッラーのお言いつけをよく守り、またこの使徒と、それから汝らの中で特に権威ある地位にある人々の言いつけをよく守るのだぞ」(『コーラン(上)』p.143)。

その使徒、そして礼拝を守り、喜捨を行い、(アッラーの命令に対し) ひれ伏し拜む者(指導者)をおいて、汝らの長(指導者になるべきふさわしい者)は他にはいない」(コーラン「食卓」の章第55節)⁴⁶⁾。

上記の節から明らかなことは、指導者となるべき人物はアッラーとその使徒、そして礼拝を行い、ザカートを支払い、アッラーの命令に忠実な信仰者だということである。イスラム教徒の皮をかぶってはいるが、罪深い行為を行い、酒を飲み、賭け事や姦通をする者ではなく、また礼拝を行うがモスクの外では背信行為を為す者ではない。

アッラーは次のように仰せになった。「信ずる者たちよ！汝らより前に啓典を授けられた者たちの中で、汝らの宗教を笑いものにし、弄ぶ者どもを汝らの指導者にしてはならない。また、不信仰者を指導者(にしてはならない)。もし汝らが真の信仰者ならば、神を畏れなさい」(コーラン「食卓」の章第57節)⁴⁷⁾。

宗教を弄ぶ人々を指導者に対することに対する禁止は正確且つ明確である。またアッラーは、我々の一員ではない者を友人にしてはならないと警告されている。なぜなら、そのようなことは明らかに災難をもたらし、その結果は甚大だからだ。彼らの言葉は甘いだが、その口は邪悪である。これはよく知られていることだが、彼らの胸の内はとりわけ以下のアッラーの啓示の通りである。「信ずる者たちよ！汝らの一員ではない者を、親密な(batānah)友と見なしてはならない。彼らは何としても、汝らの上に災難をもたらすことを止めない。彼らは汝らが苦難に遭うことを望んでいる。まことに彼らの口からは憎しみがほとばしっている。しかし、胸中に秘めたものはさらにひどい。もし汝らが(悟りたいならば)我らは既に汝らに諸々のしるしを明らかにしてやった」(コーラン「イムラーン一家」の章118節)⁴⁸⁾。

46)「汝らの本当の伴侶はアッラーとその使徒と、それから正しい信仰を抱き、礼拝を欠かさず行い、定められた喜捨をこころよく出し、常に熱心に跪く人々を措いてほかにはない」(『コーラン(上)』p.188)。

47)「これ、汝ら、信徒の者、汝らより以前に聖典を授けられ、汝らの宗教を嘲笑したり馬鹿にしたりしている者どもや、信仰なき者どもを決して仲間と思っではならないぞ。アッラーを懼れまつれ、もし汝らが本当の信者であるならば」(『コーラン(上)』p.188)。

48)「これ、信徒たち、決して他の連中と親しくしてはならぬぞ。彼らは汝らを破滅させるためならどんなことでもいとわぬ者ども。ひたすら汝らがひどい目に遇うようにとばかり願っておる。はげしい憎悪が彼らの口にははっきり出ている、が、胸にひそめたものはそれよりもっと恐ろしい。さあ、こうして我らは汝らに神兆をすっかり説き明かしてやったのだ、ただ汝らの方にそれがわかるだけの頭がありさえすれば」(『コーラン(上)』p.110)。

さらにもう一つ挙げる。「信ずる者たちよ！不信仰者を指導者にしてはならない。彼らは信者の一員ではないのだ。まさか汝らは、汝らを裁くための明らかな根拠をアッラーに提示したいのではあるまい」(コーラン「女」の章第144節)⁴⁹⁾。

指導者になる者、そして誰が我々の味方あるいは敵なのかを警告するコーランの節は他にも数多くある。それらは全てアッラーからもたらされる。我々の考えからではない。ゆえに、もしアッラーを信仰するならば、アッラーとその使徒の法を忠実に守り、罪深い行為を避け、そして礼拝を行う指導者を信頼すべきである。言いつけを守らず、姦通をし、酒を飲み、賭博をし、背信行為を煽動する者たちに対してではない。

もしこの事柄についてより明瞭・明確に知りたいならば、『総選挙に直面するイスラム信徒』と題する、キヤイ・ムハンマド・イサ・アンシャーリーの著作を調べてみるといい。この本は、クアラ・カンサーにあるヤーヤー・アーリフ氏の書店で入手できる。

Q.406 (057-02)

聖なるメッカの地はワッハブ派に属する一家が支配しています。1) その宗派は何ですか。2) その信条は何ですか。3) その発祥地の名前は何か。またどのような由来でしょうか。

A.406

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

49)「これ汝ら、信徒のもの、信仰ある人々をさし措いて、無信仰者に頼ってはならぬぞ。汝らまさかアッラーに、汝らを糾弾する公然たる権利を差上げたいわけではあるまいが」(『コーラン(上)』p.162)。

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、その思想が廢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。

Q.407 (057-03)

カウム・ムダが現れた理由は何ですか。使徒ムハンマドの時代あるいは教友の時代ですか。また、カウム・ムダは四法学派から派生したのかですか、あるいは違いますか。

A.407

カウム・ムダという呼称が生まれたのは、長い時間を経て、宗教の教えにはないものを用立てようとする統治者らの力によって、イスラムの教えが様々な要素や数多くの迷信に覆われるようになったことに起因している。今や勃興したカウム・ムダの創始者は、アルアラッマ・アルサイイド・ジュマルッディーン・アフガーニーと言われている。彼の教え子のアルアラッマ・ムハンマド・アブドゥーがそれに続いた。この呼称は使徒ムハンマドの時代や教友らの時代には存在していなかった。なぜなら、その時代の思想は一つしかなかったからだ。それは、アッラーの聖典とその使徒ムハンマドのスナである。カウム・ムダが目標とする規範は、使徒ムハンマドや教友らの時代に行われていたのと同じように行うことである。なぜなら、彼らはそこにコーランやハディースの文言が存在する事項において、コーラン、ハディース、そして教友らのイジュマーを唯一の規範としているからだ。

彼らは使徒ムハンマドの時代の教えを唯一の規範とするようイスラム信徒に説いているため、四法学派のどの学派の教えをも規範としていない。なぜなら、四法学派が拡大し存在するようになったのは西暦6世紀[原文ママ]だったからだ。

■第58号 [Qalam 1955.5: 36-37]

Q.408 (058-01)

シャリファ[ムハンマドの子孫の女性]がサイイドで

はないムスリム男性を夫にすることを禁じるコーランやハディースの文言はありますか。

A.408

シャリファの家系の女性と非サイイドの家系の男性の間の結婚を禁止するコーランあるいはハディースの法源はない。それどころか、コーランとハディースの中で、次のことが明確に言及されている。それは、血統においては皆平等であり、神への崇敬の他は、サイイドの家系の人の方が非サイイドの家系の人より優れている、またアラブの民の方が非アラブの民より優れているということはないということだ。

最も高貴なるコーランの節の中で、「地位の対等性」の問題について明瞭・明確に述べられている。それは以下に挙げる至高なるアッラーの啓示の中に満ちている。「おお、人々よ！まことに我らは汝らを男女に分けて創造した。そして我らは、汝らが互いに知り合うために、汝らを種族と部族に分けて創造した。まことにアッラーにとって汝らの中で最も尊い者は、最もアッラーを崇敬する者である。まことにアッラーは全知なるお方、よく通曉し給うお方である」(コーラン「私室」の章第13節)⁵⁰。

預言者ムハンマドのハディースの中でも以下のように述べられている。「神の御使いはおっしゃった。『あなたの所に一人(求婚者)がやって来た時、その人の宗教と性格が好ましいと思うなら、その人と結婚しなさい。もしそうしなければ、きっとこの地上に災いが起こるのであろう。そしてその損害は甚大である』。そこで彼らは『神の御使いよ、彼のような状態の人でもですか』と尋ねた。すると神の御使いは『あなたの所へ一人(求婚者)がやって来た時、その人の宗教と性格が好ましいと思うなら、その人と結婚しなさい』とおっしゃった。これを3回繰り返しおっしゃった」(アルテイルミディーの伝承)。

イスラムの歴史を紐解けば、使徒ムハンマドが生きておられた時代にこの原則が実践されていたことがきっと分かるだろう。例えば、預言者ムハンマドは彼の従姉妹であるザイナブをザイド(元奴隷)と結婚させた。

この地位の対等性の問題について、『アルマナール』

50)「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、アッラーのお御目から見て、お前らの中で一番貴いのは一番敬虔な人間。まことに、アッラーは全てを知り、あらゆることに通曉し給う」(『コーラン(下)』p.165)。

の中でサイド・ラシード・リーダーがより詳しく分析している。その内の一部は以下の通りである。

「結論としては、イスラム法は公正と公平に基づいた法であり、(イスラム信徒をいくつかの階級に)分割したり、あるいは(ある特定の集団を)最上したりする法ではない。その法は普遍的であり、法におけるイバダート上の目的は、称賛されるべき状態で精神を浄化し、それを愛するということである。一方その社会的目的は、頹廃を防ぎ、利益をもたらす、そして公益を守ることである」。以上のことに基づけば、イバダート上の事柄としては、サイドあるいはその他の人々をイスラム法で区別する権利はない。ハサンの家系及びフシンの家系の地位は、イスラム法において他の家系と同等である。預言者ムハンマドの親族が、一部の法によってザカートを受け取ることが禁止されていたことを明示する(ハディース)に関してだが、それは理にかなっており、何かを追加することは許されない。なぜなら、特定のケース(*al-Takhṣīs*)とキヤース[類推]は別ものだからだ。よって、以下のような真正ハディースにキヤースを加えることはできないのである。「ザカートの受け取りが禁じられている預言者ムハンマドの親族とは、ハーシム家とムッタリブ家であり、フティマの家系に限られたことではない」。結婚における地位の対等性は、“*al-fadā'il*”(地位の優位性)と“*al-Khaṣā'is*”(特別性)をもってそれを証拠とすることはできない。しかし、この地位の対等性についてはイスラムの法源を元に判断しなければならない。イスラム法の文言によれば、対等の地位に関する正当な法源は一つもない。アルハフィズ・イブン・ハジャール・アルアスカラーニーは、ブハーリーのハディース集成に関する評論の中で次のように述べている。「血統を基準とした地位の対等性を容認するハディースは一つもない」。一方、キヤースに関してサイド・リーダーは次のように述べている。「地位の対等性は血統に基づく」と主張するイスラム法学者がいるが、その正当な論拠(理由)は不名誉の回避を意図したキヤースに基づいている。しかし、もしそれが不名誉をもたらさないならば(つまり社会の非難の元にならないならば)血統を基準とした地位の対等性は価値を失う(失墜する)…」。

Q.409 (058-02)

コーランの教えに従う際、どのような方法で出された命令を忠実に守るべきでしょうか。

A.409

忠実に守るべき命令とは、アッラーより下され、その使徒が伝えた命令、そして統治者同士の有益な合議によって、共同福祉のために下された決定である。神は次のように仰せになった。「信ずる者たちよ！アッラーの言いつけをよく守り、また使徒ならびに汝らの中で権力のある者の言いつけをよく守りなさい」(コーラン「女」の章第59節)⁵¹⁾。

イスラム教で意味するところの*Ūlī al-Amr*(権力者たち)とは、公正・公平に信徒を管理し、また、たとえ公衆の面前であったとしても、あらゆる批判や考えを受け入れる義務を果たすために選ばれた統治者のことを指す。勤めを果たす各々の統治者は、彼ら個人の意思に従うのではなく、集団で合議しなければならない。アッラーは次のように仰せになっている。「福利についてもよく合議せよ。そして一旦決意したなら、(それを行うために)アッラーを頼りなさい」。

合議することは、イスラム教徒が実行するよう命じられている原則である。もしその命令が、利益と不利益を認識した上で合議されたものだとしたら、それは忠実に守るべきである。しかし、その命令が合議されずに一人の人間から発せられ、それを忠実に守るよう要求されたならば、そしてもし統治者から発せられたものであったとすれば、言うまでもなくそれは独裁者の方法と言える。それに対し、イスラムは合議で取り決めるを行う。

■ 第59号 [Qalam 1955.6: 39-40]

Q.410 (059-01)

葬儀の礼拝では、他の礼拝のように立礼や平伏礼をしない理由は何ですか。死者のために礼拝を捧げることが命じるアッラーの法はいつの時代に下ったのでしょうか。また、誰がそれを最初に始めたのでしょうか。使徒ムハンマドはそれを行っていましたか。その中で4回のタクビール[「アッラーは偉大なり」と唱えること]をする理由は何ですか。

A.410

周知の通り、葬儀の礼拝は死者を崇拝するために行うのではなく、ただ死者の冥福を祈るために行うに過ぎない。ゆえに、葬儀の礼拝では立礼や平伏礼の動作が含まれない。なぜなら、立礼や平伏礼は全能なるアッラーに対してのみ捧げるよう定められているからだ。

葬儀の礼拝は死者の冥福を祈るために行うことを

51) 注45参照。

示す文言は、次のアブー・フライラの伝承によるハディースの中に見出すことができる。

「私は神の御使いが『死者に捧げる礼拝を行う時は、その者のために誠意をもって冥福を祈りなさい』とおっしゃったのを聞きました」。

同様に、その礼拝は死者にとって重要であるため、祈りを捧げる際に最後にタクビールが2回割当てられている(最初のタクビールはコーラン「開端」の章の読誦の時、二番目は預言者に捧げる祈りの時、三番目と四番目は死者に捧げる祈りの時である)。

二番目の質問に対する回答は容易である。なぜなら葬儀の礼拝に関する命令は、我々の預言者ムハンマドに下された命令であり、預言者ムハンマドの真正の説明によれば、預言者ムハンマドは生きている間に教友らや彼の信者らと共にその礼拝を行っていたからである。その時以来、その礼拝は忠実に守るべき法となり、イスラム教徒たちがいつでも行うようになった。

タクビールを4回唱える理由に関してだが、それは合意に基づいて定められた法で命じられたものだからだ。知り得ている限りでは、タクビールの回数については、いくつかのハディースが存在する。その中には、3回、4回、5回、そして6回と説明されている。しかし、タクビールを4回行うとするハディースが、その他のハディースに比べてより信憑性が高く、合意されるに至ったのである。

Q.411 (059-02)

ズフルの礼拝をアスルの礼拝とまとめて一緒に行う、それも時折やたまにはではなく、常に行った場合、法的にどうなりますか。というのは、私は仕事上、土曜と日曜を除き、仕事に戻る時間はまだズフルの礼拝を行う時間帯ではないのです。

A.411

この質問に対する回答は次の通りである。使徒ムハンマドはメディナの都市でズフルの礼拝とアスルの礼拝を一緒に(アスルの礼拝の時間帯にズフルの礼拝も同時に)行っていた。そしてマグリブとイシャーの礼拝を合わせて一緒に行っていた。

ブハーリーとムスリムの伝承によるハディースの中で、次のような文言が伝えられている。「イブン・アッバースは伝えている。預言者はメディナで7ラカーと8ラカーの礼拝をされた。すなわち、ズフルとアスルの礼拝、マグリブとイシャーの礼拝をそれぞれ合わせて一緒に行われた」。

もう一つ伝承を挙げる。「預言者はマディーナで、戦闘中でも雨天でもない時に、ズフルとアスル、マグリブとイシャーの礼拝をそれぞれ合わせて行われた。そこである人がイブン・アッバースに『なぜ神の御使いはそうされたのでしょうか』と尋ねた。それに対し彼は『神の御使いは、彼の信徒に負担をかけたくないからです』と答えた」(ムスリムの伝承による真正ハディース)。

「イブン・ナスードは伝えている。神の御使いはズフルとアスル、そしてマグリブとイシャーの礼拝をそれぞれ合わせて行われた。これについて神の御使いが尋ねられると、彼は『私がおのようにしたのは、私のウンマに窮屈な思いをさせたくないからです』とお答えになった」(アルタブラニの伝承によるハディース)。

上記の文言から、使徒ムハンマドは国内でズフルとアスル、そしてマグリブとイシャーの礼拝をそれぞれ合わせて行われた、ということは明らかである。しかし、これは使徒ムハンマドがいつもそうしていたという意味ではない。したがって、我々はそれを行っても許されるが、しかし時々である。望ましいのは、何か支障(障害)がない限り、我々はそれを行わないということである。なぜなら、使徒ムハンマドは以下のようにおっしゃっているからだ。「何も支障がないのに2つの礼拝を合わせて行う者は誰でも、いくつかある大罪の扉に行き着くことになる」。

最後に挙げたハディースは脆弱であり、法の根本として取り上げたわけではない。ただ併合礼拝を抑制するために挙げたに過ぎない。我々の意見としては、義務であるズフルの礼拝を、あなたは紙や敷物を用いて職場で一人で行う余裕があると考え。なぜなら個人で礼拝を行う場合、その礼拝の時間帯に入ってさえいれば、行う場所については決まりがないからである。キブラットを向いて礼拝を行い、その後で仕事に戻ればいい。なぜなら、併合礼拝はできる限り避けた方がいいからである。

Q.412 (059-03)

1) 徴収されたフィトラの資金が受け取るべき人々に分配されなかった場合、法的にどうなりますか。2) 徴収されたフィトラを政府関係の各宗教局が蓄えておき、宗教発展のために局内だけで使用された場合、それは法的にどうなりますか。

A.412

ザカート・フィトラは、120日間母親のお腹の中にい

る、生まれる前の子供に至るまで、全てのイスラム教徒が支払うよう義務付けられたイバーダートである。ザカートの支払い命令は、問答無用の義務として課されたイバーダートである。一方、誰にそれを分配する(与える)かについてはコーラン「改悛」の章第60節の中で、アッラーが次のようにお定めになられている。「(1)貧者、(2)困窮者、(3)アミール(ザカートの徴収にたずさわる者)、(4)改宗者(心をなびかせた者)、(5)奴隷を解放するため、(6)負債者、(7)アッラーの道のため、(8)旅費の尽きた旅人。これらは全てアッラーが定めし義務である」⁵²⁾。

神が定め給うた上記8つの集団がザカートの資金を受け取ることが許されている。他にも、ザカートが与えられることが許されるのはその8つの集団であると示すハディースがいくつかある。これを理由に、ザカートはそれらの集団の間で均等に分配すべきだと解釈するウラマーがいるようである。一方、8つの集団のなかの一つの集団に分配することが許されるという意見もある。また、ザカートは必要性を満たすためにあるという意見もあれば、必要性の高い人々に優先的に分配すべきという意見もある。その理由は、使徒ムハンマド自身、他のグループに比べて貧者と困窮者をより重視していたからである。したがって、ザカートは一つの義務(イバーダート)として守るべき命令であり、それを誰に分配するかは既に定められている、ということは明らかである。

またその分配方法は世俗に関する事項なので、ザカートの目的、意図、そして趣旨の実現は、世俗的なやり方で分配してもよい。例えば、ザカートの目的を達成するための機関を設立するといったことである。ザカートを均等に分配すべきとするコーランやハディースの文言を、我々はまだ見つけたことがない。徴収された全てのザカートは、利をもたらず方法で、あるいはその他の様々な方法のいずれかを以てそれを運営しようとも、もし必要性があった場合には、受け取るべき人々に分配しなければならない。

二番目の質問に関してだが、おそらく宗教局はアッラーの道のためという理由をもって受け取る権利があると考えているのだろう。我々はそれについて確証をもって断定することはできないが、貧者と困窮者へのザカートの必要性がより優先されるべきだという

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

ことに、我々は注意すべきである。よって、この質問内容に関しては許されないと考える。我々の見解では、それを非常に必要とする状況下にある人々がいるにもかかわらず、宗教局が優先順位を均等にして、彼らの権利を後回しにするとしたら、それは道理に合わない。

インドネシアのマシュミ党[インドネシア・ムスリム協議会]は、徴収したザカートを総選挙の資金として使うことを容認した。その意図は、その地でイスラム法が施行されるようイスラム国家を樹立することだった。イスラム国家を樹立するという方策は、アッラーの道のためのジハード[奮闘・努力]であるという考えに基づいている。

■ 第60号 [Qalam 1955.7: 5, 36-38]

Q.413 (060-01)

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きました。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.413

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。

イスラム法の原理に従えば、何らかの法的判断を下す場合、まずはその事項について明確な分析をしなければならない。そして我々の前でその分析がなされた後に初めて、その事柄がコーランやハディース、そして教友らの合意に基づいた法を遵守したものか、あるいは法の原理からキヤースすることが可能な事項に当てはまるかという宗教上の法的判断を下すのである。

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(ahl al-dhikr)に(何でも)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。

上述のように、ファトワを出そうとする人は、本来ならば、奨励されている「家族計画」の本当の意味は何か、また「産児制限」では何が求められているのか、という点を十分に理解する必要がある。

我々が行った調査からすると、その方法あるいは目的のいずれにおいても両者の間に違いがある。発表された内容からすると、「家族計画」に与えられた目的は、母親の健康が保証されるように、また子宮を傷つけずに完璧に子供を管理できるように避妊を行うことである。すなわち、女性の子宮内で受精卵が成長する前に手段を講じることである。

そこで取られる方法は、女性の子宮あるいは母胎を全く傷付けることはない。例えばゴムを使用したり、あるいは何らかの薬を使用したりして、単に一時間だけ排出された卵子を殺すために、それらに子宮内に数分間入れるという方法である。

シンガポールのような州では、家族計画を推奨する組織が存在し、その方法や、どのようにしてゴムを女性の子宮内に挿入して使うのかを提示している。それゆえ、ゴムの使用方法を教えたり、また使用するゴムの大きさについて説明したりするために女性の医師を準備している。ここで受けた説明によると、実施されているこの対策が女性の健康を損なうことは全くない。そして女性は好きな時に自分一人でゴムを開け

たり、あるいは子宮から取り出したりすることができるのだ。

この事柄において諸々の方法が示された目的は、子宮を全く傷つけることなく、また男性の健康も損なうことなく、単に男性の精子と女性の卵子が交わることを避けるためである、ということは明白かつ明瞭である。

この目的が元で、夫が「フレンチ・[一語不明]」、つまり男性用のコンドームを使用した場合、どのような関連性があるのかという一つの問いが生じた。これは「アズル」に関する法と関連付けることは可能なのだろうか(「アズル」とは、女性の希望により、男性がオーガズムを感じた瞬間に女性の陰外に射精することを指す)。

「アズル」という方法を用いた産児制限の問題については、以下に挙げるようなハディースや教友らの文言がある。

「ジャビールは伝えている。神の御使いがご在世の頃、私たちは普段アズルの方法を用いていた。それはコーランがまだ啓示されている頃であった」(ブハーリーとムスリムによって認められたハディース)。ムスリムの伝承によると、以下の通りである。「神の御使いがご在世の頃、私たちは普段アズルの方法を用いていた。このことは神の御使いもご存知であったが、禁止なさらなかった」。

「アブー・サイドは伝えている。ユダヤ教徒たちは、アズルを行うことはやんわりと子供を殺すのと同じことだと言った。それを耳にした神の御使いは『ユダヤの民は嘘をついている。まことに強大で崇高なるアッラーが何かを創ろうとなさる時、誰もそれを妨げることはできない』とおっしゃった」(アフマドとアブー・ダウードによる伝承)。

「ウサーマ・ビン・ジャドは伝えている。一人の男が神の御使いの所にやって来て、『私は妻と性交する時にアズルの方法を用いています』と言った。預言者は彼に『なぜあなたはそうするのですか』とお尋ねになった。その男は『私は彼女の子供たちを愛しているからです』と答えた。そこで神の御使いは『もしその行為(アズル)が有害ならば(普段それを行っている)ペルシャ人やローマ人にとっても有害なはずだ』と申されました」(アフマドとムスリムによる伝承)。

この問題において、アズルを禁止するハディースも一つある。

「ジュダーマ・ビンティ・ワフブ・アルアサディーヤ

は伝えている。私は神の御使いの集會に参列しましたが、その時御使いは何人かに次のように語っておられました。『私は「ギイーラ」を行うことを禁じる気でした。しかし、ローマ人やペルシャ人の事を調べてみると、彼らは「ギイーラ」を行っており、その行為が彼らの子供たちに害を及ぼすことはないと分かった』。そこで参列者が預言者にアズルに関する法について尋ねた。するとあの方は『それは“*al-wa'ad al-khafī*”(秘かに子供を殺す)行為と同じです』とおっしゃり、続けてコーランの一節を加えてご説明になった。『女兒が生き埋めになって殺された時、どのような理由で殺されたのかを問われることになる』(アフマドとムスリムによる伝承)。

上記の「ギイーラ」という言葉は、自分の母乳を乳児に飲ませている時期に当たる女性と交わることを意味する。使徒ムハンマドは普段それを行っているローマ人やペルシャ人を見て、それが彼らの子供たちに害を及ぼさないことが分かり、その行為を彼の共同体に禁じることはなかった。

明らかに前述のウンム・ジュダーマの伝えるハディースはアズルを行うことを禁止しており、それはアズルを許可する上記3つのハディースに相反している。それゆえに、ウラマーの間で見解の相違が生じ、アズルは許されると主張する一派もいれば、許されないと主張する一派もいることとなる。

この事柄において、アズルを禁じるハディースとこれを許可するハディースを組み合わせる(すなわち、相反しないように趣旨を合わせる)ウラマーもいる。その内の一人がアルアラッラー・アルカイムである。

イブン・アルカイムは次のように述べている。使徒ムハンマドは(アズルを行うことを許すハディースの中で)ユダヤの民が嘘つきと思っていた。そして、アズルによって妊娠を防ぐことはできず、至高なるアッラーが子供を創ろうとなさる時、それは生まれる(何であれそれを妨げることはできない)。そしてもしアッラーがそれを思召さなければ、その創造物は生まれることはない、と説明された。同じように、アズルを行うことは本当に“*wa'ad*”(子供を殺す)行為に当たらない。したがって(アズルを禁止する)ジュダーマの伝えるハディースの中で“*wa'ad khufī*”(秘かに子供を殺す)行為と見なされている。夫がアズルという方法を用いる理由は、妻が妊娠しないようにしたいがためである。したがって、前述の目的は子供を殺すことと見なされるが、両者の違いは次の通りである。すなわ

ち、“*al-wa'ad*”(子供を生き埋めにして殺す)という行為は、それを行っている姿をはっきり目にするのができ、したがってそれには目的と行為が伴う。これに対して「アズル」を行うことは単に目的次第であり、ゆえに秘かな“*wa'ad*”と見なされるのである。

その他にも、アズルを禁ずるハディースは脆弱だと見なされている。アルアサディーヤが語った話の最後にそれを追記しているのはサイド・ビン・アイユブの伝承だけだからだ。マーリクとヤーヤー・ビン・アイユブもまたアルアサディーヤの話を伝えているが、そのような追記はない。その理由は、その例え話がアズルを行うことを許可する複数のハディースの内容に反するからである。ハディース集成書『アルサナン・アルアルバ』の編者もその追記を削除している。

以上の説明から、母親の健康がさらに悪化しないように守るという目的で産児制限を行うアズルはイスラム教で許されており、禁止ではないことは明らかである。

以上の説明を見ると、前述のことはアズルとしてキヤースが可能だというのが我々の見解である。つまり両者(夫婦)の間の同意を条件に、男性がコンドームを使用することは認められる。

他にも普段人々が行っている方法があるが、これはあまり保証されていない。女性の月経が終わってから一週間あるいは十日間夫婦が性交をしないようにするというものである。この方法も多く用いられており、一部の人々によると効果があるとされている。

上述のことは、家族計画に関する事柄であり、その状況は産児制限と異なる。我々はまだ後者の事柄について十分な調査を行っていない。そこで実施されている方法の中に、女性の腰にある筋を切るという方法があるということを示す説明を僅かに得ただけである。その筋の切断をするだけで、女性が子供を授かる望みは完全に断たれる。このような行為は子宮を傷つけることになり、たとえ夫の承諾があったとしても、それはイスラム教で禁止されている。なぜなら、それは子宮を傷つけることを意味するからだ(これらの方法について我々は現在調査中である)。

家族計画の体制を整える二つの方法と、調査した産児制限の方法について、今我々の前で明らかになった。この二つの方法について、多少なりとも説明できたと考える。一方それらの意図あるいは目的について、我々はここで調査すべきだと考える。

何らかの行為や実践はそれぞれ意図をもって為さ

れなければならない。「各々の実践は、意図をもって為すべきである」。これは使徒ムハンマドのハディースである。

産児制限を求める対策の意図あるいは目的は何なのだろうか。これこそがその根源である。その意図は、子供に食事を与えることができないと恐れるから、または教育が施せないから、あるいは母親が十分に健康ではない(母親の健康上の理由)から生じたのだろうか。もし十分に教育あるいは食事を与えることができないことが理由ならば、それは人間の力が及ぶことではない。それは神の力強い御手の内にある。コーランのいくつかの節を根拠に、こうした理由は禁止あるいは否認されている。

しかし、母親の健康上の理由に関しては、大半のウラマーらがそれを容認している。例えば、ある子持ちの母親が、毎年子供が増えるにつれてますます健康状態が衰え、そして毎回子供を生む度に母親の状態が危険に晒される場合に、または医師により強制的に胎児を取り出さざるを得ないなどといった場合には認められている。なぜなら、イスラム教では自分の身を危険に晒すよう命じることなど全くないからだ。

したがって、状況は一つであるが、その中に異なる状況が存在するという事は明らかである。よって、ある法を以て全く同じ法的判断を直ぐさま下してはならないのだ。

この事項を中絶と関連付けることは可能だろうか。神の御心のままに、この件に関して後の号で説明したい。

執筆者一覧

坪井 祐司(つばい ゆうじ)

東洋文庫研究員。東京大学大学院人文社会系研究科博士課程修了。専門はマレーシア近代史。研究テーマは英領期のマラヤにおけるマレー民族の形成の過程。主な論文は「1930年代初頭の英領マラヤにおけるマレー人性をめぐる論争：ジャウイ新聞『マジュリス』の分析から」(『東南アジア歴史と文化』45、2016年)。

光成 歩(みつなり あゆみ)

京都大学東南アジア地域研究研究所連携助教。専門はマレーシア地域研究／イスラーム司法制度。研究テーマはマレーシアにおけるイスラーム司法制度の展開と「改宗問題」。主な論文は「イスラーム法制と女性憲章：シンガポールにおけるムスリムの婚姻法改革」(『マレーシア研究』第3号、2014年)など。

山本 博之(やまもと ひろゆき)

京都大学東南アジア地域研究研究所准教授。専門はマレーシア地域研究／現代史。研究テーマは、イスラーム教圏東南アジアの民族と政治、アジアの災害対応、地域研究方法論。著書に『脱植民地化とナショナリズム——英領北ボルネオにおける民族形成』(東京大学出版会、2006年)、編著書に *Bangsa and Umma: Development of People-grouping Concepts in Islamized Southeast Asia* (Kyoto University Press, 2011)がある。

野中 葉(のなか よう)

慶應義塾大学総合政策学部専任講師。専門はインドネシア地域研究。研究テーマは現代インドネシア社会におけるイスラームの受容と広がり。著書に『インドネシアのムスリムファッション——なぜイスラームの女性たちのヴェールはカラフルになったのか』(福村出版、2015年)。主な論文に「イスラーム的価値の大衆化：書籍と映画に見るイスラーム的小説の台頭」(倉沢愛子編著『消費するインドネシア』、慶應義塾大学出版会、2013年)など。

CIRAS Discussion Paper No.78

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

発 行 2018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