

CIRAS Discussion Paper No. 101

**『カラム』の時代Ⅻ**  
マレー・イスラム世界の社会変容と女性

光成 歩・山本 博之 編著



京都大学東南アジア地域研究研究所

# 目次

## 序『カラム』の時代Ⅻ

マレー・イスラム世界の社会変容と女性

光成 歩…………… 3

## マレー・イスラム世界の論題と女性 이슈の位置

イスラム教に基づく知の分類方法による「千一問」質問群の特徴分析

光成 歩…………… 9

## 「千一問」におけるコーランの引用

坪井 祐司…………… 22

## 「千一問」にみるムスリムの異文化理解

金子 奈央…………… 31

## 戦後シンガポールの活気と混乱

アフマド・ルトフィ名義の小説群(1948~1950年)をもとに

山本 博之…………… 44

## アブドゥッラー・フサインのペナン時代(1939年~1941年)

英領期マラヤの結社と出版

西 芳実…………… 51

## マレー世界における華語作家の国家構想

ルー・ポーイエと1940年代のインドネシア文芸界

篠崎 香織…………… 61

資料編「千一問」試訳…………… 70

CIRAS Discussion Paper No.101

MITSUNARI Ayumi and YAMAMOTO Hiroyuki (eds.)

**The Age of *Qalam* XII**

**Social Change and Women in the Malay Islamic World**

©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, 2021

# 序『カラム』の時代XII

## マレー・イスラム世界の社会変容と女性

光成 歩

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)を主な資料とし、脱植民地化期のマレー・イスラム世界におけるイスラム教徒の関心や課題について考察するものである。

マレー・イスラム世界の人々にとって、1950年代から1960年代は、脱植民地化と国民国家の建設という政治的な課題に取り組んだ時代である。この時代には、独立を目指す複数の枠組みや思想潮流のなかから、現在の国民国家を形作るマレー・ナショナリズムが主流となっていった。マレー・イスラム世界の政治史の記述において中心となってきたのは、このマレー・ナショナリズムを軸とした国家形成の歴史である。

他方、マレー・イスラム世界の1950年代から1960年代にかけては、主流になり得なかった思想も含め、国づくりの構想や社会的課題が出版物を通じて活発に議論された言論の時代であった。イスラム教を基盤とした社会を作ろうと呼びかけた『カラム』(マレー語で「筆」)は、この時代の言論空間で読者を得て、20年という長期にわたり刊行を続けた雑誌である。

本論集は、『カラム』誌面の読み解きを通し、『カラム』が読まれた時代のイスラム教徒たちの生活世界に接近しようとするものである。多民族・多宗教・多言語からなるマレー・イスラム世界の混成的な社会構成と、近代化による急速な社会変容が、イスラム教徒の日常生活のなかで具体的にどのように立ち現れ、どのような課題として経験されたのか。『カラム』の時代を生きた人々の声に着目して、この問いに接近する。

### 1. 独立期社会の方向性を問うた雑誌『カラム』

『カラム』は、1950年7月から1969年10月にかけて発行されたジャウイ綴りのマレー語による月刊誌である。編集者のエドルス<sup>1)</sup>は、カリマンタン出身

1) 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, 以下エドルス)。1911年にカリマンタンのバンジャルマシんで、アラブ人ムスリムの両親のもとに生まれ、1930年にシンガポールにわたって出版・執筆活動を始めた。エドルスの伝記に[Talib 2002]がある。

のアラブ人イスラム教徒で、1948年にカラム出版社(Qalam Press)を立ち上げ、小説などの商業出版をへて『カラム』の出版を始めた<sup>2)</sup>。『カラム』は、当時の定期刊行物の多くが短期間で停刊となるなか、20年間にわたって途切れることなく発行された異例の雑誌である。『カラム』の主な読者層はシンガポールを含むマラヤ在住者だった一方、タイ南部からボルネオ島を含むマレー・イスラム世界の周縁部にも読者がいたことがわかっている。

マレー語出版において、ローマ字綴りが主流となるなかでジャウイ綴りを採用し続けた点も、他の定期刊行物と一線を画す『カラム』の大きな特徴である。『カラム』の発行当時、学校教育などを通じてイスラム教徒だけでなく非イスラム教徒にもローマ字綴りによるマレー語が普及しつつあり、ローマ字綴りで出版することは、読者層を拡大する機会となりえた。『カラム』は、イスラム教育を通じてのみ身につくジャウイ綴りを採用し続けることで、イスラム教徒が抱える問題をイスラム教徒のみによって議論する場となることをあえて選んだ[山本 2002]。

『カラム』は、同時代の世界が急速に変化するなか、マレー・イスラム世界のイスラム教徒を「私たち」(kita)と呼んで、そういった変化にどう対応していくべきかを論じた。『カラム』創刊号では、次のように述べている。

今日、私たちが暮らすマレー世界は、社会環境、思想環境、政治環境のいずれにおいても大きな変化に直面している。それらの変化が私たちにとって有意義であった生活を向上させるものとなるためにも、私たちは適切な指導者や指針を必要としている

[Qalam 1950.7/8; 山本 2016]。

『カラム』の発行が始まったのは、東西対立が激化していた1950年である。『カラム』創刊号は、非イスラム圏の朝鮮半島の分断や戦闘について、歴史的経

2) この経緯に関しては、本論集所収の山本論文も参照されたい。

緯や戦鬪の様子を地図や写真を用いて詳しく報じている。また、ベトナム戦争も報道写真をふんだんに盛り込んで取りあげられた[坪井 2014]。1951年4月号のイラストには、各国のイスラム教徒が、東西対立下で大国に虎視眈々と狙われている描写が表れており、『カラム』が冷戦下の対立に危機感を抱いていたことが窺われる<sup>3)</sup>。

1950年代から1960年代は、インドネシアとマラヤにおいて、それぞれのナショナリズム勢力の主導による国民国家の建設が進んだ時期でもあった。『カラム』は、シンガポールを含むマラヤを「祖国」(tanahair)と言及し、マレー・イスラム世界の植民地がそれぞれ国家を建設することを前提としつつ、新生国家はイスラムを基盤とすべきだと訴えた。そのなかで、マラヤよりも早期に独立を達成したインドネシアの選挙や政治動向を参照しようとして多くの論考が掲載された<sup>4)</sup>。

『カラム』の長期連載記事のタイトルを挙げてみると、「社説」、「千一問」、「祖国情勢」、「女性の園」、「苦いコーヒー」、「月々徒然なるままに」、「我々はどこへ向おうとしているのか」、「マレー語」、「宗教とは導きなり」、「コーランの秘密」、「コーランはイスラム文化の中心」、「イスラム国家」、「ムスリム同胞団」、「イスラム文化」、「言葉の広場」、「女性の世界」、「哲学と文化」、「イスラムの呼び声」、「芽を摘む」などがある。宗教、政治、女性、哲学、言語、文化といった幅広いテーマ設定には、脱植民地化と国民国家建設という政治過程と、社会の諸領域の変化とをつなぎ合わせてとらえ、独立によって社会が到達すべき方向性を判じようとする『カラム』の問題意識が示されている。連載の誌面では、実社会において連載のテーマに関連する出来事が起これば連載内容を繰り下げて時事問題への論評を行うこともめずらしくなく、実社会への関心に裏打ちされた執筆および編集方針を読み取ることができる。

3) [Qalam 1951.4; 山本 2016]参照。東西対立による政治的緊張だけでなく、大国間の競争からイスラム教徒が取り残される不安や、足元の社会に目を向けた際にマレー人若者の間に見られた信仰離れの現象も、『カラム』の通奏低音をなす危機意識だった[山本 2002]。

4) 例えば、1955年に行われたインドネシア総選挙に言及した記事の分析に[山本 2010b]がある。『カラム』執筆陣については[山本 2002]を参照。執筆陣もマラヤだけでなくインドネシアの改革派知識人を含み、誌面は国境を超えた知的交流を担った。インドネシアとマラヤの政治情勢や相互参照については[坪井・山本 2017; 坪井・山本 2018]の各論文を参照。

## 2. 『カラム』にみる女性と社会

『カラム』は、創刊号から女性をテーマとする連載を掲載し、かつその他の論説コーナーでもイスラム教徒女性の権利や家族規範に関わる論題をしばしば扱った<sup>5)</sup>。当時、イスラム教徒女性たちは、就学・就業・政治参加などにより活動領域を広げており、これに伴い、幼年期での結婚や安易な離婚など、家族形成に関する社会慣習にも批判が寄せられるようになっていた。議会では男女の賃金格差の是正や家族法改革が進められ、とくにイスラム教徒の結婚と離婚に関する話題が日刊紙でも大きく取り上げられた。結婚や離婚に関する論争は、女性の活動の場が広がり、公共空間での存在感が増すなかで、女性を社会にどう位置づけるかという問いが、社会全体にとっての課題となっていたことを表している。

教室に居らぶ女子児童や大学構内を闊歩する女子学生、政治集会で男性の面前を行進する女性たちなど、写真を多用した『カラム』誌面でも、社会における女性の存在感は反映された。

『カラム』において、イスラム教徒の結婚と離婚の問題は、社会のあり方に関わる関心事として扱われた。その関心は、伝統からの女性の解放、伝統を固守する宗教指導層への批判、社会制度としてイスラム教徒の婚姻規範を整えることによる宗教の社会における再定位、そして、近代化する社会のなかで信仰を育む単位としての家族の再定位など、複数の側面からなっていた。

こうした関心を背景として、『カラム』はイスラム教徒女性をめぐる論争、とりわけ結婚と離婚の問題に対して、誌面を割いて議論の場を提供し続けた。例えば、家族法改革に際しては、法案全文をマレー語訳(およびジャウィ翻字)して掲載し、イスラム教徒が法案の内容をふまえて改革の是非を吟味するよう促した。また、女性解放を訴える誌面がムフティによる異端宣告などの攻撃を受けた際には、その文面を全文掲載し、これにさらに反論することで応えた。

このように、『カラム』の誌面は、社会に対する問題意識に照らした独自のメッセージと、多様な媒体からの引用および転載とによって構成されており、読者は、『カラム』を通して多様な立場の意見が議論を

5) 創刊号からの連載「女性の園」では、エドルスが女性の筆名でイスラムの婚姻や家族制度における女性の権利を論じた[光成 2019]。

戦わせる言論空間に参加することができた。

20年間という『カラム』の発行期間は、社会の長期的な課題に、イスラム教に基づいて対処しようとしてきたイスラム教徒たちの動向の把握を可能にしてきた<sup>6)</sup>。本論集は、本年度12年目となる『カラム』共同研究のこれまでの成果をふまえ、『カラム』のメッセージを受け取り、変化する社会情勢のなかでの指針としようとしてきた『カラム』読者の世界をとらえる視座から『カラム』誌面の分析を行うものである。

読者の世界は生活の世界である。『カラム』で論じられてきた、宗教、政治、思想、教育、市場、女性、家族といったテーマ群が、生活世界のなかの論題として経験され論じられた過程を、本論集を通して明らかにする。また、このなかで、多宗教・多民族・多言語からなる混成的な社会のありようがどのように位置づけられてきたかという点にも着目する。

本論集では、『カラム』を軸に、1950～1960年代の社会変動のなかで、マレー・イスラム世界のイスラム教徒たちが自らの生活世界をどのように理解していたかを検討する。具体的には、イスラム教徒が自らのおかれた環境やその変化を主体的に位置づけ論じた場として、『カラム』のなかでも読者の投稿によって成り立っていたコラム「千一問」を取り上げる。また、『カラム』の時代のマレー語出版界の動向を検討し、その特徴を分析する。

これに加え、資料編として「千一問」の日本語試訳を掲載する。日本語試訳は、2018年度まで本共同研究の研究代表者を務めてきた坪井祐司が中心となって進めてきたもので、コラム「千一問」を特集した2014年以降、本共同研究が毎年発行している『カラム』論集に、発行年順に作成した日本語試訳を掲載している。本論集では、第108号(1959年7月号)～第142号(1962年5月号)および前回掲載できなかった第89号(1957年12月号)の「千一問」試訳を掲載する。

6) 本論集のもととなった共同研究の成果として発行された2010年以降の論文集『カラムの時代』十一編を参照。マレー・イスラム世界の「近代」[山本 2010]、公共領域の再編[坪井・山本 2011]、イスラム的社会制度の設計[坪井・山本 2012]、言論空間の形成[坪井・山本 2013]などをサブテーマとして分析を行ってきた。マレー・ムスリムの日常生活に焦点をあてたものに[坪井・山本 2014; 坪井・山本 2015; 坪井・山本 2016; 坪井・山本 2019]がある。インドネシアとマラヤの越境するネットワークに焦点をあてた分析については注4を参照。本論集のもととなった『カラム』プロジェクトの概要については、過去の『カラム』共同研究の論文集序論[山本 2010a; 坪井 2019]などを参照されたい。

### 3. コラム「千一問」から読み解くイスラム社会

『カラム』には読者の投稿によって構成された誌面が複数ある。ひとつは、ムスリム同胞団の団員名簿および各地のムスリム同胞団員の活動報告などである[山本 2003; 山本 2011]。もうひとつは、読者からの質問を募り、知識人が回答するという形式のコラム「千一問」である。「千一問」は、『カラム』創刊号で質問の募集を始めてから停刊まで掲載が続いた。連載記事のなかでも、創刊から停刊まで掲載が続いたのは「千一問」のほかにエドルスが筆名で書いた「苦いコーヒー」<sup>7)</sup>という論説欄だけであり、掲載期間の長さから、コラムが読者の支持を得ていたことが推察される。

「千一問」は、日常の宗教実践や社会生活のなかでイスラム教徒が直面した疑問や課題についての生の声を採録した誌面であり、1950～1960年代の社会の状況や、それに対するイスラム教徒の主体的な問題意識を明らかにする上で豊富な情報を含む。ただし、掲載期間が長く情報量が大きいこと、扱われるトピックが幅広い領域にわたっており概観しづらいこと、掲載期間中に問答の形式が変遷しておりデータの切り分けや整理に一貫性を持たせづらいことなど、全体像の把握には困難な点も多い<sup>8)</sup>。

「千一問」の内容を俯瞰するため、本共同研究ではこれまでに次のような基礎的な分類作業を行ってきた。まず、問答全体の意味による切り分け、質問単体の意味による切り分け、投書子ごとの切り分けなど、データの切り分けに複数の設定がありうることを確認し、データの整理統合を行った。その上で、質問単体の意味によって切り分けた質問群データを、近代的な知の枠組みを代表する米国議会図書館分類表をもちいて分類し、分類結果と分類作業の課題を示した[光成 2020]。また、投書子ごとに切り分けたデータのうち、女性名での投書についての分析を示した[山本 2020]。

本論集では、性格の異なる分類枠組みを用いて質問群データを分類した場合の比較検討や、回答群のうち、コーランへの言及のあるものを抽出した分析、

7) チュムティ・アルファルーク (Cemeti Al-Farouk) の筆名で、社会の出来事に苦言を寄せた。

8) 『カラム』第1号から第25号に掲載された「千一問」についての分析は[坪井・山本 2016]を参照。ほかハラルとハラムに焦点を絞って紹介する[金子 2015]がある。

また、テーマごとの問答の内容分析により、「千一問」の全体像の把握を進めている。同時に、『カラム』が発行された時代やそれを準備した時代のマレー語出版界の動向を掘り下げ、「千一問」分析に別の角度からも光をあてている。

本論集に採録する6本の内容と位置づけについて簡単に説明する。

光成は、イスラム教に基づく知の枠組みを用いて「千一問」質問群を分類し、近代的な知の枠組みによる分類結果との比較を行っている。イスラム教に基づく枠組みとしては、異なる地域で発行された二種のファトワ（イスラム法学者が示す法学見解）集の項目を採用し、項目群に反映される地域や時代の特性が分類にどのように影響するかも検討している。分類と注釈により、質問群全体の問題意識や指向性が把握された一方で、有効性の高い枠組みにおいても特定の項目の質問数が際立って多くなるなど、分類結果に偏りがでることも判明しており、ここに「千一問」質問群の特性が現れていることを確認した。

坪井は、「千一問」の回答に現れるコーランの引用に着目し、引用の頻度、章句ごとの引用回数などを整理した上で、どのような話題の問答で引用がなされるかを分析している。コーランの引用は、イスラム教固有の世界観や宗教実践についての話題だけでなく、一見すると宗教とは関係が薄い自然や科学の話題や、政治の話題においても行われていた。こうした文脈でのコーランの引用は、西洋近代的な知識や制度が優越する領域について、イスラム教による説明を通してこれを取り込もうとする試みであり、坪井はここに、西洋的な近代性が社会に浸透することへの葛藤を見出している。

金子は、「千一問」の問答における「異なるもの」への言及に着目した分析を行っている。他国のイスラム教徒、改宗したイスラム教徒、混成的な社会で隣人として暮らす宗教的他者、生活のなかの異文化的な要素など、質問群には層の異なる他者性が多々言及されている。これに対し、回答では、異なるものとの接触や交流自体を問題とせず、接触や交流の過程でイスラム法に抵触しないよう知識を深めることが重視されている。金子は、異文化理解とイスラム教の深い理解と実践が表裏一体にあるとの回答者の主張を読み取っている。

山本は、『カラム』創刊者のエドルスが1948年から1950年にかけて発表した小説群を取り上げ、エドル

スが当時のシンガポール社会をどう見ていたかを読み解いている。小説は、いずれも同時代の社会問題を下敷きにしたフィクションで、扱われるテーマは「千一問」でも馴染みのあるものである。小説におけるエドルスの社会認識と、「千一問」で示されるあるべき社会像とを合わせて読むことで、文学研究としての分析を深められる。また、山本は、小説群から抽出する意味の束を「千一問」のデータ分析に援用する可能性を指摘している。

西は、マレーシアの作家アブドゥッラー・フサイン（1920-2014）がペナンで過ごした1939年から1941年に焦点をあて、この時期のマレー語出版界の変化を論じている。ペンフレンド同盟の呼びかけに惹かれてペナンにやってきたアブドゥッラーは、インド系やインドネシア出身のマレー語知識人の知己を得て出版界で仕事を覚えた。しかし、外来の出自を持つマレー語知識人と「真正のマレー人」とを分かち動きが出版界を分断する。雑誌を通して覚醒した多数派の声が、「マレー人の大同団結」から排他的なマレー・ナショナリズムへと移行する過程を、インドネシアに出自を持ち、混成的なマレー語出版界のありように惹かれていたアブドゥッラーが居場所を失うまでの物語として叙述している。

篠崎は、華語文芸世界で育ちながらマレー語を学び、二言語で文芸活動を行った華人知識人のルー・ポーイエを取り上げている。ルーは、青少年期をインドネシアで過ごし、ジャカルタ滞在中に詩人ハイリル・アンワルと親交を深めた。この時の経験をもとにした小説では、ハイリル・アンワルと仲間たちがインドネシア語で文芸活動を行う者を出自に関わりなく受け入れる様を描いている。篠崎は、マレー語と華語の二言語で雑誌や辞書を作ったルーの文芸活動の背景にこのジャカルタでの経験を位置づけ、ルーがマレー語を核として多民族が参画する社会を構想していたと結んでいる。

#### 4. カラムの時代に見るイスラム教徒の連帯と夢

本論集所収の論考は、カラムの時代の特性を明らかにする上でのいくつかの切り口を提示している。

第一に、量的データとしての「千一問」の分析手法である。[光成 2020]に続く「千一問」質問群の分類では、イスラム教を基盤とする知を援用した分類と、近代的な知の枠組みによる分類との比較検討を行って

いる。イスラム教を基盤とする分類でも、近代的な枠組みによる分類でも、特定の項目に質問が集中したため、質問の内容に基づいて作成した下位項目を挿入することで整理している(光成論文)。このことは、既存の知の枠組みを「千一問」の分類にそのまま適用しても適切に分類できないことを示す一方で、分類枠組みの手直しを行う出発点ととらえることもできる。質問が発された地域や時代、あるいは媒体の主張などの情報を、分類しきれなかった質問群に適した項目として補うことで、既存の知の枠組みを折衷する分類枠組みを作成できる可能性がある。

また、情報のセット、すなわち「意味の束」を介在させることによる量的データの分析手法の可能性が示されるなど、『カラム』および「千一問」の特性を明らかにすることを通して、地域の知を量的データとして分析する仕組みも検討されている(山本論文)。

第二に、「千一問」の内容に現れる混成的な現実である。「千一問」には、読者が知識人に問い合わせることで個別の問題の解決を模索する機能と、問答がなされる誌面を通じて、読者が互いの問題意識や回答に示された指針を共有する機能とを併せ持っている。このようなフォーラムとしての「千一問」において、科学技術から政治制度にいたる幅広い領域で強い影響力を持つ西洋的な近代性との向き合い方や、隣人として社会を構成する文化的ならびに宗教的に多様な他者との関係に関して、様々な問いかけがなされた。こうした問いかけに対して、イスラム教に基づく立場で解釈と指針を示そうとする回答者は、イスラム教徒として適切に振る舞うことと、多様な出自の情報や文化に接することの両方を重視する姿勢を貫いている。急速な社会変容や高い多様性のもとでこそイスラム教徒としてのあり方が鋭く問われるという、現代世界にも通じる社会の特性があぶり出されている(坪井論文、金子論文)。

第三に、マレー語出版界がたどった変化の過程に見え隠れする多様な社会構想の存在である。共通語としてのインドネシア語が切り開く文芸世界に触発され、マレー語文芸作品を発表した華人知識人(篠崎論文)や、「マレー人の大同団結」の呼び声に惹かれ、インド系やインドネシア出身のマレー語知識人たちとの交流を深めたマレー語知識人の遍歴(西論文)は、実現されずに主流にならなかった社会構想が彼らの移動の原動力となり、豊かな作品のモチーフとなったことを示している。

『カラム』の創刊者エドルスもまた、政治指導者や宗教指導者への厳しい批判を辞さず、そのこともあって文学界で過小に評価されてきた人物である。エドルスは、厳しい立場に立たされてもなお、『カラム』を通じ、望ましい社会のあり方を示す強い意志を持っていた(山本論文)。「千一問」と合わせて同時代の文芸作品を通してカラムの時代の証言を紐解くことで、『カラム』の問いと構想の位置がさらに明確になるだろう。

## 参考文献

### (1) 雑誌

*Qalam*. Singapore/Selangor.

### (2) 論文・文献

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

金子奈央 2015 「読者の日常生活におけるハラル」坪井祐司・山本博之編著『カラムの時代VI——近代マレー・ムスリムの日常生活2』京都大学地域研究統合情報センター、pp. 32-36。

坪井祐司 2014 「カラムが切り取った世界：写真が語る東南アジア・ムスリムの世界観」坪井祐司・山本博之編著『カラムの時代V——近代マレー・ムスリムの日常生活』京都大学地域研究統合情報センター、pp. 9-18。

坪井祐司 2019 「序『カラム』の時代——マレー・イスラム世界における自然と社会」坪井祐司・山本博之編著『カラムの時代X——マレー・イスラム世界における自然と社会』京都大学東南アジア地域研究研究所、pp. 3-7。

坪井祐司・山本博之編著 2011 『カラムの時代II——マレー・イスラム世界における公共領域の再編』京都大学地域研究統合情報センター。

坪井祐司・山本博之編著 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』京都大学地域研究統合情報センター。

坪井祐司・山本博之編著 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』京都大学地域研究統合情報センター。

坪井祐司・山本博之編著 2014 『カラムの時代V——近代マレー・ムスリムの日常生活』京都大学地域研究統合情報センター。

坪井祐司・山本博之編著 2015 『カラムの時代VI——

- 近代マレー・ムスリムの日常生活2』京都大学地域研究統合情報センター。
- 坪井祐司・山本博之編著 2016『カラムの時代Ⅶ——コラム「千一問」にみるマレー・ムスリムの宗教実践』京都大学地域研究統合情報センター。
- 坪井祐司・山本博之編著 2017『カラムの時代Ⅷ——マレー・ムスリムの越境するネットワーク』京都大学東南アジア地域研究研究所。
- 坪井祐司・山本博之編著 2018『カラムの時代Ⅸ——マレー・ムスリムの越境するネットワーク2』京都大学東南アジア地域研究研究所。
- 坪井祐司・山本博之編著 2019『カラムの時代Ⅹ——マレー・イスラム世界における自然と社会』京都大学東南アジア地域研究研究所。
- 光成歩 2019『『カラム』が論じた女性の権利と自由：コラム『女の園』より』坪井祐司・山本博之編著『カラムの時代Ⅹ——マレー・イスラム世界における自然と社会』京都大学東南アジア地域研究研究所、pp. 15-20。
- 光成歩 2020「近代的な知の分類と東南アジアのムスリム社会——「千一問」質問群にみるムスリムの社会生活と知的関心の広がり」光成歩・山本博之編著『カラムの時代Ⅺ——マレー・イスラム世界の女性と近代』京都大学東南アジア地域研究研究所、pp. 16-22。
- 山本博之 2002「資料紹介『カラム』』『上智アジア学』第20号、pp. 259-343。
- 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。
- 山本博之編 2010『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。
- 山本博之 2010a「序『カラム』の時代——マレー・イスラム世界の「近代」、1950～1969年」、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. 4-9。
- 山本博之 2010b「選挙と反乱——インドネシアの1955年総選挙の分析記事」、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. 26-32。
- 山本博之 2011「連載記事『ムスリム同胞よ、今こそ団結せよ！』」坪井祐司・山本博之編著 2011『カラムの時代Ⅱ——マレー・イスラム世界における公共領域の再編』京都大学地域研究統合情報センター、pp. 25-31。
- 山本博之 2016『雑誌からみる社会——情報とフィールド科学3』京都大学学術出版会。
- 山本博之 2020「投書欄に見る雑誌読者コミュニティへの参加の欲求——「千一問」の女性名の質問を中心に」光成歩・山本博之編著『カラムの時代Ⅺ——マレー・イスラム世界の女性と近代』京都大学東南アジア地域研究研究所、pp. 8-15。

# マレー・イスラム世界の論題と 女性 이슈の位置

## イスラム教に基づく知の分類方法による「千一問」質問群の特徴分析

光成 歩

### はじめに

マレー・イスラム世界の1950年代から1960年代は、国民国家の建設を見据え、社会の様々な領域の変化が促され、論じられていた時代である。この時期に発行されていた月刊紙『カラム』のコラム「千一問」は、一方でマレー世界の独立と近代化の道筋を、他方で宗教的他者や文化的背景や考え方の異なるイスラム教徒との関係のあり方を、イスラム教を道標に考えようとする読者の声を記録した誌面である。

本稿は、イスラム教への関心と、時代性および地域性を反映した問題意識とが交差して現れる「千一問」質問群の全体像を把握するために、適切な分類枠組みの検討を行うものである。具体的には、イスラム教に基づく知の分類枠組みとして、イスラム世界において権威ある法学者や機関が発行しているファトワ集の分類項目を採用し、分類と判断基準の注釈を記す。

イスラム教に基づく知の枠組みの採用に至ったのは、前稿[光成 2020]において、近代的な知の分類枠組みでの分類を試み、適切に可視化されない質問群の存在が明らかとなったためである。本稿の後半では、近代的な知の枠組みとイスラム教に基づく知の枠組みとのあいだで分類結果にどのような違いが出たのかについて考察を行う。なお、本稿では、質問群全体の5分の1を占める女性 이슈に重点を置く。分類により俯瞰した質問群のなかで、女性 이슈が占める位置をどのように可視化できたかを検討することで、近代的な知の枠組みとイスラム教に基づく知の枠組みをもちいた整理の課題を示す。

### 1. 「カラムの時代」の女性 이슈

マレー・イスラム世界の1950年代から1960年代は、脱植民地化のあり方が具体的に模索された時代であり、独立を見据え、社会の諸領域の近代化や再編成が急速に進められた。イスラム教徒の女性たちは、就学機会の拡大、ナショナリズム運動や社会活動への参

加、参政権の獲得、経済活動など、様々な形で公共領域での存在感を増大させていった。就学年齢とみなされる年若い女性の結婚や、結婚の破綻による経済的困窮、頻繁になされる離婚を容認する社会慣習が批判され、婚姻法改革の機運が生まれたのもこの時期である。

こうした機運は、男女賃金格差の是正や家族法改革など、政党と議会の議論を経た法改正に結実したこともあり、この時期の女性の社会的地位の変化は、法律や議会といった公の動向をとおして検討されてきた。他方で、脱植民地化から国民国家建設の初期にかけての社会変動のもと、女性が体験した課題や、女性をとおして体现された課題が、イスラム教徒たちが変化のなかで直面した課題や戸惑いとの関係でどのような位置にあったか、という点については、資料上の制約により、十分に明らかにされてきたとは言えない。

「千一問」に寄せられた質問のうち、女性に関わる質問は、約5分の1程度である。「千一問」の分類作業を通して、市井のイスラム教徒の生活のなかでの戸惑いや問題意識を切り分け、そのなかに女性 이슈を位置づけることで、女性をめぐる議論について、より明確な輪郭をとらえることができるだろう。

### 2. 「千一問」とイスラム教に基づく分類方法

#### 2.1. 「千一問」と近代的な知の枠組み

「千一問」は、『カラム』の読者から寄せられる質問に『カラム』側が答える一問一答形式のコラムである。コラムは、1950年8月の『カラム』創刊号から1969年10月にエドルス死去により最終号となった第228号まで続いた人気コーナーで、20年間を通じて701件の問答が掲載された<sup>1)</sup>。回答はアブー・アル＝

1) 全228号のうち、合計36号で「千一問」の掲載がないほか、1964年5月号(第166号)は確認できていないため、これを除外した数値。701件は問答の意味による区切りを行なった場合の数字で、質問者ごと、質問内容ごとなど区切る基準を変えると数字は異なってくる[山本 2020]。質問内容ごとの区切りについては後述。

モフタル (Abu Al-Mokhtar) という匿名のイスラム知識人が行っている<sup>2)</sup>。社会情勢に強い関心を寄せた論考を掲載し続けた『カラム』のなかでも、生活に即した多様な問題や読者側の関心が直截に現れた誌面として、この時代のイスラム教徒の生活世界を知る上で高い資料的価値をもつのが「千一問」である。

本稿は、「千一問」の20年分の問答を俯瞰的にとらえるために、「千一問」の質問群を既存の知の分類方法に従って分類し、ムスリム読者の関心の広がりやを把握しようとするものである。同種の試みを行った前稿 [2020] では、質問の意味内容を基準に683件に区切った質問群<sup>3)</sup> について、米国議会図書館分類表 (Library of Congress Classification; LCC) による分類を行なった。この結果、網羅的に立てられた分類項目に質問のトピックを振り分けることで、「千一問」質問群の関心の広がりを客観的に把握することができた。しかし、問いが発せられた背景や問いの根底にある問題意識について、分類結果を一望して読み取ることが依然として困難であった。質問群の指向性が、分類結果からは捨象されているように感じられたのである。

女性イシューに関して言えば、「家族・結婚・女性」という項目に全ての質問がまとまって振り分けられたことで、女性イシューへの関心の高さを量的に把握することができた一方、女性に関する質問群が問いを発する上で前提としている、イスラム教に基づく性規範や家族規範と社会的現実との齟齬や葛藤の存在を、やはり分類結果の一覧から読み取ることができなかった<sup>4)</sup>。また、マレー・イスラム世界特有の事象に関する質問については、分類すべき項目が存在しなかったり、共通した関心でなされた質問が複数項目に分散したりと、これも適切に可視化することはできなかった [光成 2020] (参考1)。

## 2.2. イスラム教に基づく知の分類

本稿では、こうした課題をふまえ、イスラム教に基づく知の枠組みによる分類を試みる。採用するのは、ファトワ集の分類項目である。ファトワとは、イ

参考1 LCCにもとづく「千一問」の質問分類 [光成 2020]

大項目	中項目	件数(件)	合計(件)
哲学・心理学・ 宗教(B)>イス ラム教	一般	14	210
	歴史・伝記	19	
	コーラン	19	
	ハディース・伝統・スンナ	5	
	教義・神学	14	
	棄教	5	
	イスラム実践	20	
地理・人類学・ レクリエー ション(G)	五行	110	108
	(その他)	4	
	民間信仰・迷信	37	
	作法・慣習	51	
社会科学(H)	娯楽・余暇	12	217
	外国	8	
	商業	23	
	金融	17	
政治学(J)	家族・結婚・女性	128	48
	共同体・階級・民族	46	
	イスラム国家	6	
	社会主義・共産主義など	3	
法律(K)	(マラヤ政治)	25	15
	(インドネシア政治)	12	
	国際政治	5	
教育(L)	(マラヤの宗教行政)	11	12
	(西洋法とイスラム法)	4	
語学・文学(P)	(宗教教育ほか)	12	29
	(マスメディア)	10	
	(宗教書)	11	
科学(Q)	(映画・芝居)	8	10
	(自然)	10	
医学(R)	(医療・衛生ほか)	9	9
技術(T)	(道具ほか)	4	4
(その他)	(不正)	7	21
	(友愛・人間関係)	6	
	(その他)	8	
合計		683	683

スラム法学者が一般信徒の質問に対して提示する法学見解である。一般には、ファトワは強制的な執行を伴うものではなく、提示されたファトワに従うかどうかは個人に委ねられる<sup>5)</sup>。実際になされる質問への回答として示されるという点において、ファトワはイスラム教徒の生活に密着したものであり、時代や地域に応じたイスラム教徒の宗教実践や、一般のイスラム教徒と知識人との交渉の過程を明らかにする資料として検討の対象となってきた [小杉 2002; 大川 2007; 峯崎 2009]。ファトワ集とは、著名な法学者などが、実際に発行したファトワ群から出版目的に応じてファトワを選んで編纂されるものである。

5) ただし、マレーシアではファトワを発行できる機関や役職が州ごとの条例によって定められており、発行されたファトワのうち官報に公示されたものは州内のイスラム教徒を拘束する法的効力を持つ。

2) アブー・アル＝モフタルは質疑応答委員会のリーダーであることが「千一問」内で明かされている [Qalam 1953, 5: 40; 光成 2020]。マレー語ジャーナリストのオスマン・カラム (Othman Kalam) は実際に質疑応答を務めていた人物の一人と判明している [山本 2020]。

3) 701件の問答うち、1つの質問に対する回答が複数の意味をもつとみなした18件を除いた683件の質問である。詳細は [光成 2020; 山本 2020] を参照されたい。

4) 本稿第5節の参考2 (表) を参照。

ファトワ集の構成は、信仰行為に重点を置くものが多く、対して、対面で求められるファトワでもっとも多いのは家族や婚姻関係に関するものだという[小杉 2002; 峯崎 2009]。

「千一問」は、知識人が読者から寄せられた質問にイスラム教の見地から答えるという形をとっており、質問の型にも「～をすると法的にどうなりますか」や「～は合法ですか」など、日常的になされる行為のイスラム法に基づく合法性や有効性についての認定を求めるものが目立つ。この点で、「千一問」に質問する読者がファトワを意識していたと考えることもできる。他方で、「千一問」誌面そのものはファトワを発行するコラムを謳っているわけではない。『カラム』創刊号では、「歴史、学問、宗教、その他に関することで自分たちの社会と生活に関わる」質問を寄せるよう読者に呼びかけており、想定されている質問の射程は非常に広い[*Qalam* 1950.7/8: 24; 山本 2020: 8]。また、「千一問」に寄せられる質問は、質問とそれに対する回答が他の読者に読まれ、共有されることが前提とされていることも特徴の一つである。

このように、「千一問」とファトワとは似て非なる要素を抱えてはいるものの、一般イスラム教徒による質問を起点として、同時代のイスラム社会の生活課題を顕在化させる資料性の観点からは共通性も指摘できる。「千一問」をイスラム教に基づく知の分類方法に従って分類する上で、ファトワ集の構成は有用な参照枠組みを提供すると考えられる。

本稿では、2003年から2013年までエジプトの大ムフティを務めたアリー・ジュムアが2005年に出版した2冊のファトワ集の項目<sup>6)</sup>と、マレーシア・イスラム開発局(Jabatan Kemajuan Agama Islam; JAKIM)が運営するウェブサイトe-SMAF<sup>7)</sup>のファトワ分類項目を用い、「千一問」の質問683件の分類を行った。形式や発行地の異なる複数のファトワ集を用いるのは、質問及び発行の形式により、質問の内容や項目ごとの比重が異なること<sup>8)</sup>、また、今日的な宗教実践の

6) アリー・ジュムアのファトワ集項目採用にあたっては、峯崎[2009]による整理を参照した。2冊を同時に参照するのは、「千一問」質問群に合わせ、信仰行為の項目数とそれ以外の項目数とを概ね同数とするためである。

7) Sumber Maklumat al-Ahkam al-Fiqhiyyah, イスラム法学規範情報集サイト。各州のファトワ以外にもJAKIM専門家パネルによる法学見解や、各州のイスラム関連条例などを掲載している。このサイトでは、マレーシア国内の各州で発行されたファトワを一元化して掲載しており、1965年から2018年までのファトワを閲覧できる。

8) 峯崎は電話、大川はウェブサイト上で、イスラム知識人の見解を求める質問の分布について分析している[峯崎 2009; 大川 2007]。

課題が地域ごとに異なることが予想されるためである。なお、分類に迷う例については、分類結果を示すだけでなく、質問がなされた社会的背景などをふまえた分類の判断基準を示す。

### 3. 分類結果その1 ——アリー・ジュムアのファトワ集項目

アリー・ジュムアのファトワ集から抽出した項目は、あわせて25項目ある。そのうち、「聖戦」と「寄進財」については、「千一問」質問群に該当する質問がなかったため、分類表には示していない。「千一問」質問群の分類結果は、表1のとおりである。

#### 3.1. 信仰行為——信仰の線引き

イバーダート、すなわち信仰行為に大別した318件のうち、「礼拝」に70件、「イスラーム」に70件、「信仰」に68件と、この三項目に7割近くの質問が分類された。

「礼拝」については、自分たちの住む地域で行われている金曜礼拝の手順が適切であるかどうかなど、集団で行う礼拝の要件を中心として、礼拝の細則を問う質問が22件と最も大きな塊を形成した。他

表1 アリー・ジュムアのファトワ集項目をもちいた分類

イバーダート/ムアマラート	項目	件数
イバーダート(合計318件)	礼拝	70
	洗淨	12
	イスラーム	70
	喜捨	33
	クルアーン・祈禱句	23
	巡礼	6
	信仰	68
	神秘主義	1
	断食	15
	法学派	9
	預言者	13
ムアマラート(合計363件)	金銭	21
	売買	1
	知識	19
	家族	15
	遺産	4
	結婚	45
	離婚	11
	胎児	12
	人権と女性	22
	礼儀	13
	現代社会	179
衣服	19	
合計		681

に、礼拝の指導者の振る舞いに関する疑問(7件)や、礼拝の手引が書かれた宗教書の内容についての質問(6件)など、宗教実践の導き手となる人や知識に対し、どのような態度をとるべきかが問われている点が興味深い。

「イスラーム」には、五行以外の信仰に関わる行為についての質問を分類した。70件のうち23件と最も大きな塊となったのが、死者の供養のための慣習について、イスラーム法の見地からの適法性を問うものだった。共食儀礼であるクドゥリ・アルワや、遺体を運ぶ際にズィクルを唱える行為、また墓参りなどについて、ムハンマドの時代にも行われた習慣か、これを行うと法的にどうなるか、という質問が寄せられた。改宗や宗教的他者の養子に関する質問11件、姦通に関する質問10件がこれに続いた。姦通に関して問われているのは、姦通によって生まれた子をイスラーム教徒とみなすべきか、ということである。宗教的他者の養子については、その子が幼くして亡くなった場合にイスラーム教徒として葬ってよいか問われており、誰をイスラーム教徒とみなすかの線引きが問題になっている点で、姦通児に関する問いと近似した問題群ととらえることもできる。

「信仰」には、心の持ちようや宗教への臨み方に関する質問と、逸脱とみなされる慣習の問題を含めた。来世や樂園といった概念や神の性質など、イスラーム教に関する知識や信仰心の保ち方についての質問が半数近くを占めた一方、多神崇拝的な慣習など、逸脱とみなされる慣習についての質問が24件と大きな塊となった。

なお「礼拝」、「洗淨」、「クルアーン・祈禱句」、「巡礼」、「断食」には、それぞれ1～4件、合計で10件、女性の宗教実践に関する質問が寄せられている。質問者は女性名と男性名とが混合しており、これらが実際の投稿者の性別を反映しているとすれば、女性が自らの宗教実践について指針を問うものと、男性が女性の宗教実践について尋ねるものとなっているということになる。

### 3.2. 女性イシューの位置

ムアーマラートに大別した363件では、「現代社会」が179件と最大の項目となり、項目別では「結婚」45件、「人権と女性」22件が続いた。広い意味での女性イシューとしては、「結婚」、「人権と女性」に加え、「家族」、「離婚」、「胎児」の三項目を合わせた105件を数

えられる。女性に関する項目が非常に多く立てられていることも、枠組みに関して特筆すべき点であろう。この他、18件が分類されている「衣服」のうち9件が女性の装いに関するものである<sup>9)</sup>。これらを合わせて、ムアーマラートに振り分けられたすべての質問の約3分の1が女性に関するものということになる。

「結婚」のうち、13件が宗教的・文化的他者との結婚をテーマとした質問だった。すなわち、宗教的他者や養子とした華人の女兒との結婚、改宗者の結婚、アラブ人女性とマレー人男性との結婚などである。この他、家族法改革の論点ともなっていた結婚年齢や離婚をへた再婚問題に関する質問、夫婦関係に関する質問がそれぞれ複数あげられた。「胎児」には、産児制限の是非や墮胎に関して寄せられた質問を含めた<sup>10)</sup>。

「人権と女性」のうち、関心が集中したのが、学校や集会や職場、または雑誌媒体を介した文通などによる、若い男女の交流に関する問題で、22件のうち14件がこれに関係する話題だった。「家族」に含めた質問のほとんどは、親と子の関係に関するものである。

### 3.3. 「現代社会」の内訳

#### ——マレー人社会への問題意識

「現代社会」の内訳は表2のとおりである。内訳の項目は、筆者が質問群の内容や関心を抽出して追加したものである。

最大の塊である「イスラーム教徒のまとまりと分裂」

表2 「現代社会」の内訳

下位分類の項目	件数
イスラーム教徒のまとまりと分裂	33
メディア／芸能／宗教書	24
口にするもののハラールとハラム	24
宗教的他者	14
マラヤ情勢	12
マレー人社会と階層	12
教育	11
インドネシア情勢	10
西洋医学	9
事件と法	8
国際舞台	7
宗教行政	7
共産主義	4
日々のこと／趣味	3
乗り物	1
合計	179

9) ただし、残る9件は男性の装いや指導者の装いに関する質問。詳細は第5節参照。

10) 「家族」、「結婚」、「離婚」、「胎児」に含めた質問の内容については、第5節参照。

は、独立を達成するうえでイスラム教徒が一つになるべきだという問題意識のもと、政党やその指導者たちが分裂したままであることをどう考えるべきかを問う質問群である。政党だけでなく、知識人や宗教指導者やマレー王権など、指導的地位にあるべき人々が社会を率いるためにどのような努力をしているのかを問うものが多い。特に、カウム・ムダとカウム・トゥアの対立を含む宗教知識人の対立（9件）や、マレー人の二つの政党の競合（6件）、マレー人指導者の態度（9件）について、質問が集中した。「宗教行政」に含めた質問群でも、イスラム教徒を導く役職に、資質を備えた人が任命される仕組みとなっているかどうかや、実際の当局の権限行使の妥当性についての質問がなされている。先に紹介した、礼拝の指導者の振る舞いや宗教書に関する質問の背景にも、同様の問題意識を読み取ることができる。

「マラヤ情勢」や「マレー人社会と階層」には、同じく独立へのプロセスを歩むなかで、社会の仕組みや課題を問う質問群を含めた。そのなかでは、独立のためにマレー人がまとまることだけでなく、華人やインド人といった他民族との協力関係や、これらの他民族と比較した際のマレー人の地位が問題とされている。また、マレー人社会の問題としては、同じイスラム教徒でありながらも富裕層を形成し、社会的威信の高いアラブ人イスラム教徒との階層的な関係性が挙げられている。「現代社会」以外にも、「礼儀」に含めた挨拶や握手についての質問には、有力者と握手する際の注意を知りたいという質問や、サイドやトゥンク<sup>11)</sup>の前であがってしまうという悩みが寄せられた。先に言及した、アラブ人女性とマレー人男性との結婚の問題は、これを血統の対等性の観点から認めない従来の法学説に対し、イスラム教徒間の階級性を乗り越えようとする問題意識の存在を示している。

#### 4. 分類結果その2——JAKIMウェブ・ファトワ項目と分類結果

JAKIMウェブサイトのファトワ（以下、ウェブ・ファトワ）項目と分類の結果は表3のとおりである<sup>12)</sup>。

項目数は、アリー・ジュムアのファトワ集項目が合

11) サイドとは、アラブ人ムスリムのうち、預言者の末裔の血統をもつ人々に付される称号、トゥンクはマレー人の王族の称号である。

12) ウェブ・ファトワのページで、各項目に実際に振り分けられたファトワの内容を確認しながら分類した。

表3 JAKIMのウェブ・ファトワ項目をもちいた分類

項目	件数
信仰/Akidah	79
罪/Jenayah	14
<b>信仰行為/Ibadah</b>	<b>114</b>
喜捨/Zakat	33
ムアーマラト・経済/Muamalat/Ekonomi	22
医療/Perubatan	9
動物/Haiwan	6
飲食/Makan dan Minum	18
衣服/Pakaian	18
<b>婚姻/Munakahat</b>	<b>83</b>
宗教行政/Pentadbiran	11
<b>社会生活・シャリーア/Sosial/Syariah</b>	<b>242</b>
その他/Lain-Lain	32
合計	681

表4 「信仰行為」の内訳

下位分類の項目	件数
<b>細則</b>	<b>33</b>
知識	10
<b>女性</b>	<b>10</b>
村や地域の宗教実践	9
<b>有効性</b>	<b>8</b>
指導者	7
<b>慣習</b>	<b>6</b>
宗教書	6
<b>悩み</b>	<b>6</b>
埋め合わせ	6
<b>祈願</b>	<b>5</b>
モスク	4
<b>怠る</b>	<b>2</b>
免除	2
合計	114

わせて25項目あったのに対し、13項目と半数程度である。「喜捨」のほかは五行が個別の項目としてはたてられず、「信仰行為」にまとめられている。「法学派」、「預言者」、「クルアーン・祈禱句」、「神秘主義」、「聖戦」といった項目もなく、表1でこれらに含めた質問群は、質問の内容に応じて「信仰」や「信仰行為」、もしくは「社会生活・シャリーア」などに振り分けた。

##### 4.1. 「信仰行為」

表4は、「信仰行為」114件の内訳である。

ここには、「喜捨」を除く五行を中心とした項目と、表1で「礼拝」、「洗浄」、「断食」、「巡礼」にそれぞれ分類した質問のほとんど、また、「イスラーム」、「法学派」、「クルアーン・祈禱句」に含めた質問の一部が含まれている。このうち、たとえば礼拝の指導者の振

る舞いについての質問、宗教書についての質問などは、表1「礼拝」の項目での説明がそのままあてはまる。他方、「信仰行為」に一括してカウントすることで一定の塊として現れたのが、表1でも触れた女性の宗教実践に関する質問(10件)や、村や地域の宗教実践に関する質問(9件)、洗浄や五行の実践の有効性が失われる場合についての質問(8件)、宗教実践の悩み(6件)などである。

こうした質問群には、宗教実践が行われる、あるいは行うことができない具体的な状況が現れる。村や地域の宗教実践に関する質問は、表1の「礼拝」に含まれるもの以外の宗教実践においても寄せられていた。たとえば、「私の村では、大汚の清めの延期、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」[*Qalam* 1953.9:9]、「私はいつも老人たちに、ハリラヤ、とりわけハリラヤ・ハジの夜は夫婦が交わってはいけなと説かれます。この禁止事項についての説明はどのようなものですか」[*Qalam* 1951.7:30]など、村の慣習や村の老人たちが述べることについて、どう解釈すべきかが質問されており、質問の一定の傾向性と見ることができ<sup>13)</sup>。

他方、「悩み」には、1日5回の礼拝を定められた時間通りに行うことのできない勤め人の悩みが複数寄せられている。これは、村落社会を離れた都市の雇用労働者が直面した新しい悩みと言えらる。村の慣習を疑問視するような質問も、宗教書などのメディアの流通による側面と、村落から都市への人々の移動による生活世界を相対化する体験という側面とが反映されていると言えらる。

#### 4.2. 「動物」と「飲食」——口にするものへの不安

アリー・ジュムアのファトワ集に現れない項目としては、「罪」、「医療」、「動物」、「飲食」、「宗教行政」などがある。「罪」14件には、姦通についての質問10件と、自慰行為や同性愛など、イスラム教で「性的逸脱」とみなされる行為に関する質問4件を含めた。姦通のうち5件は子供についての質問<sup>14)</sup>、1件は後述する「社会生活・シャリーア」にまともって現れる、華人の養子に関わる質問である。「医療」は、西洋医学の

13) ここでは9件とカウントしたが、「指導者」に含めた質問群から、地域の指導者の振る舞いが妥当かどうかを尋ねるものを合わせて考えると、より大きな塊ととらえられる。

14) 第3節も参照。

知識や技術を受け入れることの是非が問われる項目で、ここに輸血、解剖、角膜移植、注射による投薬についての一般的な質問のほか、医師になろうとする者が学習のためにこうした医療行為に携わることの是非を問う質問など9件を分類した。

「医療」は、主に西洋医学との折り合いを問うという点で、地域を問わずイスラム世界で広く用いられると考えられるカテゴリ<sup>15)</sup>である。これに対し、「動物」や「飲食」という項目は、いずれも、社会で流通しているものが禁止の対象かもしれないという不安に基づき、合法かどうかを確定させる必要のある対象を指しており、人口の流動性の高さや宗教的・文化的他者との隣人生活を反映した、マレー・イスラム世界特有のカテゴリと言ってよいだろう。ここでは、魚の屍肉、オオトカゲ、蟻の死骸、亀の卵など、その動物を食したり、食品としてでなくてもそうしたものが口に入ったりすることがハラルかどうか分からないという趣旨の質問を「動物」に、一般に飲食の対象として流通しているけれども屠殺や加工の経緯に疑いがあるハラルかどうか分からないという趣旨の質問を「飲食」に振り分けた。アルコールに関する質問も後者に含めている。

これらの質問からは、ハラル認証が流行するはるか以前から、マレー・イスラム世界のイスラム教徒たちの間には口にするものへの疑問や不安があり、それに対する確証を求めようとする態度が「千一問」のような投稿誌面に現れていたことがわかる。また、質問から、これらの態度の背景も読み取ることができる。たとえば、蛇の屠殺に関する質問では、「少し前に、蛇を食べるのは禁止であると述べられた本、『使徒ムハンマドのイバーダート』を人々が批判して大騒ぎになっていました」[*Qalam* 1958.11:10]とある。宗教実践の手引きとなる宗教書の情報が疑問の元となり、また、それまでは食してよいと考えてきたものを禁じる内容に、多くの人が騒然となってこの質問が寄せられたことがわかる。

亀の卵についての質問では、「私の村では多くの人が水亀の卵はハラルであり、一方、母はハラムだと言います」[*Qalam* 1968.12:30]とあり、自分の住んでいる村でハラルどうかの解釈が分かれ、質問がなされている。同様に、「私の村では」「村の老人たちは」という書き出しで、自分の住む地域でそれまであた

15) [峯崎 2009]の紹介によれば、ムハンマド・バクル・イスマエールによる1999年出版のファトワ集には「医療」の項目がある。

表5 「社会生活・シャリーア」の内訳

下位分類の項目	3. での主な分類項目	件数
イスラム教徒のまとまりと分裂	現代社会／法学派／礼儀ほか	52
宗教的他者・改宗者	現代社会／イスラーム／礼拝ほか	29
男女の交流・女性	人権と女性／礼儀	24
供養	イスラーム／胎児	24
マレー人社会と階層	現代社会／礼儀	14
宗教書	現代社会／信仰／イスラームほか	13
教育	現代社会ほか	12
マラヤ情勢	現代社会	12
インドネシア情勢	現代社会	10
事件と法	現代社会ほか	9
日々のこと・趣味	現代社会／イスラームほか	8
メディア・芸能	現代社会	8
国際舞台	現代社会	7
宗教と〇〇	イスラーム	7
コーランの扱い方	クルアーン・祈禱句	6
共産主義	現代社会	4
慣習法	遺産	3
合計		242

りまえとされてきた宗教実践の妥当性をただそうとする質問は、ここでも一定数見受けられる型になっていると言ってよい。

これに対し、缶詰についての質問では、その製造工程が不透明であることを理由に不安の眼差しがむけられている。「海外から輸入した鰯の缶詰は法的にどうなりますか。(中略) 鰯を缶に詰める際、それを豚の脂に浸していると彼は言いました」[*Qalam* 1957.6: 13] というものである。市場に流通する商品への疑問は、他にもコカ・コーラやペプシ・コーラ、歯ブラシについても寄せられた。質問からは、こうした輸入品が広く流通していること、そうした商品を口にするこへの不安が当時「千一間」のような誌面で共有されていたことがわかる。

なお、同じく缶詰に関しては、次のような質問もなされた。「シンガポールでは多くのイスラム教徒が好んで非イスラム教徒の所有する缶詰工場で製造されたチキン・カレーの缶詰を購入しています。すなわち、シンガポールのブキ・テマ・ロードにある『ヨー・ヒャップセン・キャニング&ソース・ファクトリー社』の缶詰です。そのチキン・カレーを購入している私の家の並びに住む隣人たちは、それをハラルだと言います。なぜならその鶏を屠殺しているのはイスラム教徒だからです。しかし私の一家は未だそれを買うことに懐疑的です」[*Qalam* 1969.1: 29]。ここでは、缶詰の製造が華人の工場で行われていることが問題となっている。

「宗教行政」の説明は、表2「宗教行政」について加

えた説明が概ね当てはまる。項目に含まれた質問数は、表2「宗教行政」が7件だったのに対し、ここでは11件となっている。これは、集団礼拝に参加しないものが罰金刑を科されることなど、宗教実践に関連してマラヤ各州の宗教当局が定める手続きが妥当であるかといった質問を、表1の分類では「礼拝」や「イスラーム」に分類していたため、表4ではこれらも「宗教行政」に含めた。

#### 4.3. 「社会生活・シャリーア」の内訳

「社会生活・シャリーア」は、非常に広い範囲の問題群を分類しうる項目で、表5のとおり、242件をこれに含めた。表1で「現代社会」に分類した質問の多くがここに含まれるほか、実際のウェブ・ファトワ分類も参照し、表1では信仰行為に分類していた質問を「社会生活・シャリーア」に分類した。これにより、表1では目立たなかった宗教的他者や改宗者を 이슈ーに含む質問29件が、「社会生活・シャリーア」のなかでも2番目に大きな塊として現れた。ほかに、表1では見えた目上の主題に応じて分類していたものについて、ここでは「社会生活・シャリーア」に一括して含め、その上で質問に示された問題関心に応じて作成した中項目への分類を行ったことで、表1、表2で「現代社会」に示された質問群の塊が、より大きな塊として現れることとなった。

たとえば、「タクリードは義務ですか」といった質問は、表1では「法学派」に含めていたが、当時のマレー・イスラム世界において、タクリードとは、伝統

的な法解釈を維持する宗教指導者への批判的言辞としての意味合いが強く、これを前提に、宗教指導者や知識人の中での伝統と改革をめぐる対立についての是非や、その背景を尋ねる質問であるとみなし、ここでは「社会生活・シャリーア」の項目に含め、中項目として「イスラム教徒のまとまりと分裂」に分類した。同様の作業を各項目で行った結果、表2で33件だった「イスラム教徒のまとまりと分裂」は、表5で52件に膨らんだ。

「宗教書」は、表2「メディア／芸能／宗教書」よりも数が小さくなっているように見えるが、内容を3つに分割した上で、「信仰」や「礼拝」「イスラーム」に分類していた宗教書関連の質問をここに一括したため、「宗教書」単体での塊としては表5における方が膨らんでいる。表1で「信仰」や「イスラーム」に分類していた宗教書は、その内容が思想的な逸脱とみなされるか否かが問われていたもので、逸脱とみなされる内容を含むものは「信仰」、そうでなく手引書として言及されているものは「礼拝」「イスラーム」に分類し、それ以外で話題となった宗教書についての質問を「現代社会」に分類していた。

「現代社会」が言葉の意味として現代的な事象に内容を限定しているように解されたのに対し、「社会生活・シャリーア」は、ここに分類されているウェブ・ファトワの内容からしても射程の広いカテゴリであることが読み取れたため、上述のように分割して分類していた宗教書関連の質問を一括した。

この結果、宗教書を逸脱もしくは禁書とする宗教当局の判断とは別に、読者らが宗教実践やイスラームに基づく社会構想の導きとみなし、その内容を「千一問」をとおして共有したり位置づけようとしたりする試みが、一定の型となっていることを把握できた。なお、宗教書を禁書とする宗教当局の判断に必ずしも得心せず、その内容を吟味しようとしている点からは、「宗教行政」の項目に関連させてとらえることもできそうである。

表1で「イスラーム」に含めていた供養の慣習も、ウェブ・ファトワの実際の分類に基づき、「社会生活・シャリーア」に含め、「供養」の中項目を付した<sup>16)</sup>。マレー・イスラム世界の慣習をイスラム法の見地から

どう見るか、という質問は、ほかにも「信仰」に分類したもの<sup>17)</sup>があり、合わせると50件以上となる。先に触れた、「私の村では」という書き出しによる質問の型に見える姿勢と同様、居住する村や地域の慣習を相対化し、イスラム法のもとでの妥当性を問い直す姿勢が、質問者の中で共有されていたことがわかる。

結婚に関する質問と衣服に関する質問を除く女性 이슈ーに関しては、アリー・ジュムアのファトワ集にあった「人権と女性」という項目にあたる項目がなく、「社会生活・シャリーア」に関連する質問を含めた。表1では「礼儀」に含めた、男女の握手の是非についての質問もあわせた24件が男女の交流や女性 이슈ーで、「社会生活・シャリーア」のなかでは「供養」と並んで3番目に大きな塊となった。

## 5. マレー・イスラム世界の論題と女性 이슈ー

### 5.1. 女性 이슈ーの分類

ここで、女性 이슈ーに現れた問題意識について、ウェブ・ファトワ項目を使った分類結果を主に参照しつつ、改めて検討する。まず、結婚や離婚や親子関係といった家族形成に絡む問題については、アリー・ジュムアのファトワ集と比べてウェブ・ファトワでは項目数が少なく、表1の「結婚」「家族」「離婚」「胎児」に分類した質問83件は、すべて「婚姻」一項目にまとめた。表6に、質問の内容別に筆者が作成した中項目と小項目を付した内訳を示す。

また、比較対象として、米国議会図書館分類表による女性 이슈ーの分類内訳も参考2として示す。

表6には、参考2のうち「家族・結婚・家庭」「離婚」「家族の大きさ」「親・親子・父親と母親」「子供・子育て・子供の生活ほか」に分類された質問が含まれる。表6の中項目と参考2の小項目の分類段階は概ね対応しており、対照すると、一覧に見る質問の分布が大きく異なることがわかる。とくに、「結婚の相手」「結婚の細則」「結婚年齢」など、結婚に関わる項目の設定が表6では非常に多く、これが一括されている参考2では、さらに細かな分類に進まなければ何が問題になっているのかを読み取ることができない<sup>18)</sup>。

16) ウェブ・ファトワでは、クンドゥリ・アルワを禁じる内容の書物を地域社会の混乱を招くとして禁書とし、当該のファトワを「社会生活・シャリーア」に分類している。「千一問」では、そのような慣習はムハンマドの時代に行われていないとしているが、その裁定については単に異端(ビドア)とするか、容認される異端とするかで、時期により判断に幅がある。

17) 表1での分類と同様、逸脱とみなされる多神崇拝的な慣習などを「信仰」に含めた。

18) ただし、分類項目を掘り下げても、イスラム教徒が直面していた課題を適切に表現する項目を見出せる保証はない。

表6 「婚姻」の内訳

下位分類の中項目	小項目	件数
離婚(16件)	離婚と再婚を繰り返すこと(チナ・ブタ)	5
	離婚宣言	4
	待婚期間	3
	離婚問題と女性活動家	2
	タクリク	1
	子供の養育権	1
妊娠と産児制限(14件)	産児制限・墮胎	9
	妊娠	4
	不妊	1
結婚の相手(14件)	アラブ人女性の結婚(対等性の問題)	5
	宗教的他者との結婚	4
	改宗者の結婚	3
	華人の養子との結婚	2
親子(11件)	子ども	5
	両親を敬うこと	4
	両親との同居	2
結婚の細則(10件)	婚資金	2
	多妻婚	2
	結婚できない範囲	2
	姉妹の結婚の順番	1
	隠れた結婚(ニカ・バティン)	1
	婚姻締結のことば	1
	姦通後の結婚	1
結婚年齢(8件)	年齢(男性/女性/年齢差など)	5
	幼年での結婚(ニカ・ガントン)	3
夫婦(5件)	妻の従順	2
	礼拝を行わない夫/妻	2
	夫婦	2
家庭生活(3件)	経済的困窮	2
	家庭のプライバシー	1
その他(1件)	マレー人の血縁関係	1
合計		83

## 5.2. 離婚問題と産児制限

表6のとおり、中項目のうち「離婚」に16件、「妊娠と産児制限」に14件、「結婚の相手」に14件と、上位三項目に質問が集中している。離婚問題は、夫による安易な離婚宣言を認める慣習とそれに伴う若い寡婦や子供の経済的困窮として語られ、当時のマレー世界で家族法改革の機運が高まるなか、主要な課題と認識されていた問題である。小項目に「離婚問題と女性活動家」とあるように、この問題を強く批判し、家族法改革を求めたのは女性活動家らであった。質問は、次のようなものである。

「イスラム教徒の間の「離婚」件数を減らすためのイスラム法に則った手段はありますか」

[*Qalam* 1950.11: 39]

「女性たちの一部には、彼女たちにとって苦痛となっ

参考2 LCCにもとづく女性に関する質問分類

[光成 2020]

中項目	小項目	質問数
家族・結婚・女性	家族・結婚・家庭	50
	離婚	15
	女性・フェミニズム	15
	男女関係・求婚・交際	13
	姦通	11
	家族の大きさ	9
	親・親子・父親と母親	7
	性規範と性倫理	4
	子供・子育て・子供の生活ほか	2
	自慰	1
	異性装	1
合計		128

ている離婚の多くは、イスラム法が女性の権利を厳格に守っていないことが原因であると見なす者がいます。これは正しいでしょうか」 [*Qalam* 1958.7:16]

ここでは、離婚が頻繁かつ容易に行われることを問題視しつつも、イスラム教の婚姻規範そのものには批判的で、イスラム法に則った解決の手段を模索する立場が示されている。この主張は、離婚問題に関する他の『カラム』誌面の論説とも似通っている。

離婚問題に対する『カラム』の態度は、たとえば、離婚と再婚を繰り返す慣習についての重複した質問を、繰り返し6件も取り上げていることから読み取ることができる。問題になっているのは、チナ・ブタという名で知られる慣習で、イスラム法で上限とされる3回目の離婚ののちに夫婦が再度結婚するため、妻が形式上、別の男性と結婚し離婚するというものである。マレー語で、チナとは華人を、ブタとは盲目を意味し、コミュニティの外部者で、障害のある人物に依頼して、離婚を前提とした一夜限りの結婚の相手を形式的に務めてもらうという慣習を指す。チナ・ブタは、20世紀初頭より問題視されていた慣習の一つでもある [Roff 1967: 82-83]。家族法改革をめぐる議論のなか、『カラム』は、西洋近代的な婚姻規範を範とする立場に距離を置き、イスラム教の観点から見た悪しき慣習や、その慣習を支えてきた宗教指導層を批判することに注力していた。

他のトピックでも重複した質問が取り上げられている。たとえば、「妊娠と産児制限」のうち、9件が産児制限と墮胎についての質問で、とりわけ産児制限についての質問は6件と、頻繁に取り上げられていた。

1950年代に政策的課題となっていた産児制限について、その是非だけでなくイスラム教において認められる条件や方法などが繰り返し尋ねられており、読者の間でも切実な問題だったことが窺える。回答でも、墮胎は宗教上禁じられていると戒めつつ、産児制限については母体の健康を守るといった目的によっては認められるとし、具体的な方法と根拠となるハディースを紹介している。

### 5.3. 結婚の相手——アラブ人女性との結婚

また、シャリファ、すなわちアラブ人女性との結婚についての質問が5件、宗教的他者との結婚についての質問が4件、それぞれ取り上げられていた。シャリファとは、預言者ムハンマドの子孫の女性の称号で、結婚相手の対等性に関する法学上の要件により、サイイド以外のイスラム教徒男性、すなわち階級の劣る男性とは、イスラム教徒であっても結婚できないとされてきた。しかし、すでに言及したとおり、当時のマレー人社会には、アラブ人との階級的な関係を乗り越えようとする意識があり、結婚問題はその象徴的な事例となっていた。『カラム』も、しばしばエジプトの近代派知識人ラシード・リダーの議論を引用し、イスラム教徒の間に血統に基づく階級はないと主張した。

次の質問は、トゥンクやシャリファという言葉と庶民という言葉を対比的に用いており、階級性への意識が端的に示されている。

「庶民がトゥンクやシャリファを妻に娶った場合、法的にはどうなりますか」 [Qalam 1951.5:36-37]

質問のうちいくつかは、新聞等で報じられたアラブ人女性の結婚と、宗教行政やコミュニティによるこの結婚の扱いについて意見を求めるといったものだった。質問の頻度をみると、シャリファの結婚に関する事例は、数年おきに顕在化し、かつ、マレー世界の宗教当局が、その結婚を、対等性の観点から無効と判定する事例も複数報告されていた<sup>19)</sup>。質問からは、シャリファの結婚の動向を注視する読者らが、『カラム』の論調に沿って解釈や議論を共有しようとしていたことが窺える。

一方、同種の質問に対する回答の論調が、時間の

経過とともに変化していることも指摘できる。たとえば、1953年掲載分では、「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」[Qalam 1953.7: 7]という質問に対する回答は、「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」と、血統に基づく対等性の論点を否定することに力点を置いている。これに対し、1958年掲載分の回答では、「強制後見人であろうと、後見人は子供を結婚させる際に子供の許可を得なければならない。つまり、子供の許可が最優先であり、もし子供が同意していない場合、子供が不満を訴えたならば離婚させなければならない」[Qalam 1958.5: 9-10]と、前出の質問では論点とならなかった、結婚する女性本人の同意の有無や親による結婚の強制権の是非に論点が移っている。

ただし、回答は、「しかし、父と母から祝福を受けるよう努めることが一番望ましい」と続き、子のためにより結婚相手を選ぼうとする父と母の思いを汲む必要性を説く。この態度は、イスラム教徒の間の階級を否定する明確な言辭と対照をなしている<sup>20)</sup>。

### 5.4. 親と子の関係

親と子の関係を慮る姿勢は、「親子」に含めた質問群への回答からも読み取ることができる。たとえば、「両親が娘を、愛してもいない若い相手と無理矢理結婚させました。しかし、多数の著作によると、イスラムの教えでは結婚を強制することはありません。これに対して何か方法はありますか」[Qalam 1952.9: 13-14]という質問に対しては、「もし子供がそれに従わなかったら、その子供は親不孝者になるかという同様の質問が多数増えている」と注記した上で、「両親が選んだ相手と子供を結婚させるという両親の意思も、子供の安寧を考えて以外に理由はない」と、結婚を強制する両親の意図を擁護し、そのうえで、「しかし、そうであっても、子供の同意を得ずに事を進めることはできない」と、婚姻の強制がイスラム法に適っていないという立場を示した。両親の言動に過ちがあったらどうすればよいか、という質問にも、両親を叱責したりせず、物腰柔らかかに指摘するように促し、「両親を敬うことは義務である」[Qalam

19) 該当する質問は、[Qalam 1951.5:36-37; Qalam 1953.7: 7; Qalam 1955.5: 36-37; Qalam 1958.5:9-10; Qalam 1961.1: 43-46]に掲載されている。このうち、1958年5月号と1961年1月号の質問は、新聞報道に言及している。

20) 婚姻の強制権についての『カラム』誌の議論については拙稿[光成 2012]も参照。

1951.10:39-40]と強調した。

「千一問」には、読者が身近で行われる慣習や教義解釈に疑問を感じて質問を寄せることが多く、それが村の老人や両親といった身近な年配者との意識の違いを示すこともしばしばである。回答者は、逸脱や誤りを明確に否定しながらも、両親を敬う態度を失わないよう促し、そのためには親も子も知性を持つことが肝要だと説いて、対立を回避させようとしている [Qalam 1952.9:13-14]。

### 5.5. 結婚の相手——宗教的他者との結婚

アラブ人女性との結婚については、似通った質問が繰り返されたのに対し、宗教的他者との結婚については、概ね二つの事例に関心が別れた。第一は、キリスト教徒の男性とイスラム教徒の女性が正式な結婚によらず、したがってお互いの宗教を変えることなく結婚生活を送っているという事例について、この場合生まれた子供の宗教はどうなるのか、また、死亡した場合に彼らをどのように葬るべきか、といった疑問が寄せられた。

第二は、華人との結婚の事例で、華人の養子との結婚も含め、いずれも華人女性とイスラム教徒の男性が結婚するための条件を尋ねる質問である。宗教的他者との関係は、挨拶、経済活動、隣人関係、政治的連携の是非など、広い領域に質問が散らばっている。このなかでも、結婚、供養、子供の誕生や養育といった人生の節目は、個々人の生活を超越、コミュニティによる儀礼が営まれる機会であり、宗教的帰属を明確にすることが求められる。本人ではなく、そうした事例に触れた周囲の人々によるものと思われる書き振りで質問が集中している背景も、ここにあると考えられる。

このようにとらえると、多領域にわたって散らばる宗教的他者との関係についての問いは、大きく二つに分けることができる。一つは、挨拶や墓参から日々の経済活動にいたるまでの日常生活のなかで宗教的他者どう距離を取るか。そして、二つ目に、結婚、養子縁組、改宗などをとおしてイスラム教徒のコミュニティと宗教的他者のコミュニティの境界に位置する人々について、誰をイスラム教徒とみなし、イスラム教徒として遇して良いかということである。女性は、後者、すなわち、家族形成をとおして宗教的他者とイスラム教徒の境界に位置する人々として現れた。境界を乗り越える行為は、日常のなかで事細か

に自他の間の距離をただすこととは一見すると正反対の行為にも見える。しかし、乗り越えられた境界を、節目ごとに再定義しようとする動きととらえると、このいずれもが混成的な社会の日常的な境界設定の行為ととらえられる。

### 5.6. 多宗教社会の公共空間と男女の距離

「社会生活・シャリーア」には24件の女性 이슈ーが含まれる。筆者による中項目と小項目に振り分けた内訳は表7のとおりである。

質問群は、男女の交流の是非に関するものと、女性の振る舞いに関するものとに大別できる。小項目で示したように、多数の男女が出入りする公共の場での男女の距離が問題になっている。「宗教学者の見解」とあるのは、若い男女が結婚前に知り合ったり交流したりすることについて肯定的な見解を述べた宗教学者らの意見について、見解を求めた質問である。女性の振る舞いについては、美人コンテストの是非を問うものから女性の知識探究の意義を尋ねるものまで、多様な質問が含まれた。

これらの質問は、いずれもイスラム教徒の男女や、イスラム教徒女性の振る舞いについて寄せられたものだが、文面からは、その振る舞いが問題になる場の多民族性や多宗教性が読み取れる。たとえば、学校については宗教学校だけでなく、「多くのイスラム教徒の男女が半裸とみなされるような服装をしている」英語学校についての質問があり、そこでクラスの女

表7 「社会生活・シャリーア」のうちの女性 이슈ー

中項目	小項目	件数
男女の交流 (16件)	学校	2
	文通	2
	握手	2
	宗教学者の見解	2
	ジョゲット	2
	職場	1
	生誕祭	1
	ピクニック	1
	見つめ合うこと	1
	恋人の記憶	1
	性的妄想	1
	女性 (8件)	美人コンテスト
知性		2
職種		1
乗り物		1
女性の美しさ		1
	男女の平等	1
合計		24

子を見つめてしまったら法的にどうなるか、と尋ねている [Qalam 1951.9:39]。また、海外から訪れる外国人観光客をもてなすために女性が花飾りをつける行為 [Qalam 1963.9:9-10]、海辺でピクニックや海水浴をする際に、西洋人が着るような水着を着ること [Qalam 1963.9:9] など、質問群には、その場に宗教的他者が居合わせるというだけでなく、その場のコードが他文化に由来したものであるときに、イスラム教徒としてどのように振る舞うことが適切なのかを模索しようとする姿勢が示されている<sup>21)</sup>。

### 5.7. 男女の装いへの問題意識

「衣服」の項目は、ウェブ・ファトワとアリー・ジュムアのファトワ集双方に同じ項目があり、振り分けた質問群も一致している。ただし、既述のとおり、女性に関する質問は18件のうち9件のみで、そのほかは男性の装いに関する質問だった(表8)。

女性の装いに関する質問で最も多いのは、椰子の葉のように眉毛を細くすること、カツラをかぶること、パーマをかけることといった、当時流行したファッションについて、それぞれ法的にどうなるかという問いかけがなされた。これに関連して、「信仰行為」に含めた質問にも、女性がヘア・スプレーをして礼拝に持ち込むこと、髪にオイルを塗ったまま大汚の沐浴を行うことについての問いが見られた。他に、ベールの着用やイスラム教徒の女性にふさわしい服装についての質問があり、装いの選択肢が増えつつあるなかで、どのように選択を行なっていくかの基準を模索する姿勢が窺える。

女性の衣服に関して強く見られなかった傾向で、

表8 「衣服」の内訳

中項目	小項目	件数
女性(9件)	化粧・ヘアスタイル	3
	ベール	2
	セクシーな婦人服を作ること	1
	ガウン	1
	ふさわしい服装	1
	出産時にアウラを晒すこと	1
男性(7件)	ネクタイ	3
	金の指輪	2
	制服	1
	マレー帽(ソンコ)	1
指導者	アラブ風	1
その他	アラブ人の服装	1
合計		18

21) こうした問題意識は、「現代社会・シャリーア」の中項目で「国際舞台」としてくくった質問群にも現れている。

男性の装いに関する質問で指摘できるのが、外部世界からもたらされる装いの選択肢のなかで、範とする理念や価値体系を選んでいるという意識が持たれていたことである。ネクタイや半ズボンの着用は、ソンコの着用、アラブ風の衣服の着用は、それぞれ社会の公のコードを支配する文化が何であるか、あるいは何であるべきかといった議論と絡んで、イスラム教徒としてふさわしい装いを模索する姿勢を示している<sup>22)</sup>。イスラム教徒らしさは、女性の装いに関する議論に還元されがちであるが、ここでは男性の装いが焦点となっている。西洋文化やアラブ文化のいずれをも無条件に受け入れず、マレー世界の伝統文化に即して、現代のイスラム教徒にふさわしい装いを新たに選び取ろうとする態度が、質問群から浮かび上がった。

### おわりに——「千一問」の問いの可視化へ

本稿では、近代的な知の枠組みによる分類の問題点をふまえ、イスラム教に基づく知の枠組みとして、2つのファトワ集の項目を参照し、「千一問」の質問群の分類結果を示してきた。ファトワ集項目による分類では、『カラム』読者が抱いた問題意識の指向性とも言えるものがより明確になった。ファトワ集は、イスラム教徒の日常生活に根差したものであり、時代や地域ごとの条件が異なるなかでの宗教実践のあり方を、疑問や葛藤に基づく問いという形で集積するメディアである。宗教規範と現実の社会とのあいだの葛藤の大きさが、その項目立てにも反映されているのであり、項目そのものにそのトピックが焦点化する背景を読み取ることが可能なものも多い。

その一例が、アリー・ジュムアのファトワ集にあ

22) たとえば、ネクタイの着用を「異教徒の格好をすることは信仰心の破壊を意味する」とする宗教書をひいて、ネクタイの着用は是非を問う質問に対し、回答はそのような見解を「敬虔さの度が過ぎる」とし、「モラルの高さや清らかな志と感情をもたらしめるもの、あるいはそれを損なわないものであれば禁じられていない」と違法性を否定する判断を示している [Qalam 1953.1:41-42; Qalam 1951.2:39]。対して、「ジュバやきつく張ったターバンを着用して礼拝したからといってより多くのご利益があるわけではない」と、宗教指導者がアラブ服を着ることについては否定的な見方を示している [Qalam 1951.5:38]。このなかで、ソンコすなわちマレー帽については、興味深い見解を述べている。これによると、ソンコはマレー文化を表すもので、かつてはマレー世界のイスラム教徒がかぶるものだった。しかし、「現在ではマレーのソンコはイスラム教徒以外の人々も被り始めている。それは、政府の役職に就いている華人やヒンドゥー教徒などである。この新しい現象は、マレー文化が既に独立し主権を有するマラヤの文化の基盤になるであろうというはつきりとした印象を与えている」 [Qalam 1957.10:8] と。

る「人権と女性」や「衣服」である。ほかにも、「家族」、「結婚」、「離婚」、「胎児」など、女性の社会的地位に関わる多くの項目が立てられていることも、特筆すべきである。他方、アリー・ジユムアのファトワ集と、JAKIMのウェブ・ファトワの二つを採用して結果を比較したことで、宗教規範と現実の社会との葛藤のありようが、地域によって大きく異なることも明らかとなった。ウェブ・ファトワの項目数は、アリー・ジユムアのファトワ集の半数程度だったにもかかわらず、「罪」、「医療」、「動物」、「飲食」、「宗教行政」など全く異なる項目立てがなされている。ファトワという共通の営為をもとにした分類項目にも、エジプトとマレーシアという地域的な背景の違いが強く現れるのである。

こうしたことから推察できるとおり、「千一問」質問群の分類に関しては、地域的にも時代的にも共通性が高いウェブ・ファトワ項目を用いた作業が、下位の項目群への切り分けも含めて、比較的スムーズかつまとまりのある形で進められた。ただし、上述したとおり、別々の分類項目のもとに立てられた下位の項目同士が強い結びつきを示したり、内容に複数の要素が含まれる質問がしばしば現れたり、質問(群)の関心を単一の項目に収めることの限界は残った。この意味で、適切に可視化されない質問群は、イスラム教に基づく知の枠組みを用いても、そこに地域性や時代性を反映した下位の項目群を加えても、なお存在する。

前稿および本稿の試みを通じて明らかとなったのは、一回いづれかの項目に分類すればほかの項目には含み得ないツリー式の分類の形式のなかで明快に表現される問いはむしろ少数で、この形式のもとでは多くの複合的な問いが断片的にしか表現されないということである。このような傾向は、質問だけでなく、回答も含めた分類を行う際にさらに顕著になるだろう。

「千一問」質問群は、歴史的に生成された混成的な環境と、近代化＝西洋化規範のもとで進んだ社会変化に直面したマレー世界のイスラム教徒らが、変化の時代に向き合う指針を求めて投げかけた声である。こうした声に含まれる、社会の動態やそれに対する批判的な姿勢を分類によって捨象せず、意味ある情報の一覧として俯瞰するための方法を、引き続き模索したい。

## (1) 雑誌・データベース

Qalam. Singapore/Selangor.

JAKIM, *e-SMAF: Sumber Maklumat al-Ahkam al-Fiqhiyyah*, <<http://e-smaf.islam.gov.my/e-smaf/index.php/main/mainv1/fatwa/3>, 2021年1月20日閲覧>

## (2) 論文・文献

Roff, William R. 1967, *The Origins of Malay Nationalism*, University of Malaya Press.

大川玲子 2007 「イスラム教徒の聖典観：現代の若者たちにとっての「クルアーン(コーラン)」」『明治学院大学国際学研究』、Vol.31, pp. 33-54。

小杉泰 2002 「イスラム人生相談所：暮らしの中の法学」大塚和夫編『現代アラブ・ムスリム世界——地中海とサハラのはざままで』世界思想社、pp.13-45。

光成歩 2012 「1950年代の『強制婚』論議にみるカラム誌の改革論理」坪井祐司・山本博之編著『『カラム』の時代Ⅲ——マレー・イスラム世界におけるイスラム的社会制度の設計』京都大学地域研究統合情報センター、pp.40-48。

光成歩 2016 「千一問に見る都市、多民族社会、家族形成」坪井祐司・山本博之編著『『カラム』の時代Ⅱ——コラム「千一問」にみるマレー・ムスリムの宗教実践』京都大学地域研究統合情報センター、pp.15-26。

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

峯崎寛子 2009 「生活の中のイスラム言説とジェンダー：エジプト「イスラム電話」にみるファトワの社会的機能」『アジア・アフリカ言語文化研究』Vol.78, pp.5-41。

山本博之 2016 「車輪を担う」坪井祐司・山本博之編著『『カラム』の時代Ⅱ——コラム「千一問」にみるマレー・ムスリムの宗教実践』京都大学地域研究統合情報センター、pp.37-39。

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

# 「千一問」におけるコーランの引用

坪井 祐司

本論文は、『カラム』のコラム「千一問」におけるコーランの引用について紹介する試論である。

「千一問」は、『カラム』読者からの質問に対して、アブー・アル＝モフタルをはじめとした編集部が回答を行う一問一答形式のコラムである。ムスリム読者の日常におけるさまざまな疑問に対して、イスラムの立場から回答が与えられる。そこでしばしば典拠として用いられるのがコーランおよびハディースである。コーランのアラビア語原典が引用され、そのマレー語訳とともに解釈が述べられている。

このコーランの引用は、回答者のイスラムに関する知識のあり方を反映したものと見える。どのような質問に対してコーランの引用がなされるのか。そして、引用されるコーランの章句に何らかの傾向性や偏りがみられるのか。コラムの性質上回答者個人を特定することは困難であるとはいえ、こうした点を整理することで、『カラム』の運営主体となったシンガポールのイスラム知識人の思想的背景の一端を明らかにすることができよう。

そこで本論では、「千一問」からコーランが引用されている箇所を抜き出し、その全体像を整理する。そして、引用がなされている質問について、特徴的なテーマごとにその具体例について紹介する。なお、『コーラン』の章句の訳語については、『カラム』本文のマレー語訳を日本語に訳したものを用いる。章の日本語訳については、井筒俊彦訳『コーラン』(岩波文庫)によっている。

## 1. 「千一問」におけるコーランの引用について概要

『カラム』共同研究プロジェクトの一環として「千一問」の日本語訳がなされてきており、ディスカッションペーパー『カラムの時代』のⅦ号からⅪ号において、『カラム』第1号から第106号までに掲載された計545問が紹介されている。そのなかで、コーランの引用件数は、のべ124件となっている。同じ質問・

回答の中で複数の箇所が引用されているケースもあるため、コーランが引用された質問の数は68問となる。これは全体の質問数(545問)に対して12.5%、およそ8問に1問にあたる。

引用されたコーランの章として、件数が多いのは、第4章「女」(15件)、第3章「イムラーン一家」(12件)、第2章「牝牛」(11件)、第24章「光り」(9件)、第5章「食卓」(7件)などとなっている。これは、異なる質問で同じ章句が引用されているケースは別個にカウントしてある。同じ章句が別の質問で引用されるケースもある。もっとも頻繁に引用されたのは女性が隠すべき部分について述べた第24章「光り」の第31節(5回)、次いでザカートを受け取る資格のある人々について述べた第9章「改悛」の第60節(3回)である(それぞれ本論第4節、第3節で内容を紹介している)。

一方で、すべての質問がコーランをもとに回答されているわけではない。それでは、コーランが引用される質問とはどのような話題なのであろうか。本論では、コーランが引用された質問を5つのテーマに分類し、その内容を紹介したい。そのテーマとは、①イスラム教の世界観に関するもの、②イスラム教の宗教実践に関するもの、③イスラム教の法規則に関するもの、④自然に関するもの、⑤政治や歴史に関するものである。

## 2. イスラム教の世界観

第一の質問群は、イスラム教の世界観に関するものである。神による天地創造や天使の存在など、根源的な世界観に関する質問はしばしばなされた。そうした質問に対して、コーランの章句が引用される場合がみられたのである。

神や天国と地獄といった抽象的な概念をめぐる質問の具体例を紹介したい。以下の質問は地獄に関するものである。なお、引用に関して、質問に付された番号はディスカッションペーパーにおける通し番号である。

**Q.380**(一部省略)

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と一緒に同封します。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言主張する雑誌『アルフダー』の見解に同意しています……。

**A.380**(一部省略)

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」。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……。

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。

[*Qalam* 1954. 7: 6]

ここでは、他のマレー語雑誌とコーラン解釈に関する論争を行う形となっており、質問と回答で数多くの章句が引用されている。

続いては、現世と来世にかかわる質問である。

**Q.527**

我々はどのようにして現世と来世で幸せになれる人々を見分ける、あるいは識別することができるのでしょうか。それは多くの学問あるいは知識、または財産があるという理由からでしょうか。

**A.527**(一部省略)

現世と来世で幸せになれる人物を見分ける方法の一つは、その人物が全ての努力、行い、そして勤めにおいて十分に誠実であるかどうかを見ることである。その

人物が為す全ての行いは、単に誠実さを以て為すのでは不十分であり、まずは知識を以て為さなければならない。なぜなら、知識を伴わない行いは当然無駄になるからだ。もし知識がなかったとしたら、その人物は礼拝を誠実に行うことができるだろうか。その答えは勿論否である。なぜなら、礼拝が習得した知識を以てはじめてなされるように、為される全ての行いは知識を伴わなければならないからだ。そしてその知識は、誠実に行うという方法だけでは成果をもたらさず、敬虔な行いが必要である。敬虔な行いをし、そしてアッラーの御ために自らの宗教に対し誠意を尽くす者はコーラン「光り」の章第22節の中に記されているアッラーの啓示の通り、幸福を手にする。それは以下の通りである。「そしてアッラーは汝らの内、信じて敬虔な行いをする者に次のように約束し給うた。彼らの先代の人々を地上の後継者とし給うたように、彼(アッラー)は彼らを地上の後継者とし給うことを」。

コーラン「女」の章第146節は次の通りである。「改悛し、自らを改め、アッラーにすがり、そしてアッラーの御ために自らの宗教に対し誠意を尽くす者は別で、彼らはいつも信者と共にある。やがてアッラーは信者に大きな報酬を与え給うであろう」。

[*Qalam* 1958.9: 41]

この例では、神への信仰によって来世が保障されることがコーランに基づき論じられている。このようなイスラム教の世界観を問う質問は、コーランが引用される典型的なケースといえよう。

**3. イスラム教の信仰の実践に関して**

次に挙げられるのは、イスラム教の信仰実践についての質問への回答である。礼拝や喜捨など、五行に代表されるムスリムに義務付けられた信仰行為について、その典拠として対応する章句が引用されるケースである。

最初に紹介するのは、五行の一つである礼拝に関する質問である。

**Q.321**

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

### A.321(一部省略)

礼拝を真剣に行わないことは禁止であり、その実践は全く無意味である。礼拝中に意識が逸れて落ち着かない状況に陥った者は、来世で拷問による激しい苦痛を受けることになる。至高なるアッラーはコーラン「慈善」章の中で以下のように仰せになっている。

「禍いあれ。礼拝をしながらも、礼拝に身が入らない者たちは」(第4～5節) [Qalam 1953.5: 40]。

同じく五行の一つである喜捨(ザカート)も、「千一問」でよくとりあげられたトピックであった。たとえば以下のようなものである。

### Q.331(一部省略)

カディや村長、あるいはウラマーらがザカート・フィトラを受け取ることは許されますか。

### A.331(一部省略)

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

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

[Qalam 1953.6: 47]。

先に触れたように、ザカートを受け取ることができると人びとについて記した上記のコーランの章句は、他のザカートに関する質問も含めて3回引用されている。この質問におけるザカート・フィトラとは、ラマダンの時に徴収する義務的な喜捨である。年に一度のラマダンはザカート徴収の時期でもあり、定期的に関心が高まったのである。

イバーダートといわれるこれらの信仰行為はコーランを典拠としており、その解釈はイスラム学の基礎的なあり方といえよう。

## 4. イスラム教の法制度に関して

次に紹介するのは、イスラム教の法規則についての質問である。ムスリムの日常生活における法解釈が問われたとき、それに対応する章句が引用されるケースである。結婚・離婚など、男女関係にかかわる

ものが多い。

まず、女性の服装や肌の露出に関する質問を2問とりあげたい。

### Q.28

出産の際、女性が目の前で裸になった状態でドゥクン[呪術医]あるいは近親者でない男性の医師にお赤ちゃんを取り上げてもらうと法的にはどうなりますか。

### A.28(一部省略)

回答する前に、ここではコーランの「光り」の章の中の一節について説明したい。この節の主旨は次の通りである。すなわち、女性は近親者でない男性に視線を向けてはならない。そして、彼女たちは名誉を守り、また通常外から見える部分、つまり顔と手首までの両手を除いては自分の身体を見せてはならない。以上はコーランの解釈にあたる学者の解釈であるが、その節の内容は次の通りである。「イスラム教徒の女性に視線を下げるよう伝えなさい。また名誉を守り、外から明らかに見える部分を除いては身体を見られないようにしなさい」。……

女性のアウラは他の男性に見せてはならないだけでなく、女性同士でも見せ合ってはならないのである。同様に男性同士も禁止されている。このような禁止事項はやむを得ない場合を例外としている。なぜなら、アッラーは次のようなお告げをされているからだ。「やむを得ない如何なる者、故意に望むわけではなく、または境界を越えなければ彼らに罪はない」。

[Qalam 1950.12: 10]

### Q.186

芝居を上演し、その芝居の料金を徴収したら、法的にはどうなりますか。

### A.186

芝居自体は禁止ではない。禁止なのは、よく芝居の中で見受けられるように、芝居のなかで信仰を持つ者たちがいつも男女で交わり、また女性が男装をし、男性が女装をし、それを大勢の観客に見られることである。……

アッラーは次のような啓示をされている。「男の信者に(女性から)目を伏せて陰部を守るように言ってやりなさい。女の信者にも言ってやりなさい。(男性から)目を伏せて陰部を守り、露出している部分の他は、体を見せてはならないと」。

これに関する文言は他にもいくつかあり、芝居の状

況を見ると次のことが言える。芝居では美しい女性を目にしてしまうことは避けられず、演じている信者たちは近親者ではない。よって、コーランやハディースに明記された禁止事項に抵触することになる。そこから得た金は、反逆によって得た収入、すなわち禁止された行為によって得た収入である。

[*Qalam* 1952.2: 30]

出産や芝居といった全く異なる状況に関する質問であるが、全く同じ章句によって説明がなされている。第1節で触れた通り、この条文は5つの異なる質問で引用されている。上記の2つの質問はいずれも女性が見せてはいけない部分を見せた時の対応であるが、前者ではやむを得ない場合には許されるという例外的な文言が紹介されており、結論は逆になっている。

くわえて、質問に頻繁に取り上げられたテーマが離婚であった。これは、マレー・ムスリムにおける離婚の多さが大きな社会問題になっていたことが背景にある。ここでは2つの例を紹介したい。

#### Q.505(一部省略)

私の知人の一人が、離婚せずに10年以上も妻とともに暮らしてきましたが、最近になり愚かさや怒りに駆られて以下のように宣言して妻と離婚しました。「俺はお前を三回のタラク[夫が妻に行う離婚宣言]を以て離婚する」と一度に宣言したのです。その後二人は共にそれを後悔し、復縁しようとなりました。カディ[イスラム法の裁判官]は、たとえ妻が妊娠していてもその三回によって離婚は成立し、三回を一度に発した場合も成立する、という最終的な説明を行いました。……一度に宣言した回数によってタラクの回数は決まりますか。

#### A.505(一部省略)

この件に関する我々の見解では、我々が調査し指針とした文言から、タラクは一度に三回あるいはそれ以上宣言しても、法的には一回のタラクに過ぎない。なぜなら、そのタラクの方法は次のようにアッラーによって示されているからだ。「離婚は二度まで。その後は丁寧な方法で復縁するか、あるいは良き方法で(三回のタラクを以て) 離縁せよ」。これはコーラン「牝牛」の章第229節の中に記されている。

[*Qalam* 1958.5: 10, 38]

#### Q.356

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(一部省略)

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」。……

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)。

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」。…… [ *Qalam* 1953.11: 36 ]

前の質問(Q.505)では、性急な離婚を戒めるかたちでコーランが引用されている。後者(Q.365)は妻の「不従順」に関する質問である。その回答では、妻が夫に服従しなければならないとするコーランの文言と夫は妻を養わなければならないという文言が別の個所からとられており、夫から見た一方的な見方ではなく、夫婦の間の対等性に配慮した回答となっている。いずれも、当時の社会問題となっていた離婚や夫婦間の不和について、コーランを利用して解決策を示そうとしたものといえよう。

## 5. 自然と宗教

これまで紹介した質問は明らかにイスラム教に関する解釈を訪ねるものであったが、「千一問」のなかには一見宗教とは関係性が薄い質問も少なくない。

そうした質問にもコーランを引用してイスラム的な回答がなされるケースがある。

たとえば、以下の2問のような自然現象に関する質問が挙げられる。

### Q.369

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)。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)。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)。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、アッラーが定め給うた軌道に従って回り続けていると、明瞭に説明されている。 [Qalam 1954.4:36]

### Q.402

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こと法的にどうなりますか。

### A.402

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ナナとなっている。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となる」(コーラン「牝牛」の章第164節)。「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となる」(コーラン「イムラーン一家」の章第190節)。 [Qalam 1955.3:34]

これらの回答では、「天文学者」や「科学者」と対比する形でコーランの章句が引用され、その正しさが強調されている。

次に挙げる質問は、人間の創造について問うたものである。

### Q.492

預言者アダム(彼の上に平安あれ)が最初の人間というのは本当ですか。

### A.492(一部省略)

最も高貴なるコーランや栄光あるハディースの中で、預言者アダムは全人類の起源であることが示されている。至高なるアッラーの啓示は以下の通りである。「神は創造し給うた万物を善美なものとなし、そして人間を土から創り始め給うた。次に神はその子孫を卑しい水の精から創り出し給うた」(コーラン「跪拝」の章第7、8節)。この節の中でアッラーは、最初の人間を土から創り給い、次いでその子孫を卑しい水から創り給うたとはっきり仰せになっている。よって、人間は類人猿や猿から生まれたのではない。

コーラン「イムラーン一家」の章第58節の中で、強大で崇高な神はアダムの誕生について次のように仰せになっている。「彼(アッラー)は(アダムを)土から創っておき、『なれ』と言い給うと、彼はそうだったのである」。この節から、預言者アダムは至高なるアッラーによって土から創られたことは明らかであり、ダーウィンが述べているように、動物が少しずつ変化していった猿となり、やがて最初の人間となったので

はない。至高なるアッラーはさらに明確に次のような啓示を下された。「そして、汝の神が天使に仰せになった時(のことを思いなさい)。『まことにわしは一人の人間を陶土、すなわち象った黒泥から創ろうと思う。わしがこれを完成させ、わしの霊を吹き込んだ時、汝らは彼に跪拝せよ』(コーラン「アル・ヒジュル」の章第28、29節)。この聖なる節はどのような方法でアッラーが預言者アダムを創り給うたかが記されている。すなわち、神は陶土と黒泥から人間の姿を創りなされた。その後それに魂が吹き込まれ、そこで完全な状態の預言者アダムが誕生した。[*Qalam* 1957.11: 45]

この質問の背景にあるのは、ダーウィンの進化論である。回答の前半では、ダーウィンの議論とそれに対する批判を紹介したうえでコーランにおける人間の創造についての記述を紹介し、その正しさを強調している。

こうした自然現象や生物に関する質問は、現代的な文脈においては科学の問題であろう。しかし、ここではコーランに基づいた回答がなされている。回答者は、科学的な知見を踏まえつつ、それがコーランのなかに含まれていることを指摘することで、現代科学を宗教へ取り込もうとしているのである。

## 6. 政治と歴史

このほかに、宗教以外に関する質問への回答においてもコーランの引用がなされているケースがある。代表的な例は、政治などの現代社会について、ムハンマドの時代の社会状況を示す章句を引用して意見を述べるケースである。

最初に紹介するのは、政治指導者のあり方についての質問である。『カラム』は政治色の強い雑誌であり、イスラムに基づく政治を模索していた。

### Q.405

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(一部省略)

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)。

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。……

アッラーは次のように仰せになった。「アッラーとその使徒、そして礼拝を守り、喜捨を行い、(アッラーの命令に対し)ひれ伏し拝む者(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)。

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)。

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(baṭānah)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」の章第118節)。

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)。

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。

[*Qalam* 1955.4: 37]

この質問が掲載された1955年、イギリス自治領下のマラヤで総選挙が行われた。脱植民地化に向けて、マレー・ムスリムがどのような志向を持つ指導者を選択するのは大きな関心事だったのである。

このことは、マラヤの多民族・多宗教社会のなかで、異教徒(非ムスリム)の政治勢力とどのような関係を持つかという課題でもあった。そのことは、以下の2つの質問に示されている。

#### Q.416(一部省略)

8月に発行された号の中で、戦闘に関する記事において引用されたコーランの節の一部によると、アッラーはイスラム教徒以外を指導者に選ぶことを禁じられた、と解説されているのを私は見つけました。…これからインドネシアで行われる総選挙とマラヤで去る7月27日に行われた総選挙は、イスラム教の観点から法的にどうなるのかについて、説明して頂けることを大いに望みます。両者は異なりますか、あるいは同じですか。

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

#### A.416(一部省略)

イスラム教は国家の政治と切り離すことはできない。よってここでは、次のような注意を喚起することが実に望ましいと考える。すなわち、各々のイスラム教徒が「まことに私の礼拝、私のイバーダート、私の生命、

そして私の死はアッラーの御ためにあります」と神の御前で一日5回の証言をした後、アッラーのカリマ[御言葉]を守るために、力、財産、そしてもし必要ならば命を一遍に犠牲にしなければならないということだ。それはアッラーの法を施行できるような国家を樹立することを意味する。なぜなら、アッラーの掟を以て法を定めない者は誰でも、確実に残忍で罪深く、そして不信仰者であるからだ。

上記の説明を補強するため、この事項に関するコーランの節を以下に引用する。

「信ずる者たちよ！汝らの一員ではない者と親密になってはならない。(なぜなら)彼らは常に汝らの上に不幸が降り掛かるよう(努力することを)止めないし、汝らが苦難に遭うことを願っているからだ。まことに彼らの口からは憎しみがほとぼしっている。しかし、彼らの胸の内に秘めているものはさらにひどい。まことに我らは、汝らが悟るならば、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」の章第118節)。

「イスラム教徒よ！汝らは彼らに友愛の情を示しているが、彼らは汝らを愛していない。汝らはコーラン(の内容)の全てを信じているが、彼らは汝らに会う時、『私たちは信じている』と(だけ)言う。しかし、汝らと別れた後、彼らは汝らに対して抱く敵意の激しさに指先を噛む」(コーラン「イムラーン一家」の章第119節)。

「信ずる者たちよ！汝らより前に啓典を受けられた民のうち、汝らの宗教を馬鹿にし、あざ笑う者たち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、アッラーに忠実に従いなさい」(コーラン「食卓」の章第57節)。

「汝らが彼らを好きになるよう、彼らは汝らに誓う。汝らは彼らのことを好こうが、アッラーは罪深い者を嫌い給う」(コーラン「牝牛」の章第96節)。

[*Qalam* 1955.9: 27-28]

#### Q.477

先のラマダン月の夜に、私はあるモスクでコーランを美しく抑揚のある声で読誦しているのを聞きました。そして私はその読誦に心を惹かれました。しかし、私はその読誦されていたコーランの節の意味を理解していません。そこでここにそれを記します。

“Yā ayyuhā alladhīna āmanū lā tattakhidhū al-yahūda wa al-naṣārā aw liyā'u ba'duhum aw li yā'u ba'd. Wa man yatawallahum minkum fainnahum minhum. Inna Allāha lā yahdī al-qawma al-zālimīn” (コー

ラン「食卓」の章第51節)

上記の節の意味と、またそれ以外の意味も教えて頂きたいと思います。コーランを歌うように読誦することを求めるコーランやハディースの説明はありますか。あるいは、コーランを歌うように読誦することを禁じるアッラーの啓示や預言者ムハンマドの文言はありますか。

#### A.477(一部省略)

その節の意味は次の通りである。「信ずる者たちよ。ユダヤ教徒やキリスト教徒を指導者にしてはならない。彼らの同類が(当然)その同類の指導者となるのである。汝らの中で彼らを指導者とする者は誰でも、その者はまことに彼らの同類(となる)。まことに神は悪行の徒を導き給うことはない」。……

歴史上この節が下されたのは、イスラムに対する上述の民族たちの裏切りが原因であった。……通常神は二つの信徒[ユダヤ教徒とキリスト教徒]の言い換えとして「啓典の民」という言葉が使われた。『アル＝マナール』によると、神が上述のことを禁じられた理由はユダヤ教徒とキリスト教徒が預言者ムハンマドとイスラム教を敵視したからであり、現在に至ってもなお彼らはイスラムの興隆を快く思っていない。

[*Qalam* 1957.7: 11]

前者(Q.416)では、華人、インド人政党と連盟を組んだUMNOに対する明確な批判が見て取れる。後者(Q.477)では質問者がコーランを引用している。回答では、エジプトでラシード・リダーらにより発行されたイスラム改革主義の雑誌『アル＝マナール』が引用されており、その政治的スタンスが明示されている。非ムスリムおよび彼らと提携するムスリム政治指導者を拒否するという姿勢は、歴史およびコーランに裏打ちされたものであると主張された。

最後の事例は、そうした政治状況をムスリムの義務としての聖戦(ジハード)にからめた回答である。

#### Q.462

現在インドネシアでは、インドネシア政府と三つの地域、すなわち西ジャワ、スラウェシ、アチェから成るダルル・イスラムの一派との間に対立が起きています。ここで反乱を起こした人々は武装集団、また別の言い方では悪人という言葉で呼ばれています。簡潔に言えば、報道の中で彼らはあたかも悪人であり、罵られている状況にあります。イスラム教徒として、我々は彼らの行動を罵ってもよいのですか。

#### A.462(一部省略)

イスラム教を信仰する我々は、彼らの行動を悪人の所業あるいは陰謀だと言うのだろうか。血を以て戦い、それは一重に神の命令を果たしているにもかかわらず、一日五回神を崇め、神の命令に従う我々イスラム教徒は彼らのことを悪人と呼ぶのだろうか。アッラーを信仰するイスラム教徒にとって「アッラーの御ために財産と己を賭して戦うムジャーヒド、すなわち己の財産と快楽にもはや愛着を持たず、神の要求を受け入れるアッラーの軍隊としての彼らを尊敬するに違いない。例え他の人々が我々に何と言おうと、我々は手を掲げ彼らに敬意を表さねばならない。たとえ人間が禁止と言おうとも、彼らは勇敢にも血まみれになりながら、神がハラールと仰せになったことを守ろうとするのである。……

我々は彼らのことを罵ってはならず、逆に彼らを尊敬しなければならない。そして可能ならば、彼らの負担と責任を軽減するため、ジハードを戦っている彼らの手助けをしなければならない。大胆にも彼らの戦いを禁じるファトワを出すイスラム教のウラマーは一人もいないと我々は考える。そして願わくはアッラーのカリマを守る戦いにおいて殺された彼らが、以下の神の啓示の中に記されているような人々の集団に含まれることを。「アッラーの道のために殺された者を、決して死んだと思ってはならない。それどころか(彼らは)アッラーのみもとで扶助を賜って生きているのだ」(コーラン「イムラーン一家」の章第169節)。

[*Qalam* 1957.3: 7]

当時のインドネシアでは、イスラム勢力がイスラム国家の樹立を標榜し、中央政府(スカルノ政権)に対して武装蜂起を行っていた。『カラム』は彼らを支持しており、コーランを引用しつつムスリムに対して闘争の支援を呼びかけた。

イスラムと政治の関係は、島嶼部東南アジアのマラヤ・シンガポール、インドネシアの脱植民地化において主要な課題の一つであった。「千一問」では、現代的な政治課題をコーランにおける初期イスラムの歴史の延長線上で解釈し、イスラム国家の実現に向けた道程を示そうとしたのである。

## 7. おわりに

本論では、「千一問」におけるコーランの引用について紹介した。そこから明らかになるのは以下の点

である。

「千一問」の回答においてコーランが引用されるケースとしては、第一にイスラム教の世界観や宗教実践にかかわるものがある。これは、宗教に関する読者からの質問に答えるというこのコラムが目指す形であるといえよう。こうした引用のされ方をさらに分析していくことで、彼らのイスラム思想の特徴を明らかにできると思われる。そのためには、これに類するイスラム知識人の言説との比較が次の課題となるであろう。

一方で、一見すると宗教とは関係のない質問に対してコーランを典拠にイスラムの立場から回答するという例も見られた。そこでは、西洋的な科学の知識をコーランで説明することでイスラムの立場から解釈したり、同時代の政治をコーランにおけるイスラムの歴史の延長線上としてとらえることでイスラム国家の実現を目指したりした。これは、コーランを利用して西洋的な近代性をイスラムのなかに取り込もうとするイスラム知識人の試みととらえられる。

これは、西洋的な近代性が社会に浸透する過程におけるムスリム社会の葛藤を示している。「千一問」におけるコーランの引用は、東南アジアのムスリム知識人が当時の状況の中でイスラムをどのようにとらえていたかを映し出している。

## 参考文献

- 井筒俊彦1957『コーラン(上)』岩波書店。  
井筒俊彦1958『コーラン(中)』岩波書店。  
井筒俊彦1958『コーラン(下)』岩波書店。  
「資料編『千一問』試訳」2016 坪井祐司・山本博之編『『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』京都大学地域研究統合情報センター、pp. 43-95。  
「資料編『千一問』試訳」2017 坪井祐司・山本博之編『『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』京都大学東南アジア地域研究研究所、pp. 45-77。  
「資料編『千一問』試訳」2018 坪井祐司・山本博之編『『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』京都大学東南アジア地域研究研究所、pp. 51-90。  
「資料編『千一問』試訳」2019 坪井祐司、山本博之編『『カラム』の時代Ⅹ——マレー・イスラム世界における自然と社会』京都大学東南アジア地域研究研究所、pp. 28-67。  
「資料編『千一問』試訳」2020 光成歩、山本博之編『『カラム』の時代Ⅺ——マレー・イスラム世界の女性と近代』京都大学東南アジア地域研究研究所、pp. 75-115。

# 「千一問」にみるムスリムの異文化理解

金子 奈央

## はじめに

本稿は、『カラム』で定期的に掲載されていた「千一問」(1001 masalah)を通して、ムスリムの「異文化」に対する関心、問題意識、理解のアプローチについて整理する。『カラム』は、イスラムと密接な関係を持つジャウィ綴りのマレー語を使用することで、ムスリムが抱える問題をムスリムのみによって議論する場となることを選んでいた雑誌である[山本 2002]。読者からの質問とそれに対する知識人の回答で構成される「千一問」についても、「イスラム教徒として適切であるかを問う」ことで、「よきイスラム教徒としての規範を模索」[山本 2020:15]する場となっている。そのため、「千一問」に寄せられる質問は「日常生活の宗教実践や社会生活の中でムスリムが直面した疑問や課題」に関するものが多く[光成 2020: 5]、飲食など日常の生活習慣や、結婚、離婚など家族問題についての質問が目立つ<sup>1)</sup>。

「千一問」に寄せられた質問からは、主たる読者であるマレーシアやシンガポール<sup>2)</sup>のムスリムが、西洋近代的な価値観や文化の影響力が拡大し、他民族や他宗教との混雑性の高い日常生活空間に身を置く中で、ムスリムコミュニティの道徳心や信仰心の揺らぎに対する不安を感じていたことが伝わる[金子 2016]。ただし、マレー・ムスリムたちはムスリムとしての道徳心や信仰心に対する危機感から、「他者」や「異なるもの」を一切拒絶しようとしていたわけではない。「千一問」の質問内容からも、読者がムスリムとして「異文化を理解すること」に日常的に強

く関心を持っていたことは明らかである<sup>3)</sup>。「異なるもの」にどのように接し、ふるまうことが、イスラムとしての「正しい」あり方となるかを模索していたマレー・ムスリムたちの姿が垣間見られるだろう。山本[2020]では、「千一問」に女性名の質問者から寄せられた質問内容には、「異教徒や異民族とのさまざまな社会的な接触がイスラム教徒として妥当であるかを尋ねる質問が見られる」ことを指摘している。

以上を踏まえて、本稿では「千一問」に掲載された読者の質問と回答のうち「異文化理解」に関連するものを取り上げる。質問と回答の内容分析を通して、当時のマレー・ムスリムの「異文化理解の実態について考察する。

## 1. イスラムにおける「異文化理解」の基本理念 ——隣人の権利の尊重

まず、イスラムにおける他者や異文化理解における基本理念について『カラム』30号の「千一問」内に掲載された質問から確認したい。質問内容は、社会的マナー、特に隣人関係に関するマナーのなさを問題視した質問者が、隣人間のマナーを改善させるためのイスラム法の根拠についての説明を求めたものである。注目すべきは、この質問に対する『カラム』側からの回答である。この回答の中で、同じ宗教を信仰するムスリムの同胞だけでなく、多神教徒であろうと、隣人として謙虚に接し、相手を尊重し、優しくし、愛し、敬い、分け合い、助け合うことが大事であること、それはコーランに根拠となる節があると説明がされている。この回答に基づけば、イスラムは「異文化」を持つ者が隣人となった場合でも、ムスリムの同胞と同様に敬い、愛し、助け合うことが求められており、これは「異文化」に接触した際にどのようにふるまうか、ムスリムとしての「異文化理解」に関する基本的

1) [金子2015]、[光成 2016]を参照

2) 『カラム』が創刊された1951年当時、現在のマレーシアおよびシンガポールは独立前であった。その後、1963年にはシンガポールも含め、マラヤ連邦、ボルネオ島のサラワク、北ボルネオ(現在のサバ州)で連邦制国家のマレーシアが結成された。その後、1965年にシンガポールは分離独立した。ここでは、「カラム」が想定するマレー・ムスリム読者の地理的な広がりを示すため現在の国名を採用している。

3) 読者の興味関心は自分を取り巻く身近な社会だけにとどまらず、共産主義、冷戦下の東西対立など国際情勢や他国の文化習慣に関する質問も多数取り上げられている[金子 2016]。

指針が示されていると理解できる。

隣人の権利の尊重 [Qalam 1953.1:43]

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

回答(抜粋)：我々の隣人が多神教徒であろうと同じ宗教を信じる同胞であろうと、イスラム教は隣人の権利を非常に重要視している。コーランの節や使徒ムハンマドのスナであるハディースには、この質問に関する説明が溢れる程あり、もし十分にその権利を尊重すれば幸福な社会の建設を実現できるとしている。隣人の権利などに関するアッラーの命令のひとつとして、コーランの「婦人」章第36節には次のように記されている。「アッラーを崇めよ。他の何ものをもアッラーと共に崇めてはならない。両親に優しくあれ。また親戚、孤児、貧者、親戚の隣人、または親戚ではない隣人、同僚、旅人、そして奴隷に対しても。アッラーが傲慢不遜な者を愛し給うことはない」アッラーがいかに隣人の権利を重視し互いを愛し、助け合う気持ちがイスラム社会の中に広がるよう強調しているかを見るといい。最後に、イスラム教徒が当然守るべき隣人の権利に関して、次の使徒ムハンマドの言葉について考えてみたい。「隣人の権利とは何かを知っているか。それは、もし隣人に助けを求められたら助け、もし(敵を防ぐために)加勢を求められたら加勢し、金を貸して欲しいと求められたら貸してやり、貧困に陥っていたら繰り返し援助をし、病気の時は見舞い、亡くなった時は葬儀に参列し、隣人に何かいい事があった時は祝福し、災難に遭った時(死亡など)お悔やみを述べ、許可を得た時以外は隣人の家よりも高い家を建ててはならない。もし果物(あるいは何かしらの手みやげ)を買った時はそれを少し分けてやり、もしそれができないなら隣人の目につかないように隠し、子供がそれを持ち出さないようにしなければならない。なぜなら、それによって隣人の子供が傷つくからである」以上がイスラムの教えであり、称賛すべき礼儀である！

## 2. 他者——民族と宗教の関係

本節では、当時のマレー・ムスリムにとって「異文化」や「他者」が誰であったのか、民族と宗教の関係に

着目しながら考察する。

### 2.1. イスラム内における「異文化」や「他者」

エジプトの一夫一妻 [Qalam 1954.2:5-6]

質問：最近の新聞報道によると、「エジプトの首相、ナギブ將軍により任命された委員会は次のような決定をした。すなわち、全ての住民は、事前に特別許可を取らない限り、妻を一人以上娶ることはできない」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。

回答(抜粋)：より詳しくは、以下のことを知らなければなりません。すなわち、現在エジプトにおいてムハンマド・ナギ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 Islamiyyah;イスラム運動)ではなく、ファールーク国王の旧王政による腐敗を改革していく「イスラム運動」であるということだ。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という、然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ような、複数の妻を娶る慣習を禁じるナジブ政権の措置に関してだが、詳細に検討すると、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、それには厳格な条件が伴う。すなわち、公正さである。とはいえ、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」。

他地域のムスリムとの関係 [Qalam 1969.5:28-30]

質問：現在の中東の国のような、災難に見舞われている他のムスリムを助けることは全てのムスリムにとって義務ですか。

回答(抜粋)：多くのコーランと預言者ムハンマドのハディースの中で、全てのムスリムは互いに助け合

い、支え合うよう義務付けられている。その中に以下のアッラーの御言葉がある。「互いに助け合って善行を積み、神を崇敬しなさい。そして罪と恨みにおいて助け合ってはならない。アッラーを畏れよ。なぜなら、まことにアッラーは懲罰に厳しい御方であるからだ」(「食卓」の章第2節)

もう一つアッラーの御言葉を挙げる。「まことにアッラーは、整然と並んだ一つの建物のように隊列を組んで(心を一つに、整列して)アッラーの道のために戦う者たちを愛し給う」(「戦列」の章第4節) 第一の節でアッラーはムスリムの皆に以下のことを命じている(義務付けている)。平和な時であっても困惑に直面した時であっても、彼らが全ての生活分野において常に互いに助け合うようにと。もしイスラム教によってもたらされた助け合い、または相互扶助の原則が現在のムスリムによって実践されたならば、彼らは常に変わらず強く勇敢な信徒となるに違いなく、封建的で帝国主義的な民族に抑圧されるはずもない。しかしその「相互扶助」の精神が彼らの心の中で途絶え、また孤立した生活様式やあらゆる望みを重視したがゆえに、彼らは国際社会の目から見て脆弱で、侮辱された信徒となってしまったのである。これについては、最も崇高なるコーランの中でまさしくアッラーによって明確な説明がなされている。そのアッラーの御言葉は次の通りである。「アッラーとその使徒に従いなさい。そして論争してはならない(なぜならその論争によって)汝らは脆弱な信徒集団となり、力を失うだろう。耐えなさい。なぜなら、まことにアッラーは耐え忍ぶ者と共におられるからだ」(「戦利品」の章第46節) なぜアッラーは上記の節の中で我々が互いに論争することを禁じたのだろうか。もし信徒たちが常に互いに論争し、口論し、喧嘩し合っていたならば、助け合いや相互扶助の精神はいつまでも彼らの心の中に育たないだろう。相互扶助の精神が信徒の心の中に育たない時、その信徒は団結することなく分裂した信徒となるだろう。そして彼らの分裂は彼らを脆弱化させるだろう。

一方、第二の節についてだが、アッラーは次のように説いている。互いに密に並んだ堅固な建物のように強固な隊列を組むことができるムスリムたちをアッラーは非常に愛し給う、と。これは我々ムスリムに対してアッラーが次のことを望んでいることを意味する。それは、我々の所有物(我々の祖国)を奪おうとするイスラムの敵たちのいかなる挑戦にも一致団結して立ち向かうことである。とりわけイスラムの敵た

ちが我々の宗教の神聖さを汚そうと挑んできた場合に。こうした時、アッラーは我々に次のように命じている。我々の敵によってもたらされたあらゆる挑戦と災難に立ち向かうため、一斉に立ち上がって堅固な団結の列を組まねばならない。この団結の問題に関して、我々が崇敬する偉大なる預言者ムハンマド(彼に神の祝福と平安あれ)は次のようにおっしゃった。「信者は他の信者にとって、それぞれが互いに堅固に並んだ一つの建物のようなものである」。もう一つ文言を挙げる。「あなた方の内の一人が、自分自身を愛するようにその兄弟(ムスリム)を愛するようになるまでは、信仰を持つとは言えない」。さらにもう一つ文言を挙げる。「(互いに)等しく愛情、同情心、そして親密さを抱く信者(ムスリム)たちは、一つの身体のようなものだ。もし身体の一部が痛いと言えれば全身は夜も眠れず、熱を出して苦痛を感じるようなものである」

上記三つのハディースは次のように呼びかけている。様々な民族、また異なった肌の色を持ち、そして異なった言語や文化を持つ人々から成る全ムスリムに対し、強く堅固なイスラム連合の旗の保護下で団結し、助け合い、愛し合って生きるようにと。一つの建物、あるいは頭、胸、腹、手、足などといった様々な部分から成る一つの身体または肉体のようなものとなり、その身体の部分の内の一つが病気に冒された時は、全身が共に痛みを感じて熱を出し、夜も眠れずにいるかのように。これこそが「相互扶助」の精神である。それはイスラムによって建てられた橋であり、全ての信者たちが全世界のムスリムとの団結と連合のアーチを目指して通る場所として作られたものである。もし彼らが偉大なる信徒、勇ましい信徒、そして国際社会全体から尊敬される信徒になることを望むならば、この相互扶助の精神こそ全てのムスリムの心に育むべきものである。なぜなら信徒たちの団結が生まれる源は、互いに助け合い、愛し合う精神であるからだ。その理由は、相互扶助と愛し合うことこそがここでの平和な信徒あるいは民族の建設基盤となるからだ。信徒たちが生活の原則として上記二つの概念を実行しようとしないう限り、前述の使徒ムハンマドのハディースで望まれている団結の堤防を築くことを望んではならない。

M. イルヤス氏が提示した「現在の中東の国のような、災難に見舞われている他のムスリムを助けることは全てのムスリムにとって義務ですか」という質問の根本に戻ることにしよう。我々ははっきりとそれに答えることができる。「その通り、義務である」と。

以上、「エジプトの一夫一妻」および「他地域のムスリムとの関係」からは、他地域で実践されているイスラムの中に他者性を感じているマレー・ムスリムの姿が見て取れる。

「エジプトの一夫一妻」は、エジプト共和国の初代大統領(兼首相)となったナギブ将軍(Mohammed Naguib)による改革の下で、原則一人の夫が複数の妻を娶ることができなくなったことをどのように理解すればよいのかという質問で始まっている。この質問からは、他地域には自分たちの理解とは異なるイスラムが存在するのか、それとも単にハラムな状態が他のイスラム地域に存在するのか、「自分たちとは異なるイスラム」をどう理解することが正しいのか、という疑問から発されたものである。これに対する『カラム』側からの回答では、例え遠く離れた異なる地域であってもイスラムの中に「異なるもの」や「他者」が存在するのではなく、更にナギブによる一夫一妻の採用はイスラムの法に反してもいないことが説明されている。

「他地域のムスリムとの関係」では、その当時の中東のように災難に直面しているムスリムを助けることも自分たちにとっての使命であるかという質問である。この質問において注目すべきは「他のムスリム(umat Islam yang lain)」という表現である。「他の(lain)」という表現には、イスラムの中に「自分たちとは異なる別者」が存在するという意識が見てとれる。他者であるムスリムと助け合うことも義務であるかどうかに対する回答では、「他の(lain)」をどこに設定しているかの確認がなされている。つまり差異はイスラムの中ではなく、「様々な民族、また異なる肌の色を持ち、そして異なった言語や文化」にあるとし、それはムスリムとしての差異ではないと説明されている。コーランやハディースを根拠に、異なる言語や文化を持つ他地域のムスリムも含めて「全ムスリムに対し、強く堅固なイスラム連合の旗の保護下で団結し、助け合い、愛し合って生きる」ことが重要であり、お互いの存在は「一つの建物、あるいは頭、胸、腹、手、足などといった様々な部分から成る一つの身体または肉体のようなもの」と理解することが求められている。従って、異なる地域のムスリムであっても、ムスリムは「ひとつの身体」を共に構成する存在であり、中東のムスリムが災難で苦しんでいるということは、イコール自分の体の一部が病気に侵されていることと同じ状況であるため、その痛みを自分

のものとして感じ、病からの回復(問題の解決)にむけて共に助け合うべきであると回答している。

## 2.2. 他民族のムスリムや改宗者に対するまなざし

次に、コミュニティ全体が生まれながらのムスリムであるマレー・ムスリムとは異なり、生まれながらのムスリムではない人々の存在、例えば改宗者や他民族のムスリムに対する認識や理解から、マレー・ムスリムにとっての「異文化」や「他者」について考える。

### キリスト教徒との男性と結婚した場合の 子どもの宗教 [Qalam 1951.3:15]

質問: キリスト教徒の男性がムスリムの女性を妻とし、各人自分たちの宗教を信仰していました。もし子供ができた場合、その子はどちらの信徒として見なされるのでしょうか。

回答: アッラーは次のような啓示をなされた。「啓典を授けられた人たち(ユダヤ教徒とキリスト教徒)の食べ物は汝らにも許されており、汝らの食べ物も彼らに許されている。アッラーを信仰する貞節な女も、汝らより以前に啓典を授けられた人々の中の貞節な女も(汝らの妻として許されている)」上記の啓示に従うと、ユダヤ教徒やキリスト教徒の女性がイスラム教に改宗しなくても、ムスリムの男性は実際その女性と結婚していいことになる。預言者の教友の一人、フザイファ・ビン・アルヤマーンはユダヤ教徒の女性と結婚した。その結婚は使徒も誰も禁じなかったが、現代人の考え方によれば、現代の啓典の民の信徒たちはかつてのような宗教心を持っておらず、彼らの信心がすでに変わってしまったのだから、そのような結婚は合法とは見なされない。ムスリムの女性が異教徒の男性と結婚することに関しては、コーランの中にそれを許可する文言はなく、ハディースにおいても言及されておらず、預言者ムハンマドの教友たちも経験したことがない。したがって、その状態で生まれた子は、イスラム法に照らして違法な子であるのは明らかだ。

### ムスリムに育てられた 他民族の子どもの埋葬 [Qalam 1954.10:39]

質問: 幼い頃からムスリム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。

回答: その子供はイスラム式に埋葬すべきである。な

ぜんら、成年になる前の子供(ムスリム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」(アルブ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なように、ムスリム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・ピンティ・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』」。

ここで明らかなことは、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、ムスリムに育てられた多神教徒の子供たちが死亡した時、ムスリムの子供と同様、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、ムスリムの墓地に埋葬するのである。

#### 異宗教からの改宗 [Qalam 1954.9:7]

質問：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。

回答：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、ムスリム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かつた。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。

#### 改宗と婚姻 [Qalam 1953.11:37-38]

質問：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はありますか。

回答：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」。

これらの質問では、自分たちとは異なる経緯でムスリムとなったマレー人以外のムスリムにも、自分たちと同様のルールや約束事が適用されるのかどうかについて問うものが多く含まれている。このような問いが生じるということは、「生まれながら」のムスリムである自分たちと、「生まれた後に」何かをきっかけにムスリムとなった彼らの間には何かしらの差異があるのではないかという問題意識があったことを示すものでもある。これらの質問に対する『カラム』側からの回答からは、「いつムスリムになったか」または「どの民族のムスリムか」によって、ムスリムとしての差異が生じるという見解は示されていない。他宗教(主にキリスト教)からイスラムへの改宗は、古くはムハンマドの時代から起こっていたことであり、どの時代にも常に万人に開かれているものであるため、そこに差異や他者は存在しない。また、「改宗と婚姻」の回答の中で、他の宗教を信仰していた夫婦が結婚後に共にイスラムに改宗した際に、改めてイスラム式の婚姻を結びなおす必要はないという説明されていることから、ムスリムになることは「他者」であった際に築いた関係性は全てがクリアになるのではなく、コーランやハディースに反しない限りは連続性が認められていることが示されている。

### 2.3. キリスト教との関係

ここでは、ムスリムが異なる宗教に興味を持ったり、学んだりすること、つまり宗教に関する「異文化理解」についてまとめる。

## 異なる宗教について学ぶこと

[*Qalam* 1957.6:13-14]

**質問:**キリスト教を学ぶ人はイスラム教に反することになりますか。キリスト教講座においては、我々の信仰に関して間違いなくイスラム教に反する問いが生じるのですが、にもかかわらずその講座を取る人々はイスラム法的にどうなりますか。例えば、我々がイエスを神の子だと信じなければならぬ、といったことです。それ認める行為は多神崇拝に当たりませんか。

**回答:**最初の質問に関する回答だが、彼らが規範としている固い信仰を我々が信じない限りは、たとえそれがキリスト教であろうと、有益と見なされる何らかの事柄を学ぶことはイスラム教で禁じられてはいない。とりわけイスラム教の布教者になろうとしている人々にとって、キリスト教について詳細に学ぶことは何も支障はない。それを学ぶことによってイスラム教とキリスト教の解釈を比較することができ、後にライバルたちの氣勢をそぐことが容易になるからだ。しかし、もしそれを学び、やがてキリスト教徒が規範としている教えを信じるようになったなら、それは禁止であることは言うまでもない。

同様に第二の質問に対する回答についても、我々はキリスト教徒の見解を知ること、詳しく分析することができる。しかし、イエスを神の子であると心から信じた者は多神教徒あるいは不信者であることは明らかである。なぜなら彼らが信じているような、最も神聖なる神は子供を持つことはないからだ。よって単に探求のためだけに学び、そして何らかの目的ゆえに上述のことを信じたりしなければ、その方法は違反ではないと我々は確信している。しかしキリスト教を学ぶにあたり、我々自身の宗教に関する信仰の土台が無いならば、その宗教を学んではならないと我々は忠告したい。なぜなら信仰の不足により、後にキリスト教徒の人々が信仰することを同じように信仰するに至ることを我々は懸念するからだ。

**イエス・キリストの生涯** [*Qalam* 1969.4:31-33]

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

**回答(抜粋):**預言者イエス(彼の上に平安あれ)はパイトゥル・マクティス[エルサレム]の地で生まれた。そこは「ベツレヘム」という名の場所に位置するパレスチナの地にある。現在預言者イエスの生誕地にはキリスト教会が建てられ、そこはキリスト教の歴史の中で聖地となっている。

預言者イエスが十字架にかけられた原因についての物語あるいは話に関してだが、その本当の話については高貴なるコーランの中のいくつかの節の中で神によって説明がなされている。その中でもアッラーは「女」の章第157-158節の中で次のように仰せになっている。「『まことに我らはマリアの息子マシーフ[メシア]イエスを殺したぞ』という彼ら(ユダヤ教徒であるイスラエルの民)の言葉のために[心を封じられた]。だが実のところ彼らは彼(イエス)を殺したのではなく、また十字架にかけた(磔にした)のでもない。(彼らが殺した人物は)彼らにとって預言者イエスに見えただけの別の人間に過ぎない。まことにイエス(殺害)について論争する者は、実のところそれに疑問を抱いている。彼らは誰を殺したのか確信はなく、ただ臆測に従ったに過ぎない。また彼らが殺したのはイエスであると彼らは確信していない。しかし(実のところ)アッラーは彼を御許に召されたのである。アッラーは全能にして英明なる御方である」

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

我々の見解:実際には神の御許に召されたのである。召された預言者イエスの居場所は「女」の章第157節では説明がなされていない。「彼は神によってその御許に召された」という文言は、明らかに預言者イエスが神によって天空に召されたということ

否定している。なぜなら神は天空におわすわけではな  
いからだ。神は特定の居場所を持たない。これこそが  
タウヒード学の説明に従った見解である。大半のタフ  
シール学者たちは「預言者イエスは神によってその御  
許に召された」と述べる節の意味の注釈として、預言  
者イエスは守るために召されたのであり、アッラーの  
みがそれを知り給うと考えている。しかし神に召され  
た時、預言者イエスが死ぬことはなかった。それどこ  
るか彼は普通の人間と同じく命と肉体と共にまだ生  
きている。これについては預言者ムハンマド(S.A.W)  
のいくつかのハディースの説明から確信できる。それ  
らのハディースは以下のように述べている。預言者イ  
エスは終末の時代に降臨し、預言者ムハンマドのイス  
ラム法を従えて悪魔に対抗する。その悪魔はムスリム  
を誘惑し、イスラム教への信仰を迷わす罠にはめよう  
とする。我々はムスリムとしてこの見解を十分な確信  
をもって信じるべきである。そうすることで我々が、  
預言者イエスは本当に異教徒(キリスト教徒とユダヤ  
教徒)によって殺され、磔にされたのだと主張する彼  
らの一員にならないように。ワン・ハシアさんから寄  
せられた二つの質問に対して我々ができる回答は以  
上のみである。彼女が我々のこの簡単な回答に満足し  
て頂けることを願う。アブー・アル＝モフタール。

以上から、異なる宗教について学ぶことは信仰が  
前提ではない限り違法ではないという見解が示され  
ており、「千一問」でも他の宗教、特にマレー・ムスリ  
ムコミュニティにおいて身近な異宗教であるキリス  
ト教に関する質問が採用、掲載されている。このよう  
に宗教に関する異文化理解がイスラムにおいて認め  
られている前提には、ムスリムが他の宗教を学ぶこ  
とが結果的にイスラムにとっての利益に繋がる可能  
性もあるという考えがある。ムスリムがイスラム以  
外の宗教や異文化を学んだり、理解しようとするこ  
とが禁じられるケースとしては、理解以上に影響を  
その宗教から受け、結果として他の宗教の神を信じ  
るようになることである。また、イスラムを信仰する  
者としての堅固な基盤が自分の中で根付かないうち  
に、他の宗教に興味を持ち、学ぼうとすることは、イ  
スラムへの背教に繋がりがやすいため、時期尚早だろ  
うという立場も示している。

## 2.4. イスラムにおける民族

宗教と民族

[*Qalam* 1953.2:43-44]

質問：華人や他の民族の異教徒がイスラム教を信仰す

る場合、彼らはどの民族に数えられるのでしょうか。  
マレー民族ですか、アラブ民族ですか、あるいは出身  
民族のまま変わらないのでしょうか。

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

イスラムにおいては、現在使われている政治的解釈  
に則った民族の定義は認められていない。すなわち、  
血統、生まれた場所、その国に住んでいた期間ある  
いは父親や夫の民族に基づいた定義である。使徒ムハン  
マドは次のようにおっしゃった。「厳密に部族意識を  
追求する者は、我々の一員ではない」すなわち、イス  
ラムには現代のような民族の定義はないということ  
である。民族や国家の形成に関するイスラムの教えや  
その政治体制の意味を理解していない者は、「イスラ  
ム」とは宗教のことであり、民族主義を指す言葉では  
ない、あるいは「ムスリム」は民族を指す言葉では  
ないと言う。西欧式の定義に従うならば、確かにその通り  
である。冒頭で述べたように、イスラムにおける民族  
の定義は現在の西欧のそれとはだいぶ異なるからだ。  
しかし、もし彼らの意図がこれとは別ならば、彼らは  
実際、イスラムに関する知識がなく、何も理解してい  
ないということになる。

1953年2月号に掲載された上記の質問からは、お  
そらくマレー・ムスリムであるとみられる質問者が、  
質問中で「華人や他の民族の異教徒」「異教徒である  
他の民族がイスラムを信仰する場合は何民族となる  
のか」といった表現をしていることから、民族と宗  
教を切り離さず理解している実態が見られる。確か  
に、信仰や宗教などは民族という共同体の特徴を構  
成する文化や習慣の一部となるものでもある。従っ  
て、共同体意識を形成する宗教に変更が生じること

で、実践する文化や生活習慣に変化が生じ、これまでの民族集団に帰属意識を持てなくなる可能性はあるだろう。しかし、その場合の宗教は、民族としての帰属意識を構成するための一要素であって、民族=宗教ではない。従って、マレー人以外の民族がイスラムを信仰することを選択したとしても、それが帰属する民族を変更することに必ずしも繋がるとは限らない。

これに対し、回答では民族とイスラムは異なる概念であるため切り離して考える必要があり、ムスリムはどの地域や国家に属していたとしても等しくイスラムという共同体に帰属する同胞であると説明されている。民族主義や国家形成など「政治的解釈」に則った民族カテゴリーに関連する「中国」、「アラブ」、「マレー」と、イスラムに基づく「民族」の定義は異なると説明しており、前者の定義に基づけば「イスラムには現代のような民族の定義はない」としている。また「信仰の原則とイスラムの五行を信じ、神の命令をあまねく実行し、禁じられたことを避ける者」は、どの国家に所属し、異なる文化を持っていたとしても、全てイスラムという民族(bangsa/kebangsaan)であり、そこに「民族的他者」は存在しないとしている<sup>4)</sup>。

### 3. 異文化を受容すること

本節では、マレー・ムスリムの「異文化理解」の実践について整理をする。日常的に遭遇する「異文化」や「他者」との交流、相互作用、受容がどの範囲でなされていたのか、その枠組みの設定の仕方について考えてみたい。

#### 3.1. 異文化間交流

ここでは、混濁性の高い社会においてイスラムと異文化との間に生じる相互作用や交流についてまとめる。

4) 小杉[2002]では、「イスラム共同体」であるウンマを「宗教=エスニシティー複合体」と措定することが可能であると指摘している。この「宗教=エスニシティー複合体」という考え方に基づくと、ウンマはムスリム内に存在する個々の属性(肌の色や民族性)による差異を全て捨ててつくられるのではなく、その差異を背景に退け、ムスリムとしての同胞性を前面に出すことが重要であるとする。これはつまり、イスラムが、民族や人種の差異は残したままに、それらを包含する形で共同体として成立する仕組みをもっていることになる。イスラム同胞としての平等性は保証されながらも、ウンマの中に民族的多様性が温存される理由は民族的差異が「善なる競争において独自性を発揮することに役立つから」であるとしている。ただし、この民族的多様性が温存される前提には、民族と宗教の間に「宗教の優位」があることが求められる[小杉 2002: 44]。

#### 異教徒にコーランを贈る

質問:ムスリムが非ムスリム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。

回答(抜粋):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)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くるが、「コーラン解釈学」の本を非ムスリム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、ムスリム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ムスリムに示すことである。日々の生活においてムスリム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、非ムスリムにイスラムの理論を贈って何の利益があるのだろうか。もしムスリムがその理論以外に非ムスリムに贈るものを見つけられなかったら、実に残念なことである!

#### 断食中に他民族に食べ物を売ること

[Qalam 1955.2:12]

質問: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ムスリムである他の民族に売った場合、法的にどうなりますか。

回答: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、非ムスリム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、ムスリム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ムスリムが食べた場合、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ブハに当たる。

#### 警察帽にアッラーや預言者の言葉を入れること

**質問：**近頃、マラヤ連邦の警察帽に印やシンボルとしてアッラーと預言者ムハンマドの御言葉が使用されていることに関するウラマーらの見解について新聞で騒がれています。彼らの一部はそれを良しとし、一部はその見解に異議を唱え、アッラーと使徒ムハンマドの文言を使用しないよう求めています。これについて貴殿のご意見はいかがでしょうか。

**回答(抜粋)：**この一つの事項の中には二つの対が存在する。一つは敬うため、一つは軽蔑するため、つまり高めるためと低めるためである。もしアッラーと使徒ムハンマドの言葉を敬うために作られたならば、その敬うという目的を禁じる権利は我々にはない。例えば、アッラーや使徒ムハンマドと記されたお守りを身につけている何人かの異教徒たち、あるいは尊敬の念をもってどこかの良き場所に参拝した何人かの異教徒たちに対して、我々は何もしてはならない。しかし、もし彼らの行為が侮蔑することを目的としていた場合、その侮蔑がイスラム政府の存在しない場所で起こったなら我々ムスリムは何もできないが、もしそれがここマラヤのような国で起こったならば、我々はその侮辱を阻止する努力をすべきである。

それ(警察帽のアッラーおよび預言者の御言葉)は高貴なる箇所、すなわち頭に使われている。これは素晴らしいことだが、非ムスリムたち、あるいはそれを敬うことを知らないムスリムたちによってトイレに持ち込まれるといったような侮辱行為からそれを守ることを保証するには我々はどうしたらいいだろうか。イスラム法では、利益を得ることより不利益を避けることの方が優先されるべきだと定められている。それゆえ、アッラーの文言への嘲笑になり得ると概ね見なすことができる災いとは何なのかを、我々はまず先に見るべきである。もし外に置き忘れ失くしてしまうことを恐れるならば、そういった物をトイレに持ち込むことは法的にマクルーフ[禁止ではないが自粛すべき行為]に過ぎないという見解を持つウラマーが何人かいるとはいえ、それを着けている人がその高貴さを認識していないとしたら、そうした行為はまったく好ましくないことは明らかである。イスラム法に則れば、その良さに目を向けるより先に、まずは抵触しない、あるいは悪事を引き起こすこと

を避ける必要がある。このような全ての行為が、後にアッラーの御言葉を弄ぶという違法行為に含まれることがないよう願う。

以上から、イスラムと非イスラムの間に交流や相互作用が生まれることは、イスラムの禁止事項に触れない範囲においては可能であるという説明がなされている。コーランについては、非ムスリムのイスラムへの理解を促す目的では贈ってはならない、それを目的とするのであれば、方法はコーランやコーランの解釈に関する書籍を贈るのではなく、ムスリムが日常的な実践によって示すべきであると説いている。断食中に非ムスリムに食べ物を売る行為自体は、自分が断食から逃れようといない限りは合法であるとしている。「食べ物を売るために、自ら断食中に食べ物を摂取する」など、断食から逃れようとする気持ちが売る側であるムスリムに生じる場合には、売ることもやめた方が良いのではないかとしている。警察帽にアッラーやムハンマドの御言葉を入れることについても、入れること自体が問題なのではなく、どのような心持ちでそれを入れているかが問われるとしている。つまり、イスラムを敬う気持ちであれば、それを被るのがムスリムであろうが、非ムスリムであろうが違法ではないが、イスラムを低めたり侮辱したりする気持ちや、トイレに持ち込むなどの不敬行為があれば、それはたちまち違法行為となる。イスラムと非イスラムとの接触は、日常生活の中で度々起こる。相互作用や交流が生じること自体は受容されるが、それは「イスラムで許されている範囲」や「自分がイスラムの違法行為を犯さない範囲」において許されることであるため、ムスリム側が細心の配慮をすることが求められている。

### 3.2. 異文化を取り入れる

ここでは、マレー・ムスリムの日常生活に溶け込みつつある西洋近代的な文化や混溶性の高い社会を構成する他民族の文化など、「異文化」を自らの生活に取り入れる可能性について整理する。

**ネクタイの着用** [Qalam 1951.2:39]

**質問：**ムスリムがネクタイを着用することは宗教の観点からすると正しいですか。

**回答：**イスラム教は平和で幸福な宗教であり、革新的で崇高な宗教である。イスラム教は、信徒の肉体と精神を、善良さ、モラルの高さ、さらに志と感情の清らか

さへと形作る宗教である。心身に纏うものが、モラルの高さや清らかな志と感情をもたらすもの、あるいはそれを損なわないものであれば禁じられていない。

### 婦人服のデザイン [Qalam 1963.9:10]

質問：私は婦人服を作っている者です。私の作る一部の服のファッションは、女性が着るとすごく魅力的なものになります。それは素材が珍しい布から出来ているからだけでなく、着る人の身体の一部を見せるものだからです。イスラムの観点から、私がそうした服を作ることは法的にどうなりますか。

回答：そうしたファッションであろうとなかろうと、一般的に婦人服を作ることは法的に許される。しかしこれは、その着用が許される状況下でその服を着る場合に限る。例えば家で着る、あるいは二人きりの時に夫に見せるために着るといった場合である。しかし、もし非近親者の男性に見せ、彼らを魅惑するために意図的にそれが使われたとすれば、それが家であろうと家の外であろうと、そうした服はハラムとなる。そしてそれを作った者であるが、もし違反行為の方向に使用されるためにそれを意図的に作ったのだとしたら、その者も罪を負う。

### 映画館の建設と営業 [Qalam 1951.9:39]

質問：普通の映画を上映する映画館を建てることは法的にはどうなりますか。その映画館で得た収益はハラムですか、禁止でしょうか。

回答：映画館を建てることは、家を建てるのと同じように法的には何も禁止されていない。許されるかどうかは、上映する映画の種類による。例えば、メッカ巡礼を伝道する映画は法律として許可されているだけでなく、メッカ巡礼のイバーダートを奨励するため、むしろ求められている。また、歴史に基づく映画など、モラルを損なうようなシーンがなければ、全て許される。モラルを損なうような猥褻な映画の上映に関しては禁止であり、そこから得た収益も同様である。

### ピクニックなど余暇を楽しむこと

[Qalam 1963.9:9]

質問：時々仕事に疲れて、楽しむために息抜きしたいと思う人が、例えば海辺でピクニックをしたり、西欧人が普段着る水着を着て海水浴をしたり、そして男女の交流をしたりしています。こうした楽しみ方はイスラムにおいて法的にどうなりますか。

回答：海辺の空気を味わう、あるいは海水浴をして息

抜きをするといった楽しみ方、とりわけ仕事に疲れて息抜きすることは、根本的には法的に許され、何も支障はない。それがアウラを人前にさらす、マナーに欠けることを行う、あるいはフィットナを引き起こす、あるいは男女が交流するといった違反行為をもたらさない限りにおいて。もし息抜きや海水浴が違反行為を伴っている場合、それはイスラム法で禁止されており、法的にハラムである。たとえそれが、息抜きをして楽しんだ後に再び頭をはつらつとさせ、また熱心に働く力を取り戻すことができるという大きな利点を伴っていたとしても。これは以下の宗教原理に基づいたものである。「利益をもたらす事柄を引き寄せることより、災いをもたらす事柄を防ぐことを優先すべきである」。なぜなら、全ての違反行為は危険が伴い、災いを孕んでいるからである。

### 寺院建立への貢献

質問：我々ムスリムが寺院を建てるために寄付を行うことは許されますか。2. 何らかの種族社会に対するもてなしとして、我々がその寺院のオープニングに参列することは許されますか。

回答(抜粋)：あなたの最初の質問に関してだが、まずは「寄付を行う」と言われることについて説明することが望ましいだろう。寄付を行うとは、助けを必要としているグループに対する援助としてリングット通貨、あるいはいずれかの高価な物を費やすことである。また寄付を行うことは良い行いの一つである。なぜなら、それは善行の一つに入るからである。そして全ての善行はイスラム教によって奨励されており、加えてイスラム教は信徒たちに善行に関わる事柄において互いに助け合うよう求めている。

次にここで「寺院」の意味は何かについて説明する。通常、寺院と言われるものは、何らかの宗教を信仰する種族がイバーダートを行う場である建物を指す。その建物でイバーダートを行う人々であるが、イスラム教は彼らの勤めを誤ったイバーダートの一つと見なしている。なぜなら、アッラーと偶像を並び配することによって、彼らのイバーダートの中には多神崇拝の事柄が含まれているからである。そしてアッラーと並び配する行為は最大の罪の一つである。よって、罪や違反行為を含む事柄の中で行われた支持、支援、料金の支払い、寄付などといった助け合いはイスラム教によって禁じられており、一切許されない。

あなたの第二の質問に関してだが、実のところ、もし彼らに共感するつもりで寺院のオープニングに参

列し、それが是認を意味するとしたら、ウラマーらは次のように述べている。「違反行為を是認することは違反行為と見なされる」上で説明したことが、我々全員にとっての警告となることを願う。すなわち、寄付し貢献するにあたっては注意を払い、不適切な場に何かを置いてはならないという警告である。なぜなら、これは不義や横暴というものを意味するからだ。そうではなく、良き計画を選び、そしてアッラーとその使徒の是認を得るのだ。アッラーが最もよく知り給う。

### 異教徒の墓参り

**質問:** 非ムスリムの墓に供え物をしたり花を手向けたりすること、またムスリム自身の墓に花を手向けることはイスラム法の観点から法的にどうなりますか。

**回答(抜粋):** イスラム教は、ムスリムたちに人間同士互いに友好的であるよう奨励する宗教である。どの民族、またどの宗教に関係なく、彼らがイスラム教の神聖さと崇高さに対し悪意を持たず、妨害しない限り。この良き原則は聖なる一節の中で言明されている。「私室」の章第13節の中のアッラーの啓示は次の通りである。「まことに我らは汝らを男と女に分けて創造した。そして我らは汝らを種族と部族に分けて創造した。これは汝らが互いに知り合うためである。まことにアッラーにとって汝らの中で最も尊い者は、最も神を畏れる者である」上記の節から、人間同士互いに知り合い、互いに友好的であることはアッラーによって命じられたことである、ということは明らかである。よって遺族に対し友好的であること、また彼らとの関係を密にすることを目的に非ムスリムの人々の墓に花を供える問題であるが、それはイスラムで禁じられていない。ムスリムの人々の墓の上に花を撒くならばなおさらである。上述と同様の目的で行われ、誤った信仰や多神崇拝につながることはないならば。結論として、ムスリムあるいは非ムスリムの人々の墓に参ることは、もし良き目的を以て行うならばイスラム法で禁じられていない。しかし異教徒の故人のために祈ることは禁じられている。

### 異教徒との挨拶 [Qalam 1954.1:6]

**質問:** 我々は非ムスリムとサラーム(挨拶)を交わすことは許されますか。

**回答(抜粋):** 非ムスリムと挨拶(サラーム)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。もし非ムスリム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・アレイクム(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。これにより、イスラム教で命じられた挨拶の仕方と区別する。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。非ムスリムと関係を持ち、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。

ここでは、ムスリムが異文化を受容し、実践することが可能な範囲についての質問と回答を紹介した。ネクタイを着用する、婦人服をデザインする、映画館を建て経営する、ピクニックをするなど、マレー・ムスリム以外の文化を受容し、日常に取り入れていくことについては共通して可能であると回答されている。ただし、日常に取り入れる際には、3.1.と同様に「イスラムの違法行為に抵触しない範囲」での実践が求められている。例えば、婦人服のデザインであれば「それを着るものが非近親者の男性を魅惑する目的であること(着用する本人でなくデザインをすることも違法行為となる)」、ピクニックであれば「アウラを人前にさらしたりすること」、映画館であれば「イスラムのモラルに反するような卑猥な内容の映画を上映したりすること」などが、イスラムの違法行為となる。

寺院建設に対する寄付やセレモニーへの参加は違法行為とされている。理由は、イスラム以外の宗教への信仰への共感に繋がる行為だからである。非ムスリムの墓に参ることや、異教徒と挨拶を交わすこと自体は可能であると説明されている。「墓参り」であれば異教徒であった故人や遺族に対する友好的な態度を示すことや、花を供えることに問題はなく、異教徒に挨拶をすることについても敬意を示すという観点から問題ないとされている。ただし、非ムスリムの故人のために祈ったり、非ムスリムに「ワ・アレイクム・サラーム」とムスリムに対する挨拶と同様の返しをすることは避ける必要があると回答されている。イスラムにとって異なるもの(イスラムでないもの)との接触や交流自体が違法行為なのではなく、イス

ラムとしての違法行為に抵触しない範囲において異文化と交流し、または異文化を受容、実践することが大事であるということが「千一問」では一貫して説明されていた。また、それが違法／合法か「正しさ」の根拠はコーランやハディースなど明確な形で示されているため、イスラムへの理解を深めることが、結果としてムスリムとして「正しい」異文化理解の知識、技能、態度を高めることに繋がっている。

### 3.3. 「他者」との共存

最後に、異教徒や他民族と生活空間を共にすること、異文化理解と共生に関する見解について整理したい。

#### 他民族／異宗教を信仰する人との同居

[*Qalam* 1953.9:8]

質問：私の同僚に、キリスト教徒のブラナカン華人がいます。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。

回答：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に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。

上記の質問に対する回答は、ひとつの住居で異なる宗教と共に生活することをイスラムは禁じていないとしている。イスラムは、他宗教を「尊重してきた」宗教であることが歴史的にも証明されているとしている。それぞれの信仰に関わるものについては空間を分けることで対応可能となると説明されている。同居などは日常的に緊密な関係性を異教徒や他民族と築くことが求められるが、お互いの差異を理解し、尊重することが、多文化共生の観点からだけでなく、真摯にイスラムを実践する上でも重要であることが明示されている。この質問に対する回答から、他者や異なる文化との密な交流が求められる状況を受容することは、スラムに対する「真の信仰心」と「誠実な実践」があれば、可能であることが確認されている。

#### おわりに

本稿は、「千一問」に掲載された質問および回答を通して、ムスリムの異文化理解への理解や取り組み方について考察を行ってきた。日常的に他民族や異宗教との混雑性の高い日常生活空間に身を置くマレーシアやシンガポールのマレー・ムスリムが「異文化理解」に強い関心を持つとともに、他者や「異なるもの」とどのような関係性を築き、異文化理解を実践することが「正しい」ムスリムとしてのあり方であるかを追究する姿が明らかとなった。

イスラムでは異文化や異宗教と接触した際、その相手を尊重し、愛し、助け合い、分け合いながら共に生活することが求められている。これは「異なる文化をもつ他者をどう理解し、関係性を築くか」つまり異

文化理解に対するムスリムとしての「正しさ」が提示されているとも言える。マレー・ムスリムは、イスラム以外の宗教を信仰する者を他者とするだけでなく、同じムスリムの中にも他者を想定していた。ただし、イスラムの中にある民族的、人種的差異については、ムスリムの中に「我々」と他者がいることを意味するのではなく、イスラムという共同体を構成するものとしては皆等しい存在であるとの説明が回答ではなされている。

異文化や異宗教を学び、理解し、場合によっては取り入れることについては、広範囲にわたって認められているが、それがイスラムにおける禁止事項や背信（他の宗教に共感し、信仰すること）に繋がっていないかどうかは常に自ら意識し、判断することが求められている。従って、異文化理解は、異文化に対する興味や、深い理解が求められると同時に、コーランやハディースなどに基づいて明確に示される（実践しようとしている異文化理解が合法化か違法かの）根拠を深く理解することが非常に重要となるため、異文化理解とイスラムの「誠実な実践」は表裏一体の関係にあるとということができよう。

構成」坪井祐司・山本博之編『『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』京都大学地域研究統合情報センター、pp.15-26。

山内昌之 1993 『民族と国家——イスラム史の視覚から』岩波新書。

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

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

## 参考文献

金子奈央 2015 「読者の日常生活におけるハラル」坪井祐司・山本博之編『『カラム』の時代Ⅶ——近代マレー・ムスリムの日常生活2』京都大学地域研究統合情報センター、pp. 32-36。

金子奈央 2016 「1950年代初頭におけるマレー・ムスリムの社会認識・関心」坪井祐司・山本博之編『『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』京都大学地域研究統合情報センター、pp. 27-36。

小杉泰 2002 「現代イスラームと民族問題」『関西学院大学キリスト教と文化研究』第3号、pp. 25-49。

光成歩・山本博之編著 2020 『『カラム』の時代Ⅺ——マレー・イスラム世界の女性と近代』、京都大学東南アジア地域研究研究所。

光成歩 2015 「大衆誌から宗教誌へ——広告にみるカラム誌の立ち位置の変遷」坪井祐司・山本博之編『『カラム』の時代Ⅶ——近代マレー・ムスリムの日常生活2』京都大学地域研究統合情報センター、pp. 28-31。

光成歩 2016 「千一問に見る都市、多民族社会、家族

# 戦後シンガポールの活気と混乱

## アフマド・ルトフィ名義の小説群(1948~1950年)をもとに

山本 博之

本稿は、シンガポールで刊行されたマレー語月刊誌『カラム』(1950~1969年)の創刊者であるエドルス<sup>1)</sup>が『カラム』創刊前に発表した小説をもとに、エドルスが1950年頃のシンガポール社会をどのように捉えていたかを整理する。その上で、小説を用いて「千一問」をはじめとする『カラム』の情報を捉えることについて考えてみたい。

エドルスの執筆および出版に関する研究には、包括的な[Talib 2002]があり、現在までこれが最もよくまとまった研究だと言える。エドルスの個別の小説を分析の対象とする研究には、例えば『69号室』を分析する[Hooker 2000]がある。論集の[Hashim & Mohd. Hanafi 2019]は、戦争と女性、戦後の混乱と道徳、宣教、子ども、道徳などのジャンルごとにエドルスの小説を論じているが、その多くの章は[Talib 2002]を再構成したもので<sup>2)</sup>、独自の研究成果として見るべきものはあまりない<sup>3)</sup>。

### 1. エドルスの経歴と小説出版

エドルスの経歴を簡単にまとめながら小説の執筆と出版について概観しておこう<sup>4)</sup>。エドルスは1911年

にカリマンタンのバンジャルマシンで生まれ、1930年にシンガポールに移住してジャーナリズムの道を歩んだ。第二次世界大戦後にマラヤに復帰したイギリスは、1946年、イギリスの影響下にあったマレー諸国を単独の植民地であるマラヤン連合に再編する計画を発表した。マラヤン連合案がマレー人と非マレー人に対等の地位を与えることが知られると、マラヤのマレー人民衆から大きな反対運動が起こった。エドルスも同年に『マラヤン連合』(Malayan Union)を出版し<sup>5)</sup>、副題に記したように「マレー人の声を国会へ」届けようと試みた。

エドルスは1947年7月にウトゥサン・ムラユ(Utusan Melayu)社に職を得ると、同社で働く傍ら、友人から借金して個人で印刷機と紙を購入し、『パレスチナの聖戦』(1948年)を出版した。執筆だけでなく印刷・製本も配送もほぼ1人で行い、1冊ずつ売りながら借金を返済していった。しかし、同時代の政治状況を描いた『パレスチナの聖戦』は『マラヤン連合』と同じ道を辿り、どちらもほとんど売れなかった。エドルスは方針を大きく転換し、1948年から1951年までにアフマド・ルトフィ名義で25冊の小説を刊行した(表1)。

初期に書かれた『戦場からの帰還』、『この世の地獄の残り』、『生きている死体』は、戦争および戦時中の日本軍による支配によって引き起こされた人びとの苦しみを描いた。それ以降は、妊娠したが出産も結婚も認められない女性が命を落とす話(『69号室』)、父親に管理された娘が夫ではない男性と情交を結ぶ話(『寡婦』)、出張先や職場で出会った女性と次々に性的関係を結んだために妻を失う話(『支配人』)、富裕なアラブ人男性が華人女性に騙されて財産を全て失う話(『神を欺く』)、夫と子を失って生活のためにナイトクラブで働く女性が失意の中で死ぬ話(『ウェイトレス』)、マレー人男性が出張先で女性と次々に性

- 1) エドルスは複数の筆名で執筆活動を行った。本稿で扱う小説はいずれもアフマド・ルトフィ名義で書かれたものだが、本稿ではエドルスで統一する。
- 2) [Talib 2002]に見られる誤記が[Hashim & Mohd. Hanafi 2019]にそのまま記載されている。たとえばエドルスが刊行した文学批評の[Persuratan Melayu]は、第1巻が「Prosa」、第2巻が「Puisi」、第3巻が「Drama dan Perkembangan Bahasa Melayu」であるが、[Talib 2002]は第1巻と第2巻を「Prosa」、第3巻を「Prosa Drama dan Perkembangan Bahasa Melayu」と誤記し、[Hashim & Mohd. Hanafi 2019]ではこの誤記が踏襲されている。また、[Talib 2002]の小説「Sultan Balun」は「Sutan Balun」の誤記で、これも[Hashim & Mohd. Hanafi 2019]で踏襲されている。誤記と別に、[Hashim & Mohd. Hanafi 2019]は11人の著者による11の章から成り、ほとんどの章の冒頭でエドルスの紹介が繰り返され、しかも章ごとの記載内容に齟齬が見られるため、たいへん読みにくい。
- 3) エドルスの小説をオリジナルの書籍で確認するのは難しいが、マレーシア国民大学のマレー世界・マレー文明研究所(ATMA)はマレー世界で刊行された文献を公開しており、本稿で扱う25冊の小説の半数以上をオンラインで閲覧することができる。
- 4) エドルスの経歴は[Talib 2002]による。[山本2002]も参照。

- 5) これより前の1941年、エドルスは『第二次世界大戦の歴史』(Riwayat Perang Besar yang Kedua)を出版していた[Talib 2002: 49]。

表1 アフマド・ルトフィ名義で出版された小説

刊行年	原題	邦題
1948	1374 Hari Berjuang	1374日間の闘争
1948	Balik dari Medan Perjuangan	戦場からの帰還
1948	Sisa Neraka Dunia	この世の地獄の残り
1949(*1)	Bangkai Bernyawa	生きている死体
1949	Bilik 69 [Korban Nusyuz]	69号室 [不服従の犠牲]
1949	Cukria	チュクリア
1949	Empat Kali Haram [Tuan Guru Mata Keranjang]	四重の禁止 [色情狂の宗教指導者]
1949	Geylang Serai Karam [Kerana Joget Moden]	ゲイランセライが沈む [今風のダンスのせい]
1949	Hoki	ホッケー
1949	Janda	寡婦
1949	Manager	支配人
1949	Menipu Tuhan	神を欺く
1949	Pelayan	ウェイトレス
1949	Saudagar Indonesia	インドネシアの商人
1949	Subuh di Tepi Laut	海辺の夜明け
1949	Terkorban di Bilik 69	69号室の犠牲者
1950	Anak Angkat	養子
1950	Bilik 69 di Bandung [Saudagar Malaya Melawat Indonesia]	バンドンの69号室 [マラヤ商人、インドネシアに行く]
1950	Gua Musang	グア・ムサン
1950	I Love You	アイ・ラブ・ユー
1950	Tuan Kadi	カーディどの
1950	Ustazah	女性教師
1950	Utusan Murtad	背教者の使い
1951	Kawan Syaitan	悪魔の友達
1951	Meja Tiga Belas	13番テーブル

出典:[ Talib 2002: 159-160]。

注……原題のローマ字表記は [Talib 2002] に従った。別題があるものは [ ] で示した。

\*1 [Md. Sidin 1998] では1948年。

的關係を結んで破滅する話(『バンドンの69号室』)のように、戦時下または戦後を舞台に、エドルスが考える墮落によって男女が破滅する作品が多く書かれた。

エドルスは1950年7月に月刊誌『カラム』を創刊し、1951年9月にカラム出版 (Qalam Press) 社を設立した<sup>6)</sup>。これ以降、エドルスは『カラム』発行に力を注ぎ、小説の出版は行わなくなる<sup>7)</sup>。

マレー文学研究では、エドルスの小説は性的に煽情的なもので文学的な価値は低いと評価されること

が多い。エドルスは約10年後に当時を振り返り、文筆家は生活のために自分の魂に合致していなくても読者が求めるものを書く必要があるとしたうえで、読者が求めるものとは同時代で進行中のできごとであり、新聞に毎日記事が掲載されて人びとが熱く話題にしている間に小説を刊行すると売れ行きがよいと書いている [Talib 2002: 8]。

カラム出版社を設立した後も、エドルスは自分の子どもたちに事業を継がせることを考えず、ほぼ1人で『カラム』の刊行を続けた。政治指導者や宗教指導者を臆さずに批判したため、マレー人政党から不買運動を呼びかけられ、イスラム法学者から「買うこと、読むこと、用いること、書くこと」の4つを禁じる宣告を出され、カラム出版社の経営が壊滅的な打撃を受けたこともあった。それにもかかわらずエドルスが事故で亡くなるまで20年にわたって『カラム』の刊行を続けたことは、社会にメッセージを伝えたいというエドルスの意志の強さを示している。

エドルスは性的に煽情的な小説ばかり書いていたという評価には、政治指導者や宗教指導者を批判し続けたエドルスを低く評価しようとするマレー人主流派の意識が反映されていた可能性があるのではな

6) カラム出版社は1953年4月に子ども向け雑誌『子ども』(Kanak-Kanak)を創刊した。『子ども』はジャウィ文字のマレー語で書かれ、月に2回刊行された。エドルスは「5分のお話」(Cerita Lima Minit)というコラムに1ページ程度の短編小説を書いた。「5分のお話」については [Shahrin Nizal 2019] を参照。『子ども』は、ウトゥサン・ムラユ社が刊行した子ども向け雑誌との競合などのため、創刊から数ヶ月で刊行を停止した。『子ども』については、1953年4月号から10月号までのローマ字翻訳付き復刻版 [Yamamoto 2017] がある。

7) エドルスは1950年代末から1960年代初めにかけてA.E.エドルス名義で本を刊行している。1958~1960年に宗教指導者を紹介する本を13冊、1962年に子ども向けの民話や小説を19冊出版している。なお、子ども向けの民話や小説の刊行時期に関して、[Talib 2002] では1962年(1冊のみ1948年)としているが、シンガポールのマレー語日刊紙 (Berita Harian) に掲載された出版広告の初出は、1961年1月30日に8冊、1961年10月31日に7冊、1962年1月28日に4冊となっている。また、同紙の出版広告には [Talib 2002] で言及されていない本が2冊掲載されている。

いか。性的に煽情的で、ときには猟奇的な表現を取り入れつつも、そのようにして読者に届けた本を通じてエドルスが伝えようとしたことを理解することは、『カラム』発行を通じてマレー世界のムスリムに望ましい社会の実現を訴え続けたエドルスが当時のマレー世界の社会をどのように認識していたかを知る上で重要であるとともに、政治的な立場から離れてエドルスのマレー文学研究における位置づけを捉え直すという意義もある。

以下では、エドルスが1948年から1951年にかけて執筆・刊行した25の小説の主なものについて、(1)戦時下で人間性が否定される様子、および戦後復興の活気と混乱の中で、(2)夫を失った女たちが苦境に陥って破滅する様子、(3)地位と金を得た男たちが道を踏み外す様子の3つに分けて、関連するエピソードの一部を紹介する。

## 2. 戦時下で人間性が否定される

シンガポールを含む東南アジアの国々は第二次世界大戦中に日本軍による支配を受けた。『この世の地獄の残り』と『生きている死体』は、日本軍が現地で徴用した労働者であるロームシャを題材としている。『この世の地獄の残り』では、ロームシャたちは囚人や動物のように扱われ、帰国できずに命を落とす人もいる。『生きている死体』ではロームシャは帰国し、自分と同じ状況に置かれて命を落とした同胞たちの弔いを行う。その献身的な態度によって、この世の地獄がなお続いていることが際立たされる。

### 『この世の地獄の残り』<sup>8)</sup>

第二次世界大戦中のシンガポール。レマンたちはロームシャとして集められる。30人程度の男たちはみな腰巻1枚程度の簡素な格好だったが、日本兵に命じられて着の身着のまま列車に乗り、マラヤ鉄道で北上してタイのチュムポーンにある作業現場に向かう。キャンプでは、寒くても毛布は与えられず、食事も粗末なものしかなく、飢えと夜の寒さに耐えなければならぬ。午前6時に起こされ、4マイルの距離を歩いて作業場に行き、昼の暑さの中で土木作業

を行い、再び4マイルの道を歩いて宿舎に帰りつくのは夜10時で、そこでの日々は「この世の地獄」だった。現場監督のブンガリ人は日本兵の前ではロームシャに厳しくあたる。ムハンマドが現場監督に反抗すると、現場監督は日本兵に報告し、日本兵が見ている前でムハンマドを殴り、倒れたムハンマドを靴で踏みつける。それを見たロームシャたちは、囚人や動物のように扱われても決して現場監督に逆らおうとしなくなった。ロームシャたちは命がけでキャンプから脱走してシンガポールに戻ろうとするが、ムハンマドはその途中で電車から落ちて死ぬ。

### 『生きている死体』<sup>9)</sup>

スラバヤでロームシャになったジャワ人のマス・ラフマツは、1939年にシンガポール経由でタイ南部に送られ、そこで痩せ細って「生きた屍」のようになった約30人のジャワ人ロームシャとともに鉄道建設の土木作業に従事する。シンガポールに戻って体調が回復したマス・ラフマツは、ロームシャや他のジャワ人の遺体がどのように扱われているかを知るため、富裕なアラブ人アルサゴフの寄付によるムスリム寄進基金協会<sup>10)</sup>が管理する貧困層向けの埋葬地のボランティアになる。この埋葬地では、1943年と1944年には毎月1,000人以上が埋葬され、ボランティア8人ではとても人手が足りない。遺体は埋葬地に1日2回運ばれてくる。一度目は病院からで、亡くなったばかりなので遺体の状態は悪くない。二度目は道端で死んでいたジャワ人やロームシャの遺体で、亡くなって数日が経って悪臭がひどく、一度嗅ぐとめまいが何時間も続くこともある。それでもマス・ラフマツはイスラム教徒が負っている埋葬の義務を果たすという意識をもって同胞たちの遺体を埋葬し続ける。

## 3. 夫を失った女たちが破滅する

1950年頃のシンガポールのムスリム社会では、女性には夫に扶養されないと生活できなかった。戦争や他の理由で夫を失った女性たちは、自分や子どもの

8) 『この世の地獄の残り』(1948年1月刊行)の前書きには、1946年4月にシンガポールの英語日刊紙に掲載された記事「Jap "Death Railway" Trials to Begin Soon: Over 100,000 Died on Forced Labour」(The Straits Times, April 27, 1946)に着想を得て執筆されたと記されている。

9) 『生きている死体』(1949年5月刊行)の前書きには原稿は1946年に執筆されたと記されている。

10) ムスリム寄進基金協会(Muslim Trust Fund Association)は1904年にシンガポールのムスリムの相互扶助のために設立された実在する組織。Syed Mohamed bin Ahmad Alsagoff(通称Nong Cik, 1836-1906)によって設立された。[光成 2018: 168]を参照。

生活のために再婚するしかなく、何らかの事情で再婚できなければ接客業などで自活するしかなかったが、不特定の男性客を相手にする接客業はしばしば不道德であると見られた。夫を失ったことはその女性が責任を負うべきものではなくても、女性がどの道を選んでもエドルスは厳しい目を向けた。

初期に執筆された『戦場からの帰還』では、夫が戦死したと聞かされた女性が再婚するが、夫が生きて帰ってきたため、女性は自分が不貞を働いたと自責の念を抱かされる。それ以降の小説では、夫を失って生計を立てるのが難しくなった女性たちが苦境に陥る。『69号室』では妊娠しても子を産むことが許されず、『ウェイトレス』では産んだ子を自分で育てることがかなわず、『寡婦』では結婚のあてがないまま妻帯者と性的関係を結ぶ。

### 『戦場からの帰還』

第二次世界大戦後のシンガポール。ジャワ人のカスマンは妻マリアマと2人の息子と暮らしている。カスマンは海軍の制服を着たマレー人青年の訪問を受ける。青年はマリアマの元夫サリムの友人で、戦場から戻ったサリムが息子たちに会いたがっていると言う。サリムは4年前に従軍し、乗っていた船が沈んだと知らされたマリアマは、2人の子を育てながら夫を探し続けた。しかし若い女性が独身であると好奇の目で見られ、富裕なインド人ムスリムたちから求婚されるため、貧しくても人柄がよいカスマンの求婚を受け入れた。2人は1年前に結婚して、マリアマのお腹には4ヵ月になる赤ちゃんがいる。マリアマは自分が不貞を働いたとってしまうのでサリムに会いたくないと言うが、敬虔なカスマンは神の意志だからとサリムを家に招く。下の子のカシムは生後4ヵ月のときにサリムと別れたのでサリムを見てもわからないが、上の子のアフマドはサリムを見ると懐に飛び込み、4年ぶりに父と抱き合う。サリムは、自分の暮らしを楽にするために子どもたちに2人の母を持たせることはできないと思って再婚しなかったが、自分の不在中に子どもたちに2人の父を持たせてしまったと息子たちに詫げる。サリムは息子たちと一緒に暮らしたいと言うが、受け入れられないマリアマは謝って涙を流すしかない。

### 『69号室』

50歳で独身のラティフは市場で買い物する女性た

ちを見てはからかっていた。夫から離婚されていた若いナイマは自分をからかうラティフに魚を投げつけて反抗する。公衆の面前で屈辱を与えられたことを恨んだラティフは、ナイマに復讐するため、ナイマを妻にして自分に服従させようとする。ナイマは騙されてラティフとの結婚を仕組まれ、カディ(裁判官)はラティフから賄賂をもらって2人の結婚を認める。ナイマはラティフの妻として振る舞うことを拒絶するが、カディによって妻の不服従にあたと宣告され、ラティフに扶養を求めることも別の男性を夫にすることできなくなる。ナイマはブスと親密になってホテルの69号室で情交を結び、妊娠するが、ナイマは妻の不服従が宣告されていてブスと結婚できない。ナイマは父がいない子を産むと世間に顔向けできないと考え、ブスは墮胎する薬を手に入れてナイマに渡すが、絶望したナイマは薬を過剰に摂取して死ぬ。

### 『ウェイトレス』

ラフマは夫から離婚され、隣人で寡婦のカティジャの家に住まわせてもらう。カティジャはナイトクラブで働いている。ラフマは妊娠中で働くことができず、出産までカティジャがラフマに食べ物と飲み物を与える。ラフマは無事出産するが、仕事がなく生活の余裕がなかったため、子どもを他人に渡さなければならなかった。ラフマは、カティジャの説得もあり、収入の高さに惹かれてナイトクラブで働くようになる。ラフマは不道德の谷に閉じ込められ、結婚することなく複数の男性と自由な恋愛と交際に漂い、貧困状態で暮らして梅毒で死ぬ。

### 『寡婦』

裕福な家に暮らすジャーと姉は、英語教育を受けて育ったために自由な考えに触れており、父親から毎月多額の小遣いをもらっているため生活に不自由はないが、母親が心配するので1人では家から外に出ないという決まりを守っている。ジャーは結婚するが、父親はジャーが家を出て暮らすことを認めず、結婚後も実家に住み続ける。ジャーの夫はジャーの父親の閉鎖的な態度に我慢できずにジャーと離婚する。ジャーのいとこのフセインは、妻帯者であるが、ジャーの父親に気に入られており、頻繁にジャーの実家を訪れてしばしば寝泊まりし、ジャーとは兄と妹のように付き合っていた。ジャーはフセインに

恋心を抱くようになり、寡婦として2年間すごしたジャーは欲望の谷から抜け出すことができなくなって、自分の夫ではないし妻帯者であるにもかかわらずフセインと情交を結ぶ。

### 3. 地位と金を得た男たちが道を踏み外す

第二次世界大戦後、シンガポールでは戦争の荒廃から復興するための再建事業が進められ、戦前の富裕層だったアラブ系やインド系の他にも社会的地位や財産を手に入れる人も現れた。再建事業による活気は道徳の混乱も招き、男たちはザカート（喜捨）から逃れようとしたり飲酒したりしてイスラム教徒としてあるべき道を踏み外し、そのため破滅を迎える。『神を欺く』では富裕なアラブ人が財産をすべて失う。『支配人』では会社の支配人、『バンドンの69号室』ではビジネスマンが、それぞれ海外の出張先で女性の接待を受け、我を忘れて道を踏み外す。

#### 『神を欺く』

アラブ人のハビブ・ダルウィッシュは賃貸住宅の事業を営んで多くの資産を持っている。彼は借家人から雨漏りがすると言われても修繕しようとしないうほどのケチだった。ザカートの支払いを免れるために家をもう1軒購入して賃貸にまわし、金を貸して利息を取る事業も行っている。ハビブは家庭生活でもケチで、マレー人の妻ハリマは食事を贅沢にすることが許されず、食事は細かく切った塩漬け魚でご飯を食べただけだった。ある日、ハビブは鶏肉を買ってきてハリマに料理を命じる。ハビブは自分よりも先に妻が食べることを許さなかったが、ハリマは料理中に我慢できずに鶏をすっかり食べてしまい、それを知ったハビブは卒倒して死ぬ。ハビブの財産は息子のムハンマドの手に渡り、ムハンマドと2人の弟は贅沢な生活を送る。ムハンマドは詐欺師の華人女性と結婚する。ムハンマドがアルコール中毒で死ぬと、その財産は妻の名義に書き換えられていたため、2人の弟は何も得られなかった。

#### 『支配人』

製織会社に勤めるマレー人のノルディンは、独立して自分の会社を経営する野心を抱いている。会社を辞めて自分の会社を作り、前の会社の元同僚たちを説得して自分の会社に引き抜く。支配人になった

ノルディンは、神の教えに従った暮らしを嫌って贅沢な生活を送る。ノルディンが部下たちに傲慢で無礼な態度で臨んだため、多くの従業員が会社を去る。戦争が始まると会社が日本軍に接収され、ノルディンはビジネスを学ぶために日本に派遣される。ノルディンはシンガポールにフィリピン人の恋人リリーがいたが、日本人女性に楽しませられてリリーのことを忘れ、それを知ったリリーはノルディンと別れる。シンガポールに戻ったノルディンはリリーを探し出して結婚するが、ノルディンは秘書になったマイムナと関係を持ち、それを知ったリリーは自殺する。ノルディンは後悔のあまり精神を病む。

#### 『バンドンの69号室』

1950年4月、シンガポールのビジネスマンのステインが仕事でインドネシアに出発しようとしているところに親友のスライマンに出会う。2人は「いつもの飲み物」と注文した酒を飲みながら談話する。スライマンは、インドネシアに行けばいろいろな女性と懇ろになるだろうからと言い、それを諫めるのではなく、梅毒を防ぐためにペニシリン注射をするよう助言する。しかしステインは、仕事に行くのだから現地の女性と交際することはないと断言し、スライマンの助言を聞かない。インドネシアに向かう船中でステインはメダン出身のノルマと知り合い、ノルマが身につけていた官能的な香水の匂いに惹きつけられてノルマと情交を結ぶ。ジャカルタに着くと、戦争で夫を失って生計が立てられなくなった10代の寡婦たちが春を鬻ぐ地区を訪れ、複数の女性と情交を交わす。仕事先のバンドンでは、知り合ったマリアから、この土地では来客を家に泊める慣習があると言われ、言われるままにマリアの家でマリアと同じ部屋で寝る。ステインは梅毒にかかり、自分の軽率な行動を後悔する。

### 4. 小説と「意味の束」

エドルスは新聞等を通じて現実のシンガポール社会で起こっていることを知り、それをもとに小説を書いた。小説はフィクションだが、現実社会のできごとを題材にしており、したがって現実社会に対するエドルスの考え方が色濃く反映されていた。エドルスの考え方は『カラム』の記事に見ることができ、とりわけ「千一問」によく表れている。「千一問」の質問

と回答の内容は多岐にわたり、それらの中にはここで紹介した小説の内容と重なるものがある。2つ例を挙げよう。

『69号室』では、女性がカディによって妻の不服従を宣告され、夫から扶養もされないし離婚もできない状況に置かれる。「千一問」に、夫に不服従である妻に対して夫が離婚しないけれど扶養もしないことが行われており、カディの多くはこのことを認めているが、これをどのように考えるべきかという質問が寄せられている(1953年11月号)。回答は、妻が不従順だったとしても、夫が離婚もしないが扶養もしないことはイスラム法で認められていないとし、コーランの関連する章句を示して、不従順な妻に対して夫が採るべき措置を挙げる。夫による扶養拒否を認めるイスラム法の文言はなく、たとえば夫への怒りのために妻が家を出たとしても夫は妻に対して扶養の義務があるとする。

『ウェイトレス』に関連して、なぜイスラム教徒の女性はウェイトレスになる人が多いのか、それは法的にどのように判断されるのかとの質問がある(1952年7月号)。回答は、ウェイトレスとして働いている女性の大半は、夫に去られ居場所も与えられないまま子どもを育てている女性、両親や親戚を扶養しなければならない女性、夫に放っておかれるなどして傷心を抱える女性などであり、このような女性たちは、その職に就くほかに収入を得る方法がないため、生活のためにウェイトレスとして働くことは許されるとする。ただし、ウェイトレスになった女性の中には、飲酒し、尊厳を売るなど、イスラム教で固く禁じられている行為に至る者もいるとし、その文脈においてウェイトレスを「宗教だけでなく社会一般からも咎められるような仕事」と呼ぶ。その上で、彼女たちは救済が必要な人たちであるが、シンガポールの宗教行政が十分でないため、彼女たちを低劣な状態から救い、過ちを悔い改めさせるような取り組みはなされていないと評する。

これらの他にも、「千一問」には、飲酒が禁じられていることについて(1950年3月号、1966年8月号)、所得税を払っていればザカートを払う必要はないという主張について(1950年9月号)、姦通によって生まれた子について(1951年3月号、5月号、1953年12月号、1966年7月号)、マレー人は地位や職位が高くなると横柄になることについて(1952年7月号)など、小説の記述に関連する問答を見ることができる。

当時のシンガポール社会に対する認識が見られる小説と、当時のシンガポール社会がどのようにあるべきかを示す「千一問」とを対照させて参照することで、当時のシンガポール社会の様子およびそれをエドルスがどのように捉えていたかを具体的に捉えることができる。

このことを踏まえて、エドルスが発表した小説を用いることで『カラム』の記事、とりわけ「千一問」の質疑応答の全体像を捉えることについて考えてみたい。「千一問」は、区切り方にもよるが、全体で約700件の質疑応答から成る。その内容は多岐にわたり、全体像を大掴みにするのは容易ではない。

「千一問」の全体像を捉える方法として、光成歩により、「千一問」の質疑応答の分類が試みられている。西洋近代の発想を踏まえた分類の例として米国議会図書館分類法による「千一問」の分類を行った[光成2020]。その結果、「千一問」の質疑は、哲学・心理学・宗教、社会科学、地理・人類学・レクリエーションの3分野に集中し、十分に分類しきれない部分が残った。

これと別のアプローチとして、イスラム的な知の体系を踏まえた分類方法についても試みられているが(本論集所収の光成論文)、そこでも特定の分野に集中し、十分に分類しきれない部分が残っている。

これは、シンガポールを含むマレー世界が西洋文明やイスラム文明といった複数の文明・文化の交わりの地であり、そのため西洋近代またはイスラム的な知のいずれの分類方法でも単独では十分に分類できないことを意味している。「千一問」の約700件の質疑応答に即して両者を折衷する分類法が作られれば、それは世界の文明・文化の交わりの地であるマレー世界であるからこそ生み出された分類法として普遍性が高いものになることが期待される。

それと異なるもう1つのアプローチは、本稿の試みと関連している。大量の情報があって人力ではうまく分類しきれないとき、その情報群と密接に関わる情報のセットを想定し、その情報のセットとの結びつきを捉えることで大量の情報の全体像を捉えることができまいだろうか。「その情報群に密接に関わる情報のセット」とは、本稿の例で言えばエドルスが書いた小説群である。そこからいくつかの意味を抽出してまとめたものを「意味の束」と呼ぶならば、「意味の束」を介らせてそれらと結びつけることで、大量の情報を機械的な作業で仕分けすることが可能になるのではないだろうか。このことを意識して、小説

群をどのように整理すれば「千一間」または『カラム』の情報の把握ができるかについて、引き続き検討していきたい。

## 参考文献

---

- Hashim Ismail & Mohd Hanafi Ibrahim. (eds.). 2019. *Sejarah dan Tokoh: Ahmad Lutfi Pembangkit Semangat Zaman*. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Hooker, Virginia Matheson. 2000. *Writing a New Society: Social Change Through the Novel in Malay*. Allen & Unwin.
- Shahrin Nizal Mohd Nor. 2019. “Sumbangan Ahmad Lutfi terhadap Perkembangan Kesusasteraan Kanak-Kanak: Suatu Kajian Awal”. [Hashim & Mohd Hanafi 2019:100-115] .
- Talib Samat. 2002. *Ahmad Lutfi: Penulis, Penerbit dan Pendakwah*. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Yamamoto Hiroyuki. (ed.) 2017. *Kanak-Kanak*. (reprint with transcript in latin alphabet, April-October 1953.). CIRAS Discussion Paper No.74. Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University.
- 光成歩 2018 「脱植民地化期シンガポールのイスラム法制論争：マレーシア地域における二元法制の起源」(東京大学大学院総合文化研究科博士論文)。
- 2020 「近代的な知の分類と東南アジアのムスリム社会——「千一間」質問群に見るムスリムの社会生活と知的関心の広がり」光成歩・山本博之編著 2020 『カラムの時代11——マレー・イスラム世界の女性と近代』京都大学東南アジア地域研究研究所、pp.16-22。
- 山本博之 2002 「英領北ボルネオ(サバ)におけるバジャウ人アイデンティティの形成」『東南アジア 歴史と文化』31: 57-80。

# アブドゥッラー・フサインの ペナン時代(1939年～1941年)

## 英領期マラヤの結社と出版

西 芳実

### 1. はじめに——『ある旅路』『人生いろいろ』を読む

本稿は、マレーシアの国民的文学者アブドゥッラー・フサイン (Abdullah Hussain) の自伝『ある旅路』(Sebuah Perjalanan) のうち、1930年代末から1940年代初めまでの時期を描いた章「人生いろいろ」(Ragam Hidup) を取り上げ、当時の時代背景の中にアブドゥッラーの遍歴を位置付ける。

本稿はアブドゥッラーの子ども時代を整理した[西 2020]の続きにあたる。アブドゥッラーの位置づけや経歴については[西 2020]を参照していただきたい。また、本稿は、20世紀前半のマレー世界における出版や執筆を通じた人々の交流およびそれを通じた思想の流通についての研究の一部であり、アブドゥッラーの人生遍歴に関わる人物名をなるべく多く記載するように心がけている。言及される人物については可能な限り経歴等を記載しているが、[西 2020]で紹介済みの人物などについては本稿では説明を省略しているものがある<sup>1)</sup>。

本稿が扱うのは、1930年代末にマレー人の定義をめぐる論争が始まったことで、マレー語出版界に亀裂が生じ始め、アラブ系やインド系のマレー語知識人がけん引してきたペナンの出版界にもその影響が及び始めていた時期にあたる。アブドゥッラーはペナンの出版・広告業界に出入りして、編集や出版の仕事の見習いをしながら、それまで新聞・雑誌の記事や著作を通じて知だけだった文筆家たちと直接交流するようになった。また、ペナンを中心とするマラヤ北部地域を出て、ベントン (パハン州)、クアラルンプール、シンガポールにも足を延ばした。

1) 本稿で登場する人物の名前は初出時にローマ字表記を記している。尊称はアブドゥッラーの著作の記述にしたがって記載する。ただし日本語の表記では、生まれながらに得ているもの以外の尊称は除外した。

### 2. パハンからペナンへ

ベントンのスズ鉱山で事務補佐員をしていたアブドゥッラーがパハンからペナンに移ったのは、ペンフレンド同盟が断食月明けの会員集会を1939年11月14日に開催することを『サハバット』(Sahabat, 「友」) で読んだことがきっかけだった。

『サハバット』は1939年2月にペナンで創刊された。週3回刊行されるジャウイ新聞で、ペンフレンド同盟の機関紙ともいえる新聞だった。アブドゥッラーはベントンに来る前に会員になっており、『サハバット』に投稿した小説「村の娘」が採用されて1939年8月末から連載が始まっていた。

アブドゥッラーはスズ鉱山の仕事をやめ、バスと鉄道を乗り継いでペナンに向かった。クアラルンプールからペナンへ向かう鉄道には、ペンフレンド同盟のバッジをつけた会員が次々と乗り込んできた<sup>2)</sup>。文通を通じて知り合っていた友人たちの出迎えを受け、アブドゥッラーがかねてよりあこがれていた『サハバット』の主筆のアフマド・ヌル・アブドゥル・シュクル (Ahmad Noor Abdul Shukoor, 以下アフマド・ヌル) に会った。集会ではアフマド・ヌルが作曲した同盟歌「目覚めよ!」が歌われた。アブドゥッラーはベントンで作った詩「祖国を愛せ」を読んで挨拶の言葉とした。アブドゥッラーとアフマド・ヌルの面会時の写真やアブドゥッラーの詩が『サハバット』に掲載された<sup>3)</sup>。

この集会をきっかけにアブドゥッラーはペナンのペンフレンド同盟の関係者と親しくなり、彼らの家<sup>4)</sup>に寄宿しながら『サハバット』編集部に足しげく通う

2) バトゥガジャやクアラカンサル。クアラカンサルのアラビア語学校の学生が多かった。

3) アブドゥッラーはS. M. Zainal Abidinに会うことを期待していた。ペンフレンド同盟の中核メンバーで、RAJDAP、すなわちタバコ(rokok)、酒(arak)、賭け事(judi)、ダンス(dancing)、買春(pelacuran)を遠ざけるべしと呼びかけた人だった。

4) 病院勤務のハシム、監獄勤務でインド系プラナカンのユスフなど。

うちに、アフマド・ヌルの事務補佐見習いとして『サハバット』に受け入れられた<sup>5)</sup>。また、ペンフレンド同盟が各地で開催していた会合にアフマド・ヌルの代理として参加するようになった。

アフマド・ヌルが『サハバット』をやめてからは、アブドゥッラーはペンフレンド同盟の始まりをつくった『サウダラ』(Saudara、「兄弟」)の編集部の仕事を手伝うようになった。また、『サハバット』で働いていた友人が設立した広告会社の手伝いをしたり、雄鶏会という読書クラブ(後述)に参加したりした。

### 3. ペナンのペンフレンド同盟と『サウダラ』、『サハバット』

アブドゥッラーをペナンに引き寄せたペンフレンド同盟は、1928年にペナンで創刊された『サウダラ』<sup>6)</sup>のペンフレンド欄から発展して1934年4月に発足した<sup>7)</sup>。1934年11月に最初の全国大会がタイピンで開

かれ、1935年5月にはマラヤ全域とボルネオに支部を広げた。クアラルンプールやペナンで全国大会が開かれ、1937年半ばに会員数が一万人を超えるまでに拡大したが、会員数の増大とともに州ごとの活動の独自性を求める声が大きくなり、1938年半ば以降に分裂して活動が停滞していった<sup>8)</sup>。

1938年2月にペンフレンド同盟のペナンの中心メンバーによって『サハバット』が創刊された<sup>9)</sup>。アブドゥッラーがペンフレンド同盟に参加して記事を寄稿していたのはこの『サハバット』である。集会を企画することで文通欄のみで知り合っていた会員どうしが直接会う機会を増やし、北部マラヤにいる会員の交流を促進しているところだった。

北部マラヤを中心にマラヤ全域で読まれていた『サウダラ』は、1939年5月29日にシンガポールで創刊された『ウトゥサン・ムラユ』によって、「真正のマレー人」ではない人々が経営していて「インド系の舌」を持つとの批判を受けていた。当時『サハバット』に出入りしていたアブドゥッラーは経営者や編集者について次のように記している。

経営者の1人であるシェイク・アブドゥッラー・アルマグリビ(Syeikh Abdullah al-Magribi)はアラブ系でマレー語がうまかった。ペナンのカウム・ムダの拠点として知られていた宗教学校マドラサ・アルフダを率いていた。彼は第二次世界大戦後にメッカに帰った。ほかにイブラヒム・アキビ(Tuan Haji Ibrahim Aqiby)もいた。彼の家には宗教書がたくさんあり、誰よりも多く読書していると評判だった。彼もカウム・ムダで、敵対するカウム・トゥアたちからは華人系だと揶揄されていた<sup>10)</sup>。[Abdullah 1985: 274-275]

『サハバット』の刊行責任者だったアブドゥル・ア

5) 活字を読んだりペンフレンド・コーナーの記事を書いたりするように誘われたのが始まりで、やがてアフマド・ヌルの非正規の助手になった。給与はなかった。

6) 1928~1941年にペナンで刊行された。創刊当時は週刊で、1932年に週2回刊行になった。発行部数1,500部のペナン最大規模の新聞で、マラヤ北部で最も影響力があった[Hamed 2015: 49-51]。創刊者はサイド・シェイク・アルハディ(Syed Syekh bin Ahmad Hasan bin Saqaf al-Hadi, 1867年ムラカ生まれ、通称Syed Syekh al-Hadi)である。サイド・シェイク・アルハディはビジネスや宗教教師をしながらシンガポールでイスラム近代主義の雑誌『アル・イフワン』(Al Ikhwan、「同胞」)を創刊した。1916年ごろにペナンに拠点を移し、小説『ヒカヤット・ファリダ・ハスム』の収益や友人の支援などを元手にジュルトン出版社を設立し、1926年にペナンで『アル・イマーム』(Al Imam)を創刊した。宗教関連の記事が多かった『アル・イマーム』に対して、『サウダラ』は「多くのコミュニティに同胞と友愛を求める」という目標を掲げ、一般的な社会問題を多く取り上げてマラヤのマレー人読者に開かれた紙面づくりをめざした。創刊時の刊行責任者は息子のサイド・アルウィ、編集責任者はモハンマド・ユヌス・アブドゥル・ハミド(Muhammad Yunus Abdul Hamid)だった。サイド・シェイク・アルハディについて詳しくは[Hooker 2000: 389-391; Siti 2009: 50-61]を参照。『サウダラ』の発行部数は1931年で1,500部、読者は1930年時点でマラヤ、サラワク、サバ、ジャム、インドネシア、カリマンタン、南タイ、ジャワ、ラブアン、スマトラ、スラウェシ、エジプト、サウジアラビア、ロンドンにいた。

7) 1934年2月もしくは6月にサイド・シェイク・アルハディが死去した。シンガポール時代からの盟友で『アル・イマーム』とともに創刊したシェイク・タヒル・ジャラルディンが1934年3月から9月まで『サウダラ』の編集を担った。シェイク・タヒル・ジャラルディンのもとで読者が意見交換するコーナーを設けて活動を活性化させることになり、アフマド・カティブ(Ahmad Khatib)が担当する「子どもの園」(Halaman Kanak-kanak)欄が開設された。1934年4月15日に「子どもの園」欄を拡張して、ペンフレンド(sahabat pena)のためのスペースが広げられた。1934年9月29日に「子どもの園」欄は終了し、1934年10月3日から「ペンフレンドの園」欄が新たに設けられた。この間、シンガポールで別の仕事をしていた息子のサイド・アルウィが1934年7月にペナンに戻って『サウダラ』の編集者になり、また、創刊時の編集者で一時期『サウダラ』を離れていたモハンマド・ユヌスも『サウダラ』に戻ってきた[Siti 2009]。

8) ペンフレンド同盟の概要や意義については[Roff 1994: 212-221; Ariffin 1993: 19; 山本 2006: 203]を参照。

9) ペンフレンド同盟の主要メンバーが経営するサハバット社の傘下にあったアルフダ出版社によって週3回刊行された。アルフダ出版社は『ブミプトラ』(Bumiputera、「土地の子」、1933年1月創刊)を刊行していたコマーシャル出版社をシェイク・アブドゥッラー・アルマグリビが引き継いで設立した。創刊時の刊行責任者はサイド・アフマド・シェイクで、1940年からは『ブミプトラ』を率いていたアブドゥル・アジズに変わった。モハンマド・サミン、アフマド・ヌル、フセイン・ババといった編集者はいずれもペンフレンド同盟の会員だった。運営はサイド・アフマド・シェイク(1939年)とモハンマド・アリフ(1939-1940年)が担った[Hamed 2015: 93-94]。1941年11月22日に停刊した。

10) なおアブドゥッラーは彼らのことを「ハディースとコーランにのみ準拠するという意味では正統派であり、カウム・トゥアと位置づけられてしかるべきだった」と評価している[Abdullah 1985: 274]。

ジズ (Haji Abdul Aziz) は、『ブドマン・イスラム』(Pedoman Islam、「イスラムの指針」という宗教雑誌を刊行しており、アブドゥッラーも影響を受けていた<sup>11)</sup>。

マレー語出版ははじめシンガポールやペナンを中心にアラブ系やインド系の資本と運営によって行われ、これに対する危機意識を持ったシンガポールのマレー人がアラブ系やインド系に対抗して『ウトゥサン・ムラユ』などの新しい新聞を創刊しており、『サハバット』に対するインド系や華人系であるとの批判はこの動きに呼応するものだった。

アブドゥッラーはペンフレンド同盟の呼びかけに誘われるようにしてペナンの『サハバット』や『サウダラ』に出入りするようになったが、この頃はペンフレンド同盟の活動が陰りを見せ始めた頃であり、北部マラヤで隆盛していた新聞・雑誌も代替わりの時期を迎えていた。

#### 4. ペナン時代に出会った人々

アブドゥッラーがペナンでマレー語メディアに出入りしながら出会った人々の出自は多様で、アラブ系、インド系、イスラム改革派、インドネシア出身者の人々を見ることができる。とりわけ多く言及されているのはインドネシア出身者である。

##### (1) アブドゥッラーに仕事を教えた2人

アブドゥッラーは『サハバット』のアフマド・ヌルと『サウダラ』のムハンマド・アミン・ナヤン (Mohd. Amin Nayan) の仕事を手伝った。この2人はそれぞれインドネシア出身者<sup>12)</sup>とインド系ムスリムである。それぞれの経歴をアブドゥッラーの記述をもとに簡単に見てみよう。

##### アフマド・ヌル

アフマド・ヌルは『サハバット』の事実上の編集長で、社説を書き、また、アスプロ (Aspro)<sup>13)</sup> 名による「コピ・パヒット」(Kopi Pahit、「苦いコーヒー」) 欄とマツト兄さん (Abang Mat) 名による「ペンフレンド

11) これらの経営陣は、週3回の刊行にあわせて事務所に姿を現した。

12) インドネシアで生まれた人またはその子孫で、シンガポールやマラヤで「インドネシア人」とみなされている人を、本稿ではシンガポールやマラヤの国籍を持つ人も含めてインドネシア出身者と呼ぶ。

13) 詳細は不明。当時の頭痛薬の名前か。

同盟の便り」(Perkhabaran Paspam) 欄を担当していた<sup>14)</sup>。連載や短編も執筆し、国内外の政治動静の記事も書いた。

アフマド・ヌルは『サハバット』の編集者になる前にペラ州のイポーで縫物屋を開いていた。屋号は「ビリック・ビル」(Bilik Biru、「青い部屋」) で、のちに彼は「青い部屋の秘密」というロマン小説を書いた。

『ワルタ・ペラ』(Warta Perak、「ペラの報せ」、月3回刊行、1937年3月13日創刊)の編集を担当したこともあったが、同紙は6ヶ月で停刊となった。また、『シナル・マラヤ』(Sinar Malaya、「マラヤの光」、1931年創刊)の編集も担当した。

アフマド・ヌルはスマトラ出身で、1921年のデリ鉄道ストライキ事件の後にマラヤに逃げてきた。スマトラでは鉄道労働者のリーダーの1人として『アピ』(Api、「火」という雑誌を担当していた。アフマド・ヌルはマラヤでの名前で、本名はハラルッディン・ハムザ (Halaloeddin Hamzah) だった。日本軍が敗退してイギリス軍が戻ってくると、マラヤ・ムラユ民族党 (Parti Kebangsaan Melayu Malaya) で党執行部員 (ahli jawatankuasa) になり、ペナンで『スンボヤン・バル』(Semboyan Baru、「新しい旗印」という雑誌を刊行した際にはハラルッディン・ハムザ名を用いた。

##### ムハンマド・アミン

ムハンマド・アミンはアブドゥッラーがペナンにいた時期に『サウダラ』の編集長を務めた<sup>15)</sup>。ムハンマド・アミンはペナン生まれのインド系で、改宗したムスリムだった。メダンでジャーナリズムを学び、マレー人の生活にかかわる問題だけでなく、州の行政を批判する記事も書いた。現場での観察を踏まえた記事を通じて批判や提案を行い、高い批評性を持つ書き手として知られた。

ムハンマド・アミンはいつも蝶ネクタイをしていることで知られた。アブドゥッラーは1940年から『サ

14) このほかにAdnan Al-Fikriという筆名も使っていた。「コピ・パヒット」はこの新聞の人気記事だった。アフマド・ヌルのもと、『サハバット』はペンフレンド同盟の集う場として、マラヤ全域とボルネオのマレー語著述家やマレー語愛好者たちの関心を集めた [Hamed 2015:95]。

15) 1939年から1941年2月28日の停刊まで [Hamed 2015:50]。それ以前はオスマン・カラム (Othman Kalam) が去った後の1933年から1936年ごろに『ブミプトラ』の編集を担当していた。『ブミプトラ』のアブ・ナワス (Abu Nawas) が担当した「サンビル・ラル」(Sambil Lalu、「垣間見」というコーナーは、鋭いながらもユーモアを失わない批評性を持っており人気を博していたが、『ブミプトラ』を快く思わない人々のために刊行停止を余儀なくされた。

ウダラ』の編集の手伝いをするようになり、ムハンマド・アミンの助手を務めた<sup>16)</sup>。当時の新聞は英字紙やほかの新聞から記事を転載しており、アブドゥッラーは海外記事の翻訳のしかたをムハンマド・アミンに教わった。

## (2)青年たちの活動

アブドゥッラーは『サハバット』や『サウダラ』で仕事をするほかに友人たちとの活動にも参加した。

### 広告会社マーキュリー広告代理店

『サハバット』で一緒に働いていたムハンマド・ユヌス (Mohd. Yunooos、通称ママ・ユヌス) とザイン・ムハンマド (Zain Haji Muhammad、通称ザイン) の3人でマーキュリー広告代理店 (Mercury Advertising Agency) という広告会社を立ち上げた。

アブドゥッラーが2人と知り合ったのは、仕事がない頃に『サハバット』の事務所に入出入りしていたときだった、2人はそこで紙面組みをするコンポジターの仕事をしていた。ママ・ユヌスは小柄で恰幅のよい色白のインド系ムスリムで、富裕な家に住んでいた。ザインはアブドゥッラーと同様、父親がスマトラのアチェ出身者だった。2人は当時のペナンのほとんどのマレー語出版社と親しい交流があった。アブドゥッラーは、マーキュリー広告代理店でママ・ユヌスが広告を取ったり集金したりするのを手伝った<sup>17)</sup>。

やがてママ・ユヌスは『サハバット』を辞めて広告会社の仕事に専念した。一方、ザインは様々な新聞・雑誌の出版に携わり続け、イポーの『ワルタ・キンタ』 (Warta Kinta、[キンタの報せ])<sup>18)</sup>、シンガポールのワルタ・マラヤ社、ペナンの『パンチャラン・マタハリ』 (Pancaran Matahari、[陽光]) とその後継の『ペナン新聞』 (Penang Shimbun) のマレー語面の印刷を任された。

マーキュリー広告代理店はイベントも開催した。ムハンマド生誕祭<sup>19)</sup>の一般向けイベントを屋外で大々

的に開催し、数千人が集まった。アブドゥッラーは1時間の講演を行った。宗教行事のほか、ボリアのコンテストを行って優勝者にトロフィーを渡した。これ以降、『マジュリス』<sup>20)</sup>でペナンの記事を担当していたアブドゥル・ハミド (Abdul Hamid Abdul Aziz) はアブドゥッラーたちに冷淡な態度をとるようになった。クダに帰らないなら殴るといわんばかりの勢いだったという。アブドゥッラーはシンガポールに行くかクダに帰るかしようと考え始めた。

### 読書クラブ雄鶏会 (Mundung Parti) と海峡植民地マレー人連盟

寄宿していた家の近くにメダン華人の大きなバンガローがあり、そのお抱え運転手のアブ・バカル・スタン (Abu Bakar Sutan) がバンガロー内に部屋を1つ持っていた。その部屋を読書室として、アブ・バカル・スタンを会長とする読書クラブの雄鶏会 (ムンドゥン会) が結成され、アブドゥッラーも参加した。

メンバーには出版社で働いていたアブドゥッラー・アフマド (Abdullah Ahmad)<sup>21)</sup>がいて、出版社を通じて無料で手に入る本をすべて会に提供した。アブ・バカル・スタンも新聞と雑誌を提供した。それらの中にはインドネシアの新聞や雑誌も多く含まれていた。

シンガポールのマレー人連盟のメンバーが中心になって刊行されていたウトゥサン・ムラユ社の新聞『ウトゥサン・ムラユ』<sup>22)</sup>は「ムラユ・ジャティ」(Melayu Jati、[真正なるマレー人])の民族精神を鼓舞していた。雄鶏会のメンバーはそれらの記事を読んではよく議論した。

1938年にマレー人青年連盟 (Kesatuan Melayu Muda) が設立されると、ペナンに支部はなかったが、雄鶏会のメンバーはみなすでにそのメンバーになった気分だった。イスハク・ムハンマド (Ishak Haji Muhammad)<sup>23)</sup>の短編「ドリー、上海の天使」(Dolly, Bidadari dari Shanghai) に登場する「祖国と財産を

20) クアラルンプールで最初のジャウイ新聞。1931年12月17日創刊。1939年には日刊になっていた。

21) 1909年にシンガポールで『ウトゥサン・ムラユ』(～1921年)を創刊し、1926年にシンガポール・マレー人連盟を結成したマレー人指導者モハンマド・ユヌス・アブドゥッラー (Mohd. Eunos Abdullah) の甥だった。

22) モハンマド・ユヌス・アブドゥッラーが創刊した『ウトゥサン・ムラユ』とは別で、1939年に創刊された。

23) 1909年バハン生まれ。1937年に『ワルタ・マラヤ』に記事を書くようになり、1939年には『ウトゥサン・ムラユ』で働くようになる。マレー人青年連盟にも参加した。第二次世界大戦終了後は、ブルハヌッディン・アルヘルミとともにマラヤ・ムラユ民族党の設立に加わった。

16) 給与は一月4リングで、週ごとに分割して支払われたが給与の遅配が常態化していた。また、モハンマド・アミンはペナン義勇軍に参加しており、昼間はその訓練に行っていて事務所にはいないことが多かった。

17) ペナン・バザールで布を売っていたSyeikh Omar Basserecが常連だった。

18) 1937年12月24日創刊。イポーで最初の地方新聞だった。創刊にあたり、ラジャ・マンスールは妻の父でマレー鉱山会社を経営するラジャ・アブドゥッラー (Raja Abdullah bin Raja Syed Salim) から資金提供を受けた。

19) 1940年4月から1941年3月のいずれかと思われる。

償還する」(menebus tanah air dan harta benda) という言葉を自分たちで勝手に省略してmatahabと呼んで気に入っていた。また、「私たちはこの地でよそののではない」(Kita di sini bukan orang dagang) という短編は、ムラユ・ラヤ (Melayu Raya、大マラヤ) を理想とする若者の一人として強い印象を受けた。イスハク・ムハンマドはアブドゥッラーたちのヒーローだった。『タハン山の王子』(Putera Gunung Tahan) をはじめとする作品にも感銘を受けた。仲間たちの間で民族精神 (semangat kebangsaan) が高まり、外国人が経営する飲食店で飲み食いしないことが流行になるまでになっていた。

1939年末に海峡植民地マレー人連盟 (Kesatuan Melayu Negeri-negeri Selat) のペナン支部が結成されると、雄鶏会のメンバーはみな同連盟に入会申請を行った。アブドゥッラーも入会した。海峡植民地マレー人連盟は、ジャウィ・ブラナカンを主なメンバーとするペナン・マレー人協会 (Persatuan Melayu Pulau Pinang, PEMENANG)<sup>24)</sup> に対抗して結成されたものだった。事務局長は『マジリス』でペナンの記事を担当していたアブドゥル・ハミドで、アブドゥッラーは会費徴収を担当した<sup>25)</sup>。毎週自転車で会費を集金してまわり、徴収した金額の1割を手数料として受け取った。ペナン支部はイベントを開催して奨学金を集め、ペナン・フリースクールの卒業生に奨学金を与えてシンガポールの大学で医学を学ばせた<sup>26)</sup>。

しかし、アブドゥッラーは『サウダラ』で働いていることを理由に海峡植民地マレー人連盟を除籍された。『サウダラ』は「真正のマレー人ではないマレー人」の手に渡っているとみなされていた。アブドゥッラーがペナンで開催されたマラヤ・マレー

人記者協会 (Persatuan Wartawan Melayu Malaya, PUMAS) の設立集会に参加していたことも問題とされた。PUMASはアラブ系のサイド・フサイン・アルサゴフ (Syed Hussain Alsagoff) の新聞『ワルタ・マラヤ』の提案で設立されたもので、真正なるマレー人のメディアを自任する『ウトゥサン・ムラユ』の呼びかけでクアラルンプールに設立されたマラヤ・マレー人記者同盟 (Kesatuan Wartawan Melayu Malaya, KUMAS) に対抗する存在とみなされていた<sup>27)</sup>。

雄鶏会では、ペナンに来ていたイブラヒム・ヤアコブ (Ibrahim Yaakob) を招いて1940年8月24日に集会を開催した<sup>28)</sup>。イブラヒム・ヤアコブから「独立!」と声をかけられると、メンバー一同は一瞬戸惑った後に「万歳」(Hidup) と応答した。アブドゥッラーは雄鶏会のメンバーとしてこの集会に参加し、インドのララ・ラージパット・ライ (Lala Lajpat Rai<sup>29)</sup>、1865-1928年) の言葉を使って以下のように閉会の辞を述べた。

「ウンマあるいは民族の統一は、新聞や壁に貼られたポスターの中のスローガンだけで勝ち取ることはできず、真剣な行動によって得られるのです。なぜなら、それこそが真の目標と進歩を達成するための唯一の要件だからです!」

### (3) インドネシア出身者との付き合い

アブドゥッラーは、インドネシア出身の著述家、運動家、芸術家たちとの交友も増えていった。小学校から中学校にかけての時期に新聞や雑誌を通じて彼らの作品に触れていたアブドゥッラーは、青年になって単身で自由に行動できるようになると、同世代の人々とのつきあいを越えて「大人たち」と交流するようになった。その多くは、インドネシアでの政治社会運動をオランダ当局に咎められ、マラヤに活動の拠点を移した人々だった。

### ムハンマド・ユヌス・アブドゥル・ハミド

ムハンマド・ユヌス・アブドゥル・ハミド (Mohammad Yunus Abdul Hamid) は、1889年にスマトラのランカッ

24) 1927年に設立された。

25) 支部長は東方製錬社 (Eastern Smelting Company) の職員だったプティ・バドリ (C. M. Putih Badri) だった。

26) この時に派遣されたのはアブドゥル・マジド (Haji Abdul Majid) だった。シンガポールに出发してほどなく日本軍に占領されたため、アブドゥル・マジドは新たにシンガポールに開校された日本の医学に通った。日本の敗戦で連合軍がシンガポールに戻るとメダンに逃げ、英語紙『フリー・インドネシア』(Free Indonesia) を編集した。メダンがオランダに占領されるとプマタン・シアンタルに移り、ナッシール内閣のもとで情報省の仕事をした。アチェのランサ出身のウラマーの娘と結婚した。オランダ語、英語、ドイツ語に長けていた。インドネシア独立革命のときには紙やインクやタバコを製造してメダンの新聞業を助けた。軍に入隊して大佐になったこともある。メダンのメソジスト学校で英語教師をしたこともあった。後にクアラルンプールに移り、UMNOの機関紙である『マラヤ・ムルデカ』(Malaya Merdeka、「独立マラヤ」) の編集を担当した。

27) アブドゥッラーによれば、KUMASの設立集会に参加したかったがクアラルンプールまで行く旅費がないために参加を断念した一方で、PUMASの設立集会はペナンで開催されていたことや、アフマド・ヌルに誘われたことからPUMASの設立集会に参加することになったものだった。

28) 場所はインドネシア料理のガドガドを売るブン・スワルディ (Bung Suwandi) の家だった。

29) アブドゥッラーはLal Ripat Paiと表記している。

トで生まれた<sup>30)</sup>。ペナンのインドネシア協会の中心人物の1人で、アブドゥッラーはムハンマド・ユヌスを「ペナンのマレー語雑誌の出版で活躍した最初のインドネシア人」と位置づけている。1925年に創刊された週刊誌『エダラン・ザマン』(Edaran Zaman, 「時代の転換」)<sup>31)</sup>の編集を担当した。『エダラン・ザマン』の誌面は、海外報道、裁判記録、読者の意見、市場価格、広告から構成されていた。

ムハンマド・ユヌスは1930年に月刊誌の『マラヤ』(Malaya)を創刊した。『マラヤ』はマラヤのマレー語雑誌・新聞に先駆けてクロスワード・パズルを掲載したことで知られる。その後、ムハンマド・ユヌスは『サウダラ』を編集した<sup>32)</sup>。このほかにも、『デワサ』(Dewasa, 「大人」)、『プルサハバタン』(Persahabatan, 「友好」)の編集を担当した。

ムハンマド・ユヌスの自宅ではインドネシアの書籍を売っており、インドネシア協会とともにペナンでインドネシアの書籍を購入できる場所だった。1939年末、ムハンマド・ユヌスはペナン・インドネシア協会の代表として第28回ムハマディヤ会議に参加するためにメダンに戻り、1945年のインドネシア独立までメダンに留まった。その後、ラブアン・ビリク(Labuan Bilik)<sup>33)</sup>の郡長を引退するまで務めた。

### ラジャ・マンズール(Raja Mansoor)

ラジャ・マンズールは、イポーで週刊誌『ワルタ・キンタ』を創刊した。ラジャ・マンズールは創刊にあたって活字を組んだり印刷したりする職人を探しにペナンを訪れた。アブドゥッラーの友人のザインら活字工たちはラジャ・マンズールとともにイポーに行つて『ワルタ・キンタ』の立ち上げを手伝った<sup>34)</sup>。

30) 父はスマトラ島ソロク出身のミナンカバウ人で、メッカで学びシンガポールに立ち寄った後、シアクで宗教教師となった。モハンマド・ユヌスは、ランカットの学校を卒業後、オランダの石油会社のトレーナーやデリ鉄道の電信通信指導員を経て、1916年に出版社を設立して『ブニ・ムルデカ』(Benih Merdeka, 「独立の種」、1916年)や『シナル・ザマン』(Sinar Zaman, 「時代の光」、1921年)を刊行した。スマトラからマラヤに渡った理由については、オランダ当局の監視が厳しくなったためとするものと、会社の経理不正が咎められたためとする説とがある。ペナンには1924年9月4日に到着した。詳しくは[Siti 2009: 62-69]を参照。

31) [Hamed 2015: 43-54]では、1925~1930年にペナンで週刊で刊行され、編集者と読者の投稿を除いて英語紙からの翻訳記事が誌面の多くを占めたと評価されている。1928年頃にオスマン・カラムから編集を引き継いだ。

32) モハンマド・ユヌスが『サウダラ』を辞めた後は、アブドゥル・ラヒム・カジャイがその後を継いだ。

33) 現北スマトラ州のラブアン・ビリク(Labuhan Bilik)か。

34) ただし、イポーでラジャ・マンズールが職工たちに横柄な態

『ワルタ・キンタ』は当時のマレー語新聞の中で最も値段が安く、マラヤ北部地域で歓迎された。ラジャ・マンズールはゴラム・マイディン(Gholam Mydin)やラトゥ・マン(Ratu Man)といった筆名を用いていた。

ラジャ・マンズールはメダン出身で、マラヤに到着した当初はオランダ語の新聞『デリ・クーラント』の編集をしており、自分のことをランカットのスランの養子だと説明していた<sup>35)</sup>。マラヤに着くと、スランゴール州のクランでトリオ社という印刷会社を開設した。社名のトリオ(三人組)には、自分と妻とジュラムからきたラデン・ラミン(Raden bin Lamin)の三人という意味が込められていた。毎月のように大衆小説(ロマン・ピチサン)を印刷し、自動車に本を載せてあちこちの市に売りにでかけた。自動車によって行動範囲が広がり、自動車の中で執筆もしたという。本を売りながら各土地の名前を織り込んだ物語を執筆し、後にイポーに落ち着いた。

### イブラヒム・アルワリディ

アブドゥッラーはペナン以外でもインドネシア出身者との交流があった。ペンフレンド同盟の断食月明けの集会在ブキット・ムルタジャムのマレー語学校で開催され、アフマド・ヌルの代理でアブドゥッラーが参加した<sup>36)</sup>。参加者にはアブドゥル・ムタリブ・ハニファ(Ustaz Abdul Mutalib bin Hanifah)がいた。『サハバット』によく寄稿していた人で、クダ州ヤンのカンポン・アチュにあるマドラサ・アッタルビヤトゥル・アウラディア・アルディニヤ(Madrasah Attarbiyatul Auladiah al-Diniyah)<sup>37)</sup>で教えていた。宗教とかかわる社会問題についての記事でコーランやハディースの文言を引用するスタイルだった。アブドゥッラーは彼のファンだった。このマドラサの教師の多くはインドネシアから招かれていた<sup>38)</sup>。

こうした活動の一環として、マレー語学校でイブラヒム・アルワリディ(Haji Ibrahim Al Walidi)を迎えて講演してもらったことがあった。アチュから

度をとったとして、ある晩、給与の支払いを求めると一斉にペナンに戻ったという。

35) アブドゥッラーによれば、『サハバット』でのモハンマド・サミン・タイプとの論争のなかで、ラジャ・マンズールについて知る人により、彼はかつてポクロル・バンブー(pokrol bamboo)と呼ばれる無資格の法廷弁護人だったことが明らかにされた。

36) 1940年11月頃と思われる。

37) クダで二番目に大きなマドラサ。

38) オランダのお尋ね者になっていたサイド・アブバカル・アルイドルス(Syed Abu Bakar al-Idrus)もいて、イギリス当局に毎月所在を報告しなければならなかった。

オランダに追われてきた人物で、スライマン・アフマド (Sulaiman bin Ahmad) とともにシンガポールで『ドゥニア・アヒラット』(Dunia Akhirat, 「来世」) を創刊した。天国と地獄を思わせる絵を用いてイラストつきの宗教物語を掲載した最初の雑誌だった<sup>39)</sup>。

### ムハンマド・サミン・タイプ

『ワルタ・キンタ』からラジャ・マンスールが抜けた頃、アフマド・ヌルが新聞『サハバット』の経営から抜け、ムハンマド・サミン・タイプ (Mohammad Samin Thayeb) が『サハバット』を引き継いだ。

インドネシアのボンティアナック出身のベテラン編集者で、ムハンマド・ユヌスもムハンマド・サミンに師事した<sup>40)</sup>。インドネシアの政治運動家としての経験も豊富で、スマトラのイスラム同盟を率いていた。1921年にデリで鉄道デモを指導したが、オランダ当局によって失敗に終わった。その後、pokrol bamboo (無資格の法廷弁護人) として活動したが、1930年代後半にペナンに移動した。

ペナンに着き、1939年5月にムハンマド・アミンとともにローマ字綴りを採用した月刊誌『スアラ・マレーシア』(Suara Malaysia, 「マレーシアの声」) を刊行した。これはローマ字の新綴りを採用するとともに「マレーシア」をタイトルに入れるという2つの意味で最初の雑誌だったが、2号で停刊になった<sup>41)</sup>。

ムハンマド・サミンは『サハバット』を引き継いだ時、祖国、民族、宗教を愛する精神に満ちた記事を書くだけでなく、国内外の政治情勢の解説も記した。ビジネスに関する本をローマ字で出版するという画期的な試みにも挑戦した<sup>42)</sup>。

39) イブラヒム・アルワリディは戦時中に衣料品不足を克服するために日本軍と共にアチェに戻って養蚕業を指導した。アブドゥッラーは日本軍占領期にランサでイブラヒム・アルワリディと再会する。娘の1人はシンガポールで生まれ、アブドゥッラーの友人のプスタマン・ムラユ (Boestaman Melayu) と結婚した。プスタマン・ムラユは日本軍占領期にアチェで刊行されていた『スマンガット・ムルデカ』(Semangat Merdeka, 「独立の精神」) の編集を担当し、その後、ジャカルタに移り、インドネシア共和国政府情報省に勤めた。

40) モハンマド・ユヌスとともに『独立の種』(Benih Merdeka) を創刊した。モハンマド・サミンは事業のためボンティアナックに戻らざるをえなくなり、新聞は1919年にモハンマド・ユヌスが引き継いだ [Siti 2009: 63]。

41) ローマ字を採用した最初のマレー語雑誌は、従来は日本軍占領下でザイナル・アビディン・アフマド (Zainal Abidin Ahmad) が刊行した『ファジャール・アジア』(Fajar Asia, 「アジアの夜明け」) とされてきた。なお、ザイナル・アビディン・アフマドは第二次世界大戦の前にメダンで活動しており、メダンで『パンジ・イスラム』(Pandji Islam, 「イスラムの旗」) を刊行していた。

42) [Reid 1979: 99] では、モハンマド・サミンは『サハバット』を設立したとされている。

ガンジャマラ (Ganjamara) の筆名で連続ものの物語も執筆した。1940年10月11日に『サハバット』の紙面を2ページ使って「若者と記者」(Pemuda dan Wartawan) という記事の連載を始めた。また、「書いて頭を磨け」(Mengarang dan Mengasak Otak) というコーナーは20話まで続いた。

アフマド・ヌルが『サハバット』を辞めると、アブドゥッラーはペナンのペンフレンド同盟の会員との交流が親密でなくなった。ペンフレンド同盟の活動が停滞すると、ムハンマド・サミンはアブドゥッラーを「兵隊のいない隊長」と呼び、ペンフレンド同盟をアフマド・ヌルがいたときのように再び活性化させようと誘った。ムハンマド・サミンはこの話をアブドゥッラーとしているときにポケットから小瓶を取り出してウイスキーを一口飲んだ。アブドゥッラーは、ムハンマド・サミンが飲酒の危険性を記事に書いていながら自分は酒を飲んでいることを指摘し、言葉と行動が一致していない人とは一緒に仕事ができないと言ってムハンマド・サミンの誘いを断った。ムハンマド・サミンは、見るべきものは書いた人ではなく書かれた内容で、自分は飲酒の危険を知っているからこそ他人に助言できるのであり、自分で経験せずに人に言われたままのことを書く人よりも優れていると反論した。

日本軍がペナンに来ると船会社を設立した。タン・マラカが華人の風体でブラウンへの船を頼んだが、それがタン・マラカとわからずに断った<sup>43)</sup>。その後アチェに渡り、ロスマウエを訪れてインドネシア共和国政府系企業のロスマウエ支部長になるが、インドネシア独立戦争中にアチェで起こった社会革命によってロスマウエで殺された<sup>44)</sup>。

### インドネシアの書籍

アブドゥッラーはペナン時代にインドネシアの書籍を読む機会が一層増した。ペナンでは、ムハンマド・ユヌスの家やインドネシア協会がインドネシアからの書籍を売る場所になっていた。雄鶏会の活動でもインドネシア語の書籍が収集された。クダに帰っ

43) この経緯はタン・マラカの『牢獄から牢獄へ』(第2巻) に記されている [タン・マラカ 1981: 246]。[Reid 1979: 99] によれば、モハンマド・サミンは1942年にタン・マラカと同じ船でメダンに戻った。

44) [Reid 1979: 99] によれば、ロスマウエでモハンマド・サミンはイスラム同盟での知己だった地元首長と親しくしていたことから、社会革命で他の首長層が殺害された際にムハンマド・サミンも殺されたという。

たときには、ヤンのアブドゥル・ムタリブのところではインドネシアの雑誌を読んでいて、バンドン・イスラム協会 (Persatuan Islam Bandung, Persis) の『ペンベラ・イスラム』(Pembela Islam, 「イスラムの守り手」) やその後継誌である『アル・リサン』(Al-Lisan, 「舌」) を読んでいた<sup>45)</sup>。

インドネシア語の小説 (buku cerita) はプスタカ・チュルダス社が刊行する『ルキサン・プジャンガ』(Leokisan Poedjanga, 「詩人のスケッチ」) のシリーズがほとんどだった。『ルキサン・プジャンガ』は、ユスフ・スユブ (Joesoef Sjoeb) が運営していた。ほかにマトゥ・モナ<sup>46)</sup> が運営する『チェンデラワシ』(Tjenderawasih, 「極楽鳥」) もあった。マトゥ・モナは、実在の運動家タン・マラカを主人公にした冒険譚『諜報機関——インドネシアの紅はこべ』(Spinoist Dienst, Rol Patjar Merah Indnoesia) や歴史小説『輝く時代』(Zaman Gemilang) で知られていた<sup>47)</sup>。アブドゥッラーはこれらのインドネシアの小説に強く心惹かれた。

ユスフ・スユブの小説では探偵小説『メダンの金の鷲』(Elang Emas di Kota Medan) が人気だった。小説『痛み』(Derita) は、アブドゥッラーが三作目の小説『ジャーナリスト・ルスタムの生涯』(Riwayat Rustam Journalist) を執筆する支えになった。

アブドゥッラーはインドネシアのロマン・ピチサンに触れるようになった。詩的な言い回しが特徴のムラユ・スクマ (Merajoe Soekma)、ミステリーを多く執筆していたダムフリ (A. Damhoeri)<sup>48)</sup>、闘争と哲学がテーマのスラパティ (Soerapati, M. S. Oemar) などの著作である。当時、書籍や雑誌の出版においてメダンはジャカルタより活況を呈しており、ザイナル・アビディン・アフマド (Zainal Abidin Ahmad) 率いる雑誌『パンジ・イスラム』や、ハムカ率いる『ブドマン・マシヤラカット』(Pedoman Masyarakat, 「社会の指針」) がよく知られていた。なかでもアブドゥッラーが愛読していたのはメダンでムハンマド・サイド (Mohd. Saidt) が刊行していた『プニユダル』(Penjedar, 「覚醒者」) と『スルアン・キタ』(Seroen Kita) だった。ア

45) 当時クダではバンドン・イスラム協会の刊行物は禁止されていた。

46) 1910年メダン生まれ。本名はハスブラ・パリンドゥリ (Hasbullah Parinduri)。筆名はマンデイリン語の「新しく始める者」(Yang Baru Mulai) を意味する。アブドゥッラーによればイポーの英華学校に通っていたとするが、他の資料では確認できていない。

47) アブドゥッラーはこれ以外のマトゥ・モナの作品として怪奇小説『ジャ・オムネック』(Dja Omenek) の名前を挙げている。

48) アブドゥッラーはA. Damanhoeriと記している。

チェについての記事が多く、それらの記事の執筆者だったアチェル (Atjeher, H.M. Zainuddinの筆名)、ジョハン・アフマド (Djohan Ahmad)、プトゥア・フシン (Peutoea Hoesin) とは親しい知り合いのような気持ちになっていた。

アブドゥッラーは木陰に座ってインドネシアの書籍や小説を読むのが常だった。アリ・ハシュミ (Aly Hasjmy) やイスマイル・ヤクブ (Ismail Jacob) 、ザイヌッディン (H. M. Zainuddin) といったアチェの作家たちや、マトゥ・モナ、ユスフ・スユブ、ハムカといった作家たちに会いたいと考えていた。

## 5. ペンフレンド同盟の変容

### (1) マレー人の定義をめぐる論争

アブドゥル・ラヒム・カジャイ (Abdul Rahim Kajai) の『ウトゥサン・ムラユ』(Utusan Melayu, 「ムラユの使者」)<sup>49)</sup> と『サウダラ』はマレー人の定義をめぐる論争を行った<sup>50)</sup>。『サウダラ』を担ってきたのはインド系であり、『ウトゥサン・ムラユ』からDKK (Darah Keturunan Keling, インド系) と呼ばれた「真正なマレー人ではないマレー人」である。『ウトゥサン・ムラユ』は、『サウダラ』を「インド系の舌」と論評して攻撃した。ラジャ・マンスールは、純粋マレー人を主張する人々からインド系に向けられる攻撃に屈しないようにと『サウダラ』とムハンマド・アミンを励ましていた。

『ウトゥサン・ムラユ』はムハンマド・アミン、ラジャ・マンスール、アブドゥッラーを揶揄するマンガを掲載した。アブドゥル・ラヒム・カジャイが「非真正マレー人」のゴールにボールを蹴り入れようとしているのを3人が守っているという絵だった。

### (2) ペンフレンド同盟の変容

アフマド・ヌルは、1940年ごろに『サハバット』を辞め、ペナンからイポーに移り、1940年11月初めごろから『ワルタ・キンタ』(ラジャ・マンスールが抜けてアブドゥル・ラフマンが編集を担当していた) に移った。

49) 1939年5月29日にシンガポールで創刊された。ユスフ・イスハクからシンガポール・マレー人連盟のメンバーが中心になって刊行された。編集には『ワルタ・マラヤ』のアブドゥル・ラヒム・カジャイを招いた。

50) 同時期に『サウダラ』と『サハバット』も論争していた。アブドゥッラーは編集者であるモハマド・アミンとムハンマド・サミンの間に個人的な問題があったと分析している。

アフマド・ヌルは『ワルタ・キンタ』でペンフレンド同盟の活動場所をつくろうとしたが、成功しなかった。アブドゥッラーはそれを『サウダラ』で試みたが、『サハバット』ほど人を惹きつける力がないために実現しなかった。『サハバット』でペンフレンド同盟を立て直そうというムハンマド・サミンの提案もアブドゥッラーは断った。

『ワルタ・キンタ』にアフマド・ヌルが入ると、ザインも『ワルタ・キンタ』に戻って出版を手伝った。アブドゥッラーも仕事を求めてイポーに行ったが、アフマド・ヌルの忙しそうなお様子を見て声をかけそびれ、そのときアブドゥル・ラフマンの姿を見た。

アブドゥッラーがイポーに滞在して1週間ほど経ったころ、ザインからシンガポール行きを誘われた。ザインは『ワルタ・マラヤ』の編集補佐をしているイブラヒム・マフムド (Ibrahim Mahmud)<sup>51)</sup> から紙面組みを手伝わないかと誘われていた。ザインとアブドゥッラーはクアラルンプールに出発した。

クアラルンプールではザインの知り合いのアラブ人の家に宿泊した。仕事を探して『マジュリス』の事務所も訪れた。クダから記事を送ってくれば採用されるかもしれないと言われ、その例としてアブドゥル・ハミドの名前を挙げられ、アブドゥッラーはそれ以上話を進める気分を失った。

### (3)見つからない居場所

アブドゥッラーは、イブラヒム・ヤアコブがマレー人はオラン・アスリのイスラム化のために尽力すべきだと紙面で呼びかけた<sup>52)</sup> ことに応答して、イスラム化を助ける活動への参加を志願する手紙を送ったが、返答は得られなかった。また、タイピンで公演していたボレロ劇団<sup>53)</sup> で仕事ができないか団長のバフ

51) イブラヒム・マフムドは、ムハンマド・ユヌスが経営を担当していたときに新聞『デワサ』(隔週刊)の編集を手伝った経験があった。オマル・カンが刊行する『プミンピン・ムラユ』(Pemimpin Melayu、「ムラユの指導者」)で働いた経験もあった。イブラヒム・マフムドの本がペナンでは何冊か刊行されていた。よく知られていたのは『ムスタファ・カマル・アタテュルクとトルコと文明』(Mustafa Kamal Attaturk, dan Turki dan Tammadun)だった。『ワルタ・マラヤ』のサイド・フサイン・アルサゴフはイブラヒム・マフムドの高い編集能力に関心を持ち、ペナンを訪れて彼を連れ帰った。

52) イブラヒム・ヤアコブはこの頃、マラヤ各地を旅行した際の見聞をまとめた著作『祖国を見る』(Melihat Tanah Air, 1941年)を発表していた。その中で、パハン内陸のオラン・アスリについて、西洋人やインドネシアから来たバタック人がキリスト教の布教活動を行っている現状を憂うとともに、マレー人こそが山中に入ってオラン・アスリにイスラム教を宣教すべきであるとし、アブドゥッラーはこれに感銘を受けた。

53) ボレロ劇団は、ダルダネラ劇団の俳優バフティアル・エフェン

ディアル・エフェンディ (Bachtiar Effendi) に声をかけたが、相手にされなかった。三冊目の書籍の原稿として「ジャーナリストのルスタムの生涯」(Riwayat Rustam Journalist) を執筆したが、政治性が強いためにどの出版社も刊行してくれなかった。金を稼ごうと精米所職員、農園労働者、市電の車掌などの仕事にも応募したが、採用されなかったり仕事が想像と違っていたりして就職に至らなかった。

## 5. 結び

ペンフレンド同盟の集会の呼びかけに誘われて1939年11月にパハンからペナンに移ったアブドゥッラーは、『サハバット』や『サウダラ』の出版の手伝いや、マーキュリー広告代理店の手伝いなどを通じてペナンとその周辺の出版業界に知己を得るとともに、読書会やペンフレンド同盟のワークショップに参加して、同世代の友人や年長者との交流を深めた。二作目の投稿小説が新聞に連載され<sup>54)</sup>、二作の小説が書籍として刊行された<sup>55)</sup>。

アブドゥッラーは、ペンフレンド同盟がマラヤとボルネオで急速に支持を拡大し、地方のマレー語知識人のネットワーク化が進み、新聞・雑誌のマレー語メディアに活発に発言するようになった時期に、ペンフレンド同盟に誘われるようにしてペナンの出版業界に出入りするようになった。この頃にマレー語メディアは大きな変化を遂げつつあった。アブドゥッラーが北部マラヤで慣れ親しんだようなインド系やインドネシア出身者が混じり合って盛り立ててきた言論界に、シンガポールやクアラルンプールから、マレー人の独立を担うのは「真正のマレー人」であるべきとする考え方が持ち込まれた。これにより、インド系やインドネシア出身者との交流に居場所を見出し、ペンフレンド同盟が掲げてきた「マ

ディと劇作家アンジャル・アスマラによって1936年に設立され、1945年までマラッカを拠点に活動した。バフティアルは1906年西スマトラ・パダン生まれ。無声映画『ニャ・ダシマ』(1932年)を監督したことでオランダ領東インド初の原住民出身映画監督となった。1950年代前半はインドネシアの国営映画会社で映画制作を手掛けた。1950年代半ば以降、PRRI反乱に共鳴し、スカルノ政権への反発から活動の拠点をイタリアに移した。

54) 「財産と将来の伴侶は英国に」(Harta dan Jodoh Menanti di England)。筆名はロスラニ・アシキン (Roselani Ashikin) で、1940年1月10日から1940年3月26日まで38回連載された。

55) ジョホール・バルのアニス社に原稿を送って採用され、「彼女は僕の恋人」(Dia... Kekasihku) と「妻の愛」(Kasih Isteri) が刊行された。アブドゥッラーが初めて原稿料を得た著作だった。

レー人の大同団結」という精神に支えられていたアブドゥッラーは、居場所を失っていった。『サハバット』や『サウダラ』の編集部も変容し、別の媒体でペンフレンド・コーナーを開設する試みも成功しなかった。アブドゥッラーはペナンを出てクダに戻り、知り合いの縫物店の仕事を手伝う生活に戻ることになる。

---

## 参考文献

- タン・マラカ(押川典昭訳) 1981『牢獄から牢獄へ II タン・マラカ自伝』鹿砦社。
- 西芳実 2020「アブドゥッラー・フサインの子ども時代:英領期マラヤの視き見を通じたメディア体験」光成歩・山本博之編著『「カラム」の時代XII — マレー・イスラム世界の女性と近代』京都大学東南アジア地域研究研究所、pp. 54-60。
- 山本信人 1995「メダンのロマン・ピチサン:1930年代末インドネシア文化地図と大衆小説をめぐる政治」『法学研究:法律・政治・社会』、68(11)、pp. 147-179。
- 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。
- Abdullah Hussain. 1985. *Sebuah Perjalanan*. (Edisi Kedua). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Hamed Mohd. Adnan. 2015. *100 Akhbar Melayu*. Kuala Lumpur: Legasi Press.
- Hooker, Virginia Matheson. 2000. *Writing a New Society: Social Change through the Novel in Malay*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Mohammad Said. 1976. *Sejarah Pers di Sumatera Utara: Dengan Masyarakat yang Dicerminkannya (1885-Maret-1942)*. Medan: Penerbit Waspada.
- Reid, Anthony. 1979. *The Blood of the People: Revolution and the End of Traditional Rule in Northern Sumatra*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Roff, William. 1994. *The Origins of Malay Nationalism*. (2<sup>nd</sup> edition) Oxford University Press.
- Siti Roadziyah Nyan. 2009. *Akhbar Saudara: Pencetus Kesedaran Masyarakat Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

# マレー世界における華語作家の国家構想

## ルー・ポーイエと1940年代のインドネシア文芸界

篠崎 香織

### はじめに

1950年代以降、マラヤの華語出版業界では、マレー語の学習を促進したり、マラヤおよびインドネシアのマレー語文学作品やその作家を紹介したりする出版物や刊行物が一大コンテンツとなっていた。これらの出版活動を支えていたのは、華語文芸世界の中で育ちながらマレー語を習得した華人知識人であった<sup>1)</sup>。

その中心の1人に、ルー・ポーイエ (Lu Po Yeh/魯白野) がいる。ルーは本名を李学敏といい、ほかにも威北華、樓文牧、華希定、越子耕、范濤、姚遠などのペンネームで執筆した。ルーは1959年に世界書局からマレー語・華語・英語の辞書『実用マレー語・華語大字典』(実用馬華英大字典) を出版した。さらに、1960年に『星洲日報』が開始した特集欄「国語周刊」の編集を担当し、1961年に刊行した華語とマレー語の2言語による月刊誌『マレー語月刊』(Majalah Bahasa Melayu/馬來語月刊) の編集をアブドゥッラー・フサイン (Abdullah Hussain) とともに担当した<sup>2)</sup>。

ルーは、マラヤ、スマトラ島、ジャワ島を流浪しながら少年期・青年期を過ごした。こうした流浪の遍歴の中で培った多言語・多文化的な精神は、近年マレーシアおよびシンガポールで再評価されつつあり、ルーの著作の再刊が相次いでいる<sup>3)</sup>。2016年にはマレーシアの有人出版社が『威北華文芸創作集』を刊行した。2019年にはシンガポールの周星衢基金が『馬來散記』と『獅城散記』を刊行した。これらの再刊とともに、ルーに関する研究も増えてきている。

本論は、これら近年の刊行物や研究に基づき、1948

年前半にシンガポールに拠点を定める以前のインドネシアでの経験を記したルーの著作のデータを整理し、インドネシアでのルーの軌跡を整理する。またインドネシアでの経験に基づくルーの作品に対して、どのような評価がなされているのかを整理し、インドネシアを題材としたルーの作品を紹介する。インドネシアでの経験を記した作品は、『流星』、『春耕』、『夜明け前の行脚』(黎明前的行脚) の3作に収められており、本論ではこのうち随筆集『春耕』を中心に取り上げる。

### 1. ルーの著作

ルーの著作のうち、書籍として刊行されたものは表1のとおりである。

ルーの著作は、書籍の他にも新聞・雑誌に掲載されたものがある<sup>4)</sup>。そのうちインドネシアとの関係でまとまったものに、「インドネシア文学講座」(印尼文学講座) がある [魯 1960]。これは、テレビ・シンガポールの番組「東方民族文化の紹介」でのルーによる連続講座「インドネシアの文化」を『南洋商報』および『星洲日報』が文字に起こして掲載し、それをまとめて『南洋文摘』に再録したものである。ルーによる連続テレビ講座は1960年6月17日から週1回、計10回放送された。テレビ放送の翌日にその内容が『南洋商報』および『星洲日報』に掲載された。テレビ、新聞、雑誌を通じて、多くの視聴者・読者がルーの講座を目にしていたものと思われる。

ルーの軌跡はルーの著作からたどることができる<sup>5)</sup>。表2～表4は、それぞれ『流星』、『春耕』、『夜明け前の行脚』に収められた作品の一覧と、作品に登場する地名である。

1) 概要については [篠崎 2020] を参照。

2) ルーは1961年4月26日夜に心臓発作で亡くなった。享年38歳であった。『マレー語月刊』はしばらく停刊したが、新たな編集者を得て刊行を再開し、1970年4月に停刊するまで110号を刊行した [Yang 2006: 242-243]。

3) 再刊されたルーの著作は、もとの内容をそのまま復刻したものではなく、ジャンルやテーマごとに著作の並び順が編集された再編集版となっていて、注釈が付いているものもある。

4) これ以外にも新聞や雑誌に掲載されたルーの論考は多いが、それらは先行研究においてもまだ十分に整理されていない。今後の課題である。

5) ルーの軌跡を整理したものに [張 2016] および『獅城散記』と『馬來散記』双方に収められた年表 [周星衢基金 2019] がある。これらは1945年から1948年のルーの軌跡について説明が異なる部分がある。

表1 ルーの主な著作物一覧

著者名	タイトル	日本語訳	ジャンル	出版地	出版社	出版年	収録作品数	再編集版との対応
魯白野	獅城散記	シンガポール雑記	随筆	シンガポール	世界書局	1953年	56作品	『獅城散記——新編注本』周星衢基金、2019年
魯白野	馬來散記	マラヤ雑記	随筆	シンガポール	世界書局	1954年	26作品	『馬來散記——新編注本』周星衢基金、2019年
魯白野	馬來散記・続集	マラヤ雑記・続	随筆	シンガポール	世界書局	1954年	30作品	『馬來散記——新編注本』周星衢基金、2019年
威北華	流星	流星	小説	シンガポール	南洋商報社	1955年3月	14作品	『威北華文芸創作集』有人出版、2016年
威北華	春耕	春耕	随筆	シンガポール	友聯図書公司	1955年9月	28作品	『威北華文芸創作集』有人出版、2016年
魯白野	馬來巫	マラヤ	地誌概説	シンガポール	世界書局	1958年		
威北華	黎明前的行脚	夜明け前の行脚	小説、詩、随筆	シンガポール	世界書局	1959年12月	39作品	『威北華文芸創作集』有人出版、2016年
魯白野	印度印象	インドの印象	随筆	シンガポール	世界書局	1959年	29作品	
魯白野	実用馬華英大辞典	実用マレー語・華語・英語大辞典	辞書	シンガポール	世界書局	1959年		
樓文牧	愛詩集	愛詩集	詩	シンガポール	世界書局	1960年	37作品(ルー「婚後悲歌」のみ)	『威北華文芸創作集』有人出版、2016年

出典：[張 2016:i-iv; xiv-xv]。

表2 『流星』収録作品と舞台背景

タイトル	日本語訳	発表時期	ジャンル
黒心桃	黒い種		小説 ポゴール
南中国海的波浪	南シナ海の波		小説 シンガポール
南燕北雁	南の燕と北の雁		小説 メダン
橋	橋		小説 メダン
一人的山	一人の山	1948	小説 ジャカルタ
流星	流星		小説 シンガポール
歌女和蚕	歌う女性と蚕		小説 シンガポール
遺失了的青春	失われた青春		小説 シンガポール
没有火的寓言	火のない寓言		小説 ブラジル
戦塵抄	戦塵抄		小説 デリ
黒色巷	黒い路地		小説 シンガポール
今天还不是春天	今日はまだ春ではない		小説 吉靈湾(パンコール?)、ペナン、イポー、ブラワン、メダン
刮風底春	風が吹く春		小説 バリ
逃亡	逃亡		小説 メダン

表3 『春耕』収録作品と舞台背景

タイトル	日本語訳	節タイトル	日本語訳	発表時期
早春	早春			nd
記憶底巷	記憶の中の路地	年青的島	若い島	nd
		河上的陽光	川の上の陽光	nd
		雷	雷	nd
		稻的舞踊	稻の踊り	nd
		先達道上	シアンタールの道の上	nd
一條街的山城	一本道の山の町			nd
畢業了的農人	卒業した農夫			nd
南方的河	南方の川			nd

タイトル	日本語訳	節タイトル	日本語訳	発表時期	
茂物小住	ボゴールでの滞在			nd	バンドン、ボゴール
高原短歌	高原短歌	馬達山上	ブラスタギにて	nd	メダン、バンドルバル、ブラスタギ、シバヤック山、トバ湖
		沒有鴿子	鳩がない	nd	ブラスタギ
		山城天亮了	山の町に朝が来た	nd	ブラスタギ、メダン
郷間小札	田舎の小さな手紙			nd	インドネシアの田舎村
普羅米修士的苦痛	プロメテウスの苦痛			nd	
春天的潮	春の潮	初春的蜗牛	初春のかたつむり	1953年	
		年青的獅	若い獅子	1953年	
		回憶,寂寞	回憶,寂寞	1953年	
太陽的孩子們	太陽の子供たち			nd	
春天兩題	春の二題	窗外的霧	窓の外の霧	nd	
		漳宜灘	チャンギビーチ	nd	チャンギビーチ(シンガポール)
初秋之旅	初秋の旅	馬六甲的村落	マラッカの村落	nd	マラッカ
		詩的芙蓉	詩的なスレンバン	nd	スレンバン
		捕魚人家	魚を捉える人たち	nd	マラヤ東海岸
		無名鎮	無名の町	nd	
		歸途	歸途	nd	
山城的窗	山の町の窓	黎明底湖	夜明けの湖	nd	
		太平山上遠眺	タイピン山の上からの遠望	nd	タイピン
		古城的古廟	古都の古廟	nd	マラッカ
		漁村小歌	漁村の短い歌	nd	
内地去来	内地を去来	出發前後	出發の前後	nd	シンガポール
		柔佛行脚	ジョホール行脚	nd	ジョホール
		米南加保民族的拓殖	ミナンカバウ人の植民	nd	ヌグリスンピラン
		慾情濃重的城市	欲望が濃厚な街	nd	クアラルンプール
新春・夜雨	新春・夜の雨			nd	
永遠年青的陌生人	永遠に若い見知らぬ人			1954年	
傻子哲学	バカの哲学			nd	
想思草	想思草(たばこの異名)			nd	
啊哈、海！	ああ、海よ！			1948年 5月	インドネシア、シンガポール、カトン(シンガポール)、パシールバンジャン(シンガポール)、マラッカ海峡
星夜絮語	星の夜の長話	星加坡河	シンガポール川	nd	
		星	星	nd	
		摩天楼	摩天楼	nd	
		噴水池	噴水池	nd	
		地球的中央	地球の中央	nd	
早班車	早朝列車			nd	
芒果樹結実的時候	マンゴーが実る頃			nd	
夏月箋	夏の手紙	不老湾	ブラワン	nd	メダン、ブラワン、デリ川
		綿蘭鎮	メダンの町	nd	メダン駅
		帶信的人	手紙をもってきてくれる人	nd	
		荒村的木偶	寒村の操り人形	nd	バタック人の寒村、サモシル島、トバ湖
雨降落在平原上	雨が降る平原で	春午後的	春の午後の	nd	
		生與死	生と死	nd	
		四月草	四月草	nd	
花園	花園			nd	
酒吧間	バー			nd	
晚会	夜会			1948年	ジャカルタ、ボゴール、チリウン川

表4 『黎明前の行脚』収録作品と舞台背景

タイトル	日本語訳	発表年	ジャンル	舞台背景
吹起喇叭的孩子	ラッパを吹く子ども		小説	シンガポール
負傷兵	負傷兵		小説	マラン
稲的穂的青春	稲の穂の青春		小説	シンガポール
戦俘	戦争捕虜		小説	ジャワ、ボゴール、バンドン
暗流	暗流	1948年	小説	メダン
問題先生	めんどうさん		小説	
筆友	ペンフレンド		小説	
兵同志	兵士仲間	1948年	小説	ボゴール、スカブミ
手	手	1948年	小説	シンガポール
伸訴	申し立て	1948年4月	随筆	シンガポール、スマトラ、ジャワ
我還年青	私はまだ若い	1948年5月17日	随筆	メダン、ペナン
遅行草	行き遅れた草	1950年夏	随筆	
雨来的時候	雨が来る時	1952年7月	随筆	
印尼印象	インドネシアの印象	1953年夏	随筆	インドネシアの山地、パレンバン、ムシ川、バタンハリ
思想的劇	思想の劇	1954年4月	随筆	
写実的詩	写実的な詩	1954年春	随筆	
万里夢、憂鬱的夢	万里の夢、憂鬱な夢	1955年夏	随筆	ムンレンブ(万里望)、ラハット、プシン
秋天寄簡	秋に届いた手紙	1956年8月	随筆	山の中の町
黎明前の行脚	夜明け前の行脚	1957年8月	随筆	コースウェイ、ジョホールバル、バトゥパハ、ムアル、クラン、マラッカ、アイルヒタム、スレンバン、タイピン、ペナン、プダス、ポートディクソン、
写给日里河的詩	デリ川に捧げる詩	1948、ジャワ	詩	メダン、デリ川、ブキバリサン
潮	潮	1949	詩	
深海、更闊的海!	深い海、広い海	1949	詩	
十月感想	十月の感想	1950	詩	
遥寄	遠くへの手紙	1950秋	詩	シンガポール川
期待	期待	1951年2月	詩	
海嬰	海の赤子	1951年4月	詩	
歲月底樹	年月を経た木	1952年元旦	詩	
对星抒情	星への抒情	1952年3月	詩	
遙遠的雨	はるか遠い雨	1952年春、クアラ ルンブール	詩	
窗前的床	窓の前のベッド	1952年、クアラ ルンブール	詩	
石獅子	石の獅子	1952年マラッカ	詩	マラッカ
夏月短柬	夏の短い手紙	1952年	詩	デリ川
淡水河	淡水河	1953年8月	詩	ジャカルタ、淡水河(?)
沈黙	沈黙	1953年10月21日	詩	
無名塚	無名の墓	1953年11月	詩	
黎明小唱	夜明けの小唄	1954年6月	詩	
城與年	町と年	1955年5月21日	詩	
黎明寄簡	夜明けに送る手紙	1955年11月	詩	ペナン
十四行詩	十四行の詩	1957年2月	詩	

## 2. インドネシアでのルーの軌跡

ルーは1923年4月21日にペラ州イポーで生まれた[張 2016: xvii]。初等教育をイポーのユックチョイ学校(育才学校)という華語学校で学んだ後、父親と共にペラ州内をラハット(Lahat)、ムンレンブ(Menglembu)、カンパー(Kampar)、タンジョンランブータン(Tanjong Rambutan)と移り住んだ後、ペナン、マラッカ、シンガポールに移り、1936年頃にスマトラ島にわたった[魯 2019: 24]。

ブラワン港からメダンに移り、メダンにしばらく

滞在した。その間、メダン周辺の高原地域にしばしば足を延ばした。バンダルバルを経てブラスタギを訪れ、高原の木々や草花、高原で迎える日の出、遠くに望むシバヤック山などの景観を楽しんだり[ブラスタギにて]<sup>6)</sup>、トバ湖を訪れてシガレガレの操り人形を鑑賞したり[寒村の操り人形]、シアンタールを訪れたり[シアンタールへの道のりにて]していた。また、アサハンに1年滞在して教員を務めた時期もあった[卒業した農夫][生と死]。

日本軍が1942年3月にメダンに進駐すると、スマ

6) 根拠となるルーの著作を角括弧で示した。タイトルは表2から表4の日本語訳に対応している。

トラ島内陸部に避難した。ブラウレット [一本道の山の町]、キサランとアサハンの間の菜園 [雷]、アサハン、アイルジョマン [卒業した農夫] など複数の場所を転々とした。この間、1943年秋に父親を亡くしている [生と死]。日本の降伏をブラスタギで迎え、メダンに戻った [山の町に朝が来た]。

ルーは1945年から46年にかけて、メダンで華語新聞社の記者を務めた [魯 2019b: 305]。その後、パレンバンを経て [南方の川]、ジャワ島にわたり、1946年のどこかのタイミングで軍に入隊した。「ああ、海よ！」には、6か月山地で任務にあたった後、1947年9月ようやく除隊できたとある。

「ああ、海よ！」にはどの軍に入隊したのか明示されていない。これに対して『夜明け前の行脚』所収の「戦争捕虜」には、主人公の「私」がイギリス・オランダ連合軍ジャワ本部で日本軍の武装解除と日本人戦犯の情報収集に従事したとある。「戦争捕虜」は小説に分類されるが、ルーの実体験を書いたものとして読むこともできる。「戦争捕虜」には、イギリス軍が撤退し、オランダ軍が戦後処理を全面的に引継いで以降、「私」の仕事の位置づけが大きく変わったとある。イギリスは1946年11月にインドネシアから撤退しているため、「私」がルーだとすると、ルーは1946年11月よりも前に入隊していたことになる。

オランダ軍の下で働くこととなった「私」は、オランダが植民地という古い制度を復活させようとしているだけだと感じて除隊を申し出た。しかしそれは聞き入れられなかった。「私」は8月にボゴールの山地で任にあたり、その後、バンドンとボゴールの間でインドネシア軍に捉えられ、捕虜になった [戦争捕虜]。おそらく、ルーは捕虜になったことで9月ようやくオランダ軍からの除隊が認められたのであろう。

『獅城散記』所収の「古い墓地参り」に、ルーは1947年にジャカルタの興華実験学校<sup>7)</sup>で教員をしていたとある [魯 2019a: 283]。このことから、ルーは除隊後すぐにジャカルタに移ったと思われる。『夜明け前の行脚』所収の「夜会」の終わりに「1948年、ジャカルタにて」と記されており、1948年のある時期までジャカルタにいたようである。シンガポールで書かれた「ああ、海よ！」の最後には「1948年5月」と記されており、この時期までにはシンガポールに戻っていた。

7) 同名の学校の存在は確認されていないとの指摘がある [魯 2019a: 286] が、胡適が台北で創刊した『自由中国』という雑誌の第10巻第10期に、ジャカルタに二十数校ある自由義校の1つとして興華実験学校の名称を確認することができる [片 1954, 22]。中華民国と関係が近い学校であったと思われる。

### 3. 21世紀に注目される意味

ルーに関する研究が進展したのは2010年代以降のことである。シンガポールとマレーシアで書かれた華語文学 (以降、馬華文学) は研究の蓄積がかなり厚いが、馬華文学研究では2010年代以前にルーの研究はほとんどなされておらず、また、馬華文学界でもルーはあまり知られていなかった [王 2019: 7; 9-10; 22] [張 2016: xxix-xxxiv]。

ルーに関する研究は、文学的な視点からのものと歴史的な視点のものがある。文学的な視点に立つものにウォン・ユンワー (Wong Yoon Wah / 王潤華) の研究がある。ウォンの研究はルーに関する本格的な研究として、最も早期の研究に位置づけられる。ウォンは、2012年7月にマレーシアのラーマン大学で開催されたシンポジウム「時代、文学的規則、本土性: 馬華現代詩歌国際学術シンポジウム」(時代、典律、本土性: 馬華現代詩歌国際学術研討会) で、「逆流する詩の河——威北華の流浪と廢墟の写生」(倒流的詩河: 威北華流亡與廢墟書写) と題する報告を行い、詩を中心にルーの作品を論じた。2019年に再刊された『獅城散記』と『馬來散記』にはウォンが序文を寄せており、詩を中心にルーの作品を以下のように紹介している。

ルーの作品には、中国文学の伝統と、西洋文学に由来するモダニズムと、インドネシア文学に由来する個人主義とロマン主義が混在している。1930年代から40年代のインドネシア文学には、西洋文学から吸収したモダニズムとインドネシア文学に由来する個人主義とロマン主義とが融合した作品が現れていた。インドネシアを流浪する中で、ルーは、当時のインドネシア文学の作風を吸収するとともに、インドネシア文学を介して西洋文学由来のモダニズムも吸収していた。その媒介者となったのが、当時インドネシア文学をけん引していたハイリル・アンワル (Chairil Anwar) であった。ルーはハイリル・アンワルと親交をもち、貧困や苦しみ、傷や痛み、死などを生と対比することで生命の強さを描いたハイリル・アンワルの作風にも影響を受けた [王 2019: 10-12]。

ウォンは、馬華文学はジャンルやテーマで作品を分類して批評する傾向があるため、文学ジャンルの複数の要素が混在し、中国、東南アジアの華人、西洋、マレー世界の各要素が混在するルーの作品を審美するすべがなかったと指摘する。そのうえで、ルーの作

品に内包される混成性を評価する視点を持つことの重要性を説く[王 2019: 8-9; 17]。

『威北華文芸創作集』の編者テオ・キエンフン (Teoh Kian Hoon/張景雲) は、2012年のシンポジウムでウォンの報告に触発され、2008年以来手元にあったルーの著作を再編集して出版するに至った[張 2016: iii]。同書に寄せたテオの序文は、ルーの軌跡を最も丁寧にたどった研究の1つである。テオは文学的な視点からルーの作品に迫る。ルーの作品は時代の精神を反映しているが、他方で、マラヤの風土と社会に則した文学を追求すべしとした1940年代の馬華文学界の方向性にあまり縛られず、時代の精神の外側で独自性を発揮し、自身の想像力で創作したと評価する[張 2016: xi; xlix]。

歴史的な視点からルーを分析しているのがゴー・シウポー (Goh Siew Poh/呉小保) である<sup>8)</sup>。ゴーはルーについて以下のように論じる。マラヤの独立が近く中でルーと同時代の人たちはマラヤを祖国ととらえるようになった。知識人たちはアイデンティティを転換したのみならず、新たな国家形成に参加しようとした。国語であるマレー語を自らの言語として位置づけ、多民族を橋渡しする共通語として創出しようとした。ルーが1950年代に立て続けに著作を刊行したのは、新たな時代におけるマラヤの挑戦について整理し思考する過程であり、ルーはペンによる著作を通じてマラヤの建国に参加した[呉 2015]。

しかしマラヤは、ルーたちが構想したかたちで建国されたわけではなかった。マラヤはマレーシアとシンガポールに分かれた。両国ともマレー語を国語としているが、マレーシアではマレー語はマレー人という特定の民族と結びつく言語として位置づけられることが多く、シンガポールでは英語中心の国家形成が進展した。これについてゴーは、今ある社会のあり方とは異なる構想が見いだせるからこそ、ルーの時代の人たちの努力を再考する必要があると指摘する。ゴーは、今日の我々は一國、一民族、一文化の

境界内に自己を閉じ込めすぎていると批判的に見る。これに対して、マレー語を核とした1つの国家マラヤの建設を夢見て、インドネシアの文化発展に注目していたルーおよび同時代の人たちは、より広いマレー世界とつながろうとしていたのであり、それは1つの境界内に自己を閉じていく発想とは逆のものであったと論じる。こうしてゴーは、ルーおよび同時代の人たちの試みに思いを馳せることで、今日の自分たちの発想を相対化しようとする[呉 2015]。

文学研究においても歴史研究においても、ルーが既存の見方や視点を相対化する存在として注目されていることがわかる。

#### 4. ルーとハイリル・アンワル

ルーとインドネシア文学とをつなげた媒介者としてしばしば名前が上がるのがハイリル・アンワルである。ハイリル・アンワルはインドネシアで「1945年世代」の先駆者として位置づけられる詩人である。ルーはハイリル・アンワルとの出来事を小説「夜会」に書いている。「夜会」は1948年に書かれた小説で、1人称の「私」を主語とし、ルーの実体験として読まれることが多い。あらすじは以下のとおりである。

「私」は、ジャカルタに着いて間もなく青年文芸サークル<sup>9)</sup>に参加し、そこでハイリル・アンワルと知り合った。「私」とアンワル<sup>10)</sup>は、一緒にいると率直で正直になるせいか、少しの遠慮もなく互いの短所を批評し、しばしば激しい口論になった。ある時「私」は怒りにまかせ、荷物をまとめボゴールに帰ってしまった。しかしボゴールへの道中で「私」は、アンワルは気性は悪いが結局のところいいやつだと次第に思い直すようになり、「アンワルは今頃何を書いているのだろうか？」などと思いを馳せてしまうのであった。「私」を煩わせるのは、アンワルの屈強な性格ではなく、彼にいくら腹を立てても、彼への思慕を断ち切れない自分自身なのであった。

「私」はジャカルタに戻るが、ほどなくしてアンワルと再び激しく口論し、ボゴールに帰ってしまった。

8) 歴史的な視点からの研究に[張 2017]がある。ルーの著作に「華僑から華人へ」という政治的アイデンティティの変化を見だし、その1つの背景としてルーのインドネシアでの経験を位置付ける。インドネシアを流浪するなかで貧困、孤独、病氣、失恋を経験したルーは、中国文学を手引きに自我の成長と啓蒙を得たとし、そこに東南アジア性と中国性との複雑な交差を見る。ルーはインドネシアに離散する華人の脆弱性を描き、オランダ植民地統治者、日本軍、インドネシア人に対する批判を潜ませつつ、人類の公正と尊厳を守る政治へのあこがれを描いていると指摘する[張 2017]。しかし張の議論は歴史の理解が浅く、歴史に対して新たな視点を提供するものではないという点で歴史研究ではなく、そのため文学研究としても中途半端なものとなっている。

9) 原文では「蟻社」と書かれている。インドネシア語でこれに相当する組織があるのかは未確認である。なお上海で1930年に蟻社という青年文芸組織が設立されていて、図書館や塾、劇団や合唱団をもち、のちに抗日活動を展開していった。ルーは小規模の民間の青年文芸組織という意味で、蟻社の語を使ったと思われる。

10) ルーは作中でハイリル・アンワルをアンワルと呼んでいる。本論でルーの著作において言及されるアンワルは、ハイリル・アンワルを指す。

ちょうどアンワルの詩を訳し始めた時だったので、これは「私」にとって不幸なことであった。しかしボゴールで魅力的な女性と出会えた。ジャワ人を母親に持つ霞という女性で、肌の色は黒く、笑顔がとても甘い。霞と出会えたので、「私」は今までばかりはアンワルに感謝するのであった。

「私」は霞の勧めで、霞と一緒にジャカルタに戻った。青年文芸サークルに行くとき夜の集いが行われていた。最初にアフアンディ (Affandi)<sup>11)</sup> がやってきた。「私」の背中を力強くたたき、霞の手をぎゅっと握り、彼女の美しさを愛でる詩を語った。その時、アンワルが机の上に飛び乗り、アフアンディへの詩を朗読した。雷のような拍手がとどろき、この詩の誕生を歓迎した。「私」たちはアンワルに乾杯した。「私」は、文化人は同志愛に満ちていると感じた。彼らのおかげで文芸サークルは、霞にとってもう見知らぬ場所ではなくなっていた。友情は春の潮のように室内に沸き上がり、霞は自身がもう「私」たちの一員であると感じていた。

集団生活はまるで個人主義が存在することを認めないかのようだ。文芸サークルではみな蟻のように、個人の色も独特の性格も私欲もなかった。歌を歌う時にはみな一緒に歌い、踊るときには手をつないで踊った。しかしよく見ると、みな独自の表現をもち、それぞれがもつ歴史は多様であった。作家、詩人、歌人、学者がいて、銃を携えている人もいた。彼らは共通の目的をもっていた。すなわち、広野を開墾し、輝かしい文化都市を作ることだ。文芸サークルは文化砂漠のオアシスのようで、流浪に疲れた者が休息し、闘志を蓄え、新しい喜びを迎えるところであった。しかし生活の戦場で敗れ、立ち上がれない者もいた。その晩その場にはいない者について話すとき、「私」たちはその人が倒れて亡き者になってしまっているのではないかと不安になった。

「私」は霞と帰途についた。チリウン川に差し掛かった。霞の故郷から流れる川だ。霞はふと立ち止まり、静かな川面を見つめた。「私」は思わず、アンワルを好きになってしまったのかと霞に尋ねた。霞は、アンワルが「私」を愛しているからアンワルを好きだと

言った。また、霞は、アンワルたちが「私」の新作の詩について熱く討論しているのを聞いて誇らしく感じたと言った。「私」は霞を抱きしめた。

ルーは実際にハイリル・アンワルと親交があった。1960年8月5日にテレビ・シンガポールで放送された「インドネシア文学講座」第8回で、ルーは「インドネシア人民の詩人——ハイリル・アンワル」と題してハイリル・アンワルを紹介した[南洋商報 1960]。そのなかでルーは、ハイリル・アンワルが「おれ (Aku)」を書いてきた時にハイリル・アンワルと出会い、何度も一緒に痛飲したと明かしている。ルーは「夜会」でハイリル・アンワルの気性の激しさを書いており、上記の講座でも、ハイリル・アンワルは気性が悪く、集まりの最中にも短気を起こして出て行ってしまったと述べている。しかしルーは、「詩人の命は烈火のみで満たされている」とする文芸評論家のヤシン (Hans Bague Jassin) の言葉を引用し、詩人であるハイリル・アンワルは内に強烈な欲望と熾烈な火をたぎらせているため、怒りっぽいのも不思議なことではないとハイリル・アンワルを擁護する[魯 1960: 20]。

「夜会」には、インドネシア語で文芸活動を行う青年たちがジャカルタのとある場所で集い、そこではどのような背景を持つ人であっても分け隔てなく同志として受け入れられる様子が描かれる。インドネシア語を共通語として腹を割って話し合い、互いの作品について熱く語り合い、時には衝突し合いながら同志愛が醸成されている様子が描かれている。「私」の背景は明らかにされないが、ルー自身として読むのが自然で、そのことをルーも否定しないであろう。華人である「私」は、ジャカルタの青年文芸サークルに居場所を得ていると感じ、その場を心地よく思っていた。ルーとハイリル・アンワルはしばしば仲たがいでいってしまうが、それは2人が腹を割ってあまりに率直に話し合える間柄だったからこそであった。こうした「私」をとりまく状況を、華人とジャワ人の混血であると思われる霞がほほえましく見守り、それにより「私」は肯定感を得ている。

ルーは上記の講座で、ハイリル・アンワルは狭量な人種主義者ではなく、全人類に詩を捧げるべく創作していたと訴える[魯 1960: 20]。「夜会」で書かれている様子は、おそらくルー自身が実際に体験したもののなのであろう。

ルーは、インドネシアでもマラヤでもシンガポー

11) 1907年にチレボンで生まれた画家。モダニズムの画風で知られる。1948年にジャカルタでインドネシア画家連盟 (Gabungan Pelukis Indonesia) を設立した[1907年にチレボンで生まれた画家。モダニズムの画風で知られる。1948年にジャカルタでインドネシア画家連盟 (Gabungan Pelukis Indonesia) を設立した [Sambrani 2016]。ハイリル・アンワルは「アフアンディへ」と題する詩を1946年に書いている。

ルでも、マレー語文芸界でハイリル・アンワルが熱狂的な人気を得ている様子を以下のように伝える。シンガポールとマラヤのマレー人文芸青年が夜会を行う時、その多くはハイリル・アンワルをテーマとした夜会である。ジョグジャカルタでも、ジャカルタでも、メダンでも、シンガポールでも、文芸青年たちの集会では不朽の名作「おれ」を必ずみなで読み上げる。インドネシアとマラヤで刊行される文芸書や教科書のほとんどが「おれ」を掲載している[魯 1960: 19-20]。

ルーはハイリル・アンワルがこれほどまでに支持されている理由として、ハイリル・アンワルが民族革命闘士であるためとして、以下のように論じる。ハイリル・アンワルは日本軍政期のメダンで反帝国主義を題材とした詩集を次々と刊行し、地下に流通させた。オランダとの独立戦争の際にはジャワ島の戦場を回り、自身の詩を朗読した。その詩は力強さと生命力に満ち、時代の痛みを反映し、決意と希望が憂いと失望と混在している人々の気持ちを歌い上げた。詩を有力な武器にして、敵を猛烈に打ち破り、腐敗した役人の仮面を打ち砕き、人民に生きる意志を鼓舞した。ハイリル・アンワルは想像力が豊かで、字句を柔軟に操り、インドネシア語を古い文法の束縛から解放し、新たな革命的なスタイルをもつ作風を打ち立て、インドネシア語文学とマレー語文学を復活させた。インドネシアとマラヤの新時代の作家たちは、闘争精神と英雄の気概に満ちたアンワルの詩に啓示を得て、その斬新なスタイルや表現技巧をまねるべく先を争っている[魯 1960: 19-20]。

ルーは、ハイリル・アンワルの作品がロマン主義や自由主義、感傷主義など、どのように評されようとも、インドネシアの人たちはハイリル・アンワルの忠実な心を愛し、彼の詩を熱く愛するとする。ルーは、自身の遺作がインドネシア語とマレー語の新文学にこれほど大きな影響を与え、新興の2つの兄弟国の文学を復活させる礎になるとは、ハイリル・アンワル自身も予想しなかっただろうと述べる[魯 1960: 20]。

ルーはハイリル・アンワルを、文学の主義・流派や旧来の形式にとらわれず、豊かな想像力で作品を創出したことを評価している。この評価は、ウォンやテオのルーに対する評価と重なっている。ルーもまた、ハイリル・アンワルのスタイルや表現技法をまねるべく先を争っている1人であったのだろう。

ルーにとってジャカルタの青年文芸サークルはと

ても心地がよかったはずなのに、ルーはそこにとどまらず、ほどなくしてシンガポールに戻った。ルーの著作に明確な理由は示されていないが、1つの背景は独立戦争中のインドネシアにおける華人の生きにくさだったのではないかと思われる。「戦争捕虜」には、インドネシア人民のオランダとの戦争を支援する気持ちと、インドネシアの民兵による華人の大量虐殺への苦悩との間で板挟みになっているルーの心情が描かれている。「負傷兵」という作品にも、民兵が打倒すべき有産階級の華人から軍事費の徴収を行っている矛盾が描かれている。

## おわりに

ルーはシンガポールに戻り、シンガポールおよびマラヤで、ジャカルタの文芸サークルで経験したような世界を打ち立てようとしたのかもしれない。マレー語を国語とし、国語を核として多民族が意思疎通を行い、それぞれの背景を問わず分け隔てなく互いを同志とするような国づくりを目指し、その手段としてペンを執って創作することを選んだのかもしれない。

マレー語を核とした国づくりを夢見たのはルー1人ではなかった。1940年代から60年代のシンガポールには、華語で教育を受けた知識人のなかに、マレー語を学び、インドネシアに留学し、インドネシア文学に強い関心を寄せる人が数多くいた。

シンガポールはマラヤとの合併を夢見ながら、1963年までどのようなかたちで独立をするのか模索を続けた。シンガポールには、周囲の国づくりを観察しながら、国づくりをじっくりと構想する時間が相対的に長く存在した。1940年代から60年代にシンガポールを拠点に、華人がどのような国づくりを構想していたのかを、実現されなかった構想も含めて検討することで、マレー世界において華人がどのように他の民族と関係を構築し、どのような社会を構築しようとしていたのかを知ることができるであろう。そこで構想されていたことは、今日の現実社会が抱えている課題に対して、取りうる他の選択肢を提示するものとなるのかもしれない。

## 参考文献

### 日本語

篠崎香織 2020 「1950-60年代のシンガポールにおける華語文芸世界とマレー語文芸世界との交差」  
光成歩・山本博之編著『『カラム』の時代XI——マレー・イスラム世界の女性と近代』京都大学地域研究統合情報センター、pp. 61-74。

### 英語

Sambrani, Chaitanya. 2016. “Affandi (1907–1990)”,  
Routledge Encyclopedia of Modernism,  
Taylor and Francis, viewed 12 February 2021,  
<https://www.rem.routledge.com/articles/affandi-1907-1990>, doi:10.4324/9781135000356-REM2089-1

### 華語

魯白野 1960 「印尼文学講座」『南洋文摘』12、pp. 8-22。

魯白野 2019a(1953) 「弔古墳場」魯白野(周星衢基金編注) 2019 『獅城散記』(新編注本)新加坡:新加坡周星衢基金、pp. 282-286。

魯白野 2019b(1953) 「無冠皇帝的苦痛」魯白野(周星衢基金編注) 2019 『獅城散記』(新編注本)新加坡:新加坡周星衢基金、305-306。

南洋商報 1960 「印尼的人民詩人K.安華——魯白野播出印尼文化第八講」『南洋商報』1960年8月6日。

片影 1954 「印尼通訊——与共党闘争中的印尼自由僑教」『自由中国』10(10)、1954年5月16日、pp. 22-23。

王潤華 2019 「重讀魯白野」魯白野(周星衢基金編注) 2019 『馬來散記』(新編注本)新加坡:新加坡周星衢基金、pp. 6-25。

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

吳小保 2015 「魯白野与馬來巫想象」『当今大馬』2015年9月17日、<https://www.malaysiakini.com/columns/312503>。

張景雲 2016 「編者序」威北華(張景雲編) 2016 『威北華文芸創作集』Petaling Jaya: 有人出版社、i-iv。

張松建 2017 『後殖民時代的文化政治——新馬文学六論』新加坡:八方文化創作室。

張激給 2018 「〈南洋文芸〉以後、不說再見的副刊」  
『当今大馬』2018年1月8日掲載、2018年1月11日更新、<https://www.malaysiakini.com/news/407926>。

周星衢基金 2019 「魯白野(1923-1961)紀事年表」魯白野(周星衢基金編注) 2019 『馬來散記』(新編注本)新加坡:新加坡周星衢基金、pp. 27-30。

# 資料編「千一問」試訳

本編は、『カラム』の第89号と、第108号から第142号までに掲載された「千一問」の質問(Q)とそれに対する回答(A)を日本語訳し、掲載順に配列したものである。

- Q.xxx(yyy-zz) :xは編集の過程で付けた通し番号、yは『カラム』の号数、zはその号のなかで掲載された順番を指す。書誌情報は号ごとに付した。
  - 訳文中の( )は原文に現れる表現、[ ]は原文にはないが日本語訳において補った表現を指す。
  - 回答において聖典コーランが引用されている部分は、訳文はマレー語からの直訳として、注にコーランの日本語訳(井筒俊彦訳『コーラン(上中下)』岩波文庫、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、初出の箇所だけに記し、2回目以降は省略したが、その場合下線を付して前の箇所に注釈を入れたことがわかるようにした(一つの質疑応答の中でのみ複数回出てくる語は除く)。複数の質問に登場する語とその注釈は以下の通り(五十音順、最後の数字は初出箇所の質問の通し番号)。
- |  |  |
|--|--|
| ● アスナフ [施しを受ける権利のある人びと、557]                            | ● ハラム [宗教上の禁止事項、547]                             |
| ● イジュマー [宗教上の問題に関する合意、552]                             | ● ハラル [宗教上許される事項、550]                            |
| ● イッティバー・アル＝スンナ [預言者ムハンマドのスンナに従うこと、552]                | ● ハルビー [敵対している異教徒、560]                           |
| ● イバーダート [信仰行為、547]                                    | ● ビドア [逸脱、552]                                   |
| ● キヤース [宗教上の問題に関する類推、552]                              | ● ファトワ [イスラム法に基づく法学裁定、550]                       |
| ● シャイターン [悪魔、550]                                      | ● ファルドゥ・アイン [ムスリム各個人に課された宗教的義務、557]              |
| ● ジャーヒリーア [イスラム以前の無明時代、550]                            | ● マスジド・ハラム [聖モスク、557]                            |
| ● ズインミー [イスラム国家内で庇護民とされている非イスラム教徒で、主にキリスト教徒やユダヤ教徒、557] | ● マズハブ [法学派、552]                                 |
| ● スンナ [ムハンマドの言行に由来する慣例、551]                            | ● ムカッラフ [責任能力がある者、561]                           |
| ● タフシール [コーランの解釈、549]                                  | ● ムナーフィク [偽信者、559]                               |
| ● バイトゥルマル [慈善基金、550]                                   | ● ムフティ [ファトワと呼ばれるイスラム法の法学裁定を出すことができるイスラム法学者、548] |

## 第89号 [Qalam 1957.12: 48]

(都合により前号に掲載できなかった分)

### Q.493 (089-01)

コーランに記されている七層の天とはどういう意味でしょうか。それは七つの層なのか、あるいは天文学者が考えているような七つの星なのでしょう。

### A.493

コーラン「牝牛」の章第22節の中で、強大で崇高なる神は以下のように仰せになっている。「(神は) 汝らのために大地を敷物(として)、天を建物(として)創造し給うた<sup>1)</sup>。この節に記された「建物」の意味は、

1)「(アッラーこそは) 汝らのために大地を置いて敷床となし、蒼穹を(頭上に) 建立し、蒼穹から雨を下して様々の果実をみのらせ、それで汝らの日々の養いとなし給うたお方(『コーラン(上)』p. 15)。」

天にたつもの、すなわち月、星、太陽などのことである。それらは磁力あるいはマグネット(磁石)で互いに掴み合い(引き合い)、あたかも一つの建物のようにになっている。よって、天と言われるものは空間とそれが内包するもののことであり、空間のことだけではない。コーラン「ヌーフ」の章第15節の中で、強大で崇高なる神は次のように仰せになっている。「汝らは、アッラーがどのように層を重ねて七(層)の天を創造し給うたか考えはしなかったのか<sup>2)</sup>。

アラビア語では、通常七あるいは七十は数の多いことを示すために使われる。だが、まずはコーランのいくつかの節に従って「天」の意味は何かを知るこ

2)「お前が眺めたことはないのか、アッラーが七つの天を層また層と創り上げ、そこに月を据えて明りとなし、太陽を据えて燈火となし給うたことを(『コーラン(下)』p. 230)。」

とが望ましいだろう。第一に「煙」についてであるが、大地を創造し給うた後、至高なるアッラーは次のように仰せになった。「ついであの御方(アッラー)は天に向かってその御意志を示し給うた。しかしそれ(天)は煙(の状態)であった(「わかりやすく」の章第11節<sup>3)</sup>)。この節から分かるのは、その「天」は初めは全て「煙」であったが、後に強大で崇高なる神はこの「煙」から「七(層)の天」を創造し給うたということである。

このアッラーの御言葉について深く考えてみよう。「あの御方(アッラー)こそ汝らのために地にあるもの全てを創造し給い、そして天に向かってその御意志を示し給い、その後七(層)の天を創造し給うた(「牝牛」の章第29節)<sup>4)</sup>。

天文学者の研究によると、この節の中の「天」が示すのは「星」である。そしてこの節などが意味する「七つの天」とは「回転する七つの大きな星」のことである。コーランの中には何度も七つの天(星)が記されている。「七」という言葉は、神によって創造された星はただ七つのみだと意味しているわけではない。加えて、先ほど述べたように、アラビア語における「七」という言葉は通常、数多いことを示す。

要するに、「七つの天」とは「七つの星」という意味である。これを以て、コーランの中で説かれていることと天文学者の考えが等しいことが明らかになっただろう。

## ■第108号 [Qalam 1959.7:15-17]

### Q.547(108-01)

ファラキッヤーの知識をもとに人物を占う(占星術師を通じて運命を占うという意味——アブー・モフタル)ことはイスラム教で禁じられ、ハラム[宗教上の禁止事項]とされる理由は何でしょうか。

占星術師が導き出した事はたいてい60%から70%の確率で正しいと言えます。A. ユスフが言うには、周知の通り、占星術師あるいは占星学の教授はその人の誕生日からその人生(運勢という意味——アブー・モフタル)を占い、例えば金星、木星、水星などといった12の星の一つがその人の星としていわれます。天地の間にあるこれらの星々はどれもアッラー(至高な

る讃えられるべきお方)によって創られ、そして12の星々のどれもが、至高なるアッラーによって与えられた独自の性質を持っていると私が述べたら、貴殿もきっと同意することでしょう。よって人の人生が星の影響を受けた時、その力もまたアッラーからきたものであると、その人は信じるでしょう。その人は上述の星々を神と見なすことはありません。それゆえ、私はなぜこれがイスラム教によって禁止される、あるいはハラムとされているのか説明して頂きたいと思います。以下のような、ムスリムが礼拝において唱える文言に反すると見なされるからでしょうか。「まことに私の礼拝と奉仕、私の生と死は、万有の主であるアッラーの御ためである」。

### A.547

A. ユスフ自身も認めているように、我々の未来の運命の良し悪しを占星術師または占い師、あるいは「占星学の教授」に占ってもらうことは現にハラムである。なぜなら、占星術師が普段行っている説明は迷信であるからだ。我々の未来の運命を知るという問題は目に見えない事柄に含まれ、人間あるいは悪魔のジン、またたとえ預言者たちや使徒であろうと、目に見えない事柄を知ることができないことを認識すべきである。それをご存知なのは強大で崇高なアッラー唯御一人である。この問題に関して最も高貴なるコーランの説明に留意し、正しく理解して頂きたい。至高なるアッラーの啓示は以下の通りである。

「言ってやれ、ムハンマドよ。『アッラーの他は、七つの天界と地上にある者は誰も目に見えないものを知ってはいない』」。

もう一つアッラーの啓示を挙げる。「言ってやれ、ムハンマドよ。『神が欲し給うのでなければ、私は己のために利益をもたらすことも損害をもたらすこともできない。もし私が目に見えない事柄を知っていたならば、幸福を増やし(できる限り集めて)、一切の害を被らずに済んだだろうに。私はただ信じる人々に吉報を与え、警告を与える者に過ぎない』」

もう一つ啓示では、アッラーは預言者ヌーフ[ノア]について次のように語り給うた。「私(ヌーフ)はあなたたちに、『私はアッラーの宝箱を持っている』(とは)言わない。また『私は目に見えない事柄を知っている』とも(言わ)ない。そして『私は天使である』とも(言わ)ない」。

ジンと目に見えない事柄に関するアッラーの啓示は次の通りである。「我ら(アッラー)が彼(預言者ス

3)「それがすむと、今度は天に登り給うた。その頃はまだ(天は)ただ一面濛々たる煙(「コーラン(下)」p. 81)」。

4)「アッラーこそは汝らのために地上の一切のものを創造して下さった方。そして(地上の創造が終ると)今度は穹窿に昇ってそれを均等に七つの天となし給うた(「コーラン(上)」p. 16)」。

ライマーン[ソロモン])の死を定めた時、彼の杖を舐んだ地の虫を除いては、彼らにそのことを知らせる(もの)はいなかった。よって彼が(椅子から)倒れた時、ジンたちはやっと悟った。もし彼らが目に見えない事柄を知っていたなら、屈辱的な懲罰(預言者スライマーンの命令で何年にも渡って建物を建てるといふ重い苦役)に長い間服していることもなかったのに」。

上述の四つの聖なる節の中で、強大で崇高なアッラーのほかは目に見えない事柄を誰も知る事ができないと強く断言されている。よって人の未来の運命を知ることができるなどと言っている占星術師の主張は明らかに迷信であり、最も高貴なるコーランの中で強大で崇高なアッラーによって嘘だとされている。

これが占星術師の予言がイスラムによってハラムとされる理由である。そのハラムには二つのレベルがある。不信仰者となる可能性がある場合もあれば、40夜の間その者のイバーダート[信仰行為]の実践が拒否されるだけの場合もある。このことは、いくつかのハディースの中で使徒ムハンマドによって説明されている。アフマドとムスリムの伝承による、アブー・フライラが伝えるハディースの中で、使徒ムハンマドは次のようにおっしゃった。「占星術師あるいは占い師を訪れ、そしてその言葉を信じた者は誰でも、まことにムハンマドに下った預言を信仰しない者である」。

アル=タブラーニーによって伝承された別のハディースの中で、以下の文言が付け加えられている。「そして占星術師または占い師に会いに行ったが、その言葉を信じなかった者は、(不信仰者と見なされないが)40夜にわたりその者の礼拝は受け入れられない」。

さらに別のハディースの中で、預言者ムハンマドは次のようにおっしゃっている。「占星術師あるいは占い師に会いに行き、(未来の運命について)尋ねた者は誰でも、その者の改悛は40夜にわたりきつと遮断される(受け入れられない)だろう。一方、もしその者が占星術師の言うことを信じたならば、きつとその者は不信仰者となるだろう」。

この法の裁きは確かに重いが、占星術師が引き起こす危険度と一致している。全くの嘘をついた占星術師や占い師によって崩壊した家庭や家族は少なくない。(質問された方が考えておられるように)占星

学は天文学ではない。天文学(astronomy)を学ぶことは確かにイスラム教で奨励されている。なぜなら、少なくとも礼拝や断食の時刻を知るために有用だからだ。

要するに、イスラムによって明らかにされているように、占星学は疑いなく迷信である。すなわち、星々から成る神々を崇拜する古代ギリシャ人の神話に基づいた、人を迷わす学問なのである。もしあなたが、例えば*al-Qāmūs al-'Aşrī*もしくは*Qāmūs al-Jayb*(英語-アラビア語)といった辞書を調べることが可能なら、きつと以下のような説明を見つけることだろう。“Astrologi: ‘Ilm al-tanjīm. Tadjīl.”(占星学。邪悪な者の嘘、偽り)、“Astrologer. Munajjam. Dajjāl.”(占星術師あるいは占い師。邪悪な者)。

我々の説明は以上である——アブー・アル=モフタル。

## ■第109号[*Qalam* 1959.8:47]

### Q.548(109-01)

1. 国家の法となるまでイスラム教のために戦うイスラム教徒、または集団あるいは組織は法的にどうなりますか。義務ですか、推奨ですか、それとも許可ですか。
2. 国家の法となるまでイスラム教のために戦うイスラム教徒の集団を侮辱したがるイスラム教徒は法的にどうなりますか。

### A.548

1. 最初の質問で述べられているように、国家の法になるまでイスラム教のために戦うことは法的に義務である。なぜなら、それはコーランとハディースの中に記されたアッラーとその使徒ムハンマドの命令だからである。実のところこれは既に明白な事実であり、地位や職位の利得のために平気で国民を騙す場合を除いて、この国のムフティ[ファトワと呼ばれるイスラム法の法学裁定を出すことができるイスラム法学者]たちやウラマーの中で大胆にもこれを否定する人はいない!最も高貴なるコーラン「食卓」の章第47節の中で、次のようにはっきり記されている。「アッラーが啓示し給うたこと(コーラン、つまり強大で崇高なアッラーの法)によって裁きを行わない者どもは邪悪の徒である」<sup>5)</sup>。より明確にその法につ

5)「されば福音の民たるものは、アッラーがこの(聖典)に示し給うたところに拠って裁き事をなすべきであって、およそアッラーが啓示し給うたもので裁き事をなさぬ者は、すべて邪曲の徒であるぞ(『コーラン(上)』p.154)」。

いて知りたいならば、コーラン「イムラーン一家」の章第44と45節の注釈も見て頂きたい。

一方、ハディースでは次のように説明されている。それが社会の中で主権を持つようアッラーのカリマ[お言葉](アッラーの宗教)を守るために戦おうと前に進み出て、そしてその戦いで犠牲になった者の死は、殉教(アッラーの道のための)死である。しかし、その戦いが単にアサビーヤ・ジャーヒリーア[無明時代の部族意識]あるいはイスラムに相反した思想を守るためならば、彼らの死は無駄死にである。願わくはアッラーはそれを禁じ給わんことを。

これがイスラム教を公式の宗教とする独立国家を持つイスラム社会の一員の皆に課された責任である。もし植民地支配を受けているイスラム教徒があらゆる方法と手段を以て植民地支配から自身と祖国を解放するために戦うことが義務付けられているとしたら、既に独立したイスラム教徒にとってはなおさら、アッラーの法が人間の創造した法に取って代わるよう、イスラム政府の樹立のために戦うことが義務となる。

2. こうした真の光りに反する人々は確かにどの時代にもおり、彼らはコーラン「食卓」の章第50節の中に記された以下の啓示を以て強大で崇高なアッラーの挑戦を受ける。「いったい彼らは無明時代の裁き(法)を望んでいるのか。確かな信仰を持つ人々にとって、いったい誰がアッラーよりも優れた裁きができるというのか」<sup>6)</sup>。

まさしく、信仰心に満ちた信者たちは強大で崇高なアッラーの法以外を選ぶことはない。しかし未だ疑念を抱く人々は、明るみの最中でいつまでも手探りを続けているのである。願わくは彼らが気づき、自覚せんことを。

## ■ 第112号 [Qalam 1959.11:46]

### Q.549(112-01)

1. 民族主義運動という経路を通じてイスラム国家を建てることはできますか。
2. 現在の近代教育制度によってイスラム社会を形づくることは可能ですか。
3. 今日の行政官たちは国家を指導することができますか。

6)「(お前に背を向けるとは)一体彼らは無道時代の裁きを懐がっているのか。しかし、確乎不動の信仰をもつ人々から見れば、アッラーよりも立派な裁きのできる者は誰一人ありはせぬ(『コーラン(上)』p. 155)」。

## A.549

1. その民族主義運動がイスラムの理想を支持する限り、許される。今日の我々の社会には既にマレー民族主義並びにイスラムの理想に基づいたマレー人政党が存在する。この政党はイスラム国家を樹立しようと、また祖国にマレー人とイスラムの主権を確立しようと、あらゆる力と手段を以て闘っているところである。その闘いが成功するか否かはマレー民族、すなわち100%がイスラム教を信仰するこの国の所有者の認識にかかっている。もしマレー民族が一つの強力な政党において団結し、進んで戦いに進み出たなら、彼らに対抗し、抑える力を持つ神の創造物はこの世に存在しないだろう。

2. 現在の近代教育制度では、確かにイスラム社会を形づくることはできない。しかし、今日のイスラム教徒は既に自覚しており、マレー的精神とイスラムの精神を殺すいかなる教育形態も受け入れることはない。

3. 可能である。全員でないにしても、その中には数多くの資格のある者たちがいる。イスラム国家が存在すれば、イスラム教徒がそのために戦ってきた理想にかなった教育制度を実現することができるだろう。その結果、多くの資格のある我々の役人がイスラム国家行政の中枢を掌握することになるだろう。あなたが心配しておられるような(あるいは言い訳にしようとしている)資格のある役人の不足によって、祖国においてアッラーの法と法律の主権を確立するという義務が無効になることはない。

## ■ 第122号 [Qalam 1960.9:33-37]

### Q.550(122-01)

拝啓、ジョホール州のムフティであるサイエド・アルウィ・ビン・タヒル・アル＝ハダッドのファトワ[イスラム法に基づく法学裁定]が出た結果、社会福祉くじの収益金から数多くのモスクが建設されました。建設費の全てがその資金から出された場合も、またはその一部が出された場合もあります。もしその資金がハラムだとすれば、そのモスクの状況はどうなりますか。礼拝所とすることが許されるのか、あるいはただ破壊されるべきなのでしょう。

## A.550

人々がこの問題についてよく考えられるよう、この質問を広汎に分析することが望ましいと考える。なぜなら、社会福祉くじの収益金によって既に数多くのモスクが建設されている事実を、もはや隠すこ

とができなくなったからだ。モスクと言えば、イバーダートを行う美しき場所で、その中には一目見ただけでモスクだと分かるような魅力的な彫刻が収められている建物が目に思い浮かべることができるだろう。スラウと言え、我が国全域の至るところに数多くあるイバーダートを行う小規模な場所が目には浮かぶ。こうした意味で、金曜礼拝を行うことが許されるのはモスクだけであり、一方スラウは金曜礼拝の場として使われない。そこではただ義務の礼拝を行うための集団礼拝の場として使われる。

預言者ムハンマドの時代に建てられたモスクは実に質素な状態であった。預言者ムハンマドとその教友たちは外観を飾ろうとはしなかった。そうではなく、預言者ムハンマドとその教友たちは民衆の内面を飾り、シャイターン[悪魔]の影響から身を浄化することに努力を集中させた。こうしたことから、彼らのごく僅かしか外観を飾ることはなかっただろう。多くの歴史学者の間では、預言者ムハンマドによってカーバとメディナに建てられたモスクは極々質素であったということ意見が一致している。とはいえ、モスクとしての条件は満たしていた。建設されたモスクは、四方形の部屋が一つあり、周囲に壁が巡らされていた。高さは人の背丈より少し高いくらいで、柱はナツメヤシの木でできていた。天井は平らに造られ、ナツメヤシの葉と粘土でできていた。床は実に質素であった。それは単に土から造られていたのである。雨水にあたって初めて石が使われたが、その石も普通の砂利であった。

そうしたモスクの一部は貧しい人のために用意されていた。彼らはahlu al-suffah[スファ(モスクの一角)の人々]と呼ばれる。すなわち、コーランやその他の宗教上の必要事項を学ぶ(暗記する)準備を自ら行っていた人々である。彼らには必要とされる場所のどこへでも宗教を伝道する、あるいは教えに行く用意が常にあり、彼らの同胞であるムスリムたちと共に戦うことを命じられる準備もできていた。そのモスクの敷地の半分は屋根がなく、そこにはウドゥー[礼拝のための浄め]をする場のための井戸が一つだけあった。これがモスクの基本であった。キヤイ・ザイヌル・アリフィン・アッパースはその著書『ムハンマド』の中で、それこそがモスクの基本であるが、建物の形は宗教で定められてはいない、と述べている。なぜなら、それは世俗の事柄に関する事項だからだ。

**呪いをもたらすモスク:**モスクを建設する上で次に不

可欠なのは、タクワ(敬虔さ)に基づいてモスクを建設しなければならない、ということである。預言者ムハンマドの時代に偽善者たちによって建てられたモスクのように、不忠に基づき建てられたモスクは神に呪われ、使徒ムハンマドにより破壊するよう命じられている。偽善者たちはそうしたモスクを、イスラムの地位を脅かすような何かをしでかすために彼らが集う場所にしてきた。このようなモスクは「マスジド・ドゥラール[masjid ḍurār]」(危険なモスク)という名で知られている。

**マスジド・ドゥラールの出来事:**預言者ムハンマドの時代に、イスラム教徒に危険を及ぼす目的でモスクを建てた偽善者の一団がいた。このモスクは「マスジド・ドゥラール」(危険なモスク)という名で知られている。最も高貴なるコーラン(「改悛」の章第107-110節)の中で、神はそのモスクを建てた人々のことと、彼らの不誠実な目的について説明なさっている。それは次の通りである。「そして、無信仰ゆえに危険を及ぼすため、そして信者たちに危険を及ぼすため、そして以前アッラーとその使徒に戦いを挑んだ者どものための偵察場所として、モスクを設けた者どもがいる。しかし彼らは神に誓って言う、『(モスクを設けることで)ただ良いことを願っただけです』。しかしアッラーは彼らがまことに嘘つきであることを証言し給う」(コーラン「改悛」の章第107節)<sup>7)</sup>。

先ほどの聖なる節の中で述べられている通り、偽善者集団が不誠実な目的でモスクを建設し、イスラム教徒に危険を及ぼしたため、神は使徒ムハンマドがその「ドゥラール」のモスクで礼拝を行うことを禁じなされた(彼らが預言者ムハンマドにそこで礼拝を行うよう頼んだからである)。「改悛」の章第108節に神の禁止が説明されている。「汝は永久にそこで礼拝を行ってはならぬ。なぜなら(建てられた)最初の日から敬虔さ(という土台)に基づいて建てられた(汝の)モスクこそ、汝が礼拝を行うにはよりふさわしい。そこには身が清らかになることを好む男性たちが何人もいる。そしてアッラーは身が清らかな

7)「それから、嫌がらせのため、無信仰の故に、また正しい信徒の間に仲間割れを惹き起そうがため、かつはまた以前、アッラーと使徒に戦いを挑んだ人々のかっこうな待伏の場所としようがため、(新しく)礼拝所を建てた者どもがある。彼らは(口先では)きっと『わたらの願うところはひとえに(来世の)よき報いのみ』などと誓言までして見せるに違いないが、しかしアッラー(御自ら)彼らは嘘つきだと証言し給う(『コーラン(上)』pp. 269-270)」。

人々を愛し給う<sup>8)</sup>。

アル=タバリーの説明によれば、この節に記されている敬虔さという土台の上に建てられたモスクに関しては、タフシール[コーランの解釈]学者の間で二つの見解がある。一部の学者は、そのモスクは預言者ムハンマドがカーバに初めて建てたモスクであると主張している。それに対し他の学者たちは、これこそアル=タバリーによって選ばれた見解であるが、そのモスクとは預言者ムハンマドの霊廟(墓)があるメディナの使徒のモスクであるとしている。

次にアッラーは、二種類のモスク(預言者のモスクあるいはドゥラールのモスク)のうちどちらがより優れているかを御問いになった。以下がその啓示である。「アッラーに対する敬虔さ(という土台)の上に、そして御満悦を得る(ために)、建物(モスク)を建てた者の方が優っているのか、それとも崩れ落ち(そんな深い)谷の縁の上に建物(モスク)を建て、(建物)もろとも地獄の業火の中に転落した者の方が優っているのか。アッラーは不義の徒を御導き給わない<sup>9)</sup>。

すなわち、アッラーは次のように御問いになった。どちらの人間がより優っているのか。アッラーに対する敬虔さとアッラーのご満悦の土台の上にモスクを建てた者なのか、あるいはアッラーの命令に反し、またアッラーのご満悦を得ない行為に基づき、あたかも深い谷の縁に建てたがゆえ、地獄のジャハンナムの火の中に彼らもろとも崩れ落ちるかのようなモスクを建てた者なのか。さらにアッラーは、上述の者どもは不義の徒であり、アッラーは不義の徒を御導き給わない、と説明なさった。

第110節では、敬虔さの土台の上に建てず、その逆に「ドゥラール」(危険を及ぼす違反行為)に基づいてモスクを建てた不義の徒の結果について説明されている。以下がその啓示である。「彼らが(アッラーのご満悦を得ない方法で)建てたモスクはいつも彼らの心の中の疑念(不信)となる。彼らの心が砕ける

8)「お前あのような場所を決して踏んではならぬぞ。よいか、そもその最初から懼神の心を基礎として建てられた礼拝所の方が、どれほどお前が足を踏み入れるにふさわしいことか。あそこには、常に、好んで身心を淨らかに保とうとする人たちがあつた。まことに、アッラーは身心の淨らかな人々を好み給う(『コーラン(上)』p. 270)。」

9)「(よく考えて見よ)建物をつくる場合に、アッラーへの懼敬の心と(アッラー)の御満悦(を願う心)との基礎の上にうち立てた人と、自分の建物を水に侵蝕されて正に潰れ落ちんばかりになっている川岸に立てたために、とうとう家もろともジャハンナムの劫火の真只中に潰れ落ちてしまった人と、一体どちらが立派だろうか。よいか、アッラーは不義をはたらく者どもの手引きはし給わぬぞ(『コーラン(上)』p. 270)。」

(時)まで(そして彼らが死に、それによって初めて彼らの疑念は晴れる)。アッラーはまことによくご存じで、賢くおわします<sup>10)</sup>。

アル=タバリーの説明によると、「マスジド・ドゥラール」は最終的に使徒ムハンマドの命令により、イスラム教徒たちによって燃やされ、破壊された。それは、強大で崇高なアッラーが、それを建てた偽善者たちを試問し、預言者ムハンマドにそこで礼拝を行うことを禁じた前述の聖なる節が啓示された後に行われた。

**宝くじはハラム**：上記のモスクの状況についてはとりあえず脇に置くことにしよう。今度は宝くじがハラムであることに注目しよう。宝くじがハラムであるということに疑いの余地はない。なぜなら、それはコーラン「食卓」の章第90節の中で次のように記されているからだ。

「信ずる者たちよ、まことに酒、賭博[maysir]、偶像、そして矢占いは、汚らわしい悪魔の業である。よって汝らが栄光を手にしたならば、それらを避けなければならない<sup>11)</sup>。

ここではmaysirについてのみ詳しく分析することにしよう。maysirとは賭博あるいは宝くじの意味である。これを禁止する節が下る理由となったジャーヒリア[イスラム以前の無明時代]に行われた賭博の特徴について、以下のように伝えられている。その時代の人々は十票くじを行っていた。その票の名前は次の通りである。1. アル=ファズー、2. アッ=タツワーム、3. アル=ラキープ、4. アル=ハリス、5. アル=ナーフィス、6. アル=ムスビル、7. アル=ムアッリー、8. アル=マニーフ、9. アル=サフィーフ、10. アル=ワグド。この十票のうち最後の三票は賞品を貰えない。彼らは一頭のラクダを屠殺し、ばらばらにして28の部分に分けた。一部分をアル=ファズーの、二部分をアッ=タツワームの、三部分をアル=ラキープの、四部分をアル=ハリスの、五部分をアル=ナーフィスの、六部分をアル=ムスビルの、七部分をアル=ムアッリーの賞品として与えられた。上記の七票以外は何も貰うことができない。

このくじを行う者が十人集った。彼らは先ほどの

10)「そういう人々の立てた建物は、彼ら自身の心の中でも、どこまでも疑惑の種となるばかり、彼らの心がずたずたに引裂かれてしまうまでは止めどもなく。アッラーは明敏、全知におわします(『コーラン(上)』p. 270)。」

11)「これ、汝ら、信徒の者よ、酒と賭失と偶像神と占矢とはいずれも厭うべきこと、シャイターンの業。心して避けよ。さすれば汝ら運がよくなる(『コーラン(上)』p. 163)。」

十票を皮などでできた一枚の小袋に入れ、それを立会人の手に委ねる。その立会人は先ほどの小袋を強く振ってから、一つずつくじを取り出して、十人全員に行き渡るまで一人一人にそれを渡した。くじに当たった人は、上述の順番に従って用意されたラクダの肉を貰うことができる。そして何も貰わなかった人は、その屠殺されたラクダの値段を支払うことになる。彼らの慣習によれば、先ほどのくじを当てた人たちはその肉を一切食べることができない。それらは全て貧しい人たちに施さねばならなかった。これこそがジャーヒリア時代の宝くじの状況であり、これが上述の神の節が下される理由となった。我が国、すなわちイスラム教が公式の宗教として公認されているマラヤ連邦において、どのように宝くじが行われているか、ここで我々は比較することができるだろう。

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

宝くじ委員会に要請を出すということは、要請した資金が明らかにハラムとされる宝くじの収益金から出されることを意味する。宝くじは法的拘束により強制的に継続して実施されているのだから、我々はその資金が他者の利益のために使われ、それが我々の地位を崩壊させる原因となる恐れがあるのをただ放っておくつもりなのか、我々自身の福祉に関わる事柄のためにその収益金を手にしたくないのか、と考える者もいる。

この最後に挙げた提言に賛同する者もいる。たとえその資金がハラムだと知っていたとしても、それ

は自分たちが手にするべきであり、もし放置しておけば他の宗教のために使われ、それにより自ずとイスラムの地位が傷つけられるに違いない、と彼らは考えている。それゆえ、もしその宝くじの資金がマドラサあるいは学校、または孤児院などの建設に使われるのであれば、彼らは深くは考えない。しかし、もしそれがモスクの建設に使われたならば、彼らは激しく反対する。モスクは敬虔さを土台に建てられるべきであり、もし建設資金が宝くじの収益金から出たものだとすれば、どこに敬虔さがあるというのか、と彼らは考える。イスラム法によれば、所有権が切れ、バイトゥルマル [慈善基金] に戻された資金あるいは剥奪された土地をモスクのために使うことは許されず、剥奪された土地あるいは定まった所有者がいない土地の上にモスクを建てることも許されないと彼らは強調している。イバーダートを行う場所、つまり神を崇める場所を、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] とされる資金が含まれる費用で建てるべきではない。ましてやそれがハラムとされる資金で建てられたなら尚更であると彼らは考えている。

一方、預言者ムハンマドが35歳であった時代に、ジャーヒリアの人々はカーバ神殿を建設する際、彼らはほんの僅かでもシュブハとされるお金を建設費として寄付する者が一人もいないよう望んだ。ジャーヒリアの人々がそうであるならば、我々はいったいどうなるのだろうか。

**既に建てられたモスクの状況:** さて、我々は読者の方々を一つの結論に導くことができるだろう。その宝くじの収益金が、所有権が切れたことを理由にハラルになると言われようが、あるいはその宝くじの収益金がハラムだろうが、その資金でモスクを建てる、または造ることは許されないと我々は考える。先に挙げた複数の節の中で、モスクの建設は敬虔さを以て建てなければならないと明瞭に示されている。少なくともシュブハとされるお金が含まれる資金で建てることはタクワと言えるのだろうか。例えばもしクアラルンプールにこれから建てられるマスジド・ジャメの建設費用の一部が宝くじの資金から特別に出されたものであったなら、その建設は敬虔さに基づいたものなのだろうか。あるいはそれは一つの政治的策略なのだろうか。

もし政治的策略であり、敬虔さでないとすれば、そのようなモスクはマスジド・ドゥラールと同類であり、

神は其中で礼拝を行うことを禁じ給うたといえるだろう。そのようなモスクは破壊されるべきであり、もしそのモスクが破壊されなかったなら、人が其中で礼拝を行わなかったとしてもそれは過ちにならない。

(少なくとも) 状況が定まっていない資金で、アッラーに対するイバーダートを行うモスクを建設することは適当なのか、ということをお我々は考える必要がある。社会福祉くじ委員会から与えられた資金で建設されたモスクは、既にイスラム教徒の間に〇〇[原語不明](分裂)を引き起こし、それは災いをもたらす性質があることは明らかである。したがって我々の見解では、その状況は預言者ムハンマドの時代のマスジド・ドゥラールと同じであり、よってそのようなモスクは破壊されなければならない。

とりあえずは以上である。もし我々の説明が必要とあれば、神の御心ならば改めて行おう。そして、もしあればだが、タクワの道以外にモスクを建設することに関して確固とした根拠を持った理論があるならば、我々はそれを参照する用意がある。

## ■ 第123号 [Qalam 1960.10:26-29]

### Q.551 (123-01)

近頃、高名なインドネシア人ウラマーのハムカ氏は『ブリタ・ミング』誌のインタビューの中で、イスラム教徒にとって本質的な問題はイスラム教の六信五行に基づくアッラーへの信仰であると述べました。女性が頭にベールを被る問題、男女間で握手をする問題、社会の利益のために男女が交流する問題は枝葉の問題であり、本質的な問題ではないのです。つづけて、男女間の握手あるいは女性が頭にベールを被るか否かという問題は、女性にとって合法か非合法かではなく、その状況や行為が性欲を生じさせるか否かという問いに基づいていると彼は述べました。

上記のハムカ氏の説明から、私は以下の質問をしたいと思います。1) 枝葉とされたことをイスラム教徒が実行するあるいは違反したら、法的にどうなりますか。2) 神によって定められた法は何でしょうか。例えば、そこに性欲はないからといって握手をしてもいいのでしょうか。3) 社会の利益という理由から神によって定められた法が変わることはあるのでしょうか。

## A.551

『ブリタ・ミング』誌への説明の中で、女性が頭にベールを被る問題、(二人きりで行われていると言われる) 男女間の握手の問題、社会の利益のための男女間の交流という問題は枝葉であって本質的なものではなく、本質となる問題はアッラーに対する信仰、イスラムの六信五行であるとハムカ氏は述べている。我々が調査した結果、ハムカ氏は誤解の余地のない法を混乱させ、それらをkhilāfiyyah[見解の相違]に関する問題にしようとしていると考える。これらの問題を彼は枝葉と見なしているが、この問題は信仰すべきコーランと預言者ムハンマドのハディースで定められている。たとえその教えが「社会の利益」に反していたとしても、もしある者がアッラーの使徒とその聖典(すなわち最後の聖典として従うべきコーランの中で命じられ、説かれたこと)に従わないならば、教えに違反したことになる。なぜなら定められたすべて、そこに含まれる枝葉を社会の利益のために変更することは許されないからだ。

イスラムにおける枝葉の法とは、法を構成する一つ一つの法という意味であり、furu'、つまり枝ではない。もしその法についてアッラーの啓典と預言者ムハンマドのスナナ[ムハンマドの言行に由来する慣例]の中で十分明確に述べられ、説明がなされていたならば、それを遵守する義務がある。

この事柄に関して口実を作ることはできない。もしそれを行おうとすれば、アッラーの法の軽視を図る行為になる。例えば、ウラマーを自称した人物はその地位を守り維持する義務があるのは当然であり、そして2つの顔を持つことはできない。もしその者が作家となり、その後ジョゲット[伝統舞踊]会場に入り、人が躍るのを観た後に、私はウラマーではなく作家としてそこにいたのであると言ったとしよう。人間には二つの姿や二つの心が胸の内に存在するというのか。そんなわけがない!

いくつかの預言者ムハンマドのハディースの中で、上記三つの事項は固く禁じられているという明瞭な説明がなされている。もしハムカ氏がそれを行ったとして、それを行ったがゆえに後にそのための法を定め、それを許したとすれば、それはイスラムの原則を損なうことになる。もし彼がそれを個人的に行ったならば、つまりそれに対して法を定めたり、法的判断を下したりしなければ、それを行うことは彼次第である。しかし行った後で、「非常事態ゆえに」その行

為を許す法的判断を下したならば、それはそうした行いを為すよう他の人々を誘引する行為となる。ハムカ氏によればそれは法的にマクルーフ〔禁止ではないが自粛すべき行為〕にすぎない、ハムカ氏は宗教的学識の深い人物であり作家でもあるのではないかと、彼に従ってもよいのではないかなどと一般人が語るようになるからだ。これはイスラム教の神聖さにとって極めて危険なことである。

**女性のベールについて：**アッラーの御言葉は以下の通りである。「彼女ら(女性たち)は外に表れる部分の他は彼女らの飾りを見せてはならない。そして彼女らの頭のベールをその胸まで垂らしなさい(すなわち頭にかぶったベールの端を首に巻き付け、胸が隠れるようにそれを胸の上に垂らしなさい)」「(「光り」の章第31節)<sup>12)</sup>。

外に表れる部分とは何だろうか。これは上述の節について説く、以下に挙げる二つのハディースの中で説明がなされている。「イブン・アッバースはこう伝えている。外に表れる飾りとは顔、アイライン、手のヘンナの跡、そして指輪である」(イブン・ジャリールによる伝承)。

もう一つハディースを挙げる。「アーイシャはこう伝えている。まことにアスマー・ビンティ・アブー・バカルは、薄着で預言者の元へ謁見しにきました。そこで神の御使いはこうおっしゃいました。『おい、アスマー！まことに女性は十分な年齢に達したら、ここやここ以外を見せてはならぬ』。こうおっしゃりながら神の御使いは顔と両手を示されました」(アブー・ダウードの伝承によるハディース)。

このハディースをさらに補強するため、アッラーの御言葉を挙げる。「おお、預言者よ。汝の妻たちや娘たち、そしてイスラム信者の女たちにも、長いベールを彼女ら(の顔)の上に垂らすよう命じなさい」(「部族同盟」の章第59節)<sup>13)</sup>。

ここで意味するところは、「光り」の章の節で記されているように、頭のベールを被るだけではなく、女性たちはその上からさらに長いベールを被り、そのベールを少し顔に被せなくてはならない、というこ

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

13)「これ、預言者、お前の妻たちにも、娘たちにも、また一般信徒の女たちにも、(人前が出る時は)必ず長衣で(頭から足まで)すっぽり体を包みこんで行くよう申しつけよ」(『コーラン(中)』p. 297)。

とである。

イスラムの黎明期において、使徒ムハンマドは常にイスラム信者たちからバイア(忠誠の誓い)を受けていたが、その中には女性の信者たちも含まれていた。この事柄は極めて重要である。使徒ムハンマドはバイアの際に男性の手を握ったが、使徒ムハンマドは女性のバイアを受ける際に彼女たちの手を握ることはなかったのである。使徒ムハンマドは次のようにおっしゃった。「まことに私は女性と握手することはない」(マーリク、アル=ティルミディ、そしてアル=ナサーイーの伝承によるハディース)。

他にも以下のようなハディースがいくつかある。「アーイシャはこう伝えている。神の御使いは、彼にとってハラルでない(他人の)女性の手に触れることは一切ありませんでした」(ブハーリーとムスリムの伝承による真正ハディース)。

「アーイシャはこう伝えている。いいえ！アッラーに誓って、神の御使いの手が女性の手に触れることは一切ありませんでした。彼は女性たちのバイア(誓い)を、ただ言葉を以て受け入れたに過ぎません」(ブハーリーとムスリムの伝承による真正ハディース)。

「アーイシャはこう伝えている。神の御使いは(他人の)女性の手に触れることは一切ありませんでした」(ブハーリーとムスリムの伝承による真正ハディース)。

「あなた方の中の誰かが、その者にとってハラルでない女性の肩に軽く触れるよりはその頭を鉄の針で刺される方がよい」(アル=タバラーニーの伝承による真正ハディース)。

「ある男がその者にとってハラルでない女性の肩に軽く触れるよりかは、泥にまみれた豚に軽く触れる方がよい」(アル=タバラーニーの伝承による真正ハディース)。

もしこれらを以て禁じられていると考えるならば、当然握手をすることもそうだとすることは明らかである。信仰されている、またはイスラム教の原則として固く信じられる信仰原理となっているコーランや預言者ムハンマドのハディースで定められた法を、「そこに性欲はない」ゆえに、社会の利益のために行うことは許されるのだろうか。こうした理由は宗教の法を軽視するためにでっち上げられた言い訳である。もし当人がそれを行いたいならば、たとえそれ以上の行為であったとしても、例えば口づけの挨拶をする習慣がある場所にやって来て、性的意図がな

かったとしたら、彼がそれを行いたいならば行えばよい。しかし最も神聖なる宗教の法に累を及ぼし、その禁止事項を軽視したならば、それは危険な事柄である。なぜなら後に一般の人々が、そのインドネシア人ウラマーはそれを許しており、ここマラヤのウラマーらは愚かで法を知らないなどと口にするようになるからだ。

我々は男女間の握手は固く禁じられていると考える。ハムカが行ったような、ウラマーが握手することは危険な行為であり、我々の見解では、いくつかのハディースの中に記されているような神の禁止を極めて軽視する行為である。性欲がないとか社会の利益のためなどといったハムカが述べたような理由は論拠とならない。なぜなら、定められた法を何らかの理由で変更してもよいとする根拠がないからだ。使徒ムハンマド自身、バイアがいかに重要かを知っており、そのバイアを受ける上で性的目的あるいは性欲を持つことはなかった。使徒ムハンマドは彼にとってハラルでない女性と握手することはなかったのである。

枝葉の事項というのは、見解が定まっていない事項を意味するわけではない。なぜならそれは変わることのない決定だからだ。アッラーとその使徒によって法的に合法とされた時、それを変更することは許されないのである。

## ■ 第124号 [Qalam 1960.11: 8-9,34-35]

### Q.552(124-01)

アフマディーヤとムハンマディーヤの宗教団体としての違いは何でしょうか。両教団はイスラムの四法源、すなわちコーラン、ハディース、イジュマー[宗教上の問題に関する合意]、そしてキヤース[宗教上の問題に関する類推]を規範としていますか。もしあるイスラム教徒が上記の教団の一つに入団したら、それは法的に過ちとなりますか。

### A.552

この質問に回答するにあたり、ムハンマディーヤとは誰のことで、アフマディーヤとは誰のことなのかを明確に説明すれば、この三つの問いへの答えになると思われる。ムハンマディーヤは最初、ジャワ中部のジョグジャカルタの地で高名なウラマーであった故ハジ・アフマド・ダーランによって設立された宗教団体であった。インドネシア、なかでも当時のイスラム教育が非常に嘆かわしい状態であったジャワ島、

とりわけ中部ジャワにおけるイスラムの拡大において、ムハンマディーヤは実に偉大な功績をなした。彼らは政治分野で活動していたのではなく、教育界で尽力していた。そのおかげで、彼らの犠牲と相互扶助によって、各地にたくさんの学校が建てられた。ムハンマディーヤの各団員が宗教的義務を守るために毎回手弁当で取り組んだ結果、インドネシア全域のムハンマディーヤの建てた学校は現在に至るまで継続的に管理・運営されるようになった。

彼らの規範とはイッティバー・アル=スナナ[預言者ムハンマドのスナナに従うこと]と言われる○○[原語不明]への追従である。彼らは直接コーランとスナナ(ハディース)の教えを規範とし、コーランとスナナ(ハディース)から見出した事柄の中に説明がない事項に関しては教友らのイジュマーを採用する。そしてもしキヤースを必要とする事例があった場合は、キヤースを指針とする。イバーダートの事項については、既に使徒ムハンマドがそれを十分に完成させ、教えを示していると彼らは考えている。それゆえイバーダートに関しては、彼らは使徒ムハンマドの教えをそのまま規範としている。彼らはマズハブ[法学派]のイマームたちを尊重はしているが、各マズハブに縛られることはない。彼らの信条は、アッラーを唯一神とし、イスラムの六信五行を信仰することである。我らが崇敬する預言者ムハンマドの後に預言者はいないと彼らは認めている。彼らがモスクをないがしろにすることはなく、各時間帯の礼拝あるいは金曜礼拝のいずれにおいても、彼らは各マズハブに属するイマームらの後ろで集団礼拝を行う。彼らは、イバーダートの事柄に関して追加を望まないという実に確固たる規範を持っている。使徒ムハンマドによって示されたように、彼らは(イバーダートに関して)何かを追加したり削減したりする権利はないと考えている。しかし、預言者ムハンマドの時代に存在しなかった、あるいは起きたことがない事柄、例えば非常に高速なジェット機があったときにそのなかでどのように礼拝を行うべきかといった問題に関しては、キヤースを必要とする。例えば木の上ではどのように礼拝を行うかといった問題をもとに、飛行機のような状況と同一視することができるかについてキヤースをするといったように、四人のウラマーの見解がキヤースの材料として必要とされる。

要するに、全ての物事においてアッラーの聖典とスナナに立ち返えらなければならないと彼らは考え

ている。彼らとマズハブに従う人々との間の見解の対立は単に枝葉の事項においてであり、原則に関しては同じである。その対立は四人のイマームたち、すなわちマーリク、アブー・ハニーファ、シャーフィイー、そしてアフマド・ビン・ハンバルとの間の見解の対立とほぼ変わらない。

我々同士の間で騒動となった事柄は、知識があまり深くないのにすぐに他人を見下そうとしたり、イマーム・シャーフィイーや他のイマームたちに公然と挑もうとする一部の指導者が原因となっていることを指摘すべきである。このすべてが他の人々を傷つけ、その上絶えず互いをビドア〔逸脱〕と呼び合う結果となった。彼らは分別ある方法を取入れることを忘れていた。分別ある方法を以て行動してこそ、組織が団結し、同じ見解を持ち、そして協力し合うことができるのである。

**アフマディーヤ:** 今度はアフマディーヤとは誰のことなのかを考察することにしよう。アフマディーヤは1890年、インドのパンジャブ地方ラホールのカディアンに住むミルザ・グラーム・アフマドによって設立された団体である。もしアフマディーヤという言葉がグラーム・アフマドの名前に因んだものならば人々は気にしないだろう。しかし彼らが言うには、その名前は預言者ムハンマドの名前にあたるという。なぜなら、我々の預言者の名前の一つがアフマドだからだ。彼ら（カーディヤーニー派の人々）は次のように述べている。預言者は二つの名前を持っている。すなわち、ムハンマドとアフマドである。ムハンマドという名には、あの方が自分の教友たちを殺した敵に対し武力を以て対峙するという意味が秘められている。「しかし、アフマドという名には、あの方がこの地上に平和をもたらすという意味が秘められている」。以上がパダンで出版された“*Izhār al-Haqq*”という本の中に記された彼らの主張である。グラーム・アフマドの死後、その運動は二つに分派した。一つはアフマディーヤ・カーディヤーニー派で、もう一つはアフマディーヤ・ラホール派である。

**グラーム・アフマドの自認:** ミルザ・グラーム・アフマドは自分が以下の者であると自認していた。1) ムジャッディド〔改革者〕、2) ムハッディス〔ハディース伝承者〕、3) 神のお告げを受ける者、4) 神からの啓示を受ける者、5) やがて到来するマフディー〔救世主〕、6) 降臨するとされている預言者イエス、7) 父なる神、8) 使徒、9) クリシュナ、10) モーセ、

11) アブラハムなどで、まだ他にもある。

**アフマディーヤの運動目的:** マリアの息子イエスは既に死しており、よって悪魔を殺すため降臨すると約束されているイエスとはあのミルザで、その悪魔とはキリスト教徒の司祭であると彼らは主張している。要するに、彼らが言うにはアフマディーヤの運動はイスラムを広め、そしてキリスト教を滅ぼすためだという。彼らはこれを口頭と文書で述べている。しかし彼らの書物を英語、アラビア語、そしてウルドゥー語で読んだことがある人々は、その運動の狙いはイスラム教徒を支配するキリスト教徒の王、とりわけ英国政府に服従し、抵抗や反抗しないようイスラム教徒に勧めるにほかならないことがわかるだろう。

読者の方々の知識のために、ミルザ・グラーム・アフマド自身が何冊かの著書の中で記したいいくつかの言葉を以下に抜粋する。我々はそのマレー語の翻訳のみを引用する。もし必要とあれば、いずれまたアラビア語も合わせて掲載することにする。この事柄が記されている箇所を、以下の各部で取り上げることにしよう。

**預言者たちに対する信条 [原文ママ]:** 1. まことにアッラーは長くて広い(境域)を持っており、また無数の手足を持っている。2. そしてアッラーは隅々に広がる電線のような脈を持っている。3. まことにアッラーは私とアッラーとの間にある壁(塀)を取り去り給い、そして幾度か私に指南し給うた(これらは全て彼の著書、“*Tawḍīḥ al-Marām*”からの引用である)。4. 私は自分が神である夢を見た。まことにこの私こそがアッラーであると確信している。その時私の心には次のことがよぎった。それは新たな秩序を以てこの世を完成させることである。すなわち、私は新たな回転で天地を創造しようと考えた (“*al-Islām*”)。5. まことにアッラーは汝が立っているところに立ち給う (“*Ḍamīmat Anjām Atham*”, 17)。6. アッラーは汝をその王座から称賛し、汝の元へ歩み寄り給う (“*Anjām Atham*”)。至高なるアッラーはカディアンに降臨し給うた (“*Anjām Atham*”)。7. まことに私は雷である。これはアッラーの新たな名前の一つである (“*Anjām Atham*”)。8. アフマドよ。これは汝にとっての完璧な名前であり、私にとっての完璧な名前ではない (“*Anjām Atham*”)。9. 私は己のために汝を選んだ。天地が私とともにあるように、両者は汝とともにある。汝の秘密は私の秘密である。私から見れば、汝は私のタウヒード〔神の唯一性〕とタフリード〔特

異性]と同格である(“*Anjām Athām*”)。

**預言者たちに対する信条:** 1. 彼(預言者ムハンマド)は何一つ奇跡を、ましてやそれ以上のことを起こしたことがない。2. (預言者ムハンマドは)マリアの息子である預言者イエスの真実、そしてダッジャール[偽救世主]、そしてヤजूジとマजूジ[ゴグ・マゴグ族。神に反逆する者たち]の真実、またダーッバフ・アル＝アルド(大地の獣)の真実に関する完璧な知識を与えられてはいない。彼は比喩や概括を通じてそれらに関する不十分な知識を与えたに過ぎない。

**預言者のハディースに対する信条:** 1. 私が神から受けた啓示に反するハディースは、汚れた紙と共にゴミ箱に捨てるべきである。2. まことにアッラーは、私が神から受けた啓示に賛同するハディースを受け入れ、そして私の考えに反するハディースを拒絶するに十分な力を私にお与えになった。

**コーランに対する信条:** 1. まことにコーランは天に上げられたことがあったが、私が天から地上に持ち帰った。2. コーランはアッラーの御言葉であり、私の口から発せられた言葉である。

**天使に対する信条:** 1. 天使及び死の天使が地上に降りてくることは一切ない。2. 天使とは他でもなく、魂の熱に対する名である。

**その他の事柄:** 私が生まれた後に、(イバーダートの)巡礼の地はカディアンに移った。2. 私を信じないものは誰であれ、地獄の民の不信仰者である。

**ミルザ・グラーム・アフマドの祈願:** 1. 兄弟たちよ、知るがよい! まことに我々は女王陛下の政府の保護の下、横暴な者どもの手から守られている(女王とはヴィクトリア女王を意味している)。2. 神よ!(女王の)寛大さがありますよう、恩恵を与え給え。3. 全ての賛辞は、我々の恐怖を平穩に変え、我々に女王(慈悲深く寛大な英国王)を授け給うたアッラーに対するものである。4. 私の名に誓って! まことにこの(英国)民は我々の利益のためにアッラーによって遣わされた民である。5. そして我々は心と言葉で彼らに感謝しなければならない。

以上がミルザ・グラーム・アフマド、すなわちカーディヤニー派の人々の預言者の信条の一部である。実のところ他にも数多くある。これを以て、いかにムハンマディーヤと異なるか、自身で区別することができるだろう。以上がミルザ・グラーム・アフマドの信条の一部であり、それはコーランとハディースの

原則を規範としてはいるが、アフマディーヤの不信仰性は明らかである。ましてや彼らの支離滅裂な話や虚偽についてさらなる説明を受ければ、彼らがイスラムから逸脱した集団であり、その虚偽により神に呪われることは明白であろう。

## ■第125号[*Qalam* 1960.12: 8-11,44-45]

### Q.553(125-01)

かつて私は、インドネシアから来た講演者がある講演会において、会の聴衆に冊子を販売する目的は友好関係を結ぶ費用のためであり、そしてマレー半島において宣教を続けるためであると述べたのを聞きました。私はこの言葉から、その宣教師らは己のために支援を求めている、または集めていると考えます。こうした事柄における宗教の法はいかがでしょうか。また報酬を求める宣教に関して宗教の教えはいかがでしょうか。

### A.553

実のところ、適切だろうがなかろうが、この地への宣教の機会を寄付を集めるためだけに利用する講演者が何人かいた。それどころか宣教先のどこでも冊子を売り歩く者もいた。開催された講演会において、講演者たちは印刷した冊子を持ち込み、そしてそこで決められた値段で冊子が売られた。例えばかつてアッラーの99の美名を内容とする8ページに及ぶ冊子を、一冊1リングで売ろうとする事例が起きた。さらには、持って来た冊子の販売を許可しない限りは講演を行わないという条件を挙げる者もいた。

こうした手法により、講演会で冊子を売るという手段は二つの事柄を引き起こすと考えられるようになった。それは、1) 宣教の集會が収益あるいは報酬を求める場と化す、2) やがて宗教の宣教から一般の人々を遠ざける、ということである。もしこれら二つの事柄が生じたならば、もはや神へと至る道へ呼びかける誠意は存在しないことになる。そうした宣教活動は既に生計をたてる手段となっている。つまりそこから報酬を得ているということであり、とりわけ彼らが我々のことを天使かその類いとでも言うのかというような発言をした場合は尚更である。

最も良い規範、またこの事柄において我々の手本となるのは、預言者たちの行動である。預言者たちの歴史の中で、彼らがどのように宣教したかについては十分に伝えられている。預言者ノアは大いなる規範となる。預言者ノアはその民をアッラーへと至る

道へ呼びかける戦いを続けた。コーランの中には、自分の民をアッラーへと至る道へ呼びかける預言者たちの文言について述べる節がいくつかある。そこでは、呼びかける彼らが報酬を求めることはなかったとはっきり記されている。コーラン「詩人たち」の章第26節では、繰り返し以下のように述べている。「また私は汝らに報酬(支払い)を求めるつもりはない。私の報酬は、万有の主からのみ与えられ給わんことを願う」<sup>14)</sup>。

この節は、内容を同じくする「詩人たち」の章第127節において預言者フードの呼びかけの中で再度繰り返されている<sup>15)</sup>。預言者サーリフのその民に対する呼びかけも同様である。上述の節の内容は、「詩人たち」の章第145節においても同様に記されている<sup>16)</sup>。

同様に、預言者ロトがその民に呼びかける伝承においても、上述の節が再び記されている。その趣意は預言者ロトがその呼びかけにおいて報酬を求めなかったというものである。その内容は同じである。すなわちそれは「詩人たち」の章第164節に記されたものである<sup>17)</sup>。

預言者シュアイブが述べたことも同様であり、その言葉は「詩人たち」の章第180節の中のアッラーの御言葉として使用されている<sup>18)</sup>。よってこの「詩人たち」の章において、預言者ノア、フード、サーリフ、ロト、そして預言者シュアイブに関する五つの節は内容が皆同じである。それらの節の中で、彼ら全員がアッラーへと至る道へ呼びかける上で報酬あるは支払いを求めるつもりはないと語ったことが記されている。

つづいてコーランの節の中でノアの言葉も記されている。それは以下の「ユヌス(平安その上にあれ)」の章第72節に記された通りである。「私は汝らに報酬を求めるつもりはない。私の報酬はただ神からのみ与えられる。そして私は(神に)身を委ねる者の一員となるよう命じられた」<sup>19)</sup>。

同様にまた預言者フードがその民、すなわちア-

ド族に呼びかける際、以下のアッラーの御言葉にあるように述べた。「おお、我が民よ！私は汝らに(汝らに呼びかける)ための報酬を求めるつもりはない。私の報酬はただ私を創り給うた(神)からのみ与えられる。汝らにはそれが分からないのか(「フード」の章第51節)」<sup>20)</sup>。

預言者ムハンマドに対し、その呼びかけにおいてアッラーは次のように仰せになった。「言ってみよ(ムハンマドよ)！私は汝らに報酬を求めるつもりはない。しかし報酬は汝ら(の利益)のためにある！私の報酬はただ神からのみ与えられる(「サバア」の章第47節)」<sup>21)</sup>。

「天啓」の章第57節の中で、神は次のように仰せになっている。「言ってみよ(ムハンマドよ)、私は任務のためならば、汝らに報酬(支払い)を求めるつもりはない。望む者だけが神へと至る道を選ぶことができる(神へと至る道とは、信仰と敬虔な行いによって神に身を近づける機会のことである)」<sup>22)</sup>。

「相談」の章第23節の中でもこの事柄について記されている<sup>23)</sup>。また「サード」の章の中でも神は次のように仰せになっている。「言ってみよ(ムハンマドよ)、私は汝らに報酬を求めるつもりはない。また私は見せかける(騙す)人々の一員ではない」<sup>24)</sup>。

「家畜」の章第90節においてもまたこの事柄について記されており、その内容はほぼ同じである<sup>25)</sup>。ほぼ繰り返しとなっている神が仰せになった節が全部で13節ある。それらの中で神はアッラーへと至る道に対する呼びかけは、そのための報酬や利益を求める

20)「これ、皆の衆、わしは何もこれでお前たちから報酬を貰おうとしているわけではない。わしの報酬は、全部わしの創り主が引き受け給う。これがわからないのか(『コーラン(中)』p. 16)」。

21)「言ってみよがよい、『わしがお前たちに報酬求めたことがあるか。みんなそちらで取ってお置き。わしの報酬はアッラーが一手に引き受けていて下さる。なんでもよく見ていらっしゃる』と(『コーラン(下)』p. 19)」。

22)「言ってみよがよい、『わしは何もこれでお前たちから報酬を貰おうというわけではない。ただ主のみもとに辿りつこうという気を起してもらえばそれでいいのだ』と(『コーラン(中)』p. 210)」。

23)「言ってみよがよい、『わしは、何もこれでお前たちから報酬を貰おうとは思っておらぬ。ただ親戚を愛するという気持ちだけでたくさん。誰でも善い点を稼ぐ者には、我らも必ずそれに報いてさらに善いものを与えよう。まことにアッラーは気がおやさしくて、すぐ感激なさるお方』と(『コーラン(下)』p. 92)」。

24)「言ってみよがよい、『わしは何もこれでお前たちから報酬を貰おうとは思っておらぬ。分不相応な仕事をしようとも思っておらぬ。これはただすべての人へのお諭に過ぎぬ』(『コーラン(下)』p. 55)」。

25)「(みに) こう告げるのじゃ、『わしは何もこのことでお前たちから報酬を貰おうと思っていない。わしのしていることは、ただあらゆる人間に憶い起させるだけにすぎない』と(『コーラン(上)』pp. 186-187)」。

14)「わしは何もこれでお前たちから報酬を貰おうとは思っておらぬ。わしの報酬は万有の主は一切お委せしてある(『コーラン(中)』pp. 219-220)」。なおこの章句は109節が初出であり、誤植または誤記と思われる。

15)注14とまったく同じ文章(『コーラン(中)』p. 221)。

16)注14とまったく同じ文章(『コーラン(中)』pp. 221-222)。

17)注14とまったく同じ文章(『コーラン(中)』p. 223)。

18)注14とまったく同じ文章(『コーラン(中)』p. 224)。

19)「ここでお前たちに背を向けられたとて、どうせははじめからわしはお前たちから報酬を貰うつもりだったわけではなし。わしの報酬は全部アッラーから頂戴する(『コーラン(上)』p. 288)」。

ために行ってはならないと命じ、または思い起こさせている。

これを以て、この地へ来た、あるいはこの地にいる宣教師たちが宣教を目的にやって来つつ、生活費を稼ぐ、家を建てる、あるいは子供を結婚させるなどといった資金を稼ぐための機会を得ているならば、彼らを宗教の売人と見なすことができるといえる。もしその者が善行を積み、正しき行為を行うよう人に呼びかけつつ、一方で本人はそれに反していた場合、尚さらこうした事が言える。よってその者は以下のアッラーの仰せの通り、神に激しく憎悪される人間の一員に入る。「おお、信ずる者たちよ！なぜ汝らは口にはするがそれを行わないのか。汝らが行わないことを口にするを神は最も憎悪し給う（「戦列」の章第2及び3節）」<sup>26)</sup>。

こうした人間の状況はどうであろうか。イスラムの教えでは、ある呼びかけが行われる際、まず先にそれを実行しなければならない。まずはその者が規範を示さなければならないのだ。自分が述べたことを本人が行い、実践したことを示すのである。人々への呼びかけの中で、口にしたことを本人が実践したものにだけ従うべきである。またそうした人々への呼びかけは、労苦に対する報酬を望むことなく行わなければならない。もしその者がその勤労に対する報酬を望み、さらに口にしたことを実践しなかったならば、そのような者に従ってはならない。それは、報酬を求めない人々にのみ従うよう神が命じておられるからだ。なぜなら、こうした人々は正しき導きを得るからである！アッラーの御言葉は以下の通りである。「汝らに報酬を求めない者に従いなさい。彼らは正しい導きを得ている者たちだから（「ヤー・スィーン」の章第21節）」<sup>27)</sup>。

もし我が祖国の歴史的発展を研究したならば、この地へ宣教に来たイスラム教の宣教師たちは自身の生活のためにイスラム教を拡大に努めたが、同時にイスラム教育を発展させるためにも尽力したことが分かるだろう。彼らの努力が実った時、彼らは宗教を拡大するためにより広く尽力し、また自分のポケットマネーを使って宗教教師たちを呼び寄せる努力をした。彼らはその宣教活動において己の利益の追

求のために努力することは一切なかった。彼らに教わった人々から支払いを徴収するために努力したのではない。

宣教師の特性とはどのようなものだろうか。我々は結論として以下にマシュミ党の党首ムハンマド・ナッシルの言葉を引用したい。宣教師の特性を表現する際、彼は次のように述べた。「宣教師は“fi sabīl Allah”[アッラーの道のため]という言葉で以て働くよう与えられ、“lillah ta‘alā”[至高なるアッラーの名にかけて]という言葉で以て賃金が与えられ、“qaul ma‘aruf”（良き言葉—— 回答者註）という言葉で以て支援され、そして“inna Allah ma‘a al-ṣābirīn”[アッラーは耐え忍ぶ者と共におられる]を以て治癒することができる人間の一団である」。

#### Q.554 (125-02)

「汎マラヤ・イスラム党[PAS]」の闘いを「ジハード」の一つと見なすことはできますか。

#### A.554

なぜできないというのか。ジハードの意味は全力で闘うこと、さらに詳しく言えば「個人あるいは集団、または民族の横暴性、暴力性、気まぐれ、頹廢、汚れを根絶するために努力し、力を注ぐ」ことである。高名なイスラムのムジャーヒド[ジハードを遂行する者]、アル＝アラッマラー・アブー・アル＝アララー・アル＝マウドゥデーが説いている通り、これこそが「ジハード」の意味及び目的である（カラム社から翻訳、出版されている『アッラーの道へのジハード』という書籍を読みたい）。

PASは我が国でイスラム教の主権ために闘っており、ゆえにその闘いは単なるジハードというだけでなく、アッラーの道のためのジハードであることは言うまでもない。一方、その聖戦は己の利益のためではなく、アッラーの御ために誠意をもって行うべきである。そしてこの事柄について我らが崇敬する預言者ムハンマドは次のように説いている。「まことにアッラーは、唯一アッラーの御ために働き、そしてアッラーの御ためだけに捧げる行いの他は受け入れ給うことはない」。このハディースは、イスラム用語における“fi sabīl Allah”（アッラーの道のため）の条件がいかに不可欠で重要かを明確に説いている。

#### Q.555 (125-03)

イスラムを理想とするマレー人の子供の多くが、

26)「これ、お前たち信徒のもの、なぜ実行せぬことを口先だけで言い散らすのか。アッラーは大変なお腹だち、お前らが実行せぬことを言い散らしておることを（「コーラン(下)」p. 233）」。

27)「お前がたに報酬を求めるでもなく、ひたすら正しい道を歩むこの方々に順いなされ（「コーラン(下)」p. 34）」。

勉強を継続するため聖地メッカやアル＝アズハル大学、アリーガル・ムスリム大学、ダール＝ウルム学院（インド）、そしてインドネシアなどのイスラム系の大学に留学します。その中にマラヤ・イスラムカレッジを卒業した者が数多くいます。彼らはいくつかの学問分野を追究し、さらには学士号や修士号を持つ者もいます。いつになったらマラヤ連邦政府は、西洋の学校や大学を出た学生が評価されているように彼らの資格を認め、政府の役人として彼らを受け入れるのでしょうか。

#### A.555

英語学校や西洋の大学を卒業した学生たちが役職を与えられているのと同じように、高度な資格を有するイスラム教徒の学生が政府の役人として然るべき役職を得る時代が到来した。これを達成するには、それが成就するまで闘い続ける必要がある。我が国には既に強力なイスラム戦線が存在しており、よってイスラムを理想とする全ての者はその強力なイスラム戦線と連帯しなければならない。もし考えやイデオロギーが異なる他の集団が彼らの理想のために団結して運動しているのに、なぜこの国のイスラム教徒が分裂し、我々にケチをつけ、抑圧する機会を与えなければならないのか。我々イスラム教徒の多くがこの事実を認識し、後悔する瞬間が訪れる前に、損なわれたものを正すために前に進み出ることを願う。

### ■第126号 [Qalam 1961.1:43-46]

#### Q.556 (126-01)

近頃サイド[預言者ムハンマドの子孫の尊称]の称号について新聞で騒ぎになっており、これに伴ってシャリファ[ムハンマドの子孫の女性]の称号を持つ女性との結婚についての問題が生じました。この結婚の問題は宗教とその関係者、つまりここマレー半島の住民はスンナ派の信者に関わるため、現在あるいは過去に行われていた結婚における“kufu”[地位の対等性]の問題について説明をして頂けたら幸いです。イスラム法は「地位の対等性」の問題について定めていますか。スンナ派の四大マズハブの説明に従った見解をご説明願います。

#### A.556

地位の対等性について研究する人々にとっては、実のところ明確である。kufu(発音はKūfū)とは、結婚しようとする男女間の地位の対等性という意味である。各々の女性が一人の男性と結婚しようとする

時、その者(女性)とその後見人には夫となる人物を受け入れる上での権利を決める権限を持つ。

イスラム教では、四大マズハブに属するイスラム教のウラマーらによってこの事柄について定められている。*Al-Fiqh 'Ala al-Madhāhib al-Arba'ah*(『四大法学派によるイスラム法学』)という本の中で、これに関する説明が詳細になされている。注目を促すため、ここでは我々が注目しやすいようにその核心部分のみ挙げることにする。

#### ハナフィー学派による地位の対等性に関する法

アル＝イマーム・アブー・ハニーファ(ハナフィー)の学派は結婚における地位の対等性について以下のように考えている。すなわち定められたいくつかの事項における男女間の地位の対等性であり、それは次の通りである。1) 血統、2) イスラム、3) 職業、4) 自由身分(奴隷でない)、5) 信仰(敬虔な者と不信心者)、6) 財産。

**血統における地位の対等性:** この学派の解釈によると人間は二つに分けられる。すなわち、アラブ人か非アラブ人である。このアラブ人もまた二つに分けられる。すなわち、クライシュ族か非クライシュ族である。もしその女性がクライシュ族の者であったら、結婚しようとする男性もまたクライシュ族であることが望ましい。もしその女性がアラブ人であるがクライシュ族でなければ、クライシュ族でないアラブ人男性なら誰とでも対等となる。

上述の規定により、ハナフィー派によると、非アラビア人男性はクライシュ族のアラブ人女性、そして非クライシュ族のアラブ人女性と対等ではない。

非クライシュ族のアラブ人男性についても同様であり、彼らはクライシュ族のアラブ人女性と対等ではない。

**イスラム教徒同士、また自由身分同士の結婚:** イスラム教徒の祖先を持つ女性たちは、(祖父や祖先が非イスラム教徒であって) 父親のみがイスラム教徒のアラブ人男性と対等である。非イスラム教徒の人々は互いに対等である。しかし彼らは宗教や自由身分かどうかによって持っている地位は異なる。例えば、父親が異教徒であるイスラム教徒の男性は、父親がイスラム教徒であるイスラム教徒の女性と対等ではない。同様に元奴隷の男性は、たとえ女性の父親が元奴隷であっても、自由身分の女性と対等ではない。なぜなら、その女性の地位(階級)が男性の地位に優るからだ。

見解の相違がない（イフティラーフがない）事柄は、次の通りである。非アラブ人の敬虔な者で且つ貧しい者は、宗教的に無知ではあるが裕福であるアラブ人と対等であり、またシャリファの女性とも対等である。ここでは、知識の高貴さは血統や財産よりも位階が高いと宗教は定めている。

**職業における地位の対等性：**その国の慣習に従って、男性の家業は女性の家業と対等であることが望ましい。例えば次の通りである。仕立屋の職業は庭師の職業より高貴だと見なされている。したがって庭師は仕立屋の娘と対等ではない。

**財産における地位の対等性：**ハナフィー学派のウラマーの間ではこの財産に関して見解が対立している。その半数は、結婚しようとする男性はその将来の妻と財産において対等であることが望ましいとしている。一方残りの半数は、その男性は将来の妻に日々の生活費を提供する財力があれば十分であると述べている。

**信仰における地位の対等性：**ハナフィー学派のウラマーは、アラブ人と非アラブ人たちの信仰における地位の対等性を定めている。もしその男性が不信仰者ならば、敬虔な女性または敬虔な者の娘と対等ではない。つまり、もしその女性が敬虔な者あるいはその両親が敬虔な者であれば、不信仰者の男性（姦通をする、酒を飲む、あるいは賭け事をするなどといった男性）と対等ではない。

#### **アル=イマーム・マーリク学派による地位の対等性に関する法**

アル=イマーム・マーリク学派によると、地位の対等性は以下二つの事項に位置づけられる。

第一に信仰、すなわちその男性はイスラム教徒であり、不信仰者でないことが望ましい（ここで言う不信仰者とは、一般に知られている通り、姦通、酒を飲む、賭け事などを行う人々のことである）。

第二に障害がないこと、例えばハンセン病、あるいは精神病などといった病気に罹っていないことである。

第一の事項は、後見人がその娘を守るための権利である。すなわち子供の安全を守るため、後見人にはその子供（娘）が不信仰者の男性と結婚することを禁じる権利がある。一方で第二の事項は、その権利は女性本人の同意による。つまり、彼女がその障害のある男性と結婚したいかどうかは彼女次第となる。

アル=イマーム・マーリク学派の見解では、財産、自由人、血統そして職業に関する地位の対等性は、その

結婚が合法か否かを定める事項には当てはまらない。

#### **アル=イマーム・アル=シャーフィイー学派による地位の対等性に関する法**

我が国で採用されているアル=イマーム・アル=シャーフィイー学派では、この地位の対等性とは、1) 血統、2) 宗教、3) 自由身分、4) 職業の四つの事項に集約される。

**血統における地位の対等性：**アル=イマーム・アル=シャーフィイー学派によると、人間は二つに分けられる。すなわち、アラブ人と非アラブ人である。アラブ人もまた二つに分けられる。すなわち、クライシュ族と非クライシュ族である。クライシュ族はクライシュ族同士対等であるが、その中でハーシム家とアル=ムッタリブ家は別である。最後に記した両家にとって、他の一族は彼らと対等ではない。一方、非クライシュ族のアラブ人もまたクライシュ族のアラブ人と対等ではない。しかし彼ら同士の間では対等である。

一方、非アラブ人もアラブ人と対等ではない。また、もし将来の妻となる女性が高貴な者の血統であったならば、その将来の夫は、非アラブ人であろうとアラブ人であろうと、高貴な者の血統でなければならない。

つまり、以下の事項により地位の対等性は承認され、義務付けられている。第一は、種族である。それは、アラブ人は一種族であり、非アラブ人もまた一種族であるという認識に基づく。そしてアラブ人はクライシュ族と非クライシュ族の二つに分けられる。クライシュ族のアラブ人は他のアラブ人に比べてより良いとされている。またそのクライシュ族のアラブ人の中にも階級があり、ハーシム家とアル=ムッタリブ家は他のクライシュ族に比べて優れると見なされている。

人間の種族の中に地位の対等性の事柄が確実に存在するならば、将来の妻となる女性個人としてもそれが存在するはずである。もしその女性が高貴な者の血統であるならば、将来の夫もまた高貴な血統の者であることが望ましい。またこの血統は、父親側に由来することが認められている。但し（使徒ムハンマドの娘）サイーダティナー・ファーティマ・アル=ザフラーの血統は例外であり、彼女の血統は使徒ムハンマドの血統である。シャーフィイー学派によると、サイーダティナー・ファーティマ・アル=ザフラーの血統は人間の種族の中で最も地位が高く（最も高貴で）、アラブ人や非アラブ人よりも高いとされる。

**宗教における地位の対等性**：将来の夫はその将来の妻と同じように敬虔であることが望ましい。もし彼が姦通を行って不信仰者となったならば、たとえそれを後悔したとしても、貞節を守る良き女性と対等ではない。なぜなら、姦通を後悔しても恥や汚名を消すことはできないからだ。

一方、例えばその男性が酒を飲んだことで、あるいは嘘つきとみられることで不信仰者となり、後にそれを後悔した場合、シャーフイー学派のウラマーの半数は彼のことを敬虔な女性と対等であると考え、残り半数は対等でないとして述べている。しかしその女性が不信仰者であった場合、姦通者の男性と売春婦の女性のように、不信仰者の男性と対等である。またもし彼が愚かであった場合、聡明で知力のある女性とは対等ではない。

**自由身分における地位の対等性**：もし男性が奴隷の血統であったならば、自由身分の血統の女性と対等ではない。

**職業における地位の対等性**：掃除夫あるいは瀉血療法士、あるいは警備員の男性は、父親が仕立屋などといったより高貴な仕事をする女性と対等ではない。

財産は地位の対等性の事柄には数えられない。貧困者は裕福な娘と対等である。

後見人と女性が結婚に同意しなかった場合、この地位の対等性の事柄はその婚姻の合法性の条件となる。また地位の対等性は、女性にとっての権利でもあり、その後見人の権利ともなっている。もし女性とその後見人が、先ほど述べた四つの地位の対等性の性質を満たしていない将来の夫に同意しなければ、その婚約は無効となる。もし両者が同意すれば、その合法性を阻むものはない。

さらに言えば、地位の対等性に関する法は女性と女性の家族に定められたものである。なぜなら男性側は、彼と対等でない女性であろうと、誰とでも自由に結婚できるからだ。

#### **ハンバリー学派による地位の対等性に関する法**

アル=イマーム・アフマド・ビン・ハンバルの学派によると、地位の対等性は以下五つの事柄に集約される。

第一は信仰、すなわち不信仰者は敬虔な女性と対等ではない。なぜなら不信仰者の男性は証人になることを拒否され、また不信心な行為によって人間性が劣ることになるからだ。

第二は職業、すなわち地位の低い仕事をする男性は、地位が高貴な仕事をする家族を持つ女性と対等

ではない。

第三は財産、すなわち貧しい男性は裕福な女性と対等ではない。

第四は自由身分、すなわち奴隷の男性は自由人の血統の女性と対等ではない。

第五は血統、すなわち非アラブ人の男性はアラブ人の女性と対等ではない。もし女性の後見人がその娘を、娘の同意なく対等でない男性と結婚させたならば、その後見人は罪を犯すことになり、その行為によってその者は不信仰者となる。

以上が四大マズハブ、すなわちハンバリー、マリーキー、シャーフイー、そしてハンバリー派の影響下にあるイスラム教徒たちによって定められ、実践されている、イスラムにおける「地位の対等性」に関する法である。

#### **イッティバー・アル=スンナの人々の見解**

イッティバー・アル=スンナの人々は血統に関して地位の対等性があることに異議を唱えている。人間は同等であり、また我らが崇敬する預言者ムハンマドがその宗教をもたらし中で平等をもたらし、つまり彼が人と人との間に優位性をつけることはなかったと彼らは考えている。預言者の時代にはかつてハーシム家の女性(ザイナブ)がザイド・ビン・ハリサと結婚させられたことがあった(後に離婚)。そして他にもいくつかの伝承があり、これを根拠に人間同士の間には優劣はないと彼らは考えている。この根拠は、アッラーは人間を種族と部族に分けて創り給うたが、これは互いに知り合うためであり、アッラーの御許に近づくのは神への信仰心である、というアッラーの御言葉に基づいている。

同様に彼らは預言者ムハンマドの文言も根拠として挙げている。神への信仰心以外、アラブ人たちとアジャム[非アラブ人]の人々との間に優劣はないと彼は語った。これらの根拠に対して、イッティバー・アル=スンナの人々やマズハブに従わない人々によって異議が唱えられる、あるいは研究が行われることはなかった。

四大マズハブの説明を注意深く見ていくと、地位の対等性の事柄において知識は血統に優るという点で彼らの間で見解が一致していることが分かる。ザイド・ビン・ハリサの結婚が執り行われたのは、ザイドの知識が優れており、それにより使徒ムハンマドの側で特別な地位を得られたからなのだろうか。この事柄については記されていないが、しかし歴史は

それを知っている。預言者ムハンマドが使徒になる以前からザイドは彼と共に過ごし、教育を受け、とりわけアッラーとその使徒ムハンマドが神への信仰心ゆえに彼らを選んだ(高貴と見なした)時に、それが理由で彼は優位性を得ることとなったと語られている。ザイナブの家族は躊躇を示したものの、その神への信仰心ゆえに彼は結婚させられ、そしてその血統は無視されたのではないか。したがって、神への信仰心という事項は他の事項に優っており、血統の特権を無効にする。これは四大マズハブの指針となっているが、一方で血統は三つのマズハブで指針とされている。

以上のことから、知識(神への信仰心)がない人々、例えば知識はあるが‘*asīy* [宗教的反逆者]のような人と結婚しようとする子供と血縁がある者にとっての後見人の権利状況はどうであろうか。それを検討するかどうかは我々の考え次第である。まずはここまでで十分であろう。

## ■ 第128号 [Qalam 1961.3:18-23]

### Q.557(128-01)

「イスラムにおけるザカート [喜捨] の法とそのすべての細部規定」に関する詳しい解説を、四大マズハブの見解に則してご説明願います。

#### A.557

**ザカートの定義:**「ザカート」のアラビア語の意味は「増大」と「浄化」であり、イスラム法で使われている意味も同じである。第一の意味は、ザカートを納める時、ザカートが課された財産は拡大し、増加するという意味(それは至高なるアッラーがその財産に恩恵を与えるからである)、または納めたザカートによって報酬が数倍になるという意味、さらにザカートは商品や作物のように、通常拡大し、増加する財産と関係しているという意味として解釈される。

それは次のハディースに基づいて証明されている。「サダカ [自発的な喜捨や慈善行為] によって財産が減ることはない」。つまり、財産はアッラーによって義務付けられたザカートの支払いによって、あるいは公共の福祉のためにサダカを施すことによって減ることはなく、逆に増大する。それはこの世で至高なるアッラーの恩恵を受け、来世で数倍もの報酬を得るからである。

一方、第二の意味(浄化)は次のように解釈されている。ザカートを納めることにより、卑しいとされる

守銭奴的性質から精神を清め、罪から身を浄化するという意味である。イスラム法学用語のザカートの意味は、一定の条件の下に一定の財産(ニサーブ [ザカートが課される最低余剰財産]の一部)を、受け取る権利を有する者に施すということである。つまりニサーブを満たす財産を所有する人々は、困窮者や受け取る権利のある人々(8つのアスナフ [施しを受ける権利のある人びと] も含まれる)にザカートを施す義務がある。

**法とその典拠:**ザカートはイスラムの五行の一つであり、後ほど解説する条件を満たした全ての人々に課されたファルドゥ・アイン [ムスリム各個人に課された宗教的義務] となっている。ザカートがイスラム教で義務付けられたのはヒジュラ暦2年である。その義務の証明となるのはコーラン、スナナ、そしてイジュマーである。コーランに基づく典拠は、次の至高なるアッラーの啓示である。「ザカートを施しなさい」。

スナナに基づく典拠は、次の使徒ムハンマドの文言である。「イスラムは五行の上に建てられた」。続いて、その五行の内の一つが“*Ītā' i al-zakāh*” (ザカートの支払い) であると述べている。

イジュマーについても、ザカートは一定の条件の下に課されるイスラムの五行の一つであるとイスラム教徒の間では意見が一致している。

**支払いの奨励:**アッラーの啓示は次の通りである。「彼らの財産からサダカ (喜捨) を取り立て、それによって彼らを浄化し、清めてやれ」。すなわち、「それによって彼らが浄化され、清められるように」、つまり守銭奴的行為による汚れ、そして苦しむ困窮者に対する残酷さ、またそれに関わるその他の卑しい性質から彼らを浄化するために、使徒ムハンマドよ、ザカートのように義務付けられたサダカ、あるいは定められていないサダカ、すなわちスナナのサダカをイスラム教徒の財産から取り立てよ、ということである。同様に、溢れんばかりの徳と、良きモラルと振る舞いの恩恵を神から受けることで、ザカートにより彼らの精神は浄化され、高められる。そしてそれにより彼らは現世と来世での幸福を勝ち取ることができるのだ。

一方、アル=タブラーニーの伝承によるハディースは次の通りである。ジャビール・ビン・アブドゥッラーは伝えている。「ある男性が神の御使いに『神の御使いよ、ザカート・ハルタ [財産に応じた喜捨] を支払っ

た者についてどう思われますか』と話を訊いた。神の御使いは『ザカート・ハルタを払った者は誰であれ、その者の悪事は消し去られる』とお答えになった」[原文誤植有り(109号にて訂正)]。

**ザカートを出し渋る者への警告:**アッラーの啓示は次の通りである。「金銀を集め、これをアッラーの道のために費やさない者どもには痛烈な懲罰があることを告げてやれ。すなわち、その金銀が地獄の業火で焼かれ、それで彼らの額や脇腹や背中に烙印を押される日、『これこそがお前たちが己のため(だけに)集めて貯め込んだものである。自分たちが集めて貯め込んだものを味わえ』(と宣告される)」。

もう一つアッラーの啓示を挙げる。「アッラーから授かった恩恵に対して吝嗇な者どもが、それによって得をするなどと思ってはならない(そのようなことはない)。それどころか、(彼らがザカートを出し渋った財産によって)彼らは拷問を受ける。復活の日になると、(彼らの財産が溶かされ、それが火の首輪となり)彼らの首に巻き付けられる」。

一方、使徒ムハンマドはザカート・ハルタを出し渋る者どもが受ける拷問という報いについて、ハディースの中で説いている。ブハーリーとムスリムの伝承によるハディースの中で、使徒ムハンマドは次のようにおっしゃっている。「蓄えた財産をザカートとして納めない者は誰一人としていない。さもなければ、その者の財産は地獄の業火で焼かれ、(溶けて)ばらばらになり、それで両脇と額に烙印が押される。五万年もの長きに渡り、アッラーがその下僕たちに御裁きを下すまで続けられる。それから彼らが天国へ行くか、または地獄へ落ちるか、通るべき道が示される」。

**ザカートを出し渋る者に関する法:**先ほど述べた通り、ザカートが義務であることはイスラム教徒のイジュマールとなっており、広く知られる宗教事項として多くの人が承知している。この義務に従わない者は誰であれ法的に背教者であり、死刑が課される。例外はその者がイスラム教に入信したばかりであった場合であり、イスラム法に疎いという理由から死刑は免れる。その義務を信じているにも関わらずザカートを出し渋る者は、その行為ゆえに罪を負うが、イスラム教徒から外れることはない。権力者は強制的にザカートを徴収する権利があり、そうした者には刑罰が下される。もし、ザカートの義務を信じているにも関わらずそれを出し渋るイスラム教徒の一団がお

り、力を持っていて平和的に従わせることが困難な場合、彼らがイスラム法で義務付けられている通りにザカートの支払いを遵守するまで、イスラム権力側は彼らに戦いを挑む権利がある。サイーディーナ・アブー・バクル・アル=シッディークの統治時代にこうした事態が起こった。これはブハーリーとムスリムらによって伝えられている。

**ザカートが義務となる条件:**ザカートが義務付けられる条件はいくつかあり、それらの中に「公衆の成人」と「理性がある」という条件がある。これは財産を持つ子供と理性のない者にはザカートの義務は課されないという意味である。しかし、各人の財産そのものにはザカートが義務付けられており、彼らの後見人にそれを納める義務がある。これはハナフィー派を除くシャーフィイー派、マーリキー派、ハンバリー派に従った見解である。

ハナフィー派によると、子供と理性がない者の財産にはザカートの義務は課されない。また彼らの後見人が両者の財産の中からそれを納めるよう要求されることもない。なぜならザカートはイバーダートにすぎないからだ。一方で、両者の財産には罰金や生活費の支払い義務は課される。なぜならそれは人間の権利だからだ。同様にザカート・フィトラ[義務的な喜捨]も義務付けられている。

**異教徒にザカートの義務は課されるか:**ザカートが課される条件として、ムスリムであることがある。よって、元来の異教徒であろうと背教者であろうと、彼らにはザカートの義務はない。背教者が再びイスラム教に入信した場合、その者が背教していた間はザカートの支払い義務が課されない。これはハナフィー派とハンバリー派による見解である(マーリキー派は別で、イスラムがザカートの合法性の条件となると定めている。またシャーフィイー派は背教者にもザカートを支払う義務を課している。これについては後ほど解説する)。

イスラムがザカートの義務が課される条件になるのと同様に、それはザカートの合法性の条件ともなっている。なぜならザカートはニア[意思表明]がなければ不法であり、そのニアもまた異教徒によるものは不法だからだ。これは、背教者のニアも合法であり、よって異教徒もザカートが義務付けられるとしているシャーフィイー派を除き、ハナフィー派、マーリキー派、そしてハンバリー派による考えである。

シャーフイー派の解釈は次の通りである。ザカートは背教者にも義務として課され、その義務は再びイスラム教徒に戻る際に中断される。その人物が再びイスラム教に入信したならば、その人物にザカートの義務が課されることは明かだ。それはその財産は依然としてその人物に所有権があるからで、その時点でザカートを納めるよう求められる。もしその人物が背教していた間にもザカートを納めていた場合、そのザカートは合法であり、またこうした場合のニアも合法である。もしその人物が背教している間に死亡した場合、その財産はその人物の所有から離れて“fay”となり、これによってザカートの義務は課されない。“fay”とはイスラム教徒に授けられた神の賜物という意味で、それはバイトゥルマル[慈善基金]で蓄えられ、イスラム教徒の公共の福祉のために費やされる。

**ザカートのニサーブと一年間：**ザカートの義務の条件として、所有している財産が1ニサーブを満たしていることが挙げられる。1ニサーブを満たしていない財産にはザカートは課されない。イスラム法におけるニサーブとは、ザカートが義務となる証として定められたもの、という意味である。またニサーブはザカートの支払い義務が課されている財産の種類によってその状況が異なる。

一方、一年間とは次のような意味である。ある人物の財産がニサーブを満たしてはいるものの、それを所有してから満一年経っていない場合ザカートは課されない。一方、その年度はカマリッヤー暦(イスラム教の太陰暦)に従って計算される。つまり日数は354日間である。ザカートの支払いに関わる満一年という期間について、四大マズハブのウラマーらは以下のように説明している。

ハナフィー派は、ニサーブを満たしている状態を維持していようがなかろうが、その年度のうちにニサーブを満たすことを条件として挙げている。もしその人物が年度の初めに十分なニサーブを所有し、そして満一年それを満たした状態を維持した場合、ザカートの義務が課される。また年度の途中ではニサーブが不足している状態にあり、その後年度末にそれを満たした場合も、ザカートの支払い義務がある。しかし上述の年度が終了するまで継続してニサーブが不足していた場合、ザカートの義務はない。

年度の初めにニサーブを満たした財産を所有し、その後同じ年内に財産を得た者は、それを最初に

持っていた財産と合算しなければならない。もしニサーブを満たしており、その後生じた財産が前の財産と同じ種類のものであったならば、両方を足した合計額に対するザカートを支払う義務がある。また、満一年という期間は農作物と果物類以外の資産にのみ課された条件である。なぜなら最後の二品目に課されたザカートにはそうした条件がないからである。マーリキー派は、満一年という期間は農作物と(金銀ではない)鉱物資源以外の財産にザカートの義務が課される条件だとしている。なぜなら、上述の品目は一年に満たなくともザカートの支払いが義務付けられているからだ。これについては後ほど解説する。ある人物が年度初めにニサーブを満たした金銀を所有しており、それがその年度内に減り、さらにその後そこ(金銀)から利潤を得て、その利潤により年度末にニサーブを満たした場合、ザカートの義務が課される。なぜなら、利潤の決算年度はその資本となる財産の決算年度と同じだからだ。同様に、年度の初めはニサーブに満たない金銀を所有していたが、後にそれを売買することによって利潤を得て、その利潤によって年度末にニサーブを満たした場合、両方(資本と利潤)のザカートを支払う義務がある。

ハンバリー派は、ザカートが義務となる条件として、半日も欠かさず、満一年という期間を挙げている。これは金銀、家畜、そして商品にのみ課された条件である。年度初めにニサーブに満たない財産を所有していた人物が、それを売買することによって利潤を得て、その結果ニサーブを満たすことができた場合、先ほど述べた資本と利潤の年度はニサーブを満たした時点から計算される。そしてニサーブを満たした日から数えて満一年経過している場合を除き、ザカートは課されない。しかし、もしその人物が年度初めにニサーブを満たした資産を所有しており、それを売買した後、それと同種の資産から利潤を得た場合、その利潤と元々の資産を合算しなければならない。そして元々の資産を所有してから満一年後、両方のザカートを支払わなければならない。なぜなら、元々の資産がニサーブを満たしているとき、その利潤の決算年度はその資本となる資産の決算年度と同じだからである。

シャーフイー派は、ザカートの義務が生じる条件として満一年という期間を挙げている。もし一瞬でも不足していた場合はザカートの義務は課されない。一方、満一年という条件は穀類、(金銀以外の)鉱物資

源、そして商品から得た利潤以外のもののみ課される。なぜなら、商品から得た利潤は、元の資本が1ニサーブを満たしているという条件のもとで、元の資本の決算年度に従ってザカートが課されるからだ。一方、もし年度初めに元の資本がニサーブを満たさず、その後利潤との合算後にニサーブを満たした場合、その年度はその資本がニサーブを満たした時点から計算される。またもし年度初めにニサーブを満たしていたがその後年度内に足りなくなり、その後再びそれを満たした場合、ニサーブを満たした日から満一年経過した場合を除き、ザカートは課されない。

**自由身分と負債のない財産**：ザカートの義務の条件として自由身分であることが挙げられる。したがって奴隷または“makātib”の奴隷(自らの身代金を主人に分割返済している奴隷)にはザカートの義務はない。

同様に、ザカートに課す財産の中に負債がないことも条件として挙げられる。抱える負債によりニサーブが消失したり不足したりする者は、ザカートが課されることはない(義務であると述べる者もいる)。四大マズハブの解釈は次の通りである。

シャーフィイー派は次のように述べている。財産の中に負債がないことは条件に入らない。たとえ負債によりニサーブが消失したとしても、債務者は誰でもザカートを支払う義務がある。

ハナフィー派は次のように述べている。この場合、負債は三つに分類される。第一に、人間に対してのみ負債を負っている場合。第二に、ザカートの滞納といった、至高なるアッラーに対し負債を負うが、その返済を要求するのは人間である場合。その債権者とはイマーム(元首)であり、彼は目に見える財産、すなわち家畜や地上から生える物に関し要求をする。または、イマームの代理人が目に見えない財産、すなわち金銀といった商品に関し要求をする。同時にその代理人自身もまたその財産の持ち主である。なぜなら、サイーディナ・ウスマーンの時代まで目に見えないものに課されたザカートはイマームによって徴収されていたが、後にサイーディナ・ウスマーンはその取り立て管理を財産の持ち主自身に委ねたからである[原文誤植有り(109号にて訂正)]。

第三に、アッラーに対してのみ負う負債であり、人間は誰もそれを要求する権利がない場合。例えば、誓約や懺悔を伴わない至高なるアッラーに対しての負債、またはザカート・フィトラ、またはメッカ巡礼を行うための資金といった負債である。

ザカートの義務を帳消しにする(無効にする)負債は、第一と第二の部類に入る負債である。それ以外については、例えばある人物がザカートに課されるニサーブを所有し、そして満一年経った後でザカートを支払わず、その後さらに満一年経った場合、その人物にザカートを支払う義務はない。なぜなら最初の年に滞納したザカートの債務により、ザカートの義務が課されるニサーブが減るからである。同様に、財産を所有してはいるが、同時に他人に負債を抱えている場合、借金、売掛金、貨幣、(ガンタン[米などを量る体積の単位、升の意]、チュパック[同じく体積の単位]で)計量するもの、あるいは動物など、負債の種類にかかわらず、ザカートの義務は帳消しになる(義務は課されない)。作物に課されるザカートを除き、あらゆる種類のザカートが免除される。

第三の部類に関しては、これによりザカートの義務が阻まれることはない。

マリーキー派は次のように述べている。債務者は誰であれ、その負債によりニサーブが減り、同時に住居などの日常生活に必要な財産以外に負債を返済するための何もかも所有していない場合、現在所持している財産にザカートの義務が課されることはない。この条件は金銀に課されるザカートに特化したもので、それはその二つが鉱物資源ではなく、また“rikāz”(発見された埋蔵資産)でもない場合に当てはまる。

家畜に対してはザカートの義務が課され、鉱山資源に関しても同様である。

ハンバリー派は次のように述べている。たとえその負債がザカートに課される財産に由来するものであったとしても、その負債によってニサーブが消失する、あるいは不足する債務者にはザカートの義務はない。負債は、貨幣、売掛金、鉱物といった目に見えない財産に課されるザカートの義務を帳消しにする(無効にする)。また、家畜、穀物や果物類といった目に見える財産(に課されたザカートの義務も無効にする)。ザカートの義務が課される財産を所有し、同時に負債を負う者は誰であれ、まず先に負債を返済するのに十分な額を財産から捻出しなければならない。そしてもし残りの財産がニサーブを満たしているならば、その後に残りの財産からザカートを支払うよう求められる。

■第129号 [Qalam 1961.4:15-17]

Q.557(128-01)

「イスラムにおけるザカートの法とすべての細部規定」(2)

A.557

ザカートが義務付けられる物には五品目ある。第一に金銀、第二に商品、第三に鉱物、第四に家畜、第五に作物と果物類である。

**金銀のザカート:**ニサーブを満たす金銀を蓄えてから満一年経った時、ザカートを納める義務が発生する。金のニサーブは20ディナールあるいは20ミスカル(英国金貨で約12 1/4ポンド)である。上記の額を所持している者は、2.5%のザカートを支払う義務がある。銀のニサーブは200ディルハム(27 7/9エジプト・リヤル)で、そのザカートの額も2.5%である。貨幣という形であろうとなかろうと、金と銀に区別はない。先ほど解説した通り、両方にザカートの義務が課される。金銀からできた身につける宝飾品に関する規定は、四大マズハブによると次の通りである。

マーリキー派は次のように述べている。許されている身につける宝飾品、例えば女性の腕輪、ジハードの際に支給される刀の柄、そして義歯といった物にはザカートは課されない。バジャン[たらい]やアイメイクといったハラムとされている宝飾品に関しては、ザカートの支払い義務が課される。上記の物は価値に応じてではなく、重量に応じてザカートが課される。

ハナフィー派は次のように述べている。(金銀からできた)身につける宝飾品には、それが男性用だろうが女性用だろうが、また塊のままの物だろうが鍛造された物だろうが、ザカートの義務が課される。装飾品に対するザカートは、価格に応じてではなく、重量に応じて課される。

ハンバリー派は次のように述べている。着用するための、あるいは人から借りた宝飾品にはザカートの義務は課されない。身につけるために作られたものでなければ、重量を基準としたニサーブを満たしていればザカートの支払い義務が課される。ハラムとされる宝飾品に関しては、金銀から作られたバジャンに義務が課されるのと同じようにザカートを支払う義務がある。そしてそのニサーブは重量を基準とする。

シャーフィイー派は次のように述べている。許されている宝飾品で、持ち主がそれを保管してから満一年経過し、その所有者が判明している物に関しては

ザカートの義務が課されない。それが不明な物、例えばニサーブを満たし、また満一年経過した宝飾品を相続したが、所有権が譲渡されたかどうか不明な場合に関しては、ザカートを納める義務がある。男性にとっての金のようにハラムとされる宝飾品に関しては、ザカートを納める義務がある。同様にアンクレットといった浪費と見なされる女性用の宝飾品は、その重さが200ミスカルを越える場合にザカートの義務が課される。金銀で作られたバジャンにもザカートを納める義務が課される。宝飾品に対するザカートは重量に応じて課される。また、宝飾品が壊れた場合、ザカートが課されないのは、持ち主がその宝飾品を修理するつもりでいて、そしてそれを溶かさずに直すことができた場合である。そうでなければ、ザカートを支払う義務がある。

**貸付のザカート:**他人に金を貸し、その額がニサーブを満たし、その後満一年経過し、また前述した条件を満たした場合、そのザカートの法について四大マズハブは次のように説明している。

ハナフィー派は次のように述べている。貸付は、重度、中程度、軽度の三つに分けられる。重度の貸付とは、借りた貸付あるいは商品の貸付である。これはたとえ債務者が“mufli” (破産者)であったとしても、その貸付を認めた場合である。中程度の貸付とは取引上の貸付ではないものを指し、一方軽度の貸付とは婚姻契約金などの貸付である。

重度の貸付にはザカートを支払う義務が課され、40ディルハムに相当する額を受け取る毎に支払う。40ディルハム受け取る毎に1ディルハムのザカートを支払わなくてはならない。もしそれより額が低い場合、ザカートは課されない。

中程度の貸付には、1ニサーブに達する額を受け取ってもザカートが課されない。額を受け取った時点で既に満一年経過している条件をもった軽度の貸付に関しても同様である。

それらはすべて、債権者がその貸付以外にニサーブを満たす財産を持たない場合に当てはまる。しかしもし債権者がニサーブを満たす財産を持ち、後にその貸付からある額を受け取ったならば、受け取った額の大小、また貸付の重度、中程度、軽度にかかわらず、その受け取った額を手元にある財産と合算し、両方のザカートを支払わなければならない。なぜなら、こうした事例において債権者が受け取った貸付の返済はその年度に得た財産に等しく、よって元々

の財産と合算しなければならないからだ。

**紙幣に課されるザカート**：大多数のウラマーは紙幣にもザカートの義務が課されると考えている。なぜなら紙幣は我々の日常生活の中で金銀の代わりとして使われており、またそれを銀貨に即時交換することができるからだ。したがって、このような価値を持つ紙幣から成る富を所有する多くの人がザカートを納めないのは適当でない。それゆえ、ハンバリー派を除く三つのマズハブは紙幣にもザカートの義務が課されるということで見解が一致している。四大マズハブの解釈は次の通りである。

シャーフィイー派は次のように述べている。紙幣は債権のようなもので、それは(金銀の担保として)銀行により保証されている。それゆえザカートの支払いが義務となる(そのニサーブは約20ドルで、それに対するザカートは2.5%である)。

マーリキー派は次のように述べている。たとえ紙幣が「重度の貸付」の種類に含まれなかったとしても、それを即時銀貨と交換できる。よってザカートを納めねばならない。

ハナフィイー派は次のように述べている。たとえ紙幣が債権という形のものであっても、それは即時銀貨と交換できる。よってそのザカートを支払わねばならない。

ハンバリー派は次のように述べている。紙幣を金銀の貨幣と交換しない限り、また以前説明したザカートの条件に当てはまる場合を除いて、紙幣にザカートの義務は課されない。

**商品**：商品とは売買されるもので、金銀以外の品物を指す。金銀は、貨幣という形だろうが、装飾品という形だろうが、商品の部類に一切含まれないということで三つのマズハブの見解は一致している。一方、マーリキー派は、貨幣ではない金銀は商品の部類に含まれると述べている。

商品に関しては、ある条件や秩序のもとで2.5%にあたるザカートを納めねばならない。それについての四大マズハブの解釈は次の通りである。

シャーフィイー派は次のように述べている。商品については以下の六つの条件の下、ザカートを支払わねばならない。第一に、その商品は売買によって保有したものでなければならない。何らかの物を購入し、そしてそれを商品にするつもりがある者は誰であれ、それを現金で購入しようが、借金をして購入しようが、後ほど説明する秩序に則ってザカートを納めね

ばならない。一方、もしその保有している品物が売買によってではなく、相続という形で保有したものであれば、その相続人が売買を目的にそれを運用しない限り、ザカートの義務は課されない。

第二に、その品物を購入する時、商いに利用するためにそれを購入するという意図がなければならない。もし先ほど説明したように意図したものでなければ、ザカートを支払う義務はない。また商売の品物を購入する度に、商いのために購入するという意図を新たにすることが条件付けられている。

第三に、それらの品物を商うためではなく、単に自分で使うためだけに保有してはならない。もしそのように意図したならば、ザカートの年度(ザカートが義務付けられる満一年)の経過期間中は中断する必要がある。もしその物を商品として利用するつもりならば、商うためだという意向を新たにすることが必要であり、商売を行うことを述べなければならない。

第四に、それらの商品を最初に保有した時点から満一年経過していなければならない。もしそうでないなら、ザカートを支払う義務はない。

第五に、その商業資産をその年度内にそれによって資産価格が算定される類いの現金と交換してはならない。その現金とはである。もし全ての商品を現金化し、それがニサーブを満たしていなければ、ザカートの年度は途切れる。その現金で商品を購入した場合、その商品を購入した日からザカートの年度は始まり、過ぎた期間は計算されない。

第六に、商品の価格が年度末にニサーブを満たす必要がある。なぜなら、算定が行われるのは年度末であり、通年で行われるわけではないからだ。その商品が、例えば家畜や果物類といったそれ自体にザカートが課される物であった場合は調査が必要である。もしそうした商品や代金からニサーブを得たならば、その商品に課されるザカートはその価格に応じてではなく、家畜や果物類に関するザカート規定に従って課されなければならない。ニサーブを満たしている限り、その商品のザカートを毎年繰り返し納める義務がある。

ザカートの納め方は、その商品の購入価格に応じて算定しなければならない。それを算定する時に二人の証人が必要とされる。納めるべきザカートはその2.5%である。

ハナフィイー派は次のように述べている。いくつかの条件のもとで商品にザカートの義務が課される。そ

の条件として、商品の価格がニサーブを満たす必要があり、その価格はその商品が売買される土地の物価に準ずるといふものがある。他にも、取引が行われてから満一年経過しているという条件がある。また承認される期間は年度初めか年度末であり、その中途ではない。もし年度初めにニサーブを満たす商業資産を保有し、次いで年度内に資産が減少し、その後年度末にそれを満たした場合、ザカートを支払う義務がある。しかし、年度初めあるいは年度末にそれが減少した場合にはザカートを支払う義務はない。さらに、その品物を商いのために利用することを意図しなければならない、くわえてそれを商うための努力が伴わなければならないという条件もある。

マーリキー派は次のように述べている。商品には次の五つの条件のもとでザカートが課される。第一に、その商品がそれ自体にザカートが課される品目ではないこと。もしその品物が、例えば金銀でできた宝飾品や家畜（ラクダ、水牛、牛、そして山羊）といったザカートに関わるもので、それがニサーブを満たしていれば、上述の品目の納入方法に則ってザカートの義務が課される。またもしニサーブを満たしていない場合は、他の商品のように価格に応じてザカートが課される。

第二に、その商品は購入という形で所有した物でなければならない、例えば相続する、あるいは貰う（贈与される）といった形で所有した物であってはならない。

第三に、それらの物を購入する際、それらを商いのためだけに利用するのか、または自分も使うつもりなのかを表明する必要がある。例えば一軒の家を購入するなら、それを人に貸すつもりなのか、あるいはその家を一時的な住居とし、利ざやが出るまで待つてから売りに出すつもりでいるのかをまず表明する。こうした事例においては、商品に課されるザカートに則してザカートを支払うなければならない。しかし、もし物を購入し、そしてそれを自分で使うことを表明した場合、あるいは何の表明もしない場合はザカートの義務はない。

第四に、その商品は、貨幣で購入または資産交換によって保有した物を、さらに別の物と物々交換することによって所有したものでなければならない。贈与された、あるいは遺産相続した物と交換することによってその商品を手に入れた場合、ザカートの義務は課されない。後にそれを売った場合、その代金を

受け取った日から商いの年度が開始する。

第五に、金銀の1ニサーブに相当する商品を買わなければならない。それはもしその人物（商品の持ち主）が商人で、いつか売るためにその商品を備蓄している場合、あるいはもしその人物がずっと商売をしている人で、その商品をそれより安く販売する場合である。

ザカートの支払い方法は以下の通りである。もしその商品の所有者がいつか販売するためにそれを保管していた場合、既に売れた商品に課されたザカートの支払いは、まだ手元に残っている商品と合算した上で行わなくてはならない。たとえその商品を数年間保管していたとしても、ザカートは一年分払えばよい。商業における貸付にはザカートの義務は課されない。それを受け取ったら、一年度分だけザカートを支払えばよい。

もしその商いをずっと行う場合、毎年その商品を算定する必要がある。たとえその商品があまり売れず、数年間在庫として残っていたとしても、後でその価格を貯蓄している金銭と合算し、全ての分のザカートを支払わねばならない。商品の貸付の返済は、もしそれを受け取れる見込みがある場合、その額を商品及び貯金と合算し、全ての分のザカートを支払わねばならない。もし債務者が貧困に陥り、その貸付の返済を受け取る見込みがない場合、ザカートを支払う義務はない。

ハンバリー派は次のように述べている。ニサーブを満たした商品には以下二つの条件のもとでザカートの義務が課される。第一にその商品は、購入などのような努力により保有する必要がある。もし相続などのように努力せずに保有したものであったならば、ザカートの義務はない。第二に、それを保有する時、その商品を商いのために利用することを表明する必要がある。その年度の間はずっとその意向を持ち続けなければならない。しかし、もし単に保有するためだけに物を購入し、その後売ると表明した場合、それは商品という品目に当てはまらない。しかしそれらが宝飾品で、それを自分で身につけるために購入し、後に売買することを表明した場合は例外である。その場合、ただ表明するだけでもそれらは商品となる。それらの商品は満一年経ったと同時に算定する（そしてザカートを支払う）必要がある。

（次号では家畜と作物に課されるザカートについて解説する）。

先の号 [108号] に訂正箇所がある。23ページ一段目、上から一行目に少々誤植がある。正しくは以下の通りである。

「なぜなら、サイーディナ・ウスマーンの時代まで目に見えないものに課されたザカートはイマームによって徴収されていたが、後にサイーディナ・ウスマーンはその取り立て管理を財産の持ち主自身に委ねたからである」。

一方、19ページ二段目、下から9行目に引用したハディースであるが、正しくは以下の通りである。

“Mā man ṣāḥaba kanaza lā yu’adī zakātahu illā ……”

## ■ 第130号 [Qalam 1961.5:26-30]

### Q.557 (128-01)

「イスラムにおけるザカートの法とすべての細部規定」(3)

#### A.557

先の号では、金銀のザカート、そして商品のザカートについて説明した。今回は家畜のザカートについて解説する。

**3. 家畜に課されるザカート:** ザカートを納めるべき家畜はラクダ、牛(水牛を含む)、そして山羊である。ザカートは以下の二つの条件の下に課される。第一に、その家畜が自分で餌を探すよう飼い主に放牧されている必要があり、餌を用意してはならない(この条件はマーリキー派を除く三つのマズハブによって定められている。マーリキー派は家畜が自分で餌を探すために放牧されていようが、餌が用意されていようが、家畜には全面的にザカートの義務が課されるとしている)。

「自分で餌を探させるために飼い主に放牧された家畜」あるいは“al-sā'imah”の定義について、四つのマズハブは次のように説明している。シャーフィイー派は次のように述べている。自分で餌を探す家畜とは、飼い主に放牧され、飼い主が把握している家畜、あるいは飼い主の代理人に放牧され、年中ずっと見張りのない牧草地で餌を探す家畜である。もしその家畜の価値が低ければ、それが他人の所有する草を食べても差し支えない。また彼(飼い主)が家畜に自分で餌を探させる放牧を止めるつもりがない限り、一日か二日餌を用意してあげることも差し支えない。

もし一つでも上記の条件から外れた場合、その家畜はもはや「自分で餌を探させるために飼い主に放牧された家畜」ではなくなる。例えばその家畜が先に

放牧されて牧草地で餌を探す場合、または(飼い主や代理人ではなく)他の者に放牧されている場合、あるいはその家畜が相続され、それが自分に移譲されたことを相続人が知らなかった場合である。こうした事例においてはザカートの義務はない。同様に、その家畜を働かせる(例えばその家畜が水牛であれば水田を耕させる)ために使う計画でいる場合には、牧草地で餌を探させるために飼い主によって放たれ、上述の条件を満たしている家畜であってもザカートの義務は課されない。

ハナフィー派は次のように述べている。自分で餌を探す家畜とは、年間を通じてほとんど番をされていない牧草地で餌を探させるために飼い主により放たれた家畜をいう。飼育の目的は屠殺ではなく、乳を搾ったり、子供を生ませたり、または強くなるよう肥えさせたりすることである。飼い主は上記のことを目的として、餌を探させるために家畜を放牧しなければならない。一方でもし餌を探させるため家畜を放つ目的が屠殺する、あるいは妊娠させる、または乗り物にする、あるいは耕すのに使うためならば、ザカートを一切払う必要がない。一方、後ほど説明するように、もし自分で餌を探させるために家畜を放牧する目的が商うためであったなら、ザカートを支払う義務がある。同様に、飼い主が半年あるいはそれ以上の間飼料を用意した場合、放牧が飼い主の意思ではなかった場合もザカートの義務はない。

ハンバリー派は次のように述べている。自分で餌を探す家畜とは、少なくともその年のほとんどの間、番をされていない牧草地で十分に餌を探せる動物のことをいう。また飼育の目的が乳を搾る、あるいは子供を生ませる、または肥やすためであることも条件として挙げられる。もし飼育の目的が物の運搬、あるいは乗り物、あるいは耕作に利用するためであったならば、ザカートの義務は課されない。一方、後ほど説明するように、もし飼育の目的がそれを商うためであった場合、ザカートの義務が課される。自分で餌を探させるために飼い主が意図的に家畜を放つことは条件に含まれない。もしその家畜が自分で餌を探す場合、あるいはその年のほとんどの間、その家畜が飼い主の意志ではなく他人によって強制的に放たれた場合でも、ザカートの義務は課される。

マーリキー派について、この法学派は自分で餌を探す家畜の定義を定めていない。マーリキー派は家畜に対して全面的にザカートの義務を課しており、そ

れが自分で餌を探させるために放たれていようが、飼い主によって餌が用意されていようが、義務が課される。

**ラクダに課されるザカート**：この種の家畜はこの国にはないが、そのザカート規定がイスラム法の中に用意されているゆえ、知識を増やすためにそれについて知っておいた方がいいだろう。ラクダのニサーブ、ザカートの義務が課される数は五頭である。五頭に達した時、ザカートを支払う義務が発生する。そのザカートは一頭の雌山羊であり、20頭に達するまでは以下ラクダ五頭につき同様の数が課される。20頭に課されるザカートは四頭の雌山羊である。ラクダの数が25頭に達した時、そのザカートは満一歳に達し、二歳目に突入する雌の子ラクダを一頭である。数が36頭に達した場合、そのザカートは二歳以上の雌の子ラクダを一頭である。一方46頭に達した時、そのザカートは三歳以上の雌の子ラクダを一頭である。その数が61頭に達した時、そのザカートは四歳以上の雌の子ラクダを一頭である（その条件として、子ラクダが満一歳、あるいは満二歳、あるいは満三歳でなければならないと定められている。この条件は四大マズハブの内、ハンバリー派以外のマズハブによって定められている。ハンバリー派は二歳の子ラクダだけで十分だとしており、先ほど述べたラクダの数に対するザカートとしてそれを納める）。

ラクダの数が76頭に達した場合、そのザカートは二歳以上の雌の子ラクダを二頭である。一方、数が91頭に達した時、そのザカートは三歳以上の雌の子ラクダを二頭であり、その数が121頭に達した場合、そのザカートは二歳以上の雌の子ラクダを三頭である。これはシャーフイー派とハンバリー派の見解に則ったものである（ハナフィー派とマーリキー派を除く。詳しくは“Al-fiqh ‘ala al-Madhāhib al-‘Arba‘ah”という本を見てほしい）。

ザカートが課されたラクダの数が130頭に達した時、ザカートが課される方法が変わる。すなわち、40頭毎に二歳以上の雌の子ラクダを一頭、ザカートとして納めなければならない。そして50頭毎に三歳以上の雌の子ラクダを一頭、ザカートとして納めなければならない（したがって、130頭に達したラクダに課されるザカートは二歳以上の雌の子ラクダを二頭と三歳以上の雌の子ラクダを一頭である）。

その数が140頭に達した場合、そのザカートは三歳以上の雌の子ラクダを二頭と二歳以上の雌の子ラク

ダを一頭である。そしてその数が150頭に達した場合、そのザカートは三歳以上の雌の子ラクダを三頭である。以下10頭増える毎に同様のザカートが加算される。

**牛と水牛に課されるザカート**：牛のニサーブ、ザカートの義務が課される数は30頭である。その数が30頭に達した時、そのザカートは一歳以上の雄あるいは雌の子牛を一頭である（シャーフイー派とマーリキー派によると、雌の子牛を納める方がより好ましいとされる）。その数が40頭に達した時、そのザカートは二歳以上の雌の子牛を一頭である（ハナフィー派以外の三つのマズハブは、納める子牛は雌牛でなければならないということ意見が一致している。ハナフィー派は雄の子牛も容認している）。その数が60頭に達した時、そのザカートは一歳以上の（雄あるいは雌の）子牛を二頭である。一方、その数が70頭に達した時、そのザカートは二歳以上の雌の子牛を一頭と一歳以上の雄の子牛を一頭である。その数が80頭に達した時、そのザカートは二歳以上の雌の子牛を二頭である。一方、その数が90頭に達した時、そのザカートは一歳以上の雄の子牛を三頭である。そしてその数が100頭に達した時、そのザカートは二歳以上の雌の子牛を一頭と一歳以上の雄の子牛を二頭である。一方、その数が110頭に達した時、そのザカートは二歳以上の雌の子牛を二頭と一歳以上の雄の子牛を一頭である。

その数が120頭に達した時、そのザカートは一歳以上の雄の子牛を四頭または二歳以上の雌の子牛を三頭であり、以下同様である。すなわち、飼育している牛の数が増えると、課されるザカートの数も加算される。水牛のザカートは、牛に課されるザカートと全く同じである。

**山羊に課されるザカート**：ザカートの義務が課される山羊のニサーブあるいは数は40頭である。その数が40頭に達した時、そのザカートは一歳以上の雌山羊を一頭である。その納入方法は飼育している山羊の種類による。もし普通の山羊ならば、同種の山羊をザカートとして納め、もし羊であった場合は同じ羊をザカートとして納める。またもし二種類の山羊を飼育しており、羊の方が普通の山羊より数が多かった場合、羊の方をザカートとして納めなければならない。もし同じ数の場合、例えばある人物が普通の山羊を20頭と羊を20頭飼育していた場合、ザカートの徴収者は一頭の雌を、望ましいと思う種類の中からどれでも自由に選び取ることができる。この規定は

ハナフィー派とマーリキー派との間で一致している。一方シャーフィー派とハンバリー派は、価格が等しければ普通の山羊のザカートとして羊を、またはその逆を納めることを容認している。

さら詳しく述べると、その数が121頭に達した時、そのザカートは雌山羊を二頭である。一方その数が201頭に達した時、そのザカートは雌山羊を三頭である。またその数が400頭に達した時、そのザカートは雌山羊を四頭である。それ以外については、上述の数から100頭増える毎にザカートとして雌山羊を一頭納める必要がある(次号では作物に課されるザカートについて解説する)。

## ■第131号 [Qalam 1961.6:31-34]

### Q.557(128-01)

「イスラムにおけるザカートの法とすべての細部規定」(4)

#### A.557

先の号では家畜に課されるザカートについて解説し、さらにその前の号では金銀に課されるザカート及び商品に課されるザカートについて解説した。今度は作物のザカートについて解説しよう。

**4. 作物に課されるザカート:**先の号で解説した通り、作物に課されるザカートの義務は、一般的な典拠、そしてコーランとハディースに拠る特別な典拠に基づいて確定している。最も崇高なるコーランの中で、アッラーは次のように仰せになっている。「汝らがその作物を収穫する(刈り入れる)時、その収穫物(その作物のザカート)を与えなさい」。

そして使徒ムハンマドはハディースの中で次のようにおっしゃっている。「雨によって水を得る作物はどれも10%のザカートが課される。また井戸から水を引く(など)により水が与えられる作物は、どれも5%のザカートが課される」。

その条件は、以前説明した一般的なザカートの条件と同じである。また別の条件や規定もあり、それについて四大マズハブは次のように解釈している。

シャーフィー派は、作物と果物類に課されるザカートの義務は、以前説明した一般的なザカートの条件にくわえて、以下三つの条件の下に課されると述べている。第一に、収穫した作物は食欲を満たすもの、例えば小麦、コメ、キビ、トウモロコシ、キマメ、白マメなどでなければならない。一方食欲を満たす食糧ではないもの、例えばシード、コリアンダーなど

といった種類のものにはザカートの義務は課されない。第二に、それを所有する者が存在しなくてはならない。ゆえにモスクに寄付された作物は、特定の所有者がいなかったため、ザカートの義務は課されない。第三に、ニサーブを満たしていなければならない。

ザカートの義務が課される果物類は、ナツメヤシの実とブドウだけである。ニサーブを満たした時、収穫物にザカートの義務が課される。そのニサーブとは5「ワサク」あるいはマレーの伝統的単位によれば約375ガントン[約4.5リットル]である。これは穀物の土がきれいに落とされ、殻が外された状態の時である。もしその穀物がコメのように籾殻が付いたままで、あるいは土と混ざった状態で貯蔵されたものだった場合、ザカートとして計算されるのはきれいな状態でニサーブを満たしたのもののみとなる。そのニサーブを満たすために、例えばコメと他の作物とをまとめることはできない。つまり、もしある人物の収穫したコメがニサーブを満たしていなかった場合はザカートの義務はなく、トウモロコシなどとあわせてニサーブを満たすことはない。ザカートの義務が課される他の収穫物に関しても同様である。過去の年度の収穫物によってニサーブを満たすため、その年度の収穫物を貯蔵する必要はない。納めるザカートの額は、作物が成長するための水を得る方法に左右される。雨水や川の水で生長するどの作物にも、10%のザカートが課される。運んだ水あるいは人を雇って運ばせた水を与えられたどの作物にも、5%のザカートが課される。またもしある人物の作物が、雨水と共に運んだ水あるいは人を雇って運ばせた水を与えられて生長したならば、7.5%のザカートが課される。

ハナフィー派は次のように述べている。ザカートの義務が課される収穫物は“ashriyyah”の土地から刈り入れたものである。したがって、“kharājiyyah”の土地から刈り入れた収穫物にはザカートの義務は課されない。“ashriyyah”の土地には、収穫した作物に10%のザカートが課される。それはすなわち、それは、イスラム教徒と非イスラム教徒が戦争をしている時代にイスラム教を信仰し敵対しない者の所有地、またはイスラム教徒によって征服され、イスラム教徒に分け与えられた地域、あるいはイスラム教徒の人々によって開拓され植え付けが行われた地域に入植した者に与えられた土地のことである。

一方、“kharājiyyah”の土地とは戦闘においてイス

ラム教徒に征服された地域に含まれ、課税と引き換えにそれぞれの所有者の手に委ねられた土地である。その土地から収穫した作物は、その土地を利用し肥沃にする意図で栽培されたものでなければならない。ゆえに様々な木材、草、そして竹にはザカートの義務は課されない。なぜなら、そうした種類の植物によって土地が肥沃になることはなく、それどころか土地をダメにするからである。上記の種類の植物が収穫され売られた場合にニサーブをちょうど満たしていたならば、その価格に基づいたザカートの義務が課される。

“kharājiyyah”の土地は、課されたハラージュ[イスラム法における土地に対する課税]（税）にくわえて収穫物に課されるザカートを徴収するために、栽培が行われなければならない。よって“kharājiyyah”の土地が栽培に適しており、そしてその所有者に栽培する能力があった場合に、そのように決定される。もしその所有者に栽培する能力はあるがそれを行わない場合はザカートを支払う義務はないが、その土地が栽培可能（単に栽培をしたくないだけ）と見なされるため、ハラージュ（定められた税）を払う義務がある。

ハラージュ（“kharājiyyah”という類いの土地に定められた税）以外にザカートが義務付けられる理由は、その土地が生きており収穫を生むからである。よって、たとえそれが計算（ハラージュを徴収する当局が用いる計量）上のものに過ぎないとしても、生きていて栽培に適しているという土地の状態を根拠にその義務が課される。

この作物のザカートとして、雨水あるいはその土地に引かれた川の水で育つ収穫物はその10%、また運んだ、あるいは人を雇って運ばせた水を与えられている作物の場合はその5%を支払う義務がある。

ザカートの義務が課される収穫物の種類は、小麦、コメ、トウモロコシといった食欲を満たす全ての品種、そして全ての野菜類、そして全ての果物類、また全ての香辛料類であり、量の多寡にかかわらず課される。ニサーブや満一年という期間は条件付けられていない。一方ヘナ（指甲花）の種や茄子の種のように、苗を作るだけの穀類にはザカートの義務は課されない。木から出るゴムの樹液にもその義務は課されない。栽培のために出した経費は栽培者の負担となる。全ての収穫物に課されたザカートは、支出したいかなる経費も差し引くことなく支払わねばならない。もしその作物が収穫する前に売られたならば、

ザカートの義務は購入者に課される。またそれが果実をつけた後に売られた場合、そのザカートの支払いは売り手に課される。

野菜類にザカートの義務が課される期間は実をつけた時であり、そしてそれを摘む時にザカートを支払わねばならない。穀物に課されるザカートの支払い義務の時期は、穀物を選別し計量した時である。ダメになったものは、ザカートを支払う義務は課されない。持ち主が食べざるを得なかったものも同様である。

ハンバリー派は次のように述べている。ザカートの一般的な条件にくわえて、以下二つの条件の下に作物のザカートが義務付けられる。第一にその収穫物が貯蔵可能なものであること、第二にそれがニサーブを満たしていることである。そのニサーブは5ワスクであり、その収穫物の皮や土、またはゴミがきれいに落とされた後、またその実と葉が乾いた後に計算される。

ザカートの義務が課される作物に区別はない。それが穀類だろうがその他のものであろうが、また小麦、豆、青菜あるいは根菜といった種類は関係ない。しかし（ブドウとナツメヤシの実を除く）果物類にはザカートの義務は課されず、野菜類も同様である。雨水で生長する作物の収穫物に課されるザカートは10%である。また運んだ水で生長する作物に関してだが、そのザカートは5%である。もし半分は雨水を得て、そしてもう半分は運んだ水が与えられた場合、そのザカートは7.5%である。もしそれが定かでない場合、そのザカートは10%である（なぜならそれがより安全だからだ）。

穀物に対するザカートの義務が課される時期は、それが十分に熟し、収穫し貯蔵するのに適した時である。果物類も食べ頃の時である。もしその所有者がそれを腐らした、あるいはその後それを売った場合、困窮者の権利のために所有者はそのザカートの支払いは猶予される。もし自然に腐ったならばザカートは解消されるが、もし貯蔵された後にそれが腐った場合、困窮者のために所有者はそのザカートの支払いを猶予される。

マーリキー派は次のように述べている。実が熟して食べ頃になった時、その作物にザカートの義務が課される。風に吹かれて落ちた実は、それを収穫することができ、そこから利益を得る、あるいは他の人に贈る、あるいは家畜の餌にする、またはその果実を取

集した(収穫した、摘んだ)人々の賃金とするなどといった場合には、計算に入れる(ザカートを支払う)必要がある。鳥やバツタに食べられた、あるいは暑さ寒さによってダメになった、あるいは家畜に食べられた収穫物は計算されない(ザカートを支払う義務はない)。作物のザカートはニサーブ、すなわち5ワサクを満たすことを条件に義務付けられる。ザカートの義務が課される作物は小麦、コメ、トウモロコシ、キビ、全種類の豆、そしてオリーブの実である。また果物類はナツメヤシの実とブドウである。単に雨水あるいは川の水だけで足りる作物に関しては、その果実に課されるザカートは10%である。また運んだ水を与えるものについては、そのザカートは5%である。また、もし半分の期間は雨水を得て、そしてもう半分の期間は運んだ水を与えた場合、そのザカートは7.5%である。

## ■第132号 [Qalam 1961.7: 26-31]

### Q.557(128-01)

「イスラムにおけるザカートの法とすべての細部規定」(5)

#### A.557

鉱物資源と“rikāz”[埋蔵資産]の定義について、四大マズハブは以下のように説明している。シャーフイー派は次のように述べている。鉱物資源とは形成された場所である地下から採掘された物をいう。ここで言うところの(またザカートの義務が課される)鉱物資源とは金と銀のみである。その他の鉱物、例えば鉄、銅、錫などといったものにはザカートを支払う義務はない。またその鉱物が固体か液状かは区別されない。金銀の鉱物資源には2.5%のザカートを支払う義務が課される。これは以前解説した条件のもとで金銀に課されるザカートと同じであるが、満一年の経過を求める条件は除かれる。ここではそれは条件として挙げられていないが、別の条件が一つある。その鉱物は地主のいない、もしくは自らが所有する土地で発見したものでなければならないということである。もしそうでない場合はザカートを支払う義務はない。ただし、寄付された一定の土地からその鉱物が発見された場合、または発見された後にその土地が寄付された場合は除かれ、その場合はザカートを支払う義務が発生する。

また採掘した鉱物がニサーブを一度に満たすということは条件ではなく、何回かに分けて採掘し、後に

それらを一つにまとめた結果ニサーブを満たした場合もザカートの義務が課される。

鉱物資源のザカートを支払うよう義務付けられている時期は、それを選別し洗浄する準備ができた時である。まだそれが洗浄されていない時にザカートを支払ったとしたら、それは無効となる。

“rikāz”と言われものは、ジャーヒリーア時代に昔の人々によって埋められた品々のことである。そのザカートの率は五分の一(20%)であり、それを発見したら即刻それを納めねばならない。ニサーブを満たした時点で満一年経過(必要があるという条件)を除いて、ザカート規定において広く知られている条件の下にそれを納めることになる。

一方、もしある人物がそれを地表(地下に埋められていない状態)で見つけた場合、その代物は“rikāz”とはならず、“luqathah”(所有者が不明の状態で見発見された物)となる。もしそれがジャーヒリーア時代の人々によって埋められたものでなかった場合、例えばイスラム教徒の権利があることを示す印が見つかった場合、法的にはその所有者、またはそれが判明している場合はその相続人に返還しなければならない。もしそうでなければ、それは“luqathah”となる。それがジャーヒリーア時代の人の所有物であるのか、あるいはイスラム教徒の所有物であるのか分からない場合も同様である。もし“rikāz”である代物が地主のいる土地から見つかった場合、地主が所有権を主張したならば、彼にその権利がある。もしそうでないとしたら、一番初めに上記の土地を所有していた地主が判明しているのであれば、彼にその権利がある。ハナフィー派は次のように述べている。鉱物資源(金属)、あるいはその土地で見つかったそこから掘り出されたものは、それが至高なるアッラーにより創られ、誰かがその場に置くことなく存在している金属だろうが、あるいは異教徒たちによって埋められた埋蔵資産だろうが、イスラム法にもとづき、地中から見つかった物とされる。

鉱物資源から支払われるザカートは、事実上則ればそれはザカートとは呼ばれない。なぜならザカートに課される条件がこの二つには課されていないからである。

鉱物資源は三つに分類される。それは火で溶かすことができるもの、液状のもの、そして火で溶かすことができず液状でもないものである。火で溶かすことができる鉱物とは金、銀、銅、鉄、そして錫である。

また液状のものとは石油などである。一方、火で溶かすことができず、液状でもないものとは宝石類である。火で溶かすことができる鉱物のザカートの率は五分の一（20%）である。ザカートを納める場所は、戦利品の五分の一を寄せ集める場所である、とコーランに記されている。五分の一を納めた残りは、地主のいない土地、例えば砂漠や丘といった土地にあった鉱物を見つけた者に委ねられる。

その鉱物にジャーヒリーアの人々の権利を示す印があった場合、それらには五分の一（20%）のザカートが課される。もしイスラム教徒の権利を示す印があった場合は、それは“luqathah”の品々（所有者が不明な拾得物）となる。そして五分の一のザカートを支払う義務は課されない。もしその印と形が（ジャーヒリーアの人々のものか、あるいはイスラム教徒のものなのか）曖昧な場合は、それはジャーヒリーアの人々のものと見なすべきである。一方、地主のいる土地の中で見つけた場合、そのザカートの率は五分の一であり、その残りは地主のものとなる。鉱物や“rikāz”を自分の家の敷地内で見つけた者は、五分の一のザカートを支払う必要はない。そしてそれは家主の所有物となる。その鉱物あるいは“rikāz”を発見したのが男性あるいは女性、自由身分あるいは奴隷、成人あるいは子供、ムスリムあるいはズィンミー〔イスラム国家内で庇護民とされている非イスラム教徒で、主にキリスト教徒やユダヤ教徒〕の異教徒であろうと、区別はない。

例えば石油などの液状のものにはザカートの義務は課されない。同様に、例えば宝石類のように溶かすことができず、液状でもないものにもザカートは課されない。しかし、液状のものなかで水銀は例外であり、水銀が見つかった場合は五分の一のザカートを支払わなくてはならない。武器や道具、また宝飾品を含む埋蔵資産には五分の一のザカートを納める義務がある。海から採られた品々、例えば真珠、珊瑚、魚などといったものには、商品とする場合を除きザカートは課されない（それらに対しては商品としてのザカートが課される）。

マーリキー派は次のように述べている。例えば金、銀、銅、錫、そして硫黄といった鉱物資源や金属は至高なるアッラーが大地に創り給うたものである。これらは後ほど解説する“rikāz”とは異なるものであり、もしそれらが金や銀であった場合はザカートを納める義務がある。これは、以前解説した自由身分、イス

ラム教徒、ニサーブを満たしているというザカートが課される条件のもとづいて課される。満一年という期間に関しては条件として挙げられていない。ニサーブを満たす金銀から成る鉱物を一度に、あるいは何回かに分けて掘り起こした場合、ザカートを支払う義務がある。

鉱物あるいは金属には2.5%のザカートを支払う義務があり、それを受け取る権利を有するのは8つのアスナフである。しかしそれらの鉱物の種類の中で、“al-nadrah”として知られている容易に土を落とすことができる一塊の金銀は例外であり、五分の一のザカートを納めねばならない。ザカートを納める場所は戦利品を寄せ集める場所であり、イスラム教徒の公共の福祉のために遣われる。もし、金属を抽出するための費用は高くないが、抽出するための賃金が高かった場合、ザカートは2.5%だけでよい。そしてそれを受け取る権利を有するのは8つのアスナフである。そしてたとえ上記の塊がニサーブを満たしていなかったとしても、また（地中から）それを掘り出す者が奴隷あるいは異教徒だったとしても上述の通りである。

金銀ではない鉱物、例えば銅や錫に関しては、ザカートを納める義務はない。それらを商品とする場合は例外であり、後に商品としてのザカートが課される。

一方“rikāz”は、昔のジャーヒリーアの人々によって埋められた金銀などといった埋蔵資産を指す。それは印を証拠として判断される。もし埋蔵資産がジャーヒリーアの人のものか、あるいはイスラム教徒のものか疑わしい場合は、ジャーヒリーアの人のもつと見なすべきであり、金や銀などといったものだろうが、それを手に入れた者がイスラム教徒だろうがなかろうが、また自由身分あるいは奴隷だろうが、五分の一のザカートを納める義務がある。ザカートとして徴収される五分の一は戦利品と見なされるべきであり、イスラム教徒の公共の福祉のために遣われる。しかし、もし“rikāz”（埋蔵資産）を掘り出す経費が非常に高ければ、その場合ザカートは2.5%だけであり、そしてそれは8つのアスナフの福祉のために引き渡される。“rikāz”のザカートはニサーブを満たすことを条件としていない。ザカートを納めた後の残りは、埋蔵資産が発見された土地の持ち主のものとなる。それはその土地を相続する、または開拓したり植え付けを行ったりすることで所有した場合で

ある。一方もしその土地を、例えば売買によって、あるいは人から贈与されて所有したならば、ザカートを納入した後の残りは、その土地をその人物に売却した最初の地主のもの、あるいはそれを発見した者のものとなる。一方、その土地が誰の所有地でもない場合、(ザカートを支払った後の)残りはその“rikāz”を手に入れた者の所有となる。

イスラム教徒あるいはズィンミーの異教徒の人々によって埋められた埋蔵資産に関しては、その所有者あるいは相続人が判明している場合、彼らの所有となる。もしそれを受け取る権利を有する人物が不明の場合、その財産は“luqathah”(発見物)とすべきであり、(権利を有する者がそれを要求し易くなるように)一般の人々にその事実を一年間公示しなければならない。もし誰もそれを要求しなければ、その財産が数百年の間埋まっていたことを示す印があった場合を除いて、それを見つけた者の所有となる。もしその所有者あるいは相続人がもはや判明しなかった場合、その時は埋蔵資産があった事実を一般に公示あるいは発表する必要はない。それは所有者が不明な財産となり、バイトゥルマルに引き渡し、イスラム教徒の公の福祉のために使わなければならない。ジャーヒリーアの民の埋蔵資産も同様であり、地表あるいは砂地で発見された彼らの財産に対しても五分の一のザカートを支払う必要がある。そしてその残りはそれを手に入れた者に委ねられる。

真珠や珊瑚といった海から採れたものに関してはザカートを支払う義務はなく、それを手に入れた者の所有となる。

ハンバリー派は次のように述べている。鉱物資源とは地中で形成された物質であり、金、銀、ダイヤモンド、めのう、銅、そしてバトゥ・チュラ[アイライン用の化粧品として使われる石]といった固形のもの、石油などの液状のもの両方を指す。地中から物を採掘し、それを所有する者は、以下二つの条件の下に2.5%のザカートを支払う義務がある。第一に、その鉱物が(もし金銀であった場合)洗浄し溶解した後にニサーブを満たすこと、あるいは金銀以外の鉱物であった場合はその価格がニサーブを満たすことである。第二に、その採掘者がザカートの義務が課される人々であることである。したがって、もしその者がズィンミーの異教徒あるいは他の異教徒であった場合、ザカートの義務は課されない。もしその鉱物が固形のもの、あるいは所有地から採掘したものだった

場合、たとえ地主以外の者が採掘したとしても、地主の所有となる。しかしその人物(地主)は、その鉱物が手元に届いた以後を除き、ザカートを納める義務はない。ニサーブを満たすために金属の一種を別の種類のものとまとめることは許されない。ただし、金銀の場合は例外で、その二つはニサーブを満たすためにまとめることが許される。

一方、もしその鉱物が地主のいない土地で見つかった場合、その鉱物は採掘者の所有となる。金または銀、あるいは武器、または衣服など、いかなる発見物に対しても、採掘者は2.5%のザカートを支払う義務がある。麝香を手に入れた者、または海から真珠または珊瑚、あるいは魚などを獲った者は、たとえそれらがニサーブを満たしていたとしても、ザカートを支払う義務はない。

一方、“rikāz”とは、ジャーヒリーアの民、あるいは過去の時代の異教徒たちによって埋められた品々を指す。地表で発見され、異教徒の人々の所有であることを示す印がある物に関する規定は、“rikāz”の規定と同じである。もしそのものにイスラム教徒の所有物であることを示す印があった場合、あるいはイスラム教徒と異教徒の両方の所有物であることを示す印があった場合、その代物は“rikāz”と呼ばれることはなく、“luqathah”(拾得物)となり、“luqathah”の規定が適用される。“rikāz”の物を手に入れた者はその五分の一のザカートを納める義務が課され、それをバイトゥルマルに引き渡しなければならない。そしてそれはイスラムの権力者によって、イスラム教徒の公共の福祉のために使われる。そしてその残りは、そのものが地主のいない土地で発見されたのであれば、それを手に入れた者のものとなる。もしそのものが自分の土地の中から発見された場合、発見者のものとなる。また他人の土地から発見された場合でも、もしその地主が要求しなければ、それも発見者の所有となる。もしその地主が説明もなしにそれを要求した場合、その発見物は宣誓を行った後に彼の所有となる。一方、もしある人物が他人の土地に侵入し、その中に埋まっている物を採掘する、あるいは掘り出した場合、その物はその土地の所有者のものとなる。またもしその人物が地主の許可を得てその土地を掘り起こしたならば、その人物に採掘物を所有する権利がある。

■第134号 [Qalam 1961.9:44-45]

Q.558(134-01)

使徒ムハンマドの奇跡についてお伺いします。彼の奇跡は一つのみ、つまり最も崇高なるコーランしかないというのは本当でしょうか。というのは、これが半数の人の意見だからです。

A.558

使徒ムハンマドの奇跡は聖典コーランだけではなく、それ以外にも数多くある。これらの奇跡は最も崇高なるコーランの中に記されており、またブハーリーやムスリムなどといった人たちのハディースの中でも伝えられている。コーランの中に記されているその奇跡の半数は、イスラー[夜の旅]とミラージュ[昇天]の出来事である。この出来事は無論、異常且つ「慣例を破る」ものである。コーラン「夜の旅」の章でアッラーは、我らが崇敬するムハンマドが、マッカ・アル＝ムカルマ[メッカ]のマスジド・ハラム[聖モスク]からパレスチナのバイトゥル・マクデイス[エルサレム]へとイスラー(夜の旅)に連れて行かれた、とはっきりと仰せになっている。

ブハーリーとムスリムの伝承によるハディースの中には、以下のような詳しい説明がなされている。彼はその夜、ミラージュに連れて行かれ、天空に(上り)七層の天界を突き抜け、スイドラ・アル＝ムンタハー[聖木]の上を通過した。これらのハディースはコーランに支持されている。コーラン「星」の章の中で、彼は「スイドラ・アル＝ムンタハー」の傍で再び天使を見たと言われている<sup>28)</sup>。一方ハディースの説明によると、「スイドラ・アル＝ムンタハー」は七層目の天界に立っていた。これらは全て明白な事実であり、信者たちがこれを否定することはない。

またコーランの中でも、もう一つの奇跡について記されている。使徒ムハンマドが全力を注いで、メディナに侵攻する多神教徒たちに対抗するための軍備を整えた。そして両軍(イスラム教徒と異教徒)はバダルの戦場で相見えた。そこで殿下が全能なるアッラーに援助を請うと天使が降りて来て、イスラムの敵と戦っているイスラム軍を助けた。

この奇跡はコーラン「戦利品」の章の中で、至高なるアッラーによって描写されている。その啓示は次の通りである。「思い起こしなさい。汝らが神に助けを求めた時、神は汝らの願いに応じて(言い給うた)

28)「そう言えば、もう一度お婆を拝したことがあった。(天の) 涯なる聖木のところであった(『コーラン(下)』p. 154)」。

『まことにわしは千人の天使を(遣わし) 汝らのもとに控えさせ、汝らを助けよう』。アッラーはただ、嬉しい知らせをもたらし、それをもって汝らの心を落ち着かせようと御助け給うたのである。そして助けはアッラーの御許からのみ(来る)。まことにアッラーは威力あり、聡明なる御方である<sup>29)</sup>。

過去、現在、そして未来の信者たちは、それが奇跡であるがゆえにその出来事の真实性を認めるに違いないが、心を患った(疑念を持ち、懐疑的な)人々は、彼らの理性に適った、または欠陥があり逸脱した彼らの信仰により様々な口実をつけてはそれを否定した。

これは単にコーランの中に記された使徒ムハンマドの奇跡の一例に過ぎない。他にも数多くの奇跡があり、その出来事は複数のハディース、その大半はブハーリーとムスリムの伝承によるハディースの中に記されている。例えば次のような使徒ムハンマドの奇跡がある。それは、あの方の指の間から水が吹き出したこと。少量の水が大量になったこと。4、5人に分け与える程度の食べ物が、我らが崇敬する方の恩恵によりそれが何百人分もの量になったこと。また祈祷がすぐに受け入れられること。そして未来の出来事について予言し、その後予言通りに事が起こり、その事実が目撃されたこと。これらは全て否定することのできない事実であり、規範とされているイスラムの宗教や歴史に関する書物の節目に記されている。

我らが崇敬するムハンマドより前の預言者たちもそれぞれ、その時代に合った奇跡を起こしている。コーランの中には、預言者の身の上で起こった、あるいは彼らが起こした異例の奇跡あるいは出来事が語られている。預言者イブラヒーム[アブラハム]は火に焼かれもせず、炎に飲まれることもなかった。預言者ムーサー[モーセ]は海を二つに割り一本の道を作り、彼の追従者たちと共にその道を通った。そして預言者イーサー[イエス]は死者を生き返らせた。より詳しく説明すると、使徒ムハンマドと彼以前の預言者たちの奇跡についてアッラーは以下のように仰せになっている。「まことに我らは、汝より前にも何人かの使徒を遣わし、妻や子孫を与えた。そしてアッラーの御許しなしに使徒が奇跡を起こす(力)はない。

29)「(憶い起せよ) 汝らが主にお助けをお願いしたら、それに応えて、「よし、汝らのために天使を千人ほど続々と繰り出して援軍としようぞ」と仰せられた時のこと。これはみなアッラーが、ただただ汝らに嬉しい情報を与えて、それで汝らの気持を落ちつかせてやろうとてなされたこと。最後の勝利はアッラーのお助けあってはじめて成るもの。まこと、アッラーこそは全能で全知にまします(『コーラン(上)』p. 238)」。

すなわち、時代ごとに(記された)啓典がある。アッラーは御心のままにそれを抹消し、または確定し給う。そして啓典の母(全ての記録を内包する啓典)はアッラーの御許にある(「雷鳴」の章第38-39節)<sup>30)</sup>。

預言者ムハンマドが最後の預言者(ハーティム・アル・ナビーン)であるゆえ、アッラーにより彼に授けられたアッラーの啓典コーランは非常に大きな奇跡であり、それに匹敵するものはない。加えて、アッラーは、その特異性ゆえ、ただ一つの「章」を造るためにその真実を否定する人々に対して挑むよう、我らが崇敬するムハンマドに命じ給うた。それは次の通りである。「(ムハンマドよ) 言ってやれ。『これ(コーラン)と同じような一章を持ってこい(造れ)』と(「ユースス」の章第38節)<sup>31)</sup>。

「(ムハンマドよ) 言ってやれ。『たとえ人間とジンが集まって、このコーランと同様のものをもたらそう(造ろう)としても、たとえ彼らが互いに助け合ったとしても、彼らはこれと同じものをもたらしことはできない』と(「夜の旅」の章第88節)<sup>32)</sup>。

アッラーは最も偉大なる御方である。

## ■ 第135号 [Qalam 1961.10:39-41]

### Q.559 (135-01)

ある時、ある者が宗教について論じ、そして相手が誰であろうと、例えばウラマーであろうと挑み、非難し、一般庶民のイスラム教徒たちの心中にウラマーに対する嫌悪をかきたて、そして彼らが宗教に背を向けるような結果をもたらした場合、その者をムナーフィク[偽信者]と呼ぶことは許されますか。

ムナーフィクがどのような状況にあり、彼らがどのように活動しているのか、そして彼らに命じるべき法について、ご説明願います。

30)「昔、汝より前にも、我らは幾人も使徒を遣わし、妻や子孫を授けた。だが、どの使徒も、アッラーのお許しなしには、絶対に神兆を演ずるわけには行かなかった。すなわち、時代ごとにそれぞれ啓典があって、アッラーは御心のままに(その文章を)消したり、確定したりなさる。御手元には啓典の母体をおもちになっておられるから(『コーラン(中)』p. 54)。」

31)「それでも彼らが『どうせこれは、あの男のひねり出した賈物にせものさ』などと言うのなら、お前、言い返してやるがよい、『よし、それではお前たちも一つこれと同じような文句をひねり出して見よ。アッラー以外のどんな(神様)にでも(啓示を)お願い申して見よ、もしお前たち本気でそのようなことを言っているのなら』と(『コーラン(上)』p. 283)。」

32)「言ってやるがよい、『人間と妖霊とが束になってこのクレーンに似たものを作り出そうとかかったところで、似たものなど絶対に作れるものではない、たとい彼らはお互いに協力し合ったとしても』と(『コーラン(中)』p. 106)。」

## A.559

これに関して、まずは預言者ムハンマドの時代におけるムナーフィクの人々とその行動や振る舞いについて解説することが不可欠だろう。簡潔に言えば、ムナーフィクとは特定の目的を持ち、表面だけ繕った人のことを指す。利益がある、あるいは対抗することができないと分かった時、彼らはアッラーやその使徒ムハンマドの命令に従う、あるいは忠誠を誓うふりをする。しかしその陰で、彼らはイスラムを崩壊させることに努めている。預言者ムハンマドの時代において、ムナーフィクの長はアブドアッラー・ビン・ウバイであった。ムナーフィクの人々に関して、この回答においては、イスラムを崩壊させるためどのように彼らが発動したかについて、また例えばバダルやウフドなどの戦いで起こったように、イスラムを崩壊させるために彼らがどのようにしてイスラムの敵に進んで利用されていったかについて、より深く検討することにしたい。その伝承からは、彼らの目的とは別の分子の手先になることであり、自分たちと比べてイスラム教が発展していることに憎しみを感じる以外に、彼らはイスラム〇〇〇[以下、ページの印刷により原語不明な箇所がある]に入信することで憎しみを植え付け、イスラムの〇〇〇名を腐敗させ、朽ちさせることにより、イスラム教徒の地位を崩壊させることに協力していた、ということが明らかとなっている。

今日の〇〇〇と比較してみよう。現代のムナーフィクが今日の世界状況〇〇〇どのように働いているのかということを検討したい。この〇〇〇においてイスラムの地位を圧迫する二大集団が存在する。すなわち、〇〇〇(キリスト教徒を含む)と共産主義者、無神論者と社会主義者の集団である。資本家集団は、まず〇〇〇の弱点を調べ、それを理解した上でイスラム〇〇〇に入る。そして若者の心中に物質主義への陶酔を生じさせる〇〇〇彼らは働いている。次に彼らは学識のある〇〇〇を侮辱し、学識のあるウラマーが常に〇〇〇、常に汚れていると説き、それにより物質主義に酔った若い子供たちはすぐにウラマーらを嫌悪の目で見ようになった。〇〇〇若い子供もまたウラマーの近くに寄ろうともしなかった。近寄るところか近くにいることさえ嫌がった。なぜなら彼らはウラマーに対して〇〇〇嫌気がさしたからである。彼らは自らの資金を遣い、贈賄可能なルバイには誰にでも賄賂を与えた。それはイスラム

を決裂させるために派閥同士の憎み合いをけしかけ、マズハブの間に分裂感情を生じさせ、結果マズハブの間に口論や殺人を生じさせることを目的としていた。これはどこでも一般的に起きていることであり、インド、エジプト、つづいてインドネシア、さらに我が祖国にまで及んでいる。この大集団における分裂の王者は、英国の植民地主義者であった。彼らのせいで多くの血が流れるに至った。

共産主義者と社会主義者は、当初無神論を大っぴらに唱えていたが、その大っぴらな手段ではイスラム教徒に対抗できないと分ると、彼らは自由を説くことで宗教を信じる人々を軽んじるようになった。この間、彼らはムナーフィクとして働いていた。社会主義者は宗教に反しておらず、イスラム教もまた社会主義思想を教えていると公衆の前で主張するよう、彼らは命じられた。これらのムナーフィクたちは遠慮なくモスクに入り、アッラーに忠実で、宗教を愛していると訴えかける。そのためにモスクに入った際、彼らは大衆を騙すために「礼拝を行う」が、一旦モスクを出れば酒を飲む。

彼らは、あらゆる手段を使ってイスラム教徒の心を惹き付ける一方で、イスラム教徒が互いに憎み合う種を植え付けているのである。預言者ムハンマドの時代であったならば、その方法は口頭を通じるのみであったが、現代では新聞がイスラム教徒を分裂させるシンボルとなっている。意見を持たず信仰心のない若い記者は買収された。賄賂を受け取った時、彼らは何も見えなくなり、そして折り目をハサミで切る[友人や兄弟に害を与えることを意味する諺]行動に出たのである。彼らは新聞を通じて宗教的分裂を促した。彼らは宗教論争や対立を誇張した。彼らを支持するグループがある一方で、彼らを認めないグループの反応や論拠は全て無視された。ウラマーは攻撃の標的とされ、愚弄された。宗教に関する古典は非難された。彼ら自身が正そうと動かなかったことはそのほかにも数多くある。彼らは思うがまま言葉をまき散らしている。それは他にもなく、イスラム教徒が団結できなくなり、互いに憎み合うようにさせることを目的としている。彼らはただ憎悪と分裂を引き起こすだけなのである。彼らは非難に非難を繰り返すが、自分たちの主張を重んじそれを実践することは少しもなかった。彼らのこうした行為の目的は、ただイスラム教徒を分裂させ、若者を宗教から遠ざけ、アッラーの道のためにジハードを遂行

する彼らの責任を一切忘れさせようとするにはかならない。このために、彼らは民族文化と言われる文化を活性化させた。それこそが、イスラム法の違反者となる若者を形成する場所となった。この全てはこのようなあらましで行われ、これにより宗教上ムナーフィクとなる人々を形成し、イスラム教徒の団結を崩壊させることを彼らに協力させることが容易となった。預言者ムハンマドの時代のムナーフィクたちと現代のムナーフィクたちの状況を注視した時、そこに違いはないが、むしろ現代のムナーフィクの方がより危険であり、より多くの災いをもたらしている。彼らはアッラーやその使徒ムハンマドの命令に従うふりをして、実際にはイスラム教徒の信仰を分裂させ、信者を惑わせているのである。彼らは外見上こそイスラム教徒だが、心中ではアッラーとその使徒ムハンマドを信仰せずイスラム法の全てを否定している。

もし彼らが死んだらどうなるのだろうか。アル=タバリーはそのタフシールの中で次のように述べている。ムナーフィクの長が死んだ時、その子供であるアブドゥッラー・ビン・ウバイが預言者ムハンマドの元を訪れた。その子供は高名な預言者ムハンマドの教友であった。彼は預言者ムハンマドのもとを訪れ、預言者に父親の遺体に礼拝を捧げてほしいと頼んだ。そしてアッラーが彼の父親の罪を赦すよう祈ってほしいと頼んだ。その死者は多くの追従者がいる首長であったため、使徒ムハンマドは数多くの彼の追従者が真のイスラム、すなわち外面と内面の両方を兼ね備えたイスラムへと導かれることを期し、その死者の子供の願いを受け入れた。使徒ムハンマドが遺体の礼拝を捧げようとした時、突然サイーディナ・ウマル・ビン・アル=ハッターブが使徒ムハンマドに次のように尋ねた。「神の御使いよ、アッラーは貴殿にムナーフィクのために祈ることを禁じ給うたのではないのですか」。その時預言者は、「否！我が神は私に選ぶよう御命じになったのだ。[彼らのために赦しを乞うのか、または彼らのために赦しを乞わないのか……]を」と御答えになった。そして使徒ムハンマドは礼拝を捧げたのだった。この出来事が起きた後、神は明確且つ的確にそれを禁ずる啓示を下し給うた。それは次の通りである。『汝は彼らの中の誰かが死んでも、彼らのために決して礼拝を捧げてはならない。その墓の上に立ってはならない。なぜなら、まことに彼らはアッラーとその使徒を信じず、イスラムの掟

を全て否定したからだ』。

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

## ■第136号 [Qalam 1961.11:38-41]

### Q.560 (136-01)

スンナ派のマズハブ、すなわちハナフィー、マリーキー、シャーフィイー、そしてハンバリーのどの派も、支障がないのに怠った礼拝のカダー[できなかった宗教行為の埋め合わせ]は義務ではないと述べているのでしょうか。少々ご説明願います。

### A.560

五回の義務の礼拝はその時間に行う必要がある。その法は以下の至高なるアッラーの啓示からの証明に基づいている。「まことに時を定めた礼拝は、信者に課された義務である」。支障がないにもかかわらず礼拝が遅れ、時間切れとなった者は誰であれ、その者は罪を負い、それは多大な罪となる。意図的に(怠惰や不注意で)礼拝を行わなかった者は直ちに悔悟し、怠った礼拝のカダーを全て一度に行う義務がある。疎かにした礼拝のカダーを行わないまま悔悟するだけでは何も利益はなく、助けにもならない。これがイスラムにおける法であり、四大マズハブはその決定に合意している。この問題に関してより詳しい説明を以下に行う。

**礼拝の支障**: 礼拝時間に遅れることが容認される支障とは、第一に寝過ぎること、第二に度忘れすることである。寝過ぎして、あるいは度忘れして礼拝を怠った者は罪を負うことはないが、その後直ちにカダーを行う必要がある。シャーフィイー派によると、度忘れして礼拝を怠り、それが不注意による場合、例えば「トランプ」(ダウン・バカウ [カードゲームの一種]) 遊びに夢中になっていたために度忘れした場合、それは支障とは呼ばず、それどころか義務の礼拝が遅れ、時間切れとなったがゆえの罪を負う。その者は悔悟し、その怠った礼拝のカダーを直ちに行う義務がある。

**四大マズハブの裁定による礼拝のカダーの法**: 時間切れとなった義務の礼拝は、支障があろうがなかろうが、直ちにカダーを行う必要がある。この裁定はシャーフィイー派を除いた四大マズハブの合意となっている(シャーフィイー派によると、支障がないにもかかわらず時間切れとなった礼拝は、直ちにカダーを行う義務がある。そして支障があつて礼拝の時間が過ぎた場合、カダーを行う義務はあるが柔軟に対応することができる)。

支障がない限り、時間切れとなった礼拝のカダーを遅らせることは許されない。その支障とは例えば生計を立てる、あるいは(ファルドゥ・アインとなっている) 学ぶことが義務となる知識を学んでいるといったことである。礼拝を怠る罪は単にカダーを行うだけでは消えず、悔悟もしなければならない。同様に、悔悟だけではその怠った礼拝の代わりとはならず、カダーを行わなければならない。なぜなら、悔悟の条件の一つが罪となる行為を止めることだからだ。

**時間切れとなった礼拝のカダーを行う方法**: 時間切れとなった礼拝は、時間切れとなったその礼拝の状況に応じてカダーを行わなければならない。もしその人物が航海の途にある場合、礼拝の短縮が許されている(端的に言えば、例えばズフルの礼拝 [正午過ぎの礼拝, 120] の4ラカート [礼拝の動作単位] を、航海の途にある際は2ラカートに短縮できる)。そして礼拝が時間切れとなった場合、一回に4ラカートを行う種類(例えばズフル、アスル [午後の礼拝]、そしてイシャー [夜の礼拝]) の礼拝は、たとえその者がもはや航海の途になかったとしても、そのカダーとして単に2ラカート行えばよい。これはハナフィーとマリーキー派に拠るものである。シャーフィイーとハンバリー派は異なる(シャーフィイーとハンバリー派によると、もし航海の途にあり、4ラカート行う種類の一回の礼拝が時間切れとなった場合、カダーを2ラカート行えばよい。これはまだ航海の途にある場合である。しかし航海の途中でない場合はカダーを4ラカート行う必要がある)。もし目的地にいた(航海の途中ではない) 時に上述の礼拝が時間切れとなった場合、たとえそのカダーを航海の間に行うとしても、カダーを4ラカート行う必要がある。

同様に、時間切れとなった礼拝が静かに読誦する礼拝(例えばズフルの礼拝) であった場合、たとえカダーを行う時間が夜だったとしても、カダーを行う際には同じように静かに読誦しなければならない

い。一方、もしその時間切れとなった礼拝が声高に読誦する種類（例えばマグリブの礼拝〔日没後の礼拝〕）だった場合、たとえそのカダーを行う時間が昼だったとしても、カダーを行う際は同じように声高に読誦する必要がある。これはハナフィーとマーリキー派に拠る。シャーフィイー派とハンバリー派は少し異なる（シャーフィイー派によると、その礼拝が静かに読誦する種類であろうと声高に読誦する種類であろうと、重視されるのは礼拝のカダーが行われる「時」である。つまり、ズフルの礼拝のカダーを夜に行う者は声高に読誦しなければならず、またマグリブの礼拝のカダーを昼に行う者は静かな声で読誦しなければならない）。（一方ハンバリー派によると、礼拝のカダーを昼間に行う場合は、静かな声で読誦する礼拝であろうと、声高に読誦する礼拝であろうと、またその者がイマーム〔礼拝の指導者〕になろうと、あるいは一人で礼拝を行おうと、静かな声で読誦しなければならない。またもし礼拝のカダーが夜に行われた場合でも、声高に読誦する種類の礼拝を行う時、つまりその者がイマームとなった時は声高に読誦しなければならない。一方もしカダーとして行う礼拝が静かな声で行う種類の礼拝であった場合は静かな声で読誦を行い、声高に読誦する種類であった場合でもそれを自分一人で行う時は静かな声で行わなければならない）。

**順序を守ること**：時間切れとなった礼拝のカダーを行う時は順序を守らなければならない（先に行くべきものを優先し、後で行うべきものを後回しにしなければならない）。ファジュルの礼拝〔夜明け前の礼拝〕のカダーは、ズフルの礼拝より前に、ズフルのカダーの礼拝はアスルの礼拝の前に行くようにしなければならない。同様に、カダーとして行う礼拝をカダーではない礼拝より先に行くことによって、その順序を守らなければならない。ハナフィー、マーリキー、そしてハンバリー派によると、上述の順序を守ることは義務である（これに関してはかなり詳細な解釈がなされている）。しかし、シャーフィイー派によるとそれはスンナである。さらに詳しく言うと、シャーフィイー派によれば、その数が少なからうが多からうが、あるカダーの礼拝と別のカダーの礼拝との間の順序を守ることはスンナである。もしそのカダーの礼拝を別の礼拝より先に行った場合、その礼拝は有効であるが、しかしそれはスンナに反することであり、再度繰り返した方がより好ましい。つまり、（カ

ダーの) アスルの礼拝をズフルの前、あるいはズフルの礼拝より前に、また木曜（のカダーの礼拝）を水曜日のズフルの礼拝の前に行えば、その礼拝は有効となる。

同様に、カダーの礼拝とカダーではない礼拝の順序も、以下二つの条件のもとでスンナとなる。第一に、カダーではない礼拝が時間切れになる恐れがないこと。ここでいう時間切れとは、定められた礼拝の時間に1ラカート行うことができなかった場合を指す。第二に、その者が（カダーを行おうとする）時間切れの礼拝を、（現在行っている）カダーではない礼拝に入る前に覚えていること。もしその者がカダーではない礼拝に入る前にそれを覚えていない場合、カダーではない礼拝を完了しなければならず、たとえそれを行う時間が残っていたとしても、カダーの礼拝を行うためにそれを中断してはならない。また、もしまだ多くの時間があると確信してカダーではない礼拝の前にカダーの礼拝を始め、礼拝開始後にカダーの礼拝を完遂すればカダーではない礼拝の時間を過ぎてしまうことが不意に明らかとなった場合、その瞬間に以下のことを選択しなければならない。第一に、その礼拝を中断すること。あるいは（ニーア〔意思表示〕を唱えることで）それを単なるスンナの礼拝に変更し、そして（時間に追いつくために）カダーではない礼拝を行うための挨拶の言葉を唱えることである。そしてこれが第一である。

**礼拝が時間切れで、その合計数が定かでない場合**：時間切れで、且つその合計数が定かでない礼拝を負っている者は、その者が負っている滞った礼拝の償い（カダー）を全て完了したと確信するまで、継続してカダーを行う必要がある。これはシャーフィイー派とハンバリー派に拠る。一方ハナフィー派とマーリキー派によると、すでに重大な疑義があるとき、その礼拝のカダーを行った後に、その者が負っている礼拝のカダーを全て完了したと確信すればそれで十分である。

また時間切れとなった礼拝のカダーを行う際は決められた時間に行く必要もなく、例えばズフルあるいはアスルの礼拝といった、ニーアを行う礼拝を表明すればそれで十分である。これは三つのマズハブ、すなわちマーリキー派、シャーフィイー派、そしてハンバリー派に拠る。一方ハナフィー派は次のように述べている。時間切れとなった最初やその後のズフルの礼拝のニーアを行う、あるいは時間切れとなっ

た最後のズフルの礼拝のニーアを行うとともに、時間を表明しなければならない。

**禁じられた時間に行うカダーの礼拝**：時間切れとなった礼拝のカダーは、たとえスナナの礼拝を行うことが禁じられた時間であっても、全ての時間に行うことが許される。四大マズハブの解釈は次の通りである。シャーフィイー派は次のように述べている。時間切れとなった礼拝のカダーは禁じられた全ての時間に行うことが許される。しかし、カダーを行う時間を禁じられた時間に意図的に決めた場合は例外であり、そうした場合にカダーを行うことは許されず、その礼拝は無効である。同様に、カティブが金曜礼拝のフトゥバ〔説教〕を読んでいる最中、あるいはカティブが壇上に上がった矢先にカダーを行うことは許されず、その礼拝は無効である。

ハナフィー派は次のように述べている。三つの時間に時間切れとなった礼拝のカダーを行うことは許されない。すなわち、日の出が始まる時間、日が沈み始める時間、そして日の入りの時間である。上記の時間以外は、アスルの後だろうと、礼拝のカダーを行うことが許される。

マーリキー派は次のように述べている。もしある人物が、時間切れとなった礼拝があると確信あるいは憶測している場合、たとえ禁じられた時間であってもそのカダーを行わなければならない。一方、もし時間切れとなった礼拝があるかどうか疑わしい場合は、禁じられていない時間にカダーを行わなければならない。

ハンバリー派は次のように述べている。時間切れとなった礼拝のカダーは禁じられた全ての時間で行うことが許される。

**カダーを行うべき礼拝がある者がスナナの礼拝を行うことはできるか**：もしスナナの礼拝を行った場合、それはカダーの礼拝を直ちに行う者の障壁となるだろうか。この問いに対して、四大マズハブは次のように説明している。シャーフィイー派の説明は次の通りである。時間切れとなった礼拝があり、直ちにそのカダーを行う義務のある（つまり支障がないまま礼拝を怠った）人々がスナナの礼拝を行うことは全面的にハラムである。そのスナナの礼拝が「スナナ・ラワーティブ」〔義務の礼拝の前後に行う随意的の礼拝〕だろうが、その他の礼拝だろうが、怠った全ての礼拝のカダーを完了し、滞った礼拝の負担が一掃されるまでハラムである。

ハナフィー派の説明は次の通りである。スナナの礼拝を行うことは時間切れとなった礼拝のカダーを直ちに行うことの障壁とならない。しかしより重要なのは、以下のスナナの礼拝を保留して時間切れとなった礼拝のカダーを行うことである。すなわち、スナナであるドゥハーの礼拝〔太陽が昇ってから正午前までに行う礼拝〕、スナナであるタスビーの礼拝〔「アッラーは讃える者を御聞き届け給う」と何度も唱える礼拝〕、スナナであるタヒヤート・アル＝マズジド〔モスクに入った時に挨拶として行う礼拝〕、ズフルの礼拝前に行う4ラカートの礼拝、そしてマグリブの後に行う6ラカートの礼拝である。

マーリキー派の説明は次の通りである。スナナであるその日のファジュルの礼拝や「スナナ・シーファとウイトル」〔義務に限りなく近い礼拝〕を除き、カダーを行う必要がある礼拝がある者が「スナナ・ナワーフィル」〔任意の礼拝〕の一部を行うことはハラムである。またハリ・ラヤ〔祝祭、断食明けの祝祭を指すことが多い〕の礼拝などのスナナの礼拝も例外である。ハンバリー派の説明は次の通りである。カダーを行う必要がある礼拝がある者が、mutlak〔絶対的〕なスナナであるナワーフィルの礼拝を行うことはハラムであり、もしその者が行えばそれは無効である。スナナであるラワーティブやウイトルの礼拝といったmuqayyad〔限定的〕なスナナであるナワーフィルの礼拝を行うことに関しては、その者がそれを行うことは許されるが、カダーを行うべき礼拝が多い場合は上述のスナナの礼拝を保留することが第一である。ただし、そのうちファジュルのスナナの礼拝は除外される。なぜなら、たとえカダーを行うべき礼拝が多くとも、イスラム法でそれを行うことが求められているからだ。

以上が四大マズハブの解釈による、時間切れとなった礼拝のカダーに関するイスラムの法である。

## ■ 第137号 [Qalam 1961.12: 8-10]

### Q.561 (137-01)

近頃新聞で、『素晴らしく美しいいくつかの真珠』(Beberapa Mutiara yang Bagus Lagi Indah)と題するマッカ・アル＝ムカッラマ〔メッカ〕在住のシャイフ・アブドゥル・カディル・アル＝マンディリイの著書について喧しく論じられています。この本の内容について少しご説明願います。

## A.561

さらに明解となるように、我々はまず上述の本の著者について説明したい。(スマトラ島のマンダイリン地域出身の) シャイフ・アブドゥル・カディル・ビン・アブドゥル・ムッタリブ・アル=インドネシ・アル=マンディリ導師である。彼は高名なウラマーとして知られており、マッカ・アル=ムカッラマのマスジド・ハラムで教えている。聖地に長い間住んでいたため、彼はサウジの国籍を取得し、サウジアラビア国民となった。

**彼の著作について：**彼が執筆したマレー語やマレー(ジャウィ)文字で表記された著作や論文は合計19冊ある。それは以下の通りである。

1. 『イスラム、宗教、そして(国家)主権 *Islam Agama dan Kedaulatan (negara)*』、2. 『封建階級と資本主義、社会主義、共産主義(に基づく諸集団)についてのイスラム教の見解 *Pendirian Agama Islam Terhadap Kaum Feudal dan (Golongan-golongan yang Berdasarkan) Kapitalisme, Sosialisme dan Komunisme*』、3. 『マレーシア・ブルリス州の大イマーム、アブー・バカル・アル=アシャーリの過ちを照らす太陽の光り *Sinaran Matahari Buat Penyuluh Kesilapan Abu Bakar al-Ashaari Imam Besar di negeri Perlis Malaya*』、4. 『アル=マズハブ、あるいはマズハブへの追従はハラムではないことについて *Al-Mazhab atau Tiada Haram Bermazhab*』、5. 『ハジとルバイの武器(礼拝、ズィクル[アッラーの御名の念唱]、フトゥバ[説教]などを含む) *Senjata Tok Haji dan Tok Lebai (mengandung doa-doa, zikir-zikir, khutbah-khutbah, dan lain-lainnya)*』、6. 『シャーフイー派における有名な書物に関する解説——アラビア語 *Al-Khazā'in al-Sunniyyah*』、7. 『ブハーリーとムスリムのサヒーフ集からのハディース選集——アラビア語 *Tuhfat al-Qāri al-Muslim*』、8. 『四大マズハブにおけるチナ・ブタ[離婚した妻と再婚するための手続き]に関する法の解説——アラビア語 *Al-Asad al-Mu'ār li qatli al-Tīs al-Musta'ār*』、9. 『(イスラム教徒の) 児童を異教徒の学校に入学させること(の危険性) *(Bahaya) Memasukkan Kanak-kanak (Islam) ke Sekolah-sekolah Bangsa Kafir*』、10. 『ムカッラフ[責任能力がある者]の皆々にとっての盾(サラフィー主義に従った信仰) *Perisai Bagi Sekalian Mukallaf ('Aqā'id al-Īmān menurut mazhab salaf)*』、11. 『(スーフイズム) 精神の解毒剤 *Penawar Bagi Hati (Ilmu Tasawuf)*』、12. 『ザカートという重要なサビ

リッラー[アッラーの道]の意義に関する論考 *Risalah menerangkan makna sabilillah yang mustahak akan zakat*』、13. 『コーランを信仰する者が終末の時代における預言者イエスの降臨を信仰することについて *Iktikad Orang yang Percaya Akan Qur'an Dengan Turun Nabi Isa Pada Akhir Zaman*』、14. 『死者にコーランの報酬を届けること(に関する)イスラム教徒の皆々への手助け *Pembantu Sekalian Orang Islam (tentang) Sampai Pahala Qur'an Kepada Orang Yang Mati*』、15. 『信者の皆々にとっての指針(金曜礼拝前に行う スナのカブリーヤーの礼拝[義務の礼拝の前に行われる付加的な礼拝]の典拠) *Petunjuk Bagi Sekalian Umat (dalil-dalil bagi sunnat qabliyyah Jumaat)*』、16. 『巡礼を行う人の備え(タワーフ[巡礼の際にカーバ神殿を7回周回すること]とサイー[カーバ神殿から少し離れたサルワとマルワの丘の間を7回行き来すること]及びアラファ[イスラム暦12月9日]などの祈禱)の逐語訳 *Bekal Orang yang Mengerjakan Haji (doa tawāf dan sa'ī dan Arafah dan lain-lainnya) Bergantung Makna*』、17. 『素晴らしく美しい贈り物(ジェッダにおけるイフラム[巡礼中に着用する衣服]の法) *Pemberian yang Bagus Lagi Indah (hukum ihram dari Jeddah)*』、18. 『カティブの備え(マレー語による12のフトバ) *Persediaan Tuan Khatib (Khutbah Dua Belas) dengan bahasa Melayu*』、19. 『いくつかの素晴らしく美しい真珠、または重要且つ簡単な問題 *Beberapa Mutiara yang Bagus Lagi Indah, Atau Beberapa Masalah yang Penting Lagi Mudah*』(これが近頃新聞で盛んに論じられている本である)。

論文の中に出てくる著者の説明によれば、これらの本や論文はマッカ・アル=ムカッラマに住む著者から入手することができる。

**新聞で騒がれている本について：**『素晴らしく美しいいくつかの真珠』という本は、メッカ在住でファディーラ・アル=シャイフ・アブドゥル・カディル・アル=マンディリによりイスラム暦1379年11月9日(1960年5月4日)に書かれ、イスラム暦1380年2月8日にエジプトのマトバアフ・アル=アンワール印刷所で印刷された。この本に掲載された序文の中で、当のマトバアフ・アル=アンワール印刷所のオーナーでもあるアル=ウスターズ・モハマド・イドリス・アル=マルバウイ(有名な『アル=マルバウイ辞典』の著者)は、「本書をくまなく見て、編纂し、そして我が

印刷機で印刷することができたことに対し、最も崇高なる神の御前で深い感謝の意を表したい。本書のタイトルはまさにその全ての内容にぴったり合致している」と述べている。「ああ！至高なるアッラーがこの本の内容の有益性を広め給い、そしてとりわけマレー人によって、そしてムスリム一般によって常に持ち出されるようになったならば、私の心は喜びに躍るだろう。この本の題名は『素晴らしく美しいいくつかの真珠、または重要且つ簡単な問題』である。この本は、マレー人ウラマーの中でも非常に学識が深く、さらにあらゆるイスラム法学に精通し、マスジド・ハラムで教える高名な導師であり、マッカ・アル＝ムカッラマの地で何冊かのイスラム法学書を執筆した人物によって著された。その著者とは、マッカ・アル＝ムカッラマ在住のサーヒブ・アル＝ファディーラ・アル＝シャイフ・アブドゥル・カディル・ビン・アブドゥル・ムッタリブ・アル＝ムンディリ・アル・インドネシである。そしてアッラーが、我々に彼のようなウラマーを増やし給うたまわんことを。願わくはアッラーは我らに大いなる御恵みを授け給い、そしてアッラーは現世と来世での喜びを我らに与え給わんことを。アーミン」。

**本書の執筆の目的：**一部の者が新聞で非難しているように、著者がこの本を執筆した目的は本当に政治のため、またマラヤにおける特定の政党にくみするためなのだろうか。この問いの答えはこの本に書かれた序文の中で知ることができる。そのなかで、ファディーラ・アル＝シャイフ・アブドゥル・カディル・アル＝マンディリは次のように語っている。「……これ(は)いくつかの問答である。小生がこれを編纂したのは自分自身、そして学び始めたばかりの小生の同胞にとっての戒めとするためである。小生はこれを『素晴らしく美しいいくつかの真珠……』と名付け、至高なるアッラーのご満悦が得られるよう、またこれが小生と小生のムスリムの同胞の皆々に利益をもたらす(よう)願った。アッラーは一切にわたる権能を持ち給う」。

**本書の内容：**この本は120ページの厚さがあり、14の章がある。すなわち、タウヒード[神の唯一性]の章、ハディースの章、迷信の章、タハーラ[清め]の章、サラート(礼拝)の章、ジェナーザ[葬儀]の章、金曜礼拝の章、ザカート、断食、巡礼の章、ムアマット[取引]の章、ニカー[婚姻]とタラーク[離婚]の章、アル＝ティップ(医学)の章、Ta'āmun wa Sharābun wa

Libās(食事、飲み物、衣服)の章、マズハブへの追従(タクリド[信徒がウラマーの見解に従うこと])の章、そしてシアサ(政治)の章である。例えばマズハブへの追従の章の中で、彼は以下三つの問題に関して意見を述べ、回答している。すなわち、(1)マズハブに従うことは法的にどうなるのか。(2)原典主義者にタクリドすること。(3)カウム・ムダとその認識、である。

しかし、最も多くの問題が提起され、一つ一つに回答が示されているのは最終章(政治の章)においてである。上記の問題の中には次のようなものがある。

1. 宗教と主権(国家の統治——編集部註)を分離することは法的にどうなるのか。
2. いくつかの理由に基づき、宗教と主権の分離はハラムとなる。
3. 宗教をシアサ(政治)と分離することは法的にどうなるのか。
4. 宗教と政治の分離の起源。
5. 政党に入ることは法的にどうなるのか、また muḥāyid(中立)の人々は法的にどうなるのか。
6. イスラム教徒の統治において、イスラム教徒が異教徒と連合することは法的にどうなるのか。
7. イスラム教徒の統治において、イスラム教徒が異教徒と連合することはビドア・ダラーラ[イスラム法に反した悪しき逸脱]か。
8. 選挙において女性が男性と連合することは許されるか。
9. 女性が国会議員として選ばれることは許されるか。
10. イスラム国家にいる異教徒はハルビー[敵対している異教徒]と呼ばれるのか、あるいはズインミーの異教徒と呼ばれるのか。

**宝くじの問題：**この章で彼は宝くじについての問いのなかで見解を述べている。「宝くじは法的にどうなるのだろうか。また宝くじの収益金をモスクの建設に使うことは法的にどうなるのか」。その回答として、宝くじとその収益金はハラムであり、モスクを建てるためにそれを遣うことは許されないと彼は述べている。それはコーランとハディース、そして高名なウラマーの説明による証明に基づいており、本書のなかで説明されている。

## ■第138号 [Qalam 1962.1: 35-38]

### Q.561 (137-01)

アル＝シャイフ・アブドゥル・カディル・アル＝マンディリと、新聞で盛んに論じられている彼の著書について(2)

### A.561

先の号に寄せられたスレンバンのサレフ・ビン・ム

ハンマド・アリー氏の質問、すなわちマッカ・アル＝ムッカマのマスジド・ハラムの導師、ファディーラ・アル＝シャイフ・アブドゥル・カディル・アル＝マンディリ（注）の著書『素晴らしく美しいいくつかの真珠』の内容に関する回答として、その本の中で分析されている二つの問題をここで提起する。それは以下の通りである。

**イスラムは宗教であると共に国家の統治制度である！**：「イスラムは単なる宗教でしかないのか、あるいは宗教であり主権（国家の統治）でもあるのか」という問いへの回答として、彼は次のように述べている。イスラム（は）真の信仰の結びつき、そして心を浄化するイバーダートから始まった。それはとても良い性質を持ち、完璧なる交際の規範（社会規範）であり、人間がそれを守る限り、現世と来世で彼らに幸運をもたらす。イスラムは単なる宗教ではなく、宗教と主権、モスクと社会、闘争と統治、コーランと刀、イバーダートと相互扶助、現世と来世である。それは以下の至高なるアッラーの啓示によって証明されている。「信ずる人々よ、汝らは跪き、ひれ伏し、汝らの神のためにあらゆるイバーダートを行え。そして汝らは善を行え。願わくはそれにより勝利を掴めるように。そして至高なるアッラーの宗教を高めるために力を尽くして戦え。神は全ての創造物の中から汝らを選び、そして、汝らの父イバラヘーム〔アブラハム〕の宗教の勤めの中で汝らに困難を課し給わなかった。至高なるアッラーはこのコーランより前の、昔の預言者たちの啓典の中で、そしてこのコーランの中で汝らを帰依者〔ムスリム〕と呼び給うた。それは使徒が汝らの証人となり、汝らを全人類の証人とするためである。それゆえ、礼拝を果たし、ザカートを納め、至高なるアッラーにお縋り申せ。神は汝らの保護者である。この上なき保護者であり、この上なき援助者である」〔巡礼〕の章第77－78節<sup>33)</sup>。

**宗教と国家の統治との分離**：「宗教を主権（国家の統

33)「さ、お前たち、信徒の衆、跪き、ひれ伏してお前たちの主を崇めまつれ、善行にはげめ。そうすればきっといい目を見られよう。アッラーの御為にまことの限りを尽くして戦えよ。特にお前たちを選び給うたのだぞ。この宗教では、お前たちに何一つ辛いことは無理に強い給わなかった。もともとお前たちの御先祖イバラヘームの信仰だ。お前たちを特に帰依者と名づけ給うたのは今にはじまることなく、以前からのこと。こうしてこの使徒はお前たちにたいして証人に立ち、またお前たちは全人類にたいして証人に立つようはからってある。さ、こういうわけだからお前たちは礼拝の務めをよく果し、喜捨を出し惜しみせず、どこまでもアッラーにお縋り申すようにせよ。（アッラー）こそはお前たちの本当の主。まことに、この上なき主、この上もない後盾ではないか〔コーラン（中）〕p. 178)」。

治) から分離することは法的にどうなるのか」という問いの回答として、ファディーラ・アル＝シャイフ・アブドゥル・カディル・アル＝マンディリは次のように述べている。宗教を主権（国家の統治：編集部注）から分離することはイジュマによって法的にハラムとされている。イスラム教のウラマーの中にそれをハラムとする者は誰一人としていない。アル＝シャイフ・ムニール・ルドゥフィーは次のように述べている。宗教を主権（国家の統治：編集部注）から分離する行為を容認する者は利子を容認するのと同じであり、その者はそれにより背教者となる。

アル＝シャイフ・ムハンマド・ザーヒド・アル＝カウサリーは次のように述べている。実のところコーランとハディースの全ての文言、イスラム教は現世の徳と来世の徳を包含しているということ、また両方（コーランとハディース）の全ての法は実に明確な指針であり、それに疑いの余地はないということに関する証拠となる。よって宗教を主権（国家の統治：編集部注）から分離することは不信仰的行為である。つづいてアル＝シャイフ・アル＝カウサリーは次のように述べている。そうした人間（宗教を国家の統治から分離する者）との結婚は合法ではない。また彼らが屠殺した動物もハラムではない。なぜなら、その者もはやイスラム教徒ではなく、また啓典の民（Kāfir Kitābī）でもないからだ。

上記のウラマーの解釈について説明した後、ファディーラ・アル＝シャイフ・アブドゥル・カディル・アル＝マンディリはさらに次のように述べている。宗教を主権（国家の統治）から分離することは以下に挙げるいくつかの理由から、法的にハラムとなる。(1) イスラムと主権（国家の統治）は常に一つ（分離することができない）であるため。それは我らが崇敬する預言者ムハンマドにイスラム教が下された時から正統カリフの時代まで、そして“Ijmā’ Fi’lī”（実践的イジュマ）がなされた後の世までそうであった。そしてこの最後の時代（植民地時代）を除いてそれが主権（国家の統治：編集部注）から分離されたことはなかった。(2) 宗教を主権（国家の統治：編集部注）から分離する者たちは不信仰者の集団に数えられるため。至高なるアッラーの啓示は次の通りである。「アッラーに誓って、彼ら同士の揉め事で、（おい、使徒よ）汝の裁決を仰ぐまでは彼らは決して信者ではない」。(3) 宗教を主権（国家の統治）から分離すれば、宗教法を施行することができないため。フジヤ・アル＝イ

スラム [イスラムの証]・アル＝ガザリーは次のように述べている。「まことにイスラム法 (宗教) は基盤 (原則) であり、それを守るのは政府である。そしてそれを基盤としないものは何であれ崩壊する。またそれを守らないものは何であれ消滅し、無意味と化す」。(4) 宗教を主権 (国家の統治) から分離する者は、果てしなき抑圧を行うことが多いため (例えば「キサーズ」(同害報復刑) の法に関して、イスラムで定められた権利を満たすことができないからである)。イスラム教と主権 (国家の統治: 編集部注) を融合しない限りそのようになる。その証明となる至高なるアッラーの啓示は次の通りである。「至高なるアッラーが下し給うたものによって裁かない者どもは不義を行う者である」(「食卓」の章第45節)<sup>34</sup>。「至高なるアッラーが下し給うたものによって裁かない者どもは掟に背く者である」(「食卓」の章第46節)<sup>35</sup>。「至高なるアッラーが下し給うたものによって裁かない者どもは不信仰者である」(「食卓」の章第44節)<sup>36</sup>。

宗教を主権 (国家の統治——編集部注) から分離する人々は、至高なるアッラーが下し給うた法とは別のもので裁きを下すばかりか、通常異教徒の人間が創造した法で裁きを下すことに疑いの余地はない。例えばムスタファ・ケマルはこれを行い、イスラム国家であるトルコの法律をスイス (異教徒) の法律に置き換えた。アル＝バイダーウィーはタフシールの中で次のように述べている。「よって、彼らが不信仰者とされるのはそれを守らないからであり、また彼らが不義を行う者とされるのはその法に反する (イスラム法に反する) 法を以て裁きを下すからであり、また彼らが掟に背く者とされるのは、彼らがそこから逸脱しているからである」。

私 (アル＝シャイフ・アル＝マンディリ: 編集部注)

34)「我らはある中で次のような規定を与えておいた。すなわち、「生命には生命を、目には目を、鼻には鼻を、耳には耳を、歯には歯を、そして受けた傷には同等の仕返しを」と。だが(被害者が)この(報復)を棄権する場合は、それは一種の贖罪行為となる。アッラーが下し給うた(聖典)に拠って裁き事をなさぬ者、そういう者どもは全て不義の徒であるぞ(『コーラン(上)』p. 154)」。

35)「されば福音の民たるものは、アッラーがこの(聖典)に示し給うたところに拠って裁き事をなすべきであって、およそアッラーが啓示し給うたもので裁き事をなさぬ者は、すべて邪曲の徒であるぞ(『コーラン(上)』p. 154)」。

36)「されば汝ら、人間をこわがってはならぬ、このわしをこそ怖れよ。わしのつかわした神兆を安値で売ってはならぬぞ。アッラーの下し給うた(聖典)に拠って裁き事をせぬ者は全て無信の徒であるぞ。アッラーが下し給うた(聖典)に拠って裁き事をなさぬ者、そういう者どもは全て不義の徒であるぞ(『コーラン(上)』pp. 153-154)」。

は次のように述べたい。彼らに「不義」(横暴性)があった場合、実のところその横暴性を容認することは背教者になる要因となることに疑いの余地はない。願わくはアッラーはこれを固く禁じ給う。

アル＝サッジは次のように述べている。「アッラーの法に反し、それを意図的に放棄し、そしてそれを理解しているにもかかわらずその一線を越えた者は誰でも異教徒であり、真の不信仰者の一員である。それは不服従によるところであり、よってイーマーン [信仰] と正反対のクフル [不信仰] である。これはイブン・アッパースが述べている通りである」(アブー・ハッヤーンの『アル＝バフルのタフシール』第三章493ページ)。例えるならば、それはイスラム (法) の主権の下に君主となる (国家の統治を行う: 編集部注) 義務を守らず、宗教を主権 (国家の統治) から分離する行為を許すといったことである。

(5) 宗教と国家統治の分離の背景には、礼拝に関する節といったようなコーランの半分を信じるが、他の半分、例えばキサーズ刑やハッド刑 (報復殺人に関する法と、窃盗、姦通、飲酒などを行った人々に課される法: 編集部注) に関する節は信じない、という信仰が存在するため。至高なるアッラーの啓示は次の通りである。「汝らは聖典のある部分は信じるが、他の部分を信じるべきでないというのか」。(6) 宗教と国家統治の分離 (行為) は部分的にイスラム教に入信し、完璧には入信しないということの意味するため。だが至高なるアッラーは最も崇高なるコーランの中で次のように仰せになっている。「汝らよ。(イバーダート、取引、政治、結婚、刑法などにおいて) イスラム教に完璧に入れ」。(7) 政教分離はキリスト教徒 (ナザレ人) の考え方であるため。キリスト教徒はかつて次のように述べていた。「宗教の勤めは預言者イエスに定められたものであり、統治と政治の勤めはカエサル (ローマ帝国の皇帝) に定められたものである」。

最後に、ファディーラ・アル＝シャイフ・アブドゥル・カディル・アル＝マンディリはこの問題に関する分析を次のように締めくくった。西洋 (ヨーロッパ) で学んだ我々の指導者は、この考え方を彼らの脳に入れ込み、結果彼らの脳は西洋人に支配された。しかしこれは驚くべきことではない。なぜなら彼らはイスラムについて学んでいないからである。ただ、非常に驚くべきことは、我らの宗教教師たちの半数がこの考え方に惹かれ、さらにより嘆かわしいことに、我らの多くの宗教教師たちが彼らの助っ人となり、大衆

を欺く彼らの手助けをしたことだと彼は続けている。一方、その他の半数は沈黙して動かず、どの政党にも入らず、そして正当な者を支持することもなかった。よって彼らは沈黙するシャイターンである。

アッラーの力以外の力はなく、まことにアッラーは高貴かつ全能であらせられる。まこと我らはアッラーのものであり、我らはアッラーの許へ帰るのだ(以上がファディーラ・アル＝シャイフ・アブドゥル・カディル・アル＝マンディリの、これらの問題に関する分析の要点である)。

### ■ 第139号 [Qalam 1962.2:32-34]

#### Q.561 (137-01)

アル＝シャイフ・アブドゥル・カディル・アル＝マンディリと、新聞で盛んに論じられている彼の著書について(3)

#### A.561

**政教分離**：「政教分離を行う意味は何なのか、そしてそれは法的にどうなるのか」という問いに答えるにあたって、彼は述べている(要旨)。トルコの元シャイフ・アル＝イスラム[イスラムの最高権威]、アル＝シャイフ・ムスタファ・サブリはその著書“*Mawqif al-Aql wa al-‘Ilm wa al-‘Ālam*”の中で次のように述べている。「政教分離とは、あらゆる法を、あらゆるイスラムの原理と結びつけないことを意味する」(第四章284ページ)。

さらにファディーラ・アル＝シャイフ・アブドゥル・カディル・アル＝マンディリは次のように述べている。政教分離は、宗教が政府の原則として義務付けられていないこと示すため、ハラムである。くわえて、宗教を民衆が実践するだけで十分であると考えているからだ。つまり政教分離を行う一派の理解では、政府が民衆を統制し、また民衆の仕事を統制するのと同じように宗教が政府を統制することはできず、また宗教が政府の行う業務を統制すべきではない。上述の方法により、例えば酒の販売、名誉を売る(売春婦に許可証を発行する：編集部注)、金利を得るといったように、政府はあらゆる罪深い行為を自由に行うことができる。加えてこの政教分離という行為は、宗教と民衆の分離よりも大きな危険性を持っている。なぜなら、政府はあらゆる罪深い行為を民衆に禁じる力を持っているが、民衆は政府の命令に従っている間は、政府にそれを禁じる力を持っていないからである。

アル＝シャイフ・ムスタファ・サブリは上述の著書の中で次のように述べている(第四章281ページ)。現に政教分離という行為は、イスラムを破滅させることを目的としたイスラムに対する一種の「陰謀」(mū‘āmarah)である。実のところ、現代の人々が行っている西欧の人々を真似るという全てのビドア的行為の中には、宗教に対する策略と抵抗という目的が挟み込まれている。しかし、政教分離における彼らの策略はより邪悪であり、他の事柄における彼らの策略よりも酷い。通常、あらゆる反乱は民衆が政府に対し押し進めるものであるが、その行為(政教分離)は政府によって推進された民衆の宗教に対する反乱である。同様に、その行為(政教分離)は政府によるイスラム法に対する反逆である。加えて、その行為によって政府は背教を行うことになり、それはやがて民衆が背教を行うことにつながる。上述の政府の統治下にあるイスラム教徒の全国民は、個々人(afrād)という性質から背教者と見なされないとしても、一つの集団(jamā‘ah)という性質から背教者と見なされる。そして集団は全ての個々人と比べ、より不信仰者の道に近い。

以上がシャイフ・アブドゥル・カディル・アル＝マンディリが引用したトルコの元シャイフ・アル＝イスラムのシャイフ・ムスタファ・サブリの分析である。さらにファディーラ・アル＝シャイフ・アブドゥル・カディル・アル＝マンディリは次のように述べている。加えて、実際に政教分離を行うことによってイスラム政府はイスラムの結合、そしてイスラムの監視から外れることになり、そして民衆もまたイスラムの結合から外れることになる。それは彼らがイスラム法に背く政府を、彼らの国家を統治する政府として選んだからである。特に信徒(民衆)を拠り所とした議会(国民代表議会)に基づく政府である。よって政教分離の原則を実施する政府の性質は、政府と民衆に“riddah”(背教となる行為)を呼びかけるものに等しい。

結論としては、政教を分離する行為は不信仰的行為であり、これはイスラム教徒自身の手によってイスラムがその法的地位を落とされた場合は殊更である。これはムスタファ・ケマルの時代にトルコという国で起こった通りである。ムスタファ・ケマルは(イスラム法を実施していた)イスラム政府を彼が設立した政府、すなわち“Lā dīnī”(信仰を持たない)政府に置き換えた。しかしイスラムは崇高であり、それに

勝るものは何一つとしてないのだ。政教分離を最初に行ったのは西欧のキリスト教の政府であり、それがやがて東側の一部のイスラム政府に伝染した。なぜなら、西欧人の思想に思考が支配されたイスラム教徒たちが政教分離は進歩をもたらすと考えたからである。また彼らはイスラム教をキリスト教に喩えるが、彼らの喩えは誤りであり正当ではない。なぜなら、キリスト教は預言者イエス(彼の上に平安あれ)が受けた啓示から既に変化しているが、それに対してイスラム教は我々が崇敬する預言者ムハンマドに下されたものから一文字たりとも変化していないからである。加えて、イスラム教は単にイバーダートに限られたものではなく、ムアマラート(社会に関するあらゆる問題: 編集部注)、『uqūbāt(罪人に対し課される罰: 編集部注)、政治、そして全ての省庁と国民代表会議が管理する全ての仕事に含まれる各々の仕事を網羅するものだからである。つまり、イスラムはイバーダートとシャリーア、拡大と縮小、現世と来世である。イスラムは宗教並びに主権(国家の法)として全ての信者にかぶさっており、またイスラム教徒にとっての国民である。またイスラムは肌の色の違いといったあらゆる違いを超越し、彼らをイスラムという国民に帰属させることで信徒たちの部族意識を崩壊させた。イスラムは信徒たちを団結させ、彼らを(同じ高さに立ち、同じ低さに座る)同等の地位に置いた。神への崇敬と敬虔な行い以外に、人と人との間の差異は存在しない。

以上がこの問題に関するファディーラ・アル＝シャイフ・アブドゥル・カディル・アル＝マンディリの分析の要点である。

## ■第140号 [Qalam 1962.3: 30-32]

### Q.561 (137-01)

アル＝シャイフ・アブドゥル・カディル・アル＝マンディリと、新聞で盛んに論じられている彼の著書について(4)

### A.561

**非イスラム政党への入党:** この著作の中で提起しているいくつかの問いは次の通りである。我が国にはいくつかの政党があり、例えば国民党、労働党、人民党、共産党、そしてイスラム党がある。上記の政党は異なる目的を持っている。例えば、イスラム党の目的はイスラムを発展させ、あらゆる善行を命じ、あらゆる悪事を禁じ、そしてイスラムに基づき、全ての至高なる

アッラーとその使徒ムハンマドの命令を実行する統治制度を確立することである。これらのすべての党に入ることは法的にどうなるのだろうか。イスラム政党を支持するのはイスラム教徒の義務なのだろうか。またどの党にも入らず、いずれの党も支持せず中立を保つ者は法的にどうなるのだろうか。また沈黙し、上記のイスラム党を支援しないウラマーは法的にどうなるのだろうか。これらの問いに答えるにあたって、彼は全てのイスラム教徒、とりわけウラマーにとって、上述の問いの中で述べられているような目的を持ったイスラム党を支持することは義務であると述べている。それは以下の至高なるアッラーの啓示があるからだ。「そして互いに助け合って善を行い、神を畏れよ」。また次のような至高なるアッラーの啓示がある。「信者は皆、男も女も互いに助け合い、善を命じ、悪事を禁じよ」。

また使徒ムハンマドも次のようにおっしゃっている。「あなた方(すべてのムカッラフ)の間で悪事を知った者は誰であれ、言葉でそれを改めさせるべきです。そしてもしそれができない場合は、心の中でそれを改めさせるべきです。これも最もやさやかな信仰(最もやさやかなイスラムの勤行)の一端です」。

このハディースはアビー・サイード・アル＝フドリーが語ったムスリムとアル＝イマーム・アフマドの伝承による真正ハディースである。このハディースにおける「悪事」の意味するところは、義務を怠る行為、あるいはハラムとされる行為である。ウラマーらはあらゆる悪事の根絶は義務であるということに合意している。もしその者が力を得るために互いに助け合い、イスラム党に入ることを止められたとすれば、相互扶助とイスラム党への入党の問題は義務となる。なぜなら、大衆に広く知られている以下の原理があるからである。すなわち、「義務の履行に必要とされるものもまた義務となる」。さらに次のような原理がある。「あらゆるwasilah(達成の道)のために、目標とするあらゆる事柄には法が定められている」。目標とする全ての事項の中の一部で、イスラム教徒の義務として課されている事項とは、イスラムに基づき、至高なるアッラーにより下されたあらゆる法を実行する政府を確立することである。そしてこれはイスラム思想を持つ人々が議会(国民代表議会)で非常に大きな数を占める以外に達成することはできない。ゆえに、全てのムカッラフにとって、アッラーの命令を実行し、至高なるアッラーによって下されたあらゆる

る法を以て裁きを行うことを目的とするイスラム党を支持することは義務となる。そして民衆にとって、義務となる目標や目的を成就するよう、上述の目的を持つ人々を議会の代表として選ぶことも義務となる。またイスラム教徒にとって、上述の目的を持たない他の政党、とりわけ共産党に入る、あるいは支持することはハラムとなる。なぜならアッラーは次のように仰せになっているからだ。「そして罪と不正において助け合ってはならない」。

イスラム教徒が世俗の事柄以外の目的を持たず、至高なるアッラーの法を実施することを目的としない人々を議会の代表に選ぶことは、たとえそれらの人々がイスラム教徒であったとしても、ハラムの一部とされている。なぜなら上述の政党を選び、支持しては、全てのアッラーの法を実施することはできず、また全ての悪事を禁じることができないからだ。

中立を守るイスラム教徒たち、とりわけウラマーに関しては、イスラム党を支持せず、また他の政党も支持しない者は沈黙するシャイターンの一員であり、完璧な信徒の一員ではない。一般の人々は彼らに騙されてはならない。彼らは預言者ムハンマドの次のハディースを實踐していないからである。「(完璧なる信仰を持つ) 信者と (他の) 信者との関係は、互いを強くする一戸の建物 (石造りの家) のようなものである」(アビー・ムーサーが語った、アル=ブハーリー、ムスリム、アル=ティルミディー、そしてアル=ニサーイーの伝承によるハディース)。彼らは、以下のアブー・ヌアイムなどの伝承による預言者ムハンマドのハディースに記された人々に含まれる恐れがある。「イスラム教徒の人々の問題を重視しない者は誰でも、彼らの一員ではない」。

イスラム党を支持することで他の政党の党員を怒らせることを恐れる人々に関してだが、それは義務事項を履行しない言い訳にはならない。その義務とはアッラーの法を確立し、イスラム教を発展させるために闘うことである。一部は蛇で一部はウナギ [表裏のある偽善者] となることは許されないのである！

以上がこの問題に関するファディーラ・アル=シャイフ・アブドゥル・カディル・アル=マンディリの分析の要点である。

## ■ 第141号 [Qalam 1962.4:11-14,23-25]

### Q.561 (137-01)

アル=シャイフ・アブドゥル・カディル・アル=マン

ディリと、新聞で盛んに論じられている彼の著書について (5)

### A.561

**イスラム教徒の統治における異教徒との連携：**ファディーラ・アル=シャイフ・アブドゥル・カディル・アル=マンディリの著書の中にもう一つ問題が提起されている。それは、イスラム教を公式の宗教とする国でイスラム教徒を統治する際に、イスラム教徒が異教徒と連携すること、例えばイスラム教徒が異教徒を大臣、あるいは国会議員、または知事に任命することは法的にどうなるのだろうかという点である。この問いに対して、彼は以下のように書いている。イスラム国家においてイスラム教徒を統治する上で、イスラム教徒が異教徒と連携することは、それがズインミー、またはムアーハド [協定を結んでいる異教徒]、あるいはハルビーであろうと許されない。加えて、イスラム国家の政府はイスラム教徒だけで構成されなければならない。イスラム教徒の統治問題を管理するためにイスラム教徒が異教徒を任命すること、例えば知事、また国会議員などに任命することはハラムである。

これに関して、アル=シャイフ・アリ・アル=シブリー・アムラシは“*Nihāyat al-Muhtāj*”の注釈書第七章387ページの中で次のように述べている。「私は次のように述べたい。あらゆるイスラム教徒の (統治) 問題の何らかを管理する上で異教徒を擁立 (任命) することもまたハラムである」。

強大で崇高なアッラーはさらに明確に仰せになっている。「信ずる人々よ、ユダヤ教徒とキリスト教徒を統治者としてはならない。なぜなら彼らはお互い同士で統治する (ことがふさわしい: 編集部注) からだ。そして汝らの中で彼らを統治者とする者は誰であれ、まことにその者は彼らの同類である。まことに至高なるアッラーは無法者を導き給うことはない」。

ユダヤ教徒やキリスト教徒をイスラム教徒の統治者とすることが許されないならば、偶像崇拜を行う異教徒をイスラム教徒の統治者とすることも許されないということは、より主要なやり方で知られている (min bābun awlā)。イブン・アバースは至高なるアッラーの啓示 (fa innahu minhum) を注釈するにあたって、次のように述べている。「よって、まことに彼らは法的に不信仰者の一員である」。アル=ザマフシャリーは、その注釈書“*Al-Kashshaf*”の中で、この聖なる節 (「そして汝らの中で彼ら——異教徒集団——を

統治者とする者は誰であれ)で、至高なるアッラーは異教徒を遠ざけ、彼らを分離するのは義務だと強調なさっていると述べている。

使徒ムハンマドは次のようにおっしゃった。「イスラム教徒と多神教徒を互いに遠ざけるべきである。彼らがそれぞれ火を燃やしても、互いに見えないようにしなさい」。このハディースはアブー・ダウードとアル＝ナサーイーの伝承による、ジャリールが語ったものである。“*Tafsir al-Baydāwī*”を解説するアル＝カーザルーニーの注釈書の中に、以下の使徒ムハンマドのハディースが記されている。「私は多神教徒に同調する全てのイスラム教徒と一切の縁を切る」。“*Tafsir Ibnu Kathīr*”の中に、以下の使徒ムハンマドのハディースが記されている。「多神教徒の火の明かりを求めてはならない」。イマーム・アル＝ハッサン・アル＝バスリはこのハディースについて以下のような注釈を行っている。「あなた方の問題に関して多神教徒の意見を求めてはならない」。

ファディーラ・アル＝シャイフ・アブドゥル・カディル・アル＝マンディリは、これらの全ては、イスラム国家において偶像崇拝者である異教徒たちを議会(国民代表議会)の一員にすることは許されないということの証明となっていると述べている。アブー・ダウードの伝承による、サムラが語ったハディースの中で、使徒ムハンマドは次のようにおっしゃっている。「多神教徒と集い、あるいは彼らと同居する者は誰であれ、その者は彼らと同類である」。“*Sunan Abū Dāwūd*”という本(第四章178-179ページ)の中に次のように記されている。「アブー・フライラは伝えている。使徒ムハンマドは『その者は宗教上の親友である。よって親友とする者を注意深く見なければならぬ』とおっしゃった」。

また、アル＝クルトッピーは「汝らの仲間以外の者と親密になってはならない」という節の注釈において、次のように述べている。強大で崇高なアッラーはこの節を以て信者の皆々に、異教徒やユダヤ教徒、そして欲望に従う全ての者(ビドアの民)に対し、イスラム教徒のあらゆる問題に関して意見を求めることを禁じ、また異教徒と上述のビドアの民の手にイスラム教徒の問題を委ねることを禁じ給うた。

アブー・ムーサ・アル＝アシャリーがキリスト教徒(ズインミーの異教徒)を彼の書記官として任命した時、(その時カリフとなっていた)サイイーディナ・ウマルは彼をたしなめ、次のように語った。「彼ら(異

教徒たち)を敬ってはならない。なぜなら彼らはアッラーにより軽蔑されているからだ。また彼らを信用してはならない。なぜなら彼らはアッラーにより裏切りの民と見なされているからだ。また彼らに近づいてはならない。なぜなら彼らはアッラーにより遠ざけられているからだ！」

アブー・ハッヤーンの記した“*Al-Bāhr*”という注釈書の中に、「汝らは異教徒を統治者にしてはならない」という節の注釈として、次のように記されている。この節は、異教徒はイスラム教徒を統治する権利がないこと、またイスラム教徒の統治問題を管理する上でズインミーの異教徒を使ってはならないということの証明となっている。加えて、異教徒たちはイスラム教を信仰する自分の子供を統治する権利はなく、ましてや他のイスラム教徒を統治する権利もない。

さらにファディーラ・アル＝シャイフ・アブドゥル・カディル・アル＝マンディリは以下のように述べている。イスラムを公式の宗教とする国家においてイスラム教徒を統治する上で、イスラム教徒が異教徒と連携することを容認し、またマラヤにいる異教徒がイスラム教徒を統治する大臣になることを合法だと主張し、そしてマラヤにいる異教徒を「ムアーハディーーン」(mu‘āhadīn) [協定を結んだ異教徒] と呼ぶグループについて、上記の彼らの見解は間違っている。なぜならその典拠がないからである。それどころか異教徒がイスラム教徒の統治者とするのはハラムであることは全て証明されている。またマラヤにいる異教徒のような「ワスニー(wathnī)の異教徒」(偶像崇拝者)の皆々を「ズインミーの異教徒」とすること、ましてや大臣や知事、また国会議員にすることは合法ではない。なぜなら、「ズインミーの異教徒」の条件は、彼らがユダヤ教徒の啓典、あるいはソロアスター教徒(ペルシャ人の異教徒:編集部注)の“shubhah kitāb”(存在の有る無しが未だ疑わしい啓典)といった啓典を持っていることだからだ。加えて、イスラム教徒を統治する上でイスラム教徒が異教徒と連携する行為はビドア・ダラーラ(邪悪なビドア)であり、預言者ムハンマドが存命の時代やイスラムのカリフたち、つまり正統カリフの時代には行われたことがなかった。ウラマーが沈黙したままこの事柄を放置することは許されない。

マラヤにいるワスニーの異教徒(偶像崇拝者)がイスラム教徒を統治する大臣になることの合法性に関して、その証明として上述のグループが挙げるコー

ランの節は次の通りである。「我らが汝——ムハンマドよ——を遣わしたのは、世界の人々のための慈悲となるために他ならない（「預言者」の章第107節）」<sup>37)</sup>。「全ての人々よ、まことに我らは汝らを男と女に分けて創造した。そして我らは汝らを種族と部族に分けて創造したが、これは汝らが互いに知り合うためである（「私室」の章第13節）」<sup>38)</sup>。「そしてもし彼らが宗教上のことで汝らに助けを求めたならば、汝らは彼らを助けなければならない。しかし、それは汝らとの間に契約を結んでいる民を敵に回す場合を除く。なぜなら、アッラーは汝らの行いを見透し給うからである（「戦利品」の章第72節）」<sup>39)</sup>。

しかし、これらの典拠は正当ではない。なぜなら、上記の節は異教徒を統治者や大臣とする行為と関係がないからである。よって意味と証明が合致しておらず、それどころか全く関係がない。

同様に、上述のグループがスペインのようなイスラム国家の歴史を典拠とし挙げていることに関しても正当ではない。なぜなら典拠として認められるのは四つのみ、すなわちコーラン、ハディース、イジュマー、そしてキヤースだけだからだ。特にスペインの異教徒たちはキタービー (kitābī) [啓典の民] の異教徒ではなく、ワスニーの異教徒でもない。よってワスニーの異教徒をキタービーの異教徒に喩えることはできない。

要するに、上述のグループは以下の二つの疑念を拭い去ることはできないのだ。第一に、彼らはそうした連携行為がハラムであることを知らず、よって彼らは無知であるということ。第二に、彼らはそれを知ってはいるが、彼らの党を支持するために、あるいは他の目的ゆえにそうした行為の一つを容認しているということである。

より詳しい解説は、『イスラム:宗教と主権』(Islam:

37)「我らが汝を遣わしたのは、ただ万民にたいする慈悲心からでたこと（「コーラン(中)」pp. 164-165)」。

38)「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知り合うようにしてやりたいと思えばこそ（「コーラン(下)」p. 138)」。

39)「信仰を受け容れ、家郷を棄て、己が財産も生命も擲ってアッラーの道に奮闘して来た人々、それから（この移住者たちに）避難所と援助とを惜しまなかった（メディナの）人々、この両方はお互いに仲間同士。だが信仰だけは受け容れたものの、家郷を棄てるまでには至らなかった人々、こういう人々にたいしては、汝らとしては、先方が遷って来るまでは、何も友好的にする義務はない。しかし先方が汝らに、宗教上のことで助けを求めて来たならば、やはり助けてやる義務はある。だがこの場合でも汝らとの間に協定のある集団を敵にすることはならぬ。アッラーは汝らのしていることを全部見透し給う（「コーラン(上)」pp. 248-249)」。

Agama dan Kedaulatan) と題する私の著書の中で読むことができる。

以上がファデーラ・アル＝シャイフ・アブドゥル・カディル・アル＝マンディリの分析である。

#### Q.562(141-01)

イスラム教徒は四大マズハブの内の一つに従うことが義務付けられていますか。

#### A.562

イスラム法学者らは以下のように説いている。そのイスラム教徒が一般庶民ではなく“khawāṣ”，すなわち特定の人々のグループの一員であり、「イステインバートを行う」、すなわち法源に基づきイスラムの法的判断を行う能力があり、最も崇高なるコーランの内容とアル＝スンナ・アル＝ナバウイッヤー(al-Sunnah al-Nabawiyyah) (預言者のハディース) の内容についての知識があり、アラビア語を解し、また法的判断の方法を詳細に知っており、そして上述のイスラム法学者たちの学識がどれ程深いかを一般的に知っているならば、その者は従うべきとされるどのマズハブにも属すことはない。むしろそうした人物は、典拠にのみ基づき法的判断を行わなければならない。四大マズハブのウラマーらは証拠や典拠に基づかず、持論に基づいた法的判断を行うことを、いかなる者にも禁じている。

(khawāṣではない) 一般の人々に関しては、専門家であり且つ知識と経験のある人のもとへ質問し、あるいは知識を求めに行くべきである。すなわち、彼らは上述のマズハブに従うことが義務付けられているのだ。

#### Q.563(141-02)

私はシンガポールにホテルを建てた企業の株を保有しています。私の友人の一部は私に、上記の会社の一員になることは法的にハラムであると言います。なぜなら、そこ(ホテル)では顧客や宿泊客に酒類を提供しているからです。貴殿のご意見はいかがでしょうか。

#### A.563

貿易会社であろうがその他の会社だろうが、実のところ全ての株式(シェア) 会社は容認されており、そこから得た利益は法的にハラムである。但し、罪を孕んでいる事柄が混じっている場合は例外である。周知の通り、アルコールを売買することは法的に

ハラムである。なぜなら、アルコールという禁止事項と関わったがゆえに預言者ムハンマドによって呪われる人々が10人いるからだ。それはアル＝ティルミディーの伝承による次のハディースの中に記されている通りである。「預言者はアルコールの事柄に関わる10人の者どもを呪われた。(1)それを絞る(酒を造る)者、(2)それを造ってもらう者、(3)それを飲む者、(4)それを飲むよう与える者、(5)それを持ってくる者、(6)それを持って来てもらう者、(7)それを売る者、(8)それを買う者、(9)それを贈る者、(10)そこから利益を得る者」。

上記の典拠からすると、あなたが述べた会社は酒類、つまりその株(シェア)を保有する株主から得た資金を使ったアルコールを売っている。上述の資金が不浄であることは明らかである。なぜなら、罪を孕んでいる事柄が混じっているからである。アッラーが最もよく知り給う。

#### Q.564

コーランの中に「宗教には強制があってはならない」と述べられています。なぜイスラム教に入信した者は改宗し、好きな宗教を選ぶことが許されないのでしょうか。また、イスラム教自体は信仰の自由を尊重しているにもかかわらず、なぜイスラム教から抜けた者は死刑となるのでしょうか。これはイスラム本来の原則に反するのではないですか。

#### A.564

多くのハディースは、背教者は殺されるべきだと明白に強く迫っている。その中に以下の預言者の文言がある。「ムスリムの血が流れることは許されない。しかし、次の三者は別である。(1)その権利がないのに自殺した者、(2)姦通した既婚者、(3)信仰した後に背教した者」。ここで明らかなのは、イスラム教は背教者に死刑を下すこと、つまりその者が悔悟し、再びシャハーダ[信仰告白]の言葉を唱えようとしなかった場合に死刑を下すということである。この背教者に課される刑罰は、信仰に対する一種の保護となっており、イスラムにおいて我々による強制は存在しない。背教者に対する刑罰は、イスラム教で法として施行される原則に一切反していない。それは以下のようにコーランの中に記されている通りである。「宗教には強制があってはならない」。

しかし宗教を選ぶ自由を持つ者が、自分の宗教としてイスラム教を選んだ時、その者が真に信仰して

いようが、うわべだけ信仰していようが、イスラム教徒として裁かれることを覚悟する必要がある。またその者がイスラム教徒の両親から生まれた場合も同様である。上述の人々がイスラム教から抜けること、またはイスラム教によって施行された法から逃れることは許されない。それは、イスラム教が愚弄される、あるいは弄ばれるといったことにならないように守るためである。イスラム教はこの「宗教には強制があってはならない」という原則のもと、心の中に秘めたものを表に出すことを強いることはない。なぜなら、イスラム教は外見上のことに対し裁きを下すからである。しかし、もしその人物がムスリムを自認しているにもかかわらず他の宗教への関心を表明したならば、その信念は不健全であり、その誠意を証明することはできないことは明らかである。それどころか、何らかの目的や利益のためにうわべだけイスラム教に入信し、後からやすやすと背教するがゆえに、そのような者は「ムナーフィク」[偽信者]と呼ばれる人間となる。そうした行動は危険である。なぜなら、イスラム教はもはや信用できない疑わしきものという認識を人にもたらすからである。よってイスラム教から抜けた者、あるいは背教者に対しイスラム教が死刑を下すことは、実のところ公平で適正な刑罰なのである。それは「宗教の自由」を保護し、守ることを目的とし、イスラム教が弄ばれることがないように正しく保護し管理するための刑なのである。

#### ■第142号 [Qalam 1962.5:40-42]

#### Q.565(142-01)

エジプトでは「新しい綴り字」、すなわち現代のアラビア文字で使われている通常の綴り字法に則って、コーランを作成する取り組みがなされているというニュースを耳にしました。その目的はコーランを正確に読み易くするためです。そして現在、その筆記はほとんど完成しています。この件に関して、貴殿のご意見はいかがでしょうか。

#### A.565

コーランの節は預言者ムハンマドに下されると同時に、預言者ムハンマド(S.A.W)本人の指示の下、「神の御告げの書記官」によって筆記された。そしてサイーディナ・アブー・バクル・アル＝スィッディークの時代に、新たに書籍として集成され、一冊のマスハフ[書物の形にまとめられたコーラン]にまとめられた。つづいてサイーディナ・ウスマーンの時代、何冊かの

別のマスハフに筆写された。またサイーディナ・ウスマーンの時代には、コーランは単に「一つの伝承」のみに基づいた読み物として人々に読まれるために書かれるに至ってはいなかった。むしろコーランは「広く知られた様々な伝承」に基づく読み物として読まれるために書かれたのである。そしてその時代に使われた文字は、全てにおいてウスマーンの綴り字、すなわち「ラスム・ウスマーニ」(rasm-uthmani)であった。コーランの中には特定の発音を持つ言葉がいくつかあり、それは普段人々が使う発音と異なる。例えば、章の始まりに出てくる言葉の、“alif lam mim- kaf ha ya ‘ayn ṣad- ḥa mim- ‘ayn sin qaf”などが挙げられる。同様に、普段人々が書く文字と異なる特定の文字を使う言葉がいくつかある。例えば、sa’ūrīkum āyātīのように、“wau”の文字を付ける言葉、“bia’ydi”のように“ya”という文字を付ける言葉、また“lā adhabaḥnahu”のように“alif”の文字を付ける言葉がある。またal-ṣalawāt, al-zakāt, al-rabawaという言葉を書く時、“wau”の文字を付けるが、読む時は“alif”として読む。同様に、“wāḍḍuḥā”、“wa al-sajā”を書く時、“ya”の文字を付けるが、元々の最後の文字は“wau”である。同様に“ta” (丸いta) が“ta’” (開いたta) と書かれることも、“開いたta” が“丸いta”と書かれる時もある。このような例はコーランの中に多々出てくる。よって「ラスム・アル＝クルアーン」(rasm al-Qur’ān) [コーランの綴り字] の知識に特化した筆記者たちから説明を得る必要がある。

教友たちは、サイーディナ・ウスマーンの時代に書かれていたウスマーンの文字と綴りを採用することを承認することに全員が合意している。なぜなら、それがアッラーから託された天使ジブリールによってもたらされ、使徒ムハンマドに読み聴かせられたためにふさわしいからである。当初「神の御告げの書記官」はコーランの節をそれが下された時期に筆記したが、後にサイーディナ・ウスマーン・ビン・アッファンはそのマスハフの写本を彼の支配地に送り、その他の写本を燃やすよう命じた。それはコーランの中に出てくる食い違いや相違が原因でイスラム教徒が分裂し弱体化しないよう、イスラム教徒の統一を守り、安全を維持するためであった。もし我々が今、「ウスマーンの綴り字」に則らずに筆記することを許したならば、それはフィットナ [イスラム教内部の確執や内乱] の扉を開けたことを意味し、それにより我々はコーランの神聖さを憎み、思うままにそれを変えよ

うとしている敵を助けることになる。そしてそのことは「新たな綴り字法」の制定の試みの裏に隠されているのだ。

我々が述べたこの見解は、常に聖典の神聖さが守られることへの我々の疑念を示すものではなく、「ウスマーンの綴り字法」を認め、またサイーディナ・ウスマーンが他の写本を燃やしたことをコーランが守護されることをアッラーが保証し給うというアッラーの約束にてらして適切であると認める昔の預言者ムハンマドの教友たちの疑念を超えるものでもない。その啓示は次の通りである。「まことに我ら (アッラー) はコーランを下し給うた。そして我らは必ずそれをしっかりと守護するだろう」。

実のところ、預言者ムハンマドの教友たちが一致し、同意した「何かを変更する試み」は「疑念」と見なすことができる。すなわち、彼らが同意したことに対する疑念である。一方、預言者ムハンマドの教友らの承認や合意は知識、良き目的、そしてコーランの神聖さを守ろうとする意思に基づいている。上述の試みは最も重要な事柄となっており、それは我々を大いなる災いの中に引きずり込む可能性があり、それを我々が拒絶することは難しい。その事柄が宗教の原則と原典、すなわちコーランに悪影響をもたらした時、ムスリムがそうした事柄を一切受け入れることはできない。

これと関連して、イスラム教徒はただ一つのコーランの綴り字体系、すなわちウスマーンの綴りと文字体系のみを採用すべきであり、その綴り字に反対したり、違反したりしてはならない。そして、大衆を疑うというフィットナの扉が隙間無く閉じられ、彼らとその毒を食らわないように、預言者ムハンマドの教友たちの道に従うべきである。コーランを読む者がそれを読む時に、一部の綴り字にうろたえることがないよう読み易くするため、新たな綴り字法を作成するウラマーがいたならば、コーランはアラビア (ジャウイ) 文字を知ってさえいれば正しく読めるわけではなく、読むためには指導を受ける必要があるということを理解しなくてはならない。よって、教師は原点から指南を脈々と受け継がれてきた確実なる正しい読解を教授し、コーランの文字、イズハール (izhar) [明示]、イドガム (idgham) [同化]、イフファー (ikhfa’) [隠蔽] などといったタジュウィード学 [コーランの読誦法] に関わる規則に従い正しく朗読しなければならない。教友の時代からタービー

ン、そして現在に至るまで、イスラム教徒はウスマーンの綴り字体系を未だに使用し続けており、そして先ほど説明した決定に従って、先祖代々受け継いできたのである。

結論としては、コーランの問題において我々が受け継いできたことに反することは、この事項に関する全ウラマーの判断に反することを意味し、それは容認されない。

#### Q.566 (142-02)

(1) 動物を屠殺する際、身体の中の部分を切断しても許されますか。(2) 楽に屠殺できるように、現代の道具(機械)を使って屠殺しても許されますか。

#### A.566

一番目の質問の回答は以下の通りである。動物を屠殺する上で、イスラム法は特定の身体のあるいは範囲を定めており、その範囲を越えてはならない。ここでいう範囲とは、喉仏の真向かいにあたる首の部分である。それは次のように記された預言者ムハンマドの文言の通りである。「屠殺する部分は首の喉仏である」。なぜなら、その範囲は動脈が集まっている場所だからだ。そしてその範囲を屠殺すれば動物を楽にさせ、容易に命を抜き、より多くの血を流させることができる。そうした方法によって肉がより美味しく食べられる。イスラム法で求められているのはこのような屠殺法である。

例えば、時折次のような事態が起こることがある。動物が穴に落ち、それを安全に引き出すことができない場合である。そうした場合、イスラム法ではその動物の身体のかなる部分を傷つけて屠殺しても許される。それはその傷により血を流させて命を抜く場合に限られ、その他の要因によって血を抜いてはならない。また、例えばその爪あるいはしっぽ、あるいは角を切るなどにより傷つけるだけでは不十分であり、またその動物の頭が水に浸かることで、そのまま放置すれば死ぬといった場合でも不十分である。

この事柄に関連するものとして、ラフィー・ビン・ハディジの伝承によるハディースが一つある。彼は次のように述べている。「我々は預言者と共にいたが、その時突然一頭のラクダが逃げ出した。そして我々の一団は僅かな馬しか持っていなかった。そこでそのラクダを人が探しに出たが、彼らは疲れ果て、その動物に矢を射って殺す者が出た。預言者は『まことにこの動物(ラクダ)は野生動物のように野性的であっ

た。もしあなたが手こずるようであれば、そのようになさい』とおっしゃった」。このハディースの意味するところは、それを屠殺するために捕獲することが難しい場合、身体のかなる部分を傷つけて殺しても許される、ということである。

さらに別の伝承の中では次のように語られている。「アンサールの民の村で一頭の雄牛が暴れていた時、一人の男性が『ビスミッラー』[慈悲深く慈愛あまねき神の御名において]と唱えながらその動物を刀で叩き切った。そこでサイーディナ・アリーはそのことについて人々に尋ねられると、次のようにお答えになった。『それこそが速やか且つ迅速な屠殺というものだ』。そしてそれを食べるよう命じた」。ここで証明とされるのは、屠殺すべき動物の身体場所は決められていないということである。また預言者ムハンマドの教友らの中で、そうした屠殺について否定する(異議を唱える)者は一人もいなかったということである。

また次のような出来事も起こった。一頭のラクダが足を滑らせて井戸に落ちたため、ある人がそのラクダの腰の部分で刃物で叩き切り、そしてその肉は30ディルハムで売られた。この事例は、通常の屠殺を行うことが困難な場合に身体のかなる部分を傷つけて屠殺しても許されるということを示している。

第二の質問への回答は次の通りである。イスラム法は動物を現代の道具や機械を使って屠殺することを禁じていない。但しそれはその道具がナイフなどといった鋭利な物で、窒息させるなどといったことによってではなく、流血させてその命を抜くことができる場合に限る。またその道具が、イスラム教徒や啓典の民といった屠殺を行うことが許される人々によって、屠殺を行うために使われる場合に限る。それは次の預言者ムハンマドの文言に基づく。「血を流しきって屠殺する時にビスミッラーと唱えたものは全て、あなた方は食べることが許される。しかしそれは歯や爪で屠殺した場合を除く」。つまり、例えばナイフあるいは石、木あるいは竹といった全て流血させることができる鋭利な物は、全てこのハディースで周知されたものに含まれる。もし現代の道具あるいは機械がより鋭利で、より素早く屠殺を行うために使えるならば、むしろそれを使うことが第一である。なぜなら、それが動物に対する善意と思いやりになるからだ。預言者ムハンマドは次のようにおっしゃった。「まことにアッラーはあらゆる物事におい

て善意を以て行うことを記し(命じ) 給うた。もしあなた方が殺そうとするならば、良き方法を以てそれを行ってよい。もしあなた方が屠殺しようとするならば、良き方法を以て屠殺しなさい。あなたの武器を鋭くし、屠殺される動物を楽にしてあげなさい」。

屠殺する時にアッラーの御名、あるいはビスミッラーと唱えることについてだが、シャーフィイー派の信徒にとってそれはスンナに過ぎない。つまりそれは屠殺の条件ではない。しかし、もしその屠殺がアッラーの御ため以外に捧げられた場合、例えば邪悪な霊、ジン、地神などに捧げるためだったならば、それらの名のもとに屠殺が行われ、その肉を食べることはハラムとなる。それは以下に挙げるアッラーの啓示の通りである。「動物の死骸、(流れた) 血、豚肉、そしてアッラー以外の名において屠殺された動物を食べることは汝らに禁じられている」。アッラーが最も良く知り給う。

---

## 執筆者一覧

### 光成 歩 (みつなり あゆみ)

津田塾大学学芸学部講師。専門はマレーシア地域研究。研究テーマは、20世紀マレー・イスラム世界におけるムスリム女性の社会的地位、多宗教社会におけるイスラム家族法と一般家族法との関係。主な論文は“Controversial Boundary: The Construction of Muslim Law Framework in Decolonizing Singapore”(Malaysian Studies Journal, Vol. 4, pp.41-61, 2015)。

### 坪井 祐司 (つばい ゆうじ)

名城大学国際学群上級准教授。東京大学大学院人文社会系研究科博士課程修了。専門はマレーシア近代史。研究テーマは英領期のマラヤにおけるマレー民族の形成の過程。著書に『ラッフルズ——海の東南アジア世界と「近代」』(山川出版社、2019年)がある。

### 金子 奈央 (かねこ なお)

長崎外国語大学外国語学部特任講師。専門はマレーシア地域研究。研究テーマは、マレーシア・サバ州の教育社会史。主な論文は“Formation of Independent Education System in Sabah” (Islam and Cultural Diversity in Southeast Asia. Vol.2: Perspectives from Indonesia, Malaysia, the Philippines, Thailand, and Cambodia, Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, pp.171-182, 2018.)

### 山本 博之 (やまもと ひろゆき)

京都大学東南アジア地域研究研究所准教授。専門は東南アジア地域研究／メディア研究。研究テーマは、イスラム教圏東南アジアの民族と政治、アジアの災害対応、混成アジア映画、地域研究方法論。著書に『脱植民地化とナショナリズム——英領北ボルネオにおける民族形成』(東京大学出版会、2006年)、編著書に*Bangsa and Umma: Development of People-grouping Concepts in Islamized Southeast Asia* (Kyoto University Press, 2011)がある。

---

**西 芳実**(にしよしみ)

京都大学東南アジア地域研究研究所准教授。インドネシアを中心に多言語・多宗教地域の紛争・災害対応過程を研究。主著は『災害復興で内戦を乗り越える——2004年スマトラ島沖地震・津波とアチェ紛争』(京都大学学術出版会、2014年)。

**篠崎 香織**(しのざき かおり)

北九州市立大学外国語学部教授。専門はマレーシア地域研究。マラヤ地域(マレーシア半島部とシンガポール)の華人社会を中心に、マレーシア地域の政治・文化・歴史を研究。著書に『プラナカンの誕生——海峡植民地ペナンの華人と政治参加』(九州大学出版会、2017年)がある。

---

CIRAS Discussion Paper No.101

光成歩・山本博之 編著

『**カラム**』の時代Ⅻ—— マレー・イスラム世界の社会変容と女性

発 行……2021年3月

発行者……京都大学東南アジア地域研究研究所

京都市左京区吉田下阿達町46 〒606-8501

電話: 075-753-7302 FAX: 075-753-9602

DTP・印刷……英明企画編集株式会社