

『カラム』の時代Ⅻ

マレー・イスラム世界における移動とジェンダー規範

光成 歩・山本 博之 編著



CIRAS Discussion Paper No. 106

『カラム』の時代XIII

マレー・イスラム世界における移動とジェンダー規範

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XIII

マレー・イスラム世界における移動とジェンダー規範

光成 歩…………… 3

「千一問」におけるイスラム国家をめぐる問答

坪井 祐司 …………… 9

児童雑誌『こども』に見るマレー・イスラム児童文学の試み

山本 博之 …………… 19

アイシャ・ガニの少女時代

英領期マラヤのムスリム社会におけるジェンダー規範と葛藤

光成 歩…………… 27

アブドゥッラー・フサインの青年時代

脱植民地化期マラッカ海峡両岸地域の言語体験

西 芳実…………… 38

女性の活躍に託す新たな秩序構築

日本占領期・インドネシア独立期を舞台としたルー・ボーイエの小説

篠崎 香織 …………… 50

資料編「千一問」試訳…………… 58

執筆者一覧…………… 104

CIRAS Discussion Paper No.106

MITSUNARI Ayumi and YAMAMOTO Hiroyuki (eds.)

The Age of *Qalam XIII*

Mobility and the Rise of Gender Issues 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, 2022

序『カラム』の時代 XIII

マレー・イスラム世界における移動とジェンダー規範

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出版を通じたムスリムの社会構想を考察するものである。

『カラム』の時代は、人々の移動と交流の経験がメディアを通じた活発な言論活動に結実した時代であった。20世紀前半のマレー・イスラム世界で始まった様々な社会改革の努力は、出版メディアを通して共有され、ムスリム青年男女の移動の原動力となった。日本軍政期から1950年代にかけての戦争と混乱もまた、多様な形で移動を促した。本論集は、空間的ないし社会的な移動を経験し、遍歴の過程で身につけた越境者としての眼差しを文筆活動の糧とした人々による作品群を読み解くことで、『カラム』の問いを同時代の言論空間のなかに位置づける。また、女性の移動にも焦点をあて、必ずしも男性と同等の移動機会を持たなかった女性にとっての移動の意味と『カラム』の時代の女性イシューとの接続を試みる。

1. 雑誌『カラム』について

『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¹⁾は、カリマンタン出身のアラブ人ムスリムで、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²⁾。『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

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ムで、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。

2) この経緯に関しては、[山本 2021]も参照されたい。

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ムスリムだけでなく非ムスリム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、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・イスラム世界のムスリムを「私たち」と呼ぶことで団結を促し、時代の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、歴史的経緯や戦闘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、東西陣営の大国に虎視眈々と狙われているムスリムの群像が描かれ、後景にモスクと思しき建物がぼんやりと建っている[*Qalam* 1951.4; 山本 2016]。東西対立による政治的緊張のもと、大国間の競争からムスリムが取り残される不安、そして、足元で見られたマレー人若者の間に見られた信仰離れなどは、『カラム』発行のもとになる危

機意識だったと言える〔山本 2002〕。

『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」、「我々はどこへ向かおうとしているのか」、「マレー語」、「宗教とは導きなり」、「コーランの秘密」、「コーランはイスラム文化の中心」、「イスラム国家」、「ムスリム同胞団」、「イスラム文化」、「言葉の広場」、「女性の世界」、「哲学と文化」、「イスラムの呼び声」、「芽を摘む」などがある。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テーマ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。

2. 『カラム』誌面における女性と社会

『カラム』には、女性の写真が数多く掲載されている。教室に居らぶ女子児童や学位記をもつ女子学生、政治集会で行進する女性たちなど、視覚に訴える写真記事には、社会において女性が新しい形で存在感を発揮することを積極的に評価した『カラム』の立場が現れている。

1950年代から1960年代は、議会でも、男女の賃金格差の是正や家族法の改革が議論されるなど、女性 이슈が興隆した時期でもあった。日本軍政期から戦後にかけての混乱のなか、離婚や離別で生存基盤を失った女性の困窮が社会問題化する一方、女性の経済進出も急速に進んでおり、女性を社会にどのように位置づけるかが社会全体の課題となっていたのである。

『カラム』は、創刊号から女性をテーマとする連載³⁾や、ムスリム女性の権利や家族規範に関わる論説などを掲載し、女性の社会的地位をめぐる進行形の議論を幅広く取り上げた。とりわけ、離婚女性や孤児の困窮に強い関心を寄せ、女性が安定して家庭を築く

3) 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〕。

上でも教育が重要であるとの立場から、安易な離婚、初婚の娘への婚姻強制、早婚による教育の軽視などを批判した。

自らの立場を表明するだけでなく、『カラム』は、誌面を割いて異説を丁寧に紹介することを旨とした。女性解放を訴えた論説がジョホール州のムフティによる異端宣告を受けた際には、その文面を全文掲載し、これに再反論して応えた。家族法の改革をめぐって対立した近代主義知識人との論争も、全てのやりとりを誌面で公開した。さらに、家族法の改革では、英文で書かれた法案をマレー語に逐語訳（およびジャウィ翻字）して掲載し、読者に改革の是非を吟味するよう促したり、反対集会に参加したイスラム団体の発言録を掲載したりした。

新聞、ラジオ、公文書、そして書簡まで、多様な媒体からの引用や転載を含めて誌面を構成することで、『カラム』は、ムスリムの関心事についての情報を多角的に提示し、それにより読者に検討する機会を提供した。読者は、『カラム』を通して、多様な立場の論者が意見を戦わせるムスリムの言論空間に参加することができた。

こうした誌面の特性と、20年間という発行期間は、『カラム』を通じたマレー・イスラム世界の長期的な課題の補足と、これに対するムスリムの動向の把握を可能にしてきた⁴⁾。本論集は、本年で13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』の時代の言論空間についての分析をさらに深めようとするものである。

本論集では、1950年代から1960年代にかけての社会情勢のなかで、マレー・イスラム世界で出版や文筆業に携わった人々が自らの置かれた社会の変化と課題をどのように理解していたかを検討する。具体的には、読者からの質問にイスラム知識人が回答する一問一答のコラム「千一問」を取り上げ、回答者となったエドルスをはじめとする『カラム』編集部

4) 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』十二編を参照。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〔坪井・山本 2017；坪井・山本 2018〕がある。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。

が、当時のイスラム世界の状況をどのように解釈していたかを分析する。また、『カラム』の時代に文筆活動を行なった人々の自伝的作品や回顧録を取り上げ、「千一問」の問いや『カラム』の時代が、それに先立つ時代との関係でどのように位置づけられるかを分析する。

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、本共同研究の研究代表を務めてきた共同研究員の坪井祐司が中心となって進めているもので、コラム「千一問」を初めて特集した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155号(1963年6月号)～第197号(1966年12月号)の「千一問」試訳を掲載する。

3. コラム「千一問」とムスリム社会の諸課題

『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。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がその例である[山本 2003; 山本 2011]。残るひとつが、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」のほかエドルスが筆名で書いた「苦いコーヒー」⁵⁾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ムスリム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年代から1960年代の社会の状況や、それに対するムスリム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。「千一問」の分析においては、掲載期間が長く情報量の大きい「千一問」の内容を俯瞰的に把握するための分類作業と、内容の分析とを並行して進めてきた。

分類作業では、質問の意味によって切り分けた質問群データを、米国議会図書館分類表およびファトワ集項目という二つの枠組みで分類し、分類結果と分類作業の課題を示した[光成 2020; 光成 2021]。内容の分析では、ハラルとハラムに関する問答[金子

2015]、女性名での投書[山本 2020]、ザカートに関する問答[足立 2020]、回答におけるコーラン引用[坪井 2021]、他民族や他宗教との関係[金子 2021]など、テーマ別の分析を行ってきた。

本論集では、「千一問」の内容分析を進めるとともに、同時代に青年期を迎えた男女の移動経験に着目した検討を行うことで、これまでに整理した「千一問」の論題を個人史の角度から分析した。本論集に採録する5本の論文の内容と位置づけについて、以下で簡単に説明する。

坪井は、「千一問」における「イスラム国家」に関する問答を抽出し、(1)非イスラム国家との外交関係、(2)国家と個人の宗教実践、(3)国家と社会経済、(4)マラヤの国内政治、(5)インドネシアのダフル・イスラム、(6)イスラム国家の理念、という6つのテーマに沿って質問と回答を分析している。ムスリムが住民の多数を占める地域にあっても、世俗主義的な勢力の主導によって実際の脱植民地化と国家建設が進んだり、イスラム国家を称していても不十分な点が見られたりするなかで、「千一問」回答者らは、理念的に目指されるイスラム国家のあり方を読者に伝えるとともに、かならずしもそれが実現されない社会において、イスラム教の理念に合致する要素を受け入れていくことで思い描く社会に近づけようとした。

山本は、『カラム』創刊者のエドルスが1953年に刊行した児童雑誌『こども』に着目し、子どもに向けてイスラム教の教えや同時代の世界がどのように語られたかを分析している。エドルスが書いた「5分間の物語」の誌面では、当初、マレー・イスラム世界の伝承作品や、実話を基にしたエピソードを紹介していたが、その後、ギリシア神話を下敷きにした物語の連載が始まった。この経過には、大人の物語から抜き出したエピソードや、キリスト教的な価値観を根底にもつ欧米の児童文学ではなく、マレー・イスラム世界の子どもたちの信仰や価値観を育むために、ふさわしい児童文学を作ろうと模索するエドルスの試行錯誤を読み取ることができる。

光成は、1923年生まれの政治家アイシャ・ガニの少女時代に焦点をあて、日本軍政期までのアイシャの移動にまつわる経験からマレー・ムスリム社会におけるジェンダー規範とその変化を検討している。一家の女性で初めて学校教育を受けたアイシャは、両親の反対で一度は断念した進学を叶え、インドネシアの女子宗教学校に進む。日本軍の侵攻でさらなる

5) 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。

進学への望みは絶たれるが、日本軍政期の困窮は、アイシャを含む女性たちに就業の道を開いた。萌芽期の女子教育運動を受けた内生的な変化と、戦争と混乱による急激な変化とがアイシャの遍歴を可能にし、また、『カラム』の時代の女性イシュー興隆につながっていった。

西は、1920年に生まれたマレーシアの作家アブドゥッラー・フサインの1940年代半ばから1950年代半ばまでの遍歴に焦点をあてている。第二次世界大戦期に日本軍の工作員としてスマトラに渡ったアブドゥッラーは、終戦後も、アチェやメダンで貿易業の傍らで文筆活動を続けた。1951年にシンガポールに移ってからは、華人との交友が増え、中国語とマレー語の文芸作品の橋渡しをする作家らと仕事をしたり、「50年世代」のマレー人作家らと知り合い、マレー人ジャーナリスト協会に参加したりした。また、カラム社の雑誌『フィルム』の編集長となり、エドルスとマレー人ジャーナリストらとの仲立ちにも尽力した。アチェ出身の父を持ち、スマトラでもマラヤでも自らを越境者と自覚してきたアブドゥッラーが、その経験を活かして編集・著述業で活躍できた場がマレー語メディアの隆盛を迎えたカラムの時代のシンガポールだった。

篠崎は、マラヤ生まれの華人作家ルー・ポーイエが、日本軍政期とインドネシア独立戦争期を過ごしたスマトラおよびジャワでの体験をもとに著した作品をとりあげている。ルーは、インドネシアでの滞在中に、戦争による秩序の混乱や華人への凄惨な暴力を目の当たりにしていた。また、ルーがシンガポールに移ってからインドネシア作品群を著した1948年から1959年ごろにかけての時期は、インドネシアだけでなく、マラヤやシンガポールの情勢も不透明な時期だった。そうしたなか、(1)女性が男性をあやつり物事を進展させる強さ、(2)苦しい境遇に置かれた華人が示す独立戦争への連帯、(3)戦時下の分断のなかで人道や正義を問い続けること、を描いた作品群は、新たな時代にむけ、力によらない秩序構築を模索するルーの期待を示すものでもあった。

4. 『カラム』の時代と移動の夢

本論集では、『カラム』の時代に移動を経験し、出版や文筆活動に参入した人々の足跡を辿ることで、『カラム』の問いと構想を同時代の社会史的な背景の

とに位置づけることを試みている。

『カラム』の時代のシンガポールは、インドネシアとマラヤから流入した文筆家やジャーナリストが集っていた。地域をまたぐ移動経験を持つこれらの人々は、遍歴の過程で培った視角から、インドネシアやマラヤ、そしてシンガポールに望む社会のあり方を、出版メディアをとおして表明した。ルー・ポーイエは、独立のために戦うインドネシアの人々への強い尊敬や共感を示す物語のなかに女性の強さや華人とインドネシアの人々の共闘といったテーマを織り込むことで、平和な秩序構築への展望を示そうとした(篠崎論文)。エドルスを中心とした「千一問」回答者は、ムスリムが多数を占める社会でもイスラム教に基づいた理想の国家運営がなされないという現実を認めつつ、現実の社会のありようのなかにイスラム教に合致する望ましい要素を見出そうとした(坪井論文)。

新聞や雑誌といった出版メディアだけでなく、映画やラジオが人気を博したメディアの競合と隆盛の時代にあって、メディアそのものに理想のあり方を追求する動きもあった。英語新聞の焼き直しでなく、マラヤの人々の関心を反映した出版メディアが必要だと感じていたアブドゥッラー・フサインは、マラヤ向けマレー語紙(誌)の多くが、資金難と読者の関心を顧みない編集方針により停刊に追い込まれたことを皮肉まじりに記した。書き手であり編集者であり、また遍歴の最中も読み手であり続けたアブドゥッラーのメディア評は、孤立も辞さない信念をもったエドルスと『カラム』の特長を改めて浮き彫りにしている(西論文)。カラム社の出版物は、政治指導者や宗教指導者を臆せず批判するエドルスの記事により、話題にもなれば、ボイコットによる資金難に陥ることもあった。経営難の煽りを受けて創刊から1年未満で停刊となったものの、1953年に刊行された『こども』は、大人の物語の一部ではなく、欧米の児童文学の焼き直しでもない、マレー・ムスリムの子どもたちのための児童文学を作り出すことが試みられた雑誌であった。信仰や価値観を長い目で育むことを構想し、そのためのメディアづくりを試みたエドルスの編集者としての姿勢が明らかになった(山本論文)。

行動範囲が制限された同時代のムスリム女性においては、移動や遍歴自体が容易でなかった。アイシャ・ガニが進学への断念を余儀なくされた経験に見るように、移動できなかった経験は、移動が叶った経験

とともにその後のキャリアに強いインパクトを残している。『カラム』の時代に入り、より多くの女性に就学や就業による移動の機会が開かれたことは、少女時代のアイシャの葛藤が、若いムスリム女性一般の経験として共有される可能性をもたらした(光成論文)。社会における女性の存在感を積極的に発信した『カラム』は、女性たちが自らの経験を共有し、議論することを促した女性に向けたメディアでもあった。

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

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.

足立真理 2020 「マレー・イスラム世界におけるザカート(喜捨)概念の歴史の変遷——1950, 60年代『カラム』誌におけるQ&Aコーナー「千一問」から」光成歩・山本博之編著『カラムの時代XI——マレー・イスラム世界の女性と近代』京都大学東南アジア地域研究研究所、pp. 23-44。

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・イスラム教徒の日常生活2』京都大学地域研究統合情報センター、pp. 32-36。

金子奈央 2021 「『千一問』にみるムスリムの異文化理解」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』京都大学東南アジア地域研究研究所、pp. 31-43。

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イスラム教徒の世界観」坪井祐司・山本博之編著『カラムの時代V——近代マレー・イスラム教徒の日常生活』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 2021 「『千一問』におけるコーランの引用」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』京都大学東南アジア地域研究研究所、pp. 22-30。

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・イスラム教徒の宗教実践』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・イスラム教徒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・イスラム教徒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。

光成歩 2021 「マレー・イスラム世界の論題と女性イシューの位置——イスラム教に基づく知の分類方法による「千一問」質問群の特徴分析」光成歩・

山本博之編著『カラムの時代XII——マレー・イスラム世界の社会変容と女性』京都大学東南アジア地域研究研究所、pp. 9-21。

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イスラム教徒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『イスラム教徒同胞よ、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XIII——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。

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

「千一問」における イスラム国家をめぐる問答

坪井 祐司

0. はじめに

本論は、『カラム』誌のコラム「千一問」を題材に、東南アジアのムスリムがイスラムと国家の関係をどのようにとらえていたかについて考察する試論である。

「千一問」は、読者から寄せられた質問に対して、アブー・アル=モフタル (Abu Al-Mokhtar) という人物が回答する読者参加型のQ&Aコーナーである。アブー・アル=モフタルはペンネームであり、実際には主筆のエドルス (Edrus) を中心とする編集部が回答していたと考えられる。「千一問」は読者と編集部の対話であり、そこから当時のマレー・ムスリムがどのような疑問を持ち、それに対して『カラム』編集部のイスラム知識人がそれをどのように解釈し、読者に伝えたのかを検証することができる。

本稿では、同誌のコラム「千一問」にてイスラムと国家に関する問答を取り上げて分析する。筆者は、前稿にて、『カラム』誌におけるイスラム国家を扱った記事を取りあげ、同誌に集ったイスラム知識人の認識を分析した [坪井 2020]。『カラム』が発行された1950、60年代はマラヤ・シンガポールの脱植民地化の時代であり、新しい国家の構想について、論争が交わされた。『カラム』は、イスラム主義の立場から、イスラムにもとづく国家建設を訴えた。しかし、実際の脱植民地化および国家建設は、ムスリムが多数の地域にあっても、世俗主義的な勢力の主導によってなされた。こうした背景を踏まえて、読者との双方向性を特徴とする「千一問」におけるイスラムと政治をめぐる問答に焦点を当てることは、この問題に関する当時のマレー・ムスリム社会全体の認識を考えるうえで重要といえるのではないかと。

こうした問題意識から、本稿は「千一問」から質問もしくは回答に「イスラム国家 (negara Islam)」という語を含む質疑応答を抽出し、その特徴を分析する。本論では、質問を①非イスラム国家との外交関係、②

国家と個人の宗教実践、③国家と社会経済、④マラヤの国内政治、⑤インドネシアのダルル・イスラム、⑥イスラム国家の理念、という六つのテーマに分けて、回答とともに紹介したい。なお、引用資料の翻訳は、本ディスカッションペーパーの試訳にもとづくが、適宜省略したり改めたりした部分がある。

1. イスラム国家としての資格 ——非イスラム諸国との外交関係

「千一問」において、最初に「イスラム国家」という語が登場するのは、外交についての質問であった。非イスラム諸国との外交儀礼において、イスラム国家側がイスラム的でない対応をすることは可能かどうか が問われたのである。

Q.204

インドネシアやエジプトなどのイスラム諸国では、外国から使節が訪れた時、たいていウェルカムドリンクを提供します。その際、どのような飲み物が出されますか。また、イスラム教においては法的にはどうなりますか。

A.204

外国人であろうと、来賓をもてなすことが望ましい。イスラム教徒にとって訪問者に敬意を表すことは義務である。使徒ムハンマド自身もユダヤ人が訪問した際、座っていた場所から立ち上がり、彼らを歓迎した。現在におけるイスラム教にもとづく諸国とは、おそらくパキスタン、サウジアラビア、そしてイエメンである。我々の知る限り、パキスタンでは外国人をもてなす飲み物として酒を出すことはない。インドネシアとエジプトは、その住民のほとんどがイスラム教徒であるが、イスラム教に基づいた政治を行っているわけではない。そのため、なにかが起こったとしても、イスラム国家の位置づけとしてそれを判断することはできない。

[*Qalam* 1952.4: 16]

回答では、ウェルカムドリンクとして酒を出すことは、イスラム国家として禁じられていると主張された。そして、パキスタン、サウジアラビア、イエメンがイスラム国家である一方で、インドネシアとエジプトはイスラム国家ではないという認識が示されている。

Q.485

少し前に地元のマレー語新聞で、パキスタンのシュワルディ首相がバンコク訪問の際にフランス大使館でダンスをしている写真が掲載されました。昨年三月にパキスタン政府はイスラム国家であると宣言したのではなかったのでしょうか。首相はイスラム政党政出身ではないのでしょうか、あるいはパキスタン国内のみイスラム法が実施され、国民だけがそれを実行するのでしょうか。この件に関してご説明願います！

A.485

パキスタンは、イスラム国家を宣言した世界で最初の国である。それはアッラーの御言葉と使徒ムハンマドのスンナに従い、最終目的に向かって徐々にイスラム法を国内で実施していく国家である。現状ではイスラム法を直ちに実施することはできない。それゆえそれを徐々に実施していくことになるが、しかし全ては最終目的、すなわちアッラーの御言葉と使徒ムハンマドのスンナを基盤とすることを目指している。…そのようにダンスをすることは実際のところイスラム国家の首相として為すべきではない違反行為である。なぜなら、もし国家の指導者自身が明らかなハラムの法を犯したならば、おのずとイスラム教徒自身の信頼を失うことになり、イスラム教徒自身、つまり民衆だけでなく国家の行政を担う首相さえもイスラム法は尊重していないとして、他の人々からの嘲りの対象となってしまうからだ。 [Qalam 1957.9:39]

この質問では、パキスタンの首相が、おそらく女性を交えてダンスをしたことが批判の対象となっている。先の回答ではイスラム国家とされたパキスタンであるが、現在はその建設途上にあり、それゆえにこのような事態が起こったとみなされている。

これらの問答では、西洋的な外交慣習（酒の提供、ダンス）はイスラム国家としては採用されるべきではないとみなされている。ただし、これらの議論の前提はその国家がイスラム国家であることであり、ムスリムが多数を占める国家であってもイスラム国家であるとは限らないという現実も認識されていたことがわかる。

2. イスラム国家における個人の宗教実践 ——結婚、改宗、奴隷

次に取り上げるのは、個人の宗教実践がイスラム国家においてどのように保証されるのかについての質問である。『カラム』が出版されたシンガポールは華人が多数派を占める都市であり、ムスリムと非ムスリムが日常的に接触していた。とくに、第二次世界大戦による日本軍の占領は華人の迫害と多くの離散家族を生み出した。くわえて、その後のマラヤ共産党の武装蜂起においても、華人を中心に多くの犠牲者が出た。このため、マレー・ムスリムが華人の孤児を保護するなど個人的なつながりが生まれ、両者の関係のなかでイスラムのあり方も問われたのである。

Q.258

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

A.258

アッラーは次のように仰せになった。

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

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

[Qalam 1952.9:14]

この問答では、ムスリムに保護された華人少女のイスラム教への改宗について、法に基づいて信仰が確認された改宗者は、イスラム国家において保護されるべきと回答されている。

華人の子どもをめぐる質問はもう一例みられる。

Q.393

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

A.393

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

そのような華人たちは我々と同じ自由人ではないと主張するイスラム教のウラマーは誰一人としていないと確信する。……我々が考える限り、父親には子供を所有する権利はなく、子供は父親に売り渡す権利がある商品、あるいは父親に売り渡す権利がある所有物ではないのである。父親は単に子供を管理する責任を負っているに過ぎず、子供を所有する権利を持っているわけではない。

我々の見解では、捕虜となった人々の奴隷化を容認することは、些かも許されることではない。加えて、イスラム国家と言われる国々は、イスラム法の原則を実行しているか、また昔のようにイスラム教を拡大するための戦いに努めているのか、という点を確認する方策も講じられていない。 [Qalam 1955.1:29-30]

この問答では、相談者のムスリム男性が華人少女を奴隷と見なし、妾にしたと告白している。回答で問題とされたのは、イスラム国家における奴隷の定義である。イスラム国家における奴隷とは、「宗教のための戦闘

においてイスラム教徒に捕えられた異教徒」のことを指した。しかし、現在起こっている戦闘は、使徒ムハンマドとその教友らが行ったような宗教を拡大するための戦いではなく、政治的地位をめぐる戦いであるため、捕虜となった人々を奴隷とすることは認められないと主張されたのである。「現在起こっている戦闘」とは、おそらく共産党の武装蜂起をめぐる戦闘であろう。このため、華人少女のケースは、イスラム法における奴隷の要件にあてはまらないとみなされた。

次の例は、エジプトにおける一夫多妻制をめぐる質問である。

Q.365

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

A.365

より詳しくいえば、現在エジプトにおいてムハンマド・ナギーブ大統領によって進められている革命運動は、ファールーク国王の旧王政による腐敗を改革していく動きであるということを知らなければならない。このナギーブの革命運動は、初期の段階では100パーセントイスラムに基づく、当然あるべきものではなかったが、イスラム世界ではナギーブに対し、彼の聡明さをもってすれば、完全にイスラムに基づいた統治体制へ、すなわちイスラム国家へと一歩一歩政権を導いていけるという信頼を十分に寄せていた。

最近の新聞で報道された、複数の妻を娶る慣習を禁じるナギーブ政権の措置を詳細に検討するならば、それはイスラムの定めから逸脱したものではない。なぜなら、その義務規定にはまだ例外があり、完全に禁じられているわけではないからだ。実のところ、聖なるコーランに記されているように、もともとイスラムの教えでは複数の妻を娶ることは許されてはいるが、それには公正さという厳格な条件が伴う。しかし、完全に公正さを保つことは至難なことである。

[Qalam 1954.2:5-6]

エジプト政府が一夫多妻を禁じたという報道に関する質問に対して、回答では、エジプトの決定には例外があるとしてエジプト政府を擁護している。前節の質問(1952年4月号)ではエジプトはイスラム国家と

はみなされていなかったが、同年7月にエジプト革命(1952年7月)が起こって王政を倒れ、ナギーブ政権が成立した。回答は、ナギーブ政権をイスラム国家へ向かう途上にあると期待し、支持する立場を示していることがうかがえる。

このように、個人の宗教実践をめぐる議論は、イスラム国家やイスラム法の理念にもとづく回答と、現実の国家・社会をふまえた回答が時と場合によって使い分けられている。

3. イスラム国家と経済

次に取り上げるのは、利子や徴税など、社会経済と国家に関わりについての問答である。

Q.312(033-02)

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

A.312

「従業員退職金積立基金」法はイスラムの教えに則った行政ではない。しかし、年を取ったり、あるいは身体が弱ったりした時の生活の安定を保障するための方法として、それはイスラム教徒にとって良い制度である。イスラムの法や規則を十分に実施している国では、その積立金制度を実施する必要はない。イスラム国家に暮らす人々の教育、保健、衣食は国家が責任と義務を負うからである。より明確に言うと、イスラム国家は、独自の秩序や規則に則った「退職金積立基金国家」なのである。 [Qalam 1953.4:7]

質問では、現在の社会保険にあたる制度が利子にあたるかどうかについて問われた。回答では、給与の積み立てによる退職金の支払いは宗教的な制度ではないものの、イスラム国家としての原則にのっとっているとして、肯定的に評価されている。

次の質問では、ラマダン時に徴収されるザカート・フィトラの用途がとりあげられた。

Q.412

徴収されたフィトラを政府関係の各宗教局が蓄えておき、宗教発展のために局内だけで使用された場合、

それは法的にどうなりますか。

A.412

おそらく宗教局はアッラーの道のためという理由をもって受け取る権利があると考えているのだろう。我々はそれについて確証をもって断定することはできないが、貧者と困窮者へのザカートの必要性がより優先されるべきだということに、我々は注意すべきである。よって、この質問内容に関しては許されないと考える。我々の見解では、それを非常に必要とする状況下にある人々がいるにもかかわらず、宗教局が優先順位を均等にして、彼らの権利を後回しにするとしたら、それは道理に合わない。

インドネシアのマシュミ党は、徴収したザカートを総選挙の資金として使うことを容認した。その意図は、その地でイスラム法が施行されるようイスラム国家を樹立することだった。イスラム国家を樹立するという方策は、アッラーの道のためのジハードであるという考えに基づいている。 [Qalam 1955.6:40]

回答では、ザカートは、コーランで受け取り資格があると規定された人々に渡すことが優先されるという基本的な見解とともに、インドネシアにおけるイスラム政党であるマシュミ党がザカートを選挙資金としていることを肯定的に引用している。イスラム国家の樹立に向けた政治資金とすることは、正当な用途であるとみなされた。こうした点からも、現実の社会の事象に関しては、柔軟な解釈がとられていることがうかがえる。

4. マラヤにおける政治と国家

次に、現実のマラヤにおける政治をイスラム国家という観点からどう見るかという質問についてとりあげる。

Q.426

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

A.426

我々が新聞で読んだ限り、ペラ州のイスラム教評議会は殉教者を三つに分類している。それは、現世と来世の殉教、現世の殉教、そして来世の殉教である。なされた説明の中で、郷土防衛隊を含む治安部隊員は現世における殉教者に含まれ、ゆえに沐浴と礼拝を行う義務はないと述べているに過ぎない。[*Qalam* 1956.2:4]

ここでの焦点は、殉教という概念である。共産党の武装蜂起において政府側として戦死したムスリムを殉教者として扱うことの是非が問われている。これに対して回答は、「彼らを殺したテロリストたちは異教徒または背教者なのか、あるいは現在行政を行っている統治体制に対する理解の相違が原因となり、ジャングルの中で戦わざるを得ないイスラム教徒なのか」という説明がなされていない」と指摘した。

イスラム国家における殉教の定義を満たすためには、現在の戦闘が「至高なるアッラーのお言葉を守るための宗教の戦い」である必要があり、さらに治安部隊のムスリムを殺したのが①神の存在を否定する異教徒、②背教者、③テロリストと共闘する、現在の統治体制の行政を快く思わないムスリム、④ムスリムかどうか不明な人々、のいずれかでなければならないとされた。そのうえで、「もしそのファトワが単に一般論として出されたならば、様々な要因を示す説明を伴わない限り、それが人々によって全面的に受け入れられることはない」として、ペラ州のイスラム教評議会を批判した。

回答者は、現在のマラヤの政治体制について、「州政府もスルタン体制もイスラム政府ではない」と断定する。神の言葉を高める、つまりイスラム法が施行されるイスラム国家の樹立という目的や理想を掲げていないためである。この号が出版された1956年2月は、イギリス植民地政府のもとで、UMNOを中核とする連盟党への政権移譲による独立（1957年8月）が達成されようとしていた時期である。一方、テロリストと言われる人びとは、植民地支配者を遠ざけるという理想の下に戦いを継続しており、そのなかで彼らの宗教の自由を実現しようとしているとみなされた。このため、「テロリストと戦う治安部隊は沐浴が必須ではないとされる殉教者に含めることはできない」という結論になる。回答者は、政府よりもむしろゲリラの方に正統性を見出しており、その戦闘を宗教にもとづくものとはみなさなかった。このため、「殉教」という概念を適

用できないと考えたのである。

さらに、マラヤにおけるイスラム国家の樹立に関する質問も出された。

Q.549

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. 今日の行政官たちは国家を指導することができますか。

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. 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。 [*Qalam* 1959.11:46]

この問答はマラヤが独立した後の号に掲載されたものであるが、マラヤにおいてイスラム国家を樹立する方法論が議論されている。イスラム国家の樹立を目指す民族主義政党というのは、おそらくPASを指しているのではないかと思われるが、政党政治を通じてイスラム国家を目指すという方向性が強調されている。

5. インドネシアにおけるダルル・イスラム

インドネシアはマラヤよりも早く独立を果たしたが、新たな国家を世俗的な国民国家とするのかイスラム国家にするのかは大きな政治的課題であった。スカ

ルノ大統領は国民国家を強調してイスラム国家を拒絶する方針を示したが、1950年代後半には各地でイスラム国家樹立を目指す政治勢力による武装蜂起がおこった。それらは、ダルル・イスラム（アラビア語でイスラム国家を意味する）と総称された。このダルル・イスラム運動も、「千一間」で何度も取り上げられた。

Q.448

私はダルル・イスラムに対する悪評を多く耳にします。多くの方がダルル・イスラムのことを敵視しています。人々がダルル・イスラムに対してどのような立場を取っているのか知りたいと思います。

A.448

ダルル・イスラムはイスラム国家を意味する。この意味から分かるように、イスラム主義のために戦う人々は、その国がダルル・イスラム（イスラム国家）になることを望み、これは彼らにとって、「なんと良い土地だ。神はなんと寛大な御方だろうか」と記されているような神の約束を実現するための義務である。それはインドネシアにおいてパンチャシラが国是として発表された後に起こった。……

我々の見解では、我々がイスラム国家またはダルル・イスラムを望むことは、イスラム教徒のいる土地において全員の義務となっている。ある国が大きくなればなるほど、イスラム国家を樹立する義務は重くなる。この義務はコーランのいくつかの節に基づいている。その内の一つは次の通りである。「アッラーの法を以て裁きを下さない者は誰でも、不義の徒、邪悪の徒、そして不信の徒である」。国中でイスラム法が施行されるよう、その国において法制度を確立することを各々のイスラム教徒に義務付ける節は他にも数多くある。そして、もしそれが実行されなかった場合、神の御前で責任を取ることになるのだ。

ダルル・イスラムを達成するためには、人間の法に従うのではなく、神の法に従った完璧性を包括したダルル・イスラムを樹立するよう、そのイスラムの理想を各々のイスラム教徒の胸に植え付けねばならない。そして、唯一コーランとハディースの教えだけに基き、徐々に、そして完璧にその法を実施していくということは言うまでもない。果たしてこの事に対し気が進まない人はいるだろうか。

[*Qalam* 1956.11: 45-46]

回答者は、インドネシアの政治情勢について説明している。インドネシアには、イスラム国家樹立のために

は暴力的手段の行使を辞さないというイスラム主義者がいる一方で、憲法の範囲内、つまり平和的手段でイスラム国家の実現を目指すマシュミ党、ナフダトゥル・ウラマー、インドネシア・サレカット・イスラム党などがある。しかし、西ジャワ、スラウェシ、スマトラのアチェなどで相次いで武装蜂起がおこった。

『カラム』はマシュミを筆頭とするイスラム政党の支持を明確にしていたが、こうした武装闘争も支持した。回答者は、イスラム国家またはダルル・イスラムを望むことは、ムスリムのいる土地において全員の義務であると強調する。そして、ダルル・イスラムを侮辱する人は、ムスリムの宗教に対する責任について理解していない、または知らないと断じている。彼らからみてイスラム国家の樹立という目標は絶対であり、唯一留意すべきことは、その方法は武力によるべきなのか、あるいは憲法にのっとって知恵を使うことが適当なのか、というだけのことなのであった。

くわえて、あと二つ、インドネシアにおけるイスラム国家樹立をめぐる内戦についての問答を紹介する。

Q.500

インドネシアで二つの政府、つまり中央政府と反乱政府が存在する所以は何ですか。

A.500

実のところインドネシアには三つの政府が存在する。それは、①スカルノが率いる中央政府、②アフマド・フセイン大佐が率いる反乱政府、③そして忘れてはならないのは、西ジャワ、スラウェシ、そしてアチェで闘争を続けていたカルトスウィロヨが率いるインドネシア・イスラム国家政府である。インドネシア・イスラム国家については、ここではとりあえず脇においておこう。インドネシア・イスラム国家は既に10年近く闘争を続けているが、彼らのことは本当にわずかしかなりの世界に知られていない。なぜなら、上述の三カ所で激しく闘争が起こり続けているにもかかわらず、彼らの宣伝があまり世に出ていないからである。

[*Qalam* 1958.3: 38-39]

Q.507

人は常々ダルル・イスラムを悪人であり、よく混乱を引き起こし、様々な宗教の信者がいるインドネシアの全域でイスラム国家の樹立をしようとしていると言います。人に我々の宗教を信仰するよう強制することは許されますか。私が最後にこの質問をしたのは、ダルル・イスラム軍は宗教を信仰する人々を捕らえ、イ

スラム教を信仰するよう強制していると言って騒いでいる人がいるからです。

A.507

ダルル・イスラム軍を悪人と言う人々は彼らの敵である。一方その人たちの見解による善人とは、ダルル・イスラムの中で闘っている信徒だろうが単にイスラムの政治理念を持つ信徒だろうが、多くのムスリムを銃撃するインドネシア軍のことである。アッラーのおことお言葉を守るために戦うイスラム軍兵士は悪人なのだろうか。インドネシアでは大半の人々がイスラム教徒であるが、それを考えるとインドネシアのイスラム教徒にとってアッラーの法を以て裁定を下すことは義務である。なぜなら、もし彼らがアッラーの法を以て裁きを下さなければ、彼らは不義で邪悪で不信の徒になるからである。それゆえに彼らはアッラーのカリマを守り、イスラム国家を樹立することが義務付けられているのである。イスラム国家を樹立することによってのみアッラーの法を実施することができるからだ。

[*Qalam* 1958.6:6]

ここでもダルル・イスラムが明確に支持されており、『カラム』が支持を訴えていることがわかる。

独立後のマラヤ、インドネシアにおいては、世俗主義的な政府がつくられ、それに抵抗する勢力による内戦がおこった。政府と野党および武装勢力の双方がイスラムの観点から正統性を訴えた。『カラム』は、政党政治か武力闘争かにかかわらず、イスラム国家の樹立を目指す勢力を評価していた。

6. イスラム国家の理念と解釈 ——二つの引用から

新たな国家をめぐる国内が分裂し、内戦すら起こる事態のなかで、イスラム国家をめぐる議論は盛んになされた。問答では、イスラム法学の立場から書かれた著作を引用することで、イスラム国家の理念を紹介する回答もみられた。以下に二つ紹介する。

Q.545

インドネシアでは依然として反乱が起きています。インドネシアのいくつかの地域でイスラム教徒の一部の国民が支配者に対抗するために蜂起したからです。これは法的にどうなりますか。また、どのようなイスラム法に則った解決法がありますか。

A.545

イスラム教徒の二つの集団の間に戦い、互いに殺し合う争いが起きた場合に、上述の節はイスラム教徒にとって指針と忠告になる。上記の節によれば、イスラム教徒たちは次のように行動すべきである。第一に、話し合いにより両者を和解させなければならない。和解し、アッラーの聖典に記されている法に戻るよう彼らに勧めるのである。アッラーの法をその和解協議の土台としなければならない。それぞれがその法に従わねばならないのだ。第二に、和解が調えられたにもかかわらず、両者の中に上記のアッラーの法に基づいた和解に応じるつもりがない集団がいたならば、その集団は他方に対し横暴を働いたと見なされる。彼らがアッラーの命令に戻る、つまりアッラーの聖典に記された法に基づく和解に応じる用意ができるまで、彼らに戦いを挑む義務がある。第三に、彼らがアッラーの命令に戻る準備ができたなら、両者を和解させる義務がある。なぜなら、彼らは我々の同胞だからだ。

[*Qalam* 1959.4:26]

回答では、メダン出身のウラマーであるアル=ファーディール・トゥアン・ムハンマド・アルシャド・タリブ・ルビスの著書『イスラム法学に則った反乱及び内乱の解決』を引用している[*Qalam* 1959.4: 26-31; 1959.5: 11-15, 32-38]。

そのなかでは、ダール・アル=イスラムと呼ばれる地域について、イスラム法学用語では三種類あるとされている。第一の定義は、ムスリムの居住地になっている州、カンボン、デサなどである。これに対して、異教徒たちが住民となっている村は「ダール・アル=クフル」と呼ばれる。第二の定義は、住人がムスリムであろうとなかろうと、イスラム政府の支配下に入っている地域である。ここでいうダール・アル=イスラムとはイスラム国家を意味する。支配者が異教徒である国家は「異教徒の国家」を意味する「ダール・アル=クフル」と呼ばれる。ダール・アル=イスラムと敵対しているダール・アル=クフルは「ダール・アル=ハルブ」と呼ばれ、戦いを挑んでもよい国という意味である。第三の定義は、かつてイスラム国家という意味でのダール・アル=イスラムであった地域で、後に異教徒によって支配された、あるいは奪われた地域である。たとえば支配者が入れ替わったとしても、かつてダール・アル=イスラムであった地域は永久的に法的にダール・アル=イスラムである。バタビア(ジャカルタ)、さらにジャワは、異教徒によって支配される以前はムスリムに

よって支配されていたため、ダール・アル=イスラムである。

そして、問題とされたのは、インドネシアのダール・イスラムをめぐる武力紛争が「反乱」なのか「内乱」なのかであった。イスラム法学における「反乱する」という用語の定義は、「この世の宗教と政治を監視するために預言者ムハンマドの代理人という地位に就くアル=イマーム・アル=アザムに対する服従から離脱すること」である。アル=イマーム・アル=アザムとはイスラム国家の元首である。イスラム国家の元首は、その統治においてイスラム法を実施することで、預言者ムハンマドの代理人(カリフ)としてこの世の宗教と政治を監視する責務がある。反徒とは、そのイスラムの首長に対する服従から離脱する人々を指す。上記の「反乱する」の定義に基づくと、まずはアル=イマーム・アル=アザムを長として戴くイスラム国家が先に存在しなければならず、そこで初めて反徒と言われる集団が存在できる。逆に言えば、反徒は非イスラム国家には存在しえない。非イスラム国家でムスリム同士の間で戦闘が起きた場合、その戦闘は内乱と称される。

現在のインドネシアにおいて反徒と呼べる集団は存在し得るかを考えた時、イスラム法に則り、その地位に合法的に任命されたアル=イマーム・アル=アザムを推戴するイスラム政府がインドネシアに存在するかどうかの問題となる。現インドネシア共和国の国家元首はアル=イマーム・アル=アザムであるのかという問いである。そうでなければ、戦闘は単に「内乱」と見なし得るに過ぎない。インドネシアの国家元首が「イマーム・アル=アザム」なのかについて、インドネシア共和国宗教大臣は否定的な見解を示している。「現大統領は、イスラム教の規則に従ったカリフあるいはイマーム・アル=アザムとしての地位に就いてはおらず、彼はイスラム法を実施する、あるいはイスラム教の問題に干渉する権限を持っていない」ためである。この見解に基づくと、インドネシア共和国の国家元首に従わない人々の集団を、イスラム法に従って反徒と呼ぶことはできない。

イスラム国家元首(イマーム・アル=アザム)の責務とは、宗教とこの世の政治を守るために預言者ムハンマドの代理人として立ち、宗教を守護し、宗教の範疇に入る事柄を保護することである。その合法性は、①イスラム法に則った方法により就任している、②イスラム教とこの世の政治を守護する預言者ムハンマドの代理人としての責務のために就任している、の二点

によって担保される。②により、その統治において実施される法はイスラム法である。国家元首への任命が合法であった時、従うことはムスリムの義務である。

現インドネシア共和国大統領は、その就任の観点からしても、その責務の観点からしても、イスラム国家の元首ではない。預言者ムハンマドの代理人としての責務のために、イスラム法に則った方法で就任したわけではないからである。暫定憲法第47条によると、インドネシア共和国の元首はその任命の際、暫定憲法に対し忠誠を誓う。そしてインドネシア共和国で実施されているのはイスラムの法や規則ではない。

イマーム・アル=アザムとは、イスラム法を実施するため、預言者ムハンマドの代理人としての地位に任命された国家元首に対し特別に与えられる称号である。このため、現インドネシア共和国の国家元首をイスラム法の解釈に則ってカリフ、イマーム・アル=アザム、スルタンと呼ぶことはできない。インドネシア共和国は未だイスラム国家となっていないため、ムスリムはイマーム・アル=アザムに対してのように服従する法的義務はない。よって、インドネシアにおいてムスリム同士の戦闘が起こった場合、そこで我々がイスラム式に解決しようとする際には、反乱という観点からではなく、その戦闘が単なる内乱であるという観点から検討しなければならないことになる。

結論として、インドネシア共和国は現在に至るまで、イスラム式に任命され、イスラム法を実施する責務を果たす国家元首を未だ推戴していない。このため、インドネシアのムスリムは、イスラム教とこの世の政治を守護及び保護し、イスラムの教えと法が然るべく実行されるように、預言者ムハンマドの代理人としての責務を果たす人物がインドネシアの政府を掌握するまで、国家元首の擁立を実現するために戦う義務があると主張された。

引用のもう一例は、読者からの質問で言及された書籍についてである。

Q.561

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=ムカツラマ[メッカ]在住のシャイフ・アブドゥル・カディル・アル=マンディリリ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・ムッターブ・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。

[*Qalam* 1961.12:8-10]

回答では、メッカ在住のインドネシア人ウラマーの当該書籍が5回に分けて紹介されている。

とりあげられた論点は、主に政教分離であった。著者は、「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、イスラムと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」であるとして政治と宗教の不可分を強調する。そして、「宗教を主権(国家の統治)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、宗教を政治から分離する行為を容認するのは利子を容認するのと同じであり、その者は背教者となると述べる。

政教分離がイスラム法的にハラムとなる理由として、政教分離はキリスト教徒の考え方であること、宗教法を施行することができないことなどを挙げ、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、最後の時代(植民地時代)を除いてイスラムが政治から分離されたことはなかったと主張する。宗教を政治から分離する人々は、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として、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と言われた。

著者によれば、政教分離は宗教が政府の原則として義務付けられておらず、宗教を民衆が実践するものとしかたっていない。政府が宗教を統制することはできず、宗教が政府の行う業務を統制できない。このため、例えば酒を販売する、売春を許可する、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、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、民衆が政府の命令に従っていれば、それを禁じる力を持っていな

い。それゆえ、政教分離は不信仰的行為であるとされる。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。西欧人の思想に思考が支配されたムスリムたちが政教分離は進歩をもたらすと考えたからである。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。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(社会に関する問題)、刑罰、政治、そして全ての省庁と議会が管理する全ての仕事を網羅するものであると強調された[*Qalam* 1962.2:32-34]。

そのうえで著者は、イスラム政党への支持を呼び掛けている。ムスリムの義務として課されているのは、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、アッラーの命令を実行し、アッラーによって下されたあらゆ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。一方で、ムスリムにとって、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。中立を守るムスリム、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く、一般の人々は彼らに騙されてはならないと主張された[*Qalam* 1962.3:30-32]。

イスラム教を公式の宗教とする国でムスリムが異教徒と連携すること、例えば異教徒を大臣、国会議員、知事に任命することは法的にどうなるのかという点も議論された。著者は、イスラム国家において、ムスリムが異教徒と連携することは許されず、イスラム国家の政府はムスリムだけで構成されなければならないと論じた。イスラムを公式の宗教とする国家においてムスリムが異教徒を任命することはハラムであり、マラヤにいる「ワスニー(偶像崇拝者)の異教徒」を「ズインミー(イスラム国家における保護民)の異教徒」として、ムスリムを統治する大臣になることを合法とする見解は間違っている。ムスリムを統治する上でムスリムが異教徒と連携する行為はビドア(逸脱)であり、預言者ムハンマドの時代や正統カリフの時代には行われなかった。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。彼らは、無知であるためにそうした連携行為がハラムであることを知ら

ないか、知っているも彼らの党を支持する、あるいは他の目的のためにそうした行為を容認しているということである [Qalam 1962.4:11-14,23-25]。

これらの二つの引用では、イスラム国家をめぐる理念を現実のインドネシアやマラヤの社会に適応し、ムスリムに行動の指針を提供している。武装蜂起を「反乱」と認定しないなど現在の政府を批判的にとらえ、イスラム国家にむけた社会の変革を訴えているのである。

おわりに

本論では、『カラム』誌のコラム「千一問」を題材に、東南アジアのマレー・ムスリムがイスラムと国家の関係をどのようにとらえていたかについて考察した。「千一問」では、政治に関する質問がしばしばみられ、イスラムと政治、国家についての関心が共有されていた。暫定的な結論は以下の通りである。

『カラム』の読者からは、身の回りの事象とイスラム法との整合性についての疑問が寄せられた。政治についても、マラヤやインドネシアにおける独立国家の建設過程が問われた。現実のマラヤ、インドネシアでは、ムスリムが多数でありながらも世俗的な民族主義勢力とイスラム主義勢力に分かれており、それぞれがムスリムの支持を獲得しようとした。このため、読者は政治におけるイスラム的な正しさがどこにあるかを問うたのである。

対して回答側の『カラム』編集部は、イスラム主義の立場から、マラヤ、インドネシアにおいて建設される国家は、イスラム法の下でムスリムが統治されるイスラム国家であるべきと考えていた。このため、野党的な立場のイスラム政党の支持を訴えるばかりでなく、インドネシアにおける武装蜂起も正統性があると主張した。国家に関わる殉教、反乱、奴隷などの概念は、イスラム法のなかで定義され、現実の事象が解釈された。個人の宗教実践についても、イスラム国家、イスラム法に照らしてとるべき対応を示した。

一方で、回答者は、イスラム国家という理念系と現実の国家運営は区別していた。回答者は、ムスリムが多数の国家であっても、イスラム国家であるとは限らず、イスラム国家を称していても不十分な点がみられると認識された。イスラム国家が実現していない社会においては、イスラム法やそれにもとづく概念を適用できないという論理になる。一方で、社会保険のよう

に、西洋由来の近代国家の概念であっても、イスラム国家の理念に合致するものは肯定的に評価された。現在進行形の事象に関しては、柔軟な解釈が示されたのである。

「千一問」を通じて、『カラム』は一般読者にイスラム法にもとづくイスラム国家のあり方を伝えようとした。一方で、現実の社会は、必ずしもイスラム国家へと向かう状況にはならなかった。このため、同誌のイスラム知識人は、イスラム法の正しさを訴えつつ、イスラム的でなくてもその理念に合致する要素を受け入れながら、自らの思い描く社会へと近づけようとしていたことがうかがえるのである。

参考文献

- 坪井祐司 2020 「『カラム』からみたイスラム国家構想」
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. 45-53。

児童雑誌『こども』に見る マレー・イスラム児童文学の試み

山本 博之

本稿では、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が1953年に刊行した児童雑誌『こども』(*Kanak-Kanak*)をもとに、児童向け読み物の出版という観点から見たエドルス像を検討する。

本稿は別稿[山本 2021]で検討したマレー文学史におけるエドルスの位置づけの再評価の続きにあたる。エドルスの経歴や『カラム』の位置づけ、およびマレー文学研究におけるエドルスの評価については[山本 2021]を参照いただきたい。その趣旨は次のようになる。

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てきた。ただし、エドルスは政治指導者や宗教指導者に対して臆さず批判を繰り返したため、マレー人政党からは不買運動を呼びかけられ、イスラム法学者からはエドルスの本を「買うこと、読むこと、用いること、書くこと」を禁じる宣告を出されており、このことと合わせて考えると、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の評価を低め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ようにも思われる。

[山本 2021]ではエドルスが1948年から1951年にかけて執筆・刊行した25の小説について検討した。本稿では、エドルスが1953年4月に創刊し、数か月で停刊になった児童向け月刊誌『こども』と、「5分間の物語」(*Cerita Lima Minit*)という連載記事でエドルスが執筆した児童向けの物語を紹介し、マレー・ムスリムの児童にエドルスがどのような働きかけを試みていたのかを考察する。はじめに『こども』の刊行背景および誌面の特徴を概観し、「5分間の物語」の物語の抄訳を示しながら内容を検討し、その意味を考察する。

1. 児童雑誌『こども』

『こども』が創刊された1953年は、『カラム』およびその版元であるカラム社にとって浮き沈みが激しい年になった。1953年10月、マレー人政党の統一マレー人国民組織(UMNO)のアブドゥル・ラーマン総裁の指示により、ジョホール州でUMNO党員が『カラム』と『ワルタ・マシャラカット』(*Warta Masyarakat*)を公衆の面前で燃やし、UMNO支持者に2誌の不買を呼びかける出来事があった[*Qalam* 1955.11: 41]。UMNOはイギリス植民地下のマラヤでマレー人の権利獲得の闘争を行っており、『カラム』と『ワルタ・マシャラカット』はUMNOを攻撃する記事を掲載することでUMNOの闘争を妨害しているというのがその理由だった。

『カラム』は購読者数が激減し、『ワルタ・マシャラカット』は同年に停刊を余儀なくされた。エドルスは1954年10月に女性モデルの煽情的な写真を多く掲載した芸能誌『アネカ・ワルナ』(*Aneka Warna*)を創刊し、その収入によってカラム社の財政を建て直した。

この出来事の少し前、エドルスは1953年4月1日に『こども』を創刊した¹⁾。毎月1日と15日に刊行され、表表紙と裏表紙を含めて24ページで、記事はすべてジャウイ(アラビア文字表記のマレー語)で書かれた。『カラム』と同様に写真が多く掲載され、シンガポールのインドネシア・クラブで行われた「カルティニの日」のイベントに参加して着飾った少女たちの写真が表紙を飾ったこともある。

記事は、児童たちにイスラム教について教えるものや、西洋を含む世界の児童の活躍を紹介するものが多い。いずれも児童向けに平易な表現を使い、読者

1) この頃にシンガポール/マラヤでは子ども向けのマレー語雑誌がいくつか刊行されている。主なものに以下がある(括弧内は創刊年)。ペナンで刊行された『こどもの園』(*Taman Kanak-Kanak*, 1949)、『こども会議』(*Majlis Kanak-Kanak*, 1952)、『こどもの道しるべ』(*Pedoman Kanak-Kanak*, 1954)。クアラルンプールの『こどもの楽しみ』(*Hiboran Kanak-Kanak*, 1952)。シンガポールの『めばえ』(*Tunas*, 1952)。

に話しかけるような書き方がされている。

児童にイスラム教について教える記事に、「トッ・シャイフ」(Tok Shaykh) が読者に語りかける「トッ・シャイフ」という連載記事がある。トッ・シャイフは「おじいさん」と「先生」が混じったような呼び名で、実在する人物の筆名なのか架空の人物なのかははっきりしない。

ただし連載第2回でトッ・シャイフが自分の生い立ちを語っている。それによれば、トッ・シャイフは「マレーの地」²⁾で生まれ、地元の学校で学んだ後、16歳のときにイスラム教を学ぶために両親によってメッカに送られた。水が豊富なマレーの地と比べて、メッカは砂しかない乾燥地だったことに驚いた。神さまが豊かなマレーの地でなく瘦せたメッカに啓示を下したのは不公平で、そのためにマレーの地の人びとが毎年メッカを訪れ、アラブ人に馬鹿にされたり騙されたりしながら滞在することでメッカの人たちが経済的に潤うのは納得がいけないという素直な心情を吐露している。

これを踏まえて、アラブ人が歴史的にイスラム教を受け入れていったエピソードを紹介することで、神さまがマレーの地ではなくメッカに啓示を下したことの意味を考えるというこの連載の目的が説明される。ただし、記事の内容はときにテーマから大きく離れ、トッ・シャイフが直近の断食明け大祭での自分の経験を書く回もあった。

『こども』には、児童が直面する問題を議論する「こども会議」(Majlis Kanak-Kanak) や、アラビア語講座の記事も掲載されていた。第4号からは漫画「ハン・トゥア」の連載が始まっている。アブラハム・リンカーン(エイブラハム・リンカン)の伝記の出版広告も掲載された。

読者の広がり的一端を示すものとして懸賞クイズのページを見てみたい。『こども』では、25ドルの懸賞金が掛けられたクイズが毎号出題された。『こども』の定価が一部30センであることを考えると、懸賞金はかなりの高額である。ただし、第1回の応募者が多数で、3問のクイズの全問正解者が136人いたため、懸賞金は抽選で5人に5ドルずつ分け、それ以外の131人にはカラム社の出版物が送られることになった。抽選で選ばれたのは、アローガジャ(マラッカ州)、

2) マレー語の「マレーの地」は固有名詞としてはマラヤを指すが、ここでは一般名詞のように使われている。『こども』の発行地であるシンガポールが含まれるだけでなく、スマトラやカリマンタン(エドルス出身地)などインドネシアの一部が含まれる可能性も残している。

クアラクバル(スランゴール州)、バトゥパハ(ジョホール州)、クアラカンサー(ペラ州)、タンジュンイポー(ヌグリスンビラン州)に住む5人で、男子が4人、女子が1人だった。

2. 「5分間の物語」

エドルスは『こども』で「5分間の物語」の連載記事を書いた。自分の名前のアブドゥッラーの一部を取って「ラー兄さん」を名乗り、読者に話しかけるように物語を書いた。幼い読者たちを飽きさせないように、平易な表現を使うとともに、語り手の「ラー兄さん」が文中でときどき顔を出した。

「5分間の物語」は『こども』の第1号に掲載が開始され、毎号連載されていたが、本稿では『こども』の現物を確認できた第2号(1953年4月)から第8号(1953年10月)までの記事を用いている³⁾。

第2号の「愛国英雄」では、愛国英雄の精神は大人だけが持っているのではなく、10歳に満たない児童でも、男の子と女の子のどちらも、並外れた勇気と自己犠牲の心を見せたことがあると語り起こし、シンガポールのよく知られた伝承である「メカジキの来襲」を紹介する。

「メカジキの来襲」は、マラッカ王国の宮廷文学である『マレー王統記』(スジャラ・ムラユ)のエピソードと共通点を持つ民間伝承である⁴⁾。民間伝承では人物名が示されるが、「5分間の物語」では人名や地名は伏せられている。以下は「英国英雄」の抄訳である。「ラー兄さん」が登城する部分を含め、読者に呼びかけている表現は書き言葉に改めている。

有名なマレー詩人のトゥン・スリ・ラナン⁵⁾が書いた歴史書には、マレーの子たちの知恵と勇気を描いた美しい物語がある。その美しいお話というのは、ほかでもない「シンガポールがメカジキに襲われた」という話だ。ラー兄さんは、マレー学校で勉強したみんなそ

3) 『こども』の第2号～第8号の全誌面およびそのローマ字翻字は[Yamamoto 2017]で公開されている。「5分間の物語」は[Shahrin Nizal 2019]でも論じられている。「5分間の物語」の第1回「スルタン・タジュル・アリフィン」は、隣国に侵略されて処刑されたスルタン・タジュル・アリフィンの息子が成長して軍人になり、父の仇討ちの機会を得たが、「憎しみに憎しみに報いるな、憎しみに愛で報いよ」という父の最期の言葉を思い出して仇討ちをやめたという物語が紹介されている[Shahrin Nizal 2019]。

4) 「メカジキの来襲」は1962年に『Singapura Dilanggar Todak』(シンガポールがメカジキに襲われる)の題で映画化された。

5) 16世紀から17世紀のジョホール王国の宰相。1612年に『マレー王統記』を編纂した。

の本を読んだことがあって、内容をよく知っている
と信じている。

この物語は、10歳に満たないマレーの子であるア
ワン・シンガプーラ⁶⁾君(ラー兄さんは彼をそう呼ぶこ
とにする)が、その知恵によって、火の棒のように海辺
を襲ったメカジキからシンガポールの人たちを救っ
た物語だ。

メカジキの襲撃を人間の脛で防ごうとするのはさ
らに何千人もの命を無駄に犠牲にするだけの愚かな
考えだと思ひ、アワン君はかわりに海岸にバナナの幹
を立てるように国王に提案した。その提案によってシ
ンガポールの人びとは滅びから救われた。しかし残念
なことに、国王の臣下は狭心で嫉妬深く、この子は賢
いので大人になったら王位を脅かすと国王に吹き込
んだ。臣民の功績を覚えていない王は、傲慢にもアワ
ン君の死刑を命じた。アワン君は、貪欲と嫉妬という
病にかかった人の人間性はこれほど低いのかと思ひ、
勇気と笑顔をもって死刑執行を受け入れた。

この記事のもとになっている「メカジキの来襲」は
シンガポールやマラヤの子どもたちによく知られた
伝承であり、「5分間の物語」には省略が多い。このエ
ピソードは『マレー王統記』ではおおよそ次のように
語られる。

あるとき、シンガポールにメカジキが押し寄せて陸
に打ち上げられ、浜辺にいた人びとはその尖った口で
刺されて死んだ。人びとは浜辺にいられなくなり、恐
怖のため散り散りに逃げた。それを知った王はただち
に象に乗り、大臣と戦士を伴って海岸に向かった。王
はメカジキによって引き起こされた荒廃を見て驚愕
し、王は足で壁を作るように命じたが、メカジキは降
り注ぐ雨のようにおびたしい数で、さらに多くの人
がメカジキの犠牲になった。

見ていた少年が、人間の足ではなくバナナの茎で壁
を作ればいいと言ひ、それを聞いた王はバナナの茎で
壁を作らせた。陸に打ち上げられたメカジキはバナ
ナの茎に口を突き刺して外れなくなった。人びとはメ
カジキを殺して山のように積み上げ、食べつくせないほ
どたくさんのメカジキがとれた。聞いた話では、陸に
打ち上げられたメカジキが王の乗った象まで飛んで
きて王の服が破れ、それでようやく王は少年の言うこ
とを聞いたという。

王が王宮に戻ると、臣下が、あの賢い少年はやがて

6)「アワン・シンガプーラ」は「シンガポール坊ちゃん」の意味。日
本語訳には「君」を加えた。

王位を脅かすので殺した方がいいと王に助言し、王は
少年の処刑を命じた。少年は王の命令に応じて死刑に
処され、その国は彼の血を流したという罪を背負うこ
とになった。

シンガポールやマレーシアの民間伝承ではおおよ
そ次のように語られる。民間伝承には内容や表現が
異なるものが複数存在し、ここで紹介するのはその
うちの1つである。

シンガポールが漁村ばかりでトマセックと呼ばれて
いた頃、人びとはスルタンの統治のもとで海辺で穏や
かに暮らしていた。ある日、数百匹のメカジキが海から
陸地に跳びはねてきて、その尖った口先で人びとを刺
して大けがを負わせた。助けを求められたスルタンは、
王宮の助言者に従ひ、兵士たちを海岸に立たせてメカ
ジキの攻撃を防ごうとした。しかしメカジキの鋭い口
の前には歯が立たず、兵士は次々と負傷していった。

その様子を見ていた1人の少年が兵士の代わりに
バナナの幹を並べればいいと言ひ、それを聞いたスル
タンは住民に命じてバナナの幹を海岸に並べて塀を
作らせた。再びメカジキが襲ってきたが、口ばしがバ
ナナの幹に突き刺さり、村人に犠牲は出なかった。満
足したスルタンが少年に名前を尋ねると、名前はハ
ン・ナディムで、歳は12だと答えた。

王宮の助言者は、ハン・ナディムが成長したらスル
タンの地位を脅かすだろうと言ひ、スルタンは助言に
従ってハン・ナディムの処刑を命じた。ハン・ナディム
は丘で殺された。その丘はハン・ナディムの血で赤く染
まり、タナメラ(赤い土地)と呼ばれるようになった。ハ
ン・ナディムがバナナの幹で柵を作って人びとを守っ
た村は、現在のタンジュン・パガー(柵の岬)である。

「5分間の物語」ではアワン・シンガプーラが笑顔
と勇気をもって自分の死刑を受け入れたところで終
わるのに対し、民間伝承では処刑が行われ、現在のシ
ンガポールの地名の由来が語られている。

『マレー王統記』ではこの少年に名前が与えられて
いないが、民間伝承ではハン・ナディムという名前が
与えられている⁷⁾。「メカジキの来襲」はシンガポー

7)「マレー王統記」には、「メカジキの来襲」と別のエピソードに、
王国の軍を率いるハン・ナディムという人物が登場する。ハン・
ナディムはマレー人の民族的英雄ハン・トゥアの養子で、実の
父は、ハン・トゥアの幼馴染にして最大のライバルであり、ハ
ン・トゥアとの戦いで敗れて命を落としたハン・ジュバである。
メカジキのエピソードに登場する少年は幼いときに死んでお
り、王国の軍を率いるハン・ナディムとは別人である。

ル/マラヤで最もよく知られた伝承の1つであり、したがってこの少年の名前がハン・ナディムであることも読者には明らかだったはずである。それにもかかわらず匿名にして「シンガポールの坊ちゃん」という一般名詞で呼んだことは、シンガポールの若い読者たちに、勇敢で賢いこの少年を他人の物語として読むのではなく、自分もそうなれる存在として読むでほしいという思いが感じられる。

このことは、第2号の「5分間の物語」で「メカジキの来襲」に続いて記されたもう1つのエピソードと関わる。アメリカのデニス・アグレラという少年の話が紹介されている。

両親の不在中に家が火事になったとき、4歳のデニス少年は自分1人で逃げるのではなく、1歳の弟を火の中から救い出した。デニスの勇敢な行動を称えるため、市内の広場で2万人の市民が見守る中、デニス少年は政府から金のメダルを授けられた。

詳細は不明だが、この記事が掲載された頃にアメリカで実際に起こったできごとだろうと思われる。小さな子が自分の身の危険を顧みずに他の子の命を救ったという話はハン・トゥア勲章を思い出させる。

マラヤ連邦(後にマレーシア)では、国王が勇敢な子にハン・トゥア勲章を授ける制度が設けられた。溺れている子を助けた少年モハマド・ノル・オスマンが1960年10月に最初のハン・トゥア勲章の受章者になり、翌年2月にルスナ・アクサが女兒で初めてハン・トゥア勲章を受章した。「5分間の物語」で紹介された2つのエピソードは、いずれも後のハン・トゥア勲章と同じく、ものごとの本質を捉える賢さと実際に行動する勇気を兼ね備えた子に育つようにという期待を児童に向けていたことがうかがえる。

ただし、ハン・トゥア勲章は少年少女が自分の命を危険に晒す行動を煽るとして1978年に廃止されている。これと同様に、「5分間の物語」も、「メカジキの来襲」では少年が処刑を受け入れ、アメリカの火事の話では命は助かったとはいえ極めて危険な行動をとっており、この2つの話を美談とするならば、若い読者に自分の命を投げ出すことを勧めているというメッセージを伝えることになりかねない。この問題は第3号でも引き続き見られる。

第3号ではフランス人によって書かれたエジプト人(アラブ人)の少年の話が紹介される。内容を抄訳

で紹介する。

ナポレオン率いるフランス軍がエジプトに侵攻したとき、エジプトのアラブ人はフランス軍に勇敢に抵抗した。ある晩、アラブ人少年がフランス軍の野営地に忍び込んで銃を盗み、村に運んで村人たちに渡した。少年はフランス軍に捕らえられ、背中を刀で斬りつけられて血を流した状態でドセー將軍のもとに連行された。なぜ武器を盗んだのかと尋ねられた少年は、恐れる様子を見せず、自分の首を刎ねるようにと將軍に言った。將軍はその勇気に驚き、30回の鞭打ちの罰を与えた。12歳に満たないその少年は、少しも声を上げることなく30回の鞭を受けることで勇敢な抵抗を見せた。

この話に出典は記されていないが、「ベリアール將軍がこの少年の話を彼の本に記している」とあることから、ヴィヴァン・ドノン『ボナパルト將軍麾下の上下エジプト紀行』(以下、『エジプト紀行』)のエピソードの1つであることがわかる。

ドノンはフランス人の美術研究者であり画家でもある。1798年から1801年までフランス軍がエジプトを占領したとき、ナポレオンを総司令官として行われたエジプト遠征に記録係として参加し、帰国後に『エジプト紀行』を刊行した。その本がフランス読書界の話題になったこともあり、刊行の8か月後にルーブル美術館の初代館長に就任した。『エジプト紀行』には、時の絶対権力者であったナポレオンの歓心を買うため、実際に現場にいなかったドノンが伝聞で書いていることなどいくつかの虚構が見られる[杉本 2005: 7]。

準主役級のドセー將軍のエピソードとして、1798年12月17日に上エジプトのモンカチン付近で起きた窃盗事件を記し、ドセー將軍とアラブ人少年の話を書いている。それによれば、12歳のアラブ人少年がフランス兵の鉄砲を盗もうとして捕まり、ドセー將軍のもとに連行された。天使のようにかわいらしい少年で、肩には軍刀で斬られたと思われる大きな傷があった。フランス兵は、誰に命じられて何のために鉄砲を盗もうとしたのか尋問し、白状すれば危害は加えないが、黙っていると相応の罰を与えと言った。少年は、神のみが知るとだけ答え、頭巾を脱いで、この首を斬り落とせと叫んだ。有害な宗教のために間違った原理がドグマになり、信者は英雄的な行為にも出られるし悪辣な行為にも出られると思った將

軍は、哀れんで少年を放免した[杉本 2005: 8]。

このエピソードは武器を盗もうとしたアラブ人少年を無罪放免にするドセー將軍の寛大さを示したもののだが、無罪放免にしたというのはドノン脚色だった。ドセーに次ぐ地位にあったベリアールの日記によれば、犯人が若年であることと進んで罪に服そうとしている態度を考慮したドセーは鞭打ちで済ませることにし、少年は自らその場に座って背中30回の鞭を受けた。ドセーは少年への罰を減じたという意味では寛容さを持ち合わせていたが、それでも12歳の少年に30回の鞭を打たせていた。ドノンは、イスラム教によってムスリムが陥った宿命主義や狂信と対比させることでドセーに代表されるフランス人の寛容さを読者に提示するため、ドセーが少年を無罪放免にしたように書き替えた[杉本 2005: 8]。

「5分間の物語」はベリアールの日記を参照しており、少年は30回の鞭を受けている。アラブ人の宿命主義や狂信さを強調することでフランス人の寛容さを示そうとしたエピソードが、12歳のアラブ人少年の勇敢さを語るために使われている。しかも、鞭を打たれただけでなく、捕らえられたときに村人たちに累が及ぶのを防ぐため、少年は口を割らずに自分の首を刎ねるようにとだけ言っている。ここでも、少年の勇気が自らの命を投げ出すこととして語られている。

賢さと勇敢さをもって他人を助ける人に育ってほしいという願いが表現されるとき、自らの命を犠牲にすることを美化する話ばかり書かれてしまうのはなぜか。これについてはっきりした答えはないが、その頃までに書かれていた児童文学には当時のマレー・イスラム世界の児童にふさわしいものが見つけられなかったという事情があったのではないだろうか。

当時のシンガポール／マラヤで読まれていた児童文学の多くは欧米人によって書かれたものだった。エドルスが『カラム』を創刊した理由の1つは、第二次世界大戦による荒廃のためにシンガポール／マラヤの若いムスリムたちがイスラム教の信仰から離れ、親や教師の言うことを聞かない若者が増えていることへの懸念だった。家庭や地域社会の崩壊を防ぐためにイスラム教の教えに立ち返る必要があり、そのため大人の読者向けには『カラム』を創刊し、児童向けに『こども』を創刊した。エドルスにとって、キリスト教的な価値観が根底にある欧米の児童文学は、

そのままの形ではシンガポール／マラヤの児童に提供しにくいものだったと考えられる。

欧米の児童文学以外に児童が登場する読み物を探すとすれば、大人を主人公とする物語で児童が登場するエピソードを抜き出すことになり、そこでは児童は大人の残酷さや寛大さを示す道具のように扱われることになる。「5分間の物語」でエドルスが試みていたのは、マレー・イスラム世界にふさわしい児童文学の模索だったのではないかと思われる。

そのような試みの1つとして、第4号から連載が始まった「空飛ぶ馬」を紹介する。内容から、ギリシア神話に登場するコリントスの王で、神馬ペーガソスに乗ってキマイラを退治した英雄ベレロポーンの物語が下敷きになっていると考えられる。ベレロポーンは王からキマイラの退治を命じられる。キマイラは、ライオン、ヤギ、ヘビの身体を持ち、口から火を吐く怪物である。ベレロポーンはペイレーネーの泉(息子を失って嘆き悲しんだペイレーネーの涙でできた泉)で水を飲んでいるペーガソスを捕らえ、ペーガソスにまたがって高く飛翔してキマイラを退治する。

「5分間の物語」では第4回から「空飛ぶ馬」が毎号掲載された。以下では第4号から第8号まで掲載された「空飛ぶ馬」を抄訳で紹介する。

3. 「空飛ぶ馬」(抄訳)

I (第4号)

何千年も前のギリシアの話。1人の女の人が、愛する息子と一緒に丘に散歩に行った。しかしシカを捕まえようとして猟師が放った矢がその男の子に当たってしまい、男の子はその場で死んでしまった。息子を失った女の方は幾日も嘆き悲しみ、その涙で小川ができるほどだった。土地の人たちはそれを「涙の小川」と呼んだ。

若い英雄

ある日、若い男がその小川を通りかかった。近くの畑では2人の年老いた農夫が畑仕事をしていた。小川では賢くて勇敢な少年を連れた女性がひょうたんで川の水をすくっていた。若い男はその女性にひょうたんの水を飲ませてくれるよう頼んだ。水を飲んだ若い男は、これほどおいしい水は生まれて初めて飲んだと言い、その小川の名前を尋ねた。女性は、さっきラー兄さんが書いた話をして「涙の小川」と答えた。

若い男は、これまで昼も夜もなく歩き続けてようや

くこの場所にたどり着いたが、この場所の水がこれほどまでおいしいとは思ひもしなかったと独り言を言った。

空飛ぶ馬

若い男は宝石と金で装飾されて光輝く頭絡を手を持っていた。それを見た農夫が、逃げた馬を探しに来たのかと尋ねた。若い男は、馬に逃げられたのではなく、空飛ぶ馬を探しに来たと答えた。空飛ぶ馬がこの近くの山頂を飛びまわっているという話を聞いたためだった。農夫は、この若い男は現実に存在しないものを探し求めて年月を重ねていくと思ったが、それを放っておくことにした。

II (第5号)

読者のみんなは空飛ぶ馬がどんな姿をしているのか知りたいだろう。ラー兄さんが教えてあげよう。

昔々の話によると、空飛ぶ馬は2つの翼を持った白い馬で、鳥のように羽ばたいて飛ぶことができた。空飛ぶ馬は、長い間、人間から離れて穏やかに暮らしていた。夜は山の頂で寝て、昼は空を飛びまわった。空を飛ぶときは2つの翼が陽の光を受けて輝いた。

夏になると空飛ぶ馬は地上に降りてきて、稲妻のように速く走って山や谷を越えて、以前話した「涙の小川」のところまで来た。小川の水をおいしそうに飲み、そばの草原で嬉しそうに転げまわった。

以前はそうだったけれど、空飛ぶ馬はもう長い間、小川に来ていない。その土地を訪れた人がごくまれに見かけることがある程度だった。

前に話した若い男は、ひょうたんで水を汲んでいた女性に空飛ぶ馬を見たことがあるかを尋ねた。女性は、白いワシのように馬が空を飛んでいるのを見たことがあり、これが話に聞く空飛ぶ馬かと思ったけれど、それはこれまでの人生で一度きりだと答えた。しかし女性と一緒にいた少年は、空飛ぶ馬を何度も見たことがあり、昨日も見たと言った。

若い男は大喜びして少年に詳しく話を聞いた。少年は紙で折った舟を川に浮かべて遊ぶのが好きで、その小川によく遊びに来ていて、舟を浮かべながら水面を見ているときに空飛ぶ馬の影が映っているのを見たと話した。少年は、空飛ぶ馬を見るたびに自分を乗せて月まで連れて行ってほしいと思ったけれど、いつも空高く飛んでいたので希望はかなわなかったと言った。若い男は少年の記憶力のよさに感謝してその場を去った。

若い男は次の日から毎日その小川を訪れ、朝から夕まで、空飛ぶ馬を探して空を見上げたり影を探して川面を眺めたりして過ごした。何も得られずに何日も過ぎていったけれど、若い男はきっと空飛ぶ馬を見つけることができると信じて忍耐強く待つことにした。

村人たちは、空飛ぶ馬などという存在しないものがあると騙されて時間を無駄にしていると嘆いた。空飛ぶ馬の話をした少年は、毎日小川に遊びに来て、村人たちに嘘われる若い男の話し相手になっているうちに若い男と友だちになった。

III (第6号)

読者のみんなは、若い男がどうして「涙の小川」に来たのか、どうして忍耐強く空飛ぶ馬を待っているのか、空飛ぶ馬を見つけたらどうするのが知りたいだろう。みんなの頭にはそんな疑問が浮かんでいるのではないかな。ラー兄さんの想像は当たったようだね。ラー兄さんがその話をしてあげよう。

この物語の主人公の若い男はアジア大陸のある国から来た。武術に長けていて、これまでどんな試合にも負けたことがない。

あるとき、彼の国に大きなドラゴンが侵入してきた。人びとは怖がって逃げまわったけれど、ドラゴンは恐ろしい力を持っていて、口から吐く火と毒で多くの人が死んでしまった。

ドラゴンは、私たちが絵を見たり話に聞いたりしたことがあるドラゴンとは違い、尻尾はヘビで、頭は3つあって、それぞれライオン、ヤギ、ヘビの頭をしていた。

国王は武術に長けた若い男を呼んだ。その若い男は人びとからジョハン・プルカサと呼ばれていた。国王は、国を脅かしているドラゴンを退治できるのはジョハン・プルカサしかいないと言ってドラゴン退治を命じ、ジョハン・プルカサはドラゴン退治を引き受けた。

ジョハン・プルカサは自分の命と引き換えにしてもドラゴンを退治すると決意したが、どうすればドラゴンを退治できるのか思案した。ドラゴンと戦うには馬に乗る必要があるし、その馬はドラゴンと戦う勇気を持っていなければならない。ジョハン・プルカサは長老たちから話に聞いていた空飛ぶ馬のことを思い出した。そして父から受け継いだ頭絡のことを思い出した。宝石と金が散りばめられた不思議な頭絡で、この大変な任務を成し遂げるにはこの不思議な頭絡が要になると思った。

IV (第7号)

ジョハン・プルカサは空飛ぶ馬をずっと待ち続けていたけれど、これ以上待てないので国に戻って空飛ぶ馬なしでドラゴンと戦うしかないと考え始めていた。しかし空飛ぶ馬がいなければドラゴンに勝てるかどうかはわからない。

苦悩を浮かべた顔で思索していると、友達になった少年が川面に映った空飛ぶ馬の影を見つけて指さした。ジョハン・プルカサが空を見ると、一羽の鳥が空を飛んでいるような姿が見えた。翼は陽の光を浴びて輝いていた。ジョハン・プルカサは、故郷から遠く離れて長い間探し続けてきた空飛ぶ馬を見つけたと喜んだ。

空飛ぶ馬は地上に降りて、小川の水をおいしそうに飲み、草を食べ、草原を走りまわった。物陰に隠れて様子を見ていたジョハン・プルカサは、これほど美しいものを見たことがないと言った。これを逃したら二度と機会は訪れないと確信したジョハン・プルカサは、物陰から躍り出るとすばやく空飛ぶ馬にまたがり、力強くたてがみを掴んだ。

空飛ぶ馬は驚き、怒って、あちこち跳びはねて背中に乗った男を振り落とそうとした。突然空に飛びあがったかと思うと急降下し、このままだとジョハン・プルカサは地面にぶつかって死んでしまう。

しかし勇敢なジョハン・プルカサが父親から受け継いだ不思議な頭絡を取り出して空飛ぶ馬にはめると、大暴れしていた空飛ぶ馬は急におとなしくなり、ジョハン・プルカサの命令に従った。ジョハン・プルカサは空飛ぶ馬の背をさすって親愛の情を示し、空飛ぶ馬もますますジョハン・プルカサに従順になった。

V (第8号)

空飛ぶ馬は荒々しい野生の馬からジョハン・プルカサに従順な美しい馬に変わった。

ジョハン・プルカサを乗せた空飛ぶ馬が山頂に着くと、ジョハン・プルカサは頭絡を掴んだまま空飛ぶ馬から降りた。ジョハン・プルカサは空飛ぶ馬の従順な目を見て、愛おしそうに背をさすりながら、頭絡を外し、これで自由の身になったから好きなどころに行ってい、戻ってこなくてもいいし、死ぬまでずっと一緒に暮らしてもいいと言った。

空飛ぶ馬はすぐさま飛び去り、ジョハン・プルカサに見えないところまで行ってしまった。空飛ぶ馬がもう戻ってこないと確信したジョハン・プルカサは、空飛ぶ馬を手放してしまったことをとても後悔した。悲しみに打ちひしがれていると、空飛ぶ馬が戻ってき

て、ジョハン・プルカサに優しく身を寄せた。ジョハン・プルカサは空飛ぶ馬がずっと自分に従順だったし、これからもそうであることを知った。その晩、ジョハン・プルカサと空飛ぶ馬は同じ場所で寝た。次の日もその次の日もそうした。

*

時は穏やかに過ぎていき、ジョハン・プルカサと空飛ぶ馬の関係は日ごとに深まり、ジョハン・プルカサはいつまでもこの平和な日々が続くことを願っていた。

しかしジョハン・プルカサは自分の責任を果たさなければならなかった。国王に約束した通り、ドラゴンを退治して、愛する故郷とそこに住む人びとを救うという責任を負っていた。

その晩、ジョハン・プルカサはその大役を果たした夢を見た。夜が明けると、ジョハン・プルカサは元氣いっばいで目覚め、寝ていた空飛ぶ馬を起こした。ジョハン・プルカサは朝ご飯を食べ、空飛ぶ馬は小川の水を飲んで草原の草を食べた。

ジョハン・プルカサは武器を装備して空飛ぶ馬にまたがり、東に向かった。空飛ぶ馬は風と競いながら空を飛び、ジョハン・プルカサの国からあまり離れていないところにあるドラゴンの巣に着いた。ジョハン・プルカサの指示を受けて、空飛ぶ馬はドラゴンに気づかれないように濃い霧がかかった山頂に降りていった。

4. むすび

筆者が参照できた『こども』は1953年8月16日刊行の第8号までであり、『こども』はその後も少なくとも1953年12月まで刊行が続いていることから、「空飛ぶ馬」の連載は第9号以降も続いたと思われる。そのため、ジョハン・プルカサがドラゴンをどのように退治し、その後でジョハン・プルカサと空飛ぶ馬がどうなったのか、そして小川のそばに暮らしている少年がどうなったのかは本稿執筆時には確認できていない。

ただし、第8号まで読む限りでは、物語の主人公は若い男であるものの、少年も重要な役割を果たしている。若い男が空飛ぶ馬の存在を疑い始めたところで空飛ぶ馬を昨日も見たと言い、空飛ぶ馬なんて存在しないと村人たちに嘖われる若い男に寄り添い、若い男が諦めて国に帰ろうかと思ったところで空飛ぶ馬を見つけている。若い男が道を見失って諦めそ

うになるたびに少年が若い男を支えている。

物語上は若い男が主役で、武術に長けた若い男が空飛ぶ馬とともにドラゴンを退治するという展開になると思われ、読者の児童たちは若い男に自己投影して物語を愉しむことだろうが、その物語を読みながら、主役の若い男の活躍をいつも少年が支えているという記述が織り込まれており、ここにエドルスの「空飛ぶ馬」を書いた意図がうかがえるように思われる。

本稿ではエドルスが創刊した児童雑誌『こども』、特にその中でエドルスが執筆した「5分間の物語」を取り上げ、エドルスが児童向けの読み物にどのような思いを込めているかを検討した。「5分間の物語」にはマレー・ムスリムの児童にふさわしい児童文学をつくるというエドルスの思いが反映されていたものと考えられる。

参考文献

- Hashim Ismail & Mohd Hanafi Ibrahim. (eds.). 2019. *Sejarah dan Tokoh: Ahmad Lutfi Pembangkit Semangat Zaman*. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- 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.
- 杉本淑彦 2005 「ヴィヴァン・ドノン『ボナパルト將軍麾下の上下エジプト紀行』の200年」『パブリック・ヒストリー』、2号、pp. 1-19。
- 山本博之 2021 「戦後シンガポールの活気と混乱：アフマド・ルトフィ名義の小説群(1948～1950年)をもとに」光成歩・山本博之編著『カラムの時代Ⅻ——マレー・イスラム世界の社会変容と女性』京都大学東南アジア地域研究研究所、pp. 44-50。

アイシャ・ガニの少女時代

英領期マラヤのムスリム社会におけるジェンダー規範と葛藤

光成 歩

はじめに

本稿は、1950年代以降のジェンダー規範の変容について、この時期に青年期を迎えたムスリム女性のライフヒストリーに着目して考察を行う。ジェンダー規範の流動化に伴う議論は、女性と教育、女性と親、女性と夫（結婚）など、女性を軸にした関係性の再定義の要請として展開された。就学や就業を通じた社会的ならびに空間的移動を果たしたムスリム女性の経験において、これらの関係性がどのように位置づけられ、変わっていったのかを検討する。

具体的には、マレーシアの政治家アイシャ・ガニ (Aishah Ghani, 1923-2013年、以下アイシャ) による『アイシャ・ガニ——ある闘士の回顧録』(Aishah Ghani—Memoir Seorang Pejuang、以下、回顧録) を取り上げる。アイシャは1923年に生まれ、10代始めから教育を求めてインドネシアに渡るなど、未婚女性の行動に制約の多かった時代にムスリム女性として突出した移動経験をもった。第二次世界大戦後は記者の傍ら政治活動にも従事し、1970年代から1980年代にかけて、マレー人政党UMNOの婦人部長かつ福祉大臣としてイスラム家族法の改革に尽力したことで知られる [Manderson 1980; Dancz 1987]。他方、少女期のアイシャは、未婚のムスリム女性をめぐる規範との葛藤や挫折も経験した。アイシャのライフヒストリーは、ムスリム社会全体において就学や就業の機会が拡大する時代にあつて、女性がどのような障害を経験したかを知る重要な手掛かりとなる。

全19章¹⁾ からなる回顧録のうち、本稿では、スンガイスライに生まれ、勉強好きだったアイシャが両

親を説得してインドネシアへの留学をかなえる第1章「少女時代」と、日本軍の侵攻を受けてマラヤに帰還したのち教師としてペラ州に赴任する第2章「日本軍政期の暮らし」を取り上げる。一人称の記述を三人称に改めたこと、適宜注釈を入れたこと以外では、回顧録の記述をほぼそのまま翻訳して紹介している。ここから、少女時代のアイシャが教育を追求することで直面した女性と結婚をめぐる規範との葛藤や、女子教育をめぐる当時の動向、また、飢えとインフレが蔓延した日本軍政期の特異な状況下における女性の地位の変化を紐解いていく。

1. アイシャの生まれた村

アイシャ・ガニは、1923年12月15日にスランゴール州ウルランガット郡のスンガイスライで生まれた²⁾。マレー連合諸州の首府クアラルンプールから約18kmのスンガイスライは、大通り³⁾に隣接していたが、道が悪く、バスやタクシーも滅多に通らなかったため、村はとても静かだった。村の近くにはランガット川⁴⁾が流れていた。村人たちは、遠出する際には自転車を使い、普段はもっぱら徒歩で移動していた。

ウルランガット郡に学校はわずかしかなかく、スンガイスライにも学校はなかった。もっとも近くのプ

2) アイシャの母マユナ (Mayuna) と父アブドゥル・ガニ・サハバット (Abdul Ghani bin Sahabat) はスマトラ出身で、アイシャが生まれる前にスランゴール州に移住した。両親が移民であることは回顧録には記述がなく、聞き取りで明らかになっている [Arba'iyah Mohd Noor: 125-126]。回顧録には、明記されないがアイシャやスンガイスライの村落社会が母系制の慣習に従っていたことが伺える記述もある。たとえば「新郎が怒って母親の家に帰った」という記述 (本稿2節) や、親族を指すのに母系制社会の語彙が用いられる箇所 (本稿7節) など。

3) 19世紀末にクアラルンプールとウルランガットの主要な村落を結ぶ幅5mの道路が建設された。ウルランガットは19世紀末の内戦のために過疎化していたが、この頃以降、コーヒーとゴムのプランテーション栽培が広まり、スマトラやジャワ、のちにインドから人口が流入した [Gullick 2004: 94-96; 122-124]。

4) スアン山からマラッカ海峡に流れ込む川。川沿いのカジャン、チュラス、レコには錫産業の拠点が形成された [Gullick 2004: 94-96]。

1) 少女時代／日本軍政期の暮らし／政治への関わり／UMNO入党／ロンドン留学／1955年と1959年の総選挙／記者の仕事に戻る／上院へ／UMNO婦人部の活動／UMNOへの女性の貢献／1969年5月13日事件／国家運営評議会／移行期／女性に吹いた変化の風／トゥン・アブドゥル・ラザクの良い便り／イスラム家族法／UMNO婦人部の25年／課題と成功／理想の中のマレーシア。



アイシャ・ガニ関連地図

キラヤ・マレー語学校 (Sekolah Melayu Bukit Raya) まで3 km以上あり、アイシャは、往復6 km以上ある道を徒歩で通った。幸い、当時は本や学用品は多くなく、1年生から5年生まで、持参する必要があったのは、石板、筆、鉛筆、ノート、読本だけだった。それ以外に母がご飯を2包み持たせてくれたので、1つは休憩時間に、もう1つは昼食に食べた。普段は午後3時に帰宅していた。

当時の両親にとって女子の教育はそれほど重要でなかった。アイシャは学校に通ったが、多くの友人たちは学校に行くことはなかった。女性は妻になり、子供の世話をし、人生の終わりまで家を守る⁵⁾だけだと考えられていた。幼い頃から女子は厳しくしつけられた。女子がしてはいけないとされたことはとても多く、冗談を言ったり大笑いしたりすると礼儀正しくないと見なされた。10歳までは男子と遊ぶことができたが、10歳をすぎると家に閉じ込められた⁶⁾。一旦家に閉じ込められると、すべての行動が監視され、外出は礼拝所、井戸や水浴び場、川での洗濯など、重要な用事でしか許されなかった。果樹園や農園に行きたい場合は両親の同伴が必要で、家族以外の男性に挨拶するのは淫らだと考えられた。そういったことをしたと知られれば叱られ、殴られることもあった。

親たちは娘が恋に落ちることを心配しており、このことも女子に読み書きを教えない理由だった。娘たちが読み書きを身につければ、彼女たちは自分の夫を自分で選び、もはや両親に従わないだろうと考

5) 原文の表現 *penunggu rumah* は、直訳すると「家で待つ人」。

6) 結婚適齢に近づいた少女を異性の目に触れさせないように家に閉じ込める閉居 (*pingitan*) の慣習を指す。

えられていた。学校に行かなかったアイシャの友人のいくつかは、読み書きはできなくても恋をしていた。恋をしている人は、水浴び場、礼拝所、川での水浴びに行く道中で恋人に会う機会を見つけたものだった。瞬きと優しい微笑みで交わされる愛のメッセージで、若い心は両思いになっていった。読み書きが得意でも、想い人にラブレターを送るのは簡単でなかった。郵便局が遠すぎたり他人の手に渡るのを恐れしたりして、手紙はほとんど投函されなかった。「お父さんに言わないで」と口止めされた弟が小遣いをもってメッセージャーとなったものだった。

2. 1930年代の結婚

10代の少女は、料理、繕い物を含む裁縫、そしてその他の家事がこなせるよう育てられ、訓練された。現代的な化粧品はまだなく、『双妹嚶』(Cap Dua Nyonya) ブランドの固型おしろいと冷やしおしろい (*bedak sejuk*) があるくらいだった。冷やしおしろいは米から作った。米を瓶に入れて水に浸し、自然に崩れるようになるまで6ヶ月以上保存した後、のり状になるまで絞り、布でろ過して沈殿させる。ドロドロの部分混せて清潔な布に滴らして乾かし、最後にポプりで香りづけする。美しく見せるためにアイライナーが使われた。長くウェーブした髪は美しいと考えられており、母親は娘の髪を伸ばそうとした。その方法の一つに、何度か髪を剃って焦がしたクイの実⁷⁾の油を塗るというものがあった。5歳くらいの少女が禿頭になってクイの実油を塗られているのは見慣れた光景だった。豊かな髪は普通、巻いてお団子にしたり、二つに分けて編み込んだりした。

早く婚約するほど良いとされ、女子が12、13歳になると両親は落ち着かなくなった。男子も17、18歳になるとすぐに結婚した。結婚する女子は自分で寝具を用意するものだった。蚊帳、枕、シーツ、枕カバーなどのアイテムは、縫い糸や金糸を使って自分で刺繍するもので、それができないと恥をかいた。婚約するとすぐに結婚するので、娘たちは閉居の間、刺繍や縫い物、その他嫁入り支度を整えるように教えられた。

13、14歳になったばかりで結婚を控えた友人たちは、結婚の明確なイメージを得られないなかで、新しい世界に入ることへの恐れや不安をよく話した。結

7) クイの実には脂肪分が多く、煎って食用にしたり油をとったりした。実は硬い殻に覆われており、マレー語で *buah keras* (「硬い実」の意味) と呼ばれる。

婚について指導を受けるのは普通は男子だけで、女子たちは友人から経験談を聞くだけだった。結婚した二人は自ずから子作りの仕方が分ると大人たちは考えていた。したがって、夫と過ごす最初の夜に新婦が隠れようとするのはよくあることだった。

当時の結婚で興味深い点は、新婚夫婦の床入りが済んだかどうかを知りたがる周囲の関心の高さだった。花嫁の母親は、自分の娘が処女だったと確認されるまで不安を抱えた。証拠を得るために、通常、白い布がシーツとして使用された。うまくいけば布に痕跡が残り、それを新郎の家族への証にできた。花嫁の純潔が疑われるか、傷つけられていたと思われる時には、新郎は激怒した。マットレスや枕を引き裂いて母親の家に戻った人もいた。この種の事件は村じゅうの話題の種となり、新婦の家族の恥となった。一方、すべてが無事にすめば、黄色く炊き上げたもち米が食事に供された。

3. 進学を諦める

ブキラヤ・マレー語学校⁸⁾には、1930年に入学し、1934年に5年生まで修了した。その日から、マレー語学校だけでなく、できるだけ高いレベルまで勉強を続けたいと思い始めた。アイシャが育ったのはつましい家庭で、父は宗教教育機関ポンドックで宗教教育を受けた信仰心の強い人だった。母は学校に行ったことがなかった。姉2人は学校に行かず、兄2人は学校に行ったので、家族のなかで女性は皆読み書きができなかった。しかし、アイシャの姉の1人は、インドネシア出身の宗教教師であるアブドゥル・ハリム (Abdul Halim) と結婚していた。この義理の兄が、女子教育についての両親の考えや態度を変えたのだった。アブドゥル・ハリムはカンボンバトゥに宗教学校を開いており、アイシャもマレー語学校が終わった午後そこで宗教を勉強した。

アイシャがブキラヤ・マレー語学校4年生のころ、学校に女性の監督官が訪れた。校長には、その日は清潔な服を着てくるよう言われていた。監督官はコンティック・カマリア・アフマド⁹⁾と言った。コンティッ

クは赤いスポーツカーを運転していた。当時約20歳の彼女の訪問中、校長はコンティックの言葉に同意して始終うなずいていた。アイシャは、「コンティックさんが監督官になり、スポーツカーを運転し、男性の校長に指示を与えることができるのならば、女性は家を守ることにしかできないというのは社会の誤解だ」と感じた。コンティックの訪問で、アイシャは、進歩のためには女性があらゆる障害を乗り越える勇気と教育が必要だという確信を持った。

校長は、コンティックは英語教育を受けたので英語が得意だと教えてくれた。彼女のように女性が車を運転でき、男性の校長に指示を出すことができるとしていなかったアイシャは、啞然としてコンティックに魅了された。

コンティックの訪問はアイシャに強い印象を残した。アイシャはコンティックと彼女のスポーツカーについて父親に話した。コンティックが学校に通って英語も堪能だという校長の話をして、自分も英語を学びたいと言うと、父は、イスラム教徒がキリスト教の学校に行くのは礼拝の報酬を帳消しにする良くない行いだと言及して即答した。アイシャは父の言うことはもっともだと考え、黙って父の話聞いた。

同年、アイシャの学校をモハマド・ユソフ・アフマド (Mohd. Yusof bin Ahmad) という男性の監督官が訪問した。彼はザアバ¹⁰⁾の弟で、彼の訪問がアイシャの人生のステージを開いた。彼は、マレー語学校修了後にカジャン¹¹⁾の修道会学校 (Sekolah Convent) に進学させる優れた生徒を探しており、アイシャが選ばれた。しかし、父は英語学校に行くことは多くの罪をもたらすと思っており、校長の説得に耳を傾けな

ル出身の母ラジャ・オヤーとバハン出身の父アフマドの間に生まれた。セプテのマレー語学校およびアタブのメソジスト女子学校で英語教育を受け、1929年にマレー人女性として初めてケンブリッジ上級試験に合格した。ビクトリア学院に進学して教育学を修め、1932年に英語教員の免状を取得。アメリカ留学を打診されるも父親の反対で断念し、1932年からスランゴール州のマレー語学校の監督官となる。コンティックの職務は学校の訪問や教育指針の策定で、コンティックは給与を貯めて3,000リングするオースチン社の車を買って学校を訪問した。当時のスランゴール州には、女子マレー語学校4校を含む24校しか学校がなかった。戦後、コンティックがマレー語学校監督官に復帰し、夫の海外赴任に同行するために辞職した1956年までに、州内のマレー語学校は120校まで増えた [Ahmad Kamal Ariffin bin Mohd. Rus 2010: 143-149]。

8) ブキラヤ・マレー語学校は、非常事態宣言(1948~1960年)期に近くの村人が共産主義者と関係をもったとして取り壊された [Aishah Ghani 1992: 3]。

9) コンティック・カマリア・アフマド (Kontik Kamariah bt. Ahmad, 1911~2006年、以下、コンティック。原文ではコンティックへの言及には全て敬称Cikがつくが、本稿では省略している)は、1911年、クアラルンプールのセプテで、ジョーホー

10) 本名はザイナル・アビディン・アフマド (Zainal Abidin bin Ahmad, 1895-1973年)で、ペンネームのザアバ (Za'ba) で知られる文筆家、思想家。

11) カジャン (Kajang) は、スンガイスライから南へ15kmほど下った町。華人、マレー人、スマトラやジャワの出身者などが住居や店を構えていた [Gullick 2004: 94-96; 122-124]。以後、地図上にない地名のみ注で補記する。

かった。アイシャは父の決定に深く失望した。「私の父がコンティックさんの父のようだったら進学を妨げたりしなかっただろう」と考えた。しかし、父と母を愛していたので、涙をのんで両親の決定を受け入れた。

ブキラヤ・マレー語学校の最終試験でアイシャは最優秀成績を収め、月給15ドルの教師研修生になった。11歳で教師になったアイシャは勉強のほうが好きだったが、友人たちのように家に閉じ込められるよりも先生になる方がいいと考え、喜んでいて。ジェンデラム¹²⁾のマレー語学校で教えるよう指示されたときに再び悲しみが訪れた。この異動は両親を動揺させた。両親はアイシャが親元から離れることを認めず、結局、アイシャは教師をやめることになった。選択肢は尽き、アイシャは家にいるだけになった。

4. インドネシアへの旅立ち

アイシャには予感があった。母は裁縫道具を買い揃え始めた。アイシャはその後どうなるかをよく知っていた。誰かに求婚されたらすぐに結婚するという友人たちと同じ運命を迎えるのだと。アイシャには、今度こそは逆らわなければならないという衝動が沸き起こっていた。母親が刺繍枠を持ってきて、道具をずっと前に購入していたのだから縫い物をするようにと言ったある晩、アイシャは「落雷が地面を割るかのような」大声で叫び、庭に裁縫道具を投げ捨てた。アイシャは「学校に行かせて、結婚させないで」と叫んだ。学校に行く望みが叶わないなら悪いことが起こると母を脅した。困惑した母親は同じように泣き続けた。アイシャは数日間何も食べなかった。その状態を見て親戚たちは話し合いをした。義理の兄アブドゥル・ハリムが、西スマトラのパダンパンジャンにあるディニア・プトリにアイシャを進学させるようアイシャの両親に勧めた。

末っ子だったアイシャは甘やかされて育った。両親は、アイシャがインドネシアのディニア・プトリで数年間勉強することを許さざるを得なかった。

嫁入り支度は他人の土地への旅支度が変わった。

12) スンガイスライから南に35kmほど下ったランガット川下流の地域。北スマトラのマングイリン出身者が住むジェンデラムヒルル(Jenderam Hilir)と、西スマトラのミナンカバウ出身者が住むジェンデラムウル(Jenderam Hulu)とがあり、両者の間は1960年代に至るまでほとんど交流がなかったという[Gullick 2004: 120]。アイシャが異動の辞令を受けたのがいずれの村の学校だったかは不明。

義理の兄は、寄宿学校であり女子専用の宗教学校であるディニア・プトリで受ける教育について詳しく教えてくれた。彼は、ディニア・プトリのような宗教学校は500人の学生を収容できる寮をもっており、多くのインドネシアの女性指導者がここで教育を受けてきたと語った。インドネシアに発つ前、村をインドネシア出身の女性教師ダルウィサ(Darwisah)が訪れたことがあった。村人全員が彼女の講演を聞きにきたので、村の小さな礼拝所は混雑した。講演はイスラムの女性観に触れ、女性の社会参加を制限するものではないと語った。アイシャはそれを聞いた両親がうなずいているのに気がついた。

1936年2月5日は待望の日だった。午後9時、アイシャと父はシンガポール行きの郵便列車に乗り込んだ。カジャン駅まで見送りに来た年老いた母に別れを告げるのは悲しく心が痛んだ。アイシャはまだ12歳だった。シンガポールに向かう列車で、遠ざかっていく母のことを思い出して一晩中泣いた。一方で、当時のマレー人社会の女性に対する時代遅れの姿勢から脱却することに成功したとも感じていた。

初めてシンガポールに到着したときの幸せは表現しきれないものだった。自分のような田舎の女子がシンガポールにいたことが信じられなかった。プカンバルとパダンパンジャンに行く小さなボートを待つのに、ラティフ・モヒディン¹³⁾の父ハジ・モヒディンの家に2日間滞在した。

5. 女子イスラム寄宿学校ディニア・プトリ (1936～1939年)

1936年2月10日、アイシャと父は西スマトラの火山のマラピ山の麓のパダンパンジャンに到着した。パダンパンジャンの町は、小さいけれど、涼しい風が吹いて快適だった。ディニア・プトリまではバス停から馬車に乗った。ディニア・プトリは全寮制で、女子のための民間の宗教学校だった。既婚の若い女性もいたが、その数はわずかだった¹⁴⁾。学生は多く、寮だ

13) マレーシアの現代画家アブドゥル・ラティフ・モヒディン(Abdul Latiff Mohidin, 1941-)。ラティフ・モヒディンは1941年にスグリスピランのルンゲンに生まれ、シンガポールのコタラジャ・マレー語学校で初等教育を受けた。父のハジ・モヒディンはシンガポールのカンボングラムでメッカ巡礼者向けの宿泊施設を経営していた。

14) 1923年設立当初のディニア・プトリには多くの既婚女性が在籍したが、未婚女性の人間形成に主眼を置いたラフマの教育姿勢により、次第に未婚女性だけを対象とするようになった。生徒が学校で過ごす時間は寮の整備とともに24時間体制へと変化し、学習と生活全ての面にわたる女子教育が行われるようになった[服部 2001: 116]。

けでも600人以上いた。スマトラとジャワ出身者が最も多く、他にマルク島、アンボン島、ティモール島、カリマンタン島、スラウェシ島などの出身者もいた。マラヤ出身者は、シャムシア・ファケフ¹⁵⁾、サキナ・ジュナイド¹⁶⁾ら、アイシャを含む数人だけだった。

寮の設備は簡素だった。丘の水源をひいてつくった大きなため池で水浴びと衣類の洗濯ができ、水道水は飲用に限られた。寮の建物は学生数に対して手狭だったため、ベッドはなく、夜10時にマットレスと枕を屋根裏から降ろし、毎朝5時半にまた屋根裏に戻した。毎晩アイシャと友人たちはぎゅうぎゅうに並んで寝た。寮は窮屈で不快だったが、女の子たちは楽しさと幸せを感じていた。若者たちは退屈を知らず、常に新しい経験を求めている。

ディニア・プトリはバランスの取れた教育を提供していた。宗教科目を中心に、オランダ語、英語、経済学、歴史など他分野の科目もカバーしていた¹⁷⁾。教師は女性と男性の両方だった。すべての生徒は修了

まで7年間勉強する必要があった。これに加え、機織りなどのさまざまな活動に参加することが奨励され、夕方には選択に応じてさまざまなトピックについて話し合うフォーラムが開催された。食事は提供され、生徒が調理することは認められなかった。ウルランガットの人里離れた村から来たアイシャは、寮の賑やかな環境に慣れることを困難に感じた。

校長のラフマ・エル・ユヌシア¹⁸⁾に迎えられたとき、アイシャは彼女の顔を見てびっくりした。ラフマの顔には、退却の意味を知らない鋼の精神が映し出されていた。ディニア・プトリは彼女の努力でとても有名になった。ラフマ校長はアイシャに、アラビア語の教科のある宗教学校に入学したことがあるかを尋ねた。アイシャはあると答えて、4年生にいと伝えると、4年次に編入することになった。本格的に宗教学校で学んだわけではなく、マレー語学校の傍ら宗教科目を学んだだけだったので戸惑ったが、7年かけずに卒業したかったので、4年次から学ぶことに同意した。

アイシャの入学手続きを終えると、父はマラヤに戻った。授業についていけなくて苦労したが、それを知っているのは神だけだった。毎朝教室に入るとき、神の祝福が心の目と思考を開き、友人たちと渡り合えますようにと念じた。最初の学期テストの後、すべての科目の成績が赤インクで書かれた非常に残念な通知表を受けとった。

母を亡くすという試練にも耐えねばならなかった。世界は真っ暗になった。母はアイシャを送り出して3か月後に亡くなった。母の名前はマユナと言った。母を失うことは、10代のアイシャにとって、人生の光を失うことを意味した。アイシャは、墓参りのためにマラヤに戻るか、野心と勉強を追求するかで葛藤した。ラフマ校長はとても同情し、忍耐をもって神の試練を受け入れるよう説き、亡くなった母親に子ができる最善の助けはコーランを読むことであると思ひ出させた。ラフマ校長の助言で、アイシャは耐えて勉

15) シャムシア・ファケフ (Shamsiah Fakeh, 1924-2008年、以下シャムシア) は、1924年スグリシンピラン州クアラビラーの村ゲムルーで貧しい家庭に生まれた。シャムシアは8人きょうだいの第2子(長女)で、初等教育終了後にディニア・プトリに進学した。在学中にディニア・プトリの学生たちのナショナリズム志向を感じたのちに回顧録で述べている。1940年に政治情勢の悪化を受けてマラヤに戻り、プランギに新たに設立されたイスラム高等学校に進学するも、校長が勧めた結婚のために1年も経たずに退学した。1944年には妊娠8ヶ月で一方的に離婚され、その後も結婚と一方的離婚を経験したことで女性の抑圧に強い問題意識を持つようになった。第二次世界大戦後、マレー人左派政党PKMM(マラヤ・ムラユ民族党)に参加し、PKMMの女性組織AWAS(Angkatan Wanita Sedar: 女性覚醒運動)の第2代部長となった。PKMMが非合法化され、AWASが解散する1948年6月まで部長を務めたのち、シャムシアはマラヤ共産党に加わってゲリラ活動に身を投じた[Manderson 1980: 55, 62, 173; Helen Ting 2013: 158-160]。

16) サキナ・ジュナイド(Sakinah Juned, 1922-2004年、以下サキナ) は、1922年にペラ州パダンランガスのカンボンランで生まれた。父はスマトラ出身の著名なウラマーのシャイク・ジュナイド・タラ、母はサリヤ・ハジ・サイド。ディニア・プトリを卒業後、パダンパンジャンのイスラム女性師範学校に進学し、1945年に教員免状を取得した。戦後はAWASのパダンランガス支部長として活動し、1947年にクランタン出身のモハメド・アスリ・ハジ・ムダと結婚した。モハメド・アスリは汎マラヤ・イスラム党(PAS)の設立メンバーで、のちの総裁。サキナもPASに入党して婦人部の部長を務めた[Ahmad Boestamam 1979: 60-62; Ng Cecilia, Maznah Mohamad and Tan Beng Hui 2006: 17-18; Pertiwi 2004: 410-411]。

17) 1928年までは宗教科目とアラビア語科目だけが教えられており、地理学を除く本格的な普通科目は1931年以降に導入が始まり、これ以降、普通科目の割合が急速に増えていった。1938年時点のカリキュラムでは、初等段階で4割強、中等段階で6割強が普通科目で、オランダ語は1937年、英語は1938年から教えられるようになった。普通科目としては、他に、インドネシア語、歌唱、絵画、保健、算数、簿記、裁縫などがあり、実生活で役に立つ科目も学ぶことができた[服部 2001: 118-119; 314-317]。アイシャがディニア・プトリで学んだ1936年から1939年は、こうしたカリキュラムのもと、宗教科目やアラビア語科目と普通科目の割合が概ね均衡していた時期だった。

18) ラフマ・エル・ユヌシア (Ibu Rahmah El-Yunusiyah, 1900-1969年、以下ラフマ) はディニア・プトリの設立者。1900年12月20日に西スマトラ州パダンパンジャンのブキットスルガンで生まれた。両親は母ラフィアと父ムハンマド・ユヌス・イマディン・ハファザ。父はメッカでイスラム諸学を修めた名声のあるウラマーで、42歳の時に16歳だったラフィアと7度目の結婚をした。ラフマは5人きょうだいの末っ子で、改革派ウラマーだった実兄のラバイ(1890-1924)が1915年に設立した男女共学のマドラサのディニア・スクールで学んだ。兄ラバイの勧めで16歳の時に結婚したのちも勉学のために別居生活を続け、1922年に和解の上で離婚。翌1923年、女子イスラム学校ディニア・プトリを設立した[服部 2001: 104-105; 126-135]。

強を続けることにした。礼拝のたび、アイシャは人生の悲しみに立ち向かう忍耐力が与えられますようにと神に祈った。勉強でつまずいたときにも、母を亡くしたことの辛さが試練となった。

ディニア・プトリでの最初の年は、大きな挑戦の連続だった。アイシャは苦手を克服するために勉強に専念した。その甲斐あって、期末試験では成績が上がり、以後は、大半の友人よりも優れた成績を取めた。

ディニア・プトリの規則はとて厳しかった。女子宗教学校として、服装は非常に重視された。服は裾の長いバジユクルン、パティック、ムダワラ(長いトゥドゥン)を身につけた。生徒が家族以外の男性に挨拶するのは違反行為とみなされた。すべての手紙は、受取人に配達される前に検閲された。自由に出歩くことも禁止されていた。ただし、学校は生徒の好みに応じて休日にグループを編成したので、滝へのピクニックや、美しいシンカラク湖に行った。アイシャは友人としばしばマラピ山に登った。ミナンカバウの習慣を知るために結婚式に連れて行かれることもあった。

ディニア・プトリでは1936年初めから1939年まで勉強し、この4年間でたくさんの思い出ができた。植民地化されたすべての民族が植民者の手から逃れるために努力しなければならないことに気づき始めたのはこの時期だった。当時のインドネシアのオランダ政府は非常に残酷だった。植民地主義者に対して勇気を持って発言した人は誰でも、政治家の流刑地ボーベンディグルに送られた。アチェ出身の友人チュット・ファティマ(Tjut Fatimah)は、母親が妊娠6か月のときに父親がボーベンディグルに流刑となったため、父親に会ったことがなかった。他の多くの人も同様の運命をたどっていた。

多くの居住者がいる寮にいたことは、リーダーになるための訓練の機会となった。アイシャは研修部門を率いる講演者に選ばれた。研修部門には政治に興味のある友人たちが集まった。寮には、ジャカルタのバライプスタカが発行した読み物や物語の本を入手できる小さな図書館もあった。植民者たちの残酷さを憎む気持ち、植民者と戦う精神はここで養った。1939年の終わりにアイシャはディニア・プトリで7年生まで修了し、卒業証明書を付与された。勉強を続ける友人の多くは、ムアリマ¹⁹⁾というディニア・プ

トリの師範養成学院に進学した。アイシャは西スマトラのパダンにあるイスラム・カレッジ²⁰⁾で勉強を続けることにした。

6. イスラム・カレッジ(1940~1942年)

村を離れてほぼ4年がすぎた1939年の終わりに父や親戚に会いに戻った。アイシャは再度、母がすでにいないという辛い事実に向き合った。母の墓で、固い墓石を抱きしめることしかできなかった。長くよその地域に住み、たくさんの友人たちに囲まれていたので、村に戻ったアイシャは孤独に混乱した。村は以前と同じように静かで、ランガット川の流れも朝の澄んだ水面も変わっていなかった。古くからの友人はすべて結婚しており、子供が2人いる人もいた。

アイシャがマラヤに戻ったのは休暇のためで、その後、西スマトラに戻る予定だった。今回はパダンパンジャンではなく、西スマトラの首都パダンへ。パダンはインド洋沿岸の都市で気候は暑かった。アイシャがパダンのイスラム・カレッジで勉強を続けることを父は認めた。イスラム・カレッジは男女共学のイスラム師範学校(Maktab Perguruan Tinggi Islam)で、アイシャの兄モハメド・アリも在学していた。

アイシャは1940年の始めにイスラム・カレッジに入学した。修了までの期間は4年で、必修の宗教科目のほか、植民地政庁の学校や一般の学校で教えられる基本的な科目はすべてカバーされていた。このような教育の目的は、現代のいかなる生活にも適応できる真のイスラム教徒を生み出すことだった。伝道活動(bertabligh dan berdakwah)もなおざりにはされなかった。このような教育設計のもと、学生は、イスラム教が望ましいとする前向きでバランスの取れた生活態度を身につけていた。カレッジの卒業証書の価値は仕事を見つけるためのものではない。学生たちは、卒業後に事務員になることなど考えていなかった。教師、農民、ビジネスマン、または彼らができるどんな仕事においても、日常生活の中でイスラム教徒としてより良く生き、進歩する方法を模索していた。余裕のある人はアメリカやオランダなどで勉強を続けた。

イスラム・カレッジの教員には、エジプトのアズハル大学出身のイスラム学者と、ジャカルタのオラン

19) 1937年に設立された女性師範養成のための3年制の上級学校(Kulliatul Muallimat Islamiyyah) [服部 2001: 115-116]。

20) 詳細は不明。マフムド・ユヌスは1930年代半ばのミナンカバウに師範養成マドラサ(カレッジ)が13校あったとしている[Mahmud Junus 1960: 96-103]。

ダ語学校や法学院 (Rechtsche Hogeschool) を卒業した人々がいたが、女性教師はいなかった。彼らは皆、知識だけが人間の心の空虚を埋めることができると信じる過激なナショナリストの若者で、学生たちは民族闘争の精神を植え付けられた。教師たちは、生徒たちを深い覚醒に導くために犠牲をいとわない政治の闘士だった。アイシャは、ディニア・プトリでの勉学や雰囲気とは大きく違うカレッジでの勉学に大きな変化を感じた。アイシャは寮生だった。寮に住んでいたのは15人のみで、費用は高いかわりに快適だった。男子生徒と女子生徒の親交が自由で、教室に男女を区切る仕切りもないことに驚いた。

カレッジは全く新しい世界だった。男女とりまぜて友人関係ができたのは初めてで、男性教師もまだ若者だった。アズハル大学を卒業したウスタズ・ヤハヤのようにメッカ巡礼を行った人もいたが、彼らはパンタロンとネクタイを着用し、ターバンを着用していなかった。女子学生はバジュクルンとトゥドゥン・ムダワラを着用していた。多くの人が恋愛したり不適切な行為に至ったりしているように見え、カレッジでの自由な親交が悪い結果をもたらすのではないかとよく思った。

1年が過ぎたころ、宗教教育を受けた学生たちは日々の親交のなかでも節度を維持していることに気がついた。当時の友人は皆、神が喜ばない悪い誘惑は信仰によってのみ制御できると考えていた。仲間の学生の間で恋愛すべきでないというのはカレッジの伝統になっており、恋愛感情をもつようなことがあれば仲間から信頼できない学生だとみなされた。学生たちの態度はとても良く、男女の友人たちと一緒に歩くことについての心配や不安はなかった。満月の日に夜遅くまで浜辺を散歩することもあった。

学生たちは『ラヤ』(Raya)という月刊誌を発行しており、アイシャも編集スタッフになる機会があった。当時、「インドネシア・ラヤ」²¹⁾という曲が流行していた。スカルノ、ハッタ、S.K.トリムルティなどの民族闘士の名前はアイシャらの賞賛的だった。宗教の勉学を重ねたことで、イスラム教における女性の地位をコーランの解釈学に従って正しく理解することができた。それは、女性を単に子孫を増やすための存在とみなす村落社会の考えとは異なるものだった。

21)「偉大なるインドネシア」の意味。青年音楽家ルドルフ・スプラトマンが作詞作曲し、1928年に開かれた第2回全国青年インドネシア会議で初披露された。独立後、インドネシア国歌となった[土屋 1994: 101]。

イスラム教の教えによれば、女性は教育者かつ夫の妻としての役割を果たすために教育を受ける必要がある。イスラム教の観点からは、女性の立場はより高貴であり保護されている。

7. 戦争の影とマラヤへの帰還

1941年の終わりごろから、平穏な生活は第二次世界大戦の勃発によって妨げられ始めた。パダンの町は日本の攻撃から逃れられなかった。当初、イスラム・カレッジは通常通り開いていたが、日本の攻撃が激化すると閉鎖を余儀なくされた。1942年の戦況と情勢の悪化の中、アイシャは養母²²⁾ ラトナ・サリ²³⁾の故郷カユタナムに避難した。状況は混沌とし、住民は皆、避難先を探していた。スガイスライ村にいる父や家族との連絡は完全に切断されており、父からの毎月の送金も途絶えていた。情勢が落ち着くまで、数ヶ月間そこに滞在した。

カユタナムに滞在している間、アブドゥル・アジズ・アブ・ハッサン (Abdul Aziz bin Abu Hassan、以下アブドゥル・アジズ) と知り合った。アブドゥル・アジズは、教育者として有名なウンク・シャフィー (Ungku Shafie) が運営する能力開発学院で英語を教えていた。マラッカ出身のアブドゥル・アジズはクアラルンプールのカンボンバルに住んでいて、経験を積むためにカユタナムまで旅をしていたのだった。アイシャと同様に滞在先で取り残された数人の友人を支援してくれた。

イスラム・カレッジは再開されたが、日本人の暴力はさらに酷くなり、ほんの数ヶ月で再び閉鎖された。爆撃の被害は次第にひどくなった。生活資金が底をついたアイシャは焦りを感じた。実家に招待してくれた男性の友人もいたが、全て断った。どこに滞在できるかいつも考えていた。最終的に、同じクラスの女性の友人ハリマ・マルズキ (Halimah Marzuki) が、ミナンカバウのバトゥサンカルにある彼女の村に招待してくれた。幸いなことに、彼女の家族は裕福で、

22) マレー人社会には、留学や出稼ぎなどで子を親元から離れた場所に出すときに代理親を立てる習慣がある[前田 1974: 74]。

23) 出身地などからインドネシアの政治家ラトナ・サリ (Ratna Sari, 1914-??年) ともとれるが、詳細な記述がないため、不明。政治家のラトナ・サリは1914年6月1日に西スマトラのパダン・パリアマン県で生まれた。インドネシア・ムスリム統一協会 (Persatuan Muslim Indonesia: Permi) の指導者の1人として活動し、1933年に他の指導者が一斉逮捕されると、女性として初めて総裁に就任した[White 2012: 111]。

食べることには不自由しなかった。しかし、マラヤにいる父や家族の状況を考えてと不安だった。兄はカレッジを卒業してウルランガットに戻っていた。誰かの家に住むことは気づまりで、ましてあちこちに逃げ回って時間を無駄にすることにうんざりしていた。

戦争と勉学の頻繁な中断に苦しんでほぼ2年間がすぎていた。本や雑誌を読むことに多くの時間を費やした。1943年、クアラルンプールのカンボンバルからパク・ピー (Pak Pii, Shafei氏の通称でピーおじさんの意味) が、父親からのお金と手紙を持ってパダンバンジャンに到着した。パク・ピーの2人の子供はディニア・プトリで勉強しており、パク・ピーはマラヤ出身の13人の女子学生全員を故郷に連れ帰るためにやって来たのだった。パク・ピーを通して、アイシャは、父と家族が戦争の惨禍を免れたことを知った。アイシャたちはすぐに荷物をまとめた。パダンバンジャンからプカンバルまで、ひどく状態の悪いバスで一晩かけてたどり着いた。プカンバルは小さな町だったが、小船が停泊できたので、シンガポールへの接続に重要な場所だった。

人数が多かったため、シンガポールに乗っていく船を見つけるのは非常に困難だった。インドネシア人の船頭が漕ぐはしけ船で、スマトラ島北岸のブンカリスに向けて出向した。プカンバルからブンカリスは遠く、はしけもそれほど大きくなかった。15人は、足を伸ばすことさえできずにつめて座り、夜も座ったまま寝た。ブンカリスはシアク川の河口にあり、はしけ船を漕げるのは干潮時のみだった。満潮ではしけ船を係留しなければならぬときには、降りて水浴びをし、そのあと上陸して歩いた。罰を受けているような旅だった。プカンバルとブンカリスの間は160kmに満たない距離だったが、シアク川を下るのに26日かかった。シンガポールへは海を渡るの、はしけで旅を続けることはできなかった。

パク・ピーは、乗船できる船を散々探して、やっとのことで荷物を運ぶモーターボートを見つけた。モーターボートには乗客用の設備がなく、所有者はアイシャたちを乗せるのを嫌がったが、ついには同意した。アイシャたちは床の上に直に座った。海に放り出されないように、端には横木が結ばれていた。モーターボートがシンガポールに向かって海を破るような急発進をしたとき、アイシャがどれほど強い不安を感じたかは、神だけが知っていた。アイシャたちが座っていた場所は海面から30センチほどのとこ

ろで、波が少し強いだけでも頭から膝までずぶ濡れになった。食べ物はなく、飲み物だけ与えられていた。出航から2日目の夜、中国語の低い音がとても大きく聞こえた。ボートが沈むと思った。ボートの一部は燃えているようだった。何人かは母親を呼んで泣いた。パク・ピーは、落ち着いて神のことを思うようにと言った。幸いアイシャたちは命を拾い、その小さな試練を乗り越えた。

2泊3日の航海の後、シンガポールに到着し、ジョンストン埠頭²⁴⁾に降ろされた。数日間ただ座っているだけだったので、アイシャと友人たちはまっすぐ歩けず、つまずいてばかりだった。膝の頭ががくがくし、体も力が出なかった。その後、シンガポールからクアラルンプールまで夜行列車に乗った。クアラルンプールに戻るのに1か月以上の旅をしたのだった。クアラルンプールに着いてからも、スンガイスライに戻る車がなく、どうしていいかわからなかった。しかし、突然、義兄のアブドゥル・ハリムがボロの自転車に乗って現れた。荷物の大半は海に投げ込んだので、荷物は数着の服だけだった。ボロの自転車に乗って無事に村に戻り、父と家族に再会した。長い旅とシアク川での漂流で日にあたりすぎ、肌は真っ黒に焼けていて、親族 (anak-anak buah)²⁵⁾ですらアイシャだとわからないほどだった。

8. 日本軍政期の暮らし

村を出てから8年近く経っても、村はあまり変わっていなかった。以前、大通りを車が通ることは滅多になかったが、戦争以降、日本のトラックがドゥストゥア²⁶⁾の拠点まで往来していて騒がしかった。日本兵は時々村を歩き回り、彼らが望むものを何でも求めた。彼らがココナッツジュースを飲みたければ、村人たちを木に登らせた。鶏が欲しければ捕まえてこさせた。村人たちは、日本兵による徴発に非常に腹を立てていた。日本兵は、コーヒーショップで男たちがおしゃべりするのを嫌がった。しかし実のところ、人々はどこでもおしゃべりした。話の種は、マラヤを占領する日本の嘘を非難することで、村人た

24) 原文はJohnson's Pierだが、Johnston's Pierの誤記と思われる。

25) anak buahは、母系社会の親族集団内で年長男性からみた姉妹の子どもを指して使われる語彙。アイシャから見た母親の姉妹の子供たちを指す。

26) ドゥストゥア (Dusun Tua) は、スンガイスライから大通りを7kmほど北上した地点にあるランガット川沿いの村。

ちは、誇大宣伝されていた空虚なプロパガンダに騙されていると感じていた。日本はすべての物品、特に米と布を安くするよう命令したが、反対のことが起こった。米は日増しに手に入りにくくなり、手に入れたのは石灰米 (beras kapur) という、長持ちするよう石灰をまぶした黄色い米だけだった。シダの芽やキャッサバの葉のスープ (gulai) と一緒に食べる石灰米は、かび臭くてざらざらした味がした。

村人の多くはゴム採取人だったので、日に日に困窮した。ゴムは採取して日が経つと売れなくなるためだった。特に1943年には食料や衣料品の入手が非常に困難になり、困窮を極めた。小麦粉やグラニュー糖などの輸入品はまったく見られなくなった。菓子は、キャッサバ、サツマイモ、バナナで作った。栄養が不足し、多くの人が全身の腫みに苦しんだ。子供たちは十分に食べられず、いつも空腹で、さらに苦しんだ。誰かが死んでも、埋葬には困難が伴った。遺体を包む白い布 (kafan) は手に入らなかった。闇市場にあったとしても価格が高すぎた。したがって、遺体はバティック布で包むだけになった。残念なことに、夜に墓を掘って遺体を包んでいるバティック布を盗む泥棒もいた。

スンガイスライでの苦しい生活に耐えられなくなり、アイシャは義兄の家族と一緒にヌグリスンビラン州ルンゲンのスンガイマチャンに引っ越した。そこで水田稲作に参加させてもらう考えだった。義兄は宗教教師だったので、スンガイマチャンでは以前ほど生活に困らなくなった。日本兵が村に来ることはめつたになかった。ただし、スンガイマチャンが共産主義者の拠点と言われていたプロガ²⁷⁾ からそれほど遠くないことが不安の種だった。この状況で、心を落ち着け試練に耐えられたのは、以前受けた宗教教育のおかげだった。それでも、子どもやお年寄りの苦しみを見ると悲しく辛かった。

ある日、アブドゥル・アジズが、植民地主義者を心から嫌っていたスタン・ジュナイン²⁸⁾ を伴ってやって来た。スタン・ジュナインが反植民地運動に関与したという話も、彼が政治的左派と非常に近いという話も聞いたことがあった。2人はクアラルンプールから自転車で来た。スタン・ジュナインは政治の話

をしに来たのではなく、アイシャに、娘のザハラニ (Datin Zahrani) と一緒にスレンバンに滞在し、孫たちにコーランの読誦を教えてほしいと頼みに来たのだった。ザハラニは、のちにスランゴール州首相を務めるアブ・バカル・バギンダ (Dato' Abu Bakar Baginda) の妻だった。先行きが定まらないまま村に住むのも退屈なので、この招待を受けることにした。アイシャはゴムを積んだトラックでスレンバンに行き、子供たちにコーランの読誦を教えながら、スタン・ジュナインの2人の娘と日本語を勉強した。

9. 単身ペラへ

その後、ペラ州パダンルンガスのヤハヤウイア (Yahyawiyah) 宗教学校で教師になる誘いを受けたので、スレンバンには長く留まらなかった。仕事を得る好機だった。ヤハヤウイア学校は、パダンルンガスの町からそう遠くないカンボンララン²⁹⁾ にあった。当時、この学校は女子のみの学校で、アイシャの着任によって生徒数が増えた。カンボンラランには、水牛、鶏、アヒルがいて、水田と果樹園があった。人々は他の場所のように飢餓に直面していなかった。村人たちは、水田、キャッサバとサツマイモを植える土地、飼育用の鶏とアヒルを提供された。村人の助けでできた作物を売り、そのお金はスンガイスライにいる父に米を送るために貯めておいた。

第二次世界大戦はほぼ4年続いた。1945年にはさまざまな噂話を聞くようになっていた。日本とその同盟国が敗北し、イギリスが再びマラヤを植民地化するという話も聞いていた。不安定な状況でカンボンラランに住み続けることに不安を覚え、学校をやめてルンゲンの姉の家に戻った。

戦争は限りない害悪と不幸をもたらしたが、人々と女性に利益になることもあった。日本人が来たことで、植民地支配から逃れるためには努力しなければならぬと多くの人々が気づいた。植民地主義の束縛から逃れられない限り、自分の国の主になることはできなかった。第二次世界大戦は、女性に対する社会の態度が変わる転換点になった。女性は家を出るようになり、行商のために列車でシャムまで行って米を手に入れてくる者もいた。女性は食べ物や着

27) プロガ (Beroga) はヌグリスンビランとスランゴールの州境に位置する町。スンガイマチャンから州境沿いに約12km北上した地点。

28) スタン・ジュナイン (Sutan Jenain) はインドネシアとマラヤで活動していたジャワ出身の左派活動家。

29) カンボンララン (Kampung Lalang) は、パダンルンガスの中心部から北へ約2kmの村落。カンボンラランは、ディニア・ブトリでマラヤ出身の同窓生だったサキナ・ジュナイドの出生地でもあるが、回顧録では特に触れられていない。

るものを手に入れるため、夫を助けて働かなければならなかった。パダンルンガスからスレンバンまでの郵便列車のなかで、女性が食料品の仲買人をしてのを見た。女性が家に閉じ込められているままでは多くが飢え死にするかもしれないという状況が、彼女たちを家から出したのだった。村々には作物や古着を売る女性もやってきていた。宝飾品を売りにきた人もいた。女性たちは家族を助けるために何でもしたのだ。

おわりに

アイシャと同世代のムスリム女性の就学率は極めて低く³⁰⁾、師範学校まで進学したアイシャの教育歴は突出していた。この背景として、初婚の平均年齢が15歳前後という当時の結婚慣習と、これに伴って未婚の女性に課された行動制限とが、行動範囲や交際範囲の拡大を意味する就学との間に大きなギャップを含んでいたことが挙げられる。アイシャの少女時代の思い出のなかで最も強い葛藤が描かれたのは、マレー語学校の修了前後だった。英語学校への進学を断念し、異動に反対されて補助教員の職を辞したことで、事実上の閉居状態となり、母親に嫁入り支度を促されたのだった。学校を修了した時期は、アイシャが閉居の年齢に差し掛かり、子どもから行動制限が課される未婚の女性へと社会的な位置が転換した時期であった。

他方、アイシャの進学の道を開いたのも、当時の社会状況だった。アイシャが学校に通うきっかけを作った義理の兄はインドネシア出身の宗教教師だった。アイシャの両親と同じくスマトラ出身と考えられる義兄アブドゥル・ハリムは、改革派ウラマーたちによる教育改革や男女共学のマドラサ設立が進んだ時期に青少年期を過ごし、女性による学問の探究をコーラン解釈学に基づいて積極的に評価した世代の人物であったと思われる。この流れを汲んで設立されたディニア・プトリは、宗教的な理論立てに基づいた女子学校として、慣習と就学との間の規範面でのギャップを埋める位置にあった。

その後のアイシャの遍歴においても、避難先や転

居先の選択に、未婚の女性としての規範と制約を一定程度見出すことができる。そうしたなか、ペラ州への単身での赴任は例外的だが、これについての詳しい経緯は記されていない。女子宗教学校への赴任であり、専門知識を身につけた故に可能になった移動であると同時に、日本軍政下の厳しい生活状況のなか、ムスリム女性に課された行動制限は社会全体で変容していた。パダンルンガスからの列車に生活のために働く女性が乗り合わせていたように、多様な背景の女性が同時代的にこうした移動を経験していたことも、遠方のペラに単身で移り住むことを選択できた背景と言えよう。

日本軍政期に顕著に進んだ女性の職業進出の結果、1950年代から60年代にかけて、男女の賃金格差の是正は、家族法の改革と並ぶ女性の社会的地位に関わる法改革の柱となった。戦後も女性労働者は増える一方、ほとんどの分野で女性の賃金は男性より劣っており、雇用差別の撤廃を求める労働運動が展開された。また、戦後になって女子教育が急速に普及した。女性の就労や就学は女性の行動範囲と結婚適齢を変化させ、娘を若年で結婚させることを前提に親が未婚女性の行動を監視するといった規範も問い直されていった。

アイシャは、1945年以降、政治運動に身を投じるとともに、女性の視点から書く記者としてメディアの世界に参入していくことになる。少女アイシャの葛藤が『カラム』の時代に接続されてからの展開は別稿で検討したい。

参考文献

- Ahmad Boestamam. 1979. *Carving the Path to the Summit*. Ohio University Press.
- Ahmad Kamal Ariffin bin Mohd Rus. 2010. "Tan Sri Datin Seri Cempaka Hajjah Kontik Kamariah". *Sarjana*. Vol. 25, No.3. pp. 143-160.
- Aishah Ghani. 1992. *Aishah Ghani—Memoir Seorang Pejuang*. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Arba'iyah Mohd Noor. 2010. "Tan Sri Dr. Hajjah Aishah Ghani: Penggerak Kemajuan Wanita UMNO". *Sarjana*. Vol. 25, No.3. pp. 125-142.
- Dancz, Virginia H. 1987. *Women and Party Politics in Peninsular Malaysia*. Singapore. Oxford University Press.
- Del Tufo, M.V. 1949. *Malaya, a Report on the 1947*

30) スランゴール州における15歳以上のマレー人ムスリム女性の識字率は1931年に8.6%(男性46.2%)、1947年に22.1%(同63.4%)と、アイシャの世代以降で伸び始めたことがわかる。ここでのマレー人には、半島部出身のマレー人および島嶼部出身のその他のマレー人が含まれる[Del Tufo 1947: 91]。

- Census of Population*. Crown Agents for the Colonies.
- Mahmud Junus 1960. *Sedjarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Pustaka Mahmudiah.
- Manderson, Lenore. 1980. *Women, Politics, and Change: The Kaum Ibu UMNO, Malaysia, 1945-1972*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Ng Cecilia, Maznah Mohamad and Tan Beng Hui. 2006. *Feminism and the Women's Movement in Malaysia: An Unsung (R)evolution*. Routledge.
- Pertiwi (Pertubuhan Tindakan Wanita Islam). 2004. *Biografi Tokoh Wanita Malaysia*. Pelanduk Publications.
- Roff, William R. 1974. *The Origins of Malay Nationalism*. (2nd edition). University of Malaya Press.
- Ting, Helen. 2012. "Shamsiah Fakeh and Aishah Ghani in Malaya: Nationalists in Their Own Rights, Femisists ahead of Their Time". Blackburn, Susan and Ting, Helen (eds.). *Women in Southeast Asian Nationalist Movements*. NUS Press. pp.147-174.
- White, Sally. 2012. "Rasuna Said: Lioness of the Indonesian Independence Movement". Blackburn, Susan and Ting, Helen (eds.). *Women in Southeast Asian Nationalist Movements*. NUS Press. pp.98-123.
- 土屋健治 1994 『インドネシア——思想の系譜』勁草書房。
- 服部美奈 2001 『インドネシアの近代女子教育——イスラム改革運動のなかの女性』勁草書房。
- 前田成文 1974 「マレー人の家族」『東南アジア研究』第12巻第1号、pp.66-77。
- 光成歩 2018 「花嫁の自立——ナドラの結婚からみる1950年代シンガポールの女性の地位」坪井裕司・山本博之編著『カラムの時代IX——マレー・ムスリムの越境するネットワーク2』(CIRASディスカッションペーパー No. 78) 京都大学東南アジア地域研究研究所、pp.21-36。

アブドゥッラー・フサインの青年時代

脱植民地化期マラッカ海峡兩岸地域の言語体験

西 芳実

1. はじめに

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、1940年代半ばから1950年代半ばまでの時期を描いた章(「戦争勃発」「行き当たりばったり」「雑誌記者」)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づける。

本稿は、アブドゥッラーの子供時代の文化・メディア体験を整理した[西 2020]およびアブドゥッラーがペナンのマレー語出版界で活動していた時期を整理した[西 2021]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]や[西 2021]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¹⁾。

2. スマトラでの「青年」時代 ——冒険の始まり

クダで知り合いの縫物店の仕事を手伝うようになったアブドゥッラーは、縫物店に顧客として来ていたスガイ・ラヤルのイギリス空軍兵士たちと知り合いになり、やがてイギリス軍の専属洗濯屋の小間使いとなった。第二次世界大戦が勃発し、日本軍がマレー半島に侵攻したことでアブドゥッラーは職を失い、故郷のヤンに帰った。

日本軍による占領から一か月後、アブドゥッラー

はスマトラ島上陸のための作業員として藤原機関にリクルートされ、クアラルンプールに移動した²⁾。スマトラ島に上陸したアブドゥッラーは東インド政庁に逮捕され、メダンで拘留された。日本軍がスマトラに上陸して拘留を解かれると、アブドゥッラーはアチェの軍政部での仕事を与えられた。その間、シンガポールに派遣されて昭南興亜訓練所で3か月の研修を受けた。

シンガポールでの研修を終え、アブドゥッラーはアチェ州のランサの軍政部の仕事に充てられた。アチェはアブドゥッラーの父親の出身地だった。ペナンでの出版業での経験を活かし、『アチェ・シンブン』(Acheh Shimbun)の記事を執筆して刊行を助けた。第二次世界大戦中に執筆した作品に、歴史小説「復讐の血」(Darah Pembalasan)や短編小説「新しい人間」(Manusia Baru, 1943年)がある³⁾。

アブドゥッラーが藤原機関に参加した理由は、冒険心とあこがれの地であるスマトラに行くためだった。ペナンでアブドゥッラーが目にしたマレー語出版物の主な書き手や編集者はスマトラ出身者であり、当時のマレー語出版の中心地はメダンであると目されていた。アブドゥッラーはメダンで刊行された雑誌や冒険小説を好んで読んでいた。それらの書物は、理想に燃える民族主義青年にあこがれていたアブドゥッラーの嗜好にあっていた⁴⁾。

メダンでは東インド政庁に逮捕されて収監されたが、機会を見つけては雑誌・新聞の編集部、出版社、作家を訪問していた。クアラルンプールにあった「イン

2) アブドゥッラーが藤原機関にリクルートされて以降、第二次世界大戦下でのアブドゥッラーの活動の詳細はアブドゥッラーの自伝的小説『畏に落ちる』(Terejebak)、インドネシア独立戦争期のアチェでの活動は『事件』(Peristiwa)、ペナンを拠点にアチェとタイの間で行っていた武器密輸を始めとする交易活動については『求めたわけではない』(Aku Tidak Minta)に記載されている。本稿では、言語・メディア体験を中心に記述されている『ある旅路』の記述にもとづいてこの時期のアブドゥッラーの活動を整理している。

3) いずれも公刊されていない。

4) メダンを訪れたのは初めてだったが、小説を読んでいたため初めての気がしなかったという。

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。

ドネシアの家」の友人でミナンカバウ人のボルハン (Burhan) の案内で、1930年代末に大衆小説誌『ルキサン・ブジャンガ』を刊行していたプスタカ・チュルダス社 (Poestaka Tjerdas) や、同じく大衆小説誌『パンジ・イスラム』(Pandji Islam、「イスラムの旗」) を刊行していたプスタカ・イスラム社 (Poestaka Islam) を訪ね、作家や編集者に会おうとした。ペナンでインドネシアの著述家たちの作品や記事に感銘を受けていたアブドゥッラーにとって、彼らは映画スターのようなものだった。

収容所では、クアラルンプールで日本軍から渡されたお金を数人で持ち寄って新聞を買っていた。好んで読んだのは『プワルタ・デリ』(Pewartu Deli、「デリの通信員」) だった。アブドゥッラーは『プワルタ・デリ』の主筆であるアディヌゴロ (Adinegoro)⁵⁾ の記事について、鋭い批判を含むが言葉の選び方がうまいため東インド政府に文句を言われず、文意をくみ取れるものだけが意図を理解する記事だったと評している [Abdullah 1985: 333]。

日本軍の上陸によってメダンでの拘留を解かれたアブドゥッラーがマラヤに戻りたくないと考えていたところ、藤原機関がアブドゥッラーをアチェ州クタラジャ (現在のバンダアチェ) に呼びよせた。藤原機関はアブドゥッラーに日本軍の広報活動を担当させた。アブドゥッラーはアチェ語をほとんど話せなかったため、村人とのやりとりは通訳を使った⁶⁾。また、マラヤで手に入れられなかった書物⁷⁾ を手に入れた。クタラジャで『アチェ・シンブン』に記事を寄稿した時は、マラヤとインドネシアの綴りや言葉の違いに苦労した。

第二次世界大戦が終わり、アブドゥッラーは東アチェのランサでインドネシア共和国政府の警察長官に任命された。東アチェで社会革命がおこり、混乱を収拾した際の手腕を買われてランサ市長に任命された。オランダ軍がスマトラ島に再上陸したことを受けて1947年にウェ島サバンの警察長官の職に就いた。オランダとの戦争が激化すると、インドネシア共和

国政府の代理としてペナン⁸⁾ やプーケットに派遣され、共和国政府の活動資金を支援する交易会社⁹⁾ の業務に携わった。アチェとマラヤやプーケットとの往來はゴム運搬船を利用し、パスポートは英国臣民パスポートを使用した。

ランサでは出版や著述業も行った。雑誌『トゥラン・ブラン』(Terang Bulan、「月光」)¹⁰⁾ の刊行の資金集めのために演劇を興行した¹¹⁾。『ミンバル・インドネシア』(Mimbar Indonesia、「インドネシアの論壇」) にマラヤにおけるイギリス統治を批判する記事とビルマのムスリムについての記事が掲載された¹²⁾。

インドネシア独立戦争が終結すると、アブドゥッラーは1950年に雑誌『プспа』(Puspa、「花」)¹³⁾ の編集者としてメダンに戻った。『プспа』は、アチェで生じたチュンボック事件¹⁴⁾ について、ダウド・ブルエとフシン・アミルディンら「革命」側の行動を批判する記事を掲載してメダンで人気を博した。

メダン滞在中、アブドゥッラーは「世界労働者の日」短編小説コンテストに応募して「農園労働者カリオ」(Kario Buruh Kebun) で優勝した。東ベルリンで開催された青年フェスティバルへの参加を予定していた。世界に向けて執筆したアブドゥッラーにとってヨーロッパに行くまたとない機会だったが、渡航手続きに不備があったために渡航を断念した。

3. 混成社会シンガポールでの生活 ——華人との交流

1949年末にオランダからインドネシアに主権が委譲されたとき、アブドゥッラーはペナンにいた。ペナンのインドネシア人はマラヤのマレー人に共産主義思想を吹き込んだりマラヤ独立を策動したりしてい

5) ドイツでジャーナリズムを学び、インドネシア人記者の中ではもっとも高給取りと言われていた。
6) アチェの村では日本軍が求めるプロパガンダをアチェ語で行った。アブドゥッラーはそれを聞いているだけでよかった。アブドゥッラーは父母の会話から知る簡単なアチェ語の単語を50くらいしか知らなかった。アチェで暮らすうちに何が話されているのか理解できるようになったという。
7) スカルノとハッタの著作やマトゥ・モナが経営するチェンドラワシ (Tjendarawasih) 社刊行の書籍など。

8) ペナンではマラヤ・ムラユ民族党 (Parti Kebangsaan Melayu Malaya, PKMM) のアブドゥル・ラーマンに連れられてイポーとクアラルンプールへいき、ブルハヌディンほかPKMM関係者に会っている。
9) セントラル・トレーディング社。シャフリル内閣の経済担当大臣だったA.K.ガニがアチェのインドネシア国軍に資金援助するために1946年にシンガポールに設立したアチェ・トレーディング社 (Aceh Trading Company) [Yong 2003: 50] を前身とし、ジャカルタに本社があった。
10) スラバヤで刊行されていた『Terang Bulan』にならったもの。
11) 1948年2月に一号を出したが、刊行を続けることはできなかった。
12) ベンネームはA.A.だった。
13) プーケット滞在時に謄写版印刷で『プспа』を刊行したとの説もある。
14) 1945年12月から1946年1月にかけて、アチェの北部海岸部でフシン・アミルディンが社会革命を主張してウレーバラン (原住民首長層) を虐殺した事件。アチェの社会革命については [Reid 1979] を参照。アブドゥッラーは、チュンボック事件の「革命」側は虐殺者であるとして厳罰を求める立場をとっていた。

るとイギリス政庁に疑われており、アブドゥッラーは自分もイギリス政庁に目を付けられていると考え、ペナンや出身地のヤンに戻ることは難しいと考えていた。そのような折に、ペナンで交易会社に勤めていた際に直属の上司だったオスマン・アダミ (Osman Adamy)¹⁵⁾ から、シンガポールに開業した貿易会社¹⁶⁾ の経営を手伝ってほしいと頼まれ、1951年にシンガポールに移住した¹⁷⁾。

1961年にクアラランブールに拠点を移すまでのおよそ10年間、アブドゥッラーはシンガポールで様々な活動にかかわった。貿易会社の事務補佐や経営、インドネシアの雑誌や新聞の記者、映画制作、娯楽雑誌の編集などである。アチェのダルル・イスラム運動に関連してベトナム、フィリピン、香港にも渡航した。

アブドゥッラーが職を得た貿易会社の事務スタッフは半数以上が華人で、華人との仕事は避けられなかった¹⁸⁾。華人が多いシンガポールでアブドゥッラーは華人との付き合いを急速に増やしていった。マレー人の友人の紹介で華人の知識人や政治家とつきあうようになり、華語の学習も始めた。

アブドゥッラーにはペナンのペンフレンド同盟での活動を通じて知り合った友人アブドゥル・マジド・オスマン (Abdul Majid Othman、以下アブドゥル・マジド) がいた。中華民国の奨学金で南京の国立中央大学に留学中に国共内戦が勃発し、南京から台湾へ避難するための資金援助をマラヤとシンガポールの華人団体に求めた経験を持ち、シンガポールの華人社会に多くの知己を有していた。アブドゥッラーはアブドゥル・マジドの紹介で華人の知識人や政治家とつきあうようになった。

アブドゥル・マジドに紹介を受けた華人の一人が、『南洋新報』編集者でイスラム教徒のシャムスディン・トゥン・タウチャン (Shamsuddin Tung Tau Chang、

以下トゥン)¹⁹⁾ だった。トゥンは、午前は私立の華語中学校で教鞭をとり、午後は自動車会社の広告部門に勤め、夜間は『南洋新報』の編集者として働いていた。トゥンの妻アリヤはラジオ・マラヤで華語放送のアナウンサーをしていた。トゥン一家はマレー語も英語もそれほど流暢ではなかった。アブドゥル・マジドとトゥンの勧めでアブドゥッラーは毎日夕方にトゥンの家を訪問して華語のレッスンを受けた。その後も華語の夜間学校²⁰⁾に通い、華人の客や取引相手に華語まじりで会話ができるようになった。

アブドゥッラーが華語を学んだ背景には、マラヤ華人協会 (MCA) 総裁のタン・チェンロクに、華人の信頼を得たければ華語を学ぼう助言されたことが大きかった。タンはシンガポール訪問時にアブドゥル・マジドを呼び、アブドゥル・マジドがアブドゥッラーを同伴したこと、アブドゥッラーもタンと知り合うようになった。アブドゥッラーはタンに同伴してシンガポール中華総商会の会合に出席したり、タンから政治的意見を求められたりした²¹⁾。

アブドゥル・マジドに紹介された『星洲日報』(Sin Chew Jit Pao) の編者で作家の李学敏²²⁾ とは雑誌を共同で編集するようになるほど親交を深めた。李はアブドゥッラーの出身地のクダ州に隣接するペラ州で1923年に生まれ、1940年代をスマトラやジャワで過ごし、1948年にシンガポールに移住しており、アブドゥッラーと年齢も経歴も共通する点があった。李は星洲日報社への出勤前にアブドゥッラーが働く貿易会社に立ち寄り、文学について語り合うのが常だった。李はマレー語を通じた多民族の統合を信じ

15) オスマン・アダミは1945年末にアチェで社会革命が発生した際、アブドゥッラーに銃をつきつけて郡長職を引き受けるよう迫った。

16) オスマン・アダミはセントラル・トレーディング社から独立してシンガポールにアチェ・トレーディング&シッピング社 (Aceh Trading & Shipping Company) を開業した。後に社名をエンパイア・トレーディング社 (Empire Trading Company) に変更した。

17) シンガポール移住について、アブドゥッラーは、インドネシアはすでにオランダから独立していたためインドネシアを去ることに感慨はなかったが、イギリス統治下において10年間離れていたマラヤとシンガポールに向かうことへの不安を感じていたという [Abdullah 1985: 456]。

18) シンガポールでオスマン・アダミはアチェ出身の華人を妻帯していた。

19) トゥンは中国国民党マラヤ代表部の娘婿で、シンガポールやマレーシアの新聞で反共的記事を多数執筆した。息子にヌル・ムハマド (Noor Muhammad) と名付けた。米国諜報部の支援でアメリカン大学に留学した。シンガポール連盟党 (Singapore Alliance Party) の副総裁を務め、1963年に連盟党候補として出馬し落選した。1965年にクアラランブールに移住し、ムスリム・レストランや台湾資本の百貨店を開店した。1970年3月にシンガポールに戻り、『南洋新報』の編集長になった。『南洋新報』はトゥンのもとで言語的・文化的紐帯を重視する編集方針が変わった。

20) 華人が多数派であるシンガポールで商売を成功させるために華語を学ぶインド人が多く通っていた。

21) 会合にさきだつてアブドゥッラーとアブドゥル・マジドは台湾政府からの招待を受け入れるべきかどうかタン・チェンロクから意見を求められた。アブドゥッラーは、タン・チェンロクはマラヤ華人の代表であるにもかかわらず台湾政府はタン・チェンロクを在外華人 (rakyat Cina seberang laut) としてしか扱っていないので招待を受け入れるべきではないし、もし台湾政府の招待を受け入れるならばタン・チェンロクを自分たちの指導者とは思わないと訴えた [Abdullah 1985: 488]。

22) 筆名はルー・ポーイエ (Lu Po Yeh / 魯白野)。詳しくは [篠崎 2020] [篠崎 2021] を参照。

ており、マレー人と華人が互いの文化を理解しあうためにマレー語やマレー文化に関する書籍や記事を華語に翻訳する活動をしていた。華語の文化誌の文学欄にインドネシアの代表的詩人ハイリル・アンワル (Chairil Anwar)²³⁾ の詩の華語翻訳を掲載するなどして、インドネシア語の文学作品を華語で紹介する活動をしていたのも李だった。アブドゥッラーは李を通じてシンガポールの華人作家と知り合うようになった。いずれもマレー語を使いこなし、中にはマレー語・華語辞書を編纂した者もいた。李の誘いでマレー語と華語の二言語による雑誌『マレー語月刊』(Majalah Bahasa Melayu/馬來語月刊)の共同編者になった²⁴⁾。

4. インドネシアの新聞・雑誌への寄稿

貿易会社で働くかたわら、アブドゥッラーはメダンにいた頃のようにインドネシアの新聞や雑誌に記事を寄稿した。シンガポールに到着してほどなく、インドネシア共和国独立とともに創刊され、政府批判の記事を掲載することで知られていた『インドネシア・ラヤ』(Indonesia Raya)紙²⁵⁾に、インドネシアの出入国管理局における手続きの煩雑さと、その手続きを係官が恣意的に簡略化する状況を告発する記事を寄稿した²⁶⁾。

インドネシアの出入国管理局からアブドゥッラーの記事を否定する反論が同紙に寄せられた。アブドゥッラーは抜き打ち検査の実施を提案する記事を再寄稿した。アブドゥッラーのこれらの記事は雑誌『出入国管理』(Majalah Imigrasi)に転載され、インドネシアの出入国管理局の衆目の知るところとなった。新聞を通じてインドネシア国外のシンガポールからインドネシア政府の問題を指摘して政府から応答を得られたことは、アブドゥッラーにとって社会の声

を公に伝えるメディアとしての新聞の機能を実感させるできごとだった。

ただし、その結果としてアブドゥッラーはインドネシアの出入国管理局に目をつけられた。インドネシアに残した妻²⁷⁾が病死したとの知らせを受けてインドネシアに入国した際、アブドゥッラーが書いた記事を理由にメダンのポロニア空港の出入国管理局で担当者にパスポートを没収された。書いた記事によって人々に認められたいというアブドゥッラーの幼少期からの希望が皮肉な形で実現したかっこうになった。

『インドネシア・ラヤ』以外にもアブドゥッラーはインドネシアの新聞²⁸⁾に寄稿し、このうち、ブルハヌッディン・ムハマド・ディア (Burhanuddin Mohamad Diah、以下B.M.ディア)が経営・編集する日刊紙『ムルデカ』(Merdeka、「独立」)²⁹⁾からは掲載紙と原稿料が届き、アブドゥッラーの記事を定期的に掲載する「外国世界から」というコーナーがつけられた。

B.M.ディアは、1912年に東インド党を結成するなどしてインドネシア民族主義の先駆者として知られるダウウェス・デッケルから手ほどきを受けた著名なジャーナリストであり、クタラジャでアチェ人の母から生まれたアチェ出身者だった³⁰⁾。雑誌『ムルデカ』(日刊紙とは別のもの)の編集長であるディアの妻はアメリカでジャーナリズムを学び学士を取得し

27) アブドゥッラーはアチェ州ランサでアチェ人と結婚していた。

28) 『アバディ』(Abadi、「永遠」)、『ナショナル』(Nasional、「ナショナル」)、『ビントラン・ティムル』(Bintang Timur、「東の星」)など。このうち『アバディ』はマシュミ党、『ビントラン・ティムル』はインドネシア党の新聞である。

29) 1945年10月1日刊行開始。副編集長はユスフ・イサク、編集にロシハン・アンワルが参加した。B. M.ディアは日本の敗戦直後にユスフ・イサクやロシハン・アンワルとともに日本の『ジャワ・シンブン』印刷所を奪い、この印刷所で独立宣言を多数印刷した。

30) B.M.ディアは1917年4月7日生まれ。父は北スマトラのバルス出身で、西アチェの税関職員から通訳になった。B.M.ディアの生後すぐに父が死去したため、母が金・宝飾品や衣料を販売して生計を立てた。クタラジャのオランダ語原住民学校、メダンのタマンシスワ学校で学んだ後、17歳でダウウェス・デッケルが経営するジャカルタのクサトリア学院(Ksatria Instituut)でジャーナリズムを専攻した。卒業後、メダンで日刊紙『シナール・デリ』(Sinar Deli、「デリの光」)編集者、ジャカルタの日刊紙『シンポー』(Sin Po、「新報」)の嘱託スタッフ、『ワルタ・ハリアン』(Warta Harian、「日報」)記者を歴任。『ワルタ・ハリアン』が治安かく乱のかどで停刊された後に、月刊紙『プルチャトゥラン・ドゥニア』(Pertjatoeran Doenia、「世界政情」)を創刊した。日本軍占領期は軍政ラジオ放送で英語放送のアナウンサーを担当した。インドネシア国民党党员でスカルノ主義者であり、軍事主義には反対していた。スハルト体制下で中華(Tionghoa)をチナ(Cina)に表記変更する政策に従わなかった。東欧諸国でインドネシア大使を歴任後、1968年に情報大臣に任命された。アブドゥッラーの父の出身地であるアチェ州ランサ出身の企業家M.ガニの親族でもあった。

23) 1922年北スマトラ生まれ。1943年に詩壇に登場し、インドネシアの文学界における「1945年世代」を代表する詩人。

24) 自伝によればアブドゥッラーが『グランガン・フィルム』(Gelanggang Film、「映画のステージ」)で働いている頃のことだとあり、1958年3月以降のことと思われる。

25) インドネシア共和国がオランダから主権を移譲された日の二日後にあたる1948年12月29日にジャカルタで創刊された。1950年8月からモフタル・ルビスが編集長となった。政府批判の記事を掲載すべきと考えるモフタル・ルビスと政府に中立であるべきとするサルビンディの対立が激化し、1959年はじめに停刊した。スマトラ島やスラウェシ島における反乱が激化するとともに部数を伸ばし、1958年末には47,500部に達していた。

26) アブドゥッラーによれば、出入国管理局に顔がきく華人には「抜け道」があり、煩雑な手続きを経ずにすんでいた。

た最初のインドネシア人女性³¹⁾で、シンガポールで東南アジアの女性ジャーナリストの先駆者として知られていた。アブドゥッラーは、ディア夫妻がエジプト政府の招聘でエジプトに向かう途中でシンガポールに立ち寄った際に直接会って親交を深めた。

アブドゥッラーはシンガポールで刊行される英語紙とマレー語紙を毎日読み、インドネシアに関する記事を拾い集め、ジャカルタに航空便で送った。シンガポールの国際商業はインドネシアからの物品の輸出入によって支えられており、インドネシアの記事には事欠かなかった。他紙の転載だけでなく、アブドゥッラー自らも記事を執筆して雑誌『ムルデカ』に掲載された。

インドネシア政府の海外での評判に直結する話題を取り上げたアブドゥッラーの記事は、外交闘争と武力闘争を通じて国際社会の支持を得てオランダからの主権移譲を果たしたばかりのインドネシア政府の関心をひいた。インドネシア人船員によるオランダ船将官殺人事件は、シンガポール海域で発生したためにシンガポールで裁判が行われ、そのためインドネシアでは知られていなかった。これを取り上げたアブドゥッラーの記事は『ムルデカ』紙のスクープ記事となり、インドネシア政府は報道を受けてシンガポールのインドネシア領事にインドネシア船員の弁護の用意をするよう指示を出した。

インドネシア社会党党首でインドネシア共和国の初代首相を務めたスタン・シャフリルがイギリス海軍から購入したスピード・ボートが活用されていない現状³²⁾を伝えるアブドゥッラーの記事が雑誌『ムルデカ』に掲載された際には、B. M.ディアがジャカルタのインドネシア外務省に呼ばれて事情を聴取された。アブドゥッラーは十分な情報を集めてから記事にするつもりだったが、ジャカルタの新聞記者がこの件についてアブドゥッラーにインタビューしたいと問い合わせてきたため、インタビューされる前に記事にしたことで雑誌『ムルデカ』のスクープになった。

31) ヘラワティは米国でジャーナリズムと社会学を学んだアナウンサー。1942年8月にディアと結婚した際には結婚式にスカルノとハッタが参列した。夫とともに英語紙『インドネシアン・オブザーバー』(Indonesian Observer)を刊行した。

32) インドネシア共和国独立戦争の際にオランダがインドネシアの船舶に対してマラッカ海峡で海上封鎖を行い、それを突破する目的でシャフリルがアチェ人から資金を集めてイギリス海軍から二艘のスピード・ボートを購入した。一艘はロンドンから輸送中にスリランカ沖で沈没し、もう一艘はペナンに係留されたまま朽ち果てようとしていることを伝えるものだった。

5. マレー人ジャーナリストとの交友

シンガポールの華語紙編集者との交友やインドネシアの雑誌や新聞への寄稿はあったものの、アブドゥッラーにはシンガポールのマレー人記者や作家と直接知り合う機会がなかった。ペナンのペンフレンド同盟の活動を通じて名前と住所を知っていたジミー・アスマラ (Jymy Asmara)³³⁾を探したが、会うことはできなかった。

アブドゥッラーがシンガポールのマレー人記者や作家と交流するようになったのは、アブドゥッラーが愛読していた雑誌『マスティカ』(Mastika、「宝石」)の辞書コーナーでレンチョン (rencong、アチェの伝統的な短刀) の説明に誤りがあることを見つけ、記事の執筆者で『マスティカ』の編集者だったアスラフ (Asraf)³⁴⁾に連絡をとったことがきっかけだった。

『マスティカ』は、1941年6月1日にウトゥサン・ムラユ社が創刊したジャウィ雑誌で、初代編集長は「マレー人ジャーナリストの父」と呼ばれるアブドゥル・ラヒム・カジャイ (1941年6月～1941年12月在職) だった。刊行当初は論説、短編、詩などから構成され、マレー人の進歩と民族主義精神の普及を進める政治色が強かった。第二次世界大戦中の休刊を経て、1946年11月1日に「マレー語の月刊出版」をキャッチフレーズに復刊した際は、文芸だけでなく社会や歴史など広範な話題を取り上げ、硬軟とりまぜた紙面構成で読者の獲得をはかった。左派系の民族主義作家ハルン・アミヌラシドのもとで人気作家を多数擁した週刊紙『ヒブラン』(Hiboran、「娯楽」) と人気を二分した³⁵⁾。

1948年には執筆者に原稿がわりに掲載誌を渡すほど経営状態が悪化したため、ウトゥサン・ムラユ社のユスフ・イスハクはクリスマス・マスを編集長に任命して『マスティカ』の立て直しを命じた。クリスマスは人

33) 本名はJaffar Mohamad。1921年にジョホール州ムアルで生まれた。ASAS50設立時の19人のメンバーの一人。

34) アスラフは1927年スランゴール州ブキットロタン生まれ。両親はインドネシアからの移民。地元のマレー語小学校に通った後、クランの英語学校に進学した。幼少時からインドネシアとイギリスの書籍や雑誌を読みふけり、そこから政治に関心を持つようになり、アフマド・ブスタマム (Ahmad Boestamam) の青年政治運動APIに参加した。1949年末にシンガポールに移り、『ウトゥサン・ムラユ』の記者に採用された。詩や短編のほかに文芸批評を得意とした [Syamsuddin 2005: 237]。

35) 煽情的な記事のために『ヒブラン』が評判を落としたことや、週刊誌『ウトゥサン・ザマン』と日刊紙『ウトゥサン・ムラユ』を刊行するウトゥサン・ムラユ社の雑誌は強く、『マスティカ』が生き残った。

気があった恋愛小説と探偵小説を残して誌面を一新し、表紙をフルカラーにして、マラヤ内外の人気女優の特集を組み、自身も新たな筆名で³⁶⁾小説を寄稿した。『マスティカ』は売り上げを回復し、短編小説コンテストには200名を超える応募があった³⁷⁾。

アスラフは、1950年に設立されたシンガポールのマレー人による文筆家協会「50年世代」(Angkatan Sasterawan 50; ASAS50)³⁸⁾の事務局長であり、ASAS50の基本方針である「社会のための芸術」(Seni untuk masyarakat)を掲げた中心人物の一人だった³⁹⁾。ASAS50はマレー人作家の地位向上やマレー人の社会生活の向上をめざして活動を拡大し、クリス・マスやウスマン・アワン(Usman Awan)⁴⁰⁾といった文芸作家にとどまらず、記者や映画脚本家など多彩な経歴を持つ人々を集め、1951年末までにメンバーは100名を数えた。文芸活動と社会運動が一体化した背景には、1950年代にマラヤやシンガポールで急進的な政治活動が制限されたことを受けてマレー人活動家が拠点をシンガポールに移し、活動の軸を文化社会運動に移したことがあった[Kahn 2006: 114]。

インドネシアからの移民を父に持ち、幼少期からインドネシアの書籍や雑誌を読み、インドネシアに強いあこがれを持っていたアスラフは、同じくインドネシアの移民の家に生まれて独立革命期のインドネシアで活動したアブドゥッラーを慕い、二人は友

人づきあいをするようになった。

アブドゥッラーの目には7つ年下のアスラフはマルクス主義に魅了されており、それは当時の典型的な若者世代の特徴であると映っていた。たとえば、アスラフは田舎のイスラム教師たちが他人の行動に厳しく自分の行動に甘いと批判し、イスラム教指導者全般に強い不信感を抱いており、イスラム教の信仰においてアブドゥッラーと考えが異なっていた。このことをアブドゥッラーは、アスラフが英語で中等教育を受け、理想主義と共産主義にあふれた西洋の本で育てられ、その後は『ウトゥサン・ムラユ』の同僚たちの急進的な思想を素直に吸収したためであると受け止めていた。

アスラフはアブドゥッラーの話し言葉がインドネシア人のようだといってアブドゥッラーを慕い、アブドゥッラーの勤め先に頻りに立ち寄るようになった。アブドゥッラーの話し言葉がマレー人と違うという指摘を⁴¹⁾、インドネシアへのあこがれを持つアスラフから言われたことで、アブドゥッラーはシンガポールのマレー人作家たちとつきあう自信をもつようになった。アブドゥッラーもアスラフとの会話を楽しみ、アスラフを喜ばせようと、シンガポールで成功しており言葉もよくできるインドネシア華人をアスラフに紹介した。

アスラフを通じてクリス・マスやウスマン・アワン、アブドゥル・サマド・イスマイル(A. Samad Ismail)⁴²⁾、フセイン・ジャヒディン(Hussein Jahidin)、バハルッディン・アリフ(Baharuddin Arif)、オスマン・ウォク(Othman Wok)⁴³⁾といったASAS50に参加するマレー

36) Mr. X. Abdul Samad IsmailやTengku Hassanなど。

37) クリス・マスがウトゥサン・ムラユ社の日刊紙である『ウトゥサン・ムラユ』のライバル紙『ムラユ・ラヤ』(Melayu Raya)に移籍したため、1953年から1955年までアスラフが編集を率いた。アスラフはマレー文化の発展への貢献を目標にかかげ、ウスマン・アワンとともに1954年から短編2編、言語・文学・文化欄、外国語短編の翻訳1編、詩2編という誌面構成に代えた。1958年にウトゥサン・ムラユ社はクアラルンプールに本社を移し、『マスティカ』誌編集部もクアラルンプールに移動した。

38) マレー語の教師、作家、記者ら19名によって1950年8月に設立され、顧問にはPKMMのプルハヌッディンとハルン・アミヌルラシドが迎えられた。呼称はインドネシアの作家運動「45年世代」(Angkatan 45)にならってつけられたもので、インドネシアの文芸活動に影響を受けている。

39) 設立時のメンバーで映画脚本家としても知られるハムザ・フセインが『ムラユ・ラヤ』紙に「芸術のための芸術」という記事を寄稿したのに対し、「社会のための芸術」を主張して反論記事を書いたのが『ウトゥサン・ムラユ』紙記者のアスラフだった。この論争をきっかけにASAS50の総会で「社会のための芸術」を方針とすることが議決された。

40) ウスマン・アワンは1929年7月12日にジョホール州コタティンギで貧しい漁民の子に生まれた。日本軍占領時に日本軍に徴用されてシンガポールで強制労働に従事。1946年から1951年までジョホールとマラッカで警察勤務。1951年に日刊紙『ムラユ・ラヤ』の植字工として採用され、その後記者になった。1952年にウトゥサン・ムラユ社に移り、同社の刊行する新聞・雑誌の編集に参加。トンカット・ワラン(Tongkat Warrant)の筆名で知られる。『マスティカ』編集は1950-1962年。1957年にクアラルンプールに移り、1985年まで言語図書局に勤務した。

41) 1960年代末以降に公刊されたアブドゥッラーの文芸作品には会話が少ないことが指摘されている。その原因の一つはアスラフのこの指摘かもしれない。

42) サマド・イスマイルは1924年にシンガポールでジャワ人移民の家に生まれた。父はシンガポールのマレー語小学校教師で、『ウトゥサン・ムラユ』の記者見習いをしていた頃にアブドゥル・ラヒム・カジャイの指導を受けた。日本軍占領期には日本軍のもとで刊行された『ブリタ・マライ』の編集長を務めた。インドネシア独立闘争を支援し、インドネシアへの武器供与に関わった。イギリスのシンガポール復帰後は『ウトゥサン・ムラユ』の副編集長となったが、1951年に共産党支援の疑いでイギリスに逮捕され1953年まで拘留された。『ウトゥサン・ムラユ』編集長だったユスフ・イスハクはサマドの弁護にリー・クアンユーをつけた。リー・クアンユーの人民行動党(PAP)に参加したが、1957年にマラヤが独立してウトゥサン・ムラユ社がクアラルンプールに移転した際にユスフ・イスハクとの関係が悪化し、サマドはクアラルンプールへは行かずにジャカルタ特派員となった。

43) 3名とも『ウトゥサン・ムラユ』記者。フセイン・ジャヒディンはのちに『ブリタ・ハリアン』の編集者となる。サマド・イスマイルの左派思想の影響を受けてマレー人に共産主義思想を喧伝しようとしたかどで1976年にシンガポール政府に逮捕された。

人の作家や記者たちと交流する中で、アブドゥッラーもASAS50の一員と目されるようになった。

6. カラム社に参加する

アブドゥッラーがカラム社に参加するきっかけは映画雑誌だった。1950年代のシンガポールにはマレー・フィルム (Malay Film Productions)⁴⁴⁾、キャセイ・クリス (Cathay Keris Film Productions)⁴⁵⁾、ヌサンタラ・フィルム (Nusantara Film)⁴⁶⁾ の3つの映画製作会社があり、映画産業が興隆していた。映画産業の振興とともにマレー語による映画専門誌が刊行されるようになっていた⁴⁷⁾。

インドネシアの貿易政策の変化によりインドネシアとの貿易業に苦勞していた⁴⁸⁾ オスマン・アダミから貿易以外の事業はないかと尋ねられ、アブドゥッラーがこれからは映画だと答えたところ、オスマン・アダミはただちにエンピリック・フィルム社 (Empiric Film Company) を設立してアブドゥッラーを社長にした。アブドゥッラーは撮影用のカメラを購入し、脚本を構想して映画制作の準備を進めた。エンピリック・フィルムから作品を世に出すには至らなかったが⁴⁹⁾、この活動をきっかけにP.ラムリー⁵⁰⁾とも親交を深めた。P.ラムリーとアブドゥッラーの初対面はアブドゥッラーがシンガポールに到着して間もないころにさかのぼる。オスマン・アダミの会社の宿舍の

隣にマレー・フィルムの借り上げ宿舎があり、マレー映画の女王と呼ばれたカスマ・ブーティが住んでいた。映画俳優たちが出入りしており、アブドゥッラーの父がアチェ人ということもあって、同じくアチェ人の父を持つP.ラムリーを紹介された。アブドゥッラーはP.ラムリーとの親交を通じて映画スタッフや監督とも交友するようになった⁵¹⁾。

1953年はじめごろにオスマン・アダミから会社の経営が危なくなったと伝えられ、アブドゥッラーは本格的に職探しを始めた⁵²⁾。ちょうどそのころ、ジャミル・スロン (Jamil Sulong)⁵³⁾ とジャアファル・アブドゥッラー (Jaafar Abdullah) に映画雑誌『ビントアン』 (Bintang, 「スター」) の刊行・編集を手伝ってほしいと頼まれた。『ビントアン』は「映画、ラジオ、スポーツのためのマラヤにおけるマレー語雑誌」を宣伝文句に、5人の映画俳優が100ドルずつ出資して1953年3月10日に創刊した。映画『スジョリ』(1951年) や『ジュイタ』(1951年) で主演を果たしてマレー・フィルムの看板俳優になっていたP.ラムリーを主宰者にかかげ、P.ラムリーの連載記事を掲載した。『ビントアン』創刊号の印刷は華人系のスンセン社 (Soon Seng Press) で印刷され、近くにはムラユ・ラヤ社やカラム社もあった。アブドゥッラーは『ビントアン』の編集を引き受けた。マレー語の娯楽雑誌が待望されるなかで刊行されたことやP.ラムリーの人気の高まりもあり、5,000部が売れる人気を博したが、刊行の遅れやわずかな経理のために刊行継続が難しくなった。

アブドゥッラーを通じて支援を申し出たアスラフが編集に加わり、アスラフのもとで『ビントアン』は誌面を一新して刊行を継続し、アブドゥッラーもそれを手伝った。アスラフは「社会のための芸術」の一環として映画産業とP.ラムリーの人気に目をつけ、映画を通じて貧困や不平等の問題を社会に訴えようとした。1954年4月にアブドゥッラーは『ビントアン』の経営をアスラフに任せ、自らはカラム社に移り、1954年2月にカラム社が創刊した『フィルム』(Filem) の

44) 1937年にショウ兄弟により設立された。1967年に閉鎖するまで159作品を制作した。

45) 1953年にHo Ah LokeとLoke Wan Thoにより設立された。1975年に閉鎖するまで60作品を制作した。Hoは1952年にHarimau Film Productionsを設立した。1956年に資産家Loke Wan Thonが所有するCathay Organisationに合流し、社名をCathay Keris Film Productionsに変えた。

46) 資産家でマラヤに数多くの劇場を保有していたOng Keng Huatが1951年に設立した。

47) たとえば1951年4月28日創刊の『フィルム・ラヤ』(Film Raya)。

48) 1950年ごろに会社が借りている船がアチェ州ロスマウエの港で荷物を積んだままインドネシア国軍に差し押さえられていた。オスマン・アダミは船の持ち主に多額の賠償金を支払った。アチェではインドネシア共和国政府が主権を獲得した1950年に貿易政策が整備され、スマトラの国際貿易港にメダガンが指定され、他の港からの輸出入が認められなくなっていた。

49) エンピリック・フィルムが購入した撮影用カメラは高性能だったために他の映画会社の関心をひいた。アブドゥッラーはカメラのレンタルを条件にアブドゥッラーの脚本をHo Ah Lokeと共同制作で映画化する道を探していたが、オスマン・アダミが撮影用カメラをヌサンタラ・フィルムに売却したため、アブドゥッラーの脚本を映画化する話は立ち消えになった。

50) P.ラムリーは1929年ペナン生まれの映画俳優・映画監督。父はアチェ州ロスマウエ出身のアチェ人。1948年にマレー・フィルム制作でインド人のクリシュナ監督によるマレー語映画『チンタ』(Cinta, 「愛」) で映画デビューして人気を伸ばし、1950年の映画『献身』(Bakti) でP.ラムリーが歌った歌がラジオ・マラヤで放送され、アブドゥッラーも耳にしていた。

51) 後にマレー語映画初のカラー映画『ハントゥア』の制作に技術提供者として参加している。

52) 1953年1月にオスマン・アダミはジャカルタに靴などの雑貨を密輸したかどで500ドルの罰金を受けた。

53) 1926年8月6日、ジョホール州生まれ。短編、詩、マンガなどを執筆し、ウスマン・アワンらとともに1950年にASAS50を設立した。通訳としてマレー映画社で働くようになったことがきっかけで、助監督、さらには監督を手掛けるようになり、生涯に31本の長編作品を監督した。

編集者になった⁵⁴⁾。

1950年8月に月刊『カラム』を創刊したエドルスのカラム社は、1953年から他の雑誌の刊行も手掛けるようになっていた。1953年4月には児童向け雑誌『こども』(Kanak-kanak)、1953年8月にはマラヤ内外のニュースと芸術・文化・歴史・ビジネス・社会福祉など多彩な分野の記事を掲載することをうたった週刊『ワルタ』(Warta)を創刊した。

1953年10月末にジョホール・バルのUMNO青年部は『カラム』と『ワルタ』をマレー人の敵であると糾弾して両誌を燃やし、購読をボイコットするよう呼びかけた[The Straits Times, 1953. 10. 30:1]。これを契機に両誌の購読者数は激減し、同年『ワルタ』は停刊した[山本 2002:261]。読者確保のための打開策の一つが1954年2月に創刊された『フィルム』(Filem)だった。アブドゥッラーは『フィルム』の編集長として月給150ドルの好待遇で1954年6月に迎え入れられた。インドネシアの『ムルデカ』紙への寄稿も続けており、他の会社のアルバイトとあわせて暮らしていくには十分だった。

エドルスはアブドゥッラーに『カラム』の文体で書くよう求めた。アブドゥッラーが『カラム』の文体とは何かと尋ねると、エドルスは「君の文章はとてもよい。ただしザアバには嫌われる」と答えた。アブドゥッラーが自分が辞めてザアバに仕事をさせればよいと訴えたところ、エドルスは自身が赤字を入れたアブドゥッラーの原稿を捨て、アブドゥッラーの仕事に口出ししなくなった⁵⁵⁾。

アブドゥッラーはカラム社の他の雑誌の編集も担当するようになった。『ワルタ』の後継誌『ワルタ・マシヤラカット』や成人向け娯楽雑誌『アネカ・ワルナ』(Aneka Warna, 「色とりどり」)だった⁵⁶⁾。1954年11月にメダンでインドネシア国語会議が開催されると、アブドゥッラーは『ワルタ・マシヤラカット』代表と

してクリスマスや他のシンガポール代表とともに参加し、国語会議についての記事がアブドゥッラーの署名入りで『カラム』に3回にわたって連載された。

7. マレー人ジャーナリスト協会

1955年1月にサイド・オマル・アルサゴフ(Syed Omar Alsagoff)の家でマレー人記者の会合があり、シンガポール在住のマレー人ジャーナリスト63人⁵⁷⁾によってサマド・イスマイルを会長とするマレー人ジャーナリスト協会(Persatuan Wartawan Melayu)が結成された。当時シンガポールには英語紙、マレー語紙、華語紙のジャーナリストが参加するシンガポール・ジャーナリスト協会(Singapore Union of Journalist)や華語紙のジャーナリストの集まりがあり、マレー人ジャーナリスト協会はシンガポールのジャーナリスト協会のなかでも最後にできたものだった。

アブドゥッラーも『カラム』の記者として参加し、事務局メンバーとなった。参加しなかったのはカラム社のエドルスとアブドゥッラー・バスメ、そして『ヒブラン』や『ムティアラ』、『ファッション』、『ベリア』(Belia, 「若者」)の編集長だったハルン・アミヌラシドだった。エドルスの不参加の背景にはカラム社とウトゥサン・ムラユ社とのあいだの長年にわたる因縁があった。エドルスは宗教問題について強い信念があり、ときに『ウトゥサン・ムラユ』を反宗教的であると批判した。アスラフが『マスティカ』に書いた記事をめぐることは、法廷闘争や個人攻撃も辞さなかった[Abdullah 1985: 547-548]⁵⁸⁾。

『カラム』では「ムラユ(マレー人)記者協会がシンガポールで結成される」[Qalam 1955.2.: 6-7]と報じられた⁵⁹⁾。民族主義を基本理念とし、民族主義の意味は民族独立の獲得と記者の個別の政治理念に影響されることなく明白な人間の基本的権利の獲得に関与する精神であるとされた。また、個別目標として、①マレー記者の団結と他の記者との関係の強化、②民主主義の基本である表現の自由の護持、③社会の

57) 『ウトゥサン・ムラユ』、『ストレーツ・タイムズ』、『ムラユ・ラヤ』、『ワルタ・ヌガラ』、『ラジオ・マラヤ』、『ヒブラン』、『ピンタン』、『ファッション』、『グリガ』など。

58) タリブ・サマドはエドルスがマレー人ジャーナリスト協会に参加できなかった理由の一つとして、テンブラー將軍との会合をめぐるサマド・イスマイルとの見解の不一致をあげている[Talib 2002: 4]。

59) 記事に署名はないが、『カラム』から参加したアブドゥッラーの記事と思われる。

54) 『ピンタン』は1955年1月に『雑誌ピンタン』と改名し、サレ・ハジ・アリの出資のもと、アスラフの妻のファティマ・ムラド(Fatimah Murad)やジミ・アスマラの編集のもとで刊行が継続された。『ピンタン』はASAS50と同じ建物に事務所があった[Harding 2002: 103]。

55) エドルスはアブドゥッラーの手をとり、「君にはやめてほしくない、私はただ助言しただけだ」と伝えたという。

56) 『ワルタ・マシヤラカット』の編者はエドルスとアブドゥッラーに加えてアフマド・フシン(Ahmad Hussin)とアブドゥッラー・バスメ(Abdullah Basmeh)だった[Hamed 2015: 137]。『ワルタ・マシヤラカット』は読者を取り戻すことができずに1955年に停刊した。『アネカ・ワルナ』は刺激的な写真や人気作家アヌアルの小説で若者に人気となり、一時は飛ぶように売れたが、アヌアルの小説が掲載されなくなると売り上げが急落し、1955年ごろに停刊した。

要請に即したマレー語ジャーナリズムの質と地位の向上、④マラヤのマレー語新聞の発展が掲げられた。メンバーとなる要件は、「マラヤ（シンガポールを含む）で出生したか移住してきたかを問わずマラヤを祖国と思いマラヤの一体性を損なわない者」とされた。

マレー人ジャーナリスト協会はシンガポールとジョホールのマレー語記者を糾合する社会組織であり、その趣旨が明らかになると、エドルス、ハルン・アミヌラシド、アブドゥッラー・バスマの3人も会員となった。エドルスとアブドゥッラー・バスマが会員になったのはアブドゥッラーがカラム社に勤めるようになってからで、アブドゥッラーはサイド・オマル・アルサゴフの後押しと自分の誘いが彼らの参加を助けたと自認している。かつて顔をあわせることもはばかれる関係だったアスラフとエドルスが同席しているのを見るのは感無量だったという。

8. 地元メディアをつくる

アブドゥッラーは、地元の記事や話題を掲載した新聞・雑誌が必要であると考えていた。アブドゥッラーにとって、マレー語新聞である『ブリタ・ハリアン』は英語新聞である『ストレーツ・タイムズ』(*The Straits Times*)の翻訳に過ぎず、地元の新聞としては不完全だった。

(1) インドネシアの雑誌『ワクトゥ』のマラヤ進出

マラヤとシンガポールで多くの人に読まれていたインドネシアの雑誌に『ワクトゥ』(*Waktu*, 「時」)があった。「インドネシアで最初の写真付きニュース雑誌」という触れ込みで、1947年12月にメダンで創刊された。誌名からも明らかのように、写真を用いた表紙とその内容は、1923年にアメリカで創刊された世界初のニュース雑誌『タイム』(*Time*)を彷彿させる構成になっていた⁶⁰⁾。創刊したのはメダンを拠点に文芸活動を行っていたザハリ(Zahari)だった。1948年には『ワクトゥ』はマラヤとボルネオ北部に読者を獲得していた。

ザハリは第三回マレー語会議⁶¹⁾にインドネシア代表団の一員として参加し、『ワクトゥ』のマラヤ版の

60) アブドゥッラーによれば、紙面があまりにも似ていたことから『ワクトゥ』は『タイム』誌に訴えられたが、『タイム』側が敗訴したという。

61) 1956年9月16日から6日間にわたってジョホール・バルとシンガポールで開催された。この会議の様子は『ワクトゥ』で数回にわたって報じられた。

刊行を考えるようになり、アブドゥッラーに手紙で助言を求めた。アブドゥッラーは、以前ザハリの出版社に小説「ジャスミンの花のごとく散る」(*Gugur Bagai Melati*)を寄稿していた。また、アブドゥッラーがインドネシア独立戦争中にベナンにいたときに、そこで『ワクトゥ』の販売代理をしていたことがあった。ザハリはインドネシア政府から資金援助を受けるためにマラヤ版『ワクトゥ』の実現可能性について口添えしてほしいとアブドゥッラーに求めた。アブドゥッラーはつぎのように返信した。

マラヤ版『ワクトゥ』が刊行されればこの上なく嬉しい。ただ、望むべくは、マラヤの諸問題を第一に扱ってほしい。インドネシア版『ワクトゥ』の写しではなく、だ。それが実現すれば『ワクトゥ』はこの地で歓迎される。それが無理なら新たに刊行されるに及ばない。今のままで十分だ。インドネシア政府からの助成金はインドネシア版『ワクトゥ』の質向上に使えばよるしい。友人として、あなたが賭けに負けた人の様にインドネシアに帰るのを見たくない。

[Abdullah 1985:744]

ザハリはインドネシア政府から15万ドルの助成金を得てシンガポールでの『ワクトゥ』刊行に取り組み、アブドゥッラーは創刊の準備を手伝った。インドネシア政府の助成金はシンガポールに設置されたばかりのインドネシア銀行を通じて送金された。インドネシア銀行は資金の使い方に干渉し、ザハリが住むべき家や買うべきものをあれこれ指示してきた。『ワクトゥ』には不釣り合いな中古の大型印刷機を買うよう求めてきたりした。アブドゥッラーとアフマディ・ハッサン(Ahmady Hassan)が編集や出版を手伝い、ジャウィのタイプライターを購入した。アチェの北部の町ロクスコンから保安隊事件後にシンガポールに避難してきたリー(Lee)一家が活字を組んだ。

その頃、英語紙『ストレーツ・タイムズ』がマレー語の新聞を刊行しようとしてインドネシア人の編集者探しをザハリに依頼したことがあった。インドネシア人編集長に800ドル、マラヤ人編集補佐に600ドルという話だった。ザハリは、メダンの日刊紙『ミンバル・ウムム』(*Mimbar Umum*, 「公共論壇」)⁶²⁾のシャムスディン・マナン(Shamsuddin Manan)とアブドゥッラーに声をかけた。2人は翻訳が主な仕事と

62) 1945年11月に創刊され、現在まで刊行が継続されている。

知って断った。マレー語で新聞を出す以上は英語紙のコピーでは意味がないというのがシャムスティンとアブドゥッラーの考えだった。

アブドゥッラーは、『ワクトゥ』がインドネシアで売れているからといってマラヤでも売れると見込むのは間違っていると考えていた。ザハリはアブドゥッラーの助言を聞かずに創刊号を5,000部印刷した。マラヤ各地の販売代理店はザハリに部数を増やすよう求め、第2号は7,500部印刷された⁶³⁾。新しい販売代理店も名乗りをあげた。当時、新しく新聞や雑誌が刊行されると、実際の売れ行きと関係なく販売代理店は出版社に部数を多めに注文することがよく見られた。販売代理店は売れた分だけ金を払い、売れ残りは出版社に戻される。出版社が代金の回収をする前に次号を刊行した結果、資金繰りがつかなくなって倒産することがしばしばあった。販売代理店は出版社が早く潰れれば代金の回収がされないのを得をしていると考える節があった。『ワクトゥ』にも同じことが起こった。

マラヤ鉄道から『ワクトゥ』の大量返品のお知らせがあり、売れ残りが鉄道会社の倉庫に積み上げられた。借金を抱えたザハリはシンガポールにいらなくなり、印刷所をアフマディに預けて去り、ほどなくしてアフマディは印刷所を閉めた。

(2) 日刊紙『スムナンジュン』(1958-1959年)

1957年8月31日にマラヤがイギリスから独立すると、1958年2月に『ワルタ・アハド・スムナンジュン』(*Warta Abad Semenanjung*, 「半島の日曜日の報せ」)がサイド・イブラヒム・アルサゴフの出資により創刊された。スムナンジュンとはマレー語で半島を意味し、マラヤの別称だった。マラヤとその民族に誇りを与え、イスラム教徒の声を代弁することが刊行の意図として掲げられた⁶⁴⁾。

1958年3月には『ワルタ・アハド・スムナンジュン』の日刊紙『スムナンジュン』(*Semenanjung*, 「半島」)

63) 1956年11月創刊。インドネシア版『ワクトゥ』によれば創刊号の発行部数は50部、第2号は750部であり、アブドゥッラーの記憶と異なっている[Waktu 1957.2.9:3]。なお、[Hamedi 2015:152-153]によれば、インドネシアの『ワクトゥ』のマラヤ版創刊とほぼ同じ時期に「北部マラヤの民族週刊誌」を標語に掲げたジャウィ表記マレー語雑誌『ワクトゥ』がクダで創刊されている(1957年3月停刊)。⁶⁴⁾[Abdullah 1985]にもクダの『ワクトゥ』について記述があり、そこでは1958年以降に創刊されたことになっている。

64) 社会、スポーツ、ラジオ番組表、娯楽、映画レビュー、誌説、国内ニュース、外国ニュース、宗教論壇、短編小説、婦人、中東情勢などから誌面が構成された[Hamedi 2013:154]。

が創刊された。「自由の新聞」を自認し、創刊に際して以下の言葉を寄せた。

この新しい新聞は中道を歩みます。左にも右にも傾かず、マラヤ、シンガポール、そしてムラユ・ラヤと呼ばれるムラユの島々の民(jelata)に希望・利益・福利・安寧の指針となります。 [Hamedi 2015:155]

編集長は民族主義思想で知られたイスハク・ハジ・ムハンマド(Ishak Haji Muhammad)で、編集者にはアブドゥッラーのほか、社会主義に共感するアブドゥッラー・マジド(Abdullah Majid)、正統派イスラム思想のアブドゥッラー・バスマ、中庸なイスラム教信仰を支持するアブドゥッラー・ザワウィ(Abdullah Zawawi)、特定の主義・思想を持たないイブラヒム・レゴリ(Ibrahim Legori)というように、さまざまな考え方の人々が他の新聞・雑誌から集められた。そのため、編集部内の意見が統一されないまま、担当編集者によって中国の表記が「中華人民共和国」と「共産主義中国」でぶれることもあった。

『スムナンジュン』は、ジャウィ表記のマレー語新聞として当初まずまずの評判を得た。当時はマレー語の新聞といえば『ウトゥサン・ムラユ』のみで、それ以外は英語新聞の『ストレーツ・タイムズ』を翻訳したローマ字表記のマレー語新聞『ブリタ・ハリアン』があった⁶⁵⁾。

当時の話題は2つあった。一つは、カウム・ムダとカウム・トゥアの間に論争をもたらしたイスラム法審判問題(masalah khilafiah)で、もう一つはインドネシアを席卷していた反乱である。スカルノ大統領に不満を持つ政党の指導者たちが1958年にスマトラ島のブキティンギでインドネシア共和革命政府を樹立し、ジャカルタのインドネシア共和国政府への不服従を訴えた。スマトラで取材する外国人記者によって革命政府側の主張が大々的に報じられた。当時、外電の受信を担当し、戦場から伝えられるニュースを選定する仕事をしてきたアブドゥッラーは、革命政府による反乱は戦争ごっここのようだという印象を持った。インドネシアの国民的指導者たちの身内どうしの争いから始まったもので、革命政府側はインドネシア共和国軍の戦艦から砲撃を受けて初めて自分たちが戦争をしていることを自覚したようにアブ

65) サイド・イブラヒム・アルサゴフはこのほかに英語誌『イスラム世界』(*Islamic World*)、アラビア語誌『アル・イスラーム』(*Al-Islam*)を創刊した[Hamedi 2013:154]。

ドゥッラーには見えていた。

『スムナンジュン』は、マラヤで地位を確立していたマレー語紙『ウトゥサン・ムラク』に対抗して、サバ、サラワク、ブルネイに読者を広げようとしたが、全国紙をめざすには資金が不十分だった。マラヤ域外の読者の関心をひくには各地のニュースを掲載する必要があったが、地方特派員はジョホールとペナンに一人ずつしかいなかった。紙の入手に苦勞し、掲載できる記事は限られていた。地方への配送は他紙に比べて遅れがちで、送料も新聞の値段より高くなった。

アブドゥッラーは編集会議でしばしば物議をかもす提案をした。あるときは「ラクダはアラブだけでなくオーストラリアや中国、パキスタン、アメリカにもいる」と発言してバスマを怒らせた。金曜日の宗教欄を担当するバスマがアラブ的なものなら何でも報じるという態度だったことにアブドゥッラーは不満を持っていた。あるときは、全国紙をめざすという高い理想が実現されず、かわりに出資者であるサイド・イブラヒム・アルサゴフの機嫌をうかがって彼の写真ばかり掲載されていると批判した。数日後にアブドゥッラーは解雇された。『スムナンジュン』はほどなくして停刊となり、編集者たちはそれぞれ『カラム』や『ブリタ・ハリアン』などの古巣に戻っていった。

9. 結び——マラヤの独立とクアラルンプール行き

大衆小説の「本場」であり父の生地でもあるスマトラで日本占領期からインドネシア独立革命期を過ごしたアブドゥッラーは、青年たちがさまざまな新しい取り組みに挑戦する時代状況の中、短編小説の執筆、新聞・雑誌の刊行、演劇、貿易業などを手掛けて経験を積んだ。

インドネシア独立に伴うインドネシアでの滞在許可の問題が発生し、難を避けるかたちでシンガポールに拠点を移した後は、華人を多数派とする混成社会シンガポールで華人ともつきあひながら、独立革命期の経験とマラヤ・シンガポールとスマトラの双方に知己を持つネットワークを生かして編集・著述業で実績を積んだ。

アブドゥッラーは、それぞれの土地で雑誌・新聞への寄稿や小説執筆を行うにあたって、スマトラではマレー語なまりのインドネシア語といわれ、シンガポールではインドネシア語なまりのマレー語と言われてきた。そのため、アブドゥッラーは自分の言葉遣

いが常にどこか間違っているのではないかと考えてきた。これはアブドゥッラーがどの土地においても越境者であったためである。アブドゥッラーが、インドネシアとして独立したスマトラとも生地であるマラヤとも一定の距離を置きながら、それぞれとのつながりを維持して10年余りを過ごすことができた場所が、「カラムの時代」のシンガポールであった。

1950年代末、シンガポールの雑誌刊行業の経営不振が続く中、アブドゥッラーは次第に翻訳に関心を移し、1961年にクアラルンプールに拠点を移してオクスフォード大学出版局に勤めるようになる。マレーシア国民文学者に列せられるのは、この後に言語図書館への転職、コタキナバル赴任、そして長編小説『連結』や『イマーム』の執筆を経てのことである。どの土地にも帰属しきれない越境者であるアブドゥッラーは、マレー人、華人、インド人の三民族を同等の扱いで登場させたうえでそれらの連携を描いた『連結』と、社会におけるイスラム教の役割を描いて1970年代以降のイスラム小説の先鞭をつけた『イマーム』を経て、マレーシア国民文学を代表すると者と認められた。このことの意味については稿をあらためて検討したい。

参考文献

- 篠崎香織 2020 「1950～1960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』(CIRAS Discussion Paper No. 92)、京都大学東南アジア地域研究研究所、pp. 61-74。
- 2021 「マレー世界における華語作家の国家構想——ルー・ポーイエと1940年代のインドネシア文芸界」光成歩・山本博之編著『『カラム』の時代XII——マレー・イスラム世界の社会変容と女性』(CIRAS Discussion Paper No. 101)、京都大学東南アジア地域研究研究所、pp. 61-69。
- 坪井祐司 2014 「宗教の制度化、民族の制度化——1950年代前半のマラヤ政治と『カラム』の戦略」『マレーシア研究』3、pp. 29-46。
- 2016 「1930年代初頭の英領マラヤにおけるマレー人性をめぐる論争——ジャウイ新聞『マジュリス』の分析から」『東南アジア 歴史と文化』45、pp. 5-24。
- 西芳実 2020 「アブドゥッラー・フサインの子ども時代——英領マラヤの覗き見を通じたメディア

- 体験」光成歩・山本博之編著『『カラム』の時代XI——マレー・イスラム世界の女性と近代』(CIRAS Discussion Paper No. 92)、京都大学東南アジア地域研究研究所、pp. 54-60。
- 2021「アブドゥッラー・フサインのペナン時代(1939~1941年)——英領期マラヤの結社と出版」光成歩・山本博之編著『『カラム』の時代XII マレー・イスラム世界の社会変容と女性』(CIRAS Discussion Paper No. 101)、京都大学東南アジア地域研究研究所、pp. 51-60。
- 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」『法學研究：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。
- 2010「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『『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. 26-33。
- Abdullah Hussain 1965. *Terjebak*. Singapura: Pustaka Nasional; Kuala Lumpur: Pustaka Antara。
- . 1965. *Peristiwa*. Kuala Lumpur: Pustaka Antara。
- . 1985. *Sebuah Perjalanan*. (Edisi Kedua). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka。
- . 1989. *Peristiwa Kemerdekaan di Aceh*. Jakarta: Balai Pustaka。
- Ahmad Sarji. 1999. *P. Ramlee, Erti yang Sakti*. Selangor: Pelanduk Publications。
- Budiawan. 2012. “Sibling Tension and Negotiation: Malay(sian) Writer-Political Activists’ Links and Orientation to Indonesia”. Jennifer Lindsay & Maya H. T. Liem (eds.) *Heirs to World Culture: Being Indonesian 1950-1965*. Leiden: KITLV Press. pp.143-162.
- Ghani Jusuoh & Ibrahim Abu Bakar. 2011. “Islamic Teachings in the Modern Malay Novel Interlok.” *International Journal of Business and Social Science*. 2 (11). pp.25-28.
- Hamedi Mohd Adnan. 2013. *Majalah Melayu Selepas Perang: Editorial, Sirkulasi dan Iklan*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Hamedi Mohd. Adnan. 2015. *100 Akhbar Melayu*. Kuala Lumpur: Legasi Press.
- Hasan Saleh. 1992. *Mengapa Aceh Bergolak: Bertarung untuk Kepentingan Bangsa dan Bersabung untuk Kepentingan Daerah*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.
- Harding, James & Ahmad Sarji. 2002. *P. Ramlee: The Bright Star*. Selangor: Pelanduk Publications.
- Kahn, Joel S. 2006. *Other Malays: Nationalism and Cosmopolitanism in the Modern Malay World*. Singapore: NUS Press.
- Maman S. Mahayana. 2001. *Akar Melayu: Sistem Sastra & Konflik Ideologi di Indonesia & Malaysia*. Magelang: Indonesiatara.
- Reid, Anthony. 1979. *The Blood of the People: Revolution and the End of Traditional Rule in Northern Sumatra*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Rosnah Baharudin. n.d. “Autobiografi Abdullah Hussain: Perjalanan Panjang Seorang Pengarang Melayu”. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Yong Mun Cheong. 2003. *The Indonesian Revolution and the Singapore Connection: 1945-1949*. Singapore: Singapore University Press.
- Syamsuddin Jaafar. 2005(2008). *Biografi Penulis Wajah Edisi Ketiga*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Talib Samat. 2002. *Ahmad Lutfi: Penulis Penerbit dan Pendakwah*. Selangor: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Zeti Aktar Jaffar (ed.) 2008. *Abdullah Hussain dalam Esei dan Kritikan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

女性の活躍に託す新たな秩序構築

日本占領期・インドネシア独立期を舞台とした ルー・ポーイエの小説

篠崎 香織

本論では、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、その経験を綴ったルー・ポーイエ (Lu Po Yeh/魯白野) の作品のうち、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小説に着目する。

ルーは1923年にペラ州イポーで生まれた。父親とともにペラ州内を数か所移り住んだ後、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。ブラウン港からメダンに移り、メダンにしばらく滞在した。日本軍が1942年3月にメダンに進駐すると、スマトラ島内陸部に避難した。日本の降伏後メダンに戻り、パレンバンを経てジャワ島にわたり、1946年から1947年9月まで従軍した。除隊後はジャカルタに移り、1948年5月頃にはシンガポールに移っていた¹⁾。

インドネシアを舞台としたルーの小説の時代設定は、日本占領期 (1942年～1945年) からインドネシア独立戦争期 (1945年～1950年) にかけてであり、ルーがスマトラ島とジャワ島に滞在した時期と重なっている。いずれも秩序が大きく変わり、戦争がすぐそばにあり、平和とは程遠い時代であった。戦場のし烈さを描いた作品もあれば、戦時とは思えないのどかさを描いた作品もある。主人公の国籍や民族性、性別などの設定は様々で、インドネシアの原住民である場合もあれば、華人である場合もあり、また、イギリス人やオランダ人と思われる場合もある。

インドネシアを舞台としたルーの作品は、『流星』、『春耕』、『夜明け前の行脚』(黎明前的行脚) に収められている。そのうち小説を多く収めているのは『流星』と『夜明け前の行脚』である。『流星』に収められた小説14作品のうち8作品がインドネシアを舞台にした作品である。『夜明け前の行脚』に収められた39作品のうち小説は9作品で、インドネシアを舞台と

した作品が4作品ある。『流星』は1955年3月、『夜明け前の行脚』は1959年12月にそれぞれ出版された。いずれも全てが書下ろしではなく、1948年から1955年あるいは1959年の間に書かれた作品をそれぞれ収めている。インドネシアを舞台とした作品は、具体的な執筆時期が不明なものもあるが、いずれもルーが1948年にシンガポールに移って以降、比較的初期の頃に書かれたものと思われる。植民地からの独立を明確に掲げて独立戦争を戦うインドネシアについて、植民地からの独立について具体的な方向がまだ定まっていないシンガポールで執筆していたということになる。

インドネシアを舞台とする作品は、(1)女性の強さを描いた作品、(2)インドネシア独立戦争期における華人の境遇を描いた作品、(3)混とんとした社会情勢の中で何が正義かを問う作品におおむね分類することができる。分類に即しながら内容を紹介する。小説中の〔 〕は筆者が補足した情報である。以下に紹介する作品で「私」という一人称は華人男性という設定である。

1. 強い女性たち

ルーの小説には、日本占領期やインドネシア独立戦争期をたくましく生きる女性たちが登場する。これらの女性は、抗日活動やインドネシア独立戦争を牽引する存在であったり、「今日は春ではない」、「戦塵抄:上」)、日本軍政下で安全や正義を守るために男を駒の如く動かしたり(「南燕北雁」)、知恵を絞って男の束縛から逃れたり(「黒い果実」)、圧倒的な芸術的な才能を発揮したりする(「逃亡」)。

『今日は春ではない』(今天还不是春天)『流星』所収

商売に失敗した私は、1942年にペナンからデリに渡る船上でイポーから来た劉海倫に出会った。海倫は私よりも若いが人生経験が豊富で、観察眼も私よ

1) ルーの流浪の遍歴と、ルーの著作リスト、ルーの作品に対する先行研究の評価は[篠崎 2020]で詳細に論じているので、こちらを参照されたい。

り鋭かった。ブラウンの海岸で海侖は大胆に肌を見せ、曲線美に富んだ体型を露わにした。私は海侖に惹かれた。海侖はメダンでおじ〔姑丈、父の姉妹の夫〕を探したが、拒絶された。海侖が学生時代に中国の救国活動に参加していたためである。海侖は私の家に住んだ。家事をしてくれ、私に姉のように接し、時々小言を言った。しかし海侖との間には壁があった。海侖は自分の過去を放さなかった。イポーを幸福の墓場だと罵った。

私のいとこの洪孜がメダンに戻ってきた。海侖と洪孜は、かつてともに救国活動を行っていたことが分かった。海侖は洪孜とともに去っていった。

私はイポーに戻った。ある晩、娯楽場で日本軍の捜査を逃れようとする海侖に遭い、夫婦のふりをして急場をしのいだ。洪孜は憲兵隊に殺されていた。海侖は泰緬鉄道の現場視察に行く計画をしており、私に大信洋行の渡邊重名に会って移動に必要な書類を手に入れるよう依頼した。私はメダンで渡邊と面識を得ていた。渡邊は慰問任務に従事していたが、メダンで除隊し、商売を始めていた。私と渡邊は気が合い、酒を酌み交わし、歌を歌い、文学を鑑賞した。渡邊を通じて弁護士と面識を得て書類を入手した。

私は海侖に書類を渡した。私は海侖に、自らを危険にさらさないでほしい、今回の計画が遂行できたら結婚してほしいと告げた。海侖は無理だと答え、時代の責務に応え、個人の愛ではなく大きな人類愛を語るべきで、まだ春が訪れていないと言った。海侖の顔は光に照らされ、明るく美しい。私は知っている。世界には海侖を止める力はないのだ。彼女は固い意志で明日への道を踏み出し、嵐のなかを飛んでいくのだ。

『戦塵抄：上』『流星』所収、 1949年三八節（国際婦人デー）執筆

インドネシア独立戦争では少なからぬ少女少尉が生まれ、また少なからぬ戦地での恋を生んだ。人民は政治に覚醒した。女性も政治に参加し、従軍し、そのことはインドネシアの女性解放運動の1つのかたちであった。

政治工作大隊のスダンニ尉官は高等教育を受け、機転が利いて勇敢で情熱がある。2週間トラックに揺られて前線に行き、講演を行った。度重なる業務とトラックに揺られ続ける生活でも、ダンニは疲労の色を見せず、毎日早く起き、希望の朝を笑顔で迎える。

ダンニはラーマン副官と恋仲にあり、2人の恋愛

は部隊の同僚の羨望の的であった。2人はついに同居することとなった。ラーマンは新婚初夜にダンニに物質的に豊かな生活をさせられないことが心苦しいと告げた。ダンニはラーマンに不幸も貧困も気にしないと告げた。2人は結ばれた。ラーマンは前線に出発するよう命じられたとダンニに告げた。ラーマンが出征したら戻ってこないかもしれないことをダンニはわかっていた。しかしラーマンに国に報いる重責を放棄させることはできない。ダンニはラーマンの服を脱がせた。戦時の命は短く無常で、とても尊い。戦時の若者には命を享受する権利がある。

『南燕北雁』『流星』所収

スパイの容疑をかけられて私はメダンにある日本軍の憲兵隊に連れていかれた。反ファシスト同盟のメンバーであるとの嫌疑をかけられ、拷問を受けた。中国人、インドネシア人、オランダ人、アンボン人が毎日首を切り落とされ、明日は我が身と思っていたが、1か月後に思いがけず釈放された。しかしそれは日本軍の下で働くことと引き換えだった。国際運輸会社の社長である近藤の下で働くこととなった。のちに国際運輸会社は日本軍の外郭団体の傘下にある特務機関の化身で、憲兵隊と一緒にマラッカ海峡で活動していると知った。友人たちも恋人の秀虹も離れていった。そんな私を近藤の秘書で台湾人の愛子が気にかけてくれた。私は愛子と結婚した。愛子は台湾を支配してきた日本に批判的であった。

私は愛子に内緒で秀虹を探し、2年ぶりに再会できた。ある日、秀虹が私を訪ね、憲兵隊に連行された陳という人物の救出を依頼してきた。愛子と家族を危険にさらせないと、依頼を受けるかどうか悩んでいたら、愛子がいつまで怖気づいているのかと私を奮い立たせた。私は陳の救出に手を貸すことにした。

手がかりなく1週間過ぎ、私は愛子を通じて、憲兵隊で陳の件を担当している大谷行宥を紹介してもらった。大谷は礼儀正しく勉強家で、酒が強く、酔うと必ず「暁に祈る」を楽しそうに歌った。5夜にわたって一緒に酒を飲み、私は大谷と気が合い、親しくなった。近藤が病気の時に、憲兵隊本部に大谷を訪ね、囚人を見に行こうと提案し、中を見せてもらった。何日か通ったが、陳は見つからなかった。

私は陳を見つけられなかったと秀虹に告げた。秀虹は、私が日本軍に降伏し慈悲を乞い屈辱を忍んで生き長らえていると罵倒した。陳を探すために大谷

に接近したり憲兵隊に通っていたりしたことが誤解されたらしい。うなだれて家に帰り、大酒を煽っていると、愛子に責められた。その苦しさは生活のせいではなく、秀虹に振り向いてもらえないからだろうと。なんてことだ。2人の女性に2つの誤解だ。

『黒い果実』(黒心桃)『流星』所収

ボゴールは第二次世界大戦の被害を受けず、静けさと美しさを守った。フシンは母と暮らしている。母は若くして未亡人となり、気丈に雑貨店を切り盛りする。フシンは夏休みに都会からやってきたリナとひと夏の恋に落ちる。リナはもうボゴールに来ることはないと言い、口にしていたランブータンの種を丘の上に植えた。

フシンはすぐにリナを忘れた。10年後、強い母は亡くなった。フシンは母に負けない有能なビジネスマンになった。リナが植えた種は木に育ち、黒い果実を付けた。

フシンは故郷を一度離れたが、30歳を過ぎたころ故郷に戻ってきた。かつて住んでいた家を壊して新しい家を建てた。家政婦として雇った村の若い娘がフシンとの間に女の子を生み、その子はアイナと名付けられた。フシンはアイナと母に対して横暴にふるまい、2人に行動の自由を与えなかった。アイナと母はフシンの同行下でのみ外出を許された。アイナは美しく成長し、青年マイシャに求婚されたが、フシンがそれを拒絶した。

ある日アイナは丘の上に黒い実を付ける木があると母に話した。それを耳にしたフシンは、その木は自分が自分の土地に植えたものだといい、黒い実を取りに行った。フシンは木に登ってふと気づくと、マイシャにはしごを外され、降りられなくなっていた。なんとか木から降りて家に戻るとマイシャがいるのみで、アイナと母はいなくなっていた。マイシャはフシンに、自分とフシンがアイナと母に騙されたのだと告げた。アイナと母は、ロダというさすらい人の助けを借り、斧でドアを壊して家を出て、3人で東に向かう汽車に乗った。フシンへの別れの手紙はなかった。

フシンは家を売り、車で東に向かった。彼は人のために庭の手入れをしたり、暇があれば子供たちと遊んだりした。夕方になると道の曲がり角に座り、往來を見るのが好きだった。行き交う車に愛した人の姿が見えることを恐らく期待していたのだろう。

『逃亡』『流星』所収

日本軍がメダンに入ってきた時、メダンの守備隊はすっかり撤退し、日本軍は1発の銃弾も浴びずにスマトラ島の最大都市を獲得した。私は日本軍がメダンにやってくる前に仲間たちと一緒に100マイル離れた森の中に脱出していた。そこには私たちと同じように脱出してきた人たちがいた。小屋を建てた者たちが小屋をシェルターとして開放し、1つの小屋を蚊帳で区切って数家族が同居することとなった。

私の仲間は、魚売りでありながら脚本・演技・演出をこなす優れた演劇人の高、歌を口ずさみ、バイオリンを弾き、作曲をする音楽家の放、メダン駅で力仕事に従事し石像を彫刻する方、叙事詩を書くのが好きな劉、絵を描き小説を書く私の5人だ。私たちはメダンで『新路』という文芸特集欄を共に手掛けてしていた。

ある日、夢娜(もな)という女性が私たちの小屋に現れた。戦火を逃れここまで来たが住むあてがないためしばらく滞在させてほしいという夢娜を私たちは受け入れた。私たちの蚊帳の1つを彼女に渡し、もう1つの蚊帳に5人が密集し、生活は不便を強いられたが、私たちはみな夢娜に惹かれた。夢娜をめぐる5人の絆が壊されそうになったため、建設的な平和闘争で彼女をめぐる戦うことにした。満月の夜にそれぞれが彼女のために作った作品を披露し、彼女に選んでもらうこととした。

満月の夜に披露された作品は、夢娜をモデルとした方の石像も、バイオリンで美しく奏でる放の楽曲も、力強くユーモアに満ちた高の演劇も、どれも素晴らしかった。私は夢娜をモデルに絵を描いたが、感傷的過ぎて失敗した。最後に劉だ。彼はなかなか作品を披露しようとせず、作品を用意していないと小声でいった。突然夢娜が割って入り、詩を書いたのだからそれを披露しよう劉に告げた。劉は「ひまわり」と題する詩を朗読した。ソネットの形式で、わずか14行、200字足らずの詩に愛の真意が存分に表現され、一語一行がダイヤモンドのように輝いていて、完璧きだった。『西廂記』[元代の雑劇]の描写よりも甘く美しい。艾青[中国の詩人、1910-1996年]の美しさと、バイロン[イギリスの詩人、1788-1824年]の豪放さと、臧克家[中国の詩人、1905-2004年]の慎み深さと、キプレンスキー[ロシアの画家、1782-1836年]の情熱があった。

劉が詩を読み終えた時、私たちは長い間沈黙し、一言も発することができなかった。沈黙を破ったのは

方で、劉が優勝者だと言った。劉は夢娜と顔を見合わせて、2人は笑い出した。劉はこの詩は実は夢娜が書いたのだと告白した。それを聞いた私たちの気持ちは説明するまでもないだろう。嵐がどのように収まったのかも想像できるだろう。

2. インドネシア独立戦争期の華人

インドネシア独立戦争期に、華人はインドネシア共和国側でなくオランダ側についたと見られがちであった。また、戦時の混乱の中でオランダ植民地期や日本軍政期にもみられなかったような広範で凄惨な暴力にさらされ、自身や親族・友人らの生命、財産を理不尽に奪われる過酷な経験を強いられた人たちが多かった[貞好 2016: 134-135]。

「一人の山」はプラナカン華人の青年・天風を主人公とし、華人社会で疎外感を抱く天風がインドネシア国籍を取得してインドネシアの兵士として従軍する様子を描いている。「戦争捕虜」は、オランダ側で働いていた華人男性と思しき「私」が旧友に遭遇し、華人に対する軍の対応を責めると、オランダ側で働いていたことを皮肉られる。「負傷兵」では華人は物語の中心ではないが、民兵や正規軍が華人に寄付を強要したり、華人から略奪したりして軍資金を維持していたことが描かれる。

「一人の山」(一人的山)『流星』所収、1948年執筆

日本軍の侵攻により、天風の家族と父の商店は壊滅の渦に巻き込まれた。天風はインドネシアの革命地下組織に参加した。天風はインドネシアで生まれた他の華人同様、華人の血筋を引き、華人の知恵と忠に厚く穏やかで、華人の顔と名前をもっていたが、中国の言語を知らず、中国の習慣とは疎遠であった。華人の中には天風の背後で彼を華人に非ずと侮辱する者もいた。天風は自身をインドネシア民族と見なし、土地を愛する心をインドネシアの郷里に捧げる決意をした。父が他界し、天風と中国とのつながりは断られた。

日本が敗戦し、インドネシア独立戦争が起こった。インドネシア独立戦争に対する華人の見方はおおむね2つに分かれた。同情と反感である。反感をもつ者は、インドネシア独立戦争に同情的な華人にも反発した。

インドネシア独立戦争期には、中産階級である華

人を粛清のターゲットとする場合もあった。華人はインドネシア人から財産をはぎ取って富を蓄えたとさえ言う者もいる。宗教を矛にクルアンを盾にして、殺戮と強盗を行い、武装組織の財源を確保する者もいる。

スカルノがインドネシア国籍法を公布したことを受け、現地生まれの華人の中にはインドネシア国籍を選択し、インドネシアの兵士となる者もいた。こうした行為に反感を持つ華人もいた。しかし極端な排華を緩和した側面もあった。

天風はインドネシア軍に入隊し、前線に派遣された。そこは幼いころに愛した山だった。日本軍が木材を伐採し、2本の木だけが残されていた。天風はそこで銃撃に遭った。地面に倒れ、出血がひどかった。天風は2本の木に命を感じた。木の背景には青い空を白い雲が漂っていた。そこに自由を感じた。迫りくる死の恐怖から逃れるために銃で自殺しようと試みたが、太陽の熱を感じ、引き金を引くのをやめた。静かに横たわっていると、紅白の輝ける独立旗が体を覆い、爽快な心地よさを感じた。

「戦争捕虜」(俘虜)『夜明け前の行脚』所収

私は日本占領期に抗日活動を行うためにオランダ軍に参加した。日本が敗戦し、連合軍が上陸した後、連合軍で日本軍の武装解除などを担当した。その後、その業務をオランダ軍が引き継ぐこととなった。他方でオランダ軍は、インドネシアと独立運動を戦い始めた。私は除隊を申し入れたが受理されず、仕方なく続けた。バンドンとボゴールの間でインドネシア軍に捉えられた。インドネシア軍には旧知のハッサンがいたため、ひどい待遇を受けずに済んだ。

私はハッサンにインドネシア軍による華人の虐殺の話題を振った。彼は「こうした出来事が発生するのは、正しいか間違っているかに関わらず、その根源は我々の祖国にある」といった。不思議なことに、インドネシア政府関係者は華人の惨殺事件について回答するときに皆この言い方をする。以前バタヴィアの官邸で何度か聞いた。これはドイツのユダヤ人強制収容所の入り口に書かれていた文言「正しかりょうが誤っていようがここが祖国だ」と同じだ。それをハッサンに言うと、彼は私に復讐心に満ちた口調で、若き革命家である君はなぜオランダの手先になったのかと尋ね、気まづい思いをした。

ハッサンとゆっくり話をした。彼は農家の出身で、

田んぼの肥沃な新稲とその美しい緑を見るのが好きで、土地を愛していた。しかし両親は彼が農民になることを望まず、勉強で身を立てることを望んだ。おじは彼に、インドネシア民族には知識人が不足しており、若い世代が学び研究し民族革命と国作りを担うよう託した。ハッサンは教員となり、学び続けた。ハッサンは、自分は1匹のホタルの如く小さいが、ホタルにも果たすべき義務があり、それは光を放つことだと語った。デリで知り合った華人の友人の励ましを得て、ハッサンは歴史を学び、自由、平等、独立は人類の基本的な要求であると確信し、インドネシアも他国と同様に独立を達成することを信じていると告げた。

ハッサンは山の向こうを見つめている。山の向こうにはハッサンの故郷がある。今は田植えが終わった時期だ。ハッサンの土地への強い愛は嶺を越えて故郷の黒い土壌に残ったままだ。

『負傷兵』『夜明け前の行脚』所収

1946年の春のことである。ハミッドはマランにいた。彼の連隊はスラバヤの戦い〔1945年10月末～11月〕で多くの兵士を失い、撤退時に多くのはぐれ者を吸収した。共和国政府からの給与が途絶え、軍は市民から借金するほかなかった。当面の負担は、ブルジョアジーで商人階級とされる華人が担うのが当然とされた。道徳と正義の観点から、また、三民主義に照らしても、華人がインドネシア独立のための闘争を支援するのは当然のことだ。しかし華人は民兵や正規軍が敗走する際に略奪され殺された。ハミッドはそれに心を痛めたが、彼に何ができようか。それはデリ政府が頭を痛めるべき問題だ。

同僚のアブドゥラが自分のダイバースウォッチを売ってやるとハミッドに持ち掛けた。アブドゥラが購入を持ち掛ける物品は華人商人からはく奪したものだ。ハミッドは教育を受けられず、極貧にあり、時計を、とりわけダイバースウォッチなどを手にすることができない。今やインドネシア民族は独立の扉をたたいている。ハミッドはついに時計を手に入れた。

アブドゥラは時計を売った後、1週間後に出兵し、姿を消した。兵士はそれぞれにお守りをもっている。ハミッドはアブドゥラがこの時計をお守りにしていたことを思い出した。アブドゥラはお守りを売って人生を棒に振ったのだと考えた。

ハミッドは出兵した。激しい銃撃戦になった。目の

前で雷鳴が響き、地面に跳ね飛ばされた。左腕を負傷し、もはや半壊状態だった。自ら手を切り落とし、止血した。時計も壊れてしまった。しかしこの時計はやはりよいものだった。ハミッドは腕を一本失ったが、アブドゥラとは違い、まだ生きている。明日にはまた立ち上がり戦えるだろう。

3. 混とんとした社会情勢の中で 何が正義かを問う作品

以下で挙げる作品は、戦時という異常な状態の中で、何が正義で人道にかなっているのかを問う内容となっている。「戦塵抄：下」は、インドネシア出身者がオランダ側とインドネシア側に分かれて戦う悲劇を描いている。「兵同志」は民衆の協力を確保しながらゲリラ戦を展開するインドネシアの兵士たちが、闖入してきた素性不明な民衆を、オランダ軍の動向を伝えるインフォーマントである民衆を守るために殺してしまう物語で、ぎりぎりの判断を迫られる戦地の過酷さを描いている。「暗流」では、不条理がまかり通る社会を是正するために自己の判断で偽善者をマーキングし抹消する青年が描かれる。「橋」では、インドネシア軍、オランダ軍とイギリス軍で構成される連合軍、日本軍という複数の勢力によって分割統治されるメダンで、境界を往来するうえでのルールを守りつつ人道に配慮した解決策を生み出したヨーロッパ人が描かれる。

『戦塵抄：下』『流星』所収、 1949年三八節(国際婦人デー)執筆

インドネシア独立戦争期にオランダは特別な兵団を1つ配置していた。その任務はインドネシアの掃討であった。一昨年〔1947年〕私は戦場記者としてその本部を訪れ、軍曹に業務を報告した。翌日バンドンに向かう予定があり、本部内で1泊し、バンドンに向かう車があれば同乗させてほしいと依頼した。

宿泊のためテントに案内された。暗闇からやあと呼びかける声があった。口ぶりからしてジャワ人のようだった。彼は自分が病気であると告げた。重苦しい雰囲気耐え難く、テントを離れて散歩に出た。酒を提供しているところに行き、ビールを飲んでいると、テントの人物がやって来た。卑屈で謙遜した様子に、同席を勧めざるを得なかった。私は彼にジャワ人かと尋ねた。彼はバルトと名乗り、キリスト教徒のジャワ人だと答えた。バルトは相変わらず鬱々とし

ており、私たちはテントに戻った。こんな人と会ってしまったことを私は後悔した。

バルトは重そうに息をした。とても辛そうだ。バンドンに出撃した時に腰を痛めたそうで、その時の経験を語った。「俺は兄と一緒にだった。兄はキリスト教徒ではなかった。我々は大隊からはぐれ、インドネシア国軍に囲まれた。インドネシア国軍は兄がキリスト教徒だと指さした。兄はムスリムだと名乗ったが撃たれた。私の番になった。私もムスリムだと名乗った。殺されかけたが1人の尉官が制止して捕虜となった。そこで私は病気になった。捕虜の交換機関を通じて釈放された。」

バルトは私にキリスト教徒かと尋ね、私はそうだと答えた。バルトは、君はいい人に違いない、君のために祈ると言った。翌朝、出発の時、バルトは別れの握手を差し出し、話を聞いてくれたと礼を述べた。バルトの話は平淡で味気ないものかもしれないが、人道的な問題を深く抱えている。

『兵同志』『夜明け前の行脚』所収

私はインドネシア共和国の正規軍に参加し、ボゴールをオランダから奪還する任務にあった。同僚にアブがいた。アブは元々左派の武装集団に属していたが、どういう経緯か右傾化して正規軍に入隊した。我々は彼を同志と呼んだ。彼はそれを喜んでいて。彼は唯一の「兵同志」となった。アブは率直で、自分の欠点を認める勇気があり、現実を受け入れてそこから学ぶことを厭わなかった。彼は自身を農夫だと語り、生産と創造が任務であり、破壊と殺戮を招く戦争への憎悪を繰り返して強調した。しかしアブの笑い声には、ナイフのような鋭さと、残酷さ、暗さ、悪意を感じるが多かった。

インドネシア独立軍に協力した人たちが逮捕されたため、人びとと独立軍との間に距離ができ始めていた。ゲリラ戦には民衆の支援が必要である。アブは人びとの防衛心を理解しつつ、どうしたら民衆の支援を得られるかに頭を痛めていた。

アブは本部からスカブミへの進軍命令を持ち帰ってきた。月もなく、雲もない静かな夜に私たちは出動した。誰もが神経を尖らせて待機していた。すると人影が出てきた。アブは不安げに拳銃の安全装置を引いた。旧日本兵のつぎはぎの軍服を着たみすぼらしい男で、汚泥で髪が糊のように固まり悪臭がした。彼はスガンドと名乗った。我々は彼を警戒した。スガ

ンドは、腹が減っている、ソロから来たとだけ繰り返す。愚鈍そうだ。

アブは、裏切り者に気をつけろと呟いた。スガンドは何を聞いてもそうだと答えるか、要領を得ない答えをした。嘘をついているのかもしれないし、あるいは間違っただけを言っても気にしないだけかもしれない。彼は19歳でソロから来たと言う。それは本当かもしれないし嘘かもしれない。最大の謎は、彼がいつの間にか我々に近づいたのか誰も知らないということだ。

私たちは村を制圧しに来たオランダ軍を攻撃するために潜伏していた。3人の村人が私たちにオランダ軍の居場所を知らせに来る手はずになっていた。この3人をスガンドに見せることはできない。もうじき3人が来る時間だ。

15分後、アブは銃を抜いた。銃をスガンドの目に向けて、あっという間に火花が出た。スガンドは目を開けて「ムルデカ！」と叫んで倒れた。私たちは、彼の額の髪の毛に火薬が燃え移った硫黄の匂いを感じた。

『暗流』『夜明け前の行脚』所収、1948年執筆

メダンの北端に「夜のパリ通り」と呼ばれる通りがある。静かな通りの先には、山桜やハイビスカスが美しく植えられた庭付きのカフェがあり、夜のパリの優雅でメランコリックな雰囲気を楽しむことができる。男女のカップルが、孤独な文学青年が、みな思い思いに時間を過ごす。私はこのカフェで読書をしたりと空想をしたりするのが好きだった。

ある日、混雑して席を見つけれなかったインドネシア人青年が私のテーブルに同席した。何となしにおしゃべりが始まり、話題は尽きなかった。まずインドネシアの詩人ハイリル・アンワルの死を悼んだ。それはインドネシアの文壇の彗星の落下だった。それから夜のパリ通りの雰囲気の気まぐれさを話題にした。冷たい静けさをまとう時もあれば、今日のように熱く賑やかな時もある。

彼はテーブルの上に分厚い本を置いた。タイトルは『新経済学講座』だった。学生かと思いついて仕事を尋ねた。彼はデリ川の対岸の荒地に植えられた若木だと答えた。

突然、路上に人だかりができた。交通事故で人が死んだ。同席の青年は遺体を冷ややかに軽蔑するようで見ている。彼は、インドネシア人はすぐに衝動的になるので騒ぐほどのことではないと誇らしげに言っ

た。遺体はB市の市長だった。オランダ人のために懸命に働くが、インドネシア人には一顧だにしない卑劣な人物として知られていた。

この事故は本当に交通事故なのだろうかと私は感じたことを声に出してみた。青年は「まさか」と答え、興奮していた。手帳を取り出し、人名を記したページからB市長の名前を消した。青年は、この事故は計画されたもので、ちょっとした技術と運、適切な時間と場所、人材があれば実行可能だと言った。彼は自分の過去を話し始めた。

青年は恋に破れ打ちひしがれていた時にオランダに半年間投獄された。釈放後、投獄中に知り合った人たちのエピソードをもとに人が人を食う社会を描いた小説を著した。文芸誌の編集をしている昔の同級生に原稿を渡したところ、劣悪な改変が加えられた上に、同級生の名前で出版されてしまった。青年は自分が弱すぎて恋人も原稿も奪われたと悟った。それ以降、青年は偽善的な人物を抹消することにより不合理な社会を是正するようになった。

青年は奇妙で、いささか狂気じみでいて、しかし愛嬌もあった。彼の話が実話だったのか、それとも空想好きの青年の創作だったのか今でもよくわからない。警察に通報しようかとも思ったが、結局名前を教えてもらえなかった。毎朝新聞で悪人が死んだという記事を見るたび彼の仕業かと猜疑した。青年に再会するのが怖くて、私は夜のバリ通りに繰り出すことはなくなった。

『橋』『流星』所収

1945年秋。連合軍が海岸沿いの数カ所からスマトラ島に上陸し、メダンに本部を置いた。やがてメダンは1国3君主というおかしな場所になった。連合軍の規模が小さすぎたため、日本軍は武器の所持を許され、内地の治安と秩序を維持し続けた。メダンでは共和国政府が成立しイギリスはそれを黙認した。オランダ文民政府(Netherlands Indies Civil Administration)は強く抗議したが効果はなかった。

オランダは、デリ川の橋の一本一本に障壁を設置した。川の片側にはオランダ軍の衛兵、もう片側には日本軍の制服を着たインドネシア兵がいた。メダンへの出入りは可能だが、双方から許可を得なければならない。

ある日、ロサリンがオランダ軍の衛兵が立つ橋の入り口に現れた。彼女はインドネシア地区から橋を

渡ってきた。ロサリンは美しく、深紅のワインのようで、飲む者はみな酔いしれた。彼女はしかし身分証を帯同していなかった。彼女と恋仲にあるジョン軍曹は彼女をこっそり入境させようとしたが、ウィリアム少尉が現れ、入境させられないと彼女に告げた。ロサリンはインドネシア側に戻ろうとしたが、インドネシア兵も彼女の入境を断り、ロサリンは橋のうえで立ち往生した。ロサリンを橋の上に留め置くわけにいかず、ウィリアム少尉はイギリス軍総本部の上官に電話して指示を仰ごうとした。上官は本部の会議の判断を待てと言った。しかし会議が行われるのは何日も後のことだった。

ジョン軍曹はある方法をウィリアム少尉に提案し、その方法をロサリンに持ち掛けた。ロサリンが川に飛び込み、それをウィリアム少尉が救出するという方法だ。ロサリンはウィリアム少尉に救出されて入境でき、一件落着となった。ウィリアム少尉の上司は報告書にこう書いた。「ウィリアム少尉はデリ川で地元住民のロサリンを救助した。その勇気は賞賛に値するので、その記念と将来の励みになるように勲章を授与する」。

おわりに

日本占領期からインドネシア独立戦争期のインドネシアを舞台にしたルーの小説には、いずれの作品にも、独立のために戦うインドネシアの人たちに対する尊敬と共感が強く示されている。現実のインドネシア社会で華人が共闘できない状況があることを踏まえて、ルーは抗日活動を展開する華人を描くことを通じてインドネシアの人たちとの連帯を試みたのかもしれない。他方で、戦時という非常事態により「人が人を食う」状況を招いていることを描き、日本占領期が終わって平穏となったシンガポールで戦時のような状況を再び生み出すことがないように警告を発しているようにも読める。女性が男性をうまく操って物事が進展していくルーの小説世界は、武力によらない秩序構築を実現するうえでルーが女性の指導力に期待していることを示しているようにも読める。

参考文献

日本語

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

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

華語

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

資料編「千一問」試訳

本編は、『カラム』の第155号から第197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)。

- アウラ [露出してはいけない身体の部分、570]
- イジュティハード [イスラム学者による解釈行為、579]
- イバーダート [信仰行為、584]
- カウル [先人たちの見解、582]
- ザカート [喜捨、579]
- サダカ [自発的な喜捨や慈善行為、581]
- シャイターン [悪魔、588]
- ズィクル [アッラーの御名の念唱、592]
- スンナ [ムハンマドの言行に由来する慣例、576]
- タクリード [信徒がウラマーの見解に従うこと、592]
- ハラム [宗教上の禁止事項、569]
- ハラル [宗教上許された事項、587]
- ビスミッラー [「慈悲深く慈愛あまねき神の御名に於いて」というアラビア語の定型句、591]
- ファトワ [イスラム法に基づく法学裁定、575]
- フィドヤ [宗教的義務を行わなかった代わりの償い、592]
- マズハブ [法学派、585]
- ムジュタヒド [自らの知識で法的判断する資格を持つ者、592]

■ 第155号 [Qalam 1963.6: 26-28]

Q567(155-01)

医師免許を取るために、医学の研究を目的として死者の解剖を行うことは法的にどうなりますか。

A.567

入門教育の一環で、加えて医学を研究する上で重要な基礎となるのが身体の解剖を研究することである(これはタシュリーフ学、あるいは解剖学と呼ばれる)。なぜなら、身体の解剖(タシュリーフ)に関して十分な知識と経験を、理論または実践の何れにおいても持ち、体内の臓器の状況とその部位、そして身体つながりと配置などについて知っていなければ、医師は身体に治療を施し、様々な病気を治すことができないからである。上述のことは全て、病人を治療し病気を治すために医師となろうとする全ての者が学ぶべき事柄である。なぜなら病人を治療し薬を投与することは、アッラーによって義務付けられた事項の一つだからだ。それに対し誰も異議を唱えたり、

例えば「昔もドクターや医師はいたが、なぜ彼らは解剖を行わずに治療を行えたのだろうか」などと主張したりする必要はない。なぜなら、昔の人々は古い方法で治療を行っており、それも身体の表面に表れる病気に対して行ったに過ぎないからだ。

一方、今日の医療は様々な病気を網羅し、特に現在は保健分野の知識がますます増え、その他にもあらゆる道具や施設もますます増えている。先ほど説明した通り、解剖が義務であるならば、医学を学び、実践することが義務であるという根拠に基づき、解剖の任務や仕事は信徒のある集団が負う義務の一つとなっている。なぜなら法源学の原則では、イスラム法が何らかの勤めを義務付ける場合、その勤めを完遂するにあたって必要なあらゆる事柄もまた義務に含まれると言われているからだ。例えば、礼拝は一つの義務であることから、身を清めることもまた共に義務となる。なぜなら、礼拝の勤めは身の清めなしに完遂できないからである。よって、「医学を研究し、それ

を行うことは義務である」と判断する道がある場合、自ずと「解剖学を研究し、それを実践的に行うことは義務となる」ということが付随する。これが学問的研究の分野と臨床の場で解剖が行われることを容認する根拠あるいは解説である。加えて、これは医学や医療の知識を深めることを人に義務付ける根拠にもなり得る。

別の目的のために行う解剖は、例えば死因を知るため、また死因に関連する事柄を調査するため、また殺人罪が犯されたことを断定する証拠を探すため、あるいは殺人の咎を受けた者を否定できる証拠を探すために行うのであれば、解剖を行っても支障はない。とりわけもし解剖を行うことが、殺人事件を解決するため、あるいは無実の人々が虐げられることなく、罪人が刑を逃れることのないよう、公明正大に刑を下すための証拠を探すための根幹となるならば支障はない。

Q.568(155-02)

治療を目的に、死亡した人の臓器を生きている人に移植することは法的にどうなりますか。つまり死亡した人の角膜を、生きている人の目にはりつけるために移植することはイスラム法に照らすとどうなりますか。

A.568

遺体を傷つけることは生きている者を傷つけるのと同じである。もし死者（遺体）の臓器を取り出したならば、それは遺体を傷つけることになり、また遺族（の感情）を傷つけることもある。生きてはいるが視力を失った者は、臓器の一部を取り出された死者の損失と比べてより大きな損失を被っている。なぜなら死者の臓器は、もし遺体と共に放置すれば腐敗し、誰もそれを使えなくなるからだ。だがその臓器を生きている者に移植すれば、生きている者がそれを使うことができ、そしてそれはいずれ公に奉仕することができるかもしれないのだ。

またこれは、死者の臓器を取り出すことは死者を傷つけない（損なわない）という意味ではない。しかしそれを軽く傷つけることは、より大きな損害を防ぐためと捉えることができる。なぜなら、生きている者の方がより重視されることに疑いの余地はないからだ。よって死者の臓器を生きている者に移植することはより良きことである。なぜなら、臓器提供者となる者たちは皆、彼らが創造されたのは己のためだ

けでなく、社会のためでもあると感じているからだ。もしその者が自分の臓器の一部を提供することを許したならば、たとえそれが死んだ後に他人のために使われようと、その利益と使い道がいつまでも続くのである。よって支障はないのである。

宗教はこれに関していかなる条件とも結びつけていないが、死者を非難することは禁じている。移植のことに限っては、いかなる悪事も生じないように、まず遺族の許可を求めなければならない。

■第157号 [Qalam 1963.8: 5-6]

Q.569(157-01)

(1)預言者ムハンマドの映画を制作し、大衆にそれを上映することを禁じるイスラムのヒクマ[神の英知]は何ですか。(2)集団礼拝の際に耳の聞こえない人がイマームとなった場合、その礼拝は有効でしょうか。(3)アブー・ジャフル（預言者ムハンマドの時代における、イスラムの敵対者の長）は預言者ムハンマドの叔父であったというのは本当ですか。

A.569

(1)一般的に、映画を制作し、それを大衆に上映することは、元来演じている人々または起こっている出来事を撮影することから始まった。よって既にこの世にいない我らが崇敬する預言者ムハンマド本人を撮影することは人間にとって不可能である。またもし預言者ムハンマドのような偉人の役を演じる勇氣がある者がいるとすれば、その者は嘘をついていることになる。いつ彼は預言者ムハンマドの顔や本人を見たのだろうか。そしてあの方のモデルあるいは姿を、彼はどのように正確に表現するのだろうか。正確に真似るという意味で、預言者ムハンマドの性格、顔の形、身体、振る舞い、そして声及び言葉を本当に正確に演じることができる者は、実のところ今も昔も誰一人としていない。もし演じようとするならば、それは単にその者の脳裏をよぎった幻想に基づいているに過ぎない。よって先ほど述べた特徴の役を幻想に基づき演じる、つまり正確に真似ることができない時、それは実在しないものを作り上げることを意味し、そしてこれは預言者ムハンマドに対し嘘をつくことになる。預言者ムハンマドは恐れもせず嘘をつく者に対して、そのような者には地獄の業火の中に居所が用意されていると警告している。その言葉は、「私に対し嘘をつく者は誰でも、地獄の業火の中に自ら居所を用意することになる」と記されている。

ウラマーらは撮影すること、描くこと、あるいは彫ることの何れを以てしても、使徒たちや預言者たちを表現することは法的にハラム〔宗教上の禁止事項〕であるという判断に合意している。加えて、一部の有名な預言者ムハンマドの教友たち、例えばサイイーディナ・アブー・バクル、ウマル、ウスマーン、そしてアリーといった教友らを表現することについても、ウラマーらはそれをハラムとすることに合意している。預言者ムハンマドに対して嘘をつくことの他に、預言者ムハンマドの映画を制作することは宗教に対する侮辱につながる可能性もある。そして宗教に対する侮辱へとつながる事柄がある時、それは不信仰につながる可能性もある。よって全てのムスリムはそれに異議を唱え、否定する義務がある。もし注意を怠ったならば、その事実を知っているイスラム教徒全体がその罪を負うことになる。

(2)ただ耳が聞こえないだけの(口は利ける)人がイマームとなって行う集団礼拝は、始まりから終わりまで礼拝を完遂する上で求められる条件や原則を満たしているならば、法的に有効である。

(3)アブー・ジャフルは確かに預言者ムハンマドの時代におけるイスラムの敵対者の長の一人であり、彼はヒジュラ〔聖遷〕から2年後、バダルの闘いで殺された。彼は預言者ムハンマドの叔父ではない。同じようにイスラムの敵対者となった預言者ムハンマドの叔父とは、アブド・アル=ウッザー・ビン・アブド・アル=ムッタリブという名で、「アブー・ラハブ」と呼ばれている人物である。

■第158号 [Qalam 1963.9: 9-10]

Q.570(158-01)

時々仕事に疲れて、楽しむために観光をしたいと思う人が、例えば海辺でピクニックをして、西欧人が普段着る水着を着て海水浴をして、そして男女の交流をしています。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。

A.570

仕事の後で海辺の空気を味わう、あるいは海水浴により観光を楽しむことは、それがアウラ〔露出してはいけない身体の部分〕を人前にさらす、マナーに欠けることを行う、あるいは誹謗中傷を引き起こす、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、根本的には法的に許されており、何も支障はない。もし観光や海水浴が違反行為を

伴っている場合、たとえそれが、観光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、イスラム法で禁止されており、法的にハラムである。これは、「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」という宗教原理に基づいたものである。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。

Q.571(158-02)

クバヤ〔マレー女性の伝統衣装〕コンテスト、美人コンテストなどを催す一部の人の行為はイスラムにおいて法的にどうなりますか。また空港や港での外国人たちへの歓迎、つまり我が国に来た外国人観光客たちの気を惹くために、我が女性たちが彼らに対する敬意の表明として首に花飾りをかけることは法的にどうなりますか。

A.571

そのような美人コンテストを催すこと、またそのような形の歓迎に対し、イスラムはその良さを一切認めていない。なぜなら、それは大きな災いを孕んでいるだけでなく、良き礼儀にも反しているからだ。なんと良くないことだろうか。なぜならそれは隠すべき身体を人前にさらすだけでなく、女性たちにとって最良の飾りとなっている恥じらいの心を失うことになるからだ。預言者ムハンマドは恥じらいのない人々に対し、「もしあなたに恥じらいの心がないならば、好き勝手に行きなさい」という文言により、歯止めがきかない人間になると警告している。

これこそが、制限なく自由に、それどころか一部の特定の集団によって奨励されて、イスラムの教えに全く反する西欧由来の進歩が模倣され、輸入された姿である。イスラム教がこの世に誕生したことに感謝すべきである。なぜなら、その教えによって女性たちに名誉ある地位が与えられ、その規定によって彼女たちが守られているからだ。女性たちに身体をさらさせ、また欲望の玩具にさせて昔のジャーヒリーヤ時代〔イスラム以前の無明時代〕におけるような地位に彼女らに戻すためにイスラム教は誕生したのではない。

Q.572(158-03)

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。

A.572

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られることに注意すべきである。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着られたとすれば、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は、もし違反行為のため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。

Q.573(158-04)

私は競馬のファンで、しばしばそれを観戦していますが、時折私はレースの賭けに参加しています。後に私は、私のそうした行為はハラムであることを一部の友人から聞きました。その友人の言葉はイスラム法に照らして正しいでしょうか。

A.573

そこで賭けが行われていなければ、競馬はイスラムにおいて法的に許される。またレースで優勝した騎手は、それが賭け事から出されたものでなければ、賞品を受け取ることが許される。あなたの競馬を観戦するという行為は許されるが、賭けに参加することはハラムである。なぜなら、その行為はギャンブルと呼ばれるものだからだ。

■第160号 [Qalam 1963.11: 26-28]

Q.574(160-01)

政治問題でイスラム教徒が異教徒と連帯することは、法的にどうなりますか。もし現行の法に異存はないとしたら、現代において法制度を守ることは全てのイスラム教徒にとって義務となりますか。イスラムの立場からは法的にいかがでしょうか。

A.574

あなたの質問に関連する事柄については、イスラム教徒の法的判断の根幹となる最も崇高なるコーランを調べるよう勧める。我が国には、海外から輸入し

た、あるいは国内で出版され、聖典の意味内容を分析した、アラビア語あるいはマレー語で書かれた注釈書が数多くある。また何らかの問題を書物で調べるにあたっては、指南を受けて行く方がより望ましいだろう。よってこの件に関して、とりわけあなたの質問に答えるにあたり、我々はこのコラムであなたの質問と関連のある節の注釈を提示する。以下は、アル=ウスタズ・アフマド・ソンハジ・モハマドの編著『タフシール・アル=クルアーン』第四部(59から64ページ)の全文引用である。

信徒は、(自分たち) 信徒をさしおいて不信仰者を指導者として選んではならない。そうする者があれば、その者は全くアッラーの宗教には無縁の者となるだろう。但し、彼らから何らかの恐れがある場合は別である。「アッラーはご自身を恐れるよう、汝らを諭し給う。最後に帰り着く先はアッラーなのだ」(「イムラーン一家」第28節)¹⁾。

その解釈は次の通りである。アッラーはその使徒ムハンマドと信徒たちに、アッラーを完全に頼るよう、そして何人にも御心のままに与え、または取り上げる絶対的な力を手にしているのは唯一アッラーであることを認めるよう警告し給うた後、つづく節では、アッラー以外のものに運命を委ねた者は過ちを犯しており、己の高慢さに騙されているのだと説き給うた。多くの歴史学者は、イスラムに入信した一部の者は、異教徒たちの高貴さと力を見てそれに騙され、そして彼らを尊敬する指導者に任命したと述べている。これは奇妙なことではない。なぜなら、それが人間の性だからだ。

イブン・アッバースは次のように伝えている。ユダヤ教徒であるハッジヤージ・ビン・アムルーとイブン・アビー・アル=ハキーク、そしてカイース・ビン・ザイドは、宗教上のことでイスラム教徒を中傷するため、一部のアンサール[メッカからの移住者を受け入れたメディナのムスリム]の人々と秘密裏につき合っていた。そこで三人の教友たち、すなわちリファアール・ビン・ムンディールとアブドゥッラー・ビン・ズバイル、そしてサイド・ビン・ハスマーが前に出て、アンサールの人々に「その者らを避けなさい！」と忠告した。しかし彼らはそれに従おうとせず、それどころか彼らと隠れてつき合っていた。そこでアッラーは

1)「しかしアッラーは、一番こわいのは何といっても(アッラー)ご自身だと汝らをお諭しになっておられる。最後に(汝らが)行きつく先はアッラーなのだぞ」(『コーラン(上)』p.77)。

次の節を下し給うた。「信徒は、(自分たち) 信徒をさしおいて不信仰者を指導者として選んではならない」。

つまり、信徒たちは、異教徒が彼らの親族、友人、あるいは隣人であるがゆえに、または友人関係や付き合いに関わる事を理由に、異教徒を彼らの長あるいは指導者にすることを禁じられている。むしろ、イスラム教とその信徒にとって有益となり得る人々を優先しなければならない。

しかし、もし彼らを指導者とし、協力することがイスラム教徒の利益に基づくものならば、それは禁じられていない。なぜなら預言者ムハンマド自身、フザーア族が多神教徒であったにもかかわらず、彼らに忠誠を誓って(関係を持って)いたからである。同様に、良き交際や世俗の事柄において非イスラム教徒と信頼関係を持つことも禁じられていない。

「そうする者があれば、その者は全くアッラーの宗教には無縁の者となるだろう」。すなわち、自分たち信者をさしおいて異教徒を指導者として任命し、宗教の利益の損失を引き起こす者は、その試みが宗教上容認されると見なすことはできず、その者に従ってはならず、その者を宗教の支持者と見なすことはできない。その者と神との間の信仰の糸はもはや切れ、不信仰者の一員と見なされる。なぜなら、別の節の中でアッラーは次のように仰せになっているからだ。「汝らの中で彼らを主君と見なす者は誰であれ、まことにその者は彼らの一員である」。

そしてアッラーはつづけて以下のように仰せになった。「ただし、彼らから何らかの恐れがある場合は別である」。この意味は、異教徒を信徒の主君にすること、あるいは彼らと秘密裏につき合うこと、あるいは彼らと親しくすることは、いかなる事態や状況下においても、法的に一切それを退ける、あるいは避けるべきであるが、例えば何かを恐れる時は別であるということだ。(『*Tafsir al-Khāzin*』によると) 信徒は異教徒を主君とすること、あるいは彼らと親しくすること、あるいは彼らに信頼をおく(秘密裏につき合う)ことは禁じられているが、明らかに異教徒の数の方が多く、より力を持っており、それに対して信徒の数が少なく、彼らが異教徒の間にいる場合は別である。上記の信徒たちは彼らと親しくすることが許されるが、それは身を守るための口先だけの関係に限られ、心は信仰心により変わらず平穏でなければならない。それによって禁じられた血を流すことを許す、あるいは管理することが禁じられた財産を取

る、または宗教によって禁じられたあらゆる類いの禁止事項を行う、あるいは信者のアウラを異教徒にさらすという行為に至らない限りにおいてである。

ここでの恐れとは一般的な恐れではなく、殺されることへの恐れであり、それが良き(編集部注:正しい)目的を伴っている場合である。アル=マラギーはこの節を次のように注釈している。信徒が異教徒の任命を退けることは全ての状況において義務となるが、何か恐れることがある場合は別である。その時はその恐れの数合いに応じて、できる限り用心することができる。なぜなら、イスラム法の原理として次のように定められているからだ。「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」。こうした理由から、もし不利益を恐れて彼らを任命することが許される場合は、それがさらにイスラム教徒に利益をもたらすという理由によることがとても重要である。

よって、災いを防ぐためであろうと利益を引き寄せるためであろうと、重要なことに見返りがあるならば、イスラム政府が非イスラム政府と同盟を結ぶことに支障はない。但し、もしイスラム教徒に不利益をもたらす場合、その任命を行ってはならない。そうした任命は、イスラム教徒の状況が弱い時に限られたものではなく、いかなる時も許されうる。ウラマールはこの節から、恐れることが許されるのは、例えば命、名誉、そして財産の喪失につながる敵の危害を防ぐ目的で、真実(権利)に反することを語ったり、行ったりする者であると推測している。もしその者が殺されることを防がざるを得ないゆえに不信仰な言葉を吐き、一方で心は信仰心により平穏であったならば、その者は不信仰者とはならず、むしろ許される。これはアムマール・ビン・ヤーシルの身に起きた通りである。彼はメッカのクライシュ族に不信仰者となるよう強制され、彼はそうせざるを得なかったが、心は信仰心に満ちていた。この事は、来るべき非常事態があるゆえに容認(rukhsah)されるのであり、永遠に適用される宗教の原則ではない。

「アッラーはご自身を恐れるよう、汝らを諭し給う。最後に帰り着く先はアッラーなのだ」。すなわち、「アッラーはご自身を恐れるよう、汝らを諭し給う」とは、異教徒を任命する者、また禁止事項を破る、あるいは命令事項に反する者に対する責め苦を意味している。そして全ての創造物はアッラーの御許に帰り、その全ての行いが報いられるのである。

以上で、我々による解説はない。

■第162号 [Qalam 1964.1: 34-35]

Q.575(162-01)

近頃、私は一部の我が若者たちが好んで大麻を吸っているのをしばしば見かけます。彼らは各々の一定の場所に集まり、楽しそうに大麻を吸っています。時々回しのみを行い、また常習になっている者もいます。この行為は法的にどうなりますか。

A.575

大麻を吸う行為は疑いなく法的にハラムである。なぜならそれは身体に危険を及ぼす他に、理性と思考をだめにすることになるからだ。イスラム教は、もし行えば理性や財産の喪失をもたらす、あるいは人の名声や健康を損なう、あるいは宗教の軽視へとつながる可能性がある行為を許さない。大麻は植物の葉の一種でタバコと混ぜたり、あるいは飲み物や食べ物に入れて吸ったり、あるいは飲んだり食べたりした時、それを好んで吸う者の理性の遮断を引き起こし、快感やとてつもない美味しさに支配されることで、その者は中毒となり、それを食べる、あるいは飲む、または吸うことを止められなくなるにいたるのだ。

大麻は啓典の中でアッラーによって禁じられており、またハディースの中でアッラーの使徒ムハンマドによっても禁じられている。つまり酔いをもたらす各々の物は法的にハラムであり、大麻は酔いをもたらすゆえに酒と同じである。

『*al-Mubāya'ah al-Shar'īyyah*』という本の中で、アル=イマーム・イブン・タイミッヤーは大麻に関しておおよそ以下のように説明している。大麻あるいはハシーシはハラムである。大麻を飲む者は法的に酒を飲むのと同じである。酒飲みに課される鞭打ち刑と同じように、その者は籐による鞭打ち刑が下されるべきである。それは、理性と身体を健康を損ない、男性が男色のようになり、アッラーを思い起こし礼拝を行うことを阻止するという観点から、酒よりも危険である。よってそれは酒や酔いをもたらす物の部類に入るという点で、言葉的にも意味的にも全く同じであり、アッラーとその使徒ムハンマドによって禁じられている。

さらにアル=イマーム・イブン・タイミッヤーはいくつかの彼のファトワ [イスラム法に基づく法学裁定] の中で次のように述べている。「大麻は呪われて

いる。それを好む人々もこれに含まれる。彼らはアッラー、その使徒ムハンマド、そしてアッラーの下僕である信者たちによって呪われ、嫌忌される。大麻はそれを好む者がアッラーの懲罰へと投げ込まれる原因となり、また宗教を害する原因となり、狂人のように理性が足りない者を増やす原因となり、卑しさや道徳の低下の原因となるなど、他にも酒が引き起こす危険よりも悪い危険が多数ある。これこそ酒にくわえてまさにハラムとすべきものである。これは酒や酔いをもたらす全ての物を禁じる文言の証拠に基づき、多かるうが少なかるうが、それを食べることは法的に同じ、すなわちハラムである」。

アル=イマーム・イブン・カイムは『*Zād al-Mā'ad*』と題する彼の本の中で次のように述べている。「実のところ酒とは、液体だろうが固体だろうが、絞られていようが加工されていようが、酔いをもたらす全ての物である。そして掬に背き、罪深い(いかがわしい)者が吸う物も含まれる。すなわち、ここで言わんとする物とは大麻のことである……」。

一方、『*Subul al-Salām*』という本でも次のように記されている。「ハシーシ(大麻)のような飲料ではない物だろうと、酔いをもたらす全ての物が禁じられている」。

またアル=ハーフィズ・イブン・ハジャルは以下のように述べている。「大麻は酔いをもたらすことはない」と述べる者もいるが、大麻は正気を失くす(麻痺する)原因となる。それは記憶を損ない、喪失させる」。

ある結核の専門家は以下のような意見である。人が大麻を2ディルハムあるいは1ディルハム摂取した場合、その者を酩酊させる原因となり得る。大麻の危険性は大きい。学者のなかには、宗教の観点および世俗の観点から、その危険性は120種類もあり、アヘンの持つ危険性は大麻にもあるどころかより大きいと計算する者もいる。

以上のことから、あなたが述べた一部の若者たちの行為はハラムであり、宗教で非常に厳しく禁じられていることは明らかである。なぜならそれは彼らの理性と身体を健康を損ない、彼らの金と自尊心を失わせるだけでなく、彼らを取り巻く社会の道徳の崩壊を引き起こし、それは後に公共の平安を乱すことになるからだ。

Q.576(164-01)

墓参りは法的にどうなりますか。

A.576

初めに以下のことを知る必要がある。実のところ墓参りはイスラムの黎明期の昔には、男性だろうが女性だろうが法的にハラムであった。しかし、イスラム教に対する信仰行為(信仰心)がムスリムの胸に固く植え付けられ、彼らがイスラム法とその法の目的についてよく認識した後に、墓参りは最終的に許された(さらにスンナ[ムハンマドの言行に由来する慣例]とされた)。これは、「私は以前あなた方に墓参りを禁じたが、今はそこに参ってもよい!」というハディースの中の預言者ムハンマドの文言に基づく。

よってここで上述の墓参りを容認するにふさわしいのは、例えば故人のために祈ることで墓参りが故人に恩恵をもたらすこと、あるいは(生きている)参拝者が認識や自覚を増すことである。楽しむために集まる、あるいは不適切に墓地を利用するといった目的とはほど遠い。つまり、もし墓参りの際に悪しき事柄が行われなければ、加えてイスラム法で望ましいとされるマナーが十分守られているならば、男性にも女性にもそれは許される。

Q.577(164-02)

私の妻は他界し、彼女の母親の墓の近くに埋葬されました。その亡骸を別の場所に移すため、再び掘り起こすことは許されますか。私はその場所を、私がゆくゆく他界した時に妻と共に埋葬されるために特別に用意するつもりです。

A.577

預言者ムハンマドの教友らに起きた出来事から引用(記録)し得たことによれば、元々埋葬されたイスラム教徒の亡骸は法的に埋葬場所に留めることになっており、別の場所に移してはならなかった。例外は、正当な目的(ghard ṣahīḥ)を伴った何らかの理由により、そうせざるを得ない場合である。

イマーム・アフマド・ビン・ハンバル(ハンバリー派の創始者)は、「とても汚い墓地に埋葬された親族集団の亡骸を移すことについてどうお考えですか」と人から尋ねられたことがあった。そこで彼は、『ムハーズ』という名の預言者ムハンマドの教友は以前、妻の亡骸がよろしくない布で包まれていたために妻の墓を掘り起こし、再度妻の亡骸を包んだことが

あった」と述べた。この預言者の教友の行為に基づき、イマーム・アフマドは上述の親族集団の墓を悪しき(よろしくない)場所からより良い別の場所に移すことに差し障りはないと考えていた。

また「ジャビル」からの抜粋によると、ジャビルは、「ある男性の亡骸が私の父と共に埋葬されたが、私はそれをあまり快く思わなかった。私は最終的に(私の父の亡骸を)掘り出し、再度一人用の墓に埋葬し直した」と伝えている。

アル=イマーム・アッ=シャウカーニの著書『*Nayl al-Awtār*』では次のように述べられている。「上述の出来事は、生きている者と関係がある事柄が理由で亡骸を墓から掘り出すことは許されるということの証明となっている。そこには別の亡骸と一緒に埋葬された亡骸が損なわれるという理由はない。先ほどジャビルの説明にあった通り、彼はただ『私は快く思わなかった』と述べたに過ぎない」。続いてアッ=シャウカーニはこう述べている。「実のところ、もし預言者ムハンマドがジャビルの行った行為を許した、あるいはそれを禁じなかったことがはっきりしているならば、これは『根拠』となり得る。しかし、もしこれがはっきりしていないならば、この事例のように預言者ムハンマドの教友の一人が行った事柄を、亡骸を移すことを容認する根拠(論拠)とすることはできない。単に預言者ムハンマドの教友にのみ依拠した論拠をその根拠にすることは無論できない。我々がここで結論し得ることは、(上述のジャビルという名の)預言者ムハンマドの教友はおそらく預言者ムハンマドに父親の亡骸を移す許可を先に願い出て、そしておそらくそれを彼から禁じられることはなく、それゆえに彼はその亡骸を移したのだろうということだけである。なぜなら、もし混乱する問題が生じた時、教友らはすぐにその事柄を預言者ムハンマドに相談する(委ねる)のは彼らの間で当たり前のことであり、とりわけ使徒ムハンマドがまだ彼らと共にいらっしやる間に教友の一人が大胆にも自らの見解に従って行うことは、おそろくなかったであろうからだ。また、もし生きている者にとって正当な目的(ghard ṣahīḥ)があった場合、亡骸を移すことは許される可能性がある。イブン・クダマフが強調したこと、またハンバリー派に属するウラマーらの間の見解によると、以下の通りである。「実のところ、墓地の敷地内に一家の亡骸を集めることは法的に良い(美しい)ことである。これは預言者ムハンマドが彼の義兄

弟である『ウスマーン・イブン・マズーン』の亡骸を埋葬した時に申された以下の文言に基づく。『後に家族が亡くなったらここに埋葬しなさい。そうすれば楽に彼らの墓に参ることができるし、また彼らに対する愛情も増すだろう』(ハディースの訂正: إليه أدفن للترحم وأكثر لزيارتهم أسهل ذلك ولأن أهلي من مات من عليهم)。

結論: このコラムの質問者は、その妻が自身の母親の墓の近くに埋葬されたと述べているゆえ、質問者が将来亡くなった時に妻と一緒にいるための場所として計画した別の墓に移すことを容認することは、ここでは何も問題ないように見える。先ほど挙げたジャビルによる伝承あるいはハンバリー派のグループに彼が従うことは許されるが、最善(最良)なのは、その亡骸をそのまま母親の墓の近くに埋葬しておくことだろう。なぜならアッラーはその下僕の方々に對して慈悲深くおられるからだ。神が最も良く知り給う。

■ 第168号 [Qalam 1964.7: 9-11]

Q.578(168-01)

現在一部の国では、「血液銀行」や「角膜銀行」などの計画が成功を収め、多大なる公共の利益をもたらしたように、「母乳銀行」を計画しようという提案が出されたことを私は耳にしました。「母乳銀行」の目的は、母乳が余っているゆえにそれを売りたい、あるいは無料で寄付したい母親たちの母乳を集めることです。それは瓶詰めされ、母乳があまり出ない、あるいは仕事に出るため子供に授乳できない母親を持つ子供に飲ませるために配られます。その他の計画が我が国で実行されているように、もし今後この計画が我が国で行われる可能性が運命付けられているとしたら、宗教の観点からこのような計画を立てることは法的にどうなるのか知りたいです。ご説明頂けることを願います。

A.578

あなたがおっしゃったように、人々が提案した「母乳銀行」を実施し、それを必要とする赤ちゃんに配るという計画は、もし本当に人々がそれを計画しているとしたら、我々の見解ではその計画はヨーロッパやアメリカといった諸国からきたものに違いない。それらの国々はイスラムの宗教法とは異なる法の影響を受けている。またその国民は結婚や妻選びに関して一定の条件があるイスラム教のような法に縛ら

れることはない。イスラム教では結婚や妻選びに関して一定の条件がある。すなわち血族、乳母、婚姻による親族関係、そして複婚といった理由がある女性と結婚することを禁じられている。これら四つの理由については法学書の各号の中で一つずつ説明がなされている。

もし母乳銀行を立ち上げようと計画する人々が、多くの子供が乳兄妹が存在するゆえに母乳銀行により結婚が困難になると分かっていたならば、彼らはそれを計画する時にきつと躊躇するに違いない。そのような銀行は必要ないと思われる。ましてや、例えばもし母親が動物の乳を売るように自分の母乳を売ったとしたら、これは母親たち自身の地位を貶めることになる。

昔の預言者ムハンマドの時代に、アラブの村には生活に貧している女性たちがいたが、彼女たちはメッカの町で子供たちに授乳をして稼いでいた。そしてその子供たちは彼女たちの村で育てられ、世話をされ、そして乳を与えられた。預言者ムハンマド自身、乳を与えられたハリマ・アッ＝サアディーヤの村に連れて行かれ、イスラム暦で約二年間、一緒に暮らした。そうした女性たちは「乳母」という呼び名で、乳を与えた子供たちの母親としてその地位が上げられた。結果女性とその乳を与えた子供との間に、血統でつながった家族のように、乳でつながった家族関係が結ばれるにいたった。彼女たちは賃金を受け取る雇い人あるいは召使いと見なされるわけではない。これを些細な事柄と見なすことはできない。その血肉から髓を与えた者が、その後あっさり忘れ去られることはない。同様に、同じ女性の乳を共に飲むことでその血肉が同じ源泉で育てられた複数の子供たちの間の関係を軽視することもできない。

実のところ、イスラム法はこれを「血統に基づき禁じられたこと」と定めている。これは全ウラマーらの合意であり、それを否定する者は一人もいない。これは、「血統が理由で禁じられているように、乳が理由で禁じられている」という預言者ムハンマドのハディースに基づいている。加えて、「(結婚が禁じられているのは) 汝らに授乳した乳母と汝らと同じ乳を飲んだ姉妹である」という「女」の章第23節のコーランの文言²⁾に基づいている。

2) 「(汝らの娶ってはならぬ相手としては、自分の母親、娘、姉妹、父方の叔母に母方の叔母、兄弟の娘に姉妹の娘、自分に乳を飲ませてくれた母(乳母)、乳姉妹……)」(『コーラン(上)』p.112)。

これが意味するところは、自分自身のお腹から生まれたのではない赤子に乳を与える母親にとって、その赤子は自分の子供になるということである。もしそれが男ならば、その子と結婚することはハラムであり、同様に実の娘と結婚させることもハラムである。なぜなら二人は乳兄妹となったからだ。またもし乳を与えられた子供が女ならば、乳母の夫が彼女と結婚することはハラムである。なぜなら彼女にとって彼は乳父となったからだ。同様に、その息子と結婚させることもハラムである。なぜなら二人は乳兄妹となったからだ。

アル=イマーム・シャーフィイーによると、乳子となる者の条件は次の通りである。乳を吸うという方法だろうと搾った乳を飲むという方法だろうと、一人の女性の乳を飲んだ場合であること。またその子供たちの年齢が二歳以下であること。また乳を持つ女性の年齢が19歳以上(太陰暦)であること。また乳を吸う回数が、乳を吸って食欲を満たした回数が五回以上であること、である。

■第171/172号 [Qalam 1964.10/11: 32-34]

Q.579 (171-01)

礼拝を怠る者に死刑を命じるハディースについて。

A.579

意図的に礼拝を怠る人々に死刑を下すことについては二つの見解がある。これらの見解は、以下に挙げる使徒ムハンマドのハディースに基づいている。意図的に礼拝を怠る人々に対する死刑について我々が崇敬するムハンマドがおっしゃったハディースの中に以下のようなものがある。

1. 「イブン・ウマルは伝えている。預言者はこうおっしゃった。『私は人々がアッラー以外に神はなく、まことにこのムハンマドは神の使徒であることを証言し、そして彼らがサラート(礼拝)を行い、ザカート[喜捨]を施すまで戦うよう命ぜられた。彼らがそれらを行う時、きっと彼らの血と財産は私によって守られるだろう。但し、イスラムの権利に関しては別で、その処置はアッラーに委ねられる』(ブハーリーとムスリムの伝承による真正ハディース)。
2. アナス・ビン・マーリクはこう伝えている。アッラーの使徒が亡くなられた時、一部のアラブの部族がイスラムの信仰を棄てた。そこでサイイーディナ・ウマルはサイイーディナ・アブー・バクルに『アブー・バクルよ、あなたはどのように(信仰を棄てた)アラ

ブの民族と戦うのですか』と言った。そこでアブー・バクルは『まことにアッラーの使徒は(私は人々がアッラー以外に神はなく、まことにこの私は神の使徒であると証言し、そして彼らがサラートを行い、ザカートを施すまで戦うよう命ぜられた)とおっしゃった』(アン=ナサーイー及びブハーリーとムスリムの伝承による真正ハディース)。

意図的に礼拝を怠る人々に対して死刑を下すことのない人々が規範とするハディースについてだが、その中には以下のようなものがある。

3. 「アブー・フライラは伝えている。アッラーの使徒はかつてこうおっしゃった。『人々がアッラー以外に神はないと証言するまで、私はこれと戦うよう命ぜられた。アッラー以外に神はないと証言した者は誰であれ、まことにその生命と財産は守られる。但しイスラムの権利に関しては別で、その処置はアッラーの判断に任せられる』」。
4. 「アブー・サイド・フドリーはこう伝えている。アリーはイエメンにいたが、彼(アリー)はアッラーの使徒に金を送った。アッラーの使徒はそれを四人にお分けになった。この時その場にいた一人の男が預言者に『アッラーの使徒よ! アッラーを畏れよ』と言った。アッラーの使徒は『汝に災いあれ。私こそがこの大地に住む皆々の中で最もアッラーを畏れる者ではないのか』と申された。すると先ほどの男は背を向け、そしてハーリド・イブン・アル=ワリードが『アッラーの使徒よ、彼の首をはねてはなりませんか!』と言った。アッラーの使徒は『ならぬ! おそらく彼は礼拝を捧げている者であろうから』と言われた。そこでハーリドは『心にもない言葉を言い、礼拝を行う輩の何と多いことか』と言った。預言者は『まことに私は人々の心の中を確かめるよう命ぜられたり、また彼らの腹の中を探るよう命ぜられたりしてはいない』とおっしゃった」。
5. 「ヌアマン・ビン・バシールは伝えている。私たち(教友たち)が預言者と一緒にいた時、一人の男がやって来て預言者に囁いた。すると預言者は『あなたは彼を殺したいのか』と申された。そして預言者は『その者はアッラー以外に神はないと証言したのか』と尋ねられた。その男は『はい。しかしその証言は単に身を守るために過ぎません』と言った。アッラーの使徒は『彼を殺してはならぬ。なぜなら、まことに私は人々がアッラー以外に神はないと証言するまで、これと戦うよう命ぜられたにすぎないからだ。』

彼らがそのように証言した時、まことにその生命と財産は守られる。但しイスラムの権利に関しては別で、その処置はアッラーの判断に任せられる』とおっしゃった」。

6. シャハーダ[信仰告白]を唱えず、また礼拝も行わない偽善者を殺してはならないという説明を含むハディースはもう一つある。

ウラマーらの見解：これらのハディースがあるゆえに、意図的に礼拝を怠る者に「死刑」を下す議論においてイジュティハード[イスラム学者による解釈行為]を行うウラマーらは見解を異にしている。マリーキー派とシャーフイー派のイマームたちは、意図的に礼拝を怠る者には限定を以て死刑を下すべきであり、また彼らを不信仰者と呼ぶことは許されないと判断している。その殺し方は刀で首筋をはねることである。また死に至るまで棒で殴ると述べる者もいる。アル＝ナワウィー(シャーフイー派の信者)は上述の1と2のウマルが伝えるハディースを説明する際、たとえシャハーダを唱えたとしても、礼拝を怠りザカートも供出しない者に死刑を下すことは義務であると述べている。礼拝の義務を認めながら、それを意図的に怠る者は誰であれ、殺されるべきである。

スフヤーン・ビン・ザイド・アッ＝サウリー、アブー・アムル・アル＝アウザイー、アブドゥッラー・ビン・アル＝ムバーラク、ハムマード・ビン・ザイド、そしてワキ・ビン・アル＝ジャラーフはマリーク及びシャーフイーと同意見である。イマーム・アフマド・ビン・ハンバル及びイシャーク・イブン・ラーフウィッヤーは、その不信仰性ゆえにその者は殺されるべきであり、また棄教者に対する法を実行すべきであると判断している。葬儀の礼拝を行ってはならず、その遺産を相続してはならず、またその財産を押収すべき、といったように。イマーム・アブー・ハニーファ及びその教友たち、アッ＝サウリー及びクーフアのウラマーの一派は、怠けて、または軽視して意図的に礼拝を怠った者を不信仰者と呼ぶことはできず、また死刑を下す必要はない。単にその者に体罰を与え、再び礼拝を行うまで刑務所に入れるべきであると判断している。

アル＝ムザーニー(アッ＝シャーフイーの教友)とダウード・イブン・アリーはこの見解と同意見である。つまりこの見解は、もしその者が礼拝を行おうとしなければ、その間(再び礼拝を行おうとしない間)は

死ぬまで刑務所に入れておくべきというものである。

このハディースについて、「死刑を下すべき」と判断するウラマーの見解は明確なハディースの内容、すなわち上述の1と2のハディースを基にしている。同じようなハディースは他にもいくつかある。死刑を下す必要はないと考えるウラマーは、3と5、また別のいくつかのハディースを指針としている。

この見解の対立の中で道を誤り、混乱することがないように、ムスリムは「改悛」の章第5節における以下のコーランの節の内容を自覚すべきである。「もし彼らが改宗して礼拝を行ったならば、汝らは彼らのために道を開きなさい。まことにアッラーは寛容にして慈悲深い御方であられる」³⁾。

さらに「改悛」の章第11節の中のアッラーの啓示は次の通りである。「もし彼らが改悛して礼拝を行い、ザカートを施すならば、彼らは宗教上汝らの同胞である。我らは理解したい人々のために我らの節を説く」⁴⁾。

礼拝を軽視する者に及ぶ危険を示す別のハディースが数多くある。このことから明らかなことは、たとえコーランが正確な節を以て意図的に礼拝を行わない人々に戦いを挑む、あるいは殺すことを命令していなかったとしても、この「改悛」の章の中の節では明らかに、礼拝を行い、ザカートを施すことを条件として改悛する人々の地位を述べている、ということだ。アブー・フライラの伝えるハディース(ハディース3)、すなわちムタワール[多数の伝承があり、誤謬がない伝承]と格付けされたハディースは、真正と格付けされた最初のハディースに相反するわけではない。なぜならアブー・フライラの伝承によるハディース(3)は、真正とされるムスリムの伝承による別の伝承の中にも記されているからだ。それには、「彼らがシャハーダ、すなわちアッラーの他に拝する神はなしと証言し、また彼らが私のもたらしたことを信じる限り」という(意味の)言葉が含まれている。

このことから、ハディース(3)は戦いを挑んで(殺して)はならない者は単にシャハーダの言葉を唱えた者のみという意味ではないことは明らかである。し

3)「もし彼らが改悛し、礼拝の務めを果たし、喜捨も喜んで出すようなら、その時は遁がしてやるがよい。まことにアッラーはよくお赦しになる情深い御神におわします」(『コーラン(上)』p.251)。

4)「それでも、向うが後悔して、礼拝の務めを果たし、定め喜捨もよるこんで出すようになれば、彼もやはり汝らの宗教上の同胞。(こうして)我らは神兆をものわかった人々に詳しく説明しておる」(『コーラン(上)』p.252)。

たがって一部のハディース学者、その中でもアムル・イブン・アッ=サラーフは上記の事柄について以下のように説明している。「おそらく礼拝を怠る者に対し死刑を下すことを義務付けないウラマーらによって証明として挙げられているハディース(3)の中に礼拝やザカートについて記されていないのは、そのハディースがそれについて触れていないからである。しかし別の複数のハディースの中にはその言葉が記されている」。このアムル・イブン・アッ=サラーフの趣旨は明確である。たとえこのハディースの中で礼拝を怠る人々に戦いを挑む(殺す)ことは言及されていないとはいえ、その死刑については別の複数のハディースの中でははっきりと言及されている。

一方、一部のハディース学者は、「礼拝を怠った人々に死刑を下すことは許されない」と判断するウラマーらが指針としているハディースは全て絶対的であると説明している。この絶対的なハディースは、「礼拝を怠る者に死刑を下すべき」と判断するウラマーらにより論拠とされているハディースによって限定(決定)されている。次に彼らは、不信仰ゆえに礼拝を怠る者に死刑を下すこと以外に記録されていないことを示す預言者ムハンマドの教友の伝承を提示している。アッ=シャウカーニーによると、全てのイスラム教のウラマーは、「アッラーの他に神はなし」と唱えた者は樂園に入ると説くハディースは、改悛できる大罪を、それを行った者が犯していない場合に限定(決定)される、と判断している。ただシャハーダを唱えただけでは、樂園に入るとは確定しないと彼らは判断している。続いてアッ=シャウカーニーは以下のように述べている。意図的に礼拝を怠る者に対して使徒ムハンマドは彼らを「不信仰者」という言葉で呼んだが、我々も変わらず彼らを不信仰者と呼ぶ。我々はその基準に対して付け足す必要はなく、またそれとは異なる何らかの解釈をする必要もないだろう。アッラーが最も良く知り給う。

■第173号 [Qalam 1964.12: 33-35]

Q.580 (173-01)

女性は宗教上男性と同等ですか。また「禁断」の章第12節の中に、「マルヤム [マリア] は従順な人々の一員であった」と記されています⁵⁾。これは男性と同等だという証明になりますか。

5)「またイムラーンの娘、マルヤム、陰門をかたく守り通したあの女、あれもその一つ(信心ぶかい人の実例)」(『コーラン(下)』p.212)。

A.580

イスラム教は全ての宗教的義務の面において男性と女性を同等に扱っている。例えば義務の礼拝は男性に対して義務付けられているように、女性にも義務付けられている。同様に、スナナの礼拝を行う上でも両者に違いはない。男女間で異なる法、例えば礼拝などにおいてイマームになることやアウラを隠すことなどについてだが、それは女性たちの利益を守り、また男性に誹謗中傷をもたらす事柄を防ぐためである。それは女性の弱さを示すものではない。

同じように宗教は女性が月経あるいは産後の出血の間、義務の礼拝を免除することで女性の負担を軽減している。なぜなら月経や産後の出血中の女性は、そうした状況にある間は安息を必要とするからである。彼女たちに難儀をさせないため、月経や産後の出血中に行わなかった礼拝のカダーをその後行うことも求められていない。

同様に月経や産後の出血中の女性には月経や産後の出血がある間はラマダン月の断食を行うことはハラムとされているが、その間の断食のカダーを行うことは義務付けられている。なぜなら、一年のたった一ヶ月間行われる断食のカダーを行うことは彼女たちの負担にはならないからだ。この事柄に関連して、ムアーザはサイイーダティナ・アーイシャにこう尋ねた。「なぜ月経中の女性は断食のカダーを行う必要があり、礼拝のカダーを行う必要はないのでしょうか」。そこでアーイシャは「アッラーの使徒の時代には、私たちは断食のカダーを行うことを命ぜられました。礼拝のカダーを行うことは命ぜられませんでした」と答えた。

同様に、イスラム教は、夫はできるだけ妻と公正に(ma'aruf)つき合うという責任を負わされているように、「責任」という面でも男女を平等に扱っている。それに対して妻は公正に夫に従うよう義務付けられている。これに関連して、アッラーは以下のように仰せになっている。「汝らは女(妻)たちと公正につき合わねばならない。もし(彼女たちの悪行ゆえに)汝らが彼女たちを嫌うならば、アッラーが多くの良いものを備え給うたものを嫌うことになるだろう」(『女』の章第19節)⁶⁾。

別の節でアッラーは以下のように仰せになってい

6)「できるだけ仲よく添いとげることが第一。汝らの方では嫌いな相手でも、もしかしたらアッラーが立派にしておやりになった者かも知れないから」(『コーラン(上)』p.112)。

る。「妻が（イスラム法において既に周知の事柄について）公正に（夫に対する義務を）持つと同じように、夫も妻に対して義務を持つ。男は女よりも一段地位が高いだけである」（『牝牛』の章第228節）⁷⁾。

ここでの地位あるいは階級の意味するところは、イスラム教で義務付けられた夫の妻に対する責任である。このことは以下の啓示の中でアッラーが説明なさっている。「汝ら男が女の指導者となっているのは、アッラーが互いの間に優劣をつけ給うたからで、また自分の財産の一部を支出するからである」（『女』の章第34節）⁸⁾。この節の趣旨に従えば、夫は世帯を維持する柱のような存在となる。質素な暮らしを以て生活が保証されるよう、夫は家事を監督し、妻や子供から成る家族を見守らなければならない。

イスラム教において男女は平等であることの証明は、いくつかのコーランの節の根拠に基づくべきである。しかし当コラムの質問者が提示した節はその証明とはならない。また以下に挙げる節の中でアッラーが示された事例も同様である。二人の信者の女性が裏切り行為を働き、両人は地獄の住人の一員となったことを物語るアッラーの啓示のように。その節は次の通りである。「アッラーは不信仰者どものために一例を示し給うた。すなわち、預言者ヌーフ〔ノア〕の妻と預言者ルート〔ロト〕の妻である。この二人の女たちは二人の敬虔な我が下僕の保護下でありながら、その夫を裏切った。そこで両人の夫はアッラーの懲罰から両人を少しも守ってやるができなかった。そして両人は『お前たち二人は地獄に入る者どもと一緒に地獄に入れ』と告げられた」（『禁断』の章第10節）⁹⁾。

先ほどの節の続きで、信者の女性二人がアッラーに対する忠誠ゆえに従順な人々の一員となったと語られている。それは以下のアッラーの啓示の通りである。「またアッラーは、信ずる者たちのために事例

を示し給うた。すなわちフィルアウン〔エジプト王パロ〕の妻のことである。彼女が『我が神よ、樂園の中のあなたの御許に私のために家を建てて下さい。そして私をフィルアウンとその所業から御救い下さい。また私を不義の民から御救い下さい』と言った時のこと。またイフラームの娘マルヤムも同様である。彼女は隠し所を守った。そこで我らはそこに霊を吹き込んでやった（そしてイエスが生まれた）。そして彼女は神の御言葉と啓典を信じた。彼女（マルヤム）は従順な人々の一員であった」

この節の文言は以下のことを説いている。フィルアウンの妻（アーイシャ）とマルヤム（メシアの預言者イエスの母）の二人はその従順さゆえにアッラーから栄誉を与えられた。とりわけマルヤムはこの節の中で「従順な人々の一員である」と述べられている。コーランの中に“al-qānitīna”、すなわち「従順な男の集団」を特別に指す言葉が記されているが、その中には「従順な女の集団」も含まれる。よってこの節は男女間の平等を否定する証明とすることはできない。しかし、その平等に関する別の証明の存在を無効にするものでもない。

■ 第174号 [Qalam 1965.1:6-10]

Q.581 (174-01)

我が国の慣習では、花嫁に求婚するため結納品を贈る儀式において、女性側が次のように述べます。「もし男性が破棄した場合、結納品は消失したと見なされます。そして二人の一方が死亡した場合、いずれもそれを自分のものとするのが許されます。では女性が破棄した場合はどうなりますか。これに対し男性側は次のように答えます。「もし女性が破棄したならば、全ての贈り物を二倍にして弁償しなければなりません」。そこで両者は上記の条件に同意し、それを一つの契約として、後に上記の事柄が起きた場合に、それぞれがその契約を履行することとなります。そのような契約は、イスラム法に照らして有効と見なされますか。

A.581

一旦誓いが立てられたら、その全ての契約を履行すべきであるとイスラムは規定している。それは、「全ての契約を果たしなさい」というアッラーの啓示に基づいている。しかし、誓いは何でも契約として見なされるわけではない。とりわけその誓いがシャリーアや宗教に反し、イスラム法に相反するもので

7)「元来、女は自分が（夫に対して）なさねばならぬと同じだけのよい待遇を（夫からも）受ける権利がある。とはいえ、やはり男の方が女よりも一段高いことは高いけれど」（『コーラン（上）』p.55）。

8)「アッラーはもともと男と（女）との間には優劣をおつけになったのだし、また（生活に必要な）金は男が出すのだから、この点で男の方が女の上に立つべきもの」（『コーラン（上）』p.115）。

9) アッラーは信仰なき者どもの事例を示し給うた。ヌーフの妻とルートがそれで、いずれも我らの僕の中で特に誠実な二人の僕の下にいたのに、その二人を裏切った。そうなのは、いかにあの二人だとして、彼女らをアッラーの（御怒り）から守ってやるわけには行かぬ。「さ、お前たち二人、ほかの者どもと一緒に劫火の中には行って行け」と言われるだけ」（『コーラン（下）』p.212）。

あった場合、その契約は自ずと意味をなさなくなり、実現することはない。より正確に言うとは無効であり、ハラムとなる可能性も孕んでいる。あなたが上で指摘した、女性側が述べる「もし男性が破棄した場合、結納品は消失したと見なされます」という文言については、その契約は(もし男性側が認めれば)有効となる。つまり、相手の女性と結婚する目的で求婚したはずの側が、後でそれを破棄した(つまり求婚の取り消しを意味する)場合、贈った品々の返却を求める権利はない。なぜなら、その贈り物は結婚を目的に渡された物だからだ。そして結婚という目的を取り消したのが男性本人の側であったならば、自ずとその贈り物も共に取り消しとなる。つまり、消失したと見なされるのだ。

「二人の一方が死亡した場合、いずれもそれを自分のものとするのが許されます」という契約については、そのような契約は無効である。つまり周知の通り、男性側からの贈り物から成る結納品を渡す目的は、他でもなく結婚するためである。よって男性側が女性側とまだ婚姻契約を結んでいない場合、結納金、婚資金、あるいは結納品などいずれも、女性側は男性側から受け取った物を何一つ自分のものにする権利はない。もし婚約を結び、その後に女性が死亡する運命にあったならば、死亡した女性の相続人が全ての贈呈品を男性側に返却しなければならない。あるいはその逆に、もし男性が婚姻契約を結ぶ間もなく死亡した場合、男性側の相続人は女性側にそれらの贈呈品の返却を求める権利がある。その理由は、それらの贈呈品は単なる贈り物ではなく、結婚することを前提に渡されており、結納の儀式を行うことは結婚する目的以外に有用性がないからだ。したがって、男性側あるいは女性側が死亡したことによって結婚ができない場合、それらの品々は権利を有する者に返却しなければならない。但し、権利を有する者が後でそれを容認した場合は別で、その場合はそれらの品々を自発的なサダカ[自発的な喜捨や慈善行為]として施すとよい。

「もし女性が破棄したならば、全ての贈り物を二倍にして弁償しなければなりません」という契約に関しては、このような契約も無効である。つまり、女性側がそれを破棄した(つまり求婚の取り消しを意味する)場合、受け取った品々と同じ分量を返却することのみ求められる。受け取った分より多く、ましてや倍量を払うよう求めることは許されない。こうした

行為がもし行われたならば、たとえ慣習に従ったがゆえだろうと、それを行った者はアッラーによって禁じられた、不当に財産を食い尽くす者どもの一員と見なされる。

これに関連して、アッラーは次のように仰せになっている。「そして汝らは、互いの財産を誤って食い尽くしてはならない(許されない)」。上記の文言に基づくと、結納の儀式を行う際に一般的に契約として結ばれているように、通常の倍量の支払いで女性側に負担をかけることはイスラム法に反することは明らかである。したがって、伝統と化しているこの習慣を全て廃止しなければならない。

Q.582(174-02)

私が車を運転している時、自転車を運転する人と道中で突如鉢合わせしました。その人はパニックになり、そして誤って別の一台の車に衝突し、死に到りました。この問題はイスラム法においてどうなるのか知りたいです。

A.582

車の運転手は、いかなる方法を以てしても上述の衝突を避けることができなかった時、その者は殺人犯と同等と見なされない。したがって、その者にはいかなるディーヤ(賠償)の刑も課されることはない。しかし、もしその衝突を回避する可能性があったにもかかわらず、それを行わなかったとしたら、それはその者が車を運転する上で過失を犯したことを意味する。よってその者には二種類の刑が課される。第一に、“*diyah mukhaffah*”(軽度の賠償)、そして第二にカファーラ(*kafarah*) [償い]を払うことである。法学書の中に「ディーヤ」と「カファーラ」に関する事柄が「殺人の章」で詳しく説明されているが、このコラムでそれらを全部説明することは不可能である。しかしその一部の結論を以下のように要約することはできる。

殺人の性質は三種類ある。それは(1)故殺、(2)故殺と同等の殺人(*shibih 'amdu*)、(3)過失致死(*khata'*)である。故殺とは、殺す意志があり、一般的に死に到らしめる道具を用いて人を殺した場合である。殺人犯には、「キサース」と呼ばれる同害報復刑において死刑が課される。あるいは被害者遺族がキサースを求刑しなければ、その遺族が上述の殺人犯からディーヤだけを受け取ることができる。

故殺と同等の殺人(*shibih 'amdu*)についてだが、

それは人を殴りつけるつもりで、一般的に死に到らしめることがない道具、例えば柔らかい杖で殴る、または小石を投げつけたことで人が死亡した場合である。その殺人犯にキサースを課す必要はなく、ただ「ディーヤ」を支払えばよい。このディーヤあるいは賠償の支払いは、死に到らしめた者の家族が連帯で負い、被害者遺族に支払う。またこの故殺と同等の殺人の部類に関するディーヤは“diyah mughalazah”[重度のディーヤ]と呼ばれ、三年かけて分割で支払う。毎年度末にその三分の一を支払うのである。その他にも「カファーラ」の支払いが課される。

過失致死とは、殺すつもりが一切なく、別の意図があった場合である。例えば、猟師が鹿を撃ったが、弾丸が外れて人に当たり、そして人が殺された場合である。その猟師にキサースあるいは同害報復の死刑を課す必要はないが、「ディーヤ」の支払いが課される。それは死に到らしめた者の家族が負い、被害者遺族に支払う。そしてこの過失致死の部類に関するディーヤは“diyah mukhaffah”[軽度のディーヤ]と呼ばれ、三年かけて分割で支払う。つまり、毎年度末にその三分の一を支払うのである。その他にも「カファーラ」の支払いが課される。

「ディーヤ」と言われるものは、賠償金の支払いである。その殺人の性質が故殺であった場合、それが過失致死だろうと、故殺と同等の殺人だろうと、その殺人に課されるのは過失のディーヤである。その支払いは殺人を引き起こした者の家族が負う。上述の家族は法学書の中で“‘Aqilah”という用語で呼ばれている。この‘Aqilahあるいは家族が、連帯で被害者遺族にディーヤを支払う手助けをするのである。そしてもし貧困ゆえに彼らから支払いを受けとる可能性がない場合、そのディーヤは「バイトゥルマル」から支出される。

そのディーヤについては二種類ある。すなわち、1. mughalazah(重度)、2. mukhaffah(軽度)である。それぞれが100頭のラクダから成る。その違いは、「重度」の場合は大きいラクダで、妊娠しているものが含まれるが、「軽度」の場合は若いラクダである。一方支払うべきディーヤは、殺された人の分類規準に準じ、それぞれ額が異なる。しかし、支払われるディーヤの最高額は100頭のラクダである。これは殺されたムスリム男性一人に対するディーヤである。ディーヤとして支払うラクダがいなかった場合、その価格を支払わなくてはならない(これはイマーム・シャーフィ

イーの決定的なカウル[先人たちの見解]に拠るものである)。また古いカウルによれば、ディーヤの支払いとしてラクダが手に入らなかった場合、千ディナール金貨、あるいは二千ディルハム銀貨で支払うことが許される。

一方「カファーラ」に関する規定は、殺人によるカファーラあるいは罰金は、ムスリムの奴隷を一人解放することである。これは殺された者がムスリムあるいはマアハードの異教徒[和平協定を結んだ異教徒]であり、殺人者が男あるいは女、自由人あるいは奴隷であろうと、その罰金は殺人者の財産から出さなければならない。信徒の奴隷を保有し続けてはいないが、自分の生活費やこれから信徒となる人々の生活費で奴隷を養っているならば、あるいは余剰財産や住居といった奴隷を養う上での必需品を所有しているため、奴隷を買うことができるならば、上述の奴隷を解放する義務がある。その義務に代えて断食を行うことは許されない。アッラーが最も良く知り給う。

■ 第175号 [Qalam 1965.2: 23-25]

Q.583 (175-01)

イスラムにおいて頼ることとは、努力をせず、ただ糧が与えられるのを待つだけを意味するのでしょうか、さもなければどうなのでしょう。というのは、イスラム教徒は頼ることを命じられていると聞いたからです。できる限り明確な説明をお願いします。

A.583

あなたが聞いたことはまさに正しく、全てのイスラム教徒は頼るよう命じられている。それは崇高なる神の啓典の中のいくつかの節で、神がそのように仰せになっているからである。その中に次のような啓示がある。「そして汝らはアッラーにこそ頼る(委ねる)べきである！ アッラーにこそ頼るべきは汝らであり、信者はアッラーにこそ頼るべきである。よって神(アッラー)を崇め、そして頼りなさい！」これらの全ての節は、信者がアッラーに頼る、あるいは委ねることが義務であることの証拠である。

イスラムにおいて頼ることとは、あなたが述べたように努力を怠り、ただ糧が与えられるのを待つことではない。そのような考えは誤りであり、そうした教えによってそれを実践する者は怠けて、他人に依存したがり、臆病で、遅れをとり、そして自尊心のない者となる。その結果、頼ることの真の意味を

既に理解し、それゆえに前へと進み、人生に成功した他の人間と足並みを揃えて生きていくことができなくなるのである。

預言者ムハンマドはその信徒に、彼らがどのように頼るべきかを教えている。それは次のように語られて（伝えられて）いる。「預言者ムハンマドの時代にある男が一頭のラクダを飼っていた。そのラクダはそのまま放し飼いにされており、そして男は『私はアッラーに頼ります』と言った。そこで預言者ムハンマドはその男に『そのラクダを繋ぎ、そこで初めて頼りなさい!』とおっしゃった」。すなわち、預言者ムハンマドの教えは次の通りである。ラクダがどこかへ逃げないようにするためにはまず繋いでおき、その後で初めてアッラーに委ねるべきである。その目的はラクダに対する御加護と保護を請うためであり、その理由はアッラーの御加護を請う以外に最良の術はないからである。よって上述のハディースは、頼るという命令の意味とは何かを断定する上での指針あるいは根拠としてウラマーにより採用されている。イスラム教が仕事を怠る、あるいは意向や願望の達成につながる様々な要因を軽視するよう命じることは一切ない。むしろイスラム教は最大限の力を使って熱心に、勤勉に、一生懸命に努力することを命じている。そのうえで、努力しつつ心の中で真の信仰を持たねばならない。すなわち、アッラーが共におられることを信じ、至高なるアッラーが御助けと御加護を与え給うこと、そしてその者の努力に恩恵がもたらされ、望みが認められることを信じるのである。これこそ、アッラーが「もし汝らが信者であるならば、アッラーにこそ頼るべきである」と仰せになった理由である。もう一つアッラーの啓示を挙げる。「まことに、汝らがアッラーを差し置いて拝するものたちは、汝らに（アッラーが与え給うような）糧を与える力はない。アッラーから糧を求めなさい」。

コーランの中にはイスラム信徒が信仰し、帰依し、確信し、そしてその教えを心に誓うよう求める訴えが数多くある。またコーランの中にはイスラム信徒が糧を求める、つまり一生懸命働き、実践し、努力するよう説く訴えがある。

これ以外にも、使徒ムハンマドは以下のように信徒たちにどのようにして頼るのかを教えている。「もしあなたが真にアッラーを頼ったならば、きっとあなたは糧を与えられるだろう。朝は空腹で、夕方には太鼓腹（満腹）となる鳥にアッラーが糧を与え給

うように」。これは各々のイスラム教徒が倣うべき例である。鳥の暮らしに倣うのだ。朝、鳥はただ巢に留まって待つのではなく、空腹のまま外に出て行き、食べる糧を求めて働き、努力し、それを得るまであちこち飛び回る。そして夕方過ぎになると、鳥は食べ物でお腹を一杯にした太鼓腹となって帰ってくるのである。

アル=イマーム・アル=ガザーリーは、その著書『Ihyā' 'Ulūm al-Dīn』のなかで、頼ることについて次のように述べている。「頼る（委ねる）という意味は、肉体的努力をせず、心のなかでたてた計画を放棄することであり、また宙を舞う布切れの如く、またまな板の上に置かれた肉の如く大地の上に身を投げ出すことだと考える者がいる。これは無知な人間の考え方である。イスラム法は頼る者を称賛してはいるが、こうした行為に至ることはイスラム法でハラムとされる。宗教そのものが禁じる事柄を行って、どうやって宗教の崇高さを成し遂げることができようか」。そして彼はさらに次のように述べている。「もしアッラーがあなたにパンではなく、あなたの代わりとなる民を創造し給うまで、あるいはあなたのために天使がそのパンを咀嚼し、それをあなたの腹の中に入れるまで待つならば、まことにあなたはアッラーのスンナ（アッラーの掟）について無知な人間である。同様に、もしあなたがこの大地に植え付けをせず、しかし植え付けせずとも作物の実りをアッラーが定め給うことを願うならば、それらは全て狂気の沙汰である」。

サイイーディナ・ウマル・ビン・アル=ハッターブはおっしゃった。「あなた方の内の誰かが職に就かない、すなわち生計を立てようとしないなどといったことがあってはならない。なぜなら、天が金銀の雨を降らすことはないということは周知のことだからだ」。

それ以前に、コーランの中に次の節が記されている。「言ってやれ、『働くがよい。きっとアッラーは汝らの行いを見給う。またアッラーの使徒も（見給う）。そして信徒たちも』」。

また別の節には次のように記されている。「塵一粒ほどでも善を行った者は誰でも、きっとアッラーがそれを見給う。そして塵一粒ほどでも悪を行った者は誰でも、きっとアッラーがそれを（来世で）見給う」。

さらに別の節には次のように記されている。「人間は自分が努力したもの以外に得ることはできない。その努力はいずれ見えてくる。やがてその者は十分

な報酬で報いられるだろう」。

アッラーが最もよく知り給う。

■第176号 [Qalam 1965.3: 17-19]

Q.584(176-01)

もし人がイスラム教から抜けるよう強制され、イスラム教から抜けることにつながる言葉を述べたものの、心は変わらず信仰心を持っていたとしたら、その者は不信心者と見なされますか。またその者はどのように改悛すべきでしょうか。

A.584

この問題については、以下の至高なるアッラーの啓示(「蜜蜂」の章第106節)の中でその説明を得ることができる。「一旦信仰した後にアッラーに対し不信心(不服従)な者は誰でも、心は変わらず信仰しつつも無理強いされた者を除き、胸を開き不信心な者には、アッラーの御怒り(が下り)、彼らには大いなる懲罰が下るだろう」¹⁰⁾。この節は、不信心者の状態には三つのグループがあると説いている。口で認めただけで、心では認めていない者。口と共に心でも認めた者。ただ口で認めただけで不信心者となった者、すなわち不信心につながる言葉(不信心のカリマ[言葉])を述べたものの心ではそれを信じておらず、自身がそのように行動するよう人から強制された者。この第三のグループは、不信心者と見なされない。よって上記の節では例外が設けられ、それはこの節の「心は変わらず(平穩に)信仰しつつも、(不信心者となるよう)無理強いされた者を除き」という部分で強調されている。

イスラムの歴史書の中で、「ビラル・ビン・アビー・ラッバーフ」という名の預言者ムハンマドの教友の人生の伝承について語られている。不信心の言葉を唱えようとせず、またイスラム教から抜けようとしなかったがために、メッカの多神教徒の一員であった主人から虐待を受けた時、彼はずっとそれに耐えていた。それどころか、彼は虐待を受ける度に「アハド、アハド、アハド(Ahad)[唯一の]」と、すなわち「唯一神アッラーの他に神はなし」という意味の言葉を毎度繰り返し唱えていた。しかし全ての人間がビラルのように偉大な精神を持ち、苦難に耐える強

さを持っているわけではない。

他にも次のように語られている。預言者ムハンマドのある教友が多神教徒から不信心者になるよう強制され、もし彼がそれを拒めば虐待されることとなっていた。よって彼は口でのみ不信心の言葉を唱えつつも、心は信仰に満ちていた。彼の名は「アンマール・ビン・ヤーシル」である。アンマールの教友らに彼の行動が知れると、彼らは使徒ムハンマドに「神の御使いよ！まことにアンマールは不信心者です」と言った。そこで御使いは「全くそうではない！まことにアンマールは彼の頭の毛先から足の裏に至るまで信仰に満ちている。彼の信仰心はその血肉と一体となっているのだ」とおっしゃった。そしてアンマールが御使いの前に連れて来られた時、彼は泣いたが、御使いはすぐに彼の涙を拭いながら「もし彼らが再び(強制)してきたならば、彼らにあなたが唱えた言葉を再び繰り返しなさい」。この意味は次の通りである。もしあなたが不信心の言葉をもう一度繰り返すよう強制されたならば、彼らの前でそれを唱えなさい。

次にタフシール学者(ムファッシリーン)であるウラマーらは次のように述べている。実のところ心は変わらず信仰しているならば、人が不信心の言葉を表明することは容認される(許される)。それは抗うことができない虐待を受けた場合、例えば殺すと脅された時、あるいは激しく殴打された時、あるいは身の毛もよだつ拷問を受けた時である。

つづいて「蜜蜂」の章第110節には次のように記されている。「そして汝らの神は、試練を受けた後にメディナに移住し、そして闘い、耐え忍んだ者らを赦し給う。まことに汝らの神は、その後は本当に寛容にして慈悲深くあられる」¹¹⁾。この節の意味は次の通りである。実のところいかなる方法であろうと、不信心の言葉を述べた者は誰であれ、至高なるアッラーに対し心の底から改悛しなければならぬと説いている。そうすれば、その者はすぐに服従し、イバーダート[信仰行為]を行い、アッラーの禁制と禁止事項を避け、全力でアッラーの道のために闘い、忠誠心のもとに耐え忍んでいるか、アッラーによる監視の段階へとヒジュラする(移る)。こうしてアッラーはその者の罪を赦し給い、そして良き道へと導き給うだろう

10)「一旦信仰に入っておきながら、アッラーに背く者--と言っても、無理やりに(背信)させられて、自分では依然としてゆるがぬ信仰をもっている者は別だが--おのが心をひろびろとうち開いて背いて行くような者、そういう者どもには、アッラーの御怒りが下るぞ」(『コーラン(中)』p.89)。

11)「だがしかし、ひどい迫害を蒙ったあとで都落ちし、(神の道に)戦い、あらゆる困難に耐えぬいた人々、そういう人々にだけはアッラーもこれからは一切の罪をゆるし、限りなく優しくいたわって下さるであろう」(『コーラン(中)』p.90)。

う。なぜなら、アッラーは寛容にして慈悲深くあられるからだ。

Q.585 (176-02)

イスラムにおける、割礼に関する実際の法について御説明願います。それは男女何れにとっても義務となりますか、あるいは違いますか。

A.585

四大マズハブ[法学派]のウラマーが説明している通り、「割礼」については以下のような三つの見解にまとめることができる。割礼を行うことは男女にとって法的に義務となる。すなわちこれはシャーフイー派とハンバリー派による確定的なカウルに従った見解である。男性と同様に女性にとって、それは法的にスナナに過ぎない。これはハナフィー派とマーリキー派による確定的なカウルに従った見解である。またシャーフイー派とハンバリー派の間には、実のところ割礼は男性だけに課された義務であり、女性にとってはスナナであるとする見解もある。

(a) 割礼は義務であるとする見解については、成人するや否やすぐにそれを行わなければならない。但し、安全性が脅かされる懸念がある場合は、安全性が保証されたと確信できるまで待つことが許される。(b) まだ幼い子供の後見人にとって最善なのは、その子供の生後7日目に割礼を行うことである。これはその子供が割礼に耐え得る場合であり、もしそれに耐えられなければ、子供が耐え得る別の時期に延期することが許される。(c) 男性の割礼の方法は、陰部を覆っている(薄い)皮を、亀頭の根元が全て見えるくらいまで切る。(d) 女性の割礼の方法は、陰核を覆う皮の部分をほんの小さく切り、多く切り過ぎないことがスナナとなっている。

アッラーが最もよく知り給う。

■第177号 [Qalam 1965.4:10-14]

Q.586 (177-01)

イスラム教は信徒に弱く貧しくあることを禁じていますか。またその禁止を示す根拠はありますか。またそれが禁じられる理由は何でしょうか。ご説明願います。願わくは貴殿の説明によって、我らの同胞であるムスリムたちが認識にいたりますように。

A.586

あなたの質問に答えるにあたって、我々はまず真

のイスラムの状況について説明することが望ましいだろう。イスラム教は崇高な宗教であり、それに優るものはない。なぜなら、アッラーに是認された宗教だからである。それは以下のアッラーの啓示の通りである(「イムラーン一家」の章第19節)。「真のアッラーの御許の宗教はイスラムである」¹²⁾。また以下の啓示もある(「改悛」の章第33節)。「あの御方(アッラー)こそが、御導きとhaqq(真実)の宗教を持たせ、これがあらゆる宗教に優ることを見せつけるために、たとえそれを多神教徒たちが嫌がったとしても、その使徒を遣わし給うた御方である」¹³⁾。もう一つアッラーの啓示を挙げる(「食卓」の章第3節)。「今日わしは、汝らのために宗教を完成し、汝らの上に完全なる恩恵を与え、わしはイスラムを汝らの宗教として認めた」¹⁴⁾。

次に我々は、まことにイスラム教はアッラーの所有物であり、全ての創造物は唯一アッラーだけを永遠に讃え、神と見なすということを理解せねばならない。アッラーの啓示は次の通りである。「天にあるものも、地にあるものも、そして天使も全てアッラーに平伏し、決して思い上がることはない。彼らは上におわす神を畏れ、命じられたことは何でも実行する」(「蜜蜂」の章第49-50節)¹⁵⁾。上記のアッラーの啓示を注視すれば、まことにアッラーは強大にして勇敢な御方であることに疑いの余地はない。アッラーこそが偉大さと崇高さを兼ね備えた最も神聖なる御方であり、宗教の全てにおいて見せるため、それによりアッラーの御言葉(旗標)が最も優れており、宗教という名のものはアッラーの御ためにあるべきことを示すため、アッラーはイスラム教を選び給うた。

実のところイスラム教が「力強い宗教」であることは明白である。なぜなら、その強さは至高なるアッラーの強大さを拠り所としているからだ。そしてイスラム教が強いからこそ、異教徒との闘いにおいて彼らを打ち負かすことができるのであり、それ

12)「アッラーの御目よりすれば、真の宗教はただ一つイスラムあるのみ」(『コーラン(上)』p.75)。

13)「彼こそは御導きと真理の宗教とを持たせて使徒を遣わし給うた御神。この(宗教)をあらゆる宗教より上に高く揚げようとの大御心じゃ。多神教徒の人々には気の毒だが」(『コーラン(上)』p.255)。

14)「今日、ここにわしは汝らのために宗教を建立し終った。わしは汝らの上にわが恩寵をそそぎ尽し、かつ汝らのための宗教としてイスラムを認承した」(『コーラン(上)』p.144)。

15)「天に在るものも、地を匍うものも、すべては(アッラーの)御前に額突く。天使らととも同じこと。決して思い上ったりすることはない」(『コーラン(中)』p.80)。

はアッラーが手にし給う強さを以てイスラム教徒を助け給うからである。またイスラム教徒の地位はアッラーからの御加護によって尊ばれる。そしてイスラム教徒は本当の意味での強さを見せつけるよう命じられている。それは以下のアッラーの啓示の通りである（「戦利品」の章第60節）。「彼らと対抗するために、できる限りの力と騎馬隊を準備し、アッラーの敵と汝らの敵、そしてその他の、汝らは知らないがアッラーは知り給う敵どもを恐怖に陥れてやれ」¹⁶⁾。

実のところ、信徒と呼ばれる者は強き者である。これは以下の啓示の中でアッラーが説き給うている（「イムラーン一家」の章第139節）。「汝らが信徒であるならば、汝らこそが最も上である（最も強い）」¹⁷⁾。その理由は、「イスラム教徒の強さ」があるからこそ、イスラム教は強大且つ崇高となり、至る所に広まり、至る所で勝利を取めることができるからである。イスラム信徒そのものが宗教の「武器」となり、そして戦時と平時における備えの道具となるのである。

アッラーの啓示（「勝利」の章第29節）は以下の通りである。「ムハンマドは使徒であり、彼と共にある人々（信者）は不信心者に対しては実に強く、お互いの間では親切である。汝は彼らが跪き、額をつけて（祈り）、アッラーの恩恵と御満悦を求めのを見るだろう。彼らの額には跪拝の跡がある。律法や福音書でも、それはまるで作物が柔らかな芽を出し、さらに丈夫になり、さらに生長し、茎の上に乗すぐに立ち、それを植えた者たちを驚嘆させるようなものであると彼らが例えられている。それは不信心者どもを憤慨させるだろう。アッラーは信じて善を行う者たちに御赦しと多大なる報酬を約束し給うた」¹⁸⁾。

先ほど上で解説した複数の節の説明を通して、全

16)「さ、汝ら、彼らにたいして、できるだけ軍勢と繋ぎ馬を用意せよ。それでアッラーの敵と汝らの敵を嚇してやるがよい」(「コーラン(上)」p.246)。

17)「汝ら、弱気になってはいけない、悲しんではならぬ。ただ信仰さえしておれば、きっと汝らの方が上になる時が来る」(「コーラン(上)」p.95)。

18)「ムハンマドはアッラーの使徒。彼に従う者どもは異教徒にはきつく、仲間同士ではいたわり合い、あれ見よ、腰を屈め、ひれ伏して、アッラーのお恵みを乞い、その御嘉賞を得ようとしておる。あの人々は顔を一日見ただけですぐそれとわかる。跪拝のあとがついているから。律法にも福音にもこういう人々の譬えがある。すなわち、見事に新芽をふき、とんとん芽を伸ばし、みるみる太くなり、茎がびんと立って、種播きたちを喜ばせる一粒の種のごとし、と。それがまた罰当りどもには大変な癩のたねになろうという次第。信仰ぶかく義しい人間には、アッラーが罪の赦しと素晴らしい御褒美を約束し給うた」(「コーラン(下)」p.135)。

てのイスラム信徒は信仰するイスラム教に対し正しく善き視点を持たなければならない。イスラムは強い宗教であり、その基本原則、精神と魂、そして意図や目的の何れにおいてもいえることである。イスラムは、低劣さにつながり、信者に対する侮辱をもたらすあらゆるものと完全に対立する。イスラムは低劣になり、弱くなり、あるいは卑しくなることを容認しない。それどころか、身体を傷つけ、精神や魂を破壊し、または理性を壊すであろう全ての企てに反対する。また誉れに欠け、強さに欠け、苦難の多い状況で信徒が生きるのを見ることを認めない。イスラム信徒を高め得る発展の場で、躊躇なく共に競うことがイスラムの原則である。なぜなら、まことにイスラム信徒の姿は崇高且つ最良であるからだ。これについてはアッラーがその啓示の中で説き給うている。（「イムラーン一家」の章第110節）。「汝らは人類のために出現した最良の共同体である。それは汝らに善を行うことを命じ、悪事を行うことを禁じ、そしてアッラーを信じるためである」¹⁹⁾。

健全な理性は、イスラムの強さはムスリムの強さにあり、その崇高さは彼らの崇高さにあると述べるだろう。よって、ムスリムは理論的だけでなく実践的な強さもしっかりと持たなければならない。もしムスリムが弱ければ、本当のイスラムの真実を描くことはできず、またイスラムの真実を実践的に見ることはできない。よって彼らは真のムスリムになることはできないのだ。もし彼らが強くなければ、人は彼らのことを弱いと言うに違いない。そしてもし彼らが弱ければ、つづいて人はイスラム教が弱いと言うだろう。しかしこれはイスラム本来の状態と極めて相反することである。自らの宗教を固く信じていないイスラム教徒たちは、確かに弱い人々と呼ばれるにふさわしい。なぜなら、アッラー御自身がその啓示の中で次のように仰せになっているからだ（「女」の章第97節）。「まことに、我が身に害をなしているところを、天使に召された人々に、天使は『汝らはどのような有り様であったか』と尋ねた。彼らは『我々は地上で（抑圧された）弱い者でした』と答えた。すると天使は『このアッラーの大地は、汝らがどこへでも移住できるほど広いではないか』と言った。このような彼らの住処は地獄の業火であり、それはなんと

19)「汝らは今まで人類のために生れ出た集団の中で最上のもの。汝らは義ただしいことを勧め、いけないことを止めさせようとし、アッラーを信仰する」(「コーラン(上)」p.91)。

悪しき場所である」²⁰⁾。

明らかに、イスラム教徒が弱くなることは許されない。なぜならイスラム教は弱さに直面することはないからだ。よって全てのイスラム教徒は、その弱さゆえに抑圧されることはない。なぜならこれは、強さ、崇高さ、そして栄光を核となすイスラムの基本原則と相反するからである。それをイスラムの基本原則として認める時、我々は、まことにイスラム教が貧しさを受け入れることはなく、それどころか貧しさは激しく反対されると認めても支障はないだろう。なぜなら、それはイスラムの基本原則と教えに反するからである。

これと関連して、預言者ムハンマドは次のようにおっしゃった。「上の手(施す者)は下の手(物を乞う者)より良い」。つづいて預言者ムハンマドはその信徒たちに奮励努力するよう勧め、弱く低劣であってはならないと説いた。それは次の通りである。「あなた方の一人が縄を持って薪を集めに行き、それを売ることは、与えられるにせよ、与えられないにせよ、人に乞い求めるよりは良い」。確かに「乞い求める」行為は、己を卑下し貶めることになり、そして人格を失うことにもなる。イスラム教徒が物乞いになることは、もしその行為が宗教を貶めることになり、それが世界の注目の的になるならば、それは不適切である。イスラムは信徒に、努力し働くことを求めている。アッラーの啓示は次の通りである(「改悛」の章第105節)。「言ってやれ(ムハンマドよ)!努力せよ。きっと汝らの努力をアッラー、その使徒、そして信者たちが見ているだろう」²¹⁾。もう一つアッラーの啓示を挙げる(「集会」の章第10節)。「礼拝が終わったならば、汝らは地上の方々に散り、アッラーの恩恵(糧)を求め、大いにアッラーを思うがよい。願わくは汝らが勝利を得るように」²²⁾。

まことにイスラムはその信徒たちに生きるための道を開き、彼らの肉体、精神、そして理性が進歩する

20)「われとわが身に害なしているところを天使らに召された人たち。天使らがこれに「汝らどのような状態であったか」とお訊ねになると答えて言う、「われらは地上では、ひどくいためつけられておりました。」すると(天使らは)「だがアッラーの大地はあれほど広いものを、どこへでも居を移せばよかったではないか」と言う。このような徒の行きつく先は、ジャハナム。まことに情ない行き先きよ」(『コーラン(上)』p.128)。

21)「言い聞かせてやるがよい、「さ、お前たち(なんでも)やるがよい。アッラーはきっとお前たちの所業を御覧になろう。それから使徒も、一般の信徒たちも」(『コーラン(上)』p.269)。

22)「礼拝が終了したら、方々に散って、今度は大いにアッラーのお恵みを求めるがよい。但し、繰り返し繰り返しアッラーを念ずることだけは忘れぬよう。そうすれば必ず商売繁盛しよう」(『コーラン(下)』p.198)。

ために必要なものを用意している。もしあるムスリムが職に就かず、生来のやるべき責務を最善を尽くして履行しようとしなければ、その者はいずれ己に、社会に、そして来世でアッラーに対し責任を負うことになる。そしてその者は役に立たず、己を貶める人間となり、その者は貧者となる。これはムスリムである人間が直面すべき道ではない。これこそがサイイーディナ・アリー・ビン・アビー・ターリブが以下の文言を述べた所以である。「貧困は不信心に近い」。この文言は生きたいと願うムスリムに生きる望みを与えることを意図しているのではないのか。なぜなら、貧困や困窮は卑しさと弱さを示す。それどころかその者は不信心者と化し、あるいは善行の報いを受けることができず、イスラムの最大の敵となり得るからだ。イスラムはいかなる形や形態においても不信心者を受け入れることはない。なぜなら、その者はイスラムの敵だからである。貧困や困窮が不信心につながる可能性があるゆえに、サイイーディナ・アリー・ビン・アビー・ターリブはまた次のように述べている。「仮にその貧者が男だったならば、私はきっと彼を殺していただろう」。

まことに弱さと貧しさはイスラム教によって激しく反対されるということを確信するには、上記の説明を以て十分だろう。なぜなら両者はその発展を阻み、その崇高さを汚すからである。

アッラーが最もよく知り給う。

■第178号 [Qalam 1965.5: 14-16]

Q.587(178-01)

住民がイスラム教徒から成る多くの国々では、犯罪などといった事項に関して、今日西欧諸国に倣った法規範を施行しているように見えます。しかしこれらの法にはイスラム法に反するものがあります。この件に関して貴殿のご意見はいかがででしょうか。

A.587

あなたが説明したことは現に起きていることであり、誰もそれを否定できないだろう。加えてここマレー諸島の国々においても、未だにそれを実践している。但し、僅かな分野は例外である。例えば、ニカー[婚姻契約]、タラーク[夫が妻に行う離婚宣言]、そしてそれに関わる分野では、イスラム法を規範としている。それらさえも往々にして、時代と状況の要求に応じさせるなどと言っている一部の勢力に常に脅かされている。しかし、実のところそれは真のイスラム

の教えから逸脱している。あなたの提示した問いは明確に言うと、アッラーの掟を以て裁きを下さないことは法的にどうなるのか、ということになる。実のところこの問いは政権の中枢を掌握する人々、とりわけ“Ulū al-Amri”と呼ばれる人々、すなわちムスリムの問題を管理する人々が軽視してもよい些細な問題ではない。これらの人々こそが道に迷う人々を原点に回帰させる重要な役割を担うべきなのである。彼らこそイスラム法が実施されず、それどころか西欧の法、すなわち人間の創造した法が採用され、神の創造した法に代わって指針となった責任を負うべき人々である。例えば飲酒、窃盗、女性の純潔への陵辱、あるいは姦通やその他の数多くの犯罪に関する法は、イスラム法に則って実施されていない。上記の刑法がイスラムに則って実施されたとしたら、人間の利得(利益)を害する、あるいは損なうのだろうか。もしこのような考えを持った者がいたとすれば、まことにアッラーが公正であられることを信じないことを意味する。イスラムにおいて人間の利益のために完全なる掟を定め給うた御方であるアッラーの公正さを信じない者は誰でも、アッラーに背いたことになる。アッラーの法以外のもので裁きを行う人々についても同様であり、それは多神崇拜につながり得る。このことは、アディー・イブン・ハーティムの伝える以下のハディースと関連付けることができる。「アディー・イブン・ハーティムが『彼らはアッラーを差し置いて律法学者や聖職者を神となしている…』という節(「改悛」の章第31節)²³⁾の終わりまで聞いた時、アディーは預言者に『神の御使いよ！ 私たちは律法学者や聖職者を拝しているわけではありません』と言った。そこで神の御使いは『あなた方は物事がハラル[宗教上許された事項]かハラムかを彼らに尋ねるではないか。そこで彼らは自分たちの見解に基づいて判断を下し、そしてハラムであることをハラルとし、ハラムであることをハラムとしているのだ』とおっしゃった。アディーは『その通りです』と言った。そこで神の御使いは『それこそがアッラーを差し置いて律法学者や聖職者を神として讃えると言われることだ』とおっしゃった。

このハディースにおいて、以下のことが明らかとなっている。「律法学者や聖職者を神として讃える」という行動は、上記の会話の中で認識されているよ

23)「彼らは、アッラーをさし置いて、仲間のラビや修士を主とあがめている」(『コーラン(上)』p.255)。

うな、ひれ伏し拝することを意味するのではなく、アッラーによって下されたことに従わず、人間の問題を裁くために彼らに法的判断を仰ぐことを意味する。もしアッラーが姦通は禁止である、あるいは利子は禁止であると仰せになったなら、それらの事柄は永遠に禁止であるという裁きが出たことを意味する。よってアッラーによって禁じられたことをハラルとするような行動を取ることは許されない。例えばアッラーの法に反しているにもかかわらず、一部のイスラム教徒の国々で西欧の国に倣った法が施行されていることで、強要がない限りにおいて性交渉を行うなどといったことである。そのような卑劣なことを行った両者の間に相思相愛の感情があった場合、それに対して政府は何を以てしても裁きを行うための干渉をしない。これは姦通がハラルとなることを意味し、それに対し法が干渉することはなく、その法はアッラーがハラムとしたことをハラルとしているということは極めて明白である。よってこれは多神崇拜の例の一つである。完全な信仰の条件は、ムスリムがあらゆるアッラーの法に従い、それを尊重すること、すなわちその命令を実行するために努力することである。もしアッラーが何らかの事柄を命じ、あるいは裁きを下し給うたならば、人がそれを無視することは許されない。なぜなら、アッラーはおおよそ次のように仰せになっているからだ(「部族同盟」の章第36節)。「信徒の男も女も、アッラーとその使徒が何らかに裁きを下し給うたならば、勝手に選択することは許されない。そしてアッラーとその使徒に背く者は誰であれ、まことに彼らは明らかに迷える者である」²⁴⁾。

またアッラーは節(「光り」の章第51節)の中で、おおよそ次のように仰せになっている。「本当に信者たちの言葉はというと、彼らの間を裁くためにアッラーとその使徒に呼び出されると、すなわち(彼らは言う)『我々は聞き入れ、従います』。そのような人々こそ勝利を得る者である」²⁵⁾。

上記のアッラーの文言に基づけば、「アッラーの命

24)「男でも女でもおおよそ信者であるからには、アッラーと使徒が何かお決めになった以上、自分勝手に事を処理することはできぬ。よいか、アッラーとお使徒の言いつけかぬ者は、あきらかに迷いの道を歩いておるのだ」(『コーラン(中)』pp.292-293)。

25)「本当の信者であれば、どちらが正しいか裁きうけにアッラーと使徒の前に喚び出されても、「うけたまわりました。お言いつけに従います」とただ一言。こういう人々だけは必ずいい目を見るであろう。アッラーとその使徒の言いつけに従い、アッラーを恐れ、畏敬の念を抱く人、そういう人々こそ最後の勝利者となる」(『コーラン(中)』p.198)。

命を聞き入れ、従う」という二つの態度こそが真の信心であり、認められる信仰を示すことは明らかである。それに対し、アッラーの命令を聞き入れようとせず、それに従おうとしない者は、真の信心と認められる信仰の敵となり、その者は最終的にアッラーの法の境界線から外れることになる。

アッラーの法以外をもとに評決を下す、あるいは裁きを下す者が過ちを犯していることの証明を補強するものとして、アッラーがそうした者は不信の徒、不義の徒、そして邪悪の徒であるとはっきりと仰せになっていることが挙げられる。「食卓」の章第44節でアッラーは次のように仰せになっている。「アッラーが下し給うたものによって裁かない者は誰でも、彼らこそが不信(不服従)の徒である」。「食卓」の章第45節では「アッラーが下し給うたものによって裁かない者は誰でも、彼らこそが不義(横暴)の徒である」と仰せになっている。さらに「食卓」の章第47節では「アッラーが下し給うたものによって裁かない者は誰でも、彼らこそが邪悪(放埒)の徒である」と仰せになっている²⁶⁾。

結論としては以下の通りである。アッラーが下し給うたことに従わずに法を実施する信徒は、アッラーの法が実施できると信じていない状態にあり、よってその者は不信者である。そしてアッラーの法は実施できると認めてはいるが、その法を実施しようとしないうる信徒は不義で邪悪な徒、つまり横暴で放埒な者である。

イスラム法は平易で、あらゆる時代や場所に適した法である。なぜなら過去の時代、イスラムはその法の施行の下で栄光を手にしていたのであり、全ての成人ムスリムが彼らの法を実施していたからである。アッラーが最もよく知り給う。

26)「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。……我らはその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。……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)』「食卓」44-47節、p.154)

■第180号 [Qalam 1965.7: 17-19]

Q.588(180-01)

死んだ人の魂が生きている人に乗り移り、(生きている人に乗り移る時、本人は無意識のまま)「私は以前、何々だった者である」と告白することはあり得ますか。また、目に見えない「ワリー・アッラー」[神の友]と言われる人が生きている人に乗り移り、そして「私は何々という名のワリー・アッラーである」と告白し、色々な良き内容の忠告をすることはあり得ますか。イスラム教の観点からお答え願います。

A.588

魂に関する問題は、一般的に理解されている通り、(人間と動物の) 肉体の中にあり、肉体を生かすものである。そして魂が肉体から離れる時、肉体は死に至る。コーランの中では、魂という言葉は多くの意味を含んでいる。その中には、先程述べた一般的に理解されているような(命という意味の) 理解が含まれる。コーランの中で「わしが完全にその形を作り、それからわしの靈魂をそれに吹き込んだ時、汝らはそれに跪拝せよ」(『アル・ヒジュール』の章第29節) と記されている²⁷⁾。その意味は次の通りである。ここではアッラーはアダムのことを語っておられる。預言者アダムを土から作った後、その肉体に魂を吹き込み、それにより預言者アダムは生きることができた。そして天使たちは、預言者アダムの力を認め、彼に跪拝するようにというアッラーの御命令に従った。

例えば、「コーランは誠実な靈魂(ジブリール)によってもたらされた」(『詩人たち』の章193節) に記されているように、時として魂は「天使ジブリール」を意味する²⁸⁾。例えば、「アッラーは啓示と共に天使ジブリールを下された」(『蜜蜂』の章第2節) に記されているように、時として魂は「神の御告げ」を意味する²⁹⁾。

次いで、ユダヤ教徒らなどが預言者ムハンマドに対し、実のところ魂とは何なのかと尋ねたことについて記されている。そこでアッラーは以下の節の中でそれに答え給うた。「(ムハンマドよ) 汝らに彼ら

27)「わしが彼の形を作って、これにわしの息を吹き入れたなら、汝らひれ伏して跪拝せよ」と仰せられた時のこと」(『コーラン(中)』p.67)。

28)「かの誠実な霊が天から携えて来て、汝の心に下し、もって汝を警告者に仕立てたもの」(『コーラン(中)』p.224)。

29)「天使に御言の息吹をもたせて、僕らの中の御心にかのうた者の上に下し、「われよりほかに神はない。されば汝らこのわしをこそ懼れかしこめ」と人々に告げるよう(命じ給う)」(『コーラン(中)』p.73)。

は靈魂について尋ねるだろう。言ってやれ。『魂は私の神が管理するものである』と」(「夜の旅」の章第85節)³⁰。この節の意味は次の通りである。もし魂の真実を知りたいとしても、誰もそれをはっきりと説明することはできない。預言者ムハンマドでさえも知らないのである。なぜなら魂に関する問題はアッラーが管理するものだからだ。魂の定義(意味)を議論するウラマーあるいは学者たちのなかには、魂は秘められた神秘であり、水が管を流れるように、肉体へと流れ込むことができると主張する人々がおそらくいるだろう。彼らは上述の意味の証明を提示しているが、彼らの説明は全て真の学問的説明として満足できるものではない。よってこれは、先ほどの節の最後に記された「汝らに与えられた知識は僅かなものに過ぎない」というアッラーの説明とまさに一致する。魂はアッラーが管理するものであり、秘められて目に見えず、その使徒さえも管理することは許されないものなのだ和我々が理解したならば、誰もその真実をわざわざ知ろうとする必要はない。それは本当のところどうなのか、また肉体から抜けて別の肉体に乗り移る力はどこにあるのかを断定することは難しいのである。

死者の魂が生きている人間に乗り移るという信仰、あるいは“al-tanāsukh”と呼ばれる信仰は、上述のal-tanāsukhを信じる人々の間に昔からよく根付いていた。この信仰はイスラム教の教えに反し、それどころか法的に“il-ḥād”、すなわち迷ったがゆえにイスラム教から逸脱したことになる。(死亡した別の人間の魂が乗り移ったなどと言って) 霊が乗り移っている人間の告白は実のところ、特に本人が無意識の状態にある場合、それは全て魔術に数えられる。同様に、先ほどの降りてきた者による告白、すなわち自分は何々という名であるというワリー・アッラーの魂がこれこれ……と話し、またこれこれ……と忠告を与えること、これらの全ては魔術と見なされる。なぜなら死者の魂、とりわけワリー・アッラーなどといった良き人々の魂が生きている人間の肉体に乗り移ることは一切ないからである。

生きている人間の肉体に乗り移ることができるものとは、邪悪な類いの魂(al-ruh al-sharīrah)であり、それはジン[妖霊]とシャイターン[悪魔]の影響か

30)「みなぎ霊について質問して来るであろう。こう言ってやるがよい、「霊は主の御言から(生ずる)もの。お前たちが元来授かっておる知識はまことに些少なものと」(「コーラン(中)」p.106)。

ら生じている。彼らは人間を惑わすため、あるいは彼らを信じ始めた人間を騙すために、憑依された者に影響を及ぼし、その者が伝えた目に見えない話を信じるに至る。しかし、目に見えない事柄に関する予言あるいは占いを信じることは宗教で禁じられており、大罪と見なされる。

Q.589 (180-02)

1. 楽園と地獄は永遠なのでしょうか。またその二つが永遠でないと信じる者は法的にどうなりますか。2. 以下の節の意味は何でしょうか。(a) Lābithīna fihā ahqābā, (b) Lābithīna fihā ahqābā, (c) Fa’ahyākum thumma yumītukum thumma yuḥyīkum thumma ilayhi turja’ūn.

A.589

楽園と地獄の二つはアッラーによって破滅から除外された場所である。なぜなら両者は、行いの報いが与えられた人々のためにアッラーが用意し給うた住処だからだ。信者はアッラーがその下僕に与えし恩恵の印として楽園に入れられる。そして不信心者はアッラーの公正さの印として地獄に入れられる。もし両者が滅び去ったならば、それはもはや報いを与える意味がなくなることを意味する。コーランの中には楽園と地獄が永遠であると説く節が数多くある。「彼らは永遠にその中に留まる」という節は、楽園と同時に地獄もまた永遠であることを示しており、一方それを否定することは不信心を意味する。

(a)「全てのものはアッラー御自身を除き、滅び去る」。この節の意味は明らかである。すなわち、アッラー御自身はいかなる時も一切滅び去ることはなく、それに対し他ものは全て滅び行く。これと関連して、アル=イマーム・アッ=スユティーは、アッラーによって破滅から除外されたものは8つあるとしている。すなわち、アッラーの座る王座、台座、地獄、楽園、靈魂、書板と筆である。

(b)「放埒者(不信心者)はずっと地獄の業火の中に住む」。この節の意味は、彼らは絶え間ない時間、地獄の業火の中で懲罰を受けるということである。

(c)「アッラーは汝らを生かし、そして汝らを死に至らせ、そして再び生き返らせ給う。そして汝らは(アッラーの)元に戻される」。この意味は次の通りである。アッラーは人間の最初から最後まで過程について語っておられる。人間は元々存在していなかった。そして母親の体内にある一匹の精子が一掴

みの血の塊となり、次に一塊の肉となり、その後靈魂(命)が吹き込まれ、結果この世に誕生した。この世で人生を送った後、寿命が来てその者は死ぬ。その後、来世にて二度目の人生を送るために再び墓から起こされる。そしてそこで、その行いの報いを受けるために神の御許に帰る。もし行いが良ければ楽園で報いられ、もし悪ければ地獄で報いられるのだ。

アッラーが最もよく知り給う。

■第181号 [Qalam 1965.8: 13-14]

Q.590 (181-01)

私は多少宗教を学習した若者です。ですが私は他宗教を信仰する若者と多くつき合っているため、五回の礼拝の時間が来ても友人に見られるのが恥ずかしくて、時折私の心の中にその義務を怠る誘惑の気持ちが生じます。私の心を誘惑する感情を打ち消し、宗教的義務に忠実な人間になれる道はありますか。またそうした悪しき感情に乱されたことによって、私は罪を犯したことになりますか。道を示して下さいようお願いします。

A.590

確かにそうした悪しき感情は常に人の思考を乱し、そしてそれはシャイターンからもたらされる。そのシャイターンこそが様々な悪しき事柄を心にささやくのである。大抵、生活において失敗をしている人々はそうした悪しき感情に誘惑され易い。例えばお金の不自由している、あるいは失業している、あるいは商売で損をした、あるいは家庭生活に失敗した、あるいは交友関係に影響された、などといった人々である。そうした悪しき感情が激しい誘惑を特に引き起こすのは、その者の心が弱い、あるいは強い決意に欠けている時である。

この弱さの原因は、その者が受けた宗教教育や学習の脆弱性にある。もし人が幼い頃から完璧な良い宗教教育を受けたならば、神の御心により、その者が受けた良き教育は精神の中で強固なものとなり、大人になるまで影響を与えるだろう。それに対して、もし良き教育と宗教の教えを子供の頃から植え付けなければ、精神を改めることは大人になるにつれてますます困難となる。それにより強い決意に欠け、さらに心は弱くなり、心や思考を誘惑する悪しき感情が起こるのを避けるために努力ができないのである。もしあなたが心が弱く、強い決意に欠ける人間ならば、それはあなたが心の中の悪しき感情、すなわちあ

なたが述べたような五回の礼拝の義務の履行を怠るよう誘惑する気持ちに負ける原因となる。それどころか、あなたがより多くの宗教上の禁止事項を行うよう誘うだろう。

心の弱さと決意の欠如は宗教教育の不足が原因である。よってこの側面の欠如こそ、あなたがすぐに克服すべきことである。よってここでの忠告として、より多く、そしてより熱心に宗教の知識を再度学ぶことを勧める。一生懸命アッラーの御配慮あるいは御加護を請いなさい。願わくはあなたがシャイターンの誘惑から生じた悪しき感情から解放されるように。同時にシャイターンの誘惑からあなたの身を守って下さるよう請うのである。“a‘ūdhu bi Allāhi mina al-shaytāni al-rajīm”[私はアッラーに、シャイターンの悪からの避難所と御加護を求めます]と唱える回数を増やさない。また、例えば、「言え、『私は御加護を請い願う。人間の主、人間の王、人間の神に。こっそり出沒してささやく者の悪から逃れて。それが人間の心にささやくジンであろうと、人間であろうと』」など、聖なる節を読む回数を増やさない。

その他にも、慈善につながる善行あるいは良き働きを増やさない。例えば、困窮している人を助ける、お金の不自由している人を助けることである。能力に応じてリングット通貨、労働力あるいは有益な意見を出すことによってである。個人的に行うのでもいいし、あるいは慈善団体またはスポーツの分野で奉仕するのもいい。その分野で奉仕あるいは活動が行われてさえいれば、これにより悪しき感情あるいは悪しき思考が起こり、誘惑することを避けることができるだろうし、そうした事柄を忘れることができる。同様に、時間がある時は聖典コーランを読む回数を増やさない。そうすることでアッラーに対する信仰心が増し、アッラーが勇敢にして万有の主であられることを信じ、そして馬鹿げた考えから心、感情、そして思考を平穩にすることができるのだ。

先ほど上で説明した忠告を実践する心の誠実さによって、それがあなたを乱す悪しき感情を消す一つの道となり、そしてあなたが宗教的義務に忠実な人となることを願う。それによってアッラーはあなたに恩恵を御与えになり、そして悪しき感情に乱されたことによるあなたの罪を御赦しになるに違いない。

アッラーが最もよく知り給う。

Q.591 (182-01)

あるイスラム教徒が精霊に一頭の山羊を捧げると誓いました。望みが叶うとその者は一頭の山羊を購入し、そして「精霊がもう誘惑してくることがないように、この山羊を捧げることを誓います」と述べながら、その山羊の頭に黄色に着色された米の磨ぎ汁などをかけました。その後、ハッジ[巡礼]を果たした人にそれを屠るよう命じました。そこでハッジを果たした人は、「ビスミッラー」[[慈悲深く慈愛あまねき神の御名に於いて]というアラビア語の定型句]と唱えながらその山羊を屠りました。このようなやり方で屠殺された動物をイスラム教徒が食べることはハラールでしょうか、あるいはハラムでしょうか。このような誓いを立てた者、また屠殺を行った者は法的にどうなりますか。

A.591

あなたが質問したような、誓いを立てた者と屠殺を行った者が法的にどうなるのかについて説明する前に、まずここで誓約の意味とそれに関連する事柄を説明することが望ましいだろう。「誓約」(nazar)は、普段マレー語では「membayar niat」とも言われる。よって誓約を立てたものは、イスラム法学用語に従うと、「誓いの言葉を以て何かを行うことを心に誓う者を指す。当初義務ではなかったことが、誓いによってそれを行うことが自身の義務となる」。誓約とは、「行うと誓うこと」を意味する場合もある。例えばサダカを行う、困窮者をもてなす、または巡礼に行くなどといったことであり、誓いを立てたその者はその勤めを果たす責任を負う。そしてそれを別の勤めに代えることは許されない。

また「行わないと誓うこと」を意味する場合もある。例えば禁煙する、人の陰口をたたかない、または違反行為を行う場に行かないなどといったことであり、誓いを立てた者は上述の事柄を行わない責任を負う。

誓約は「アッラーに従う」事柄において、つまりアッラーの御許に近づくために立てねばならない。それによって報酬を得ることができるのである。「アッラーに背く」事柄において誓いを立てることは禁じられている。例えば酒を飲む、賭け事をするなどと誓うことである。さらに、「ムバーフ」または「許される」事柄を行うあるいは行わないと誓うこと、例えば食べるあるいは食べない、歩くあるいは歩かないなどと誓うことは、誓約として無効である。つまりも

しそれを果たしたとしても、その報酬は何もない。

これと関連して、アッラーは次のように仰せになっている(「牡牛」の章第270節)。「汝らがどんな財を施そうとも、汝らがどんな誓いを果たそうとも、まことにアッラーはそれを知り給う。不義を行う者が助けを得ることはない」³¹⁾。この節の意味は次の通りである。アッラーが汝らに課した義務、例えばザカートや扶養している妻子の生活費などを払うこと、あるいはアッラーに従う事柄において汝らが行うと心に誓い、己自身に義務として課したことは何でも、後にそれを実行することで誓約を果たしたならば、まことにアッラーはそれを知り給う。つまり、汝らが施したことや誓ったことの全てをアッラーは知り給い、それに対し報酬を与え給う。また不義を行う者が御加護を受けることはない。すなわち、ここでいう不義を行う者とは不適切なサダカを行う者、あるいは自慢(見せびらかす)のためにサダカを行う者、あるいはハラムとされる財産からサダカを行う者、あるいは上述の質問の中に出てきたような誓いを立てる者のことである。彼らはアッラーの懲罰から逃れるための助けを得ることはできない。

この節は不義を行う者に対する厳しい警告となっている。そして、精霊が誘惑してこないことを願い、精霊に山羊を捧げることを誓うという行為、すなわち、あたかもその精霊が益や害をもたらす力を持っていると信じるかのような行為は、法的に多神崇拜行為であり、それは己自身を虐げることになる。なぜならそれを改悛しない限り、アッラーがその罪を赦し給うことはないからだ。よって、そのような誓いを立てる者は法的に多神教徒と見なされる。ゆえにその行為を反省し、それを繰り返さないことを約束することで改悛しなければならない。

「ビスミッラー」と唱えながらその山羊を屠った、ハッジを行った者は、山羊が死んで死骸になることから救ったとして報酬を得ることができる。それはもし精霊の名の下に屠殺が行われることが運命付けられていた場合である。つまりもしその屠殺がイスラム法に則って行われたならば、すなわち屠殺を行った者がイスラム教徒で、鋭利な道具で屠り、喉仏(気道)と喉(食道)を切り、アッラー以外の名を唱えたのでなければ、その肉をイスラム教徒が食すこと

31)「汝らどんなことに金を使おうと、どんな願立てをしようも、アッラーはすっかり御存知。不義をはたらく徒には助け手もない」(「コーラン(上)」p.67)。

はハラルとされる。これと関連して、アッラーは次のように仰せになっている(「食卓」の章第3節)。「汝らは死体、血、豚肉、アッラー以外の名の下に屠殺されたもの、絞め殺されたもの、打ち殺されたもの、墜死したもの、突き殺されたもの、猛獣に食われたもの、但し汝らが屠ったものは別であるが、これらを食べることは禁じられている(ハラムである)。そして偶像崇拜の名の下に屠殺されたもの、そして賭け矢で運を決めること(も禁じられている)。これらは全て忌まわしきものである……」³²⁾。

Q.592(182-02)

(1)故人への贈り物として礼拝、断食、そして七万回のズィクル[アッラーの御名の念唱]のフィドヤ[宗教的義務を免除される代わりに行うこと]を行うことは許されますか。(2)宗教指導者、ウラマー、そして四大マズハブにタクリード[信徒がウラマーの見解に従うこと]すると、法的にどうなりますか。

A.592

(1)シャーフイー派の法学書の中で、ウラマーらは断食を行えなかった故人のために「断食のフィドヤを払うことは許される」ことに同意している。それは彼らが法的判断を行う上での拠り所となる文言が存在するからである。その中に、ブハーリーとムスリムの伝承による次のような預言者ムハンマドのハディースがある。「断食を行えなかった故人の代わりに、その後見人(家族)が断食を行いなさい」。また別のブハーリーとムスリムの伝承による預言者ムハンマドのハディースは次の通りである。「あなたの母親の代わりに、あなたが断食を行いなさい!」これは、ある女性が預言者ムハンマドに、断食を行うという誓約を果たせぬまま亡くなった母親の代わりに断食を行っても許されるかを尋ねた際の、預言者ムハンマドの命令である。

「礼拝のフィドヤ」については、彼らの見解は一致していない。大半はそれを容認しておらず、また容認する者もいるがその指針となる確かな文言はない。イマーム・アッ=スブキーが、礼拝を行わずに亡

くなった家族の一人の代わりに礼拝を行ったことがあり、脆弱と言われているがハディースの伝承があるがゆえに、単にこれらを根拠として彼らは「礼拝のフィドヤ」を容認している。それどころか、断食と同様に、もし故人が遺産(財産)を残したならば、その中から礼拝を行うことはその故人の後見人にとって義務であると主張している者もいる。イマーム・アッ=スブキー自身は、なぜ礼拝のフィドヤを行ったのかを次のように述べている。「私の身内の一人が五回の礼拝を行わないまま亡くなったので、私はキヤース[宗教上の問題に関する類推]によって断食と同じように代わりに行った」。

明らかに、礼拝のフィドヤを容認する論拠となり得る文言はコーランや真正ハディースの中にはない。それどころか、シャーフイー派における確定的なカウルによれば礼拝のフィドヤを行うことは許されない。なぜなら、預言者ムハンマドや教友たちによるwāridu(前例)がないからだ。

むしろ我々は、「礼拝のフィドヤ」があると、宗教の柱となる礼拝の義務を軽視するよう民衆を促しかねないと考える。礼拝を行うことは宗教を確立することを意味し、それを怠る者は宗教を崩壊させることを意味するのではないのか。裕福な者はいずれ礼拝を粗雑に行うことになるのではないか。なぜなら裕福な者は、怠った全ての礼拝を償うためにいずれ自分の遺産が使われることが許されると考えているからだ。それは「礼拝のフィドヤを容認する」ファトワが存在するからで、それはイスラム教の原則を強固なものとする目的と相反している。

「アッラーの他に神はなし」と七万回ズィクルを唱えたと、それにより報酬が与えられる。なぜなら、その句こそ最良のズィクルであるからだ。しかし、「アッラーの他に神はなし」と七万回ズィクルを唱えることで、故人を地獄の業火から救い出せるという根拠は疑わしく、真正な文言を拠り所としない限り、それを論拠として受容することはできない。もしかしたら根拠があるかもしれないが、それは真正ではないハディースに依るものだろうし、そうしたことは法の裁定が存在する。

一部のハディース学者は、脆弱なハディースであっても、もしそこまで脆弱でなければ、“Faḍāil al-A‘māl”[特定の行い]に関してのみ判断したり説明したりする上での指針とすることが許され则认为している。実のところ、人の論拠となるものは真正と

32)「汝らが食べてはならぬものは、死獣の肉、血、豚肉、それからアッラーならぬ(邪神)に捧げられたもの、絞め殺された動物、打ち殺された動物、墜落死した動物、角で突き殺された動物、また他の猛獣の啖ったもの——(この種のもので)汝らが自ら手を下して最後の止めをさしたものはよろしい——それに偶像神の石壇で屠られたもの。それからまた賭矢を使って(肉を)分配することも許されぬ。これはまことに罪深い行いであるぞ」(「コーラン(上)」p.144)。

良好なハディース以外にないのである。

結論として、ズィクルを行うことで報酬を得ることはできるが、「ズィクルにより、故人を地獄の業火から救い出せる」という判断は、もし真正あるいは良好なハディースの文言に基づくものでなければ、論拠として受容することは許されない。

(2)この「タクリードとマズハブ」の問題は、古来よりウラマーらの間で激烈な議論が長いこと続いている。一部はそれを容認し、一部はそれに反対している。我々はそれをここで解説するつもりではなく、極々簡潔に説明するのみとする。アッラーは次のように仰せになった（「蜜蜂」の章第43節と「預言者」の章第7節）。「もし汝らが知らないなら、訓戒の民（知る者）に尋ねてみよ」³³⁾。ムジュタヒド〔自らの知識で法的判断する資格を持つ者〕ではない一般人のタクリードが許される根拠としては、この節だけで十分だろう。もし一般人がムジュタヒドの段階に達したならば、もはやタクリードの必要はない。「タクリード」と言われるのは、根拠を知らずして他人の言葉に依拠することであり、そしてそれはその者がムジュタヒドの段階にまだ達していない場合である。例えばもし一般人がタクリードを禁じられ、イジュティハードを義務づけられたならば、それは担う能力のない事柄により彼らに負担をかけることを意味する。そしてアッラーの啓示は次の通りである。「至高なるアッラーは人にその能力以上のものを負わし給うことはない」。もう一つアッラーの啓示を挙げる。「アッラーはイスラムの教えに関して、汝らに困難なことを課し給うことはない」。

タクリードが禁じられているのは、宗教の原理に関わる事柄である。大多数のウラマーは至高なるアッラーを知ることは義務であることに合意しており、実のところアッラーを知るにあたって、タクリードでは成果をあげることはできない。

アッラーが最もよく知り給う。アッラーにこそ全ての称賛あれ。

33)「汝より以前に我らが遣わした（預言者たち）も、みな我らの啓示を受けた人間ばかりであった。お前たちもし万一知らないのなら、お諭しの民にきいてみるがよい」（『コーラン（中）』「蜜蜂」p.79）。「汝より前に我らが遣わした人々もみなただの人間で、それが我らの啓示を受けただけのこと。お前たち知らないなら、お諭しの民にきいてみるがよい」（『コーラン（中）』「預言者」p.152）。

■第184号 [Qalam 1965.11: 23-26]

Q.593(184-01)

私たちは二人兄弟で、母は巡礼を果たすためにメッカへ船で渡航するつもりです。私たち二人以外、母の渡航に同行するマフラム〔結婚が禁じられている近親者〕はいません。そして母は私たちの一人しか同行に誘ってくれません。それは渡航のための交通費や費用が二人分しかないからです。私は母と同行することを強く望んでいます。そして弟もまた母と一緒にについて行きたがっています。一方母はくじ引きをし、くじに当たった者が母に同行するよう我々に命じました。こうした事柄でくじ引きを行うことは宗教上許されますか。あるいは宗教と関係がありますか。ご説明願います。

A.593

大多数（大半）の法学者であるウラマーの見解によると、くじ引きは良き事柄の一つであり、法的にはスンナである。これを行う目的は困難を克服するため、あるいは争っている二者またはいくつかの当事者がおり、それぞれが同じように強い根拠や証拠を持っている場合において、彼らの間で生じた困難に対処し、混乱を解消するためである。このくじ引きを行う目的は良き道を模索するために他ならず、それによって全ての陣営の不満感を解消し、相手を悪く思う感情を打ち消すためである。その他に、くじ引きという方法でその事態を克服する手助けをして下さるよう、アッラーにそれを委ねるのである。

くじ引きはイスラム法で規定されており、それはコーランと預言者ムハンマドのハディースの中に記されている。コーランの中のアッラーの啓示（「イムラーン一家」の章第44節）は次の通りである。「これは目に見えないものに属する話である。我らは汝（ムハンマドよ）にだけ啓示してつかわす。彼らの間で誰がマリアの世話をするのか決めるために占いの矢を投じていた時、汝は彼らの傍にいなかったし、また彼らが言い争っていた時も、汝は彼らの傍にいなかった」³⁴⁾。この節の意味は次の通りである。つまり、アッラーは預言者ムハンマドにシティー・マルヤム・ビンティ・イムラーン〔聖母マリア〕とアッラーの預言者

34)「これはみなもともと不可知なる事柄に属する話であるが、それを特にお前にだけ開示してつかわすのじゃ。お前は、あの連中が占矢を投げて誰がマルヤムの世話をするのか決めようとしていた現場に居合わせたわけではなし、また（そのことで）みんなが言い争っていた現場に居合わせもしなかった」（『コーラン（上）』p.80）。

ザカリヤー及びバニー族の聖職者の出来事について説明なさっている。それは預言者ムハンマドとその民も知らない出来事であった。アッラーは預言者ムハンマドに語り給うた。聖職者と預言者ザカリヤーはシティー・マルヤムの世話をする座を奪い合っていた。そこで各々の占い矢を川に投げたくじ引きを行い、矢が浮き上がった者がシティー・マルヤムの世話をすることに決めた。最終的に預言者ザカリヤーがくじに当たった。

またコーランの中には、次のようなアッラーの啓示(「整列者」の章第139-142節)が記されている。「まことにユーススも、使徒の一人であった。彼が積み荷を満載した舟に乗って逃れた時、占いくじが行われ、彼はくじを引いて敗れた。そして海に投げ込まれ、魚に飲み込まれた。彼は責めを負うべきであった」³⁵⁾。この節はアッラーの預言者ユーススが乗客と共に積み荷を満載した一隻の舟に乗ったことについて物語っている。彼らはその舟が沈むことを恐れ、その積み荷を減らすことを話し合った。その方法は、舟が軽くなるように乗客の中の一人を海に投げ込むというものだった。そこで彼らは誰を海に投げ込むべきか決めるためにくじ引きを行った。預言者ザカリヤーもくじ引きに参加し、そして不運なことに彼はそのくじに当たってしまい、そこで彼は海に身を投げ込まれたのである。

一方ハディースの中にはイマーム・ブハーリーとムスリムの伝承がある。「アブー・フライラは伝えている。「使徒は次のおっしゃった。『もし人々が呼びかけ(アザーン)とṣaff al-awwal(礼拝における最前列)に(どんなに大きな報酬が)あることを知っており、そして(多くの者が集まっているがゆえに最前列を奪取するため)くじ引きを行う以外に方法がなかったとしたら、その者はきつとくじ引きでそれを奪取するだろう』」。

別のハディースの中には、奴隷たちを解放するために行われたくじ引きに関する出来事が記されている。イマーム・ムスリムの伝承によるもので、イムラン・ビン・フサインは次のように伝えている。「ある男が死の間際に、六人の奴隷を解放した。だが彼はその奴隷たちの他に遺すべき財産を持っていなかった

た。そこで彼らはアッラーの使徒に呼ばれ、三つのグループに分けられた。そこで彼らはくじを引いた。そこで使徒は二人だけを解放し、他の四人は解放されなかった。そして使徒はその男を厳しく非難した(全ての奴隷を解放することを禁じた)。なぜならその男の行為は遺言と見なされたが、遺言では財産の三分の一までしか認められないからだ。つまりそれが重病で死に瀕している時に、彼が解放することが許される割合である」。

別のハディースとしては、イマーム・ブハーリーとムスリムの伝承がある。サイイーダティーナ・ウンム・サラマの奴隷、アブドゥッラー・ビン・ラフィーが伝えたものである。ウンム・サラマは語っている。「神の使徒のもとに二人の男性が訪れた。彼らは二人が手にする遺産について言い争っていたが、彼らはそれぞれ、単なる申し立て以外に証拠を持っていなかった。そこで使徒はおっしゃった(それはおおよそ以下の通りである)。「私は一人の人間に過ぎない。あなた方は口論し、私に(解決を求めてくるが)、おそらくあなた方の一方は他の者よりその論拠の正確さに欠けるだろう。そこで私は聞いた事によってその者を裁くだろう。しかし私が裁いた者は誰であれ、その者は同胞の権利を取る者であり、彼は少しもそれを取ってはならない。なぜなら、私の下した裁きは火獄の一部を切り取ったまでのことだからだ」」。

またアブー・ダウードの伝承によると、このハディースの中には次のように記されている。「そこで(財産を奪うために争いをしていた)二人は泣いた。そして彼らは各々相手に『私の権利はあなたのものだ』と言った。その後使徒は『あなた方二人が為したことを為すならば、分配すればよい。各々自分の取り分だけで十分だろう』とおっしゃった。そして二人はその遺産を二人の間で均等に分け合ったのだった」。

先ほど解説した非常に明確な文言により、くじ引きは宗教上許されている。ただし、イマーム・アブー・ハニーファとその教友たちのように、実のところくじ引きは賭博や宝くじであり、それは“azlām”、すなわち矢を使って行うくじ引きに類似しているがゆえに、アッラーはそれを禁じ給うたと述べる法学者のイマームたちもいる。上述のイマーム・アブー・ハニーファは以下のように反論している。預言者ザカリヤーの出来事におけるくじ引きと、また預言者ムハンマドが妻に対して行ったこと(預言者ムハンマドは普段、航海に同行する者としてくじに当たった妻

35)「次に、ユーススも使徒の一人であった。……あれが逃げ出して満載の舟に乗り込んだときのこと。……占い籤を引いて見たら、あれの負けになってしまった。……(そこで、海に投げ込まれたところを)大魚に一呑みされる身となった。これはたしかにあれが悪い」(『コーラン(下)』p.43)。

を連れていった) に関しては、当事者たちがくじ引きをしなくても双方が認め合っているために許される。イブン・アル＝アラビーは、この論拠は脆弱であると述べて否定している。なぜならくじ引きの利点は、権利の争奪が生じている時に隠された裁定を出すことである。双方が容認し合う気持ちによって生じることはまた別の問題である。そして、くじ引きは双方が容認し合う(互いに好意を持つ)形で行われるものと主張することは妥当ではない。なぜなら、くじ引きを双方が容認し合う方法と同一視することができないからだ。

我々は上記の複数の文言に基づき、くじ引きと宗教の関係を説明したが、今度はここで以下のことを説明することが望ましいだろう。すなわち、いつくじ引きを行うことができるのか、またくじ引きにはどのような方法があるか、また何に対してくじ引きを行うことが許されるのか、ということである。

くじ引きはいつ行われるのだろうか。くじ引きが行われるのは、争っている双方が各々何らかの申し立てをしているに過ぎず、そして各々がその証拠を持っていない場合である。くじ引きの決定こそ、互いの間に差をつける裁定を出すものである。証拠を持っているのが一方だけだった場合については、証拠に基づき裁定を出すことができ、くじ引きを行う必要はない。双方が共に証拠を持っていた場合の解決方法は、その証拠を無効にし、その後でくじ引きを行うのである。そしてくじ引きの決定こそが裁きとなる。あるいは別の方法に従うならば、双方が確固とした証拠を立てることで裁きを行い、そして争点となっている物を双方の側に均等に分けなければならない。それは双方が証拠を持っているからである。

これと関連して、アブー・ムーサーは次のように伝えている。「一匹の動物について言い争っている二人が、使徒にその事態の解決を請うた。そして双方のそれぞれが証拠を持っていた。そこで使徒は、それぞれがその動物を半分ずつ取るという裁きを下した。申し立てが同じゆえに、分け前もまた同じなのである」。

くじ引きにはどのような方法があるのだろうか。シャーフィイー派によると、くじ引きの方法は次の通りである。同じ大きさの細かい紙切れをいくつか使い、それぞれにくじ引きを行う者の名前を記入する。次にその紙切れを粘土で包み、弾丸のように丸くし、それぞれ同じ大きさにして乾かす。そして一枚の布の上にばらまき、次に別の布を上を被せて閉じる。

その布の下に手を入れ、くじの玉を一個取り、出すことでくじ引きが行われる。そして名前が出てきた者こそが、くじに当たった者となる。

くじ引きする者が持っている指輪を使うくじ引き方法もある。その全てを一着の服の袖の中に入れる。その服の袖の中に全ての指輪を集めたら、それを地面の上にばらまく。先に出てきた指輪の持ち主こそ、くじに当たった者である。さらに鳥を飛ばすくじ引き方法もある。それぞれが好きな方向、つまり左か右かを選ぶ。そしてその鳥を放つ。その鳥は飛ぶ時にどちらかの方向へ曲がるのだが、鳥の曲がる方向を選んだ者こそ、くじに当たった者となる。

これと関連して、アブー・フライラが伝えるハディースが一つある。彼は次のように語っている。「二人の者が何らかの物について申し立てを行った。しかし二人のうち証拠を持っている者は一人もいなかった。そこで先ほどの二人は使徒に、二人がそれを好むと好まざるとにかかわらず、鳥を放ってくじ引きを行うよう命じられた」。

何に対してくじ引きを行うことが許されるのだろうか。困難に対処するためにくじ引きを行うことは、もちろん許される。なぜなら、それによって明確な裁きを出すための決定を行い、また全ての者を満足させるだけでなく、全ての曖昧さ、同様に悪しき疑いを払拭するからである。よってあなた方兄弟が、あなたの母親が命じたようにくじ引きを行うことは許される。くじに当たった者こそ、巡礼の義務を行うための渡航に同行する者となる。またイスラム法の中に既に規定がある事柄においては、無論一切くじ引きを行ってはならない。それどころかそうした行為はイスラム法に反する。

舟が大波の危険に直面した時に、沈まぬよう積み荷を軽くする手段として人間を海に投げ込むような行為は禁じられている。海に投げ込むためにくじ引きを行うことが許される積み荷は物品だけであり、人間ではない。舟が大波に直面した時に、アッラーの預言者ユーススの身に起きたことからキヤースすることは許されない。この出来事からキヤースすることは許されないのだ。積み荷を満載した一隻の舟が、それを沈める恐れのある大波に脅かされた場合、投げ込むことが許される積み荷は貿易品だけである。それが男あるいは女、自由人あるいは奴隷、異教徒あるいはムスリムであろうと、乗客あるいは船員を投げ込むことを許す道はない。これはウラマーのイ

ジュマー [宗教上の問題に関する合意] に従ったものであり、そのイジュマーは、「まことに、他の者を救うためにアダムの子を死に至らしめることは許されない」という法裁定に基づいている。

アッラーが最もよく知り給う。

■第185号 [Qalam 1965.12: 9-10]

Q.594 (185-01)

1. 我々イスラム教徒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. ある集団のコミュニティに対するお祝いとして、我々はその寺院の落成式に参列することは許されますか。

A.594

あなたの最初の質問に関して、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。これは「食卓」の章第3節の中で次のようなアッラーによって説明がなされている。「互いに助け合って善を行い、アッラーを畏れよ (忠誠を尽くせ)」³⁶⁾。

さらに、もし寄付がアッラーの道のために行われ、表面的あるいは強制によって行われたのでなければ、受け取る報いは何倍にもなり、10の善行が700の善行にまでなる。これについてもアッラーによって説明がなされており、「牝牛」の章第261節の中でアッラーは次のように仰せになっている。「アッラーの道 (善行) のために財産を費やす人々を喩えたとすれば、一個の穀粒が七つの穂を出し、それぞれの穂が百個の穀粒をつけるようなものである。アッラーは欲し給うた者には誰にでも、(報酬を) 数倍にし給う。アッラーは恩賞厚く、全てを知り給う御方である」³⁷⁾。

それ以外にも、それによってその行いが神に受け

入れられ、そして神が約束し給うた通りに報酬を受け取ることができるように、全ての者は寄付をする時に誠実な心であらねばならない。その他にも、寄付をしたものを見せびらかしたり、悪口を言ってそれを聞いた者の心を傷つけたりしてはならない。そうした行為によってその寄付は無効となり、ダメになり、無意味と化す。これはアッラーによって説明がなされており、「牝牛」の章第264節の中でアッラーは次のように仰せになっている。「信ずる者たちよ！見せびらかしたり、心を傷つけたりして、汝らのサダカ (寄付) を無益にしてはならない」³⁸⁾。この節の意味は次の通りである。寄付を行ったが、後にそれを見せびらかし、それを聞いた者の心を傷つける者が施した寄付あるいはサダカは、アッラーによって受け入れられることはない。つまり、それは損を意味する。

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について、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要素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。これは先ほどの「食卓」の章第3節のつづきの以下の文言に拠る根拠に基づいている。「罪をもたらず物事や敵対 (をもたらずこと) のために助け合ってはならない！」³⁹⁾。

結論は次の通りである。実のところ、寺院を建てるために寄付を行う (それはまた助けることも意味する) ことは (それは永遠に罪を犯すことを意味する)、イスラム教で禁じられている。そして我々は、善行を永続させる支援行為が、限りなく続く報酬をもたらすのと同様に、違反行為を永続させる支援行為は、長期に渡る罪をもたらすということをもっとよく認識しておく必要がある。

これと関連して、おおよそ以下のような意味の預

36)「互いに仲良く助け合って義しいことを行い、信仰を深めて行くようにせよ」(『コーラン(上)』p.143)。

37)「アッラーの道に己が財を費す人を譬えて見ようなら、一個の穀粒が七つの穂を出し、その穂の一つ一つがまた百個の穀粒を出すようなもの。アッラーは御心の向いた人には(収益を)何倍にでもして下さる。アッラーは一切を包含し、一切に通曉し給う」(『コーラン(上)』p.65)。

38)「これ汝ら、信徒の者、せっかく施し物をしておきながら、後で恩きせがましくしたり偉ぶったりしてそれを無効にしてはならぬぞ」(『コーラン(上)』p.65)。

39)「互いに助け合って罪を犯したり悪事をはたらいたりしてはならぬ」(『コーラン(上)』pp.143-144)。

言者ムハンマドのハディースを挙げたい。「イスラムで良き計画を始めた者は誰でも、その者に続いて人びとがそれを行ったなら、その者はそれを行った人々の報酬から何一つ減らされることなく、彼らと同じだけの報酬が記される。そしてイスラムで悪しき企みを始めた者は誰でも、その者に続いて大衆がそれを行ったなら、その者はそれを行った人々の罪から何一つ減らされることなく、彼らと同じだけの罪が記される」。

上記のハディースの意義として説明されていることから、我々は以下の結果を得た。すなわち、学校、モスク、そして貧しい人々や孤児のための宿舎を建てるなどといった善行や、イスラム教の偉大さを高めるその他の善行において互いに助け合うために尽力する人々について、そうした良き計画を提案した者は、人びとがその者を見習っている限り、その報酬を受け続ける。

それに対して、悪しき企みを提案したり、あるいは社会に害を与えたり、または道徳やモラルを落としたり、宗教、民族、そして祖国をダメにする人びと、たとえば悪しき陰謀を企んだり、そこで男女が交友し、酒類や贅沢な料理でもてなすジョゲット[マレーの伝統舞踊]やダンスのパーティを催したり、あるいは美人コンテストを開催し、半分や四分の三も裸になって身体やアウラを見せたり、あるいは慈善事業などと称して提案されるいかなる事業をも行ったりすることは、全て宗教の観点からしてハラムであることは明らかであり、宗教上の禁止事項となっている。それらを提案し、そして上述のハラムであると疑われる企みに共謀した者は全員、神から罪と呪いを受ける。それを提案した者は、人々がその企みを続ける限り、彼らと同じだけの罪を負い続ける。

あなたの第二の質問に関して、実のところ、彼らに共感する意図を持って寺院の落成式に参列することは是認を意味する。ウラマーらは、「違反行為を是認することは違反行為と見なされる」と述べている。

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。

■第188号 [Qalam 1966.3: 29-31]

Q.595 (188-01)

私は幼い子供、とりわけ赤ちゃんがいる家族に会ったことがあります。彼らが赤ちゃんの顔の部分、例えば額に黒いもの、あるいはアイライナーを塗りたくっているのを見ました。それによって赤ちゃんの可愛らしい顔が醜く見えました。なぜその家族はそのようにするのか驚きました。それを彼らに尋ねると、それはain[邪視]を受けることから赤ちゃんを守るためだと彼らは答えました。私はそこで邪視とは何なのかと尋ねました。彼らは私の質問に満足に答えることができず、それは嫉妬する者の邪視を受けることから赤ちゃんを守るために昔の先人たちが行ってきた方法であり、我々も彼らの行いに従ったのだと述べただけでした。よって私はここで貴殿に質問したいと思います。そのような行為はイスラム教と関係はありますか。またそのような信仰は宗教の教えに反しませんか。ご説明願います。

A.595

まず我々があなたに説明したいのは、ainという単語はアラビア語が語源で、マレー語では「目」を意味することである。邪視を受けた者とは、妬みあるいは驚きの気持ちの何れに基づいたものであろうと、驚嘆した者の眼差しの力を受けて精神が弱まる者のことである。そして驚いた者の口から称赞などの言葉が発せられ、それによって見られた者が病氣などに陥るのである。邪視を向けられた者とは、眼差しによる妬みを受けた者という意味である。よってあなたが目撃した家族、すなわちあなたが語ったような、人に見られた時に醜くなるように彼らの幼い子供の顔に何かを塗りたくることについて、彼らの目的は他でもなく邪視からその子を守ることである。彼らのそうした行為は確かに正当性がある。なぜなら彼らは罪無き赤ちゃんが、その子を見て嫉妬する者の眼差しの犠牲になることを好まないからである。

この邪視あるいは「嫉妬の目」の事柄に関してはイスラム教と関係がある。おそらく一部の近代教育を受けた側にとってそれは些細な問題であり、それを信じる者を未だに古い人間だと見なすだろう。しかし実のところ、この問題に触れている預言者ムハンマドのハディースがいくつかある。その中には次のような預言者ムハンマドの文言がある。「妬みの目は真実である。もしアッラーの定めを踏み越え得るものがあるとすれば、間違いなく妬みの目がそれを踏

み越えるだろう」。このハディースの意味は、妬む者の眼差しの影響力がとてつもなく強いがゆえに、人にふりかかる神の定めをあたかも踏み越えることができるかのようだ、ということである。この件に関して一部の教友らは、「妬みの目は剣よりも貫く」と語っている。またイマーム・マーリクなどは次のように伝えている。「まことにサハル・ビン・ハニーフは、ある時沐浴をしているところをアーミル・ビン・ラビーアーに見られた。アーミルはサハルの滑らかな肌を見て驚き、『アッラーに誓って私は今日のような(身体を)見たことがない。これ程滑らかな肌を……』と言った。彼がそうした言葉を述べたのは、サハルの身体の肌の滑らかさを称賛するためであった。なぜなら、それは服の後ろに隠された女性の肌の滑らかさに優っていたからであった……これはアーミルが彼を羨んだからであった(それは妬みと見なすことができる)。よってアーミルの行いによってサハル・ビン・ハニーフは病気にかかった……。この出来事は預言者ムハンマドの知るところとなり、そして預言者はアーミルに会いに来られた。預言者は彼を怒りつけ、『何に基づき民はその同胞を殺すのか。あなたは彼のために神の恩恵を祈る方が良いのではないのか』とおっしゃった」。

またジャービルは預言者ムハンマドが次のようにおっしゃったと伝えている。「まことに妬みの目(邪視)は人を墓に入れ、ラクダを鍋に入れる」。この意味は次の通りである。妬みの眼差しは人に死をもたらしことができ、その結果人は墓に入れられる。またラクダが死ぬと、結果として料理するために鍋に入れられる。

妬みが人間の目に宿っているように、ジンの目にも宿っている。預言者ムハンマドはある日、妻のウンム・サラマの家に入った。そこでジンの邪視を受けて顔に青あざ(彼女を妬んだジンの視線を受けた跡)がある女性を見つけた。そこで預言者ムハンマドは妻に『その女性に呪文を唱えてあげなさい』とおっしゃった」。この意味は次の通りである。預言者ムハンマドは妻に、ジンの妬みの眼差しを向けられた女性の顔の傷が治るように呪文を唱えるよう命じられた。ここで、上記の複数のハディースの中で、人の眼差しによる妬みが原因で「邪視を受ける」という事態が現にあるということが述べられている、ということが明らかとなっただろう。

多くのウラマーは、確かに一部の人間は内面的特

性(khawwāṣ ma'nawīyyah)を持っていると述べている。この特性は感じ取れるほどの影響をもたらす。上述のハディースの中でその出来事が記されたアーミル・ビン・ラビーアーのように、もし人が妬みを感じたならば、たとえその性質の持ち主が非常に善人であったとしても、当然その者には影響を及ぼす悪しき性質があると言える。まさにこの悪しき性質によって自己は形成されており、そしてその者は何かに対面した時、あるいはそれと遭遇した時、あるいはそのことを考えた時に不安を感じるのである。まさにそうした時に、見たこと、考えたこと、あるいは語ったことに対してもがく力が生じ、標的となった者が人に憎まれていようが、愛されていようが、あるいは自己期待を抱いていようが、その影響によって妬まれた者を危険にさらすことになる。

要するに、人は憎いがゆえではなく、好意を持っているがゆえに嫉妬心を持ち易く、そして己の身の災いが増幅し、驚きの感情が不安に転じるのである。そしてこれこそが妬みの要因となるのだ。

以下のような事が伝えられている。スライマーン・ビン・アブド・アル=マーリク(カリフ・アブド・アル=マーリク・ビン・マルワーンの子供で、父に代わってウマイヤ朝のカリフとなる人物)はある日、鏡に写る自分の姿を見た。自分の姿を見て彼は驚き、口から独り言がこぼれた。「ムハンマドは預言者である……アブー・バクルはシッディークである……ウマルはアル=ファールークと称される……」。彼は独り言を続けた。「そして私はまだ若き王である。私はまだ若き王である……」。彼は繰り返しこうつぶやいた。彼は鏡に写った自分の姿に驚いて以来、自分自身の妬みによって病気にかかり、その後一ヶ月も経たぬうちに死んだ。これは邪視を受けるということが現にあることを描写する出来事であり、その他にもこれに匹敵する出来事が数多く社会の中で生じている。例えば、父母や嫉妬することはないと思われる人物であっても、一瞬視線を向けた、または言葉を発しただけで、その視線や言葉の標的となってしまった者がそれを受け止めることができないゆえに、その視線や口から発した言葉がわずかの間に標的となった者に凄まじい影響を及ぼすといったことである。視線あるいは言葉の標的となった者は、その状況が反転し、健康が病気になり、活発が衰弱になり、喜びが苦しみになる、などになってしまう。

今度は邪視を受ける危険を防ぐにはどのような手

段があるか、ここで説明しよう。邪視を受ける危険を防ぐにあたって、一部のウラマーは次のように述べている。預言者ムハンマドはサハル・ビン・ハニーフが邪視を受けたことを知った時、サハルのために神の恩恵を祈るよう、アーミル・ビン・ラビーアに命じた。次にアーミルはウドゥー〔礼拝のための浄め〕をするよう命じられ、そしてウドゥーで使った水の残りをサハルの身体にかけるよう命じられた。そこでサハルはアッラーの御許しにより病気から回復したのであった。この出来事から次のように結論付けることができる。妬む者からの嫉妬に対する薬は、妬まれた者のために入念に祈ることである。すなわちその者はウドゥーあるいは沐浴を行い、次にウドゥーあるいは沐浴で使った水の残りを、嫉妬する者自身にかけた水の残りが妬まれた者の身体を冷やし、それがその者にとっての解毒剤となるように願って、邪視を受けた者にかけることである。

この行為からキヤースして、邪視を受けた者の病気が治るように嫉妬する者の服を燃やして煙を焚き、それで邪視を受けた者の身体を温める者もいる。邪視を受ける危険を防ぐために読誦という形もある。一部のウラマーは、嫉妬する者は、妬まれる者を見る時に以下の文言を唱えなければならないと述べている。それは、「アッラーの御心のまま、アッラーの力以外の力はない」、あるいはコーラン「開扉」の章、あるいは「彼はアッラー、人間の主」、「人間の王」、「人間の神」、あるいはコーランの節、あるいはコーランの読み方を知らない場合はタスビーフ〔アッラーの完全無欠な崇高さを讃え、「スプハーナッラー」(アッラーに讃えあれ)と唱える]、あるいは邪視を受けた者のために入念に祈りを捧げ、そのアッラーに対するズィクルという形の読誦によってその者が恩恵を授かり、そして妬みの感情を永遠に避けることを願うのである。

これに関連して、以下のような伝承がある。「まことに預言者はある時病気にかかった。そして天使ジブリールが『あなたは病気にかかったのですか』と尋ねられた。預言者は『はい』と答えた。そこで天使ジブリールは『アッラーの御名において、アッラーがあなたを全ての病気から癒し給いますように、そして嫉妬する者の嫉妬から、また全ての邪視からあなたを御守り給いますように、私はアッラーの御名において祈願します』と唱えて預言者に呪文をかけた。この読誦の恩恵によって、預言者は病気から回復した」。

そしてこのように、もし邪視を受ける、あるいは怖れを抱くいかなる危険からも身を守りたいならば、「生ける永遠なる御方アッラーの御名を唱えることで我が身が癒えますように、そして『至高偉大なるアッラーの力以外の力はない』と唱えることで病が癒えますように」と唱えることが望ましい。嫉妬する者の目の光線を消すために恩恵を願う読誦は他にもある。そしてもし何も読み方を知らなければ、天使ジブリールが預言者ムハンマドに行ったように、効果的な読誦で呪文をかけるために敬虔且つ品行方正な人に助けを頼むとよい。

アッラーが最もよく知り給う。

■ 第189号 [Qalam 1966.4: 28-29]

Q.596(189-01)

ブルット・クニン〔黄色に着色した糯米〕やロースト・チキンを持参して聖者あるいは聖人の墓へ誓約を立てに行き、今降りかかっている災いが回避されるよう亡くなった聖者あるいは聖人に願うことは法的にどうなるのか知りたいです。

A.596

誓約は、それを立てた全ての者が履行すべき行いの一つである。しかし立てた誓約を、それを立てた人々は履行すべきなのだろうか。この誓約の意味に関する詳しい説明は『カラム』誌の第182号の中で、タイのアフマド・ビン・アブドゥル・ラーマン氏から寄せられた、教えに反する誓約についての質問に答える際に掲載した。その『カラム』誌の第182号の中の詳しい解説を見て頂きたい！我々マレー人社会にとって、誓約を立てることは軽視できない事柄である。なぜなら、それは慣習法とイスラム法に関係があるからだ。我が民族の社会において、それが進歩し文明化した生活を送る都市部の集団から成る社会であろうと、またとりわけ村落社会、そしてジャングルや山腹の外れにある僻遠の村落社会においてだろうと、誓約を立てることは日々の慣習となっていることは言うまでもない。よって、もし彼らが誓約として立てたその状況が、時折イスラム法の要求に反する、あるいは相対することがあったとしても、それは我々にとって驚きではない。上述のA.ラムリーが提示した質問と合致させるため、村落に住む人々および大都市に住む人々の何れもが普段行っている誓約の一例をみることにしよう。すなわち、各々の地元あるいは村落で有名な何某の聖人の墓地へ、あるいは何某の

聖者の墓地へ誓約を立てに行き、ある特別な儀式を行う。すなわち、プルット・クニンやロースト・チキンを供しながらルバイ [イスラム知識人] を連れて来て様々な祈禱を唱えるのである。その目的は新たに生まれた彼らの子供が長生きし、ずっと幸せな人生を送れるように、バルザフ [最後の審判の日まで魂がとどまる場所] の世界にいる聖人あるいは聖者の霊に対し恩恵を願い、助けを請うためである。上記の方法で誓約を立てることは、聖典コーランの中に記されたアッラーの啓示 (「浪費者はシャイターン」の兄弟である) にある通り、その誓いを行う者はアッラーによって禁じられた浪費の谷へと落ちるだけではない。それどころか、彼らにとってさらに危険なのは、唯一無二のアッラーに対する信仰を崩壊させ、信心 (信条) を損なうことになる。それは彼らを信仰原理のルールから脱線させることになり兼ねない。なぜなら何も手段を持たない何らかの創造物に助けを請い、また万物の創造者アッラー以外のものに祈願することは、神によって厳しく禁じられているからだ。それは次の神の啓示にある通りである。「アッラーを差し置いて、汝を益せずまた損ないもしないものに祈って (何らかの助けを請うて) はならない。もし汝がこれを行うならば、汝は自らを虐げる者の一員となる」。

もう一つ神の啓示を挙げる。「アッラー以外のものに祈る人々に益がもたらされることはない。それどころかそれは、手の指を広げて水に浸し、飲むためにそれを口に運んでも、水が口に入ることはないのと同じである」。

いかに神が優しく、そして厳しくアッラー以外のものに助けを請う下僕を皮肉られておられるか見がいい。そうした人々は指を広げた手で水をすくい、そのすくった水を飲むことができないと神は諭しておられる。つまり、アッラー以外のものに祈願した事柄については、間違いなくそれらの願いが叶うことはない。よってアッラーは別の節の中で、ムスリムである全てのアッラーの下僕はアッラーに対して物事を祈願するよう奨励なさった。その啓示は次の通りである。「我の下僕たちが、我について汝 (ムハンマド) に尋ねた時、まことに我は彼らの近くにいる。我は常に嘆願する者の祈りに答えてやる。直に我に嘆願させよ。願わくは彼らが導かれる人々の一員となるように」。もう一つアッラーの啓示を挙げる。「我に祈れ。きっと我は汝の嘆願に答えてやろう」。上の二つの節は、アッラーは常にアッラーを信じ従う下僕

の傍におられ、アッラーは常にその下僕が請う全ての願いを聞き、いつでも、どこからでも、どの言語でも、応じ給うと述べている。なぜならアッラーは最も聞き給う、最も慈愛深き御方だからだ。

偉大なる預言者サイイーディナムハンマドは最も崇高なる創造物であり、聖者や聖人の性質の中で最高位の高貴さを与えられた。すなわち、慎ましき、敬虔さ、そして誠実さである。この高貴なる性質は全て彼の魂と肉体に集約されている。しかし彼は、後ろに続く信徒たちの中にいつの日か殿下の墓に参拝する者が出て、高貴なる殿下の霊廟が、無知で愚かな信徒たちが崇拝し参拝する偶像と化すのではないかと非常に恐れ、不安を抱いておられた。それゆえに、彼が亡くなりこの東の間の世を去る前に、あらかじめアッラーの御前で、いつの日か殿下の墓を訪れた信徒たちの崇拝する偶像と化すことがないように嘆願した。使徒ムハンマドは次のように神に嘆願した。「アッラーよ、我が神よ！私の墓を、私の信徒たちが崇拝する偶像となさいますように。アッラーは自分たちの預言者らの墓を崇拝の場とする民に対し激しく怒り給う」。これが『*al-Muwatta'*』という書物の中に記されたマーリクが伝える使徒ムハンマドの嘆願である。

■第190号 [Qalam 1966.5: 7-9]

Q.597(190-01)

私は現在に至るまで、マクムム [イマームの先導に続いて礼拝を行う人] がイマームの後ろでコーラン「開扉」の章を読誦する問題について未だに困惑しています。それを義務だと言うウラマーもいれば、義務ではないと言うウラマーもいます。この問題について貴殿のご意見はいかがでしょうか。

A.597

イマームの後ろでマクムムが「開扉」の章を読誦する問題に関しては、ウラマーの間で三つの見解がある。第一のグループの見解によれば、イマームが「開扉」の章を読誦する声が聞こえていようがいまいが、イマームの後ろでマクムムが「開扉」の章を読誦することは一切禁止されている。これはイマーム・ハナフィーの学派に従うイスラム教徒の見解である。

第二のグループの見解によれば、イマームの「開扉」の章の読誦がマクムムに聞こえていようがいまいが、マクムムがイマームの後ろで「開扉」の章を読誦することは義務である。これはイマーム・シャー

フイーの見解である。

一方、第三のグループの見解によれば、マクムムは「開扉」の章を読誦する義務がある。これはそれを読誦するイマームの声が聞こえない場合であり、もしそれを読誦するイマームの声がマクムムに聞こえたならば、「開扉」の章を読誦する義務はない。これこそがイマーム・マーリク、アフマド・ビン・ハンバルなどといった大半のウラマーらの見解である。

今我々は、マクムムがイマームの後ろで「開扉」の章を読誦する事柄に関するウラマーらのいくつかの見解を知った。次に我々は、この問題に関するウラマーらの見解が相容れない理由を知る必要があるだろうか。もしこの問題をできる限り深く研究するならば、実のところ詳細な議論が必要である。しかしムハンマド・サイド氏が提示した質問に対する回答としては、それによって我々が指針とすべきはどの見解かをよく検討することができるように、我々はこの事柄に関してできる限り簡潔に述べる方がいだろう。

第一のグループの論拠：第一のグループは、イマームが「開扉」の章を読誦する声が聞こえていようがまいが、マクムムがイマームの後ろで「開扉」の章を読誦することは一切許されないとしている。彼らは次のような預言者ムハンマドのハディースを論拠としている。「イマームに続いて礼拝を行う者は誰であれ、イマームの読誦がその者の読誦となる」(アッ＝ダーラクトニーの伝承によるハディース)。ハディース学におけるウラマーらの見解によると、上記のハディースは全くもって脆弱であり、それゆえに何らかの法的判断における論拠とすることはできない。

第二のグループの論拠：このグループは、「開扉」の章の読誦がマクムムに聞こえていようがまいが、マクムムがイマームの後ろで「開扉」の章を読誦することは義務であるとしている。この見解の正当性の論拠として、彼らはいくつかの預言者ムハンマドのハディースを提示している。それらのハディースの中に、以下のようなアブー・ダウードの伝承によるハディースが一つある。「私が声高にコーランを読誦している時は、ウム・クラーン [コーランの母] (「開扉」の章) を除き、あなた方は何一つコーラン (の節) を読誦してはならない」(アブー・ダウードの伝承によるハディース)。上記のハディース以外にも、このハディースの意図及び趣旨に一致したものが他にもいくつか見つかっている。すなわち、イマームが声高

に読誦している時に、マクムムはイマームの後ろで (「開扉」の章以外に) いかなるコーランの節も読誦してはならない、というものである。

第三のグループの論拠：第三のグループ、すなわちイマームの読誦している声が聞こえない場合、マクムムは「開扉」の章を読誦することが義務付けられているとするグループもまた、この問題に関する強い論拠を持っている。彼らの論拠の中で極めて強いものは、以下のコーランの一節である。「コーランが読誦されている時はそれを聴き、そして静粛にきなさい。願わくは御慈悲を受けるように」(「胸壁」の章第204節)⁴⁰。

上記のコーランの節に基づいた論拠以外にも、彼らの見解を補強する証明として彼らが挙げる預言者ムハンマドのハディースが四つある。それは以下の通りである。「まことにイマームを立てるのは、後に続く (手本となる) ために過ぎない。彼がタクビール [「アッラーは偉大なり」という文句] を唱える時は、あなた方もそれに続いて共にタクビールを唱えなさい。そして彼が読誦する時、あなた方は静粛にきなさい」。アル＝イマーム・マーリクの伝承によるハディースは次の通りである。「カリフであるウマルの子・アブドゥッラーは、「イマームの後ろで読誦すべきでしょうか」と人から尋ねられた時、「あなた方がイマームの後ろで礼拝する時、その者にとってイマームの読誦だけで十分である」と答えた」。ムスリムの伝承によるハディースは次の通りである。「ザイブ・ビン・サビットは語った。何か (礼拝) において、イマームと一緒に読誦することはあり得ない」。アル＝バイハキの伝承によるハディースは次の通りである。「まことに、イブン・マスードにイマームの後ろで読誦することについて尋ねた者がいた。そこで彼は「コーランの読誦を聴くために静粛にきなさい。なぜなら礼拝には聴くという仕事があるからだ。そして読誦はイマームがあなたのために行う」と答えた」。これこそが第三のグループが提示している、コーランに基づいた一つの論拠とハディースに基づいた四つの論拠である。

三つのグループのどの見解に従うべきかを決めるのは、今や我々各々次第である。しかし上述の質問において、質問を寄せたあなたがこの件に関する私の

40)「クラーンが読誦されている間は、汝ら、よく聴いて、おとなしくしておれよ。さすればきっと御慈悲をかけて戴けよう」(「コーラン(上)」p.235)。

見解を求めておられるので、どのグループに従うべきかについていかなる決定を出す前に、まずは共に三つのグループが挙げた全ての論拠と証明を調べることにしよう。その後になって初めて、どのグループの見解がよりの確でより論拠が強いかを共に検討することができるのではないか。そしてその後になって初めて我々はどのグループに従うべきか決定を下すことができる。今我々が調べるべきことは第二と第三のグループについてだけである。なぜなら、第一のグループによって提示された論拠は既に否定されているからだ。その理由は、このグループによって根拠とされたハディースは、その伝承が脆弱だからである。

第二のグループは次のような趣旨のハディースをいくつか提示している。「マクムムはイマームの後ろで「開扉」の章を読誦しなければならない」。上述のハディースは全てのハディース学者によって承認されているわけではないが、その伝承が脆弱と見なす学者はいないようである。第三のグループに関して、彼らはコーランと、真正且つ伝承が明確で信憑性の高い預言者ムハンマドのハディースに基づいた根拠を提示している。彼らが根拠としているハディースの中には、アブドゥッラー・ビン・ウマル、ザイド・ビン・サビット、そしてイブン・マスードといった預言者ムハンマドの教友らの言葉によってその信憑性が高められたものがある。預言者の教友の言葉によって信憑性が高められた各ハディースは、その伝承がより明確で信憑性が高い。この第三のグループによって提示された根拠あるいは論拠は、コーランの節と、伝承及び典拠の信憑性が高い預言者のハディースに基づいたものであるゆえ、当然この第三のグループの見解の方が第二のグループに比べてより強く、より明確であると言えよう。

さて、何らかの決定を下す前に、我々が出す何らかの最終的な決定へと確信を深めるために、冷静に考えてこの事柄を検討してみよう。イマームが声高に「開扉」の章を読誦する時、同時にマクムムもイマームと共に「開扉」の章を読誦したならば、当然イマームの読誦は何も益をもたらさない。なぜなら、それを聞く者が誰もいないからだ。イマームが「開扉」の章を読誦する時、マクムムはただそのイマームの読誦を聞くだけでよい。その後イマームがまた声高にコーランの一節を読誦し、その時マクムムが「開扉」の章を読誦したならば、当然イマームによる節の読

誦もまた無益となる。なぜならイマームの節を聞くはずのマクムムが、「開扉」の章を読誦して意識を集中させていないからだ。要するに、イマームが声高に「開扉」の章あるいは節を読誦する意義はその後ろにいるマクムムがその読誦を聞き、その内容を理解することである。

私の見解：よって上述の質問における私の見解であるが、私は第三のグループの見解に則って行うことに心が傾いている。これは彼らが提示する根拠、証明、そして論拠が非常に明確で、的確で、そして強いということ、私が見て、そして私が調べた結果出した見解である——アブー・アル=モフタル。

■第191号 [Qalam 1966.6: 9-10]

Q.598(191-01)

ウラマーらにタクリードすることは許されますか。

A.598

上記の事柄について議論しやすいように、タクリードに関連する問題を論じる前にまずはイジュティハード、イッティバー、そしてタクリードの意味を知ることが望ましいだろう。同様にまず我々はムジュタヒド、ムタッビー、そしてムカッリドという言葉の意味も知る必要がある。

イジュティハードの元々の意味は、何らかの仕事を一生懸命行うということである。ウラマーらによって使われる意味あるいは用語としては、意味が難解なコーランの節や預言者ムハンマドのハディースの説明を一生懸命調べ、深く理解するということである。そしてそのイジュティハードによる理解によって、キヤースという方法で一つ一つ法的判断を出すことができるのだ。注意すべきは、キヤースを加えることが許される一つ一つの法は世俗の事柄に関してのみであり、イバーダートの事柄あるいはイバーダートの事柄と関連する一つ一つの法ではない、ということである。

キヤースという方法を以てコーランの節や預言者ムハンマドのハディースを理解しようと努力し、その理解から一つ一つ法的判断を出す人々は、ムジュタヒドと呼ばれる。ムジュタヒドの条件は、読み取るコーランの節や預言者ムハンマドのハディースの説明を理解するのに十分なだけのアラビア語を解し、そして法学と宗教の原理に関する深い知識を有していることである。

イジュティハードは世俗に関する一つ一つの法的

判断を下す上で極めて必要とされる。すなわち、例えば新たに何らかの出来事が生じ、コーランの節や預言者ムハンマドのハディースの中にその事柄に関する明確な説明が見出せなかったとする。その時はその新たに生じた事柄に関して、イスラムのウラマーらがイジュティハードを行い、コーランあるいはハディースの中に明文化されたイスラムの法規定から特定の理由をもってキヤースをする必要がある。例えば、ザカート・フィトラ〔義務的な喜捨〕は昔のイスラム法、あるいは使徒ムハンマドと教友らの時代におけるイスラム法では、アラブ諸国の住民たちが日常的に食す食べ物に応じて、小麦あるいはタマル（ナツメヤシの実）を供出すべきとされた。しかし我が国では小麦もなければナツメヤシの実もなく、あるのは単に粉や米といったものである。なぜなら、我が国の住民たちの日常食は米だからだ。よって我々が供出すべきザカート・フィトラは米、あるいは住民がサゴヤシを食べる一部の州ではサゴヤシである。したがって米、粉あるいはサゴヤシに対してキヤースが生じるのは、小麦とナツメヤシの実がアラブ諸国の住民の日常食となっているように、上述の物が我が国の住民の日常食となっているからである。ムジュタヒドとなる人々は正しくイスラム教のウラマーによって讃えられ、もしそのイジュティハードが正当で合法ならば、それによって彼は何倍もの報酬を与えられることになる。しかしそのイジュティハードが誤っていたとしても、報酬は一つだけ与えられる。

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

イスラム信徒が宗教法における義務を果たす道はたった二つしかない。つまりイジュティハードを行う、あるいはイッティバーを行うことであり、他にはない。預言者ムハンマドの教友らの中にムジュタヒ

ドはそれ程多くはいない。しかしムジュタヒドの他は、全員ムッタビーである。預言者の教友らの中でムカッリドは一人もいない。なぜなら、もし彼らが何かの法を知らなければ、まだ明確に理解していない事柄に関して預言者ムハンマドの見解はどうなのか、すぐに預言者ムハンマド本人、あるいは預言者の教友らに尋ねることができたからだ。ムッタビーである者は、二つの互いに矛盾する説明がなされた法を見つけた場合、その相反する二つの法のどちらの証拠と論拠が強いのか詳細に調査し吟味しなければならない。例えば、イマームの後ろで「開扉」の章を読誦することは法的に義務であると述べるハディースがあると主張する者がおり、それに対して別の学識深い者がイマームの後ろで「開扉」の章を読誦することはマクムムにとって義務ではないと述べるハディースがあると主張した場合、その時ムッタビーである者はその二つのハディースのどちらが伝承者と伝承者経路の信憑性が高いかを調べなければならない。なぜなら、二つのどちらかは信憑性が低いはずだからだ。

タクリードの元々の意味は模倣するというのである。宗教学の用語として使われている意味は、コーランあるいは預言者ムハンマドのハディースの中の説明がないまま、宗教法に関する人の言葉や行為に従うことである。そのような形で従う者はムカッリドと呼ばれる。タクリードはイスラムで禁じられている。それは以下の「夜の旅」の章第36節の中に記されたアッラーの啓示の通りである。「汝は自分の知らないものに従ってはならない」⁴¹⁾。アッラーの啓示をもう一つ挙げる。「汝らが知らないならば、賢き者に尋ねるがよい」。上記の節の中で示されているAhl al-Dhikri、あるいは賢き者とは、コーラン学者あるいはコーランの節の意味を理解している人々のことである。より正確な意味は、コーラン学者に彼らの考えではなく、コーランの内容について尋ねるがよい、ということである。このタクリードの問題に関して、人々がタクリードすることを禁じているのはアッラーだけでない。彼らがタクリードする場であるマズハブのイマームらも、人々が彼らにタクリードすることを厳しく禁じている。イマーム・ハナフィーは人々が彼にタクリードすることを激しく禁じており、アブー・ユスフという名の彼の教友も同様である。

41)「それから、自分に知識のないものを追い廻さぬよう」(「コーラン(中)」p.98)。

イマーム・マーリク及びイマーム・シャーフィイーも人々が彼らにタクリードすることを厳しく禁じている。とりわけイマーム・ハンバリーは次のように述べている。「私にタクリードしてはならない！またマーリクに、そしてシャーフィイーにもタクリードしてはならない。そうではなく、彼らが指針としているあなた方の宗教の教えを指針とせよ！」

この「千一問」のページで解説した証拠や説明から、宗教に関する広い知識でイジュティハードができるイスラム教徒の人々にとって、イジュティハードは義務であり、その他の人々にはイッティバーの義務があることが理解できるだろう。タクリードに関しては、アッラーによって、そして使徒ムハンマドによって禁じられており、また四人のイマームらによっても禁じられている。

この簡単な説明を以て、質問を寄せたあなたが満足できることを願う——アブー・アル＝モフタール。

■第192号 [Qalam 1966.7: 37-38]

Q.599 (192-01)

どのような時に断食のフィドヤを払うことが許されますか。礼拝もフィドヤで埋め合わせすることは許されますか。

A.599

イスラム教徒の中で、イスラム法により断食のフィドヤを払うことが許されるのは誰かということをやより明確に知るために、聖典コーラン、そしてまた預言者ムハンマドのハディースのページを紐解いてみよう。コーラン「牝牛」の章第184節の中で、神は次のように仰せになっている。「断食をすることができるがそれに耐え難い人々は、もし断食を行わないならば、フィドヤを払わねばならない。つまりそれは、断食を行わなかった日数分の食事を貧者に施すことである」⁴²⁾。法学者のウラマーが定めたフィドヤの概算は、1マッド（1チュパック [米などを計る単位]）の米である。

アル＝ブハーリーの伝承によるハディースの中で次のように伝えられている。「まことにイブン・アッバースはこう伝えている。節（「断食に耐え難い人々のフィドヤは、貧者へ食事を施すことである」）は、もはや断食が行うことができない、とても年老いた男性やとても年老いた女性のためのものである。よっ

42)「また断食をすることが出来るのに（しなかった）場合は、貧者に食物を施すことで償いをする事」(『コーラン(上)』p.44)。

て彼らは一日一日の（行わなかった断食の）償いとして貧者に食事を施さねばならない」。

アブー・ダウードの伝承による別のハディースでは次のように伝えられている。「まことにイブン・アッバースはこう伝えている……そして妊娠している、または子供に授乳している女性は、両者が（危険を）怖れるならば、彼女たちは断食を行わなくてもよい。しかし両者は（貧者に）食事を施さねばならない」。

結論：我々が引用し得た先のコーランの節と二つの預言者ムハンマドのハディースの説明から、以下のように結論付けることができる。イスラム法で断食のフィドヤを払うことが許されるのは以下の人々である。①断食を行うことができるがそれに耐え難い者、例えば非常に年老いている男女。②妊娠あるいは子供に授乳している女性で、病気になるか、あるいは胎内にいる子供あるいは授乳している子供が危険な状態になることを彼女たちが怖れる場合。③常に病気で、その病気が治る見込みのない人々。④性質（習慣）上、断食をただで確実に病気にかかる人々。以上の四種類の人々が、イスラム法で断食を破ることが許され、代わりにフィドヤの支払いが義務付けられた人々である。

礼拝のフィドヤに関しては、それを許すコーランあるいは預言者ムハンマドのハディースの文言は見当たらない。またムジュタヒドであるイマームたちの書物の中にも見当たらない。なぜなら礼拝は、たとえ重い病気にかかっていたとしても、成人した全てのイスラム教徒が行うべき義務のイバーダートだからだ。また礼拝の履行に関する法にはいくつかの原則と一定の条件があるからだ。もし立って礼拝する力がなければ、座って、または横たわったまま、たとえ目の合図でそれを行おうとも礼拝を行うことが許される。例外は、月経中、産後の出血中、そして分娩中の女性、酔った人々や狂った人々である。よってこの礼拝のフィドヤの問題を詳細に論じることは無用である。

Q.600 (192-02)

口から唾を吹きかけて服にアイロンをかけるという華人の洗濯の仕方を知ったうえで、華人の洗濯屋がアイロンをかけた服を礼拝に持ち込むことは許されますか。

A.600

たとえ異教徒が豚を食べていようと、その口や唾

液が不浄だとするコーランあるいはハディースの説明を我々は一つも見つけない。したがって、華人の洗濯屋が唾液の霧吹きを使ってアイロンをかけた服は勿論不浄ではなく、礼拝に持ち込んでも許される。しかし、もしあなたがおかしい、あるいは嫌だと感じるならば、それはまた別の話である。

Q.601 (192-03)

敬虔な姦通児は来世で幸福な暮らしを手に入れることはできますか。

A.601

コーラン「星」の章の中で、アッラーは次のように仰せになっている。「人は他人の罪を負うことはできない」⁴³⁾。姦通を行ったのはその両親であり、その姦通の罪はそれを行った本人が負う。姦通児はその両親が行った姦通の罪とは無関係である。よって全ての姦通児は、もしその子が一生敬虔な行いを積んだなら、勿論その子は来世において神から良き報いを与えられるだろう。

これに関連して、「イムラーン一家」の章第195節の中で、アッラーは次のように仰せになっている。「まことに我は、男も女も、汝らの間で行動する者の行いを無視することはない」⁴⁴⁾。

■第193号 [Qalam 1966.8: 41-43]

Q.602 (193-01)

アラック、トゥアック、またトディ [いずれもヤシ酒] といった酔いをもたらす飲み物を薬として飲む者は法的にどうなりますか。また酔いをもたらす飲み物を売る者は法的にどうなりますか。

A.602

全てのマズハブのウラマーは皆、治療を目的としようがしまいが、酔いをもたらす飲み物を飲むことは法的にハラムであることに合意している。コーランに基づいた証明であるが、以下の「食卓」の章第90節の中でアッラーははっきりと説明なさっている。「まことに酒と賭博、偶像と占いは卑しい行為である。よって汝らはこれを避けなさい。願わくは汝らが勝

利を得るように」⁴⁵⁾。

ハディースに関する書物のページを紐解くと、たとえ治療のためだろうと酒を飲むことは法的にハラムであると強調する預言者のハディースがいくつか見つかるだろう。ムスリムとアフマド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た。「まことにターリクは、預言者に自分で作った酒について尋ねた。そこで預言者は彼が酒を作ることを禁じた。するとターリクは『実のところ私は薬にするためにその酒を作りました』と言った。それに対し預言者は『その飲み物は薬とはならず、それどころか病気(にさせる)』と御答えになった」。

別のハディースの中で、使徒ムハンマドは次のようにおっしゃった。「まことにアッラーは病気と共に薬を下し給うた。そしてアッラーは全ての病気に対しその薬を創り給うた。そしてあなた方はハラムとされる物で治療を受けてはならない」(アブー・ダウードの伝承によるハディース)。

上記のコーランの節と二つのハディースから、ハラムとされる品々を使って治療を受けることはイスラム法で禁じられている、ということを理解することができるだろう。つまり酒、トゥアック、トディといったイスラム法によってハラムとされる物を薬とすることは禁止されている。もし我々がそれを禁じるアッラーの掟を注視したならば、物そのものが持つ本質ゆえに禁じられる物があるということを理解できるだろう。例えば、豚肉や屠殺されていないハラムとされる動物の死骸を食べることはハラムである、またアルコールといった酒類を飲むことはハラムである、などといったことである。よって豚肉、死骸、そして酒は特定の本質と呼ばれる。その本質ゆえに禁じられている全てのものは、治療が目的ではなくとも非常に必要とされている場合に、時として食べたり飲んだりすることが許される時がある。例えば、豚肉あるいは死骸を食すことはハラムとされている。しかしもしハラムとされる食べ物や飲み物が他になく、身体に危険を及ぼすことになるならば、その時は危険な状態から身体を守るために、ハラムとされる豚肉と死骸が法的に許されることになる。酒類を使って治療を受けることも同様である。それは初めハラムとされるが、ハラムとされる物で作られた薬を手に入

43)「自分でも荷物を背負っている者が他人の荷物まで背負わされることはない、と」(『コーラン(下)』「星」第38節、p.156)。

44)「すると神は彼らにお答えになった、「汝らの中の働き者がなしとげたことをわしは決して無にしたりはしない。男も女も分けへだてはしない。もともと(男女)お互い同士じゃ」(『コーラン(上)』p.105)。

45)「酒と賭博と偶像神と占術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)。

れることができなかつた場合、病人を危険から守るためにそれは法的に許される。これは次のようなイスラム法理論学の原理と一致している。「緊急時はあらゆるハラムのものが許される」。また以下の「家畜」の章第119節の中に記されたアッラーの啓示とも一致する。「まことにアッラーは汝らに禁じられたものを語られた(明示された)。但し、やむを得ず使うものは別である」⁴⁶⁾。

アッラーはさらに「牝牛」の章第173節の中で、上記の節の意図と同様の趣旨及び意図の啓示を下されている。「それが心の欲求に従って故意に行ったのではなく、また(必要とされる) 限度を越えることがなければ、やむを得ず(禁じられたものを使う) 者は誰であれ、罪を負うことはない」⁴⁷⁾。

結論として上記の二つの節は以下のことを説いている。もし人がイスラム法によって禁じられた何らかの物を使わざるを得ない場合、それが心の欲求に従ったのではなく、また必要限度を越えることがない限り、法が変わりハラムが許されるようになる。

酒類の販売に関する法であるが、ムスリムの伝承による次のようなハディースがある。「一人の男が使徒に一杯の酒を出した。そこで使徒はその男に『アッラーがこれを禁じ給うたことをあなたは知らないのか』とおっしゃった。その男は何も答えなかった。その後別の男がその男に囁いた。そこで使徒はその囁いた男に『あなたはその者に何を囁いたのか』と尋ねた。彼は『私は彼にその酒を売るように命じました』と答えた。そこで使徒は『まことに神は酒を飲むことを(我々に) 禁じ給うた。またそれを売ることも(我々に) 禁じ給うた』とおっしゃった」。

回答の結論: 先ほど上で解説したいくつかのコーランの節とハディースから得た説明を以て、我々はソレフ・ビン・アフマド氏が提示した質問に回答する上での明確な結論を得た。それは次の通りである。①イスラム法で禁じられた物を使って治療を受けることはハラムである。但し、身体を危険な状態から守るために、ハラムとされる物をその場で入手することができない場合を除く。②酒類を売ることは確実に法的にハラムである。

46)「やむをえぬ特別の場合を除いて食ってならぬものについては、すでに詳しく説明して載いてあるではないか」(『コーラン(上)』p.192)。

47)「自分から食い気を起したり、わざと(神命に) そむこうの心からではなくて、やむなく(食べた) 場合には、別に罪にはなりはせぬ」(『コーラン(上)』p.42)。

上述の質問を提示されたあなたが満足することを願う。ありがとうございました。

Q.603(193-02)

女性が墓参りすることは法的にどうなりますか。

A.603

男女にとって墓参りはスナナである。私が示すこの回答は、ムスリムとアル=ブハーリーの伝承によるいくつかのハディースに依拠している。ムスリムの伝承によるハディースは次の通りである。「まことにサイイーダティナ・アーイシャはこう伝えている。私は墓参りの際に何を唱えるべきかを使徒に尋ねました。そこで使徒は『こう唱えよ。願わくは墓に眠るイスラム信徒たちに平穏が与えられますように』と御答えになりました」。ムスリムの伝承によるハディースをもう一つ挙げる。「まことに私は、以前あなた方が墓に参ることを禁じた。しかし今、アッラーはムハンマドに母親の墓に参ることを御許しになった。よって墓に参りなさい。墓参りによってあなた方は来世を思い起こすことになろう」。

アル=ブハーリーの伝承によるハディースだが、それは次の通りである。「預言者は、ある墓の隣で泣いている女性に御会いになった。そこで預言者は彼女に『アッラーを畏れ、耐え忍びなさい』とおっしゃった」。

我々が挙げたいいくつかのハディースから、墓参りは男女にとって法的にスナナであることが分かるだろう。とはいうものの、真の宗教の法に反しないよう、我々は墓参りのマナーを守らねばならない。墓参りの真の目的は、墓に眠る魂がアッラーによって常に祝福されるよう、故人の魂の安泰を祈ることである。それは違反行為を行うために、墓に眠る故人に何かを請うあるいは何かの良きしるしを探すためではなく、また恩恵を得るためでもなく、墓の上に花をばら蒔き、安息香を焚くためでもない。

Q.604(193-03)

各五回の礼拝のタヒヤート[神への賛辞]において我々がいつも唱えるアーリ・イブラーヒーム、すなわちイブラーヒームの一族とは誰のことでしょうか。またそのイブラーヒームの一族に特別に与えられたアッラーの恩賞は何でしょうか。イブラーヒーム一族と預言者ムハンマドはどのような関係ですか。

A.604

毎回義務の礼拝を行う際に唱える最後のタヒヤ

トにおいて、我々は預言者ムハンマドとその一族に祈りを捧げるよう命じられている。同様に、預言者イブラーヒームとその一族に次のように祈るよう命じられている。「アッラーよ、神よ、預言者ムハンマドと預言者ムハンマドの一族を祝福し給え。預言者イブラーヒームと預言者イブラーヒームの一族に祝福し給うたように。そして預言者ムハンマドと預言者ムハンマドの一族に恩恵を与え給え。預言者イブラーヒームとこの世にいる預言者イブラーヒームの一族に恩恵を与え給うたように。まことにあなたこそ全ての賛美と栄光の主である」。

スルン氏による質問の根幹となっているのは、預言者イブラーヒームの一族とは誰のことか、ということだろう。コーランとイスラムの歴史から得た説明によると、預言者イブラーヒームの一家とは預言者ヤアクブ、預言者イスマイル、預言者イスハークなどを祖とする預言者イブラーヒームの子孫、すなわち彼らの後に生まれた子孫のことである。

アッラーによって預言者イブラーヒームとその一族の皆々に下された恩賞あるいは祝福とは、イブラーヒームの子孫あるいはその一族の中に、アッラーが連続して幾人かの預言者を創り給い、そして多くの追従者を得たことである。他の預言者たちの子孫の一族にはそうした状況は見られない。一族の中に預言者となる子孫とその追従者が数多くいる一家を、常に神から祝福と恩恵が与えられる一族とまさに呼ぶことができるだろう。それこそがアッラーによってイブラーヒームとその一族に与えられた特別なことであり、我々が覚えておき、そして礼拝時毎に唱えるべきことである。しかしここでは、神が預言者イブラーヒームの一族に授け給うたように、神が預言者ムハンマドの一族にも、預言者ムハンマドの後に続く数多くの預言者たちを創り給うよう祈願するということを意味するわけではない。なぜなら、預言者ムハンマドはkhātīm al-anbiyā' (最後の預言者) であり、預言者ムハンマドの後に遣わされる預言者は一人もいないからだ。我々が願うのはただ、預言者ムハンマドの一族とその信者たちもまた善き人々となり、彼ら自身とムハンマドの追従者の皆々を真っすぐな道へと導くことができるという希望とともに、神が預言者イブラーヒームとその一族に授けた給うた祝福と恩恵と同じだけ、アッラーが預言者ムハンマドとその一族及びその追従者にも祝福と恩恵を授け給うことである。

コーラン「信仰者」の章第46節の説明によると、「āli」という言葉は追従者を意味する。よってアーリ・ムハンマドあるいはアーリ・イブラーヒームは預言者ムハンマドの追従者、あるいは預言者イブラーヒームの追従者という意味を与えることもできる。もし上記の意味に準じるならば、我々は、アッラーが預言者イブラーヒームの追従者たちに授け給うたように、アッラーが預言者ムハンマドの追従者たちにも祝福と恩恵を授け給うようと願うことを意味する。

預言者イブラーヒームと預言者ムハンマドの関係について、預言者ムハンマドの血統は預言者イブラーヒームの血統を祖とする。より詳しい説明についてはイスラムの歴史書を読んで頂きたい。この限られた『カラム』誌のコラムの中では、一つ一つの質問に対し十分に回答を述べることは無論できないのである。アブー・アル=モフタール。

■ 第194号 [Qalam 1966.9: 14-15]

Q.605 (194-01)

イスラム教徒を不信仰者と呼ぶことは法的にどうなりますか。

A.605

ムスリムを不信仰者と非難することは些細なことではない。自分がムスリムであることを認めた全ての者を不信仰者と非難することは許されない。例外は、その者が公然とコーランとハディースの中に記されたイスラムの教えに従わず、預言者ムハンマドに従わず、また信仰する全てのイスラム教徒に求められた六信五行の一つにも従わない場合である。一つ一つの宗教の問題を誤って解釈するイスラム教徒を不信仰者と呼ぶことは許されない。なぜなら一つ一つの宗教法について見解を誤ることは、信仰する宗教の法に従わないことを意味するのではないからだ。全てのイスラム教徒は一つ一つの問題あるいは宗教法に関して対立する者を、たとえその生じた見解の対立が重大であったとしても、不信仰者と軽々しく口にすることは厳しく禁じられていることは重要である。一方ハディースの中に、預言者ムハンマドは73の部族のうち、単に過ちを犯したと見なされた72の部族を非難したことが記されている。とはいうものの、預言者ムハンマドによって過ちを犯したと見なされた72の部族は、依然として彼の信徒と認められた。預言者は彼らのことを不信仰者の一員と呼ぶことはなかったのである。これが預言者と教友た

ち、そして昔の時代のイマームたちの方針であった。ゆえに我々が間違いを犯したと見なす各々の者に関しては、単に間違いを犯した者と裁断するだけで十分である。それとて、その者が間違っていることを示す説明や強い根拠が存在する場合である。我々はあえてその者を不信仰者と裁断することを一切やってはならない。なぜなら、イスラム教徒を不信仰者と呼ぶことの罪は重大だからだ。それは以下の使徒ムハンマドの文言の通りである。「ある者が同胞を不信仰者であると言ったとすれば、その二人のうちどちらかは不信仰者である」(ムスリムの伝承による真正ハディース)。

別のハディースの中で、使徒ムハンマドは次のようにおっしゃった。「自分の同胞を『不信仰者よ』と呼んだならば、二人のうちどちらかは不信仰者としての非が返ってくる。もし同胞が本当に不信仰者であるとすれば、それを口にした者は正しいが、もしそうでなければ、不信仰者としての非はきっと己に返ってくるだろう」(ムスリムの伝承による真正ハディース)。

さらに別のハディースの中で、使徒ムハンマドは以下のようにおっしゃった。「そうではないにもかかわらず、人を不信仰者と呼ぶ、あるいは『アッラーの敵よ!』と呼ぶいかなる者も、その呼び名は己に返ってくる」(ムスリムの伝承による真正ハディース)。

上で解説したハディースの説明によると、ムスリムを不信仰者と呼ぶことは使徒ムハンマドによって厳しく禁じられている。なぜなら不信仰者と非難された者が、もしアッラーの御目から見て不信仰者でなければ、その不信仰者としての非は、不信仰者と呼ぶ者に返ってくるからだ。

Q.606 (194-02)

1. 安全祈願を唱えている時に両手を上げることは義務ですか、あるいはスナナですか。2. 災難除けの祈禱を唱えている時に両手の平を裏返すことは義務ですか、あるいはスナナですか。

A.606

1. アナスは以下のように伝えている。「アナスはこう語った。アラブ人の村人がやって来て、そしてこう言った。『使徒よ! (雨が降らなかったがゆえに) 家畜は滅ぼされ、家族は滅ぼされ、人間も滅ぼされた』。そこで使徒は両手を上げ(雨乞いの) 祈禱を捧げた。そこにいた人々も、祈る使徒と共に両手を上げた。さら

にアナスはこう語った。我々がモスクから出る前に、雨が降った」(アル=ブハーリーの伝承による真正ハディース)。

上記のハディースは、使徒ムハンマドが両手を上げて祈りを捧げたことを示している。それは雨乞い祈願の時だけでなく、使徒は普段の祈禱の時も両手を上げていた。その他のハディースの説明で我々が調べ得たのは、使徒は雨乞いの祈禱の際、普段の祈禱の時よりも少しだけ手を高くあげた、ということだけである。

2. 災難除けの祈禱の際に両手の平を裏返すことに関しては、預言者ムハンマドのハディースによる説明は見当たらなかった。我々が見つけたのは、使徒ムハンマドとある雨乞いの祈禱を唱える際に両手を裏返したと説明する一つのハディースだけである。そのハディースは次の通りである。「まことに預言者は、両手の裏側を天に掲げ、雨乞いの祈禱をなされた」。

イマーム・ナワウィーの言葉によると、大半のウラマーは災難除けの祈願をする者が両手の平を地面に伏せることはスナナであるとしている。祝福が与えられるよう祈願する者が両手の平を天に向かって仰向けにすることも同様で、大半のウラマーはそれをスナナだと述べている。

■第195号 [Qalam 1966.10: 31]

Q.607 (195-01)

私には離婚した妻との間に約三歳の娘がいます。その子は現在、私の元妻の養育下にあります。私がその子を引き取ることは許されますか。

A.607

私があなたに示す下記の回答は、いくつかの預言者ムハンマドのハディースを指針としたイスラム法に基づくものである(州法に基づくものではない)。よって、もしあなたがこの件をあなたの住む州の裁判所に訴え、そして裁判所が下記に示す私の回答とは別の裁定を下したならば、明らかにその裁定はイスラム法に基づいたものではない。

その子の養育権については、ハディース関係の書物の中にこの問題について言及するハディースや伝承がいくつか見つかった。とりわけ私が下記に説明する四つのハディースの中で、その法について一つずつ明確に説明がなされている。一つ目のハディースは次の通りである。「アブド・アッラー・ビン・アムルーはこう伝えている。まことにある女性が『使徒

よ！まことに私の子にとって、私のお腹が母胎となり、私の膝が寝床となり、私の乳が飲む場となっています。それなのにこの子の父親が、私の元からこの子を奪い取ろうとしています』と言った。そこで使徒は『あなたが再婚するまでは、あなたがその子を育てるのがふさわしい』とおっしゃった(アブー・ダーウードとアル=ハーキムの伝承による真正ハディース)。

二つ目のハディースは次の通りである。「アル=バラウ・ビン・アーズィブはこう伝えている。まことにアリー、ジャファル、そしてザイドは、ハムザの娘を(育てようと)競い合っていた。アリーは『その子は私の叔父の娘だから、より私の方にその子を育てる権利がある』と言った。またジャファルは『その子は私の叔父の娘であり、その子の(母方の)叔母は私の妻となった』と言った。一方ザイドは『その子は私の兄弟の娘(姪)である』と言った。そこで使徒は『(母方の)叔母は母親と同格である』とおっしゃりながら、その子は(母方の)叔母によって(養育されるべき)という裁定を下された(アル=ブハーリーとムスリムの伝承による真正ハディース)。

三つ目のハディースは次の通りである。「アブー・フライラはこう伝えている。まことに預言者は、(既に善悪の区別がつく年頃の)子供に父親と母親のどちらかを選ばせるよう裁定を下された(アフマドとアッ=ティルミディの伝承によるハディース)。

四つ目のハディースは次の通りである。「アブド・アル=ハミード・イブン・ジャファルはこう語っている。まことに、私の祖父はイスラム教に入信したが、その妻はイスラム教に入信する気がなかった。そこで祖父はまだ成人していない子供を連れて行った。そこで使徒は父親をそっちに座らせ、母親をこっちに座らせた。そして『我が神よ！この子のために道を示し給え』と祈りながら、使徒は子供に(両親のどちらかを)選ぶよう命じた。するとその子供は父親の元へ行った(アフマドとアン=ナサーイーの伝承によるハディース)。

一つ目のハディースの説明から我々は、母親が新しい夫と結婚するまでの間は、父親よりもより母親の方に(まだ善悪の区別がつく年頃でない)幼い子供を養育する権利があるという結論を得る。二つ目のハディースは、母方の親族には母親に取って代わる権利があるということを示している。すなわち、母親を喪った子供については母親の姉妹(母方の叔母)の方によりその子を育てる権利があり、父親あるいは

他の後見人の方にあるのではない。

確かにここで、一つ目のハディースの説明によると、母親(あるいはその姉妹)の方により子供(あるいはその兄弟)を養育する権利があるのは、母親が再婚するまでの間であるにもかかわらず、なぜ二つ目のハディースの中で、ハムザの子供が夫を持つ母方の叔母(ジャファルの妻)に委ねられたという説明がなされているのかという疑問が生じる。この問いへの回答は次の通りである。習性上、男性は義理の子供をあまり好まない。その逆もまた然りで、女性もまた常に義理の子供を憎む。また時として夫は義理の子供の生活費を担うことを負担に感じることもある。こうした理由によりアッラーの使徒ムハンマドは、母親が新たな夫と結婚した時、離婚した夫の子供を養育する母親の権利を無効としたのである。しかしもし新しい夫が喜んで義理の子供を育て、その生活費を負担するならば、二つ目のハディースの説明に記された通り、この権利は確かに母親(あるいは母親の姉妹)の権利となる。

一方三つ目のハディースでは、既に大きくなった(善悪の区別がつく年頃の)子供は、たとえ成人していなくとも、母親と父親のどちらかを選ぶよう命じられたという説明がなされている。選ばれた者はそれぞれ、その子を育てる権利を持つ。つまりもしその子が父親を選べば、父親が養育権を持つことになる。逆にもしその子が母親を選べば、母親が養育権を持つことになる。

四つ目のハディースに関してだが、これは三つ目のハディースと同じ意味内容である。だが、すなわちこの四つ目のハディースは、その伝承が正当でないという理由からウラマーらによって否定されている、そしてまた、子供は非イスラム教徒の母親に委ねられる権利がない、ということだけは覚えておくべきだろう。委ねられれば、必ずやその子は後に母親が信仰する宗教に従うことになるだろう(上述のハディースの中で子供は母親ではなく、父親を選んだのである)。

我々が上で解説したいくつかのハディースから得た説明によれば、明らかにあなたの娘を育てるより強い権利があるのは母親の方である。これはイスラム法に則った判断である。例外は、あなたがあなたの元妻と、共に養育することを相互に同意する契約を結んでいる場合である。

Q.608(196-01)

一人の子供がこの世に生まれました。ウラマーを含む一部の人はその子供のためにアキーカ [子の誕生の際に行う新生児の剃髪と羊の供犠] を行います。このアキーカについて私はとても混乱しています。このアキーカは義務なのか、あるいはスナなのか、あるいはスナなのでしょう。使徒ムハンマドの時代に、彼は子供たちにアキーカを行ったのでしょうか。この件に関してご説明願います！

A.608

アキーカは法的にスナである。その根拠は以下のような使徒ムハンマドの文言の通りである。「アムルー・ビン・アル＝アースは伝えている。預言者はかつてこうおっしゃった。『子供にアキーカを行いたい者は誰でもそれを行えばよい！』」(アフマド、アブー・ダウード、アン＝ナサーイー、そしてアッ＝ティルミディの伝承による良好ハディース)。

このハディースを以て、預言者ムハンマドがそれを禁じることはなく、それどころか新たに生まれた子供にアキーカを行うことを望むイスラム教徒の誰に対してもそれを命じたことは明らかである。またこれを以て、使徒ムハンマド自身かつて新たに生まれた彼のご息やご息女にアキーカを行ったことを示している。なぜなら、使徒ムハンマド自身がその信徒に命じた全ての勤めは、かつて彼自身によって行われたことを示すからだ。この説明は別のハディースによって補強されている。それは以下の使徒ムハンマドの文言の通りである。「アーイシャは伝えている。『アッラーの使徒はかつて七日目にサイイーディナ・ハサンとサイイーディナ・フサインのためにアキーカをなさいました』」(イブヌ・ヒッバーン、アル＝ハーキム、そしてアル＝バイハキーの伝承による真正ハディース)。

上記のハディースは、使徒ムハンマド自身かつてサイイーディナ・ハサンとサイイーディナ・フサインという二人のご息のためにアキーカを行ったことを明らかにしているほか、スナとするアキーカを行う時期は子供が生まれた日から七日目であるということも明らかにしている。

また別のハディースの中では、七日目の他に14日目、21日目にアキーカを行うことが許されると説明されている。それは以下の使徒ムハンマドの文言の通りである。「アブー・ブライダはこう伝えている。

預言者はかつてこう申された。『アキーカのための屠殺を行うのは七日目、あるいは14日目、または21日目である』」(アル＝バイハキーとアッ＝タブラーニーの伝承によるハディース)。

しかしハディース (ハディース用語) 学者は、上記のハディース (すなわち14日目と21日目にアキーカを行うことを許すハディース) は正当でないハディースだと考えている。なぜならそのハディースには、その伝承者経路の中に「イスマイル・ビン・ムスリム」とう名の人物がいるからだ。彼はアフマド、アブー・ズルア、アン＝ナサーイーなどといったより高名なイマームたちによって脆弱な人物とされている。何らかのハディースが脆弱あるいは正当でない時、それは法的に規範としてはならない。よって決定的なカウルに従うと、スナとされるアキーカを行う時期は子供が生まれた日から七日目のみである。

Q.609(196-02)

もしある人物がまだコーランを読了していない場合、その者が病人の傍で「ヤー・スーン」の章といったコーランの節を読誦することは許されますか。一部のウラマーは、それは過ちであり罪を負うと言い、また一部のウラマーは過ちではないと言います。これらの見解のどちらが正しいのでしょうか。

A.609

ムスリムがコーランを読誦することが許される条件は、30部に渡る聖典コーランを全て読了したか否かにあるのではない。最も重要な条件はタジュウィード [コーランの読誦法] の原理に従ってその読誦が流暢且つ正しいことである。たとえ何度かコーランを読了していたとしても、もしその読誦がまだしどろもどろであり、長短が定まらず、イズハール [明示] やイドガム [同化] を知らないとすれば、そうした間は聖なる節を正しく流暢に読誦するための規範としてタジュウィード学を学ぶ義務がある。なぜならコーランの中に、正しい読誦法に従ってコーランを美しく読誦するようイスラム教徒たちに命じる節が一つあるからだ。それは、「コーランを美しく読誦しなさい」というアッラーの啓示の通りである。

つまり、もしコーランを流暢且つ正しく読誦することができるならば、礼拝の後で、あるいは許される場所のいずれにおいても、たとえコーランの読誦学習を修了していなくとも、その者は病人の傍で30部に渡るコーランのいかなる節をも読誦することが許

される。その時その者はもはやタジュウィード学を学ぶ義務はない。なぜならその者の読誦はもはやタジュウィードを知る者の読誦と同等だからである。

この問題に関して以下のような使徒ムハンマドのハディースが一つある。「多くのコーラン読誦者は、コーランによって呪われている」。

このように、もしコーランを正しく且つ流暢に読めたとしたら、我々は神によって何倍もの報酬を与えられ、またもしコーランを正しく読まなければ、我々は罪を負うことになる。

Q.610(196-03)

スブーの礼拝〔夜明けの礼拝〕において、礼拝者がクヌートの祈願を読誦することは義務ですか、あるいはスナナでしょうか。『使徒のイバーダート』という本の説明によれば、使徒ムハンマドがクヌートの祈願を唱えたのは非常時のみであり、もし非常時でなければ彼はそれを唱えることはなく、スブーの礼拝における二回目のラカート〔礼拝の動作単位〕の時でもなかったとのこと。是非ご説明願います！

A.610

この極東の国々に住むムスリムの大部分が従うイマーム・シャーフィイーの学派によると、スブーの礼拝における第二のラカートの時にクヌートの祈願を唱えることは法的に「スナナ・アバード (sunat ab'ād) 〔礼拝におけるスナナ〕」である。その法的判断はシャーフィイー派における法学教材の中に確かに記されており、当然どのイスラム国家においても宗教学校の全学年の生徒たちによって確かに学ばれている。しかしもし我々がイマーム・シャーフィイー派でない法学を学ぶとすれば、彼らの本の中にクヌートの祈願を唱えることは法的にスナナであるという見解は見当たらないだろう。イマーム・シャーフィイー派に從わないイスラム教徒たちがスブーの礼拝を行う時にクヌートの祈願を唱えた例は確かにない。但しアル=イマーム・マーリキーの学派に從う者は別である。彼らの見解では夜明け前の礼拝においてクヌートを唱えることは法的にムスタハブ(望ましい)とされる。

『使徒のイバーダート』という本の中に、使徒ムハンマドはかつて非常事態の時だけクヌートの祈願を唱えられたという説明があったとのことだが、その説明は以下の使徒ムハンマドのハディースに依拠したものである。「アナスはこう伝えている。預言者は

かつてコーランを読む人々が殺された時に一ヶ月の間クヌートの祈願をなされた。アナスはこう伝えている。彼らの死の際に嘆き悲しんだ時ほど、預言者がひどく嘆き悲しむのを私はかつて見たことがなかった」。

上記のハディースの説明を以て、以下のことが明らかとなっただろう。使徒ムハンマドが普段クヌートを唱えたのは単に非常時においてのみであり、いかなる時でもない。またクヌートは礼拝の最後のラカートにおいてのみ、さらにはスブーの礼拝の最後においてのみ読誦すべき、さらには五回の全礼拝の最後のラカートにおいて唱えるべきであると決められているわけではない。さらに上述のハディースの他に、クヌートの祈願は非常時においてのみ唱えることを全体として示すいくつかのハディースが見ついている。

使徒ムハンマドと教友たち、そしてタービーン〔教友の弟子〕の時代におけるクヌートの祈願の恩恵は何らかの出来事と関係している。すなわち、神がイスラムの敵たちを破滅させ給うよう願う、あるいは神が戦場で戦っているイスラムの軍勢の勝利を与え給うよう願う、またはある教友を災いから救い給うよう願うといったことである。

イマーム・シャーフィイーの学派のグループが、スブーの礼拝における最後のラカートにクヌートの祈願を唱えることをスナナとする資料あるいは根拠は次の通りである。「アナスはこう伝えている。預言者はかつて一ヶ月間クヌートの祈願を唱えたが、その後クヌートを唱えることはなかった。スブーの礼拝に関しては、彼は亡くなるまで常にクヌートを祈願された」(ジャマート・アル=フッファーズの伝承によるハディース)。

第二のハディースは次の通りである。「イブン・シーリーンはこう伝えている。私はアナスに『アッラーの使徒はスブーの礼拝においてクヌートを唱えたことはありますか』と尋ねた。そこで彼は『はい、すなわち屈伸礼の後しばらくの間』と答えた」(アル=ブハーリーとムスリムの伝承による真正ハディース)。

上記二つのハディースは、アッラーの使徒はかつてスブーの礼拝においてクヌートの祈願を唱えたという根拠を示している。これらのハディースを根拠に、アル=イマーム・シャーフィイーとアル=イマーム・マーリキーは、スブーの礼拝における二番目のラカートでクヌートの祈願を唱えることを法的にスナ

ナだと判断している。

バハロム・ビン・ジャファル氏の提示した質問に対し、私が回答できるのは以上である。この方が上述の回答に満足して頂けることを願う。

■第197号 [Qalam 1966.12: 34-35]

Q.611 (197-01)

私の友人の一人が真の酒飲みになりました。常に酔っぱらい、そしていつも他人と喧嘩をしています。彼が酒飲みになって以来、それは約四年前から始まったのですが、彼は今日に至るまではや礼拝も断食も行っていません。しかしその間に彼はいつもイスラム教徒が食べる鶏肉を屠殺しています。その屠殺物は合法ですか、あるいはどうでしょうか。

A.611

ラウダー氏の質問に完璧且つ詳細に答える前に、まずはイスラム法に則った屠殺の諸条件について説明したい。①屠殺する者はイスラム教徒あるいは啓典の民(キリスト教徒とユダヤ教徒)であること。②鋭利な物で行うこと。③屠殺される動物の首の気道を切断すること。④屠殺する時にアッラーの御名を唱えること。

よってもしあなたの友人がたとえ博打好きや酒飲みであったとしても、イスラム教徒をまだ自認しているならば、残りの三つの条件、すなわち鋭利な物で屠殺すること、屠殺される動物の気道を切断すること、そしてその人物が屠殺する時にアッラーの御名を唱えることを、その人物が動物を屠殺する時に遂行する限り、その屠殺はイスラム法で合法と見なされる。

解説: 啓典の民(キリスト教徒とユダヤ教徒)の屠殺物を食すことはハラルであることを示す根拠は、以下の「食卓」の章第5節の中のアッラーの啓示に基づいている。「啓典の民の食べ物(屠殺物)は汝らに許されており、汝らの食べ物(屠殺物)は彼らにも許されている」⁴⁸⁾。

イスラム教が家畜を屠殺する各々の信者に鋭利な物を使うよう条件付けていることを示す根拠は、使徒ムハンマドが以下の文言で説明された通りである。「シャダード・イブヌ・アウスはこう伝えている。アッラーの使徒はかつてこうおっしゃった。『まことにアッラーは各々の仕事において善行をなす(思いや

48)「聖典を戴いた人たちの食物は汝らにも許されており、汝らの食物も彼らに許されておる」(『コーラン(上)』p.145)。

る)よう命じなされた。あなた方が殺す時は良き方法で殺しを行いなさい。またあなた方が屠殺する時は良き方法で屠殺を行いなさい。そしてあなた方のナイフを研ぎ、そしてあなた方が屠殺する動物に安樂を与えなさい!』(アフマドとムスリム、そしてアン=ナサーイーとイブヌ・マージャの伝承による真正ハディース)。

屠殺する動物の首筋(気道)を切断せねばならないと説く根拠は、以下のような使徒ムハンマドの文言に依拠している。「イブヌ・アッパースとアブー・フライラはこう伝えている。アッラーの使徒は“Sharīḥ al-Shayṭān”、すなわち(ただ)皮を切断し、その首筋(気道あるいは頸静脈)を切断せずに屠殺された屠殺物を禁じられた」(アブー・ダウードの伝承によるハディース)。

屠殺する時はアッラーの御名を唱えねばならないと述べる根拠は、コーラン「家畜」の章第121節の中に記されている。それは以下のアッラーの啓示の通りである。「神の御名が唱えられなかった(屠殺物を)食べてはならない。なぜなら(そのような方法で屠殺されたものは)まことにjahāh(汚れている)からだ」⁴⁹⁾。

上述の節の文字通りの意味から、アッラーの御名が唱えられなかった屠殺物は法的に汚れているとアッラーが説明なさったことが明らかとなった。それは不浄あるいは死骸を意味し、死骸を食すことはハラムである。しかしタフシール学者のあるグループはその節の意味を文字通りに解釈することはできないとし、その真の意味はアッラーの御ために屠殺されたのでない屠殺物を我々イスラム教徒が食べることは禁じられたと考えている。なぜなら、アラビア語には「何某がアッラーの御名の下に行く(善行をなす)」ということは、すなわちアッラーの御ために行くという意味である」という意味の文言があるからだ。

この第二のグループの見解は、以下の使徒ムハンマドのいくつかのハディースによって援護されている。

1. 「アブー・フライラはこう伝えている。ある男が預言者のもとにやって来て、そして『アッラーの使徒よ!屠殺をしたが(屠殺する時に)アッラーの御名を唱え忘れた男についてあなたはどのように思われますか』と言った。そこで預言者は『アッラーの御名は各々の

49)「アッラーの御名を唱えてない食物を食べてはならぬぞ。これは(アッラーの)御心に悖る行為」(『コーラン(上)』p.193)。後半にあたる記述はない。

イスラム教徒のなかにある』と申された」(アル=バ
イハキーの伝承によるハディース)。

2. 「イブヌ・アッパースは伝えている。預言者はか
つてこう申された。『イスラム教徒は自身の名を以て
十分である。よって屠殺する際にアッラーの御名を
唱え忘れた時、(後で)それを唱えなさい。その後で食
べるがよい!』」(アッ=ダールカトニの伝承によるハ
ディース)。

3. アッ=サルトはこう伝えている。預言者はか
つてこうおっしゃった。『アッラーの御名を唱えようが
唱えまいが、イスラム教徒の屠殺物はハラルである』。

上記三つのハディースを以て以下の結論に至るこ
とができるだろう。大半の法学者らは、アッラーの
御名を唱える法は屠殺物がハラルとなる条件には
ならず、その御名を唱える法は単にスナナに過ぎな
いと考えている。法学者らが指針とするこれらのハ
ディースからの根拠は、教友らのグループの一員で
あるアリー・イブヌ・アビー・ターリム、イマーム・ヌ
ハイ、イマーム・ハミード・ビン・スライマーン、ア
ブー・ハニーファ、アフマド、イシャーク、シャーフィ
イー、イブヌ・アル=ムンズイル、そして大半の法学者
たちによる諸学派の法的判断となっている。

我々としては、アッラーの御名が唱えられなかつ
た時、イスラム教徒あるいは啓典の民によって屠殺
された屠殺物をイスラム教徒が食すことは依然とし
て法的にハラムであるという意見をとり続ける。こ
の我々の見解は「家畜」の章第121節の中の以下のよ
うなアッラーの啓示を規範としている。「神の御名が
唱えられなかった(屠殺物を)食べてはならない。な
ぜなら(そのような方法で屠殺されたものは)まこと
にjāhah(汚れている)からだ」⁵⁰⁾。

さらに「家畜」の章第118節の中のアッラーの啓
示は以下の通りである。「もし汝らが本当に信仰し
ている(節を信じている)ならば、神の御名が唱えら
れたもの(屠殺物)を食べよ」⁵¹⁾。上記の節は、その者
が神の節を信仰することを示すしるし的一端として、
アッラーの御名が唱えられなかった屠殺動物を食べ
ることを好まない、ということを明確に説いている。

上記二つの節以外にも、アッラーの御名を唱えず
に屠殺された動物はハラムであるという根拠を示す

ハディースがさらにいくつかある。その中に以下の
使徒ムハンマドの文言がある。「アブドゥッラー・イ
ブヌ・ウマルはこう伝えている。『また私はアッラー
の御名が唱えられなかった(屠殺物を)食べない』」。

上述の問題に関するハディースは他にも数多くあ
る。もしそれを一つ一つ記述するとすれば、より長い
コラムを要するだろう。

50) 前出の注49と同じ。

51) 「アッラーの御名を唱えて(浄めた食物は)遠慮なく食うがよ
い、もし汝らが本当に神兆を信じておるならば」(『コーラン
(上)』p.192)。

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)

名桜大学国際学群上級准教授。東京大学大学院人文社会系研究科博士課程修了。専門はマレーシア近代史。研究テーマは英領期のマラヤにおけるマレー民族の形成の過程。著書に『ラッフルズ——海の東南アジア世界と「近代」』(山川出版社、2019年)がある。

山本 博之(やまもと ひろゆき)

京都大学東南アジア地域研究研究所准教授。専門は東南アジア地域研究／メディア研究。研究テーマは、イスラム教圏東南アジアの民族と政治、アジアの災害対応、混成アジア映画、地域研究方法論。著書に『脱植民地化とナショナリズム——英領北ボルネオにおける民族形成』(東京大学出版会、2006年)、編著書に*Bangsa and Umma: Development of People-grouping Concepts in Islamized Southeast Asia* (Kyoto University Press, 2011) および『マレーシア映画の母 ヤスミン・アフマドの世界——人とその作品、継承者たち』(英明企画編集、2019年)がある。

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。著書に『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)、『夢みるインドネシア映画の挑戦』(英明企画編集、2021年)がある。

篠崎 香織(しのぎ 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.106

光成歩・山本博之 編著

『カラム』の時代XIII——マレー・イスラム世界における移動とジェンダー規範

発行……2022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