

ISSN 1345-0441

南太平洋海域調査研究報告 No.43 (2006)  
OCCASIONAL PAPERS No.43 (2006)

東南アジアにおけるイスラームの現在  
Islam in Contemporary Southeast Asia

2003年度多島域フォーラム・シンポジウム成果論文集

青山 亨 編  
Edited by AOYAMA Toru

鹿児島大学多島圏研究センター  
KAGOSHIMA UNIVERSITY RESEARCH CENTER  
FOR THE PACIFIC ISLANDS



## 目 次

はじめに .....	1
東南アジアにおけるイスラームへの視点—イスラームの普遍性と地域の多様性— .....	3
青山 亨(東京外国語大学外国語学部)	
マレーシアのイスラーム法制における「自由」と「制約」—イスラーム教義と現代的価値との 「整合」への試み— .....	15
多和田裕司(大阪市立大学大学院文学研究科)	
インドネシアにおけるイスラームのベクトル—シャリーア適用問題をめぐって— .....	29
小林寧子(南山大学外国語学部)	
イスラームの制度化と宗教変容—マレーシア・サバ州、海サマ人の事例— .....	45
長津一史(京都大学東南アジア研究所)	

## はじめに

本書の生い立ちは 2003 年 12 月 13 日に鹿児島大学多島圏研究センターで開催された多島域フォーラム・シンポジウム「東南アジアにおけるイスラームの現在」にある。シンポジウムの発表者は、多和田裕司（大阪市立大学大学院文学研究科）、長津一史（京都大学東南アジア研究所。発表時は京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科）、小林寧子（南山大学外国語学部）の 3 氏であった。これらの発表についてマレーシアをフィールドとする文化人類学者である鹿児島大学法文学部の桑原季雄氏に総括的なコメントをしていただいた。本書はシンポジウムの報告をそのまま記録するという形はとらず、コメントとそれにつづく討論の結果を踏まえて、報告者の方々には新たに稿をおこしていただき、それに対して全体への序論をシンポジウムの企画者であり本書の編者となった青山が書き加える形で完成したものである。

今回のシンポジウムを企画するにあたっては、以下の 4 点を考慮している。

まず初めに、多島圏研究センターでは、その前身の南太平洋海域研究センターであった 1991 年に「東南アジアのイスラーム—教育、農村、海洋民—」というテーマでシンポジウムを開催していることである。この時の報告は、西村重夫による「インドネシアのイスラーム：教育」、桑原季雄による「マレーシアのイスラーム：農村」、床呂郁哉による「フィリピンのイスラーム：海洋民」の 3 本であり、その記録は本書と同じく『南太平洋海域調査研究報告』22 号にまとめられている。この報告の序文には、東南アジア研究におけるイスラーム研究は「従来あまり深く結びつけられて考えられなかつたテーマ」であるという指摘が見られるが、その後、東南アジア研究に携わる日本の研究者の間でイスラームに対する関心が高まってきたことは確かに実感できることである。先のシンポジウムから 12 年が経過した今こそ、東南アジアのイスラームに対する研究者の認識の深まりを検証するよい節目であろう。

次に、2001 年の 9 月 11 日同時多発テロ事件に始まり、アフガニスタン侵攻、そしてイラン戦争に続く一連の出来事の流れの中で、日本社会一般のイスラームに対する関心は高まったが、それは、往々にして中東を中心とした、しかも、テロリズムという極限的な行為を前提としたイスラームの理解となっているという現状への危惧である。奇しくも 1991 年のシンポジウムが開かれたときも湾岸戦争の最中であった。しかし、これは何もこののような外的な要因に急かされてそのつどのシンポジウムが開かれたという意味では決してない。イスラーム社会は他のどの社会とも同等の資格でこの地球上に存在する社会であり、イスラーム社会についての研究もまた弛まなく行われるべき性格のものである。だからこそ、暴力と危険にのみ彩られたイスラーム理解が流通しがちな時に、バランスのとれた視点からイスラーム社会の現実を知つてもらう機会を社会一般に提供する責務が研究者にはあろう。先のシンポジウムの趣旨説明にも「一般に近寄りがたいと思われているイスラーム世界を、地理的に近い東南アジアから接近して考えよう」と述べられているが、これは今でも有効な考え方だと思われる。

第三に、先のポイントでも触れられたが、東南アジアのイスラームを説明する場合に、国際関係とかいった大局的な語りに終始するのではなく、東南アジアの人々に

とってイスラームとは何か、東南アジアのムスリムはイスラームに何を求めているのか、彼らにとってイスラームを信奉するということはどういう意味をもっているのかという、そこに住む人々の視点からイスラームを考えてみたいということである。これは地域研究の立場に立つ場合には必ず確保しておくべき視点であろう。

最後に、この地域研究の視点を生かすために、東南アジアのイスラームの中にもまた多様なイスラーム社会があり、イスラームに対する多様な考え方があるのだということを、はつきりと示すことである。1991年のシンポジウムにおいてインドネシア、マレーシア、フィリピンという東南アジア島嶼部の三つの国が選ばれたのも、このような多様性を考慮したためであるが、今回はより踏み込んで、人々とイスラームとの関係のあり方の違いに焦点をあてて多様性を浮き彫りにすることを試みた。というのも、多様性が多様であることを認識するためには、多様性を相対化する共通の視座が必要だからである。もしそうでなければ、多様な事象が多様なままで放り出され、東南アジアのイスラーム世界を語るということ自体が、意味のある行為として成り立たないことになるであろう。もちろん、イスラームを共有する社会である以上、そこには共通性があつてしかるべきであるが、そこで問題となるのは東南アジアという地域におけるその表現である。具体的には、国教として制度化されたマレーシアのイスラーム、政治から分離されたものとしての宗教の位置づけが議論されているインドネシアのイスラーム、そして、国としては再びマレーシアに戻るが、今現にムスリムになることによって自らのアイデンティティを確立しようとしている、「周辺」の人々にとつての獲得すべき理念としてのイスラーム、の三つの視点から東南アジアのイスラームを描くことを試みた。

以上にあげた趣旨がどこまでシンポジウムの成果として活かされたかの判断は読者に委ねたいが、それぞれの地域のムスリムが、自分たちがムスリムであること/ムスリムになることに、いかなる希望/未来/理想を託しているのかということを明かにすることによって、東南アジアに存在する、いくつかの代表的なイスラームのあり方について読み手の理解がいささかなりとも深まれば、このシンポジウムの目的は達成されたと言ってよいであろう。

シンポジウムの開催にあたっては多くの方々のご協力をいただいた。報告者の先生方、コメントを出していただいた研究者、討論に参加していただいた研究者・市民の方々、そしてシンポジウムの準備と円滑な開催を助けて頂いたセンターの兼務教員の方々に感謝を申し上げたい。シンポジウムを企画し本書の編者となった青山は10月に東京外国语大学外国语学部に異動したため、今回のシンポジウムは9年間勤務した多島圏研究センターでの仕事を締め括るものとなった。諸般の事情から出版が遅れたが、報告者ならびにセンターのご協力を得てここに南太平洋海域調査報告シリーズの1冊として出版することができたことを心から喜びたい。

東京外国语大学外国语学部  
青山 亨

## 東南アジアにおけるイスラームへの視点 —イスラームの普遍性と地域の多様性—

青山 亨

東京外国語大学外国語学部

### 1 はじめに—東南アジアのイスラームを考える意味

2001年9月11日に発生したアメリカ同時多発テロ事件は、その後の国際動向に大きい影響を及ぼした事件であった。この事件の実行組織としてイスラーム主義に基づく国際武装闘争グループ・アルカイダの名が浮かび上がる一方で、国際テロ組織およびテロ支援国との戦いを国家戦略と定めたアメリカ合衆国を中心としてアフガニスタン侵攻、イラク戦争と一連の軍事行動が遂行された。テロの暴力とテロに対抗する軍事的暴力の衝突には、東南アジアもまた無関係なままでおれなかつた。2002年にはインドネシアのバリ島で200名以上の死者を出す爆破事件が起こり、アルカイダとも関係がある武闘グループ・ジュマア・イスラミーヤの犯行とされた。続いて2003年にはジャカルタの外資系ホテルで、2004年にはジャカルタのオーストラリア大使館前で爆破事件が引きおこされた。

イスラーム主義に基づく武装闘争グループの出現は、20世紀後半に世界的規模で生じたイスラーム主義の高まりを背景にしている。アルカイダやジュマア・イスラミーヤのような国際的組織の出現もイスラーム主義の広がりなくしてはあり得なかつたことも事実である。しかし、イスラーム主義が主張する原理とイスラーム武装闘争グループの暴力的行動原理はけつして同じものではない。両者を同一視してイスラームを文明の敵とするような見方は、一部のイスラーム主義者が訴えるような西欧社会が結束してイスラームを封じ込めようとしているとする見方と同じく、現実を歪曲した非建設的な見方と言わざるをえない。これは、あたかも、憎しみに満ちた人物が、敵の姿を求めて鏡をのぞき込んだとき、そこに同じように憎しみに満ちた顔の姿を見て、敵の姿と思いこむ様に似ている。

このような鏡像的な世界観は、グローバル化の進展にともなつてある種の図式的な世界観へとつながっていく。グローバル化は、ヨーロッパに起源をもつ近代的諸原理が、近代が当初前提としていた国民国家の枠組みを超えて全世界に浸透する過程であるが、鏡像的世界観ではイスラーム主義はグローバル化に対する様々な対抗的動きの一つとして把握される。イスラーム主義の世界的な高まりは、イスラーム社会の側で進行するある種の対抗的グローバリズムであり、その帰結として二つの普遍的な原理の衝突が想定される。むろんこのような極端な図式的見方は複雑な現実のパロディーに過ぎないのであるが、単純化された世界観には、すべてを一言で説明できるという危険な魅力があることも看過できない。しかし、私たちはこのような魅力に抗して、多様で説明しづらい複雑な現実に目を向ける努力を怠ってはなるまい。

イスラームとは普遍的な価値を維持しつつも、世界の各地において多様な現れを示

す現象であるというのが、本報告書に通底するテーマである。本書に収められた3本の報告は、「はじめに」で述べられているように、2003年に鹿児島大学多島圏研究センターで開かれたシンポジウムでの報告をもとにあらたに稿を起こしたものである。このシンポジウムでは、東南アジアを対象として、地域社会とイスラームとの特徴的な関係性を三つの事例を通して分析し、この地域におけるイスラームの多様性を浮き彫りにすることが試みられた。それらは、地理的・社会的に周辺的位置にある東マレーシアのイスラーム海域社会、マレー半島部を中心とした制度化された主流的なイスラーム、そして、インドネシアのジャワを中心に伝統的な方向性と正統的な方向性に分化したイスラームについての分析である。これらが東南アジアのイスラームのすべてを表したとは言えないにしても、その諸相の中の代表的なものをすくい取っていると考えてもよいだろう。各報告の序論にあたる本稿では、シンポジウムの趣旨を踏まえて、東南アジアのイスラームの現在を考えるための見取り図を手短に述べることにする。

## 2 東南アジアのイスラームの三類型

表1 東南アジアにおける主なムスリム人口

	総人口	ムスリム人口	総人口に対する ムスリム人口の割合	旧宗主国
インドネシア	242,000,000	212,960,000	88%	オランダ
マレーシア	24,000,000	12,000,000	60.4%	イギリス
フィリピン	88,000,000	4,400,000	5%	スペイン・アメリカ
タイ	65,000,000	3,000,000	4.6%	なし
ミャンマー	43,000,000	1,700,000	4%	イギリス
シンガポール	4,400,000	660,000	14.9%	イギリス
ブルネイ	370,000	250,000	67%	イギリス

出典:CIA The World Fact Book および Department of Statistics Malaysia の数値をもとに概算。

注: ブルネイについては、マレー系人口の割合をムスリム人口の割合とみなしている。

表1は、東南アジアのイスラームの現状を概観するために、東南アジア諸国の中でムスリム人口の割合が1%を超える国について、総人口、ムスリム人口、総人口に対するムスリム人口の割合、そして旧宗主国を列挙し、ムスリム人口の多い順に並べたものである。数値はすべて概数であり、一部には推定値も含まれているが、おおよその傾向は見て取ることができよう<sup>1)</sup>。よく知られているように、仏教徒が多い大陸部に対してムスリムは島嶼部に集中していることがわかるが、ここでは便宜上、三つの類型に分類してみたい。総人口がきわめて小さいシンガポールとブルネイをしばらく別に置くと、ムスリム人口が5割を超えて絶対多数を占めるインドネシアとマレーシアはイスラーム優勢型、ムスリム人口の割合が5%前後のフィリピン、タイ、ミャンマーは、少数派であっても国内の周辺の特定地域において有力な勢力をムスリムが構成しているという意味でイスラーム少数有力型、そして表1には出てこないムスリム人口が1%未満の国々ベトナム、ラオス、カンボジアは、イスラーム絶対少數型と分類することができよう。イスラーム絶対少數型については本稿では触れない。

まず、国家の規模が小さいという点で例外扱いとしたシンガポールとブルネイについて先に検討してみよう。シンガポールの人口 440 万人は中国系 76.8%，マレー系 13.9%，インド系 7.9%，その他 1.4%から構成されている。華人中心の社会であることを反映してマレー系を主とするムスリムの数は 14.9%に過ぎないが、社会の中に占める位置は小さくない。憲法では国民の信教の自由が保障されているが（15 条），マレー系住民には先住民としての地位が認められており（152 条），イスラームに対しては特別な配慮がなされるべきことが規定されている（153 条）。他方，37 万人しかいないブルネイの人口では、マレー系が多数の 67%を占め、残りが中国系 15%，先住民 6%，その他 12%である。ムスリム人口はマレー系人口に対応してほぼ 67 % にのぼり、ムスリムは国民のなかで安定多数を占めていると言える。

シンガポールとブルネイのムスリムは、国の規模を反映して絶対数では小さいが、イスラーム優勢型の島嶼国と同じく、国民を構成する民族の中でも数的もしくは地位的に確たる位置を占めている。歴史的にみてもシンガポールは独立直後に一時的にせよマレーシア連邦にその一州として参加していたし、ブルネイもまた実現には到らなかつたもののマレーシア連邦への参加を強く要請されたという経緯がある。この意味では、シンガポールとブルネイはイスラーム優勢型国家の変異型として理解することが可能であろう。

次に、イスラーム少数有力型である三つの国家の概要を検討してみたい。フィリピンのムスリムは人口のおよそ 5.5%を占めるのみであるが、数は 440 万人になる。そのほとんどが、南部のスールー諸島、西・中部ミンダナオ島、南部パラワン島に住んでいる。民族構成的にはマギンダナオ、マラナオ・イラヌン、タウスグ、サマルの 4 つの民族だけでムスリム人口の 9 割を占める。16 世紀後半にフィリピンに到来したスペインは、イスラーム勢力を北部のルソン島およびビサヤ諸島から排除することには成功したが、南部はイスラーム勢力の支配下にとどまった。イスラーム系スールー王国の支配は 20 世紀初頭にアメリカによって終止符が打たれたが、1970 年代以降、南部ではイスラーム系住民による反政府武装闘争が継続している。憲法では政教分離と信教の自由の保障（3 条 5 項）が規定されているが、キリスト教徒が多数を占める国家でのムスリム集団の地位は必ずしも安定していない。

タイは人口の 94.6%を上座仏教徒が占める。ムスリム人口は 4.6%にしかならないが、その数はおよそ 300 万人である。タイのムスリムのほとんどはマレー系ムスリムであり、マレーシア国境と接するタイ南部地域に集中して住んでいる。これらの地域はもともとタイに対して朝貢関係にあったイスラーム王国であったが、19 世紀以後、現在のバンコク王朝によってタイに併合されたという歴史的背景がある。憲法では、仏教に関して、国王は仏教徒であり、諸宗教の保護者であることが規定されている（7 条）。国民には信教の自由が保障されているが（27 条），南部地方ではイスラーム系住民による反政府運動が続いている。

ミャンマーもまたタイとほぼ同様に人口の 89%が上座仏教徒であり、ムスリムは 4%にしかならない。ミャンマーのムスリム人口は 14 世紀以降、北東部への中国系ムスリム、アラカン地方および下ビルマへの西・南アジアからのムスリムの到来および現地住民の改宗によってもたらされた。とくにアラカン地方のロヒンジャ一人はよく知られている。ただし、ミャンマーのムスリム人口が大きく増加したのはイギリス植民地支配期に進んだ移民の結果である。独立後、ミャンマー政府はムスリムに対して

は抑圧的な政策を取り続けており、バングラデシュとの間で難民問題が発生している。

フィリピン、タイ、ミャンマーのムスリム人口は、いずれも総人口の 5%前後で、相対的に少数であるとはいえない割合を占めている。フィリピン南部、タイ南部、アラカン地方といった特定の地域に集住しており、非イスラームの宗教が圧倒的な国において少数派であっても強固な基盤をもち、ときには分離運動などによる政治不安の要因になっている点で共通点をもっている。ムスリム集団がマイノリティーであっても国家統合の上で無視できない有力な集団をなしているという意味で、イスラーム有力少數型と呼ぶことは適切であろう。

最後に、イスラーム優勢型であるインドネシアとマレーシアについて検討してみたい。まず、インドネシアは、人口の 88%がムスリムであり、東南アジアはもとより世界でも最大のムスリム人口を抱える国である。ムスリムのほかにプロテスタント 5%, カトリック 3%, ヒンドゥー教 2%, 仏教 1%, その他 1%という割合で、絶対数としては少なからざる非ムスリムがいるが、総人口に占めるムスリムの割合が圧倒的であることは明らかである。しかし、200 を超えるといわれる民族集団が地域ごとに住みついているために、民族ごと地域ごとに利害関心は一様ではない。実際、1998 年にスハルト政権が崩壊して政治活動の自由が回復すると、翌年の総選挙ではそれまで 1 党に制限されていたイスラーム系政党の数は参加政党 48 のうち 19 に膨れあがった。さらに 2004 年の総選挙について、イスラーム系政党に限って主要な州の得票率を見てみると、アチェ特別州では開発統一党、西スマトラ州では国民信託党、ジャカルタ首都特別区では福祉正義党、東ジャワ州では民族覚醒党がそれぞれイスラーム系政党の中では第 1 位にたっており、ムスリムであっても民族ないしは地域ごとに支持するイスラーム系政党が異なることを示している<sup>2)</sup>。

インドネシアでは憲法前文および本文 29 条において、「唯一神への信仰を国家の基礎とする」と定めるのみで、人口の大多数がムスリムであるにもかかわらず、イスラームは国教とは規定されていない。憲法 28 条 E 項では基本的人権のひとつとして国民の信教の自由を保障しているが、唯一神への信仰を基礎とする原則のもとで、イスラーム、カトリックとプロテスタント、ヒンドゥー教、仏教が公認されている。イスラーム主義に立つイスラーム系政党の一部には憲法を改正してイスラームを国家の宗教として明文化することを求めるものもあるが、2004 年の総選挙を見る限り、イスラームの国教化は国民の支持を得ることはなかったし、逆に国民の過半数は非イスラーム系の政党を支持したのであった。

他方、マレーシアの場合は基本的にマレー系、中国系、インド系の三つの主要民族から構成されている。民族の割合は、マレーシア全体では、マレー系とブミプトラ（「土地の子」の意、先住民族の総称）あわせて 65.1%，中国系 26.0%，インド系 7.7%であるが、ボルネオ島の東マレーシア 2 州では状況が異なり、サラワク州では州人口の 30.1%がイバン人、続いて中国系 26.7%，マレー系 23.0%，サバ州ではカダザン・ドウスン人が 18.4%，バジャウ人 17.3%，マレー系 15.3%となっており、ブミプトラの数がマレー系の人口を上回っている。宗教の割合はイスラーム 53%，キリスト教 7%，ヒンドゥー教 7%，仏教 17%，中国的伝統宗教（儒教、道教など）12%とされている。一般に民族の区分は宗教と連関しており、マレー系はイスラーム、中国系は仏教および中国的伝統宗教、インド系はヒンドゥー教と結びつけられている。とくにマレー系については、イスラームを信奉することがマレー系であることの要件であると憲法で

規定されている（160 条）。このため人口に対するマレー系の割合（65.1%）とムスリムの割合（60%）はおおむね過半数で一致することになる。

マレーシアは、憲法 3 条第 1 項において「イスラームは〔マレーシア〕連邦の宗教である。しかしながら、他の宗教もまた、連邦のいかなる場所においても、平和と調和を保ちつつ実践することが許される」としており、信教の自由を認めつつもイスラームを国教と規定している。これはイスラーム教徒が大多数を占めるマレー系にとって有利な仕組みであるが、2004 年の総選挙では、稳健なイスラームを標榜する与党連合がイスラーム主義政党を中心とする野党連合を破って圧勝しており、国民の大多数はイスラーム的原理が過度に政治に関与することには否定的と言えるだろう。

マレーシアのもう一つの特徴は、中央政府による一元的な政策を施行してきたインドネシアとはちがって、州ごとの独立性が高い連邦制をとっていることである。国の行政単位はマレー半島に 11、東マレーシアに 2 ある合計 13 の州ならびにクアラランプルとラブアンの連邦直轄領からなるが、このうちマレー半島 11 州の中の 9 州に伝統的首長であるスルタンがおり独自の権限を維持している。イスラームに関する最高の権威は、スルタンがいる州ではそのスルタンが担い、連邦全体の最高権威はスルタンたちの中から互選された国王が担うと規定されている。

このように民族ごとの宗教の違いを反映して信教の自由を認めつつも、イスラームを国教と規定し、各州のスルタンにイスラームに関する権限を委ねているところにマレーシアの特徴がある。中でもスルタン制は、マレー系民族とイスラームとの連関化ならびにイスラームの国教化というマレーシアのイスラームのあり方の根幹にある制度である。このことが逆に、イスラームの浸透とマレー系民族の形成が貫徹しておらずスルタン制が存在しない東マレーシアの立場の不安定さを露わにしているとも言える。

以上、東南アジアの主な国家におけるイスラームのあり方の多様性を三つの類型に分けて見てきた。なかでも注目されるのが、イスラーム優勢型のインドネシアとマレーシアである。この二国においてムスリムは、絶対数でも割合でも多数を占めるだけでなく、政治権力をも掌握する集団である。また、いずれも同じマレー系の言語と文化を共有し、歴史的にも密接な関係を保ってきた。にもかかわらず、両国のイスラームのあり方は同一ではなく、独立にあたってマレーシアはスルタン制を維持してイスラームを国教化し、インドネシアはイスラームを国教としない体制を選んだ。さらに、このような国家レベルの制度の差違はそれぞれの国内における地域や集団内の制度の差違とも密接な関係がある。次節では、この差違の由来を理解するために、東南アジアにおけるイスラームの歴史的位相を検討してみたい。

### 3 東南アジアにおけるイスラームの歴史的位相

東南アジアにおけるイスラームの歴史的位相を考える場合、次の二つの時代をはずすわけにはいかないであろう。一つは、東南アジアにイスラームが到来した時代であり、もう一つは、17 世紀から 20 世紀前半にかけての植民地支配期である。東南アジアへのイスラームの到来については、イスラームを伝達した主体と受容した現地側の過程に連してさまざまな仮説が提起されている。しかし、ここではイスラーム化の内実についての議論に立ち入ることはせず、イスラーム化が起こった時代が東南アジアのイスラームにとっていかなる意味をもつかについて検討してみたい。

東西海上交易の中継点にあたる東南アジアには、早い時期から西方のインド、ペルシア、アラブの商人たちが訪れていたが、東南アジアの現地首長がイスラームに入信するようになったのはスマトラ島北端のサムドゥラ・パサイ王国の王が13世紀末に改宗したときが最初である。さらに、イスラームが本格的に東南アジアに定着し始めたのは、15世紀になってマレー半島のマラッカ王国がイスラームを受容し、東南アジアにおけるイスラーム伝播のセンターになったことが重要な転機となっている。マラッカを拠点に始まった本格的なイスラーム化は、マラッカ海峡に面したスマトラ島とマレー半島の沿岸部ならびにジャワ島北岸の一部に広まり、これらの地域に形成されたイスラーム国家が新たな拠点となってさらに数世紀単位の時間をかけて進行した。図1は東南アジアのイスラーム化を、1200–1500年頃にイスラーム化した地域と1500–1800年頃にイスラーム化した地域に分けて示したものである。この地図から、東南アジアにおけるイスラームの浸透は、15世紀以降、東南アジア海域世界という広大な地域に緩やかに広がった漸進的拡張であり、1800年頃の段階でも島嶼部の東部地域および内陸部では未だイスラーム化が進んでいなかったことが明らかである。

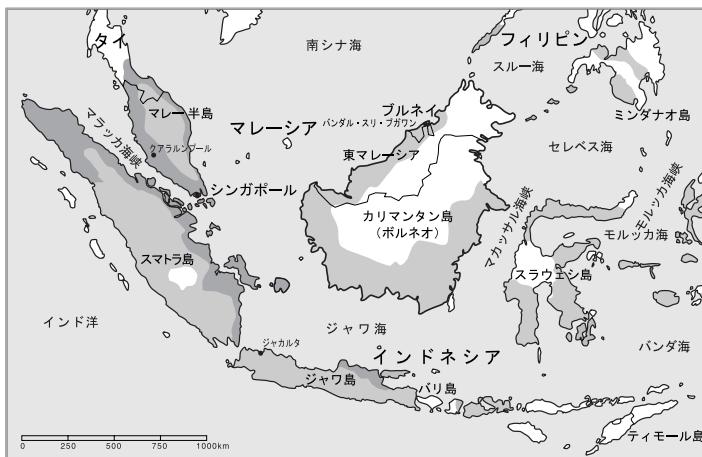


図1 東南アジアのイスラーム化

- 1200-1500年頃にイスラーム化した地域
- 1500-1800年頃にイスラーム化した地域

出典：van Doorn-Harder [2004: 646]に基づき作図。

### 図1. 東南アジアのイスラーム化

このような東南アジアのイスラーム化の過程は、イスラーム側から見たとき次のようなことを意味する。すなわち、東南アジアがイスラームを受け入れた時代のイスラームは、教理的には、イスラーム神秘主義（スーエフイズム）がイスラームの正統的解釈の中に取り込まれた段階のイスラームであったこと、政治的には、イスラームの膨張発展が一段落したアッバース朝時代もすでに過ぎ、オスマン朝によって確立したスルタン制の時期のイスラームであったということである。前者は東南アジアの人々のイスラーム理解に、後者は東南アジアのイスラーム王権の成立に多大な影響を与えたことを示す。

他方、同じこの過程は東南アジア側から見たときには次のような意味がある。第1に、イスラームが到来した時には、東南アジアの多くの地域でヒンドゥー教と仏教を基礎にしたインド文明の洗礼を受けた初期王権の成立が完了しており、これらの王権のあり方がイスラーム的王権の成立に何らかの影響を与えるをえなかつた。とくにインドネシアでは人口の過半数を占めるジャワ人がインド化を経験していたことは、インドネシアのイスラームのあり方にも影響を及ぼしている。第2に、東南アジアにおけるイスラーム化は、常に入信の「プロセス」として起こっており、しかもそのプロセスは現在も止まることなく進行しているということである。とくに第2の点は、現在のイスラームのあり方を考えるうえで重要である。図1が示すように、東南アジアにおけるイスラームの浸透は、漸進的でかつ広大な領域に広がるプロセスであった。この状況はイスラームの浸透の度合いに応じて東南アジアに濃淡の色分けを残すことになった。すなわち、初期にイスラームが到来したマレー半島、スマトラ島、ジャワ島の大部分のようなイスラームが相対的に定着し根付いた色の濃い領域、イスラームがいまだ及んでいない（あるいは結局及ぶことがなかつた）空白の領域、そして、イスラームが定着した地域とイスラームが及んでいない領域の間に広がるまだら色の境界的領域である。シンポジウムの報告の中で、多和田と小林の報告が色の濃い領域についてであるのに対して、長津の報告は境界的領域に住む人々についてであると言つてよいであろう。

イスラーム化に劣らず重要なもう一つの時代は植民地支配期である。現在の東南アジアの国民国家の領域が植民地期に起源をもつ以上、植民地権力の重要性は自明であるが、その重要性は単に領域の確定にあるのではなく、むしろ領域の確定によって決定的となつた諸制度の差異化にある。植民地領域の確定によって、それ以前にあった文化的、民族的な諸空間は、あるいは分断されあるいは包括されて、より大きな広がりをもつ領域単位へと再編成されていった。イスラームもまたこのような新しい政治秩序の中で制度化されていかざるをえなかつた。現在の国民国家は、このような植民地領域と政治秩序の中で制度化されたイスラームを引き継いでいるのである。

植民地権力による影響の大きさは、イスラーム少数有力型の国々にも顕著にみられる。フィリピンの場合には、17世紀以降、スペイン植民地権力によって非イスラーム化が強力に進められ、住民の大部分がキリスト教徒に改宗される一方で、ムスリムの居住域は南部の島々に限定されることになった。逆に、ミャンマーの場合には、19世紀にイギリス植民地権力によってインドを初めとする西・南アジアからの労働移民が促進された結果、国内に多数のイスラーム系住民が定住することになった。他方、欧米列強による支配ではないが、タイ王国による19世紀のマレー半島北部の獲得も、西欧列強の植民地政策に対して対抗するために自らとった植民地支配的行動と考えるならば、植民地期に起こるべくして起こつた事象であったと言うことができるであろう。国の民族構成に少なからざる影響を与えたという点で、タイ王国へのマレー系王国の編入は、植民地権力による国境線の策定や政策的移民と同等の結果をもたらしたからである。

このように、東南アジアにおけるイスラームの歴史的位相の中で植民地支配期がもつ意味はきわめて大きいが、このことをもっともよく示しているのが、やはりイスラーム優勢型のインドネシアとマレーシアであり、とりわけこの二つの国に見られる差異である。もともとインドネシアとマレーシアの間には、マラッカ海峡を通じて

結びつき、共通の言語と文化をもった空間であるマレー世界が広がっていたが、1824年のロンドン条約によって、現在のインドネシアになるオランダ領東インドとマレーシアになるイギリス領マラヤに分断された。民族的、文化的に共通点が多いにもかかわらず、これら二つの国におけるイスラームのあり方に違いがあるのは、植民地期に形作られた統治と民族構成のあり方によるところが大きい。

オランダ領東インドにおいては、イスラーム的首長であるスルタンを含めて、伝統的首長の権力がオランダ植民地権力によってことごとく壊滅または形骸化された結果、植民地権力に代わって実効支配を振るうことができる伝統的権力はムスリム権力を含めて事実上消滅してしまった。その一方で、植民地支配期にはバリ島のヒンドゥー教社会は温存され、宣教師の布教によってバタック人、トラジャ人に代表されるいくつものインドネシア固有の民族のキリスト教改宗が進展した。また独立当初にはインドネシア国籍をもたなかつたために政治的勢力として顕在化することはなかつたものの、多数の華人が流入した。

このように圧倒的に多数のムスリムが住んでいたながら、固有の民族の中に多数の非ムスリムが存在することになった結果、インドネシアが国民国家として独立を達成するときには、ムスリムであることを国民の要件とすることは事実上不可能となっていた。その一方で、ムスリムの側でも圧倒的多数という優位性を背景にして非ムスリムに対して譲歩する余裕があった。このことを決定的に示しているのが、1945年に公布された憲法から、草案段階では明記されていた「信者に対してシャリーा [イスラーム法] を施行する義務を伴なうところの、神への信仰」に基づく国家であるという文言が、非ムスリム住民の反発で公布直前になって削除されたことである。それ以後、現在に至るまで、この文言を復活させようとする一部のイスラーム系政党の主張にもかかわらず、インドネシアは憲法上、国家に特定の宗教が関与しないという意味で世俗国家であり続けている。最近の総選挙においても、イスラーム系政党の総得票数が過半数を取るに到っていないということは、国家と宗教の分離はムスリムを含めた国民の多数の支持を得ていることをうかがわせる。

これに対して、19世紀のイギリス領マラヤにおいては、直接的統治と間接的統治が併用され、州によってイスラームの伝統的首長であるスルタン制が廃止されることなく温存された。そのため、スルタン制が維持された州では、ムスリムが多数を占めるマレー人はスルタンの権威のもとに置かれることになった。さらに、マレー半島において錫鉱山やゴム・プランテーションの開発が急速に進み、労働力として中国系やインド系の外来民族が大量に政策的に移民されたことから、マレー半島の民族構成は大きく変動することになった。

こうして自らの土地にありながら、新しく外から入ってきたヒンドゥー教を信奉するインド人集団と中国仏教などを信奉する華人集団に人口的に圧迫されることになったマレー人は、領域内における民族集団としての優位を維持するために、イスラームに依拠するようになった。独立したマレーシアがスルタン制を基礎としたイスラームを国教とし、マレー人の要件としてムスリムであることを規定するにいたった背景には、マレー人のこのような守勢的な意識がある。その後、マレーシアにおけるイスラームの制度化は、中央政府の権限が東マレーシアへ拡大するにつれて、ある問題に直面した。東マレーシアの民族集団は、固有の民族であったにもかかわらず、スルタン制をもたず、その多くはムスリムではないということである。この問題を解決する

ために政策的に案出された概念が、先に述べたブミプトラであった。

このように東南アジアのイスラームを考える場合には、イスラーム到来期と植民地支配期という二つの歴史的位相を理解する必要があり、とくに、現代の国民国家におけるイスラームをどう制度的に位置づけるのかという問題を考える場合、植民地支配期における領域の確定と民族構成の変動は、イスラームの制度化の起源として大きな意味を持っているのである。

#### 4 東南アジアにおけるイスラームへの視点：普遍性と多様性

前節では、東南アジアにおけるイスラームの多様性とその淵源となるイスラームの歴史的位相について、概観してきた。とくに、インドネシアとマレーシアのように文化的に近縁の地域の間においてイスラームのあり方に差異が見られることは、イスラームの多様性が言語や文化の違いにのみ起因する特殊な現象なのではなく、歴史的な条件のもとで起こる一般的な現象であることを示している。とすれば、私たちがあらためて問い合わせべきことは、世界宗教としてのイスラームの普遍性と現実のイスラームの多様性との間の関係であろう。

1991 年に南太平洋海域研究センターで開かれた東南アジアのイスラームをテーマとしたシンポジウムにおいて、コメンテーターであった中村光男は、インドネシア共和国の国は「多様性の中の統一」をもじって「統一の中の多様性」こそがイスラームのありようであると述べている〔中村・早瀬 1991: 78〕。ここで「統一」とは、世界宗教としてのイスラームが本質的にもつ普遍性であり、「多様性」とは、イスラームを受け入れて実際に生きている人々、すなわち現実の社会の数だけの特殊性もしくは個別性ということであろう。「統一の中の多様性」という表現が興味深いのは、「統一」と「多様性」のいずれかのあり方が他方に優越するのではなく、「多様」なあり方が多様であるためにはそこに内在する「統一性」を前提としており、逆に「統一」は多様な現実のなかにあって初めて「多様性」をまとめるものとして意味をもつという、弁証法的関係をもっていることである。

従来、東南アジア地域研究者の間では、普遍的であるべきイスラームの理念と多様な個別の現実との隔たりが強調され、しかも個別性に対して普遍性が優位にあると非対称的に理解されることが多かった<sup>3)</sup>。たとえば、インドネシアのジャワでは、中東をイスラーム世界の「中心」、ジャワ社会をイスラーム世界の「周辺」とみなすジャワ人の自己認識を背景として、ジャワ社会におけるイスラームは、社会の表層のベニヤ板に過ぎないといった認識が研究者の間に広く共有されていたが、これは、中心と周辺という関係の認識が、東南アジアにおけるイスラーム社会の多様性は本来あるべき正しいイスラームからの逸脱の結果とみる価値判断の認識に読みかえられたのである。

さらに、地域研究自身の固有の条件も、研究者のイスラームに対する認識に強い影響を与えてきた。地域研究としての東南アジア研究が本格化したのは、植民地が次々と独立を達成した時期のことである。その当時、イスラーム優勢型のインドネシアやマレーシアにおいて、政治と宗教の分離が図られ、世俗的政治家によって経済開発が優先されており、研究者の関心をイスラームからそらす一因となった。しかし、それ以上に根本的な要因は、地域研究者にとって、東南アジアという地域を研究対象として確立することが急務であり、東南アジアという地域固有の論理を抽出することに力

が注がれたことである。地域の独自性を際立たせるために、イスラームは社会の外部要素と捉えられ、東南アジアの特殊的様相がことさらに強調されたのである。

東南アジアのイスラームに対するこのような認識に変化が起きたのは、1970年代以降、世界的にイスラームの復興運動が活発化し、研究者の関心が再びイスラームに向かられるようになってからである。幸いにも、このような変化の中から、東南アジア地域研究者とイスラーム研究者の間に交流の機会が生まれた。その直接的な成果が、一方では、イスラーム研究専門家の中でイスラーム世界における東南アジアのイスラームの意義が認知されるようになったことであり、他方では、東南アジアにおけるイスラームの意義が東南アジア地域研究者によって再認識されたことである<sup>4)</sup>。とくに、そもそも中東でイスラーム復興運動が始まったのは、中東においてこそイスラームが「正しく」実践されていないという批判がおこったからであることに端的に示されているように、イスラーム世界の中に存在している個々のイスラーム社会が、中東であれ東南アジアであれ、それぞれに特殊性を帯びているという視点の獲得によって、イスラーム世界の中心に普遍的な正しいイスラームがあり、イスラーム世界の周辺にあるイスラームは特殊な逸脱したものであるという認識から、中東を含めてすべての現実のイスラーム社会はその地域の特殊性のなかで現れた多様な社会なのだという認識への転換が可能となったのである。

## 5 おわりに：制度化という視点

前節で述べた認識の転換は研究者の間に限定されたものではない。イスラームの普遍性を地域の特殊性に対して優位とみなすイスラーム主義に対して、人々が住む地域や時代の特殊性を出発点としてその地域や時代という文脈の中でイスラームの普遍性を読み直していくこうとうするリベラル派イスラームの異議申し立ては、このような認識の転換の文脈で理解することができよう〔青山 2005〕。

しかし、イスラーム社会の多様性を現実のイスラームのあり方として認める場合でも、個々の社会におけるイスラームと地域の個別性との具体的な関係を解明する作業は最後まで残る問題である。その場合、一つの見通しとして考えられるのは、第3節でも触れたイスラームの制度化という視点がイスラームの普遍性と地域の多様性を媒介する概念になりえるということである。民衆レベルでの実践的行為と教義レベルでの理念化された教理としてのイスラームのみを対象とする限り、両者の間の乖離のみが結論されざるをえない。しかし、普遍性と多様性を仲介するものとして、その中間のレベルに制度としてのイスラーム、あるいはより厳密に言えば、理念を現実のものとしていく制度化の過程、を描定することによって、両者を統一的に分析し、記述することが可能となるようと思われる。この意味で、この報告集に収められた3点の論考がいずれも制度化の問題に触れていることは示唆的である。なぜなら、イスラームという普遍的な運動は、植民地支配期に起源を持ち独立後の国民国家の中で形作られてきた制度の中でいかに地域の特殊性と折り合いをつけていくかという問題と常に對峙して続けてきたからである。

この報告集の論考は、イスラームが本質的に暴力的であるとか平和的であるかといった本質論を展開しようとするものではない。そうではなく、鏡像と鏡像が反射し続ける悪循環から抜け出るために、イスラーム社会が、我々の社会が一枚板では無いことがその社会に所属する者にとっては明瞭であるのと同じように、一枚板の存在では

ないことを知るために、私たちにとってもっとも近いイスラーム社会である東南アジアのイスラーム社会を取り上げて検討することを意図している。思考の材料を提供してくれるという点で、東南アジアのイスラームは今後も重要性を高めこそそれ弱めることはないであろう。そして、このような点で、本報告集が少しでも貢献できることを願うものである。

## 注

- 1) 統計数値については、マレーシアを除く国の数値は CIA The World Fact Book、マレーシアの数値は Department of Statistics Malaysia のウェブ・サイトに基づく。憲法条文については参考文献にあげた英文ウェブ・サイトを参照した。各国のイスラームの概要についてはとくに [Levinson and Christensen 2002] を参照した。
- 2) 総選挙の得票結果については Komisi Pemilihan Umum のウェブ・サイトを参照した。
- 3) たとえば、インドネシア地域研究におけるイスラームの位置づけについては〔小林 1991〕にまとめられている。
- 4) たとえば、京都大学東南アジア研究センターが発行する『東南アジア研究』は 1999 年の第 37 卷 2 号で東南アジアにおけるイスラームを特集し、イスラーム研究者と東南アジア地域研究者の論考を集めている。イスラーム認識の転換についてはとくに同号掲載の〔小杉 1999〕が重要である。

## 参考文献

### 1) 文献資料

- 青山亨. 2004b. 「インドネシアにおけるリベラル派イスラームの新思潮—ウリル・アブシャル・アブダラのコンパス紙論説をめぐって」『東南アジア学』9 卷. pp. 24–41.
- 小林寧子. 1999. インドネシア・イスラーム研究の半世紀：「地域研究」と「イスラーム学」とのはざま. 『東南アジア研究』37 (2): 176–193.
- 小杉泰. 1999. イスラーム世界の東西：地域間比較のための方法論的試論. 『東南アジア研究』37 (2): 123–157.
- Levinson, David and Karen Christensen, eds. 2002. *Encyclopedia of Modern Asia*. 6 vols. New York: Thomson Gale.
- 中村光男, 早瀬晋三 編. 1991. 『東南アジアのイスラーム—教育, 農村, 海洋民』(南太平洋海域調査報告 22) 鹿児島大学南太平洋海域研究センター.
- van Doorn-Harder, Nelly. 2004. Southeast Asia, Islam in. In *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, ed. Richard C. Martin, vol. 2, 644–648. New York: Macmillan Reference USA.  
<http://find.galegroup.com/gvrl/infomark.do?&type=retrieve&tabID=T001&prodId=GVRL&docId=CX3403500465&eisbn=0-02-865912-0&source=gale&userGroupName=ken&version=1.0> (2005 年 8 月 9 日アクセス).
- 2) ネット上の資料
- CIA The World Fact Book.

- http://www.odci.gov/cia/publications/factbook/ (2005年8月29日アクセス).  
Constitution of Malaysia.  
http://en.wikisource.org/wiki/Constitution\_of\_Malaysia (2005年10月28日アクセス).  
Constitution of Singapore.  
http://en.wikisource.org/wiki/Constitution\_of\_the\_Republic\_of\_Singapore  
(2005年10月28日アクセス).  
Constitution of Thailand.  
http://www.parliament.go.th/files/library/law3e.htm (2005年10月28日アクセス).  
Constitution of the Philippines.  
http://www.supremecourt.gov.ph/elibrary/laws\_constitution\_1987consti.htm  
(2005年10月28日アクセス).  
Department of Statistics Malaysia  
http://www.statistics.gov.my/ (2005年10月28日アクセス).  
Komisi Pemilihan Umum  
http://www.kpu.go.id/ (2005年8月29日アクセス).

## マレーシアのイスラーム法制における「自由」と「制約」 —イスラーム教義と現代的価値との「整合」への試み—

多和田 裕司

大阪市立大学大学院文学研究科

### 1 イスラームと現代的価値の「整合」

イスラームについてなにごとかを考えようとするとき、つねについてまわるのはイスラームを包んでいるある種の「わかりにくさ」であろう。9・11事件やいまから二十年近く前のサルマン・ラシュディ事件などの世界的にも注目を集めた出来事はいうまでもなく、メディアを通じて紹介されるイスラーム女性の服装や一夫多妻制などに触れるたびに、我々（この言葉 자체が曖昧な表現であることを知りつつも、ここでは現代日本社会に暮らすムスリムではない大多数の者としておく）の多くが感じるのは、彼我の間にある乗り越えがたい差異の存在であるに違いない。

イスラームを理解しようとするときの「わかりにくさ」の要因のひとつが、宗教にたいする位置づけの違いにあることはまず間違いない。我々にとっての宗教とはきわめて私的な領域に属する事柄であり、宗教の教義や戒律は個人による、いいかえるならば人間の側からの自由な選択による営為として実践される。政治において政教分離が徹底されているのも、日常のマナーとして宗教にかんする話題がタブー視されているのも、すべて私的なものとしての宗教という社会的了解に由来する。

これにたいしてイスラームの場合、「ある個人（つまりはムスリム）が宗教を選ぶ」という表現を、そう単純には使うことができない（ここで述べているのは理念のことであって、後に見るように現実にはイスラームから他の宗教への改宗者も存在する）。イスラームではアッラーこそが唯一の絶対的存在として君臨し、神との関係に人間の側の「主体的」な働きかけが入りこむ余地は存在しない。そもそもイスラーム（Islam）という語そのものが、自己の所有物を他者に渡し自由にさせるという意味でもちいられていたアラビア語の動詞アスラマ（aslama）という語を預言者ムハンマドが宗教的次元に移して使用することで、「神と人間との間の実存関係」という新たな意味を付与されたものであった。そして、唯一かつ絶対の神との関係のなかで、神に自己の一切を捧げた人間がすなわちムスリム（muslim）にほかならない〔井筒1990: 123-126〕。ムスリムにとってムハンマドによって伝えられた神の言葉（すなわちクルアーン）は絶対不可侵の真実であり、それにしたがって生きることこそが神にたいする絶対的帰依をあらわす手段となる。クルアーンが生のすべての局面を含むものである以上、ムスリムにとって聖俗の区別は存在しない。

イスラームがこのような特徴を有する宗教であるがために、多数のムスリムが暮らす国家においては、イスラーム教義（究極的にはクルアーンとハディース）と世俗法（ここでは議会等で制定された法を世俗法と呼ぶ）の関係のありかたが大きな問題として立ち現れる。すなわちイスラーム教義をどの程度まで、あるいはそのなかのどの部分を、世俗の法体系のなかに取り込むのかという問題である。もしイスラーム教義

にのみもとづいた世俗法を制定すれば、そのような国家は一部の急進的なイスラーム復興主義者が求めるような文字どおりの「イスラーム国家」になるであろうし、逆にイスラーム教義を世俗法のごく一部のみに反映させれば、それは「政教分離」型の法制を有する国家に限りなく近いものとなろう。いわゆる「イスラーム教の国々」ではこれら両極の間で、自らの歴史や社会構成や文化状況などに応じて、それぞれの「国のかたち」が描かれてきた。

イスラーム教義と世俗法の「整合」という難問は、両者が指向する価値をめぐる競合という形に転化されたとき、もっとも解決しがたいものとなる。人権の尊重、男女の平等、思想・信教の自由などの価値が現代世界における普遍的な価値と主張されるなかで、場合によってはそれに異議を唱えるような指向性を内包させているイスラーム的価値はどのように位置づけられるのであろうか（正確を期すために付け加えれば、イスラーム教義のなかにそのような普遍的価値が含まれているという主張も存在する）。さらに以下に詳しく検討するように、イスラーム的価値自体もその内容において必ずしも一枚岩的に存在しているわけではなく、個々のムスリムのイスラーム教義とのかかわりかたのなかで、微妙な差異とでも呼べるもののが存在する。神の啓示にしたがうという一点においては一致しているものの、啓示を実現するにあたっての程度と方法にかんしては、おなじイスラーム教徒といえども完全に同一の見解を抱いているわけではない<sup>1)</sup>。したがってイスラーム的価値と現代的価値との関係はさまざまな形で交差しうるのであり、イスラーム教義と世俗法の「整合」とは、二極の間のそれを越えて、さらに複雑な様相を呈するものとなっている。

イスラームの「制度化」とは、個々の国家によってなされるこの「整合」作業の具体的あらわれにほかならない。現代に生きるムスリムはムスリムであると同時に、そしてある意味ではそれ以前に、いずれかの国家に属する国民である。しかもイスラームが自らを私的領域に限定しない宗教である以上、ムスリムの実践とは、たんなる個人の内面的宗教実践ではありえず、それぞれの国の法制度や行政機構や裁判制度などをとおしてはじめて可能となる。したがって個々の国々のイスラームにかんする諸制度は、数多くの行為者が自らの考える「整合」のありかたをたがいに戦いあわせる場としてとらえることもできるだろう。

## 2 背景：マレーシアのイスラーム

マレーシ亞もまたそのような「整合」のありかたを模索している国家のひとつである。イスラームがこの地のマレー系の人々の間に広まって以来、イスラームはさまざまな形で「制度化」されてきた。とくに1957年、近代国家（当初はマラヤ連邦）としての独立を果たしてからは、後に見るような多民族性すなわち多宗教性という条件もくわわり、イスラーム教義にかんしての独自の「制度化」が試みられてきた。

現在マレーシアと呼ばれる地域にイスラームが広まったのは、15世紀頃のことである<sup>2)</sup>。当時海上交易の要衝として繁栄をきわめたマラッカの国王がイスラームに改宗したことが象徴的なきっかけであった。その当時における「制度化」については、第三代国王ムハマッド・シャー（Muhammad Shah）の治世（1424–44）に編纂が開始された「マラッカ法典（Undang-Undang MelakaあるいはHukum Kanun Melaka）」のなかにその一端を見ることができる。同法典には、婚姻の有効性、婚姻にさいしての証人、離婚宣言等のイスラームに由来する規定が含まれるとともに

[Wu 1999: 7] , 賭博, 飲酒, 不義, 断食の不履行などの行為にたいする罰則も定められていた [Sharifah and Cederroth 1997: 30] . もっとも「マラッカ法典」は必ずしもイスラーム教義のみに由来していたわけではなく, そのなかにはアダットと呼ばれるマレーの慣習やヒンドゥー的な要素も含まれていた [Ahmad 1992 [1970]: 10] . 法の実際的な運用という点については, イスラームによる罰則とアダットのそれとは併置され, いずれを採用するかについては司直の判断に委ねられていたらしい [Khansnor 1999: 136] .

その後のイスラームの「制度化」を大きく左右することになったのは, 19世紀中頃からはじまったイギリスによるマレー世界への本格的な進出である. マレー半島諸地域（諸王国）はイギリスとの関係のなかで, イギリス直轄領である海峡植民地と, マレー連合州, 非連合州という三つの区分にわけられていたが, これらの地域に共通して進められたのが, いわゆる近代的な法制度の整備であった. その過程のなかで, 「法」としてのイスラームはムスリムだけを対象とし, かつ婚姻や相続などの私的な領域についてのみ扱うものとして限定されていった. それ以外の領域にかんしてはイギリス法を中心とした世俗法が適応されたのである. 各地域において「ムスリム婚姻令」（海峡植民地, 1880年）や「ムスリム婚姻および離婚令」（ペラ, 1885年）などの法制定が進展する一方で, イスラームはいわゆる家族法のみを対象とするものへと「矮小化」された.

おなじくこの時期には現在のマレーシア社会を決定づける変化がもたらされた. すなわち, 中国, インドからの植民地労働力の大量移住による「多民族社会」の形成である. しかも錫鉱山とゴム・プランテーションの労働力としてこの地を訪れ, さらには定着することになった中国系, インド系の人々の移住は, 同時にそれぞれが自分たちの宗教を持ち込んだために「多宗教社会」を作りあげることになった. このとき, 後の独立を経て現在にまで続く, 人口的にはマレー系と非マレー系（おもには中国系とインド系）の数が拮抗し, 宗教的にはマレー系のムスリムと非マレー系の非ムスリムとが対峙するという枠組みが出来上がったのである<sup>3)</sup>.

これらの条件を所与のものとして成立した現在のマレーシアの宗教法制は, 大きく次のような特徴を有している. すなわち宗教法制のなかでイスラーム（ならびにムスリム）が特別に扱われているという点であり, さらにその具体的あらわれとしてイスラームにかんする事項が連邦制を敷く国家のなかにあって（連邦政府ではなく）各州政府の管轄とされていることである.

全13州と連邦政府直轄領（クアラルンプール, ラブアン, プトラ・ジャヤ）からなるマレーシアでは, 各州の世襲統治者がそれぞれの州におけるイスラームの長として位置づけられている（憲法第3条(2)）. 世襲統治者のいない4州（マラッカ, ペナン, サバ, サラワク）については9人の世襲統治者から互選されるマレーシア国王がその任を兼ねることになっている（憲法第3条(3)）. 各州は憲法の附則9表第2リスト（州リストと呼ばれる）にしたがって, 独自に法令を制定することが認められている（憲法第72条(2)）. このリストのなかで第一にあげられているのが, イスラームの信仰を告白した者にたいする「イスラーム法」である. ただし, この場合「イスラーム法」といってもイスラームの教義すべてを含む意味での「イスラーム法」ではなく, 婚姻および離婚, 財産, 後見などの, 主としてムスリムの「民事」にかんする事柄と, イスラーム教義違反にたいする, 連邦政府が定める上限を越えない範囲で

の罰則の適用にかぎられている。これを受けた各州ではイスラーム関連のさまざまな条例<sup>4)</sup>を定めているのである。もちろんそれらの条例が対象とするのはムスリムのみであり、非ムスリムは一切かかわりがない<sup>5)</sup>。

以下ではこのような大枠のなかでのマレーシア・イスラームの「制度化」について、ムスリムにとっての宗教の自由という観点から具体的に論じていく。宗教の自由はすべての人間に認められるべき価値のひとつに数えられる。しかしながら、もしそうだとしたら絶対的存在としての神から与えられたイスラームにおいて、宗教の自由はいかに扱われるのであろうか。しかもさらに今日的な問題として、一国家の法制度のなかでこの問題はどのように解決がはかられているのであろうか。ムスリムにとっての宗教の自由をめぐるマレーシアの事例は、現代世界におけるイスラーム社会を考える上で格好の手がかりとなるだろう。

### 3 宗教の自由と制約

マレーシア憲法は、「根源的の自由」（第2部）の表題をたて、個人の生命や自由（第5条(1)），法のもとの平等（第8条(1)），言論，集会，結社の自由（第10条(1)）を保証するとともに、宗教についても「なにびとにおいても自らの宗教を宣言し実践する権利を有する」（第11条(1)）との条文によって、その自由を認めている。もちろん、それぞれの自由が保障されるのはいずれも法律によって許される範囲内のことであるのはいうまでもない。後述するように宗教の実践についてもさまざまな制約が課せられてはいるが、憲法の精神においては、現代の国民国家に通常期待される価値を、マレーシアも共有していると判断することはできよう。後の議論のなかではもっぱら制約にかんする事柄に重きがおかれるため、この点についてははつきりと確認しておきたい。

宗教の自由がすべてのマレーシア国民を対象とする憲法によって規定されているのとは対照的に、宗教の実践にたいする制約は、ムスリムにかんするものと非ムスリムにかんするものとで、そのありかたが大きく異なっている。これは宗教法制がムスリムと非ムスリムとを二分した上に構築されているという、マレーシア独自の制度に由来する。非イスラームの諸宗教にたいする制約についてはすでに別稿において論じたことがあるので〔多和田 2003〕、本稿ではムスリムにたいする制約に対象を絞ることにしたい。普通、ムスリムが多数を占める国においては、非ムスリムに課せられた制約のみが注目されがちであるが、マレーシアの場合はムスリムにたいする宗教の制約もおなじく重要であり、その点にこそマレーシアにおけるイスラームの「制度化」の特色を見て取ることができる。本節ではまず「制度」に埋め込まれた形で存在する制約について、スランゴール州の例を中心に検討する。マレーシア各州では制度や条例において州ごとに異なる部分もあるが、一般論としてはおおむね同様の法制を有していると考えてよい。

「制度」に埋め込まれた宗教の制約は、大きくイスラーム行政上の権威にかんするものと、イスラーム教義にかんするものとのふたつにわけて考えることができる。もちろん両者は密接にかかわりあうものであり、ここでの区分はあくまでも便宜上のものにすぎないが、あえて簡潔に述べれば、イスラーム法制の形式と内容における制約ということになろう。

はじめにイスラーム行政上の権威にかんする制約から取りあげてみよう。他の諸州

とおなじくスランゴール州のイスラームの長は世襲統治者であるスルタン<sup>6)</sup>であり（スランゴール州憲法第48条），州のイスラーム行政はすべて，このスルタンを頂点にして「制度化」されている。スルタンを補佐し，イスラーム教義を現実において実践するための機関として，各州は通常の立法や行政の制度とは別に，イスラームに限定された制度をもっている。すなわち，イスラーム行政を管轄する宗教評議会（Majlis Agama Islam），立法的権限が与えられたムフティおよびファトワ委員会，司法をつかさどるシャリーア裁判所である。

スランゴール州の場合，宗教評議会はイスラーム教義をのぞくイスラームにかんするすべての事項および司法の実施にかんしてスルタンに次ぐ権威が与えられている（スランゴール州イスラーム法施行条例（2003年）（以下施行条例と記す）第6条）。その構成員はスルタンによって任命され，いずれもムスリムでなければならない（施行条例第11条）。宗教評議会は，宗教局をとおして州内におけるイスラーム行政の実務をつかさどる。例をあげれば，イスラーム行政上，州はカリヤー・マスジッド（Kariah Masjid「モスク行政区」）<sup>7)</sup>に細分化されているが，宗教評議会はその区分を自由に定めることができる（施行条例第98条）。通常はこの単位にひとつモスクが置かれ，イマームやビラール等のブガワイ・マスジッド（Pegawai Masjid「モスク行政官」）が宗教評議会から任命される（施行条例第100条）。ブガワイ・マスジッドは，カリヤー・マスジッド単位に設置されるカリヤー委員会（Jawatankuasa Kariah。委員会設置の細則は宗教評議会が決定する）とともに当該カリヤーにおけるモスク管理やイスラームにかんしてカリヤー居住者の行動に責任を有し，宗教評議会が必要とする事柄については適切に報告をあげることが求められている（施行条例第104条）。

これにたいしてイスラーム教義にかんしてスルタンに助言する役割を負っているのがムフティである（施行条例第45条）。ムフティは，各州にひとりおかれる役職で，こちらもスルタンから任命される（施行条例第44条）。ムフティも宗教評議会の構成員であるが，他の構成員に較べるとはるかに高い権限を有しており，イスラーム教義にかんしてはスルタンの次席を占める（施行条例第45条）。ムフティの主たる任務のひとつに，ファトワ委員会（Jawatankuasa Fatwa）の長を務め（施行条例第46条），ファトワ作成に当たり主導的な役割を果たすことがある（施行条例第48条）。ファトワとはイスラーム教義解釈についての見解のことであり，州内のいかなる個人や団体もムフティにファトワを求めることができる。ファトワは発行されるやただちに文書で公示され，その時点で州内すべてのムスリムを法的に拘束することになる。

ひとつひとつのイスラームの実践は，このようなスルタン，ムフティ，宗教評議会およびその下位機構であるカリヤー委員会等の制度をとおしてなされている。たとえば州内に居住するムスリムの婚姻締結儀式は新婦側のカリヤー・マスジッドでおこなわれ（スランゴール州イスラーム家族法条例（2003年）（以下家族法条例と記す）第20条），スルタンによって任命される登録官（家族法条例第28条）（イマームが兼ねることが多い）の立ち会いがなければならない（家族法条例第7条）。男性ムスリムは，自らが属するカリヤー・マスジッド内のモスクで三週間続けて（つまり3回）正当な理由がなく金曜礼拝を欠席すれば，罰金（1000 リンギット以下）ないし禁固（6ヶ月以下）刑が科せられる（スランゴール州イスラーム刑法条例（1995年）（以

下刑法条例と記す) 第 20 条)。さらには、宗教評議会の書面による許可を受けなければなにびともモスクを建てることはできない(施行条例第 97 条)。ムスリムによる宗教実践は、このようなスルタンを頂点とするイスラーム行政制度のなかに完全に組み込まれているといつても過言ではないだろう。

次にイスラーム教義にかんする制約、つまり内容的側面からのムスリムにたいする制約について検討してみよう。これは具体的にはさまざまな法的、制度的枠組みをとおしてイスラーム教義の多様なありかたを規制するものである。まず、各州はイスラーム刑法条例などを通じてイスラーム教義違反(人物や自然物にたいする崇拝、飲酒、姦通など)にたいする罰則規定を設けている。もっとも教義違反にたいしてただちにイスラームが規定するような手足の切断や数十回もの鞭打ち刑が科せられるかといえばそうではなく、連邦法と州条例が矛盾する場合は連邦法が優先されることから(憲法第 75 条)、連邦法である「ムスリム法廷(犯罪裁判)法」(1965 年制定、1984 年改正)が定めるイスラーム教義違反にたいする罰則の上限(罰金 5000 リンギット、禁固 3 年、鞭打ち刑 6 回)を越えて、各州が罰を科すことはできない仕組みとなっている。

ところで、ムスリムの宗教の自由という観点から興味深いのは教義違反にたいする罰則そのものよりも、法制をとおして政府が規定するイスラーム教義のなかに人々の実践を可能なかぎり位置づけようとするベクトルの存在である。具体的にあげてみよう。たとえば上述のように州のムフティおよびファトワ委員会にはそれ自体が立法行為とでもいえるような、ファトワを作成する権限が与えられている<sup>8)</sup>。そのさい、ファトワ委員会は、まずマレーシアで多数派のスンナ派シャーフィイー法学派の見解にしたがってイスラーム教義を解釈しファトワを発行することが求められる(施行条例第 54 条)。しかし、シャーフィイー法学派の見解が公の利益にそぐわないと判断した場合は、スンナ派の他の三学派(ハナフィー、マーリク、ハンバル)の見解にしたがうことになる。さらにいざれの法学派の見解も公の利益にそぐわないと判断される場合には、ファトワ委員会が自らの見解をファトワとして提出することが認められている。その時点での効力のあるファトワに反するような教義や宗教的実践をなしたり、あるいはファトワに反するような見解を広めたりすることは罰則の対象として処罰される(刑法条例第 7 条および第 13 条)。ファトワにかぎらず、そもそもいかなるムスリムも自らの家で家族にたいする場合をのぞいては、宗教評議会より与えられる許可(tauliah)がなければ、イスラームについて他人に教授することはできない(施行条例第 119 条、刑法条例第 14 条)。これ以外にも、「スランゴール州イスラーム宗教学校等監督条例(1988 年)」によって、教育省(連邦政府)所管のものをのぞいた、イスラームに関連する事項が教授されるすべての教育施設が宗教評議会の管轄下に置かれていることなど、宗教評議会やムフティなどをとおして、少なくとも各州内においてはイスラームの「統制」がはかられている。

このような法制の存在からあきらかに見て取れることは、マレーシアという文脈のなかにあっては、先に紹介した制度の枠内にあることによって正当化されるイスラームのみが許されるということであろう。逆にいえば制度から外れるイスラームについてはその実践が認められないばかりではなく、ときに処罰の対象になる可能性すらひめている。イスラームの「制度化」とはイスラーム教義を具体化するための仕組みであると同時に、個々のムスリムの意志とはかけ離れたところでの教義の「正当性」を

も創りだしている。

#### 4 イスラームからの改宗（棄教）をめぐる議論

それでは、憲法で謳われている宗教の自由とイスラーム法制に埋め込まれた制約との間で、いったいどのような「整合」がはかられているのであろうか。いいかえるならば、マレーシアのムスリムにとっての宗教の自由とはいかなるものであり、どの程度、そしてどのように実現されているのであろうか。イスラームが聖俗の区別をもたらす、個人の内面の問題さえも「制度」をとおしてしか実現しえないものである以上、自由と制約との「整合」の問題は、現代におけるイスラームにはつねにつきまとうことになる。以下では、宗教の自由との関連でもっとも大きな問題となるであろうと思われる棄教を例に、この点について考えてみたい。より具体的に述べれば、マレーシアにおいてムスリムはイスラームから他の宗教に改宗することが可能かという問いである。

イスラームにおける棄教は、「棄教」という概念そのものの定義付けを含めて（たとえば「冒涭」「異端」「不信仰」等の概念とどのように異なるのかなど），ムスリムの法学者や知識人の間にあっても多様な解釈が存在している〔cf. Abdullah Saeed and Hassan Saeed 2002: 44–48〕。棄教にたいする罰についても必ずしも合意があるわけではなく、死刑を当然のこととする主張から、それにたいしてより慎重な態度を取る立場までさまざまである。とくに人権や宗教の自由という価値観にたいする考え方の相違が、棄教の取り扱いについての違いを引きだすことになっている。

ムスリム知識人の見解から例をあげてみよう。たとえばマレーシアの国際イスラーム大学で教鞭を執るバングラデシュ出身の Abm. Mahbubul は、棄教者にたいして死刑を科するのは 1400 年もの間世界中のムスリムのウンマの法であり、それにたいして見解が異にされることなどなかったと主張する。彼によれば、ムスリムの知識人や著述家の間で見解が分かれるのはまったく最近の現象にすぎないのである〔Abm. Mahbubul 2002: 181, 188, 205〕。対照的に、おなじく国際イスラーム大学のイスラーム法の教授でアフガニスタン生まれの Mohammad Hashim は、ハディースにおいて述べられているような、棄教にたいして死刑が適用されるのはそれがイスラームにたいする冒涭をともなった場合であり、クルアーンには宗教を強制することを戒める章句があることに注意を促している〔Mohammad Hashim 2000: 207–209〕。

それでは実際にマレーシアのイスラーム法制のなかでは棄教（者）はどのように取り扱われているのであろうか。ここでは引き続きスランゴール州の例を中心に、他州の事例も参考にしながら検討してみよう。

まず、棄教にかんする法的取り扱いをより明確にするために、イスラーム「への」改宗にともなう手続きを見ておこう。非ムスリムがイスラームへの改宗を求めた場合、改宗はその者が信仰告白を発した瞬間に成立（施行条例第 108 条）し、その時点で他のムスリムと同等の権利および義務を有することになる（施行条例第 109 条）。イスラームへの改宗は州に登録することも可能であり（施行条例第 110 条），ひとたび登録されれば、その者はつねにムスリムとしての取り扱いを受ける（施行条例第 113 条）。未登録の者がイスラームへの改宗者か否かについて疑義が生じた場合は、施行条例第 107 条が定める改宗要件（アラビア語での信仰告白の発声，当人が信仰告白の意味内容を理解していること，発声が当人の自由意志によるものであること）に

もとづいて判断される（施行条例第 117 条）。これらの条文からは、イスラームへの改宗はその当人の意志（およびそれをあらわす行為）が第一に尊重されるべきものとなっていると考えられる。

これにたいしてイスラーム「からの」改宗については、事情はかなり異なっている。スランゴール州の場合、イスラームへの改宗手続きがはっきりと条文化されている（施行条例のなかで第 9 部として、全 11 条からなる）のとは対照的に、イスラームからの改宗については、そもそも手続きを定めた条文自体が存在しない。州の刑法条例には、誤った信仰やイスラーム教義の実践、クルアーン、ハディース、イスラームへの侮蔑行為を罰する条文は存在するものの（第 4 条、第 7 条、第 9 条、第 10 条），それをおこなうことやおこなった者がただちに棄教と結びつくわけではない。これらの罪にたいする違反者には罰金刑（最高で 5000 リンギット）や禁固刑（最高で 3 年）が科せられたり、場合によってシャリーア裁判所はリハビリテーション・センターへの入所を命じることはできるが（最高で 6 ヶ月），イスラームからの改宗（棄教）そのものを理由とした罰則は存在しない。唯一実際に棄教があらわれた場合の取り扱いに触れているのは、家族法条例第 46 条であり、そこでは、棄教やイスラーム以外の宗教への改宗はシャリーア裁判所の決定がなされるまでそれ自体では婚姻解消の理由にはならないという旨が明文化されているだけである。

イスラームからの改宗（棄教）がマレーシアにおいて一般にどのような方向に「制度化」されているかについては、他の州の場合をあわせて考えると、なお一層はつきりとうかがうことができる。イスラームからの改宗手続きを明示的に定めているクランタン州の例を見てみよう。クランタン州では、イスラームからの改宗は「イスラームおよびマレー慣習評議会<sup>9)</sup>条例（1994 年）」第 102 条にしたがい、次のような過程を踏むことになる。まず、ムスリムである者はシャリーア裁判所の許可を得るまでは自らがムスリムではなくなったことを宣言することはできない（第 1 項）。しかもムスリムは、シャリーア裁判所の承認を受けるまではムスリムとして扱われる（第 2 項）。もし、ムスリムがイスラームを棄教する<sup>10)</sup>ようなことが起これば、シャリーア裁判所は当該人物をイスラーム・リハビリテーション・センターに収容し（最大 36 ヶ月），イスラーム教義にしたがって悔い改めるように説得することができる（第 3 項）。同条例では当該のムスリムが悔い改めなかつたときにさらにどのような対処がなされるのかについての規定はないが、同条にたいする「解説」として、棄教者にかんする事項はすべてシャリーア裁判所が統括する旨の一文が記されている。

これらの条例に具体化された手続きから判断するならば、イスラームへの改宗とイスラームからの改宗を較べたとき、前者との相対的比較のなかでは後者の方が個人にとっての「自由」の度合いがより低いことはあきらかであろう。イスラームへの改宗が当人が自らの意志を表明した瞬間にただちに認められるのにたいして、イスラームからの改宗については、シャリーア裁判所やリハビリテーション・センター等の制度の介入を受けるとともに、そのなかでしか成立しないのである。イスラームへの改宗の場合には州当局への登録すら法的には当人に選択権があることが、両者の差異を端的に示している。

ところで、イスラームからの改宗（棄教）をめぐる宗教の自由と制約についての微妙な均衡は、宗教の自由を積極的に求める立場と、イスラームの棄教にたいしてより厳しい対処を求める立場の、双方からの批判にさらされていることはきわめて興味深

い。たとえば前者を代表する例として、非イスラーム諸宗教を包括する組織であるマレーシア・仏教・キリスト教・ヒンドゥー教・シーカ教連合協議会（略称：MCCBCHS）をあげることができる。本来非イスラーム系団体である MCCBCHS がイスラームからの改宗の問題に关心を寄せるのは、ひとたびイスラームに改宗した者がいまいちどもとの（あるいは別の）宗教に改宗することが非常に難しくなっているという認識からきている。MCCBCHS は、人権の観点から、および宗教の自由を保障する憲法の理念に照らして、当人の意志にもとづくイスラームからの改宗を無条件に認めるような条例をすべての州において制定することを求めていた〔MCCBCHS 2002〕<sup>11)</sup>。

イスラームからの改宗手続きを宗教の自由という観点から問題視するこのような立場は、ムスリムのなかにも存在する。各州条例が棄教しようとするムスリムにたいして、悔い改めることを求めたり、教育という名目で拘束することによって制約をかけていることは、先に述べた憲法第 11 条(1)にたいする違反であるというのである〔たとえば、Abdullah Saeed and Hassan Saeed 2002: 156〕。

一方これにたいして、ムスリムの立場からはイスラームからの改宗にさいしての現行の法制をイスラーム教義からかけ離れたものと考え、（自分たちが正しいととらえる）イスラーム教義に即したものへの転換を求める人々も多い。上述の Abm. Mahbubul などは、棄教したムスリムはシャリーア裁判所によって認められるまではムスリムであるというファトワ（たとえばケダ州）に触れながら、棄教がなされた時点と裁判所の決定がなされる時点との間の期間に生じるであろう当該の人物の地位の問題に言及する。さらに彼は、棄教がシャリーア裁判所の決定に委ねられていることにたいして、棄教者に平和理にシャリーア裁判所に出廷する道を与える、もはや神に仕えないことを英雄のごとく宣誓させて立ち去らせるようなことをやっていると皮肉り、そのようなファトワは恥ずべき以外のなにもものないと断言する〔Abm. Mahbubul 2002: 258〕。

あるいは近年マレーシアで議論的になったクランタン州が準備した「シャリーア刑法条例（II）」案も現行の法制を批判する立場からなされている<sup>12)</sup>。同条例案では棄教が姦通や窃盗などと同列のハッド刑の対象として、その罰則とともににはっきりと条文化されている。すなわち「棄教(Irtidad)」とは、イスラームにおける信仰('aqidah)に影響を及ぼし、あるいはそれに反するような行為や発話であり（第 23 条(1)），違反者には 3 日以内の悔悛の期間が与えられるものの（第 23 条(3)），もし悔い改めない場合にはシャリーア裁判所は当該人物に死刑を科す（第 23 条(4)）というものである。この条例案は 1993 年にクランタン州議会で制定されたものの、連邦法との関係において施行されない状態のままになっている。しかし、クランタン州の試みは、教義と現代的価値との「整合」の現状のありかたにたいして、大きな異議を投げかけるものとなった。

## 5 おわりに

冒頭にも述べたように、宗教の自由を無条件に受け入れるべき価値ととらえている者にとって、イスラームにおけるそれはきわめて「不自由」な制約の多いものに感じられるだろう。実際、本稿で参照したようなイスラームの制度や一部のムスリムの言説には、ムスリムにたいして「強い」制約を課そうとする傾向を見て取ることができる。

しかしながら、おなじく本稿でマレーシアを例に検討してきたように、多くのイスラームの国がイスラームを「制度化」するなかで、現代国家として普遍的に求められる価値とイスラーム教義との「整合」をはかろうと試みていることもまた事実なのである。本稿で紹介した条文のひとつひとつが、（依然としてムスリム、非ムスリム双方からの批判があるとはいえる）そのことを物語っていよう。棄教の例のみならず、一夫多妻制度、女性の地位などをめぐって「整合」を実現するためのさまざまな試みがなされている。

非ムスリムの立場からイスラームを見るとき、このような試みにたいしては目が向けられないことが多い。マス・メディア等で報じられる「イスラーム」にのみ注目が集まり、現代的価値対（それに対立する）イスラームというきわめて単純な二項対立的な図式のなかにイスラームを、あるいはイスラームの諸制度を囲い込んでしまうような理解がもっぱらである。「西洋」の言説が自らの負のイメージをイスラームに仮託し、それをもとに心象風景としての「オリエント像」をつくりあげることによって、現実の支配のみならず、認識論的な支配のなかに「オリエント」を組み込んできたという、いまから三十年近くも前になされたE・サイードの問題提起〔サイード 1986 [1978]〕は、依然として克服されてはいない。

本稿ではマレーシアのイスラーム法制のなかに「整合」のありかたを跡づけてきたが、イスラームを理解し、真の意味でのムスリムとの共存を達成するためには、ムスリムの手による「整合」への試みを詳細に見極め、彼我の共存の手がかりとなるようなものについては積極的に評価する姿勢こそが求められよう。

表1 各民族集團の人口ならびに人口に占める割合

1997年	半島部	サバ	サラワク	マレーシア(%)
マレー系	9,680	153	421	10,253 (51.1)
その他のブミプトラ	151	1,061	966	2,178 (10.9)
中国系	4,655	242	533	5,430 (27.0)
インド系	1,538			1,555 (7.7)
その他	442	219*	17*	622** (3.3)
人口（単位千人）	6,466	1,675	1,937	20,078(100.0)

注記：\*インド系を含む。 \*\*インド系を除く。

出典：*Information Malaysia 2002 Year Book*, pp.79-80.

表2 各民族集団別の宗教人口割合（パーセント）

1991年	イスラーム	キリスト教	ヒンドゥー教	仏教	中国系宗教	民族宗教	その他	無宗教	不明	合計
マレー系	99.96	0	0	0	0	0	0	0	—	
その他のブミプトラ	32.0	47.0	—	0.7	0.2	11.3	1.8	6.8	0.1	
中国系	0.4	7.8	0.2	68.3	20.0	0.1	0.3	2.7	0.3	
インド系	5.3	8.1	83.1	0.7	0.1	0.1	2.6	0.1	0.1	
その他	88.1	5.2	0.2	6.1	0.1	—	0.1	0.1	—	
全体	57.6	7.9	6.6	19.1	5.5	1.2	0.5	1.5	0.1	100

注記：—は0.1%未満をあらわす。端数処理のため各行の合計は必ずしも100%になっていない。

出典：Jabatan Perangkaan Malaysia [1991: 108–114] の各数値より算出。

## 謝辞

東京外国語大学の青山亨先生には本稿の草稿をお読みいただき丁寧なご助言を頂いた。また、完成稿作成にあたっては、2005年度日本学術振興会科学研究費補助金（基盤研究（C））「東南アジア・イスラーム社会におけるイスラームと市民的価値との整合に関する研究」によって実施した調査成果の一部を組み込んでいる。

## 注

- 1) これまでに筆者は、マレー・ムスリムによるイスラーム教義解釈やその実践のなかにあらわれる微妙な差異について、さまざまな事例をもとに分析してきた。その全体像については、多和田 2005 を参照されたい。
- 2) この地におけるイスラームの「制度化」を示すより古い資料としては、イスラーム歴 702（西暦 1303 年：年代判読には異説もある）の記載のある石碑がマレーシアのトレングガヌ州で発見されている。この石碑にはアラビア文字で、たとえば婚姻外の性的関係にかんして厳密にイスラーム教義に対応する形での罰則規定などが刻まれていた [Paterson 1924: 253]。
- 3) マレーシアの民族別人口、宗教別人口割合については、それぞれ本文末の表 1、表 2 を参照。
- 4) 本稿では各州議会で制定された法律を「条例（原語は Enakmen）」と呼ぶことにする。
- 5) 例外として、非ムスリムによるムスリムにたいする非イスラーム諸宗教の布教活動を制限する条例が各州において制定されている [多和田 2003]。
- 6) ヌグリ・シンビラン州、ペルリス州をのぞいて世襲統治者はスルタンという称号をもつ。
- 7) カリアー・マスジッドは、通常の行政における州の下位区分（州によりダエラやジャジャハンと呼ばれる）とは異なるものである。
- 8) ファトワ委員会によって作成されたファトワは宗教評議会に提出される。宗教評議会はスルタンにファトワへの同意を求め、それを受けて次に州政府に通知する。最終的には官報公示されることによりファトワは法的効力を発する。

- 9) 他州の宗教評議会に相当する。
- 10) マレーシア語の原文では、この部分は「イスラームから出る (keluar dari Agama Islam)」という表現が使われており、（後述のシャリーア刑法条例（II）（案）におけるような）文字どおりに「棄教」をあらわす「Irtidad」という語がもちいられているわけではない。
- 11) 棄教の場合にかぎらず、マレーシアのイスラーム法制のなかでは、ひとたびムスリムであった者はその時々の当人の意志にかかわらずムスリムとして扱われる仕組みになっている。例をあげれば、スランゴール州の「イスラーム法施行条例（2003年）」は、ムスリムとは、イスラーム信仰を告白する者、出生時に両親（あるいはそのいずれか）がムスリムである者、ムスリムとして育てられてきた者、ムスリムであると周囲からみなされている者、第108条にしたがって改宗した者、自らムスリムであると宣言したことが示されている者、と定めている（第2条）。さらに同州の「イスラーム家族法条例（2003年）」は、ある人物がムスリムであるか否かを判断する材料として、その人物の信仰、信条、行為などを問うのではなく、一般的な評判によってのみ判断することを規定している（第5条）。
- 12) 1991年の総選挙以来現時点（2005年8月）にいたるまで、クランタン州ではイスラーム国家樹立を目指とするイスラーム党（PAS）が政権の座についている。同党にとっては、俗にフドゥード法とも呼ばれる同条例の導入は、自らの公約実現であるとともに、マレー系与党 UMNO にたいする政治的懸念でもあった。

## 参考文献

- Abdullah Saeed and Hassan Saeed. 2004. *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*. Aldershot: Ashgate.
- Abm. Mahbubul Islam. 2002. *Freedom of Religion in Sharīah: A Comparative Analysis*. Kuala Lumpur: A. S. Noordeen.
- Ahmad I. 1992 [1970]. *Towards a History of Law in Malaysia and Singapore*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Information Malaysia 2002 Yearbook*. Kuala Lumpur: Berita Publishing.
- 井筒俊彦. 1990. 『イスラーム生誕』中央公論社.
- Jabatan Perangkaan Malaysia. 1991. *Population and Housing Census of Malaysia 1991, General Report of the Population Census* Vol. 2, Kuala Lumpur: Jabatan Perangkaan Malaysia.
- Khasnor J. 1999. The Undang-Undan Melaka: Reflections on Malay Society in Fifteenth-Century Malacca. *JMBRAS* 72 (2): 131–150.
- MCCBCHS (Malaysian Consultative Council for Buddhism, Christianity, Hinduism and Sikhism). 2002. *Problems Faced by Non-Muslims in Freely Professing and Practicing their Respective Religion: A Memorandum submitted to the Human Rights Commission of Malaysia*. Kuala Lumpur: MCCBCHS.
- Mohammad Hashim Kamali. 2000. *Islamic Law in Malaysia: Issues and Developments*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers.
- Paterson, H. S. 1924. An Early Malay Inscription from Trengganu. *JMBRAS* 2

- (3): 252–258.
- サイード, エドワード (今沢紀子訳) . 1986 [1978]. 『オリエンタリズム』 平凡社.
- Sharifah Zareha S. H. and S. Cederroth. 1997. *Managing Marital Disputes in Malaysia*. Richmond: Curzon.
- 多和田裕司. 2003. 「マレーシアにおける多宗教共存の現状—法的、制度的側面を中心」 『人文研究（大阪市立大学大学院文学研究科紀要）』 54 (8): 27–41.
- . 2005. 『マレー・イスラームの人類学』 ナカニシヤ出版.
- Wu M. A. 1999. *The Malaysian Legal System*. 2nd ed. Petaling Jaya: Longman.

## インドネシアにおけるイスラームのベクトル —シャリーア適用問題をめぐって—

小林 寧子

南山大学外国語学部アジア学科

### 1 はじめに

現在世界には 12 億人から 15 億人のムスリム（イスラーム教徒）がいると言われる。イスラーム世界には、根本的教義を共有し、また多くの問題が国際的に連動するというグローバル性がある。しかし同時に、イスラームは地域によって多彩な表情を見せるし、同じ地域の中にも稳健派から急進派まで多様なイスラーム集団が見られる。聖典であるクルアーンはひとつだけであるが、教義解釈はそれを行う人によって異なるからである。出発点は同じでもめざす方向はいくつに分かれ、その中でもウンマ（イスラーム共同体、ムスリム社会）の支持を受けたものが社会変革を推進するベクトルとなる。

約 2 億人のムスリム人口を抱えるインドネシアにも、多くのイスラーム団体がそれぞれのベクトルで運動を展開している。本稿では、近年耳目を引くインドネシアのイスラーム思想の潮流、「多元主義」（インドネシア語で pluralisme）と「イスラーム主義」（Islamisme）の生成を歴史的に概観してみたい。

議論に入るまえに、大雑把な概念規定をしておきたい。イスラームのコンテクストにおける多元主義とは、1) 多様な宗教信仰の存在を認める、2) 宗教の解釈は誰かに独占されるものではなく、また複数あることを認める、3) 異なる理解に対して寛容である、という姿勢を備えた思想である。通常、多元主義はリベラルな思考の稳健派によって唱道される。一方、その対極にあるいわゆる「原理主義」（fundamentalisme）は、クルアーンを厳格に字義通りに解釈する。ただし、この言葉は元来アメリカのプロテスタントの一派を指す名称で、訳語も「根本主義」とした方がより適切である。しかし、イラン革命の頃すなわち 1980 年前後から「原理主義」という表現は特にムスリムに対して使われるようになった。しかも、往々にして現状を批判して実力行使に出る急進派や、テロを行う過激派と結びつけられる傾向にある。使用には注意が必要であるので、ここでは「」つきで用いる。また、「原理主義」は他称であるが、このような思考傾向のあるムスリム自身は自分の思想を「サラフィー主義」と呼ぶであろう。イスラーム初期の世代（サラーフ）の原則や思想への回帰をめざすことによって「純粋なイスラーム」を指向するからである。

この「原理主義」もしくは「サラフィー主義」の影響を受け、社会のイスラーム的変革を求める政治的イデオロギーや運動をさすものとして、「イスラーム主義」を用いる。多元主義が比較的定義しやすいのに比べ、イスラーム主義の範疇に分類される集団には、その思想内容・活動形態にはかなりのヴァリエーションがある<sup>1)</sup>。思想、イデオロギーの純粋性にこだわる集団が多く、差異が強

調されるからであろう。厳格なイスラーム的規範を強要して暴力事件を引き起こす集団もある一方、大衆的基盤を獲得しようとする段階で社会の多元性という現実に譲歩し、暴力を極力避けて活動する組織もある。なお、思想の志向を表す多元主義は、政治と密接にかかわるイスラーム主義と必ずしも同列には語れない性格のものであることも断っておきたい。

さて、イスラーム世界を考える鍵となるのはイスラーム法である。イスラーム法とはクルアーンとハディース(預言者の言行録)の教えから引き出されるムスリムの行動の指針となるものである。通常イスラーム法は、クルアーンの原理・原則の規範体系を示す「シャリーア（原意は、水場に至る道）」と、ウラマー（宗教学者）のイジュティハード（法規定発見のための嘗為。原意は努力すること）で引き出された実定法の集積であるフィクフ（イスラーム法学。原意は、理解）の両方を指す。注意しなければならないのは、シャリーアは解釈を経なければ現実社会に適用できる実定法とはならないのに加え、その解釈をめぐってウラマーの間で意見が異なることはしばしば起きることである。イスラームのベクトルの違いはこのイスラーム法／シャリーアの扱い方をめぐって顕著に現れるので、この問題を中心に論じることにする。

## 2 多元主義、イスラーム主義の前史

多元主義の起点はシャリーアのゆるやかな解釈にある。インドネシアのムスリムに独特的な慣習を見れば、この地のウラマーが歴史的に非イスラーム的慣習とイスラーム法の整合をはからうとしてきたことが推察できる。具体例をあげて考えてみよう。

たとえば、イスラーム法は通常夫婦別産を規定しているが、この地域のムスリムにはゴノ・ギニ（*gono-gini* 「夫婦共有財」、ジャワでの用語）、マタ・パンチャリヤン（*mata pencarian* 「生活手段」、マレーシアおよびカリマンタンでの用語）という夫婦の共有財産が慣習的に認められてきた。他のムスリム諸国と同様、インドネシアでも政府によって制定された家族法はフィクフのイスラーム実定法が成文化されたものだが<sup>2)</sup>、その中でも夫婦の共有財産が認められた。管見の限り、夫婦の共有財産を規定したムスリム家族法はインドネシアとマレーシアにしかない。

もうひとつ例をあげてみよう。東南アジア地域では礼拝を告げるアザーンの前に太鼓を叩く慣習があるが、これも他地域では見られない。19世紀末のメッカでインドネシアのムスリムのために出されたファトワ（ウラマーによる法学裁定）集には、金曜礼拝を告げるために太鼓を叩く慣習に関する是非をムフティ（ファトワを出す資格のあるウラマー）に尋ねたことが記録されている。メッカのムフティは、礼拝の時間を告げるのはアザーン（礼拝への呼びかけ）と決められており、遠い場合は二人のムアッズィン（アザーンをする人）を置くべきであり、太鼓を叩くことは異教徒の習慣のようであるとしてハラーム（禁忌）と裁定した。ところが20世紀初めのジャワのウラマーは、最小限に控えるということを条件に（モスクから）遠い場所に住むムスリムのために太鼓で礼拝のときを告げることを是とした [Kaptein 1995: 152–153]。現在に至るまでインドネシアのモスクには太鼓が備えられており、アザーンの直前に叩かれて礼

抨のときを告げている。聖地の法学権威の見解に必ずしもインドネシアのムスリムが従わなかった証拠でもある。このような例からは、地域の事情に配慮してイスラーム法が規定されたこと、ひとつの問題に関して聖地とインドネシアではウラマーの見解が異なることもあるということが伺われる。

インドネシアのウラマーがインドネシアのコンテクストに適したイスラーム法のあり方を明確に模索するのは独立後である。1950年代にはインドネシア独特のマズハブ（法学派）の創設が提唱されたこともあり、イスラーム法の複数解釈を認める新しい方法論として認知され始めた [Feener 1999]。法学議論における多元主義の萌芽である。

一方、インドネシアのサラフィー主義のはしりとも言えるのは19世紀前半の西スマトラのパドゥリ（Padri）戦争<sup>3)</sup>である。これは中東の復古主義的改革運動、ワッハーブ派の影響を受けたものである。また、「クルアーンとハディースに戻れ」をスローガンにしたムハマディヤ（Muhammadiyah）に代表される20世紀初頭のイスラーム近代改革運動の中にも、厳格な解釈を唱道するピューリタニズム的なサラフィー主義の流れがあった。のちのイスラーム主義の組織には、この系譜に連なるムスリムが多い。

政治運動としてのイスラーム主義はシャリーアの法律への適用を国家の制度として保証することをめざす場合が多い。インドネシアでは、国家とイスラームをめぐる論争の起点は「ジャカルタ憲章（Piagam Jakarta）」問題であるとされている。ジャカルタ憲章とは、日本軍政時代の独立準備段階で用意された憲法前文のこと、「イスラーム信徒にシャリーア実践を義務づける（dengan kewajiban mendjalankan Sjari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya）」という七語の文言が明記されていた。しかしインドネシア共和国の独立宣言直後に、キリスト教徒の多い東インドネシア地域がこの七語を少数派に対する差別と受け止め、共和国から離脱する可能性があるという懸念が共和国首脳に伝えられた。そのため、副大統領モハマッド・ハッタ（Mohammad Hatta）と4人のイスラーム指導者が協議して、この七語を削除し「唯一神への信仰」に代えることが合意された。これが、現行の一九四五年憲法前文に謳われている建国五原則パンチャシラ（Pancasila）の第一原則である。ハッタによると、七語が「唯一神への信仰」に代えられてもジャカルタ憲章の精神が消滅するわけではないという認識が共有されていることが確認されたという [ハッタ 1993 [1982]: 489–451]。

それでは、ジャカルタ憲章の起草に参加したイスラーム指導者は当初このシャリーア適用をどのように構想していたのであろうか。これに関する研究はまだ見当たらないが、当時のイスラーム指導者の一部がシャリーア適用を具体的に考えたことを示す文書がひとつある。これは日本軍政時代にインドネシア・イスラーム同盟党（Partai Sarekat Islam Indonesia）の指導者ウォンドアミセノ（Wondoamiseno）<sup>4)</sup>を中心とするグループが「イスラーム宗教省」（Departemen Agama Islam）を構想した草案メモである。ウォンドアミセノたちは、オランダ植民地政府時代から暖めていたイスラーム宗教行政をムスリムの手で運営するために、イスラーム宗教省創設を日本軍に提言することを考えていた。日本がオランダと異なり「宗教を尊重する」政策を掲げていたから

である。これが実際に日本軍に提出されたかは定かでないが、草案からは少なくとも当時のイスラーム指導者がどのような宗教行政を構想していたかがわかる。このイスラーム宗教省が監督指導すべき業務としては、1. 婚姻、2. 相続、3. ムスジド（モスク）、4. ワカフ（寄進）、5. ザカート（救貧税）、6. 宗教教育、7. 巡礼、があげられている。つまり、イスラーム法の中でも、宗教儀礼、家族法、ワカフ、ザカート、宗教教育の問題だけが宗教行政の必要な分野として想定されている<sup>5)</sup>。ジャカルタ憲章が取り下げられたあと、その代替として宗教省が創設されたが、ムスリムのための宗教行政はウォンドアミセノの構想からザカートを除いたものとほぼ一致する。ジャカルタ憲章が起案されるのは、ウォンドアミセノのメモから約2年後と考えられる。ジャカルタ憲章の署名者の中にウォンドアミセノの名前はないが、彼と同じイスラーム同盟党の指導者アビクスノ・チョクロスヨソ（Abikusuno Tjokrosujoso）の名は記されている。ジャカルタ憲章起草者の想定したシャリーア適用の範囲も、せいぜいウォンドアミセノのメモにあるものと同じ程度であった可能性が大きい。

このジャカルタ憲章問題は独立後のインドネシアでしばしば政治議題となつた。イスラーム法に基づくイスラーム国家樹立をめざすダルル・イスラーム（Darul Islam）運動<sup>6)</sup>は、1960年代半ばまで新生インドネシアを揺さぶった。また、1950年代後半の憲法制定議会でもイスラーム系政党マシュミ（Masyumi）<sup>7)</sup>などによってジャカルタ憲章復活は大きな争点となつた。その後も国家と宗教に関する議論が起きるたびにジャカルタ憲章問題は蒸し返された。しかし、ジャカルタ憲章起草に関与した指導者たちがシャリーア適用をどのように考えていたのかという検証はなされたことはなく、包括的なシャリーア適用をめざす勢力によって、政治的なシンボルとして利用されてきた感がある。

### 3 再イスラーム化の中の多元主義とイスラーム主義

インドネシアのムスリム社会は、「開発と政治的安定」を掲げるスハルト政権の新秩序体制時代（1966年3月～1998年5月）に大きく変容することになる。スカルノ打倒のためにイスラーム勢力の支援を受けたが、政権が発足するとスハルトはイスラームの「脱政治化／非政治化」政策を打ち出した。また最大のイスラーム大衆団体ナフダトゥル・ウラマー（Nahdlatul Ulama「ウラマーの覚醒」、以下NUと略）が政府批判を強めると、すべての政党・組織綱領にパンチャシラを「唯一原則（asas tunggal）」として受け入れることを強要した。イスラーム勢力の政治的な動きは抑圧され、結局 NU をはじめとして既存のイスラーム団体は1980年代半ばに「唯一原則」を受け入れて、国家への忠誠を誓つた。他方、新秩序政府は儀礼面でのイスラームには多くの便宜を与え、学校教育でも宗教教育が義務づけられた。開発の成果で一般の教育レベルは徐々に向上し、出版物を通しての情報量も増え、ムスリム大衆の宗教に関する知識も確実に増えた。また、政治面での活躍を封じられたイスラーム指導者、団体のエネルギーが布教・文化社会活動に向けられた。一見逆説的ではあるが、スハルト政権下でイスラームの影響力が、文化・社会面でさらに大きくなるという再イスラーム化が進行した<sup>8)</sup>。この過程で政治とイスラームをめぐるふたつのベクトルがあらわになった。

ひとつは、宗教を国家事項からできるだけ切り離し、制度や法による強制にたよらず、個人の自覚でイスラーム法を実践すべきだという主張である。イスラームの根本的価値であり、他宗教の信徒にも受け入れられる、平等、社会的公正、協議の大原則が社会規範として定着するような宗教のあり方が説かれた。さらにイスラームの中に開発の精神となる規範を見出して活用し、ムスリム大衆の社会経済状況の向上をはかろうとした。イスラーム知識人として名を馳せたヌルホリス・マジド (Nurcholish Madjid) はその先駆であるが、NU 指導者のアブドゥルラフマン・ワヒド (Abdurrahman Wahid) も同様の路線を明確にして組織を導いたことからこの流れには勢いがついた。

これは一見すれば、政府の政策に妥協・適応したあり方のようにも見える。しかし、多宗教・多民族から構成されるインドネシアのような多元的社會では多様な社会要素の共存をはからねばならず、宗教は政治と絡まないとことが望まれた。また、貧困線上にある社会の大多数にとって経済開発・福祉向上は至上命題でもあった。大衆宗教団体も開発に関与し、ムスリム大衆に受け入れられるような開発のあり方を考えざるをえなかつた。イスラーム法学の議論も、儀礼のような狭い意味での宗教問題に限定せず、イスラームでは経済開発や人権問題はどのように規定されるのか、既存のイスラーム教育は近代社会の要請にどう対応して改革できるのかなど、日常社会での実践的問題が頻繁に取り上げられるようになった。このようにイスラーム法を現代社会の要請にあわせて解釈しようとする議論の中で、多元主義が明確になってきた。法学者間で話題になっていたものが、広いイスラームのディスコースで議論されるようになり、より包括的な意味を宿してイスラーム思想の中に位置を占めるようになった。多元主義の立場からすれば、解釈が複数あるイスラーム法を国法にするのはそもそも困難であり、またいったん法制化されると法解釈の柔軟性が損なわれるを考える。

ただ注意しておきたいのは、NU でも多元主義が支持されるようになるのはアブドゥルラフマン・ワヒドの庇護下に若い知識人が台頭する 1980 年代後半以降だということである<sup>9)</sup>。また、全国で 4 千万人とも言われる NU はあまりにも規模の大きい集団であり、思想的にも決して一枚岩ではない。現に、いまだに NU を票田の一部とする開発統一党 (Partai Persatuan Pembangunan) はシャリーア適用を掲げており、党首のハムザ・ハズ (Hamzah Haz) の保守的な態度には農村の保守主義が体現されている [Bruinessen 2003: 6]。しかし、NU もムハマディヤもすでに中央レベルではジャカルタ憲章の復活は求めていないし、さらなるイスラーム法の法制化にも反対している。長年の経験があるふたつの団体のめざすイスラームは大衆の生活を重視することで稳健な形になり、その運動は宗教的価値を現代社会へ広く生かす方向へと向けられている。

このような大衆宗教団体の持つベクトルと比較すると磁力は小さいが、1970 年代以降にはイスラーム主義の集団もいくつか出てきた。これが第二のベクトルである。その動きはひとくくりにはできないが、共通するのは地域社会や大学キャンパスでの布教活動が下地になっていることである。NU やムハマディヤの地盤に食い込んだり、既存の宗教組織に帰属しないムスリムの関心を獲得することで、組織の基盤をつくり出した。

まず、スカルノ時代に解散させられた旧マシュミ党系の活動家は、1967年にイスラーム布教協議会(*Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia*, 以下DDIIと略)を創設し、布教活動にエネルギーを注いだ。キャンパス、地域社会でムスリムの信仰心の強化をはかる一方、まだイスラーム化していない遠隔地に布教師を派遣し、必要に応じて社会福祉活動とセットで布教活動を行った<sup>10)</sup>。DDIIにはサウジアラビアやクウェートからの資金が流入し、出版活動を通じて「原理主義」的なイスラーム思想を社会に浸透させる一方、シア派やリベラルなイスラーム思想を批判し<sup>11)</sup>、キリスト教化に対する警告を行い、反ユダヤ主義を唱道した[Liddle 1995; Bruinessen 1994, 2002]。DDIIはジャカルタ憲章を正式の憲法前文とすることを要求していたが、この問題を慎重に扱うことで当局の監視を免れていた。しかし、1990年代にスハルト政権がイスラーム勢力を政権内に取り込む政策に転じてからは、政治に参加するようになった。1980年代末にDDIIの後援で誕生したイスラーム世界連帯委員会(Komite Indonesia Solidaritas Dunia Islam, 以下KISDIと略)は「華人・カトリック・シオニストの陰謀」を主張し、カトリック系メディアなど「イスラームを害する」と考えられる活動を行うものを攻撃した。DDIIやKISDIは政治的権力をバックに社会のイスラーム化をはからうとし、スハルト政権を最後まで支持した。スハルト退陣後は旧マシュミの後継者を自認する月星党(Partai Bulan Bintang)を結成し、活動家も政党活動の方へ軸足を移したせいか、その活動は以前ほど目立たなくなった。

1980年代前半まで旧ダルル・イスラーム系活動家およびシンパは、直接政治行動を起こさなくても予防拘禁的な取り締まりなどの当局の厳しい弾圧を受けた。1981年3月にガルーダ航空機乗っ取り事件を起こした「コマンド・ジハード(Komando Jihad「聖戦部隊」)」は、政府の抑圧に対するムスリム側の抵抗の実行集団とされるが、軍情報機関の工作によるものとも言われている<sup>12)</sup>。また、ここ数年の爆弾テロ事件を起こしたとされるジュマー・イスラミーヤ(Jemaah Islamiyah, 原意はイスラーム集団)も、この時代に政府の迫害をのがれて国外へ逃避した活動家が、のちに連携して形成したネットワークであると言われる。その中にはアフガニスタンへ義勇兵として渡航し、軍事訓練を受けた活動家もいる。ジュマー・イスラミーヤの精神的指導者とされるアブ・バカル・バアシリ(Abu Bakar Ba'asir)らは国外脱出前、ウスロ(usroh, 原意は核家族)と呼ばれる細胞組織の形成を試みている[Bruinessen 2002: 8–9]。このウスロのメンバーはほとんど逮捕されたが[ICG 2002a: 9–10]、今日の急進派はスハルト政権時代に抑圧された旧マシュミや旧ダルル・イスラーム系集団と関連がある場合が多い[Bruinessen 2002: 1]。弾圧が急進派を醸成する側面もあると言えよう。

スハルト退陣後の民主化・言論の自由の中で、それまで目立った動きをしていなかったグループや帰国した活動家によりいくつもの新しいイスラーム主義集団が姿を現すことになった。バアシリも帰国し、かつての活動家を集めてムジャヒディン協議会(Majelis Mujahidin Indonesia)を創立し、その最高指導者になった。ムジャヒディン協議会はイスラーム国家をめざすことを決議し、憲法の中にシャリーアを挿入するためにロビー活動を行うことになった[ICG

2002a: 17; Bruinessen 2002: 20–21]. インドネシアという国家の枠組みを認め、合法的議会活動を通して目的を達する方法である。他方、このような手法をとらず、実力行使に訴える集団もある。しかしいずれにせよ、今述べたような集団は大衆的基盤を持たず、またイデオロギーの純粹性をめぐる対立で分裂しており [ICG 2004]、強いベクトルとはなりそうにもない。

さて、月星党（およびその支持母体である DDII）やムジャヒディン協議会がジャカルタ憲章問題もしくはシャリーア適用条項の憲法への挿入にこだわるのに対し、新しいタイプのイスラーム主義政党、正義党（Partai Keadilan、現在は再編改称して福祉正義党 Partai Keadilan Sejahtera）はすでにジャカルタ憲章問題を議論しないという [見市 2004: 88]。この政党は 1998 年に立ち上げられたが、1970 年代からの大学キャンパスでの布教活動で実績を積み重ねてきた学生運動に起源をもち、幹部養成を行って政党化を果たした。個人を規律化することによって社会を変え、イスラーム化をはかろうとする。合理化された組織、民主的パフォーマンスで社会から好感を得、政党となってからも地道な社会福祉活動を通じて支持者を獲得する方法がその組織拡大の強みとなっている<sup>13)</sup>。ただ、福祉正義党には、アメリカの指揮でイスラーム社会に対する陰謀が企てられているという反イスラーム陰謀説を信じ、リベラルなイスラームを敵視する指導者もいる。インドネシアの民主化に刺激を与える存在ではあるが、懸念される点もある。

多元主義とイスラーム主義はスハルト政権の政策に対するムスリム社会側からの対応として登場してきたが、イスラーム主義団体には広いイスラーム世界との連動性が見られる。エジプトのムスリム同胞団、南アジアのジュマーテ・イスラーミーの思想は DDII を通して大学キャンパスやモスクに広がった [Bruinessen 2003: 10]。また、世界規模のカリフ国家再興をめざすヒズブット・タフリル (Hizbut Tahrir 「解放党」) もインドネシアで活動している。これがはたしてインドネシアに根づくのかは、まだ今後の展開を待たねばならない。

#### 4 シャリーア適用問題—制定法とファトワ

繰り返すが、シャリーアは解釈されて実定法としてのイスラーム法となる。ただこの段階でもまだウラマーの見解である。ウラマーの間で見解が異なる問題（ヒラフィア khilafiah）はいくつもあることも知られており、見解の相違を認めたり、柔軟な解釈をしたりできる。しかし先に述べた通り、イスラーム法がいったん国家の立法機能のもとで法制化されると自由な解釈は難しくなる。制定法の施行は政府の強制を伴うことになるし、法に違反すれば当然罰則規定がある。また法改正は議会での審議を経るために政治問題化しやすい。インドネシアで法制化されたイスラーム法は、家族法のほかはごく限られた分野である<sup>14)</sup>。先にも述べたように、2 大宗教団体はこれ以上のイスラーム法の法制化には反対しているが、1998 年のスハルト退陣にともなう言論の民主化の中で、シャリーア適用を要求する団体が続々と登場した。また、地方分権化の中で、地方政府の条例の中にシャリーア適用を定めようとする動きもある。

それでは、ムスリム一般大衆はシャリーア適用問題をどのように受け止めているのだろうか。2001 年 11 月にシャリフ・ヒダヤトゥラー・イスラーム宗教

学院 (IAIN Syarif Hidayatullah, 現在はシャリフ・ヒダヤトゥラ一国立イスラーム大学) が行った調査では、「政府が（国民に）イスラーム法遵守を義務づけること」に賛成する人が全体の 61.4%という結果も出ている。しかし、これは質問の意図がよく解されているかは疑問である。なぜなら、礼拝 5 回の励行を警察が監視することには 80%が反対し、断食月に断食をしないムスリムを逮捕するのも 77.1%が反対しているからである。他の個別のイスラーム法規定に関しても、その施行に賛成したのは半分にも満たない<sup>15)</sup>。「シャリーア」と聞いた場合、一般大衆は漠然としたイメージでそれを捉える。これに対し、個別の問題ではそれが何を意味するか判断できるので、強制に反対するのであろう。ムスリムとしてシャリーア実践は当然の規範と受けとめても、実際の宗教儀礼励行はやはり個人的問題と理解されていると見るべきであろう。ただ、国家の制度や制定法に対する理解自体が乏しいことも伺われ、調査結果は注意して読む必要がある。

法制化が具体的に政治議題にあがっている問題で考えてみよう。2003 年 9 月にイスラーム法を部分的に導入した刑法改正案が発表されたが、これには「黒魔術」禁止など新たに約 100 条項が盛り込まれた。ところが、婚前交渉、同棲、同性愛などを禁止する条項に対し、世論は冷ややかな反応を示し<sup>16)</sup>、フェミニズム活動家は「ジェンダー・バイアスがある」として批判を浴びせかけた<sup>17)</sup>。このような状況のためと思われるが、この法案はまだ国会へも提出されていない。

その一方、すでに法制化されているが、イスラーム法の解釈が以前とは異なり、社会から改正要求の声が高くなっている問題もある。現行婚姻法で許可されているムスリム男性の「複婚」（多妻婚）を認める条項がそれである。複婚は婚姻法制定の段階でかなりの議論を呼んだが、当時（1970 年代初頭）のイスラーム系勢力の要求が受け入れられ、条件付の複婚が認められた。しかしこの条項に対する不満はくすぶり、1983 年文民公務員に対しては複婚を極めて困難にする政令が設けられ、さらに 1980 年代に登場した女性問題を扱う NGO やリベラルなイスラーム系 NGO を中心に批判が高まった。このような動きが積み重なり、複婚を禁じる「イスラーム婚姻法案」の草案<sup>18)</sup>が最近（2004 年 10 月）公表された。この法案は現行婚姻法には規定がなかった異宗教間の婚姻を認め、非ムスリムへの財産相続を認めるなど、旧来のイスラーム法を大幅に変更する内容となっている。宗教学者やイスラーム諸団体から非難が起きたが、法案起草を担当した宗教省のジェンダー主流化研究班（Pokja Pengarusutamaan Gender）責任者のムスダ・ムリア（Musdah Mulia）は、「私たちのチームはすでに数千冊のキターブ（宗教書）を検討した…（この法案に盛り込んだ理解は）ムスリムの間ではすでに常識となっていることである」<sup>19)</sup>と主張している。イスラーム法は社会の現実に譲歩すべきだというのである。しかし複婚はすでに合法的に実践している人もいる。既存の複婚はたとえ法改正があっても有効であるとはいえない、複婚禁止には強い反発は避けられない<sup>20)</sup>。この草案は発表されてからひと月も経たないうちに「凍結」となり、国会に提出される見込みすらない。

また、制定法ではないが、ファトワで示された指針、問題解決の方法にも同

様の問題を見ることができる。インドネシアではファトワはウラマー協会 (Majelis Ulama Indonesia, 以下 MUI と略) のような準公的団体によっても、民間団体によっても、さらには個々のウラマーによっても発表される。ファトワに従うか否かはそれぞれのムスリム個人の判断にまかせられる。ウラマーの見解が異なる場合は、自分の気に入った、もしくは従いやすい方を選ぶことができる。

記憶に新しいところでは、2001年初頭にインドネシアで調味料の味の素についてウラマーの見解が分かれて騒動になったことがある。まず MUI が味の素はムスリムが口にしてはならないハラームであるというファトワを出し、その数日後、口にしてもよいハラルであるという正反対のファトワをアブドゥルラフマン・ワヒド大統領（当時）が出した。老舗の日系企業が巻き込まれたことで、日本ではこの事件は大きく報道された。当初日本のメディアはハラームであるというファトワを受けて「イスラームの豚の禁忌」を犯したとして味の素を叩いたが、その後ハラルという見解が出されると困惑した。イスラームの教えは一元的だという非ムスリムの思い込みを如実に示した事件でもあった。もっとも、インドネシア国内でも異なるファトワに当惑する人々は多かった。とくに NU の人々には、NU 最高指導者サハル・マフズ（Sahal Mahfudh, MUI 会長でもある）の見解と、実質的に NU でもっとも影響力のあるアブドゥルラフマン・ワヒドの見解が割れたことで、一時的に組織内に動搖が走った。しかし、政治がらみのファトワと受けとめられたせいか、深く議論はされなかつた [小林 2001]。これ以降も MUI はいくつものファトワを出すが、しばしば賛同と批判を同時に巻き起こす。ファトワは発表されてもウンマの支持を得なければ重視されない。インドネシアではファトワの妥当性を決めるのはウンマであるとも言える<sup>21)</sup>。

このように、制定法であれファトワであれ、イスラーム法上の個別問題で社会の大多数が納得できる合意をつくるのはかなり困難なように見える。

## 5 多元主義者とイスラーム主義者の分岐点はどこに

それでは、多元主義とイスラーム主義、それぞれを標榜するムスリムはどのようにして誕生するのだろうか。同じような家庭環境、教育環境、世代であっても、政治とイスラームとの関係についての態度は個人によって異なる。

インドネシアの巷で流布するジョークのひとつに「ジョンバン出身の七人の狂人 (tujuh orang gila dari Jombang)」と呼ばれるものがある<sup>22)</sup>。ジョンバンはペサントレン (pesantren, 寄宿制の伝統的イスラーム教育機関) の町として名高い東部ジャワの小都市であるが、今日のインドネシアで活躍する多くの有名人を輩出した。この7人に名を連ねた「狂人」は以下の通りである。

### 1. ヌルホリス・マジド (1939年生)

ジャカルタ・パラマディナ (Universitas Paramadina) 大学学長、愛称 チャク・ヌル (Cak Nur, ヌル兄さん)。多元主義、「寛容のイスラーム」を唱導するイスラーム知識人。2004年の大統領選挙に出馬を表明したが、政党の指名を受けることができずに出馬は実現しなかった。2005年8月没。

2. アブドゥラフマン・ワヒド（1940年生）  
NU指導者、愛称グス・ドゥルGus Dur（ドゥル坊ちやま）。多元主義、「イスラームの土着化」、少数派の権利擁護を唱導するイスラーム知識人。民族覚醒党（Partai Kebangkitan Bangsa）の創立宣言者、第4代インドネシア共和国大統領。
3. エム・ハー・アイヌン・ナジブ（Emha Ainun Najib, 1953年生）  
イスラームをテーマにした社会風刺の詩を多く創作した詩人、愛称チャク・ヌン（Cak Nun、ヌン兄さん）。1980年代初頭から体制批判の作詩で知られるようになったが、1990年代半ばには、当時のスハルト大統領の家族との親密な交際が批判された。
4. サルマン・ハフィズ（Salman Hafidz, 1954年生）  
宗教教師。旧ダルル・イスラーム系の活動に参加し、1981年のガルーダ乗っ取り事件に連座し刑死。
5. ワルダ・ハフィズ（Wardah Hafidz, 1952年生）  
NGO活動家（Urban Poor Consortium代表）。パキスタン出身のフェミニスト、リファット・ハッサン（Rifat Hassan）の著作を紹介・翻訳するなどして、インドネシアのムスリム・フェミニズムのディスコースの火付け役となった。
6. アブ・バカル・バアシル（1938年生）  
ジュマー・イスラミーヤとの関連を指摘されるプサントレン・ングルキ（Pesantren Ngruki）の主宰者。ジュマー・イスラミーヤの精神的指導者とされる。ムジャヒディン協議会議長。バリ島での爆破事件（2002年10月）、ジャカルタ・マリオットホテル爆破事件（2003年8月）との関連を疑われて拘留中。
7. アスマニ（Asmuni）  
コメディアン。

このリストはイスラームの多様性を考える上で興味深いデータを含んでいる。多元主義を唱導するチャク・ヌル、グス・ドゥルは同世代であるが、教育背景はかなり異なる。チャク・ヌルは実践的語学重視の近代的イスラーム教育を行うポンドク・ゴントル（Pondok Gontor）の卒業生で、ジャカルタのシャリフ・ヒダヤトゥラー宗教学院を卒業したとあと、シカゴ大学でイブン・タイミーヤに関する論文で博士号を取得した。一方、グス・ドゥルはフォーマルな学歴はぱっとしない独学の人である。チャク・ヌルがクルアーン、ハディースに依拠する多元主義を唱導するのに対し、グス・ドゥルは現実のインドネシア社会の多元性に立脚した多宗教共存を説く。同じ多元主義にしろ、理論構築には違いがある。

他方、イスラーム主義者に分類されるバアシルはヌルホリスと同じポンドク・ゴントルの卒業生である。チャク・ヌルが卒業した直後にここで学んでいる。先述のプサントレン・ングルキ関係者にポンドク・ゴントル出身者が多いのはそのせいでもある [ICG 2002a: 7]。しかし、チャク・ヌンもここで一時期学んでいるほか、卒業生は多方面で活躍している。ポンドク・ゴントルがイスラーム主義者を育成するとは言えない<sup>23)</sup>。チャク・ヌルが「政治と宗教を切り離

せ」という主張を明確にし始めるのは 1960 年代末であり、スハルト政権による「開発の時代」の幕開けの頃である。一方、同じ頃バアシルはイスラーム主義へと傾斜していった。

ワルダ・ハフィズとサルマン・ハフィズは姉弟であり、グス・ドゥルの親戚でもある。弟のサルマンは若くして大事件に巻き込まれたために、彼の思想背景については記録がないが、イスラーム主義の理念に傾倒したうえでの行動であろう。姉のワルダは 1980 年代末ムスリム・フェミニズムの先駆的な論陣をはったあと、関心を都市の貧困問題に移し、内外から人権賞を獲得するなど、社会活動家としての評価は高い。イスラーム問題に関しても発言は多く、儀礼的になされる礼拝を表面的な宗教理解として公然と批判してはばかりない<sup>24)</sup>。厳格なムスリムの顰蹙を買い、急進派系のメディアで標的とされたがひるまない「過激な」思想の持ち主でもある。同じ家庭に育っても歩む道は大きく異なるのである。

この 7 人（正確にはアスマニ除いた 6 人）のプロフィルからわかるのは、多元主義者になるかイスラーム主義者になるのかは個人の選択によるところが大きいということである。

## 6 結びにかえて

「9・11」事件以降、イスラームはテロと関連づけて理解されがちになった。稳健派のムスリムというイメージの強かったインドネシアでも、イスラーム急進派が関与したと考えられるテロが相次ぎ、インドネシアのイスラームに関するイメージも一変しつつある。しかし、このようなテロに最も当惑しているのはインドネシアのムスリム自身であることも忘れてはならない。2002 年 9 月から 10 月にかけて、アメリカがインドネシアでのテロの可能性を警告したとき、インドネシアのイスラーム知識人・指導者はほぼ声をそろえて「インドネシアにイスラーム過激派やテロリストはいない」と断言した。しかし、バリ島爆破事件が起き、翌年 8 月には米国系資本のジャカルタ・マリオットホテルが標的にされた。当初はイスラーム系過激派の犯行という見方に反発もあったが、捜査の進展とともにインドネシア人過激派の犯行であることが明らかになり、テロリストの存在を否定する声は小さくならざるをえなかつた。新たにテロ警戒が出された中で、さらに 2004 年 9 月にはより強い破壊力のある爆弾がジャカルタのオーストラリア大使館前で炸裂した。警察はいち早くジュマー・イスラミーヤの自爆テロと断定したが、事件直後にはジャカルタから避難する市民もあり、もはやテロリストの存在を認めない者はほとんどいなくなつた。無辜の民にも災害をもたらす行動に走る集団に対する社会の警戒心は強まつた。

1999 年と比べ、2004 年の総選挙ではイスラーム系政党はイスラーム色を鮮明に出さなかつた。シャリー亞適用問題は政治的メリットとならないという判断が働いたせいであろう。選挙民が重視したのは経済回復、汚職撲滅の実行可能性であった。躍進した福祉正義党が社会にアピールしたのは、汚職と無縁の清潔さや規律であった。それはムスリムであるか否かにかかわらずインドネシアの人々が求めているものもある。イスラームのベクトルはいくつも伸びる。どのようなイスラームをめざすのか、方向は多様である。しかし、どの方向が

勢いを持つベクトルとなるかを定めるのはウンマの意中にあり、そこには宗教言説のみならず、インドネシアの政治経済状況も大きくかかわっている。

## 注

- 1) このほか、「急進(radikal)」派、「強硬(garis keras)」派、「過激(ekstreme)」派、「武闘(militan)」派等の用語があるが、定義はあいまいなままである。いわゆる急進派系のイスラーム組織に関しては、一連の ICG レポートが多く情報を探している [ICG 2001, 2002a, 2002b, 2002c, 2003, 2004a, 2004b]。
- 2) インドネシアでは、婚姻法(1974年)および宗教裁判法(1989年)の一部がムスリム家族法にあたる。なお、このほかに宗教裁判所の裁判官の手引書として使用される『イスラーム法集成』(*Kompilasi Hukum Islam*)がある。これは制定法の体系外の規則であるが、実質的にはこれも同様に法として適用されている。
- 3) 西スマトラでは宗教改革運動は18世紀末からみられたが、3人のハジ(巡礼経験者)の帰国により急進化し、オランダ植民地政府の介入後は反オランダ闘争に発展した。
- 4) インドネシア・イスラーム同盟党は1910年代にインドネシア最初の大衆団体として急成長したイスラーム同盟を前身とする政党。思想的にはムハマディヤに近い。1920年代初頭以降分裂を繰り返し、影響力を失っていた。しかし、ウォンドアミセノはイスラーム諸団体の連合体ミアイ(Majlis Islam A'laa Indonesia, MIAI インドネシア・イスラーム大会議)の代表を名乗って日本軍に接近した。
- 5) ウォンドアミセノのメモはハーグの公立文書館におさめられている (Het Archief van de Procureur Generaal bij het Hooggerechtshof van Nederlands-Indie 1007)。このメモには日付がないが、MIAI の提案と題されていることから、MIAI が解散される前、少なくとも 1943 年 11 月以前に書かれたものであると考えられる。
- 6) 当初西ジャワで始まったが、やがて南スラウェシやアチエの反中央政府運動とも連携した。運動発祥の原因や展開はそれぞれの地域で異なる。アチエでは中央政府との妥協が成立したが、他は国軍によって鎮圧された。
- 7) 日本軍政期にイスラーム翼賛団として結成されたが、独立後に再編されイスラーム政党となった。しかし、内紛でいくつかの組織が離脱し、1952年からは近代改革派系の指導者によって掌握された。1958年中央政府に対立して樹立されたインドネシア共和国革命政府に指導者が関与したため、1960年スカルノにより非合法化された。
- 8) スハルト政権下の「再イスラーム化」に関しては、[見市 2004: 特に第4章; 小林 2003a]を参照。
- 9) NU におけるアブドゥルラフマン・ワヒドの思想的影響力に関しては [小林 2003b]を参照。NU 系の若手知識人の動向に関しては、[青山 2004; 見市 2004: 第3章]を参照。
- 10) DDII に関するまとまった研究はまだ [Asna Husin 1999]しか見当たらぬ

- いが、[ICG 2001, 2004b; Bruinessen 2002]もその思想や資金源に触れている。
- 11) ヌルホリスはかつてモハマド・ナシール (Mohamad Natsir, 旧マシュミ党指導者, DDII 設立者) の弟子であったこともあり, DDII の攻撃の標的となつた。
  - 12) この工作を指揮したのは、スハルトの腹心アリ・ムルトポ (Ali Moertopo) 将軍。コマンド・ジハードへの関与を疑われて多くの逮捕者が出てたが、これが新しい世代を急進化させた [ICG 2002a: 8–10].
  - 13) 正義党に関しては [見市 2004]が、唯一の本格的な研究である。また、民主化における正義党の役割については [Bruinessen 2003]も高く評価している。
  - 14) ほかにもイスラーム法を取り込んだ制定法は、改正銀行法 (1998 年), 巡礼法 (1999 年), ザカート運営法 (1999 年), アチェ特別州施行法 (1999 年), ナングロ・アチェ・ダルサラーム州特別自治法 (2001 年), 寄進法 (2004 年) があるが、いずれも宗教的義務を定めたものではない。
  - 15) この調査結果については *Tempo* (2001 年 12 月 30 日) pp.44–56 を参照。
  - 16) オランダの国営放送局はこの刑法改正に関する特別番組を放映し、その中で「若者の大多数は投獄される。政府は巨大な刑務所を用意しなければならない」というインドネシアの青年のコメントを紹介した。この番組はユスリル・イフザ・マヘンドラ (Yusril Ihza Mahendra) 法務・人権相 (当時) の怒りを買った。(『じやかるた新聞』2003 年 10 月 8 日) なお、ユスリルは先述した月星党の党首である。
  - 17) <http://www.thejakartapost.com> (2003 年 9 月 18 日アクセス).  
<http://www.islamlib.com> (2003 年 10 月 31 日アクセス).
  - 18) これは從来宗教裁判所の裁判官の手引書として使用されていた『イスラーム法集成』を修正・再編成して新たに「法律 (Undang-Undang)」に引き上げるための草案である。婚姻法とは別個の法として想定されているが、実質的には現行婚姻法を改正することをめざしている。
  - 19) <http://www.thejakartapost.com> (2004 年 10 月 9 日アクセス).
  - 20) 近年複婚問題が大きく議論される風潮に対する反発として、2003 年 7 月には 4 人妻を有する企業家が「ポリガミー賞」を独自に設けて、授賞式を敢行した。複婚の社会的承認を求めたものと思われるが、かえって女性団体・活動家の憤激を買った。<http://www.kompas.com> (2003 年 7 月 28 日アクセス).
  - 21) 隣国マレーシアでは、政府機関の発表したファトワには従う義務があり、インドネシアとは事情は異なる (マレーシア研究者多和田裕司氏からの教示)。
  - 22) この風聞に関しての最初の情報提供は、ウイラディ (Wiladi, NGO 活動家) 氏による (2003 年 3 月 4 日, ジャカルタにて)。
  - 23) ポンドク・ゴントルは実践的語学教育を重視する「近代的ポンドク」として名高い。やはり寄宿制のイスラーム学校にもかかわらず、「プサントレン」を名乗っていないのは、その独自性を強調するためであろう。この卒

- 業生には他にもハシム・ムザディ (Hasym Muzadi, ナフダトゥル・ウラマー執行委員長, 2004 年大統領選挙ではメガワティの副大統領候補となつた), ヒダヤット・ヌルワヒド (Hidayat Nurwahid, 福祉正義党指導者・現国民協議会議長), ディン・シャムスディン (Din Syamsuddin, ムハマディヤ会長) など多数の著名人がいる。
- 24) <http://www.islamlib.com/> (2003 年 2 月 28 日アクセス). シャリーア適用に反対する発言に関しては *Tempo* (2001 年 12 月 30 日) p.56 を参照.

### 参考文献

- 青山亭. 2004. 「インドネシアにおけるリベラル派イスラームの新思潮」『東京外大 東南アジア学』9: 24–41.
- Asna Husin. 1998. Philosophical and Sociological Aspects of Da'wah: A study of Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia. Ph.D. thesis, Columbia University.
- Bruinessen, Martin van. 1994. Yahudi sebagai Simbol dalam Wacana Pemikiran Islam Indonesia Masa Kini In *Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Rakyat*, 253–268. Institut Dian: Yogyakarta.
- . 2002. Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Suharto Indonesia. *South East Asia Research*, Vol.10, No.2. <http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen> (2003 年 12 月 11 日アクセス).
- . 2003. Post-Suharto Muslim Engagements with Civil Society and Democratization. <http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen> (2003 年 12 月 11 日アクセス).
- Feener, R. Mischael. 1999. Developments of Muslim Jurisprudence in Twentieth Century Indonesia. Ph.D. thesis, Boston University.
- ICG (International Crisis Group, 主として Sidney Jones が執筆. <http://www.crisisweb.org>. よりアクセス)
- . 2001. Indonesia: Violence and Radical Muslims. Jakarta/ Brussels, 10 October 2001.
- . 2002a. Al-Qaeda in Southeast Asia : The Case of the “Ngruki Network” in Indonesia (Corrected on 10 January 2003). Jakarta/ Brussels, 8 August 2002.
- . 2002b. Impact of the Bali Bombings. Jakarta/ Brussels, 24 October 2002.
- . 2002c. Indonesia Backgrounder : How The Jemaah Islamiyah Terrorist Network Operates. Jakarta/ Brussels, 11 December 2002.
- . 2003. Jemaah Islamiyah in South East Asia: Damaged but Still Dangerous. Jakarta/ Brussels, 26 August 2003. (以上, 2003 年 9 月 25 日アクセス)
- . 2004a. Indonesia Backgrounder : Jihad in Central Sulawesi. Jakarta/Brussels, 3 February 2004.

- . 2004b. Indonesia Backgrounder: Why Salafism and Terrorism Mostly Don't Mix. Jakarta/Brussels, 13 September 2004. (以上, 2004年9月30日アクセス)
- 井上治. 2002. 「インドネシアのイスラム急進派」『海外事情』50(3): 17–31.
- Kaptein, Nico. 1995. Meccan *Fatwâs* from the end of the Nineteenth Century on Indonesian Affairs. *Studia Islamika* 2(4): 141–160.
- 小林寧子. 2001. 「インドネシアの「味の素」騒動の顛末」『イスラム世界』57: 63–75.
- . 2002. 「インドネシアにおけるイスラーム思想の展開」『思想』941: 178–190.
- . 2003a 「インドネシアで展開するイスラーム」慶應義塾大学地域研究センター編『21世紀のイスラーム』183–214. 慶應義塾大学出版会.
- . 2003b 「インドネシアのイスラーム伝統派の思想革新—アブドゥルラフマン・ワヒドの思想形成の軌跡」小松久男・小杉 泰編『現代イスラーム思想と政治運動』239–274. 東京大学出版会.
- Liddle, R.William. 1996. *Media Dakwah* Scripturalism: One Form of Islamic Political Thought and Action in New Order Indonesia. In *Toward a New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought*, ed. Mark R. Woodward, 323–356. Arizona State University: Tempe, Arizona.
- 見市建. 2004. 『インドネシア—イスラーム主義のゆくえ』平凡社.
- モハマッド・ハッタ（大谷正彦訳）. 1993 [1982]. 『ハッタ回想録』めこん.
- Noorhaidi Hasan. 2002. Faith and Politics: the Rise of the Laskar Jihad in the Era of Transition in Indonesia. *Indonesia* 73: 145–169.
- 大形利之. 2002. 「「9・11事件」以降のインドネシア—イスラーム主義勢力の動向に関する考察」『北海道東海大学紀要 人文社会科学系』15: 21–52.
- 大塚和夫. 2004. 『イスラーム主義とは何か』岩波書店.
- Siegel, James T. 2000. Kiblat and the Mediatic Jew. *Indonesia* 69: 9–40.

## イスラームの制度化と宗教変容 —マレーシア・サバ州、海サマ人の事例—

長津一史

京都大学東南アジア研究所

### 1 はじめに

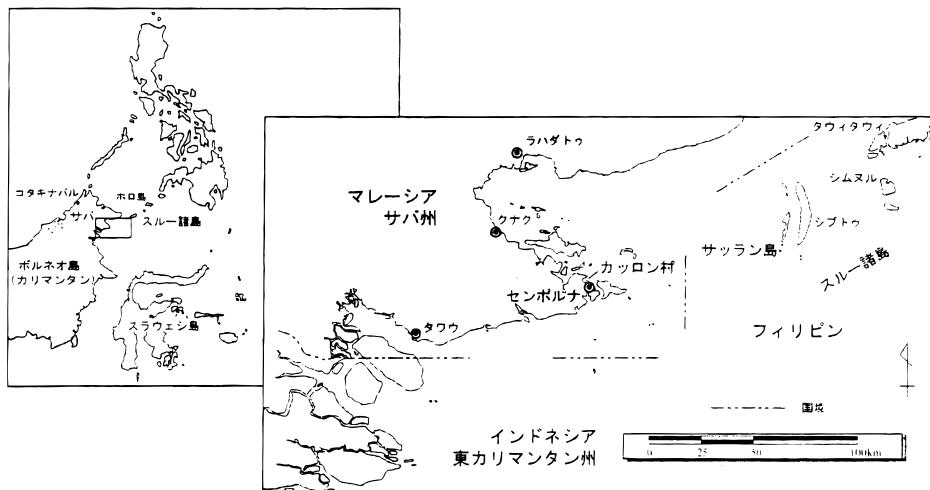


図 1. サバ州東岸センボルナ周辺

本報告では、マレーシア・サバ州南東岸の国境海域（図 1）に住む海サマ（Sama Dilaut）人のイスラーム化および宗教実践の変化と、サバ州におけるイスラームの制度化との関係について考察する<sup>1)</sup>。ここでいうイスラーム化は、海サマ人がイスラームを受容・実践するようになった過程にくわえ、かれらが地域社会でムスリムとして広く認知されるようになった過程を含むものとし、考察の焦点は後者の過程におかれること。

対象とする海サマ人は、かつては船上に居住する精霊信仰の民であったが、1950年代半ばから家屋居住に移行し、同時にイスラームを受容し始めた。しかしその後も近隣の多数派のムスリム集団であるタウスグ（Tausug）人や陸サマ（Sama Deyaq）人は、かれらを「正統ならざるムスリム」とみなし、モスクなど公のイスラームの場から排除しようとした。海サマ人が地域社会においてムスリムとしての地位を確立するようになるのは、イギリス領直轄植民地（Crown Colony）であった北ボルネオがサバ州としてマレーシア連邦に加盟した後、1960-70 年代以降のことである。その過程は、マレーシア連邦という政治的枠組み内でのサバ州におけるイスラームの制度化、つまり州政府が、イスラームにかんする法令やイスラーム行政機関を施行、設立し、

中央から村落レベルに至るまでのイスラームの諸活動やムスリムの社会生活を実際に管理・統括するようになる過程と同時に進行した。

海サマ人のイスラーム化は、どのようにイスラームの制度化と連動していたのか。かれらの宗教実践は、制度化されたイスラームが村落レベルに浸透していく過程でいかに変化したのか。本報告では、東南アジア島嶼部におけるムスリム社会の変容を国家によるイスラームの制度化というマクロな政治過程に連繋させて理解する一つの試みとして、これらの問い合わせ探っていきたい。

海サマ人を含むサマ人は、フィリピン・スルー諸島、マレーシア・サバ州、およびインドネシアの東カリマンタン州やスマラウェシ島の沿岸部に居住している。スルー諸島からサバ州南東岸にかけての地域に居住するサマ人の宗教については、少ながらぬ民族誌的研究の蓄積がある [e.g. Casino 1974; Nimmo 1990a, 1990b; Yap 1993; Bottignolo 1995]。しかしそれらの研究の多くは、イスラーム的要素に隠れて存在する「より純粋な」在地の宗教体系を抽出することに力点をおいており、イスラーム受容の過程や、イスラームと在地の宗教との相互作用といった側面にはあまり目を向けてこなかった [床呂 1996]。

近年の東南アジアのイスラームにかんする歴史研究や人類学的研究は、1970 年代までの東南アジア研究が東南アジアのイスラームを固有の文化の表面を覆う「薄いベニヤ板 (*thin veneer*)」であるかのようにみなしてきたことを批判し、同時にそうした認識が「伝統文化」を強調しようとする研究者の視点の偏りや先入観に根ざすものであったことを指摘するようになっている [e.g. Roff 1985; Hefner 1997: 11]。

イスラーム化以前の「純粋な」宗教体系を探ろうとする従来のサマ人の宗教にかんする研究の多くは、こうした「薄いベニヤ板」論に立脚するものであったといえる。さらに従来の研究は、サマ人の宗教生活の変化をかれらの居住地域を超えたマクロな政治的文脈に連繋させて捉えようとする動態的な視点を明らかに欠いていた<sup>2)</sup>。

こうした先行研究の問題点をふまえて本報告では、海サマ人のイスラーム化とイスラーム化とともにうかれらの宗教実践の変化に議論の焦点をおき、それらの歴史過程を、州レベルでのイスラーム行政とイスラーム教育の制度化、郡レベルでのイスラームをめぐる社会秩序の再編といった、イスラームをめぐるマクロな政治的文脈に定位して理解しようとする。

主な考察対象は、カッロン村（仮名）の海サマ人である。カッロン村はサバ州南東岸のセンポルナ（Semporna）郡に位置している（図 1）。筆者は 1997 年から 1999 年までの約二年間、カッロン村を中心に臨地調査（フィールドワーク）をおこなった。本報告でいう「現在」はこの時期を指す。臨地調査の際には、サバ州イスラーム局（Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Negeri Sabah, JHEAINS）のセンポルナ支部や、JHEAINS が管轄するイスラーム学校でも聞き取り調査をおこなった。本報告の民族誌的、地域史的記述はこれらの調査に基づいている<sup>3)</sup>。

以下、次節では対象社会について概説する。第 3 節ではサバ州におけるイスラーム制度化の過程を、第 4 節ではセンポルナ郡におけるイスラームの社会秩序の再編過程を整理する。第 5 節では、カッロン村の海サマ人のイスラーム化をマクロな政治的文脈のなかに位置づけて考察する。第 6 節では、制度化されたイスラームの受容にともなって生じた海サマ人の宗教実践の変化とそのメカニズムについて検討する。

## 2 対象社会の概要

海サマ人はサマ (Sama) 人の一集団である。サマ人とは、サマ語を話し、サマを一般的な自称とする人々を指している。居住地は、フィリピン南部のスルー諸島からインドネシア東部に至る広い海域に及び、人口は 75 万人から 90 万人と推計されている [Sather 1997: 2]。

本報告がかかわるのは、フィリピンのスルー諸島南部からマレーシアのサバ州南東岸にかけて居住するサマ人である (図 1)。ここに住むサマ人のうち、1950 年代頃まで船上生活を営んでいたサマ人とその子孫が本報告でいう海サマ人、19 世紀中にすでに定住化していたサマ人の子孫が陸サマ人である<sup>4)</sup>。両者を包括的に扱うときは単にサマ人と呼ぶことにする。この地域には他にタウスグ人が住む。タウスグ人はスルー諸島中部のホロ (Jolo) 島を本拠地とする人々で、サマ語とは明らかに異なる系統の言語、タウスグ語を話す。

マレーシアの国勢調査によれば、1990 年のサバ州のセンポルナ郡の総人口は約 9 万人で、うち 8 割弱をサマ人が占める。サマ人のうち 1 割ほどが海サマ人と推計される。タウスグ人は総人口の 1 割前後の少数派である [Department of Statistics, Malaysia 1995: 18–20]。他方、フィリピンの国勢調査によれば、2000 年のスルー諸島の総人口は約 94 万人で、うち約 7 割をタウスグ人が占めている。サマ人は総人口の 3 割弱、サマ人のうち 8% が海サマ人である [National Statistics Office, Republic of the Philippines 2002a, 2002b]。

スルー諸島では、現在に至るまで、タウスグ人を政治経済およびイスラームの領域における支配集団、陸サマ人を中心的な集団、海サマ人を最下層の従属的な集団とするような階層的な民族間関係がみられる。スルー諸島の南部では、海サマ人は 1940 年代からイスラームを受容し始めた。しかしかれらは、いまなおタウスグ人や陸サマ人から「正統ならざる」ムスリムとみなされ続けている。

スルー諸島からサバ州南東岸にかけての地域は、19 世紀末頃までスルー王国 (Sulu Sultanate) として知られるイスラーム王権国家の支配下にあった。スルー王国は、15 世紀後半までスルー諸島中部に成立したとされる。スルタン (sultan, 王国の長) およびダトゥ (datu) 称号を持つ世襲貴族は、主にタウスグ人によって占められた。スルー王国は、18 世紀半ばから 19 世紀半ばにかけて、中国などとの交易を経済基盤として隆盛をきわめた。タウスグ人、陸サマ人、海サマ人という区分、および上記のような階層的な民族間関係は、この時代のスルー王国発展の過程で生成あるいは顕在化したと考えられている [Warren 1981; 床呂 1992]。

20 世紀初頭にはアメリカの植民地支配がスルート諸島にも及ぶようになり、スルート王国は完全に衰退した。しかしそれでも、現在に至るまで、上記のような階層的な民族間関係が残っている。これにたいしてセンポルナでは、後にみていくような過程で、こうした階層的な民族間関係や、海サマ人を「正統ならざる」ムスリムとみなすような集団認識は消滅していった。

## 3 サバ州におけるイスラーム

### 3.1 植民地期のイスラーム

ボルネオ島北部は、19 世紀末にイギリス北ボルネオ勅許会社 (British North Borneo Chartered Company) の統治下におかれた。その支配領域は北ボルネオと称

された。第二次大戦中の日本軍占領期を経て、1946年から北ボルネオはイギリス領直轄植民地とされた。1963年、北ボルネオはサバ州としてマレーシア連邦に加盟した。現在のサバ州の人口は約140万で、うち約6割がムスリムである。なお、以下では混乱をさけるため、マレーシア連邦加盟以前の時期についても、現在のサバ州に相当する地理的領域をサバと呼ぶことにする。

植民地期のイギリス北ボルネオ会社政府およびイギリス北ボルネオ政府は、現地住民の有力者を有給の原住民首長（native chief）に任命し、彼を植民地行政の媒介者とする間接的な統治システムを構築した。他方、イスラームにかんして両植民地政府は、ムスリムの婚姻登録の義務などを定めた若干の条例を制定・施行したが、それ以上の制度化を進めることはなかった。また植民地期のサバには、民間レベルでイスラーム団体を形成しようとする動きもほとんどなかった。そうした動きが始まるのは、ようやく1950年代後半になってからのことである [Muhiddin 1990: 11–22]。

1950年代後半には、原住民首長や公務員などのムスリム・エリートの主導で、サバ独自の民間イスラーム団体がいくつか設立された。各イスラーム団体は、イスラーム学校の設立やクルアーン読誦大会の開催などを地域ごとに推進した。しかし、それらが一つに統合されるまでには至らなかった [Muhiddin 1990: 23–27]。

### 3.2 USIAとMUIS—イスラームの制度化

サバにおけるイスラームの組織化、制度化が本格的に始まるのは、サバ州がマレーシア連邦に加盟した後、ムスタファ（Mustapha bin Harun）を党首とする統一サバ国民組織（United Sabah National Organisation, USNO, 1961～92年）が州政権を掌握し、連邦政府の支援のもとでイスラーム重視政策を進めた時代、つまり1960年代末から1970年代前半にかけてのことである。ムスタファはサバ生まれのタウスグ人ムスリム、USNOはムスリムを主体とする政党であった。

1969年、ムスタファの主導によりサバではじめての統一イスラーム団体、統一サバ・イスラーム協会（United Sabah Islamic Association, USIA）が設立された [Muhiddin 1990: 36–37]。その後、USNO率いるサバ州政府は、1971年にサバ・イスラーム評議会（Majlis Ugama Islam Sabah, MUIS）を設立、1973年には州憲法を改訂し、イスラームを「州の宗教（＝公式宗教）」に定めた（それまで「州の宗教」は定められていなかった）。MUISは、マレーシア半島部諸州のイスラーム評議会に準ずる、サバで最初の公的なイスラーム行政機構であった [Muhiddin 1990: 58]。

1976年、ムスタファは失脚し、サバ大衆団結党（Parti Bersatu Rakyat Jelata Sabah, 通称ブルジャヤBerjaya党, 1975～90年）がUSNOにかわって州政権を掌握した。ブルジャヤ党政権のもと、USIAはイスラーム行政における実質的な役割を失った [Muhiddin 1990: 56–57]。しかし、MUISを中心とするイスラーム制度化政策は継続された。1979年からブルジャヤ党政権は、財政、組織・人事管理、宗教施設建設、教育、布教（ダクワ、dakwah）、イスラーム法（シャリーア、syariah）、福祉、広報という機能別に区分された8つの部門をMUIS内部に設置するなど、MUISの組織改編を進め、イスラーム行政システムをより体系的なものに整備していった。また1979年には、サバではじめてシャリーア裁判所（mahkamah syariah）を制度化した [MUIS n.d.]<sup>5)</sup>。1985年にブルジャヤ党にかわって州政権を掌握したサバ統一党（Parti Bersatu Sabah, PBS, 1984年～現在）も、MUISを主体とするイスラ

ーム制度化政策を継続した。

1994 年には、統一マレー人国民組織 (United Malay National Organisation, UMNO. 1946 年にマレー半島で結成) を中心とする政党連合、国民戦線 (Barisan Nasional) が州政権を奪取した。UMNO は 1991 年からサバ州に進出していった。国民戦線率いる州政府は、1996 年にイスラーム行政の実施機関としてサバ州イスラーム局 (Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Negeri Sabah, JHEAINS) を設立し、この機関にそれまで MUIS が担っていた中央から郡レベルまでのイスラーム行政の実務全般を統括させるようになった。他方で MUIS は、イスラーム行政の実務にはかかわらなくなり、イスラーム行政を監督するとともに、州政府にたいしてイスラームに関する政策の立案や提言をおこなうイスラーム行政の諮問機関になった。また、1995 年には、シャリーア裁判所を統括するシャリーア司法局 (Jabatan Kehakiman Syariah) が、1996 年にはファトワ (fatwa, イスラーム法裁定) の審議・発行をおこなうムフティ局 (Pejabat Mufti) が設立された [MUIS 1998]. JHEAINS, MUIS, シャリーア司法局、ムフティ局は、いずれも州首席大臣府内に設置されている。ここに至ってサバ州のイスラーム法制は、マレーシア半島部諸州と同様のものになった。

### 3.3 イスラーム教育の展開

サバには植民地統治期の末まで、マレーシア半島部におけるポンドク (pondok) やマドラサ (madrasah) のようなイスラーム教育施設がほとんど存在しなかった<sup>6)</sup>。サバには、児童がイマム (イスラーム指導者) やハジ (マッカ巡礼経験者) の家でクルアーン読誦などを学ぶプガジアン (pengajian) 式の教育しかなかった [Jamdin 1995].

イスラーム知識を体系的に教えるマドラサ型のイスラーム学校がサバに設立されるのは、1960 年前後になってからのことである。先述した地方イスラーム団体が、それぞれ独自にイスラーム学校を開設した。1969 年以降は、USIA がこれらのイスラーム学校を管理下におき、同時に多くのイスラーム学校を新設した [Muhiddin 1990: 71–72].

サバ州のイスラーム教育が質と量の面で大きく発展するのは、1972 年以降、つまり MUIS がイスラーム教育を統括するようになってからのことである。MUIS は児童向けの初等・中等イスラーム学校のみならず、成人向けのイスラーム教室も各地に開設した [MUIS n.d.]. 1996 年以降、イスラーム学校は JHEAINS の管理下に移された<sup>7)</sup>。

注目しておきたいのは、サバ州には訓練されたイスラーム教師が不足していたため、USIA, MUIS がともにマレー半島のムラユ人教師をサバのイスラーム学校の教員として採用したことである。USIA と MUIS はまた、教科書や教育カリキュラムについても、マレー半島のジョホール州やクランタン州などのイスラーム評議会が用いていたものを導入した [Safi 1993].

### 3.4 イスラームの制度化にみる二つの特徴

以上に述べたサバ州におけるイスラームの組織化とイスラーム教育の展開には、二つの特徴があった。一つはムラユ化である。これは特に教育の分野において顕著な特徴であった。サバでは、マレーシア連邦加盟後に多数のイスラーム学校が設立され、

体系的なイスラーム教育がおこなわれるようになった。その教育では、マレー半島のカリキュラム、教科書が用いられ、また教員にはマレー半島出身のムラユ人が多数採用された。マレー半島の教育システム、そして教員までもがかなりの程度そのままサバに移植されたのである。

もう一つは公的性格の強さである。たとえば植民地期のマレーシア半島部（イギリス領マラヤ）には、民間のイスラーム教育機関で育成されたイスラーム知識人層や、かれらが組織するイスラーム改革運動など、非官製の多様なイスラームの知的伝統があつた [Roff 1994 [1967]: Chap. 3]。しかしマレーシア連邦加盟以前のサバには、そうした伝統が欠けていた。

サバでは、ようやく植民地期末期に地方イスラーム団体が形成されるようになり、マレーシア連邦加盟後にはじめて統一的なイスラーム団体である USIA が結成された。しかし、いずれの団体もその主導者は体制の主流にあつた政治家や公務員であった。そしてかれらが主体となって MUIS を設立し、イスラーム行政・教育制度を確立していった。このようにサバにおけるイスラームの組織化は、ほぼ全面的に公的な枠組みのなかで展開したのである。

## 4 センポルナ郡におけるイスラームの制度化

### 4.1 民族状況の概略

サバ州の南東部に位置するセンポルナ郡はフィリピンとの国境に接し、古くからスルー諸島とのつながりが深い。もっとも古くからの住民とみなされているのは、サマ・クバン (Sama Kubang) と自称する陸サマ人である。以下ではクバン系陸サマ人と記す。他にスルー諸島出身の陸サマ人も多く住む。スルー諸島の有力民族であるタウスグ人は、ここでは少数派である。

センポルナ周辺域は、19世紀末から北ボルネオ会社の統治下におかれた。会社政府は、スルー王国と結びついたタウスグ人貴族や陸サマ人首長の影響力を排除するために、1902年、スルー王国との関係がより希薄で、かつスルー王国起源の貴族称号を持たないクバン系陸サマ人のウダン (Udang) を主要な原住民首長に登用した [Warren 1971: 93–97]。会社政府の政策は成功し、ウダンとその後継者たちはセンポルナで傑出した政治有力者になった。1960年以降は、ウダンの親族（キヨウダイの孫）であるサカラーン (Sakaran bin Danadai) がセンポルナにおける政治の中心人物になった [Ismail et al. 1996]。

### 4.2 イスラームの制度化

植民地期のセンポルナでは、イスラームの活動が広い範囲で組織化されることはなかった。1960年、地方イスラーム団体の一つであるサバ・イスラーム協会 (Persatuan Islam Sabah, PIS) の支部がセンポルナにおかれ、原住民首長を務めていたサカラーンがその代表になった。このときサカラーンは、マレー半島出身のムラユ人を郡の首席イマム (imam daerah. 以下、郡イマム) に任命した。郡イマムは、郡でもっとも主要なモスクである郡モスク (masjid daerah) の礼拝を主導した。1969年にはUSIAの支部がセンポルナを作られた。その代表者もサカラーンであった。彼はこのときは州議会議員であった [Ismail et al. 1996]。センポルナのイスラーム活動は、サカラーンが主導する PIS 支部と USIA 支部によってはじめて組織化された<sup>8)</sup>。

1974 年には MUIS の支部がセンポルナに設立され、イスラーム諸活動の管理を USIA 支部から引き継いだ。1996 年からは、JHEAINS 支部が MUIS 支部にかわってイスラーム行政の実務を統括するようになった。表 1 は、現在の JHEAINS センポ

表 1 JHEAINS (MUIS) センポルナ支部の機能と役割

主題	概要
①行政管理と組織開発	イスラームの行政管理と組織運営をおこなう。支部長は代表として、郡イマム(imam daerah)などの支部役員のほか、教区イマム(imam kariah)、イスラーム学校教員を有給の職員として統括する。
②結婚と離婚	郡イマムの監督のもと、教区イマムにムスリム住民の結婚と離婚を管理させる。教区イマムは結婚ないし離婚を執行し、その登録手続きをおこなう。教区イマムはまた、結婚や離婚にかんする係争を調停する。
③モスク	教区イマムおよび村イマム(imam kampong)を通じて各村のモスクを管理する。教区イマムおよび村イマムにたいしては、モスク運営委員と協力してイスラーム活動を推進するよう指導する。
④ダクワ(布教、イスラーム推進)	本部のダクワ部のプログラムにしたがって、イスラーム指導者にたいする研修の実施、学識者の村のモスク等への派遣、イスラーム講話会の開催などのイスラーム推進活動をおこなう。
⑤教育	イスラーム学校を運営する。その教員を任命・監督する。
⑥財務	ザカートおよびフィトーラ(義務とされている宗教税)を徴収と財務管理をおこなう。
⑦イスラーム法(シャリーア)	州のイスラーム条例にたいする違反行為の監視・取り締まりをおこなう。同条例にかかる訴訟をタワウのシャリーア裁判所に取り次ぐ。

出典: JHEAINS, Semporna [1999]。

ルナ支部の機能と役割をまとめたものであるが、これらの機能と役割は、MUIS 時代の 1981 年までに定められていた。センポルナにおけるイスラーム行政は、MUIS 時代にムスリムの社会生活全般に及ぶ包括的なものになったのである。

#### 4.3 イスラーム教育の展開

1960 年、サカラーンは PIS 支部に働きかけ、センポルナで最初の初等イスラーム学校を設立した。この学校は「町(プカン)の宗教学校(Sekolah Ugama Pekan)」と称された。以下ではプカン校と記す。サカラーンは、上述のムラユ人郡イマムを教師兼校長として採用した。現在までのプカン校の歴代の校長三人は、すべてマレー半島出身のムラユ人である(出身地はヌグリシンビラン、ペナン、クダ)。その後 1970 年代初頭までに、さらに二校のイスラーム学校が設立された [Ismail et al. 1996]。

MUIS の時代には、イスラーム学校の教員の拡充、建物の増設、改築がおこなわれた。1980 年代前半までイスラーム学校の教員は、ほとんどすべてがマレー半島出身のムラユ人であった。ただし、1980 年代の後半からは、サマ人を主とする現地のムスリムが教員に採用されるようになっている。

#### 4.4 イスラームをめぐる社会秩序の再編

センポルナにおけるイスラームの組織化は、サバ州全体でのイスラーム制度化の過程とほぼ全面的に連動していたといえる。ここでもイスラーム行政・教育は、1960 年代になってはじめて制度化された。その推進役は体制の主流にいる政治指導者であった。イスラームの行政および教育システムは、1970 年代以降、MUIS の主導で急

速に整備された。そのイスラーム制度化の過程には、ムラユ化がともなわれていた。

では、こうしたイスラームの制度化はセンポルナのムスリム社会にいかなる影響をあたえたのか。それは、①イスラーム社会のスルーからの切り離しとマレーシアへの接合、②ムラユ的要素と公的機関へのイスラームの権威の移行、③その結果生じたイスラームをめぐる社会秩序の再編という三点に要約できる。以下、それについて検討する。

### ① イスラーム社会のスルーからの切り離しとマレーシアへの接合

JHEAINS センポルナ支部での聞き取りによれば、植民地期末までタウスグ人やスルー諸島出身の陸サマ人は、イスラーム知識の面においてクバン系陸サマ人を劣っているとみなす傾向があった。スルー諸島には、スルー王国時代すでに一定のイスラームの知的伝統が形成されていたが、センポルナにはそうした伝統がなかったためであると考えられる。

クバン系陸サマ人のサカランが、郡イマムにマレー半島出身のムラユ人を選び、同時に彼を郡で最初のイスラーム学校の校長に任命したのは、こうした状況においてであった。このことは、スルー諸島出身者よりもマレー半島出身のムラユ人のほうが「正しく」イスラームを実践し、また教えることができる、という彼の認識の表明とその実行にほかならなかった。この人事を象徴的な契機として、センポルナのムスリム社会はスルー諸島から切り離され、ムラユという権威を媒介にマレーシアに接合されていった。

### ② ムラユ的要素と公的機関へのイスラームの権威の移行

公的イスラーム学校がイスラーム教育の中心になっていく過程で、センポルナでは、その教員に採用されたマレー半島出身のムラユ人が、スルー諸島出身者にかわってイスラームの知的権威とみなされるようになった。また、1960 年代にイスラーム学校や世俗学校（国民学校）のイスラーム教育でムラユ語が使用されるようになると、ムラユ語がイスラームを媒介する言語として広まり始めた。それまでサマ人らは、村のモスクにおける金曜礼拝時の説教（フトバ、*khutbah*）やプガジアン教育においては、サマ語やタウスグ語を使用していた [長津 2002]。1970 年代には、MUIS 支部が村のイマムらにムラユ語の使用を推奨し、さらには村のモスクにムラユ語のイスラーム教本を配布した。以後、イスラームを媒介する言語としてのムラユ語は、村レベルにまで普及していった。

こうしてセンポルナでは、ムラユ人とムラユ語がイスラームの権威を表象するようになった。ただし、より大きな枠組みでイスラームの権威を担っていたのは、公的イスラーム機関、つまり MUIS 支部であった。MUIS（1996 年からは JHEAINS、以下省略）支部は、1974 年からセンポルナのイスラーム行政を統括するようになり、1980 年代以降は、先に表 1 に記したように、ムスリムの社会生活とイスラームの諸活動を包括的に管理していく。MUIS 支部は、センポルナにおけるイスラームの権威を一元的に担うようになったのである。

### ③ イスラームをめぐる社会秩序の再編

以上のようなイスラーム制度化の過程で、センポルナのイスラームをめぐる社会秩

序は大きく再編されていった。行政の面では、郡レベルから村レベルに至るまでのイスラームの指導者が MUIS 支部によって管理されるようになった。1970 年代後半、MUIS 支部は、村を代表するイマムらイスラーム指導者を、資格を審査した上で許可、任命するようになった。さらに 1981 年には、イマムを有給の教区イマム (imam kariah) とその他の村イマム (imam kampong) とに区分し、郡イマム—教区イマム—村イマムという階層的な区分にしたがってその権限を定めた<sup>9)</sup>。つまり、誰がイスラームの指導者としてふさわしいのかは、村人ではなく、MUIS が判断するようになったのである。

教育の分野では、イスラーム学校によるイスラーム教育の一般化にともない、新たなイスラーム知識人層が形成された。中等レベル以上のイスラーム学校を卒業した、一般にウスタズ (ustaz, イスラーム教師) と呼ばれる知識人である。ウスタズは、村の礼拝やクルアーン学習でも指導的な役割を果たすようになった。村レベルでのウスタズの存在は、公的イスラーム学校における教育を上位とし、学校によらないプガジアンのような教育を下位とする、教育の序列を一般のムスリムに意識させるようになったと考えられる。

このようにセンポルナのイスラームをめぐる社会秩序は、行政、教育双方の分野において、公的機関を軸に再編成された。その結果ここでは、イスラームの指導者、教育、そして日常のおこないを公的一・非公的という二分法で区分し、前者をより「正しい」イスラームとみなす認識が一般にも広まっていった。

## 5 海サマ人のイスラーム化

### 5.1 カッロン村

カッロン村の海サマ人は、もともとはスルー諸島南部のサッラン島（仮名）周辺からの移民であり、1950 年代までセンポルナの沖合で船上生活を営んでいた。1950 年代後半にかれらは、センポルナの町から 3 キロメートルほど離れたサンゴ礁の浅瀬に杭上家屋を建てて住むようになった。こうしてカッロン村が形成された。1970 年代以降、フィリピン南部で生じた内戦を避けて、またサバ州での就労機会を求めて、サッラン島の海サマ人などが多数カッロン村に流入した。その結果、村の人口は急増し、1965 年には 36 軒 (440 人) [Sather 1997: 63–65] しかなかった家屋は、1997 年には 644 軒（約 6,500 人）を超えるまでになっていた。

1960 年代初頭まで、カッロン村の海サマ人のほとんどは漁民であった。しかし現在では、漁民の割合は 4 割程度にすぎず、かれらの生業は、海産物仲買、公務員、商店での勤務など多様化している。

### 5.2 イスラーム化の概略

1950 年代半ばまで、センポルナの海サマ人はイスラームを受容していなかった。かれらは祖先靈などの諸精霊を信仰し、それらに向けた儀礼をおこなっていた。

当時海サマ人は、センポルナの港湾を停泊地として船上生活を営んでいた。その船団のリーダーであったティンギ（男性、現在 76 歳）に、税関の官吏でありかつ郡モスクのハティブ (khatib, 金曜礼拝の際の説教師) でもあった一人の陸サマ人が、礼拝を学びムスリムになることを勧めた<sup>10)</sup>。ティンギはこの勧めに応じ、息子のワジャリ（現在 56 歳）、甥のクルニア（現在 55 歳）、妻の甥の息子のロンバン（現在 53 歳）

ら数人の青年とともにハティブから礼拝の仕方を学んだ<sup>11)</sup>.

ティンギたちは、この頃からカッロン村に定住し始めた。礼拝の基礎を覚えたティンギは、村人を率いて自らの家の露台で礼拝をおこなうようになった。他方でワジャリ、クルニア、ロンバンらは、ハティブの家に住みこみ、クルアーン読誦やイスラームの儀礼のやり方などを学んだ。

こうして海サマ人の一部は、イスラームを実践するようになった。しかし、陸サマ人やタウスグ人は、海サマ人が郡モスクなどの公のイスラーム施設を使用することを許さなかった。海サマ人を「アッラーに崇られた（sinukna）民」とするスルー諸島起源の差別的な神話がその根拠とされた。1960年代半ば、プカン校のムラユ人校長の承認により、ようやく海サマ人は郡モスクでの礼拝に参加し、またイスラーム学校に入学できるようになった。1974年に設置されたMUIS支部は、ムスリム用共同墓地を海サマ人に開放した。

1967年には、ティンギが村にスラウ（surau、小規模な礼拝堂）を建てた。1977年、MUIS支部はクルニアラをイスラーム指導者として公認し、同時に村のスラウで金曜礼拝をおこなうことを認めた。以降、多くの海サマ人が礼拝に参加するようになった。

表2 カッロン村の主なウスタズ

仮名	性 生年	イスラーム学校での学歴	現在の職
タスピル <sup>1)</sup>	男 1965	プカン校初等第6学年修了—SMUIT <sup>2)</sup> 中等第5学年修了 —SMUTPHR <sup>3)</sup> 中等第6学年修了	サバ州クナクの 初等イスラーム学校教員
パンサン	男 1966	プカン校の夜間教室で2年間学ぶ(学年無)。その後タスピル、ニダルから個人的に学ぶ	センポルナの 初等イスラーム学校教員
シッティ <sup>1)</sup>	女 1968	プカン校初等第6学年修了—SMUIT 中等第5学年修了 —SMUTPHR 中等第6学年修了	センポルナの 初等イスラーム学校教員
ヌリア <sup>1)</sup>	女 1969	プカン校初等第6学年修了—SMUIT 中等第5学年修了 —SMUTPHR 中等第6学年修了	センポルナの 初等イスラーム学校教員
ニダル <sup>1)</sup>	男 1970	プカン校初等第6学年修了—SMUIT 中等第5学年修了 —SMUTPHR 中等第6学年修了—アル・アズハル大学イスラーム法学科(在エジプト) <sup>4)</sup> 在学中	JHEAINS クナク支部 職員
クハティ	男 1973	プカン校初等第6学年修了—SMUIT 中等第5学年修了	センポルナの 初等イスラーム学校教員

注記: 1) タスピル、シッティ、ヌリア、ニダルはキョウダイ。

2) タワウ・イスラーム中等学校(Sekolah Menengah Ugama Islamiah Tawau, 第1~5学年)。

3) ト・ブアン・ハッジャ・ラフマ中等宗教学校(Sekolah Menengah Ugama Toh Puan Hajjah Rahmah, 第1~6学年。在コタキナバル)。

4) JHEAINS の職員として1998年から留学。

出典: 筆者の調査による。

1970年代後半から、海産物仲買人などの比較的裕福な海サマ人が、本格的に子供をイスラーム学校に通わせるようになった。そのうち数人は、サバ州内の主要都市(タワウやコタキナバル)にあるイスラーム学校の中等科や上級クラスに進学した。修了後かれらは、イスラーム学校の教師や公的イスラーム機関の職員に採用され、ウスタズと呼ばれる知識人層を形成した。表2はカッロン村の主なウスタズのイスラーム学校での学歴と現在の職を示している。1990年代のカッロン村では、それまでのイマ

ムたちにくわえ、これらの20代後半から30代半ばの若いウスタズたちが、村でのイスラーム学習や礼拝実践において指導的役割を担うようになった。

現在カッロン村の海サマ人は、平均的にみて他村に劣らない熱心さでイスラームを実践している。かれらは、預言者ムハンマドの生誕祭やクルアーン読誦大会など、郡レベルのイスラーム行事にも積極的に参加するようになっている。

### 5.3 イスラーム化の三つの局面

以上に概観した海サマ人のイスラーム化の過程には、三つの鍵となる局面があった。それは、①郡モスクなどの公的なイスラームの場への参加、②イスラーム指導者とモスクにたいする公的な承認の獲得、③ウスタズという知的権威の形成である。以下ではこの三つの局面について詳述し、その上でかれらのイスラーム化とイスラームをめぐるマクロな歴史との関係を整理していこう。

#### ① 郡モスクなどの公的なイスラームの場への参加

礼拝を学んだ後も海サマ人は、郡モスクにおける礼拝への参加を拒否されるなど、陸サマ人やタウスグ人からの差別を受け続けた。陸サマ人のイスラーム知識人の中一部は、海サマ人を「アッラーに祟られた民」とする神話をクルアーンに基づくものではないとして批判した。にもかかわらず神話とそれを根拠とする海サマ人差別はなくならなかつた。神話の効力を失わせ、陸サマ人やタウスグ人の海サマ人にたいする差別的対応を改めさせたのは、イスラーム学校のムラユ人校長であった。

ティンギによれば、1960年代半ばに数人の海サマ人がイスラーム学校で子弟を学ばせようとした。陸サマ人とタウスグ人の親は、海サマ人が入学すると自分たちの子供にもアッラーの祟りが及ぶと考え、海サマ人の入学に大反対した。これにたいし校長はクルアーンを持ってきて、「どこにそのようなことが書いてあるのか示してみなさい」とその親たちをとがめた。親たちは黙り込んだ。ムラユ人校長は、郡モスクでも同様の非難をした。こうして海サマ人は、イスラーム学校と郡モスクという公的なイスラームの場に参加できるようになった。

以上の出来事は、神話がムラユ知識人という外来の権威によってようやく打破されたことを物語っている。もちろん校長が深い知識の持ち主であったことも重要であった。しかし知識による否定だけでこの神話を崩せなかつたことは、陸サマ人ハティブらの非難にもかかわらず、神話を根拠とした海サマ人差別が続いていたことからわかる。神話が効力を失つたのは、「より正しい」イスラームの担い手とみなされるようになっていたマレー半島出身のムラユ知識人がそれを否定したからであったといえるだろう。

#### ② イスラーム指導者とモスクにたいする公的な承認の獲得

1977年にMUISは、海サマ人がカッロン村のスラウで金曜の集団礼拝をおこなうことを許可した。このことは、海サマ人自身が集団礼拝の導師（イマム, imam）、説教師（ハティブ, khatib）、礼拝の呼びかけ人（ビラル, bilal）すべてを務めることができることと、十分な数の海サマ人が礼拝に参加していることを、MUISが認めたことを意味していた<sup>12)</sup>。そしてこのとき、スラウは正式なモスクとしてMUISに登録された<sup>13)</sup>。

陸サマ人ハティブのもとでクルアーンを学んだクルニアたちは、その後も USIA や MUIS 支部のイスラーム講習会に積極的に参加した。その結果 1977 年には、クルニア、ロンバン、ナジャヤ（男性、現在 61 歳）の 3 人がイスラーム指導者として MUIS 支部に公認された。ナジャヤはサッラン島出身の海サマ人である。かれらには、「村イマムにたいする許可書（surat kuasa imam kampung）」が与えられ、それによりイスラーム指導者としての任務を遂行することが許可された。さらに 1981 年には、ワジャリが教区イマムに任命された。

海サマ人が自分たちのモスクで金曜の集団礼拝をおこなうようになったことは、かれらのイスラーム化を他のムスリムに伝える可視的な出来事であった。しかも、公的な宗教機関がその指導者とモスクを「正しい」と認めていた。陸サマ人やタウスグ人は、このように公認された海サマ人のムスリムとしての地位を否定することはできなかつた。

### ③ ウスタズという知的権威の形成

1990 年代になると、カッロン村の海サマ人のあいだに新たなイスラーム知識人層が形成された。イスラーム学校でイスラーム知識を学んだウスタズたちである（表 2）。

海サマ人ウスタズたちは、郡レベルのクルアーン読誦大会などでたびたび入賞した。かれらはイスラームの行事のほか、世俗学校や政府機関でおこなわれる様々な行事の際にも、クルアーンやドゥア（dua、アッラーにたいする祈祷）を朗誦するイスラーム知識人として招かれるようになった。海サマ人ウスタズの知的権威は、郡レベルでも認められるようになったのである。

これらのウスタズがイスラームを指導していることは、カッロン村の海サマムスリムが「正しく」イスラームを実践していることを他村のムスリムに印象づけることになった。くわえてかれらの存在は、他のムスリムが海サマ人にたいするイスラームに名を借りた差別神話を語ることを不可能にした。いまやかつてのような神話を語る人は、こうしたウスタズの前で、逆に自らのイスラームにかんする無知を露呈してしまうことになるのである。

## 5.4 イスラーム化の構図

1960 年代以降、サバ州におけるイスラームの制度化が進行する過程で、センポルナのムスリム社会はスルー諸島から切り離された。海サマ人にたいする差別神話を創り、かれらを周辺化してきたスルー諸島起源のイスラーム的秩序は、国境の向こうに退けられた。このことがまず、カッロン村の海サマ人のイスラーム化の前提条件としてあつた。

そしてセンポルナでは、イスラームの制度化の過程でムラユ人とムラユ語、公的イスラーム機関が新たにイスラームの権威を表象するようになった。これらの新たな権威の登場が、前項で述べた①と②の局面における鍵になっていた。これらの権威の存在を背景として、海サマ人は公的なイスラームの場に参入し、ムスリムとして認知されていったのである。

さらに②と③の局面は、カッロン村の海サマ人が、公認されたイスラーム指導者とモスクおよび公的教育を受けたウスタズという公的イスラーム機関が承認した「正しい」イスラームのエッセンスを備えることによって、ムスリムとしての地位を確立し

ていったことを示している。それが可能であったのは、イスラーム制度化の過程で再編されたセンポルナのイスラームの社会秩序においては、公的一・非公的という区分が「正しい」ムスリムであるための参照基準になっていたためであったといえるだろう。

## 6 儀礼の変化—マグンボ・パイ・バハウとマガルワをめぐって

これまでにみたようにカッロン村の海サマ人のイスラーム化は、公的イスラーム機関によって制度化され、「正しい」と位置づけられたイスラームのあり方—これを「公的イスラーム」と呼ぼう—を受け入れていく過程でもあった。その過程でかれらの宗教実践はどのように変化したのか。以下では、マグンボ・パイ・バハウ (*magəmboq pai bahauq*) とマガルワ (*magarwah*) という二つの儀礼に着目して、公的イスラームの受容にともなうかれらの宗教実践の再編過程とそのメカニズムについて考察する。前者は、かつて海サマ人にとってもっとも主要な儀礼であったが、1980年代以降は衰退するようになった儀礼で、後者は逆に、かつてはマイナーな位置づけであったが、1980年代以降、盛んにおこなわれるようになった儀礼である。

### 6.1 「伝統的」信仰の諸概念

1964～65年にカッロン村で民族誌的調査をおこなったセイザーによれば、1960年代半ばまでにカッロン村の海サマ人は、靈的存在にたいする信仰とイスラームとが混淆した信仰を持ち、それに基づく儀礼を実践するようになっていた〔Sather 1997: Chap. 10〕<sup>14)</sup>。それらを「伝統的」な信仰ないし儀礼と呼ぶことにしよう。

海サマ人の「伝統的」儀礼は、悪靈サイタン (*saitan*)、祖先靈ンボ (*əmboq*)、精靈ジン (*jin*) などの靈的存在にたいする恐怖の觀念と強くかかわっている<sup>15)</sup>。「伝統的」儀礼を司ってきたカッロン村の靈媒やイマムによれば、これらの靈的存在やそれらを対象とする儀礼は次のように説明される。サイタンは、人間に短期的な病気や一時的な災いを引き起こす。人間によるサイタンの居住地への物理的な侵犯がその原因であるとされる。サイタンに向けた儀礼は、サイタンを追い払うため、あるいはサイタンに旗や香水、食事などを捧げて、居住地を侵犯したことの許しを乞うためにおこなわれる。

サイタンが引き起こすのは短期的な病気や一時的な災いであるが、これにたいしンボは、より重篤で長期的な病気や災いを引き起こす。こうした災いをサマ語で「ブスン (*busung*)」という。ここでは「祟り」と訳しておく。ブスンの原因是、死者または祖先を忘れる、近い親族、特に親キョウダイ間で憎しみあうといった、倫理的な規範や慣習的行為からの逸脱に求められることが多い。ンボは、こうした逸脱にたいして怒り、ブスンを引き起こすとされる。ジンは、祖先靈のンボによって現世の人間のあいだに遣わされ、災いをもたらす、あるいはその原因を人間に伝える。

ンボに向けた儀礼は、ブスンを被ったときにンボまたはジンにその原因を尋ね、ンボの許しを乞うためにおこなわれる。あるいはそれは、「祖先の慣習的なおこない (*pangkat kaəmboan*)」の模倣反復であるとも説明される。祖先の慣習的なおこないを模倣反復することは、すなわちンボを忘れていないこと、ンボを敬っていることをンボにたいして示すことであり、その行為によりブスンを防ぐことができるとされる。

## 6.2 儀礼の消失とその文脈

1960 年代まで、サイタンに向けた儀礼やブスンにかかる儀礼では、靈媒が中心的な役割を果たしていた。靈媒もジンと呼ばれるが、以下では精靈を指すジンとの混同を避けるため靈媒とのみ記す。かつては 2, 3 世帯に 1 人は靈媒が存在した。靈媒には男性も女性もいた [Nimmo 1990a: 22–26; Sather 1997: 301–304]。靈媒は、靈的存在と交感して災いやブスンの理由を尋ね、それを一般の海サマ人に伝えたとされる。しかし海サマ人がイスラーム化していく過程で、靈媒は「非イスラーム的」存在とみなされるようになり、1970~80 年代以降、その宗教的、社会的役割を徐々に失っていった<sup>16)</sup>。現在のカッロン村には、1 割弱の世帯にしか靈媒は残っておらず、またかれらは、後述するマグンボ・パイ・バハウ儀礼以外の場で靈媒としての役割を果たすこととはほとんどない。

靈媒のほか、海サマ人の「伝統的」な儀礼や慣行のいくつかも、かれらがイスラーム化していく過程で消失した。マグトゥラク・バラ (magtulak bala) と呼ばれるサイタンの厄災を追い払う儀礼や、舟を解体して作った棺に遺体を入れ、漁具、衣類、楽器などの故人ゆかりの品々とともに埋葬する慣行などである。1970 年代末までにこれらの儀礼、慣行は、ごく一部の村人のあいだでしか実践されなくなっている [Sather 1997: 235–246, 274–275]。現在ではそれらは、ほぼ完全に破棄されている。

こうした儀礼、慣行が消失したのは、公認イマムらの理解にしたがえば、海サマ人がそれらをイスラームに反する行為とみなすようになったからである。ただし看過してはならないのは、公的イスラーム機関である MUIS の介入が、海サマ人がそれらを「非イスラーム的」とみなす契機になっていたことである。MUIS センポルナ支部は、カッロン村の公認イマムたちにたいし、これらの儀礼、慣行がイスラームから逸脱していることを伝え、批判していたのである [c.f. Sather 1997: 235–246]。

もう一つ指摘しておきたいのは、破棄された儀礼、慣行がおこなわれていた「場」の問題である。たとえばサイタンの厄災を追い払う儀礼は、村に接する海岸の浅瀬でおこなわれていた。また 1970 年代半ばから海サマ人は、村に隣接する島の墓地だけでなく、センポルナのムスリム用公共墓地にも遺体を埋葬するようになっていた。破棄された儀礼や慣行は、このようにオープンな場でおこなわれていたがゆえに、陸サマ人などの他のムスリムや MUIS の役人の目につき、「非イスラーム的」と批判されることになったのである。

## 6.3 マグンボ・パイ・バハウ儀礼

マグンボ・パイ・バハウ儀礼は、南西風の季節（8~10 月）にフィリピン・スルー諸島で陸稲の初米が収穫された後におこなわれる。儀礼が対象とするンボは、具体的な故人と祖先一般の双方を指している。パイ・バハウは「新しい糲米」を意味する。マグンボ・パイ・バハウを字義的に訳せば、「初米収穫時に祖先靈に向けておこなう儀礼」となる。

かつてマグンボ・パイ・バハウ儀礼（以下、マグンボ儀礼と略す）は、海サマ人の宗教生活におけるもっとも中心的な実践であった。セイザーによれば、1960 年代半ばのカッロン村では、この儀礼をおこなわなければ、重病が蔓延するなど村全体がンボのブスン（祟り）を被るようになると考えられていた。それゆえ、村の半数近くの世帯がマグンボ儀礼を主催し、ほとんどすべての海サマ人がこの儀礼に参加していた

[Sather 1997: 304–307].

しかしながら現在、マグンボ儀礼は、かつてのように広くおこなわれてはいない。1998年にこの儀礼を主催したのは、村の1割弱の世帯にすぎなかった。以下では、1998年の観察事例に基づいて、現在のカッロン村におけるマグンボ儀礼の概要を記述し、そのうえでこの儀礼の持続と衰退の要因を掘り下げて考えてみたい。

### 6.3.1 儀礼の概要

カッロン村での儀礼に先だって、9月半ばすぎから、靈媒の長と数人のイマムがスルー諸島のサッラン島に行き、マグンボ儀礼に参加する。かれらはそこで購入した初米をカッロン村に持ち帰る。カッロン村でのマグンボ儀礼は、靈媒たちの帰着後に始められる。1998年の儀礼開始日は、10月18日であった<sup>17)</sup>。儀礼の主催者は靈媒であり、それぞれの靈媒の家で儀礼がおこなわれる。儀礼を執行する（ドゥアなどを朗誦する）のは、公認イマムのナジャヤとロンバン、および他の数人の非公認イマムである。

初日には、アマトウンナ・パイ (amatənna pai, 「糲米をおく」を意味する) と呼ばれる儀礼がおこなわれる。これはマグンボ儀礼を準備するための儀礼である。儀礼の際には、ベテル・チューイングの道具など、先代の靈媒からの相続品（プサカ, pusaka）が床に並べられる。その後、儀礼を主催する靈媒の家族がサッラン島から運ばれてきた初米を焼き、炊いたご飯を10~30枚ほどの小皿のうえに山型に盛りつけ、プサカの前に並べる。これらのご飯は、ンボにたいする供物 (lutu) である。

マグンボ儀礼は、アマトウンナ・パイ儀礼の翌日におこなわれる。靈媒、イマム、靈媒の親族を主とする他の参加者は、プサカと供物を取り囲んで座る。参加者には男性も女性も含まれる。まず靈媒が香を焚いて、プサカに香の煙をあてる。このとき次のように言う。

ンボ、儀礼の時がきました。あなたの孫、イトコ、家族は皆ここに来ています。あなたのやり方どおりに儀礼をおこなっています。供物を食べてください。わたしたちに災いをもたらさないでください。祟らないでください。病気を取り除いてください。

他の参加者も、同様の言葉でンボに呼びかける。その後、イマムがアラビア語のドゥアを読みあげる。中心となるドゥアは、かれらが「マウルドの書 (kitab Maulud)」と呼ぶ、預言者ムハンマドへの賛辞を集めたイスラームのテクスト [Anon n.d. (a)] に記されている。

続いてイマムは、「饗応のドゥア (dua kanduli)」と呼ばれるサマ語やムラユ語が混じった独特のドゥアを詠唱する。その途中、ンボに遣わされたジンが靈媒に憑依する。靈媒は叫び声をあげたり、泣き出したりする。そして供物を触って、ときにそれを持ちあげて、何かをつぶやく。靈媒の一人によれば、たいていは儀礼のやり方が祖先のやり方と異なっていることへの不満であるという。

イマムは「饗応のドゥア」を歌い終え、ついで平安祈願のドゥアを朗誦する。これで儀礼は終了する。儀礼後の共食はなく、供物はイマムや他の参加者に与えられる。

### 6.3.2 マグンボ儀礼はいかに持続してきたのか

上述のようにマグンボ儀礼においては、サマ人の儀礼について従来の民族誌的研究が指摘してきたイスラームと靈的存在への信仰との混淆が典型的に示されている。儀礼はイマムによるドゥアの読誦・詠唱と、祖先靈から遣わされた精靈の靈媒への憑依という二つの場面で構成されており、またイマムによるドゥアの詠唱が精靈の靈媒への憑依を導くかたちになっている。

村でイスラームの知的指導者となっているウスタズたちは、こうした混淆的構成を問題視し、マグンボ儀礼を「非イスラーム的」行為と批判している。かれらの批判は、

「饗應のドゥア」にも向けられている。「饗應のドゥア」はドゥアと称されはいるが、祖先から伝えられたとされる独自の章句で構成されている。ウスタズたちは、このドゥアを「でたらめな言葉 (elling missa bidda)」と断じ、そのなかに預言者ムハンマドやアッラーの名がちりばめられていることを批判しているのである。ただし、儀礼を執行しているイマムらをかれらが直接的に批判することはない。批判の言葉は、主に同世代の若い海サマ人のあいだで語られる。それでもウスタズがマグンボ儀礼を批判していることは、村では周知のことになっている。

ウスタズたちが批判するような「非イスラーム的」要素を含んでいるにもかかわらず、なぜ一部の海サマ人はマグンボ儀礼をこれまで維持することができたのだろうか。その一つの理由は、この儀礼が外部者の目に触れない個人の家屋内、つまり私的な空間でおこなわれており、それゆえに MUIS の介入を受けなかったという点にあると思われる。この点でマグンボ儀礼は、先に述べたサイタンの厄災を追い払う儀礼などのような破棄された儀礼とは異なっていた。

もう一つの理由は、1970 年代後半からこれらの儀礼を執行するようになったイマム、つまり公認イマムのナジャヤやロンバンが、儀礼に微細な改編をくわえることにより、マグンボ儀礼をイスラームの儀礼として位置づけようとしてきたことによっていると思われる。ナジャヤによれば、1960~70 年代にマグンボ儀礼を執行していたイマムは、儀礼の際、自分が知るドゥアをただ暗誦していただけであった。これにたいしナジャヤたちは、「イスラームにしたがって」預言者ムハンマドへの賛辞が記された「マウルドの書」を儀礼に採用し、それを努めて正確に読みあげるようになったのだという。

とはいえて現在ではナジャヤたちは、ウスタズがこの儀礼を「非イスラーム的」と批判していることに気づいている。他の村人同様に、かれらもウスタズがイスラームの知的権威であることを承認している。こうした点をふまえれば、かれらがなぜこの儀礼を実践し続けているのかという疑問は残る。

筆者は、ナジャヤやロンバンに、数度にわたりマグンボ儀礼とイスラームとの関係について尋ねた。その際かれらは、「この儀礼は慣習 (addat) であり、宗教的な行為ではない」などと述べた後に、「この儀礼をおこなわないことによって引き起こされるブスンはたいへんに強い。だから儀礼をおこなわないわけにはいかない」と、ブスンにたいする恐怖をからぬ語った<sup>18)</sup>。

ナジャヤ、ロンバンや、儀礼に参加している他の一般の海サマ人は、いまもマグンボ儀礼を重要視し、それをおこなうことによって引き起こされるンボのブスンを特に強いとみなしている。このことは、かれらにとってマグンボ儀礼がいまも祖先と自分たちとの紐帯を確認するための行為、いわば自らのアイデンティティ（同一性）

を確認するための主要な宗教実践であり続けていることを示している。ウスタズたちの批判に気づきつつも、かれらがマグンボ儀礼をおこない続けている理由は、ズシンにたいする恐怖と儀礼のそうした中心性によっていると推測される。

### 6.3.3 マグンボ儀礼はなぜ衰退したのか

とはいえたこの儀礼は、もはやかつてのようには実践されていない。それが衰退の過程にあることは、既述のとおりである。

公認イマムのクルニアによれば、1980年代後半に当時まだイスラーム学校に在学中であったウスタズたちが、ジンの靈媒への憑依をともなったマグンボ儀礼をイスラームに反するおこないとして批判するようになった。それ以後、クルニア自身や教区イマムのワジャリはマグンボ儀礼にかかわらなくなり、ついで他の海サマ人も徐々にこの儀礼から離れていったという。

マグンボ儀礼衰退の背景にある海サマ人の「正統」イスラーム志向、というよりはウスタズたちやクルニア、ワジャリによって媒介された公的イスラームの「正しさ」への追従には、「アッラーに崇られた民」とみなされていた過去についてのかれらの記憶も作用していたと思われる。現在では、イマムやモスク運営委員ではない一般の海サマ人であっても、イスラームの実践に比較的熱心な人はマグンボ儀礼を批判的に捉えるようになっている。かれらは、「こうした儀礼をおこなうことは、村の名を貶めることになる」、あるいは「儀礼が陸サマ人に見られたら、わたしたちはまた見下されてしまう」というように筆者に説明した。公的イスラームが規定する「正しさ」のうちに自らを定位しておこうとするかれらの態度は、周囲の他のムスリムから「正統ならざるムスリム」とみなされていたかつての境遇に回帰することを危惧する意識にも起因しているといえるだろう。

### 6.4 マガルワ儀礼

マグンボ儀礼が衰退しつつあるのと対照的に、現在カッロン村で盛んにおこなわれるようになっているのがマガルワ儀礼である。マガルワ儀礼が対象とするアルワ (*arwah*) は、基本的にイスラームにおける靈魂、ルーフ (*rūh*) の概念に基づいている。サマ語（およびムラユ語）のアルワは、アラビア語のアルワーフ (*arwāḥ*) に由来する。アルワーフはルーフの複数形である。マガルワ儀礼におけるアルワは、もっぱら死者の靈魂を指している。つまりマガルワは、「死者靈のためにおこなう儀礼」という意味になる。

1960年代、スルー諸島の海サマ人のあいだでは、この儀礼はおこなわれていなかった [Nimmo 1990b]。マガルワ儀礼は、かれらがイスラームを受容した後におこなわれるようになったと考えられる。セイザーによれば、1960～70年代、カッロン村の海サマ人のあいだでは、マガルワ儀礼と思われる死者靈（アルワ）に向けた儀礼がおこなわれていた。しかし、かれらの宗教生活におけるその位置づけは、マグンボ儀礼に比べれば、周辺的なものにすぎなかつたようである [Sather 1997: 316–317]。

カッロン村の海サマ人によれば、マガルワ儀礼が活発におこなわれるようになったのは、1980年代以降のことである。1998年には、村のほとんどすべての世帯がこの儀礼にかかわっていた。現在、マガルワ儀礼は、個々の世帯でおこなわれる年中儀礼のなかでは、海サマ人のもっとも主要な儀礼になっているように思われる。

マガルワ儀礼には、すべての公認イマムがかかわり、その執行者を務める。ウスタズたちも近い親族がこの儀礼をおこなうときには、儀礼に参加しドゥアを朗誦する。公認イマムたちによれば、公的イスラーム機関（かつての MUIS 支部、現在の JHEAINS 支部）も、この儀礼がイスラームの「正統な実践 (amalan yang sah)」であることを承認してきたという。

1998 年、マガルワ儀礼は 12 月 1 日から約 2 週間のあいだにおこなわれた。以下、その観察事例に基づいてマガルワ儀礼の概要を記し、儀礼活性化のメカニズムについて考察する。

#### 6.4.1 儀礼の概要

イスラーム暦第 8 月（シャアバーン）の満月、つまり 15 日はイスラームでニスフ (nisfu) と呼ばれる特別な日である。村で最初のマガルワ儀礼は、このニスフの数日前に、教区イマムのワジャリの家でおこなわれる。1998 年には、12 月 1 日に最初のマガルワ儀礼がおこなわれた。その後のニスフにもっとも近い「金曜の夜 (sangom Jumaat, 日本での木曜の夜)」、日没後の礼拝に続いてニスフ礼拝がおこなわれる<sup>19)</sup>。ニスフ礼拝は義務（ワージブ）ではないが、イスラームの推奨行為（スンナ）とみなされている。

村の個々の世帯でのマガルワ儀礼は、ニスフ礼拝の翌日からおこなわれる。個人の家でのマガルワ儀礼は、次のように実施される。

儀礼の主催者は、ココヤシの実や山型に盛ったご飯などの供物を準備する。他に儀礼が対象とする故人が好んだ果物や菓子なども供物にくわえられる。その後儀礼の主催者は、儀礼の執行者であるイマムやウスタズを 2~3 人招く。公認イマムが儀礼を主導することが多い。儀礼の中心的な参加者は平均 10 人程度で、すべて男性である。かれらは供物を取り囲み、輪になって座る。その後ろには女性や老人、他の親族が立ち、儀礼を注視する。イマムは次のように述べて、マガルワの開始を告げる。

ここに来るよう招かれた人たちよ [死者靈を指す]、わたしたちのところに来てともに過ごしてください。儀礼をおこなう家族のために。…かれら [死者靈] は家族とともに食事をするために、ここに来て儀礼に参加しています。さあ儀礼を始めよう。

このとき、後ろに立つ女性や老人は、「ンボ」と呼びかけ、あるいは儀礼が対象とする死者の名前を叫び、「おなかがすいているだろうからたくさん食べてください。後〔日〕には戻ってこないでください。わたしたちに災いをもたらさないでください」などと語りかける。

イマムたちはこうした呼びかけに気をとめず、「死者靈のドゥア (dua arwah)」を中心とするドゥアを朗誦する。「死者靈のドゥア」は市販のイスラームのドゥア集（たとえば [Anon. n.d. (b)]）に掲載されている。その内容は、死者靈（アルワ）の加護をアッラーに祈願するものである。ドゥアの朗誦が終わると儀礼は完了し、後は共食になる。供物と同様に、これらの食事にも儀礼の対象である故人が好んだ食べ物がくわえられる。供物は、イマムを含む参加者に配られる。

### 6.4.2 マガルワ儀礼におけるイスラーム的「正しさ」

いまみたようにマガルワ儀礼からは、靈的存在の靈媒への憑依や「饗応のドゥア」のような「非イスラーム的」要素は排除されている。そして儀礼は、次のような一連のイスラーム的要素によって構成されている。

まず儀礼の時は、イスラーム暦にしたがった特別な日、ニスフによって定められている。イスラームでは、ニスフの夜、人々はアッラーの慈愛をもっとも身近に感じることができるとされている。この日にアッラーに死者の加護を祈願するのは、イスラーム世界におおよそ共通した行為である [Wesinck 1999]。また儀礼は、教区イマムの家の儀礼およびモスクでの活動を起点とし、その後に一般の家でおこなわれる。儀礼の際に朗誦されるドゥアは、死者靈の加護をアッラーに祈願するのに適切なものである。つまりマガルワ儀礼は、その開始時間、スケジュール、死者の靈の加護を祈願するという内容、テクストのいずれにおいても、イスラーム的「正しさ」を確保しているのである。

またマガルワ儀礼は、公的イスラーム機関によって「正しい」イスラームのおこないであると承認されている。さらにワジャリ、クルニア、ウスタズという主要な公的イスラームの担い手もこの儀礼を執行する。一般の海サマ人は、特にクルニアやウスタズたちの参加をマガルワ儀礼のイスラーム的「正しさ」の象徴とみなしている。

### 6.4.3 多声的解釈と儀礼活性化のメカニズム

さて、マガルワ儀礼が上記のようなイスラーム的「正しさ」を確保していることをふまえたうえで、ここで着目したいのは次の点である。それは、この儀礼が現実には多様な解釈のもとで実践されており、その一部にはマグンボ儀礼のような「伝統的」儀礼と連続する要素が含まれていることである。マガルワ儀礼についてのウスタズや公認イマムの解釈、つまりこの儀礼はアッラーに死者靈の加護を祈願する行為であるという解釈—これを「公定解釈」としよう—は、基本的にすべての参加者によって共有されている。しかし儀礼の中核をなす「死者靈のドゥア」ではなく、その周辺に存在する声や、供物のあり方に視点を移すと、儀礼がそうした「公定解釈」のみに基づいて実践されているわけではないことがわかる。

上記の観察事例におけるドゥアに先立つイマムのマガルワ儀礼についての語りをみると、そこにはマグンボ儀礼が始まられる際の靈媒の語りにあったような靈的存在がもたらすブスン（祟り）や病気の除去を求める言葉は含まれていない。しかしその語りは、対象がンボではなく死者靈（アルワ）であるという違いはあるが、死者から派生する靈的存在が儀礼の場に降りてきてともに食事をすることを言明しているという点では、マグンボ儀礼における語りと共通している<sup>20)</sup>。

さらに、イマムたちの後ろに立つ女性や老人が発していた言葉に目を向けると、それらはンボや死者靈にたいして、食事をとるよう、災いをもたらさないよう呼びかけている。その呼びかけは、明らかにンボや死者靈がブスンをもたらさないことを祈願するものである。そして供物は、ンボや死者靈に捧げるために用意されている。

また、マガルワ儀礼の主催者たちがそれを主催した意図を筆者に語ったときにも、しばしばブスンとのかかわりが強調された。儀礼をおこなわないことは、祖先靈ンボや死者靈がブスンをもたらす原因になる。そのブスンを回避するために、または回避できたことを感謝するためにマガルワ儀礼をおこなう。少なからぬ海サマ人が、こう

した解釈のもとでマガルワ儀礼を実践していたのである。

マグンボ儀礼は、一部で維持されているとはいえ衰退しつつあった。しかし、この儀礼をおこなわなくなった海サマ人が、ブスンにたいする恐怖を意識しなくなったわけではない。シンボや死者靈が引き起こすブスンは、いまもなお脅威とみなされている。

マガルワ儀礼を一般の海サマ人の視点から捉えなおせば、それはアッラーに死者靈の加護を祈願するという「公定解釈」にくわえて、靈的存在によるブスンへの恐怖を処理するための解釈を組み込んだ宗教実践でもあったと理解することができる。かつてマイナーな宗教実践であったマガルワ儀礼は、こうした解釈を組み込んだ宗教実践として位置づけられるようになり、1980年代以降に海サマ人のあいだで活性化するようになったと考えられる。

ただし、かれらがこうした解釈を組み込んでマガルワ儀礼を実践する能够性のあるのは、この儀礼のイスラーム的「正しさ」がウスタズや公認イマム、そして公的イスラーム機関によって保証されているためである、という点には留意しておく必要がある。儀礼という容器のイスラーム的「正しさ」が公的に認められているがゆえに、その中身の解釈のいちいちがウスタズや公的機関によって検証されることがないのである。

## 7 海サマ人の宗教変容と国家—結びにかえて

『国民国家時代のイスラーム—ムスリム東南アジアにおける政治と宗教再生』と題された論集の序文でヘフナーは、1970年代以降の東南アジア島嶼部におけるイスラーム復興とそれに関連する社会現象が、国民国家の成立、拡大と密接に関係していることを指摘し、イスラームと社会との関係、イスラームと国家との関係がインドネシア、マレーシア、フィリピンそれぞれの植民地期以来の政治的文脈において異なる展開をとげ、現在に至っていることを的確に論じている [Hefner 1997: 5, 24–25]。

ヘフナーの指摘は、カッロン村における海サマ人のイスラーム化を理解するうえでも有効であったといえる。マレーシアにおけるイスラームと国家との関係は、国家のイスラームへの直接的な関与によって特徴づけられる [Hefner 1997: 24]。海サマ人のイスラーム化、特に地域社会におけるムスリムとしての地位の確立は、サバ州政府のイスラームへの関与が行政と教育の面において具体化し、中央から郡、村レベルにまで浸透していったイスラーム制度化の過程と連動していた。それは、マレーシア連邦加盟後のサバ州におけるイスラームをめぐる政治的、社会的文脈から切り離されたところでは、いまと同じようなかたちでは展開しえなかつたであろう。スルー諸島の海サマ人が現在に至るまで「正統ならざる」ムスリムとみなされ続けていることは、その傍証である。この意味で、カッロン村の海サマ人のイスラーム化、ムスリムとしての地位の確立は、1960～70年代以降のマレーシアおよびサバ州という政治枠組みを構造的な背景として生じた歴史的、社会的な現象であったといえる。

カッロン村における海サマ人の宗教実践の変化もまた、サバ州におけるイスラームの制度化と密接に関連していた。それは、1970年代以降にかれらが、公的イスラーム機関によって制度化され、「正しい」と位置づけられたイスラームのあり方、公的イスラームを受容していく過程で生じたものであった。海サマ人の多くは、公的イスラームの「正しさ」を承認し、自らの宗教実践を少なくとも外面向的にはそれに沿ったかたちで組みかえてきた。

ただし、かれらが公的イスラームの「正しさ」を受け入れて、自らの宗教実践を変化させてきた背景には、次のような個別の「世俗的」事情があつたことを看過すべきではないだろう。海サマ人は、公的イスラームの文脈に自らを定位することによってムスリムとしての地位を確立してきた。それゆえにかれらの多くは、公的イスラームを否定できなかつたし、また否定しようともしなかつたという事情である。

そして、海サマ人の宗教実践の変化にかんして本報告が指摘したより重要な点は、かれらの公的イスラームの受容の仕方がかならずしも一枚岩的ではなく、また受動的でもなかつたことである。1970年代以降のイスラーム制度化の過程で生じたかれらの宗教実践の変化は、具体的には、それまでマイナーな実践であったマガルワ儀礼が、「非イスラーム的」とみなされるようになったマグンボ儀礼にかわって、かれらの主要な宗教実践に変貌していく過程としてあらわれた。マガルワ儀礼は、公的イスラームの文脈において「正しい」と認められた実践であった。しかしながらその過程は、かれらが公的イスラームを単に受動的に受け入れていく過程ではなかつた。それは、儀礼についてのかれらの解釈や行為の差異を視野に入れて微視的にみるならば、公的イスラームが規定するイスラーム的「正しさ」を流用するかたちでの、あるいはそれに適応するかたちでの、海サマ人による宗教実践再編の過程でもあつたと理解できるのである。

## 注

- 1) 本報告は、2003年12月13日に鹿児島大学で開催された鹿児島大学多島圏研究センター「多島域フォーラム」シンポジウム、「東南アジアにおけるイスラームの現在」での口頭発表「『正しい』宗教のポリティクスマレーシア・サバ州、海サマ人のイスラーム化」に基づいているが、内容は大幅に加筆修正されている。第2節～第4節は、長津[2004]を簡略化したものである。また、第5節および第6節の宗教実践の変化についての論考は、予備的なものであることをことわっておく。
- 2) 1990年代後半になって、ようやくこうした視点からの民族誌的論考があらわされるようになった。ただし私見の限りでは、主要な業績は床呂[1996]とHorvatich[1997]の二つのみである。両者ともに、スルー諸島南部のタヴィタウィ(Tawi-Tawi)島周辺に居住する陸サマ人を考察の対象としている。
- 3) 臨地調査は、マレーシア国民大学(Universiti Kebangsaan Malaysia)への留学中におこなった。また臨地調査の後にも、コタキナバルなどで文献調査をおこなった。調査に際しては、平成7年度文部省アジア諸国等派遣留学生制度、平成11～13年度文部(科学)省科学研究費補助金基盤研究「東南アジア社会変容過程のダイナミクス:民族間関係・移動・文化再編」(代表: 加藤剛京都大学大学院教授)、平成14～16年度文部科学省科学研究費補助金基盤研究「島嶼部東南アジアの開発過程と周縁世界:マイノリティ・境域・ジェンダー」(研究代表者:加藤剛京都大学大学院教授)の助成を受けた。
- 4) サマ人はバジャウ(Bajau)という他称でも知られている。サマ人にたいする呼称やサマ人の下位分類についてはNagatsu[2001]を参照。
- 5) それまでは、原住民裁判所(英語では“native court”, ムラユ語では“mahkamah anak negeri”)がイスラームにかかわる訴訟・係争を司っていた。原住民裁判所

制度は、1910 年代までにイギリス北ボルネオ会社政府によって確立された [Ranjit Singh 2000: Chap. 10]. 1979 年に制度化されたシャリーア裁判所は、カティ裁判所 (*mahkamah kathi*), 上級カティ裁判所 (*mahkamah kathi besar*), シャリーア控訴裁判所 (*mahkamah rayuan syariah*) からなる三審制とされた。

カティはアラビア語のカーディー (*qādī*) に由来し、イスラームにおける裁判官を指す。カティ裁判所は州に 5 つ、上級カティ裁判所とシャリーア控訴裁判所はともに州に一つ設置された [Johari 1983: 16–23]. 1995 年、カティ裁判所はシャリーア下級裁判所 (*mahkamah rendah syariah*) に、上級カティ裁判所はシャリーア上級裁判所 (*mahkamah tinggi syariah*) に改称された。同時に新たなシャリーア下級裁判所が一つ設置され、サバ州における同裁判所の数は 6 になった（上級シャリーア（旧上級カティ）裁判所およびシャリーア控訴裁判所の数は変更なし）。

- 6) ポンドクとは、中東でイスラームを学んだマレー半島出身のウラマー (*ulama*, イスラーム学者) らが、19 世紀前半からモスクの脇や敷地内に設立したイスラーム学習用の教育施設を指す。マドラサとは、イスラーム改革運動の影響を受けたイスラーム知識人らが設立した、年齢・能力別のクラス分けなどの世俗学校の近代的教育システムを採用したイスラーム学校を指す。マドラサは 1910 年代以降、マレー半島の各地に広まった [Rosnani 1996: 19–29].
- 7) 1998 年の JHEAINS 管理下の初等・中等イスラーム学校の数は、132 校である。
- 8) 1969~70 年の USIA センポルナ支部の活動概略は、次のように報告されている。郡モスク内のイスラーム集会所建設、マレー半島のイスラーム学校で学ぶ生徒二人への奨学金支給、スラウ (*surau*, 小規模な礼拝堂) の増築二件、マッカ巡礼者の送り出し、金曜日のイスラーム講話会の開催、イスラーム学校の管理運営、断食明け大祭における式典の開催 [USIA 1970: 21–24].
- 9) たとえば、いずれのイマムもイスラームにしたがって葬儀を執行することができる。しかし、結婚や離婚の法的な手続きをおこなうことができるのは、郡イマムと教区イマムのみである。村イマムはその手続きをおこなうことはできない。駆け落ちの最終的な処理は郡イマムがおこなう、など。
- 10) 以下の村人の名前はすべて仮名とし、また「現在」の年齢は 1998 年時のものとする。年齢は推定によるものも含んでいる。
- 11) ここでの海サマ人のイスラーム化にかんする記述は、ティンギとワジャリ、クルニアからの聞き取りによっている。
- 12) 礼拝の呼びかけ人は、アラビア語ではムアッズィン (*mua'dhdhin*) であるが、東南アジア島嶼部では、初期イスラーム時代の代表的な礼拝呼びかけ人の個人名であるビラル (ビラール, *Bilāl*) が、礼拝呼びかけ人を指す一般名称になっている。
- 13) マレーシアの公的イスラーム機関は、原則として、スンナ派の四大法学派のうちのシャフィイー学派にしたがってイスラーム行政を執行している。シャフィイー学派では、40 人の成年男子の参加が金曜の集団礼拝が有効となるための条件になっている。センポルナの JHEAINS 支部によれば、サバ州では、40 人の成年男子の参加にくわえて、そのモスクに属する集団礼拝の導師、説教師、礼拝の呼び

かけ人がいることが、金曜の集団礼拝を実施するための必要条件とされている。そして、この条件をみたし、金曜礼拝がおこなわれる礼拝所がモスクに、条件にみたない小規模な礼拝所がスラウに分類される。

- 14) セイザーは、1974年と1979年にもそれぞれ3週間と2ヶ月間、カッロン村で再調査おこなっている。
- 15) ジン、サイタンはそれぞれアラビア語のジン(jinn, 精靈), シャイターン(shaytān, 悪魔ないし悪霊)に由来する。ジンとシャイターンは、いずれもクルアーンに記された超自然的存在であるが、海サマ人はイスラームを受容する以前から、霊的存在にたいしてこれらの名称を用いていたようである [Nimmo 1990a].
- 16) サバ州では、ムスリムが公の場で靈媒としての儀礼的行為をおこなった場合、その行為はイスラーム行政法による処罰の対象にすらなりかねない。
- 17) 正確にいえばこの日は、次に述べるマグンボ儀礼を準備するための儀礼の開始日である。
- 18) “addat”はサマ語の発音にしたがった表記である。ムラユ語では“adat”になる。
- 19) イスラームの暦では、一日は日没とともに始まる。そのためムスリム社会での「金曜の夜」は、日本での「木曜の夜」に相当する。
- 20) ただし、ウスタズがマガルワ儀礼を執行するときは、そうした言葉は語られない。

## 参考文献

- Anon. n.d. (a). *Majmu'at Mawlid Sharaf Al-anam*. Pulau Pinang: Percetakan Almunarif Sdn. Bhd. [『高貴な人の誕生にかんする書』, 原文はアラビア文字表記のムラユ語とアラビア語]
- Anon. n.d. (b). *Perukunan Sembahyang Melayu*. Pulau Pinang: Percetakan Almunarif Sdn. Bhd. [原文はアラビア文字表記のムラユ語]
- Bottignolo, Bruno. 1995. *Celebrations with the Sun: An Overview of Religious Phenomena among the Badjaos*. Manila: Ateneo de Manila University Press.
- Casino, Eric S. 1974. Folk Islam in the Life Cycle of the Jama Mapun. In *The Muslim Filipinos*, ed. Peter G. Gowing and Robert McAmis, 165–181. Manila: Solidaridad Publishing House.
- Department of Statistics, Malaysia. 1995. *Population and Housing Census of Malaysia, 1991: State Population Report, Sabah*. Kuala Lumpur: Department of Statistics, Malaysia.
- Hefner, Robert W. 1997. Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia. In *Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*, ed. Robert W. Hefner and Patricia Horvatich, 3–40. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Horvatich, Patricia. 1997. The Ahmadiyya Movement in Simunul: Islamic Reform in One Remote and Unlikely Place. In *Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*, ed. Robert W. Hefner and Patricia Horvatich, 183–206. Honolulu: University of Hawai'i

- Press.
- Ismail Abbas et al. 1996. *Biografi Bergambar Tun Datuk Seri Panglima Haji Sakaran Dandai*. Kota Kinabalu: Holijaya.
- Jamdin Buyong. 1995. *Islam di Sabah Peranan Putatan dalam Perkembangannya*. Kota Kinabalu: Badan Dakwah Daerah Penampang & Majlis Ugama Islam Sabah.
- JHEAINS (Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Sabah), Semporna. 1999. *Taklimat Ringkas Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Negeri Sabah Semporna*. Semporna: Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Sabah. (mimeograph)
- Johari Alias. 1983. *Sejarah Kedatangan Islam Penyebaran Islam di Sabah*. Kota Kinabalu: Majlis Ugama Islam Sabah. (working paper)
- MUIS (Majlis Ugama Islam Sabah). n.d. *Perkembangan Islam di Sabah melalui MUIS*. Kota Kinabalu: Majlis Ugama Islam Sabah. (mimeograph)
- . 1998. *Taklimat MUIS/JHEAINS 1998*. Kota Kinabalu: Majlis Ugama Islam Sabah. (mimeograph)
- Muhiddin Yusin. 1990. *Islam di Sabah*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pendidikan Malaysia.
- Nagatsu Kazufumi. 2001. Pirates, Sea Nomads or Protectors of Islam? A Note on “Bajau” Identifications in the Malaysian Context. *Asian and African Area Studies* (『アジア・アフリカ地域研究』) 1: 212–230.
- 長津一史. 2002. 「周辺イスラームにおける知の枠組み—マレーシア・サバ州、海サマ人の事例（1950–70年代）」『上智アジア学』20: 173–196.
- . 2004. 「『正しい』宗教をめぐるポリティクス—マレーシア・サバ州、海サマ人社会における公的イスラームの経験」『文化人類学』69(1): 45–69.
- National Statistics Office, Republic of the Philippines. 2002a. *Census 2000, Sulu Population and Housing Characteristics*. Manila: National Statistics Office, Republic of the Philippines. (CD-ROM)
- . 2002b. *Census 2000, Tawi-Tawi Population and Housing Characteristics*. Manila: National Statistics Office, Republic of the Philippines. (CD-ROM)
- Nimmo, H. Arlo. 1990a. Religious Beliefs of the Tawi-Tawi Bajau. *Philippine Studies* 38(1): 3–27.
- . 1990b. Religious Rituals of the Tawi-Tawi Bajau. *Philippine Studies* 38(2): 166–198.
- Ranjit Singh, D. S. 2000. *The Making of Sabah 1865–1941: The Dynamics of Indigenous Society*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press.
- Roff, William R. 1985. Islam Obscured? Some Reflections on Studies on Islam and Society in Southeast Asia. *Archipel* 29: 7–34.
- . 1994 [1967]. *The Origin of Malay Nationalism*. 2nd ed. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Rosnani Hashim. 1996. *Educational Dualism in Malaysia: Implication for Theory and Practice*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

- Safi Sharifuddin Daud. 1993. Masa Depan dan Matlamat Sekolah-Sekolah Agama Islam Sabah. In *Pendidikan Islam Malaysia*, ed. Ismail Ab. Rahman, 64–69. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Sather, Clifford. 1997. *The Bajau Laut: Adaptation, History, and Fate in a Maritime Fishing Society of South-eastern Sabah*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- 床呂郁哉. 1992. 「海のエスノヒストリー——スールー諸島における歴史とエスニシティ」『民族学研究』57(1): 1–20.
- . 1996. 「アガマ(宗教)をめぐる『日常の政治学』」『社会人類学年報』22: 81–104.
- USIA (United Sabah Islamic Association). 1970. *USIA/Bahagian/1969/70*. Kota Kinabalu: United Sabah Islamic Association. (mimeograph)
- Warren, James F. 1971. *The North Borneo Chartered Company's Administration of the Bajau, 1878–1909: The Pacification of Maritime, Nomadic People*. Papers in International Studies, Southeast Asia Series No. 22. Athens: Ohio University, Center for International Studies, Southeast Asian Program.
- . 1981. *The Sulu Zone 1768–1898: The Dynamics of External Trade, Slavery, and Ethnicity in the Transformation of a Southeast Asian Maritime State*. Singapore: Singapore University Press.
- Wesinck, A. J. 1999. Sha'bān. In *Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill. (CD-ROM).
- Yap Beng Liang. 1993. *Orang Bajau Pulau Omadal: Aspek-Aspek Budaya*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

鹿児島大学多島圏研究センター  
南太平洋海域調査研究報告 No.43 (2006)

KAGOSHIMA UNIVERSITY RESEARCH CENTER  
FOR THE PACIFIC ISLANDS  
OCCASIONAL PAPERS No.43(2006)

PUBLISHED BY  
KAGOSHIMA UNIVERSITY RESEARCH CENTER  
FOR THE PACIFIC ISLANDS  
Korimoto 1-21-24, Kagoshima 890-8580, Japan  
Tel. : +81-99-285-7394  
Fax. : +81-99-285-6197  
E-mail: tatoken@kuas.kagoshima-u.ac.jp  
February 20, 2006

[www http://cpi.kagoshima-u.ac.jp](http://cpi.kagoshima-u.ac.jp)

鹿児島大学多島圏研究センター  
南太平洋海域調査研究報告 No.43(2006)

鹿児島大学多島圏研究センター

郵便番号 890-8580  
鹿児島市郡元一丁目21番24号  
電 話 099(285)7394  
ファックス 099(285)6197  
平成18年2月20日発行