

マレーシア：農村—コメント

富沢 寿勇

マレーシアのムスリムは、桑原氏も指摘しているように、主としてマレー人、それも圧倒的部分が農村生活者によって構成される特徴をもつ。一般に我々はイスラームという言葉から、アラビア半島を中心に、砂漠の宗教、遊牧民の宗教、商業民の宗教、都市の宗教、等々といったイメージを連想しがちであるが、その点でマレー農村に展開するイスラームは大分、趣を異にしている。とりわけ湿潤な熱帯地域を背景に、伝統的には水稲耕作を主体として、更に近年はゴムの樹液採取といった生業に従事してきたマレー人の生活様式とイスラームとの関わりは、世界に分布するムスリムの多様性を知る上でも興味深い資料を提供している。

桑原氏の報告は具体的な民族誌的情報をふんだんに盛り込み、また最近の研究状況を適宜紹介しているので、大変親切なマレー・ムスリム農村の案内になっているといえよう。桑原氏自身はヌグリ・スンビランというマレーシアのマレー農村の中でも特殊な（母系制）地域を中心に長期的なフィールドワークを実践し、その生活経験に依拠しながら、同時に補助的に他地域のマレー社会についての文献資料を駆使して、農村部と都市部におけるイスラームの対比的図式を描き、更にイスラームとアダットとの融合と対立の諸相として一般論的な図式を導いている。マレー社会におけるイスラームとアダットの融合と対立の問題は、桑原氏の紹介にもあるように、これまで様々な研究者が論じてきたことでもあり、桑原氏の議論もその同一延長線上にあると考えられるので、ここでは特にコメントは省略することとし、主として、農村部と都市部のマレー・ムスリムの対比的なとらえ方、および、今日の農村部を中心とするマレー・ムスリムとダクワ（ダッ）運動との関わりという、二つの点を中心に問題を指摘しておくことにする。

まず第一に、桑原氏が都市部と農村部のイスラームのあり方に「大きな違い」があると主張している点である。すなわち「都市部にみるイスラームは個々人の礼拝が主となるため、極めて個人主義的色彩が強く、マレーという民族的、国家的枠組みを超えた普遍性を多く有するのに対し、農村部のそれは農村生活の諸慣行と密接に結びつき、その一部となり、極めて習合的、集団的性格が強い点であろう」と指摘している部分である。農村部のイスラームの「集団的」、「集団主義的」性格と都市部のイスラームの「個人主義的」性格という対立図式は繰り返し主張されているが、しかしこれらの用語がいかなる意味で用いられているのかは、必ずしも明確にはされていない。少なくとも私の理解する限りでは、イスラームは、とりわけマレーシアのようなスンニー派イスラームの基本原理は、個々の信者（人間）が原子論的に、しかも直接的に唯一神アッラーに帰依するところにあり、その意味で本来的に「個人主義的」な宗教と思われる。仮に、ウンマ共同体やイスラーム国家（Darul Islam）のようなムスリム組織を重視する運動や行為を「集団的」、「集団主義的」と称するなら、むしろそれはダクワ運動の中心的舞台となった都市部のイスラームにこそふさわしいのではなかろうか。

農村部のイスラームの「集団主義的」性格という規定が、仮に、様々なクンドゥリその他の儀礼機会における人々の集合をイメージしているにすぎないとすれば、やはり用語としてはあまり適切とは思えない。たとえば母系制を曲がりなりにも維持しているヌグリ・スンビランの農村におけるクンドゥリの例を見ても、参加者は状況に応じて多様に変化する流動的なものであり、開放的であって、行政村レベルではいうまでもなく、伝統的な村落（カンポン）の境界を横断することは決して珍しい現象ではない。確かにそこには中心的な「集団」を指摘することは可能としても、特定の恒常的なクンドゥリ集団が存在するわけではない。また親族組織という観点から見ても、いわゆる双系的な他のマレー村落においては、ますます「集団」という語は曖昧性を強くする。村落レベルに限定するなら、「集団的」「集団主義的」という概念は、マレー農村社会の本質を、いわゆる村落共同体のモデルに代表されるような集団モデル、閉鎖

系モデルでとらえられるとするか、あるいは、二者関係モデルで、換言すれば開放系モデルでとらえられるとするか、という研究者のマレー農村社会観とも関わる問題である。仮に二者関係モデルで農村部をとらえていくなら、「集団的」「集団主義的」というときの「集団」とは何なのか、一層ぼやけてくるにちがいない。桑原氏自身は、「都市部在住のマレー人の大部分は農村出身者であり、結婚式や休暇、その他様々な機会に故郷の農村に帰省し、都市に住みながらも農村との結びつきは強い」ことを認めながらも、すなわち、同一の人間が都市と農村のイスラームを重複して担っている事実を認識しながらも、あえて両者のイスラームの間に「大きな違い」を主張する積極的理由が、どうも十分な説得力をもって示されていないように思われる。「アニミズム的」あるいは「ヒンドゥー的」要素を色濃く残しているとされる農村部のイスラームから、都市部のそれを切り離して対照的に位置づけようとする発想自体が、私にはどうも、イスラーム原理主義やダクワ運動におけるイデオロギーの影響によるものように思えてならない。

そこで次にダクワ運動との関連について少し言及しておきたい。

桑原氏の説明にもあるように1970年代から80年代にかけてのマレーシアのダクワ運動は都市部のムスリムを軸に展開してきた。ダクワ運動の底流には反世俗化、反西欧化といったイデオロギー的色彩が強いものがある。一見したところ、イスラームとは関わりのなさそうに見える現象の背後にも、このような思想的潮流を見てとることも可能であろう。たとえばマレーシアのルック・イースト政策は、日本や韓国の勤労倫理を見習って経済開発を促進しようという主旨でマハティール首相のリーダーシップによって進められてきた。これは日本や韓国が積極的に評価されたというよりは、むしろ反西欧という、ダクワ運動と軌を一にする思想的背景の中でのネガティブな選択によって、たまたま一部の非西欧地域が浮上したにすぎないと解釈したほうが実状に近いといえる。

ところでダクワ運動の反世俗化という側面を論じている脈絡で、桑原氏は「世俗化とは現世の快楽を追求し、来世を切り捨てた現世のみの思想である」と規定している。「世俗化」をこのように規定するなら、「反世俗化」は来世

志向の宗教的側面を重視するものということになる。これに関連することだが、シャリフアー・ザレハがマレー社会におけるイスラームの変容を次のように特徴づけているのが興味深い。すなわち、過去500年間に、マレー人の社会生活の現実において、イスラームは来世において救済を得る手段から、現世における共同体生活を組織するための実際上の指針を与えるものへと変化したという。来世における救済に重きがおかれたイスラーム教は、彼女によれば、1960年代まで支配的であったという。そこでは人生に対する運命論的な見方が支配的で、「生=否定的」("life-negating")なエートスが促進され、儀礼は神を理解する主要な手段として重視された。他方、イスラームを生活の実際的指針としてとらえる見方は20世紀の早い時期におけるイスラーム改革運動に遡ることができるという。こちらは「生=肯定的」("life-affirming")なエートスを促進し、儀礼のみならず、マレーシアにおける経済、教育、政治、行政の諸制度にイスラームの原理を導入する能動的な努力をも、来世において救済を得るための手段とみなす、という性格のものである。少し大ざっぱな議論ではあるが、このようにマレー人のイスラーム信仰のあり方が「生=否定的」なものから「生=肯定的」なものへと変容したとすれば、まさに今日までのダクワ運動はその方向に向かって拍車をかけたものといえよう。その意味では、ダクワ運動における「反世俗化」志向は、旧来の来世志向に戻すことよりもむしろ、来世を志向しつつ、その実現のための現世的な諸制度をイスラーム化する方向として理解されるべきであろう。

最後に、ダクワ運動が農村部にあたえた影響について、若干つけ加えておきたい。ダクワ運動が都市のインテリ層やハッジの経験者などを中心に展開し、それが農村部にも波及することになって、運動の選択的な受容と拒絶が行われたと考えられている。たとえば農村部では一般に年長者層を重視し、これらの人々を中心にパーソナルな人間関係のネットワークが伝統的に機能してきた経緯もあって、そのようなところへ都市の大卒者や若輩の宗教的指導者がダクワの教示に来て、村人の信頼をそう簡単に獲得することは出来なかったとも言われる。また伝統的な村の生活様式に運動が浸透しにくい部分があったことも

否定できない。たとえば日常、女性に身体をできる限り露出せぬよう指導しても、稲作の現場で泥につかりながら仕事をする女性達に脚を被いつくすことは無理な相談ということになる。また、早朝のゴムの樹液採取などでも、手際よく集中的に作業することが要請され、時間通りの定められた礼拝を遵守するのが困難なことも少なくない。これらの点を考慮すると、マレーシアのイスラーム原理主義あるいはダクワ運動にしばしば付随して求められる、行動の形式性や儀礼性の極端な追求は、かえって運動の内容が少なくとも部分的に普遍性を持ちあわせていないことを露呈する結果を招いているともいえる。

(参考文献)

井筒俊彦 1981

『イスラーム文化：その根底にあるもの』 岩波書店。

前田成文 1989

『東南アジアの組織原理』 勁草書房。

Sharifah Zaleha Syed Hassan 1987

"The Changing Patterns of Religious Leadership in Malaysia",
Solidarity, NO.14, pp.66-79.