

はじめに

マレーシアは13の州からなり、そのうち、半島部の9州には州の王であるスルタン（Sultan）がいる。この9人のスルタンの中から5年毎に国王（Yang di-Pertuan Agong）が互選される。各州のスルタンは州のイスラームの長であるが、国王は自分の州とペナン、マラッカ、サバ、サラワクの4州及び連邦州のイスラームの長を兼ねる。しかし、マレーシア国全体を代表するイスラームの最高首長は存在しない。国王の宗教的役割は、マレーシア全土でのイスラーム行事の統一された日取りの認証や断食月（Ramadan）の開始と終わりを告げる儀式に立ち会うことなどである。

マレーシアにおいてはイスラームは憲法で国教と定められ、特にマレー人はすべて例外なくイスラーム教徒である。1980年の宗教人口統計 [Karim 1989] によるとマレーシア半島部のイスラーム教徒は総人口の約54%と推定されており、東マレーシアのサバ州では全体の35%、サラワクでは約25%、東マレーシア全体では総人口の約30%がイスラーム教徒である。マレーシア全体では53%（約700万人）がイスラーム教徒となっている。

また、同じく1980年の人口統計 [ibid.] によると、マレーシアの全人口約1400万人のうち、83%は半島部の西マレーシアに集中する。人種別人口構成で見ると非イスラーム系の原住民を除いた狭義のマレー系人口の占める割合は46%で、総人口の半数に満たない。他方、華人系は34%で、インド系とあわせると43%にもなり、非マレー系の構成比率はきわめて高い。また、都市と村落部の人口分布をみると、半島部においては都市部が37%で、村落部が63%と、都市化が進行している反面、最も人口の多いマレー系住民の86%は村落部に居住

し、都市の住民の大部分は華人系とインド系住民によって占められている。各民族の居住地がそれぞれの経済生活を反映していることがわかる。

以上の統計からわかることはマレーシアのイスラーム教徒全体の約87%がマレー人であり、そのマレー人の大部分を占める86%が村落部に居住しているということである。このことは都市部と農村部のイスラームのあり方それ自体の大きな差異となって現れている。イスラームの、都市部と農村部における大きな違いは、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付き、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。他方、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、都市部に在住するとはいっても農村との結び付きは強い。このような意味においても、農村部におけるイスラームの理解はマレーシアのイスラームを理解する上で重要であるといえる。

マレーシアの農村は今や近代化の問題を抜きにしては語れない。では農村という脈絡で、近代化の問題はイスラームとどのように関係しているのであろうか。戦後のマレーシアは急激な近代化を経験し、外資系資本の積極的誘致による産業基盤の整備や天然資源の開発が大幅に進展したが、その反面において、それによってマレーシア社会にもたらされた歪みもまた深刻なものであった。そしてそのことがイスラームの新たな覚醒の重要な契機となっている。特に半島北部の農村部において、この問題は、イスラーム国家建設の理想を掲げた急進的政党と、強引に近代化政策を推進する政府与党との間で、激しい政治的対立の要因となってきた⁽¹⁾。特に、華人やインド人など異民族を抱える複合国家マレーシアでは、近代化はまた異民族間の富の配分の不平等をもたらした。とりわけ華人の大きな経済力に対するマレー人の危機感が、1969年には「人種暴動」とよばれた両者の流血の惨事にまで発展したことは記憶に新しい。この事件を機に、近代化政策が「マレー優先政策」(Bumiputra Policy)を柱とする「新経済政策」(NEP)へと大きく方向転換していくなかで、エスニシティ

の問題は国民の間で気軽に話題にできないほど極めてセンシティブな問題として扱われるようになった。そして、マレー人のアイデンティティとしてイスラームが一層意識され強調されるようになり、イスラーム復興運動が興隆する大きな要因となった。近代化に伴うエスニシティ問題に関連したこのような特殊マレーシア的事情が、マレー・アイデンティティとしてのイスラームを標榜する1970年代以降の様々なイスラーム原理主義運動の背景にあり、エスニシティの問題こそマレーシアにおけるイスラーム復興運動の最も重要な要因であるとの指摘もある⁽²⁾。

さらに、マレーシアのイスラームが、イスラーム世界の一員として常にイスラーム諸外国の動きに敏感に反応し、影響されてきたという事実もマレーシアのイスラーム理解に不可欠な点であろう。マレーシアからは常に多くの学生が中東アラブ諸国やパキスタン、西欧諸国、そして東南アジア最大のイスラーム国家インドネシアにイスラームの研鑽に赴き、国外のイスラームの新しい思想、動向をいち早くキャッチして、本国における新しい運動の震源となってきた。この点に関しては、70年代から80年代にかけて特に注目を集めてきたのが、ダッワ（Dakwah）とよばれているイスラーム原理主義運動あるいはイスラーム復興運動である。こうした新しい運動は主に都市の学生を中心とする若いインテリ層の間で展開されてきたが、次第に農村部にも波及し、伝統的なイスラームのあり方に様々な影響を及ぼしている。

以上を要約すれば、マレーシアにおけるイスラームはマレー人の大半が在住する農村部のイスラームの理解をベースに、さらに今日の近代化の問題やイスラーム復興運動との関係で捉えられなければならない。こうした意味で、本稿では、まずイスラームの農村的受容、とくに土着化したイスラームの諸相を素描し、そのあとで、近代化や最近のイスラーム復興運動のもたらしつつある影響、そしてさらに、マレー人にとってイスラームの持つ意味について考察を加える。

1 マレー農村

マレー人の農村はカンボン（kampung）とよばれるいくつかの自然集落からなり、その周囲に広がる水田やゴム園が村境をなす。水田稲作のさかんなマレーシア北部諸州とゴム園や油ヤシ農園の広がる西南部諸州では村の景観が若干異なるが、一般にカンボンの特徴づけるものとして、スラウ（surau）あるいはモスク（masjid）、クラマツト（keramat）とよばれる聖地あるいは聖墓、クダイ・コピ（kedai kopi）とよばれるコーヒーショップ、そしてイスラームが入って来る以前のはるか遠い昔から行われているアダツト（adat）とよばれる慣習があげられる〔Alwee 1968: 15-17〕。

スラウやモスクは礼拝などイスラームの儀礼の行われる場としての他に、村人の生活と関連する公私様々な情報や連絡が伝達され交換される場でもあり、集会所での寄合いに代わる場ともなっている。

村のコーヒーショップはたいてい雑貨屋か食堂を兼ねた粗末なつくりのもので、そこに集まって来るのはいつも男たちである。彼らは仕事が終わるとやって来て、礼拝や食事時まで、様々な経済、政治談議から、結婚、離婚、出産、幸、不幸など、ありとあらゆる村のゴシップや世間話などに時間を費やす。

アダツトとよばれる伝統的慣習の中で、最も頻繁に行われているのがクンドゥリ（kenduri）とよばれる共食儀礼である。後述するように、クンドゥリは村人の生活の様々な局面において行われ、マレー人の農村生活を最もよく特徴づけるものとなっている。

村ではまたクラマツトなどの土着の精霊信仰や慣習がイスラームと共存、あるいは両者が複雑に融合した姿がかつて多く見られた。今日どの村にもたいていボモ（bomoh）やパワン（pawang）とよばれる呪術師と、イマム（imam）やビルル（bilal）などイスラームの役職にある者がいる。前者はクラマツトなどの土着の信仰儀礼や病氣治療の儀礼に携わってきたのに対し、後者はモスクでの礼拝の進行などイスラームにかかわる儀礼を執り行なう。両者の間にはこのように儀礼的分業がきちんと行われてきたが、その反面、儀礼によっては、

例えば家の上棟式のように、パワンとイマムの両者が同時にあるいは交互に立ち会うことが必要とされる場合や、あるいはまた呪術師であるパワンやボモがイマムやその他のモスクの役員を兼ねるということもあり、慣習や伝統的儀礼にイスラーム的要素が大きく取り込まれ、土着のものとイスラームの融合した姿がみられてきた⁽³⁾。

イスラームと土着の精霊信仰との習合現象や伝統的慣習と複雑に絡み合った姿はマレー人の村であればどこでもマレーシア全土に広く見られる現象である。とりわけマラッカ州の一部やヌグリ・スンビラン州などマレー半島中西部の伝統色の最も強いといわれる地域においては、アダットとイスラームが複雑に絡み合い融合した、いわゆる「伝統的イスラーム」の姿が今日でも多く見られ、人々の生活の一部となっている。反面、1970年代以降、都市部を中心に起こってきたイスラーム原理主義運動あるいはイスラーム復興運動の影響が農村部にも様々な形で波及している。イスラーム原理主義運動が推進するのはイスラームの純化あるいは浄化運動であるといわれている[Nagata 1980: 414]。すなわち、クンドゥリやその他諸々の儀礼的慣行などにみるように、イスラーム的なものとアダット的なものが、それを行う当事者達にとっては何の矛盾も感じられない程度にまでに無意識化され融合しているという事実こそ、イスラーム原理主義者の批判の目が向けられ、日常生活における村人のイスラーム的覚醒を促しているのである。このような原理主義運動によって純化が叫ばれるイスラームとアダットの様々な融合的側面の他に、両者の対立的側面が顕在化することもある。特に相続や婚姻など、イスラーム的なものとアダット的なものを同時に含む問題に対して、村人が自分の利益に合致するよう意識的な解釈を行ってイスラームとアダットのどちらか一方に根拠を求め、その対立の克服を試みるといったこともある。いずれにしてもこのような融合と対立の側面が最も強くみられるのは都市部ではなく農村部であることが多い。以下ではこうした両者の融合の諸相をクンドゥリなどの共食儀礼を通して、また対立の諸相を財産相続や結婚といった問題を通してみることにしよう。

2 融合の諸相

1. クンドゥリ

クンドゥリは制度化された共食の宴で、身内と親しい隣人だけでおこなわれる小さなものから、村全体を巻き込む大きなものまで種々様々である。特に後者は村人の生活の中にいづれを添える最も重要な機会となっている。それは非日常的食物の摂取という身体的要求を満たすばかりでなく、複雑な一連の行為がそれにまつわる。異なる集団間の出会いの場として、また親族あるいは隣人間の連帯感を強化する場としても重要な役割を有する。さらに、比較的变化の少ない日常生活に埋没している村人にとって、クンドゥリはそうした単調な時間の流れを分節化し、生活の変化を創生する場となる。

2. 小さなクンドゥリ

小さなクンドゥリは人生の危機や節目、社会的、経済的に重要な出来事をするために催される。通過儀礼には妊娠7カ月目の儀礼、乳児の断髪式、男の子が10歳と14歳の間に行われる割礼などがある。婚約期間中はカップルの双方の集団に一連のクンドゥリがある。人の死も、死者の霊を慰撫するための定期的なクンドゥリが執り行われる。

筆者が調査地の村で実際に体験したものと、約20年以上も前の同じ地域の別なある村でのクンドゥリの記述[Alwee 1968: 32]を比較してみると、クンドゥリのパターンは基本的にほとんど変化していないことがわかる。筆者が参与したクンドゥリは死者の霊を追悼するものであったが、これをより一般化して描述すると以下ようになる。

村のクンドゥリは普通、夕方から夜にかけて行われる。沐浴で身を清めた男たちが、日没後の祈りを済ました後、サロン(sarong)にソンコツ(songkok)とよばれる黒いトルコ帽、あるいはクタヤッ(ketayap)とよばれる白い縁無し帽という姿で、クンドゥリが行われる家に集まって来る。通常、各世帯を代

表して世帯主の男が参加するが、クンドウリの種類によっては身内や親しい隣人に限られることもある。参加者のある者はバイクにまたがって、ある者は自転車で、またある者は歩いてやって来る。ゲストは屋敷内に入るとき大声で、「アッサラマレイコム」(Assalamulaikum [Assalamu alaikum] : 「汝らの上に平安あれ」) という挨拶の言葉をかける。ホスト側の世帯主の男は高床式のマレー家屋正面のベランダの前に立って両手を差しだしながら、「アッサラマレイコム」と同じ意味の、「ワライクム・サラーム」(Walaikum salam) という言葉を返してゲストを迎える。参加者は小さな梯子段をのぼって長方形の形をしたベランダ(あるいは居間)にあがり、ベランダの縁に沿って順次席につき、全員がそろそろまで座して待つ。

一同がそろそろと、主に、イマムあるいはウスタス(宗教教師)などのイスラームの識者を導師として儀礼が始まる。まず最初に「バチャ・ドア」(bacha doa)、すなわち、コーランから引用した祈りの言葉を詠唱する⁽⁴⁾。これはビスミッラーヒッ・ラフマーニッ・ラヒーム(bismillahi'l rahmani'l rahim : 「慈悲深く、慈愛遍き神の御名において」)という言葉と、アル・ファティハー(Al-Fatihah)とよばれるコーランの最初の章句であり、参加者は各々のやりかたで、個々ばらばらに口ずさむ。

そのあと、同じくイマムあるいはウスタスがコーランから引用した章句をアラビア語で唱読する。残りの男たちはあぐらをかいたままで、両手の掌を上に向けたまま導師の朗唱の句切り毎にアーミン(amin [amen] : 「かくあらんことを」の意)を唱える。朗唱が終わりに近づくころ、彼らは両手の掌をこんどは下に向け、それから再度上に向ける。掌の向きを変えることは儀式の手続きにおいて大変重要なものとなる。両手の掌を天の方に上に向けるという行為は祝福をもたらしてくれるようにとの神への懇願を象徴するのに対し、掌を地面の方に下に向けるという行為は邪悪な力からの神の加護を懇願することを意味する[ibid.: 32]。朗唱が終ると、男たちはみんな両手で自分の顔を擦り、ここに儀礼の第一部が終わる。

このあと、引続きムンガテッ(mengatek)とよばれる儀礼の第二部が行われ

る。これはラーイラハ・イッララー (lailaha illa'llah : 「アッラーの他に神はいない」) のリズムカルな朗唱である。導師はゆっくりしたテンポで唱導し、残りの者がこれに続く。ほどなく、導師と参加者は一緒に声をそろえて、徐々にテンポを速めながら唱和する。男たちは唱和するあいだ、両手の掌を上に向け目を半分あるいは全部閉じたまま、リズムカルなテンポに乗って首を斜め左と斜め右に交互に振る。テンポは普通だんだんにピッチがあがり、やがて最高潮に達する。導師は朗唱の間、33個あるいはその数倍の数の玉を数珠状につなげたタスビー (tasbeih) を使い、その玉を指で一個一個なぞりながら祈りの数を数える。タスビーは通常は99個の玉数からなり、33の倍数回目の玉のみ形の違う玉にしてあるので祈りの数が分かるようになっている。朗唱の数が33回、あるいはその倍の66回、99回など、きりのいいところにくると、導師の床を軽く叩く音で朗唱がピタリと止む。そのあと導師がもう一度数分間コーランの章句を詠唱し、儀礼が終る。この一連の朗唱に要する時間は20～30分ぐらいで、祝い、感謝、鎮魂など、ホスト・ファミリーのクンドゥリの目的に合わせて参加者の祈りが込められる。

クンドゥリの最後は共食である。祈りが終わるとすぐ、用意された料理が運ばれ、3、4人で一つのお膳を囲んで食べる。お膳にはいくつもの料理が皿に盛られ、各々自分のご飯皿にカレー風に料理された肉や野菜をとって右手を使って食べる。クンドゥリに出される料理や飲物の種類、盛りつけ、料理を出す手順などは標準化されているため、時と場所を問わずほぼ共通している。食べているあいだに世間話やその他様々な情報の交換が行われる。ひととおり食べ終わると、散会し、ここに共食儀礼が完了する。

クンドゥリはマレー村落生活の中で非常に重要な儀礼である。このようなパターンのクンドゥリはイスラーム暦の祭日やマレー人の日常生活の中の様々な場面で、安全や幸福、平安を願って行われる。例えば現在ではあまり行われなくなったが、かつては妊娠7カ月目に安産を祈願してクンドゥリ・ルンガン・プルット (kenduri lenggang perut: 腹揺りの儀礼) が行われた。また産後の祝いや乳児の断髪、一般に10歳から14歳の間に行われる男子の割礼、試験合格、

試験終了、就職祝い、昇進、病人の快気祝い、新築、引越し、改名、巡礼出発、巡礼帰還などの機会には、イスラームの唯一神アッラーをはじめとするあらゆる種類の霊や神への感謝の意を込めて、クンドゥリ・クシュ克蘭（kenduri kesyukuran）が行われる。さらに、葬式や死後3日間と、7日目、14日目、21日目、44日目、百日目にはコーランの章句の詠唱により死者の霊を慰めるためクンドゥリ・アルワー（kenduri arwah）が、そしてその他にも個人や家族の悪運や悪霊を忌避し祓うためのクンドゥリ・トラッ・バラ（kenduri tolak bala）などが今日とり行われている。この共食儀礼が大衆化し、大規模化したものが婚礼などの機会に行われるマカン・ブサル（makan besar）とよばれる大きな饗宴である【口羽 1983: 125】。

3. 大きなクンドゥリ

1) 結婚式

大きなクンドゥリの中でも特に村人の生活に密着し盛大に行われるのが、クンドゥリ・カウィン（kenduri kahwin）といわれる結婚式の饗宴である⁽⁵⁾。普通二つの集団間に婚姻の合意の成立をみるまでには、大小さまざまなクンドゥリが執り行われる。古くから独特の母系親族制度で知られるマレー半島中西部ヌグリ・スンビラン州の多くの村では、まず、指輪を贈るムガンタール・チンチン（menghantar chinchin）とよばれる婚約儀礼があり、その後ある程度の日数をおいて結婚儀礼がとり行われる。この地域では、これらの儀礼において中心的役割を担うのは、カップルの父親ではなく、双方の親族集団のブアパ（buapak）とよばれるアダット・チーフである。ブアパは母方のオジの中から選ばれる。しかし婚姻の仲介は伝統的にはカップルの親によってなされた⁽⁶⁾。男性の親が女性の親を訪れ、女性の親の同意が得られれば、そのあと男性の側から指輪を贈る儀礼の日取りが決められる。一方、双方の側のブアパや母方のオジたちは男性や女性の親からそれぞれ事の次第の報告と婚姻儀礼遂行の依頼を受ける。

指輪を贈る儀式には簡略化したタイプとやや複雑なタイプがあり、前者では

女性のブアパを通して女性の親に指輪が渡されるだけであるが、後者になると、多くの人員とクンドゥリが必要となる。儀式の当日、女性の家ではクンドゥリの準備がなされ、他方、男性の一行はブアパや親族、親友に先導されて、たくさんのお盆やトゥパ・シリ（tepak sirih）とよばれる長方形の箱に入れた象徴的な贈物であるキンマの葉などを携えて女性の家に向かう⁷⁾。一行が女性の家に着くと、お盆は女性の村の男にわたされ、女性のクランのブアパの前に置かれる。ほどなく二つの集団をそれぞれ代表するブアパによって交渉が始まり、婚姻の日取りが決定される。そのあとバチャ・ドア・スラムット（baca doa selamat）とよばれるコーランの章句の朗唱があり、最後に料理がふるまわれてこの祝いの儀式も終る。このように、婚約儀礼の大きな特徴は、コーランによる祈りといったイスラーム的要素と、アダット・チーフによる婚姻日程の交渉や共食儀礼といったアダットの的なものからなっていることである。今日この儀礼は身内だけで、しかも非常に簡略化した形で行われることが多い。婚約の儀が済むと、日をおいていよいよ結婚儀礼がとり行われる。結婚儀礼は「アカ・ニカ」（akad nikah）とよばれるイスラーム法に基づく結婚契約の儀礼と「壇上に並んで座る儀礼」を意味する「ブルサンディン」（bersanding）とよばれる、ヒンズー的要素を多分に含んだアダットによる儀礼の、2つの部分からなる。このように婚姻に関わる儀礼はアダットと複雑に関係し、直接当事者の男女やその家族ばかりでなく、双方の側の親族集団全体とさらに双方の村住民の多くを巻き込む一大イベントである。

a. アカ・ニカの儀式

イスラームによる男女の結婚契約の儀式であるアカ・ニカはヌグリ・スンビランでは普通、ブルサンディンの儀式の前日の晩に執り行われる。イスラーム法上の婚姻は形式的にはこのアカ・ニカの儀式によって成立することになる。しかし、実生活の上では、男はブルサンディンが済むまでは妻と同衾すべきでないとされる。

アカ・ニカの晩、新婦の村の2人の男が新郎と彼の一行を花嫁の家に正式に招待する。新郎の家を出発した一行が花嫁の家に到着すると、一行は中に招き

入れられるまで門の外で待機する。やがて新郎とその一行は儀式的執り行われるベランダ（あるいは居間）に案内され、新婦側の集団と向き合う形で座る。新郎はベランダ（あるいは居間）の最奥に特別に用意されたクッションに座る。

アカ・ニカの儀式が始まる前に新郎側と新婦側のアダット・チーフの間で婚資（mas kahwin）の交渉が行われる。かつては結婚式の前日に、新婦の村から2人の男が新郎の家を訪ねて婚資の支払いの交渉に来たといわれるが、今日ではアカ・ニカの儀式と一緒に行われている。婚資の交渉が成立するとすぐ、アカ・ニカの儀式に移る。

アカ・ニカの儀式はカディ（kadi）とよばれる宗教局の役人、あるいは村のイマムの執り行う儀式で始まる。新婦は寝室に残り、彼女の保護者であるワリ（wali）が彼女の代役をつとめる。ふつう彼女の父親か、もし父親がいなければ新婦の同父兄弟あるいは父方の親族で父に最も近い男性がワリになる。もし彼女の父方の親族が一人もいない時には、ワリ・ハキム（wali hakim）とよばれる、宗教局推薦の後見人を彼女のワリとして立てることもできる。イスラーム法の規定では女性は彼女のワリの承諾を通してのみ結婚できる。このようにワリの制度はイスラーム社会の構造において重要な要素をなす。しかし、ヌグリ・スンビラン州のアダットに従えば娘の結婚に責任を負うのは母方オジで、父親は娘の結婚手続きに口をはさむことが出来ない。結婚に関してもし母方オジと父親の意見が一致しないとき、アダットとイスラームの間に権限の上での対立が生まれることになる。従って、父親はイスラーム法上のワリの制度によってのみ婚姻におけるアダットの規定を越権することが可能となる。ここにアダットとイスラームが対立の可能性を内包しつつ巧みに融合している様相がみてとれる。

カディあるいはイマムはコーランの章句の詠唱で儀式を始める。その後、彼は新郎の手を取り、新郎にまず、カディが彼に何某を彼の正当な妻とするかどうか尋ねたときどう返答したらいいかを教える。新郎は返答の中で、花嫁の名前と婚資をいくら支払うかを言う。そのとき彼は証人たちに聞こえるようにはっきりした声で3回その陳述を繰り返さなければならない。中には緊張のあま

り口ごもってしまい、うまくいえるまで何度も繰り返しをさせられる新郎もいる。このあと婚姻証明書に新郎新婦双方と証人が署名をして、法的婚姻関係が正式に成立する。この儀式のあと各々用意された料理を食べ、そのあと、新郎とその一行は新婦を残して帰途につく。

このようにアカ・ニカの儀式は新郎側と新婦側のそれぞれの集団を代表するアダット・チーフによる婚資の交渉や共食といったアダットの側面と、イマムとワリ、証人の立会いのもとに婚姻証明書への署名といったイスラーム的側面から構成され、両者が一体となっているのが特徴的である。

b. ブルサンディンの儀式

ブルサンディンは新郎新婦が壇上の特別に飾りたてられた椅子に並んで座る儀礼で、社会的により重要な儀式である。これはアダットに基づく公の結婚宣言としての意味を持つ。この儀式は新婦の村で盛大に行われ、ふつう、村のすべての人が招待される。ヌグリ・スンビラン州では通常アカ・ニカの儀式の翌日の午後2時頃から始まるが、州や地域によって偏差がみられる。新郎新婦はカイン・ソンケット (kain songket) とよばれる、綿と銀の糸で織られた特別な布でできた伝統的衣装で盛装し、とりわけ男性の衣装は、まさにかつてのラジャ (raja: 王) の姿そのものである。

村人は前日から、来客用のテントの設営、かまどや薪、その他必要なものの準備のための協力が要請される。村人への正式な招待もこの日に行われる。ふつう、招待は個人にではなく世帯全体に伝えられ、家々をまわるのは女性の仕事である。

新郎新婦は家の内と外の両方で、村の男女それぞれから別々に祝福を受ける。まず、新郎の一行が到着すると、新婦は新郎をともなって屋敷内の庭に特別にしつらえられた椅子に案内される。ここで、カップルは約10分から15分すわり、マレーシアの伝統的護身術であるシラット (silat) の披露などによって、主に外に集まっている男性から祝福を受ける。すなわち、儀式のこの部分は家の中に上がってブルサンディンを見れない多くのゲスト、特に男性のために行われる儀式である。

そのあと、カップルは女性達が待つ家の中に導き入れられ、家のなかの中央に設けられた雛壇⁽⁸⁾の上の2つの豪華な椅子に案内される。まず最初に新婦が正しく席につくと、次に新郎が席に案内される。その後カップルはじっと座ったままで、主に、女性ゲストから祝福をうける。こうしてカップルはこの日一日だけのラジャにまつりあげられ祝福される。屋外に設営されたテントにはテーブルと椅子が並べられてあり、だれでも自由に料理を食べることができる。結婚式に集まった人のなかには新郎新婦に会うこともなく、ただ料理だけ食べて帰るものも大勢いる。

以上のような一連の婚姻儀礼において重要な要素をなすのが儀礼の最初のコーランによる祈りと最後の共食であり、また、アカ・ニカのようなイスラーム法上の結婚契約とブルサンディンにみるアダットの婚姻宣言である⁽⁹⁾。婚姻儀礼においてはイスラーム法的手続きや祈りがアダットの手続きや共食儀礼と組み合わせられているのが大きな特徴である。

2) 収穫の前後の儀礼

現在では殆ど見られなくなったが、かつては盛んに行われたのが収穫期の始まりと終わりの際の村のクンドゥリである。ブルプアール(berpuar)とよばれるこの儀礼は田植えが始まる前に、川の水の取り込み口で、豊作を祈願し、悪霊を追い払うために行われた。しかし、この儀礼はアニミズム的性格が強く、イスラームの教えに逆行するとして、州の宗教局によって禁止された。そこで村人は凶作をこの儀礼の禁止のせいにしたという⁽¹⁰⁾。収穫が終わると各世帯ではコーランの章句のバチャ・ドアによって、アッラーへの感謝の儀式をおこなったり、あるいは願果たしのため村のクラマットを訪ねた。そしてこのブルプアールの儀礼でも最後に必ず共食が行われた。

3) 新築の儀礼

家の新築は、多くの人手と儀礼的手続きを要するので、大がかりなクンドゥリが行われる。その儀礼的手続きには村のパワンとイマムが同時に参加する。

まずパワンが、家の土台が作られる整地された土地の上で悪霊祓いの儀礼を行う。そのあと、棟上げが行われる前日の夜に共食儀礼がもたれ、イマムがコーランの聖なる章句によって祈りを捧げたあと、用意された料理と一緒に食べる。翌日いよいよ棟上げの儀礼になると、イマムとパワンによって交互に執り行われる⁽¹¹⁾。これはイスラーム的要素とアニミスティックなアダットとの儀礼的シンクレティズムの典型的な一例であろう。

4) 宗教的祭儀

宗教的に重要なクンドゥリは、イスラーム暦にもとづいて行われる。マウルド (Maulud) ⁽¹²⁾、イスラ・ミッラージュ (Israk Mikraj) ⁽¹³⁾ や、ラマダン (Ramadan) ⁽¹⁴⁾ の月の26日の断食明け、といった機会は村のスラウあるいはモスクでクンドゥリが行われる。一般に宗教的クンドゥリはすべて夕方行われる。こうしたクンドゥリの際、村人は世帯毎に一膳の料理を準備して持ち寄り、また飲物代としてお金を少しずつ出し合う。日没後の礼拝のあと、人々は三々五々連れだつてスラウあるいはモスクに集まり、持ち寄った料理を食べた後、夕方最後の礼拝を行う。

村全体でおこなうクンドゥリのもう一つ別なタイプとしては、ブルバンタイ (berbantai) という儀式が指摘される [Alwee 1967: 22]。これは、断食月のラマダンと大祭日のハリ・ラヤ・アイディル・フィトリ (Hari Raya Aidil Fitri) ⁽¹⁵⁾、それに供犠祭であるハリ・ラヤ・アイディル・アドゥハ (Hari Raya Aidil Adha) ⁽¹⁶⁾ の来るのを祝しての、牛または水牛の屠殺のことをいう。屠殺用の水牛は世帯単位でお金を出し合つて村の男に頼んで調達し、屠殺はパワンによってモスクやスラウ内またはその近くで行われる。肉は各世帯に平等に配分され、その日の夜は村人が親戚や親しい隣人を訪問しあい、食事をともにしたりする。

これら、収穫の前後や新築、そして宗教的祭儀といった機会に行われる儀礼に共通する点も婚姻などの儀礼と同じように、やはりアッラーへの感謝の祈りの儀礼とアダットの、アニミズム的な悪霊祓いの儀礼や共食儀礼が一つの組み

合わせとなっている点であろう。

3 対立の諸相

アダットとイスラームの対立的側面がみられるのが婚姻と相続においてである。これはマレーシア一般にみられるというより、むしろ母系親族制度を有するヌグリ・スンビラン州にのみみられる特殊な事例といったほうがいいであろう。この州の多くの地域では、今日でもクラン外婚制が維持され、同名のクランのリネージに属する者同志の婚姻、とりわけ母方平行イトコ婚は禁忌されている。しかし、まれに同名のクランの者同志で結婚する者もあり、その場合、自分たちの婚姻の正当性をイスラーム法に求めようとする。イスラーム法ではイトコ婚は禁止されているわけではない。中東アラブのイスラーム社会では父方の平行イトコとの結婚が推奨されてさえいる。母方平行イトコ婚はヌグリ・スンビランの母系社会の慣習法では近親婚として強く禁忌されても、イスラーム法では通婚可能となる。慣習法によると、婚姻に関して重要な役割を果たし、一切の責任をもつのは母方のオジであるが、イスラーム法では父親が重要となる。女性が結婚する場合、イスラーム法では彼女の父親の同意が必要となる。しかし、女性に父親やそれに代わる親族の者がいない場合や、あるいはまた父親が娘の結婚に反対しその同意が得られないことがわかって駆け落ちしたカップルのような場合、ワリ・ハキム (wali hakim) を立てることで対応することがある。ワリ・ハキムは父親の法定代理人で、各州の宗教局の推薦により立てることができる。新郎になる男は独身者であることを証明し、居住地がその宗教局の管轄下であれば婚姻の条件が満たされる。

したがって、ヌグリ・スンビランにおいて、慣習法上結婚できない男女が他州に駆け落ちして、イスラーム法に基づいて結婚することは可能であり、実際にそのようなケースも存在する。ヌグリ・スンビラン州以外の多くの州の人々は、概して、アダット・プルパティ (adat perpatih) というヌグリ・スンビ

ラン独特の母系の慣習に対して無知であり、氏族内婚の禁止や母系相続に関して偏見や反感を抱くものも多い。したがって、駆け落ちしてきたカップルに対しては同情を寄せ、協力的であることもある。ゆえに、ワリ・ハキムの推薦やその他、婚姻において必要なイスラーム法的手続きをとる上で種々の問題や不都合が生じると政治的に対処し、便宜をはかるといったケースもみられる。

このように、母系の慣習法を有するヌグリ・スンビランにおいて同名のクランのリネージに属する男女が慣習法上の禁を犯して婚姻関係を結ぼうとする場合、慣習法でなくイスラーム法を盾にとって、自分たちの婚姻を正当化しようとするのが実際のケースとしてもみられる。

次に、相続の問題をめぐるイスラームとアダットが真っ向から激しく対立した例は1950年代初めにルンバウにおいてみられた。それはマラッカ州の一部の地域とヌグリ・スンビラン州にみられるアダット・プルパティとよばれる母系の相続法をめぐるものである。既に言及したように、これらの地域では西スマトラに由来する母系的慣習が財産相続や結婚、父親の権威といった点で今日でも根強く残っており、アダット・プルパティとよばれるこの慣習に従うと、水田や屋敷地などの世襲財産は母親から娘へと代々相続される。これは父権的傾向の強いイスラームの教えと明らかに相反するのである。イスラーム法では男性が女性を養わなければならない、よって財産の相続において息子は娘の2倍相続することになっている [McAllister 1987: 55]。

ヌグリ・スンビランでも最も保守的といわれるルンバウにおいては、1951年に、マレーシア最大の政党であったアムノ (UMNO) のルンバウ支部の宗務局が、クランの世襲地の相続に関する慣習法の規定はイスラーム法の見地からすれば違法であるとして廃止運動を起こした。これに対しルンバウの女性たちが廃止を支持する夫に離縁状を突きつけて対抗した結果、慣習法の改革の試みは頓挫してしまった [Josselin de Jong 1960]。以来、母系相続の問題は政府といえども政治的に手のつけられない聖域と化して今日に至っている。しかし、水田などの世襲地の母系相続の慣行を廃止すべきだという政府の基本的態度は常に一貫して存在し、政府はその根拠をイスラームに求めてきた。即ち、より正

しいムスリムとして、ヌグリ・スンビランのマレー人はコーランに示された財産相続の規定に従う義務があるから母系相続の慣習はやめるべきだという。

しかし、これは建前であって、本音は母系相続が開発や経済発展の障害になっているから廃止されなければならないということであろう。すなわち、母系相続による女性の集団的土地所有の慣習法体系においては土地の売買譲渡に関し多くの法的制限が課されているため事実上政府の土地政策に多くの困難をきたす恐れがある。そこで、男女の別なく個人による土地所有を認め、その売買譲渡が各個人の自由裁量に任されているイスラーム法体系を採用することが現代の経済発展には必要だ、という近代化政策の本音を巧妙にイスラームと結び付けている点が指摘される [McAllister1987: 477]。しかし、女性による世襲地の独占的、集団的所有が、男女による個人所有に切り換えられたからといって必ずしも村人の生活が向上し、発展するという確かな保証はない。むしろ、それが一部の大地主あるいは大資本に有利に働くことによって、社会の階層化が一層進展し、階層間の政治的対立が激化するというような社会構図の方も容易に想像されるであろう。

4 イスラーム復興運動の農村における影響

1. 復興運動の母体

マレーシアにおけるイスラーム復興運動は今日一般にダッワー (dakwah) 運動として広く知られる。「ダッワー」の由来はアラビア語で、イスラーム布教活動のあらゆる努力や試みにもちいられるとされるが、一般には「戻れという呼掛け」を意味し、聖典コーランやムハンマドの言行録ハディース (Hadith) に込められたイスラーム原理に戻るようにとの「呼掛け」であると理解されている⁽¹⁷⁾。すなわち、この運動の目的は特にムスリム青年たちにイスラームの正しい理解を教え広め、イスラーム信仰の根本である五つの実践 (五行: 信仰の告白、礼拝、断食、喜捨、巡礼) に立ち戻ることにある。ダッワー運動は決

して一枚岩的な運動ではなく、広範な活動、利害、集団を含む。さらに、これは明確に規定された目的をもった組織を有する運動でもなく、むしろ、インドネシアで用いられている「流れ」を意味するアリラン (aliran) という言葉が最も適切に運動の実体を捉えているとも言われる [Nagata 1980: 413]。あるいはまた、ダッワー運動は組織や制度のネットワークというよりも、むしろ知的あるいは文化的現象であるとの指摘もある [Kessler 1980: 3]。ダッワーとよばれるこのイスラーム復興運動の中心は、マレーシア・イスラーム青年同盟 (ABIM : Angkatan Belia Islam Malaysia) であるが、これとは別に、さらに二つの原理主義運動も存在する。一方はタブリ (Tabligh) とよばれる運動であり、他方はダルル・アルカム (Darul Arqam) とよばれる集団である。

タブリ運動は1950年代以来存在するが、特に1970年代と80年代に活動的になった。この運動ははっきりとした組織的基盤の上に活動しているのではなく、都市部、村落部双方でみられる。運動に参加している年齢層も幅広く若者だけに限られない。個人単位で国中を巡り、イスラームの布教活動を展開する。主な活動は友人の家で非公式の対話を組織することからなる。この対話を通して人々にイスラームの道に戻り、毎日の生活の中でアッラーの教えに忠実で信仰深い生活への回帰を訴える⁽¹⁸⁾。

ダルル・アルカム (Darul Alkam) とは「アルカム (ムハンマドの従者の一人) の館」を意味し、1973年に発足した。活動の中心は首都クアラ・ Lumpur 郊外のスガイ・ブンチャラ (Sungai Pencala) という所にあるコミュニンで、他にもいくつか支部コミュニンがあり、確立した組織的基盤と指導体制のもとに活動を展開している。個人的道德性を高め、正しいムスリムになることに運動の重きが置かれ、タブリと同じように、ムスリムの救済は個人の敬虔な信仰心にあることが説かれる。アルカムはイスラーム社会の建設の前提条件としてムハンマドの時代と同じ生活様式にたちかえる事を説くため、衣食住などの日常生活においてムハンマドの時代のアラブ様式を忠実に模倣しようとする。従ってそのメンバーは男女別々に車座になってタラム (talam) とよばれる大きなお盆を囲んで食べ、男は緑のローブ (jubah) にターバン姿、女は常時ブ

ルダ（purdah）とよばれる黒いベールで顔を覆い隠す。このようにタブリもアルカムも共に社会を変革する上で個人の日常的実践の重要性を強調するあまり、個人に及ぼす経済的、社会的、文化的環境のインパクトに対する理解に乏しく、保守的傾向が強いといわれる〔Muzaffar 1987: 47〕。

ダッワ－運動の最も重要な組織はマレーシア・ムスリム青年同盟（ABIM）であり、1969年の人種暴動を契機としてマラヤ大学の学生の間に徐々に生まれた。正式には1972年に発足し、1980年代後半の時点で約4万人のメンバーがいると推定されている。この運動の中心となったのは年齢が18歳から35歳（あるいは15歳から40歳）の間で、都市部に住む中産階級出身者の、内外の高等教育機関で教育を受けた若者たちである。ダッワ－運動が世間の大きな注目を浴びるようになったのは1970年代半ばのことである。イギリスでエジプトの原理主義運動（Ikhwan-al-Muslimin :ムスリム同胞団）やパキスタンのジャマアティ＝イスラーム（Jamaati-i-Islami: イスラーム政党）といった原理主義運動に影響された数百人のマレー人留学生が帰国すると運動が全国的な注目を集め、政府も学生たちの親もダッワ－運動に関心を寄せるようになった。とりわけ当時の首相フセイン・オン（Hussein Onn）の娘が長いローブにベールという、一目でダッワ－とわかる姿でイギリスから帰国した時は当の首相ばかりでなく、一般大衆の間にもショックを巻き起こしたといわれる。そして、ダッワ－運動が都市部の世俗的、西欧的環境で育った中産階級や上流階級出身の若いマレー人インテリ層にも影響を与えるほど強力な運動であることがはじめて認識された⁽¹⁹⁾。ABIM内のダッワ－運動は1980年代に入ると、それまでのカリスマ的リーダーたちが、UMNOやPAS といった対立的な政党に入ってしまったことからピークが過ぎ、運動方針や方向に生彩を欠きつつあるともいわれている⁽²⁰⁾。

ABIMのダッワ－運動は大学の学生運動のような一過性のものではなく、ダッワ－に関与した学生は卒業後も、政府機関や教育界その他多くの分野でその運動を継続し、イスラーム原理主義的な布教活動を始めた〔Anwar 1987: 86-87〕。その結果、ダッワ－運動の影響は都市部の大学生ばかりでなく地方の公務員や専門職従事者、高校生、そして最近では若い女性工場労働者たちの間にも静か

に浸透し始めている。

2. ダッワー・シンドローム

ダッワー運動は、イスラーム的道德とイスラーム法による規則を課そうとする。このため特に若い世代の間で、次のようなダッワー・シンドロームともよべる様々な現象がみられてきた [Muzaffar 1987: 3-4]。

その最も顕著な現象としてまず、女性のイスラーム的服装がある。彼女たちは常時、ミニ・トゥルクン (mini-telekung) とよばれる、頭から肩の下まですっぽり覆うベールを着用する。キャンパスでもオフィスや街頭でもこのベールをしている女性は直接間接にダッワー運動に影響されている者であることがわかる。全ムスリム女性の60%から70%がこのような服装をまとうとも言われている⁽²¹⁾。男性には女性ほど服装その他顕著な徴候は少ないが、傾向としては顎ヒゲを伸ばしていることが多い。

第二の特徴として夫婦でない男女の接近を好ましくないものとして戒めるため、男女間の社会的コミュニケーションの減少がみられ、男女はそれぞれ別々の領域で活動することが多くなる [McAllister 1987: 457]。

第三に、イスラーム的なやり方で挨拶が交わされるようになり、また日常会話にアラビア語が多用されるようになってきた⁽²²⁾。

四番目の特徴としてイスラームで食べてよいとされる物とそうでない物の区別に大変神経質になってきたことが指摘される。食料売り場やレストランにはハラール (halal: 許可) かハラム (haram: 禁止) を示す表示が出るようになった。チョコレートやケーキ、トマトソースにゼラチンが使用されていないかどうか、あるいは料理にラードが使われてないかどうか大変注意深くなったり、さらには、非イスラーム教徒の友人の家での食事に気をもみ、特に華人の作ったものであれば何であれ一切口にしないというようなマレー人が多く見られるようになった [Anwar 1987: 85]。このため、異教徒間のコミュニケーションがそがれる傾向が強まってきた。

その他、女性が戸外のスポーツやゲームに興じるのをよしとしない風潮や、

西欧のものは音楽にしる映画や演劇にしるすべて退廃的であり受け入れられないといった傾向が強くなってきた一方で、イスラームに関するテープや出版物が急激にでまわるなどの現象がみられる。政府も1970年代初めごろからラジオ、テレビで礼拝の時を知らせるアザーン（azan）を流すようになり、またイスラーム大学やイスラーム銀行を創設するなどこれらの運動に直接間接に影響されるようになった [Mauzy and Milne 1986: 91-93]。

3. 農村部にみるダッワー運動の影響

農村部におけるダッワー運動の影響が現象としてみとめられるのは主に若い女性たちで、特にその服装やものの考え方にみられる⁽²³⁾。彼女たちのペール姿は農村部では特にそれとわかる。農村部におけるダッワー運動の支持者はすべて若者で、年齢は14歳から25歳であり、教育レベルが高く、在学中の学生に多い。特に高校生以上の学生や若い女性教師たち、技術者として働いている人に多いが、正式に組織に所属している人はほとんどなく、間接的に関わっている人が多いといわれる [McAllister 1987: 461-63]。

農村部においてはダッワー運動の組織だった展開はみられないが、その影響は特に学校教育を通してとりわけ若い女性たちの間に静かに浸透している。ダッワー運動は若い女性たちが教育や職業を追求することに異議を唱えず、むしろ世俗教育システムや現代の競争的な経済にあってよりすぐれた学業成果を達成することを奨励し支持する。優秀な成績や高等教育への進学といった学業の上での成功は家族や親族集団によって大いに奨励され、歓迎される。この学業的な成功を基礎にして現代的経済セクターへの参加のチャンスが増し、彼女たちは共同体的なシステムから賃金経済の競争システムへと取り込まれていくことになる。特にヌグリ・スンビラン州のある地域では娘にあげる世襲財産はもはや水田ではなく教育だと言って、娘の教育を母系的相続財産の新しい形態としてみる極端なケースの村人たちも現れてきた [ibid.: 267]。母系社会の経済基盤がかつての女性たちの自給自足的な稲作経済から、特に、母親との結び付きの強い娘たちからの送金に依存した経済へとシフトしつつある今日⁽²⁴⁾、

娘たちの高等教育はより確実に保証された賃金収入への道を開くものとしてますます歓迎される方向に変わりつつある。

あらゆるイスラーム原理主義的な運動に共通したのは農村の伝統的イスラームに対する批判であった。農村の生活はアダットからくるアニミズム的、ヒンドゥー的な要素が数多く残っており、特にクンドゥリと結婚式は非イスラーム的であるとして批判された⁽²⁵⁾。特にダッワー運動では、クンドゥリが本来、土着のアニミズム的精霊信仰に関わるもので、イスラームの教えによるものではないことから、行う必要の無いものであることを強調し、若者たちにクンドゥリでの祈りといったような習合的な形での実践を止めるよう呼びかけるとともに、イスラームの宗教的実践、とりわけ五行の遵守を強く主張した。クンドゥリは本来、ただ人間だけのものではなく、精霊も参加するものであったことから、かつてはパワンやボモといった呪医が共食儀礼で重要な役割を演じたといわれる〔口羽 1983: 125〕。しかし、今日では、クンドゥリでかつての呪医の役割を演ずるものはイスラームの有力者であり、逆に多くの呪医もまた、メッカへの巡礼を終えて、ハジの称号を持っている。

クンドゥリに対するもう一つの批判は浪費的だということであった。こうした批判はイスラーム原理主義者ばかりでなく、近代化政策の尖兵である経済エリートの側にもある。ダッワー運動の賛同者が支持する新しい政策は、二期作の導入であり、クンドゥリに時間を浪費する暇があれば水田でもっと長く働いて、余剰米を市場で換金し収入を増やすべきだという〔McAllister 1987: 498-99〕。

こうした批判は農村部の住民たちに直接的、組織的に向けられることはなかったが、ダッワー運動の静かな流れの中で、都市部の若者たちや地方の高校に通う特に女子生徒たちを通して徐々に浸透してきているといえる。都市部に集まる若者たちはそのほとんどが村から来ている者たちであり、都市部に生活しながらも村との間を頻繁に往来している。都市部でダッワーの洗礼を受けた若者たちは自分の村に戻ったとき、クンドゥリその他、これまで無意識的に受け入れていたアニミズム的な伝統的諸慣行に対し、少なくとも消極的態度を示す

ことによって、直接間接的に親の世代に影響を与えつつあるといえる。

4. 近代化と農村のイスラーム

ダッワー運動のもう一つ重要な点はイスラームの世界的な復興の動きと結び付いている点である。これは急激な近代化に対する反資本主義、反帝国主義、反西欧主義といったイスラーム世界の反発と関連する。マレーシアにおいてイスラーム復興運動は新しい現象というわけではなく、今世紀の初めにすでに経験していることである。イギリス植民地時代の1910年から20年にかけてマレーシアではゴム・ブームが到来し、ヌグリ・スンビラン州においても多くのマレー人がゴムを始めたが、これに続く1920年代から30年代にかけて、カウム・ムダ（Kaum Muda：年少集団）＝カウム・トゥア（Kaum Tua：年長集団）として知られる今世紀最初のイスラーム復興の嵐が吹き荒れた。当時、中東から新しいイスラーム思想が流入し、その中心になったのが、都市や外国生まれの若いインテリ層（カウム・ムダ）であった。彼らは、村落部の伝統的宗教エリート（カウム・トゥア）の保守性とイスラーム権威主義を攻撃するとともに、イスラームをマレー人統合のシンボルとして、民族意識高揚のためのキャンペーンを展開した〔Nagata 1982: 43〕。

イスラーム復興運動の第2波は、第二次大戦後まもなく起こり、植民地からの独立の意識の高揚する中、反植民地、反帝国主義の動きと結び付いて再び吹き荒れ、このときも農村部のアダット、とりわけヌグリ・スンビラン地域では母系的相続の慣習が攻撃的になった⁽²⁶⁾。

イスラーム復興運動の第3波ともいえる今回のダッワー運動は、政府の近代化政策の恩恵が一向にまわってこないばかりか、ますます開いていく華人との経済格差に対するマレー人の不満や後進性の強烈な意識と危機感が、華人社会内での政治意識の高揚と相俟って一挙に爆発した1969年の人種暴動が契機となって生まれてきたともいえる。この事件の後、マレーシア政府は「マレー優先政策」を根幹とする「新経済政策」を打ち出すが、この政策の進展と平行して、特にマレー人の若い世代を中心に新しい生き方が模索され、資本主義も、共産

主義も拒否し、イスラーム主義に新しい解釈を求め自らの生き方を見い出して
いこうという動きがダッワー運動の大きな流れを形成したといえる。ダッワー
運動は西欧の経済支配と従属的な資本主義経済発展を批判し、そして、今日の
政府の西欧主義的開発政策に対する反対の立場をイスラームの立場から組織化
しようとの試みであることが指摘されている [Nagata 1980: 437]。

このように、歴史的にイスラーム原理主義運動が興隆してくるとき、そこには
いつも急激な資本主義化、近代化、西欧化があった。今日、ダッワー運動が
目指すイスラームが警戒するのはこうした急激な近代化に伴う過度の世俗化で
あって、近代化そのものではないと思われる⁽²⁷⁾。世俗主義の思想はイスラ
ーム思想の根幹を危機にさらす。イスラーム思想においては現世と来世という明
確に区別された、しかし時間的には連続した二つの世界があり、人々の関心の
多くは死後の世界、即ち来世に向けられる。人はその死に際し、神による最後
の審判に直面する。この最後の審判において、生前の生のあり方が善悪という
倫理道徳的基準によって評定され、それによって天国か地獄かの、二者択一の
永遠の生の世界が決定される。村人は子供の頃、イスラーム教師からコーラン
の指導の中で、地獄の拷苦を様々なたとえ話を通して徹底的に頭にたたき込ま
れる。子供の頃聞かされたこのような地獄の話はその後も人々の心に大きな恐
怖の種を植え付け、人々をイスラームの信仰や教えに忠実ならしめる上で大い
に影響しているであろう。最後の審判や地獄の拷苦の恐怖、そしてそれと結び
付くバチ当りの行為としてのドサ (dosa) の観念が、ある意味で彼らの信仰や
日常生活を規定し、またその大きな動機になっていることもある⁽²⁸⁾。イスラ
ームがその大きな影響力を維持しているのも一つにはこのような来世観が人々
の心を捉えて離さないからであろう。村では子供たちがイスラーム教師の家に
集まってコーランの勉強をしている光景や、人々が老齢に近づくにつれてモス
クに足しげく通うようになり、罪の清算と天国への切符を得るために大変宗教
的になっていく様子がみられる。世俗主義の思想とは、本来、現世における快
楽をどこまでも追求しようとし、来世というものをかえりみない思想である。
このように来世というものが軽視あるいは否定されてしまうことはイスラーム

の思想的存立基盤を揺るがすことになる。最後の審判や地獄の恐怖というものが否定あるいは軽視されるようになると、イスラームの影響力は衰退し、かつてキリスト教その他が経験してきたように、イスラームにおいても信仰の形骸化が起こるであろう。さらに、イスラーム思想の弱体化は、今日のマレーシアの政治的に複雑な多民族社会的環境において、マレー人のアイデンティティそれ自体の根底をも動揺させずにはおかないであろう。このようにマレーシアのイスラームにおいて、過度の世俗化の進行は、エスニシティの問題との関連で、マレー人のアイデンティティの防衛のためにも、どうしても回避されなければならない問題であろう。ところが、西欧の近代化のモデルは世俗化の勢いを止める有効な処方箋を提供しえない。「世俗化が宗教の消滅ではなくではなく、むしろ宗教の個人化を意味する」[ボベロ1991: 17]とすれば、イスラームにおいてはこのような西欧的個人主義にいかに対応しうるのであろうか。また、一方で世俗化に抗しつつ、他方で近代化を推し進めようとすることは可能であろうか。

確かに、都市部におけるイスラームは農村部の集团的、習合的イスラームに比べて極めて個人主義的である。他方、農村部においてもクンドゥリが簡略化し、礼拝や信仰のあり方においても個人主義の影響は免れない。しかし、それにもましてイスラームが西欧的個人主義に対抗しうるとすれば、それはイスラームの徹底した形式主義であろう。五行や、その中に含まれる礼拝の手順は時間と空間を超越した極めて普遍的な性格のものであり、この形式主義に立ち戻るからこそがイスラームを個人主義の陥穽、すなわち世俗主義から救うことになるものと思われる。そして、ダッワ運動が理想とするイスラームの目的もこの点にあるであろうことは、ダッワ運動の優れたリーダーであったアンワル・イブラヒム（Anwar Ibrahim）の目指す思想や、ABIM時代と、その後の政界における彼の教育大臣としての一連の行動のなかにすでに読み取れるであろう[Mauzy and Milne 1986: 88-94]⁽²⁹⁾。その意味でもABIMのダッワ運動が他の原理主義運動と異なるのは、イスラームによる近代化のモデル作りとその実践ではなかっただろうか。それが一方ではムスリムに対する世俗の高等

教育を奨励し、他方で宗教教育の制度化と強化という形で現れてきているのであろう。

今日、特に多くの若い女性たちを含む若いインテリ層が、教育や賃金労働という経験を通して、資本主義の最も悪い側面を知るようになった。それは極度の競争、物質主義、女性の低い評価、そして性の商品化である。こうした状況下で資本主義も社会主義も拒否した彼らの取りうる唯一の選択がイスラームであり、とりわけその原理性であった。この政治的、文化的な宗教運動は彼らにとって新しい価値体系を提供してくれるものであり、また、資本主義過程の結果としての経済的、文化的圧迫といった現実には彼らを立ち向かわせる原動力となったものである [McAllister 1987: 266] ⁽³⁰⁾。イスラーム復興運動は行き過ぎた近代化や世俗主義など、マレー人のムスリムとしての価値観が大きく揺さぶられ、危機的状況に立たされたとき、常に原理主義に立ち戻ることにより、彼らの社会内部から自然発生的に生じてくるものとして、また、イスラームという彼らの宗教文化の枠組みの中にあって、何度でも解釈しなおして新たに取り出してくることができる、強力で最も身近にある文化規範的様式の一つとして捉えることもできるであろう。

おわりに

マレーシアのイスラームは一方において多くのイスラーム社会がそうであるように、近代化にともなう様々な問題を共有している。他方、多民族からなる複合国家マレーシアには他のイスラーム社会にはない特殊マレーシア的ともいえる問題をかかえている。それはすでに見てきたようにイスラームとエスニシティの問題である。特に華人やインド人などの異教徒が人口の大半を占める都市部においては、エスニシティの問題を抜きにして今日のイスラーム復興運動を語ることはできない。他方、マレー人の大半が在住する農村部におけるイスラームは近代化という問題と分かち難く結び付いている。近代化政策により都

都市部から農村へ個人主義、世俗主義といった、農村世界の伝統的価値観と相入れない新しい価値観がもたらされた。マレー農村部の集団主義的、習合的性格の強い「伝統的イスラーム」はこうした近代化にともなう個人主義、世俗主義の価値観に激しくさらされている。こうしたなか、近代化やエスニシティの問題を背景に、都市部において、マレー・アイデンティティの強烈な意識から生まれたイスラーム復興運動は、反世俗主義的運動としての本質的な性格を有し、農村部にも波及しつつある。マレーシアにおけるイスラームのダイナミズムを理解するためには、マレーの社会や文化を規定するものとしてのイスラームを近代化の一般的傾向としての世俗主義の勢いからいかに救済し、それによって多民族国家マレーシアにおけるマレー・アイデンティティの基盤としてのイスラームをいかに維持できるかという点にあるように思われる。

また、今日マレーシアにおいてみられる顕著な現象として、社会の様々な側面における「二極化」の進行が指摘される〔Anwar 1987: 87-88〕。それは当初、マレー人対非マレー人あるいはムスリム対非ムスリムといったインター・エスニックなものであったのが、イスラーム復興運動の展開とともに同じマレー人社会内部での、男対女、敬虔なイスラーム対世俗的イスラーム、原理主義的イスラーム対伝統的イスラーム、もしくはプロ・ダッワー対アンチ・ダッワーといった、イントラ・エスニックな「二極化」の傾向へと変質してきた。このような変化はマレー・アイデンティティの微憑がマレー語からイスラームへと大きく変わりつつあることと無関係ではない。1970年代以降のマレー語の国語化政策により、言語による非マレー系諸民族のマレー化は著しく進展した。それとともにマレー人にとってそれまでアイデンティティの大きな微憑であったマレー語がその意味と力を失いつつあり、新たな差異の微憑が求められた。そしてマレー人と非マレー人の同化の最も大きな障壁となっているイスラームがマレー語に代わる強力なマレー・アイデンティティの新しい微憑として意識され主張されるようになった〔Mauzy and Milne 1986: 87-8〕。こうして1970年代以前、民族間の経済格差が目に見えて大きい都市部で強く意識されたマレー対非マレーというエスニックな「二極化」は、1970年代以降、「マレー優先

政策」を柱とする「新経済政策」のスタートとともに、その8割が農村部に居住するマレー人社会内部における、社会経済的、宗教的「二極化」として強く意識されるようになった。すなわち、「二極化」の現象が近代化の進展とともに都市から農村へ、経済的なものからより宗教的なものへ、またインター・エスニックなものからイントラ・エスニックなものへとその性格の変質を伴いつつ浸透していったことが指摘できるであろう⁽³¹⁾。

註

1. この問題を扱った研究には [Kessler 1968] や [Shamsul 1986] などのすぐれた著書や [リヒターズ安本 1989] などの論文がある。
2. このような立場にたつ代表的な研究として [Muzaffar 1987] がある。
3. そのほかにも、呪術師が治療を施す際に効果を高めるためコーランの何節かを唱読することも実際によく行われている [オスマン 1981]。なお、クラマツトに関して、マレーシア北部諸州ではこのような聖地信仰がほとんどみられないという指摘もあり、マレー農村の特徴に含めて一般化することは必ずしも妥当ではなく、むしろヌグリ・スンビラン州など特定の州や地域に限定されたものでしかないという見方もある。
4. クンドゥリに限らず一般にすべての儀礼は、参加者全員によるビスミッラーヒットとアル・ファティハー（コーランの最初の章句）の詠唱で始まる。
5. クンドゥリ・カウインに関しては地域によって種々のヴァリエーションがある。特にヌグリ・スンビラン州とそれ以外の地域ではその偏差が大きい。本稿では主にヌグリ・スンビランにおけるクンドゥリ・カウインを扱うが、それ以外の地域については北部クランタン州におけるごく最近の研究として、[多和田 1991] などがある。
6. 昔は、パントウン（pantun）とよばれる洗練された即興詞的な言葉を使って隠喩的に相手の意向を探ったといわれる。
7. お盆の一つには布が、別のにはお金やその他なんでも贈りたいものが、そし

てその他のお盆には種類に富んだマレーのお菓子がのせられる。

8. マレー語で プラミン (pelamin) という。プラミンはかつてのラジャが人々の謁見を受けるため座した玉座あるいは王座で、台座は高さが30~60cmある。
9. マレー半島北部のケダー州のある地域ではブルサンディンがほとんど行われず、またアカ・ニカの儀礼についても高齢者の再婚のケースの除き、新婦の家ではなくてすべてモスクで行われるという。このような地域的な偏差はあるものの、しかし、マレーの婚姻儀礼は基本的にはアカ・ニカとブルサンディンという儀礼から構成されるのが一般的であるといえる。
10. この儀礼はもともと穀霊に祝意を表するためおこなわれた [McAllister 1987: 472] 。
11. この新築の儀礼の詳しいプロセスについては [Alwee 1968: 43-48] を参照。
12. イスラム暦の3月20日はムハンマドの誕生日で、この夜、村のモスクでクンドゥリが行われ、アラブの賛美歌やムハンマドの生涯についての物語が朗唱される。
13. ムハンマドの昇天の日の7月27日で、村人はモスクに集まって昇天の話を聞き、クンドゥリをする。
14. 断食期間中は毎晩モスクで特別の礼拝(terawih)が行われる。
15. 断食明けの初日、モスクで特別の早朝礼拝がもたれる。ヌグリ・スンビラン州のルンバウではこの時、ウンダン (Undang) とよばれるアダットの最高チーフがスピーチをすることが慣例になっている。
16. イスラム暦の12月10日はメッカ巡礼の完了を祝う日。村では巡礼帰還者の家でクンドゥリがひらかれる。
17. McAllister 1987: 455 ; Muzaffar 1987: 148.
18. タブリ運動の活動状況など、詳しくは [中澤 1988] を参照。
19. Anwar [1987] はマラヤ大学その他のいくつかの大学の多くのダッワー学生にインタビューを試み、運動への参加の動機などの分析を通してその内側か運動の性格に光を当て、ダッワー運動興隆の要因を分析している。
20. この点について詳しくは [Muzaffar 1987: 51-52] を参照。しかし、他方に

において、これによって政治的色彩が強まり、この傾向は大衆のイスラームと政治の問題に対する関心を喚起し、多大な影響を及ぼしたこと、そしてこれが現在の政治的対立の要因となったとする見方もある。

21. 1970年代末にマレーシア政府はすべての公立学校のマレー人女子生徒に対し、*kain tudung* を学校の制服として着用するよう義務づける新しい政策を検討していた [McAllister 1987: 264]。
22. 例えば *Assalamu alaikmu* (あなたの上に平安がありますように)、*Insyak Allah* (神の思召とあらば)、*Allahu akbar* (神は偉大なり)、*Alhamdu lillah* (神に賞賛を)、*Astagfirullah* (神よ許したまえ) など。
23. McAllister [1987] はヌグリ・スンビランの女性たちの研究を通して、ダッワ運動が女性たちを市場経済システムへ組み込んでいく促進的要因となっている点を指摘する。
24. Azizah Kasim [1988] はヌグリ・スンビランの経済が子供たちからの送金への依存度が高いことを指摘して、村の経済はもはや農民経済 (*peasant economy*) ではなく「送金と年金に基づいた経済」であることを指摘する。
25. Nagata 1980: 415-16; McAllister 1987: 62, 455-456.
26. McAllister 1987: 61; Josselin de Jong 1960.
27. このことに関しては、そもそもABIMのダッワ運動の最初の指導者であったアンワル・イブラヒム (Anwar Ibrahim) に最も大きな影響を及ぼした一人が、マラヤ国民大学教授の Syed Muhammad Naquib Al-Attas であり、またその著書『イスラームと世俗主義』 (*Islam and Secularism*) であったという事実 [Muzaffar 1987: 54] は興味深い。
28. ダッワ運動に入った学生の中には信念からというよりも、例えばベールをかぶらなかつたり、華人などの異教徒と交わつたりすると地獄に行くといったことを聞かされて、死後の地獄の拷苦の強迫観念や恐怖心から入る者もある。また村でよく耳目にするのが、マレー語で書かれた地獄や地獄をのイメージを喚起するハントウ (*hantu*) とよばれる幽霊あるいは破壊的靈魂に関する話や本である。これらの本は容易に入手できるのでよく読まれ、また好

んで話題にされる。マレーシアの一部のイスラーム学者たちは、ハントゥをサタンの子供たちであり、イスラーム的来世観の一部であると解釈している [McAllister 1987: 60]。

29. マハティール首相率いるUMNO政府は ABIMとPASの結びつきを恐れてABIMのリーダーであったアンワル・イブラヒムをUMNOに取り込んだ。アンワル・イブラヒムにしてみれば、内部分裂して統率の困難な状態にあった PASに行くよりは政府与党であるUMNOに入り、その内部からABIMの究極のゴールであるイスラーム社会の建設をめざした方がより効果的であり、近道であるという計算があったのであろう。アンワル自身もUMNOがABIMのめざしている方向に進みつつあること、そして自らがその内側からの「第三の力」になることを宣言している [Mauzy and Milne 1986: 91]。こうしてダッワ運動はマハティールの「ルック・イースト政策」に実質的な内容を盛り込むような形で大きな影響を与えたといえるだろう。なお、アンワル・イブラヒムについては [ナイポール 1983]、[Muzaffar 1987]、[Anwar 1987] などにも部分的な言及がある。
30. 他方、ダッワ運動支持者の中にはピューリタンの志向性を強く持つ者が多く、工場で賃金労働者として働く若い女性たちにとっては、その劣悪な労働条件（長時間労働、低賃金、休暇や厚生条件の欠如）を修養と克己のための道徳的に正しい生活の一部として受け入れようとし、ダッワ運動の反対する資本主義的搾取の形態を皮肉にも押し進める形で貢献している点も指摘される [McAllister 1987: 479]。
31. 本稿は草稿の段階で中澤政樹氏と多和田裕司氏から多くの貴重なコメントをいただいた。

参考文献

Alwee, A.Wahab

1967 Rembau: A Study in Integration and Conflict in a Village in Negeri Sembilan. Working Papers in Asian Studies, No.1,

University of Western Australia.

Anwah, Zainah

- 1987 Islamic Revivalism in Malaysia. Petaling Jaya: Pelanduk
Publication.

ボペロ、ジャン（関一敏訳）

- 1991 「世俗化」『世界の宗教大事典』（荒木美智雄・田丸徳善監修）
ぎょうせい、pp.16-17.

Karim, Gulrose (ed.)

- 1989 Information Malaysia 1989 Yearbook. Berita Pub. Sdn. Bhd.

Kassim, Azizah

- 1988 Women, Land and Gender Relations in Negeri Sembilan : Some
Preliminary Findings. Southeast Asian Studies 26(2):132-149.

Kessler, Clive

- 1978 Islam and Politics in a Malay State of Kelantan 1838-1969.
Cornell University Press.

- 1980 Malaysia: Islamic Revivalism and Political Disaffection in a
Divided Society. Southeast Asia Chronicle 76:3-11.

Josselin de Jong, P.E.

- 1960 Islam versus Adat in Negeri Sembilan (Malaya). Bijdragen tot
de Taal-, Land-en Volkenkunde 16: 158-308.

口羽益生

- 1983 「宗教と世界観」、綾部・永積編『もっと知りたいマレーシア』
弘文堂、pp.111-136.

Mauzy, D.K. and Milne, R.S.

- 1986 The Mahathir Administration: Discipline through Islam.
Gale, Bruce(ed.) Readings in Malaysian Politics. Pelanduk
Publication Sdn. Bhd., pp.75-112.

McAllister, C.L.

- 1987 Matriliny, Islam, and Capitalism: Combined and Uneven Development in the Lives of Negeri Sembilan Women. Ph.D. Dissertation, University of Pittsburgh.

Muzaffar, Chandra

- 1987 Islamic Resurgence in Malaysia. Petaling Jaya: Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd.

Nagata, Judith

- 1980 Religious Ideology and Social Change: The Islamic Revival in Malaysia. Pacific Affairs 53: 405-439.
- 1982 Islamic Revival and the Problem of Legitimacy among Rural Religious Elites in Malaysia. Man 17: 42-57.

中澤政樹

- 1988 「JEMAAH TABLIGH: マレー・イスラム原理主義運動試論」, 『マレーシア社会論集』(東京外大A A研) 1, PP.73-106.

ナイポール、V.S. (工藤昭雄訳)

- 1983 『イスラム紀行』下、TBSブリタニカ

オスマン、モハマッド・タイプ (鈴木祐司訳)

- 1981 「呪術の世界-マレー文化と世界観-」、ザイナル・クリン編
『マレーシアの社会と文化』勁草書房、pp.1-36.

リヒターズ安本直子

- 1985 「マレー村落社会のリーダーシップの構造」, 『季刊人類学』16-1, pp.89-141.

Shamsul A.B.

- 1986 From British to Bumiputra Rule. Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS).

多和田裕司

- 1991 「マレー・イスラームの諸相 -マレーシアにおけるイスラーム研究(一)」, 『年報人間科学』(大阪大学) 12, pp.53-66.