

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

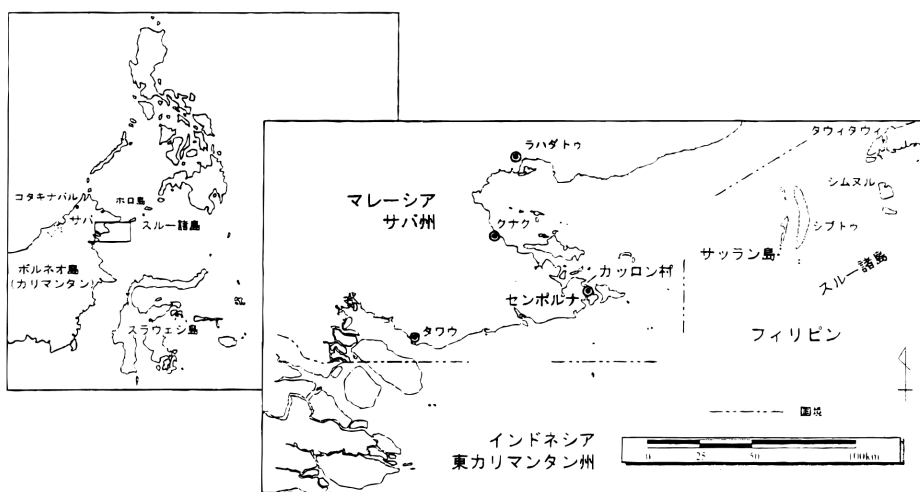


図 1. サバ州東岸センボルナ周辺

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¹⁾。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。

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繫させて理解する一つの試みとして、これらの問いを探っていきたい。

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、少なか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、そうした「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繫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²⁾。

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にともな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³⁾。

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⁴⁾。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 年のサバ州のセンボ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、陸サマ人を中間的な集団、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、いまも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 世紀後半までに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諸島にも及ぶようになり、スルー王国は完全に衰退した。しかしスルー諸島では、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ボルナでは、後にみていくような過程で、そ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.]⁵⁾。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係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⁶⁾。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⁷⁾。

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った [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っ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 センボ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ボ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。

センボルナ周辺域は、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ボ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（キョウダイの孫）であるサカラン (Sakaran bin Danadai) がセンボ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

植民地期のセンボルナでは、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) の支部がセンボルナにおかれ、原住民首長を務めていたサカランがその代表になった。このときサカランは、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 の支部がセンボルナに作られた。その代表者もサカランであった。彼はこのときは州議会議員であった [Ismail et al. 1996]。センボルナのイスラーム活動は、サカランが主導する PIS 支部と USIA 支部によってはじめて組織化された⁸⁾。

1974 年には MUIS の支部がセンボルナに設立され、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 センボ

表 1 JHEAINS (MUIS) センボ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 kampung)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。同条例にかかわ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。センボ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、サカランは PIS 支部に働きかけ、センボ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 Agama Pekan)」と称された。以下ではプカン校と記す。サカランは、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(出身地はヌグリスンビラン、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く。

4.4 イスラームをめぐる社会秩序の再編

センボ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ボ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、それぞ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 センボ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、センボ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、センボ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、センボルナでは、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。

こうしてセンボルナでは、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年からセンボ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った。**MUIS** 支部は、センボ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、センボ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 kampung) 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⁹⁾。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。

このようにセンボ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—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 年代までセンボ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、センボルナの町から 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、センボルナの海サマ人はイスラームを受容していなかった。かれらは祖先霊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、センボ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¹⁰⁾。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¹¹⁾。

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 支部はクルニアら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
タスビル ¹⁾	男 1965	プカン校初等第 6 学年修了—SMUIT ²⁾ 中等第 5 学年修了—SMUTPHR ³⁾ 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
バンサン	男 1966	プカン校の夜間教室で 2 年間学ぶ(学年無)。その後タスビル、ニダルから個人的に学ぶ	センボルナの 初等イスラーム学校教員
シッティ ¹⁾	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	センボルナの 初等イスラーム学校教員
ヌリア ¹⁾	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	センボルナの 初等イスラーム学校教員
ニダル ¹⁾	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) ⁴⁾ 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	センボルナの 初等イスラーム学校教員

注記: 1) タスビル、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・プアン・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一部は、海サマ人を「アッラーに崇られた民」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った。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崇りが及ぶと考え、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ったことは、陸サマ人ハティブらの非難にもかかわらず、神話を根拠にした海サマ人差別が続いていたことからわかる。神話が効力を失ったのは、「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¹²⁾。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¹³⁾。

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 kampong)」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った。

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人ムスリムが「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、センボ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った。

そしてセンボルナでは、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ボルナのイスラームの社会秩序においては、公的・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る

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、霊的存在にたいする信仰とイスラームとが混濁した信仰を持ち、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]¹⁴⁾。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、悪霊サイタン (saitan)、祖先霊ンボ (əmboq)、精霊ジン (jin) などの霊的存在にたいする畏怖の観念と強くかかわっている¹⁵⁾。「伝統的」儀礼を司ってきたカッロン村の霊媒やイマムによれば、これらの霊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。そ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。ブスンの原因は、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、そ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、祖先霊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わる儀礼では、霊媒が中心的な役割を果たしていた。霊媒もジンと呼ばれるが、以下では精霊を指すジンとの混同を避けるため霊媒とのみ記す。かつては2, 3世帯に1人は霊媒が存在した。霊媒には男性も女性もいた [Nimmo 1990a: 22–26; Sather 1997: 301–304]。霊媒は、霊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、霊媒は「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¹⁶⁾。現在のカッロン村には、1割弱の世帯にしか霊媒は残っておらず、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霊媒としての役割を果たすことはほとんどない。

霊媒のほか、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た [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 センボルナ支部は、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、センボ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「新しい籾米」を意味する。マグンボ・パイ・バハウを字義的に訳せば、「初米収穫時に祖先霊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、霊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、霊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¹⁷⁾。儀礼の主催者は霊媒であり、それぞれの霊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（amatonna pai, 「初米をおく」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、先代の霊媒からの相続品（プサカ, pusaka）が床に並べられる。その後、儀礼を主催する霊媒の家族がサッラン島から運ばれてきた初米を炊き、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。霊媒、イマム、霊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。まず霊媒が香を焚いて、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キスト [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霊媒に憑依する。霊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。霊媒の一人によれば、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されてきたのか

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霊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、祖先霊から遣わされた精霊の霊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霊の霊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、「饗応のドゥア」にも向けられている。「饗応のドゥア」はドゥアと称されてはいるが、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 (əlling 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、ブスンにたいする畏怖をかならず語った¹⁸⁾。

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、いまでもマグンボ儀礼を重要視し、それをおこなわない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、ブスンにたいする畏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、ジンの霊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きている。かれらは、「そ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き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霊魂、ルーフ(rūḥ)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フ(arwāḥ)に由来する。アルワ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、もっぱら死者の霊魂を指している。つまりマガルワは、「死者霊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霊(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ったようである[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と思われる。

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¹⁹⁾。ニスフ礼拝は義務（ワジブ）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。

ここに来るように招かれた人たちよ〔死者霊を指す〕、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〔死者霊〕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、「おなかで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、「死者霊のドゥア（*dua arwah*）」を中心とするドゥアを朗誦する。「死者霊のドゥア」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、死者霊（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、霊的存在の霊媒への憑依や「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、教区イマムの家での儀礼およびモスクでの活動を起点とし、その後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、死者霊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、死者の霊の加護を祈願するという内容、テキ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霊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「死者霊のドゥア」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められる際の霊媒の語りにあったような霊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霊（アルワ）であるという違いはあるが、死者から派生する霊的存在が儀礼の場に降りてきてともに食事をする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²⁰⁾。

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霊にたいして、食事をとるよう、災いをもたらさないよう呼びかけられている。その呼びかけは、明らかにンボや死者霊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、ンボや死者霊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、祖先霊ンボや死者霊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、ブスンにたいする畏怖を意識しなくなったわけではない。ンボや死者霊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霊の加護を祈願するという「公定解釈」にくわえて、霊的存在によるブスンへの畏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、そ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、かれらがそうした解釈を組み込んでマガルワ儀礼を実践することができるのは、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たことを指摘し、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ったであろう。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」事情があっ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ったし、また否定しようとしなかっ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ったことである。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った。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っ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、ようやくそ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 Horvatic〔1997〕の二つのみである。両者ともに、スルー諸島南部のタウィタウィ (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 (qāḍī) 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、132 校である。
- 8) 1969～70 年の USIA センポー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ズズィン (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 (ビラルール, 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。センポールナの 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, 精霊), 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霊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 Mawlud 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 Omdal: Aspek-Aspek Budaya*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.