The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	マレー・イスラームの諸相 : マレーシアにおけるイスラムの研究(一)
Author(s)	多和田, 裕司
Citation	年報人間科学. 1991, 12, p. 53-66
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/7285
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

大阪大学人間科学部〔一九九一年三月〕
『年報人間科学』第一二号五三頁―六六頁

マレー・イスラームの諸相

――マレーシアにおけるイスラムの研究（一）

多和田裕司

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の研究（一）～

はじめに

イスラームは、俗に「モロッコからインドネシアまで」と言われる広大な地域に約六億の人口を持ち、観念上（ウンマ）も宗教的実践（シャリーア）の面からも、文字通り「普遍（世界）宗教」的性格を有している。しかしそれと同時に、各地域に根付いたイスラームは、それぞれの地域の歴史的展開の中にあって、個別・独自的な様相を呈していることも否定できない。このようなイスラームが持つ「普遍性」と「多様性」、「同一性」と「個別性」を、どちらか一方の極に留まることなく、両者を「同一の枠組みの中でとらえるための知的作業」(1)は、イスラームについての人類学的研究の課題であるばかりでなく、よりひろく人間科学一般の中心的な課題ともなるものである。

本稿の目的は、マレーシア・マレー社会のイスラームの具体的事例を手掛かりにしながら、普遍的な宗教が、個人によって、あるいは集団によって、いかに理解され、実践されているか、さらには、その理解と実践に対して、マレー（あるいはマレーシア）という文化的、政治的状況がどのように作用しているかをあきらかにすることにある。

一、実践と解釈

イスラームの理念とムスリムの政治行動との関係を分析したクライブ・ケスラーは、イスラームの社会政治的理論とムスリムの実際の政治行動との間には密接なつながりがあり、社会理論を自らの内に持つという点にこそ他の宗教に比したイスラームの特殊性が見いだせるとする従来の古典学者の見解にたいして、イスラームの特殊性は、本来どの宗教にでも見られるような宗教的な道徳性と社会的な経験との緊張関係を、他の宗教に比して強調した形で示したという点に求めている(2)。彼によれば、一般にイスラームの社会理論とされているものは「理論というよりはむしろ、宗教が求める非利己的な動機という高度な原理に基づいて各人が行動したときにのみ達成されるような社会についてのビジョン」(3)なのである。

この道徳性と社会的経験、ビジョンと現実との距離は、イスラームのありかた故に必然的、不可避的に備わったものである。言うまでもなく、すべてのムスリムには、聖典クルアーンや預言者ムハンマドの言行（スンナ）の伝承録（ハディース）に示された、正しい生き方に従うことが期待されている。それは単なる儀礼的な「祖型」が儀礼場面においてのみ反復されるというのではなく、日常生活の

全般にわたる行動様式が、日々の生活の営みの中で繰り返されねばならないというものなのである(4)。したがって当然のことながら、理想的なビジョンと現実における実践との間には永久に埋めることの出来ない断絶が存在し、ムスリムの実践とは、それにもかかわらずその断絶を埋めようとする終わりのない試みとしてとらえることが出来る。

具体的、個別的な文脈の中では、これは、「よりイスラーム的」であろうとする行動という形となって現れる。理想を実現しようとする個人の内面的な宗教的衝動に加えて、イスラーム的であることに大きな社会的価値が置かれることからくる外部からの評価が、それぞれのムスリムに「よりイスラーム的」な振る舞いをさせるのである。以下では、マレー人ムスリムの実践の中で、これらの点をさらに具体的に検討する(5)。

マレー人は例外なくすべてムスリムである。これは宗教的、文化的側面についてそうであるだけではなく、法律的に明確に規定された事実である。マレーシア憲法はマレー人を、イスラームを信仰し、日常的にマレー語を用い、マレーの慣習に従っているものと規定する。逆に、人種的にマレー人であっても、ムスリムでなければマレー人とはみなされない。しかし、このような例はごく少数の例外的なものであり、マレーシアという文脈の中では、マレー人、すなわちムスリムと断定できる。

信仰が単に心の内にあるのではなく、行為を通しても表現されねばならないと考えるイスラームにあって、行為の中で最も重要なものは、信仰告白、礼拝、断食、喜捨、巡礼という、いわゆる五行である。しかし、日常的な場面ではこれらの行為はあまりに当然すぎることであるため、つまりは誰もが最低限行なわねばならないことであり、現実にも皆行なっていることであるため、逆説的ではあるが、これらの行為はムスリムの実践の中ではそれほどの重要性を持っていない。彼らの間で重要なのはむしろ、ひとつひとつの行為をどのように行なうか、さらにはこれらの行為以外のところでいかにイスラーム的であるかなどという点なのである。イスラームでいうところのファルドゥ（義務とされる行為）ではなく、マンドゥーブ（義務ではないが望ましいとされる行為）の中にこそ、マレー・ムスリムにとってのイスラームの意味が潜んでいる。

具体的に例をあげれば、例えば一日五回の礼拝である。この礼拝は、何時に礼拝が為されねばならないという形で決められているのではなく、ある時刻から次の礼拝の時間に入る時刻までの間で、礼拝を済ませるというものである（夜明けの礼拝は少し異なる）。例えば夕方の礼拝アサールは、普通午後4時半ごろ（日によって正確な時刻が異なる。マレー人は一年分のそれぞれの礼拝時刻が記入されたカレンダーで確認したり、ある礼拝の時間から次の礼拝の時間に移ったことを知らせるモスクや礼拝所からの礼拝の呼び掛け・アザーンによって知ることができる。）から次の日没の礼拝であるマグリブが始まる時刻の間の、いつ行なってもよいのである。しかし彼らは、礼拝の時刻にはいったら「出来るだけ早く」礼拝することがよいと解釈し、事実そのように礼拝するものが「イスラーム的」

であると称賛されている。さらには、新たな礼拝の時間に入るたびに「礼拝はもう終わったかい」という言葉が挨拶がわりに用いられる。しかしここで注意しなければならないのは、もし礼拝を時間内に行なわなければ陰に陽に非難されるものの、時間内に礼拝すればたとえぎりぎりであっても何も否定的な評価をうけないという点である。「よりイスラーム的」であろうとする指向性がないからといって、それによってとがめられるわけではない。

礼拝を行う場所にも、微妙な解釈が付け加わる。本来、一日五回の礼拝は清潔な場所であればどこで行なってもよいのであり、メッカの方向に正対していることのみが厳密に守られていれば問題はない。しかし現実には、一人で礼拝するよりも、家族の誰かがイマム（礼拝主導者）となり、皆で行なうほうがよりよいのであり、さらには、村の礼拝所であるマドラッサやモスクに出掛けて礼拝すれば、さらによいと考えられている。

礼拝を行なうさいの服装もまた同様で、本来は（男性であれば）へそからひざまでおおいかくす清潔な服装であれば礼拝可能とされているものが、礼拝時には、通常ズボンよりもサロンが好まれ、しかも上半身も服を着ることが暗黙の内に要求され、男性が頭にかぶるかぶりものも、帽子タイプのものよりも風呂敷大の布（サルバンと呼ばれる）を幾重にも巻き付ける方が、「よりイスラーム的」であるとされているのである。

このような日常の礼拝以外に、成人男子は毎週金曜日の午後、ゾホールにあたる礼拝をモスクで地区のイマム主導のもと行なうことが義務づけられている。毎日のゾホール礼拝は4ラカアット（ラカアットとは礼拝のさいの所定の動作をひとサイクル繰り返すことで、ゾホールの礼拝では4サイクル行なわれる）であるが、金曜礼拝に限り2ラカアットと定められている。つまりこの2ラカアットをイマムや他のムスリムと一緒に行なえばそれで義務を果たしたことになる。しかし、現実には、多くのものはモスクに入った時にまず2ラカアット、ゾホールの前に2ラカアット、ゾホールの2ラカアット（義務の部分）の、計6ラカアットの礼拝を行なっているのであり、しかもその約半数の者が、ゾホール後の2ラカアットの礼拝も行なっている。義務以外の三回の礼拝はあくまでも個人的に一人一人で行なうもので、礼拝を行なわないからといってとがめられることは決してない。しかし特に村というコンテクストの中では、義務の礼拝ぎりぎりにきてその部分の礼拝しかしないものよりも、早くからモスクにきて、すべての自発的な礼拝を行なうもののほうが、イスラームに対する信仰が「強い」と評されるのである。

これらの事例に共通して見られるのは、モスリムとしての義務という一定の枠の内部での微細な複雑化であり、差異化である。礼拝用の服装が決まっているのでもなく、一日五回の礼拝を六回行なうのでもない。金曜日のゾホール礼拝にしても、自発的な礼拝は、新たに付け加わったものというよりも、むしろ義務の礼拝の回りに付録したものである。ここにあるのは、義務をこなすか否かというという点で信仰の「強弱」が判断されるという世界ではなく、最低限規定された数少ない義務の中で、いかに複雑に、厳密に、数多く行

なうかということによって宗教的であるか否かが決定されるような世界である。

これは単に外からの判断の問題に止どまらない。行為の実践者にとっても、「よりイスラーム的」なという程度の上での差はあっても、ムスリムとしての「必要十分な」行為といったものは、ある意味では存在しない。そこにあるのは、理想のビジョンと現実の経験との断絶を埋めるべく、絶えず「必要十分な」行為を行なおうとするムスリムの姿なのである。

二、イスラームと伝統

マレー人の会話の中で、「これはアダットである」という言い回しが使われることがある。アダットとは従来慣習法と訳され、宗教法や近代国家法との対比の中で、それらの間の関連性が論じられることが多かったが、日常の文脈の中では、「昔からこうやってきたのだ」という意味で用いられることがほとんどであり、「法」というよりもむしろ「伝統」あるいは「習慣」という意味に近い。

一方それと同時にマレー人がイスラームを語るさいに「イスラームとは生活方法である」という言い方がよく用いられる。周知の通り、イスラームにおいては聖俗が区別されることはなく、政治、経済、教育といったものから、日常生活上の倫理や作法に至るすべてのものが、イスラームという枠組みの中に一括されているのである。イスラームの到来以前にアニミズムやヒンドゥー的な文化伝統があったとはいえ、現在では既に、ほとんど「生活方法」そのものといってもよいくらい、イスラームはマレー人の中で血脈化している。

したがって必然的に「昔からの慣習」と「生活方法」、つまりアダットとイスラームを区別することは、現時点ではほとんど不可能であり、かつ無意味である。あきらかにイスラームとは相反することが見て取れる土地の相続に関する手続きや憑霊信仰といったごく一部のものを除けば、マレー人の生活のほとんどすべての部分はイスラームに基づいて実践されるか、少なくともそのように解釈されている。例えば年とった親の面倒をみるといったことなどのように、イスラームの教えなのかイスラームとは無縁のマレーの価値観から来ているものなのかがわからないような事柄まで含めて、マレー人にとって理想とされる（実行の可不可は別にしてそれを行なうことが要求される）ことはすべてイスラームで示されたものと解釈されているのである。

しかしだからといって、生活のすべてが等しく均質にイスラーム的であるというわけではない。礼拝を行なうということと親の面倒を見るということの間には、究極的にはその源泉はイスラームの教えにあると考えられているとはいえ、「よりイスラーム的」であるという程度において、ある種の濃淡とでも呼べるものがあることも事実である。勿論、この濃・淡はイスラーム・アダットという形で明確に区別されるというわけではない。上にも述べたようにイスラームとアダットは混然一体なものとして存在し、その中でイスラームという色の濃淡が見られるのである。ここでは特にマレー人

の婚姻儀礼を取りあげ、より具体的にこの点を検討する。この婚姻儀礼の手続きそのものは、マレー人にとっては「昔からみんながやっているやり方」という意味で既にアダットであり、これから見ていくように、その儀礼の中で「よりイスラーム的」であろうとする指向性が現れているのである。

マレー人の婚姻儀礼は伝統的に、アカ・ニカ（akad nikah＝結婚の誓約）と呼ばれる儀礼と、ブルサンディン（bersanding＝共に席に着く）という儀礼の二部に別れている。アカ・ニカとは婚姻の契約を行なう儀礼であり、ブルサンディンはどちらかというと社会的な披露という色彩を帯びている。イスラーム教義上は前者だけで十分なのであるが、通常はこれら二つの儀礼が執り行なわれ、どちらを欠くことも出来ないとされる。

クランタン州においては、アカ・ニカ、ブルサンディン共に普通新婦の家で行なわれる(6)。アカ・ニカに限っていえば本来はどちらの家で行なってもよいのであるが、新婦の家で行なわれることが圧倒的に多い。アカ・ニカの主役は新郎、新婦の父親そしてその宗教行政区の（新婦の家で行なわれるならば新婦の家が属する宗教行政区の）イマムである。儀礼は通常、夜の九時ごろ（「イシャーの礼拝の後」と呼ばれる）に新郎一行が到着することによって始まる。新婦側によって食事が振る舞われた後、イマムと新郎、そして新婦の父を中心として、その傍らを新郎側新婦側それぞれ二人の証人（オジの場合が多い）、さらに両者の男性親族、さらにその外側に女性親族という形で一同が車座に座る。このアカ・ニカ儀礼のさいには新婦は奥の部屋にいて姿を現さない。

まずイマムと新郎が向かい合う。新郎側からの婚資(7)が示されたのち、イマムから新郎へイスラムに関する基本的な事柄（五行六信の内容など）が質問される。つぎに両者が握手し、イマムは「新郎だれそれが新婦だれそれをマス・カーウィン幾ら幾らで貰う」と三度繰り返す。新郎はかんぱつを入れずそれに対して「自分はだれそれをマス・カーウィン幾ら幾らで貰う」と答えねばならない。彼の答えが十分であると証人に認められると婚姻が成立したことになる。（もし答えの途中で詰まったりすれば何度でも出来るまでやり直さなければならない。）その後、イマム主導のもと神への祈りが行なわれ、新郎、新婦の父、イマム、各証人が婚姻登録用の用紙に署名し、すべての手続きが終わる。簡単なお菓子が振る舞われた後、新郎側が、新郎も含めて帰宅し、この日の儀礼が完了する。

アカ・ニカの翌日、あるいは少なくとも一週間以内にブルサンディンと呼ばれる儀礼が、やはり新婦の家で行なわれる。午後に、あるいは夜、新郎の一行が新婦の家を、今度はもっと大勢の人数を伴って訪ねるのである。家に着くと、新郎側の女たちがまず家の中に入り、次に新郎が数人の男性親族に手を引かれて家に入る。この時、新郎は土足のままで靴を脱ぐ必要はない。他の男性親族は、通常は家のそばに特設された大きなテントの中で、新婦側の男性客とともに食事を振る舞われる。新郎はまっすぐに新婦の待つ寝室に通され、指輪の交換や記念写真の撮影などが、新婦側の女性親族の指図のもとに行なわれる。食事が終われば、新郎側の親族はすべて新

郎を残して帰途に着く。そしてその夜新郎は初めて新郎として新婦の家に泊まるのである。

新郎が新婦の家で一週間をすごした後、新郎新婦と新婦側の親族が今度は新郎の実家を訪ね、やや小規模の祝宴（ハンタール・ムナントゥ＝文字通りには義理の息子を送る）が行なわれ、ここで初めて一連の婚姻に関するすべての手続きが終了するのであるが、ここではひとまずそれは置き、新婦の家での狭い意味での婚姻儀礼をイスラームという観点から分析してみる。

イスラームの規範に従えば、前述の通りアカ・ニカを以て婚姻が成立する。つまり、イマム立ち会いの下で新郎と新婦の父が婚姻の契約を行い、それを四人の証人が認めれば、それで完了となる。役所に登録するための書類に必要とされるものも、これら計七人の署名のみである。従って原則的にはアカ・ニカのさいに大勢で新婦の家を訪れる必要はないし、ブルサンディンを行なう必要などまったくない。しかもブルサンディンにはアニミズム的、ヒンドゥー的な要素を多数含んでおり、厳密にはイスラームと相入れない部分がある。

しかしそれにもかかわらず、マレー人にとっては、婚姻という事実を広く社会的に披露する機会であるブルサンディンも欠くことが出来ないものなのである。例えば、普通婚姻関係にない若い男女が一緒にいれば社会的な非難の対象となり、時にその程度が過ぎれば宗教的な制裁の対象となるが、ブルサンディンが終了して初めて、両者の関係が社会的に容認されるのである（つまりアカ・ニカからブルサンディンまでの数日間にもし新郎新婦が行動を共にすれば社会的な非難を受けることになる）。

上述したように、アカ・ニカとブルサンディンは日を違えて行なわれる。しかし、両者があって初めて婚姻儀礼が成立すると解釈されており、事実、結婚するさいには両方の儀礼がセットで行なわれている。したがって、ここで両方の儀礼を一つの婚姻儀礼としてとらえることが可能となる。さらにそのように婚姻儀礼をとらえると、イスラームとアニミズム・ヒンドゥーイズムの関係、マレーのアダット（繰り返すがこれは伝統、慣習という、イスラームをも含めた意味でのアダットであり、従来のイスラーム対アダットという枠組みでのアダットではない）の中での「よりイスラーム的」な指向性が明瞭に浮かび上がってくる。

この儀礼の通時性の枠を取り外し、共時的な構造を考えると、儀礼の中にはっきりと中心と呼びうる部分と周辺部分とがあることがわかる。これはどこからどこまでが中心部分であると区別できるようなものではなく、それは色の濃淡の連続的な変化とたとえられるようなもので、儀礼の中心から徐々に淡くなって周辺部へと至る。中心部分とは勿論、アカ・ニカ、その中でも必要最小限の人々によって行なわれる契約の部分である。新郎は勿論、新婦の父や証人たちは、他の儀礼参加者に比して物理的にも中心部分に陣取り、人間関係においても最もつながりの深い人物であることが多い。

共時的な構造の中でその次に位置するのは、儀礼の手続きという面から見れば、アカ・ニカでの新郎の誓約の後で行なわれる、イマム主導の下での祈りである。ここでの儀礼参加者はアカ・ニカへの

出席者であり、ほぼすべての村人が招かれるブルサンディンにたいして、アカ・ニカ儀礼に参加するものは、新郎側新婦側とも近い親族か、村人の中でもごく親しいものに限られている。

最後に最も周辺部に位置するのがブルサンディンである。少なくとも契約が交わされるまさにその瞬間には、儀礼の全参加者がそれを注視しているアカ・ニカ儀礼とは異なり、ブルサンディンにおいては、全参加者が時間や空間を共有することはない。例えば、通常招待者にたいする食事は正午から午後八時くらいまで振る舞われるが、客は新郎一行の到着とは関係なくそれぞれが都合のいい時間にやってきては主人（新婦の父）にお祝いを言って帰っていくのであり、新郎に会わずに帰ってしまう、ということもしばしばある。新郎側の一行にしても、来るときは一緒に来るが、一度新郎が奥の部屋に入ってしまうと、新郎側の親族はまるでそれで仕事が終わったかのように、他の人々と歓談し、新郎新婦の晴れ姿をみることもなく、さっさと家路に着く。

さらに付け加えれば、おのおのの婚姻儀礼においては微妙な点で若干の違いが見られるのであるが、手続き上の微妙な相異は、周辺部におけるものであることがほとんどである。アカ・ニカがすべて夜に行なわれ、しかも契約のさいの所作や言葉といった手続きにまったく違いがないのにたいして、ブルサンディンでは、それぞれの家族の置かれた状況によって、例えば、何時に新郎の一行が到着するか、新郎と新婦の間で交わされる贈物の交換はどうするのか、スイラーム以前のヒンドゥー的な信仰に基づくとされる儀礼（新郎新婦に水をかけたり、ナシ・スマンガット＝生命の米、と呼ばれるもち米で作られたケーキを作るかどうかなど）を行なうか否かという点で、それぞれの儀礼がすこしづつ違った様相を呈するのである。

婚姻儀礼において「よりイスラーム的」であろうとする指向性は、婚姻儀礼全体の構造に濃淡をつけ、その色合いの違いは、そのまま、儀礼のひとつひとつの部分の重要度の違い、それぞれの部分の参加者にたいする拘束力の違い、儀礼手続きの変更あるいは省略不可能性の度合いの違いに重なっている。婚姻儀礼の中に見て取れるものは、アニミズム、ヒンドゥー、イスラームというさまざまな要素の組み合わせや重なりといったものではなく、すべてのものが既に入り混じった「昔ながらのやり方」としてのアダットであり、それにたいする「よりイスラーム的」であろうとするマレー人の解釈であり、実践なのである。

三、イスラームとエスニシティー

多民族社会としてのマレーシアを論ずる時、エスニックな視点からとらえるほうがよいのか、あるいは階級間の葛藤という点から議論すべきなのか、というアプローチの違いは、社会科学的な研究にあって大いに問題とされてきたテーマである(8)。マレーシアにおけるイスラーム研究についても例外ではなく、イスラームの中に多民族社会内でのマレー・エスニック・アイデンティティーのシンボルを見いだすのか、あるいはイスラームを、エリート対民衆の図式

の中で、世俗的な価値観を信奉するエリートにたいする民衆のイデオロギー的な反抗の求心力としてとらえるかという視点の違いが、マレー（マレーシア）・イスラームについてまったく異なる像を描きだすことになった。例えば、一九七〇年代から都市部で顕在化してきたイスラーム原理主義運動は、非マレー的、非イスラーム的な都市環境に置かれた、理念の上でも現実にも農村部に「故郷」を持つマレー系中下層階級が自らの民族的アイデンティティーを求める中で出てきたものとされ(9)、ほぼ同時期に、マレー人のそのような「故郷」のひとつであった半島東北部のクランタン州でイスラーム政党が政権の座にあったのは、村落部に構造的に存在する階級間の対立の中で、農民層が、世俗的なエリート層にたいする社会批判として、イスラームの精神性を体現するイスラーム党を支持したという点に求められているのである(10)。

ここで、どちらの視点を取るべきかなどという議論は、不毛な結果を招くに過ぎない。複数の民族から構成され、かつそれぞれの民族集団の内部に階層差が見られるというマレーシアのような社会にあっては、ただ単に二つの視点の中庸をとるという妥協というだけではなく、現実として「両方の側面」があると結論する以上のことは、おそらく出てこないであろう。同じような現象を対象としても、それを国家的な枠組みの中でとらえるのか、あるいは一地域、一村落内部で問題にするのか、さらには経済的な問題と結び付けるのか、政治的なことと結び付けるのか、等々のアプローチの違いによって、「視点」は「エスニシティー」と「階級」の間の無数の点の上に置かれうる。イスラームとエスニシティーの問題をマレーシアという枠内で論じる場合、必要とされることは、いかなる状況下でイスラームとマレー・アイデンティティーがどのように関連しているのかという、微細な事実であり、それについての解釈の積み重ねなのである。

先に紹介した憲法上の規定により、マレー人はすべてムスリムである。マレー系、中国系、インド系という大きく三民族からなるマレーシアにとって、国家的課題が民族間の調和であり、統一であることは言を待たないが、そんな中で憲法のこの規定は、マレー人はムスリムである（同時に他の民族の多くはムスリムではない）という歴史的事実を背景にして、マレー人と、あるいはマレー・アイデンティティーとイスラームとを直接に結び付ける枠組みを与えるものである。

しかしそれと同時に、イスラームの世界宗教的性格、すなわちイスラームをマレー人のみのものと考えるのではなく、すべての人間に開かれた普遍的な宗教であるという点を強調する意識も、マレー人の間に強くあることを忘れるわけにはいかない。マレー人がイスラームを語る時、彼らは一様にムスリムは世界中におり、イスラームは中国人にも、西洋人にも、日本人にも等しく開かれていることを訴える。

マレーシアというコンテクストにおけるイスラームの民族宗教的性格と、イスラームが本来備えている世界宗教的性格が織り成すダイナミズムは、マレー・アイデンティティーの問題を軸にしながら、

独立以前から今日に至るまでのマレーシア史の中にさまざまな形を取って現れている。その意味において、単純にイスラムをマレー・アイデンティティーのよりどころであると考えるわけにはいかない。

ムスリムにとって生活上の指針となっているのは、言うまでもなく、預言者ムハンマドの言行である。村の宗教教室で、学校の授業で、モスクでの礼拝前の説教で、人々はさまざまな機会に預言者の言行について学び、語り合う。それは「学習する」という言葉で思い起こされるような狭い範囲の経験ではなく、家庭やコーヒーショップ等での会話の中といった、日常的な場面で、しかもごく自然な形で、従うべき手本としての預言者の事蹟が語られている。

当然のことながら現在を生きるものにとって、7世紀初頭の預言者の言行に完ぺきに従うということは出来ない。時代背景の相異に加えて、預言者の言行自体が、日々の礼拝のように必ず為さなければならないものから、行なったほうが良いが行なわなくても罪には問われないもの、さらには罪とされる行為まで、幾つかの種類に類別されており、第一節で論じたようにムスリムにとって「必要かつ十分」という形でくくりうる言行など存在しない。この理想のビジョンと現実の経験との断絶は、一方ではこれまで述べてきたような、個人にとっての「よりイスラーム的」な方向へと向かう指向性をもたらし、他方で、これから紹介するような、他民族に対してマレー・ネスを強化するような解釈を生み出すことになった。

例えば、州の宗教局のあるウスタツ（イスラーム教師）にムスリムと非ムスリムの生活の違いについて尋ねた時、彼は次のような例を挙げた。それは、食事のさいに手を使って食べるというマナーについてである。勿論、時と場合によりフォークやスプーンが使われることがあるが、マレー人は基本的には手、それも必ず右手で食べることになっている。歴史的、文化的にこの習慣の源をさかのぼることは不可能であるが、彼はこれを「預言者が手で食べていたから」というように解釈し、さらにひとたびイスラームに改宗すれば、たとえ中国人や日本人のように文化的に箸を使う民族であっても、手で食べることが望ましいとするのである。その理由として彼が挙げたのが、上に述べたような出来る限り預言者の言行に従うのが望ましいから、というものなのであった。事実、イスラームの規範では、食事は右手の親指、人差し指、中指の三本で行うことが望ましいとされている。しかしここで興味深いのは、なぜ「手で食べること」が、ここで殊更に取り上げられたかという点である。これについては次のような例と併せて考える時、きわめて重要な問題が浮かび上がる。

周知の通り、ムスリムは酒と豚肉を口にすることが禁じられている。マレー人にとっても勿論これは例外ではない。しかし、酒と豚肉に対する彼らの態度には、共に禁じられているという共通性だけではなく、微妙な差が存在する。例えばマレー人はある種のモチ菓子を好んで食べるが、それを調理する過程で米の発酵作用によってアルコール分を含む水分が発生し、それによってこの菓子に独特の風味が加えられることになる。マレー人は勿論この風味がアルコールによるものであり、イスラームが禁じる酒の成分と同じものであ

ることを知っている。しかし、それを理由にこの菓子を食べないものはいない。アルコールの量が少ないから、これは酒ではないから、これで酔うことはないから、と理由はさまざまであるが、アルコールを体内に入れることに何等の抵抗感も感じていない。これにたいし豚肉の場合、様相はかなり違ってくる。勿論、豚肉そのものを口にすることは決してない。それに加えて、豚の油が含まれているもの、調理のさいに豚の油が使われているもの、さらにはその疑いのあるものを含めて、豚肉にかかわるものはその一切を口にしない。アルコールと豚とのこの対比は、ウイスキーやビールなどの酒類が商店やスーパー・マーケットの店頭におおっぴらに並べられ、売られているのにたいして、豚肉がまったく公の目に触れずに取引されていることを考え併せると、きわめて興味深い。

ところでここで取り上げた「手で食べること」と「豚肉への強いタブー」は、マレーシアというコンテクストの中では、実は食文化においてマレー人と中国人を分ける分岐点となっている。ムスリムはたとえ牛肉や鶏肉であっても、イスラームの規範に則った方法で用意されたものでなければ食べることが出来ない。しかし、日常売られている牛肉や鶏肉のほとんどすべてが、そのようなムスリムが食べることの出来るものである以上、マレーシア・ムスリムにとっての食物タブーはただひとつ豚肉の有無にかかわってくる。一方中国人の食文化の中では、豚肉や豚油は欠かすことの出来ないものであり、「手で食べるか、箸で食べるか」という外見上の差に加えて、豚の在否がそのままマレー人と中国人を別つことになるのである。

「手で食べること」にしろ「豚肉のタブー」にしろ、これらは共にイスラームの規範にその基礎を持つものであることは繰り返すまでもない。しかし、食物という面で考えれば「アルコール」ではなく、動物という面から考えれば「犬」ではなく（ムスリムにとっては犬もタブーとされる動物である）、共に「豚」が最も忌み嫌われ、タブーとしての扱いを受けているという事実はどこから来るものなのであろうか。さらに、無数にある行為や慣習の中で、他の行為ではなく「手で食べること」が預言者の言行によって解釈されるのはなぜなのであろうか。これらの問いにたいしてはおそらく、マレーシアというコンテクストの中では、マレー人と中国人の間にある文化的な差異が宗教的なイディオムで説明されている、あるいは文化的な差異が無条件に宗教的な差異に転化するという答えが最も妥当なものであろう。理想のビジョンと現実の経験との断絶は、「よりイスラーム的」であろうとする指向性を生み出すだけではなく、理想のビジョンが持つ数多くのオプションの中から現実の経験とうまく合致するものを一人一人のムスリムが選びとるという、イスラームの規範というそれ自体は限定された枠組みの中での解釈の広がりをも生み出したのである。

七〇年代以降の世界的な原理主義運動の高まりの中で、マレーシアにおいて「ムスリムになることはすなわちマレー人になることである（masuk Islam masuk Melayu）」と単純に語られることはもはやなくなった。さらに政府が進める経済的側面におけるマレー人優遇政策が、マレー系以外の人間がムスリムになったとして

も、それがそのままマレー人であると簡単に認められるようになることを妨げている。しかし依然として、微細な現実の中では、イスラームを用いることによって、マレー人は他の民族、特に中国系のマレーシア人との差異を示している。しかしそれは、従来繰り返されてきたような、イスラームがマレー・アイデンティティーの核にあるという無条件の断定とは、まったく異なる次元に位置するものなのである(11)。

結び

個人的なものであれ集合的なものであれ、ムスリムを衝き動かすのは、イスラームに備わった理想のビジョンと現実の経験との断絶を埋めようとする衝動である。さらに、イスラームが狭い意味での宗教という枠を越えて、生活や社会のあらゆる側面を含んだ全体的な性質を有するものであるため、この衝動は、あらゆるところで非常に激しい形をとって立ち現れる。マレーシアに限ってみても、マレー系の（つまりはムスリムの）政党は、与党野党を問わず、自らが「よりイスラーム的」であることを繰り返し主張し、原理主義者は「よりイスラーム的」な生活を自他に要求し、イスラーム以前の伝統に基づくことがあきらかな村の呪術師ですら、自らの呪術に「イスラーム的」な装いを取り入れている。

ここでのイスラームの理想のビジョンとは、イスラームの全的性質故に、文化的な規範と置き換えることが出来よう。文化的な規範と現実の社会的経験とのギャップの中で、文化的な規範によって衝き動かされ、それと同時に、現実の社会的経験を解釈するために文化的な規範を操作し利用する。我々がその中に見て取らねばならないものは、規範と経験が生み出すダイナミズムであり、それが個別の事象の中にあらわれでるメカニズムなのである。

ムスリムにとって、イスラームが持つ理想のビジョンは普遍的でかつ唯一のものである。しかしそれと同時に、それぞれのムスリムが生きる多様な現実の下で、イスラームは個別、独自の様相を呈して現れる。冒頭で述べたように、イスラームの普遍性と個別性を同一の枠の中で見定めるためには、微細な事実の解釈を積み重ねる以外に方法はない。

註

(1) 中村、一九八七、一三三頁。
(2) Kessler, 1972.
(3) ibid., p. 38.
(4) 大塚、一九八九。大塚はムスリムの暮らしすべてがムハンマドの慣行を「祖型」としてそれを反復しつづける側面を持つと考えている。彼によれば、ここでの「祖型」は神話的時代に起源を持つものではなく、歴史的実在としてのムハンマドやその教友たちの行為、及び彼らの作り上げた「初期イスラーム共同体」であり、その意味においてこの「祖型」は「社会的祖型」と呼びうるものである。
(5) 本稿でのマレー・ムスリムに関する議論はすべてクランタン州における実地調査によって得られた資料をもとにしている。マレーシアの各州はさまざまな面で州ごとに違いがあり、イスラームや伝統に関する事柄

も例外ではない。しかも、クランタン州のマレー人は伝統的にイスラームの規範に強く従っているとされていることを断っておく。

(6) 筆者が見聞した複数の婚姻儀礼では、それぞれに微妙な手続き上の差異が見られた。本稿は儀礼の分析そのものを目的とするものではないため、差異を詳細に記述することはせず、儀礼の大筋の紹介にとどめる。儀礼自体の分析は、婚姻儀礼に限らず、他のさまざまな通過儀礼や年中儀礼をも含めた上でのマレーの儀礼の分析として、稿を改めて論ずる予定である。

(7) 婚資はクランタン州では通常マス・カーウィン（mas kahwin＝結婚の黄金）と呼ばれる。州によってはマス・カーウィンとプランジャと呼ばれる婚資の二本だてになっているところがあるが、クランタン州ではマス・カーウィンとして一括されている。

(8) 例えば、社会学者のフッシン・アリは、「現在のところエスニックな吸引力のほうが強い」としながらも、マレー系対中国系、エリート層対大衆という二つの軸を相互に関連させ、マレーシア社会の分析に独自の視点を提供している。彼の分析では、マレー系、中国系の双方からなる「少数の多民族サークル」による政治経済の独占にたいして、その下に位置するミドル・クラスがエリート層にたいする圧力を高めるために大衆の支持を必要とし、そのため、最も効果的な手段であるエスニックな問題を持ち出した結果、これらミドル・クラスさらには大衆のレベルで、民族間の対立感情が非常に強く現れたと考えている。さらに彼は、長期的な展望として、資本主義的な経済の発展とともに、マレー系、中国系の大衆が共に労働者階級としての意識を獲得し、現在のエスニックな対立は、エリートと大衆という階級間の対立の中に解消していくだろうと予測している。Husin Ali, 1984.

(9) Chandra Muzaffar, 1987. Zainah Anwar, 1987.

(10) Kessler, 1978.

(11) マレー系のエスニック・アイデンティティーを考える場合、勿論、マレーシア語の位置付けやその役割についての議論を欠かすことは出来ない。しかし、本稿はマレーシアにおけるイスラームのありかたを中心に論じるものであるため、国語としてのマレーシア語についてはあえて触れなかった。

参考文献

大塚和夫　一九八九年　『異文化としてのイスラーム』同文舘

中村光男　一九八七年　「文明の人類学再考」
伊藤・関本・船曳（編）『現代の社会人類学　3」
一〇九頁～一三七頁　東京大学出版会

Chandra Muzaffar,
1987 *Islamic resurgence in Malaysia*. Kuala Lumpur : Fajar Bakti.

Husin Ali,S.,
1984 "Social relations : The ethnic and class factors." in Hussin Ali(ed.)*Kaum, kelas dan pembangunan Malaysia*. Kuala Lumpur : Persatuan sains sosial Malaysia. pp . 13－31.

Kessler, Clive S.,
1972 "Islam, society and political behaviour : some comparative implications of the Malay case", *British Journal of Sociology*, vol.23.no.1, pp.33－50.
1978 *Islam and politics in a Malay state : Kelantan* 1838－1969. Ithaca : Cornell Univ. Press.

Zainah Anwar,
1987 *Islamic revivalism in Malaysia : Dakwah among the students*. Kuala Lumpur : Pelanduk.

（謝辞）本稿は一九八七年十二月から一九八九年十二月にかけてマレーシア・クランタン州において行なった文化人類学的な実地調査に基づくものである。調査期間の前半の一年間、財団法人吉田育英会より海外派遣奨学生としてのご援助を頂いた。文末ながら深く感謝いたします。