

序——西アフリカ・イスラーム研究の新展開

中尾 世治 *

本特集は、2000年代以降の西アフリカ・イスラーム研究の新潮流の紹介と具体的な研究成果の提示から、新たな研究の方向性を指し示すことを目的としている。序論では、イスラームの人類学におけるイスラーム的日常生活をめぐる近年の研究を踏まえつつ、アサドによって提示された言説的伝統という概念の再解釈と再定義をおこない、本特集の理論的な射程を明らかにした。まず、本特集の背景となる西アフリカ・イスラーム研究の流れをまとめ、西アフリカ・イスラーム研究における理論的な課題として、「真なるイスラーム」と「アフリカのイスラーム」という二項対立的な見方を乗り越える必要を述べた。そのうえで、認識論的な前提として、「単一のイスラーム」と「複数のイスラーム」をめぐる理論的な課題が言説的伝統という概念によって解消されることを述べた。そして、言説的伝統を「言説としての言説的伝統」と「言説的伝統の構成要素」の組みあわされたものとして再定義し、「言説としての言説的伝統」を「宗教的言説」として言い換え、「宗教的言説」の対になるものとして「宗教の言説」という概念を提示した。最後に、本特集の各論の内容を紹介しつつ、宗教的概念の社会的な具現化、「宗教的言説」と「言説的伝統の構成要素」との相互関連性、文字言語の社会的布置という新しい視座を提示した。

KeyWords

西アフリカ
イスラームの人類学
言説的伝統
宗教的言説
宗教の言説

目次

- I はじめに
- II 本特集の背景と西アフリカ・イスラーム研究の理論的な課題
- III 認識論上の前提——「単一のイスラーム」と「複数のイスラーム」をめぐる
- IV 言説的伝統の再解釈と再定義——言説としての言説的伝統と言説的伝統の構成要素、宗教的言説と宗教の言説
- V 各論の紹介と本特集の位置づけ

I はじめに

本特集は、2000年代以降の西アフリカ・イスラーム研究の新潮流のレビューと、その新潮流を踏まえた理論的な展開と具体的な研究成果の提示から、イスラームの人類学——広い意味では制度宗教の人類学——の新たな研究の方向性を指し示すことを目的として組まれたものである。本特集は、2019年1月26日に東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所で実施されたフィールドネット・ラウンジ企画によるワークショップ「西アフリカ・イスラーム研究の新展開」（代表：中尾世治、アドバイザー：伊東未来）をもとに組まれた¹。本特集は、このワークショップの発表者のなかから寄稿者を募り、そこでの議論を踏まえて、新たに議論の構成を練りなおし企画された。具体的には、以下のように前半の2本のレビュー論文と後半の3つの個別論文によって構成した²。

1. 「文献学的研究と民族誌学的研究の結合と乖離——1990年代までの西アフリカ・イスラーム研究の変遷」（中尾世治、池邊智基、末野孝典、平山草太）
2. 「西アフリカ・イスラーム研究の新潮流——教団、思想、言説的伝統」（中尾世治、池邊智基、末野孝典、平山草太）
3. 「ムリッド教団の祭事における言説空間の形成——宗教的演説ワフターンの内容と形式に着目して」（池邊智基）
4. 「言説的伝統と文字言語の社会的布置——20世紀半ばの仏領西アフリカにおけるボボ・ジュラソのメデルサ設立運動の断絶と連続」（中尾世治）
5. 「クルアーン学校を「コピベ」する——世俗国家カメルーンにおける言説的伝統の社会的構成」（平山草太）

本特集の背景となる学説史の流れについては、前半の2つのレビュー論文において詳述しているため、この序論ではその内容を簡潔に紹介したうえで、本特集の各論の背景と

なる理論的な問題を概観する。この序論では、アサドによって提示された言説的伝統という概念(Asad 1986)の再解釈と再定義をおこなう。2000年代以降、イスラームの人類学はアサドの提示した言説的伝統の概念から展開していったといっても過言ではないだろう。少なくとも、イスラームの人類学についての近年の理論的な議論が、アサドを出発点としてなされていることはたしかである。そこで、ここではごく簡潔にイスラームの人類学の理論的動向をたどり、その問題点を指摘し、本特集の射程について、まず述べておきたい。

アサドは、推論=理由づけ(reasoning)によって、クルアーンとハディースを核としてテキストとそれらの解釈についての言説を实践と結びつけるという言説的伝統(discursive tradition)を対象としたイスラームの人類学の構想を示した(Asad 1986)。この言説的伝統という概念を基礎として、自己修養(self-cultivation)という考え方を示したのがマフムードである。マフムードは、ムスリマ(イスラーム教徒の女性)がイスラームの言説的伝統を参照して自らの実践の理由づけをおこなう「敬虔な主体」へと自らを鑄込み(mold)、身体化するという自己修養の在り方を描きだした³(Mahmood 2005)。こうした研究に続くかたちで、特定の政治的なコンテキストや音響メディアなどを通して、いかに「敬虔な主体」が身体的に構築されているのかというイスラームの人類学の研究が多くなされた(たとえば、Hirschkind 2006; Schulz 2008; Gökarıksel 2009)。そうしたイスラームの人類学が活性化する一方で、これらの自己修養をめぐる研究については、あまりにもイスラーム的であり、複雑性や両義性をもつムスリムの日常生活(everyday life)や日常的な宗教性(everyday religiosity)を捉えられないとシルケラによって批判されてきた(Schielke 2010; Soares and Osella 2010)。こうした状況のなかで、マフムードの自己修養論とシルケの日常生活論とのいわば折衷をおこなう、イスラーム的日常(Islamic everyday)という考え方が、日常の道徳と倫理の人類学⁴の隆盛とともに提示されてきている(たとえば、Mittermaier 2012; Fadil and Fernando 2015; Elliot

* 総合地球環境研究所

1 この企画の詳細については、報告書(http://fieldnet.aa-ken.jp/wp/wp-content/uploads/2019/02/20190126_Fieldnet_lounge_Report.pdf, 2019年9月26日最終閲覧)にまとめている。

2 なお、本特集では各論文は言説的伝統の概念の定義をゆるやかに共有しているが、本稿で示された理論的視座をすべて共有しているわけではない。本稿では、むしろ、各論文を踏まえたうえで、それらを拡張させ、全体として、どのような理論的視座を提示しようのかに比重を置いて議論が展開されている。

3 アサドとマフムードの理論的な構成や他のイスラーム研究との関連については、谷(2015)を参照。

4 そこでは、倫理的な主体の構成のされ方、倫理的なジレンマとその解法などが論じられている。道徳と倫理の人類学については、Mattingly and Throop (2018)を参照。

2016; Birchok 2019)。そこでは、生の偶有性と夢見といった神の介入の予測不可能性 (Mittermaier 2012)、運命の固定性と不可知性による日常的な実践の意味づけ (Elliot 2016)、宗教的倫理をもたらす日常生活のジレンマ (Birchok 2019) などが論じられている。

イスラーム的日常などの近年のイスラームの人類学による探求は、言説的伝統という概念の内実を明らかにしてきたものとして捉えることができる⁵。そもそも、あまりにもイスラーム的であるというシルケの批判は適切ではない⁶ (Schielke 2010)。アサドとマフムードの提示する事例と理論化の問題点はむしろ、「あまりにも狭いイスラーム」(too little Islam)であることにある (Mittermaier 2012: 250)。イスラームの言説的伝統には、規範的権威 (prescriptive authority) だけではなく、探求的権威 (explorative authority) をも認めるべきであろう (Ahmed 2016)。イスラームの哲学、詩や美術や音楽などと同様に、イスラーム神秘主義教団のある種の導師の権威は自分自身による探求によって真理に到達することが求められており、そこでなされていることは、イスラームとして捉えうる意味づけの範囲を開拓=探求 (explore) していることにある (Ahmed 2016: chp. 4)。既知のことに定まった意味づけをおこなう規範的権威と未知のことにも新たな意味づけをおこなっていく探求的権威は、場合によっては、相互に絡みあうものである。たとえば、イスラーム神秘主義教団の導師は、ムスリムとしての在り方や聖地の管理の仕方に対して、それらの意味づけの範囲を制限するような規範的権威であると同時に、夢見によって過去の出来事についての意味づけを新たに開拓することのできる探求的権威でもある (Alatas 2020)。このように考えれば、夢見や運命といったイスラームの諸概念は、イスラームの言説的伝統における推論=理由づけの特定の様式のひとつであり、それらの諸概念を、特定の時代と地域の状況のなかで新たに探求されるプロセスとして言説的伝統との関係のなかで捉えかえすことができる。言い換えれば、近年の研究は、新規の分析概念を創出して

るだけではなく、言説的伝統という概念を鍛えなおしているとみるのが可能である⁷。このように、言説的伝統という概念によって、新規の分析概念を統合的に捉えることで、イスラームがどのように構成され、どのように展開しているのかという原理的な問いに答えうるのである。特定の時代と地域のコンテクストを踏まえつつ、なおイスラームの人類学にさらなる分析枠組みを構築するために、この序では、本特集の全体像を示すとともに、言説的伝統という概念の再解釈と再定義をおこない、全体としての理論的な射程を示す。

本稿では、まず、II において、本特集の背景となる西アフリカ・イスラーム研究の流れをまとめ、そこに通底する理論的な課題を明らかにする。そのうえで、III では、認識論的な前提として、「単一のイスラーム」と「複数のイスラーム」をめぐる理論的な課題が言説的伝統という概念によって解消されることを述べる。IV では、言説的伝統の再解釈と再定義をおこなう。そこでは、言説的伝統を「言説としての言説的伝統」と「言説的伝統の構成要素」の組みあわされたものとして再定義し、「言説としての言説的伝統」を「宗教的言説」として言い換え、「宗教的言説」の対になるものとして「宗教の言説」という概念を提示する。V では、本特集の各論の内容を紹介しつつ、言説的伝統の再解釈からどのような理論的な可能性があるのかを示す。

II 本特集の背景と西アフリカ・イスラーム研究の理論的な課題

5 近年のイスラーム的日常についての議論には、新しいアイデアが含まれているものの、十分に批判的な検討がなされていないものも含まれており、いまいちど、言説的伝統という出発地点に立ちかえる必要がある。たとえば、日常であれ、非日常であれ、あるいは、宗教的なものであれ、そうでないものであれ、偶有性と予測不可能性は生命一般に共通するものであって、それらはイスラームの特徴とはいえない。

6 シルケの理論構成とその問題点については、本特集の「西アフリカ・イスラーム研究の新潮流——教団、思想、言説的伝統」の V「イスラームの人類学の理論的展開」を参照。

7 近年の論者は、アサドのいう言説的伝統を規範的権威による言説として捉えているが (Ahmed 2016; Alatas 2020)、探求的権威においても推論=理由づけはなされているため、言説的伝統の概念を拡張させ、探求的権威を含ませてもよいように思われる。また、そのように考えることによって、言説的伝統のなかでの推論=理由づけの複数の様式のパターンを探るといった研究の方向性が打ちだせる。たとえば、本稿の V で述べるように、推論=理由づけには、いくつかの特定の様式がある。そのうえで、規範的権威と探求的権威において推論=理由づけの様式に差異があるのか、類似性があるのかなどといった問いを提示しうるだろう。

本特集の前半は、西アフリカ・イスラーム研究の黎明期から1990年代までを概観した「文献学的研究と民族誌学的研究の結合と乖離——1990年代までの西アフリカ・イスラーム研究の変遷」(以下、レビュー第1論文と表記する)と、2000年代から2010年代までの研究動向を紹介した「西アフリカ・イスラーム研究の新潮流——教団、思想、言説的伝統」(以下、レビュー第2論文と表記する)によって構成されている。

このように、レビュー論文を2つ用意したのは、これまでの西アフリカ・イスラーム研究では、特定のトピックについてのレビューしかおこなわれてこなかったことに加えて、2000年代後半以降、研究成果が急速に増加したため、英仏語圏を含めても、その全体像を示す試みがほとんどなされてこなかったことによる。言い換えれば、近年、著しく変貌しつつある西アフリカ・イスラーム研究の動向を紹介し、そうした動向を踏まえた新しい研究の具体例を示すことが、本特集のひとつの目的となっている。学説史上のコンテキストを踏まえた詳細な説明はそれぞれのレビュー論文に譲り、ここでは全体としての共通している問題系について述べておこう。

レビュー第1論文では、西アフリカ・イスラーム研究の黎明期から1990年代までの研究の変遷を、文献学的な研究と民族誌学的な研究との結びつきという点から整理した。1980年代から植民地史とイスラーム史をまたぐ共同研究が数多くおこなわれ、イスラーム神秘主義教団やイスラーム改革主義運動が共通の研究対象となっていく。その一方で、アラビア語の写本を用いる文献学的な研究は後景に退き、文献学的な研究と民族誌学的な研究は、分離していったことを示した。レビュー第2論文では、2000年代以降の研究の潮流をとりあげ、文献学的な研究と民族誌学的な研究の新たな複合が生じていることを示した。そうした複合は、基本的には、アラビア語とアジャミー⁸の写本の研究を基礎として、イスラーム思想史研究、歴史学、人類学、言語学などを横断するかた

ちで生じていることを確認した。

明瞭に示されているわけではないが、イスラームの思想や教育を事例としたこれらの研究からは、中心と周縁、読み書き能力と口承性、翻訳といった問題系が浮かびあがってくる。2000年代以降に急速な発展をみたイスラーム思想史研究では、西アフリカを越えたイスラーム思想史のなかに西アフリカのイスラーム神秘主義思想を位置づけようとする研究がそれまでの歴史観を刷新している(Seesemann 2010)。たとえば、近年の研究では、18世紀以降の西アフリカにおけるジハードとイスラーム神秘主義教団の興隆は、西アフリカ出身のイスラーム知識人と他のイスラーム世界のイスラーム知識人との交流やネットワークのなかに位置づけられようとしている⁹。そこでは、これまで恣意的に設定されていたイスラーム世界の外部と内部の関係性が問いなおされ、高度な知識を有する学者間の連関や彼らの同時代性が論じられるようになっていえるだろう。さらに、この問いなおしを踏まえると、このようなイスラーム世界の中心と周縁をまたぐ高度な知識を有する学者間のネットワークだけではなく、周縁における知の(再)生産・流通・消費の不均衡についても論じる余地が新たに生まれてくるといえるだろう。

また、イスラーム教育についての研究では、伝統的なイスラーム教育や一部の近代的なイスラーム教育においても、現地語による解説が大きな役割を果たしていることが示されている(Tamari 2002, 2009)。そこでは、アラビア語に固有のイスラームの専門用語をいかに現地語に翻訳するのか、文字言語をいかに口承の文化のなかに組み込むのかという、翻訳を介在させた読み書き能力と口承性の結びつきのパターンやネットワークが問われるようになっていく。たとえば、ンゴムは、セネガルのムリッド教団(本特集の池邊論文を参照)を対象に、これまでほとんど研究されてこなかったウォロファル(ウォロフ語をアラビア文字で書いたアジャミー)の文書をふんだんに駆使した研究をおこなっている(Ngom 2016)。

8 アジャミーとは、アラビア語で「非アラビア語話者」を意味する「アジャム(‘ajam)」に由来し、西アフリカの文脈では、アラビア文字で書かれたアフリカの諸言語(ハウサ語、フルベ語、ウォロフ語が代表的)のことを意味する。西アフリカにおけるアジャミーの歴史的展開については、Ngom (2009: 99-103) および Souag (2010) を参照。

9 たとえば、レヴツィオンとヴォルは、18世紀以降の西アフリカにおけるジハードとイスラーム神秘主義教団の興隆を、イスラーム世界全体のイスラーム神秘主義教団の「復興」としての「ネオ・スーフイズム」のひとつであると論じたが(Levtzion and Voll (eds.) 1987)、これは西アフリカのイスラームをイスラーム世界全体のなかに位置づけるといふ点において、先駆的なものであったといえるだろう。イスラーム思想史研究のなかでは、ネオ・スーフイズムという概念については、18世紀以前のイスラーム神秘主義思想との差異が見だしにくいなどの批判が提出され(O’Fhey and Radtke 1993)、議論が継続されている(たとえば、Voll 2008)。西アフリカ・イスラーム研究の文脈では、アフマド・ティジャーニーの知的形成過程をたどったライトによって、タリカ・ムハンマディーヤ(ムハンマドの道: *Tariqa Muḥammadiyya*)の探求が、アフマド・ティジャーニーを含む18世紀のイスラーム知識人たちのあいだで共通してみられることが指摘されている(Wright 2015)。ネオ・スーフイズムの概念の妥当性はおくとしても、地域を越えたイスラーム世界のなかでの同時代的ネットワークが存在していたことはたしかであろう。ネオ・スーフイズム概念を強調するヴォルは、のちにとりあげるアサドの理論には距離をとっているものの、言説による「世界システム」としてイスラーム世界を構想している(Voll 1994, 2010)。

そこで提示されているキー概念は、イスラームのアジャミー化 (‘Ajamization) である (Ngom 2016: 19)。アジャミー化という概念は、アフリカ諸言語をアラビア文字で書くということとイスラームの拡散を重ねあわせたものとなっている。アジャミーを用いることで、イスラームの諸概念がアフリカ諸言語とすりあわせられ、人びとにとって意味をなすものになるのである (Ngom 2016: 19)。アジャミー化は、土着の文化とイスラームの混淆としてのシンクレティズムではなく、諸文化とイスラームの相互作用と相互補完的な関係の出現として位置づけられている (Ngom 2016: 19; Ngom and Kurfi 2017: 9-10)。アフリカ諸言語で表現される口頭伝承、アジャミーやアラビア語で書かれた文書は、それぞれに影響しあって成立している。その意味において、アジャミーの研究からは、文献学的な研究と民族誌学的な研究の新たな統合をみてとることができるだろう。

Ⅲ 認識論上の前提

— 「単一のイスラーム」 と「複数のイスラーム」をめぐって

しかし、上述したような研究は、いまだ十分に理論化されているとはいえない。ンゴムらがアジャミー化概念を提示する際に、シンクレティズムを注意深く除去しようとしたように (Ngom and Kurfi 2017: 9-10)、西アフリカ・イスラーム研究の古く新しい問題がアジャミー化概念には含まれており、そのことが十分に探求されていないからである。

フランス語圏西アフリカでは、植民地統治期に、植民地行政官=民族誌家によって、「黒イスラーム」(Islam noir) という概念が用いられてきた。「黒イスラーム」としての西アフリカのイスラームは、在来宗教との混淆であり、中東・北アフリカの「アラブのイスラーム」とは異なるものとして位置づけられてきた (Triaud 2000)。言い換えれば、「黒イスラーム」とは、普遍的なイスラームと在来宗教とのシンクレティズムとして捉えられてきた (Seesemann 2010: 606-607)。しかし、1990年代以降のイスラーム研究は、人類学においても、歴史学・イスラーム思想史研究においても、アフリカの特異性よりもむしろ、

イスラーム世界のなかでの連続性を明らかにし、グローバルに生じているイスラームと政治、公共性などの問題系を論じるようになっていった (Seesemann 2010: 607)。このようなコンテキストにおいて、アジャミー化概念は、慎重にシンクレティズムの再来でないことを示されなければならなかった。ンゴムらの主張 (Ngom 2016; Ngom and Kurfi 2017) を言い換えれば、シンクレティズムでは、「真なる在来宗教」と「真なるイスラーム」が想定され、その両者の混淆が「発見」されるのに対して、アジャミー化はアフリカ諸言語とイスラームの専門的な語彙や実践の相互浸透を見いだしているという点で大きな差異がある。

このように、西アフリカにおけるイスラームとは何かという問いは、つねに「黒イスラーム」の亡霊をちらつかせる。アジャミーに限らず、西アフリカの諸民族に固有と思われる文化的要素が西アフリカのムスリムの実践にみられ、それを強調するとき、「真なるイスラーム」との弁別を述べるようになってしまうからである。他方で、シンクレティズムには、その逆の議論も成立する。坂井 (2003: 15-17) がトリミング (Trimingham 1962) をイスラーム本質主義の歴史観と批判したように¹⁰、「土着の要素」の混淆から「真なるイスラーム」の成立といった歴史観は、「真なるイスラーム」がいかに発現しているのかという点でしか、西アフリカにおけるイスラームを捉えられなくなってしまう。

このような「単一のイスラーム」と「複数のイスラーム」の認識論的な対立を理論的に解消したのが、アサドによる言説的伝統 (Asad 1986) という概念である。アサドはイスラームの人類学を構想するのにあたって、つぎの2つの立場を退けている¹¹。すなわち、「(1) 究極的な意味での分析においては、イスラームという理論的な対象は存在しない」という立場と「(2) イスラームとは、インフォーマントによってイスラーム的と呼ばれている諸項目の多種多様なコレクションを指す、人類学者のラベルである」という立場である (Asad 1986: 1)。これらは、「単一のイスラーム」と「複数のイスラーム」の認識論的な対立をどのように解消するのか、という問題への解法となっている。

(1) 「イスラームという理論的な対象は存在しない」という立場とは、世界中のさまざまなムスリムの実践は多様であって、それらがあまりにも多様であるがゆえに、ひとつのイ

10 西アフリカ・イスラーム研究におけるトリミングの学説史的な位置づけについては、本特集のレビュー第1論文を参照。

11 アサドは、3つの立場としてゲルナーの立論を詳細に検討しているが、この点についてはレビュー第2論文を参照。

スラームという対象を分析的に想定できないというものである(Asad 1986: 2)。しかし、これはあまりにも不合理な結論である。イスラームが理論的な対象として存在しないのであれば、イスラームの人類学も構想しえない。したがって、アサドはこれを退ける(Asad 1986: 2)。

(2) の立場は、(1) のいわば変形である。イスラームの多種多様な在り方があるため、「イスラームとは単純に、あらゆる地域のムスリムが、イスラームと呼ぶところのものである」と規定する立場である(Asad 1986: 2)。しかし、この立場もうまくいかない。あるムスリムが他のムスリムの実践を「イスラームではない」と述べることはよくあり、どのムスリムの言明を優先させるのかが明らかではない(Asad 1986: 2)。あるいは、人類学者が、どれがイスラームであり、どれがイスラームではないと峻別することも妥当とはいえない(Asad 1986: 2)。

アサドは、これらへの対案として言説的伝統という概念を提示している。

イスラームの人類学を書こうとするのであれば、ムスリムがしているように、クルアーンとハディースという基礎となるテキストを内包し、そしてそれらを自身と関連づけるひとつの言説的伝統という概念からはじめなければならない(Asad 1986: 14)。

アサドはイスラームをひとつの言説的伝統とみなすことで、「単一のイスラーム」と「複数のイスラーム」の認識論的な対立を乗り越えている。いかに多種多様な実践がみられるとしても、ムスリムがムスリムであると自称したり、みなされたりするのは、ムスリム自身がクルアーンやハディースといった基礎的なテキストに関連づける語りや実践をおこなうからである。「ある実践がイスラーム的であるということは、それがイスラームの言説的伝統によって権威づけられているからであり、アリム、カティブ、スーフィーのシャイフ、あるいは教育を受けていない両親のいずれかから、そのようにすることがムスリムであると教えられたからにほかならない」のである(Asad 1986: 15)。つまり、ムスリムをムスリムたらしめている言説的伝統をみれば、クルアーンやハディースを核としつつも、それと関連づける語りや実践は多種多様でありうる。このように言説的伝統の概念によって、イスラームの一であり多であるという在り方が十全に表現されるのである。こうしたことを踏まえると、西

アフリカにおけるイスラームとは何かという問いは、西アフリカにおいて、イスラームの言説的伝統がどのように構成され、どのように作用しているのかという問いへと、より正確に言い換えることができる。

そのうえで、「単一のイスラーム」と「複数のイスラーム」の認識論的な対立に対する解法としての言説的伝統は、認識論上の前提であって、研究の結論ではないということは強調されなければならないだろう。このような言説的伝統の認識論上の前提を受け入れているからといって、必ずしも言説的伝統概念を用いて研究をする必要性はない。それは前提であって、結論ではないからである。

しかし、同時に、言説的伝統はそれ自体として検討の対象である。言説的伝統は現象の説明をおこなう概念であるが、それと同時に、言説的伝統とはいかなるものであるのかということも解明されるべき対象となっているからである。実際のところ、アサド(Asad 1986)は言説的伝統について断片的なアイデアしか示していない¹²。言説的伝統とはいかなるものであるのかという点は、本特集の諸論文相互の関連性を提示するためにも、論じておく必要がある。したがって、次章ではこの点を手短かに論じておく。

IV 言説的伝統の再解釈と再定義

—言説としての言説的伝統と言説的伝統の構成要素、宗教的言説と宗教の言説

アサドは、言説的伝統とはいかなるものかについて、それほど多くのことを明示的に述べているわけではない。さきに引用した箇所からは(Asad 1986: 14)、言説的伝統とは、ムスリム自身がクルアーンやハディースといった基礎的なテキストに関連づける語りや実践のことであると読みとれる。この箇所以外に、アサドは言説的伝統についてつぎのように述べている。

イスラームの人類学者にとって、適切な理論の出発点は、

12 アサド(Asad 1986)以降のイスラームの人類学の議論については、本特集のレビュー第2論文を参照。

ムスリムをムスリムとして導く、(特定の歴史をもち、特定のコンテキストに位置づけられた) 制度化された実践である。分析的な目的にとっては、「古典的な」イスラームと「近代的な」イスラームとのあいだに、この点では本質的な差異はない。教育がなされ、実践の正しい実行が定義され学ばれる言説は、すべてのイスラームの実践に内在的なものである(Asad 1986: 15)。

さきの引用箇所(Asad 1986: 14)とここで引用した内容をパラフレーズすると、つぎようになる。すなわち、(a) 言説的伝統は、クルアーンやハディースといった基礎的なテキストとそれに関連づけられるテキスト・語りである。(b) これら(a)は、ムスリムをムスリムとする制度化された実践を必要とする。(c) 制度化された実践(b)は、教育・学びを通しておこなうことが可能となる。(d) 制度化された実践(b)と教育・学び(c)は、基礎的なテキストとの関連づけがなされるという点で、言説的伝統(a)に内在的なものである。つまり、言説的伝統とは——クルアーンやハディースなどの基礎的なテキスト、それに関連づけられるテキスト・語り、ムスリムをムスリムたらしめることという要素を含んだ——制度化された実践と教育・学びのことを指している。

制度化された実践は法制度に留まらず、儀礼や慣習が含まれるであろうし、教育・学びは学校教育だけに留まらない日常的な教えと学びを含むであろう。さらに、旅をして各地の師匠のもとで学ぶ修学も、黒板を用いておこなうメデルサの教育実践も、それ自体が制度化された実践である。そしてこれらはすべて、ムスリムを正しいムスリムへと導く実践、すなわち言説的伝統を構成する実践である。これらの実践とそれを可能にする諸制度や道具とは不可分であり、したがって、こうした諸制度や道具もまた「言説的伝統の構成要素」とみなすことができる。

それと同時に、言説的伝統は、語られたり、書かれたりする言説でもある。(a) 言説的伝統は、クルアーンやハディースといった基礎的なテキストとそれに関連づけられるテキスト・語りであるからである。

伝統的な実践を実行しようとする意志のために誰かに打

ち勝とうとするプロセスは、他の言説的伝統と同様にイスラームの言説的伝統の必要不可欠な一部である。単なる「危機にある伝統」ではなく、理性=理由(reasons)と論争が伝統的な実践と内在的に結びついているならば、人類学者の最初の課題は、イスラームの伝統的な実践を特徴づける、ある種の推論=理由づけ(reasoning)や論争に用いられる理性=理由を記述し、分析することである(Asad 1986: 16、強調は原文)。

ここで述べられていることは、「言説としての言説的伝統」には、本質的に論争が含みこまれ、その論争では推論=理由づけがおこなわれており、その推論=理由づけには固有の理性=理由が存在する、ということである。言い換えれば、「言説としての言説的伝統」には、固有の特性が存在する。そして、イスラームの「言説としての言説的伝統」に固有の推論=理由づけには、クルアーンやハディースといった基礎的なテキストへの関連づけをおこなうという固有の理性が存在していると想定されている¹³。とはいえ、この「言説としての言説的伝統」に固有の理性は、はたして、基礎的なテキストへの関連づけだけなのであるか。このことも実のところ、解明されるべき課題である。

言説的伝統には、言説的伝統を構成する諸制度や道具と、それらによって再生産される言説の2つが含意されている。そして、言説的伝統という概念の重要性は、この言説的伝統の構成要素と言説をひとつのものとして扱ったことにある。アサドは明示的に述べていないが、言説的伝統の構成要素と言説は相互に不可分に結びついている。たとえば、高度に発展したイスラーム学の言説は、その言説を(再)生産するための教育機関や書字・印刷・製本技術、あるいは携帯電話やソーシャルメディアなど¹⁴といった「言説的伝統の構成要素」を必要としており、こうした「言説的伝統の構成要素」が「言説としての言説的伝統」に何らかのかたちで影響を与えていると考えられるからである¹⁵。

このように、「言説としての言説的伝統」と「言説的伝統の構成要素」の双方を含みこんだものとして、言説的伝統を捉える考え方は、2つの点で理論的な長所をもっている。第一に、教義と実践という不適切な概念を用いずに、啓典や經典

13 アサドは明示的に述べていないが、彼自身による短い例示(Asad 1986: 15)を踏まえると、このように解釈できるだろう。

14 これらのテクノロジーがいかに「言説的伝統の構成要素」や「言説としての言説的伝統」に組み込まれているのかについては、本特集の池邊論文と平山論文で部分的に記述されている。

15 たとえば、印刷技術は研究の対象となりつつある。ここで述べた理論との関連はないものの、近年、19世紀に中東・北アフリカに導入された近代的な印刷技術とイスラーム神秘主義思想についての論集が編まれている(Chih, Mayeur-Jaouen and Seesemann (eds.) 2015)。

などの核となるテキストを有する宗教の動態を理論的に捉えることができる。たとえば、教義が実践を規定しているという想定や、実践は教義と離れてなされているという想定は現象を単純化して捉えてしまう¹⁶。漠然と「教義」とみなされているものがどのような「言説としての言説的伝統」を構成しているのか、どのように推論=理由づけがなされているのか、そして、それらが「言説的伝統の構成要素」とどのように相互に関連しているのかという点のみをみることによって、教義と実践という対立軸が背景に退くことになるのである。

第二に、単一のイスラームと複数のイスラームという不適切な対立軸をとり除くことができる。すでに述べたように、西アフリカにおけるイスラームを対象とする研究が、必ずしも言説的伝統を扱う必要はない。しかし、言説的伝統を認識論的な前提とすることで、「黒イスラーム」という誤った想定を退けることができる。また、「言説としての言説的伝統」と「言説的伝統の構成要素」とが不可分に組みあわされたものとして言説的伝統を捉えることによって、クルアーンやハディースを核としつつも、それと関連づける語りや実践の多種多様な在り方を概念化することが可能となる。さらに、「言説としての言説的伝統」と「言説的伝統の構成要素」の相互関連の在り方は、時代や地域によってどのように変化し、どのような差異と類似があるのかなどをパターン化して捉えることもできるようになるだろう。

このように、言説的伝統という概念は、どのように特定の行為や言明がイスラーム的なものとして推論=理由づけされ、そのような推論=理由づけを(再)生産する「言説的伝統の構成要素」が、どのように「言説としての言説的伝統」と相互関連性を有しているのかという問いを立てることを可能とする。このような考え方によって、シンクレティズムを素朴に想定してしまうことを排除しつつ、西アフリカにおいてイスラームとはどのような原理で構成され、どのように展開していくのか、という原理的な問いに迫ることができる。それは、アサドのいうように、「イスラームの人類学」という構想になるだろう。

本稿の冒頭で述べたように、言説的伝統の概念に依拠する研究は、シルケらによって、批判の対象になっている。た

とえば、さきに述べたように、アサドのいう言説的伝統に焦点をあてた研究は、あまりにもイスラーム的であり、複雑で多様な日常生活をとりこぼしていると批判されている(Schielke 2010)。しかし、シルケのいう多様で複雑な日常生活の記述と分析を目指すという対案は、イスラームがどのように構成され、どのように展開していくのか、という原理的な問いに迫るものとはいえない¹⁷。たしかに、ムスリム個々人の日常的な生はイスラーム的でないものも含まれる。諸個人はムスリムであるのと同時に、他のカテゴリーにも属しうる。そうした他の社会的なカテゴリーが諸個人の行為や言明に影響を与えることもあるだろう。しかし、諸個人の特定の行為や言明がイスラーム的ではない、あるいはイスラーム的であると認識しうるのであれば、特定の行為や言明が社会的にイスラームの信仰に基づくものとして意味づけられている必要があるだろう。そうであるならば、社会的にイスラームの信仰に基づくものとして意味づけられる状況や方法を明らかにしなければならず、それはまさに、ムスリムとして求められる行為や言明の束としての言説的伝統を研究することを必要としている¹⁸。

このように考えれば、特定の行為や言明をイスラーム的であると社会的に認識させる条件として、2つの種類の言説を想定することができる。ひとつは、イスラームの「言説としての言説的伝統」である。より一般化した表現として、ここでは、この言説を「宗教的言説」(religious discourse)と呼ぶ。宗教的言説とは、特定の宗教の核となるテキストとそれに対する解釈であり、特定の宗教とはどのようなものであり、どうあるべきかを自己言及的に語る言説である。

もうひとつは、イスラームとはどのようなものであり、どのようなものであるべきかということについての社会的な言説である。宗教的言説とは異なる、イスラームの位置づけについての社会的な認識の言説とも言い換えられるだろう。これについても、より一般化した表現として、ここでは、「宗教の言説」(discourse of religion)と呼ぶ¹⁹。「宗教的言説」と「宗教の言説」のいずれか、あるいは双方によって、さまざまな行為や言明がムスリムとしてのものとして推論=理由づけされるのである²⁰。

16 この論点の詳細は、本特集の池邊論文と本稿のVで池邊論文の再解釈として論じる。

17 シルケに対する批判は、本特集のレビュー第2論文および中尾論文を参照。

18 この論点は、本特集平山論文の「序」の末尾も参照。

19 なお、「宗教的言説」と「宗教の言説」は分析的には区分されるが、現実において、両者が重なる場合もありうる。

20 アサドは「宗教的言説」のなかでの推論=理由づけしか想定していないが、「宗教の言説」においても、このような推論=理由づけは想定できる。なお、このような「宗教的言説」と「宗教の言説」における推論=理由づけは、人びとが社会の成員として実践をおこなうという「ふつうのひとの社会学」としてのエスノメソドロジーにおける「実践的社会的推論=理由づけ」(practical sociological reasoning) (Garfinkel 1967: chp. 1, 3)と重なりあうものとして理解できる。イスラームの人類学へのエスノメソドロジーの応用については、本特集のレビュー第2論文および平山論文を参照。

「宗教的言説」と「宗教の言説」という概念区分は、基本的には、イスラームの人類学の研究対象の分別と研究対象に対する説明の在り方を基礎づけるものである。「宗教的言説」と「宗教の言説」のどちらが特定の組織なり個人の活動についての推論=理由づけとして強く働いているのか、それらの推論=理由づけがどのようになされているのかは、研究の主題となりうる。しかし、それらは言説的伝統という概念から考えることのできる研究の主題のすべてではない。本特集は言説的伝統の概念の説明を終着点とすることを目的とはしていない。本特集は、ここで再解釈と再定義をおこなった言説的伝統の概念を出発点として、イスラームの人類学、ひいては啓典や経典などの核となるテキストを有する世界宗教の人類学の新たな問題系を構想することを目的としている。次章では、本特集の位置づけと個別論文の紹介とともに、言説的伝統の概念の再解釈と再定義に基づく新たな問題系の構想を述べる。

V 各論の紹介と 本特集の位置づけ

冒頭で述べたように、本特集は、2つのレビュー論文と3つの個別論文によって構成されている。2つのレビュー論文では、19世紀初頭の黎明期から2010年代にいたる西アフリカ・イスラーム研究の概観をおこなっている。特に、レビュー第2論文では、2000年代後半以降、一方では、人類学を中心として、イスラームと公共性、イスラーム教育などといったテーマでの研究が増加し、他方では、歴史学・イスラーム思想史研究を中心に、アラビア語やアジャミーの写本を本格的に用いた研究が数多くあらわれてきたことを確認した。本特集の各論も、このような西アフリカ・イスラーム研究の新潮流を踏まえたものとなっている。

そのうえで、西アフリカにおけるイスラームを研究する前提として、「単一のイスラーム」と「複数のイスラーム」の認識論的な対立を理論的に解消した言説的伝統の概念を紹介した。すなわち、ムスリムをムスリムたらしめている言説的伝統という概念によって、一であり多であるというイスラームの在り方が十全に表現されることを述べた。その意味において、西アフリカにおけるイスラームとは何かという問いは、西アフリカにおいて、イスラームの言説的伝統がどのように構成され、どの

ように作用しているのかという問いへと適切に変換させることができる。

このような言説的伝統の概念は、認識論上の前提であって、研究の結論ではない。このことを前提としても、必ずしも言説的伝統概念を用いて研究をする必要性はない。しかし、同時に、言説的伝統はそれ自体として検討の対象であることを指摘した。

言説的伝統には、言説的伝統を構成する諸制度や道具と、それらによって再生産される言説の2つが含意されている。そして、言説としての言説的伝統を、特定の宗教の核となるテキストとその解釈として、その宗教の在り方を自己言及的に説明する「宗教的言説」として定義づけた。特定の宗教がどのようなものであり、どのようにあるべきかという社会的な語りについては、「宗教の言説」として定義した。これらは、イスラームの人類学の研究対象の分別と研究対象に対する説明の在り方を基礎づけるものである。こうした諸概念の定義を踏まえて、イスラームの人類学がどのようにありうるのかを、本特集の各論の紹介を通じて述べていきたい。

池邊智基による「ムリッド教団の祭事における言説空間の形成——宗教的演説ワフターンの内容と形式に着目して」は、セネガルのイスラーム神秘主義教団ムリッド教団の祭において開催される演説「ワフターン」をとりあげ、そのなかで語られる「献金」の要請が修辭的に推論=理由づけされていることを明らかにしている。先行研究では、ムリッド教団の「労働の教義」が信徒に「労働」をさせるとされているが、その内実はほとんど研究されてこなかった。「ワフターン」のなかで「労働」がどのように語られ、信徒の行為を促しているかを分析することで、「献金」や「働く」などの表現がいくつもの隣接表現で修辭的に結びつけられていること、権威ある導師の言葉の直接引用に形式があること、さらにこれらが権威づけの作用を果たしていることなどを明らかにした。

この池邊論文は、2000年代後半以降に顕著に発展してきたアラビア語やアジャミーの写本（の研究成果）やウォロフ語の口頭伝承を縦横無尽に駆使する研究（たとえば、McLaughlin and Mboup 2010; 荻谷 2012; Zito 2012; Seck 2013; Ngom 2016）を踏まえて展開したものと位置づけることができる。また、「ワフターン」の分析は、ムリッド教団における「宗教的言説」が、単なる推論=理由づけではなく、明示的な引用の手法や教団の階層的關係を重ねあわせて語るといった独自の理性=理由づけをもっていることを明らかにしたといえるだろう。

池邊の分析は、「宗教的言説」と「構成要素としての言説的伝統」とのあいだの相互関連性を浮かびあがらせ、推論

=理由づけの特定の様式ともいうべきものを明らかにしていると解釈できる。ここでの「言説的伝統の構成要素」は導師と信徒のあいだに階層的な構造をもったムリッド教団であり、「宗教的言説」はその階層的な構造を前提として再生産される。「ワフターン」における「宗教的言説」は、教団の階層的な構造を明示するような発話の引用の形式によって、教団の組織の在り方そのものを体現しているのである。教団の構造に則って、教団の始祖であるバンバの逸話の再話と「献金」の指示が、不可分なかたちで、「ワフターン」のなかで語られている。つまり、「宗教的言説」である「ワフターン」の形式は、「構成要素としての言説的伝統」である教団の構造と相互関連性を有しているのである。

さらに、池邊が注意深く明らかにしていることは、教義と実践が相互関連し、その相互関連の在り方にムリッド教団の独自性がある、ということである。それは、先行研究によって素朴に想定されていた、「労働」の教義によって信徒が「献金」という実践をおこなうといった教義による実践の規定ではない。ムリッド教団における「労働」という宗教的概念は、「献金」の原因と結果である「ワフターン」²¹のなかで具現化されている。「宗教的言説」と「言説的伝統の構成要素」が相互に関連しながら、「労働」という宗教的概念は、「ワフターン」と「献金」の入れ子状になった教義の解釈行為という実践によって、社会的に具現化している。「ワフターン」という語りだけでなく、「献金」という実践もまた教義の解釈行為であることを示す池邊の記述と分析は、特定の宗教組織の活動を、その宗教組織の核となる宗教的概念の解釈運動=社会的な具現化として捉える視座を提供するものとしても理解することができるだろう。端的にいえば、「労働」という宗教的概念が現実の世界のなかでどのような意味を持ちうるのかという探求(exploration)が、「ワフターン」という語りと「献金」という実践のなかでなされていると解釈することができる。

平山草太による「クラーン学校を「コピペ」する——世俗国家カメルーンにおける言説的伝統の社会的構成」と中尾世治による「言説的伝統と文字言語の社会的布置——20世紀半ばの仏領西アフリカにおけるボボ・ジュラソのモデルサ設立運動の断絶と連続」はともに、2000年代以降、人類学や歴史学において大きく論じられることになったイスラ

ム教育の研究群（たとえば、Brenner 2001; Tamari 2009; Launay(ed.) 2016）を踏まえて、それぞれの研究を展開している。

平山論文は、カメルーン的首都ヤウンデにおいて、クラーン学校を「近代化」するための助言をおこなう相談会に焦点をあてて、この受講者と講演者の具体的なやりとりからイスラーム教育の「近代化」とは何かを論じた。平山はエスノメソドロジーを参照しつつ、当事者による「近代化」がどのように「ローカルな組織化」をみせているのかを明らかにした。クラーン学校を「近代化」する相談会では、「近代的」クラーン学校の運営母体となるアソシエーションをつくる話が語られ、定款・内規・議事録が必要であることが示される。そして、これらの書類の電子データが知人から入手され、それらが基本的に「コピペ」でつくられることなどを明らかにした。平山論文では、「近代化」が特定の思想や社会的なコンテキストによって説明されるものではなく、当事者によってなされている「コピペ」などの実践の連鎖こそが「近代化」であることを示している。

平山の記述と分析の白眉は、「近代化」が何かしらの「宗教的言説」ないしは「宗教の言説」の意味内容を必ずしも必要とせずに推進されうることを明示した点にある。クラーン学校を「近代化」したい教師を集めた相談会では、「近代化」の第一条件として、アソシエーションを設立して法人としての認可を得ることが挙げられている。アソシエーション設立のための必要書類には定款が必要とされ、そこでは設立の趣旨が書かれなければならない。世俗国家カメルーンでは、定款にはあくまで社会発展・文化普及のためのアソシエーションであることを明記しなければならない。

こうした法律や定款は、宗教とは何であり、何でなければならないのかについて社会的に語られる「宗教の言説」として理解できるだろう。しかし、重要な点は、定款には具体的な目標は書かれず、玉虫色の表現がなされ、それを「コピペ」することが相談会で指示されることである。相談会では、イスラーム教育を「近代化」するための出席カードや成績ノートといった物品を揃えることも強調される。ここでもイスラーム教育の「近代化」の理念ではなく、具体的な活用法が詳細に指示される。そこには、イスラーム教育の「近代化」についての「宗

21 「ワフターン」は「献金」を実現化させるものであると同時に、「献金」の目的とされる祭の不可分な要素として実現化されるものである。その意味において、「ワフターン」は「献金」という行為とその意味の原因であり結果でもある。「献金」そのものが自己目的化しているともいえるが、その「献金」の原因と結果において意味づけをなす「ワフターン」がなされていることが、このムリッド教団の在り方を特徴づけているとみなすことができる。この点は、宗教の自己目的性/自己言及性という点から理論的に探究しうる論点である。

教的言説」はほとんど入る余地がない。

定款や教材などの複製と配布によるネットワークは、相談会を主催する人物の知人たちのネットワークと重なっている。平山は、このネットワークを非表象的ネットワークと呼んでいる。このネットワークは、「近代化」についての何らかの理念を体現するようなものではないからである。定款と教材などが複製の可能な形式であり、形式それ自体が複製されているということが、それらの意味内容よりも重要視されている。したがって、この非表象的ネットワークは、「宗教の言説」と「宗教的言説」の内容よりも、その存在と形式の重要性を示しているといえるだろう。存在そのものと形式を重視するような「宗教の言説」と「宗教的言説」の在り方は、知人たちのネットワークの特徴——あいまいな理念を共有し、組織として明確な構造をもたないという特徴——と相互に関連していると捉えられる。そして、知人たちはみなイスラーム教育に従事し、そのネットワークは「宗教的言説」の再生産を可能にする「言説的伝統の構成要素」である。その意味では、平山論文は、池邊論文とは別様なかたちで、「宗教的言説」と「言説的伝統の構成要素」との相互関連性を示しているのである。

中尾論文は、1940年代後半から1950年代までのオート・ヴォルタ(現、ブルキナファソ)のボボ・ジュランにおけるメデルサ設立運動をとりあげ、言説的伝統と文字言語の社会的布置という問題系を明らかにした。ローカルな歴史的コンテクストを精査することで、メデルサの創始者たちが学んだヴォルタ川流域のムスリムの学術伝統において、実践を理由づける「宗教的言説」としてのアラビア語の文書の生産がほとんどなされず、その傾向がメデルサ設立運動にも継承されたことを指摘している。つまり、メデルサ設立運動では、独自の思想は何も語られなかった。あるいは、少なくとも、その思想を書き残したり、語り残したりすることはまったくなされなかった。しかし、このことは、この運動の意義を低下させるものではない。同時代の社会的なコンテクストを踏まえると、この運動は独自の思想を生み出すというよりも、アラビア語とフランス語という文字言語の社会的布置を変更させようとした運動として捉えるほうが妥当である。そのうえで、中尾は、イスラームの人類学の新たな地平として、言説的伝統の生産(表現)と再生産(教育)においてどの文字言語を選択するのかという問いが、学校教育の一般化した近代以降のイスラームを含めた諸宗教において共通した問題系を構成することを指摘する。どの言語で学び、どの言語で表現するのかという問いは、啓典・経典をもつ諸宗教にも見いださる研究上の論点であり、かつ、そのような諸宗教の宗教者の実存的な問題でありうることを述べている。

中尾論文の重要な点は、植民地統治以前の言説的伝統と、植民地統治以降に生じたメデルサ設立運動の言説的伝統の志向性との連続性である。植民地統治以前においても、アラビア語の読み書き能力を有するものの、そこで生産される文書は、実践を理由づける新たな「宗教的言説」よりも、師弟関係を記したイジャーザ(教授免状)であった。また、メデルサ設立運動においても、思想書ではなく、教科書がいち早く書かれ、セネガルの本部で発行された機関誌ではなく、教科書のみが現存している。こうした語学としてのアラビア語教育の刷新は、フランス語が文字言語の政治経済のなかで独占的な市場を形成していた当時の社会的なコンテクストのなかで理解されうるものである。この事例は、「宗教的言説」の意味内容が、「宗教的言説」を再生産する教育制度である「言説的伝統の構成要素」の在り方を規定するという事例というよりも、アラビア語による独自の思想の発信には重点をおかない「宗教的言説」の傾向と、アラビア語の語学教育をはじめとする初等教育に特化していた「言説的伝統の構成要素」との相互関連性を示すものとして理解できるだろう。

言説的伝統は、「宗教的言説」と「言説的伝統の構成要素」の双方を含み、その双方は相互関連性を有する。池邊論文はマリッド教団に独自にみられる「宗教的言説」の推論=理由づけの在り方、平山論文は「宗教的言説」や「宗教的言説」の内容ではない形式の作用、中尾論文は「宗教的言説」を構成する文字言語の重要性をそれぞれ論じ、そうした「宗教的言説」が「言説的伝統の構成要素」である組織や道具などと相互関連性を有していることを示している。つまり、これらはいずれも、組織・制度・ネットワーク・道具・装置などの「言説的伝統の構成要素」と「宗教的言説」の相互関連性を示す事例となっていると解釈できる。

このような言説的伝統の概念の再定義と本特集の各論の議論からは、言説的伝統に着目するイスラームの人類学が、高度な読み書き能力を前提とした推論=理由づけや敬虔さ、あるいは言説の政治性のみを必ずしも焦点化する必要がないことがわかるだろう。「宗教的言説」における推論=理由づけの在り方、「宗教的言説」と「宗教的言説」の形式、「宗教的言説」を構成する文字言語の政治経済は、それぞれの本特集でとりあげた事例とは異なる形態がありえ、「宗教的言説」と「言説的伝統の構成要素」との相互関連性はさまざまな形態がありうる。そして、それらは今後の比較検討の対象である。

また、相互関連性という考え方は、教義が実践を規定する、あるいは実践は教義と無関係になされるといった教義と実践の極端な二項対立を退ける。平山論文と中尾論文の

事例では、教義としての「宗教的言説」の意味内容は実践を強固に理由づけてはいない。しかし、「宗教的言説」は実践にとって無関係なものではない。むしろ、これらの事例では、「宗教的言説」の意味内容ではなく、「宗教的言説」の(文字言語や教材の書式などの)形式や存在そのものが実践の在り方と相互に関連している。池邊論文のムリッド教団の事例では、一見すると「労働」の教義が信徒の実践を規定していると先行研究のように素朴に想定されるが、「労働」という宗教的概念が、「ワフターン」という語りと「献金」という行為の入れ子状になった2つの解釈行為によって具現化していると適切に捉えられる。

かつて想定されていたように、社会秩序の青写真が教義のなかに見いだされる(ゲルナー 1991)のではなく、宗教的概念が特定の社会的なコンテクストのなかでいかに具現化されているのかと考えることができるだろう²²。「振り子理論」のような、教義に忠実な形態と教義から離れた形態との往還のようなモデルではなく、特定の宗教的概念の具現化が、特定の地域と時代において、社会的に探求され稠密になって、また別の宗教的概念の具現化が生じるなどといった歴史観をもつことが可能になる。言い換えれば、振り子による循環ではなく、特定の宗教的概念が探求され具現化される(あるいは、そうした宗教的概念が廃れていく)プロセスとしての歴史観が提示できるのである。

先行研究のなかには、イスラーム世界を言説の世界システムとして捉える見方が提示されている(Voll 1994, 2010)。中尾論文が論じるように、こうした見方は「世界文学研究」との接合によって、より適切な理論化が可能であろう。「世界文学空間」では、フランス語や英語といった帝国の文字言語が、小説の評価や権威づけをおこなう世界システムを構成していると論じられているが(カザノヴァ 2002)、こうしたことは文学に限らない。制度宗教のなかでは、特定の啓典・経典と結びつき、特権的な位置づけを有するヘブライ語、ラテン語、アラビア語、あるいはパーリ語などの文字言語が存在する。たとえば、これらの文字言語が、諸宗教の言説的伝統——「宗教的言説」と、その言説の再生産を可能とする諸制度や道具という「言説的伝統の構成要素」——に大きな影響を与え、場合によっては、どの文字言語で学び書くかという点が宗教者の実存的な問題になったであろうことは想像に難くない。

特に、西アフリカのコンテクストでは、近年の研究が明らか

にしているように、イスラームに固有のアラビア語の諸概念を現地語にどのように翻訳していったのかは大きな課題である(Tamari 2001; Tamari and Bondarev 2013)。たとえば、バンバラのコモ結社の儀礼で語られる、超越的な存在者を指す「唯一の師」(*ma-kelen*)、「唯一の創造者」(*daba-kelen*)、「唯一の力強さ」(*faama-kelen*)といった語の「師」・「創造者」・「力強さ」は、マンデ系のムスリムにとってすべてアッラーを指す語となっている(Tamari 2001: 99-100)。このように、アラビア語の諸概念がアフリカ諸言語に翻訳されることで、在地の人びとに了解可能な物になる(Ngom 2016: 19)だけではなく、そこでは、宗教的諸概念の新たな意味が西アフリカの地で探求されているとみる必要があるだろう。こうした研究ははまだ端緒にすぎないばかりであり、決定的なことを述べることはできない。しかし、イスラームの「宗教的言説」がアフリカ諸言語で構成されると同時に、アフリカ諸言語における「宗教的言説」を生みだしうるものであるといえるだろう。このようにアフリカ諸言語のなかで、「宗教的言説」と「宗教的言説」の相互関連性が生じた可能性があるのである。

本稿で論じてきたように、言説的伝統という概念は、啓典・経典をもつ宗教がどのような原理で構成され、どのように展開するのかという理論的な枠組みを創出する出発点となる。ここで述べてきたように、あるいは、各論で展開されているように、言説的伝統という概念は記述や分析の出発点であり、終着地ではない。近年の西アフリカ・イスラーム研究は、レビュー第2論文で示されているように、アラビア語やアジャミーの文書の研究蓄積の増加に刺激されつつ、イスラーム思想史研究、歴史学、人類学、言語学をまたがるかたちで進行し、いわばローカルな「宗教的言説」の一端が明らかになってきている。本特集は、西アフリカ・イスラーム研究の新潮流を踏まえつつ、言説的伝統という概念の再解釈と再定義によって、人類学の新たな研究の実践と理論構築を試みたものである。われわれが扱うことができたのは、長い歴史と広大な地域のごくわずかな主題に過ぎない。残された課題は大きい。しかし、それらは西アフリカ・イスラーム研究の今後の可能性をも意味しているだろう。

22 この点については、イスラームの諸概念の探求的(explorative)側面に焦点をあてて、イスラームを歴史的なプロセスとして捉えるアフメドの考え方(Ahmed 2016)と重なりあうものである。

謝辞

この序論は、匿名の査読者、藏本龍介氏(東京大学東洋文化研究所)、岡部真由美氏(中京大学現代社会学部)、池邊智基氏(京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科)、平山草太氏(京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科)のコメントによって大きく改善された。深く御礼申し上げます。

本特集は、2020年3月に南山大学を退職された坂井信三先生の退職記念として捧げられたものである。坂井先生は39年にわたる南山大学の在職期間のほとんどを通して、日本における西アフリカのイスラーム研究を牽引されてきた。坂井先生は、日本語での研究がほとんどないなかで、英仏語圏の文献を広範に渉猟され、それらを紹介すると同時に、自らの調査事例と関連づけ、さらに、人類学の理論的な問題へと接合しようとしてきた。本特集は、坂井先生の研究業績に多くを負っているだけでなく、広範な文献渉猟、調査事例の丁寧な分析、人類学の理論への貢献という、坂井先生の学風をささやかであれ、引き継ごうとしたものである。本特集が坂井先生の今後の研究に何らかのかたちで結びつくとなれば、望外の喜びである。最後に、本特集の企画を許諾してくださった、南山大学人類学研究所・『年報人類学研究』編集委員会の先生方各位、査読の労をとっていただいた匿名の査読者の先生方各位に、あらためて感謝申し上げます次第である。

参考文献

(日本語文献)

カザノヴァ、パスカル

- 2002 『世界文学空間——文学資本と文学革命』岩切正一郎(訳)、藤原書店。

荻谷 康太

- 2012 『イスラームの宗教的・知的連関網——アラビア語著作から読み解く西アフリカ』東京大学出版会。

ゲルナー、アーネスト

- 1991 『イスラム社会』宮治美江子ほか(訳)、紀伊國屋書店。

坂井 信三

- 2003 『イスラームと商業の歴史人類学——西アフリカの交易と知識のネットワーク』世界思想社。

谷 憲一

- 2015 「世俗主義批判の射程——イスラーム復興に関する人類学の最前線」『文化人類学』79(4): 417-428。

(外国語文献)

Ahmed, Shahab

- 2016 *What is Islam?: The Importance of Being Islamic*. Princeton University Press.

Asad, Talal

- 1986 *The Idea of an Anthropology of Islam*. Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.

Alatas, Ismail Fajrie.

- 2020 *Dreaming Saints: Exploratory Authority and Islamic Praxes of History in Central Java*. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 26(1): 67-85.

Birchok, Daniel

- 2019 *Teungku Sum's Dilemma: Ethical Time, Reflexivity, and the Islamic Everyday*. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 9(2): 269-28.

Brenner, Louis

- 2001 *Controlling Knowledge: Religion, Power, and Schooling in a West African Muslim Society*. Indiana University Press.

Chih, Rachida, Mayeur-Jaouen, Catherine, and Rüdiger Seesemann (eds.)

- 2015 *Sufism, Literary Production, and Printing in the Nineteenth Century*. Ergon Verlag.

Elliot, Alice

- 2016 *The makeup of destiny: predestination and the labor of hope in a Moroccan emigrant town*. *American Ethnologist* 43(3): 488-499.

Fadil, Nadia and Mayanthi Fernando

- 2015 *Rediscovering the "Everyday" Muslim: Notes on an Anthropological Divide*. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5(2): 59-88.

- Garfinkel, Harold
1967 *Studies in Ethnomethodology*. Polity Press.
- Gökarıksel, Banu
2009 Beyond the Officially Sacred: Religion, Secularism, and the Body in the Production of Subjectivity. *Social and Cultural Geography* 10(6): 657-674.
- Hirschkind, Charles
2006 *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. Columbia University Press.
- Launay, Robert (ed.)
2016 *Islamic Education in Africa: Writing Boards and Blackboards*. Indiana University Press.
- Levtzion, Nehemia and John Voll (eds.)
1987 *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*. Syracuse University Press.
- Mahmood, Saba
2005 *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press.
- Mattingly, Cheryl and Jason Throop
2018 The Anthropology of Ethics and Morality. *Annual Review of Anthropology* 47: 475-492.
- McLaughlin, Fiona and Babacar Mboup
2010 Mediation and the Performance of Religious Authority in Senegal. *Islamic Africa* 1(1): 39-61.
- Mittermaier, Amira
2012 Dreams from Elsewhere: Muslim Subjectivities beyond the Trope of Self-Cultivation. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18(2): 247-265.
- Ngom, Fallou and Mustapha Kurfi
2017 'Ajamization of Islam in Africa. *Islamic Africa* 8(1-2): 1-12.
- Ngom, Fallou
2009 Aḥmadu Bamba's Pedagogy and the Development of 'Ajamī Literature. *African Studies Review* 52(1): 99-123.
- 2016 *Muslims Beyond the Arab World: The Odyssey of 'Ajami and the Muridiyya*. Oxford University Press.
- O'Fahey, Rex and Bernd Radtke
1993 Neo-Sufism Reconsidered. *Der Islam* 70(1): 52-87.
- Seck, Mamaramé
2013 *Narratives as Muslim Practice in Senegal*. Peter lang.
- Seesemann, Rüdiger
2010 Sufism in West Africa. *Religion Compass* 4(10): 606-614.
- Schulz, Dorothea
2008 (Re) turning to Proper Muslim Practice: Islamic Moral Renewal and Women's Conflicting Assertions of Sunni Identity in Urban Mali. *Africa Today* 54(4): 21-43.
- Schielke, Samuli
2010 *Second Thoughts about the Anthropology of Islam, or How to Make Sense of Grand Schemes in Everyday Life*. Zentrum Moderner Orient Working Papers No.2.
- Soares, Benjamin and Filippo Osella
2010 Islam, Politics, Anthropology. In *Islam, Politics, Anthropology*. Benjamin Soares and Filippo Osella (eds.), pp. 1-22. Wiley-Blackwell.
- Souag, Lameen
2010 Ajami in West Africa. *Afrikanistik online* 2010: 1-11. https://eprints.soas.ac.uk/13429/1/Ajami_PDF.pdf
- Tamari, Tal and Dmitry Bondarev
2013 Introduction and Annotated Bibliography. *Journal of Qur'anic Studies* 15(3): 1-55.
- Tamari, Tal
2001 Notes sur les représentations cosmogoniques dogon, bambara et malinké et leurs parallèles avec la pensée antique et islamique. *Journal des africanistes* 71(1): 93-111.
- 2002 Islamic Higher Education in West Africa

- : Some Examples from Mali. In *Yearbook of the Sociology of Islam*. Vol. 4. Thomas Bierschenk and Georg Stauth (éds.), pp. 91-128. Lit Verlag.
- 2009 The Role of National Languages in Mali's Modernising Islamic Schools (Madrasa). In *Languages and Education in Africa: A Comparative and Transdisciplinary Analysis*. Birgit Brock-Utne and Ingse Skattum (eds.), pp. 163-174. Symposium Books Ltd.
- Triaud, Jean-Louis
- 2000 Islam in Africa under French colonial rule. In *The History of Islam in Africa*. Levtzion, Nehemia and Randall Pouwels (eds.), pp. 169-187. Ohio University Press.
- Trimingham, John Spencer
- 1962 *A History of Islam in West Africa*. Oxford University Press.
- Voll, John
- 1994 Islam as a Special World-System. *Journal of World History* 5(2): 213-226.
- 2008 Neo-Sufism: Reconsidered Again. *Canadian Journal of African Studies/La Revue canadienne des études africaines* 42(2-3): 314-330.
- 2010 Islam as a community of discourse and a world-system. In *The Sage Handbook of Islamic Studies*. Ahmed, Akbar S. and Tamara Sonn (eds.), pp. 3-16. SAGE Publications.
- Wright, Zachary
- 2015 *Living Knowledge in West African Islam: The Sufi Community of Ibrāhīm Niassé*. Brill.
- Zito, Alex M
- 2012 *Prosperity and Purpose, Today and Tomorrow: Shaykh Ahmadou Bamba and Discourses of Work and Salvation in the Muridiyya Sufi Order of Senegal*. Boston University, Doctoral Thesis.

New Turn on the Studies of Islam in West Africa

Seiji NAKAO*

The purpose of this special issue is to introduce new trends that have evolved in the Islamic studies of West Africa since the 2000s, and to point out new directions by presenting specific research results. In this introduction, we reinterpret and redefine the concept of the discursive tradition, as presented by Talal Assad. In light of recent studies on the “Islamic everyday,” in the Anthropology of Islam, we clarify the theoretical scope of this special issue. We begin with a discussion of this special issue’s background, which highlights the new trends in the Islamic studies of West Africa. It presents the theoretical difficulty of working with the dichotomy between Islam and islams in West Africa. We then propose the theoretical resolution for the dichotomy by introducing the concept of discursive tradition, which we redefine as the discursive tradition related to combination of “components of discursive tradition.” These reproduce discourse either institutionally or customarily. “Religious discourse” defines the corpus of a particular religion, from which its interpretation shows what the religion is and should be like. Finally, introducing the content of each article in this special issue, we present new theoretical concepts, such as the social embodiment of religious concepts, the inter- reflexivity between “religious discourse” / “discourse of religion” and “the components of discursive tradition,” as well as the social configuring of written language.

Keywords:

West Africa, Anthropology of Islam, Discursive tradition, Religious discourse, Discourse of religion