



ANNUAL PAPERS
of the Anthropological Institute,
NANZAN
UNIVERSITY

年報
人類学研究

2020年 | 第11号

年報

〔 2020年 | 第11号 〕

人類学研究

Categories	Title	Author	Page
論文	Japanese Migration Then and Now: The Increased Visibility of Foreigners through Diversification and Marriage	Paul CAPOBIANCO	01
特集	【特集 西アフリカ・イスラーム研究の新展開：坂井信三先生退職記念】		
	序——西アフリカ・イスラーム研究の新展開	中尾 世治	16
	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	32
	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	51
	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	73
	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	96
	クルアーン学校を「コビペ」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	平山 草太	119
研究ノート	愛知県都市部における産育にまつわる儀礼と信仰の現状について——熱田神宮の事例を中心に	ムカルジー・ヒヤ	143
	趣味のコミュニティにおけるつながりの作法——二次創作を行う腐女子の同人作家を事例として	大戸 朋子 伊藤 泰信	154
	編集規程・投稿規定・執筆要項		165

ANNUAL PAPERS

of the Anthropological Institute

2020 | Vol.11

Categories	Title	Author	Page
Articles	Japanese Migration Then and Now: The Increased Visibility of Foreigners through Diversification and International Marriage	Paul CAPOBIANCO	01
Special Theme	New Turn on the Studies of Islam in West Africa: In Honor of Prof. Shinzo Sakai.		
	New Turn on the Studies of Islam in West Africa	Seiji NAKAO	16
	The Connection and Disconnection between Historical and Ethnographical Studies: The Transition of the Studies of Islam in West Africa up to the 1990s	Seiji NAKAO Tomoki IKEBE Takanori SUENO Sohta HIRAYAMA	32
	New Trends on the Studies of Islam in West Africa: Sufi Orders, Islamic Thought, and Discursive Tradition	Seiji NAKAO Tomoki IKEBE Takanori SUENO Sohta HIRAYAMA	51
	The Interpretation of the “Doctrine of Work” in the Mouride Brotherhood and its Orality: A Case from the Form and the Content of the Religious Speech Practice (<i>waxtaan</i>)	Tomoki IKEBE	73
	Discursive Tradition and Social Disposition of Writing Language: Continuity and Discontinuity in the Movement of Founding Medersas in Bobo-Dioulasso in French West Africa during the Middle of the Twentieth Century	Seiji NAKAO	96
	Copy-pasting Qur’anic Schools: The Social Construction of a Discursive Tradition under the Secular State System of Cameroon	Sohta HIRAYAMA	119
Notes on Research	The Present State of Rituals and Beliefs Related to Childbirth in Urban Area of Aichi Prefecture A Case Study on Atsuta Shrine	Hiya MUKHERJEE	143
	The Art of Connection in Hobby Communities: A Case Study of Slash Fan Fiction Creators	Tomoko OTO Yasunobu ITO	154

Japanese Migration Then and Now: The Increased Visibility of Foreigners through Diversification and International Marriage

Paul CAPOBIANCO*

For the past several decades, the number of foreigners in Japan has steadily increased. Whereas in the past, the foreign presence in Japan has been easily relegated to abstract conceptual and physical margins within Japanese society, this article explains why this abstracting of foreign Otherness is becoming increasingly difficult to achieve. To make these points, this work refers to the fact that Japan is receiving more immigrants from increasingly diverse backgrounds, as well as the increasing prevalence of international marriages and biracial people.

KeyWords

Immigration
Japan
diversity
international marriage

目次

- I Introduction
- II History of Migration into Japan
- III Contemporary Migration
 - 1. Volume and Diversity
 - 2. International Families and Their Influence on Society
- IV Discussion
- V Conclusion

I Introduction

Anyone familiar with Japan knows that the nation is in a dramatic state of change. The demographic problems of earlier decades are showing their effects in more areas of everyday life and the Japanese government has yet to provide a clear direction as to how the nation will cope with these changes. Thus far, foreign workers have provided one of the most viable solutions to deal with the ongoing labor shortages brought on by these demographic troubles. Although official rhetoric suggests Japan is not a country of migration, and that it does not accept low-skilled labor, statistics and personal experiences tell a different story. Quantitatively, the number of foreigners living in Japan has risen steadily for the past several decades and shows no signs of slowing. Qualitatively, it is virtually impossible to spend time in a major Japanese city before encountering foreigners working at convenience stores, serving food, or checking guests into hotels. The wheels of change are turning and while the outcome is unclear, we can postulate some tangible directions as to how Japanese society will deal with this fundamentally different diversification.

John Lie questions how, despite Tokyo's diversity, the city was able to remain "devoid of visible racial or religious contention" for a long time (Lie 2008a, 162). One answer Lie offers is that foreigners are framed as ethnic and cultural Others, and that their class differences essentially remain "invisible," which allows for ideas to persist that Japan is homogenous and absent of diversity. Elsewhere, researchers have noted that Japan, despite being more structurally racist than most western societies, is nonetheless absent of ethnic and racial tensions that have been observed elsewhere (Shipper 2008; Weiner 1998). The problems that often accompany diversity have been downplayed in favor of ideas about a more egalitarian Japan. This is especially true in the case of foreigners,

who exist at Japan's far margins. By remaining in an "invisible" space, foreigners and the issues regarding their presence are easily overlooked and ignored. Unquestioned social and identity discourses continue uninterrupted and life goes on.

This invisibility is both conceptual and material. Conceptually, foreigners have been abstracted into particular sectors of Japanese life. It was easily reasoned that foreigners were not a nationwide concern, but rather one that only existed in factories of Aichi, the red-light districts of Tokyo, in schools as assistant language teachers, or in similarly marginal places. This "out of sight, out of mind" mentality was easily buttressed by the fact that for a considerable amount of time, there was very limited contact between Japanese and foreigners, and the contacts that did occur were similarly constrained. Now, however, both forms of invisibility—the material and the conceptual—are changing. The outcomes will have important sociocultural implications, which have yet to be fully considered or explored.

This article examines the implications of this increased visibility of foreigners and considers how Japan's relationship with migration differs today compared with the past. This article explains two ways that the conditions surrounding foreigners in Japan differ today: (1) increasing diversity and (2) increasing prevalence of international marriages and biracial people. It suggests that there are fundamental differences between the nature of diversity today compared with the onset of this migration several decades prior, which are compelling changes to the relationships that develop between Japanese and foreigners in Japanese society, as well as the way Japan engages with and conceptualizes cultural difference. These particularities make foreigners less invisible within Japan and thus are forcing more Japanese to reconcile their existence.

II History of Migration into Japan

To understand the differences in migration, then and now, it is helpful to explain how migration into Japan has changed over time. While there has been a foreign presence in Japan for centuries, this paper is concerned with migrations from the 1980s. This is because the 1980s brought the most dramatic and most diverse influx of foreigners in modern times. During Japan's colonial empire, there were large movements of people between Japan and its colonies, which at its heyday consisted of Korea, Taiwan, mainland China, and parts of Micronesia (Morris-Suzuki 1998). Some of these colonized peoples were brought forcibly, while others migrated voluntarily seeking economic opportunities. The result was that large communities of Chinese and Koreans formed within the Japanese archipelago. After World War II, these populations lost their status as members of the Japanese empire (albeit marginalized members) and thousands remained stateless in Japan until normalization treaties were enacted decades later (Lie 2008b; Ryang 2000). These communities are today referred to as *zainichi* communities and, while still subject to systematic discrimination, have largely assimilated linguistically and culturally into Japanese society.

More recent migration occurred in the 1970s and 1980s when Japan's labor shortages began to intensify as the nation's domestic supply of labor diminished (Douglas and Roberts 2000). After the arrival of several thousand refugees fleeing conflicts in Southeast Asia in the 1970s (Kawakami 2003), greater numbers of foreigners began arriving in Japan from more diverse origins in the 1980s, mostly from other parts of Asia. Incentivized by the availability of work and the strength of the Japanese Yen, these migrants found work in diverse sectors of Japan's labor

market. Most found work in jobs that were socially stigmatized and that were being neglected by an increasingly educated Japanese population, such as in construction work and factory jobs.

This migration resulted in the emergence of conspicuous foreign communities that hailed from diverse backgrounds and attracted the attention of wider society. Whereas issues concerning *zainichi* communities decades earlier were easily overlooked, due in part to many ethnic Chinese and Koreans "passing" as Japanese, this recent migration was harder to neglect. This created an increased awareness of foreigners in general because this migration occurred so quickly and in such large numbers. Some foreign populations were noticeable because of the ways they established networks and socialized. For example, Iranians used Tokyo parks as places to socialize and network with each other. The presence of hundreds of Iranians gathering in public spaces, seemingly overnight, coupled with a growing presence of migration elsewhere generated concerns about the threats these foreigners would pose to public safety and cultural institutions (Friman 2001; Morita 2003; Sakurai 2003). Public commentators and government officials started to link the presence of foreigners to crime and debates ensued surrounding how Japan should best cope with the growing presence of these ethnically and culturally different foreigners (Friman 2001; Shipper 2008).

In 1990, "a backlash against the growing number of racially distinct, and therefore highlight visible, illegal foreign workers prompted a national debate over immigration" (Friman 2001, 323). Resultingly, Japan revised its immigration policy to privilege the entry of ethnic Japanese persons living overseas (*nikkeijin*). This resulted in a decrease in the number of foreigners from Asia and an increase in *nikkeijin*, who largely came from Brazil and Peru. In the late nineteenth and early twentieth century, thousands of Japanese migrated to the Americas seeking economic opportunity, and these revised migration policies aimed to bring these people back to Japan as workers. This led to a drop in the number of

foreigners arriving from other parts of Asia and a rapid increase in arrivals from Latin America, mostly from Brazil and Peru (where most Japanese migrated to earlier in the century).

This is a classic example of how ideas about identity are superimposed upon ethnic and racial categories in Japan. It was believed that because the *nikkeijin* were culturally Japanese, they would smoothly integrate into Japanese society, although that proved not to be the case (Roth 2002; Tsuda 2003). Despite the presumption of shared cultural and ethnic congruity, it was soon realized that the *nikkeijin* would not smoothly and unproblematically integrate into Japan's society and labor force as hoped. Many *nikkeijin* were unfamiliar with contemporary Japanese cultural norms and work habits, many did not speak Japanese competently, and many non-*nikkeijin* migrated to Japan as well, undermining the premise of these policies. In total, over 200,000 *nikkeijin* migrated to Japan during the 1990s and early 2000s (Yamanaka 1996). Due to the failure of the *nikkeijin* to integrate, the visa program that facilitated their entry into Japan was discontinued in the early 2000s, which once again led to a rebalancing of the foreign population, through which the number of South Americans decreased, and the number of Asian migrants increased. This is largely the situation in which Japan finds itself today.

While the number of Brazilian and Peruvians in Japan peaked in the early 2000s, foreigners continued entering Japan from other countries. Not only did migration persist, the Japanese government even adopted policies to incentivize migrants to Japan. Furthermore, many of the foreigners who migrated during the 1980s have established themselves in Japan by starting businesses, families, and integrating into society as best as they possibly could. These decades of migration have fostered the situation today, which consists of well-established and growing foreign communities from diverse backgrounds. The growth and further diversification of these communities will likely persist, as Japan has become reliant upon foreign workers as a source of low-wage labor. The

effects of this migration are further intensified by the fact that, as the foreign population in Japan increases, the Japanese population is concomitantly decreasing. While foreigners currently comprise around 2% of Japan's population, demographic trends suggest that this figure will rise to 8-27% by 2050 (Willis and Murphy-Shigematsu 2008). Such a drastic increase, even in its most conservative form, would carry significant implications for Japanese society and Japan's sociocultural institutions.

Taking this ongoing diversification as a starting point, this paper explains two ways that these contemporary migration patterns differ from the past and explains what implications they carry for Japanese society. While the following section discusses two important ways this migration is different, there are, in fact, many forces at work that contribute to the novel context within which foreigners and Japanese engage one another. What effects these new encounters remains to be seen, but these conditions warrant serious attention, as the changes they might induce are substantial and will greatly impact Japanese-foreign relations and the ways that Japanese society engages with foreign difference.

III Contemporary Migration

This section discusses two ways immigration today differs from the past: (1) the increased volume and general diversification of foreigners and (2) the persistence of international marriages and the increasing number of biracial children in Japan. Each difference brings a unique dimension to the ways that Japanese-foreigner relations are developing and together these differences raise novel questions about how these changes will affect Japan's future.

1. Volume and Diversity

The first way contemporary immigration to Japan differs compared to decades earlier is that the foreign community in Japan is now considerably larger and more diverse. This increasing prevalence and diversity means that Japanese people are coming into contact with foreigners in more multifaceted and dynamic ways. According to the most recent data, there are 2,829,416 registered foreigners in Japan (Japanese Cabinet Office 2019). A few exceptional years notwithstanding, Japan has experienced a persistent increase in the number of foreigners residing in Japan since the 1990s.

Japan's foreign population has also become considerably more diverse. In 1980, there were 782,910 "registered aliens" in Japan, of which 85% were Korean. Most of these were actually *zainichi* Koreans who never naturalized and retained Korean nationality, though were by and large assimilated into Japanese society. This means that *zainichi* Koreans included, foreigners comprised slightly less than 0.6% of Japan's population (Migration Policy Institute, 2017). Five years later, in 1985, there were seven countries from which there were 5,000 registered residents in Japan. Today, there are more than thirty-three countries with 5,000 or more registered residents (Japanese Cabinet Office 2019). This data does not include people who have obtained Japanese citizenship or who are working in Japan undocumented. This suggests that a significant diversification has occurred and that foreigners have been coming to Japan from more places and in greater numbers than previously recorded.

These foreigners have formed communities with co-nationals and have played an important role in shaping the sociocultural landscape in various places throughout Japan. There is now a vast array of restaurants serving foreign food and stores catering specifically to different foreign populations. Such establishments are often run by foreigners themselves. Tokyo especially offers a diverse assortment of international dining options by native chefs, which is a testament to this diversification.

Table 1. Foreigners in Japan (2019)

Total Foreigners	2,829,416
China	786,241
Korea	451,542
Vietnam	371,755
Philippines	277,409
Brazil	206,886
Nepal	92,804
Taiwan	61,960
Indonesia	61,051
United States	58,484
Thailand	53,713

(Japanese Cabinet Office 2019)

This ethnic and cultural diversification has also been induced in part by the diversification of Japanese higher education. Japanese universities have expanded the number of degree programs offered in English at both undergraduate and graduate levels, which has resulted in an increasing number of foreign students studying in Japanese universities. Furthermore, the Japanese government has implemented policies to attract foreign students to study at Japanese universities, including the Global 30 initiative and the "300,000 International Students Plan" (Bushnell 2013; Milly 2018). Many universities offer degree programs in English, as well as scholarships to students hoping to enroll in these programs. Ultimately, these initiatives, coupled with a growing interest in university students looking to Japan as an attractive destination, have resulted in an increasing number of foreign students obtaining undergraduate and graduate degrees in Japan. This situation is noticeably different from the 1980s when foreigners were coming to Japan from more limited backgrounds to engage in a limited number of jobs.

This diversification has led to novel interactions taking place between foreigners and Japanese people, which are important for the ways perceptions of foreigners develop. New patterns of communication and direct interpersonal interaction facilitate new forms of sociality that affect wider patterns of Japanese-foreign relations. Several recent studies show how foreigners and their Japanese counterparts reformulate relationships in juxtaposition to one another in this environment. Leiba Faier (2009)

explains how Filipina women married to Japanese men in rural Nagano came to be reconceptualized by Japanese locals as *ii oyomesan* (good wives). This is because they took up local gender norms that Japanese women—who had since moved to urban areas—were expected to adopt. Beata Świtek (2016) notes the ways that Japanese patients and coworkers reconfigure their perceptions of Indonesian care workers as a result of their direct encounters with them in care settings. Paul Capobianco (2017) shows how Japanese families reformulated their relationships with Africans of various backgrounds through their personal contact via home stays, host families, and marriage. Further evidence of the changing attitudes Japanese hold towards foreigners is articulated by David Green and Yoshiko Kadoya (2015), who describe that many factors lead Japanese actors to conceptualize foreigners differently, among the most important of which are language skills and direct contact.

Christopher Burgess (2008) provides an example of how Korean wives married to Japanese men in rural Yamagata led local residents to change their perception of foreigners. His ethnography has shown how direct encounters between Korean wives and Japanese locals fostered conditions through which the two parties established better relationships. Rather than resisting negative sentiments, the Korean women tried to educate locals about their experiences in Japan and develop positive relationships based on a sense of mutual understanding. Burgess notes that this can succeed, and more positive relations ultimately might ensue.

The author of this paper has conducted interviews with several foreigners living and working in areas with small foreign populations. One African man who owns a shop in a small city in northern Japan explains that he actively sought a location where he could escape the pressures and negative influences of Tokyo. Although he still travels to the Kanto area regularly, he said that he wanted to relocate his family for lifestyle reasons and to escape the bustle and influences that surround city life. He also notes

that he thinks his venture to this area led many of the locals to “see a black man for the first time.” He stated that the “[locals] were shocked at first, but after a while, they got used to having me here. Young people like my shop and I am an active member of the community. I speak Japanese and go to events and stuff. So, I think we’re all good.” In another case, a Filipina woman living in Shikoku explains that she moved to the island to follow her boyfriend who was transferred and never left because they enjoy the lifestyle. She notes that many other Filipina women had come to the same area for lifestyle reasons.

As for the diversification of higher education, the increasingly diverse backgrounds of foreign students allow Japanese students to mingle with and befriend foreigners from ethnic and national backgrounds that they otherwise would not engage with. While the effects of these interactions need to be further examined, it is not farfetched to surmise that these cross-cultural friendships will spark the interest of some young Japanese people, which allows them to develop more amicable attitudes towards diversity and a sincerer interest in foreign cultures.

Previous research and these larger trends suggest that there are qualitatively novel engagements happening between foreigners and Japanese people (Capobianco 2017; Faier 2009; Świtek 2016). These encounters are having variegated outcomes and have the potential to cause Japanese people to reconceptualize foreign difference in a multitude of ways. No longer are simplistic associations of cultural Others as being staunchly and unambiguously negative accurate for comprehending what is occurring in Japanese society today. Instead, more careful and more dynamic consideration of the different ways foreigners and Japanese engage one another, as well as who is engaging one another, are necessary for furthering our understandings of the impacts that immigration is having on Japan.

This diversification is also causing the Japanese government to react and respond to the needs of these foreigners, albeit nominally. For example, this has caused the Japanese government to create

services to better accommodate foreigners from diverse backgrounds, though the reach of these services remains limited. An increasing number of signs and official documents are offered now in English, Chinese, Vietnamese, and other languages. However, since such resources are limited, foreigners are also subject to numerous other difficulties. Workers are often unaware of their rights and many have been brought to Japan by employers under false pretenses, which pay do not pay them the legal minimum wage or offer other benefits employers should otherwise provide (Douglas and Roberts 2000; Shipper 2008). The government's trainee program has been a prime example of this, where low-wage workers are imported under the guise that they are undergoing professional "training," but are in fact engaging in low-wage work. This program has been riddled with problems and has come under significant scrutiny from activists, though there seems to have been little serious effort to alleviate these problems (Bélanger, et al. 2011).

Such conditions are notably different than in previous decades, where the number of foreign residents in Japan was smaller (both in sum and as a percentage of the total population) and where engagements with foreigners were limited to particular workplaces and geographic contexts. Such novel conditions are already facilitating new forms of sociality and personal relationships to develop, through which more dynamic understandings of foreign and cultural difference are developing in the minds of Japanese actors. How this will ultimately unfold long-term remains to be seen. However, it is not unlikely that more dynamic views will develop as more Japanese cross paths with foreigners in heretofore never experienced ways, and as Japanese and foreigners renegotiate their relationships to one another in this volatile and uncertain climate. Understanding these views can help us to better understand the ways that Japan is changing as a result of immigration and what the trajectory of Japan may entail henceforth.

2. International Families and Their Influence on Society

Another area in which migration and diversity conditions differ today compared with the past is in terms of mixed families. International marriages (*kokusai kekkon*) continue to occur and biracial people are becoming increasingly visible within Japanese society. The perseverance of international marriages over the past three decades has created a landscape that continues to expose increasing numbers of Japanese people to foreigners and their experiences. Relatedly, these marriages are producing offspring that are of mixed background (*konketsuji*), thus effectively raising the number of biracial people in Japan. While this is significant in itself, these changes have been compounded by the fact that a number of biracial celebrities have generated public attention and controversy over the past several years. The novel phenomenon here is the increased number of biracial people and the increasing attention they are receiving. The scale of these phenomena plus the attention generated towards and about differ considerably in historic context.

Although the number of international marriages in Japan peaked in 2006, there are still over 20,000 international marriages in Japan each year, meaning that roughly one in every twenty-nine marriages is an "international marriage" (Amano 2017; Ministry of Health, Labor, and Welfare 2017). The commonality of international marriages carries important implications for the ways Japanese and foreigners engage one another and how these parties establish new forms of sociality in this context.

These international marriages, and the family and personal connections they carry with them, are accompanied by an increased awareness of issues related to foreigners, what problems foreigners face, and how foreigners interact with Japanese institutions. While this is true of Japanese who marry foreigners, themselves, more importantly, this is also true of the families and extended families of Japanese

who marry foreigners. The in-laws of the Japanese people that marry foreigners are coming into contact with a form of foreign difference on a much greater and more conspicuous scale than ever before. This is happening in ways that are destabilizing stereotypes about foreign difference and are leading to new ways that foreigners and Japanese are positioned within society relative to each other (Burgess 2008; Capobianco 2017).

As more Japanese families are exposed to foreigners via the spouses of their children, siblings, grandchildren, nieces and nephews, cousins, etc., there is a greater chance that more earnest connections will be established between foreigners and Japanese personally and emotionally. Considering the intimate nature of family life, these relationships can help establish a foundation upon which more amicable relations and conceptualizations can develop. In other words, more Japanese marrying foreigners will likely raise the overall consciousness of the existence of foreigners in Japan, as well as help develop a more nuanced understanding of what their lives in Japan entail. Foreigners will no longer be conceptual anomalies simply existing in Japan in the abstract but will become a reality as more Japanese learn about foreigners through their close relatives.

Furthermore, the biracial offspring resulting from these *kokusai kekkon* are being raised in Japan and are culturally and linguistically Japanese. Depending on the ancestry of the non-Japanese parent, they may or may not be able to “pass” as Japanese phenotypically, though they can culturally.

This fact is also significant in that Japanese pupils are being taught at school alongside pupils who have non-Japanese parents. This leads to an increased degree of consciousness of mixed people in Japan, which can engender both positive and negative outcomes contingent on the context and content of such interactions. Positively, if people form relationships with mixed and foreign students, the consciousness of issues related to foreigners and diversity will correspondingly increase. Mixed students have the best chance at achieving this

but so do non-mixed foreign pupils, who are also increasingly common. However, it is not implausible to assume that mixed students with a Japanese parent will fare better at this.

Negative sentiments can also develop, which can strain relations between Japanese and mixed persons. Consider, for example, data from Yoko Yamamoto, who discusses the case of a biracial half-American, half-Japanese girl who experienced bullying by her classmates. Prior to this experience, this student was unaware that she was “a foreigner”: “...Suddenly, a boy bumped into me on purpose and said ‘*gaijin*’ (foreigner)! I was confused because I thought that I was Japanese” (Yamamoto 2013, 55). Thus, not all encounters end positively.

A Japanese interlocutor from the Kanto region confided to me that he also had mixed and foreign classmates while attending school. However, he also explained that he found it easier to get along with western students rather than Southeast Asian students. He notes:

It was always easier to get along with someone if the father was like from America or France. Even those kids who were white but raised in Japan were easy to become friendly with. But the students whose parents were from the Philippines or Nepal or something, they were always more difficult. One of my best friends even had a fight with a Vietnamese student in high school. I was so shocked!

These anecdotes, in addition to Yamamoto’s findings, show that Japanese people are becoming increasingly conscious of the diversity extant in Japan and are developing critical opinions of it.

Unsurprisingly, the increased commonality of biracial offspring has produced a number of athletes and celebrities of mixed background and this is happening at a considerably greater scale than ever

before experienced. Over the past decade, there has been a significant proliferation of the number of biracial people that have come into the national spotlight. The impacts of these people and their increased visibility within Japan has generated discussions concerning what it means to “be Japanese,” as well as how biracial people fit into ideas and discourses about national belonging.

The most public and most controversial of these has been Ariana Miyamoto. Miyamoto was born to an African-American father and Japanese mother and gained national attention when she was named Miss Universe Japan in 2015. She was the first biracial person to win the award, which caused controversy and generated debates about whether or not she was “Japanese enough” to win. Some voices, mostly from the conservative right, questioned to what extent someone with mixed ancestry should have won the award. Miyamoto later responded that throughout her life, non-mixed Japanese have, despite her cultural and linguistic fluency, told her there was no way that she could be Japanese because she did not look Japanese (Wingfield-Hayes 2015).

Miyamoto explains that, rather than considering herself to be “Japanese,” the term *ha-fu* more accurately depicts her identity and how she identifies herself. *Ha-fu* is a term that denotes a person of mixed-Japanese ancestry and carries with it sociocultural connotations. Interestingly, Priyanka Yoshikawa, another *ha-fu*, born to a Bengali Indian father and a Japanese mother, won the contest the following year. Yoshikawa was granted the award despite the fallout from Miyamoto’s victory, thus leading one to critically question the efficacy of the discriminatory discourses that surfaced after Miyamoto’s victory.

Miyamoto’s victory generated critical discussions about whom may or may not be considered Japanese. While this discussion has been ongoing for some time, Miyamoto’s case is unique in several ways. First, her mixed background is prominently featured in her appearance; whereas in the past, many mixed Japanese could phenotypically “pass” as Japanese,

this is not the case with Miyamoto. This would suggest she is an outsider and not Japanese, despite her native cultural competency and linguistic fluency, which throws into flux ideas that have historically associated Japanese identity with a particular physical appearance (Lie 2001; Yoshino 1992). Second, her rise to fame as a model and the winner of Miss Universe Japan, which allowed her to represent Japan in the Miss Universe competition, adds a layer of complexity that thrusts national identity into the picture. The fact that she was awarded a prize that would allow her to represent Japan means that people need to consider her positionality as a mixed-Japanese person, for better or for worse. While some have said that she should rightfully be considered as Japanese and be eligible to represent Japan, others remain adamant that she is not Japanese and a “pure” (i.e. non-mixed) Japanese person should have been chosen. There is, thus, little agreement at the level of national discourse to determine who is and who is not Japanese. How this debate ultimately unfolds will have serious implications for the future of Japan as it relates to the incorporation of foreign and mixed people.

Another celebrity that has gained notoriety is Asuka Cambridge, who was born to a Japanese mother and Jamaican father. In 2016, he represented Japan as part of the track and field team at the Summer Olympics Games in Rio de Janeiro. Cambridge and the Japanese team placed second in the 4x100 meter Relay, in which they were beaten only by a Usain Bolt-led Jamaica team. The team’s success in the Olympics gained them national acclaim within Japan. Later in 2016, Cambridge appeared on Japan’s annual twenty-four-hour telethon for charity holding two track cleats, one portraying the Jamaican flag and the other portraying the Japanese flag. Cambridge explained that these cleats represent his dual heritage. The fact that Cambridge could appear on national television with both cleats and adamantly profess his dual identity shows that, like Miyamoto, he is more willing to assert a dual identity publicly.

Most recently, a half-Ghanaian and half-Japanese

track star, Abdul Hakim Sani Brown, joined Cambridge on the Japanese national track team at the 2019 World Athletics Championships held in Doha. Brown was part of a Japanese team that won a bronze medal in the 4x100 meter relay. He was supposed to join Cambridge on the 2016 team but was held back due to a hamstring injury (Nagatsuka 2016). Both Cambridge and Brown have received public attention for their positive representation of the Japanese national team.

Lastly, it is worth mentioning the even more curious case of Naomi Osaka, who is presented much more ambiguously than the others. Osaka, born to a Japanese mother and Haitian father, was raised in the United States and eschews questions relating to her identity as Japanese. When she defeated tennis star Serena Williams at the U.S. Open in 2018, mixed discourses surrounded her victory. While sentiments similar to those directed towards Miyamoto abounded, some of these actually made sense, since she was not culturally Japanese and her linguistic fluency in Japanese seems non-existent. However, other discourses emerged suggesting that she was Japanese because of her behavior. While Williams behaved in a rowdy fashion throughout the match, Osaka remained calm and composed, as she always appears to be. Calmness and composure were deemed by some observers as “truly Japanese” traits, which led to some people acknowledging and appreciating her Japanese behavior and identifying her as Japanese because of this. Especially curious is the fact that unlike Cambridge, Miyamoto, or Brown, Osaka seldom is seen speaking Japanese and her knowledge of the language remains ambiguous. While support for Cambridge might be understood, given his obvious fluency in the Japanese language and cultural norms, the same cannot be said of Osaka.

The presence of these biracial celebrities is having diverse impacts on Japanese discourses about foreign difference at an unprecedented scale. How they develop and to what extent they actually affect attitudes about foreigners in Japan remains to be seen. However, the presence of people like

those mentioned above—as well as other celebrities and athletes, such as Becky, Rora, Yu Darvish, Rui Hachimura, and Aaron Wolf—will undoubtedly affect attitudes towards foreigners in diverse ways, which researchers must attend to moving forward.

Historically, there has been little room for articulations of dual identities within Japan. However, this may change if more people like Cambridge and Miyamoto assert a dual identity and use words like *ha-fu* to describe themselves while also remaining grounded in a contemporary Japanese milieu. Unlike in the past, when the children of foreigners and minority groups were unlikely to adamantly assert a strong second or mixed identity, these examples show that at least some second-generation mixed people today are more willing to do so. Rather than making efforts to “pass” as Japanese, these second-generation mixed-Japanese are now making claims to a different identity, which has had limited success in destabilizing social ideologies in previous cases (Chapman 2007). This may be due in part to the fact that it is harder to “pass” as Japanese based on any appearance of many mixed people. While terms such as Italian American or British Pakistani are common ways people identify themselves with multiple cultures, the phenomenon of having an ethnic identity different from a national identity has been the topic of much consideration in Japan. Therefore, whether or not people like Cambridge and Miyamoto will be accepted into the mainstream remains uncertain. The fact that such matters are being raised marks a turning point in which Japan will be forced to reconcile these tensions. How this will happen remains uncertain and could result in either further acceptance of mixed people or further marginalization. Nonetheless, as Japan diversifies, there will be a greater likelihood that more critical discussions about these topics will develop.

These novel conditions are putting Japanese into contact with foreigners in new ways, which are fundamentally different from those of the past. Previously, it was easy to relegate foreigners to the conceptual and physical margins of society, but

this is no longer true as an increasing number of Japanese engage with foreigners on a regular basis and are coming to know them more intimately. As these encounters unfold, there is a greater likelihood that different types of relationships will emerge in ways that lead Japanese to reconceptualize the role of foreigners in Japan, the results of which may be both positive and negative (Burgess 2008; Capobianco 2017; Faier 2009; Green and Kadoya 2015). While the outcomes of these interactions have yet to be seen, there is little doubt that they affect Japan and how the majority understands the experience and positionality of foreigners. It is important to recognize that these encounters engender both positive and negative sentiments, as not all encounters with, and exposure to, foreigners lead to positive outcomes that improve cross-cultural understanding. Nonetheless, the forces of change are in motion, which demands further consideration as to how the newfound effects of migration to Japan create new contexts, experiences, and ideas from within Japan.

IV Discussion

The underlying premise of this article is that the conditions surrounding migration and diversity in Japan today are making foreigners and mixed people more visible in Japanese society. This is happening through a variety of channels, each of which has its own particularities. While there are many reasons why foreigners have remained invisible for so long, arguably the most important factor enabling this invisibility is lack of knowledge. A lack of firsthand experience, ignorance, and failure by media outlets to capture this breadth lay at the core of the ability to downplay the presence of foreigners for so long. Lie also notes, that “In spite of concerted efforts by some scholars and activists to challenge the belief in Japanese ethnic homogeneity, the view that only Japanese live in Japan is deeply rooted and widely shared” (Lie 2000, 80) and that “when asked about Japan’s existing minorities, many people seemed

puzzled and confused” (Lie 2000, 80). Thus, ignorance and misinformation converge with existing identity ideologies to create conditions that have facilitated this invisibility.

Although slow, processes of change are unfolding and are carrying important ramifications for the trajectory of Japan and the ways that Japanese conceptualize the foreign presence in Japan. If more amicable relations continue to develop, there will likely be more serious calls to recognize the presence of foreigners in Japan, thus engendering further critical discussions. This will compel a multitude of effects, both positive and negative. It is hard not to imagine such discussions compelling more critical inquiries into how foreigners are positioned in Japan, what role they have to play in Japan’s future, and the ways Japan should change to accommodate foreigners and biracial people. It is also not hard to imagine these changes compelling a new wave of racism and xenophobia and leading some to develop more hostile attitudes towards foreigners. While it is too early to say how these changes will develop, we can recognize that changes happening and how they progress will have serious implications for life in Japan.

Another effect of these changes is that they will likely make people more accustomed to the cultural impacts of Japan’s diversification. As Japanese come in contact with foreigners and biracial people in new contexts, such interactions will become normalized, as will the general presence of foreigners within Japan. Minimally, this will suggest that people will not stare at foreigners or be caught off guard when they need to interact with a foreigner. However, more seriously, this also means that people who are raised in an environment in which diversity is the norm will likely possess a heightened cross-cultural sensitivity to issues related to foreigners. Such people are likely to be more sympathetic to the problems foreigners and mixed people face, as well as be more willing to accept them as members of Japanese society. Since ignorance of foreigners and Others has been a key factor contributing to their marginalization and

corresponding invisibility, it is plausible to assume that as more people become aware of the presence of foreigners, this too will change. This creates a heightened awareness of diversity and cultural difference, which will likely manifest in the ways Japanese and foreigners interact with each other.

Although it is unlikely that negative attitudes towards foreigners will vanish completely, as the aforementioned encounters persist attitudes towards diversity and cultural differences will likely improve (much like in the U.S., Europe, and elsewhere). The generational differences between people raised in a time when there was little diversity, compared with those who grew up with much higher levels of diversity, will likely hold very different—likely more neutral views of diversity. While new issues will arise, it is hard to seriously envision a future in which attitudes towards diversity, and foreigners in general, mirror those of previous generations.

Lastly, the presence of foreigners and biracial people have already led to more critical discussions about Japanese identity and foreignness. Stephen Murphy-Shigematsu notes that “multiethnic individuals cannot easily be dismissed as foreigners” and thus have the potential to lead to conceptual identity reconfigurations (2000, 212). This has been a major issue surrounding mixed celebrities like Miyamoto and Cambridge, whose presence destabilizes existing paradigms about who is and who is not perceived to be Japanese. Mixed people challenge the status quo in ways that foreigners themselves cannot. Namely, biracial people born and raised in Japan possess the linguistic and cultural capital to pass themselves as Japanese. They also share Japanese ancestry (or “blood”), which has been historically important in constructing Japanese identity (Robertson 2008; Yoshino 1992). The consciousness of such people has led more Japanese to reconsider their role in Japanese society and Japan’s future more generally.

People such as the celebrities mentioned above currently still exist as cultural anomalies.

Japanese discourses have not yet figured out how to logically reconcile their existence and Japanese discourses often position such people conceptually in idiosyncratic ways. Despite enhanced media attention, serious discussion remains limited and will only expand in the future. As this occurs, we can expect discourses about who is and who is not perceptibly Japanese to take on new directions. We cannot yet predict exactly how this will proceed, but the points raised in this paper offer some potential directions.

There are two extremes as to how this may occur. The first of these is radical acceptance in which activists, Japanese citizens, and politicians make headway in the ongoing fight for foreign and minority rights and recognition. This would lead to a greater accommodation of foreigners, serious efforts to develop Japan as a truly multicultural society, and one in which diversity is encouraged rather than made invisible. At the other extreme is radical rejection in which far-right groups with xenophobic and nationalistic motives strengthen and in which support services available to foreigners do not develop as needed. Extreme rejection would produce stronger anti-foreigner sentiments and may lead to some form of conflict—making foreigners more visible in a different way.

The most likely path, however, is somewhere in the middle. While foreigners may not be entirely accepted, it is also unlikely that intense racism will prevail. There will be too many positive encounters taking place and too intimate relationships developing to allow for the xenophobic attitudes to win out. Nonetheless, the struggle to recognize foreign difference and make the foreign presence in Japan more tangible faces an uphill battle with much progress to be made. How this unfolds remains a serious question that will impact the trajectory of Japan for future decades. We can merely draw upon the data, anecdotes, and inferences we have to speculate possible outcomes.

V Conclusion

org/10.1177/011719681102000102

This paper has provided two examples of how migration in Japan today is different than in the past. The two ways that have been discussed—the increasing and diversifying presence of foreign communities and the growth of mixed families and children—are just two of many different ways that migration into Japan today is qualitatively and quantitatively different than previously experienced. These particularities make the foreign presence in Japan more visible, which carries important implications for how Japan understands and engages with foreign difference. The novel context in which these interactions are happening is creating new types of encounters and relationships between Japanese and foreigners, which facilitate new forms of sociality and more critical discussions about the construction and trajectory of Japanese identity. Considering these particularities, further investigation is warranted to obtain a more nuanced understanding of their true effects on Japanese society.

References

- Amano, Kanako.
2017 “Nihon kokunai ni okeru “Kokusai kekkon kono 20 nen no suii”, mikonka shakai deta kousatsu ‘sono saki ni aru unmei no hito” [20 years of transition—International marriages in Japan —An inquiry into the data on unmarried society—A person waiting for you in the future]. Accessed May 29, 2019. <https://www.nli-research.co.jp/report/detail/id=56881?site=nli>.
- Bélanger Danièle, Kayoko Ueno, Khuat Thu Hong, and Emiko Ochiai
2011 “From Foreign Trainees to Unauthorized Workers: Vietnamese Migrant Workers in Japan.” *Asia and Pacific Migration Journal* 20(1): 31–53. <https://doi.org/10.1177/011719681102000102>
- Burgess, Christopher
2008 “(Re)Constructing Boundaries: International Marriage Migrants in Yamagata as Agents of Multiculturalism.” In *Multiculturalism in New Japan: Crossing the Boundaries Within*, edited by Nelson H. Graburn, John Ertl, and R. Kenji Tierney, 64–81. Oxford: Berghahn Books.
- Bushnell, Cade
2013 “A Report on an Investigation of Global 30 Students’ Japanese Learning Needs.” *Tsukuba daigaku ryuugakusei senta Nihon kyōiku ronshuu* 28: 383–408.
- Capobianco, Paul
2017 “Transfiguring Identity: Social Relationships and Intercultural Communication between Foreign “Children” and Japanese ‘Parents.” *Journal of International and Intercultural Communication* 10(4): 324–341. <https://doi.org/10.1080/17513057.2017.1300311>
- Chapman, David
2007 “The Third Way and Beyond: Zainichi Korean Identity and the Politics of Belonging.” *Japanese Studies* 24(1): 29–44. <https://doi.org/10.1080/10371390410001684697>
- Douglas, Michael and Glenda S. Roberts, eds
2000 *Japan and Global Migration: Foreign Workers and the Advent of a Multicultural Society*. Honolulu: University of Hawai‘i Press.
- Faier, Leiba
2009 *Intimate Encounters: Filipina Women and the Remaking of Rural Japan*. Berkeley: University of California Press.
- Friman, H. Richard
2001 “Informal Economies, Immigration Entrepreneurship and Drug Crime in Japan.” *Journal of Ethnic and Migration Studies* 27(2): 313–333. <https://doi.org/10.1080/13691830020041633>

- Green, David and Yoshihiko Kadoya
2015 “Contact and Threat: Factors Affecting Views on Increasing Immigration in Japan.” *Politics & Policy* 43(1): 59–93. <https://doi.org/10.1111/polp.12109>
- Japanese Cabinet Office
2019 “Kokuseki, chiiki betsu zairyū shikaku (zairyū mokuteki) betsu: Sōzairyū gaikokujin.” [Resident foreigners in Japan based on location and area (and reason for being in Japan): Total statistics.] Accessed April 10, 2020. <https://www.e-stat.go.jp/stat-search/files?page=1&layout=datalist&toukei=00250012&tstat=000001018034&cycle=1&year=20170&month=12040606&tclass=000001060399>.
- Kawakami, Ikuo
2003 “Resettlement and Border Crossing: A Comparative Study of the Life and Ethnicity of Vietnamese in Australia and Japan.” *International Journal of Japanese Sociology* 12: 48-67.
- Lie, John
2000 “The discourse of Japaneseness.” In *Japan and Global Migration: Foreign Workers and the Advent of a Multicultural Society*, edited by Michael Douglas and Glenda S. Roberts, 69–88. Honolulu: University of Hawai‘i Press.
2001 *Multiethnic Japan*. Cambridge: Harvard University Press.
2008a “Invisibility and Cohabitation in Multiethnic Tokyo.” In *The Other Global City*, edited by Shail Mayaram, 161–178. London: Routledge.
2008b *Zainichi (Koreans in Japan): Diasporic Nationalism and Postcolonial Identity*. Berkeley: University of California Press
- Migration Policy Institute
2017 “As its Population Ages, Japan Quietly Turns to Immigration.” Accessed May 29, 2019. <https://www.migrationpolicy.org/article/its-population-ages-japan-quietly-turns-immigration>.
- Milly, Deborah
2018 “Abe’s Choice for Japan: Thriving Migration Without Immigration.” *Georgetown Journal of Asian Affairs* 4(1): 20–28.
- Ministry of Health, Labor, and Welfare
2017 “Population Statistics of Japan 2017.” Accessed May 30, 2019. <http://www.ipss.go.jp/p-info/e/psj2017/PSJ2017-06.xls>.
- Morita, Toyoko
2003 “Iranian Immigrant Workers in Japan and Their Networks.” In *Global Japan: The Experience of Japan’s New Immigrant and Overseas Communities*, edited by Roger Goodman, Ceri Peach, Ayumi Takenaka, and Paul White, 159–164. London: Routledge.
- Morris-Suzuki, Tessa
1998 *Reinventing Japan: Nation, Culture, Identity*. New York: M.E. Sharpe.
- Murphy-Shigematsu, Stephen
2000 “Identities of Multiethnic People in Japan.” In *Japan and Global Migration: Foreign Workers and the Advent of a Multicultural Society*, edited by Michael Douglas and Glenda S. Roberts, 196–216. Honolulu: University of Hawai‘i Press.
- Nagatsuka, Kaz
2016 “Star Sprinter Sani Brown Decides to Attend University of Florida.” *The Japan Times*. Accessed April 10, 2020. https://www.japantimes.co.jp/sports/2016/11/10/more-sports/track-field/star-sprinter-sani-brown-decides-attend-university-florida/#.Xo_4qppx044.
- Robertson, Jennifer
2008 “Biopower: Blood, Kinship, and Eugenic Marriage.” In *A Companion to the Anthropology of Japan*, edited by Jennifer Robertson, 329–354. Malden: Wiley Blackwell.
- Roth, Joshua Hotaka
2002 *Brokered Homeland: Japanese Brazilian Migrants in Japan*. Ithaca: Cornell University Press.
- Ryang, Sonia, ed.
2000 *Koreans in Japan: Critical Voices from the*

Margin. London: Routledge.

55–74. New York: Springer, 55-74.

Shipper, Appichai W.

- 2008 *Fighting for Foreigners: Immigration and Its Impact on Japanese Democracy*. Ithaca: Cornell University Press.

Sakurai, Keiko

- 2003 *Nihon no Musurimu shakai* [Japan's Muslim Societies]. Tokyo: Chikuma Shobō.

Świtek, Beata

- 2016 *Reluctant Intimacies: Japanese Eldercare in Indonesian Hands*. New York: Berghahn Books.

Tsuda, Takeyuki Gaku

- 2003 *Strangers in the Ethnic Homeland: Japanese Brazilian Return Migration in Transnational Perspective*. New York: Columbia University Press.

Weiner, Michael

- 1998 "Opposing Visions: Migration and Citizenship Policies in Japan and the United States." In *Temporary Workers or Future Citizens?: Japanese and U.S. Migration Policies*, edited by Michael Weiner and Tadashi Hanami, 3–28. Hampshire: Palgrave Macmillan.

Willis, David Blake and Stephen Murphy-Shigematsu

- 2008 "Transcultural Japan: Metamorphosis in the cultural borderlands and beyond." In *Transcultural Japan: At the Borderlands of Race, Gender, and Identity*, edited by David Blake Willis and Stephen Murphy-Shigematsu, 3–44. London: Routledge.

Wingfield-Hayes, Rupert

- 2015 "The Beauty Contest Winner Making Japan Look at Utsself" *BBC News*. Accessed December 1, 2018. <https://www.bbc.com/news/world-asia-32957610>.

Yamamoto, Yoko

- 2013 "Immigrant Children's Schooling and Family Processes in Japan: Trends, Challenges, and Implications." In *Global Perspectives on Well-Being in Immigrant Families*, edited by Radosveta Dimitrova, Michael Bender, and Fons van de Vijver,

Yamanaka, Keiko

- 1996 "Return Migration of Japanese-Brazilians to Japan: The *Nikkeijin* as Ethnic Minority and Political Construct." *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 5(1): 65–96.

Yoshino, Kosaku

- 1992 *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Enquiry*. London: Routledge.

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キストを踏まえつつ、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り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ク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はなく、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すれば、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 『イスラーム社会』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

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 *¹ 池邊 智基 *²
末野 孝典 *³ 平山 草太 *⁴

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行われてこなかった。こうしたことを踏まえて、本稿では、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、文献学的研究と民族誌学的研究の結合と乖離という観点から明らかにすることを目的とする。そのために、18世紀から1990年代までの西アフリカ・イスラームについての研究を4つの時代に区分し、それぞれの時代区分における研究の特徴を述べる。まず、1910年代ごろまでの研究では文献学的研究が民族誌学的研究と結びついてきたが、1920年代から両者は分離していった。1950年代からは、それまでの植民地行政官＝民族誌家の研究から、アカデミシャンによる研究への移行が始まり、アラビア語の写本の新たな「発掘」や口頭伝承の収集が精力的になされていった。その一部の研究では、文献学的研究と民族誌学的研究がふたたび、結びつくことになった。1980年代からは、植民地史研究とイスラーム史研究を横断するような共同研究が多く組織され、スーフィー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った。その一方で、アラビア語史料を用いる文献学的研究は下火となり、文献学的研究と民族誌学的研究が乖離することになっていった。こうした研究史は、すでに植民地統治時代については研究の対象となっているが、今後、独立後の時代もまた研究の対象となりうるであろう。

KeyWords

西アフリカ
イスラーム
イスラームの人類学
研究史

目次

- I はじめに
- II 1950年代までの西アフリカ・イスラーム研究
 - 1. オリエンタリストと探検家——文献学的研究と民族誌学的研究の交流（18世紀から20世紀初頭）
 - 2. 植民地統治期の行政官による研究——統治の学としての「黒イスラーム」研究（1910-1960）
- III アカデミシャンによる西アフリカ・イスラーム研究の勃興（1950-2000）
 - 1. イスラームとアフリカ社会の歴史的関係——ムスリム長距離交易商人研究とジハード研究（1950-2000）
 - 2. イスラームと政治経済——スーフィー教団、植民地行政、改革主義運動（1980-2000）
- IV 結論

I はじめに

本稿では、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、文献学的研究と民族誌学的研究の結合と乖離という観点から明らかにすることを目的とする。

先行研究では、本稿でまとめるようなタイムスパンのレビューが存在していない。人類学系の一部の研究をまとめた論文 (Saul 2006; Soares 2000, 2014)、イスラーム改革主義運動研究 (中尾 2016a, 2018)、クルアーンのアフリカ諸語への翻訳に関連する研究 (Tamari and Bondarev 2013)、アラビア語とアジャミーの文書の研究 (Kane 2016: chp. 1) については、それぞれ非常に有用なレビューがあり、本稿では言及しきれない膨大な蓄積を示している。しかし、これらのレビューは、西アフリカ・イスラーム研究の全体を示そうとするものではなく、個別的で限定的なものになっている。また、西アフリカ・イスラーム研究の大きな2つの構成要素である、アラビア語の文字史料に基づく文献学的研究と、同時代のイスラームの宗教実践についての、参与観察や語りの聞き取りによる民族誌学的研究との双方に目配りをしたレビューは存在しなかった。

ここで用いる文献学的研究という語はアラビア語の文字史料を用いる研究を指し、民族誌学的研究という語は同時代のイスラームに対する参与観察と聞き取りに基づく研究を指している。ただし、厳密な意味において、ここで用いる民族誌学的研究という語が、必ずしも学として整備された民族誌を成立させるものとしては用いていない。ここでは、依拠するデータが単に文字史料であるのか、参与観察と聞き取りであるのか、という差異によって、文献学的研究と民族誌学的研究をわけている。したがって、ここで言及する文献学的研究と民族誌学的研究が、時代を越えて、何らかの一貫性や蓄積を有しているとは想定していない。その意味において、便宜的な区分となっている。

しかし、両者の峻別は、西アフリカ・イスラーム研究の学説史を整理するうえで、2つの点において独自の意義を有して

いる。第一に、学問的な体系を構築してきたわけではない西アフリカ・イスラーム研究の蓄積と転換の整理に有用である。そもそも、西アフリカ・イスラーム研究は、特定のディシプリンをもたず、専門の学会が存在していない¹。そのため領域固有の方法論が展開せず、アラビア語の文字史料の読解や翻訳と、同時代のイスラームの宗教実践や語りの記述の蓄積とが事実上の傾向として生じていた。他方で、文献学的研究と民族誌学的研究への関心は、時代によって偏りを示しつつ変化している。そうしたことから、第二に、西アフリカ・イスラーム研究の傾向とイスラームをとりまく同時代の政治的なコンテキストとの結びつきを示すことが可能となる。すなわち、同時代の状況のなかで、植民地行政官や在来のイスラームの歴史の解釈を行い、あるいは、西アフリカの諸社会のなかでアラビア語の文字史料の社会的な位置づけが変化していったことがうかがえるのである。したがって、上記の研究関心の変化に注目してレビューすることによって、西アフリカ・イスラーム研究の学説史をまとめ、同時代の西アフリカの歴史との関連の仕方を副次的に示すことができるのではないかと考えている。

こうしたことを踏まえて、本稿では、特に文献学的研究と民族誌学的研究との関係に着目しつつ、おおまかに年代ごとの区分を設け、それぞれの年代における研究の方向性と代表的な成果についてのまとめを行う。はじめに、それ自体が研究対象となっている1950年代までの研究を概観し、次いで1950年代以降のアカデミシャンによる研究をまとめる。そして、1980年代までの研究の達成を示した後に、結論においてこれらの潮流の変化を概観し、1950年代以降の研究史がそれ自体として、今後、研究の対象となりうることを述べる。

II 1950年代までの 西アフリカ・ イスラーム研究

¹ 総合地球環境学研究所

² 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科

³ 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科

⁴ 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科

1 この点は匿名の査読者によって示された見解である。記して感謝申し上げます。

1. オリエンタリストと探検家

—文献学的研究と民族誌学的研究の交流 (18世紀から20世紀初頭)

西アフリカのイスラームを対象とした研究の起源は、少なくとも、18世紀までに遡る。たとえば、西アフリカ内陸をヨーロッパ人で初めて探査したマンゴ・パーク(Mungo Park, 1806年没)は、同時代の西アフリカ内陸のムスリムについての情報を書き残している。こうした探検家たちの系譜には、ルネ・カイエ(René Caillié, 1838年没)、ハインリッヒ・バルト(Heinrich Barth, 1865年没)、ルイ＝ギュスターヴ・バンジュール(Louis-Gustave Binger, 1936年没)などがあげられるであろう。彼らの旅行記は、西アフリカ内陸のイスラームを知るための代表的な歴史資料となっている(Park 1815; Caillié 1830; Barth 1857-1858; Binger 1892)。

他方で、こうした探検家たちが、アラビア語の文献を読むオリエンタリストたちの知識を有していたことも強調される必要があるだろう。のちの1970年代以降に出版された抄訳集に収められている、9世紀ごろから15世紀ごろまでの中東・北アフリカのムスリムの知識人による西アフリカ内陸の記述は(Cuoq 1975; Levtzion and Hopkins (eds. and trans.) 1981)、19世紀半ばには、一部のオリエンタリストたちにはすでによく知られていた。たとえば、ウィリアム・コーリー(William Cooley, 1883年没)は、中世のサハラ以北のアラビア語文献にあらわれる西アフリカ内陸の情報をまとめ、アル＝バクリー(al-Bakrī, 1094?年没)、アル＝イドリースィー(al-Idrīsī, 1165?年没)、イブン・バトゥータ(Ibn Battūṭa, 1368/9年没)、イブン・ハルドゥーン(Ibn Khaldūn, 1406年没)などの抄訳(Cooley 1966(1841))を出版している。こうしたオリエンタリストたちの知識は、西アフリカ内陸を旅する探検家たちにとって、前提となる知識であり、またそうした知識を更新することも、探検家たちの活動のひとつであった。たとえば、先述のバルトは、トンブクトゥの知識人によって書かれた『スーダーン年代記』について初めて紹介した人物である²。この「発見」

は、西アフリカで書かれたアラビア語の写本に基づく研究の起源として位置づけられるだろう³。

つまり、18世紀から19世紀までの探検家たちは、西アフリカ内陸についての同時代のいわば民族誌的な知識と、アラビア語文献によるオリエンタリストの文献学的な知識とを、ある程度共通してもち合わせていた。このようなアフリカニストとオリエンタリスト、あるいは民族誌学的研究と文献学的研究の交流は、20世紀の初頭ごろまで継続していた。

このような民族誌学的研究と文献学的研究をうまく組み合わせたものの代表は、西アフリカ民族学の父、植民地行政官＝民族誌家の泰斗モーリス・ドラフォス(Maurice Delafosse, 1926年没)にみてとれるだろう⁴。ドラフォスの代表作である、現在のマリとブルキナファソ、ニジェールをまたぐ広範な地域の、地理、民族、歴史をまとめた3巻本の『オー・セネガル・ニジェール』のうち、歴史を扱った第2巻では、口頭伝承の「スンジャータ物語」に加え、『スーダーン年代記』などの西アフリカのアラビア語文献を積極的にとり入れた統合的な歴史叙述を行っている(Delafosse 1912)。

また、ドラフォスは、オリエンタリストで義父のオクターヴ・ウダ(Octave Houdas, 1916年没)とともに、『スーダーン年代記』(*Ta'riḫ al-Sūdān*) (trad. par Houdas 1900)、『忘れられたことについての備忘録』(*Tadhkirat al-Nisyān*) (trad. par Houdas 1901)、『探求者の年代記』(*Ta'riḫ al-Fattāsh*) (trad. par Houdas et Delafosse 1913)といった、代表的な歴史書をアラビア語テキスト付きの対訳として出版している。これらの歴史書は、西アフリカの歴史研究とイスラーム研究に、大枠となる歴史観を提供したという点で重要なものとなっている⁵。

しかし、こうした文献学的研究と民族誌学的研究の組み合わせは、1910年代ごろに頂点に達し、それ以降は西アフリカのイスラーム研究のなかでは、みられなくなっていく。あまり知られていないことであるが、この伝統はフルベ研究のなかで継続する。のちに、フルベ研究の大家となるアンリ・ガダン(Henri Gaden, 1939年没)は、在地のイスラーム知識人に

2 なお、バルトの『スーダーン年代記』の読み方の偏りは、のちの時代にまで大きな影響を与えることになった(Moraes Farias 2006)。

3 他にも、大西洋奴隷貿易によって、アメリカ大陸に渡ったムスリムによって書かれた文書があり、近年もその「発掘」は続いている(たとえば、Curtin (ed.) 1967; Austin 1997)。

4 オリエンタリストとしてのドラフォスの位置づけについては、アムセルとシブーの論集(Amselle et Sibeud 1998)に詳しい。

5 たとえば、アスキヤ・ムハンマドの統治期をソンガイ王国の絶頂期とみなし、サアド朝モロッコの征服以降を衰退期とみなすという歴史観は、ドラフォス(Delafosse 1912)、トリミングム(Trimingham 1962)、レヴツィオン(Levtzion 1973)などに引き継がれ、大きな影響を与えた。しかし、こうした歴史観が、17世紀のトンブクトゥにおいて短期的に出現した年代記ジャンルの記述スタイル(Moraes Farias 2008)や、特定のイスラーム思想に基づくものであること(Nobili and Mathee 2015)に留意が必要である。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IV「アラビア語資料群を用いた歴史学・イスラーム思想史研究」を参照。

アラビア語で当地の歴史の執筆を依頼し、その翻訳を『フータ・セネガル年代記』(*Chroniques du Foûta sénégalais*) (trad. par Gaden 1913)として出版している⁶。また、フルベ研究者のジルベール・ヴィエイヤール(Gilbert Vieillard, 1940年没)は、フルベ語の口頭伝承の転写とともにアジャミーの研究を行い、1938年に設立されたIFAN (Institut français d'Afrique noire; フランス黒アフリカ研究所)⁷で本格的な研究に入っていたが(たとえば、Vieillard 1937)、1940年、第二次世界大戦の従軍中に死去し、その多くはメモとして残されたまま出版されなかった(Malon 2000)。いづれにしても、西アフリカのイスラーム研究のメインストリームから、アラビア語の文献を読み進めていく研究は少なくなっていくことになる。こうした研究では、アラビア語史料と口頭伝承の内容を並立させるように組み合わせていたものとして評価できる。しかし、そこでは必ずしも理論化が試みられてこなかった。このこともまた、アカデミックな研究として、そのまま展開しなかった理由となるだろう⁸。

2. 植民地統治期の行政官による研究

——統治の学としての「黒イスラーム」研究 (1910-1960)

1920年代以降の西アフリカ・イスラーム研究は、ポール・マルティ(Paul Marty, 1938年没)とジョセフ＝ジュール・ブレヴィエ(Joseph-Jules Brévié, 1964年没)といった植民地行政官＝民族誌家が代表的である⁹。

マルティは、西アフリカのムスリムには高度なイスラームの知識がなく、在来宗教との混淆によって成り立っているという「黒イスラーム」論を展開し、イスラーム神秘主義教団(以下、スーフィー教団)のヒエラルキーを活用した統治を主張していた(Triaud 2000)。そうした主張を補強し、仏領西アフリ

カのムスリムの有力者たちを中心とした各植民地のイスラームについての情報をまとめた研究書がマルティによって書かれている(Marty 1920-1921, 1921a, 1921b, 1922, 1930)。これらの書籍は、地域や関心の偏りが大きいものの、それぞれの地域の有力なムスリムについての情報の総覧として、現在でも史料的な価値をもつものとなっている。

マルティに比べて、ブレヴィエの著作(Brévié 1923)は、ムスリムと非ムスリムとの関係、非ムスリムへのムスリムの影響により焦点化したものとして、理解できるだろう。「ナイーブな」非ムスリムが「狂信的な」ムスリムの影響を受けやすく、反フランス的になりやすいといった当時の植民地行政官の一般的な見解が示されている。

現在の地点からみると、ブレヴィエの著作は民族誌的な記述がほとんどないという点で学問的な価値は薄いが、1950年代ごろまでの「黒イスラーム」論の代表的な著作であり(Triaud 2000: 175-176)、一定の影響力をもっていた。たとえば、1941年のオート・ヴォルタ植民地のボボ・ジュラソにおけるホテル襲撃事件で白人がムスリムに殺害された際には(中尾 2016b)、ブレヴィエの著作が事件の総括に援用されている¹⁰。

こうしたマルティやブレヴィエの著作を中心とするフランス語圏の研究では、スーフィー教団、あるいは在来の「アニミスト」とムスリムの関係に焦点があてられた。他方でナイジェリアを中心とした英語圏においては、フレデリック・ルガード(Frederick Lugard, 1945年没)によって定式化された間接統治のもとで、イスラーム諸王国・諸首長国を主たる対象・単位とした研究、とりわけ歴史研究が進められていた¹¹。その中心となり、また植民地統治期になされた後続の研究の方向性に大きく影響を与えたのは、リッチモンド・バルマー(Richmond Palmer, 1958年没)によるボルノ・ハウサの諸王国の歴史研究である(Palmer 1908, 1967(1928), 1936)。バルマーは、1904年の着任以来、北部ナイジェリア

6 ただし、この原本は残っていない。ガダンについても、一定の研究がなされているものの(Pondopoulo 2002; Dielly 2007)、アフリカの知識人と植民地行政官＝民族誌家による知識の生産という観点から、さらなる研究が必要とされている。

7 1966年に、IFANは黒アフリカ基礎研究所(l'Institut fondamental d'Afrique noire)と改称している。

8 この点は、フランスの人類学・民族学のなかで、ドラフォスらの植民地行政官＝民族誌家の研究が評価されなかったことと、一定程度関連しているであろう。竹沢は、モースがドラフォスを評価していなかったことを指摘し、その理由として、ドラフォスが綿密なフィールドワークを行わなかったことや通時的視点に強調をおいていたこと、さらに人類学・民族学がヨーロッパ社会との顕著な差異を示す社会を過剰に評価していたことを述べている(竹沢 2001: 144-145)。このことは、仏語圏の西アフリカ・イスラーム研究がフランスの人類学・民族学と有機的に結びつかなかったことと関連している(竹沢 2001: 149-150)。

9 彼らの研究とイスラーム政策への影響については、ハリソンとトリオが詳細に論じている(Harrison 1988; Triaud 2000)。

10 Centre National des Archives du Burkina Faso 44V96 Lettre du Gouverneur de C. I. aux Inspecteurs des affaires administratives, le 20 octobre 1941.

11 植民地期ナイジェリアにおける学術研究の担い手の変遷、およびそれに伴う研究の方向性の変遷については、自身も植民地行政官であり後に人類学者に転じたグウィリム・ジョーンズ(Gwilym Jones, 1995年没)の回想が詳しい(Jones 1974)。

にて植民地行政官として断続的にキャリアを積みつつ、この地域に存在する諸王国の歴史を記述しようとする試みを続けていた¹²。彼はその土地の「現地人エリート」の協力によって得られた膨大な口頭伝承や文字史料を用いて研究を進めていた。こうしたバルマーの歴史記述は、間接統治という統治の制度上の関心のみならず、歴史記述を通じて自身の任地の重要性・独自性を強調しようとする行政官の思惑と、歴史記述によって自身の支配の正統性の担保を目指す現地の政治エリートの思惑とが一致してなされた、まさに両者の「共同事業」(Hiribarren 2013) というべきものであった。バルマーによる歴史記述のあり方は、英領における行政官によるイスラーム王国史・首長国史研究のひとつの典型として位置づけられる(たとえば、Hogben 1930)¹³。さらに、現地に伝わる口頭伝承や文字史料を用いた歴史研究への関心の高さは、スミス(H. F. C. Smith, 没年不明)の研究(Smith 1961)などとあわせて、1970年代以降のアカデミシャンによる歴史研究の深化を準備したといえる。

このように仏領と英領においては、統治を行う単位と関心が異なっており、これに伴うイスラーム国家の残存状況の違いは、両地域におけるイスラーム研究の対象の違いをもたらした。それぞれ一部の有力者やエリートに関心を集中させる点では共通しつつも、仏領においてはスーフィー教団、英領においては間接統治のもとで残されたイスラーム国家が、主たる研究の対象・単位となっていた。

しかし、中東・北アフリカのイスラームの影響を受けたとみなされていたイスラーム改革主義運動に対する統治上の関心が高まることによって、1950年ごろから大きな変化が生じた。イスラーム改革主義運動が治安攪乱の要因として捉えられたのである。そうした視点を持った研究の具体例として、ムスリム事情局(Bureau des Affaires Musulmanes)などの仏領西アフリカのムスリムの統治に関わっていた植民地行政官であるマルセル・カルデアール(Marcel Cardaire, 没年不明)、博物学者でIFANの初代所長であったテオドール・

モノにかわって第2代所長をつとめたイスラーム学者のヴァンサン・モンテユ(Vincent Monteil, 2005年没)などによる研究がある(Cardaire 1954; Monteil 1980(1964)など)。

モンテユの研究は、全体としての記述の枠組みが「アニミスト」とのシンクレティズムというテーマを脱していないが、同時代の政治経済状況のなかで変容する西アフリカのイスラームの状況を描き出している。たとえば、ジーンズを履き、アフロヘアを楽しみ、ビートルズを聞き、ダンスを嗜む都市の若いムスリムたち(Monteil 1980: 396-398)や、マルクス主義政党とイスラームとの重なり合いと緊張関係(Monteil 1980: 403-418)を記述している。こうしたグローバルな変化や現代政治とイスラームの関係について、1950年代からなされるアカデミシャンによる同時代の研究は、ほとんど論じてこなかった¹⁴。

モンテユは、最後の植民地行政官=民族誌家のひとりであり、基本的には研究全体をつらぬく理論的な枠組みをもつことはなかった。1960年のフランス語圏西アフリカ諸国の独立を機に、こうした研究はモンテユを最後に姿を消した。統治のための情報収集という関心を基礎にしていた記述的なあり方によって、現在の時点からすると、これらの研究がいささか古めかしい研究であったことは否めない¹⁵。しかし、のちに述べるアカデミシャンによる研究が、しばしば同時代の状況への関心を失っていたことを踏まえると、こうした植民地行政官=民族誌家の同時代人としての記録は、今後の研究による再読を待っているように思われる。

Ⅲ アカデミシャンによる 西アフリカ・イス ラーム研究の勃興 (1950-2000)

12 バルマーの行政官としての経歴の概要については Kirk-Greene (1980: 220) を、学説史的位置づけの詳細については Hiribarren (2013: 88-91) を、それぞれ参照されたい。

13 北部ナイジェリアの首長国史の総覧である Hogben (1930) には、バルマーが序文を寄せているほか、情報提供者として謝辞にもバルマーの名があげられている(Hogben 1930: vi, xiii-xiv)。この著作は後に増補改訂版が出版されているが、この出版にはナイジェリア北部州政府からの後押しがあり(Hogben and Kirk-Greene 1993(1966): v)、ナイジェリア連邦首相アブーバカル・タファワ・バレワの序文が寄せられていることから、後述する独立期の政治的状況と研究動向との関連を示す例としても興味深い。

14 1974年のカバによるイスラーム改革主義運動研究が唯一の例外である(Kaba 1974)。この研究の意義については、中尾(2016a: 123)を参照。

15 ただし、独立後も IFAN は、フランス語圏西アフリカのアラビア語とアジャミーの文書の集積地と研究拠点となっており、その整理作業においても、モンテユは大きな役割を果たしている。IFAN のこれまでの研究蓄積はカン(Kane 2016: 31-34)、近年の資料調査の一次報告についてはノビリ(Nobili 2016)を参照。

1. イスラームとアフリカ社会の歴史的関係

—ムスリム長距離交易商人研究とジハード研究 (1950-2000)

おおまかにいえば、西アフリカを対象としたフランスの人類学は、イスラームを正面から扱ってこなかった。西アフリカをフィールドにしていたフランスの人類学では、マルセル・グリオール(Marcel Griaule, 1956年没)らの研究がドゴンを中心とした在来宗教の研究に注力しており¹⁶(グリオール1981(1948); グリオールとディテルラン1986(1965))、植民地状況下の西アフリカ社会の動態に焦点化したジョルジュ・バランディエ(Georges Balandier, 2016年没)もキリスト教の宗教運動を対象としていた¹⁷(バランディエ1983(1955))。

そうしたなかで、西アフリカ・イスラーム研究の新たな方向性は英語圏から発せられた。最初の代表的な研究者は、スペンサー・トリミングム(Spencer Trimingham, 1987年没)である。イングランド国教会の宣教師であったトリミングムは、英国聖公会宣教協会(Church Missionary Society)とメソジスト宣教教会(Methodist Missionary Society)の資金援助によって1952年に行った西アフリカでの現地調査に基づいて、『西アフリカにおけるイスラーム』(Trimingham 1959)を書き上げ¹⁸、さらに、それを発展させた『西アフリカのイスラーム史』(Trimingham 1962)を著している。

これらの著作は、いわゆるジハード史観としてのちに批判的にまとめられる、西アフリカのわかりやすい歴史観を提示

したという点で評価できるだろう¹⁹(竹沢1988, 1990; 坂井2003)。おおまかにいえば、長距離交易商人のムスリムが西アフリカに定住し、その後在来宗教から王族が改宗し、最後にジハードによってマジョリティがムスリムとなる、という歴史観である(Trimingham 1959, 1962)。坂井が指摘するように(坂井2003: 13-17)、こうした歴史観は、後年の研究にまで大きな影響を与えた(Levtzion 1979, 2000; Fisher and Fisher (eds.) 1973, 1985; Hiskett 1984)。

他方で、トリミングムの研究は、それ以前になされてきた西アフリカのイスラームと在来宗教の研究をまとめあげた点で重要性があるといえるだろう。たとえば、彼の研究は、フランス語圏のドラフォス、英語圏のパルマーを代表として、英仏語圏の研究を多く参照している。その意味では、英仏語圏の個別研究を統合するかたちで、わかりやすい類型化を行ったとまとめられるだろう。トリミングムの影響かどうかは不明であるが、1960年代以降、西アフリカ・イスラーム研究を大きく牽引していったのは英語圏の研究であった²⁰。

1960年代以降の研究を大きく分類すれば、ソングイ王国以前の歴史研究と一部で連動していたマンデ系ムスリム商人の研究と、18世紀以降の西アフリカ各地で生じていたジハードの研究にわけられる²¹。まず、前者について触れていこう。

マンデ系ムスリム商人の研究は、現在のガーナ、ブルキナファソ、コートディヴォワールにまたがるヴォルタ川流域を対象として研究が深化していった²²(Wilks 1961, 1968, 1989, 2000; Wilks et al. 1986; Levtzion 1968, 2000)。これらの

16 グリオールは、周囲の集団から隔離されたドゴン像を描いていたが、実際には、イスラームやキリスト教の影響を大きく受けていた(Brenner 1984; 坂井1986; Tamari 2001; van Beek 2004)。

17 ただし、このことはフランスの人類学のメインストリームに限定される。たとえば、前節で言及した植民地行政官=民族誌家のカルデルとフルベの民族学者=著述家であったアマドゥ・ハンバテ・バによる『チュルノ・ボカール——バンジャガラ賢者』(Bâ et Cardaire 1957)は、西アフリカのイスラーム神秘主義の知識人であるチュルノ・ボカールの生涯と教えをまとめたもので、ある種の民族誌としても位置づけられる。あるいは、ローカルな歴史の研究のなかでも、イスラームに関連する重要な研究はなされていた。西アフリカの代表的な植民地行政官=民族誌家であるシャルル・モンテイル(Charles Monteil, 1949年没)のジェンネについての研究(Monteil 1903, 1971)は、現在でも参照に足る貴重な報告であるほか、その他の細かな歴史研究もなされている(Saint-Père 1929; Rougier 1930)。

18 宣教師であったトリミングムは、イスラームをキリスト教に先行するモデルとして捉えており、彼の著作からはイスラームがアフリカの文化に融合していることへの「羨望」と、キリスト教が排除されていることへの落胆とのあいだで振れていることを読みとることができる(Tayob 2004: 237)。

19 『アフリカ研究』誌上で、竹沢と嶋田によってなされた、いわゆるトリミングム論争は、1960年代と1970年代の西アフリカのイスラーム研究と、トリミングムの著作とがどのような関係に位置づけられるのかという点をめぐって、正反対の主張が交わされた(竹沢1988, 1990; 嶋田1988, 1991)。現在の時点からみると、この論争は日本の西アフリカ・イスラーム研究の草創期において、主として英仏語圏でなされた1960年代と1970年代の研究成果の広範な紹介としての歴史的な役割を果たしたとして捉えられる。

20 1960年代以降、特に、イバダン大学とロンドン大学東洋アフリカ研究学院(the School of Oriental and African Studies; SOAS)を中心に研究が大きく進展した。この時代の研究の展開については、ウィリス(Willis 1971)が詳しくまとめている。

21 これらの研究を横断するかたちで、主に西アフリカのイスラームを対象とした論文集が、1960年代以降に出版されている(Lewis (ed.) 1966; Fisher and Fisher (eds.) 1970; Levtzion(eds.) 1979; Levtzion and Fisher (eds.) 1987; Willis (ed.) 1979, 1985)。これらの論文集を通して、西アフリカ各地のイスラームの受容や、奴隷制を含むムスリムと非ムスリムの関係、スーフィー教団についての事例研究が蓄積されることになったことも1960年代以降の大きな進展である。

22 本文ではとりあげられなかったが、サハラにおける学術・商業のネットワークやハウスによる長距離交易の研究も、この時代に大きく進展し、現在まで継続的に研究が進められている(たとえば、Stewart 1976; Lovejoy 1980, 1983, 2005; McDougall 1983; 私市2004; Lydon 2009; McDougall and Scheele (eds.) 2012; 荻谷2012)。

地域では、それ以前には、イスラームを主題とした研究がほとんどなされてこなかったため、アラビア語の写本や口頭伝承の「発掘」という点でも画期的なものであった。特に、1953年から哲学講師としてゴールドコースト大学（現、ガーナ大学）に赴任し、1971年にノースウェスタン大学に異動するまで勤務していたアイヴォア・ウィルクス(Ivor Wilks, 2014年没)が、ヴォルタ川流域のイジャーザ(教授免状)を精力的に収集し(Lawler 1996; Wilks 2011)、アルハジ・サリム・スワレ(al-Hajj Salim Suwari)に遡るとされる「平和主義的な」マンデ系ムスリムの知的ネットワークを明らかにしたことで(Wilks 1968)、のちの研究を大きく進展させた。

また、こうした研究のなかで最も大きな貢献は、ウィルクスとネヘミア・レヴツィオン(Nehemia Levtzion, 2003年没)らが、マンデ系ムスリム商人のいわゆる「平和主義」——王権などの政治勢力には直接的に関与せず、王権に対して護符や呪術を提供することで、王権からの庇護を得るという互惠関係——を定式化した点にあるだろう。こうしたムスリムと非ムスリムの互惠関係は、西アフリカのほかの地域においてもみいだされ(たとえば、Launay 1982; 坂井 1985, 1987; 竹沢 1988, 1990; Sanneh 1979)、西アフリカのイスラームについての一定の共通理解をもたらしたといえるだろう。

レヴツィオンやウィルクスの一部の研究は(たとえば、Wilks 1968; Levtzion 1968, 1973)、アラビア語の文字史料に書かれている内容を、同時代のムスリムの宗教実践や語りといった民族誌学的研究で補って理解するという点で、ドラフォスらとは異なるかたちで文献学的研究と民族誌学的研究の融合をなしたといえるだろう。それらはアラビア語の写本と口頭伝承の双方を一次資料として用いた研究を行っていただけでなく、ムスリムと王権の関係のモデル化などの一定の理論構築を行っており、そこにはフィールドワークの成果が反映されていた。

他方で、英語圏におけるジハード研究も1960年代以降大きく進展した。フランス語圏における研究と比較すると、その

差は顕著である。フランス語圏の研究は、広範な口頭伝承の収集とその組み合わせによって成立していた。アマドゥ・ハンパテ・バ(Amadou Hampâté Bâ, 1991年没)とジャック・ダジェ(Jacques Daget, 2009年没)によるシェイク・アマドゥ(Cheikhou Amadou/Ahmad b. Muhammad Lobbo, 1844/5年没)のマーシナ帝国の研究は口頭伝承によってのみ再構成され(Bâ et Daget 1962(1955))、イヴ・ベルソン(Yves Person, 1982年没)によるサモリ・トゥレ(Samory Touré, 1900年没)のサモリ帝国の研究(Person 1968, 1970, 1975)は口頭伝承と征服期・植民地統治期のフランス語の行政文書によって再構成されている²³。これらの研究はジハードの社会的な意味を明らかにするとともに、大量の口頭伝承の収集によって歴史的な出来事を措定していったという点で重要な研究であった。しかし一方で、ジハード運動のなかで展開していたイスラーム思想の内在的な理解には欠いていた。

これに対して、マーヴィン・ヒスケット(Mervyn Hiskett, 1994年没)やマレイ・ラスト(Murray Last)らによるウスマン・ダン・フォディオ(Usman dan Fodio, 1817年没)とその後継者のソコト・カリフ国の研究(Last 1967; Hiskett 1973)、ジョン・ウィリス(John Willis, 2007?年没)によるアル=ハーツジ・ウマル・タル(al-Hājj 'Umar Tal, 1864年没)のトゥクロール帝国の研究(Willis 1989)では、アラビア語の史料を駆使して、歴史的な出来事の特定制やイスラーム思想の展開が論じられるようになっていた²⁴。特に、ヒスケットによるハウサ語のアジャミー²⁵の研究は、イスラーム思想がハウサ文化のなかにかに受容されてきたのかを示した先駆的なものとして位置づけられる(Hiskett 1975)。

アラビア語の新史料の「発掘」という点では、マリのトンブクトゥなどを中心に活動していたジョン・ハンウィック(John Hunwick, 2015年没)の業績を無視することはできない。ハンウィックは、1960年から1967年までイバダン大学に勤務しながら、1962年に同大学にアラビア語史料センターを設立

23 嶋田によるカメルーン北部のアダマワのジハード研究は(嶋田 1995)、この系譜に位置づけられる。嶋田のジハード研究の大きな達成は、西アフリカの都市化の進行とともに、ウシの経済価値が上昇し、フルベの定住化や国家形成運動の経済的な基盤をなし、牧畜民として有していたリネージの分節による権力の分散を乗り越えたことを、同時代の口頭伝承と植民地統治期のフランス語の行政文書を用いて説得的に論じた点にあり、日本の西アフリカ・イスラーム研究の独自の達成である。

24 ラスト(Last 1980)は、カノ年代記を事実の特定から離れて、歴史についてのメタファーなどの側面から論じた研究として先駆的なものである。

25 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。「アジャミー化」やアジャミーの研究については、本特集の「序」と「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IV「アラビア語資料群を用いた歴史学・イスラーム思想史研究」を参照。

し、1970年代からはトンブクトゥのアフマド・バーバー・センターでのアラビア語の写本の整理作業にも参与してきた²⁶。多様な研究トピックを開拓していったハンウィックの研究の包括的なレビューは困難であるが、新たなアラビア語史料の読解を通じたソングイ王国の歴史研究(Hunwick 1966)や、特に、一説には15世紀末から16世紀初頭の西アフリカにカーディリー教団を導入したといわれる、イスラーム知識人マギーリー²⁷ (Muhammad b. 'Abd al-Karīm al-Maghīlī, 1505年ごろ没)がソングイ王国の王アスキヤ・ムハンマド(Askiya Muhammad, 1538年没)に応えたファトワー集についての著作(Hunwick 1985)が、ハンウィックの中期の重要な研究として位置づけられる。

トリミンガムの研究による転換を経て、1960年代に執筆活動を開始した上述の西アフリカ・イスラーム研究の代表的な論者は、大雑把にまとめれば、西アフリカにおけるイスラームの定着と在来の諸社会との関係を論じていたといえる²⁸。これには、彼らの研究の主題が、イスラームの初期の拡散やかつての王国といった植民地統治以前の歴史に集中していたことも関連しているだろう。さらにいえば、こうした歴史への関心の集中は、脱植民地期や独立直後といった同時代の政治状況と関連していたように思われる。

たとえば、この時代の新しい西アフリカ・イスラーム研究を牽引していたウィルクスやハンウィックは、西アフリカの大学に所属し、教育・研究活動を行っていた。ウィルクスは1953年から1971年までガーナ大学で教鞭をとり、ハンウィックは1960年代にナイジェリアのイバダン大学に、1970年代にはマリのアフマド・バーバー・センターに所属していた。特に、1960年代のガーナ大学には、アフリカ各国の自由化運動の活動家があつまっており、西アフリカを対象とするイスラ

ム史研究者との交流も一部にあったという証言がなされており(Moraes Farias and Rossi 2018: 500)、独立後の熱気を有した研究の盛り上がりを感じさせる。また、1960年代ごろには、イバダン大学のアフリカ学研究所(Institute of African Studies)・アラビア語資料センター(The Centre of Arabic Documentation)の『研究紀要』(*Research Bulletin*)が、IFANの『紀要』(*Bulletin d'IFAN*)とともに、新たな一次資料の報告という点で、英仏米での出版物にまったくひけをとらない成果をあげていた²⁹。こうしたことを考慮すると、独立前後のアフリカ諸国の大学は新たな知の拠点を形成していた可能性があるといえるだろう。ここではあくまで例示しかできないが、脱植民地期や独立直後の時代になされた研究も、今後研究対象となるだろう³⁰。

議論がやや脇道にそれてしまったが、いまいちど、ムスリム長距離交易商人研究とジハード研究についてまとめておこう。これらの研究における中心的な主題は、ムスリムと非ムスリムがどのような社会関係を構築してきたのか、西アフリカのイスラーム国家がどのような思想をもとに構成されてきたのか、といったものであった。こうした研究は、西アフリカのムスリムによって書かれた、アラビア語やアジャミーの写本の「発掘」と読解を進めていき、西アフリカのイスラーム史の大きな枠組みを構築していった。2000年代後半以降、アラビア語やアジャミーの写本の集中的な読解による研究が急増していくのだが、ここでまとめた研究群を踏まえて進展したものとして理解することができる³¹。

2. イスラームと政治経済

—スーフィー教団、植民地行政、改革主義運動(1980-2000)

26 ハンウィックを追悼した2015年のイバダン大学広報記事を参照。[http://bulletin.ui.edu.ng/sites/default/files/ui_bulletin_18May2015_1.pdf, 2020年1月29日最終閲覧。]

27 西アフリカにカーディリー教団の教えが広まる過程で重要な役割を果たしたのはクンタと呼ばれる集団であるが、彼らにその教えを伝えた最初の人物が誰であるのかについては、研究者のあいだで幾つか見解がわかれている(Marty 1920: 2, 20-21; Batran 1979: 120; Whitcomb 1975a: 108; 1975b: 409)。したがって、西アフリカにおけるカーディリー教団の伝播の起源を特定することは困難である。

28 在来の社会の論理からイスラームの定着を論じたものとしては、竹沢(1988, 1989, 1999, 2008)があげられる。これらの研究では、19世紀以前においては非ムスリムであった、現在のマリのニジェール川氾濫原の漁撈民のボゾが、伝統的な象徴体系や漁法と、イスラームの実践とをどのように接合させていったかを明らかにしている。

29 この点については、1960年代のアフリカのイスラーム史研究を概観したウィリス(Willis 1971)がとりあげている文献を参照。

30 脱植民地期や独立後のコンテクストを踏まえると、その同時代になされていた研究にこれまでとは異なる意味をみだすことができる。このことについては、川田順造の著作とアフリカ史研究をとりあげて部分的に論じた(中尾 2019)。

31 主たる研究成果の刊行が2000年代以降となったが、アラビア語の史料を用いた、この世代の重要な研究者としては、パウロ・ド・モラエス・ファリアス(Paulo de Moraes Farias)があげられる。マリのガオとその周辺の墓碑研究を中心として、16世紀以前のニジェール川中流域の政治変動を微細に明らかにしている(Moraes Farias 1967, 2003)。また、特に、『スーダン年代記』などの「年代記」(ta'rikh)というジャンルが特定の時代にしか出現していなかったことを指摘した論文は(Moraes Farias 2008)、この時代のアラビア語史料の読解に大きな影響を与えている。「年代記」というジャンルについては、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IV「アラビア語資料群を用いた歴史学・イスラーム思想史研究」を参照。

1980年代後半ごろから、植民地統治期、あるいは独立以後のイスラームに焦点をあてた研究が増加するようになる。これらの研究は、類似した研究対象を扱いつつも、異なる問題関心で進められ、1980年代後半から1990年代に、共同研究や論文集を通じて合流することになった³²。

特に、セネガルのスーフィー教団を対象に、1970年代から1980年代にかけて、植民地統治以降の政治経済状況の変化を踏まえた研究が盛んになる。ドナル・クルーズ・オブライアン(Donal Cruise O'Brien, 2012年没)、クリスチャン・クーロン(Christian Coulon)、ジャン・コパンス(Jean Copans)の著作がよく知られている。論者によって強調点の差はあるが、おおまかにいえば、植民地統治以前のウォロフ社会の階層構造とスーフィー教団のイデオロギーが、植民地統治以降の政治経済状況に適応していき、セネガルの国家レベルに影響を与えるようになったことが論じられている³³ (Cruise O'Brien 1971, 1975; Copans 1980; Coulon 1981, 1983)。西アフリカ・イスラーム研究の研究史のなかで、重要な点は、植民地統治期の行政文書を批判的に読みとく研究が登場し³⁴、スーフィー教団の宗教的な「エリート」ではなく民衆のイスラームを対象に組み込み、そのうえで、スーフィー教団を国家と民衆の媒介項として捉えたことにあるといえるだろう³⁵。

こうした研究を踏まえた最初の達成は、論文集『アフリカのイスラームにおけるカリスマとスーフィー教団』(Cruise O'Brien and Coulon (eds.) 1988)である。この論集=共同研究には、ナイジェリア北部のイスラーム史を研究していたラストや、ティジャーニー教団からわかれたハマウーイ教団に属したチェルノ・ボカール(Tierno Bokar, 1939年没)の思想研究(Brenner 1984)に着手していたルイス・ブレンナー(Louis Brenner)、サヌーシー教団やティジャーニー教団

の歴史的な展開の研究を行い、1980年代以降のフランス語圏西アフリカのイスラーム研究を牽引してきたジャン＝レイ・トリオ(Jean-Louis Triaud)、ブルキナファソのイスラーム改革主義運動研究にいち早く着手したルネ・オタイェク(René Otayek)らが参加している。

ここでは、スーフィー教団のイデオロギーが創始者の奇跡やカリスマを下支えし、そのイデオロギーが教団の組織原理を構成し、制度化するという見立てが示されている。先行する世代に比べ、比較研究が一定程度可能になったため、共通する原理がそれぞれの個別状況に応じて、異なる様態であらわれることが示されている。たとえば、この論集で唯一イスラーム改革主義運動をとりあげたオタイェクは、ブルキナファソではカリスマが不在であり、イスラーム改革主義運動は近代的でビューロクラティックな志向性の強い組織によって担われたと論じている³⁶ (Otayek 1988)。

1990年代に入ると、スーフィー教団とイスラーム改革主義運動は同じ土俵で議論されるようになった³⁷。これらについては、多数の文献があるが、代表的な論集としてはブレンナーによる『サハラ以南アフリカにおけるムスリム・アイデンティティと社会変化』(Brenner 1993 (ed.))、トリオとデイビッド・ロビンソン(David Robinson)による『マラーブの時代——1880年から1960年までの仏領西アフリカにおけるイスラームの戦略と軌跡』(Robinson et Triaud (eds.) 1997)があげられる。

まず前者は、世俗化と合理化をわけ、世俗化に対立する合理化があるとする(Brenner 1993)。神秘主義と改革主義はともに世俗化に反対するが、改革主義は合理化をもとめ、神秘主義と対立するとまとめている。さらに、こうした合理化を希求する改革主義は、アフリカのイスラームではなく、中

32 こうした共同研究の代表的なものとしては、クルーズ・オブライアンとクーロンによる「黒アフリカにおけるイスラーム、社会、国家」(Islam, Société et État en Afrique noire; 1987-1992)、クルーズ・オブライアン、ブレンナー、ラスト、パーキンによる「現代アフリカにおけるイスラーム」(L'Islam dans l'Afrique moderne; 1987-1992)、ロビンソンとトリオによる「フランス植民地統治下のムスリム諸社会」(Muslim Societies under French Colonial rule; 1992-1996)などがある(Copans et al. 2012; Robinson et Triaud (eds.) 1997)。

33 この点については、本特集の「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」、および「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III「西アフリカのスーフィー教団研究」を参照。

34 クルーズ・オブライアン(Cruise O'Brien 1967)は、こうした研究の最も古いものである。フランス植民地統治の最初期の通時的な記述のほか、場当たり的な敵-友関係の連鎖のなかでイスラーム諸勢力と敵対/協調していたこと、統治のためにスーフィー教団の利用を行っていたこと、そのことによってカトリック宣教師から植民地行政が敵対的に捉えられる場面があったことを指摘している点で画期的である。この内容は、ハリソン(Harrison 1988)によって細部の記述がより詳細になったほか、トゥクロールではなくセレール、マンディンカ、ウォロフのムスリムを愛好していたことなどの植民地統治のあり方が個別のスーフィー教団の発展に影響を与えたこと(Robinson 1988)や、「黒イスラーム」論の歴史的な変遷などが明らかにされている(Triaud 2000, 2014)。

35 このような問題意識をさらに展開させ、セネガルのインフォーマル・セクターとムリッド教団との結びつきを示したものとして、小川(1998)があげられる。

36 オタイェク(Otayek 1988)の研究は、現在の水準からすると、適切なものとはいえない。より正確に表現すれば、カリスマの不在というよりも、植民地統治以前においてムスリム人口が稀薄で、スーフィー教団が社会的影響力のある組織として構成されていなかったこと、個別のイスラーム改革主義運動の組織の性格というよりも、アソシアシオンという組織のあり方が全体として受け入れられたことが重要な点である(中尾 2016a, 2017)。

37 イスラーム改革主義運動研究の系譜の詳細については、中尾(2016a)にまとめられている。

東・北アフリカのイスラームにもとめられることを指摘している。そして、世俗化と合理化のスペクトルは、のちにグローバル化と呼ばれることになる同時代の社会変化によって引き起こされているとする。

後者では、より西アフリカのコンテクストに寄りそった議論が構成されている³⁸ (Triaud 1997; Robinson 1997)。彼らが着目するのは、アマドゥ・バンバ (Amadou Bamba/ Aḥmad Bamba 1927 年没)、マールク・スイ (Mālik Sy, 1922 年没)、セイドゥ・ヌール・タル (Seydou Nourou Tall, 1980 年没)、イブラーヒーム・ニヤース (Ibrāhīm Niasse, 1975 年没)、ハマッラー (Cheikh Hamallah/Aḥmad Ḥamāh Allah, 1943 年没) などの「偉大なマラブー」たちが植民地統治期に出現していることである。この書のタイトルに掲げられた「マラブーの時代」とは植民地統治期のことを指している。

トリオは、植民地統治期のマラブーたちの活動を「抵抗」や「適応」にふりわけるとを退ける (Triaud 1997: 16)。植民地統治という非ムスリムによる統治のなかで、ジハードによるイスラーム国家とは異なる宗教実践が要請され、その結果としてカリスマが生じたとする (Triaud 1997: 21-22)。そのうえで、西アフリカの「カリスマの地理」として、南北と東西の基軸を示す。南北は、北側の乾燥したスーダン・サヘル気候帯にムスリムが多く、南側の森林地帯に非ムスリムが多いという宗教分布であり、こうした地理区分は植民地行政のイスラーム認識と政策とも対応し、北側のムスリムへの植民地行政の積極的な介入がみられたことを指摘している (Triaud 1997: 22-23)。他方で、東西は、西側のモーリタニアからセネガンビア、ギニアにいたる、仏領西アフリカのイスラームの中心地を構成する弧となっていることを示している (Triaud 1997: 23-24)。

フランス語圏の西アフリカ・イスラーム研究は、トリオの主宰していた『サハラ以南におけるイスラームと社会』誌 (*Islam et sociétés au sud du Sahara*, 発行期間 1987 年 -2004 年) を中心に展開し、同誌では個別の事例報告が多数蓄積された。おおまかにいえば、こうしたトリオに続くフランス語圏の西アフリカ・イスラーム研究は、指導者ないしは傑出した人物の個人の履歴を個別具体的に明らかにし、同時代のイスラームの状況を明らかにするという手法を共有している (Robinson et Triaud (eds.) 1997; Kane et Triaud (eds.)

1998; Gomez-Perez (ed.) 2005; Goerg et Pondopoulo (eds.) 2012)。これらの研究は、ほとんど手のつけられてこなかった西アフリカ各地の事例報告として貴重なものとなっている一方で、理論構築へと向かわなかったことも指摘できる。

まとめよう。西アフリカのイスラームについての人類学的研究は、スーフィー教団を中心に展開し、現在から遡るかたちで、植民地統治期へと関心を広げていった。他方で、フランス語の行政文書を扱う植民地史研究では、統治する側が能動的に働きかけ、統治される側が受動的に対応したといったような二分法では捉えられない植民地状況への関心が高まっていった。そうしたなかで、植民地史研究においても、イスラーム政策だけではなく、植民地統治期に信徒を拡大させたスーフィー教団へと関心が向かっていった。さらに、植民地統治後期に出現し、現在においても、スーフィー教団と対抗しうる勢力として展開していったイスラーム改革主義運動についても、人類学と植民地史研究、あるいは政治学の研究対象としてとりあげられるようになった。

このようにしてみると、1980 年代以降、それ以前とは問題意識の異なる、スーフィー教団とイスラーム改革主義運動の研究が出現するようになった。そこでは、植民地統治期のフランス語で書かれた行政文書を批判的に読みとくことで、植民地行政とムスリムとの葛藤や共存、同時代の政治経済状況の変化と連動したイスラーム改革主義運動やスーフィー教団が論じられることになり、2000 年代以降の多数の研究蓄積をもたらすことになったといえるだろう。

IV 結論

最後に、1990 年代までの西アフリカのイスラームを対象とした研究の流れを振り返りつつ、どのような研究の潮流が生まれていったのかを確認する。

18 世紀から 20 世紀初頭までの西アフリカ内陸のイスラームについての知見は、アラビア語文献に基づくオリエンタリストたちの文献学的な知識と、探検家たちによってもたらされた民族誌学的な知識とを組み合わせたものであった。しかし、こうした民族誌学的研究と文献学的研究の交流ないしは複合は、1910 年代ごろに頂点に達し、それ以降は西アフリカの

38 ロビンソン (Robinson 1997) は植民地統治期のイスラーム政策の時代区分などを示している。植民地統治期のイスラーム政策とスーフィー教団については、坂井 (2005, 2018, 2019) を参照。

イスラーム研究のなかではみられなくなっていった。実際のところ、このことの要因を明らかにする作業はいまだ必要とされている。しかし、西アフリカ内陸のアラビア語文献がヨーロッパ諸国のオリエンタリストたちのあいだであまり流通することがなくなったこと、また、植民地行政官を育成する専門教育機関の整備によってアラビア語のリテラシーをもった植民地行政官が出現しなくなったことが、その要因の一部として想定される。西アフリカのイスラーム研究に大きな影響を残したドラフォスのように、東洋語学校 (l'École spéciale des langues orientales) を卒業したのちに、植民地行政官となるといったキャリアが成立しにくくなったことは確かであろう。

1920年代以降は、オリエンタリストの伝統からは切り離された植民地行政官=民族誌家によるイスラーム研究が行われるようになった。こうした研究は、ムスリムの監視と管理という植民地統治にもとめられる情報の収集という側面が強かった。そのような関心に基づいて、ムスリム社会内部のヒエラルキーや有力なムスリムの政治的な影響力といった点に着目した研究がなされていた。しかし、それはアカデミックな問題設定というよりも、統治のための政策上の関心に基づくものであった。特に、仏領においてはスーフィー教団、英領においては王国・首長国が対象となって研究が蓄積されたことは、在来のイスラーム国家を容認するかどうかという点に関わっており、興味深い対照を示している。また、この時期の研究は同時代のひとつの記録として史料的な価値が高く、歴史研究の対象として再読される可能性をもっている。

転換が生じたのは、1950年代である。トリミングは、英仏語圏の双方によってなされた既存の研究を広範に活用しつつ、西アフリカにどのようにしてイスラームが定着していったのかをまとめあげた。これは、植民地行政官=民族誌家の研究からアカデミックな研究への転換をもたらす助走となったといえよう。こうしたトリミングの整理を踏まえつつ、レヴツィオン、ウィルクス、ハンウィック、ヒスケットなどの研究者が、西アフリカ内陸のアラビア語史料を丹念に「発掘」し、基礎的な情報をかためていった。こうした研究群に含まれるレヴツィオンやウィルクスの一部の著作には、民族誌学的研究が文献学的研究を補完するという両者の新たな結合をみることができる。また、この時期の研究は、1920年代ごろからあまり議論されることのなかったアラビア語の写本への関心を喚起し、2000年代後半以降のアラビア語やアジャミーの文書の研究の急増を下支えしていたともいえるだろう。このようなアラビア語文献や口頭伝承の「発掘」に基づく歴史研究への傾倒は、脱植民地化や独立直後といった同時代の政治状況と関連して、西アフリカ諸国の大学に新たな知の拠点が形成され

ていくことと軌を一にしていた。

他方で、これらの研究は、西アフリカにおけるイスラームの定着と在来の諸社会との関係を中心に進められていったが、その研究の大枠のなかで、時として事例の報告に終始し、理論構築を行わなかった。また、独立後の機運とも関連して、植民地統治以前のイスラームに関心が集中し、植民地統治期あるいは独立以降のイスラームは等閑視されていたといえる。こうした限界は、1980年代以降の研究によって乗り越えられていった。

1980年代後半ごろから、植民地統治期、あるいは独立以後のイスラームに焦点をあてた研究が増加するようになる。これらの研究は、イスラーム政策、スーフィー教団、イスラーム改革主義運動といった隣接した研究対象を扱いつつも、異なる問題関心で進められた。1980年代後半から1990年代に、人類学、歴史学、政治学を巻き込んだ共同研究が組織され、それらに基づく論文集が出版されていくなかで、大きな潮流をつくりあげていった。

こうした研究のなかで、植民地統治以降のイスラームが対象とされることになった。しかし、こうした研究では、一般的に、植民地統治、あるいは独立以後の政治経済的なコンテキストが過度に強調されている。明示的に言及はされなかったが、バランディエの植民地状況の概念を踏まえた、諸アクターの絡み合いやせめぎあいとして、ムスリムの宗教的・政治的実践が捉えられるようになった。このような問題設定は、フランス語の行政文書に基づく植民地史研究だけではなく、人類学や政治学を巻き込むかたちで展開していった。その意味では、1990年代の西アフリカのイスラーム研究はひとつの達成を迎えたのである。

しかし、これらの研究は、アラビア語の史料に基づく研究とほとんど接合することがなく、植民地統治以前とそれ以降のイスラーム研究、イスラーム思想についての歴史学的研究と宗教実践の人類学的研究とのあいだに大きなギャップをもたらした。文献学的研究と民族誌学的研究はふたたび、分離してしまった。1900年代から1990年代までのおよそ100年のタイムスパンで考えると、アラビア語の写本を読みとく文献学的研究と同時代の民族誌的な事象を記録・分析する人類学的研究が時に深く結びつき、時に乖離しながら、西アフリカのイスラーム研究を進展させていったことがわかる。

本稿では、文献学的研究と民族誌学的研究の結合と乖離という観点から、同時代の政治的コンテキストを一定程度踏まえつつ、西アフリカ・イスラーム研究の学説史を整理してきた。そのなかで、西アフリカ・イスラーム研究が、植民地状況や独立直後の西アフリカの歴史と関連しながら進行してき

たことを副次的に示してきた。しかし、本稿では同時代のコンテキストはわずかに言及する程度に留まっており、独立後の西アフリカ諸国のなかでの研究はより本格的な研究が必要とされている。また、近い将来、1980年代以降の研究も、西アフリカ諸国における構造調整やグローバル化のコンテキストのなかで捉えなければならなくなるだろう。本稿は、学説史の整理であるだけでなく、西アフリカ・イスラーム研究からみた西アフリカ近現代史という視座も示している。

謝辞

本稿は、匿名の2名の査読者の詳細にわたるコメントによって大きく修正・改善された。深く御礼申し上げます。

参考文献

(日本語文献)

小川 了

- 1998 『可能性としての国家誌——現代アフリカ国家の人と宗教』世界思想社。

苅谷 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。

私市 正年

- 2004 『サハラが結ぶ南北交流』山川出版社。

グリオール、マルセルとジェルメーヌ・デitelラン

- 1986(1965) 『青い狐——ドゴン族の宇宙哲学』坂井信三(訳)、せりか書房。

グリオール、マルセル

- 1981(1948) 『水の神——ドゴン族の神話的世界』坂井信三・竹沢尚一郎(訳)、せりか書房。

坂井 信三

- 1985 「西アフリカのイスラーム受容の一側面——マンデ系諸民族におけるイスラーム教徒の非軍事的傾向をめぐって」『宗教的統合の諸相』白鳥芳郎・倉田勇(編)、pp. 15-52、南山大学人類学研究所。

- 1986 「訳者解説」『青い狐——ドゴン族の宇宙哲学』グリオール、マルセル・ジェルメーヌ・デitelラン(著)、坂井信三(訳)、せりか書房。

- 1987 「マンデ系イスラーム教徒の宗教的信条の特性について——ジャカンケの平和主義の宗教的・学問的背景をめぐって」『アカデミア 人文・社会科学編』45: 25-55。

- 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。

- 2005 「西アフリカのタリーカと社会変動下の集団編成」『イスラームの神秘主義と聖者信仰』赤堀雅幸・東長靖・堀川徹(編)、pp. 204-228、東京大学出版会。

- 2018 「西アフリカのムスリム社会における宗教性と世俗性——セネガルとナイジェリアにおけるライシテとシャリーア」『アカデミア 人文・自然科学編』16: 49-68。

- 2019 「仏領西アフリカにおけるイスラーム教育改革の連続と断絶——セネガルとマリの三つの事例」『アカデミア 人文・自然科学編』17: 15-29。

嶋田 義仁

- 1988 「西アフリカ・イスラーム化パターンの3類型と「フルベ族の聖戦」——S. TRIMINGHAMの西アフリカ・イスラーム史論をめぐって」『アフリカ研究』33: 1-18。

- 1991 「西アフリカのイスラーム化と交易——Trimingham 説再論」『アフリカ研究』38: 75-85。

- 1995 『牧畜イスラーム国家の人類学——サヴァンナの富と権力と救済』世界思想社。

竹沢 尚一郎

- 1988 「西アフリカのイスラーム化にかんする一考察——歴史主義批判」『アフリカ研究』32: 19-43。

- 1989 「水の精霊」とイスラーム——ボゾ族における社会変化と宗教変化」『国立民族学博物館研究報告』13(4): 857-896。

- 1990 「ジハード史観を脱却すべきではないか——嶋田氏の批判に答える」『アフリカ研究』36: 31-43。

- 1999 「ボゾとは誰のことか」『民族学研究』64(2): 223-236。

- 2001 『表象の植民地帝国——近代フランスと人文諸科学』世界思想社。

- 2008 『サバンナの河の民——記憶と語りのエスノグラフィ』世界思想社。

中尾 世治

- 2016a 「解説」『ムスリム文化連合ヴォルタ支部史料集——ムスリム文化連合ヴォルタ支部の設立からムスリム協会までの50年について(ボボ・ジュ

- ラソ、1962-2012)』I. K. マガネ(著)、田中樹・清水貴夫・遠藤仁(監修)、中尾世治(訳)、pp. 119-184、総合地球環境学研究所。
- 2016b 「植民地行政のイスラーム認識とその運用——ヴィシー政権期・仏領西アフリカにおけるホテル襲撃事件と事件の捜査・対応の検討から」『アフリカ研究』90: 1-13。
- 2017 「西アフリカ内陸における近代とは何か——ムフン川湾曲部における政治・経済・イスラームの歴史人類学」南山大学大学院人間文化研究科提出博士論文。
- 2018 『オート・ヴォルタ植民地におけるカトリック宣教師とイスラーム改革主義運動——植民地行政と宗教集団の教育をめぐる闘争』上智大学イスラーム研究センター。
- 2019 「歴史と同時代性——口頭伝承研究と歴史叙述のフロンティア」『アフリカで学ぶ文化人類学』松本尚之・佐川徹・石田慎一郎・大石高典・橋本栄莉(共編)、昭和堂。
- バランディエ、ジョルジュ
1983(1955) 『黒アフリカ社会の研究——植民地状況とメシアニズム』井上兼行(訳)、紀伊國屋書店。
- (外国語文献)
- Amselle, Jean-Loup et Emmanuelle Sibeud (eds.)
1998 *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie: l'itinéraire d'un africaniste, 1870-1926.* Maisonneuve & Larose.
- Austin, Allan
1997 *African Muslims in Antebellum America: Transatlantic Stories and Spiritual Struggles.* Routledge.
- Bâ, Amadou Hampâté et Marcel Cardaire
1957 *Tierno Bokar: le sage de Bandiagara.* Présence africaine.
- Bâ, Amadou Hampâté et Jacque Daget
1962(1955) *L'empire Peul du Macina. Vol. I, 1818-1853.* Mouton.
- Barth, Heinrich
1857-1858 *Travels and Discoveries in North and Central Africa: Being a Journal of an Expedition Undertaken under the Auspices of H.B.M.'s Government, in the Years 1849-1855.* 1-5 vol. Longman, Brown, Green, Longmans and Roberts.
- Batran, Abdal-Aziz
1979 The Kunta, Sīdī al-Mukhtār al-Kuntī, and the Office of Shaykh al-Tarīqa 'l-Qādiriyya. In *The Cultivators of Islam.* John Ralph Willis(ed.), pp. 113-146, Franc Cass.
- Binger, Louis-Gustave
1892 *Du Niger au golfe de Guinée.* t. I-II. Hachette.
- Brenner, Louis
1984 *West African Sufi: The Religious Heritage and Spiritual Search of Cerno Bokar Saalif Taal.* Hurst.
1993 Introduction : Muslim Representations of Unity and Difference in the African Discourse. In *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa.* Louis Brenner (ed.), pp. 1-20. Indiana University Press.
- Brenner, Louis (ed.)
1993 *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa.* Indiana University Press.
- Brévié, Jule
1923 *Islamisme contre 'Naturisme' au Soudan français: essai de psychologie politique, coloniale.* Ernest Leroux.
- Caillié, René
1830 *Journal d'un voyage à Temboctou et à Jenné dans l'Afrique centrale: précédé d'observations faites chez les Maures Braknas, les Nalous et d'autres peuples, pendant les années 1824, 1825, 1826, 1827, 1828.* T. 2. Imprimerie Royale.
- Cardaire, Marcel
1954 L'Islam et le terroir africain: études soudaniennes. Imprimerie du Gouvernement.
- Cooley, William
1966(1841) *The Negroland of the Arabs Examined and Explained: Or, An Inquiry Into the Early History and Geography of Central Africa.* Frank Cass.

- Copans, Jean
 1980 *Les marabouts de l'arachide: la confrérie mouride et les paysans du Sénégal*. Le Sycomore.
- Copans, Jean et al.
 2012 Donal B. Cruise O'Brien 1941-2012. Nécrologie. *Cahiers d'études africaines* 52(208): 735-740.
- Coulon, Christian
 1981 *Le marabout et le prince (Islam et pouvoir au Sénégal)*. Pedone.
 1983 *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*. Karthala.
- Cruise O'Brien, Donal
 1967 Towards an 'Islamic Policy' in French West Africa, 1854-1914. *Journal of African History* 8(2): 303-316.
 1971 *The Mourides of Senegal: The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*. Clarendon Press.
 1975 *Saints and Politicians: Essays in the Organization of a Senegalese Peasant Society*. Cambridge University Press.
- Cruise O'Brien, Donal and Christian Coulon (eds.)
 1988 *Charisma and Brotherhood in African Islam*. Clarendon Press.
- Cuoq, Joseph
 1975 *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIIe au XVIe siècle: Bilād al-Sūdān*. Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Curtin, Phillip (ed.)
 1967 *Africa Remembered: Narratives by West Africans from the Era of the Slave Trade*. University of Wisconsin Press.
- Delafosse, Maurice
 1912 *Haut-Sénégal-Niger, tome II*. Emile Larose.
- Dilley, Roy
 2007 The Construction of Ethnographic Knowledge in a Colonial Context: The Case of Henri Gaden(1867-1939). In *Ways of Knowing: New Approaches in the Anthropology of Experience and Learning*. Mark Harris(ed.), pp. 139-157.
- Berghahn.
 Fisher, Allan and Humphrey Fisher (eds.)
 1970 *Slavery and Muslim Society in Africa: The Institution in Saharan and Sudanic Africa, and the Trans-Saharan Trade*. Hurst.
 1973 Conversion Reconsidered: Some Historical Aspects of Religious Conversion in Black Africa. *Africa* 43(1): 27-40.
 1985 The Juggernaut's Apologia: Conversion to Islam in Black Africa. *Africa* 55(2): 153-173.
- Gaden, Henri (trad.)
 1913 *Chroniques du Foûta sénégalais*. Ernest Leroux.
- Goerg, Odile et Anna Pondopoulo(eds.)
 2012 *Islam et sociétés en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire: un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud*. Karthala.
- Gomez-Perez, Muriel (ed.)
 2005 *L'islam politique au sud du Sahara: identité, discours et enjeux*. Karthala.
- Harrison, Christopher
 1988 *France and Islam in West Africa, 1860-1960*. Cambridge University Press.
- Hiribarren, Vincent
 2013 A European and African Joint-Venture: Writing a Seamless History of Borno (1902-1960). *History in Africa* 40(1): 77-98.
- Hiskett, Mervyn
 1973 *The Sword of Truth: The Life and Times of the Shehu Usman dan Fodio*. Oxford University Press.
 1975 *A History of Hausa Islamic Verse*. SOAS.
 1984 *The Development of Islam in West Africa*. Longman.
- Hogben, Sidney John
 1930 *The Muhammadan Emirates of Nigeria*. Oxford University Press.
- Hogben, Sidney John and Anthony Kirk-Greene
 1993(1966) *The Emirates of Northern Nigeria: A Preliminary Survey of their Historical Traditions*. Gregg Revivals.

- Houdas, Octave Victor (trad.)
1900 *Tarikh es-soudan ou chroniques de Tombouctou*. Ernest Leroux,
1901 *Tedzkiret en-nisiān fi akhbār molouk es-soudān*. Ernest Leroux,
- Houdas, Octave Victor et Maurice Delafosse (trad.)
1913 *Tarikh el-fettach ou chronique du chercheur: documents arabes relatifs à l'histoire du Soudan*. Ernest Leroux.
- Hunwick, John
1966 Religion and State in the Songhay Empire, 1464-1591. In *Islam in Tropical Africa*. Ioan Lewis(ed.), p. 296-315. International African Institute in association with Indiana University Press.
1985 *Sharī‘a in Songhay: The Replies of al-Maghīlī to the Questions of Askia al-Hājī Muḥammad*. Oxford University Press.
- Jones, Gwilym
1974 Social Anthropology in Nigeria during the Colonial Period. *Africa* 44(3): 280-289.
- Kaba, Lansiné
1974 *The Wahhabiyya: Islamic Reform and Politics in French West Africa*. Northwestern University Press.
- Kane, Ousmane
2016 *Beyond Timbuktu: An Intellectual History of Muslim West Africa*. Harvard University Press
- Kane, Ousmane et Jean-Louis Triaud (eds.)
1998 *Islam et islamismes au sud du Sahara*. Karthala.
- Kirk-Greene, Anthony
1980 *A Biographical Dictionary of the British Colonial Governor, Volume 1: Africa*. Hoover Institution Press.
- Last, Murray
1967 *The Sokoto Caliphate*. Longmans.
1980 Historical Metaphors in the Kano Chronicle. *History in Africa* 7: 161-178.
- Launay, Robert
1982 *Traders without Trade: Responses to Change in Two Dyula Communities*. Cambridge University Press.
- Lawler, Nancy
1996 Ivor Wilks: A Biographical Note. In *The Cloth of Many Colored Silks: Papers on History and Society Ghanaian and Islamic in Honor of Ivor Wilks*. John Hunwick and Nancy Lawler (eds.), pp. 5-14. Northwestern University Press.
- Levtzion, Nehemia
1968 *Muslims and Chiefs in West Africa: A Study of Islam in the Middle Volta Basin in the Pre-Colonial Period*. Clarendon Press.
1973 *Ancient Ghana and Mal* (Studies in African history 7) i. African Publishing Company.
1979b Patterns of Islamization in West Africa. In *Conversion to Islam*. Nehemia Levtzion (ed.), pp. 207-216. Holmes & Meier.
2000 Islam in the Bilad al-Sudan to 1800. In *The History of Islam in Africa*. Nehemia Levtzion and Randall Pouwels (eds.), pp. 63-91. Ohio University Press.
- Levtzion, Nehemia (ed.)
1979a *Conversion to Islam*. Holmes & Meier.
- Levtzion, Nehemia and Humphrey Fisher (eds.)
1987 *Rural and Urban Islam in West Africa*. L. Rienner Publishers.
- Levtzion, Nehemia and John Hopkins (eds. and trans.)
1981 *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*. Cambridge University Press.
- Lewis, Ioan (ed.)
1966 *Islam in Tropical Africa*. Oxford University Press.
- Lovejoy, Paul
1980 *Caravans of Kola: The Hausa Kola Trade, 1700-1900*. Ahmadu Bello University Press.
1983 *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa*. (African Studies Series 38). Cambridge University Press.
2005 *Slavery, Commerce and Production in West Africa: Slave Society in the Sokoto Caliphate*. Africa World Press.

- Lydon, Ghislaine
 2009 *On Trans-Saharan Trails: Islamic law, Trade Networks, and Cross-Cultural Exchange in Nineteenth-Century Western Africa*. Cambridge University Press.
- of the Sahel: The Seventeenth-Century Timbuktu Chronicles. In *The Meanings of Timbuktu*. Shamil Jeppie and Suleymane Bachir Diagne (eds.), pp. 95-107. HSRC Press.
- Malon, Claude
 2000 Gilbert Vieillard: administrateur et ethnologue en Afrique occidentale. *Cahiers de sociologie économique et culturelle, ethnopsychologie* 33: 119-122.
- Moraes Farias, Paulo de and Benedetta Rossi
 2018 Interview. Landscapes, Sources, and Intellectual Projects. In *Landscapes, Sources and Intellectual Projects of the West African Past*. Toby Green and Benedetta Rossi (eds.), pp. 498-516. Brill.
- Marty, Paul
 1920-1921 *Études sur l'Islam et les tribus du Soudan* T. I-IV. Ernest Leroux.
 1921a *Études sur l'Islam et les tribus maures: les Brakna*. Ernest Leroux.
 1921b *L'Islam en Guinée : Fouta-Diallon*. Ernest Leroux.
 1922 *Études sur l'Islam en Côte d'Ivoire*. Ernest Leroux.
 1930 *L'Islam et les tribus dans la colonie du Niger*. P. Geuthner.
- Monteil, Charles
 1903 *Soudan français: Monographie de Djénné, cercle et ville*. Imprimerie de Jean Mazeurie.
 1971 *Une cité soudanaise: Djénné, métropole du delta central du Niger*. 2e éd. Institut International Africain.
- McDougall, Anna
 1983 The Sahara Reconsidered: Pastoralism, Politics and Salt from the Ninth through the Twelfth Centuries. *African Economic History* 12: 263-286.
- Monteil, Vincent
 1980(1964) *L'Islam noir: une religion à la conquête de l'Afrique*. 3e éd. Éditions du Seuil.
- McDougall, James and Judith Scheele (eds.)
 2012 *Saharan Frontiers: Space and Mobility in North West Africa*. Indiana University Press.
- Ngom, Fallou
 2009 Aḥmadu Bamba's Pedagogy and the Development of 'Ajamī Literature. *African Studies Review* 52(1): 99-123.
- Moraes Farias, Paulo de
 1967 The Almoravids: Some Questions Concerning the Character of the Movement. *Bulletin de l'IFAN*, série B 29: 794-878.
 2003 *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali: Epigraphy, Chronicles, and Songhay-Tuareg History*. Oxford University Press.
 2006 Barth, le fondateur d'une lecture réductrice des Chroniques de Tombouctou. In *Heinrich Barth et l'Afrique*. Mamadou Diawara, Paulo Fernando de Moraes Farias and Gerd Spittler (eds.), pp. 215-224. Rüdiger Köppe Verlag.
 2008 Intellectual Innovation and Reinvention
- Nobili, Mauro
 2016 A Short Note on Some Historical Accounts from the IFAN Manuscripts Collection. *History in Africa* 43: 379-388.
- Nobili, Mauro and Mohamed Shahid Mathee
 2015 Towards a New Study of the So-Called Tārīkh al-fattāsh. *History in Africa* 42: 37-73.
- Otayek, René
 1988 Muslim Charisma in Burkina Faso. In *Charisma and Brotherhood in African Islam*. Donal Cruise O'Brien and Christian Coulon(eds.), pp. 91-112. Clarendon Press.
- Palmer, Richmond
 1908 The Kano Chronicle. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 38: 58-98.
 1936 *The Bornu Sahara and Sudan*. John

- Murray.
1967(1928) *Sudanese Memoirs: Being Mainly Translations of a Number of Arabic Manuscripts Relating to the Central and Western Sudan.* Frank Cass.
- Park, Mungo
1815 *The Journal of a Mission to the Interior of Africa, in the Year 1805: Together with Other Documents, Official and Private, Relating to the Same Mission: To Which Is Prefixed an Account of the Life of Mr. Park.* John Murray.
- Person, Yves
1968 *Samori: une révolution dyula.* T. I. IFAN.
1970 *Samori: une révolution dyula.* T. II. IFAN.
1975 *Samori: une révolution dyula.* T. III. IFAN.
- Pondopoulo, Anna
2002 À la recherche d'Henri Gaden (1867-1939). *Islam et sociétés au sud du Sahara* 16: 7-33.
- Robinson, David et Jean-Louis Triaud (eds.)
1997 *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique Occidentale Française v.1880-1960.* Karthala.
- Robinson, David
1988 French 'Islamic' Policy and Practice in Late Nineteenth-Century Senegal. *Journal of African History* 29(3): 415-435.
1997 Conclusion: Muslim Societies in a Secular Space. In *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique Occidentale Française v.1880-1960.* David Robinson et Jean-Louis Triaud (eds.), pp. 559-575. Karthala.
- Rougier, F.
1930 L'Islam à Banamba. *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française* 13: 217-263.
- Saint-Père
1929 Création du royaume du Fouta-Djallon. *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française* 12: 484-555.
- Sanneh, Lamin
1979 *The Jakhanke: The History of an Islamic Clerical People of the Senegambia.* International African Institute.
- Saul, Mahir
2006 Islam and West African Anthropology. *Africa Today* 53(1): 3-33.
- Smith, H. F. C.
1961 A Neglected Theme of West African History: The Islamic Revolutions of the Nineteenth Century. *Journal of the Historical Society of Nigeria* 2(1): 169-185.
- Soares, Benjamin
2000 Notes on the Anthropological Study of Islam and Muslim Societies in Africa. *Culture and Religion* 1(2): 277-285.
2014 The Historiography of Islam in West Africa: An Anthropologist's View. *Journal of African History* 55(1): 27-36.
- Souag, Lameen
2010 Ajami in West Africa. *Afrikanistik online* 2010: 1-11. https://eprints.soas.ac.uk/13429/1/Ajami_PDF.pdf
- Stewart, Charles
1976 Southern Saharan Scholarship and the Bilad al-Sudan. *Journal of African History* 17(1): 73-93.
- 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.
- Tayob, Abdulkader
2004 John Spencer Trimingham on Islam in Africa: Integrative or Isolationist? In *European Traditions in the Study of Religion in Africa.* Frieder Ludwig, Afeosemime Unuose Adogame, Ulrich Berner, and Christoph Bochinger(eds.), pp.

237-244. Harrassowitz Verlag.

Triaud, Jean-Louis

- 1997 Introduction. In *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique Occidentale Française v.1880-1960*. David Robinson et Jean-Louis Triaud (eds.), pp. 11-29. Karthala.
- 2000 Islam in Africa under French Colonial Rule. In *The History of Islam in Africa*. Nehemia Levtzion and Randall Pouwels (eds.), pp. 169-188. Ohio University Press.
- 2014 Giving a name to Islam South of the Sahara: An Adventure in Taxonomy. *Journal of African History* 55(1): 3-15.

Trimingham, John Spencer

- 1959 *Islam in West Africa*. Clarendon Press.
- 1962 *A History of Islam in West Africa*. Glasgow University Publications.

van Beek, Walter

- 2004 Haunting Griaule: Experiences from the Restudy of the Dogon. *History in Africa* 31: 43-68.

Vieillard, Gilbert

- 1937 Poèmes peuls du Fouta-Djallon. *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique Occidentale Française* 20: 225-311.

Wilks, Ivor

- 1961 The Northern Factor in Ashanti History: Begho and the Mande. *Journal of African History* 2(1): 25-34.
- 1968 The Transmission of Islamic Learning in the Western Sudan. In *Literacy in Traditional Societies*. Jack Goody(ed.), pp. 162-197. Cambridge University Press.
- 1989 *Wa and the Wala: Islam and Polity in Northwestern Ghana*. Cambridge University Press.
- 2000 The Juula and the Expansion of Islam into the Forest. In *The History of Islam in Africa*. Nehemia Levtzion and Randall Pouwels(eds.), pp. 93-116. Ohio University Press.
- 2011 Al-Hajj Salim Suwari and the Suwarians: A Search for Sources. *Transactions of the Historical Society of Ghana*, New series 13: 1-79.

Wilks, Ivor, Nehemia Levtzion and Bruce Haight

- 1986 *Chronicles from Gonja: A Tradition of West African Muslim Historiography*. Cambridge University Press.
- 1985 *Slaves and Slavery in Muslim Africa*. V.I-II. Franc Cass.

Willis, John

- 1971 The Historiography of Islam in Africa: The Last Decade (1960-1970). *African Studies Review* 14(3): 403-424.
- 1989 *In the Path of Allah: 'Umar, an Essay into the Nature of Charisma in Islam*. Frank Cass.

Willis, John (ed.)

- 1979 *The Cultivators of Islam* (Studies in West African Islamic History 1). Franc Cass.

Whitcomb, Thomas

- 1975a New Evidence of the Origins of the Kunta—I. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 38(1): 103-123.
- 1975b New Evidence of the Origins of the Kunta—II. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 38(2): 403-417.

The Connection and Disconnection between Historical and Ethnographical Studies: The Transition of the Studies of Islam in West Africa up to the 1990s

Seiji NAKAO*¹
Tomoki IKEBE*²
Takanori SUENO*³
Sohta HIRAYAMA*⁴

This paper reviews the history of studies on Islam in West Africa. We divide its history—from the 18th century to the 1990s—into four periods. Up to the 1910s, philological studies were linked to ethnographic studies, but from the 1920s these two disciplines separate. From the 1950s, academics replaced the research carried out by the administrator-ethnographer. The new academic scholars “discovered” the new historical materials written in Arabic, as well as the oral traditions of West Africa. Since the 1980s, a number of joint research projects have been organized. These cross-over between the study of colonial history and the study of the history of Islam. This includes the Sufi brotherhood and the Islamic reformist movement, both of which have become common research subjects. In contrast, philological and historical studies, based on documents written in Arabic, have been reduced to a minor genre. They have also completely lost the link with ethnographic studies. While the colonial period has been a prominent topic for historical research, the history of studies itself could be the subject of the historical studies on Islam in West Africa.

Keywords:

West Africa, Islam, Anthropology of Islam, research history

*¹Research Institute for Humanity and Nature

*²Graduate School of Asian and African Area Studies, Kyoto University

*³Graduate School of Asian and African Area Studies, Kyoto University

*⁴Graduate School of Asian and African Area Studies, Kyoto University

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 *¹ 池邊 智基 *²

末野 孝典 *³ 平山 草太 *⁴

本稿では、2000年代以降の西アフリカ・イスラーム研究の紹介と新たな方向性の提示を目的とする。まず、2000年代以降の新潮流を概観し、そのうえで、著しい発展を遂げている領域——西アフリカのイスラーム神秘主義教団研究、アラビア語の文書を用いた歴史学・イスラーム思想史研究、言説的伝統概念をめぐるイスラームの人類学の理論研究——を個別にレビューする。全体としては、2000年代初頭に1990年代までの成果を統合した研究が生じ、2000年代後半以降、人類学を中心とした研究では、イスラーム教育や公共性などが研究の主題となっていった。他方で、歴史学・イスラーム思想史研究では、アラビア語文献を広範に用いた研究が出現するようになった。こうした研究の進展によって、個別化が進む一方で、統合的ないしは複合的な研究の方向性が示された。一方では、言説的伝統概念を、エスノメソドロロジーなどを介して批判的に再構築していく方向性、他方では、人類学、言語学、歴史学、イスラーム思想史研究などによる学際研究の方向性が提示された。

KeyWords

西アフリカ
イスラーム
イスラームの人類学
言説的伝統
アジャミー

目次

- I はじめに
- II 1990年代までの西アフリカ・イスラーム研究の達成と新展開
- III 西アフリカのスーフィー教団研究
- IV アラビア語資料群を用いた歴史学・イスラーム思想史研究
- V イスラームの人類学の理論的展開
- VI 結論

I はじめに

2000年代以降、グローバルにみて、西アフリカのイスラームを対象とした研究が増加している。それにともなって、研究テーマも変化し、研究トピックごとの内容もより深まり、それらを俯瞰する理論への関心も高まっている。これまで英仏語圏を含めて、これらの研究を包括するレビューはなされていない一方で、あまりに急増する研究のすべてをここで取りあげるのは困難である。したがって、ここではいくつかのポイントに絞って、西アフリカ・イスラーム研究の新潮流をレビューし、それらから新たな研究の方向性を示す¹。

まず、IIでは西アフリカ・イスラーム研究の概観を示す。具体的には、2000年代以前の研究の達成を述べ、それ以降の主要な研究テーマとそれらの研究を示し、新たに増加したアラビア語史料に基づく代表的なモノグラフを紹介する。IIIとIVでは、主要な研究トピックとして、それぞれイスラーム神秘主義教団（以下、スーフィー教団）研究とアラビア語資料を用いた歴史学・イスラーム思想史研究をレビューする。そのうえで、Vでは、理論研究として、西アフリカ・イスラーム研究に大きな影響を与えた言説的伝統概念をめぐる研究のレビューを行う²。

II 1990年代までの 西アフリカ・イス ラーム研究の 達成と新展開

2000年代初期の研究は、1950年代からの半世紀にわたる西アフリカでのアラビア語の写本や口頭伝承の収集、植民地統治期の歴史研究を土台として、その統合的な成果があらわれた時期であった。

1990年代までの研究をまとめたものとしては、『アフリカにおけるイスラーム史』(Levtzion and Pouwels (eds.) 2000)があげられる。この書は、アフリカ全体を対象として、起源から現在までをカバーし、各テーマ別の章を配したという点で、画期的なものであった。また、2000年代初期には、イスラーム史研究の統合による新たな全体像が示された。

植民地統治以前のイスラーム史研究では、ジハード研究とムスリム長距離交易商人研究の統合がなされた。坂井によるマリのジャのアルファ・ボアリ・カラベンタ(Alfa Boari Karabenta)の研究では、長距離交易を担ってきた「平和主義的な」マンデ系ムスリムが、消極的にジハードに関与しただけでなく、伝統的に非ムスリムとされた民族や女性への教育を行うという改革を行ってきたことを明らかにしている(Sakai 1994; 坂井 2003)。

植民地統治期のイスラーム研究の成果をまとめたものとしては、ローネイトソアレス(Launay and Soares 1999)とブレンナー(Brenner 2001)が代表的である。ローネイトソアレスは、植民地統治期に弾圧をうけたハマウィー教団とイスラーム改革主義運動を取りあげ、植民地の政治経済の状況下で、民族、親族、「カースト」、奴隷出身といった特定の社会的なカテゴリーを横断したムスリムという社会的なカテゴリーが出現し、植民地国家やポスト植民地国家から概念的に離れた「イスラームの領域」が出現したとしている(Launay and Soares 1999)。この論文は、過度の単純化や事実誤認を含んでいるが³、イスラームと政治の関係を論じる研究に広く引用されることになった。

ブレンナーの研究は、仏領スーダン(現在のマリ共和国)の

¹ 総合地球環境学研究所

² 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科

³ 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科

⁴ 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科

1 本稿は、地域とテーマの2点で限定的なものとなっている。地域的な限定性としては、英語圏だけではなく、著者らの調査地である仏語圏においてもセネガル、マリ、ブルキナファソ、カメルーン以外の研究はほとんど言及することができなかった。特に、ナイジェリアを対象とした研究はそれだけでも個別のレビューを必要としている。また、テーマとしては、ジェンダー研究が抜け落ちている。この点と部分的に重なるが、国際的な人権概念とローカルなムスリムの実践との関係についての研究もまったくあつかうことができなかった。このほか、近年、欧米へのムスリム移民や安全保障研究による「イスラーム・テロ組織」の研究のレビューも必要とされている。さらにいえば、紙数の都合から本稿で取りあげた個別の論点でも研究を網羅できておらず、日本語で書かれた多くの研究にも言及できなかった。そのため、本稿はあくまでも、近年の西アフリカ・イスラーム研究の総体を整理・分析し、独自の研究を進めていくための端緒である。

2 本稿は、本特集におさめられた「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」を踏まえて書かれている。あわせて参照されたい。

3 たとえば、18世紀以降のジハードやそれにともなう社会変動によって、19世紀にはすでにムスリムは、世襲の宗教職能集団に限定されていなかった。アルファ・ボアリ・カラベンタの改革(Sakai 1994)などは、イスラームを特定の人びとに限定することを打破しようとする運動であった。本特集の「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」を参照。

イスラーム改革主義運動の盛衰を行政文書から系統立ててまとめ、理論的な視座を示したという点で画期的なものとなった(Brenner 2001)。ブレンナーは植民地統治以前のイスラーム神秘主義による秘儀的な知から、近代学校による開かれた開発のための知へと、エピステーメー(知の再生産を方向づける認識枠組み)の変化が生じたと論じた。そこでは、イスラーム教育の近代化を図る運動は教育をめぐるヘゲモニー闘争であり、マドラサ建設の動きは「下からの」政治として位置づけられる。

ローネイとソアレス、ブレンナーの研究を踏まえた西アフリカイスラーム研究は、2000年以降、主として人類学者によって展開された。これらに共通する研究テーマは公共性という概念でまとめられる。

代表的な研究は、マリのニョロにおけるムスリムの諸集団を対象としたソアレスによるモノグラフである(Soares 2005)。ソアレスは、ティジャーニー教団とそこから分かれたハマウィー教団の中心地であるニョロにおいて、教団のヒエラルキーに基づくカリスマを前提として、祝福をさずける少数のムスリムがスーフイー教団の秘儀的な知識を独占していることを示し、こうした教団のあり方は植民地統治期に形成されてきたと論じている。独立後には、ニョロでは、イスラーム改革主義の言説に対抗する保守派とムスリムの秘儀的な活動を批判する革新派が出現した。ソアレスは、保守派と革新派のそれぞれの立場は正反対であるが、いずれも教団のヒエラルキーに依拠した権威を利用していることを指摘し、公的な言説空間での両者の拮抗関係を論じている。公的な言説空間でのせめぎあいを論じていたという点で、ソアレスは公共性という研究テーマにいち早く先鞭をつけたといえる。

その後、このソアレスの模範的なモノグラフのように、歴史的な変化と政治経済状況を踏まえた、イスラームの公共性を明示的に論じる研究が増加する(たとえば、Soares and Otayek (eds.) 2007; Holder (éd.) 2009; Holder et Sow (éds.) 2014)。それらの研究では、植民地統治期からの歴史的な拘束性とグローバルなイスラーム改革主義の言説、同時代の政治経済状況の変化を踏まえて、現在の西アフリカにお

いて、「よきムスリムであること」はいかなることであり、それが公的な問題にいかにかかわるのかに焦点があてられた⁴。

そのなかから、近年、イスラーム改革主義運動から派生して出現したムスリム NGO が新たな研究対象として浮上ってきている。カナダのラヴァル大学を中心とした研究者らによるブルキナファソとコートディヴォワールにおけるキリスト教とイスラームの信仰に基づく NGO (faith-based NGO) を対象とした研究である(たとえば、Gomez-Perez, LeBlanc and Savadogo 2009; LeBlanc and Gosselin (eds.) 2016)。これらの研究においては、1980年代の構造調整以降の両国で、教育や公衆衛生などといった領域への国家予算の配分が大きく削減され、信仰に基づく NGO を含む多くの NGO がそれらの公的領域に参入するようになったことが明らかにされた。しかし、年を経るにつれ、NGO 間の生き残り競争も激しくなり、信仰に基づく NGO の職員の団体への帰属意識が薄れ、こうした NGO への参加をよりよい条件の転職のステップとして捉えるムスリムなどの現状が記述されている。

また、ムスリムとメディアのかかわりについての研究も、公共性研究の一部に含めることができるだろう。これらの研究は主として、メディアの普及が思想の伝播と実践の変化に与えた影響を論じている(Launay 1997; Schulz 2012)。加えて、ナイジェリア北部のイスラーム改革主義運動の展開⁵において、タフスィール⁶のラジオ放送が果たした役割についての研究も進展しつつある(Brigaglia 2007; Larkin 2015)。他方で、同じくナイジェリアやマリにおけるカセットテープや書籍によるイスラーム的言説の流通状況を対象とした研究(Zappa 2009, 2015; Philips 2013)などもある。なかでもザッパの研究では、メディアの流通がそのまま言説の流通を意味するわけではないという事例が示されるなど、メディアと言説の関係の複雑さが検討されている。

また、イスラーム教育の研究も大きく活性化している(たとえば、Ware 2014; Launay (ed.) 2016)。そもそも、西アフリカにおけるイスラーム改革主義運動がイスラーム教育の近代化を目的としたものであったため(Brenner 2001; 中尾 2016)、1980年代以降のイスラーム改革主義運動研究は、大なり小

4 たとえば、セネガルの近代的な高等教育を受けた若いムスリムたちの宗教的な活動についての阿毛による研究が、このような研究の具体例となるだろう(Amo 2018)。

5 ナイジェリア北部において、イスラームの正統性をめぐる闘争を展開してきた諸運動の歴史については、ボコ・ハラム研究まで含めると、非常に多くの研究蓄積がある(たとえば、Umar 1993; Loimeier 1997, 2012; Kane 2003; Anonymous 2012; Brigaglia 2012; 坂井 2015, 2017; Thurston 2016)。やや論点が外れるが、イスラームとテロとの関係は、安全保障分野や政治学のなかで論じられている(島田 2014; Harmon 2014; 佐藤 2017)。

6 タフスィールとは、ムスリムたちが神の意図を理解するために、イスラーム知識人がクルアーンの章句の意味を解釈し、注釈を付したものである。

なりイスラーム教育について論じてきていた。そうした研究に大きく転換をもたらしたのは、ウェアによる『歩くクルアーン——西アフリカにおける、イスラーム教育、身体化された知と歴史』(Ware 2014)である。ウェアは、クルアーン学校⁷における教育を子どもの搾取の温床や「遅れた」教育とみなす、第二次世界大戦以降に拡大したグローバルな言説やイスラーム改革主義運動の言説に対抗して、それらは古くからあるイスラームの正統な教育であり、口承による記憶を前提とした知の身体化としてあることを主張した⁸。歴史的な記述や改革主義の捉え方については疑義が示されているものの(Seesemann 2015)、本書はクルアーン学校の教育の価値を正面から主張し、その重要性を示した点で、近年の西アフリカ・イスラーム研究におけるひとつの画期をなす民族誌として位置づけられるだろう。

イスラーム改革主義運動研究の進展とともに、西アフリカ各地のイスラーム教育改革の歴史的な経緯については多くの研究がなされてきた(たとえば、Loimeier 1998; Kobo 2012)。しかし、こうした研究では、史資料の限定性から、ラヴァル大学のサンテールらのカメルーンにおける独立後のイスラーム教育の報告を除けば(Santerre 1973; Genest et Santerre 1974; Adama 1999)、教育の実態はほとんど明らかにされていない。

このような点で、タマリの研究は貴重なものとなっている(Tamari 2002, 2009, 2018)。マリのクルアーン学校では、クルアーンを、現地語とアラビア語とを単語レベルで対応させて教えるのではなく、意味のまとまりごとに翻訳して教える一方で、メデルサでは、意味のまとまりごとに翻訳して教えるような伝統的な教育法が抜け落ちていることが指摘されている(Tamari 2009)。こうした研究は、イスラームのイデオロムがアフリカ諸語のなかでいかに翻訳されてきたのかという問いをもとに展開している(Tamari and Bondarev 2013)。また、こうした研究のなかで、カメルーン北部のマリアのクルアーン学校におけるアラビア語からフルベ語への翻訳の詳細を記述した江口一久の研究が(Eguchi 1975)、再評価されていることも付け加えておく必要があるだろう⁹。

最後に、2000年代後半以降、それまでの研究の質と量とともに凌駕する、アラビア語やアジャミーの文書を本格的に用

いた研究が急増したことを強調しなければならない。これらの詳細についてはIVで後述するため、ここではモノグラフを中心に全体としての概観を示しておく。

経済史研究では、ライドンが19世紀のサハラ越え交易の実態について、口頭伝承とアラビア語文書を組み合わせて論じている(Lydon 2009)。また、イスラーム思想史と部分的に重なっているが、植民地統治以前と以後の人種概念の接続を論じたホールは、「黒人」という人種的なカテゴリーをめぐる17世紀以降の言説を、アラビア語の文書とフランス語の行政文書をともに用いて明らかにしている(Hall 2011)。

イスラーム思想史研究では、スーフィー教団やその代表的な思想家の研究がなされている。ニヤセン教団については、イブラーヒム・ニヤース(Ibrāhīm Niassé, 1975年没)の生涯と教団の展開を読みといたゼーゼマン(Seesemann 2011)と、ニヤセン教団内部のコミュニティの構成原理を論じたライト(Wright 2015a)が代表的である。荻谷はより広い視座から、アマドゥ・バンバ(Amadou Bamba/ Ahmad Bamba, 1927年没)の著作を起点として、膨大なアラビア語文書の読解によって、単一の教団に限定されない、西アフリカのイスラーム思想の広大な宗教的・知的連関網を浮かび上がらせている(荻谷 2012)。このほかアフメドが、中東・北アフリカのイスラームの近代教育に直接・間接的に影響をうけたイスラーム改革主義運動とは異なって、直接的にマッカやマディーナで学び、サラフィー主義思想を導入したトンブクトゥ周辺のウラマーの存在を明らかにしている(Ahmed 2015)。これらの研究はいずれも、それ以前には本格的な研究の対象となっていなかったアラビア語史料を用いることで、従来の研究とはまったく異なる視座を提供している。

また、近年、アラビア語文書を広範に用いて、西アフリカ・イスラーム史を概観する研究があらわれている。ゴメスによる『アフリカの統治——初期・中世の西アフリカにおける帝国の新しい歴史』(Gomez 2018)とカンによる『トンブクトゥを越えて——西アフリカ・ムスリムの思想史』(Kane 2016)である。ゴメスは、口頭伝承、旅行記、地理誌、年代記などの多岐にわたる一次資料を用いながら、前近代における西アフリカの諸帝国の形成過程を世界史の変容の一部として捉えなおし、西アフリカの政治的・社会的変化を描きだしている

7 クルアーンの暗唱に重点をおく、イスラームの伝統的教育を行う学校。一般的には、小規模で教師の自宅で行われる。

8 ブルキナファソにおいても、クルアーン学校の生徒であるタリベ(アラビア語で学生を意味するターリブ (tālib)が訛ったもの)が「ストリート・チルドレン」の同義語として用いられ、「保護」の対象とされている(清水 2018)。

9 同様の研究として、カメルーン北部のクルアーン学校における教示の方法を論じた、社会言語学者のムーアによる研究がある(たとえば、Moore 2006, 2008, 2013)。

(Gomez 2018)。カン、西アフリカにおけるイスラーム知識人の形成や、主として読まれてきたアラビア語の著作群の紹介、イスラーム教育の近代化をめぐる歴史の変遷をまとめている(Kane 2016)。また、さきに紹介したウェアも、クルアーン学校における伝統的な教育と、クルアーンの身体化・具現化(embodiment)をおこなうクルアーン学習という認識論が西アフリカの社会のなかでどのように形成・共有されていたのかについて、西アフリカのイスラーム到来からの長期的なタイムスパンでの叙述を行っている(Ware 2014)。

まとめれば、まず、2000年代初頭に1990年代までの成果を統合した研究があらわれた。そして2000年代以降、人類学を中心とした研究では、公共性やイスラーム教育などが新たな研究テーマとなっていく一方で、歴史学・イスラーム思想史研究では、アラビア語史料を広範に用いた研究が出現するようになり、従来とは大きく異なる研究があらわれるようになった。こうした潮流は、IIIとIVであつかうスーフィー教団研究と歴史学・イスラーム思想史研究、Vで取りあげる言説的伝統概念をめぐるイスラームの人類学の動向においてもみてとることができるだろう。

III 西アフリカの スーフィー教団研究

本章では、西アフリカのスーフィー教団を対象にした研究の変遷を概観する¹⁰。現在、西アフリカでは国民の半数以上をムスリムが占める国が多いが、なかでもセネガルは国民のおよそ9割以上をムスリムが占め、そのほとんどがいずれかのスーフィー教団に所属している。近隣の西アフリカ諸国と比べても、さらにはほかのイスラーム地域と比較しても、セネガルは著しく異質な状況にある。そうした状況から、西アフリカのスーフィー教団研究は、セネガルを中心に進められてきた。20世紀初頭から、セネガルにはカーディリー教団、ティジャーニー教団、その支教団であるニヤセン教団、そしてムリッド教団とライエン教団が共存している。

セネガルにおけるスーフィー教団研究は、教団の社会的状況や経済的側面の議論が1980年代までの主流をなしていた。スーフィー教団のなかでも特にムリッド教団はイスラームと

現地の宗教体系の混淆としての「黒イスラーム」や、「アフリカのイスラーム」として捉えられ、ほかの教団に比べて多くの研究者の関心を集めてきた(たとえば、Monteil 1966, 1980; Cruise O'Brien 1971)。そうした研究動向の偏りが「ムリッド中心主義」であること、さらに西アフリカ・イスラーム研究がセネガルに集中して行われてきたことが「セネガル中心主義」として批判されている(Triaud 2014)。つまり、西アフリカのイスラーム研究において、ムリッド教団研究の事例を過度に一般化して、「アフリカのイスラーム」の特徴とする論調への批判である。また、ムリッド教団内部の政治的運動の広がりやその多様性についての検討もされてこなかったことが指摘されている(Dozon 2010)。

そのような批判と並行しつつ、ムリッド教団以外のスーフィー教団の研究も増えつつある。ティジャーニー教団の研究は、西アフリカ各地の事例研究がされているほか(Triaud et Robinson (éds.) 2000)、ヴィラロンによるセネガル中部のムリッド教団とティジャーニー教団の儀礼を比較した研究がある(Villalón 1995)。カーディリー教団については、バトランがその歴史を詳細に記述している(Batran 2001)。ライエン教団については、政治学者ラボルド(Labordo 1995)の著作が同教団についての初めてのまとまった資料となっており、その資料と現地調査に基づいて、盛(2012)がライエン教団と漁民レブーについて詳細で微視的な系譜分析を行っている。さらに2000年代以降、ニヤセン教団の研究が増加している。多くの研究者が、セネガルだけでなく、モーリタニアやガーナ、ニジェール、カメルーンなどに伝播・発展してきたニヤセン教団の事例をあつかっている(Barnes 2009; 盛 2014 など)。特に盛は、ニヤースの思想に基づいてモーリタニアにて計画的になされている村作りの事例や、カメルーンのバムン王国とニヤセン教団の関係について詳細な民族誌を記述している(盛 2016, 2019)。

さらに、セネガルのスーフィー教団について近年なされた歴史研究は、セネガルおよびムリッド教団の事例を安易に単純化・一般化する「セネガル／ムリッド中心主義」を相対化する視座を与えている。2000年代以降の研究では、植民地行政や地域社会と教団の関係について詳細な分析がなされ、その複雑な様相が明らかにされてきた。ロビンソンは、各教団の導師たちと植民地行政との交渉の過程から、行政による「統治」と教団の「適応」について分析した(Robinson

10 なお、西アフリカのスーフィー教団およびその研究の概要については、ゼーゼマンによるまとめがある(Seesemann 2010)。

2000)。また、植民地期における地域社会や教団内外のムスリム知識人の動きに注目する研究も進み、19世紀半ばから20世紀初頭までのセネガル中部地域を対象に、ウォロフの王族や社会の変容の過程についての詳細な分析が進んだ(Searing 2002; Glover 2007)。さらに、バンバと同様なバケ家の家系に属するセネガル人歴史学者のバブーは、バンバの生涯についての口頭伝承を集め、バンバの著作や同時代のイスラーム知識人たちの活動や教育法についての記述を試みている(Babou 2007a)。

これらの歴史研究の意義は、教団の主要な教義や創始者の思想を単純化した説明によって、植民地行政や国家との敵対あるいは協力関係について論じる議論の枠組みを脱したことにある。そのうえで、教団内外のさまざまな知識人たちの活動や地域社会の変容などの文脈に埋め込まれたものとしてムリッド教団のさまざまな活動を捉えなおすことによって、思想や教育、それにとまなう信徒の宗教活動の変化など、新たな論点を提示してきた。それらは、90年代までに定式化された議論を相対化し、かつ地域固有の文脈に目を向けさせた点において、「セネガル／ムリッド中心主義」を乗り越えようとする試みであったと評価することができるだろう。

セネガルのスーフィー教団研究では、2000年代以降、上記のように地域社会を含めた教団内外の固有の文脈を明らかにする研究が発展してきた一方で、セネガル以外の地域では教団単体で研究対象となることは少ない¹¹。スーフィー教団は、近年増加するイスラーム改革主義運動の研究のなかで、あくまでそれらの運動との関係のもとで、「伝統的」な権威として位置づけられることが多い。その背景にある議論の構造は、たとえば80年代のカリスマ論において、植民地行政や国家などの「近代」と対立する「伝統的」勢力としてスーフィー教団が描き出されていることにみることができる(Cruise O'Brien and Coulon 1988)。1990年代には、「合理化」を求める改革主義に対立するものとしてスーフィー教団が位置づけられており(Brenner (ed.) 1993; Rosander 1997; Masquelier 1999)、2000年代以降も同様の議論の枠組みが用いられてきた。こうした枠組みは、ナイジェリアや

カメルーン、ガーナなどでのイスラーム改革主義運動の研究においても、各地に分立したスーフィー教団は「伝統的」な「セクト」などとして記述されていることからもうかがい知ることができる(Taguem Fah 2000; Adama 2006; Dumbe 2013; Mustapha (ed.) 2014; Kobo 2015)。しかし同時に、このように改革主義者とスーフィーを対立するものとして捉える見方そのものが、近年では疑問視されるようになってきている(Soares 2005)。たとえば、ロイマイヤーや盛は、反スーフィーの改革主義運動をイスラーム改革と同一視する傾向を批判し、従来の二項対立的な理解の構造を刷新しようと試みている(Loimeier 2016; 盛 2019)。そうした研究では、必ずしもスーフィー教団が反「近代」としての「伝統」に位置づけられることはなく、むしろ「近代」化の過程において、さまざまなアクターが正統性をめぐって争う図式が提示されてきた¹²。

以上のように、スーフィー教団をめぐる政治的対立をあつかった研究が展開する一方で、ムスリムの実践や日常生活を対象とした人類学的研究も増加している。そのひとつに、ヨーロッパの各地で報告される移民研究の一部をなす、セネガル人の移民コミュニティと宗教的紐帯を対象にした研究がある(Riccio 2004; Bava 2017; 榎並・新山 2017)。また、日常生活と信仰の関係を主題にしたコクランの研究は、対象とするインフォーマントをひとつの教団の信徒に限定せず、選定したムスリムの個別のインタビューと生活史の記述を通じて、日常生活においてムスリムたちが信仰を見出す過程を明らかにしている(Cochrane 2017)。ニヤセン教団信徒の宗教実践を対象としたヒルは、フェミニズム研究とイスラームの人類学を架橋しつつ、女性たちの日常の実践と信仰の関係を描いている¹³ (Hill 2018)。このように日常生活を対象とした人類学者の研究と並行して進められている社会言語学者らの研究動向も興味深い。マクローリンは、スーフィー教団の信徒による実践のひとつとして商業音楽の歌詞を分析し、アマドゥ・バンバなどの大衆文化のなかでの表象を論じつつ¹⁴、スーフィー教団におけるウォロフ語の言語的な実践についても詳細に論じている(McLaughlin 1997, 2011; McLaughlin

11 例外としては、ブルキナファソのハマウィー教団についてあつかった Dassetto et al. (2013)などがあげられる。

12 ほかに、ニジェールの改革主義運動についてあつかったスナイの研究では、必ずしもスーフィーに対して対立的ではない改革主義運動が描かれている(たとえば、Sounaye 2015)。またヒルは、ニヤセン教団の内部で、「正しい」イスラーム実践を志向する一部の信徒たちの批判によって、教団内のズィクルの実践が変質した事例をあつかつており(Hill 2016)、教団を一枚岩として捉えることの問題点が明らかになっている。

13 ここであげたヒル以外にも、スーフィー教団研究であるか否かを問わず、ムスリマ(女性ムスリム)の宗教実践に関する研究は多数ある。たとえばガンビアのタプリーグ運動にかかわる女性たちをあつかった Janson (2017)や、カメルーンにおけるムスリマのヴェール問題をあつかった van Santen (2010)などがある。

14 プリガグリアも同様に、スーフィー教団によって作られた商業音楽がナイジェリア警察の汚職を風刺している事例についてあつかつている(Brigaglia 2008)。

and Mboup 2010)。また、同様の研究として、口頭伝承を物語の叙述形式に注目してテキスト分析を行ったセックの研究 (Seck 2013) や、著名なスーフィーの逸話を内容と語りの形式から分析したローの研究 (Lo 2018) などがあげられる。これらの研究では、日常的な実践に着目することによって、従来捉えられてこなかったスーフィー教団の活動のさまざまな側面が明らかにされてきている¹⁵。

まとめよう。本章では、西アフリカのスーフィー教団研究における「セネガル／ムリッド中心主義」批判から出発し、各地の教団の研究事例をまとめ、歴史研究の貢献、そして改革主義者対スーフィーという議論の枠組みとそれへの批判、そして近年の日常的な実践への着目といったトピックをあつかった。紹介しきれなかった研究も多数存在するが、現在、西アフリカのスーフィー教団を対象とした研究は、歴史学、人類学、社会言語学など各分野を架橋しながら学際的に進められており、新たな展開をみせてきたといえる。

IV アラビア語資料群を用いた歴史学・イスラーム思想史研究

本稿のIIですでに確認したように、2000年以降、アラビア語を一次資料として用いて、経済史や政治史などさまざまなテーマを論じる研究が増加してきた。本章では、2000年以降のアラビア語資料群を用いた研究の動向について、特に歴史学的研究とイスラーム思想史研究を中心に論じることにしたい。はじめに、アラビア語資料を用いた研究が増加した要因ともなったアラビア語著作目録とデータベースについて紹介する。次に、前近代の西アフリカ諸王国を対象にした歴史学の研究動向について述べる。その後、2000年代に研究が大きく進展した西アフリカ・スーフィズム／イスラーム神秘主義思想研究を取りあげる。最後

に、近年研究者のあいだで特に関心が寄せられているアジアミ資料研究の概要を述べる。

2000年代以降、アラビア語写本・刊本著作目録、データベースが整備されてきた。まず、西アフリカ・イスラーム研究の碩学ハンウィックを中心として、セネガンビアからニジェールに至るまでの広範な地域のアラビア語著作目録が作成されている¹⁶ (Hunwick 2003)。その後、ハンウィックの仕事を引き継ぐかたちで、主にスチュワートがモーリタニアおよびサハラ西部におけるアラビア語著作目録を編纂している¹⁷。ただし、本目録は以前の目録と記載形式が異なり、テーマ別ではなくニスバ名¹⁸の順に立項されている (Stewart (ed.) 2016)。さらに、スチュワートやホール等が構築した西アフリカ・アラビア語写本データベース (WAAMD)¹⁹ では、写本の基本的な情報を確認することができる。また、ドイツのフライブルク大学がテュービンゲン大学の協力のもとに作成したデータベース (OMAR)²⁰ では、モーリタニアのアラビア語写本の一部を閲覧することが可能である。以上のように、これらの研究基盤が整備されたことは、以下で紹介するアラビア語資料を広範に用いた研究の増加を可能にしたといえる。

前近代における西アフリカ諸国に関連する歴史学的研究も独自の展開をみている。最初に言及しなければならないのは、西アフリカ最古の年代記資料『スーダーン年代記』 (*Ta'riḫ al-Sūdān*) のハンウィックによる英訳である (trans. by Hunwick 1999)。この英訳は、膨大な資料や先行研究についての知見に基づいた注釈が付されており、西アフリカ・イスラーム研究における記念碑的著作のひとつである。また、アラビア語碑文資料を分析したモラエス・ファリアスは、年代記資料の歴史叙述からはいくつかの知らない情報を提示している (Moraes Farias 2003)。さらに、この研究は、西アフリカで書かれたアラビア語資料群——特に『スーダーン年代記』、『探求者の年代記』 (*Ta'riḫ al-Fattāsh*)、『歴史解題』 (*Notice Historique*) ——を用いた従来の文献学的研究が、素朴な歴史の再構成となっていることに異論を呈している。この研究によれば、サアド朝モロッコの侵攻によりソングイ王国が瓦解した結果、当該地域にお

15 日常生活や言語的实践以外にも、ムリッド教団の祝祭を対象に開催の経緯や運営組織について詳細に記述する研究があるほか、アマドゥ・バンバの肖像を用いたアート作品についての研究もあり、研究対象はより細分化されてきた (Roberts and Roberts 2003; Babou 2007b)。

16 セネガルのアラビア語写本・書店情報は、Kane (ed.) (1997)、荊谷 (2013)、末野 (2017) を参照。

17 モーリタニアのアラビア語写本情報は、Rebstock (2001)、Rebstock (ed.) (2003) を参照。

18 出身地や帰属する集団に因んだ名前を指す。

19 West African Arabic Manuscript Database. [https://waamd.lib.berkeley.edu/home] (最終閲覧日: 2020年1月20日)

20 University of Freiburg, Oriental Manuscript Resource. [http://omar.ub.uni-freiburg.de/index.php?id=homepage] (最終閲覧日: 2020年1月20日)

ける歴史語りの統合の試みが生じ、それが「年代記ジャンル」(ta'rikh genre) という叙述の形式を生み出したとされる。そして、『スーダン年代記』などは、このジャンルを構成するものだと捉えられるという見方を提示した(Moraes Farias 2003: 69-85)。このような歴史研究は、アラビア語文書のジャンルそれ自体を分析対象とする新たな研究の方向性を示している。この議論をうけて、ノビリは、モラエス・ファリアス記念論集のなかで、モラエス・ファリアスによって17世紀末に消失したとされた「年代記ジャンル」が20世紀まで存続していたという試論を提示している(Nobili 2018)。

このようにアラビア語で書かれた歴史資料を、過去の事象を再構成するための材料とするのではなく、資料そのものの性質を研究対象とする研究が近年進展しつつある。たとえばノビリとマテーは、ドラフォスとウダによって編集・校訂・翻訳された『探求者の年代記』が、17世紀後半にイブン・ムフタル(Ibn al-Mukhtār, 没年不明)という人物によって書かれた『イブン・ムフタルの年代記』(*Ta'rikh Ibn al-Mukhtār*)と、19世紀にマーシナの指導者アフマド・ロッボ(Ahmad Lobbo, 1845年没)に仕えたヌーフ・ブン・アツターヒル(Nūḥ b. al-Ṭāhir, 没年不明)なる人物によって書かれた『探求者の年代記』(*Ta'rikh al-Fattāsh*)という2つの異なる著作の合本である可能性を主張している(Nobili and Mathee 2015)。これらは分析の前提としてなされる、いつ誰によって書かれたものであるのかを明らかにすることを目的とする歴史学における史料批判であるが、こうした基礎的な研究それ自体も展開し、従来の歴史観を相対化する可能性を示している。

ここまで述べてきたように、アラビア語による歴史資料の研究は、19世紀以来の校訂・翻訳とそれらに基づいた歴史的事実の再構成という段階を脱して、2000年代以降、資料そのものの形式を分析するなど、研究の緻密化が図られてきた。このことと、各種写本目録やデータベースの編纂は、相互補完的に進められてきたといえるだろう。

他方、西アフリカにおけるスーフイズム／イスラーム神秘主義思想の研究も並行して発展してきた。2000年以前は、若干の例外を除き(たとえば、Ryan 2000) ハンウィックが西アフ

リカにおけるスーフイズム／イスラーム神秘主義思想についての簡便な見取図を提示したのみであったが(Hunwick 1997)、2000年代以降、本格的な研究が展開していくことになる。その一翼を担ったのがイブラーヒーム・ニヤースの思想研究である。たとえばゼーゼマンは、イブラーヒーム・ニヤースが生誕した1900年から1951年までの期間を対象に、彼の思想の鍵概念である溢出(fayḍa)が、彼自身と「共同体」(jamā'a)に与えた影響を歴史的側面と思想的側面から考察している(Seesemann 2004, 2011)。またライトは、イブラーヒーム・ニヤースの著作群を軸に、西アフリカにおけるイスラーム諸学の伝統的教授法である直接的な師弟関係が、当該地域のムスリム・アイデンティティの形成に与えた影響について考察している(Wright 2010a, 2015a, 2015b)。また彼は、イブラーヒーム・ニヤースの名著『覆いを取り除くもの』(*Kāshif al-Ilbās*)の思想史的な位置づけについて検討し、イブラーヒーム・ニヤースの思想に、特にイブン・アラビー(Muḥyī al-Dīn ibn 'Arabī, 1240年没)の思想をイスラーム世界全般に伝えたシャアラーニー('Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī, 1565年没)と、西アフリカの高名なイスラーム学者であったムハンマド・ヤダラー(Muḥammad al-Yadālī, 1753年没)の影響を明らかにしている(Wright 2010b)²¹。さらにライトは、イブラーヒーム・ニヤースにおける「タリーカ・ムハンマディーヤ」(al-ṭarīqa al-muḥammadīya; 預言者ムハンマドの道)概念²²についても論じている(Wright 2015c, 2018)。

近年、神秘主義思想研究において、詩を資料として用いた研究も増加している。サイドは、従来、ジハード運動に焦点をあてた歴史研究が大きな比重を占めていたアル=ハーτζ・ウマル・タル(al-Hājj 'Umar Tal, 1864年没)の神秘主義詩を主たる一次資料として用いて、その思想を論じている(Syed 2017)。また、サイドと、すでにふれたウェア、ライトによって、アマドゥ・バンバなどの西アフリカを代表するイスラーム知識人の詩を含むアラビア語著作の抄訳集(Ware, Wright and Syed (eds. and trans.) 2018)が出版されている。この抄訳集は、今後、西アフリカのイスラーム神秘主義思想を研究する際に欠かすことのできない基本文献となるだろう

21 本論文におけるライトの分析手法は、ラトケ(Radtke 1995)がアル=ハーτζ・ウマル・タルの名著『檜』(*Rimāh*)のなかで引用される著作群を整理した際の方法に従っている。

22 研究者のあいだでは、イスラーム思想史上、「タリーカ・ムハンマディーヤ」という語を初めて用いた人物は、ガズワニー('Abd Allāh al-Ghazwānī, 1528-9年没)であるとされていた。しかし、アッダスは、イブン・タイミーヤ(Ibn Taymīya, 1328年没)の弟子イブン・カイム・ジャウズイーヤ(Ibn Qayyim al-Jawzīya, 1350年没)の著作『タリーカ・ムハンマディーヤに関するアレppo人の手紙』(*al-Risāla al-ḥalabiya fi al-ṭarīqa al-muḥammadīya*)の表題でのその術語の利用から、この語が16世紀以前に遡れる可能性を指摘している(Addas 2015: 108)。この論点については、チフの論文(Chih 2019)も参照。

う。同じくブリガグリアは、ナイジェリア出身のムハンマド・バララベ(Muhammad Balarabe, 1967年没)やアブー・バクル・アル=アティーク(Abū Bakr al-'Atīq, 1974年没)等の手によって書かれたハウサ語韻文著作を軸に、ティジャーニー教団の思想の解明に取り組んでいる。これらの研究は、ヒスケット(Hiskett 1975)以来のハウサ語韻文著作研究をさらに深化させる試みともいえる(Brigaglia 2017, 2018)。

他方で、人類学とは異なって、思想研究においては女性スーフイーをあつかう研究は少なかった²³。代表的な女性のスーフイーとして、ソコト・カリフ国を建国したウスマン・ブン・フーディー(Uthmān b. Fūdī/ Usman dan Fodio, 1817年没)の娘であり、アラビア語とハウサ語で多数の著作を書き残したことで知られているナナ・アスマウ(Nana Asma'u, 1864年没)があげられるだろう。ボイドとマックは彼女の歴史的背景、教育活動、思想的営為などを明らかにしている(Boyd 1989; Boyd and Mack 1997; Boyd and Mack (eds.) 2013; Mack and Boyd 2000)。

ここまで概観した2000年代以降のイスラーム神秘主義思想研究は、西アフリカで書かれたアラビア語著作に基づいて、西アフリカのイスラームを、中東・北アフリカにおけるイスラーム思想の「中心」とかけ離れた受動的な「辺境」とみなす「黒イスラーム論」とは異なる歴史像を示したという点で大きな意義を有しているといえるだろう。

最後に、思想研究において新たな資料や対象の開拓が続いていることと関連して、近年、特に注目されているアジャミー研究について述べることにしたい。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)の語に由来する。サハラ以南アフリカという地域的文脈においては、アジャミーはアラビア文字で音声転写されたアフリカの現地語を指す。西アフリカでは、ハウサ語、ウォロフ語、フルベ語、ヨルバ語、カヌリ語、マンデ諸語などのアジャミーをあげることができる²⁴(Ngom and Zito 2012; Mumin and Versteegh (eds.) 2014; Adama 2008, 2015)。

アジャミー資料を用いた思想研究として、ンゴムやジトによるウォロフ語の資料(ウォロファル wolofal)の研究があげられる。彼は、ウォロフ語の口頭伝承やウォロファル資料を用いながら、ムリッド教団の信徒たちが師であるアマドゥ・パンバの人物像や教えをどのように理解しているかを明らかにした

(Zito 2012; Ngom 2016)。また、ンゴムとクルフィーによって編集された*Islamic Africa*誌の特集号「アフリカにおけるイスラームのアジャミー化」は、アジャミー資料を用いる研究の今後の可能性を示している(Ngom and Kurfi 2017)。アジャミー資料は、散文と韻文それぞれの形式で書かれており、その内容は、クルアーンの注釈書、法学・神学、スーフイズムの理論書などのイスラーム諸学だけでなく、天文学や暦学など多岐にわたり、アフリカ諸文化とイスラームの相互作用をアジャミー資料から読み取ることができる。また「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発露として位置づけられている(Ngom and Kurfi 2017: 4-5, 9-10)。ンゴムとクルフィーが述べているように、アジャミー研究は、イスラーム学、歴史学、人類学、言語学などを横断する学際的な研究領域として構想されており(Ngom and Kurfi 2017: 11)、今後、ますます活発になることが期待される分野となっている。

V イスラームの人類学の理論的展開

本章では、西アフリカ・イスラーム研究にも大きな影響を及ぼしている、いわゆるイスラームの人類学をめぐる議論のレビューを行う。イスラームの人類学の目指すべき方向性の議論は、すでにいくつかの優れた学説史紹介でなされている(たとえば, Soares and Osella 2009; 谷 2015)。そこで本章は、アサドによる著名な論文(Asad 1986)(以下、86年論文)と、シルケによって提出された啓発的な論考(Schielke 2010)を中心に、1980年代以降の言説的伝統(discursive tradition)概念をめぐる議論に焦点を絞って紹介する。近年の西アフリカ・イスラーム研究においても、「ふつうのムスリム」(ordinary Muslims)や「俗世のイスラーム」(Islam mondain)に着目する必要性を説く議論が影響力を増しており(Soares 2000, 2014; Otayek and Soares 2007; Soares and Osella 2009)、これはシルケの示した方向性と合致して

23 *Islamic Africa* 誌の第5巻2号では、宗教的権威を有しているムスリマに関する特集が組まれ、西アフリカ各地の事例研究が紹介されている(Frede and Hill 2014)。

24 ムウミンとヴェルステীগが編集した論集「アフリカにおけるアラビア文字——書式システムの利用に関する研究」では、アフリカのアラビア文字の音素と書記素の多様性に基づいた音声転写と文字転写のシステムなどについて考察されている(Mumin and Versteegh (eds.) 2014: 5-21)。

いる。この研究動向を踏まえると、シルケの問題意識を構成した議論の流れをおさえることは、西アフリカ・イスラーム研究の現状と課題における理論的背景を検討することに直結するといえる。そのうえで、エスノメソロジー（以下、EM）の視点から、残された課題を解決するひとつの方法を示唆する。詳細は後述するが、EMの視点を導入する利点は、イスラーム的な行為とその文脈との相互反映性を前提とすることで、マイクロ・マクロの接続問題を回避した地点から、研究を開始できるということにある。IIで示した2000年代以降の西アフリカ・イスラーム研究が、公共性への強い関心のもとで展開してきていること背景には、このマイクロ・マクロの接続問題の回避、ないしイスラームの中心——辺境の二分法の回避への志向性がみられる。したがって、以下でEMとの関連を示唆しつつ、アサドの議論を検討することからはじめたい。

アサドは86年論文において、言説的伝統という概念を提示している。まずは、以下の一節を引用する。

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クストを内包し、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。イスラームは、特徴的な社会構造でもなければ、信念、人工物、慣習、道徳の雑多な集合体でもない。それはひとつの伝統なのだ(Asad 1986: 14)。

このように言説的伝統概念は、イスラームを何らかの信念やモノの集合体とみなしたり、ある特定の社会構造とみなしたりするような考えを排除することによって、時代・地域・場面によってさまざまなかたちをとるイスラーム的なものを、包括的に論じる視点を提供してきた。しかし、こうした結論部分だけを取り出すだけでは、言説的伝統=イスラームの教義という単純な図式が成立することも容易であり、あえてアサドが教義ではなく言説的伝統という概念をつくりだしたことの意義がわかりづらい。そこで、アサドがこの概念を提示するにあたっ

て、想定していた論敵をおさえておく必要がある。

86年論文では、先行する研究として、ギルセナンやギアツなどの論考があげられている。なかでもゲルナーによる「振り子理論」は、主要な論敵として明言されている(Asad 1986: 2)。「振り子理論」とは、簡潔に言えば、イスラーム社会のあり方に、部族社会と都市社会という2つの極を想定し、そのあいだをイスラーム社会は歴史的に常に揺れ動いてきた、とする理論である。これら2つの極には、特定のイスラームのあり方が付随し、それらは「社会秩序の青写真」として、社会のあるべき秩序を定めているとする(ゲルナー 1991 (1981))。

ゲルナーに対するアサドの批判は、研究者による現実の説明のためのリソースとしてイスラームが位置づけられているというようにまとめられるだろう。ゲルナーの「振り子理論」では、説明のトピック(主題)がイスラームでありながら、同時にその説明のためにイスラームに対する事前の了解をリソースとして用いるという、循環的な記述になっている。その結果、説明のトピックとなるべきムスリムたちは、研究者のあらかじめ指定したシナリオ通りに動く人形のような存在になってしまうのである²⁵ (Asad 1986: 7-11)。

こうした問題を踏まえて、言説的伝統という概念は提出されている。ムスリムたちは研究者の想定するシナリオにそって動くのではなく、さまざまな状況のもとで、イスラームの言説的伝統から推論して、そのつど適切に行為を産出する存在として位置づけなおされる²⁶。そして人類学者は、彼らの行為の産出方法から出発し、その記述をなすことを課題とすべきなのだ主張される²⁷ (Asad 1986: 14-16)。「ムスリムであること」はムスリム個々人の自己認識や属性の問題ではなく、あくまで言説的伝統を志向する人びとが取り結ぶ関係のなかでそのつど達成されることとして位置づけられている(Asad 1986: 2)。

86年論文の意義は、教義の言い換えとしての言説的伝統概念の提示ではなく、言説的伝統概念をつくりだすことによって、イスラーム的なものを、説明のリソースから、説明のトピックとしてあつかう方途を開いたことにある。

25 ガーフィネルの言葉を借りれば、ムスリム個々人はみな「文化的判断力喪失者」(cultural dope) (Garfinkel 1967: 68)としてあつかわれているということになる。しかしこの批判が、ゲルナーが照準していたスケールの記述において、果たして実際にどれほど問題であったのかは、個別に検討されるべきでもあるだろう。

26 言説的伝統から推論するということは、伝統への従順な服従を意味しない。このことは、「イスラームの伝統は、必ずしも過去になされたことの模倣であるというわけではない」(Asad 1986: 14-15)というアサドの留保にもあらわれている。服従を含意しないという点で、「伝統」はいわゆる「教義」とは異なる概念であるといえるだろう。

27 アサドの主張はまさにガーフィネルが『エスノメソロジー研究』(Garfinkel 1967)において提示したEMの研究姿勢と類似していることがわかる。なおゲルナーは、EMに対して非常に強硬な批判を行っている(Gellner 1975)。ゲルナーに対するEM側からの反論は、リンチ(2012: 42-44)を参照。しかし、このような論争状態も踏まえつつ、本章では最終的に、EM的観点からゲルナー(1991 (1981))も再評価しうることを述べる。

こうしたアサドの問題提起をうけてなされた研究のなかで著名な研究のひとつは、マフムードによるエジプト人ムスリマの民族誌 (Mahmood 2005) である。この民族誌では、ムスリマたちの「モスク運動」が研究対象とされている。「モスク運動」とは、ムスリマたちが街のモスクに集まり、「敬虔な主体」になるための勉強会を行う運動を指す。この民族誌でなされた重要な指摘は、第一に、ムスリマたちが「敬虔な主体」になろうとしているというだけでなく、そのための方法が勉強会ごとに異なっていること、第二に、方法が異なるにもかかわらず、イスラームの言説的伝統が共通して必ず規範として参照されているということである。これらの指摘から、ムスリマたちはあらかじめ指定されたシナリオに従って、男性に対する従属的關係に甘んじたり、あるいはそうした従属的關係を転覆しようとしたりする存在として描かれるべきではないといえる。むしろ彼女たちは、言説的伝統を参照しながら、そのつど適切な方法で行為を産出する行為主体 (エージェント) なのである。こうして、女性たちのイスラーム復興運動に常につきまってきた問い、すなわち「なぜムスリマたちは自ら従属的な存在にすすんでなろうとするのか」という問いは、根本から無効化されるのである。

アサドからマフムードに至る潮流は、「イスラームの人類学」において無視することのできないものとなっている。西アフリカ・イスラーム研究においても、アサドに理論的基盤をおく民族誌 (Soares 2005)、言説的伝統概念を用いたレビュー論文 (Reese 2014)、言説的伝統概念に類似する「正典 (Canon)」概念によってナイジェリア北部のイスラーム改革主義運動を分析した研究 (Thurston 2016) などがある。他方で、アサド自身の論考とその影響下でなされた研究に対する批判もなされている。その代表がシルケである。

シルケは、マフムードと同様に、エジプトをフィールドとする人類学者である。シルケの議論を特徴づける問題意識をまとめると、マフムードらの議論ではムスリマたちの敬虔さへの志向性が自明視されており、その志向性を駆動する要因が十分に探求されていないというものだ。こうした問題意識を端的にいえば、「イスラームの人類学にはイスラームが多すぎる」(Schielke 2010: 2) ということになるだろう。

さらにシルケは、言説的伝統概念とそれを用いた諸研究

を、イスラームをオブジェクト化する言説と重ねる。要するに、言説的伝統は研究者たちがイスラームをひとつの完結した全体としてみなすことの免罪符になっているというわけである (Schielke 2010: 45)。そこでシルケは、ムスリマたちの生きる複雑で多様な日常生活 (everyday life) に焦点をあて、イスラーム的に敬虔であるような生き方 (あるいはそうでない生き方) がどのように日常生活において選択されているのかをみていかなければならない、と主張している (Schielke 2009, 2010, 2012, 2015; Schielke and Debevec 2012)。

シルケらは、ムスリムによる敬虔な生き方の追求を自明視せず、その周囲を取り巻く複雑かつ多様な諸要素 (日常生活) との関係において記述する方針を示している。それは言説的伝統へのさまざまな向き合い方の存在を前提とした、記述の緻密さのさらなる追求である。

西アフリカ・イスラーム研究では、先に述べたようにソアレスがシルケと類似した問題関心をもつことに加えて、イスラーム改革主義運動に関するノルテの理論的レビュー (Nolte 2019) など、近年の研究にシルケの議論が援用されることは少なくない。代表的なものとしては、ヤンソンによるガンビアのタブーの活動に関する研究 (Janson 2014) がある²⁸。

しかし、シルケの議論には問題もある。ひとつは、何をもって「日常生活」を記述できたといえるのかわからないということだ。シルケの提言をそのまま受け取ると、非常に細かい話を延々と積み重ねていく以外に、イスラームの人類学に可能なことはないというような悲観論にもつながりかねない²⁹。さらに、「日常生活」の複雑さを突き詰めて、記述の緻密さを高めようと考えれば、その追求は無限に可能である。もうひとつの問題は、シルケのマフムード批判は、「敬虔でない生き方」と「そもそもイスラームとは何の関係もない生き方」との区別を不可能にするという点だ。確かに敬虔さへの志向性を自明視することはできない。しかし、あくまでイスラームの人類学とする限り、言説的伝統を構成させている諸制度と道具——たとえば、法制度や慣習、書字・印刷技術などの道具——と言説としての言説的伝統の双方を論じるという基本的な姿勢は、失われるべきではないだろう (本特集の「序——西アフリカ・イスラーム研究の新展開」を参照)。

これらの問題を解決するために、EM の「ローカルな組織

28 シルケの議論とは直接的な関連はないが、日常生活のなかにイスラームがどのように息づいているのかという点については、ジェンネについての伊東の民族誌 (伊東 2016) がわかりやすく示している。

29 シルケの議論にはこうした問題点以外にもさまざまな批判が寄せられている。たとえば、マフムードへの批判と裏返しになっている、規範と人間の関係に関するシルケの目的論的姿勢に対する批判が代表的だろう (Fadil and Fernando 2015)。

化」³⁰という発想を導入することで、当事者の理解に即したスケールのもとでの記述をなす、という方向性がありうるだろう。記述のスケールを「ローカル」な実践上の課題として捉えなおすことで、いたずらに緻密さだけを追求する、あるいは不適切な一般化に走るといった、マイクロ・マクロの接続に関連する問題を回避することができる³¹。アサドは86年論文において、イスラームの人類学を、言説的伝統概念を中心に諸概念の結びつきをたどる学(ウインチ 1977)³²として定式化したと考えるなら、ゲルナーからシルケに至る諸研究の記述スケールの違いを、一方向的な緻密さの進歩ではなく、調査対象の行為や活動における諸概念の結びつき方の違いによって生じるものとして、並列に再評価することもできるはずだ。

まとめよう。本章では、2000年代以降の西アフリカ・イスラーム研究の、ひとつの理論的背景をなすイスラームの人類学の議論を、アサドとシルケの紹介を通じて整理した。この整理を踏まえると、イスラームに関連する何かを調べるプロジェクトは、常に言説的伝統概念を中心とした概念の結びつきをたどる試みであるといえる。このように考えると、イスラームの人類学は知識人の著作や論争から、道ばたでなされる日常的なやりとりまでの多様な分析対象や方法を包含する学問領域として、再度構想しなおすことができる。本章はこのようにして、2000年代以降の西アフリカ・イスラーム研究の、特に公共性をめぐる議論を中心に共有されてきた理論的な背景について見直しをつけつつ、EMを介することで、マイクロ・マクロ問題の解決という論点の提示と、今後の可能性を示唆したものである。

VI 結論

本稿では、2000年代以降の西アフリカ・イスラーム研究を広範にレビューし、これらの研究の紹介を行ってきた。大筋をまとめると、2000年代初頭に1990年代までの成果を統合した研究があらわれ、2000年代後半以降、人類学を中心とし

た研究では、イスラーム教育や公共性などが研究の主題となっていた。他方で、歴史学・イスラーム思想史研究では、アラビア語資料を広範に用いた研究が出現するようになった。ムスリムの信仰に基づくNGOやライシテ(公共空間における脱宗教性)などといった特定のテーマの研究、また、特定の思想家やスーフィー教団の研究は、それぞれ個別の蓄積を形成しつつある。

これらの研究の進展とともに、テーマや分析の専門化や細分化が今後も進行していくことは疑いえない。しかし、いずれの研究であれ、根本的には、西アフリカにおいてイスラームとは何かという問いにつながりうる。その問いは、西アフリカ固有の諸制度・道具と結びついた言説的伝統の個性性と、「ムスリムであること」を成立させる言説的伝統そのものの特性の双方を同時に分析することによって応えうるように思われる³³。それには、Vの末尾に示されたEMによるマイクロ・マクロ問題の解決といったことが必要になるのかもしれない。

他方で、多分野の融合した学際研究の兆しもみえている。スーフィー教団研究と歴史学・イスラーム思想史研究を取りあげたIIIとIVの末尾では、人類学、言語学、歴史学、思想研究などによる学際研究の可能性が示されている。たとえば、アラビア語やアジャミーの文書に基づいて現在の口頭伝承や教育実践などを分析する、あるいはその逆の手法をとるといった研究の方向性があるだろう。また、このような直接的な融合だけではなく、イスラーム思想史の知識が、現在のムスリムの実践を理解するうえで役立つといった次元での連携は十分にありうることである。

ここで、本稿で言及した研究の可能性や言及できなかった研究もまた包括的に論じられる必要がある。その意味で、本稿は西アフリカ・イスラーム研究の広大な領域を開拓していくためのひとつのステップとして位置づけられるだろう。

30 「ローカルな組織化」という語によって表現されているのは、相互行為が特定の場面において／として秩序づけられていく方法への関心である。この発想およびその前提となる方法(規則)の捉え方については、リンチ(2012: 148, 254-263)を参照。

31 ゲルナーに対するアサドの批判、アサドやマフムードらに対するシルケの批判は、いずれもマイクロの多様性がマクロな理論化に反映されていない、という批判としても要約できる。したがって、マイクロな行為とマクロな社会構造を対置しその接続を考える発想そのものを破棄することが有効な展開になると考える。「ローカルな組織化」への注目によって、当事者の理解に即した意味のまとまりに立脚することで、マイクロ・マクロ対立を無効化するEMのアイデアについては、前田ほか(編)(2007: 20-28, 258-260, 264-265)が端的に説明している。

32 ここでいう「概念」とは、言葉における／としての行為の成し遂げ方を指している。したがって、概念の結びつきについての学というのは、言語中心の研究ではなく、実践の組織化についての学を指している(酒井ほか(編)2016: i-v)。

33 この点については、本特集の「序——西アフリカ・イスラーム研究の新展開」も参照。

謝辞

本稿の改稿にあたっては、匿名の2名の査読者の的確なコメントによって論述が大きく改善された。深く御礼申し上げます。

参照文献

(日本語文献)

伊東 未来

- 2016 『千年の古都ジェンネ——多民族が暮らす西アフリカの街』昭和堂。

ウインチ、ピーター

- 1977 『社会科学の理念——ウイトゲンシュタイン哲学と社会研究』森川真規雄(訳)、新曜社。

榎並 ゆかり・新山 智規

- 2017 「ディアスポラの連帯意識が醸成される場——マルセイユにおけるムリッド・イスラーム共同体の事例から」『神戸国際大学紀要』92: 34-51。

苅谷 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。
- 2013 「セネガルのスーフィー教団図書館に関する覚書——トゥーバ、ジュールベル、カオラク」『アフリカ研究』82: 25-29。

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 (*Muslim Society*. Cambridge University Press.)。

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。
- 2015 「北部ナイジェリアのムスリム・コミュニティーとイスラーム改革運動」『サハラ地域におけるイスラーム急進派の活動と資源紛争の研究——中東諸国とグローバルアクターとの相互連関の視座から』、pp. 53-74、日本国際問題研究所。
- 2017 「マリのイスラーム過激派組織 FLM (Le Front de libération du Macina) の社会的背景：牧畜民の周辺化と地域社会の不安定化」『アカデミア 人文・自然科学編』13: 23-38。

酒井 泰斗・浦野 茂・前田 泰樹・中村 和生・小宮友根(編)

- 2016 『概念分析の社会学2——実践の社会的論理』ナカニシヤ出版。

佐藤 章

- 2017 「イスラーム主義武装勢力と西アフリカ——イスラーム・マグレブのアル=カーイダ(AQIM)と系列組織を中心に」『アフリカレポート』55: 1-13。

島田 周平

- 2014 「ボコ・ハラムの過激化の軌跡」『アフリカレポート』52: 51-56。

清水 貴夫

- 2018 「ブルキナファソの「ストリート・チルドレン」と教育——近代化とイスラーム文化のはざまに生きる子どもたち」『発展途上国の困難な状況にある子どもの教育——難民・障害・貧困をめぐるフィールド研究』澤村信英(編)、pp. 204-222、明石書店。

末野 孝典

- 2017 「セネガル研究のためのプラクティカルガイド」『イスラーム世界研究』10: 349-363。

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。

中尾 世治

- 2016 「解説」、I. K. マガネ(著)ムスリム文化連合ヴォルタ支部史料集——ムスリム文化連合ヴォルタ支部の設立からムスリム協会までの50年について(ボボ・ジュラン、1962-2012)』田中樹・清水貴夫・遠藤仁(監修)・中尾世治(訳)、pp. 119-184、総合地球環境学研究所。

前田 泰樹・水川 喜文・岡田 光弘(編)

- 2007 『ワードマップ エスノメソドロジー——人びとの実践から学ぶ』新曜社。

盛 恵子

- 2012 『セネガル・漁民レプーの宗教民族誌——スーフィー教団ライエンの千年王国運動』明石書店。
- 2014 「セネガルで成立したティジャーニー教団の分派ニアセンの予備的研究——成立と拡大・タルビヤと境界の越境について」『スワヒリ&アフリカ研究』25: 86-105。
- 2016 「モーリタニア・トラルザ地方のマータ・ムラー

- ナ村の試み——ニアセン信徒たちによる「教育都市」計画」『スワヒリ&アフリカ研究』27: 101-120。
- 2019 『ニアセンの拡大(2) カメルーンにおけるニアセン——バムン王国の事例』、2018年度～2020年度 科学研究費助成事業(基盤研究C) 研究成果報告書。
- リンチ、マイケル
2012 『エスノメソドロジーと科学実践の社会学』水川喜文・中村和生(監訳)、勁草書房。
- (外国語文献)
- Adama, Hamadou
1999 L'enseignement privé islamique dans le Nord-Cameroun. *Islam et société au sud du Sahara* 13: 7-39.
2006 Islam and the State in Cameroon: Between Tension and Accomodation. In *Local Practices, Global Controversies: Islam in Sub-Saharan African Contexts*. Kamari Maxine Clarke (ed.), pp. 45-68. The MacMillan Center.
2008 Choix linguistique et modernité islamique au Cameroun: le cas du fulfulde et de l'arabe. *Revue des mondes musulmans et de la méditerranée* 124: 47-68.
2015 Les manuscrits arabes et ajami au Cameroun: état des lieux et approche codicologique. *Vestiges: Traces of Record*1(1): 3-14.
- Addas, Claude
2015 *La maison muhamamdienne: aperçus de la dévotion au Prophète en mystique musulmane*. Gallomard.
- Ahmed, Chanfi
2015 *West African Ulama and Salafism in Mecca and Medina: Jawab al-Ifrīqī, the Response of the African*. Brill.
- Amo, Kae
2018 Les dynamiques religieuses dans les milieux de l'enseignement supérieur au Sénégal. In *Les politiques de l'islam en Afrique: Mémoires, réveils et populismes islamiques*. Gilles Holder et Jean-Pierre Dozon (éds.), pp. 93-126. Karthala.
- Anonymous
2012 *The Popular Discourses of Salafi Radicalism and Salafi Counter-Radicalism in Nigeria: A Case Study of Boko Haram*. *Journal of Religion in Africa* 42: 118-144.
- Asad, Talal
1986 *The Idea of an Anthropology of Islam*. Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.
- Babou, Cheikh Anta
2007a *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal 1853-1913*. Ohio University Press.
2007b Urbanizing Mystical Islam: Making Murid Space in the Cities of Senegal. *The International Journal of Historical Studies* 40(2): 197-223.
- Barnes, Shaillary
2009 Religion, Social Capital and Development in the Sahel: The Niass Tijaniyya in Niger. *Journal of International Affairs* 62(2): 209-221.
- Batran, Aziz A.
2001 *The Qadiriyya Brotherhood in West Africa and the Western Sahara: The Life and Times of Shaykh al-Mukhtar al-Kunti (1729-1811)*. Institut des Études Africaines.
- Bava, Sophie
2017 *Routes migratoires et itinéraires religieux des Sénégalais mourides entre Touba et Marseille*. Panafrika.
- Boyd, Jean
1989 *The Caliph's Sister: Nana Asma'u 1793-1865, Teacher, Poet and Islamic Leader*. Frank Cass.
- Boyd, Jean and Beverly B. Mack
2013 *Educating Muslim Women: The West African Legacy of Nana Asma'u 1793-1864*. Kube Publishing Limited.
- Boyd, Jean and Beverly B. Mack (eds.)
1997 *Collected Works of Nana Asma'u: Daughter of Usman 'dan Fodiyo (1793-1864)*. Michigan State University Press.

- Brenner, Louis
2001 *Controlling Knowledge: Religion, Power, and Schooling in a West African Muslim Society*. Indiana University Press.
- Brenner, Louis (ed.)
1993 *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*. Indiana University Press.
- Brigaglia, Andrea
2007 The Radio Kaduna Tafsīr (1978–1992) and the Construction of Public Images of Muslim Scholars in the Nigerian Media. *Journal for Islamic Studies* 27(1): 173-210.
2008 “We ain’t coming to take people away”: A Sufi Praise-song and the Representation of Police Forces in Northern Nigeria. *Annual Review of Islam in Africa* 10: 50-57.
2012 A Contribution to the History of the Wahhabi Da’wa in West Africa: The Career and the Murder of Shaykh Ja’far Mahmoud Adam (Daura, ca. 1961/1962–Kano 2007). *Islamic Africa* 3(1): 1-23.
2017 Sufi Poetry in Twentieth-Century Nigeria: A Khamariyya and a Ghazal by Shaykh Abū Bakr al-Atīq (1909–1974). *Journal of Sufi Studies* 6: 190-232.
2018 Tarbiya and Gnosis in Hausa Islamic Verse: Al-Ṣābūn al-Muṭahhir by Muḥammad Balarabe of Shellen (Adamawa, Nigeria). *Die Welt des Islams* 58(3): 272-325.
- Chih, Rachida
2019 Discussing the Sufism of the Early Modern Period: A New Historiographical Outlook on the Tariqa Muhammadiyya. In *Sufism East and West: Mystical Islam and Cross-Cultural Exchange in the Modern World*. Jamal Malik and Seed Zarrabi-Zadeh (eds.), pp. 104-127. Brill.
- Cochrane, Laura L
2017 *Everyday Faith in Sufi Senegal*. Routledge.
- Cruise O’Brien, Donal
1971 *The Mourides of Senegal: The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*. Oxford University Press.
- Cruise O’Brien, Donal and Christian Coulon (eds.)
1988 *Charisma and Brotherhood in African Islam*. Clarendon Press.
- Dassetto, Felice., Pierre-Joseph Laurent and Tasséré Ouedraogo
2013 *Un islam confrérique au Burkina Faso: Actualité et mémoire d'une branche de la Tijāniyya*. Karthala.
- Dozon, Jean-Pierre
2010 Ceci n’est pas une confrérie: Les métamorphoses de la muridiyya au Sénégal. *Cahiers d’études africaines* 198-199-200: 857-879.
- Dumbe, Yunus
2013 *Islamic Revivalism in Contemporary Ghana*. Södertörns Högskola.
- Eguchi, Paul Kazuhisa
1975 Notes on the Arabic-Fulfulde Translational Reading in Northern Cameroon. *Kyoto University African Studies* 9: 177-250.
- Fadil, Nadia and Mayanthi Fernando
2015 Rediscovering the “everyday” Muslim: Notes on an Anthropological Divide. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5(2): 59-88.
- Frede, Britta and Joseph Hill
2014 Introduction: En-gendering Islamic Authority in West Africa. *Islamic Africa* 5(2): 131-165.
- Garfinkel, Harold
1967 *Studies in Ethnomethodology*. Prentice-Hall.
- Gellner, Ernest
1975 Ethnomethodology: The Re-Enchantment Industry or the Californian Way of Subjectivity. *Philosophy of the Social Sciences* 5: 431-450.
- Genest, Serge et Renaud Santerre
1974 L’école franco-arabe au Nord-Cameroun. *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne Des Études Africaines* 8(3): 589-605.

- Glover, John
2007 *Sufism and Jihad in Modern Senegal: The Murid Order*. University of Rochester Press.
- Gomez, Michael
2018 *African Dominion: A New History of Empire in Early and Medieval West Africa*. Princeton University Press.
- Gomez-Perez, Muriel, LeBlanc, Marie-Nathalie, and Mathias Savadogo
2009 Young Men and Islam in the 1990s: Re-Thinking an Intergenerational Perspective. *Journal of Religion in Africa* 39(2): 186-218.
- Hall, Bruce
2011 *A History of Race in Muslim West Africa, 1600-1960*. Cambridge University Press.
- Harmon, Stephen
2014 *Terror and Insurgency in the Sahara Sahel Region: Corruption, Contraband, Jihad and the Mali War of 2012-2013*. Ashgate.
- Hill, Joseph
2016 God's Name is not a Game: Performative Apologetics in Sufi Dhikr Performance in Senegal. *Journal for Islamic Studies* 35(1): 133-162.
2018 *Wrapping Authority: Women Islamic Leaders in a Sufi Movement in Dakar, Senegal*. University of Toronto Press.
- Hiskett, Mervyn
1975 *A History of Hausa Islamic Verse*. SOAS.
- Holder, Gilles (éd.)
2009 *L'islam, nouvel espace public en Afrique*. Karthala.
- Holder, Gilles et Moussa Sow (éds.)
2014 *L'Afrique des laïcités: État, religion et pouvoirs au sud du Sahara*. IRD.
- Hunwick, John.
1997 Towards a History of the Islamic Intellectual Tradition in West Africa down to the Nineteenth Century. *Journal for Islamic Studies* 17: 4-27.
- 2003 *Arabic Literature of Africa, vol. 4: The Writings of Western Sudanic Africa*. Brill.
- Hunwick, John (trans.)
1999 *Timbuktu and the Songhay Empire: Al-Sa'di's Ta'rikh al-Sudan down to 1613 and Other Contemporary Documents*. Brill.
- Janson, Marloes
2014 *Islam, Youth, and Modernity in the Gambia: The Tablighi Jama'at*. Cambridge University Press.
2017 Male Wives and Female Husbands: Reconfiguring Gender in the Tablighi Jama'at in the Gambia. *Journal of Religion in Africa* 46(2-3): 187-218.
- Kane, Ousmane
2003 *Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria: A Study of the Society for the Removal of Innovation and Reinstatement of Tradition*. Brill.
2016 *Beyond Timbuktu: An Intellectual History of Muslim West Africa*. Harvard University Press.
- Kane, Ousmane (ed.)
1997 *Handlist of Manuscripts in the Libraries of Shaykh Serigne Mor Mbaye Cissé, al-Hājj Malick Sy and Shaykh Ibrāhīm Niassé*. al-Furqan Islamic Heritage Foundation.
- Kobo, Ousman Murzik
2012 *Unveiling Modernity in Twentieth-Century West African Islamic Reforms*. Brill.
2015 Shifting Trajectories of Salafi/Ahl-Sunna Reformism in Ghana. *Islamic Africa* 6(1-2): 60-81.
- Labordo, Cécile
1995 *La confrérie Layenne et les Lébou du Sénégal: Islam et culture traditionnelle en Afrique*. CEAN.
- Larkin, Brian
2015 Binary Islam: Media and Religious Movements in Nigeria. In *New Media and Religious Transformations in Africa*. Rosalind Hackett and Benjamin Soares (eds.), pp. 63-81. Indiana University Press.

- Launay, Robert
1997 Spirit Media: The Electronic Media and Islam among the Dyula of Northern Côte d'Ivoire. *Africa* 67(3): 441-453.
- Launay, Robert (ed.)
2016 *Islamic Education in Africa: Writing Boards and Blackboards*. Indiana University Press.
- Launay, Robert and Benjamin Soares
1999 The Formation of an 'Islamic Sphere' in French Colonial West Africa. *Economy and Society* 28(4): 497-519.
- LeBlanc, Marie-Nathalie and Louis Gosselin (eds.)
2016 *Faith and Charity: Religion and Humanitarian Assistance in West Africa*. Pluto.
- Levtzion, Nehemia and Randall Pouwels (eds.)
2000 *The History of Islam in Africa*. Ohio University Press.
- Lô, Cheikh Tidiane
2018 Storytelling and Public Communication: Uses of Wolof Anecdotes in Cheikh Tidiane Sy's Religious Talk. *Western Folklore* 77(2): 171-200.
- Loimeier, Roman
1997 *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*. Northwestern University Press.
1998 Cheikh Touré, un musulman sénégalais dans le siècle: du réformisme à l'islamisme. In *Islam et islamismes au sud du Sahara*. Ousmane Kane et Jean-Louis Triaud (éds.), pp. 155-168. Karthala.
2012 Boko Haram: The Development of a Militant Religious Movement in Nigeria. *Africa Spectrum* 47(2-3): 137-155.
2016 *Islamic Reform in Twentieth-Century Africa*. Edinburgh University Press.
- Lydon, Ghislaine
2009 *On Trans-Saharan Trails: Islamic Law, Trade Networks, and Cross-Cultural Exchange in Nineteenth-Century Western Africa*. Cambridge University Press.
- Mack, Beverly and Jean Boyd
2000 *One Woman's Jihad: Nana Asma'u, Scholar and Scribe*. Indiana University Press.
- Mahmood, Saba
2005 *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press.
- Masquelier, Adeline
1999 Debating Muslims, Disputed Practices: Struggles for the Realization of an Alternative Moral Order in Niger. In *Civil Society and the Political Imagination in Africa*. John Comaroff and Jean Comaroff (eds.), pp. 219-250. The University of Chicago Press.
- McLaughlin, Fiona
1997 Islam and Popular Music in Senegal: The Emergence of a 'New Tradition'. *Africa* 67(4): 560-581.
2011 Youssou N'Dour's *Sant Yàlla/Egypt: A Musical Experiment in Sufi Modernity*. *Popular Music* 30(1): 71-87.
- McLaughlin, Fiona and Babacar Mboup
2010 Mediation and the Performance of Religious Authority in Senegal. *Islamic Africa* 1(1): 39-61.
- Monteil, Vincent
1966 Une confrérie musulmane : les Mourides du Sénégal. In *Esquisses Sénégalaises (Wâlo - Kayor - Dyolof - Mourides - Un visionnaire)*, pp. 159-202. IFAN.
1980 *L'islam noir : une religion à la conquête de l'Afrique*. 3e éd. Éditions du Seuil.
- Moore, Leslie
2006 Learning by Heart in Qur'anic and Public Schools in Northern Cameroon. *Social Analysis* 50(3): 109-126.
2008 Body, Text, and Talk in Maroua Fulbe Qur'anic Schooling. *Text & Talk* 28(5): 643-665.
2013 Qur'anic School Sermons as a Site for Sacred and Second Language Socialisation. *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 34(5): 445-458.

- Moraes Farias, Paulo Fernando de
2003 *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali: Epigraphy, Chronicles and Songhay-Tuareg History*. Oxford University Press for The British Academy.
- Mumin Meikal and Kees Versteegh (eds.)
2014 *The Arabic Scripts in Africa: Studies in the Use of a Writing System*. Brill.
- Mustapha, Abdul Raufu (ed.)
2014 *Sects and Social Disorder: Muslim Identities and Conflict in Northern Nigeria*. James Currey.
- Ngom, Fallou
2016 *Muslims beyond the Arab World: The Odyssey of 'Ajami and the Muridiyya*. Oxford University Press.
- Ngom, Fallou and Alex Zito
2012 Sub-Saharan African Literature, 'Ajamī. In *Encycropaedia of Islam 3rd ed.* 2012(2), pp. 145-152. Brill.
- Ngom, Fallou and Mustapha Kurfi
2017 'Ajamization of Islam in Africa. *Islamic Africa* 8(1-2): 1-12.
- Nobili, Mauro.
2018 New Reinventions of the Sahel: Reflections on the Ta'riḥ Genre in the Timbuktu Historiographical Production, Seventeenth to Twentieth Centuries. In *Landscapes, Sources and Intellectual Projects of the West African Past: Essays in Honour of Paulo Fernando de Moraes Farias*. Toby Green and Benedetta Rossi (eds.), pp. 201-219. Brill.
- Nobili, Mauro and M. S. Mathee.
2015 Towards a New Study of the So-Called Tārīkh al-fattāsh. *History in Africa* 42: 37-73.
- Nolte, Insa
2019 Introduction: Learning to be Muslim in West Africa. Islamic Engagements with Diversity and Difference. *Islamic Africa* 10(1-2): 11-25.
- Otayek, René and Benjamin Soares
2007 Introduction: Islam and Muslim Politics in Africa. In *Islam and Muslim Politics in Africa*. Benjamin Soares and René Otayek (eds.), pp. 1-24. Palgrave Macmillan.
- Philips, John Edward
2013 Islamic Publications in Nigeria. *Annual Review of Islam in Africa* 12(1): 92-101.
- Radtke, Bernd
1995 Studies on Sources of the Kitāb Rimāḥ Ḥizb al-Raḥīm of al-Hājj 'Umar. *Sudanic Africa* 6: 73-113.
- Rebstock, Ulrich
2001 *Maurische Literaturgeschichte*, 3 vols. Ergon.
- Rebstock, Ulrich (ed.)
2003 *Catalogue of Manuscripts in Ni'mah and Wallatah*. al-Furqan Islamic Heritage Foundation.
- Reese, Scott
2014 Islam in Africa/Africans and Islam. *Journal of African History* 55(1): 17-26.
- Riccio, Bruno
2004 Transnational Mouridism and the Afro-Muslim Critique of Italy. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30(5): 929-944.
- Roberts, Allen and Mary Roberts
2003 *A Saint in the City: Sufi Arts of Urban Senegal*. University of California Museum of Cultural History
- Robinson, David
2000 *Paths of Accommodation: Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920*. Ohio University Press.
- Rosander, Eva Evers
1997 Introduction: The Islamization of "Tradition" and "Modernity." In *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists*. Eva Evers Rosander and David Westerlund (eds.), pp. 1-27. Ohio University Press.

- Ryan, Patrick J
2000 The Mystical Theology of Tijānī Sufism and Its Social Significance in West Africa. *Journal of Religion in Africa* 30(2): 208-224.
- Sakai, Shinzo
1994 Alfa Boari Karabenta de Dia. *Islam et sociétés au Sud du Sahara* 8: 67-84.
- Santerre, Renaud.
1973 *Pédagogie musulmane d'Afrique noire: l'école coranique peule du Cameroun*. Presses de l'Université de Montréal.
- Schielke, Samuli
2009 Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15: S24-S40.
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.
2012 Capitalist Ethics and the Spirit of Islamization in Egypt. In *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*. Samuli Schielke and Liza Debevec (eds.), pp. 131-145. Berghahn Books.
2015 *Egypt in the Future Tense: Hope, Frustration, and Ambivalence before and after 2011*. Indiana University Press.
- Schielke, Samuli and Liza Debevec
2012 Introduction. In *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*. Samuli Schielke and Liza Debevec (eds.), pp. 1-16. Berghahn Books.
- Schulz, Dorothea E.
2012 *Muslims and New Media in West Africa: Pathways to God*. Indiana University Press.
- Searing, James
2002 *"God Alone Is King": Islam and Emancipation in Senegal: The Wolof Kingdoms of Kajoor and Bawol, 1859-1914*. David Philip.
- Seck, Mamaramé
2013 *Narratives as Muslim Practice in Senegal*. Peter lang.
- Seesemann, Rüdiger
2004 *Nach der "Flut": Ibrāhim Niassé (1900-1975), Sufik und Gesellschaft in Westafrika*. 2 vols. Universität Bayreuth.
2010 Sufism in West Africa. *Religion Compass* 4(10): 606-614.
2011 *The Divine Flood: Ibrahim Niassé and the Roots of a Twentieth-Century Sufi Revival*. Oxford University Press.
2015 Embodied Knowledge and The Walking Qur'an: Lessons for the Study of Islam and Africa. *Journal of Africana Religions* 3(2): 201-209.
- Soares, Benjamin
2000 Notes on the Anthropological Study of Islam and Muslim Societies in Africa. *Culture and Religion* 1(2): 277-285.
2005 *Islam and the Prayer Economy: History and Authority in a Malian Town*. Edinburgh University Press.
2014 The Historiography of Islam in West Africa: An Anthropologist's View. *Journal of African History* 55(1): 27-36.
- Soares, Benjamin and René Otaeyek (eds.)
2007 *Islam and Muslim Politics in Africa*. Palgrave MacMillan.
- Soares, Benjamin and Filippo Osella
2009 Islam, Politics, Anthropology. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 15(1): S1-S23.
- Sounaye, Abdoulaye
2015 Irwo Sunnace yan-no! 1: Youth Claiming, Contesting and Transforming Salafism. *Islamic Africa* 6(1-2): 82-108.
- Stewart, Charles C. (ed.)
2016 *Arabic Literature of Africa. volume 5: The Writings of Mauritania and the Western Sahara, 2 vols*. Brill.
- Syed, Amir
2017 *Al-Hajj 'Umar Tal and the Realm of the Written: Mastery, Mobility, and Islamic Authority in 19th Century West Africa*.

- PhD dissertation, University of Michigan.
- Taguem Fah, Gilbert L.
2000 Tendances actuelles de l'islam au Cameroun: état des lieux et perspectives. *Afrique contemporaine* 194(2): 53-66
- Tamari, Tal
2002 Islamic Higher Education in West Africa: Some Examples from Mali. In *Islam in Africa: Yearbook of the Sociology of Islam, Vol. 4*. Georg Stauth and Thomas Bierschenk (eds.), pp. 91-128. Lit.
2009 The Role of National Languages in Mali's Modernising Islamic Schools (Madrassa). In *Languages and Education in Africa: A Comparative and Transdisciplinary Analysis*. Birgit Brock-Utne and Ingse Skattum (eds.), pp. 163-174. Symposium Books.
2018 Qur'anic Memorisation Schools in The Gambia: An Innovation in Islamic Education. In *Education for Life in Africa*. Anneke Breedveld and Jan Jansen (eds.), pp. 138-162. African Studies Centre Leiden.
- Tamari, Tal and Dmitry Bondarev
2013 Introduction and Annotated Bibliography. *Journal of Qur'anic Studies* 15(3): 1-55.
- Thurston, Alexander
2016 *Salafism in Nigeria: Islam, Preaching, and Politics*. Cambridge University Press.
- Triaud, Jean-Louis
2014 Giving a Name to Islam South of the Sahara: An Adventure in Taxonomy. *Journal of African History* 55(1): 3-15.
- Triaud, Jean-Louis et David Robinson (éds.)
2000 *La tijaniyya: une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*. Karthala.
- Umar, Muhammad Sani
1993 Changing Islamic Identity in Nigeria from the 1960s to the 1980s: From Sufism to Anti-Sufism. In *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*. Louis Brenner (ed.), pp. 154-178. Indiana University Press.
- van Santen, José C. M.
2010 'My "Veil" Does not Go with My Jeans': Veiling, Fundamentalism, Education and Women's Agency in Northern Cameroon. *Africa* 80(2): 275-300.
- Villalón, Leonard A.
1995 *Islamic Society and State Power in Senegal: Disciples and Citizens in Fatick*. Cambridge University Press.
- Ware, Rudolph T.
2014 *The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*. The University of North Carolina Press.
- Ware, Rudolph, Zachary Wright and Amir Syed (eds. and trans.)
2018 *Jihad of the Pen: The Sufi Literature of West Africa*. The American University in Cairo Press.
- Wright, Zachary
2010a Embodied Knowledge in West African Islam: Continuity and Change in the Gnostic Community of Shaykh Ibrahim Niasse. PhD dissertation, Northwestern University.
2010b The Kāshif al-ilbās of Shaykh Ibrāhīm Niasse: Analysis of the Text. *Islamic Africa* 1(1): 109-123.
2015a *Living Knowledge in West African Islam: The Sufi Community of Ibrāhīm Niasse*. Brill.
2015b *Pearls from the Flood: Select Insight of Shaykh al-Islam Ibrahim Niasse* (translated). Fayda Books.
2015c *On the Path of the Prophet: Shaykh Ahmad Tijani and the Tariqa Muhammadiyya*. Fayda Books.
2018 Secrets on the Muhammadan Way: Transmission of the Esoteric Sciences in 18th Century Scholarly Networks. *Islamic Africa* 9(1): 77-105.
- Zappa, Francesco
2009 Popularizing Islamic Knowledge through Oral Epic: A Malian Bard in a Media Age. *Die Welt des Islams* 49: 367-397.
2015 Between Standardization and Pluralism: The Islamic Printing Market and Its

Social Spaces in Bamako, Mali. In *New Media and Religious Transformations in Africa*. Rosalind Hackett and Benjamin Soares (eds.), pp. 39-62. Indiana University Press.

Zito, Alex

2012 *Prosperity and Purpose, Today and Tomorrow: Shaykh Ahmadou Bamba and Discourses of Work and Salvation in the Muridiyya Sufi Order of Senegal*. PhD dissertation, Boston University.

New Trends on the Studies of Islam in West Africa: Sufi Orders, Islamic Thought, and Discursive Tradition

Seiji NAKAO*¹
Tomoki IKEBE*²
Takanori SUENO*³
Sohta HIRAYAMA*⁴

This paper presents an overview of new study trends and directions that have emerged since the 2000s regarding the study of Islam in West Africa. After outlining the new trends, we discuss three topics: the study of the Sufi brotherhoods in West Africa, the study of the history and philosophy of Islam in West Africa that is based on Arabic manuscripts, and the theoretical study of the Anthropology of Islam as a discursive tradition. The results of previous research conducted up to and during the 1990s did not emerge until the early 2000s. As well, since 2005, the main focus of anthropological studies has been Islamic education and the public perception of Islam. In contrast, there has been a considerable rise in research related to the historical development of Islam and Islamic philosophy, particularly on Arabic manuscripts. We present the integration of these fields through critically reconstructing the concept of “discursive tradition” through explicating relevant ethnomethodological options. This occurs within a larger interdisciplinary context related to anthropology, linguistics, the history of Islam, and the history of Islamic philosophy.

Keywords:

West Africa, Islam, Anthropology of Islam, discursive tradition, ‘Ajami

*¹Research Institute for Humanity and Nature

*²Graduate School of Asian and African Area Studies, Kyoto University

*³Graduate School of Asian and African Area Studies, Kyoto University

*⁴Graduate School of Asian and African Area Studies, Kyoto University

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 *

本稿は、西アフリカ・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」の形式と内容から、同教団の祭における実践と、そこで行われる演説によって形成される言説空間について考察することを目的とした。まず、ムリッド教団の特徴とされる「労働の教義」に基づいて信徒が「労働」行為に従事することをまとめた先行研究の記述・分析では、政治経済的な議論が先行していたことで、信徒の解釈や実践について着目した議論が不足していたことを指摘し、どのような言説から推論し、行為しているかという宗教的实践と解釈の議論の方向性について述べた。本稿で扱う事例として、開祖アマドゥ・バンバが植民地行政当局によって流刑に処された日に開催されるニャーリ・ラッカの祭について説明し、そこでバンバの流刑に関する歴史語りをを行うワフターンを言説的伝統が生産される空間として位置づけ、ウォロフ語の転写資料を用いて、信徒が献金を渡す行為と、歴史語りとの結びつきを分析した。ワフターンで用いられた「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付けられていることを示し、さらに権威ある導師の言葉の引用の形式に権威づけの作用があることや、語り手の地位によって役割が分担されており、特に信徒の中で最上位にあたる大ジャウリンが導師セリンとの近接性を持った媒介者としての側面を持つことを指摘した。さらに歴史語りで語られる時間と、予定されている次の祭という未来を結びつけて語ることで、「今ここ」の祭で演説を聴いている聴衆の献金が未来に向けた行為として位置づけられるという、過去・未来・現在の時間軸を巧みに使った理由づけが行われていることを指摘する。

ムリッド教団の祭事における言説空間の形成

KeyWords

イスラームの人類学
ムリッド教団
バイファル
口承性
ウォロフ語

目次

- | | |
|----------------------|------------------------|
| I はじめに | V ワフターンにおける語彙、引用、階層的関係 |
| II ムリッド教団における「労働の教義」 | 1. 語彙 |
| III 対象と方法 | 2. 引用 |
| IV 祭におけるワフターン | 3. 階層的関係 |
| 1. 祭の特徴と組織 T の活動 | VI 過去の伝承と未来の行為への推論 |
| 2. ワフターンの形式 | VII 結論 |
| 3. ワフターンの内容 | |
| 4. ワフターンにおける歴史語り | |

I はじめに

西アフリカのイスラームは、イスラーム神秘主義教団(以下、スーフィー教団)の影響が強く、特にセネガル共和国は国民の9割以上がムスリムであり、同時にそのほとんどがいずれかのスーフィー教団に加入している。そのうちのひとつであるムリッド教団は、19世紀末にアマドゥ・バンバ(1853-1927、以下、バンバとする)を開祖として興った。農耕民ウォロフを中心に多数の信徒を抱えたムリッド教団は、植民地期から注目されていたが、アニミスト的实践が混交した「黒イスラーム」と捉えられ、さらに導師に信徒が服従する構造的な特徴に多くの関心が寄せられていた(Marty 1917; Triaud 2014)。また、同教団でバンバの思想とされている「労働の教義」と呼ばれる教えに従うことで、ムリッド教団はセネガルという「国家の中の国家」のごとく成立していることを特徴づける政治経済的な議論も多くなされ、農耕労働や都市の商人たちの互助組織、海外で生活する移民の宗教的紐帯など、さまざまな主題に渡り、研究されてきた(Cruise O'Brien 1971; Copans 1988; 小川 1998; Bava 2017)。しかし、これらの研究の事例において、人類学や社会学の調査では、ムリッド教団の信徒による宗教実践そのものや、それらの基礎となる思想的・宗教的な概念などの注目はされず、信徒の实践や言説空間において重要視される「労働」については明らかにされてこなかった。

こうしたことを踏まえ、ムリッド教団の信徒の实践をアサド(1986)の提示した「言説的伝統」から再度捉え直すことを本稿で試みる。そして、宗教的に権威づけられた言説が語られる実践ワフターンを事例に、その内容と形式に着目した分析を行い、伝承や導師による語りから、どのようにムリッド教団の語彙や概念、文脈などが口承によって信徒に伝わり、実践と結びついているかを検討する。まず、1章では、ムリッド教団の「労働の教義」と、それによって信徒がどのように宗教実践を行っているのかを、クルーズ・オブライアン(1971)に始まるムリッド教団研究における「労働／働く」概念の政治経済的な議論の記述と、歴史学と思想研究からの指摘、さらに信徒の解釈や実践についての研究の必要性を指摘する。そして2章では、本稿で事例として扱う対象と方法について述べ、3章では2018年9月5日にセネガル北部のサンレイ市で行われた祭「ニャーリ・ラッカ」について記述し、「献金」を

募りながら行われるワフターンの転写資料を取り上げる。4章では、本事例であるワフターンにおける修辭的な語彙の結びつきや、言葉の引用による権威づけ、そして語り手の役割とその内容について検討する。5章では、前章の効果を持った言葉を使いながら、歴史語りと信徒たちの参加している「今ここ」にどのような結束性が語りによってもたらされるかを検討し、そこに未来に向けた「献金」行為が理由づけられていることを分析する。6章では、それまでの記述と分析をふりかえり、ムリッド教団の信徒の实践が、生活言語ウォロフ語を用いた口承実践において文脈づけられていることを指摘し、結論づける。

II ムリッド教団における「労働の教義」

ムリッド教団は開祖バンバの「労働の教義」によって、宗教的学習に関心のない信徒にも、宗教行為として「働く」ことを促したという説明が、多くの研究でされてきた。例えばクルーズ・オブライアンのように、「働くことは、宗教(的行為)の一部である」、「師に対する働きは、神に対する働きとなる」といった内容のウォロフ語表現が教義を示すものとして提示されてきた(Cruise O'Brien 1970)。また、バンバとその弟子で作られた宗教共同体では、宗教的学習に関心のない信徒にも、日々の労働と規律を重視することで、宗教的参与とみなされたという説明もされていた(Behrman 1970: 6; 小川 1998: 206)。このようなムリッド教団の特徴として語られてきた教義についての記述と研究動向は、植民地時代から独立以降のセネガルの政治経済的状况に強く影響を受けたものだった。「労働の教義」に従って信徒たちが行う落花生栽培が、植民地期において教団と植民地行政との「協力」関係を維持し、独立後も国家財政を支える経済的基盤となった。また、初代大統領のサンゴール政権において、ムリッド教団の動員力が政治的な運動に利用され、教団の最高指導者であるハリファ・ジェネラルが1960年代から80年代までの政権と密接なつながりを維持してきたことも報告されている。(Creevey 1985; Diop and Diouf 1990: 50-51; Cruise O'Brien 1992: 10-12; Triaud 2014)。こうした状況から、ム

* 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科

リッド教団はセネガル国家の政治と経済の関係において盛んに議論され、その分析軸として「労働の教義」という概念が用いられてきた。

このようにして、ムリッド教団は特に「働く」教団と捉えられ、多くの注目が寄せられたが、コパンスの研究では、「労働の教義」を持つムリッド教団の信徒と他の教団に属する信徒の農村における農作業を量的に分析し、比較したところ、両者は量的に大きく変わらないものであったという結果が出ている (Copans 1988)。さらに、ムリッド教団の階層構造や、導師のカリスマ性についての研究が数多く存在するものの、信徒の実践については論拠が不明確なままであり、バンバが言ったとされる発言が説明の論拠として使われるのみで、実践と結びつけられた調査はされてこなかった (Couty 1969)。これらの点に鑑みても、政治経済的な言説におけるムリッド教団の「労働の教義」概念は、1960年代から1980年代にかけてのセネガルの政治社会的状況によって生み出された議論の分析軸であり、信徒の日常的な生活や宗教実践、宗教解釈などから導かれた議論ではなかった。

このような研究動向とは異なり、2000年代以降、思想研究や歴史学において、バンバとその血縁者や弟子のアラビア文字資料や口頭伝承を参照しながら、当時の教団の思想や教育へと目を向けた研究が提出されてきた (荻谷 2007, 2012; Glover 2007; Babou 2007a)。荻谷はバンバや同時代の知識人たちに共有されていたアラビア語のテキストを読み解く中で、北・西アフリカのイスラーム知識人が思想的かつ知的な連関網が存在することを明らかにしている (荻谷 2012)。さらに、バンバの著作『楽園の道』をフランス語訳したアマル・サンブによって「労働 travail」と翻訳された箇所が、実際には西アフリカのムスリムの間で広く共有されていたヤダーリーの著作『タサウフの封印』を韻文に再編集したものであり、本来は「(宗教的な)行為」として訳されるべきであるとして“誤訳”を指摘した (荻谷 2012)。同様に、「奉仕」や日々の糧としての「稼ぎ」といったアラビア語表現も「働くこと travail」に結びつけられて翻訳されており、バンバの著作からは、多くの研究で通説となっている「労働の教義」が読み取ることができないという結論を出している (荻谷 2012)。さらに、ゼーゼマンはティジャーニー教団においても「働く」ことを奨励する言

説が存在しており、信徒による落花生栽培を導師が主導した事例もあったことを指摘している (Seesemann 2015)。このように「労働の教義」そのものが、人類学者たちの関心を集めたものの、思想的側面からは「労働」概念の結びつきには議論の余地があった。

以上のような研究によってセネガルのムリッド教団とその「労働」についての議論がさまざまな観点から展開されたことで、新たな論点を導くことができる。「労働」が重視されているムリッド教団の「教義」は、開祖バンバの著作から明らかにできないのであれば、実際に信徒たちが行為・実践する際にどのような典拠をもとにしているのだろうか。つまり、ムリッド教団の宗教的言説が、教義としてではなく、「労働」実践における文脈として存在しているのであれば、実践において、何が「労働」として語られ、どのような行為が「労働」として行われているのか。この問いに従って議論を進める上で、アサドの提示した言説的伝統の概念を援用する。アサドは、クルアーン、ハディースなどの基礎的なテキストに依拠しつつ発せられる「言説的伝統」をもとにした、ムスリムを「正しい行い」へと方向づける諸条件への着目を議論の立脚点に置く (Asad 1986)。この言説的伝統をムリッド教団の「労働」実践の議論へと敷衍させると、次のようになる。まず、基礎的なテキストなどに依拠して発せられる言説は、宗教的に権威づけられており、それがムリッド教団の信徒の正しい行い、ないしは正しい「労働」の実践を方向づける。そして、実践や言説空間が形成される過程に注目することで、ムリッド教団の信徒たちによる宗教的活動が成立する様子を描き出すことが可能となる。そこで本稿では、祭という宗教実践の場において、ウォロフ語¹を用いて口頭で行われる演説ワフターンを対象とする。セネガルの民族共通語かつ生活言語であるウォロフ語は、多くの信徒の宗教実践でも用いられている。そこで、ウォロフ語によって、宗教的な言説空間において「労働」や「働く」といった語や、それと関連する語彙などが、どのように信徒間の実践において用いられ、口頭で信徒に伝達され、彼らの宗教実践における行為を達成させる文脈となっているかを明らかにする。こうした信徒の祭事への準備と参加、それに伴い行われる献金を集める経済的活動と、祭の場で語られる概念や語彙、文脈などからどのように言説空間が形成されているか

1 フランスの植民地化を受けたセネガルの公用語はフランス語であるが、セネガル国民の多くはウォロフ語を用いている。国民の約4割程度を占めるウォロフの言語を、ほとんどすべての民族集団が話せる第一言語となっている「ウォロフ化」(wolofization)という現象も起きており、都市部での生活言語としても、商取引に欠かせない言語としてもウォロフ語が民族や言語集団を超えて使用されている (砂野 2007; Seck 2013)。現在、ウォロフ語の正書法はタカール応用言語学センター (CLAD) の告示したラテン文字表記があるが、公教育ではフランス語が用いられるため、書き言葉としてウォロフ語のラテン文字表記には揺れがある。なお、スーフィー教団ではアラビア文字でウォロフ語を書き記すウォロファル (wolofal) が用いられており、多くの文献が書き残されてきた (Ngom 2010, 2016)。

を分析することで、ムリッド教団研究において論じられてきた政治経済的な分析軸としての「労働の教義」の議論とは異なった、ムリッド教団の活動についての新たなアプローチと解釈を提示することができる。

Ⅲ 対象と方法

本稿では祭で演説が行われている空間を対象にする。この演説はウォロフ語で「ワフターン *waxtaan*」と呼ばれる²。この語は、本来「演説」や「説教」だけでなく、「話し合い」などを広く含む表現であるが、宗教的な儀礼空間においては「演説」の意味で用いられ、複数人の語り手によって実践される³。セネガルにおいて、口承実践としてイスラームの教えを伝え、集団で朗唱する実践にはさまざまなものがある。イスラーム世界で広く見られる金曜礼拝の際などの「フトゥバ(説教)」だけでなく、クルアーンやバンバの詩を朗唱する実践ジャング *jàng* や、「アッラーの他に神はなし *la illa ha illa la*」を繰り返し唱えるスイカル *sikar* (ズィクル) もあり、ジャングやズィクルはたいてい祭や集会の場で行われる。そうした口承実践のひとつに、クルアーンの解釈や教団ごとに存在する伝承や教えを語る手段としてワフターンがある。ワフターンは、たいていズィクルなどの朗唱実践が終わったあとに行われる。語り手が高名な導師であれば、テレビやラジオなどでも放送されており、録音されたものがカセットテープやCDなどの媒体で販売され、インターネットの動画配信サービスを通じても視聴することができる。なお、ワフターンに関連する先行研究では、セックがムリッド教団やティジャーニー教団の奇蹟譚のテキスト分析を行ったものがある。また、マクローリンとンブーによる研究では、導師の言葉をそのまま復唱する伝達役についての研究があり、演説の場の構成に注目している (McLaughlin and Mboup 2010; Seck 2013)。

こうした研究動向も踏まえながら、本稿で扱うワフターンを、宗教的言説や口頭伝承などを通じて、信徒たちがムリッド教団の信徒として為すべき実践を方向づける言説的伝統が生産される場として位置づける。本稿で扱うワフターンでは、クルアーンなど、特定の文献が明示された状態で発話されてい

るわけではない。だが、演説において反復的に用いられるイデオムや、権威づけられた導師たちの言説の引用など、信徒たちの特定の行為の文脈となり、ムスリムとしての行為が理由づけられる作用を持つものとして十分捉えうるものとして位置づけ、ムリッド教団における言説的伝統がどのような修辭的側面や引用の仕方によって語られているかを明らかにする。

また、本稿では「働く」または「労働」といった意味のウォロフ語「リゲイ *liggéey*」について検討する。この語はウォロフ語表現において、一般的には英語の *labor* や *work* のような「行為に対して対価や価値が生成される活動」や「仕事」を指すため、落花生栽培などの生計活動に適用される語としてリゲイは捉えられてきた (例えば、Copans 1988; 小川 1998)。しかし、本事例にも見るように、祭の空間やワフターンの言説空間におけるリゲイは、「(神やセリンらのために) 行為」することを指し、信徒たちの祭の準備・運営や献金などの経済的活動など、より広範な行為にも用いられる。本稿では、宗教実践において用いられるリゲイという語に適宜「労働」や「働く」といった訳語を用いつつ、祭で促されている行為やワフターンの内容について説明を行う。さらに、アラビア語からの借用語で、「祭などの機会に導師に謁見する際に渡す金や贈答品」を意味する「アディヤ *addiya*」という表現⁴についても考察する。西アフリカのスーフィー教団を対象とした研究の多くは、導師・信徒関係の経済的側面である「アディヤ」について、マリのティジャーニー教団やハマウィー教団の事例を報告したものなど多数あり、ムリッド教団の研究でも注目されてきた (Cruise O'Brien 1971; Soares 2005)。ここでは便宜上「献金」として訳す。多くの議論では、献金は導師と信徒との関係を維持するものとして機能しているとされてきたが、本稿で扱う事例では、信徒が献金を払う場において語られることに注目し、献金が宗教的文脈にどのように結びつけられるかを考察する。

さらに、本稿で扱う事例を分析するにあたって重要な概念である、ムリッド教団の内部に存在する導師と信徒をつなぐ階層構造についても説明しておこう。セネガルのスーフィー教団には最上位にハリファ・ジェネラル (*xalifa general*) という位階があり、ムリッド教団であれば、バンバの血縁関係にある人物が代々継承している。その次の階層に、同じくバンバ

2 ウォロフ語で「言う」を意味する動詞「ワフ *wax*」が名詞化したものである。

3 他教団の事例では、ライエン教団の創始者による説教開始記念祭「ウォーテ *woote*」(呼びかけを意味する)があり、盛(2004)に詳しく記述されている。

4 アディヤ *addiya* は、アラビア語の原語ではハディーヤ *hadiya* であり、「贈り物」や「寄付」などを意味する。

の血統にあるンバケ家の導師セリン(*seriñ*)という位階がある⁵。信徒たち(タリベ *talibe*)はいずれかのセリンのもとにメンバーシップを持ち、信徒はセリンに対して、帰属(ンジェッベル *njèbbelu*)をしている。この導師と信徒の間に、地域や地区ごとにジャウリン *jawriñ* という位階が存在している⁶。ジャウリンは集会やズィクルの実践、祭の運営などで信徒たちに指示・監督する役割を持っている。さらにこの内部に、一部の信徒によって構成されたバイファルという集団がある⁷。バンバの高弟であったイブラ・ファル(Ibra Fall 1855-1930)は、バンバのために昼夜働き続けたため、礼拝や断食もしなかった。このイブラ・ファルに倣って日々「労働」実践を行うのが、バイファルという組織である。この階層構造において、セリンからジャウリン、ジャウリンから信徒へという経路を通じて命令が伝達される。これを「ンディゲル *ndigël*」と言う。ンディゲルは、「命令」や「許可」などを指す表現であるが、ムリッド教団の導師と信徒の主従関係において特に使用される表現である。信徒たちは、導師から与えられたンディゲルに従って宗教実践を行うことが求められる⁸ (Cruise O'Brien 1971: 149; Pezeril 2008)。これがムリッド教団における階層構造の特徴である。

本稿で扱うワフターンは、セネガル北部のサンレイ市で行われた祭「ニャーリ・ラッカ」で、バイファルの組織によって行われたワフターンを対象とする。この組織は、筆者が2016年から集中的に参与観察を続けてきたインフォーマントたちの所属する、トゥーバ・ジェフ・ジェル Touba Jéf Jël という団体(以下、便宜的に組織 T とする)である。組織 T は、セネガルで多数の信徒を要するアブドゥ・カリム・ンバケ Abdou Karim Mbacke⁹ (男性 67 歳、以下、K とする)というセリン

のもとに帰属する組織 (*kurel*) であり、同様の組織はセネガル各地に形成されている。組織 T の構成員たちは、20代から40代の信徒であり、主にダカールの各地で共同生活を送りながら、托鉢¹⁰をして暮らしている。組織 T の構成員は参入と退出が多いため正確な数字は把握できないが、30人程度と推定される。この組織 T には、監督者である大ジャウリン B (男性 60 代) とその下に小ジャウリン P ら 7 人 (男性 30 代から 40 代) で構成されており、セリン K の言葉を大ジャウリンが小ジャウリンへと伝達し、小ジャウリンは信徒たちに集会や携帯電話などを使って伝達するという組織図になっている。

本事例のワフターンは、2018年9月5日の午前1時50分頃から約50分間行われたものを、ICレコーダーで録音した。後日、調査助手と録音を聞き返しながらかき起こし、日本語に翻訳した。翻訳には、Diouf (2003) のウォロフ語フランス語辞書を使用し、文中のアルファベット転写も辞書の表記を参考にした。また、ワフターンの転写では、発音者が変わっているごとにひとつのユニットとしているが、一人の発話時間が長い場合には、内容を判断し、おおまかに区切っている。本論ではこの作業をもとに転写した資料を分析する。

IV 祭における ワフターン

ワフターンの説明に入る前に、毎年9月5日に行われるムリッド教団の祭「ニャーリ・ラッカ *Ñaari ràkka*」について説明し

5 一般的にはスーフィー教団の導師は、アラビア語の「ムラービト(修道所に籠もる人)」(*murabit*)がフランス語転訛した「マラブー *marabout*」と呼ばれるが、この導師を指す語は研究者の間でも、または時代ごとにも揺れがあり、聖者や知識人を意味する「シャイフ *shaikh*」を用いる場合もある(Cruise O'Brien 1971)。なお、セネガルではクルアーン学校の教師や、呪医も同様に「マラブー」と呼ばれることや、研究者の用語法において教団内部の階層構造における導師セリンとその下位にいる監督者ジャウリンをまとめてマラブーやシャイフとして記述されることもあるため、本稿では混同を避けるために、ウォロフ語の「セリン *seriñ*」に統一する。

6 ジャウリンは、信徒の宗教実践を先導、監督などをする他、セリンの言葉を伝達する役目を持つ。信徒の中でも知識や経験を持つものが、この位階に就くことを命じられ、ジャウリンになる。

7 セネガル国内におけるバイファルの評価としては、彼らが禁欲的な宗教生活を送り、セリンのために「働く」ことが称賛される一方で、他教団のイマームらが、バイファルを異端的な運動であると強く批判したことも報告されている(Diop and Diouf 1990: 76)。また、バイファルを都市の若者と関連づけつつ、社会的マージナリティとして位置づけられる状況やそのロジックについて議論した研究がある(Audrain 2004a; Pezeril 2008)。

8 ンディゲルは、過去に政治的な意図を持って発せられた例もあり、初代大統領サンゴールや二代目大統領のアブドゥ・ジェフが政権を握っていた際には、大統領選で彼らに投票をするようセリンらが信徒たちに指示した例もあり、先行研究で使用されるンディゲルの語は政治的な意味において用いられてきた(Cruise O'Brien 1992: 18; Creevey 1985: 718)。なお、本稿で用いる「ンディゲル」の語は、政治的な指示とは異なり、献金や祭に関連した内容に限定されている。

9 アブドゥ・カリム・ンバケは、2代目ハリファ・ジェネラルのセリン・ファルゥを父に持つ、バンバの孫である。セリン・ファルゥの息子たちのうち、長男のセリン・アボに次いで多くの信徒を持つ。信徒らはセネガルの各都市や村落部にコミュニティを組織しており、祭の際にはコミュニティごとに献金を集める。国内外に点在する信徒たちの中でも、特にダカールとトゥーバに住む信徒たちの活動が盛んである。

10 バイファルらが行う托鉢実践は「マジャル *màjaal*」と呼ばれ、路上で器を手に持ち、祭や集会などの資金を求めていることを説明しながら、道行く人に献金を乞う行為である。また、修行を目的として行われるマジャルもあり、バイファルが帰属する集団によって実践方法や目的は異なる。しかし、マジャルについては他の教団に属するムスリムによって批判されているだけでなく、ムリッド教団の中でも、さらにはバイファルの間でも否定的な評価がある(Pezeril 2008: 201-203)。なお、組織 T のバイファルらはマジャルを「リゲイ」として位置づけている。

ておこう¹¹。場所はセネガル川河口部のサンルイ州サンルイ市の庁舎前で開かれる。この庁舎は、フランス植民地期において植民地行政当局（以下、当局）が建設した建物であり、この祭において象徴的な場所となっている。1895年の8月にアマドゥ・バンバは当局に逮捕された。バンバはサンルイに連行され、当局の建物一階部分（現在のサンルイ庁舎）にある部屋に入れられた。このとき、サンルイにいるイマームたちと交流するなど、比較的自由な生活が許されていた。9月5日に開かれた民間評議会において、バンバへの処罰としてガボンへの流刑が決定した。このときの裁判では、多数の信徒を集めていたバンバが、当局に対して「ジハード」を行う「過激派」的思想を吹聴しているという嫌疑がかけられた¹²。多くの「ジハード」を経験してきた行政官たちにとって、バンバも同様に脅威になると捉えられたが、全くの誤認であり、バンバに対する認識も不明瞭なものだった¹³（荻谷 2007: 125-126）。その後7年の流刑期間を経て、1902年11月11日に、バンバはセネガルに帰還した。この流刑はムリッド教団において象徴的な出来事となり、バンバは数々の奇蹟譚を有することとなった。

1. 祭の特徴と組織 T の活動

ニャーリ・ラッカという祭の開始は1976年からである。ムリッド教団の信徒がダカールやサンルイなどの都市部にも多く進出してきたこの時期に、ムリッド教団の信徒と左派政治運動家のマディケ・ワッド (Madické Wade) によって運営組織が作られ、教団の最高指導者であるハリファ・ジェネラルを招待して開催された¹⁴ (Babou 2007b: 207)。現在も、毎年多くの信徒が参加するイベントとなっている。当局の建物であった現在の庁舎がニャーリ・ラッカの運営組織によるメイン会場と

なり、大きなテントが張られる。メイン会場から離れた位置にもグループごとに個別のテントが張られ、各々で宗教実践が行われる。祭の参加者はメイン会場へ行ったり、各々のテントで食事をとったり、各地のズィクルに参加したりと、セリンや組織ごとに構成員は異なるが、流動的に宗教実践の空間に参加する様子が見られる。

組織 T のバイファルたちは、9月3日から、セリン K の高弟であり大ジャウリンである B (60代、男性) のサンルイ市内の邸宅前で祭の準備のために大型のテントを3張立て、スピーカーなどの音響設備や、祭で消費する食材を運んでいた。なお、セリン K はたいていムリッド教団の拠点のあるトゥーバ市から北東へと数キロ進んだ N 町のモスクにおり、この祭にも来ていなかった。また、祭の開催に当たって、事前に信徒間で一定額の金を集めることが求められる。これをサス (sas) と言う。組織 T の構成員たちはこのサスを集めるために、開催日までに毎日10000フランずつノルマを課されており、ダカールの路上などで托鉢をし、同時に国内外のネットワークを通じて、信徒からの献金を募る。特に国外で移民として生活している信徒たちは、祭の度に高額の献金を送るため、小ジャウリンらが国外の信徒とそれぞれ連絡を取り合いながら金を回収し、指示に従って必要な品目を購入する。サスは祭で消費する米や牛、砂糖、じゃがいも、玉ねぎなどの資金となる。以下の表1に、祭のために組織 T で集めた品目と概算を示した。ほとんどの祭の準備期間において、こうした品目と数がジャウリンの間で共有され、購入した物品は当日までに小ジャウリンたちが管理し、開催場所まで運ぶ。開催前日から、サンルイの各所でバイファルたちによって托鉢が行われ、このときに「バンバのために、献金を」と行き交う人びとに声をかける。得られた金でさらに足りない食材を集め、余った分は次の祭の開催資金にあてている。

11 ニャーリ・ラッカ *Nāari rākka* はウォロフ語で「二回の跪拝」を意味する。バンバは流刑が決定したときに通常の礼拝 (サラート) では三回行う過程を省略して二回にしている。この省略された礼拝は、ムスリムが不運に見舞われたときや、逆に立ち向かうときに行われるものであり、ムリッド教団の信徒にとって植民地行政当局に対抗する政治的意思の表明として象徴的意味を持っている (Babou 2007b: 200)。

12 ここで用いた「ジハード」は「聖戦」を意味する武力行使を指し、特にティジャーニー教団が当局への敵として武力行使を行うジハード集団としてみなされていた背景がある。なお、バンバ自身も著作の中で「ジハード」の語を用いているが、武力行使のジハードと区別した、「自己との闘い」または「魂の闘い」としての「大ジハード」について言及し、当局による流刑も「大ジハード」とみなした (Babou 2007a: 134)。

13 また荻谷が指摘しているように、バンバの勢力拡大を恐れた伝統的首長による当局への讒言があったことも明らかになっており、バンバの息子が記した伝記にもその名前が書かれている (荻谷 2007: 125)。なお、後述するワフターンではこの伝統的首長については触れられておらず、一貫してバンバと当局すなわち「白人」の対立にまとめられている。

14 ニャーリ・ラッカというバンバの流刑に関わる祭は大きな人気を博したことで、バンバの流刑執行日 (9月21日) や、ガボンから帰港した日 (11月11日) にも祭が開かれるようになり、それぞれの運営組織によって開催されるようになった (Babou 2007b: 209-213)。また、ムリッド教団最大の祭マガル・トゥーバをはじめとして、同教団で年間に開かれる祭は複数あり、信徒らは頻繁に各地の祭に参加する。

表1. ニャーリ・ラッカのために組織Tで
事前に集めた品目とその概算

品目	数	金額 (概算のみ)
牛	3匹	1,500,000 フラン
米	25袋 (1袋50キロ)	500,000 フラン
玉ねぎ	15袋	120,000 フラン
スパゲッティ	30袋	n.d.
グリーンピース	10袋	n.d.
砂糖	5袋	150,000 フラン
コーヒー	15キロ	n.d.
フランスパン	800本	120,000 フラン
チョコレート	25キロ	n.d.
バター	25キロ	20,000 フラン
茶葉	300ケース	n.d.
油	400リットル	300,000 フラン

祭の開催前日である9月4日の夜は、それぞれのテントで「イブラ・ファルの夜 *gudi Maam Seex*」という会が開かれる。信徒の献金で準備された豪華な夕食をとった後、集団でズイクルをし、さらに献金を集める。組織Tのテントには何人も祭の参加者が訪れており、組織Tの構成員とその妻子など若者から壮年世代の信徒を中心に、男女とも幅広い年代に渡って100人以上の参加者がワフターン中にいた。ズイクルが終わるとすぐ、ワフターンを深夜に行った。このワフターンは「セリン・ファルウ¹⁵のアディヤを受け取る「*jel addiya Serin Fallou*」と呼ばれ、祭の開催中にたいてい行われるプログラムのひとつである。今回扱う事例はこのときのものである。

祭の当日9月5日には、前日同様に豪華な昼食をとったあと、17時頃に庁舎のまわりを囲むように集団礼拝が行われる。バイファルたちは大ジャウリンBを先頭に、庁舎までズイクルをしながら行進する。バイファルは礼拝をしないため、集団礼拝が終わるまで座ったまま待つ¹⁶。礼拝が終わると、祭の中で最も熱狂的な瞬間が訪れる。庁舎の周囲に集まった信徒たちは声をあげ、バイファルたちが太鼓を叩き、「この地はバンバのもの、バンバの土地は彼のもの」、「ありがとう、トゥーバの主(バンバ)」というフレーズを繰り返す。そのままバイファルたちは踊り叫びながらBの邸宅前のテントへと行進する。踊り、叫びながらテントへゆっくと到着すると、盛大なズイクルが行われ、またもや人が入り乱れる熱狂的な空間と化す。太鼓を打ち鳴らし、聴衆は踊り、歌い、ズイクルを先導して歌うものには続々と金が渡され、バイファルたちを率いるジャウリンのもとにも信徒が多数立ち寄り、献金を渡す。ズイクルが二時間ほど続いたところで、豪華な夕食がとられ、大皿に盛った食

事は祭の参加者にも配られる。以上がニャーリ・ラッカにおける組織Tの活動概要である。

2. ワフターンの形式

次に、「イブラ・ファルの夜」にて行われたワフターンの形式から説明しよう。21時にテントで夕食がとられた後、信徒が集い、ズイクルが行われる。バイファルたちによるズイクルでは、太鼓を鳴らしながら、「ラーイラーハイッララー」と繰り返し唱えながら進められる。22時からズイクルは始まり、1時45分頃にズイクルが終了する。1時50分頃、小ジャウリンであるバイファルP(40代男性)がマイクを持ち、「バイファルたち、聞いているか!」と煽るように発言した。もう一人の小ジャウリンであるバイファルM(40代男性)に対して、Pが献金を募る呼びかけをするように「ビスミラー」と促す。マイクを持ったMがPの言葉を受けて、献金を募る語りを始める。その後はPの語りに対して、Mが合いの手をいれる対話形式で進行された。その様子をここで見てみよう。

【対話形式で進むワフターンの例】

- 02 M: バイファルよ、これを聞いているあなたたち。先ほど私は主人(B)に伝えた。これを聞いているものは、この呼びかけを最後まで聞いているものは、(同様に人々に)聞くように呼びかけ、聞いて、呼びかけるのだ。私はあなたたちにセリン・ファルウのために祈り、施してほしい。それはあなたたちのズボン(のポケット)を探ればあるもの、200デュルム¹⁷、1000フランだ。バンバの言葉のもと、Bのもとを訪れ、200デュルムを渡し、Bのもとに集まり…Pよ、(行為する)意思のあるものは、あなたの求めるものを(実行)しようとするだろう。
- 03 P: (行為)しようとするものはそれが正しいと思ったなら、行うべきである。そうでなければ群衆のまわりに立ち、何もできずに見ているだけなのだ。
- 04 M: そして私の主人(B)は言った。「神に誓うものは多いが、Bは(そのことを)主に証言することはない。母はいずこ父はいずこに、母亡き(状況の)ように集い、あちこちを巡ってここへたどり着く」ムリッドの信徒はバン

15 セリン・ファルウ・ンバケ Serin Fallou Mbacke (1968年歿)は、バンバの息子であり、ムリッド教団の2代目最高指導者である。絶大な人気があり、現在でもセネガルの至るところでセリン・ファルウの肖像を見ることができる。組織Tが帰属しているセリンKは、このセリン・ファルウの息子にあたる。

16 開祖イブラ・ファルが日々の礼拝と断食をせず、バンバのために「働いた」ことから、バイファルたちもそれに倣い、日々の礼拝やラマダーン月の断食は実践しない。なお、大声でズイクル実践を行うことがバイファルを精神的に神の位置へと近づけるものとされており、「祈り」の行為としてバイファルらに位置づけられている(Pezzeril 2008: 134-135)。

17 「デュルム *dërēm*」は、ウォロフ語で金額を計算する際に用いられている5進数換算法の単位である。200デュルムは、1000フランを意味する。

バだけのところへ来て、200 デュルムをBに渡し、彼に200 デュルムを渡し、そうだ、200 デュルムだ。あなたたちは200 デュルム(を渡すの)だ。Bが言ったことは、「私たちの心にBがいて、そして私たちはバンバのものだ。200 デュルム、それは私たちの財、私たちの汗。Bにお会いして、そこでメリッドの信徒たちはバンバのために集まる。それは、知っているか、何も欲することなく、悩むことなく、そしてこのように、海辺に集まり、そこで会うのだ」。

- 06 P: 私はあなたたちに二度も言わせないでほしい、聞いているか。
- 07 P: …何だ、彼(M)に言うんだ。10000 フランだ、M。
- 08 M: ああ (金を受け取り、そばにいる男に金を数えるよう指示する)。
- 09 P: 彼 (バンバ) は (これを) 聞いていないことに怒るのだぞ。
- 10 M: イブラ・ファルのバラカよ!
- 11 P: 今日はここで私たちは、ふざけることはなく、からかうものもない。
- 12 M: そのようなことはない!
- 13 P: ここで、皆はイブラ・ファルを見るために来た!
- 14 M: そうだ。

上記のように、主にPが聴衆に向けて語っている。途中[07]で、献金を渡しにくる信徒がおり、彼に対してMへと献金を渡すように指示をする。その後Pは「二度も言わせないでほしい」、「(バンバが) 聞いていないことに怒るのだぞ」と、聴衆を煽るような言葉をさらに投げかけ、語りを聞くことを促す。Mは徹底して、Pの発話に重なることなく、相槌をいれる。Mが発する「イブラ・ファルのバラカ」はその相槌の典型的な例である。このように、2人程度の語り手が、ときに会話するように、そしてときに片方が相槌を打つ役割を持つという形式が進められる。

また、後述する歴史語りの場面では、Mが大ジャウリンBの発話を代理で伝達する「ジョッタリカット *jottalikat*」の役目も果たす。ジョッタリカットは、導師が信徒に向けて肉声で語る内容を、マイクを使って、情緒豊かに聴衆へと伝えるもので

ある¹⁸。MはBの語った声をマイクで届けながら、しばしば信徒が持ってきた献金の額を伝えるなど、実況と伝達の役割をその場で変化させている。以下の[100～133]までの転写では、スピーカーを通して語るのはMの声であるものの、その発話者と伝達者の役割を考慮して、発話者Bとして書き分けている。

なお、ワフターンの最中に、上記の語り手以外の人物が突如「割り込み」をする場合もある。突然叫びだして失神するものや、セリンを称える歌を歌い始めるものがあるが、前者は本事例では現れなかった。後者は、「ターリフ *taarix*」と呼ばれるセリンの血縁や思想的系譜を歌うものがあつたが、ワフターンの内容とのつながりはなく、ターリフが歌い終わった段階でPやMから言及されることなくそのまま語りの続きが進められたため、本稿では省略している。

3. ワフターンの内容

次に、このワフターンの内容に注目していこう。以下の事例では、祭の参加者である聴衆に、献金を募るパートと、ジャウリンBによって語られる歴史語りのパートに内容がわかる。まず、先程紹介したようなPとMの掛け合いで進められる前半の献金を募るパートでは、献金の位置づけについて語っている。そしてその献金の呼びかけを受けた聴衆が、続々と献金を渡しに来る。その時の金額がPとMによって実況される。

【献金を集めるパートの事例】

- 25 P: そしてこの献金を、知っているか、誰も与えきっていないことを。バラカは、まだ主 (*borom*) がもたらしたもののほどには達していない。皆は汗をかくまで働き、皆が祈り、母は祈り、母ははずこ父ははずこ(親元、または故郷を離れて)! 巡り巡って至るところ! トゥーバの地に! 私たちはたどり着く。イブラ・ファルのバラカによって。アディヤは、墓の中へ宿る。私は言う!セリン・サリウ¹⁹に誓うものは手を挙げろ!
- 26 M: ああ!!
- 27 聴衆: (指を鳴らして反応する)

18 ジョッタリカットについては上述した McLaughlin and Mboup (2010) の研究がある。セネガルでは、太鼓や弦楽器を用いて歴史語りや褒め歌を唱う語り部グリオ(ウョロフ語では、ゲウェル *géwél*) がこの役目を果たすことがあるものの、スーフィー教団においては、ジョッタリカットは必ずしもグリオではない。しかし、両者の語り形式には共通性が見られる。ジョッタリカットはマイクを使って声を届けるだけでなく、固有名詞や状況の説明に言葉を足して聴衆の理解を深める機能も持つ。西アフリカに同様の伝達役が広く存在しており、ガーナのアカン社会の職能 *akyeame* について詳細な研究がある(Yankah 1991)。

19 セリン・サリウ・ンバケ Serin Saliou Mbacke (2007年歿) もまた、バンバの息子である。5代目最高指導者であり、セリン・ファルゥと同様に高い人気のある人物であった。

- 28 P: セリン・サリウに誓うものは手を挙げろ!
- 29 M: ああ、セリン・サリウ!
- 30 聴衆: (続々と献金を渡しにくる)
- 31 P: 2000 フランをセリン・サリウのもとに受け取ったぞ。
- 32 M: ああ、セリン・サリウ!
- 33 P: 2000 フランをセリン・サリウのもとに受け取ったぞ。
- 34 M: ああ、セリン・サリウ!
- 35 P: イブラ・ファルに献金をするものよ! セリン・サリウのア
ディヤ、2000 フランだ。
- 36 M: ああ、セリン・サリウ! 200 デュルムをセリン・サリウの
もとに!
- 37 P: セリン・サリウのためのアディヤを渡すのだ!
- 38 M: 200 デュルムを掲げろ!
- 39 P: そして、また 200 デュルムを!
- 40 M: 200 デュルムがセリン・サリウのもとにもたらされた!
200 デュルムがセリン・サリウのもとにもたらされた!
- 41 P: ああ、200 デュルムがセリン・サリウのもとへ届いた。あ
あ、セリン・サリウ、つまり、私が皆を集め、ここに立っ
ているまで (渡すのだ)。
- 42 M: ああ、セリン・サリウ、そこに(金を)置け、そこに置くの
だ。
- 43 P: 400 デュルムがセリン・サリウのもとへ来た。400 だ。
400 がセリン・サリウのもとへ届いた。ライラーハイッ
ラッラー。
- 44 M: 500 デュルムがセリン・サリウのもとに届いた。600 デュ
ルムがセリン・サリウのもとに届いた。700 デュルムが
セリン・サリウのもとに届いた!
- 45 P: イブラ・ファルのバラカよ。
- 46 M: 800 デュルムがセリン・サリウのもとに届いた! 900 デュ
ルムが、ああセリン・サリウ。
- 47 P: 私はここで、また別に 2000 デュルムをセリン・サリウの
もとへ届けよう。

まず [25] では、献金がまだ希望する額に達していないことが説明される。ここでは「トゥーバ」という場所が、信徒が父母のもとを離れて、働き、祈り、さまざまところを巡り巡って至る土地という場所として扱われる。P と M はお互いに渡された

額を実況している。P は「母はいずこ父はいずこ *ana ndey ana baay*」、「巡り巡って至るところ、トゥーバの地に私たちは辿り着く *wiiri wiiri jaari ndaari suuf Tuuba la ñuy mu jeex*」など、伝承を語る際などに使用されるイディオムを用いて、煽り立てるように語る。[25 ~ 40] まではそれぞれの信徒が 200 デュルムすなわち 1000 フランを渡すことを呼びかけながら、[41] からは届いた金額を実況している。[46] で 900 デュルム、すなわち 4500 フランが集まったという発話に続いて、P は [47] で、また別の 2000 デュルム、すなわち 10000 フランを求める。この場面では「セリン・サリウのもと」と、人名以外にどこに献金もたらされるのかは明示されていない。なお、実際に集まった金額を祭の場で集計することはできなかったが、信徒が献金を渡す様子を実況している場面を確認したところ、金を渡した人数は 25 人であった。実際にはそれよりも多くの信徒が渡していると考えられる。

次に、献金がある程度集まったところで、P がセリン K の母と姉の言葉を引用した後、M によって次に開催される祭タムハリット²⁰の説明が行われる。ここでは、B の言葉を引用しながら、集めた献金の主な使用用途としての牛について語る。なお、次に行われる祭は、2018 年 9 月 15 日に行われたタムハリットであり、セネガルではトウジンビエ (*Pennisetum americanum*) で作ったクスクスを食べることが慣例となっている。このクスクスにかけるソースに肉や野菜が大量に使われ、豪華な食事が振る舞われる。

【遂行すべき「ンディゲル」と、B へと発言権が移る瞬間】

90 P: …ああ、セリン K、彼からのンディゲルは、「アディヤを
(ここで) 50000 フラン集めること」だ。いま 1000 デュ
ルムがアディヤとして届いた、これが(今日渡された紙
幣の) 最も大きな額だ…。

91 P: Ka (参加者の一人)、とまれ、なぜおまえたちの腹が
満たされているかわかるか。あなたはセーラース(ダ
カールの一区画)で、K と B (の信徒)を代表している
のだぞ。あなたにカリムのためにアディヤを出してもら
いたい。そして組織 T の主アワ・ファイ(K の母)のた
めに。信徒たちの主のために。

92 P: ソフナ・マイ・ガラス²¹ (K の姉)のために。ああ、カリ

20 タムハリット *tamxarit* は、アーシューラー (ムハラム月 10 日) に行われる年中行事である。ムリッド教団に限定したものではなく、家庭でトウジンビエのクスクスを食べる祝祭である。この他に犠牲祭 *tabaski*、ラマダーン(断食)明けの祝祭 *korite*、預言者ムハンマドの生誕祭であるガム *gammu* などがあり、国内のムスリム全体が参加する祭事である。これらは一般的には家庭ごとに行われるが、教団を問わずセリンのもとで大々的な祭事としても開かれる。

21 ここで登場するセリン K の姉ソフナ・マイ・ガラス *Soxna May Gallas* と、K の母ソフナ・アワ・ファイ *Soxna Awa Faye* (2019 年歿) は K と共に N 町に暮らしている。組織 T のパイファルの妻たちはヤイファル (*yaay faal* 女性パイファル) として活動しており、ヤイファルたちの活動における象徴的存在として、しばしば名前が挙げられる人物である。

ムが道を歩む助けをすることは、この世の全てにおいて善きことを皆知っている。そしてBが(Kに)偽ることなく言うのは、「バイファルたちは、主人(B)のもとへ行き、そしてこの(マイクの)音声を聞いて、このテントに来てそれを聞き、カリムのンディゲルが伝わり、バイファルたちを引き連れ、S、N(どちらも祭の参加者であり、ジャウリン)、彼らがバイファルを引き連れ来たということ」。

93 P:そして彼が言うのは、「ジャウリン(B)の母に誓って、決してひとりで来るな」ということ。ジャウリンは正しいのだ。呼びかけたのだ。「ああ、バイファルたちは、来て、そして聞いた。この音声を聞いたバイファルは、Kの家で学びを終えるために来たのだと」。

94 P:そしてMは言う。「ラーイラーハイッラッラー」そしてソフナ・マイ・ガラスが言うのは、「あなたは、ああ、そうだ。バイファルはンディゲルを遂行するのだ。来て、座り、立ち上がり、止まる(命令を受けている様子)。バイファルたちは(家)の中で過ごしたときに、きっと働いたこと(の対価)を得るだろう」。

95 P:ソフナ・マイ・ガラスが言ったのは、「Pよ、聞け。Bが行くことのできないところへはおまえが行くのだ。そしてそこで彼ら(信徒たち)は(Pから伝えられたンディゲルを)聞くのだ」と。そしてソフナ・マイ・ガラスが言ったのは、「行け、そしてバイファルたちを3人か4人ほど連れて、主人のもとへ行くのだと、そして彼の声を聞くのだ」と。

96 M:Sa(参加者の名前)、どこへ行く。行くな、行くな。Pの話の聞け。彼が連れ戻しに行くぞ、あなたはジャウリンだ。そこに座れ、預言者ムハンマドのバラカのもとに、(あなたは)ンディゲルを知るものであり、(すなわち)ンディゲルを怠らないものだ。ンディゲルは怠ってはならないのだ。私の主人が語ったことを知るものを、預言者ムハンマドのバラカにおいて、労働の監督者 *jawriñu liggéey* であるあなたが、ここで(トゥーバへ)引き連れるのだ。

97 M:Bは言った。私たちバイファルに、「ここで金を渡すように」と、そして、「セリン・サリウのもとにそれを受け取るのだ」と。「60000フランといくらかを」そして言った、「それは彼らが求めたものがここに置かれているものと知るだろう」と。Bは言った。「皆が求めたものは、3匹の牛となる」と。10万デュルムを私たちが集めたもの

のによって…3匹の牛すなわち150万フランとなるのだ。そしてトゥジンビエを、Kの(もとですぐす)タムハリットのために買い、そこで調理する。セリン・ファルウのもとで過ごすとき、ここ(サンルイ)に来たときにあなたたちが渡したアディヤで集めたもので作られる。カリムのもとにアディヤを渡したら、アディヤはジャウリンのもとに渡される。そして土曜日、9月15日に、セリン・ファルウの地、N町のKの家の扉に皆が集う日、そこで牛を屠り、クスクスと(いっしょに食べる)。N町の主、セリン・ファルウにアディヤを渡すのだ。そして皆がそこで過ごすとき、(ここで集めた)1000デュルム、100デュルム、20デュルム全てが(使われる)。残った20デュルムも全て(使われる)!これ(音声)を聞いたバイファルたちが(N町に)きて、200デュルムを渡したものがみな来るのだ。

98 M:…そこのおまえ、来ないのか、X(参加者の名前)!おまえ、この音声を聞け、来るんだ!Pを聞け!X!Pを聞け!X!…9月15日に訪れたものは、あなたがセリン・ファルウへもたらした牛たちを見るだろう。(それは同時に)バンバがあなたにもたらしたものののだ。アディヤは20000フランに達した!P、2000フランが足りないところなのだ。2000フランをムハンマドのもとに集めるのだ。バンバがあなたにもたらすのだ。よいのだ、よいのだ。あなたの現世はすべてバンバがしてくれたものなのだ。

99 M:セリンKがBに言ったことは、「語りきるのだ」ということだ。Bはそうした言葉たちを持っている。彼は皆が求めるものを知っている。彼はここで、Kが言ったことを伝える。

100 B:(セリンKが言うに)「サンルイへ行け、(周囲の人を)呼べ、呼ぶのだ、そして人を集め、連れてくるのだ。そして祈り、人々が集うまで留まり、

101 M:Y(参加者の一人)が1000フランをKのもとに施した、すなわちあと3000フラン足りない!

102 B:そこに座るのだ。そして来ることが認められたら、信徒たちでバンバのために最後まで働き、訪れた先で受け取り、物語るのだ。

103 M:(喋っている女性たちに向かって)あなたたち!少し聞いてくれ!

104 B:ここではバンバへの感謝と共に、皆がこのニャーリ・

ラッカのために来て、ここがあたかも自分たちの家のようによければよい、そして寝場所がなければここで寝ればよい。施しをもらえば、それを受け取るがよい。なぜなら皆が今いるこの家は、信徒たちが過ごしているこの家は、セリン K のジャウリン、B の家であるからだ。」皆が共にあることは、K が皆をひとつにしているからなのだ。K が言うことを聞くのだ。K が言ったことは正しく、それはセリン・ファルウの家に集められたものだからだ。そこには(歴史の) 語りがあり、道が示される(*am lu naxee, am lu pexee*)。道を欲するものは、呼びかけに向かえ。(そこで) 示される! 力あるファルウの(息子) K はアディヤについて語る。「それ(アディヤ) が集まったとき、K に会いたいと願うものは、9月15日の土曜日に、トゥーパの N 町の家扉の前に立ち、そこで待つのだ」サンルイを訪れたものたちで、この言葉を聞いたものたちが来たとき、そして彼らが K に会いたいと願ったとき、皆で手を挙げ、K すなわちセリン・ファルウのもとへ手を置くのだ。そして彼らがカリムへ言うことは、あなたを照らす。その先のすべてを! ここで言うこと、そこで育ち、そこで生まれ、そこに母が住み、父が住み、そして言うことは、全て明るい…いま言ったことは、土曜日になれば、人が集まり、あなたたちはたくさんの牛、クスクス、トゥジンビエを見ること(でわかる) だろう。それが美味しければ、ああ、きっと知るだろう。次の土曜日、15日、その日に来たものは、手を K のもとへ、そして B のもとへと出す。それは神が知るところのものだろう。それは照らし、見つけ出す。そこに神が連れてきた皆がひとつになっているところを! テントには、神 (のため) こそ!

105 M: … (献金を持ってきた信徒に対して) そこに(金を) 置け。

106 B: … 祈り! バンバのために働き! テントが建てばそこには、ムリッドがいて、ティジャーニーがいて、ライエンがいて、カーディリーがいて、ニアセンがいて、皆が、皆が!

ここで示された語りでは、次のようにまとめられる。まず、P と M によって集められていた献金は、タムハリットで使用され

るということ、そしてそれはセリン K からの「ンディゲル」であったことである。[90] では、K の「ンディゲル」としてニャーリ・ラッカの場で 50000 フランを集めるように言われたことが伝えられている。また、[91] と [96] では、聴衆の中にいた信徒を直接呼び止め、献金を渡すように伝えており、特に [96] では、参加者の一人であり、小ジャウリンの Sa を呼び止めながら、「ンディゲル」を知っている者は「怠る」ことなく、次の祭に向けてその内容を達成しなければいけないことがここで提示されている。また、セリンからの「ンディゲル」は果たさなければいけないということが、P に対して語られたセリン K の姉と発言を引用することでも説明されている。

[97] から M が、側に座っている B の発言を引用し、その後 B へと発言権が移る。[100] から M がマイクで伝達する形式で B が語り、セリンである K の言葉をさらに引用する。ニャーリ・ラッカの祭に聴衆たちが集まっていることは K によってもたらされており、その K の言葉に耳を傾けよと B は続ける。そして 10 日後に予定されている祭タムハリットに、聴衆にも参加するよう呼びかける。そこでもニャーリ・ラッカで皆が寝食を共にして過ごしているように、タムハリットに教団を超えて多くの人が集まり、誰もが平穩に過ごすことが約束されていることを説明している。

4. ワフターンにおける歴史語り

次に、B はタムハリットの説明をした後、バンバの伝承へと話題を変える。ここでは、バンバがサンルイに来たときの執筆活動の様子や信徒たちとの交流について描写し、「白人 *tubaab*」すなわち植民地行政当局によって、無実のバンバが流刑されてしまうまでの伝承を語る。

【伝承: バンバと「白人」のトラブル】

108 B: …バンバが二回の跪拝をしたとき、信徒たち、セリンたちが集まる(という事件が起こる) まで、すべてがこのように(先述のように祭で人々が集うような平安に) なっていた! …このように! …誤りを犯すこともなかったバンバは、サンルイに来た時、アフマド・ホレイシの家に来た。そこで文書を書いた。パイ・アフマド・ンジャイ・マベイ²² やセリン・マム・モール・ンジャイ、彼らは(サンルイで) イマームの座に就いており、人を

22 アフマド・ンジャイ・マベイ Ahmad Njaay MaBeey はサンルイのイスラーム知識人である。この伝承パートでは一連の事件の「目撃者」である。歴史学者バブーは、マベイがバンバの釈放を求める署名を知識人たちから集めていたことを記述している (Babou 2007a: 242)。また、ここで登場するアフマド・ホレイシ Ahmad Xoleysi やセリン・マム・モール・ンジャイ Serin Maam Mor Njaay、アフマド・ファル Ahmed Faal とも同様に、サンルイの知識人と思われるが、詳細は不明である。

集め、サンルイの長のもとへ行き、そこに置かれたバンバのために40日間祈った。なぜなら神の奴隷たちは、(バンバがいなくなってしまうと、そこが)彼らを導いた(聖なる)地でなくなってしまうことに我慢できず、白人のもとへ行き、交渉したが、白人は聞かず、ただ言った。「出て行け」「出て行け」、と。バンバはアフマド・ホレイシの家へ行き、シンドーニ(サンルイ島の南側)にいるアフマド・ファルの側で、家の中で、書いた。海辺の出来事を。ホレイシはただバンバが唱えるのを聴いていた。バンバが昼食をとるまで過ごしたところで、アフマドはバンバに言った。「あなたをここに連れてきて誤ったことを言うものたち(白人)のもとへ行くのか」と。そのような(白人の)過ちは許されるのか、と。(バンバは言った)「母は過ちを犯したものを許す。行け、髪を縛って、あなたの主のために働くのだ。(バンバが)戻ってくるまで。それは痛ましいことではないぞ。またここで過ごそう」と。

109 B: アフマド・ンジャイ・マベイは多くのことを語っている。バンバたちはサンルイの長の家で、皆で座し、(信徒たちは)逮捕に抗い、許しを乞うた。バンバを逮捕させること(理由が)何かもわからなかったし、バンバも、彼の何が逮捕させる(結果と)なったのかわからなかった。しかしバンバは、海辺に行ったときに、皆で海辺に行ったときに、(信徒たちは)バンバに「皆のもとへ帰ってください」と言った。バンバは! …行政官の建物へと入っていった。皆(信徒たちはバンバ)と共にいたが、彼は入っていったのだ。

110 B: アッター・アクバル! 彼は二つの跪拝をした。白人はブー・エル=モグダッド²³に言った。私の主人のもとに(ブー・エル=モグダッドを)行かせ、「礼拝をするな」と(言わせた)。そして彼らは(言った)、「あなたたちの習慣をやめろ」と、「よいとは言っていない」と。地面に座っているバンバは頭巾をかぶっていた。そのため(バンバに)頭巾を脱ぐように(白人は)ブー・エル=モグダッドに言わせた。サンルイの長(行政官)は言った。「頭巾を外せ」と。バンバは、その頭巾で、頭を覆っていたので、それをめくり、頭を出した。彼が頭を見せたところ、(行政官は)アフマド・ンジャイ・マ

ベイとブー・エル=モグダッドに、「そう言ったのではない」と言った。「私は頭巾をとって地面に置けと言ったのだ」と。そして(白人は)バンバの側に行った。

111 B: バンバは彼に言った。「私はそれを拒否(*lank*)すると言ったのだ!」と…。

112 聴衆: 歓声をあげる。

113 B: …「私はそれを拒否すると言ったのだ!」…。

114 聴衆: 歓声をあげる。

115 B: …白人は立ち上がり、バンバを見た。バンバは「あなたなど見ていない。あなたのことで悩まされたりなどしない」と言った。軍人たちは、バンバの側の(その様子を見た群衆の)争いを止めようとした。群衆は! 師を讃えて! 彼らの使者(バンバ)を讃え! 彼らの使者を見ていた。軍人はバンバをつれていき、白人は(建物に)戻って、バンバを恐れた。そのため彼を8年海へと送り²⁴、マユンベ! コトヌー! ダホマー! ランバルナ! ウィーリ・ウィーリ!(流刑時にバンバが訪れた土地の名前を列挙) …そして、檻! ライオン! 火の熱さ! にさらされた²⁵。

116 聴衆: 歓声をあげる。

ここでは傍若無人な「白人」の態度について、バンバが「拒否」した描写がされている。[108 ~ 109]では、当時の「信徒たち」が、バンバがなぜ「白人」に従うのか理解もできず、「白人」にバンバを解放するように懇願するが、あしらわれてしまう。逮捕の理由は誰にもわからないまま、総督府の建物へバンバが入って行ってしまふ。[110]は時間軸が裁判の前後なのか不明だが、そこで「二回の跪拝」をしているバンバに、「白人」はすぐさまやめるように強いた上に、頭巾をとって顔を見せるように言った。バンバは頭巾をめくり、額を出したが、「そう言ったのではない」と言った「白人」の態度が、師であるバンバに対して無礼を犯していることを、信徒の視点から描写していると判断できる。それに対してバンバは「私はそれに拒否すると言ったのだ!」と「白人」に言った。ここで聴衆が指を鳴らし、声をあげ反応する。Bは再度同じ言葉を引用し、同じく聴衆はそれに歓声をあげる。それからのバンバに訪れた顛末は簡潔に紹介されるものの、地名などを話す際の語気が強まり、単語を短く区切りながら話している様子が

23 ブー・エル=モグダッド Bu el Mogdad (1880年歿)は通訳として植民地行政当局のもとで仕事をしていた人物である(Saint-Martin 1989: 268-269)。ただし、1880年に彼がすでに亡くなっていることを考慮すれば、この1895年の出来事でブー・エル=モグダッドが登場するのは不自然である。

24 1895年9月21日にダカールを出港したバンバは、1902年11月11日に帰還しているため、バンバが流刑された期間は7年(正確には7年1ヶ月21日)である。ここでの語り以外でもしばしば「8年」がバンバの流刑期間として語られるが、その理由として、口頭伝承におけるバンバの流刑期間は「7年7ヶ月7日」として語られるため、おおまかに「8年」としていると考えられる。

25 ここで登場した地名はバンバが流刑時に訪れた土地である。また、「檻」や「ライオン」、「火の熱さ」もそれぞれバンバに対して白人が行った拷問を指している。

わかる。

聴衆の反応がおさまると、先程まで聴衆側にまわっていた P が、B の歴史語りに「割り込み」をいれる。そこからワフターンの流れが変わっていく。

【ライオンの伝承と次の祭について】

117 P: 失礼する、私の主人よ、聞いてください、イブラ・ファルのバラカがまだ十分ではない。皆が K の言ったことができていない。容易ではないものばかりだ。M よ、残っているものがある。金を出すことで、バンバへ施すことができる。

118 B: 全てはバンバが、彼が言うに、「神の奴隷のすることなのだ。神の奴隷だ！木の下で、神の光について語るのだ」バンバが言うのは、「あなたたちは私達の主である神の奴隷である」と。バンバが言うのは、「神の奴隷は祈りよりも高みにあり、私の祈りよりも高みにあるのだ！」と。

119 B: ああバンバ。(彼は) 過ちを犯すことのないまま、行ったのだ、海へ、舟は進んだ。バンバに誓うものは、セリンのもとで汗を流すのだ…。

120 聴衆: 歓声をあげる。

121 B: …主人(バンバ)に、猫(ライオン)が声を出した！猫は猫だ。夜まで起きていた一匹の猫が(バンバに)襲いかかろうとしていた。しかし猫に対してバンバは言った。…シッ！

122 聴衆: 笑い声。

123 B: …シッ！…。

124 聴衆: (笑い声)

125 B: そしてお前(猫)は逃げる…。

126 聴衆: (笑い声)

127 B: …お前(猫)は逃げる…。

128 聴衆: (笑い声)

129 B: ……そこに！その場に残された、バンバとライオンが共にそこに残されたところ、そこは主 (*borom*) の地であったのだ。

130 M: そして、2000 フランがバンバのもとに来たぞ！この2000 フランは、また 10 万フランのところに置く。ラーイ

ラーハイツラッラー。

131 B: これをセリン K へ渡す、金を集めるものにわたす。また 1000 デュルムが届いた。皆聞いているか、巡るもの(バンバ)へともたすのだ。バンバのために、皆聞くのだ！集めて、木の下(バンバが信徒に教えたところ)へ置くのだ！つまり…ああ、皆のもの聞くのだ！言葉を集めるのだ！

132 B: ああ、そうだ、そうだ…バンバは過ちを犯すことなく、セリン・ファルウのバラカにおいて、私たちの頭に、私たちの座るところに、私たちの知るところに、もたらしてくれる。ムリッドの信徒は！…バンバに誓う。ティジャーニーの信徒は、エル・ハッジ・マリック・シーに誓う。カーデイリーの信徒は、シェーフ・サーディフに誓う。ライエンの信徒は、リマーム・ライに誓う。ニアセンの信徒は、バイ・ニアスに誓う²⁶。それはなぜなら、祈りは力を持つからである。

133 M: 導くのだ…バンバが私たちに語り、そして皆を導くのだ！！

134 B: あなたたちはこの地に座り、そしてバンバについて私が語ったことは、ここにたしかにあるのだ。あなたのもとに、バンバの言ったことがあるのだ。主は、彼はあなたたちにこのことを知ってほしい、そして私の進む道を助けるのだ。ムリッドの信徒たちが、礼拝者たちが、私たちがここにいるとき、ソフナ・アワ・ファイはあそこ、ババカール・マリク・シーのもとにいて、彼らはそこで皆が同じように、彼ら PAP・スレイ・ケベヤンデイ・ファトゥマ・サンブら²⁷と、いるのだ。そうしたもたち皆が来て、夜に、昼に、眠るまで共にいて、昼に家の戸を開け、施しを得ようと待っていた客を招き入れる。神が 3000 デュルムを私の主 K にもたらし、天国の地に、セリン・ファルウの家にもたらし、B のもとにもたらす。セリンこそが、セリンのンディゲルこそが、私たちに、彼が永きにわたり健やかであるよう祈らせてくれるのである。またモドゥ・カラ・ンバケ²⁸、そして彼の友人であるシェーフ・ベチョ・チュン²⁹が永きにわたり健やかであることを祈る。シェーフ・ベチョがセリン・サリウの言うことを行い、心安らいだと言う。そしてトゥーバに

26 ここで登場する名前は、それぞれセネガルに存在するスーフィー教団の創始者である。

27 ここで登場する人名は、ムスリムの名士であるようだが詳細は不明である。

28 モドゥ・カラ・ンバケ Modou Kara Mbacke は、バンバの弟マム・チュルノ Maam Ceerno (1943 年歿) の孫である。現在、若者世代を中心に多数の信徒を擁するセリンであり、同時に政治活動にも参加している (Audrain 2004b)。

29 シェーフ・ベチョ・チュン Cheikh Bethio Thioune (2019 年歿) はアフリカ独立党 (PAI) の活動家であり、[注 10] で紹介したセリン・サリウと宗教的にも政治的にも深い関係があった人物である (Dozon 2010)。

もたらされた牛たちは屠られ！米も！じゃがいも！玉ねぎ！飲み物！そして、にわとりも！それを調理して皆に施すのだ、ああ、それはとてもうまくいったぞ、Bよ、と。（次第に太鼓の音が響いて、ズィクルが始まる）。

[117]でのPの割り込みは、まだ献金が十分に集まっておらず、それによってセリンKの「ンディゲル」が「完遂」できないと伝えている。この割り込みを受けて、Bは[118]で、「神の奴隷 *jaam yalla*」である語り手と聴衆は、すなわち「バンバの奴隷」でもあり、バンバの言ったことを「奴隷」である聴衆たちへ行為し遂行することを説明する。その割り込みに対してのBからの返答はあったものの、その後[119～129]までの間に、バンバと「猫」の伝承が語られることで、一時的にまた伝承パートへと戻されることになる。ここでは猫、すなわち檻にライオンを入れられる拷問を受けたバンバの奇蹟譚である。これは、先程の「白人」との事件に比べると簡素な描写であり、バンバが「猫」に対して「シッ！」と言って追い払うという滑稽な語り口で、聴衆の笑いが引き出される。ここで語りの最中に一人の信徒が語り手たちに近づき、献金を渡している。Mが受け取った金額を報告したのち、Bはその金をセリンKに渡すことを宣言する。そこでライオンについての逸話は突然終わり、[134]から次に行われるタムハリットについての説明がはじまった。この内容はバンバと「白人」との出来事を話す前に語っていた内容と同様のものであるが、ここではさらに多くの人物の名前を用いながら、誰もが参加する祭が、平穏で、満たされた状態となる未来の様子を語る。その後、太鼓を叩く音が響き始め、再度ズィクルが行われ、朝まで信徒たちは歌っていた。

以上がワフターンのおおまかな流れである。献金を募る箇所、次に行われる祭について語る箇所、9月5日の出来事の描写がそれぞれ行われたが、バンバの流刑にまつわる伝承にはいくつかの矛盾や誇張があり、これをそのまま歴史的事実として捉えることは難しい。しかし、これらは語りの前後の文脈や語彙、引用された言葉などから捉え直すことで、ワフターンにおいて何が語られているのかを明らかにしていくことができる。

V ワフターンにおける語彙、引用、階層的関係

本章では、3章で提示したワフターンの語りの中に、ムリッド教団における「労働」概念の結びつきや、他者の言葉の引用の形式によって語りが権威づけられるという様式について、さらに語り手であるジャウリンと伝達役のジョツリカットの属性に注目する。そこでどのように語りが権威づけられ、「献金」が理由づけられるかを論じる。

1. 語彙

祭では、慣例として謁見したセリンやジャウリンに献金を渡す。ワフターン中にもその様子が見られたが、そこで語られた内容は、信徒に煽るような言葉と実況、さらに献金の使用用途が示されていることはすでに見た。本節では、「献金」と「労働」の語に着目して、それがどのような語彙と結びつけられて使用されているかを検討する。

「献金」という語は、約50分の語りの中で25回登場しているが、これらの語彙は、別の表現による「言い換え」が行われていることにも注目したい。ワフターンの序盤[04]で、Mは「200デュルム、それは私たちの財、私たちの汗」と言っている。Mはここで大ジャウリンBの言葉を引用しながら、金を渡すことを促している。アディヤはたいてい、一人が渡す金額として最低でも200デュルム、すなわち1000フランである。Mがムリッド教団の信徒たちがBへと「200デュルム」を渡すよう訴えかけながら、次いでBの言葉として引用したのが該当部分である。1000フランという金額が、「財 *alal*」、「汗 *naq*」という名詞と並列されて表現されている。そのため、金が「財」や「汗」との隣接性を持っているのである。また、「献金」という名詞に用いられる動詞は「渡す *joxo*」であるが、同じ意味で用いられている表現には、「(買い) 与える *jaayaan*」、「施す／助ける *dimbali*」などがある。

また、「労働／働く *liggéey*」という語の使用例は、7回のみであり、「献金」に比べると少ない。その用例は、「バンバへの働き *liggéeyel Bamba*」のように目的語が付されているものがある。こうした表現は、例えばワフターン中にバンバの言葉として引用されたものとして、バンバがサンルイで過ごし

た際に信徒に言った「母は過ちを犯したものを許す。行け、髪を縛って、あなたの主のために働く (*liggéeyel sa borom*) のだ」 [108] という表現がある。ここでの「あなたの主」は神を指し³⁰、神のために「働く」ことの重要性をバンバの言葉からも読み取れることを意味する³¹。

次に、[102] の例では、セリン K の言葉として「バンバのため働く」という言葉があるが、それは「サンレイに行って、バンバのために働き、信徒たちと過ごす」という、ニャーリ・ラッカの準備・運営を B に指示している際に使用されている。同様に、[106] でも同じように、タムハリットの準備・運営を指す意味で用いており、「バンバのため働き、テントを立て」という表現がある。さらに、「汗をかくまで働き *liggéeyleen n̄aq saxi*」[25]、「セリンのもとで汗を流す *n̄aq ci sa seriñ*」 [119] などの表現から見ても、「汗」と「働く」の語彙の隣接性は高いと言えるだろう。すなわち、「働く」ことは「汗」をかくような行為であり、その結果として「金」や「財」を得る。「バンバのため働く」ことが祭の運営を指している箇所からもわかるように、このワフターンにおいて「働く」ことは、宗教的行事のため、もしくは行事内での作業を指している。さらに「金」や「汗」といった語が並列して語られることで、このワフターンの中では、信徒たちの稼ぎをセリンに渡し、次の祭で信徒たちが享受することを約束するための支援をすることが、神や「主」、バンバへの「働き」として結びつけられていると理解できるのである。

次に、このワフターンを聞いている聴衆がどのように位置づけられているか見てみよう。聴衆は「あなたたち *yeen/ngeen*」という二人称複数形で呼ばれるだけでなく、「神の奴隷 *jaam yalla*」という語で表されている箇所がある。B の言葉を再度確認しよう。

118 B: 全てはバンバが、彼が言うに、「神の奴隷のすることなのだ。神の奴隷だ！木の下で、神の光について語るのだ」バンバが言うのは、「あなたたちは私達の主である神の奴隷である」と。バンバが言うのは、「神の奴隷は祈りよりも高みにあり、私の祈りよりも高みにあるのだ!」。

このように、聴衆である「あなたたち」は、バンバの発言において「神の奴隷」であると位置づけられている。「神の奴隷」という表現は、B の言葉ないしはバンバの言葉の引用として

現れている。また、「神の奴隷」は「あなたたち」つまりワフターンを聴いている聴衆が、神やバンバのために行うものとして位置づけられているのである。そしてこの [118] の発言は、[117] の P の発言、「金を出すことで、バンバへ施すことができる」に対応しており、「神の奴隷」が果たすべき行為として「献金」が結びつけられるのである。

以上のように、ウォロフ語表現における語彙の結びつきを検討することで、「献金」を渡したり、祭を運営することが、神やバンバへの行為として修辭的に結びつけられていることが明らかになる。言い換えられた語によって、語り手と聴衆が「神の奴隷」として位置づけられることで、語りの空間において不在である神、バンバ、セリンなどの関係性が示され、そこで促されている行為として「働く」こと、すなわち祭の運営・準備についての説明がなされていることが確認できる。

2. 引用

次に、他者の言葉を引用している箇所について検討しよう。本事例では、特定の人物の発言が何度も引用されており、その多くは、誰が言ったかという語り手が開示され、聞き手についても言及される。ウォロフ語表現における引用は、「X が Y に言うに〜 (*X ne na Y* ~)」という表現があり、ここで動詞「言う *ne*」を引用の標識として捉える。引用動詞を用いて語られた表現には、他者の表現を直接的または間接的に引用して発言するものがある。ここで語り手である P、M、B の三者は、この語りの中で特定の人物がいかに、そして誰に語ったかをほとんど引用して説明している。ここで、引用動詞の主語を「情報源」としよう。以下に、引用された内容や引用者、情報源を並べた。

表2. 引用における情報源と内容

情報源	引用者	引用された内容	引用回数	引用語数	発言の聞き手
B	P	ンディゲル	4	108	K、P、M
B	M	集めた献金がタムハリットでもたらされること	5	270	M
セリン K	B	ンディゲル、祭の説明	4	373	B
セリン K	M	「語りきるのだ」	1	6	B
バンバ	B	信徒、「白人」、ライオンへの言葉	8	106	信徒、白人、ライオン
「白人」	B	バンバや信徒への言葉	5	66	バンバとその信徒
セリン K の姉	P	ンディゲルは果たされるべきであること	3	73	P
シェーフ・ベチョ	B	タムハリットの描写	1	53	B

30 ウォロフ語表現においては、神 (ヤツラ *yalla*) を指す表現として、「主 (しゆ)」を意味するボロム *borom* があり、奴隷 *jaam* と対応している。対になった *borom/jaam* は、アラビア語の主 *rabb* / 奴隷 *'abd* と対応しており、ウォロフ語表現においてその対応関係は翻訳・置換されていると考えられる。

31 なお、バンバは流刑を神が与えた苦難であり、すなわち恩寵として捉えていた。高弟のイブラ・ファルにも、流刑を「預言者ムハンマドへの奉仕のため」と語っていたことから、流刑を宗教的文脈に位置づけていたようである (荻谷 2007: 128)。

この表からも明らかのように、最も引用されている言葉はセリン K と B が情報源のものであり、さらに B が最も多くの他者の言葉を引用していることがわかる。また、引用回数に対する引用語数も K と B のものが多い。その内容も多岐に渡っており、P と M が B の言葉を引用している場面は、献金についての内容がほとんどであるのに対して、B は伝承の語りも含めて多数の言葉を引用している。

事例から引用によって伝達されていることを確認しよう。始めの献金を募るパートと次の祭について語るパートにおいて、P と M は何度も B の言葉を引用している。その例をひとつ示そう。

97 M: B は言った。私たちバイファルに「ここで金を渡すように」と、そして、「セリン・サリウのもとにそれを受け取るのだ」と。「60000 フランといくらかを」そして言った、「それは彼らが求めたものがここに置かれているものと知るだろう」と。

ここではバイファルたちが B に「金を渡すこと」と、それを集金役に「受け取ること」、そしてその金額は 60000 フラン以上の金額を集めるようにということが、語り手の M や P に対して事前に B から言われていたことがわかる。ここでの「彼らが求めたもの」は、以後の発言の中で、次の祭で 3 匹の牛を買うことが示されていることから、60000 フランを集めて、牛の購入代金にすることが提示されている。この引用による伝達によって、信徒から集めた「献金」の使用用途を示し、さらに引用することによって情報源である B の「ンディゲル」であることが明確に示されている。

次に、B の引用発言を見てみよう。多くは B が聞き手としてセリン K の言葉を引用している。その例が次のようなものである。

100 B: (セリン K が言うに)「サンルイへ行け、(周囲の人を) 呼べ、呼ぶのだ、そして人を集め、連れてくるのだ。そして祈り、人々が集うまで留まり、

102 B: そこに座るのだ。そして来ることが認められたら、信徒たちでバンバのために最後まで働き、訪れた先で受け取り、物語るのだ。(中略) なぜなら皆が今いるこの家は、信徒たちが過ごしているこの家は、セリン K のジャウリン、B の家であるからだ。」皆が共にあることは、K が皆をひとつにしているからなのだ。K が言うことを聞くのだ。K が言ったことは正しく、それはセリン・ファルウの家に 1 集められたものだからだ。

そこには(歴史の)語りがあり、道が示される。

ここで引用された言葉は、セリン K が祭に参加する B に語ったと思われる内容が語られている。セリン K はバンバの孫にあたる人物で、2 代目の教団の最高指導者であるセリン・ファルウの息子にあたる。B は、セリン K の言ったことを伝えるだけでなく、K のもとにはセリン・ファルウのもとに「集められたもの」があること、すなわち血縁関係によって密接なつながりを持つ K の社会的・宗教的地位を語り、権威づけながら B は言葉を伝える。そうした社会的・宗教的地位を持つため、K の言葉には「(歴史の) 語りがあり、道が示される」のである。このように、他者の言葉を引用する際に、その情報源の人物を権威づける様子が伺える。それは引用部の後に、語り手によって情報源となる人物の血縁関係などを持ち出し、正統性を訴える様子から伺えるのである。

さらに、この B の引用において重要な点を指摘しておかねばならない。3 章でも説明したように、[100 ~ 134] までの B の語りは、M によってマイクを用いて媒介されているのである。つまり、伝達者である M (ジョットリカット *jottalikat*) がその場の B の発言を引用しているため、二重の引用が行われているのである。そのため、信徒たち聴衆は、祭の場に不在の K の言葉を、M が大きな声でスピーカーを通じて語ることで、間接的に聞くことができるのである。

セリン K (不在) → B (在) (小声で) → M (在) (スピーカー)
→ 信徒

図1.セリンKの言葉の引用

ここでのジョットリカットの役割は、ガーナのアシャンティ王の伝達者 *akyeame* の事例との共通性を持っている。発話者(情報源)の王の言葉を伝達者が引用・再演しながら語り伝えることで、語り中に冗長性を生じさせる。それが同時に王と聴衆の間の言葉の間接性を高めることで、王の権威が侵害されることを回避するように機能しているというのである(Yankah 1991 :12-21)。さらに、マクローリンとンブーは社会言語学の理論を援用しながら、ジョットリカットによる演説の伝達が持つ機能として「伝統化」、「知の社会化」、「権威化」について論じている(McLaughlin and Mboup 2010: 50-53)。そうした3つの特徴のうち、特に「権威化」は、聴衆の視点からでもわかるように、発話者(情報源)と伝達者の社会的・政治的地位が、前者が高く後者が低いことがすでに自明のものとなっている上、内容から見ても、伝達者が情報源の言葉に依存して語っているという二つの点から、伝達によって発話者(情報源)が権威づけられていることが明らか

になるのである(McLaughlin and Mboup 2010: 52-53)。マクローリンとンブーの事例では、ティジャーニー教団の最高指導者の言葉を、その息子が伝達したことから、伝達による「権威づけ」は、伝達者の社会的・政治的地位が、情報源である発話者の階級よりも低いことから示されている。本事例では、Bが数語ずつ区切りながら低い声で語る内容を、伝達役のMが大声で情緒豊かに語っている。大ジャウリンBの地位が高く、小ジャウリンであり伝達役のMの地位がそれよりも低いことは、Bの語りにMが依存している様子からも明らかとなるのである。そのような語りの作法と形式によって、BがセリンKの発言を引用しながら宗教的地位を権威づけつつ、Mが伝達することで、さらにBならびにセリンKを権威化しているのである。

3. 階層的關係

さらに、ここで語りをした三者は、それぞれの語りの内容において役割を分けていることにも注目したい。PとMは主に、聴衆に呼びかけ、側にいる大ジャウリンの言葉を伝達する役割を持っている。Bは彼らの導師であるセリンKの言葉を具体的に伝え、伝承を語る。上述したような引用においても、Bが最も具体的で詳細な言葉や伝承を多数伝えていることがわかる。

組織Tにおける権力関係を再度確認しよう。セリンK → 大ジャウリンB → 小ジャウリンP → 小ジャウリンM → その他バイファルの信徒たちという順に構成されている。ジャウリンの職能は、信徒たちの宗教実践の監督者としての側面と、セリンからの言葉を信徒へと伝える媒介者としての側面がある。媒介者の側面は上記の引用発話の部分でも十分に確認できたと同時に、もうひとつ明らかになった点がある。それはワフターンを語る際の内容が、ジャウリンのそれぞれの職能によって異なっていることである。小ジャウリンであるPとMが引用する言葉は、大ジャウリンBとセリンKの姉の言葉に限定されており、セリンKの言葉はほとんど引用されていない。ここでは事例から、発言権が移る瞬間の言葉に注目してみよう。

99 M: セリンKがBに言ったことは、「語りきるのだ」ということだ。Bはそうした言葉たちを持っている。彼は皆が

求めるものを知っている。彼はここで、Kが言ったことを伝える

100 B: … (カリムが言うに)「サンルイへ行け、(周囲の人を)呼べ、呼ぶのだ、そして人を集め、連れてくるのだ。」

ここではセリンKの発言が2度引用されている。Mは[99]で、セリンKがBに対して「語りきるのだ」と言ったことを引用して説明し、Bがそうした「言葉を持って」おり、「Kが言ったこと」を伝えるため、聴衆に聞くことを促す。その後、BはKの言葉を引用しながら語りを始めている。さらにこの後[108]からBがバンバの伝承を語ったように、Bが「言葉を持っている」ことは、すなわち歴史語りなどを通じて、セリンKやその他の導師たちの正しい教えを語るができることを指している。このようにMによって大ジャウリンBの言葉の重要性が強調され、MからBへと発言権を移すことから、Bの語りはこれまでPやMが語ってきたものと異なった、詳細かつ重大な内容であることを聴衆に明示している。

このように、語りには内容にも役割がはっきりと分けられている。小ジャウリンであるPとMは、大ジャウリンBから直接聞いた言葉や、Bに対してセリンKが伝えた言葉をBから伝聞の形式で聞いており、その発言を引用する。BはセリンKの言葉を伝達するだけでなく、「言葉を持っている」、すなわち語る能力があるため、歴史を語ったり、さまざまな人物の発言を引用することができる。反対にPやMは歴史を語ることは特にしておらず、しばしば使用されるイディオムを使うのみであった。

また、ジャウリンの媒介者としての側面に注目してみよう。セリンKはこのニャーリ・ラッカの祭りに不在であるため、BによってKの言葉が引用されることで、セリンKに最も近い存在にいる大ジャウリンBが、Kと聴衆を結ぶ媒介者であることが示される。「信徒たちが過ごしているこの家は、セリンKのジャウリン、Bの家であるからだ[102]」というKの言葉の引用からも、BとKの近接性は明示されている。多くの信徒を擁するセリンKに最も近い存在にいるBは、さらに引用という方法を用いることで、聴衆にとって、セリンKの言葉とBの言葉との近接性を認識可能にする。ジャウリンによる伝達は、こうした上位の職能との近接性を持つ媒介者という側面があり、発話の内容と形式からも表れているのである³²。

PとMの語りにおける役割の違いにも注目したい。この二

32 また、この引用の形式は、祭などの儀礼空間だけでなく、組織Tのバイファルたちがザカールで送る宗教生活においても見られる。大ジャウリンBは直接対面で、ないしは携帯電話でセリンKから言葉を受け、その内容を小ジャウリンへと伝える。小ジャウリンたちは引用の形式で同様に信徒たちへとセリンKの言葉を伝える。小ジャウリンや一般の信徒たちがセリンKと直接会話することはないが、モスクや集会場などで謁見した際も、媒介者を介して言葉を伝える様子が見られる。

人の小ジャウリンは、ダカールにおける宗教実践の場では、異なる役割を演じている。Pは大ジャウリンBの指示を小ジャウリンたちに伝えることのできる存在であり、小ジャウリンの中でも上位に位置し、祭や集会の運営・準備などを管理している。Mは、Pの下位に位置し、ダカールの一地区の集会を組織するジャウリンであり、その集会には一般の信徒である成人男性と女性が参加している。このPとMの役割の違いは、語りにおける引用にも表れている。PがセリンKの姉が語った言葉を引用しているため、Mよりも上位の媒介者としての側面を持っていると言える。さらにBの語りの途中に割り込んで、語りの流れを修正する様子も[117]で伺えた。反対に、Mは前半部の献金を集める際には、Pの言葉に対して相槌を打つなど、Pに従属的であるだけでなく、Bの言葉を伝達する際は、Bの言葉に従属したまま語る役割に徹している。そのため、小ジャウリンPとMは、日常の宗教実践を組織する階層的関係において地位が異なっており、そのために祭のワフターンの中でも異なる役割を持っているのである。

以上のように、ワフターンにおける語彙の結びつき、他者の言葉の引用、そして発言権と職能について明らかにしてきた。以下では、こうした表現を用いたワフターン全体の時間軸を検討し、「献金」と次の祭に向けた行為が、伝承とどのように結びつけられているかを考察する。

VI 過去の伝承と未来の行為への推論

本章では、ワフターン全体を捉えながら、ここでの献金や祭、伝承などを語ることでどのように「献金」という行為が理由づけられているかを見ていきたい。先述のように、「献金」を渡す行為は信徒に義務づけられたものではないが、慣習としてゆるやかに制度化されている。祭に参加し、高名なセリンやそのジャウリンなどに会う際に、手に握った金を握手しつ渡す。本事例では、「献金」が集められる場がまず先に構成され、その後、大ジャウリンによって伝承についての語りと共に、次の祭タムハリットについての説明がなされる。上記の引用などの権威づけによって、いくつもの意味を持つ言葉を集積したワフターン全体の推論／理由づけを検討する際に、語られた内容の時間軸に注目しよう。

表3.ワフターンにおける語り手と内容

番号	語り手	内容	時間 (a.m.)
01~29	P, M	献金の呼びかけ	1:50~1:55
30~91	P, M	献金の呼びかけと集金額の実況	1:55~2:05
92~96	P, M	BとKの姉の言葉を引用、「インディゲル」を遂行することの重要性	2:05~2:10
97~98	M	タムハリットのための献金について	2:10~2:13
99	M	Bへと発言権が移る	2:13~2:14
199~107	B	10日後のタムハリットの描写、Kの言葉の引用	2:14~2:18
108~116	B	サンルイにおけるバンバの伝承、「白人」との出来事	2:18~2:23
117	B	Pの割り込み(献金がまだ足りていないこと)	2:23~2:24
118	B	聴衆を「神の奴隷」として語る	2:24~2:25
119~129	B	バンバとライオンの伝承	2:25~2:26
130~133	M, B	献金をKに渡すこと、各教団に言及	2:26~2:29
134	B	献金がKのもとに届けられること、タムハリットについての説明	2:29~2:40

ここで注目すべき場面は、Bがタムハリットの様子として、牛やクスクスなどを食べながら信徒たちがセリンKのもとに集う未来の状況を想定した語りをした[104]の、その後の言葉に表れている。

108 B: …バンバが二回の跪拝をしたとき、信徒たち、セリンたちが集まる(という事件が起こる)まで、すべてがこのように(祭で人々が集うような平安に)なっていた! …このように!

ここで「このように *ni*」とBが言ったのは、[104]でN町でのタムハリットで信徒たちがセリンKのもとを訪れ、祈り、牛やクスクスを食べる未来の様子を指している。「このように *ni*」を反復して強調したのち、「バンバが二回の跪拝をした」過去の出来事の話へと語りの場面は移っている。この時間軸について検討しよう。

ワフターンにおける語りは、全体を通じて常に「今ここ」を起点としている。それはすなわち、2018年9月5日に、サンルイで祭に参加してワフターンを語り、聞いている「今ここ」である。そして、Bによる歴史語りは、1895年の9月5日のサンルイでの様子、その前後の時間を含めた過去のことを主軸としている。また、2018年9月15日に予定されたN町のセリンKのもとで行われるタムハリットの時間も語りの中に存在しており、約束された未来である。つまり、ここで語られた時間軸は、大きく分けると、バンバが信徒たちと平和に過ごしていた(a)出来事以前、そしてバンバが逮捕され、流刑される(b)出来事、組織Tのバイファルたちが祭に参加している(c)「今ここ」、そして未来に予定されている祭(d)タムハリットである。

まず、(a) 出来事以前と(b) 出来事について説明しよう。Bによって語られた伝承は、1895年9月5日の出来事である。無実のバンバを「白人」が不当に逮捕し、流刑にしてしまった(b) 出来事によって、それまでの「皆がひとつにある」平穏な状況が持続していた(a) 出来事以前から変わってしまったことが強調されている。(a) 出来事以前には、信徒たちは彼らの主バンバと共に「ひとつにある」平穏な状況を過ごしており、その様子はサンレイのイマムや名士たちとバンバとの交流からも伺うことができる。しかし、「白人」の「悪ふざけ *caaxaan*」によって無実であるはずのバンバの流刑が決定する。そしてバンバは「白人」の横暴な態度に「拒否」を示したものの、ガボンへと流刑される。ここまでが (a) 出来事以前と (b) 出来事における時間である。

そして、未来に行われる(d) タムハリットについては、豪華な食事をし、誰もがセリン K と共に平穏に過ごすことが約束されている。バンバの流刑についての伝承の語りが始まる直前に、B が「バンバが二回の跪拝をするまで、すべてがこのようになっていた」状態として指すものは、(d) タムハリットの描写と結びつけられており、それが「バンバが二回の跪拝をするまで」に保たれていた状態と同一視されているのである。ここで(a) 出来事以前と(d) タムハリットが結びつけられることで、(b) 出来事についての語りが始まり、その語りは(c) 「今ここ」で参加している祭の文脈とつながられるのである。もちろん、ここで B によって結びつけられた二つの時間における状況は、全く同じとは言えない。ニャーリ・ラッカに限らず、ムリッド教団で現在行われている祭は、ほとんどバンバの死後に開催が始まったものである。しかし、バンバや当時の信徒にもたらされた苦難の(b) 出来事はムリッド教団の導師や信徒にとって広く共有されており、多くの口頭伝承や文書が残されることとなった。そのため、(a) 出来事以前の平穏な状況はより際立ち、現代のムリッド教団の活動においても結束性を持つのである。

こうした結束性を持った時間は、近い未来のために「今ここ」で達成されるべきこととも結びつけられる。バンバと信徒が共に過ごしていた日のように、10日後の祭タムハリットでセリン K と共に信徒が過ごすことが達成されなくてはならない。4章の1節でリゲイ *liggéey* の語について検討した際に、バンバのために「働く」ことは祭の準備・運営と結びつけられて述べられていたことから、この語りの中で祭の開催が重視されていることが伺える。そして、祭を達成するためには、「献

金」が必要となる。その献金は、ワフターンの冒頭ですでに集めているが、それがどのように使用されるかが明示されており(ここでは牛の購入代金)、「今ここ」から見て未来に達成されるための行為として示されているのである。このように、1895年9月5日の出来事以前と出来事、「今ここ」、そして10日後に予定された祝日タムハリットは、伝承によって密接に結びつけられ、「献金」という行為を、修辭的かつ婉曲的に理由づけているのである。

アサドの提示した議論を再度ここで確認しよう。言説的伝統とは概念的に、現在をとおして、過去と未来とに結びついた伝統である。「現在」とは、言説が他の実践、制度、社会的な条件と結びついた状態を指し、「過去」は実践が制度化され、適切な行為の知識が伝達された時点であり、「未来」は実践の目的が安定化、もしくは修正、放棄される将来への方向性を指している(Asad 1986: 13)。本事例におけるバンバと流刑にまつわる伝承は、ニャーリ・ラッカの祭という現在の語りにおいて言説的伝統を構成しており、出来事以前と出来事の伝承という過去から現在、さらに未来の祭という目的に向けた推論／理由づけがされていると考えられる。

さらにこの流刑にまつわる伝承は、9月5日の祭ニャーリ・ラッカに限らず、ムリッド教団の信徒の実践が行われる空間の至るところで語られている。本事例で語られたバンバが流刑で訪れた地名や、「檻」、「火の熱さ」なども、それぞれ口頭伝承が存在し、反復的に語られている。こうした伝承は、定型化されたイディオムや物語のユニットを持ち、祭や集会で度々引用されている(Seck 2013)。こうした伝承は、ワフターンなどの演説や説教の場において、単語や句、節の単位で取り出し可能となり、ムリッド教団の言説を構成しているのである。

以上のように、本事例のワフターンによって示された「労働」は、ニャーリ・ラッカというバンバの流刑に関する祭の文脈と結びつけられて、参加者=聴衆である信徒に「献金」を促し、それが次の祭タムハリットへの行為として修辭的に理由づけられていた。そこで示された行為は、バンバの流刑についての伝承を用いながら、宗教的な権力関係のもとに構成された言説の宗教的文脈によって、神やバンバ、その子孫であるセリンたちへの「働き」として信徒たちが推論可能な形式で語られているのである。

VII 結論

本稿は、セネガルのムリッド教団の祭において開催される演説ワフターンの形式と内容から、演説によって形成される言説空間について考察することを目的とした。それは、信徒の生活言語であり、宗教実践の場でも使用されているウォロフ語の語彙や概念などから、ムリッド教団の言説的伝統がいかにして構成され、信徒の実践における文脈となっているかを明らかにするものであった。

これまでの先行研究はムリッド教団と当時の政治経済状況を議論する上で「労働の教義」を説明の資源としていながら、その「教義」の内実を明らかにできていないものだった。また、バンバの著作を読み解く上で導かれた彼の思想と、これまで通説となってきた「労働」概念との間に乖離があり、「教義」が信徒たちの宗教実践においてどのような実体を持つのかは不明なままであった。本稿で明らかにできたことは、バンバの伝承やその子孫らの言説を引用しつつ権威づけられた語りにおいて、理由づけられた特定の行為を促す、その文脈である。本稿の事例では、伝承によって結びつけられた次の祭タムハリットに向けた行為として「献金」が促されていた上に、「働く」という表現は、祭の準備・運営について言及していることがわかった。さらにその語りには、組織の階層的関係が内包されており、引用の形式においても、発言権においても、大ジャウリンと小ジャウリンでは異なる語りが見られた。さらにワフターンにおける引用と伝達の方法から、セリンの言葉を権威づける作用があることも明らかになった。以上のことから、すべての「働く」行為がムリッド教団の教義において位置づけられるわけではなく、特定の行為を「神への働き」として理由づける言説や、信徒たちの参加する共同体や組織内の関係性という文脈が、祭という宗教実践やその運営のための経済的活動を構成していることが明らかになった。つまり、「教義」は固定的で信徒間に共有されているものというよりも、伝承などを用いて行為を理由づける語りにおいて、言説的伝統として現れるものなのである。

最後に、今後の課題と展望を示しておきたい。祭や集会の場などで正しい行為・実践を方向づける言説は、本稿で示したような伝承や、権威づけられた導師の言葉の引用が用いられていたことを明らかにした。しかし、本稿で扱った事

例ではアラビア語を用いた実践はなく、ウォロフ語に限られていた。2010年代から、特に社会言語学の分野で口頭伝承やウォロファルを分析する研究が盛んになっており、ムリッド教団の知識人の言説をウォロフ語から明らかにする視座が提出されてきていることを考慮しても、西アフリカのイスラームの実践を捉える上で、現地語に着目することは重要な意義があるだろう(Seck 2013; Ngom 2016)。しかし、本事例でも登場した流刑の伝承については、バンバの子孫や弟子らによって書き残されたウォロファルやアラビア語の文献も存在しており、信徒たちの実践において参照される「テキスト」として、伝承と同様に、単語や句、節の単位で引用されていると考えられる³³。それらを踏まえれば、祭におけるワフターン以外ではどのような伝承や文献が引用されているのか。例えば週に一回行われる宗教集會で行われるワフターンでは、どのような伝承や文献が引用され、どのような語りにおいて用いられているのかを、明らかにすることができるだろう。そうした口承実践は、参加者のリテラシー能力によっても、引用される伝承や文献が異なることが予想される。さらにアラビア語の借用語や、ウォロフ語への翻訳語が、どのような語彙として実践において用いられているかを調査し、分析することも、セネガルのイスラームの諸相を理解する上で重要であるだろう。このようなアラビア語とウォロフ語の関係における語彙の関係または翻訳、そして多数存在する伝承や文献の参照・引用についての考察は、ムリッド教団の実践と言説をより詳細に捉えていくために、今後さらに検討すべき課題である。

参考文献

(日本語文献)

荻谷 康太

2007 「セネガル・ムリッド教団の原点——アフマド・バンバのガボン流刑譚」『日本中東学会年報』23(2): 119-143。

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。

盛 恵子

2004 「セネガルのイスラーム教団ライエンのウォー

33 この資料の中でも特に、バンバの弟子の一人であるセリン・ムサ・カ Serin Musa Ka による詩において、バンバの流刑にまつわる伝承が韻文の形式で書き残されている(Kamara(ed.) 2008)。ウォロファルの表記とその使用については(Ngom 2010)が詳しい。

- テ——教団創設者リマーム・ライの説教開始記念祭』『アフリカ研究』 65: 45-54。
- 小川 了
1998 『可能性としての国家誌——現代アフリカ国家の人と宗教』世界思想社。
- 砂野 幸稔
2007 『ポストコロニアル国家と言語——フランス語公用語国セネガルの言語と社会』三元社。
- (外国語文献)
- Asad, Talal
1986 *The idea of an anthropology of Islam*. Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.
- Audrain, Xavier
2004a Devenir « baay-fall » pour être soi: Le religieux comme vecteur d'émancipation individuelle au Sénégal. *Politique africaine* 94: 149-165.
2004b Du « "Ndigël" avorté » au parti de la vérité: Évolution du rapport religion/politique à travers le parcours de Cheikh Modou Kara (1999-2004). *Politique africaine* 96: 99-118.
- Babou, Cheikh Anta
2007a *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913*. Ohio University Press.
2007b Urbanizing Mystical Islam: Making Murid Space in the Cities of Senegal. *The International Journal of African Historical Studies* 40(2): 197-223.
- Bava, Sophie
2017 *Routes Migratoires et Itinéraires Religieux: Des Sénégalais Mourides Entre Touba et Marseille*. Panafrika.
- Behrman, Lucy
1970 *Muslim Brotherhoods and Politics in Senegal*. Harvard University Press.
- Copans, Jean
1988 *Les marabouts de l'arachide*. L'Harmattan.
- Couty, Philippe
1969 *La doctrine du travail chez les mourides*. ORSTOM.
- Creevey, Lucy. E.
1985 Muslim Brotherhoods and Politics in Senegal in 1985. *The Journal of Modern African Studies*. 23 (4): 715-712.
- Cruise O'Brien, Donal
1970 Le talibé mouride : La soumission dans une confrérie religieuse sénégalaise. *Cahiers d'Études africaines* 40: 562-578.
1971 *The Mourides of Senegal: The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*. Clarendon Press.
1992 Le contrat social sénégalais à l'épreuve. *Politique Africaine* 45: 9-20.
- Diop, Momar Coumba and Mamadou Diouf
1990 *Le Sénégal sous Abdou Diouf: État et Société*. Karthala.
- Diouf, Jean-Léopold
2003 *Dictionnaire wolof-français et français-wolof*. Karthara.
- Dozon, Jean-Pierre
2010 Ceci n'est pas une confrérie: Les métamorphoses de la muridiyya au Sénégal. *Cahiers d'études africaines* 198-199-200: 857-879.
- Glover, John
2007 *Sufism and Jihad in Modern Senegal: The Murid Order*. University of Rochester Press.
- Kamara, Sana (ed.)
2008 *Sériñ Muusaa Ka: Melokaani Roytéef*. Editions Papyrus Afrique.
- Marty, Paul
1917 *Études sur l'Islam au Sénégal*. Leroux.
- McLaughlin, Fiona and Babacar Mboup
2010 Mediation and the performance of religious authority in Senegal. *Islamic Africa* 1(1): 39-61.
- Ngom, Fallou
2010 Ajami Scripts in the Senegalese Speech Community. *Journal of Arabic and Islamic Studies* 10: 1-23

2016 *Muslims beyond the Arab World: The Odyssey of 'Ajami and the Muridiyya.*

Pezeril, Charlotte

2008 *Islam, Mysticism et Marginalité: les Baay Faal du Sénégal.* L'Harmattan.

Saint-Martin, Yves-Jean

1989 *Le Sénégal sous le second Empire.* Karthala.

Seck, Mamaramé

2013 *Narratives as Muslim Practice in Senegal.* Peter lang.

Seesemann, Rüdiger

2015 Work Ethics among Sufis in Sub-Saharan Africa. *Adyan/Religions* 7: 66-73.

Soares, Benjamin

2005 *Islam and Prayer Economy: History and Authority in a Malian Town.* Edinburgh University Press.

Triaud, Jean-Louis

2014 Giving a Name to Islam South of the Sahara: An Adventure in Taxonomy. *Journal of African History* 55(1): 3-15.

Yankah, Kwesi

1991 Power and the Circuit of Formal Talk. *Journal of Folklore Research* 28(1): 1-22.

The Interpretation of the “Doctrine of Work” in the Mouride Brotherhood and its Orality: A Case from the Form and the Content of the Religious Speech Practice (*waxtaan*)

Tomoki IKEBE*

This article examines the acts and discursive space that arise during the festival of the Senegalese Sufi brotherhood, Mouride. It analyses both the form and content of the domain-specific religious speech (*waxtaan*). Previous research on Mouride's specific “work” doctrine and the politico-economic aspects of the state lack focused discussion of the religious interpretations and practices, as interpreted by the disciples. Therefore, through analysis of the discursive contexts pertaining to Mouride, this paper demonstrates how the disciples’ acts are reasoned. This specific case study analyzes the religious speech at the festival Ñaari rākka, which is held on the anniversary of the day that the French colonial authorities exiled the Mouride founder, Amadou Bamba, to Gabon. The Wolof transcription of a speech recorded in my fieldwork is analyzed to demonstrate the link between the disciples’ act of donation (*àddiya*) and the historical narratives about Bamba’s exile. This analysis shows that the expressions used by the disciples, such as “donation” and “work,” are directly transmitted from the authoritative religious leader’s (*seriñ*) *waxtaan*. Also, each narrator acts as a mediator (*jawriñ*). The perceived legitimacy is dependent upon one’s symbolic proximity to religious authorities. Furthermore, I point out that the donation by the audience at the “Now and Here” of the festival is an investment for the future that connects also, time and context, to the past, as described in historical narrative.

Keywords:

Anthropology of Islam, Mouride, Baay Faal, orality, Wolof

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*

本稿では、ローカルな歴史的コンテクストを踏まえて、ボボ・ジュラソにおいて1940年代後半から1960年代までに設立されたメデルサとその設立運動におけるイスラーム教育の断絶と連続性を、言説的伝統と文字言語の社会的布置という点から明らかにする。特に、本稿では、イスラームの言説的伝統について、理由づけを行う言説ではなく、そのような言説の再生産を可能にしている諸制度や言語に焦点をあてる新たな研究の方向性を示す。具体的にはまず、ボボ・ジュラソのメデルサ設立運動についての記述と分析から、植民地行政による学校教育の導入が、それ以前には存在しなかった教育機会の不均衡な配分をもたらし、ムスリムに学校教育への参入を引き起こしたことを述べる。そのうえで、伝統的な修学のネットワークのなかで学んだメデルサの創設者たちは、自らが直接学んだことのなかった近代的な学校をつくらうと試行錯誤していたことを指摘する。また、こうした創設者たちが、19世紀に生じていた、ムスリムの増加と社会的なカテゴリーの拡張という西アフリカ内陸におけるイスラームの進展の延長線上に位置づけられることを述べる。そして、創始者たちの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論じる。最後に、メデルサ設立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であったことを指摘し、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述べる。この問題系は、ポストコロニアリズムの文学(研究)における文字言語の生産と流通と消費という政治経済を宗教の言説的伝統の研究に導入するものである。

KeyWords

イスラームの人類学
メデルサ
仏領西アフリカ
言説的伝統
文字言語の社会的布置

目次

- I はじめに
- II メデルサ設立運動の断絶説と連続説
- III 植民地統治下における教育制度と文字言語の社会的布置
- IV ボボ・ジュラソのイスラームの歴史的形成
- V メデルサ設立運動とその展開
——ムスリム文化連合ヴォルタ支部の設立
- VI メデルサの創設者の修學歷
- VII 教育の改革と言説的伝統の志向性
- VIII 結論

I はじめに

イスラームの人類学は、この20年あまりの期間、アサドによって提唱された言説的伝統の概念を軸に展開してきた¹。そうした研究では、ムスリムの宗教実践がイスラームの言説的伝統のなかでどのように理由づけ(reasoning)されているのかに焦点があてられるようになった(Asad 1986)。アサドの理論を展開したマフムードは、ムスリマがイスラームの言説的伝統を参照しつつ、理由づけを適切に行うことで行為を産出する行為主体となり、「敬虔な主体」へと自らを鑄込む(mold)というあり方を描き出し、イスラームの人類学による研究のいわばモデルケースを示した(Mahmood 2005)。他方で、こうしたイスラームの人類学は、シルケらによって、批判されてきている。たとえば、言説的伝統と実践との関係に焦点をあてるため、あまりにもイスラーム的であり、複雑で多様な日常生活がみえにくくなっていると指摘されている(Schielke 2010)。

たしかにマフムードがアサドの理論から展開した方向性は極端なものである。マフムードは、イスラームの言説的伝統と「敬虔な主体」がいかに関連しているのかという問いによって、一見すると男性に対して従属的にみえるムスリマが、彼女たちの理由づけと「敬虔な主体」への鑄込みに行き遂行性を発揮している、とする(Mahmood 2005)。ここには、西洋近代的な「普遍的な」価値観からすると容認しがたい第三世界の女性の捉え方をめぐるフェミニズムの問題系と(たとえば、岡 2000)、新自由主義的な状況下において自己をいかに管理・統治するのかというフーコーの問題系(たとえば、フーコー 2008)が重ねあわされている。しかし、イスラームという宗教は、必ずしも、言説的伝統と実践とを結びつける理由づけのみによって成立しているわけではない。また、言説的伝統は「敬虔な主体」への鑄込みのみを生じさせるものでもない。言説的伝統への理由づけと「敬虔な主体」への鑄込みだけでは、イスラームという宗教がどのように構成され、どのように変化していくのか、という問いに十全に答えうるとはいえないだろう。

しかし、シルケの対案もまた、それほど魅力的なものとはいえない。複雑で多様な日常生活の記述が、言説的伝統との

理由づけ以外のムスリムの生の一端を示すとしても、イスラームという宗教がどのように構成され、どのように変化していくのかという原理的で理論的な問いに答えることはできないだろう。

こうしたことを踏まえると、イスラームの人類学をあらためて展開するために、いま一度、言説的伝統という概念に立ち返り、言説的伝統という概念から、どのような問題系が析出されるのかを明らかにし、その問題系を実際の事例と照合させながら新たな概念を精緻化させていく、という方向性がありうるだろう。本特集の「序」で述べたように、アサドのいう言説的伝統(Asad 1986: 16)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つの意味が含まれている。再生産される言説は、クルアーンやハディースを核とした、ムスリムとしていかにあるべきかについての言説であり、教育制度やメディアといった諸制度と、手稿書・書籍・雑誌・ラジオ・テレビ・教室・黒板などの道具が、そのような言説の再生産を可能にしている。言い換えれば、言説的伝統とは、教義のように語られ再生産される言説と、そうした言説の再生産を可能にする諸制度や道具によって構成されている。このように、言説的伝統の内実を腑分けすることによって、言説的伝統を構成する諸制度や道具にどのようなものがあるのか、そうした諸制度や道具が再生産される言説とどのような関係にあるのかといった問題系を浮かびあがらせることができる。

本稿でとりあげるボボ・ジュラソにおけるメデルサ(medersa)²設立運動の当事者たちは、読み書き能力をもっているにもかかわらず、自らの思想——理由づけとしての言説——をフランス語やアラビア語で書き残すことはなかった。このことは、中東・北アフリカのイスラーム改革主義運動、あるいは、より一般的に、文化・宗教革新を行う運動と比較すると異質であり、場合によっては、些細な運動として評価されてしまうかもしれない。しかし、思想を文字言語で書き残さないことと、その運動の意義が低いこととは同義ではない。むしろ、実践のうちに文字言語の使用を不可分に有する宗教であるイスラームの運動が思想を書き残すことではない点に重点をおくようになったことこそ重要である。そして、本稿の事例では、言説の再生産を可能にする諸制度や道具がこのような志向性を規定しているのである。本稿でとりあげるメデ

* 総合地球環境学研究所

1 この点の詳細は、本特集の「序」及び「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」を参照。

2 メデルサとは、アラビア語のmadrasaのフランス語による訳語である。中東・北アフリカにおけるイスラーム教育を行う高等教育の学校としてのmadrasaは近代以前に遡るものであるが、仏語圏西アフリカでは、メデルサは一般的にイスラーム教育に加え、語学としてのアラビア語とフランス語教育、世俗教育を行う学校を指しているため、ここではメデルサという表記を行う。

ルサ設立運動は、理由づけとしての言説ではなく、言説的伝統を構成する諸制度のうちの教育制度と言説的伝統で用いられる文字言語に焦点をあてて検討していくことによって、この運動の特徴をより明確にしうるのである。

近代的な学校教育の導入は、特定の文字言語の流布をもたらし、結果として、文字言語の社会的布置（社会のなかでの文字言語の位置づけ）を変容させる。諸宗教で用いられている文字言語が、近代的な学校教育で用いられる文字言語と同一であるのかどうかは、それぞれの宗教に重大な影響を与えるだろう。たとえば、上座仏教の出家者は経典を読むためにパーリ語を学ばなければならないが、パーリ語以外の文字言語を教える近代的な公教育の導入によって、パーリ語という文字言語の社会的布置もまた大きく変容し、パーリ語を学ぶこと自体の社会的な意味も、他の文字言語との関係において相対的に位置づけられ、変わっていく³。つまり、さまざまな要素を含んだ近代化のなかでも、近代的な学校教育の導入に伴う文字言語の社会的布置の変化は、諸宗教の言説的伝統のあり方そのものを規定すると想定される。そして、それはイスラームに限定されない。

どの言語で学び、どの言語で表現するのかという問いは、啓典と経典をもつ諸宗教にも見出しう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る。この問いはポストコロニアル文学の小説家にとって実存的な問題であった（たとえば、グギ 2010(1986)）。また、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行う世界システムを構成していることも、「世界文学空間」として盛んに論じられている（カザノヴァ 2002(1999)）。しかし、こうしたことは文学のみに限定される問題ではない。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、諸宗教の言説的伝統——理由づけとしての言説と、その言説の再生産を可能とする諸制度や道具の双方——に大きな影響を与え、場合によっては、宗教者の実存的な問題になったであろうことは指摘できるだろう。これらは、文字言語の社会的布置と宗教における言説的伝統との関係を考えるうえで、示唆に富んでいる。文字言語の生産と流通と消費という政治経済に強い関心を寄せるポストコロニアル⁴以降の文学と文学研究は、文字言語の使用が宗教実

践に埋め込まれている諸宗教の研究に大きな示唆を与えうるものである。このようなコンテキストのなかに本稿でとりあげる西アフリカにおけるメデルサ設立運動を位置づければ、この運動はどの言語で学ぶのかという問題を提起していたものとして捉えることができる。

このような問題意識から、本稿では、フランス語の近代的な学校教育が導入された仏領西アフリカにおいて、在来のムスリムが、アラビア語という文字言語の社会的布置を変容させようとした運動をとりあげる。仏領西アフリカでは、第二次世界大戦後に、教室をもつ学校において語学としてのアラビア語教育を行うメデルサを設立しようとするムスリムの運動が、各地で同時並行的に生じた（中尾 2016a）。こうしたメデルサ設立運動⁴は、植民地行政官や一部の研究者から「ワッハーブ主義」などと他称され、運動の一部の当事者は「改革主義」などと自称してきた（中尾 2016a）。しかし、そうした呼称とは裏腹に、こうした運動と、中東・北アフリカのイスラーム改革主義運動との思想的な連関はほとんど存在しない、あるいは具体的にはいまだ明らかにされていない。むしろ、これらの運動は語学としてのアラビア語教育の導入を最大公約数とするものであった（中尾 2016a）。のちに述べるように、こうした運動は——少なくとも、本稿でとりあげる事例においては——植民地統治下で導入されたフランス語の公教育の導入に対する反応として、よりよく理解されるものである。結論を先取りしていえば、メデルサ設立運動は、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容させようと試みた運動であった。一方で、この運動は、植民地統治下でのフランス語の学校教育の導入という点のみによって説明されるわけでもない。この運動を担ったムスリムたちの活動は、むしろ、イスラームのローカルな革新の延長線上に位置づけられる。このように本稿では、ローカルな歴史的コンテキストを踏まえつつ、言説的伝統で用いられる文字言語の社会的布置という点に着目して、仏領西アフリカのボボ・ジュラソにおいて生じたメデルサ設立運動の性質を明らかにする。

こうしたメデルサ設立運動についての先行研究は、一部の例外を除いて、ほぼすべてが個別事例の報告にとどまっている（たとえば、Kaba 1974; Kane 1997; Loimeier 1998; Kobo 2012）。本稿でとりあげるボボ・ジュラソにおけるメデ

3 ここでは、岡部(2014)のすぐれた民族誌によるタイの上座仏教の出家者の学習と教育の状況を念頭においている。岡部はパーリ語の社会的布置を明示的に論じていないが、その記述からは(たとえば 岡部 2014: 124, 126, 133, 179, 187, 193, 198-199, 201, 285)、タイ語による近代的な世俗教育の導入後、パーリ語の社会的需要が相対的に低下していることをみてとれる。

4 筆者はこれまでこの運動をイスラーム改革主義運動と呼称してきたが(中尾 2016a, 2017, 2018)、イスラーム改革主義という語が他の地域の事例を想起させ誤解を招くため、ここではメデルサ設立運動と表記する。

ルサ設立運動についての先行研究もまた同様に不十分である。一部のメデルサについての報告 (Cissé 1990) やこの運動から副次的に生じていた政治的対立に焦点をあてた分析 (Traoré 2005) では、メデルサがボボ・ジュラソの「外部者」によってもちこまれたと主張されてきた⁵。しかし、一部のメデルサしか対象とされておらず、ボボ・ジュラソのローカルな歴史的文脈と関連づけて十分に論じられてこなかった。

本稿では、ローカルな歴史的文脈を踏まえて、文字言語の社会的布置という点に着目して分析することによって、メデルサ設立運動が、何らかの強力な思想を背後にするものというよりも、教師たちによる文字言語の社会的布置を変容させようとするものであったことを明らかにする。こうした分析の結果から、イスラームの言説的伝統について、理由づけを行う言説ではなく、理由づけを行う言説の再生産を可能にしている諸制度や言語に焦点をあてる新たな研究の方向性を示すことができるだろう。

以上を踏まえ、本稿では、まず II において、西アフリカ全体のメデルサ設立運動の特徴を例外的に論じている先行研究をとりあげる。先行研究では、メデルサ設立運動を、それ以前のイスラームの歴史との断絶として捉えるブレンナーの見解 (Brenner 2001) と、反対に連続したものとして捉えるタマリの見解 (Tamari 2009) が示されている。断絶説を唱えるブレンナーは、フーコーのいうエピステーメー (言説の生産を方向づける認識枠組み) の変化としてメデルサの出現を論じているが (Brenner 2001)、その具体的な内容については論じていない。そうしたことから、III では、メデルサ設立運動が生じてきた同時代のオート・ヴォルタ植民地の教育状況をとりあげ、フランス語の台頭とアラビア語の相対的な周縁化という2つの文字言語の社会的布置を明らかにし、エピステーメーの変化として述べられてきたものをより具体的に明示する。IV、V、VI では、ボボ・ジュラソにおけるイスラームの歴史的展開とメデルサ設立運動の形成過程、メデルサの創設者の修学歴を検討する。ここでは、II でとりあげた連続説を唱えるタマリとは異なる意味で、メデルサ設立運動とそれ以前のイスラームの歴史のあいだには連続性があることを示す。そして、

VII において、メデルサにおける教育実践と言説的伝統の志向性について検討を行う。そこでは、メデルサ設立運動が、実践を理由づける言説の生産に重点をおかず、文字言語の社会的布置を変容させようとする教育実践の改善であったことなどを述べる⁶。

なお、本稿では、植民地統治期の行政文書、当事者による文書、ボボ・ジュラソにおける聞き取りの内容を用いる。植民地統治期の行政文書は、フランス国立海外公文書館 (Archives Nationales d'Outre-Mer; ANOM)、ブルキナファソ国立公文書センター (Centre National des Archives du Burkina Faso; CNABF)、ボボ・ジュラソに位置するウエ高等弁務官事務所 (Archives du Haut-Commissariat du Houet; AHCH) の所蔵史料を用いている。当事者による文書は、筆者の編集協力のもとに出版した、ムスリム文化連合ヴォルタ支部の創設者の息子であるイブラヒム・マガネ (Ibrahim Mangane) 氏が父の遺した関連文書をまとめた史料集 (マガネ 2016; Mangane 2018)、及びイブラヒム・マガネ氏個人蔵の教科書・ノートである。また、ボボ・ジュラソにおける聞き取りは、2013年から2018年までの筆者による断続的な調査に基づくものである。

II メデルサ設立運動の断絶説と連続説

すでに述べたとおり、西アフリカにおけるメデルサ設立運動についての先行研究は、個別の事例報告に終始し、その全体像については、ほとんど議論されてこなかった。そうしたなかで、例外的に、西アフリカにおけるメデルサ設立運動についての全体的な理解の枠組みを対照的に提示しているのが、歴史学者のブレンナー (Brenner 2001) と人類学者のタマリ⁷ (Tamari 2009) である。

ブレンナーは第二次世界大戦後の仏領スーダンにおけるメデルサ設立運動の出現をエピステーメーの変化として論じ

5 Traoré (2005) の問題点については、この対立の要因がヴィシー政権期のホテル襲撃事件にあり、運動そのものとは本質的には関連していないことをすでに論じた (中尾 2016b; , 2017: 8 章)

6 このような構成は、断絶よりも連続性に焦点をあてたものとなっている。ここでは、断絶とは、すなわち、植民地統治による根本的な変化を意味している。西アフリカの植民地史研究では、全体としては、史資料の限定性もあって、植民地統治以前を対象とした歴史をあまり考慮していない研究が増えてきている。たとえば、ポストコロニアルの影響を受けた歴史学のいわゆる「帝國的展開」(imperial turn) の研究では、ナショナルな単位ではなく、帝国という単位での社会変動を捉え、フーコーのいう生の集合的管理としての統治性に焦点をあてた研究が増加している (たとえば、Cooper and Stoler 1997; ストラー 2010(2003); Burton 2003; Wilder 2003; Mann 2006)。しかし、これらの研究では、宗主国との関連において植民地の歴史を捉えるために、植民地となった地域の在地の歴史が軽視される傾向にある (中尾 2017: 22-27)。本稿がローカルな歴史的文脈としての連続性に多くの記述と分析を行うのは、このような植民地史研究全体に対する問題意識に基づいている。

7 タマリはもともと歴史言語学を専門としていたが、2000年代ごろから人類学的研究を行うようになった。

ている(Brenner 2001)。特定の時代には特定のエピステーメーが存在し、知と権力は内在的に結びついているとしたうえで、ブレンナーはメデルサ設立運動以前では、秘儀的な知(スーフイーの知)がイスラームの一般的な知のあり方とされているエピステーメーを構成していたが、第二次世界大戦後では、通学(schooling)を通して文明化や開発を担う主体を形成する学校的な知のエピステーメーへと変化したと指摘している(Brenner 2001: 12-13)。そして、この変化は植民地統治に始まる学校教育の導入によって引き起こされたという(Brenner 2001: 13-14)。さらに、メデルサの設立は、植民地統治の事業に必要とされる人材を育成することを目的とした、植民地における近代的な学校教育と同じエピステーメーを共有しているとする(Brenner 2001: 14-15)。母語ではないアラビア語でクルアーンを暗唱することに重きをおく伝統的なクルアーン学校とは異なり、メデルサは近代的な学校教育を模倣し、文明化や開発を担うムスリムを育成するものとする。つまり、この運動は、フランス植民地行政と同様に、「文明化」を目指していたとしている。これは、メデルサとクルアーン学校とのあいだに根本的な区別があるものとする断絶説として理解できるだろう。

一方、人類学者のタマリは、現状の研究から、クルアーン学校とメデルサの連続性を指摘している(Tamari 2009)。彼女は2005年と2006年のマリのメデルサを調査し、メデルサは名目としてはアラビア語だけの教育を主張しているものの、実際の教育の場面では現地語での口頭の解説を加えており、その意味ではクルアーン学校と同じであると論じている(Tamari 2009: 167)。

クルアーン学校とメデルサの差異はつぎの2点にまとめられる。第一に、メデルサでは、クルアーン学校では教えられているイスラーム関連の現地語での語彙や知識が学習の対象になっていない(Tamari 2009: 167)。第二に、クルアーン学校ではアラビア語を読むことがなされているが、メデルサではアラビア語の読解だけでなく、会話と作文も教えている(Tamari 2009: 171)。しかし、これらの2点を除けば、メデルサは西アフリカの多くのクルアーン学校と同様に、アラビア語と現地語が複合的に用いられる学校として位置づけられると主張している(Tamari 2009: 167)。メデルサでは、現地語によるイスラームの知識が教えられず、会話や作文といった語学教育としてのアラビア語教育をするようになったという変化があるものの、アラビア語と現地語が複合的に用いられる学校としてはクルアーン学校もメデルサも変わらないというのがタマリの主張である。これはいわばメデルサとクルアーン学校の連続説として理解できる。

このように、メデルサ設立運動とメデルサは断絶と連続という正反対のものとして示されている。一般論としていえば、ブレンナーとタマリのすれ違いは、通時的でマクロな変化に焦点化する歴史学と共時的でミクロな実践を捉えようとする人類学の理論の志向性の差異とともに、歴史学と人類学のそれぞれの用いている一次資料の差異として捉えることができるだろう。

歴史学者であるブレンナーは、その一次資料の多くを植民地統治期の行政文書に依拠している。それらの文字史料からはメデルサ設立運動をめぐる政治的なプロセスや同時代の状況を詳細に明らかにしうる一方で、教育実践の内実はほとんど文字史料に残らず、当事者の記憶もまばらなものになっており、その詳細は明らかにしにくいという側面をもっている。この点では、現在のメデルサの教育実践をつぶさに観察した人類学者のタマリの研究は、再構成しにくい過去を補いうる現状を示したものともいえるだろう。しかし、他方で、タマリは、ローカルな歴史的コンテクストを十分におさえていない。

たしかに、ブレンナーは、フーコーのエピステーメー概念を用いることで、メデルサ設立運動がどのようなものであったのかという時代の変化に明快な理解の枠組みを与えた。しかし、こうしたおおまかな理解の枠組みは、必ずしも彼の依拠する文字史料から導き出したものとはいえない。実際のところ、ブレンナーは個別具体的な運動のプロセスをエピステーメーの変化として論じているわけではない。フーコーが縦横無尽に駆使した監獄に関連する同時代の膨大な言説に類比するほどの文字史料が、西アフリカには残されていないからである。むしろ、Iで述べたように、ローカルな歴史的コンテクストを踏まえつつ、西アフリカのイスラームの言説的伝統を構成する制度や文字言語の社会的布置に着目することで、より具体的に、メデルサの断絶と連続を明らかにすることができるだろう。

こうしたことを踏まえて、本稿では、1940年代後半から1960年代までのボボ・ジュラソにおけるメデルサ設立運動をとりあげて分析を行う。IIIにおいて、ブレンナーのいうエピステーメーの変化と断絶の意味について、教育制度と文字言語の社会的布置という点から、メデルサ設立運動が生じてきた同時代のオート・ヴォルタ植民地の教育状況をとりあげ、その断絶の意味を具体的に明らかにする。IV、V、VI、VIIでは、タマリのいう現地語によるイスラーム教育という点とは異なる連続性をとりあげる。これらの章では、ローカルな歴史的コンテクストから明らかになる連続性を、ボボ・ジュラソのイスラームの歴史的展開とメデルサ設立運動の検討から明らかにする。

Ⅲ 植民地統治下における教育制度と文字言語の社会的布置

ボボ・ジュラソにメデルサを設立することを主たる目的としたムスリム文化連合ヴォルタ支部は、1950年代後半には、ボボ・ジュラソの代表的なムスリムたちのなかで広く受け入れられた。また、同時期に、ボボ・ジュラソでは、メデルサが多く設立された。それでは、なぜ近代教育を行うメデルサをつくらなければならなかったのだろうか。どのような社会的条件・文脈のなかで、メデルサが設立されたのか。つまり、ブレンナーのいうエビステーメーの変化の動因である植民地学校の導入とは、具体的にどのようなものであったのか。本章ではこのことを検討する⁸。

まず、オート・ヴォルタ植民地では、近代教育は、人口全体をほとんどカバーしていなかった。植民地統治期を通じて、初等教育の就学率はオート・ヴォルタ植民地の全児童の1割以下である(図1)。特に、1920年代以前は1%にも満たないことは注目に値する。ただし、第二次世界大戦後にはわずかではあれ、上昇傾向にあった。一方で、まったく不十分ではあったものの、1940年代後半から1960年にかけて、植民地行政は新たな学校の設置を推し進めていた。

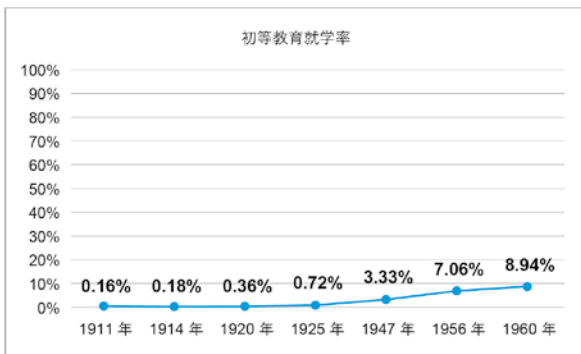


図1. 1911年から1960年までの初等教育就学率
(中尾 2018: 22 をもとに改変)

初等教育の就学率が1割以下であったことは、初等教育を受けた者が少数の「エリート」となることも意味していた。つまり、最低限度のフランス語の読み書きが可能なのは、それだけでも、行政や商社で勤務することが可能となる、現金収入をみこめる少数の「エリート」であった。

さらに、オート・ヴォルタ植民地では、初等教育を受けた少数の「エリート」のなかでカトリック教徒の割合が高かった。児童の宗教構成は断片的な文字史料から浮かびあがる。たとえば、1919年の、オート・ヴォルタ植民地の首都ワガドゥグ(Ouagadougou)の公立学校における児童・生徒の宗教構成では、全体で約5割がカトリック教徒となっている(表1)。これは、カトリック宣教団が、オート・ヴォルタ植民地を「アニミスト」⁹の土地として認識し、フランス軍による征服直後から、宣教の格好の対象として活発な宣教活動を行ってきたことによる(中尾 2018: 3章)。

表1. 1919年のワガドゥグの公立学校における児童・生徒の宗教構成(中尾 2018: 23)

宗教	予科		初等科		中等科		合計	
	児童数	割合	児童数	割合	児童数	割合	児童数	割合
カトリック	18	34.6%	39	48.8%	30	56.6%	87	47.0%
ムスリム	3	5.8%	27	33.8%	10	18.9%	40	21.6%
在来宗教	32	59.6%	14	17.5%	13	24.5%	58	31.4%
合計	52		80		53		185	

カトリック宣教団は、植民地統治期には、ムスリムのほとんどいなかったモシ(Mossi)という民族の居住地域で集中的に活動を行っていた。このことから、モシの居住地域のひとつの中心であったワガドゥグでは、児童・生徒のなかに特にカトリック教徒が多かったと推測される。たとえば、1931年度のオート・ヴォルタ植民地全体の児童・生徒の宗教構成では、在来宗教が約5割、カトリックが約3割、イスラームが約2割となっている¹⁰。

植民地統治期全体を通して、私学教育の認可はカトリックとプロテスタントにしか与えられなかった。また、プロテスタントは植民地統治期では、その数が非常に少なかったため¹¹、私学教育の大半はカトリック宣教団によるものであった。1947年から1960年までのオート・ヴォルタ植民地の初等教育における私学児童の割合を示したものが表2である。1947年

8 本章の内容は、中尾(2018)の一部をまとめたものである。

9 ここでは、祖先崇拜を中心とした在来宗教のことを含意している。植民地統治期のフランス語の用法としては、非ムスリムの在来宗教の信奉者は「アニミスト」あるいは(特定の供儀の対象に対して「フェティッシュ」であるとする理解に基づいて)「フェティシスト」として記述された。

10 ANOM 14miom/2644 Rapport Statistique, Haute-Volta, annee scolaire 1931-1932.

11 独立直後の1961年段階でも、プロテスタントはオート・ヴォルタ全人口のうち、わずか0.1%を占めるに過ぎなかった(Service de statistique et de la démographie 1961)。

から1960年まで、ほぼ一貫して約4割を占めていることがわかる。

表2. オート・ヴォルタ植民地における1947年から1960年までの初等教育における私学児童の割合 (中尾 2018: 24)

私学に通う児童の割合	1947年	1949年	1952年	1960年
	38.0%	38.0%	40.2%	39.2%

つまり、メデルサ設立運動が展開した1940年代後半から1960年代にかけて、オート・ヴォルタ植民地では、少なく見積もっても、初等教育を受けた児童のおよそ4割がカトリック教徒であるという状況にあった。そして、この宗教構成は、オート・ヴォルタ植民地の人口全体の宗教構成とはかけ離れたものであった。

図2は、オート・ヴォルタの全人口の宗教構成である。1961年のセンサスを除けば、あくまでも推計であるが、植民地統治期を通じた全体のおおまかな変化の傾向を捉えることができる。重要な点は2つある。

第一に、全人口のなかではカトリック教徒は非常に少数であった。1940年代から1960年までのあいだで、カトリック教徒はオート・ヴォルタの全人口のわずか2%から4%ほどであった。このように、非常に少数であったにもかかわらず、初等教育を受けた「エリート」のなかではおよそ4割をカトリック教徒が占めていたのである。教育へのアクセスは非常にいびつに偏っていたといわざるをえないだろう。

第二に、植民地統治期を通して、ムスリムの割合が徐々に増加し、在来宗教の信奉者の割合が少なくなっていった。1925年段階では15%と想定されていたムスリムの割合が、1961年には27.5%まで増加している。植民地行政官がオート・ヴォルタ植民地のイスラームを過小評価していたこともあるが、独立後も含めた100年ほどの長期的な傾向としては、在来宗教の割合が低下し、イスラームとカトリックの割合が増加している。2006年のブルキナファソ(旧オート・ヴォルタ)の全人口での宗教構成はイスラームが60.5%、カトリックが19%、在来宗教が15.3%となっている¹²。つまり、長期的には、在来宗教からイスラームとカトリックへの改宗が進んでおり、イスラームの割合の増加がカトリックのそれよりも上回っている。別な観点から述べれば、メデルサ設立運動の生じた1940

年代後半から1960年代は、ムスリムの数的な増加を人びとが感じる時代であったともいえるだろう。

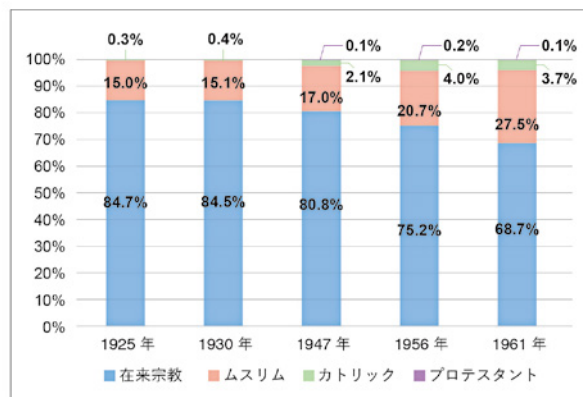


図2. オート・ヴォルタ全人口における宗教構成 (中尾 2018: 21 を改変)

まとめよう。さきに述べたように、ムスリムの人口は植民地統治期を通じて漸次的に増加し、1940年代後半から1950年代を通して、全人口の2割から3割へと急増している。また、この時代には、小学校の建設が植民地行政によって、それ以前よりも多くなされるようになっていた一方で、初等教育を享受できたのは全児童の1割以下の「エリート」であった。そして、全人口では3.4%ほどのカトリック教徒によって、初等教育を享受した「エリート」のおよそ4割が占められているといういびつな状況であった。

大雑把に言えば、ムスリムが目に見えて増加しつつあるにもかかわらず、学校教育のおよそ半分は非常に少数のカトリック教徒に対してなされているという状況にあった。つまり、カトリック宣教師による私学教育が大きく成功していたのである。フランス語の読み書き能力と教育機関の卒業証書が植民地行政やフランスの商社への就職のほとんど必須の条件であったことを考えれば、文字言語としてのフランス語が社会のなかで重要な位置づけを与えられていたことが理解できるだろう。植民地統治以降、仏語圏西アフリカでは、この状況は基本的に現在に至るまで変わっていない。こうした文字言語としてのフランス語の台頭が、文字言語としてのアラビア語の社会的布置を周縁へと相対的に押しつけていったといえるだろう。そのような状況のなかで、ムスリムに対して、イスラームの近代教育を施そうとするメデルサ設立運動が生じていたのである。

12 ブルキナファソ国立人口統計研究所ホームページの2006年センサス結果に基づく(Principaux tableaux du recensement général de la population et de l'habitation 2006, <http://www.insd.bf/n/index.php/publications?id=144>, 2019年9月28日最終閲覧)。

この運動は、たしかに、アラビア語で書かれたクルアーンの暗唱から始まるクルアーン学校の限界を認め、近代教育の重要性や、少数の「エリート」のなかにムスリムを送り出そうという意図を前提としたものである。その意味において、ブレンナーのいう通学に重要性を認め、国家の開発に適合する主体の構築というエピステーメーを共有しているといえるかもしれない(Brenner 2001)。しかし、そのエピステーメーの共有は、漫然と生じたわけではない。本章で述べたような不均衡な教育制度や、フランス語とアラビア語のそれぞれの文字言語の社会的布置の状況に対する問題意識によって形成されたように思われる。

同時代の当事者が自らの認識や思想を書いた文字史料はほとんどなく、このことを直接的に裏づけることはできない。しかし、本章で示した間接的な証拠からは、不均衡な教育制度に対する変革という問題意識がメデルサ設立運動の当事者のなかにあつたとみることができるだろう。

一方で、Iで述べたように、この運動は、植民地統治下でのフランス語の学校教育の導入という点のみによっては十分に説明されない。この運動を担ったムスリムたちは、むしろ、イスラームのローカルな革新の延長線上に位置づけられる。そこで、次章では、ボボ・ジュラソのイスラームの歴史的な展開を、制度と文字言語の社会的布置という点からまとめる。

IV ボボ・ジュラソの イスラームの 歴史的形成

ボボ・ジュラソは、現在のブルキナファソの西部に位置し、植民地統治以降、商都として発展し、現在、ブルキナファソの人口第二の都市となっている¹³。ボボ・ジュラソとその周辺地域には、農耕民であるボボ(Bobo)とボボ・ジュラ(Bobo-Dioula)が先住者として居住していた。彼らは19世紀後半以前ではすべて非ムスリムであり、在来宗教を信奉していた¹⁴。そのため、イスラームはボボ・ジュラソの外部に住んでいたム

スリムの移住によってもたらされた。したがって、ボボ・ジュラソのイスラームの歴史的な形成は、基本的には、外部からのムスリムの移住によって跡づけられ、つぎの4つの時代に区分することができる。すなわち、(1) 18世紀以前のムスリムの移住、(2) 18世紀のコン王国の征服とそれに伴うムスリムの移住、(3) 19世紀ごろのコン出身のサノゴの移住とボボ・ジュラの改宗、(4) 20世紀初頭の植民地経済の発展に伴うほかの仏領西アフリカ植民地からのムスリムの移住、である。

(1) 18世紀以前には、ボボ・ジュラのカッサンバ・ジャビ(Kassamba-Diabi)とフォファナ(Fofana)というマラブー(宗教職能者・学者)が移住し、(2) 18世紀のコン王国による遠征の結果として、コンに居住していたジュラ(Dioula)の戦士が移住し、ムスリムのマラブーがそれに伴って移住してきた。この時代に移住してきたムスリムは、マラブーとして、土地の主や戦士のそれぞれのリネージュに対して、人生儀礼などで祝福や祈禱を捧げ、その対価として定期的に贈与を受けるという互恵関係を形成していた。この時代に移住してきたムスリムについて特筆すべき点は、周囲に新たな改宗者をもたらしなかった、ということである。ムスリムの子はムスリムとしての教育を受け、ムスリムとしての宗教的職能を果すために、クルアーンを学び、文字言語としてのアラビア語を部分的に習得していた。しかし、そうした教育は非ムスリムに行われることはなかったし、改宗者があらわれることもなかった。

(3) 19世紀ごろのコン出身のサノゴの移住とボボ・ジュラの改宗がそれまでの状況を大きく変化させた。19世紀になると、特定の戦士のリネージュと恒常的な関係をもたない、コン出身のマラブーであるサノゴ(Saghanogo / Sanogo)が移住するようになる。ボボ・ジュラソに移住してきたサノゴの息子が、非ムスリム的な慣行の残るボボ・ジュラソを出て、ボボ・ジュラソから南西に15kmほどの土地に、アラビア語で「平和の家」を意味するダール・アッサラーム(dār as-salām)の訛ったダールサラーム(Darsalamy)と名づけた村を設立する。

ダールサラームの設立から20年から30年ほどで、ボボ・ジュラソのイスラームのあり方が大きく変わる。その転換点は、1893年から1897年のあいだに建てられたと推定されるボボ・ジュラソの大モスクの建設にあった。この大モスクの建設を主導した人物が、ボボ・ジュラのサキディ・サヌ(Sakidi Sanou)である。サキディの父はサノゴから教えを受け、イスラームに改宗した人物であった。しかし、サキディの母が出

13 植民地統治以前の現在のボボ・ジュラソの中核には、シア(Sia / Siya)とトゥヌマ(Tounouma)という村があつた。なお、ここでは表記の便宜上、シアとトゥヌマの双方を含む場合は、植民地統治以前であっても、特にそれらの村の名前に言及する場合を除き、ボボ・ジュラソと表記する。

14 以下、本章の歴史的事実についての記述は、紙数の都合から典拠と詳細を省く。それらについては、中尾(2017: 8章)を参照

産直後に死去すると、サキディはサノゴのもとで育てられ、クラーンを学び、現在のマリのジャに留学し、ボボ・ジュラソにもどり、人びとを啓発して大モスクを建造した。

ジャで調査を行った坂井によれば、19世紀初頭にジャのイスラームを刷新したアルファ・ボアリ・カラベンタ(Alfa Boari Karabenta)の息子のアルファ・マーマ・カラベンタ(Alfa Mama Karabenta)にサキディは師事した(坂井 2003: 167-168)。ジャはもともと呪術的なイスラームが盛んな街であり、イスラームの知識は呪術と結びつき秘匿され特定のマラブーに独占されていた。アルファ・ボアリ・カラベンタは、このような状況を改革し、呪術ではなく、法学教育、スーフイズム(イスラーム神秘主義)の普及などを行い、マルカ¹⁵の農民やボゾ¹⁶の漁民たちにイスラームを広げていった(坂井 2003: 402-408)。

なぜサキディはジャで修学したのだろうか。このことは、アルファ・ボワリの出自と彼による改革から読みとれる。アルファ・ボワリはもともとボゾの左官であり、学者の出自ではなかった(坂井 2003: 375, 403)。アルファ・ボワリの改革は非ムスリムであった周辺の住民へのイスラームの教育であり、彼の学生には既存のマラブーの有力なネーグ出身者が一人もおらず、それ以前はムスリムの社会的なカテゴリーに入っていなかったボゾの出身者や外来者を積極的に受け入れていた(坂井 2003: 384-385, 463)。サキディ・サヌも同様に、その祖先はもともとムスリムの社会的なカテゴリーに入っていなかった。彼の父が初めてイスラームに改宗したのである。サキディ・サヌのジャへの留学は、アルファ・ボワリ・カラベンタの改革の志向性ゆえのものであったと理解することができる。

興味深い点は、アルファ・ボアリについてのジャの口頭伝承では、スーフイズムの導入が大きく焦点化されているが、サキディについての口頭伝承ではスーフイズムについてまったく語られていないことである。むしろ、超自然的な力があるとされる藪を切り開いてモスクを建てたことが強調されている¹⁷。言い換えれば、サキディの登場はローカルな社会的文脈においては、既存の在来宗教を凌駕するイスラームをもたらした者としての位置づけの方がスーフイズムの導入よりも重要であったといえる。現在では、サキディはボボ・ジュラソに広くイスラームをもたらした人物として、ボボ・ジュラソでは一般的に認知されており、実際、ボボやボボ・ジュラのイスラームへの改宗

が大きく生じてきたのもサキディ以降と考えられる(Traoré 1984: 117)。

上述のように、(3) 19世紀ごろから生じた大きな変化は、非ムスリムの改宗とまとめられる。それ以前のイスラームの教育は、宗教職能者となるムスリムのためのものであったが、そうした一部の者たちに限定されない広く一般のムスリムのための教育へと変化していった。そして、重要な点は、ボボ・ジュラソを含むヴォルタ川流域では、スーフイー思想についてのアラビア語の文書はほとんど書かれず(Hunwick 2003; 坂井 2017: 45)、さきにみたように、口頭伝承としても、スーフイーの導入というよりも、イスラームそのものの導入として位置づけられている。言説的伝統という意味では、特定の思想によって実践を理由づけるイスラームの言説は活性化しなかったといえる。しかし、変化がなかったわけではない。一部の宗教職能者に限定されていたクラーンに代表されるアラビア語の文書へのアクセスは、従来と比べれば、格段に開かれたものとなったからである。

(4) 20世紀初頭以降、植民地経済の発展に伴って他の仏領西アフリカ植民地からのムスリムがボボ・ジュラソに移住してきた。セネガル、ギニアや仏領スーダン(現在のマリ)出身のムスリムたちがボボ・ジュラソの新興街区を中心に多く居住し始めたのである。ボボ・ジュラソにおけるメデルサ設立運動の中核となるムスリム文化連合ヴォルタ支部設立の主要な人物たちはこの時期の移住者たちであった。

同時期に来訪した人物のなかで、この土地の政治と宗教に大きな影響を及ぼした人物がラッサナ・ジャキテ(Lassana Diakite)である。彼は植民地学校を飛び級で1899年に卒業し、フランスの商社の支店に勤務した後、自前で商売を始めるようになり、1926年にボボ・ジュラソのシカソ・シラ街区の土地を購入し、邸宅を建てている(Fourchard 2003: 459)。第二次世界大戦後、彼は反植民地主義をかかげる急進政党であったアフリカ民主連合のパトロンとして政治に大きくコミットした。彼の邸宅の中庭で会合がしばしば開かれるようになったことは先行研究でも現在のボボ・ジュラソにおいても語られている(Fourchard 2001: 322)。のちに述べるように、ラッサナ・ジャキテはムスリム文化連合の初代会長でもあり、彼の邸宅でムスリム文化連合の支部設立の話題も議論されていた(マガネ 2016: 90)。そして、このムスリム文化連合が

15 マルカとは、主として現在のマリ北西部に居住するマンデ系の農耕民と商業民から構成される民族である。

16 ボゾとは、現在のマリのニジュール川中流域に居住する漁民の民族である。

17 2013/12/14 Bobo-Dioulasso, al-Hadj Banourou Saghanogo / Sanogo (コンブグ街区のサノゴのモスクのイマームの弟); 2013/12/16 Bobo-Dioulasso, Mama Sanou (ムスリム協会ボボ・ジュラソ支部会長)

ボボ・ジュラソにおけるメデルサ設立運動の核となっていき、教育制度を変更させ、アラビア語という文字言語の社会的布置を変容させようと試みることになる。

ボボ・ジュラソにおけるイスラームの歴史的な形成は重層的なものであり、漸次的に、ムスリムの範囲が拡張していった歴史でもある。それに対応して、アラビア語という文字言語の社会的布置も、一部の宗教職能者に限定されていたものから、漸次的に開かれたものへと拡張しつつあった。また、のちに述べるように、(1) から(4) までのそれぞれの時代のムスリムたちはボボ・ジュラソで併存し、メデルサ設立運動に合流するようになっていく。次章では、このメデルサ設立運動の核となったムスリム文化連合ヴォルタ支部の設立のプロセスをたどる。そこでは、この運動が本質的に教育制度の変革を目的として展開し、それぞれの時代を代表するボボ・ジュラソのムスリムたちを組み込んでいったことを明らかにする。

V メデルサ設立運動 とその展開 ——ムスリム文化連合ヴォルタ 支部の設立

第二次世界大戦終結後、語学としてのアラビア語教育をとりいれたメデルサが仏領西アフリカ各地で同時並行的に出現した。1945年から1947年ごろにかけて、仏領スーダンのカイ(Kaye)、バマコ(Bamako)、セゲー(Segou)において、それぞれ独立して、メデルサが西アフリカのムスリムたちによってつくられた(Kaba 1972; Kane 1997; Brenner 2001)。ボボ・ジュラソでは、1910年代に仏領スーダンからボボ・ジュラソに移住してきたアルファ・モイ・ジェネボの息子のイブラヒム・ジェネボによって、ボボ・ジュラソ最初のメデルサ(の前身となる)学校が1948年に設立された。

1953年、仏領西アフリカを代表するメデルサ設立運動のひとつであるムスリム文化連合がセネガルの首都ダカールで

結成された(Loimeier 1998)。創設メンバーの息子であるイブラヒム・マガネによれば、前章で述べたラッサナ・ジャキテの邸宅に頻繁に集っていたムスリムたちを中心にして、ムスリム文化連合の支部が1956年に設立されたとされる(マガネ 2016: 90)。ラッサナ・ジャキテの邸宅では、植民地の領域を越えて活動を行っていたアフリカ民主連合という政党の会合もしばしば開かれており、ダカールのムスリム文化連合の情報もたらされたことはそれほど不思議なことではないだろう。ラッサナ・ジャキテはヴォルタ支部の初代会長に就任するが、この年に亡くなり、彼と同様に、他の植民地出身で商人のモリ・ジャキテ(Mori Diakite)が第2代会長となった(マガネ 2016: 91)。

1957年12月、ムスリム文化連合の第1回連邦大会がダカールで開催された。ヴォルタ支部は、主要メンバー3名をこの連邦大会に派遣している(マガネ 2016: 92)。この連邦大会を機にヴォルタ支部は公認のメデルサの設立に動き出し、1958年にヴォルタ支部のメデルサがボボ・ジュラソに開校した(マガネ 2016: 105-106)。しかし、この時点では校舎はなく、1960年ようやく校舎が完成した(マガネ 2016: 105-106, 図3)。

ムスリム文化連合の主たる目的は、アラビア語の近代教育の普及とそのための行政による支援の確保にあった。このことは、1956年12月にダカールで開かれたムスリム文化連合第1回連邦大会の「全体決議」においても、明瞭に示されている¹⁸。この決議は、1957年1月のボボ・ジュラソのムスリム文化連合支部の全体会合においても、読みあげられた¹⁹。この会合は熱気にあふれ、特に異論は出されなかった。

実際のところ、ボボ・ジュラソのヴォルタ支部は1958年9月に、アフリカ民主連合の党大会において、(i) 植民地行政内部でムスリムの監視・監督を行っていたムスリム事情局の閉鎖、(ii) ムスリム事情局に代わってムスリム文化連合をその任にあてること、(iii) ワガドゥグ、ボボ・ジュラソ、クドゥグ、ワイグヤ、バンフォラの5つの都市に公立の「フランコ・アラブ学校」(メデルサ)を建設することの動議を発することを決定している²⁰。これらの要求は達成されることはなかったが、メデルサの設立はこの運動を担っていたムスリムたち自らの手で行われることになった。ムスリム文化連合の一連の活動か

18 マガネ 2016 に収録されている Les résolutions générales présenté au 1er Congrès Fédéral de l' U.C.M. du 22-23-24 et 25 décembre 1957.

19 マガネ 2016 収録の史料 Procès-verbal de l'assemblée générale constitutive de l'union culturelle musulmane, section régionale de Bobo-Dioulasso, 12/1/1958.

20 マガネ 2016 に収録されている Motion adressée aux dirigeants politique du Rassemblement Démocratique Africain (R.D.A.) en séance de leur congrès territorial du 02 au 05 septembre 1958 à Ouagadougou.

らは、この運動がイスラームの宗教教育を近代化するとともに、この宗教教育を公的に認可させることを主たる目的としていたことがわかる。



図 3. 1960 年開設当時のメデルサと児童の写真
(マガネ 2016: 105)

こうしたムスリム文化連合の活動は広く受け入れられていき、徐々にボボ・ジュラソのマラブー全体を巻きこむようになっていった。このことはヴォルタ支部の組織名簿から垣間みることができる。

1957 年 1 月の事務局の構成が表 3 である。これを見ると、事務局が基本的に、シカソ - シラ街区とハムダライ街区の商人、商社勤め、マラブーによって構成されていたことがわかる。最初期にムスリム文化連合に参加した人びとは、セネガル、ギニア、仏領スーダンの出身の商人とマラブーであったと語られており²¹、こうした語りと合致している。

表 3. 1957 年 1 月時点でのムスリム文化連合
ヴォルタ支部の事務局 (中尾 2018: 40)

役職	人名	職業
会長	Mory Diakite	シカソ-シラ街区の商人
副会長	Soukalo Konate	シカソ-シラ街区の有力者
事務総長	Mory Conde	シカソ-シラ街区の商人
事務補佐	Abdoulaye Coulibaly	ハムダライ街区の運送業者
運営幹事長	al-Hadj Mouda	商社 (S.C.O.A.) 勤務
運営補佐	Amaou Diakite	バンジュール通りの商人
宣伝事務長	al-Hadj Bangaliy Diane	商人
宣伝事務長補佐	Beinke Magane	クルアーン学校教師
財務長	al-Hadj Mamadou Kone	ハムダライ街区の商人
会計監査	al-Hadj Famory Coulibaly	商社 (S.C.O.A.) 勤務
財務長補佐	Aliou Coulibaly	商社 (Peyrissac) 勤務
教育担当	Ibrahim Dienepo	クルアーン学校教師

しかし、同じ時期のヴォルタ支部には紛争委員会 (le comité de conflit) が設置されている。この委員会は、この時期に生じていた「外来者」のムスリムと「土着民」のムスリムの対立の調停を意図したものと推測される²²。実際のところ、そのメンバー構成をみると、III 章で述べた、18 世紀以前から 20 世紀前半にかけて、ボボ・ジュラソにそれぞれの時代に移住してきた

種々の立場のマラブーが参加している (表 4)。

表 4. 1957 年 1 月時点でのムスリム文化連合
ヴォルタ支部の紛争委員会 (中尾 2018: 41)

紛争委員会 (le comité de conflit)		
人名	職業	
Salia Sanou	ボボ・ジュラソ大モスクのイマーム	
Bamoi Dienepo	ハムダライ街区大モスクのイマーム	
Baloulou Sanogo	コンブグ街区のモスクのイマーム	
Bakary Kassamba-Diabi	ココ街区の街区長	
Mamadou Diarra	シカソ-シラ街区のモスクのイマーム	
Dramane Sanou	ファラカン街区のマラブー	
al-Hadj Karamocokie Sanogo	ファラカン街区の商人	
al-Hadj Bacar Bocoum	ハムダライ街区の商人	

代表とみなされていた大モスクのイマームのサリア・サヌ (Salia Sanou) がムスリム文化連合に本格的に参加し始めたのは、1958 年から 1959 年初めのころと推測される。1959 年 7 月の文書ではすでにサリア・サヌはムスリム文化連合の会長に就任している (表 5)。このときには、サリア・サヌはムスリム文化連合のメデルサの学期修了式に参列し、祝辞を述べ、メデルサの試みを高く評価し、自ら寄付金を贈り、他の参加者にも寄付を呼びかけている²³。

表 5. 1959 年 7 月時点でのムスリム文化連合
ヴォルタ支部の事務局主要メンバー (中尾 2018: 41)

役職	人名	職業
会長	Salia Sanou	ボボ・ジュラソ大モスクのイマーム
事務長	Abdoulaye Coulibaly	不明
補佐	al-Hadj Bounaf Diakite	ハムダライ街区の商人
	al-Hadj Mamadou Kone	ハムダライ街区の商人

つまり、ボボ・ジュラソでは、1940 年代後半に最初のメデルサの設立がなされ、1950 年代半ばにムスリム文化連合ヴォルタ支部が創設され、1950 年代末にはボボ・ジュラソのさまざまな立場のムスリムたちが——実のところ、内部に対立を含んだままであったが——ムスリム文化連合ヴォルタ支部に参画するようになっていった。特に、紛争委員会は、1950 年代までのボボ・ジュラソのイスラームの歴史的形成をそのまま反映している。すなわち、(1) 18 世紀以前に移住してきたボボ・ジュラのカツサンバ - ジャビ (Kassamba-Diabi)、(2) 18 世紀のコン王国の戦士に呼び寄せられ移住したジュラのサノゴ (Saghanogo / Sanogo)、(3) 19 世紀末以降に改宗したボボ・ジュラのサヌ (Sanou)、(4) 20 世紀初頭に他の植民地から移住してきたジェネポ (Dienepo) が、紛争委員

21 Traoré 2005: 2013/12/17 Bobo-Dioulasso, al-Hadj Abraham Diénépo (ハムダライ街区の大モスクのイマーム)

22 この対立については、中尾 (2016b: 9; 2017: 407-409, 412-413) を参照。

23 CNABF 7V485 Renseignement sur l'activité de l'union culturelle musulmane de Bobo-Dioulasso, le 27 juin 1959.

会のメンバーに入っている(表4)。そして、のちに述べるように、1950年代半ばから1960年代初頭までに、ボボ・ジュラソのムスリムたちによってメデルサが多く設立されている。こうしたことから、メデルサの重要性はボボ・ジュラソのムスリムたちのあいだで広く認められたといえるだろう。

IIIで述べたように、植民地状況下での近代教育の導入は、文字言語としてのフランス語の読み書き能力を有する一部の「エリート」を産出し、文字言語としてのアラビア語の社会的布置を相対的に周縁化するものであった。そして、フランス語での宗教教育を積極的に行っていたカトリック教徒が「エリート」に占める割合が高くなっていった。文字言語の教育は、カトリックとイスラームそれぞれにとって、宗教と深く結びついていた。相対的に周縁化されたアラビア語の社会的布置を変容させるために、メデルサ設立運動が生じていたことはすでにみたとおりである。しかし、さらに重要なことは、植民地状況下でのこうした運動が、植民地統治以前からのボボ・ジュラソ、ひいては西アフリカにおけるイスラームの歴史的展開を前提としたという点である。ボボ・ジュラソに移住してきた各時代を代表するムスリムがムスリム文化連合ヴォルタ支部へと加わっていったことは、こうした歴史的展開を示している。次章では、この点について、ヴォルタ支部を含む、この時代に設立されたメデルサの創設者の修学歴を検討することで、メデルサ設立運動がいかにローカルなイスラームの歴史と結びついているのかを明らかにしていく。

VI メデルサの 創設者の修学歴

本章では、各メデルサの創設者たちの修学歴をとりあげる。修学歴とは、どこで、誰に師事したのかをまとめたものである。したがって、創始者、つぎに創始者の師匠についてとりあげることになる。創設者たちの子孫からの聞き取り調査によって浮かびあがった彼らの大きな特徴は、植民地学校などで近代教育を受けた者がいないということにある。もうひとつの大きな特徴として、少なくとも、中東・北アフリカのアラビア語の近代的な高等教育機関に留学した人がいなかったことも挙げられる。

中東・北アフリカに何らかのかたちで学んだとされるのは、

ムスリム文化連合ヴォルタ支部によって設立されたメデルサで最初に教師を務めたアルハジ・バインケ・マガネ(al-Hadj Beinke Mangane)である。彼は仏領スーダンのシンサニ出身のマルカで、両親ともにマラブーの一族の生まれであった(マガネ 2016: 89)。彼はセネガル、仏領スーダン、アラブ諸国をまわったのちに、1948年からボボ・ジュラソに住み、クルアーン学校を開いたとされる(マガネ 2016: 89-90)。しかし、アラブ諸国での修学経験が具体的にどのようなものであったのかは不明である。1955年に提出されたクルアーン学校の届出では、マガネはボボ・ジュラソでアルファ・モイ・ジェネボのもとで8年、その後、仏領スーダン南西部のトゥバ(Touba)で8年学んだとされ、アラブ諸国での修学歴については言及がない²⁴。1955年までにマガネは自身のクルアーン学校にエジプト出身のアルハジ・シェイク・モハメド(al-Hadj Cheikh Mohamed)を一時的に教師として招いていることを踏まえると(マガネ 2016: 90)、アラブ諸国に何らかの伝手を持ち、アラブ諸国への修学したこと自体はおそらく事実ではあったが、教育機関で学ぶという方法ではなく、特定の師について学ぶという伝統的な修学であったものと考えられる。

このことは、同時代のメデルサ設立運動の主導者たちと比較すると、顕著な特徴として浮かびあがる。セネガルや仏領スーダンでメデルサを設立したムスリムのなかには、近代的な高等教育機関で学んだ者たちがいたからである。たとえば、セネガルのシェイク・トゥレ(Cheikh Toure)は、モーリタニアのブートリミ(Boutlimit)にあるイスラーム研究院(Istitut d'etudes Islamiques)で講義を受け、「フランコ-アラブ学習免状」を取得し、修学のためにアルジェリアにわたり、1953年にムスリム文化連合を設立し、ダカールにメデルサを開校している(Loimeier 1998)。また、1947年から、仏領スーダンのバマコでメデルサ開設の運動を展開していたアルハジ・カビネ・カバ(al-Hadj Kabine Kaba)らは、エジプトのアズハル大学を卒業している(Kaba 1974)。

ただし、メデルサ設立運動を進めた同時代のすべてのムスリムが中東・北アフリカで学んだわけではなかった。1945年ごろに、仏領スーダンのセグーでメデルサを開設したサーダ・トゥレ(Sada Toure)は、クルアーン学校で学んだ後に、公立小学校を卒業し、独自に語学学習としてのアラビア語教育を始めている(Brenner 2001)。

ボボ・ジュラソにおけるメデルサは、公立小学校で近代教育を受けたサーダ・トゥレの活動に影響を受けたようであ

24 CNABF 28V30 Correspondance relative à l'ouverture d'écoles coraniques. Cercle de Bobo-Dioulasso (1952-1958) .

る。ボボ・ジュラソで、それぞれ自身のメデルサを設立したマハムード・サノゴ(Mahamoud Saghanogo / Sanogo)とイブラヒム・ジェネボは直接的、あるいは間接的にサーダ・トゥレの教えを受けていた。マハムード・サノゴは1947年から1956年のあいだに仏領スーダンの各地で学び、セゲーでサーダ・トゥレに学んだ後にボボ・ジュラソにもどり、1957年にメデルサを開設している(Cissé 1990: 59)。イブラヒム・ジェネボも、サーダ・トゥレから教育法について助言を受けていたという(Cissé 1990: 59)。

つまり、ボボ・ジュラソにおけるメデルサ設立運動を主導したマラブーたちは、フランス語による近代教育だけではなく、中東・北アフリカでアラビア語による近代教育も受けていなかった。彼らは在来のイスラーム教育のなかで自己形成を行っていたのである。また、すでに先行してメデルサを開設していた人物に直接学んでいたのは、マハムード・サノゴのみであった。彼もまた、伝統的な修学のネットワークに依拠して、幾人かの師のもとを訪れて修学をつづけるという西アフリカのマラブーの伝統的な修学方法(坂井 2003: 142-154)の延長のなかで、サーダ・トゥレに出会っている。

このように、ボボ・ジュラソにおけるメデルサ設立運動は、伝統的な修学のネットワークの基盤のうえに成立していた。このことは、メデルサを設立したマラブーたちの師弟関係からも裏づけることができる。メデルサの創設者たちはボボ・ジュラソのなかではローカルに重要であったマラブーの息子あるいは弟子たちであったのである。

図4は、創設者の師匠の親子関係と師弟関係を示したものである。修学時の師が不明であるガオス・サヌ(Gaouss Sanou)を除いて、メデルサの創設者の師匠すべてが複数のクルアーン学校の教師あるいはメデルサの創設者・教師を育てていることがわかる。また、不明であるガオス・サヌも、ボボ・ジュラソの最初の大モスクのイマームを輩出した一族の出身であり、ローカルには重要なムスリムの家柄の出身であったと想定される。

さらに、図4の左側にまとめられている4名の創設者の師匠を詳しくみていくと、彼らは18世紀から19世紀にかけて西アフリカ内陸で生じていたイスラーム改革と直接的に関連したマラブーたちであったことがわかる。この時代のイスラーム改革では、ムスリムの社会的なカテゴリーの拡張が生じて

おり、その結果として、マラブーになった者たちがメデルサの創設者の師匠たちとなっている。

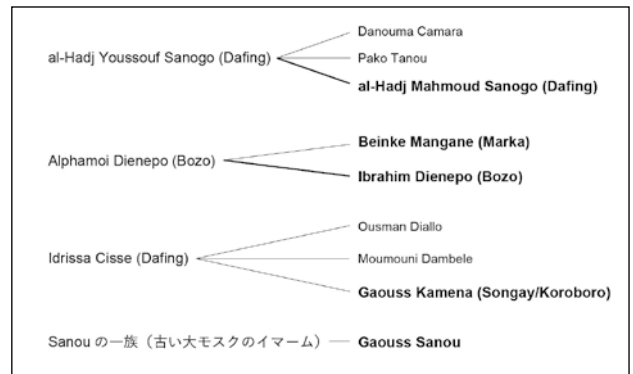


図4. メデルサの創始者の師匠の親子関係と師弟関係²⁵

アルハジ・ユースフ・サノゴ(al-Hadj Youssouf Saghanogo / Sanogo)はブルキナファソ中部のサファネ(Safane)周辺のバラ(Bara)村出身である²⁶。この村は当時、ムスリムがほとんどいなかったダフィンという民族の住む地域のなかで、ローカルには相対的に古い時代にマラブーのいた村であった。バラ村の土地の主やモスクのイマームへの聞き取りによれば、バラ村のサノゴは、ダフィンのなかではマラブーの拡散の中心地であったランフィエラ(Lanfiera)から19世紀ごろにバラ村に移住したとされる²⁷。そのダフィンのサノゴが20世紀初頭にボボ・ジュラソに移住し、マラブーとしてクルアーン学校を開き、息子のマハムード・サノゴのほか、2名のクルアーン学校の教師を輩出した²⁸。

アルファ・モイ・ジェネボは、仏領スーダンのジェンネ出身のボゾであり、20世紀初頭にボボ・ジュラソに移住した。彼はジェンネでオマル・ソフオ(Oumar Sonfo)に学んでいる²⁹。オマル・ソフオは第一次世界大戦以前において、西アフリカを代表するスーフィー教団のひとつであるカーディリー教団のジェンネで最も高名なマラブーとされている(Marty 1920: 141; Monteil 1971(1932): 155)。他方で、ジェネボはもともと漁民のボゾであり、伝統的には、ムスリムとは位置づけられない民族の出身であった。20世紀初頭のジェンネにはボゾの有力者のなかに改宗者がすでにいたが(Marty 1920: 147)、1940年代半ばにおいてもジェンネも含むニジュール川内陸デルタでは一般的にボゾは非ムスリムであったとされている(Daget 1949: 73)。ジャやジェンネの口頭伝承では、漁

25 CNABF 28V30 Correspondance relative à l'ouverture d'écoles coraniques. Cercle de Bobo-Dioulasso (1952-1958)をもとに筆者作成。

26 2014/1/13 Bobo-Dioulasso, Amidou Saghanogo / Sanogo (ファラカン街区のメデルサの校長)。

27 2013/7/3 Bara, Foadin Kote (バラの土地の主); 2013/7/3 Bara, Ousman Saghanogo / Sanogo (バラのイマーム)。

28 CNABF 28V30 Correspondance relative à l'ouverture d'écoles coraniques. Cercle de Bobo-Dioulasso (1952-1958)。

29 ANCI 5EE69 Fiches des renseignements sur marabouts du cercle de Bobo-Dioulasso。

民のイスラームへの改宗は19世紀後半のジハード国家のトゥクロールの支配を起源としており、ボゾの全体的な改宗は20世紀半ば以降と推測されている(竹沢 1989: 889)。こうしたことから、アルファ・モイ・ジェネボは、伝統的に非ムスリムとされてきた民族のなかから新たにイスラームへと改宗し、高名なマラブーのもとで学を積んだマラブーであったと捉えることができる。

イドリッサ・シセ(Idrissa Cissé)はブルキナファソ中部のワッハーブ(Ouahabou)出身であり、20世紀初頭にボボ・ジュラソに移住してきた³⁰。このワッハーブは、19世紀前半に、ダフィンのマフムード・カラントオ(Mahmoud (Mahmūd) Karantao)によって主導された小規模なジハードの拠点となった村である。このジハードは、モスクのイマームの世襲制を撤廃し、18世紀から19世紀ごろにヴォルタ川流域におけるイスラームの革新をもたらしたサノゴの学術伝統をもつマラブーをこのジハードの拠点となったワッハーブに惹きつけていた。これらから、このジハードは18世紀から19世紀ごろのイスラームの改革に連動したものと推測されている(中尾 2017: 3章)。また、ワッハーブはもともと存在していた村を征服し、新たにつくりなおされた村であったため、イドリッサ・シセの父はジハードに共鳴してあえてワッハーブに移り住んだと考えられ、イドリッサ・シセはジハードの共鳴者の子の世代に位置づけられる。

最後に、ボボ・ジュラのサヌの一族はボボ・ジュラソの古い大モスクの創設者を輩出している。IVで述べたが、大モスクの創設者であるサキディ・サヌは19世紀後半にジャに留学し、アルファ・ボアリ・カラベンタの息子に学んでいる。アルファ・ボアリ・カラベンタは、19世紀ごろのジャで、伝統的には非ムスリムであったボゾなどの諸民族への教育を始めた改革者として知られている(坂井 2003)。サキディ・サヌも、カッサンバ・ジャビという例外を除いて、ほとんど非ムスリムであったボボ・ジュラであり、サキディ・サヌの父が初めてイスラームに改宗したとされている³¹。

つまり、メデルサの創設者の父たちは、19世紀に西アフリカ内陸で生じていたイスラームの変動に多かれ少なかれ影響を受けていた者たちであったのである。ダフィンのアルハジ・ユースフ・サノゴは、ランフィエラを拠点としたダフィンのサノゴの19世紀からの拡散のさきにもボボ・ジュラソに流れ着いていた。また、ダフィンのイドリッサ・シセは、やはり、19世紀前半

に生じていたダフィンの小規模のジハードに共鳴したムスリムを父にもつ人物であった。他方で、アルファ・モイ・ジェネボとサキディ・サヌは、19世紀のボボ・ジュラソ、ジャ、ジェンネで生じていた、非ムスリムとされた民族のイスラームへの改宗と、そうした人びとに対する教育の拡充に強く影響を受けていた蓋然性が高い。

ここでとりあげたメデルサの創始者の師匠である4名のマラブーは、それぞれの個別的な背景はまったく異なっている。しかし、これらの背景は、おおまかにいえば、19世紀の西アフリカ内陸で、同時並行的に生じていたムスリムの社会的なカテゴリーの拡張という点で共通している。ムスリムの社会的なカテゴリーの拡張とは、端的にいえば、ムスリムの増加であり、ムスリムであることを特定の人びとに限定されないということである。言い換えれば、ムスリムであることが宗教職能者としてのマラブーであることと同義であった社会のあり方から、宗教職能者ではないムスリムでありうること、かつては非ムスリムであった者たちもまたムスリムとなりうるようになった。このムスリムの社会的なカテゴリーの拡張は、マラブーの子だけがムスリムとしての教育を受けるのではなく、もともと非ムスリムであった新規の改宗者にもイスラームの教育を施していくことを不可分なものとしている。特に、後者はジャのアルファ・ボアリ・カラベンタの活動のように、イスラームの改革として位置づけられる。

他方で、ボボ・ジュラソのメデルサの創設者たちは、フランス語による近代教育だけではなく、中東・北アフリカでアラビア語による近代教育も受けたことはなかった。彼らは、伝統的な修学のネットワークのなかで学んでいた。また、彼らは、ローカルに重要なマラブーの息子や弟子たちであった。そして、その創設者の父や師たちは、19世紀の西アフリカ内陸におけるイスラームの拡張に直接的な影響を受けていた。つまり、ボボ・ジュラソにおけるメデルサ設立運動は、19世紀から生じていた西アフリカ内陸のイスラームの革新を基盤としていたものであったのである。また、このような伝統的な修学のネットワークは、教義のようにムスリムの実践を理由づける言説の再生産を可能とする制度としての言説的伝統に依拠していたのである。この点を踏まえつつ、次章では、メデルサにおける実際の教育と、この地域のムスリムの言説的伝統の志向性について述べる。

30 CNABF 28V30 Correspondance relative à l'ouverture d'écoles coraniques. Cercle de Bobo-Dioulasso (1952-1958) .をもとに筆者作成。

31 Traoré 1984; 2013/12/10 Bobo-Dioulasso, Siaka Sanou (ボボ・ジュラソの大モスクのイマーム)

VII 教育の改革と言説的 伝統の志向性

それでは、メデルサの実際の教育とは、どのようなものであったのであろうか。この点は、残された史資料が少なく、具体的なことはほとんどわかっていない。実際のところ、セネガル、仏領スーダン、オート・ヴォルタ、ゴールド・コースト(現、ガーナ)のメデルサについての先行研究においても(Kaba 1974; Kane 1997; Brenner 2001; Kobo 2012)、1940年代後半から1950年代にかけて設立されたメデルサにおいて、具体的にどのような教育がなされたのかについてはまったく論じられていない。ここでは、いくつかの史資料から、当時のボボ・ジュラソのメデルサにおいて行われていた教育の一端について明らかにしたい。

まず、一般的にメデルサの教育は黒板とノートの導入を例に説明される。たとえば、つぎのような語りが典型的である。

[ボボ・ジュラソに]最初にメデルサをつくったのは、イブラヒム・ジェネボだ。…その当時、年寄りたちはこうしたやり方に納得しなかった。「黒板を使って教えるようなやり方はフランスの学校 [=植民地行政の学校] のようだ」と言っていた。クルアーンの章句を書く木の板 (walaka) を使って、土の上に座っておこなうようなクルアーン学校とは異なると考えたのだ³²。

この語りにみられるように、黒板とノートの導入はメデルサが当初受けた批判とほぼセットにして語られている。一般的に、西アフリカ内陸のクルアーン学校では、クルアーンの章句を木の板に書き、暗唱してから水で木の板のインクを流し、つぎの章句を書いていくという学習がなされる。つまり、ここでは、単に道具の変化というよりも、クルアーンの暗唱ではなく、語学としてのアラビア語教育に重点をおいていたメデルサのあり方に批判がなされたのである。

また、教師の自宅の中庭で行われていたクルアーン学校

と、学校という建物を持ち、黒板に机と椅子の用意されたメデルサは大きく異なるものであった。端的にいえば、教室を用いる近代的な学校は、クルアーン学校よりも多くの児童を収容可能であった。

たとえば、1957年のボボ・ジュラソ周辺には、カトリック宣教師の運営する小学校が5校あり、1校あたり50人以上、多いところでは200人あまりの児童を抱えていた³³。これに対して、1950年代のボボ・ジュラソとその周辺には、47校のクルアーン学校が存在していたが、最大でも30人ほどである³⁴。同時期のイブラヒム・ジェネボのメデルサでは、約200名の児童がいたとされており³⁵、規模が大きく異なっていたと考えられる。

しかし、それ以上の具体的なこと、たとえば、カリキュラムや教育法がどのようなものであったのかは現状ではよくわからなくなっている。現在では、メデルサを始めた第一世代が亡くなっており、筆者の聞き取りでは、その息子たちは詳細を記憶していない。

ムスリム文化連合のメデルサ開設以前に、ボボ・ジュラソではイブラヒム・ジェネボがメデルサを開設していた。さきに述べたように、イブラヒム・ジェネボはセグーですでにメデルサを運営していたサーダ・トゥレから教育法の助言を受けたという(Cissé 1990: 59)。サーダ・トゥレが一定程度、影響を与えたことはたしかである。ムスリム文化連合のメデルサに、1962年から通っていたイブラヒム・マガネ氏はこの学校でサーダ・トゥレの教科書が使われていたことを記憶している³⁶。

図5がこの本の書影である。この本は、サーダ・トゥレによって書かれた『小学校のための語形変化の原則』(*al-Mabādi' al-sarfiya li-l-madāris al-ibtidā'iya*)である。西アフリカのアラビア語史料の書誌情報を網羅したカタログ(Hunwick 2003: 245)によれば、この本は、サーダ・トゥレの著者名と1956年に執筆され、カサブランカで印刷されたことについては書かれているが、発行年代は書かれていない。なお、同書は執筆年代がわかっているものでは、サーダ・トゥレの最も古い著作である(Hunwick 2003: 245)。

32 2014/01/08 Salia Sanou (ボボ・ジュラソ市ファラカン街区の小さなモスクのイマーム、1949年生れ、ムスリム文化連合のメデルサで学ぶ)。なお、[]内は筆者が補った。

33 AHCH Rapport politique, 1957, Subdivision centrale, Bobo-Dioulasso.

34 CANBF 28V30 Correspondance relative à l'ouverture d'écoles coraniques. Cercle de Bobo-Dioulasso (1952-1958) .

35 CANBF 28V30 Correspondance relative à l'ouverture d'écoles coraniques. Cercle de Bobo-Dioulasso (1952-1958) .

36 2018/2/22 Bobo-Dioulasso, Ibrahim Mangane (ボボ・ジュラソ市シカソ・シラ街区、創設者の息子)。筆者は、イブラヒム・マガネ氏から同意を得て、この教科書のコピーを取得した。記して感謝申しあげる。

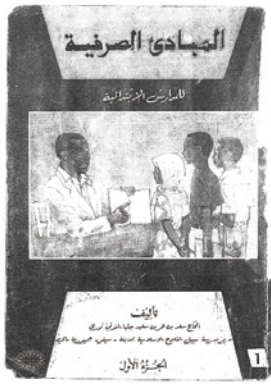


図 5. ムスリム文化連合ヴォルタ支部のメデルサで用いられていた教科書

この本は、アラビア語の文法、特に動詞の活用をアラビア語で概説したものである³⁷。動詞の活用形ごとに各章が構成されており、動詞の活用を例示したものとなっている。序文の後に、教師への助言が書かれている。そこでは、多数の例文の提示から学習者に学ばせること、例文を黒板に板書し解説を行うこと、例文のほかの解説は教師のためのものであることが書かれている。この時代では、そもそも教科書自体が稀少であった。イブラヒム・マガネ氏によれば、1960年代初頭では、教科書は学校に共有のものがひとつあるだけあり、教科書を家にもって帰ることはなく、それを学校でまわして写して勉強したという³⁸。

ムスリム文化連合ヴォルタ支部のメデルサの創設者であり、同校でアラビア語の教師をしていたバインケ・マガネは、授業の準備のためのノートを書いていた³⁹。このノートを見ると、サーダ・トゥレによる教科書とは別にアラビア語の綴り方から授業を行っていたことがわかる(図6)。

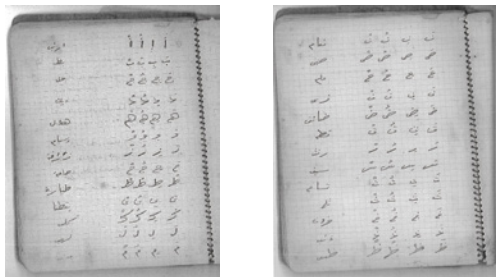


図 6. 1954年の日付の書かれたバインケ・マガネの授業準備ノート

ここに挙げた授業準備ノートには日付が付されており、1954年に書かれたものと推測される。この時点では、いまだ、ムスリム文化連合のメデルサは設立されておらず、のちに招聘するアラビア語教師のンジャワール・ンジェイエとの接触以前である。メデルサ設立の準備段階であったが、アラビア文字の綴り方の板書例をノートに書いていたものと推測される。この板書例からわかることはつぎの2点である。

ひとつは、アラビア語のアルファベットの伝統的な文字配列(アブジャド)が、中東のものではなく、北アフリカのアブジャド(ライト 1987(1977): 42-43)となっていることである。これは、現代標準アラビア語のアルファベットの文字配列とは異なっている。いわば伝統的な知識が生かされている。

しかし、他方で、この板書例ではいわゆるスーダン書体ではなく、標準のマシュリク書体で書かれている。いわゆるスーダン書体は西アフリカで書かれた写本に共通した書体であり、ファー (fā; ف) の上部にひとつの分別点、語頭・語中の場合、上部にくるところが下部におかれ、カーフ (qāf; ق) の上部に2つの分別点、語頭・語中の場合、上部にひとつおかれ、ファー、カーフ、ヌーン (nūn; ن) が語尾の場合、分別点書かれ、というものである (Nobili 2011: 111)。少なくとも、ここでとりあげた板書例をみる限りでは、標準の書体で書かれている。ただし、このノートにメモ書きのように書かれた別の箇所では、いわゆるスーダン書体の特徴がみられる。

限られた文字史料から、即断することはできないが、この板書例からは、伝統的な書式と標準的な書式とが混淆していることがわかる。また、板書例は複数書かれており、ノート全体として秩序をもって書かれているわけではないことから、このノートを書いたバインケ・マガネが自分自身で試行錯誤していたといえるだろう。

ムスリム文化連合ヴォルタ支部のメデルサでは、アラビア語のほかに、フランス語、世俗教育(地理、歴史、算数)の授業が行われていた。アラビア語以外の教科については、さらに情報が少ないが、開校当初、フランス語の授業が、植民地行政で勤務していた元下級官吏の人物によって担われていたとされる(マガネ 2016: 105-106)。また、この時期には、植民地学校を出てすでに働いていた青年もメデルサに通い、アラ

37 本書の読解は平山草太氏(京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科・博士課程)にご助言いただいた。記して感謝申しあげる。なお、読解の責任は筆者にある。

38 2018/2/22 Bobo-Dioulasso, Ibrahim Mangane (ボボ・ジュラソ市シカソ・シラ街区、創設者の息子)

39 息子のイブラヒム・マガネ氏が、このノートを保管しており、筆者は同意を得て、ノートのコピーを取得した。記して感謝申しあげる。

ビア語を学びながら、フランス語を教授するといったことも行われていた⁴⁰。

この時代の公立学校では、フランス語のみで教育が行われ、学校内で現地語での会話をすることは禁止されていたが、同様のことはヴォルタ支部のメデルサでも行われていたという。学校内では、アラビア語、フランス語以外を話すことは許されなかったのである⁴¹。このことは、Iでとりあげたタマリによって報告された2000年代以降のマリのメデルサの事例とはまったく異なっているといえる。アラビア語と現地語が複合的に用いられる学校としてはクルアーン学校もメデルサも変わらないとされたが(Tamari 2009)、少なくとも、ボボ・ジュラソの1960年代ごろまでのムスリム文化連合のメデルサでは、アラビア語とフランス語でしか教育がなされなかった。

タマリの報告では、(1) イスラーム関連の現地語の語彙や知識が学習の対象になっていないこと、(2) アラビア語の読解だけではなく会話や作文も享受されていることが、メデルサとクルアーン学校の差異としてあげられている(Tamari 2009: 168, 171)。(1)については同様であり、(2)については、史資料の不足からよくわかっていない。しかし、メデルサ設立時の状況を対象にした今回の事例からよくみえてきたことは、伝統的な教育を受けてきたマラブーたちの試行錯誤である。

さきに述べたように、西アフリカで初めて印刷物としてのアラビア語の教科書を著したサーダ・トゥレは、クルアーン学校で伝統的な教育を受けた後に、植民地行政の公立学校で学んだだけで、アラビア語で近代教育を受けたわけではなかった。サーダ・トゥレのもとで学んだマハムド・サノゴも、助言を受けたイブラヒム・ジェネボも、サーダ・トゥレの教科書を用いたバインケ・マガネも、近代教育を受けていない。また、前章で述べたように、彼らは、伝統的な修学のネットワークのなかで学び、ローカルに重要なマラブーの息子や弟子たちであった。さらに、マガネはサーダ・トゥレの教科書を入手する以前にアラビア文字の板書例をノートに綴っていた。つまり、先行する模範がないなかで、伝統的な教育を受けた者たちが、語学としてのアラビア語教育の試行錯誤を独自に行っていたのである。やや距離をもってみると、こうした試行錯誤が可能であったのは、メデルサが初等教育に限定されており、教える内容が能力的に比較的参入しやすい領域であったためであるともいえるだろう。

ヴォルタ川流域のマンデ系のムスリムたちは、植民地統治以前から、他の地域と比較して量は多くないが、アラビア語の文書を書き残していた。しかし、その多くは、学問伝統の継承関係を示すイジャーザ(教授免状)であり、一部にゴンジャ年代記のような歴史叙述がみられるだけであった(坂井 2017: 5)。こうした言説的伝統にあって、実践を理由づける言説は少なくとも文書としてはほとんど生産されてこなかった。また、メデルサ設立運動において、思想書、雑誌がほとんどつくられなかった、あるいは流通していなかった。ムスリム文化連合ヴォルタ支部の些細とも思われる活動の記録を正確に保管していたバインケ・マガネですら、ダカールで発行されていたとされるムスリム文化連合の機関誌を残していなかったことから明らかである。メデルサの創始者の息子たちによれば、彼らは思想書や啓発書を書いていなかった。彼らが目指すところは、教育実践の改善であった。ボボ・ジュラソにおけるメデルサ設立運動は、いわば、思想家による運動ではなく、教師たちによる運動であったともいえるだろう。

しかし、このことは、言説的伝統そのものの不在を指すわけではない。むしろ、植民地統治以前のヴォルタ川流域のムスリムたちがイジャーザを重視していたことからわかるように、文字言語としてのアラビア語を理解する者たちは、アラビア語でイスラーム諸学の基礎的な文献を読み、教えることができることそれ自体——つまり、言説的伝統の再生産を可能にする教育——に大きな価値をおいていたのである。伝統的な修学のネットワークやローカルに重要なマラブーに学んだメデルサの創設者たちが、こうした植民地統治以前のこの地域における言説的伝統の志向性を共有していたと想定することはごく自然なことだろう。そして、そのような伝統の発展を前提として、植民地状況下でのフランス語とアラビア語という文字言語の社会的布置を踏まえたうえで、イスラーム諸学の基礎的な文献よりも、まず、語学としてのアラビア語教育を行うことに比重をおいた運動が生じ、その運動がボボ・ジュラソのさまざまな立場のムスリムたちの広範な支持を得ていたのである。アラビア語とフランス語のバイリンガル教育を行うメデルサは、当時の行政文書のなかでも「フランコ・アラブ」(Franco-Arabe) と呼称され、現在ではメデルサとほぼ同義語として用いられるようになっていく。メデルサ設立運動は、学校教育を受けたフランス語の読み書き能力をもつ「エリート」たちのなかに、アラビア語の読み書き能力をもつムスリ

40 2013/12/17 Moustafa Traore (ボボ・ジュラソ市シカソ-シラ街区、街区内第2モスクのイマーム、メデルサ卒業生、1941年生れ)

41 2018/12/15 Bobo-Dioulasso, Ibrahim Mangane (ボボ・ジュラソ市シカソ-シラ街区、創設者の息子)

ムを送り出そうとするものであった。それは、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する運動であったといえるだろう。

「はじめに」でふれたように、ボボ・ジュラソにおけるメデルサ設立運動の当事者たちは、自らの思想をフランス語やアラビア語で記述することはなかった。このことは、中東・北アフリカのイスラーム改革主義運動、あるいは、より一般的に、文化——宗教革新を行う運動からすると異質であり、場合によっては、些細な運動として評価されてしまうかもしれない。しかし、この運動にとっての言説的伝統——理由づけを行う言説とその言説を成立させている諸制度や文字言語——は、文字言語によって自らの思想を紡ぐということよりも、むしろ、初歩的なアラビア語の読み書き能力を向上させるための教科書や教育法に拘泥することに志向性があった。そのことは、ボボ・ジュラソのメデルサの教育に一定の影響を与えたサーダ・トゥレが思想書ではなく、何よりもまず、教科書を執筆したこと、ムスリム文化連合の本部で発行されていた機関誌ではなく、この教科書を残していたことに端的にあらわれている。つまり、この運動はイスラームの言説的伝統を構成している文字言語としてのアラビア語の社会的布置の変容に焦点をあてたものであった。そして、そのこと自体が、実践を理由づける言説に重きをおいていなかった、植民地統治以前のヴォルタ川流域におけるムスリムたちの言説的伝統の志向性との連続性を指し示しているのである。

これまでの言説的伝統という概念は、その言説的伝統によって生み出される言説がどの言語で書かれているのかということを知ることはなかった。しかし、アラビア語を母語としないうムスリムたちにとって、文字言語間のせめぎ合いは大きな問題である。少なくとも、西アフリカにおけるメデルサ設立運動は、そのことを問題意識の発端としていた。そして、文字言語間のせめぎ合いは、現在のイスラームにおいても大きな問題でありつづけている。ボボ・ジュラソを含むブルキナファソでは、メデルサの私学教育の認可取得が容易になった1990年代以降、メデルサが急増している⁴²。ムスリムとして、クルアーンやハディースをアラビア語で読み、理解することは望ましいものとしてされる一方で、高度なアラビア語の読み書き能力は、ブルキナファソでは、フランス語に比して社会のなかでの需要が圧倒的に低い。アラビア語での高等教育を受けた者に、イスラーム教育以外での就労先がほとんどない。しか

し、ムスリムとしての「正しい」実践として、アラビア語の読み書き能力を身につけることが望ましいものとされる。この状況は、文字言語としてのフランス語が圧倒的に優位になった植民地統治以降に、よきムスリムとして生きることのひとつの根本的な矛盾として表出している。本稿でとりあげたメデルサ設立運動は、アラビア語という文字言語の社会的布置の周縁性を解消することをいち早く目指し、このような矛盾を先取りした事例として理解することができるだろう。

「はじめに」で述べたように、どの言語で学び、どの言語で表現するのかという問いは、ポストコロニアル文学のなかで大きな問いであった(たとえば、グギ 2010(1986))。しかし、文学だけが文字言語の生産と流通と消費という政治経済から影響を受けるわけではない。西アフリカにおけるメデルサ設立運動は、どの言語で学ぶのかという問題を提起していた。どの言語で学び、どの言語で表現するのかという問いは、学校教育が一般化した近代以降の諸宗教にも突きつけられたものではないだろうか。ここでとりあげた、ボボ・ジュラソの事例は、このような地平を切り拓くものであった。

VIII 結論

本稿は、ローカルな歴史的コンテキストを踏まえて、文字言語の社会的布置という点に着目して分析することによって、メデルサ設立運動が教師たちによる文字言語の社会的布置を変容させようとするものであったことを明らかにしてきた。そして、この事例から、イスラームの言説的伝統について、理由づけを行う言説ではなく、そのような言説の再生産を可能にしている諸制度や言語に焦点をあてる新たな研究の方向性を述べた。

具体的には、IIにおいて、西アフリカ全体のメデルサ設立運動の特徴を例外的に論じている先行研究をとりあげた。ここでは、一方ではメデルサがアラビア語教育の近代化という点で伝統的なクルアーン学校と断絶しているという説が提示され、他方では、実のところ、現地語を交えた教育を行っており、連続しているという正反対の説が示されていることを確認した。断絶説を唱えるブレンナーはエピステーメーの変化としてメデルサの出現を論じたが、その具体的な内容については論じられていなかった。そうしたことから、IIIでは、メデ

42 清水貴夫氏の発表資料「イスラーム学校維持に向けての挑戦——ブルキナファソのイスラーム教師の事例から」(2018年度アジア・アフリカ言語文化研究所フィールドネット・ラウンジ企画「西アフリカ・イスラーム研究の新展開」, 2019年01月26日, 東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所)に基づく。

ルサ設立運動が生じてきた同時代のオート・ヴォルタ植民地の教育状況をとりあげ、文字言語としてのフランス語の台頭とアラビア語の相対的な周縁化という文字言語の社会的布置を明らかにした。言い換えれば、IIIの内容はブレンナーのいうエピステーメーの変化や断然の意味をより具体的な状況を示すことによって補足を行った。IV、V、VIでは、ボボ・ジュラソにおけるイスラームの歴史的展開とメデルサ設立運動の形成過程、メデルサの創設者の修学歴を検討した。ここでは、IIでとりあげた連続説を唱えるタマリとは異なる意味で——タマリはローカル言語によるイスラーム教育の連続性を主張していた——さまざまな立場のムスリムのメデルサ設立運動への参与と非ムスリムの改宗・教育という植民地統治以前のイスラーム刷新といった、メデルサ設立運動とそれ以前のムスリムの歴史との連続性を示した。そして、VIIにおいて、メデルサにおける教育実践と言説的伝統の志向性について検討を行った。そこでは、メデルサ設立運動が、実践を理由づける言説の生産に重点がおかれず、文字言語の社会的布置を変容させようとする教育実践の改善であったことを述べた。彼らは、自らは直接的に享受したことのない、語学としてのアラビア語教育を行うための教授法や教材の作成に注力し、試行錯誤を重ねていた。その意味において、この運動は思想家の運動というよりも、教育者の運動であった。また、そもそも、ヴォルタ流域のムスリムにおいて、実践を理由づける言説の生産が植民地統治以前においても、ほとんどなされていなかった。このことを踏まえると、言説的伝統の志向性として、植民地統治以前のヴォルタ川流域のムスリムの実践とメデルサ設立運動が、連続しているといえるだろう。

このように、本稿では、メデルサ設立運動が、どのようにそれまでの西アフリカのイスラームと断絶し、連続しているのかについて、それぞれ先行研究とは大きく異なる諸点を明らかにしてきた。断絶とはすなわち、植民地統治による状況の変化を指す。そこで生じた変化は、近代教育の導入と、フランス語の社会的位置づけの出現と向上、それに伴うアラビア語の社会的位置づけの相対的な低下であり、すなわち、文字言語の社会的布置の変化であった。この変化は、西アフリカにおけるイスラームの言説的伝統を構成する諸制度に直接的に影響を与え、語学としてのアラビア語教育を行うメデルサの出現をもたらした。

他方で、メデルサ設立運動を主導した創設者たちは西アフリカの——特に、ヴォルタ川流域を中心とした——イスラームの伝統的な教育のなかで自己形成を行っていた。この創設者の修学歴は2つのことを含意している。ひとつは伝統的な教育しか受けたことのない者が語学としてのア

ラビア語の導入を行った、あるいは行うことができたということである。もうひとつは、ヴォルタ川流域のムスリムたちの言説的伝統の志向性を引き継いだということである。もともと、ヴォルタ川流域のムスリムたちは実践の理由づけとしての言説の生産に重点をおいていなかった。そして、この志向性はメデルサ設立運動においても引き継がれることになったのである。さらに、メデルサの創設者の師匠たちが19世紀から生じていた西アフリカ内陸のイスラームの革新に深く影響されていたことを踏まえれば、大局的には、メデルサ設立運動はローカルな歴史的コンテクストという連続と、植民地統治による文字言語の社会的布置という変化を合わせたものであるといえる。

最後に、これまでの言説的伝統という概念は、その言説的伝統によって生み出される言説がどの言語で書かれているのかということを知ることはなかったことを述べた。どの言語で学び、どの言語で表現するのかという問いは、ポストコロニアル文学だけではなく、学校教育が一般化した近代以降の諸宗教にも共通する問題系である。言語の選択は、その文字言語による文書がどのように生産され、どのような範囲で流通し、どのように消費されるのかという文字言語の政治経済と深く結びついている。言説的伝統の概念を再整理したイスラームの人類学の新たな地平は、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が選択され、その文字言語のもつ知的伝統や流通範囲によってムスリムの宗教実践がどのようになされ、意味づけられ、あるいは意味づけられないのか、という問いを指し示しているのである。

謝辞

本稿は匿名の査読者の丁寧なコメントによって大幅に修正・改善された。記して感謝申しあげる。

参照文献

(日本語文献)

岡 真理

2000 『彼女の「正しい」名前とは何か——第三世界フェミニズムの思想』青土社。

岡部 真由美

2014 『「開発」を生きる仏教僧——タイにおける開発言説と宗教実践の民族誌的研究』風響社。

カザノヴァ、パスカル

2002(1999)『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。

グギ、ワ・ジオンゴ

2010(1986)『精神の非植民地化——アフリカ文学における言語の政治学 増補新版』宮本正興・楠瀬佳子(訳)、第三書館。

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。

2017 「西アフリカにおけるアラビア語文書史料の分布状況——ムスリム・コミュニティにおける文書活動研究の可能性」『アカデミア 人文・自然科学編』14: 1-18。

ストーラー、アン

2010(2003)『肉体の知識と帝国の権力——人種と植民地支配における親密なるもの』永渕康之・水谷智・吉田信(訳)、以文社。

竹沢 尚一郎

1989 「「水の精霊」とイスラーム——ボゾ族における社会変化と宗教変化」『国立民族学博物館研究報告』13: 857-896。

中尾 世治

2016a 「解説」、『ムスリム文化連合ヴォルタ支部史料集』I. K. マガネ(著)、田中樹・清水貴夫・遠藤仁(監修)・中尾世治(訳)、pp. 119-184、総合地球環境学研究所。

合地球環境学研究所。

2016b 「植民地行政のイスラーム認識とその運用——ヴィシー政権期・仏領西アフリカにおけるホテル襲撃事件と事件の捜査・対応の検討から」『アフリカ研究』90: 1-13。

2017 「西アフリカ内陸における近代とは何か——ムフン川湾曲部における政治・経済・イスラームの歴史人類学」南山大学大学院人間文化研究科提出博士論文。

2018 『オート・ヴォルタ植民地におけるカトリック宣教団とイスラーム改革主義運動：植民地行政と宗教集団の教育をめぐる闘争』上智大学イスラーム研究センター。

フーコー、ミシェル

2008 『ミシェル・フーコー講義集成 8 生政治の誕生』慎改康之(訳)、筑摩書房。

マガネ、イブラヒム・カール

2016 『ムスリム文化連合ヴォルタ支部史料集』田中樹・清水貴夫・遠藤仁(監修)・中尾世治(訳)、総合地球環境学研究所。

ライト、ウィリアム

1987(1977)『アラビア語文典 上巻』後藤三男(訳)、ごとう書房。

(外国語文献)

Asad, Talal

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

Brenner, Louis

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

Burton, Antoinette (ed.)

2003 *After the Imperial Turn: Thinking with and through the Nation*. Duke University Press.

Cissé, Issa

1990 *Les médersas au Burkina. L'aide arabe et la croissance d'un système d'enseignement arabe-islamique. Islam et sociétés au sud du Sahara* 4: 57-72.

Cooper, Frederic and Ann Laura Stoler (eds.)

1997 *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a*

- Bourgeois World*. University of California Press.
- Daget, Jacques
1949 La pêche dans le delta central du Niger. *Journal de la Société des Africanistes* 19: 1-79.
- Fourchard, Laurent
2001 *De la ville coloniale à la cour africaine. Espaces, pouvoirs et sociétés à Ouagadougou et à Bobo-Dioulasso (Haute-Volta) fin XIXe siècle - 1960*. L'Harmattan.
2003 Propriétaires et commerçants Africains à Ouagadougou et à Bobo-Dioulasso (Haute-Volta), fin 19ème siècle-1960. *Journal of African History* 44(3): 433-461.
- Hunwick, John
2003 *Arabic literature of Africa, Vol. 4: The Writings of Western Sudanic Africa*. Brill.
- Kaba, Lansiné
1974 *The Wahhabiyya: Islamic Reform and Politics in French West Africa*. Northwestern University Press.
- Kane, Mouhamed
1997 La vie et l'œuvre d'Al-Hajj Mahmoud Ba Diowol (1905-1978): du pâtre au patron de la 'Révolution al-Falah'. In *Le temps des marabouts: Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v.1880-1960*. Robinson, D. and J.-L. Triaud (éds.), pp. 431-465. Karthala.
- Kobo, Ousmane
2012 *Unveiling Modernity in Twentieth-Century West African Islamic Reforms*. Brill.
- Loimeier, Roman
1998 Cheikh Touré, un musulman sénégalais dans le siècle: du réformisme à l'islamisme. In *Islam et islamismes au sud du Sahara*. Ousmane Kane et Jean-Louis Triaud (éds.), pp. 155-168. Karthala.
- Mahmood, Saba
2005 *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press.
- Mangane, Ibrahim Kalil
2018 *La mémoire de El-Hadji Beinke Souleymane Mangane de l'école coranique, de l'Union Culturelle Musulmane et à la Communauté Musulmane (1946-1960) Bobo-Dioulasso-Burkina Faso*. Research Institute for Humanity and Nature.
- Mann, Gregory
2006 *Native Sons: West African Veterans and France in the Twentieth Century*. Duke University Press.
- Marty, Paul
1920 *Études sur l'Islam et les tribus du Soudan*. T. II Leroux.
- Monteil, Charles
1971(1932) *Une Cite Soudanaise*. Djénné. 2ème éd. Anthropos.
- Nobili, Mauro
2011 Arabic Scripts in West African Manuscripts: A Tentative Classification from the de Gironcourt Collection. *Islamic Africa* 2(1): 105-133.
- Service de statistique et de la démographie
1961 *Enquête démographique par sondage en république de Haute-Volta 1960-1961*. T. I. Secrétariat d'état aux affaires étrangères.
- 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.
- Tamari, Tal
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 et Ingse Skattum(eds.), pp. 163-174. Symposium Books.
- Traoré, Bakary.
1984 *Le processus d'islamisation à Bobo-Dioulasso jusqu'à la fin du XIXe siècle: Approche historique et sociologique*. Mémoire de maîtrise. Université de

Ouagadougou.

- 2005 Islam et politique à Bobo-Dioulasso de 1940 à 2002. In *L'islam politique au sud du Sahara: Identité, discours et enjeux*. M. Gomez-Perez (dir.), pp. 375-394. Karthala.

Wilder, Gary

- 2003 Unthinking French History: Colonial Studies beyond National Identity. In *After the Imperial Turn: Thinking with and through the Nation*. Antoinette Burton (ed.), pp. 125-143. Duke University Press.

Discursive Tradition and Social Disposition of Writing Language:

Continuity and Discontinuity in the Movement of Founding Medersas in Bobo-Dioulasso in French West Africa during the Middle of the Twentieth Century

Seiji NAKAO*

This paper reveals both continuity and discontinuity in the founding of medersas in Bobo-Dioulasso during the middle of the twentieth century. Considering the local historical context and the concept of discursive tradition, we discuss the issues pertaining to the choice of written language, as it relates to a new research vision for the study of Islam's discursive tradition, and how it has evolved beyond discourse and rhetoric to, instead, focus on the institutions and languages which reproduce the discourse.

The historical context is considered important, as the founding of medersas in Bobo-Dioulasso disrupted the unequal access to education that the colonial administration had introduced. This resulted in Muslims gaining access to education. However, the founders of the mederas had, themselves, studied in a traditional Muslim pedagogical system. This makes their efforts to modernize Islamic pedagogy in line with the developments in the interior of West Africa during the 19th century, a fascinating moment. Particularly, as it relates to larger issues that arose through the population growth of Muslims and the expansion of the "Muslim" social category. The founders seek to produce Muslims who have modern secular education and enough literacy in Arabic. In other words, they intended to change the social disposition of Arabic and French, as written languages.

We argue that the Islamic scholarly tradition in the Volta basin, which the founders learned, rarely produced manuscripts in Arabic that make the reasoning of their practices. This tendency was subsequently inherited by the medersas in Bobo-Dioulasso. The founders did not write the texts which show their ideology, but they introduced in early time the textbook for Arabic learning written by Sada Toure, one of Malian medersas founders. It is, then, through the Anthropology of Islam that we discuss the common issues regarding the situation of written languages, how it specifically relates to the choice of written language, and the production (representation) and reproduction (education) of knowledge, as a result of the generalization of education during the modern era. More specifically, we provide insights regarding the choice of written language for the study on the political economy of the religious discourse through an interdisciplinary framework.

Keywords:

Anthropology of Islam, medersas, French West Africa, discursive tradition, social disposition of written languages

クルアーン学校を「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

平山 草太 *

本論は、カメルーン的首都ヤウンデにおいて、イスラーム教育を「近代化」する実践が、いかなるものとして組織化されているのかを記述することを通じて、世俗国家体制の現実化する過程と、そのなかでイスラームの言説的伝統が社会的に構成されていくありようを明らかにする。西アフリカにおける、イスラーム教育の「近代化」に関する従来の研究では、「近代化」をそれが埋め込まれた社会的文脈との関連のもとで研究することが重要視されてきたが、他方で、その社会的文脈というのは研究者によって、当事者による実践の論理とは独立に想定されてきた。本論ではむしろ、社会的文脈の現実化を当事者による「近代化」実践の「ローカルな組織化」の内部に見出していく。具体的には、「近代化」実践の第1条件とされているアソシエーション設立の実践を検討し、そこでは設立に必要な書類が様々な機器を用いた複製(特に「コピペ」)によって、知人同士の間で作成・拡散されていることを明らかにする。それに加えて、「近代化」のために、すでに「近代的」とされる学校で用いられている教材類や文書類が、同じく機器を用いた複製によって既知のクルアーン学校同士の間で作成・拡散されていることを記述していく。そのうえで、こうした文書やモノのネットワークの「コピペ」を通じた組織化において／として、世俗国家体制を支える法規定という社会的文脈が現実化していることと、かつそのネットワークが日常的な知人同士のネットワークと二重化することによって、イスラーム教育の「近代化」という1つの言説的伝統が、社会的に構成されていることを指摘する。

クルアーン学校を「コピペ」する

目次

- I 序—問題の所在と本論の方法
 - 1. 問題の所在
 - 2. 問いの設定と研究の方法
- II 調査対象の概要
 - 1. マドラサ S
 - 2. N センター
- III 作成・複製・拡散①—定款テンプレート・ネットワークにおける／としてのアソシエーション作り
 - 1. 前提・観察した場面
 - 2. 具体的・実際的な手続きとしての「近代化」
 - 3. アソシエーション設立申請書類の作成—既存書類の改変と組み合わせ
 - 4. 小括—定款テンプレート・ネットワークにおける／としてのアソシエーション作りにおいて／として達成される「近代化」
- IV 作成・複製・拡散②—教材テンプレート・ネットワークにおける／としての学校改革
 - 1. クルアーン学校を変革する手続き—同一物品の画一的導入
 - 2. 成績ノートの作成・複製・拡散
 - 3. 成績ノートの使用方法とその画一性
 - 4. 成績ノートの実際の使用法—マドラサ S の事例
 - 5. 小括—教材のテンプレート・ネットワークにおける／としての学校改革において／として達成される「近代化」
- V 考察と結論—モノの複製と拡散という社会的文脈における／としての「近代化」
 - 1. 文書の「コピペ」ネットワークにおいて／として現実化する世俗国家体制
 - 2. 非表象的で収束的なネットワークにおける／としての「言説的伝統」の社会的構成
 - 3. 結び

KeyWords

クルアーン学校
近代化
世俗国家
言説的伝統
イスラームの人類学

I 序

—— 問題の所在と本論の方法

1. 問題の所在

近年、西アフリカのイスラーム研究において、クルアーン学校をはじめとするイスラーム教育の制度、とりわけその「近代化」改革に注目が集まってきている。例えば、2016年に刊行された論集『アフリカにおけるイスラーム教育——書板と黒板』（Launay (ed.) 2016）では、西アフリカを対象とする9本全ての論文が何らかの形で「近代化」に言及しており、そのうちの5本が教育の「近代化」に多くの紙幅を割いている。また、2019年の*Islamic Africa* 誌10号では、イスラーム教育の「近代化」改革を主題の1つとする特集が組まれた。イスラーム的言説とムスリムの再生産を担う場であるイスラーム教育と、それを「近代化」する改革は、西アフリカにおけるイスラームを語るうえで、無視することのできない研究対象になりつつあると言えるだろう。本論は、こうした近年の研究潮流を踏まえつつ、従来の研究とは異なるスケールにおいて「近代化」をとらえる視点を提示することによって、改めて「近代化」改革のあり方を左右する条件とはいかなるものかを考察する。

そもそも、西アフリカにおけるイスラーム教育の「近代化」と呼ばれてきた現象とはどのようなものであるのか。この主題を論じた代表的論者としては、ルイス・ブレンナーが挙げられる。なかでも2001年の著作『知識を支配する——西アフリカのムスリム社会における宗教、権力、学校教育』（Brenner 2001）は、この「近代化」を最初に理論化した研究として、必ず参照されているといっても過言ではない。彼の議論では、「伝統的」イスラーム教育から「近代的」イスラーム教育への変化は、近代教育的手法の導入としてのメデルサ（ないしフランコアラブ学校）設置推進の動きとされ、それは植民地支配に伴う世俗教育やカトリック教育の普及がもたらしたエピステーメーの変化に呼応するものとしてとらえられている。そして、「伝統的」エピステーメーは階層的・秘儀的であり、

「近代的」エピステーメーは普遍志向的で開かれた理性的なものであると、ブレンナーはまとめる。つまりブレンナーが見るところの「近代化」とは、このようなエピステーメーの変化に呼応して、ムスリムの知のあり方を根本から変革する動きであったということになる。

他方で、ブレンナー同様に西アフリカのイスラーム教育研究に大きな影響を及ぼした論者であるウェアは、『歩くクルアーン——西アフリカにおけるイスラーム教育、身体化された知、歴史』（Ware 2014）において、新たに「知識の身体性」という論点を提示した。ウェアのこの著作は、非常に長い歴史的射程のなかで、西アフリカの「伝統的」なイスラーム教育における、身体的訓練の重視という特徴を明らかにした労作であった。この著作の最も大きな意義の1つは、しばしば「人権侵害」といった汚名を外在的視点から負わされてきた「伝統的」イスラーム教育を、当事者の視点から、内在的に記述しなおしてみせたことにある。他方で、ウェアが見るところ、この「伝統的」なイスラーム教育を「近代化」する動きというのは、身体重視の方針を転換させ、知識を脱身体化・抽象化させるものであると定式化されている。

ブレンナーとウェアによる定式化は、相互補完的なものとして見る事ができる。つまり、「伝統的」イスラーム教育においては、階層的な個別の人間関係のなかで身体に刻み込まれるものとして知識がとらえられており、他方で「近代化」されたイスラーム教育においてはオープンな教師-生徒関係のもとで、脱身体的・普遍的に教授されるものとして知識がとらえられているというように、両者の議論はまとめられようだろう。さらにウェア独自の貢献として、上記の見解を固有の歴史性を帯びた当事者の内在的視点から導き出そうと試みたことも挙げておかなければならない。

彼らの定式化はきわめて大きな影響力を持っているが、徐々に批判が現れつつあることも事実である。例えばゼーゼマンは『歩くクルアーン』の書評論文のなかで、この著作の革新性を賞賛しつつも、ウェアによる「近代的」イスラーム教育の定式化が一面的に過ぎることを批判している（Seesemann 2015）。また Nolte は、「近代的」イスラーム教育においても身体的知識は依然として重要でありつづけていることを述べ、ウェアの見解を批判している（Nolte 2019）。要するに、「伝統的」イスラーム教育の特徴を内在的に解き明かしたウェアであっても、「近代的」イスラーム教育につい

ては未だその分析が不十分であったということになる。とはいえ、両者が提示した「伝統」と「近代」の対比は、例外や逸脱事例を含みつつも、研究の出発点たるモデルとしては、未だに十分有効性を認められているように思われる。では、改めて「近代化」とはいかなるものかを問おうとする本論の試みは、これらのモデルに対してどういう位置づけになるのだろうか。

先述したノルテは、近年のイスラームの人類学における「日常生活 (everyday life)」への注目の高まり (Schielke and Debevec 2012) を参照することで、複雑かつ偶発的な「日常生活」という文脈に規定されるものとして、「近代化」をとらえなおす必要があることを主張している。このノルテによる提言を筆者なりに敷衍するならば、これまで知識のあるべき姿やイスラーム教育の政治的ポジションをめぐる抽象的な問題として論じられてきた「近代化」の問題を、日常を生きる人びとによって現実に達成される実践として、とらえなおすべきだという主張となる。したがって、可能性としてはどうとでもありうる具体的な行為やモノとしての「近代化」を、当事者の生きる「日常生活」という文脈のなかで規定されるものとして描き出す試みが始められつつある (例えば、Aliyu 2019)。

本論も、大まかにはこのノルテらの打ち出した方向性にしたがい、プレナーらのモデルをより具体化・緻密化していくための、事例研究の1つとして位置づけられる。しかし、本論がノルテらの研究と異なるのは、記述の前提となるスケールの取り方、そしてそれに伴う文脈のとらえ方である。ノルテらは、イスラーム教育の「近代化」を、「日常」という文脈によって(一方向的に) 規定されるものとして理解する必要性を主張するが (Nolte 2019: 19-20)、ここで「日常」というのは、比較的抽象度の高い諸要素のまとまりのこととして、実践そのものとは独立に想定されているようである。例えば、経済危機、都市化、公教育・カトリック教育の普及といった、マクロな社会の動向のことであり、なかでも世俗国家体制との共存関係というものが重要視されている。無論、こうした文脈のもとでイスラーム教育の「近代化」がいかに実現されるかを考える作業が、必要なものであることに異論はない。しかし筆者がこだわりたいのは、「近代化」するという実践の論理そのものと、その実践の文脈とを、ともに分かちがたく結びついたものとしてとらえたときに生じる問題意識、つまりその実践の論理における／としての文脈がいかなるものであるのかという問題意識である。

本論のもととなった問題意識の由来を理解してもらうために、フィールドにおける筆者の経験について少し述べておきたい。筆者は後述する「近代的」なクルアーン学校で調査をおこなっているが、そこで日常的に見かける光景というのは、常

に細かい作業に没頭している教師たちの姿である。例えば、行政に提出する文書を細かい体裁にこだわりながら作成する者、生徒の個人情報をデータベースに入力している者、保護者向けの授業料支払い督促通知に1つひとつロゴスタンプを押している者、Web上で収集したPDFをPC上で切り貼りして教科書らしい体裁を整えている者、等々である。彼らは皆、これら細かい作業によって構成される点をもって自身の学校の「近代性」を誇って憚らない者たちでもあり、したがって常に彼らと行動をともにする筆者も、こうした細かい作業を通じて学校を運営するようになること、これこそが「近代化」なのであるという理解を、彼らと共有するようになっていた。他方で、上記の先行研究を見ると、1つの完結したユニットとしての「近代的」学校が、当該社会においてどのような歴史的・政治的位置づけにあるのかといった、比較的スケールの大きな議論が繰り返されるばかりである。有り体に言えば、どうにも雲をつかむような話が繰り返されており、実際に当事者たちが直面しているきわめて具体的な手続きそのものには、関心が向けられていないという印象を受けた。自身のフィールド経験に照らし合わせたとき、当事者の視点から見て重要な実践上の課題は、学校が持つマクロな社会的・歴史的意義の追求というよりも、むしろ些末な学校運営に関する作業を特定の方法で組織化することなのではないか、という疑問が絶えずつきまとった。

要するに先行研究では、「近代化」実践そのものとその文脈とされるものが互いに乖離してしまっているという違和感が拭いきれなかったのである。実際、ウェアの『歩くクルアーン』が大きな影響力を持ったことからわかるように、「伝統的」なクルアーン学校ですら、その内在的視点から見た具体的な実践の論理というのは、近年に至るまでほとんど記述されてこなかったのである。誤解のないようにつけ加えておくと、マクロな社会的条件の影響を過度に重視することは現実をとらえそこねている、などと主張したいわけでは全くない。また、本論の事例が、なんらの社会的文脈も持たないということにもならない。なぜなら、例えば筆者が、「なぜ近代化する必要があるのか?」といった質問を「近代化」当事者に投げかけてインタビューをする、といった場面 (しばしば起こる) 等においては、「近代化」の細かい構成原理を述べるよりむしろ、「近代化」のマクロな社会的・歴史的意義を主張することが、当事者にとって切実な実践上の課題になりうるからだ。したがって本論は、場面によって当事者の課題は異なり、それに応じて文脈のスケールも変わりうるという問題こそが重要であり、かつ行為と文脈を切り離して考えるべきではないと考える。そのうえでこれまで顧みられてこなかったような、

「近代化」実践に内在するスケールのもとでは、「近代化」実践の論理=文脈とはいかなるものになりうるのかということを追求してみたい。

この試みの出発点となる有力なアイデアとして、アサドによる「言説的伝統 (discursive tradition)」に言及しておこう (Asad 1986)。アサドが述べるところによると、イスラームその1つに含まれる言説的伝統というのは、「言説的 (discursive)」な側面と、「身体化 (embodiment)」の側面とが分かちがたく結びついた伝統として考えられている (Asad 2015: 166-168, 2018: 95)。このことが含意するのは、イスラームの言説的伝統というものはすなわち、クルアーンに1つの源を持つ言説のもとで理解可能になる行為の集合であるということだ。さらに同時に、「身体化」の側面を強調することによって、行為の外部に存在し、行為のあり方を規定するようなものとして、言説的伝統をとらえることがないように釘を刺している。アサドは、ムスリムが言説的伝統から推論して行為するさまを描くことが、イスラームの人類学の課題であると述べているが (Asad 1986)、より具体的にアサドの提言を言い換えるなら、ムスリムが自他の行為を理解可能にしていく方法において／として現実化する言説的伝統を明らかにすることが、必要な作業だということになる¹。文脈と実践を不可分なものとして理解するということは、この作業自体に自ずと織り込まれることになるのだが、それはいかにしてだろうか。このことを、次節にてエスノメソドロジーの考え方を援用しながら説明し、本論の問題設定と研究方法とを明確にしておこう。

2. 問いの設定と研究の方法

実践の方法 (論理) と文脈との相互の分かちがたい結びつきを前提に研究を進めるべきだという本論の主張は、エスノメソドロジー (以下、EM) の考え方を援用してなされたものである。EMとは、社会学者ハロルド・ガーフィンケルによって提唱された、社会学の1つの流派を指す言葉であると同時に、その探求対象であるところの、「人びとの方法論」すなわち実践の論理を指す言葉でもある (前田ほか (編) 2007: 4)。ここでその考え方の全貌を説明することは、筆者の能力を上回ることであるが、本論の理解のために必要な程度の説明

を加えておきたい。

まずは「ローカルな組織化」というEMの考え方についての説明から始めるのが良いだろう。リンチはEMにおける「ローカルな組織化」について、以下のように説明している。

ローカルな組織化 (あるいはローカルな産出) という用語は、エスノメソドロジーだけでなく社会科学や哲学における関連領域においても流通している。(中略) エスノメソドロジーにおいてローカルなという形容詞は、主観性、視点、特定の関心、限定された場所での小さな行為といったものとはほとんど関係ない。そうではなくそれは、なじみのある社会的対象物が構成される活動の多様な文法に言及しているのである。(中略) エスノメソドロジストは、社会的行為や相互行為が起こっている歴史・社会的「文脈」を否定はしない。むしろ彼らが主張しているのは、そうした文脈の特定化が関連性のローカルな構成に常に結びつけられているということである。(リンチ 2012: 148) (傍点は原文)

ここで「ローカルな組織化」という語によって表現されているのは、観察場面の時空間的局所性の強調ではなく、むしろ行為が固有の文法において／として実践に組織化される際の、その文法への関心である。重要なのは、この文法を通じてはじめて、ある実践が何らかの実践として特定可能になっているという考え方である。とはいえ、この文法というものを、行為に外在しそれを規制するものとしてとらえてはならない。例えば、理念的なものとして足し算の文法 (規則) がまずあり、それが人をして何らかの足し算の計算をさせている、というように。そのように想定することは、実践の参与者と外在的な文法 (規則) との間に内的関係、すなわち文法の解釈があると考えることになり、その結果その解釈のためのさらなる文法を必要とするという有名な無限後退に至るからである (戸田山 1994: 146-156)。むしろ、参与者は端的に文法にしたがっている。文法と行為は独立したものではなく、ただ文法にしたがう (あるいは違反する、無視する等) という行為があるだけなのだ (西阪 1997: 58-59)。

「ローカルな組織化」の強調は、「ローカル」という語が喚起するイメージと相まって、微細な事実の記述に拘泥する姿

1 「言説的伝統」をどうとらえるかという問題については、本特集の「序——西アフリカ・イスラーム研究の新展開」、「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」、そして「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」においても詳しく言及されている。「序——西アフリカ・イスラーム研究の新展開」における用語にしたがって整理すると、「言説としての言説的伝統」が、本論で述べた「言説的」側面に該当し、「言説的伝統の構成要素」が、本論の「身体化」の側面に関係していると言える。

勢を想起させてしまうかもしれない。しかし、記述の精密さは、実践に参与する者の理解の精密さによって決まるのであり、いたずらに細かい記述を追求すれば良いということにはならない。このことを理解するためには、様々な説明の仕方がある（例えば、前田ほか(編)(2007: 20-28, 258-260, 264-265))、1つには観察・分析のスケールという発想の導入が手助けになるかと思う。

先述したように、「近代化」というのは人びとの実践において／として達成されるものである。しかしこの「近代化」にまつわる実践がなされる場面は様々であり、その都度、関連する要素のスケールは異なってくる(文脈の特定化が関連性のローカルな構成に結びつけられている)。例えば、先に例として提示した、筆者によるインタビューのような場面では、「近代化」の当事者および筆者が、「近代化」することを、様々な他の学校の存在や、カメルーンの固有の政治的状況等と結びつけて理解することがしばしば起こる。このとき、実際にある学校を「近代化」する具体的な手続きの詳細等は、インタビューのつつがない進行のうへではほとんど関連性を持つことがない。むしろこの場合、「近代化」はカトリックの学校や公立学校との競合関係や、世俗国家においてムスリムが政治的に周縁化されている状況等、スケールが大きく抽象的な問題意識と結びついていることが多い。他方で、実際に、ある学校を「近代化」しようとしている人びとと士との会話場面(コンサルタント活動)等では、関連性を持つのはむしろ断片化された手続きの成否であって、マクロな社会的・政治的な状況ではない。このように、場面によって「近代化」を理解するための記述のスケールは変動するのであり、かつそのスケールを場面と独立に決定することはできないのである。

「ローカル」なスケールにおいて記述をなすという観点から見ると、基本的に前節で挙げたようなイスラーム教育の「近代化」に関する先行研究というのは、「近代化」の意義を説明するという「ローカル」な実践の組織化方法について様々な観点から明らかにしてきたと言いかえうるかもしれない。そしてこのとき、関連性を持つ文脈、つまり他の学校との競合関係や、ムスリムの政治的周縁化というマクロな状況は、まさにその「ローカル」な組織化の方法そのものに織り込まれていたと言えるだろう。他方で、本論が焦点化するの、実際に「近代化」を進めようとする場面において、「ローカル」に関連性を持つ文脈とはいかなるものか、という問いである。そしてこれらは、両立不可能な研究というよりは、「近代化」の理解をより豊かなものとするための、相互補完的な方法の違いであると言えるだろう。コボが述べるように、「近代」ないし「近代化」にまつわる当事者の語りを、西洋の支配と慣習の軛と

に同時に対抗するための「便利な言語的道具 (convenient linguistic tools)」(Kobo 2012: 24) と呼びうるかどうかについては依然議論の余地があるが、少なくとも調査対象の人びとが「近代」ないし「近代化」という概念を様々な場で用いることで、その都度何を可能にし、どのような文脈を作り出しているのかを考えることは、必要な作業であると筆者は考えている。

本論の目的をまとめると、実践に先行して外在し実践を規定する要因としての社会的文脈のアプリオリな特定化を放棄し、「近代化」を実現する実践の具体的構成過程という異なるスケールの着眼点を持つことで、いかなる「ローカル」な文脈が立ち現れてくるのかを検討すること、である。

具体的には、カメルーンの首都ヤウンデにあるコピー屋と、「近代的」クルアーン学校を中心に展開されている、イスラーム教育の「近代化」コンサルティングを分析の対象とする。結論を先取りすると、ここでの「近代化」とは、「アソシエーションの自由法」と許認可制度、そして様々な機器との関わりのなかで、複製物のネットワークを作り出すという行為の連鎖によって組織化される実践として記述されることになる。そして特定の文書群が織りなす非表象的なネットワークの広がり、現代カメルーンにおける世俗国家体制に具体的に対処しつつ、同時に知人間のネットワークと二重化して収束することで、ムスリムの再生産を担うクルアーン学校を「近代化」という概念において／として、1つの言説的伝統 (Asad 1986) が社会的に構成されていることを明示する。

なお本論は主に「近代化」改革の担い手である教師や運営関係者らの動向に焦点を絞り、彼らの「近代的」な学校づくりという作業を考察していく。教師-生徒間の相互行為である具体的な教示の現場を論じることは、もとより小論の持外である。クルアーン学校における教示場面の組織化については、例えばアイケルマン、デュプレ、ムーアらによる優れた研究があるが(Eickelman 1978; Dupret 2011: Ch. 1; Moore 2006, 2008, 2013)、これらを踏まえた「近代的」な教示の特徴についての考察は、別稿に譲ることとしたい。

II 調査対象の概要

1. マドラサ

本論が中心的な調査対象とするのは、ある「近代的 (moderne)」とされるクルアーン学校と、それと密接に関係するコピー屋である。まずは、この「近代的」クルアーン学校について概要を提示していく。

調査対象としたのは、カメルーン共和国の首都ヤウンデにおいて2011年に設立された、「マドラサ S (Madrasa S)」²と称するクルアーン学校である。運営者らによると、マドラサ S は開校以来、「近代的」なイスラーム教育をおこなうクルアーン学校だと自他ともに認められている。クルアーン学校とは、ムスリムの子弟たちが、イスラームの聖典クルアーンの読誦(暗記)を中心に、礼拝の仕方等の信仰行為の基礎や、預言者ムハンマドの言行や伝記を学ぶ学校のことである(Boyle 2004)³。カメルーンでは、フランス語で *École coranique*、ハウサ語で *Makaranta*、フルベ語で *Janngirde* と呼ばれている。マドラサ S の教育内容については後述するが、フランス語や数学等の世俗教育もあわせておこない、小学校卒業の国家資格取得を目指す、やはり「近代的」とされるフランコアラブ学校(ハウサ語で *Skurun Franco Arabe*、フランス語では *École Franco Arabe* 等)(Genest and Santerre 1974; Adama 1999)とは異なり、マドラサ S は現状ではあくまで私塾的なクルアーン学校であるとして(つまり *Makaranta* や *Janngirde* として)、関係者たちから呼び分けられている。しかし将来的には世俗教育のカリキュラムも導入したフランコアラブ学校への転身を図ることが漠然と構想されており、マドラサ S は過渡期的な状況にあると言えるだろう。

マドラサ S は、地方行政(ヤウンデ2区)から認可されたアソシエーションを、その運営母体としている。旧フランス領の西アフリカ各地で同様の事態が見られるように(中尾 2016)、公立学校の敷地を借りたり銀行口座を開設したりする等、公的に集団で活動する団体はみな、1991年公布の「カメルーンにおけるアソシエーションの自由法(La loi sur la liberté d'association au Cameroun、以下「自由法」)」⁴の規定のもと、行政から認可を受け、法人格を取得することが運営業務上不可欠となっている。なお、2017年までは、Association D というアソシエーションがマドラサ S の母体であったが、諸般の事情により、2018年からはマドラサ S の教師陣が新規に設立した、S Foundation というアソシエーションの傘下に入っている。

マドラサ S は、9月から5月までの毎週土曜日と日曜日に、ヤウンデ市内の公立学校(*École publique*)を借り切り、およ

そ5才から15才くらいまでの子どもたちを対象に、クルアーン読誦法等の授業をおこなっている。授業がおこなわれるのは、朝の8時から昼の12時半までであり、おおよそ10時から11時の間に、約1時間の休憩時間が設けられている。以下に、マドラサ S の概観を伝えるため、一日の流れから説明しておこう。

まず7時半くらいから、徐々に生徒が登校してくる。8時になると、生徒たちがそれぞれ教室に入室し、一応の授業開始となる。授業が軌道に乗るのは、9時近くのことである。そして10時になると、警備役(*Sécurité* と呼ばれる)がホイッスルを吹き、休憩時間の開始が周知される。休憩時間に、生徒と教師は少し早い昼食をとる。11時頃に休み時間が終わると、再度警備役の吹くホイッスルによって授業の再開が生徒に周知される。そして12時半になると、ふたたび警備役がホイッスルを吹き、授業終了が通達される。13時頃までには教師たちが学校の管理人に鍵を返却し、その日の活動は終了となる。

授業は、7レベル7クラス制となっており、それぞれに定められたカリキュラムにしたがって、担任の教師がおこなう。教師は全部で7名おり、それに加えて警備役が1名いる。警備役は、授業時間の管理、授業時間中に来訪する保護者等への対応、規則に違反した生徒への罰の実施⁵、等をおこなう。教師のなかには、S氏という教育関連の省庁に勤務する公務員がおり、カリキュラムの策定や教師への授業実施状況の聞き取り等、全般的な教務の管理は彼がおこなっている。また同じく教師のなかには、学校の技術的保守管理を担当するエンジニア A氏がおり、彼は生徒の登録台帳や教師用アプリケーションの作成・管理等をおこなっている。一方、生徒は全部で129名(2019年1月時点)おり、レベルが上がるにしたがって少なくなる傾向にあるが、1クラスあたり平均18名ほどに分かれている。授業内容は、クルアーン読誦・暗記、日常使用を目的としたアラビア語、フィクフ、アダブ、預言者伝(スィーラ)に分けられ、それぞれ別個の教科として時間割が組まれる。レベル分けは、主としてクルアーン暗記の進捗を基準に、年3回の定期試験の結果もあわせてなされている。レベル1や2の授業は主にフランス語でなされるが、レベル

2 カメルーンにおいては通常、「マドラサ」と言う場合(ないし「マダラサ」あるいはフランス語的に「メデルサ」なども含む)、クルアーン学校を修了した者に対してより高度な学問を教授する場合や、あるいはフランス語教育もあわせておこなう「フランコアラブ学校」を指す。しかし後述するように、「マドラサ S」の実態はむしろ、クルアーン学校に近いものであり、一般的な意味での「マドラサ」ではないことに留意する必要がある。

3 マドラサ S を除く、カメルーンのほとんどのクルアーン学校においては、クルアーン全てを暗記することはより発展的な目標とされ、一般の生徒たちは一部の暗記と読誦法の習得のみをもって修了となる(Santerre 1973: 31; Moore 2010: 213-214)。

4 Loi N° 90/053 du 19 Decembre 1990. 条文の詳細は Tchapnga (2013: 149-155)を参照。

5 クルアーン学校研究では、一般的に、生徒に対して教師がおこなう体罰の厳しさが指摘されてきた(Ware 2014)。マドラサ S で課される罰の内容は、クルアーン学校一般に広く見られる鞭や棒による殴打もあるが、無意味な行為(同じ場所を往復し続けるなど)の強制、遊び道具の破壊など、バリエーションに富む。

が上がるにつれて、授業でアラビア語が用いられるようになっていくため、アラビア語がある程度理解できないと、上のレベルの授業についていくことは難しいと思われる。授業の進度は、それぞれの教師が定められた形式の報告書に記入して S 氏に提出し、それを S 氏が読んだうえでコメントを記入し返却するというかたちで、一応の管理がなされている。

教師たちは、警備役と教師 C 氏を除き、全員大学卒業ないし大学在学中の学歴を持つ者たちである。設立メンバーで元教師の Y 氏がサウジアラビアの大学に留学中であること、そして公務員の S 氏がガウウンデレ大学のアラブ言語・文明学科卒業であることを除けば、他の教師たちは化学、英文学、経営学、ソフトウェア工学等、様々な学科の卒業・在学生である。クルアーン読誦を教えているとはいえ、全員がいわゆるハーフィズ(クルアーン全てを暗記したと認められた者)というわけではなく、教師 7 名中、ハーフィズは 4 名である。また公務員の S 氏以外は、定職に就いている者はおらず、マドラサ S の教師として得られる月給⁶を、収入源の一部としている。

2.N センター

本論のもう 1 つの調査対象は、「N センター (N Center)」と称するコピー屋である。ここでコピー屋というのは、フランス語で *secrétariat bureautique* と呼ばれ、ヤウンデを含めた都市に広く見られる、文書作成・印刷・複写等を業務とする店舗のことである。N センターは、マドラサ S の設立メンバーである人物 Y 氏を中心に、ヤウンデ市内の住居兼商業用ビルの一室を借りて、2017 年に開業した。留学中の Y 氏を除き、従業員は 3 名いるが(2018 年 12 月時点)、うち 1 名はマドラサ S の校長 M 氏、もう 1 名は先述のエンジニア A 氏である(残りの 1 名もマドラサ S の夏期講習時に警備役を務めていた)。このように、N センターとマドラサ S は密接に関係しており、マドラサ S の教師会議が N センターにて開かれることもしばしばである。

N センターの特筆すべき点は以下である。すなわち、開業時から徐々に一般的なコピー屋としての性格を弱めていき、主力事業をアラビア語や英語の語学講座、あるいはクルアーン読誦やメッカ巡礼の手続き等についての宗教講座、そしてクルアーン学校の「近代化(modernisation)」を支援するコンサルタント業務へと転換しつつあることである。とはいえ、

リースされている高価なレーザープリンタやオフィス用複合機、そしてデスクトップ PC 等は未だ N センターに残存しており、新規顧客の獲得には消極的でありながら、既知の友人、とりわけクルアーン学校運営者等の文書作成依頼については積極的に請け負っている。開業当初から、N センターの請け負う依頼は、たいてい知人の伝手で得た仕事であった。例えば、知人が大学に提出する学位論文の印刷・製本、あるいは知人の結婚式の招待状作成・印刷といった仕事である。そもそも、N センターは路上からその存在を確認しにくい、ビルの 2 階の角部屋に位置し、新規の顧客を獲得しづらい条件にあるため、開業時から現在のような業態になることは想定範囲内であったと思われる。

N センターの従業員には、「近代化」されたクルアーン学校である、マドラサ S の教師が含まれることは、先に述べた。彼らがおこなうクルアーン学校関係者に対するコンサルタント業務というのは、新たに「近代化」を望む既知のクルアーン学校教師に対して、「近代化」を進めるための手助けをおこない、その見返りとして若干の金銭を受け取るという業務である。具体的な手助けの内容を大まかに言えば、マドラサ S で用いられているスタンプ等の様々な道具や文書を、N センターの設備も含めた様々な機器を用いて複製し、それを「近代化」希望者に対して配布するといった内容である。いわば、マドラサ S のコピーを拡散する業務と言えよう。2017 年以來、N センターはすでに少なくとも 9 か所のクルアーン学校の「近代化」を実現している。

しかしこのような業態転換ゆえに、N センターの収入はわずかかつ不定期的であり、従業員の人件費は基本的に支払われていない。したがって、N センターを経営することは、生活のための収入を得るためというよりは、そこにある設備を使っての教育活動や他のクルアーン学校の手助けをおこなうための、ほぼ非営利の活動であると言えるだろう。

本論は、カメルーンにおけるイスラーム教育の「近代化」実践を記述するため、上記の 2 つの対象に注目する。というのも、すでに述べたとおり、この 2 つの場所においては、まさに 1 からクルアーン学校を「近代化」しようとする試みが、継続的に進行しているからである。具体的には、マドラサ S をモデルとして N センターにておこなわれている、クルアーン学校の新規「近代化」のためのコンサルタント業務に着目し、「近代化」実践がいかに組織化されるものであるのかを記述する。そのために筆者は、2016 年から 2018 年にかけて断続的に計 8

⁶ 給料の額は、ある教師の場合で 1 ヶ月あたり 40000FCFA (約 8000 円)である。給料未払いも頻発するが、「伝統的」なクルアーン学校の教師の多くが、無給どころか赤字で学校を運営している状況があることを考えると、破格の待遇であると言える。

か月間、主にマドラサ S と N センターを拠点として、教師と従業員たちの活動に同行し、参与観察をおこなってきた。また、事例として扱う相談会の内容を明示するために翻訳を提示した会話断片は、その文字起こしにあたって、会話の当事者である M 氏の協力を得た。M 氏との共同作業において、文字起こしの精度を確保するとともに、相談会での会話の理解のために必要な情報を適宜収集した。

Ⅲ 作成・複製・拡散①

—— 定款テンプレート・ネットワークにおける／としてのアソシエーション作り

1. 前提・観察した場面

前章にて述べたように、マドラサ S はあるアソシエーションを運営母体としている。1990 年代の民主化の流れのなかで施行された「自由法」では、公的に活動する団体は国家ないし地方行政による認可を受けなければならないとされている⁷。後述するようにこの「自由法」の眼目の 1 つは、宗教団体の公的な活動を一部許容しつつ同時に国家の管理下に置くことである。したがってマドラサ S は、主として公立学校の敷地の利用許可を得るため、また終業式等の際に公的機関の所有するホールを借りる許可を得るため、そして銀行口座を開設するため等の理由から、アソシエーションを設立し、法人としての認可を受けて運営母体としている。

本章で検討するのは、N センターにおいて、マドラサ S の教師が他の「近代化」希望のクルアーン学校教師に対しておこなった、「近代化」に必要なことを説明する相談会の場面である。この相談会では、「近代化」の第 1 条件として、マドラサ S と同様に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た。したがって本章の主たる目的は、世俗国家体制のもとでの「近代化」の前提となる、アソ

シエーション作りとはいかなる実践として遂行されているのかを、記述することである。

観察した相談会は、2018 年 9 月 30 日に、約 1 時間半にわたっておこなわれた。参加したのは、講師をつとめるマドラサ S 校長の M 氏、そして相談者である I 氏の 2 名であった。I 氏は、カメルーン西部の都市フンバンにおいて、クルアーン学校を運営しているクルアーン教師である。相談会の開催は、M 氏の教え子である I 氏の兄が、弟である I 氏の「近代化」希望を知って、M 氏を紹介したことによって実現した。なお、M 氏が日常的に使用するハウサ語とフルベ語を、I 氏は理解することができないため、相談会は全てフランス語によっておこなわれた。以下に提示するデータは、筆者が観察中に記したフィールドノートの記述、および撮影したビデオと録音音声に基づいている。

2. 具体的・実際的な手続きとしての「近代化」

相談会は、最初に、M 氏が説明事項を項目ごとに白板上に列挙することから始まった。大きく 7 つに分けられた項目を、以下に列挙しておこう。それぞれの項目の下位項目については、表 1 を参照されたい。

表 1. 相談会の説明項目

①アソシエーションづくりとロゴづくり (Création d'une association + logo)	1. 定款 2. 内規 3. 議事録
②センター ⁸ の名前決め (Créer le nom du centre)	
③文書作成・管理 (documentation)	1. アソシエーションの (ロゴ) スタンプ 2. 領収書 (収入・支出別) 3. 生徒の登録用紙 4. 学校の内規・誓約書 5. 出席カード 6. 生徒の成績ノート
④センターの組織 (L'organisation du centre)	1. 会計係・経理係 2. 教師 3. 教育顧問
⑤教師用プログラム (Programme des enseignants)	1. 生徒の指導 2. 集団／個人の目標設定 (読誦と暗記)
⑥生徒の成績管理 (de suivi des élèves)	1. 学校用成績ノート 2. 家庭用成績ノート
⑦備品 (matériels)	1. 教師用の小机 2. 生徒用の座布団 3. ペン 4. スタンプ

7 Adama (2007) によると、この「自由法」のもと、1990 年代のカメルーンでは膨大な数のムスリム・アソシエーションが誕生した。国内のムスリムを管理することを当初の目的として 1963 年に設立された、国策アソシエーションである ACIC (Association culturelle islamique du Cameroun) を第 1 世代とすると、その後 ACIC とカメルーン人ムスリムの代弁者の地位をめぐって争ったいくつかの第 2 世代アソシエーション (Union islamique du Cameroun, 通称 UIC 等) が続き、そして 90 年代以降に激増したアソシエーション群が第 3 世代に位置づけられる (Adama 2007: 230)。カメルーンにおけるムスリム・アソシエーションの歴史的動向については、自身も当事者である Souleymane (2017) が全体的な見取り図を提供している。

8 ここで「センター」というのは、「近代化」されたクルアーン学校のことである。N センターが顧問をつとめた「近代的」クルアーン学校のほとんどは、「センター+著名なクルアーン読誦者ないし学者の名前」という形式の名称をつけられている。名づけの方針と方法についても、相談会にて詳しく説明されていたことから (著名なクルアーン読誦者や法学者の名前を含めるべき等)、N センターによる提案の結果、名づけの法則性が生じていると考えられる。筆者の把握する限りでは、「マドラサ S」に関連する「近代的」学校で、法学者の名を冠するものは存在していないが、今後名づけの方針にしたがってそうした学校が登場する可能性は大いに考えうる。クルアーン学校の多くは一般的に、慣習的な呼び名はあっても (教師の名や近隣の建物名等)、固有の学校名を持たないことが多いことを踏まえると、「近代化」の一要素としての名づけの傾向を調べることは、今後取り組むべき興味深い課題であると言える。

以上からわかるように、相談会での説明内容は、きわめて具体的で実地的な「近代化」の手續きであった。そしてその手續きは、このように分割し列挙することが可能なものもある。ここでは、その手續きによって体现されるべき、「近代化」の目的や効果といった、抽象的・理念的な内容は一切介在していない。そしてその具体的な手續きのなかで、第1番目に位置づけられているのが、「アソシエーション作り(とロゴ作り)」である。

「アソシエーション作り」の説明は、基本的に、アソシエーション設立に必要な書類、そしてその書類の作成方法と提出方法についての説明から構成されていた。「近代化」全体についての説明方法と同様に、ここでもきわめて具体的な手續きの説明が端的になされ、「なぜアソシエーションを作る必要があるのか」「アソシエーションを作ることでどういう良いことがあるのか」といった問いが介在することは一切なかったことを付記しておきたい。

講師のM氏によれば、アソシエーション設立に必要な書類は、定款(statut)・内規(règlement intérieur)・総会議事録(procès-verbal)(幹部メンバー表つき)の3種類⁹である。アソシエーション設立希望者は、まずこれらの書類を作成し、それを本拠を置く県(préfecture)の担当者に提出し、認可を待つことになる。そして認可が下りると、受領証(récépissé)が発行される。なお、「自由法」の当該条文には、特に上記の具体的手續きについての記述は存在しないため¹⁰、当然ながら設立にあたっては知識と経験を持つ者の協力が不可欠となる。また、円滑な認可取得のためには、行政側の担当者との知己もあったほうが望ましい。

さらに、重要なことは、S Foundationを含むNセンターが設立に関わったアソシエーションは全て、「文化的ないし社会的アソシエーション(Association culturelle ou sociale)」¹¹ということになっており、「宗教的アソシエーション(Association religieux)」¹²ではない、ということである。こ

の違いがどういう意味を持っているのかというと、後者のカテゴリーに属する場合、「自由法」の規定上(第22条から第31条)、設立時に大統領令による認可が必要となり、また財政面等での政府の監視が厳しくなるため、申請・認可取得・運営が容易でないということがある(Tchapnga 2013: 75-76)。事実上、クルアーン学校の運営を主たる活動目的とするアソシエーションは、十分に宗教的であるように思われるが¹²、認可と運営の便宜上、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することで、「宗教的アソシエーション」というカテゴリーに含まれることを回避しているのである¹³。

具体例として、S Foundationの定款の序文に記された、設立目的を引用しておきたい。

「私たちは…(中略)…社会的貧困にあえぐ人びとの教育、保健、基礎的な社会サービスへのアクセス困難を考慮し、またカメルーンにおける公平でバランスのとれた社会発展の必要性を考慮し、そして絶えざる相互扶助の文化と、我々それぞれ全員の輝きのための速やかなる措置に向けた国民の団結を推進することに関心を持って、アソシエーションの結成を決定した」¹⁴

この序文だけでは、実に玉虫色の表現であるがゆえに、具体的に何を目標に何をするつもりであるのかは、全くわからないようになっていいる。もう少し具体的な目的を書いた定款第2条に唯一「ムスリムの青少年(la jeunesse musulmane)」という表現が出てくるのだが、それも彼らに宗教教育を施すというよりは、「民族的・文化的混淆状況にある環境(un environnement au brassage ethnique et culturel)」での共生を学ばせるという体制迎合的な目的の説明に現れるのみである。こうすることで、明確に「宗教的」な目的を持つアソシエーションであると認められることを回避している。「自

9 Afriland First Bankのアソシエーション向け口座開設要件を見ると、同じく定款・内規・議事録の3種の書類の提出が求められていることがわかる。このことから、M氏の解説がアソシエーション全体に普遍的に適合するものであることが傍証されている。(https://www.afrilandfirstbank.com/index.php/fr/les-institutions) (2019年9月28日閲覧)

10 申告型アソシエーション(県レベルで認可されるアソシエーション)の結成に関わる「自由法」第2章第1節に、設立申請に際して2部の定款の提出が必要な旨が記されているが、それ以上の具体的な指示は見られない。

11 これはM氏らの説明に現れた言葉であり、法律上の正式なカテゴリーではない。「自由法」第5条に現れる表現になおせば、「社会文化的目的のためのアソシエーション(les associations de fait d'intérêt socio-culturel)」となる。

12 なお「自由法」第22条における定義では、「神に敬意を払うことを使命とするあらゆる個人および法人の団体、または宗教的教義に従う共同体として生活する人びとの団体」が宗教的アソシエーションとして認められる。フランコアラブ学校の運営を主たる活動とするACICの定款を見ると、ACICは「宗教的アソシエーション」の1つとして大統領令(le Décret N° 88/319 du 07 Mars 1988)によって認可されていることがわかる。

13 宗教的アソシエーションであることを回避しているために、ワクフ設定ができなくなることによる、財源の問題が生じる可能性を考慮する向きもあるかもしれない。しかし、一般にサハラ以南アフリカにおいては、エチオピアと東アフリカ沿岸地域を除いて、そもそもワクフという制度そのものが確立されてこなかったことが知られている(Christelow 2000: 378)。

14 S Foundationの定款序文による。なおこの序文は、後述する定款対照表(表2)におけるAssociation AとBとNの定款序文とはほぼ完全な「コピペ」の関係にある。

由法」は、宗教団体の公的活動を部分的に許容しつつ、同時に厳しい管理下に置くための、世俗国家カメルーンの対宗教管理政策の根幹をなす法律であるが(Momo 1999; Fombad 2013)¹⁵、上記のような定款の作成方法によって、対宗教政策と「近代化」するクルアーン学校の法人化との競合関係が、巧妙に回避されていると言えるだろう。

さらに、某県庁のアソシエーション許認可担当の役人に聞き取りをおこなったところ、基本的に認可の基準に関することは述べたくないとして断ったうえで、いくつかの情報を提供してくれた。その情報によると、彼の管轄範囲では、年間に約100前後のアソシエーションが認可されるが、設立申請自体は数え切れないほどされており、かつそれらは諸般の体裁上の不備¹⁶を抱えているがゆえに放置されているという。

このように、アソシエーション設立の手続きには、必要書類の情報、書類作成の方法、書類の不備の種類、提出にあたっての注意や必要な人脈等、様々な知識が必要不可欠である一方、その設立目的の真正さや申請カテゴリーの正当性はさほど要求されていない。したがって何の知識も経験もない者が、申請を独力で遂行することはきわめて困難であり、また独自の方針で生真面目に申請書類を作成することにそれほどの意義を見出しえないのである。

結局、I氏はM氏による一連の説明を受けたのち、独力で手続きをおこなうことを諦め、Nセンターに対してアソシエーション設立手続きの代行を依頼することになった。よってI氏のためにNセンターは書類の作成に取りかかることになるのだが、果たしてNセンターはどのようにして書類を作っているのだろうか。以下では、定款を例にとり、書類の作成方法について詳細に検討していくことにしたい。

3. アソシエーション設立申請書類の作成

—— 既存書類の改変と組み合わせ

単なるコピー屋に過ぎないNセンターには、行政書士や弁護士のような専門家は所属していない。しかしNセンターは、I氏の例に限らず、様々な「近代化」希望のクルアーン学校教師の依頼を受けて、アソシエーション設立申請書類を作成してきた¹⁷。ではそれはどのようにして可能になっているのだ

ろうか。

第1に必要な手続きは、当然ながら、Web検索である。現代日本において、何をやるにしても、Web検索から始めるのは珍しくないことだが、カメルーンにおいても事情は変わらない。Web検索によって、必要な書類が何であるかということについて最低限の情報を得る。しかるのち、すでに類似アソシエーションの設立経験のある知人に依頼し、必要書類の実物入手する。これら書類の実物は、Web検索では入手困難だからである。必要書類の実物は、いわば設立申請の技術そのものであり、したがって信頼できる知人間で共有されることはあっても、Webに安易に放流されることは少ない。そして、入手した実物を参考に、コンピュータ上で自身のアソシエーションの書類を作成するという手順になっている。

ここで、NセンターのエンジニアA氏が、S Foundationの定款を作成した際に参照した、知人のアソシエーションの定款2種類(Association A, B)、S Foundation自身の定款、そしてNセンターが作成したアソシエーション(Association N)の定款をもとに、筆者が作成した定款対照表(表2)を見てみよう。

この表からわかることの第1に、S FoundationとAssociation Aの定款が、わずかな章立ての違いを除いてほぼ同じ内容と構成になっているということが挙げられる。実際の文面を紹介することができないのは残念だが、内容と構成だけでなく、文章の構文や表現のレベルでほぼ一致していることもわかる。さらに、紙上での文字の配置や、使用されているフォントも類似している。

さらに第2に、S Foundationの定款とAssociation Nの定款には、条番号(第6条から第16条)における混乱が見られることも指摘できる。そしてこの混乱している箇所の一部(第8条から第16条)が、誤植も含めて、Association Aの条番号および条タイトルと完全に一致している。

ただし第3に、S Foundationの定款およびAssociation Nの定款と、Association Aの定款との間で、部や章のタイトルが異なっている箇所については、Association Bの部・章タイトルからの借用と見られる部分がある。

第4には、一部の欠落を除いて、基本的な構成・順序は全ての定款においてほぼ共通していることがわかる。

そして第5には、Association NとS Foundationの定款

15 ドイツによる植民地化から現在に至るまでのカメルーンにおける、ムスリムと国家の対立・宥和関係の変遷については、Adama (2005)が詳しい。

16 具体的な不備の内容や基準は明かすことができないとのことだった。しかし大まかな不備の種類を挙げると、例えば「部族主義(tribalisme)」を想起させるような表現の使用は、たとえ表面的であったとしても却下されるリスクを高めるようだ。なお、信仰に基づく活動範囲の限定については、特段問題視されている様子はなかった(ボコ・ハラムとの関連を疑われる場合を除く)。

17 本論執筆時点で、筆者が申請書類の実物を確認できているものに限っても、S Foundationに加えて、3つのアソシエーションの申請書類をNセンターが作成していた。

表2.定款対照表(S Foundationを基準に同一内容の条項を並列させた表)

S Foundation	Association N	Association A	Association B
Préambule	Préambule	Préambule	Préambule
Titre I: Dispositions Générales	Titre I: Dispositions Générales		
Ch. 1: De la création, de la dénomination, des objectifs, de la devise, de la durée et du siège	Ch. 1: De la création, de la dénomination, des objectifs, de la devise, de la durée et du siège	Ch. I: Dénomination-Objectif -Adhésion	Titre I: De la constitution
Art. 1: Création et Dénomination	Art. 1: Création et Dénomination	Art. 1: Création et Dénomination	Art. 1: Dispositions générales, Art. 2: Dénomination
Art. 2: Des objectifs	Art. 2: Des objectifs	Art. 2: Des objectifs	Art. 6: Objectifs
Art. 3: De la devise	Art. 3: De la devise	Art. 3: De la devise	
Art. 4: De la durée, siège et assemblée générale	Art. 4: De la durée, siège et assemblée générale	Art. 4: De la durée	Art. 3: Siège social, Art. 4: Durée
Ch. 2: De l'acquisition et de la perte de la qualité de membre	Ch. 2: De l'acquisition et de la perte de la qualité de membre		Titre II: Condition d'adhésion/d'exclusion-composition
Art. 5: De l'acquisition de la qualité de membre	Art. 5: De l'acquisition de la qualité de membre	Art. 5: De l'acquisition de la qualité de membre	Art. 7: Conditions d'adhésion
Art. 6: De la perte de la qualité de membre	Art. 6: De la perte de la qualité de membre		Art. 8: Condition d'exclusion, Art. 12: Perte de statut de membre
Titre II: (無名)	Titre II: (無名)	Ch. II: Fonctionnement	Titre IV: De l'organisation et du fonctionnement
Ch. 1: De l'organisation	Ch. 1: De l'organisation		
Art. 6: Le bureau de l'association	Art. 6: Le bureau de l'association	Art. 6: Le bureau de l'association, Art. 7: Le cycle du bureau	Art. 13: Des organes, L'assemblée Générale, Art. 14: Bureau Exécutif
Art. 8: Les postes des membres du bureau	Art. 8: Les postes des membres du bureau	Art. 8: Les postes des membres du bureau	
Art. 9: Les rôles du président et rapporteur dans l'assemblée générale	Art. 9: Les rôles du président et rapporteur dans l'assemblée générale	Art. 9: Les rôles du président et rapporteur dans l'assemblée générale	
Art. 10: Le programme de l'assemblée générale	Art. 10: Le programme de l'assemblée générale	Art. 10: Le programme de l'assemblée générale	
Art. 11: Le changement de la date de l'assemblée générale	Art. 11: Le changement de la date de l'assemblée générale	Art. 11: Le changement de la date de l'assemblée générale	
Art. 12: Le changement des membres de l'assemblée générale	Art. 12: Le changement des membres de l'assemblée générale	Art. 12: Le changement des membres de l'assemblée générale	
Ch. 3: Du fonctionnement	Ch. 3: Du fonctionnement		
Art. 13: La cotisation mensuelle (tontine)	Art. 13: La cotisation mensuelle (tontine)	Art. 13: La cotisation mensuelle (tontine)	Art. 16: Des ressources
Art. 14: Le montant de la cotisation	Art. 14: Le montant de la cotisation	Art. 14: Le montant de la cotisation	
Art. 15: La contribution à la réception	Art. 15: La contribution à la réception	Art. 15: La contribution à la réception	
Art. 16: L'épargne	Art. 16: L'épargne	Art. 16: L'épargne	
Art. 19: Les prêts	Art. 19: Les prêts	Art. 19: Les prêt	
Art. 20: Le remboursement des prêt	Art. 20: Le remboursement des prêt	Art. 20: Le remboursement des prêt	
Art. 21: Le moment des prêt	Art. 21: Le moment des prêt	Art. 21: Le moment des prêt	
Art. 22: Détention de l'argent issu des pénalités	Art. 22: Détention de l'argent issu des pénalités	Art. 22: Détention de l'argent issu des pénalités	
Art. 23: Présentation de la situation de la caisse	Art. 23: Présentation de la situation de la caisse	Art. 23: Présentation de la situation de la caisse	
Art. 24: L'utilisation de l'argent issu des pénalités	Art. 24: L'utilisation de l'argent issu des pénalités	Art. 24: L'utilisation de l'argent issu des pénalités	
Art. 25: La procédure pour le secours des membre	Art. 25: La procédure pour le secours des membre	Art. 25: La procédure pour le secours des membre	
Art. 26: La SAF crée besoin se fait sentir des centres médicaux, des écoles...	Art. 26: La AN crée besoin se fait sentir des centres médicaux, des écoles...		
Art. 27: La gestion de ces centres	Art. 27: La gestion de ces centres		
Art. 28: Le comité en charge de la gestion	Art. 28: Le comité en charge de la gestion		

表2の続き

S Foundation	Association N	Association A	Association B
Ch. 4: Discipline et sanctions	Ch. 4: Discipline et sanctions	Ch. III: Discipline et sanctions	
Art. 29: Les types de la violation	Art. 29: Les types de la violation	Art. 26: Les types de la violation	
Art. 30: Les sanctions	Art. 30: Les sanctions	Art. 27: Les sanctions	
Art. 31: Les pénalités	Art. 31: Les pénalités	Art. 28: Les pénalités	
Art. 32: Les pénalités en argents	Art. 32: Les pénalités en argents	Art. 29: Les pénalités en argents	
Art. 33: La définition des pénalités	Art. 33: La définition des pénalités	Art. 30: Le définition des pénalités	
Art. 34: Les résolutions des pénalités	Art. 34: Les résolutions des pénalités	Art. 31: Les résolutions des pénalités	
Art. 35: L'absence des membres	Art. 35: L'absence des membres	Art. 32: L'absence des membres	
Ch. 5: Dispositions finales	Ch. 5: Dispositions finales	Ch. IV: Dispositions finales	Titre V: Dispositions Diverses
Art. 36: Le droit d'organiser la manifestation	Art. 36: Le droit d'organiser la manifestation	Art. 33: Le droit d'organiser la manifestation	
Art. 37: La modification des statuts	Art. 37: La modification des statuts	Art. 34: La modification des statuts	Art. 18: La Modification des status
Art. 38: La procédure de la modification des statuts	Art. 38: La procédure de la modification des statuts	Art. 35: La procédure de la modification des statuts	
Art. 39: Le respect des statuts	Art. 39: Le respect des statuts	Art. 36: Le respect des statuts	
		(S Foundation定款に類似条項なし)	(S Foundation定款に類似条項なし)
		Art. 17: La réception du bénéficiaire	Art. 5: Ressort territorial
		Art. 18: Remboursement de l'épargne	Art. 9: Composition
			Art. 10: Droits des membres
			Art. 11: Obligations des membres
			Art. 17: Dissolution

は、内容・構成ともに完全に一致している。これは、実際の文面の構文や表現のレベルにおいても、誤植の箇所についても、完全に一致している。

以上の事実からわかることをまとめる。まず、条番号の混乱や誤植の一致等から、S Foundation の定款は、Association A の定款をほとんど丸ごとコンピュータ上で「コピー(コピー&ペースト)」することによって作成されていることがわかる。ただし、一部の独自項目(第24条から第26条)や章立ての変更、他のアソシエーションの定款からの借用も存在している。そして時系列を考えると、Association N の定款は、Association A から「コピー」された S Foundation の定款を、内容や誤植の確認もせずにそのまま再度完全に「コピー」することで作成されている。

こうしてみると、Association N の定款は、各種の定款からの「コピー」の積み重ねによって作成されていると言える。残念ながら本論執筆時点で、Association N および S Foundation 以外のアソシエーションの定款については、その流用・被流用関係は不明であり、またここに挙げた以外の定款が流用されている可能性もきわめて高いため、流用・被流用関係の全貌を明らかにすることは不可能に近い。しかし、そもそもアソシエーション認可の手続きが持つ性質や、これらの定款の内容・構成がほぼ一致していること等から、あらゆる定款が流用・被流用関係のネットワークにおけるノードとして存在していると考えられることは、蓋然性の高い推測であると言えよう。したがって Association N の定款は、あくまでこのノード以外の何物でもありえず、定款内部に設立者独自の理念や目的が反映される余地は一切無いのである。

そもそも定款という文書は、団体の活動目的を宣言する重要な文書でありながら、大幅な逸脱を伴う記述を許すような性質を持っていない。記載が要求される項目が共通していることと、不備として認識されてしまうために記載をしてはならない「地雷」があることから、1 から作るよりはむしろ、複製していくことの方が作成の際に非常に有効なのである。そしてその定款の元々有する性質に加え、コンピュータやスキャナ、インターネット回線が介在することによって、項目の複製にとどまらず、誤植を含む内容の完全な「コピー」という方法が現れているのである。

4. 小括——定款テンプレート・ネットワークにおける／としてのアソシエーション作りにおいて／として達成される「近代化」

本章では、相談会における第1の説明事項としてのアソシエーション作りが、具体的にいかなる作業であるのかを検討してきた。その結果わかったのは、つつがなく認可を達成するために、アソシエーション作りは多くの知識と経験がなければ不可能な実践だということである。そして何よりも必要なのは、要求される書類の種類を知りそれを用意することであり、そしてそれらの書類はコンピュータ上でなされる複製と組み合わせによって作成されている。いわば、クルアーン学校の「近代化」改革というのは、その第1段階であるアソシエーション作りにおいて、コンピュータによる複製と組み合わせ作業において／として構成されていると言える。

定款同士の流用・非流用ネットワークは、他方で、日常生活における知人間の私的な関係と重なり合う。そもそも、I氏がM氏のもとにやって来たのも、クルアーン学校における師弟関係、そして親族関係によって実現したことであった。Nセンターは、ポスター・看板・Webサイト等による広告を全くおこなっておらず、したがってNセンターによる「近代化」の支援を受けることは、従業員との個人的なつながりが無ければ不可能である。さらに、複製元となる定款の実物の入手は、Web検索だけでは困難であり、信頼できる知人同士の関係に頼らなければならない。

また、定款同士が取り結ぶ流用・非流用関係の広がり、互いを互いのテンプレートとして成立させるような相互反映的なネットワークになっている可能性があることも指摘した。そしてその結果、各々の定款は、テンプレート・ネットワークのノードとしてのみ、存立可能になっているように推測される。このネットワークを取り結ぶのは、知人関係とコンピュータ上の操作であり、ネットワーク全体として志向されているのは、行政による認可の取得である。したがって各々のノードは、あくまで他のノードとの結びつきと行政による認可に対する志向性のみによって組織化されており、この志向性から逃れる、各ノード独自の理念や目的といったものは、一切の有意性を持ちえていないのである。逆に、認可に対する志向性のもとでは、自身のアソシエーションが実際には宗教教育を目的とするものでありながら、書類上に玉虫色の「文化的・社会的」目的を「コピー」して掲げることには、何らの抵抗も起こっていないように思われる。

さらに、相互反映的ネットワークのノードである定款は、非表象的な存在であるということも指摘できるだろう。あくまで、定款の定款たる理由は、ネットワークの構成的一部であるという一点のみによっており、したがって、定款はその作成者が持つ何らかの抽象的な理念や「近代化」の大義といったものを表象する存在にはなりえていない。定款はそれが定款で

ある限り、他の定款の複製物であるしかなく、何らかの目的や理念が法制度のなかで定款のかたちをとっている、と考えるのはこの場合誤りであると言える。

IV 作成・複製・拡散②

—— 教材テンプレート・ネット ワークにおける／としての 学校改革

1. クルアーン学校を变革する 手続き

—— 同一物品の画一的導入

表1からわかるように、相談会では、「近代化」のために導入すべき物品のリストや、その使い方についての細かい指導もおこなわれていた。最初に、相談会でなされた以下のやりとりを見てみよう。

M: では次に、私たちには何が必要でしょうか? それは出席カードです。これは使っていますか?

I: はい。

M: はい、出席カード…これは月ごとになるでしょう。1か月に1つの(出席)カード、使い終わったらそれは保管し、また新しいカードを使います。つまり、10か月の間学習するなら10枚の出席カードを使うということです。

M: 私たちはただ記入するだけです…(例えば)ムーサ! と呼びます。もし彼が出席していたら、それを確認します。もし彼が欠席だったら、バツ印を書きます。あるいは、もし彼が出席していたら P と書き、もし彼が欠席なら A と書きます。

(丸括弧内は筆者による補足)

このやりとりにおいて、聞き手のI氏は、講師のM氏による、出席カードを使っているか否かという質問に対して、「はい」と応答している。しかし、講師のM氏は、自ら質問を投げかけておきながら、I氏の応答に対して評価をおこなうことなく、出席カードの使い方の説明へと移行している。

以上の会話断片が端的に示しているように、この相談会では一貫して、I氏の運営するクルアーン学校の現状がどのようなものであるかについて、M氏が関心を示すことは希で

あり、基本的にM氏による「近代的」クルアーン学校のあるべき姿についての具体的な説明に終始した。すなわち、出席カードや成績ノートといった特定の物品を、M氏が指定する形式と方法、つまりマドラサSにおいて導入されている形式と方法のもとで運用することが、I氏に対して終始求められていたということである。

つまり、この相談会における「近代化」とは、きわめて具体的な手続きそのものであるがゆえに、既存の状況に応じて適宜改変を加えられつつ柔軟に遂行することが可能であるような融通無碍さを持つとは想定されていない。それは、状況如何を問わず特定の物品を、決められた方法通りに運用することなのである。次節では、「近代化」の必需品である「成績ノート(Cahier de suivi)」という物品を事例として、その導入と運用状況について、具体的にみていくこととしたい。

2. 成績ノートの作成・複製・拡散

成績ノートの実物は、写真1、2、3に示した。ここで示した成績ノートは、マドラサSにおいて開校当初から、若干のアップデートを経て用いられてきたものである。マドラサSでは、生徒のクルアーン暗記の進捗管理と、家庭との情報共有のために、成績ノートを用いている。成績ノートには学校保管用と家庭保管用の2種類があり、使用法については、第3節と第4節において後述する。



写真1. マドラサSの成績ノート表紙(題字には「聖クルアーン暗記記録管理ノート(daftar mutāba'a ḥifẓ al-qur'ān al-karīm)」と書かれている)

المراجعة Revision		المعلا Mémorisation		التاريخ Date
التقدير Appréciation	قصر المراجعة Quantité révisée	التقدير Appréciation	قصر المعلا Quantité mémorisée	
		11/20	سورة العنكبوت آية ١ إلى آية ٥	50m 20/11/16
10/20	سورة العنكبوت آية ١ إلى آية ٥			4m 20/11/16
		11/20	سورة العنكبوت آية ١ إلى آية ٥	50m 20/11/16
10/20	سورة العنكبوت آية ١ إلى آية ٥			4m 20/11/16
		15/20	سورة العنكبوت آية ١ إلى آخر السورة	4m 24/12/16
		16/20	سورة العنكبوت آية ١ إلى آية ٥	4m 17/12/16

Observations
Très bonne évolution!

写真 2. マドラサ S の学校用成績ノートの記入欄

SEMAINE DU				SEMAINE DU			
التاريخ	المادة	النسبة	التقدير	التاريخ	المادة	النسبة	التقدير

OBSERVATIONS (Parent)

OBSERVATION GENERALE

写真 3. マドラサ S の家庭用成績ノートの記入欄

ではこの成績ノートは、どのように作成されているのだろうか。第1に、マドラサ S および N センター所属のエンジニア A 氏が、コンピュータ上のソフトウェア (Adobe Illustrator 等) を使って、成績ノートの元となる画像データを作成する¹⁸。マドラサ S 以外の学校の依頼の場合は、マドラサ S で用いていた型落ちのフォーマットをそのまま流用し、表紙の色、学校名、ロゴのみを変更してデータを作成している。なおロゴについては、これもエンジニア A 氏が Web 上で適宜収集して

きた、画像データを一部修正して作成する。基本的には、クルアーンと書見台とを組み合わせた画像が好まれているようである¹⁹。

その後、WhatsApp (SNS の 1 種) を介して画像データが A 氏から M 氏のもとに送付される。M 氏が画像の出来を確認し、N センターではない、別のコピー屋に持参する²⁰。そしてふたたび WhatsApp を用いて、コピー屋従業員のスマートフォンに画像データを送信し、印刷と簡易製本を依頼する。コピー屋は保有するレーザープリンタを用いて、表紙を白色の上質紙に印刷し、中身を青色かピンク色の画用紙に印刷したのち、中綴じ用のステープラーを用いて 1 冊ずつ製本していく。他の業務との兼ね合いもあり、この作業には早くとも半日を要する。

製本作業が完了したら、今度はその成績ノートを段ボール箱に梱包し、N センターへと持ち帰る。マドラサ S 用であれば、次回授業日にその箱を M 氏か A 氏がマドラサ S に持参する。その他のクルアーン学校の依頼品であれば、知人あるいは配送業者 (バス会社) に依頼して、依頼者のもとへと届けることになる。送り先は、ヤウンデ市内、先述したファンバン、あるいはヤウンデ近郊のムバルマヨ、またはカメルーン北部のガラア、ンガウンデレ等、幅広い。

実際に作成あるいは複製され、カメルーン各地に届けられた成績ノートの実物写真 (写真 4, 5, 6) を見てみよう。写真から一目瞭然であるように、デザインの変更はほとんどないと言って良い。違いと言えば、ロゴと学校名くらいのものである。また、画像は挙げないが、ノートの中身はまったく同じフォーマットで作成されている。



写真 4. 複製された成績ノート①
(題字は写真 1 と同様)

18 おそらくこの元画像も何かの複製物と思われるが、現時点では複製元の確認はとれていない。

19 このロゴは、それを図案としたスタンプが作成され、成績ノートだけではなく、学校が発行する様々な書類に押印されることになっている。

20 具体的には、ヤウンデ第一大学のゴンガ・エケレ・キャンパスの南側にある、コピー屋が密集する地区の一角に、N センターの人びとが頻繁に利用するコピー屋が所在している。2017 年の筆者調査時には、N センター自身が所有するプリンタと複合機が利用されていたのだが、ヤウンデ第一大学近くのコピー屋を利用するほうが結果的にコストがかからないと判断され、2018 年時点ですでに N センターの保有する機器はコンピュータ以外ほとんど用いられなくなっていた。



写真 5. 複製された成績ノート②
(題字は写真 1 と同様)



写真 6. 複製された成績ノート③
(題字は写真 1 と同様)

「近代化」の必需品として相談会で紹介されていた成績ノートは、前章で見た定款の事例と同様に、コンピュータ上でほぼ同じ形式で複製され、依頼者たちに拡散されていることがわかった。もはやその形式の原型が何であったのかは判然としないが、少なくともマドラサ S、そして N センターをハブとする依頼者たちの「近代的」成績ノート群は、複数の機材やソフトウェアが介在する、テンプレート・ネットワークを形成しているのである。

3. 成績ノートの使用方法と その画一性

前節では、成績ノートの作成と拡散プロセスについて説明した。本節では、そうして拡散された成績ノートがいかに用い

られるかについて、相談会においてなされた会話を出発点として説明していきたい。まずは以下のやりとりを見てみよう。

M: また、生徒の成績を管理するノートというのがあります。生徒の成績ノートのうちには、暗記用のノートと、何がありますか? 復習(用)です。

I: はい、復習(用)。

M: もしその余裕があるのであれば、2つの(種類の)ノートを用意することができるでしょう。すなわち(その1つは)、学校用の成績ノートです。子どもたちはこれを学校においておき、家には持ち帰りません。子どもたちが学校に来たら、あなたは(子どもの)名前の確認をして、日付と(復習する)箇所を記入します。子どもが読誦をおこなったら、あなたはそれに評価をつけます。(しかし)ただちに、子どもは新しい(箇所の)暗記を始める、というわけではありません。そうではなく、子どもはまず少し前の箇所に戻って、復習をします。この復習のために、あなたは子どもたちに対して(クルアーンを)切り分けます。たとえば1ヒズブ²¹とかですね、これこれの章(スーラ)からこれこれの章まで、という感じで、復習の前に(これをおこないます)。そして子どもがこの復習をしたら、あなたはまた(それに対する)評価をします。これはどういうことでしょうか? このノートを子どもたちは学校においておき、(このノートを使って)暗記と復習をおこないます。これは何における復習ですか? 学校です。

I: 学校。

M: 続いて、子どもたちが帰宅したら、今度は第2のノートがあります。そうです、家庭(学習)用のノートです。ここに日付を記入し、(学習)箇所を記入します。ここでは、ある子どもが(クルアーンの)1ページ分を覚えたという想定をします。このときその子どもはその場(学校)で復習をします。今度は、あなたはその子どもを呼び、新たな学習箇所を指定します。そうですね?そして、あなたが(新しい学習箇所)を追加し、それについて子どもに説明したら、家庭での学習は2回にわたっておこないます。(まずは)新しい暗記箇所、新しい暗記箇所です。その(新しい暗記)箇所を(ここに)書きます。

(丸括弧内は筆者による補足)

21 クルアーンを30等分した1つの部分をジュズウ(juz')と呼び、ジュズウをさらに2等分したものをヒズブ(hizb)と呼ぶ(大塚ほか(編)2002:481)。

以上のやりとりにおいては、成績ノートの使い方がきわめて具体的に説明されている。このやりとりを含む相談会では、時折 I 氏の相づちが見られるものの、基本的に I 氏は M 氏の説明に対して一切意見を求められることはなく、M 氏が説明するように成績ノートを使うことのみが求められ続けた。そして、筆者がマドラサ S でしばしば観察してきたのは、まさにここで M 氏によって説明されている使い方、成績ノートが用いられる様子であった。つまり I 氏は、マドラサ S における成績ノートの使い方を、そのまま自身の学校に導入することを求められているのである。

相談会から 2 か月ほど経ち、実際にこの成績ノートが I 氏の学校に搬入されて以降しばらくして、成績ノートの使い方について、M 氏に I 氏から相談の電話がかかってきた。その電話でなされたやりとりの詳しい内容について筆者が知ることはできなかったが、M 氏の説明によれば、I 氏から成績ノートの使い方の細部について細々とした問い合わせがあったとのことであった。M 氏の見解では、I 氏は未だ M 氏が説明した成績ノートの使い方をよく飲み込めておらず、「誤った」使い方をしていたため、再度指導したとのことである(残念ながら「誤り」の詳細は不明)。若干 I 氏を嘲るような口調で述べられたこの M 氏の見解は、相談会の場面で見てきた「近代化」の具体的な手続きの羅列が、そこからの違反の可能性を持つという点で規範的であることを傍証的に示していると言えるだろう。M 氏らマドラサ S および N センターの関係者たちは、自身の開発した成績ノート等の教材や Web アプリケーションのような道具と、それらの使い方の「近代性」を誇るような語り方をしばしばする。彼らから見ると、I 氏はまだその「正しい」使い方を身に付けていないというまさにそのことにおいて／として、「伝統的」な状態を抜け出せていないのであった。

4. 成績ノートの実際の使用法

—マドラサ S の事例

マドラサ S において、実際に成績ノートが使用される手順について説明しておこう。先述したように、マドラサ S には授業の時間割があり、アダブやアラビア語等の様々な教科がある。成績ノートが使用されるのは、そのうちのクルアーン読誦の時間である。

クルアーン読誦の時間は、集団での自主練習と個別での指導の大きく 2 つに分けられる。1 クラスにつき、おおよそ 20 名前後の生徒がいるが、基本的には生徒たちは印刷された

クルアーンを見ながら、あるいは何も見ずに、各々の学習箇所を大声で読み上げ続ける。授業時間中の大半は、生徒は周りの生徒たちとともに、ひたすらクルアーンを読んでいることになる。その途中、教師は生徒を 1 人ずつ呼び出して、成績ノートを片手に 1 対 1 で生徒の読誦を評価していく。教師が合格と判断した場合、次の生徒が指名され、同様のことを繰り返していく。不合格と判断された生徒については、全ての生徒の順番が一巡したのち、再度呼び出されて教師の評価を受けることになる。これは復習の場合である。

新しい学習範囲に進む場合は、若干やり方が異なる。まずは教師が生徒に対して手本を示し、生徒は集団で自主練習に励む。一通り練習ができたと判断した教師は、復習の場合と同様に生徒を 1 人ずつ呼び出して、読誦を評価する。

なお、生徒の読誦が合格か不合格かという判断は、3 項目 20 点満点(表 3)で評価され、10 点以上であった場合に、その読誦は合格とされる。成績ノートには、M 氏が説明していた通り、まず日付と学習箇所が書き込まれ、その隣に点数評価が書き込まれるようになっている。また、新規の学習用と復習用とで記入欄が分けられており、それぞれの場合に応じて書き分けられる。復習の場合には、点数を記入しないこともしばしばである。点数の記入欄は 1 ページに 6 回分が用意されており、ページごとに教師の全体的所見を記す欄が設けられている。出来が良い場合や、逆にあまり芳しくない場合、この所見欄に「とても進歩しています! (Très bonne évolution!)」や「いまひとつ(Médiocre)」等と書かれることになる。

表 3. マドラサ S のクルアーン評価基準

基準	減点項目
暗記 (hifz) (12 点満点)	教師がヒントを出す→-2 点、短い沈黙→-1 点
朗唱法 (tajwid) (5 点満点)	発音間違い→-0.5 点、接続の誤りなど→-0.5 点
表現 (adā') (3 点満点)	服装の正しさ→+2 点、声の美しさ→+1 点

家庭用の成績ノートについては、実際に使用されている場面を観察することができなかった。記入済みのノートを見てわかることを説明しておく、基本的な構成は学校用の成績ノートと変わらない。違いは、読誦した回数を記入する欄があることと、評価が点数ではなく 3 段階評価(達成、未達成、不完全)になっていることである。保護者が各々の基準による評価を記入のうえ署名し、それを生徒が時折学校に持参することになる。

ここまで説明した授業の方法は、成績ノートの使用有無を除けば、いわゆる「伝統的」クルアーン学校で見られる授業風景と大きく変わることはない。強いて言えば、違いは、教

師の自宅や路上等ではなく、学校の教室と黒板が使用されていて、生徒たちが椅子に着席していることくらいである²²。マドラサ S でも「伝統的」学校でも、生徒たちは基本的に終始自主練習に励み、しばしば教師に呼び出されたり、あるいは自発的に教師のもとに赴いて、自身の読誦について評価をしてもらう(Moore 2006)。たしかにマドラサ S には鞭を振るって規律維持に努める監視役の生徒はいないが、教師や警備役による体罰はしばしばおこなわれており、この点にも大きな違いはない。

とはいえ、成績ノートがもたらす影響が全く無いと述べるわけにはいかないだろう。「伝統的」学校では、読誦の評価はそれほど明示的になされず、評価が記録されることもないが、マドラサ S においては決められた採点基準で点数が明確に評価・記録されていく。マドラサ S では学期ごとの成績を集計した通知表が配られるが、クルアーン読誦だけは点数が2倍されるようになっているため、生徒間で特に大きな差がつく要因になっている。「伝統的」クルアーン学校とは異なり学年制が導入されているマドラサ S では、あまりにも成績が悪いと、当然ながら次のレベルに進級することはできなくなる。

要するに、成績ノートは特に授業の形式そのものに目に見えて影響することはほとんどないが、評価を数値化し記録する点で、クルアーン学習の結果を継続的に確認でき、それゆえに生徒の序列化を容易にするようなものとして、クルアーン学習という実践を大きく変質させる働きをしていると言える。

これまでの調査では、実際にこの成績ノートを導入した I 氏のクルアーン学校が、どのように成績ノートを用いているかを観察することはできていない。したがって単なる憶測になってしまうのだが、成績ノートを導入して久しいマドラサ S においてすら、授業の表面的な形式そのものは「伝統的」学校のそれと大差がないことを考えると、I 氏の学校においても成績ノートが何らかの授業形態における革新を生み出している可能性は低いと思われる。いずれにせよ重要なのは、成績ノートを導入することが授業の全体的な形式そのものに大きな革新をもたらさるかどうかがというのはいさほど問題ではなく、むしろそれを決まったやり方で導入し使用することそのものに、意義が見出されているということである。

5. 小括

——教材のテンプレート・ネットワークにおける／としての学校改革において／として達成される「近代化」

本章では、相談会の内容の多くを、具体的な物品の導入についての説明が占めていることに注目し、成績ノートを事例として、その作成・拡散・使用プロセスを検討してきた。その結果わかったのは、成績ノートはコンピュータ上で作成・複製された画像データを、コピー屋にて印刷・製本することで作られているということである。新規に成績ノートが作成される際には、既存の成績ノートの表紙ロゴと学校名をわずかに修正するだけで、ほぼそのまま複製していることもわかった。このように作成された成績ノートは、知人や業者の手によってカメルーン各地に運ばれ、導入される。導入に際しては、N センターの指定する方法、すなわちマドラサ S で運用されている方法にしたがって、導入しなければならないとされている。

上記の事例は、成績ノートにのみ限定されるものではない。出席カード、生徒登録台帳、ロゴ、スタンプといった、学校で用いられる様々な道具やモノが、ほぼ同様の形式で複製され、各地の学校に導入されている。このように、N センターおよびマドラサ S を中心とした「近代的」クルアーン学校群においては、同じ規格の教材類がパッケージとして、同じ方法によって運用されることになっている。無論、常に全く同じ方法で運用されているわけではないかもしれない。しかし、運用方法におけるどのような柔軟な修正が見られるにせよ、それは必ず規格による制限のもとにある。

とはいえ、そもそもマドラサ S の授業形態が、一見すると「伝統的」学校のそれとほとんど変わらないことを考えると、教材の導入先である新しい「近代化」した学校においても、表面的な授業形態の大きな変化を生み出してはいない可能性が高い。実際に、評価の数値化や生徒の序列化がどのような効果を持ちうるかは、別に検討すべき課題であるが、いずれにせよ重要視されているのは、あくまで同じ方法で同じ教材を導入すること、これ自体であり、それが及ぼす効果等ではないように思われる。

22 教室や黒板が使用されているということこそ、「近代的」イスラーム教育の1つの重要な特徴とみなされてきたが(Launay 2016)、マドラサ S においてもそれは同様である。しかし「近代化」を推進する場面において、こうした物品の導入による変化やメリットが特段注目されることはなく、それらを導入することだけがただ重要視されているということは、改めて強調されるべきだろう。とはいえ、マドラサ S の時間・空間設計が、例えばエジプトにおける新たな規律訓練の場となった、ランカスター式学校の場合と類似した点を多く持っている等(ミッチェル 2014)、実際にマドラサ S でおこなわれている教示の実態については考究すべき点が多く存在することも事実である。教示の仕方と使用されるモノとの関係については、今後も詳細な検討が必要な課題と言える。

相談会の多くの時間が、このような教材や物品の導入という具体的な話に終始したということはすでに何度も述べた。したがって、同規格・同方法による教材の導入・運用というものが、「近代化」の主要な構成部分であることは疑いようがない。このことを言い換えるなら、「近代化」とは、教材同士が1つの規格のもとで複製され、相互に相互をテンプレートとする関係を作り出すことによって達成されるということになる。逆に言えば、「近代化」されることによって教材のテンプレート・ネットワークはまさにそれとしてありうるということにもなるだろう。そしてその教材のテンプレート・ネットワークは、授業形態に少なくとも表面的には変化を及ぼすことはない。極論すれば、教材を導入することのメリットは、教授法の革新として目に見えるものではない。したがって、教材の導入はその効果によって動機づけられるとは考えづらい。むしろ、教材テンプレート・ネットワークに連なろうとすること、これのみが、そのネットワークの広がりを説明できる要因であると言える。

V 考察と結論

——モノの複製と拡散という社会的文脈における／としての「近代化」

1. 文書の「コピペ」ネットワークにおいて／として現実化する世俗国家体制

第3章で見たように、「近代化」の第1条件である手続きとは、アソシエーションの設立と認可による法人格の取得であった。そして定款を例に明らかにしたように、その手続きは、「コピペ」という手段を介して相互反映的な文書のネットワークに参加することであることがわかった。このとき、カメルーンにおけるイスラーム教育の「近代化」の普遍的な背景となっている、世俗国家体制とは、文書のネットワークが作り出されていくことにおいて／として、現実化していると言えるのではないだろうか。

本論で検討した「自由法」は、カメルーンの世俗国家体制の核となる法律として、これまで論じられてきた。とすれば、この体制のもとで「近代化」するとはいかなることかを考えることは、事実上この「自由法」と「近代化」の関係を問うことに他ならない。しかし、法律と実践の関係を問うというのは、雲を

つかむような話にもなりかねない。なぜなら、ある人の行為にある法律が効いていると述べるのが可能になるのは、単に法律の存在とその行為の存在とを独立に述べることによってではないからだ。このような法律（ないし規範）と行為の関係性についての本論の立場は、すでに序において述べた。このことは、「自由法」、ひいては世俗国家体制というものについても同様である。

したがって、「自由法」のような世俗国家の一要素について考えるときには、様々にその法律や体制が実際に人びとの実践のなかに観察可能になっているということに立脚していなければならない。本論で示してきた、アソシエーション作りの実践とは、まさにこうした法律や体制が現実化している実践と見ることができる。

アソシエーション作りの実践とはつまるところ、既存の書類を「コピペ」しながら自身の申請書類を作成していくことであり、それは「コピペ」で取り結ばれる書類のテンプレート・ネットワークを作り出していくことに他ならない。だとすれば、現代カメルーンにおいて「自由法」が現実にあるということは、文書の「コピペ」のネットワークにおいて／として可能になっていると言えるのである。

2. 非表象的で収束的なネットワークにおける／としての「言説的伝統」の社会的構成

第3章と第4章で見たような、マドラサSとNセンターからつながる、定款や教材といったモノのネットワークというものは、非表象的なネットワークであると言える。非表象的であるというのはどういうことかという、その背後にあると想定されるような、何らかの「近代化」の理念型や理論、そして当事者の個別の状況を表象するようなものではない、ということである。言い換えれば、このネットワークに接続しているということそのものが、マドラサSとNセンターを中心に広がるイスラーム教育の「近代化」なのであり、また同時に「近代化」されているという理解によってこのネットワークはネットワークたりえている、ということでもある。それは、本論の事例において、当事者の作り出す文書や教材のネットワークがそのような性質を持っていたということと、そのネットワークの構成において、何らかの抽象的な理念や理論が全く関連性を持たなかったという事実に基づいている。

他方で、このテンプレートのネットワークは、知人同士の私的なネットワークと重なりあう、二重のネットワークであるということも指摘した。ライルズがファイジーのNGOや国際団体のネッ

トワーキング活動を対象とした民族誌にて同様の指摘をしているように(Riles 2000)、Nセンターを1つの結節点とするテンプレートのネットワークは、知人同士のネットワークと二重化することによって、拡散するよりはむしろ収束する志向性を持っていると言えるだろう。たしかに、Nセンターの事例から見えることをそのままカメルーン全体の状況に一般化して当てはめることは不可能だが、クルアーン学校の「近代化」においてアソシエーションの設立が必要不可欠であるという条件が、文書のテンプレートのネットワークと知人同士のネットワークとが二重化する契機となっており、したがってこのような事態が各地で起こっている可能性を否定することはできない。では、この可能性を指摘することはどういう意味を持っているのだろうか。このことを説明するために、まずは近代性と通常結びついていると考えられる、モノや情報の複製可能性や拡散可能性に注目してみよう。

マドラサSとNセンターの関係者たちが作り出すネットワークには、様々な機器やソフトウェアが媒介物として存在していた。例えば、コンピュータ、プリンタ、複合機、スマートフォン、文書作成用ソフトウェア、WhatsAppのようなSNS、運送業者や教師らが用いる自動車やバイク、といったものである。これらのモノは、通常、何かを複製したり拡散していく方向で働くと考えられがちではないだろうか。この考えにしたがうなら、これまで西アフリカのムスリムたちによるメディア利用に注目し、ムスリムが自身の言説を拡散して公共空間における影響力を増大してきたことを明らかにした諸研究(例えばSchulz 2012)と、本論の事例とが合致するものと言えるかもしれない。要するに、メディアを含めたモノの拡散的性質に注目した、研究の方向性である。

しかしこれらの研究とは正反対の方向性を示す興味深い研究として、カメルーン南部のイスラーム史研究を専門とする、スレイマンの研究(Souleymane 2013)を紹介しておきたい。彼は研究者であると同時に、大学生の頃から有力なムスリム・アソシエーションの幹部として、ムスリムの権利拡大や、イスラームの教えを平易に伝える啓蒙活動をおこなってきた人物でもある(Adama 2007)。現在でも、ヤウンデ市内にラジオ局を所有し、各種現地語の番組も含む、様々なイスラーム関連番組を放送し、一般ムスリムの啓蒙活動を進めている²³。彼は、ヤウンデ第一大学にて歴史学の博士号を取得し、ヤウンデ第二大学においてメディア学の修士号も取得している。彼の修士論文は、テレビで放送されているあるイスラーム関

連番組を対象として、その視聴率等のアンケート調査を中心に、実際にそれらの番組がどれほどの人に影響しているのかについて、反省的に検討したものであった。それによれば、実際にはほとんどの調査対象者がそれらの番組を視聴しておらず、かつ内容についてもほとんど関心を持っていなかったという(Souleymane 2013)。この調査が端的に明らかにしたのは、メディアの力によって何らかの言説が拡散されていたとしても、それが全く視聴されていなければそれを拡散と呼ぶことはできない、という冷徹な事実であった。これと関連するのは、ザッパによる、マリ首都バマコにあるイスラーム書店についての記述である(Zappa 2015)。この記述には、書店に毎日来ているにも関わらず、一切そこに置かれている書物については買ったことも読んだこともなく、したがってそもそもそこでどんな書物が売られているかについて、興味も知識もないという人物のエピソードがある(Zappa 2015: 43-44)。これらの事例が示唆しているのは、単にメディアを介して何らかの言説が拡散されているということのみ注目しては不十分であり、むしろそれが実際にはどれほど収束しているのかについても注目しなければならないということだろう。

本論の事例は、機器や文書の織りなすネットワークが、知人同士のネットワークと二重化することによって、むしろ拡散すると同時に収束的な方向に働いていることをわかりやすく示した例であると言える。要は、コンピュータ等の機器そのものにはたしかに何らかのモノを拡散する性質があるが、畢竟それらは人によって用いられることによってはじめて現実化するのであって、用いる人びとの関係性が閉じられている限り、有限的な拡散にしかなりえない。ただし同時に、収束しない(誰も聞いたり読んだりしていない)場合には逆に、それを拡散と呼ぶこともできない。したがって、1組の「近代化」パッケージが何らかの規範的影響力を持ち、言説的伝統を構成するための重要な要件として、収束的に作用する私的な知人同士のつながりというのは当然無視できないのである。このように考えたときに、本論で示してきた教材や物品のネットワークを作り出す過程というのは、知人同士のネットワークと二重化するなかで、1つの言説的伝統を、「ローカル」=社会的に構成していく過程であったと言えるのではないだろうか。

3. 結び

ここまで、カメルーンのヤウンデにおける、クルアーン学校の

23 同時に、著作による啓蒙活動もおこなっている(Souleymane 2012, 2016)。

「近代化」実践について、それが「コピペ」という手段によって、文書や物品のネットワークを、知人間ネットワークと二重化させることで、1つの言説的伝統を作り出していく過程であるとして、描き出してきた。このような本論の最終的な目的は、「近代化」の方法を具体的に教示する記述となることである。要するに読者が、すぐにもカメルーンにおいて、クルアーン学校の教師たちと協働して「近代化」を始めることができるような記述を目指してきた。そしてそのような記述は、マクロかミクロかを問わず何らかの社会的変化が起きたときに、それがクルアーン学校の「近代化」という言説的伝統に対してどのような影響をもたらしうるのかを、各々のクルアーン学校運営者たちの具体的な振る舞いの水準において明らかにしていくための、基盤となりうるものと考えている。果たして本論が、この目標を達成できているのか、それを読者の方々の判断に委ねつつ、結びとすることとしたい。

参考文献

(日本語文献)

大塚 和夫・小杉 泰・小松 久男・東長 靖・羽田 正・山内 昌之(編)

2002 『岩波 イスラーム辞典』岩波書店。

戸田山 和久

1994 「ワイトゲンシュタイン的科学論」『岩波講座現代思想 10 科学論』新田義弘、丸山圭三郎、子安宣邦、三島憲一、丸山高司、佐々木力、村田純一、野家啓一(編)、pp. 139-170、岩波書店。

中尾 世治

2016 「解説」『ムスリム文化連合ヴォルタ支部史料集』I. K. マガネ(著)、田中樹、清水貴夫、遠藤仁(監修)、中尾世治(訳)、pp. 119-184、総合地球環境学研究所。

西阪 仰

1997 『相互行為分析という視点——文化と心の社会学的記述』金子書房。

前田 泰樹・水川 喜文・岡田 光弘(編)

2007 『ワードマップ エスノメソドロジー——人びとの実践から学ぶ』新曜社。

ミッチェル、ティモシー

2014 『エジプトを植民地化する——博覧会世界と規律訓練的権力』大塚和夫、赤堀雅幸(訳)、法

政大学出版局。

リンチ、マイケル

2012 『エスノメソドロジーと科学実践の社会学』水川喜文、中村和生(監訳)、勁草書房。

(外国語文献)

Adama, Hamadou

1999 L'enseignement privé islamique dans le Nord-Cameroun, *Islam et société au sud du Sahara* 13: 7-39.

2005 Islam and the State in Cameroon: Between Tension and Accommodation. In *Local Practices, Global Controversies: Islam in Sub-Saharan African Contexts*. Kamari Maxine Clarke (ed.), pp. 45-68. MacMillan Center for International and Area Studies.

2007 Islamic Associations in Cameroon: Between the Umma and the State. In *Islam and Muslim Politics in Africa*. Benjamin Soares and René Otayek (eds.), pp. 227-241. Palgrave Macmillan.

Aliyu, Sakariyau Alabi

2019 The Modernisation of Islamic Education in Ilorin: A Study of the Adabiyya and Markaziyya Educational Systems, *Islamic Africa* 10: 75-97.

Asad, Talal

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

2015 Thinking About Tradition, Religion, and Politics in Egypt Today, *Critical Inquiry* 42: 166-214.

2018 *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*. Columbia University Press.

Boyle, Helen

2004 *Quranic Schools: Agents of Preservation and Change*. Routledge.

Brenner, Louis

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

Christelow, Allan

2000 Islamic Law in Africa. In *The History of*

- Islam in Africa*. Nehemia Levtzion and Randall Pouwels (eds.), pp. 373-396. Ohio University Press.
- Dupret, Baudouin
2011 *Practices of Truth: An Ethnomethodological Inquiry into Arab Contexts*. John Benjamins.
- Eickelman, Dale
1978 The Art of Memory: Islamic Education and Its Social Reproduction, *Comparative Studies in Society and History* 20(4): 485-516.
- Fombad, Charles Manga
2013 State, Religion, and Law in Cameroon: Regulatory Control, Tension, and Accommodation, *Journal of Church and State* 57(1): 18-43.
- Genest, Serge and Santerre, Renaud
1974 L'école franco-arabe au Nord-Cameroun, *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne Des Études Africaines* 8(3): 589-605.
- Kobo, Ousman Murzik
2012 *Unveiling Modernity in Twentieth-Century West African Islamic Reforms*. Brill.
- Launay, Robert (ed.)
2016 *Islamic Education in Africa: Writing Boards and Blackboards*. Indiana University Press.
- Momo, Bernard
1999 La laïcité de l'État dans l'espace camerounais, *Les Cahiers de droit* 40(4): 821-847.
- Moore, Leslie
2006 Learning by Heart in Qur'anic and Public Schools in Northern Cameroon, *Social Analysis: The International Journal of Anthropology* 50(3): 109-126.
2008 Body, Text, and Talk in Maroua Fulbe Qur'anic Schooling, *Text & Talk* 28(5): 643-665.
2010 Learning in Schools. In *The Anthropology of Learning in Childhood*. David Lancy, John Bock, and Suzanne Gaskins (eds.), pp. 207-232. Rowman & Littlefield.
- 2013 Qur'anic School Sermons as a Site for Sacred and Second Language Socialisation, *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 34(5): 445-458.
- Nolte, Insa
2019 Introduction: Learning to be Muslim in West Africa. Islamic Engagements with Diversity and Difference, *Islamic Africa* 10(1-2): 11-25.
- Riles, Annelise
2000 *The Network Inside Out*. The University of Michigan Press.
- Santerre, Renaud
1973 *Pédagogie musulmane d'Afrique noire*. Les presses de l'Université de Montréal.
- Schielke, Samuli and Debevec, Liza
2012 Introduction. In *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*. Samuli Schielke and Liza Debevec (eds.), pp. 1-16. Berghahn Books.
- Schulz, Dorothea
2012 *Muslims and New Media in West Africa: Pathways to God*. Indiana University Press.
- Seesemann, Rüdiger
2015 Embodied Knowledge and The Walking Qur'an: Lessons for the Study of Islam and Africa, *Journal of African Religions* 3(2): 201-209.
- Souleymane
2012 *Le raccourci du paradis: Les bonnes œuvres grandioses*. Editions Hikmah.
2013 *Religion et télévision: Etude de l'audience de l'émission "Connaissance de l'Islam" sur la CRTV-Télé au quartier Briqueterie à Yaoundé*. Mémoire de Master II, Université de Yaoundé II-Soa.
2016 *Les musulmans du Cameroun disent non à Boko Haram et au Terrorisme*. Editions Hikmah.
2017 *Les associations islamiques au Cameroun: Entre prosélytisme et développement(1963-2016)*. L'Harmattan.

Tchapnga, Célestin Keutcha

2013 *Le régime juridique des associations: En droit public camerounais*. L'Harmattan Cameroun.

Ware, Rudolph

2014 *The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*. The University of North Carolina Press.

Zappa, Francesco

2015 Between Standardization and Pluralism: The Islamic Printing Market and Its Social Spaces in Bamako, Mali. In *New Media and Religious Transformations in Africa*. Rosalind Hackett and Benjamin Soares (eds.), pp. 39-62. Indiana University Press.

Copy-pasting Qur'anic Schools: The Social Construction of a Discursive Tradition under the Secular State System of Cameroon

Sohta HIRAYAMA*

By describing the practice of the “modernization” of Islamic education in Yaoundé, the capital city of Cameroon, this paper demonstrates not only how the secular state system of Cameroon has been locally achieved, but also how an Islamic discursive tradition has been socially constructed. Previous studies on the “modernization” of Islamic education in West Africa have focused on the social context in which the practices of “modernization” are embedded. However, the social context has been assumed by researchers independently of the logic of those practices. In response, this paper regards the social context as the achievement has occurred through the “local organization” of “modernization” practices. From this viewpoint, we examine the process of the establishment of associations by Qur'anic teachers, which is the first condition for realizing the “modernization” in Cameroon, and show that the documents necessary for that process are created by copying (“Copy & Paste”) using various devices and disseminated among acquaintances. In addition, it will be described that teaching materials and documents already used in “modern” Qur'anic schools have also been created and disseminated by copying them using the same equipment. These observations indicate that the legislation regulating the freedom of religion, as a social context, has become a reality in the organization of such networks of documents and goods through “Copy & Paste” and that, by layering such network on a network of acquaintances, “modern” Islamic education has been socially constructed as a discursive tradition.

Keywords:

Qur'anic School, Modernization, Secular state, Discursive tradition, Anthropology of Islam

*Graduate School of Asian and African Area Studies, Kyoto University

愛知県都市部における 産育にまつわる儀礼と信仰の現状

—— 熱田神宮の事例を中心に

ムカルジー・ヒヤ *

Key Words

安産祈願
愛知県名古屋市
熱田神宮
都市部
産育儀礼の実態と動向

目次

- | | |
|----------------------|-----------------------|
| I はじめに | IV 熱田神宮における腹帯の習俗 |
| II 先行研究と問題提起 | V 熱田神宮における初宮参りと命名式の習俗 |
| 1. 安産祈願に関する先行研究 | VI 考察 |
| 2. 出産と穢れ観 | VII 結論と今後の課題 |
| 3. 調査地域と対象事例 | |
| 4. 本研究の目的 | |
| III 熱田神宮の事例——安産祈願の習俗 | |

I はじめに

日本では、地域により産育儀礼のあり方には多様性が認められるが、これら出産に関わる民間信仰や言い伝えは時代のなかで変化してきている。現在では、生活様式の変化によって病院出産が一般的になり、それらにともなって産育儀礼も変わりつつある。また、時代の変遷や祈願者の願いにより、もとは産育儀礼とは直接的な関係がなかった神社仏閣が、近年になって安産祈願や他の産育儀礼のご利益を与える場所として見なされ、多くの参拝者が参詣するようになった事例が相当数ある。そのようななかで、近年では、都市部における神社・仏閣が産育儀礼とどのように関わっているのか、その実態と動向を論じた研究もみられるようになった。

本稿は、都市部における産育儀礼である安産祈願・腹帯・命名式・初宮参りなどの実態と動向を再考察するために、産育儀礼をおこなう神社として人気の高いものの一つである、愛知県名古屋市の熱田神宮の事例に注目し、現在の視点から産育儀礼の実態とともに動向を報告することを目的と

している。熱田神宮にはさまざまな神社が合祀されている。安産祈願・腹帯・初宮参り・命名式などのような儀礼ごとに、熱田神宮境内にある末社や摂社のうち、どの社が、どのような理由によって参詣されているのか、そして赤子の安産とその健やかな健康祈願にいかに関連づけられているのかを検討する。そして、熱田神宮の事例を取り上げることにより、これまでになされた安産祈願に関する先行研究と比較検討しながら、どの点が共通しているのか、どの点に相違があるのかを報告し、産育儀礼の実態並びに動向を明らかにするものである。

II 先行研究と問題提起

1. 安産祈願に関する先行研究

* 名古屋大学大学院人文学研究科

日本民俗学並びに文化人類学において、出産及び産育儀礼に関連する先行研究は相応に蓄積されてきた。産育儀礼としては、主に安産祈願¹・腹帯祝い²・初宮参り³・七夜・命名式・初誕生などがあげられ、それぞれの習俗を神社・仏閣との関連において考察した先行研究が蓄積されてきたが、その現代的展開に注目した研究もあらわれている。例えば、現代の安産祈願を論じた田口祐子は、「安産祈願の実態と動向——新宿区中井の御霊神社の事例から」という論文において、東京都新宿区中井の御霊神社の事例を取り上げ、1936年から戦前までに新宿区の出生数が急激に増加したことを示した。その間、安産祈願や安産のお守り～参拝者が増えたが、戦後は、少子化・子供の数の減少とともに人の移動や入れ替わりの激しき及び以前より続いていた核家族の傾向により、安産祈願や安産のお守りを受けるために御霊神社を訪れた参拝者の事例が減少したことを明らかにした(田口 2010: 100-110)。また田口は、別の論文「現代における安産祈願の実態とその背景」において、東京都内の八カ所の神社の事例を取り上げ、特に水天宮という特定の神社への参拝者の集中化が進んでいる傾向を指摘し、その理由として、主に現代日本の妊婦が安産祈願の情報を得るために参照している育児雑誌の記事やインターネットサイトの情報もたらす影響の大きさを指摘している(田口 2011: 107-129)。

田口の研究は、現代の安産祈願の実践における育児雑誌とインターネットサイトなどのメディアの影響の大きさを明らかにしただけでなく、明治・大正時代までに別々になされていた「安産祈願」と「腹帯祝い」という二つの産育儀礼が一つにまとめられるようになりつつあることを明らかにした点で興味深い。その一方で、妊婦の数の増減については安産祈願の際に妊婦に授与される安産守授与簿の検討にとどまっている他、御霊神社の歴史、この神社が安産祈願の対象となった経緯、祀られる祭神がなぜ安産の神として信仰を集めているのか、安産祈願の際の習俗などについては十分に論

じられているとはいいがたい。また、これらの情報とメディアの関係についても、より詳細な検討が必要と考える。

安産祈願と信仰の関係については、例えば内藤美奈が、「対馬の産育習俗(1) 右近様——厳原町の安産祈願」において、長崎県下県郡厳原町の安産祈願と深く関連のある曹洞宗の仏閣である成相寺の事例を取り上げている。「右近様」は安産の神とされるが、「オコンサマ」及び「ウコンサマ」とも呼ばれる。出産の際、本来は解かなければならなかった腹帯を締めたままにしたために、赤子を産むことができなかった女性が、後に「右近様」になり、妊婦に安産のご利益を与えているとされる。参拝者は、最も危険な時期とされる妊娠4カ月頃、妊婦が腹帯にする白い晒し一巻きを長いまま巻いて、この仏閣を訪れて安産祈願をおこなうという(内藤 1998: 39-48)。内藤は、別の論文「対馬の産育習俗(2) 八幡宮神社の腹帯祝いと初参り」において、対馬の八幡宮神社の事例を取り上げ、もともとは武勇・戦勝を祈願する場所として人気を集めてきた八幡宮神社の祭神が、以前は出産を赤不浄⁴として嫌うとされていた。そのため、安産祈願とともに初宮参りの際に妊婦や母親の参拝が禁じられ、安産の祈禱をおこなうためには、本神社の宮司が妊婦の家庭を訪れたり、初宮参りの際には産の穢れ⁵のために、赤子の母親の代わりに父方の祖母が赤子を抱きながら右回りに本殿を三周したりする習俗があったものの、現在では、産の穢れの意味合いが消失したことを報告している。例えば、現在では、他の神社と同様、妊娠5カ月目の戌の日に、妊婦が安産の祈禱を受けるため八幡宮神社を訪れること、無事に出産した女性が初宮参りの際にも赤子を連れて参拝するようになっていること、腹帯として白い色の晒しよりもパンツ型の衣類が腹帯の代表品になってきたことなどを指摘している(内藤 1999: 93-99)。

内藤の研究は、現代における安産祈願の信仰的側面、宗教的背景に迫ったものであり、本稿の問題意識とも共通する。また、時代の変遷と祈願者の考え方の変化によって、

1 安産祈願とは、日本では女性が妊娠したら、胎児の安産を願って神仏に祈願することを意味する。出産で妊婦や新生児が命を落とす可能性が高いため、神仏への祈願を捧げることは当然の習俗になってきた。安産祈願の対象には、地域ごとの氏神や子安観音、子安地藏、さまざまな神がご利益を与えてくれると信じられている。

2 腹帯祝いとは、妊娠5カ月頃の妊婦がお腹に腹帯を巻き、お腹の胎児を安定させる意味を表す。腹帯の祝いは、安産祈願の儀礼の一種になっており、犬が多産で無事に数多くの子犬を産むことができることより、戌の日に帯を締める事例が多い。地方や社寺により「腹帯」の呼び名が異なり、昔から日本では、妊婦が白や赤の木綿で作られた伝統的な晒しを巻く習俗があったが、現在、晒し以外に、コルセット・マタニティベルト・腹巻タイプのものも使われる。

3 初宮参りとは、産後の産育儀礼の一つであり、赤子の健やかな成長を願い、氏神に赤子が無事に生まれたことを報告することを目的としている。男の子なら産後の三十二日に、女の子なら産後の三十三日に、初めて神社に参拝する例が多い。初宮参りの儀礼をおこなうことで、氏神に赤子の存在を認めてもらい、神からの加護や祝福を頼む意味合いが含まれる。

4 赤不浄とは、産の穢れや月経の穢れのことを意味する。

5 産の穢れとは、主として出産に関する血の穢れのことを意味し、「赤不浄」とも呼ばれる。地域により、出産した女性が神棚に近づくことはできず、赤子の初宮参りの儀礼にも参加することはできないこともある。

安産祈願や他の産育儀礼である初宮参りの習俗が変容していること、現代では産の穢れ観もなくなりつつあるという重要な点も指摘されている。ただし、扱われている事例がいずれも長崎県対馬という特定の地域を対象としたものであるため、これらの傾向が他の地域、特に都市部でもみられるのかどうかという点については、さらなる検討が必要と考える。

安産祈願に関連する習慣、儀礼の現代的变化については、他地域の事例も報告されている。例えば中島恵美子は、「多摩川流域の安産祈願」という論文において、長崎県の多摩川流域の上流地区の尾崎観音、中流地区の東光寺安産薬師と大国魂神社、下流地区の大本山川崎大師平間寺などの事例から、これらの社寺がもとは厄除けのご利益を与える場所として見なされてきたが、時代の変遷や祈願者の願いにより、今日では安産の祈祷もなされるようになったと報告している。ただし、安産の祈祷のために、特定の決まった方法があるわけではないという。妊婦は、戌の日に護摩を焚いてもらうが、自分自身で腹帯用の晒しを準備して持っていかなければならない(中島 1993: 24-26)。同様に、福尾美夜は「安産祈願及びコンガラ様」という論文において、腹帯祝いとヘイシ除け⁶の祈祷に深く関連する岡山県瀬戸内市牛窓町の紺浦エリアの事例を取り上げ、祭神の「コンガラ様」⁷が参拝者により「オシメサマ」と呼ばれ、乳児の死亡率が高かった大正時代、「コンガラ様」に対してヘイシ除けの祈祷とともに赤子の無事な出産の祈祷がなされていたが、非常に医学技術が進歩した平成時代においても、「コンガラ様」から、ヘイシ除け及び安産のご利益を受けるために相変わらず参拝者が瀬戸内市牛窓町の紺浦エリアを訪れていることを明らかにしている(福尾 1994: 1-8)。

以上のように、安産祈願に関連する習慣と儀礼の今日的状況は地域によって多様であるが、安産祈願にともなう祈りの論理と信仰の内実については一定の継続性も認められる。それでは、安産祈願や他の産育儀礼をおこなうために、妊婦がある特定の神社仏閣を訪れている理由はどのようなものだろうか。従来は安産祈願とは何の関係も有していなかった神社仏閣が、新たに安産祈願の場となっている事例もこれまでにいくつか報告されているが、こうした状況は、安産祈願と信仰という観点からどのように解釈できるだろうか。ま

た、これらは都市部と村落部でも共通した傾向を示すのだろうか。あるいは、都市部と村落部で事情は異なるのであろうか。本稿は、以上の問題意識を持ちつつ、名古屋市における安産祈願に深く関連する神社の事例を取り上げながら、現代における安産祈願の信仰的側面、宗教的背景の一端に迫ってみたい。

2. 出産と穢れ観

出産をめぐる伝統的な習慣や儀礼の多くは、穢れ観と密接に結びついていた。出産をめぐる民俗的な穢れ観は、女性の神社仏閣への参詣の時期や可否などの条件に一定の影響を及ぼしてきた。このような穢れ観については、日本民俗学の分野でしばしば取り上げられてきた。ただし、出産をめぐる環境と生活様式の変化にともない、こうした穢れ観にも変化が生じてきていることも見逃せない。例えば、新谷・波平により編集された『暮らしの中の民俗学③一生』によれば、時代の変遷にともない、自宅出産から病院出産への移行や医学技術が進歩することにより、出産にみられた「産の忌」や「ケガレ」の概念が重視されなくなってきたこと、穢れの意味も、かつてのような共同体コスモロジーによる語りよりも医学的な見地からの語りが主流となるなかで大きく変わりつつあることが指摘されている(新谷他(編) 2003)。先述の内藤による八幡宮神社の事例でも、以前は産の穢れ観が厳しく、妊婦の参拝が禁じられていたが、時代の変遷にともない、現在では八幡宮神社の境内に安産祈願とともに初宮参りの際に妊婦や産婦の参拝が認められるようになったことが報告されている。この事例は、出産を穢れとみる考え方が衰退したことを示唆している。こうした動きは一部の地域に限定してみられるものだろうか。本論でも、産育儀礼をおこなう際に赤子の母親の参拝が禁じられることがあるのかどうか、また、産育の儀礼や習慣に穢れの観念がどのように関わっているのかを検討する。

3. 調査地域と対象事例

先に言及した先行研究のうち、田口の研究は東京都内の

6 ヘイシ除けとは、原因不明の熱が出たり、弱い子が生まれたり、夜泣きをしたりすることを意味することが主述され、ヘイシにかかるのは、赤子だけではなく、親であることもある。ヘイシのなかには親ヘイシと子ヘイシといって、親が死ぬもしくは赤子が死ぬ事態になっているものである。神社の神主や仏閣の僧侶により、ヘイシ除けの祈祷がなされている。

7 「コンガラ様」とは、岡山県の備前地方で巫女のことを意味する。呼び名は「コンガラさん」であり、ヘイシ除けの祈祷は、この神の宗教活動の一つになっていると考える。

地域を対象としたものであり(田口 2010: 100-110)、内藤の二つの論文は長崎県の対馬の地域を中心にしたものである(内藤 1998: 39-48; 1999: 93-99)。一方、中島の研究は長崎県が多摩川流域の社寺(中島 1993: 24-25)、福尾の研究は岡山県下の神社をそれぞれ対象としている(福尾 1994: 1-8)。本稿は、愛知県名古屋市の熱田区の熱田神宮の事例を取り上げる。熱田神宮はもともと安産祈願や他の産育儀礼に特に関係のある神社ではなかったものの、近年では安産祈願の場としても人気が高い。熱田神宮は名古屋という大都市に位置し、三大神宮の一つとして全国的な知名度を誇り、もとより参拝客も多い。これらの点で、熱田神宮の事例を報告する本稿は、先に言及した先行研究にみられる問題意識を共有しつつ、今後の比較検討をより発展させるうえで一定の貢献を果たせるものと考えられる。

じつは、産育習俗研究の観点からみても、愛知県名古屋市の事例については知見が乏しいといわざるを得ない。第二次世界大戦の前に日本全国各地の産育習俗を考察するために、現地調査がおこなわれ、その調査の成果として、日本民俗学の貴重な資料とみなされる『日本産育習俗資料集成』が出版されている。戦前の愛知県の知多郡、額田郡、中島郡、南設楽郡、北設楽郡、海部郡、丹羽郡などの地域ごとの妊娠習俗、安産の習俗、腹帯祝いの俗信、妊婦に課せられるタブーなどについては報告されているが、名古屋市の産育にまつわる儀礼や信仰、安産祈願に関する神社・仏閣の事例については記述がみられない(恩賜財団母子愛育会(編) 1975)。本稿が報告する事例は、資料的にも新たな知見をもたらすものと考えられる。

4. 本研究の目的

本稿は、熱田神宮における安産祈願の現状、腹帯の習俗の実態と動向、安産のお守り、産後の初宮参り・命名式の習俗、産育儀礼における穢れ観、熱田神宮と安産祈願並びに腹帯・初宮参り・命名式などの産育儀礼との関係とその歴史の変遷などについて報告する。先に言及した先行研究で示された問題意識をふまえて、特に現代における安産祈願の信仰的側面、宗教的背景を検討する手がかりを提供することを目的としている。

本研究で用いる資料は、主に2018年12月12日、12月18日、12月28日に熱田神宮の現宮掌の宮本氏並びに他の

神職を対象とした聞き取り調査により得られたものである。聞き取り調査の際には、その都度、許可を得て発言内容を全て録音した。聞き取り調査の他に、筆者は何回も調査地域に行き、安産祈願並びに初宮参りの際に、熱田神宮の境内にあるどの摂社や末社が参拝者により参拝されるのか、どのような腹帯が授与されるのか、安産祈願の申込書、安産のお守りはどのようなものなのかといった点を中心に直接観察をおこなった。

Ⅲ 熱田神宮の事例 ——安産祈願の習俗

愛知県名古屋市の熱田区にある熱田神宮は、参拝者により古くから「熱田さん」と呼ばれて親しまれ、日本全国から「心のふるさと」として篤く崇敬を集めているという(篠田 1968)。この神宮では主として「熱田大神」⁸が祀られ、境内内に本宮の他に別宮が一、摂社が十二、末社が三十一ほどあり、創建については草薙神剣に由来し、景行天皇(71年～130年頃)の時代に創建されたと推測されている。熱田神宮ではさまざまな祈禱並びに安産祈願がなされ、安産祈願の習俗については、三重県出身の現宮掌の宮本氏の話によれば、熱田神宮の境内に末社の一つである楠御前社(クスノミマエシヤ)があり、そこに「イザナギノミコト」と「イザナミノミコト」という国産みの夫婦神を象徴する二柱が祀られることから、この末社が人間の出産に深く関係を持っているという。楠御前社の特徴とは、普通の神社のような建物の形をせずに、「イザナギノミコト」と「イザナミノミコト」が宿ると信仰される楠の木だけが瑞垣内に現存しているという。2018年12月12日の午前11時半頃、宮本氏に対して聞き取り調査をおこなった後、宮本氏は楠御前社の現場に筆者を案内し、安産祈願で来ている妊婦はどのような順序で楠御前社の二柱を拝むのかを詳細に説明してくれた。楠御前社にあった看板によれば、祀られる祭神は「お楠さま」(オクスサマ)と呼ばれ、出産や縁結び、並びに病気平癒の神として信仰され、また子安神とも呼ばれるということである。楠御前社の由来や妊婦がいつ頃から楠御前社を訪れ始めたのかを尋ねてみると、宮本氏や他の神職はその件に関しては詳しくは知らないと言った。そし

8 「熱田大神」とは、熱田神宮の本宮の祭神であり「アツクオオカミ」と呼ばれ、三種の神器の一つで、草薙剣の神霊に関連し、天照大神と同一神だと考えられる。

て、熱田神宮に関連する文献資料を見ても、楠御前社という神聖な場所がいつ頃から安産祈願の対象になったのか、安産祈願の始まりのきっかけなどについて何も書かれていない。

熱田神宮の周辺に住んでいる妊婦は、妊娠中になぜ安産祈願の際に、熱田神宮の本宮で祀られている祭神の「熱田大神」を拜むことが習俗になっているのか、楠の木はいったいどのような意味を象徴するのか、どのようなしきたりで安産の祈禱を熱田神宮でおこなうのかといった点を尋ねてみると、宮本氏は、「安産は、やはりお腹の中に授かっているものなので、その子が無事に成長して生まれるように母としての不安があるのは自然なことで、安産祈願を求めて来る妊婦は、熱田神宮の本宮に参拝することにより、複合の利益を得ていると思われる。「熱田大神」とともに、昔から篤く信仰されてきた楠御前社の楠の木に宿る「イザナギノミコト」と「イザナミノミコト」という夫婦神を拜むことで、両方のカミサマの加護を受けると信じられている」という。宮本氏はさらに、「具体的には、熱田大神は剣のカミサマなので、霊的な力を持ち、その力により悪いものを断ち切ることができる」と信じられている。剣の霊的な力により、出産に対して邪魔するようなものを断ち切る意味合いもあるので、安産祈願を求めている参拝者が熱田神宮を選択していると思われる。祭神のアツタオオカミには剣神・戦神・太陽神などの複合的な神格があるので、熱田神宮に来る妊婦の数が多くなった」と語った。また、楠の木が象徴する意味については、「楠の木の生命の循環は、伸びてから、種を落として新しい木がどんどん伸びていくため、生命の再生のことを象徴している」と語った。宮本氏や他の神職の語るところによれば、楠の木に宿る安産の神が楠御前社にあっても、楠御前社は普通のお社の形を持っていないので、安産祈願は実際に熱田神宮の隣にある神楽殿でおこなわれているという。妊婦がまず神楽殿で安産の祈禱を済ませ、祈禱が終わったら安産のお守り、腹帯、お菓子、鳥居の形をした祈願絵馬などが妊婦に授与される。その後、楠御前社に参拝する妊婦は、安産の願いごとや無事に赤子が授かりたいといった願いごとを記入した鳥居の形の絵馬を木材の二柱の所に供え、二礼二拍手をして無事に赤子が生まれるようにオクスサマにお願いして終わるといふ。



写真 1. 熱田神宮の本宮
(2018年12月筆者撮影)



写真 2. 神楽殿
(2018年12月筆者撮影)

筆者が楠御前社に置いてあった鳥居の絵馬を直接観察したところ、安産の願いごと・子宝に恵まれる願いごとが記入された絵馬が数多くみられた他、星形の絵馬や四角形の絵馬が隣の絵馬掛けに奉納されていることを確認した。安産に関係がある絵馬にどのようなメッセージが書かれていたのか、その祈願絵馬の内容はいったいどういう意味を持っているのかを検討するために、筆者は2018年12月18日、12月28日、1月7日に繰り返し楠御前社を訪問し、願いごとの内容を分析することを目的として祈願絵馬を全て写真撮影した。その撮影した絵馬のなかには、安産祈願とともに病氣平癒の願いごとを記入した絵馬が多く混ざっていたが、安産の願いごとのほうが多数を占めていた。安産になるように主に「大きな子どもを授かりますように」、「元気な子供を授かりますように」、「赤ちゃんが無事に産まれますように」という願いごとが書かれ、絵馬には願いごと以外に、参拝者の名前、日付けが記入されていた。みたところによると、

ほとんどの絵馬が平成三十年頃に書かれたものであった。

宮本氏の語るところによれば、熱田神宮の場合は、毎日安産祈願がなされているが、特に妊娠5カ月目の戌の日に安産祈願を望む人が多いという。楠御前社の「お楠さま」と安産の象徴的な動物だと思われる犬と直接／間接的な関係はなくても、昔から戌の日は日本社会において、産育儀礼をおこなうために縁起の良い日とされてきたため、現在でも、妊娠5カ月目の戌の日に祈禱を望む妊婦が多い。現在、安産の祈禱が終わった後、授与される安産のお守りは「安産守り」と呼ばれ、種類はピンク色一種類で、熱田神宮の神紋である桐竹⁹が描かれている。女性の多くはピンク色が好きという考えを反映しているものと考えられる。安産のお守り袋の外側には「軽いお産であります様に母子ともに元気ですこやかであります様にと祈願致しております」というメッセージが書かれ、赤子が無事に生まれた後、日本の他の神社と同様にここでも初宮参りの際に、安産のお守りを返却する仕組みになっているということである。

IV 熱田神宮における 腹帯の習俗

宮本氏の話によれば、熱田神宮では、妊婦に腹帯として白色の伝統的な晒しが授与されている。その晒しは「はらおび」又は「ふくたい」と呼ばれ、日本の神道では白が最も清浄な色だと考えられるので白になっているという。他の神社と比較すると熱田神宮では、現代的なコルセットもしくはマタニティベルト式のものは授与されないが、伝統的な晒しを希望しない人は、お祓いのために簡単なベルトタイプのものを自分自身で準備して持参してもかまわないという。また、現在では、腹帯自体には何も書かれていないが、昔は晒しに朱印を押していたことがあったという。晒しを洗うと滲んでしまう可能性が高いため、その慣習はすでになくなっていく。以前は、熱田神宮の晒しの外袋に筆で「熱田神宮安産腹



写真3. 安産祈願の
申し込み書
(2018年12月筆者撮影)



写真4. 安産守
(2018年12月筆者撮影)



写真5. 楠御前社
(2018年12月筆者撮影)



写真6. 鳥居の形をした絵馬
(2018年12月筆者撮影)

9 桐竹とは、日本の神話によれば、桐という植物にカミサマが宿り、竹という植物に生命力があつてまっすぐ育って若々しい力を所有していると思われる。また、鳳凰という鳥はその竹の若い芽を食べると生命力にあふれると信仰される。

帯」という言葉が書かれていたが、現在では、その代わりに印刷されるようになったという。宮本氏の話によれば、安産祈願の際に現在の妊婦が持参する現代風のベルト式のものとともに熱田神宮から貰う伝統的な晒しを一緒に膝の上において、お祓いを受けている事例が多くみられるという。安産と腹帯を望む参拝者の数について尋ねると、毎年安産祈願と腹帯を希望する参拝者はおよそ五千人であり、安産のお守りだけを希望する参拝者はおよそ六千人ということである。



写真7. 楠御前社の看板
(2018年12月筆者撮影)



写真8. 楠御前社の右側の絵馬掛け
(2018年12月筆者撮影)

V 熱田神宮における初宮参りと命名式の習俗

宮本氏の話によれば、新生児が無事に生まれた後、熱田神宮では、安産のお礼参り並びに赤子の初宮参りが同時期になされているという。また、初宮参りを希望する人々は赤子の健やかな成長を願って、熱田神宮の隣にある神楽殿で祈祷する。筆者がインターネットで検索してみたところ、熱田神宮のホームページには、初宮参りの祈祷は毎日午前八時半から午後四時まで対応可能との情報が掲載されていた。参拝者は安産祈願並びに初宮参りの際に、祈願ごとに決まっている申込書に必要な情報を記入し、授与所にいる神職や係員に自分の望みの初穂料とその申込書を渡し、祈祷のために神楽殿に入る。

次の熱田神宮の命名式については、赤子の名付けに関する伝統的な信仰が昔から現在まで受け継がれている。宮本氏の話および熱田神宮のホームページに書かれた情報によれば、参拝者は生まれた赤子に名前を付けるために、熱田神宮の南の鳥居をくぐって左側にある熱田神宮の境内の摂社の一つである上知我麻神社¹⁰を訪れるという。上知我麻神社(カミチカマジンジャ)の創建年や創建者は不明であり、祀られる祭神は「乎止與命」¹¹と呼ばれ、祭神は知恵を授ける学問の神と信仰されてきた。名付けは具体的には、赤子が男の子なら黒い色の筒で、女の子なら赤い色の筒でおみくじを引くことで、名前を決めるための漢字の一文字を受け取る。これは、祭神からの神託により赤子が漢字を授かったことを意味する。こうして祭神に祈祷をすることにより、赤子は名前に限らず、幅広い知恵にも恵まれると信じられている。

熱田神宮における命名式の特徴は、上知我麻神社でしか命名の祈祷がなされていないということである。宮本氏の話によれば、上知我麻神社では毎日命名の祈祷がなされるが、赤子の母親は出血の穢れのために参拝できず、その代わりに、赤子の父親か父方の祖父や祖母が赤子を抱いて訪れ、祈祷の際に神職にいつ頃赤子が生まれたのかを報告するという。熱田神宮のホームページによれば、命名式とは、赤子の生命は神から賜ったものであり、神から名付けのために漢字の一文字を授けてもらうことで、赤子は常に神からの祝福を受けるご利益を得ることができるという。また、他の神職の話によれば、漢字の一文字を授かった後、漢字をどう組み合わせるかは参拝者の自由である。命名の祈祷を熱田神宮の神楽殿でおこなわず、上知我麻神社のみに

10 摂社の上知我麻神社では祀られる祭神が、知恵や大学の入学試験に合格するような祈願の他に、赤子の命名式の祈祷がなされる。

11 「乎止與命」とは、「オトヨノミコト」と呼ばれ、上知我麻神社では祀られる祭神が、日本武尊の死後に熱田に草薙神剣を祀った「宮寶媛命」(ミヤズヒメノミコト)の父だと思われる。

限っていることは、命名式の伝統的な習俗になっているという。さらに、命名式に関わる伝統的な信仰の一つに、祈祷により赤子に名前を付けるとその子は熱田神宮の名氏子になることがある。このように祈祷をして名前を受けた名氏子のために、熱田神宮では毎年11月15日に、神に対して今までの無事成育を感謝することを目的として名氏子祭¹²が開催される。このことから、現在も熱田神宮における命名式の伝統的な習俗がそのまま継続していることが理解される。



写真 9. 上知我麻神社
(2018年12月筆者撮影)



写真 10. 安産腹帯
(2018年12月筆者撮影)

VI 考察

愛知県名古屋市の熱田神宮の事例から、名古屋市における、安産祈願、腹帯、初宮参り、命名式などの習俗の現状と傾向を報告した。熱田神宮の場合、「熱田大神」が複合的な神格を持っていると信じられるためか、産育儀礼をおこなう参拝者の人数はかなり多い。安産祈願の場合、安産の神として「お楠さま」が安産の利益をもたらすとされ、「イザナギノミコ」と「イザナミノミコ」の夫婦神に対する信仰もみられた。儀礼ごとに熱田神宮の境内にある決まった末社や摂社が参詣され、安産祈願には楠御前社、初宮参りには熱田神宮の本宮、命名の祈祷には摂社の上知我麻神社という決まったところへ参拝される傾向が明らかになった。時代の変遷や産婦人科において医療技術が進歩しても、また自宅出産から病院出産が中心になっても、出産で命を落とす可能性が大幅に減少したとはいえない。時代に関わらず、妊婦や家族にとって、子が無事に授かるよう、あるいは胎児が安産であるよう願うのは自然のことであり、現在でも、熱田神宮の楠御前社を訪れる参拝者の例が多くみられ、安産に関係が深いとされる楠御前社の楠の木に宿る「イザナギノミコ」と「イザナミノミコ」に対する妊婦の信仰が続いていることが明確になった。「イザナギノミコ」と「イザナミノミコ」という神については、日本の神話¹³によれば、日本列島が作られるように、「イザナギノミコ」と「イザナミノミコ」という国産みの夫婦神が数えきれないほどの子を産んでいた説話があることから、楠御前社に参拝すると、その夫婦神にあやかることができると考えられているようである。

名古屋市内の安産祈願や他の産育儀礼の神社として人気を集めている熱田神宮の創建の歴史を辿ると、もともとは、日本の三種の神器の一つである草薙の剣を祀ることの関連で「熱田大神」が崇拜され始めた。本宮で祀られている「熱田大神」がどのような特徴を持っているのか、なぜ安産祈願や初宮参りの際に参拝者が同期に本宮を訪れて「熱田大神」から祝福を望むのか、といった点について検討したところ、具体的には、「熱田大神」の特徴とは剣や戦いの神とされ、この神は草薙剣の霊的な力とともに「天照大神」などの力を持っている神であり、「熱田大神」は複合的な性格を持つ

12 名氏子祭とは 熱田神宮の境内で毎年11月15日に名氏子のために、名氏子祭が開催される。

13 国産みの夫婦神が数えきれないほどの子を産んで日本列島が作られたという説話がある。

ている神であると思われる。そのために、「熱田大神」を拜むことで、参拝者が複合的な利益を貰い、剣の霊的な力により悪いものを断ち切ることができる信じられており、その複合的な力を受けることを目的として、人々はそれぞれの希望の儀礼により、熱田神宮の境内にある異なる末社や摂社を訪れる際にも、改めて本宮の「熱田大神」を祈る習俗の傾向がみられることが明らかになった。

腹帯については、熱田神宮の場合、現在では、妊婦の腹帯として伝統的な白い色の晒しが授与されている。日常生活の便利さや締め方の簡単さを考慮して、多くの神社では使いやすいコルセットやマタニティベルトを授与していても、熱田神宮では日本の産育儀礼の伝統的な習俗を守り続けるために、神道では穢れのないことを示す白い色の晒しを授与していることも明確になった。冒頭で言及した八幡宮神社の場合、安産祈願の際に伝統的な晒しよりもパンツ型の衣類が腹帯の代表品になったことで、神社側から現代風のものが妊婦に渡される仕組みになっている。また、中島による報告では、妊婦が安産祈願の際に自分自身で腹帯用の晒しを持ってきて護摩を焚いてもらう仕組みになっていた(中島 1993: 24-25)。熱田神宮の場合、安産祈願の際に、妊婦が自分の好みのデザインの腹帯を持ってきてお祓いを受けることはできるが、神社側から今でも伝統的な白い色の晒しが授与されることが明らかになった。しかし、安産祈願の時期についていうと、先行研究で取り上げられたほとんどの社寺の事例と同様に熱田神宮でも安産祈願とともに腹帯の儀礼が同時になされ、特に安定期である妊娠5カ月目の戌の日に安産祈願するために参拝者が来る傾向にあることが見てとれた。

さらに、命名式については、以前と全く同じように熱田神宮から新生児の名付けのために漢字の一文字を授かる観念が根強くみられ、赤子は神の恵みで授かり賜ったものなので、名前を決める際にも上知我麻神社を訪れ、祭神の「乎止與命」から貰うと意義があるという信仰が継続していることが明らかになった。また、熱田神宮の産育儀礼における穢れ観については、以前と同様に現在でも、命名式の際に赤子の母親ではなく、父方の祖父母が赤子を抱きながら祈祷を受ける習俗が続いている。その原因として、熱田神宮の神職たちが出血を穢れ観につなげたり、祈祷に赤子の母親の参拝を禁じたりすることがあげられる。冒頭で紹介した八幡宮神社の事例と比較すると、八幡宮の場合は産の穢れ観の概念がなくな

りつつあるのに対して、熱田神宮の場合は、現在でも命名式の祈祷の際に産の穢れ観がみられる。日本三大の神社¹⁴として篤く崇敬を集めている熱田神社を司る神職が、産育儀礼において穢れ観の概念を重視していることによるのかもしれない。

本稿では、熱田神宮の本宮で祀られる「熱田大神」が日本神話における三種の神器の一つである剣との関連でどのように創建されたのか、熱田神宮がいつ頃から安産祈願、初宮参り、命名式の祈祷をおこなう場所になったのかは明確な情報を得ることはできなかった。中島(中島 1993: 24-25)と福尾(福尾 1994: 1-8)の安産祈願に関する研究によれば、長崎県の多摩川流域の上流地区の尾崎観音、中流地区の東光寺安産薬師や大国魂神社、岡山県瀬戸内市牛窓町の紺浦の地域では、もともとは安産祈願の目的で参詣されることはなく、むしろ厄除けやヘイシ除けの祈祷と強い関係を持っていたが、近年になって祈願者の願いを考慮し、安産祈願の対象の社寺になったことが報告されている。现阶段では、その経緯については明らかではないが、熱田神宮の場合も、古くは安産祈願や他の産育儀礼とは直接な関係がなかった神社が、近年では安産祈願をはじめとする産育儀礼を希望する参拝者の人気を集めるようになった点で共通している。このことを踏まえて、安産祈願や産育儀礼のために熱田神宮が参詣されるようになったのは近年であると推察することも可能だろう。これらの理由をさらに比較検討することにより、現代の産育儀礼と神社仏閣、信仰と宗教的実践との関係を明らかにすることができると考える。

Ⅶ 結論と今後の課題

本稿では、熱田神宮の事例をとおして、妊婦はお腹のなかにいる胎児が無事に生まれるように戌の日に安産祈願をするために、熱田神宮に参拝する動向が続いていることが明らかになった。また、安産祈願と関連する先行研究ですでに報告された内容と同様に、熱田神宮の場合も、現在妊婦の

14 日本の古典歴史書である『日本書紀』に記された日本三大神宮では、「伊勢神宮」「出雲大神宮」「石上神宮」の名が言及されている。

多くが、最もふさわしい安定期の時期だと見なされる妊娠5カ月頃に入ると、縁起の良い日とされる戌の日を選択し、胎児の安産を願い、熱田神宮に参拝することを実践していることもわかった。さらに、安産祈願の際に、熱田神宮では現在も伝統的な白い色の晒しが妊婦に授与され、命名式の祈祷の際に、赤子の母親の出血のために、赤子の母親の参拝を禁じている動向も明らかになった。田口(田口 2011: 107-129)や内藤(内藤 1999: 93-99)の研究と比較すると、パンツ型や腹巻のような簡単なものではなく、熱田神宮では今も白い色の晒しが妊婦に授与されている。安産祈願のために熱田神宮を訪れる参拝者は、「イザナギノミコト」と「イザナミノミコト」という国産みの夫婦神が宿っていると深く信じており、さまざまな産育儀礼をおこなうために熱田神宮を訪れる妊婦や産婦の数はかなり多いと神社関係者は認識している。そのうえで、命名の祈祷の際に、神から貰った漢字の一文字を赤子に付けることにより、現在の母親は赤子が神から加護や祝福を受けるように願いが込められている動向が続いているようである。さらに、本稿では、現代の妊婦が鳥居の形をした絵馬にどのような願い事を記入しているのかという点から、安産といういつの時代も変わらない妊婦の願いを読み取ることができた。願いごとが神に届くようにとの強い意志も感じられる。

最後に、時代の変遷や生活の変化があっても、宗教的な施設である神社は人間の人生儀礼、つまり産育儀礼に大事な役割を果たし続けていると考えられる。本稿では、熱田神宮の創建の歴史が直接/間接に産育儀礼と関係はなくても、熱田神宮の本宮で祀られる「熱田大神」が複合的な神格を持っていると篤く信じられることで、熱田神宮が多くの人々によって参詣され、出産前後の節目節目におこなわれる安産祈願・腹帯・命名式・初宮参りというさまざまな産育儀礼に大事な役割を果たし続けていることを明らかにした。時代の変遷や祈願者の願いにより、熱田神宮が「熱田大神」に対する祈祷をはじめ、他の各種祈祷をおこなう神社として人気を集め始めたと推測される。今回は、熱田神宮の事例だけを取り上げたが、愛知県名古屋市の安産祈願・産育儀礼に関わる他の神社・仏閣でなされる儀礼にも熱田神宮と同じような動向がみられると断定することはできない。今後は、名古屋市の他の神社・仏閣の事例を取り上げ、比較検討する必要があるだろう。それにより、現代日本の産育儀礼の実態と動向をより総合的に把握することが可能になるだろう。さらに、今回は、熱田神宮で実施された聞き取り調査とともに看板や熱田神宮のホームページで紹介された情報にもとづいて、主に安産祈願・腹帯・初宮参り・命名式の習俗や祈祷の現状と傾向を、愛知県名古屋市という都市部に残されて

いる民俗信仰と、宗教的な儀礼の実態と動向を報告した。しかし、今回の聞き取り調査では、安産祈願並びに初宮参りや命名式がいつ頃から熱田神宮でおこなわれ始めたのか、楠御前社の創建の詳細な歴史、名氏子の慣行の始まりの契機がいかなるものであったのかを確認することができなかった。今後は、熱田神宮の宮司や他の神職に対しても聞き取り調査をおこない、詳細な情報を得たい。さらに、なぜ名古屋市の参拝者が産育儀礼をおこなうために熱田神社を訪れているのか、参拝者の視点から検討することもできなかった。今後の課題にしたい。今後は、妊婦や産婦の意見を尋ねるために、熱田神宮を訪れる妊婦や産婦に対してインフォーマルの聞き取り調査やアンケート調査をおこないたい。熱田神宮から得られた資料が今後の安産祈願の実態と動向を見極める端緒となれば幸いである。

謝辞

本論文を終えるにあたり、特に聞き取り調査にご協力いただいた熱田神宮の宮掌の宮本氏ならびに他の神職や受付の方々に対して、厚く御礼を申し上げる。聞き取り調査の際には、神社ごとの貴重なお話の他、楠御前社を案内、さらに、腹帯・安産のお守り・鳥居の祈願絵馬の撮影を許可していただいたことに対して、心から感謝申し上げます。また本稿の執筆にあたっては、査読者から多くのご指摘、貴重なご助言をいただいた。記して心より感謝の意をお伝えしたい。

参考文献

- 恩賜財団母子愛育会(編)
1975 『日本産育習俗資料集成』第一法規出版。
- 篠田 康雄
1968 『熱田神宮』学生社。
- 新谷 尚紀・波平 恵美子・湯川 洋司(編)
2003 『暮らしの中の民俗学③一生』吉川弘文館。
- 田口 祐子
2010 「安産祈願の実態と動向——新宿区中井の御

霊神社の事例から」『女性と経験』35: 100-110。

2011 「現代における安産祈願の実態とその背景」『神道宗教』220-221: 107-129。

内藤 美奈

1998 「対馬の産育習俗(1) 右近様——巖原町の安産祈願」『女性と経験』23: 39-48。

1999 「対馬の産育習俗(2) 八幡宮神社の腹帯祝いと初参り」『女性と経験』24: 93-99。

中島 恵美子

1993 「多摩川流域の安産祈願」『西郊民俗学』142: 24-25。

福尾 美夜

1994 「安産祈願及びコンガラ様」『女性と経験』19: 1-8

(参照ウェブサイト)

熱田神宮ホームページ

<https://www.atsutajingu.or.jp/jingu/>

趣味のコミュニティにおけるつながりの作法

——二次創作を行う腐女子の同人作家を事例として

大戸 朋子 *¹ 伊藤 泰信 *²

KeyWords

腐女子
二次創作
二次創作コミュニティ
趣味縁

目次

- | | |
|--|--|
| <p>I はじめに</p> <p>II 調査対象およびフィールドワークの概要</p> <p>1. 腐女子について</p> <p>2. 腐女子に関する先行研究</p> <p>3. フィールドワークの概要</p> | <p>III 二次創作を行う腐女子の同人作家コミュニティの実践</p> <p>1. コミュニティにおけるつながりの特徴</p> <p>2. 成果の産出と評価</p> <p>3. 二次創作・同人活動と金銭に対する意識</p> <p>IV おわりに</p> |
|--|--|

I はじめに

近年、情報通信機器の発達により、人々の関係は現実空間や仮想空間に固定されない流動的なものとして形成されている。そして、これまで重なり合うことのなかった様々な差異を持った人々が自身の選択によってつながり合い、コミュニティを形成することが可能になったと同時に、異質な個人がつながり合うことによって様々な衝突が生まれている。このようなコミュニティ内での個人と個人の衝突は、グローバリゼーションの中で今後さらに複雑化・多層化・大規模化していくことが考えられる。そのため、多様な個人が参集する活動の場の形成・維持の方法を考えることが社会課題の1つとなっているといえよう。しかしながら、このような多様な人々によって形成される活動の場において、成員間の異なる属性や非対称性に対して内部でどのように対応すれば、お互いを肯定し合いながらつながり合える人間関係が形成できるのかは問われるべき問いである。

本稿で注目するのは、趣味縁と呼ばれる関係である。趣

味縁とは、「趣味によってつながる人間関係のこと」であり(浅野 2011: 38)、「二次的結社の、したがって社会関係資本の典型である」とされている(浅野 2011: 46)。また、趣味縁は(1)社会的「有用性」からの逸脱、(2)加入も脱退も個人の自由意志によって行うことができる「選択縁」であること、(3)所属する社会集団内での既存の役割からの解放(脱役割)と変身が可能であるという特徴を持っているとされる(加藤 2017: 49)。つまり趣味縁とは、趣味という興味関心を同一とする様々な個人が参加し、成員の任意によってつながり合う多様性を持った私的で流動的な人間関係であると言える。

趣味縁と社会参加について論じた浅野(2011)は、「個人の力によっても親しい他者との協力によっても解決の難しい問題に向けて、必ずしも親しくない他者たちとの間に協力関係を組織していくこと」を社会参加と定義し、「親しい関係を超えて、その問題の解決に利害や関心を持つという以外の共通点が必ずしもない人々の間の協力関係を組織していくようなつきあい方の作法を公共性と呼んだ上で、この作法が「趣味を仲人にした人間関係の中で培われる可能性について」検討している(浅野 2011: 10-11)。ただその一方で、

*1 KDDI 総合研究所

*2 北陸先端科学技術大学院大学 (JAIST)

現在見られる趣味によるつながりは、政治性を帯びたものから離れたところで、「趣味やつきあいそれ自体の『楽しみ』」のみ準拠している」としている(浅野 2011: 80)。また、趣味によってつながるコミュニティは、普段から親しい人ではない人々との関係性を結ばなければならないために、コミュニティを通してつながりの作法を身につけているのではないかと論じている。このつながりの作法こそ、本稿で明らかにしようと試みるものである。

趣味縁は現実空間(対面状況)のみによって結ばれるわけではない。現在では情報通信技術の進展によって、仮想空間上でも成員が共通の関心などを持って集うオンライン・コミュニティが形成され、それによって結びつくことが多い。遠藤(2008)は、関心を共有する小集団をコミュニティ・オブ・インタレストと呼んでいるが、オンライン上で形成されるコミュニティ・オブ・インタレストの中には、趣味縁によってつながっている人々も含まれていると考えられる。

本稿では、二次創作を行う腐女子の同人作家コミュニティに見られるつながりの作法の観察を通して、成員間の異なる属性や非対称性がどのように内部で処理され、趣味の活動の場が形成・維持されているのかについて検討したい。なお、二次創作を行う腐女子の同人作家は、オタクグループの中の、腐女子という集団の一部であり(大戸・伊藤 2010)、オタクの人々は一般社会を生きる“一般人”でもある。そのため、二次創作を行う腐女子の同人作家を対象とした以降の分析では、二次創作を行う腐女子の同人作家だけではなく、腐女子全体やオタク、一般人に紐付けられる特徴にも言及する。

II 調査対象およびフィールドワークの概要

1. 腐女子について

腐女子とは、「(少年も含む) 男性同士による恋愛を主題とするフィクションや想像などを嗜好する女性」(大戸・伊藤 2010: 69)のことを指す。彼女たちは、一般市場などで流通している男性同性愛フィクションを消費するだけでなく、彼女たち自身も男性同性愛フィクションを生み出している。彼女たちは一般市場で流通しているコンテンツ作品(漫画、アニメ、ゲームなど)に登場している男性キャラクターや、実在する(した)人物のほか、無機物、自然現象、概念など、様々なものの関係性を男性同性愛的関係に再構築する。そして男性2名(もしくは複数名)によって織りなされる恋愛関係を想像/創造し、それぞれのキャラクターに、「攻め」「受け」という役割をそれぞれ与え、「カップリング」と呼ばれる組み合わせを行う¹。彼女たちによって再構築され生み出された関係性は、彼女たち自身の手によって二次創作と呼ばれる作品上に表現され、同人作家の手によって同人誌として発行されることもある。二次創作とは「原点となる創作物から登場人物(キャラクター)や世界観などを借りて創作した創作物」のことを指す(小山 2013: 189)。彼女たちは作品発表の場として、自身のWebサイトやブログを立ち上げたり、TwitterやpixivといったSNSを利用したり、同人誌即売会に参加することで、自身の二次創作作品を発表し、アピールしていく²。

ただ、このような彼女たちに向けられる一般人³からの視線は決して温かいものではない。今日まで、彼女たちを取りあげたテレビ番組や雑誌記事の多くは、腐女子という存在を一般社会の基準や規範から逸脱した異端なものとして表象してきた⁴。このような状況を受け、彼女たちは「腐女子隠し」(大戸・伊藤 2010)とも言える実践を行い、自身が腐女子であることを周囲の人間に気づかれないようにしている。彼女たちは、実名と腐女子という属性が結びつくことをリスクと考えているため、TwitterやpixivといったSNS上で、匿名を用いて自身と同じカップリングを好む他者と密やかにつながり、コミュニティを形成する。

2. 腐女子に関する先行研究

1 相田によれば、「攻め」とは性交時に挿入する側を、「受け」とは挿入される側のことを指し、作品中に性交の描写が直接的に描かれているか否かにかかわらず、カップリングされたキャラクターにはこれらの役割が必ず付与されるか、読み込まれているとされている(相田 2013: 213-214)。

2 二次創作の種類としては主にイラストやマンガ、小説などがある。『コミックマーケット35周年調査』におけるアンケート結果(21,394名)からは、女性サークルの発表形式としては、マンガ(70.4%)が大多数であることが明らかになっている(コミックマーケット準備会・コンテンツ研究チーム 2011: 2)。そのため、本稿においては、サークル参加者の属性として最も多い二次創作のマンガを発表する腐女子の同人作家を対象としている。

3 彼女たちは、腐女子でもオタクでもない人々を一般人と他称する。

4 マスメディアの多くが「現実の恋愛が出来ない、モテない、など性的欠陥と彼女たちのファン行為を結びつけて論じる傾向」にある(名藤 2007: 71)。このようなメディアなどによる表象をオタクや腐女子は内在化させており、彼女たちは、意識的に自身らを一般人の下位に位置付けようとする。

男性同性愛フィクションを嗜好する女性に対する分析は、1990年代ごろより本格化し、主にジェンダー論の土壌で育まれてきた⁵。これは、この領域を担ってきたのが主として少女・女性であったことから、分析に「男女の非対称性を主題とするジェンダー論が方法論に採用され」てきたためである(金田 2007b: 53)。特に初期の分析においては、男性中心主義や家父長制、異性愛中心主義といった現行の社会制度や社会規範との軋轢によって生み出された存在として、また、そのような社会に対する抗いの萌芽として描き出される傾向にあった(中島 1995, 2005; 上野 1998; 溝口 2000)。例えば、中島は、男性同性愛フィクションが、社会の中で苦境におかれ傷つけられてきた少女らにとってのシェルターとして機能していることを明らかにしている(中島 2005)。また、中島はアニメパロディ同人誌の世界を取り上げ、アニメパロディ同人誌の世界の人々が優しい理由として、強烈なコミュニケーションの世界、技術レベルの高低や、売れる／売れないといった評価で判断される世界、つまり淘汰の世界に参加したくないからだと指摘している(中島 1995)。しかしながら、二次創作を行う腐女子の同人作家コミュニティを内部から捉えれば、彼女たちのコミュニティは、必ずしも強烈なコミュニケーションの世界から逃げ込んできた少女たちの避難場所やユートピアではないと言える。村瀬は、(腐女子も含む)オタクが、「個人が知識や『所有物』によって階層化される仕組みを内包して」おり、「『オタク』同士の厳しいヒエラルキーによって疲弊し」と論じている(村瀬 2003: 148-149)。また金田は、彼女たちのコミュニティを解釈共同体として読み解いた上で、彼女たちのマンガ同人誌の市場は「(作品への)愛(attachment)」「人気(popularity)」「技術(skill)」といった複数の文化資本によって序列付けられているとし、同人作家達は同人活動を通してなんらかの報酬を得ていると指摘している(金田 2007a)。つまり、ユートピア的に捉えられてきた彼女たちのコミュニティ内では、(ある種中島の指摘する、強烈なコミュニケーションの世界が再現された)序列をめぐる闘争が行われているのだと言える。序列をめぐる闘争に関し

ては、彼女たちが原作に対する「愛」という共通の感情によって参集していること、その「愛」を賭け金とした、コミュニティ内での認知という報酬を巡った闘争が行われていることが明らかになっている(大戸・伊藤 2019)。

上記のように、男性同性愛フィクションを嗜好する女性に関しては、彼女たちの実践や心性の特徴や社会制度や社会規範との関係について詳細に分析されてきた一方で、一枚岩として描ききれない当該コミュニティ内での個人対個人の対立については深く分析されてきたとは言えず、コミュニティ成員間の様々な差異によって生まれる内部の非対称性に関しても、学問の土壌で語られることも少ない。また、コミュニティ成員間の闘争と調停について論じた大戸・伊藤(2019)においても、彼女たちが「愛」を競い合っていることを示したが、金銭的格差や属性の多様性などには触れなかった。そのため、コミュニティ内の多様性や対立、調停方法について詳細な検討を行う必要があるだろう。

3. フィールドワークの概要

本研究における調査は、主に東京ビッグサイト(東京国際展示場)にて年に2回開催されているコミックマーケットのほか、国内の大小様々な同人即売会で実施した。第1筆者(大戸)は、自身が腐女子の二次創作者であることから⁶、「腐女子ネイティブ」の立場で2008年から現在まで継続して参与観察を行っている。なお、第2筆者(伊藤)も、コミックマーケットには2度訪れるなど、限定的ではあるが現地調査を協働して実施している。

参与観察およびインタビューは、2008年～2019年の期間、大戸が所属している(していた)4つのグループを対象に実施した。ただし、腐女子同士のコミュニケーションについては、日常的にWeb上でも行われているため、同人誌即売会のみでの観察では不十分である。そのため本稿では、同人誌即売会やオフ会などでの雑談で得られた情報や調査中のメモ書きなども用いて一部構成している⁷。また、観察によって得られたデー

5 男性同性愛フィクションを嗜好する少女や女性の実践に関する議論は、日本国内だけではなく、国外においても散見される(ベンリー 1998(1997)、サーモン・サイモンズ 2004(2001))。国内外の腐女子をめぐる議論はいくつかの差異を示しながらも、日本の二次創作と欧米の二次創作が同時代的に発展しているとの指摘もある(Kinsella 2000)。また、彼女たちに対する分析の多くは、主にインタビューなどを軸にした定性的な調査・分析であるが、近年では、定量的に彼女たちの実態を把握しようとする研究もなされている(山岡 2016)。

6 大戸は、腐女子の二次創作者(同人作家)としてのTwitter上のアカウントを持ち、毎日他の腐女子の二次創作者(同人作家)とコミュニケーションをとりつつ、二次創作作品をWeb上に公開したり、同人誌を作成して同人誌即売会に参加したりしている。

タ以外の発言データ、特に大戸とのやり取りの中での発言などに関しては、所属と調査内容を明かした上で許可を取り掲載している。

本稿は、自身も二次創作者である腐女子ネイティブと、非ネイティブの人類学徒との協働によって書かれている。ネイティブによる研究には、その分析の客観性において疑念が生じることも多い。そのため本稿では、ネイティブと非ネイティブ両者の対話と協働により、内部の実践や暗黙知を外向きに言語化し距離化させ、客観性の担保を試みている。ただ、本稿では協働のエスノグラフィに関する検討を議論の中心においてはいないため、協働に関しては別稿に譲ることとし、以下、具体的な事例に入っていきたい。

Ⅲ 二次創作を行う 腐女子の同人作家 コミュニティの実践

1. コミュニティにおけるつながり の特徴

まず、二次創作を行う腐女子の同人作家の個人属性の多様性について確認したい。彼女たちは決して一枚岩な存在ではない。大戸の行なった調査では、二次創作を行なっている腐女子の同人作家の年齢は10代から40代、職業も学生、会社員、大学教員、フリーター、専業主婦、漫画家、塾講師、声優など幅広く、結婚している者もいれば未婚の者も、子供がいる者もいる。各人の居住地も全国に散らばっており、活動歴についても、最近同人活動を始めた者から同人活動を数十年行なっている者もいる。このように、二次創作を行う腐女子の同人作家と一言で言っても多種多様な人々が混在

していることがわかる。このようなコミュニティの特徴は、まさに浅野や加藤が示す趣味縁の特徴とも一致していると言える。彼女たちは趣味という共通項によって参集しているため、年齢や学歴、職業などにとらわれないコミュニティを形成する。また、居住地に制約されない彼女たちの参集は、コミュニティ・オブ・インタレストに見られる特徴でもある。実際に、様々な異なった属性を持つ二次創作を行う腐女子同士(もしくは二次創作のオーディエンス)の出会いのプラットフォームとなっているのは、現在ではTwitterやpixivなど、仮想空間上で利用されているSNSである。彼女たちはそこに自身の二次創作作品を発表し、その作品を通して他の二次創作者や同人作家、オーディエンスとつながっていくのである。

彼女たちの関係形成において特徴的なのは、自身と同じカップリングを好む相手とのみ関係をつなげていくことである。彼女たちは「腐女子であること」「同じ原作のファンであること」「同じカップリングが好きであること」などの幾重ものフィルターを通過した、自身と限りなく嗜好が類似した相手とのみつながり、極細分化されたコミュニティを形成する⁸。その際、彼女たちは互いをペンネームやハンドルネームで呼び合い、年齢や職業、居住地といった情報については一切必要としない。

例を挙げたい。以下の記述は、2010年に開催されたコミックマーケット79において、大戸と同人作家であるSさんとGさんとのやりとりである。コミックマーケット79に大戸は同人作家として参加しており、実際に同人誌売上のスペースにて活動を行っていた。

【事例Ⅲ-1】共通の興味関心のみによるコミュニケーション

大戸が同人誌を頒布していると、SさんとGさんが差し入れを手に大戸のスペースに駆け寄ってきた。SさんもGさんも大戸の知っている〔Web〕サイトの管理人だったので、お互い「〇〇(サイト名)の××(名前)です」とペンネームで紹介をする。挨拶後は、「△△(キャラクター名)受け、少ないですよね・・・」、「私の描いている設定ってマイナで・・・」、「新作の発売日が・・・」など、自身の属しているジャンルの話にのみ終

7 本稿においては、調査対象者の属性(年齢・職業や居住地、どのジャンルのコミュニティに所属しているのかなど)の詳細な情報や、彼女たちが作成した同人誌やTwitterなどの実際の画像などは意図的に記載していない。これは、コミュニティ自体がごく少数の成員によって形成されており、具体的な記述を行うと、検索などによって個人が特定される危険性があるためである。また、本稿では彼女たちの語りを可能な限りそのまま残すよう努めたが、上記の理由により、発言内容に関して一部加工などを施している。なお、〔 〕内の言葉は筆者らによる補足である。

8 二次創作や同人誌作成などを行う腐女子のコミュニティに関しては、作品の解釈を共有する解釈共同体として当該コミュニティを捉えるという視点が金田(2007a)によって提示されている。そもそもパロディという解釈の成立には「解釈コードを共有する集団の存在が不可欠」であり、彼女たちはマンガ同人誌を作ることによる会話実践によって、「解釈共同体」を生み出している。また、各解釈コードによって共同体は細分化されているという(金田 2007a: 170)。

始し、個人の属性にかかわることについては触れることはなかった。

(2010年12月29日)

この事例は、趣味縁でつながり合う人々の特徴を表していると言える。彼女たちの興味は趣味の内容そのものにある。どこの誰かということよりも嗜好の類似性を重要視するという彼女たちの関係の特徴は、彼女たちが行う上記のようなコミュニケーションにも表れている。そもそも彼女たちのコミュニティでは、個人の属性を問うこと自体が暗黙のうちにタブー視されている。それは、彼女たちが自身のことによってではなく、あくまで共通の興味関心によって他者とつながりたいと望んでいることの証左となろう。

上記のような実名ではなく匿名で、自身のことではなく共通の趣味嗜好の話題によってつながり合おうとする関係は、コミュニティに参与し続ける限りにおいて濃密に維持されるが、成員の興味関心が他の作品(ジャンル)やカップリングに移行した場合、当該コミュニティで築かれた関係は消滅する傾向にある。例えば以下の記述は、コミックマーケットにサークルでの参加を予定していた同人作家のAさんに、Web上で知り合った他の同人作家に当日挨拶に行くのかと尋ねた時のものである。

【事例Ⅲ-2】期間限定的な関係への志向性

- A 「挨拶回りは行かない…」
- 大戸 「何で? 友達のところは? サイトとかによく来てくれる別のサークルの人は?」
- A 「みんな大概やめていって…」
- 大戸 「やめていって…て?」
- A 「ジャンルをやめていったり、連絡[を]取らなくなったり…」
- 大戸 「メールは出さないの? 相手が次のジャンルに移っても…」
- A 「私は基本的に淡白だから…。メールするときも、やめてもすぐに[関係を]切れるように、相手とのちょうどいい距離を初めから探しているんだ…」

(2008年8月13日)

Aさんの発言からは、コミュニティ内での人間関係に関しては、初めから長期的な関係を期待しておらず、「ジャンルをやめていったり、連絡[を]取らなくなったり」した時点で、相手を深く追うことはなく、コミュニケーション自体も断絶するような、期間限定的な関係への志向性が読み取れる。そのため、自身が属していたコミュニティを離れ、再び新しいコミュニティに所属する場合、以前の仲間とは関係が切れてしまっていることが多く、仲間探しを一からはじめなければならないのである。例えば大阪在住の既婚女性で、声優の仕事しながら二次創作活動を行なっているWさんは、2012年当時、同人活動に復帰したばかりであった。そんなとき大戸と知り合い、同人作家のネットワークができたことで、「1人寂しくしていたところ、仲良くしていただけて心が休まりました」と大戸にメールを送っている(2012年10月9日)。Wさんは続けて、1度コミュニティを離れてしまうと戻りきっかけがなかなか掴めないこと、さらにまた1から関係を作らなければならないという煩わしさから、一時期同人誌の作り手から、同人誌などは作らず読むことだけに専念する「読み専」になってしまったと語っている⁹。

以上見てきたように、彼女たちは、各人の趣味嗜好によって極細分化されたコミュニティを形成し、自身と極めて嗜好が近い人とのみつながり合うことを求めている。また、そのつながりでは実名性は求められておらず、匿名的なコミュニケーションが求められている。しかし、このようなコミュニティは、成員のその時々々の嗜好によってつながり合う不安定で流動的なものであり、1度コミュニティから離れてしまった場合、そのコミュニティ内で築かれた人間関係は次のコミュニティには引き継がれにくく、新しいコミュニティでは人間関係をまた1から構築しなければならない。つまり、二次創作を行う腐女子のコミュニティは、類似性によって参集する匿名の成員によって流動的に形成される、関係の永続が困難なコミュニティであるといえよう。もちろん、このような期間限定的な関係性への希求は、強固な関係性を基盤にしていない他の趣味のコミュニティにも見られるだろう。加藤(2017)が示しているように、趣味縁は、加入脱退が個人の自由意志によって選択できるため、結果として参入障壁や撤退(退出)障壁が低くなり、関係自体の流動性が高くなる。そのことが、彼女たちの期間限定的な関係への志向性に現れているものと考えられる。

9 彼女たちの手によって生み出される同人誌は、作られたという事実だけでは読まれることは難しい。なぜなら、彼女たちの同人誌は原作(一次創作)の文脈を踏まえて作られる二次創作だからである。原作を読んだ、もしくは視聴した経験がない人々に二次創作の内容を理解してもらうことは難しい。そのため、自身の同人誌を読んで欲しい場合、原作を読んだ、もしくは視聴したことがあり、二次創作に理解のある、自身と同じカップリングを好む人々を探し出し、何らかの方法でつながった上で、自分の作品をアピールしなければならない。Wさんの言う「1から関係を作らなければならないという煩わしさ」は、この点にあると言える。

2. 成果の産出と評価

II で示したように、彼女たちは原作に対して解釈を行い、その“成果”を二次創作作品としてコミュニティ内に発表する。そして会員はその解釈や表現に関して評価を行う。コミュニティ内に発表される作品は多種多様である。作風がギャグ調のものやシリアスなもの、原作の設定に忠実なものから遠くかけ離れたもの、わずか数ページの作品から数百ページにも及ぶ作品、性描写があるもの・ないものなど、バラエティに富んでいる。また、彼女たち自身の描画技術も拙いものからプロ並みのものまで幅広い。興味深いのは、調査では、過度な性描写や暴力表現が盛り込まれている作品もあることが確認されているが、それらの作品を公開した行為について二次創作者が非難されることは極めて少ないということである。反対に、(腐女子の二次創作者も含む) 二次創作コミュニティ全体においては、話や絵柄にオリジナリティが認められないものに関しては、強い忌避感や反発が持たれている。例えば大戸・伊藤は、二次創作者らが既存の二次創作作品と自身のネタが被ってしまうことに対して極めて過敏であることや、他者の絵を敷き写しているにもかかわらず、あたかも自身が1 から描いた絵であるように主張した場合、その二次創作者は、コミュニティ内で徹底して非難されると報告している(大戸・伊藤 2019: 223-224)。つまり二次創作者コミュニティでは、作品の精度やどのような表現を行なっているかといったことよりも、作品のオリジナリティが確保されているか否かが重要視されているのである。

次に、作品に対する評価について触れたい。上述したように、彼女たちのコミュニティ内には原作に対する多種多様な解釈と表現が投げ込まれる。彼女たちは、その作品が気に入れば(Twitter や pixiv であれば)お気に入りボタンを押したり、肯定的なコメントを送ったり、投稿作品を引用して派生作品(n 次作品)を作るなどのポジティブな反応を示し、気に入らなければ非難や否定的なコメントをせず、無視をするという反応を示す。例えば文学界などに見られるような、作品の質を高めるための批評や講評といった実践も見られない。つまり、どのような内容(表現)や技術レベルの作品であっても、原作に対して二次創作者が行なった解釈に対しては基

本的にそれを否定しないという、解釈への相対主義的関与とでも言える態度が、コミュニティ会員間で徹底されているのである。このような評価実践を徹底することによって、腐女子の二次創作者らは、一般社会における社会規範や性規範などに束縛されない、自分の嗜好を盛り込んだ表現を、否定されるリスクなしに発表できる空間を確保しているのだと言える(大戸・伊藤 2019: 221)。

このように見ると、彼女たちのコミュニティは自由で優しい空間であるように思える。しかしながら、内部の視点から見ると、彼女たちのコミュニティは認知をめぐる競争の場として捉えることができる。大戸・伊藤(2019)が示したように、二次創作を行う腐女子の同人作家コミュニティでは、同人誌の売り上げが多く、コミュニティの中での影響力をもつ「大手」を頂点としたヒエラルキーが形成されている¹⁰。大手のようにコミュニティ内で広く認知され、評価が高まると、「他の作家から『ゲスト原稿』依頼を持ちかけられたり、『アンソロジー参加』といった自身の解釈発表の場が開かれ、注目を浴びる機会が拡大する」。「そこでまた新しい会員に肯定的に評価されれば、さらに認知度を上げることができる。認知度が上がれば、コミュニティ内部だけではなく、別のコミュニティや一般商業誌の関係者の目にもとまる可能性がでてくる。つまり、コミュニティ内における認知度の高まりは、作品が評価される場(人的ネットワーク)を広げ、『地位』や『名誉』を得る機会を増大させることを意味している」のである(大戸・伊藤 2019: 225)。このことは、二次創作コミュニティに広く見られるものである。

ただ、上記のような認知度の高低や評価について、彼女たちの口から表立って語られることはない。むしろ、より高い認知や評価を求めていることを語ることは、タブー視される傾向にある。これは二次創作を行う腐女子の同人作家に特に見られる行動である。しかしながら、彼女たちが認知や評価を求めている訳ではない。実際には彼女たちは認知度を高める(ひいては評価される)ための様々な実践を密やかに行っている。例えばそれは、作品をコミュニティに投入する時間の選択に現れている。

10 ただ、注意しなければならないのは、このヒエラルキーは決して固定的なものではないという点である。例えば複数のジャンルを掛け持ちしている同人作家の場合、あるジャンルのコミュニティでは作品が高く評価され、大手として認知されていたとしても、別のジャンルのコミュニティではあまり評価されず、大手よりも下の「中堅」や「弱小」に位置付けられるという状況もしばしば見受けられる。つまり、特定のコミュニティ内で得られた地位や名誉は別のコミュニティにそのまま引き継ぐことは出来ないものである。

【事例Ⅲ-3】作品を投稿する時間への言及

同人作家であるKさんに、一ヶ月後のコミックマーケットにて発行予定の大戸の新刊のサンプル画像をTwitterにアップロードしたことを伝えると、Kさんは「そんなサンプル〔Twitterで〕見ていないよ」という。私が「いや、アップ〔ロード〕したよ、昼の3時に」と告げると、Kさんは「なんでそんな時間にアップ〔ロード〕するの！新刊のサンプルなんでしょ！夕方か19時以降にアップ〔ロード〕しなよ。みんなその時間に一番〔Twitterを〕見てるんだから」と強い口調で大戸を怒る。

(2019年7月9日)

多くの同人作家は、自身の(発行予定の)作品の途中経過について画像付きでTwitter上に公開しており、現在自分がどのような作品を作っているのかを成員に周知しつつ、作品の宣伝活動を行なっている。また、それらの情報に関しては、多くの成員がTwitterを見ているであろう時間に投稿し、少しでも多くの成員の目に触れるような工夫を行っている。例えばKさんは投稿時間に関して「夕方か19時以降」と述べているが、その理由としては、二次創作を行なっている腐女子の同人作家の多くが学生や社会人であるためである¹¹。学生や社会人である彼女たちは、就学・就業中の時間は頻りにTwitterを確認することは難しい。そのため、彼女たちは夕方以降にTwitterに書き込みを行ったり、成員の眩しさを確認したりしている。つまり上記の例は、成員の多くが見ていないだろう時間に作品のアピールを行ったとしても、何の効果もないこと、アピールするのであれば、成員の多くが見ているだろう夕方以降の時間に投稿しなければ意味がないという、Kさんから大口への忠告なのである。

コミュニティ内での認知や評価を望むのであれば、何度も同じ作品を繰り返し発表したり、様々な場所で宣伝したりすればいい。しかしながら、多くの場合彼女たちは自身の作品を1度だけ、成員が一番多くTwitterを見ている時間を見計らって密やかに発表し、認知と評価を求める。つまり、認知と評価に対する欲求自体は認められている一方で、それを表立って成員に伝える行為は、コミュニティの中でタブー視さ

れているのである。

3. 二次創作・同人活動と金銭に対する意識

個人の属性を問うこと、認知や評価を求めていることを成員に伝えることのほかにタブー視されているものとして、金銭に関する話題があげられる。このことも、二次創作を行う腐女子の同人作家に特に見られる行動である。彼女たちは自身の作品をWeb上で公開するほか、自費出版という形で同人誌を作成し、売買(頒布)している。この時、問題になるのは、出版や売買に関わるコストについてである。同人誌を発行する際、原稿作成、編集、印刷所への発注・入稿(もしくは印刷と製本)、イベント参加申込、告知、実際の販売(頒布)といった作業は全て同人作家1人で行うことが一般的である。さらに、制作に関わる道具類の費用、即売会の参加費、印刷費、即売会会場への交通費、宿泊費など様々な経費が必要となる¹²。そのため、同人誌の売り上げだけでかかった費用を回収することは難しい。例えば『コミックマーケット35周年調査』におけるアンケート調査の集計結果では、(二次創作サークルも含めた)サークルの年間収支に関して、「大半サークルが赤字覚悟で参加していることが、男女とも60%を越えるサークルが赤字であることから見て取れる」との指摘がなされている(コミックマーケット準備会・コンテンツ研究チーム2011: 3)。ここからは、彼女たちの多くは必ずしも利益追及のために二次創作活動を行っているわけではないということがわかる。

さらに、彼女たちの金銭に対する態度が現れている例をあげよう。それは、同人誌の価格設定である。同人誌の価格は、同人作家の各人の判断で自由に設定できるが、同人作家達は、まるで見えない暗黙のルールに従うかのように価格を決定している。彼女たちの中には、他の同人作家が設定した価格とずれた価格をつけない、原価を無視したような高い価格をつけないという暗黙のルールがある。そしてこの価格の決定は、コミュニティの他の成員に倣った形で決定される。一般市場から見れば奇妙に見えるかもしれないが、同人市

11 コミックマーケット準備会・コンテンツ研究チームの調査によれば、コミックマーケットに参加している女性サークル参加者は20代(39.7%)30代(45.3%)であり、参加者の年齢層は広いが、ボリュームゾーンは20代から30代にあると言える(コミックマーケット準備会・コンテンツ研究チーム2011: 4)。そのため、二次創作を行う腐女子の同人作家のアピールの方法も、20代から30代の読者を想定したものとなっている。

12 同人作家の多くは、学生や社会人といった、専業作家ではないアマチュアの作家がほとんどである。そのため、各人の状況によって作品制作や同人誌即売会への参加にかけられるコストは全く異なっている。特に地方在住の学生にとって、同人誌作成やコミックマーケットへの参加は、金銭コストが何よりのネックとなっている。そのため、中学生や高校生などの学生同人作家は、家のプリンターや学校のコピー機を使用して“秘密裏に”同人誌を作成したり、複数人で1つのサークルを結成して参加費を折半することで、金銭的コストを低く抑えるための工夫をしたりしていることが調査ではわかっている。

場はコミュニティ内部において価格競争というものを行わない。同人誌の多くはB5サイズかA5サイズの冊子であり、表紙がフルカラーで40ページ前後のものは500円程度、100ページ前後のものは1000円程度で売買され、どの販売スペースにおいても価格は安定している。在庫についても、古いものは値下げなどされることなく古紙回収などで処分されることが多い。同人誌即売会での参与観察においても、「値下げしました」や「〇〇冊買うと〇〇%オフ(〇〇円引き)」といったような、購買心理を刺激するような文言や発言は一切見られなかった。さらに、同人作家たちは購入希望者が頒布スペースに来るまで、友人たちと会話をするか、1人で静かに絵を描いたり、会場で購入した同人誌を読んでいたり、携帯電話でゲームをしたりしており、頒布スペースの前を通りかかる人たちに向けて積極的に作品をアピールしたり、購入を促したりするような行為は見られなかった。また、購入希望者が頒布スペースに来た際にも同様であった。同人誌の購入に関しては完全に購入希望者側に委ねており、購入希望者の意思決定に同人作家が積極的に関与することもなかった。

ここで疑問となるのは、何故彼女たちは金銭的利益を積極的に求めないのかということである。同人誌の売上げが高ければ高いほど(頒布数が多ければ多いほど)、必然的に大手となるルートに乗ることができる。しかし、上記のように、彼女たちのコミュニティでは金銭的な話題は隠される傾向にある。むしろ、金銭的な話題自体がコミュニティの中でタブー視されている。また、彼女たちは直接的な金銭の話題だけではなく、金銭的利益が想起されるような事項にも敏感である。彼女たちのコミュニティ内では、同人誌を何部印刷したのか、何部売れたのかなどについては、親しい間柄であっても一切語られない。実際に大戸も(あえて)何度かコミュニティ内で売上げや発行部数について話題をふったところ、先ほどまで活発に会話をしていた成員が一樣に口をつぐむという状況に幾度も遭遇した。

彼女たちが金銭的な事柄の話題を避けようとする理由の1つとしては、そもそも彼女たちのコミュニティ自体が非商業主義を建前として発展してきたからだと考えられる。例えば彼女たちは同人誌の売買においても、販売や売買という言葉を選択せず、慣習から頒布という単語を好んで使用しているが、この頒布の使用は、もともと同人誌が同人作家間において無償で交換されていたものであり、同人誌を交換するといったファン同士の交流が営利として捉えられていなかったことに由来している。しかしながら、この金銭に関する話題がタブー視されている最も強い理由としては、金銭的な話題が、コミュニティ内における自身の序列の暴露につながって

るからであると考えられる。二次創作を行う腐女子の同人作家コミュニティにおいては、認知度が高い同人作家は売り上げ(頒布数)も多く、相対的に大手となりやすい。一方、認知度が低く売り上げ(頒布数)の少ない作家は下位の序列となりやすい。つまり、金銭に関する話題は、コミュニティ内における自身の地位の可視化に繋がるため、タブー視されているのである。

IV おわりに

本稿では、同一の趣味によってつながり合うコミュニティ内において、成員間の異なる属性や非対称性がどのように内部で処理され、お互いを肯定し合いながらつながり合っているのかについて、二次創作を行う腐女子の同人作家コミュニティに焦点を当て、趣味縁をキーにして分析を行った。趣味縁によって形成されるコミュニティには、多種多様な属性や価値観(解釈)を持った人々が集うため、コミュニティ内部においては様々な対立が発生する。二次創作を行う腐女子の同人作家コミュニティにおいては、(1)匿名性の徹底、(2)解釈への相対主義的関与とオリジナリティの要求、(3)金銭的話題の忌避という3つの規範意識をコミュニティ内で徹底させることで、属性の非対称性によって引き起こされる対立を未然に回避し、否定のない、自由な表現空間を形成・維持していることが明らかとなった。

しかしながら、なぜ彼女たちはこのような匿名的で差異が隠されたコミュニティを形成しようとするのか。その理由の1つとしては、おそらく個人の属性には常に一般社会からのレッテル付け、価値付けがなされていることが挙げられるだろう。一般社会の様々な価値付けによって彼女たちはこれまでネガティブに評価されてきた。例えば、腐女子の男性同性愛フィクション嗜好は異性愛至上主義によって、二次創作を行う腐女子による主体的な性的表現は女性のジェンダー規範によって、同人作家の非営利主義は市場の営利主義によって、これら一般社会の規範から逸脱するものとして否定的に評価されてきた。また、彼女たちを取り巻く一般社会においては、市場では通用しない(と評価される)技術レベルの者、多くの読者を集められるような作品を作らない／作れない者などは、営利を中心とする社会システムから排除され、価値付けられてはこなかった。また、年齢、既婚者か否か(この点に関しては、女性の方が未だ強く影響を受けている)、正社員

か否か、年収の高低、居住地が都市／地方といった属性上での一般社会における評価によって勝ち組／負け組といったレッテルが貼られてきた。つまり二次創作を行う腐女子の同人作家たちは、中島 (1995) が論じる、誰かが選ばれることによって誰かが排除されるシステムにおいて絶えず評価され、時に傷つけられ、疲弊してきた。この点は、二次創作を行う腐女子の同人作家だけではなく、一般社会を生きる多くの人々に当てはまる点でもある。このような常に評価され、時に傷つけられる社会に対して、二次創作を行う腐女子の同人作家は、誰かが選ばれることによって誰かが排除されることのない、誰かが傷つけられるということのないコミュニティを形成しようと試みているのだと考えられる。それが、彼女たちのどのような解釈や表現でも受け入れ、無視はしても否定はしないという行動に現れているのである。

興味深いのは、彼女たちが排除しようと苦心している、ある種の競争性を持ったシステムが彼女たちのコミュニティの中で再現されてしまっている点である。匿名性が担保され極めて高い類似性によって結びつくことで安定しているコミュニティ内において、個人間の差異や格差が可視化されることは、コミュニティの瓦解を招きかねない。そのため、彼女たちは上記3つの規範意識を成員間で徹底して共有させ、外部の評価軸があたかも存在していないかのように振る舞うことで、コミュニティ全体の内的調和を保とうとしているのである。このことは、どのような解釈 (たとえ一般社会では異質なものと捉えられ、下位なものとして評価される表現) であっても、自身と類似した嗜好を持った他者と安心してつながり合え、自身の嗜好を肯定的に捉え得ることのできる可能性を持った場を、二次創作を行う腐女子の同人作家コミュニティが提供しているということを意味していると言えよう。また、本稿で明らかとなったこれらのつながりの作法は、二次創作を行う腐女子の同人作家のコミュニティだけではなく、オタクのコミュニティ、ひいては趣味のコミュニティへと、さらに広く適応できる可能性を持っていると考えられるだろう。

最後に今後の課題について述べておきたい。第1に、彼女たちのコミュニティが単なるファンダムではなく、創作者コミュニティであることに鑑みると、生み出される二次創作作品には原作から引き継がれる要素と、同人作家が独自に変更を加えるオリジナルな要素が入っているはずである。しかしな

がら、そのバランスは難しい。例えば原作の設定から大きく逸脱してしまった場合や、「原作へのリスペクトが存在していない場合、評価者から『愛がない』と否定的な評価をされてしま」い、コミュニティ成員から強い非難を受ける可能性がある (大戸・伊藤 2019: 219)。そのため、二次創作を行う腐女子の同人作家らは、原作とオリジナリティのバランスポイントを調整することになるが、その方法について詳らかにできなかった。また、彼女たちの作品にもオリジナリティが求められており、オリジナリティがない作品は忌避される傾向にあることを述べたが、どのようにして彼女たちが自身のオリジナリティを担保し、他の成員はそれを判断しているのかについても、今後明らかにしていきたい。

第2に、彼女たちのコミュニティ実践である、自身の知識や経験の総体としての成果をコミュニティに投入し、評価され報酬を得るという一連のプロセスや、他の成果との差が強く求められているという部分、彼女たちがコミュニティ内での認知を求めているといったことについては、おそらく何らかの成果物が生み出されるその他のコミュニティでも確認できるだろう。例えば、先行成果との差異を持った成果の産出、コミュニティへの成果投入、引用、評価、それによるコミュニティの境界の生成、報酬として認知を求める点などは、(特に自然科学系の) 科学者コミュニティのジャーナルシステムと重なる部分が多分にある¹³。また、虚構を虚構と認識しながら対象に熱狂するという思考に関しては、アイドルや俳優などのファンダムとの間にも類似点が見られるだろうし、その他の趣味のコミュニティと異同についても議論する必要があるだろう。しかしながら、本稿では紙幅の関係から、他のコミュニティとの比較を行うことはできなかった。この点についても今後の課題としたい。

13 本稿のアイデアの一部は科学社会学的な議論に触発されている。伊藤 (2009) は、「科学者は論文という形式で知識を公表 (公表はマートンによればノルムとされる) した時点で、その知識に対する私的な所有権は失われると言えるが、それと引き換えに、その知識の創造者・作り手であるという名誉や知名度を得、所属する組織における地位や身分の上昇、それに伴う研究条件・経済的条件の向上といったさまざまな褒賞を獲得する」と指摘しており、論文という成果物を通して、科学者個人には名誉や知名度がもたらされ、所属組織内における上位の序列に移行できる可能性 (報酬) の存在を示している (伊藤 2009: 29)。

参考文献

(日本語文献)

相田 美穂

- 2013 「期待される腐女子像からのエクソダス——
「可能性」の読み込み／誤読に関する一考察」
『広島修大論集』54(1): 207-220。

浅野 智彦

- 2011 『趣味縁からはじまる社会参加』岩波書店。

伊藤 泰信

- 2009 「学という市場、市場のなかの学——人類学と
その外部環境をめぐって」『シリーズ来るべき人
類学——経済からの脱出』織田竜也・深田
淳太郎(編)、pp. 25-55、春風社。

上野 千鶴子

- 1998 「ジェンダーレス・ワールドの〈愛〉の実験——少
年愛マンガをめぐって」『発情装置——エロスの
シナリオ』pp. 125-154、筑摩書房。

遠藤 薫

- 2008 「否定の〈コミュニティ〉——〈オタク〉の発生
とインターネット」『ネットメディアと〈コミュニティ
〉形成』遠藤薫(編)、pp. 79-96、東京電機大
学出版局。

大戸 朋子・伊藤 泰信

- 2010 「同一嗜好の女子たちをめぐるメディア・表象・
実践」『九州人類学会報』37: 69-87。
2019 「二次創作コミュニティにおける『愛』をめぐる闘
争と調停」『コンタクト・ゾーン』11: 207-232。

加藤 康子

- 2017 「趣味縁研究の系譜と現代社会におけるその
現れの一例——群馬県前橋市『前橋〇〇部』
の事例から」『文化経済学』14(2): 46-54。

金田 淳子

- 2007a 「第7章 マンガ同人誌——解釈共同体のポリ
ティクス」『文化の社会学』佐藤健二・吉見俊
哉(編著)、pp. 163-190、有斐閣。
2007b 「やおい論、明日のためにその2。」『ユリイカ 12
月臨時増刊号——BL スタディーズ』pp. 48-
54、青土社。

コミックマーケット準備会・コンテンツ研究チーム

- 2011 「コミックマーケット 35 周年調査 調査報告」
[https://www.comiket.co.jp/info-a/C81/
C81Ctlg35AnqReprot.pdf](https://www.comiket.co.jp/info-a/C81/C81Ctlg35AnqReprot.pdf)、2019 年 11 月 14
日閲覧。

小山 友介

- 2013 「初音ミク——N 次創作が拓く新しい世界」『シ
ステム / 制御 / 情報』57(5): 189-194。

サーモン、キャスリン・サイモンズ、ドナルド

- 2004 『女だけが楽しむ「ポルノ」の秘密』竹内
久美子(訳)、新潮社 (Salmon, Catherine
& Symons, Donald 2001 WARRIOR
LOVERS: Erotic Fiction, Evolution
and Female Sexuality. Weidenfeld &
Nicolson.)。

中島 梓

- 1995 『コミュニケーション不全症候群』(ちくま文庫)、
筑摩書房。
2005 『タナトスの子供たち——過剰適応の生態学』
(ちくま文庫)筑摩書房。

名藤 多香子

- 2007 「『二次創作』活動とそのネットワークについて」
『それぞれのファン研究——I am a fan』東
園子・岡井崇之・小林義寛ほか(著)、pp. 55-
117、風塵社。

ペンリー、コンスタンス

- 1998 『NASA/トレック——女が宇宙を書きかえる』
上野直子(訳)、工作舎 (Penly, Constance
1997 NASA/TREK: Popular Science and
Sex in America. Verso.)。

溝口 彰子

- 2000 「ホモフォビックなホモ、愛ゆえのレイプ、そして
クィアなレズビアン——最近のやおいテキストを
分析する」『QUEER JAPAN』2: 193-211。

村瀬 ひろみ

- 2003 「オタクというオーディエンス」『テレビはどう見ら
れてきたのか——テレビ・オーディエンスのいる
風景テレビはどう見られてきたのか』小林直毅・
毛利嘉孝(編)、pp. 133-152、せりか書房。

山岡 重行

- 2016 『腐女子の心理学——彼女たちはなぜ BL (男
性同性愛)を好むのか?』福村出版。

(英語文献)

Kinsella, Sharon

2000 *Adult Manga: Culture and Power in Contemporary Japanese Society*. Curzon Press.

編集規程

1. 本誌『年報人類学研究』(Annual Papers of the Anthropological Institute, Nanzan University)は、南山大学人類学研究所の紀要年報であり、1年に1号を発行する。
2. 本誌に、論文、研究ノート、書評の各欄を設ける。論文は、十分な学術的貢献が認められ、論考として完成度が高いものとする。研究ノートは、論文ほど完成度は高くないが、調査・資料に基づき新たな問題提起がなされているものとする。書評は、文化人類学・考古学および関連諸分野に関わる書籍（原則として出版されてから5年以内の学術書）について、専門の立場から紹介・批評するものとする。
3. 本誌の掲載原稿は、投稿原稿と、編集委員会が特別に依頼する原稿（以下、特別依頼原稿と呼ぶ）とからなる。本誌の学問的水準の維持向上のため、すべての投稿原稿に関して査読を実施する。
4. 本誌の編集業務を行うために、研究所内に編集委員会を設置する。編集委員会委員は、研究所所長、研究所第一種研究所員、同第二種研究所員、同客員研究所員、同非常勤研究員によってこれを構成し、委員の中から編集責任者1名および副責任者1名を互選する。なお、編集責任者は、当該年度の編集業務に鑑み、若干名を編集業務に携わる研究補助員として編集委員会に加えることができる。
5. 編集委員会は、研究所員会議において、編集計画について承認を得なければならず、また編集業務については適宜報告するものとする。
6. 査読者は、学外および学内の有識者の中から2名（書評は1名）を委嘱選任する。論文の査読者の1名は学外の有識者とする。査読者は、原稿を受理した日より3週間以内に、査読結果を編集委員会に報告する。
7. 投稿者および査読者の氏名は相互に匿名とする。ただし、やむを得ず編集委員会委員が査読者となる場合は、この限りではない。
8. 査読結果は、下記の評価区分で表記し、評価の要点についてのコメントを付すものとする。
 - A 掲載可（修正不要）
 - B 部分的修正をすれば掲載可
 - C 大幅な修正をすれば掲載可
 - D 掲載不可
9. 編集委員会は、査読結果を踏まえ、掲載の可否を総

合的に判断し、決定すると同時に、投稿者に掲載の可否、査読者のコメント、原稿修正期間の指示等を速やかに通知する。

10. 査読結果AおよびBに対する修正原稿の点検は、編集委員会の責任で行う。査読結果Cに対する修正原稿は、原則として同一の査読者が再評価する。査読者は、原稿を受理した日より3週間以内に、査読結果を編集委員会に報告する。
11. 本誌への投稿資格は次に列挙する者が有する。
 - (1) 人類学に関わる分野の研究者
 - (2) 編集委員会の複数の委員の推薦を受けた研究者
12. 投稿者は、投稿規程および執筆要項を遵守する。
13. この編集規程は、2019年4月1日より施行する。

投稿規程

1. 本誌に発表する論文等は、いずれも他に未発表のものに限る。
2. 投稿者は、本誌編集委員会宛に電子メールにて投稿する。原稿は添付ファイルとし、マイクロソフトワード形式で提出する。図版等については、ワード文書の中に取り込み、別途JPEG形式やエクセル形式のファイルでも提出する。
3. 本誌に発表された論文等の著作権は南山大学人類学研究所に帰属する。
4. 本誌に発表された論文等を他の著作に転載する場合には、事前に文書等で本誌編集委員会に連絡するものとする。
5. 原稿は、所定の執筆要項に従うこととし、論文および研究ノートは日本語もしくは英語、書評は日本語のみとする。
6. 原稿の掲載の可否や時期は、編集委員会で判断する。
7. 投稿原稿は随時受け付けるが、毎年9月末を提出時期の日安とする。
8. 著者校正は原則1回とする。
9. 論文執筆者には原稿を掲載した本誌2部を送付する。論文以外の執筆者には本誌1部を送付する。
10. 『年報人類学研究』に発表された論文等は、全文が電子媒体で公開される。投稿は、採用された論文が電子媒体で公開されることに同意した上で行なわれたと

みなされる。

11. 提出先および問い合わせ先

E-mail: apai-nu@ic.nanzan-u.ac.jp

原稿提出は、「年報原稿投稿」のタイトルで、添付ファイル(ワード形式)にて提出する。なお、事務処理の都合上、返信は大学事務稼働日で数日を要する。

南山大学人類学研究所

〒466-8673 名古屋市昭和区山里町18

Tel: 052-832-4354 (内線 3453)

12. この投稿規程は、2020年7月1日より施行する。

執筆要項

1. 投稿原稿の分量の目安は、和文で次の通りとする。英文の場合、文字数を倍に換算する。

- (1) 論文は、本文と文献合わせて40,000字以内とする。
- (2) 研究ノートは、本文と文献合わせて20,000字以内とする。
- (3) 書評は、2,000字以上、10,000字以内とする。

2. 原稿

原稿はマイクロソフトワード形式、A4判にて、1ページ40字×40行、横書きとする。日本語では「、」「。」をもちいる。

3. 構成

- (1) 論文：和文表題、和文要旨(400～800字)、和文キーワード(3～5語)、本文(注は脚注とする)、参照文献、英文要旨(200～400語)、英文キーワード(3～5語)、を順に記載する。各項目の間は2行空ける。
- (2) 研究ノート：和文表題、和文キーワード(3～5語)、本文(注は脚注とする)、参照文献、英文キーワード(3～5語)、を順に記載する。各項目の間は2行空ける。
- (3) 書評：編・著者名、書名(副題、版数を含む)、出版地、出版社、刊行年、総頁数、定価、を明示し、本文(講評)の後、必要に応じて参照文献を記載する。各項目の間は2行空ける。

4. キーワード

- (1) 和文キーワード：キーワード間はコンマではなく読点を入れる。

- (2) 英文キーワード：キーワード間はコンマを入れる。コンマの後は半角スペースを入れる。

5. 章立て

章は、I、II……、節は1、2(半角)……とする。数字の後に点をつけず、全角スペースを入れる。原稿では章の前後は1行空け、節の場合は節の前を1行空ける。

6. 文献引用

- (1) 本文中および注の文中には下のように記す。
(宮脇 2017: 80-81)
- (2) 原典がある場合は下のように記す。
(サーリンズ 1993[1985]: 55)
- (3) 編著書の場合は下のように記す
(石原(編) 2014: 66)
(Mead & Wolfenstein [eds.] 1955: 55)
- (4) 複数に及ぶ場合は下のように記す。
(石原(編) 2014; 宮脇 2017: 80-81, 284-304)
同一文献から何度も引用する場合も、ibid、上掲書などとせず、上記方式の表記をくりかえす。

7. 注

注は脚注とし、本文中の注見だしに通し番号1、2、…をつける。

8. 現地語

現地語は斜字体とする。

9. 図表

執筆者が作成したものを原則そのまま使用する。図表にはタイトルを付す。図のタイトルは、図の下につける。表のタイトルは表の上もしくは下につける。なお、著作権者の了解を得ることなく、他者の図版や表を転用してはならない。

10. 参照文献(参照文献という言葉を用いる。参考文献、引用文献、文献等は不可。)

参照文献は論文末に一括して掲載する。参照文献とは、本文中または注において引用した文献を指す。著者名、発行年、題名、出版社の順に記載し、著者姓名のアルファベット順または五十音順に配列する(以下に例を記す)。参照文献は、日本語、外国語に分けて記載し、それぞれに(日本語文献)、(英語文献)等の見だしをつける。

- (1) 雑誌論文の場合、著者名(改行)、年号、「論文名」、『誌名』、巻(号)、頁数の順とする。

渡部 森哉

2017「先スペイン期アンデスのワリ文化の奉納
儀礼について——ペルー北部高地エル・パラ

シオ遺跡の事例』『年報人類学研究』7: 74-91。

Linnekin, Jocelyn

1992 On the Theory and Politics of Cultural Construction in the Pacific, Oceania 62(4): 249-263.

- (2) 論文集に掲載されている論文の場合、著者名(改行)、年号、「論題」、『論文集名』、編者名、頁数、出版社、出版地(外国語文献のみ)の順とする。

後藤 明

2014 「太平洋諸島地域の宇宙観と天文学」
『アジアの星物語——東アジア・太平洋地域の星と宇宙の神話・伝説』海部宣男(監修)、「アジアの星」国際編集委員会(編)、柿田紀子、川本光子(訳)、pp. 305-318、万葉舎。

Mead, Margaret

1955 Implication of Insight-II. In Childhood in Contemporary Cultures. Margaret Mead & Martha Wolfenstein (eds.), pp. 449-461. Chicago: The University of Chicago Press.

- (3) 単行本の場合、著者名(改行)、年号、『書名』、出版社、出版地(外国語文献のみ)の順とする。

藤川 美代子

2017 『水上に住まう——中国福建・連家船漁民の民族誌』風響社。

Sahlins, Marshall

1985 Islands of History. Chicago: The University of Chicago Press.

邦訳を参照した場合は下記のように記す。

サーリンズ、マーシャル

1993 『歴史の島々』山本真鳥(訳)、法政大学出版社(Sahlins, Marshall 1985 Islands of History. Chicago: The University of Chicago Press.)。

11. その他執筆要項の細部は、編集委員会において決定する。

(2020年7月1日)

『年報人類学研究』編集委員

所長	渡部 森哉
第一種研究所員	宮脇 千絵
第二種研究所員	藤川 美代子
校正	穴水 晃子、Patrick McCartney
編集補助員	加藤 英明

《お知らせ》

2019年7月にウェブサイト上でお知らせしましたとおり、『年報人類学研究』は今号より刊行時期を変更することになりました。刊行時期は、これまでの3月末から6月末へととなります。なお投稿締切は毎年9月末で変更はありません。

刊行から10年を迎え、よりよい編集体制を目指すための変更でもあります。ご理解とさらなるご協力を賜りますようお願い申し上げます。

年報人類学研究 第11号

ISSN 2434-9429

2020年6月30日発行

編集責任者 宮脇 千絵

南山大学人類学研究所

〒466-8673 名古屋市昭和区山里町18 電話 (052) 832-3111 (代表)

E-mail: apai-nu@ic.nanzan-u.ac.jp

印刷 株式会社ウエルオン 電話 (052) 732-2227

デザイン 株式会社サウザンドデザイン