

和 崎 春 日*
WAZAKI Haruka*



カメルーン・バムン王国におけるライシテ世俗性と宗教性 —ヨーロッパのヒジャブ論争をアフリカから考えるための予備的考察

Laïcité Secularism and Religiosity in the Bamum Kingdom of Cameroon

--A Preliminary Analysis of the European Hijab Controversy from an African Perspective

はじめに

一問題の所在：カメルーンのバムン王国のイスラーム化、バムン-イスラームをどう捉えるか

ヨーロッパでは、公的現場に宗教性を持ち込まないライシテ Laïcité 議論がたびたび起こる。特に、このライシテがフランス語であることからわかるように、フランスをはじめとしたフランス語圏では、これをめぐる賛否はよく議論されている。その最も典型的な例が、フランス学校における女性が身につけるヒジャブ禁止をめぐる議論である（[J Wスコット 2012]）。フランスが王政から共和国になり共和国憲法に政教分離が規定されて、このライシテが明記された。ヨーロッパの歴史では、宗教が絶大な権力を有していたことから、大学でも宗教から自由なブルッセル自由大学やボン自由大学といった学問拠点が生まれる伝統を持っている。

アフリカでは、ヨーロッパとの交流が大きく深くなった19世紀後半のヨーロッパ列強による植民地時代から、宗教的な主体的、強制的両面の交流が進み、キリスト教が伝播してきた。カメルーンでも、19世紀末頃にドイツ、イギリス-フランスが相次いで到着し、キリスト教が入った。同時に、このとき、西方や北方から、

今のナイジェリア、チャドから、ウスマン-ダン-フォディオのイスラーム聖戦の流れがバムン王国に迫っていた。バムン社会がイスラーム化する時代の流れを詳しく検証し、カメルーン-バムン社会の聖俗の在り方を考察する必要がある。

本稿では、バムン王国のイスラーム化が、いかに対ヨーロッパ的であるのか、実際にバムン-モスレムが主張するように王国の中心地、王都フンバンでイスラームが浸透しているのか、をめぐってまずその伝播過程を分析-検証する。これが考察の第1段階である。そして後半、第2段階で、バムンに定着してきたイスラームの中身が、統一的であるのか否か、を聖俗観念と係る「何を良しとし、何を良しとしないのか」をめぐってバムン-イスラーム化の流入、普及過程を再考する。そして、最後に、今後、今ヨーロッパで起きているライシテをめぐる議論の在り方をどう方向づけて、カメルーン-バムン-イスラーム社会や西中部フランス語圏アフリカ-イスラーム社会の聖俗観とつないで、人間の自由と公共性の問題を考察していったらよいのか、を考えていくその研究発展を期す第一次の予備考察としたい。

*中部大学名誉教授

第1章 カメルーンのバムン王国へのイスラームとキリスト教の同時到来

1-1 アフリカ・ヨーロッパ、イスラーム社会の交流発端—植民地化とジハード

1800年代後半・末から1900年代にかけて、特に1884～85年の「アフリカ分割会議」ベルリン会議の前後は、アフリカ各地でヨーロッパ列強による植民地化争いが繰り広げられていた。カメルーンにイスラーム、独英仏がほぼ同時に到来した。ハウサは北方のチャド、北ナイジェリアからウスマン・ダン・フォディオのジハードの潮流を受けたソコト帝国のイスラーム勢力がアダマワ王国をつくって南方のバムンに向かっていた。

ドイツは1902年に、カメルーン北部のバニョ・ラミド国を通して、フンバンに到着した。1906年、ドイツの宣教師 Stolz が市の日のハウサ商人の中心性、プレゼンスを述べ、衣装や革製品を売っていた状況を描いている [Geary 1996 : 170]。ジョエア王は、バムンよりイスラームの知識において優れているハウサの力を警戒し、フンバン中心部からは北東に少し隔てたところに、街区形成を許した。これが、北

カメルーンやアフリカ各地でハウサ集住地区としてゾンゴと呼ばれる街区だが、バムン語でマトウンベン（異人トップの居所）街区と呼ばれる。1907年には、既に2000人を数えた ([Njiassé-Njoya 1981 : 75])。したがって、マトウンベン街区の長は、ハウサ語でよく大臣等につけられるサルキのタイトルをもつ。サルキン・ハウサと呼ばれる。

ハウサは、バムンの農民に対して、商業、仕立て、鍛冶師といった商工業職につく街人である。バムン王国にとってみれば、遠隔交易でバムン・バミレケの地で産出されるコーラの実が、西中部アフリカで、特にモスレム社会でその覚醒作用と嗜好性が重宝されることから、先進イスラーム地域の北カメルーンのイスラームのバニョ・ラミド国やアダマワ国、北ナイジェリアのカノ・エミール国との交易を発展させるうえで、ハウサ商人の商業ネットワークは、貴重な資源であった (図1参照)。バムンは、この交易によって、先進的な文物、布、染色、刺繍、衣類、文字、機織り技術、医学、天文知識、薬、本、皮製品、馬術、戦闘術、武器知識等を獲得できた [和崎 1987 : 161-168]。ハウサ商人は商売を実践するとともに、コーランとイスラーム

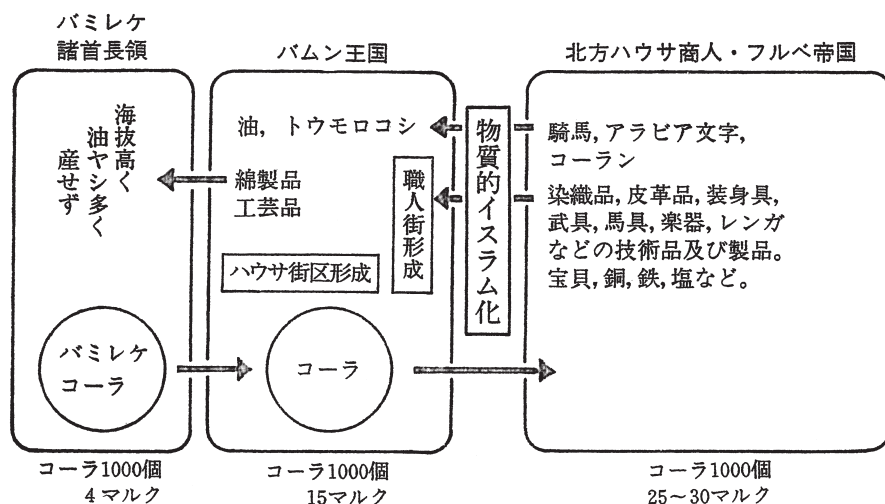


図1 3極交易とイスラーム物質文化によるバムン日常生活の大変革

ムを説き、パムンに対して、知識人としての優越性を保持した。パムン王は、こうした先進技術や文物を宮廷のこどもたちに習わせ、王宮の中に作業場をつくって製品を作らせた [Njiassé-Njoya et al 1984 : 24-27、盛恵子2019 : 27]。

1-2 ドイツとプロテスタント教会の到来

1903年、プロテスタントのパーゼル-ミッションがフンバンに来て、布教の許可を求めた。ジョエア王は、7年間(1895年以来)の戦勝呪術としてのイスラーム信仰を捨てて、プロテスタンティズムへと傾斜した。これは、「戦争呪術」としてのイスラームの力に頼りながら、1日5回の礼拝や断食の実行にもかかわらず、十分な戦果をもたらされなかったと彼が考えたからである [盛恵子2019 : 29]。北カメルーンのパニョ-ラミド国を含めて、諸ラミド国にドイツ軍は、勝ってきた。ジョエア王は、フルベの神よりもドイツ人の神のほうが「強い」と考え、キリスト教に惹かれたからである [Njiassé-Njoya 1981 : 75]。こうして、ジッセ街区にプロテスタント教会が建てられた。宣教師が学校を作り、ここでジョエア王と Nji とその子供60人が通った。

パムンのドイツ流の模倣-借用-継承は、農業にも見られる。Tardits によれば、ジョエア王は南部カメルーンのドイツ植民地首都 Buea でヨーロッパ式農業と整備された農園の野菜、果樹に驚かされ感銘を受け、サバンナ生態系主流で熱帯雨林の生態系も少し混ざるパムンの地でも熱帯雨林でよく生育する油ヤシ栽培を民に奨励し、これを産しないサバンナ性または半砂漠性の北カメルーンや北ナイジェリアのイスラーム諸王国へのヤシ油輸出品へと育てていき、農業振興を果たした [Tardits 1980 : 224]。

1906年には、王都フンバンに宣教師たちが住み始め、1907年、モスクを壊して教会に建てかえた [Tardits 1980 : 220-221]。1909年に

は、洗礼を受けるパムンも現れ、ドイツがパムンの地を離れるときには、パムンのキリスト教徒は1200人になっていた [Njiassé-Njoya 1981 : 164]。

1-3 イギリス駐留とフランスの到来

1915年、ドイツが1902年以来のパムンをふくむカメルーンの地の植民地化を、第1次世界大戦の敗北によって、手放しこの地を離れた。ジッセ街区の丘の上に立つミッション-プロテスタントの教会は、今も立地しプロテスタントがミサや結婚儀礼等にパムン信者を中心に頻繁に訪れる。

ドイツ植民地カメルーンは、第1次世界大戦でイギリス-フランス連合軍に敗れ、イギリスに引き渡され、1915年12月2日、イギリス軍がフンバンを占領した。ジョエア王は、ドイツに勝利したイギリスの神が、ドイツの神と同じであることに驚いた。また、勝利したイギリス軍にイスラーム教徒のインド人、パキスタン人がいることにも驚いた。イギリス軍モスLEMとイギリス植民者は、イスラーム化を強く勧めた。盛恵子は、その動機として、ナイジェリア植民地化でのハウサを知るイギリス植民地政府は、ハウサの識字力や学問的力を認め、ガーナのアサンテ王国征服にもハウサを重用して連れて行っていること [Adamou 1978 : 165-166] を引きつつ、間接統治にはハウサが有用だと考えていたからだと考察している [盛恵子2019 : 30]。

1916年1月6日、イギリス軍は、フンバンを発った。フランス軍は入れ替わって1916年5月23日フンバンに到着した。ドイツ、イギリスは、間接統治の政策をとり、ジョエアと協調関係も保持していた。だが、直接統治を柱とするフランスは、伝統王権の権威を根底から否定し破壊した。1931年ジョエア王は、ヤウンデに「流され」、1933年ヤウンデで客死した

[Tardits 1980 : 231, 245, 253-254]。

1-4 国家新宗教 Ñouet Kouet の創設

イギリス軍が去ったあと、ジョエア王は、キリスト教は白人宗教なのでそれを捨ててモスラムになることを求めた。しかし、信仰篤い信者たちは改宗を拒否した。そこで、ジョエア王は、王国の臣民統治のため、キリスト教とイスラームと民族宗教を混ぜた宗教 Ñouet Kouet を創設した。盛恵子は、Dubié を参照しつつ、ジョエア王は自分の権力を「むしばむ」イスラームとキリスト教に対抗するために、同時に、臣民に対する自分の権力を絶対的なものにするため、この新宗教を作った。両一神教徒を再びバムンの民族倫理に引き戻そうと、バムン語でバムン文字で記されている。ここで、王の臣民に対する絶対的に優越する地位は、神意に基づいていることも主張している [盛恵子 2019 : 32]。だが、中味の多くは、キリスト教倫理を少し含みつつ、イスラームが説く倫理を多く借用している。ここで、犠牲祭やモスクの中での礼拝や儀礼の様式を細かく記述しているが、王権に都合がよいように、喜捨の奨励があり、これは政治経済的に見れば、バムン伝統王権の経済基盤を宗教の名を借りて、強化するために活用するものだった。

モスリムとキリスト教徒になったバムン両方に訴え説得するために、両一神教の教義に符合する節が多数存在している。まず、ジョエア王の宗教観と倫理を語る部分に、以下のような当時のジョエア王のキリスト教への傾注が見てとれる [Dubié 1957 : 374-381] [和崎 1987 : 160, 172 - 173]。

- 2 すべての人間と動物と土地と天の父である神が、この命を発する。
- 3 私は、汝の神エホバ Yehovah である。私以外の他の神々をいだいてはいけない。

私は十戒を支配する。

- 6 安息日を心せよ。聖なる日である。
- 7 父や母を尊敬せよ。そうすればエホバの国での日々が長く栄えよう。
- 12 十戒、これはわれらが神エホバが与えたもうたものである。

さらに、新宗教 Ñouet Kouet の中には、次のような説もある [Njoya 1952 : 79-82]。

- 1 神は、全ての国々で、王を人びとの頂点に配すべく、使者を遣わされた。王や貴族がいかに神の法や正義の法、さらには臣民の法を尊重するかをみるがよい。
- 5 汝の神であるエホバの名をむやみに口に出してはならない。むやみに神の名を口にする者は、神によって罰せられよう。
- 15 親を見捨てたりする者は、不幸のうちに死すだろう。悪は悪を呼ぶ。それは、rum(parum) の仕業である。これは、とどまるところを知らない。これを止めるのは、神が天より降り来りて福を与えてくれる時である。アーメン。バムンの国を見るがいい。ヴェンコムがどう王位を略奪したか見るがいい。暴力で王を殺し王位についたンサングー王はやはり暴力によって殺されたではないか。

明白なイスラームの影響もまた、次のように認められる。

- ①毎日、規則正しく祈りなさい。
- ②喜捨を年に一度、与えなさい。
- ③汚れた服で祈ってはいけない。
- ④神を称えなさい。
- ⑤禁じられたものを食べてはいけない。
- ⑥貧者、病人、苦しんでいる人を救いなさい。
- ⑦神の法に従わなければ、全て無駄になる。

表1 フンバン市の中央モスクを運営する17人の大ムワリム

序	列	タイトル	エルハジ	名	前	居住街区	番号
1	リ マ ン(最高導師)	リ マ ン	E.H.	ア ダ ム ・ フ ォ ン ジ ョ		ジールムQr	14
2	リ マ ン 第 1 補 佐	ナ ー ヒ ビ	E.H.	ン ジ フ ォ ム ・ マ マ		マラタムQr	15
3	リ マ ン 第 2 補 佐	ラ ー ティ ビ	E.H.	ン ジ グ シ ャ マ ・ ア マ ド ャ		マ ン カQr+	16
4	注 17名の大ムワリ ムはすべてバムン 族である。 4～17は、序列を示 す呼称はない。		E.H.	ン ジ ン ロ ・ ア ダ ム		ク ン ガQr+	17
5			E.H.	ム ン ベ ン ・ ウ ス マ ヌ		マンベンQr+	18
6			E.H.	ン ジ タ リ ・ サ リ フ		ジーユムQr+	19
7		Mwlm		ア ブ ド ャ		ク ン ガQr+	20
8		Mwlm		ン ジ フ ォ ム ベ		フンテンQr+	21
9		E.H.		ムフォアペット・ウスマヌ		ジ ン ガQr+	21
10		E.H.		ア ダ ム		フンテンQr+	23
11		Mwlm		サ リ フ		マンベンQr+	24
12		Mwlm		ン グ ル ー ラ ・ ア マ ド ャ		ク ン ガQr+	25
13		Mwlm		ア ラ サ		フンテンQr+	26
17		E.H.		テジャニ・ポカサ・シン		マ ン カQr+	30

E.H.はエル・ハジ (ElHadj), Mwlmはムワリム (Mwallim), Qrはカルチェ (Quartier) の略

第2章 バムン王国のイスラーム化一独 英仏との対抗軸で照らす

2-1 ムワリム（イスラーム教師）とムワリム ム-グーラ（大教師）との関係

バムン-イスラーム社会を統括するのは、バムン-中央モスクを統括する17人の大ムワリムである。バムン-イスラーム社会では、この17人の序列が認識されている。役職と肩書、メッカ巡礼の経験者であるかどうかを示すエル-ハジ (El Hadj, エラジまたはアラジと発音) のタイトルの有無、名前、王都フンバンの中の居住街区 Qr、カルチェ・街区をまとめたのが表1である（表1参照）。

この17人のムワリム-グーラは、定員制であって、欠員がでないと、下で待っている有望-実力ムワリムも、ムワリム-グーラになれない。この17人がフンバン中央モスクの議会を構成している訳だが、こうした構成は他の街区モスクや他都市のモスクの運営には、見られない。他では、基本的にモスクの役員は3人であり、これら3人がモスクの運営の決定機関を形

作っている。ムワリム-グーラは、様々な宗教儀礼の場面で、祝福や儀礼執行を行う。それ自体が宗教プリーストとして職業となりうるが、他に職業があってもよい。ただ、今日では、バムン社会では、イスラーム人口が多数を占め、結婚や葬送、相続といったイスラーム法での法解釈と正当性によって、経済と大きく係ることが多く、職業として成り立つ。王都フンバンのジンカ街区工芸職人街に教えに来るムワリム-マムダは、父の教育方針により、兄は学校教育へ傾倒し弟である自分はイスラーム教育に傾注していったという。職業として立っていき、ということである。

役職名を持つのは、1位から3位までの3人で、あと4位から17位までは特に役割上の軽重を示す名称があるわけではない。が、実質的には席次がある。フンバン中央モスクのトップは、リマン (Liman) と呼ばれ、アラビア語のイマームに相当する。バムン全体のイスラーム社会の最高責任者である。最高の権力者である。No 2 と No 3 は、リマンを補佐する者だが、ナーヒビとラーティビと呼ばれている。この2

人は、最高の長リマンを補佐するので、バムン語で補佐を意味するバツニーを接頭語としてつけて、バツニー-リマンと呼ばれている。バムン王権で王を補佐する副王も、バツニー-フォン（王）である（表1参照）。

具体的な違いがみられることもある。イスラームの犠牲祭（Id al adha）羊祭の際、宮殿内で祈りを捧げるときにリマン、ナーヒビ、ラーティビは、王スルタンのすぐ脇で中心の位置を占め、他の14人のムワリム-グーラはやや離れ、この宗教中心を取り巻く外縁の形をなしていた〔和崎 1978：58-61〕。

平常の具体的な役割としては、4位から17位のムワリム-グーラは毎週金曜日の午後1時からフンバン中央モスクで礼拝の前に、コーランの言葉を説明し説教を行う。したがって、14人でこの説教を交替して行うから、14週で1度自らの当番となる。一方、リマンと副リマンの3人は、中央モスクの統括者-管理者であって、平生の金曜の説教を行うことなく、大儀礼における説教と講釈を行う。リマンは、大儀礼と金曜日の祈り、つまり大礼と小礼を司祭すると同時に、特に金曜日には1時の祈祷の前に「クトゥバ」（ラホードゥバとバムンでは音便化する）とバムン-モスレムが呼ぶ宗教的聖性を呼ぶ儀礼を行うことを義務づけられている。ナーヒビとラーティビは、リマン不在時に、祈りや儀礼を代行する役目を負っている。

3人の宗教指導者は、宗教上の最高責任者であるが、他にも、宗教裁判において3人が最高裁判官を構成し、結婚の成立や婚資をめぐる確認や調停を行い、財産や地位の継承などでも経済的な決定を下す政治上の最高責任者ともなる。リマンとナーヒビ、ラーティビの3人は、バムン-イスラーム社会において、宗教-社会-政治-経済のすべてで頂点に立つ最高権力者である。

17人のムワリム-グーラの欠員補充の仕組

みを見てみよう。今仮に14人の一人7位が他界や他の理由で辞任したとすると、8位が7位にと順に繰り上がる。最下位の17位が欠員となり、新たな宗教実力者が17位に入り、大きな宗教権力を得る。この時、新任者の任命権と人事権を有しているのがリマン、ナーヒビとラーティビの3人とバムン王スルタンである。ただ、バムン王スルタンが最大の人事権を有していることは、言うまでもない。バムン王への王の意中とは異なる推薦、陳情はあっても王の意向がまず実現する。イスラーム王スルタン＝バムン民族王であることを考えると、王は、イスラームの形をとって、バムン社会の重要社会組織の人事権を自由に操作しているといえる。王は、ムワリム-グーラの任免権を握って、社会統治を実践している。

こうして、新しく任じられたムワリム-グーラとともに、新会議が招集される。普通は、上に述べたような順次、繰り上がりだが、3人のリマン、ナーヒビとラーティビの役職では、抜擢人事もありうる。第4代リマンがなくなった後、順次、繰り上がったあと、3位のラーティビがムワリム-グーラから補充されたのではなく、バムン県第2の都市フンボットの中央モスクの副リマン、ナーヒビが一举にフンバン中央モスクのラーティビに抜擢された〔和崎春日 1987：183-184〕。

スルタンとしてのバムン民族王は、バムン-イスラーム社会には、こうしてかなりの強権を発動することができる。それだけ、イスラーム社会には、きめ細かな統治-支配の施策がめぐらされているはずである。とすれば、フンバンの各街区にちらばっている多くのムワリム指導を受けている一般イスラーム教徒バムン民衆を、バムン王権はどのように掌握-統治しているだろうか。そのメカニズムを考察する。一般イスラーム教徒を支配する地域的統御の政策がみられるかどうか、次節で検証する。

2-2 王都に構築された社会的重層構造とイスラーム化の歴史

イスラーム化の歴史を空間構造を伴った、時間-空間、通時-共時として跡付け、王都イスラーム化の歴史を王都で可視的に構造として示そう。都市構造と歴史とをともに描く方法をとる。

表1に注目し、17人のムワリム-グーラが王都フンバンのどの街区カルチエから選ばれているか、を分析する。表1のカルチエの下にひいているアンダーラインは、当のムワリム-グーラが街区の長イマーム、つまり街区リマンを兼ねていることを示す。王都に11の街区がある。表1から見えることは、11のうち8つからまんべんなくイスラーム指導者を選出しているということである（表1、図2参照）。17人のフンバン中央モスクを構成するイスラーム指導者を広く都市全体に分布させる。こうしてフンバンに住む全モスレムの意向を吸い上げることができ、またフンバン-イスラーム中央政府から王都の隅々にまで統治を完徹することができる。ムワリム-グーラの宗教力は、シー-克蘭（コーランの読誦儀礼）、親族の相続儀礼や地域儀礼、通過儀礼などになにかと引っ張り出され、権威づけに活用される。また、それによって宗教職が経済的な職業として成立する。ムワリム-グーラには街区を中心に何人も弟子のムワリムがいる。そのムワリムが街区のほぼ全てのモスレムを教えている。ムワリム-グーラの影響力が全都市を覆っている。

2-3 中央モスクと王権の結合

19世紀末ごろから20世紀初頭にかけて、イスラーム、プロテスタント、カトリックはほぼ同時にフンバンに到着した。その後、3宗教は、宗教拠点として、大小のモスク-教会を王都フンバン各所に建造していった。ミッション-プロテスタントとミッション-カトリックは、王

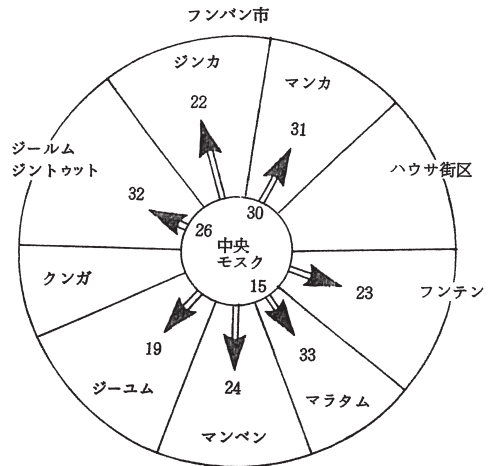


図2 中央モスクによる街区リマンの統率

都の都市構造から見ると、その中央教会は、都市のやや周辺に位置している。それに比してイスラーム中央モスクは、都市構造上からも、王宮の真横に位置し、王権の中核と結びついている。王宮とイスラーム中央モスクが、両者の間に、フンバンの大儀礼場でもあり布告の場でもある公開場＝クエンジャ（kuenja）「中央広場」をはさみ、この3者が王都フンバンの中心を形成している。ヨーロッパ都市論でも、よくプラザ-コンプレックスと呼ばれ議論される。

こうしてみると、イスラームが都市構造上きわめて至便の地に立地していることがわかる。中央モスク、王宮、常設市場、それに水曜土曜に中央広場で開かれる定期市、さらに南部の首都ヤウンデ、最大都市ドアラへと結ぶバス発着場がここに立地し、政治、宗教、社会、経済、交通の中心機能が結びついて凝集している（交通量が多くなって後に郊外にバス発着場は移転した）。イスラーム王スルタンは、金曜日の大礼拝を遂行したあと、民族伝統王として、モスクからいわば「民族広場」クエンジャを通して、民に祝福を与え、王宮に着き正面玄関に座して、民から陳情を受ける。こうして、王権とイスラームは結びついている。

2-4 王都における中央モスクと街区モスクとの関係

組織や人事の面からも、都市内の立地からも、伝統王権の神聖性と結びついた中央モスクは、各街区にあるカルチエ・モスク＝街区モスクをどのように統御しているのだろうか。

街区モスクのリマン、ナーヒビ、ラーティビの3役の決め方はどのようなであろうか。

街区の名士である「王子」格ンジ Nji や長老・重鎮といった伝統権威に、現代行政の役職 *chef de village* や *chef supérieur* が加わり、「相談」のうえ決められる。ただ、こうした役職がモスレムであれば一層好都合であるが、キリスト教徒の伝統権威や現代行政上の権威を排除するものではないという。こうした形で、イスラームと民族伝統と現代行政の3者が結びつくのだが、それは王権の意図が大きく働いているとあってよい。街区モスクには、3人の指導者はいるが、中央モスクのような17人の議会構成員がいるわけではない。

まず、街区モスクや街区地域社会の自主性が尊重される。街区の決定が中央モスクに上程される。これを審議するのは、中央モスクのリマンと副リマンの3人である。やはり、人事においても、中央モスクの承認がいるところに、中央モスクの街区モスクに対する優位性と指導性が認められる。ここでの地域自治性でも、中央モスクのリマンは、街区の自治性と自主性を尊重して、街区側の決定には、基本的に異義を挟まない。と言われるが、ここに至るまでのプロセスの中で、17人のむムワリム・グーラたちは、みずから街区リマンになるか、弟子や弟弟子など同門の者を街区リマンにするべく、陰に陽に政治的な働きかけを繰り返す。この政治的折衝にも、イスラームの宗教上の師弟関係がものを言う。師弟関係を軸にして、中央モスクが街区モスクの人事をコントロールしている側面はある。

イスラームやイスラーム法による調停やイス

ラーム裁判の上下の統治メカニズムは、王都内の中央モスクと街区モスクとの間にとどまらず、バムン県（バムン県）における、つまり、バムン王権の政治領域内における、王都と5つの郡（*arrondissement*）との間の関係にも適用される。バムン県には5郡があり、フンボット、ンジモム、マッパ、マッサンガム、マラントウアン（*Marantouan*）の5つの郡都がある。各地の村のモスクで、リマン、ナーヒビ、ラーティビ3人が調停し、うまくいかなければ、5つの郡都のモスクに持ち込む。それでも、調停不可だと、フンバン中央モスクの3人役員に調停が委ねられ、それでも困難なときは、スルタンが加わる。こうして、スルタンとしてのバムン王は、人々の日常の権益にかかわる最終的な最大の発言権と権力をもっている。バムン王は、スルタンとして、バムン王都内でも、バムン県内でも、イスラーム上の調停・裁判機構の頂点に位置している¹⁾。

以上のように、中央モスクの街区モスクに対する、また、郡モスクに対する指導性や優位性は、宗教信仰上の神の力または神聖性の所在によるものである。この力を、バムン社会では、アル・クトゥバ（訛ってラホードゥバとバムン語ではいう）の授受の関係で解釈する。

バムン・イスラーム社会では、神に祈るときに必ず要る神なる力がラホードゥバだと捉えられ、宗教的エッセンスであり、祈りを実在化させ実現する「力」そのものである、とする。ジュンマー、つまり金曜日の祈りに必要とされるものである。ラホードゥバは、金曜日の祈りの際、ムワリム・グーラがフンバン中央モスクに入ってきて、金曜大礼の特別な祈りを捧げる。ジュンマーではない普通の祈りでは、お辞儀から跪いて頭を地につける、祈りの基本型ラカート *rakat* を4回くりかえす。だが、このとき、ラホートバは、ラカート2回分に相当する。全ての祈りが4回のラカートによって構成されるので、金曜の祈りでは、残りの2回のラカートを繰り返す。

表2 歴代リマンの系譜

名	前	出身部族	街区 (Qr)	番号
1	リマン・アルナ (リマン・スレマヌ)	ハウサ	ハウサQr	1
2	リマン・ンジクオトゥ・アブバカー	バムン	パレス	2
3	リマン・ンジフォクオブ・イブラヒム	バムン	ジュールムQr	3
4	リマン・ンジシン・アブバカー	バムン	マンカQr	4

表3 歴代のムワリム (ムワリム・グーラ) の系譜

名	前	出身部族	街区 (Qr)	通し番号
1	ンジムフィラ	バムン	クンガQr	5
2	ムサ	バムン	マンカQr	6
3	アダム・タムディア	バムン	フンテンQr	7
4	ンジフォン・イブラヒム	バムン	マラタムQr	8
5	ンジタリ・ママ	バムン	ジーユムQr	9
6	ヤヤ	バムン	クンガQr	10
7	アダム・ンジティエシュ	バムン	フンテンQr	11コンバージョン
8	シュエイブ	バムン	ジンカQr	12
9	ンジ・ブフォムブオ	バムン	マンベンQr	13

表4 現在の大ムワリム (ムワリ・グーラ) 17名の師弟関係

現ムワリム番号 (Qr)	読み の 師 (Qr)	解釈 の 師 (Qr)
14 ジー ル ム	1 ハウサ	1 同一
15 マ ラ タ ム	8 マラタム	8 同一 ※
16 マ ン カ	4 マンカ	4 同一 ※
17 ク ン ガ	1 ハウサ	1 同一
18 マ ン ベ ン	1 ハウサ	1 同一
19 ジー ユ ム	9 ジーユム	9 同一 (19の父) ※
20 ク ン ガ	14 ジールム	14 同一
21 フ ン テ ン	8 マラタム	8 同一
22 ジ ン カ	フォボウ ジンカ	3 ジールム ※
23 フ ン テ ン	ジンゴォムガムナ ハウサ	ハウサ 同一
24 マ ン ベ ン	8 マラタム	?8 同一
25 ク ン ガ	11 フンテン	11 同一
26 フ ン テ ン	/ ハウサ	3と4
30 マ ン カ	4 マンカ	4 同一 ※

表5 旧ムワリム・グーラ (物故者) の師弟関係

故・大ムワリム番号 (Qr)	読み の 師 (Qr)	解釈 の 師 (Qr)
1 ハ ウ サ		
2 パ レ ス	1と他のハウサ	1と他のハウサ
3 ジー ル ム	1 ハウサ	1
4 マ ン カ	1 ハウサ	1 (リビア・エジプト留学)
5 ク ン ガ	1 ハウサ	1
6 マ ン カ	1 ハウサ	4
7 フ ン テ ン	ハウサ	書物 (英語・仏語・独語)
8 マ ラ タ ム	ハウサ	ナイジェリア (ボルス・カノ留学)
9 ジー ユ ム	1 ハウサ	1
10 ク ン ガ	ハウサ	ハウサ
11 フ ン テ ン	ハウサ	フランス語の書物 コンバージョン
12 ジ ン カ	3 ハウサ	3
13 マ ン ベ ン	ハウサ	ハウサ

返すだけでよいことになる。

こうしたラホードゥバを伴う祈祷は、中央モスクにしか、しかも、ジュンマーの金曜日にしか、認められていない。このラホードゥバの聖なる力と認証力は、中央モスクには宿りうるが、街区モスクには基本的に宿らない。ラホードゥバは、モスレムの行動を基本的に律するもので、王都フンパンのモスレムは、中央モスクに集まって祈ることを要求される。ラホードゥバは、街区モスクの自主性、自治性に従っている人たちを、否応なく中央モスクに向かわせ従わせる。このように、宗教的な神の源泉といえるラホードゥバの有無やその授受関係によって、宗教上の指導するモスクと指導されるモスクが階層をなす。宗教裁判や利害調停における郡モスクから王都の中央モスクへの上申は、宗教的力とその正当性の所在と授受のベクトルに本質的に規定されている（図2参照）。

こうして、調停であれ裁判であれ人事であれ、フンパンの中央モスクは、フォーマルな宗教的権威に裏付けられて、階層をなすモスク・ヒエラルキーの中で、郡モスクや街区モスクに対する優位性を確保している。

図表の見方について一言述べておく。表3は、王都フンパンの中モスクの歴代リマン（イマーム）であり、通し番号は、一番古く1番から始まる（表2参照）。バムン・イスラーム化に登場するリマン、ムワリム、街区モスクのリマンの全員に通し番号をつけた（表1、2、3参照）。表3で表示される9人は、通し番号の古い順、表2のNo 1～4に続くNo 5～13のムワリム・グーラである（表3参照）。かつてのフンパン・イスラーム社会で活躍した物故者やリマンに、歴史的に先行するので、先頭の1～13の番号を付した。現在のムワリム・グーラの17人に、通し番号14～30の番号を当てている（表4参照）。27～29の3人については、資料が乏

しく省いた。31～33は、最近の街区リマン就任者である。

中央モスクによる直接的な街区リマンの統御方法は、中央モスクのムワリム・グーラが自ら街区リマンになることである。が、実際は、逆のプロセスも多い。街区リマンになったので、希望してまたは推挙されて、中央モスクのムワリム・グーラになるという道筋である。どちらの関係であっても、中央モスクの方針は街区モスクに下達しやすい。中央モスクの指導力や影響力が、直接街区に発揮される場合である。街区モスクから見ると、街区の生活意志を中央の意思決定、政策決定に反映させやすいともいえる。中央からの権威づけを街区文脈から求めることもある、ということである。「下」に位置する者が、儀礼や結婚や相続や人事や葛藤・裁判で、宗教的、政治的、社会的な「上」からの「力」を必要とするときがあるからである。この上下の結びつきは、一方利益とならず上下の相互利益となりうる。こうだから、王権にとっては、この上下関係を連ねて重層的な接続によるネットワークを作り上げることが、街区のすみずみにいるモスレムの掌握へとつながる。

表1で、こうした街区リマンともなっているムワリム・グーラを下線を引いて示している。ジューム街区とジンカ街区、フンテン街区それにマンベン街区の4人のリマンが中央モスクのムワリム・グーラとなっている。イスラーム中枢機関による地域支配、街区の直接統治という視点で示したのが、図2である。図2で、19、22、23、24番は、自身がムワリム・グーラでありつつ街区リマンになっている（図2参照）。

ここで、バムン王権のNjiの制度についての説明を加えよう。マンカ街区の31番のリマンは、自身の街区マンカで選ばれたリマンだが、今はなき1世代上のムワリム・グーラで中央モスクの第4代リマン（通し番号4）の兄弟である。この4番の息子30番は、通し番号4の家

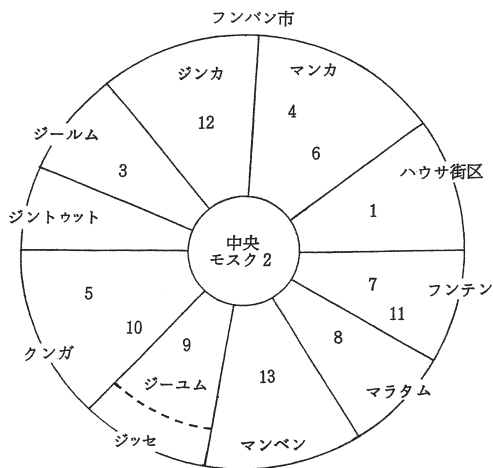


図3 17名の大ムワリム（物故者）の分布

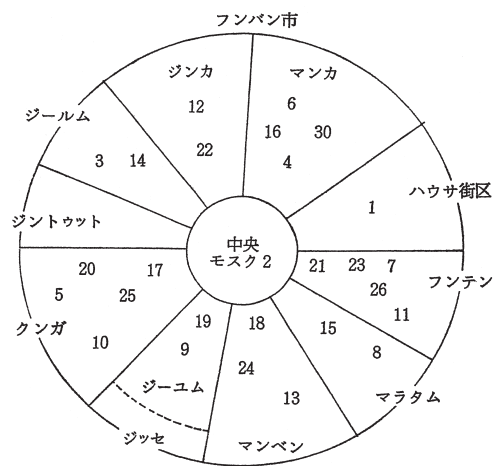


図4 新旧の全ムワリム・グーラ(過去・現在)の分布

族の家督を引き継ぎ、家長の地位を継承している。バムン社会では、「父方のオジ」はすべて「父」*tita*である。30番は、父4番の家長としての名前 *Sin* を受け継いだ。バムン社会習慣では、家長の地位を継承した者は、*tita* と呼ばれる。ただ、その家長が王子や *Nji* のタイトル保持者だと、彼が治める家族親族全員から *Nji* の継承者だから *Nji* と呼ばれる。血縁関係では30と31は、オジーオイ関係だが、30は31の父であり、親子関係にある。30から見れば、31は「子」*mo* であり、子に強い統率力・指導力を発揮できる。このように、イスラームと王権とが混淆する。王権の意図で、混淆させている場合も多い。

同門のイスラーム学習関係、同門の師弟関係で、影響力が発揮される場合もある(図2参照)。ジントウット街区の32番リマン・アダムを見る。ジントウット街区とジールム街区はもともと一つの街区であり、これを今でも1つに数える人もいる。ここで、コーラン学習の師弟関係が発動する。ジントウット街区のリマン32番と、中央モスク17人のムワリム・グーラに入っているムワリム・ウスマヌ22番とムワリム・アラッサ26番とは、第3代中央モスク・リマンのンジフォクオプを共通して師と頂く同門である。22番と26番は、32番の兄弟子である。こうして、中央モスクにいる兄弟子が、街区にいる弟弟子を指導するという構図もある。

このように見てくると、フンバン中央モスクによる街区モスクの掌握、統治は、直接間接の関係手段を使いながら、ほぼ王都フンバン全体を覆って完遂されている(図4)。王都フンバンのイスラーム組織の支配・統御のヒエラルキーがその統御系統を示して浮かび上がってくる。

もう一つ、コーラン学校が王都にどう立地するか、も王都フンバンのイスラーム化を促進した要因である。詳しい分析は他稿にゆずるが、ここでは、中央モスクの影響を受けたコーラン学校がすでに、王都フンバンの7街区に設置されているということが王都内のイスラーム充実度を物語ることを、指摘しておく〔和崎春日1987:195-197〕。制度化され組織化されたイスラーム教育機関によっても、イスラームの末端まで、中央のイスラーム・エネルギーが浸透してきていることを表している。

2-5 師弟関係の連鎖と王都に生きるイスラーム・ネットワーク

かつてのフンバンのイスラーム社会で活躍した、今は亡き4人の中央モスク・リマンと(表2参照)、同様に今は亡き9人の中央モスクの

ムワリム - グーラに注目する (表3 参照)。通し番号1～13を見る。初代リマンがハウサが登用され、あとは全てバムン族がムワリム - グーラとリマンに任用されている。第2代から第4代までのリマンは、全て mo mfon 王の実子としてのンジカ、重臣 kom shunshut の子である。こうしたバムン王権社会の動向は、マンディンゴ社会とは、対照をなす。後者の社会では、首長は村の最古のリネージから出て、イマームの地位はそれ以外のリネージの出身者に委ねられなくてはならない、とする理念をもつ。これは、バムン王権社会のイスラーム化が進んで、以前のように、バムン王権の権力とイスラーム勢力とが相互補完の対偶関係にあるのではなく、バムンがイスラーム化に大きく進んだ以上、これをバムン王権が主体的に組織していかなければならない必要が生じたに他ならない。ここにも、バムン王権がイスラームを直接的に掌握しようとする姿勢が読み取れる。

と同時に、多くの王権社会のイスラーム化の歴史に見られるように、改宗やイスラームの習得や留学は、王自ら、そして国家の中枢部から胎動していったと理解することができる。表2の2番の王子リマンは、王宮の中に居所をもっている。また4番のリマンは、王の命によって、リビア - エジプトへ留学している。集団改宗型の典型例を表は示している。

表2の4人に続いてムワリム - グーラになっていった歴代大ムワリムを見ていくと、先導者ハウサを前にして、イスラームを学んだあとは、ひたすら自民族バムンのイスラーム的成熟と発展にエネルギーを傾注している。リマンのみならずムワリム - グーラにもその後一人もハウサが登用されていない。こうした異民族への対応に奮闘せざるを得ないこと自体が、フンバン集落の都市的發展を示しているといえる。また、複合化が避けられないにもかかわらず、自民族への宗教的ひいては政治的 - 経済的利益を導く

べく、施策を続けているところに、複合社会におけるバムンのアーバン - エスニシティを認めることができる。

表2と表3を連続させて全体としてみると、かつて今も、ムワリム - グーラが王都フンバンのほぼ全ての街区から注意深く選ばれていることが理解できる (図3 参照)。物故者でかつてのフンバン中央モスクの指導者ムワリム - グーラを示した図3 (通し番号1～13) と現在のムワリム - グーラの分布を足した図4 (通し番号1～30) の選ばれ方は、やはり王都フンバンの全街区にわたり、中央モスクの街区に対する影響力 - 統治力が、今も昔も、徹底して遂行されていたことがわかる (図4 参照)。

師弟関係を注意深くみる。現在のムワリム - グーラは、どこでコーラン学習をしたか分析する。通し番号 (14) ～ (30) のムワリム - グーラの師はだれか。表4でこれを整理する。

イスラームにおけるコーラン学校では、イニシエーションといえる読みの学びである、「ムワリムになること」の儀礼から見れば、バムン社会では「シー - クラウン (コーランを読む)」儀礼 - 試験と呼ばれている。もう一つのコーランの習得ポイントは、コーランで語られていること、中身の解釈である。通過儀礼の第一段階としての読みは、比較的すぐに習得される。だが、解釈と訳出は、イスラームの奥義まで理解できているかを問われる、真のイスラームの理解に届いているか、を問うレベルの試験である。この2つの通過儀礼は、同じ師であっても異なる師であってもよい。この2レベルでのイスラーム理解の通過儀礼を、現在のムワリム - グーラ17名の姉弟関係として見てみよう (表4 参照)。

表4のコメ印*の5例は、現ムワリム - グーラが若年の弟子時代に、自分と同じ街区の先生からコーランを習っていて、遠くにいかなくてよいくらいに近在にイスラーム学習機会があつ

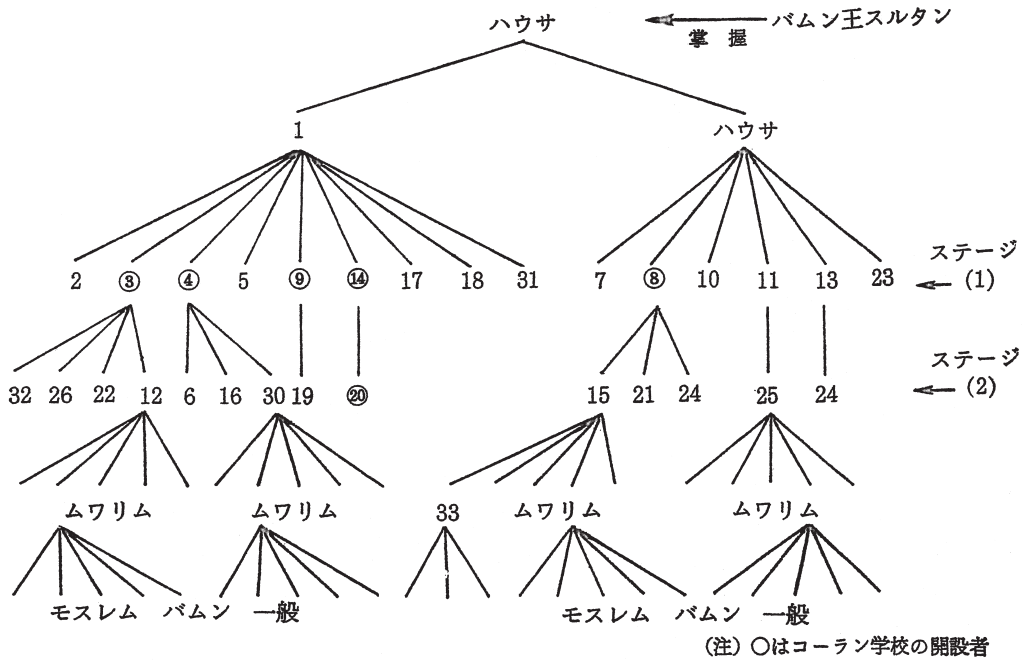


図5 共時的「師弟関係の重層ハイアラキー」と通時的「イスラム教のDiffusion」

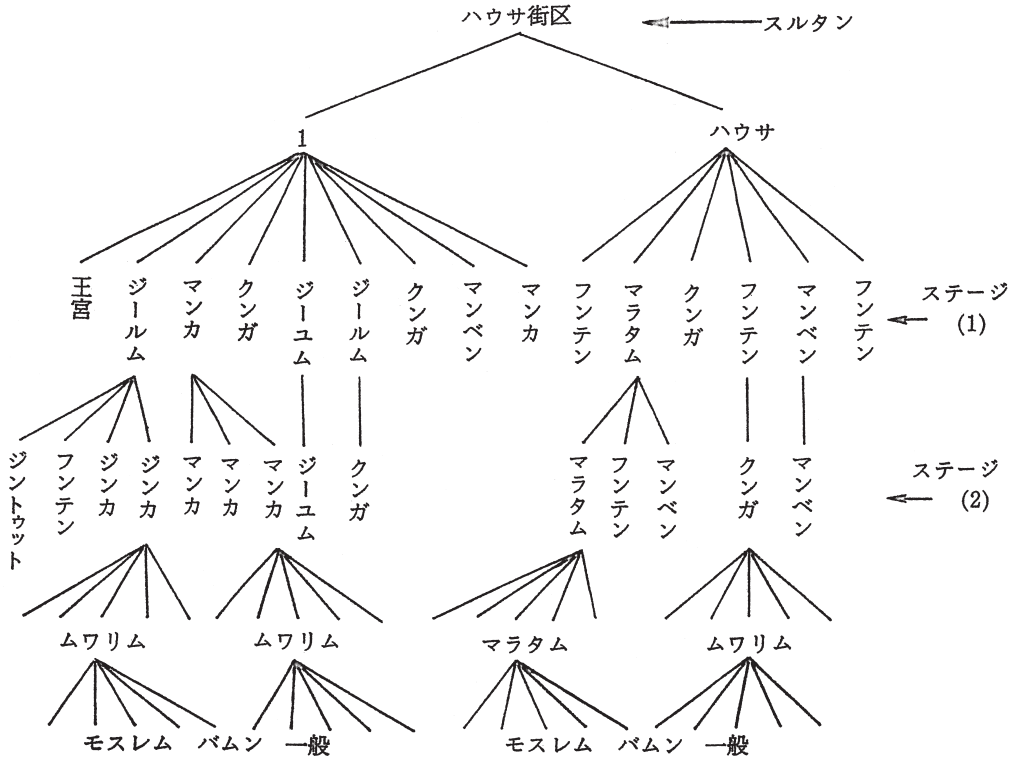


図6 イスラム教Diffusionの王都における面的展開

た、ということである。各街区でのイスラーム根づきが進展していったことを表している。表4の(14)から(30)のムワリム-グーラは全て生存者で、かれらが弟子となって習ったコーランの師通し番号(1)～(13)は、物故者である(1987年時点)。次に、これら物故者たちは、いったいだからコーランを習ったのだろうか。バムン-イスラームの根を歴史的に追求する(表5参照)。

1番のハウサ族の中央モスク初代リマンは、ジョエア王がバムン社会にイスラームを教え広めようとして、ハウサ-ムワリムの中でも、最も宗教的、霊的に信頼できる宗教者として、初代リマンに任じられた。このあとを継いだスレマヌからバムンが教えを受けたか、やや不確実なところがある。だが、バムンがハウサの大ムワリムからイスラームの指導をうけたことは、変わらない。師(1)と表記するリマンは、リマン-アルナだが、スレマヌも含まれていることを明記しておきたい。

次に、表5の2番から13番までのムワリム-グーラは、12番だけがバムンを師(3)としているが、あとは全て1番を中心にハウサを師としている。通し番号(3)のバムン-も、結局は(1)から習っているである。この時代では、王都フンバンのバムンの街区の中や近くにイスラームを習う師がいるなどということはありません、ハウサ街区マトウンベンかハウサに学ぶしかなかったのである。

ハウサ街区とハウサ族が、バムンにおける、そして、王都フンバンにおけるイスラームの始源であることを、表5は端的に示している。選択の余地はない。全ての師弟関係のラインは、歴史的に遡ればハウサ街区に収斂していく。

こうした選択の余地がない時代と状況であったが故に、コーランの解釈の学習に際しては、読みの習得と同じく、ハウサ街区に通っていた

者が多いのだが、また一方、自らの努力で、英語やフランス語やドイツ語で書かれた書物を求めて、コーラン学習を深化させたムワリム-グーラもいた(表5の(7)番)。さらに(4)のムワリム-グーラのように、リビア、エジプトに留学したり、(8)番のように、ハウサ-イスラームの本拠地の一つ、ナイジェリアのボルヌヤカノに留学したムワリムもいた。

コーランとイスラームへの学生のイニシエーションをなし導いたのは、当時、全てハウサである。表5の(12)にしても、その師はハウサではなくバムン(3)だが、この3番の旧ムワリム-グーラがやはりハウサ(1)からコーランを学んでいる。こうして先生の先生と遡っていけば、結局ハウサ街区とそこに住むハウサ-ムワリムに突き当たる。

このようにして、表4と表5に示されたそれぞれの時代の師弟関係、さらには、現在バムン一般のイスラーム教徒の師弟関係の在り方とを結ぶと、図5のようなフンバン-イスラーム社会全体を構成する歴史過程を包む立体構造が浮かび上がってくる(図5参照)。

2-6 師弟関係の重層構造とイスラーム化の歴史

師弟関係の連鎖は、王都におけるイスラームのネットワークを構築している(図5参照)。図5は、同時的な共時態としてみれば、王都フンバンを覆う、師弟関係の重層的なヒエラルキーが浮かび上がってくる。同時に、これを通時態としてみれば、過去から現在に向かって、立体構造の上から下に向かって、イスラームのバムンの地の起源者であったハウサをスタートとする、イスラームの王都フンバンへの伝播過程である。

「教える」-「学ぶ」「習う」関係の重層と連結のうちに、ハウサからかつてのムワリム-グーラへ、そして現在のムワリム-グーラへと、

さらに大小の街区ムワリムを通じて、王都に住むすべてのムスリムに伝わったことを示している。王権による集団改宗というものの、その実態は、イスラームは地道な人的連鎖と出会いの蓄積のうちに、パムンの伝統的中心都市フンバンに普及しきったのである。これこそが、王都フンバンのイスラーム化の歴史を可視的な構造として、目に見える動態として示すものである。

こうした、対人的な師弟関係の錯綜が連なつて、各街区にいる底辺の一般モスレムまで組織化がはかられる。この師弟関係の各人を示す番号を、その師がいる居住地・街区で示すと、図6のように、どの街区からどの街区にイスラームが伝わり、それがついには王都フンバンの全部の街区に伝播し普及したかを示す、都市に生きるイスラーム重層構造と階層性を、より歴史的に表したものとなる (図6 参照)。

こうしてスラームがカメルーン北部のハウサーフルベ複合体からパムンの地に到達したときの、南からドイツ・イギリス・フランスのヨーロッパ植民地勢力が迫っていた、イスラームとキリスト教の両宗教に挟撃されたパムン王権の歴史的選択状況と、イスラームを選んで、それを軸に王権による政治支配へと志向したパムン王権の引き締め歴史過程とが、結びついて示されるのである。

第3章 パムン王国のイスラーム化再考 —中からのブランチ化、外からの学びの流入

ヨーロッパ植民地勢力の独英仏が持ち込むキリスト教との対比を強く対象化すれば、パムン王国のイスラーム化、その最たる代表、王都フンバンでのイスラーム化が、上で分析したように、王都の全街区に浸透し重層的にそこに歴史沈殿していくことが、キリスト教またはその対極にある世俗性ライシテを謳うヨーロッパ勢力へのカウンター力として働いた、と分析できる。

実際に、歴史過程の中では、王による最後の選択判断のときに、「黒人宗教」という同一化が入信のイスラーム教受容の要因としてあったことを前論文で指摘した [和崎春日 1987]。同時に、複婚の許容の同一性についても論述した。

とすると、このイスラーム選択は、もとより政治的なレジスタンスを含んでおり、純粹の宗教的聖性への傾倒ではない。また、さらに、人種同一性や民族同一性を含んでおり、民族宗教との同一性が考慮に入れられる必要がある。民族性やエスニシティからパムン王国のイスラーム化を検証する必要がある。つまり、パムン社会がいうイスラームを、その聖俗の融合状況や分離状況から、ハラル (合法) やハラム (不法)、何を良しとし何を良しとしないのか、何がコーランに書かれていて何が後世の追加・捏造 (ビドア) なのか、の微細な線引きをも検証する必要がある。

そうしてこそ、ヨーロッパ概念フランス語概念としてのライシテのアフリカ社会適用への不適合、フランスで公共生活を解き得ても、同じフランス語圏でも中西部アフリカではライシテ概念で公共生活を完全には解き得ないことを、この章で発見し、今後の考察、つまり、フランス語概念のライシテ、カメルーン立憲制の中で謳われるライシテ、民衆生活の中にある聖俗観念、特にアフリカ・モスレムが日常を規範化する中での聖俗観念の相互関係を、明らかにしていく分析・考察の前段としたい。

そこで、この章では、パムン王国のイスラーム化を、再度、聖俗概念のフィルターで、また民族宗教倫理と照らし、そのシンクレティズムを詳細に見る形で、分析してみよう。パムン王国の聖俗意識がどのようであったか、検証せねばならない。つまり、ライシテと呼ばれる俗概念は、アフリカでの日常生活から相対化して照らされなくてはならない。この概念はアフリカの宗教生活と日常生活を分析するに、適合して

いないことが論の最後に見えてくるだろう。

次稿で、バムン王国でのイスラーム化を、ヨーロッパの近現代史に登場した共和国に連なる政教分離概念の「宗教性・聖性 vs 世俗性ライシテ」に照らすために、本論－本章ではバムン王国のイスラーム化の中身を問うということである。

3-1 意識されないティジャーニー教団流イスラームの流入

王都フンバンのイスラーム化過程を前章で見てきたが、最初にバムンにイスラームをもたらしたのは、ハウサであった。ハウサのムワリムが王都フンバン中央モスクの最初のリマンになっている。その後、バムンは、続々にハウサから学んでいった。ここで、バムンが学んでいったイスラームは、どういうイスラームだったのか。これが問われる。2章まで述べたような私のイスラーム化分析に、以下多くの歴史分析を盛恵子・盛弘仁の共同調査の成果〔盛恵子2019〕に依って加えつつ、〔Njiassé-Njoya 1981〕の歴史考察も加えて、分析・考察を進めるという手続きをまず示しておきたい〔和崎春日：2023〕。

フンバン中央モスク最初のリマン、イマーム・アルナは、ナイジェリアのザリア・エミール国のロゴ村出身で、王都フンバンのハウサ街区・マトウンベン街区で、イマーム・アルナとその弟子スレイマーンが教えた。当初期の生徒として、バムン王宮からジョエア王（第17代）が息子セイドゥ（後の第18代王）にも通わせている。この時すでに、ジョエア王はセイドゥを次の王とするべく育てていた、と言える。当時、コーランが1冊しかなかった。リマン・アルナは、ドイツ人に依頼して紙を得て筆写し、自分は暗記していたが、生徒たちの書き板に書き写させた。マトウンベン街区のコーラン学校に学んだバムン第1世代ムスリムは皆ハウサ語

ができた。フルベ語ができる者も多くいた。アルナが教えたイスラームは、当時ナイジェリアで流布していたティジャーニー教団のイスラームである。

ティジャーニー教団の教義

ティジャーニー教団は、18世紀後半～19世紀初頭に、現アルジェリアでアハマドゥ・ティジャーニー（1737-38－1815）によって創始された〔盛恵子 2019：62－63〕。教義・思想の中心点は、預言者ムハンマドの真実性は、被造的宇宙の中心を占め、神の恩寵をモスレムに分け与える仲介者であり経路となる、という思想である。したがって、ムハンマドは、人間の理想形であり、神の栄光をこの世に示すために現れた神人であり、その神の代理人に霊的に近い代理人スーフィー聖者（ワリーともいう）がいる、と考える。こうして、スーフィズムが出現する。

スーフィー聖者は神の代理人の代理人であるから、神が人々を祝福する際、その経路にあり、神から溢れ出る恩寵（ファイダ）を受け取るという観念が重要であり、この神の恩寵の充溢（ファイダ）を得るための一連の祈り連祷（ウィルド）が枢要となる。神の代理人（ハリーファ）が預言者ムハンマドであり、その後継代理人ハリーファがアハマドゥ・ティジャーニーである。その力を得ようとして、ファイダ神の恩寵を崇め信じて得るべく、連祷（ウィルド）を祈念するスーフィー聖者（ワリー）たちがいるという霊的な上下構造がここにある。その最高に値する聖者（ワリー）を「軸」（クトゥブ）と呼び、アハマドゥ・ティジャーニーは自らを「軸の軸」と規定した〔盛恵子2019：63〕。

王都フンバンのイスラーム中央モスクのムワリム・グーラは、ハウサのリマン・アルナや他のハウサの指導下で、後述するンティエシャ・アダム以外は、16人全員がティジャーニーの

信徒である (表5 参照)。強度に意識化されないティジャーニー教団信仰だったと考えられる。それは、他に照らし比較する教えが伝わっていなかったからである。マジョリティとしてのティジャーニー信徒は、多くの競争的言説や批判に晒されてはいなかった。

1949年、このティジャーニー教団への信仰が決定的になる事態が生じた。それは、ティジャーニー教団の源流にいる最高位指導者の一人といえるシャリーフ・ベナモールの王都フンバン訪問である。シャリーフ・ベナモールは、バムン王国のイスラーム的無知を嘆き、4人以上の妻を批判し、布教を熱心に行った。

これによって、セイドウ王は、スルタン・セイドウとしてスルタンのイスラーム王としての地位を有するとともに、ティジャーニー教団のハリーファ (後継者または代表者) となったのである。シャリーフ・ベナモールは、ティジャーニー教団の創始者アハマドゥ・ティジャーニーの実際の子孫であり、預言者ムハンマドの子孫であるとも人々に信じられている。名前に冠されているシャリーフとは、預言者ムハンマドの子孫を表すタイトルである。盛恵子は、セイドウ王とシャリーフ・ベナモールの並んだ写真を発見して、このバムン王権のティジャーニー教団への接近・結合を分析している [盛恵子 2019 : 38]。この時、王都フンバンのハウサ街区で学んだ最初のバムンのムワリムたちは、すでに、ティジャーニー信徒だった。バムンのムワリムたちは、マトウンベン街区のハウサの師を介して、ティジャーニー信徒となっていたからである [Njiassé-Njoya 1981 : 381]。

ティジャーニー教団には、ムカッダムという宗教指導者が設けられ、ムカッダムは、独自の連祷ウィルドの宗教作法によって、信者になることを許容し認める大きな権限が与えられている。このムカッダムと加入者との間に師弟関係が成立する。盛恵子によれば、シャリーフ・ベ

ナモールは、スルタン・セイドウにムカッダムになるバムンの候補者を挙げるよう指示し、スルタン・セイドウは、自らを含む14人の候補者を差し出した。この中には、王都フンバンの中央モスクの17人のムワリム・グーラとなる重要メンバー、ンジフォン・イブラヒムやサーング・アダムらが入っている。バムン・イスラーム指導部がティジャーニー教団化していくということである。さらに、シャリーフ・ベナモールは、スルタン・セイドウにハリーファ・ティジャーニーという教団最高位の指導者、後継者を表すタイトルを与えた。こうして、スルタン・セイドウは、イスラーム王であるという一般的な最高位尊称とともに、ティジャーニー教団の最高位尊称も得た。ティジャーニーを確認・自認するイスラームが王権やバムン社会の中に強く芽生え、これがトップから下位へと流布していく流れを生み出した [盛恵子 2019 : 37-38]。スルタン・セイドウは、ティジャーニー教団のハリーファとなり、王国で最高位のムカッダムになった。彼自身でムカッダムを指名できる。これによって、バムン王の弟サングー・アブバカルは、副ハリーファ、王国第2位のムカッダムとなった。ティジャーニー教団が、バムン王族を中心に巻き込んで、国教化していったのである。

3-2 バムン・イスラーム社会の中から非ティジャーニーのタフスィール・オルソドックス教団設立

王都フンバンの中央モスクの運営が17人のムワリム・グーラで始まったとき、ンティエシャ・アダム (セイドウ王の兄弟) 以外は16人すべてティジャーニー教団の信徒だった。それは、前にも述べているように、大勢が抱くその信仰内容を批判したり照らしたりする機会や勢力がなかったので、当初は無自覚的なティジャーニー信徒だったからである。ここで、内

からの批判勢力として、独自にコーランを極めようとする宗教的流派が生まれてきた。盛恵子は、この歴史経緯を掘り起こしている。当時は、王都フンバンばかりか、バムン県の全てのモスクのイマームが、バムン王国の「国教」化したティジャーニー教団の信徒と化していた。ンティエシュ-アダムは、タフスィール-オルソドックスという教団を創設し、自らの街区にコーラン学校を開設した。タフスィールとは、アラビア語で解釈する、という意味である。つまり、「正統的コーラン解釈」という学派を作った。バムン-イスラーム社会にはコーランが読めても中身を深く理解するモスレムがほとんどいなかった。そこで、ンティエシュ-アダムは、1935年より前に、まさにコーランが何を説いているのかを問い、タフスィール-オルソドックスという教団を設立した。1944年、フランス語訳のコーランを用いて、中身を学びバムン語で教え始めた〔盛恵子2019：65〕²⁾。

ンティエシュ-アダムによるバムン-ティジャーニー教団批判は、コーランの文字が入った水を飲む、4人以上の妻を持つ、蜘蛛ト占に頼る、「邪術師」のところに相談に行く、といったイスラームと民族宗教が入り混じったシンクレティズムに向けられた。純粋にコーランと向き合い、その摂理を理解しようとする姿勢である。コーランに忠実に従い、ここに書かれていないことを排除する基本姿勢をもつ。ただ、宗教的には教義の違いがあるものの、政治的には1947年 タフスィール-オルソドックス教団とティジャーニー教団との和解が成立し、その政治性によって、個人的な儀礼行為は厳格に遂行されているとしても、宗教的批判が大きく前面化することは多くなかった〔盛恵子2019：65〕。

3-3 ニアセンのバムン社会への流入-伝播

ニアセンは、スーフィー教団であるティ

ジャーニー教団の分派であり、1929年セネガルでウォロフ人学者イブラヒマ-ニアスによって創始された。したがって、ティジャーニー-イブラヒミーが正式名称だが、通称ニアセンと呼ばれる。盛恵子は、ニアセンの伝播地域を比較調査して総合化を目指しているが、カメルーンでは、下に述べるこの分派に特徴的な霊的訓練タルビーヤの呼称をとって、他称でタルビーヤと呼ばれる。また、ガーナ、ナイジェリアでは、特徴的な恩寵観念ファイダをとってファイラと呼ばれることを、比較考察している〔盛恵子2019：67〕。ニアセンでは、女性の宗教的地位の上昇進出がみられる。これまで、特定の人にのみ認められていた、神についての認識、つまり、「神を知ること」はすべてのモスレムにとって義務である、という認識に立つことが、特徴的である。神への直接的な信奉が求められ、仲介者スーフィーを要しない。ニアセンの新しい教義は、その伝播先で多くの変化と動態を呼び起こしている。女性の宗教指導者という、イスラームにあつては例外的な形態が、認められている。こうした性的な包括の普遍性をもって、1929年セネガルのカオラックで成立したニアセンは、発祥地セネガルから15か国に広がっている。1億人ともいわれる信徒数をもち、世界最大のモスレム組織の一つとなっている〔Seesemann 2011：22〕。

ニアセンの教義は、もっぱらその焦点として、「コーランと預言者モハンマドの慣行に回帰させる」ことである。盛恵子-盛弘仁は王都フンバンで、多くの聞き取りをし、これを総合している。モハンマドの慣行の個人の徹底遵守を求める。ここからスーフィー神秘家への信奉を否とし、スーフィズムと徹底的に対立し、これを非難する。また、ニアセンの信仰の核は、まずファイダ（神の恩寵）であり、その慈愛の洪水である。イブラヒマ-ニアスは、これを信ずる「ファイダ共同体」を説き、したがって、

ファイダ共同体以外の他のスーフィー教団は無効になったと主張する。このファイダを獲得するために、特別な霊的訓練を必要とし、その修行タルビーヤを重視する。霊的訓練や修行の朗誦等の儀礼行為における師ムカッダムとその弟子の間で、ムカッダムのファイダと弟子のファイダの相乗作用がおこり、弟子の霊的前進と神への接近を促進すると説く。タルビーヤの霊的訓練によって、タウヒードつまり神の唯一存在性を悟るのである。盛恵子は、約30人のニアセンの聞き取りから、上のように、タルビーヤの信仰内容、体験内容を説明している〔盛恵子2019：68〕。

もう一つの、ニアセンの教義の大きな特徴は、男女の平等である³⁾。イスラームでは、女性性は男性と平等であり、女性も男性と等しく学問にはげむべきだと捉える。この根拠として、Cisse「2001」を引きながら、盛恵子は、「すべての男女のモスレム、知識を求めることは義務である」と預言者ムハンマドが言ったことにあることを指摘している〔2019：66〕。

ニアセンのバムン王国への流入ーニアセンによるティジャーニー教団批判

ティジャーニー教団主体のバムン・イスラーム社会では、金曜礼拝への参加は、町の統治者に対する忠誠の意味をもっていた「Goiteim：1965」。町のムスリム共同体の一員であることの確認がなされるのである。ここから、中央モスクは町に一つであるべきという考え方が生まれる〔Umar 1993〕。イスラームともう一つ民族という2軸を持つバムン王権の統治からすれば、それが望ましいことであった。金曜礼拝で、霊的な神の力を保証する宗教力をフトバ（1章の分析では、ラホートバという用語使用）と呼ぶが、これは、イマームやムワリム・グーラがその都度解釈の力点を自ら創り出し、アラビア語で説くものである。1章で、バムン県の各郡

に設けられた郡中央モスクに金曜礼拝を可能にするラホードバ（フトバ）が与えられていることを分析した。

この各郡中央モスクにおいても、フトバはアラビア語で独自の解釈による説教が行われなければならない。だが、バムン・イスラーム社会においては、空間的に見てどの金曜礼拝モスクに行っても、時間的にフンバン中央モスクのいつの時代、いつの年でも、まったく同一の、1918年以来、アダマワ・エミールが送ってきた2頁半のフトバが、60年間同じ解釈説教として続けられてきた、と盛恵子はイスラーム学者として批判的説明を加える〔盛恵子2019：48〕。バムン・ティジャーニー教団はアラビア語でフトバを作り読む力は低く、同じフトバを意味も分からず読み続け、それが呪文化して、王権の特権的地位の維持に結びついていた。アラビア語やイスラーム学の学力が増しても、同一のフトバ（ラホードバ）を、王都フンバンの中央モスクから4郡中央モスクへ、385ある地方の金曜モスク（〔Njiassé-Njoya 1981：322〕）へ送り続けた。一種の言語統制のようなものであった。盛恵子は、この点をイスラーム人類学から見たその成熟度から、無意識化したバムン・イスラーム社会つまりティジャーニー教団的統治を王権の支配の装置としていることを、ニアセンや後述するサラフィストと同様に、研究視点から批判的に描いている〔2019：45〕。

バムン王権による毎年のタシュディディも、ニアセンは「奇妙な」習慣だと批判する〔盛恵子2019：41〕。タシュディディは、より高位のムカッダムによりもう一度教団へ再加入の祈祷と儀礼を受けて、より大きな霊力を得るとされる。マトウンベン街区でハウサから認められていた資格者が、シャリーフ・ベナモールにもう一度より高い霊的位置から祝福してもらうことの意味はある。ニアセン信者は、バムン王国のイスラーム社会で、つまり、ティジャーニー

教団主導で毎年タシュディディを行い同位の霊力を受け続けることの無意味さを知っているから、断食明け祭り翌日にスルタン主導で行われるタシュディディ儀礼に参加しない。

3-4 サラフィストとスーフィー教団であるティジャーニー教団との対立－王都フンバンのハウサ街区にサラフィズム流入

1985年、王都フンバンのハウサ街区マトウンベンに、ナイジェリアのサラフィズムが入った。サハラ以南アフリカで、最も注目すべき事態のひとつが、サラフィストとスーフィー教団の対立である。サラフィズムは、シンクレティズムを批判する。西アフリカで、サラフィストが問題とするのは、カーディリーヤ教団とティジャーニーヤ教団である。

サラフィズムは、スーフィズムを後世の産物ビドアだと考えていた [中田2015a: 123]。

他方、スーフィー自らは、スーフィズム実行者を敬虔さと神への献身の模範、預言者モハンマドの真の後継者とみなす。スーフィーは、スーフィズムをモハンマドの時代からあったもの、後世のものビドアではないと捉える。

サラフィズムは、コーランでもモハンマドの言行・慣行でも明白であり、それを真摯に探求すべきだとする。が、一方、スーフィズムは、外面化された教えはだれもが追求できるが、内奥の秘儀は、スーフィーではないイスラーム一般信徒が知ることはできず、スーフィーだけが到達できると考える。貴重な知識と奥義は、秘密であり排他的であり、人から人へ、これを極めようとしたスーフィーの師シャイク (shaykh) を通じてのみ、伝達が可能だとする。これに対して、知識の媒介者は不要だとするのが、サラフィズムである。

サラフィズムの導入

サラフィズムのバムン導入を、盛恵子は詳

細に追跡し記述している [盛恵子2019: 78-80]。サラフィズムをバムンに導入したのは、ハウサ街区のイマーム、ウマル・ダン・ラーディである。ダン・ラーディは、1949年、王都フンバンのマトウンベン街区で、ハウサの父、バムンの母の間に生まれた。父は、ナイジェリアのカノ生まれで、1902年にフンバンのハウサ街区に來た。ダン・ラーディは、マトウンベン街区でアブバカル・グミの教えを良しとしたサラフィストの説教が入ったテープを聞いた。これは、「ビドアの排除とスンナの確立のための協会」が作成したものだった。ビドアとは、後世の追加、捏造のことである。そして、ナイジェリアのカドゥナに赴いて滞在し、反スーフィズム運動の創始者、アブバカル・グミの説教を聞いた。ダン・ラーディは、ナイジェリアでサラフィズムの本を読み、サラフィズムが興隆していたドアラのマリ人居住区で学び、1985年、マトウンベン街区で宣教を開始した。

また、バムンの留学生たちが、スーダン、サウジアラビア、エジプト、リビアで学んで持ち込んだ。バムンにおいて、サラフィズムの統一した組織があるわけではなく、緩やかな小集団の協力体である。預言者ムハンマドの慣行スンナに徹底して忠実であろうとする思想の持ち主である。他称として、ティジャーニー大衆層とキリスト教徒は、多く、狂信者という眉を顰める意識で「ワッハーブ」とかれらと呼ばひ、ティジャーニー教団の知識層は、中立的な「サラフィスト」の呼称をつかう。他称としてのワッハーブの呼称には、急進的改革、暴力的改革、ひいては、Islamic State やボコ・ハラム、テロリストにつながる危険視が伴っている。

バムンのサラフィストたちは、自称「アフル・スンナ」、つまり「預言者ムハンマドの慣行スンナに従う人々」を使用する。アフル・スンナを自称するサラフィストたちは、自分たち(のみ)が真に預言者ムハンマドの慣行を遵守

する者であり、「それ以外は違う」という強い自己主張の含意を持つ。バムンのサラフィストでは、強い含意を避けようと、「単なるモスLEM」(simple musulman)と自らを呼び、スンナを重視し完遂するサラフィストだが、これを他者に押し付けはしない、という共存可能の構えの、いわばサラフィスト穏健派がいる。

サラフィストには、預言者ムハンマドの慣行に外見まで似せて従わなければならない、とする厳格派もいる。あご髭を伸ばして口髭を剃り、身幅の狭い上着とくるぶしの上までの短いズボン、白い縁なし帽子、そして白い質素な服を着ている。この徹底した預言者への服従以外のモスLEMを、不信仰者とみなし、質素で敬虔な信仰姿勢をもって、彼らが無知と嘲笑し、強い口調で激しく叱責する。バムンのサラフィスト厳格派の指導者は、スーダンの高等教育機関で学んだ人々である。イスラームの知識とアラビア語能力に優れ、明快で論理的で、ティジャーニー教団のムワリムたちの「融通無碍」とは、対極にあり、若い世代が引き付けられている〔盛恵子2019：80〕。

具体的な対立点を、盛恵子は詳述している〔盛恵子2019：88－104〕が、たとえば、ティジャーニー教団とニアセンに認められる聖者信

仰やスーフィズムは、サラフィストにとっては、多神教だと非難する。また、ティジャーニー教団には師がいて、このシェイクに対する尊崇も、サラフィストは「神でない者に従う」と非難する。コーランの詩句を書いた紙がティジャーニー教団やニアセンの信者に護符として使用されていることは、サラフィストにとっては、タウヒードの侵害、つまり神の唯一性の侵害である。

ダン・ラーディたちは、南部カメルーンのサラフィストたちを統合する組織、「イスラームへの呼びかけのためのスンナ主義者団体」Mouvement Sunnite pour l'appel à l'Islamを立ち上げ、合法化を目指したが、認められなかった。それでも、今日まで、サラフィストのためのモスクを、200宇も南部カメルーンに建立している。ダン・ラーディの居所、マトウンベンハウサ街区では、ほぼ全員がサラフィストになった。

こうして、サラフィストは、多くフンバン、バムン社会に浸透した。ティジャーニー教団を中から改革しようとするニアセンも多く定着した。その結果、現在のフンバン中央モスクの指導集団「大評議会」の中で、各派が混在するようになっていく。盛恵子の綿密な調査がある〔盛

1	ンジタリ	サリフ	ティジャーニー教団		
2	サーング	アマドゥ	(マールム系) ニアセン		
3	バーバ	アルナ	サラフィスト		
4	ムシリ	スレマヌ	タフスィール - オルソドックス		
5	ンティエシャ	イスマイラ	ティジャーニー教団		
6	フィーフェン	ウセイニ	サラフィスト	アラビア語	スーダン留学
7	ウウオブラ	アダム	ティジャーニー教団		
8	ンクワンドゥ	アマドゥ	サラフィスト		
9	サーング	イブラヒム	サラフィスト	アラビア語	
10	サーング	ママ - ナスルディーン	サラフィスト	アラビア語	
11	ンジョエア	- アブドゥルアジズ	ティジャーニー教団	アラビア語	サウディA

12	ンガンミエ	イブラヒム	ティジャーニー教団		
13	バフンジャーティ	マフマツト	ティジャーニー教団	アラビア語	エジプト
14	ングヤムサ	ユスフ	サラフィスト		
15	ングー	ムッサ	ティジャーニー教団		
16	ペケケオ	マフムード	(マールム系) ニアセン		
17	モンティエ	ユスフ	ティジャーニー教団		
18	ンブオムガムナ	イッサ	ティジャーニー教団		
19	ングー	シュアルブ	サラフィスト		
20	ングルール	イッサ	サラフィスト	ハウサ街区マトウンベン在住	
21	ペカ	ムッサ	(カオラック系) ニアセン		
22	チャンク	アブデル・アジズ	サラフィスト		
23	ブークワブ	ムッサ	サラフィスト		
24	ユーサ	イブラヒム	サラフィスト	仏ア学校校長	
25	ンジョエア	イブラヒム	サラフィスト	アラビア語	サウディ・アラビア
26	ペケケオ	スレマヌ	サラフィスト		
27	ジャンクォ	アマドウ	サラフィスト	アラビア語	スーダン
28	ムシリ	アブバカル	ティジャーニー教団	アラビア語	王室付鍛冶師 コーラン祈祷師
29	ンサーング	アルナ・ラシッド	(カオラック系) ニアセン		
30	ファンベン	カシム	(カオラック系) ニアセン		
31	ムン・ショクアム	ママ	ティジャーニー教団		

(盛恵子、盛弘仁調べ)

2019: 139]。現在のフンバン中央モスクの最高機関「イマーム評議会」は、31名のムワリムから成っている。序列は、1～4位までが決まっている。あとの27名は並列である。

以上をまとめると、ティジャーニー教団11名、サラフィスト14名、ニアセン5名、タフスィール・オルソドックス1名である。イスラームの中の各宗派によって、上に検証してきたように、神やコーランやスンナに対する良しとするもの、良しとしないもの、聖の範疇、俗の範疇が異なる。その細かな差異をめぐる議論で、多様な宗派がバムン・イスラーム社会に伝来し発生し、多極化してきた。これを、盛恵子

が歴史的推移としてまとめている(表6 参照[盛恵子2019: 61])。

むすび

—「一枚岩ではないバムンのイスラーム受容」からフランス聖俗分離を照らす

本論の第1章では、バムン社会ふくむカメルーンの植民地化とイスラーム到来の歴史過程を追跡した。そこには、バムン民族王権社会がイスラーム勢力にも、ヨーロッパ植民地勢力にもそのイニシャチブをわたそうとしない、民族原理を持続拡充して、王国原理で生きていこうとする王国治世者の政治性が析出された。本論

表6 ヌン県におけるイスラームの多極化

筆者がフンバンで得た情報と、[Njassé-Njoya 1981][Dubié1957]をもとに作成。

年代	ヌン県に存在するイスラームの宗派
1918年以降	伝統的ティジャーニー教団 カーディリー教団 ※
1935年頃	伝統的ティジャーニー教団 タフスィール・オルソドクス ¹ の成立
1947年	伝統的ティジャーニー教団とタフスィール・オルソドクス ¹ の和解
1949年	伝統的ティジャーニー教団の「国教」化 タフスィール・オルソドクス
1965年頃	伝統的ティジャーニー教団 タフスィール・オルソドクス マールム系ニアセン ² の定着
1967年	伝統的ティジャーニー教団 タフスィール・オルソドクス マールム系ニアセン カオラック系ニアセン ³ の導入
1985年	伝統的ティジャーニー教団 タフスィール・オルソドクス マールム系ニアセン カオラック系ニアセン サラフィズム ⁴ の宣教開始
1994年頃	伝統的ティジャーニー教団 タフスィール・オルソドクス マールム系ニアセン カオラック系ニアセン (+ハイリー ⁵ の定着)※※ サラフィズム
2009年	伝統的ティジャーニー教団 タフスィール・オルソドクス マールム系ニアセン カオラック系ニアセン (+ハイリー ⁵ + Sh.マンベン・モクタール・マフディーの 集団の出現) サラフィズム シーア派 ⁶ の定着
2012年	伝統的ティジャーニー教団 タフスィール・オルソドクス マールム系ニアセン カオラック系ニアセン (+ハイリー ⁵ + Sh.マンベン・モクタール・マフディーの サラフィズム シーア派 アフマディーヤ ⁷ の定着

※ その信徒は、マトウンベン街区のハウサのみ。ティジャーニー教団の拡大とともに消滅したが、その時期は未詳。

※※ 括弧内はカオラック系ニアセンの内部で、Sh.イブラヒマ・ニアスの後継者の問題を中心とする教義上のわずかな差異を伴う小分派。

では、詳述していないが、一神教でなくとも王国原理もまた、王国という強権によって蹂躪するだけではない、バミレケをバムン化するなど他民族をつつみ自民族化する普遍原理があったからである〔和崎春日1987〕〔平野美佐2021〕。黒人性や一夫多妻婚など「地元性」が強いイスラームが、キリスト教にもイスラームにも伴走し取り込もうとする「右往左往」のプロセスの後に、選ばれた。ジハード聖戦の流れは、カメルーン北部のフルベ、ハウサ地域までは届き、ここではまず集団改宗型に近いイスラーム化が浸透した。バムン-イスラーム化では、イスラーム王国となってその強権によっても、「神なる王」ディヴァイン-キングシップ近辺の霊性や権威への憧れや接近によっても、ジハードではない個人改宗があるものの集団改宗に近い側面を持っていた。が、バムンのイスラーム化は、上からも下からも、個人改宗をふくめてイスラーム化へのドライブがかかった。

第2章で、その歴史過程を、王都フンバンの全街区の隅々へのイスラーム受容-伝播として、描き出した。当時のジョエア王が、フランス植民者によって流罪となり、ヤウンデで客死したことも、ヨーロッパ植民地主義に対する抵抗としてのアフリカ性、アフリカ宗教としてのイスラーム性への傾斜を促進した。バムンの有志軍団が、今のバメンダを通して、ヤウンデへとフランスに「仇討ち」に赴いてもいる。フィールドでしばしば聞いた、そうしたバムン民衆の反植民地化のレジスタンスの心理をすくい上げる問題意識で、私のバムン-イスラーム化分析は、大きな流れで「一挙に」といった奔流をもって、バムン社会を覆っていったイスラーム流布-伝播の趨勢を析出し描いた。アフリカ-ルサナンチマンに対する共鳴の歴史分析を行った。

その視点から、バムン社会のイスラーム化は、独仏英に対する一枚岩として描かれた。だが、これをイスラーム人類学として分析する盛恵子

-盛弘仁両博士の詳細な歴史考証が出た。これにそって、私のバムン-イスラーム化分析を、再検証したのが、第3章であり、本稿のテーマである。そこでは、バムン王都フンバンの中央モスクの「大評議会」の信仰各宗派を見ても、バムン-イスラーム社会には、ティジャーニー教団、タフスィール-オルソドックス、ニアセン、サラフィスト、とイスラーム化当初からイスラームの中身を問う峻別された、宗派間の厳しく熱い聖俗を含む議論と運動が、衝突し社会再創造をくりかえしていた。

イスラームの信仰内容の力点の置き方、コーランやスンナへの向かい方、受け止め方、解釈し方、その儀礼実践や信仰行為の良しとするもの、認められないもの、ハラールとハラーム、後世に付け加えられたいわば「捏造」ともいえるビドア、元からあると主張するもの、聖なるもの-俗なるもの、祈りの時に腕を組むのか垂らすのか、バムン-イスラーム社会で男女モスクがあって良いのか、いけないのか、同じイスラームといっても、各宗派の是とする許容と承認は、ティジャーニー教団、タフスィール-オルソドックス、ニアセン、サラフィスト、と異なっていた。

ここまでが本論の具体的考察の内容である。バムン社会の19世紀後半-末から20世紀初頭そして末くらいまでの、イスラーム化の歴史は、多様な異なる価値観や聖俗観のぶつかり合いと、採用-拒絶や衝突-再編の連続によって、バムン-イスラーム社会に多極化した生き方が内包され、結果的にどの生き方を対外的に表現したとしても、時に心理的衝突-葛藤を生んでいるとしても、それは咎められはしない。

私が長年住み生活を共にした王都フンバンのジンカ街区鋳物師集団は、全員がブオンブオ王がスルタンとしてフンバン中央モスクで主導していた金曜大礼拝に同調し祈りを共にしていた。だが、森林開発などブオンブオ王の自己利

益追求の過剰とも映る行動に対して、パムン民衆の反発があった。時代はちょうど構造調整の時代だった。欧米日など北側先進国がアフリカに課した構造調整の「民主化強制」によって、カメルーンは否応なく多党制へと推移し、市長選挙も複数政党候補で争われた。フンバンの市長選で、ブオンブオ王市長に対する反対候補者である、「清廉」「誠実」と多くのパムン民衆が語っていた、ブオンブオ王の異母兄ダム-ジョエアにジンカ鋳物師全員が投票した、と語った。そして、ダム-ジョエア市長が誕生した。以後、大家族、親族集団でもあるジンカ鋳物師集団はモスレム全員が、ダム-ジョエアの庭で開かれるイスラーム金曜礼拝で祈るようになった。だが、2022年の調査時では、同じジンカ鋳物師家族だが、その中で、サラフィストとして中央モスクで祈る者とティジャーニー信徒としてダム-ジョエアの庭で祈る者がいる。モスレム家族やパムン-イスラーム社会が分断されているとも言えるし、個々人の信念に沿いながら家族的民族的な紐帯の信頼で互いをつないでいる、とも言える。パムン-イスラーム社会に複雑な心理的ときに分断ときに緊張、あるいは、多文化共生の出立が発生している。その生活的表現は、親密圏にも公共圏にも、もちろんある。これを、一つの法律-実定法やライシテ概念で縛ることは、まず不可能である⁴⁾。

こうした多極化した価値観がパムン-イスラーム社会で生きていることが、本論で明らかになった。

今後の課題—国家、宗教、民族が救済する人の安全と尊厳

この歴史性を現在の人間救済という問いに照らす必要がある。上述した人の生き方やそれを基礎づける細かな信条の全てが、あらゆる属性と側面から見た差異が、個々の生き方が、認められなくてはならないという普遍性に立つて、

問題を見つめ直す必要がある。これが、今後の大課題である。

というのは、フランスでは、ライシテが表に立ち、公共性の前では、ヒジャブを着用することだけでも、「罪」に問われる。同じ共和制の政治政体をとっているカメルーンや他のフランス語圏西アフリカ諸国では、共和制で聖俗分離を名目的に謳ってはいても、実態としての宗教生活が細かい微細な差異さえにも議論がわいて俗生活にもちこまれ、それぞれにその信念が実質行動に外面化されて個々の生活と差異をまたぎつなぐ共同性が成立している。

そうである以上、一方で、憲法や法律から降りてくるライシテのベクトルがあるが、他方で、アフリカ-イスラーム世界（キリスト教世界でも）で宗教生活と混同した日常生活があり、宗教性にむしろ忠実に一致した世俗の日常生活が営まれている。憲法ライシテ規定がもつ実効しない矛盾かその民衆生活の見のがしでしかない。ここで、世俗化した共和国憲法は、意味をなしていない。ライシテを個々人の生活に押し付けることは不可能であるし、暴力的でさえある。

それぞれフランス語圏アフリカでライシテといっても、カメルーンのパムン-イスラーム社会で見たように、その歴史社会的文脈が異なり、そこでの微細な聖俗観念を伴う生き救われる背景が考察されなくてはならない。憲法や法律から降りてくるライシテ規定、上からと、それぞれの歴史社会文脈が詰まったローカル宗教日常、下から、の両方を突き合わせる分析-考察が、今後の具体的な課題となる⁵⁾。

出稼ぎ、軍事徴用、移住後世代でフランスに伸びる

この時、思想として自由と公共、世俗と宗教、を考察しなくてはならない。この問題は、フランスに伸びていっても、同じである。聖と俗を

めぐって、許されることと許されないことをめぐって、良しとすることと良しとされないことをめぐって、これほどまでに熱く誠実な議論と戦いと自らの立脚を賭けた主張の自己表現が、バムン社会のように、アフリカ日常生活で沸き起こり、繰り広げられ、顕在し潜在した顕在するとき、その生き方の真摯を、公共の場で宗教性を見せてはいけない、という一括で無視、放擲することは、個々人の尊厳への暴力だろう。その聖俗を律した宗教日常混淆が、出稼ぎであっても徴用であっても移住後世代であっても、フランスに伸長し、公共性大きい空間でその一端が表明され演じられるとき、他者同僚の権利を妨害・侵犯しないかぎり、ヒジャブなどではほとんど全ての場合がそうなのであって、法律のライシテが個々人の生き方表明を阻止する権限を有するものではない。イギリスは、カメルーンを植民地化したとき、むしろハウサ・フルベのイスラーム性を、その心性の外的表明はもちろん、許容と容認でむしろ社会的に後押ししたという構えもありうる。

身体的表現をめぐって

ヨーロッパ社会では、欧米マナーとして、公共空間や自他の世界つまり他家族の家に入ったとき、帽子は脱がなくてはならない。だが、ツバ縁のあるハットは脱がなくてはならないが、キャップや後の野球帽は身体の一部とみなされる。他者のいる部屋の中でかぶって良い。身体への付着性は、程度差や人々がどれだけ見知っているかの認識差の問題でもあり、でしかない。大きな十字架ペンダントを首から胸にかけていても、だれも咎めはしない。

バムンのサラフィストには、預言者ムハンマドの慣行に外見まで似せて従わなければならない、とする篤い信仰者もいることは、上述した。あご髭を伸ばして口髭を剃り、身幅の狭い上着とくるぶしの上までの短いズボン、白い縁なし

キャップ、そして白い質素な服を着ている。この徹底した預言者への服従以外のいでたちを不信仰とみなし、質素で敬虔な信仰姿勢をもって、自己発見する。バムン社会の自他多数の公共場面にも普通に登場する。フランス社会のマジョリティは、学校でこの格好をみても、それが身体「表現」であるとは、気づかない。知らないからだ。気にとめるとめないは、認知の程度差でしかない。預言者ムハンマド遵守のこの質素な身体表現は、あるいはそれにつながる姿勢は、フランスにあっても、民主と同伴する資本主義の大人社会の欲得と貧富の不誠実を見続けるとき、その対極にある聖と正と生に気づき目覚め、自己形成する学校生徒や若い世代を引き付け続けることを、止められるものではない。

こうして考察して来ると、他者の自由や安全を邪魔しないで（公共性）、人間の自由や安全が保障（親密性）される方法は、複数あるということが、再確認される。人が生きていくとき、国家による普遍原理で、宗教や民族がちがっても、生きていける自由がある。宗教による普遍原理で、国家や民族がちがっても、生きていける自由がある。民族による普遍原理で、国家や宗教がちがっても、生きていける自由がある。

であるはずなのに、ネーション＝ステートの国家の原理が前にですぎて、こればかりが過度に尊重されることは、その中にいる国民の自由と安全を損なう。共和制憲法にある聖俗分離ライシテ規定は、アフリカ社会の日常に整合していない。だが、おもしろいことに、バムン王権社会を下支えしてきたティジャーニー教団もその民族伝統とのシンクレティズムを批判しているサラフィストも、カメルーンの世俗国家体制つまり政教分離やライシテ規定を、肯定している [盛恵子2019: 106]。その理由が、神は他者に宗教を強制してはいけないと説いているのであり、国家が特定宗教を国民に強制しない

からこそ、「自由にイスラーム宗教活動を実践できる」、とともに考える。フランスでは、憲法のライシテ規定がモスレムに委縮と葛藤を生み、カメルーンでは、憲法のライシテ規定がモスレムの自由表現の保証と受け止められる。

ライシテの議論考察を進め、上からと下から、そして、個人・国家・宗教・民族の相互関係を考察していく、ローカル歴史社会文脈に照らした一層の研究が求められる。

つまり、人々の差異をつないで普遍性を生み出し保障しようとする国家、宗教、民族それぞれの重なる部分、それはカメルーンのバムン・イスラーム社会の日常生活そのものであり、また、西中部アフリカ・イスラーム社会を広くまたぎ覆う人々の生活のありようそのものでもある。その混淆生活の中で、人びとが、自らを律する倫理を自己に加力するのに、3者が律する法、つまり、実定法（フランス流ライシテ）、イスラーム法、慣習法（民族宗教）の求めてくる押し合いの中で、何をどう選んで何を第一義として生きているか、生きていくか、の世俗・聖性の押し問答の動態を把握しなくてはならないことになる（図7参照）。ここには、いわば、法のせめぎ合うアリーナの中で生きる人びとの生活実態があることになる。フランスで認識

され論じられるヒジャブをめぐるライシテは、あまりに共和国つまりはネーション・ステートの論理をアフリカ出身モスレム・フランス国民に、父母時間や歴史を持った自己存在の重層時間性を一律的に切り捨てさせ、自己の分裂を強いている。

そこで次の考察に発展する為に、政策論的にみても、意義ある分析と提案を行ってのが、清水貴夫の西アフリカ・イスラーム教育論である〔清水貴夫2023：41－45〕。生業に係る生きる技（わざ）や地域を生きる技法は、体系だった学校教育で教えられるものではない〔飯田卓2017〕。個別対応を放棄したシステム教育では、時間がなさすぎる。公教育の先にあるのは、イスラーム学習僧というべきタリベの行う、宗教（存在価値を与えるおしえ）と経済（食べていく資源）との異次元交換としての「ものごい」を、経済資本価値だけからの単なる貧富上下から見おろす視線だけを生んでいる、という批判指摘が的を射る。また、公教育では、地縁や長老者への尊敬、移動者・旅人への労りや定住者からの包摂の精神は、教えられない。学費に追いつけない人びとをすくい上げているのは、民の非公の安価イスラーム学校である、と清水は指摘する。そして、今行うべき2つの教育道筋で、公教育に資本をもっと投入して隅々まで拡充していく方法と、困りごとが寄せられ信頼されそれを実際に解決しているのは学校ではなくモスクだ、という事実の力をすくい上げた、公私2重教育を平行させる方法とが、ありうるとき、清水は後者を躊躇なく選んでいる。私も、それが、現実の生きるアフリカ社会の諸態、諸相をくみ上げた、また、日本でも人を真に育てる同時複眼平行の「人そだて」だと考える。人を幸せに導く道筋は、ひとつではないはずである。公と私のそのグラデーションの中にある多元性と同時混淆の力の表れとその押し引きを、教育論のみならず聖俗の生き方についても、考察し



図7 3すくみの宗教性と世俗性

ていきたい。

(付記) 本論は、科研基盤 (B) 「現代西アフリカにおけるライシテと宗教性の連続性の文化人類学的研究」(21H00651 清水貴夫京都精華大学准教授代表) の成果の一部をなす。

注

- 1) 好例がある。街区モスクの選定に関して、マラタム街区では、一旦、街区リマンが決定され承認されたが、これを不服とする自称リマンが登場し、混乱した。中央モスクでリマン以下3人の調整が図られ正式決定どおりの追認を得た。だが、地元ではなくすぶり続け、むしろ自称リマンの評判のほうが良かった。これは、もとより、中央モスクで意見が分かれ推薦が分裂状態だったものを、押し切る形で決定がなされたことが原因である。ふたたび、今度はスルタンを交えて調停会議が開かれ、自称リマンのほうに正式決定した。こうして、スルタン参加をえて最終決定を得たのである。
- 2) 外国語文献 (この場合はフランス語) によってイスラームの中身を学んでいっている訳だが1947年すでに、ジョエア王は、植民地政府に費用を出してもらいメッカ巡礼を行うのだが、息子 (セイウ王の兄弟) ノジ・フォン・イブラヒムの他に、外国人セネガル人ウマル・シセを連れて行っている。こうした外国からの流入と留学等での海外イスラーム性の学習は、バムン・イスラーム社会にイスラーム知識の詳細化と解釈等での構えの違いを促進したと考えられる。この点の集中的な対象化分析が必要になるだろう。課題である。
- 3) 民族宗教からイスラームへ接続したバムン・イスラーム社会では、男女のモスクをもっている。イスラーム各派から奇異にみられるわけだが、イスラーム改革を迫るが、男女平等を謳うニアセン流入では、男女モスクは継続されている。サラフィストが入ったあと、スルタン・イブラヒムが男女モスクを廃止している。
- 4) 家族的な親密圏から、人々と接し交流するフォーマリティが高まる公共圏を作っていくというテーマは、現代社会で特に求められており、社会学・人類学で、公共性がいつも上から降りてくるという2分性について、大きな批判がある。下からも公共圏を形成できると論じられ、民衆手作りの市民主体性が社会モデルとして求められ続けている [田

中重好2007]。

- 5) 現状は、共和国カメルーン憲法でライシテ世俗優位が規定されていたとしても、それにかかわらず、カメルーンの歴史文脈やバムン・イスラーム社会のローカルな社会宗教文脈では、その積み上げられてきたイスラーム化の蓄積と増大する細分化のアーヤは、聖俗両生活領域で混淆し時に大きく表現され顕在化する。
上から降りてくる実定法だけが効力をもって共同性や公共性を保証するというのは、いびつであり、下からの民衆エネルギーによって、共同性や公共性が創られ、ときに国家の実定法を祭りなどの慣習法や宗教実践が上回ることがあることを、コード・リバーサルという用語を作って、論じた [和崎春日1996: 531-537]。

参考文献

- Adamu, Mahdi 1978 *The Hausa Factor in West African History*, Zaria, Nigeria, : Ahmadu Bello University Press
- Cisse, (Shaikh) Hassan Aliyyu 2001 *Spirit of Good Morals by Shaykh al-Islam Ibrahim Niassé*, translation and Commentary, Second Edition, Compiled and edited by Abdul Hakim Halim, Kaolack: The African American Islamic Institute
- Dubié, Paul 1957 *Christiainisme, Islam et Animisme chez les Bamoun (Cameroun)*, Bulletin de l'IFAN, ser .B, 19(1-4): 337-381
- Goitein, S.D. 1965 *Djum'a*. Encyclopedia of Islam (new edition) II, pp.592-594
- Geary, Christraud M 1996 *Political dress: German-style military attire ad political politics in Bamum*. In Ian Fowler David Zeitlyn (eds.) *Africam Crossroads: Intersections between history and anthropology in Cameroon*, pp165-192. Providence: Berghahn Books
- Njiassé-Njoya, Aboubakar 1981 *Naissance et evolution de l'Islam en pays Bamum (Cameroun)*, These de 3e cycle en histoire, Université de Paris 1
- Njiassé-Njoya, Aboubakar et al 1984 "De Njoya à Njimoluh, cent ans d'histoire bamoun" Fouban, Edition du Palais.
- Njoya, (Sultan) Ibrahim 1952 *Histoire et Coutumes des Bamoun (Mémoires de l'IFAN : Série Population No5)*, Traduction de Pasteur Henri Martin, Yaoundé, IFAN
- Seesemann, Rudiger 2011 *The divine flood, Ibrahim Njiassé and the roots of a twentieth-century Sufi Revival*, New-York: Oxford University Press
- Tardits, Claude 1980 *Le Royaume Bamoun*, Paris, Librairie Arman Colin
- Umar, Muhammad Sani 1993 *Changing Islamic Identity*

- in Nigeria from the 1960s to the 1980s : from sufism to anti-sufism In Louis Brenner(ed) Muslim Identity and social change in Sub-Saharan Africa, pp 154-178, Bloomington: Indiana University Press.
- 飯田 卓 2017 「海で遊び、生き方をまなぶーマダガスカルの漁民ヴェズー」清水貴夫・亀井伸孝編『子どもたちの生きるアフリカ』昭和堂、pp.196－208
- 清水貴夫 2023 「西アフリカ地域における創りだされる教育の『格差』ーイスラーム教育と公教育の共存を目指して」澤村信英・他編『SDGs 時代にみる教育の普遍性と格差』明石書店、pp.28－47
- スコット J.W. 2012 李孝徳訳『ヴェールの政治学』みすず書房（“The Politics of the Veil” Princeton U. P. 2007）
- 田中重好 2007 『共同性の地域社会学』ハーベスト社
- 中田 考 2015 『イスラーム 生と死の聖戦』集英社新書
- 平野（野元）美佐 2020 「カメルーン、バミレケ首長制社会の形成過程に関する考察ー紛争と和平をめぐる」和崎春日編『響き合うフィールド 躍動する世界』刀水書房、pp.608－636
- 盛 恵子 2019 『ニアセンの拡大（2）カメルーンにおけるニアセンーバムン王国の事例ー』セネガル、ニアセン教団における女性の宗教的権威の伸張 - 研究成果報告書
- 和崎春日 1978 「Foumban における祭りの成立ー西アフリカ・カメルーン・バムン県の都市の祭り」『アジアアフリカ言語文化研究』15号、東京外国語大学アジアアフリカ言語文化研究所、pp.51－78
- 1987 「アフリカの王権とイスラム都市ーイスラム教生活からみたバムン王都の都市人類学」和田正平編『アフリカ』同朋舎、pp.147－263
- 1996 『大文字の都市人類学的研究』刀水書房
- 2023 「バムン王国におけるライシテと宗教性ー和崎春日調査と盛恵子・盛弘仁調査をつぎあわせて」日本アフリカ学会第60回学術大会発表、於・幕張国際研修センター