

## 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——

〈Laïcité〉 et 〈sharia〉 dans les sociétés musulmanes en Afrique Occidentale

——comparaison des cas du Sénégal et du Nigeria——

坂井 信三

Shinzo SAKAI

### Abstract

Le Sénégal et Le Nigeria sont les Etats ayant des plus grandes populations musulmanes en Afrique Occidentale. Les deux partagent l'histoire d'islamisation dans laquelle les mouvements jihadistes occupaient de grandes positions au 19ème siècle. Pourtant, à nos jours, l'islam se montre de grandes différences à propos de sécurité sociale dans les deux Etats. Les musulmans sont plutôt tranquilles au Sénégal, alors qu'au Nigeria les coups de violences s'éclatent souvent entre les musulmans de différentes sectes, et entre les musulmans et les chrétiens aussi.

Dans cet article, nous allons faire une comparaison de ces deux sociétés musulmanes en utilisant les idées de 〈laïcité〉 et de 〈sharia〉 comme clefs d'analyse: au Sénégal la notion de 〈laïcité〉, il nous semble, donne les moyens dont les différents acteurs, religieux ou non-religieux, peuvent profiter pour chercher leurs buts. Quant au Nigeria, la 〈sharia〉 se place toujours au centre des controverses entre les différents groupes musulmans, ainsi qu'entre les musulmans et les chrétiens. Les raisons de ce développement divergent seront cherchées dans les expériences de la colonisation et de la construction d'Etat national que les deux sociétés ont vécues.

### はじめに

旧仏領西アフリカのイスラームの歴史人類学を研究してきた私にとって、ナイジェリアのイスラームについて考えることはずっと前からの課題だった。というのも、セネガルからナイジェリアまで広がるサヘル地帯のムスリム社会は歴史的に深い関係があり、とくに19世紀の一連のジハード運動の指導者たちは、宗教的にも政治的にも直接間接に影響を与え合っていたからである。

ところが現在の状況を見てみると、サヘル諸国のイスラームをめぐる状況は大きく異なっている。とくにナイジェリアは独立以降たびたびムスリム同士あるいはムスリムとクリスチャンとの衝突を

繰り返してきており、最近ではボコ・ハラムのような激しいテロリズムの発生を見るなど、セネガルやマリとはまったく状況がちがう。2013年以來北部マリではムスリムの過激主義運動が勢力を広げたが、これはマリ社会の内部から生まれたというよりは中東・北アフリカの過激主義グループがサハラに入り込んだため、私はマリのムスリム社会は一貫してきわめて平穏だったという印象をもっている。一方セネガルはナイジェリアとはちがった意味で政治に対するイスラームの影響力が強烈な社会だが、それが過激主義運動という形で政治社会に登場したことはまずないといっている (cf. Thurston 2009)。

歴史的な背景を共有しながらこのように色合いのちがうムスリム社会が形成されてきた要因を、主として英仏の植民地時代のイスラーム政策と独立後の国民国家形成過程から考えてみたいというのが、ここ数年来の私の関心である。そこで今回は本論文をとおして、政治における宗教性と世俗性を調整しつついかにしてムスリムの社会を実現するかという課題が、セネガルと北部ナイジェリアにおいて、どのようにして異なった形をとって具体化することになったのかを考えてみたい。

きわめて複雑な問題を整理するために、ここでは「ライシテ」と「シャリーア」を発見的に使ってセネガルとナイジェリアにおける政治と宗教の関係を比較してみたい。そうすることで、約半世紀にわたる植民地経験を生きた西アフリカのムスリムが、独立後の半世紀をとおして何を実現しようとし、何に成功し、何に失敗してきたのかを明らかにし、その上で、過去の経緯の中に現在の状況を位置づけなおすという作業をしてみたい。

## 1. セネガルのライシテ

セネガル共和国憲法 (1963) はその前文に見るとおりフランスの第四共和制憲法 (1946年) の影響下で成立しており、第1章第1条には「ライシテ」(*laïcité*) の文言が明記されている<sup>1)</sup>。実際セネガルでは一般市民の間でもライシテの価値観は広く共有されているといっている。だがセネガル社会におけるライシテの実際上の意味は、フランスとはかなりちがっている。たとえばマリッド教団の本拠地であるトゥバの町が法的には Calife Général の私有地とみなされ、そのため1997年まで「町の内部ではいかなる商取引にも一切の税がかからず、公共料金もなかった」(Cruise O'Brien 2003: 65による) という特例状態を見れば、政教分離を憲法に掲げる民主主義国家としては相当に異常なことが常態となってきたことがうかがえるだろう。

以下ではまず、セネガルのこのようなライシテの成立過程を跡づけてみることにしよう。

### 1-1. 植民地への「結社法」の適用問題

19世紀末、第三共和制の急進的共和主義政策の下、フランスでは市民社会からカトリック教会の影響力をそぐことを目的とする反教権主義政策が推し進められていた。

第二帝政期に息を吹き返した教会勢力に対する攻撃の第一弾は、1901年7月1日の「結社法」(*Loi sur les associations*) である。これは市民社会の結社に全面的な自由を与えることをうたいながら、修道会にかぎって議会の承認と國務院の認可を必要とするという規定を含んでおり、カトリック教

1) Titre 1, Article 1. “La République du Sénégal est laïque, démocratique et sociale.”, United Nations Information, (<http://unpan1.un.org/intrahoc/groups/public/documents/cafrad/unpan002912.pdf>).

会の勢力削減を狙いとするものだった。次いで1904年7月7日の法律で修道会経営の学校が非合法化され、最終的に1905年12月1日の「ライシテ法」で「共和国はいかなる宗教信仰(cult)も公認しない」ことが宣言され、宗教的活動に対する国庫からの補助金も聖職者に対する給与も禁じられることになった(ボベロ2008)。

ライシテ法を成立させたコンブ内閣は、同法を植民地にも適用することを求めた。植民地省は各地の総督に宗教集団に関する情報提供を求め、あわせて一連のライシテ関連法の適用を検討するよう指示した。これに対して仏領西アフリカ植民地総督 Ernest Roume は、修道会経営学校を禁止する1904年の法律について、植民地の修道会は現状では大きな位置を占めていないが、将来的に行政にとって障害になる可能性があり、さらにムスリム住民の子弟がキリスト教徒による教育を受けることはムスリムの反発を招くだろうという理由で、この「法律を仏領西アフリカに適用することに好意的な意見を表明することをためらわない」と回答した(Benoist 1987: 113)。

だがムスリムに対する一連のライシテ関連法の適用については、植民地当局は異なった態度を取った。たとえば「結社法」に関連して、セネガル副総督は仏領西アフリカ総督宛の通信文に次のように書いている。

ムスリムの宗教は、セネガルでは遠い昔から存在している。ほとんどすべての現地人は、それをファナティズムに近い熱心さで実践している。ムスリムの宗教(cult)には聖職者は存在しない。……セネガルにおけるムスリムの宗教の資金源はほとんどゼロで、それは信徒の寄進で成り立っており、同宗のムスリムの困窮者のために用いられている(Harrison 1988: 59-60による)。

この文書の表現は、ムスリムの宗教生活に制限を加えることは暴力的な反抗(「ファナティズム」)を引き起こしかねないという懸念を表す一方で、ハリソンが指摘しているとおり、急進的な反教権主義の立場から植民地のカトリック修道会を攻撃する代わりに、ムスリムを擁護する親イスラーム的な調子をもっている<sup>2)</sup>(Harrison 1988: 60)。

結論として仏領西アフリカ植民地総督は植民地大臣に対して次のように回答した。

(仏領西アフリカの)ムスリム教団(confréries)は、他のいかなる宗教ともはっきり異なった共通の性格をもっている。……さらに我々は政治的な理由からも、ムスリムに1905年12月の法律を適用しないことにせざるを得ない。これらの人々は、その信仰に関しては特別に秘密を守ろうとするので、……このテキストに書かれた条文を誤解し、自分たちの世俗的な[聖職者のいない]伝統に対する攻撃と受け取る恐れがあるからである(1906年5月26日, Harrison 1988: 59-60による)。

ところで「結社法」の不適用については、もう一つ興味深い文書がある。これは1912年から

---

2) 実際共和派の軍人や行政官にはかなりの数の反教権主義者やフリーメーソンが含まれていた。そのためライシテ関連法の適用を受けることになった植民地のカトリック教会は、これ以降第二次世界大戦中のヴィシー政権期まで、植民地行政がキリスト教を弾圧しイスラームを擁護しているという強い被害者意識をもつようになる(Benoist 1987)。

1922年までダカールのムスリム事情局 (Bureau des Affaires des Musulmans) の調査官を務めたポール・マルティ (Paul Marty) による「1901年の結社法の仏領西アフリカにおける適用について」と題された文書で、日付・宛先はないが、内容的には行政責任者に対する専門調査官からの意見書、報告書に類するものと思われる<sup>3)</sup>。

この文書でマルティは、西アフリカのスーフィー教団がまったく組織を欠いているために結社法の求める形式的要件を満たしていないことを指摘した上で、同法の適用はかえって危険な状況を引き起こしかねないと警告する。すなわち同法を適用した場合、

危惧すべきことは、地域ごとの教団分枝 (chapelles) が、……遅かれ早かれ 1901年の法律の便益と特権を利用して、法の保護の下で合法的な組織を構成し、そうすることで我々の権威に対して、現地社会それ自身に対して、あるいは特定個人やイスラームの策略の前にいまもまったく無防備なフェティシストの諸民族に対してまで、もっとも破壊的な策動 (les menées) を正当化しかねないことである。

結社は法律そのものによって恒久性を保証されることになるが、そうしたことは我々の優位にとってまったく危険なことである。……実際、時が我々の味方である。つまりいま活発に光輝を放っていると見える教団分枝も、創始者や輝かしい指導者の死去とともに速やかに消え去り、ばらばらに解体してしまうであろう。ティヴァワンの Bou Kounta の場合がそうだった。そして私がいまや遅しと待っているムリッド教団の Bamba の場合もそうなるだろう。果たして我々は、じきに滅びてしまう骨なしの集団の代わりに、強力で不死の結社をわざわざ自分たちの手で作り出す必要があるのか？

マルティは仏領西アフリカのムスリムに関する詳細かつ膨大なモノグラフを残した代表的な研究者＝行政官だが、その人物がこのように露骨な表現を使ってスーフィー教団を宗教法人として認可することの不要性だけでなく危険性を指摘しているのを見ると、上掲の本国政府向けの公式見解の背後で働いている植民地統治の戦略的性質がうかがえるだろう。

20世紀初頭まで、仏領西アフリカの植民地当局はアルジェリアでの統治経験からスーフィー教団を危険視していたが、セネガルのイスラーム事情が次第に明らかになると実質的な組織を欠いたセネガルのスーフィー教団への危惧を弱め、代わりに大衆的な影響力の大きいマラブーの調査・監視に関心を移していく。それと軌を同じくして政策上でも、中東からの新思潮の流入を監視する他は、有力なマラブー個人との協力関係の醸成が重要視されるようになっていく (Harrison 1988: 97, 134)。

## 1-2. コーラン学校に対する「ライシテ法」の不適用

上述のように総督府は1904年の教育に関する法律をカトリックの修道会経営学校に適用することには積極的だったが、ムスリムの教育に関しては両面的な態度を取った。すなわち一方では、若い世代のムスリムの中から親フランス的なエリートを養成する目的で、公的予算によってアラビア

3) Archives Nationales, 200Mi, 2842, Fonds Modernes 19G24, Presse arabe; contrôle de propagande musulmane, «de la loi de 1901 contrat d'association». この文書は、おそらく誤って関係のないファイルに収められていたために、これまで言及されてこなかった。

語-フランス語による中等教育を施す「メデルサ」(Médersa)を設立<sup>4)</sup>、他方で在来のコーラン学校は教育上無意味な純粋に信心的な修行とみなしてライシテ関連法の埒外に置き、学校として認知しないという方針である(Bouche 1974, 坂井 2017a, b)。

ここにも「結社法」の場合と同じく、植民地統治の両面的な性格がうかがえる。官立のメデルサでは一定の宗教教育が施されることになっていたの、ここにはライシテの原則から外れた親イスラームの志向が見られるが、他方では在来社会の現実に根差したコーラン学校はそもそも法律の対象から除外してしまう。この判断に関連して、マルティは1913年に「結社法」に関する上掲の文書とよく似た調子の報告書を書いている<sup>5)</sup>。

コーラン学校は、現状で機能しているかぎりでは、あらゆる種類の欠陥で頹落している。何人もそれを否定できない。純粋に信仰的で純粋に機械的な教育は、子供の知的発達に何の影響も与えない。……しかし当地ではこのコーラン学校が、政治的危険性をまったく惹起していないこと、この信仰教育が、真相はよくわからないとはいえ、公共の平穩に何の影響も与えていないことは認めるべきである。

したがって、当事者をまったく満足させているこの制度をひっくり返し、あらゆる種類の特権と自由を制限されてひどく傷ついているフランスの〔カトリックの〕学校とマラーブの学校を対抗させ、その結果起こってくるかもしれない有害な社会的結果を修復するなどということは、政策としてまったく拙劣である。

結局ライシテの原則という本国の政策と植民地の現実とのはざままで、仏領西アフリカではイスラームの教育への政策的介入は放棄される結果になった。だが見方を変えればこれは、イスラームにとって旧来のコーラン学校とフランス式の公立学校の二つの教育システムが併存することになったということでもある(坂井 2017a)。セネガルの教育史を研究したブッシュによると、フランス語教育が植民地で子弟に有利な立場を保障するものであるかぎり、イスラームは公立学校か修道会経営学校かにこだわらず、子供を西欧式の学校に入学させるのをためらわなかった。その結果1920年代までに、イスラームに対する近代教育は少なくとも男児に関するかぎり何のトラブルも引き起こさなくなっていたという(Bouche 1974)。

こうして一連のライシテ関連法は、植民地のカトリック教会には(一定の妥協を含みつつ)適用されたが<sup>6)</sup>、イスラームにはまったく適用されなかった。そこに見られる基本的なスタンスは、表面上親イスラーム的な姿勢を示しながら、実質的には治安上の混乱を恐れて現状固定の施策を打つということである。19世紀末の征服の過程でいくつものジハード勢力を制圧してきた植民地当局は、次第に安定してきた統体制治を維持することを優先して、イスラームに関しては「ライシテ法」の適

4) 1906年から14年までの間に、マリのジェンネ、トンブクトゥ、ギニアのフータ・ジャロン、モーリタニアのプーティリミット、セネガルのサン・ルイにメデルサが作られた。しかしメデルサの教育方針はイスラームの警戒心を招き、かつ仏領西アフリカ総督ヴィリアム・ボンティが1911年に行政・司法言語としてのアラビア語の使用を禁止したために、アラビア語の通訳、教員、書記の養成というメデルサの存在理由自体も失われてしまった。

5) Archives Nationales d'Outre Mer, 14MIOM 1182, série J 86, P. Marty, «Rapport à Monsieur le Gouverneur Général sur les écoles coraniques du Sénégal», le 20 Novembre, 1913.

6) 人員不足に悩む植民地の教育の実情と外国の宣教団の介入を排除する「国家防衛」的配慮から、現実にはカトリックの修道会経営学校に対するライシテ法の適用はさまざまな点で妥協されることになる(Harrison 1988: 61)。

用を見送ったのである。

### 1-3. ムスリム固有の宗教空間の出現

以上のようなライシテ関連法の不適用は、植民地セネガルではイスラームが近代的な意味での「宗教」の規定から除外されたことを意味している。こうしてイスラームの存在は、確かに形式上ライシテの原則に抵触しないことになった。ところが次に見るように、このことが逆説的な意味で植民地統治から隔離されたムスリム固有の宗教空間の創出を許すことになったと思われるのである。それを以下ではムリッド教団を例に検討してみよう。

英仏のイスラーム史学者による仏領西アフリカのイスラーム研究は、クルーズオブライエンの *The Mourides of Senegal* (Cruise O'Brien 1971) 以来、植民地期のムスリムは19世紀のジハード路線を転換して植民地統治に「順応」(accommodation) する方向を選んだという見方に立っている。

ロビンソンはムリッド教団とアマドゥ・バンバについて、1903年の時点でムリッドはすでにセネガルの農業生産構造の不可欠の部分になっていたとしている。実際ムリッド教団の組織は、徴税請負のために選任された現地人首長には不可能な形で農民を統制することができた。バンバの下に集合したウォロフ人の元奴隷や兵士たちは驚異的な勤勉さで働き、落花生増産に貢献していた。1910年代には植民地当局もこのようなスーフィー教団の有用性を理解し、同様にスーフィー教団側もフランス統治下の社会的安定を評価して植民地統治に好意的な姿勢を示すようになる<sup>7)</sup> (Robinson 2000: 218-222)。

フランス本国の政教分離に際しては、カトリック教会が所有してきた財産の処分を前提にした資産目録作成が大きな係争点になった(小泉 2005: 35-44)。だから植民地のスーフィー教団にとって、結社法の適用を免れたことはきわめて大きな経済的意味をもったと思われる。スーフィー教団が法的認知の対象にならなかった以上、その資産状態は行政当局にとってブラック・ボックスである。だがそれだからこそ教団は、たびたび植民地当局に相当額の寄付をしたのであり、当局側もこの状態を変えようとはしなかったのである<sup>8)</sup>。

こうして植民地当局とスーフィー教団の双方が歩み寄っていく中で、マルティの期待とは裏腹に、ティジャーニー教団の Malik Sy やムリッド教団のアマドゥ・バンバらが死去した1920年代末以降も「順応」関係は安定的に発展し、第二次世界大戦後まで続く。これが従来の大方の見方だといっている。

だがこの見方には一定の留保が必要である。植民地当局とスーフィー教団は確かに形の上では歩み寄り「順応」関係を形成したが、それぞれの立場の内部から見ると、両者は互いに警戒と疑念を解いてはいなかった。たとえば1908年以降の総督 William Ponty は、当然のことながら、ムリッドのシェイクたちをパワー・ブローカーとして利用しながら彼らが力をつけすぎるのを恐れて警戒を怠らなかった (Babou 2007)。

7) バンバは1910年の教団員に充てた書簡で、植民地統治下でムスリムが弱い立場に置かれており、かつムスリムの一致した支持を受けるジハード指導者もない以上、ジハード路線は放棄すべきだとした上で、植民地統治下の社会の平穏とイスラーム普及の進展に積極的な評価を与えている (Robinson 2000: 222)。

8) たとえばアマドゥ・バンバは、1920年代半ばにフランス・フランの安定化のために本国がセネガル植民地に拠出を求めた「自発的な貢献」に対して、個人として50万フランという巨額の寄付をした。これはセネガルに求められた金額の四分の一にも及ぶ。この寄付と相前後して、当局はトゥバの大モスク建設の許可を与えている。ちなみにこのときセネガル総督府は財政逼迫を理由に本国の要請を断っている (Harrison 1988: 166)。

マルティのムリッド教団に対する評価には、より深い警戒あるいは不信とも取れる姿勢が読み取れる。彼の1913年の報告書 *Les Mourides d'Amadou Bamba* の教義に関する総括部分を見てみよう<sup>9)</sup>。

Mouridisme は、……イスラームから生まれた新しい宗教と見るべきである。その創始者アマドゥ・バンバは明らかに教養あるムスリムで、規範的な書物からオーソドックスなイスラームの聖なる教義をくみだしている。しかし彼は同時に靈感者 (illuminé) でもある。彼の観想的な筆の下で、また伝統を欠いた彼の教育において、その教義は茫漠とした神秘主義に変形され、イスラームの主要な原則は真の意味で受け取られず、東方的なスコラスティックな厳密さで表現されてもいない。アマドゥ・バンバが基礎を置き、彼によって聖別されたシェイクたちが側近となって、それを無学者たち (illettrés) の熱心と新改宗者の常軌を逸した振る舞い (extravagance) でもって展開させた。残りは黒人の心性 (la mentalité noire) が仕上げをしたのである (Marty 1917: 261)。

ここにはクーロンが“échange des services”「奉仕の交換」(Coulon 1981)、ハリソンが“entente cordiale”「心のこもった了解」(Harrison 1988: 165) と呼んだような関係とは非常にちがった、Islam noir 「黒イスラーム」<sup>10)</sup> に対する蔑視に近い認識が表れている。

一方スーフィー教団の側も、決してフランスのイスラーム政策に心を開いていたわけではない。その視点は最近の Cheikh Anta Babou の研究 (Babou 2007) が示しているもので、植民地統治下のムスリムのあり方を理解する上で重要である。すなわちバブは、従来植民地統治へのムスリムの「順応」として理解されてきた事象を、ムスリムが *Dar al-kufr* すなわち異教徒の支配下において一種の *Dar al-Islam* を創出する試みとして読み直そうとしている (Babou 2007: 162-174)。

1912年、流刑を解かれたバンバは出身地であり落花生の主要生産地となりつつあったバオルにもどり、植民地都市 Diourbel で監視下に置かれた。バブによれば、バンバは度重なる流刑を経験する中で、軍事的手段を用いた「小ジハード」ではなく信仰の深化を求める「大ジハード」を追求してきた。彼がスーフィー教団の修行形式を抜本的に改めて、離散した元奴隷や兵士たちに労働をとおした宗教生活の様式を与えたことはよく知られている。バンバがバオルに移り住み、さらにフランスの監視を離れてバオル東部の未開墾地域にムリッドの村を広げていこうとしたのは、こうした生活様式をとおして異教徒の支配下にありながらムスリムが自由に信仰実践に打ち込める環境、すなわち一種の *Dar al-Islam* あるいは *Dar al-Murid* を作り上げるためだった。バブの理解では、バンバとムリッド教団は政治的手段によってではなく文化的手段によってムスリム固有の宗教空間の創出を追求し、実際に一定の地理的空間内にそれを実現したのである (Babou 2007)。

この見方にしたがえば、植民地統治に対するバンバとムリッド教団の表面上の協力は異教徒による統治の受容を意味しているのではなく、反対にそれを忌避しそれから身を引き離し (ヒジュラ) たところで、ムスリムとしての宗教実践を確保するための戦略という性格をもっていたと理解でき

9) この報告書はマルティの *Etudes sur l'Islam du Sénégal* (1917) に収録されている。ここでは1917年版を利用する。

10) フランス植民地官吏の認識では、北アフリカのブッキッシュで「純正な」イスラームに対してサハラ以南アフリカのイスラームは在来の「フェティシス的な」信仰によって変質したものとみなされ、Islam noir 「黒イスラーム」として表象された (Triaud 2014)。

るだろう。

ムリッド教団は、もちろんムリッドを「墮落したイスラーム」とみなす植民地当局とマルティの否定的な評価を知っていた。だが彼らはそれに対する反論を当局との折衝の場に持ち出すことはなかった。バブによれば、独立後の1963年、ようやく完成したトゥバの大モスク落成式に際して、当時の Calife Général はアフリカ最大のモスクと評されたこのモスクの落成こそが、マルティの評価に対する反駁となっているという見解を表明した (Babou 2007: 201)。

結局植民地期の行政とスーフィー教団との協調関係は一種の同床異夢だったわけだが、それ自体がフランス側の意図とは異なって、植民地統治から隔離されたムスリム固有の宗教空間の創出を許す効果をもたらした。ライシテ原則の不適用は、ムスリムにとって植民地状況をうまく使いこなしながら異教徒の支配下で自らの宗教的正当性を実現していく道筋を開くことになったのである<sup>11)</sup>。

#### 1-4. 独立後の政治と宗教

こうして見てくれば、独立セネガルが憲法に「ライシテ」の原則を明記したことの意味が次第に明らかになってくる。それはフランス本国の憲法を引き写しながら、実際には政府とスーフィー教団がそれぞれの立場から政治と宗教を使い分けるといふ植民地期以来の「社会契約」(Cruise O'brien 2003) を追認し、発展的に引き継ぐことだったのである。

植民地期以来、政府は主なスーフィー教団の儀礼集会には代表を出席させて祝辞を述べることを慣例にしていたが (Cruise O'brien 1971: 138)、独立後のサンゴールとその後を継いだジュフの下でも慣例は継承され、むしろ強化された (Coulon 1981: 237-239)。というのも Diange が指摘しているように、それぞれカトリックとムスリムである独立時の大統領サンゴールと首相ジャハは、ともに近代化のために世俗国家が不可欠であると同時に、「宗教信仰が近代化と発展の文化的エネルギーであると確信していた」(Diange 2009) からである。そこではライシテは単なる政教分離ではなく、政府による (カトリックを含む) 諸教団への偏りのない社会文化政策という性格を与えられている<sup>12)</sup>。

1929年に植民地当局から50年の期限で租借された (Cruise O'brien 1971: 64) トゥバの町は、それ以来こうした政策の下で、100万近い人口を擁する大都市に成長した現在まで、行政上は Calife Général が個人的に所有・管理する「村」とみなされている。「町はバチカンにもたとえられるような例外的な現状維持の下で利益をこうむっている。政府は、その管理運営について口出ししない」(Baou 2007: 260) という状況が成立しているのである。

そうはいっても、この体制下でも、あるいはこの体制下だからこそ、スーフィー教団が国家に対する強烈な批判力をもっていることを忘れてはならない。たとえば落花生生産に依存したセネガルの国家経済が破綻に瀕した1973年、ムリッド教団の Calife Général は大巡礼 Grand Magal の機会に、全国にラジオ中継される説教において、政府の代表団を前に農民を世界経済に巻きこんだ政府をサタンになぞらえ、教団員に対して換金作物生産から自給農業に回帰すべきことを説いた (Cruise

11) セネガルでは20世紀に入ってからスーフィーズム関連のアラビア語文書が大量に印刷出版されるようになる。

ムスリム事情局は海外から輸入されるアラビア語新聞、雑誌等は神経質なまでに監視していたが、国内のアラビア語出版物にはほとんど関心を示さなかったようである (坂井 2017b)。

12) Dièye は、セネガル共和国憲法における「ライシテ」の意味を単なる政教分離ではなく、宗教に対する国家の中立性、宗教の自由、多数性の尊重という三つの原則として分析している (Dièye 2009)。



O'Brien 2003: 32-33)。この場合 Calife Général は、政府と教団との関係を、この世の富を追求する世俗の権力と来世の救いを希求する宗教との対立として描き出しているわけだが、この批判は宗教が政治から自立した独自の領域を確保しているという認識があるからこそ可能になっているのである。

一方政治家の側にとっても、政治から分離した宗教のあり方はとくに選挙時に非常に大きな意味をもつことになる。セネガルの選挙ではスーフィー教団の動向が有権者の投票行動に大きな影響力をもつことはよく知られている (Cruise O'Brien 1971: 262-284)。そうした中で、2000年の選挙で独立以来続いた社会党の一党体制に挑戦したワッドは、自らムリッドであることを公言し、トゥバを訪れて Calife Général の足元に平伏する映像を公開した。このときムリッド教団のシャイフたちは世俗政治に巻きこまれるのを嫌って特定の候補者に対する支持表明を避けていたが、結果的にワッドが選挙戦に勝って大統領に就任した。だが彼がサンゴール-ジュフ体制の清算を唱えて憲法から「ライシテ」の文言を削除しようとする時、非宗教的なインテリ層のみならず社会の広範な層からの強い反発を受けて提案を取り下げざるを得なくなったのである (Diange 2009, Villalon 2004)。

こうしたいきさつを見れば、独立後の半世紀をとおして、ライシテの理念がセネガル社会の立場のちがうさまざまなアクターたちによって、自在に使いこなされてきたことがうかがえるだろう。その背景にはさらに半世紀に及ぶ植民地期にわたって、ライシテという概念を使わずに政治と宗教を使い分けてきた行政とスーフィー教団のネゴシエーションの歴史がある。人口の90%をムスリムが占めるセネガルで、政治における宗教性と世俗性が臨機応変の動的バランスを保って運用されてきた大きな要因は、こんなところにあるのではないかと思われるのである。

## 2. ナイジェリアのシャリーア

北部ナイジェリアのムスリム社会は、過去100年にわたって、イスラームの社会的位置づけをめぐってセネガル以上に複雑な歴史を経験してきた。ここではその流れを整理して理解するために、セネガルの「ライシテ」に対してナイジェリアの「シャリーア」を軸にしてみたい。

### 2-1. 宗教的正当性をめぐる懸念

1809年に Uthman dan Fodio によって建国されたソコト・カリフ国は、1903年3月15日の戦闘でイギリス軍に敗北し、*Dar al-Islam* 「イスラームの家」は消滅した。その結果北部ナイジェリアのムスリム社会は *Dar al-harb* (異教徒の) 「戦争の家」になってしまうのか、それとも「戦争の家」に身を置きながらも、何らかの方法でムスリムがムスリムとして生きる道を見出すことができるのか、それが以後100年にわたって彼らが背負いこむことになった問題である。

半世紀以上にわたってナイジェリアのムスリム社会を観察してきたラストは、北部ナイジェリアの一般のムスリムにとって、自らの宗教的正当性が、個人的に、またムスリムのジャマア (共同体) において正しく担保されているかという懸念は、実際に強いリアリティをもっていると指摘している (Last 2008)。以下ではそうした懸念が生まれ広がり潜在して来た歴史的過程を見ていこう。

## 2-2. 間接支配

1903年の戦闘に敗北したスルタンが少数の部下を引き連れてソコトを脱出したあと、残されたムスリムはスルタンにしたがってヒジュラすべきか、それともイギリスによって認知された新しいスルタンの下、ソコトにとどまって異教徒の支配を受け入れるべきか、大きく二派に分かれた。新しいスルタンは、ヒジュラを主張したグループの批判をかわしながら、住民に対してムスリムのウンマは崩壊したのではなく異教徒の支配下でもなお正統に存続していることを示さなければならなかった (Last 1997: 67-69)。

一方イギリスは、北部ナイジェリアのムスリムを軍事的に制圧することはできたが、広大な「北部ナイジェリア保護領」を数少ない要員によって統治することはとうてい不可能だった。そこで既存の行政組織をほぼそのまま維持することにしたイギリスは、とくにソコトのスルタンの権威を承認する各地のアミールの下に組織された在来のシャリーア法廷を「現地の司法行政の見事な仕組み」として評価し、Native Courtとなづけて統治体制に取りこんだ。こうして両者の現実的な選択が一致したところに、「Colonial Caliphate」(Last 1997)という間接支配体制が成立することになる。

従来の研究では、この間接支配体制下におけるムスリムの相対的な自律が、植民地期に広範に進んだイスラーム化に貢献したとされることが多い。だが最近の研究でウマルは、植民地期前半の研究をとおして次のように考えている。すなわち、間接支配体制の構築において、イギリス側はムスリムに一定の自由を許したというよりは、統治のための必要からイスラームの諸制度を選択的に「取り込み」(appropriation)、「押さえ込み」(containment)、「監視する」(surveillance)というやり方で関与したのであり、それに対してムスリムの側も、場合により問題に応じて、イギリス側に「対決」(confrontation)しあるいは「服従」(submission)し、「忌避」(avoidance)しときには「同盟」(alliance)したのであり、そのようなインタラクションの中で徐々に間接支配体制が形成されたのだということである (Umar 2006: 6)。

## 2-3. ムスリムの宗教的正当性

この間接支配体制というプリズムをとおして、北部ナイジェリアのムスリムにとっての宗教的正当性はいくつかの異なった局面に分解されて現れてくることになる。ここではそれを、ウマルにしたがってアミールの政治的権威、宗教的規範の守護者としてのウラマー、そしてムスリムの教育の三つの面から検討してみよう。

### 1) アミールの政治的権威

抵抗不可能な軍事的優位の下で異教徒の支配下に入ったアミールたちにとって、どうやって自らのイスラーム的正統性を確保するかは、当然最大の関心事となった。もっとも一般的な態度は、イスラーム法の「必然性」(*darura*)、「タキーヤ」(*taqqiyya*)、「公共の利益」(*maslaha*)などの諸概念を駆使しつつ、生命の危険に脅かされたムスリムにとって異教徒の支配をやむを得ないものとして正当化するものである。これはイギリスとの戦闘に敗れたときソコトの宰相が取った対応であり、その後も多くのアミールがしたがうことになった路線で、ウマルはこれを受動的抵抗と性格づけている (Umar 2006: 105)。

ウマルはソコトのウラマー Abu Bakr b. Ahmad がこの問題を論じた論文(1906年)を紹介しつつ、間接支配下のアミールの宗教的姿勢について興味深い指摘をしている。論文で Abu Bakr はアミールを擁護して、異教徒への服従をやむを得ないこととして正当化する詳細な法的議論を尽くしたう

えて、最後にそれでもなお得心できないムスリム同胞に呼びかけるかのように、アッラーがムスリムに課す試練と苦難に関するクルアーンの一節（3章186節<sup>13)</sup>）を引用し、植民地支配を来世の救いに向かう試練として受け入れようとする深い宗教的な諦念をあらわしている（Umar 2006: 113）。

もちろん中にはイスラームの信仰とイギリスの支配を完全に切り離してしまうことで問題に直面するのを回避した者や、イギリスに抵抗して罷免された者もいたが、大半のアミールはAbu Bakrの場合のように、単なる現実の合理化以上に、宗教的な諦念のうちに受容姿勢をとったものと思われる。

## 2) 宗教的規範の守護者としてのウラマー

イスラーム国家であったソコト・カリフ国において、ウラマーがシャリーアに体现されるイスラームの宗教的規範の番人という重要な位置を占めていたことはいうまでもない。Jos大学の法学者Philip Ostienは、北部ナイジェリアにおけるシャリーアの適用状況が、植民地下の1955年当時ですら、アラビアを除いて他に例がないほど広範かつ厳格なものだと評価されていたことを指摘している（Ostien 2006: 222）。しかし司法制度上はそうだとした場合、ウラマーは植民地前期のウラマーの著作を分析しつつ、「Colonial Caliphate」におけるウラマーの地位と役割が、宗教的正当性の面では複雑な性格を帯びるようになったことを描き出している。

上述のように、イギリスは在来のシャリーア法廷をNative Courtとして統治体制に取りこんだが、それはあくまでイギリスの権力の下でのことだった。たとえばイギリスは、シャリーアのうちに正義と平等の観点から「嫌悪すべきもの」とみなされた部分（身体刑、拷問による自白などの司法手続）に制限を加えた。イスラーム的規範の守護者としてのウラマーの立場からすれば、異教徒であるイギリス人のこのような介入は、善悪を判断する道徳的能力を欠いている。だからこそウラマーは、Native Courtの司法官としてであれ、在野の学者としてであれ、植民地支配という本質的に道徳性に欠ける制度が生み出す害悪を最小限にとどめるために、その制度の中で働かなければならない、このようにねじれた認識がウラマーの間に生まれてくるのである。アミールが宗教的諦念のような信仰の姿勢によって正当性を受動的に保持しようとしたとすれば、ウラマーは異教徒の支配下でムスリム社会の道徳性を護持する役割に自らの正当性を見出そうとしたといえるだろう（Umar 2006: 185-208）。

## 3) ムスリムの教育

だが間接支配の下で行政あるいは司法に携わるムスリムには、さらに教育の正当性に関わる別の問題が生じてきた。

ここで北部ナイジェリア保護領における教育の歴史について簡単にふり返っておこう。イギリスはアミールの権威を維持し、一般のムスリムの間にイギリスに対する敵意が生まれるのを避けるために、北部ナイジェリアにおけるキリスト教ミッションの教育活動を規制し、植民地権力の手で世俗教育を推進する方針を取った。1910年の報告書で、ルガードは教育の必要とその実現方法を以下のように論じている（Umar 2006: 55-56による）。

---

13) 「そしてあなたがた以前に啓典を下された者からも、多神教徒からも、多くの悪口を聞かされるであろう。だがあなたがたが耐え忍んで主を恐れるならば、本当にそれは、物事を決断し成し遂げることになる」、『日亜対訳注解聖クルアーン』宗教法人ムスリム協会。

1) アラビア語とシャリーアの知識をもつウラマーには、ハウサ語と日常英語を書くためにローマ字教育を施し、最終的には文語英語の読み書き、算術、地理を教える。2) 首長の子弟には初等教育を施し、英国国王に対する忠誠心を養い、誠実と正直の徳を身につけさせるために、寄宿制の学校で学ばせる。3) その他の住民には、ムスリムの敵意をあおらないように世俗ベースによる一般初等教育を施す<sup>14)</sup>。

1920年代から30年代になると、教育制度は高等教育に拡大していく<sup>15)</sup>。ウマルは、この教育体制がムスリム社会に与えた影響を以下のように分析している。すなわち、英語による世俗教育を受けた新世代の政治エリートはハウサ社会で教育のある者に与えられてきた伝統的な尊敬と権威を受けることができず、Law Schoolで近代教育を受けて行政に雇用された司法官吏は、伝統的な教育体制の下で学んだために教育程度に見合った職を見つけられないウラマーたちの敵愾心の対象になった。このようにイギリスによる教育制度は、北部ナイジェリアのムスリム社会に知識の社会的威信をめぐる分裂と葛藤を導き入れることになったのである (Umar 2006: 62)。

宗教的正当性というここでの論点から見れば、伝統的教育システムによって自己形成した在野のウラマーと、近代的教育システムによって育成された行政官吏、司法官吏の乖離はムスリム社会にとって重大な問題をもたらしたにちがいない。なぜなら前者が伝統的に担ってきた宗教的規範の守護者として役割は、後者が担う間接支配下の司法行政機能に対してアクセスの権利も回路ももち得ないからである。

元来ウラマーとは、ムスリムの共同体ジャマアを前提にして宗教的規範をめぐる言論を担う集合的存在である (Umar 2006: 160-161)。それだからシャリーアにおいて、四つの法源のひとつに *ijma'* (ウラマーの見解の一致)<sup>16)</sup>が入っているのである。だがウラマーの教育制度が分裂した間接統治の下では、イジュマーを担うべきウラマーの集合体そのものに乖離が生じてしまっている。Wakili は北部ナイジェリアのムスリム社会におけるウラマーの政治的役割に関する最近の研究で、アラビア語のリテラシーしかもたないウラマーが間接支配下の教育制度によってマージナル化したこと、独立後の政変をとおして後述のようにシャリーアの適用が事実上削減されていく中で、それらの在野のウラマーが政治的批判勢力を構成していくこと、その流れの中から1999年の民主化を契機に北部ナイジェリアでシャリーア刑法の再導入の大衆的運動が起こってくることを指摘している (Wakili 2009)。

間接支配初期における宗教的正当性をめぐるウラマーの懸念はいまだ理念的なレベルのものであった。だがそれはウラマーを再生産する高等教育の制度的分裂をとおして現実に社会化し、のちのちムスリム社会の政治的な正当性をめぐる争いにつながっていくのである。

#### 2-4. 連邦制とシャリーア法廷の行方

オスチェンは、ナイジェリア連邦共和国におけるシャリーアの位置づけは過去50年の歴史をと

14) だがイギリスの導入した教育制度は、ムスリム社会に深い疑念を生み出した。ルガードは1912-1919の報告書で、ムスリムは西欧的教育を「自分たちの宗教を切り崩すそうとする極秘の計画」と見ていると率直に認めている (Umar 2006: 58-59 による)。

15) 植民地期前期に成立した高等教育機関としては、政治エリート養成のための Katsina College、シャリーア法廷の官吏養成学校 Northern Provinces Law School などがある。

16) 「合意、コンセンサス、ウンマの合意。……(地理的拡大によってウンマの合意が困難になり) しだいに、イジュマーとはウラマーの見解の一致とみなされるようになった」(『岩波イスラーム辞典』p. 111)。

おして三つの段階を経て変化してきたとしている。第1は独立を控えてイギリスとの間で策定された「1960年合意」、第2は第二共和制憲法制定をめぐる起こった「1979年の崩壊」、そして第3は1999年の民主化にともなう「1999年のリバイバル」である (Ostien 2006)。

### 1) 「1960年合意」

独立を控えた1950年代末、北部ナイジェリアの政治の中心人物はウスマン・ダン・フォディオの孫であり、ソコトの戦争首長 (*sardauna*) の称号をもつ Ahmad Bello だった。北部地域政府首相を務めていたアフマド・ベロは、キリスト教徒や民族宗教の信者を多く抱えた東部、西部とともに連邦を構成する場合、司法制度改革が必要となることを認識していた。とくに彼はシャリーア刑法の廃止を、「北部州政府の自治とナイジェリアの独立という新しい時代の夜明けにあつて、北部の発展のために不可欠の譲歩」と位置づけていた。そのため彼は、リビア、パキスタン、スーダンに司法制度調査団を派遣し (1957年)、北部ナイジェリアの政治家やウラマーだけでなく、他地域の政治家や Native Court の司法官、イギリス人の行政官や法律家を含むパネルを設置して、北部ナイジェリア司法制度の調査とその改善のための勧告を求め (1958年)、そうしてできた素案を「ムスリムの宗教に矛盾し、それゆえにその信仰をもつ人々に受け入れられないことが何ひとつないことを認めて満足するように」、北部地域のウラマー代表団の協議に付した (1959-60年)。このような準備をとおしておこなわれた司法制度改革の成果が、「1960年合意」である (Ostien 2006: 221)。

その要点は、(1) シャリーア刑法の廃止、(2) 属人法によるムスリムの民法領域の訴訟は Sharia Court of Appeal で扱う、(3) シャリーアに関わるその他の訴訟はイギリス人判事による Height Court で扱う、(4) アミールの司法権限は削減する、(5) アミールの権威下にあったカーディーの法廷は地方政府の下に移す、などである (Ostien 2006: 227-228)。

この合意はシャリーア刑法を放棄する代わりに、民法領域に限定されたとはいえシャリーアの法的権威を認めたとする点で、ムスリムにとって成功だったとオスチェンは評価している。というのも、北部地域全体に権威を及ぼす Sharia Court of Appeal はそれ以上のいかなる控訴も認めない最終審級として位置づけられており、さらにイギリス人の判事からなる Height Court 内に控訴部門を設け、そこにイギリス人判事と対等の権限をもつ Sharia Court of Appeal の判事の席を確保することになっていたからである (Ostien 2006: 229)。

この合意によって、アフマド・ベロら北部ムスリムの政治エリートは、ウラマーやムスリム住民に対してシャリーアが西欧的な近代国家の中でも堅持されることを示そうとしたわけである。ただし、ソコト・カリフ国以来ムスリムの統治者の権威下にあった司法制度がアミールから切り離され、世俗的な政府の権限下に移されることになったことは、植民地下で曲がりなりにも取り繕われていたイスラーム国家の形態が本質的に変化することを含意してもいただろう。

独立とともに、1960年合意は北部州に多く住むようになっていたキリスト教徒の同意も得て順調に動き始めた。だが1966年、東部州の軍人グループによる最初のクーデターで北部州首相アフマド・ベロと連邦首相アブバカル・バレワが殺害されると、事態は予想できなかった方向へ動き始める。1970年代になると、軍政下で設置された Constitution Drafting Committee (CDC) がシャリーア法廷の位置づけをめぐる検討を再開し、1975年には、クーデター後に分割された州ごとの Sharia Court of Appeal の上位に Federal Sharia Court of Appeal を設置し、その頭である Grand Mufti (Grand Qadi) が Federal Court of Appeal に他の州を代表する判事と対等の権限で参加するという草案を勧告した。オスチェンはこの CDC 草案が基本的にクーデター以前の1960年合意の

路線を維持するものであり、そこにおいて合意されていたムスリムの権利に何かを追加するものではなかったとしている<sup>17)</sup> (Ostien 2006: 234-238)。

## 2) 「1979年の崩壊」

ところがCDC草案が1976年に公表され Constituent Assembly<sup>18)</sup>の審議に付されると、クリスチャン側からの強い反対が噴出し、最終的に Federal Court of Appeal が削除された形で憲法が公布されることになる。結局 1979年憲法では、シャリーアは細かく分割された州レベルの Sharia Court of Appeal で民法領域についてだけ施行され、北部全体でも連邦レベルでも、何の権威ももたないことになってしまったのである (Ostien 2006: 239-240)。

Constituent Assembly の審議がこのようにクリスチャン勢力の反対に押し切られてしまった背景には、北部ムスリム社会の分裂状況と 70年代以降深刻化したムスリムとクリスチャンの対立があった。

アフマド・ペロは独立を控えて北部ムスリム社会を結束させるために、北部ムスリムの政党 Northern People's Congress の組織と並行して、互に対抗していたカーディリー教団とティジャーニー教団のウラマーたちをまとめて *Jama'at Nasri al-Islam* (JNS) を結成した (Loimeier 1997: 287)。だがクーデターによるアフマド・ペロの殺害とその後の北部州の分割は、北部のムスリム全体にとって、北部全体としての、また連邦レベルでのムスリムの政治的影響力の低下に強い危機感を抱かせることになった。

こうした状況下で、1960年合意で北部州の Grand Qadi に予定されていた Abubakar Gumi は、スーフィー教団の「セクト主義」をムスリムの政治的結束の大きな障害とみなすようになる。植民地下の司法官吏養成学校出身の彼は旧来からの教育と信仰実践に固執するスーフィー教団を批判し、サウジアラビアのワッハーブ主義の影響の下で 1978年に大衆的な運動組織 *Yan Izala* (「ビドア排除とスンナ確立のための結社」) (*Jama'at Izalat al-Bid'a wa Iqamat al-Sunna*, ハウサ語で *Yan Izala*) を結成した。その意図は近代的なアラビア語教育をとおしてスーフィー教団に対抗するサラフィー主義的なイスラームを普及させると同時に、政党政治が許されない軍政下のナイジェリアで北部のムスリムの連邦レベルでの政治的影響力を確保すべく、動員力のある組織を作り上げることにあった (Loimeier 1997: 292, 295)。

だが *Yan Izala* の結成は、結果的に北部ナイジェリアのムスリム社会の分裂をさらに深める大きな要因になった。事実 *Yan Izala* の結成以降、各地の村々やモスクで *Yan Izala* 以外のムスリムを「多神教徒」として拒絶する若者たちとスーフィー教団員との暴力的な衝突が頻繁に起こるようになるのである。

一方かつて北部州に含まれていた Middle Belt 地帯に住む多くの非イスラームのマイノリティー集団の間では、独立以後の一般教育の普及とともにペンテコステ派のクリスチャンが勢力を伸ばしてきていた。彼らは植民地時代のムスリム優位の体制から脱却して、「保護されたムスリム地域内

17) ただしここでは、1967年以降、軍政下で分割された州の政府も軍人の指導下に置かれ、植民地期に北部ムスリム社会の政治と法のイスラーム的正当性を担保していたアミールの権限が最終的に廃止されたことにも注目しておきたい (cf. Kane 2003: 58-59)。

18) Constituent Assembly は、各州からの代表に加えて各層から選挙で選ばれた代議員 230名で構成された (Oyewole and Lucas 2000)。

で滅びていく魂を救済する」ことを使命と考えて布教活動を進めたが、当然ムスリム側は、北部ムスリム地域の「橋頭堡」である Middle Belt を絶対に確保しようとして譲らなかった (Kane 2003: 179-180)。

このようにクーデター以後の 10 年間でナイジェリアの政治・宗教状況は大きく変化し、1960 年合意を回復できる可能性はなくなってしまったのである。

### 3) ムスリム・クリスチアンの対立激化とムスリムの態度変化

1979 年憲法は北部のムスリム共同体にとって重大な損失であり、司法制度がイスラーム的正当性に準拠するものでなくなってしまったことを意味している。この制度の下では、たとえば民事のみの Sharia Court of Appeal で取り扱えない案件は、近代法 (つまり「イギリスの」法) による High Court-Court of Appeal-Supreme Court のラインで裁かれることになる。オスチエンの指摘するとおり、たとえそれらの裁判所の判事がムスリムであったとしても、イスラーム的正当性にもとらと思われる判決が出た場合、それは判事たちがクリスチアンの法律によって操られているからだという疑念を、ムスリム住民に植えつける効果をもってしまう (Ostien 2006: 244)。英語による司法行政を担う判事たちは、当然イスラーム教育ではなく英語による一般教育を受けている。植民地期以来英語による一般教育を嫌ってきた多くの北部ナイジェリアのムスリム住民にとって、その裁判は受け入れがたいものに映るのである。

一方 1970 年代から 90 年代の世界情勢を見ると、イランのイスラーム革命やスーダン、パキスタンの司法制度の再イスラーム化などの動きがあり、北部ナイジェリアのムスリムにも少なからず影響を与えた。Yan Izala の活動に飽き足らない大学生の間からは、Muslin Students' Society (MSS) のようなより過激な原理主義的運動が現れてくる。北部ナイジェリアの主要な大学に広がった MSS からは、のちに 2000 年代のシャリーア刑法の再導入運動の中心人物になる Ahl al-Sunna の Aminu ad-Din Abubakar や、イラン革命をモデルに激しい反体制運動を指導した Ibrahim al-Zakzaki らが出てくる (Loimeier 2016: 174)。

北部ナイジェリアのムスリムの運動がこうして政治化し過激化していく中で、1983 年の再度のクーデターによる軍政下でシャリーア問題を再び CDC 草案の路線にもどそうとするムスリムのロビー活動がおこなわれた。だがそれは、「国家組織を使ってナイジェリアを何が何でもイスラーム共和国にしようとするムスリムの陰謀」と見るクリスチアンの強い反発のために何の進展もみなかった (Ostien 2006: 245-247)。1979 年以降の 20 年間、シャリーア施行に関するムスリム側の働きかけは、結局のところクリスチアン側の反発を強め両者の亀裂を深めるばかりだったのである。

そうした時代の雰囲気の中で、若い世代のウラマーたちはイギリスの間接統治と独立への過程を見直し、アフマド・ベロはだまされて (あるいは不本意に) イギリスによって底意のある不法な「合意」を強いられたのであって、間接統治から独立までの半世紀をとおして、シャリーアは徐々に「弱体化され」、「麻痺させられ」、ついに廃止されるにいたったのだという解釈を取るようになっていく。そこから、単に司法制度の改革のためではなく、かつてのムスリム政治エリートの過ちを正し、「社会を改革し、規律ある国民を育成し、この国に蔓延する犯罪と戦う」ためにシャリーアに復帰すべきだという論調が、若いウラマーたちの間に生まれてくるのである (Ostien 2007)<sup>19)</sup>。

このような見解は、80 年代から 90 年代をとおしてウラマーだけでなく広く一般のムスリムにも

19) Ostien (ed.) 2007, vol. 1, chapter 1 "Historical Back Ground", pp. 7-8.

共有されるようになっていく。ラストによれば、90年代末には、政治の腐敗、統治の劣化、法治の崩壊、富の追求、アルコール・売春・犯罪・強盗などあらゆる社会の害悪は、西欧の支配によってもたらされたもので、そこから抜け出すには神の法であるシャリーアに復帰する以外に方法がないという認識が、広く深く、民衆の間に浸透していたという (Last 2000)。

#### 4) 「1999年のリバイバル」

1994年アバチャの下で National Constitution Conference が組織されて民主化への道筋がつけられ、オバサンジョ大統領の選出とともに1999年5月に新憲法が施行されたことがシャリーア問題を新たな段階に移行させた。最初の動きは、15年ぶりの民主選挙で北部ザムフェアラ州知事に選出された Ahmd Sani Yerima が、1999年12月に刑法を含むシャリーアの施行を宣言したことだった。彼は Yan Izala から Ahl al-Sunna へと展開したサラフィー主義運動の支持者で、翌1月にはシャリーアにもとづく司法制度を施行した (Ostien 2007)<sup>20</sup>。

1999年憲法そのものは、1979年憲法と大きくちがってはいない。だが民主制への復帰とともに、そのほぼ同じ憲法が「シャリーア施行は可能だ」とする主張の根拠として選挙戦で利用されたのである。すなわち、「すべての州は望みに応じて Sharia Court of Appeal を設置できるという」条項と、「州の立法機関である House of Assembly は州内で適用される法律を制定できる」とする条項によって、シャリーアそのものの正当性は憲法で保証されており、ただその適用範囲が制限されているだけだ、という解釈である (Sanni 2007: 123)。

興味深いことに、ラストはシャリーア刑法の再導入を公約にうたった Ahmd Sani Yerima の言動が多くの人々大衆に *mujaddid* (イスラーム暦の世紀の転換期に現れると信じられている改革者) の出現として受けとめられたと報告している。北部ナイジェリアでこれ以前にこの呼称が適用された人物は、実にウスマン・ダン・フォディオだけだという (Last 2000: 142)。ここからは、民主化を機にシャリーアへの復帰を求める大衆の期待がいかに大きかったかがうかがえるだろう。

同じくラストによると、ザムフェアラ州の動きに対して、ソコトのスルタンをはじめ北部諸州の政治エリートたちは当初冷淡な反応しか示さなかった。ところが、ムスリム大衆の反響がきわめて大きかったために、政治家たちは民衆の支持を失わないために次々とシャリーア刑法の再導入に踏み切らざるを得なくなった (Last 2000: 142)。その結果2001年までにはシャリーア刑法再導入はムスリム優勢の北部12州に波及した。

法律論を離れてここでの関心に引き寄せていえば、2000年代初頭のシャリーア刑法の再導入は政治エリート主導の1960年合意とはちがう次元で、北部ムスリム社会にイスラームの正当性を取り戻そうとする大衆的な期待に後押しされたものだったことがわかる。前者は、独立を見据えて世俗国家の下でもシャリーアの法的権威を確保する姿勢を明示して、ムスリム住民を説得する政治エリートの政策だった。それに対してここでは、ムスリム大衆はシャリーアへの復帰を公約する政治家にイスラーム改革者の再来を見ていたのである。

もっともこうした大衆的な期待が裏切られるのも避けられないことだった。Thurston が指摘するとおり、北部諸州のシャリーア施行は選挙で選ばれたムスリム政治家と在野のウラマーとの危うい連携の上に立っていた。多くの州で、政治エリートはウラマーを行政に登用してシャリーア施行のために Hisba Board, Hisba Committee などのウラマー官僚組織を作ったが、そうした組織はや

20) Ostien (ed.) 2007, Preface to volumes I-IV, vii-viii.



がて改革の担い手とその究極的な目標をめぐる政治エリートとウラマーの、そしてウラマー同士の駆け引きの場となっていく (Thurston 2014)。

政治エリートはシャリーア刑法の再導入を機に政治的・経済的エスタブリッシュメントへの利益誘導をしようとしたためにウラマーの批判を招いたが、一方でスーフィー教団系と Yan Izala 系に分裂したウラマー官僚組織は、シャリーア施行をそれぞれの立場を強化する手段にしようとした。Loimeier によると、2005 年までにはシャリーア刑法の再導入の熱気は失われ、社会的・経済的な諸課題に対する政治エリートの無策もあって、ムスリム大衆は、シャリーア問題は結局エリートたちの政争の具にすぎなかったと評価するようになっていた (Loimeier 2016: 184-185)。

別稿で論じたように (坂井 2015)、このような幻滅の中から若いサラフィー主義者たちの間により過激な運動が現れ、それが 2009 年以降のボコ・ハラムのテロリズムにつながっていくのだが、その経過を追うことはここでは必要ないだろう。ただ一つ指摘しておくべきことは、2010 年以降のボコ・ハラムの正式名称 (*Jama'at ahl-al-sunna li da'wa wa-l-jihad 'ala minhaj al-salaf*) に「ジハード」の語が含まれていることである<sup>21)</sup>。「ジハード」の宣言は戦争圏 *Dar al-harb* の認定が前提である。2000 年のムスリム活動家たちは、近代的世俗国家としての州政府・連邦政府の内部でイスラームの宗教的正当性を実現する道筋としてシャリーア施行を追求したが、その 10 年後、ボコ・ハラムは世俗国家を完全に見限ってナイジェリアを戦争圏 *Dar al-harb* とみなし、近代的国家システムそのものに対する宣戦布告をしているわけである。

## 2-5. シャリーア問題の変遷

以上のように宗教的正当性という観点から見ると、北部ナイジェリアのムスリム社会は、ソコト・カリフ国の敗北以来一貫してムスリムのコミュニティが *Dar al-Islam* たり得ているのかという懸念を担ってきたことがわかる。

間接統治下の «Colonial Caliphate» においてはその懸念は深く潜在し、表面上アミールの権威とシャリーア法廷が宗教的正当性を担保していた。だが独立を契機として、問題は表面化しシャリーアに焦点化されていく。アフマド・ベロはイスラーム国家としての自律性をあきらめる代わりに世俗国家の内部でシャリーアの権威を確保しようとした。1960 年合意は基本的にその路線に沿ったもので、独立時には北部ナイジェリアのムスリムの大半も、おそらく北部に住んでいたマイノリティとしてのクリスチャンも、この路線を受け入れ可能な現実的なものと見ていたように思われる。

だが 1966 年のクーデターとその後に続いた軍政下で、シャリーアの施行は事実上最小限まで後退してしまう。その間に深刻化したムスリム同士の対立およびムスリムとクリスチャンの対立、政治の腐敗、社会秩序の崩壊をとおして、宗教的正当性を求めるムスリムの焦燥感は失われたシャリーアの回復による社会の健全化への大衆的希求となり、それが 1999 年の民主化とともにシャリーア刑法再導入運動として噴出した。だが現実のシャリーア刑法再導入が政治エリートやムスリム活動家の政争の具以上のものでないことが明らかになると、独立以来不問に付されてきた北部ナイジェリアのムスリム・コミュニティの正当性に関する疑念が表面化し、若いサラフィー主義者たちによる世俗国家そのものへの不信と拒絶という形で先鋭化する。西欧的世俗国家の下でのムスリム・コ

21) ロイマイヤーによるその英訳は “the community of people of the Sunna who fight for the cause [of Islam] by means of jihad according to the method of the Salafi” である (Loimeier 2016: 196)。

コミュニティは欺瞞にすぎず、ナイジェリアはジハードの対象である *Dar al-harb* に他ならないという認識である。2010年以降のボコ・ハラムの路線転換には、そうした認識を見ることができる。

### 3. 比較とまとめ

以上の記述は、セネガルとナイジェリアのムスリム社会を対比的にとらえるためにかなり恣意的に強調した部分がある。しかし事実として両者の社会は非常に明白なコントラストをなしており、ここではその背景的な要因をライシテとシャリーアを発見の手がかりとして探ってみたわけである。

ここで私は、セネガルのムスリム社会は外部から持ちこまれた世俗国家の構成原理であるライシテの観念を、政治から宗教を排除する原理としてではなく、宗教を政治から隔離する手段として使いこなしている、という解釈を試みた。スーフィー教団は事実としてセネガルの政治社会の不可欠の構成要素になっているが、セネガル国民はライシテの概念を使うことで、政治家も宗教家も、まったく非宗教的な世俗エリートも信心深いムリッドの農民も、現実をそれぞれに正当化する論理を手に入れているように思われるのである。

これと対比してみることで、ナイジェリアの場合に対する理解も深められるように思われる。ソコト・カリフ国時代のムスリムにとって、シャリーアはイスラーム国家の統治が有効に機能していることの担保という意味合いをもっていたはずである。なぜならそもそもシャリーアに即した正当な統治を実現するために、ウスマン・ダン・フォディオのジハードはおこなわれたからである。そのようなシャリーアを、イギリスが統治上の都合で appropriate (「取り込み」あるいは「横取り」) したことが、以後ムスリムの共同体全体にイスラーム的正当性をめぐる一連の問題を背負いこませることになる。

変遷していく問題状況の中で、シャリーアは異なる立場のムスリムたちだけでなく、イギリス人行政官やクリスチャンなどの非ムスリムも巻きこんだ論争の中心点にいつも位置していた。とくにクーデターによる1960年合意の崩壊からシャリーア刑法の再導入前後まで四半世紀には、シャリーアをめぐる論争が震源となって、多様なアクターたちが立場のちがいを鮮明にし、先鋭化し、過激化していく様子が観察される。

ナイジェリアのムスリム社会におけるシャリーアのこのようなあり方は、セネガルのライシテのあり方とはまさに対照的である。セネガルのライシテは、政治から宗教を分離しあるいは宗教から政治を分離する原理として、異なる立場のアクターたちを問題状況に等距離に関わらせることで、衝突の回避を可能にする装置として機能している。それに対してナイジェリアのシャリーアは、さまざまなアクターを問題状況に引き込み、差異を顕在化させ、緊張を激化させる引力の中心のような効果をもっている。シャリーア法廷はもともとソコト・カリフ国の統治機構に内属する機能的な装置だったが、それがイギリス側の統治上の都合で appropriate され近代国家の中に移植されることで、ムスリム社会にとって、あるいはムスリムを含む社会にとって、このような激しい論争の焦点となったのである。

## おわりに

後からふり返ってみれば、セネガルのライシテもナイジェリアのシャリーアも、ともに植民地の統治上の理由によってムスリム社会に導入され、あるいは再定義されたものである。このようにさしたる合理性も必然性もなく、あくまで統治上の必要から取られた便宜上の措置が、その後の状況を深く方向づけてしまうという事態は、ある意味で植民地統治というものの本質を示唆しているかもしれない。

ラストは2000年のシャリーア刑法再導入を司法制度の脱植民地化としてとらえているが (Last 2000: 141), ここでの私の見方からすれば、むしろシャリーアにこだわる姿勢そのものが植民地状況によって作り出された問題構成なのだということになる。ましてやボコ・ハラムのジハード路線は、こうした問題構成を終わらせるものであるどころかさらに泥沼化させるものに他ならない。シャリーアの appropriation という植民地政策の本質的な恣意性を見抜くことによってこそ、シャリーア問題にとらわれずにムスリム社会の健全性を回復する道筋が見えてくるのではないだろうか。

## 追記

本研究は、文部科学省科研費による研究会「アフリカにおける紛争の性格変化の基層—暴力噴出メカニズムの解明に向けて」(代表者: 武内進一)の一環として、2017年6月26日に東京外国語大学本郷サテライトで行った口頭発表をもとにしている。『アカデミア』誌上での公刊を快諾してくださった武内進一氏に感謝申し上げます。

## 文献

- Babou, Cheikh Anta 2007 *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853–1913*, Ohio University Press.
- ボベロ, ジャン 2008 (2000) 『フランスにおける脱宗教性の歴史』, 三浦信孝, 伊達聖伸訳, 文庫クセジュ, 白水社.
- Coulon, Christian 1981 *Le Marabout et le Prince: Islam et Pouvoir au Sénégal*, Institut d'Etudes Politiques de Bordeaux, Editions A. Pedone, Paris.
- Cruise-O'Brien, Donald B. 1971 *The Mourides of Senegal*, Clarendon Press, Oxford.
- 2003 *Symbolic Confrontation: Muslim Imagining the State in Africa*, Hurst & Company, London.
- Harrison, Christopher 1988 *France and Islam in West Africa 1860–1960*, African Studies Series 60, Cambridge University Press.
- Diagne, Souleyman Bachir 2009 Religion and Public Sphere in Senegal: the Evolution of a Project of Modernity, in Umar (ed.) 2009.
- Dièye, Abdoulay 2009 Secularism in Senegal: Withstanding Challenge of Local Realities, A Legal Approach, in Umar (ed.) 2009.
- Kane, Ousmane 2003 *Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria: a Study of the Society for the Removal of Innovation and Reinstatement of Tradition*, Brill, Leiden.
- 小泉洋一 2005 『政教分離の法—フランスにおけるライシテと法律・憲法・条約』, 法律文化社。

- Last, Marray 1997 The (Colonial Caliphate) of Northern Nigeria, in Robison, David and Jean-Louis Triaud (eds.), 1997. 2000 La sharia dans le Nord-Nigeria, *Politique Africaine*, 79, 141-152. 2008 The Search for Security in Muslim Northern Nigeria, *Africa* 78(1), 41-63.
- Loimier, Roman 1997 Islamic Reform and Political Change: The Example of Abubakar Gumi and the Yan Izala Movement in Northern Nigeria, in D. Westerlund and E. E. Rosander (eds.), *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufism and Islamists*, Ohio University Press. 2016 *Islamic Reform in Twentieth-Century Africa*, Edinburgh University Press.
- 日本ムスリム協会 1983 『日亜対訳注解聖クルアーン』, 宗教法人ムスリム協会。
- Ostien, Philip 2006 An Opportunity missed by Nigeria's Christians: the 1976-78 Sharia Debate Revisited, in Benjamin Soares (ed.) *Muslim Christian Encounters in Africa*, Brill, Leiden.
- Ostien, Philip (ed.) 2007 *Sharia Implementation in Northern Nigeria, 1999-2006: a Source Book*, <http://www.sharia-in-africa.net/pages/publications/sharia-implementation-in-northern-nigeria.php>, (Spectrum Books Limited: Ibadan, Nigeria, 2007).
- Oyewole, Anthony and John Lucas (eds.) 2000 *Historical Dictionary of Nigeria*, second edition, London, The Scarecrow Press.
- Robinson, David 2000 *Paths of Accommodation: Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920*, Ohio University Press.
- Robinson, David and Jean-Louis Triaud (eds.) 1997 *Le Temps des Marabouts: Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*, Paris, Khartala.
- 坂井信三 2015 「北部ナイジェリアのムスリム・コミュニティ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関係の視座から』, pp. 53-74, 日本国際問題研究所, [http://www2.jiia.or.jp/pdf/resarch/H26\\_Sahara\\_Region/04-sakai.pdf](http://www2.jiia.or.jp/pdf/resarch/H26_Sahara_Region/04-sakai.pdf)
- 2017a 「イスラーム改革運動の歴史的展開——仏領西アフリカと英領ナイジェリアの教育改革の比較から」, 『Radical Islamist Research Report』, vol. 8, 1-17, 日本国際問題研究所, [http://www2.jiia.or.jp/pdf/research\\_pj/h27rpi06/170222\\_radical\\_islamist\\_research\\_vol8\\_sakai\\_report.pdf](http://www2.jiia.or.jp/pdf/research_pj/h27rpi06/170222_radical_islamist_research_vol8_sakai_report.pdf)
- 2017b 「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, 南山大学。
- Sanni, Amidu 2007 The Shari'a Conundrum in Nigeria and Zamfara Model: The Role of Muslim Youth in Historical Context, *Journal of Muslim Minority Affaires* 27(1), 117-132.
- Thurston, Alex 2009 Why is Militant Islam a Weak Phenomenon in Senegal?, in Umar (ed.) 2009. 2014 Muslim Politics and Shari'a in Kano State, Northern Nigeria, *African Affaires* 114/454, 28-51.
- Triaud, Jean-Louis 2014 Giving a Name to Islam of the Sahara: an Adventure in Taxonomy, *Journal of African History*, 55, pp. 3-15.
- Umar, Muhammad Sani 2006 *Islam and Colonialism: Intellectual Responses of Muslims of Northern Nigeria to British Colonial Rule*, Islam in Africa, vol. 6, Brill, Leiden.
- Umar, Muhammad Sani (ed.) 2009 *Islam and Public Sphere in Africa: Overcoming Dichotomies*, Institute for the Studies of Islamic Thought in Africa (ISITA) Working Paper Series, no. 09-009, March, 2000, The Roberta Buffett Center for International and Comparative Studies, Northwestern University.
- Villalon, Leonaldo A. 2004 ASR Focus: Islamism in West Africa, Senegal, *African Studies Review* 47(29), 61-71.
- Wakili, Haruna 2009 Islam and Political Arena in Nigeria: the Ulama and the 2007 Election, in Umar (ed.) 2009.