

# 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キストを踏まえて、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<sup>1</sup>。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)<sup>2</sup>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 madrassa 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 madrassa 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<sup>3</sup>。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イズム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<sup>4</sup>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<sup>5</sup>。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<sup>6</sup>。

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<sup>7</sup> (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<sup>8</sup>。

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。

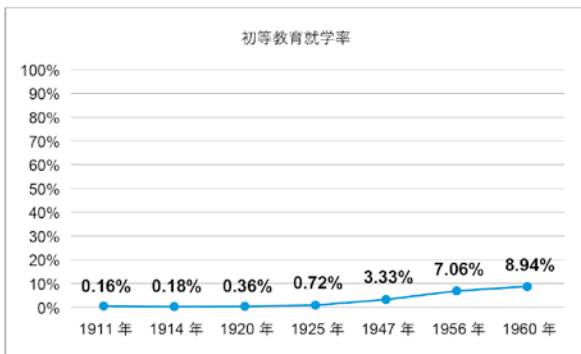


図1. 1911年から1960年までの初等教育就学率  
(中尾 2018: 22 をもとに改変)

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」<sup>9</sup>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<sup>10</sup>。

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<sup>11</sup>、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<sup>12</sup>。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。

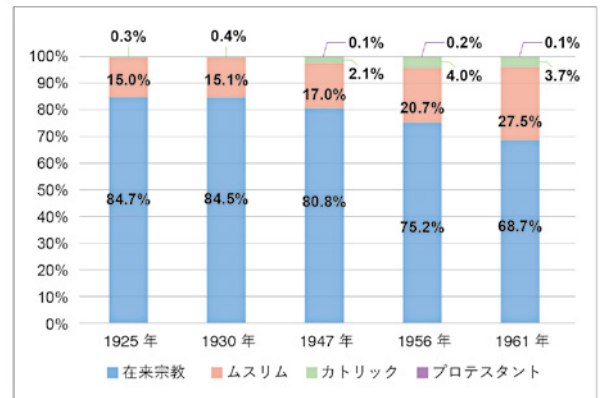


図2. オート・ヴォルタ全人口における宗教構成 (中尾 2018: 21 を改変)

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っ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<sup>13</sup>。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<sup>14</sup>。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さなかった、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)という村があった。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<sup>15</sup>の農民やボゾ<sup>16</sup>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<sup>17</sup>。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<sup>18</sup>。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<sup>19</sup>。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<sup>20</sup>。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<sup>21</sup>、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<sup>22</sup>。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<sup>23</sup>。

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<sup>24</sup>。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。

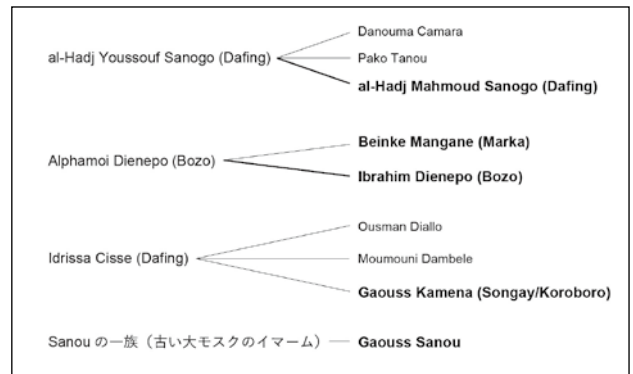


図4. メデルサの創始者の師匠の親子関係と師弟関係<sup>25</sup>

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<sup>26</sup>。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<sup>27</sup>。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<sup>28</sup>。

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・ソンフォ(Oumar Sonfo)に学んでいる<sup>29</sup>。オマル・ソンフォ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)。ジャヤ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<sup>30</sup>。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<sup>31</sup>。

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<sup>32</sup>。

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<sup>33</sup>。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<sup>34</sup>。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<sup>35</sup>、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<sup>36</sup>。

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。

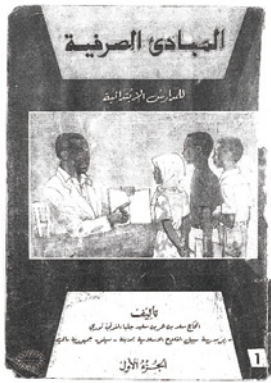


図 5. ムスリム文化連合ヴォルタ支部のメデルサで用いられていた教科書

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<sup>37</sup>。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<sup>38</sup>。

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<sup>39</sup>。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<sup>40</sup>。

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<sup>41</sup>。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に問うことはなかった。しかし、アラビア語を母語としない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<sup>42</sup>。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。

## 参考文献

(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師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