

概説：ムリッド教団（2）：
セネガル共和国の社会経済理解に向けて|The
Mouride brotherhood(2): Toward the
comprehension of the socio-economic system of
the Republic of Senegal

メタデータ	言語: ja 出版者: 公開日: 2017-10-03 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: Masaki, Toyomu メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/2297/34382

概説：ムリッド教団(2)

—— セネガル共和国の社会経済理解に向けて ——

正 木 響

目 次

- I. はじめに
- II. 西スーダン地域のイスラーム化とウォロフ社会
 - II. 1 西スーダン地域のイスラーム化
 - II. 2 ウォロフ伝統社会の社会階層構造とイスラームの浸透
 - II. 3 19世紀：ウォロフ社会に対するフランスの侵攻とスーフィー教団の興隆
(以上 第33巻第1号)
- III. セネガンビア地域とスーフィズム
 - III. 1 スーフィズムとは
 - III. 2 セネガンビア地域のタリーカ
- IV. アマドゥ・バンバの人生とムリッド教団
 - IV. 1 ムリッド教団の誕生
 - IV. 2 イブラ・ファルとバイ・ファル
 - IV. 3 迫害から融和、そして発展へ

(以上 本稿)

(続く)

III. セネガンビア地域とスーフィズム

III. 1 スーフィズムとは

イスラームを専門とする研究者たちの間でも、スーフィズムをめぐるさまざまな議論や解釈があることを踏まえると、イスラームを専門としない筆者が、本節のタイトルに掲げるようなテーマで説明を試みることに対して「誠に不遜である」との批判がなされてもしかたあるまい。しかしながら、経済を

専門とする多くの者にとって馴染みのない言葉であることも事実であり、イスラームを専門とする研究者らが積み上げた既存研究に基づきながら、本稿の目的に合致する範囲で説明を試みたい¹⁾。

7世紀にアラビア半島で生まれたイスラームは、食欲や性欲といった人間が生まれながらもつ欲や本能を肯定しているが、そうした人間が持つ本能的欲望を認めることは、同時にそうした本能の赴くままに行動することで出現する好ましくない現象——例えば、衛生面で問題のある食材を食することや、婚姻関係外での異性との性交など——を制限することが必要との考えに繋がりが、これは8世紀から10世紀にかけてまとめられたシャリーアと呼ばれる厳格なイスラーム法体系を生み出した。しかし、これらイスラーム法が人々の行動を規制する社会においては、他方で、法さえ守れば現世を大いに楽しんで良いとする風潮を生み出しもした。宗教が多くの人に受け入れられる中で世俗化し、本来、望ましいとされる姿を失うことに対して違和感を覚える人たちが新しい集団を形成するという流れは、キリスト教を始めとする他の宗教でも観察される。イスラーム教が支配する地域においても、9世紀頃になると、世俗社会を否定し、より高い精神性を求める人たちが観察されるようになった。彼らは、贅沢な生活を否定し、清貧の心で苦行を行い、魂を洗い清め、世の虚飾を離れ、禁欲的な生活を送ることをよしとした。中にはシャリーアをより深く読み取る努力を重ね、ストイックに瞑想や祈りをくりかえすことで神との合一体験(覚醒)を得ようとする者達も現れる。当初、こうした活動は個人が行う修行にすぎなかったが、12-13世紀になると組織化され、土着の宗教や慣習などと結びつきながら、世界各地にスーフィー教団が創設された。場所によっては、仏教やキリスト教、インド思想などから影響を受けたスーフィー教団も存在する。こうした活動を行う人々は、粗末な毛織の服を着ていたことから、外部者たちは、彼らによる一連の宗教活動をアラビア語で羊毛を意味する*Suf*を派生させてスーフィズム、そうした活動を行う組織をスーフィー・タリーカと呼んだ²⁾。なお、スーフィー・タリーカは日本語ではスーフィー教団と訳されることが多い。そして、スーフィー教団とは、スーフィズムの流れに立脚した教団の総称であり、スーフィー教団という名の特定の教団が存在するわけではない。

次に、タリーカについて簡潔に説明を試みる。タリーカはアラビア語で「道」を指す。一般的なスーフィズムの体系を理解するにあたっては、このタリーカ(道)とシャリーア(聖法)、ハキーカ(真理)の3つの関係を把握する必要がある。この点について、スーフィズム研究の第一人者である東長靖氏によると以下にみる様に、これら3つの要素は3つの同心円で表わされるという³¹⁾。

「シャリーアは一番外の部分。表層にありますが、同時に最もカバーする幅が広い。これに対してハキーカは、最内奥の部分。一部のエリートだけがここに到達できる深層。タリーカは、この二つをつなぐ中間項。シャリーアを踏み行っただけで、真理を求めて内面の旅に出るすべてのムスリムが通る道なのです。いわば「ムスリムとはタリーカを進む旅人」だと言えるでしょう³²⁾。」

つまり、真理に到達するために、信徒たちは厳しい修行を行う。その真理に到達するための道がタリーカなのである。そして、この世のものに対する執着を捨て、修行を通じて、神との合一体験に達したスーフィーたちは、今度は導師となって、人々に修行の方法を伝授することになる。真理に到達できる方法は複数存在し、到達したものはその道(タリーカ)の指導者として人々から尊敬を集め、世界各地から信徒を惹きつけた。多くの場合、彼らは世俗社会から離れた道場(ザーウィヤ)のようなところで共同生活を送り、共に修行道を歩むことから、先にみたように、そうした導師と弟子たちから成る集団そのものも「タリーカ」と呼ばれる。なお、ハキーカに達するための方法はタリーカによって異なり、それぞれは、ウィルド(wird)と呼ばれる独自の祈禱句をもつ。これは、コーランの一節や教団創設者の詩などを用いて定式化されたものであり、信徒は暗誦することで精神を清めることができる。ウィルドよりも短く、1日に何百回も唱えるズイクル(dhikr)と呼ばれるものもある。筆者の調査中においても、フランス語でシャプレ(chapelet)、ウォロフ語でクルース(kourous)と呼ばれる数珠を用いて、時間を見つけては、この数珠の珠を動かしながらズイクルを唱える人々の姿が観察された。シャプレの珠の数や配列は教団によって異なり、セネガルのティジャニー教では、100の数珠が、5つの仕切りで、12, 18, 20, 12, 18, 20個で区切られ、定められた言葉を唱えながら、一つずつ珠が動かされるという。対してムリッドでは、100の数珠が2つの仕切りで33と34個ずつに区切られてはいるが、ズイ

クルの唱え方と数珠の形が一致しているわけではないようである。

スーフィズムのもう一つの特徴として「聖者信仰」がしばしば取り上げられる。聖者とは、先にみたように、神から与えられた特別な能力、奇蹟を起こす力、つまり、「神の恩寵」を意味する特別な力 (baraka) を持つ人々のことを指す。ただし、聖者信仰とスーフィズムを切り離せられない関係として捉えることに対しては異論もある (赤堀 2005 : 8 - 9)。また、聖者といっても、カトリックにみるような列聖調査が行われるわけでもなく、信仰の模範となる人物として何らかの認定があるわけではない。それにもかかわらず、聖者信仰という概念そのものが⁴、キリスト教の枠組みで論じられていることに対する批判も見られる (赤堀 2005 : 25 - 28)。

具体的には、ムハンマドはもちろんのこと、各タリーカの創設者や、教団を代表する人物などが聖者として人々から崇められる。聖者の体や身に着けているものに触れることで、その恩寵が得られると信じられ、死後も、その墓は、聖者廟となり、多くの参詣者をひきつける。本研究の対象であるムリッド教団においては、バンバの沐浴後の水ですら、信徒たちは競って求めたという。そして、聖者がおこした種々さまざまな奇蹟は、奇蹟譚として後世に語り継がれる。セネガルの民衆をあおってジハードを喚起する恐れがあるとの理由で、ムリッド教団の創始者アマドゥ・バンバ (以下、バンバ) は、1895年、植民地政府によってガボンに流された。その際、船上での祈りを禁じられたバンバは絨毯を海に投げ入れ、海の上で祈りを奉げたという逸話が信徒の間で広く信じられている。これ以外にも、バンバと一緒に檻に入れられた空腹のライオンがバンバに従順であったとか、火の中にバンバが投げ入れられた際に、炎がバンバを避けたなどの逸話も存在する⁵⁾。これら逸話は、信徒の間で聖者に対する畏怖の念を強め、聖者のカリスマ性を高めることに繋がった。

セネガルでは、至るところでバンバの肖像や壁画を目にすることになる。偶像崇拜が厳格に禁止されているイスラームにおいて、聖者の写真や姿が町中に掲げられていることを奇妙に思う外国人は珍しくない。また、研究者やムスリムの間でも、こうした聖者信仰が⁶、イスラームで掲げられる神の唯一性と整合していないことはかねてより指摘されている (東長 1999, 赤堀

2005, 大塚 1992)。実際、2012年3月に、セネガルの東隣にあるマリ共和国で起きたクーデターをきっかけに、イスラーム原理主義の影響を受けた反政府組織アンサール・ディーンが北部から南部へ侵攻し、1972年にユネスコの世界遺産都市に認定されたトンブクトゥを実効支配し、モスクや、祭壇、聖者廟をイスラームの教えに反するとの理由で破壊することを始めた。原理主義者が主張する彼らの「正しいイスラーム」が戒律よりも精神性を重んじるスーフイズムを排除する傾向にあることについてもかねてから指摘されている。聖者廟の破壊だけでなく、ベールをかぶっていない女性を「イスラームの教えに背いた」との理由で捕えていくという横暴も報告されている⁶¹。イスラーム化が不十分という理由で、19世紀にセネガンビア地域で頻発したジハードの再来を彷彿させるかのようである。日本ではあまり大きく報じられていないが、少なくともフランスでは、イスラーム原理主義者のサブサハラアフリカ侵攻は大きな脅威として受け止められており、今後、セネガルを含む近隣諸国に影響が広がることが懸念される。(本稿脱稿は2012年12月。その翌月に、アルジェリアで日揮の社員が殺害されるテロが発生し、日本でも広く知られるようになった。)

Ⅲ. 2 セネガンビア地域のタリーカ

セネガンビア地域で比較的多くの信徒を持つタリーカは3つ挙げられる。創設年の古い順から、カーディリー教団(カディリーヤ)、ティジャーニー教団(ティジャーニーヤ)、そしてムリッド教団(ムリディーヤ)である。

まず、カーディリー教団は、バクダッドのアブド・アルカーディル・アルジラーニー (Abd-el-Qadir el Jilani) (1077-1166) によって創設され、西は西アフリカから東はインドネシアに至るまで広い範囲に信徒を抱えた世界最大のタリーカの一つである。西スーダン地域でカーディリー教団を広めたのは、16世紀に、モロッコからモーリタニアの南東部にあるワラタに移住して、修道場(ザーウィヤ)を設立したスィーディー・アフマド・アル＝バッカイ (Sidi Ahmad Al Bakka' i) であった。彼はアラブとベルベルの混血、モール人であり、彼の所属するクンタ・ファミリーは、西スーダン地域で著名なイスラーム宗教指導者を多く輩出した。ただし、クンタ・ファミリーといっても、血統で

繋がった一族を核としつつも、一族の許に集まった多くの弟子やその一族も含む集団と理解した方が良いでしょう(荻谷 2012b: 85)。

このクンタの後裔から、18-19世紀に、西スーダン社会に大きな影響を与える人物が現れる。スィーディー・アル＝ムフタル・アル＝クンティ (Sidi al Mukhtar al-Kunti) (1729-1811)である。彼は、自分の指導するカーディリー教団こそ、スーダンにおける唯一純粋なムスリムのコミュニティであると主張し、自らを頂点とする階層構造の形成に成功した(坂井 2004: 207)。具体的には、スィーディーの称号を許される直系の息子、クンタの血統に属する親族シャイフ、修行によって一定の位階に属する指導者ティルミーズ、そしてその指導者の下に集まる弟子たち(ムリード)という階層から成る。セネガンビア地域でのカーディリー教普及に大きな力を発揮したのは、モーリタニアの南部、シンキート地方で18世紀後半に生まれて、後にスィーディー・アル＝ムフタルおよび彼の息子の許で修行を積んだ、シディーヤ・アル＝カビール(Sidiya al Khabir 1868年没)であった。バンバは、当初、このカーディリー教団に所属していたが、そのバンバに、カーディリー教団のウィルドを伝授したのは、このシディーヤ・アル＝カビールの孫にあたるシディーヤ・ババ(Sidiya Baba)であった。

このように長い歴史と空間的広がりを持つカーディリー教団に比べて、ティジャニー教団の誕生は18世紀と比較的遅い。1737年に現在のアルジェリアに生を受けたアフマド・アル＝ティジャニー (Ahmed Al Tijani) (1737-1815)が、1781年頃に、覚醒状態で預言者ムハンマドからウィルドを授かったことが教団誕生のきっかけとされている。北アフリカで誕生したティジャニー教団のセネガンビア地域拡大に貢献したのも、モーリタニアのシンキート地方出身のムハンマド・アル＝ハーフィズ (Muhammad al-Hafiz 1759-1830)であった。彼は、聖地巡礼の帰路にフェス(モロッコ)を訪れ、そこで宗教活動を行っていたアフマド・アル＝ティジャニーの許で数年過ごした後、ティジャニー教のウィルドを授かってモーリタニアに戻った人物である。ただし、興味深いことに、ティジャニー自身の忠告を受けて、モーリタニアに戻った後は、自ら率先してティジャニー教の教えを授けたわけではないようである(荻谷 2012b: 139)。しかしながら、多くの人が噂を聞きつけて、ティ

ジャーニー教のウィルドを求めてハーフィズの許を訪ねたという(荻谷2012b: 139)。セネガンビア地域から訪れたものも少なくなかったようである。

前稿で触れたように、フータ・トロおよびセネガンビアおよび西スーダン地域にティジャーニー教を広めたのは、フランスやウオロフに対してジハードを幅広く展開したエル・ハジ・ウマール・タル(El Hajj Umar Tall)であった。彼は、1820年代に、30代でメッカ巡礼を行った際に、ティジャーニー教団を設立したシェイク・アフマド・アル・ティジャーニー(Cheikh Ahmad-Al-Tijani)の直弟子ムハンマド・アル＝ガーリー(Muhammad al Ghālī)と知り合い、そこでティジャーニー教団の教えを会得して、「ティジャーニー教団の西アフリカのカリフ」の称号を得たとされる。ただし、そのメッカ巡礼に出かけるはるか以前、ウマール・タルが宗教指導者であった父親に呼ばれてフータ・ジャロン(現ギニア)で子供たちにコーランを教えていた時に、ハーフィズの弟子であったアブド・アル＝カリーム・イブン・アフマド・アル・ナキール(Abd al-Karīm ibn Ahmad al-Nāqil)の手ほどきで、既にティジャーニー教の教えに触れていたようだ(Martin 2003: 69)。そして、ウマール・タルは保守的なカーディリー教団には見られない新鮮さをティジャーニー教に見出したようである(Martin 2003: 69)。このティジャーニー教団のカーディリー教団に見られない「新鮮さ」とは何であろうか。坂井(2004)によると、カーディリー教団においては、先に見たように、堅固な階層組織が形成され、それが、社会的・政治的機能を果たす社会集団に繋がったのに対し、ティジャーニー教団は、このような位階組織は欠いていたが、非ムスリム国家を打倒するというジハードを高らかに謳い、その現実的な政治目標に向けて人々を惹きつけ、動員するという特徴をもっていたという(坂井 2004: 208-210)。同様に、ムリッド教団についてのフランス人研究者クーロンも、ティジャーニー教団の方が、カーディリー教団やその影響を強く受けているムリッド教団よりも、師弟関係が緩やかであり、開放的かつ柔軟で合理的であったと指摘する(Coulon 1981: 88-89)。実際、カーディリー教団はモーリタニアと地理的に近接していたセネガルのサンレイ近辺で広まったが、信徒の多くは知識人やエリートであり、ティジャーニー教団やムリッド教団ほど人々を惹きつけることはなかった(Coulon 1981: 92)。その背景には、18世紀以降、王国のイスラーム顧問のような役割、

つまり前稿で触れたセリーヌ・ファクトルに就任した者の多くがカーディリー教団の指導者であったことから、結果的に、カーディリー教団のセネガンビア地域での宗教活動が停滞気味になったからとの指摘もみられる(Lo 2010: 54-55)。

1864年に、エル・ハジ・ウマル・タルがフランスとの戦いで死亡した後、ティジャニー教の布教に力を尽くしたのは、エル・ハジ・アブドウライ・ニアス(El-Hajj Abdoulaye Niasse) (1840-1922)やエル・ハジ・マリック・シイ(El-Hajj Malick Sy) (1855-1922)であった。アブドウライ・ニアスは、当初、セネガル南部のサルームにザウィーヤを形成し、その後、ダカル東南部のカオラックに本拠を移動した。これに対してマリック・シイはダカルの東、ティエスからあまり離れていないティヴァワン(Tivaouane)に修行の場となるザウィーヤを設立してそれぞれがティジャニー教団の一派を形成した。なお、エル・ハジ・マリック・シイはウォロフ王国の為政者と敵対関係にあるという意味では、フランス植民地政府と協力関係にあり、彼の信徒たちは、行政やフランスの貿易会社などで職を得たという(Diop A. B. 1981: 249)。

カーディリー教団、ティジャニー教団双方ともに、中東および北アフリカで誕生した教団であり、そういう意味では、セネガンビア地域の人々にとっては外来のタリーカになる。これに対して、ムリッド教団は1880年代半ばにウォロフ民族のアマドゥ・バンバ・ンバケ(Ahmadou Banba Mbacké, 以下、バンバ)によって設立されたタリーカになる。もっとも、当初、バンバの父もバンバ自身もカーディリー教団の信徒であり、バンバが新タリーカの設立を宣言した後も、カーディリー教団の信徒としての立場を維持し、1904年頃、ムリッド教団のウィルドを獲得した後に、穏やかな形でカーディリー教団から分離した。

以上より、バンバがサハラ砂漠以南のブラックアフリカ出身者であったことを受けて、ブラックアフリカで誕生したという側面を強調する立場の者からは、ムリッド教団は「黒いイスラーム」と称されることも多い。サハラ以南のイスラームが、土着の宗教と結びつき、独自の発展を遂げていたことも理由の一つに挙げられよう。しかし、これは時として侮蔑の意味を含むこともある。バンバ自身、サハラ以南のアフリカに住む人々に対するこうした北アフリカの人々の認識を薄々感じていたようでもある。例えば、彼が初めてモー

リタニアに渡航した後に著した書籍『天国への道 (Massalik al-Jinan)』の中には、「黒人という私自身が持つ特質は、この本の価値を失わせるものではない。」「肌の色は、愚かさや無知の原因にはなりえない」といった、北アフリカの人々の認識に抗おうとしているかのように思える一節もある⁷⁾。同様に、このバンバ自身が、カーディリー教団から大きな影響を受けていたことを重視する立場の研究者からは、サブサハラアフリカで生まれたスーフィー教団という特異性を強調する観方そのものを否定的にとらえる向きもある⁸⁾。

ムリッド教団以外にも、セネガンビア地域からは、ライエン (Layène) やニャセース (Niassène) といったタリーカが生まれている。ライエン・タリーカは、1884年頃、シディナ・リマム・ライ (Seydina Limamou Laye) という、カップヴェール岬のヨフ地域の一漁師が⁹⁾、突然、自分は預言者ムハンマドの生まれ変わりであり、自分自身はマフディー (Mahdi)⁹⁾ であると宣言としたことに始まる教団である。彼は、識字能力も持たず、コーラン教育も全く受けていなかったとされるが、そのような彼に教えを乞うために、域外から当該地域に移り住むものも少なくなかったようである (盛 2007:125-127)。当時、カップヴェール岬一帯には、レブー (Lebou) と呼ばれる民族集団が複数の共同体に分かれて生活していた。ただし、レブーの人々の話す言葉はウォロフ語であり、民族的には、ウォロフ、セレールの二つが混じり合った言語とされる (盛 2007:126)。前稿で、18世紀末から19世紀にかけて、カジョール王国北部のンジャンブール地方のマラブー達⁹⁾が、カジョールの為政者に対して幾度かにわたって反乱を起こしたことに触れた。しかし、多くは失敗に終わり、虐殺されたり、奴隷として囚われたりした。このときに、レブー民族は、こうした迫害が原因でンジャンブールから逃げたマラブーたちを受け入れたという歴史をもつ (Searing 1993:158-159; Glover 2007:57-59; Barry 1998:105-106)。ンジャンブールのマラブー達が、フータ・トロのアブドゥル・カディールと一緒にカジョール王国の為政者ンゴーン・ンデラ (Ngonne Ndeela) に対して反乱を起こした1790年頃には、同様に、カジョール王国支配から逃れる形でレブー達はレブー共和国を建設している。もちろん、このレブー共和国というのは、この地を支配しようとしていたフランスが付けた呼び名である。首都は、ンダカル (Ndakaaru)、現在のダカルに置かれたが、

1857年にフランスがダカルに軍隊の基地を設置したことをきっかけにフランスに併合され、レブー共和国は消滅した。ムスリムがマジョリティーではなかったカジョール王国に対して、レブー共和国では、イスラームが主たる宗教であった。邦語で書かれた数少ないライエン教団に関する盛(2007)の研究によると、教団草創期にレブー共同体の一部に教団をよく思わない人々がいたこと、これに対してフルベのムスリムが参集してライエン教団を支えるとともに、教団の聖者とフルベの信徒の間に、トゥランドー¹⁰⁾、結婚、子供の委託関係が構築されたという¹¹⁾。フランスの植民地化がすすみ、他方で、イスラームの浸透も進むという19世紀の混乱期に、ある日突然カップヴェール岬で誕生したライエン教団の信徒は現在10万人程度と見積もられ、セネガンビア地域のスーフィー・タリーカの中では小さい。聖都は、ダカルからもう遠くはないカーヴォベルデ岬北部のカンベレーヌ(Cambéréne)におかれている。

ニャセース・タリーカも、比較的、最近耳にするようになった教団であるが、実は、先にみたティジャニー・タリーカ一派エル・ハジ・アブドウライ・ニアスの息子、イブラヒム・ニアス(Ibrahim Niasse) (1900-1975)に祖を辿る。アブドウライの死後、父の弟子の大半を継いだのは、息子ムハマド・ニアス(Muhammad Niasse) (1881-1953)であったが、その弟イブラヒムは、類まれなリーダーシップを発揮して、ティジャニー教団の発展に尽くした(Kane 2000: 220)。しかし、1930年頃、この両者の間の亀裂が鮮明となり、イブラヒムとその弟子たちはカオラックのザウィーヤからそう遠くないメディナ(Medina)に新たなザウィーヤ、メディナ・バイ(Medina Baye)を形成し、そこに移り住んでしまう。ちなみに、バイ(Baye)とは、ウォロフ語で父を意味し、同時にイブラヒムも、バイ・ニアス(Baye Niasse)と、人々から愛情を込めて呼ばれた。イブラヒム自身は、ティジャニー・タリーカの導師として教団の発展に尽くし、セネガンビア地域のみならずナイジェリア北部に至る西アフリカ一帯に信徒を抱える一大派閥、イブラヒムのティジャニー・タリーカを形成した。しかし、これは他方で、ティヴァワンを聖都とするティジャニー・タリーカとの違いを鮮明にすることにもつながり、いつしか、イブラヒムのティジャニー・タリーカは、聖都をメディナ・バイとする、ティジャ

ン・ニャセーヌ (Tijanes-Niassèn) と呼ばれるようになり、近年では、ニャセーヌ (Niassèn) とのみ呼ばれることもある。

以上にみるように、19世紀には、セネガンビア地域内部で新しいタリーカが次々と誕生した。その背景には、フランスの内部侵攻と退廃するウォロフ王国為政者に対するイスラーム勢力の不満と対立があり、これにより社会が不安定化したことについては既にみた。これに加えて、バブーは、貴族階級が衰退する一方で、穀物や落花生交易の始まりによってムスリム農民が豊かになり、両者の関係性が変化したこと、二つ目として、人々の組織化の方法や、教義を提案する書物の入手が容易になったこと、三つ目として、植民地支配によって、人や考えが容易に移動するようになったことを指摘している (Babou 2011 : 136)。一つ目については、次稿以降で詳しく触れたいが、たとえば、初期の段階では、農業活動と宗教活動が不可分の関係であったムリッド教団において、「ムリッドは飢えることはない。」と人々に認知され、それが信徒の増大に結びついたことから説明可能であろう。また、二つ目についても、ムリッド教団の創始者アマドゥ・バンバは、勉強熱心で、多くの書物を読んでいたことから頷ける。他方で、創始者が文字を読むことができなかったが、ヨーロッパ人との交流を多く持っていたライエン教団については、3つ目の理由がよりあてはまる。

ところで、これらセネガンビア地域で新たに誕生したかにみえるタリーカも、中東や北アフリカで誕生したタリーカやその指導者と複雑な師弟関係、遠戚関係、協力関係を構築している。母系を重視した社会での一夫多妻制の下では、妻や妻の家族が夫との間に多くの子供を設けるインセンティブは強く、兄弟姉妹の数も多くなり、これら子供たちの婚姻が上記にみるようなネットワーク構築に威力を発揮した。他方、兄弟が多ければ、一人が受け継げる資産は必然的に小さくならざるをえない。ウォロフでは、親許を離れて自分の村を作ることが独立を意味し (Babou 2011 : 70)、高名な家系の場合には、しばしば新しい村の名前の一部にその家の姓がとりこまれた。例えば、ンバケ・バオル (Mbacké Baol) は、バンバの曾祖父マラーム・ンバケ (Marame Mbacké) によって18世紀後半に設立された村である (Babou 2011 : 69 ; Coulon 1981 : 73)。現在は、ンバケとも呼ばれ、ダカルからジュルベル

(Diourbel) 経由でムリッド教団の聖都トゥーバに入る際に通過する重要な町である。そのンバケ・バオルにほど近い場所に、バンバの父、モマール・アント・サリ・ンバケ (Momar Anta Saly Mbacké) が最初に作った町の名はホロー・ンバケ (Khourou Mbacké), また、その後、1880年ぐらいに、バオルとカジョールの境界に設立した村の名はンバケ・カジョール (Mbacké Cayor) (Babou 2011: 85) とされた。現代においても、日本の半分ほどの面積に、日本の10分の1以下の人口しか持たないセネガルである。19世紀から20世紀初頭にかけては、未開拓の土地には事欠かなかったはずであり、新しい土地を求めて人々が移動するという現象がネットワークの拡大を可能にしたとも考えられる。

このようにセネガルには複数のタリーカが存在するが、2012年現在、これらタリーカ間の関係は比較的融和的である。各タリーカのイベントに他のタリーカの幹部が招待されることも珍しくなく、同じモスクで異なる教団の信徒が一緒に祈ることも観察される。所属するタリーカの違いよりも、その上部にあるムハンマドとイスラームを信仰するムスリムであるという同胞意識の方が強く働いているようであり、海外にいれば、その思いはより強く共有されているようだ¹²⁾。また、セネガルでは夫婦の間で所属する教団が異なることも、また、成人した後で、両親や家族が所属する教団とは異なる教団に入り直すこともそれ程めずらしくはない。

加えて、セネガンビア地域で誕生したタリーカの調査をしていて驚かされるのは、インターネットを駆使した情報発信の多さである。本稿で扱うムリッドにおいては、オンラインライブラリーが整備され、そこから資料の入手が可能である。また、セネガンビア地域の外で誕生したタリーカがセネガルの外にネットワークを持つのはある意味当然としても、セネガンビア地域発祥でありながら、世界中に支局を形成し、コミュニティラジオ、インターネットサイト、インターネットテレビ・ラジオ局を通じて地域事情を反映した情報発信を行っている。例えばニューヨークでは、2000年代前半に、Murid InternationalやRadio Mame Diaraというコミュニティラジオが設立され、ウォロフ語で情報を配信する一方で、海外で生まれたセネガル人の子供など、ウォロフ語を十分に理解しない者に向けた英語での情報発信、身の上相談などを

行っている。こうしたセネガンビアのタリーカのトランスナショナルネットワークについては、改めて別稿にまとめることにする。

最後に、タリーカは英語ではブラザーフッド (*brotherhood*) と訳され、フランス語では、ヨーロッパ中世の時代に、とりわけ都市に住む男性の間で宗教的もしくは慈善的な活動を行う兄弟団や、それが発展して形成された職業組合(ギルド)を指すコンフレリー (*confrérie*) という単語があてられている。しかし、信徒に女性がいけないわけではない。筆者が実際に調査を試みたムリッド教団においては、女性たちがバンバの母の名前ディアラ・ブッソ (*Diarra Bouusso*) を冠したダイラ¹³⁾を形成し、貧困者、孤児そして女兒のための学校建設といった慈善活動を行っていた。また、筆者自身、聖地トゥーバで、実際に、女性のマラブーに謁見する機会も得た。彼女は、バンバの息子であり、5番目のハリフ・ジェネラルを務めたセリーヌ・サリオー (*Serigne Salio*) の娘ということでマラブーとして人々から崇められ、信徒には男性も含まれていた。しかし、多くの場合、表に出てくるのは男性ばかりという印象は拭えない。一つに、これらタリーカは、元来、人里離れたところにウォロフ語で学びの場を意味するダーラ (*daara*) を創設し、そこに男性が集まって修行を積むのが基本であったことが考えられる。幼少時に形成されたこのネットワークは成人してからも強い絆をもった互助組織として機能するが、これは同時に女性に排他的な組織になりえる。セネガル大学附設の黒アフリカ基礎研究所 (*Institut Fondamental d'Afrique Noire*, 以下IFAN) に所属するムリッド研究の第一人者ジョップによると、ムリッド教団の創始者バンバは、修行を通じて精神を高めるにあたって必要なこととして、1. 満腹を避ける、2. 根気を維持する、3. 獲物を追う犬のように学問を探求し、4. 猫のように辛抱する、に続いて、5. 女性を避ける、を挙げていたという¹⁴⁾ (*Diop, M. C. 1976: 75*)。宗教上の修行であることを踏まえれば、男性と女性それぞれが所属する空間が異なるのはある意味当然としても、権力、富、情報へのアクセスにあたって、女性であるからということで一方的に不利な立場に置かれているのか否か、セネガンビア地域で誕生したこれらタリーカの女性の位置づけや役割についての研究は手薄であり、今後の発展が期待される。

IV. アマドゥ・バンバの人生とムリッド教団の誕生

IV. 1 ムリッド教団の誕生

ヒジュラ暦の1270年、つまり西暦1853年もしくは1854年に¹⁵⁾、アマドゥ・バンバは、父親のモマール・アンタ・サリの4番目の息子、母、ディアラ・ブツソの2番目の息子として、父親が創設したホーロー・ンバケ村に誕生した(Babou 2011: 94)。本名はAhmed Ben Ahmed Ben Habib Allah (Coulon 1981: 73)¹⁶⁾。これが略されて、アマドゥ・バンバと人々から親しみを込めて呼ばれている。父親のモマールが息子にこのような名前を付けた背景には、父親自身が、ンジャンブール地域のコキでイスラーム諸学を修めた後に、サルームに渡り、そこでバンバという村に住む著名なイスラーム学者アマドゥ・サル(Ahmadou Sali)の教えを受けたことに起因するとされる(Babou 2011: 81)¹⁷⁾。

バンバの祖先はフータ・トロの出身であり、17世紀半ばにジョロフに移住してきたとされるが¹⁸⁾、1796年頃、カジョールのアマリ・ンゴーン・ンデラとイスラームの対立の深刻化がきっかけとなって、曾祖父マラーム・ンバケ(Maramé Mbacké)の代にバオルに移住した(Babou 2011: 66)。ンバケ家は、代々、教養あるイスラーム教師として評判の高い家系であり、確認できる範囲では、少なくとも、父系の祖父および父、そしてバンバ自身も当初はカディリーヤの信徒であった(Babou 2011: 83)。

前稿でみたように、ウォロフ諸国では、1850年代から1860年代前半にかけて、フータ・トロのエル・ハジ・ウマール・タルのジハード、続いて、1860年代には、ンジャンブールのマラブーたちによる反乱、そして、ウマール・タルの弟子で、サルームに本拠を構えるマ・バ・ジャフによるウォロフに対するジハードが吹き荒れた。このマ・バとチェッドの争いに巻き込まれることを避けて、バンバー家は、1860年代後半に、一時、サルームのポロハン(Porokhane)に移住している。他方、1860年代前半に、カジョールのダメルを解任されたラット・ジョールもマ・バの下に身を寄せていたことから、そこで、モマールとラット・ジョールは知己の仲となった。マ・バは、ティジャーニー教団のマラブーであり、そのマ・バの下でラット・ジョールはムスリムに改宗していることから、ラット・ジョールもティジャーニーの影響を受けて

いるはずであるが、結局、ラット・ジョールがカジョールのダメルに返り咲いた際に、カディリーヤのマラブーであるモマールが³、ラット・ジョールのイスラーム顧問のような形で政権に招かれることとなった¹⁸⁾。前稿でみたように、ラット・ジョール自身のイスラームに対するスタンスには揺らぎがあったからかもしれないが、他方でこのことはタリーカの違いはそれ程大きな問題ではないことを示しているのかもしれない。実際、筆者がムリッド教団の指導者と何度か接して感じるのは、ムスリムであるということが最も重要であり、タリーカの違いは真理に到達するためのスタイルの違いでしかないようである。また、モマールは、タリーカを超えてイスラームの指導者の間で高く評価される人物であったという(Babou 2011: 80-86)。1882年、ラット・ジョールとフランスの間での衝突が始まり、1883年に首都は崩落。同年に、モマールはンバケ・パオルで静かに息をひきとり、バンバに、ンバケ家の家督が譲られることとなった。

バンバは、幼少の時より孤独を好むなど一風変わった性格をみせていたようであるが、7歳でコーラン学校に入り、早々にコーランとアラビア語をマスターし、その後も、イスラーム諸学を修め、父の周りに集まった信徒を自ら教えることもあったという。彼にイスラーム教育の手ほどきをしたのは、ウォロフの慣習にのっとり、母方のおじママドゥ・ブッソ(Mamadou Bousso)であり、続いて、そのママドゥ・ブッソの母方のおじにあたるンバケ・ンドゥンベ(Mbacké Ndoumbé)に預けられた(Babou 2011: 95-96)。そして、ある程度の年齢になると、ピールやコーキの宗教学校にも頻繁に顔を出していたようである(Babou 2011: 97-98)。バンバはストイックなまでにイスラームやクルアーンの教えに忠実であろうとするあまり、権力や世俗社会を嫌悪したことは広く知られており、周りのイスラームの導師ですら世俗的であるとの理由で遠ざけることすらしたようだ(荻谷 2008: 124)。さまざまな文献に記されている彼に関する説明からは、人と話すのをあまり好まず、孤独や瞑想を好み、学問の探求と修行が唯一の関心事という人物像が浮かび上がる。セネガルの至るところに飾られているバンバの肖像画は、どれも真っ白な装束に身を包み、頭に同じく白い布を被って目以外の部分は全て覆うという独特のスタイルであるが、こうした格好をするようになったのは、バンバが、

父に協力して、先述のンバツケ・カジョールに学校を作った1880-1881年頃からという(Babou 2011: 102)。これ以降、死ぬまで彼はこのスタイルを貫いた。

父の死後、1883年から1884年にかけて、バンバは自らの知識欲と宗教的な深化を求めて各地を放浪し、この間に、ムハンマドのみを自らの師とする境地に達した(荻谷 2008: 124)。訪問先にはモーリタニアも含まれ、そこでカーディリー教団のシディーヤ・ババ(Sidiya Baba)からカーディリー教団のウィルドを授けられている。そして、ンバツケ・カジョールに帰郷した後、バンバは、スーフイーのメソッドに則った、精神教育(tarbiyya)を重視することを宣言し、そのやり方を受け入れられない信徒は他の師を選ぶようにと命じた(Babou 2011: 112)。ムリッド教団の創設は1883年頃とされているので、まさにこれは教団の創設宣言といってもよからう。ムリッドとは、アラビア語で「弟子」や「見習い」を意味する。天国にいくために、弟子タリベは師であるマラブーに全幅の信頼と尊敬の念を寄せ、師の教えを忠実に守ることが必要と説いた。これは、バンバが強い影響を受けたカーディリー教団の考え方に近いものであるが、カーディリー教団と異なり、ムリッド教団は、既存の社会の枠からはみ出たマイノリティーやアウトサイダーたちを惹きつけた。実際、家族の繋がりを重視するウォロフ社会にあつて、教団は、家族と良い関係を築けない者の受け皿にもなったのである。また、ティジャーニー教団やカーディリー教団がコーランの学習とアラビア語を重視したのに対して、ムリッド教団は、アラビア語よりも、アジャミと呼ばれる、アラビア文字を用いてアフリカ諸語(ここではウォロフ語)を表記する教育を取り入れたことで知られる(Ngom 2010: 8)。アジャミを用いることで、コーランを学ぶ際の障壁は低くなる。これが社会の底辺にいる人々の入信を容易にしたとも考えられる。もともと教団といっても、当初は、バンバを慕う信徒とバンバからなる小集団でしかなかった。

IV. 2 イブラ・ファルとバイ・ファル

のちにバンバの右腕となるイブラ・ファル(Ibra Fall)が弟子入りしたのは教団創設間もない1883年頃であつた。彼はバンバに会うやいなやひざまずき、バンバに最大限の敬意を払って、弟子入りした。バンバは世俗的なことにほ

とんど関心をみせなかったのに対して、信者の中に寝食を提供をする場を兼ねたムリッド教団特有のダーラを共同農場に創設し¹⁹⁾、教団の資金繰り、植民地政府や植民地商人たちとの有益な関係の形成、増え続ける弟子と導師の関係に必要なさまざまな教団の決まり事の導入などを一手に引き受けたのがイブラ・ファルであった。1855年頃の生まれということであるから、バンバと年齢もほとんど変わらないイブラ・ファルは、バンバとともに教団の発展を支えた。イブラ・ファルの出自についてはチェッドであったとする説と、カジョールの貴族階級(garmi)出身という説がある。実際、国土が荒れる中で、為政者に愛想を尽かした王侯奴隷チェッドからムリッドに改宗するものは少なくなかった。また、後述するようなイブラ・ファルの型にはまらない行動や風采がチェッドのイメージと重なるのかもしれない。また、「弟子はバンバの代わりに働き、バンバは弟子の代わりに祈る。」という言葉説が誠しなやかに人々の間に流布したことが、ムスリムでなかったチェッドを惹きつけたとも考えられる。ただし、教団や教団関係者による資料では、イブラ・ファルは、貴族階級(garmi)の出自と明言されている²⁰⁾。バプーによると、1912年頃までは、バンバは弟子の中から有望なものにシェイクの称号を与えていたというが、このイブラ・ファルも、ムリッド教団の草創期に、教団の指導者シェイクの称号を授けられた(Babou 2011: 169)。そして、これら草創期のシェイクの子弟のみが、ンバケ家と同様に、神から与えられた特別の力、つまりバラカを持っているという理由で、ムリッド教団のマラブーになることが許されている。しかし、イブラ・ファルは、バンバのように、常に祈り、学問の探求に勤しむというタイプではなかった。むしろ、彼は祈りや断食を行わなかったシェイクとして知られている。農場での仕事に熱心にとりくむが、熱心さのあまりか髪は伸び放題で房のようにかたまり、穴の開いた服に当て布をして着用していた²¹⁾。しかし、イブラ・ファルを慕う信徒は多く、いつしか彼と同じような風貌、行動を实践する集団が生まれ、こうした集団をバイ・ファル(Bay Fall)と呼ぶようになった。バイは、ウォロフ語で父を意味する。現在も、ムリッド教団にはバイ・ファルを名乗る人々がいる。典型的な風貌は、髪はトレッドロックス、カラフルなパッチワークの服を着て、複数のグリグリを身にまとい、歌を歌い、放浪しながら托鉢をし、トランス状態になっ

て踊り狂う。しかし、実は、そのような恰好をしないバイ・ファルも少なくない。実際、筆者は、トゥーバで関係者から紹介されてバイ・ファルを生業とする人物にあったことがある。正午過ぎに約束の場所にあらわれたバイ・ファルは、小奇麗な身なりのごく普通のセネガル人であり、妻や子供とともにトゥーバ郊外の集合住宅に住んでいた。普段は、午前中にトゥーバの中央市場をまわって献上品を集め、それをマラブーに持っていくことを生業にしているということであった。別のバイ・ファルは、スーツに身をまとい、ニューヨークで主にアフリカ人を顧客にしたタクシー会社を経営していた。「恰好ではない、重要なのは心」と彼らは口を揃えて言う。他方で、典型的なバイ・ファルの恰好をしようと苦心している様子はうかがえるものの、どこことなくあか抜けたバイ・ファルもいる。ニューヨークのムリッド教団組織の傍で托鉢をしていた自称バイ・ファルは、ポケットからアイ・フォーンを取り出して、アフリカ訛りを感じさせない綺麗な英語で、「典型的」なバイ・ファルの恰好をした彼自身のスナップショットを撮ってくれないかと筆者に頼んできた。彼が言うには、ダカールのサンダガ市場をベースとしながら、アメリカでアフリカの工芸品を車に載せて巡回販売をしているという。ためにフランス語で話しかけてみたところ、これまた流暢なフランス語で返事が返ってきた。西欧の教育を受ける機会を持たないことが多いバイ・ファルには、英語やフランス語が満足に話せないものが少なくないはずであるが、彼は英仏両語に堪能な上、アメリカとセネガルを頻繁に行き来することが可能な身分であるらしい。彼は自分のことをバイ・ファルであると公言するが、相応の教育と物質的豊かさを享受していることは明らかであり、社会の枠にはまることを拒否してあえて奇抜な恰好をする若者としか見えなかった。このようにバイ・ファルにもさまざまなタイプが存在する。そして、イブラ・ファルの生き方を踏襲するバイ・ファルの多くは、イブラ・ファルと同様に労働はするが、祈りも断食もしない。

ムスリムでありながら祈りも断食もしないとはどういうことであろうか。ムリッド教団の教義で重要なものに「労働」がある。熱心に「労働」することが天国へいくために重要な要素とされている。実際、セネガル社会では、「ムリッドは良く働く」という認識は広く共有されている。そして、パンバが「労働を

することは祈ることである。私のために働きなさい、お前たちのために私は祈ろう」と述べたと広く信じられている²²⁾。しかし、実際にバンバがそのようなことを言ったかどうか、つまり、マラブーのために汗水流して働くことが祈りの代わりになることを容認したかについては定かでない。そもそもバンバはアラビア語で多くの書物を書き残したことで知られるが、アラビア語で「労働」を意味する言葉は複数あり、さらにそのアラビア語をウォロフ語やフランス語に訳す際の誤りも指摘され、本来、バンバの意図するところが正しく理解されていない、もしくはバンバの弟子たち、とくにバイ・ファル達によって都合良く解釈されているとの指摘もある(Couty 1969:71)。また、筆者自身が、バンバの孫の一人であり、ニューヨークの教団組織の代表を務めるイマームにこの件について確認したところ、「確かにバンバは病気等の特別な状況であれば祈りは免除されると言っているが、祈ろうとしないイブラ・ファルに対して「祈れ、そしてお前の弟子たちにもそうするように伝えろ」と命令しており、決して祈らなくても良いとはいっていない。それにもかかわらず、バンバのこの寛大な言葉が一人歩きし、都合のよいように解釈されているのが実情である。」との見解が示された。

このバンバとイブラ・ファルの関係について田尻(1995)は非常に興味深い分析を披露している²³⁾。彼女は、バンバとイブラ・ファルの関係をムリディーヤの聖俗分担構造と分析する。イブラ・ファルはバンバに最大限の敬意を払うとともに、他の弟子にも同じ態度をとることを強要した。これにより、教団の中でバンバは祀り上げられ、よりカリスマティックな存在となった。バンバ自身が世事にほとんど関心を見せず、19世紀後半からこの世を去るまで、事実上囚われの身であったことからそのカリスマ性は極限に達した。他方、その下で事実上教団を取り仕切る権限を持ったのはイブラ・ファルであった。バンバが植民地支配の抵抗者としてのイメージを確立する一方で、イブラ・ファルは、到底ムスリムと思えぬ行動をとりながら、他方で植民地政府やフランス商人と協力関係を形成し、教団のためのみならず彼自身のために莫大な富を築くことに成功した。こうした関係から、バンバとイブラ・ファルはしばしば聖と俗、善と悪、光と影、主人と奴隷の関係でみたとられ、これについて、田尻は、光が影を作り出し、影が光を作り出すと分析するのである

(田尻 1995 : 77)。そして、彼女は、イブラ・ファルが、ウォロフ伝統社会とイスラームと西洋文明を融合させ、既存の組織やタブーを打ち壊し、革新と創造、アイデンティティーの組み替えを行う組織を作り出したと主張する(田尻 1995 : 84)。実際、ムスリムとしての義務を果たすことに熱心で敬虔な、別の言葉に言い換えれば、保守的な信徒の間では、バイ・ファルの評判はよろしくはない。前述のように、ニューヨークの教団組織の傍でバイ・ファルと話し込んでいた筆者の姿は、何者かによってすぐに教団に報告され、教団関係者から「バイ・ファルから情報を得るんじゃない。情報ソースをきちんと見極めろ。」と注意を受けた。しかし、他方でセネガル大衆の一部の間で、バイ・ファルの人気は絶大である。社会を構成している要素のどこに光をあてるかで視方が大きく異なってしまうことへの留意は必要であろう。

IV. 3 迫害から融和、そして発展へ

バンバが生まれた19世紀半ばから世紀末は、サハラ砂漠の乾燥化や大西洋交易の発展に伴うサハラ交易の衰退といつかねてから観察された問題に加えて、フランスの西アフリカ進出が本格化した時代であった。さらに、1848年の奴隷制廃止は、従来の階級社会に属さない人々を多数生みだしもした。他方で、18世紀以降、階級社会の頂点で腐敗する君主層とそれにすり寄るイスラーム指導者に苛立ちを感じる人々によって、ジハードも各地で発生した。しかし、一度ジハードが成功すると高い精神性は後退し、軍事支配の強化が見られることもあった。このような状況において、伝統社会がもつカーストを否定し、社会のステータスは信仰と深い学識によって付与されるべきと主張するバンバの教えは、社会の混乱の中で、階層の底辺にいる者、故郷との縁を失った者、そして解放奴隷などを惹きつけた。

しかし、新しい教団の創設は、旧い体制との間でさまざまな軋轢を生んだ。退廃した為政者やイスラーム学者をはびこらせるウォロフ社会が持つ階級社会に批判的な立場をとるバンバは、奴隷階層出身者に対してもシェイクの地位を与えることもあった(Babou 2011 : 167)。また、従来の家族制度とは相いれない共同体を形成し、昇天のために修行に真摯に取り組むことを求めた。さらにバンバは数多くの詩を書き残したことで知られているが、ムリッドの

信徒たちは、アラビア語やウォロフ語で書かれた宗教詩を朗唱し、頬に手を当てて大声で唱和する(ハサイド)。歌いながら道を行進する際には、これに太鼓などの楽器も加わる。この集団にバイ・ファル達³が加わり、馬鹿騒ぎが拡大する。正直、外部のものにとっては、賑やかさを通り越して煩い集団である。実際、ティジャーニーやカーディリー・タリーカの影響下にある村の長達は飛躍的に発展をとげるムリッド教団を敵視し、行政に彼らの行進や移動を阻むよう道をブロックさせたという記録も残っている²⁰。カジョールで迫害されたバンバの一行は、1884年末、バンバの故郷、ンバケ・パオルに移動した。しかし、既存の家族とは異なる形で、師と弟子が共同体を形成してそこで寝食を共にする生活スタイルやバンバの新しい教義は地域社会には受け入れられず、1885年頃、バンバは、ンバケ・パオルからさらに北東2キロメートルのところにダルウ・サラーム(Darou Salam)というアラビア語の名前の村を作り、そこにコーランを学ぶための学校「平和の都」を創設した。従来のウォロフの伝統と異なり、バンバのつけた町の名前はすべてアラビア語に由来する。ダルウ・サラームでは比較的安定した生活をバンバは送れたようである。そして共同体は解放奴隷といった従来のウォロフ社会の制度に収まらないアウトサイダーを引きつけ、農場では、ミルやソルゴといった穀物や落花生という換金作物が生産され、精神教育(タリビーヤ)が施された。

1880年代後半になると、バンバはムリッド教団の聖地を求めて再び旅に出る。こうした聖地にまつわるエピソードは、古今東西、さまざまな逸話として後世に語り継がれるのが常である。ムリッド教団においては、旅の途中で、バンバがセネガルでよくみられる樹木(ステキュリア *steculia setigera*)の木の下の昼寝をしていた際に、天使ガブリエルが「今、この地こそが求めていた場所」と囁いた所が、教団の聖地トゥーバに定められたとされる(Coulon 1999: 199)。バンバが聖地に授けた名前のトゥーバは、ロスによると、イスラームで天国にあるとされる木(Tûbâ)を意味し、それは天国へのアクセスをも意味に含む語という(Ross 1995: 223)。加えて、アラビア語で良心の呵責を意味するタウバ(Tawba)、そしてウォロフ語のToub(改宗)の意を含んでいるという(Babou 2011)。トゥーバは、ダカルから内陸部に向けて東へ200キロ弱、植民地政府からも程よい距離で、バンバと縁の深いパオルやカジョールから

も交通の便の良い場所でもあった。

聖地トゥーバを定めて、勢いづくバンバの影響力を懸念した植民地政府は、1895年、政府転覆の罪で彼を逮捕し、ガボンへの流刑に処してしまう。荻谷(2008)は、現地に明るくない植民地政府が³、バンバや彼に対する人々の敬愛の念を疎ましく感じていた伝統的世俗権力者や伝統的宗教権威者からの情報を鵜呑みにして、バンバを好戦的なティジャニー教団と同一視したことがこの決定の背景にあると説く(荻谷 2008:127-128)。これに加えて、O'Brien(1971)には、セネガンビアの人々がマラブーに多額の寄進をすることに金銭を使うため、これにより自分たちの商品が売れないと不満を持っていたフランス商人たちが少なからずいたことも記されている(O'Brien 1971:44)。

1902年に、バンバは、一旦、セネガルへの帰還が許されるが⁴、1903年から1907年には、再度、モーリタニアのトラルザ地方に追放されてしまう。この間に、バンバはモーリタニアのシディーヤ・ババと共に遊牧民生活を送り、カディリーヤの宗教儀式を学ぶとともに、その機会にムリッドのウィルドを獲得し、それ以降、それが弟子に伝授されるようになったと言われている(O'Brien 1971:49)。これはそれまでカディリーヤ教団の一派とされたムリッド教団が、穏やかな形で前者から分離したことを意味するとともに、ムリッド教団の教義やスタイルの確立に繋がった。

1902年11月、バンバのガボンからの帰還が実現した背景には、その年の4月にフランスの代議士に選出されたムラートのフランソワ・カルポ(François Carpot)による植民地政府に対する働きかけがあった(O'Brien 1971:204)。フランスは、1881年以降、セネガルに創設した4つのコミューン、サンルイ、ルフィスク、ゴレ、ダカール出身者に参政権を認め、これらの地域にフランス国民議会の議席も割り当てていた²⁵⁾。1902年の選挙でムリッドやバンバの兄弟からの支持を得てその議席を獲得したカルポは、イブラ・ファルからの依頼に応じてバンバの帰還を植民地政府に働きかけた。セネガル共和国の独立後もムリッド教団と政治との間で強い関係があることは指摘されているが、20世紀初頭の植民地時代においても、その萌芽は見られたのである。1907年にセネガルに帰還したバンバは、ルーガ近くのティエイエンヌ(Thiéyène)に4平方キロメートルの土地を譲渡され(Coulon 1981:76)、そこに軟禁され

た。しかし、バンバが「フランス人に従うべき」とのファトゥワを弟子に通達した1910年頃には、フランス植民地政府のバンバに対する敵対的な姿勢は大きく変化した(Coulon 1981 : 77)。

そもそも、アフリカの植民地を資本化することに高い関心を持っていたフランス政府にとって、当初、セネガルは魅力的な天然資源も目ぼしい換金作物も期待できない土地であった。セネガル川より北側でとれるアラビアゴムは、西欧では繊維のプリントや印刷、医薬品分野で広く求められた財であったが、19世紀後半になると代替財が出現し、需要は右肩下がりであった。こうした中、19世紀中ごろにセネガルに導入されていた乾燥地帯でも栽培可能な落花生に大きな期待が向けられた。落花生はフランスのマルセユやボルドーの商人たちの手によって石鹸や植物油に加工されヨーロッパ市場に供給された。そして、これら商人たちは、セネガルのサンレイやゴレに支店を構え、フランス総督府に対して大きな発言力を持ち、彼らにとって原材料となる落花生の確保が最大の関心事の一つであった。

これまで未開拓であった土地を落花生の畑に変えるには、森を切り開き、水を引き、道路を通すといったことが必要とされる。ヨーロッパの植民地開発の歴史を紐解いてみると、奴隷制が廃止された後で、現地の人々に食料にもならない換金作物をいかにして栽培させるかに宗主国が苦心している様子が理解できる。強制労働に近い形で農民を動員する場合や、税金をヨーロッパが導入した通貨で支払うことを強制することで、換金作物農場で賃金労働を行うインセンティブを持たせる工夫がなされた。しかし、人々が換金作物栽培に高いモチベーションを持たなければ、こうした圧力をもってしても、高い生産性は期待できない。セネガルの場合、植民地時代にこの落花生栽培拡張に多大なる貢献をしたのがこのムリッド教団であった。前述のように、イブラ・ファルのアイデアで人里離れた場所に創設されたムリッド教団のダーラは、都市部にコーラン教育を行うために創設されたダーラとは異なり、独身男性の共同生活の場でもあった(Copans 1988 : 87)。バブーによると、家族がそこに住むことは許されず、スーフィー・タリーカの道場であるリパートのような役割を果たしていたようである(Babou 2011 : 127)。そしてムリッド教団はダーラの維持と構成員を食べさせるために、そして現金収入を

得るために農業に力をいれ、タリベ達は、マラブーのために、そして自分のために、修行の一部とされる農作業を行った。ダーラはある程度時間がたつと村へと発展し、マラブーは、一部の弟子を引き連れて再び新天地に移動し、そこで新しい土地を開墾した。このようにして、1885年の時点で2万5千トンに過ぎなかったセネガルの落花生輸出は、1900年には14万トン、1930年には50万8000トンに急増した(Coulon 1981:71)。これはセネガルの外貨収入を増やすとともに、ムリッド教団に多額の現金収入をもたらした。

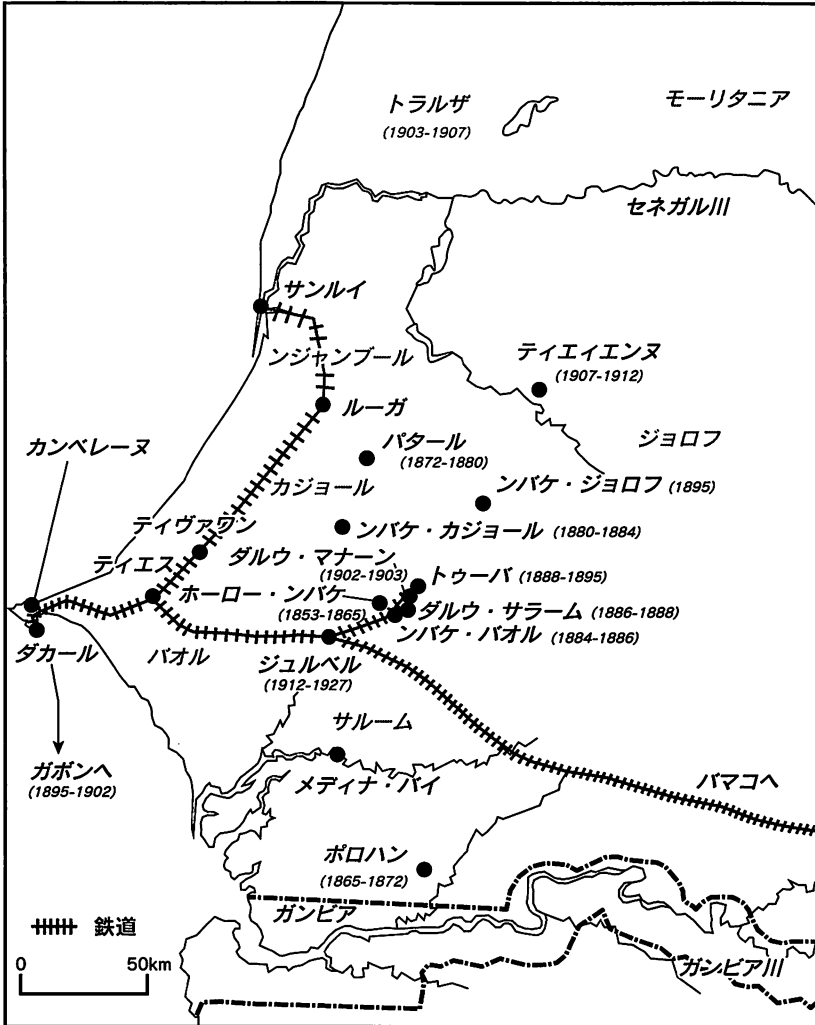
1912年、バンバはティエイエンヌから故郷のンバケ・バオルにほぼ近いジュールベル(Diurbel)に移され、植民地政府の監視の目は以前よりも緩やかになったが、行動が完全に自由になったというわけではなかった。しかしながら、バンバの植民地政府に対する協力の姿勢はその後も続く。とりわけ関係改善に大きな影響を与えたのが、第一次世界大戦中に信徒をフランス軍として派兵したことである。これが評価されて、第一次世界大戦が終了した1918年に、バンバは、フランスの最高勲章であるレジオン・ドヌール勲章(Légion d'honneur)を授与されている。これにより、植民地政府とムリッド教団の関係は確固たるものとなった。1912年から晩年まで、バンバはジュールベルに静かに籠り、執筆活動に集中したという。ただし、フランスとの関係が融和した後も、植民地行政の監視下におかれ、町を出る際には、植民地行政の許可を得る必要があった(O'Brien 1971:47)。

1924年から、ムリッド教団の聖都トゥーバにモスクを建設する取り組みが始まった。ただし、植民地政府が建設をしぶしぶ許可したのはバンバが亡くなる一年前の1926年のことであった(O'Brien 1971:47)。モスクが完成したのは、途中工事が中断したこともあり、計画から37年たった1963年である。モスクのミナレットの高さは87メートル。アフリカ大陸で最大規模のモスクである。1963年以降も少しずつ手が加えられ、歴代のハリフ・ジェネラルの墓廟も附設されていく。この建設費用を賄うために、バンバは人頭税に相当するンジョトク・ボップ(njottuk bop)と呼ばれる一人当たり定額の献金制度を1926年に導入している(O'Brien 1971:94)。ただし、これは1926年の一年のみの徴収に留まり、徴収が再び始まったのはモスクの工事が再開した1947年であった(O'Brien 1971:94)。また、この1947年には、SASと呼ばれる、

なにがしかのプロジェクト実現のためにシェイクが弟子の経済力を鑑みながら徴収するお布施のような制度も導入された。これはモスクが完成間近の1961年まで続いたが(O'Brien 1971:93)、その後も、モスクを囲む塀の建設といったプロジェクトが新たに始まるたびに、徴収が行われた。ジョップの研究によると、1971年にモスクの塀を建設する際のSASの金額は、普通の農民で1000CFAフラン(=20フランスフラン)、公務員で3000CFAフランであったという。なお、ンジョトク・ボップやSASといった献金制度は、従来のイスラームにはないムリッド特有の制度であったため、一部にこれらを拒否する宗教指導者もいたようである(O'Brien 1971:94)。これ以外にも、ムリッド教団の農場で栽培される落花生からの収益もモスク建設費用に投じられ、信徒が労働力として動員された。ただし、多くの場合は、信徒による自発的な参加であったようだ。また、モスク建設許可がだされた1929年に着工した落花生搬出のためのジュールベルトゥーバ間の鉄道(1931年完成)が、モスク建設のために海外から持ち込む資材の搬入に活用された(O'Brien 1971:65)。

バンバは1927年に、ジュールベルで約74年余りの人生を終えた。没後、バンバの遺体は息子であり、モスク建設で中心的な役割を担い、そして初代ハリフ・ジェネラルに就任したママドゥ・ムスタファの手によってトゥーバに運ばれ、現在はモスクに安置されている。同じく、ママドゥ・ムスタファは、1928年にトゥーバで1年に1回グラン・マガル(Grand Magal)を開催するという制度を導入した。これにより、毎年、世界中から多くの信徒がこのトゥーバに参集するようになった。クーロンによると、マガルとは、「重要であること」、「古いこと」を意味するウォロフ語の動詞magが派生したもので、グラン・マガルとは、文字通り大巡礼を意味する(Coulon 1999:196)。毎年1回、信者たちは聖地トゥーバを巡礼して、ムリッド・タリーカの創設者に思いを馳せるとともに、各自のマラブーを訪ねて師弟関係を確認する。マガルの期間にトゥーバを訪れる信徒の数は200万人とも300万人とも言われる。セネガルの主要都市から人がいなくなり、他方でトゥーバは大混乱状態に陥る。

フランスの植民地化が進む中、そのフランスから危険視され、迫害を受けたにもかかわらず、バンバは決して武力を行使して抵抗することはなかった。その姿勢は、しばしばインドのガンジーに例えられる。バンバがこの世を去っ



出所：Babou (2011) を参考に筆者作成

図4 本稿に出てくる地名とバンバの滞在地およびその期間(1853-1927)

た1927年時点の弟子の数は7万人程度であったというが(Coulon 1999: 198), 1952年に植民地政府がまとめたレポートでは、信徒の数は30万人程度に膨れ上がっており(Nekkach, L. 1952: 2), 21世紀現在においては約400万人と言

われている (Babou 2011:14)。セネガルの人口が約1200万人 (世界銀行, 2010年の値) であることを踏まえるなら, セネガル国民の3人にひとりがムリッド教団の信徒ということになる。なぜゆえにこれほどにまで多くの人を惹きつけるのか, そして, このことがセネガルの社会経済にどのような影響を与えているのか, 次稿以降ではその考察を行いたい。

謝 辞

本研究は科学研究費補助金 (種目 基盤研究A 細目 経済理論 課題番号23243033, 研究課題 “中間組織の形成過程と経済的機能: アジアとアフリカに関する歴史的・理論的研究” 研究代表者: 寺西重郎教授 (日本大学)) の補助を受けて実施された研究である。

- 1) 本論文で参考にしたスーフィズムに関するものは以下である。まず日本語で書かれた包括的な研究書として, 赤堀雅幸・東長靖・堀川徹『イスラームの神秘主義と聖者信仰』東京大学出版, 2005年が挙げられる。入門書としては, ザルコンヌ著『スーフィー』創元社, 2011年および Ernst, C. W. (1997). *The Shambhala guide to Sufism*. Boston, Mass., Shambhala. がわかりやすい。さらに, アラウィー教団という, アルジェリアに本部を持つスーフィー教団の導師シャイフ・ハーレド・ベントゥーネス自らがスーフィーについて語った『スーフィズム イスラムの心』岩波書店, 2007年は, 内部からスーフィズムを理解するうえで貴重である。また, 本書で対象としているセネガルのイスラームやスーフィズムを理解するには, Mbacké, K. (1995). *Etude Islamiques 4 Soufisme et Confréries Religieuses au Sénégal*. Dakar, Fonds Sénégalais de Solidarité Islamique. Glover, J. (2007). *Sufism and jihad in modern Senegal: the Murid order*. Rochester, NY, University of Rochester Press. および荻谷康太『イスラームの宗教的・知的連関網』東京大学出版会, 2012年を参考にした。
- 2) ただし, スーフィズムという言葉が本格的に使われるようになるのは18世紀後半以降のことであり, こうした名称を導入し, 概念の発展を試みたのもヨーロッパの研究者であることから, スーフィズムの概念や姿はあくまでもヨーロッパの研究者たちの目に映るものが基盤となっているという問題が指摘されていることも申し添える (Ernst 1997: 2-3)。日本語では, スーフィズムは一般的に「イスラーム神秘主義」と訳される。ただし, 神秘主義という言葉から想起されるイメージと, スーフィズムの実際の儀礼や信仰が一致していないという指摘も少なくない (赤堀 2005; 東長 2005)

- 3) 東長靖研究室ホームページ<http://www.asafas.kyoto-u.ac.jp/asia/renkan/tonaga/html/su-11.html>より(2012年6月17日閲覧)。
- 4) 同上。
- 5) 子供向けにバンバについて書かれた絵本, *L' Histoire du Cheikh Ahmadou Bamba "Serviteur du Prophète" racontée aux enfants*, 2007, Editions le Printempsより。
- 6) 「世界遺産トンブクトゥ支配のイスラム勢力, ベール未着用女性を連行」AFP通信配信, 2012年9月21日, <http://www.afpbb.com/article/war-unrest/2902598/9555926>
- 7) *Massalik al-Jinan*の仏訳が³インターネット上に公開されている。
<http://www.mamesaliou.canalblog.com> (2012年6月25日閲覧)。この点については, Babou (2011)においても, バンバが尊敬していたモーリタニアのカディリーヤ教団の代表シディーヤ・ババ自身がセネガル川の南側に住む人々のイスラームが⁴, 彼らの考えているものと異なると考えていたことが示されている。
- 8) 例えば, 荻谷は, 「黒いイスラーム」論にみられるように, サハラ以南アフリカ北西部のイスラームを過度に特異視・蔑視する見解があると述べた上で, こうした視方は, これらサハラ以南アフリカ地域のイスラームが外部と不断に交流していたことを考慮していないと主張している(荻谷 2012a: 61)。
- 9) イスラーム教徒の間で, 世紀末に救世主として現れると信じられている人物。
- 10) トゥランドー(turandoo)とは, フランス語のオノニム(hononym)のことであり, 父親が敬愛の念を持っている人や著名人(ここではフルベ)の名前を子供に付けることを意味する。(盛 2007: 131)
- 11) これ以外に, 盛は, ライエン教団の聖者がフルベの家に生まれ変わりとして誕生すると信じることを挙げているが, これらは教団の聖者とフルベの関係性を示したものでないので, ここではあえて言及していない。
- 12) 2012年3月に実施したバリのムリッド教団組織に対する聞き取り調査では, 金曜日には, ムリッド教団の信徒でない者も教団モスクに祈りに来るとのことであった。また, アジアのムスリムにも教団の組織を解放しているとのことであった。同じく, 2012年3月にニューヨークのムリッド教団組織で行った信徒に対する聞き取り調査でも, 教団の違いはスタイルの違いでしかなく, より上部に広がるムスリムとしての同胞意識を強くもっているとのことであった。
- 13) 詳しくは次稿で説明を行うが⁵, 目的に合わせて形成されるタリーカ内のグループである。例えば, 互助的金融組織(頼母子講)を目的としたもの, ハサイド(khasaid)と呼ばれる, 宗教歌を学び, 歌うためのダイラなどが存在する。ディアラ・ブッソのダイラは女性の信者を組織化する役目を果たしている。日本の地方でみられる婦人会, 政党組織などの女性部とよく似ているように筆者は感じている。
- 14) 6番目として, 服従, 恭順が続く。
- 15) バンバの生誕年については, 1850年代前半とされてきたが, トゥーバに本拠を置くオンライン・ムリッド・ライブラリーによると, ヒジュラ暦の1270年, つまり西暦

1853年もしくは1854年と発表されている。また、ムリッド教団の信徒であり、バンバの生誕地などでのインタビュー調査を行っているバパーにおいても、近年、1853年ということで大方の歴史家の認識は一致しているということである (Babou 2011 : 94)。

- 16) バンバの正式な名前はAhmed Ben Ahmed Ben Habib Allahという説と, Muhammad Ibn Muhammad Ibn Habiballahという説がある。ムリッド教団の聖地, トゥーバにある図書館のホームページでは, 後者が正式な名前として発表されている。アラブでは, 「其の息子」を意味するibnで繋いで, 一人の人物の名前を「本人の名前 ibn 父親の名前 ibn 祖父の名前」とすることがある。ただし, バンバの場合, 父と祖父の名前と照らし合わせてみれば, こうしたルールにのっとってつけられた名前でないことは明瞭である。3つしか母音を持たないアラビア文字で書かれた単語をより多くの母音を持つ英仏アルファベットに転記する際にはさまざまな転記方法が発生することになり, 結果的に, AhmedがAhmad, 場合によっては, Ahmadouに, また, IbnはBenになりうる。また, アラビア語のAhmedはMuhammadの同語根であり, いずれも「誉め称えられる」という意味を持ち, AhmedはMuhammadの異称とも考えられる。ここでは, 略されてアマデウ・バンバ(Bamba)となる点を強調したいために, Ahmed Ben Ahmed Ben Habib Allahとした。
- 17) 同様のことは, トゥーバに本部のあるオンライン・ムリッド・ライブラリーに収められているLa vie de Cheikh Ahmadou Bambaにも記されている。ただし, ここでも, サルの名前は, Muhammad Sallとされている。
- 18) バオル出身のモマル・アンタ・サリがカジョールの王ラット・ジョールに仕えることになった理由については荻谷 (2012a) が詳しい。
- 19) ダーラは他の教団にも存在するが, 通常, 学びの場として機能している。1880年代に, イブラ・ファルがムリッド教団に導入したダーラでは, 信者に寝食を提供し, 自立の手助けを促す場としても機能した。当初, これらのダーラは農村に設立され, 信徒は農場でマラブーのために無償で働き, マラブーはそうした信徒に寝食を提供した。これについては次稿でより詳しく論じる。
- 20) “Les Origines de Mame Cheikh Ibra Fall”, *Touba magazine* Dec 2000-Jan.2001, No.7.同様の内容の記事は, 複数の教団関係のホームページで公開されている。ただし, 聖者として神格化がなされていないか検証の余地はあるかと思われる。
<http://www.daaraykamil.com/LES-ORIGINES-DE-MAME-CHEIKH-IBRA-FALL.pdf>
- 21) イブラ・ファルの孫であるアサン・ファルが上梓したバイファルについての書籍を巡る論説より。A LA DECOUVERTE DU LIVRE DE SERIGNE ASSANE FALL SUR LES BAAY-FALL : «Cheikh Ibra n’ a jamais porté de haillons ou de boubous multicolores», *L’ Office*, le 5 Mai 2011.
- 22) Brochier, J. (1965). *La diffusion du progrès technique en milieu rural sénégalais*. Dakar, I.S.E.A., p.142からの引用 (Couty 1969:71) しかし, Coutyでは, Péliissier (1966) が, こ

の一節について通常のバンバの話し方と一致しないと指摘していることに言及されている。

- 23) ただし、田尻(1995)では、バンバが「労働をすることは祈ることである。私のために働きなさい、お前たちのために私は祈ろう」と述べたというバイ・ファルを中心に広く信じられている言説を疑うことはしていない。
- 24) ムスリム軍(Corps des officiers des Affaires Militaires Musulmanes)の在セネガル将校が1952年に発表したムリッドに関するレポートNekkach, L.(1952)のpp.25-26による。ムスリム軍とは、フランスのエジプト軍とアフリカ軍内の通訳を母体とする組織を継承する形で、フランス政府が1938年6月に、植民地の各地に導入した組織。
- 25) セネガルの4都市の住民の参政権をめぐる論点については、松沼(2009)が詳しい。

参考文献

- Babou, A. (2011). *Le Jihad de l'âme*. Paris, Karthala.
- Barry, B. (1998). *Senegambia and the Atlantic slave trade*. Cambridge, U. K. ; New York, Cambridge University Press.
- Brochier, J. (1965). *La diffusion du progrès technique en milieu rural sénégalais*. Dakar, I. S. E. A.
- Copans, J. (1988). *Les marabouts de l'arachide* . Paris, Harmattan.
- Coulon, C. (1981). *Le Marabout et le Prince*. Paris, Editions A. Pedone.
- Coulon, C. (1999). "The Grand Magal in Touba : A religious festival of the Mouride Brotherhood of Senegal." *African Affairs* (98) : 195-210.
- Couty, P. (1969). *La doctrine du travail chez les Mourides*. Dakar, ORSTOM (IRD) .
- Diop, A. B. (1981). *La Société Wolof : Tradition et changement*. Paris, Karthala.
- Diop, M. C. (1976). *Contribution a l'étude du Mouridisme: La relation Taalibé-Marabout*. Faculté de Lettres et Sciences Humaines, Département de Philosophie. Dakar, Université de Dakar.
- Ernest, C. W. (1997). *The Shambhala Guide to Sufism*. Boston & London, Shambhala.
- Glover, J. (2007). *Sufism and jihad in modern Senegal: the Murid order*. Rochester, NY, University of Rochester Press.
- Kane, O. (2000). Muhammad Niasse (1881-1956) et sa réplique contre le pamphlet anti tijānī de Ibn Mayaba. *La Tijaniya Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, 2nd ed. J.-L. Triaud and D. Robinson. Paris, Karthala : 219-235.
- Lo, M. and a.-M. Markaz Dirasat (2009). *Civil society-based governance in Africa: theories and practices: a case study of Senegal*. Khartoum, Sudan, Society Studies Center.
- Martin, B. G. (2003). *Muslim brotherhoods in nineteenth-century Africa*. Cambridge ; New York, Cambridge University Press.

- Mbacké, K. (1995). *Etude Islamiques 4: Soufisme et Confréries Religieuses au Sénégal*. Dakar, Fonds Sénégalais de Solidarité Islamique.
- Nekkach, L. (1952). *Le Mouridisme depuis 1912*, Gouvernement du Senegal.
- Ngom, F. (2010). "Ajami scripts in the Senegalese speech community." *Journal of Arabic and Islamic Studies* (10) : 1-23.
- O'Brien, D. B. C. (1971). *The Mourides of Senegal: the political and economic organization of an Islamic brotherhood*. Oxford, Clarendon Press.
- Pélissier, P. (1966). *Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*. Saint-Yrieix, Fabrègue.
- Ross, E. (1995). "Touba A Spiritual Metropolis in the Modern World." *Canadian Journal of African Studies* 29 (2) : 222-259.
- Searing, J. F. (1993). *West African slavery and Atlantic commerce : the Senegal River Valley, 1700-1860*. Cambridge & New York, Cambridge University Press.
- 赤堀雅幸(2005).「聖者信仰研究の最前線ー人類学を中心に」.『イスラームの神秘主義と聖者信仰』. 赤堀雅幸, 東長靖, 堀川徹. 東京, 東京大学出版会.
- 赤堀雅幸・東長靖・堀川徹(2005).『イスラームの神秘主義と聖者信仰』, 東京大学出版会.
- 大塚和夫(1992).「ムスリムの聖者信仰とその批判をめぐってーアラブの事例を中心に」.『東洋学術研究』 31(2) : 92-108.
- 荻谷康太(2008).「セネガル・ムリッド教団の原点 アフマド・バンバのガボン流刑譚」.『日本中東学会年報』 23(2) : 119-143.
- 荻谷康太(2012a).「19世紀後半における西アフリカのイスラームと王権 アフマド・バンバの政治権力観とその思想的連関網」.『アジア・アフリカ言語文化研究』(83) : 59-88.
- 荻谷康太(2012b).『イスラームの宗教的・知的連関網』, 東京大学出版会.
- 坂井信三(2003).『イスラーム商業の歴史人類学:西アフリカの交易と知識のネットワーク』, 世界思想社.
- ザルコンヌ・ティエリー (2009).『スーフィー イスラームの神秘主義者たち』創元社.
- シャイフ・ハーレド・ベントゥネス, 中村廣二郎訳(2007).『スーフィズム イスラームの心』, 岩波書店.
- 田尻敦子(1995).「セネガルのイスラム教団ムリディーヤの聖俗分担構造」.『アフリカ研究』 46 : 77-85.
- 東長靖(1999).「多神教的」イスラームースーフィー・聖者・タリーカをめぐって」歴史学研究会編『社会的結合と民衆運動』(地中海世界史 5), 青木書店.
- 東長靖(2005).「タサウワフ研究の最前線」.『イスラームの神秘主義と聖者信仰』, 東京大学出版会.
- 松沼美穂(2009).「第三共和政期セネガル四都市における参政権と市民権」.『日仏政治研究』(4) : 3-14.

盛恵子(2007).「セネガルのイスラーム神秘主義教団ライエンの草創期におけるフルベ族の支持.」『比較人文学研究年報』(5):123-136.