

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—

坂井信三（南山大学）

はじめに

かつての英領北部ナイジェリア保護領と仏領西アフリカ・セネガル植民地のムスリムは、ともにスーフィーでもあるイスラーム学者が主導する 19 世紀のイスラーム国家建設運動を経験し、その後 20 世紀に入るとスーフィー教団を批判する近代主義的なイスラーム改革運動の発生を見たという点で、共通した歴史をもっている。ところが、その後のイスラーム改革主義運動は、両地域で大きく異なった方向に展開している。本稿では、共通の歴史的背景をもちながら植民地化以後対照的な展開を示した両地域のイスラーム改革運動を比較し、両者の性格を方向づけた歴史的・社会的諸要因を探ってみたい。とはいえ、問題は非常に複雑なので、ここでは英仏両植民地支配下から独立後の政治状況の中で、とくにムスリムの教育をめぐる起こっていた諸問題に注目して分析してみたい。

セネガルを含む仏領西アフリカ全域で、独立前後の時代にもっとも活動的なイスラーム改革運動を展開した団体は、ムスリム文化協会 (Union Culturelle Musulmane: UCM) であり、その中心人物はシェイク・トゥレ (Cheikh Touré, 1925-2005) である。同様に、北部ナイジェリアでイスラーム改革運動を推し進めた最も活発な団体はヤン・イザラ (Yan Izala, *Jamā'at Izalat al-Bid'a wa Iqāmat al-Sunna*) で、その指導者はアブバカル・グミ (Abubakar Gumi, 1924-1992) である。以下ではまず、この二人の人物の生涯を学歴とキャリアに注目してふり返り、その活動と教育の関りを探っていく。

1. シェイク・トゥレと UCM

(1) 出身

シェイク・トゥレが生まれた 1925 年は、19 世紀末に相次いで起こったティジャーニー教団 (Tijāniyyah) スーフィーたちによる軍事的ジハードを制圧して、フランスが仏領西アフリカ (Afrique Occidentale Française: AOF, 1895 年) を成立させてから 30 年、約 1 世代あとに当たる。植民地支配初期の時代、フランスはスーフィー教団、とくにティジャーニー教団の動きに強い警戒心を抱いていた。しかし、第 1 次世界大戦以降は、スーフィー教団がセネガルの社会を安定的に統治していくうえで有用だという認識をもつようになり、一

方スーフィー教団側も植民地当局に協力していくことで存立の基盤を強化していく方向を選択した。ウォロフ人農民を組織したムリーディー教団と植民地当局との換金作物生産を介した協調関係を、クーロンは「奉仕の交換 (échange de services)」とよび、ハリソンは「親密な相互理解 (entente cordiale)」と呼んでいるが¹、シェイク・トゥレが生まれたころには同様の関係が他の教団との間にも成立していた。

(2) 勉学

トゥレの一族は高度なイスラーム学の伝統で知られる集団ジャカンケのマラブー²の家柄で、ティジャーニー教団に属していた。シェイク・トゥレ自身も19歳まで親元にとどまってマラブーを養成する伝統的なイスラーム教育を受け、1944年以降はセネガル北部の都市サン・ルイに出て勉学をつづけることになる。サン・ルイで1949年まで学んだ彼は、そこで高名なモーリタニア人ウラマーのムハンマド・ウルド・ハーミドゥーン (Muhammad uld Hāmidūn) をとおして初めてムハンマド・アブドゥフ (Muhammad Abduh) などのサラフィー主義的な著作に接している³。

サン・ルイは18世紀以来フランスの西アフリカ進出の拠点であり、セネガル、モーリタニアのムスリムとフランス植民地当局との政治的・文化的な接触交流の場所であった。おそらくこのサン・ルイ滞在をとおして、また大戦終了後の社会状況の下で、彼はフランス語を修得することの重要性に目覚めたのだろう。1949年にはモーリタニアのブーティリミットにフランスが開設したイスラーム研究学院 (Institut d'Etudes Islamiques) で学んだ後、サン・ルイにもどり、自らもアラブ・イスラーム学校 (école arabo-islamique) を開校している。

1952年、シェイク・トゥレはセネガルの首都ダカールに移ると同時に政治家との接触をもつようになる。彼はダカール市長の推薦で6名のアルジェリア派遣留学生の一人に選ばれ、コンスタンティーヌのビン・バーディス学院 (Institut Bin Bādis) に留学する。この留学をとおして彼は、アルジェリアの代表的なイスラーム改革団体アルジェリア・ムスリム・ウラマー協会 (Association des Uléma Musulmans Algériens: AUMA) の運動と接触することになる。AUMAは当時植民地支配に協力するスーフィー教団を批判し、サラフィー主義的な志向性をもつ学校建設を進めていたグループである⁴。

(3) 教育改革

1953年に帰国したシェイク・トゥレは、数名の有志とともに新たにムスリム文化連合 (Union Culturelle Musulmane: UCM) を設立する。UCMはセネガルの主要都市に2言語使

用のフランス語・アラビア語 (franco-arabe) 学校を次々に作り、1962 年には早くも 28 校が開設された。UCM の活動の中心は学校の設立とモスクの建設にあり、公立学校の世俗教育からもマラブーの運営するコーラン学校からも分離した、改革主義的なイスラーム教育を広めることを目的としていた。

平行して、UCM はマラブーと植民地当局を批判する演劇や、フランス語の機関紙『イスラームの覚醒 (*Le réveil islamique*)』をとおしてその主張を広めようとした。UCM がこのような新しいメディアを活用したことは興味深いのが、同時にシェイク・トゥレがその主張をアラビア語ではなくフランス語で表現したことにも注目しておきたい⁵。このことは、彼の運動のターゲットが、都市部を中心に成長してきていたフランス語による公教育を受けたムスリム青年層に向けられていたことを如実に示している。

ここで、シェイク・トゥレの伝記から離れて、セネガルにおける学校教育の展開過程について簡単に振り返っておく。20 世紀初頭、本国フランスでは、「教会と国家の分離に関する法律」いわゆる「ライシテ法」(1905 年)によって、教育と宗教との分離が進められていた⁶。この法律は植民地にも適用されることになり、その結果、仏領西アフリカでは、若い世代のムスリムに対するマラブーの影響力を弱めると同時に、親フランス的なムスリム・エリート養成を目的に、アラビア語とフランス語による中等教育を施す「メデルサ (Médersa)」を設立する計画が立てられた。しかし、その教育方針はムスリムの警戒心を招き、かつ仏領西アフリカ総督ヴィリアム・ポンティ (William Ponty) 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、メデルサの存在理由自体も失われてしまった。一方、植民地当局は、在来のコーラン学校を公教育に組み込もうとして失敗し、その結果教育としてコーラン学校の教育をほとんど無意味な信心的修行とみなして、政策的な介入を一切しない方針を取った。そのため 1910 年代以降、コーラン学校は学校として認知されることなく、「ライシテ法」の埒外に置かれることになった。

結局、「ライシテ法」という本国の政策と植民地の現実とはざまで、仏領西アフリカではムスリムの教育ないし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わけである。しかし、見方を変えれば、公教育から切り離されたために逆にムスリムにとっては固有のイスラーム的教育空間が温存されたともいえる。そのため、ムスリムは公立学校かカトリック宣教師の学校かにこだわらず、植民地下で子弟に有利な立場を保証してくれる西欧式の学校に子供を入学させるのをためらわなかった。セネガルの教育史を研究したブッシュによると、1920 年代までにはムスリ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問題も引き起こさなくなっていたという⁷。

シェイク・トゥレと UCM がターゲットにしたのは、このような経緯でフランス語によ

る近代的教育を受けていながらイスラームに関しては自覚的な姿勢をもつ機会のないまま
でいた都市部の青年エリート層だったわけである。

(4) スーフィー教団批判

1957年にはじめて全国総会を開いた UCM は、仏領西アフリカ内のマリ、コートジヴォワール、ギニア、オート・ヴォルタ（現ブルキナファソ）に活動を広げていく。その基本的な運動方針は、フランスの植民地政策に対する批判だけでなく、植民地当局と協調関係をもつスーフィー教団批判にもあった。また後者にはタウヒード（神の唯一性）の立場に立った聖者崇敬の否定、ズィクル（唱念）、グリグリ（護符）などのビドア（本来のイスラームの教理からの逸脱）とみなされる慣行、華美な葬儀、結婚式などの過剰な儀礼的出費に対する非難も含まれていた。

歴史を遡っていえば、仏領西アフリカのムスリム統治政策はもともとアルジェリアでの経験をモデルに策定された。だが、1900年代になると黒人アフリカ世界の現実アルジェリアと大きくずれているという認識が植民地官僚の間に生じ、その過程で生み出された「黒イスラーム (Islam Noir)」という仏領西アフリカ独特の政治的・学問的概念がイスラーム政策の軸になっていく⁸。それは、文字知識にもとづく北アフリカの理性的で書物中心のイスラームに対して、無知蒙昧な「フェティシズム」の影響を色濃く受けた黒人アフリカの呪術的なイスラームは近代化の妨げではあるが、治安上の観点からするとむしろ安全であり、それゆえそのままに現状維持するのが得策だ、という認識である。

以後、仏領西アフリカのイスラーム政策は1950年代まで、領域内のムスリムを中東アラブの汎イスラミズム思潮から隔離すると同時に、近代的な社会的諸条件からも隔離するという消極的な介入を基本方針とすることになる。上述のコーラン学校を「ライシテ法」の埒外に置く政策もこの隔離政策の一端だが、同様の対応がスーフィー教団に対しても取られた。フランス本国で「ライシテ法」に先立って施行された「アソシアシオン法」（1901年）は、市民社会の結社に全面的な自由を与えると同時に、修道会にかぎってはその活動を制限する規定を含んでおり、その点で「ライシテ法」と同様にカトリック教会を世俗国家に従属させることを狙ったものだった⁹。仏領西アフリカのムスリム事情局 (Bureau des Affaires Musulmans) は、この法律を植民地のスーフィー教団には適用しなかった。というのも、宗教法人としての認定はスーフィー教団を国家に従属させるにしても、国家による法的権利の保障をも与えることになるからである¹⁰。

結局、植民地時代を通じてスーフィー・タリーカには国家による法的認知は与えられず、タリーカ側からも近代的な組織化がなされることはなかった。しかし、裏返していえば、

この無認可状態が第一次世界大戦以降の植民地当局とスーフィー・タリーカとの超法規的な癒着関係を許したと見ることもできる。植民地国家の内部で、スーフィー教団がこのようなインフォーマルな状態のまま事実上の利益を享受してきたことは、独立後もスーフィー教団がセネガルの政治社会で強力な利益団体として存続した背景をなしている。

話をもとにもどせば、UCM の反スーフィー教団運動はこのような歴史的文脈の中で行われた。UCM は、スーフィー教団の中でも特に当局と協調関係の強かったムリーディー教団とティジャーニー教団に批判を集中した。こうしたシェイク・トゥレの姿勢を見ると、彼の運動の本質的な目標は、近代国家の政治社会においてムスリムによる実効的な社会運動体を組織することであって、そうした問題意識を欠いたまま国家と癒着するスーフィー教団を非難したのだという理解が成り立つだろう。

(5) 国家との関係

シェイク・トゥレの運動の政治的意図は、UCM の国家に対する姿勢からもうかがえる。セネガル独立に向けた 1958 年の国民投票に際して、UCM のメンバーの多くは「セネガル革新連合 (Union Progressiste Sénégalaise: UPS)」や「マルクス主義アフリカ独立党 (Marxist Parti Africain de l'Indépendance)」など、左翼系の進歩派政党を支持していた。選挙の結果、レオポール・セダール・サンゴール (Léopold Sédar Senghor) の率いた UPS が勝利し、開発経済の専門家であるママドゥ・ジャ (Mamadou Dia) がその首相の地位についた。このときシェイク・トゥレは、ジャの要請によって情報省アラビア語新聞局長として政府に協力している。サンゴールの「アフリカ社会主義」体制のもと、ティジャーニー教団とムリーディー教団を中心とするマラブーがセネガル・イスラーム協会連盟 (Fédération des Associations Islamiques du Sénégal: FIAS) を結成して政府との協調姿勢を強化していく中で、UCM もその趨勢に飲み込まれていく。1960~70 年代前半、セネガル国内における落花生の生産が順調に伸びていく中で、体制派のムスリム公務員がイスラームと国家主導の開発路線をリードしていった¹¹。

このように体制化するムスリム社会の動きに対して、1970 年代後半に再びシェイク・トゥレが批判の声を上げた。気候変動や農地の劣化など様々な環境要因に加えて、農村開発を担う協力・開発援助公社 (Office National de Coopération et d'Assistance au Développement : ONCD) の運営の非効率によってサンゴール体制の基幹産業であった落花生生産は崩壊し、1980 年公社は解散しサンゴールは辞任する¹²。この経済危機を背景として、体制化する UCM に対する内部からの批判が起こり、若い世代の改革主義者が 1978 年に「神の奉仕者の集団 (Jamā'at Ibād al-Rahmān : JIR)」を結成する。シェイク・トゥレは若い世代のこの

動きを積極的に支援したのである。

JIR は 80 年代、90 年代を通じてセネガルの市民社会に支持を広げていくが、その主要なチャンネルはモスクの建設と学校の開設にあった。1980 年代以降国際通貨基金 (International Monetary Fund : IMF) の構造調整を受け入れたセネガルでは、教育への予算配分が削減される中でムスリムによる私立学校の設立は重要な意味をもった。JIR はサウジアラビアやクウェートの援助ばかりでなくセネガル国内の富裕層からの寄付によって各地にフランス語・アラビア語学校 (écoles franco-arabes) を開設していった。その教育方針には、JIR の社会開発の志向性がはっきり表れている。ロイマイヤーによると、JIR の学校は「セネガル社会への若い世代の統合に資するためには、アラビア語とイスラームの宗教教育だけでは十分でない」という認識から、職業教育、フランス語教育、女子教育に力を注いだ。2000 年代には、JIR の学校は従来のアラビア語とイスラーム教育を維持しつつ、公立学校のカリキュラムを完全に受け入れ、公立の小中学校と同等の卒業資格認定を受けられるようになった。JIR の教育戦略のこのような成功によって、スーフィー教団側でも教育改革に目を向け、従来からの暗記中心のコーラン教育に加えてアラビア語学習にも力を注ぐようになった¹³。

こうして世俗国家の内部で、特に近代教育を受けた都市の中間層を支持基盤として一定の地位を占めるに至った JIR は、再びスーフィー・タリーカとの協調関係を育み始める。シェイク・トゥレはサラフィー主義的なサークルを超えて広くムスリムの尊敬を集める学者として、2005 年に逝去した。現在 JIR はウンマ (イスラーム共同体) の一体性を強調し、ムスリム同士の宗教上の論争よりも、国家の政治的問題や民主主義の実現などがその主要な公的言説のテーマになっている¹⁴。

(6) まとめ

以上のとおり、シェイク・トゥレのキャリアと活動を植民地期から現代までのセネガルの歴史に重ねてみると、セネガルのイスラーム改革運動の特性が浮かび上がってくる。それは、サラフィー主義的な思想をもちながらも、あくまでもネーションとしてのセネガルの枠内で国家の近代化と社会開発に資するために、教育をとおしてムスリム市民社会の形成を推進しようとする運動であり、一定の近代教育を受けた都市中間層を支持層とし、かつそのような階層のムスリムの再生産を拡大していこうとする運動だったといえるだろう。セネガルにおけるスーフィー教団の政治的影響力は今日でも強大なので、UCM のような運動体の政治的力には限界がある。それでも彼らの運動は、スーフィー教団の支持者たちを含めてセネガルのムスリムに実効性のある市民運動のモデルを提供してきたと考えてい

いだろう。

2. アブバカル・グミとヤン・イザラ (Yan Izala: *Jamā'at Izalat al-Bid'a wa Iqāmat al-Sunna*)

北部ナイジェリアで、シェイク・トゥレと同世代のアブバカル・グミ (1924-92) が中心となって起こしたヤン・イザラの運動は、形としては UCM とよく似ているがより複雑な背景をもち、その規模も政治的影響もはるかに大きかった。

(1) 出身と学歴

ナイジェリア北西部、ソコト地方の司法官吏の息子に生まれたアブバカルは、父の下で伝統的なコーランの学習を終えたのち 10 歳で公立の小学校に入学し、1936 年からはソコトの中学校で学んでいる。成績優秀な彼は、植民地官吏への道を拓くカツィナ大学 (Katsina College) への進学を許されたが、それを辞退して 1943 年にカノの北部地域法科大学 (Northern Provinces Law School) に進学し、イスラーム法を学んで司法官吏になる道を選んだ。つまり彼は、伝統的なイスラーム教育を背景にしつつ、近代的教育システムのもとでイスラーム法を学んだ新しい世代の学者として自己形成していく¹⁵。

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振り返っておこう。19 世紀初めにウスマン・ダン・フォディオ (Usman dan Fodio) の軍事的ジハードによって成立したソコト・カリフ国では、1903 年にイギリスの支配下に入ったときにはすでにコーラン学校に基礎をおく教育制度が普及していた。いわゆる間接支配の体制を取ったイギリスは、旧カリフ国内の首長の権威を維持し、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、北部ナイジェリア保護領の高等弁務官フレデリック・ルガード (Frederick Lugard) 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¹⁶。

- 1) アラビア語とシャリーア (イスラーム法) 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ほどこし、最終的には文語英語の読み書き、算術、地理を教える。
- 2) 首長の子息には英語による初等教育をほどこし、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キリスト教的信条を排して世俗ベースによる一般初等教育を施す。

当初は首長の子弟が集められた学校は初等教育のみだったが、1920年代になるとその卒業者を対象とする高等教育機関カツィナ大学が開設され、植民地期をとおして政治エリートの教育を担うことになる。1930年には、シャリーア法廷の官吏養成学校である北部地域法科大学がカノに設置され、スーダンから招聘された教師の下で近代的な体制によるイスラーム法の教育がおこなわれた。

ウマルは、この教育体制が北部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。すなわち政治エリート養成の大学（College）で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、他方、法科大学でアラビア語による近代教育を受けて植民地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意の対象になった。それに加えて一般のムスリムの間では、西欧的な教育に対する警戒心が容易に薄れなかった。植民地化の当初から一貫して、西欧式の教育はムスリムを改宗させようとするキリスト教徒の陰謀だという見方が、一般のムスリムに広く普及していた。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、知識と社会的地位の獲得をめぐる分裂と葛藤を導き入れることになったわけである¹⁷。

アブバカル・グミはこの教育体制の下で育った新しい世代のイスラーム学者であり、その立場は伝統的なウラマーと鋭く対立することになる。1947年に法科大学を卒業したアブバカルはソコトで司法書記として働き始めるが、上司である司法官を批判したことをきっかけに職を辞し、教員養成学校の教師になる。そこでも彼はモスクのイマームの慣習的な振る舞いをシャリーアに反するものとして公けに非難し、さらに北部ナイジェリアの宗教上の最高権威であり各地のアミールを束ねるソコトのスルタンが、ある儀礼的機会に慣例的なイスラーム的祝詞とイギリス国王に対する祝福とを同列に並べて挨拶したことを新聞紙上で批判したために、スルタンを侮辱したとして訴えられたこともある¹⁸。

こうして批判精神に富んだ若いイスラーム学者として頭角を現し始めた彼は、1954年にカイロのアズハル学院への留学を申請するが容れられず、スーダンのハルトゥームにあるバクル・ルダー教育大学（Bakhl al-Ruda College of Education）に留学する。そしてスーダンからメッカ巡礼に赴いたときに、同じくメッカに来ていたアフマド・ベロ（Alhāji Sir Ahmad Bello, 1910–1966）に出会った¹⁹。この出会いから、アブバカル・グミの政治的キャリアが始まる。

(2) 政治活動とスーフィー教団批判

独立をひかえた英領ナイジェリアが 1954 年に北部・東部・西部の三州からなる連邦を形成したとき、北部州の首相に就任したのはウスマン・ダン・フォディオの孫にあたるアフマド・ベロだった。彼は、他地域の民族政党やキリスト教勢力に対抗して、ムスリム中心の北部の体制を維持するために 1951 年に結党された北部人民議会 (Northern People's Congress: NPC) の中心人物だった。NPC は、独立後の 1966 年にクーデターでアフマドが殺害されるまで、事実上ナイジェリア連邦全体の政治を左右する勢力となっていく。政党の設立とあわせて、アフマドは互い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をまとめて北部州のムスリムを団結させることを目的に、1962 年に「イスラームの勝利集団 (*Jamā'at Nasri al-Islam: JNS*)」を結成した²⁰。

アフマド・ベロは政治エリート養成のためのカツィナ大学の卒業生で、英語には十分堪能でも十分なアラビア語教育を受けていなかった。そこで彼はアラビア語に堪能なアブバカル・グミを伴ってアラブ諸国を歴訪し、ナイジェリア連邦共和国独立後の 1962 年には、彼を各地のアミールによるシャリーア法廷の上級審として設置される予定だった北部ナイジェリア上級シャリーア法廷の大法官 (*Grand Kadi*) に選任した²¹。

ところが 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政府首相のアフマド・ベロとその盟友である連邦首相アブバカル・バレワ (*Abūbakar Balewa*)²²が殺害され、翌 1967 年、軍事政権下で北部ムスリムの政治的自律性の象徴でもあったシャリーア法廷は廃止されてしまう²³。この事態は北部州のムスリム全体にとって、連邦レベルでのムスリムの政治的影響力に強い危機感を抱かせた。こうした状況下で、アブバカルは北部ナイジェリアのムスリムの政治的結束にとって、対立を続けるスーフィー教団の「セクト主義」を大きな障害とみなすようになり、スーフィー教団に対する批判を開始した。一連の批判は教団側の強い反発を引き起こし、アフマド・ベロの創設した JNI は分裂してしまう²⁴。

アブバカルはスーフィズムに対する批判をさらに強め、1978 年にはムスリム大衆の動員を目的に「ビドア排除とスンナ確立のための結社 (*Jamā'at Izalat al-Bid'a wa Iqāmat al-Sunna*, ハウサ語でヤン・イザラ)」を組織した。これをきっかけに、北部ナイジェリアの各地の村々やモスクで、スーフィー教団員とヤン・イザラとの暴力的な衝突が起こるようになる。ロイマイヤーによると、スーフィー教団をビドアとして攻撃するヤン・イザラの主張が大衆的な支持を得た理由は、一般ムスリムの信仰と生活に新しい社会的オリエンテーションを提供したことにあつたという。それは年長のシャイフに反抗する若者、より良い教育と社会進出を願う女性、宗教行事への出費に悩む貧困層に訴えるところがあつた²⁵。

(3) 戦後の北部州の教育事情

ヤン・イザラの主張が多く、若い世代のイスラームの共感を呼んだ背景には、第二次世界大戦後の北部ナイジェリアの教育事情の変化も大きな影響を与えている。

独立を控えた 1950 年代、北部州のエリートは南部（東部州・西部州）との間の大きな教育格差に深刻な危機感を抱いていた。なぜなら英語による公教育の普及が遅れた北部州では、南部に比較して中等以上の一般教育が大きく立ち遅れており、地元出身の官僚、公務員が圧倒的に不足していたからである。独立に向けて、北部州は南部出身のエリートと対抗できる地元出身の官僚を養成する必要に迫られていた。そこで元来シャリーア法廷の司法官吏養成学校であった北部法科大学を改組して、イスラーム以外の一般教科も教えるアラブ研究学院（School for Arabic Studies: SAS）とし、多くの新しい講座を開いた。植民地時代の最後の時期、北部州政府の主要なポストに就いたイスラーム・エリートやイスラーム知識人のほとんどすべては、伝統的なイスラーム教育とは異質な教育を受けたこの SAS の出身者だった。アブバカル・グミもその一人であり、かつその教員を務めた時期もあった²⁶。

第 2 次世界大戦後の北部州にこうして出現した新しいタイプのイスラーム・エリートやイスラーム知識人たちの間から、伝統的なイスラーム教育の近代化を目指す各種の運動が起こる。1970 年代に入ると潤沢なオイル・マネーをもつサウジアラビアがスポンサーとなって巨額の援助が北部ナイジェリアに流れこみ、サウジアラビア系のワッハーブ派系ダアワ組織（*wahhābi da'awa*）による学校が数多く開設された。石油開発にともなうオイル・ブームの中で、社会的上昇と職業を求めて農村部から都市に出た多くの若者がこうした教育のチャンネルによって改革主義的な思想に触れ、ヤン・イザラの支持層を形成したのである²⁷。

1970 年代の教育改革と結びついたヤン・イザラの成功はスーフィー教団の反発を買い、70 年代末にはたびたび両者の暴力的な衝突が引き起こされた。だがそれと同時にスーフィー教団側も対抗戦略として教育改革に動いた結果、北部ナイジェリアのイスラーム社会全体に近代的なイスラーム教育が拡大していくことになる²⁸。

(4) ヤン・イザラの穏健化

1980 年代に入ると、ヤン・イザラは教育戦略の成功と連邦政府によるその成果の認知をとおして体制に順応的な姿勢を取るようになる²⁹。さらに、1987 年の国政選挙でイスラームが優勢のはずのみドル・ベルト地方で、ペンテコステ派の台頭によって力を得たクリスチャンに敗北するという結果を受けて、相互に断罪しあっていたアブバカル・グミとスーフィー教団の代表は、1988 年に連邦レベルでのイスラームの結束を固めるために公式に和解し

た。1992年のアブバカル・グミの死去もあって、ヤン・イザラの過激な政治活動は表面的には抑制されることになった³⁰。

ヤン・イザラの穏健化の背景には、1980年から1985年にわたるヤン・タシン(Yan Tatsine)の騒乱もあった。カメルーン出身のウラマー、マイ・タシン(Mai Tatsine, 本名 Muhammad Marwa)は、一切の近代的な制度と技術を拒絶する極端な主張³¹を唱えて、師に対する絶対服従を要求する伝統的な教育制度を背景に、コーラン学校の生徒・学生を動員して暴動をくり返し騒乱を引き起こした。ヤン・イザラも1970年代末にはたびたびスーフィー教団との衝突を起こしていたが、一般市民からこのヤン・タシンと同一視されることを恐れて、過激な暴力的路線を修正したのである³²。

(5) 高等教育とイスラーム改革運動の過激化

1970年代の教育改革の結果は、80年代になると大学レベルの高等教育を受けたムスリムの出現に結びついていく。サウジアラビアからの潤沢な資金によって近代的教育を受けた若者は、ナイジェリア国内の大学やメッカ、メディナの大学に学び、学位を取得したムスリムが出てくるようになった。政治的に穏健化していくヤン・イザラに対する不満を強めた高学歴ムスリムの中から、過激な原理主義的運動があらわれてくる。

その中心はムスリム学生協会(Muslin Students' Society: MSS)であった。カノのバイエロ大学(Bayero University)、ソコトのウスマン・ダン・フォディオ大学(Usman dan Fodio University)、ザリアのアフマド・ベロ大学(Ahmad Bello University)など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年代のシャリーア再導入運動の中心になる「スンナの人々(Ahl al-Sunna)」のアミヌ・ディーーン・アブバカル(Aminu ad-Dīn Abūbakar)³³や、イラン革命をモデルに激しい体制批判運動を指導したムスリム・アクティヴィスト、イブラヒム・ザクザキ(Ibrāhīm al-Zakzaki)³⁴らが出ている。ザクザキについては、連邦国家そのものが世俗国家である限り、公立学校に通うことも公職について働くことも許されず、ムスリムはそれらの非イスラーム的な制度からヒジュラ(聖遷)してジハードに向かうべきだと主張したことに注意しておこう³⁵。

(6) 教育の近代化への反動

ところで1980年代のヤン・タシンの運動を、物乞いで生計を立てながら学ぶ農村部の伝統的なコーラン学校の教育制度と結びつけて考える意見がある。それに対しては批判的な意見もあるが³⁶、ヤン・タシンの活動期がヤン・イザラなどの教育改革運動が都市部において大きな成功を収めている時期と重なっていること、アブバカル・グミがマイ・タシン

を侮蔑的な言葉で強く批判したこと³⁷などからうかがえるように、ヤン・タシンの運動を、長く教育を担ってきた伝統的なウラマーの知識がイスラーム教育の近代化によって軽視され周辺化されていくことに対する、ウラマー側からの反動として位置づけることはある程度可能だろう。

ヤン・イザラの流れを汲みつつ、上述のアミヌ・ディーン・アブバカルが組織した「スンナの人々」というグループから、のちのボコ・ハラムが派生してくる。その背景にもイスラーム教育の近代化をめぐる反発があったと見ることができる³⁸。

「スンナの人々」という集団はヤン・イザラの主張を受け継いでビドアを否定するが、1980年代の失敗を受けてスーフィー教団に対する批判を弱め、北部ムスリム全体の結束と国政への積極的な参加を主張していた。その代表的なリーダーはサウジアラビアへの留学から帰った若いエリート、ジャアファル・マフムード・アダム (Ja'far Mahmūd Adam, 1961/2?-2007) だった。

ジャアファルは、シャリーアを遵守するムスリムにとってイスラーム体制の樹立は当然必要だが、国家の諸制度をイスラーム化していくためには長期にわたる戦略を必要とし、そのためにまず近代的教育を身につけたムスリムが政府の内部で働くことが望ましいと主張した。そして、近代的教育システム（たとえば男女共学）がイスラーム的でないとしても、その知識には有益なものが含まれており、ムスリムはそれを正しく活用すべきであるとして、政府に雇用されるためには、近代的な高等教育が必須条件であるとした³⁹。

一方、ボコ・ハラムの指導者となるムハンマド・ユースフ (Muhammad Yūsuf) は、「スンナの人々」の下で一時ジャアファルの弟子だったこともあるが、彼とちがってイスラームの高等教育を受けておらず、アラビア語の知識も初歩的なレベルにとどまっていた。彼はシャリーア再導入を約束しながらそれを積極的に施行しない政治エリートの姿勢にいら立ち、西欧から移入された「近代国家の統治システム」全体が「非イスラーム」である以上近代国家への忠誠は偶像崇拜であり、したがってムスリムが世俗政府のために働くことは「ハラーム（禁止行為）」であると主張する。また近代科学の知識とそれを教える近代的教育システム（ハウサ語でボコ、*boko*）もコーランの教えに一致せず、ハラームであり、「スンナの人々」やその他のイスラーム団体が運営する近代的学校も同様であるとする⁴⁰。

このように英語による公教育だけでなく、近代的なアラビア語教育までも否定するムハンマド・ユースフの極端な主張には、ジャアファル・マフムード・アダムのようなエリートに対する個人的な反感だけでなく⁴¹、1980年代以降のムスリム社会において近代的教育を受けた中間層の成長の一方で、低学歴のために就業機会に恵まれず不利な立場におかれた若者たちがなお取り残されているという現実の格差を反映するものでもあろう。

(7) まとめ

以上、アブバカル・グミとヤン・イザラおよびそれから派生した運動の記述をとおして、北部ナイジェリアのイスラーム社会におけるイスラーム改革運動の志向性がある程度明らかになっただろう。

第1に確認できることは、ヤン・イザラが第二次世界大戦後のナショナリズムの流れの中から生まれてきた、北部ナイジェリア・イスラーム社会の近代化と社会開発を目指した近代主義的な運動だったことである。カーンは、ヤン・イザラがナイジェリア連邦の市民であることを自ら否定したことはなく、あくまでもネイションとしてのナイジェリアに帰属する運動という自己認識をもっていることを強調している⁴²。

第2に、アブバカル・グミとヤン・イザラの改革主義運動は、厳しいサラフィー的なスーフィー教団批判を展開したとしても、その運動は必ずしもスーフィー的信仰を完全に否定するものではなく、連邦レベルでのクリスチャンとの確執においては、スーフィー教団との政治的和解の可能性をつねにもっていたことが確認できる。

以上の2点は、セネガルのUCMと基本的に共通することである。しかしながら、ナイジェリアのイスラーム改革運動は、過激な暴力的・軍事的活動を派生させたという点ではセネガルの場合と対照的に異なっている。最後に節を変えて、特に教育との関係でその点について考えてみよう。

3. 比較

両国のイスラーム改革運動を比較してみると、教育がその核心的な部分に触れていることがわかる。イスラームの教育あるいはイスラームの教育は、イスラームを近代国家の中に位置づけるのと同時にイスラームが近代国家に影響を与えていく重要なチャンネルだからである。だがその手段となる学校という制度自体は、植民地体制の下で導入された非イスラーム的な制度であることもまた事実である。両国の事例を比較検討してみると、学校教育の導入がイスラームの社会に引き起こした異なる形の変動が浮かび上がってくる。

植民地化の過程をふり返ってみると、フランスはセネガルで19世紀半ば以来数十年をかけてジハード勢力を軍事的に解体し、イスラームがイスラーム国家形成を再び夢見る芽を完全に摘み取ったうえで、まったく新しい社会制度を植えつけようとした。それに対してイギリスは短期間でソコト・カリフ国を平定し、広大な北部ナイジェリアを支配するために従来の統治制度と司法制度をほぼそのまま利用して間接支配をしいた。

イギリスの間接支配は表面的にはイスラームにとって有利だったように見える。だがウマルが指摘するとおり、イギリスのイスラーム政策は、制度上はカリフ国の行政・司法制度

を合理的なものと評価しつつ、実践上はムスリムの社会的・政治的・教育的諸制度を選択的に「取りこみ (appropriation)」、「押さえ込み (containment)」、「監視する (surveillance)」というやり方で二面的に関与した⁴³。イスラーム的統治体制と植民地支配という 2 つの制度の矛盾葛藤は、すべての階層のムスリムに何らかの形で西欧的な近代国家と教育制度への懐疑と警戒心を植えつけると同時に、植民地支配下で生み出された異なるタイプの知識人の間に亀裂を作り出す結果になったように思われる。

それに対して、フランスのイスラーム政策は、20 世紀初頭から第二次世界大戦後まで「黒いイスラーム」政策の下で、セネガルのイスラームを宗教文化としては「フェティシズム」に類するものとして侮蔑的に見下しながら、統治上はその「後進性」を温存しつつ植民地経営に利用するという、別の形の二面性をもっていた。そしてこの体制下で、ムスリムによるイスラーム教育は教育とみなされずに近代教育から切り離され、両者はいわば水と油のように混じりあわない 2 つの層を形成することになった。ところが、アイロニカルなことに、それがムスリムにとってもフランスにとってもそれなりに好都合な結果を導くことになった。ムスリムの側は伝統的なイスラーム教育を温存しながら、フランス式の公教育に対する疑心を抱え込まずに近代化に歩みだすことができたのである。フランス側も宗教への配慮を認めないライシテという法制度の下で、ムスリムの宗教感情に気を配ることなく公教育を進めることたできた。

シェイク・トゥレが伝統的なイスラーム教育から 2 言語使用による近代的教育へと目立った葛藤もなく移行していったように見えるのに対して、アブバカル・グミが SAS を卒業すると同時に伝統的なウラマーや政治的権威とトラブルを引き起こし、その論争をとおして新しいタイプのイスラーム学者として成長していったところに、そのちがいがよく表れているだろう。

独立後の歩みを見てみると、セネガルでもナイジェリアでも、近代的教育はイスラームの近代化と社会開発の手段として改革主義運動団体のもっとも重要なアジェンダのひとつになった。そして両国ともに、その成功がムスリム市民社会の創出にも国家の社会開発にも一定の成果を生み出している。だがナイジェリアではその中から過激な軍事的行動に走るグループが生じている。その要因はどこにあるのだろうか。

この報告では詳しく触れることができなかったが、ナイジェリアのイスラーム改革運動は、1960 年代から 90 年代末まで長引き、かつ繰り返した軍事政権と、クリスチャンとの対抗関係という 2 つの政治的文脈の中でおこなわれたものだった。実際アブバカル・グミが 1978 年にヤン・イザラを組織した意図のひとつは、政党政治が許されない軍政下のナイジェリアで、北部のムスリムがシャリーア法廷の廃止によって失われた連邦レベルへの政

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⁴⁴。また、北部ナイジェリアのムスリムは、連邦レベルの政治では、東部・西部のクリスチャンとの対抗関係が定式化されており、そのことが南部との教育格差、経済格差とも連動して、イスラーム改革運動を常に政治的に過激化させる要因となっていた⁴⁵。

この2つのことは、本来市民運動であるイスラーム改革運動がナイジェリアではしばしば政治化する可能性をはらんでいること、かつそれが政治化する場合には連邦レベルの政治における軋轢を背景としていることを示唆している。1980年代に大学生のMSSが過激化したのは、国政選挙で北部のムスリム勢力がクリスチャンに敗北したのを受けてヤン・イザラがスーフィー教団と和解したことを1つのきっかけにしているし、2000年代初頭に起こった一連のシャリーア再導入運動も、1999年の民主化後に熱烈なクリスチャンであるオルセグン・オバサンジョ（Olusegun Obasanjo）が連邦大統領の地位に就いたことに対する北部ムスリム住民の危機感が背景にあった。そして「スンナの人々」のグループからボコ・ハラムが派生したのも、連邦政府との関りの中で北部諸州においていかにシャリーア体制を実現すべきかという問題状況からだった。

セネガルのUCMはあくまでもライシテの下にあるセネガル国家の内部で、社会の近代化と開発を目指すポジティブなナショナリズム志向をもっている。だが、ナイジェリアのヤン・イザラとそこから派生した諸団体は、それ自体としてはUCMと同様の志向性をもっているにしても、宗教的葛藤をはらんだ連邦制との関係では、ムスリムが連邦レベルの政治に一定の影響力を及ぼす可能性につねに関心を抱いている。そしてその可能性が失われそうな懸念が出てくる場合には、連邦制そのものを否定するジハード主義運動を派生させる可能性を潜在化させている。そして興味深いことに、その種のジハード主義運動は近代主義的なイスラーム教育改革の拒絶も同時に含んでいるのである。

おわりに

セネガルとナイジェリアという、重要なムスリム社会を抱える西アフリカの2つの国家を比較することは容易ではない。両者はともに基本的に共通したイスラームの宗教的・政治的伝統を背景にもちながら、約60年の植民地支配と60年の独立国家を経験する中で、それぞれの社会の固有の諸条件の下で、かつ国際社会の政治・経済的な変化の中で、非常にちがったかたちのムスリム社会を築いてきた。この報告では、便宜上サラフィー主義的なイスラーム改革運動だけに注目したが、両国ともにスーフィー教団のプレゼンスは非常に大きく、スーフィー教団自身も当然固有の改革運動をおこなっている。そのため、サラフィー主義的改革運動を正しく評価するためには、スーフィー教団やその他の集団との関

係の中に位置づけて分析しなければならない。ボコ・ハラムのような世界の耳目を集めるエキセントリックな運動の出現理由を解明するためにも、複雑に絡み合った諸条件を解きほぐしていく作業が必要である。

—注—

- ¹ Coulon, Christian, *Le Marabout et le Prince : Islam et Pouvoir au Sénégal*, Institut d'Etudes Politiques de Bordeaux, Editions A. Pedone, 1981; Harrison, Christopher, *France and Islam in West Africa 1860-1960*, Cambridge University Press, 1988.
- ² 「マラブー」は、フランス語圏西アフリカで伝統的なスタイルの学問とスーフイズムを修めた学者を指す。
- ³ Loimeier, Roman, *Islamic Reform in Twentieth-Century Africa*, Edinburg University Press, 2016, p.74.
- ⁴ 以上、Loimeier, *ibid.* p.75-76.
- ⁵ Loimeier, *Islamic Reform in Twentieth-Century Africa*, pp.76-77.
- ⁶ ジャン・ボベロ『フランスにおける脱宗教性の歴史』、三浦信孝、伊達聖伸訳、白水社、2008年。
- ⁷ Bouche, Denise, "L'école française et les musulmans au Sénégal de 1850 à 1920", *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 61, n°223, 2e trimestre, 1974, pp. 218-235.
- ⁸ Harrison, *France and Islam in West Africa 1860-1960*; Triaud, Jean-Louis, "Giving a Name to Islam of the Sahara : an Adventure in Taxonomy", *Journal of African History*, 55, 2014, pp.3-15.
- ⁹ ボベロ『フランスにおける脱宗教性の歴史』p.105.
- ¹⁰ ムスリム事情局のマーティン (P. Marty) はスーフィー教団に対するアソシアン法の適用について、「このような中世的な環境に、このように厳密かつ近代的な条文を適用することは多大な不都合を招きかねない。『触らぬ神に祟りなし』 (*Quieta non movere*) という古来の諺に従うにしくはない」と述べている。Archives Nationale de Paris, 200Mi, 2842, Fonds Modernes 19G24, Presse arabe: contrôle de propagande musulman, 1) commandes d'ouvrages arabes (1920-22), de la loi de 1901 contrat d'association.
- ¹¹ Loimeier, *Islamic Reform in Twentieth-Century Africa*, pp. 78-80.
- ¹² 小川了『可能性としての国家誌——現代アフリカ国家の人と宗教』世界思想社、1998年。
- ¹³ Loimeier, *Islamic Reform in Twentieth-Century Africa*, pp.82-84, 138.
- ¹⁴ Loimeier, *Islamic Reform in Twentieth-Century Africa*, pp.86-87.
- ¹⁵ Loimeier, "Islamic Reform and Political Change: the Example of Abubakar Gumi and the Yan Izala Movement in Northern Nigeria," D. Westerlund and E. E. Rosander eds., *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufism and Islamists*, Ohio University Press, 1997.
- ¹⁶ Umar, Muhammad Sani, *Islam and Colonialism: Intellectual Responses of Muslims of Northern Nigeria to British Colonial Rule*, Brill, 2006, pp. 55-56.
- ¹⁷ Umar, *Islam and Colonialism: Intellectual Responses of Muslims of Northern Nigeria to British Colonial Rule*, p.62.
- ¹⁸ Loimeier, "Islamic Reform and Political Change: the Example of Abubakar Gumi and the Yan Izala Movement in Northern Nigeria," p.289.
- ¹⁹ Loimeier, *Islamic Reform in Twentieth-Century Africa*, p.290.
- ²⁰ Loimeier, *Islamic Reform in Twentieth-Century Africa*, p.287.
- ²¹ Loimeier, *Islamic Reform in Twentieth-Century Africa*, p.290.
- ²² Abubakar Tafawa Balewa、北部州 Bauchi 出身のハウサ人ムスリムで、アフマド・ベロとともに NPC の創立メンバー。
- ²³ Kane, Ousmane, *Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria: a Study of the Society for the Removal of Innovation and Reinstatement of Tradition*, Brill, 2003, pp.58-59.
- ²⁴ Loimeier, "Islamic Reform and Political Change: the Example of Abubakar Gumi and the Yan Izala Movement in Northern Nigeria," p.290.
- ²⁵ Loimeier, "Islamic Reform and Political Change: the Example of Abubakar Gumi and the Yan Izala Movement in Northern Nigeria," p.296.
- ²⁶ Kane, *Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria: a Study of the Society for the Removal of Innovation and Reinstatement of Tradition*, pp.61-63.
- ²⁷ Kane, *Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria: a Study of the Society for the Removal of Innovation and Reinstatement of Tradition*, pp.65-67.
- ²⁸ Loimeier, "Islamic Reform and Political Change: the Example of Abubakar Gumi and the Yan Izala Movement in Northern Nigeria," pp.294-295.
- ²⁹ Loimeier, *Islamic Reform in Twentieth-Century Africa*, p.165.

- ³⁰ Loimeier, “Islamic Reform and Political Change: the Example of Abubakar Gumi and the Yan Izala Movement in Northern Nigeria,” p.303-305.
- ³¹ Mai Tatsine は「腕時計を身につけること、自転車に乗ること、車を運転すること、子供を政府の公立学校に送ることはクフル（背教）である」、「コーラン以外の書物を読む者はカーフィル（背教者）である」と説教したといわれる。Isichei, Elizabeth, “The Maitatsine Rising in Nigeria 1980-85: A Revolt of the Disnherited,” *Journal of Religion in Africa*, XVII, 3, 1987, p.196.
- ³² Isichei, “The Maitatsine Rising in Nigeria 1980-85: A Revolt of the Disnherited,” pp.194-208.
- ³³ Aminu d-Din Abubakar は SAS を卒業した後カノの Bayero University に入り、そこでエジプトの同胞団の思想に接近して MSS を指導した。Loimeier, *Islamic Reform in Twentieth-Century Africa*, pp.168-169.
- ³⁴ Ibrahim al-Zakzaki も同様に SAS 卒業後ザリアの Ahmad Bello University に進学した。Loimeier, *Islamic Reform in Twentieth-Century Africa*, p.174.
- ³⁵ Kane, *ibid.*, p.95, Loimeier, *Islamic Reform in Twentieth-Century Africa*, p.174.
- ³⁶ Hiskett, Mervin, The Maitastine Riot in Kano, 1980: An Assessment, *Journal of Religion in Africa*, XVII n. 3, 1987, pp.209-223, Loimeier, *Islamic Reform in Twentieth-Century Africa*, p.190.
- ³⁷ Isichei, “The Maitatsine Rising in Nigeria 1980-85: A Revolt of the Disnherited,” p.195.
- ³⁸ 坂井信三「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」、平成 26 年度研究プロジェクト「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」分析レポート、日本国際問題研究所、http://www2.jiia.or.jp/pdf/research_pj/h25rpj08/150427_sakai_report.pdf.
- ³⁹ Anonymous (Umar), “The Popular Discourses of Salafi Radicalism and Salafi Counter-radicalism in Nigeria: a case study of Boko Haram”, *Journal of Religion in Africa*, 42, 2012, pp.118-144, p.122.
- ⁴⁰ Anonymous (Umar), *ibid.* p.122.
- ⁴¹ ジャアファル・マフムード・アダムは 2007 年に暗殺されたが、それはボコ・ハラムの仕業だったと考えられている。Brigaglia, “A Contribution to the History of the Wahhabi Da’wa”, *Islamic Africa*, vol.3-1, 2012, pp.18-20.
- ⁴² Kane, *Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria: a Study of the Society for the Removal of Innovation and Reinstatement of Tradition*, p.236.
- ⁴³ Umar, *Islam and Colonialism: Intellectual Responses of Muslims of Northern Nigeria to British Colonial Rule*.
- ⁴⁴ Loimier, “Islamic Reform and Political Change: the Example of Abubakar Gumi and the Yan Izala Movement in Northern Nigeria,” p.292, 295.
- ⁴⁵ Kane, *Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria: a Study of the Society for the Removal of Innovation and Reinstatement of Tradition*, pp.178-206.