

IDE-JETRO



ISLAM,
THE STATE
AND POLITICS IN
SUB-SAHARAN
AFRICA

遠藤 貢
落合雄彦
佐藤 章
佐藤千鶴子
津田みわ

アジア経済研究所
佐藤 章 編
Akira Sato

サハラ以南アフリカの
国家と政治のなかの
イスラーム

歴史と現在

Historical Studies
for Understanding Contemporary Issues

サハラ以南アフリカの
国家と政治のなかの
イスラーム **歴史と現在**

Islam, the State and Politics in Sub-saharan Africa:
Historical Studies for Understanding Contemporary Issues

アジア経済研究所
佐藤 章 編
Akira Sato

本書は「クリエイティブ・コモンズ・ライセンス表示-改変禁止4.0国際」の下で提供されています。
<https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/deed.ja>



本書は、第三者の出典が表示されている箇所を除き、①出典を明示すること、②内容を改変しないことを条件に、どなたでも転載・複製・公衆送信など自由に利用できます。商用利用も可能です。出典の記載例は以下をご参照ください。

〈出典の記載例〉

出典：「蔡英文再選——2020年台湾総統選挙と第2期蔡政権の課題——」(アジア経済研究所，2020)(該当ページの URL 表記，または該当ページ URL へのリンク)。

・第三者の権利を侵害しないようご注意ください

第三者が著作権を有しているコンテンツや、第三者が著作権以外の権利（例：写真における肖像権、パブリシティ権等）を有しているコンテンツについては、特に権利処理済であることが明示されているものを除き、利用者の責任で、当該第三者から利用の許諾を得てください。

・免責について

アジア経済研究所は、利用者が本書を用いて行う一切の行為（本書を編集・加工等した情報を利用することを含む）について何ら責任を負うものではありません。また、本書は、予告なく変更・移転・削除等が行われることがあります。

・作品利用時の連絡について

可能であれば、本書を利用された旨を下記までご連絡ください。

アジア経済研究所 学術情報センター 成果出版課

Tel : 043-299-9538 / E-mail : copyright@ide.go.jp

はしがき

本書は国家、政治、国際関係などを専門とするアフリカ地域研究者によって編まれた論文集である。サハラ以南アフリカのムスリムが国家や政治との関わりのなかでどのような存在であったのかを解明しようと試みている。とりわけ本書では、歴史を遡って、国々が国家としてのかたちをとって確立されてくる時期や過程を視野に収め、各国の国家形成史のなかでのムスリムの関与を具体的かつ詳細に描き出そうとした点が特徴である。事例としてナイジェリア、ケニア、ソマリア、フランス領西アフリカ、南アフリカをとりあげている。

サハラ以南アフリカのイスラームに関する研究は、宗教学、人類学、歴史学などの分野で大きく進んでいる一方で、政治・政治史研究の分野での進展はまだこれからという状況かと思われる。サハラ以南アフリカのイスラームについて国家と政治との関連において考察する研究のささやかな一歩となるべく、本書を提示するものである。

また、本書は、アジア経済研究所が2020年度から本格的に刊行する電子書籍のシリーズの一巻として発表される。このシリーズは研究所が実施する専門的な研究成果を、ひろくアクセス可能なかたちで公開するというオープンアクセスの考えに基づいたものである。EPUBとPDFの2つのフォーマットが利用可能であり、研究所ウェブサイトから無料でダウンロードできる。アフリカやイスラームにご関心をおもちの方々に、ぜひ気軽にダウンロードしていただき、一読いただければ幸いである。

編者

はしがき i

序論 サハラ以南アフリカの国家と政治のなかのイスラームを可視化する
——地域の文脈を踏まえた研究のために——

佐藤 章 1

はじめに 1

第1節 サハラ以南アフリカのイスラームの歴史的展開 3

第2節 21世紀以後の新しい問題状況 6

第3節 新たな展開を踏まえた研究状況 7

第4節 地域の文脈に立った研究 10

第5節 長期持続の視座に立つ可視化の作業
——各論文の紹介—— 11

序論のむすびとして 17

第1章 植民地期の北部ナイジェリアにおけるシャリーアの適用
——原住民裁判所制度の変遷を中心にして——

落合雄彦 21

はじめに 21

第1節 シャリーアを鳥瞰する 22

第2節 北部ナイジェリアを鳥瞰する 25

2-1. 北部ナイジェリアのイスラーム化

——保護領化前—— 25

2-2. 北部ナイジェリアの植民地行政

——保護領化後—— 27

第3節 第I期(保護領化から司法制度改革前夜までの時期)
——1900～1932年—— 31

3-1. 1900年原住民裁判所布告 31

3-2. 1906年原住民裁判所布告 33

3-3. 1918年原住民裁判所条令 34

3-4. 考 察 35

第4節 第Ⅱ期(司法制度改革から連邦化前夜までの時期)

——1933～1953年—— 37

- 4-1. 1933年原住民裁判所条令 37
- 4-2. 1947年ツソフォ・グッパ事件判決 39
- 4-3. 1948年原住民裁判所条令 40
- 4-4. 1951年原住民裁判所(修正)条令 41
- 4-5. 考 察 41

第5節 第Ⅲ期(連邦化から独立までの時期)

——1954～1960年—— 43

- 5-1. 1956年原住民裁判所法と1956年ムスリム控訴裁判所法 43
- 5-2. 1958年マイノリティ委員会報告書 44
- 5-3. 1958年法律専門家パネル報告書 45
- 5-4. 1959年刑法典 47
- 5-5. 考 察 48

おわりに 50

第2章 ケニアにおけるイスラーム法適用の史的展開

——オマーン系アラブ人による支配とイギリス植民地統治下の裁判制度——

津田みわ 55

はじめに 55

第1節 ザンジバル王の支配とイスラーム法の下での裁判制度 58

- 1-1. ザンジバル王による支配 58
- 1-2. イスラーム法の下での裁判制度 59

第2節 植民地分割 60

- 2-1. 10マイル带状地域の設定 60
- 2-2. 維持されたザンジバル王の主権 63
- 2-3. 例外としての土地の私的所有制 66

第3節 10マイル带状地域の裁判制度 68

- 3-1. カーディー裁判所の維持
——植民地期初期—— 68

- 3-2. アフリカ人裁判所との分化
——植民地期中期—— 71
- 3-3. 制憲会議とカーディー裁判所
——植民地期末期—— 76
- おわりに 79

第3章 ソマリア政治史におけるイスラームの変遷とその現在

遠藤 貢 85

- はじめに 85
- 第1節 ソマリアにおけるイスラームの歴史的背景 86
 - 1-1. スーフィー信仰とタリーカ 86
 - 1-2. 政治的イスラームの「原型」(proto-type)の出現 89
 - 1-3. 転換期としてのシアド・バーレ政権 90
- 第2節 政治的イスラームの胎動 91
 - 2-1. アル・イスラー(AI-Islah) 92
 - 2-2. アル・イッティハード・アル・イスラーミーヤ(AI-Ithhaad Al-Islaamiyya: AIAI) 93
 - 2-3. 紛争下のイスラーム法廷 96
- 第3節 アッシャバーブの台頭 99
 - 3-1. アッシャバーブとサラフィー主義 99
 - 3-2. アル・スンナー・ワル・ジャマー(ASWJ) 102
 - 3-3. 連邦政権の樹立とイスラームの政治的競合 104
- おわりに 106

第4章 失われた連帯の痕跡を求めて

——植民地期コートジボワールにおける独立運動とイスラーム——

佐藤 章 111

- はじめに 111
- 第1節 AOFにおける独立運動の地域的文脈 114
- 第2節 改革派ムスリムとRDA
——連帯の構築と喪失—— 119

2-1. ウフェ=ボワニの登場とRDA結成	119
2-2. 急進性を接点としたムスリムの参加	120
2-3. 連帯の喪失	122
第3節 改革派ムスリムに対するウフェ=ボワニの影響力	125
第4節 ウフェ=ボワニの激怒 ——浮かびあがる二面性——	131
結 論	137

第5章 南アフリカにおけるインド系ムスリム ——二重のマイノリティとしての位置づけと宗教的实践——

佐藤千鶴子 141

はじめに	141
第1節 移住者としてのインド系ムスリム	144
1-1. 南アフリカへのインド系ムスリムの移住と宗教的实践	144
1-2. 人種差別社会におけるインド系住民とムスリム	147
第2節 イスラーム復興・改革運動の3つの形態	151
2-1. アラビア語学習サークル	151
2-2. ムスリム青年運動	154
2-3. タブリーギー・ジャマーアトの進出とその影響	157
第3節 インド系ムスリムによる布教・慈善活動と他者	160
3-1. アフリカ人への布教活動と関係性	160
3-2. アフリカ諸国からのムスリム移民とインド系ムスリム	163
おわりに	166

執筆者一覧

サハラ以南アフリカの国家と政治 のなかのイスラームを可視化する

—地域の文脈を踏まえた研究のために—

佐藤 章

はじめに

サハラ以南アフリカは、歴史的に活発な人口移動が繰り返されてきた場であり、人々同士の盛んな接触と交流を通して、特色ある文化が形成されてきた。信仰や世界観もまたこのなかで作り上げられてきた。アニミズム（精霊信仰）、トーテミズム、呪術など概念的にさまざまに表現される要素を含む、いわゆる「在来」の信仰と呼ばれるものがある。キリスト教やイスラームといった世界宗教も長い時間の経過のなかでサハラ以南アフリカに伝わり、信仰や世界観を作りあげる要素となっている。信仰や世界観はまた、宗教という観点からも捉え得るものである（橋本 2019; 梅屋 2019）。

信仰、世界観、宗教のもつこのような特徴は、これらの事象が、人間の営みである国家や政治の運営にも不可分にかかわることを物語る。このなかで、イスラームにとくに焦点を当てようとする試みが本書である。

2009年の推計によれば、サハラ以南アフリカのムスリムの数は2億4063万2000人とされる（Kenney and Moosa 2014, 448）。サハラ以南アフリカの人口は約8億人なので、人口の3割がムスリムということになる。世界全体のムスリムのなかでサハラ以南アフリカのムスリムが占める比率は15.3%にのぼるといえる。ムスリム世界を広くみても、サハラ以南アフリカのムスリムは比較的大きな存在感を示していることになる。

周知のとおり、近年、サハラ以南アフリカでは、イスラーム主義武装勢力の活

動が活発化し、政治におけるイスラームに一躍注目が集まっている。イスラーム主義武装勢力については、9・11事件後の国際的な時代状況のなかで、国際安全保障を脅かす「テロ」組織という側面から高い関心が寄せられている。サハラ以南アフリカで活動する勢力も国際的な勢力と決して無関係ではないため、研究のうえでも、こういった国際安全保障の観点は欠かせないものといえる。

ただ、政治におけるイスラームについて研究するうえでは、こういったグローバルな視点からだけでなく、サハラ以南アフリカの歴史と社会そのものを問題とする、いわば「地域の文脈」を十分に考慮するような視点もまた欠かせないだろう。サハラ以南アフリカにおいてイスラームは、一千年以上も遡る長い歴史をもっており、社会変容や国家形成の過程とも密接に結びついてきた。今日注目を集めているイスラーム主義武装勢力をみる際にも、このような歴史的、社会的な背景を十分に踏まえることが求められよう。すなわちここで要請されているのは地域研究の視点である。

本書は、地域研究の視点を重視しながら現代アフリカの政治や政策を分析してきた研究者が、サハラ以南アフリカの国家と政治のなかのイスラームについて、事例研究を通して検討した研究プロジェクトの成果である。この研究プロジェクトは、「アフリカの政治・社会変動とイスラーム」と題し、2017～2019年度にアジア経済研究所で実施された。イスラーム主義武装勢力の台頭により突如としてサハラ以南アフリカにおけるイスラームと政治について社会的、学術的関心が寄せられる一方で、植民地化から独立以後までの時代を通して、イスラームが国家と政治とどのようにかかわってきたのかという点に関する研究は必ずしも十分に進んではいないというギャップが、本研究プロジェクトが着手されるきっかけであった。

イスラームを明示的なテーマに掲げた研究プロジェクトは、編者を含めた執筆者全員にとって初めてのことであった。それでも、現代国家の政治や政策を専門的に扱ってきた研究者ならではの視点と発見があり得るに違いないと考えられた。そこで、本研究プロジェクトは「可視化」をひとつのキーワードに掲げ、できる限り具体的な事例のなかで考察することを最終的な焦点とした。この焦点に照らし、植民地期さらにはそれ以前をも視野に入れた時間軸のなかで、歴史的な事象を詳しく分析・再構成することを通して、今日の状況への理解ないし示唆の獲得

を試みた。将来的にサハラ以南アフリカの国家と政治におけるイスラームという大きなテーマを俯瞰できることを目指した、いわば礎石にあたる研究として位置づけられるものである。

この序論では、本書に収めた5本の論文を通して論じようとしたことについて、サハラ以南アフリカのイスラームと国家ないし政治をめぐる歴史と研究状況に照らして、説明をすることとしたい¹⁾。

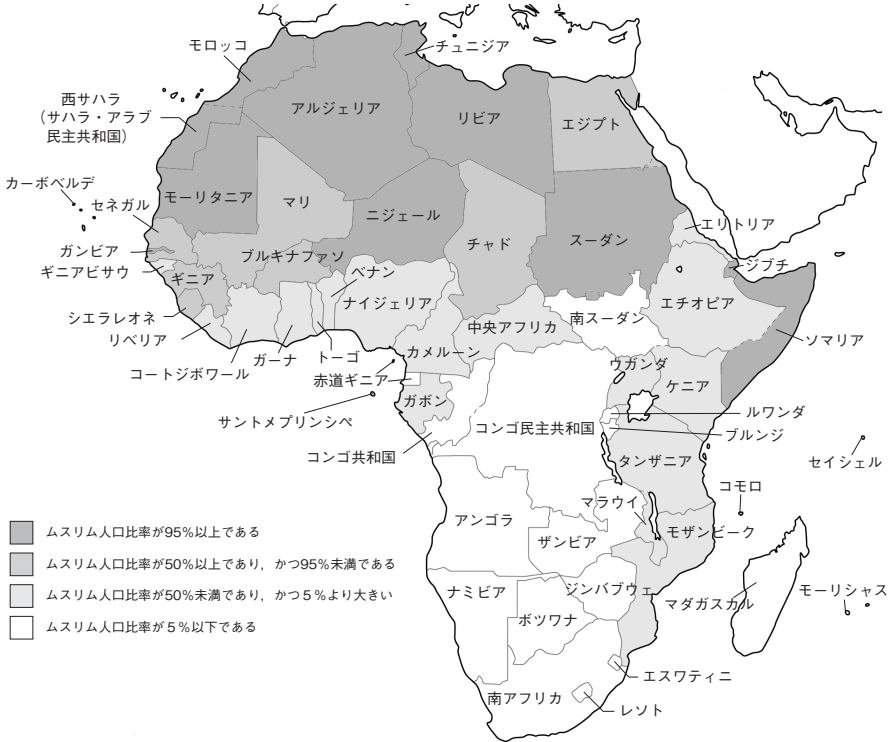
1 サハラ以南アフリカのイスラームの歴史的展開

サハラ以南アフリカの歴史においてイスラームはどのような存在であったのだろうか。まず、サハラ以南アフリカでのイスラームの歴史について簡単に確認しておきたい。イスラームは、アラビア半島と北アフリカを中継点としてサハラ以南アフリカへ伝播した。アラビア半島からはアフリカ北東部のエチオピアとインド洋岸の東アフリカへと、北アフリカからは西アフリカ内陸部へとそれぞれ伝わったとされる(坂井 2010, 98-100)。アラビア半島経由の伝播は早くも8世紀には始まり、海路交易が活発化した13～15世紀頃には東アフリカ沿岸部に多くのイスラーム都市が建設され、この地域でのイスラーム定着の拠点となった(大川 2010)。西アフリカへの伝播では、11世紀のベルベル人による内陸侵攻(ムラービト運動)が重要な契機となった。そののち13世紀に勃興したマリ帝国下ではイスラームはサハラ越え交易と結びついたことで保護を受け、この地域への定着が促進された(坂井2003, 84-85)。さらに時代が下り、19世紀頃になると、アジア方面からさまざまな理由で人々が南部アフリカに移入するようになり、そのなかの人々を担い手としてムスリム・コミュニティが形成されていった。

ムスリムの占める人口比率を国ごとに図示したのが図0-1である。東アフリカでは、スーダン、ソマリア、ジブチが人口の95%を超えるムスリム人口を擁するほか、イスラーム世界との接触の歴史が長いエチオピア、インド洋に面するケ

1) 本序論は、本研究プロジェクトの暫定的成果(佐藤 2018; 2019)での序論の内容を継承しつつ、最終版のかたちで執筆されるものである。このため一部の内容に共通する点がある。

図0-1 アフリカ諸国のムスリム人口比率



(出所) Kettani 2010に基づき筆者作成。

ニア、タンザニア、モザンビーク、マラウイにおいて一定規模のムスリム人口があることがわかる。インド洋の島嶼国ではコモロの人口の大半をムスリムが占め、モーリシャスにも一定規模のムスリムが居住している。西アフリカから中部アフリカにかけては、モーリタニア、ニジェール、ガンビアを筆頭に、セネガル、ギニア、シエラレオネ、マリ、ブルキナファソ、チャドなど、ムスリム人口の比率が高い国々が多くみられる。さらに西アフリカではこれらの国々より南部に位置するリベリア、コートジボワール、ガーナ、トーゴ、ベナン、ナイジェリア、カメルーン、中央アフリカ、ガボンにおいても、人口の過半数にはいたらないものの一定規模のムスリムが居住していることが確認できる。サハラ以南アフリカのこれ以外の地域ではムスリム人口の比率は5%より少ない。今日のこのような分布状況は以上に述べた伝播の歴史的な傾向を反映したものと理解できるだろう

う。

サハラ以南アフリカの大半の地域は、19世紀末から本格化した西欧列強による植民地化を通して近代国家のもとでの統治を経験することとなり、植民地期の統治機構を継承するかたちで政治的独立を達成した。近代国家のもとでの政治の展開をみるには、植民地化以降が主要な検討対象となる。

イスラームがすでに広く定着し、イスラームと不可分に結びついた強力な政体が存在していた地域においては、ムスリムは、植民地化への抵抗運動の重要な基盤となった。19世紀に展開されたスーダンのマフディー運動や、西アフリカのトックロール帝国の活動がこの代表的な例として知られる。ただ、サハラ以南アフリカ全体を見渡した場合、植民地化・植民地支配への抵抗運動の基盤としては、イスラームだけでなく、在来の信仰（例としてマジマジの反乱）、土着化したキリスト教（例としてキンバングイズム）、民族（例としてマウマウの反乱）なども指摘できる。イスラームだけが特別に抵抗運動の基盤となりやすかったわけではない。また、ムスリムが多数を占める地域では必ず抵抗運動が起こったということでもなかった。フランス領西アフリカでみられたように、いったん植民地支配が確立されたのちには、ムスリムの名士たちがおもに信仰を守ろうという動機から、統治の仲立ちをする立場を選択することもまたみられた。

1940年代半ば以降、アフリカ各地では独立運動が高揚していった。このなかでサハラ以北の地域では、運動を支える強固な連帯の柱としてイスラームが前面に掲げられた事例が知られる。イスラーム、アラブ、アフリカを三位一体的に連帯のよすがとして掲げたエジプトのナセリズムがその一例である。だがサハラ以南においては、イスラームを明示的に組み込んだ連帯のイデオロギーが独立運動の中核をなした事例はあまり見当たらない。1950年代半ばから続々と独立が達成されていくが、この時期ないしこの時期以降でもまた、イスラーム法の施行やイスラームの復興運動をめぐる政治的な動きは、一部の国々ではみられたものの、サハラ以南アフリカに広くみられる問題として展開されていくことはなかった。

このようにサハラ以南アフリカの近現代政治史を概観すると、イスラームがたしかに一定の政治的な役割ないし存在感を示してきたことは確認できるものの、それは、各地において広くみられた現象というよりは、特定の地域ないし時代に限定されたものであったという整理が適切だと考えられる。

しかしながら、このような状況には、21世紀に入り、一定の変化がもたらされている。変化というのは、ほぼ同時期にイスラーム主義武装勢力の活動が活発化したことである。この現象は、サハラ以南アフリカにおけるイスラームと政治の関係を改めて検討する必要性を提起した。その点を次節ではみていきたい。

2 21世紀以後の新しい問題状況

21世紀のサハラ以南アフリカは、イスラーム主義武装勢力の活発な活動を経験している。ソマリア南部で活動するアッシャバブ (Al-Shabaab) は、支配地域をなかば統治するようなかたちで拠点を築き、ケニアやウガンダといった周辺国で爆破・襲撃・誘拐などの活動を展開している。アルカーイダに対する忠誠を表明している組織でもある。無政府状態が1990年代以降続いてきたというソマリアの状況に適応するかたちで存続してきた同組織は、暫定政府による統治が試みられている現在のソマリアにとって、国家の再統合を妨げる勢力となっている。このため、ソマリア暫定政府を支援するアフリカ連合が派遣する軍事部隊「アフリカ連合ソマリアミッション」(AU Mission in Somalia: AMISOM) との間での戦闘が続いている。

ナイジェリア北東部で活動するボコ・ハラム (Boko Haram) は、この地域でローカルに維持されてきたイスラームに基づく異議申し立て運動の流れをくむものだが、それまでにはなく武装闘争路線を強めているのが特徴である。ナイジェリア北部での爆破事件の標的には、ナイジェリア政府の治安部隊や国際機関などだけではなく、一般の人々が集まる市場なども含まれる。さらに2014年には女子生徒数百人を拉致する事件で国際的に広く知られるようになった。その組織名は現地の言葉であるフラニ語で「西欧的教育は罪」を意味するものといわれ、強いイデオロギー性を誇示する点にも特徴がある。イスラーム国 (Islamic State: IS) への忠誠を表明しており、「イスラーム国の西アフリカ州」(Islamic State West Africa Province: ISWAP) という名称でも呼ばれる。

イスラーム・マグレブ諸国のアルカーイダ (Al-Qaeda in the Islamic Maghreb: AQIM) は、もともとアルジェリアで活動してきた組織であるが、潜伏地の確保

や密輸の利権などを求めてサハラ、サヘル地帯へ進出し、地元の人々に溶け込む形でこの定着を図ってきた（渡邊 2012）。2012年には、リビアのカダフィ政権崩壊という地域情勢の動揺を利用するかたちで、マリ北部のトゥアレグ民族による分離独立運動を支援し、一時は独立宣言をさせるまでにいたった（佐藤 2017）。その後、フランスの軍事介入などで退勢に追い込まれたが、流れをくむ複数の組織がいまだに活動を続けている。これらの組織や、その活動に感化された小集団によって、マリ、モーリタニア、ブルキナファソ、コートジボワールなどで襲撃事件が起こされている（坂井 2016; 佐藤 2020）。

これらのイスラーム主義武装勢力の登場にともない、イスラームは、サハラ以南アフリカの今日的な政治を語るうえでの重要なキーワードに躍り出た。各勢力は、サハラ以南アフリカの各国にとって治安上の重要な関心事となっており、有効な対処のうえではアフリカ諸国同士、またアフリカ域外の主体との協力が不可欠である。また、アフリカ域外の主体には、国際安全保障上の関心からこの取り組みに関与するという動機もある。イスラーム主義武装勢力の問題は、政治、治安、安全保障の観点から、アフリカとそれを取り巻く世界におけるひとつの問題状況として浮上してきているのである。

3 新たな展開を踏まえた研究状況

以上にみたような歴史的展開に照らして、次に、イスラームと政治に関してこれまでどのような研究が行われてきたかを確認し、本研究が依拠する研究方針について述べることにしたい。

サハラ以南アフリカのイスラームに対しては、伝播の歴史的展開の再構成、重要な宗教家や教派に着目した思想・思想史の研究、信徒集団への参与観察などを通した宗教実践の研究などが盛んに行われてきた（Levtzion and Pouwels 2000; Rosander and Westerlund 1997; Loimeier 2013; 嶋田 1995; 坂井 2003; 荻谷 2012）。これらの研究蓄積は大きな厚みをもつ。このなかで植民地化から今日にいたる近代国家のもとで展開される政治のなかでのイスラームの役割に関しても重要な研究がこれまでにいくつか発表されてきている（Cruise O'Brien 1971;

2003; Launey 1982; 1992; Brenner 1993; 小川 1998)。ただサハラ以南アフリカのイスラームを扱う研究のなかで、近代国家やそこで展開される政治に関わる研究が相対的に手薄であったことはひとつの傾向として指摘できることと思われる。

そのようななか、前節で述べたような近年の情勢を背景に、サハラ以南アフリカにおけるイスラームと政治をめぐる研究が、2000年代に入ってから本格的に着手され始めている。まず各イスラーム主義武装勢力に個別に焦点を当て、その活動の経緯や特徴を記述する研究が、歴史学、人類学、政治学、地域研究などさまざまなアプローチに立つ研究者によって発表されている (Harmon 2010; 2014; Boilley 2012; 渡邊 2012; 坂井 2016; 2017; 津田 2012; 島田 2014; 遠藤 2015; 佐藤 2017)。これらは、各勢力の歴史と現状についてコンパクトに把握することを目指す、時宜を捉えるタイプの研究である。

国際安全保障研究やテロリズム研究などの立場からも、サハラ以南アフリカの動向に関するファクトの整理や分析などが数多く発信されている (Larémont 2011; Zenn 2015a; 2015b; Zenn and Cristiani 2016)。これらの研究は、アメリカが主導してきた「対テロ」戦争の動向や、アルカーイダ、タリバン、イスラーム国といった、アフリカ域外の勢力との関係などに関する情報を提供してくれる。なお、このようなスタンスからの研究に関しては、アフリカの現地の情勢を十分に踏まえた理解が不可欠だとする批判的な注意喚起もなされている (Dowd and Raleigh 2013; Solomon 2015)。この点は、いわゆるグローバルな枠組みでイスラーム主義武装勢力に注目する研究と、サハラ以南アフリカの地域的文脈を重視する研究とを接合する際に欠かせない注意点だといえるだろう。

これらの研究は、新たな事態の展開をフォローすることに力点を置いた研究といえるが、これと同時に、サハラ以南アフリカにおけるイスラームと政治という大きなテーマを俯瞰するような研究もまた試みられ始めている。そこでは、サハラ以南アフリカの民主化期である1990年代以降の動向ないしは9・11事件後の状況という比較的短期の時代状況に照らしての研究と、植民地化以降ないしは独立以降というより長期の変容過程のなかで考察する研究とに、大きく方向性が大別されている。

前者の比較的短期の時間軸に立つ研究の代表的なものとして、オタイェックとソアレスが編集した『アフリカにおけるイスラーム、国家、社会』(Otayek et

Soares 2009) があげられる。この論文集では、9・11事件後のグローバルな文脈を明示的に念頭に置き、トランスナショナリズム、現代政治、公共空間といったキーワードを通して、いわゆる「ローカルとグローバル」の相互作用ないし緊張関係のなかで各国のムスリムが置かれた状況を捉えようとする視座が提示されている。各国のムスリムがそれぞれの社会における公共的な問題を認識し、その行動のためのアリーナとして政治や国家の問題が浮かびあがるという連関がそこには提示されている。

後者のより長期の時間軸に立つ研究の代表として、ゴメス＝ペレスが編集した『サハラ以南における政治的イスラーム』(Gomez-Perez 2005) があげられる。ゴメス＝ペレスがもっとも重要なキーワードとして掲げるのは「長期持続」である。ゴメス＝ペレスは、政治的イスラームに関するこれまでの研究がもっぱら中東や北アフリカを対象としてのみなされ、サハラ以南アフリカに関してはほとんどなされてこなかったが、それは単に研究の不在であって、サハラ以南アフリカにおいても現に政治的イスラームの現象が歴史的にさまざまなかたちでみられたのだという認識から出発する (Gomez-Perez 2005, 7)。これは、サハラ以南アフリカにおける政治的イスラームが近年になって急遽浮上したものではないことを再確認させてくれる指摘である。すなわち、ここで「長期持続」というキーワードは、単に長めの時間軸を採用するというのではなく、サハラ以南アフリカにおけるイスラームの歴史の実態を踏まえた場合、必然的に長期の時間幅を考慮する必要があるという認識に基づいて提起されているのである。

以上の整理を踏まえ、本書の研究史的な位置づけについて述べたい。本序論の冒頭で記したとおり、本研究は、「イスラーム主義武装勢力の台頭により突如としてサハラ以南アフリカにおけるイスラームと政治について関心が寄せられる一方で、植民地化から独立以後までの時代を通して、イスラームが国家と政治とどのようにかかわってきたのかという点に関する研究は必ずしも十分に進んではいない」という現状認識から出発したものである。そして、この認識に照らして、「植民地期さらにはそれ以前をも視野に入れた時間軸のなかで、歴史的な事象を詳しく分析・再構成することを通して、今日の状況への理解ないし示唆の獲得」を試みようとしている。この認識と方針は、ゴメス＝ペレスが提起した長期持続の視座にまさに合致するものといえるだろう。イスラームと政治をめぐる問題が、単

に近年だけのことなのではなくて、より遡った時代にも存在したことを再確認しようとする、本書の「可視化」というキーワードもまた、ゴメス＝ペレスが示した視座に呼応するものといえよう。

4 地域の文脈に立った研究

長期持続の視座に立った可視化の試みとしての本書では、同時に、地域の文脈ということを経験して研究を展開しようとしている。それは、イスラームと政治に関する研究が単にこの個別テーマそのもののみ寄与するのではなく、サハラ以南アフリカという地域をどう理解するかという、より幅広い地域研究の関心にも寄与するものであることを目指すためでもある。

地域の文脈が意味するところは、同じサハラ以南アフリカのなかでもよりローカルな場に注目した場合、さまざまに指摘できるものであるわけだが、本書での考察全体を通して提起しうるものとしては、以下の3点が共通の文脈として指摘できるものと編者は考えている。

第1は社会の多元性である。ムスリム人口比率が国によって異なることを上で確認したが、このことは、多くの国においてムスリムは異なる信仰の人々と共存していることを意味する。国民のほとんどがムスリムである国の場合でも、民族や氏族などが多様である場合も多い。このことは地域間で信仰や文化の差異があることを意味している。加えて、地域間の違いもそこでは視野に含められてくるわけだが、地域間の違いがしばしば経済的な格差の問題として立ち現れることも異論がないだろう。このようにサハラ以南アフリカはさまざまな領域において極めて多元性の高い社会をもつことを特徴とするが、イスラームがこのような多元性のなかの一要素としてそこに存在しているという認識は重要だろう。この認識に立つことにより、サハラ以南アフリカのイスラームが、常に他の社会的要素との緊張、対立、協調、共存といったなかに置かれていることもまた認識できるからである。

地域の文脈の第2点目は、植民地期以降、国家形成ならびに制度構築の過程がダイナミックに展開されてきたことである。サハラ以南アフリカは、以上に述べ

たような多元社会に適合するべく、国家による統治の確立がさまざまなかたちで試みられてきた地域である。植民地期に導入された間接統治はその端的な例である。上でフランス領西アフリカの例を示したように、ムスリムに統治上の役割が担わされることもあった。独立後も国内の地域的民族的な差異は政党政治の動向を左右する大きな要因であり、各国政府は多大な努力を払って国民統合や国家の一体性を追求してきた。この過程は、多元社会を構成するさまざまな要素や属性を担う人々にとっては、自らの生存やアイデンティティを守るために、他の要素・属性を担うアクター群と絶えざる相互作用と調整を実践する過程でもあった。サハラ以南アフリカのムスリムにとっても同様に、この過程は、国家との関係においては国家形成や制度構築のあり方に関与する過程そのものであった。

地域の文脈の第3点目は、アフリカが孤立した大陸ではなく、常に外部との交流に晒されていたこと、である。これは近現代に限らず、より幅広い歴史的なスパンのなかで妥当する特徴である。アフリカは歴史的にみて、内在的に独自の文明が生成、展開する場であると同時に、域外からのさまざまな要素が流入する場であった。イスラームは流入した要素の代表的なものであり、域外での運動や思想の潮流を反映して、さまざまな宗派、教理、思想がサハラ以南アフリカに波及した。ヨーロッパ人が持ち込んだ文化や制度もまた流入要素である。これらの流入要素によって、その時点で内在的に存在していた社会や文化のあり方は絶えず再編されることになった。イスラームも、今日的な国家のあり方と結びついた政治も、常に新たに流入し、かつ、サハラ以南アフリカという場に即して再編されるものであった。

これら3点の地域の文脈を意識しながら、長期持続の視座に立つ可視化の作業に取り組んだのが本書ということになる。次に、本書を構成する各論文の概要を紹介していきたい。

5

長期持続の視座に立つ可視化の作業 ——各論文の紹介——

本書の各論で扱った国・地域は、ナイジェリア、ケニア、ソマリア、旧フランス領西アフリカ、南アフリカであり、近年のアフリカでの主要なイスラーム主義

武装勢力の活動地域がカバーされている。また、サハラ以南アフリカの重要国である南アフリカでイスラームの問題がどのような展開をみせているかも視野に入れている。加えて、今日のサハラ以南アフリカにおいてムスリムの人口分布を語る際の重要な3カ所（西アフリカ、東アフリカ、南部アフリカ）の各地域をカバーしてもいる。

これらの各論は、執筆者それぞれの対象地域でイスラームをめぐるどのような問題が存在しているのかという基礎のところから研究に着手し、今日の国家や政治の状況を踏まえた際に可視化されておくべき事象は何かという自由な論点探索の作業を経て、執筆されたものである。最終的にすべての各論が、歴史を遡る視点を採用したことはすでに言及したとおりである。執筆者はみな現代政治や国家に強い関心をもっている研究者であるが、カレントな状況そのものに焦点を当てる以前に、長期の歴史的な背景を的確に踏まえることが重要だと認識が提示されたことになる。

まずは歴史の知識を踏まえた視座の確立こそが最優先されるべきだということが、研究プロジェクト全体の主張となるわけだが、この主張に照らし、各論文が、サハラ以南アフリカにおけるイスラームと政治を考えるうえでいかなる意義をもつものなのかを、以下順に説明したい。

第1章「植民地期の北部ナイジェリアにおけるシャリーアの適用——原住民裁判所制度の変遷を中心に——」は、「植民地期の北部ナイジェリアにおけるシャリーア適用のあり方の「実像」を、いわば巨視的に浮かび上がらせ」ようにするものである。この論文は、具体的な考察対象を1900～1960年に据えてはいるが、2000年代以降の状況を視野に入れて書かれたものである。2000年代に入り北部ナイジェリアでは、シャリーアの刑罰規定の復活を求めるムスリムとそれに反対する非ムスリムの緊張が高まり、各地で暴動が発生した。「シャリーア紛争」や「シャリーア問題」と呼ばれるこの現象は、2000年代後半には一転して沈静化に向かった。沈静化に向かった背景について第1章が注目するのは、シャリーアの刑罰規定の復活を主導したムスリム・エリートたちが、イスラーム刑法の再導入はするものの、厳しい刑罰規定を厳格に適用することはできる限り回避したことである。すなわち、北部ナイジェリアのムスリム・エリートたちの「冷静さ、謙抑さ、あるいは一種のバランス感覚」が非ムスリムたちを安心させ、緊

張緩和をもたらす鍵になったのだという。

第1章は、このようなムスリム・エリートたちの「冷静さ、謙抑さ、あるいは一種のバランス感覚」が、同じ北部ナイジェリアですでに植民地期においても観察されていたことを丹念に描き出している。すなわち第1章は、ムスリム・エリートたちが隔たった時代において共通した態度をとったことを再発見、再評価するものである。植民地期と独立後という異なる時代において、司法に関するムスリムの志向性と国家の制度との間には、常に一定の緊張があり、その緊張をめぐる政治的な交渉や駆け引きはムスリム以外の人々も存在するなかで行われた。このまさに本研究プロジェクトでいう地域の文脈に合致する場において起こりうる人々の動きを再構成した点に第1章の眼目がある。むろんそこには、イスラーム復興運動のアフリカ域外からの流入という地域の文脈もまた介在している。植民地期に起こった出来事を理解することが、今日的な状況の理解に的確に寄与することを第1章は雄弁に物語っている。

第2章「ケニアにおけるイスラーム法適用の史的展開——オマーン系アラブ人による支配とイギリス植民地統治下の裁判制度——」は、「ムスリム・コミュニティが置かれてきた／置かれている制度的な側面については、いまだ十分な研究が積み上がっているとはいえない」との認識から出発する。ケニアは世俗国家であることをうたいつつも、司法の面ではムスリムに対してイスラーム法を適用することが独立以来一貫して憲法に明記されてきたという。ケニアではキリスト教徒やヒンドゥー教徒も存在するが、これらの宗教的コミュニティが司法制度において特別な扱いを受けているわけではなく、ムスリムだけが特異な地位にあるのだという。この特異な地位は、ケニアの領域国家としての成立過程で、特定の社会集団（ムスリムであるオマーン系アラブ人など）が支配的な地域（10マイル帯状地域）が領土に組み込まれ、その地域での司法慣行が廃絶されることなく維持され、ひいては憲法での言及に反映されてきたという歴史的経緯によるものであることを、第2章は丹念に再構成している。

すなわち第2章は、ケニアという国家の成立過程のなかで、地域的な特性と宗教的な多元性が制度構築のなかでどのように処遇されるかという問題を検討したものである。ケニアのムスリムのこの特異な地位が、ケニアのナショナルレベルの議論においては、他の宗教集団の権利との兼ね合いでしばしば見直しを求める

議論の対象になるとのことも第2章は指摘している。その意味で第2章が扱うテーマは、歴史的なものでありながらも、現代かつ現在進行中のものといえる。この章もまた、多元性と制度構築という地域の文脈を正面から扱ったものなのである。

第3章「ソマリア政治史におけるイスラームの変遷とその現在」は、「テロ組織」という観点からのみアッシャバーブに注目することが、「その性格を十分に理解することにはつながらない」という認識から出発する。「アフガニスタンから持ち込まれ、アルカーイダの影響を強く受けてきた組織である側面をもちながらも、「ソマリアにおける政治的イスラームの歴史から産み落とされた存在」という観点からの捉え直しの作業が改めて必要となる対象」だと第3章は指摘する。そのうえで、アッシャバーブが、依然として大きな規模を維持し、東アフリカに勢力を拡大する傾向を「継続性」という観点で捉え、それが意味するものは何かを問おうとしている。

この研究プロジェクトで扱った国のなかでソマリアはもっともムスリムの人口比率が高い国といえる。ソマリの民族アイデンティティにとってムスリムであることが重要な位置を占めることを踏まえれば、ソマリ民族の国としてのソマリアは、ムスリムの国だとの理念的な自己規定をもつとも表現できる。この点を考えれば、他の国とは違い、ソマリアは、イスラームが宗教的な多元性のなかにある国ではない。ただ、このようにムスリムが支配的な社会であっても、そこにあるのは同質的な社会ではない。第3章で記述されているとおり、ソマリアでは宗教に対する態度にさまざまな分岐がみられ、それは氏族の問題とも絡みながら、政治勢力間のスタンスの差や支持基盤の差として発現するものでもある。宗教に対する態度の分岐に関しては、中東諸国から波及したイスラームの改革を目指す運動をどう受け止めるかがとりわけ重要だとも指摘されている。このように第3章もまた、社会のある水準における多元性の問題との関わりのなかでイスラームを論じている。

また、第3章は、イスラーム復興運動に代表されるようなグローバルに展開される宗教の動向が波及したときに、それに触発されていかなる政治的な動きが展開されるのかという問題意識を強く提示した論文でもある。それを植民地期から今日にいたるまでの長期持続のなかで捉えることにより、アフリカ域外から及ん

だイスラームの思潮がどのように組織の基盤を下支えするのかをソマリアを事例としながら検討し、新たな視座の確立を目指そうとしている。第3章が強く打ち出すこの論点は、先行する2つの章にもまた共鳴するものだろう。第1章で扱った北部ナイジェリアは、もともとソコト・カリフ国が存在し、19世紀にはジハード運動が展開されてもいた。アフリカ域外のイスラームの思潮を受けて地域的に展開されたこの経験が、20世紀のナイジェリア植民地においても歴史的背景として当然ながら存在しており、それを踏まえて第1章が取り上げた事象が展開されたのであった。第2章が扱ったケニアの東海岸も、オマーンの帝国支配の問題と不可分であり、その広域的な展開のなかでイスラームが持ち込まれてくる過程ならびにその歴史的帰結にかかわる問題として、ケニアでのカーディー裁判所が存在していたわけである。その意味でこれらの3章は、域外との絶えざる交流のなかでアフリカの歴史が展開されてきたことを再確認させてくれるものであり、イスラームを検討する際にもその視点が重要であることを教えてくれる。

第4章「失われた連帯の痕跡を求めて——植民地期コートジボワールにおける独立運動とイスラーム——」は、アフリカのフランス領での独立運動の担い手として存在感を放ったアフリカ民主連合 (Rassemblement démocratique africain: RDA) という組織に着目し、独立運動とムスリムの関係について問うものである。RDAは植民地を横断してアフリカ人の組織化を目指す組織であった。RDAが示した植民地横断的な志向と植民地当局への強い対抗姿勢は、当時の西アフリカにおいてイスラームの改革運動を志向していたムスリムたち (復興運動系の者とスーフィー主義の改革志向の者の双方) から強く支持され、RDAの重要な支持基盤となっていった。第4章では、RDAの創設者の出身地であり、RDA系の政党が最も華々しい政治的成功を収めた植民地のひとつであるコートジボワールに焦点をあて、RDAと改革派ムスリムの連帯の成立と崩壊の過程を描くものである。

サハラ以南アフリカのなかで西アフリカは、ムスリムの人口比率が相対的に高い地域であるが、独立後の政治におけるイスラームの影響力は顕著に強いというわけではない。別の面からみればそれは、ムスリムが政治から一定の距離をとってきたことの帰結であったともいえる。そのような距離感がどのようにできあがってきたのかは、今日的状況のなかでのイスラームと政治の関係を考える際の歴史的背景として注目される。これに関して第4章は、政治運動を主導したエリー

トたちがイスラームを動員の資源として利用しながらも、イスラームをとくに優遇したり、その利害の代弁者として振る舞おうとする選択肢をとらなかったことを、コートジボワール植民地の事例を通して示している。これを本研究プロジェクトの「地域の文脈」に照らして言い換えるならば、政治勢力は多元社会を構成する要素に広く働きかけるなかで主導権を確立しようとし、その結果イスラームは社会の一要素として以上の存在意義を政治闘争のなかで発揮することができなかったという表現が可能である。このことはイスラームと政治の関係を考えるうえで、サハラ以南アフリカにおける社会の多元性との関係がとりわけ重要になることを物語っている。

多元社会においてムスリムが直面する課題について、第5章「南アフリカにおけるインド系ムスリム——二重のマイノリティとしての位置づけと宗教的実践——」は、多くの示唆を与えてくれる。第5章は、大陸外からの移住者とその子孫（インド系）に注目し、宗教と「人種」という「二重のマイノリティ」の立場にあった人々の信仰とコミュニティについて、歴史的な射程のなかで整理を試みている。人種隔離・人種差別政策が強化されていくなか、インド系の対応は一樣ではなかったのだという。これはインド系のなかの社会階層の分化がひとつの背景となっており、インド系の運動組織が急進化の傾向を示す一方、インド系ムスリム商人／ビジネスマンが、政府に対する抗議行動ではなく交渉を志向する保守的な姿勢を貫いたことに端的にみられる。とはいえ、インド系ムスリム商人／ビジネスマンはインド系の生活改善活動には積極的な取り組みを行い、それが南アフリカにおいてイスラームの教えに基づく慈善活動が発展する源流になったと第5章は指摘している。

南アフリカのインド系ムスリムがたどったこのような歴史は、多元社会における国家の制度構築というよりは、人種隔離・人種差別政策が構築されていくなかで、コミュニティとしての生活基盤の確立を目指す動きとして整理することができそうである。多元主義が認められないアパルトヘイト体制下の制度的環境に対応するなかで、相互扶助の促進という対処法が編み出され、その相互扶助の取り組みを通して、インド系ムスリムというアイデンティティが保持されたという側面も認められるだろう。この点を他の章との対照で整理し直すならば、南アフリカのインド系ムスリムにとっては、国家の制度（第1章、第2章）や、政治（第3章、

第4章)だけではなく、人々の日常生活が営まれる社会そのものが、生存とアイデンティティにおける一大焦点となったと表現できるかもしれない。また、コミュニティとしての活動の延長上に、それが新たな移民を受け入れる窓口になったり、アフリカ域外からのイスラームの思潮を受け入れる接点となったりという、外部との交流の側面がみえるところも興味深い。

序論のむすびとして

さて、以上、5つの章の概要と意義について整理してきた。そこで示されているように本書は、国家と政治の今日のあり方に関心をもつ研究者が、長期持続の視点に立って歴史を遡るとい研究潮流に呼応するかたちで、おのおのの対象国の事例研究に取り組んだ成果である。カレントな状況そのものに焦点を当てる以前に、歴史の知識を踏まえた視座の確立をまず最優先すべきという主張がそこには込められている。社会の多元性、制度構築・国家形成という課題、外部との交流という地域の文脈が、各国それぞれのかたちで歴史事象に介在していることも各論文を通して具体的に示されており、これらがサハラ以南アフリカにおけるイスラームと政治を考える際の基本的な着眼点となり得ることも本研究の成果として提示できるように思われる。

サハラ以南アフリカのイスラームと政治に関するより俯瞰的な歴史像の確立、ならびに、今日的状況の的確な理解に資するような研究への展開を目指して、その最初の一步として本書を提示したいと考える。

[参考文献]

〈日本語文献〉

梅屋潔 2019.「呪術と科学——科学が進歩しても、呪術はなくなるらない？」松本尚之・佐川徹・石田慎一郎・大石高典・橋本茉莉編『アフリカで学ぶ文化人類学——民族誌がひらく世界』昭和堂。

遠藤貢 2015.『崩壊国家と国際安全保障——ソマリアにみる新たな国家像の誕生』有斐閣。

- 小川了 1998.『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.
- 大川真由子 2010.『帰還移民の人類学——アフリカ系オマーン人のエスニック・アイデンティティ』明石書店.
- 荻谷康太 2012.「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.
- 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.
- 2010.「アフリカに拡大するイスラーム」小杉泰編『イスラームの歴史2 イスラームの拡大と変容』山川出版社.
- 2016.「マリのイスラーム過激派組織「マシーナ解放戦線 (Le Front de libération du Macina, FLM)」の社会的背景」『Radical Islamist Research Report』(1).
- 2017.「イスラーム改革運動の歴史的展開——仏領西アフリカと英領ナイジェリアの教育改革の比較から」『Radical Islamist Research Report』(8).
- 佐藤章 2017.「イスラーム主義武装勢力と西アフリカ——イスラーム・マグレブのアル=カーイダ (AQIM) と系列組織を中心に」『アフリカレポート』(55) 1-13.
- 2020.「西アフリカ・サヘル地域でのイスラーム主義武装勢力の活動——歴史的背景と現状」『中東研究』(538) 26-37.
- 編 2018.「アフリカの政治・社会変動とイスラーム (基礎理論研究会成果報告書)」アジア経済研究所.
- 編 2019.「アフリカの政治・社会変動とイスラームに関する中間成果報告 (調査研究報告書)」アジア経済研究所.
- 島田周平 2014.「ボコハラムの過激化の軌跡」『アフリカレポート』(52) 51-56.
- 嶋田義仁 1995.『牧畜イスラーム国家の人類学——サヴァンナの富と権力と救済』世界思想社.
- 津田みわ 2012.『ケニアからみたソマリア問題』『アジ研ワールド・トレンド』(205) 30-32.
- 橋本栄莉 2019.「神話と宗教——世界の秘密を解き明かす知と技法」松本尚之・佐川徹・石田慎一郎・大石高典・橋本栄莉編『アフリカで学ぶ文化人類学——民族誌がひらく世界』昭和堂.
- 渡邊祥子 2012.「マグレブのアル=カーイダとその射程——「アラブの春」とサヘルをめぐる」『アジ研ワールド・トレンド』(205) 10-13.

〈外国語文献〉

- Boilley, Pierre 2012. “AQMI et le terrorisme islamique au Sahel: Isolement ou enracinement?” In *Islam et sociétés en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire: un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud*. dir. Odile Goerg et Anna Pondouppoulo. Paris : Karthala, 379-389.
- Brenner, Louis ed. 1993. *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*. London: Hurst & Co.
- Cruise O'Brien, Donal B. 1971. *The Mourides of Senegal: the Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*. Oxford: Clarendon Press.
- 2003. *Symbolic Confrontations : Muslims Imagining the State in Africa*. London: C Hurst & Co.
- Dowd, Caitriona, and Clionadh Raleigh 2013. “The Myth of Global Islamic Terrorism and Local Conflict

- in Mali and the Sahel (Briefing).” *African Affairs* 112(448): 489-509.
- Gomez-Perez, Muriel dir. 2005. *L’islam politique au sud du Sahara: Identités, discours et enjeux*. Paris: Karthala.
- Harmon, Stephen 2010. “From GSPC to AQIM: The Evolution of an Algerian Islamist Terrorist Group into an Al-Qa’ida Affiliate and Its Implications for the Sahara-Sahel Region.” *Concerned African Scholars Bulletin* No. 85 (Spring): 12-29.
- 2014. *Terror and Insurgency in the Sahara-Sahel Region: Corruption, Contraband, Jihad and the Mali War of 2012-2013*. Surrey and Burlington: Ashgate.
- Kenney, Jefferey T. and Ebrahim Moosa eds. 2014. *Islam in the Modern World*. London and New York: Routledge.
- Kettani, Houssain 2010. “Muslim Population in Africa: 1950-2020.” *International Journal of Environmental Science and Development* 1 (2): 136-142.
- Larémont, Ricardo René 2011. “Al Qaeda in the Islamic Maghreb: Terrorism and Counterterrorism in the Sahel.” *African Security* (4): 242-268.
- Launay, Robert. 1982. *Traders without Trade: Responses to Change in Two Dyula Communities*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- 1992. *Beyond the Stream: Islam and Society in a West African Town*. Berkeley: University of California Press.
- Levtzion, Nehemia, and Randall Pouwels eds. 2000. *The History of Islam in Africa*. Athens: Ohio University Press; Oxford: James Currey; Cape Town: David Philip, 2000.
- Loimeier, Roman 2013. *Muslim Societies in Africa: A Historical Anthropology*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Otayek, René, et Benjamin Soares dir. 2009. *Islam, Etat et Société en Afrique*. Paris: Karthala.
- Robinson, David 2004. *Muslim Societies in African History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosander, Eva Evers, and David Westerlund eds. 1997. *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists*. London: Hurst & Company.
- Solomon, Hussein 2015. “Critical Terrorism Studies and Its Implications for Africa.” *Politikon* 42(2): 219-234.
- Zenn, Jacob 2015a. “Islamic State and West Africa.” *Terrorism Monitor* 13(24): 28-31.
- 2015b. “The Sahel’s Militant ‘Melting Pot’: Hamadou Kouff’a’s Macina Liberation Front (FLM).” *Terrorism Monitor* 13(22): 3-6.
- Zenn, Jacob, and Dario Cristiani 2016. “AQIM’s Resurgence: Responding to Islamic State.” *Terrorism Monitor* 15(5): 5-8.

本書は「クリエイティブ・コモンズ・ライセンス表示-改変禁止4.0国際」の下で提供されています。
<https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/deed.ja>



植民地期の北部ナイジェリアにおけるシャリーアの適用

—原住民裁判所制度の変遷を中心にして—

落合 雄彦

はじめに

本章の目的は、イスラーム法、すなわちシャリーア (shari'a) が植民地期の北部ナイジェリアにおいてどのように適用され、そして、その適用のあり方が時代とともにどのように変化したのかを考察することにある。その際に注目したいのが、「原住民裁判所 (Native Court)」という、イギリスが植民地期の北部ナイジェリアにおいて設定した司法の枠組みである。

植民地期の北部ナイジェリアにおける原住民裁判所を詳細に考察した文献は、すでにいくつかみられる (e.g. Elias 1963; Keay and Richardson 1966)。本章の考察も、そうした先行研究の成果に負うところが少なくない。しかし、本章がそうした先行研究と一線を画すのは、原住民裁判所を単に分析するだけでなく、そこから植民地期の北部ナイジェリアにおけるシャリーア適用のあり方の「実像」を、いわば巨視的に浮かび上がらせようとする点にこそある。

とはいえ、植民地期の北部ナイジェリアにおける原住民裁判所のすべてがシャリーア裁判所であったかという点、決してそういうわけではない。イギリスが設けた原住民裁判所という範疇には、ムスリムによるシャリーア裁判所はもちろんのこと、その他の非ムスリムによる司法の仕組みもまた包摂されていた。しかし、北部ナイジェリアは総じてムスリムが優勢な地域であり、そのため植民地期に同地域に設けられた原住民裁判所の大半は、シャリーアに基づいて審理を行う裁判所によって占められていた。

そこで本章では、原住民裁判所とシャリーア裁判所をけっして同一のものとしてではないが——厳密に言えば、植民地期の北部ナイジェリアの法令上、後者は前者の一部にすぎないが——、相互にかなりの程度重なり合うものとして位置づける。そして、原住民裁判所制度、とくに同制度に関する布告や条令などの検討を通して、植民地期の北部ナイジェリアにおけるシャリーア適用史の考察を試みたい。

本章が考察対象とする時期は、北部ナイジェリアがイギリスによって保護領化された1900年から、同地域が連邦国家ナイジェリアの一部として独立を達成した1960年までの約60年間である。そして本章では、原住民裁判所制度の変遷に注目しつつ、同時期における北部ナイジェリアのシャリーア適用の史的展開を、時間的な長短の点でややバランスを欠く面はあるものの3つの時期——すなわち、①第Ⅰ期（保護領化から司法制度改革前夜までの約30年間：1900～1932年）、②第Ⅱ期（司法制度改革から連邦化前夜までの約20年間：1933～1953年）、そして、③第Ⅲ期（連邦化から独立までの6年間：1954～1960年）——に区分して論じる。

しかし、そうした植民地期の北部ナイジェリアにおけるシャリーア適用の史的考察自体に入る前に、私たちはいわばその「下準備」として2つの作業をしておく必要がある。ひとつは、シャリーアとは何かについてごく簡単に概観することである。シャリーアの基本事項を概念的に理解しておくことは、植民地期の北部ナイジェリアにおけるシャリーアの実践とその変容を考察するうえで、少なからず参考となろう。もうひとつは、北部ナイジェリアという、シャリーアが適用された「場」を知る作業である。それによって、同地域におけるシャリーア適用の史的展開に対する理解がより深まるに違いない。

それではまず、シャリーアを鳥瞰する作業から始めることにしよう。

1 シャリーアを鳥瞰する

シャリーアとは元来、アラビア語で「水場にいたる道」を意味する。そして、イスラームにおけるシャリーアは、最後の預言者ムハンマド (Muḥammad) を

通じて唯一神アッラー (Allah) の啓示とともにもたらされた、ムスリムがそれなくしては生きることがかなわない行動規範のことを指す。シャリーアは、聖典であるクルアーン (Qur'an) およびムハンマドの言行録であるハディース (hadith) のなかに示された「原則」と、それを基礎としつつ人間が解釈によって導き出してきたいわば「細則」からおもに構成される (小杉・林・東長編 2008, 436)。そして、そうしたシャリーアにみられるひとつの大きな特徴は、それが国家の定める制定法としてではなく、ウラマー ('ulamā': 「知識人」を意味する 'alim の複数形) と呼ばれるイスラーム法学者による学説法としておもに発展した、という点にある (堀井 2016, 134)。

クルアーンは114の章からなり、それらはさらに6000以上もの節に分けられる。そして、人間が直面するすべての問題への解決がそこには含まれている、と少なくとも理念的には解されている。しかし実際のところ、クルアーンには婚姻、離婚、財産、相続、刑罰などに関する規定こそ散見されるものの、その他の事項については必ずしも明確な規定がみられない。つまり、人間が生活するなかで直面する数多くの問題の解決は、神の啓示であるクルアーンのなかにたしかに含まれてはいるはずだが、同時に隠されてしまっているのであり、ムスリムはそれらを自らの努力によって発見しなければならない、ということになる。イスラームでは、そうした神の啓示を手がかりに現実の諸問題への解決を見出そうとする「学的努力」のことをイジュティハード (ijtihād) と呼ぶ。そして、イジュティハードの営為を担ったのがイスラーム法学 (fiqh: 「知識」や「理解」の意) であり、シャリーアの多くは、クルアーンから直接的に得られたものではなく、イスラーム法学におけるイジュティハードを通じていわば啓示の解釈として間接的に導き出されてきたものにはかならない (堀井 2004, 7; 大河原・堀井 2014, 8)。イスラームにあっては、法が法学を生んだのではなく、法学が法を生んだ、とときにいわれる所以である。

ムスリム多数派であるスンナ派 (Sunna) においては、ハナフィー派 (Hanafi)、マーリク派 (Mālik)、シャーフィイー派 (Shāfi'i)、ハンバル派 (Hanbal) という4つの法学派 (madhhab) があり、それぞれのシャリーアが公認されている。そして、こうしたスンナ派公認4法学派のうち、北部ナイジェリアを含む西アフリカで優勢なのはマーリク派であり、同地域におけるシャリーアとはおおむねマ

ーリク派のそれを指す。

スンナ派4法学派の多数説によれば、シャリーアの基本的な法源は、①クルアーン（預言者ムハンマドが授かった神の啓示の集成）、②スンナ（sunna:「慣行」の意。ムハンマドの言行）、③イジュマー（ijmā':「合意」の意。ウラマーの学説の一致）、④キヤース（qiyās:「類推」の意。合法とされる一定の推論）の4つとされる（ハッラーフ 1984, 12）。そして、シャリーアとは、こうした法源から導き出されてきた法的・道徳的行動規範のことであり、それは、「神の権利（ḥuqūq Allāh）」と「人間の権利（ḥuqūq al-ʿibād）」のいずれか、あるいは双方を根拠としている（柳橋 2012, 3-5）。

たとえば、シャリーアにおいて刑罰は、あらかじめ犯罪の種類や量刑が定められている法定刑と、裁判官などが可罰的であると判断した行為に科す裁量刑（ta'zīr）に大別される。そして、前者の法定刑はさらにハッド刑（ḥudūd:「定めること」を意味するḥaddの複数形）と同害報復刑（qisās）に分けられる。このうちハッド刑は「神の権利」に基づく刑罰であり、スンナ派の多数説では、①姦通罪（zinā），②窃盗罪（sariqa），③飲酒罪（shurb），④姦通誹謗罪（qadhf），⑤追剥罪（qaṭ'al-ṭarīq）という5つの犯罪行為への身体刑（鞭打ち、手足切断など）や死刑（石打ちなど）のことを指す。ハッド刑は、「人間の権利」に基づく刑罰とは異なり、犯罪が立証されて判決が確定すれば、刑の執行は義務とされ、人間の判断や裁量で減刑したりすることはできない。被害者による訴えの取り下げや個別的な事情による情状酌量の余地もない（堀井 2016, 135-137）。これに対して同害報復刑は、おおむね「人間の権利」に基づいた、「目には目を」を原則とする刑罰であり、殺人と傷害にのみ適用される。殺人の場合は遺族が、傷害の場合は被害者が、加害者に対する同害報復、加害者の親族に対する血の賠償（diya）の請求、赦免といった選択肢のなかから好むものをそれぞれ選ぶことができる（中田 2017, 146-147）。

シャリーアに基づいて民事・刑事の訴訟に判決を下す裁判官のことをカーディー（qāḍī）という（とはいえ、シャリーアにはもともと民事・刑事の明確な区別はない）。カーディーにはイスラーム法学に造詣の深い者が任命されてきたが、ムスリム社会においては歴史的にカーディーだけが裁判官ではなく、権力者や行政官などにも裁判権が認められた。すなわち、シャリーアを適用する司法機関はカーディー

裁判所を中心としながらも、けっしてそれだけではなかったのである（大河原・堀井 2014, 21）。ちなみに、北部ナイジェリアでは、イスラームの裁判官であるカーディーは、アラビア語の定冠詞alをつけて、現地のリンガフランカ（地域共通語）であるハウサ語でアルカーリー（alkali）と呼ばれる。

カーディーによる裁判は、合議制ではなく、ひとりの裁判官が審理を担当する単独制を基本とする。また、カーディーの判決が司法手続きの不備などのために取り消されることはあっても、原則としてカーディー裁判所は単審（一審）制であり、判決を不服とする者がその取消しや変更を求めて上訴をすることはできない。ただし、不正や圧政を審理するマザーリム裁判所（maẓālim）という行政者による機関がカーディーによる判決を不正行為の一環として裁くことがあり、ムスリム社会では、そうした伝統から行政者の機関がカーディー裁判所の事実上の上級審としてしばしば機能してきた。このほか、カーディー裁判所においては、訴えの提起や起訴は被害者などによる私訴を基本とし、検察官が法益の代表者として刑事事件の起訴を行う公訴制度もない。さらに、シャリーアに基づく裁判は、原告、被告、裁判官の3者間で営まれるものとされ、弁護士という専門職も発展してこなかった（中田 2017, 142）。

以上、法学派、法源、権利、刑罰、裁判といった、本章の考察にとって有用と思われるシャリーア関連のいくつかの基本事項を鳥瞰した。それでは続いて、北部ナイジェリアについて概観することにしてしよう。その際、保護領化前にイスラームが北部ナイジェリアにいかに関普及したのかと、保護領化後に同地域でいかなる植民地行政の仕組みが構築されたのか、という2点をみていくことにしたい。

2 北部ナイジェリアを鳥瞰する

2-1. 北部ナイジェリアのイスラーム化——保護領化前——

北部ナイジェリアは、西アフリカ内陸部のサバンナ地帯に位置する。かつてこのサバンナ地帯は、北アフリカやエジプトの人々によって「黒人たちの国々（bilād as-sūdān）」と呼ばれ、黒人による都市国家や帝国などの政治的中心が数多く栄えた。この「黒人たちの国々」あるいは「歴史的スーダン」とも呼ばれる地域は、

そうした政治的中心の分布に応じて、西部、中央部、東部の3つに大別される。そして、チャド湖周辺からベヌエ川流域・ナイジャー川中流域にいたる今日の北部ナイジェリアは、そうした「歴史的スーダン」のなかの中央スーダンにほぼ相当する（坂井 2003, 41-42）。

イスラームが歴史上の中央スーダン（今日の北部ナイジェリアとその周辺）にもたらされた時期は判然としない。しかし、西アフリカ内陸部のサバンナ地帯は、古くからサハラ砂漠を越えた交易ルートを通じて地中海世界と交流していた。そして、イスラームもまた、そうしたサハラ交易ルートを介して北アフリカから伝えられたものと考えられている（坂井 2003, 41-42）。

たとえば中世の西アフリカ、とくに歴史上の中央スーダンでは、チャド湖の東側にカネム（Kanem）という王国が成立し、同国にも古くからイスラームがサハラ交易ルートを通じて伝播していたが、当初は社会的に受容されずにいた。しかし11世紀末になると、イスラームに改宗する国王が初めて現れるようになった、といわれている。また、カネム王国から派生したカネム＝ボルヌ（Kanem-Bornu）という帝国では16世紀後半になると、イドリース・アロマ（Idris Aloomo）というムスリムの王のもとでシャリーアが施行されていたことがすでに知られている（Clarke 1982, 67-71）。

しかし、北部ナイジェリアにおけるシャリーア適用を考えるうえで最も重要な保護領化以前の出来事といえば、それはやはりムスリム指導者ウスマン・ダン・フォディオ（Usman dan Fodio）が19世紀初頭に主導したジハード（jihād）であろう。

かつてナイジェリア北東部のチャド湖周辺には、前述のとおりカネム王国やカネム＝ボルヌ帝国が栄えたのに対して、その西方にはハベ諸王国（Habe Kingdoms）と呼ばれるハウサ人の諸国家が成立した。そして、そうしたハウサ人の諸王国でも14世紀以降になると、ムスリム商人やウラマーなどの影響や彼らとの交流を通して、イスラームが少しずつ社会に浸透していく（Clarke 1982, 98-101; Crowder 1962, 31-32）。しかし、そうしたハウサ諸王国におけるイスラーム化は、少なくとも17世紀頃までは都市部の支配者や商人などの層にほぼ限定されていた（島田 2019, 20-21）。

ところが、フラニ人のムスリム指導者であるダン・フォディオが、そうした状

況をまさに一変させる。彼は1804年、ムスリムを自認するハウサ人諸王を異教徒であると非難してジハードを宣言し、フラニ人を中心とする部隊を率いて武力闘争を開始した。また、ダン・フォディオは、彼の呼びかけに応じてハウサ人諸王に対して蜂起した各地のフラニ人諸勢力をジハードの戦士として公認し、のちにその指導者たちに各地域を統治させた。こうしてダン・フォディオが主導するジハードを通じて19世紀前半に成立したのがソコト・カリフ国 (Sokoto Caliphate) である。

ソコト・カリフ国では、現在のナイジェリア北西部に位置する都市ソコトのスルタン (Sultan) を頂点とし、それに忠誠を誓う30名程のエミール (Emir) が各領地を統治するスルタン=エミール体制が構築された (Weimann 2010, 58)。スルタン=エミール体制がどれほど強固な統治システムであったのかという点は必ずしも定かではないが、少なくともそうしたイスラーム的な支配体制が19世紀前半に構築されたことで、シャリーアが北部ナイジェリアのかなり広範な地域で施行され、アルカーリー (カーディー) による裁判が各地で行われるようになった。

その後、19世紀後半になると、ヨーロッパ列強諸国によるアフリカ分割の動きが本格化し、北部ナイジェリアは一時、イギリスの特許状によって王立ナイジャー会社 (Royal Niger Company) という会社にその統治権が委ねられた。しかし、同社は広大な北部ナイジェリアのほとんどを実効支配することができず、そうしたなかイギリス政府は王立ナイジャー会社に与えていた特許状を停止し、1900年1月1日をもって北部ナイジェリアを保護領化すると宣言した。こうして成立したのが「北部ナイジェリア保護領 (Protectorate of Northern Nigeria)」であり、その初代の高等弁務官 (High Commissioner) を務めたのがフレデリック・ルガード (Frederick John Dealtry Lugard) であった。

ルガードは、広大な北部ナイジェリア保護領を限られた人員と予算で統治するために、既存のスルタン=エミール体制を利用して植民地支配を行う間接統治方式を採用した。そして、そうした間接統治政策のもとでとくに積極的な活用が図られたのが、シャリーアとそれに基づくイスラーム的な司法制度であった。

2-2. 北部ナイジェリアの植民地行政——保護領化後——

では次に、保護領化後の北部ナイジェリアの植民地行政システムを、支配者で

あるイギリス側と被支配者である原住民側に分けてごく簡単に整理しておこう。

1900年に北部ナイジェリア保護領が成立した当初、宗主国イギリスから同保護領へと派遣された最高位の行政官職は高等弁務官であったが、のちにそれは総督(Governor)へと改称された。そして、1914年に北部ナイジェリア保護領と「南部ナイジェリア植民地および保護領(Colony and Protectorate of Southern Nigeria)」が統合されて「ナイジェリア植民地および保護領(Colony and Protectorate of Nigeria)」が成立すると、イギリス国王の代理人である総督(Governor-General, 時期によってはGovernor)がナイジェリアの植民地・保護領全体を統轄する一方、その隷下の副総督(Lieutenant Governor)が北部ナイジェリアを管轄するようになった。

そうした北部ナイジェリアの最高行政官(つまり、高等弁務官/総督/副総督など)の下には、レジデント(Resident)という上級植民地行政官職が置かれた。レジデントは、プロヴィンス(province)という、保護領の下位の行政区域を管轄した。とはいえ、当時の植民地行政官は健康管理のための休暇を長期にわたって交代で取得したため、レジデントは通常、ひとりではなく複数人で交代しながらひとつのプロヴィンスの行政を監督した。そして、プロヴィンスはディビジョン(division)に細分化され、それをおもに管轄したのがレジデント配下のジュニア・レジデント(Junior Resident)あるいはアシスタント・レジデント(Assistant Resident)と呼ばれる植民地行政官である。さらに、ディビジョンはディストリクト(district)というより小さな行政区域に分けられ、ディストリクト・オフィサー(District Officer)がこれを管轄した。ちなみに、北部ナイジェリア保護領は、1914年の南北ナイジェリア統一以降は「北部プロヴィンス(Northern Provinces)」と呼ばれるようになり、さらに、1946年の憲法改正によってナイジェリアが北部・西部・東部という3つの地域(region)に分けられると、「北部地域(Northern Region)」とも呼称されるようになった。

このように北部ナイジェリア(つまり、北部ナイジェリア保護領/北部プロヴィンス/北部地域)の植民地行政の仕組みは、ごく大雑把な言い方をすれば、最高行政官である高等弁務官/総督/副総督などが同地域全体を、レジデントがプロヴィンスを、下級のレジデントがディビジョンを、ディストリクト・オフィサーがディストリクトをそれぞれ管轄するというものであった。なお、そうしたプロ

ヴィンスやディビジョンのような行政区域の数は植民地期を通じて変動したが、たとえば1947年の時点では、北部ナイジェリアには12のプロヴィンスがあり、その下に39のディビジョンが置かれていた (Hailey 1951, 38)。

これに対して、北部ナイジェリアには、保護領化以前から多様な伝統的統治の仕組みがみられた。その代表例が、前述したスルタン＝エミール体制である。19世紀前半に成立したソコト・カリフ国では、ソコトのスルタンを頂点とし、その配下の多くのエミールが各領地を統治するイスラーム的な支配体制が構築された。いま仮に、北部ナイジェリアをさらに南北に二分するとすれば、その北部地方（とくに北西部地方）がソコト・カリフ国の中心地であり、そこではイギリスによる保護領化後もイスラーム的なスルタン＝エミール体制が温存された。

他方、今日「ミドルベルト (Middle Belt)」と呼ばれる、ベヌエ川とナイジェー川の合流地点とそれよりも上流の流域地帯を含む北部ナイジェリアの南部地方は、19世紀にソコト・カリフ国の版図に組み入れられた地域もみられたが、その支配下に入らなかった地域もあった。また、同国の版図に入りながらも、少数民族がエミールの支配に抵抗し続け、ある程度の政治社会的自立性を維持した地域もみられた。そうしたいわば「斑模様」ともいえる南部地方（今日のミドルベルト）では、北部地方と比してイスラームの普及は総じて限定的であり、フラニ人のエミール以外にも、少数民族のチーフや代表者などによる独自の伝統的統治の仕組みが成立した (図1-1参照)。

そして、北部ナイジェリアを保護領化したイギリスは、間接統治体制を構築するために「原住民統治機構 (Native Authority)」という新たな行政単位を法的に設定し、スルタン、エミール、チーフといった既存の伝統的指導者やそれを中心とする合議体などを同機構として認定した。また、原住民統治機構となるのに相応しい伝統的指導者や合議体が不在の地域では、それらを新たに創出しようとした。そうした原住民統治機構の数は時代とともに変化したが、たとえば1947年時点では、北部ナイジェリア全体で119の原住民統治機構がみられた。そのうちエミールやヘッド・チーフといった主要な伝統的指導者が個人で原住民統治機構となる「単一原住民統治機構としてのチーフ (Chief as Sole Native Authority)」の事例が87例と最多であり、全体の73%を占めた。そして、その多くがエミールを中心とするムスリムの伝統的指導者であった。しかし、北部ナイジェリアの

図1-1 ナイジェリアの北部プロヴィンス(1939年時点)とミドルベルト



(出所)筆者作成。

原住民統治機構には、ほかにも「チーフおよび評議会 (Chief and Council)」「単一原住民統治機構としての村長たち (Village Heads as Sole Native Authority)」「クラン・エリア・ヘッドたちおよび評議会 (Clan Area Heads and Council)」といった複数の形態がみられた (Hailey 1951, 50-51)。北部ナイジェリアは、民族的にはハウサ人やフラニ人を、宗教的にはムスリムをそれぞれ中心としているが、その南部地方 (ミドルベルト) などには少数民族や非ムスリムがおり、そうした地域的特性を反映するかたちで原住民統治機構のあり方もまた、多様なものとなった。

このように北部ナイジェリアでは、植民地支配者側の統治の仕組みは比較的シンプルであったのに対して、被支配者側の原住民統治機構のあり方は、イスラーム的な伝統的支配者を中心としながらも相当程度多様であった。しかし、植民地

支配者側が間接統治政策のもとでそうした多様な原住民統治機構側に対して求めた機能は、おおむね共通していた。その重要な機能のひとつが徴税であり、もうひとつが法の秩序と治安の維持である。そして、後者において中心的な役割を果たしたのが、シャリーアとそれに基づくイスラーム的な司法制度にほかならなかった。

本節では以上、保護領化前の北部ナイジェリアのイスラーム化と保護領化後の植民地行政の仕組みについて概観した。それでは以下、北部ナイジェリアが保護領化された1900年から、同地域を含むナイジェリアがイギリスから独立を達成した1960年までの約60年間の植民地期を3つの時期に区分したうえで、原住民裁判所制度の変遷の考察を通してシャリーア適用の史的展開について検討することしよう。

3

第 I 期(保護領化から司法制度改革前夜までの時期) ——1900～1932年——

3-1. 1900年原住民裁判所布告

北部ナイジェリア保護領が成立した1900年、ルガード高等弁務官は、裁判所制度整備のために2つの布告を発している¹⁾。そのひとつが近代的裁判所——本章では以下、イギリスがナイジェリアに持ち込んだ近代的な裁判所全般のことを便宜的に「イギリス式裁判所 (English court)」と呼ぶ——の設立について定め

1) 北部ナイジェリア保護領 (1900～1914年) には立法機関がなかったため、法令は高等弁務官／総督によって定められた。そうした高等弁務官／総督が同保護領を対象として定めた法令のことを「布告 (proclamation)」と呼ぶ。これに対して、1914年に南北が統合されてナイジェリア植民地・保護領が成立すると、北部ナイジェリアは依然として保護領であり、同地域に立法機関はまだなかったものの、直轄植民地のラグスにある立法機関で審議された法令が適宜適用されるようになる。そうした直轄植民地の立法機関の審議を経て制定された法令を「条令 (ordinance)」と呼び、1914年以降にナイジェリア保護領の北部プロヴィンスに適用された法令もまた条令と呼称されるようになった。とはいえ、布告と条令はともに植民地支配下で定められた法令であり、その効力や取扱いなどには大きな差異はみられなかった (Elias 1963, 4)。ちなみに、1950年代に入って各地域に立法機関が置かれるようになると、その審議をへて制定された法令は「法律 (law)」と呼ばれるようになり、連邦が制定する「法律 (act)」と区別された。今日のナイジェリアにおいても、州議会 (State House of Assembly) で制定された法律は「州法 (law)」, 連邦議会 (National Assembly) で制定された法律は「連邦法 (act)」とそれぞれ呼ばれて区別されている (Olong 2007, 18-19)。

た「1900年保護領裁判所布告 (Protectorate Courts Proclamation No. 4 of 1900)」である。この布告によって、北部ナイジェリア保護領にも最高裁判所 (Supreme Court) が設置されたほか、レジデントなどの行政官が判事を務めるプロヴィンス裁判所 (Provincial Court) が各プロヴィンスに設けられることとなった。また、マジストレート (magistrate) が判事を務めるキャントンメント裁判所 (Cantonment Court) という機関が白人の宿营地 (キャントンメント) に設置された (Elias 1963, 113-120)。

これに対して、原住民側の伝統的司法制度を規定するために公布されたのが、「1900年原住民裁判所布告 (Native Courts Proclamation No. 5 of 1900)」である。前述の保護領裁判所布告とは異なり、原住民裁判所布告は新たな裁判所を設置するのではなく、とりあえず原住民裁判所という新しい法的範疇だけをまず設け、そのなかに北部ナイジェリアの既存の伝統的司法の仕組みを取り込むことで、その管理・統制を図ろうとする法令であった (Keay and Richardson 1966, 22)。

この布告によって設置された原住民裁判所には、「原住民の法と慣習 (native law and custom)」に基づいて裁判を行うとともに、それが定める刑罰を科すことが認められた。しかし、「自然の正義と人道に抵触する (repugnant to natural justice and humanity)」刑罰は禁じられた。それは、手足切断のような身体刑や石打ちによる死刑といった、シャリーアが定めるハッド刑の部分的禁止を事実上意味した。原住民裁判所は4名以上のメンバーで構成され (のちに1名以上に変更)、そうした裁判所メンバーは、原則としてヘッド・チーフやエミールのような主要な伝統的指導者によって任命されるものとされた (Elias 1963, 120-121; Keay and Richardson 1966, 22-23)。

そして、原住民裁判所をめぐって最も大きな権限を付与されたのがレジデントであった。レジデントには、エミールやヘッド・チーフの同意などを条件に原住民裁判所を設置する権限が認められたほか、同裁判所の監督権が付与された。また、ヘッド・チーフやエミールが不在の地域では、レジデントが原住民裁判所メンバーを直接任命することができた。さらにレジデントには、原住民裁判所で審理している訴訟を必要に応じてプロヴィンス裁判所へと移管する権限も認められた (Elias 1963, 120-121; Keay and Richardson 1966, 22-23)。

その後、北部ナイジェリア保護領では1904年までに、この1900年布告に基づ

いて80の原住民裁判所が設置——より現実に即した言い方をすれば、80の既存の伝統的司法の仕組みが原住民裁判所として認定——された (Keay and Richardson 1966, 24)。そして、そうした原住民裁判所の多くがアルカーリーの裁判所によって占められ、そこではシャリーアに基づく裁判が行われた。

しかし、1900年原住民裁判所布告においては、シャリーアやアルカーリーに関する具体的な記述や規定はまだみられなかった。同布告では、シャリーアはあくまでも「原住民の法と慣習」の一部とみなされ、アルカーリーの裁判所もまた、原住民裁判所という抽象的な範疇のなかに包摂されているにすぎなかったのである。同布告が公布された1900年当時はまだ、ソコト・カリフ国の中心地であるソコトなどがイギリスの実効支配下に入っておらず、そうしたことが、原住民裁判所に関する初の法令である1900年布告のなかにシャリーアやアルカーリーに関する条文がみられないことの一因であったかもしれない。

3-2. 1906年原住民裁判所布告

1903年に入ってソコトなどが制圧され、スルタンやエミールがイギリスの植民地支配をおおむね受け入れるようになると、植民地支配者側は原住民裁判所に関する法令の見直しに乗り出す。その目的は、それまでの布告には明記されていなかった、アルカーリーといったイスラーム的司法のあり方を原住民裁判所制度の中核に据え、それによって同裁判所の整備を一層図ることにあった。そして、そのために公布されたのが「1906年原住民裁判所布告 (Native Courts Proclamation No. 1 of 1906)」である。

この1906年布告によって、原住民裁判所は、①アルカーリー裁判所 (Alkali's Court) と②司法評議会 (Judicial Council) の2種類にまず分類された。そして、前者のアルカーリー裁判所は、イスラームの裁判官であるアルカーリーが単独で審理を行うか、あるいはアルカーリーが裁判長となり、マラム (mallam: ハウサ語で「ウラマー」のこと) などが判事 (judge) あるいは補佐人 (assessor) として裁判に関わる裁判所、として位置づけられた。これに対して、後者の司法評議会は、エミールやヘッド・チーフなどが他の判事や補佐人と共同で審理を行う原住民裁判所とされた (Elias 1963, 121-122; Keay and Richardson 1966, 25-26)。保護領化当初、原住民裁判所には種類や種別というものがまだなかったが、こう

して1906年布告によって、同裁判所はアルカーリー裁判所と司法評議会——後者のほとんどはエミール裁判所——の2種類へと区分された。

原住民裁判所メンバーの人事権は、先の1900年布告ではエミールやヘッド・チーフのような伝統的指導者に委ねられていた。しかし、1906年布告では、司法評議会（エミール裁判所）という新しい種類の原住民裁判所が設けられたこともあって、その人事権はエミールなどの伝統的指導者からレジデントへと移された。こうして北部ナイジェリアでは、アルカーリー裁判所やエミール裁判所を中心とする原住民裁判所の設置・監督・人事などの諸権限が、少なくとも法令上はレジデントという行政官におおむね集約されることになる（Smith 1968, 55）。そして、レジデントがディストリクト・オフィサーなどの他の植民地行政官を使いながら原住民裁判所を管理・統制するという仕組みは、その後も北部ナイジェリアの植民地期を通じて維持された。

このほか1906年布告では、一部の主要エミールが主宰する司法評議会に対して、シャリーアに基づいて死刑判決を言い渡す権限が認められた。しかし、死刑の方法については自然の正義と人道に抵触してはならず、また、その刑の執行には総督による最終的な承認が必要とされた。さらに、前述のとおりシャリーアにはもともと上訴という仕組みはないが、同布告では、農村部のアルカーリー裁判所の判決を不服とする者には、判決から30日以内であれば、レジデントが控訴審として指定した都市部のアルカーリー裁判所や司法評議会（エミール裁判所）への上訴が認められるようになった（Elias 1963, 121-122; Keay and Richardson 1966, 25-26）。

3-3. 1918年原住民裁判所条令

1914年の南北統合によってナイジェリアという新しい英領植民地・保護領が成立すると、それまで南北ナイジェリアで異なっていた原住民裁判所関連法令の統一化が図られる。そのために公布されたのが、「1918年原住民裁判所条令（Native Courts Ordinance No. 5 of 1918）」である。

1918年条令は南北ナイジェリアの原住民裁判所を統一的に規定した条令であり、それによって、ナイジェリア全体の原住民裁判所は、①アルカーリーが単独か他の補佐人と共同で審理するアルカーリー裁判所（北部プロヴィンスの場合）、

②原住民判事が単独で審理する裁判所（南部プロヴィンスの場合）、③ヘッド・チーフが単独か下位チーフなどと共同で審理する裁判所、④複数のチーフや代表が共同で審理する裁判所、という4種類に再編された（Elias 1963, 135）。

また、1918年条令では、そうした4種類の原住民裁判所に対して4等級（A～D）の共通グレード制が導入されている。具体的にいえば、最上級となるグレードAの原住民裁判所には、すべての民事・刑事の原審管轄権が付与され、自然の正義と人道に抵触しない範囲内で「原住民の法と慣習」に従って死刑を含む判決を言い渡す権限が認められた（ただし、死刑の執行には総督の承認が引き続き必要とされた）。これに対して、それよりも下級のグレードB原住民裁判所には、民事の場合には50ポンド以内の賠償額の訴訟、刑事の場合には2年以内の禁固、24回以内の鞭打ち、あるいは50ポンド以内の罰金によって処罰できる訴訟に対してのみ原審管轄権が認められた。さらに下級となるグレードCとDの原住民裁判所についても、判決で言い渡せる金額や刑罰に上限がそれぞれ定められた（Elias 1963, 135-136）。

このように1918年条令では、原住民裁判所の種類が2つから4つに増加している。しかしそれは、あくまでも南北統一に伴うものであり、北部プロヴィンスにおける原住民裁判所の大半は、依然としてアルカーリー裁判所とエミール裁判所の2種類であった。むしろ1918年条令の特徴は、判決で言い渡せる賠償額や刑罰を基準として原住民裁判所を4等級に分類するグレード制が新たに導入された点にある。

その後、1918年条令は何度か修正されたものの、同条令によって規定された基本的な原住民裁判所のあり方は、1933年以降に大規模な司法制度改革が実施されるまでの間、大きな変更をみることはなかった。

3-4. 考 察

ここで、第I期（1900～1932年）の原住民裁判所制度の変遷について考察してみよう。この時期は、約60年間に及ぶ北部ナイジェリア植民地期の前半30年間にほぼ相当する。

もともと原住民裁判所は、保護領化直後に公布された1900年布告によって設置された。しかし、同布告にはまだ、アルカーリーやシャリーアに関する条文は

みられなかった。イスラーム的な司法の仕組みが北部ナイジェリアの法令のなかに明示的に取り入れられるのは、1906年布告以降のことである。具体的には1906年布告において、原住民裁判所がアルカーリー裁判所と司法評議会（エミール裁判所）の2種類に大別された。その後、南北統合を受けて公布された1918年条令では、そうした原住民裁判所の種類は4種類へと増えたものの、北部ナイジェリアにおける原住民裁判所の大半がアルカーリー裁判所とエミール裁判所の2種類からなるという状況には大きな変化はみられなかった。

他方、1906年布告では、原住民裁判所がアルカーリー裁判所と司法評議会（エミール裁判所）に「分化」したこともあって、上訴の仕組みが早くも整備され始めている。そして1918年条令になると、判決で言い渡せる金額や刑罰を基準として原住民裁判所を等級分けするグレード制が新たに導入された。こうした上訴や等級分けは、植民地支配者側が原住民裁判所制度のなかに持ち込んだものであり、必ずしもイスラーム的でもなければ、原住民的でもない。とはいえ、この当時はまだ、上訴や審級関係はあくまでも原住民裁判所の枠内に限定されていた。このために原住民裁判所は、イギリス式裁判所とはほぼ完全に分離された存在として比較的自由に「原住民の法と慣習」——アルカーリー裁判所やエミール裁判所の場合はシャリーア——に基づいて裁判を行い、判決を言い渡すことができた。そして、それを可能ならしめていたのが、レジデントを中核とする植民地行政官による柔軟で自制的な監督にほかならなかった。

前述のとおり、レジデントには原住民裁判所の設置から人事にいたるまで広範な権限が少なくとも法令上は認められた。この点に関して、北部ナイジェリアの原住民裁判所制度に詳しいデイヴィッド・スミスは、「レジデントによって実施された、非専門家的で柔軟な管理は、前述のとおり、イギリスの到来以前からすでに司法制度が機能していた、ムスリムの多い北部にはよく適していた」と指摘したうえで、「1906年原住民裁判所布告とその後の条令が認めた、原住民裁判所への介入の程度は、想定されていたほどには広範なものにならなかった。条令によって認められた介入は、行政官側の自制のおかげで、ムスリム地域では許容範囲内に留まった」と述べている（Smith 1968, 55-56）。つまり、レジデントには原住民裁判所に関して実に広範な権限が法令上は認められたが、実際には、少なくともシャリーアに基づく裁判所に関していえば、レジデントはそうした諸権限

を想定されたほどには積極的に行使せず、むしろかなり自己抑制的にしか原住民裁判所に介入しなかった、というのである。

北部ナイジェリアが保護領化された当初、「原住民の法と慣習」と近代的法令——本章では以下、コモン・ローや成文法などからなる後者を便宜的に「イギリス式法令 (English law)」と呼ぶ——は、まったく異なる法体系とみなされていた。このため、前者にもとづく原住民裁判所と後者に基づくイギリス式裁判所もまた、まったく異なる司法の枠組みとしていわば分立していたのである。そして原住民裁判所は、同じ司法の枠組みとはいえ、最高裁判所のようなイギリス式裁判所のもとにはなく、法律の専門家ではないレジデントという植民地行政官の柔軟で自制的な監督下に置かれることで、イギリス式の法令や裁判所との齟齬やそれらによる制約を免れ、相当程度の自立性を享受できた。

ナイジェリアでは1930年代前半、そうした二元的な司法制度を見直すための改革が実施され、その過程のなかで、原住民裁判所とイギリス式裁判所が上訴の仕組みによって接続される。しかし、この1930年代前半の司法制度改革までの約30年間、北部ナイジェリアにおけるアルカーリー裁判所やエミール裁判所は、ハッド刑の部分的禁止や同害報復刑廃止を求める圧力といった植民地支配者による制約などを受けながらも、ある程度の自立性を温存することができた。その意味で、本章ではこの第Ⅰ期のことを、とりあえずシャリーア適用をめぐる「温存期」と位置づけることにしたい。

4

第Ⅱ期(司法制度改革から連邦化前夜までの時期) ——1933～1953年——

4-1. 1933年原住民裁判所条令

1931年、ドナルド・キャメロン (Donald Cameron) がナイジェリア総督に就任すると、彼は裁判所制度全体を近代化するための大規模な司法制度改革に着手した。その結果公布されたのが、①「1933年原住民裁判所条令 (Native Courts Ordinance No. 44 of 1933)」, ②「1933年保護領裁判所条令 (Protectorate Courts Ordinance No. 45 of 1933)」, ③「1933年最高裁判所 (修正) 条令 (Supreme

Court (Amendment) Ordinance No. 46 of 1933)], ④「1933年西アフリカ控訴裁判所条令 (West African Court of Appeal Ordinance No. 47 of 1933)」という、裁判所制度に関する4つの条令である。それらはすべて1934年から施行された。

まずイギリス式裁判所に関していえば、この1933年改革では、レジデントなどの植民地行政官が判事を務めるプロヴィンス裁判所が廃止され、代わってマジストレート裁判所 (Magistrate's Court) と高等裁判所 (High Court) が設立された。こうして最高裁判所と高等裁判所を上級裁判所、マジストレート裁判所を下級裁判所とする近代的な司法制度が築かれた。また、かねてより英領西アフリカには西アフリカ控訴裁判所 (West African Court of Appeal) という植民地横断的な控訴裁判所が設置されていたが、1933年改革によってナイジェリアからも同裁判所への上訴が認められるようになった。

これに対して、原住民裁判所をめぐる最大の改革ポイントは、上訴制度の拡充にあった。それまでもアルカーリー裁判所の判決を不服とする者は、レジデントが控訴審として指定した他のアルカーリー裁判所やエミール裁判所への上訴が認められていた。しかし、1933年原住民裁判所条令では、レジデントには、エミールのようなヘッド・チーフの裁判所の一部を最終原住民控訴裁判所 (Final Native Court of Appeal), シニアのアルカーリーが判事を務めるチーフ・アルカーリー裁判所の一部を原住民控訴裁判所 (Native Court of Appeal) としてそれぞれ認定する権限が付与された。この結果、グレードB～Dの下級アルカーリー裁判所 (第一審) からグレードAのチーフ・アルカーリー裁判所 (第二審) へ、そしてさらにグレードAのエミール裁判所 (第三審) へという、原住民裁判所における審級制度がより一層整備された (Key and Richardson 1966, 38-40)。

しかし、原住民裁判所の上訴制度めぐって何よりも重要であったのは、アルカーリー裁判所などの判決を不服とする者に対して、エミール裁判所といった他の上級の原住民裁判所への上訴だけでなく、マジストレート裁判所のようなイギリス式裁判所への上訴までもが初めて認められた、という点であろう。そして、原住民裁判所の判決に不服な者がもし望むならば、マジストレート裁判所から高等裁判所へ、さらに最高裁判所へと上訴ができるだけでなく、ナイジェリアという植民地・保護領を越えて西アフリカ控訴裁判所にまで上訴する道が開かれた。さらに、1933年改革では、原住民裁判所やイギリス式裁判所だけではなく、場

合によっては、原住民裁判所からディストリクト・オフィサー、レジデント、そして総督といった行政官へと上訴するルートも別途設けられた。

そうした複雑な上訴制度が導入された背景には、「住民の法と慣習」に基づく原住民裁判所とイギリス式法令に基づくイギリス式裁判所という、それまでの二元的な裁判所のあり方を漸進的に解消しようとする植民地政府の意図があった。しかし、「原住民裁判所が原住民の法と慣習に関わる訴訟をおもに取り扱い、イギリス式裁判所がイギリス式法令に関わる訴訟をおもに取り扱っている間は、そうした二元的な裁判所制度の存在は司法行政上の深刻な問題を生まなかった」(Smith 1968, 58)。ところが、キャメロン総督が主導した1933年改革によって上訴制度が大幅に拡充され、原住民裁判所が上訴の仕組みによってイギリス式裁判所と接合されてしまうと、2つの異なる法体系の間の齟齬や軋轢が、とくに上訴レベルで生じやすくなる。それが最も先鋭なかたちで露呈したのが、北部ナイジェリアで起きたある殺人事件をめぐる1947年に西アフリカ控訴裁判所が言い渡した判決であった。

4-2. 1947年ツソフォ・グッバ事件判決

この発端は、ツソフォ・グッバ (Tsofo Gubba) というムスリム男性が挑発されて妻の不倫相手を殺害し、北部ナイジェリアにあるグレードAのエミール裁判所で裁かれたことにある。シャリーアでは挑発の有無は判決内容に影響を与えないため、被告は殺人罪で死刑判決を受けた。これに対してグッバは、その原判決を不服としてイギリス式裁判所へと上訴し、最終的には西アフリカ控訴裁判所において減刑の判決を勝ち取った。

西アフリカ控訴裁判所がエミール裁判所の原判決を認めずに死刑からの減刑を言い渡した背景には、北部ナイジェリアの成文法である刑法条令では、挑発を受けたことによる殺人は「故意の殺人 (deliberate homicide)」ではなくあくまでも「故殺 (manslaughter)」とされ、後者に対しては死刑が適用されない旨定められていることがあった。そして、西アフリカ控訴裁判所は、1933年の司法制度改革以降、たとえ原住民裁判所であっても刑法条令の定める最高刑よりも重い刑罰を科すことはできないとして被告に死刑からの減刑を言い渡したのである (Keay and Richardson 1966, 46-48)。

この1947年の西アフリカ控訴裁判所の判決が北部ナイジェリアで知られるようになると、アルカーリーやエミールから強い反発が起きた。というのも、もし仮に同控訴審判決を受け入れるとすれば、アルカーリーやエミールは、それまでのようにシャリーアだけではなく、今後は刑法条令の内容をもある程度理解し、両方に定めのある殺人罪や窃盗罪のような犯罪を審理する場合には、常に刑法条令が定める最高刑以下の刑罰を科さなければならなくなるからである。それは、イギリス式法令に対するシャリーアの明らかな従属を意味した。アルカーリーやエミールは、この点に強く反発したのである。

4-3. 1948年原住民裁判所条令

アルカーリーやエミールが、シャリーアに対するイギリス式法令の優越性を正式に認めた1947年グッバ事件判決に強く反発したのに対して、そうしたムスリム側の感情を緩和するために公布されたのが、「1948年原住民裁判所条令(Native Courts Ordinance No. 36 of 1948)」である。

この1948年条令では、原住民裁判所が刑法条令と原住民法（おもにシャリーア）の両方に定めのある犯罪を裁く場合、同裁判所には後者のみに従って審理をすることが再び認められた。その一方、原住民裁判所は、「原住民の法と慣習」だけではなく、法令の定める範囲内で刑法条令に従って審理をすることもできるとされ、むしろそうすることが積極的に推奨されるようになった。また、同条令では、原住民裁判所からの上訴を受ける上級審の権限が拡大され、下級審に対して再審を命じたり、独自に再弁論を実施したりすることができるようになった(Milner 1972, 26-27; Keay and Richardson 1966, 49-51)。

このように1948年条令は、原住民裁判所が「原住民の法と慣習」に基づいて審理する自立性を再確認する一方、同裁判所がイギリス式法令に基づいて裁判することを奨励したり、控訴審となるイギリス式裁判所の権限を強化したりするという、かなり折衷的な内容の法令であった。そして、そうした玉虫色的でやや矛盾した内容のゆえに同条令は、1933年条令を代替する本格的な法令ではなく、あくまでもそれを補完する条令として位置づけられ、原住民裁判所制度全般を見直すまでの3年間のみ有効な、いわば「急場しのぎ」的な時限法とされた(Milner 1972, 27)。

4-4. 1951年原住民裁判所（修正）条令

3年間の時限法である1948年条令が公布されたのと同じ年、原住民裁判所制度の見直しに関する調査のために、北部・西部・東部の3地域と植民地（ラゴス）を対象として4つの委員会が設置された。そして、それらすべての調査委員会の長に共通任命されたのが、ナイジェリア最高裁判所長官のネヴィル・ジョン・ブルック（Neville John Brooke）であった。

これらブルックが主宰した諸調査委員会は、ナイジェリア各地の原住民裁判所の状況を調査するとともに、同裁判所に関する基本法令である1933年条令とその補完的法令である1948年条令に代わる新しい原住民裁判所条令の草案を作成した。しかし、1948年条令の3年間の失効期限が迫っていたため、結局、まったく新しい条令を制定するのではなく、原住民裁判所制度に関する基本法令である1933年条令を部分的に修正する条令が公布されることになった（Key and Richardson 1966, 51-53）。それが「1951年原住民裁判所（修正）条令（Native Courts (Amendment) Ordinance No. 2 of 1951）」である。

前述のとおり1948年条令では、時限的とはいえ原住民裁判所に対して、原住民法のみに従って刑事事件を審理することが認められた。これに対して、1951年修正条令では一転、原住民裁判所が「原住民の法と慣習」と刑法条令の双方に定めのある犯罪を裁く場合には、後者が規定する最高刑よりも重い刑罰を科すことはできないとされた。それは、西アフリカ控訴裁判所による1947年グッバ事件判決の判断を事実上追認するものであった（Milner 1972, 27; Key and Richardson 1966, 52）。こうして1933年条令によって導入された、原住民裁判所を下級審、イギリス式裁判所を上級審とする「裁判所の上下関係」だけではなく、「原住民の法と慣習」とくにイスラーム刑法——より厳密に言えば、シャリーアの刑罰規定——がイギリス式法令である刑法条令によって明確に制限されるという「規範の上下関係」が、1951年修正条令によって法的に確定することになった。

4-5. 考 察

本節では以上、第Ⅱ期（1933～1953年）における北部ナイジェリアの原住民裁判所関連の主要な条令や控訴審判決の内容を概観してきた。ここで、その考察

を試みてみよう。

前節で指摘したとおり、北部ナイジェリアが保護領化された当初ルガードは、同地域でみられた既存のイスラーム的な諸制度に注目し、間接統治の理念のもと、とくにアルカーリー裁判所のようなイスラームの司法の仕組みを植民地支配のために積極的に活用しようとした。ラビアット・アカンデは、そうしたルガードの思想に強い影響を受けた植民地行政官のことを「ルガーディアン (Lugardian)」と呼び、1900年から1930年までの約30年間に北部ナイジェリアにおける「ルガーディアン期 (Lugardian Phase)」と位置づける。アカンデのいうところのルガーディアン期 (1900 ~ 1930年) は、前節で論じた第Ⅰ期 (1900 ~ 1932年) と時期的にはほぼ重複する。そして、このルガーディアン期は、シャリーアが植民地行政官 (レジデント) の庇護のもとで比較的広範に適用されただけでなく、裁判権を含む特にエミールの統治権力 (siyāsa) が、植民地支配者の權威を後ろ盾としながら、保護領化前よりもむしろ増大した時代であった、とアカンデはみる (Akande 2020, 471-478)。

これに対してアカンデは、1931年から1958年までの時期を「キャメロン期 (Cameron Phase)」と呼ぶ。それは、本節で考察してきた第Ⅱ期 (1933 ~ 1953年) と期間的に相当程度重なり合う。アカンデによれば、1931年にナイジェリア総督に就任したキャメロンは、北部ナイジェリアのイスラーム法・制度をルガードほどには高く評価せず、むしろそれが近代化されないまま長年にわたって温存されてきたこと、とくに法律の専門家ではないエミールの裁判権が広範に認められてきたことを問題視したという (Akande 2020, 478-484)。そして、その改革のために公布されたのが1933年原住民裁判所条令であった。

1933年条令では、レジデントが原住民裁判所を監督するという従来の行政上の仕組み自体は変更されなかったものの、同裁判所が上訴制度の拡充によってイギリス式裁判所に接合された。その結果、原住民裁判所は北部ナイジェリアの審級制度における下級審として明確に位置づけられるようになり、上級審であるイギリス式裁判所による制約を強く受けるようになった。

その後キャメロンは、1935年にナイジェリア総督を退任する。しかし、エミール裁判所のような北部ナイジェリアのイスラーム的司法のあり方を問題視し、それをイギリス式裁判所との漸進的な統合によって近代化しようとしたキャメロ

ンの問題意識と司法制度改革の方向性は、のちの植民地行政官にもおおむね継承された。そして、原住民裁判所が「原住民の法と慣習」のみに従って犯罪を裁くことを認めた1948年原住民裁判所条令によって、本章でいうところの第Ⅰ期（アカンデのいうところのルガーディアン期）への一時的な、いわば「揺り戻し」こそみられたものの、1947年グッバ事件判決とそれを事実上追認した1951年原住民裁判所（修正）条令によって、単にそれまでの「裁判所の上下関係」だけではなく、イギリス式法令が原住民法（とくにシャリーア）に対して優越するという「規範の上下関係」もまた確立するにいたった。

このように第Ⅱ期は、原住民裁判所が上訴によってイギリス式裁判所に接合されてその下級審として位置づけられたり、原住民法（とくにイスラーム刑法）に対するイギリス式法令（とくに刑法条令）の優越性が確定したりするなど、総じてイスラーム的司法がイギリス式法令・裁判所に対する従属傾向を強めた時期であったといえる。その意味で、本章ではこの第Ⅱ期のことを、シャリーア適用における「従属期」として捉える。

5

第Ⅲ期（連邦化から独立までの時期）

——1954～1960年——

5-1. 1956年原住民裁判所法と1956年ムスリム控訴裁判所法

ナイジェリアでは1953年、ムスリムが優勢な北部と非ムスリムを中心とする南部がイギリスからの自治権獲得をめぐる激しく対立し、そうしたなかで暴動が発生して多数の死傷者を出す事態へと発展した。これを受けてイギリス本国政府は、深刻な南北対立を抱えるナイジェリアに本格的な連邦制を導入することを検討し始める。そして1954年、「ナイジェリア（憲法）令（Nigeria (Constitution) Order in Council 1954）」という新しい憲法勅令が施行され、同憲法のもとでナイジェリアは、北部・西部・東部という3地域、イギリスの国連信託統治領であった南部カメルーン（のちに現カメルーン共和国へと併合）、そして連邦首都ラゴスからなる連邦へと改組された。各地域には独自の総督、首相、行政府、立法院、司法府などが置かれ、立法権や司法権を含む広範な権限が付与された。そして、北部地域では1954年に議会選挙が実施され、ソコトのスルタンの家系に属する

アフマド・ベロ (Ahmadu Bello) というムスリム指導者が首相に就任した。

ベロを首班とするムスリム主体の北部地域政府は1956年、「1956年原住民裁判所法 (Native Courts Law No. 6 of 1956)」と「1956年ムスリム控訴裁判所法 (Moslem Court of Appeal Law No. 10 of 1956)」という2つの法律を議会で成立させた。そして、前者の法律によって、北部地域の原住民裁判所は、それまでの4グレード制から、グレードA・A(リミテッド)・B・C・Dという5グレード制に移行した。グレードAとA(リミテッド)の原住民裁判所には刑事・民事のすべての原審管轄権が付与されたものの、後者のA(リミテッド)には死刑判決を下す権限が認められなかった。ちなみに、グレードA原住民裁判所は基本的にすべて主要エミールが主宰するエミール裁判所であったのに対して、グレードA(リミテッド)は下級エミールが主宰するエミール裁判所とシニアのアルカーリーが主宰するチーフ・アルカーリー裁判所によってほぼ占められた (Panel of Jurists 1958, 30)。また、グレードB～Dの下級原住民裁判所のなかには非ムスリムの裁判所も一部含まれはしたものの、多くはアルカーリー裁判所であった。そして、そうした1950年代後半当時の原住民裁判所の数は、北部地域全体で600カ所以上にもなったという (Richardson and Williams 1963, 2)。

このほか、1956年原住民裁判所法では、1933年条令で導入された複雑な上訴制度が見直され、原住民裁判所からディストリクト・オフィサーのような行政官へと上訴する仕組みは廃止された。また、グレードB～Dの下級原住民裁判所からの上訴は、レジデントが指定する原住民控訴裁判所のみに限定された。

他方、1956年ムスリム控訴裁判所法によって、グレードAとA(リミテッド)のような上級原住民裁判所を第一審とする上訴や原住民控訴裁判所を第二審とする上訴の審理のために、アルカーリー1名と複数の補佐人からなるムスリム控訴裁判所 (Moslem Court of Appeal) という新しい裁判所が設けられた。ただし、同控訴裁判所は常設機関ではなく、必要に応じて設置するものとされた (Keay and Richardson 1966, 54-58)。

5-2. 1958年マイノリティ委員会報告書

1950年代に入って、ナイジェリアが北部・西部・東部という3地域からおもに構成される本格的な連邦へと移行し、依然として植民地統治下にあったとはい

え、ナイジェリア人主体の政権が各地域で成立するようになると、にわかに独立の達成が次なる喫緊の課題として議論の俎上に載せられるようになる。そこで注目されたのが、強い権限を付与された各地域に内包されてしまう民族的・宗教的マイノリティの問題であった。とくに北部地域では、ムスリム主体の政権が成立するなかで、シャリーアを強制されることへの懸念が独立を眼前にして非ムスリムの間で急速に高まった。

そうした状況下でイギリス本国政府が1957年に任命したのが、「マイノリティの恐怖とそれらを緩和する方策を調査するために任命された委員会(Commission Appointed to Enquire into the Fears of Minorities and the Means of Allaying Them)」である。この通称マイノリティ委員会は、1957年11月から1958年4月にかけてナイジェリアで現地調査を実施し、同年7月に報告書を提出した(Colonial Office 1958)。そして、同報告書のなかでマイノリティ委員会は、ナイジェリアのマイノリティをめぐる諸問題のひとつとして北部地域の「ムスリム法(Muslim Law)」を取り上げ、同地域では宗教的マイノリティである非ムスリムが同法に対して大別して2種類の懸念を抱いている、と指摘した。ひとつは、裁判においてムスリム男性の証言が女性や非ムスリムのそれよりも重視されるなど、イスラームではムスリムと非ムスリム、あるいは男性と女性が明確に区別され、両者の間に明らかな差別がみられることであった。もうひとつは、エミールのようなムスリムの伝統的指導者はアルカーリーを直接任命こそできないものの、レジデントに対してその候補者を推薦したり、自らも判事として裁判をできたりするなど、イスラームにおいては行政権と司法権が分離しておらず、そのために公正な裁判を期待できないことであった。そしてマイノリティ委員会は、そうしたムスリム法をめぐる懸念や不安を払拭するために、非ムスリムが希望する場合には非ムスリムの裁判所で審理を受ける選択肢を保障することや、アルカーリーをエミールではなく司法人事委員会の推薦に基づいて任命することなどを北部地域政府に対して提案した(Colonial Office 1958, 66-71)。

5-3. 1958年法律専門家パネル報告書

イギリス本国政府によって任命されたマイノリティ委員会が調査活動を展開した1957年から1958年にかけての時期、北部地域政府も、原住民司法、とくにイ

スラーム的司法を見直すための作業に独自に着手し始める。

ムスリム主導の北部地域政府は、独立を目前に控えて「ひとつの北部、ひとつの人民 (One North, One People)」をスローガンに掲げ、非ムスリムや少数民族を抱える北部ナイジェリアの地域的一体性を何としても堅持したいと考えていた。また、北部地域は資源が乏しいため、独立後は経済発展のために海外からの投資を積極的に誘致する必要もあった。そして、それらのためには、非ムスリムや外国企業が懸念したり警戒したりするシャリーア、特にその厳格な刑罰規定の適用のあり方を見直す必要がある、という認識が、当時の北部地域政府内にはみられるようになっていた。

そこで北部地域政府は1958年、ムスリムと非ムスリムが社会的に共存しているリビアとパキスタン、そしてスーダンに視察団をそれぞれ派遣し、シャリーアに関する調査を実施させた。そして、その報告を受けて1958年7月に北部地域政府が任命したのが、イスラーム法に詳しいナイジェリア内外の6名の専門家からなる「法律専門家パネル (Panel of Jurists)」であった。スーダン最高裁判所長官のサイード・ムハンマド・アブ・ランナット (Sayyed Mohammed Abu Rannat) が委員長を務めたこのパネルは、1958年9月に北部地域総督に対して報告書を提出している (Panel of Jurists 1958)。

この1958年法律専門家パネル報告書ではまず、成文法である刑法と不文法であるマーリク派シャリーアの間には深刻な対立や矛盾がみられるとの認識が示された。そしてそのうえで、シャリーアを、結婚、離婚、遺言、後見人、贈与といった個人の身分や家族関係をめぐる分野——ナイジェリアでは、そうした分野を扱う法律のことを「個人法 (personal law)」という——に限定することや、刑事に関しては、罪刑法定主義に基づいて刑罰規定を成文法に一本化するために、スーダンをモデルとした新しい刑法典と刑事訴訟法を導入することが提言された。こうした提言は、シャリーアの刑罰規定の事実上の廃止を意味した。このほか同報告書では、グレードB～Dの下級原住民裁判所の上訴を審理するプロヴィンス・アルカーリー裁判所 (Provincial Alkalis' Court) を新設すること、既存のムスリム控訴裁判所をシャリーア控訴裁判所 (Sharia Court of Appeal) へと改称して常設化すること、グレードA、グレードA(リミテッド)、プロヴィンス・アルカーリー裁判所からのイスラーム個人法に関する上訴はシャリーア控訴裁判所で審

理されるものの、それ以外の刑事などの上訴を審理するために、高等裁判所内に原住民裁判所控訴部 (Native Courts' Appellate Division of the High Court) を設けることなども併せて提言された (Panel of Jurists 1958)。

5-4. 1959年刑法典

北部地域政府は、シャリーアの刑罰規定を事実上廃止して新たな刑法典を制定するという法律専門家パネル報告書の提言をおおむね受け入れた (Government of the Northern Region of Nigeria, 1958)。この点に関して同政府のベロ首相は、北部地域議会での演説のなかで、「新しい刑法典をこの地域に導入するというパネルの中心的な提言のなかには、私たちの宗教信条に反するものは何もない」と述べたうえで、「地域全体に適用される単一刑法の導入は、非ムスリム・マイノリティを安心させ、彼らがかつて抱いていた懸念を払拭する以上のものをもたらすであろう」と主張し、パネル報告書の提言を基本的に受諾する旨表明している (cited in Bello 1962, 217-218)。そして、1958年12月までには刑法典の第1次草案が完成し、同草案は北部地域議会での審議と修正を経て1959年9月に可決された。それが「1959年刑法典 (Penal Code Law No. 18 of 1959)」である。同法は、その後可決された「1960年刑事訴訟法 (Criminal Procedure Code Law No. 11 of 1960)」とともに、ナイジェリアが独立を達成した1960年10月より施行された (Keay and Richardson 1966, 70-71)。

1959年刑法典は基本的にイギリス式法令の範疇に属するが、同法典には、スーダン刑法典に倣ってシャリーアの刑罰規定も部分的に取り入れられた。たとえば、ムスリムには姦通罪や飲酒罪が適用され、とくに後者を犯したムスリムに対しては、肉体的な苦痛を目的としない範囲での象徴的な鞭打ち (ハッド刑) が容認された。しかし、シャリーアが定める手足切斷や石打ちといったその他のハッド刑については、非人道的であるとして認められなかった (Ostien 2007b, 5-6; Peters 2003, 12)。

このように1959年刑法典にはシャリーアの刑罰規定が部分的に取り入れられたものの、同法典が独立とともに施行されて以降、北部ナイジェリアのアルカーリー裁判所やエミール裁判所では、植民地期のようにシャリーアに基づいて刑事事件の審理をすることは基本的にできなくなった。そして、シャリーアの適用範

囲は婚姻や相続といった個人法分野のみに限定され、その他の民事とすべての刑事は、たとえ原住民裁判所で裁く場合であっても、シャリーア以外の原住民法・慣習やイギリス式法令に従って審理をすることが求められるようになる。

イスラーム刑法は、近代国家の成立とともに最も早く消滅したイスラーム法の分野であるが、こうして北部ナイジェリアにおいてもまた、植民地期を通じて広く適用されてきたシャリーアの刑罰規定が独立を機に事実上廃止されるにいたった。

5-5. 考 察

本節で論じてきた第三期（1954～1960年）は、植民地期とはいえ、ナイジェリア人ムスリム主体の政権が原住民裁判所制度の改革を主導したという意味で、植民地支配者側が同改革を展開してきたこれまでの第Ⅰ・Ⅱ期とは性格を大きく異にする。

ナイジェリアでは1954年に憲法が改正され、大きな権限を付与された3つの地域からおもになる連邦が誕生した。そして、それにともなって北部ナイジェリアでは、スルタンの家系出身のペロを首班とするムスリム主体の地域政府が成立し、そのイニシアティブのもとで、原住民裁判所の審級制度が1956年原住民裁判所法や1956年ムスリム控訴裁判所法を通して整備された。

しかしその一方で、独立を控えて北部地域政府は、1958年マイノリティ委員会報告書においてシャリーア適用に対する非ムスリム・マイノリティの懸念が表明されたことや将来的に外国企業の投資を促進したいという思惑などもあって、シャリーア、とくにその刑罰規定の適用見直しに乗り出す。そして1958年、北部地域総督によって任命された法律専門家パネルが、リビア、パキスタン、スーダンの事例を参考にしつつ北部ナイジェリアの司法制度のあり方全般について検討し、報告書を提出した。同パネル報告書では、シャリーアの適用範囲を個人法分野に限定することに加えて、スーダンをモデルとした新たな刑法典と刑事訴訟法を制定することが提言された。

そして、北部地域政府は同パネル報告書の提言に従って新しい刑法典を起草し、同法案は1959年に地域議会で可決・成立した。この1959年刑法典には、シャリーアの刑罰規定が部分的に盛り込まれはしたものの、その適用範囲は極めて限定

的であった。イスラーム法に詳しいノーマン・アンダーソンによれば、植民地期の北部ナイジェリアというのは、「アラビア半島以外では、イスラーム法が実体上も手続き上も刑事訴訟に適用され、ときにそれに基づいて極刑までもが言い渡されていた唯一の」地域であった (Anderson 1976, 27)。ところが、その北部ナイジェリアにおいてもまた、近代的な成文法主義に基づく新しい刑法典と刑事訴訟法が独立を契機に施行されたことで、不文法であるイスラーム刑法は事実上消滅してしまう。

その後21世紀に入って、北部ナイジェリアの12の州では、1959年刑法典が修正されてシャリーアの刑罰規定が同法典に追加されたり、同法典とは別にシャリーア刑法典が州別に新たに制定されたりするようになる。そうした2000年から2003年にかけての時期に北部ナイジェリア諸州でみられた、シャリーア刑罰規定の再導入を中核とする動きのことを一般に「シャリーア履行 (Sharia Implementation)」という (Ostien 2007a, viii)。

しかし、独立からシャリーア履行までの約40年間、北部ナイジェリアにおいては、シャリーアの刑罰規定は事実上消滅し、ほとんど法的効力をもたなかった。そして、この「空白の40年間」を生み出したのが、イスラーム的司法を近代司法に従属させようとした植民地支配者ではなく、独立を目前に控えて非ムスリムなどを懐柔しようとした北部ナイジェリアのムスリム・エリートたち自身であったという点は、十分に留意しておくべきであろう。というのも、やや矛盾するように聞こえるかもしれないが、そうした独立前夜のムスリム・エリートたちにみられた、冷静な判断力や非ムスリム (他者) への配慮といった資質が、じつはその約40年後にシャリーア履行を推進したムスリム・エリートたちにもまた同様に看取され得るからである。

たしかに、2000年代に入って北部ナイジェリア諸州でシャリーアの刑罰規定が次々に復活すると、それを支持するムスリムとそれに反対する非ムスリムの間の緊張が高まり、やがて暴動が各地で発生して多くの犠牲者が出た。こうした北部ナイジェリアのシャリーアをめぐる紛争や対立は、「シャリーア紛争」や「シャリーア問題」などと呼ばれる (戸田 2002; 2008; 望月 2006)。しかし、2000年代初頭に一挙に噴出して先鋭化した「シャリーア紛争」や「シャリーア問題」は、2000年代後半に入ると総じて沈静化していく。その背景には、イスラーム刑法

が復活こそしたものの、その後、同法の規定があまり厳格に適用されなかったことがあった。シャリーア履行を主導したウラマーや政治指導者のようなムスリム・エリートたちは、イスラーム刑法を再導入する一方で、近代刑法でいうところの謙抑性の原則に通じるような配慮や努力によって、石打ち刑のような一部のシャリーア刑罰の厳格な適用をできるだけ回避しようとした。その結果、ある種の安堵感のようなものが非ムスリムの間に広がり、ムスリムと非ムスリムの間の緊張関係が次第に緩和され、「シャリーア紛争」や「シャリーア問題」は下火になっていったのである。そうした緊張関係の改善に寄与した北部ナイジェリアのムスリム・エリートたちの冷静さ、謙抑さ、あるいは一種のバランス感覚は、政治社会的配慮のためにシャリーア刑罰規定を自ら放棄した独立前夜のムスリム・エリートたちのそれとどこかで通底しているようにみえる。

いずれにせよ、独立直前の第Ⅲ期は、植民地支配者ではなくナイジェリア人ムスリム主体の北部地域政府が、原住民裁判所制度を整備する一方で、独立を控えて非ムスリムや外国企業の懸念を払拭するために自ら率先してイスラーム刑法を放棄し、シャリーアの適用範囲を個人法分野に限定する道を選んだ時期であった。つまり、シャリーアの適用をめぐるムスリム・エリートによる政治的妥協が図られたのがこの独立前夜の時期であり、その意味で、本章ではこの第Ⅲ期のことを「妥協期」として位置づけたい。

■ おわりに

本章では、植民地期の北部ナイジェリアにおけるシャリーア適用の史的展開を理解するために原住民裁判所制度に注目し、その変遷を3つの時期に区分して考察してきた。表1-1は、これまで本章で取り上げた主要な原住民裁判所関連法令などの骨子を、そうした3つの時期別に整理したものである。

同表にもあるとおり、約60年間に及ぶ北部ナイジェリアの植民地期のうち前半のおよそ30年間（第Ⅰ期）、シャリーアは、植民地支配者による制約や規制を受けながらも、レジデントの柔軟で自制的な監督のもと、司法としての自立性のある程度温存・享受することができた（温存期）。しかし、1930年代前半から

表1-1 本章で取り上げた主な原住民裁判所関連法令など(まとめ)

時期区分	名称	概要	
第Ⅰ期 (一九〇〇—一九三三)	温存期	1900年原住民裁判所布告	「原住民の法と慣習」に基づいて審理を行う原住民裁判所について定めた初めての法令。レジデントに原住民裁判所の設置や監督の権限を認める。アルカーリーなどに関する言及はまだない。
		1906年原住民裁判所布告	原住民裁判所をアルカーリー裁判所と司法評議会の2種類に区別した。農村部のアルカーリー裁判所の判決を不服とする者には、レジデントが控訴審として指定した都市部のアルカーリー裁判所や司法評議会への上訴を認める。
		1918年原住民裁判所条令	南北ナイジェリアの原住民裁判所を統一的に規定した条令。4等級(A～D)のグレード制が導入された。
第Ⅱ期 (一九三三—一九五三)	従属期	1933年原住民裁判所条令	原住民裁判所からイギリス式裁判所への上訴を初めて認める。
		1947年ツソフォ・グッパ事件判決	挑発を受けて殺人を犯し、原住民裁判所(エミール裁判所)で死刑を宣告された被告に対して、西アフリカ控訴裁判所が言い渡した判決。死刑の原判決を破棄して減刑を言い渡した。原住民裁判所であってもイギリス式法令の最高刑よりも重い刑罰を科すことはできないとした。
		1948年原住民裁判所条令	グッパ事件判決に対するムスリム側の反発を緩和するために公布された条令。原住民裁判所は、「原住民の法と慣習」と刑法条令の両方に定めのある犯罪を裁く場合、前者のみに従って判決を言い渡すことができるとされた。しかし、3年間のみの時限立法であった。
		1951年原住民裁判所(修正)条令	ブルック調査委員会の報告書などを受けて、1933年条令を修正するために公布された条令。原住民裁判所は、原住民法と刑法条令の両方に定めのある犯罪を裁く場合、後者の最高刑よりも重い刑罰は科せないとされた。
第Ⅲ期 (一九五四—一九六〇)	妥協期	1956年原住民裁判所法	原住民裁判所のグレード制を5等級へと変更した。
		1956年ムスリム控訴裁判所法	グレードAのような上級原住民裁判所を第一審とする上訴や原住民控訴裁判所を第二審とする上訴の審理のためにムスリム控訴裁判所を設置することを定めた。
		1958年マイノリティ委員会報告書	非ムスリム・マイノリティがシャリーアを強制されることへの懸念を抱いていると指摘した。
		1958年法律専門家パネル報告書	シャリーアを婚姻や相続といった個人法分野のみに限定すること、スーダンをモデルとして新しい刑法典と刑事訴訟法を制定することなどを提言した。
		1959年刑法典	独立前夜に起草され、独立とともに施行された、409条からなる刑法。シャリーアの刑罰規定の一部が取り入れられ、姦通や飲酒はムスリムに関しては犯罪とされた。しかし、シャリーアの適用範囲は極めて限定的であった。

(出所)筆者作成。

1950年代前半にかけての時期(第Ⅱ期)になると、アルカーリー裁判所のような原住民裁判所が上訴の仕組みによってイギリス式裁判所と接続され、前者を下級審、後者を上級審とする「裁判所の上下関係」が確立したり、イスラーム刑法が成文法である刑法条令によって制約されることで「規範の上下関係」が確定し

たりするなど、近代司法に対するシャリーアの従属傾向が総じて強まる（従属期）。そして、おもに1950年代後半の独立前夜の時期（第Ⅲ期）には、ナイジェリア人ムスリム主体の北部地域政府によって政治的妥協が図られた結果、それまで植民地支配者によって従属させられてきたシャリーアは復権するどころか、逆にその適用範囲が個人法分野に限定されてしまうことになる（妥協期）。

ナイジェリアは1960年10月1日、「ナイジェリア連邦 (Federation of Nigeria)」としてイギリスからの独立を達成した。独立直後の1962年5月時点で北部地域には、25のエミール裁判所と23のチーフ・アルカーリー裁判所を含む752の原住民裁判所が存在したという (Ajetunmobi 2017, 49)。しかし、その後成立した軍事政権のもとで1960年代後半以降、原住民裁判所は「エリア裁判所 (Area Court)」へと改組されるとともに、同裁判所は原住民統治機構から完全に分離されて州政府の機関となった。また、そうした軍事政権主導の改革のなかで、エミール裁判所は廃止され、やがてシャリーアに精通したムスリム判事のことをアルカーリーと正式に呼称することさえなくなっていく (Ajetunmobi 2017, 70-74; Baum 1972, 80)。そうした独立後の北部ナイジェリアにおけるシャリーア適用のいわば「低迷状態」が一変するのは、軍事政権からの民政移管が実現し、ナイジェリアの第4共和制が発足した1999年直後のシャリーア履行期のことになる。

しかし本章には、そうした独立後の展開を詳細に考察するだけの紙幅はもはや残されていない。独立後の北部ナイジェリアにおけるシャリーアの適用については、本章で取り上げた原住民裁判所制度とは別の分析視点から、稿を改めて論じることとしたい。

〔参考文献〕

〈日本語文献〉

- 大河原知樹・堀井聡江 2014.『《イスラームを知る》17. イスラーム法の「変容」——近代との邂逅』山川出版社.
- 小杉泰・林佳代子・東長靖編 2008.『イスラーム世界研究マニュアル』名古屋大学出版会.
- 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.
- 島田周平 2019.『物語 ナイジェリアの歴史——「アフリカの巨人」の実像』中央公論新社.
- 戸田真紀子 2002.「ナイジェリアの宗教と政治——2000年シャリーア紛争が語るもの」『アジア・アフリカ言語文化研究』(64): 217-236.
- 2008.『アフリカと政治 紛争と貧困とジェンダー——わたしたちがアフリカを学ぶ理由』御茶の水書房.
- 中田考 2017.『イスラーム入門——文明の共存を考えるための99の扉』集英社.
- ハッラーフ, アブドル=ワッハーブ 1984.『イスラームの法——法源と理論』(中村廣治郎訳) 東京大学出版会.
- 堀井聡江 2004.『イスラーム法通史』山川出版社.
- 2016.「シャリーアにおける飲酒の是非——イスラーム的規範の多元性」『宗教研究』90(2): 131-154.
- 望月克哉 2006.「シャリーア問題とナイジェリア国家の連邦制度」川端正久・落合雄彦編『アフリカ国家を再考する』晃洋書房, 260-282.
- 柳橋博之 2012.『イスラーム財産法』東京大学出版会.

〈外国語文献〉

- Ajetunmobi, Musa Ali 2017. *Shari'ah Legal Practice in Nigeria 1956-1983*. Ilorin, Nigeria: Kwara State University Press.
- Akande, Rabiat 2020 "Secularizing Islam: The Colonial Encounter and the Making of a British Islamic Criminal Law in Northern Nigeria, 1903-58." *Law and History Review* 38(2): 459-493 (doi:10.1017/S0738248019000166).
- Anderson, James Norman Dalrymple 1976. *Law Reform in the Muslim World*. London: The Athlone Press.
- Baum, Edward 1972. "Recent Administrative Reform in Local Government in Northern Nigeria." *The Journal of Developing Areas* 7(1): 75-88.
- Bello, Ahmad 1962 (reprinted in 1986). *My Life: The Autobiography of Alhaji Sir Ahmadu Bello, Sardauna of Sokoto*. Zaria, Nigeria: Gaskiya.
- Clarke, Peter B. 1982. *West Africa and Islam: A Study of Religious Development from the 8th to the 20th Century*. London: Edward Arnold.
- Colonial Office 1958. *Nigeria: Report of the Commission Appointed to Enquire into the Fears of Minorities and the Means of Allaying Them*. London: Her Majesty's Stationery Office.
- Crowder, Michael 1962. *The Story of Nigeria*. London and Boston: Faber and Faber.

- Elias, T. Olawale 1963. *The Nigerian Legal System*. Second edition (revised), London: Routledge & Kegan Paul.
- Government of the Northern Region of Nigeria 1958. *Statement by the Government of the Northern Region of Nigeria on the Reorganisation of the Legal and Judicial Systems of the Northern Region*. In *Sharia Implementation in Northern Nigeria 1999-2006: A Sourcebook Volume I*, edited by Philip Ostien, Ibadan: Spectrum Books, 49-56.
- Hailey 1951. *Native Administration in the British African Territories Part III. West Africa: Nigeria, Gold Coast, Sierra Leone, and Gambia*. London: Her Majesty's Stationery Office.
- Keay, E.A. and S.S. Richardson 1966. *The Native and Customary Courts of Nigeria*. London: Sweet & Maxwell, Lagos: African University Press.
- Milner, Alan 1972. *The Nigerian Penal System*. London: Sweet & Maxwell.
- Olong, Adefi M. 2007. *The Nigerian Legal System: An Introduction*. Lagos: Malthouse Press.
- Ostien, Philip 2007a. "Preface to Volumes I-V." In *Sharia Implementation in Northern Nigeria 1999-2006: A Sourcebook Volume I*, edited by Philip Ostien, Ibadan: Spectrum Books, vii-xx.
- 2007b. "Introduction to Chapter 4." In *Sharia Implementation in Northern Nigeria 1999-2006: A Sourcebook Volume IV*. edited by Philip Ostien, Ibadan: Spectrum Books, 3-21.
- Panel of Jurists 1958. *Report of the Panel of Jurists Appointed by the Northern Region Government to Examine the Legal and Judicial Systems of the Region*. In *Sharia Implementation in Northern Nigeria 1999-2006: A Sourcebook Volume I*, edited by Philip Ostien, Ibadan: Spectrum Books, 27-48.
- Peters, Ruud 2003. *Islamic Criminal Law in Nigeria*. Ibadan: Spectrum Books.
- Richardson, S.S. and T. H. Williams 1963. *The Criminal Procedure Code of Northern Nigeria*. London: Sweet & Maxwell, Lagos: African University Press.
- Smith, David Nathan 1968. "Native Courts of Northern Nigeria: Techniques for Institutional Development." *Boston University Law Review* 48(1): 49-82.
- Weimann, Gunnar J. 2010. *Islamic Criminal Law in Northern Nigeria: Politics, Religion, Judicial Practice*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

本書は「クリエイティブ・コモンズ・ライセンス表示-改変禁止4.0国際」の下で提供されています。
<https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/deed.ja>



ケニアにおけるイスラーム法適用の史的展開

—オマーン系アラブ人による支配とイギリス植民地統治下の裁判制度—

津田 みわ

はじめに

ケニアにおいてムスリム人口は、公式の統計では約11%を占めるとされる。30%前後だとする推計も複数出されているが、人口の8割方を占めるクリスチャンに対してムスリムがマイノリティであるという大きな構造は変わらない（ROK 2010, 396; Ndzovu 2014, 8; Oded 2000, 11）。ムスリム人口は、都市部を除けば、ソマリア共和国（以下、ソマリア）と隣接する旧北東部州（州県制は2013年に廃止された）と、インド洋に面した旧コースト州に集中しているが、いずれもケニアのなかでは相対的に貧困な地域にあたっている。とくに都市化の進んだ旧コースト州の抱える若年層の失業問題は深刻であり、ソマリア由来の過激なイスラーム武装組織アッシャバーブ（Al-Shabaab）のリクルートを容易にする要因となっている。

これまでケニアのムスリム研究においては、旧コースト州などのムスリム・コミュニティを対象として、そのイスラーム実践を人類学的手法をおもに用いて明らかにしようとする研究が盛んに行われてきた（たとえばMcIntosh 2009; 藤井 2018; Loimeier and Seesemann 2006）。こうした研究状況とは別個に、アッシャバーブによるテロ問題の発生を契機として、過激なイスラーム武装組織の潜在的な受け皿という観点からケニアのムスリム・コミュニティを照射しようとするような研究が多数生産される傾向がある。

しかしその一方で、ケニアのムスリム・コミュニティが置かれてきた／置かれ

ている制度的な側面については、いまだ十分な研究が積み上がっているとはいえない。民主化の進行で制度の変更が多数生じている現在において、制度そのものの研究の遅れは残念な欠落である。ケニアという国家においてムスリムの人々が制度面でどう取り扱われてきたか、その歴史を理解することは、取り扱いを変更する動きを前にした際に生じる「剥奪感」に迫ろうとする営為でもある。

実はケニアは、世俗国家であることをうたいつつ (Mujuzi 2011) も、司法の面ではムスリムに対してイスラーム法 (シャリーア) を適用することを、独立以来一貫して憲法上に明記してきた国である。最大の人口を占めるキリスト教徒についても、宗教人口ではムスリムに次いで第3位となるヒンドゥー教徒についても、歴代憲法のいずれにも明記がない。近代法以外の法源として明記されているのは「アフリカの伝統的な法と慣習」を除けば、「ムスリムに対するイスラーム法の適用」のみである。

ムスリムに対してケニアの司法制度においてイスラーム法を適用することは、1963年のケニア独立時に制定された憲法の段階から明記されており、その形式はその後1969年に制定された憲法 (以下、1969年憲法)、そして2010年に制定された新憲法 (以下、2010年憲法) にも基本的に踏襲されている。ケニアではムスリムが、キリスト教徒やヒンドゥー教徒とは違う特異な地位を与えられてきたのである。このようなイスラーム法適用の規定を憲法から外そうとする動きは、独立後これまで複数回発生してきたが、そのたびにムスリム・コミュニティからの強い反対があり、その他の政治的要因も背景にあって、イスラーム法に関する憲法上の規定は今日も外されずに残っているのが現状である。

はたして、ケニアの司法制度では、一体どのような経路をたどってこうしたムスリムの特別な扱いが成立してきたのだろうか——ケニアにおいてムスリム・コミュニティが置かれている／置かれてきた制度的位置を明らかにする試みのひとつとして、本章では司法制度のなかでもとくに政治的イシューになりやすい裁判制度を取り上げることにしたい。記述の射程は、オマーン系アラブ人による東アフリカのインド洋沿岸部 (以下、東アフリカ沿岸部) の支配から19世紀末のイギリスによる植民地化を経てケニアの独立憲法制定のための会議 (以下、制憲会議) の開かれた1960年代までとする。記述においては、のちにケニアとなる領域にイスラーム法が適用されるにいたった歴史を振り返り、イギリスによる植民地化

においていかなる制度構築がなされ、独立ケニアに継承されたかをまずは振り返りたい。この作業を通じて、植民地化の歴史の中でムスリムに対する特別な枠が構築されたこと、その結果として、イギリスからの移入に基づく西洋近代的法制と「アフリカ人の伝統的な法と慣習」が並存する「司法の二重性」(parallel system) と呼ばれることの多いケニアの司法制度において、じつは東アフリカ沿岸部のムスリム（ここには「アラブ系」だけでなく「アフリカ人」ムスリムも含まれた。第3節で詳述する）を対象としたイスラーム法適用という、いまひとつの柱が設けられており、植民地期を通じて継続的に維持されてきたという側面があることを明らかにしたい。

ヨーロッパ系住民と「アフリカ人」を別個に取り扱おうとした植民地期の「司法の二重性」に着目した研究には厚い蓄積がある（たとえばCotran 1963, 187-188; Carson 1958, 35; Jearey 1960, 413; Shadle 1999, 417）。一方、近年はムスリム・コミュニティを対象とした司法制度に関する研究も少しずつ積み上げられている（とくに重要なものとしてMwakimako 2011; Hashim 2010）。本章は、条約や法制度、各種の公的委員会による報告書などを参照しつつも、そうした2次文献の成果に依って、ムスリム・コミュニティを対象とした司法制度を析出することを試みたい。

以下、第1節では東アフリカ沿岸部にオマーン系アラブ人の支配が及んだ史的経緯と、当地へのイスラーム法の導入を振り返る。第2節では、西欧諸国による植民地分割のなかで植民地支配側がムスリムに関する諸制度を構築した過程をみる。そのうえで、オマーン系アラブ人の支配が及んだ領域についてのみ異なる土地制度が敷かれたことを例示する。第3節では、英領東アフリカにおける「司法の二重性」と呼ばれる司法制度のなかで、ムスリム・コミュニティに対する特別な枠が構築されていった様子を、植民地期初期、植民地期中期、植民地期末期の3期に分けて明らかにしていきたい。

1-1. ザンジバル王による支配

オマーン系の人々が単に交易にとどまらず、東アフリカ沿岸部への定住を開始したのは7世紀末ごろだったとされる¹⁾。東アフリカ沿岸部のうちのちにケニアの一部となる領域には、現在のエスニック分類でミジケンダ (Mijikenda)²⁾、タイタ (Taita)、ポコモ (Pokomo) とされる人々が居住し、自立的社会を形成していたほか、島嶼部ではザンジバル島³⁾にもバントゥ系言語の話者を主たる住民とする社会が形成されていた (TJRC 2013, 169-170; 大川2010, 107)。アラブ系とアフリカ系の諸社会が会おうなかで、東アフリカ沿岸部には「スワヒリ (Swahili)」文化も生まれ、スワヒリ語を母語とする社会集団が形成された (宮本2002, 486-488)。

「多くのペルシア、アラブの小国が存在」する状態になっていた東アフリカ沿岸部は、15世紀末から17世紀の間いったんポルトガルの支配を受けるが、オマーン系アラブ人は17世紀半ばにはこれを駆逐し、17世紀末にはこの地域に覇権を敷いた (Loimeier 2009, 11)。18世紀半ばになるとオマーンでヤアーリバ朝の後ブーサイド朝が成立し、このブーサイド朝でサイド王⁴⁾による統治が開

1) 東アフリカ沿岸部への人の流入史については、資料的制約があり現在も諸説が混在する。現存する諸説について詳細はたとえばムワルヴィエ (Mwaruvie 2011, 176)、宮本 (2002, 482-500) を参照されたい。

2) 19世紀末までのミジケンダ・アイデンティティ形成の議論については、たとえば浜本 (1994) を参照されたい。

3) 本章は、「ザンジバル」をザンジバル島とペンバ島、その他の島々を含めた地域を意味する総称として使用する既存研究の用法に基本的に従い、個別の島への言及が必要な場合には、「ザンジバル島」などと表記する (Cooper 1980, 5; 大川2010, 57)。なお、本章でみるとおり、歴代のオマーン系アラブ人が勢力圏に含めた領域は大陸側の沿岸部はもとより最盛期には遠く大陸側の内陸部にまで及んでおり、島嶼部には限定されないが、本章ではオマーン系アラブ人による統治領域に言及する際、国名としての「ザンジバル」という表現を必要に応じて用いるものとする。

4) 「サイド/スルタン/スルターン」の日本語への訳出にあたっては、藤井 (2018)、富永 (2001) に従って、歴代のオマーン統治者 (および後述のザンジバル統治者) の訳語を「王」とする。なお、福田 (2018) は、ヤアーリバ朝の統治者を「イマーム」と呼んで「宗教指導者」かつ「事実上の君主」として説明する一方、ザンジバルの歴代統治者を「サイド」別名「君主」とし、「世俗的な統治者」として説明している (福田 2018, 250-254)。

始した。サイード王は拡大主義をとり、19世紀半ばにはオマーンの首都をザンジバル島に移転した (Loimeier 2009, 12; 大川2010, 109)。サイード王の時代に東アフリカ沿岸部におけるオマーンの勢力範囲は最大規模に達し、北は現在のソマリア南部からケニア、タンザニアを経て南は現在のモザンビーク中部にまでいたったほか、内陸部にも一定の進出があった (大川 2010, 109)。

1-2. イスラーム法の下での裁判制度

東アフリカ沿岸部にイスラーム法のもとでの裁判制度をもたらしたのは、このオマーン系アラブ人による統治だった。早くも11世紀には、オマーンにおける司法、行政改革の影響を受けて、ザンジバルにもワーリー (Wali) やカーディー (Kadhi) という役職が「オマーン王の種々の権限を代理で行使する目的で」置かれるようになった (Ndzovu 2014, 18)。

7～8世紀の段階では、イスラームの「行政権と司法権は明確に分離されて」いず、「統治者が自ら裁判を行ったり、またカーディー…を自由に任免する例が多くみられ」た。しかし、8～9世紀に「イスラーム法学が高度に専門化した体系として確立される」と、「世界の各地で、カーディーの裁判所と行政官の裁判所とが並立」するようになった (大塚ほか 2002, 391-392)。

イスラームにおける「カーディー」とは、「統治者…からの権限の委譲に基づいて、裁判をはじめとするイスラーム法の適用を職務とするもの」であり、日本語では「裁判官」と訳される。西欧諸国による植民地化が行われる前の段階にあったこの時期においては、「婚姻や親子関係などの身分訴訟や…不動産をめぐる訴訟など、私法のなかで慎重で厳格な手続が求められる事案」はおもにカーディー裁判所の管轄とされた (大塚ほか 2002, 392)。

一方、「官吏を一方の当事者とする訴訟や、税や犯罪に関わる公法の領域に属する事案」はおもに行政官の裁判所の管轄とされた。こうしたカーディー裁判所と行政官裁判所の区別は、「カーディーがイスラーム法の厳格な手続に強く拘束されるのに対して行政官による裁判がより柔軟」であり「時として恣意的であったことや、カーディー裁判所が執行力を欠いていたのに対して行政官は執行力を有していたことなど」を背景として成立していた (大塚ほか 2002, 392)。

東アフリカ沿岸部においては、行政官による裁判所は上でも触れたように「ワ

ーリーの裁判所」と総称され、「リワリ (Liwali) 裁判所」と、もうひとつの行政官裁判所だった「ムディール (Mudir) 裁判所」からなっていた (Anderson 1970, 83)⁵⁾。イスラームにおける「ワーリー」とは、「地方総督, 太守, 知事などをさす語」であり、「通常, 特定の地域における軍事と徴税業務を主要な業務として君主, 政府などによって任命された。その管轄権が及ぶ範囲は「ウィラーヤ (ワーリーと同語源)」と呼ばれた (大塚ほか 2002, 1084)。少なくとも17世紀以後にはザンジバル, モンバサなど「主要な港町には, オマーンからワーリー…と呼ばれる総督が任命され」た (大川 2010, 108)。

ムディール裁判所については, 資料的制約から詳細が明らかでないが, 現在のスワヒリ語の用法においてリワリよりさらに下位の行政官を指して用いられる呼称が「ムディール」であり (Inter-Territorial Language Committee of the East African Dependencies 1964, 313), ここではさしあたり, ザンジバル王の統治下にあった東アフリカ沿岸部では, 行政官である「リワリ」と「ムディール」, 裁判官である「カーディー」がそれぞれ任命されてきた長期にわたる歴史があった, と整理しておきたい。イギリスの植民地化が始まったとき, 東アフリカ沿岸部には, 「イスラーム法に基づく複雑な司法制度がすでに存在している」状態だった (Cussac 2008, 291)。

2 植民地分割

2-1. 10マイル帯状地域の設定

サイド王の死後, オマーンでは王位継承問題が発生した。19世紀半ばにはイギリスの調停を経て, 故サイド王の覇権が及んだオマーンから東アフリカ沿岸部にかけての広大な地域は, オマーンと, 「ザンジバル及びアフリカ領域」とに二分され, マジードが後者「ザンジバルおよびアフリカ領域」の王 (以下, ザンジバル王) となった。西欧諸国によるアフリカ分割に直面し, 領土の大部分を

5) 現在のスワヒリ語の用法では「ワーリー」と「リワリ」は相互互換的に用いられる (大川2010, 108, Inter-Territorial Language Committee of the East African Dependencies 1964, 248)。

手放していくことになるのは、このマジード以後の歴代ザンジバル王であった。イギリスの調停なくしてザンジバル王の即位もなかったとあってよく、マジードの次に即位したバルガシュ王も、エジプトによる武力侵攻に対してイギリスの仲裁に依拠するなど、イギリスへの依存をさらに高めていった。

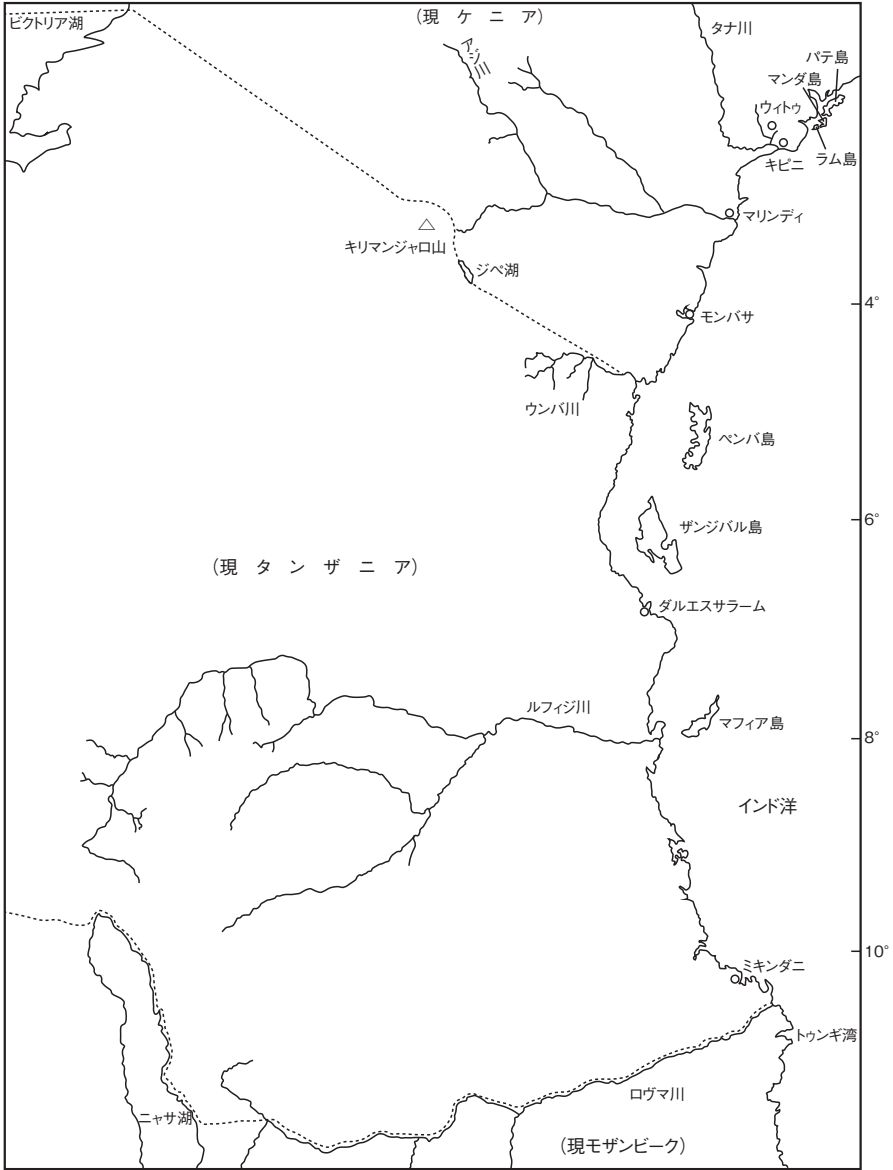
19世紀後半になると、1884～1885年のベルリン会議を経て、西欧諸国によるアフリカ分割は東アフリカにも及んだ。1885年にイギリスはザンジバル王の統治領域を正確に画定する作業を行うことをドイツに提案し、ドイツの了承を得た (Odhiambo et al. 1977, 113; 吉田 1978, 50)。この合意によりドイツ、イギリス、フランスを代表に加えた国際委員会として設立されたのが「ザンジバル領土画定委員会」(Delimitation Commission) であり、その成果として結ばれたのが「1886年英独協定」(Anglo-German Agreement, 1886) だった (Maxon and Ofcansky 2000: xvi; Ofcansky and Yeager 1997, 61; 富永 2001, 128)。

同協定によれば、東アフリカにおいてザンジバル王の統治する領域としてイギリス、ドイツをはじめとする西欧諸国が承認したのは、(1) 島嶼部については、ザンジバル島、ペンバ島、及びこの2島の半径12海里 (約22キロメートル) 以内に位置する島々とされ、(2) 大陸部については、南はトゥンギ湾 (Tunghi Bay, 現モザンビーク)⁶⁾から北はタナ川 (Tana, 現ケニア) 河口の都市、キピニ (Kipini)⁷⁾にいたる海岸線から10マイル (16キロメートル) の帯状地域 (以下、10マイル帯状地域) のみとしたほか、(3) 現ソマリアに位置するキスマユ (Kisumayu)、ブラヴァ (Burava)、メルカ (Meruka)、モガディシオ (Mogadisho)、ワシェイク (Washeikh) の拠点 (station) のみだった (図2-1を参照。Colonial Office 1961, 4)⁸⁾。

6) マクソンとオフカンスキーおよび吉田は、この協定が認定したザンジバル王の統治領域は、ザンジバル島、ペンバ島に加えマフィア島 (Mafia, 現タンザニア) とラム島 (Lamu, 現ケニア) も含まれるとしている (Maxon and Ofcansky 2014, 24, 吉田1978, 51)。オフカンスキーとイーガーは、大陸側の10マイル帯状地域の最南端をトゥンギ湾よりやや北方に位置するミキンダニ湾 (Mikindani Bay, 現モザンビーク) としている (Ofcansky and Yeager 1997, 62)。

7) 1886年英独協定の段階ではドイツは現ケニアのインド洋沿岸部の北部にあるウィトゥ (Witu) に対する領土的主張を取り下げていず、10マイル帯状地域の北端はウィトゥより南のキピニとされた。なお、その後「1890年英独協定」(別名ヘリゴランド条約) で英独の取引が成立し、ドイツは北海にあるヘリゴランド島を得ること引き換えにウィトゥのドイツ保護領を放棄し、キピニより北側もイギリスの勢力範囲とされた。

図2-1 本章に登場するおもな地名



(出所) SDDL(1942, 27), O'Neill and Consul(1883, Map)より筆者作成。

ザンジバルの代表はこの国際委員会には呼ばれていなかったうえ、協定の締結過程においてもザンジバルは「ほとんど何も主張することができなかった」(Loimeier 2009, 15)。その後も西欧諸国による植民地分割は進み、19世紀半ばまでは広大だったザンジバル王の統治領域は、19世紀末の時点でドイツ、イギリス、イタリアによってザンジバル島も含め分割され保護領化されてしまった(ザンジバル王の統治領域の植民地分割について詳細な経緯は津田(2019)を参照されたい)。

1887年にザンジバル王は、自らの統治領域であると認定を受けた10マイル帯状地域のうち、そのおよそ北半分にあたるウンバ川からキピニに至る領域をイギリスのウィリアム・マッキンノン(Sir William Mackinnon)に50年間の約束でリースした。この領域が、イギリスによる植民地支配における10マイル帯状地域である。

2-2. 維持されたザンジバル王の主権

以後の過程で留意が必要なのは、植民地分割の過程でなされるイギリス側とザンジバル側との交渉において、イギリス側がザンジバルに対し「ザンジバル王の主権は維持する」との姿勢を一貫してとったことである。こうした姿勢の存在は、イギリス植民地支配下のケニアで、東アフリカ沿岸部だけを対象とする制度的な特例措置がとられていく経緯とよく適合する。以下、イギリスによる約束をみておこう。

1887年合意によるリースにより、マッキンノンは、10マイル帯状地域に対する「完全な行政・司法権を得」た。その代償としては、マッキンノン側がザンジバル王に対し、現存する税収を最低限とする歳入を供与することで合意が成立した(Colonial Office 1961, 39; Maxon and Ofcansky 2000, xvi; 2014, 137;)。

当時、ザンジバル王の統治領域に入っていたラム、モンバサ、マリンディなど主要なインド洋沿岸部の諸都市には、すでにカーディーが任命され、長年にわたって職務を果たしている状態だった(Cussac 2008, 291)。1887年のリースに関

8) なお、内陸部(「後背地」)については、ウンバ川(Umba, 現タンザニア。河口は現ケニア)の河口からキリマンジャロ山麓をへてビクトリア湖東岸までをイギリスとドイツの勢力圏とした。この段階ではビクトリア湖東岸より西側の部分の勢力圏については取り決めなかった(Odhiambo et al. 1977, 113, 115)。

する合意では、このカーディー裁判所について、イギリスによる直接的支配がおよばないものとされ、カーディーの任命も引き続きザンジバル王が行うものとされた。上述したように、ザンジバル王にとってイギリスの影響力は必要不可欠のものとなっていたが、他方で19世紀のイギリスにとっても「インド洋交易を守るため、地域の安定が必要であり、オマーン王、ザンジバル王の助力が必要であった。ザンジバル王の地位保全是、イギリス側にとっても一定の重要性を有していたといつてよい (Hashim 2012, 381)。1887年合意では「ザンジバル王の主権が意図的に強調されていた」のであり、そこには「イギリス…に司法や政治面での権力や機能が譲渡されたとはいっても、その実施はザンジバル王の権威やザンジバル王の名の下においてのみ行われる、と住民に思わせる」機能もあったのである (Mwakimako 2011, 330)。

1887年5月、マッキンノンは協力者とともに、「イギリス東アフリカ協会」(British East African Association) を設立した。「イギリス東アフリカ協会」は、法を制定し、裁判所を設置して判事を任命するなど立法権と司法権を行使していたが、それらはいずれもザンジバル王の名の下で実施された。

1888年に協会を引き継いだ「帝国イギリス東アフリカ会社」(Imperial British East Africa Company: IBEAC) も、ザンジバル王の統治領域内では宗教的側面に介入しない、として「非介入ドクトリンを明らかにした」(Mwakimako 2011, 330)。ザンジバル王は「自らの統治領域をイスラーム法に基づいて統治するようにIBEACに対するコンセッション (concession) を与え」、一方イギリスは「ザンジバル王とその臣民に敬意を払い、宗教的な事項については非介入政策をとることを約束し」た (Hashim 2005a, 449-450; 2010, 222)。こうした「非介入」により、「カーディー裁判所、リワリ裁判所、ムディール裁判所というイスラーム法に基づく制度を通じたイスラーム的基準を温存することをイギリスは意図した」のだった (Mwakimako 2011, 330)。

IBEACは1890年にモンバサにイギリス式の裁判所を新設し、イギリス人判事を置いた。しかし、広大な植民地経営には資金面の脆弱性を抱えていたIBEACは、1895年7月に所有するコンセッション、諸権利 (rights)、資産 (assets) をイギリス政府に25万ポンドで売却し、領域の所有をイギリス王室に移した (Ofcansky and Yeager 1997, xvi, 137)。これがイギリスによる「東アフリカ保護領」(East

Africa Protectorate) に対する植民地支配の開始であった。1895年のイギリスによる「東アフリカ保護領」の宣言にあたってイギリスとザンジバルの間で結ばれた協定 (The 1895 Agreement between Great Britain and Zanzibar) では、10マイル带状地域をイギリスが統治するとされ、司法と行政のすべてをイギリスが任命した行政官が司るものとされた。

ただし、この協定では、タイトルからまず10マイル带状地域を「ザンジバルの所有物 (Zanzibar Possessions)」と呼んで、当該領域に対するザンジバル王の所有を尊重する旨の表記がなされた。また協定本文でも、領域をイギリスが統治するとしつつも、「10マイル带状地域が引き続きザンジバル王の所有物 (possessions) であることを宣言し」た。協定にはさらに、「協定内容は当該領域におけるザンジバル王の主権 (the sovereignty of the Sultan) には影響しない」との一文が加えられた (Colonial Office 1961, 39; Hashim 2005b, 21)。

その後の植民地期においてオマーン系アラブ人らがイスラーム関連の権限の維持を主張する際にとりわけ依拠することになったのが、1895年の公式集会におけるイギリス人行政官による発言である。この年、イギリスによる植民地統治の開始を周知する公式集会が、インド洋沿岸部の各地で連続開催された。公式集会のひとつが沿岸部の主要都市モンバサで開かれた際、ザンジバル王の大臣 (Wazir of Sultan) の地位にあったロイド・マシュー (Lloyd Mathews) というイギリス人行政官による宣言のなかに以下のような発言があったとされる。

「今日ここに、私たちの王、ハメド・ビン・スワインの命令により、この領域 (this territory) の行政からIBEACが撤退したことをみなさまに伝えにきました。この領域の行政はイギリス政府が継承し、駐ザンジバル総領事のハーディング氏が新しい行政の長をつとめる予定です。ハーディング氏が、この領域におけるすべての命令を、ザンジバル王の主権の下で (under the sovereignty of His Highness) 行うことも、ここでみなさまにお伝えします。加えて、イスラームにつながるすべてのことがら (all affairs connected with the Faith of Islam) は、宗教的敬意と利益の下で実施されます。すべての古来の慣習 (all ancient customs) は継続を許されます。」(Colonial Office 1961, 6)

この発言は、1895年イギリス・ザンジバル協定にはみられないイスラーム関連の事項について継続を保証する内容になっているといつてよい。1961年にイギリス議会に提出した10マイル帯状地域の地位に関するコミッショナー報告書のなかでコミッショナーのロバートソン (J. W. Robertson) は、「アラブ人が権利擁護を訴える時に依拠しているのがこの声明および同様の会合でなされた声明である」と記してその重要性を指摘している (Colonial Office 1961, 6)。またこの1895年イギリス・ザンジバル協定を結ぶ際、ザンジバル王はさらに踏み込んで、(1)「原住民の間でのすべての司法判断が引き続きイスラーム法のもとで行われることが保証され」かつ (2)「リワリ、ムディール、カーディーの全員が引き続き行政と司法の義務を行使し続けることが保証される」ことを条件として協定に合意した、とする研究もある (Cussac 2008, 292)。

2-3. 例外としての土地の私的所有制

こうしたザンジバル王とイギリスとの一連の「約束」が、イギリスによる現実の植民地支配において実現された例として、10マイル帯状地域においてのみ、他の東アフリカ保護領とは異なる土地制度が施行された流れをみておこう。

1888年にIBEACとザンジバル王とのあいだでは、「1888年コンセッション協定」(Concession Agreement of 1888) が締結されている (Ghai and McAuslan 1970, 28)。このコンセッションは、「ザンジバル王の名において、ザンジバル王の旗の下で、ザンジバル王の主権に基づいて行使される」としたうえで、IBEACに対し10マイル帯状地域において行政を執行するなどの諸権利を与えるものであった (Colonial Office 1961, 4)。IBEACにあたえられた「諸権利」のなかには、公用地 (public lands) を購入する権利、課税する権利、下級の行政官を任命する権利、各地域に適用する法を定める権利などが含まれていた (Colonial Office 1961, 4)。そこでコンセッションの例外とされたのが、10マイル帯状地域の内部にあるとされた私有地 (private lands) であった。1888年コンセッション協定はIBEACに対し「ザンジバル王の統治下でアラブ人が所有・占有する土地について、私有地を例外としてすべての権利を譲渡するとの協定」だったのである (Ghai and McAuslan 1970, 28)。ここで例外とされた「私有地」とは、土地の所有者がザンジバル王の付与した土地権証明書 (certificate of

ownership) を有している土地とされた。「事実上、土地所有者はすべてアラブ人だった」ため、この例外規定は、10マイル帯状地域に居住するアラブ系住民を対象としていたと言い換えてもよい (TJRC 2013, 170)。

1895年のイギリスによる保護領化で、それまでIBEACの有していたコンセッションはすべてイギリス政府に譲渡された。その際も、10マイル帯状地域内の「私有地」は引きつづき権利譲渡の例外とされた (Ghai and McAuslan 1970, 28; TJRC 2013, 171)。

イギリスによる東アフリカ保護領の統治においては、土地は基本的に「王領地」(Crown Land) とされ、ヨーロッパ人のみに土地の私的所有権 (フリー・ホールド、リース・ホールド) を認める制度が整備されていった。人種⁹⁾別の土地制度を初めて明記した「1915年王領地条例」(Crown Lands Ordinance 1915) では、「異なる人種間の土地所有権の譲渡には、事前に総督の許可が必要である」としたことで、ヨーロッパ人以外、すなわちアフリカ人住民はもとよりアジア人住民 (インド系の住民) に対しても土地の私的所有権の譲渡が、総督の拒否権で不可能になることが明文化された。アフリカ人住民についてはさらに、指定された「原住民居留地」(Reserve) での土地の私的所有権が認められず、総督は「原住民居留地」の指定自体をいつでも取り消せるとされていた。イギリスによる植民地支配においては、ヨーロッパ人とアフリカ人、アジア系住民は峻別され、土地の私的所有は事実上ヨーロッパ人だけに認められたのである¹⁰⁾。

1920年に10マイル帯状地域を除くケニア内陸部が「ケニア植民地 (Kenya Colony) となり、10マイル帯状地域が新たに「ケニア保護領」(Kenya Protectorate) とされた際も、人種別の土地制度は維持された。土地の私的所有が可能だったのは、基本的に事実上ヨーロッパ人に限られていた。10マイル帯状地域でザンジバル王から土地権証明書を発行された住民 (基本的にアラブ系住民) が、土地の私的所有を許されたことは、植民地支配のなかでは例外的措置だ

9) 植民地統治期のケニアにおいては、住民をヨーロッパ系、アラブ系、アジア (インド) 系、アフリカ系などに区分したさまざまな制度が構築され、1915年以後の法制度では「人種」(race) 表現が明示的に用いられるようになった。これに従い本章もこうしたヨーロッパ系、アフリカ系などの区分に言及する際には、人種という用語を用いるほか、適宜「ヨーロッパ人」「アフリカ人」などの呼称を用いる。

10) 詳細は津田(2014, 48-53; 2015, 32-34)。

ったのである（人種別の土地制度が破棄され、アフリカ人にも土地の史的所有制が導入されたのは、1950年代の土地解放闘争と非常事態宣言を経た1959年末のことであった。詳細は津田（2015, 40-43））。

「原住民」は慣習法の下にあり、近代的な土地の私的所有制の埒外にあると位置づけたイギリスによる植民地支配において、早くも1888年の段階から、アラブ系住民が例外とされ、ザンジバル王発行の土地権証明書をもって土地の私的所有が認められたことをいまいちど確認したい。植民地化後の土地制度において、10マイル帯状地域のアラブ系住民はイギリスから特別なステータスを付与されていたのである。

3 10マイル帯状地域の裁判制度

3-1. カーディー裁判所の維持——植民地期初期——

アラブ系住民はすなわち、10マイル帯状地域におけるムスリム・コミュニティの主要な成員でもあった¹¹⁾。イギリスによる植民地化に際して、10マイル帯状地域のムスリム・コミュニティについては他の「人種」、他の諸社会に対する制度設計と別扱いにすることは、単にザンジバル王とイギリスの間における政治的合意にとどまらず、「1895年の合意に基づいたムスリム・コミュニティの要望となって」いた（Ghai and McAuslan 1970, 125, 164）。10マイル帯状地域のムスリムにとって「イスラームは単なる宗教ではなく、生き方そのものであり」、「ムスリムが最も重視しているのは、属人的なすべての事柄についてシャリーアが適用されること」であった（Colonial Office 1961, 33）。

1895年のザンジバル王とイギリスとの合意は、現実にも、ムスリムに対するイスラーム法適用を制度化するかたちで実現されていた。それがカーディー裁判所およびワリ裁判所、ムディール裁判所の維持であった。

東アフリカ保護領化が宣言された後に裁判制度に関するイギリス式の法体系が

11) ムスリム・コミュニティの成員としては、たとえば「1907年裁判所条令」だと「アラブ人」「アフリカ人」「バルチ人(Baluchis, イラン系)」が挙げられた(Ghai and McAuslan 1970, 165)。本節で後述する。

導入されたのは、「1897年東アフリカ勅令」(East Africa Order in Council 1897)によってであった。イギリス式の裁判制度では、裁判所は「上位裁判所」(superior courts)と「下位裁判所」(subordinate courts)に大別される。上位裁判所は下位裁判所と異なって管轄権が限定されず「一般的な管轄権を有する裁判所」であり、現在のイギリスでは「高等法院」(High Court of Justice)、「刑事法院」(Crown Court)、「控訴院」(Court of Appeal)、「貴族院」(House of Lords)、「枢密院司法委員会」(Judicial Committee of the Privy Council)が上位裁判所である。またイギリスでは高等法院、控訴院、刑事法院をあわせて「最高法院」(Supreme Court)と呼ぶ(田中 1991, 828; 831)。

「1897年東アフリカ勅令」はまず、下位裁判所について(1)「原住民」の裁判所、(2)ムスリムの裁判所、(3)行政官と治安判事(magistrate)による裁判所の3区分を導入した。上位裁判所については2区分とし、第1にモンバサに「王立東アフリカ裁判所」(Her Majesty's Court of East Africa)を設置して、上訴は「英王立ザンジバル裁判所」(Her Britannic Majesty's Court of Zanzibar)および「枢密院司法委員会」に行うものとしたほか、行政官が判事を務める「州裁判所」(provincial courts)を設置するものとした。「州裁判所」はイギリス人およびイギリス人に準じる外国人が当事者となる事件に管轄権をもち、判事はセカンド・クラス治安判事とみなされたほか、民事では「インド民事訴訟法」に、刑事では「インド刑事訴訟法」に従うものとされた(Ghai and McAuslan 1970, 37; 130; 172; Mwakimako 2011, 331)。

「1897年東アフリカ勅令」は上位裁判所の第2の区分としては、「原住民」の刑事事件に管轄権をもつとして「チーフ原住民裁判所」(Chief Native Court)を設置し、上訴は「高等裁判所(高裁)」(High Court)に行うものとした(Ghai and McAuslan 1970, 37, 130, 佐藤 2020, 22)。

植民地化当初から、ヨーロッパ人と「原住民」について、別個の裁判制度が構築されたといえるが、では10マイル带状地域のムスリムは、この制度のなかでどこに位置づけられていたのだろうか。

ムスリムに対するイスラーム法適用に関する約束が実現されたのが、「1897年原住民裁判所規則」(Native Court Regulations 1897)だった。「1897年東アフリカ勅令」のもとで出されたこの規則は、下位裁判所として「植民地(colonial)」

と「土着 (indigenous)」の2種類の「原住民裁判所」(native courts) を設置した。第1の「原住民裁判所」とされた「植民地原住民裁判所」(colonial native courts) は、ヨーロッパ人行政官が判事を務める裁判所であり、「州裁判所」, 「県裁判所」, 「コレクター代理裁判所」(assistant collector's court) が設けられた。適用する法体系としては「原住民の法と慣習」があげられ、また刑事ではインド刑法とインド刑事訴訟法に従うものとされた。

ここで例外とされたのが10マイル帯状地域のムスリムであった。「植民地原住民裁判所」においても、「コースト地域」(Coast Region, 10マイル帯状地域との異同は不明) では、ムスリム間の民事・刑事訴訟の双方でイスラーム法の原則に従うとされたのである (Anderson 1970, 83; Ghai and McAuslan 1970, 131)。この段階では法制度上に明記がみられないが、「ムスリム」は植民地ケニアの司法制度のなかでは、アラブ系住民だけでなく10マイル帯状地域の「アラブ人」「アフリカ人」を包摂する概念とされていった (後述する)。

また第2の「原住民裁判所」とされた「土着原住民裁判所」(indigenous native court) でも2つのタイプが設けられ、そのひとつが10マイル帯状地域のみを設置する裁判所とされた。具体的には、リワリが判事を務める「リワリ裁判所」, ムディールが判事を務める「ムディール裁判所」, カーディーが判事を務める「カーディー裁判所」があるものとされた。

リワリ裁判所は、ヨーロッパ人が判事を務める「植民地原住民裁判所」の「県裁判所」に等しいとされ、控訴は「州裁判所」に行うものとされた。ムディール裁判所は同様に「コレクター代理裁判所」に等しいとされ、控訴は「県裁判所」にするものとされた。「カーディー裁判所」は県内のみに管轄権をもつ裁判所とされたほか、「コースト地域」の全域に管轄権をもつ裁判所として「チーフ・カーディー裁判所 (court of the Chief Kadhi)」が設置された。カーディー裁判所の控訴裁判所としては高裁が想定されていたが、カーディー裁判所から控訴のあった訴訟について高裁は「イスラームの法と慣習を考慮に入れるもの」とされた (Anderson 1970, 83)。リワリ, ムディール, カーディーの3種の裁判所はいずれも刑事, 民事の双方に管轄権をもつとされており、リワリは民事ではファースト・クラス治安判事, 刑事ではセカンド・クラス治安判事とされ、ムディールはサード・クラス治安判事とされた (Ghai and McAuslan 1970, 130-131. 165)。

「土着原住民裁判所」のいまひとつのタイプとして設けられたのが、「原住民の部族チーフあるいは長老」(native tribal chief or elders) が判事を務める裁判所であり、第1のタイプ(10マイル带状地域の各裁判所)が管轄する以外の「原住民」について「原住民の法と慣習」を適用するものとされた(Ghai and McAuslan 1970, 130-131; Mwakimako 2011, 331)。

以上の整理から、イギリスによる植民地化初期の時点で、10マイル带状地域のムスリムについては、ヨーロッパ人が判事を務める「植民地原住民裁判所」においてイスラーム法の適用が明記され、さらに「土着民原住民裁判所」のひとつのタイプとしてリワリ、ムディール、カーディーの3種の裁判所が旧来通り維持されて、カーディー裁判所からの上訴先とされた高裁でもイスラーム法を考慮に入れることが明記されていたことがわかる。

3-2. アフリカ人裁判所との分化——植民地期中期——

ムスリムの裁判所について、他の「原住民」とさらに分化させる形で制度化を行ったのが、「1907年裁判所条令」(Courts Ordinance 1907) だった¹²⁾。同条令は、それまであった各種の「原住民裁判所」のうち、ヨーロッパ人が判事を務める裁判所を再構築し、一方で「純粋に原住民の裁判所」(Mwakimako 2011, 332) として「原住民トリビュナル」(native tribunals) を新設したうえで、リワリ、ムディール、カーディーが判事を務める裁判所をさらに別個の裁判制度としたのであった。もう少し詳しくみてみよう。

12) これに先立つ1899～1906年の間に行われた制度変更のうち、重要なものとしては、「1902年東アフリカ保護領(控訴裁判所) 勅令」(Eastern African protectorates (Court of Appeal) Order in Council) によってザンジバル裁判所の役割を置換する新たな控訴裁判所として「英王立東アフリカ控訴裁判所」(Her Britannic Majesty's Court of Appeal for East Africa: E.A.C.A.) が設立され、また東アフリカ保護領の全住民・全事項に管轄権をもつ上位裁判所として「東アフリカ保護領高等裁判所」(High Court for the East Africa Protectorate) が設立されたことがあげられる(Mwakimako 2011, 332; Ghai and McAuslan 1970, 132)。また、「アフリカ人」を対象として行われた制度変更ではあるが、「1902年村落ヘッドマン条令」(Village Headman Ordinance 1902) によって、植民地行政による「ヘッドマン」の任命制度が導入されたことは重要である。「ヘッドマン」はこのあと「アフリカ人」を当事者とする下位裁判所で判事役となるため留意しておきたい。

「1907年裁判所条令」による「植民地原住民裁判所」(ヨーロッパ人が判事を務める「原住民裁判所」)についての制度構築は、「その後60年にわたって継続する基本的フレームワーク」となった (Ghai and McAuslan 1970, 134)。同条令により「植民地原住民裁判所」は、ヨーロッパ人、アジア人、アフリカ人に対して刑事・民事とも管轄権をもつとされた。また同条令で治安判事は3つのクラスに分けられ、「タウン治安判事」(town magistrate, 1914年に居住治安判事resident magistrateに変更)と州コミッショナーがファースト・クラス治安判事、県コミッショナーはセカンド・クラス治安判事、県副コミッショナー(のちの県オフィサー)はサード・クラス治安判事とされた (Mwakimako 2011, 332; Ghai and McAuslan 1970, 166)。

制度に大きな変更が加えられたのが「土着原住民裁判所」とされてきた各裁判所だった。「1907年裁判所条令」は、新たに「原住民」を対象とする裁判所として「原住民トリビュナル」を設置したのである。「原住民トリビュナル」では行政による任命職である「ヘッドマン¹³⁾」と長老評議会(council of elders)が判事を務めるものとされ、管轄権の及ぶ範囲は当該ヘッドマンと長老評議会が属する「部族」(tribe)に限定された (Ghai and McAuslan 1970,135)。「1908年原住民トリビュナル規則」(Native Tribunal Rules 1908)は、「原住民トリビュナル」が刑事・民事双方に管轄権をもつものとしたうえで、行政官が原住民トリビュナルの決定について審査(revision)を行うことができ、審査をへて高裁に上訴することができるとしていた (Ghai and McAuslan 1970, 135)。

一方、ムスリムの裁判制度をみるうえで重要なのが、「1907年裁判所条令」がこうした「原住民トリビュナル」による「原住民」の裁判制度とは別に、リワリ裁判所、カーディー裁判所、ムディール裁判所の3つからなる新たな区分を設けたという点である。区分の名称は「原住民下位裁判所 (Native Subordinate Courts)」とされた (Mwakimako 2011, 332; Ghai and McAuslan 1970, 135)。その管轄権は「原住民のみ」かつ「コーストの各県のみ」におよぶものとされた (Ghai and McAuslan 1970, 135)。

「原住民下位裁判所」における「原住民」には、「アフリカ人」ムスリムだけで

13) ヘッドマンについての注12を参照されたい。

なく、アラブ系（およびイラン系）ムスリムも含まれていたことに留意したい。リワリ裁判所とムディール裁判所の管轄権は後に「アラブ人、アフリカ人、バルチ人 (Baluchis, イラン系)」についての刑事・民事双方とされた。カーディー裁判所の管轄権はムスリムの「原住民」とされ、属人的ステータスに関する訴訟とされた (Ghai and McAuslan 1970, 165)¹⁴⁾。

リワリ裁判所、ムディール裁判所、カーディー裁判所の3つからなる「原住民下位裁判所」が、ムスリムでない「原住民」を対象とした「原住民トリビュナル」と大きく異なったのは、前者が行政官の裁判や審査を経由することなく、直接に高裁に上訴できるものとされたことだった。ムスリムの3種の裁判所を監督するのは行政官ではなく、高裁であった。カーディー裁判所からの控訴の場合はさらに、高裁においてチーフ・カーディーが「裁判所補佐人」(assessor) を務めるものとされた。

また前項でみた「1897年原住民裁判所規則」の段階では、リワリ裁判所が（ヨーロッパ人が判事を務める）県コミッショナー裁判所と同格とみなされて、上訴は州コミッショナーにするものとされており、またムディールがコレクター代理と同格とみなされて同じく上訴は県コミッショナーにするものとされていた。

「1907年裁判所条令」ではこれらが改められ、「原住民トリビュナル」の裁判制度とは異なって、上訴をいずれも高裁に行うものとされたのだった。また、刑事・民事双方について、リワリはファースト・クラス治安判事、ムディールとカーディーはサード・クラス治安判事となった (Mwakimako 2011, 332)。

なお、このリワリ、ムディール、カーディーの3種の裁判所を指す「原住民下位裁判所」という名称は、「1931年裁判所条令」で「ムスリム下位裁判所」(Muslim subordinate courts) に変更されている。この「1931年裁判所条令」で「ムスリム下位裁判所」から連なる裁判制度では、最終的に英王立東アフリカ控訴裁判所 (E.A.C.A.。注12を参照) に控訴できるものとされている (Anderson 1970, 88, 90)。また1945年の「1931年裁判所条令」改正により、10マイル帯状地域の外部にカーディー裁判所を設置することが可能とされ、実際に旧北東州、旧ニャン

14) ムワキマコによれば「1907年裁判所条令」でカーディー裁判所にも新たに刑事管轄権が加えられた (Mwakimako 2011, 332)。

ザ州でカーディーが任命された (Cussac 2008, 292)。

他方、「ムスリム下位裁判所」とは異なり、「原住民トリビュナル」については、ヨーロッパ人が判事を務める「植民地原住民裁判所」の体系からの完全な切り離しが行われていった。「1907年裁判所条令」ののち、いくつかの制度変更を経て¹⁵⁾出された「1930年原住民トリビュナル条令」(Native Tribunals Ordinance 1930) は、新たな裁判所である「原住民控訴裁判所」(Native Court of Appeal) を設置する権限を州コミッショナーに付与し、「原住民トリビュナル」について、ヨーロッパ人が治安判事を務める裁判所に上訴するのではなく、この「原住民控訴裁判所」にまず上訴するものとした。同条令はまた、総督の承認のもとで「原住民トリビュナル」自体を設置する権利をも州コミッショナーに与えた。また「原住民トリビュナル」の管轄権を「部族」の範囲に限定していたそれ以前の制度と異なり、「原住民トリビュナル」は引き続き基本的に「原住民の法と慣習」に従うとはされたものの、当事者のエスニックな属性に制限されることなくすべての「アフリカ人」の刑事・民事双方に管轄権をもつとされた。

「原住民トリビュナル」からの上訴は、この「原住民控訴裁判所」か、もしくは県コミッショナー (District Commissioner) に行うものとされた。「原住民控訴裁判所」からのさらなる上訴は、県コミッショナーが判事を務める裁判所からの上訴と同様に、州コミッショナーにするものとされた。州コミッショナーが判事を務める裁判所からの上訴は最高裁判所 (最高裁。Supreme Court) に行うものとされたが、上訴できるのは「例外的な訴訟」、たとえば「婚姻、相続、原住民居留地内の不動産などだけだった」(Shadle 1999,417; Ghai and McAuslan 1970, 149)。「アフリカ人」の訴訟については、ヨーロッパ人の行政官が強い権限を付与されていたことがわかる (Ghai and McAuslan 1970, 149)。これは、10マイル帯状地域のムスリムが、カーディー裁判所から高裁に上訴することができ、そこでもチーフ・カーディーの助力を得ることができたこととは対照的であった。

なお、同じ宗教的マイノリティであるヒンドゥー教徒については、婚姻等については1940年代以後にヒンドゥー教徒だけを対象とする立法がなされたものの、

15) 詳細はGhai and McAuslan(1970, 135-136, 147) を参照されたい。

植民地期を通じて別個の裁判制度が設けられることはなかった（ヒンドゥー教徒の婚姻、離婚、相続に関する条令等について詳細はDerrett(1962)）。

このあと、1951年の「アフリカ人裁判所条令（African Courts Ordinance 1951）」は、こうしたアフリカ人に対する裁判制度の切り離しをさらに進め、「アフリカ人裁判所（African Court, 旧原住民トリビューナル）」から上訴する裁判所として「アフリカ人控訴裁判所（African Courts of Appeal）」を州ごとに新設するものとした。加えて「アフリカ人控訴裁判所」からの上訴は限られた場合のみに制限され、それまでと変わらず行政官である県コミッショナーに行うものとされた。県コミッショナーの決定に不服である場合も上訴は可能であったが、まず州コミッショナーに上訴の希望を申請し、証明書（certificate）の発行を受ける必要があるとされた。また、それまではヨーロッパ人に対する一般の裁判制度と同じく、「アフリカ人」についても県コミッショナーなど下位裁判所からのさらなる上訴は最高裁に行く仕組みであったが、この「1951年アフリカ人裁判所条令」は、「アフリカ人」の裁判制度においては新たに「審査裁判所」(Court of Review)を設置するものとし、下位裁判所からの上訴はこの「審査裁判所」に行い、それ以上には上訴できないものとした。「審査裁判所」は、「最高裁判所長官（最高裁長官）」(Chief Justice)が任命する司法の専門家、チーフ原住民コミッショナー（Chief Native Commissioner）、総督が任命するアフリカ人1名などによって構成されるものとされ、それまでの「原住民トリビューナル条令」は廃止された（Ghai and McAuslan 1970, 156-7; Shadle 1999, 417; Cotran 1963, 187）。

この制度変更により、1950年代になって、「アフリカ人裁判所」から「審査裁判所」へと連なる裁判制度は、下位裁判所から高裁、最高裁など上位裁判所へと連なる「一般の」裁判制度から「完全に切り離された」のだった（Cotran 1963, 188）。

この制度上の「完全な切り離し」は長くは続けられず、「1962年アフリカ人裁判所（改正）条令」(African Courts (Amendment) Ordinance No.50 of 1962)ではいわゆる「二重の司法制度」の統合がはかられた。「アフリカ人控訴裁判所」の決定に不服である場合の上訴先は「県オフィサー」(District Officer)ではなく治安判事とされ、刑事の場合は成文法に記述された罪であれば一般の裁判所である最高裁に上訴できるものとされ、部分的とはいえ一般の裁判制度との一体化が

進められたのである (Cotran 1963, 189)。ただし、第一審裁判所である「アフリカ人裁判所」から直接治安判事に上訴できるのではなく、上訴先とされた「アフリカ人控訴裁判所」は据え置かれたうえ、「アフリカ人控訴裁判所」から上訴する場合でも、民事のとき、および刑事でも成文法に記述されていない罪のときは、引き続き「審査裁判所」に上訴するものとされ、それ以上の上訴はできないものとされた。

このときヨーロッパ人が判事を務める「一般の裁判所」(general courts) では、下位裁判所の判事はさまざまなクラスの治安判事が務め、その決定に不服である場合の上訴先も、最高裁とされていた。上でみたようにリワリ、ムディール、カーディーはいずれも治安判事とされており、上訴は上位裁判所のひとつである高裁に行うものとされていた。10マイル帯状地域¹⁶⁾のムスリムに対して適用された裁判制度が、ヨーロッパ人を対象とする「一般の裁判所」の体系に組み込まれていたこと、さらにイスラーム法が適用されることが法制度上で明文化されていたことがここでは重要である。イギリス植民地期を通じて10マイル帯状地域のムスリムは、アフリカ系住民、アジア系住民とあわせて「原住民」と総称されてはいたものの、基本的にイスラーム法の適用を受け、他とは異なる裁判制度のもとに置かれてきたのであった。

3-3. 制憲会議とカーディー裁判所——植民地期末期——

他のアフリカ系住民が「一般の裁判所」と切り離されていた裁判制度を「司法における2級扱いである」として改革を求めたのとは対照的に、ムスリム・コミュニティはリワリ、ムディール、カーディー裁判所からなる裁判制度が他と異なるものとして維持されたことを歓迎し、「分離しているが同格であり、自分たちのケニアにおける特別な地位を保証するものである」とみなしていた (Cussac 2008, 292; Ghai and McAuslan 1970, 164)¹⁷⁾。また前節でみたように10マイル

16) 東アフリカ保護領のうち10マイル帯状地域は1920年に「ケニア保護領」(Protectorate of Kenya) となり、内陸部は「ケニア植民地」(Colony of Kenya) となっているが、本章では簡単のため1920年以後の時代についても「10マイル帯状地域」と表記する。

17) ケニア独立を控えた1960年代のケニア植民地政府の内部で交わされた、ムスリム関連の司法制度をどう改革すべきか／維持すべきかについての議論の詳細は、Mwakimako(2011, 338-340) を参照されたい。

带状地域のアラブ系住民は、土地の私的所有を例外的に許されるなど植民地の法制度のなかでは他の「人種」と異なる特権的な扱いを受けており、これもまた歓迎していた。

ところが、1960年にイギリスで始まったケニア独立のための憲法制定会議（以下、制憲会議）では、10マイル带状地域の地位について議論が当初なされなかった。このため、10マイル带状地域では植民地支配の末期になって自治要求が高まった。自治を要求した組織には、「ムワンバオ連合戦線」(Mwambao United Front, ムワンバオはスワヒリ語で海岸の意)と、「コースト人民党」(Coast People's Party)があった。

「ムワンバオ連合戦線」は、10マイル带状地域の自治を求めて1962年初頭に活動が公になった政治的組織である。同戦線は、10マイル带状地域のアフリカ系住民はもとより、その他の住民、イギリス政府のいずれからもほとんど支持されなかった一方で、10マイル带状地域のアラブ系住民には強く支持され、ザンジバルとの連合 (union with Zanzibar)、それが不可能な場合は「コースト自治国家」(self-governing coastal state) の設立を要求した (Maxon and Ofcansky 2000, 182)。

「コースト人民党」は、イスラームの名を冠してはいなかったものの、10マイル带状地域のアラブ系住民が中心となって設立した政党であり、メンバーの大多数がムスリムだった。同党は、1961～1962年にかけて、10マイル带状地域を切り出す形で「ムワンバオ」と称する独立国家を創設することを主張したとされる (Maxon and Ofcansky 2014, 56)。

10マイル带状地域が不安定化する可能性を前に、イギリスはロバートソン (Sir James Robertson) という人物をコミッショナーに任命し、10マイル带状地域に関する提言を行わせた。ロバートソンは、「ケニア・コースト带状地域——コミッショナー報告」(The Kenya Coastal Strip: Report of the Commissioner) と題する報告書を1961年に提出したが、そのなかで10マイル带状地域をザンジバル王の所有物 (possessions) と認定した1895年の協定を廃止すること、すなわちケニア保護領とケニア植民地を一体化して独立させることを提唱したものの、その一方で、10マイル带状地域の住民の懸念に対応するため、イスラーム法、宗教としてのイスラーム、そしてイスラーム教育の3つをいずれも独立憲法に組み

込むことを提言した。カーディーの地位については、「イギリスの植民地支配より以前から存在したものであり」、「コーストのムスリムにとって、民族的、宗教的、歴史的意味において非常に大きな重要性がある」とした。提言はカーディーを存続させるだけでなくカーディー裁判所を最高裁長官のもとでの近代的司法制度に組み込むことなどを提言した (Colonial Office 1961; Cussac 2008, 292-293; Maxon and Ofcansky 2014, 56)。

1962年には、この提言をもとに「ケニア・コースト帯状地域会議」(Kenya Coastal Strip Conference) が、第2回ランカスターハウス制憲会議と同時にロンドンで開催された。参加主体には、イギリスとケニアの代表者に加え、ザンジバルの代表が加わった。議題は10マイル帯状地域の取り扱いであった (Maxon and Ofcansky 2014, 165)。

1963年、ザンジバル首相と英国代表、ケニア首相の3者はロバートソン提案の受け入れで合意し、(1) 10マイル帯状地域をケニアの一部としてケニア政府が統治すること、(2) 10マイル帯状地域をザンジバル王の所有物とした1895年の協定を廃止すること、(3) ケニア政府がムスリムの信仰、イスラーム法、10マイル帯状地域の土地権を尊重すること、との協定を結んだ (Maxon and Ofcansky 2014, 165)。制憲会議ではまた、(1) カーディー裁判所の存在を憲法に書き込むことと、(2) ケニア保護領 (10マイル帯状地域) の全域にカーディー裁判所の管轄権が及ぶものとすることも合意された (Cussac 2008, 293)。こうした合意が積み重ねられるなかで、10マイル帯状地域における自治要求は下火になった (Maxon and Ofcansky 2014, 56, 242)。

これらの合意と協定に則り、1963年制定のケニア独立憲法には、カーディー、リワリ、ムディールについての条項がそれぞれ置かれた。カーディー裁判所については、(1) チーフ・カーディー 1名と、3名以上のカーディーを置き、カーディーの人数は国会が決定する、(2) カーディーに任命され業務を遂行できるのは (a) ムスリムであり、(b) カーディー裁判所運営に適していると司法サービス委員会 (Judicial Service Commission) が認める程度にイスラーム法に通じている場合とする、(3) カーディー裁判所の管轄権は旧ケニア保護領の全域に及ぶ、(4) 全当事者がムスリムであり、個人的地位 (personal status)、結婚、離婚、相続に関する事項であるとき、カーディー裁判所の管轄権が及ぶ、などとされた

(1963年憲法第179条)。リワリとムディールについては、(1)「コースト地域」(Coast Region) の設置にあたり「コースト地域地方議会」(Regional Assembly of the Coast Region) がリワリ、ムディール職をおく、(2) ムスリムである場合のみ、リワリ、ムディールに任命されて職務を遂行することができるとされ、(3) 両職の任命についての旧ケニア保護領の住民およびムスリムの要望に関する助言を得るための協議を行うこと、任命に関する諮問委員会 (advisory board) を設置し協議することについても定められた (1963年憲法第194条 (1)(2)(3)(a)(b))。

おわりに

西欧諸国による植民地分割が行われる以前から、東アフリカ沿岸部には、オマーン系アラブ人によって導入された裁判制度がすでに長期にわたって運用されてきた歴史があった。そこでは、カーディーと呼ばれる裁判官が判事を務めるカーディー裁判所があり、これと並んでリワリ、ムディールという各レベルの行政官がそれぞれ判事を務めるリワリ裁判所とムディール裁判所が存在していた。

イギリスは19世紀末から東アフリカを植民地支配し、ヨーロッパ人と「アフリカ人」ら「原住民」を峻別する人種別の「二重の」裁判制度を構築していった。本章の整理を通して明らかになったのは、そのパラレルな二重線のどちらか一方に移動させられつつも常に別個のものとして温存されてきたもうひとつの裁判制度があったということである。それが、10マイル帯状地域のムスリム (人種的には「アラブ系」「アフリカ人」を含む) についてイスラーム法を適用し、基本的に民事・刑事ともに管轄権を有するものとされてきたリワリ裁判所、ムディール裁判所、カーディー裁判所であった。

ケニアの独立憲法に、他の下位裁判所と異なってカーディー裁判所だけがその設置を明示的に書き込まれるにいたった背景には、イギリスによる植民地化以前からの長期にわたるオマーン系アラブ人による東アフリカのインド洋沿岸部に対する支配とイスラーム法の下での裁判制度の導入、そしてザンジバル王がイスラーム法の下での裁判制度を維持することを条件のひとつとしてイギリスによる保護領化に合意したという歴史があったのであり、また当該合意を踏まえて成され

たイギリス植民地支配下での10マイル带状地域のムスリムに限定した特別な裁判制度の構築と改革があったのである。

ケニアにおいては、独立後も現在にいたるまでカーディー裁判所は憲法に明記されるかたちで維持されている。植民地期と異なって属人的な事項に管轄権が限定されはしたものの、ムスリムに対して少なくとも第一審ではイスラーム法が適用できる体制が温存されている。

民主化の進行にともない、こうしたムスリムの例外的地位を廃止しようとする動きが2000年代に至るまで断続的に起こっているうえ、現在も大規模な憲法改正の動きがある。本章でみてきたように、ケニアにおけるコースト／ムスリムの特別な扱いには長い歴史があるのであり、その変更による「剥奪感」の度合いによっては一定の政治的不安定化の可能性が常に生じてくる。分析が待たれるところであるが、本章の射程を超えていることもあり、今後の課題としたい。

【参考文献】

〈日本語文献〉

- 大川真由子 2010.『帰還移民の人類学——アフリカ系オマーン人のエスニック・アイデンティティ——』明石書店。
- 大塚和夫・小杉泰・小松久男・東長靖・羽田正・山内昌之 編 2002.『岩波イスラーム辞典』岩波書店。
- 佐藤創 2020.『試される正義の秤——南アジアの開発と司法』名古屋大学出版会。
- 田中英夫 編 1991.『英米法辞典』東京大学出版会。
- 津田みわ 2014.「植民地化初期のケニアにおける土地制度とその変遷」武内進一編『アフリカの土地と国家に関する中間成果報告』アジア経済研究所, 42-65。
- 2015.「ケニアにおける土地政策：植民地期から2012年の土地関連新法制定まで」武内進一編『アフリカ土地政策史』アジア経済研究所, 31-61。
- 2019.「東アフリカ沿岸部におけるオマーン系アラブ人による支配と19世紀の植民地分割」佐藤章編『アフリカの政治・社会変動とイスラームに関する中間成果報告』アジア経済研究所, 21-38。
- 富永智津子 2001.『ザンジバルの笛——東アフリカ・スワヒリ世界の歴史と文化』未来社。
- 浜本満 1994.「J・ウィリス著『モンバサ、スワヒリ、ミジケンダの形成』Justin Willis, Mombasa, the Swahili, and the Making of the Mijikenda. Oxford: Clarendon Press, 1993, xiv+231pp.」『アジア経済』35(7): 73-77。
- 福田安志 2018.「インド洋交渉史」宮本正興・松田素二編『新書アフリカ史 改訂新版』講談社,

pp.234-272.

藤井千晶 2018.『東アフリカにおける民衆のイスラームは何を語るか——タリーカとスンナの医学』 ミネルヴァ書房.

宮本正興 2002.『文化の解放と対話——アフリカ地域研究への言語文化論的アプローチ』 第三書館.

吉田昌夫 1978 (2000).『アフリカ現代史II 第3版』 山川出版社.

〈外国語文献〉

Anderson, J. N. D. 1970 (1955). *Islamic Law in Africa: with a new preface by the author*. London: Frank Cass and Company Limited.

Carson, J. B. 1958. "Further Notes on the African Courts System in Kenya." *Journal of African Administration* 10(1): 34-38.

Colonial Office 1961. *The Kenya Coastal Strip: Report of the Commissioner*. London: Her Majesty's Stationery Office.

Cooper, Frederick 1980. *From Slaves to Squatters: Plantation Labor and Agriculture in Zanzibar and Coastal Kenya 1890-1925*. New Haven and London: Yale University Press.

Cotran, Eugene 1963. "African Courts (Amendment) Ordinance No.50 of 1962." *Journal of African Law* 7(3): 187-191.

Cussac, Anne 2008. "Muslims and Politics in Kenya: The Issue of the Kadhis' Courts in the Constitution Review Process." *Journal of Muslim Minority Affairs* 28(2) : 289-302.

Derrett, J. Duncan M. 1962. "Recent Legislation for Hindus." *The American Journal of Comparative Law* 11(3): 396-403.

Ghai, Y.P. and J.P.W.B. McAuslan 1970. *Public Law and Political Change in Kenya: A Study of the Legal Framework of Government from Colonial Times to the Present*. Nairobi, London and New York: Oxford University Press.

Hashim, Abdulkadir 2005a. "Muslim Personal Law in Kenya and Tanzania: Tradition and Innovation." *Journal of Muslim Minority Affairs* 25(3): 449-460.

——— 2005b. "Muslim-State Relations in Kenya after the Referendum on the Constitution." *AASR Bulletin* (24), African Association for the Study of Religions, 21-27.

——— 2010. "Coping with Conflicts: Colonial Policy towards Muslim Personal Law in Kenya and Post-Colonial Court Practice." In *Muslim Family Law in Sub-Saharan Africa: Colonial legacies and Post-Colonial Challenges*, edited by Shamil Jeppie, Ebrahim Moosa and Richard Roberts, Amsterdam: ISIM/ Amsterdam University Press.

——— 2012. "Shaping of the Sharia Courts: British Policies on Transforming the Kadhi Courts in Colonial Zanzibar." *Social Dynamics* 38(3): 381-397.

Inter-Territorial Language Committee of the East African Dependencies 1964. *Standard Swahili-English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.

Jearey, J. H. 1960. "The Structure, Composition and Jurisdiction of Courts and Authorities Enforcing the Criminal Law in British African Territories." *The International and Comparative Law Quarterly*

9(3): 396-414.

- Loimeier, Roman 2009. *Between Social Skills and Marketable Skills: The Politics of Islamic Education in 20th Century Zanzibar*. Leiden, Boston: Brill.
- Loimeier, Roman and Rudiger Seesemann eds. 2006. *The Global Worlds of the Swahili: Interfaces of Islam, Identity and Space in 19th and 20th-Century East Africa*. Berlin: Lit Verlag.
- Maxon, Robert M. and Thomas P. Ofcansky 2000. *Historical Dictionary of Kenya, Second Edition*. Lanham, Md., and London: Scarecrow Press.
- 2014. *Historical Dictionary of Kenya, Third Edition*. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, UK: Rowman & Littlefield.
- McIntosh, Janet 2009. *The Edge of Islam: Power, Personhood, and Ethno-Religious Boundaries on the Kenya Coast*. Durham: Duke University Press.
- Muji, Jamil Ddamulira 2011. "Separating the Church from State: The Kenyan High Court's Decision in *Jesse Kamau and 25 Others v Attorney General* (Judgement of 24 May 2010)." *Journal of African Law* 55(2): 314-319.
- Mwakimako, Hassan 2011. "The Historical Development of Muslim Courts: The Kadhi, Mudir and Liwali Courts and the Civil Procedure Code and Criminal Procedure Ordinance, c. 1963." *Journal of Eastern African Studies* 5(2): 329-343.
- Mwaruvie, Dr. John M. 2011. "The Ten Miles Coastal Strip: An Examination of the Intricate nature of Land Question at Kenyan Coast." *International Journal of Humanities and Social Science* 1(20) : 176-182.
- Ndzovu, Hassan J. 2014. *Muslim in Kenyan Politics: Political Involvement, Marginalization, and Minority Status*. Evanston: Northwestern University Press.
- Oded, Arye 2000. *Islam and Politics in Kenya*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Odhiambo, E.S. Atieno, T.I. Ouso, and J. F. M. Williams 1977. *A History of East Africa*. London: Longman Group.
- Ofcansky, Thomas P. and Rodger Yeager 1997. *Historical Dictionary of Tanzania, Second Edition*. Lanham, Md., and London: Scarecrow Press.
- O'Neill and H. M. Consul 1883. "Journey in the District West of Cape Delgado Bay, Sept. -Oct. 1882." *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography* 5(7) (Jul., 1883): 393-404.
- Republic of Kenya (ROK) 2010. *2009 Kenya Population and Housing Census Volume II*. Nairobi: Kenya National Bureau of Statistics.
- Shadle, Brett L. 1999. "'Changing Traditions to Meet Current Altering Conditions': Customary Law, African Courts and the Rejection of Codification in Kenya, 1930-60." *The Journal of African History* 40(3): 411-431.
- Survey Division, Dept. of Lands & Mines, Dar es Salaam (SDDL) 1942. *Atlas of the Tanganyika Territory*. Dar es Salaam: SDDL.
- Truth, Justice and Reconciliation Commission (TJRC) 2013. *Report of the Truth, Justice and Reconciliation Commission, Volume IIB*. Nairobi: TJRC.

本書は「クリエイティブ・コモンズ・ライセンス表示-改変禁止4.0国際」の下で提供されています。
<https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/deed.ja>



ソマリア政治史における イスラームの変遷とその現在

遠藤 貢

はじめに

ソマリアを中心に活動するイスラームの過激派勢力としてのアッシャバーブ (Al-Shabaab) は、その攻撃手法によりいわゆる「テロ組織」として評価される場合が多く、実体としてもそうした特性を備えている。しかし、こうした観点からのみアッシャバーブに注目することは、その性格を十分に理解することにはつながらない¹⁾。2000年代前半の創設期から15年に及ぶ時間を経た現在においても、最盛期とされた時期の1万名程度の規模からは減少してはいるものの、依然として数千名の規模を維持しているとみられるほか (Jones, Liepman and Chandler 2016)、東アフリカにその勢力を拡大する傾向 (Bryden and Bahra 2019) にある背景については改めて検討の必要な課題となっている。その意味では、アッシャバーブはアフガニスタンから持ち込まれ、アルカーイダの影響を強く受けてきた組織である側面をもちながらも、「ソマリアにおける政治的イスラームの歴史から産み落とされた存在」(Marchal 2011a, 261) という観点からの捉え直しの作業が改めて必要となる対象なのである。

こうしたアッシャバーブの活動の継続性とその意味を検討することをねらいとしながら、本章では、おもに独立以降のソマリアの政治史とソマリアにおけるイ

1) この点については、アッシャバーブに関する最近の論集や、ジャーナリストによる取材でも明らかになってきている (Keating and Waldman 2018; Harper 2019)。

スラームの変容との関係を改めて読み直す作業を行う。この作業を通じて、一方では現状におけるソマリアにおける政治的イスラームの配置状況(configuration)につながる動きを描くとともに、「なぜ、アッシャバーブはソマリアにおいて一定の勢力を維持し続けているのか？」という問い立てへの一定の答えをおもにソマリアのイスラームの観点から与えることを目的とする。なお、本章では、ソマリアを越えた東アフリカ地域への展開という課題までは触れないが、近年のソマリアを取り巻く国際関係の観点から、今日のソマリアの政治状況に関しても一定の検討を行う。

本章は以下のように構成される。まず第1節において、ソマリアにおけるイスラームの歴史的背景を描く。第2節においては、独立後の政治文脈における政治的イスラームの動きについて検討する。第3節において、ソマリアにおけるイスラームの現代的文脈におけるアッシャバーブの誕生とその意味について分析する。そしておわりに、改めてソマリアの今日的な文脈におけるアッシャバーブの評価を行う。

1 ソマリアにおけるイスラームの歴史的背景

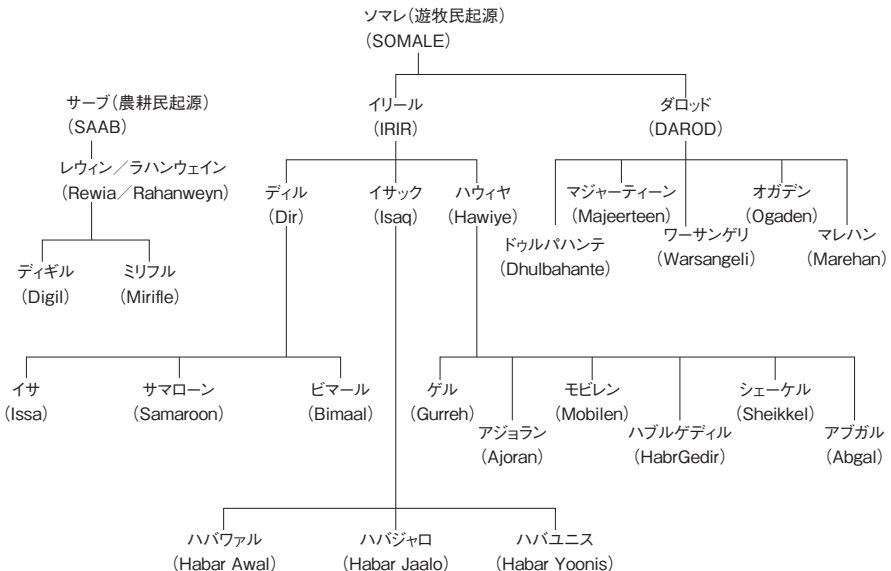
1-1. スーフィー信仰とタリーカ

ソマリアにおけるイスラームの歴史は1000年を超えるとされ、そのほとんどが穏健なスンニー派に属し、基本的には政治性をもたないスーフィー(Sufi)信仰を中心としていると考えられてきた(Lewis 1998; ICG 2005, 1)。これはソマリ人のクラン社会における聖人崇拜や祖先への敬意の慣習との親和性があることが背景にあるともみられている。また、複数のタリーカ(tariqa)²⁾とも関係している。イスラームの影響は長い間沿岸部に限られ、内陸地域への拡大は比較的最近とみられており、この拡大に大きな役割を担ったのが、タリーカの活動であった。しかし、数多くのタリーカが存在しており、それぞれの影響力は限定的とも

2) タリーカは、元来「道」を意味するアラビア語であり、スーフィー信仰の文脈では、真理、神そのものへいたる道を指している。タリーカの修行者がスーフィーと呼ばれる(藤井 2018, 51)

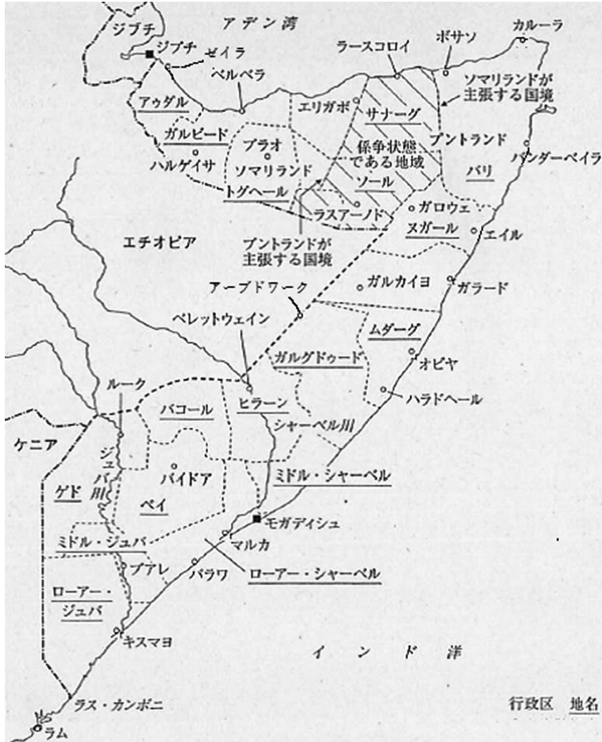
みられている。ソマリアにおけるおもなタリーカには、次のものがあるが、それぞれのタリーカの拡大にはその宗教的指導者であるシェーク (shaykhs) の影響が非常に大きい (Lewis 1998, 11-14; Marchal and Sheikh 2013, 217-9)。初めにアラビア半島からゼイラ (Zeylac) やモガディシュ (Mogadishu) といった沿岸部の中心地に15世紀頃に導入されたのが、ソマリア最古とされるカディリー教団 (Qadiriyya) である (Renders 2007, 48)。19世紀前半以降内陸地域にも広まり、ラハンウェイン (Rahanweyn) やマジャーティーン (Majeerteen) といったクランに広く浸透した (図3-1参照)。そこから分かれた教団が複数存在し、そのひとつがアウェシー教団 (Awesiyya) であり、拠点をおもに南部ではラハンウェインにもつとともに、北部ではイサク (Isaaq) やドゥルバハンテ (Dhulbahante) といったクランに広がりをもたした。ほかにもルファイー教団 (Rufaiyya) が、マルカ (Marka) やバラワ (Baraawe) など南部の沿岸地域に団員を有したが (図3-2を参照)、アラビア半島やペルシャからの移民の子孫が中心であった。カディリー教団の特徴としては、政治的な主張をほとんど行わず、政治指導者にも抵抗

図3-1 ソマリのクラン系図



(出所) Lyons and Samatar(1995, 9), Brons(2001, 18-29)を修正して筆者作成。

図3-2 ソマリアの地図



(出所) Murphy(2011, xiii)掲載の地図をもとに筆者作成

姿勢を示さない点にあり、その基本姿勢は1990年頃までおおむね踏襲されていた (Marchal and Sheikh 2013, 219)。

これに加え、19世紀の前半には、アラビア半島での宗教改革の文脈で現れた新興のスーフィー・タリーカが誕生したが、これらは好戦性や、シャリーアへの強い指向性をもつとともに組織的にもより集権化された体制を求める点に特徴があった。この系譜に属するのが、アフマディー教団 (Ahmadiyya) であり、ソマリアでは、カディリー教団に次いで重要なタリーカであり、南部のマルカのディギル (Digil) やビマール (Bimaal) などのクランにその団員がいた。アフマディー教団との関連を有するタリーカとして一定の重要性をもつのが、ラシディー教団 (Rashidiyya) とサリヒー教団 (Salihyya) であった。アフマディー教団は、政治そのものが報われない (ゆえに常に窮地に封じ込めておくべき) 活動であると

いう見方を有していた (Marchal and Sheikh 2013, 219)。

ソマリア社会において、シェークは高い名声を得る地位にあり、基本的にクラン内部のもめ事には関与しなかったが、クランの集会や解決策の見つからない問題において助言を与えるなどの役割を担った。しかし、タリーカ間の対立も存在していた。1899年に英国の保護領となったソマリランドでは、「マッド・ムラー」(Mad Mullah) として知られるオガデンの詩人であり政治家だったサイード・マハメド・アブディ・ハッサン (Sayyid Maxamed Cabdille Xassan) に率いられた反植民地運動は、一方においてサリヒー教団のシェークであったが、ハッサンがカディリー教団を標的にする活動である側面を有していた³⁾。また、脱植民地に向けた取り組みの中心となったソマリ青年連盟 (Somali Youth League: SYL) においても、その創設者13名のうちスーフィー教団からシェークを含む4名が関与していた (Marchal and Sheikh 2013, 219-20)。

1-2. 政治的イスラームの「原型」(proto-type) の出現

スーフィー信仰とは異なる政治的イスラームがソマリアに現われるのは独立後の1960年代であった。この時代には、従来のスーフィー教団の考え方とは異なる宗教者が現れる。その多くはエジプトのアル・アズハル大学 (Al-Azhar University) やサウジアラビアのメディナ (Medina) の大学などで学んだ人たちであり、ソマリアにおける新たなイスラームの役割についての見解をもつようになっていた。そして、この過程でソマリアへの影響力が強まる傾向にあったのがムスリム同胞団の思想であった (Abdullahi 2015, 160)。

1967年に設立されたイスラーム復興機構 (アル・ナダー) (Munadamat al-Nadaha al Islamiyah: al-Nadaha) は、こうした新たな潮流のなかで、とくにイスラーム教育に焦点を当てた重要な組織であり、そのメンバーの多くがエジプトやサウジアラビアで教育を受け、帰国した学生たちであった。このアル・ナダーはエジプトのムスリム同胞団の組織を複製した特徴を有していたほか、同年のイスラエルとの戦争での敗北といったアラブ世界の動勢のなかで世俗的なアラブナ

3) この点と関連して、デルビッシュ (Dervish) と呼ばれたこの運動の時代に、特定の人間や集団を不信仰者とみるタクフィールの考え方があったことを指摘する研究がある (Ingiriis 2018a)。

シヨナリズムに代わる新しいイスラームのあり方を模索する動きの文脈で生じたとも評価できるもので (Abdullahi 2015, 168), 政治に対するイスラームの影響力を高めることをねらいとしていた (ICG 2005, 1; Hansen 2016, 15)。

この時期にはほかにもイスラーム青年連合 (ワダー) (Waxda al-Shabaab al-Islaami : Waxdah) とイスラームの家族 (アル・アラーリー) (Jama'at al-Ahl al-Islaami : al-Ahali あるいは al-Ahli) が設立されているが, これらもアル・ナダー同様ソマリアにおけるムスリム同胞団組織の「原型」という見方がなされている (Abdullahi 2015, 182-203)。

1-3. 転換期としてのシアド・バーレ政権

1969年10月15日に発生したシュリマルケ (Cabdirashiid Cali Sharmaarke) 大統領の暗殺ののち, 10月21日には軍がモガディシュを制圧し, 11月1日にシアド・バーレ (Maxamed Siyaad Barre) 少将が最高革命評議会 (Supreme Revolutionary Council: SRC) 議長に就任した。この政権の下でとられた大きく2つの政策は, ソマリアにおけるイスラームのあり方に大きな変化をもたらした。その第1の政策が, 1972年の「革命記念日」に発表された, ソマリアにおける「文化大革命」と称されるソマリ語の (アラビア語表記ではなく) ラテン表記 (アルファベット表記) の導入である。そして第2の政策が, 1975年1月に男性と同等の財産権の規定を有する新たな家族法 (family law) の導入である。とくに後者の政策に対しては, ソマリアの多くのイスラーム組織が反対姿勢を示し, 大規模なデモが行われたが, シアド・バーレはきわめて抑圧的な対応を図り, 10名のシェークの逮捕・処刑を実施した。このなかにはスーフィーのタリーカに帰属する4名のシェークが含まれていた (Marchal and Sheikh 2013, 222)。

この事件を受けて, 新たに国家安全保障局 (National Security Service: NSS) が設立され, アル・ナダーにおけるイスラーム教育や, イスラーム法学者 (ulama) の国外への旅行などの監視が強化された。また, 自身もカディリー教団に属していたシアド・バーレは, スーフィー教団を動員して, 新しいイスラームの組織の封じ込めに当たる動きもみられた。とくに, カディリー教団とアフマディー教団のシェークを登用し, 法務省の宗教局長に当て, 国内のモスクでの活動などの宗教動向を厳しく監督する動きを強めた (Marchal and Sheikh 2013, 223)。

こうしたソマリアでの厳しいイスラームの統制期にサウジアラビア、エジプト、スーダンなどに出国し、そこでのイスラームの急進化を経験した宗教者たちが、ソマリアにおける次の時期のイスラームの組織化を担うことになる。とくにここで意識されるようになったのが、シャリーアの厳格な適用と（その意味合いは多様だが）「イスラーム国家」の樹立であった（Marchal and Sheikh 2013, 223）。

2 政治的イスラームの胎動

1970年代後半以降、ソマリアではおもに3つの新たな政治的イスラーム運動の動きが観察された（Marchal and Sheikh 2013, 223; Abdullahi 2015, 230-1）。第1は、基本的にアル・ナダーの系譜に当たり、ムスリム同胞団との強い関係にある改革運動アル・イスラー（al-Islah）であり、1978年7月に正式に設立された。アル・ナダーの指導者でもあったシェーク・マフムド・ガラヤレ（Sheikh Maxamad Garyare）が、初代の議長に就任した。第2は、アル・アーリーの指導者であり、シアド・バーレの弾圧を逃れたシェーク・アブドゥルカディール・ハジ・マームド（Sheikh Cabdulqaadir Xaaji Maxamuud）が中心となった、特定の間人や集団を不信仰者（Kafiir）と宣告するタクフィール（Takfiir）・イデオロギーを特徴とする系譜である。シェーク・アブドゥルカディールはサウジアラビアでこの信仰を告白し、1979年にエジプトを旅行した際にタクフィール・ワ・ヒジュラ（Takfiir wa al-Hijra）との関係を強めた。1981年に帰国したシェーク・アブドゥルカディールはアル・アーリーのメンバーを説得し、タクフィールの思想の受容を促し、タクフィール・ワ・ヒジュラのソマリア支部を創設した。結果的にアル・アーリーは消滅したが、タクフィール思想に同調できなかったメンバーは1980年にサウジアラビアで設立されたイスラーム信心会（ジャマ・アル・イスラミヤ）（Jama'a al-Islamiyya）に合流した。これが第3の動きである。この組織は、アル・アーリーにおけるムスリム同胞団系の思想をもつメンバーとサウジアラビアの大学を卒業したサラフィー主義に傾倒するメンバーから組織されたが、次第に後者（サラフィー主義者）の支配的な組織に変化していくことから、ソマリアでは最初のサラフィー主義組織として位置づけられ、また、明示的にシアド・

バーレ体制の打倒とイスラーム国家の樹立を打ち出した。

本節では、こうした動きを踏まえ、1970年代後半から、2000年代に入りアッシャバーブが設立される時期にいたる主要なイスラーム主義勢力に関する考察を行う。

2-1. アル・イスラー (Al-Islah)

1978年7月11日にサウジアラビアの首都リヤドで樹立されたアル・イスラーは、ソマリアにおける初のムスリム同胞団組織という性格をもったが、1989年にはイスラーム運動 (Islamic Movement in Somalia) に名称変更し、より広いメンバーに門戸を開くというねらいがあった (Abdullahi 2015, 247)。

アル・イスラーについて最も包括的な研究をしているアブドゥライは、エジプトでムスリム同胞団が設立されて半世紀、ソマリアでその最初の活動が確認される1950年代初頭から約四半世紀が経った1978年にアル・イスラーが設立された理由を以下の3点挙げている (Abdullahi 2015, 251-255)。第1に、ソマリアにおけるムスリム同胞団組織活動の準備が調えられた点である。アラビア語を教育する学校の増加、外部のイスラーム世界との交流、世俗化や近代化との対立、そしてソマリ語の表記に関わる論争といった独立後のソマリアを取り巻く課題が、新たなイスラームのあり方を求める動きにつながったという点である。第2に、シアド・バーレ政権への対抗という要素である。家族法の導入にみられた混乱やシェークの逮捕・処刑、そして結果的に敗北した隣国エチオピアとのオガデン戦争 (1977～78年) により、1978年4月には「マジャーティーンの将校を中心とした」とされたクーデタ未遂を含む国内情勢の不安定化が助長された。こうしたなかで、クラン間の対立が誘発される状況が生まれ、クランをベースにした新たな反体制勢力が生まれ始めていた⁴⁾ ことから、政治的イスラームを根拠とした動員を図る組織の必要性が意識されていたということである。そして第3に、ソマリアからの出国を余儀なくされた学生やシェークらが世界で展開するイスラームの運動と

4) 1978年に、ナイロビでソマリ救世戦線 (Somali Salvation Front: SSF) が設立された。SSF は1981年には1978年のクーデタを企てたとされたマジャーティーンが中心となってエチオピア領内で設立されたソマリ救世民主戦線 (Somali Salvation Democratic Front: SSDF) に合流し、ゲリラ組織として活動を開始する (Abdullahi 2015, 253 fn.55)

改めて結びつきを強めることができた点である。

アル・イスラーは1980年代に徐々に成長を遂げたソマリアにおける最も論争的な政治的イスラームとされる。緩やかなクラブの連合体という性格を有しているほか、その考え方はエジプトやヨルダンのイスラーム同胞団の考え方を基本的に借用している (ICG 2005, 13)。その支持層は都市部の知識人や学生が中心で、現代世界におけるさまざまな挑戦に向き合うための改革・復興を唱えるものである。

シアド・バーレ政権崩壊後の1990年以降、アル・イスラーは人道活動や社会サービス（とくに教育）の実現にかかわる活動を展開している。論争的とされる理由は、たとえばアメリカとの関係において、一方ではアメリカとの関係強化の重要性を主張する一方で、アメリカの対テロ政策に対する批判的な立場を示すことなどが指摘されている。とくに、対テロ政策において、アメリカが「軍閥」の指導者にさえ依存する姿勢に対して、批判的とみられてきたのである。ただし、ICGは、アル・イスラーがソマリア社会におけるイスラーム主義の穏健化に貢献し、過激なイスラーム主義を根絶するうえでのパートナーとなり得る可能性をみていた (ICG 2005, 15)。この点は、アブドゥライが、アル・イスラーの特徴を「ソマリア国内、およびディアスポラの居住地域で活動する穏健なイスラーム運動」として評価している点と一定の整合性を有している (Abdullahi 2015, 255)。そして、1990年代後半にいたるまで、アル・イスラーはとくに都市部において最も影響力をもったイスラーム運動であった (Marchal and Sheikh 2013, 223)。

2-2. アル・イッティハード・アル・イスラーミーヤ (Al-Ithhaad Al-Isламиyya: AIAI)

ジャマ・アル・イスラミヤと当時北部ソマリアのみで活動を行っていたユース・ユニティー (Wahdatu Shabaab) が中心となって1983年3月に設立されたのが AIAI である。マーカルらは、多くのサラフィー主義者が正式のメンバーではなかったものの、この AIAIこそが、ソマリアにおけるサラフィー主義を生み出した組織であるとの見方を示している (Marchal and Sheikh 2015, 145)。ただし、1980年代においてはその組織内の異質性が高かったこともあり、十分な成功につながったかについては留保する見方が示されている。シアド・バーレ政権崩壊

後、AIAIは大きな転換点を迎えることになる。

1991年4月にキスマヨ (Kismayo) の北約60キロメートルに位置するアラール (Araare) において、統一ソマリ会議 (United Somali Congress: USC) の民兵とAIAIの一部兵力が対峙し、敗北を喫した (ICG 2005, 4-5)。この後、AIAIの兵力は、現在のプントランドに移動し、当時この地域を支配していたソマリ救国民主戦線 (Somali Salvation Democratic Front: SDDF) と対峙し、再び軍事的に敗北を喫した (Hansen 2016, 17)。こうしたなかで、AIAIのメンバーの多くは聖戦 (ジハード jihad) への動きを強めるよりは、呼びかけ (ダーワ da'wa) を中心とした活動を行う方針を重視した (Marchal and Sheikh 2015, 149)。しかし、相次ぐ軍事的敗北により、AIAIはその組織的活動については、必ずしも明確ではなくなっていった。そして、AIAIのサラフィー主義者たちはとくに経済分野での活動を強めていく⁵⁾。この点は、従来からAIAIを研究している研究者から指摘されていた特徴でもあった (Tadesse 2002)。

また、この時期のソマリアにおける政治的イスラーム、とくにムスリム同胞団とサラフィー主義の相違を考えるうえでの興味深い点として、民兵のクラン出自があるとされる。とくに武力面で強いクラン出身者が、サラフィー主義に転向し、新たな宗教的アイデンティティを手っ取り早く手に入れ、一般的なソマリ人に比べ「より宗教的」な立場を得る手法が用いられる傾向があったのである。そして、こうして宗教的な転向を果たしたサラフィー主義者たちは、首都モガディシュにおいては民兵的な暴力行為からさまざまな交易やビジネスに関与するかたちで、たとえばアラブ首長国連邦 (UAE) のドバイを拠点とする商人たちとのネットワークを確立する動きにもつながっていった (Marchal and Sheikh 2015, 147)⁶⁾。この時期、9・11同時多発テロ以降アメリカのテロ組織に指定されるようになるサウジアラビアのイスラームのNGOも、1990年代半ばにはソマリアで活発な活

5) たとえば、ラスアーノド (Laascaanood) における経済活動における重要性が指摘されてきた (Renders 2007, 58)。

6) 北部のソマリランドやプントランドにおけるサラフィー主義の浸透に関しても、ビジネスとの関係がきわめて強い傾向がある点において、サラフィー主義の拡大と経済活動が密接に関わってきたことが指摘されている (Marchal and Sheikh 2015, 151-2)。また、この時期北部のソマリランドにおいてもスーフィー信仰、とくにカートの常用に対する批判などが高まるかたちで、より厳格なイスラームへの改革を進める動きがみられた (Renders 2007, 52-3)。

動を展開しており、サラフィー主義者の起業家への資金援助を行うなど、ソマリアのビジネスにおける重要な地位を実現するうえでの支援を行った。このなかにはバラカット・ホールディング(al-Barakat Holding)のCEOでもあったアハメド・ヌール・アリ・ジマール (Ahmed Nur 'Ali Jim'aale) も含まれていた。そして、こうしたビジネスにおけるサラフィー主義者の経済的領域での影響力の強さは、スーフィー主義者やムスリム同胞団といった他のイスラームに集会的に対抗するうえでの能力を示していた。転向しなかった人々は、ビジネスにおいてより周辺に追いやられたのである (Marchal and Sheikh 2015, 148)。

1997年に、エチオピアの攻撃により大きな打撃を被ったAIAIは、その名称や組織のあり方の大きな変更に迫られることになった (ICG 2005, 9-10)。より急進的、そして軍事的に聖戦を展開する姿勢を示したサラフィー主義者であるサラフィー・ジハーディ (Salafi Jihadi) と呼ばれる勢力によって1997年に設立されたとみられるのがアル・イーティサーム (al-I'tiṣām bi-l-Kitāb wa-l-Sunna, al-I'tisaam) である。アル・イーティサームは軍事部門を維持するとともに、より急進的な改革思想であるワッハブ派に近づく傾向を示した。そして、ここに含まれなかったAIAIのグループとしてのアル・イーティハードが、基本的にジハードを放棄するサラフィー・ジャディード (Salafi Jadid) (新しいサラフィー主義) のもとに、チャリティ活動などを含む、上述の経済活動に深く関与していった (Marchal and Sheikh 2013, 227)⁷⁾。南部の勢力としての地域における有力なクランであるオガデンを支持母体として台頭する後のラス・カンボニ旅団 (Raas Kaambooni Brigade) を率い、この当時アルカイダとのつながりが指摘されたハッサン・ターキ (Hassan Abdullaahi Hirsii al-Turki) のキスマヨ近郊での活動指向性は、こうした動きの一部として位置づけられるものであった (ICG 2005, 6-7; Hansen 2016, 21)。そして、この動きがより本格化するのにはアッシャバーブの設立以降であった。

7) マーカルらのここでの記述には混乱がみられる。軍事的に聖戦を展開する姿勢を示したサラフィー主義者をサラフィー・ジャディードと記し、基本的にジハードを放棄するグループをサラフィー・ジハーディと記載しているが、これは後の文献でもサラフィー・ジャディードをより文民的な立場として記載していることからわかるように (Marchal and Sheikh 2015, 160)、逆である。

2-3. 紛争下のイスラーム法廷

マーカルは1994年以降のイスラーム法廷の活動に関する時期について、1994～1997年（第1期）、1997～2000年（第2期）、2004～2006年（第3期）の3期に分けている（Marchal 2009, 385）が、第1期は次のAIAIの影響力が残っていた時期である。イスラーム法廷の構成は単純で、首席、副首席判事が1名と4名の裁判官からなっている。これに加え、法廷の支援を受けた武装民兵（法廷民兵）（Court Militia）がある種の「警察」機能を代替し、法廷への届出や裁判の履行を補助するほか、法廷での活動とは別に地域でのもめごとに介入したり、「容疑者」を逮捕したりする活動を行うものである。このほかに、法廷の活動を財政的に支えるための財務委員会が設立され、「管轄」地域において活動する同じクランの商人などからの「税」の徴収にあたるといった、擬似的な行政機能を有する形で活動を行った。法廷自体が特定のクランと結びつくかたちで運営されていることから、クランからの一定の自立性を確保できるかたちを実現できない場合、そのクランの利益や意向に反した形の判断を示しにくい限界があった。ここには、スーフィー信仰、アル・イスラー、そしてサラフィー主義の関係が垣間見られる。法廷における裁判自体はスーフィーやアル・イスラーの勢力を中心に行われるが、その設立や武装民兵の活動にサラフィー主義の影響がみられるというのが基本構図である。

イスラーム法廷が本格的に活動を開始したのは1994年以降とみられている。1994年以前は、首都以外でもAIAIがゲド（Gedo）の中心都市ルーク（Luuq）や、港湾都市マルカで短命ながらAIAIの司令官であったハッサン・ダヒール・アウエス（Sheekh Xasan Daahir Aweys）がイスラーム法廷を樹立する動きをみせていた（Marchal 2009, 384-385）。また、上述のハッサン・ターキも同様の法廷を設立するなど、AIAIの主要人物が初期の段階ではイスラーム法廷の設立に積極的にかかわっていた。この第1期には、スーフィーの新興勢力も多く含まれていた。アフマディー教団のシェーク・アリ・ダヒール（Sheikh Cali Dhere）やカディリー教団のシェーク・アブディ・アラソー（Sheikh Cabdi Alasow）らが、イスラーム法廷の指導者に名を連ねていた。1997年にはスーフィー信仰が影響力を有していたシェーク・アリ・ダヒールのイスラーム法廷にも積極的な関与を行い、結果的にモガディシュ北部において法廷の指導者の一部とクランの有力者の武力

対立に発展し、シェーク・アリ・ダヒールはスーフィー信仰の支持者を失う結果にもつながった (Marchal and Sheikh 2013, 226)。

新たなイスラーム法廷樹立の動きがみられたのは1997年からで、用意周到にイスラーム法の適用を優先した時期であった。特定のクランとそこに結びついたサラフィー主義者のミドルランクのビジネスマンが影響力をもつイスラーム法廷というかたちで、クランが影響力を行使している地域ごとに設立された (Marchal and Sheikh 2015, 150)。ただし、こうしたイスラーム法廷は、サラフィー主義者の観点からは、真正なシャリーアの行使主体とは見なされなかった。他方で、以下で述べるアル・スンナー・ワル・ジャマー (Ahlu Sunna Wa L-Jama'a: ASWJ) を中心として、モガディシュ北部においては複数のスーフィー教団の協力体制の下で活動が行われ、モガディシュ南部ではムルサード (Murusade) というクランによって設立されてイスラーム法廷においてスーフィー教団とアル・イスラーの協力体制のかたちでの法廷運営が実施された (Marchal and Sheikh 2013, 226)

ここで設立されたイスラーム法廷は、アラブ諸国の支援を得てジブチで交渉が行われたアルタ・プロセス⁸⁾の結果として親イスラーム勢力を中心として2000年に樹立された暫定国民政府 (Transitional National Government: TNG) の下に一時統合された (Marchal 2011a, 264)。この背景には、TNGの大統領に選出したアブディ・カシム・サラード・ハッサン ('Abd al-Qāsim Salaad Ḥasan) がアル・イスラー、ムスリム同胞団と極めて近い宗教的な立場にいる人物だったことが挙げられる。これに加え、この政権の傘下に法廷が積極的に参加したのは、アルタ・プロセスに積極的に関与を示していたムスリム同胞団の影響がこの時期のイスラーム法廷にも依然として及んでいることを示した (Marchal and Sheikh 2015, 151)。その後TNGは所期の成果を挙げることができないうまま、2003年までの期限をもって終了を余儀なくされた。この失敗とともに、ソマリアにおいてその影響力を示してきたアル・イスラーは、サラフィー主義との競合にさらされることになった (Marchal and Sheikh 2013, 223)。

8) 1999年9月から2000年にかけて隣国ジブチがイニシアティブをとって行われたソマリア国民平和会議であり、開催都市の名前に因み通称アルタ・プロセス (Arta Process) と呼ばれた。

設立過程においてムスリム同胞団を含むイスラーム主義勢力が排除され、TNGとは性格も大きく異なる暫定連邦政府（Transitional Federal Government: TFG）が設立（2004年）されたことを受け、イスラーム法廷連合は新たな展開をみせることになった（第3期）。この時期の特徴は、これまでクランを中心に展開してきたシャリーアの適用をクランの規則の制約を受けずに行うという必要性がみられた点にある。そして、この時期のイスラーム法廷の活動と並行するかたちで、Harakat Al-Shabaab Al Mujaheddin(以下、アッシャバーブ)は、その活動のかたちを整えつつあった（Marchal and Sheikh 2015, 154）。

その後2004年5月に首都モガディシュに5つ再建されたイスラーム法廷の間で、さまざまなイスラーム運動の指導者から構成される法廷協議会（Joint Courts）が設立され、63名の宗教指導者、クランの長老、ビジネスマンなどからなる諮問委員会（Consultative Group）の監督の下で活動を行った。それぞれイスラーム法廷の下で活動していた各80名の法廷民兵、合計400名が法廷協議会の下での活動を行うことが合意されたほか、各法廷はそれぞれ40名ずつの法廷民兵を予備役として獲得することを決定した。加えて、それぞれの法廷は3台から5台の「テクニカル」と呼ばれるソマリア内戦で用いられる武装車両を拠出し、法廷協議会全体で19台の「テクニカル」を所有し、治安維持に当たるかたちを整備した。この法廷協議会が、イスラーム法廷連合（Union of Islamic Courts: UIC）であり、その軍事力を背景として支配領域の拡大と支配領域内の治安の提供を行い、勢力を拡大したのである（Le Sage 2005, 47-48）。このUICは2006年前半にソマリアの中南部を広く統治下に置いたが、さまざまな勢力を糾合した緩やかな連合体という性格を有していた。

イスラームの観点からは、UICは執行部議長（Executive Committee Chairman）は、この当時ASWJとつながりを有し（ICG 2005, 20）、後にTFGの大統領に就任しシェイク・シャーリフ・シェイキ・アーメド（Sheekh Shariif Sheekh Axmed）に加え、サラフィー主義者のシェーク・ハッサン・ダヒール・アウエスも含まれており、必ずしもイスラームとしての同一の指向性を有してはいなかった。UICのなかで、軍事面では、資金面、武器の調達面においてはほぼアウエスがコントロールしていたことにもみられるように、サラフィー主義者はイスラーム法廷における軍事部門でその存在を際立たせる傾向がみられた。

しかし、2006年12月には、南西部の都市バイドア (Baydhabo) に拠点を置いていたTFGとUICとの間の武力衝突が激化し、2006年末には圧倒的な軍事力を背景としTFGを支援する隣国エチオピアが自衛を目的に宣戦布告をして武力介入を行った。エチオピア軍はUIC拠点に空爆を行ったほか、2007年1月にはアメリカの支援も受けてTFGを支援して首都モガディシュを制圧し、南部を軍事的に掌握する局面を迎えた。UICは短期間で駆逐された。

UICの掃討とTFGの樹立の過程でもたらされたエチオピア軍の駐留の長期化、そしてTFGの反イスラーム姿勢は、次節で述べるように、サラフィー主義者を中心としたイスラーム主義勢力の勢力拡大をもたらすとともに、新たなTFG樹立に向けた和平交渉への対応におけるスーフィー信仰を掲げるイスラームとサラフィー主義者の分断、あるいは細分化を助長する結果をもたらす結果となった。

3 アッシャバーブの台頭

3-1. アッシャバーブとサラフィー主義

アッシャバーブの創設を2004年頃とする時期とする見方がある。この年に、アウエスを中心として法廷民兵の軍事訓練を行う野営地が設立され、とくにクランへの忠誠を減じるような方向での訓練の実施が目指された。そこに設立されたのが、「イスラーム法廷の軍隊」(Mu'askar Mahkamad) であり、これが後に「若者の集団」(Jamaa'a al-Shabaab) と改名されたことが、アッシャバーブの起源になったというのである (Marchal 2009, 388)。「イスラーム法廷の軍隊」が設立された時には、1990年代末以降武力を維持した活動を展開していたアル・イーティサームの幹部の多くもこの活動に加わった (Marchal and Sheikh 2015, 159)。

アッシャバーブの確立に重要な意味をもったとして指摘されるのが、2005年2月の「イタリア人墓地」(Italian cemetery) の危機と呼ばれる「事件」である。この「事件」は、以下のように極めて倒錯した図式になっている。2004年12月にイタリアの沿岸でソマリからの移民（を目標した人々）が溺死し、それに対してイタリアではイスラームに則った葬儀が執り行われた。これに対し、アッシャ

バーブの指導者達の一部が非イスラームの人々（ここではイタリア人に限定されない）に対して同様の敬意を払うことがないことを示すために首都モガディシュの通称「イタリア人墓地」を掘り返し、埋葬されていた骨を廃棄したのである。この際に有力なイスラーム法廷であるイフカ・ハラーン (Ifka Halane) 法廷の2台の「テクニカル」が用いられたほか、アッシャバーブの指導者であったアイロ (Aaden Xaashi Faarax Ceyroow) を中心に、前述のムスリム同胞団系のタクフィール・ワ・ヒジュラが関与したとされる (Marchal 2011a, 266)⁹⁾。その跡地には、若い民兵の軍事訓練を行うマドラサを建設し、そこで様々な不満や不遇な境遇にある若者の教練を実施するかたちで、アッシャバーブの組織化を図った。そして、この時期には外国人部隊も流入し始め、さらにイスラーム主義に対抗しようとする勢力の殺害への関与もみられ始めた (Marchal 2009, 389-90)。

また、先に触れたUICの最高意思決定機関である執行評議会 (Executive Council) の18名のメンバーのなかには、少なくともAIAIまたはアッシャバーブのメンバーが最低6名含まれていた。このなかには、後にアッシャバーブのリーダーとなる<ゴダネ>¹⁰⁾ (Axmde Cabdi 'Godane') が事務局長として、また宗教指導者として知られる<ションゴール> (Fu'aad Maxamed Khalaf 'Shongole') が教育担当として含まれていた (Marchal and Sheikh 2015, 156)。

2006年のエチオピア侵攻・駐留の結果、アッシャバーブは2006年のUICの中南部ソマリアでの統治下での振る舞いに比べより強硬で非寛容な姿勢を示すようになった。その一例として、2006年段階でキスマヨを統治下に置いた際にはスーフィー信仰を明示的には禁止しなかったものの、2008年には、以下でみるようにスーフィー信仰において重要な聖者の廟の破壊を行うなど暴力的な対応をとったことが挙げられる (Marchal and Sheikh 2015, 157)。そして、2009年1月に新たなTFGが設立されるとともに、駐留していたエチオピア軍が撤退したこ

9) ただし、タクフィールの考え方をサラフィー主義の下でより実践的にそのイデオロギーのなかに取り入れるようになったのは、2009年のシェイク・シャーリフの下での新たなTFG政権の樹立と関係しているという見方がある (ICG 2010, 4)。

10) ソマリアでは、本人を特定するためのニックネームが用いられることが多い。その場合、欧文での表記は'Godane'のようになるが、本章ではわかりやすくするために<>でくくる表記を採用する (遠藤 2015を参照)。

とを受けて、アッシャバーブの動きはより活発化の度合いを強めた。ハンセンは2009年から2010年の時期をアッシャバーブの黄金期 (Golden Age) と評価している (Hansen 2016, 73)。詳細は他に譲るが (Hansen 2016; 遠藤 2015), アッシャバーブの台頭の下で、残されたイスラーム主義勢力を糾合する形で形成された、2009年にアウエスが中心になって設立したイスラーム党 (Hizbul Ismlam: HI) が2009年12月にアッシャバーブに統合されたことは、サラフィー主義者の軍勢力が基本的にはアッシャバーブに独占されることになったことを意味した。

アッシャバーブは極めて「官僚主義的組織」という見方も示されてきた (Marchal 2011b, 18)。メンバーになる際に、履歴書 (CV), 身分証明書 (ID) に加え、親類の電話番号の提出を求められるうえに、給与水準, 結婚, 休暇などに関わる体系的な内部規定が存在する。そのほかにも、最高意思決定機関としての最高評議会としてのシュラ (Shura) の存在や、「行政機関」として複数の「省庁」(Maktabs) の存在にその特徴がある¹¹⁾。こうした代替的な「行政」機能が存在することによって、アッシャバーブは2009年以降、一定の領域統治を実現可能としている。また、強硬な宗教的な教義としてのサラフィー主義をもっているものの、統治に際しては現地の長老との協議を行うという点も一定の受け入れと現地での正統性を確立するうえでのひとつの重要な特徴とみられる (ICG 2014, fn.40; Hansen 2016, 86)¹²⁾。

しかし、2010年9月にアフリカ連合ソマリアミッション (AU Mission in Somalia: AMISOM) をターゲットとして行われたラマダンの攻撃 (別名 Nahatyatu Muxtadiin「背教者の終焉」) は、結果的にはアッシャバーブにとっては2006年以降最大の打撃となる攻撃であった (Hansen 2016, 100)。そして、この攻撃の失敗は、アッシャバーブとアル・イーティサームとの関係を悪化させるものでもあった。ここで大きな争点になったのは、アメリカとその地域的な協力者であるAMISOMの脅威をめぐる問題であった。この段階においては、アル・イーティサームはサラフィー・ジャディードに近い立場に変更し、ジハードにより否定的で、より非戦闘的な手法 (civilian approach) にその立場を修正する動き

11) この点の詳細については、Marchal (2011b) を参照のこと。

12) この時期(「黄金期」)のアッシャバーブの組織概要については、Hansen (2016, Chapter 6) を参照。

がみられていた。アッシャバーブは依然としてサラフィー・ジハードの立場を維持し、こうした脅威へのジハードを進める方針を維持して、サラフィー主義イデオロギーの独占を試みていた (Marchal and Sheikh 2015, 160-161)。

その後、モガディシュでは国際社会の支援を受けた新政府樹立の動きが加速していた2012年9月末の戦闘 (Operation Sledge Hammer) で、アッシャバーブの財政上極めて重要であったキスマヨを失った。当時、キスマヨの喪失は、アッシャバーブの活動を経済的に制約する可能性も指摘されたが、実際はそのようにはならなかった。アッシャバーブは、キスマヨを介した湾岸諸国との木炭取引により極めて大きな収益を上げていたが、その取引活動に関わり、ビジネス面で支配的な影響力をもつサラフィー主義者の支援を継続的に得られる仕組みに支えられてきた面もあった (UNSC 2013, 46; Marchal and Sheikh 2015, 162-163)。ソマリア北部のソマリランドやプントランドでも暴力は歓迎しないものの、サラフィー主義の支持者は増加傾向にあるとみられている (Marchal and Sheikh 2015, 162)。

こうした宗教的背景や、先に挙げた組織的特性を踏まえ、またソマリア国内におけるAMISOMの活動に伴う民間人の犠牲や近年のトランプ政権によるアッシャバーブへの無人機による攻撃などへの批判なども考慮すると、アッシャバーブは、軍事的にはソマリア国軍をしのぎ、その支配領域における公共財提供も実施するかたちで (Marchal 2018)、政治的により正当性をもち得る主体となりつつあるとみる研究も出てきている (Ingiriis 2018b)。そして、アッシャバーブの勢力は、深くソマリア社会に浸透することによってとソマリアの一般市民を区別することも困難になりつつあるという認識も存在するにいたっている。

3-2. アル・スンナー・ワル・ジャマー (ASWJ)

ASWJはイスラームの改革勢力の台頭に抗するために、伝統的なスーフィーの指導者によって1991年に設立された。この前段階に設立されたMajma' 'Ulimadda Islaamka ee Soomaaliya(ソマリアイスラーム学会議)への参加者のなかで、当時南部でAIAIと対峙していたアイディード (Maxamed Faarax Caydiid) の率いるUSCを支持する勢力が分裂するかたちで創設されたとみられている (ICG 2005, 15-16)¹³⁾。

ASWJは、2002年に政治的に動機づけられたスーフィー教団出自のシェークが参加し、伝統的なイスラーム解釈を支持する近代的な政治団体という性格を強めるまでは、ほとんど知られることがなかった (ICG 2005, 16) ともみられている。しかし、上述のように、ASWJは、複数のイスラーム法廷の運営においても重要な役割を水面下で果たしてきた (Marchal and Sheikh 2013, 226)。なお、ASWJは単にスーフィー支持の勢力というだけではなく、ソマリア中部のヒラーン (Hiiraan) やガルグドゥード (Galguduud) に居住するハウィヤの主要クランであるハブルゲディル／アイル (Habr Gedir/Ayr) などが集結したクラン連合という性格をも有している (ICG 2010, 13)。その意味では、宗教的な勢力になかにもソマリアの文脈で重要なクランの関係が色濃く影を落としている¹⁴⁾。

2008年以降、ASWJ は、TFG, ならびにエチオピアとの協力の下で、アッシャバーブと対峙する勢力として知られることになる。2008年10月には、とくにキスマヨを中心にアッシャバーブはキスマヨのキリスト教会のほかスーフィー信仰における著名なシェークの廟を18以上破壊するといった行為に及んだことから、スーフィー教団は組織的にアッシャバーブに武力を用いて対抗する姿勢に変化した。そしてこうしたアッシャバーブのジハード主義的な行動は、信仰における試練 (fitna) の機会を与えているという解釈の下、ASWJにとっては到底容認できるものではなかった (Marchal and Sheikh 2013, 228)¹⁵⁾。エチオピアに支援されたASWJは2008年12月にガルグダグのエチオピア国境に近いグリーール (Guri-Ceel) でアッシャバーブと交戦している (Marchal and Sheikh 2015,

13) マーカルらは、この解釈を幾分修整した見方をとっている。ASWJという名称のついた最初の政治組織が設立されたのは1992年であり、アイディードがその創設者という解釈である。当時USC内でアリ・マフディ・モハメド (Cali Mahdi Maxamed) と対立・分裂する一方で、AIAIと対峙していたアイディードはASWJ創設によってスーフィー教団の組織化を図り、イスラーム改革派により効果的に対応することを目指したとみている。具体的にはカディリー教団を組織の中心とするとともに、アフマディー教団から指導者を任命し、自らの出自のクランでハブルゲディル／アイルの団結と2つのスーフィー教団の協力のもとに自らの基盤固めを狙ったものとされる (Marchal and Sheikh 2013, 224-225)。

14) ムスリム同胞団やサラフィー主義といったイスラームの拡大は、ソマリ社会に根ざすクラン関係と無関係ではないとする指摘は繰り返し行われている (Hansen 2015; Renders 2007)。

15) なお、より世俗的な観点からはアッシャバーブがカート (khat) を噛む習慣を禁止することへの懸念も関係したと指摘されている (Marchal and Sheikh 2013, 228)。

157)。

2009年12月には、エチオピア国境に近いガルグドゥードのアーブドワーク (Cabudwaaq) でASWJ会議が開催され、クランを通じてすべてのタリーカが招待された。ここには、ASWJの創設に関わった (その当時サウジアラビアやヨーロッパ、アメリカなどに在住の) ディアスポラ、それにアッシャバーブの統治に対抗を迫られていたソマリアの各地域からの代表が出席していた。なお、ここに含まれていたのはガルグドゥード南部、ヒラーン、モガディシュ、ローアー・シャール (Lower Shabelle)、ミドル・ローアー・ジュバ (Middle and Lower Jubba)、そしてゲドの各地域であった¹⁶⁾。ここで、43名からなるシューラが設立されるかたちでAWSJの新たな組織が発足したものの、組織の一体性や、地域的なイスラームへ指向性の相違などの課題が発足当時から存在していた。この会議への参加手続や出席への手当額で折り合うことができなかったガルグドゥード南部の事例は興味深い当時の状況を示している (Marchal and Sheikh 2013, 229-230)。

また、ガルグドゥード南部やベイ (Bay) とバコール (Bakool) はタリーカ教団の影響が強く、サラフィー主義への転向の傾向は極めて低いものの、行政機構の弱さから、アッシャバーブの一定の活動がみられるほか、ゲドのように、アル・イーティハドが一定の影響力を有していた時代があり、サラフィー主義が根を張っている地域があるなど (Marchal and Sheikh 2013, 230-231)、ソマリアにおけるイスラームは地域的な多様性を帯びる状況が生み出されていた。

3-3. 連邦政権の樹立とイスラームの政治的競争

上述のように、アッシャバーブとは異なり、サラフィー主義勢力のなかでも非戦闘的な手法を模索するようになったアル・イーティサームは、TFGやその後のソマリア連邦政府 (Somali Federal Government: SFG) 樹立にかかる西側諸国やエチオピアなどの外部勢力の動きのなかで、軍事的ではなく、より政治的な形

16) ベイ (Bay) とバコール (Bakool) は似た状況にはあったものの、アッシャバーブと対峙していたのはASWJではなく、エチオピアの支援を受ける暫定連邦政府の部隊や民兵組織であった (Marchal and Sheikh 2013, 238 fn25)。

での関与を求めようとする動きもみせていた。ここに、水面下で活動を継続してきたムスリム同胞団系の勢力との間な新たな競争が始まることになった。

現状におけるソマリアにおけるイスラームを検討するうえでも重要な画期として位置づけられるのが、2012年9月に設立された新連邦議会において新大統領としてハッサン・シェイク・モハムッド (Xasan Sheekh Maxamuud) が選出され¹⁷⁾、11月のソマリア連邦政府樹立が行われたことである。このときの選挙ではTFGの大統領であったシェイク・シャーリフ再選の可能性も指摘されていたにもかかわらずの選出であった。ハッサン・シェイク・モハムッドは、2000年代以降その影響力を失っていたとみられてきたムスリム同胞団系のアル・イスラーの分派とみられる勢力である「新しい血」という意味のダムル・ジャジード (Damul Jadiid) に属する人物であった (Marchal and Sheikh 2015, 161)。ブライデンは、ダムル・ジャジードは外からはわかりにくい組織 (introverted organization) であるものの、大統領を含め複数の主要閣僚がダムル・ジャジードの構成員であるという見方を示している。同時に、SFGの外交関係における変化として、これまでソマリアの和平の実現に関与してきた地域機構である政府間開発機構 (Inter-Governmental Authority on Development: IGAD), AMISOM からアラブ諸国 (カタール, エジプト) とトルコに外交関係の軸足を動かしつつあることを指摘していた (Bryden 2013, 8)。

ソマリアの現状においては、SFG政権はムスリム同胞団系の影響力 (外部勢力としてはカタールとトルコ) が強い状況となる一方で、スーフィー教団の影響の強いASWJの支配地域 (外部勢力としてはエチオピア), そしてサラフィー主義のビジネスコミュニティが影響力を有している地域 (外部勢力としてはUAEとサウジアラビア), そしてアッシャバーブの影響力の及ぶ地域といったかたちで、イスラームの多様な併存状況が生み出されている。そして、本章では詳述しないが、2017年に発生したカタールの断交問題という中東国際関係の影響が及びやすい

17) この選挙には、カタールの資金が影響しているとの指摘がなされている。その仲介役が、もともとAIAIの戦闘員であったファハド・ヤシン・タヒール (Fahad Yasin Tahir) とされる (Cannon 2018, 24)。ファハド・ヤシンはハッサン・シェイク・モハムッド政権下では重用されず、2018年大統領選挙で選出された大統領<ファーマジョ> (Maxamed Cabdulaahi Maxamed 'Farmajo') を強く支持した人物でもあった。

環境が新たに生まれており、「アフリカの角」地域の政治力学の再編の動きにもつながっている（遠藤 2020）。

おわりに

本章では、もともとスーフィー信仰から始まったソマリアにけるイスラームは、シアド・バーレ体制、「崩壊国家」経験、新政府樹立（暫定政権・連邦政権）といった歴史的な変化のなかで、中東諸国におけるイスラームの改革運動の影響を受けながら、大きく変化してきたことを確認した。結果的に、現状においてはイスラームが地域的に多様な様相を示している。では、初めの問い立てのひとつに改めて戻ろう。「なぜ、アッシャバーブはソマリアにおいて一定の勢力を維持し続けているのか？」

以前の研究では、さまざまな浮き沈みを経ながら、ソマリアの中・南部地域において、アッシャバーブはソマリアという文脈にうまく適応してきた面をもっており、組織化や制度化を進めてきたことが、その領域的な支配につながってきたことを評価した（遠藤 2015）。限定的とはいえ、現地におけるアッシャバーブへの支持につながっている点は、「政府」が不在ななかでのひとつの自生的な秩序を形成する姿を示すもので、単にテロ集団としてのみ捉えることへの留保を提示した。

本章でみてきたように、ソマリアの政治変容をイスラームという観点から捉え直した場合、アッシャバーブは、サラフィー主義というイスラームの考え方をソマリ社会に問う役割を果たしてきた点にも留意すべきであろう。ジハードを唱え、暴力的な手段を用いる点に関しては、ソマリ社会のなかでも必ずしも評価されない点はあるものの、ソマリ社会におけるイスラームを問おうとする部分を、アッシャバーブから切り離すことは困難な状況にあることも確かであり¹⁸⁾、政治的な観点からもその主体性が再評価されつつあることはすでに指摘したとおりであ

18) この点に関して、マルーフとジョセフの質問に対する答えとして、本章でも参照してきたマーカは、類似の見解を示している (Maruf and Joseph 2018, 280)。

る (Ingiriis 2018b)。今後、サラフィー主義のなかでより文民的な方向に転じたアル・イーティサームのように非暴力的な指向性を有する勢力が改めて台頭する契機があるかは未知数であるが、アッシャバーブの宗教的な役割を大きく修正する機会が訪れることがなければ、その存在が完全に失われることは困難であり、アッシャバーブは長期にわたり存続する政治勢力と考えざるを得ない。それゆえにこそではあるが、近年において、政策的にアッシャバーブとSFGの間での何らかの政治交渉の可能性を模索する検討も行われてもおり (Mankhaus 2018; Göldner-Ebenthal 2019)、今後のソマリアにおける「安定化」の実現の道筋を示すことになるのか、改めて注視する必要が求められる段階に至っている。

[参考文献]

〈日本語文献〉

- 遠藤貢 2015.『崩壊国家と国際安全保障：ソマリアにみる新たな国家像の誕生』有斐閣。
 —— 2020.『『アフリカの角』と地政学』北岡伸一・細谷雄一編『新しい地政学』東洋経済新報社, 307-342。
 藤井千晶 2018.『東アフリカにおける民衆のイスラームは何を語るか——タリーカとスンナの医学』ミネルヴァ書房。

〈外国語文献〉

- Abdullahi, Abdurahman 2015. *The Islamic Movement in Somalia, A Study of the Islah Movement 1950-2000*. London: Adonis & Abbey Publishers.
 Brons, Maria H. 2001. *Society, Security, Sovereignty and the State in Somalia, From Statelessness to Statelessness?* Utrecht: International Books.
 Bryden, Matt 2013. *Somalia Redux?: Assessing the New Somali Federal Government*, Washington, DC: CSIS.
 Bryden, Matt and Premdeep Bahra 2019. “East Africa’s Terrorist Triple Helix, The Dusit Hotel Attack and the Historical Evolution of the Jihadi Threat.” *CTC Sentinel* 12(6): 1-11.
 Cannon, Brendon J. 2018. “Foreign State Influence and Somalia’s 2017 Presidential Election, An Analysis.” *Bildhaan* (18): 20-49.
 Göldner-Ebenthal, Karin 2019. *Salafi Jihadi Armed Groups and Conflict (De-) escalation, the case of Al-Shabaab in Somalia*. Berlin: Berghof Foundation.
 Hansen, Stig Jarle 2013. “Transborder Islamic Activism in the Horn of Africa, the Case of Tadamum – the Ethiopian Muslim Brotherhood ?” In *Muslim Ethiopia, The Christian legacy, Identity Politics and Islamic Reformism*, edited by Partick Desplat and Terje Østebø, New York: Palgrave-

- Macmillan, 201-214.
- . 2016. *Al-Shabaab in Somalia: The History and Ideology of a Militant Islamist Group*, 2nd edition. London: Hurst.
- Harper, Mary 2019. *Everything You Have Told Me is True: The Many Faces of Al-Shabaab*. London: Hurst.
- ICG 2005. *Somalia's Islamists*, Africa Report, No. 100, Nairobi/Brussels, ICG.
- . 2010. *Somalia's Divided Islamists*. Africa Briefing No.74, Nairobi/Brussels: ICG.
- . 2014. *Somalia, Al-Shabaab – It Will Be a Long War*. Africa Briefing No.99, Nairobi/Brussels: ICG.
- Ingiriis, Mohamed Haji 2018a. “The Invention of Al-Shabaab in Somalia, Emulating the Anti-Colonial Dervish Movement.” *African Affairs* 117 (467): 217-237.
- . 2018b. “Building Peace from the Margins in Somalia, The Case for Political Settlement with Al-Shabaab.” *Contemporary Security Policy* 39 (4): 512-536.
- Jones, Seth G., Andrew M. Liepman, and Nathan Chandler 2016. *Counterterrorism and Counterinsurgency in Somalia: Assessing the Campaign Against Al Shabaab*. Santa Monica, CA: RAND Corporation.
- Keating, Michael and Matt Waldman eds. 2018. *War and Peace in Somalia: National Grievances, Local Conflicts and Al-Shabaab*. London: Hurst.
- Le Sage, Andre 2005. *Stateless Justice in Somalia: Formal and Informal Rule of Law Initiatives*. Geneva: Centre for Humanitarian Dialogue.
- Lewis, Ioan 1998. *Saints and Somalis, Popular Islam in a Clan-Based Society*. London: Haan.
- Lyons, Terrence, and Ahmed I. Samatar 1995. *Somalia: State Collapse, Multilateral Intervention, and Strategies for Political Reconstruction*. Washington, D.C.: Brookings Institution.
- Marchal, Roland 2009. “A tentative Assessment of the Somali Harakat Al-Shabaab.” *Journal of East African Studies* 3 (3): 381-404.
- . 2011a. “Joining Al-Shabaab in Somalia.” In *Contextualizing Jihadi Thought*, edited by Jeevan Deol and Zaheer Kazmi, New York: Columbia University Press, 259-274.
- . 2011b. *The Rise of a Jihadi Movement in a Country at War: Harakat al-Shabaab al Mujaheddin in Somalia*. Paris: SciencesPo, Mimeo.
- . 2018. “Rivals in Governance, Civil Activities of Al-Shabaab.” In *War and Peace in Somalia: National Grievances, Local Conflicts and Al-Shabaab*, edited by Michael Keating and Matt Waldman, London: Hurst, 349-358.
- Marchal, Roland and Zakaria M. Sheikh 2013. “Ahlu Sunna wa l-Jama’a in Somalia.” In *Muslim Ethiopia: The Christian legacy, Identity Politics and Islamic Reformism*, edited by Partick Desplat and Terje Østebø, New York: Palgrave-Macmillan, 215-240.
- . 2015. “Salafism in Somalia: Coping with Coercion, Civil War and its Own Contradictions.” *Islamic Africa* (6): 135-163.
- Maruf, Harun and Dan Joseph 2018. *Inside Al-Shabaab: The Secret History of Al-Qaeda's Most Powerful Ally*. Bloomington: Indiana University Press.

- Menkhaus, Ken 2018. *Elite Bargains and Political Deals Project: Somalia Case Study*. Report for UK Stabilisation Unit.
- Murphy, Martin N. 2011. *Somalia: The New Barbary, Piracy and Islam in The Horn of Africa*. London: Hurst.
- Renders, Marleen 2007. "Global Concerns, Local Realities, Islam and Islamism in Somali State under Construction." In *Islam and Muslim Politics in Africa*, Benjamin F. edited by Soares and René Otayek, New York: Palgrave-Macmillan, 47-61.
- Tadesse, Medhane 2002. *Al-Ittihad, Political Islam and Black economy in Somalia*. Addis Ababa: Meag Printing Enterprise.
- UNSC 2013. *Report of the Monitoring Group on Somalia and Eritrea pursuant to Security Council Resolution 2060* (2012) 文書番号S/2013/413.

本書は「クリエイティブ・コモンズ・ライセンス表示-改変禁止4.0国際」の下で提供されています。
<https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/deed.ja>



失われた連帯の痕跡を求めて

——植民地期コートジボワールにおける独立運動とイスラーム——

佐藤 章

はじめに

ヨーロッパ列強による19世紀末からの「アフリカ分割」の結果、463万平方キロメートルにも及ぶ西アフリカの広大な土地がフランスの支配下に入った。フランスはこの領土を複数の植民地からなる植民地連邦のかたちで統治した。この植民地連邦をフランス領西アフリカ (Afrique occidentale française: AOF) という (図4-1参照)。AOFを構成する植民地の数は、1904年のAOF創設以来、時代とともに変遷したが、1948年に8つに定まった。8植民地とは、モーリタニア、セネガル、フランス領スーダン (現マリ)、オートボルタ (現ブルキナファソ)、ニジェール、ギニア、コートジボワール、ダホメ (現ベナン) である。これら8植民地はこのときの領土をそのまま引き継ぐかたちで、1960年にそれぞれ独立国となった。

AOFにおける独立運動においてムスリムが果たした役割は、ムスリムが人口上の多数派であった植民地については明確に指摘されてきた。フランス領スーダンでは、既存の有力者である首長層を独立運動に動員するうえでイスラームの紐帯が重要な役割を果たしたことが知られる (Thompson and Adloff 1957)。セネガルでは、後発の政党が当初有力だった政党を凌駕していくうえで、大票田の地域に強い影響力をもつイスラームの教団からの支持が大きな鍵となり、ギニアでも、支配的な政党の党勢拡大を堅固に支えた要因として、イスラームを不可欠の文化的要素とする主要民族の結束があったことが指摘されている (Schachter-

図4-1 AOFの版図



(出所)筆者作成

Morgenthau 1964)。このほかモーリタニアとニジェールでもムスリム人口は圧倒的な多数にあり、必然的に独立運動の中心を担うことになった。

他方、同じAOFでも、ムスリムが人口上の少数派である植民地については、独立運動におけるムスリムの役割に関してあまり明確な位置づけがなされてきていない。これに該当する植民地はコートジボワール、オートボルタ、ダホメであるが、そのなかでもコートジボワールがそのような研究状況になっていることは、AOFにおける独立運動の理解に関わる比較的大きな問題を提起するといえる。

その問題とはアフリカ民主連合 (Rassemblement démocratique africain: RDA) という政治組織とイスラームの関係をめぐるものである。RDAは、AOF

のアフリカ人の植民地横断的な連帯を目指す運動として1946年に組織された。その地方支部にあたる各植民地レベルでの政党がフランス領スーダン、ギニア、コートジボワールで成功を収め、それぞれ独立時の政権を担う政党となった。RDAは、ムスリムのなかでもとりわけ、中東やエジプトなどで進んだイスラーム復興運動の考えに共鳴する人々——当時のAOFの文脈では改革派 (reformistes) と呼称される——の支持を獲得したことが指摘されてきた (Kaba 1974; 1987; Cruise O'Brien 1986)。これはムスリム人口の多いフランス領スーダンとギニアに関してとくにいわれてきたことである。

だが、RDAが成功を収めたもうひとつの植民地であるコートジボワールについては、改革派ムスリムの貢献について主要な文献にはほとんど具体的な記述をみつけることができない (Schachter-Morgenthau 1964; Zolberg 1969; de Benoist 1982; Fofana 2007)。実はコートジボワールは、RDA創設の中心人物でリーダーとして運動を牽引したF・ウフェ＝ボワニ (Félix Houphouët-Boigny) の出身地でもあった。つまり、RDAの重要拠点であったコートジボワールに関して、RDAと改革派ムスリムの関係のあり方が精査されてこなかったということである。コートジボワールにおいて改革派ムスリムとRDAはどのような関係にあったかをあきらかにする作業が求められている。この作業はRDAとムスリムの関係をめぐる理解を深めることに寄与するであろう。

さらにこの理解は、AOFの政治史におけるイスラームの役割についての歴史的パースペクティブを構築するうえでも重要なものとなろう。序論でも述べたとおり、サハラ以南アフリカのなかで西アフリカはムスリムの人口比率が相対的に高い地域であるが、独立後の政治におけるイスラームの影響力は顕著に強いというわけではない。そのことについて序論では、ムスリムが政治から一定の距離をとってきたことの帰結ではないかと指摘したが、本章での考察はそのような距離感がどのようにできあがってきたのかについて、歴史の具体的なエピソードを通して垣間見ようとするものである。その知見は、イスラーム主義武装勢力の活動が広く観察されるようになっていく西アフリカの旧フランス領諸国の今後の動向を見据える際に、イスラームと政治の間に取り結ばれてきた歴史的関係についての示唆を得る手がかりとなろう。

以上の課題に対し、本章はフランスの植民地当局が残した行政文書の分析を通

してアプローチしたい。ここで注目するのは、コートジボワール内陸部の重要都市ブアケ (Bouaké) で1950年代前半に起こったモスクのイマームの人選をめぐる係争である。ブアケでの係争に関しては先行研究での簡単な紹介 (Miran 2006; Hanretta 2009) があるのみで、詳細は具体的に伝えられてこなかった。本章はフランス国立海外公文書館 (Archives nationales d'Outre-Mer: ANOM) が収蔵するこの係争に関する史料を検討し、ブアケの係争が、RDAのメンバー、ブアケのムスリム、植民地当局、ウフェ=ボワニ本人らが関与した複雑な構図のもとで展開されたことをあきらかにする。

本稿の構成は以下のとおりである。まず、イスラームと植民地統治に焦点を絞り、独立運動が展開された時期のAOFの状況を確認したい (第1節)。次いで、RDAと改革派ムスリムの関係が、独立運動期の10数年あまりの間に親密な連帯から崩壊へと変遷したことを確認する (第2節)。これらの作業を踏まえ、史料の検討を行う (第3, 4節)。この検討を通して、コートジボワールにおけるRDAと改革派ムスリムの関係がけっして単純なものではなく、いくつかの矛盾をはらんだ緊張感を伴うものであったことをあきらかにしたい。

1 AOFにおける独立運動の地域的文脈

AOFの版図においては、北部がサハラ砂漠であり、南に行くほど徐々に降水量が増えてサバンナ帯へと遷移し、ギニア湾沿岸部では熱帯雨林帯となる。歴史的にみて西アフリカのイスラームは、11世紀頃から伝播が始まったのち、北部の乾燥帯・半乾燥帯に拠点を置いて栄えたマリ帝国 (最盛期は14世紀) やソングアイ帝国 (最盛期は16世紀) などのもとで普及した。これらの内陸の拠点から南部の熱帯雨林帯に向けて、金やコーラの実などを求める交易網が歴史的に維持されてきており、この交易網に沿ってムスリムが徐々に南部に移住し、定着する動きが、数百年にわたる過程のなかでゆるやかに進展した。19世紀末にフランスの植民地支配が始まったのちには、沿岸部の拠点から内陸部に向けて敷設された鉄道網が、交易活動と結びついた南部へのムスリムの進出をさらに促進した。

1955年の資料によれば、AOF構成植民地でのムスリムの人数は表4-1のとおり

表4-1 AOF構成植民地での宗教別人数と比率(1955年)

(単位：上段 人；下段カッコ内 %)

	ムスリム	アニミスト	カトリック	計
ニジェール	1,846,974 (72.4)	700,000 (27.4)	3,700 (0.1)	2,550,674
セネガル	2,284,680 (81.8)	430,142 (15.4)	76,765 (2.7)	2,791,587
ギニア	1,591,135 (71.3)	622,999 (27.9)	17,691 (0.8)	2,231,825
フランス領スーダン	1,900,255 (56.9)	1,430,066 (42.8)	7,796 (0.2)	3,338,117
オートボルタ	524,495 (16.7)	2,528,347 (80.6)	82,317 (2.6)	3,135,159
コートジボワール	510,037 (21.9)	1,666,664 (71.6)	150,442 (6.5)	2,327,143
ダホメ	275,000 (17.0)	1,171,860 (72.5)	170,318 (10.5)	1,617,178
計	8,932,576 (49.6)	8,550,078 (47.5)	509,029 (2.8)	17,991,683

(出所) "Note sur l'expansion musulmane en Afrique noire française" (Juillet 1955) (ANOM 1AFFPOL/2260)

りである。ムスリムの人口比率が高い植民地は、順にセネガル (81.8%)、ニジェール (72.4%)、ギニア (71.3%)、フランス領スーダン (56.9%) である。モーリタニアはこの資料に含まれていないがムスリム人口が圧倒的多数を占めていた。それ以外の3つの植民地期でのムスリムは人口の2割から2割弱にとどまっている。西アフリカにおけるムスリムの拡大の歴史的な経緯にほぼ沿ったかたちでムスリムが分布していることが確認できる。

AOFにおけるフランスの統治において、イスラームは間接統治の手段として利用された。フランスのAOF統治では、各植民地での地方行政区分の最上位にあたる管区 (cercle) とそのひとつ下の階層である準管区 (subdivision) ではフランス人行政官が長を務めたが、それより下位の階層となるカントン (canton) とヴィラージュ (village) ではアフリカ人が長として任命された。これら間接統治の行政区分の長として任命されるアフリカ人は、当該地域における民族や慣習などに基づいて推挙された有力者であって、植民地当局が従順な人物として認め

る者が指名された。イスラームが支配的な地域の場合では、ムスリムの名士が長として任命されることとなった。

西アフリカで従来から普及してきたイスラームはスーフイズムである。フランス統治下においては、具体的にはカディリー教団、ティジャーニー教団、ムーリッド教団などが知られ、そのほかに重要な導師（シャイフ）の信徒集団も存在感を示していた。スーフイズムでは導師が信徒を導く。植民地当局はこれらの導師を有力者として認知し支配することによって、その下に集う信徒への支配力も行使した。なおAOFでは、統治の仲立ちをすることになったこういったムスリムの有力者はしばしばマラブー（marabout）というフランス語の呼称で呼ばれた。この呼称は植民地当局が用いたほか、統治の道具となった有力者をムスリムが批判的に指し示す文脈でも使われた。

支配の手段としてイスラームを捉える植民地当局にとって、ムスリムが従順かどうかは重大な関心事であった。このためAOFでは、各構成植民地の総督府とAOF全体を統括する総督府（以下、AOF総督府）が現地でのムスリムの動向を監視し、フランス本国の担当省庁¹⁾と緊密な情報共有を行いながら対ムスリム政策を決定していた。その当時、フランス植民地当局は、西アフリカのムスリムを、統治に協力的で従順な者たちと潜在的・顕在的に反抗的な者たちに二分して捉えていた。ムスリムの側も植民地当局からの弾圧を恐れ、全体の傾向としては植民地当局に従う態度が選択された。

「反抗的」とみなされた勢力として、植民地当局から「ハマリスト」(Hamallistes)と呼ばれた一団があった。これは教義上の確執から19世紀末にティジャーニー教団から分かれたタリーカに起源をもち、20世紀初めにこのタリーカの指導的立場についたハマーフッラーという人物の名前から、このように植民地当局から呼称された（坂井 2004, 221）。ここではハマウィーヤと呼ぶ²⁾。ハマウィーヤの教義は過激なものではなかったが、植民地当局と手を結んだティジャーニー教団主流派に対して批判的なスタンスをとったという経緯から、「政治的批判を許容

1) AOFを管轄した植民地省は、第4共和制下では海外フランス省という名称となった。

2) 他のタリーカの表現とそろえて「ハマウィー教団」とする選択肢もあるが、「教団」という日本語の語感が想起させるほどの大きな規模や組織性を持ったわけではないことを考慮し、「ハマウィーヤ」という表記をとることにしたい。

しない植民地支配下において、既成の権力機構から排除された人々にとって反抗の姿勢を表明する手段として選択された」(坂井2004, 222) とされる。このため植民地当局はこの勢力を執拗に警戒し、とりわけ1920～40年代にかけて有力者の逮捕・拘束などの弾圧策がしばしばとられた。

だが、独立運動が本格化した1940年代半ば以降の時期には、ハマウィーヤに対する植民地当局の警戒感は低下した³⁾。この時期に新たに当局の警戒対象として浮上したのが、中東やエジプトで盛んになったイスラーム復興運動の思想を学んだムスリムたちである。前述のとおりこれがAOFの文脈において「改革派」と呼ばれる人々であり、植民地当局の用語としてはほかにも、「ワハビスト」(wahhabiste) や「ワハビット」(wahabites) という表現もとられることがある(Kaba 1974; Miran 2006)⁴⁾。植民地当局からの警戒の対象となったこれらのムスリムが、独立運動、とりわけRDAとの接触をもつ傾向がみられる。

次に独立運動が展開された制度的環境を確認したい。1944年より前のAOFでは、フランス市民権をもつ者のみが選挙権・被選挙権をはじめとする政治的権利を行使できた。フランス市民権は、フランス本国出身者のほか、AOF内のある特定の地域(古くからの植民地であったセネガルの4コミュン)の出身者と帰化が認められたごく一部のアフリカ人のみが有していた。フランス市民権をもつアフリカ人のなかにはフランス国民議會議員に選出された者もいた⁵⁾。ただ、ほとんどのアフリカ人は市民ではなく臣民(sujet)という身分に置かれ、政治的権利を行使することが認められていなかった。司法権に基づく裁判も受けることができず、行政官による裁判の対象となるなど市民的権利も制限されていた。

フランスが1944年にナチスドイツの支配を脱すると、新しい共和制を樹立するための新憲法の制定作業が始まった。この作業は、新憲法草案を作成する国会(憲法制定議会)の選出、憲法草案の国民投票、新憲法に基づく国会(国民議会)

3) ハマーフラーが1943年に流刑先で死亡したことや、信徒による目立った活動がなくなったことが背景にある。

4) AOFの文脈における「ワハビスト」とはおもにフランス植民地当局が使用した他称であって、18世紀のアラビアの思想家に起源をもつワッハーブ運動と直接の系譜的な関係を有することを意味しない。

5) その代表的な人物が、第1次大戦のアフリカ人兵の募集活動などで知られるブレーズ・ジャーニュ(Blaise Diagne, 1914～1934年にフランス国民議會議員に在職)である。ジャーニュについては小川(2015)を参照。

の発足という一連の段階を踏むものだったが、ここで植民地のアフリカ人にも少しずつ参政権が認められた。アフリカ人の投票権は当初は制限されていたが、徐々に拡大され、1950年代後半には普通選挙制が採用された⁶⁾。

フランス国会の議員と各植民地に置かれた議会の議員のポストは、各植民地を選挙区として直接選挙で選出された。このほか、フランス本国の上院（元老院）、フランス第4共和制で置かれた、フランス本国とフランス植民地を一体とする「フランス連合」(Union française) という枠組みに対応する議会（フランス連合議会）、AOF全体に対応する議会（AOF大評議会）など、各植民地議会の議員の互選による間接選挙で議員が選出されたポストもあった。これらの公選職がアフリカ人政治家たちが台頭していくステップとなった。

すなわち、この時期に登場したアフリカ人の政治家たちには、出身植民地、AOF、フランス本国という3つの政治活動の場が存在した。これらの3つの場でうまく存在感を示すことによって、政治家は自らの権威、名声、支持を相乗的に高めていくことが可能だった。たとえば、前述のウフェ＝ボワニは、フランスのアフリカ植民地における強制労働の廃止をさだめた法律をフランス本国議会で議員立法によって成立させた（1946年）ことにより、AOFを含むサハラ以南アフリカ全域にアフリカ解放の闘士としての政治的名声を広くとどろかせ、その名声が出身植民地やAOFレベルでの彼の支持基盤をさらに確固なものとした。

ただ、アフリカ人議員は数が少なく、また政治的な経験も相対的に乏しかったこともあり、本国政界での活動を行うためには他の政治家や政治勢力の協力が必要であった。実際、AOF選出の議員たちは、フランス本国の政党との連携やアフリカ出身の議員同士での党派形成を行った。このような背景からAOFでの植民地横断的な政治運動という方向性が登場してきた。アフリカ人政治家の間には政治信条に一定の差があったため、アフリカ人全員を広く結集するブロックは形成されなかった。アフリカ人は大きく、フランス共産党と連携したグループ、フランス社会党と連携したグループ、フランス植民地当局に親和的なグループに分かれ、各グループがそれぞれAOFでも連携関係の開拓に乗り出した。

本章で注目するRDAは、このうちフランス共産党と連携したグループが組織

6) ただ普通選挙とはいっても、植民地に割り当てられた議席は極めて少なかった。

したものであり、もっとも先鋭な独立志向を掲げる反植民主義的なスタンスを特徴としていた。このことが改革派ムスリムの支持を引き寄せるにいたった経緯と状況について、次節でみていきたい。

2 改革派ムスリムとRDA——連帯の構築と喪失——

2-1. ウフェ＝ボワニの登場とRDA結成

まず、RDA結成の中心となったウフェ＝ボワニの経歴から確認しておきたい。ウフェ＝ボワニは、1905年にコートジボワール中央部の有力首長の家に生まれ、AOFの高等教育機関で補助医としての資格を取得したのち、植民地行政の保健衛生部門に携わる職員として勤務した。そののち相続や購入によって得た土地を使ってカカオ、コーヒー、パイナップルなどの農園を経営するようになり、コートジボワール有数の大農園主へと成長していった。ウフェ＝ボワニは1944年にアフリカ人農民組合 (Syndicat agricole africain: SAA) という組織を設立した。植民地当局やフランス人財界人を相手に価格交渉を行うというこの組合の目標は、アフリカ人の生産者・流通業者の大きな関心を集め、設立初年度に会員数は2万人を突破した。

ウフェ＝ボワニは自らの資金力とSAAの組織力を基盤に、折しもアフリカ人にも開かれ始めた政治の世界に進出した。まず、1945年8月に開催された、コートジボワール植民地の首府であるアビジャン (Abidjan) の市議会選挙で多数派を制すると、同年10月に実施されたフランス憲法制定議会選挙で、コートジボワール植民地の臣民身分枠の選挙区 (定数1) で当選を果たした。

憲法制定議会に参加した他の植民地出身のアフリカ人議員との対話を通して、ウフェ＝ボワニは、アフリカ人議員がフランス政界で埋没しないための連帯と、植民者に対抗するための領土と民族を超えた民主的な大連合の形成という2点の必要性を認識したとされる (Kaba 1987, 313)。これを踏まえ、1946年10月にRDAが創設された。フランス領スーダンの首府バマコ (Bamako) で開催された創設大会には、AOFにとどまらず、アフリカの他のフランス植民地からも含めて800人が参加し、アフリカの独立運動における存在感を示すものとなった。

ただ、植民地当局の圧力を受けて穏健な政治勢力が参加を見合わせた結果、RDAは、アフリカ人の大連合という構想の実現には及ばず、また、もっぱら急進的な指向性をもつ政党が集まる集合体となった。植民地レベルでの政治を主導したRDA参加政党には、コートジボワール民主党 (Parti démocratique de Côte d'Ivoire: PDCI)、スーダン連合 (Union soudanaise: US)、ギニア民主党 (Parti démocratique de Guinée: PDG) があげられる。

加えてRDAが備えた急進性という性格は、前述した通り、フランス政界でフランス共産党と連携したことにも支えられたものだった。フランス共産党はナチス支配時代のフランスにおいてレジスタンスを遂行した主要勢力のひとつとして、第2次大戦直後のフランス政界では大きな存在感を示していた。また、反帝国主義、反植民地主義を掲げる同党のスタンスは、アフリカ人の政治運動との関連では早期の独立を指向する路線との親和性が高いものだった。

2-2. 急進性を接点としたムスリムの参加

RDAが担ったこの急進性という性格がムスリムとの接点になった。まずハマウィーヤは、1946年にRDAが創設されると、「RDAに統合されていき」、宗教的な立場からではなく、政治的な組織を通して植民地支配への抵抗を試みるようになったとされる (Alexandre 1970, 498, 507)。また、植民地行政当局からの圧力を受けてきたことがハマウィーヤがRDA支持に回った背景にあるとも指摘されている (Cruise O'Brien 1986, 79)。これはすなわち、政治的な機会の開放が始まった1940年代半ば以降の環境においては、ハマウィーヤに代わってRDAが「反抗の姿勢を表明する手段」という社会的な役割を担うようになったということだともいえるだろう。

改革派ムスリムたちもRDAの支持に回った。代表的な事例として知られるのが、1951年に立ち上げられた「スッバーヌ・アル・ムスリミン」(*Subbanu al-Muslimine*, 「若いムスリムの会」の意) である。これはイスラーム復興運動に同調する若者たちによって創設された柔軟なコミュニティ的構造だとされ、「親アラブ的なイデオロギーと政治的観点からの植民地体制への顕在的な反対姿勢」を携えて、「RDAの側に立った独立闘争に参加する」ものであった (Miran 2006, 251-252)。「スッバーヌ・アル・ムスリミン」は、論者によっては「スッバーヌ運動」とも表現

されるが、スーパーヌ運動が「RDAのイスラーム部門を構成し」、「改革派ムスリムが政治的な支持者を積極的に開拓した」とする指摘もある（Cruise O'Brien 1986, 79）。

なお、スーパーヌ運動にはハマウィーヤも参加したとの指摘がある（Cruise O'Brien 1986, 79）。このことは、スーパーヌ運動はかならずしもイスラーム復興運動系のムスリムによって排他的に独占されたものではなく、スーフイズムのなかでの改革を志向する者たちも加わったものであったことを意味しよう。

ムスリムたちがRDAを支持した理由に関しては大きく2点が指摘されている。第1に、植民地統治の手段となったイスラームへの批判である（Kaba 1987, 314）。改革派ムスリムは、マラブーと呼ばれる人々のことを、「魔術を売りつけるいかがわしいセールスマンであり、（アラビア語を教授することもなく、イスラームに関する高度な学びもない）価値のない教育を提供する者たち」と捉えていた（Cruise O'Brien 1986, 79）。にもかかわらず、これらのマラブーたちは植民地当局との結託によって温存され、好ましからざるイスラーム実践をたびこらせているという認識が改革派ムスリムにはあった。この論理の下では、イスラームの現状を正そうとする宗教的な指向性は、必然的に、マラブーたちを温存させている植民地体制の打破が必要だと政治的な指向性をも伴うこととなる。植民地体制に対して抗するRDAが、自らが宗教的な改革を成し遂げる過程で不可欠な政治的改革を実現してくれる勢力として立ち現れるのは、このような論理においてである。

理由の2点目はRDAが示した多元主義と連邦一体主義（unitarisme）が改革派イスラームを惹きつけたことである（Kaba 1987, 317-318）。ここでいう多元主義とは、ひとつの植民地にこだわるのではなく、複数の植民地を横断するかたちでの運動のあり方を示したRDAの態度のことを指す。そもそも西アフリカにおけるイスラームは歴史的にみても広域的に展開してきたのであり、ムスリムのなかには交易を職業とする民族も多かった。ムスリム商人の越境的で自由な活動を保障してくれる政治的枠組みは、植民地ごとの閉鎖的なナショナリズムではなく、広域的な連邦主義の枠組みであり、それを明示的に示していた有力勢力のひとつがRDAであった。

ムスリム商人はRDAに対する大衆的な支持が形成されるうえで大きな役割を

果たしたと指摘されている。もっともよく知られた例がハマウィーヤの流れをくむヤクバ・シラ (Yacouba Sylla) という人物である。彼は植民地当局から危険視され、1930年代にコートジボワールで収監されていたが、釈放後にコートジボワールに定着して経済活動 (農園経営と交易) をはじめ、彼を慕う信徒らが提供する労働も手伝って大きな富を築いた (Traoré 1983, 206-208; Kipré 1985, 181)。彼自らが政治運動を行うことはなかったが、RDAの機関誌『覚醒』(*Le Réveil*) の刊行資金は彼が出していたとされる (Bogolo Adou 1987, 324)。ムスリム商人は西アフリカ各地を結ぶトラック輸送網を通して交易活動を行いながらRDAの機関誌や宣伝パンフレットの配布を行い、大衆的な動員に大きな役割を果たしたことが指摘されている (Kaba 1987, 314)。

このような改革派を中心とするムスリムからの支持も手伝って、RDAがいくつかの植民地において成功を収めたことは前述のとおりである。

2-3. 連帯の喪失

植民地期末期に移るにつれ、宗主国フランスと植民地のアフリカ人政治運動の間の関係は変質していくことになった。変質とは、端的には、AOFのアフリカ人の政治運動が総じて親仏的な傾向を強めていったことである。それはRDAも例外ではなかった。

RDAは、1940年代後半に激化した植民地当局からの厳しい弾圧をかわすために、早くも1950年にはフランス共産党との連携解消を余儀なくされた。その後もRDAの公式のスタンスは反植民主義的なものでありつづけたが、新たな連携相手を求めて中道系と手を組んだことによって、実際の政策指向がより穏健なものへと変化していくことは否めなかった⁷⁾。RDAリーダーのウフェ=ボワニは1956年にフランス本国政府の閣僚となるが、これはRDA穏健化の最も目にみえる表れであった。かくして1950年代半ば以降のRDAは、フランス当局と協調する現実路線を強めるウフェ=ボワニら幹部と、より強い植民地解放のスタンスを

7) AOFでは、セネガルのサンゴールらを中心とするフランス社会党 (Section française de l'Internationale ouvrière: SFIO) と連携した勢力がすでに存在していたが、同じ左派系とはいえRDAとの間には対立関係があった。

とる一般の党員の間には深刻な乖離が進行していくこととなった。

RDAと改革派ムスリムの関係にとって大きな意味をもつ出来事が、フランス本国と植民地の関係のあり方を見直す1956年の「枠組み法」(Loi-cadre)である。アフリカ出身の政治家たちの間で最も支持を集めていたのは、「AOF全体がひとつの国として独立したうえで、フランスと対等な立場で連邦を構成する」という案であった。この案は、アフリカ側の結束を維持しつつ、政治的独立も実現し、かつフランスとの制度的な紐帯も維持できるというものであった。しかし、フランス側が枠組み法で示したのは、各植民地を自治共和国として独立させる構想であり、アフリカ側の期待とは反するものであった。

このタイミングでRDA党大会が開催され、党執行部の態度に注目が集まった。しかし、この党大会では、「連邦的な制度という原則を確認しながらもフランスとの結びつきを重視するという点しか示されず、枠組み法にまつわる疑念は払拭されなかった」(Kaba 1987, 317-318)。この点とはくにRDAを支持していた改革派ムスリムにとって、連邦一体主義という枠組みが壊れてしまうかもしれないという危機感を引き起こすことになった。

改革派ムスリムの対応は素早く、RDA党大会の3カ月後の1957年12月末に、ブアケ、バマコ、カンカン (Kankan, ギニアの重要都市のひとつ) の改革主義者がダカールを訪問し、それまではむしろ敵視していたスーフィー教団の有力者たちとの対話に乗り出した (Kaba 1987, 317-318)。ダカール・イスラーム会議 (Congrès islamique à Dakar) と呼ばれたこの会合では、有力者たちが、同じムスリムとして共通の問題意識をもっていることが確認された。またこの会合では、AOFが連邦形態で独立するべきというアピールが出された。RDAが曖昧なまま態度を決定しなかった問題について、ムスリムが明確な態度表明を行ったわけである (Kaba 1987, 317-318)。これは同時に、RDAの政治路線に対する絶縁の表明であるとも解釈されるものである⁸⁾。

その後、枠組み法の構想を継承した第5共和制憲法草案が提示された。連邦化

8) なお、改革派ムスリムの最有力組織であったムスリム文化連合 (Union culturelle musulmane: UCM) は、のちの第5共和制憲法草案に対して「反対」を訴えた。改革派ムスリムが、連邦一体主義を重視していたことを示すもうひとつの例である。

を最も強く要求していたギニアでは、RDAのなかで最も急進的な姿勢を維持するギニア民主党（PDG）が支配的政治勢力の位置にあり、憲法草案に「反対」するキャンペーンを張った。そのほかのすべての植民地では、支配的な政治勢力はフランスとの対立を嫌い、新憲法成立後に再交渉できることを期待して、「賛成」とした。「賛成」としたなかには、RDAのコートジボワール支部であり、ウフェ＝ボワニが率いるコートジボワール民主党（PDCI）も含まれていた。ウフェ＝ボワニが、自ら率いたRDAが掲げた連邦一体主義の思想を放棄したことが明白になったのである。

第5共和制憲法は賛成多数で成立し、反対したギニアは直後に独立宣言を行った。他の植民地はフランス共同体内自治共和国というステータスで「独立」した。これはフランスとの連邦化交渉の可能性を残すためという説明であったが、その交渉が行われる気配はなく、各自治共和国はその2年後の1960年に相次いで独立することとなった。

このときウフェ＝ボワニは、「私は連邦へと続く玄関口で待っていた。しかし結局枯れた花が手に残っただけであった」と語ったとされる（ヤコノ1998, 164）。しかし、実際のところ、連邦への玄関の扉が開かないことは、すでに1957年のRDA党大会時にウフェ＝ボワニにはわかっていたことであろう。RDAはたしかに連邦一体主義を指向性のひとつとして掲げてはいたが、ウフェ＝ボワニ自身は、社会党系のアフリカ人政党が進めた連邦一体での独立案には反対していた。この文脈においてウフェ＝ボワニは、実際には、連邦一体主義どころか、AOFの「バルカン化」路線——フランス当局は独立後のアフリカ諸国の影響力を減殺するため各植民地がばらばらに独立するこの路線を支持していた——を推進する代表的なアフリカ人政治家として活動したのだった。つまりウフェ＝ボワニ自身が、自分が旗揚げしたRDAの政策志向から乖離していったのである。

かくして、1940年代半ばから確立された改革派ムスリムとRDAの間の連帯は、ウフェ＝ボワニら幹部の現実路線への転換によって徐々に空洞化し、1950年代後半には植民地独立のあり方をめぐる見解も乖離するに至った。改革派ムスリムが期待した連邦一体主義は実現せず、独立を迎えた。RDAを構成していた各政治勢力も植民地横断的な運動を事実上放棄し、各支部はそれぞれが本拠とする植民地での活動に専念していくことになった。これにともない、ムスリムとの協力

関係もそれぞれの植民地における——いわば「ナショナルな」——文脈のみでの協力関係へと転換していくことになった。ギニアとフランス領スーダンでは改革派を含むムスリムがRDA支部であった支配政党の重要な支持基盤を構築することとなった。では、コートジボワールではどうなったのだろうか。

3 改革派ムスリムに対するウフェ＝ボワニの影響力

コートジボワール植民地に比較的多くの改革派ムスリムがいて、活発な活動を行っていたことを示す指摘は多い。たとえば、1950年代初めにAOF総督府が実施した調査報告書でも、「ワハビズムの数はコートジボワールでは比較的多い」との記載があり、その背景として、「伝統主義のマラブーらの無知と欲得づくへの反抗に加え、我々 [植民地当局] に対する抗議、不満、ひいては敵意をも表明する方法としての面があった」(Beyries 1952, 87) との認識が示されている。

とはいえ、この指摘はAOF全体についての一般的な理解にほぼ沿ったものにとどまっており、コートジボワールならではの政治とムスリムの関係のあり方を伝える具体的な記述とまではいえない。むしろこれはこのAOF総督府の報告書だけの問題ではなく、先行研究に全般的にみられる傾向でもある。コートジボワールのムスリムに関して浩瀚なモノグラフを記したミランにしても、RDAと密接な関係のあったスーパーヌ運動のコートジボワールでの活動については、「よくわからない」という率直な見解を記しているほどである (Miran 2006, 251-252)。

このような研究状況に照らしたとき、数少ないエピソードとして注目されるのが、コートジボワール第2の都市ブアケで1950年代初めに起こった中央モスクのイマームの選任をめぐる係争である。ミランはこの事件について、2次資料と聞き取り調査に基づき、コートジボワールの「ワハビスト」が交易拠点となった都市に定着してコミュニティを作り、「これらの場所のほとんどで1950年代にワハビストが植民地当局を後ろ盾とした多数派である伝統主義者と対立することとなった」なか、そのなかで最も深刻だった事例として紹介している (Miran 2006, 250-251)。またハンレッタは、フランス植民地当局が残した行政文書に依拠しながら、当時ウフェ＝ボワニがRDAへの支持票の獲得のためにコートジボ

ワールの有カムスリムの支持獲得に取り組んでいたと指摘し、その例としてこの事件に言及している (Hanretta 2009, 109)。

これら先行研究の指摘は、このブアケでの事件が、植民地期コートジボワールにおいて展開されたムスリムとRDAが関係した代表的な出来事のひとつであったことを示唆している。そこで以下では、フランス国立海外公文書館に収蔵されている資料に基づき、この事件に関して先行研究が触れていない事実関係を明らかにするとともに、コートジボワール植民地におけるRDAとムスリムの関係について分析を行ってみたい⁹⁾。

ブアケはコートジボワールの領土の中央部に位置する都市である。植民地期に軍都として建設され、そののち鉄道の駅が開設された。鉄道は、AOF有数の港をもつコートジボワールの首府アビジャンと内陸のオートボルタ植民地を結ぶもので、その中間地点に位置するブアケは大いに商業的な発展を遂げた。人口は1945年に2万2000人であったものが1960年には6万人に急増したとされ (Daddieh 2016, 124)、その多くはAOF内のムスリム人口が多い植民地からの移民で占められた。この結果、当時からブアケの人口の圧倒的多数がムスリムであった。また、ギニア内陸部に位置する都市カンカン、フランス領スーダンの首府バマコとならび、改革派ムスリムが多く集まる都市として知られた。つまり、ブアケは、AOF内において、ムスリム商人の活動とムスリムの改革運動の双方

9) ここで参照するのは、ANOM収蔵のフランス植民地省ムスリム事情局文書である。Miran(2006)による記述は2次文献と聞き取り調査に基づくもので、公文書館の行政文書には言及していない。Hanretta(2009)は、ANOM収蔵のフランス植民地省ムスリム事情局文書「1AFFPOL/2259/1」に収められた四半期報告書に依拠している。ここで筆者が参照するのは、それとは異なる「1AFFPOL/2259/4」というムスリム事情局文書である。この文書は、ブアケの係争の途中経過において、AOF総督のクルニユ・ジャンティユが海外フランス相に宛てて送付した1953年7月8日付けの親展書簡(以下、「AOF総督発大臣宛書簡」)、この親展書簡に添付された3点の資料、すなわち(1)ベウミという町にいたウフェ=ポワニからパイイ・コートジボワール総督に宛てた1953年6月27日付け電文の写し(以下「ウフェ発総督宛電文」)、(2)パイイ・コートジボワール総督からブアケのウフェ=ポワニに宛てた1953年6月27日付けの書簡(以下「総督発ウフェ宛書簡」)、(3)パイイ・コートジボワール総督からクルニユ・ジャンティユAOF総督に宛てた1953年6月29日付け書簡(以下、「総督発AOF総督宛書簡」)、「AOF総督発大臣宛書簡」から2カ月後の1953年9月に書かれた「ブアケのイマーム職に関するノート」と題する無署名の文書(以下、「ブアケのイマーム職に関するノート」)、日付不明の「コートジボワールのイスラーム」と題する無署名の文書からなる。「ブアケのイマーム職に関するノート」は、この史料群に含まれていない重要な書簡にも言及しながら書かれたものであり、ムスリム事情局の職員が作成したものとみるのが自然であろう。

において重要な意味をもつ国際都市であった。

1950年11月以降、ブアケでは、中央モスクのイマーム職をめぐり、改革派と伝統主義者の深刻な対立が展開された(表4-2)。まず、1950年11月に、イマームを「汚れた人物」だと批判し、交代を求める動きが起こった。史料によれば、この動きは「RDAのムスリムたち」によって行われた¹⁰⁾。その当時のブアケでは、ムスリムの3分の2が伝統主義者、残りの3分の1が改革派とされ、RDA支持者は改革派のほぼ全員、伝統主義者のあいだでも3分の2にのぼるとされた¹¹⁾。ウフェ=ボワニの出身植民地という事情から、また、移民の多くの出身地であるフランス領スーダンとギニアがともにRDAの強い地域ということもあって、改革派か伝統主義者かの違いを超えてRDA支持が広がっていたとみられる。このよう

表4-2 ブアケの係争のタイムライン

時期	出来事
1950年11月	ブアケのRDAのムスリムたちが中央モスクのイマーム、ベニ・ケイタ(Béni Keïta)への批判を突然開始 新イマーム選出にはいたらず
1951年8月19日	カンカン[ギニア]出身のカピネ・ジャースが新イマームに選出。RDA支持者として知られるドラマン・シッセがイマーム補佐に選出。 伝統主義者の反感が高まる。RDAを敵視するブアケのセネガル人コミュニティはモスクに行かなくなった。当局も治安維持の観点から乗り出す。
1952年11月1日	ブアケ管区長官が中央モスクの閉鎖措置を発令
1953年4月29日	人々の間に和解の機運が高まっているとみたブアケ管区長官がモスクを再開
1953年5月1日	信徒2000人が集まる礼拝でカピネ・ジャースがイマーム職からの退任を表明
1953年5月7日	新イマームにアンスーナ・シラが就任
1953年6月17日	ブアケ管区長官がイマーム補佐を「決定」し、住民に告知
1953年6月24日	イマーム第1補佐パウドウ・トゥレが主催する朝の礼拝で殴り合いがあり、伝統主義者が不満を表明。 問題の背後に、コートジボワール選出の国会議員が関与しているという噂が流れる。治安部隊の介入によって礼拝が中止。パウドウ・トゥレを含む4人が逮捕。その日のうちに仮放免。
1953年6月27日	ブアケ管区長官がウフェ=ボワニと面会。 面会後ウフェ=ボワニがコートジボワール総督に怒りの電文を送る。コートジボワール総督がウフェに返信。
1953年6月29日	コートジボワール総督がAOF総督にこの件を報告
1953年7月9日	AOF総督が状況報告のため植民地相に書簡を送る

(出所) フランス海外公文書館収蔵資料(ANOM 1AFFPOL/2259/4)に基づき、筆者作成。

10)「AOF総督発大臣宛書簡」(ANOM 1AFFPOL/2259/4)。

11)「ウフェ発総督宛電文」(ANOM 1AFFPOL/2259/4)。

な状況を踏まえると、「RDAのムスリムたち」という記述だけから、要求したムスリムたちの宗教上の立場について確定的な判断をするのは難しいようにも見える。

だが、この交代要求——この時はイマーム交代にはいたらなかったが、対立は続いた——から9カ月後の翌1951年8月に改革派ムスリムから新イマームとイマーム補佐が選出されたのだという。この一連の流れをみると、1950年11月に最初に動きを起こした者たちを指す「RDAのムスリム」という表現は、改革派ムスリムのことを指しての表現であったと理解できるように思われる。またこの理解は、RDAが改革派ムスリムから広く支持されていたという西アフリカの文脈に照らして違和感のないものと考えられる。

すなわち、1950年11月から1951年8月にかけての動きは、改革派ムスリムが自分たちに近い人物が礼拝を取り仕切ることを求め、数カ月間の対立を経て、伝統主義者が譲歩したことで、この人選が成り立ったという流れと解釈できる。これは先行研究での言及にも合致している（Miran 2006, 250-251）ちなみに、この新イマームの選出は、信徒からの一致した承認のうえでなされたものだと史料は記している¹²⁾。

対立は新イマームの選出後も続いた。とくに問題となったのは、新しいイマーム補佐——ドラマン・シッセ（Dramane Cissé）という人物——が改革派の流儀に則って、腕を交差させた礼拝を公然と行ったことに対してである。伝統主義者にとって、礼拝は腕を体側にまっすぐ下げたままで行うものであり、流儀の異なるムスリムと礼拝の場を同じくすることに対して強い拒否感が表明されたという。また、このイマーム補佐は、RDA支持を公言していた人物であったと史料に明記されており、RDAに対して反感をもつ者が多いセネガル系のムスリムたちが中央モスクの礼拝に行かなくなってしまったのは、そのことも理由のひとつだと史料は語っている¹³⁾。新イマームそのひと——ギニア出身のエル・ハジ・カビネ・ジャーヌ（El Hadj Kabiné Djane）——に関する問題があったかどうかは、史料はとくに記していないが、改革派への理解があることで知られた人物であったこ

12) [AOF総督発大臣宛書簡](ANOM 1AFFPOL/2259/4)。

13) [AOF総督発大臣宛書簡](ANOM 1AFFPOL/2259/4)。

とは間違いない¹⁴⁾。

このように、教義上の差、政党支持、出身植民地などのさまざまな違いが結びついたかたちで、ブアケのムスリム社会は深刻な内部対立を抱えるようになった。これを受け、治安上の懸念となることを危惧した植民地当局が対話の仲介や論点整理などの取り組みを行ったが、対立は収まらなかったため、1952年11月にはブアケを管轄するフランス人行政官トップであるブアケ管区長官によって中央モスクの閉鎖という強い措置が取られた。この閉鎖は翌1953年の4月末まで続くこととなった¹⁵⁾。

その後、ムスリムの間で和解の雰囲気が高まったとの判断に立ち、ブアケ管区長官は1953年4月29日に中央モスクの閉鎖措置を解除した。この再開はすべてのムスリムによって歓迎され、翌々日の5月1日の礼拝でカビネ・ジャーヌが退任を表明した。これに伴ってイマーム補佐も退任となった。その1週間後の5月8日には、伝統主義者のエル・ハジ・アンスーマナ・シラ (El Hadj Ansoumana Sylla) が新イマームになることが発表され、改革派と伝統主義者ともにこれを歓迎して新イマームの下で礼拝を行った。改革派寄りのイマームとイマーム補佐が退任し、伝統主義者の意向に叶うかたちでの解決が実現したわけである。

このイマーム交代劇の立役者がウフェ＝ボワニだったことが史料から確認できる。ブアケでのRDAの支持者に改革派と伝統主義者の双方がいたことは上でみたが、ウフェ＝ボワニのもとには、この双方から、「自分たちの望みが叶えられなかったらRDAのメンバーであることをやめる」という訴えが寄せられるようになっていたという。自らの支持層の分裂を阻止し、和解を図るとというのが、ウフェ＝ボワニが仲介に乗り出した中心的動機だったことがわかる。そこでウフェ

14) この新イマームとなる人物に、イマーム就任直前の時期に面会したAOF総督府の調査員は、その時の印象を次のように記している。「エル・ハジ・カビネ・ジャーヌはイマームとしての役割にふさわしい、バランスのとれた態度をとるよう努力している。彼はこの宗教の起源についての解釈における4人のイマームの権威を認める一方で、同胞団にも、ターバンを強制する慣行にも敵意を示した。彼は、コーランの唱句によって構成されていれば、御守りも問題がないと考えている。彼は、ワハビストの考えを広めた最初のひとりであるカンカンのカラモコ・シディキの弟子なのだが、むしろ、ガニョア[コートジボワールの都市名]のRDAの中心的な活動家であるエル・ハジ・モリテ・ジャビの考えに完全に同調している印象を与える。」(Beyries 1952,88-89)。改革派のスタンスを取りながらも、さまざまな信仰の慣行に対して寛容な人物としてここでは描かれている。

15) [AOF総督発大臣宛書簡] (ANOM 1AFFPOL/2259/4)。

＝ボワニは、ブアケのRDA黨員に対して、「政治的な利益よりも、みんなが平和に働けるようにとの全体の利益を考える」という精神の下に、「ジャーヌの辞任、シッセの罷免、新イマームの選出、新イマーム補佐2名のうちひとりとは独立派という案を受け入れるよう勧告した」のだという¹⁶⁾。

この介入がウフェ＝ボワニの一方向的な言い分でないことは、コートジボワール総督がウフェ＝ボワニ本人に宛てた書簡からも確認できる。コートジボワール総督はこの書簡で、「ひとえに、あなたの取りなしにより——この点はAOF総督にもお伝えしております——和解に向けた最初の有効な結果を得ることができ、前イマームのエル・ハジ・カピネ・ジャーヌが退任し、新イマームのエル・ハジ・アンスマナ・シラのもとに信徒が団結することとなりました」と謝意を表明している¹⁷⁾。コートジボワール総督の上長であるAOF総督に報告したことを言及していることからみて、単なる社交辞令ではない様子がかがえる。

なお、新イマームのアンスマナ・シラは自らの支持政党を一切明かしていない人物であったが、彼の側近たちは全員がRDAの支持者であるとされ、アンスマナ・シラ自身も、伝統主義者でありながらRDAに親近感をもっている人物として受け止められていることは「衆目の一致するところだった」との指摘が残されている¹⁸⁾。ウフェ＝ボワニの立場からすれば、この人事は自党の支持者同士の和解という観点からも重要な意義をもつものであったといえる。

まとめれば、この1953年5月のイマーム人事は、ウフェ＝ボワニがブアケの改革派ムスリムに対して強い影響力を有していたことを示す格好の事例といえるだろう。ブアケの改革派ムスリムの立場を推測すると、教義上たいへん重要な意味をもつイマーム人事において譲歩することを受け入れうるほど、ウフェ＝ボワニからの働きかけが重視されていたということになる。先行研究で指摘されてきたようなRDAと改革派ムスリムの間の強い結びつきの存在を、この事例は裏書きしているといえよう。

16)「ウフェ発総督宛電文」ならびに「ブアケのイマーム職に関するノート」(ANOM 1AFFPOL/2259/4)。

17)「総督発ウフェ宛書簡」(ANOM 1AFFPOL/2259/4)。

18)「ブアケのイマーム職に関するノート」(ANOM 1AFFPOL/2259/4)。

4 ウフェ=ボワニの激怒——浮かびあがる二面性——

とはいえ、次のような疑問が浮かぶ。RDAにとって改革派ムスリムが重要な支持基盤なのであれば、政治的な介入は、改革派ムスリムが求める結果をもたらすことにこそ使われるものではないのか、と。この疑問は、ブアケのイマーム人事に関していえば、イマームとイマーム補佐の退任を改革派は受け入れたわけであるが、この受忍に対して何らかの「補償」がなされる必要はなかったのか、ということである。実はこの点に関して、史料から浮かびあがるウフェ=ボワニの態度はやや謎めいている。これを次に検討してみよう。

新たに就任したイマームは、自らが職務を行えない際に代わりとして礼拝を取り仕切るイマーム補佐の名を礼拝の場で信徒に示し、その同意を得ることが求められている。ところが、1953年5月初めに就任したブアケの新イマームの場合には、この本来行われるべき補佐の選任がすぐにはなされなかった。史料からは、新イマームとブアケ管区長官の対立が背景にあったことがうかがえる。もともと、新イマームは、イマーム職を引き受ける際の条件として、自分自身で補佐を指名することと、補佐は伝統主義者から選ぶつもりであることを示していた。その理由は、伝統主義者である自分が職務をこなせないときに、「ワハビット」が代わりを務めるというのは、純粋に宗教的な見地から考えられないということにあった¹⁹⁾。

これに対してブアケ管区長官が異議を唱えたようである。管区長官は、第1補佐を「ワハビット」の人物とし、第2補佐を伝統主義者とする案をもっていた²⁰⁾。それに同意するよう新イマームに繰り返し働きかけたが、新イマームはこれに同意しなかった。そこで管区長官は、ブアケの8人のウラマー——伝統主義者が4人、

19)「ブアケのイマーム職に関するノート」(ANOM 1AFFPOL/2259/4)。

20) ブアケ管区長官がその案に固執した理由は関心を引くが、証拠となる史料がないのでここでは踏み込まない。ムスリム事情局作成と推察される「ブアケのイマーム職に関するノート」には、長官が、アフリカ人政治家の意向を汲むかたちでこの人事案に固執したということを示唆する記述がみられるが、その記述を裏付ける他の史料はみつけれなかった。またここで言及がある「アフリカ人政治家」が誰なのかも具体的に記されていない。

改革派が4人——を招集して同意を求めるといふ行動に出たが、伝統主義者のウラマー4人全員がその案に反対した。にもかかわらず管区長官は、その翌日の1953年6月17日に、拡声器付きの車でブアケ市内に乗り出し、自らの案の通りにイマーム補佐が決定されたと宣言し、さらに今後、補佐の指名問題の再検討を企てたり、管区長官の決定に従うことを拒否したりする者は逮捕されるとも言明した²¹⁾。またこれらの宣言は、コートジボワール総督から問題解決のための全権を委任されているとの認識に立って行われたものであることもあわせて告知された。

その9日後の1953年6月26日に、管区長官の宣言によってイマーム第1補佐に「決定」された改革派ムスリムが主催する礼拝が中央モスクで開催された。伝統主義者のムスリムたちは、このイマーム第1補佐の礼拝中、モスクに入ろうとしなかったほか、信徒間での殴り合いの事件が発生した。治安部隊が介入してイマーム第1補佐を含む4人を逮捕した。4人はその日のうちに仮放免された。暴力行為はその後、幸いにも発生しなかったが、ブアケ市内では今回の人事の背景にコートジボワール選出の国会議員——その2名いるうちのひとりにはウフェ＝ボワニ——が絡んでいるらしいという噂が飛び交ったという²²⁾。

ここで注目したいのはウフェ＝ボワニの反応である。翌6月27日に、ブアケ管区長官は、ブアケの西50kmのところにある町ベウミ (Béoumi) に滞在していたウフェ＝ボワニのもとを訪問し、イマーム補佐をめぐり起こっている出来事について報告した。報告を受けたウフェ＝ボワニはすぐさま、コートジボワール総督に宛てて長文の抗議の電文を発した。ウフェ＝ボワニからの抗議を受けたコートジボワール総督は、その2日後の6月29日にこの件をAOF総督に報告し、面会したブアケ管区長官からの報告として「ウフェ議員がひどく怒っていた」とし、ウフェ＝ボワニが、「領土議会【植民地議会のこと】の次の会期では行政当局に協力できないだろう」と発言したほか、本件についてプレヴァン・フランス大統領とミッテラン氏にも申し入れを行う意向を示したという²³⁾。

21)「ブアケのイマーム職に関するノート」(ANOM 1AFFPOL/2259/4)。

22)「ブアケのイマーム職に関するノート」(ANOM 1AFFPOL/2259/4)。

23)「総督発AOF総督宛書簡」(ANOM 1AFFPOL/2259/4)。なお、ここでいうミッテラン氏とは、後にフランス大統領を務めたフランソワ・ミッテラン (François Mitterrand) のことである。ミッテランは、海外フランス相在任中(1950～51年)にウフェ＝ボワニにフランス共産党との連携解消を決心させたことで知られる。ウフェ＝ボワニが親仏路線に転換するうえでのキーマンであった。

ウフェ＝ボワニの怒りの理由は何だろうか。1953年6月27日付けのコートジボワール総督宛の電文を見る限り、ウフェ＝ボワニの怒りの理由は以下の3点に要約できる。第1に行政当局による宗教への介入、第2に行政当局による政治介入、第3に自分の仲裁努力の成果が台無しになってしまったという不満、である。第1の宗教への介入は、ブアケ管区長官がイマーム補佐を「決定」し、さらには罰則にまで言及して信徒たちに強制しようとしたことを指す。ウフェ＝ボワニは「行政が宗教的中立の原則を逸脱して、イマーム補佐を押しつけた」という表現を使っている²⁴⁾。この点についてコートジボワール総督は、結果的にはウフェ＝ボワニの主張に同意し、補佐の選任は信徒の承認が必要なものであり、ムスリムではない行政官の管轄ではないため、決定は無効だと管区長官に対して通達している。また、ブアケ管区長官に対して問題解決の全権を委ねると伝えたことは事実だが、そもそも行政官は宗教の問題に介入する権限を有するものではないという点も言明している²⁵⁾。

第2の政治介入は、これまで述べてこなかった新しい内容となる。ここでウフェ＝ボワニは、コートジボワール植民地選出のもうひとりの国会議員であるセク・サノゴ (Sékou Sanogo) を念頭においた主張を行っている。サノゴはRDAにも社会党系にも属さない、独立派 (indépendant) と呼ばれる政治路線をとった政治家であり、植民地期コートジボワール政治史においては、ウフェ＝ボワニの勢力抑制を狙う植民地当局によって支援を受けた人物として知られる。コートジボワール選挙区の2議席を争った1951年6月のフランス国会選挙において、RDAは6万7千票を獲得してトップに立ったものの2議席独占はできず、3万5千票を獲得したサノゴの政党と、比例代表制にしたがって議席を分け合うこととなった。1950年代初めは、植民地当局からの弾圧によってRDAの党勢が伸び悩んでいた時期でもあり、当時のRDAにとってサノゴはとくに警戒すべき政治的ライバル

24)「ウフェ発総督宛電文」(ANOM 1AFFPOL/2259/4)。

25) 6月27日付けのウフェ＝ボワニからの電報を受け取った時点では、コートジボワール総督は、まさかブアケ管区長官がそのような手続きによってイマーム補佐を「決定」したとは認識しておらず、ウフェ＝ボワニに対する返信でもイマーム補佐の選任は適正に行われ、行政当局が宗教に介入したとの事実は当たらないと反論していた。だがその後ブアケ管区長官からの報告で実情を知り、認識を改めている。「総督発ウフェ宛書簡」、「総督発AOF総督宛書簡」、「ブアケのイマーム職に関するノート」(ANOM 1AFFPOL/2259/4)。

であった。

そのサノゴを示唆するかたちで、ウフェ＝ボワニはこの電文のなかで、ブアケ管区長官の決定が、「同僚 [セク・サノゴ] の独立党が、RDAに勝ちを収めようとして働きかけていることに沿った決定」であったと非難している²⁶⁾。ウフェ＝ボワニがイマーム補佐人事に関してサノゴの政治介入だといったのは、RDAと改革派ムスリムが結託しているという見方をサノゴがさかんに宣伝し、RDA支持者の改革派と伝統主義者を分断しようとしているという認識に基づく。つまりこの認識に立つと、イマーム第1補佐に改革派が指名されたことはサノゴの宣伝を裏書きする事態となってしまうというわけである。このような論理でもってウフェ＝ボワニは、ブアケ管区長官の決定が、自分が和解に務めた改革派と伝統主義者の対立をふたたび煽りたてかねないものであるとし、そこにサノゴの宣伝戦略に沿って自分の立場を弱くしようとする植民地当局の政治的介入を見い出しているのである。

実はサノゴの存在は、ウフェ＝ボワニが常に意識していたことであった。上述のイマーム交代に関する箇所（第3節）で、「ジャーヌの辞任、シッセの罷免、新イマームの選出、新イマーム補佐2名のうちひとり独立派という案を受け入れるよう勧告した」というウフェ＝ボワニの電文を引用したが、ここでいう「独立派」がまさにサノゴ支持者をさしている。ブアケ管区長官が「決定」した2人の補佐のうち的一方が「独立派」だったのかどうかは残念ながら史料からはわからない。ただサノゴは、コートジボワールのムスリムの多くを占める民族——マリンケ (Malinké) もしくはジュラ (Dioula) と呼ばれる——の出身であり、ブアケに住むジュラに対して「反RDA宣伝」を熱心に行っているとする指摘が史料に残されている²⁷⁾。彼の働きかけがどの程度成功したのかどうかは不明だが、民族としてのジュラには、改革派と伝統主義者の双方がいたと考えられ、サノゴは民族としての帰属に働きかけることでRDAの支持層を切り崩そうとしたと理解できるだろう。

ウフェ＝ボワニの不満の第3点目は、自分の仲裁努力の成果が台無しになって

26)「ウフェ発総督宛電文」(ANOM 1AFFPOL/2259/4)。

27)「総督発AOF総督宛書簡」(ANOM 1AFFPOL/2259/4)。

しまいかねないということにある。第2点目を踏まえれば、ここでのウフェ＝ボワニの考えは、自分が肩入れしたことによって改革派のイマーム第1補佐が誕生したという理解が広まることになれば、RDA支持者の中の伝統主義者の反発が避けられず、改革派との対立が再燃しかねないというものと理解できる。

ただ、この3点目から浮かび上がるのは、そもそもブアケのムスリムに対してどのような態度を取りたいのかという点に関して、ウフェ＝ボワニの態度がやや整合性を欠いているようにみえることである。以下、この点を検討してみたい。

改革派ムスリムが、自分たちの流儀で礼拝を主宰してくれるイマームのもとで祈りたいというのは、そもそもは信仰の領域の問題であった。ただ、それをあからさまに要求したことによって、伝統主義者の考える信仰のあり方と衝突し、信徒間の対立がもたらされてしまった。この対立が政治の領域——RDA支持層の分断——へと発展してきたことを受けてウフェ＝ボワニが介入したわけであるが、さらにその状況を利用しようとするライバル政党が加わり、分断を煽る行動に出た。その行動に植民地当局が一役買うかたちになったことから、ウフェ＝ボワニはそれを怒りのかたちで表明し、植民地議会最大勢力としての立場やフランス中央政界の大物とのコネクションをちらつかせて総督を威圧しているという構図となった。明らかに信仰の問題をはみ出し、すぐれて政治的な領域のこととしてこの事件は展開されていることがわかる。

ここで本節冒頭に掲げた問いに戻りたい。改革派ムスリムは、自分たちが支持する政治勢力（RDA）の勧告によって信仰上の願望を一方向的に断念することをよしとしたのだろうか。この点に照らせば、イスラーム的な手続きに則っていないという瑕疵はあれど、改革派ムスリムがイマーム補佐に選任されたことはよろこばしいことであつたに違いない。実際、6月26日に改革派ムスリムはこのイマーム補佐のもとで礼拝に参加したわけである。その一件に関して激高してみせるウフェ＝ボワニの態度は、改革派ムスリムが抱いた期待に対してあまりにも考慮を欠いたもののようにみえる。

実は、この問題についてウフェ＝ボワニ自身が興味深い記述を残している。コートジボワール総督に送った怒りの電文のなかでウフェ＝ボワニは、自分が介入した1953年5月初めのことを振り返り、「ジャーヌの辞任、シッセの罷免、新イマームの選出、新イマーム補佐2名のうちひとりとは独立派という案を受け入れる

よう勧告した」という上で引用した箇所が続いて、こう記している。「少数者の改革派の者たちは、腕を組んで礼拝するというイマームをもつことを諦め、今後すべての礼拝は腕を伸ばして行うことになるだろう」。²⁸⁾ここから読み取れるのは、ウフェ＝ボワニが期待した仲裁努力によって実現されるべき帰結とは、改革派が「今後すべての礼拝は腕を伸ばして行うこと」——すなわち、1950年11月に顕在化した改革派ムスリムの願望を、中央モスクに関しては表明せず、同意できない流儀に則って礼拝を行うべし、ということのようにもみえる。ここに浮かびあがるのは、RDA支持者の結束こそが最大の関心事であり、そのためには信仰上の願望は抑えるべきだとするウフェ＝ボワニの考えである。

当時のウフェ＝ボワニに関しては、植民地当局が、RDA運動における重要な同志であるウェッザン・クリバリ (Ouezzin Coulibaly) の助言にもかかわらず、「[ワハビット]の利益を支持するという自分の計画に固執しているようだ」という認識を示していたことが史料からはうかがえる²⁹⁾。ウェッザン・クリバリの助言が具体的にどのようなものだったのかは明記されていないが、文脈からすれば、ウフェ＝ボワニの改革派ムスリムへの肩入れが過ぎるという態度を諫めるものかと読める。とはいえ、このブアケの係争におけるウフェ＝ボワニの介入のあり方をみるに、そこに改革派ムスリムの「利益を支持する」という側面を見出すことは難しいように思われる。

すなわち、ウフェ＝ボワニは、自分の和解のための努力が無駄になってしまったという怒りを表明しているのであるが、実際のところ彼が用意していた和解のプランとは、改革派が自分たちの信仰上の願望を声高に主張せず、抑制することをもって成功の鍵とするものであった。この点において、ウフェ＝ボワニはムスリムたちの宗教上の利益ではなく、RDA支持者としての政治的な利益こそを追求したのだということができよう。

28)「ウフェ発総督宛電文」(ANOM 1AFFPOL/2259/4)。

29)「総督発AOF総督宛書簡」(ANOM 1AFFPOL/2259/4)。

結 論

以上、本章では、AOFの独立運動における重要な政治組織であったRDAが改革派ムスリムの支持を受けたことに関して、あまり具体的な事例が報告されてこなかったコートジボワール植民地での状況を解明する試みを行ってきた。AOFの改革派ムスリムにとって重要な都市であったブアケで、RDA支持という政治的スタンスとも絡む社会的な対立や政治家の介入があった事例について、これまで先行研究が示してきたよりも詳しく再構成し、分析を行ってきた。分析から浮かびあがったのは、RDAのリーダーであったウフェ＝ボワニが、教義上の対立を解消することを——とくに改革派ムスリムに対して——受諾させるほどの強い影響力をRDA支持者に行使しえたことがまず確認された。これは既存研究において指摘されてきたRDAと改革派ムスリムの強い連帯関係を裏書きするものであり、コートジボワールにおいてもこのような関係が存在したことがわかった。

分析からもうひとつ明らかになったことは、ウフェ＝ボワニが改革派ムスリムに対して振るい得た影響力が、改革派ムスリムの宗教上の期待や願望に答えるようなかたちでは必ずしも作用していなかったようだという点である。この点は、最終的に改革派ムスリムがRDAとの連帯関係を解消していくというAOF全体における動向を先取りしているかのようにも評価できる点といえる。連帯が失われていく兆候をそこに見い出すことが可能であろう。

最後に、ブアケ事件のその後について言及し、結びとしたい。残念ながら、このブアケ管区長官が「決定」した人事とそれをめぐるブアケでの対立が最終的にどのように解決されていったのかは、今回参照した史料からは確認できなかった。ただ、聞き取り調査にもとづいてこの事件を記したミランは、1953年5月の新イマーム就任とその補佐について次のような記述を行っている。なお、ここでは新イマームの名は「アズマナ・シラ」(Azoumana Sylla) と記載されている。

「ウフェ＝ボワニの助力によって最終的な妥協が成立した。伝統主義者のエル・ハジ・アズマナ・シラがイマームに就任し、伝統主義者から尊敬されているワハビストのエル・ハジ・バブドゥ・トゥーレが補佐を務めることと

なった。バブドゥ・トゥーレは週の間は、同じ地域にあるワハビストの小さなモスクのイマームを務めながら、金曜日とイスラームの祭日には中央モスクに来て、すべてのムスリムとともに祈った。](Miran 2006, 250-251)

この箇所では補佐に就任したとされる人物エル・ハジ・バブドゥ・トゥーレ (El Hadj Baboudou Touré) こそ、ブアケ管区長官が「決定」したイマーム第1補佐——ただし筆者が確認した史料では「エル・ハジ・バウドゥ・トゥーレ」(El Hadj Baoudou Touré) という綴りである——と同一人物である³⁰⁾。本稿でみてきたとおり、史料に基づけば、この人物の礼拝時には改革派と伝統主義者のいさかいが起こったのであるし、ウフェ＝ボワニが総督に対して激高するということが展開された。史料から確認できた事態の推移とミランの記述には一致しない点もある。

だが、仮にミランの記述が、本稿で見た史料で扱った時期——本稿で見た史料がカバーしているのは1953年9月まで——よりあとに起こったことについて記しているのだと考えれば、本稿での記述とは矛盾しないかもしれない。ミランが記しているのは、ムスリム同士が宗教的な流儀を超えて互いに尊重し、共生しようとする姿である。そののちブアケでこのような光景が展開されたのかどうか、新たな史料の発掘を通して、さらに追求していくこととしたい。

[参考文献]

〈日本語文献〉

小川了 2015.『第一次大戦と西アフリカ——フランスに命を捧げた黒人部隊「セネガル歩兵」』刀水書房。

坂井信三 2004.「西アフリカのタリーカと社会変動下の集団編成」赤堀雅幸・東長靖・堀川徹編『イスラームの神秘主義と聖者信仰』東京大学出版会 pp.205-226.

ヤコノ, グザヴィエ 1998.『フランス植民地帝国の歴史』(平野千果子訳) 白水社。

30) なお、ブアケ管区長官の「決定」で指名されたイマーム第2補佐はエル・ハジ・ベレ・コイタ (El Hadj Belle Koita) という人物である。

〈外国語文献〉

- Alexandre, Pierre 1970. "A West African Islamic Movement: Hamallism in French West Africa." In *Protest and Power in Black Africa*, edited by Robert I. Rotberg and Ali A. Mazrui, New York: Oxford University Press, 497-512.
- de Benoit, Joseph Roger 1982. *L'Afrique occidentale française de la Conférence de Brazzaville (1944) à l'indépendance (1960)*. Dakar: Les Nouvelles Editions Africaines.
- Beyries, J. 1952. Rapport de mission sur la situation de l'Islam en A.O.F. (3 avril - 31 juillet 1952). (フランス海外公文書館 1AFFPOL/2158/2収蔵)
- Bogolu Adou, Georges 1987 "Le R.D.A. et les religions." In *Rassemblement démocratique africain, Actes du colloque international sur l'histoire du R.D.A. Yamoussoukro 18-25 octobre 1986 Tome I: Communications*. Abidjan: CEDA, 319-326.
- Cruise O'Brien, Donal B. 1986. "Wails and Whispers: the People's Voice in West African Muslim Politics." In *Political Domination in Africa: Reflections on the Limits of Power*, edited by Patrick Chabal, Cambridge University Press, 71-83.
- Daddieh, Cyril K. 2016. *Historical Dictionary of Côte d'Ivoire (he Ivory Coast)*. Third Edition. London: Rowman & Littlefield.
- Fofana, Lémassou 2007. *Côte-d'Ivoire: Islam et sociétés. Contribution des musulmans à l'édification de la nation ivoirienne (X^e-XX^e siècles)*. Abidjan: Les Editions du CERAP.
- Hanretta, Sean 2009. *Islam and Social Change in French West Africa: History of an Emancipatory Community*. Cambridge University Press.
- Kaba, Lanciné 1974. *The Wahhabiyya: Islamic Reform and Politics in French West Africa*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- 1987. "Les commerçants musulmanes dans l'action politique du R.D.A., 1945-1960 Camion - Cola- Café." In *Rassemblement Démocratique Africain, Actes du colloque international sur l'histoire du R.D.A. Yamoussoukro 18-25 octobre 1986 Tome I: Communications*. Abidjan: CEDA, 312-318.
- Kipré, Pierre 1985. *Villes de Côte d'Ivoire 1893-1940. Tome II*. Abidjan- Dakar-Lomé: Les Nouvelles Editions Africaines.
- Miran, Marie 2006. *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*. Paris: Karthala.
- Schachter Morgenthau, Ruth 1964. *Political Parties in French-Speaking Africa*. Oxford: Clarendon Press.
- Thompson, Virginia, and Richard Adloff 1957. *French West Africa*. Stanford: Stanford University Press.
- Traoré, A. 1983. *Cheikh Hamahoullah: Homme de foi et de résistance*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Zolberg, Aristide R. 1969. *One-Party Government in the Ivory Coast (Revised Edition)*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

本書は「クリエイティブ・コモンズ・ライセンス表示-改変禁止4.0国際」の下で提供されています。
<https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/deed.ja>



南アフリカにおけるインド系ムスリム

——二重のマイノリティとしての位置づけと宗教的实践——

佐藤千鶴子

はじめに

南アフリカにおいてムスリムは人口のわずか2%にも満たない宗教的な少数派であり、信者の8割以上が人口集団区分において少数派のカラード (coloured) ないしインド系 (Indian/Asian)¹⁾ に属する。これらの人々の祖先は、17世紀半ばに始まるオランダによるケープ地方の植民地支配、そして19世紀後半のイギリスによるナタール地方の植民地支配の下で、東南アジアやインド亜大陸、モーリシャスなどから連れてこられた、もしくは自発的にやってきた移民 (移住者) である (佐藤 2018; 2019)。本章では、インド系ムスリムに焦点をあて、二重のマイノリティとしての立場が彼 (女) らの宗教的アイデンティティおよび他集団との関係性に与えた影響とその実態について論じる。

2001年の国勢調査によれば、南アフリカにおけるムスリムは65万4064人、その42% (27万4932人) がインド系である²⁾。彼 (女) らの多くは産業の中心地

1) アパルトヘイト時代の南アフリカでは、すべての人々が4つの「人種」——白人、黒人 (アフリカ人)、カラード (混血)、インド/アジア系——のいずれかに分類され、人種毎に有する権利の内容が定められていた。民主化と共に制度的な人種差別は廃止されたが、人種間の経済格差は残存しており、人々の間での人種意識も薄らいでいるとはいえない。政府の人口統計などの公的文書では、民主化後、「人種」の代わりに「人口集団」という語が用いられている。なお、カラードは総人口の8.8%、インド系は2.5% (2015年推計値) である (Statistics South Africa 2015, 2.5)。

2) 南アフリカで行われた最新の国勢調査は2011年であるが、この時には宗教・信仰に関する質問は使用されなかったため、2001年の数値を引用している。

ハウテン州と東部のクワズールー・ナタール (KwaZulu-Natal: KZN) 州に住み (Vahed and Jeppie 2005, 253), 9割以上が英語を第1言語としている。インド亜大陸に住む親族との関係を維持している人は少ないが, 第2言語ではウルドゥー語 (Urdu, 59%), グジャラート語ないしメモン語 (Gujarati or Memon, 28%), タミール語 (Tamil), コンカニ語 (Koknee), テレグ語 (Telegu) などが挙げられ, 祖先の出身地は多様である (Vahed 2000a, 28; 2000b, 44-45)。また, インド系人口に占めるイスラムの割合は24.6%と4人に1人で, インド系のなかでもイスラムは少数派である (Statistics South Africa 2015, 2.19-2.20)。

民主化以前の南アフリカにおいてインド系住民は有色人種として差別の対象であるとともに, 1961年までは永住権をもたず, 不安定な状況に置かれていた。その一方で, 彼(女)らは差別の撤廃を求めていち早く政治活動を開始した人々でもあった。20世紀初頭にマハトマ・ガンディー (M. K. Gandhi) がインド系住民に対する差別の撤廃を求めて南アフリカで政治運動を行い, その経験が後のインド独立運動につながったことは有名である (Bhana and Pachai 1984; Swan 1987)。1950年代にはアフリカ民族会議 (African National Congress: ANC) らと共同戦線を張り, 多くのインド系活動家がANC幹部と共に投獄された。その後, 20世紀後半の反アパルトヘイト運動においてもインド系活動家は人口比をはるかに上回る主導権と存在感を放った³⁾。

他方で, インド系住民は, カラードと並び, 白人とアフリカ人の間の中間的存在として白人政権からの取り込みの対象でもあり, 1980年代初頭にはアパルトヘイト体制を改革するためにカラードとインド系に参政権を与え, 三院制議会を設立することが提案された。インド系住民の多くが1984年の選挙をボイコットしたが, イスラムの大商人やビジネスマンの中には政府との交渉を通じた改革を訴えた人々もあり, インド系住民は決して政治的に一枚岩ではなかった (Vahed 2009, 97)。また, 反アパルトヘイト運動の指導者レベルでは強力な友好・協働関係があっても, 一般の人々の間ではインド系とアフリカ人の関係性は緊張に満

3) ネルソン・マンデラを含む多くのANC幹部が終身刑を受け, 投獄されることになった1960年代初頭のリボニア裁判の被告には, 複数のインド系の活動家が含まれていた (Le Roux and Davis 2019, Chap. 4)。民主化後のマンデラ内閣の下では数多くのインド系関係が誕生した。

ちたものだった⁴⁾(Seekings 2000; Jeppie 2007, 26-27)。

以上のようにインド系をめぐっては、人口集団としての少数派の立場に着目した研究が数多く存在し、とくに反アパルトヘイト運動への貢献が明らかにされてきた。その一方で、宗教的な少数派としてのインド系ムスリムのアイデンティティやインド系内部の多様性、さらにはインド系住民による政治以外のさまざまな社会的活動については、あまり議論されてこなかった。本章では第1に、宗教（イスラーム）という視点を導入することで、インド系内部の多様性に光を当てるとともに、インド系ムスリムのアイデンティティやムスリム社会内部の変化を宗教的实践の側面から理解することを試みる。第2に、インド系ムスリムの他者との関わりをみることで、これまで反アパルトヘイト運動における指導者間の協調やインド系住民とアフリカ系住民の「人種」対立として描かれてきた両集団の関係性を、宗教（イスラーム）という視点から捉えなおすことを試みる。これらの作業を通じて、南アフリカにおけるインド系ムスリムのアイデンティティや宗教的实践がどのように変化してきたのかを歴史的に跡付け、彼（女）らの二重のマイノリティとしての位置づけが具体的にどのような意味をもっていたのかを明らかにする。

以下、本章は次のように構成される。第1節では、インド系ムスリムが南アフリカへ移住してきた歴史的過程を辿るとともに、彼（女）らとともに伝播したイスラームの特質とインド系コミュニティにおけるムスリムの位置づけについて述べる。第2節では、20世紀後半にインド系ムスリム内部に起こったイスラーム復興・改革運動の3つの形態について検討し、アパルトヘイト体制下の南アフリカにおいて、インド系ムスリムが国際的に孤立した存在ではなく、インド亜大陸をはじめとする国外におけるイスラーム知識人やイスラーム復興の影響を受けていたことを明らかにする。最後に第3節では、インド系ムスリムとアフリカ系住民との関係性について、民主化前後からのアフリカ諸国からのムスリム移民の流入にも注目しつつ考察する。

4) 1949年にはダーバンのカトーマノア (Cato Manor) 地区においてインド系とアフリカ系住民の間で暴動が起り、130人が死亡し、1000人以上が怪我をした。この事件は両コミュニティの間に長い間、影を落とし続けた (Jeppie 2007, 26-27)。

1 移住者としてのインド系ムスリム

南アフリカにおいてイスラームは、オランダ領植民地だった現在のインドネシアやスリランカからの奴隷の輸入と政治的囚人の追放により、17世紀半ばにケープに到来した。その後、19世紀後半にインド亜大陸を経由したイスラームも到来した(佐藤 2018; 2019)。本節ではまず、インド亜大陸経由で南アフリカに入ってきたイスラームとはどのようなものだったのか、インド系ムスリムの移住過程と宗教的実践について検討する。その後、インド系コミュニティ内部におけるムスリムの位置づけについて論じる。

1-1. 南アフリカへのインド系ムスリムの移住と宗教的実践

19世紀後半に南アフリカに移住してきたインド系住民は2つのグループからなっており、両者の移住過程やインドの出身地、宗教的実践は異なっていた⁵⁾。

第1のグループは、1860～1911年の期間に、年季契約労働者として英領ナタール植民地にやってきた人々である。その数は15万2641人に上り(Vahed 2009, 73)、40%以上が女性ないし少女で(Peberdy 2009, 41)、約9割はヒンドゥー教徒であった。ムスリムは推定7～10%(1～1.5万人)を占め、多くがインド北東部と南部出身のウルドゥー語、タミール語、テレグ語話者であった(Vahed 2000b, 45)。彼(女)らはおもに、白人入植者により開発が進められたサトウキビ・プランテーションや炭鉱、ナタール政府鉄道を建設する労働などに従事した(Bhana 1991, 89)。年季契約労働者のうち、約半数の人々は年季契約が明けた後も植民地に留まり(Bhana 1991, 18)⁶⁾、おもにダーバン近郊に定住してメイズ(トウモロコシ)や豆、野菜を作り、ダーバンの市場で売る都市近郊農業で生計を立てるようになった(Freund 1995, 23-24)。

ムスリムの年季契約労働者は多数派のヒンドゥー教徒と共に生活し、両者の間での結婚も多かったことから、イスラームの信仰を徐々に失いつつあった(Khan

5) 南アフリカへのインド系住民の移住過程についてより詳しくは佐藤(2019)を参照。

6) 年季契約労働者のうち42%は年季契約が明けた後にインドへ帰国し、さらに9%がナタール以外の土地へ移動した(Bhana 1991, 18)。

2009, 87)。そのような状況を変えたのが、スーフイー・サヘブ (Soofie/Sufi Saheb)⁷⁾ として知られる人物が1895年にインドからナタール植民地にやってきたことである。彼はダーバン北部のリバーサイド (Riverside) 地区を筆頭に、1911年に亡くなるまでにナタール各地にモスクやマドラサ⁸⁾、墓地などを建設し、とくにムスリムの年季契約労働者の間でイスラームの信仰実践を広めていった (Soofie et al. n.d.)。言い伝えによれば、スーフイー・サヘブはダーバンに到着してすぐにある墓地に行き、瞑想をした後、バドシャ・ピール (Badsha Pir) として知られることになる聖者の墓を特定し、彼を祭る聖者廟 (墓廟) を建設した⁹⁾。バドシャ・ピールとスーフイー・サヘブはナタールのムスリムの間で聖者として崇められるようになり、バドシャ・ピールの墓廟は多くの参詣者が訪れて、預言者や偉大なる聖者の命日を祝う場となった (Vahed 2009, 75-56; Meer 1969, 201-203)。

ムスリムの年季契約労働者の間での最も重要な宗教的活動としては、ムハーラン (Muharram) 祭が挙げられる。これは、イスラーム暦の1月 (ムハーラン) 10日、預言者ムハンマドの孫フセインの命日を記念する行事¹⁰⁾ であり、ナタールではヒンドゥー教徒も多く参加して、街頭行列などが行われた。後に述べるムスリム商人や教育を受けたエリートたちは、派手な装飾が施された行列を恥ずかしいと感じ、反対する者が多かったが、1970年代までナタールの多くのムスリム庶民にとつての重要行事であり続けたとされる (Vahed 2009, 74-75, 86; Meer 1969, 201)。

7) 1850年にインドで誕生し、本名をShah Goolam Mohamed(文献によりMahomed Ebrahim Soofie, Shah Ghulam Muhammad Habibiなど異なる) といい、1892年にHabib Ali Shahというチシュティー教団 (Chisti order) のスーフイーの弟子 (murid) になった。スーフイー・サヘブは、Ali Shahの指示により、チシュティー教団のシルシル (Silsila: 系譜) を広めるためにナタール植民地にやってきたとされる (Vahed 2009, 75)。

8) マドラサは本来、「おもにイスラーム諸学を対象とする寄宿制の高等教育施設」(大塚ほか2002, 921) を指すが、南アフリカでは初歩的なイスラーム学習の場もマドラサと呼ばれている (Sayed 2011, 70)。

9) バドシャ・ピールの生涯は不明な点が多いが、年季契約労働者としてナタールに来た後、狂人のように暮らしながら、さまざまな奇跡を起こし、ムスリムとヒンドゥー教徒の両方から聖者として崇められるようになった人物である (Meer 1969, 201-202)。ピールとは南アジアのスーフイーの語彙で「導師」を意味し (山根2011, 16, 注8)、バドシャ・ピールとは導師の中の導師 (最高位の導師) を意味する (Vahed 2009, 76)。

10) ムハーランは本来はシーア派の祭である。ナタールのムスリムの年季契約労働者はほとんどがスンナ派であったにもかかわらず、この行事が祝われてきた (Vahed 2016a; 2016b)。

第2のグループは、年季契約労働者が導入された直後の1870年代から、新天地での商売の機会を求めて、インド亜大陸やモーリシャスからナタール植民地へとやってきたインド系商人である¹¹⁾。南アフリカ連邦が成立した1910年までに推定3万人が到来したとされ (Peberdy 2009, 41), 8割がインド西部グジャラート・ステート出身のグジャラート語 (スルティ<Surti>方言) かメーモン語を話すムスリムであった (Vahed 2003, 313-314)。彼らはインドから食料品を輸入し、ナタールとトランスヴァールの各地で経営する卸売商店や小売商店で販売した (Mahida 1993, 26-27)。ムスリム商人は親族経営により商売を拡大させていったため、親戚の経営する商店で働くためにグジャラートからナタールへ移民する人々もいた。また、彼らは同じ村出身女性との結婚を望んだため、商人と同じ村に住む女性達が結婚してナタールに移住してきた (Khan 2009, 89-90)。

年季契約労働者と比べてはるかに裕福だったムスリム商人はダーバン中心部にモスクを建設し、イスラームの信仰維持に努めた。まず1884年にメーモン商人がグレイストリート・モスク (Grey Street Masjid) を建立した後、翌年にはグジャラート商人がウェストストリート・モスク (West Street Masjid) を建立した (Mahida 1993, 35-36)。メーモン商人もグジャラート商人も共にハナフィー法学派でスンナ派であったが、グジャラート・ステート内の出身地が異なっており、イスラームの信仰形態も違っていた。聖者信仰をもつメーモン商人が聖者廟参詣を重視していたのに対し、グジャラート商人はインドで19世紀に起こったイスラーム改革運動の影響を受けて、宗教的指導者 (説教者) に対する敬意を重視していた。このように宗教的慣行には違いがあったものの、いずれのモスクにおいてもムスリム商人は管財人 (trustee) としてモスクの運営・管理を担い、モスク委員会が任命・雇用するイマームの権威はムスリム・コミュニティのなかでは限定的なものだった。また、ムスリム商人の間では、モスクを中心とする活動と2つのイード (Eid, ラマダーン月の断食明けの祭と犠牲祭) が宗教的実践の中心であり、ムハーランは年季契約労働者のムスリムほど重要性をもたなかったという (Vahed 2009, 77-78)。

11) 彼らは年季契約労働者とは区別して「旅客 (passenger)」インド人と呼ばれた。

1-2. 人種差別社会におけるインド系住民とムスリム

インド亜大陸からの移民は英領ナタール植民地の労働力需要を満たすためのものだったが、1880年代以降、白人住民の間でインド系住民との仕事や商売を巡る競合が懸念され始め、インド系の移住、商売、参政の権利を制限する法律が制定されていった (Bhana and Pachai 1984, 30, 53, 75-76; Pillay 1976; Klotz 2013, 65-72)。インド系差別に対して組織化を進め、差別撤廃のための活動を開始したのはムスリムを中心とする商人層だった。1894年、インド系企業間の訴訟を解決するために前年にダーバンにやってきたガンディーにより、ナタール・インド人会議 (Natal Indian Congress: NIC) が結成されたが、NICの成員の85%は商人で、有力なムスリム商人が指導的役割を担っていた (Mahida 1993, 41-42)。ガンディーはその後トランスヴァールに移動し、同地のインド系商人や労働者と共に差別の撤廃を求めて受動的抵抗運動を主導し、1910年に南アフリカ連邦が成立した後は連邦政府との交渉に勤しんだ。最終的に1914年、インド人救済法 (Indian Relief Act) が制定され、年間3ポンドの人頭税を含むインド系に対する差別規定が廃止されると、ガンディーはインドに帰国した (Swan 1987, 195-199; Bhana and Pachai 1984, 111-148; Klotz 2013, 95, 108)。

ガンディーの帰国後も、人種隔離の進展に反対するため、1923年には商人層が中心となり南アフリカ・インド人会議 (South African Indian Congress: SAIC) が結成された。SAICはインド系の商売と居住に関する自由の拡大と教育機会の促進、雇用における差別撤廃を求めて政府と交渉した。しかしながら、NICもSAICも年季契約労働者やその子孫が直面する貧困問題にはあまり関心を払わなかったとされる (Bhana 1991, 116)。Swan(1987, 188) は、当時の商人エリートと多数の貧しいインド系住民の間には、金貸しや商店主と顧客との間の「搾取的なパトロン・クライアント関係」があったと主張している。インド系と言っても出身地や民族・言語的帰属は多様であり、商人と労働者の間では文化的・階級的な差異が大きかったため、社会的階層を超えたインド系としての連帯意識は希薄であった (Swan 1987, 182-183)。そしてこの階級的な差異は、インド系ムスリム内部の連帯を阻んでもいた (Vahed 2009, 78; Khan 2009, 90)。

そのうえ、政府との交渉による成果も限られていた。1943年にはダーバンにおいて白人が多い地域へのインド系の進出を制限するため、白人とインド人の間

での不動産取引を3年間禁止するペグ法 (Pegging Act) が制定された。その後1946年にはアジア人の土地保有およびインド人代表法 (Asiatic Land Tenure and Indian Representation Act) が制定され、インド系による土地の所有が厳しく制限され、居住地区や商業活動を営むことのできる地域が限定された (Bhana and Pachai 1984, 150-151; Jeppie 2007, 21)。このような人種隔離の強化を受けて、1940年代後半になると、NICやSAICなどインド系政治組織の指導部が交代し、政府との対決姿勢とアフリカ人組織との共闘を掲げる人々が主導権を握るようになった。インド系組織の急進化を率いた人々のバックグラウンドはさまざま、海外で教育を受けた裕福な商人の子息や弁護士もいれば、公式な教育をほとんど受けていない労働者もいた (Swan 1987, 199-204)。いずれにせよ、1940年代後半～1950年代初頭にかけての受動的抵抗運動や不服従キャンペーンを主導し、1950年代半ばにANCらと共に自由憲章の起草に関わったのは急進化したNICやSAICであった。

それに対して、ムスリム商人やビジネスマンのなかには、これらの組織から距離を置き、新たに「穏健派」の組織を結成して、あくまで政府との交渉による権利の拡大を主張する人々がいた。穏健派のインド系組織¹²⁾も都市部の居住区を人種ごとに定め、ダーバンだけでおよそ12万のインド系住民 (Vahed 2013b, 24) に対して非自発的な移住を強いることになった集団地域法 (Groups Areas Act, 1950年) などのアパルトヘイト法制には反対していたが、街頭での抗議行動ではなく、政府との交渉姿勢を維持した (Bhana and Pachai 1984, 184-185)。それゆえ多くのインド系ムスリム商人／ビジネスマンは、南アフリカで人種隔離と差別の体制が強固になり、国内でさまざまな人口集団が差別撤廃へ向けて共闘し始めたなかにおいて、政治的には保守的な姿勢を貫いていたといえる¹³⁾。

その一方で、ムスリム商人やビジネスマンは、インド系の生活改善という面においては大きな貢献をなしていた。彼らがとりわけ力を注いだのが、インド系に

12) ナタール・インド人組織 (Natal Indian Organisation: NIO) や南アフリカ・インド人組織 (South Africa Indian Organisation) など。

13) インド系ムスリム商人世帯の出身者の中にも、マンデラの伝記を書いたファティマ・ミーア (Fatima Meer) やその夫イスマイル・ミーア (Ismail Meer) など、NICやANC、南アフリカ共産党 (Communist Party of South Africa) のような政治組織に参加し、反アパルトヘイト闘争に身をささげた人がいる (Vahed 2012; Meer 2017)。

対して近代（世俗）教育の場を提供すること、そしてイスラーム教育を学校のカリキュラムに組み込むことであった。そもそも植民地時代から政府によるインド系向け学校の建設が非常に限られていたため、ナタールやトランスヴァールでは裕福な商人の家族が設立した信託基金（trust）による学校建設が行われていた。1920年代後半になると、ナタール州政府は公教育の重要性を認識し、信託基金が設立した学校に公的認可を与えて、教員派遣などの財政的支援を開始した（Tayob 1995, 91-92）。

1943年には、ムスリムの間での近代教育を推進するため、ナタール州内の22組織を代表する750人のインド系ビジネスマンにより、ナタール・ムスリム評議会（Natal Muslim Council）が結成された¹⁴⁾。同評議会は、学校を運営するうえで政府の財政的支援を受けることの重要性を説き、イスラームと世俗教育の両方を教える複数の政府支援（state-aided）学校が、ダーバンのインド系が多く居住する地区に開設された（Tayob 1995, 92-95; Vahed 2009, 83-84）。高等教育についても、1956年にはインド系向けの最初の高等専門学校としてM.L.スルタン・テクニカル・カレッジ（M.L. Sultan Technical College）¹⁵⁾が設立されたが、同校設立にあたっては、経済的成功を収めたムスリムの元年季契約労働者スルタン（M. L. Sultan）からの多額の寄付があった。また、1963年に設立されたダーバン・インド人向けユニバーシティ・カレッジ（University College for Indians in Durban, 後のダーバン・ウェストビル大学<Durban-Westville University>¹⁶⁾）に対しても、同地のムスリム・ビジネスマンにより多額の寄付が行われた（Mahida 1993, 80-81, 89-90）。

裕福なインド系商人やビジネスマンの子息は、南アフリカ国内のみならず、国外での教育機会を与えられ、家族経営のビジネスを継承・拡大したり、あるいは

14) 初代代表を務めたカジー(A. I. Kaje)は20世紀初頭の急進化以前のNICの主導的人物であり、NIO創設者のひとりであった(Vahed 2009, 83-84)。

15) 民主化後にテクニコン・ナタールと合併し、ダーバン技術大学(Durban University of Technology)となった。

16) 民主化後にナタール大学と合併し、クワズルー・ナタール(KZN)大学の一部となった。KZN大学ウェストビル・キャンパスには、インド系住民の移住過程や生活全般に関する一次資料と文献を集めた文書館(Gandhi-Luthuli Documentation Centre)が設置されている。筆者も2019年10月の現地調査の際にいくつかの資料と文献を参照させてもらった。

医者や弁護士、会計士などの専門的な職業に就いていった。他方で、年季契約労働者を祖先にもつ人々の間でも、第二次世界大戦後に雇用機会が拡大し、アパルトヘイト体制下でインド系の省庁が別に創設されたことなどにより、専門的な職業やホワイトカラーの職に就く人々が出現した。その結果、とくに1960年代以降、インド系内部での階級格差が消滅していった (Freund 1995; Vahed 2000a, 31)。この過程において、ムスリム商人／ビジネスマンがインド系向けの教育インフラの拡充に尽力していたことは認識されるべきであろう。

裕福なムスリム商人やビジネスマンによる学校やクリニック、モスク建設に対する資金提供は、イスラームの名のもとに行われる宗教的実践でもあった (Sadouni 2007, 104)。イスラームにおいて慈善行為は5つの宗教的義務行為のひとつであり¹⁷⁾、とりわけムスリムの社会福祉的ニーズを満たすために用いられるザカート (zakat: 喜捨) は、一定以上の財産をもつムスリムにとっての義務である。また、ムスリムが自発的に行う寄付のリラー (lillah) は、非ムスリムの社会福祉的ニーズのために使用することが認められている。Khan and Ebrahim (2006, 189-190) によれば、イスラーム国家ではザカートの収集と分配が国家の規制下に実施されているのに対し、ムスリムが少数派にすぎない南アフリカでは、慈善行為のための「公式・非公式のネットワーク」が時間をかけて発展していった。彼らはまた、その背景としてムスリム・コミュニティ内部における「深い階級的差異」の存在を指摘している (Khan and Ebrahim 2006, 196)。人種差別体制下の南アフリカにおいて、インド系ムスリムは人口集団としても、宗教的にも少数派の位置にあったが、インド系住民のなかでは数的には少数派であっても経済的には裕福な立場にあった。国家の庇護を受けられないなかで、インド系コミュニティ全体としての生活向上のために、イスラームの教えに基づく慈善活動が発展していったのである。

17) 他は信仰告白、義務の礼拝、ラマダーン月の断食、巡礼(大塚ほか 2002, 366)。

2 イスラーム復興・改革運動の3つの形態

前節では、1860年のインド系ムスリムの南アフリカへの到来から20世紀半ばまでの時期を中心に、インド系ムスリムの移住過程と多様な宗教的実践、そしてインド系コミュニティ内部におけるムスリムの位置づけについて述べた。本節では、20世紀後半において、ナタール州におけるインド系ムスリムの宗教的実践が、インドをはじめとする国外のイスラーム世界（イスラーム知識人や団体）との接触や交流を通じて、どのような影響を受けたのかについて検討する。

ここで注目するのは、アパルトヘイト体制を採用した南アフリカが、とくに1960年以降、国際社会において外交的に孤立していく一方で、同国のインド系ムスリムは国外のイスラーム世界から断絶・孤立した存在ではなく、むしろ接触や交流を通じてさまざまな形態のイスラーム復興・改革運動が起こっていたということである。Jeppie(2007, 10) は、イスラーム「復興」と一口でいっても、そこには「原理主義から近代主義、リテラリズム (literalism)¹⁸⁾ からリベラリズムまで多様な傾向や運動」が含まれると述べているが、インド系ムスリムに起こった復興運動にもさまざまな傾向が含まれていた。本節ではそのなかで最も重要な3つの運動・組織を取り上げる。

2-1. アラビア語学習サークル

第1は、アラビア語学習サークル (Arabic Study Circle: ASC) という、おもにグジャラート商人の移民2世でビジネスマンや医師、弁護士となった人々が、1950年に発足させた団体である¹⁹⁾。きっかけとなったのは、当時、ダーバンに存在した東洋イスラーム研究所 (Orient Islamic Institute)²⁰⁾ が、マドラサにおけるイスラーム教育の改善のために、インドのアリーガル大学 (Aligarh

18) リテラリズムは、文字通りないし字義通りの解釈を重視する立場を指す。イスラーム「復興」の文脈においてはクルアーンやイスラーム法学書に忠実な実践を説く立場を表すものの、厳密な定義が存在するわけではない。

19) 正式結成は1954年だが、活動の開始は1950年であった。なお、本項の記述は、ASC会員の依頼により、ASCから全面的なバックアップを得て執筆されたJeppie(2007) にももに依拠している。

University) からフセイン教授 (Prof. I. Hussain) を招聘したことである。同教授は、クラーンの暗唱や礼拝儀礼の暗記に終始し、「生活の標」としてのクラーン学習にはいたっていないナタールのマドラサの現状を批判した。そして、マドラサ教員の質の向上のため、招聘者の求めに応じてクラーンのアラビア語を理解するためのコースを開いた。ASC創設者であり、その後50年以上も代表を務めることになるモール (D.S. Mall) は、同コースを受講して、クラーンの内容を理解するためにアラビア語を学習することの重要性を認識し、ASC結成にいたった (Jeppie 2007, 20, 31-34; Vahed 2013a, 59-60)。

ASCの目的は、クラーンを読んで理解するためのアラビア語学習の促進と、イスラームの歴史と文化に関する理解を深めることにあった。その活動内容としては、1950年代半ば～1960年代初頭にかけて毎週日曜日に一般市民向けのアラビア語教室とクラーン学習教室を開催したことや、イスラームに関するスピーチ・コンテストの実施、国外 (パキスタン、インド、イギリス、北米、サウディアラビアなど) からイスラーム知識人・学者を招聘し、セミナーやカンファレンスを開催したりしたことである。加えて、小中高校でのカリキュラムにアラビア語を組み入れることや、ダーバン・インド人向けユニバーシティ・カレッジが開設された際のアラビア語学科の設立にも尽力した。アラビア語の教授法に関する教科書の刊行、大学でアラビア語を学ぶ学生に対する奨学金の提供なども行った (Jeppie 2007, Chaps. 4-6; Mahida 1993, 71-74)。

ASC創設者のモールは、グジャラート商人の移民2世であり、イギリスで医学を学んだダーバン在住の数少ないインド系医師のひとりであった (Jeppie 2007, 22)。なぜ教育を受けた商人移民の2世たちがアラビア語学習に注力したのかを理解するためには、インド系ムスリムを取り巻く宗教的実践の状況について知る必要がある。当時、ナタールのマドラサにおけるイスラーム学習で用いられていたのは、南アジアの多くの地方でムスリムの宗教的言語であるウルドゥー語だった。ナタールやトランスヴァールのインド系ムスリムの間では、インドやパキス

20) 同団体は、地元で有名なビジネスマンであり、前述のナタール・ムスリム評議会での中心的な役割を担っていたムーラ (A.M. Moolla) らにより結成された。1959年には教育省からの資金援助とインド系商人／ビジネスマンからの寄付をもとに、インド系向けの小学校と高校の設立に関わった (Vahed and Waetjen 2015)。

タンのイスラーム師範学校（ダールル・ウルム、darul urlum）を卒業したマウラーナー（mawlana：イスラームの宗教的指導者²¹⁾）がイスラームの教えを指導しており、クルアーンの暗唱や礼拝以外は指導言語としてウルドゥー語を用いていた。マドラサ教師を務めたインド系ムスリム女性もウルドゥー語を使用した（Jeppie 2007, 5-7, 45）。

マウラーナーは、自分たちが受けた師範学校の教えや見解を人々に教授し、それに対する異論の余地は認めなかった。ASCを結成した人々は、宗教的指導者によるイスラームの知の独占という状況に疑問をもち、自らクルアーンを読んで預言者のメッセージを理解すること、イスラームの歴史や遺産を知ったうえで、現代世界におけるイスラームの関連性について考え、議論することの重要性を喚起したのだった（Jeppie 2007, 5-7, 10-11）。イスラームを理解するためには最も重要な書物であるクルアーンを理解することが必要であり、クルアーンを理解するためには、それが書かれた言語であるアラビア語を理解することが必要である、というのがASC結成者たちの考えだった。

ASCに参加した人々が、商人世帯出身のエリート教育を受けた移民2世であったという事実は、その親世代の人々がモスクの運営・管理を通じてムスリム・コミュニティにおいてイマームよりも影響力をもっていたということと併せて、ナタールのムスリム移民のひとつの特質を表しているように思われる。しかしながら、「近代主義」的なASCによる、「伝統的」ないし「保守的」な大部分のムスリムへの影響力は限定的なものだった（Jeppie 2007, 18）²²⁾。しかも「アラビア

21) マウラーナー（モッラー、モーラナ）、イマーム、ウラマーは、すべてイスラームの宗教的指導者を表す言葉である。厳密にはマウラーナーとウラマーがイスラーム諸学を修めたイスラーム知識人、イマームは通常は集団礼拝の導師を指すが（大塚ほか 2002）、南アフリカのイスラームに関する英語文献ではとくに厳密な定義や説明が付されることなく使用されている。ナタールのインド系ムスリムの場合、インド亜大陸由来の師範学校でイスラームを学んだことを示す尊称であるマウラーナー（ただし、現地では英語読みのモーラナ）が頻繁に使用されるが、ケープのカラード・ムスリムではウラマーが一般的である。また、ナタールの一般のインド系ムスリムの間では、マウラーナーとイマームの違いを厳密に認識している人もいれば、そうではない人もいる。

22) ASCが招聘したあるイスラーム「学者」が、実はバハーイー教の布教のために南アフリカにきた宗教的なスパイだったという事実が、ASCに敵対するダーバンのムスリムから激しく攻撃・批判されたことも（Jeppie 2007, 67-71, 85-97）、ASCがムスリムの間にそれほど広くは受け入れられなかった理由であろう。バハーイー教は19世紀中ごろにイラン人により創始された宗教で、シーア派の要素を含んでいる。しかしながら、教祖の生国イランでは異端視されている（大塚ほか 2002, 774）。

語学習サークル」という名称にもかかわらず、会員のなかでアラビア語を流暢に話せるようになった人はいなかった。むしろ、ASCはクルアーンの英語翻訳版の出版を奨励したため、英語でイスラームを学び、議論する潮流を強化することに貢献した、とJeppie(2007, 23, 109-110) は結論づけている。

たとえナタールのムスリム一般に対するASCの影響力が限定的なものであったとしても、近代教育を受けたムスリム・エリートの間でイスラームについての議論と理解を深めることの重要性を喚起した組織として、ASCはナタールにおけるインド系ムスリムの宗教的実践を理解するうえで重要な位置を占めている。さらには、ASCが開催した国外からのイスラーム知識人を招聘してのセミナーやカンファレンスにおける講演や議論の刺激を受けて、新しいイスラーム復興運動・組織がナタールで誕生していった。次項で扱うムスリム青年運動もそのひとつである。

2-2. ムスリム青年運動

ムスリム青年運動 (Muslim Youth Movement: MYM) は、1970年にナタール州で3人の若者により結成された団体である。創設者のうち2人はダーバンのインド系ムスリム・コミュニティで有名な家族出身のビジネスマンであり、最後のひとりとはダーバン・ウェストビル大学を卒業したカリスマ性をもった人物で、後に弁護士となった。また、このうち少なくとも2人は1960年代にASCが世界中から招聘したイスラーム知識人・学者の講演に感化されており、複数のASC会員が初期の段階にはMYMにも参加していた (Tayob 1995, 106-107; Jeppie 2007, 105-107)。1970年代にMYMは全国に支部をもつムスリム組織へと発展し、1986年に本部がケープタウンに移動すると、アパルトヘイトに反対する政治闘争に積極的に参加する組織へと活動の焦点を変化させた (Tayob 1995, 110, 123-124; Mahida 1993, 100-101)。しかしながら、ナタールのMYMは非政治的な姿勢を保持し、ケープとは異なるかたちで南アフリカのムスリム社会に持続的な影響を残した。MYMは現在も存続しており、その活動内容はいくつかの時期に分けられるが、ここではインド系ムスリムの若者が主導権をもち、彼らによる後の活動の道筋を作った1970年代の2つの時期を取り上げる²³⁾。

MYM結成の背後にあったのは、教育を受けたムスリムの若者の間で、近代的

な生活とイスラームの教えをいかに両立・融合させていくか、という問題意識であった。1971～74年の初期の段階には、ASCと同様に、海外からムスリム知識人や学者を招聘して講演会を開催したり、クルアーンの学習会を開いたりすることを通じて、ムスリムの若者の間でイスラームの意識を覚醒させるための活動が中心であった (Tayob 1995, 106-111)。

MYMに影響を与えたムスリム知識人として、パキスタンのアブル・アラー・マウドゥーディー (Abul A'la Mawdudi) やエジプトのムスリム同胞団 (Society of Muslim Brothers) 創設者・初代最高指導者であったバンナー (Hasan al-Bannā), 1966年にエジプト政府により処刑されたイスラーム思想家のサイイド・クトゥブ (Syed/Sayyid Qutb) のような改革主義者の名が挙げられている (Dangor 2004, 253; Vahed 2013a, 6, 158-159)。このうちマウドゥーディーは独立前のインドでジャマーアテ・イスラーミー (Jamaat-I Islami: JI) というイスラーム改革運動を設立し、インドとパキスタンの分割後は、パキスタンに移住して同国をイスラーム国家とするために大衆運動を率いた人物である (山根2011, 73-76)。JIはとくに近代教育を受けた南アジア人ディアスポラに受け入れられ、南アジアに留まらないトランスナショナルな運動となった。しかしながら、中央集権的な組織はなく、各国に設けられた支部は相互に独立し、各国の状況に応じて異なる宗教的・政治的戦略を採用するものとされた。ディアスポラの間ではダアワ (da'wa/ dawah: 呼びかけ, 教宣, 布教) と教育や社会福祉活動を重視する戦略が採用されたという (Gabrieau 2009)。

このような改革思想の影響を受けていたMYMが1974～77年の第2期に中心的に取り組んだのは、非ムスリムへのイスラーム布教のためのクワズルー・ナタール・イスラーム運動 (Islamic Movement of KwaZulu and Natal, 後にイスラーム・ダアワ運動 <Islamic Dawah Movement> に改称)、ザカートの収集と分配を統制するための南アフリカ全国喜捨基金 (South African National Zakaat Fund: SANZAF), 医師や弁護士, 会計士など専門職に従事するムスリムの間で

23) ダンゴール (Suleman Dangor) 元KZN大学教授によれば、ダーバンにあるMYMの主導権は現在、アフリカ人ムスリムが握っており、インド系ムスリムはMYMにはほぼ参加していないとのことである (2019年10月16日にダーバンにて実施した筆者によるインタビュー)。筆者は2019年10月の現地調査時にMYMに面談を申し込んだが実現しなかった。

の団体結成のような事業であった。これらの事業を通じて、MYMは、ムスリムと非ムスリム両方のコミュニティにおいて、イスラームの布教と社会福祉活動を行った (Tayob 1995, 113-114, 120-121)。MYMが始めた事業は後に独立組織となり、たとえばMYMの医師委員会は、南アフリカ・イスラーム医師協会 (Islamic Medical Association of South Africa: IMA-SA, 1981年結成) として国内外の貧しい地域で医療ミッションを実施するようになった²⁴⁾。

MYMのトランスナショナルなムスリム組織とのもうひとつの重要なつながりは、ムスリム青年世界会議 (World Assembly of Muslim Youth: WAMY) やイスラーム世界連盟 (Muslim World League) のような国際機関から活動資金を受け取っていたことである。Sadouni(2007, 106) によれば、両団体はサウディアラビアを中心とするアラビア半島の諸国が世界中のムスリムに対して資金を提供する際のチャンネルとして機能している。1976年にモーリタニアで行われたイスラーム世界連盟の会議において、MYMが南部アフリカ地域におけるイスラーム布教の拠点となることが決議され、南部アフリカ・イスラーム青年会議 (Southern African Islamic Youth Conference: SAIYC) が結成された。1990年にWAMYによる資金援助が終了するまで、SAIYCは南部アフリカ9カ国 (ボツワナ、レソト、マラウィ、スワジランド、モザンビーク、南アフリカ、ザンビア、ジンバブウェ、ナミビア) において、イスラームの布教とモスクや井戸の建設のような慈善事業を実施した (Sadouni 2007, 104-107)。

以上のように、MYMは、ASCと同じく近代主義的な傾向をもったイスラーム復興組織であったが、1970年代という時代背景と担い手となった人々が若い世代に属していたことを反映して、グローバルなイスラーム世界とのつながりをASCよりも強くもっていた。活動内容もクルアーンの学習やイスラームに関するカンファレンスの開催にとどまらず、非ムスリムへのダアワやムスリムの間での喜捨の収集と分配のための制度作りなど、より実践的なものとなった。しかしながら、MYMの近代主義的なイスラームの実践は、ナタールのウラマー (宗教的指導者) には受け入れられず、その結果、学生や教育を受けたインテリを除き、

24) IMA-SAウェブサイト (<https://ima-sa.co.za/>), 2020年2月13日アクセス。

MYMの一般のムスリムへの影響も限定的なものであった (Tayob 1995, 123; Vahed 2000a, 29, 2000b, 47)。ムスリム大衆の間で受け入れられたのは、次項でみる、原理主義的なイスラーム復興運動だった。

2-3. タブリーギー・ジャマーアトの進出とその影響

タブリーギー・ジャマーアト (Tablighi Jamaat: TJ) は、1920年代にデーオバンド学派 (Deobandi) のマウラーナー・ムハンマド・イリヤース (Muhammad Ilyas Khandhalaw, 1885-1994) が北インドで設立したイスラーム改革・復興運動およびその布教組織であり、2つの目的を掲げている。第1がムスリムの信仰の再確認、第2が新たな改宗者の獲得である。TJは、ダアワ (≡タブリーグ:布教) は全ムスリムの個人的義務であり、すべてのムスリムはこの仕事を達成するために時間と資金を費やさなければならない、と説く (Gabrieau 2009)。グローバルな布教組織としてのTJは、10名あまりからなるグループ (ジャマーアト) を各国に派遣し、これらの人々は派遣された国々の政治とは距離を置き、ムスリム家庭に滞在して布教活動を行った (山根 2011, 60-61)。

TJがダーバンに進出したのは1959年頃とされ、デーオバンド学派の信仰をもつグジャラート商人/ビジネスマンに最初に受け入れられた。同学派は、1867年に北インドの町デーオバンド (Deoband) でウラマーがハナフィー法学派の学院を開設した際に成立したグループであり、イスラーム師範学校においてクルアーンとハディース (預言者ムハンマドの言行を記録したもの) を重視する教育を施した。同学院で教育を受けたウラマーは、ハディース研究やファトワー (教令) によるムスリムの再教育 (イスラーム化) を重視する一方で、改革主義的な思想を批判した (山根 2011, 52)。ナタールにおいてTJ/デーオバンド学派は、改宗者の増加ではなく、ムスリムの実践を改革することに注力し、ASCやMYMのような近代主義的なイスラーム改革運動を批判した。加えて、年季契約労働者の子孫の間での重要な宗教的実践であった聖者廟の参詣や預言者ムハンマドの生誕祭、ヒンドゥー教の要素を取り入れたムハーラン祭のような実践もやめるべきであると主張した (Vahed 2000a, 29; 2000b, 46; 2003, 315-317; 2009, 92-93)。

TJ/デーオバンド学派から批判されたグループは、20世紀後半の南アフリカにおいて、スンナ派 (Sunni) ないしバレルウィ派 (Barelwi/Barelvi) として知

られる²⁵⁾。バレルウィ派は、1880年にインド北部のバレーリー (Bareilly) 出身のアフマド・リザ・ハーン (Ahmed Raza Khan, 1856-1921) が設立したグループであり、「聖者崇拜や聖者の奇跡、預言者ムハンマドの人格の神格化などを認めため」、インド亜大陸においてデーオバンド学派と対立した (山根 2011, 54)。南アフリカでは、スーフィー・サヘブの信奉者であった年季契約労働者や多くのメーモン商人と、その子孫たちの間で行われる宗教的実践がバレルウィ派にあたる。1970年代～80年代にかけて、ナタールやトランスヴァールでは両グループの信奉者間の異なる宗教的実践を巡る対立が暴力的な形で顕在化し、死者を出すにいたった (Vahed 2000a, 29; 2000b, 46-47; 2003, 317-318; Khan 2009, 94-95; 2013, 434; Sayed 2011, 76-77)。

対立の背景としてVahed(2000a, 31) は、教育と雇用機会の拡大により年季契約労働者の子孫が経済的進歩を遂げ、1960年代以降、彼(女)らと商人層の子孫との間の階級的格差が縮小したことを挙げている。それまで、経済力を背景に少数派のグジャラート商人が多くのモスクを管理することで、「イスラームのディスコースを独占」していた。それに対して年季契約労働者の子孫のなかで、弁護士や会計士などの専門的な職業に就き、ミドルクラスを形成するようになった人々が、商人たちのヘゲモニーに対して反旗を翻したのである。両グループの宗教的実践を批判する小冊子やパンフレットが大量に印刷され、配布されたのみならず、特定の講演者がモスクで演説することを物理的に阻止する集団が現れたり、礼拝者が攻撃を受けたりする事態が各地のモスクで発生した (Vahed 2003, 324-329)。

1970年代にはまた、国内でウラマーを育成するためのイスラーム師範学校が、インド系ムスリムの間で設立され始めたが、そこにもTJ/デーオバンド学派とバレルウィ派の対立が影を落としていた。それまで、インド系ムスリム・コミュニティにおけるウラマーは、モスク委員会の要請により南アジアから移民として招聘される人々か、あるいはインドやパキスタンの師範学校でイスラーム教育を受けた人々であった。しかしながら、後者の場合は費用がかさむため、実際に渡

25) デーオバンド学派もイスラームの宗派的にはスンナ派であるが、デーオバンド学派と区別する際には、バレルウィ派が一般的にスンナ派と記される (Vahed 2003, 315)。

航できる人々は限られていた。そのようななか、1973年にインドのデーオバンド学派の師範学校を卒業したインド系南アフリカ人のマウラーナーにより、ナタール州北西部のニューカッスルに師範学校が設立されたのを筆頭に、今日のハウテン州とKZN州において、数多くのデーオバンド学派の師範学校と少数のバレルウィ派の師範学校が設立されていった (Sayed 2011, 64, 69-70, 76-77)。師範学校は基本的に寄付金で設立されるため、両派の師範学校の数の差は、TJ / デーオバンド学派の信奉者に多くの富裕層が含まれていることを示している (Khan 2009, 95-97)。

両グループ間の対立は1990年代初頭に沈静化した。その理由としてVahed (2003, 329-330) は次のような要因を挙げている。第1に、バレルウィ派が人数的な多さを武器にモスクを管理するようになった場所では、TJ / デーオバンド学派の商人層が新たにモスクを建立する事態となり、両グループが別々のモスクで宗教的実践を行うようになって対立が回避された。第2に、民主化を迎えるなかで、ANC政府が中絶や売春などのムスリムにとって望ましくない慣行を合法化し、アフリカ人を優遇するアフーマティブ・アクション政策を採用したことで、インド系ムスリムのウラマーの間でムスリムの統一の見解を示す必要性が叫ばれるようになった。結果、1994年には両グループを含めたさまざまなムスリム組織により、南アフリカ統一ウラマー協会 (United Ulama Council of South Africa) が設立されるにいたった。

他方でDangor(2004, 259-260) は、民主化後、シーア派が南アフリカに入ってきたことが、両者の和解につながったと考えている。Sayed(2011, 77-81) も、1994年以降、南アフリカのムスリム・コミュニティの間でサウディアラビアとイランの影響力が増加し、サラフィー主義やシーア派がとくにアフリカ人ムスリムの間で受け入れられるようになったとしている。同時に、デーオバンド学派とバレルウィ派のウラマーによる批判の対象が、2000年代に入ってサラフィー主義やシーア派へ移行した。サラフィー主義やシーア派のマドラサの学生は基本的にアフリカ人 (他のアフリカ諸国出身者を含む) で、彼らはインド系のイスラームに対する反発や嫌悪感からこれらのマドラサで学ぶようになったという。

本節で検討した3つのイスラーム復興・改革運動は、すべてインド系ムスリム・コミュニティ内部で起こった出来事であり、本節の考察はインド系ムスリム・コ

コミュニティ内部での動向や影響に焦点をあてたものだった。次節では、インド系ムスリムと他のコミュニティ、とりわけアフリカ人ムスリムとの関係性について検討する。

3 インド系ムスリムによる布教・慈善活動と他者

3-1. アフリカ人への布教活動と関係性

インド系ムスリムによるアフリカ人への布教努力は長い間非常に限定的で、成果も限られていた。先便を切った団体のひとつが、ASCによる宗教間対話を目的とするセミナーから着想を得て、ASCの会員により1957年にダーバンで創設されたイスラーム伝播センター（Islamic Propagation Centre: IPC, 後にIslamic Propagation Centre International: IPCIに改称、本章ではIPCIに統一する）である。IPCI設立の目的は、キリスト教の伝道団体に対抗してムスリムのキリスト教への改宗を防ぐことと、非ムスリムの間でイスラームへの改宗者を増やすことにあった。イスラームに関する多くのパンフレットや小冊子、オーディオ・カセットに加え、1980年代以降はビデオやDVDを制作して無料配布した（Mahida 1993, 81-84; Kaarsholm 2011, 110）。

IPCIは、南アフリカ国内のみならず、国際的にも認知されるイスラーム布教組織となったが、それは創設者のひとりであり、1958年から代表を務めたアフメド・ディーダット（Ahmed Deedat）の手腕と功績によるところが大きかった。ディーダットは、キリスト教の宗教的指導者らと公開討論会の場で対峙することを好み、カリスマ的な話術を用いて他の宗教を攻撃した。彼の手法は南アフリカ国内ではウラマーや他のムスリム団体から批判を受けたが、1970年代半ば以降、国外で多くの講演活動を行うようになると、中東諸国を含む世界的なムスリム・コミュニティにおいて名声を獲得した（Tayob 1995, 98; Jeppie 2007, 103-104; Vahed 2013a）。

Vahed(2013a, 116)によれば、ディーダットは「南アフリカにおけるイスラームの将来は「先住民（indigenous population）」であるアフリカ人の間で改宗者を増やせるかどうかにあると考えていた。この目的のために、IPCIは1959年

にナタール州南部の農村地帯に土地を取得し、アズ・サラーム (As-Salaam) という教育・研修施設を建設した。1960年代半ばには寄宿舎で暮らす生徒を含めて、25人のアフリカ人生徒がクルアーンやイスラームに関する初歩的な事項を同施設で学んでいた。1970年代初頭にはMYMが施設の運営を担うようになり、ムスリム青少年向けキャンプを複数回にわたり実施した。その後1979年にアズ・サラーム教育インスティテュートという独立委員会が施設の運営を引き継ぎ、イスラーム教員や普及員の養成と、ムスリムの若者を対象とするトレーニング・キャンプが続けられた。アズ・サラームは、アフリカ人ムスリムにイスラーム学習の機会を与える重要な場となったのである (Mahida 1993, 88-89; Vahed 2013a, 116-130, 158; Nadvi 2011, 109)。

第2節で述べたように、1970年代には、MYMを通じて非ムスリムへの布教のための新団体 (イスラーム・ダアワ運動) が結成され、ムスリムから喜捨を集めて配分するための全国組織 (SANZAF) も設立された。この時期には、他にもアフリカ人の改宗者向けにイスラームの基本を教える市民団体などが誕生している。そのひとつが、1977年にダーバンで設立されたイスラームのガイダンス (Islamic Guidance) である。同団体は、アフリカ人女性の改宗者からイスラームの礼拝方法について教えを乞われたインド系ムスリム女性により、自宅での個人授業というかたちで始められた。その後、成人女性向けにイスラーム学習クラスを提供する団体へと成長し、民主化後の現在では主に4つの事業——①成人女性向けのイスラーム学習クラス、②子ども向けのマドラサ、③貧困女性への食料品の配付、④奨学金の提供——を展開するようになっている。資金源はムスリムの一般市民からの寄付である²⁶⁾。

1980年代～90年代には、ディーダットによる海外講演の盛況と中東諸国などでの資金繰りが功を奏し、IPCIはダーバン中心部のビルを購入して事務所を移した。同時に、現地のアフリカ人 (ズルー語話者) を含む多くの職員を雇用できるようになり、クルアーンの一部をズルー語に翻訳した小冊子の制作と無料配布を開始した。この時に新規職員となったングワネ (D. Ngwane) は、1992

26) イスラームのガイダンス・ウェブサイト (<http://www.islamicguidance.org.za/>)、2019年10月2日アクセス。2019年10月15日にダーバンで実施した筆者による Ms Fathima Essack (General Manager, Islamic Guidance) へのインタビュー。

年に60歳を超えてからムスリムに改宗した人物である (Kaarsholm 2011, 120)。IPCIはングワネによる改宗経験を綴った小冊子を2002年にズールー語と英語で出版した。ングワネはイスラームの教えに触れることで多くのアフリカ人がイスラームを受け入れると楽観視していたが、そこには大きな障害があることも指摘していたという (Vahed 2013a, 208-226, 247-252)。それは、「インド人ムスリムとアフリカ人ムスリムの関係が『浅く表面的な』ものにすぎず」、「多くのアフリカ人ムスリムがイスラーム共同体 (ウンマ) の一部として受け入れられていないと感じている」ということであった (Vahed 2013a, 252)。

ダーバン周辺に住むアフリカ人ムスリムについて1990年代初頭に調査したVawda(1994, 538)も、「イスラームはインド人の宗教」とみなされていることが、ズールー人の中で改宗者が増えない最大の理由であるとしている。アフリカ人ムスリムの間では、インド系ムスリムがウラマー組織や布教・慈善団体において指導的地位を占めてきたことに対する反発も存在する。その結果、第2節で述べたように、アフリカ系ムスリムの間で、インド系ムスリムとは異なるイスラームの宗派であるシーア派などへ傾倒する人々が出現したのである (Sayed 2011, 77-81)。インド系ムスリムとアフリカ人ムスリムの間に存在する緊張関係は、インド系とアフリカ系住民一般の間での緊張関係と基本的には同じであり (Young 2002)、宗教的な同一性が人口集団としての異質性を乗り越えるにはいたっていないことを意味する。

インド系ムスリムとアフリカ人ムスリムとの関係性はまた、後者による前者への依存関係として語られることもある (Vawda 1994, 545-546)。1987～1991年までIPCIで働き、その後、袂を分かって新たにアフリカ人向けの布教団体を結成したあるアフリカ人ムスリムは、インド系ムスリムの布教・慈善団体による「施しや教育機会の提供を通じて実現する改宗の多くが、日和見主義的で短期的なものにすぎない」と主張する。彼によれば、「人々は『昼はムスリム、夜はシオニスト²⁷⁾』になりうる」のである (Kaarsholm 2011, 117)。南アフリカのインド系ムスリムによる慈善活動について記したKhan and Ebrahim(2006, 207)に

27) 南アフリカで一定の人気をもつ独立教会系のアフリカ・シオニスト教会(African Zionist Church)の信者の意。

は、アフリカ人ムスリムの発言として次のような引用がある。

われわれはもたざる者さ。[インド系ムスリムの慈善団体] はもつ者として毎年、食料をくれ、電気代を払ってくれたりする。…火曜日にはタブリーギー派になって、長いクルタを着て、ハディースについて語らなければならない。なぜって？ [タブリーギー派] から何かをもらわなければならないからさ。次の日にはタブリーギー派からスンナ派に変わらなければならない。なぜなら、スンナ派が何かを配布しているからさ。日曜日には [食べ物など] をもらうためにスーフイーになって、スーフイー・サヘブ [のモスク] に行かなければならない。スーフイーじゃなければ、彼らは何もくれないからね。

宗教的実践面のみならず、生活面での支援活動がさまざまな団体を通じて行われてきたにもかかわらず、ズールー語話者を中心とするナタール州の在来のアフリカ人とインド系ムスリムの間には、対等で友好的な関係性が築かれては来なかった。しかしながら次項でみるように、南アフリカ人以外の、アフリカ諸国からのムスリム移民とインド系ムスリムとの間には、やや異なる関係性が築かれてきた。

3-2. アフリカ諸国からのムスリム移民とインド系ムスリム

歴史的にみると、ナタールにおけるアフリカ人ムスリムはザンジバリ (Zanzibaris) として知られる、アフリカ出身の解放奴隷とその子孫であった。彼らの起源は、1870年代～80年代にイギリス海軍により東アフリカ沿岸部で奴隷船から拿捕され、年季契約労働者としてナタール植民地に連れてこられた508人の解放奴隷の集団にある。その多くはモザンビーク北部の言語であるマクア語を話し、キリスト教徒とムスリムの両方がいたが、多数派を形成していたのはムスリムであった。キリスト教徒が地元のズールー社会に吸収されていったのに対し、ムスリムは自らをザンジバリと名乗ってズールー人とは区別し、独自のコミュニティを形成した (Kaarsholm 2014)。

彼らが独自のコミュニティを維持し続けることが可能だった理由のひとつが、ムスリムという宗教的属性を理由に、アパルトヘイト時代の人種区分において「黒

人（アフリカ人）」ではなく「その他のカラード」に分類され（Kaarsholm 2011, 113）、地元のアフリカ人社会への統合が阻まれたことであった。他方で、彼らはインド系ムスリム社会に完全に統合されることもなかった。当初、ダーバンのキングズ・レスト（Kings Rest）地区に居住していたザンジバリとその子孫は、1960年代にインド系住民と共にインド系タウンシップとして指定されたチャッツワース（Chatsworth）に移住させられたが、チャッツワースにおいても独自のモスクを運営した（Vahed 2013c）。ザンジバリの子孫によるアフリカ人タウンシップでの布教活動はほぼ皆無だったとされる（Vawda 1994, 537, footnote 16）。

その後20世紀に南アフリカにやってきたアフリカ人ムスリムは、おもにマラウィ湖南岸に住むヤオ（Yao）人を中心とするマラウィ人だった。マラウィと南アフリカの歴史的な繋がりには金の採掘に沸いた20世紀初頭の鉱山開発に遡る。両国の政府間協定に基づいて、マラウィは南アフリカの金鉱山に男性の単身出稼ぎ労働者を送り出すようになり、1970年代初頭には最も重要な労働者の供給源となっていた²⁸⁾（Johnson 2017, 241）。鉱山への出稼ぎ労働は厳しく管理された移民労働システムであったが、鉱山以外に働き口を見つけ、南アフリカに定住するようになったマラウィ人もそれなりにいたと考えられている。ダーバンにやってきたマラウィ人ムスリムのなかには、ザンジバリ・コミュニティに居場所を見つけたり、自ら「ザンジバリ」と名乗ることで、当局の摘発を受けることなく南アフリカ社会に統合されていった人々がいる（Vawda 2009, 67; Kaarsholm 2011, 113）。

今日、ダーバン周辺のマラウィ人ムスリムは、ズルー人が多く住むアフリカ人タウンシップから、郊外の多人種が住む労働者階級の居住区まで、さまざまな場所で暮らしている（Vawda 2009）。たとえば、ダーバン北西部のイナダ（Inanda）タウンシップにあるモスク周辺には、マラウィ人やニヤサ人を自称する人々が住み、モスクに通っている。このモスクの管理団体の歴史は1930年代に遡り、2009年まではマラウィから招聘された人物がイマームを務めていた。

28) 1974年に飛行機事故により74人のマラウィ人鉱山労働者が死亡すると、当時のバンダ（マラウィ）大統領は鉱山労働者の斡旋を禁止したため、1970年代後半にはマラウィ人鉱山労働者の数が激減した（Johnson 2017, 241）。

同じタウンシップに住むズルー人やポンド人から差別や迫害を受けたりすることがあるものの、現地の女性と結婚している人々も多く、結婚した女性たちは通常、イスラームに改宗する。モスクの管理団体は、インド系ムスリムの布教・慈善団体から金銭的支援を受けてモスクや青少年センターを建設したり、食料品の配布や制服代、奨学金の提供を通じた現地のアフリカ人への布教活動も行っている (Kaarsholm 2011, 115)。

民主化後の南アフリカには、マラウィに限らず、多くのアフリカ諸国からムスリムの移民や難民が到来している。なかでも、最大の産業都市ジョハネスバーグのメイフェア (Mayfair) 地区にソマリ人が集住し、ソマリ人コミュニティが結成されたことは有名である (Steinberg 2014)。1990年代にソマリ人が同地区に住むようになったのは、この地区がインド系ムスリムの商業地区であるフォーズバーグ (Fordsburg) に隣接し、モスクやインド系ムスリムの慈善団体が存在するため、ソマリ人がムスリムとして生活していくうえでのニーズを満たしてくれる場所であったからである。ソマリ人の人口が増えるにつれ、メイフェアにはソマリ人が管理するモスクやマドラサが建設され、同じくアフリカ北東部のエチオピア出身のオロモ人が管理するモスクも建設された (Sadouni 2019, Chap.4)。今日では、ウガンダ人が管理するモスクやマドラサも建設されるなど、同地区はソマリ人に限らず、アフリカ諸国からのムスリム移民を惹きつける場となっている²⁹⁾。

ダーバンにおいても、中心部のインド系ムスリムが管理するグレイストリート・モスクやウェストストリート・モスクでは、礼拝に訪れる人々の多くが西アフリカや北東部アフリカ諸国、マラウィ出身のムスリムとなっていることが報告されている (Khan 2009, 100)。南アフリカにおけるインド系ムスリムの信仰は地元のアフリカ人社会のなかには広がりをもたなかったが、国外からのアフリカ系ムスリム移民が信仰を維持し、ムスリムとして生活していくうえでは、インド系ムスリムの存在が重要な受け皿の役割をしてきたのである。

29) 2019年10月12日にメイフェアとフォーズバーグで実施したフィールドワークより。

おわりに

本章では、二重のマイノリティという立場をもつ南アフリカ社会において、インド系ムスリムのアイデンティティと宗教的实践がどのように変化してきたのか、また、インド系ムスリムがアフリカ人ムスリムとどのような関係性を築いてきたのかについて考察してきた。結論として、以下の4点を指摘したい。

第1に、インド系ムスリム商人やビジネスマンは、19世紀末～20世紀初頭にかけてのインド系に対する差別撤廃運動において中心的な役割を果たしていた。彼らがこの闘いを先導できたのは、インド系住民のなかで経済的に裕福な層に位置するという社会経済的な位置づけによるところが大きかった。同時にまた、彼らの闘いの焦点は、南アフリカでの居住と商売の権利という彼ら自身の利害に直接的に関係したものに限られており、年季契約労働者とその子孫が直面していた貧困問題に対しては関心が薄かった。1940年代になり南アフリカにおける人種差別支配が強化されると、インド系政治の担い手が交代し、ムスリム商人やビジネスマンは急進化する抗議活動の表舞台からはおおむね退いた。しかしながら、ムスリム商人やビジネスマンは、国家によって提供されない社会サービス（教育、福祉、医療）の提供を担うことで、インド系全体の生活改善において重要な貢献をなしてきた。そしてこの貢献は、慈善行為を宗教的義務のひとつとするイスラームの教えに基づく宗教的実践でもあった。

第2に、アパルトヘイト体制をとる南アフリカが国際社会において孤立を深めていったのとは対照的に、1950年代以降、ナタールのインド系ムスリム・コミュニティは世界的なイスラーム・コミュニティとの人的交流を通じて、国外で起こったイスラーム改革運動の影響を受け続けてきた。その傾向は1970年代以降、さらに強化され、中東諸国からの資金援助を得て、南アフリカ国内においてアフリカ人を中心とする非ムスリムへの布教活動が活発化するとともに、南部アフリカ諸国におけるムスリム・コミュニティでのモスク建設や社会開発事業を南アフリカのインド系ムスリム組織が担うようになった。イスラームは南アフリカ国内においては少数派の宗教にすぎなかったけれども、あるいは少数派の宗教であったからこそ、イスラームという宗教を通じて、インド系ムスリムは世界的なイス

ラーム共同体（ウンマ）の一員としてのさまざまな交流や結びつきを20世紀後半に経験していたのである。

しかしながら第3に、インド系ムスリム・コミュニティは南アフリカのなかでは孤立した存在であって、ナタール州の人口の大多数を占めるアフリカ人の間にイスラームの信仰が広まることはなかった。その理由は、複数のインド系ムスリムによる布教組織・団体が結成されたにもかかわらず、「人種」により権利が付与され、社会経済的な階層の違いも「人種」の違いとほぼ同一の意味をもつ社会において、多くのアフリカ人にとって、イスラームという「インド系の宗教」が支配者の宗教という含意をもっていたためである。南アフリカにおいてイスラームは、人種的差異を超えた宗教的な共同体（コミュニティ）を作り出すにはいたらなかった。

その一方で同時に指摘しなければならないのは第4に、南アフリカにおけるインド系ムスリムの存在は、アフリカ人ムスリムが国外から南アフリカへ移住してくる過程において、南アフリカ社会における「受け皿」として重要な機能を果たしてきたことである。19世紀末のザンジバリや20世紀のマラウィ人ムスリムは、ムスリムであるという宗教的な属性によって、地元のアフリカ人と同等に扱われることを避け、インド系ムスリムの居住地で生活する権利を得てきた。インド系ムスリムが建設したモスクや彼（女）らによる慈善活動が、南アフリカに新たに移住してくるムスリムに生計手段を提供したり、生活基盤を形作るための支援の役割を果たしていることは、民主化後のソマリ人の事例にもみられる。インド系ムスリムによる慈善活動は、民主化前後から、国内や南部アフリカ地域にとどまらず、世界各地で展開されるようになってきているが（Morton 2014）、この点については稿を改めて論じることにしたい。

〔謝辞〕

本研究は科研費（課題番号16KT0046）の助成を受けました。2018年9月と2019年10月に南アフリカのジョハネスバーグとダーバンで実施した現地調査の際に聞き取りに応じてくださったすべての方々とフィールドワークを手伝ってくれたアイシャさん、そして、いくつかの聞き取り調査のアレンジをしてくださったアダム氏に感謝いたします。

〔参考文献〕

〈日本語文献〉

- 大塚和夫・小杉泰・小松久男・東長靖・羽田正・山内昌之編 2002.『岩波イスラーム辞典』岩波書店。
- 佐藤千鶴子 2018.「南アフリカにおけるムスリムの歴史的形成とアイデンティティ——西ケープ州ケープタウンを中心に」佐藤章編『アフリカの政治・社会変動とイスラーム』基礎理論研究会成果報告書, アジア経済研究所, 36-52.
- 2019.「南アフリカにおけるインド系ムスリムの政治的・社会的・宗教的活動」佐藤章編『アフリカの政治・社会変動とイスラームに関する中間成果報告』調査研究報告書, アジア経済研究所, 39-54.
- 山根聡 2011.『〈イスラームを知る 8〉4億の少数派——南アジアのイスラーム』山川出版社。

〈外国語文献〉

- Bhana, Surendra 1991. *Indentured Indian Emigrants to Natal 1860-1902: A Study Based on Ships' Lists*. New Delhi: Promilla and Co.
- Bhana, Surendra and Bridglal Pachai eds. 1984. *A Documentary History of Indian South Africans*. Cape Town and Johannesburg: David Philip.
- Dangor, S.E. 2004. "Negotiating Identities: The Case of Indian Muslims in South Africa." In *South Asians in the Diaspora: Histories and Religious Traditions*, edited by Knit Jacobsen and P. Pratap Kumar, Leiden: Brill, 243-268.
- Freund, Bill 1995. *Insiders and Outsiders: The Indian Working Class of Durban 1910-1990*. London: James Currey.
- Gaborieau, Marc 2009. "South Asian Muslim Diasporas and Transnational Movements: Tablighî Jamâ'at-I Islâmî." *South African Historical Journal* 61 (1): 8-20.
- Jeppie, Shamil 2007. *Language, Identity and Modernity: The Arabic Study Circle of Durban*. Cape Town: HSRC Press.
- Johnson, Jessica A. 2017. "After the Mines: The Changing Social and Economic Landscape of Malawi-South Africa Migration." *Review of African Political Economy* 44 (152): 237-251.
- Kaarsholm, Preben 2011. "Transnational Islam and Public Sphere Dynamics in KwaZulu-Natal: Rethinking South Africa's Place in the Indian Ocean World." *Africa* 81 (1): 108-131.
- 2014. "Zanzibaris or Amakhuwa? Sufi Networks in South Africa, Mozambique, and the Indian Ocean." *Journal of African History* 55 (2): 191-210.

- Khan, Sultan 2009. “‘Children of a Lesser God’: Contesting South Indian Muslim Identities in KwaZulu-Natal.” *South African Historical Journal* 61 (1): 86-102.
- 2013. “The Story of Abbas Khan, a Mawlana from Croftdene.” In *Chatsworth: The Making of a South African Township*, edited by Ashwin Desai and Goolam Vahed, Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press, 433-442.
- Khan, Sultan and A.F.M. Ebrahim 2006. “The State of Philanthropy amongst the Muslim Diaspora in South Africa.” In *Religious Pluralism in the Diaspora*, edited by P. Pratap Kumar, Leiden: Brill, 189-219.
- Klotz, Audie 2013. *Migration and National Identity in South Africa, 1860-2010*. New York: Cambridge University Press.
- Le Roux, Michelle and Dennis Davis 2019. *Lawfare: Judging Politics in South Africa*. Johannesburg and Cape Town: Jonathan Ball Publishers.
- Mahida, Ebrahim Mahomed 1993. *History of Muslims in South Africa: A Chronology*. Durban: Arabic Study Circle.
- Meer, Fatima 1969. *Portrait of Indian South Africans*. Durban: Avon House.
- 2017. *Fatima Meer: Memories of Love and Struggle*. Cape Town: Kwela.
- Morton, Shafiq 2014. *Imtiaz Sooliman and the Gift of the Givers: A Mercy to All*. Johannesburg: Bookstorm.
- Nadvi, Lubna 2011. “What Does It Mean to Be a Young Muslim in Contemporary South Africa? Perspectives on Popular Culture, Education, Muslim Public Discourses and Civic and Political Participation.” In *Muslim Schools and Education in Europe and South Africa*, edited by Abdulkader Tayob, Inga Niehaus, and Wolfram Weisse, Münster: Waxmann, 105-120.
- Peberdy, Sally 2009. *Selecting Immigrants: National Identity and South Africa’s Immigration Policies 1910-2008*. Johannesburg: Wits University Press.
- Pillay, Bala 1976. *British Indians in the Transvaal: Trade, Politics and Imperial Relations, 1885-1906*. London: Longman.
- Sadouni, Samadia 2007. “New Religious Actors in South Africa: The Example of Islamic Humanitarianism.” In *Islam and Muslim Politics in Africa*, edited by Benjamin F. Soares and René Otayek, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 103-118.
- 2019. *Muslims in South Africa: Johannesburg’s Somali Diaspora*. London: Palgrave Macmillan.
- Sayed, K. M. 2011. “South African Madrassa Move into the 21st Century.” In *Muslim Schools and Education in Europe and South Africa*, edited by Abdulkader Tayob, Inga Niehaus, and Wolfram Weisse, Münster: Waxmann, 63-84.
- Seekings, Jeremy 2000. *The UDF: A History of the United Democratic Front in South Africa 1983-1991*. Cape Town: David Philip.
- Soofie, Hazrath Shah Abd ‘Al Aziz, Moulana Hafiz Goolam Mohammed Soofie, Maulana Hafiz Ebrahim Soofie, and Shaykha Umme Roomaan Soofie Barkaati n.d. [1995?] *100 Year Legacy of Soofie Saheb*. Durban: Impress Printers.
- Statistics South Africa 2015. *South African Statistics 2015* (<http://www.statssa.gov.za/publications/>)

SAStatistics/SAStatistics2015.pdf 2017年11月1日アクセス).

- Steinberg, Jonny 2014. *A Man of Goodhope*. Johannesburg and Cape Town: Jonathan Ball Publishers.
- Swan, Maureen 1987. "Ideology in Organised Indian Politics, 1891-1948." In *The Politics of Race, Class and Nationalism in Twentieth Century South Africa*, edited by Shula Marks and Stanley Trapido, London and New York: Longman, 182-208.
- Tayob, Abdulkader 1995. *Islamic Resurgence in South Africa: The Muslim Youth Movement*. University of Cape Town: UCT Press.
- Vahed, Goolam 2000a. "Indians, Islam and the Meaning of South African Citizenship: A Question of Identities." *Transformation* (43): 25-51.
- 2000b. "Changing Islamic Traditions and Emerging Identities in South Africa." *Journal of Muslim Minority Affairs* 20(1): 43-73.
- 2003. "Contesting 'Orthodoxy': The Tablighi-Sunni Conflict among South African Muslims in the 1970s and 1980s." *Journal of Muslim Minority Affairs* 23(2): 313-334.
- 2009. "Indian Muslims in South Africa's History: Continuity and Change." In *Africa's Islamic Experience: History, Culture, and Politics*, edited by Ali. A. Mazrui, Patrick M. Dikirr, Robert Ostergard Jr., Michael Toler and Paul Macharia, New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 73-106.
- 2012. *Muslim Portraits: The Anti-apartheid Struggle*. Durban: Madiba Publishers.
- 2013a. *Ahmed Deedat: The Man and His Mission*. Durban: Islamic Propagation Centre International (IPCI).
- 2013b. "Segregation, Group Areas and the Creating of Chatsworth." In *Chatsworth: The Making of a South African Township*, edited by Ashwin Desai and Goolam Vahed, Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press, 19-30.
- 2013c. "The Zanzibaris." In *Chatsworth: The Making of a South African Township*, edited by Ashwin Desai and Goolam Vahed, Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press, 84-98.
- 2016a. "Indian Muslims in South Africa: Historical and Contemporary Perspectives, 1860-2013." In *Indentured Muslims in the Diaspora: Identity and Belonging of Minority Groups in Plural Societies*, edited by Maurits S. Hassankhan, Goolam Vahed and Lomarsh Poopnarine, New Delhi: Manohar, 83-106.
- 2016b. "Muharram in Diasporic Setting in the 21st Century." In *Indentured Muslims in the Diaspora: Identity and Belonging of Minority Groups in Plural Societies*, edited by Maurits S. Hassankhan, Goolam Vahed and Lomarsh Poopnarine, New Delhi: Manohar, 303-325.
- Vahed, Goolam and Shamil Jeppie 2005. "Multiple Communities: Muslims in Post-apartheid South Africa." In *State of the Nation South Africa 2004-2005*, edited by John Daniel, Roger Southall and Jessica Lutchman, Cape Town: HSRC Press, 252-286.
- Vahed, Goolam and Thembisa Waetjen. 2015. *Schooling Muslims in Natal: Identity, State and the Orient*. Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal Press.
- Vawda, Shahid 1994. "The Emerging Islam in an African Township." *American Journal of Islamic Social Sciences* 11(4): 532-547.

- 2009. “Identities, Livelihoods and Transnational Migration: Muslim Malawians in Durban, South Africa.” *South African Historical Journal* 61 (1): 64-85.
- Young, Bridget 2002. “Afro-Indian Dialogue.” *Democracy Watch* (16): 2-3.

本書は「クリエイティブ・コモンズ・ライセンス表示-改変禁止4.0国際」の下で提供されています。
<https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/deed.ja>



執筆者一覧

^{さとう}^{あきら}
佐藤 章 (序論, 第4章)

アジア経済研究所 地域研究センター・主任研究員

^{おちあいたけひこ}
落合雄彦 (第1章)

龍谷大学法学部・教授

^{つだ}
津田みわ (第2章)

アジア経済研究所 地域研究センター アフリカ研究グループ・主任研究員

^{えんどう}^{みつぎ}
遠藤 貢 (第3章)

東京大学大学院総合文化研究科・教授

^{さとう}^{ちづ}^こ
佐藤千鶴子 (第5章)

アジア経済研究所 地域研究センター アフリカ研究グループ・主任研究員

—執筆順, 所属は刊行時—

〈表紙写真〉

ケニア・ラム島。インド洋に面した東部アフリカは古くからイスラームの影響を受けてきた。1995年1月、津田みわ撮影。

サハラ以南アフリカの国家と政治のなかのイスラーム
——歴史と現在——

EPUB版 2021年3月15日発行
オンデマンド版 2021年3月24日発行

編 者 佐藤 章
発行所 独立行政法人日本貿易振興機構 アジア経済研究所
〒261-8545 千葉県千葉市美浜区若葉3丁目2番2
(電話) 043-299-9735

ISBN 978-4-258-04646-1

Islam, the State and Politics in Sub-saharan Africa:
Historical Studies for Understanding Contemporary Issues

