

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ムスリムの割合は24.6%と4人に1人で, インド系のなかでもムスリムは少数派である (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, ムスリ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年代初頭のリオ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こり、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)。

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スィラ (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、クワズールー・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、最後の一人はダーバン・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アアテ・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 (ズールー語話者) 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ー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ンダ（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はしたい。

[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 Islamic Educational Institute*. 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>

