

文明化としてのアフリカ・イスラーム化

——比較宗教学の新たな視座を求めて——

嶋田義仁

〈論文要旨〉 黒アフリカにおけるイスラーム研究の宗教学的意義が、二種の「原理主義的」研究によって見失われている。アフリカ宗教の「原理主義的」研究は、イスラームをアフリカ宗教の範疇から排除し、イスラームの「原理主義的」研究は、アフリカ・イスラームの研究に、固有の価値を認めないからである。これは、各宗教の本質は一つであり、変化は逸脱でしかあり得ず、宗教接触や混交は各宗教にとって本来的であり方ではないと考えられているからである。

しかし本稿は、宗教、特に世界宗教とよばれるような世界に広がった宗教の本質はむしろその動態、つまり、宗教の伝播拡大、宗教接触・混交、宗教改革、分派独立などにある、と考える。同時に、動態としての宗教が展開する場合は空間であり、それゆえ宗教は各地の文明形成にも深くかわかることに注目する。ヨーロッパ文明、イスラーム文明、中国文明、インド文明のような世界文明の形成に宗教は大きな役割をはたしてきた。黒アフリカのイスラーム化も黒アフリカにおける商業経済発展、都市・国家形成などイスラーム文明の形成と密接にかかわった。こうした観点から、各地の文明形成と深くかわりながら発展拡大する宗教の動的プロセスを相互に比較する新たな比較宗教学の視座を本稿は提案する。

〈キーワード〉 黒アフリカ、アフリカ宗教、イスラーム化、宗教学的原理主義、動態論的比較宗教学

はじめに

本論で試みたいのは、アフリカ・イスラームをめぐる研究の視座の再検討である。論者はこれまで、アフリカ・イスラームの個別研究を積み重ねる中で、アフリカ・イスラーム研究をアフリカ宗教学やイスラーム学の視座のな

かのみで考える限り必ずしも生産的な議論は生み出せないと考えようになった。宗教学としてアフリカ・イスラーム研究を意義有らしめるにはどうしたらよいか。本稿は、こうした問題意識のなかからうまれた新たな比較宗教学上の視座の提案であり、具体的には、宗教を静態システムと考えた「原理主義的」比較研究にかわる、宗教の動態論的比較研究の提案である。

一 アフリカ・イスラームとアフリカ・イスラーム研究の現状とその課題

南北でわかれるアフリカ宗教地図

アフリカの宗教地図を描けば、アフリカ大陸は大きく南北にわかれる。北部はイスラーム、南部はキリスト教の世界である。アフリカ固有の宗教も当然存在しているが、イスラームやキリスト教と混交した形でイスラームやキリスト教の深部に存在するか、辺境の地に点在するという形をとってしか存在しないというのが現状である。

イスラーム圏アフリカとキリスト教圏アフリカの南北境界は、白アフリカと黒アフリカという人種的境界とは重ならない。白アフリカというのはサハラ砂漠以北の白色系アラブ・ベルベル系民族の卓越するアフリカで、黒アフリカはその南の黒人系民族の卓越するアフリカである。しかしイスラーム圏は黒アフリカ世界にも広く広がっている。

イスラームの黒アフリカへの伝播の歴史的経過を概略すると、主なルートは二つ。サハラ交易ルートとインド洋交易ルートである。七世紀アラビア半島に成立したイスラームは、八世紀初めには北アフリカ、イベリア半島の席捲に成功し、九世紀にはサハラ砂漠をこえてその南の黒アフリカにも達しはじめる。その伝播の媒体となったのは

サハラを横断する長距離交易商人たちである。同じ頃、アラビア半島やペルシャ湾を拠点とする交易集団も、インド洋岸沿いに帆船によって南下し、東アフリカに達する。その結果、サハラ砂漠の南にはサーヘル・スーダン文化が、東アフリカ海岸地域にはスワヒリ文化が、ともにイスラームの強い影響下に形成されることとなった。

サハラ交易とインド洋交易の影響の及ばなかった中南部アフリカはイスラーム圏外にとどまったが、ヨーロッパのアフリカ植民地化にともなって、キリスト教化が進んだ。

現在も拡大しつづけるイスラーム

イスラームはアフリカの外来宗教であるが、アフリカのムスリムにはイスラームが外来宗教という意識は、それほどない。その理由として、次の三点を挙げることができる。①黒アフリカにおけるイスラーム化の歴史の始まりは九世紀と古く、アフリカの歴史形成とくに都市国家形成と絡み合いながら、現在に至っている。②イスラーム化は、植民地化のような外来勢力の軍事的征服によるのではなく、主に交易活動を通じて平和的に住民の納得づくでなされた。③イスラームは、非西洋の宗教であり、反植民地主義のシンボルになりえた。

そして、注目すべき点は、今でもイスラームは黒アフリカに拡大していることだ。このことを象徴するのは、宗教地図においては「南」に位置する国々の大統領など政権幹部が、国民の多数はムスリムでないにもかかわらずイスラーム化する例が多いことだ。代表例をあげれば、ガンビアのジャメ大統領、ガボンのウマール・ボンゴ大統領、マラウイのムルジ大統領などである。

他方、「北」のイスラーム圏に位置する国家が、近年のグローバル化や沙漠化などの厳しい経済・環境状況において「破綻国家」化し、旧宗主国および世界銀行IMFなどの援助が切り捨てられはじめているなかで、中東など

のイスラーム圏国家からの援助活動が活発化していることも注目に値する。その援助の多くは、モスク建設やイスラームやアラビア語教育を組み込んだ教育施設の拡充、高等教育における大量の留学生受け入れなどにむけられている⁽¹⁾。

こうした状況下、ムスリムが多数を占める黒アフリカ諸国においては、イスラーム国教化問題もくすぶっている。すでにスーダン、モーリタニアがイスラームを国教化し、最近では、連邦制をとるナイジェリアの北部諸州がイスラーム法のシャーリアの州法化を始めている。このためスーダンでは内戦状態が続き、ナイジェリアでも流血の惨事が起きている。

アフリカ・イスラーム研究の遅滞とアフリカの政治状況

このようなアフリカ・イスラームの現状を踏まえたとき、アフリカ・イスラームの研究が急務であるが、最近の研究活動はかならずしも活発ではない。特に、個別的研究は散在するものの、アフリカ・イスラームをめぐる総合的な研究がなされていない。基本研究としては、一九五〇―一九七〇年代になされたトリミンガムやキュオツクラの研究に⁽²⁾いまだ頼っているのが現状である。アフリカ・イスラームの研究が停滞気味である理由には、黒アフリカの政治状況と、黒アフリカ・イスラーム研究をめぐる認識論的な枠組みの問題がある。本論で問題にしてみたいのは後者の問題である。しかし、前者の問題も、黒アフリカ・イスラームとその研究を考える上で重要であるから、まずこれを瞥見しよう。

一九六〇年を区切りに、アフリカ諸国は一斉に独立を遂げて、夫々の国が様々な形で国民国家体制を推進するようになった。そのため、植民地時代のようにイスラーム圏アフリカをひとつの世界として扱える政治体制や研究体

制が崩壊した。それは植民地主義的なイスラーム研究の崩壊を意味し、現在かわって、アフリカには多数のアフリカ人研究者が育っている。しかし、アフリカ国間の共同研究体制が整っていないため、アフリカのイスラームを統一的にとらえる視野の育成にまでは至っていないのである。

イスラームの広がる黒アフリカ諸国の多くは、国内にイスラーム圏とキリスト教圏という宗教対立を地理的な南北対立として潜在的に抱えていることも問題だ。イスラームをテーマ化することは、この南北問題を一挙に顕在化させる危機をはらんでいる。アフリカ諸国の問題は部族問題といわれるが、部族問題は、実は、宗教対立の南北問題に比較したらそう深刻な問題ではない。部族の数が多いだけ、部族問題は、国内の地域問題にしかない。しかし、宗教的南北問題は、国を二分する内戦にまで発達する可能性がある。この南北対立故に大規模な内戦に至ったのが、一九六〇年代のナイジェリア内戦である。ナイジェリア内戦はその後のアフリカ諸国の内政に大きな教訓となった。

イスラームをテーマ化することは、イスラーム内部からの批判にさらされる危険もある。アフリカ・イスラームにも、カーデイリーヤ、チジャーニーヤ、ムーリッド、それにワッハービズムなど、様々な潮流があるからだ。こうした内的対立の大本にあるのは、イスラーム国教化の問題である。ムスリムにとっての理想は、イスラーム法であるシャーリアに従って生きることであるが、ムスリムが多数派を占める黒アフリカ諸国の場合、イスラームは国教化されず、世俗国家体制がとられている。この現状に対してどのように対応するかという問題において、イスラーム教徒内の意見は分かれる。イスラーム国教化には、アメリカやフランス、イギリスなどの西側諸国も警戒心を募らせていて、内戦の危機もはらむ。実際、スーダンや、北アフリカのアルジェリアではこの問題を契機に内戦にま

に至った。シャーリアを採用したナイジェリア北部諸州をめぐっても危機が潜在している。

アフリカ・イスラームをめぐる「原理主義的」研究

黒アフリカでもイスラーム問題はどのように政争の火種となりうる問題である。それ故、アフリカ・イスラーム問題を扱うには、その問題設定の仕方、問題意識などをめぐって相当周到な学術的な準備は必要である。本稿の目的は、こうした現状をふまえて、アフリカ・イスラーム研究の方法論に関して筆者なりの問題提起をおこなうことにある。

従来のアフリカ・イスラーム研究の方法論的問題点を、私は「原理主義的」研究と名付ける。

「原理主義的」宗教論の典型のひとつは、わたし自身が最近はずも訳すことになったルギラ著『アフリカの宗教』に典型的に見られるような立場で、「アフリカの宗教」から外来宗教であるキリスト教とイスラームを排除してアフリカ宗教を論じる立場である。⁽³⁾しかしこのように、アフリカ宗教をアフリカの固有性においてのみ考えようという傾向はむしろアフリカ宗教論の正統であった。⁽⁴⁾これは日本の宗教研究において、神道的伝統のみを固有宗教として明らかにしようとした本居宣長の国学や、柳田國男や折口信夫の日本民俗学の立場と類似した立場である。

他方、イスラーム研究の側にも、アフリカ・イスラーム研究の意義を否定しないまでも過小評価する傾向が存在している。それはイスラームの本質は、イスラームが形成された中東世界のイスラームにおいて見出されるものであって、アフリカのイスラームなどその不完全な伝播形態であるという考え方である。イスラームとは何かという問いに対して、インドやアジア、マグレブ、アフリカにひろがったイスラームの様々な展開の仕方を考慮すること

なく、中東のイスラームを中心にイスラームとは何かと考えるイスラーム研究が潜在的に前提としている考え方である。⁽⁵⁾これも、アフリカの宗教を固有信仰論的に考える宗教研究と同じような意味で、「原理主義的」なイスラーム研究だと言える。このような「原理主義的」発想にたつ限り、アフリカ・イスラームは、アフリカ宗教の研究からも、イスラーム研究からも排除されてしまう。本稿で問題にするのはとりわけこの後者の「原理主義的」イスラーム研究である。

動態的プロセスとしての世界宗教

「原理主義的」宗教研究は、宗教の広がり、これにともなう諸宗教の接触・混交を夫々の宗教にとっての付随的現象としてしかみない。しかし宗教は、特に世界宗教は世界宗教として当然なそのひろがりをも有し、諸宗教との接触・混交、あるいはこの拒否と純化運動など、さらには分派運動など、これにともなう変化が激しい。世界宗教は明白な自己同一性を保ったまま世界にひろがっていったわけではない。このことを考えると、世界宗教が世界宗教たる由縁は、それが動的運動体であることそのもののなかにこそ求めるべきではないだろうか。動態的プロセスこそが世界宗教の常態ではないだろうか。このような動的視点の重要性が、「原理主義的」イスラーム学には大きく欠けていたし、キリスト教や仏教研究においても、逆の意味で、かならずしも自覚化されてこなかった。

たとえば、日本の仏教研究。日本の仏教は、インドで形成された仏教が、今のパキスタンやアフガニスタン、中央アジア・西域、中国あるいは朝鮮を経て日本に根付いたものだ。日本仏教はその意味では、仏教世界の最辺境に位置する。しかし日本仏教の研究者あるいは仏教者に、日本仏教が仏教の本質や規範から外れたものだという意識は少ない。しかし世界的視野でみれば、大乘非仏説論のように、仏教の多様性や変質を説く議論が根強い。⁽⁶⁾

キリスト教も同じである。キリスト教はイスラエルの地で誕生し、小アジア、ギリシャなどを経てローマに入り、さらに、当時野蛮未開の地であったガリアやゲルマニア、すなわち現在の西ヨーロッパの地にはいり、ルターらの宗教改革を経て、新大陸にも広がっていった。このあいだに、キリスト教の教義もかなり変化している。しかし、西ヨーロッパや新大陸のキリスト信仰者やキリスト教研究者に、かれらのキリスト教が辺境のキリスト教という意識はない。マックス・ウェーバーによれば、ゲルマンの地で宗教改革されたプロテスタンティズムこそが、キリスト教の究極的な発展形態なのである。日本仏教研究者も西洋のキリスト教研究者も、それぞれの宗教の辺境性をいちどは問う必要がある。

イスラームも実は同じような発展を辿っている。イスラームはアラビア半島で誕生したが、その発展は、アラビア半島外のエジプトやメソポタミアでの受容、さらには、アラブ人以外の、ペルシャ人、トルコ人、ベルベル人などの受容に負っている。特に、近世のイスラーム文化政治の中心はオスマン・トルコであった。現在のようなアラブイスラームのイメージは、オスマン・トルコ支配が列強によって覆され、アラブがオスマン・トルコから「開放」された二〇世紀以降にむしろ強化されたイメージである。

世界宗教がこのように世界へと拡大発展していった動的なプロセスそのものこそ（そこには分派・独立も含まれる）を世界宗教の本質として捉える視点が必要であり、真に生産的な宗教比較は、この動的過程の比較にあるとわたしは考える。そしてこのように考えることによって、アフリカのような辺境地域におけるイスラーム研究は、比較宗教学の中心に踊り出る。同時に、同じように辺境地域にあった日本の仏教、西洋のキリスト教も、日本の仏教的文明化、西洋のキリスト的文明化というような動的プロセスの問題として新たなとらえなおしが可能になるので

ある。

二 文明としてのイスラーム、文明としての宗教

オリエンタリズム的発想の背後にある一元的で線的な発展史観

しかしここで提案している動態的宗教論は、これまでの西洋思想史を支配してきた一元的・一方向的な歴史発展論が想定するような動態論とは混同されてはならない。むしろこれとは対立する新たな動態論である。一方向的歴史発展論の根底にも「原理主義的」文明観がある。オリエンタリズム的発想の温床も「原理主義的」な一方向的歴史発展論にある。このことを指摘して、動態的比較宗教論の輪郭をさらにあきらかにしたい。

オリエンタリズムとは、思想史の系譜としては、ヘーゲルの『歴史哲学』にみられる「東洋（オリエント）」理解に始まり、マルクス・エンゲルスのアジア的生産様式論や東洋的専制主義論を経て、マックス・ウェーバーのイスラーム論に至る流れによって形作られた、オリエントとイスラームをめぐる西洋の歴史進化論的理解だ。ヘーゲルの『歴史哲学』は、人類の歴史を自由という理念（イデー）の発展実現のプロセスとみるもので、自由の意識がまず萌芽的にみられたのはオリエントである。ただしオリエントにおいては、皇帝一人のみが自由の意識をもつのであって、他の残りすべては奴隷意識状態のなかにある。しかし、ギリシャ・ローマ、ヨーロッパと歴史が東から西へと移るにしたがい、自由の意識は次第に多くの人へと広がってゆき、キリスト教ゲルマンのヨーロッパ世界においてひとはすべて自由の意識をいだくようになる。

これを批判して登場したのが、マルクスの唯物論的歴史観であるが、これも、ヘーゲルの観念論的歴史観と対立

するように考えられているが、歴史観の大枠としてはむしろ、ヘーゲルの歴史観を唯物論的に確認するような理論となっている。とりわけ、「総体的奴隷制」として特徴づけられるアジア的生産様式論にもとづくマルクスのオリエント論は、具体的な生産様式論を通じて、自由なきデスポティズムが支配する東洋というヘーゲルのオリエント理解を、再確認させた形になっている。

オリエンタリズムは、基本的にはイスラーム以前のオリエント文明をもとに形成されたオリエント論であるが、マックス・ウェーバーのイスラーム論は、こうしたオリエンタル・イメージをイスラームにも明確に刻印したといえるだろう。マックス・ウェーバーによれば、イスラームの超越的救済にむけられた信仰は名のみで、実際は、現世利益を目的とした宗教だということになる。オリエンタリズムの文脈のなかでウェーバーのイスラーム論を理解するならば、イスラームは東洋的専制主義に奉仕する宗教ということになる。⁽⁷⁾

オリエンタリズムの本質的な問題点はしかし、オリエントであれイスラームであれ、それが他の文明や宗教に比べて不当に低く評価されているという点にあるのではない。問題は、異なった状況で形成された諸文明や諸宗教を単一の価値基準において比較し優劣をつけ、その違いを同一方向への発展の段階の違いとして理解しようとする点にある。諸文明や諸宗教を夫々の固有の地域的文脈で評価する視点が欠けているのである。

地球空間を舞台とした人類宗教文明の発展

一方向的歴史観は、時間という一元的座標軸の中でしか人類文明の形成を考えない。しかし諸文明や諸宗教の形成発展というのは、単に時間の中の歴史的プロセスではなく、この地球という空間の中における地域形成とその発展の問題でもある。諸文明や諸宗教の大半はこの地球空間のなかの異なった場で形成発展してきた。この観点が、

文明化としてのアフリカ・イスラーム化

一方向的歴史観に欠けている。空間的広がりをもたない一元的直線的時間軸のなかで考える限り、異なる文明や宗教の同時並存は不可能であり、これらは一直線上の諸段階の違いとしてしか考えられない。しかし、空間をも諸文明諸宗教の展開の場と考えるならば、その並存は可能である。実際、キリスト教とイスラーム、仏教は、夫々異なる空間で形成発展した。キリスト教は地中海とその北部地域で、イスラームは中東と地中海南部地域で、仏教はインド・中央アジア・東アジアで、という風に、地球空間を互いに棲み分けるような形で発展拡大していった。互いにあい接しあうその周辺部では、激しい対立抗争を生ずる場合もあるが、これらの宗教は、元来異なる場所で発生し、異なる空間で発展したものであり、平行進化的に平和共存してきたものとして理解できる。

そして、世界宗教が空間的な広がりをもったある場のなかに位置するということとは、その場を構成する様々な要素、その場特有な気候、植生動物相、地形などの自然環境からはじまって、その場に特有な文化・歴史的所与として存在する民族、経済、社会制度、既存の宗教などと、からみあって形成発展してきたということでもある。この意味で、宗教は単なる観念体系として存在してきたわけではなく、文明複合体として存在して、文明圏を形成してきた。イスラーム文明圏、ヨーロッパ・キリスト教文明圏、という風に。ただし、仏教のように、単独に文明圏を形成するというよりは、他の宗教と連合してひとつの文明圏を構成する場合もある。中国を中心とする仏教・儒教文明圏、インドを中心とする仏教・ヒンズー文明圏である。前者においては大乘仏教が、後者においては小乗仏教が中心的役割を果たしてきた。

そして重要なことは夫々の文明圏の拡大発展にともないそれぞれの内部で進歩が存在したことだ。たとえば、古代日本において、中国仏教文明の導入とともに、法治的な律令国家体制や壮麗な都城、仏教寺院が建設されていっ

たことが示すように。西ヨーロッパでは地中海キリスト教文明をせつせととりいれることで、文明化が進んだ。現実的な進歩とは、このように文明圏内部で展開した進歩であり、それが人々に実感できる進歩であった。

筆者がアフリカで確認したイスラーム化もまさに、このような意味での文明としてのイスラームの拡大であり「進歩」であって、西アフリカのサーヘル・スーダン地帯では、イスラーム化に伴い、商業経済が導入され、都市・国家形成がはじまったばかりでなく、人間生活の基本となる衣食住という物質生活全般がイスラーム化されていった。特に、裸族文化地帯であったアフリカにイスラームがもたらした衣服文化は大きい。様々な職人の分業（機織、染色、刺繍、砧打ち、仕立て、など）によって成立する衣服文化は、サーヘル・スーダン地帯の都市文化発展の推進役を果たすと共に、商業経済の推進役ともなっていたからである。⁽⁸⁾

しかしこれは、中東で成立したイスラーム文明が、ブルドーザーのように、黒アフリカの既存の文明を押しつけて広がったというのではない。中東イスラーム文明の構成物も伝播導入されたが、既存の黒アフリカ文明の構成要素をイスラーム文明の中に巻き込むようにして拡大していった。だから、黒アフリカのイスラーム化とともに、黒アフリカの文明要素は、イスラーム文明全体にも影響を与え、これを豊かにしていった。たとえば、金であり、様々な狩猟産物であり、染色布もそうとう北アフリカマグレブに輸出されている。北アフリカにはスーダン様式とよばれる建築様式さえ伝わっていることに筆者は驚いた。サハラ砂漠北縁部には、ユネスコの世界遺産にも指定されるようなオアシス都市が多数栄えたが、これもサハラ横断交易の賜物である。

空間と時間を舞台にした人類文明の発展図式

イスラームを文明として考えるということの根本的な意味は、人類宗教の発展をこのように、一元的な時間軸の

文明化としてのアフリカ・イスラーム化

みでなく、空間的な広がりの中でも考えるということである。宗教はしたがって単に觀念として存在してきたわけではなく、その身体というべき下部構造（自然環境や社会・文化）と一体となって文明圏として存在してきた。そしてその文明圏の内部に、進歩や変化があった。だから、各文明圏の内容は多様でもあった。

ヘーゲルやマルクスに共通する西洋的な歴史発展論はしかしながら、このように同時代的に存在した異なる運動体としての様々な文明を、その内的な進歩や変化も無視して単純化したうえで、仮説的なひとつの進化系列のなかに位置づけてしまう。各文明を単純化する「原理主義的」理解によって、夫々の文明が有した現実的な動態が無視され、かわって文明間の進歩という仮説が提示される。しかしこれは証明不能な仮説であり、なんら現実的な進歩発展ではない。オリエント文明がギリシャ・ローマ文明に進化発展したわけではなく、ギリシャ・ローマ文明が西洋のゲルマン文明に進化・発展したわけではないのだから。

ただ、ヨーロッパ・キリスト教世界が世界進出する十六世紀以降、特に、帝国主義的植民地化がはじまる十九世紀になると、ヨーロッパ・キリスト教文明圏は、イスラーム文明圏やインド文明圏、中国文明圏の征服を開始し、これらの世界を政治的にも思想的にも、ヨーロッパ・キリスト教世界中心の世界体系のなかに統合しはじめる。これをそのままヨーロッパ・キリスト教文明圏の拡大とみるか、あらたな西洋近代文明の拡大とみるかは議論がわかるが、重要なことは、これもある文明圏の拡大だったという空間論的な視点である。

空間と時間の二次元を考慮した以上のような人類文明の発展を模式化すれば、図1のようになる。これは本誌三二九号の拙論でも紹介したが、⁽⁹⁾生命進化と人類文化・文明の発展プロセスを次のような四段階として捉えるものである。

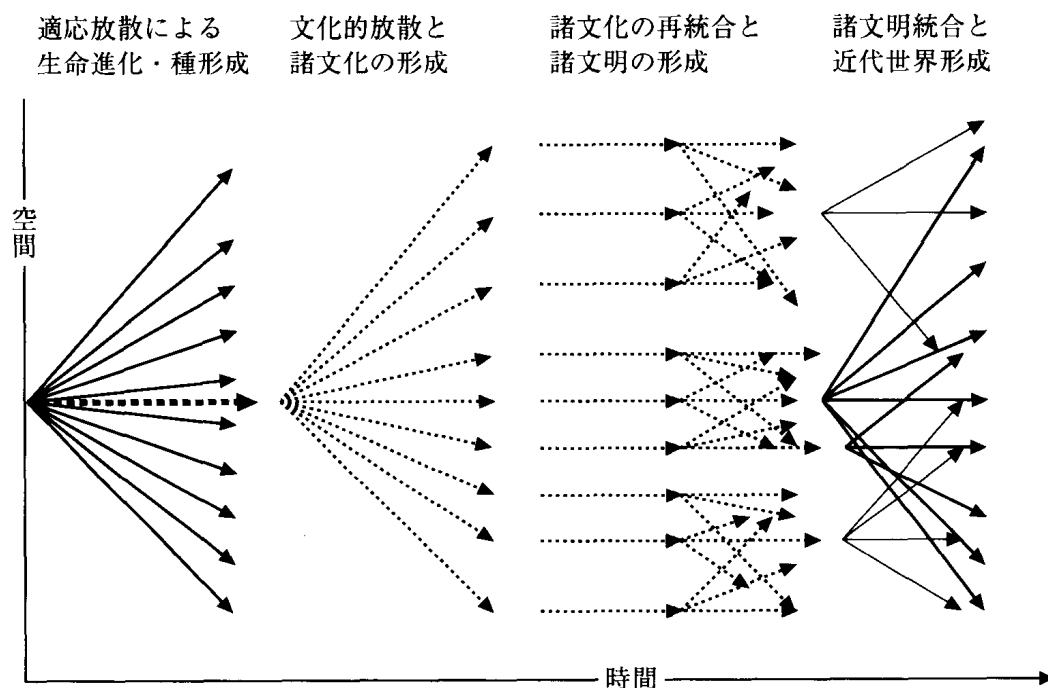


図1 文化と文明の発展図式

- ①地球空間上への生命の適応放散。つまり地球上の様々な空間へと生命が適応しながら多様な種を形成する分化作用により発展してゆく段階。
- ②その生命種のひとつである人類種が、やはり適応放散により、多様な文化を形成しながら地球上に分化発展してゆく段階。
- ③一度分化した人間文化が再統合を始めて、ここでとりあえず設定した四大文明圏などいくつもの広域文明圏を形成する時代。
- ④地球上の諸文明圏がさらに一つの文明圏を形成しはじめた現代。これは大航海時代とともに始まる（モンゴル帝国のクビライもすでにこの試みを始めていたことを示唆する杉山正明の興味深い研究もある⁽¹⁰⁾）。

三 動態論的比較宗教学の新たなパラダイム

黒アフリカのイスラーム化プロセス——世界宗教の土着化モデル

以上の考察をふまえたとき、従来の静態的な「原理主義的」宗教観にたった宗教比較にかわって、より実り多そうな新たな宗教比較の視座がみえてくる。それは、様々な世界宗教の拡大に伴う動的プロセスや、様々な世界的文明圏が世界宗教とともに形成されてゆくプロセスに注目した比較研究である。これまでの黒アフリカのイスラーム化プロセスの研究からもこうした比較研究の具体案がいくつか導きだせるので、これを紹介しよう。

まず、文明圏の形勢拡大発展にもなつて生じる宗教接触と混交には、二つのタイプがあることを確認しよう。一つは同レベルの宗教の接触・混交。中国文明圏の儒教と仏教、インド文明圏の仏教とヒンズー教のようにともに世界宗教とみなしうるような宗教がほぼ一つの文明圏を形成している場合がある。世界の大宗教は対立衝突しあうとみられがちであるが、マクロ的視野に立った場合、中国とインド文明圏では、複数の大宗教が並存している。実はイスラーム文明圏もイスラーム一色ではなく、キリスト教やユダヤ教を同じ經典の宗教としてその存在をその内部に認めてきた。こうした宗教共存のあり方についての比較研究が課題として立ち上がる。

しかし同一文明圏内にみられる典型的な宗教接触・混交は、レベルの異なる宗教間のそれだ。つまり、その文明圏に支配的な世界宗教とローカルな宗教との接触・混交である。イスラーム文明であれば、イスラームは黒アフリカのアフリカへの伝播拡大にもなつて、アフリカ伝来の宗教とそれに結びつく文化と接触し、これを排斥消滅させたり混交を引き起こしてきた。こうしたプロセスはわが国における仏教と在来の神道的固有宗教との接触・混

表1 サハラ南縁世界におけるイスラーム都市の類型

政治 イスラーム都市		交易 イスラーム都市	
一元的政治 イスラーム都市 (Y型都市)	二元的政治 イスラーム都市 (X型都市)	湿潤サヴァンナ 交易 イスラーム都市 (Wb型都市)	サハラ辺縁部 交易 イスラーム都市 (Wa型都市)
はじめからイスラーム原理に則して成立したイスラーム国家の王都。 フルベ・イスラーム国家群の王都。	土着の異教原理を保持しつつ表層的にイスラーム化した王国の王都。	サハラ交易の分枝として発達した黒アフリカ内部の交易路にそって成立。ジュラ、ハウサなどの黒人系ムスリムの住民主体。	サハラ交易の拠点に成立。北アフリカなどから来訪した白人系住民主体。
ソコト、カノ、ザリア、ヨラ、ガウンデレ、マルア、レイ・ブーバなど	ガーナ帝国、マリ帝国、ソンガイ帝国、ハウサ王国、ボルヌ帝国などの王都	ボボ・ジュラッソ、アドムリ、コンなど	トンプクトゥ、オードガスト、タダメツカ、ジェンネなど

交のプロセスと比較しうるし、西ヨーロッパにおけるキリスト教とケルトやゲルマン宗教との接触・混交のプロセスとも比較可能だ。

このような比較はしかしまず、同一文明圏のなかでの地域・時代によるちがいをふまえなければならない。同一文明圏といえども、地域・時代によって接触・混交の様態は異なっているからである。アフリカ・イスラームにおいては、このことが、トリミング以来常に問題になってきた。⁽¹¹⁾ その議論のポイントは、イスラーム化の三段階論である。第一段階は、イスラームが黒アフリカに到来した当初の段階で、イスラームは黒アフリカ社会に深く入り込まず周辺部にとどまる。しかしその分、「純粋な」状態にとどまる。第二段階は、イスラームが黒アフリカ社会の伝統宗教との混交により多かれ少なかれ変質しながら黒アフリカ社会に入り込む段階。第三段階は、混交したイスラームが本来の姿を取り戻すべく宗教改革された段階。

第三段階の存在は、黒アフリカのイスラーム史に詳しくな

い方には驚きかもしれないが、黒アフリカにも、イスラーム宗教改革運動が存在した。具体的には、筆者がアフリカ・イスラーム研究の取っ掛かりにしてきた「フルベ族の聖戦」と呼ばれる、牧畜民フルベ族を中心として十八・十九世紀に生じたイスラーム国家建設運動がそれである。⁽¹²⁾しかしその後筆者は、黒アフリカ・イスラーム化の第一段階にあたるイスラームが見られるジェンネやトンブクトウなどのイスラーム都市を調査研究するとともに、第二段階のアフリカ・イスラームの事例も数多くみてきた。そしてこうした調査研究事例をもとに、西アフリカのイスラーム化の多様性を、イスラーム都市の類型論として図式的に整理する試みもおこなった(表1)⁽¹³⁾。

黒アフリカにおけるイスラーム国教化運動と日本における仏教国教化運動

このような宗教接触・混交の図式をもとに、黒アフリカにおけるイスラーム化と他の文明圏における支配的世界宗教とローカルな伝統宗教との間の接触・混交のプロセスを比較してみると、いくつもの新たな研究課題が得られることに気付く。そのひとつは、日本では結局仏教立国家は成立しなかったが、それは何故かという問題である。

イスラーム世界では、黒アフリカでも「フルベ族の聖戦」を通じて、イスラームを建国理念としイスラームを国教とするイスラーム国家が成立した。ヨーロッパでもキリスト教はローマ帝国を初めとする様々な王国の国教となった。しかし日本では、東大寺創建などにみられるように大々的な仏教による鎮護国家体制がしかれたにもかかわらず、ついに仏教立国家は成立しなかった。鎌倉期に成立した日蓮宗や浄土真宗は、日本を仏教立国家にしようという主張を含んだ仏教運動であったと考えられるが、仏教は日本の国教となり得なかった。これは日本という国の特殊事情によるのか、あるいは仏教というものの本質に属すのか。従来、とすると、仏教は政治にはタッチしない政教分離思想に立脚した宗教だと考えられやすかった。しかし東南アジアではタイのように仏教立国家を宣言し

た王国が存在した。またチベットを本拠とするラマ教は、中国、東アジアを支配するキリスト教におけるヴァチカンのような役割をはたしていたともいう。⁽¹⁴⁾ そもそも日本においても、鎮護国家思想にみられるように、仏教は国教化すれすれの段階にまで至った時期がある。

キリスト教や仏教は政教分離、イスラームは政教一致というような、政治と宗教のかかわり方を夫々の宗教の本質によって説明しようという考え方はまさに、「原理主義的」な宗教観にたつ発想であり、現実には、キリスト教も仏教も国家政治と深くかかわり、仏教立国家やキリスト教立国家も存在してきた。逆に、イスラーム教徒が多数派をしめていてもイスラームが国教となりえない国家も存在した。ならば、日本に仏教立国家が成立し得なかったというのは何故か。そういう問いが、仏教の本質論としてではなく、仏教の世界への拡大とこれにともなう土着化プロセスの問題として、新たに提出されうるのである。

辺境地域における宗教的主体性のありかた

トリミンガムらが示した黒アフリカ・イスラーム化モデルの発想に対しては、アフリカ蔑視思想だという批判がある。なぜなら、それは、イスラームのような一神教的世界宗教は、アフリカが生み出したものではなく、外から導入されたもので、そうした外来宗教がアフリカを席卷してゆくのだという発想にたつと見られているからである。この問題を鋭く指摘したのはホートンであるが、ホートンによれば、アフリカにも、潜在的に一神教的考えはあり、それが社会経済状況の変化とともに顕現したことが、現象としてはイスラームやキリスト教の広がりになったに過ぎない、という。⁽¹⁵⁾ 同じようなアフリカ宗教一神教説は先に紹介したルギラにも見られるが、筆者はこのような立場はとらない。この立場は、イスラームが歴史的事実として外部から伝播した宗教だという事実を軽視してい

る。さらにこの立場は、アフリカ人の宗教的主体性を強調するために、一神教的至高神観念の存在をアフリカに想定するが、これは、一神教的至高神観念が優れたものだというタイラー流古典的宗教人類学の宗教観とその背景にあるキリスト教的宗教観の裏返し的主張であり、伝来のアフリカ宗教が有する多様性や独自性をかえって無視している。

筆者は、アフリカの伝統宗教は、少なくとも、三つ、狩猟採集民の宗教、牧畜民の宗教、農耕民の宗教にわけて考察すべきだと考えている。⁽¹⁶⁾ ならば、黒アフリカのイスラーム化に際しても、最低限、狩猟採集民のイスラーム化、牧畜民のイスラーム化、農耕民のイスラーム化に分けてその異同を考察すべきであると考えている。こうした観点からのアフリカ・イスラーム化論を筆者はまだ全面的に展開していないが、筆者のこれまでの「フルベ族の聖戦」論は、少なくとも、牧畜民の特殊性をふまえて、その宗教改革運動の展開と動因を論じたものである。そしてこのことにより、黒アフリカ・イスラーム化の宗教改革をめぐるのトリミンガム的な「原理主義的」解釈を克服しえたと考えている。

トリミンガムは、「フルベ族の聖戦」をめぐることは、アフリカ宗教との混交によって変質したイスラームの純化復古運動だという「原理主義的」解釈に陥っているかにみえる。それ故、イスラーム化によるアフリカ要素の駆逐がアフリカのイスラーム化の到達点なのかという批判を生んでしまった。このようなトリミンガムに代表される「フルベ族聖戦」論の問題点は、「フルベ族の聖戦」におけるフルベ族の役割を十分評価していない点に問題がある。しかし筆者は、フルベ族というアフリカの土地生産者とそこから輩出された土着の宗教者が主体となって活動したことに注目し、「フルベ族の聖戦」は、これまでの交易商人にかわって、アフリカの土地生産者がイスラーム

化の主体となろうとしたという意味でイスラームの土着化の運動であったという理解を提出した。そして牧畜民であるフルベ族がこのような役割を果たし得た理由として、牧畜経済が当時勃興しつつあったイスラーム商業経済発展の中枢に位置していたという事実注目した。したがって、「フルベ族の聖戦」は、経済的条件も兼ね備えた土着民とその聖職者による、イスラームの黒アフリカ状況下での主体化・再創造とでもいうべき運動であった。これは日本における鎌倉仏教の宗教改革運動、ヨーロッパにおけるルッターらの宗教改革運動と軌を一にすると私はみている。共に土着の宗教者がその主役に躍り出ているからである。

このような視点は、世界宗教が世界へと拡大し定着化するプロセスについての一般理論構築の手がかりにもなり得るであろう。世界宗教の世界への拡大は、中心地からの伝道団が辺境の地へと派遣されるだけでは限界がある。夫々の地域で土着の聖職者が中心になって外来宗教を自らの宗教として主体的にひきうけ宗教的再創造を試みることによってこそ土着化し、拡大する。黒アフリカにおけるイスラーム化のプロセスの研究は、このような新しい視野での、世界宗教の比較研究へと道をひらく⁽¹⁷⁾。

グローバル化時代の宗教の比較研究

このような視点は、さらに、現在のようなグローバル化時代の宗教研究の課題が何であるかについても独自の視座を提供する。

黒アフリカのイスラーム化論は正確には三段階論ではなく、四段階論である。植民地化時代以降のイスラームが四番目の段階として存在するからであり、現代はその渦中にある。先に指摘した四大文明圏の並立状態というのは、ヨーロッパが世界へと進出し、地球上のあらかたに植民地帝国を建設する十九世紀以前の姿である。十五世紀

文明化としてのアフリカ・イスラーム化

末の大航海時代の幕開けとともに、四大文明圏の並立状態は崩れ始める。そのうちのひとつヨーロッパ・キリスト教文明圏が拡大し、世界を覆い始めるからである。ヨーロッパ・キリスト教文明圏の拡大により、二〇世紀初頭には、世界の大半はヨーロッパ・キリスト教文明圏に組み込まれるに至る。これを称してウォーラーステインは周知のように「近代システム」の成立と呼んだ⁽¹⁸⁾。ただ、ウォーラーステインは、この「近代システム」は、それまで夫々が独立閉鎖的に存在していた「世界帝国」を結びつけることにあったとのみするのであるが、それは、結びつなぐにとどまらず「世界帝国」の破壊をともなった。世界宗教間の対立衝突はこの過程においてはじめて深刻な様相を呈した。

しかし今日、ヨーロッパの植民地帝国主義の時代は終わり、かつての植民地は独立を遂げた。しかし植民地化と独立のプロセスを経る中で、かつての三大文明圏の様相は大きく変化した。これを整理すると次のようになるだろう。

- ① 政治的統一をほぼ回復し宗教性も保持しているインド文明
- ② 政治的統一をほぼ回復したが宗教を否定してしまった中国文明
- ③ 政治的分断状況にありそれゆえ宗教色が強いイスラーム文明

このような整理から、現代世界が抱える問題を理解する糸口がいくつか見つかる。

たとえば、かつての文明圏の回復維持という点からみると、インド文明はほぼ安定状態にあるが、中国文明とイスラーム文明は不安定要因を抱えていることになる。しかし中国文明とイスラーム文明が抱える課題は対称的である。中国文明においては宗教復権が課題であり、イスラーム文明においては、政治的統一が課題だ。ただ、イスラ

ーム文明全体には政治的な統一は存在したことはないので、イスラーム文明全体が一つの政治体制下にまとまろうとする運動にまでは至らないであろう。しかしかつての大文明圏のなかで激しい政治的分断状態にあるのは唯一イスラーム文明圏であり、それだけ宗教がこの文明圏の統一の象徴として強調されがちなのが理解される。中東におけるイスラーム復興の背景となるのはこのような政治的分断状況であろう。なお、中国においても宗教復興の兆しがみえるが、その宗教運動と、イスラーム復興運動は性質を異にしていることが、右の比較からわかる。

地球時代の宗教の創造者たちは？

しかし現代のようなグローバル化時代において、旧来の世界文明、世界宗教がそのままの価値を維持しうるとは考えられない。世界宗教がかつて成立地盤としていた文明圏はもはや世界ではなくなり、グローバル化した地球文明の一地方文明圏にすぎなくなっている。世界宗教はもはや厳密な意味での世界宗教ではあり得ない。しかしだからといって現代の無宗教的なグローバリズムがそのまま続くとは思えない。地球時代の地球宗教と呼びうるような宗教が誕生すべきであり、それがどのようにして誕生してくるのか、このことを探るような宗教研究があってもよい。本研究からもある種の示唆はえられる。

地球時代の地球宗教は、この地球上に形成された多様な文化と文明、社会、多様な宗教を統合するような宗教である必要がある。ひとつの宗教や文化、文明のみを特権視するような立場は、無用な争いを招くばかりでなく、人類が営々と築き上げた遺産の多くを無にする。こうした多様な統合を指してカトリックはエキュメニズムと呼び、カトリック中心にエキュメニカル運動が広がりはじめていることは知られている。しかし私は、真のエキュメニカル運動を推進しうるのは、一大文明の中心に位置した既成宗教ではなく、様々な宗教の接触と対立の只中に位置し

文明化としてのアフリカ・イスラーム化

しかし、文明圏の周辺部は、夫々の文明圏に組み込まれた歴史は比較的新しく、在来の地方文化の伝統も色濃く残している。この地域は西洋近代文明到来以前に、外来文明を受け入れてきた地域である。したがって西洋近代文明の受容も比較的容易であった。しかしかつての外来文明の伝統も残っていて、西洋近代文明を受け入れているように、全面的に受け入れているわけではない。中国文明の周辺に位置した日本、韓国、ヴェトナムや、インド文明の周辺に位置した東南アジア、イスラーム文明の周辺に位置した東南アジア、アフリカがその例である。

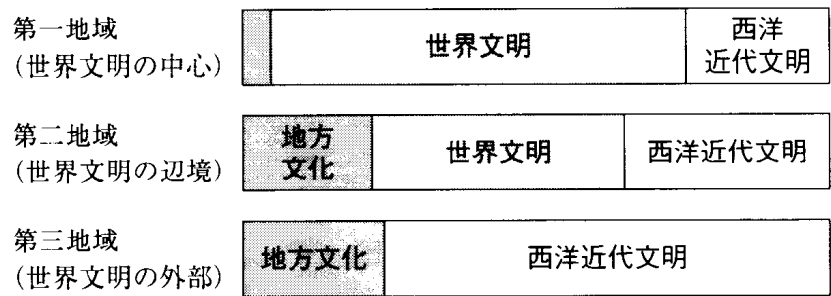


図2 近代化の諸形態

てその融合に試行錯誤を重ねて来た地域の人びとではないかと考えている。このことを考えるうえで参考となるような図式を、これまでの考察から描き出すことができる(図2)。

この図式は世界を三つに分けるところから成り立っている。①世界の大文明中心地域、②その辺境地域、それに、③大文明の影響の圏外にあった地域、である。この三地域が、グローバル化の中心となっている西洋近代文明とどのように対応してきたかを示すのがこの図式である。

大文明の中心部は、夫々の文明の伝統の正統的継承者として、その文明に揺るぎなき誇りと自信を有している。したがって、西洋近代文明の受容には根強い反発がある。中国文明の中心地であった中国、インド文明の中心地であったインド、イスラーム文明の中心地であった中東がその例である。もちろんこのような中心地にもその地域特有の伝統的地域文化が存在するが、その層は薄い。

他方、世界には世界的文明の影響の外に位置した地域も数多くある。アフリカの中南部、中南太平洋、新大陸などである。これらの地域の近代化のプロセスをみると、ヨーロッパ近代文明に大きく飲み込まれる傾向がある。新大陸の諸文化にいたっては消滅したものも多い。

このような図式をふまえたとき、地球時代の宗教のありかたを考えるのにふさわしい地域と人々とは、図2における2に示されるような、かつての大文明圏夫々の周辺に位置した地域とその人びとではないかとらんでいる。第一地域の文化はあまりに誇りが高すぎる。第三地域の人びとはあまりに西洋近代文明に席捲されすぎている。しかし第二地域の人々は、夫々の地域在来の伝統宗教と世界宗教の接触・混交の経験を重ねたうえに、西洋近代文明と出会っている。三つの文明どれもが完全でないことを肌身に経験するとともに夫々の固有の価値も認識している。日本もこの地域に入るが、サハラ砂漠の南の黒アフリカ世界も、イスラーム文明圏の周辺地域として構造的に同じ地域に位置する。

注

- (1) 拙稿「砂漠化と民族紛争の背後にあるもの——マリ国の場合」(和田正平編著『現代アフリカの民族関係』明石書店、二〇〇一年)。
- (2) 基本研究としては、以下の拙稿で紹介した状況とあまり変化はない。「西アフリカ」(三浦徹・東長靖・黒木英充編『イスラーム研究ハンドブック』栄光教育出版、一九九五年)。こうした現状を鑑みると、わたしは本年、わが国アフリカ研究の開拓者の一人である日野舜也の英語論文を集大成して一書に編集することができたが(Hino Shun'ya, *Swahili and Fulbe. Frontier World of Islam in Africa, Comparative Studies in Social and Human Sciences*, Nagoya University, 2004) これはアフリカ・イスラーム研究にとってきわめて貴重な研究になると確信している。日野舜也は一九六〇年代はじめに東アフリカのスワヒ

文明化としてのアフリカ・イスラーム化

リ文化の研究に着手したのをかわきりに、西アフリカのイスラーム文化、さらにはスーダン国のイスラーム文化の研究にも従事した。現地調査を通じて、全アフリカのイスラーム文化をほぼ研究しまわった研究者としては、日野が唯一の研究者ではないかと思う。

- (3) A・M・ルギラ（嶋田義仁訳）『アフリカの宗教』青土社、二〇〇四年。
- (4) 代表的な研究に下記のものがある。E. Dammann, *Les religions de l'Afrique*, Paris: Payot, 1978 (*Die Religionen Afrikas*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1964); L.-V. Thomas et R. Luneau, *La terre africaine et ses religions*, Paris: Larousse, 1975.
- (5) 日野舜也はかつて、アフリカ・イスラームをイスラームの研究会で紹介した際に、それは「田舎イスラーム」だと揶揄された。以後、「田舎イスラーム」もイスラームだという立場からさまざまな論考を繰り返してきた。
- (6) 近年「仏教は単一か」という問題提起がウイリアムズ（Paul Williams, *Mahayana Buddhism*, Routledge, 1989）によってあらためてなされた。これに末木文美士（「アジアの中の日本仏教」日本仏教研究会編『日本の仏教2』法蔵館、一九九五年）が応答しているが、この問題はもう少し広い視野からさらに議論される価値がある。
- (7) 東洋的宗教に対するウェーバーの不当ともいえる評価は儒教理解にもみられるが、イスラーム理解においてはなほだしい。この問題に関しては、以下参照。ブライアン・S・ターナー（樋口辰雄訳）『ウェーバーとイスラーム』第三書館、一九九四年。拙稿「黒人イスラームの世界からみたイスラーム教倫理の側面」（『宗教哲学研究』三、北樹出版、一九八六年）。拙稿「イスラームの「祈り」について——アフリカで考える」（末木文美士・中島隆博編『非・西欧の視座』大明堂、二〇〇一年）。ウェーバーのイスラーム理解は、以下参照。M・ウェーバー（武藤一雄・藺田宗人・藺田坦訳）『宗教社会学』創文社、一九七六年。
- (8) 拙稿「裸族文化から衣服文化へ——西アフリカ内陸社会におけるイスラーム・衣服文化複合の形成」（和田正平編『国立民族学博物館研究報告12 アフリカ民族技術の伝統と変容』一九九〇年）。
- (9) 「地球人類のための宗教学序説」（『宗教研究』三二九号、二〇〇一年）。
- (10) 杉山正明『クビライの挑戦——モンゴル海上帝国への道』朝日新聞社、一九九五年。
- (11) トリミンガムの基本的な考えは以下の文献参照。J. Spencer Trimmingham, *A History of Islam in West Africa*, Oxford: Oxford University Press, 1962; "The Phases of Islamic Expansion and Islamic Culture Zones," in I. M. Lewis ed. *Islam in Tropical Africa*, IAI Hutchinson University Library for Africa, 1980 (1969).
- (12) 以下の拙著参照。『牧畜イスラーム国家の人類学』世界思想社、一九九五年。『優雅なアフリカ』明石書店、一九九八年。

- (13) 拙稿「サハラ南縁のイスラーム都市」(嶋田義仁・松田素二・和崎春日編『アフリカの都市的世界』世界思想社、二〇〇一年)。
- (14) 石濱裕美子『チベット仏教世界の歴史的研究』東方書店、二〇〇一年。
- (15) R. Horton, "African Conversion," *Africa* 41(2), 1971; "On the Rationality of Conversion," Part I, II, *Africa* 45(3), 45(4), 1975. この議論は、トリミンガムを相手でなく、Fisherとの論争というかたちをとって行われた。Fisherの以下の論文参照。
H. F. Fisher, "Conversion Reconsidered: Some Historical Aspects of Religious Conversion in Black Africa," *Africa* 43(1), 1973; "The Juggernaut's Apologia: Conversion to Islam in black Africa," *Africa*, 55(2), 1985. この論争についての詳しい紹介は、以下の拙稿参照。「アフリカにおけるイスラーム的回心をめぐる三理論」(『宗教哲学研究』一四、一九九七年)。
- (16) 拙稿「アフリカの宗教」(日野舜也編『アフリカの文化と社会』勁草書房、一九九二年)。
- (17) しかし、そもそもこうした反省を通じて、世界的宗教が伝播拡大してゆくプロセスについての一般理論がこれまで存在しなかったことに気付かされた。この点、丸川仁夫『伝道学概論』(一九九一年)は、丸川仁夫教授米寿記念出版会による出版という入手し難い著書であるが、先駆的な研究といえることができるだろう。
- (18) I・ウォーラーSTEIN(川北稔訳)『近代世界システム』I・II、岩波書店 一九八一年。