

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

荻谷 康太

(日本学術振興会)

Islam and the Monarchy in West Africa in the Latter Half of the Nineteenth Century

Aḥmad Bamba's Thought on Political Authority and Its Regional Link

KARIYA, Kota

Japan Society for the Promotion of Science

In the latter half of the nineteenth century, the French colonial authority started to extend its territory and enlarge its political and economic domination, which saw Senegambia become a place where various groups struggled for hegemony in an intricate game of politics. This power struggle was brought to an end around the turn of the century because the colonial authority secured political and economic supremacy with its overwhelming military power. However, those who enjoy immense prosperity in this region today are neither the colonial authority nor other groups that struggled for hegemony in the latter half of the nineteenth century, but the successors of some Sufis who stood apart from the hegemonic struggles, one of whom was Aḥmad Bamba (d. 1927), the founder of a Senegalese Sufi order (the Murid order).

In this paper, based on an analysis of Arabic and Wolof materials, we discuss Bamba's philosophy, namely the evasion of political authority. His attitude based on this thought is well revealed in his relationship with local monarchies—particularly that with Lat Joor (d. 1886), the ruler of Kajoor. For that reason, we analyze this philosophy by examining some incidents that occurred between him and this ruler. As a result of the analysis, it is clarified that religious thought—the abandonment of adherence to this world—was a critical factor for Bamba's attitude toward the political power of his day. Moreover, this analysis demonstrates that religious thought, which seemingly 'idealistic' and 'nonpolitical', played an important role in 'actual' and 'political' circumstances in nineteenth-century West Africa.

Keywords: Islam, West Africa, Senegal, Mauritania, Aḥmad Bamba

キーワード: イスラーム, 西アフリカ, セネガル, モーリタニア, アフマド・バンバ

* 本稿で提示したウォロフ語叙事詩の日本語訳について、熊本県立大学文学部の砂野幸稔教授から詳細で有益な御意見を頂戴した。ここに深謝の意を表す。ただし、誤訳等が指摘された場合の一切の責任は、筆者に帰される。

Furthermore, through a comparison between Bamba's thought and that of Muḥammad al-Yadāli (d. 1753), one of the influential *zawāyā* (western Saharan Muslim intellectuals), and by investigating Bamba's contacts with them, we describe part of the religious and intellectual network spreading across the Senegal River. As typified by the *Islam noir* of the colonial era, the Islam of the north-western region of sub-Saharan Africa has often been recognized as 'peculiar' and 'inferior'. It is conceivable that such biased view was produced and enforced due to the neglect of constant intellectual exchange, which Senegambian Muslims had engaged in with other areas. To avoid making the same mistake, we demonstrate how Bamba, a Senegambian Muslim, constructed the framework of his thoughts through religious and intellectual links with western Saharan Muslims.

目次	
序	
第1節	カジョールとラト・ジョール
第2節	緊張関係の醸成
第3節	略奪品の返還

第4節	政治権力の忌避
第5節	ラト・ジョールの「改悛」
第6節	現世と来世
第7節	西アフリカの思想的連関網
結語	

序

19世紀後半、フランス植民地行政当局による統治領域の拡大と統治機構の整備が一つの契機となり、今日のセネガル共和国にあたる地域は、行動原理の異なる多様な集団が複雑な駆け引きの中で覇権を争う熾烈な闘争の場と化した。これに参戦した集団としては、植民地行政当局の他に、現地の王族を中心とした既存の政治権力、そうした政治権力と互惠関係を築いて宗教的権威を保持していた知識人達、イスラーム法 (A: *shari'a*, シャリーア)¹⁾ に基づく共同体建設を目指し、聖戦、すなわち武力によるジハード (A: *jihād*) を展開した宗教指導者とその信奉者達などを挙げることができる。これら複数の集団は、固定した同盟関係や敵対関係にあったわけでは

なく、刻々と変化する状況に応じ、時に結びつき、時に対立しながら、各々の利益の最大化を試みていた。更に、それぞれの集団も、その一体性という点で安定していたとはいえ、各集団から新たな集団が自らの利益を求めて分裂することもあった。

このような集団間の関係の質が極めて流動的であった複雑な権力闘争は、圧倒的な軍事力に支えられた植民地行政当局が一定の政治的・経済的覇権を手中に収めたことで、世紀を跨ぐ頃に終息へと向かっていく。ところが、今日に至るその後の歴史を生き延び、強大な勢力に成長したのは、こうした闘争で権力基盤を確保しようとしたいずれの集団でもなく、この闘争から距離を置いた集団、つまり、現在のセネガルにおいて大きな存在感を示している諸スーフィー教団 (もしくはその諸派閥)²⁾ の祖達とその後継者達であった。そし

1) 本稿では、言語区分の混乱を避けるため、必要に応じて、アラビア語の場合はA、後述するウォロフ語の場合はWと表記する。

2) 修行の階梯を進むことによって神との合一を目指す人々をスーフィー (A: *ṣūfi*) といい、彼らの営為をアラビア語でタサウワフ (*ṭaṣawwuf*, イスラーム神秘主義) という。そして、彼らのみで、もしくは彼ら以外の一般信徒をも包含した形で組織化された集団がスーフィー教団と呼ばれる。スーフィーについては注5も参照。

て、19世紀後半のセネガル西部に端を発し、今日、400万人の信徒を擁するともいわれるムリッド教団（ムリーディー教団）の祖アフマド・バンバ（Ahmad Bamba, 1927年歿。以下、適宜バンバ）もその一人である³⁾。

本稿では、主に現地のアラビア語およびウォロフ語⁴⁾資料の読解を通じ、上記のような19世紀後半の闘争から距離を置いたバンバの政治権力観を分析する。政治権力に対する彼の姿勢は、この時期に彼が実際に向き合っていた現地王権との関係、その中でも特に頻繁な接触があったと考えられるラト・ジョール（Lat Joor, 1886年歿）という王との関係に如実に現れているため、本稿は、この王とバンバとの具体的な遣り取りを一つずつ検討していくことによって、後者の政治権力観およびその源となった宗教的思想に迫りたい。この分析によって、彼が何故権力闘争の渦中に飛び込まず、そこから一定の距離を置き続けたのかが明らかになる。そして同時に、「観念的」で「非政治的」とも捉えられる宗教的思想が19世紀後半のサハラ以南アフリカ北西部の「政治的」状況において重要な役割を果たしていたことも示される。

更に、本稿のもう一つの目的は、バンバの政治権力観の源泉を辿る作業によって、西アフリカ（サハラ以南アフリカ北西部およびサハラ沙漠西部）におけるイスラーム知識人達の思想的連関網の一部を明らかにすることで

ある⁵⁾。セネガルを含むサハラ以南アフリカ北西部は、歴史的に、北に接するサハラ沙漠西部（以下、サハラ西部）や、東に接するサハラ以南アフリカ北中部との交流の中で、その宗教的・知的体系を築き上げてきた。植民地期以来の「黒いイスラーム」（Islam noir）論に代表される、サハラ以南アフリカ北西部のイスラームを過度に特異視・蔑視する見解は、こうした外部との不断の交流を十分に考慮しなかったことが一つの要因となって生まれたと考えられるが、その轍を踏まぬためにも、より広い地域を視野に入れた思想的連関網を実証的に明らかにする必要があるだろう。

以上の2つの課題に取り組む本論の構成は、以下の通りである。まず、議論の背景の情報を整理するため、本稿の重要な舞台の一つとなるセネガル西部のカジョール（Kajoor）の王権に関する概説を行う（第1節）。それに続いて、上述の第1の課題、つまりバンバの政治権力観の分析を行うが、比較的長い議論となるため、その内容を5つの節（第2節から第6節）に分割することで全体を整理する。更に、その議論の内容を受け、最終節（第7節）において第2の課題である西アフリカの思想的連関網の考察を行う。そして、結語では、これら2つの課題についての議論の内容から導き出される纏めとして、西アフリカのイスラームを射程とする研究において留意されるべき2つの問題に言及したい。

-
- 3) 400万人という見積もりは、以下に記されている。[Babou 2007: 193]。
 4) バンバの母語でもあるウォロフ語は、ニジェール・コンゴ語族・大西洋語派・北部諸語・セネガル語群に属し、今日、セネガルや隣国のガンビアなどを中心に、西アフリカ一帯で広く話されている[清水 1989: 822]。
 5) イスラームの知の担い手たるイスラーム知識人は、その扱う知識の種類によって、大きくウラマー（A: 'ulamā', 単数形：アーリム ['ālim]）とスーフィーとに分けられ、前者は、イスラーム法学や神学を始めとした宗教諸学に関する「知識」（イルム, A: 'ilm）を修めた人々であり、後者は、神秘的・直観的な「知識」（マ'リファ, A: ma'rifa）を獲得した人々である。しかし、ある知識人がウラマーであると同時にスーフィーでもあるという状況は、イスラームの歴史上、多くの地域で観察され、本稿が考察対象とする西アフリカにおいては、そうした知識人の在り方が支配的ときえいえる。後出の議論からも分かるように、バンバもスーフィーであると同時にウラマーであった。本論では、そうしたウラマーおよびスーフィーを包括的に指示するイスラームの知の担い手という意味で、イスラーム知識人もしくは宗教知識人という語を用いる。

図 19 世紀後半のセネガンビア



〔Searing 2002: 2〕の Map 1.1 をもとに筆者作成

第1節 カジョールとラト・ジョール

現在のセネガルとガンビア、つまり一般にセネガンビア（図参照）と呼ばれる地域一帯は、13世紀頃から16世紀半ばまで、ジョロフ（Jolof）帝国の支配領域であった⁶⁾。この帝国の成立は、種々の伝説的要素に彩られたンジャージャン・ンジャーイ（Njaajaan Njaay）という人物の登場に端を発するとされるが⁷⁾、それ以前、つまり12世紀頃までのセネガンビアは、未開拓の林地を焼き払い、定住に不可欠な井戸の掘削を進めることで一定の領土を治めたラマン（W: laman, ラマーン [lamaan]。「長」「土地の支配者」「年長者」）と呼ばれる人々とその一族を中心

とした共同体が、ジョロフ、カジョール、パウオル（Bawol）、ワーロ（Waalo）、スィーン（Siin）、サールム（Saalum）といった各地方に点在する状況であったといわれる。ンジャージャン・ンジャーイの登場によって成立した新王権は、こうした各地の有力なラマン一族を統制し、貢納を課すことで、上記の諸地方を「属国」化し、広大な領域を統治する帝国を形成したのである〔Diop 1981: 120-127; Diouf 1990: 23-24, 31-35; Searing 1993: 6-7, 10-12; Glover 2007: 31-32〕。

ジョロフ帝国体制下のカジョールでは、パレーン-デッド（Paleen-Dedd）という地のラマン一族が最も有力であり、彼らは、カジョールの中央部を統括し、家畜や農産物、奴隷などといったジョロフ王権への毎年の貢納品の徴収役を担っていた。こうした地方のラマン一族との関係からも分かるように、ジョロフ帝国は、各「属国」の統合を強力に推し進める中央集権体制ではなく、カジョールや隣接するパウオルの場合、帝国統治下にありながら、遅くとも15世紀頃には半独立状態を確保していたと考えられている。そして、1549年、カジョールでは、パレーン-デッドのラマン一族に属するアマリ・ンゴーネ・ソベル（Amari Ngoone Sobel）を中心とした勢力が貢納の不履行を契機にジョロフの王と戦闘状態に入り、これを打ち破ると、帝国から独立した王国を成立させ、アマリ・ンゴーネ・ソベルは、その王位に就いた⁸⁾。彼

6) ジョロフ帝国や、19世紀後半のトゥクロール帝国、サモリ帝国のような、西アフリカの広大な地域を統治下に置いた政体に対して「帝国」という語を使用する点には、議論の余地があるかもしれない。しかし、本稿は、そうした西アフリカにおける「帝国」概念を論じるものではないので、諸先行研究での呼称例に倣い、便宜的にこの語を使用する。また、ジョロフ帝国の段階的な解体に伴い、各地に成立していった諸「王国」に関していうと、現地のアラビア語文献などでは、その長を指して「アミール」(amir)、すなわち一般的に「首長」などと訳される語がしばしば使用されているので、「首長国」と呼べるかもしれない。しかし、これについても先行研究の呼称例に倣い、「王国」という語を使う。

7) ンジャージャン・ンジャーイ、およびジョロフの成立に関しては、以下に詳しい。〔Boulègue 1987: 11-48; Bomba 1977: 1-33〕。

8) 王はウォロフ語でブル（buur）というが、その称号は各地の王権によって異なり、カジョールはダムメル（dammel, ダメル [damel]）、ジョロフはブルバ（buurba）、パウオルはテーニユ（teeñ）、ワーロはブラク（brak）、スィーンとサールムはブル（buur）となる。カジョールの場合、ダムメルという称号自体は、ジョロフ帝国からの独立以前、既に15世紀頃には存在していた。↗

は、この戦闘で、バウォルを治めていた母方のおじから支援を受けたようだが、カジョール独立後、このおじからバウォルの王位も継承し、2つの王国を同時に統治する王となった [Rousseau 1933: 253-260; Diouf 1990: 31-41; Searing 1993: 12-14; Fall 1974: 101-104; Gamble 1957: 17]。

カジョールの王位は、王族と認定された父系集団と母系集団の双方に帰属する人物によって継承されていった。しかし、そうした王族集団は、父系が基本的にファール (Faal) 家のみであるのに対し⁹⁾、母系は、時代を追って増加していき、最終的には7系統が確立した。本稿で詳述するラト・ジョールは、その7系統のうち、ゲージュ (Geej) 家であり、この母系集団が王統に組み込まれたのは、17世紀末に、アマリ・ンゴネ・ソベル同様、カジョールとバウォルを同時に統治することに成功したラトスカーベ・ファール (Latsukaabe Faal) からである [Rousseau 1933: 280-282; Diop 1981: 154-157, 162-169; Diouf 1990: 56, 61, 92-93; Searing 1993: 14-20; Fall 1974: 111-114; Gamble 1957: 46-47]¹⁰⁾。

ウォロフ社会の構造を包括的に研究したセネガルの社会学者アブドゥライ・バラ・ジョップは、王を頂点とした政治構造における「序列」(ordre) を「君主制社会の主要な骨組みを構成する社会的範疇」(des catégories sociales constituant l'« armature principale » de la société monarchique) と定義し、「自由身分」(W: gor もしくは jaambur) を「王

族・貴族」(W: garmi)、「政治権力を持つ自由民」(W: jaambur)、「政治権力を持たない自由民」(W: baadoolo) の3範疇に、「奴隷身分」(W: jaam) を「王侯奴隷」(W: jaami-buur) と「政治権力を持たない自由民の奴隷」(W: jaami-baadoolo) の2範疇に分けて説明している [Diop 1981: 113-120]¹¹⁾。このうち、本稿の議論において重要になるのは、「王族・貴族」と「王侯奴隷」である。ガルミと呼ばれる「王族・貴族」は、前述の7系統の母系集団であり、これを構成する人々のうち、父系でファール家に繋がる者に王位継承権が発生することになる。そして、父系が1系統であるため、王位継承は、結局、異なる母系集団間の争い、もしくは一つの母系集団内での争いとなる [Rousseau 1933: 251-252; Diop 1981: 117, 162-169; Diouf 1990: 56; Searing 1993: 14-16; Glover 2007: 37]。ジャーミ・ブールと呼ばれる「王侯奴隷」は、ジャーム、すなわち「奴隷身分」とされながら、王権の行政や軍事に深く関与し、その権限は、時に、古くから王権の要職を担っていたラマン一族などからなる「政治権力を持つ自由民」をも凌駕した。特に、ラトスカーベ・ファールの時代から王権の軍事部門および中央・地方行政部門における王侯奴隷の権限が飛躍的に増大し [Diop 1981: 116, 118-119; Diouf 1990: 93-94; Searing 1993: 21-23; Glover 2007: 37]、本稿で述べるラト・ジョールの王権においても、こうした王侯奴隷が重要な政治的・軍事的役割を担うことになる¹²⁾。

ノ ようである [Diouf 1990: 32, 38-39; Searing 1993: 13-14; Gamble 1957: 17]。独立したカジョールの初代ダンメルは、アマリ・ンゴネ・ソベルの父親であったが、王位に就いて6日で死亡し、その後を彼が継いだ [Rousseau 1933: 257; Fall 1974: 101; Searing 1993: 13]。

9) より詳しくいえば、ファール家内にも3つの系統があり、王位を巡って互いに対立していた [Dieng 1993: 11]。

10) ただし、ラト・ジョールは、例外的な王位継承を成し遂げた人物で、彼の父系は、唯一の王統とされるファール家ではなく、ジョーブ (Joob) 家である [Rousseau 1933: 252; Diouf 1990: 61]。

11) カジョール史の詳細な研究をなしたセネガル出身の歴史学者マモドゥ・ジュフも、「政治構造」(les structures politiques) として、同様の区分を提示し、説明を加えている [Diouf 1990: 55-60]。

12) 歴史・政治・社会等の背景が異なるので安易な比較は慎むべきだが、セネガンビアの王権で行政・軍事における強大な権限を獲得していった王侯奴隷の存在は、西アジアの奴隷軍人、すなわちマムルーク (A: mamlūk) を想起させる。

さて、以上の「序列」内には見られなかったが、セネガンビアの王権を論ずる本稿のよりよい理解を促すために、「チェッド」(W: ceddo) と称される人々の存在に触れておく必要があるだろう。後述のラト・ジョールとの関係からも分かるように、カジョールの王権における彼らの存在は極めて大きいのだが、それでいて、彼らを簡潔に定義することは容易でない。何故なら、最も一般的には軍事部門で大きな権限を獲得した先述の王侯奴隷を指すとされるチェッドという語義の射程は、実は非常に広く、文脈によって多様な対象を指示し得るからである。西アフリカ史に関する優れた研究を発表し続けるアメリカのジェイムズ・F・セアリングは、2002年に出版された研究書の中で、チェッドという語の持つ多義性を、数多くの1次・2次資料の使用例・定義例から詳しく検討している [Searing 2002: 4-9]。この研究書においてセアリングが最重要視したチェッドの意味は、「ムスリム」と対置された現地の「伝統主義者」(traditionalist) で、巻末索引のチェッドの項の訳語もそのように記されている [Searing 2002: 287]¹³⁾。しかし、この研究のチェッド論の重要性は、この訳語を付したことにあらず、チェッドという存在が「王侯奴隷」、「不信仰者」、「飲酒の常習者」、「政治権力の保持者」、「暴漢」、「略奪者」、「軍人」、「廷臣」などの多様な在り方で描写され、多義的な存在として理解されてきたことを具体的に明らかにした点にあると思われる。実際、例えばセアリングも指摘している、ラト・ジョールの生涯を叙述したウォロフ語叙事詩の一節では、一般にイスラームの指導者や師を意味するスリニュ (W: sērīñ)¹⁴⁾ と対置される存在として描かれているが

[Dieng 1993: 378-379]、この対置においても、スリニュという語の宗教的・政治的・社会的含意の反転として、チェッドを「非ムスリム」や「王権に従属する者」、「飲酒の常習者」、「非禁欲者」など、多様に解釈できる。

こうした多義性故、チェッドという語によって王権内のどのような人物が具体的に指示されるのかを考慮しなければならない。王侯奴隷軍人がその指示対象の中心にいることは明らかだが、チェッドという語は、時に前述のガルミに相当する王族・貴族やその同盟者達をも指示する [Babou 2007: 205 (note 28); Glover 2007: 40]。しかし、このようにチェッドの範疇に入れられることがあるからといって、カジョールの歴代の王達がイスラームを忌避していた、もしくはムスリムでなかったわけではない [Glover 2007: 41]。先行研究の中には、セネガンビアの王権が根源的・歴史的にイスラームと結びつく存在であったと主張しているものもあるが [Searing 1993: 9-12; Colvin 1974: 592-593]、それは、例えば、王位就任の際のフリフリ (W: xulixuli) と呼ばれる沐浴がイスラームの宗教権威者によって司られていた状況からも窺える [Diouf 1990: 60; Searing 1993: 16; Dieng 1993: 384-385]¹⁵⁾。また、ガルミやチェッドが宗教権威者の製作する護符に戦闘中の危機を回避する力が宿っていることを認め、愛用していたこともよく知られている [Boilat 1853: 285, 301-302, 309; Diop 1966: 497-500; Searing 2002: 8; Glover 2007: 41]。更に、17世紀末に王位についたラトスカーベ・ファールの政策は、王侯奴隷の政治的・軍事的権限を大幅に拡大する一方で、各地の指導的立場にあるムスリムに「太鼓のスリニュ」(W: sērīñu lamb, ス

13) なお、奴隷制を主題とした1993年刊行の研究書の巻末索引では、「奴隷軍人」(slave warriors) と訳している [Searing 1993: 247]。

14) セネガンビアにおける宗教権威者に対する呼称は、ウォロフ語の「スリニュ」、アラビア語の「シャイフ」(shaykh)、「修道所に籠る人」を意味するアラビア語の「ムラービト」(murābiṭ) を語源とするフランス語の「マラブー」(marabout) など多様である。

15) フリフリの起源などについては、以下に詳しい。[Rousseau 1933: 258-260]。

リニュ・ランプ) という称号を与えて政権内に取り込み、地方における彼らの特別な権限を認めると同時に、戦時の軍事的義務などを課すことで、互惠関係を築いたようである [Diop 1981: 236-245; Diouf 1990: 94-96; Colvin 1974: 597-598; Searing 2002: 21-24; Babou 2007: 24-26; Glover 2007: 41-43]¹⁶⁾。そして、ラト・ジョールの生涯を描いたウォロフ語の叙事詩からは、若年期の彼が当時のセネガンビアにおけるイスラーム知識人勢力の拠点の一つであったコッキ (Kokki) のスリニュの許で『クルアーン』(『コーラン』) を学んでいたと分かる。この学習期に、カジョール王権の王侯奴隷デンバ・ワール・サル (Demba Waar Sal, 1902年歿) がラト・ジョールを王位に就かせるために来訪し、ラト・ジョールを自分に預けるようスリニュに依頼したが、スリニュは、デンバ・ワール・サルらが「チェッド」であるのに対し、ラト・ジョールは「スリニュ」であると宣言して、この依頼を拒絶した [Dieng 1993: 378-

379]。デンバ・ワール・サルは、この拒絶にも拘らず、ラト・ジョールを連れて行き、思惑通り、カジョールの王位に就かせることに成功したが、バンバの伝記に見られるラト・ジョールの施政を見ると、例えば彼は、自らの周囲にイスラーム知識人を配し、側近のカーディー (A: al-qāḍī, イスラームの裁判官) に自らの行為がイスラーム法の観点から正当であるか否かを問い、その正当性を裏づけるファトワー (A: fatwā, 法学的見解) を要求している [Muḥammad al-Amīn al-Dagānī n.d.: 42-44; 26-27; 44-47; Muḥammad al-Bashīr, n.d.: 1: 69-70; 55-56]¹⁷⁾。

以上のことを纏めると、歴史的にイスラームとの強い結びつきを有したカジョール王権は、その頂点にムスリムの王を据えるムスリム王権であったといえる。そして、歴代の王達は、イスラーム知識人勢力に一定の配慮を示し、王権の運営にその権威を積極的に利用してきたが、同時に、王権の行政・軍事分門の要となったのは、しばしばムスリムと対置

16) ここで参照した研究は、「太鼓のスリニュ」に関して詳しく説明している。例えば、セネガル出身の歴史学者シェイク・アンタ・バブーは、「スリニュ・ランプは、地域的管轄 (a territorial jurisdiction) の聖職者の長であった。ランプは、戦時の警報を打ち鳴らすため、もしくは重大な出来事を布告するために使われるものであるが、王がこの聖職者に授けた権限の非宗教的な (secular) 性質を象徴した」と説明し、彼らが王権の側について戦争や略奪、徴税などを行ったと述べている。そして、スリニュ・ランプに対置される存在としてしばしば言及されるのが、スリニュ・ファック・タール (sériñ fakk taal) である。植民地行政官のアフリ・ガダン、スリニュ・ファック・タールの語義を「ある場所に火を灯すために、そこを清掃するマラブー」(marabouts qui nettoient un emplacement pour y faire un feu) と説明している (ウォロフ語には形容詞がないため、「取り除く」を意味する動詞「ファック」と「明かりを照らす」を意味する動詞「タール」が「スリニュ」に対する関係節として接続していると考えられる)。これは、彼らが日没後も火を灯し、クルアーン (コーラン) 学校などにおいて学習や教育に従事していたことに由来する名称のようである。[Gaden 1912: 123; Diop 1981: 236]。スリニュ・ファック・タールは、政権に取り込まれたスリニュ・ランプとは異なり、イスラーム諸学の学習や教育に重きを置く宗教知識人としての立場を維持し、王権の政治から距離を置き続けたといわれ、バブーは、アフマド・バンバの一族がこのスリニュ・ファック・タールの範疇に入ると述べている [Babou 2007: 25-26]。しかし、アメリカの歴史学者ジョン・グローヴァーは、スリニュ・ファック・タールという名で呼ばれる人々が、有力な宗教権威者の一族に属しながらスリニュ・ランプの地位を継承し得る立場にいなかった若年層であった可能性を指摘している [Glover 2007: 202 (note 43)]。

17) ここで参照したバンバについての2つの伝記のうち、前者 (『奉仕者の愛の甘い水による酒友の渴きの癒し』。以下、適宜『渴きの癒し』) は、バンバの弟子が著したもので、本稿では、写本を主要参照資料とするが、セネガルとイタリアで出版された細部の異なる刊本も併せて参照する。参照頁数は、セミコロンで区切って、写本、セネガル版刊本、イタリア版刊本の順に記す。後者 (『師である奉仕者の行状に関する永遠者の恩寵』。以下、適宜『恩寵』) は、バンバの息子が著したもので、本稿では、アラビア語刊本の参照頁数の後に、セミコロンで区切り、セネガルで出版された仏訳書 (Serigne Bachir Mbacké 1995) の対応頁数も表記する。

されるチェッドであり、王権の頂点に立つガルミも、その一部と見做されることがあった。つまり、カジョール王権やその頂点に立つ王もしくは王族は、伝統的に対立する概念として認識されてきた「ムスリム」と「チェッド」という2つの属性が混ざり合った存在であり、そのどちらかに単純に切り分けることは難しい。このような状況は、カジョールに限ったことではなく、ジョロフやバウォルなどの王権にもあてはまると思われるが、バンバはこうした王権への接近を拒否し、王権を代表する存在である王を忌避し続けた。以下では、そのような政治権力に対するバンバの思想をラト・ジョールとの関係から読み解いていく。

第2節 緊張関係の醸成

1860年代、ガンビア川中流域にあった王国バディブ (Badibu) 出身のマ・バ・ジャフ (Ma Ba Jakhu, 1867年歿。以下、適宜マ・バ) という人物が、セネガンビアを舞台に武力によるジハードを展開した。故郷の非ムスリム王権への攻撃を皮切りに、徐々に戦闘地域と支配地域を拡大していったマ・バは、セネガンビア南部のサールムに拠点を築くと、ジョロフにも攻撃を仕掛けたが、その際、攻撃対象地域に住む移動可能なムスリムに対し、サールムへの移住を促した。バンバも父親ムハンマド (Muhammad, 1881/2/3年頃歿、マーム・モル・アンタ・サリ [Maam Mor Anta Sali]) らとともに移住を余儀なくされたが、この時、権力闘争に敗れてカジョールを追われ、マ・バの庇護を求めて逃れてきたラト・ジョールがサールムの地で王座奪還

の時機を窺っていた。ラト・ジョールは、この機会に、イスラーム諸学の教育者として知られていたムハンマドとの関係を構築し、マ・バの死後、カジョールに帰還する際には、彼に同道を依頼し、王座に返り咲いた後も、イスラームに纏わる諸問題の相談役として彼を繋ぎ止めたのだった [Bâ 1957: 570-583; Klein 1968: 70-93; Quinn 1979: 234-248; Muḥammad al-Amin al-Dagānī n.d.: 11-12; 9-10; 16-17; Muḥammad al-Bashīr n.d.: 1: 34-37, 41; 26-28, 30-31]¹⁸⁾。

こうして、父親という媒介を挟んだ間接的な形で出来上がったバンバとラト・ジョールとの関係だが、バンバの伝記に見られる以下のような幾つかの逸話から、両者の関係は、少なからぬ緊張を孕んだものであったと分かる。

ラト・ジョールと近い関係を築いていたムハンマドは、自らの使いとして、しばしばバンバをラト・ジョールの許に派遣したが、ある時、そうした役回りでラト・ジョールの面前に参じたバンバは、父親からの言葉を伝え、御前から退き返答を待っていた。すると、この王は、その場にいた者達に対して次のように公言した。

お前達は、(将来) この若者 [バンバ] が諸王の支配の道を塞ぐ固い石となるのを目にするだろう。而して、彼が怠惰な宗教諸学の大家どもの文法的な誤りを正 (すことだけに専念) し、(諸王によって) 恐れられないような (場所、つまり諸王の支配の道から離れた) 傍らへと彼を孤立させてしまおう。そうすれば、我々が害されることはないのだ¹⁹⁾。

18) サールムへ移住する際にバンバが誰の許にいたのかに関して、2つの伝記間には差異が見られる。『渴きの癒し』では父親の許で学んでいた時、『恩寵』では母方のおじの許で学んでいた時のように読める [Muḥammad al-Amin al-Dagānī n.d.: 10-11; 9; 16; Muḥammad al-Bashīr n.d.: 1: 37; 28]

19) 原文は以下の通り [Muḥammad al-Bashīr n.d.: 1: 115; 107]。ただし、引用者が原文に振られた母音符号と異なる読み方をした単語に関しては、直後に [] を用いて引用者の読みを提示する。
hādhā al-ṣabī sa-tarawna-hu ḥajar ṣalb [ṣulb] ‘alā ṭariq taghallub al-mulūk wa lākin nadharu-hu jānīb^{an} fa-lā nataḍarrara [nataḍarraru] bi-hi wa ḥayth yuqimu li-akābir al-‘ulamā’ al-mutasāhilin al-luḥūn wa lā yahābu [yuhābu]

この発言は、バンバに対するラト・ジョールの警戒感を明示している。つまり、ラト・ジョールは、敬虔さや学識を背景にして徐々に名声を得始めていたバンバが政治権力を志向する可能性や、その際に彼が獲得するであろう影響力を危惧しており、そうした事態を未然に防ぐため、政治権力から隔絶した学問の世界に彼を蟄居させる必要性を訴えているのである。更にいえば、この発言からは、ラト・ジョールが、王権や政治と距離を置いて学問に没頭するイスラーム知識人達を「怠惰な」人間の集まりと見做し、そうした人々の集う世界に大きな価値を見出していなかった状況も読み取れる²⁰⁾。

そして、この出来事以上に両者の緊張関係を鮮明にしたのが、アフマド・シャイフ (Aḥmad Shaykh, 1875 年歿) という人物のジハードに起因した一連の出来事であろう。アフマド・シャイフは、1864 年から 1869 年にかけてセネガル川流域で発生した疫病と飢饉を神の罰と捉え、セネガル北部のフータ・トロ (Futa Toro) を拠点に、武力によるジハードを展開し、植民地行政当局と対立した。そして、1874 年から 1875 年にかけてカジョールへ侵攻したものの、当局とラト・ジョールら現地王権との同盟の前に敗れ、死亡した [Coulon 1981: 38-41; Searing 2002: 50-51]。

ラト・ジョールは、このアフマド・シャイフを破った村で略奪を行い、ムスリムを奴隷としたのだが、同時にこの自らの行為に関して、取り巻きの宗教知識人達にファトワーを求めた。当時、ラト・ジョールの周囲で最も影響力のあった宗教知識人はカーディーのマ・ジャハテ・カラ (Ma Jakhate Kala,

1902 年歿) で²¹⁾、彼を始めとした取り巻きの宗教知識人達は、自らの預言者性を僭称したアフマド・シャイフに非があると見做し、ラト・ジョールの行為を合法とするファトワーを発したようである。原則的に非ムスリムのみが奴隷になり得ると定めたイスラーム法の規定を考慮すると [Schacht 1964: 127; Wright 2007: 4]、ラト・ジョールの行為を合法と判じた宗教知識人達は、預言者ムハンマドを最後の預言者に位置づけるイスラームの大原則を無視したとされる人物に、そして彼の率いた集団に非ムスリムの烙印を押したわけである。

ところが、バンバの父親ムハンマドは、この戦闘がそもそもムスリム同士の争いであるため、略奪や奴隷化は禁止されるべきであると断じ、バンバもこの判断に同意したといわれる。更に、バンバは、彼の手によってムスリムとなったラト・ジョールの父方の従兄弟に対して略奪品の返還と奴隷の解放を命じることで、マ・ジャハテ・カラらのファトワーの正当性を明確に否定した [Muḥammad al-Amīn al-Dagānī n.d.: 42-44; 26-27; 44-47; Muḥammad al-Bashīr n.d.: 1: 69-70; 55-56]。

第3節 略奪品の返還

バンバは、若年期に著した著作の中で、不正に奪取された権利や財産の返還を巡る問題に繰り返し言及しており、上記のような略奪品の返還や奴隷の解放は、彼が重視した宗教的見解の一つの実現とも受け取れる。そこで、彼の韻文著作『領袖アル＝アフダリーの散文を纏めることに関する貴重な宝石』 (*al-Jawhar al-Nafīs fī 'Aqd Nathr al-Akhḍārī al-*

20) 『恩寵』がバンバ側の資料であるため、そこに記されたラト・ジョールの発言がどこまで「事実」に即したものなのかについては慎重であるべきだろう。しかし、後出する事例などからも、ラト・ジョールが王権の外部にいるイスラーム知識人達を少なからず軽んじていたこと、またそうした知識人達の中で彼に敵対する、もしくはその可能性がある者に対して厳しい態度を取っていたことは明らかである。それ故に、彼がバンバについて上記のような発言をした可能性は十分に考えられる。

21) この出来事が起こる以前、バンバは、マ・ジャハテ・カラの許でアラビア語学を学んでいたことがある [Muḥammad al-Amīn al-Dagānī n.d.: 12-13; 10; 17-18]。

Ra'īs, 以下、『貴重な宝石』)に見られる改倭 (tawba) の条件についての文言を確認してみよう。

また同様に、(神に)服従する者〔ムスリム〕の許では、不正に奪取された事物の返還は全て、その〔改倭の〕条件に数えられる。というも、それは宗教的義務だからだ。それを軽視して蔑ろにする者は、彼の王〔神〕に反抗することになる。そして、不正に奪取された事物は、偽りなく、財産と名誉の2つに分類される。まず、(不正に奪取された)財産は、疑いなくその所有者達が存在するのであれば、常に彼らにそれを返還すべきである。そして、もし所有者達が存在しないのであれば、躊躇することなく、彼らの相続者達にそれを返還すべきである。更に、相続者達も存在しないのであれば、(伝承を)確証する者が語るように、彼らに代わってそれを喜捨すべきである²²⁾。

この著作は、標題からも推察されるように、西アフリカで広く学ばれた著作を数多く著した16世紀のアルジェリアの著述家アブド・アッ=ラフマーン・アル=アフダリー(‘Abd al-Rahmān al-Akhḍarī, 1575/6年歿)の散

文『イマーム・マールクの学派²³⁾における宗教儀礼についての提要』(*Mukhtaṣar fi al-‘Ibādāt ‘alā Madhhab al-Imām Mālik*, 以下、『提要』)を韻文化した作品である²⁴⁾。しかし、興味深いのは、この不正に奪取された事物の返還に纏わる事項が、底本となった『提要』の冒頭に記された改倭の条件に見出されない点である[‘Abd al-Rahmān al-Akhḍarī 1955: 2]。

他著作に目を転ずると、バンバは、『貴重な宝石』とほぼ同時期に『アッ=ダイマニーが散らした事柄の結集に関する楽園の道』(*Masālik al-Jinān fi Jam‘ Mā Farrāqa-hu al-Daymānī*, 以下、『楽園の道』)という作品を著している。『楽園の道』は、サハラ沙漠南西部に生まれた宗教知識人ムハンマド・アル=ヤダーリー(Muḥammad al-Yadālī, 1753年歿。以下、適宜ヤダーリー)の散文著作『タサウフの封印』(*Khātima [fi] al-Taṣawwuf*)²⁵⁾の韻文化であり、この『タサウフの封印』とその自注書に、バンバが示した上記の改倭の条件が明記されている[Muḥammad al-Yadālī 2011: 138; Muḥammad al-Yadālī n.d.a: 11; Muḥammad al-Yadālī: n.d.b: 3; Muḥammad al-Yadālī n.d.c: 327-328; Muḥammad al-Yadālī n.d.d: 139; Aḍmad Bamba 1975d: 41]。『楽園の道』の

22) 原文は以下の通り(韻律: ラジャズ [rajaz]) [Aḥmad Bamba 1975b: 82-83]。ただし、引用者が原文に振られた母音符号と異なる読み方をした単語に関しては、直後に [] を用いて引用者の読みを提示する。

wa hā-ka-dhā raddu-l-mazālīmi jamī‘ / yu‘addu min shurūṭi-hā ‘inda-l-muṭī‘
li-anna-hū farḍun fa-man taraka-hū / mukhaffīfan fa-qad ‘aṣā malika-hū
thumma-l-mazālīmu atat qismaynī / amwālan-a‘rāḍan bi-ghayri maynī
fa-l-yardudī-l-amwāla li-l-arbābī / in wujidu-d-dahra bi-la-rtiyābī
thumma idhā lam yūjadū fa-l-yardudī / li-wārithi-himū bi-lā taraddudī
thumma idhā lam yūjadū tuṣuddiqā [taṣaddaqā] / ‘an-hum bi-hā ka-dhā ḥakā man ḥaqqaqā

23) 『イマーム・マールクの学派』とは、マールク・ブン・アナス(Mālik bn Anas, 795年歿)を名祖とする法学派であるマールク学派のことで、イスラームの主流派とされるスンナ派は、このマールク学派とハナフィー学派、シャーフイー学派、ハンバル学派の4法学派を正統としている。

24) バンバの多くの作品に見られる散文著作の韻文化については、以下を参照。[刈谷 2011]。なお、本稿では、ある散文著作とその内容を韻文化した著作とがある場合、前者を後者の「底本」と呼ぶ。

25) この著作の標題は、『タサウフの封印』(*Khātima al-Taṣawwuf*)、もしくは『タサウフに関する封印』(*Khātima fi al-Taṣawwuf*)などと記されるが、本稿での日本語訳標題は、『タサウフの封印』に統一する。

存在は、バンバが底本とした『タサウフの封印』やその自注書を読み込み、そこから強い思想的影響を受けていたことを示唆しており、恐らく、上記の改倭の条件も、ヤダーリーのこれらの著作から引かれたのであろう。そして、実際に自らの命令で略奪品の返還や奴隷の解放を実現させた事態を考え合わせると、バンバにとって、『貴重な宝石』の底本たる『提要』に見られない改倭の条件は、増補によって明示するに値する重要な事柄であったと推察される。そうしたバンバの認識を示すかのように、『貴重な宝石』と『楽園の道』以外に、例えば、これら2著作と近い時期に書かれた韻文著作『地獄の錠と楽園の錠』(Maghāliq al-Nīrān wa Mafātiḥ al-Jīnān)の中でも、不正に奪取された事物の返還という事項を含めた形で改倭の諸条件が提示されている [Aḍmad Bamba 1975c: 188-189]。

第4節 政治権力の忌避

ムスリムに対するラト・ジョールの暴力的な所業は、上述の場面以外においても、バンバの反感を買っている。ある時、バンバが父親の使いとしてラト・ジョールの許を訪れると、そこには、ラト・ジョールの命で処刑され、打ち捨てられた2人の宗教知識人の遺体が転がっていた。セアリングによれば、この処刑事件は、前述のアフマド・シャイフとの戦いで勝者となったラト・ジョールが敵方に加勢したムスリムを鎮圧する過程の出来事だったようである [Searing 2002: 54]。彼らは、ンジャンブル (Njambur)²⁶⁾ という地方

の有力な宗教知識人一族に属する人物であったが、『恩寵』は、この出来事について、バンバの発言を交えて以下のように叙述している。

我々の師 [バンバ] ——彼に神の満足あれ——はいった、「私は、樹の下に打ち捨てられた2人 (の遺体) の前に立った時、現世で私の許に残っていたものをそこで投げ捨てた」と。しかし、彼 [バンバ] の心に (もともと) 現世などあったのであろうか。我々は (それについて) 知らなかったし、知らされてもいなかった²⁷⁾。

『恩寵』の著者であるバンバの息子は、父親がもともと「現世」から解放された存在であったことを示唆しているが、バンバ自身の言葉を考慮するならば、この事件は、彼が自らの内に残っていた「現世」——より正確にいえば「現世」に対する執着や愛であろう——を完全に捨て去るための一つの契機になったと解釈できる。そして、この「現世」の放棄をバンバに促した出来事が、自らの「現世」的な目的のために2人の宗教知識人を処刑したラト・ジョールを中心とするカジョール王権の所業であった点は注目に値する。

ここまでの事例からも分かるように、バンバがラト・ジョールとの接触を余儀なくされた最大の原因は、偏に父親の存在が媒介となって構築された関係にある。バンバは、イスラーム諸学の師であり、タサウフの師でもあった父親に対して絶対服従の姿勢を貫いたといわれるが、それでも、その師

26) この地域は、カジョールの中でも宗教知識人達の影響力が保持された土地であり、一定の政治的自治も獲得していた。セアリングは、ンジャンブルに関して、「ウォロフ・イスラームの歴史上重要な中心地」、「ンジャンブル地方では、スリニユが土地 (より正確には、そこで生み出される現地の貢納品や税) を統制し、政治的地位を保持した」と述べている [Searing 2002: 22]。

27) 原文は以下の通り [Muḥammad al-Bashīr n.d.: 1: 116; 107]。ただし、引用者の判断で原文に振られた母音符号と異なる読み方をした単語に関しては、直後に [] を用いて引用者の読みを提示する。

qāla shaykh-nā raḍīya Allāh ‘an-hu lammā waqaftu ‘alay-himā malqīyayn [mulqayayn] taḥt shajara alqaytu mā baqiya ‘ind-i min al-dunyā thamma wa hal kānat fī qalb-hi dunyā mā ‘alimnā wa mā balagha-nā

がラト・ジョールとの関係を維持していることを嫌悪しており、2つの伝記には、そうした関係の断絶を願うバンバの言動が散見する [Muḥammad al-Amīn al-Dagānī n.d.: 41-42; 25; 44; Muḥammad al-Bashīr n.d.: 1: 115; 107; 2: 100; 343]。この願いの実現は、1880年代前半の父親の死を待たねばならなかったが、王権に対するバンバの嫌悪感を察しないあるスリニユは、父親の死後、バンバに対し、父親がラト・ジョールの許で保持していた地位を引き継ぐよう助言した。しかし、バンバは、当然これを拒絶し、次のような詩を詠んだ。

彼ら〔人々〕は、私にいった、「政治権力者達の門に寄りかかれ。そうすれば、いつまでも十分な報酬を得られる」と。そこで私はいった、「私には私の主〔神〕で十分であり、その御方で充足している。私は、学問と宗教以外では満足しないし、私の王〔神〕以外を望んだり畏れたりもしない。何故なら、栄光に満ちたその御方は、私を充足させ、私を救って下さるのだから（後略）」と²⁸⁾。

伝記の叙述によれば、政治権力への接近を拒絶するバンバのこうした姿勢は、一般の人々だけではなく、篤信のムスリム (ṣūlahā', 単数形: ṣāliḥ) とされる人々にも強い衝撃を与えたようである [Muḥammad al-Amīn al-Dagānī n.d.: 15-18; 11-13; 20-23]。こう

した叙述は、バンバの姿勢とは反対に、当時の宗教権威者達が、如何に「現世」に執着し、政治権力に寄りかかっていたのかを示唆しているように読める。

このように現地王権との接触を避けていたバンバだが、アフマド・シャイフとの戦いを巡るファトワーの一件に起因して、ラト・ジョールは、王権に対して反抗的とも取れる姿勢を示した彼を繰り返し召喚した。しかし、バンバは、手紙を書いてこの召喚を拒絶した。彼は、その手紙の中で、自分が驕りや恐怖からラト・ジョールの召喚を拒絶したのではないと前置きをした上で、ウラマーは、学習を望む者によって「訪れられる」ことはあっても、学習や教育の場を離れて権力者などの許を「訪れる」べきではない、という意志を明らかにしている [Muḥammad al-Bashīr n.d.: 1: 70; 56]。そして、マーリク学派の名祖マーリク・ブン・アナスが、時のハリファ (A: khalifa, カリフ) であったハールーン・アッ=ラシード (Hārūn al-Rashīd, 809年歿) に対して発したとされる言葉を引いている。

もしあなたの目的が学ぶことであるのなら、あなたが私の許に来なさい。そして、もしあなたが現世的な徴だけを求めて、学ぶことを目的としないのであれば、私は、現世的な事柄のために王の門の前に立っている自分の姿を天使達に見られることを本当に恥ずかしく思うのだ²⁹⁾。

28) 原文は以下の通り (韻律: バスィート [basīṭ]) [Muḥammad al-Amīn al-Dagānī n.d.: 18; 13; 23]。

qālū li-ya-rkan li-abwābi-s-salāṭīnī / taḥuz jawā'iza tuḡhnī kulla-mā ḥīnī
fa-qultu ḥasbi-ya rabb-i wa-ktafaytu bi-hī / wa lastu rāḍiya ḡhayri-l-'ilmi wa-d-dīnī
wa lastu arjū wa lā akhshā siwā malik-i / li-anna-hū jalla yuḡhnī-nī wa yunḡjī-nī
...

29) 原文は以下の通り [Muḥammad al-Bashīr n.d.: 1: 70; 56]。

in kāna qaṣd-ka al-ta'allum fa-'ti-nī wa in lam taqṣid al-ta'allum wa aradta sima dunyawīya faqaṭ fa-innī astahyī min al-malā'ika an yaraw-nī 'alā bāb al-amīr li-amr dunyawī
このマーリク・ブン・アナスとハールーン・アッ=ラシードの逸話の出所は明らかでないが、『渴きの癒し』における描写では、バンバが類似の文言を使者に口頭で伝えさせたことになっている [Muḥammad al-Amīn al-Dagānī n.d.: 44; 27; 47]。なお、バンバは、自身の著作の中で、マー /

更にバンバは、先人の言葉を引きながら、ラト・ジョールとマ・ジャハテ・カラに対するより痛烈な文面もしたためている。

その〔手紙の〕中で、師〔バンバ〕は、次のように書いた。「ムハンマド・ブン・マスラマ³⁰⁾——彼にいと高き神の満足あれ——はいった、『権力者の門にいる学者は、排泄物の上にいる蠅のようなものだ』³¹⁾。

つまり、ラト・ジョールを排泄物に、マ・ジャハテ・カラをその上にたかる蠅に譬えているのである。この手紙を受け取った2人は、強い衝撃を受けたが、議論の末、どの農地にも耕作に適さない区画があるという喩言に至り、そのような区画に等しいバンバのことは放っておくのが適当であると結論づけた〔Muḥammad al-Amīn al-Dagānī n.d.: 45-46; 27-28; 47-49〕。

その後、ラト・ジョールとマ・ジャハテ・カラがバンバの家の近くの村に滞在することがあり、バンバは結局、嘗てアラビア語学の教えを乞うた師であり、父親の親友でもあったマ・ジャハテ・カラに対する礼儀から、この2人と面会せざるを得なくなってしまった。話題は、やはり先述のファトワーの正当性に関するものとなったが、そこでバンバは、アフマド・シャイフが預言者性を僭称した点に関して、アフマド・シャイフと敵対したカジョールの人々の証言などに基づいて論を展開するマ・ジャハテ・カラの見解の理不尽さを指摘し、そのファトワーが如何に曖昧な根拠に基づく不合理なものであるかを明

らかにしたという〔Muḥammad al-Amīn al-Dagānī n.d.: 46-49; 28-30; 49-52〕。

王権に服従することのないこのようなバンバの態度を見て、彼の粛清をラト・ジョールに促す者もいたが、ラト・ジョールは、先述のようにバンバを「耕作に適さない区画」と認識していた上、特に1870年代後半頃からは、カジョールにおける鉄道敷設を巡って悪化し始めた植民地行政当局との関係にも手を焼いていたため、そうした粛清が実行されることはなかった〔Muḥammad al-Bashīr n.d.: 1: 70-71; 56-57; Monteil 1966: 71, 93〕。

第5節 ラト・ジョールの「改悛」

ここまでは、主にバンバの伝記に基づいて、彼とラト・ジョールとの緊張関係の様相を見てきた。バンバと同時代を生きた息子と弟子の手で書かれたこれらの伝記は、バンバ側の思惑を提示しており、バンバと対置されるラト・ジョールの意図や振る舞いに関しては、バンバの主張の正当性を擁護する都合が優先され、誇張もしくは矮小化されている可能性も捨てきれない。勿論、バンバの政治権力観を知ろうとする本稿にとって、そうしたバンバ側が「編集」した資料から引き出される情報が重要であることはいうまでもないが、以下では、更にラト・ジョール側の資料、具体的には、王家の叙事詩にも目を向け、そこに見出される彼とイスラームとの関係を確認する。

王権の政治における王侯奴隷の影響力につ

ノ リク・ブン・アナスがハールーン・アッ＝ラシードに「知識は訪れられるのであって、訪れるのではない」(al-‘ilm yuzāru wa lā yazūru) という文言を伝えたとする伝承を紹介している〔Aḥmad Bamba 1976/7: 7〕。

30) メッカで迫害を受けた預言者ムハンマドが622年にメディナへ移住したことをヒジュラ (A: Hijra) といい、その際にメディナで彼を受け入れた人々をアンサール (A: Anṣār) と呼ぶ。ムハンマド・ブン・マスラマ (Muḥammad bn Maslama) は、恐らくその一人として知られる人物を指している。

31) 原文は以下の通り〔Muḥammad al-Amīn al-Dagānī n.d.: 45; 27; 47〕。

kataba fi-hā al-shaykh qāla Muḥammad bn Maslama raḍiya Allāh ta‘ālā ‘an-hu al-‘ālim ‘alā bāb al-sulṭān ka-al-dhubāb ‘alā al-‘adhira

いては既に言及したが、ラト・ジョールの施政の場合、特に王侯奴隸の長であったデンバ・ワール・サルのみ果たした役割の大きさを叙事詩の端々から読み取ることができる。第1節で述べたように、そもそも、『クルアーン』を学び、「スリニユ」と認識されていたラト・ジョールを王位に就かせるために迎えに来たのがデンバ・ワール・サルであり、彼のこの行動からラト・ジョールの王としての人生が始まったともいえよう。その後も、特に1870年代末頃に両者の関係が悪化するまで、ラト・ジョールの具体的な政治的振る舞いがデンバ・ワール・サルの助言に従ってなされている場面は少なくなく、王の側近の一人として、デンバ・ワール・サルがラト・ジョールの政策決定に少なからぬ影響を及ぼしていたことは否定できない。そうした事例のうち、イスラームとの関係で特に興味深いのは、ラト・ジョールの剃髪を巡る遣り取りである。

第2節の冒頭で、1860年代前半にカジョールの王座を追われたラト・ジョールが、ジハードを展開していたマ・バ・ジャフに庇護を求めた出来事の一部に触れた。最終的にはラト・ジョールを受け入れたマ・バであったが、以下の彼の言葉からも分かるように、当初は、この亡命してきた王の保護に難色を示していた。

ラト・ジョールは、マッパ [マ・バ]・ジャフに使いを出し、「ラト・ジョールがマ・バに挨拶をしている」と伝えた。(その時)マ・バは、会議の場にいたのだが、参会

者達にいった。「私は、実際、当惑している。というのも、(ジハードの)呼びかけに応じて私の許にやってきたラト・ジョールは、現世の覇権 [王国] (だけ) が彼を立ち上がらせるのだが、私は、神のためのジハードに勇気を奮う。神のために勇気を奮う者は、(神との)絆を断つわけにはいかないし、希望を打ち壊すわけにもいかない。もし私がラト・ジョールに避難所を与えたとすると、彼は、現世を追い求め、私はといえば、ジハードが(私を)立ち上がらせるのだ。(嘗て) マッコドゥ・ヤーンデ・ンバロが最初にこの村にやってきて、ともに戦い、彼が栄光を手にした時、私は、(酒を)飲んでいる彼を何度も驚かせた [飲んでいる彼に何度も出くわした]。それ故、カジョール (の人々) に、私は満足しないのだ³²⁾。

自らの戦いが神のためであるのに対し、ラト・ジョールの戦いの目的が「現世」(W: *àdduna*)³³⁾における覇権であるという理由、そして、嘗てカジョールの王族の一人とともに戦った際、この人物がイスラームの教義に反する飲酒をしていたため、カジョールの王族を信用することができないという理由によって、マ・バは、ラト・ジョールの受け入れに難色を示したわけである。このマ・バの発言を受けて、参会していた年長者が、庇護の条件をラト・ジョールに提示するようマ・バに助言した。

ラト・ジョールに改悛するよういいなさ

32) 原文は以下の通り [Dieng 1993: 394]。ただし、翻訳は、読み易さを考慮して、一部、代名詞などを指示対象の名詞に置き換えている。なお、本論では、ラト・ジョールの生涯についてのウォロフ語叙事詩を収録したバスィル・ジェンの研究書 (Dieng 1993) から叙事詩の原文を提示する場合、以下のようにスラッシュによって原文の改行位置を明示する。

Dafa yónnee ci Mábba Jaxu ni ko: /—“Lat-Joor a koy nuyu.” / Fekk ko ca mbooloo ma, / Mu ni leen: —“Man dey, am naa ag jaaxle. / Ndax Lat-Joor mii may wuysi, / Nguurug àddunaa ko taxa jóg, / Te man damay fetal jiyaar, / Ngir Yàlla. / Te kuy fetal ngir Yàlla, / Doo ficci wóllère, / Doo tas yaakaar. / Te bu ma ko fatee, / Te Lat-Joor di wut àdduna: / Te man jiyaar a ma taxa jóg. / Ndax Makkodu Yaande Mbaro jékka ñaw ci dékk bii, / Ba ñu àndee xeex, / Ba mu am ndam, / Dama koo bettaat muy naan. / Moo tax Kajoor doyuñu ma.”

33) ウォロフ語で現世を意味する *àdduna* は、アラビア語の同義語 *al-dunyā* の転訛である。

い。改悛するのであれば、(ラト・ジョールは) 剃髪し、その髪をあなたに奉呈します。(そうしたら) あなたは、彼をここに引き留めなさい。彼が強情で(改悛を拒むので) あれば、あなたは、彼をカジョールに戻らせなさい³⁴⁾。

ラト・ジョールが既にムスリムであったことから、この「改悛」(W: tuub, トゥーブ。動詞と名詞が同形) は、非ムスリムからムスリムになることを意味しない。「剃髪」(W: wat, 動詞と名詞が同形) は、例えばイスラームの聖地巡礼の過程でイフラム(A: iḥrām, 禁忌状態) を解く際になされたり、子供の誕生後7日目に執り行われるアキーク(A: ‘aqīqa) という儀式の中で新生児に対してなされたりする事例から類推すると、ムスリムとしての個人の状態に大きな変化が生じたことを外面的に提示する行為と捉えられるかもしれない。勿論、マ・バ側は、「剃髪」という行為自体に重きを置いているわけでは

ない。彼らがラト・ジョールに迫ったこの象徴的行為は、あくまでも、現世における覇権を目的化する意思を捨て去ったこと、ジハードを含むあらゆる行為を神のみのためになす「敬虔な」ムスリムに生まれ変わったこと、つまり内面的な「改悛」が実現されたことを外面的に提示するための手段である³⁵⁾。

しかし、こうしたマ・バ側からの条件提示に対し、ラト・ジョール側は、以下のような反応を示している。

彼らがラト・ジョールにこのことをいうと、ラト・ジョールは、「我が父よ。私は、自分の習慣を捨てることはできない」といった。すると、デンバ・ワール(・サル) は、「違います。改悛とは、剃髪をする(程度のこと) なのです。(再び) 髪が十分に生えれば、あなたは、剃髪をしたことがないようなものなのです」といった。(そこで) ラト・ジョールは剃髪し、その時に初めて、「盲目のジョーブ」³⁶⁾ と名づけられ

34) 原文は以下の通り [Dieng 1993: 394]。ただし、翻訳は、読み易さを考慮して、一部、代名詞などを指示対象の名詞に置き換えている。

— “Nee ko na tuub. / Bu tuubee, wat kawaram ga, / Jébbal la ko. / Dinga ko yor fii, / Ba mu am doole, / Nga bàyyi ko mu dellu Kajoor.”

35) ラト・ジョールの孫アマドゥーバンバ・ジョップは、上述の「トゥーブ」に、「事物を人に委ねる」「奉納する」などといった意味の「ジェッバル」(W: jébbal, 名詞形は njébbal で「委譲」「委任」「奉納」などを意味する) を対置させ、ラト・ジョールの「改悛」を説明している。その説明によれば、「トゥーブ」が信仰告白を通じてムスリムになることを意味するのに対し、「ジェッバル」は、ムスリムとしてより進んだ状態になることであり、ジハードを遂行する者にとっての義務的な状態であるとしている [Diop 1966: 512-515]。つまり、ラト・ジョールがマ・バに対して行ったのは、「トゥーブ」ではなく、「ジェッバル」だということである。しかし、上で引用した叙事詩は、マ・バに対するラト・ジョールの行為を「トゥーブ」と形容しており、アマドゥーバンバ・ジョップの説明と一致しない。「改悛」を意味するアラビア語の「タウバ」に由来する「トゥーブ」が改悛一般を広く包含し得る語であるのに対し、確かに「ジェッバル」は、特にタサウフの文脈において、自らの一切を師に委ね、絶対的な服従を示すといった、より限定された意味で用いられることが多いように思われる。しかし、幾つかの使用例を見る限り、武力によるジハードと関連づけられる必然性を持った語彙とは考えにくい。この2つの語の意味的な差異に関しては、より多くの使用例の検討に基づいた考察の必要があるが、上述の叙事詩の引用においては、既にムスリムであったラト・ジョールが更なる「改悛」を行ったという意味で「トゥーブ」という語が使用されていると考えてよいだろう。

36) 既述の通り、「ジョーブ」は、ラト・ジョールの父系一族の名称である。また、ジェンは、「盲目」という異称に関する説明として、「そして、イスラームは、光の探究を提示する」(L’Islam propose ainsi une quête de la lumière) と述べている [Dieng 1993: 395 (footnote 264)]。つまり、剃髪を通じた改悛によって、それまで「盲目」であったラト・ジョールの目がイスラームの真理の光に照らされ、徐々に開かれていくであろうことを踏まえた呼び名と考えられる。

たのである³⁷⁾。

ラト・ジョールは、一旦、明確に剃髪を拒否しており、その理由として、剃髪が自らの「習慣」(W: jikko)に反するからだとしている。「習慣」や「習性」、「性質」を意味する「ジッコ」の具体的な内容は明らかにされていないものの、文脈上、王族としての彼の習慣や性格を指していると思われる。しかし、ラト・ジョールのこの「ジッコ」への拘泥は、剃髪に対するデンバ・ワール・サルへの解釈が提示されることによって消滅してしまう。故郷の王権を追われ、庇護者を探し求めていたラト・ジョールにとって、剃髪を実行するか否かは、生き延びて再び統治者として返り咲く可能性を温存できるか否かを決定する重大な選択だったはずである。この岐路に立たされてもなお自らの「ジッコ」に固執していたラト・ジョールの意思を変えたのが、他ならぬデンバ・ワール・サルの助言であった。そして、デンバ・ワール・サルおよびその助言を受け入れたラト・ジョールは、「剃髪」を内面的な「改悛」から発した行為ではなく、「改悛」を装うための見せかけの行為と解釈することで、現世における覇権を目的化する意思を保持したまま、望み通り、マ・バの庇護を得ることに成功したのである。

マ・バは、1867年、スィーンへ攻撃を仕掛けた際に戦死してしまうが、ラト・ジョールの「改悛」が見せかけのものに過ぎなかったことは、その後、再度カジョールの王位

に就いた彼の行動にも現れている。ラト・ジョールは、1886年にデクレ(Deqle)という土地で植民地行政当局や、嘗ての仲間であった王族や王侯奴隷と対峙し、戦死するが、この戦いの前に、バンバの許を訪れ、彼から以下のような忠告を受けたといわれている。バンバの伝記に記されたこの忠告から、剃髪を経て「改悛」したはずのラト・ジョールが依然として「現世における覇権」を目的としていたことが分かる³⁸⁾。

現世の統治に関する見解だが、あなたは、それ〔現世〕に背を向け、現世(の諸事)は、新しい統治機構〔植民地行政当局〕の所有者達に任せるべきだ。実際、その(植民地行政当局の)軍勢は迎え入れられており、神が望むのでない限り、何ものもそれ〔植民地行政当局の軍勢〕に抗うことなどできない。そして、分別のある者にとって、現世(の諸事)に属するそれ〔現世の統治〕や、あなたの王家の一族や、あなたの王位を巡って(植民地行政当局と)争うことは、望ましくない。そこで私は、あなたにこう断言しよう。あなたがもしあなたとともにいるこれらの人々の許を離れ、武器と馬とを捨てることで身一つになったならば、(私の手によってムスリムとなった)あなたの兄弟ムフタール・ジョーブのように、あなたとあなたの主〔神〕との間で、あなたにとってよりよい事柄を見出し、現世の懊悩や悲嘆から解放されるだろう³⁹⁾。

37) 原文は以下の通り [Dieng 1993: 394]。ただし、翻訳は、読み易さを考慮して、一部、代名詞などを指示対象の名詞に置き換えている。

Ñu wax loolu Lat-Joor, / Lat-Joor ni — “Baay man, duma bàyyi sama jikko”. / Demba Waar ni: — “Dét! / Tuub mi ngi mel ni watu. / Boo séqee mel ni mosoo watu.” / Lat-Joor wat bopp ba, / Foofee la jèkke tudde Silmaxa Jóob.

38) バンバとマ・バとの根本的な思想的差異に関しては、次節で述べる。

39) 原文は以下の通り [Muhammad al-Bashir n.d.: 1: 77; 62]。ただし、引用者の判断で原文に振られた母音符号と異なる読み方をした単語に関しては、直後に [] を用いて引用者の読みを提示する。

al-ra’y fi tawallī al-dunyā an tawallā ‘an-hā fa-tatruka li-arbāb al-dawla al-jadīda dunyā-hum fa-inna tilka al-qūwa mustaqbila [mustaqbala] wa lā yaruddu-hā shay’ illā an yashā’a Allāh wa lā yanbaghī li-‘āqil an yunāzi’a fi dhālika wa ahl bayt-ka wa amārat-ka [imārat-ka] min ↗

この発言からは、「現世」という場において、統治や覇権などに関わる政治的領域とそうした事象から離れた宗教的領域との間に線を引き、自らの関心を後者にのみ集中させていたバンバの姿勢が窺われる。そして、前者は、そこから距離を置くべき植民地行政当局の領分であり、根本的に彼の関心の埒外にあったといえる。遅くとも1880年代後半には定まっていたこのような姿勢は、バンバと植民地行政当局との関係を検討する際、常に留意しなければならない点であろうが⁴⁰⁾、ここでは、ラト・ジョールに対してもそうした姿勢を取るように勧めている。翻って考えると、これは、ラト・ジョールが、「剃髪」後も変わらず、マ・バに非難された現世における覇権の目的化に執着し、バンバの考える政治的領域に身を置いていたことを意味している。

第6節 現世と来世

本節では、ここまでの議論に繰り返し登場した「現世」、もしくはそれと対置される「来世」がバンバの思想において如何なる意味を有していたのかを考える。彼は、その著作の中で、頻繁に現世と来世の問題に言及している。醜く儂い仮の住処である現世が永遠の住

処である来世で楽園に入るための準備の場であり、それ故、信仰に根ざした禁欲的で敬虔な生活を送るべき場であるという考え方は、イスラームの文脈において、また特にタサウウフの文脈においては、広く受け入れられてきた。そして、『楽園の道』に見られる以下のような文言から、バンバもそうした思想に親しんでいたと考えられる。

宗教の所有者〔神〕の許では、極めて忌むべき下劣なこの現世もまた、それ〔被造物〕に属する。現世での禁欲のために、心の手を現世から振り払え。お前が示す心の手が純粋になるように。批評する者の言葉によれば、禁欲の本質とは、永遠者〔神〕のために心における現世志向を放棄することである。現世の存在物を理由に喜んだり、喪失物を悲しんだりすること勿れ。というのも、人々は知らないが、本性による現世への愛着こそ⁴¹⁾、全ての災厄の元凶なのだから。全ての悪は、現世への愛から分岐する。それ故、敬虔な者は、現世を放棄する。現世で禁じられている事柄についていえば、それは、(神に対する奉仕からの)放逐や(墮獄による)責め苦、(神に対する服従の承認の)厳しい取消し、覆い(の原因)と

↗ al-dunyā ammā anā fa-aqṭa‘u la-ka bi-anna-ka in šarafta hā‘ulā‘i alladhīna ma‘-ka wa tarakta al-silāh wa al-khayl ḥattā tabqā waḥd-ka sa-tajidu mā huwa khayr la-ka fi mā bayn-ka wa bayn rabb-ka wa tastariḥa [tastariḥu] min humūm al-dunyā wa ghumūm-hā ka-mā fa‘ala akhū-ka Mukhtār Jōb

40) 近年の研究の中には、覇権闘争が繰り広げられた19世紀後半の混乱期から、植民地行政当局が政治的・経済的優位を徐々に獲得していく過渡期を経た後、バンバおよび彼を中心とした集団と当局との間に、融和や対立ではなく、「順応」(accommodation)という語によって説明される関係が醸成されていったと論じるものがある〔Robinson 2000: 208-227; Robinson 2004: 182-196; Babou 2007: 141-174〕。確かに、同一地域内に目立った対立もなく共存している2者を客観的に描写しようとする時、その関係を「順応」という言葉で説明することは、その語義の広さや曖昧さ故に、ある意味において容易といえる。しかし、少なくともバンバは、現地の王権との対峙以来、政治権力に取り込まれることを拒絶し、彼らの領域から一定の距離を置く姿勢を確立しており、ここで示した彼の発言から、そうした姿勢は、新たな「現世」の統治者たる植民地行政当局に対しても同様であったと考えられる。従って、それまでの基本的な姿勢を変化させ、「順応」していったのは、恐らく植民地行政当局の方であったと判断すべきで、政治権力に対する自らの思想的立場を遅くとも1880年代後半の段階で確立していたバンバの姿勢は、「順応」という言葉では適切に説明できないように思われる。

41) 「本性による」と訳したのは、『タサウウフの封印』の自注書の該当箇所における bi-ḥukm al-ṭab‘ という注釈によっている〔Muḥammad al-Yadāli n.d.c: 453; Muḥammad al-Yadāli n.d.d: 196〕。

なる。また、現世の（合法性が）疑わしい諸事は、復活の日における譴責や、（心の）闇、口論、非難（の原因）となる。（そして）現世で合法とされるものを傲慢に取得することは、（墮獄の）勘定となり、それを過度に取得することは、将来〔最後の審判において〕、罰の対象となる。また、それを快樂のために取得することは、将来〔最後の審判において〕、（墮獄の）勘定や（楽園からの）締め出し（の原因）となる。以上のことを疑ってはならない⁴²⁾。

人間を連れ去る流れが速いということを知れ。そして、死の恐怖に注意を払え、おお、従順なる者よ。欲望を抱えたお前は、自

らがぐらついた破滅の穴の縁⁴³⁾にいるのかどうかさえ知らなかったのだ。（何かを）案ずることもない状態での怠惰や寿命の浪費についていえば、その病は、害をもたらす。而して、個々人の時間が最も重要な事柄に属していることを知れ。そして、その時間を最も重要な事柄で満たす⁴⁴⁾。

要点は、現世という仮の住処では享楽や繁栄、榮華を望まず、常に来世を意識した禁欲的な生活を送るべきであること、そして「現世の放棄」、より厳密に言えば「現世の諸事に対する執着や愛の放棄」を心がけないと⁴⁵⁾、永遠の住処である来世で悲惨な運命が待っていることの2点に集約される⁴⁶⁾。

42) 原文は以下の通り（韻律：ラジャズ）[Aḥmad Bamba 1975d: 46]。ただし、翻訳は、読み易さを考慮して、一部、代名詞などを指示対象の名詞に置き換えている。翻訳中に丸括弧で示した補足的語彙は、主に『タサウフの封印』の自注書に基づいているが [Muḥammad al-Yadāli n.d.c: 437-484; Muḥammad al-Yadāli n.d.d: 188-211]、「覆い」(ḥijāb), 「口論」(khiṣām), 「非難」(malām) に関しては、『タサウフの封印』に見られない増補であるため、具体的な内容が判然としない。また、「(心の) 闇」も *zulma fi al-qalb* とだけ記されており、詳しい内容は明らかでない。更に、「勘定」(ḥisāb) に対する「(墮獄の)」という補足は、この語の一般的な使用例からの推測に基づいている。
wa min-hu ti-d-dunya-d-daniyatu-llati / ḥaqīratun jiddan ladā dhi-l-millati
fa-nfuḍ yada-l-qalbi li-zuhdin fi-hā / min-hā li-tazkuwa-llati tubdī-hā
ḥaqīqatu-z-zuhdi bi-qawli man naqad / tarku-ka qaṣḍa-hā bi-qalbin li-ṣ-ṣamad
lā tafraḥan bi-sababi-l-mawjūdi / min-hā wa lā taḥzan ‘ala-l-mafqūdi
li-anna ḥubba-hā bi-ṭab‘in ra’sū / kulli radan wa mā darā-hu-n-nāsū
wa kullu sharrin min-hu dhū tafarru‘i / min ajli dhā yatruku-hā dhu-l-wara‘i
ammā ḥarāmu-hā fa-ṭardun wa ‘adhāb / wa shiddatu-l-ḥirmāni aḍḍan wa ḥijāb
wa shubuhātu-hā ‘itābun fi-l-qiyām / wa zulmātun wa khiṣāmun wa malām
akhdhu ḥalāli-hā tafākhuran ḥisāb / wa akhdhu-hū takāthuran ghadan‘iqāb
wa akhdhu-hū li-shahwatin ḥisābū / ghadan wa ḥabsun fi-hi lā tartābū

43) 「ぐらついた破滅の穴の縁」(shafā ḥafri halāk hār) という表現は、『クルアーン』3章103節の「業火の穴の縁」(shafā ḥufra min al-nār) や9章109節の「ぐらついた岸の縁」(shafā juruf hār) などの文言に基づいていると考えられる。

44) 原文は以下の通り（韻律：ラジャズ）[Aḥmad Bamba 1975d: 69]。ただし、翻訳は、読み易さを考慮して、一部、代名詞などを指示対象の名詞に置き換えている。

wa-‘lam bi-anna-s-sayra bi-l-mar‘i sarī / fa-rāqīban ahwāla mawtin yā muṭī‘
lam tadri hal anta ma‘a -l-awṭāri / fawqa shafā ḥafri halākin hāri
amma-l-baṭālatu wa taḍyī‘u-l-‘umur / bi-ghayri mā ya‘nī fa-dā‘u-hā yaḍurr
fa-‘lam bi-anna waqta shakhšin min a‘azz / ašyā‘i-hi fa-ashghilan-hu bi-l-a-‘azz

45) 「現世の放棄」が現世での生活を蔑ろにするという意味でないことは、上記の2つ目の引用からも明らかであろう。『恩寵』も、長寿や健康を神に祈願するパンバの詩の一節を紹介し、彼がそうした祈願を行ったのは、長寿や健康の獲得によって現世における長期間の滞りない信仰行為を可能にするためであったと説明している [Muḥammad al-Bashīr n.d.: 1: 148-149; 134-135]。

46) こうした現世における禁欲の重要性や、現世と来世との価値の比較、現世での振る舞いが来世での運命に与える影響に関する文言は、同じ著作の別の箇所でも繰り返されている [Aḥmad Bamba 1975d: 56-57]。人間の行為によって来世での運命が決定するかのような見解は、一見すると、ムスリムが義務としてその存在を信じるべき6つの事柄、すなわち六信（神、天使、使徒、啓典、

これらは、基本的には一般論としての忠言と捉えるべきであろう。しかし同時に、この著作の執筆時期（1880年代）、バンバの視界において、ラト・ジョールと彼の取り巻きが現世志向の体現者として一際目立っていたであろうことは、これまでの議論から想像されるところであり、上記の文言を綴るバンバの念頭には、彼ら現地王権の存在があったと推察される。そして、現世における繁栄よりも来世における救済を重視する考え、更にいえば、現世での繁栄を追い求めることが来世での救済を妨げる要因になり得るという考えを受け入れていたバンバの目に、現世における政治的な覇権争いに没頭する現地王権や植民地行政当局が忌むべき姿で映っていたことも容易に想像される。

また、現世に対するバンバの見解とマ・バの見解との差異にも言及しておくべきであろう。現世における覇権を目的化するラト・ジョールへの否定的発言から、マ・バが現世での繁栄よりも来世での救済を重視していたことは明らかである。しかし、バンバとの決定的な違いは、マ・バが現世において武力によるジハードを展開し、一時的とはいえ、一

定の領土を統治下に置いた点である。勿論、宗教的な改革・浄化運動の遂行を目指したマ・バは、その目的達成の過程で現世における政治権力の掌握を実現したものの、その意思は、現世における政治権力の掌握自体を目的としたラト・ジョールの意思とは明らかに異なっている。だが、バンバは、そもそも武力によるジハードを通じた現世における政治権力の掌握そのものに対して否定的な姿勢を取っている。著作の中で彼は、小ジハード（武力によるジハード）よりも、大ジハード、つまり、悪しき魂や悪魔との内面における戦いが重要であると繰り返し主張している。大ジハードを重視する見解は、タサウフの一般的な思想の文脈の中に位置づけて解釈することもできるが、バンバは、更に踏み込んで、小ジハードのもたらす弊害に言及し、それを明確に問題視している。

またある者は、(小)ジハードによって惑わされた。そして、(他の)下僕達〔人間〕に対する侵略を頻繁に行う。その侵略において地位と財産を獲得するために、彼らを攻撃する。神の言葉を高めると主張しなが

↗ 来世、神の予定)のうちの神の予定に矛盾する。しかし、イスラーム史上の大思想家・スーフィーとして知られるアブー・ハーミド・ムハンマド・アル＝ガザーリー (Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī, 1111年歿)の見解を引いた中村廣治郎氏 (東京大学名誉教授)によると、こうした矛盾は外見的なものに過ぎない。つまり、神の予定実現は、神の慣行という一定の秩序に沿ってなされており、人間の行為は、そうした秩序の中に位置づけられる。喉の渇きを癒すという結果のために水を飲むことや、着火という結果のためにマッチを擦ることは、正にこの慣行の流れの中に位置づけられる [中村 1982: 94-96]。怠惰な不信仰者を楽園に入れることも神にとっては可能だが、それが神の慣行ではないから、そうならないだけなのである。バンバも、この点は明確に意識しており、以下の文言から、現世における人間の行為によって来世での運命が決定するとは考えていなかったと分かる。「私はいう、禁欲と敬虔と服従によって救われようとする決意もまた、それ〔行為への依存〕の1つである、と。どこであれ主の定めが下されている場合には、心を迷わすことなくそれに従え。(中略)疑いなく、服従が服従者を自惚れへと導くことの何と多かつたことか。(服従者は)不注意で自惚れに陥ったために、神の正義によって破滅するのだ。(中略)努力せよ。しかし、お前が努力した事柄ではなく、神の恩寵を信頼せよ。それ〔お前が努力した事柄〕には警戒せよ」。原文は以下の通り (韻律：ラジャズ) [Aḥmad Bamba 1975d: 49-51]。ただし、翻訳は、読み易さを考慮して、一部、代名詞などを指示対象の名詞に置き換えている。

qultu wa min-hu-l-jazmu bi-n-najāti / li-z-zuhdi wa-l-wara'i wa-t-tā'āti
fa-ḥaythu-mā yajri qaḍā'u-r-rabbī / fa-mil la-hū dūna-ḍṭīrābi-l-qalbī

...

wa rubba tā'ātin ila-l-i'jābi / addat muṭī'an dūna-li-rtiyābi
fa-šāra hālikan bi-'adli-llāhī / li-'ujbi-hi bi-'adami-ntibāhī

...

fa-jtahidanna wa bi-faḍli-hi thiḳī / lā bi-lladhī tas'ā wa iyā-hu-ttaḳī

ら、その目的は、(自らの) 名声を広めること以外の何ものでもない。そして、彼の全軍を覆い尽くすほどの罪と欠陥によって重くなった状態で、侵略から帰還する⁴⁷⁾。

つまり、バンバが小ジハードを否定したのは、神のためと称したとしても、実際には、それが地位や財産や名声を目的とする現世的な侵略行為と変わらない場合がある、もしくはそうした侵略行為に墮する危険性を常に孕んでいる、と考えていたからである。2人の見解を比較すると、マ・バは、神のためになされるのであれば、小ジハードを遂行することも、その結果として現世において覇権を握ることも是とした。これに対し、バンバは、仮に神のためと称したとしても、実際には単なる侵略行為に墮したり、現世における繁栄の追求に陥ったりする危険性を孕んだ小ジハードの遂行に否定的であったといえる。

それでは、こうした現世および来世についてのラト・ジョールの見解はどうであろうか。前節の最後に提示したバンバからの忠言に対し、ラト・ジョールは、以下のように答えている。

あなたのいったことは真実であり、私は、それが最も適切であり、最良であると確信しているのだが、現世からの完全な脱却は、

私のような者の魂には重くのしかかる〔耐えがたい〕のだ。しかし、私の心は、私が熟考してきた全ての事柄から離れ、この忠言によってあなたが私に気づかせてくれたことで、私の野望は、私が努力してきた全ての事柄から切り離された。そして今、私は、来世の我が主〔神〕の許で私を助けてくれる事柄と私の執り成しを行ってくれる事柄だけをあなたに委ねる。私が死んだ時、墓中で役立つズィクルと祈禱によって私を助け、(私の体を) 包むためのあなたの特別な衣を私に与え給え。また、敬虔な祈禱において私を忘れ給うな⁴⁸⁾。

「現世からの完全な脱却」が、何故「私のような者」、つまりラト・ジョールのような人物には困難であったのか。この問いに対する答えの手がかりは、同じ場面を描いたウォロフ語叙事詩に見出すことができる。

ラト・ジョールは、使徒の奉仕者〔バンバ〕に挨拶をするために、彼の許へ行った。バンバは、ラト・ジョールに「あなたは、十全たる現世の覇権〔王国〕を手にした。(そこで今度は) 私があなたのためにバルサクの覇権〔王国〕⁴⁹⁾をもたせれば、と思う」といった。すると、ラト・ジョールは、バ

47) 原文は以下の通り(韻律: ラジャズ) [Ahmad Bamba 1975d: 52]。ただし、翻訳は、読み易さを考慮して、一部、代名詞などを指示対象の名詞に置き換えている。なお、底本の『タサウウフの封印』およびその自注書には、この一節に相当する文言は記されていない。

wa ba'ḍu-hum qad ghurra bi-l-jihādī / fa-yukthiru-l-ghazwa 'ala-l-'ibādī
'alay-himū yughīru kay yanālā / fi ghazwi-hī darajatan wa māla
wa yaddā'ī 'ilā'a kilmatī-l-ilāh / wa qaṣḍu-hu-ntishāru ṣītin lā siwā-h
wa min-hu yarjī'u thaqīlan bi-dhunūb / tasi'u jaysha-hū jami'an wa 'uyūb

48) 原文は以下の通り [Muhammad al-Bashir n.d.: 1: 78; 63]。

mā qulta ḥaqq wa inn-i la-mutayaqqin anna-hu al-awlā wa al-afḍal illā anna-hu yathqulu 'alā nafs mithl-i al-insilākh min al-dunyā bi-al-marra wa lākin inṣarafa qalb-i 'an kull mā kuntu atafakkaru fi-hi wa inqaṭa'a amal-i bi-tanbiḥ-ka iyā-ya bi-hādhihi al-naṣā'iḥ min kull mā kuntu uḥāwilu fa-al-ān lā ukallifu-ka min amr illā bi-mā yu'īnu-nī 'ind rabb-i fi al-ākhirā wa bi-mā yashfa'u fi-ya 'ind-hu fa-as'if-nī bi-dhikr wa du'ā' yanfa'u fi al-qabr wa a'ṭi-nī min libās-ka al-khāṣṣ mā ush'aru bi-hi idhā mittu wa lā tansa-nī fi al-du'ā' al-ṣāliḥ

49) ウォロフ語のバルサク (barsaq, barsāq) は、アラビア語のバルザフ (barzakh) が転訛した語である。バルザフは、最後の審判のために復活するまで、死者の魂がとどまる場所を意味する。ここで「バルサクの覇権〔王国〕」(nguurug Barsaq) という表現が意味するところは、「現世の覇権〔王国〕」(nguurug ādduna) との対比から、現世の後、すなわち死後の世界における救済や繁栄を指していると考えられる。

ンバに対し、「人々が私の許に急いで身を隠しにくる時、もし私が再び隠れてしまったら、それは臆病と変わらない。ガルミは後へと戻らない。私は、醜い子孫の歌を欲しないのだ（後略）」といった⁵⁰⁾。

ラト・ジョールは、ガルミといわれる人々が価値を見出すべきは、勇気や臣民の保護であると述べているが、こうした発言は、彼らが重視した「名誉」「自尊」(W: jom)の観念と結びつく。先行研究でも、例えばアブドゥライ・バラ・ジョップは、ガルミが勇気と名誉の感覚を称揚したと述べており、アメリカの歴史学者ルースィー・ガリストル・コルヴィンも、ガルミが若い頃から名誉の感覚を教え込まれる点に言及している [Diop 1981: 156; Colvin 1974: 595]。更にセアリングは、正に上記のラト・ジョールとバンバとの遣り取りに言及して、その状況を「(戦地に赴かずに)とどまり、学習すべきだというアマドゥ [アフマド]・バンバの提案を拒否した際、彼 [ラト・ジョール] は、神への服従よりも名誉を選択した」と述べ、名誉というガルミの規範とイスラームとを対置させている [Searing 2002: 91]。ガルミが共有した名誉の規範や価値観とイスラームとを単純な二律背反と捉えることができるか否かに関しては検討の余地があると思われるが、それでも、ラト・ジョールが重視したものと、バンバが重視したものと間に溝が存在していたことは明らかであろう。

ここまでの議論から導き出される重要な点は、バンバの思想の枠組みにおいて、「政治権力の忌避」という考えが、畢竟「現世的事象への執着や愛の放棄」という見解へと回収

される、もしくは前者が後者から派生するということである。本稿で見てきた現世・来世観およびジハード観から、恐らくバンバは、ムスリムか否かよりももう一段上の、現世における繁栄を重視する人物なのか、来世における繁栄を重視する人物なのか、という基準で他者を評価していたと考えられる。彼が対峙した現地王権の象徴たるラト・ジョールがそもそもムスリムであり、マ・バの要求に応じて改悛の剃髪を行い、周囲に宗教知識人を配置し、イスラーム法に照らして自らの行為の合法性を確認していたにも拘らず、バンバは、彼が率いる王権との交流を忌避し続けたのである。その理由は、ラト・ジョールを一つの典型とする当時の政治権力者が、来世における運命よりも現世における栄華を重視し、現世への愛の軛から逃れられない存在であった——少なくともバンバの目にはそのように映った——ことに求められるだろう。換言すると、バンバは、ラト・ジョールを頂点とするカジョール王権を現世への愛や執着の体现者として捉えていたからこそ、そこへの接近を忌避したのである。

しかし、こうしたバンバの思想的枠組みは、19世紀後半のセネガンビアに突如として現れたものではない。次節では、その源泉を探り、バンバの思想を、セネガンビアと北方のサハラ西部との間に張り巡らされた宗教知識人間の連関網の中に位置づけてみたい。

第7節 西アフリカの思想的連関網

本節の目的は、バンバの政治権力忌避や来世志向といった見解の醸成に影響を与えたであろう思想的連関網を探ることである。こう

50) 原文は以下の通り [Dieng 1993: 432]。ただし、翻訳は、読み易さを考慮して、一部、代名詞などを指示対象の名詞に置き換えている。

Mu fekki nag Xaadimu Rasool, nuyook moom. / Mu ni ko: — “Am nga nguurug àdduna ba mu doy; / Naa la defal nguurug Barsaq?” / Mu ni ko: — “Bes dee daw di làqatusi ci man. / Bu ma dellooy làqatu, / Dafay nuru ngoreedi. / Te garmi du dellu ginnaaw. / Bugguma sama woy doom ñaaw. / . . .”

した影響関係の導線は、常に単一であるわけではない。バンバの場合、王権との関わりを極力避けて宗教的・学問的研鑽に没頭しようとする姿勢は、先行研究も指摘するように、彼の父方曾祖父ムハンマド・アル＝ハイル (Muḥammad al-Khayr, ムハンマド・アル＝カビール [Muḥammad al-Kabīr], マハラム [Maharam]) が政治的中立を重んじ、王権に対するジハードに参戦しなかったことや、バンバの家系がイスラーム諸学の教育と学習を重視し、王権との間に一定の距離を保ち続けたスリニュ・ファック・タール⁵¹⁾に属することから説明できるかもしれない [Babou 2007: 25-26, 36-39; Glover 2007: 44-45; Searing 2002: 23]。また、来世志向は、イスラームの基本的な思想から導き出すことができ、特にタサウフの文脈には、そうした思想の重要性を強調する傾向があるといえよう。つまり、バンバが特定の個人や集団から受け継いだ思想としてというよりも、イスラームやタサウフの基本的な思想として来世志向を打ち出していたとも考えられる。

このような影響関係の導線の複数性を念頭に置きつつも、本節では、その一つとして、具体的な検討がこれまで十分になされてこなかったサハラ西部の宗教知識人との関係を論じる。しかし、そうした議論を円滑に進めるためには、今日のモーリタニア・イスラーム共和国の領土にほぼ一致する、サハラ西部のシンキート (Shinqīt) 地方の社会構造について、予め何点か確認しておいた方がよいだろう⁵²⁾。

シンキート地方は、フランス語でモール (Maure), 英語でムーア (Moor) と呼ばれる人々が中心となって社会が構成されているといわれる。アラビア語の一方言であるハッ

サーニーヤ (ḥassāniya) を文化的基盤の一つとして共有する彼らは、南に隣接する地域のスーダーン (sūdān), すなわち「黒人」に比して、自らをビーダーン (bīdān), つまり「白人」と呼んでいる。しかし、そもそもビーダーンであるか否かが、皮膚の色によってではなく、アラブ起源の出自が周囲から認知されているか否かの社会的基準によって決定されるという見解や、ハッサーニーヤを言語的共通基盤とするモール社会に、ビーダーンに従属する黒人が包含されるという見解もある。

15世紀頃、モロッコ南部に一つの拠点を置いていたアラブのマキル族 (Banū Ma'qil) の中から、サハラ西部へと南進を開始する集団が現われた。ハッサーン族 (Awlād Ḥassān) と呼ばれる彼らは、主に武力によって既存のベルベル住民を制圧していき、政治的・軍事的支配権を保持する戦士貴族階層を形成していったといわれる。「アラブ」対「ベルベル」という単純な二項対立は、実際の勢力関係の詳細な分析には耐えられないものなので安易に受け入れるべきではないが、この地域に社会的階層構造が存在してきたこと自体は確かであろう。そのうち、特に大きな階層は3つで、まず、戦士貴族階層は、名称により細かな意味の差異はあるものの、アラブ ('arab), ハッサーン (ḥassān), マガーフィラ (maghāfira) などと呼ばれ、戦闘への従事や徴税特権の保有などの特徴を持つ。そして、宗教知識人階層は、一般的にザワヤー (zawāyā, ズワヤー [zwāya]) やムラービト (murābiṭ) などと呼ばれ、宗教と学問への従事や、共同体の精神的指導、井戸の掘削、隊商の組織などをその特徴とする。更に、従属階層は、ベルベル系とされるズナー

51) スリニュ・ファック・タールについては、注16参照。

52) 以下のシンキート地方の社会構造に関する説明は、本稿の理解のために必要な最小限の情報を提示したものである。より詳細な議論は、例えば、次のような研究でなされている。[Leriche 1955; Norris 1968: 12-30; Norris 1986: 17-47; Norris 1993: 613-618; Stewart with Stewart 1973: 8-16; Boubrik 1999: 29-40]。

ガ (znāga) やラフマ (lahma), 主に黒人系の解放奴隷とその子孫とされるハラティーン (ḥarāṭīn, フラーティーン [ḥrāṭīn]) などから構成され, 牧畜や農耕などの肉体労働や, 戦士貴族階層および宗教知識人階層への貢納, 戦闘への従事などがその特徴として挙げられる。

以下では, こうした社会階層のうち, 特に戦士貴族階層と宗教知識人階層の存在を念頭に置いて議論を進める。まず最初に, 議論のきっかけとして, ムハンマド・アル＝ヤダーリーという宗教知識人に着目しよう。第3節で『楽園の道』という著作に触れた際, バンバがこのシンキート地方南西部の碩学から多大な思想的影響を受けていた点に言及した。『渴きの癒し』は, バンバ自身の語りを交えて, 彼にとってのヤダーリーの重要性を以下のように叙述している。

私〔伝記の著者＝バンバの弟子〕は, 彼〔バンバ〕——彼に神の満足あれ——が次のように語るのを聞いた。「私は, (学問に) 目覚めた若い頃, 各部族から, 私の心が格別の愛情において特別視した親愛なる人物を選抜していたのだ」。つまりこれは) 彼〔バンバ〕が『クルアーン』(の学習) に関して, ダイマーン族から『純金』の著者ムハンマド・アル＝ヤダーリーを, タンダガからム

ハンマズィン・ファール・ブン・ムッターリー (・アッ＝タンダギー) を, イダウ・アル＝ハーッジから『繋がれた宝石』の著者アフマド・ブン・ムハンマド (・アル＝ハーッジ) などを選んだようなことである⁵³⁾。

ヤダーリーは, 17世紀中頃にシンキート地方で勃発したシュルブブバ (Shurbubba) という戦争の余韻と頻発する自然災害によって社会全体が混乱していた時期, シンキート地方南西部を中心に宗教的・知的権威としての地位を確立していたタシュムシャ (Tashumsha) というザワーヤー部族連合を構成する一部族の許に生まれた。シンキート地方の宗教知識人達の伝記集もしくは詞華集に位置づけられ, 今日でもこの地域を扱う研究の基礎資料として頻繁に参照される, アフマド・ブン・アル＝アミン・アッ＝シンキーティー (Aḥmad bn al-Amīn al-Shinqīṭī, 1913年歿) の『シンキート知識人の伝記に関する媒介』(*al-Wasīṭ fi Tarājim Udabā' Shinqīṭ*) で, ヤダーリーは, シンキート地方史上最も優れた4人の宗教知識人の一人に位置づけられている。[Aḥmad bn al-Amīn al-Shinqīṭī 1911: 214] こうしたことから, 彼がサハラ西部の歴史の中で如何に傑出した碩学であったのかを窺い知ることがで

53) 原文は以下の通り [Muḥammad al-Amīn al-Dagānī n.d.: 196; 127-128; 206]。

wa sami'tu-hu raḍiya Allāh 'an-hu yaqūlu inn-ī kuntu ayyām al-shabāb wa al-ifāqa antakhibu min kull qabila khalil yakhuṣṣu-hu qalb-ī maḥabbat^{an} khāṣṣat^{an} ka-intikhāb-hi min Banī Daymān Muḥammad al-Yadālī ṣāhib *Dhahab* [sic] *al-Ibriz* wa min al-Tandagh [sic] Muḥammad [sic] Fāl bn Muttālī [sic] wa min al-Ḥājjīyīn Aḥmad bn Muḥammad ṣāhib *al-Jawhar al-Munazzam* wa ghayr-hi fi *al-Qur'ān*

なお, ダイマーン族 (Banū Daymān) やタンダガ (Tandagha), イダウ・アル＝ハーッジ (Idaw al-Ḥājj) はザワーヤーの有力部族で, ヤダーリー, ムハンマズィン・ファール・ブン・ムッターリー・アッ＝タンダギー (Muḥammadhin Fāl bn Muttālī al-Tandaghi, 1870/1年歿), アフマド・ブン・ムハンマド・アル＝ハーッジ (Aḥmad bn Muḥammad al-Ḥājjī, 1835/6年歿) は, それぞれの部族の著名な知識人である。より詳しく述べると, ヤダーリーが帰属したのは, イダウ・ダーイ (Idaw Dāy) という部族だが, 先行研究によると [Muḥammadhun wuld Bābbāh 1990: 20, 208 (footnote 51)], ダイマーン族は, 一人の祖に繋がる血縁集団を核としながら, 諸条件により連合した周辺のザワーヤー部族も包含していたようで, ヤダーリーのイダウ・ダーイも, しばしばダイマーン族の一部として扱われる。ここでも, 恐らくそうした事情から, ヤダーリーは, ダイマーン族の宗教知識人とされているのだろう。

きる。彼は、その豊かな学識を明らかにするように、クルアーン解釈学、法学、神学、タサウフ、歴史、詩など、多分野に亘る著作群を書き残しており、それらは、サハラ西部の宗教知識人のみならず、サハラ以南アフリカ北西部の宗教知識人の知的源泉にもなっていた。そして、バンバもそうした宗教知識人の一人であったといえる。

バンバの韻文著作『楽園の道』は、他著作の内容を引いた増補などがあるものの、基本的には、ヤダーリーの散文著作『タサウフの封印』を韻文化した作品である。現世志向の放棄を勧める『楽園の道』の文言を前節で引用したが、これもヤダーリーの以下の文言の韻文化である。

現世は、被造物に属する。お前の行為が純粹になるよう、現世での禁欲のために、心の手を現世から振り払え。禁欲とは、心における現世の希求を放棄することである。現世で見出された事物を喜んだり、失われた事物を悲しんだりすること勿れ。というのも、本性による現世への愛着から、全ての災厄が派生するのだから。現世で禁じられている事柄（を行うこと）は、（神に対する奉仕からの）放逐や（神に対する服従の承認の）取消し、（墮獄による）責め苦（の原因）となる。また現世において（イスラーム法学上）非合法の疑いがある事柄（を行うこと）は、（心の）闇や（来世における）譴責（の対象）となる。そして、現

世で合法とされるものを傲慢に、また過度に奪取することは、（地獄行きの）勘定や、（最後の審判における）罰（の対象）となる。更に、快樂のために（現世を利用すること）は、（楽園からの）締め出しや、（最後の審判における地獄行きの）勘定（の原因）となる（後略）⁵⁴。

バンバは、韻文化という知的営為を通じて、こうしたヤダーリーの思想を受け継ぎ、それを自らの思想に組み込んでいったと考えられるが、それでは、ヤダーリーは、こうした思想をどこから受容したのであろうか。この問いに対する答えは、彼が自らの帰属するザワヤーの特性や歴史について纏めた『ザワヤーの特質』（*Shiyam al-Zawāyā*）を繙くと明らかになる。まず彼は、現世の忌避もしくは現世の事物に対する無関心がザワヤーの特質である、と明言している。

現世の忌避や、現世に関する論争の欠如、現世の儂いがらくたに対する欲求の欠如、人々——特に暴君達——の手にあるものに対する欲望の少なさ、現世における彼らと彼ら以外（の人々）との間の諍いの放棄、この悪しき死体の荷物⁵⁵を巡る反目の欠如といったことが、ザワヤーの特質や行状に属する。而して、もし誰かが彼らに対してあるもの（の所有権）を主張したら、彼らは、彼に（それを）譲ってしまうのだ⁵⁶。

54) 原文は以下の通り [Muhammad al-Yadāli 2011: 138; Muhammad al-Yadāli n.d.a: 13-14; Muhammad al-Yadāli n.d.b: 3-4]。ただし、翻訳は、読み易さを考慮して、一部、代名詞などを指示対象の名詞に置き換えている。また、翻訳中に丸括弧で示した補足的語彙は、主にこの著作の自注書に基づいている [Muhammad al-Yadāli n.d.c: 437-484; Muhammad al-Yadāli n.d.d: 188-211]。

wa min-hu al-dunyā. fa-unfuḍ yad al-qalb min-hā zuhd^{an} fi-hā li-yazkuwa ‘amal-ka. wa huwa tark irādat-hā bi-al-qalb. wa lā tafraḥ bi-mawjūd-hā wa lā taḥzin ‘alā mafqūd-hā li-anna ḥubb-hā bi-al-ṭab‘ min-hu yatafarra‘u kull sharr. wa ḥarām-hā ṭard wa ḥirmān wa ‘adhāb. wa shubuhāt-hā zulma wa ‘itāb. wa imsāk ḥalāl-hā tafākḥur^{an} wa takāthur^{an} ḥisāb wa ‘iqāb, wa shahwat^{an} ḥabs wa ḥisāb, . . .

55) 「この悪しき死体」は、「現世の人間」や「現世」を指していると考えられる。前者の場合、「荷物」は、他人の所有物を、後者の場合、現世に存在する事物を意味することになるだろう。

56) 原文は以下の通り [Muhammad al-Yadāli 1990b: 67]。ただし、翻訳は、読みやすさを考慮して、一部、代名詞などを指示対象の名詞に置き換えている。↗

更に興味深いのは、シンキート地方において政治的・軍事的優越を確保していた戦士貴族階層との交流を嫌悪することがザワーヤーの性質である、としている点であろう。

(現世の) 誘惑の諸要素を断ち切ること、人々と交わらないこと、彼らの美点を見ること、(中略) 人々——特に暴君達——の手中にあるものをほとんど望まないこと、ザワーヤー以外の人々——特にハッサーンやハッサーンにしがみついている輩——に対する介入を可能な限り減ずること、(中略) ハッサーンに交わるような真似をしたのなら、兄弟(であっても彼)を見捨てること(中略)、これらがザワーヤーの性質や行状に属する⁵⁷⁾。

(次のことを) 知れ。タシュムシャが自らのことを支えるための最重要の礎としてきたのは、暴君達と交わらず、彼らの(住居の) 門を叩かないこと、そして、彼らと交流した者が有する宗教的墮落の諸原因故

に、内面的にも外面的にも彼らから離れることである(中略)。彼らと交わる者達には、高慢や憎悪、嫉妬といった数多くの欠陥が養成される。そして、彼らと交わる者達がしばしば、彼らの許での名声の希求や地位への愛故に嫉み合い、憎み合い、互いに背を向け、罵り合い、(餌となる) 死骸を争う犬のように喰り合い、女達のように嫉妬し合うのを、あなたは目にするだろう(後略)⁵⁸⁾。

我々の先祖は、こういつていた。「彼ら[暴君達]との交流を望む者は、彼らの手にあるものや、彼らの飲食物および女性に対する禁欲を明らかにせよ。そして、現世を求める争いや、虚偽、離婚の宣誓、楽器(による演奏)の聴聞など、彼らが彼ら自身のためになす事柄を彼らの許に捨ておけ」⁵⁹⁾。

また、我々の先祖は、暴君や愚者の顔に目を向けることに対する警告もしており、彼ら(を見ないように、彼ら)から視線を落

↗ wa min shiyam-him wa sirat-him ‘azūf-hum ‘an al-dunyā, wa ‘adam al-munāqasha fi-hā, wa ‘adam al-raghba fi ḥuṭām-hā al-fāni, wa qilla al-ṭama’ fi-mā fi aydi al-nās, wa lā siya-mā al-ḡalama, wa tark al-khuṣūma fi al-dunyā fi-mā bayn-hum wa bayn ghayr-him, wa ‘adam al-tanāzu’ fi matā’ hādhihi al-jifa al-khabītha, fa-in idda‘ā aḥad ‘alay-him shay’^{an} a‘ṭū-hu.

57) 原文は以下の通り [Muḥammad al-Yadāli 1990b: 69]。ただし、翻訳は、読みやすさを考慮して、一部、代名詞などを指示対象の名詞に置き換えている。

wa min akhlāq-him wa sirat-him ḥasm mawādd al-fitan, wa ‘adam mukhālaṭa al-nās, wa ru’ya maḥāsīn-him, . . . wa qilla al-ṭama’ fi-mā fi aydi al-nās, wa lā siya-mā al-ḡalama, wa al-taqlīl min mudākhala ghayr-him mā istaṭā’ū, wa lā siya-mā ḥassān wa man tashabbatha bi-him, . . . hajr aḥad-him li-akhi-hi in khālaṭa ḥassān, . . .

58) 原文は以下の通り [Muḥammad al-Yadāli 1990b: 102]。ただし、翻訳は、読みやすさを考慮して、一部、代名詞などを指示対象の名詞に置き換えている。

i’lam anna min a’ḡam al-qawā’id allatī assasat ‘alay-hā Tashumsh [sic] amr-hum ‘adam mukhālaṭa al-ḡalama wa ṭarq abwāb-him, wa al-in’izāl ‘an-hum qalb^{an} wa qālib^{an} li-mā fi dhālika min al-mafāsīd al-dīniya li-man khālaṭa-hum . . . fa-yatarabbā li-mukhālīṭi-him min dhālika ‘uyūb kathīra, ka-al-kibr wa al-ḥiqd wa al-ḥasad, wa tarā mukhālīṭi-him rubba-mā taḥāsādū ‘alā ṭalab al-ḥuḡẓwa ‘ind-hum wa ḥubb al-manzila, wa tabāghaḍū wa tadābarū wa tasābbū wa tahārrū ka-mā tatahārru al-kilāb ‘alā al-jiyaf, wa taghāyarū ka-mā tataghāyaru al-nisā’ . . .

59) 原文は以下の通り [Muḥammad al-Yadāli 1990b: 106]。ただし、翻訳は、読みやすさを考慮して、一部、代名詞などを指示対象の名詞に置き換えている。

wa kāna aslāf-nā yaqūlūna: inna man arāda mukhālaṭat-hum fa-l-yuḡhīr al-‘iffa ‘am-mā fi aydi-him, wa ‘an ṭa’ām-him, wa ‘an sharāb-him wa ḥarīm-him, fa-yatruk la-hum mā ja’alū-hu li-anfus-him, ka-al-takālub ‘alā al-dunyā wa al-kidhb, wa aymān al-ṭalāq, wa samā’ al-malāhi wa ghayr-hā.

とすよう命じ、更に「彼らの顔を見ることは、心を硬化させる」といって、彼らの現世の華綺や装飾に視線を向ける者を厳しく非難した（後略）⁶⁰。

ヤダーリーの認識では、現世の諸事に対する無関心や、「暴君達」(zālama, 単数形: zālim) と形容される政治権力者（戦士貴族階層）との交流の忌避は、ザワーヤーに伝統的に備わった特質であり、同時に、それに則って日々の振る舞いを決定すべき不文律のようなものである。彼は、例えば、同時代のタシュムシャに向けて著した『忠言書簡』(Risāla al-Naṣīha) でも、現世に囚われることの危険性を警告している [Muḥammad al-Yadāli 1990a: 201-202]。

しかし、現世の諸事に対する無関心と政治権力者との交流の忌避という2つの思想は、根本的には単一の思想といえる。つまり、前者が根源となる思想であり、後者は前者に回収される、もしくは前者から分岐する。何故なら、上記の引用からも分かるように、ヤダーリーは、政治権力者である戦士貴族階層を現世の諸事に没入する存在、もしくは、現世への執着や愛の具現化と認識しているからである。そして、前節で述べたことと関連させると、バンバの思想的枠組みは、正にこのヤダーリーの思想的枠組みと一致している。

更にもう1点、ヤダーリーの政治権力観に触れておこう。上述の通り、彼は、ザワーヤーの伝統に則り、政治権力者との交流を悪しきものと捉えていた。しかし同時に、「(善を) 命じ、(悪を) 禁じることに關して、(相手

の) 位階の上昇や地位の高さのために、誰かを恐れるようなことがあってはならない（後略）⁶¹」とも述べており、政治権力者達から距離を置くことを是としながらも、彼らを恐れて沈黙することは非とした。そして、同様の姿勢がバンバにも見られることは、前節までの内容から明らかであろう。つまり、彼も、ラト・ジョールを中心とした現地王権との交流を嫌悪する一方で、彼らを恐れて沈黙してしまうことはなく、ラト・ジョールおよび取り巻きの宗教知識人達の言動に対して明確に抗議し、彼らとの間に対立が生じることを意に介さなかったのである。

それでは、ヤダーリーおよびザワーヤーの思想とバンバの思想とを結びつける糸を見出すことはできるのであろうか。

既述の通り、バンバは、ヤダーリーを自らの重要な知的源泉に位置づけ、学習や韻文化という知的営為を通じ、若年期から彼の著作群に親しんでいた。そして、このヤダーリーと並んで若年期のバンバが特別祝していたムハンマズィン・ファール・ブン・ムッターリー・アッ=タンダギーもアフマド・ブン・ムハンマド・アル=ハーッジーも⁶² ザワーヤーの著名な宗教知識人であった。

また、バンバは、著作を介してだけではなく、同時代のザワーヤーと直接的な交流も持っていた。例えば、セネガンビアに多くの弟子を抱えていたサッド・アビーヒ (Sa'd Abī-hi, 1917年歿、サッド・ブー [Sa'd Būh]) という人物は、シンキート地方とセネガンビアとを頻繁に行き来したザワーヤーだが、彼は、書簡の遣り取りなど通じてバン

60) 原文は以下の通り [Muḥammad al-Yadāli 1990b: 106]。ただし、翻訳は、読みやすさを考慮して、一部、代名詞などを指示対象の名詞に置き換えている。

wa kāna aslāf-nā ayḍ^m yuḥadhhdhirūna min al-nazar ilā wujūh al-zālama wa al-sufahā', wa ya'murūna bi-ghaḍḍ al-abṣār 'an-hum, wa yaqūlūna: inna al-nazar fī wujūh-him yuqṣī al-qalb, wa yushaddidūna al-nakir 'alā man madda 'aynay-hi ilā zahra dunyā-hum wa zīnat-hā...

61) 原文は以下の通り [Muḥammad al-Yadāli 1990a: 208]。ただし、翻訳は、読みやすさを考慮して、一部、代名詞などを指示対象の名詞に置き換えている。

wa lā tahābū aḥad^m bi-al-amr wa al-nahy, li-irtifā' martabat-hi wa 'ulū manzilat-hi,...

62) 23頁で提示した『渇きの癒し』からの引用参照。

バと密接な関係を構築した宗教知識人の一人である [Muḥammad al-Amīn al-Dagānī n.d.: 201-202; 131-132; 211-222]。そうしたバンバ宛てのある書簡の中で、彼は、バンバの許に集積した財産を自分に譲渡するよう依頼している。そして、そのような依頼の動機として、現世の諸事に対するバンバの無関心を挙げている [Muḥammad al-Bashīr n.d.: 1: 256; 226]。また、複数のザワーヤーの手によるバンバへの称讃詩を集めた詩集にサード・アビーヒの一編が掲載されていることも、両者の近い関係を物語っているだろう [Sa'd Abi-hi 1979]。

更に、セネガンビアの宗教知識人達の多くが両地域間を頻繁に往来していたが、バンバもその一人に数えられる。彼は、若年期に、サハラ沙漠南西部の著名なザワーヤーの一人、スィーディーヤ・アル=カビール (Sīdiya al-Kabīr, 1868年歿、スィーディーヤ・ブン・アル=ムフタール [Sīdiya bn al-Mukhtār]) を名祖とする一族の許で学んでいる [Muḥammad al-Bashīr n.d.: 1: 158; 143]。特に、スィーディーヤ・アル=カビールの孫スィーディーヤ・バーバ (Sīdiya Bāba, 1926年歿) とは、生涯に亘る親密な関係を構築し、彼から西アフリカで長い伝統を持つカーディリー教団のウィルド (wird, 各スーフィー教団独自の祈禱句の一種) を授かっただけでなく、1903年から1907年まで、植民地行政当局によってシンキート地方南部に流

された際には、彼の許に長く滞在した⁶³⁾。サード・アビーヒ同様、スィーディーヤ・バーバもバンバに対する称讃詩を書いているが、そこには、現世の諸事に心を奪われることなく、神に対する崇拜行為に専心し、人々に自らの財産を惜しみなく振る舞うバンバの姿が描かれている。

そして、もしある日、バンバの手に数キンタール (の財産) があれば、求める人々は、それを得て分け合う。(バンバは、) 財産の増加を (神への) 消融の源泉と捉え、神のための財産の消費を消融の進展の源泉と捉える。槍の先端のような (素早い) 一団は、白い駱駝達が彼らを連れて、天空のように (に広大) な沙漠の大地を急ぎ行く。美しい望みを持った駱駝使いが彼らを進め、美しい称讃を伴った導き手 [神] が彼らを導く。もし彼らが朝、バンバ (の家) の中庭にいることになれば、(彼らの) 信頼が打ちひしがれることはなく、必要とするものの獲得へと至る。バンバの「欠陥」は、朝も夕も彼の主 [神] を崇拜していることと、人々を益していることだけである⁶⁴⁾。

バンバは、ヤダーリーの著作群および他のザワーヤーの著作群を自らの重要な知的源泉と見做し、それらから影響を受けていただけでなく、ヤダーリーの著作群の中でザワーヤーの特質として描かれた価値観——現世の

63) ただし、バンバは、先行研究などでしばしば指摘されるようなスィーディーヤ・バーバとの師弟関係を明確に否定している [Muḥammad al-Amīn al-Dagānī n.d.: 35-36; 21-22; 37-8; Muḥammad al-Bashīr n.d.: 1: 179-180; 160]。

64) 原文は以下の通り (韻律: タウィール [ṭawīl]) [Sīdiya Bāba 1979: 6]。ただし、翻訳は、読みやすさを考慮して、一部、代名詞などを指示対象の名詞に置き換えている。

idhā ma-ḥṭawat yawman qanāṭīra kaffu-hū / taqassama-ha-l-'āfūna waqta-ḥtiwā'i-hī
ya'uddu namā'a-l-māli 'ayna fanā'i-hī / wa-infāqa-hū li-llāhi 'ayna namā'i-hī
wa-rakbun ka-aṭrāfi-l-asinnati taghtali / bi-hi-l-'isu qafran arḍu-hū ka-samā'i-hī
yasūqu bi-him ḥādi jamīli rajā'i-hī / wa-yahdi-himū ḥādi jamīli thanā'i-hī
ya'ummūna nayla-l-ḥāji ghayra munaghghašin / 'alā thiqatin in aṣbahū bi-finā'i-hī
wa-mā 'aybu-hū illā 'ibādātu rabbi-hī / wa naf'u-l-warā fi ṣubḥi-hī wa masā'i-hī

この引用の最後に見られる逆説的称讃は、アラブの修辞技法の一つで、「非難に似た仕方での称讃の強調」(ta'kid al-madh bi-mā yushbihu al-dhamm) と呼ばれる ['Abd al-'Aziz 'Atīq 1974: 156-161]。

諸事に対する無関心や政治権力から一定の距離を置く姿勢——を実際の彼らとの頻繁な接触を通じて経験的に吸収できる環境にいたと考えられる。そして、当のザワヤーから、そうした価値観を体現する人物として称讃されていたのである⁶⁵⁾。

結語

本論では、バンバの政治権力観およびその思想的連関網を考察した。これらの考察から、西アフリカのイスラームを射程とする研究が留意すべき以下の2点が導き出される。

まず、現世や来世に纏わるバンバの思想についてである。現世の忌避や、来世の重視といった考え方は、タサウウフの著作には勿論のこと、ムスリムのあるべき姿を説く、より一般的で教科書的な書物にも頻繁に登場する。こうした見解は、一見すると、個々人の内面の問題に帰着する主題、更にいえば「現実」の世界の動向に大きな影響を及ぼさない立場のように捉えられるかもしれない。しかし、本稿の議論は、現世や来世に関わる観念的で非政治的な「御題目」のように見えるこうした思想が、実際には「現実」の世界における宗教知識人達の政治的立場を決定する極めて重要な要素になっていたことを提示できたのではないだろうか。従って、このようなイスラーム知識人達が不可欠の演者となる西アフリカという舞台において、そこに立ち現れる政治的・経済的・社会的諸現象のよりよい理解を実現するためには、こうした観念的

で非政治的とも思える彼らの思想の詳細な分析が必要であると考えられる。

次に、思想の地域的連関網についてである。上記のような思想がアフマド・バンバという一人の宗教知識人の独創として19世紀末のセネガンビアに突如現れたものではない、ということは本稿の叙述から明らかになったと思われる。この思想に基づいたバンバの姿勢は、現地の王権や植民地行政当局といった政治権力との対峙の場において表面化したか、礎となっていた思想自体は、北方のサハラ西部において戦士貴族階層という政治権力と対峙したザワヤーの思想体系に見出される。サハラ以南アフリカとそれより北の地域との間には、しばしば認識の分断線が引かれ、それぞれが独立した考察対象として扱われるが、本稿の議論は、そうした認識によって取りこぼされてしまう事柄があることを明らかにした。つまり、サハラ以南アフリカとそれより北の地域とを分断する認識では、セネガンビアの宗教知識人であるバンバの思想や行動を十分に、また正確に説明できないのである。彼の思想や行動をよりよく理解するためには、彼が身を置いたセネガンビア固有の政治・経済・社会等の条件を考慮しつつも、セネガル川を越えたサハラ西部の宗教知識人と結びつく思想的連関網を把握する必要、換言すれば、彼の思想や行動をセネガンビアから北方へと広がるより広大な地域の文脈に位置づける必要がある。そして、こうしたより広範な地域的射程を考慮した議論によって、サハラ以南アフリカ北西部のイスラームの独自

65) サッド・アビーヒヤスィーディーヤ・バーバは、例えば、サハラ沙漠北西部を中心に植民地行政当局に対する激しい闘争を展開したサッド・アビーヒの兄マー・アル＝アイナイン (Mā' al-Aynayn, 1910年歿)などに比すれば、政治権力(植民地行政当局)と近い関係を構築したザワヤーである。しかし、ヤダーリーの見解を踏まえてここで確認したのは、ザワヤーと呼ばれる集団が現世の諸事に対する無関心や政治権力から一定の距離を置く姿勢に積極的な価値を見出し、そうした思想を共有していたこと、そして、バンバがサッド・アビーヒヤスィーディーヤ・バーバを始め、そうした思想を共有する多くのザワヤーと頻繁に接触していたことである。仮にサッド・アビーヒヤスィーディーヤ・バーバがこうした思想を共有していなければ、バンバの振る舞いに対する称讃はそもそもなされなかったであろう。換言すれば、ザワヤーとしての自らの価値観において是とされる姿勢を維持する人物と見做したからこそ、サッド・アビーヒとスィーディーヤ・バーバは、バンバを称讃したと考えられるのである。

性やバンバの思想の独創性などを無闇に強調することのない、より客観的な視点を得られ、そのことが、西アフリカにおけるイスラームのより詳細な実像に迫るための材料になり得ると考えられる。本稿では検討できなかったものの、勿論、こうした連関網は、セネガンビアからサハラ西部までとどまらず、北アフリカや西アジアをも包含する更に広大な地域に張り巡らされていたと考えるべきであろう。しかし、この点に関する考察は、今後の課題としておきたい。

参考文献一覧

●アラビア語●

- ‘Abd al-‘Azīz ‘Atīq. 1974. *‘Ilm al-Badī’*. Beirut: Dār al-Nahḍa al-‘Arabīya.
- ‘Abd al-Rahmān al-Akhḍarī. 1955. *Mukhtaṣar al-Akhḍarī fī al-‘Ibādāt ‘alā Madhhab al-Imām Mālik*. Cairo: Sharika Maktaba wa Maṭba‘a Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlād-hi.
- Aḥmad bn al-Amīn al-Shinqīṭī. 1911. *al-Wasīṭ fī Tarājim Udabā’ Shinqīṭī*. Reprint, Cairo: Maktaba al-Khānjī, 2002.
- Aḥmad Bamba. 1975a. *Dīwān fī al-Tawḥīd wa al-Fiqh wa al-Taṣawwuf wa al-Nahw wa Ghayr-hā min Shattā al-Funūn*. Touba: Maṭba‘a al-Ghawth al-‘Azam.
- . 1975b. *al-Jawhar al-Nafīs fī ‘Aqd Nathr al-Akhḍarī al-Ra’īs*. In the first part of his *Dīwān fī al-Tawḥīd*, 81-125.
- . 1975c. *Maghālīq al-Nīrān wa Mafātīḥ al-ḥinān*. In the first part of his *Dīwān fī al-Tawḥīd*, 183-195.
- . 1975d. *Masālik al-ḥinān fī Jam‘ Mā Farrāqa-hu al-Daymānī*. In the third part of his *Dīwān fī al-Tawḥīd*, 1-101.
- . 1976/7. *Silk al-Jawāhir fī Akhbār al-Sarā’ir*. In his *Dīwān Silk al-Jawāhir fī Akhbār al-Sarā’ir*, 2-125, Touba: Maṭba‘a al-Ghawth al-‘Azam.
- Dawāwīn Shu‘arā’ Ahl al-Ḥawāyā al-Murītāniyīn* [sic] *fī Mazāyā al-Shaykh al-Khadīm Ḥalīf-him Sayyid al-Maghārība Jamī‘ Bīdān-him wa al-Sūdāniyīn*. Touba: Maṭba‘a al-Ghawth al-‘Azam, 1979.
- Muḥammad al-Amīn al-Dagānī. n.d. *Irwā’ al-Nadīm min ‘Adhb Ḥubb al-Khadīm*. Manuscript. K-1, Fonds Amar Samb, Institut Fondamental d’Afrique Noire, Dakar; セネ

- ガル版刊本 = n.d. *Irwā’ al-Nadīm min ‘Adhb Ḥubb al-Khadīm*. [Touba]: Daray Borom Touba; イタリア版刊本 = n.d. *Irwā’ al-Nadīm min ‘Adhb Ḥubb al-Khadīm*. Porto Recanati: Touba Services Due di Diop Ibra.
- Muḥammad al-Bashīr. n.d. *Minan al-Baqī al-Qadīm fī Sira al-Shaykh al-Khadīm*. 2 vols. in 1. Casablanca: al-Maṭba‘a al-Malakīya; 仏訳 = Serigne Bachir Mbacké. 1995. *Les bienfaits de l’Eternel ou la biographie de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké* (Khadim Mbacké, trans.), Dakar: Imprimerie Saint-Paul.
- Muḥammad al-Yadāli. n.d.a. *Khātima fī al-Taṣawwuf*. Manuscript-(a). Maktaba Shaykh al-Islām al-Ḥājj Ibrāhīm Niyās, Kaolack.
- . n.d.b. *Khātima fī al-Taṣawwuf*. Manuscript-(b). Record 433 / Collection 508, al-Markaz al-Mūrītānī li-l-Baḥth al-‘Ilmī, Nouakchott.
- . n.d.c. *Sharḥ Khātima fī al-Taṣawwuf*. Manuscript-(c). Maktaba Shaykh al-Islām al-Ḥājj Ibrāhīm Niyās, Kaolack.
- . n.d.d. *Sharḥ Khātima fī al-Taṣawwuf*. Manuscript-(d). Maktaba Shaykh al-Islām al-Ḥājj Ibrāhīm Niyās, Kaolack.
- . 1990a. *Risāla al-Naṣīha*. In Muḥammadhun wuld Bābbāh, *al-Shaykh*, 197-224.
- . 1990b. *Shīyam al-Ḥawāyā*. In Muḥammadhun wuld Bābbāh, *al-Shaykh*, 55-114.
- . 2011. *Khātima (fī) al-Taṣawwuf*. In Kariya, “*Khātima*,” 136-146.
- Muḥammadhun wuld Bābbāh, ed. 1990. *al-Shaykh Muḥammad al-Yadāli: Nuṣūṣ min al-Tā’rīkh al-Mūrītānī (Shīyam al-Ḥawāyā—Amr al-Walī Nāṣir al-Dīn—Risāla al-Naṣīha)*. Tunis: al-Mu’assasa al-Waṭaniya li-l-Tarjama wa al-Taḥqīq wa al-Dirāsāt (Bayt al-Ḥikma).
- Sa’d Abī-hi. 1979. *Ma’ādīn-hu Ajlat-hu min-hā al-Naṣārā*. In *Dawāwīn Shu‘arā’*, 11-12.
- Sīdīya Bāba. 1979. *Jazā-ka Ilāh al-‘Arsh Khayr Jazā’-hi*. In *Dawāwīn Shu‘arā’*, 5-6.

●その他の言語●

- Bā, Tamsir Ousmane. 1957. “Essai historique sur le Rip (Sénégal).” *Bulletin de l’ I. F. A. N.*, Ser. B, 19(3-4): 564-591.
- Babou, Cheikh Anta. 2007. *Fighting the Greater Jihād: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913*. Athens: Ohio University Press.
- Boilat, David. 1853. *Esquisses sénégalaises*. Reprint, Paris: Karthala, 1984.
- Bomba, Victoria. 1977. “Traditions about Ndiadiane Ndiaye, First Buurba Djolof.

- Early Djolof, the Southern Almoravids, and Neighboring Peoples.” *Bulletin de l’I. F. A. N.*, Ser. B, 39(1): 1-35.
- Boubrik, Rahal. 1999. *Saints et société en Islam: La confrérie ouest saharienne Fâdiliyya*. Paris: CNRS Editions.
- Boulègue, Jean. 1987. *Le grand Jolof (XIII^e-XVI^e siècle)*. Blois: Façades.
- Colvin, Lucie Gallistel. 1974. “Islam and the State of Kajoor: A Case of Successful Resistance to Jihad.” *Journal of African History*, 15(4): 587-606.
- Coulon, Christian. 1981. *Le marabout et le prince (Islam et pouvoir au Sénégal)*. Paris: A. Pedone.
- Dieng, Bassirou. 1993. *L’épopée du Kajoor*. Dakar: Khoudia.
- Diop, Abdoulaye-Bara. 1981. *La société wolof: Tradition et changement: Les systèmes d’inégalité et de domination*. Paris: Karthala.
- Diop, Amadou-Bamba. 1966. “Lat Dior et le problème musulman.” *Bulletin de l’I. F. A. N.*, Ser. B, 28(1-2): 493-539.
- Diouf, Mamadou. 1990. *Le Kajoor au XIX^e siècle: Pouvoir cedido et conquête coloniale*. Paris: Karthala.
- Fall, Tanor Latsoukabé. 1974. “Recueil sur la vie des *Damel*.” *Bulletin de l’I. F. A. N.*, Ser. B, 36(1): 93-146.
- Gaden, Henri. 1912. “Légendes et coutumes sénégalaises: Cahiers de Yoro Dyao.” *Revue d’Ethnographie et de Sociologie*, 3-4: 119-137.
- Gamble, David P. 1957. *The Wolof of Senegambia: Together with Notes on the Lebu and the Serer*. London: International African Institute.
- Glover, John. 2007. *Sufism and J̄ihad in Modern Senegal: The Murid Order*. Rochester: University of Rochester Press.
- 荻谷康太 2011. 「西アフリカのアラビア語詩における韻文化と折句: アフマド・パンバの著作を中心に」『日本中東学会年報』27(1): 283-305.
- Kariya, Kota. 2011. “*Khâtima (fi) al-Taṣawwuf*: An Arabic Work of a Western Saharan Muslim Intellectual.” *Journal of Asian and African Studies* (『アジア・アフリカ言語文化研究』), 81: 133-146.
- Klein, Martin A. 1968. *Islam and Imperialism in Senegal: Sine-Saloum, 1847-1914*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Leriche, A. 1955. “Notes sur les classes sociales et sur quelques tribus de Mauritanie.” *Bulletin de l’I. F. A. N.*, Ser. B, 17(1-2): 173-203.
- Monteil, Vincent. 1966. *Esquisses sénégalaises (Wâlo—Kayor—Dyolof—Mourides—un visionnaire)*. Dakar: IFAN.
- 中村廣治郎 1982. 『ガザリーの祈禱論——イスラム神秘主義における修行——』, 大明堂.
- Norris, H. T. 1968. *Shinqīṭi Folk Literature and Song*. Oxford: Clarendon Press.
- . 1986. *The Arab Conquest of the Western Sahara: Studies of the Historical Events, Religious Beliefs and Social Customs Which Made the Remotest Sahara a Part of the Arab World*. Burnt Mill: Longman; Beirut: Librairie du Liban.
- . 1993. “Mūrītāniyā.” In *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, 7: 611-628, Leiden and New York: E. J. Brill.
- Quinn, Charlotte Alison. 1979. “Maba Diakhou and the Gambian *J̄ihad*, 1850-1890.” *Studies in West African Islamic History*, Volume 1: *The Cultivators of Islam* (John Ralph Willis, ed.), 233-258, London: Frank Cass.
- Robinson, David. 2000. *Paths of Accommodation: Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920*. Athens: Ohio University Press; Oxford: James Currey.
- . 2004. *Muslim Societies in African History*. Reprint, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2007.
- Rousseau, R. 1933. “Le Sénégal d’autrefois. Etude sur le Cayor. Cahiers de Yoro Dyào.” *Bulletin du Comité d’Etudes Historiques et Scientifiques de l’Afrique Occidentale Française*, 16(2): 237-298.
- Schacht, Joseph. 1964. *An Introduction to Islamic Law*. Reprint, Oxford and New York: Oxford University Press, 1982.
- Searing, James F. 1993. *West African Slavery and Atlantic Commerce: The Senegal River Valley, 1700-1860*. Reprint, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- . 2002. “*God Alone Is King*”: *Islam and Emancipation in Senegal: The Wolof Kingdoms of Kajoor and Bawol, 1859-1914*. Portsmouth, NH: Heinemann; Oxford: James Currey; Cape Town: David Philip.
- 清水紀佳 1989. 「ウォロフ語」『言語学大辞典 第1巻 世界言語編(上)』(亀井孝・河野六郎・千野栄一編著), 822-823, 三省堂.
- Stewart, C. C., with E. K. Stewart. 1973. *Islam and Social Order in Mauritania: A Case Study from the Nineteenth Century*. Oxford: Clarendon Press.
- Wright, John. 2007. *The Trans-Saharan Slave Trade*. London and New York: Routledge.