

信仰と建築

——ニジェール川中流域におけるモスクの形態と信仰の社会的特質——

坂井 信三

キーワード

西アフリカ、モスク、信仰、建築、技術

はじめに

詩人・作家でありトラピスト修道士だったトマス・マートンは、西欧中世の修道院建築として名高い南フランス、セナンクの修道院について語りながら、修道生活と建築物の本質的な関係について思索をめぐらせている（マートン 2001：27）。

シトー会の教父たちの聖堂は、彼らの謙遜と沈黙の表れである。彼らの聖務日課にも、建築物についても、不必要なものは何もなかった。それは個人的な祈りの中でも同じであった。教父たちは、神や人々との言葉を無駄にせず、また建物の中でも、何も無駄にできなかった。〔中略〕修道院の建物は詩編のように神を讃美し、回廊はわたしたちの昇階唱とわたしたちの古い交唱の中の詠唱のようだった。その建物は、聖ステファノの『慣例書』に合うようにできていた。修道規則や生活様式から直接湧き出てくる、非常に純粋で活力にあふれた完徳が、今日わたしたちが味わえるよりもっと深い精神的な実りであったことは明らかだ。そして共修生活に入っていること自体が、実りだと思ふ。セナンクあるいはフォンテネの簡素さだけが、共修生活を営む修道士の住まいとなった。

ごく短い考察の中に、こころとかたち、精神と物質、信仰と建築をつなぐ本質的な契機が示唆されているように思う。並置された二つのものは、たとえば「意味するもの」と「意味されるもの」のように何らかの記号論的な関係で結ばれているのではない。両者を結んでいるのは、信仰をとおして日々営まれる修道士たちの共同生活のうちに育まれた徳の習慣、つまり（本来のスコラ哲学でいう）ハビトゥスである。ここには建築を建築として様式論的に見るのではなく、また建築と信仰を意味や象徴によって表出論的に結びつけるのではなく、建築物を人間の精神生活と物質的生活との相互浸透としてとらえる見方がある。

この論文で検討しようとするのは、西アフリカ内陸のニジェール川中流域の村々に見られるモスクの様式だが、そのときにもこのような見方を大切にしたい。「スーダン様式」とよばれる西アフリカのモスクや住居については、これまでに建築史や美術史の側面からの

研究があるが¹、イスラームの信仰に注目してモスクの建築を考察した研究はない。そこで本論では、まず簡単にニジェール川中流域のモスクの様式論的な分類をおこない、ついでそれを 17 世紀から 19 世紀のイスラーム史の文脈に位置づけ、異なるかたちのモスクと異なるかたちのイスラーム信仰がどのように対応しているかを検討する。そうした上で、モスクの様式とイスラーム信仰との関連性を、何らかの象徴的な意味作用や表出論としてではなく、信仰生活の社会的形態とその実践による建築空間の物質的構造化の問題として考察してみることにしたい。

ただ最初にとことわっておかなければならないことがある。この考察で利用する資料を収集していたとき、私はまだモノに対する積極的な関心をもっていなかった。フィールドで収集した資料は、19 世紀西アフリカのイスラーム史という当時の関心のいわば副産物である。しかしここ数年私は、A. ルロワ＝グーランや C. レンフルーの著作にふれる中で、人間の生活を取り囲むモノと技術や、物質性と文化との相関関係に関する研究に目を開かれるようになってきた。そこで今回の機会をとらえて、かつてイスラーム史研究という文脈で収集した資料を信仰と建築という問題関心からとらえ直し、再編成して考察してみることにした。

だがそこには情報の質について、どうしても資料収集時の限界があることはさげられない。そうした限界のもとである程度の成果を上げるために、ここで私は対象地域に見られる複数のタイプのモスク建築のすべてではなく、そのうち西アフリカ・イスラーム史の重要な局面と関連のある二つのタイプのモスクに関心を絞ることにした。それは非イスラーム的社会環境のもとにあった人々のモスクと、ジハードによってイスラーム国家を建設した人々のモスクである。18 世紀から 19 世紀という同じ時代に、社会的・経済的に密接な相互関係を保った隣接地域で、しかし異なる文化的背景を持った人々が異なる政治的・宗教的環境のもとで、非常に対照的な形のモスクを生み出した。こうした対照的なケースに的を絞ることによって、建築物と信仰生活との関連性という本論のテーマはある程度鮮明な像を結びうるだろう。そうした像を描いておくことは、他のタイプのモスクを検討する上でも役立つにちがいない。したがって本論の目標は、ニジェール川中流域における建築と信仰との関連性をさぐる今後の研究のために、一定のガイドラインを策定することにおかれる。

1. ニジェール川中流域のモスク

1-1. ニジェール川中流域

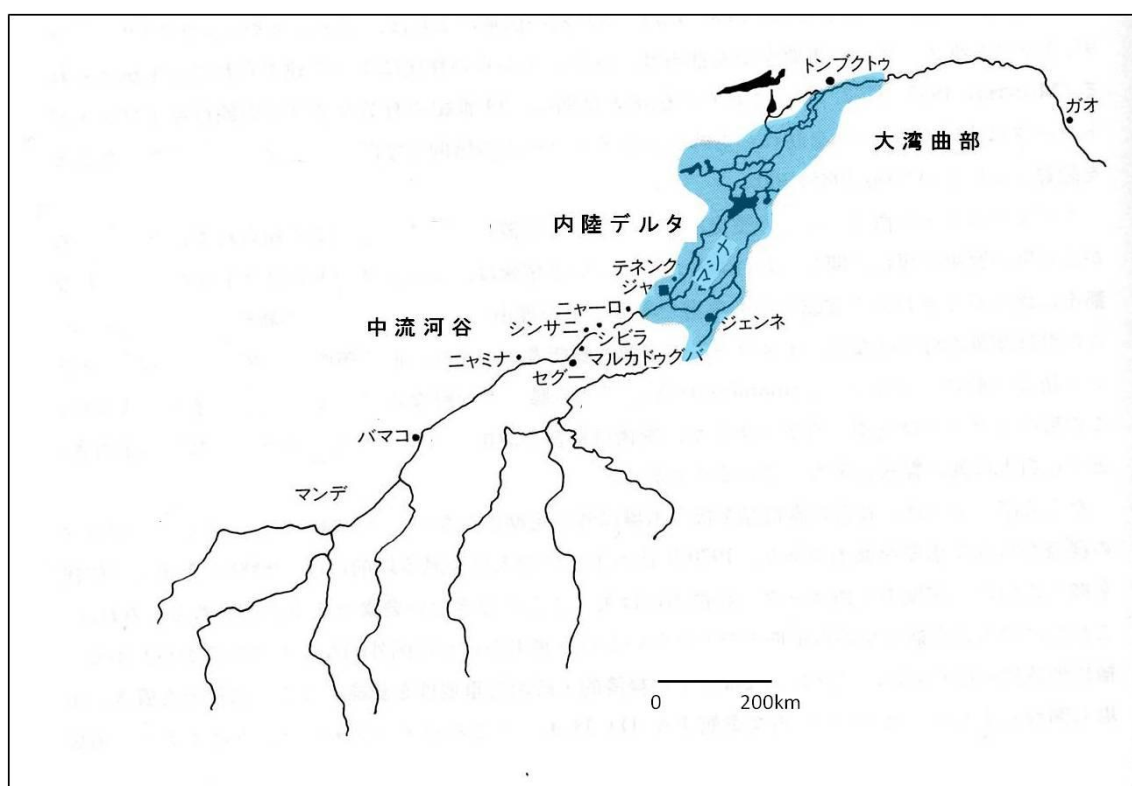
ニジェール川中流域——ギニア山地を出たニジェール川がサバンナを流れ下りながらサハラ砂漠に出会って大きく方向転換するまでの約 1000 キロメートルの区間——は、サハラ以南アフリカのイスラーム史においてとくに重要な展開を示した地域である。本論ではこのニジェール川中流域を、上流から順に「中流河谷」、「内陸デルタ」、「大湾曲部」の三つに区分する（地図）。

中流河谷は比較的雨量の安定したサバンナ地帯にあたり、マリンケ、バンバラなどマリ

¹ たとえば Prussin (1986), Gruner (1989, 1990, 2003)。

の歴史的王権を担ってきた主要民族の生活域である。その北に位置する内陸デルタは、乾燥サバンナからステップに相当する気象条件下にありながら氾濫によって豊かな水に恵まれ、漁労、水稻耕作、牛牧畜などの多様な生態学的適応形態を生み出している。一方砂漠に接する大湾曲部は、サヘルとよばれる非常に乾燥した帯状のステップ地帯にあたり、サハラ牧畜社会を介して地中海世界との交渉に開かれていた。

この地域は近代以前のアラビア語で言う「ビラード・アッ・スーダーン」(黒人たちの国々)の西部に当たり、「歴史的スーダン」あるいは「西スーダン」ともよばれる。イスラームはサハラ越え交易とともに10世紀ごろからこの地域に伝播し、13～16世紀に全盛期を迎えたマリ帝国・ソンガイ帝国の庇護のもとで定着した。その後も20世紀初頭まで、イスラームと交易はニジェール川の水運を枢軸としてトンブクトゥ、ジェンネといった交易・学問都市で豊かな展開を示した。



地図 ニジェール川中流域

1-2. 建築物としてのモスク

本論に入る前に、ここで用語の説明をかねて簡単にモスク建築の構成部分について説明しておこう。

モスクという西欧語の語源はアラビア語の *masjid* にある。この語が「跪拝する場所」を意味するとおり、モスクは礼拝空間である。もともとシャリーア (イスラーム法) からいえば、礼拝をモスクでおこなうことは望ましいとされるものの、その形態についてはとくに定められていない (羽田 2002:1004-1005)。だから場合によっては、石で地面を囲った

だけの敷地がモスクとして機能することもある²。モスクにおいて最も大切なのは、建造物ではなく礼拝の方向（キブラ *kibla*）なのである。

後述のように建築史の立場から西アフリカのモスクの様式論を展開したプルッシンとグルーナーは、モスク建築についてとくにミフラーブとミナレットに注目している。建築物としてのモスクの内部には礼拝の方向を示すために壁の一部にくぼみ（壁龕）が作られているが、これが本来のミフラーブ（*mihrāb*）である。ところがニジェール川中流域ではそれが壁の外にまで張り出して、外側から見ると円錐形または角錐形の塔状の構造物を形成していることが多いのである。一方ミナレット（*manāra*）はムアッズィンが礼拝の時間を知らせる呼びかけをおこなう設備で、サハラやサヘルでは高い塔になっていることが多い。つまり西アフリカの北部にあたるサハラとサヘルではミナレットが、南部にあたるニジェール川中流域ではミフラーブが、それぞれモスクを特徴づける塔となっているわけである。

この他にモスクには必ず小さくても中庭（*sahn*）が付設されており、モスク本体から延長した壁で囲まれている。これはおそらく、方形の中庭を回廊が取り囲む中東の古典的なモスクの形式を受け継ぐものと見ていいだろう。というのも、この地域の住居の中庭（作業庭）は、連結された小屋によって囲まれているのが普通で、たんなる壁に囲まれた中庭は一般の建築物には見られないからである。信徒たちはこの中庭の壁にある戸口をとおって境内に入り、そこに用意されている水瓶で必要な浄めをしてからモスクの後陣に進み、ミフラーブのあるキブラの方向に向かって礼拝の姿勢を取ることになる。

1-3. モスクの様式

ニジェール川中流域のモスクについては、ドイツの D. グルーナーが 1970 年代から広域的な調査を進めて類型を整理し (Gruner 1989)、カタログを作成している (Gruner 1990)。それとは別にアメリカの L. プルッシンは、ニジェール川中流域だけでなく西アフリカ全域のイスラーム的デザインを、住居、織物、彫刻など在来のさまざまな物質文化との関連で検討している (Prussin 1986)。だがイスラーム普及の歴史を参照枠にした両者のモスク様式論は基本的に一致しているので、それらの先行研究からニジェール川中流域のモスクの建築様式を整理しておく。

a. トンブクトゥのモスク

イスラームがサハラ砂漠を越えて伝播したことを反映するように、サバンナ北辺のトンブクトゥのモスクには、明らかに北アフリカの建築技術が認められる。たとえばそれは 14 世紀のマリの王、マンサ・ムサがアンダルシアの建築家サーヒリーに命じて建設させたと伝えられる大モスク（ソンガイ語で *djinguerie ber*）のように、サハラ以南アフリカでは見られない石造りのアーチによって支えられた列柱にはっきりと認められる (Prussin 1989 :150-152)。

² マルティは植民地時代初期の観察として、木の枝や杭で囲っただけの村のモスクについて書いている (Marty 1920 : 234)。現代でも、たとえば私はマリのバンジャガラの町で、20 世紀半ばに逝去したスーフィー、チェルノ・ボカールが個人的に使用していたモスクが、当時のままに石で囲われたかたちで保存されているのを見たことがある。チェルノ・ボカールについては坂井 (2009a) 参照。

トングクトゥの大モスクは、円錐形のみフラーブの塔と角錐形のみナレットの両方を備えている (図1、写真1、2)。プルッシンとグルーナーがそろって指摘しているとおり、角錐形のみナレットは明らかにアルジェリア南部のアガデスのモスクに見られるようなみナレットと比較され、おそらくサハラから北アフリカの建築的伝統に連なるものである。それに対して円錐形のみフラーブは北アフリカには見られないもので、西アフリカ在来の文化との接触の中で、西スーダンで独自に展開したものとみられる (Prussin 1986:151-152, Gruner 1989:101)。

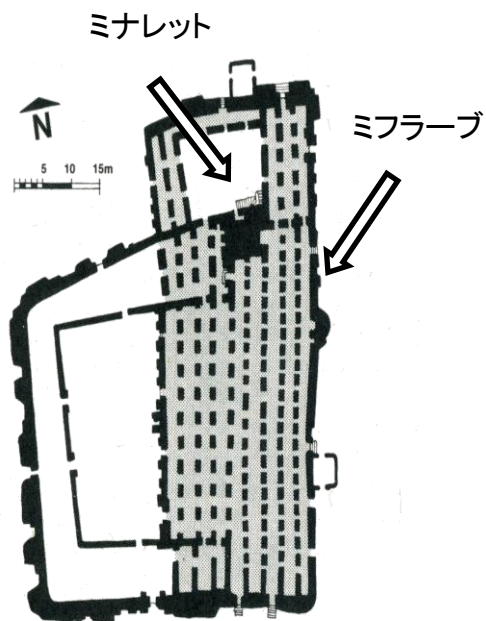


図1 トングクトゥの大モスク Prussin 1986 : 152 による
矢印は写真1、2の視角



写真1 みナレット



写真2 みフラーブ

ところでプルッシンもグルーナーも指摘していないことだが、列柱に支えられた広い空間はサハラ以南アフリカの建築においてはきわめて例外的なものがある。ニジェール川中流域の住居は、少なくとも私が知っている限り、柱によって支えられた室内空間をもたない。建築物の重量を支持するのは、日干しレンガ³で積まれた構造壁そのものである。したがって部屋の広さは壁と壁の間に渡された梁の長さや強度によって制限されるので、室内空間には限度があるのである。一般の住居で柱で支えられた空間が見られるのは、屋敷地の入り口にあたる玄関の建物だけである。この玄関は、屋敷内の人々と外部の人々が何らかの公的な会合をする場所として利用されるもので、中央に先端が二股に分かれた丸太の柱が立てられている場合がある。それ以外に住居の内部に柱で支えられた空間はない。

それに対してモスクには、ある程度広い礼拝空間が要求される。そこでこの地域の人々は、日干しレンガを幅の狭い壁のように積み上げた柱を並べて、室内空間を確保する手法を編み出したようだ。トンブクトウの代表的なモスクの平面図を見ると、それが列柱というよりは等間隔で切れ目の入った壁といったほうがふさわしい構造物であることがわかるだろう。

b. マンデのモスク

「マンデ」とは、マリ帝国の中心的な担い手となった人々の文化的・社会的一体性を指示する語で、マリ帝国の解体後、今もなおこの地域の人々の歴史認識に枠組みを提供している地理的・歴史のカテゴリーである。サハラ越え交易によって伝播したイスラームは、北辺のサヘルから南のサバンナへと交易とともに広がっていったが、その伝播を担ったのが、西アフリカの歴史人類学において「マンデ商人」と総称されるイスラーム化した現地人商人である。「マンデ商人」には、マルカ、ジュラ、ジャカンケなどのムスリムの商人集団が含まれる。マンデの人々のうちで必ずしも「マンデ商人」だけがムスリムだったわけではないが、とくにニジェール川中流域から南のサバンナ～森林地帯に向かってイスラームとモスクをもたらしたのはこの人々である（坂井 2003 : 66 以下）。

マンデのムスリムが建てたモスクに特徴的なのは、円錐形の塔をなすミフラブである。添付のカラー写真 1、2 は、グルーナーもこのタイプの典型としているマルカ・ドゥグバのモスクである。マルカ・ドゥグバはバンバラ人のセゲー王国（後述）内で、特権的に人頭税を免除されていたマルカのイスラーム職能者の村である。ミフラブの塔は身廊に較べて異様に大きく、前から見るとモスク本体がほとんどその後ろにかくれてしまうほどである。塔には補修のときの足場となる横木（バンバラ語で *toron*）が数多く植え込まれ、独特の装飾的効果を生み出している。礼拝の呼びかけをするためのミナレットはなく、ムアッズィンはモスクの屋上で礼拝の呼びかけをする。

一方写真 3 はシビラのモスクである。この町は、ニジェール川中流域にバンバラ人が勢力を伸ばしてくる以前に、マリ時代に配置されたマリンケ人の首長権がおかれたところで、やはり古い典型的なマンデのモスクが見られる。マルカ・ドゥグバと同じく巨大なミフラ

³ 20 世紀以前のニジェール川中流域の建築技術における日干しレンガは、木枠によってかたどられた直方体状のもの（*tubabu fere*「白人のレンガ」）ではなく、手でこねた泥を俵型に丸めて干したもの（*jene fere*「ジェンネのレンガ」）だった。後出の写真 14 に、手でこねた泥のブロックの形が見える。

ーブが特徴であるが、何度も補修され塗りかえられてきた結果ミフラーブの塔もモスクの本体もふくれあがったように丸みを帯びている。グルーナーの表現を借りれば、建築の構成部分の境界線は不明瞭になり、全体が一体化した造形物のようにになっている (Gruner 1989 : 102)。今日では失われているが、マルカの商都シンサニの古いモスクもこのタイプのものであったことが、20世紀初頭のデプラーニュ (写真4) によってわかる。

すでに述べたように、中東や北アフリカのモスクでは、本来キブラの壁龕であるミフラーブがこのような塔を形成することはない。そこでグルーナーはこのタイプの塔を「スーダン様式のモスク建築のもっとも独創的な仕事」であり、イスラームの宗教建築には見られない西アフリカ独自のものと評価している (Gruner 1989 : 101)。今日のニジェール川中流域では、このタイプのモスクは18・19世紀にバンバラ人のセグー王国の支配下に入っていた中流河谷より上流 (南西) にだけ見られ、それより下流 (北東) の内陸デルタにはほとんど見られない。このような偏った分布は、次に述べる19世紀初めに内陸デルタを席卷したフルベ人によるイスラーム改革運動の結果と推測される。

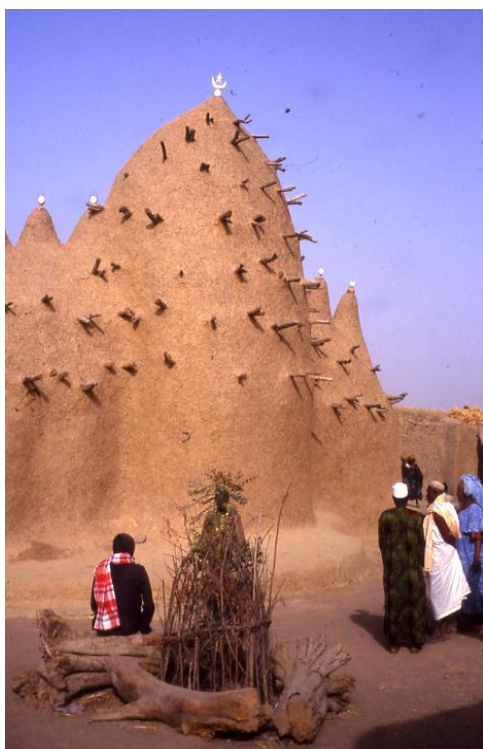


写真3 シビラのモスク

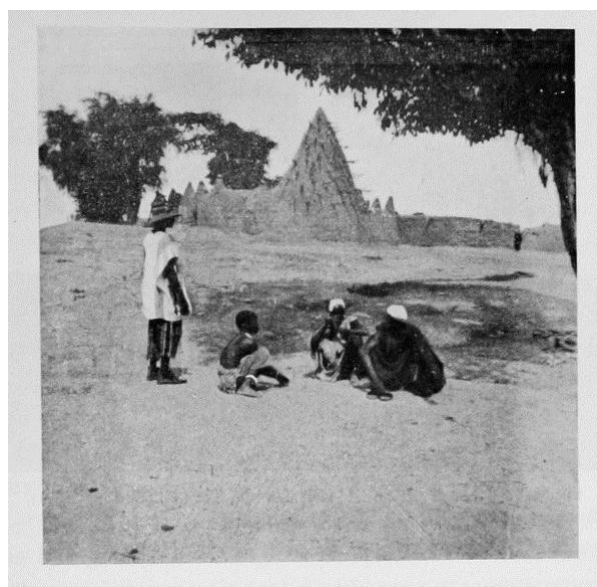


写真4 シンサニのモスク

(Desplagnes 1907 : 454 bis)

c. フルベ人のジハード期のモスク

内陸デルタの草原を利用する牛牧畜民フルベ人は、13世紀ごろまでに西方のサバンナからニジェール川中流域に移住してきた人々である。16世紀末にソングイ帝国が崩壊すると、内陸デルタは新興勢力のバンバラ人やフルベ人の勢力争いの場になり、18世紀初めには中流河谷に本拠をおくバンバラ人のセグー王国が成立する。その後19世紀初めに、バンバラの支配に甘んじてきたフルベ人がイスラーム学者シェイク・アマドウの指導のもとに結集して異教のセグー王国に反旗を翻してジハードを起こし、1818年に内陸デルタにイスラーム国家ディーナを建国した。このイスラーム国家は1862年まで存続したが、その下で建設

されたモスクをフルベ人のジハード期のモスクとする。

ディーナは内陸デルタの東の辺縁に新首都ハムダライを建設した。今日廃墟となっているハムダライのモスクは、航空写真から描きおこされた図面によるとトングクトゥのような列柱構造をもち、ミフラブの塔はなかったことがわかる (図 3)。ジハードの過程でシェイク・アマドゥがジェンネに建てさせた大モスクの写真がデュボアによって残されているが、そのモスクにもミナレットやマンデのモスクに特徴的なミフラブの塔はなかった (Dubois 1896, 写真 5)。

今日それらのモスクは残っていないが、テネンクとジャファアラベには、シェイク・アマドゥの指示のもとに建てられたと伝えられるモスクが今も残っている。グルーナーは内陸デルタのモスクを網羅的に調査したにもかかわらず、この二つの現存するフルベのジハード期のモスクを記録していない。カラー写真 3 のジャファアラベに見るとおり、デュボアの写真と同様にこれらのモスクにもミフラブの塔はなく、ムアズズィンが礼拝をよびかける屋上のミナレットもない。ムアズズィンは、モスクの傍らに土で低く盛られた台の上に立って礼拝をよびかけるようになっているのである。カラー写真 4 のテネンクにはミフラブの塔はあるが目立って大きくはない。またいずれも建物は広く平たく、次のジェンネのモスクに見られるように高く突出した装飾的な突起の列はない。

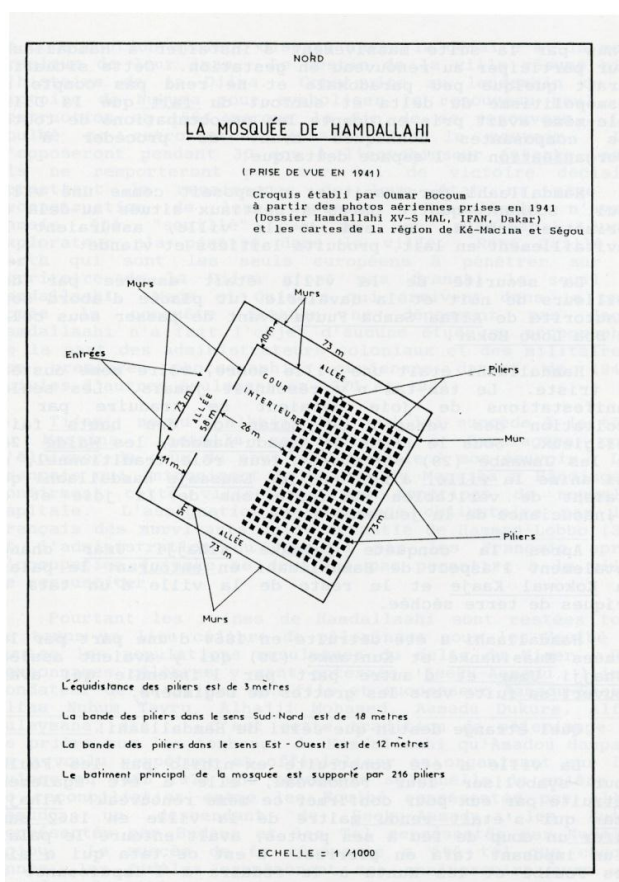


図 3 ハムダライのモスク図面 (Sanankoua 1990b : 321)



写真5 ジハード期のジェンネのモスク (Dubois 1896 : 164)

d. ジェンネのモスク

ジェンネの大モスクは今日世界遺産に登録されて有名になったが、それ自体はシェイク・アマドゥのジハードによって廃棄された旧モスクの再建として、植民地時代の初期(1909年)に再建されたものである(写真6)。背の高い角柱状のミフラブの塔をはさんで左右対照に装飾目的だけの塔が配置され、それ以外にも南北の壁面につけられた柱状のバットレスが装飾的な突起となって屋上まで伸びているなど、垂直方向にいくつもの突起をもつ、きわめて独特のスタイルである。



写真6 ジェンネのモスク 1911年の写真 (Prussin 1986 : 185)

プルッシンによれば、このモスクはフランス植民地政府の庇護のもと、フランスの資金で、フランスの技術将校の助言を受けて作られたもので、フランスの植民地支配のシンボルとして「ネオオースーダン様式」の原型となった。とくにミフラブのあるその東面が、入り口でないにもかかわらず西欧の教会のファサードのように念入りに装飾された点や、

身廊全体がゴシック様式の教会のように垂直的な柱状バットレスによって構成されている点は、確かに西欧の教会建築を連想させる (Prussin 1986 : 184-185)。この「ネオースーダン様式」は、1935年に同じく植民地政府の事業として建設されたモプティの大モスクでも採用され、以後、内陸デルタの村々で新築されるモスクに縮小されて取り入れられていく。その事例はシューティザーの写真集に数多く収められている (Schutyser 2003)。

1-4. モスクの様式史

以上の整理によって、ニジェール川中流域のモスクには少なくとも4つの類型があり、それらがほぼ歴史の経過にそって配列されることがわかるだろう。グルーナーはその歴史の変遷を以下のようにまとめている ([] 内は筆者の補足)。

イスラーム建築の伝統を引く北アフリカのミナレットと、ミフラブの塔の円錐形に見られるアフリカ的な祖先の祭壇。トングクトゥとアガデスはまさにその両者の要素をそなえた古い歴史的な類型であり、西アフリカの伝統的なモスク建築がずっと保ってきた、強い在来の要素を証拠立てている。その建築史において、われわれはミナレットの意味が減少し、ミフラブの塔が最後には建物全体の様式を圧倒するにいたるのを見る。それは最後にはひとつの巨大な泥の塔へと還元され、その建築部分全体が突出して建物全体を統合し、ついにはそれ [ミフラブ] として識別できないほどになってしまう。すなわちイスラームの祈祷空間はアフリカ化した祭祀場へとどってしまうのである。

そのもっとも印象深い展開は、今日ではわずかの事例 [マンデのモスク] に認められるのみである。それらは、アフリカ化したモスク建築を相当程度破壊した19世紀のフルベートクロールの軍事的な再-イスラーム化運動 [ジハード] を生き延びたものなのである。その後塔はふたたび明白な建築部分となり、先行する [モスク本体と] 境界線のない形から、長く伸びた柱状、またはピラミッド状の形になり、ジェンネにいたっては、長く一列に並んだ、先端が高くそびえ立つ階段状の塔になる。そこでは、建築様式すなわち機能的な要求を限界づけながら霊的本質を空間化する構想は、西アフリカのモスク建築の塔、つまりミフラブの塔をオリジナルな特性としてそのまま残しながら、それによってイスラームの聖なる建築の内に西アフリカのモスク建築の独特の姿勢も残したのである。仕上げ塗りをする左官の足場になるファサードの横木は、いっそうその建築装飾を無比のものにしている (Gruner 1989 : 102)。

この整理は、ニジェール川中流域のモスクの様式史として妥当だろうと思われる。だが最初に述べたとおり、ここで私はモスクの様式史を目指しているのではなく、モスクの様式とイスラーム信仰との関連を、とくにマンデのモスクとフルベのモスクの対比に焦点を絞って、信仰生活の社会的形態と建築空間の構造化の問題として考えてみたいと思っている。プルッシンとグルーナーら美術史家、建築史家による研究は、モスクの建築様式に関心を絞っており、イスラームの信仰と建築の相互関係についてはごく表面的な検討しかしていないのである。したがって次に、この地域のイスラームの歴史の変遷を、とくに17世紀以降に注目して簡単にふり返っておくことにしよう。

2. ニジェール川中流域のイスラーム

2-1. 17世紀以降の交易とイスラームの政治経済

ニジェール川中流域の13世紀から16世紀はマリ、ソンガイといった大帝国の絶頂期で、交易をとおしてイスラーム世界と強く結びついたサバンナ北辺のサヘルは、同時代のアラビア語地理書や年代記からうかがえるとおり、その住民自身にもまた外部のムスリムからもイスラーム圏 (*Dār al-Islām*) の一部をなすと認識されていた。その南に位置する内陸デルタと中流河谷は完全にイスラーム圏に組み込まれることはなかったが、多かれ少なかれその辺縁をなすと認識されていたと見てよい。とくにソンガイ帝国の王アスキア・ムハンマド (在位 1492-1529) は、「タクルールにおけるハリーファ」すなわち西アフリカの黒人諸社会のカリフをもって任じ、積極的に領域内にシャリーアを施行しようとしたことで知られている。

だが16世紀以降、西欧諸勢力の大西洋と新大陸への進出によって、西アフリカ内陸のイスラームをめぐる政治経済状況にも変化が現れる。サハラ越え交易に立脚していたソンガイ帝国は、成長する海岸部の経済的・政治的利害をコントロールすることができず、時期を同じくして起こったモロッコによる侵略をきっかけに16世紀末に解体した。以後17～19世紀にかけて、ニジェール川中流域の政治情勢は新興勢力であるバンバラ人とフルベ人の抗争を軸として展開していくことになる。

もともとニジェール川の右岸 (南側) に分布する雑穀栽培民であるバンバラ人は、ソンガイ勢力が後退すると中流河谷に勢力を広げ、18世紀初頭には中流河谷にセグー王国を建国し、隣接する内陸デルタにまで権威をおよぼした。このセグー王国はイスラーム的色彩が非常に弱く、呪物祭祀を国家祭祀とする非イスラーム国家だった。これに現れているとおり、ニジェール川中流域のイスラームをめぐる状況は16世紀以前とは明らかに変化したのである。

実際、18世紀に西アフリカ内陸のすべてのムスリムに大きな宗教的権威をおよぼしたクンタのシャイフ、スィーディー・ムフタール⁴は、サハラより南のニジェール川流域地方の宗教状況について、「無信仰者が住民の大半を占める国であって、その地のムスリムは無信仰者の支配のもとにあり、彼らを支配者として受け入れている」と書いている (Willis 1985 : 20、坂井 2003 : 89)。また19世紀のマルカの商都シンサニのイスラーム学者ウスマン・ソソは、バンバラの権力が台頭して以降「彼ら [マルカのムスリム] は首を踏みつけられ、道徳は汚され、イスラームのシャリーアはかき消された」と書いている (坂井 2003 : 330-331)。

こうした同時代資料から明らかなおとおり、18・19世紀当時のムスリムの共通認識として、ソンガイ帝国の崩壊以後、内陸デルタと中流河谷はイスラーム勢力の支配のおよばない戦争圏 (*Dār al-harb*) となり、その地のムスリムは非イスラーム権力の支配下に下ったと意識されていたと結論できるだろう。

⁴ クンタは南サハラに広く宗教的権威をおよぼしたベルベル系のイスラーム職能者クランで、その中でもスィーディー・ムフタール (1729-1811) はもっとも重要な人物だった。

2-2. 中流河谷、マルカのイスラーム

こうした状況下で中流河谷のセグー王国内で活動したマンデのムスリム商人が、マルカとよばれる人々である。17世紀以降、ヨーロッパとの交易は現在のモーリタニア、セネガル、シエラレオネなどの大西洋沿岸地方で拡大し始めるが、マルカはその交易と内陸のニジェール川中流域の交易とを接続した。とくにこの時期、古くから内陸デルタの交易の枢軸だったトンブクトゥ〜ジェンネの交通は、モロッコによるトンブクトゥの占領、乾燥化の進行と飢饉の頻発、そして次に述べる19世紀のフルベ人のジハードなどによって不安定化していた。マルカはその機会を巧みに利用して新しい交易網を展開し、ニジェール川北岸にシンサニ、ニャミナなどの交易都市をおこしたのである。

ところでセグー王国の主たる収入源は、近隣の勢力との軍事的抗争や周辺地域の略奪から生まれる捕虜を、大西洋交易向けに奴隷として輸出することから得られていた。西スーダンの歴史的王権も中世期以来イスラーム世界向けに奴隷を輸出していたが、その場合奴隷の捕獲者、交易者、購入者のいずれもがムスリムであったから、奴隷交易に関するイスラーム法による規制を無視することはできなかった。すなわちシャリーアのもとでは、ムスリムは奴隷として取り引きできないのである（坂井 2003 : 266-269）。

だが地域の政治権力が非イスラームのバンバラ人となった状況下では、情勢は変化した。この場合奴隷捕獲者は、イスラーム法の埒外にいる非イスラームのバンバラ人戦士である。一方奴隷交易者はムスリムのマルカだったが、彼らは非イスラームのバンバラ人の支配下にあり、バンバラ人戦士から買い取った捕虜にたとえムスリムが含まれていたとしても、彼らがイスラーム法上の責任を問われる懸念は減少しただろう。つまり大西洋交易への奴隷輸出が重要な政治経済的要因となった17世紀以降の情勢下では、ニジェール川中流域全体がシャリーアの適用が期待できない戦争圏 (*Dār al-harb*) にあると解釈される方が、奴隷交易に従事する政治権力者にとってもムスリム商人にとっても、都合のいい状況が出現したはずだという推論が成り立つ。実際バンバラ王国では、イスラームに接近しすぎた王（あるいは王の後継者）が戦士団によって排除され、非イスラーム的な政権の維持が図られるという事態が何度か起こっているのである。

一方ムスリムであるマルカにとっても、非イスラーム勢力の支配下で活動することは決して不利なことばかりではなかった。セグー王国下で、彼らは（戦時の上納金は別として）人頭税さえ払えば商業の自由と一定の範囲での自治を許されていた。というのも戦争捕虜を奴隷として輸出するセグー王国にとって、その販路を保証するムスリムのマルカ商人は真に不可欠な存在だったからである。一方マルカ商人の方も、セグー王国から潤沢に供給される奴隷を大西洋交易向けに輸出するだけでなく、手元で使役して綿布生産を拡大し、それを大西洋交易によって成長したサハラ西部の市場に出荷するという新しい商業活動に乗り出すことができたのである（坂井 2003 : 160-161）。

こうした状況で、マルカ・ムスリムの宗教生活は基本的にバンバラ人の異教的ふるまいに異を唱えることなく、異教権力の支配下にあるムスリムという立場で、自分たちの信仰の自由を確保し、その実践を確実にしていくことに向けられていた。つまり彼らは一方では異教権力と連携することで経済的利益を得ていたが、他方ではムスリムとしての宗教的なアイデンティティを確保することに意を用いていた。19世紀のマルカの宗教的姿勢について、当時もっとも栄えた商業都市シンサニの長老が話してくれた語りをここに再録して

おこう (Baso Kuma, 1988/12/22, Sinsani)。

マルカはムスリムで、真面目であり、この世のことより来世のことに重きをおいている。いくらバンバラが死を前にして勇猛果敢な戦士だといっても、彼らは死ねばほこりになってしまうだけだ。それに対してマルカは教育があり、クルアーンの言葉はくつがえされないことを知っている。それだからマルカは死後のことを恐れるのだ。

バンバラを改宗させるのが一番いいにしても、マルカは決して武力をもったことがないので、彼らを武力で改宗させることはできない。そこでマルカは彼らに服従していたのだ。

〔セグー王国の〕クリバリもジャラも異教徒の王で、シンサニに対して〔シャリーアにしたがわない〕人頭税をかけていた。しかしシンサニはマラブー〔イスラーム職能者〕の町でマルカは戦争を嫌うから、反抗せずにおとなしく人頭税を支払っていた。こうして王とマラブーの共存関係が保たれていたのだ。

2-3. 内陸デルタ、フルベのイスラーム

一方フルベ人が次第に優勢を占めるようになった内陸デルタは、中流河谷とは異なった状況下にあった。生態学的な多様性に富む内陸デルタは、農牧水産の豊かな潜在的資源をもつが、19世紀にはそれらはまだ商業的に開発されていなかった⁵。移牧生活をおこなうフルベ人の大半は非イスラームだったが、定住村落を営んでイスラームに親しんでいるものも多かった。実際トンプクトゥのアラビア語著作には、少なからずフルベ人イスラーム学者の名前が記載されている。彼らにとっては、ソングイ帝国時代のイスラームの支配が後退し、内陸デルタが非イスラームの戦争圏に転落してしまったことは嘆かわしいことであつたにちがいない。だがマリ時代以来の交易学問都市であるジェンネのイスラーム学者たちは、イスラームをめぐる政治経済情勢が変わっても、交易による収入がある限りその状況を変革しようとはしない。

このような情勢下で、内陸デルタのフルベ人ムスリムの間にイスラーム改革とシャリーア遵守を目指す国家建設の機運が高まってくる。フルベ人ムスリムの多くは、交易に従事するマンデのムスリムや大都市に居住するアラブやソングイのムスリムとは異なって、都市に住居をもたず、また自ら都市を築くこともなかった。イスラーム史家レヴチオンが指摘するとおり、都市から離れた定住村落や移牧キャンプの生活に根ざす彼らのイスラーム改革運動には、都市のイスラームを弛緩したイスラームとして批判し、商業に立脚するのではないイスラーム国家の樹立を目指す指向性があったのである (Levtzion 1986)。

ときを同じくして、19世紀初頭ナイジェリア北部でフルベ人のジハードが起こり、ウスマン・ダン・フォディオがハウサ人王国を倒してイスラーム国家を興した。これに呼応した内陸デルタのフルベ人イスラーム学者シェイク・アマドゥは、遊牧フルベ人を糾合して異教のバンバラ人王国の支配を排除し、1818年、内陸デルタにイスラーム国家ディーナを樹立した。ディーナとは、「宗教」を意味するアラビア語 *al-Dīn* を語源とし、無人の地に新たに建設された首都はハムダライ (*al-Hamdu li Allāhi* 「アッラーに栄えあれ」と名づけ

⁵ 19世紀の内陸デルタの政治経済的構造、とくにその非商業的性格については、坂井 (2003 : 123) 参照。

られた。またシェイク・アマドゥは領域内から民族の区別なく優秀なイスラーム学者を招集して最高評議会をつくり、これを国家運営の中心的組織とした。このような命名法や組織編成には、彼らの強い宗教意識が表明されていることがうかがえるだろう。

こうした宗教意識は、人々の日常生活にも波及してくるものだった。たとえば私がジャの町で聞いたディーナ時代の統治の一端を紹介してみよう。ジャはもともと非イスラームの戦士王権を頂いた小都市国家を形成していたが、ディーナは内陸デルタに権威を確立した段階でジャの異教の王を廃位し、政教一致のイマーム制を布かせた。新しいイマーム制のもとでは全住民にザカート（十分の一税）が課され、4人の徴税官がおかれた。税は粃のままの米で徴収され、ディーナの国庫、ジャのイマーム、徴税官にそれぞれ5分の1ずつが割り当てられ、残りの5分の2は貧窮者と旅行者のために支給された。また人々が日常の必需品を売買する市場では、商品はイマームの任命する市場監督官に委託され、監督官が適正価格での取り引きを監督したという⁶（坂井 2003 : 387-388）。こうした統治には、生活のすみずみにまでシャリーアの精神を貫徹しようとする強い規範意識がうかがえるだろう。

イスラーム国家ディーナは、こうした政策を推し進める際に、積極的にソンガイ帝国のアスキア・ムハンマド王をモデルとして活用した。トンブクトゥで書かれた歴史書『タアリーフ・アル・ファッターシュ』と『タアリーフ・アッ・スーダーン』は、17世紀以降西スーダンのイスラーム学者たちの歴史認識において規範的な価値をもった書物であるが、両者はともにアスキア・ムハンマド王を正統カリフの後に続くべき12人のカリフのうちの11人目にあたる理想的なムスリムの統治者として描いている。ディーナはこうした記述に依拠して、シェイク・アマドゥこそ、来るべき12人目のカリフであると位置づけた。こうした言説は、シェイク・アマドゥの支配の正統性を、地域のイスラーム知識人のもつ歴史観の中に位置づけ、さらには伝統を墨守するトンブクトゥに対する新興ディーナの宗教的優位を主張するものだったと見ることができるだろう（Bâ and Daget 1962:17-19、坂井 2009 : 15）。

3. イスラーム信仰の社会的特質とモスク建築

以上、1では先行研究にもとづいてニジェール川中流域のモスクの建築様式を整理し、2では同地域の17世紀以降のイスラーム史を概観した。そこで最後に両者の対応関係をモスクの建築上の特徴にさぐり、イスラームの信仰の特質が建築という活動とその建造物にどのように現れているかを検討してみよう。その際、すでに断ったとおりここでは私は、とくにマンデのモスクとフルベのジハード期のモスクを、集中的かつ対比的に取り扱うことにしたい。というのも両者は、イスラームをめぐる情勢が大きく変化した状況下で、異なる社会的条件のもとにあるムスリムの集団が生み出した異なる形のモスクをよく示していると思うからである。

⁶ シェイク・アマドゥは領域内の度量衡を決定し、物資の価格は最高評議会が決定した。地域ごとの首長は、市場監督官をとおしてそれらの実行を監督する責任を負った（Bâ and Daget 1962 : 40）。こうした政策には、ディーナの反商業的な姿勢が読みとれるだろう。

3-1. 礼拝空間としてのモスク

モスクは、定義からしてムスリムの礼拝空間である。そこでまず、今日中流河谷に残るマンデの（つまりこの場合はマルカの）モスクと、内陸デルタのジハード期のモスクとを、礼拝空間としての特性から比較してみよう。そうすると、ただちに両者の明瞭な差異が明らかになる。

まずマルカのモスクの典型と思われるマルカ・ドゥグバ（以下ドゥグバ）の大モスクを取り上げよう。私が1988年にドゥグバを訪れたとき、非常に神聖視されているこのモスクへの立ち入りは許されなかった。だが1976年にドゥグバを訪れたグルーナーは、内部の観察を許されたようだ。そこで彼女の貴重な観察の一部を、その図面（図4）とともに抜粋する（Gruner 1990 : 106-107）。

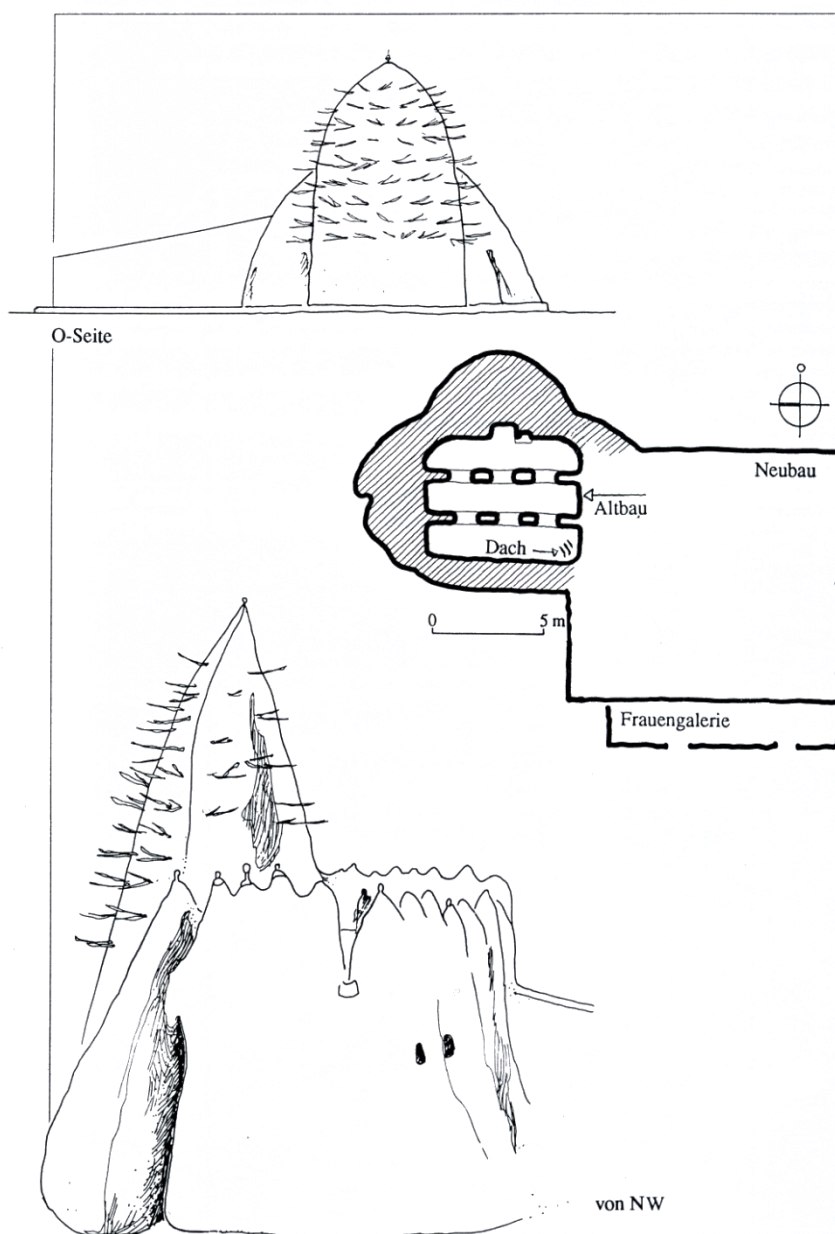


図4 マルカ・ドゥグバの大モスク (Gruner 1990 : 107)

大きさ (旧建築部分) : 建物全体 面積 約 120 m²、東西 最大 11m
礼拝室内部 40 m²、東西 5.5m、南北 7.0m
高さ 塔 約 11m、身廊 5.5m (内部 2m)

中庭 : なし

礼拝室建築 : 土盛りの塚状。垂直な壁も平らな平面もない。強調された高さ。襞の多い輪郭。西面が平らになった円錐状のミフラーブの塔は巨大で、身廊の残りの部分との境界がない。[中略] 二本ひと組の木の枝でできたトロン=足場が、地面の高さから 2m以上の塔の東面に植えこまれている。[中略] 建物の壁面の「褶曲」の深いところにある明かり取り。

礼拝室内部 : 3列の内陣、仕切り壁/まっすぐな横木で支えられた通路。[中略] 床面は均一でなく、自然の地面から 2~2.5m高くなっている。足下の床面から 0.3mの高さにある窓 (空間の照明の悪さ!)。すべてパルミラヤシの幹でできた、材木で組んだ天井。2列目の身廊南側から通路、新築部分より [旧建築の身廊へ] 階段を 15 段上がる。[後略]

グルーナーの記録は簡潔だが、私の調査に同行してくれたマリ人共同研究者ハイダラ氏 (Sheikh Tijani Haidara) の観察も参考にしよう。1988 年 12 月のフィールドノートから転載する。

壁は非常にぶ厚く、床は [地面と較べて] 二階ほどの高さになっていて、天井は低い。内部は非常に狭く、せいぜい 20 人程度しか入れないだろう。壁の切れ目のような明かり取りの窓は狭く、内部はほとんど真っ暗である。

以上二つの観察記録からただちに明らかになってくることがある。それはこのモスクの主たる機能が、ムスリムの集団礼拝に向けられているわけではないらしいということである。このモスクは金曜礼拝のための大モスクで、実際村にいくつかあるモスクの中で最大のものである。図面に見るとおり内陣は 3 列の柱間列からなり、一応横並びに列をつくる集団礼拝の方式にそったものになっている。

だがその礼拝室の実質的な面積は、場所をふさぐ日干しレンガの柱のために非常に狭い。床面は高い盛り土によって異様に高く、その分天井は低い。内部空間は壁と天井で確保された部屋というより、泥の塚の中にうがたれた空洞といったほうがいいほどの状態である。さらに採光に対する配慮がないこと、通常モスクには必ず併設されている中庭がないことも、この空間の集団礼拝機能を疑わせるに充分だろう。

それに対して 19 世紀のフルベのジハードとともに内陸デルタで造られたモスクは、まったく対照的に集団礼拝のための広さと、モスクにそれ以外の機能を負わせない極度の簡潔さを特徴としている。

口頭伝承によってディーナの歴史を再構成したアマドゥ・ハンパテ・バは、建設当時のハムダライのモスク様子を次のように書いている (Bâ and Daget 1962 : 47-48)。

ハムダライのモスクはジェンネから来た左官の指導で建てられたものだった。それには

ミナレットはなく、いかなる種類の建築的装飾もなかった。高さ7尺〔1尺は肘から手首までの長さ、40センチ前後〕の壁は、焼いていない生のレンガで作られた。二股に分かれた木の支柱が屋上のテラスを支えた。その方が場所を取らず、左官の作る〔日干しレンガの〕柱のように見通しを妨げない。支柱は南北方向に12列あり、柱間の横列を13列つくっていた。東の、建物の奥にはミフラーブ〔壁龕〕があり、その傍らに3段の段になった席〔ミンバル：説教壇〕があった。その他、縦方向にも北に2列、南に2列、柱間の列があった。前者はコーランの講読者と希少な書物を写す写本家のため、後者は〔遺骸をつつむ〕死装束をつくる仕立て人のためのものだった。屋根のある部分の手前つまり西側には、それとほぼ同じ広さの中庭があり、壺と清めのための水がおいてあった。

前出の図3は今日廃墟となっているハムダライのモスクの平面図だが、それは一辺73mの正方形をなす非常に大きい構造物で、モスクの身廊は幅58メートル長さ62メートル、その約3分の2が12列の列柱に支えられた礼拝室になっている。したがって単純計算で4.5m幅の柱間列が13列あったことになる。サナクワによると、このモスクは一度に3000人をこえる信徒を収容することができたというが (Sanakoua 1990a : 86)、実際肩をすり合わせるように間隔を詰めて並ぶ集団礼拝のスタイルなら、それだけの収容能力は十分あっただろう。ハンパテ・バによる伝承では、堅牢な日干しレンガの柱は見通しが悪いという理由で採用されず、モスクとしては異例と思われる簡易な丸太が用いられた。ただし遺構の図面では、柱はトンプクトゥと同じような日干しレンガ製を思わせるので、後に建て替えられたのかもしれない。

現存している同時期の他のモスク (ジャ、ジャファラベ、テネンク) では、列柱は日干しレンガ製である。それらのうちグルーナーが実地に計測しているのはジャのモスクだけである。それによると、敷地はやはり正方形で (東西35.2m、南北30.0m。東西は正面壁が伸びている分だけ長くなっている)、その半分弱の部分が5列の列柱に支えられた礼拝室となっている (Gruner 1990 : 131)。

マーリキー派法学ではモスクは正方形をなすことが規定されているが (Prussin 1986 : 184)、ハムダライやジャのモスクはそれに準拠しているのがわかるだろう。また列柱によって支えられた礼拝室の空間が、集団礼拝のために建築技術上の制約が許す限りできるだけ広く取られていること、ある程度の採光も配慮されていることは、ハムダライのモスクの記述や、テネンクのモスクの内部写真 (カラー写真5) から読みとれるだろう。

もともとムスリムの町には金曜日の集団礼拝のための大モスクの他に、地区ごとあるいは社会集団ごとの小モスクがあるのが普通だが、シェイク・アマドゥは日々の礼拝においてもモスクでの集団礼拝を重視し、首都ハムダライにはただひとつの大モスクだけを建設して、住民が礼拝時間に相互の出席を確認し合うような体制をつくった⁸ (Bâ and Daget 1962 : 62)。

彼は同じ方針を、内陸デルタの代表的なムスリムの都市だったジェンネとジャでも実行

⁷ ハンパテ・バの *L'Empire peul du Macina* の口絵写真で見ても、モスクの廃墟には日干しレンガによる列柱があったように見える (Bâ and Daget 1962)。

⁸ 日常的な礼拝への欠席には罰金が科され、そのため罰金は非常な額にのぼったという (Marty 1920 : 228)。

させた。それはムスリムの宗教的派閥を強制的に解消させるためだったともいう (Monteil 1932 : 151)。彼は両都市にあった在来のモスクをすべて廃棄させ、あらたにそれぞれの町の中心にただひとつの大モスクを建設させて、全信徒がそこで集団礼拝をおこなうように規定したのである⁹ (Bâ and Daget 1962 : 154、坂井 2009b : 14)。

こうしたことから、フルベのモスクはあくまでもムスリムの共同体ウンマの礼拝施設であり、ウンマの共同性を物質的・行動的に可視化する設備として構想されたのだということがよくわかるだろう。

一方マルカのモスクが担いする共同性を考えてみるなら、それは激しい雨期の雨のために痛みやすい泥の建造物を、毎年あるいは少なくとも 3 年に一回補修し、表面に新しい泥を塗るという重要な共同作業がある。たとえば現在でも、ジェンネの大モスクの塗り直しは住民総出でおこなわれる共同作業で、それは住民たちに、信徒としてまた町の住民として強い連帯意識を生み出す契機になっている。

マルカのモスクも同様に、しかもおそらく 17 世紀か 18 世紀以来、異教権力の支配下で倦まずたゆまず補修され、維持されてきたものである。ミフラブからつき出したたくさんのトロンは補修のための足場だが、それが結果的に独特の装飾的效果を生んでいる。補修のくり返しによって壁はますます分厚くなり、建築部分の間の境界線は曖昧になって、建物全体は丸みを帯びた造形物のような印象をもつようになる。たとえば写真 7 はシビラのモスクの入り口部分だが、くり返された塗り直しにより壁がふくらみ、階段の上にまではみ出しているのがよくわかるだろう。グルーナーはトロンや境界線のない建築物のふくらみを建築様式上の特徴としてとらえているが、むしろそれは、モスクの維持に向ける人々の信仰態度によって生み出された、生活の中にあるモスクの形なのである。



写真 7 シビラのモスク ふくらんだ壁面

⁹ したがってシェイク・アマドゥがマンデのモスクの廃棄を命じた理由は、グルーナーがいうように「アフリカ化したモスク」(Gruner1989)を廃棄させるためではなかったといえよう。

3-2. モスクの神聖性

このようにマルカのモスクとジハード期のフルベのモスクでは、モスクの担う礼拝空間としての様相がまったく異なっている。だがフルベのモスクがもっぱら集団礼拝の場として建設されているとするなら、マルカのモスクの主たる宗教的意義は何におかれていたのだろうか。

ドゥグバのモスクは、それが建っている場所とともに非常に神聖視されており、さまざまな伝承がまつわっている。強い禁忌の意識のために一貫した情報は得られなかったが、そのひとつを記述してみよう (1988/12/17、Bua Fofana, Marka Duguba)。

大モスクについては、誰も語れない。最初に人が来たとき、今のモスクの場所には木の茂みがあり、そのわきに塚と自然の井戸があった。井戸を掘りなおして使えるようにし、塚の上にモスクを建てた。井戸では、毎年新年の夜にコーランの章句を書いた板を洗った水を集めて井戸に注ぎ、子供に祝福を与えるためにその水で子供を洗う。モスクと井戸はこういうふうには最初からあったのだ。

伝承の真偽は確かめようがないが、少なくともモスクの神聖性の根拠が、塚、茂み、自然の井戸など、人間の作った建造物とは別のところにあると認識されていることだけは確認できるだろう。口頭伝承研究者である同行のハイダラ氏は、ドゥグバのモスクはもともとシロアリが造った塚だったという伝承を聞いたことがあると述べていた。

中流河谷の古い村には、ドゥグバと同じような巨大なミフラーブをもつモスクがいくつか現存しているが、それぞれについてやはり同様の伝承がある。マルカラ・キラングのイスラーム学者チェロ氏によると、「ドゥグバ、スバ、セグコロ、カニのモスクは、もともとモスクのあったところに村を作ったのだと言い伝えられている。カニのモスクは本当に変わっていて、ミフラーブだけしかなかった。部屋は、あとで人々がつくったのだという」 (1988/12/24、Koseko Ciero, Markala-Kirango)。

スバのモスクに関する別伝も示しておこう。「スバのモスクは誰がつくったのか、誰も知らない。たぶん、ジンがつくったのだという。ある伝承では、このモスクはあるスーフィーが修行していた場所だという¹⁰。その後、その場所はすっかりやぶにおおわれてしまった。ずっと後になって、人々が来て村を開こうとしてモスクを見つけたのだ。モスクの部屋は立て替えられているが、ミフラーブは塗り替えられただけで、変えられていない」 (1993/1/20、Lasine Haidara, Sama-Marakala)。

これらの伝承は断片的なものだが、いずれも人里離れたブッシュの中にミフラーブの塔またはモスクそのものがまず先にあったのだという。信徒の住む村に礼拝の場としてモスクが造られたのではなく、あたかも神聖なミフラーブまたはモスクの方が、信徒の村に存在根拠を与えているかの如くである。

プルッシンとグルーナーは、ミフラーブの塔の円錐形が在来信仰における祖先の祭壇に形態的に類似していることに注目している (Prussin 1986: 162 以下、Gruner 1989: 102)。

¹⁰ ニジェール川中流域では、スーフィーは人里離れたブッシュで修行をするという表象が行きわたっている。したがってこの場合、スーフィーとジンはともにブッシュにかかわる存在として置換可能である。

その推測どおり、マルカを含むマンデのムスリムが在来信仰の中にある儀礼施設を念頭にモスク建築を創造していったことはまちがいないと見ていいだろう。だがここに示したようにマンデのムスリムたち自身からは、祖先祭祀とモスクの関連をうかがわせる伝承はひとつも聞かれない。明らかに彼らはミフラーブの塔に、祖先の力ではなくブッシュの神秘的力との親近性を見ているのである。

だがそこに自然崇拜のような在来信仰との混淆現象を見るなら、それは従来のイスラーム史の解釈に逆戻りすることになりかねない。すなわちイスラームは北のサハラ～サヘルでは純正な形で存在したが、南のサバンナに展開していく過程で次第に異教的環境に順応して変形し、在来の信仰との混淆をきたすようになったという、トリミングなどに見られる典型的な図式である (Trimingham 1962)。こうした見方の背景には、アフリカ黒人のイスラームに精神性の幼稚さ、呪術的傾向の強さを見た「黒いイスラーム」(islam noir) という植民地時代以来の根強い偏見が見え隠れしている。

私はこれまで一貫して、西アフリカのイスラームをそうした外部から与えられる価値的評価に還元してしまうことに反対し、彼らのイスラーム信仰の特質を、彼らが外の世界から受容しつつ自らの社会と文化の諸価値の中で再創造したものとして、それ自身において評価しなければならないと主張してきた。それならこの場合、モスクとブッシュとの間に彼らが認める近接性はどのように理解すべきなのだろうか。

マンデ系諸民族の村の社会組織は、土地の主の儀礼的地位を独占する先住の出自集団と、その土地の主との契約関係によって受け入れられた後発の出自集団との複合からなっている。村社会のすべての権利義務関係は、原理的にこの先住権と親族関係によって規制されるのである。それに対してマンデの社会には、出自や民族、身分や職能などの社会的カテゴリーをこえて人々を結集する狩人結社や儀礼結社が存在する。興味深いことにこれらの結社は、村の社会関係をこえる結合原理として、ブッシュの領域に由来する神秘的存在に訴える。たとえば狩人結社の祭祀の対象はブッシュの女神であり、狩人は出自や民族、身分に関わりなくその女神の子供として表象されるのである。あるいは畑の生産物は出自集団が管理するのに対して、ブッシュで採集される生産物の利用は村のすべての住民にひとしく開かれている。人の手になる生産物は排他的な所有権のもとにあるが、ブッシュの生産物は誰にも独占されず、その意味では公共的な資源なのである。

こうしたこととの構造的類比で考えて見れば、村の社会組織とは別の次元で、唯一の神に帰依することを公けに表明するムスリムの共同体が、その儀礼施設であるモスクを村に対立するブッシュとの親近性において表象することにも一理あるのではないだろうか。伝承では人々が村を作る前に、すでに人知れずモスクまたはミフラーブが存在し、それが中心となって後にムスリムの村が成立する。彼らを結合している原理は、先住権や親族関係によって人を差異化する村の社会構造を超越した、すべての人に平等にかかわる別種の原理なのである。そうだとすればミフラーブもしくはモスクに付与された強い神聖性は、在来の宗教的表象を換骨奪胎して表明されたイスラームの超越的価値そのものだとすることができないだろうか。

19世紀半ばのシンサニのイスラーム学者ウスマン・ソソは、町に逗留していた白人系のムスリムから「シンサニでは集団礼拝が規定どおりおこなわれていない」という批難を受けたのに対して、反論する文書を残している (坂井 2003 : 330-331)。

シンサニの住民は400年来ここに住みつき、ずっと安住してきた。町の創設のときからイスラームに基礎をおき、モスクを建て、最初のときから今日までそこで集会を開き、金曜日の集団礼拝をおこなってきた。彼らはイスラームとそのシャリーアを顕示し、学問と学者を尊敬してきた。いつでもどこでも貧しいものには喜捨を与え、食べ物を施してきた。

[中略] シンサニの人々がムスリムとしてここに住みつき、イスラームに基礎をおいてこの地に腰を落ち着けてきたことは、そのモスクが証明しているのである。

この文章を見ると、モスクの存在が彼らのムスリムとしてのアイデンティティの核心にかかわっていたことがうかがえる。ムスリムであることは、神聖なモスクの存在によって公に顕示される価値だったのである。

それに対して、ジハード期のフルベでは、建造物としてのモスクそのものは何ら神聖性を帯びたものではない。もともと遊牧ないしは移牧生活をおくっていたフルベ人は、移動可能な草葺きの小屋に住んでいた。だから彼らは定住生活を始め、日干しレンガでモスクを造ろうとしたとき、ジェンネの左官に技術を借りたのである。モスクに神聖性を付与するものがあるとすれば、それはモスクでおこなわれる信徒の集団礼拝以外にないのである。

3-3. 建造物としてのモスク

以上の対比的な分析から、フルベのモスクが集団礼拝空間としての特性を強調しているのに対して、マルカのモスクは人間社会を超越するイスラームの神聖性の表明に強調をおいていることがわかっただろう。最後に両者のモスクが示す宗教的な特性を、用いられている建築技術とそれが建造された時代の社会的・政治的条件との関係で比較してみよう。

マンデのモスクの形状としての特徴は、いうまでもなくミフラブの塔である。グルナーの計測によれば、ドゥグバのモスクのミフラブは高さが11mある。モスク身廊の長径(南北)が同じく11mだから、建築物としては著しくバランスを欠くほどミフラブが大きいことがわかるだろう。この塔は、正面(東面)から見ると円錐形だが、塔の後半部分(西面)は垂直に切り落とされたように平らになっている。これは塔をできるだけ高く大きくすると同時に、構造的に弱い身廊部分に無理な加重をかけないための技術上の工夫と見ることができる。分厚い壁、高い盛り土、その結果非常に狭くなっている内部空間などの構造的な異例さも、在来工法を用いて泥という脆弱な構造材でできるだけ大きい建造物を造ろうとした苦心の結果だろう。

カラー写真6は、ドゥグバではないがミフラブの内部構造を示している。これはニャロの放棄された古いモスクのミフラブの塔を、後側の平らな面の側から、すなわちモスク身廊の側から見た様子である。礼拝室の天井は崩壊しているが、泥レンガのブロックで充填されたミフラブの塔が、身廊の壁と天井から構造的に分離されて別個につくられているのがよくわかるだろう。

二階屋のあるジェンネやジャのような大きな都市は別にして、ニジュール川中流域のマルカの町や村では、住居は平屋作りが一般的である。そうしたなかでドゥグバのミフラブのような塔の高さ、大きさは異例である。実際ドゥグバの町に近づいていくと、最初に見えてくるのは家々の上に突出したミフラブの塔である。そしてひとたび町の中に入る

と、民家が密集しているためにモスク全体を見渡せるアングルはなく、狭い広場に立つミフラブの高さは見上げるような威圧感を与える。

建築技術上の無理を押しでもこのように大きく高い塔をつくったのは、その強烈な存在感自体が、大きなミフラブの存在理由だからなのではないだろうか。そう考えてみると、この種のミフラブは17世紀以降のニジェール川中流域におけるムスリムの社会的な存在様態と対応していることに気づかされる。ソングイ帝国の衰退によって政治的領域でのイスラームのプレゼンスが後退したこの時期、逆説的なことにマルカ・ムスリムは、シャリーアの遵守が不可能な「戦争圏」に住むという状況を活用して交易と商業に邁進した。先に指摘したとおり、彼らは一方では異教権力と連携することで経済的利益を得ていたが、他方では異教的環境下にあるムスリムとして、宗教的なアイデンティティを堅持しなければならなかった。巨大なミフラブは、そうした彼らの宗教的な存在様態を、自他に対して、つまり周囲を取りまく異教徒のバンバラ人に対してと同時に、異教徒に取り囲まれたムスリムとしての自分たち自身に対しても、目に見える形で顕示する建造物だったのではないだろうか。異教徒の支配下にあっても、各地に点在するマルカの村には必ずモスクがあり、みな同じ大きなミフラブをもつ様式で建てられている。交易や行商の旅をするマルカのムスリムたちは、モスクのあるところ、いつでもどこでも同じイスラームの信仰が確かに維持され表明されているのを確認したのではないだろうか¹¹。

こうした推論が正しいとするなら、マルカのモスクの巨大なミフラブはグルーナがいうように在来信仰との混淆またはそれへの回帰ではなく、反対に異教的環境下でのイスラーム信仰の顕示を目的とした建造物として理解すべきであることが納得できよう。

もしそうだとするなら、ひるがえってイスラーム国家を建設したフルベは、なぜ自らのイスラーム信仰を顕示する壮麗なモスクを建設しなかったのか、という疑問が当然わいてくるだろう。実際のところハムダライのモスクは、長さ50mをこえる身廊部分に対して高さは民家と変わらないわずか3m弱(7尺)に過ぎず、ミフラブやミナレットの塔だけでなく建築的装飾も一切なかったのである。セグー王国の支配を排除して建国されたディーナは、当然異教に対するイスラームの宗教的優越性をまったく疑ったことはなかったが、彼らはなぜそれをモスク建築において表明しようとしなかったのだろうか。

ひとつには遊牧・移牧生活をおくっていたフルベ人は、日干しレンガによる恒久的な建造物の建築的伝統をもっていなかったという技術上の理由、さらにはシェイク・アマドゥの宗教的姿勢に見られる極端なまでの禁欲主義が上げられるだろう。先に指摘したように、彼はジェンネやジャのような伝統を誇る都市のイスラームを、奢侈に流れるものとして嫌悪していたのである。

¹¹ 中でもドゥグバは特異な性格をもつ町だった。ドゥグバはムスリム商人の町ではなくイスラーム学者の町であり、とくにイスラーム呪術で知られた町だった。セグー王国の権力者たちもそのイスラーム呪術を恐れ、あるいはそのサービスを必要としていたので、ドゥグバは人頭税を免除されていたと伝えられる。実はこの町はセグー王国の成立以前から、戦士の王権にとって禁忌の町として知られていた。ドゥグバには遠い昔暴政をおこなった戦士王をイスラーム呪術で追放したという伝承があり、それを根拠にして、マリ帝国の王族であるケイター族にはドゥグバのモスクを見ると目がつぶれるという禁忌がある。実際マリ共和国の初代大統領であったモディボ・ケイタは、ドゥグバの近くを車で通るとき目を伏せたというようなエピソードが広く知られているのである。

だが禁欲と清貧を旨とする宗教的姿勢と、立派な宗教的施設を建造することとは必ずしも矛盾しないだろう。にもかかわらずディーナは、大きくはあっても素っ気ないまでに簡素なモスクしか建設しなかった。そのことについては、彼らの目指したイスラームの歴史的・政治的な条件と、それを物質的に具現化するための技術的条件がどのようなものだったかを検討することから、ひとつの示唆が生まれてくるように思う。

シェイク・アマドゥは異教のバンバラ人の権力に対してジハードを起こす際に、二つの外的な支援を期待していた。ひとつはナイジェリア北部に同時期に成立していたソコトのイスラーム国家による政治的・軍事的支援であり、もうひとつは当時南サハラからニジェール川中流域全域に宗教的権威をおよぼしていたクンタのシャイフ、スィーディー・ムフタールの宗教的・法解釈的な支援である。そして実際、この二つの支援はイスラーム国家ディーナ建国にとって大きな力となったのである。

ところがひとたびイスラーム国家が成立しハムダライに新首都が建設されると、外部のイスラーム勢力に対するディーナの姿勢には変化が現れる。ディーナはそれら二つの既存の権威に対して自立の姿勢を示し始めるのである (Sanankoua 1990a : 57-61)。そのことはたとえば、シェイク・アマドゥの唱えた称号からもうかがうことができる。もともと彼が宗教的指導者を指すシェイク (アラビア語で *shaykh*) の称号を唱えるようになったのは、先行するイスラーム国家の指導者であるソコトのウスマン・ダン・フォディオから、ジハード遂行のためのイスラーム法上の認可を受けたことによっている (Bâ and Daget 1962 : 41)。だがディーナの成立後彼は、「信徒たちの長」を意味するアミール・アル・ムウミニーン (*Amīr al-Mu'minīn*) の称号を唱えた。これはカリフ (*Khalīfa*) の別称であり、したがってカリフ号を唱えたウスマン・ダン・フォディオから自立して自らの政治的正統性を主張する含意があるのである。

政治的領域においてこのようにソコトから自立しようとしたのと同様に、学問的・宗教的領域においては、ディーナはクンタの宗教的権威とトンブクトゥの学問的権威からの独立を志向した。シェイク・アマドゥはソコトのイスラーム国家から贈られた写本を中核としてハムダライに図書館をつくり、行政、司法、宗教の必要に応える蔵書をととのえた。シェイク・アマドゥの住む王宮に隣接して設けられた図書館は、ディーナの諸政策の正統性を根拠づけ、それを領域内に流布するために写本類を作成する機能をおった (Bâ and Daget 1962 : 62, Sanankoua 1990a : 85)。

ここを中心としておこなわれたと思われる活動のうちでとくに注目に値するのは、西スーダンの歴史書としてこの地域のムスリムの間で評価の定まっていた『タアリーフ・アル・ファッターシュ』の加筆、改竄である。レヴチオンの研究が明らかにしたとおり (Levtzion 1971 : 587-588)、ディーナは領域内に流布していた『タアリーフ・アル・ファッターシュ』の写本を回収し、ソンガイ帝国の王アスキア・ムハンマドのメッカ巡礼のエピソードに、15世紀のイスラーム世界で最高の知識人とみなされていたエジプトのスューティーによる12人目のカリフ出現の預言を加筆した。

有徳の人、信仰を實踐する学者、スンナの遵守者が現れ、その者はアフマドとよばれるであろう。その支配はマーシナの中州のひとつセベラから始まり、その者はサンガレー族の学者の家に属する。彼こそが汝 [アスキア・ムハンマド] からカリフの権威と、正義と、

徳と、寛大さ、献身、信心、そして成功を引き継ぐであろう（タアリーフ・アル・ファッターシュ、フランス語テキスト 18）。

こうした政治的・宗教的政策を見れば、イスラーム国家の基盤を固めようとしたディーナの政治目標が同時代の有力なイスラーム勢力からの自立と、権力の正統性の独自の根拠づけにあったことがうかがえるだろう。

だがそれと並行して、興味深いことにディーナはそのイスラーム国家の支配を内陸デルタからさらに拡張しようとする姿勢を示さなかった。伝承からみると、それはジハード当初からのシェイク・アマドゥの方針であったようにも思われる。彼は、ソコトのウスマン・ダン・フォディオからジハードの認可を受けたとき、内陸デルタの西南に隣接するセグー王国のシャロ地方と南に接するモシ族の王国を、攻撃すべき異教権力のリストから除外している（Bâ and Daget 1962 : 41）。簡単にいえばこの方針は、内陸デルタを中心とするフルベ人の移牧領域をこえる地域には政治的支配を広げる意図がないことを示唆している。すなわち彼が目指したのは、内陸デルタの生態環境と結びついたフルベ人の生活領域のイスラーム化であって、その意味でディーナは政治的にも宗教的にも、フルベ人の自己完結的な宗教共同体という性格を示していたように思われるのである。

彼らのモスクをこうした文脈に位置づけてみるなら、その極端なまでの簡素さにもひとつの理由が推測されてくる。

上述のように、マルカにとって自分たちのイスラームを顕示すべき他者は異教のバンバラ人だった。それに対してディーナのフルベ人ムスリムにとって、イスラームの価値の実現は自己完結的なフルベ人イスラーム国家の形成と結びついていた。そのため彼らはモスクを建設しようとしたとき、同時代のトンブクトゥやジェンネのモスクを積極的にモデルにしようとはしなかった。しかし同時に日干しレンガの建築技術をもたない彼らは、自らの文化的伝統のうちにもモデルをもたなかったのである。

この点でギニアのフータ・ジャロンにイスラーム国家を建設したフルベ人や、19世紀半ばにジハードを起こしたアル・ハジ・オマルが、フルベ人の半球状の草葺き小屋を模したモスクをつくったことと比較してみると興味深い（Prussin 1986 : 224-228）。同じ文化的背景を共有する内陸デルタのフルベ人も、当然そのようなモスクを案出することができただろう。だが彼らのモスクは、まずもってウンマの共同性を可視化し、集団礼拝を行動的に具現化する施設としての要求を満たさなければならなかった。そのためには、大きな空間を創出できない半球形の建築物はモデルにならないのである。

ハムダライのモスクが簡易な丸太の列柱で建設されたという事実は、当時のモスク建築としてはまったく異例である。その理由として伝承は、集団礼拝のための見通しのよさを上げているが、反対に言えば、既存のモスクの建築法に代わる独自の伝統をもたなかった彼らは、さしあたり実現可能な技術的手段によって信仰上の要求に応えることにしたということではなかろうか。最初に指摘したとおり、そもそも建造物としてのモスクについてシャリーアは積極的な規定をしておらず、極端に言えばキブラの方向さえ明示できればそれでいいのである。

先に指摘したようにハムダライの廃墟の図面や写真から判断すると、列柱は後に日干しレンガに置き換えられたと推測される。だがディーナというイスラーム国家自体は1818年

に成立し、1862年に滅亡した。それはわずか半世紀にも満たない国家だった。もう少し時間があれば、イスラームの宗教性の実現を集団礼拝の励行に見出したディーナは、在来の技術を革新してそれを独自の建築様式に具現化し得たかもしれない。だが結局ディーナはアル・ハジ・オマルのジハードに破れ、ハムダライも破壊されたのである。

おわりに

思い起こしてみれば、はじめてマルカ・ドゥグバのモスクを見たときの衝撃は大きかった。それ以来、あの円錐形の巨大なミフラブがずっと気にかかっていた。今回の論文で、それに対するひとつの答えを見いだすことができたと思う。巨大なミフラブは、異教的環境にあってムスリムとして生きることを目に見える形で具現化する物質的な装置だったのである。マルカのムスリムは、泥レンガによる在来の建築技術が許す限りのやり方で大きなミフラブを造った。大きく高いその姿は、17世紀以降異教徒の支配に下ってしまったムスリム共同体の矜持の現れだったというのが、私の出した答えである¹²。

それに対してジハード期のフルベのモスクは、彼らの自己完結的なムスリム共同体ウンマを集団礼拝の場をとおして物質的・行動的に可視化する設備と理解できる。ただそれを技術的に実現する伝統が、遊牧・移牧生活をしていたフルベ人には欠けていた。その結果彼らのモスクは建築物として様式というほどの様式性を生み出すことなく、イスラーム国家も短命に終わった。そのために彼らのモスクは建築史家、美術史家の注目を集めるものではないが、イスラーム信仰の特質という面からは、ニジェール川中流域のモスクの中でも注目に値するものなのである。

この論考をとおして私にとって明らかになったひとつのことを指摘して、本論を終わろう。それは、信仰と建築の相互浸透を実現するうえでの技術の可能性と限界、そしてまた技術のもつ社会的・歴史的な存在様態である。技術はモノの素材性や物理的条件によってそれ固有の可能性と限界をもつが、同時に特定社会の中での歴史的な蓄積によってのみ実行可能になるものである。精神の領域にある信仰が、物質的領域にある建築においてその姿を具現化するとき、技術固有の物質的条件と技術を担う人や組織の歴史的・社会的条件が、両者の出会いと交わりを支える。グルーナーは建築様式について「機能的な要求を限界づけながら霊的本質を空間化する構想」といったが、彼女のいう機能的な要求と霊的本質、つまり技術と信仰に、その両者を支える歴史と社会というモメントをくわえて考える必要がある。そこに歴史人類学の立場からの建築様式論が進むべき道があるのだろう。

¹² ニジェール川中流域からさらに南に下ったマンデ商人であるジュラも、様式は違うがやはり大きく高いミフラブに特徴づけられるモスクを造った。彼らの進出した地方は国家的統合を欠くヴォルタ系諸民族の世界だったが、そこでもやはり問題は、異教徒の世界の中に島のように点在するムスリムの交易拠点を印づけることだったのだろう。

参考文献

Bâ, Amadou Hampaté and J. Daget

1962 *L'Empire peul du Maçina*, reprinted in 1984, Les Nouvelles Editions Africaines, Paris.

Desplagnes, Louis (Lieutenant)

1907 *Le Plateau central nigérien, une mission archéologique et ethnographique au Soudan français*, Emile Larose, Libraire-éditeur, Paris.

Dubois, Felix

1896 *Timbuctoo, The Mysterious*, New York, Longmans Green and Co.

Gruner, Dorothee

1989 Islamische Tradition oder Autochthones Erbe? : Anmerkungen zum Moscheeturm in Westafrika, in *Paideuma* 35, 93-113.

1990 *Die Lehm-Mosquee am Niger, Studien zur Kulturkunde*, Franz Steiner Verlag Stuttgart.

2003 Earth Architecture : a living world heritage, in Sebastian Schutyser 2003, *Banco : Adobe Mosques of the Inner Niger Delta*, Five Continents Editions srl, Milan.

羽田 正

2002 「モスク」、大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』、岩波書店。

Hunwick, J.

2006 *West Africa, Islam, and the Arab World*, Markus Wiener Publishers, Princeton.

Levtzion, N.

1986 Rural and Urban Islam in West Africa : an introductory essay, in N. Levtzion and H. J. Fisher (eds.), *Rural and Urban Islam in West Africa*, Lynne Rienner Publishers, Boulder and London.

Marty, Paul

1920 *Etudes sur l'islam et les tribus du Soudan*, tome 2, Editions Ernest Leroux, Paris.

マートン、トマス

2001 『ヨナのしるし——トマス・マートンの日記』、五百旗頭明子、伊東和子訳、女子パウロ会。

Monteil, Charles

1932(1971) *Une cité soudanaise, Djénné : Métropole du Delta central du Niger*, reprinted in 1971, Editions Anthropos, Institut International Africain, Paris and London.

Prussin, L.

1986 *Hatumere : Islamic Design in West Africa*, University of California Press,

Berkeley, LA & London.

坂井 信三

- 2003 『イスラームと商業の歴史人類学——西アフリカの交易と知識のネットワーク』、世界思想社。
- 2009a 「植民地支配下西アフリカにおけるイスラームとキリスト教の出会い——アマドゥ・ハンパテ・バとチェルノ・ボカール」、宮沢千尋編『社会変動と宗教の＜再選択＞：ポスト・コロニアル期の人類学研究』、南山大学人類学研究所。
- 2009b 「歴史の叙述と社会の記述——社会人類学における歴史的人格の位置づけをめぐって」、『社会人類学年報』35巻、p.1-31、弘文堂。

Sanankoua, Bintou

- 1990a *Un Empire peul au XIXe siecle : LaDiina du Maasina*, Karthala-A.C.C.T., Paris.
- 1990b Hamdallaahi, capital de la Diina, in Junzo Kawada (ed.), *Boucle du Niger : approches multidisciplinaires*, volume 2, Institut des Recherches sur les Langues et Cultures d'Asie et d'Afrique, Tokyo.

Schutyser, Sebastian

- 2003 *Banco : Adobe Mosques of the Inner Niger Delta*, Five Continents Editions srl, Milan.

Trimingham, J. S.

- 1962 *A History of Islam in West Africa*, Oxford University Press, Oxford and New York.

Willis, John Ralph

- 1985 *Slave and Slavery in Muslim Africa*, vol. 1, London, Franc Cass.

アラビア語による同時代文献

Ka'ti, Muhammad / Ibn al-Mukhtār

- Ta'rikh al-Fattāsh fī akhbār al-buldān wa al-juyūsh wa akābir*, (ed. and trans.) O.Houdas and M. Delafosse, *Tarikh el-Fettach*, Adrian-Maisonneuve, Paris, 1913-14, reprinted in 1981.