

セネガルのフランス語文学とイスラーム

砂野 幸稔

0. イスラームとセネガルのフランス語エリート

セネガルは、初代大統領を務めた後アカデミー・フランスセーズの会員となったL.S. サンゴールをはじめ、数多くのフランス語作家、知識人を輩出し、またサンゴールが生みの親とも言える「フランコフォニー国際機関」においても重要な位置を占めており、言わば「フランコフォニーの優等生」とも言える国だが、ややもすると忘れられがちなのは、実はこの国の人口の90%以上がイスラーム教徒であるという事実である。セネガルの文化はイスラームを抜きにしては語り得ないのである。

セネガルのイスラームについてはすでに多くの著作が存在している。とくに現代のイスラームについては、19世紀にフランスによる植民地化の過程で王権が崩壊し、それに代わってイスラーム教団による農村支配が成立していくなかで、ウォロフ社会がどのように変貌していったかを、アブドゥライ・バラ・ジョップの金字塔的著作『ウォロフ社会』[Diop, 1981]が詳細に描き出しており、また、日本語でも、「国家内国家」と言われるほどの大きな影響力を持つムリッド教団とセネガル国家について論じた小川了の『可能性としての国家誌』[小川、1998]などの研究がある。

しかし、ここで私が試みてみたいのは、そうして成立したイスラーム社会がどのように表象されているかを、文学テキストのなかに探ってみることである。

私は以前、とくに19世紀に隆盛を見た、セネガルのアフリカ人イスラーム・エリートによるアラビア語文学について考察し、それが、フランスによる植民地化によって旧体制とそれを支えていた価値体系が崩壊していくなかで、新しい状況に対応する新たな価値を形成し、共有するための社会、文化運動としての意味を持ったということ、そして、それを通して形成された新たなナショナルな価値と倫理が、ウォロフ語文化に引き継がれ、ある種のナショナルなエートスのバックボーンとなっていくたのではないかと、というこ

とを示唆した[砂野、2007]。

次に問いたいのは、植民地支配が生み出した新たな知識人層であり、その後、植民地独立に向けての動きを主導し、独立後のセネガルにおいても、政権の側にいるにしろ、批判者の立場を取るにしろ、少なくとも対外的にはセネガルを代表し続けていたフランス語知識人が、このセネガル・イスラームをどのように表象してきたのか、そしてそれはどのような意味を持っているのか、ということである。それを主に彼らの生み出したフランス語文学を通じて考えてみたい。

現時点ではまだ、個別のテキストの詳細な分析をともなった本格的な議論を展開できる段階には達していないため、本稿ではいわば中間報告として、掲げたテーマについて現在考えていることを、まずは簡単なメモの形で提示しておきたい。

基本的な見通しとしては、次のような図式を考えている。

1. 近代主義的イスラーム批判：脱植民地化の過程から独立後しばらくの間、おおむねサンゴール政権の末期頃までの近代主義
2. 内面のイスラーム：独立後の体制内知識人による精神的価値としてのイスラームの再評価
3. イスラーム・ウォロフ・アイデンティティの再構築：とくに近年のムリッドのフランス語知識人の動き

1. 近代主義的イスラーム批判

容易に考えられることは、植民地支配者の教育システムによって育てられたフランス語エリートが、植民地支配者のもたらした近代主義イデオロギーを内面化し、イスラームについての否定的な表象を行う、ということである。セネガルのイスラームが育んだナショナルなエートスと、脱植民地化の過程でフランス語エリートが形成した近代主義的ナショナリズムは重なり合わなかった、というのが最初の見通しである。しかし、後で見るように事はそれほど単純ではない。

確かに、とりわけ脱植民地化の過程で自己形成を遂げた第一世代、第二世代のセネガルのフランス語作家たちの作品では、イスラームについての否定的な表象がしばしば目につく。

カトリックのサンゴールにとってイスラームはもちろん完全に外在的だった。1939年に書かれ、サンゴールのネグリチュードの出発点とも言える長詩「我にコラとバラフォンの伴われんことを」で語られる「人種の真の伝説」のなかでは、「フータのアルマミィ」、すなわちギニアのフータ・ジャロンのイスラーム神権国家の侵攻に対して誇り高く戦う「祖先」の姿が歌われ

ている [Senghor, 1939]。また、彼が説いたネグリチュードのなかには、イスラームの位置はなく、サンゴールの表象するアフリカは基本的にイスラーム以前のものである。ただ、政治家サンゴールは、セネガルのイスラーム教団を政治的、経済的に優遇することで間接的な農村支配を行うというフランスの植民地行政が作り出したシステムを踏襲し、とくにティジャーニー教団とムリッド教団というセネガルの二大イスラーム教団を尊重する姿勢をとり続けており、必然的にイスラームへの否定的な言及は姿を消している。

セネガル・イスラームに対する批判をもっとも明確に行ったのはセンベヌ・ウスマンである。センベヌが描くのは、社会を停滞させる要因としてのイスラームである。

『祖国よ、わがうるわしの民よ』 [Sembène, 1957] では、既成秩序への服従を説くイスラーム指導者たちが、植民地支配者への協力者であり「民衆を眠り込ませる」者たちとして徹底的に批判的に描かれ、また、自分たちの悲惨を「神の意志」であるとして受け入れる民衆の諦念も、克服されるべきものとして示されている。

映画『チェッド』(1976) は、17世紀末のモール人イスラーム指導者ナシール・アル・ディンによるジハードに取材したものだが、奴隷狩りを行う王権の戦士奴隷(チェッド)を、イスラームの侵略と戦う抵抗者として表象し、イスラームを外来の支配者として表象している。史実では、アル・ディンによるジハードは、奴隷取引に荷担するウォロフ王権に対する反奴隷取引のジハードであり、サンルイのフランス商館が王権を軍事的に支援したことで敗北に終わったものだが、センベヌは、サンゴール政権が植民地行政から引き継いだイスラーム教団を通じた農村支配体制を批判するために、ある意味では史実を逆転するような強引な形で、イスラーム教団批判を行ったのである。左翼的、「進歩的」時代意識にもとづくイスラーム批判と言えるだろう。

しかし、センベヌのように、セネガル社会に巨大な影響力を持つイスラーム教団を正面から批判するような姿勢は他には見られない。多くは、人々の日常を支配する慣習や、民衆の無知に寄生するマラブー(イスラーム導師)を、セネガル・イスラームの否定的側面として描くものである。

『アマドゥ・クンバの物語』 [Diop, 1947] でウォロフ語民話の豊かな世界をフランス語で紹介したビラゴ・ジョップは、『新・アマドゥ・クンバのお話』 [Diop, 1958] では、満足なイスラームの知識もないにもかかわらず人々の信仰心に寄生する不道德なマラブーを登場させている。

また、自身が敬虔なムスリムであるセク・アリウ・ンダオも、短編集『干ばつのマラブー』 [Ndao, 1979] では、民衆の素朴な信仰心を描く一方で、彼らの無知に寄生する搾取者としてのマラブーの姿を批判的に描いている。

マリアマ・バーは、『かくも長き手紙』[Ba, 1979]、『緋色の歌』[Ba, 1981]で、フランス語による高等教育を受け、近代主義的価値観を身につけたはずのセネガル人男性が、イスラーム的慣習の名において第二夫人を娶り、『かくも長き手紙』では独立運動時代からの同志であった妻に、『緋色の歌』では人種の違いによる障碍を乗り越えて結婚したはずのフランス人の妻にさまざまな苦しみをもたらす様を描き、一夫多妻を容認するイスラーム的慣習が女性にとっていかに抑圧的なものであり得るかを示している。

2. 内面のイスラーム

しかし、センベヌのようなマルクス主義者やサンゴールのようなカトリックを除けば、セネガルの多くのフランス語知識人は、多かれ少なかれイスラーム教育を受けた人々であり、もはやセネガル文化の欠かせない要素となっているイスラームそのものを否認する人々ではない。彼らが批判したのは、慣習化したイスラームの否定的側面である。

植民地体制が生み出したフランス語エリートは、必ずしも植民地支配者のもたらした近代主義イデオロギーを完全に内面化したわけではなかった。むしろ、多くの人々は、世俗的知識を吸収し、できあがった社会体制のもとの社会的上昇を果たすための言語としては、フランス語を主要な手段としつつ、自らのアイデンティティのよりどころとしてはイスラームの信仰を保持し続けたのである。

そうした内面のイスラームの文学的表現の最初期の代表的な例は、シェク・ハミドゥ・カーヌの『曖昧な冒険』[Kane, 1961]であろう。

この小説のなかで重要な位置を占めているのは、哲学的対話とスーフイー・イスラームの神学的思弁であり、「あらずじ」だけを語ることは作品を裏切るおそれがあるが、ここではこの作品の背景の理解のために、あえて物語の大枠を紹介しておく。

「ジャロベたち」の国の精神的支柱であるイスラーム導師チェルノの優れた弟子であったサンバ・ジャッロは、フランスによる植民地支配の圧力が増していくなかで、「道理なく勝つ」世俗の権力の秘密を身につけるべく国の指導者たちの命でフランス語学校に送られ、さらにはパリの大学で西欧哲学を修め、マルクス主義も学ぶが、「精神の渇き」をますます覚えるようになる。その間に「ジャロベたち」の国では、導師チェルノが死に、西欧化を受け入れるべきであるというデンバが主導権を握ることで大きく変貌していた。父からの手紙で故郷に帰ったサンバは、かつてヨーロッパの大戦で兵士として戦い、正気を失った村の「阿呆」からチェルノの後を

次ぐことを求められるが、二つの価値の間で引き裂かれているサンバはそれを断り、「阿呆」によって刺されることで彼の現世の「曖昧な冒険」は終わりを告げ、ひたすら存在について思弁し続ける意識だけが残される。

この小説は、著者自身が生きた、フランスの教育がもたらす近代的価値とスーフィー・イスラームの教えの葛藤を背景とした、自伝的色彩を色濃く帯びた物語だが、同時代の他のフランス語作家たちが自らの内面のイスラーム信仰を描くことのほとんどなかった時代に、カーヌがこうした作品を書くにいたった特殊な背景に触れておく必要がある。

この小説の背景には、カーヌの出身地であるフータ・トロ地方に古くから存在した「トロード（あるいはトローベ）」と言われるトゥクルール人（フルベ人）イスラーム聖職者集団の存在がある。小説の「ジャロベたち」は、「トロード」たちを核としたフータ・トロの社会、「フータンケ」たちを明らかに参照している。「トロード」たちは18世紀以来の数々の「フルベ人の聖戦」を率いたイスラーム指導者たちを輩出しており、とくに19世紀末、エル・ハジ・ウマール・タルはフランスの植民地支配と軍事的に対決し、トゥクルール帝国という巨大なイスラーム神権国家を打ち立てている。

ウマール・タルのトゥクルール帝国がフランスによって解体された後、フランス植民地行政と協力することで教団組織が温存されたウォロフ人を中心とするイスラーム教団（とくにティジャーニー教団ティワーン派とムリッド教団）と異なり、フルベ人のイスラームは軍事的敗北の後、周辺化された存在となっていた。フランスによる植民地支配体制が確立された後、むしろ自ら進んでフランス語教育を求めた都市のウォロフ人ムスリムの場合と異なり、カーヌらトゥクルール人ムスリムにとっては、記憶のなかには彼らのジハードの敗北があるのである。

それゆえ、世俗世界はフランス語世界、内面はイスラームという棲み分けが比較的スムーズに行い得たウォロフ人ムスリムと異なり、彼らは二つの相容れない価値の葛藤を抱え込むという困難に直面しなければならなかったのであり、それがカーヌに「内面のイスラーム」を注視させたのである。

この小説は、ナイジェリアのチヌア・アチェベの『崩れゆく絆 (Things fall apart)』 [Achebe, 1959] のイスラーム版として読むこともできる。「ジャロベたち」の社会の崩壊、西欧的価値との葛藤、敗北そして主人公サンバ・ジャッコの死、という構図は、『崩れゆく絆』におけるイボ人社会の崩壊、西欧（キリスト教）価値との葛藤、主人公オコンコの死、という構図と対比できる。ただ、アチェベの場合は、イボ人社会の伝統的価値はもはや取り返しのつかない形で失われていくのだが、カーヌの場合は、世俗世界において敗北した

後も、精神的価値としてのイスラームは失われず、むしろ西欧の近代的価値は「精神の渇き」を癒す力のないものにすぎない。

ウォロフ人ムスリムが、そうした内面の価値としてのイスラームについて語り出すのは、ずいぶん後になってからのことである。なかでもセク・アリウ・ンダオの『彼女に棘の花束を』[Ndao, 1988]は、現世の汚辱から神秘的宗教体験へと導かれる女性の姿を通して、セネガルのスーフィー・イスラームの精神世界を美しく描き出している。奢侈と快樂を求める政治家、官僚、商人たちなどの都市の有力者層とその取り巻きの退廃した生活を描くことで、それと対比させる宗教的静寂が美しく浮かび上がってくるのである。

この作品についても簡単に物語の概略を紹介しておこう。

農村からダカールにやって来たファートゥは、レバノン人商人の女中として働いていたときに主人に強姦され、その恥辱を濯ぐために友人に勧められて年老いたフルベ人ジャッコと結婚する。ジャッコはファートゥに聖なる言葉を教えるが、ファートゥは受け入れず、若い男と過ちを犯す。しかし、臨終の床でジャッコはファートゥを許し、財産を残す。ファートゥは、その財産をもとにダカールで商売に成功し、奢侈と快樂を追い求める生活を送るようになるが、やがて、自らの魂の放浪について考え込むようになり、かつてジャッコから教えられたイスラームへと回帰してゆく。

もともと近代主義的な姿勢を示し、前述のように慣習的イスラームの後進性を批判する姿勢も示していたンダオが、このような物語を書くにいたった背景には何があるのだろうか。

個人的次元で考えられることは、とくに老齢に近づいたセネガルのフランス語知識人にしばしば見られるイスラーム回帰である。脱植民地化から独立後の国家建設の過程で、むしろ近代的価値を追い求め、セネガル社会の後進的な部分を克服しようとしてきたフランス語知識人が、公的な立場から退いた後、宗教的生活に生活の重心を置くようになる、というのは、セネガルではよく目にする事である。私は1987年に初めてンダオと会っているが、その時にはすでに、以前雑誌に掲載された写真で見た背広姿ではなく、白いイスラーム服を身につけていた。そして、2006年に自宅を訪ねたときには、イスラーム服を身につけているだけでなく、ずっと数珠を手にしていて。

より大きなコンテクストでは、こうした作品が生まれ出される背景は、1980年のサンゴール辞任とアブドゥ・ジュフ政権の成立を境にした、セネガルの政権自体のイスラームへの傾斜とも無関係ではないだろう。サンゴールの持っていたカリスマを持たなかったアブドゥ・ジュフは、大統領に就任する

と、フランスに傾斜した姿勢を示していたカトリックのサンゴールとの差異化を図り、自らの正当性の基盤を確立するために、セネガル・ナショナリズムの掘り起こしを行った。そのなかで重要な意味を持ったのが、ムスリムであることを前面に押し出す戦略である。二大イスラーム教団との共存によって政権を維持するという戦略は、サンゴール政権と変わらなかったが、ジュフ政権下ではイスラーム諸国会議に参加し、セネガルがイスラーム国家の一員であることを内外に示すなど、イスラームへの傾斜は明らかに進んだのである。

ンダオの作品が、こうしたジュフ政権下のイスラームへの傾斜と直接つながっているわけではもちろんないが、フランス語知識人たちをとりまく状況の変化は、こうした作品が生まれてくるあらたな環境を作り出していた、ということではできないのではないだろうか。

カーヌもンダオもセネガル政府の高官であった。カーヌは独立直後のサンゴール政権で大臣を務め、ジュフ政権でもやはり大臣職を務めている。ンダオはジュフ政権で大統領府の顧問職を務めていた。つまり、彼らのイスラームは体制と対立するものではなく、体制と共存し得るものだった。世俗世界の近代主義と内面のイスラームという棲み分けは、そうした彼らの立場とも関係するのかもしれない。

3. イスラーム・ウォロフ・アイデンティティの再構築：とくに近年のメリッドのフランス語知識人の動き

カーヌにしろンダオにしろ、彼らの内面のイスラームは、アラビア語文学から引き継がれ、ウォロフ語宗教文化のなかに強く刻み込まれたイスラーム・ウォロフ・アイデンティティとでも言うべき強烈なナショナリズムを帯びたものとは異なり、あくまでも思弁的なものである。しかし、近年のフランス語知識人たちによる文化的発信のなかでは、口承文化としてのウォロフ語宗教文化のなかにあったナショナルなエートスが、再び目立ち始めているのではないかと私は感じている。

実はこの第三の項はまだ仮説的なものにすぎず、ひとつの流れが実際に形成されつつあるのか、十分に検証しているわけではない。文学的表象についても、具体的な文学作品としてあげられるものは、明確にメリッド教団の称揚として読めるナル・セヌの『ワッル（救済）』[Sène, 1990]を除けば、いまのところ、私の知る限りあまりない。

ただ、私自身の過去二十年あまりの個人的経験では、すでに政治、経済においても巨大な影響力を持つメリッド教団の、近年のフランス語知識人層への広がりはかなり印象的である。

2000年3月、アフリカでは珍しい選挙による平和的な政権交代によってセネガル大統領に就任したアブドゥライ・ワッドが、ムリッド教団の聖地トゥーバを訪れて、カリフ・ジェネラルの前に一信徒として跪き、祝福を受ける様子がテレビに映し出されたとき、少なからぬ人々が、世俗国家セネガルがイスラームとの関係で新たに微妙な一歩を踏み出したと感じた。初代大統領のサンゴールはカトリックだったが、前任者のアブドゥ・ジュフもイスラーム教徒であり、そもそも人口の90%以上がイスラーム教徒であるセネガルで、大統領がイスラーム教徒であることはむしろ自然なことである。人々の目を引いたのは、大統領が、特定の教団との関係を前面に出したことである。

しかし、私がむしろ注目したいのは、独立前、脱植民地化に向けた近代主義的主張を展開していた「在仏ブラック・アフリカ学生連盟 (FEANF)」の活動家であり、政治家となった後もその政治的主張はむしろリベラル資本主義であったワッド個人の来歴と、大統領就任後の敬虔なムリッド信徒としての自己演出の間の落差の意味である。

言うまでもなく、これは「国家内国家」とまで言われるほどの強大な影響力を持つようになったムリッド教団を自らの権力の背景として利用するための政治的演出であるが、かつては教育を受けていない農民と小商人の教団であったムリッド教団は、ワッドだけでなく、ますます多くのフランス語エリートを引きつけるようになってきているように思う。実際、インターネット・サイトを通じた英語、フランス語によるムリッド信徒たちによる発信は、非常に活発である。

先にあげた『ワッル (救済)』はあまり優れた作品とは言えないが、こうしたフランス語知識人の意識の変化が今後どのような文学的表象として表れてくるか、注目していきたい。

4. 終わりに

本稿は、個々の作品とその背景を慎重に分析した結果ではなく、研究の見通しを示す中間報告にすぎない。いわば荒削りなひとつの作業仮説であり、今後の検証を必要とするものであることを断っておく。

【文献】

- 小川了(1998)、『可能性としての国家誌－現代アフリカ国家の人と宗教』、世界思想社
砂野幸稔(2007)、「セネガルにおけるアラビア語文学－イスラームと文学の言語」、『ポストコロニアル国家と言語－フランス語公用語国セネガルの言

- 語と社会』所収、三元社、pp.262-278.
- Achebe, Chinua,
1959, *Things fall apart*, Astor Honor Inc.
- Bâ, Mariama,
1979, *Une si longue lettre*, Nouvelles Éditions Africaines.
1981, *Un chant écarlate*, Nouvelles Éditions Africaines.
- Diop, Abdoulaye-Bara
1981, *La société wolof- Tradition et changement*, Karthala,
- Diop, Birago,
1947, *Les contes d'Amadou Koumba*, Fasquelle(réédition, Présence Africaine, 1961)
1958, *Les nouveaux contes d'Amadou Koumba*, Présence Africaine.
- Kane, Cheikh Hamidou,
1961, *L'aventure ambiguë*, Julliard.
- Ndao, Cheikh Aliou,
1979, *Le marabout de la sécheresse*, Nouvelles Éditions Africaines.
1988, *Un bouquet d'épines pour elle*, Présence Africaine.
- Sembène Ousmane,
1957, *O pays, mon beau peuple!*, Amiot-Dumont(réédition, Press Pocket, 1975).
- Sène, Nar, 1990, *Wallu(au secours)*, L'Harmattan.
- Senghor, Léopold-Sédar,
1939, "Que m'accompagnent kôras et balafong(woï pour trois kôras et un balafong)", in Léopold-Sédar Senghor, *Poèmes*, Éditions du Seuil, 1973, pp.26-35.