

一七世紀の西アフリカにおける奴隷化の論理

——アフマド・バーバー『階梯』の分析——

苅 谷 康 太

〔要約〕一六一五年、西アフリカ・トンブクトウの著名なイスラーム法学者、アフマド・バーバー（一六二七年歿）は、自らの許に寄せられた質問に対するファトワー（法学的見解）として、ムスリム社会の奴隷制に関する諸問題を扱ったアラビア語著作『輸入された黒人に関する規定の獲得に至る上昇の階梯』をまとめた。この著作においてアフマド・バーバーは、西アジアから北アフリカ、イベリア半島、サハラ沙漠西部、西アフリカに至る広域の先達の見解をその知的源泉としながら、個人の宗教的屬性（ムスリムであるか否か）がその人物の帰属する地域や民族集団から導き出されるといふ議論を展開し、これによって、イスラーム法が奴隷化の可否の基準と定める宗教的屬性を地域や民族集団に置き換える論理を提示した。

史林 一〇一卷一号 二〇一八年一月

序

七世紀前半のアラビア半島で興ったイスラームは、同世紀の後半にはマグリブ（北アフリカ西部）にまで至り、遅くとも一一世紀にはサハラ沙漠を越えて西アフリカ（サハラ以南アフリカ北西部）に伝播すると、その後、長い時間をかけて徐々にこの地域の諸社会に広く根を下ろしていった。仮にイスラーム圏の「中心」を西アジアや北アフリカと考えた場合、そこからサハラ沙漠を隔てて遠く離れた西アフリカは、イスラーム圏の「辺境」と言えるかもしれない。しかし、この「辺境」は、サハラ沙漠を往来する人・もの・情報の流れによって古くから「中心」と密接な繋がりを有してきた。そして、

こうした人・もの・情報の流れは、西アフリカと北方の諸地域とを繋ぐ「学びのネットワーク」、もしくはもう少し緩やかに「知の連関網」とでも呼べるものの基材となっており、北方から「辺境」にやってくる人や書物を介して、また「辺境」から北方へと赴いた人々を通じて、イスラームにまつわる種々の知識は西アフリカに流れ込み、現地のムスリム社会を形作る重要な要素として咀嚼・吸収されていったのである。筆者はこれまでこうした知の連関網を研究対象の一つとしてきたが、^①本稿では、この連関網を介して取り込まれた知識が西アフリカのムスリム社会の在り方に深く関わる宗教的・社会的問題に接続した一事例として、一七世紀の西アフリカ・トンブクトゥで書かれた一冊のアラビア語著作を検討し、そこに現れる奴隷に関する言説とその知的系譜を考察する。

歴史上の他の多くの地域と同様、西アフリカでは古くから奴隷の生産や所有、使役、売買が活発になされ、それらの総体として成立する社会的な機制、すなわち奴隷制が存在してきた。そして、これもまた歴史上の他の多くの地域と同様、西アフリカの政治や経済、社会の歴史的な在り方は、この奴隷制の存在によって直接的・間接的に方向づけられてきたのである。ゆえに、西アフリカの奴隷制に関する一次史料の分析から、この機制を成り立たせていた種々の活動の実態やそれを支えた思想・言説の詳細を他地域との連関を踏まえて検討することは、同地域の政治・経済・社会の歴史を知るための不可欠の作業となる。更に言えば、西アフリカ内部の奴隷制に関する研究は、西アフリカという一地域の歴史の探求のみに資するものではない。周知の通り、西アフリカで生産された膨大な数の奴隷は、古くからサハラ沙漠交易を通じて北方のサハラ沙漠や北アフリカ、西アジア、ヨーロッパへ、更に一五世紀以降は大西洋奴隷貿易を通じてアメリカ（本稿では南北アメリカ大陸およびカリブ諸島を指す）へと送られたわけであるが、この事実を勘案すると、世界史上の奴隷交易や奴隷制を考える上でも、この「辺境」における奴隷制の歴史を精査することには大きな意義があると言えよう。

勿論、一口に西アフリカと言っても、そこに存在した諸社会の政治や経済、宗教、文化の在り方は一様ではなく、それらと関連する奴隷制の在り方も、それぞれの社会によって異なっていた。ただ、ムスリム社会に限って言えば、奴隷にま

つわる諸問題への対応に際しては、程度の差はあれ、イスラーム法の定めが彼らの行為を規定する重要な規範の一つとして考慮されることになる。後に改めて述べるように、イスラーム法の原則論では、ムスリムを奴隷にすることが認められていない。言い換えれば、ムスリムが奴隷にできる人間は、基本的には非ムスリムのみに限られている。この大原則の遵守の必要性という観点から、同時代のスーダンの奴隷にまつわる諸問題を詳しく論じたのが、本稿で分析するアフマド・バーバー (Ahmad Bābā, 一六二七年歿) の『輸入された黒人に関する規定の獲得に至る上昇の階梯』(Mir'at al-sū'ūd ilā naḥl ihum mujālab al-sūd. 以下、『階梯』と略記) というアラビア語著作である。^③

アフマド・バーバーは、一五五六年に西アフリカの歴史的な学問・交易都市として知られるトンブクトゥもしくはトンブクトゥの北に位置するアラワーンに生まれたとされる。トンブクトゥのイスラーム知識人一族の中でも著名なアキート家^⑤の出身であり、彼自身も長じてこの町の最も有力な学者の一人となった。また、多作の著述家としても知られる彼は、その著作を通じて、同時代のみならず、後世の西アフリカのイスラーム知識人にも大きな思想的影響を及ぼしている。そして彼の名は、一五九一年にモロッコのサアド朝軍がトンブクトゥに侵攻したことが契機となり、北アフリカにも広まることとなる。トンブクトゥを占領したサアド朝軍は、一五九四年、アキート家の他の学者らとともに、アフマド・バーバーをモロッコのマラケシュへと連行し、拘留した。この拘留はおよそ二年で解かれたが、アフマド・バーバーは、その後もマラケシュにとどまることを強いらられ、同地において教鞭を振るうこととなる。その教育活動やファトワー (fatwa. イスラーム法学者が自らの許に寄せられた質問に対して提示する法学的見解) の質の高さはモロッコにおいても広く知られるようになり、メクネスのムフテイ (mufti. ファトワーを発する法学者) やフェズのカデーイー (イスラームの裁判官) など、マラケシュ以外の町からも複数の有力な学者が彼の許に教えを乞いにやってきた。そして一六〇八年に漸くトンブクトゥへの帰郷を許され、その後は死亡するまで故郷で執筆・教育活動などに従事した。『階梯』は、この時期、つまりトンブクトゥに戻った後の一六一五年に書かれたもので、モロッコ南部もしくはサハラ沙漠北西部に住んでいたサイド・ブン・

イブラーヒーム・アル＝ジラーリー (Said bn Ibrahim al-Jirari, 歿年不詳。以下、ジラーリーと略記) という人物が発したスーダンの奴隷にまつわる複数の質問に対するファトワーである。^⑦

アフマド・バーバーは、西アフリカ・イスラーム史研究の領野において、最も大きな注目を集めてきたイスラーム知識人の一人に数えられる。それゆえ、彼の生涯や思想に言及した先行研究の数は極めて多く、更に言えば、一九世紀末には既にその存在がヨーロッパに伝わっていた『階梯』も、今日までに複数の英訳や仏訳が発表され、数多の論考において検討の対象となってきた。^⑧ こうした研究蓄積のお蔭で、『階梯』は、西アフリカの奴隷制の問題を扱った一次史料のうち、今日最もよく知られ、かつ恐らく最も詳細な検討がなされた史料の一つになったと言える。しかし、管見の限り、こうした先行研究群においては、『階梯』の全体を整理して検討することで浮かび上がってくる、スーダンの人々の奴隷化を巡るアフマド・バーバーの論理——もしくは知的な「操作」——が明示的に論じられることはなかった。端的に述べると、この論理は、奴隷化の可否を判断する基準の「読み替え」であり、『階梯』の議論の全体を支え、特徴づける重要な柱となっている。こうした論理の検討が一七世紀のスーダンという特定の時間と空間における奴隷制やその在り方に深く関与する知的活動の様相を考察する上で重要であることは言うまでもないが、同時に、この論理は、奴隷を巡るイスラーム法の文字通りの規定と、その実践的な解釈との間にある種のずれが生じ得ることを示すものでもあるため、原則論としてのイスラーム法の規定が持つ意味や、それを基盤として成り立つムスリム社会の奴隷制の実際の在り方を、西アフリカという地域に限定されない形で広く検討する際にも示唆に富んだ材料となり得る。更に言えば、アフマド・バーバーは、西アフリカから西アジアに至る広域で先達が提示した種々の情報に依拠し、それらを吸収・咀嚼することでこの論理の構築を実現している。それゆえ、この論理の検討からは、スーダンと北方地域とを繋ぐ知の連関網、もしくは学びのネットワークが西アフリカ・ムスリム社会の奴隷制の在り方を巡る知的空間において果たした役割の重要性も明らかになると思われる。

以下では、まず第一章で、奴隷に関するイスラーム法の規定を踏まえながら、『階梯』において奴隷身分に関する原則が如何に論じられているのかを整理して提示する。その内容を受け、続く第二章において、アフマド・バーバーが『階梯』を通じて提示した奴隷化の論理を明らかにしようと思う。^④

* 本研究はJSPS科研費15K16578の助成を受けたものです。
 ① 荻谷康太『イスラームの宗教的・知的連関網：アラビア語著作から読み解く西アフリカ』(東京大学出版会、二〇二二年)。

② スーダンは、アラビア語で「黒人」を意味する「アスワド」(aswad)の複数形であると同時に、歴史的には「黒人達の国々」を意味する「ビラード・アッヒス・スーダン」(bilad al-sudan)を指す場合にも使用されてきた。地理概念としてのスーダンは、サヘルに沿って帯状に広がったサハラ以南アフリカ北部一帯を漠然と指す際に使われることが多いが、アラビア語の史資料や現代の研究書での使用例もしくは定義例を幾つか見ると、それぞれが指示する領域には少なからぬ異同が確認される。本稿で検討するアフマド・バーバーの著作において主に問題となっているスーダンは、大凡、今日の西アフリカ一帯に相当する地域である。

③ ムスリム社会の歴史を広く見渡した時、西アジアや北アフリカなどでは、トルコ系やスラヴ系の所謂「白人奴隷」が古くから存在していたが、本稿で問題となるスーダンの奴隷は、言うまでもなく「黒人奴隷」のことである。

④ 以下に続くアフマド・バーバーの略歴については、主に次の文献を参照した。John O. Hunwick, "Ahmad Baba and the Moroccan Invasion of the Sudan (1591)," *Journal of the Historical Society of Nigeria* 2, No. 2 (1962): 311-328; Hunwick, "A New Source for the Biography of Ahmad Baba at Timbuktu (1556-1627)," *Bulletin of the*

School of Oriental and African Studies 27, No. 3 (1964): 568-593; Hunwick, "Ahmad Baba on Slavery," *Sudanic Africa* 11 (2000): 131-139; Hunwick comp., *The Writings of Western Sudanic Africa* (Leiden and Boston: Brill, 2003), 17-18; Timothy Cleaveland, "Ahmad Baba at Timbuktu and His Islamic Critique of Racial Slavery in the Maghrib," *The Journal of North African Studies* 20, No. 1 (2015): 44-48; Elias N. Saad, *Social History of Timbuktu: The Role of Muslim Scholars and Notables 1400-1900* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Mahmoud A. Zouber, *Ahmad Baba de Tombouctou (1556-1627): Sa vie et son oeuvre* (Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1977).

⑤ アキート家は、サンハーシャもしくはヌナーガと呼ばれるベルベル系の集団にその出自を遡るイスラーム知識人の一族である。一五世紀半ばにこの一族のムハンマド・アキート (Muhammad Aqit, 歿年不詳) という人物がトンブクトゥに移住して以降、その子孫は「この町のカーディー (qāḍī, al-qāḍī, イスラームの裁判官) 職やモスクのイマーム (imām, 礼拝の先導者) 職を務める宗教的・知的権威として、トンブクトゥ及びその周辺地域の政治・経済・社会に大きな影響力を及ぼす集団へと成長していった。Hunwick, *The Writings*, 13; Zouber, *Ahmad Baba*, 14-21.

⑥ サアード朝は、一六世紀初頭にモロッコで成立したイスラーム王朝であらう。今日のモロッコ北部からマリ中部に至る地域を最大版図として、

一七世紀中葉まで存続した。

- ⑦ アフマド・バーバーは『階梯』の中で、この質問状がサハラ沙漠西部のトゥワートという地域から届いたことを明らかにしている。先行研究の中には、質問者のシラーリーがトゥワートに居住していたと述べられている。モロッコ南部のダルア(ドラア)に居住していたと述べられている。Chouki El Hamel, *Black Morocco: A History of Slavery, Race, and Islam* (New York: Cambridge University Press, 2013), 80, footnote 80; Cleaveland, "Ahmad Baba al-Timbukti," 49; Marta Garcia Novo, "Islamic Law and Slavery in Pre-modern West Africa," *Extremes: UPP Journal of World History* 2 (2011): 5. 1) シラーリーの質問状は、既に先行研究で紹介されている。Saïd bn Ibrahim al-Jirānī, *Istijā' Sa'id bn Ibrahim al-Jirānī, in Mi'rāj al-Su'ūd: Ahmad Bābā's Replies on Slavery*, eds. John O. Hunwick and Fatima Harrak (Rabat: Publications of the Institute of African Studies, 2000), 41-48 (Arabic text), 13-19 (English translation). 2) アフマド・バーバーは、『階梯』を執筆する以前のイブラヘム滞在中でもしくはイブラヘムからトンブクトゥへの帰路でも、スーダンの奴隷にまつわる同様の質問を別の人物から受け、それに対する回答状を提示している。この回答状も、先行研究において紹介されている。
- Ahmad Bābā, *Ajwiba Ahmad Bābā hawl al-istitqāq*, in *Mi'rāj al-Su'ūd: Ahmad Bābā's Replies on Slavery*, 77-91 (Arabic text), 41-53 (English translation). 本稿では、紙幅の都合上、この回答状についての考察は行わないが、以下の先行研究で検討がなされている。

Hunwick, "Ahmad Baba on Slavery"; Garcia Novo, "Islamic Law."

- ⑧ アフマド・バーバーの生涯や思想に関する膨大な数の論考を、網羅的に列挙はしないが、本稿で分析する『階梯』の検討に比較的多くの紙幅を割いている近年(二〇〇〇年以降)の先行研究としては、以下のよう論考がある。Hunwick, "Ahmad Bābā on Slavery"; Garcia Novo, "Islamic Law"; El Hamel, *Black Morocco*; Chris Gratien, "Race, Slavery, and Islamic Law in the Early Modern Atlantic: Ahmad Bābā al-Timbukti's Treatise on Enslavement," *The Journal of North African Studies* 18, No. 3 (2013): 454-468; Cleaveland, "Ahmad Bābā al-Timbukti."
- ⑨ 本稿の参照表記は、『階梯』の頁数で、二〇〇〇年に発表された版の校訂版のページ番号。Ahmad Bābā, *Mi'rāj al-su'ūd ila nayl hukm mujtālab al-sūd*, in *Mi'rāj al-Su'ūd: Ahmad Bābā's Replies on Slavery*, 49-70. 1) 1985年に発表された別の校訂版で、フランス国立図書館所蔵の写本を併せて参照する。Ahmad Bābā, *Mi'rāj al-su'ūd ila nayl hukm mujtālab al-sūd*, in "The Mir'aj: A Legal Treatise on Slavery by Ahmad Bābā," Bernard Barbour and Michele Jacobs, in *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Vol. 1: *Islam and the Ideology of Enslavement*, ed. John Ralph Willis (Oxon and New York: Frank Cass, 1985), 139-159; Ahmad Bābā, *Mi'rāj al-su'ūd ila nayl hukm mujtālab al-sūd*, manuscript, Bibliothèque Nationale de France (Paris), Arabe 5259, ff. 19r-23r.

第一章 奴隷身分と不信仰

前述したように、イスラーム法ではムスリムを奴隷にすることが原則的に許されていない。換言すれば、ムスリムが奴隷にしてよいのは、非ムスリム、つまりムスリムから見た「不信仰者」(Kafir)のみである。『階梯』の論旨において、この原則は最も重要な軸となっており、アフマド・バーバーは、この点に関するジラーリーの言葉に首肯している。^①

「イスラーム法上、(奴隷として) 所有(されること) の原因は不信仰である。不信仰者を購入した者は、その所有が許されるが、そうでない場合は許されない。この条件「不信仰の状態にある奴隷の所有」が生じた後で(その奴隷が)イスラームに改宗したとしても、それは所有の継続を拒絶するものではない」というあなた方の(質問にある)言葉であるが、それに対する回答は、それはその通りである、ということだ。ただし、それは、奴隷として所有される者が(ムスリムと何らかの)契約や庇護契約を交わしていない場合である。^②

更に、「神は、彼ら〔奴隷〕をお前達の支配下に置いた」というハディース (Hadith) 預言者ムハンマドの言行録) の意味するところを尋ねたジラーリーに対し、アフマド・バーバーは次のように答えている。

預言者ムハンマド——彼に神の祝福と救済あれ——は、(奴隷として) 所有される原因となる生来の不信仰のせいで(奴隷として) 所有された者——彼がその後にもムスリムになった場合であれ、不信仰にとどまった場合であれ——についてそのように語ったのである——神が最もよく御存知であるが。^④

一つ目の引用の最後にある庇護契約 (dhimma) については後述するが、これら二つの引用からは、大きく分けて二つの論点を取り出せる。一つ目は、奴隷身分の原因は不信仰にあるという原則であり、二つ目は、ある人物が奴隷となった後にイスラームに改宗しても、そのことは、その人物の奴隷身分に影響を及ぼさないとある点である。

一つ目について述べると、上記の引用からも分かるように、アフマド・バーバーは、ムスリムが奴隷として所有してよいのは不信仰者のみであるというイスラーム法の原則論に同意し、それを明示している。彼は、『階梯』の別の箇所においても次のように述べている。

奴隷身分の原因は不信仰である。それに関して、黒人の不信仰者は、全ての不信仰者のうちの彼ら以外の者達、すなわちキリスト教徒、ユダヤ教徒、ペルシア人、ベルベル人、そしてその他、イスラームではなく不信仰にとどまり続けていることが確認された者と同様である。この節の最後に現れる『集成』の言葉——それに関して全ての不信仰者の間に差異がないことを示す証拠である——にあるように^⑤。

ここで挙げられている『集成』は、マグリブのカイラワーンのマリーク学派法学者、サフヌーン・アツィタヌーヒー (Sahnun al-Tanukhi, 八五四年歿) の著作『大集成』 (al-Madawwana al-kubra) のことで、スンナ派四大法学派の一つであるマリーク学派においては大きな権威と影響力を有する法学書である。アフマド・バーバーは、ここでの説明の通り、『階梯』の末尾近くにおいて『大集成』を参照文献として提示しているが、実際に彼が引用している文言は、ハラフ・アルハラーズィイー (Khalaf al-Baradhī, 一〇三九年頃歿) というカイラワーンのマリーク学派法学者がまとめた『大集成』の提要に見られる一節であり、そこで述べられているのはジズヤ (jizya) に関する問題である。ジズヤは、一般に、ムスリムの支配下・庇護下で生命や財産の安全、信仰の自由や慣習の保持などを保証された非ムスリムが支払いを義務づけられる

人頭税のことであり、こうした庇護契約をムスリムと交わした非ムスリムをズインミー (dhimmi) という。アフマド・バーバーが引用している一節は、どのような宗教・出自の非ムスリムであっても、ジズヤの負担に関しては同等であることに言及した箇所である。アフマド・バーバーがこれを引いているのは、黒人の不信仰者であれ、その他の不信仰者であれ、その処遇は皆同じであることを明示し、ひいては、如何なる種類の不信仰者であっても、不信仰者でありさえすれば等しく奴隷化の対象になることを指摘するためである。

次に二点目、つまり、ある人物が奴隷になった後にムスリムになったとしても、そのことは、その人物の奴隷身分の解消には直接的には繋がらないという点である。イスラーム法において、奴隷の身分は、原則として親から子へと継承される^⑦。例外として、ムスリムである奴隷所有者（主人）と彼が所有する女奴隷との間に生まれた子供が主人によって認知されれば自由身分になるとされているが、それ以外の場合、奴隷の子は生まれながらに奴隷になる。つまり、非ムスリムが奴隷になった場合、その後でイスラームに改宗したとしても、そのことはその人物の奴隷身分に直接的には影響を及ぼさず、しかもその身分が次世代へと継承されていく機制が存在していたわけである。アフマド・バーバーは、これに関連したジラーリーの問いに対して次のように述べている。

「また同様に、『奴隷身分は不信仰の徴である』という法学者達の言葉もどのような意味なのか」というあなたの方の言葉であるが、その答えは、奴隷身分の原因は不信仰であるということだ。そして、所有された全ての奴隷は、彼か彼の先祖が捕虜になった者であることの証拠である^⑧。

しかし、『階梯』においてより重要な論点となっているのは、奴隷身分の世襲という機制自体ではなく、この機制ゆえに、スーダンの特定の地域の人々を奴隷にはならない——反対に、それ以外の地域の人々は奴隷になる可能性があ

る——ということであり、アフマド・バーバーは、次のように述べている。

「前述した、スーダーンのムスリム達のこれらの国々は、彼らが不信仰の状態で奴隷化され、征服され、彼らのイスラームへの改宗が（その後に）起こったので、（彼らを奴隷として所有しても）何の弊害もないのでしょうか、それともそうではないのでしょうか」というあなた方の言葉であるが、その答えは、彼らは、カノやカツィナ、ボルヌ、ソングアイの人々のように、誰かに征服されることなしにイスラームに改宗したのである。我々は、彼らがイスラームに改宗する前に誰かに征服されたということを聞いたためしがない。彼らの中には、ボルヌやソングアイの人々のように、古くからムスリムである者もいる。^⑩

「彼ら〔スーダーンのムスリム〕の地は、（他地域のムスリムによって）力尽くで支配されたのでしょうか、それとも合意に基づいて支配されたのでしょうか」というあなた方の言葉であるが、その答えとして、イブン・ハルドゥーンやその他の人物の言葉から明らかになるのは、彼らは自らの意志でイスラームに改宗したということである。^⑪

一つ目の引用にある「前述した、スーダーンのムスリム達のこれらの国々」とは、ジラーリーが質問状の別の箇所で言及したカノ、カツィナ、アフヌー、ボルヌ、ガオのことで、いずれも西アフリカの王国名、地域名もしくは都市名である。カノとカツィナは、ハウサと呼ばれる民族集団の集住地であるハウサランド（今日のナイジェリア北部及びニジェール南部に相当する地域）の地方もしくは王国もしくはその中心都市の名称である。ハウサランドには、かつてハウサ人の治める七つの王国が存在し、それらは一般にハウサ七国（Hausa Bakwai）と呼ばれるが、カノもカツィナもこの七国を構成する王国である。アフヌーについては、後述するように、アフマド・バーバーはその場所を知らないとしているが、これは、カヌリ語という言語で特に東部のハウサを指す「アフノ」（Afino）のことであると考えられるため、文脈上、ハウサランド

東部もしくはハウサランド一帯を指していると考えられる。そしてボルヌは、ハウサランドの東側に接する国もしくは地域の名称であり、ガオは、トンブクトウの東方のニジェール川沿いに位置する町である。これらに加え、アフマド・バーバーはソンガイに言及しているが、これは今日のマリ東部及びニジェール西部に相当する地域のニジェール川流域に居住してきた民族集団である。一五—一六世紀に絶頂期を迎えて西アフリカ一帯に広大な版図を築いたソンガイ帝国は彼らが中心となって成立した国であり、前出のガオはこの国の都でもあった。

これら二つの引用においてアフマド・バーバーが主張しているのは、つまり、スーダンの特定の民族集団や地域の人々は、アフマド・バーバーの生きる時代の遙か以前にイスラームに改宗したこと、またその改宗は、他のムスリムに征服されて奴隷になった後になされたものではなく、自由身分の状態で自らの意志によってなされたものであるということ、そしてそれゆえに、アフマド・バーバーと同じ時代に生きる彼らの子孫の奴隷化は許されないとということである。この点については、奴隷化の可否の判断基準に関する問題として次章で改めて詳述するが、いずれにせよ、以上のようにアフマド・バーバーは、奴隷身分に関するイスラーム法の原則を前提としながら、その原則にスーダンの歴史的状況を照らし合わせることで自らの見解を構築しているわけである。ただし、ここで注目すべきは、彼が依拠したスーダンに関する歴史情報が、彼の身近にいたスーダンのイスラーム知識人やその先達による叙述ではなく、マグリブのイブン・ハルドゥーン (Ibn Khaldun, 一四〇六年歿) の叙述によっている点であろう。アフマド・バーバーが参照しているイブン・ハルドゥーンの著作は、『階梯』の脱稿から二〇〇年以上も前に書かれた著名な歴史書、『実例の書』(Kitāb al-'ibār, 『イバールの書』)である。以下に示すように、スーダンのイスラーム知識人の中には、アフマド・バーバーの主張とは反対に、上述の民族集団や地域の人々の祖先がそもそも奴隷であった——それゆえにその子孫は奴隷になり得る——と主張する者もあり、アフマド・バーバーは、それに反論するための「正しい」情報が、この北アフリカのイスラーム知識人の著作に記されていると考えていたわけである。

「あるスーダンのカーディーが伝えたところでは、彼らが不信仰者であった頃に彼らを征服し（奴隷にし）たイマーム（カリフ）は、彼らをその「奴隷の」ままにしておくことを選んだ」というあなたの言葉であるが、私は言おう、これは、我々が全く聞いたこともなければ、我々に伝わってきたこともない事柄である。そのイマームが一体誰で、彼らの国々を征服したのがいつで、どの国を征服したのか、これら全てについてあなた方に明示するよう、そのスーダンのカーディーに求めてみなさい。彼の言葉は真実の欠如により近く、もし今あなた方が調査をすれば、彼の述べたことの正しさをあなた方に伝えるような者を誰一人として見出すことはできないだろう。ゆえに、彼の言葉の上に成り立っている事柄は、考慮する必要がないのである——いと高き神が最もよく御存知である。ワリー・アツルディーン・イブン・ハルドゥーン師のボルヌの人々に関する言葉——いと高き神が望めば（この後に続く箇所）現れるが——を見るがよい。^⑭

これに続く箇所で、アフマド・バーバーは、『实例の書』に見られるボルヌの歴史に関する叙述や、ソンガイ帝国に先立って西アフリカの広域を支配したガーナ帝国やマリ帝国に関する記述を長文で引用し、ボルヌやマリの人々が古くからムスリムであったことを明らかにしようとしている。そもそもジラーリは、マグリブもしくはサハラ沙漠西部に住む自分達よりもスーダンに住むアフマド・バーバーの方が同地の実状に精通していると考えて彼に質問を投げかけたのだが、アフマド・バーバーがその回答のために依拠した知識は、イブン・ハルドゥーンのようなマグリブ——別の言い方をすればスーダンの外部——のイスラーム知識人が編集した情報によって構築されており、同時に、その知識を背景に、当のスーダン出身のカーディーが語ったという歴史情報を誤りだと切り捨てているのである。

更にアフマド・バーバーは、こうした北方から流入した知識に依拠することで、ここまで論じてきたスーダンの人々と奴隷身分との関係について、『旧約聖書』の「創世記」第九章に端を発する所謂「ハムの呪い」の問題にも言及している。『旧約聖書』に出てくるハムは黒人の祖とされる人物であるが、ある時、彼が酒に酔った父親ノアの醜態を目にし、

それを兄弟に告げてしまう。これに怒ったノアは、ハムの息子カナンが兄弟達の下僕となるよう呪いの言葉を発した。この『旧約聖書』の一節を一つの源として、ハムの子孫とされる黒人に本質的な奴隷性を見出す様々な言説が生まれ、歴史上、例えば北アメリカにおける奴隷制を正当化する根拠などとしてもしばしば利用されてきた。¹⁶ イスラーム圏の書物においても、この「ハムの呪い」の逸話は古くから言及の対象になっており、『階梯』¹⁷でも、人間の肌の色と奴隷身分との間に因果関係はあるのか——スーダンの地の黒人は本源的に奴隷となるべき存在であるのか——が論じられている。アフマド・バーバーは、この議論に際しても、イブン・ハルドゥーンの『実例の書』や、エジプトの碩学アブド・アツィラフマーン・アツィスユーティー（Abd al-Rahman al-Suyuti、一五〇五年歿。以下、スユーティーと略記）の『アビシニア人の状態の引き上げ』（*Raf' shi'n al-Hubshan*）とったスーダンの外部のイスラーム知識人の著作に依拠し、彼らの文言を長文で引用しているが、そこで述べられていることの核は、人間の肌の色と奴隷身分との間には何ら因果関係がないということである。こうした先達の見解を紹介した後で、アフマド・バーバーは、人種によって奴隷か否かが決まるわけではないこと、そして奴隷身分の原因はあくまで不信仰にあることを以下のように確認している。

ハムの子孫には、奴隷性という特質はない。そうではなく、ハムの子孫であれ、それ以外であれ、全ての不信仰者は、その生来の不信仰にとどまる限り（奴隷として）所有されるのであり、（その点に関して）ある人種と別の人種との間に差異はない。ノアの発した呪いの言葉は、（神によって）もしかしたら多くのハムの子孫に関して叶えられたのかもしれないが、その全てに関して（叶えられたわけ）ではない。¹⁸

以上、本章では、『階梯』において奴隷身分が如何に論じられているかを確認してきた。アフマド・バーバーの主張の要点は、イスラーム法の大原則に従い、不信仰のみを奴隷身分の原因と見做すものであった。この主張は、その裏面とし

て、人間を弁別する際に用いられる他のあらゆる基準が奴隷身分の原因とは無関係であるとの主張になり、それゆえ、アフマド・バーバーは、ジラーリーが提示した「ハムの呪い」にまつわる質問への回答の中で特に肌の色や人種といった基準を取り上げ、黒人であることと奴隷であることは全く別の問題であると論じたのである^⑩。また、知の連関網の観点から注目されるのは、アフマド・バーバーがスーダンの奴隷にまつわる自らの主張の正当性を裏づける根拠として、西アフリカ内部から発した知識ではなく、イブン・ハルドゥーンやスウーテイーといった北方の知的権威の見解を採用している点である。こうした外部との繋がりの中で獲得された情報を土台に『階梯』の議論が構築されていることは、次章においてより明瞭になるものと思われる。

- ① 近年刊行された研究の中には、不信仰者に対する奴隷狩りの正当性の問題や、ジハード (Jihad, 聖戦) や奴隷に関するマリーク学派の諸裁定を考慮し、『階梯』における法学的議論が不十分であることを指摘したものもある。El-Hamel, *Black Morocco*, 79-85; しかし、本稿の目的は、そうしたイスラーム法学者としてのアフマド・バーバーの議論の質を問うことではなく、奴隷身分の原因を不信仰のみに求めるイスラーム法の大原則から彼がどのような議論を展開し、スーダンの人々の奴隷身分や奴隷化の問題を如何に扱ったのかを検討することである。なお、マリーク学派は、イスラームの多数派であるスンナ派の四大法学派の一つで、アンタルス (イベリア半島のムスリム支配地域) からマグリブ、サハラ沙漠西部、西アフリカまでの広域で歴史的に影響力を有してきた学派である。アフマド・バーバーもマリーク学派の法学者である。
- ② Ahmad Bābā, *Mi'raj*, 53. なお、本稿における引用では、引用者が語を補う場合は丸括弧を、直前の語の言い換えや説明を付す場合は亀甲括弧を使用する。また、読み易さを考慮し、代名詞などを指示対象の名詞に適宜置き換える。
- ③ このハディース (atalahum Allah taht aydikaum) はよく知られており、ムハンマド・アル・フハーリー (Muhammad al-Fuḥārī, 八七〇年歿) とムスリム・ブン・アル・ハッジャージュ (Muslim bn al-Hajjāj, 八七五年歿) の『真正集』(Ṣaḥīḥ) を始め、多くのハディース集に見られる。
- ④ Ahmad Bābā, *Mi'raj*, 66.
- ⑤ Ahmad Bābā, *Mi'raj*, 57.
- ⑥ Ahmad Bābā, *Mi'raj*, 68-69; Khulaf al-Barādhī, *al-Tahḥib fī iḥkīsār al-Madawana*, Vol. 1 (4 vols., Duhai: Dār al-Buḥūth li-Dirasat al-Islāmiya wa-l-ḥyā' al-Turāth, 1999-2002), 430; Vol. 2, 76-77; Saḥnūn al-Tanūkhī, *al-Madawana al-khūbrā*, Vol. 1 (4 vols., Beirut: Dār al-Fikr, 1986), 241-243, 406-407.
- ⑦ イスラーム法における奴隷の規定の概要は以下を参照。R. Brunschwig, "Abd." in *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, Vol. 1 (12 vols., Leiden: Brill, 1960-2004), 24-40; John Ralph Willis, "The Ideology of Enslavement in Islam," in *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Vol. 1, 1-15; Joseph Schacht, *An Introduction to*

Islamic Law (Oxford: Oxford University Press, 1982), 127-130; Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (1955; Clark, NJ: The Lawbook Exchange, 2010), 130-132.

⑧ こうした親子関係を通じた自由身分の獲得以外に、主人による奴隷の解放という手続きも存在した。奴隷の解放は一般に善行の一つとして推奨されてきたが、イスラームの歴史においては、解放奴隷が元の主人に奉仕し、庇護される関係 (wala) を維持する場合が多く見られた。Brunschwig, "Abd."

⑨ Ahmad Baba, *Mi'raj*, 69.

⑩ Ahmad Baba, *Mi'raj*, 53-54.

⑪ Ahmad Baba, *Mi'raj*, 56.

⑫ Hunwick and Harrak, *Mi'raj al-Su'ud: Ahmad Baba's Replies on Slavery*, 13, footnote 9.

⑬ ジラリーの同時代のスーダンにおいてムスリムと見做される人々を指しており、具体的には前出のボルヌヤカノ、カツイナ、ガオ、アフソーなどの人々である。

⑭ Ahmad Baba, *Mi'raj*, 54.

⑮ al-Jirani, *Ishtifa'*, 44.

⑯ Larry E. Tise, *Proslavery: A History of the Defense of Slavery in America, 1701-1840* (Athens and London: The University of Georgia Press, 1987), 118, 189.

⑰ 例えは、以下のようない〇世紀の著名な歴史書にも見られる。Muhammad al-Tabari, *Ta'rih al-Tabari' al-ma'rif bi-Ta'rih al-umam wa-al-muluk*, Vol. 1 (8 vols, Beirut: Muassasa al-'Ilmi li-Ma'bu'at, 1989), 139.

⑱ Ahmad Baba, *Mi'raj*, 64.

⑲ 先行研究も指摘する通り、ネルル系の集団を父系の出自とするフマド・バーバーの言説からは、彼がスーターンの「黒人」に本質的な劣性を見出したことが窺える。Cleveland, "Ahmad Baba al-Timbukti," 51. それゆえ、先行研究にもあるように、「この呪い」を彼が否定した一つの理由として、「彼の法的思考 (legal mind) が黒人性と奴隷身分との単純な等価を拒絶した」のたとえられることは確かだろう。John O. Hunwick, "Islamic Law and Polemics over Race and Slavery in North and West Africa (16th-19th Century)," in *Slavery in the Islamic Middle East*, ed. Shaun E. Marnon (Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers, 1999), 51.

第二章 奴隷化の論理

奴隷身分の原因を不信仰のみに見出すアフマド・バーバーの主張は、つまるところ、ある人物の奴隷化の可否の判断基準がその人物の宗教的属性——ムスリムであるか否か——のみであること、そして非ムスリムだけが奴隷化の対象になることを意味している。しかし、この基準は、戦争や奴隷狩りによる奴隷の生産や獲得、獲得した奴隷の売買・所有という実践の場においては、必ずしもそこに関わるムスリムに明確な判断の指針を与えてくれるものではない。これはひとえに、

ムスリムと非ムスリムとを峻別する「客観的」な指標の設定が困難であることに起因するが、『階梯』は、この困難が奴隷を巡る一つの社会問題に繋がっていたことを明らかにしている。具体的には、奴隷として扱われた人々の中に、自らが自由身分のムスリムであると訴え、奴隷として売買されたり所有されたりすることに異議を申し立てる者がいたということである。そして、そのような訴えを起こした者の身元調査をすべきか否か、すべきであればその責を一体誰が負うべきなのか、『階梯』ではこの点に多くの紙幅が割かれており、アフマド・バーバーは、ジラーリーからの以下の質問を起点に、先達の見解を複数列挙しながら詳しい検討を行っている^①。

また同様に、(帰属する)国が分からず、その状態も不明で、それゆえ奴隷身分がイスラームへの改宗に先立っていたのか否かが分からぬ者については、何ら(身元の)調査もせず売却や購入に乗り出してもよいのでしょうか。それとも、調査は義務なのでしょうか、もしくは推奨される行為なのでしょうか^②。

この問いに対して、アフマド・バーバーは、奴隷身分の根拠は不信仰のみであり、如何なる不信仰者もその間に差異はなく、彼らを奴隷として所有することは合法であると述べた後、イブン・サフル (Ibn Saḥl, 一〇九三年歿。アブー・アル・アスバグ・イーサー・ブン・サフル [Abū al-Asbāgh Ṭaḥ bn Saḥl]) というアンダルス出身のマリーク学派法学者の言葉を提示する。

アブー・アル・アスバグ・(イーサー・)ブン・サフルの『諸事案』には次のようにある。「広く受け入れられた見解は、以下の通りである。(自らの)自由身分を訴え、自由身分の者が売り払われるようなことが頻繁に起こる国からやってきたと述べる者がいて、購入者も彼をその国から購入したことに同意している場合、ムハンマド・ブン・アル・ワリード^③とヤフヤー・ブン・ア

ブド・アル・アズィーズ^④曰く、彼の奴隷身分の証明は購入者に課される。サフスーン（・アツ・タスーヒー^⑤）も（そう）言った。しかし、イブン・ルバーバ^⑥は、『証拠（の提示）は自由身分を訴える者に課される。アブド・アル・アラー^⑦は、時代の頹廢のため我々の同輩^⑧が述べることをファトワーとして発していた。しかし、私はそのような見解を持たない』と言った。イブン・ザルブ^⑨は、『奴隷の主人には、以前の所有者から彼を購入することの合法性の証明が課される。彼らは、イブン・ハフスーンの内乱の間^⑩、そのようにファトワーを発した』と言った。（以上で引用は）終わる^⑪。

この問答は——そして、こうした問答がなされていたという事実は——、奴隷の中に自らが自由身分のムスリムであると訴え、奴隷として売買・所有されることに異を唱える者が少なからずいたことを示している。イブン・サフルの著作からの引用で問題となっているのは、そうした訴えがあった時に、その奴隷と見做されている人物の身元を明らかにする義務が本人に課されるのか、彼を購入した主人に課されるのかという点である。法学者の間で見解が分かれていたことが窺えるものの、ここで挙げられた法学者の中では、イブン・ルバーバのみが奴隷の側に身元の立証責任を課すとの見解を示している。

また知の連関網の面から言うくと、ここでイブン・サフルが列挙している法学者——この引用を介してアフマド・バーバ^⑫が参照している法学者という意味でもあるが——は皆、九一〇世紀のアンダルスもしくはマグリブの知識人であり、前章でも言及した通り、サハラ以北の知的空間が『階梯』の議論に及ぼした影響の大きさを見て取ることができる。

イブン・サフルに続き、アフマド・バーバ^⑬は、『階梯』においては唯一、スーダンの法学者の裁定を引いている。この法学者、マフムード・ブン・ウマル・ブン・ムハンマド・アキート (Mahmūd bn Umar bn Muḥammad Aqīṭ, 一五四八年歿。以下、マフムードと略記) は、トンブクトウのカーディー職についたアフマド・バーバのおおじで、一六世紀のアキート家を代表する知識人の一人である。

上述の（アンダルスやマグリブの法学者達の）集団が述べたことを、我々の主人であり、模範でもある法学者のマフムード・ブン・ウマル・ブン・ムハンマド・アキートは、彼の時代に、彼ら〔奴隷〕のうちの自由身分を訴える者に対して裁定として下し、所有権が立証されるまでは、彼を所有する者の手から彼を取り上げ、それができなければ〔所有権が立証されなければ〕、彼の自由身分の裁定を下したのであった。¹²⁾

つまり、このマフムードの見解によれば、ある奴隷が自由身分のムスリムであることを訴えた場合、その所有者に正当な所有権の立証義務が生じ、当然その義務の中には当該の奴隷が合法的に所有できるような出自であるのかという身元調査が含まれることになる。また、上述したイブン・サフルの引用からは、自由身分を訴える奴隷の側に有利な見解を示す法学者が九一〇世紀頃のアンダルスやマグリブにおける多数派であったことが窺えたが、アフマド・バーバーと同じアキート家の知的伝統の中にいたマフムードも、こうした北方の法学的見解の蓄積に影響を受けていたと考えられる。

しかし、奴隷の身元調査が必要になる状況が実際に生じていたことは分かっていたが、それでは、アフマド・バーバーは、この身元調査に際して一体何を明らかにすればその人物の宗教的属性が定まり、奴隷化の合法性・非合法性を確定できると考えていたのであるか。その答えは、上記のマフムードの見解に続いて引用されている、サハラ沙漠北西部のタバルバ出身の法学者、マフルーフ・アル・バルバーリー (Makhluf al-Balbari, 一五三三／四年以降歿。以下、バルバーリーと略記) の以下のファトワーに現れる。¹⁴⁾

（バルバーリーは次のように）言った。「奴隷身分の根源は不信仰である。スーダーンの不信仰者は、キリスト教徒と同様（に不信仰者）であるが、彼らはマジユースであるというだけだ。彼ら〔スーダーンの人々〕のうち、カノやカツイナ、ボルス、ゴビルの¹⁵⁾人々、そしてソングアイの全ての人々のようなムスリムは、（奴隷として）所有することが許されないムスリムであるが、彼らの一部

は、自由身分のムスリムを攻撃して不正に売却するアラブのように、不正に互いを襲撃している。だが、彼ら（ムスリムであると思われる人々）を（奴隷として）所有することは決して許されない。イスラーム（が根づいていること）で知られるこれらの国の出身であることが分かり、自身がこれらの国の出身であると述べた者に関しては、彼を解放し、彼に自由身分の裁定を下す（べきである）——イブン・アッターブを始めとしたアンダルスの法学者達がそのようにファトワーを發し、イブン・ルバーバ以外はそれに異を唱えなかったように。そして、フェズの法官達もこれと同様の裁定を下し、トンブクトウのカーデーである我が主人マフムード——彼は、彼ら（自由身分のムスリムであることを訴える奴隷）に彼ら自身がこれらの国の出身であることを証明する義務を課さずに彼らの訴えを（そのまま）受け入れた——もこれと同様の裁定を下した。従って、自身が（罪から）免れることを望む者は、彼らのうち、自らの国の名を述べ、これらの（上記の）国の出身であるのか否か——つまり、イスラームの国の出であるのか、不信仰者の国の出であるのか——が吟味された者以外を（奴隷として）購入すべきではない。これ（イスラーム法に反してムスリムが奴隷として売買されること）は、今の時代、国々に不幸が蔓延する原因となっている大きな災厄である」¹⁷⁾。

バルバーリーは、マグリブ、サハラ沙漠西部、スーダンを広く渡り歩いて修学と教育に勤しんだ人物である。トンブクトウではアキート家のマフムードの兄弟に師事し、この西アフリカの中心的な学問都市ヤカノ、カツィナにおいて教鞭を執ったと言われる。バルバーリーのファトワーには注目すべき点がいくつか見られるが、ここでは大きく二点を確認しておこう。

一つ目は、バルバーリーの知的源泉となった先達についてである。一五—一六世紀のマグリブから西アフリカまでを広く移動し続けたバルバーリーのファトワーにあつても、奴隷の所有や売買に関する裁定に関しては、アンダルスやマグリブの法学者の見解が主たる参照の対象となっている。そして、ここでもイブン・ルバーバのみが奴隷所有者に有利な裁定を下したことが示唆されている。またバルバーリーは、上述の通りアキート家と縁の深い人物で、トンブクトウのカーデ

イーであったマフムードの下した裁定も参照している。

二つ目は、スーダンのムスリムと非ムスリムとを峻別する基準である。バルバーリーは、スーダンの特定の地域や民族集団に帰属する人々は無条件にムスリムと見做すことができるため奴隷化の対象にならない、と述べている。そして、このバルバーリーが提示する、地域や民族集団に基づいて宗教的属性を決定する論理こそ、アフマド・バーバーが『階梯』の中でスーダンの人々の奴隷化を巡る議論の核に据えているものである。以下では、この点を確認していく。

『階梯』における質問者のジラーリーは、アフマド・バーバーに対して複数の問いを投げかけているが、その一番目の問いは、以下のような内容である。

イスラームの信仰が我々の許で広く知られている人々のうち、ボルヌヤアフヌー、カノ、ガオ、カツイナなどのように、その人々のイスラームの信仰が確証されている国から運ばれてきた奴隷に関して、あなた方は何を述べるでしょうか（どのような見解を持つているでしょうか）——神があなた方を助け、あなた方の眼識を照らしますように。彼らを所有し、自由に売買することは許されるのでしょうか、許されないのでしょうか。それが許されると言うのであれば、我々にその証拠の本質を明示して下さい。²⁰

複数の質問の最初に置かれていることから、恐らくジラーリーがアフマド・バーバーに最も問い質したかったのはこの点であると考えられる。つまり、ジラーリーが住んでいたマグリブもしくはサハラ沙漠西部にスーダンから奴隷として運ばれてきた人々の中にムスリムと思われる者が複数確認される状況を目の当たりにし、彼らの実際の宗教的属性と、彼らを奴隷として売買したり所有したりすることの可否をアフマド・バーバーに尋ねようとしたわけである。これは、言うまでもなく、ムスリムはムスリムを奴隷にしてはならないという原則を念頭に置いた問いである。これに対してアフマド・バーバーは、次のような回答を提示している。

次のことを知りなさい——いと高き神が我々とあなた方に成功を与えて下さいますように。あなた方が述べたように、これらの国の人々はムスリムであるが、アフヌーは別で、私はそれがどこにあるのかを知らないし、それについて聞いたこともない。しかし、これら全ての国の近くには不信仰者の住む国があり、ムスリムであるそれらの国の人々は、彼ら〔近隣の不信仰者〕を襲撃するのである。そして、我々に伝わってきたところによると、よく知られているように、ムスリムの庇護下にある一部の不信仰者は、税を納めている。²¹⁾（その一方で）これらの国のスルターン（君主、政治権力者）が別の（ムスリムの）国のスルターンと対立することの何と多いことか。これらの国のスルターンは、別のスルターンに攻撃をしかけ、その国を襲撃し、（その国の）ムスリムを能う限り捕虜にするのである。そして、その捕虜は自由身分のムスリムであるのだが、（奴隷として）売却されるのである。²²⁾

奴隷身分の原因が不信仰のみにあると考えていたアフマド・バーバーであるが、それを踏まえてこの引用を見ると、まずボルヌ、カノ、カツイナ、ガオなどの人々は総じてムスリムであると断言しており、それゆえ、この引用箇所では明確には指摘されていないが、当然奴隷化の対象外となる。ところが、実際にはこれらの国々は交戦し、略奪し合い、その中で自由身分のムスリムを捕虜にし、奴隷として売却しているというのである。つまり、アフマド・バーバーは、スーダンの特定の地域の人々は無条件にムスリムであると判断できると主張しているのだが、同時に、そうした地域のムスリムがイスラーム法の原則を蔑ろにして同胞であるはずのムスリムを奴隷として売却している現状があることを指摘しているわけである。

『階梯』では、これ以外の箇所においても、特定の地域の人々や民族集団がムスリムであると具体的に述べており、例えば、ボルヌについてのジラーリーの問いには以下のように答えている。

「それ〔奴隷であるのか否か〕は、ボルヌの人々についてはどうなのでしょう。ボルヌは、彼らのスルターンの統治領域であり、

彼らの許から（人々が奴隷として）我々の許に運ばれてくることが多いのです。（運ばれてきた）彼らは奴隷なのでしょうか（奴隷と見做してよいのでしょうか）、そうではないのでしょうか」というあなた方の言葉であるが、その答えは、彼らは古くにイスラームに改宗した自由身分のムスリムであるということだ。²³⁾

前章で述べた通り、ボルヌの人々が古くからムスリムであったということについては、イブン・ハルドゥーンの見解を根拠としており、この引用箇所後に、前章で言及した『実例の書』からの長文引用が続く。

この他にも、ムスリムと見做される人々については以下のような記述がある。

それが誰であれ、不信仰の状態で捕虜となった者を（奴隷として）所有することは合法である。しかし、あらゆる種類の人々のうち、ボルヌやカノ、ソングイ、カツイナ、ゴビル、マリの人々、そしてザクザクの一部の人々のように、自らの意志でイスラームに改宗した者は別である。彼らは、どのような方法によっても（奴隷として）所有することが許されない自由身分のムスリムである。また、フルベの大半も同様（にムスリム）である。しかし、ジェンネの向こう側に住む（フルベの）集団について我々に伝えられたところでは、彼らは不信仰者であると言われている。ただし、彼らが生来の不信仰者であるのか、（イスラームを棄てて）背教したのか、我々は知らない。²⁴⁾

ザクザク（ザツザウ、ザーリア）は、カノやカツイナ、ゴビルと同様、ハウサ七国の一つであり、アフマド・バーバーは、そこに住む人々の一部はムスリムであると述べている。またジェンネは、今日のマリ中部に相当する地域に古くから存在してきた都市の名称である。そしてフルベは、牛牧畜を主たる生業として西アフリカの広域に居住してきた民族集団である。この記述によれば、彼らについてはジェンネを境界として、ムスリムの住む地域と非ムスリムの住む地域とが分かれ

ることになる。いずれにせよ、ここで言及されているような地域や民族集団の人々は、ムスリムであることが確認されており、それゆえに奴隷にすべきではないとの主張が展開されているわけである。

更に興味深いのは、バルバリーがムスリムと見做される特定の民族集団や地域の人々を列挙しながら、非ムスリムと見做される民族集団や地域の人々を明示しなかったのに対し、アフマド・バーバーは、上記のザクザクやフルベの一部以外にも、非ムスリムと見做される集団について、以下のような極めて具体的な言及を行っているのである。

今、あなたの許にモシヤグルマ、ブサ、ボルグ、ダゴンバ、コトコリ、ヨルバ、トンボ、ボボ、k e e mといった集団から（奴隷として）あなた方の許にやってきた者は皆、現在まで不信仰にとどまり続ける不信仰者である。クンベーム、脆弱なイスラームの状態にあるホンポリやダアナカーの人々のうちの少数を除けば同様である。それゆえ、如何なる質問もせずに彼らを（奴隷として）所有しても、あなたにとつては些かの問題もない。²⁵

個別の詳しい説明は省くが、ここで言及の対象となっているのは、西アフリカの民族集団であり、これらの民族集団の人間であることが分かれれば、「如何なる質問もせずに」、つまりそれ以上の身元調査などを一切せずに、合法的に奴隷化できるということである。これに対して、例えば上記のフルベ人の場合、民族集団が判明しても、それだけではその宗教的属性は明らかにならず、帰属する地域が判明して初めて奴隷化の可否が決定されることになる。

また、上記のボルヌやカノ、ガオ、カツィナのように、周辺の非ムスリムへの襲撃や略奪と同時に、ムスリムに対する襲撃や略奪を行っている事例に関しても、アフマド・バーバーは以下のように述べている。

こうしたこと（ムスリムが他のムスリムを襲撃し、捕虜にして奴隷として売却すること）は彼らの国（ボルヌ、カノ、カツィナ、

ガオなど)で広く見られ、(例えば)カツイナの人々がカノを襲撃し、その他の(ムスリムの国の)人々も同様(の)ことをしている(の)である。彼らの言葉は単一で、その言語も一つ、その状態も互いに似通っている(ので)、彼らのうちのある者と別の者とを区別するのは、ある者は生来のムスリムであり、ある者は生来の不信仰者であるということだけなのだ。このことから、(奴隷として)彼らの許に運ばれてきた者の状態は判然とせず、彼らは、運ばれてきた者の実状を知らないのである。²⁷⁾

アフマド・バーバーは、彼らの言語の単一性や状態——文化や生活様式のことであろう——の相似性を指摘しているが、これは直前で具体的に言及されているカツイナとカノのことであると思われる。つまり、カツイナもカノもハウサランドの王国であり、支配的な民族集団はいずれもハウサ語を話すハウサ人である。既出の引用にあつたように、彼らは近隣の「不信仰者の住む国」に対する襲撃や略奪も行つており、こうした「不信仰者」もハウサランドのハウサ人であつたと考えられる。そうなると、カノやカツイナによる襲撃や略奪によつて捕虜となり、奴隷となつたハウサ人の中には、ムスリムと非ムスリムの双方が含まれることになる。しかし、彼らの話す言語は単一であり、生活様式も互いに似通っているため、それらの事項から彼らの宗教的属性を明らかにするのは難しいと述べているわけである。

更にボルヌについても、ボルヌからサハラ沙漠交易を通じて運ばれてくる人々を奴隷として扱つてよいのかを問うジュラーリーに対して、アフマド・バーバーは、前述の通り、ボルヌの人々は間違いなく自由身分のムスリムである——ゆえに奴隷にすべきではない——と答えていたが、同時に、「しかしながら、先述したように、彼らの(国の)縁辺の近くには不信仰者がおり、ボルヌのムスリムは、その不信仰者を襲撃し、捕らえ、(奴隷として)売却するのである」²⁸⁾とも述べている。これはつまり、ボルヌの人々はムスリムであると確証されているのだが、彼らは周辺に住む非ムスリムを襲撃し、捕虜とした者を奴隷として売却しているということであり、換言すると、ボルヌから北へ運ばれる人々の中には、ムスリムが合法的に奴隷として売買・所有できる者も含まれていたわけである。

このように、ムスリムであるのか否かの判断に特別な配慮を要する事例が少なからず存在することをアフマド・バーバーは認めている。しかし、そうした認識があつたとしても、スーダーンの人々の宗教的属性をそれぞれの帰属する地域もしくは民族集団から導き出す論理——換言すれば、個人の宗教的属性を地域や民族集団に置き換える論理——は、バルバリーの見解を土台に構築された『階梯』の特徴的な主張と見做すことができる。つまり、イスラームが広く根づいていると判断された地域や民族集団に帰属する人々は一括してムスリムと判断され、彼らの奴隷化は禁止される。反対に、イスラームが広く根づいていないと判断された地域や民族集団の人々は一括して不信仰者と判断され、その奴隷化が全的に認められる。それゆえ、実際にそれらの地域や民族集団の出身者を奴隷として購入する際には、その人物の宗教的属性をわざわざ精査しなくてもよいことになる。²⁸

それでは、当時の西アフリカにおける奴隷売買の実状を踏まえた時、こうした論理の提起にはどのような意味があると考えられるだろうか。アフマド・バーバー自身がその点を説明しているわけではないので、あくまでも推察の域を出ないが、仮に奴隷として運ばれてきた人物の宗教的属性を地域や民族集団と一義的に結びつけることが許されるのであれば——アフマド・バーバーの発したファトワーは、彼の知的権威を背景にこれを許しているのであるが——、イスラーム法の原則にもとることなく、以下のような理由から、取引は一層の効率化が図られるはずである。

まず、西アフリカにおける奴隷生産には幾つかの手段があつたが、一度に最も多くの奴隷が生産されたのは、武力衝突の場合での捕虜の獲得であろう。これには国家間や共同体間での様々な権力を巡る戦争の結果として生じる戦争捕虜の場合もあれば、より明確に奴隷の獲得を目的とした軍事遠征、すなわち奴隷狩りにおいて獲得された捕虜の場合もあるが、いずれにせよ、これらの暴力活動は、短期間に非常に多くの奴隷を市場に供給し得る。そして、こうした奴隷一人一人に関して宗教的属性を精査しようとすれば、そこには間違いなく多大な時間と労力が必要になる。何故なら、本章の冒頭でも述べたように、そもそも個々人の宗教的属性を「客観的」に見極めることには大きな困難がつきまとうからである。例え

ば前述のように、ムスリムによる奴隷売買の対象となった人物が自由身分のムスリムを自称する場合は往々にしてあったと考えられるが、その際に、その人物がムスリムではないと断じるための「客観的」基準の設定は極めて難しい。アフマド・バーバーは、自身が罪から免れることを望む者は、出自が吟味され、不信仰者の国の出であることが明らかになった奴隷以外を購入すべきではないとするバルバーリーの言葉を引用した後、この引用をもって自由身分のムスリムであることを訴える奴隷の言葉を受け入れるべきか否かは明らかであろうと述べているため、基本的には彼らの言葉を真実として受け入れてその後の行動を選択すべきと考えていたようである。^{③①}しかし、これは同時に、奴隷を獲得しようとするムスリムが現実的になすべきは、その奴隷が帰属する地域や民族集団に焦点を絞って情報を得ることであると主張でもあり、その情報さえ得られれば、その奴隷の宗教的属性は自ずと導き出される——そしてムスリムでなければ合法的に奴隷化できる——というわけである。

人々の宗教的属性というものは、他者には測りきれない個々人の内面の在り方や、日常生活における継続的・習慣的な振る舞いなどと密接に関係する。しかし、これを地域や民族集団に置換して判断することが許されれば——無論、地域や民族集団という基準で文字通りの「客観性」を確保できるわけではないが——、売買の許される人間とそうでない人間の選り分けはより容易になり、神の言葉を究極的な源とするイスラーム法の規定を蔑ろにすることなく、より円滑な奴隷交易を実現し得るのである。アフマド・バーバー自身は、勿論、奴隷交易の円滑化のためにこうしたファトワーを発したなどとは述べていない。^{③②}しかし、ここまでを検討してきたことから、彼のファトワーが、宗教的属性を奴隷化の可否の判断基準とするイスラーム法の原則を保持しながら、現実的にはその基準を地域や民族集団に置き換えるものであったという点は明らかになったと思う。そしてそれは、ムスリムと非ムスリムが、また無数の民族集団が入り交じって暮らす西アフリカにおいて、ムスリムによるより効率的で活発な奴隷交易を可能にする仕組みを提起するものであったとも言えよう。以上、本章では、アフマド・バーバーが『階梯』の中で展開した奴隷化に関する論理を追ってきたが、最後に、こうし

た彼の見解が同時代もしくは後世に及ぼした影響について短く触れておこう。同時代のマグリブ及びスーダンにおいて彼が有した法学者としての権威や名声などを勘案すれば、その法学的見解が現実のスーダンの奴隷制やサハラ沙漠を舞台とした奴隷交易の在り方に全く影響を及ぼさなかったという推測は、恐らく成り立たないであろう。しかし、史料の制約上、その影響の具体的な有り様を明らかにすることは困難と言わざるを得ない。³³ただし、少なくとも後世のイスラーム知識人に限って言えば、マグリブにおいても、またスーダンにおいても、アフマド・バーバーの展開した奴隷制を巡る議論の影響を受けていたと言うことはできる。マグリブでは、特に自由身分のムスリムを奴隷にすることや、黒人の奴隷化を正当化するために人種の差異を持ち出すことに対する非難といった点で、『階梯』が書かれた一七世紀以降、アフマド・バーバーの見解は繰り返し引用の対象となっている。³⁴またスーダンに目を向けると、一九世紀初頭に成立したソクト・カリフ国の統治者、ウスマーン・ブン・フーディー（Utman bn Fudī, 一八一七年歿。以下、ウスマーンと略記）や、その息子であり、後継者でもあるムハンマド・ベッロ（Muhammad Bello, 一八三七年歿）の事例が注目に値する。フルベのイスラーム知識人であったウスマーンを中心とする勢力は、一八〇四年以降、ハウサランドの既存の王権や周辺の諸勢力に対するジハードを展開し、イスラーム法を施政の基盤に置くソクト・カリフ国を成立させた。この国家は、イギリスの侵略によって一九〇三年に実質的な崩壊を迎えるまで、およそ一世紀の間、ハウサランドを中心とする広大な版図の支配を實現したが、その礎を築いたウスマーンやムハンマド・ベッロは、自らの著作の中で繰り返し『階梯』を引いている。彼らが参照しているのは、まさに本稿で注目してきた『階梯』の議論、すなわち、いずれの地域・民族集団の人々がムスリムもしくは非ムスリムと見做されるのかを論じた箇所であり、ソクト・カリフ国の指導者は、時代の推移による状況の変化を考慮しつつも、およそ二〇〇年前に書かれたアフマド・バーバーの著作に依拠することで、ジハードにおける「敵」と「味方」を峻別し、自らの武力行使の合法性を主張しようとしているのである。以上のような事例から、マグリブ及びスーダンの奴隷制やそれに深く関わるジハードを巡る言説空間において、『階梯』の議論は間違いなく一定の影響力を

持ち続けたと言えるのである。

① 言うまでもなく、西アフリカの奴隷市場には、ムスリムの奴隷も数多く供給されていた。それは、後述するようなイスラーム法の原則を顧みないムスリムによってなされることもあったであろうし、また、『階梯』では論じられていないが、そもそもイスラーム法の原則に縛られることのない非ムスリムは、奴隷狩りなどによる奴隷の生産や、市場への奴隷の供給に際して、ムスリムであるか否かという宗教的属性を考慮しなかったと考えられるからである。

② al-Jirān, *Istifa'*, 44.

③ 同、同、コルドバの法学者、アブド・アッラーフ・ムハンマド・ブン・ワリード (Abū 'Abd Allāh Muhammad bn Walid, 九二二年歿) とらう法学者を指していると考えられる。Ibn al-Farādī, *Ta'rikh 'ulamā' al-Andalus*, Vol. 2 (2 vols., Tunis: Dar al-Gharb al-Islāmī, 2008), 46; Ibn Saḥl, *Diwān al-ahkām al-kubrā aw al-'īn bi-nawāzil al-ahkām wa-qiy min syar' al-ḥukūm* (Cairo: Dār al-Hadīth, 2007), 744.

④ コルドバの法学者、アブー・ギカリーヤー・ヤフヤー・ブン・アブド・マル＝アズヌーン (Abū Zakariyya Yahyā bn 'Abd al-'Aziz, 九〇七／八年歿) の *ḥawāṣi* である。Ibn al-Farādī, *Ta'rikh*, Vol. 2, 230-231; Ibn Saḥl, *Diwān*, 744.

⑤ この人物については『大集成』の著者として前章で言及した。

⑥ コルドバの法学者、アブー・マブド・アッラーフ・ムハンマド・ブン・ウマル・ブン・ルバーバ (Abū 'Abd Allāh Muḥammad bn 'Umar bn Lubāba, 九二六年歿) の *ḥawāṣi* である。Ibn al-Farādī, *Ta'rikh*, Vol. 2, 49-50; Ibn Saḥl, *Diwān*, 744; Ibn Farḥūn, *al-Dihāj al-mudhahhab fi ma'rifā a'yān 'ulamā' al-madhhab* (Beirut: Dār al-

Kutub al-Imriya, 1996), 343-344.

⑦ 『階梯』の二〇〇〇年校訂版では「アブー・アリー」(Abū 'Alī)とあるが、フランス国立図書館の写本や、この箇所本文が記された別の著作 (Ibn Saḥl, *Diwān*, 169; al-Haṭṭāb al-Ruḥaymī, *Manāhib al-jalīl fi sharḥ Muḥtasar al-shaykh Khalfī*, Vol. 6 (7 vols., Nouakchott: Dar al-Riḍwān, 2010), 52) では「マブド・アル＝アラー」とあり、恐らく九世紀のコルドバの法学者、アブー・ワフフ・アブド・アル＝アリー・ブン・ワフフ (Abū Wahb 'Abd al-'Alī bn Wahb, 八七四年歿) である。Ibn al-Farādī, *Ta'rikh*, Vol. 1, 370-372; Ibn Farḥūn, *al-Dihāj*, 274.

⑧ ヲーリク学派の法学者、もしくはもう少し限定的にアンタルスやコルドバのヲーリク学派法学者を指していると考えられる。

⑨ コルドバの法学者、ムハンマド・ブン・ヤフカー・ブン・ムハンマド・ブン・ギルン (Muḥammad bn Yabqā bn Muḥammad bn Zarb, 九九一年歿) の *ḥawāṣi* である。Ibn al-Farādī, *Ta'rikh*, Vol. 2, 126-127; Ibn Saḥl, *Diwān*, 744; Ibn Farḥūn, *al-Dihāj*, 364.

⑩ イブン・ハフスーン (Ibn Ḥafṣūn, 九一七年歿) は、コルドバのウマヤ朝に対して叛乱を起したムスリムで、後にキリスト教に改宗した人物である。

⑪ Ahmad Bābā, *Mi'raj*, 57-58.

⑫ Ahmad Bābā, *Mi'raj*, 58.

⑬ 現在のモリタニア南東部に相当する地域にあるワラータの出身とする先行研究もある。García Novo, "Islamic Law," 4.

⑭ このフヤーフーを既に先行研究で紹介されている。Makhūf al-Balbāḥī, *Fatḥ Maḥlūf al-Balbāḥī hanī raḥiq al-Sūdan*, in *Mi'raj*

al-Su'ūd: Ahmad Bābā's Replies on Slavery, 95 (Arabic text) 11-12 (English translation)

- ⑮ マジニースは、もともとはソロアスター教徒を指す語であったが、後にユダヤ教徒やキリスト教徒といった啓典の民ではない非ムスリムを指す語として使用されるようになった。西アフリカで書かれたアラビア語の歴史書や宗教书においても、キリスト教徒やユダヤ教徒ではない現地の非ムスリムを指す場合にこの語がしばしば使用されている。Hunwick and Harrak, *Mi'raj al-Su'ūd: Ahmad Bābā's Replies on Slavery*, 11, footnote 3; Hunwick, *Timbuktu and the Songhay Empire: Al-Sa'īd's Tārīkh al-Sūdān down to 1613 and Other Contemporary Documents* (Leiden and Boston: Brill, 2003), 20, footnote 16.

⑯ コビルは、カノヤカツイナと同様、ハウサ七国を構成した王国である。

⑰ コルドバの法学者、アブド・アッ＝ラフマーン・ブン・ムハンマド・ブン・アッターブ (Abd al-Rahmān bn Muḥammad bn 'Attab, 一三二六年歿) の *al-Mawā'iz*. Ibn Farḥūn, *al-Dibāj*, 246.

⑱ Ahmad Bābā, *Mi'raj*, 58.

⑲ イスラーム法の基本的な考え方は、世界は大きく「イスラームの館」(dar al-islām)と「戦争の館」(dar al-ḥarb)の二つに分かれる。前者は「不信仰の館」(dar al-kufr)とに分かれる。原則として、前者はムスリムがイスラーム法に基づいて支配している土地であり、後者はそれ以外の土地ということになるが、この原則に加え、多数派がムスリムであるような土地をイスラームの館と見做す考え方もある。A. Abel, "Dar al-Islām," in *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Vol. 2, 127-128; Abel, "Dar al-Ḥarb," in *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Vol. 2, 126; John Ralph Willis, "Jihad and the Ideology of

Enslavement," in *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Vol. 1, 17-18. イスラーム諸学に通じたバルハーリーもアフマド・バーバーも、更にはジラリーも、当然こうしたイスラーム法の基本的な規定を知っていたはずである。しかし、彼らは、その質問状やファトワーにおいて、イスラームの館や戦争の館に関する詳しい言及は行っておらず、より素朴に、「イスラームで知られたそれらの国々」(al-ḥudūd al-islāmīyya) や、「その人々のイスラームが確立された国々」(al-bilād allatī taqarrara islām al-hā)、「あなた方が述べたように、これらの国の人々はムスリムである」(hādhihi al-bilād ka-nāqulūm al-hā muslimīn) などといった言葉を用いて、特定の地域や民族集団の宗教的属性が画一的に定まるとの認識を示している。

⑳ al-Jihārī, *Istīḥā*, 43.

㉑ ムスリムの庇護下にあつて税を支払っている不信仰者とは、前章で触れたズインミーのことであろう。この箇所での「税」にあたる原語は、「ハラージュ」(ḥarāj)である。ハラージュという語は、通常、人頭税のジズヤとは異なる地租を指すが、ここではそうした税の種類を捨象した「税一般」の意味で使われていると考えられる。

㉒ Ahmad Bābā, *Mi'raj*, 52-53.

㉓ Ahmad Bābā, *Mi'raj*, 54.

㉔ Ahmad Bābā, *Mi'raj*, 57.

㉕ Ahmad Bābā, *Mi'raj*, 69-70.

㉖ k-ī-r-mの読み方は判然としない。先行研究の中には、「クルム」(Kurmu)と読んでいるものもある。Willis, "Jihad," 19.

㉗ Ahmad Bābā, *Mi'raj*, 53.

㉘ Ahmad Bābā, *Mi'raj*, 54.

㉙ ただし、不信仰者 *al-kufrīyyīn* は奴隷化の対象にならない。

㉚ Ahmad Bābā, *Mi'raj*, 58.

③① 先行研究では、西アフリカにおけるムスリムと非ムスリムとの境界の曖昧さや流動性がバルバリーやアフマド・バーバーなどの法学的見解に影響を及ぼしたとの指摘がなされている。Saad, *Social History*, 100-101.

③② アフマド・バーバーの時代を含め、西アフリカのムスリム社会において、奴隷交易を始めとした商業活動に知識人の一族が深く関与してきたことはよく知られている。そのため、先行研究の中には、「階梯」は、マリーク学派のより厳格な(法学的)解釈がサハラ沙漠奴隷交易に対して生じさせ得る潜在的な障壁を取り除くことを意図して「たのかもしれない」と述べざるを得ない^{③③}。Garcia Novo, "Islamic Law," 3-4.

③③ この点に関しては先行研究も、ある言説の現実の出来事に対する影響を測ることの難しさを指摘し、「個々の行為は、ほとんど常に諸要素の複雑な相互作用の産物であり、個的な説明は、しばしば、真の動機に関してそれが明らかにするよりも多くを隠してしまふ。多数の行為者を巻き込んだ大きな出来事は、その説明が果てしなく困難なので

である」と述べられている^{③④}。Cleaveland, "Ahmad Baba al-Timbukti," 56.

③④ Cleaveland, "Ahmad Baba al-Timbukti," 56-58.

③⑤ 例え^{③⑥}、以下の4つな著作に見られる^{③⑦}。Uthman bn Fu'ad, *Bayan wujub al-hiya 'ala al-'ibad wa-bayan wujub nusb al-imam wa-igama al-jihad*, in *Bayan Wujub al-Hiya 'ala 'l-'Ibad*, ed. F. H. El Masri (Khartoum: Khartoum University Press, Oxford: Oxford University Press, 1978). Uthman bn Fu'ad, *Mas'ul mukhimmah yahlaju via na'rijat-ha ahl al-Sudan*, manuscript, Kenneth Dike Library, University of Ibadan (Ibadan), 82/258; Muhammad Bello, *Infaq al-mansur fi tarih bilad al-Takrur*, in *Infaq 'l-Mansuri*, ed. C. E. J. Whiting (London: Luzac & Co. 1951); Muhammad Bello, *Miftah al-salad fi aqsam ahl hadithi al-bilad*, manuscript, National Archives of Nigeria, Kaduna (Kaduna), P/AR/12; Muhammad Bello, *Qadh al-zinat fi amr hadha al-jihad*, manuscript, Bibliothèque Nationale de France (Paris), Arabe 5576, ff. 11-14r.

結 語

大西洋奴隷貿易によってアメリカへと送り出されたアフリカ人ムスリムに関する考察を行った著名な研究は、宗教的属性のみが奴隷化の可否の基準となるイスラームの奴隷制と、黒い肌と奴隷身分とが密接に結びついたアメリカの奴隷制との違いを、以下のように強調している。

アフリカの(奴隷)制度とアメリカのそれとの間のその他の根本的な違いの中には、アメリカの奴隷制の基本的な特徴がある。そ

れはつまり、人種と肌の色と奴隷身分との結合であり、これはアフリカのムスリムにとっては馴染みのないことであった。イスラームは、「不信仰者」（という集団）を除けば、奴隷身分と特定の集団とを結びつけたことは一度もない^①。

西アフリカ内部における奴隷制との強固な結びつきをも視野に入れて大西洋奴隷貿易とアメリカの奴隷制——そして何よりもそこに放り込まれたムスリム奴隷の問題——を考えようとする時、この指摘が重要であることは論を俟たない。しかし、イスラームにおいては宗教的属性に基づく集団以外の「特定の集団」と奴隷身分とが結びつかないという上記の主張は、本稿で検討した内容を振り返ると、少なくとも実質的な次元では正確とは言い難い。つまり、アフマド・バーバーは、奴隷化が許される人間を不信仰者のみに限定するイスラーム法の原則を踏襲しつつも、特定の地域や民族集団の人々の宗教的属性が一義的に決定されるという別の論理を新たに持ち出すことでこの原則を相対化したのである。そして、それを通じて、実質的に地域や民族集団を奴隷化の可否を判断する基準として機能させ、個々人の奴隷化の可否をより容易に決定するための仕組みを提起したのである。

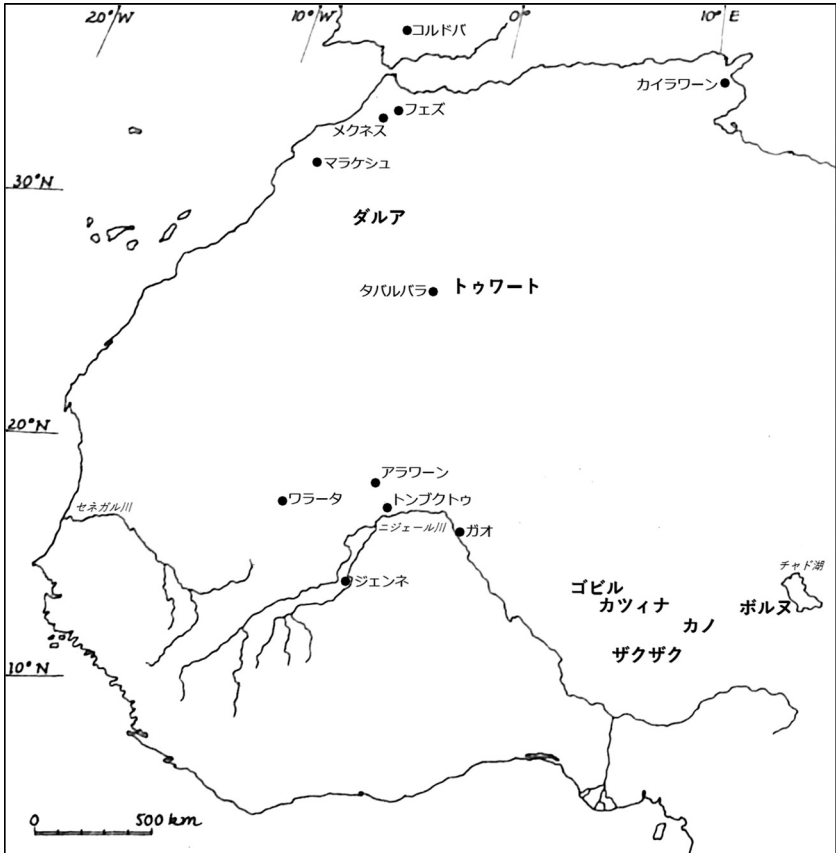
また、『階梯』の内容を分析した近年の先行研究の中には、一定の限界を抱えつつもアフマド・バーバーが人種に基づく奴隷身分や奴隷制を鋭く批判した点を強調するものがある^②。本稿でも言及したように、確かに、「ハムの呪い」の言説に端を発するような黒人性と奴隷身分とを安易に結びつける思考をアフマド・バーバーは明確に批判しており、こうした先行研究の見解には首肯できる部分もある。しかし、本稿でここまで説明してきたことを踏まえて、もう一步踏み込んだ議論をするならば、アフマド・バーバーの『階梯』は確かに「人種」と「奴隷」とを結びつけることを否定したのだが、その際、「人種」の代わりに「地域」や「民族集団」を持ち出し、それを「宗教的属性」と結びつけたのである。これによって「ムスリムの地域や民族集団」の中にも間違いなく存在したはずの非ムスリムや、「非ムスリムの地域や民族集団」の中にも存在したはずのムスリムは、その宗教的属性を書き換えられ、特に後者は、ムスリムでありながら否応なしに奴

隷化の対象に分類されたと考えられるのである。

そして、最後に確認しておくべきは、こうした一七世紀の西アフリカという特定の時間と空間における議論が、同時代・同地域の内側に閉じられた知的活動からではなく、過去と外部に広がる知の連関網を通じて生成したという事実である。つまり、本稿で検討してきたように、『階梯』で提示された西アフリカの奴隷制に関する議論は、北アフリカやイベリア半島、西アジアといった北方世界で蓄積された法学的見解や歴史情報、アフマド・バーバー自身が帰属したトンブクトウの学者一族であるアキート家の知的伝統、更には、北アフリカから西アフリカまでを渡り歩いて広域の知を吸収した先達の見解といった、広大な時間と空間で展開された知的活動の産物をその源としていたのである。サハラ沙漠と大西洋を通じて外部へと運ばれていった膨大な数の奴隷の存在を考慮した時、言うまでもなく、西アフリカ史における奴隷制の問題を、この地域の内側のみ閉じられた歴史的問題として扱うことはできない。そして、そうした奴隷制の正当性を保証し、時にそれを促進したとさえ考えられる知的基盤に関する問題もまた、西アフリカと他地域との密接な連関の中で考えるべき事項なのである。

① Sylviane A. Diouf, *Servants of Allah: African Muslims Enslaved in* University Press, 2013), 31.

the Americas (1998, 15th Anniversary Edition, New York: New York University Press, 2013), 58-59.



地図：西アフリカ・サハラ沙漠西部・北アフリカ西部・イベリア半島南部
(Nehemia Levtzion and John F. P. Hopkins, eds., *Corpus of Early Arabic Sources for West African History* [Markus Wiener Publishers Edition, Princeton: Markus Wiener Publishers, 2000], p. xx の地図をもとに筆者作成)

The Logic of Enslavement in Seventeenth-Century West Africa: An
Analysis of Aḥmad Bābā's *Mi'rāj*

by

KARIYA Kota

After completing his fifteen-year exile and returning from Marrakech to his native town, Timbuktu, Aḥmad Bābā (d. 1627) —one of the most influential and well-known Islamic jurists in the history of West Africa —composed in 1615 a text on issues related to slavery in Muslim society. This work was a fatwa answering questions addressed by a Maghribi Muslim, Saʿīd bn Ibrāhīm al-Jirārī, and entitled *Mi'rāj al-ṣu'ūd ilā nāyl ḥukm mujallab al-sūd* ("The Ladder of Ascent towards Grasping the Law Concerning Transported Black People"). As is well known, Islamic law generally prohibits Muslims from enslaving other Muslims. In keeping with

this principle, and quoting many views presented by preceding Muslim intellectual authorities across a vast area spreading from West Africa to West Asia, Aḥmad Bābā discussed in *Mi'rāj* matters relating to slavery in Muslim society. For example, on the grounds of works written by distinguished Muslim scholars such as Ibn Khaldūn (d. 1406) and 'Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī (d. 1505), he strongly argued that the only reason for servitude was unbelief. He also criticized discourses that attributed fundamental servitude to black people on the basis of the story of "the Curse of Ham." Moreover, quoting multiple views of preceding Muslim intellectuals from al-Andalus, Maghrib and the Sudan, he clarified his negative position against the trade in slaves whose religious affiliation (i.e. whether Muslims or not) was not verified.

Despite these views, Aḥmad Bābā presented in the same work a logic that the religious affiliation of a person could be decided by the region or ethnic group to which he/she belonged based on a fatwa issued by a Muslim scholar from Tabalbala, Makhlūf al-Balbālī (d. after 1533/4). That is, according to his argument, people belonging to regions or ethnic groups recognized as those in which the faith of Islam was broadly well established are judged to be collectively Muslims and are exempt from enslavement by other Muslims. Contrarily, people belonging to regions or ethnic groups recognized as those in which Islam was not well established are judged to be collectively unbelievers and become lawful targets of enslavement. Therefore, when buying people from these "non-Muslim regions" or "non-Muslim ethnic groups," Muslims may avoid the trouble of examining a person's religious affiliation. It can be assumed that in cases where a great number of slaves were supplied to the market in a relatively short period of time as in the cases of war or slave hunting, Aḥmad Bābā's logic that religious affiliation of an individual was unambiguously derived from his/her ethnic group or region could considerably decrease a slave trader's labor and other difficulties. To verify the slave's religious affiliation must have been fairly difficult in practice because it was essentially related to a captive's inner state of being and his/her continued behavior in everyday life. In this respect, we can say that this logic would facilitate the slave trade performed by Muslims.

As is mentioned in previous studies, it is a noteworthy point in *Mi'rāj* that Aḥmad Bābā sharply criticized racial slavery and controverted opinions that connected the "Black race" to fundamental "servitude." However, we should not overlook the fact that, in the same work, he presented the above-

mentioned logic that connected “region” or “ethnic group” to “religious affiliation.” With this logic, non-Muslims who may have lived in regions or among ethnic groups that he had identified as “Muslim regions” or “Muslim ethnic groups” could be branded as “Muslims,” and conversely, Muslims who may have lived in “non-Muslim regions” or among “non-Muslim ethnic groups” could be branded as “unbelievers”; and the latter could be categorized as enslavable people by Muslims even though they were in fact Muslims.