シャイバーニー・ハーンとウラマー達

——一六世紀初頭の中央アジアに於けるヤサとシャリーア——

磯貝健一

はじめに
Ⅰ 論争に關する前提的データ
Ⅱ 論争の全容
Ⅲ 論争に參加したウラマー達
Ⅳ ウラマー達の立場とシャイバーニーの立場
おわりに

はじめに

西暦一五〇〇年、ウズベク族を率いるシャイバーニー・ハーン Shaibānī Khān はチムール朝のスルタン・アリー・ミールザー Sulṭān ʿAlī Mirzā よりサマルカンドを奪い、ここにシャイバーン朝政權によるマーワラーアンナフルの支配が本格的に開始されることとなった。シャイバーニー・ハーン個人の征服活動に關しては、既に或る程度の研究蓄積があり、その大略が明らかにされている。(1) しかしながら、新たに支配下に組み込まれたマーワラーアンナフルのイスラム社會を、自身もまたムスリムであったシャイバーニーが如何に繼續的に支配したのかについては、未だ十分な議論が盡くさ

れているとは言い難い。(2)

一口に支配と言っても、その言葉の意味するところはあまりにも多岐にわたっている。支配する側を王朝權力と設定するのか、或いは在地の有力者層をも含めた社會の上層部全體と設定するのかによってもその意味は自ずから異なってこよう。本稿は、シャイバーニーに仕え、彼の晩年の言行をつぶさに記錄したイブン・ルーズビハーン Ibn Rūzbihān の『ブハラの客人の書 *Mihmān-nāma-yi Bukhārā*』(3)に見える、シャイバーニーとウラマー達の間に交わされた法學論爭を手掛かりとして、王朝權力者としてのシャイバーニーのイスラム社會への對應の在り方を考察しようとするものである。よって、本稿に於いては、「支配する側」とは王朝權力を意味し、「支配される側」とは當時シャイバーン朝の領土に組み込まれていたイスラム社會全體を指している。以下に紹介する法學論爭に於いて、前者はシャイバーニー・ハーンによって代表され、後者はイスラム社會の秩序を根本で支えるイスラム法（シャリーア）の擔い手であるウラマー達により代表されることとなろう。

I　論爭に關する前提的データ

既に述べたように、本稿で取り扱う法學論爭は、シャイバーニーに仕えたウラマーのうちの一人が、自らの著書のなかにその模様を收錄したものである。よって、論爭の內容を檢討するには、まず論爭の記錄者であるイブン・ルーズビハーンの經歷、および、論爭の模様を收める彼の著書、『ブハラの客人の書』の持つ性格を知っておく必要がある。また、この論爭を歷史的文脈に於いて把握するためには、論爭が行なわれた時期を確定すると共に、當時の時代狀況を考慮しつつその內容を檢討せねばならない。ここでは、本論爭の內容を檢討するための豫備的作業として、以上述べてきた點について明らかにしておきたい。

イブン・ルーズビハーンの生年は未だ確定されていないが、一五世紀半ばであることは疑いない。(4)彼は生地であるシー

ラーズ、イスファハーン、ヒジャーズなどの各地でイスラム諸學を修めたシャーフィイー派のウラマーであったが[5]、とりわけハディース學に秀で[6]、一五六六／六七年にマーワラーアンナフルで作成された詩人傳、*Mudhakkir-i Aḥbāb* によれば、當時のマーワラーアンナフルのハディース學者の多くが彼の弟子であったという[7]。彼はアク・コユンル朝の君主、スルタン・ヤークーブ Sulṭān Yaʿqūb に仕えていたこともあったが、一五〇一年以降、イランの地がシーア派のサファヴィー朝政權の支配下に入ると、これを嫌って一五〇四年にはチムール朝支配下のホラーサーンへと至る。一五〇七年、この地はシャイバーニー・ハーンによって征服され、彼はシャイバーン朝の王族達に仕えることとなった。彼が『ブハラの客人の書』を完成させたのは一五〇九年九月八日のことである[8]。彼は一五二一年にブハラで沒し、その地に葬られた。

次に、本書の持つ性格についても注意を拂いながら、この法學論爭の背景をなす時代狀況、及び論爭の行なわれた時期について述べてゆく。

既に一五〇〇年にチムール朝サマルカンド政權を崩壞させたシャイバーニーは、一五〇七年にはヘラートを占領し、チムール朝ヘラート政權をも滅亡させる[9]。この後、シャイバーニーは一旦マーワラーアンナフルへと歸還するが、翌一五〇八年にはホラーサーン方面のチムール朝勢力の殘黨を驅逐するために再び遠征を行い、アスタラーバード、ダームガーンなどの諸地を新たに自己の領土内に組み入れた[10]。ホラーサーン方面に於ける作戰がひとまず終了すると、シャイバーニーはその年の晩秋をマルヴの冬營地で過ごし、一五〇八年一二月六日、マルヴを發ってブハラへと向かい、同年一二月一六日にはブハラに到着している[11]。『ブハラの客人の書』の冒頭部分では、神と預言者ムハンマドの贊辭に續いて、この時のシャイバーニーのブハラへの歸還の樣子が描寫されている[12]。

さて、ブハラに歸還したシャイバーニーのもとには、マーワラーアンナフル各地に分封されたシャイバーン朝の王族、及びブハラ、サマルカンド、ホラーサーンのウラマー達が參集した[13]。王族やウラマー達の參集の描寫に續けて、イブン・ルーズビハーンは、序文末尾部分に於いて、『ブハラの客人の書』執筆の動機を次のように記している（〔　〕內の語は筆

者の補足部分。以下同じ)。

慈悲深きカリフ様(シャイバーニー・ハーン)の教示の海からは、日々諸學の難問の解決に關して驚くべき徴が現われた。それらの學益の數々は、多くの利益の顯現にほかならぬゆえ、それらを集め〔てまとめる〕ために、その一つ一つが書き記されることとなった。また、それらの〔話の敍述の〕一方に於いては、ブハラからの出發、及びカザフへの攻撃の際の狀況の全てが知られることとなろう。本書は初め『ブハラの旅の書 *Safar-nāma-yi Bukhārā*』と名附けられていた。〔本書の〕執筆への意欲が〔この私めの〕想念の內に確固としたものとなるに及んで、この意欲の實際のところがいと高き御方たる慈悲深きカリフ様の高貴なる會合の場で明らかとなるに至った。〔ハーン様は本書を〕完成させるようにと御指示を下さり、本書を『ブハラの客人の書 *Mihmān-nāma-yi Bukhārā*』と名附けられた。もし神が御許しになるのであれば、諸々の物語を語る一方で〔ハーン様の〕學益の數々が敍述され、〔ハーン様の〕諸々の學益〔を語る〕一方に於いて物語の數々が記されることとなろう。さて、〔本書の〕根本にして全體の目的は學術的な諸々のテーマの研究にあるゆえ、まずは王のものたる會合の場に於いて明白な答えが出された十のテーマについての敍述から始めることとしよう。神、彼こそは物惜しみせぬ援助者にして、彼より成功への御導きがある。(14)

序文に續き、イブン・ルーズビハーンは、マルヴから歸還したシャイバーニーがブハラに滯在したさい行なわれた十の神學論爭の模様を、「ラマダーン月のブハラの諸テーマ」という章題のもとに記錄している。(15) 上述の序文末尾部分に述べられる「十のテーマ」とは、ここに記錄される十の神學論爭を指すものにほかならない。また、この章題から明らかなように、これらの神學論爭が實施されたのは回曆九一四年のラマダーン月、卽ち西曆一五〇八年一二月二四日から一五〇九

主としてシャイバーニーの對カザフ遠征の記錄を收めている本書に、なぜ神學や法學に關する論爭の模様までもが收錄されているのかという疑問は、上述のイブン・ルーズビハーンの言明より明らかとなる。彼にとって本書を執筆する際の「根本にして全體の目的」とは、「學術的な諸々のテーマの研究」だったのである。

年一月二二日の間のことであった。本稿で扱われる法學論爭の記錄は、これらの神學論爭の記述の直後に、章を改めて收められているが[16]、この論爭が行なわれた場所もやはりブハラであった。

件の法學論爭の記錄に續き、イブン・ルーズビハーンはブハラで行なわれたもう一つの神學論爭の模樣を、一章をさいて書き殘している[17]。そして本章の末尾には、次章へのつなぎとして以下のような文章が書き記されている。

ブハラでの諸テーマの內の一つはかくの如きものであった。一度、ヘラートに於いて、私めがミンバルでハディースを讀むように、との至高なる命令が、發布される榮譽を得た〔ことがあった〕。そして、或るハディースがミンバルで讀み上げられ、その註釋に於いて、諸々の知識の機微の數々が語られたのであった。その時の勸告〔の內容〕をここに引用することは、話をそらすこととなる。というのも、それはブハラでの出來事ではないからだ。しかしながら、その學益の多大なるゆえ、ここに敍述されるのである[18]。

卽ち、本書冒頭に現われるシャイバーニーのブハラ到着の描寫から始まって、前揭の文章が存する箇所に至るまでは、著者は意識的にブハラでの出來事のみを敍述していたことになる。更に、本章に收められる神學論爭が行なわれたのがやはりラマダーン月であったことから[19]、本書中、「ラマダーン月のブハラの諸テーマ」と題される十の神學論爭の記錄から、前揭の文章に至るまでの部分は、回曆九一四年ラマダーン月にブハラで起こった出來事を傳えるものと考えて大過あるまい。イブン・ルーズビハーンは、本稿で扱う法學論爭が行なわれた時期について、具體的な時日を何も記してはいないが、以上のような理由から、筆者は件の法學論爭が行なわれた時期を一五〇八年一二月二四日から一五〇九年一月二二日の間の或る時期と考える。既に述べたように、この時期シャイバーニーは、マーワラーアンナフルとホラーサーンを中心とする、廣大な地域にわたるイスラム社會を統治する君主であった。

II 論争の全容

前章に於ける検討により、論争の記錄者の經歷、論争を收める書物の持つ性格、論争の背景をなす時代狀況、そして論争が行なわれた時期に關して、その大凡を明らかにし得たものと思われる。以下に、筆者自身の解釋を適宜はさみながら、論争の全譯を試みることとする。

討論：實子が居ながらにしての孫の相續

預言者樣――神が彼に惠みを與え、救いを與えるように――の聖法における相續財產に關する規定とは以下の通り。或る者が死に、その者に實子と、その者の生前にその父親が沒してしまっているような孫とがある場合、兩者は同等に相續することはない。(20) そればかりか、全てのウラマーが一致している樣に、實子は孫を〔相續から〕除外するのである。この件に關する異論など未だかつて聞かれていないし、どの世代の人であれ、相續財產について〔兩者を〕同等に扱ってきたなどとは私には思われない。(21)

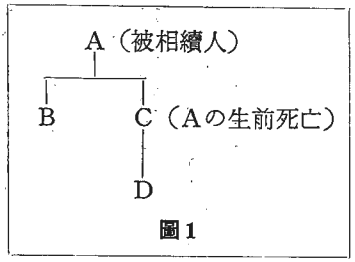

圖1

以上の言說を圖1を使ってまとめてみよう。イブン・ルーズビハーンは、イスラム法に於いては、Aの遺產を相續し得るのはBのみであり、Dは相續から除外されると主張しているのである。

被相續人の死亡前に、本來その相續人となるべき人物が死亡していたり、または缺格、廢除によって相續權を失っている場合に、その相續人の子供が代わって相續人となることを、法律用語で代襲相續という。圖1のケースでいえば、DがCに代わってAの遺產を相續すれば代襲相續を行なったことになる。イブン・ルーズビハーンが述べるように、イスラム法に於いて

は、實際、代襲相續は認められていない。(22)

尙、この後の論爭の經過より明らかとなるように、AからCにいたる三人は全て男性である。卽ち、本論爭に於いて、被相續人の實子と言えば、專ら男子を意味しているのである。イスラム法において、相續人の性別は相續分を左右する重要な要素であるので、ここで注意を促しておく。

一度、王の居所たるヘラート——神よ、このまちを災厄の數々より守り給え——に於いて高き地位に在らせられるハーン樣はヘラートのウラマー達にこうお尋ねになった。(23)「相續の原因とは親族關係、ないしは婚姻關係、ないしは庇護關係（walāyati）にある。親族關係が求めるところとは、〔血統的に〕近い關係にある者（qarīb）が存在するのであれば〔その者が〕相續する、ということである。實子が存在する場合は、自分よりも〔血統的に〕近い者が存在する故に孫は相續を行なわない。理性により類推して（qiyās-i 'aql）みるに、彼より〔被相續人へと至る血統上の〕道筋に存在し、且つ、彼よりも〔被相續人に〕近い者こそが彼の相續の障害となるのであり、彼よりも〔血統上被相續人に〕近い者が無制約的に〔彼の相續の障害となる〕というわけではない。(24)」

今度は、シャイバーニーの言說を圖2によって說明してみよう。彼によれば、孫のDによるAの遺產相續の障害となるのは、DからAに至る血統上の「道筋に存在し」、且つ、DよりもAに「近い者」、卽ちDの父親であるCのみであるという。Dのおじにあたる B は、血統上DよりもAに近いが、シャイバーニーは、Bは、Dによる Aの遺產相續の障害とはならないというのである。つまり、シャイバーニーは代襲相續を認める立場を取っていることになる。

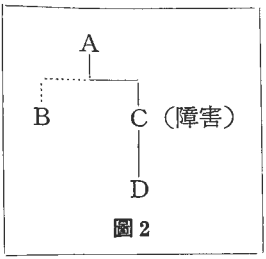

圖 2

ところで、本論爭の內容を理解するためには、シャイバーニーの言說中に現われる「庇護關係」という概念の理解が必須となる。多少話の本筋から離れることになるが(25)、ここで、イスラム法における庇護關係について簡單に觸れておこう。

庇護關係を生ぜしめる原因は單一ではないが、最も一般的な原因としては、或る人物による非自由人の解放という行爲が擧げられる。かような行爲の結果として、解放者は庇護者となり、被解放者は被庇護者となるのである。庇護關係における庇護者と被庇護者雙方の權利、義務に關しては、全法學派の見解が一致しているわけではない。しかしながら、庇護者が、被庇護者の遺産に對し、後者のコーランによる割當相續人、および後者のアサバ(26)に次ぐ權利を有することに關しては、異論は見られないようである。ここでシャイバーニーが述べているように、イスラム法においては、庇護關係も相續の原因たりうるのである。また、庇護關係は當事者一代限りで消滅するものではなく、當事者の死後も、當事者雙方の相續人に引き繼がれる。つまり、庇護者の相續人と、被庇護者の相續人とは、相續により庇護關係を引き繼ぐのである。

本題に戻ろう。シャイバーニーは更に自說の主張を續ける。

「ゆえに、もしも〔被相續人の〕子供の內の一人を親に持つ孫が居り、その孫と〔被相續人たる〕故人とを〔血統上〕結びつける者が、かような〔被相續人の〕子供(in farzand)なのではなく、相續の際に存在しないがゆえに、〔自身の〕除外を引き起こすに至ってしまったような類の〔被相續人の〕子供であるのなら、その孫は相續を行なおう。以上が理性による類推である。しかるに、ウラマー達のイジュマーとは以下のようである。卽ち、孫は、その親が〔被相續人の〕男子であり、且つ、〔相續の際に〕存命中であるような場合も、またはその親が〔被相續人の〕男子であり、且つ、孫から見れば祖父にあたる、〔自身の〕父親の生前に旣に死亡している場合も、〔被相續人の〕男子と共には相續を行なわない、というものである。ところが、このイジュマーが何に基づいたものなのかは知られていないのだ。〔被相續人の〕孫は〔被相續人の〕男子と共に相續することはない、ということをそのイバーラ(27)によって指示するような明瞭な典據をコーランないしは預言者のスンナよりもたらさねばならぬ。さもなくば、典據を持たぬ、單なるウラマー達のイジュマーなど耳を傾けられはしないものだ。實にチンギス・ハーンのヤサ(yasa)に於いては、〔被相續人である〕祖父の生前にその父親が死んでしまっているような〔被相續人の〕孫は、〔被相續人の〕

男の實子と同等に相續を行なうことになっているのである。」(28)

前段の內容を受けて、シャイバーニーは**圖1**のBとDが同等にAの遺產を相續し得ると主張する。ところで、傍線部、「かような〔被相續人の〕子供」とはいささか分かりにくい表現である。前段に於けるシャイバーニーの主張の骨子は、被相續人の孫が相續から除外されるのは、その孫の父親が相續の際に存在している場合のみであり、その父親が既に死亡している場合は、孫による代襲相續を認めるというものであった。このことを考慮するのであれば、「かような〔被相續人の〕子供」とは、相續の際に存在し、被相續人の孫にあたる自子の相續の障害となる、その孫の父親を指すと考えて間違いないだろう。つまり、**圖2**のCにあたる人物である。

ところが、シャイバーニーも「イジュマー」による規定として述べているように、實際イスラム法に於いては、被相續人の男子は無條件に孫を相續から除外することになっている。(29)

原則として、イスラム法では、相續權所有者は、自身を介して被相續人との閒に血緣關係を有する者全てを相續から除外することになっている。(30)孫はその父親を介して祖父との閒に血緣關係を有しているわけだから、祖父の死亡時、自らの父親が存在していれば、彼により相續から除外される。一方、**圖1**に示したように、祖父の死亡時、孫が自身の父親ではなく、おじと共に殘されたケースでも、イスラム法が代襲相續を認めないゆえ、孫は祖父の遺產を相續することができない。ゆえに、イスラム法に於いては、相續の際に被相續人の男子が一人でも存在していれば、孫は相續から除外されることになる。

既に述べたように、相續權所有者が、自身を介して被相續人との閒に血緣關係を有する者を相續から除外することに關しては、シャイバーニーもこれを認めている。要するに議論の爭點とは、相續の際に被相續人の男子が存在する場合、被相續人の孫の代襲相續を認めるか否か、という點にある。

尙、シャイバーニーが自說を補強する材料として、「チンギス・ハーンのヤサ」を持ち出したことも留意されねばなら

ない。ヤサに於いて、かような相續方法が實際に規定されていたのか否か確認することはできない。(31) しかしながら、イスラム法學の論爭の場に於いて、トルコ・モンゴル的傳統を象徴するヤサが引き合いに出されたこと自體、注目すべき現象なのである。

その場に侍していたヘラートのウラマー達は、誰一人として問題を解決し得る明瞭な典據を引用することができなかった。或る日、〔ハーン様は〕この卑しく貧しき私めが御前に至るよう御命じになった。〔私めが〕權勢の中庭に接吻することを得た時には、その場にはウラマー達や貴人達が集っていた。私めは、それまでに交わされた議論には全く注意を拂ってはいなかった。慈悲深きカリフ様はこうおっしゃられた。「コーランないしは預言者のスンナの中に〔被相續人の〕男子が居ながらにしての〔被相續人の〕孫の相續を妨げることを指示するような明文を汝は思いつくか。」私めはとっさにこう答えた。「はい。『汝等の子供達 (aulād) について神はこう御命じになっておられる。男子には女子二人分のものを與えよ』(32) という規定こそが、〔被相續人の〕實子が存在する場合は、〔被相續人の〕孫を除外して、相續財産は專ら〔被相續人の〕實子のものとなることが確定していることを指示するものです。」〔ハーン様は〕指示の在り方をお尋ねになった。私めは答えた。「立法者は相續の規定に關して說明しているのであり、子供達 (aulād) の爲に命令したのであります。さて、『子供 (walad)』〔という言葉〕は實子 (walad-i ṣulbī) に對して適用するのが本來の意味 (ḥaqīqat) というものであり、孫 (walad-i walad) に對して適用するのは轉義的な意味 (majāz) なのです。なぜなら、孫について言えばそのお産、卽ち、腰ないしは腹からの取り上げがまだ行なわれていないのですから。それゆえ、もしも〔或る者が自分の〕子供達にワクフを設定し、『私は我が子達 (aulādī) にワクフを設定した』と言明する場合、ウラマー達が一致している様に、孫はこの中には含まれないのです。というのも、直觀 (tabādur) こそ本來の意味の徵となるものであり、『子供』〔という言葉〕より直觀によって得られる概念とは、『人から生まれたもの (mutawallid az kas)』というものだからです。さて、相續財産に關する規定の說明を意圖するにあたり、

『汝等の子供達について神はこう御命じになっておられる』という言葉が立法者より至ったのですから、この命令は専ら實子にのみ歸されるものであります。『孫』が『子供』に含まれるためには、あるいは〔そのような解釋を導く〕文脈が必要です。しかしながらそのような文脈は存在しておりません。ゆえに、〔『子供』という言葉は〕本來の意味に歸されることになります。實子が存在している限りは、相續財産に關する規定についての命令の對象は唯實子のみなのです。よって、〔被相續人の〕孫は〔被相續人の〕實子と共に相續を行なうことはないのです。これこそが、〔被相續人の〕實子が居ながらにしての、〔被相續人の〕孫の相續を妨げることに關する明瞭な明文であります。」

列席者の一人が言った。「コーランの〔この〕節は子供達の相續を指示するものです。それというのも、至高なる神が〔この節の言葉を〕語って、あなた方の子供達の爲に命令をなしているからです。動かしがたいところとして、『子供達（aulād）』〔という言葉〕により意圖されるところのものとは實の子供達のことであります。これは本來の意味の徹たる直觀と、本來の意味の轉義的な意味への優越に基づいたものです。けれども、これは〔被相續人の〕孫が〔相續を〕行なわないということを指示するものではありません。」私めは答えた。「〔某氏という人物が居たとして、〕あなたが某氏とは他人であるといたしましょう。例えば、あなたがその某氏の子供ではないというふうに。一體、〔コーランの中の〕相續財産に關する節のどの部分が、あなたが某氏の遺産を相續することがないということを指示しているでしょう。まさに、〔前出のコーランの一節は、被相續人の〕實子と共には〔被相續人の〕孫が相續を行なうことがないことを指示しているのです。なぜなら、立法者が相續財産に關する諸規定を說明し、相續權利の所有者に對して命令をなし、規定〔の對象〕を關係者（jamā'ati）に限定し、非關係者に關しては何も言っていないわけですから、別の明文によって〔特に取り決められて〕いない限りは、この規定は非關係者に對しては適用されないのです。例えば、立法者が『おお、信徒達よ、斷食せよ』[33]と命じる場合、これは信徒達に關して斷食が確定しているこ

とについての明文なのであり、別の明文によって〔特に取り決められて〕いない限りは、この規定は信徒以外の者に適用されることはないのです。斷食の規定について説明し、その對象を信徒達と限定するのであれば、不信心者達は斷食の規定に拘束されることはありません。腰から生まれた者達たる子供達に對してなされた命令にしても同様で、相續財産に關する規定を説明する際、命令は彼等に對してなされているのですから、孫は〔この規定の〕對象外にあり、この規定は專ら實子に對してのみ適用されるものなのです。」ヘラートの會合はかくの如くであった。(34)

ここまで譯出してきた箇所は、實は以下に譯出する、ブハラで行なわれた同テーマの法學論爭の記錄の前置きに當たる部分である。最初ヘラートで行なわれ、一旦は決着のついたこの論爭を、回曆九一四年ラマダーン月のブハラに於いて、シャイバーニーは蒸し返したのである。

そして〔ハーン様は〕、ブハラに於いて或る時、再びこの議題を取り扱うよう御命じになり、他のウラマー達から〔前出の規定を指示する〕明文をお求めになった。すると、誰もその明文を明らかにしようとはせず、とうとう〔ハーン様は〕、イジュマーが爲されているかの規定は、典據とすべき明文が存在しないゆえにその效力を停止させ、チンギス・ハーンの見解に從ってこの件が處理されるようになることを望むに至ったのである。しかしながら、このことはウラマー達のイジュマーへの對立行爲であるため、ハーン様は躊躇し、踏み止まっていたのであった。この時、サイイドを自稱し (nisbat-i khud ba siyādat mī-kunad)、己れを學究の徒 (az jumla-yi ṭālibān-i 'ilm) と稱し、アミール・アーフー Amīr Āhū のラカブを知られている一人のブハラの者が、幾許かの相續に關する書物でも研究していたのであろうか、或る書物からの引用文を書き出したのであった。その內容とは以下の通りである。

「某が奴隷を解放し、〔その後〕二人の息子を殘して死亡したとする。今度は某の死後、二人の息子(35)の內の一方が息子を一人殘して死亡したとする。そして〔前出の二人の息子の內の〕一方の息子が死亡した後に、庇護關係 (walā') の被相續人たる被解放者が死亡したとする。ウラマー達のイジュマーでは、被解放者が所持していた庇護關係の相續

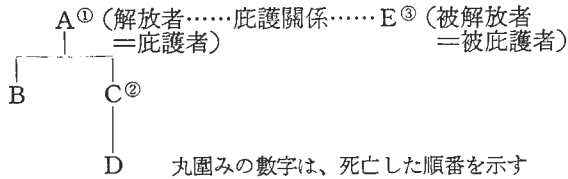

圖3

人は、〔某の〕實子であり、〔某の〕孫は〔相續から〕除外されることになっている。しかるに、後續者[36]のウラマー（ʻulamā-yi tābiʻīn）に屬するシュライフ・カーディー Shuraiḥ Qāḍī[37]は、〔某の〕實の息子と〔某の〕孫とが同等に、相續により庇護關係を引き繼ぐ、という結論に至っている。[38]」

ここで取り上げられているのは、前述の、庇護關係の相續のケースである。**圖3**を使って各人の關係を整理してみよう。まずAが奴隷であったEを解放する。そしてAは、BとCという二人の息子を殘して死亡する。次に、Cが息子であるDを殘して死亡し、その後でEが死亡するというのである。「ウラマー達のイジュマー」によれば、AとEの間に存在していた庇護關係を相續し得るのはBのみであるが、シュライフ・カーディーによれば、BとDは同等に庇護關係を相續するのだという。イブン・ルーズビハーンは言葉を續ける。

庇護關係にも相續財產に關する規定が適用され、相續の際〔被相續人の〕實子が〔被相續人の〕孫を除外するのと同樣に、庇護關係〔の相續〕に於いてもやはり、〔庇護者の實子は庇護者の孫を〕除外するものである、というのが一般的なウラマー達の考え方である。シュライフは相續財產と庇護關係の間には相違が存すると考える。〔アミール・アーフーの〕例の引用文では、その根據が次のように說明されている。

「庇護關係の被相續人たる奴隷は、二人の息子の被相續人〔たる某〕の後に死亡している。さて、二人の息子の被相續人〔たる某〕は、實は庇護關係の被相續人でもある。彼の死亡當時、〔某の〕孫の父親はまだ生きていた。ゆえに、〔某の〕孫は、庇護關係に於ける自らの取り分を相續により獲得するのである。以上のような理由により、〔被相續人の〕實の息子と〔被相續人の〕孫との間では、兩者を同等に扱わねばならないのである。[39]」

ここでは、圖3のAとEの間に存在していた庇護關係が、BとDの雙方によって相續されるとする、シュライフ・カーディーの說が紹介されている。文末、傍線を引いた箇所は、アミール・アーフー自身の言葉であろう。つまり、アミール・アーフーは、シュライフ・カーディーの說を用いて、孫の代襲相續を支持するシャイバーニーの言說を補強しようとしているのである。

シュライフの說を整理すれば以下の如くになる。まず、前提としてシュライフは、庇護關係の被相續人をAとEの兩者とした。シュライフが相續對象としての庇護關係を相續財產と區別したのは、まさにこの點に於いてであった。通常、相續財產の被相續人は一人しか存在しない。これに對してシュライフは、庇護關係が相續對象となる場合、被相續人は、庇護者と被庇護者の二人であると判斷するのである。卽ち、庇護關係はEの死後はじめて相續對象として立ち現われるのではなく、既にAが死亡した時點で、相續對象となっているとするのである。このような考え方からすれば、Aが死亡した當時まだ存命中であったCも、兄弟のBと共に庇護關係を相續していたことになる。そして、Cが死亡した時點で、Dは自分の父親であるCから庇護關係を相續することになるから、結果的に、AとEの間に存在していた庇護關係は、BとDの雙方に相續されることとなる。

以上がシュライフ・カーディーの示す證明である。しかしながら、この立論は無效である。なぜなら、〔某の〕子供達にとっての庇護關係の被相續人とは、自由の身になっているとはいえ〔過去には〕奴隷〔であった人物〕なのである。さて、〔某の〕死亡當時、奴隷〔であった人物〕がまだ生きている時點では、〔某の〕子供達が共同で獲得すべき相續財產はまだ生じていない。この場合、相續財產は〔某の〕子供達の內の一人が死亡した後に生じたのだから、この子供を親に持つ〔某の〕孫は、〔相續から〕除外されることになるのである。以上がシュライフの意見が無效たるゆえんである。また、〔この意見が〕有效であると假定した場合でも、彼の意見は、〔被相續人の〕子供と〔被相續人の〕孫とが同等に相續を行なう、という說を補強するものでは全くない。それどころか、二つの問題の各々につ

いて注意深く考察を行なう者には明白なように、〔彼の意見は兩者が〕同等に〔相續を〕行なうことはない、という説を補強するものなのである。(40)

ここで、イブン・ルーズビハーンは上述のシュライフの説を反駁している。既に述べたように、シュライフは、前提として庇護關係の被相續人を庇護者と被庇護者の兩者とする。これに對して、イブン・ルーズビハーンは、庇護關係の被相續人はあくまで被庇護者のみであると主張する。イブン・ルーズビハーンによれば、「一般的なウラマー達の考え方」では、「庇護關係にも相續財産に關する規定が適用され」、その相續にあたっては、庇護者の實子は孫を除外すべきであった。ゆえに、Eの死後はじめて相續の對象として立ち現われる、AとEの間の庇護關係は、Aの實子であるBのみが相續し、この時點で既に死亡しているCを親に持つDは、實子であるBにより相續から除外されることになる。

ところが、イブン・ルーズビハーンは、上述のシュライフの説はそれが「有效であると假定した場合でも」、被相續人の實子と孫とが同等に相續を行なうべきであるとする説を補強するものでは有り得ないという。次にこの點について少しく述べてみたい。

既に述べたように、この議論に於ける爭點とは、相續の際に被相續人の男子が存在する場合、被相續人の孫の代襲相續を認めるか否か、という點にあった。さて、前述のシュライフの説に於いては、確かにAとEが所持していた庇護關係は、BとDの兩者によって相續されることになっている。ところが、その過程を振り返ってみると、Dは自らの父親であるCから庇護關係を相續しているのであり、Aから直接にこれを相續したのではない。即ち、シュライフの説は、父子間の相續を積み重ねることによって、結果的にBとDの兩者がAの遺した庇護關係を相續し得ることを證明しようとするものに過ぎず、孫の代襲相續を認めるものでは有り得ないのである。イブン・ルーズビハーンの言明の眞意はこの點にあるものと思われる。本來この論爭で取り扱われている通常の遺產分割に關する事例と、アミール・アーフーが持ち出した、庇護關係の相續というやや特殊な事例との、「二つの問題の各々」について以上のように檢討を加えるのであれば、確か

にシュライフの説は、代襲相續を可とする主張を補強するものでは有り得なかったはずである。

要するに、もののわかっていないアミール・アーフーは、ハーン様の言葉を補強する材料を見つけたと思い込み、例の引用文を書き附けた紙片を王たる御方のもとへと提出したのである。そして、自分はハーン様に援助を爲し、王たる御方の言葉を補強するために尊重さるべき引用文をもたらしたのであった。彼は、自分達の判定者（ḥukkām）の主張を強めることにより、諸々の規定を歪曲したイスラエルの子等のウラマー達よろしく、報酬や下賜を求めんとしたのである。彼は王たる御方のもとへと提出された例の紙片に於いて、別の有名な言葉をも引用していた。卽ち、「〔或る者が、〕ウラマー達の誰か一人が主張する弱小の言説に從って行動する。すると彼の行爲はかの弱小の意見にとっての力となる。そして、このことにより〔かような〕行爲も行ない得るものとなるのだ。」つまり、アミール・アーフーはこの二種類の引用文によって、聖法の基を破壞し、且つ、相續の諸問題の基盤に、イジュマーへの對立を据え附けようとしたのであった。

翌日、この私めがウラマー達と共に王たる者の會合の場に出席する榮譽を得た際、慈悲深きカリフ樣はアミール・アーフーの引用した文章を公にし、學的努力（ijtihād）と個人的見解（ra'y）とに於いて御自身がカーディー・シュライフと同じ意見であることにいたく滿足した御樣子であり、こう仰せられた。「我々はカーディー・シュライフの說に從って行動すべきである。今すぐそれに從って行動することといたそう。」そして、權力がその中に避難の場を見出すが如き御方にして、天空の如くに大いなる力持てる御方なるムハンマド・チムール・スルタン Muḥammad Timūr Sulṭān に、マーワラーアンナフルの各地に向けて敕書を書き送らせるよう命令を下されたのであるが、〔その內容は、〕カーディー達に〔シュライフの說に〕從って行動し、相續財產に關して〔被相續人の〕實子と〔被相續人の〕孫とを同等に扱うよう命じるものであった。(41)

ムハンマド・チムール・スルタンはシャイバーニーの息子であり、當時サマルカンドを自己の領地として與えられてい

た。(42) ここでシャイバーニーがマーワラーアンナフル各地のカーディー達に向けて、相續に際して被相續人の實子と孫とを同等に扱うよう命じる敕書を發送しようとしていることは注目に値する。このことから、本論爭が單に支配者であるシャイバーニーの知的欲求を充たすためにのみ行なわれたものではなく、法的實效性を伴ったものであったことが知れるからである。

この文言はウラマー達のイジュマーに反するものであり、〔しかも〕アミール・アーフーの引用文にはこのような言葉へと導く何らの糸口も存在していないのだから、私めとホラーサーン、マーワラーアンナフルの全てのウラマー達は、この文言のおかげで悲しくなり、また、うんざりしてしまったのであった。そして〔ハーン様の〕かような見解を變えるのは並大抵のことではなかった。我々はスルタン・ムハンマド・チムール様を頼り、ウラマー達が新たに討論を行ない、その結果得られる結論にはそれが如何なるものであろうと從うべく、〔ハーン様に〕今一度願い出てくれるよう懇願したのである。かの御方（ムハンマド・チムール）はおっしゃられた。「ウラマー達はまだ完全に承服してはおりません。彼等はなおためらっております。」慈悲深きカリフ様は、〔討論を〕繰り返すようにとの命令を下された。

その際、カーディー・サマルカンド Qāḍī Samarqand は實に男らしく振る舞い、王たる者の會合の席に於いて、アミール・アーフーが引用した文章はかような主張を補強するものでは全くなく、アミール・アーフーはこの議論の對象について何も理解していないと明言したのである。至高なる、ハーンたる御方がおっしゃられた。「コーランの中に存する至高なる神の言葉、ないしは眞正のハディースの中に存する預言者様――神が彼に恵みを與え、救いを與えるように――の言葉の中から明瞭な典據をもたらさぬ限り、問題の解決にはならぬぞ。」そして、〔ハーン様は〕私めの方をお向きになり、こうおっしゃったのである。「汝はこのことに關して、眞正にして明瞭な典據を〔預言者様の〕スンナよりもたらすことができるか？」この私めは、「アッラーに關しては、彼らは咎めだてするものの言葉を

恐れない」[43]という立場から恐れを感ずる心を振り拂い、「アッラーが聖典を授けられた人々と契約を結ばれた時、『汝等、人々にそれをきちんと公開せよ、隠すようなことがあってはならぬぞ』ということであった」[44]という言葉の裾をしっかりと握りしめ、勇氣をもって答えたのであった。「はい。神がお望みになるのなら、明日には明瞭な典據をもたらすことといたしましょう。」この様な譯で、我々は會合の席を立ち、解散したのであった。その夜、私めは權威ある諸々のハディース集(kutub-i ṣiḥāḥ)を精査し、ブハーリーの『サヒーフ』[45]の中に明瞭な典據を見出し、それを書き出した。引用した内容は以下の通りである。[46]

以下、イブン・ルーズビハーンにより、被相續人の男子が存在する場合の、孫の代襲相續を否定する典據が示される。尙、以下に譯出する箇所に限り、原文はペルシア語ではなく、アラビア語である。

「ブハーリー al-Imām Abū 'Abdallāh Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī——神よ、彼に慈悲をたれたまえ——はその著書『サヒーフ』に於いて、ザイド・イブン・サービト Zaid ibn Thābit——神よ、彼に滿足してあれ——を典據とし、その傳承過程を附して傳えている。彼は言う。『孫は、彼等のほか、實子が一人も居ない場合に限り實子と同等の資格を得る。男の孫は實の息子の如く、女の孫は實の娘の如く、〔實子が〕相續するように相續し、〔實子が〕除外するように〔非相續人を〕除外する。孫は實の息子と共に相續することはない。實の娘と孫とが殘された場合は、孫が男でも女でも、半分が實の娘の、殘った分が孫のものである。』また、預言者様——神が彼に惠みを與え、救いを與えるように——の言葉にこうある。『汝等、相續財産の持分を所定の者達(ahl-hā)のもとへと至らせよ。そうして殘ったものは、男性のうち最も相應しい人物のものとなる。』[47]以上である。さて、*al-Mishkāt* の註釋者[48]であるティービー al-Ṭībī[49]は次のように述べる。『「最も相應しい人物」とは、庇護者(walī)よりも近い閒柄の者という意味である。卽ち、親族關係にあるということ(qurb)である。そして、この人物は男性とされているが、これは彼の權利を生ぜしめる原因を示すものである。卽ち、男性であることは、アサバであること('uṣūba ?)の原因なの

であり、また、相續財産に關する優先の原因なのである。このことに關する格言は次のように述べる。「男は扶養義務を負うもの。」また、このようにも言われる。「兩性の具有者には心せよ。」』以上がティービーの言葉であり、これは明白に預言者様――神が彼に恵みを與え、救いを與えるように――〔の言葉〕より導き出されたものである。〔預言者様は〕こうおっしゃっている。『汝等の內、聖法に定められた相續法に最も通じているのはザイドである。よいか、彼は汝等の間で最も相續に通曉しているのだ。』(50) ザイド・イブン・サービトに、相續に關して、捨ておかれるような言葉などないのである。神こそは最も良く知りたもう御方である。」(51)

最初に引かれる、ザイド・イブン・サービトを傳承者とするハディースは、被相續人の男子が存在する場合、孫が代襲相續を行ない得ないことを直接示す典據である。

次に引かれるハディースと、その內容に對するティービーの註釋に關しては、若干の說明が必要であろう。(52) イスラム法に於いては相續財産は、まずコーランによる割當相續人により相續されることになっている。割當相續人とは、コーランの「女」の章、第一二―一六、および、第一七五節に於いて各々の相續分が定められている者達を指し、彼等の多くは被相續人の女性親族である。イスラム法で割當相續人に關する諸々の規定が定められたのは、男性だけが相續を行ない得る純然たる父系相續制度を修正するためであったという。割當相續人が所定の持分を獲得すると、次にアサバが相續を行なう。アサバとは、被相續人の父系男性親族にほぼ一致する概念である。そしてアサバが存在せず、しかも被相續人が生前、庇護關係上の被庇護者であった場合、被相續人の庇護者が相續人としての權利を得る。ハディースにいう、「男性のうち最も相應しい人物」を、ティービーがアサバと解していることは、「男性であることは、アサバであることの原因」であり、これが「彼の權利を生ぜしめる原因」であるとする彼の言葉から明らかに見て取れる。そしてアサバは相續順位に於いて、「庇護者（wali）よりも近い」位置にあったことも前述したとおりである。さて、アサバの內にも相續順位があり、その第一位は被相續人の男子である。となれば、ここに引かれるハディースと、これに對するティービーの註釋

は、割當相續人による相續が行なわれた後の相續財産は、被相續人の男子が存在する場合、彼の所有に歸すことを指示するものと考えられる。これは最初に引かれるハディースにより確定した、被相續人の男子の權利を補強するものである。

最後に引用されるハディースは、始めに引かれたハディースの傳承者であるザイド・イブン・サービトの傳承者としての資質を保證するものであり、これにより典據の信賴性を確實なものとしているのである。

イブン・ルーズビハーンはシャイバーニーの要請を受けて、直接の典據となるハディースと、これを補強する材料とを呈示したのであった。

翌朝、王たる者の至高なる會合の席は、世界の中心に在るが如きスルタン達、名高いウラマー達、高位にある貴人達によりぐるりと取り圍まれていた。私めはその場に至り、挨拶した。私めが會合の場で自らの席を占めると、慈悲深きカリフ樣はおっしゃられた。「汝は典據をもたらしたのか?」私めは動ずることなくお答えしたのである。「はい。」〔ハーン樣は〕おっしゃられた。「讀み上げよ。」私めは、かように特別な會合の席に於いて、引用した文章を讀み上げたのであった。すると、私めがそれをペルシア語に譯すように、との〔ハーン樣の〕至高なる命令が、發布される榮譽を得たのである。私めは命令に從い、全文をきちんと翻譯した。そして、翻譯を終え、言いたいことの全てを傳えてしまうと、會合の場に於いて、サドル職がその中に避難の場を見出すが如き御方なる、シャラフッディーン・アブドゥッラヒーム・サドル Sharaf al-Dīn ʿAbd al-Raḥīm Ṣadr 樣にこうお尋ねしたのである。「この典據は完全なものでありましょうか?」〔かの御方は〕お答えになった。「然り。」〔私めの居る〕こちら側に列席する榮譽を得ておられた、ホラーサーンのウラマー達の大立者たる人々は、一時に一致し、返答を下された。「完全なものです。」同樣に、私めはカーディー・サマルカンドと、〔この會合の場に〕その全員が出席されていた、マーワラーアンナフルのウラマー達にもお尋ねしたのである。「この典據は完全なものでありましょうか?」〔かの人々は〕全員が完全に一致して、かような返答を下された。「その典據は完全であり、眞正であり、明瞭なものです。」至高なる

御方なる慈悲深きカリフ様は、その高貴なる本體が所有するところのものたる完全なる聰明さと明晰さとにより、眞實を求め、本當の事を語るという立場から、かの典據を承認する方向へとお心が傾かれ、ウラマー達のイジュマーに贊同し、かような氣の迷いにより生じた傷もその想念より消え去ってしまったのである。かようなことを爲して下さる神のためにこそ稱贊はあり、神のもとにこそ成功への御導きがあり、彼こそは助けを求められる御方である。(53)

ここでは、シャイバーニーが臨席する會合の場で、イブン・ルーズビハーンの示す典據が審査される模様が描かれている。ホラーサーンのウラマー達が「〔私めの居る〕こちら側に列席」していたとするイブン・ルーズビハーンの證言は興味深いものである。この言葉から、會合の場に於いてウラマー達がその出身地に基づいて、各々席の位置を定められていたことが見て取れるのである。(54)

この場に出席していたウラマー達が、ホラーサーンのウラマーとマーワラーアンナフルのウラマーとに大別されているのは、當時の時代狀況を反映するものである。前章で述べたように、この論爭が行なわれたのは、シャイバーニーがマーワラーアンナフルに續いてホラーサーンをもその支配下に組み入れた直後のことであった。支配地域内の二大中心地域である、ホラーサーンとマーワラーアンナフルのウラマー達の意向は、シャイバーン朝領内の全ウラマーの意向をかなりの程度代表するものでもあったと考えられよう。以上がこの論爭の一部始終である。

III 論爭に參加したウラマー達

論爭中に見えるシャイバーニー自身の言葉からも明らかなように、論爭におけるシャイバーニーの主張は、彼自身が保持していたトルコ・モンゴル的傳統に基づくものであったと考えられる。イブン・ルーズビハーンは、シャイバーニーが、「チンギス・ハーンの見解に從ってこの件が處理されるようになることを望」んでいたと證言しているが、このことから、論爭に參加したウラマーの側にもかような認識があったことが知れる。本論爭の表向きの爭點は、被相續人の男子

が存在する場合に、孫の代襲相續を認めることの可否にあった。しかしながら、この論爭の實態は、ヤサとシャリーアという二つの原理の對決であったと見るべきであろう。王朝權力者であるシャイバーニーの行動を規定する、トルコ・モンゴル的傳統の象徴、ヤサと、彼の支配下にあるイスラム社會の秩序を根本で支えるイスラム法、シャリーアとが、ここで眞っ向から衝突しているのである。

かような事態に直面したウラマー達の行動は、既に見てきたように一樣ではなかった。ここでは、論爭に參加したウラマーのうち名前が擧げられている三名について、そのシャイバーニーとの關係を明らかにし、次いで論爭に於いて彼等が取った行動を見てゆくこととする。

①シャラフッディーン・アブドゥッラヒーム・サドル

他史料ではアブドゥッラヒーム・トルキスターニー 'Abd al-Raḥīm Turkistānī とも呼ばれるこの人物は、トルキスタン地方のサブランの出身であり、サマルカンドとヘラートで修學した後、故郷のトルキスタンに戻っていたが、その地にシャイバーニーが進出した際[55]、彼のもとに仕えて厚遇され、サドル職を與えられた。彼はシャイバーニーに寵愛され、統治、財務のあらゆることどもに關與したという[56]。

以上がシャラフッディーン・アブドゥッラヒーム・サドルの簡單な經歷であるが、彼が所持していたサドル職とは如何なる職掌であったろうか。シャイバーン朝に先行するチムール朝時代のサドル職に關しては既に研究蓄積があり[57]、シャイバーン朝のサドル職の內容を檢討する際の指標となる。チムール朝におけるサドルとは、シャリーアに關係する官職保持者達の首長であり、同時にワクフの最高責任者としての地位と、宗教建造物や慈善施設の保護・振興者としての地位とを併せ持つ存在であった[58]。シャイバーン朝のサドル職も、チムール朝のそれをほぼ忠實に踏襲していると言ってよいが、ここではサドルの、シャリーアに關係する官職保持者達の首長としての側面に考察の對象をしぼり、この面での具體的な職務內容を明らかにしておきたい[59]。

チムール朝のサドルの管轄下にあったシャリーアに關係する官職保持者達とは、具體的には、ナキーブ（サイイド達の管理者）、サイイド（預言者ムハンマドの子孫）、カーディー（裁判官）、ムフタシブ（警察官兼風紀取締官）、ハティーブ（モスクの説教師）、イマーム（モスクの禮拜指導者）、ムダッリス（マドラサの教授）、ムフティー（法學の權威者）といった人々であった。(60)

サドルは彼等の任免を行い、宮廷における彼等の座位、序列を確定し、經濟面での保護を行なうべき存在であった。一方、シャイバーン朝時代の史料に於いては、サドル職は、サイイド、カーディー、ウラマーといった人々を管轄し、彼等の位階の確定、諸々の地位への任命を行ない、更には彼等の報酬額を決定するような職掌とされている。(61) チムール朝のサドルの管轄下にあった人々のうち、ナキーブとサイイド以外の諸官職保持者は全てウラマーの範疇に屬しているので、サドルの管轄下にある人々は、シャイバーン朝になっても殆ど變わっていないことになる。そして、自己の管轄下にある人々に對するサドルの役割とは、チムール朝とシャイバーン朝の雙方において彼等の任免、序列確定、經濟面での保護といったものであった。(62)

このように、サドルはチムール朝、シャイバーン朝を通じてウラマー層を管理する存在であったが、君主のもとで彼等の序列を確定するという職務を有することから、少なくともシャイバーン朝にあっては、君主とウラマー層とを結びつける役割をも果たしていたようである。イブン・ルーズビハーンは、サドルが、ウラマー層と君主の間の「仲介者に相當する」と述べている。(63)

以上述べてきたように、シャラフッディーン・アブドゥッラヒーム・サドルは、個人的な經歷から見ても、その保持していた職掌から見ても、シャイバーニーと密接な關係を保っていた人物であったことがわかる。ところが、本論爭に於いて、シャイバーニーの主張を論駁するイブン・ルーズビハーンの典據を最初に承認したのはこの人物であった。

②カーディー・サマルカンド

彼は一〇世紀に活動した著名なハナフィー派の法學者、アブー・アッライス Abū al-Laith al-Samarqandi (64) の一族に

屬し、論爭が行なわれた當時はサマルカンドのカーディー職とシャイフ・ル・イスラーム職とを兼任していた。(65)

チムール朝のシャイフ・ル・イスラームに關しては、それがサドルの管轄に屬さない特別な職掌であったことが指摘されるにとどまり、具體的な職務內容は確定されていない。(66) 一方、シャイバーン朝のシャイフ・ル・イスラームについては、イブン・ルーズビハーンが次の樣な定義附けを行なっている。

君主がイスラムとシャリーアに關わる諸事の責任を負わせる (dar gardan-i ū andāzad) 樣な人物を、このごろの人々 (muḥdathān)、卽ち、今日の人々 (nau-padīd-āmadagān) と近時の人々 (ahl-i īn aʿṣār-i qarība) の表現では、シャイフ・ル・イスラームと言うのである。(67)

少なくともシャイバーン朝にあっては、シャイフ・ル・イスラームは、君主の委任を受けてイスラム法に關わるあらゆる面を統轄すべき存在であったことがわかる。また、ウラマー層の管理者であったサドルが、君主の側近くに仕えるべきものとされるのに對し、シャイフ・ル・イスラームはこのような義務を免ぜられるべき存在でもあった。(68) 君主によりイスラム法に關わる諸事の最高責任者とされながらも、君主とは一步距離をおく、いわば孤高の存在であったシャイフ・ル・イスラームは、シャイバーン朝にあってはサドルより一段上の地位にあると認識されていたようである。(69) *Mudhakkir* にはシャイバーン朝の諸君主に仕えて樣々な官職を得たパーディシャーフ・ホージャ Pād-shāh Khwāja の次のようなエピソードが收められている。

〔パーディシャーフ・ホージャは、〕ヘラートの二度目の征服の際に、(70) サドルよりシャイフ・ル・イスラームに昇進した。次の開句は、この事に關して彼が詠んだものである。

初め、サドルと爲され、我等、名譽を傷つけられども、
好意得て、ついにヘラートに、シャイフ・ル・イスラームと爲されたり。(71)

「サドルよりシャイフ・ル・イスラームに昇進した」という以上、シャイバーン朝にあってもシャイフ・ル・イスラーム

はサドルの管轄外にあったと見てよいだろう。

以上見てきたように、君主との結び附きという點では微妙な立場にあったシャイフ・ル・イスラームではあったが、カーディー・サマルカンドのシャイフ・ル・イスラーム職就任の背後には、極めて政治的な意圖が見て取れる。チムール朝時代、マーワラーアンナフルのシャイフ・ル・イスラーム職は著名なハナフィー派の法學書、『ヒダーヤ』の著者であるブルハーヌッディーン Burhān al-Dīn Abū al-Ḥasan ʿAlī（一一九七年沒）の一族に屬していたとされる。[72] ところが、一五〇〇年にサマルカンドを征服した際、シャイバーニーはサマルカンドのシャイフ・ル・イスラーム職とカーディー職とを、「統治に關係する諸々の事どもに關わらぬ様、おのが身を持してきた」アブー・アッライスの一族に屬する、二名の人物に委ねてしまった。[73] カーディー・サマルカンドがサマルカンドのシャイフ・ル・イスラーム職を所持しているのは、このシャイバーニーの政策に起因するものである。

結局、カーディー・サマルカンドもまた、シャイバーニーとの間に密接な關係を有する人物であった。ところが本論爭に於いて、彼はシャイバーニーの說を支持するアミール・アーフーの主張を斷固として否定しているのである。

③アミール・アーフー

彼は本名をサイイド・ハーヴァンド・ブハーリー Sayyid Khāwand Bukhārī という。[74] 一五〇〇年、サマルカンドを包圍したシャイバーニーは當地のナクシュバンディー教團の大立者であったホージャ・ヤフヤー Khwāja Yaḥyā と、[75] チムール朝の君主、スルタン・アリー・ミールザーの兩名に對し、降伏勸告の爲の使者を派遣している。この時使者に選ばれた、サイイド・ジャラールッディーン・ハーヴァンド・ブハーリー Sayyid Jalāl al-Dīn Khāwand Bukhārī こそ、アミール・アーフーその人であったと思われる。[76] 彼もまた、シャイバーニーとの間に淺からぬ關係を有していたと見てよかろう。

上記二名のウラマーが、シャイバーニーのもとで高い地位を獲得していたにも關わらず、論爭に於いてその主張を否定

する立場を取ったのに對し、アミール・アーフーが積極的にこれを支持しようとしたことは注目に値する。イブン・ルーズビハーンはこうした彼の行動に對し、「報酬や下賜」を目當てとして、「聖法の基を破壞」しようとするものとの嚴しい評價を下している。しかしながら、シャイバーニーの主張を正當化するために、彼がシュライフ・カーディーの說を引き合いに出していることは注意さるべき點である。アミール・アーフーは、あくまでもイスラム法學の枠内でシャイバーニーの說を正當化しようとしたのである。

IV ウラマー達の立場とシャイバーニーの立場

以上見てきたように、本論爭の主要な登場人物は、イブン・ルーズビハーン本人も含めて、いずれもシャイバーニーとの間に密接な關係を有した者ばかりである。ところが、彼等も含めて論爭に出席したウラマー達の大部分はシャイバーニーの說を否定する側にまわり、ただアミール・アーフー一人がこれを支持し、イスラム法學の枠内での正當化を試みた。君主との個人的關係は、ウラマー各人の見解に影響を與えはしなかったようである。ところで、殆どのウラマー達はあくまで嚴格にイスラム法の純粹性を護ろうと努めたかのように見える。しかし、彼等は本當にかような立場にたって行動していたのであろうか。ここではイブン・ルーズビハーンの場合を考えてみたい。

イブン・ルーズビハーンによれば、シャイバーニーの說は彼自身の「學的努力」、卽ちイジュティハードの結果得られたものであるという。イスラム法理論における用語法では、イジュティハードとは、聖法の具體的法源から法判斷を見出すために努力することを意味する。(77) イスラム法學と法理論についての該博な知識が要求されるイジュティハード實行の爲の資格を、シャイバーニーが實際に所持していたか否かについては措くとして、(78) ここではイジュティハードに關するイブン・ルーズビハーン自身の言葉に耳を傾けてみたい。自らの著書に於いて、ハナフィー派とシャーフィイー派におけるイジュティハード實行の爲の資格について述べた後、(79) 彼は次のように記す。

さて、これらの諸條件を滿たしている場合でも、君主達はムジュタヒド（イジュティハードを行なう資格を有する者）たり得ない、というのが今日の人々の同意するところであるゆえ、今のところ、スルタンはムジュタヒド達の見解に從って行動せねばならない。(80)

君主にイジュティハード實行の資格を認めないとする立場が、實際に當時の人々の間の了解事項であったか否かは檢討を要するが、少なくとも論爭の當事者であったイブン・ルーズビハーン自身はかような見解を持っていたのである。ならば、君主であるシャイバーニーがイジュティハードの結果獲得した說は、イブン・ルーズビハーンの目から見れば本來無效であったことになる。しかも、シャイバーニーの主張が、實は彼自身が保持していたトルコ・モンゴル的傳統に基づくものであったこともイブン・ルーズビハーンは見拔いていた。しかし、論爭の場に於いては、これらの點についてイブン・ルーズビハーンは一言も觸れていない。そして彼は、あくまでもイスラム法學の議論の枠内で、シャイバーニーの說を論駁することに努めたのである。(81) それを正當化するにせよ否定するにせよ、イスラム法と矛盾する主張をイスラム法學の枠内で議論したという點に於いて、アミール・アーフーとイブン・ルーズビハーンは實は同じ立場を取っていたことになる。兩者が求めたものとは、イスラム法における合法性にほかならない。

一方、シャイバーニーの立場は如何なるものであったろうか。確かに彼はイスラム法學の論爭の場に、シャリーアとは異質の原理を持ち込みはした。しかしながら、論爭の內容を紹介する際縷々述べてきたように、彼は現行のイスラム法の規定に關しても十分な知識を持っていた。そのうえで、彼は自身が保持していたトルコ・モンゴル的傳統に合致するように、「イジュティハード」によって法を解釋し直したのである。自說を否定する根據をウラマー達に求めた際、彼がその典據をコーランと預言者のスンナに限定していることは、自らの主張をイスラム法學の枠内で檢討させようとする彼の意圖を示すものである。彼もまた、イスラム法における合法性の獲得を目指したのである。そして彼の說を反駁する爲の典據をウラマー達が呈示し得なかった際にも、彼は自說を現實に適用することには愼重であった。「このことはウラマー達

のイジュマーへの對立行爲であるため」、「躊躇し、踏み止まっていた」のである。そして、イブン・ルーズビハーンの示す典據が審議の場に出席していた全てのウラマーによって承認されるに至ると、彼は自說を取り下げるよりほかなかったのであった。

このように、シャイバーニー個人の內面に於いて、ヤサとシャリーアとは併存していた(82)。しかしながら、一個人の內面におけるかような併存狀況を、統治者として現實の世界にも實現させようとしたとき、それは受け手である被支配者の側に樣々な對應を迫ることとなった。或る者は支配者であるシャイバーニーの意を汲んで、これを正當化しようとした。そして或る者はこれを斷固として拒否する立場を選んだ。けれども、論爭を提起したシャイバーニーの側も、これを受けたウラマー達の側も、決して踏み越えることのない一線があった。これこそが、イスラム法における合法性という觀念だったのである。

おわりに

本稿の目的は、イブン・ルーズビハーンの傳える法學論爭を手掛かりとして、シャイバーニーのイスラム社會への對應の在り方を考察することにあった。一言でいうならば、支配者であるシャイバーニーは支配下のイスラム社會に對してはあくまでシャリーアを尊重する立場を取った、というのが本稿の結論である。支配下のイスラム社會との關係に於いては、マーワラーアンナフルに成立したシャイバーン朝は、その最初期からシャリーアの權威を保證する政權だったのである(83)。また一方で、政權が實際にシャリーアを遵守しているか否かを監視する存在として、ウラマー層が果たした役割もまた大きかった。王朝權力者であるシャイバーニーと、法の擔い手として支配下のイスラム社會を代表する存在であったウラマー層とは、シャリーアを共通の權威として承認することで微妙な共生關係を維持していたと考えられる。ただし、かような枠組みを提唱するためにはさらに多くの事例研究を積み重ねる必要があることは言うまでもない。それは今後の責

めとしたい。

註

（1）A. A. Семёнов, "Шейбани-хан и завоевание империи тимуридов"; он же, "Первые шейбаниды и борьба за Мавераннахр," *Труды АН Таджикской ССР*, XII—1, 1954'、堀川徹「ティムール朝末期の内訌をめぐって」（『東洋史研究』三五—四、一九七七年）、同「シャイバーニー・ハンとアルクーク城」（『史林』六二—六、一九七九年）、同「一四八八年のチール河畔の戰について」（護雅夫編『内陸アジア・西アジアの社會と文化』、山川出版社、一九八三年）を參照。

（2）シャイバーン朝の占領地政策については、地域をヘラートに限定したものではあるが、久保一之「十六世紀初頭のヘラート——二つの新興王朝の支配——」（『史林』七一—一、一九八八年）が參考になる。但し、あくまでも占領地政策を考察するにとどまり、繼續的な支配の在り方を取り扱うものではない。尙、イスラム期中央アジア都市研究の現況を解說するものとして、小松久男「中央アジア」（羽田正、三浦徹編『イスラム都市研究〔歷史と展望〕』、東京大學出版會、一九九一年）があり、シャイバーン朝期のイスラム社會に關する研究動向に關してもその一端を知ることができる。

（3）現在知られている本書の寫本は、タシュケントのウズベク共和國科學アカデミー東洋學研究所（舊稱、現在の名稱は未確認）所藏 No. 1414 寫本と、イスタンブールのスレーリ・ウスマーニーヤ圖書館所藏 No. 3431 寫本の二種類のみである。この內、前者は著者イブン・ルーズビハーンの自筆本とされ、後者は前者を直接書寫した寫本と考えられている。本書の引用にあたっては、イスタンブール寫本をそのまま活字化したテヘラン刊本を使用しているが（Faḍlallāh ibn Rūzbihān Khunjī, *Mihmān-nāma-yi Bukhārā*, ed. Manūchihr Sutūda, Tehran, 1962, reprint 1976〔以下、原文引用の際は *Mihmān* と略す〕）、その際タシュケント寫本のファクシミール出版であるモスクワ本も參照した（Фазлаллах ибн Рузбихан Исфахани, *Михман-наме-йи Бухары* (*Записки бухарского гостя*), Перевод, предисловие и примечания Р. П. Джалиловой, Москва, 1976〔以下、原文引用の際は *Mihmān Auto.* と略す〕）。尙、テヘラン刊本の編者である Sutūda と、モスクワ本の編者である Джалилова の雙方は、お互いの使用した寫本を直接利用することができなかったようである。上記二寫本相互の關係については、モスクワ本の序文三九—四五頁を參照のこと。一方、本書の翻譯書としては、モスクワ本に含まれるДжалилова のロシア語譯のほか、Ursula Ott のドイツ語譯もある（Ursula Ott, *Transoxanien und Turkestan zu*

Beginn des 16. Jahrhunderts, Das Mihmān-nāma-yi Buḫārā des Faḍlallāh b. Rūzbihān Ḫunǧī, Übersetzung und Kommentar, Freiburg, 1974)。しかしながらいずれも部分譯であり、特に Ott は本稿で扱う法學論爭を全く譯していない。

(4) 以下、イブン・ルーズビハーンの經歷に關する敍述は、特に斷らない限り次の研究に據っている。P. П. Джалилова, *op. cit.*, 17—27; Ursula Ott, *op. cit.*, 6—21; Ulrich Haarmann, "Staat und Religion in Transoxanien im frühen 16. Jahrhundert," *ZDMG*, 124—2, 1974.

(5) 彼はファールスのシャーフィイー派の名家の出身であり〔Ulrich Haarmann, op. cit., 341〕、Ursula Ott が復元した彼のフル・ネームには、シャーフィイー派であることを示すニスバ al-Shāfi'ī が含まれている〔Ursula Ott, *op. cit.*, 7—8〕。また、シャイバーニーも彼の法學派がシャーフィイー派であると認識していた〔*Mihmān* 176〕。一方、そのシャイバーニーが屬する法學派について直接言及する史料は管見の及ぶ限りでは見當らない。シャイバーニーの死の四年後に當たる一五一四年にイブン・ルーズビハーンが著した *Sulūk al-Mulūk* (Faḍlallāh ibn Rūzbihān al-Iṣfahānī, *Sulūk al-Mulūk*, ed. Muḥammad Nizām al-Dīn and Muḥammad Ghauth, Hyderabad, 1966〔以下、*Sulūk* と略す〕)には、「マーワラーアンナフルの王達」がハナフィー派を信奉していることが記錄されているが〔*Sulūk* 74〕、これはシャイバーン朝の王族について述べた記事なので、恐らくはシャイバーニーもハナフィー派に屬していたものと思われる。後述する法學論爭に於いて、論爭を提起したのはシャイバーニーであり、これに應じたのは主としてイブン・ルーズビハーンであった。兩者共にスンナ派四法學派の內の一つに屬していたことになるので、論爭に於いてイスラム法の規定が問題となる場合には、スンナ派のイスラム法における規定が想定されていると考えてよい。よって、本稿で「イスラム法」という言葉を使用する場合も、專らスンナ派法學により形成されたイスラム法を意味しており、シーア派のイスラム法は全く考慮されていない。

(6) Khwāndamīr, *Ḥabīb al-Siyar*, ed. Muḥammad Dabīr Siyāqī, IV, Tehran, 1333〔以下、*Ḥabīb* と略記〕, 607. ハディース學に關しては、鎌田繁「ハディース」(『イスラム世界』三九・四〇、一九九三年)を參照のこと。尙、彼が全體として如何なる敎養を保持していたかについては、Ulrich Haarmann, op. cit, 341—346 に詳しい。

(7) Ḥasan Nithārī, *Mudhakkir-i Aḥbāb*, British Museum, Or. 11151, 36b; Staatsbibliothek Berlin, Orient. Minutoli 40, 48a. 以下、本書を *Mudhakkir* と略し、引用の際はロンドン寫本、ベルリン寫本の順に葉數を記す。

(8) *Mihmān* 356.

(9) この事件に關しては、A. A. Семёнов, "Шейбани-хан и завоевание им империи тимуридов," 63—67 および久保一之、前揭論文を參照のこと。

(10) *Ḥabīb* 391—392; *Mihmān* 187—190.

(11) *Mihmān* 1—2, 190. 但し *Mihmān* は同じ事件を，一一二頁では回暦九一四年（西暦一五〇八年五月二日～一五〇九年四月二〇日）の出来事としながら，一九〇頁では回暦九一〇年（西暦一五〇四年六月一四日～一五〇五年六月三日）のこととして述べるが，明らかに前者の記事が正しい。

(12) *Mihmān* 190.

(13) *Mihmān* 2—6.

(14) *Mihmān* 6.

(15) *Mihmān* 7—21.

(16) *Mihmān* 22—28.

(17) *Mihmān* 29—31.

(18) *Mihmān* 31.

(19) この神學論爭が行なわれた時刻は，dar waqt-i iftār という語で示されるが〔*Mihmān* 29〕，これはラマダーン月日中の斷食終了後の食事の時分を表す言葉である。

(20) テクラン刊本では「相續する」となるが〔*Mihmān* 22〕，モスクワ本に從って訂正した〔*Mihmān Auto.* 11a〕。

(21) *Mihmān* 22.

(22) Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964, 170. 柳橋博之「シャリーアとフィクフ」（『イスラム世界』四一，一九九三年）八〇—八一頁によれば，代襲相續を否定するこの規定は，今世紀に至ってもなおイスラム世界にあって影響力を有している。

(23) テクラン刊本には「くラートの」という語は存在しないが〔*Mihmān* 22〕，モスクワ本で補った〔*Mihmān Auto.* 11b〕。

(24) *Mihmān* 22.

(25) 以下，庇護關係に關する敍述は次に擧げる研究に據っている。P. Crone and A. J. Wensinck, "MAWLĀ," *EI*²; Joseph Schacht, *op. cit.*, 170—173.

(26) ニーランによる對當相續人，およびアサバの概念については後述する。

(27) イスラム法理論の用語法で「イバーラ」とは，法の明文（この場合，コーランとスンナの明文）の表意様式の一つであり，明文の字義通りの意味内容を指す〔アブドルッワッハーブ・ハッラーフ著，中村廣治郎譯『イスラム法——法源と理論——』（東京大學出版會，一九八四年）一八九—一九一頁〕。但し「イスラム法學（'Ilm al-Fiqh）」と「イスラム法理論（'Ilm Uṣūl al-Fiqh）」とはその内實において相違する概念である〔同書，一一—一二，三三頁〕。

(28) *Mihmān* 22.

(29) アブドルッワッハーブ・ハッラーフの前掲書によれば，息子の相續による孫の相續權の否定は，イジュマーにより確立した規定であるという〔同書，六一頁〕。

(30) Joseph Schacht, *op. cit.*, 172—173.

(31) ヤサに關しては以下に擧げる研究を參照した。ウェー・リャザノフスキー著，青木富太郎譯『蒙古法の基本原理』（生活社，一九四三年），P. Ratchnevsky, "Die Yasa (Jasaq) Činggis-khans und ihre Problematik," *Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker*, ed. Georg Hazai

and Peter Zieme, Berlin, 1974; David Ayalon, "The Great *Yāsa* of Chingiz Khān. A Re-examination. Preface.——(A) The Basic Data in the Islamic Sources on the *Yāsa* and on its Contents," *Studia Islamica*, XXX III, 1971; D. O. Morgan, "The 'Great *Yāsā* of Chingiz Khān' and Mongol Law in the Īlkhānate," *BSOAS*, XLIX (Part 1), 1986。チンギス・ハーンのヤサについては、その内容に對する評價が研究者の間でまちまちであるのに加え、ヤサ自體の存在についても疑問が投げかけられている〔D. O. Morgan, op. cit., 170. また、Morgan の見解は、デイヴィド・モーガン著、杉山正明、大島淳子譯『モンゴル帝國の歷史』（角川書店、一九九三年）九一—九五頁にも簡潔に述べられている〕。となれば、現在主にイスラム圈の諸史料中に斷片的に記錄されて傳わっている「チンギス・ハーンのヤサ」についてもその眞僞が問われねばならないが、ここではこの問題に關しては觸れない。本稿に於いては、シャイバーニーが言う所の「チンギス・ハーンのヤサ」が他史料中に確認されるか否かが問題となる。確認されるとすれば、少なくとも彼の言うヤサは、一般に人々がヤサとして認識していたものではあったことになる。Ayalon の研究が發表される以前、諸研究者はヤサの內容を傳える史料として、主にマムルーク朝時代の歷史家、マクリーシー al-Maqrīzī（一四四二年沒）の記述を重んじた。リャザノフスキーは前揭の著書に於いて、このマクリーシーの記述を含め、當時研究者の間に知られていたヤサの內容を傳える諸史料を列擧している〔リャザノフスキー、前揭書、一〇二—一〇六頁〕。これに對して Ayalon は、諸史料中に分散しているヤサに關する様々な記錄の間に相互の依據關係を認め、ジュワイニー al-Juwainī（一二八三年沒）の *Ta'rikh-i Jahān-Gushā'i* ['Alā' al-Dīn 'Atā Malik al-Juwainī, *Ta'rikh-i Jahān-Gushā'i*, ed. Muhammad Qazwīnī, 3vols., Leyden & London, 1912~1937] を唯一の典據とする立場を提唱した。この主張はその後 Morgan により受け入れられ、現在に至っている。尙、リャザノフスキーはジュワイニーの傳えるヤサの諸條項をその著書に收めていない。ゆえに、ヤサの內容を知るには、現時點ではリャザノフスキーの研究を參照したうえで、ジュワイニーの *Ta'rikh-i Jahān-Gushā'i* に含まれる諸々のヤサを調査すればほぼ足りるといってよい。筆者はリャザノフスキーの研究と、*Ta'rikh-i Jahān-Gushā'i* の前揭ペルシア語テキスト全三卷の雙方を檢索したが、シャイバーニーが述べるようなヤサはついに確認できなかった。

(32) 『コーラン』「女」の章、第一一節。尙、節分けはフリューゲル版の分け方に從い、譯出の際には井筒俊彥譯『コーラン』（上）（中）（下）（岩波文庫（改版）、一九六四年）を參考にした。

(33) テヘラン刊本の校閱者である 'Abd al-Ḥamīd Badī' al-Zamānī によれば、かような文言はコーランにもハディースにも存在しないという〔*Mīmān* 359〕。

(34) *Mīmān* 23—24.

(35) テヘラン刊本では「兩親（al-wālidain）」とするが〔*Mīm-*

mān 24]、これでは全く意味が通らず、モスクワ本に従い「二人の息子（al-waladain）」とする［*Mihmān Auto.* 126］。

(36) 預言者ムハンマドの教友達の世代に續く世代の人々を指す言葉である［アブドル＝ワッハーブ・ハッラーフ、前掲書、三〇七頁、鎌田繁、前掲論文、一〇一頁］。

(37) ウマイヤ朝時代のクーファのカーディーであったとされる、半傳説的人物である［Joseph Schacht, *op. cit.*, 24］。

(38) *Mihmān* 24.

(39) *Mihmān* 24—25.

(40) *Mihmān* 25.

(41) *Mihmān* 25—26.

(42) *Mihmān* 3. また、當時シャフリサブズ、ミヤーンカールも彼の領地であった［堀川徹「ポスト・モンゴル期のイスラーム圏」（『中近東文化センター研究會報告』一〇、一九八九年）二〇二頁（和文レジュメ）］。

(43) 『コーラン』、「食卓」の章、第五九節。

(44) 『コーラン』、「イムラーン一家」の章、第一八四節。

(45) ブハーリー（八七〇年沒）の『サヒーフ』はスンナ派で最も尊重されるハディース集である。尙、本書の構成については鎌田繁、前掲論文、九八—一〇〇頁を參照のこと。一四八二年、メディナに在ったイブン・ルーズビハーンは、マムルーク朝時代の著述家サハーヴィー al-Sakhāwi（一四九七年沒）のもとで本書を學んでいる［P. П. Джалилова, *op. cit.*, 19; Ursula Ott, *op. cit.*, 16—17; Ulrich Haarmann, op. cit., 344］。

(46) *Mihmān* 26.

(47) テヘラン刊本の編者 Sutūda がテキストに附す脚註によれば、これら二種のハディースは共にブハーリーの『サヒーフ』、「相續」の章に收められるものである［*Mihmān* 27］。

(48) 諸ハディース集をもとに、Shams al-Dīn Muḥammad al-Tibrīzī が一二三六年に作成したハディース集成、*Mishkāt al-Maṣābīḥ* を指す。［C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, 5vols., Leiden, 1937~1949, vol. 1, 364］。

(49) この人物は、Shams al-Dīn Muḥammad al-Tibrīzī（註(48)參照）の師匠であり、沒年は一二四二年とされる［C. Brockelmann, *op. cit.*, supp. 2, 262］。彼は *Mishkāt al-Maṣābīḥ* の註釋書、*al-Kāshif ʿan Ḥaqāʾiq al-Sunan* を著しており［C. Brockelmann, *op. cit.*, vol. 1, 364］、イブン・ルーズビハーンの引用する *Mishkāt al-Maṣābīḥ* の註釋書とは本書を指すものと思われる。

(50) 殘念ながら、このハディースの出典を明らかにすることはできなかった。

(51) *Mihmān* 26—27.

(52) 以下、イスラム法の相續規定に關する敍述は、Joseph Schacht, *op. cit.*, 一七〇—一七三頁に依據した。

(53) *Mihmān* 27—28.

(54) 但し、出身地に基づくものというよりも、學派に基づくものであった可能性もある。既に述べた様にイブン・ルーズビ

ハーンの學派はシャーフィイー派であったが、カーディー・サマルカンドは後述する如くハナフィー派の法學者の家系に屬する人物であった。彼と共にイブン・ルーズビハーンの典據を審査したのは「マーワラーアンナフルのウラマー達」であるが、この地はハナフィー派が流布した土地として知られている〔Joseph Schacht, *op. cit.*, 65〕。

(55) 具體的に年代を確定することはできないが、シャイバーニーがマーワラーアンナフルを征服する前段階として、トルキスタン地域を中心に活動していた一四八八年以降、一五〇〇年以前のことであったと推測される。尙、この時期のシャイバーニーの活動に關しては、堀川徹「シャイバーニー・ハンとアルクーク城」四八—五八頁を參照のこと。

(56) *Habib* 381.

(57) 以下、チムール朝のサドル職に關する敍述は次に擧げる研究に依據している。Hans Robert Roemer, *Staatsschreiben der Timuridenzeit*, Wiesbaden, 1952, 143—146; Gottfried Herrmann, "Zur Entstehung des Ṣadr-Amtes," *Die Islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit*, ed. Ulrich Haarmann and Peter Bachmann, Beirut, 1979, 閔野英二「ティムール朝の社會」(『岩波講座世界歷史』八、岩波書店、一九六九年)三〇六—三一三頁、小野浩「サドル(ṣadr)職の成立に關する一史料——G. Herrmann, "Zur Entstehung des Ṣadr-Amtes" より——」(『西南アジア研究』二八、一九八八年)。

(58) 小野浩、前揭論文、八四—八五頁。

(59) 尙、シャイバーン朝のサドル職の全體像については、後述するシャイフ・ル・イスラーム職とも併せ、詳細は別稿にて論じたい。

(60) これら諸官職の內容については閔野英二、前揭論文、三一〇—三一二頁を參照のこと。尙、サイイドとは預言者ムハンマドの子孫を意味するに過ぎず、特定の官職保持者を示す言葉ではない。この意味で、サドルをシャリーアに關係する官職保持者達の首長と呼ぶことは嚴密さを缺いているのだが、便宜的に從來の用語法に從う。

(61) Zain al-Din Maḥmūd Wāṣifi, *Badāi' al-Waqāi'*, ed. A. H. Болдырев, 2 vols., Москва, 1961, 367—368.

(62) 一五〇七年にシャイバーニーがヘラートを占領した際、サイイドやウラマーといった人々が、好むと好まざるとに關わらず、「自らの諸々の重要事を落ち着かせることに關して」、シャラフッディーン・アブドゥッラヒーム・サドルを賴らざるを得なかったと記錄されていることは〔*Habib* 382〕、サドルの職掌の內容を示唆するものとして重要であろう。尙、この人物のヘラートにおける行動については久保一之、前揭論文、一三一—一三七頁を參照のこと。

(63) *Sulūk* 62—63. 尙、本書はシャイバーン朝第四代大ハーン、ウバイドゥッラー 'Ubaidallāh(在位一五三三~三九年)に獻呈された、シャリーアに則った統治を行なう爲の手引書といえるものである〔*Sulūk* 20—21〕(但し、獻呈時はまだ大ハーンではなかった)。本書に描かれる樣々な制度がどの程度現實に機能していたかについては、將來の研究によって

明らかにされねばならぬ點が多い。また、本書に關しては Ulrich Haarmann の前掲論文が必讀の文獻である。

(64) この人物に關しては、J. Schacht, "ABU'L-LAYTH al-SAMARḲANDĪ," *EI*² を參照のこと。

(65) *Mihmān* 5.

(66) チムール朝のシャイフ・ル・イスラーム職に關しては、Hans Robert Roemer, *op. cit.*, 157—158、間野英二、前掲論文、三一二頁を參照のこと。

(67) *Sulūk* 62.

(68) *Sulūk* 62—63.

(69) この人物は、*Mudhakkir* の著者、Ḥasan Nithārī の父親にあたる。

(70) 現在のところ、いずれの事件を指しているのか確定できないでいる。但し、シャイバーン朝のクラート征服を指しているのはほぼ間違いないので、可能性としては一五一三年の、ムハンマド・チムールによる、シャイバーン朝にとっての「クラートの二度目の征服」か、或いは一五三六年から一五三七年にかけての、ウバイドゥッラーにとっての「クラートの二度目の征服」かのいずれかであろう。前者に關しては A. A. Семёнов, "Первые шейбаниды и борьба за Мавераннахр" 一四二頁、後者に關しては、M. B. Dickson, *Sháh Tahmásb and the Úzbeks* (*The Duel for Khurásán with 'Ubayd Khán: 930—946 / 1524—1540*), Dissertation, Princeton University, 1958、三一五—三三三頁を參照のこと。

(71) *Mudhakkir* 118b; 153b.

(72) *Ḥabīb* 224、川本正知「ホージャ・アフラールの不動産登記文書——一五世紀中央アジアの私有財産所有について——」(『東洋史研究』五〇—三、一九九一年) 一二頁。尚、チムール朝時代のサマルカンドに於いて、この家系に屬する者が實際にシャイフ・ル・イスラームとして活動していたことに關しては、В. В. Бартольд, "Улугбек и его время," *Сочинения*, II (часть 2), Москва, 1964、三一、一六八頁を參照のこと。

(73) *Ḥabīb* 279. この時シャイフ・ル・イスラームとされたのはKhwāja Khāwand、カーディーとされたのは Khwāja 'Abd al-Laṭīf という人物であったが、この兩者とカーディー・サマルカンドの閥柄は、同じアブー・アッライスの一族に屬するということ以外不明である (但し、*Mihmān* に於いては特定の人物の名稱として用いられる Qāḍī Samarqand という言葉が、字義的には「サマルカンドのカーディー」を意味するに過ぎないことを考慮するのであれば、前二者の內の一方が實はカーディー・サマルカンドと同一人物である可能性もある)。この時シャイバーニーは、「統治に關與した」貴顯達についてはその財產の收奪を命じているので〔*Ḥabīb* 279〕、政治に無關係であったことが強調されるアブー・アッライスの一族をかような地位に就けたのは、何らかの政治的意圖があっての行動と考えられる。

(74) Хафиз-и Таныш ибн Мир Мухаммад Бухари, *Шараф-нама-йи Шахи* (*Книга шахской славы*),

Факсимиле рукописи D88, Перевод с персидского, введение, примечания и указатели М. А. Салахетдиновой, часть 1, Москва, 1983, 35a.

(75) 一五世紀後半、チムール朝サマルカンド政權の君主達に對して大きな政治的發言力を有していた、ナクシュバンディー教團の指導者、ホージャ・アフラール Khwāja Aḥrār の息子である。尙、チムール朝時代にこの教團が所持していた政治的、社會的意義に關しては、川本正知「ホージャ・アフラールとアブー・サイード――ティムール朝における聖者と支配者――」(『西南アジア研究』二五、一九八六年)、同「ナクシュバンディー教團」(『世界史への問い』四、岩波書店、一九八九年)を參照のこと。

(76) *Habib* 277—278.

(77) アブドル＝ワッハーブ・ハッラーフ、前揭書、二八四頁。これは、具體的にはコーランとスンナに對して類推 (qiyās) を適用することを意味する〔J. Schacht and D. B. Macdonald, "IDJTIHĀD," *EI*²〕。自說を展開するにあたりシャイバーニーが、「理性により類推してみるに」と述べていることからも、この行爲が少なくともイジュティハードを意識したものであったことがわかる。

(78) 尙、通說では西曆九〇〇年頃を境として、新たにイジュティハードを行なうことを否定する見解がイスラム法學に於いて支配的になったとされている〔Joseph Schacht, *op. cit.*, 69—75〕。この點に關してイブン・ルーズビハーンが如何なる見解を持っていたのかについては今回明らかにすることはできなかった。また、シャイバーニーが、イスラム法の法源の一つとして認められているイジュマーの權威を無視していることも見逃すことのできぬ問題であるが、今回はこの點にまで論を及ぼすことができなかった。

(79) *Sulūk* 69—75.

(80) *Sulūk* 74.

(81) Ulrich Haarmann は、イブン・ルーズビハーンの「嚴格な法的規定と並んで公共の福利をも見失うまいとする」柔軟な姿勢を、「實用主義 (Pragmatismus)」と評している〔Ulrich Haarmann, op. cit., 3 6〕。本論爭に見られるような彼の行動を、このような觀點から考察する作業も今後重要となろう。

(82) David Ayalon によればキプチャク・ハーン國第四代ハーン、ベルケと、イスラムに入信したイル・ハーン國諸君主の場合も、彼等自身はイスラムへの信心とヤサの遵守との間に何等の矛盾も感じていなかったという〔David Ayalon, "The Great *Yāsa* of Chingiz Khān. A Re-examination. Preface.——(B) The Attitude of the Mongols, and particularly of the Mongol Royal Family, to the *Yāsa*," *Studia Islamica*, XXXIV, 1971, 177〕。

(83) Maria Eva Subtelny は、ウズベドゥッラーの治世までに、シャイバーン朝が元來の遊牧國家からイラン・イスラム的國家へと轉化したとするが〔Maria Eva Subtelny, "Art and Politics in Early 16th Century Central Asia," *CAJ*, 27—1/2, 1983, 147—148〕、堀川徹氏はこの說を批判し、當

該時期のシャイバーン朝にもモンゴルの傳統が依然として生き續けていたとする〔堀川徹「ポスト・モンゴル期のイスラーム圏」四五頁〕。シャイバーン朝に於けるイスラムとトルコ・モンゴル的傳統との併存に關する氏の見解は次のようなものである。

イスラーム社會の支配に臨んでシャイバーン朝の君主たちは理想的なムスリム君主として調和を圖るべく努力していた一方で、有形無形に祖先の傳統を受け繼いでいる。〔同、四六頁〕

本稿で述べてきた筆者の見解も、氏の意見にほぼ一致するものである。

SHAIBĀNĪ KHĀN AND 'ULAMĀS
—Yāsā and Sharī'a in Early 16th Century Central Asia—

ISOGAI Kenichi

Since Shaibānī Khān captured Samarqand in 1500, a full-scale rule of Shaibānid Dynasty over Mā warā' al-Nahr have been realized. However, it is not clear hitherto how Shaibānids dealt with Islamic society under their control. This article aims to throw light on the problem above mentioned, taking a jurisprudential dispute kept in *Mihmān-nāma-yi Bukhārā* as a basic source.

In this dispute, it is dicussed whether the representation in inheritance, prohibited in Sunni Islamic law, is to be permitted or not. Shaibānī Khān argued for its permission in conformity with his turco-mongol background. But when Ibn Rūzbihān presented an authority, prohibiting the representation, from ḥadīth, and when all the 'ulamās those who were presented there supported it, Shaibānī Khān must have withdrawn his claim.

Shaibānī Khān was a muslim, but at the same time, he was not free from turco-mongol tradition, as symbolized by yāsā of Chinggiz Khān. However, he gave preference to sharī'a when he dealt with Islamic society under his rule.

CHANGES OF AFFINAL RELATIONSHIPS OF THE FAMILY OF ČINGGIS QAN

UNO Nobuhiro

The purpose of this paper is to analyze affinal relationships of the family of Činggis Qan, applying the concept of "exchange of women" in structural anthropology and to show how the affinal relationships changed for several generations.

In the generation of sons of Činggis Qan, J̌oči married Alči Noyan's