

# エジプトにおけるスーフィー教団と聖者崇拜

古 林 清 一

【要約】 本稿においてはエジプトにおけるスーフィー教団の社会的結合の宗教的基礎の探究がなされる。スーフィー教団の宗教行事であるシクルとマウリドの考察を行い、ついで、聖者崇拜の現象に注意を払った。この信仰がいかにして現世における教団の社会的結合を創出する基礎になっていくかを明らかにするようにつとめた。

史林 五八卷三号 一九七五年三月

## 第一章 スーフィー教団とそのシャイフ

イスラム教の持つ社会的統合力の問題は多くの論者の関心をひきつけてきたところである。従来、この問題はイスラム法 (sharia) の持つ統合力、宗教的知識人としてのウラマーの社会的役割の重視という形で研究されてきたのが支配的傾向である。初期イスラム史研究におけるワットの知識社会学的研究がその代表的なものであるが、ラピダスの都市社会史研究においても、都市社会を統合していく担い手としてのウラマーとその周辺に形成される法学学派共同体の役割がきわめて重視されている。<sup>②</sup> 本稿の扱うオスマン時代のエジプト史研究においてもウラマー史研究が支配的傾向であると言つてよいと思う。<sup>③</sup>

しかし、イスラム法が社会の底辺まで果たして浸透し得たかどうかは疑問の持たれるところである。まして、イスラムの民衆レベルへの浸透が行われた以後の時代においてはシャリーアとウラマーのみをもってしては、イスラムの宗教的、社会的統合力を説明することは困難であると思われる。イスラムの民衆レベルへの浸透と相前後してイスラムにおける神

秘主義的宗教運動としてのスーフィーズムが大衆化し、スーフィー教団が形成される。この新しい宗教運動のバイタリティーが頂点に達したのはオスマン時代であると言われている。<sup>④</sup>

したがって、本稿ではこのオスマン時代から次代のムハンマド・アリー王朝時代のエジプトを対象としてとりあげ、この地における神秘主義的宗教教団としてのスーフィー教団の考察を行い、この宗教団体の社会的統合の独自の位相を明らかにすることをめざしたい。換言すれば、社会的にモビリティに富んだ宗教的知識人としてのウラマーがイスラムの宗教的、社会的規範としてのシャリーアによってイスラム社会を宗教的に統合していくという従来、支配的であったイスラム社会の宗教的社会的統合のイメージとは異質の宗教的社会的統合の位相をスーフィー教団の考察を行うことによって提示することをめざすものである。

オスマン時代のエジプトの宗教史研究、社会史研究において従来、強調されてきたのはウラマーの果たした役割の重要性である。十八世紀後半から一八〇五年のムハンマド・アリーの政権掌握に至るまでのエジプト社会の激動期において、支配階級としてのマムルークと民衆との中間にあつて、ウラマーが大きな政治的役割を果たし、<sup>⑤</sup> Umar Makram (d. 1822) や Abdallah al-Shargawi (d. 1813) のような優れた政治的指導者を生み、ムハンマド・アリーの登場にも重要な役割を果たしたことが Marsot の研究によって明らかにされた。さらに、彼はウラマーはその社会的、政治的地位の上昇に伴い、徴税請負、ワクフの管理、商業活動への参加等によって巨大な富を蓄積したことを明らかにした。たしかに、ウラマー、ことにアズハルのウラマーの果たした役割は大きく、彼らの指導なしには民衆運動もその政治的達成を達成することは不可能であった。しかし、彼の研究は上級ウラマーを主として扱い、元来、宗教的指導者であるウラマーの固有の宗教的活動そのものについてはあまり触れるところがない。カイロの民衆運動が全市的な規模のものに発展し、国政のあり方を動かすものとなるためには、たしかに、アズハルのウラマーに代表されるような上級ウラマー勢力の指導が必要であった。しかし、この時代の民衆運動の末端レベルで活動した宗教的指導者たちの存在も無視できないのであつて、より強固

な団結力、組織力を示したのはこれらの宗教的指導者たちの周辺に形成された宗教的社会結合である。

この時代のカイロの民衆運動を研究したレイモンは十八世紀後半から一八〇五年に至る時期において、民衆運動の基盤となった地域はカイロの周辺部の諸地区であり、これらの地域においては区の共同体やギルドと結びついてスーフィー教団の活動が活発であったことを指摘した。カイロの北方の区である Husayniyya 及び Khalwatiyya 教団と Ahmadīya 系統の Bayunīyya 教団とが活動し、Bab al-Sharīyya の近くの区では Sha'rāwīyya 教団、南方の区では Rumayla では Rifā'iyya 教団が活動していた。これらの周辺部の地区は下層階級の居住地であり、この時代に頻発した民衆運動の拠点であった。ことにフサイニーヤ区の Bayunīyya 教団のシャイフである Ahmad Salim al-Jazzar は一七八六年と一七九〇年の民衆運動で指導的役割を果たした人物であるが、その名の示すように肉屋であり、ギルドとスーフィー教団との結びつきを示すものであるとされた。同じフサイニーヤ区で一七九八年にナポレオン指揮下にエジプトに侵入したフランス軍に対する暴動の指導者の一人に Badr al-Dīn という者がいたが、彼は Khalwatiyya 教団に所属していた人物である。⑥このように、当時の民衆運動の拠点であった地域にスーフィー教団が活動しており、この民衆とより密着したレベルでスーフィー教団のシャイフが活動していたことが明らかにされたのであり、スーフィーたちの活動が注目されなくてはならないのである。

スーフィー教団の問題を考察していく際、スーフィー教団の活動により民衆レベルでの「イスラム化」が進展し、イスラムの大衆化が行われたことの意義は大きいが、本稿ではとりあげない。もう一つの問題は強固な宗教的組織が形成されたことにある。正統的イスラムが普遍的、一般的性格が強固であったために、民衆をも包含した強固な組織を生み出しにくかったのに対して、スーフィズムは民衆をも包含した組織を形成したことが大きな特徴である。本稿の課題はスーフィズムの持つ社会的統合力に関する考察にある。スーフィー教団が何故、強固な組織を形成できたかの問題に関しては、ギルドのような職業団体、区のような地縁的共同体との結合を指摘することがよく行われ、わが国においても加賀谷寛氏が

この点を強調しておられる。先にあげたレイモンの指摘もこの主張を裏書きするものである。私はこの時代のスーフィー教団がギルドや区共同体と密接な関連を持っていたという事実そのものを否定するつもりはないし、この結合が教団の組織力の強化の重要な要因になったことを否定はしない。しかし、私はこの視点からスーフィー教団の社会性を指摘する立場はとらない。いうまでもなく、スーフィー教団はその本質においては宗教団体であり、その発展の結果、経済的団体であるギルドや都市社会における最も基本的で強固な共同体である区共同体と結びつくことはあっても、それは、いわば随伴現象であり、宗教団体の社会的結合力の原理を経済的団体や地縁的共同体の結合の原理に代替し、置換することによっては説明し切れないものが残る。宗教団体にはそれ固有の社会的結合の原理があるはずである。スーフィー教団における人的結合の原理はスーフィズムにおける宗教的活動のあり方、その宗教体験の固有の構造の把握の上にもまず成されるべきであると思うのである。この立場は正統的イスラムとは区別されるスーフィズム独自の宗教活動、宗教体験に依拠する社会的結合の原理が析出可能であるという観点に依拠している。ただし、このことは本稿の扱う時期において正統的イスラムとスーフィズム、ウラマーとスーフィーとが対立し、敵対する関係にあったことを主張するものではない。当時のウラマー勢力の拠点であったアズハルのウラマーにはスーフィーでもあった者が少なくない。'Abdallah al-Shargawi, al-Hihni (d. 1767) はハルフティヤに所属するスーフィーでもあった。このオスマン時代においては多くのウラマーがスーフィーでもあったことは一般に指摘されているところである。正統的イスラムとスーフィズムはこの時代には必ずしも敵対、対立関係にはなく、相補的な関係にあり、マムルークやフランス軍に対する反抗においてウラマーとスーフィーが共同行動をとるのが普通であった。しかし、スーフィズムは少なくとも範疇的には独自の宗教的性格を持つものであり、独自の社会性を持つものであったこと自体は否定できない。要するに、スーフィズム固有の宗教活動の考察を行うことによって、スーフィズムに固有の宗教的、社会的結合のあり方の原理をより宗教学的な観点から明らかにしていくことが私の目的なのである。

エジプトにおけるスーフィー教団の活動が活発になるのは十五世紀末葉から十六世紀初頭に至る時期で、マムルーク朝末期からオスマン・トルコのエジプト支配時代の初期にかけてにあたる。この時代に、エジプトにおける有力な教団である Ahmadiyah 教団が生まれ<sup>⑧</sup>、これとほぼ同時期に活動を開始した有力な教団に Khalwatiyya 教団がある。この教団はトルコからエジプトに入ってきたのであるが、オスマン時代の初期に Damirdash al-Muhammadi (d. 930 AH/1523-4)<sup>⑨</sup>、Shahin al-Khalwati (d. 1578)<sup>⑩</sup>、Ibrahim b. Muhammad Gulshani (d. 1534) の三者によって教団の基礎が作られた。<sup>⑪</sup> この伝統を継承しつつ、十八世紀には新たな宗教運動が起こり、前者のアフマディーヤの系統からは Ali al-Bayyuni (d. 1769) によって Bayyuniyya 教団が形成され、後者のハルワティーヤの系統からも十八世紀に Mustafa b. Kamal al-Din al-Bakri (d. 1749) によって Bakriyya 教団が作られた。十八世紀後半から十九世紀初頭にかけてのエジプト社会の激動期に活発な活動をするのはこれらの新しく生まれた教団である。したがって、本稿においては、アフマディーヤとハルワティーヤの二教団を主としてとりあげることとなる。

このオスマン時代の教団はスーフィー教団発展史の上では最も成熟した段階に達したものと考えてよい。スーフィー教団の問題を考えていく際、一つのアプローチの仕方としては、教団組織の制度史的説明を行うことがまず、考えられる。この点の研究はエジプトに関しても、カールの先駆的研究が既にあり、教団の長としてのシャイフを頂点とする教団の人的構成に関する基礎的事実は現在までにかなり、明らかにされている。たしかに、教団をその制度の面から、「外側」から、その人的組織の解明という視点から分析していくのは重要なことであるが、他方、教団が宗教団体である以上、その宗教活動、宗教心理の分析を中軸に据えて、いわば、「内側」から理解する視点からの解明も行われるべきであると思う。私は、むしろ、後者の立場に立つのであり、したがって、教団の人的構成についての制度史的叙述は捨象し、教団において信徒と信徒とを結びつける内的な絆を探究することとしたい。いわば、教団における社会的結合の原理をより心理的なレベルを重視しつつ説明していくこととしたい。

何故、スーフィー教団においては信徒間に強固な連帯が実現されたのであろうか。この問題を考えていくとき、まず、考慮されなくてはならないのは教団の指導者であるシャイフの地位、権威が強固なことである。Bannerth は現代エジプトのリファイーヤ教団について、その集団生活を律する規則 (rules) を提示しているが、そこではシャイフの地位の絶対性、彼に対する信徒の絶対的服従が強調されている。<sup>③</sup> この主張はスーフィズムにおいてはくり返し説かれた点であり、弟子はシャイフに対しては「死体洗い人の前の屍」のごとき状態になくなくてはならないと古来、主張されてきたものである。<sup>④</sup> このシャイフの権威に信徒が絶対的服従を行うところに教団的人的結合の重要な基礎があることは明らかであるように思われる。このシャイフの権威、地位の確立から、彼を核とする強固な教団組織の確立ということを理解することは容易であろう。では、教団においては、何故、シャイフの地位が絶対化するものであろうか。この問題を考えていくためには、信徒のシャイフに対する心的態度、さらに広くは、スーフィー教団における宗教体験、宗教活動の理解が必要であろう。最近、スーフィー教団史研究において、優れた業績をあげたトリミンガムは、全イスラム圏を通じて教団成立期に見られる諸現象として三つの点を挙げている。すなわち、シャイフの地位の強化、教団創立者の聖者の墓が宗教活動の中心となること、教団的人的ヒエラルヒーの形成されることである。<sup>⑤</sup> 教団の問題を理解するためにはこの三つの現象を総合的に把握することが必要である。本稿においては彼の挙げる第三の問題は捨象されるので、第一の問題と第二の問題を相関させつつ把握することが主題となる。第二の問題はいわゆる聖者崇拜の現象にかかわるものである。この現象の探究によって教団的人的結合の宗教的基礎を説明していくことがこの小論の課題となる。

③ M. Watt, *Islam and the Integration of Society*, 1961.

107-13.

④ I. M. Lapidus, "Muslim Cities and Islamic Societies," in *Middle Eastern Cities, Ancient and Contemporary Middle Eastern Urbanism; A Symposium*, edited by I. M. Lapidus, 1969, pp. 50-9.; do., *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, 1967, pp.

⑤ わが国におけるこの種の研究として「三木町『カラヤー論』『イスラム化』に関する共同研究報告』四、一九七一年、一〇八一—一九六頁、を参照。

⑥ H. A. R. Gibb, *Mohammedanism*, second edition, 1953, Oxford

Paperbacks, 1969, p. 110. [加賀谷寛訳『イスラーム文明』一九六九年「一八一〜二」]

- ⑥ Afaf Loutfi El Sayed (Marsof), "The Role of the 'Ulama' in Egypt during the Early Nineteenth Century", in *Political and Social Change in Modern Egypt*, edited by P. M. Holt, 1968, pp. 264-80; do., "The Political and Economic Functions of the 'Ulama' in the 18th Century", *JESHO*, XVI, 1973, pp. 130-54.
- ⑦ A. Raymond, "Quartiers et mouvements populaires au Caire au XVIIIème siècle", in *Political and Social Change in Modern Egypt*, pp. 107-9.
- ⑧ 加賀谷寛「後期イスラームの二重構造―正統的イスラームと後期スーフィズムの関係をめぐって―」『オリエント』九巻「二―三号」一九六六年「一四七―一六二」。
- ⑨ Afaf Luth Al-Sayyid Marsof, "The Ulama of Cairo in the

Eighteenth Centuries", in *Scholars, Saints, and Sufis, Muslim Religious Institutions since 1500*, edited by N. R. Keddie, 1972, p. 150.

- ⑩ 拙稿「オスマン朝からスーフィー教団の成立」『東洋学研究』第三十三卷「号」一九七三年「二―四」。
- ⑪ B. G. Martin, "A Short History of the Khalwati Order of Dervishes", in *Scholars, Saints, and Sufis*, pp. 290-7.
- ⑫ P. Kahle, "Zur Organisation der Dervischorden in Egypten", *Der Islam*, VI, 1916, SS. 149-69.
- ⑬ E. Bannerth, "La Rifā'iyya en Égypte", *MIDEO*, X, 1970, pp. 15-6.
- ⑭ E. Bannerth, "La Khalwatiyya en Égypte", *MIDEO*, VIII, 1964-6, pp. 53 ff.
- ⑮ J. S. Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, 1971, pp. 170-81.

## 第二章 スーフィー教団の宗教活動―シクルとマウリド

スーフィー教団の信徒たちの宗教的結合の紐帯を探究していく際、彼らの固有の宗教活動の具体相を視野に取めることによって、その宗教体験の考察が行われなくてはならない。まず、彼らの宗教活動の舞台となった宗教施設の構造について一瞥を与えておきたい。この時代のカイロのスーフィー教団の活動の重要な拠点の一つであった北方のフサイニーヤ区について見ていこう。この区の外れに十六世紀初頭にトルワテューヤの Damirdash al-Muhammadi が za'wiya (庵) を建て、彼は死後そこに葬られ、墓には木の maqsurā (覆い) がつけられ、その上に qubba (ドーム) が建てられ、さらにモスクが建てられていた。ここにはスーフィーの参籠所である khalwa が五〇付設されていた<sup>①</sup>。同じ区にあるバイユ

ミーヤ教団の創立者である 'Al- al-Bayuni のザウウィヤにも、後世には彼の墓とモスクが建てられた。<sup>②</sup>これらの宗教施設は教団の祖師のザウウィヤに後世、正統的イスラムの宗教施設であるモスクが建設されて成立したものであり、大モスクを意味する 'jami'、あるいは単に masjid の名で呼ばれる。この現象はこの時代には普遍的現象である。しかし、この種の宗教施設にとって決定的に重要なのは、教団創立者の聖者の墓の存在である。この現象も当時は普遍的現象となっていた。

では、このような宗教施設で行われた宗教行事はいかなるものであろうか。十九世紀後半期のアリー・ムバラクによれば、今まで見てきたダミルダージュのモスクとバイユーミーのモスクにおいて、毎週、dikir の集会和、毎年、mawlid が行われていた。<sup>③</sup>ジクルは神の御名その他を唱えることによって、信徒が神との合一に達するための勤行であり、スーフイズムにおける宗教行事の核心をなすものであることはよく知られている。ジクルは初期のスーフイーたちによっても行われていたものであるが、十二世紀の頃から姿勢、息の統制等のリズムカルな行によって宗教的エリートだけでなく、普通の人々もジクルによってエクスタシー体験が容易にできるようになった。いわば、神秘体験の mechanization が可能となったのである。<sup>④</sup>それに対して、マウリドは元来は予言者マホメットの誕生日を祝う祝祭であり、アイユーブ朝の頃から行われたが、十五世紀後半の頃からスーフイーの聖者たちの誕生日や命日もこの名で呼ばれるようになったものである。<sup>⑤</sup>教団の中核的宗教行事であるこの二つの行事はいずれも、集団的に大衆的規模で行われるところに特徴がある。

まず、ジクルの方から考察していきたい。集団的行として行われるジクルの集会は *hadr* と呼ばれ、この集会は毎週、定期的に教団の全ての構成員によって、モスクやザウウィヤで行われる。後述するマウリドの際にもジクルが行われるのが普通である。バイユーミーヤの創立者であるアリー・バイユーミーの行ったジクルの集会についてはジャバルティに叙述がある。彼は Mashhad al-Husayni で火曜日ごとにジクルの集会を中庭で朝まで行った。このシャイフは *jadh* (エクスタシー状態) がしばしば起った人で、そのために多くの人々の信仰を受けたのであるが、彼はこのジクル



において、激しいエクスタシー状態に入り、顔の表情がある時は野獣、ある時は子牛、ある時はかもしかのようになり、すさまじい変容を示した。このジクルの参会者の多くは裸足でモスクに入って、汚し、大声をあげたため、ウラマーの反対をうけた。<sup>⑥</sup> アリー・ムバーラクの時代には、バイユーミーのモスクでは金曜日（*al-jum'a*）の後で毎週、ジクルの集会が行われており、教養のない、卑しい言葉を使う人々が高い声で手を打ってジクルを行っていた。<sup>⑦</sup> 以上の叙述から、バイユーミーのジクルはエクスタシーの技術に長じたシャイフの指導のもとで、主として下層階級の出身の信徒を集めて行われていたことがわかるのである。

ダミルダーシュのモスクでもジクルの集会がこの聖者の墓前で行われることを *Bannerth* が見聞している。現在では、それは金曜日の前夜に夜の祈りの後で行われる。シャイフと幹部である *nugaba* の指導のもとで行われ、参会者は正方形に並び、その中央に *sajjada*（祈りの際に跪く絨緞）がしつらえれ、そこにシャイフは座す。 *la ihaa ila ilah*（アラの他に神なし）とか *Allah, Allah* の文句がくり返しとなえられる。つづいて、全員が起立して、シャイフと幹部が参会者の正方形の中に円を作り、ダンスを始める。その後、全員が激しい興奮状態に入り、約四十五分間にわたってこの勤行が続く。<sup>⑧</sup> このように、シャイフの指導のもとに特定の文句をくり返しとなえることによって、参会者は興奮状態になり、エクスタシーの共同体験が行われる。この際、*nay* というフルートや *arghool* というアシ笛の演奏がよく行われ、*bas* という小さい太鼓やタンバリンのような楽器が用いられることがある。<sup>⑨</sup> この場に予言者を讃える讃歌を歌う *munshidin* とか *maddahin* と呼ばれる聖歌隊が加わることもある。<sup>⑩</sup> このように、ジクルの勤行は音楽的、情緒的雰囲気の中で遂行されることによって、信徒の感性のレベル、ことにその聴覚のレベルに深く訴えかける宗教行事なのである。神学のように信徒の知性のレベルにかかわるものでもなく、シャリーアのように信徒の日常生活の実践倫理にかかわるものでもない。この情緒的雰囲気の中でエクスタシーの共同体験が行われるのである。

ここで追求されるものを考えていくと、これによって信徒は日常的な意識から離脱することを追求するのだと考えられ

る。後述するマウリドの際にもジクルが行われるが、十九世紀前半のエジプト社会の観察者として名高いレインはマウリドの夜のジクルに教団員たちは昼間の仕事の際や店で着用している服装そのままに参加したことを伝えている。<sup>⑩</sup>しかし、このことはこの勤行が信徒の日常の職業生活の単なる延長線上にあることを意味するものではない。彼はアフマディーヤ教団のジクルを見学し、その参加者の一人が激しい憑依状態に陥り、失神し、体をけいれんさせたことを伝え、この憑依状態を *malhoos* と呼び、このような現象はジクルにおいては珍しいことではないと言っている。<sup>⑪</sup> 現代のリファアイーヤのジクルを見学したクリースもジクルの際に踊りながら失神した者を見ている。<sup>⑫</sup> ジクル参加者の全てが激しい失神状態や憑依状態になるわけではないが、この勤行の参加者が日常生活から、日常性から離脱することをめざしていることは明らかである。このことと関連して、ジクルの集会が殆んど夜に行われることが注意されるべきである。もちろん、昼間のジクルが存在しないわけではないが、やはり、夜のものの方が多い。信徒は昼間に象徴されるような日常生活から脱却し、夜に象徴されるような非日常的瞬間に生きようとするのである。少なくとも、信徒の心理的レベルでは日常的な職業生活における自己とは異次元の自己の探究が行われるのである。エクスタシー状態、トランス状態の追究によって、通常の意識的体験ではなく、意識下の宗教体験が集団的に追究されるのである。したがって、信徒と信徒を結びつける絆は意識のレベルよりはむしろ意識下のレベルにあることが暗示されていると言えるのである。

今まで述べてきたような宗教的体験の方向がスーフイズムのような神秘主義的宗教体験の基本的性格の一つであるときられるならば、この性格の見られる今一つのスーフイー教団の基本的な宗教行事がある。それは、聖者の祝祭であるマウリドである。このマウリドが毎年、定期的に行われることはこの時代のエジプトにおいては普遍的現象となっていた。アリー・ムバーラクの時代にはカイロとその近郊だけでも年間、八十のマウリドが行われていた。<sup>⑬</sup> このマウリドの対象となる「祭神」はやや複雑である。予言者マホメットに対するもの、al-Husain, al-Sayyida Zaynab, al-Sayyida Nafisa のようなアリーの子孫に対するもの、スーフイーの聖者に対するものの三種があり、教の上では第三のものが一番多い。成立

史的には予言者マホメットに対するものが一番古く、Mawlid al-Nabawi (Nabi) と呼ばれるものである。これにスーフィーの聖者に対するものがマムルーク朝時代末期から行われるようになる。アリーの子孫に対する崇拜そのものは古く、ファーティマ朝、アイユーブ朝時代に溯るものであるが、マウリドという名称そのものはオスマン時代につけられたものである。「祭神」の種類、成立の経緯はこのように複雑であるが、等しくマウリドと呼ばれ、スーフィズムと密接に結びついた宗教行事であることに変わりはない。しかも、大衆的、集団的規模で行われる行事である。この集団的規模に関しては特定の教団の行事として小規模で行われるものと、予言者、アリーの子孫、大教団の聖者の由緒の古いマウリドのよう<sup>⑥</sup>に比較的公的性格を持ち、特定の教団の規模の範囲をこえてなされるものとの間には差異があるが、以下においては集団的行事としての一般的性格の探究に焦点を合わせることとしたい。

当時の人々にとっては今まで触れてきた種々の差異にかかわらず、マウリドは一つの統一的体系のもとに表象されていた。その頂点に立つのは予言者マホメットのマウリドである。これにアリーの子孫のもの、ことに、その子のフサインのものがつぎ、この二つがカイロでは格式の高いマウリドであり、その規模も大きい。この下に数多くのスーフィーの聖者のマウリドが続くという形をとっている。

予言者のマウリドについては、レインが詳しい見聞を残している。このマウリドはカイロの Birkat al-Azbakiyya の広場で *rabi al-awwal* 月の三日から十二日にかけて行われ、この祝祭の主祭者は *Shaykh al-Bakri* である。このシャイフはムハンマド・アリー時代以後は全スーフィー教団の長としての地位についていたことから察せられるように、スーフィーのシャイフの中でも名門中の名門のシャイフである。この広場にはスーフィーのためのテントが設けられ、その傍らに *shari* と呼ばれるマストが建てられ、十数箇のランプがつけられ、ここが祭りの中心となるのである。この祭りの期間中、カイロの市民がここに集まる。この期間の夜ごと、真夜中すぎにはスーフィーたちがランプの沢山ついた *manwar* と呼ばれる棒を持って行進する。祭りの最後の二晩はことに人出が多い。祭りが頂点に達するのは十一日の夜であって、

広場に建てられたマストの周りで夜を徹してジクルが行われ、翌朝の朝の祈りとともに祭りは終りをつけるのである。<sup>⑮</sup>このマウリドを見てきて気づくのは、祭りが数日間にわたる行事であり、その宗教行事の主要部分は夜に行われ、最後の日、とりわけ、その前夜にクライマックスに達することである。この最後の日である十二日が古来、マホメットの誕生日と考えられてきた日であり、祭りの中心になる日であるが、夜明けとともに祭りが終るのはやや奇妙な印象を与えるが、これはいわゆる「前夜祭」ではない。回教徒にとって、一日は前日の日没から始まるのであり、「前夜」の行事は彼らにとっては当日の行事なのである。

このマウリドにアリーの子孫のマウリドが続く。その中で一番重要なのはアリーの子のフサインのものである。カイロにある彼の墓廟で *rahi al-thani* 月に行われる。この墓廟はカイロでは古くから民間信仰の対象となり、設立はファアティマ朝時代に溯るものである。<sup>⑯</sup>したがって、この聖所は設立当初からスーフィズムと結びついていたわけでもないし、マウリドと呼ばれる祭りが当初から行われていたわけでもない。しかし、オスマン時代以降はスーフィズムとの結びつきは強固となる。ここには聖者 *Ahmad al-Badawi* がしばしば訪れると考えられていた柱があり、祭りの時にはアフマディーヤのスーフィーたちがバダウィーの墓の土で出来たパンを護符として配る。<sup>⑰</sup>アリー・バイユームーも生前、ここを宗教活動の舞台としていたことは既に見てきたところである。このマウリドの期間にはここには多くのランプがつけられる。祭りが頂点に達するのは火曜日の夜であるが、この日と次の夜には予言者マホメットが終日、ここに来ていると當時は信じられていた。夜ごとにスーフィーの行列やジクルが行われる。<sup>⑱</sup>このマウリドの主宰者は *Shaykh al-Sadat* である。<sup>⑲</sup>このシャイフは *Shaykh al-Bakri* と並ぶスーフィーのシャイフ中の名門のシャイフである。

今まで述べてきた二つのマウリドがカイロでは格式の高いもので、人出も多く、それぞれ、格式の高いスーフィーのシャイフによって主宰されるのである。この他にも多くのマウリドが行われるが、数の上で一番多いのはスーフィーの聖者に関するものである。これらの中で、当時、最も盛大に行われたのは、カイロで行われたものではないが、アフマディ

ーヤ教団の創立者 Ahmad al-Badawi のものである。このマウリドは十五世紀中葉頃より盛んとなり、発生史的にもスーフィーの聖者のマウリドとしては最も古いものである。その舞台となったのは下エジプトのガルビーヤ地方の Tania の町にあるこの聖者の墓廟である。このアフマディーヤ教団のマウリドはヘジラ暦によらず、太陽暦のコプト暦によって実施されるのが特徴である。この時代には三つのマウリドが行われ、アリー・ムバーラクによれば、それぞれ、大マウリド (Mawlid al-Kabir) 小マウリド (Mawlid al-Saghir), Mawlid al-Rajabi と呼ばれ、小マウリドは Mawlid al-Shurunbulahi と呼ばれる。その期日は大マウリドはコプト暦の nistra 月の初め、小マウリドは barmuda 月の初め、Mawlid al-Rajabi は小マウリドの約二ヶ月前である。すなわち、八月の初め、春分の頃、一月中旬にほぼあたる。成立史的には大祭が一番古い<sup>②</sup>が、十八世紀には小祭の Mawlid al-Shurunbulahi も盛んとなり、両者とも大きな市を伴い、活発な商業活動が行われた<sup>③</sup>。本来の宗教的目的に大市における商業活動が付随するのである。さらには悦楽を求めて参加する者もあつた。これはこの聖所が古くより生殖力崇拜と結びついていたためであろう。このため、この時代にはその行きすぎを正すための肅正措置もとられた<sup>④</sup>。

この祭礼は本来はアフマディーヤ教団の行事であるが、参加者が増大し、一種の国民的行事となった。現在では参加者が一二五万人以上に達することもある。この祭礼の性格も本来の宗教的目的以外のものが追加され、複雑になっているが、その本来の目的は宗教的なものであり、聖者バダウィーから Baraka を受けることにあり、現在に至ってもその伝統は変っていない<sup>⑤</sup>。このバラカは恩恵、祝福をもたらす力で、回教徒の民間信仰的現象において重要な役割を果たしてきたものである<sup>⑥</sup>。このマウリドの実際の模様については Swan の見聞が詳しい。このマウリドの行われる広場には、予言者のマウリドの場合に見てきたように、sali と呼ばれるマストが立ち、これにランプがつけられる。ここが祭りの中心となる。このマストには平素、見ることでできない不可視の聖者たちがこの時には集まると信じられている。このマストの周りには敬虔な人々が恩恵、すなわち、バラカを受けるために集まり、願をかけ、夜はそこで眠る。これは恐らく、夢の中で聖

者たちとのコミュニケーションをめざすためであろう。このマストの近くで、スーフィーの一人がエクスタシー状態になり、一種の発作らしきものを起すと、人々は彼から恩恵、すなわち、バラカを得ようとするのが見られる。このマウリドの際にもジクルが行われ、説教も行われる。マウリドの最終日には教団のシャイフが馬に乗って行進を行い、全てのスーフィー教団が参加するが、アフマディーヤのスーフィーはそのシンボル・カラーである赤い旗と赤いターバンを着用して行進する。スーフィーの聖者のマウリドの最後の日あるいはその前夜に教団のシャイフが加わって行列が行われるのは普通であり、これを *zafra* と称する。クリースの見聞では現在のリファアーイーヤのマウリドの行列にはリファアーイーの子孫とされる人物が最後に行進し、上エジプトのルクソールの有名な聖者 *Yusuf Abu'l-Hajjaj* のマウリドの最終日にもその子孫の *Hajjajyya* の長が行進する。

今まで予言者、フサイン、バダウィーのマウリドの三つについて述べてきた。この他にも多数のマウリドが行われる。カイロのスーフィーの聖者のマウリドもほぼバダウィーのマウリドと同じ形で実施される。もっとも、祭りの期日をコプト暦によって決めるのはアフマディーヤ系統の教団のみで、バイユーミーヤのマウリドはその伝統に従う。このマウリドは十九世紀には十月に、今世紀には三月に行われる。行列やジクルの行われること等はここでも同様である。他のスーフィーの聖者のマウリドはヘジラ暦による。例えば、ダミルダーシュのモスクではシャアバーン月中旬に行われ、この際、スーフィーが *Khalwa* (参籠所) に籠ったり、ジクルが行われる。

ここで、今まで述べてきたマウリドの意味について整理を行っておきたい。まず、注意されるべきは、先にジクルの集会について指摘したと同じく、夜の宗教行事としての性格が強いことである。タンタのマウリド、上エジプトのルクソールの聖者 *Abu'l-Hajjaj* のマウリドの最後の日に行列の行われることは先に触れたが、これは昼間の行事である。しかしながら、宗教行事としてのマウリドはその前夜にクライマックスに達するのである。マウリドは本来的に夜の行事であり、カイロにおけるスーフィーの聖者のマウリドに関する最も古い叙述の一つであるアフマディーヤの聖者 *Ismā'il b. Yusuf*

al-Ṭubāḥī の祝祭に関する言及が十六世紀初頭のイブン・イヤースの年代記に見えるが、ここではマウリドの語はまだ用いられず、*layla* (夜) という表現をしている。<sup>④</sup> このマウリドの期間中の夜には祭りの舞台となる宗教施設にランプがつけられることは既に見てきたところであるが、その周辺の家や店の前にも灯がつけられ、<sup>⑤</sup> 時には大通りにまで及ぶことがある。このようなランプや灯のもとでジクルやコーランの朗誦のような宗教行事の主要部分が行われるのである。夜の行事であるという点に祭りとしてのマウリドの性格が端的に表現されていると言える。一般に、祭りの時は通常の時とは異なる独自の位相を持ち、日常の「俗なる時」に対して、「聖なる時」としての性格を持つものである。<sup>⑥</sup> 夜の持つ昼とは異なる独特の雰囲気はこの聖なる非日常的瞬間を現出するのに貢献すると思われるのである。信徒の心の中では日常的な昼間の持つ秩序が一たん破壊されて、一種のカオスの雰囲気が醸成され、祭りの終り、朝とともに秩序（コスモス）が再建されると考えられるのである。このカオス的、非日常的なものを体験することによって、先にジクルの集会について指摘したと同じく、信徒は日常的な意識状態から離脱するのである。

ついで、マウリドは人的なコミュニケーションの場であることが注意されなくてはならない。ジクルと同じく、マウリドも集団的宗教行事であり、大衆的規模で行われるものである。マウリドの際には多くの人出を伴うことは今まで見てきたところであるが、この際には祝宴 (*walima*) を伴うのが普通であり、友人や親しい人々が招かれる。<sup>⑦</sup> 予言者のマウリドにおいても主宰者の *Shaykh al-Bakrī* はこの祝宴を催すのが常であった。<sup>⑧</sup> 史家ジャバルティもバダウィーのマウリドの際には旧友との親交を新たにすることを述べている。<sup>⑨</sup> 要するに、マウリドは非日常的瞬間における人的コミュニケーションの機会を現出するものである。

今まで、ジクルとマウリドを考察してきてスーフィー教団の宗教行事においては人々の聖なる非日常的瞬間に生きようとする努力が行われ、この瞬間において人的コミュニケーションが行われることを見てきた。ここで、ウラマーに代表される正統的イスラムにおける社会的結合とスーフィー教団におけるそれとの相違の一つが明らかになってくる。前者は日

常性のレベルにその社会的結合の主たる基盤を持つものであるのに対して、スーフィー教団における社会的結合の基盤は非日常性のレベルにあると言えよう。もちろん、正統的イスラムにおいても数々の祝祭があり、聖なる祭りの時の体験が行われないわけではないが、スーフィズムにおいては意識下の宗教体験を追求することが決定的に重要であり、非日常的瞬間の体験の重視という点では正統的イスラムの比ではない。

では、このような非日常的瞬間に生きようとする人々の間には何故、社会的結合力が創出されるのであろうか。失神やエクスタシー現象は常軌を逸した精神状態であり、反社会的現象と見られるかもしれないが、社会的結合にとって異常なもの、無意味なものとして退けることはできない。人間の意識のレベルのみならず、無意識のレベルにも人と人とを結びつける絆はあるはずである。そこで、信徒間の結合の心的紐帯の基盤をスーフィズムにおける宗教体験の中を探っていくことが課題となる。スーフィズムのような神秘主義的宗教体験の一つの大きな特徴はたとえ瞬間的にはあれ、超越的存在との生き生きとした交流を体験することにある。この超越的存在との交流という所から信徒間の結合の心的紐帯がもたらされる。この超越的存在としてはいふまでもなく神が最高のものであり、シクルにおいても神の名を呼びつつ神人合一の境地を体験することがめざされる。しかし、社会的結合力を創出する基盤となる超越的存在はより人間化された存在である。すなわち、予言者マホメットや多くの聖者たちである。このことはスーフィー教団の宗教行事の舞台が殆んど聖者たちの墓を持つ宗教施設であり、マウリドは聖者たちに対する祭礼であることを考慮すれば十分、予測されることである。このような関心から聖者たちと信徒たちとの交流の問題を考察することが要請される。これが次章の課題に他ならぬ。

① 'Ali Mubarak, *al-Khifat al-tawfiqiyya al-jadida*, 1886-9, vol.

IV, p. 112.

② *ibid.*, vol. IV, pp. 69, 112.

③ J. S. Trimmingham, *op. cit.*, pp. 194-200.

④ *ibid.*, vol. IV, p. 69.

⑤ H. Fuchs, "Mawlid", *E. J.*, vol. III, pp. 420-22; A. Schimmel,



- ① “Stufmans und Heiligenverehrung im Spätmittelalterlichen Ägypten”, in *Festschrift Werner Castel*, herausgegeben von E. Gräf, 1968, SS. 276-8; 植野無鑑 一一 | 四一 - 六。
- ② al-Jabarti, ‘Ajā’ib al-athār fi-l-tarā’im wa-l-akhhār, 1958-67, vol. II, pp. 339-41.
- ③ ‘Ali Mubārak, al-Khiṭāṭ, vol. IV, p. 69.
- ④ E. Banneth, La Khalwatiyya, pp. 5-7.
- ⑤ E. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Eyrymans Library edition, 1966, pp. 250-1.
- ⑥ J. S. Trimmingham, *op. cit.*, p. 205; E. Banneth, La Khalwatiyya, p. 5.
- ⑦ E. Lane, *op. cit.*, p. 450.
- ⑧ *ibid.*, pp. 455-6, 460; do., *Arabian Society in the Middle Ages, Studies from the Thousand and One Nights*, 1873, reprint 1971, p. 77.
- ⑨ R. und H. Kriss, *Volks Glaube im Bereich des Islam*, Bd. I, *Wahrheitswesen und Heiligenerehrung*, 1960, S. 73.
- ⑩ ‘Ali Mubārak, al-Khiṭāṭ, vol. I, p. 90.
- ⑪ M. Gilsenan, *Saints and Sefs in Modern Egypt, An Essay in the Sociology of Religion*, 1973, pp. 47-8.
- ⑫ E. Lane, *Manners and Customs*, pp. 448-62.
- ⑬ R. und H. Kriss, *op. cit.*, SS. 53-4.
- ⑭ I. Goldziher, “Die Heiligenverehrung im Islam”, in *Muslimenmedienische Studien*, Bd. II, 1889, Wiederdruck 1961, S. 339.
- ⑮ E. Lane, *op. cit.*, p. 471.
- ⑯ *ibid.*, pp. 462-72; ‘Ali Mubārak, al-Khiṭāṭ vol. IV, pp. 90-1.
- ⑰ Marsof, The Political and Economic Functions of ‘Ulamā’, p. 148.
- ⑱ ‘Ali Mubārak, al-Khiṭāṭ, vol. XIII, p. 50.
- ⑲ 一、二、三、四、五、六、七、八、九、一〇、一一、一二、一三、一四、一五、一六、一七、一八、一九、二〇、二一、二二、二三、二四、二五、二六、二七、二八、二九、三〇、三一、三二、三三、三四、三五、三六、三七、三八、三九、四〇、四一、四二、四三、四四、四五、四六、四七、四八、四九、五〇、五一、五二、五三、五四、五五、五六、五七、五八、五九、六〇、六一、六二、六三、六四、六五、六六、六七、六八、六九、七〇、七一、七二、七三、七四、七五、七六、七七、七八、七九、八〇、八一、八二、八三、八四、八五、八六、八七、八八、八九、九〇、九一、九二、九三、九四、九五、九六、九七、九八、九九、一〇〇
- ⑳ cf. E. Lane, *op. cit.*, p. 246.
- ㉑ 一、二、三、四、五、六、七、八、九、一〇、一一、一二、一三、一四、一五、一六、一七、一八、一九、二〇、二一、二二、二三、二四、二五、二六、二七、二八、二九、三〇、三一、三二、三三、三四、三五、三六、三七、三八、三九、四〇、四一、四二、四三、四四、四五、四六、四七、四八、四九、五〇、五一、五二、五三、五四、五五、五六、五七、五八、五九、六〇、六一、六二、六三、六四、六五、六六、六七、六八、六九、七〇、七一、七二、七三、七四、七五、七六、七七、七八、七九、八〇、八一、八二、八三、八四、八五、八六、八七、八八、八九、九〇、九一、九二、九三、九四、九五、九六、九七、九八、九九、一〇〇
- ㉒ cf. McPherson, *The Moulids of Egypt*, 1941, p. 40.
- ㉓ al-Jabarti, ‘Ajā’ib, vol. III, p. 316, vol. VI, pp. 32, 273. 中二
- ㉔ Mawlid al-Shurūbābiyya 一、二、三、四、五、六、七、八、九、一〇、一一、一二、一三、一四、一五、一六、一七、一八、一九、二〇、二一、二二、二三、二四、二五、二六、二七、二八、二九、三〇、三一、三二、三三、三四、三五、三六、三七、三八、三九、四〇、四一、四二、四三、四四、四五、四六、四七、四八、四九、五〇、五一、五二、五三、五四、五五、五六、五七、五八、五九、六〇、六一、六二、六三、六四、六五、六六、六七、六八、六九、七〇、七一、七二、七三、七四、七五、七六、七七、七八、七九、八〇、八一、八二、八三、八四、八五、八六、八七、八八、八九、九〇、九一、九二、九三、九四、九五、九六、九七、九八、九九、一〇〇
- ㉕ ‘Ali Mubārak, vol. XIII, p. 45.
- ㉖ al-Jabarti, ‘Ajā’ib, vol. VI, p. 273.
- ㉗ Le Chatelier, *Les Conférences musulmanes du Hedjaz*, 1887, pp. 167-8; 植野無鑑 一一 | 一四一 - 六。
- ㉘ al-Jabarti, ‘Ajā’ib, vol. II, p. 286.
- ㉙ M. Gilsenan, *op. cit.*, p. 48.
- ㉚ ‘Ali Mubārak, al-Khiṭāṭ, vol. XIII, p. 45.
- ㉛ M. Gilsenan, *op. cit.*, pp. 50-1.
- ㉜ cf. E. Westermarck, *Pagan Survivals in Mohammedan Civilisation*, 1933, pp. 87-144; J. Chelhod, “La baraka chez les Arabes ou l’influence bienfaisante du sacré”, *RHR*, t. 148, 1955, pp. 68-88.
- ㉝ G. Swan, “The Tanta Maḥīd”, *MIV*, vol. IV, 1914, pp. 48-9.
- ㉞ *ibid.*, pp. 49-50.
- ㉟ ‘Ali Mubārak, al-Khiṭāṭ, vol. XIII, p. 50.
- ㊱ McPherson, *op. cit.*, pp. 285-6.
- ㊲ R. und H. Kriss, *op. cit.*, S. 76.
- ㊳ *ibid.*, SS. 105-6.

- ③ McPherson, *op. cit.*, pp. 173-8.; M. Berger, *Islam in Egypt Today*, 1970, pp. 81-3.
- ④ 'Ali Mubarak, al-Khifat, vol. IV, p. 112.
- ⑤ Ibn Iyas, *Badā'i' al-zuhūr fi waqā'i' al-duhūr*, vol. III, 1963, p. 389, vol. IV, 1960, pp. 114, 132, 182, 214, 375.
- ⑥ 'Ali Mubarak, al-Khifat, vol. I, p. 92.
- ⑦ エリアード、風間敏夫訳、『聖と俗』、一九六九年、七六一―八二ページ、蘭田稔、「祭―表象の構造―」、『儀礼の構造』田丸・村岡・富田編、一九七二年、二三九―三〇四ページ参照。
- ⑧ 'Ali Mubarak, al-Khifat, vol. I, p. 92.
- ⑨ al-Jabarti, 'Ajā'ib, vol. IV, p. 198, vol. VII, p. 199.
- ⑩ *tārīkh*, vol. IV, pp. 259-60.

### 第三章 聖者崇拜論

前章で述べたように、フサインのマウリドの最終日とその次の夜には予言者マホメットが終日、その場に居合わせていると考えられていたし、ハダウィーのマウリドにおいても、祭場に設けられたマストの上に平素は見ることのできない不可視の聖者たちがその場に居合わせていると考えられていた。レインの見聞では、予言者のマウリドの行われる期間中の *tabi* 'al-awwal 月十一日の前夜に予言者のマウリドの祭場の近くにある Shaykh Darwish al-'Ashmawi のザウウィヤでこの聖者のマウリドが行われる。その際に行われるジクルについて彼は詳しい叙述をしているのであるが、このジクルに参加した一人の黒人の宦官が聖者 'Ashmawi の名を呼びつつさまざまい憑依状態、失神状態になったことを伝えている。<sup>①</sup>

このように、マウリドの際には予言者や聖者たちは信徒の身近かな所にいるのであり、彼らとの直接的なコミュニケーションが追求されるのである。このような現象は当時の指導的なスーフイーの宗教体験についても見ることがができる。十六世紀のスーフイーである al-Sha'rānī (d. 1565) には聖者ハダウィーが幻覚において姿を現わし、タンタのマウリドに参加するように促し、また、ある時には壁にこの聖者が現われた。<sup>②</sup> さらに、ハルワティヤの *Musīfata b. Kamāl al-Dīn al-Bakrī* に対しても、彼がイスタンブールに居た時、聖者 *Muhammad al-Tafaltā* が夜、幻覚に現われて、多くの知識を授け、このことが彼の宗教活動の大きな出発点となった。<sup>③</sup> この時代の聖者たちは普段は見ることのできない存在と見な

され、不可視の人々 (Alh al ghayb) とも呼ばれていた。<sup>④</sup> しかるに、マウリドの際やスーフィーの幻覚体験においては聖者や予言者は一般の信徒やスーフィーの前にその姿を現わすのであり、たとえ、過去の死せる聖者であっても、信徒は同時代人として直接的なコミュニケーションを行うことができた。この聖者との直接的なコミュニケーションによって、神秘家は自己の宗教活動に対する指針を与えられ、一般の信徒は聖者からバラカを与えられるのである。

このような聖者たちとの交流の問題はいわゆる聖者崇拜の問題となる。この聖者崇拜の現象については従来、必ずしもポジティブには評価されてきてはいないと言ってよい。この時代に関しても聖者崇拜は迷信、退行的現象として把握され、改革運動によって克服されるべき病患という評価を主として受けてきた。例えば、一七二一年、カイロの Mu'ayyad モスクでトルコ人の説教師の行った聖者崇拜攻撃の事件は有名であるが、シャイヤールらはこの事件をエジプトにおける宗教的改革運動の発展の上に一時期を画したものととして高く評価している。<sup>⑤</sup> たしかに、聖者崇拜の現象に迷信的、退行現象的側面のあることは否定できないが、改革されるべき病患とネガティブにのみ把握されるべきだとは私は思わない。聖者と信者との交流はスーフィー教団においてはきわめて重要であり、そこから一種の社会的結合力も生まれてくる可能性を持つものである。このような視点に立ってこの現象をポジティブな観点から考察していくこととしたい。

まず、聖者とは何かという問題から入っていくこととしたい。当時、聖者は wali の語でもって呼ばれるのが普通である。この時代に聖者とされ、崇拜の対象となったのは数としてはスーフィーが一番多いのであるが、フサインのようなアリーの子孫で予言者の一族である者、al-Sha'fi' (d. 820) のような法学者、さらにはアイニューブ朝のスルタンの al-Salih (1240-9) のような王侯に至るまで、一見、雑多な人物がワリー、すなわち、聖者と見なされている。これらの聖者たちは、前章で見てきたようにマウリドの対象となる存在であるが、彼らの多くは死せる聖者である。もっとも、このワリーは必ずしも死者に限らず、生前に奇蹟を行うことによって在世中に聖者と見なされることもあり、<sup>⑥</sup> 時には狂人、白痴までが聖者と見なされる現象もこの時代には見られる。しかし、有力な聖者で生前からマウリドの対象となる者は殆んどなく、

聖者崇拜は基本的には死せる聖者の崇拜であると考えて、まず大過はない。

そこで、エジプトにおける代表的聖者の一人である Ahmad al-Badawi (d. 1276) の場合をとりあげて検討していくこととしたい。この聖者は当時における最有力教団の一つである Ahmadiyah 教団の創立者と思なされ、タンタのマウリドの対象となっている人物である。この人物は十三世紀の人であるが、同時代において崇拜の対象とはなっていない。彼によって創立されたと一般に言われているアフマディーヤ教団が実際に活動を始めたことが史料の上で確認できるのは約二百年後の十五世紀後半からである。<sup>⑨</sup>この聖者に関する詳しい聖者伝が書かれたのは十六世紀中葉のシャアラニーによってであり、我々がこの聖者の詳しい生涯、功業を知ることができるのはこの文献によってである。このケースに見られるような教団創立者の聖者の活動時代とその教団の活動が実際に始まり、聖者に関する詳しい聖者伝が出現する時期との間に数百年のずれがある場合は必ずしも例外的なことではない。イスラムにおける最初のスーフィー教団とされる *al-diriyya* 教団についても、<sup>⑩</sup>祖師 'Abd al-Qadir al-Jilani の活動期とされる十二世紀と実際に教団が有力になった十五世紀との間には隔たりがある。<sup>⑪</sup>オスマン時代のエジプトで有力であったリファーイーヤ系統の *Sa'diyya* 教団についても祖師とされるのは十四世紀の人とされる Sa'd al-Din al-Jibrāwī b. Yunus al-Shaybānī であるが、教団の事実上の活動が始まったのは十六世紀末から十七世紀にかけてである。<sup>⑫</sup>このことは一般に教団の創立者とされる聖者については歴史上の實在の人物としての「実像」と後世の聖者伝等に伝えられる詳しいが不正確な、いわば「虚像」の間にはずれがあることを示している。バダウィーの場合、その「実像」なるものは殆んどるに足らないもので、一介の平凡なスーフィーの姿が浮かび上ってくるにすぎない。<sup>⑬</sup>教団史研究を行う際、祖師の聖者の「実像」の究明が必要であることは言うまでもないが、後世の人々によって書きとめられた不正確な「虚像」を無意味なものとして捨て去ってよいかには問題がある。この問題については次のように考えることができると思う。聖者の時代と教団の成立、聖者伝の出現の時期との間に横たわる時間的間隙は、一方では史実の歪曲、捏造の行われる時期であるが、他方では聖者の歴史的個性が稀薄化され、民族の

持つ集団的願望、イマジネーション等が投影されて、民族の持つ理想的人間像、一種の「神話的英雄」に変質させられる時期であると考えられる<sup>⑭</sup>。聖者の「虚像」は史実そのものを語っているのではないが、聖者に仮託された民衆の秘められた集団的願望を示している。その意味で聖者譚は一種の普遍性を持っている。要するに、聖者の研究においては、人々の懐いた聖者に関するイメージ、すなわち、聖者像を把握することが何よりも肝要なのである。そこで、人々によって懐かれた聖者像の分析を Ahmad al-Badawi を例にとって行ってみよう。

まず、バダウィは sayyid のタイトルを持っている。これは予言者の子孫であることを示している。先祖がヒジャーズからマグリブに移住し、彼は Fez で生まれた。父が夢でメッカに行くよう告げられ、巡礼を行った。メッカで成人後、夢に声を聞き、イラクへ行き、ここで聖者 'Abd al-Qādir al-Jīlānī (d. 1166) と Ahmad al-Rifā'ī (d. 1182) に接したが、彼らに従うことを拒否した。両聖者とは同時代人ではないので恐らく、これも幻覚体験であろう。ついで、下エジプトのタンタに行き、ここを宗教活動の中心地とし、回暦六七五年 (1276年8月24日) に没した<sup>⑮</sup>。

この命日がこの聖者のマウリドの由来となるのである。この聖者には一般の聖者と同じく、多くの奇蹟 (Sāhna) が帰せられ、時代が下るほど、種々の奇蹟譚がつけ加えられる。有名な奇蹟としては Salim という名のムスリムがフランク人に捕虜になったが、彼がこの聖者の名を呼び、助けを求めると、閉じこめられていた箱型の檻ごと救出された<sup>⑯</sup>。また、フランク人に息子を捕えられた婦人の願いによって、この聖者が祈ると息子が鎖をつけたまま現われた。マウリドの際にはこの奇蹟を記念して悪漢らしき風体のスーフィーが重い首かせをつけて登場することが見られる<sup>⑰</sup>。さらに、現在、人口に膾炙されたこの聖者の功業として、アイユーブ朝末期にフランスのルイ九世の十字軍がエジプトに侵入した際、この聖者が侵略者に対して住民を立ちあがらせたという。この勝利を祝って、マウリドの際にはキリスト教徒に対する勝利の模擬戦が行われた<sup>⑱</sup>。これらの奇蹟譚はかなり、ポピュラーなものとはなっているが、もちろん、史実ではない。シャアラニーにもバダウィがフランク人の国より捕虜を連れ帰った奇蹟にあたる記載はあるが、ルイ九世の侵入に関する記載はな

い。

バダウィー像を検討してきて、まず、気づくことは、彼は奇蹟の行使者であり、人間業ではできない功業をなす人物と見なされていることである。奇蹟を行うことができるということは聖者たる者の基本的条件であり、聖者に種々の奇蹟が帰せられることは普遍的現象である。先に挙げたバダウィーの奇蹟譚を検討していくとき、イスラム的エジプトの守護者としてのこの聖者のイメージが浮かび上ってくる。この功業は史実ではなく、時代が下るにしたがって、民衆の秘められた集団的願望が投影されて後世に作られたものである。ルイ九世の十字軍との戦いの説話に体现されるような反異教徒、反異民族の戦いにおける勝利者というイメージは十六世紀のシャアラニーの聖者伝ではそれほど、鮮明ではなく、少なくとも十七・八世紀以降に支配的になったものと考えられる。この時代のオスマン・トルコの支配、十八世紀末のフランス軍のエジプト侵略というような歴史的状况の中の民衆の反異民族、反異教徒の感情を反映して作り出されたものである。一六〇七年にオスマン軍団中のチュルケス人を主体にした大規模な反乱はエジプトの分離運動としての性格を持つものであるが、叛徒はこの聖者の廟で誓いを行った。この事件の背後にも異民族のトルコ人に対するエジプトの守護者としてのバダウィー像が窺われる。このような事情をもっとはつきりと窺うことができるのはジャバルティーの伝えている回曆一二一三年（一七九八―一九年）における一挿話である。一両替商人が al-Sayyid Ahmad al-Badawi と al-Sayyid Ibrahim al-Dasugi の両聖者がそれぞれの聖地の間を通るキリスト教徒を全て殺すと述べ、シリア系のキリスト教徒と論争になり、フランス軍に弾圧されるという事件が起っている。この事件の背後にも異教徒に対するイスラム的エジプトの守護者としてのバダウィー像が民衆の心の中に生きていたことを読取ることができる。要するに、この聖者のイメージの背後には、異民族、異教徒に対してイスラム的エジプトの守護者、救済者を求める民衆の集団的願望が投影されていると考えるべきである。このような傾向はこの時代に聖者として崇拜され、マウリドの対象ともなっていたアイニューブ朝のスルタンの al-Salih の崇拜の現象の背後にも看取できる。この王侯はバダウィーと同時代人で、ルイ九世のエジプト侵入時

の人物であるが、この時代に少なくとも民間においては世俗の王侯としてのイメージは忘れられ、スーフィーの聖者のイメージで表象される。彼は *ding* と呼ばれるスーフィーのまとう衣をつけ、シユロの葉でバスケットを作って生計を得ていた隠者的な聖者として表象されている。<sup>②</sup> この聖者についてもキリスト教徒との戦いで奇蹟を行ったことが伝えられている。<sup>③</sup> もちろん、当時の聖者の全てが反異教徒、反異民族の戦いにおける救済者のイメージを持つものではなく、集団的願望の位相に応じて多様な聖者像の表象が行われたのであるが、如上の例示に当時の聖者のイメージの一性格を看取することはできると思うのである。

この時代にはバダウィーの他に多くの聖者たちが崇拜されたのであるが、では、その聖者たち全体はどのような体系のもとに表象されたのであろうか。この問題を考えていくと、聖者たち全体の指導者は *Qutb* と呼ばれる大聖者であるとして一般に言われている。しかし、この大聖者に関する当時の人々のイメージは多分に混乱している。一人の大聖者として *Qutb al-Mutawalli* が信仰され、カイロの *Zuwayla* 門にこの大聖者が来訪すると信ぜられ、崇拜の対象となっていたことは事実であるが、他方では大聖者は二人とも四人いるとも考えられていた。<sup>④</sup> むしろ、当時の聖者たち全体を一つの体系のもとに把握するには、彼らの大部分が当時では予言者の子孫であると考えられていたことに注目することの方が有効であると思われる。ここで、先に挙げた聖者バダウィーが予言者の血統をひく一族の出であるとされていたことを想起したい。この現象は当時の聖者の多くに関しても見られるのである。当時のエジプトの四つの有力教団の祖師にはバダウィーのみならず、他の *Ahmad al-Rifa'i*, *Abd al-Qadir al-Jilani*, *Ibrahim al-Dasuqi* の三人を *sayyid* あるいは *sayyidi* のタイトルが符されている。<sup>⑤</sup> このタイトルは予言者の子孫であることを意味する。当時の聖者で *sayyid* あるいは *sayyidi* (*siddi*) のタイトルを符される者はきわめて多く、枚挙に遑ないところである。聖者は予言者の血統をひく者であるという考えはこの時代の通念となっていたと考えてよい。このことに注意すると、いわゆるスーフィーとは言い難い予言者の子孫たち、ことにアリーの子孫たち、例えば、*al-Husain*, *al-Sayyida Nafisa*, *al-Sayyida Zaynab* のような人物が当時

は等しくワリーとされ、聖者と見なされてマウリドの対象となっていた事情も肯けるのである。この時代には聖者たちは等しく予言者の末裔であることになる。聖者たちの中心に予言者マホメットが位置し、その神聖な一族の一員として聖者たちが表象されていたのである。このことはいわゆる聖者崇拜の現象が予言者崇拜の現象と深く結びついていることから把握できる。宗教体験のレベルでも予言者崇拜と聖者崇拜は同一の構造を持っている。すぐれた神秘家はその幻覚体験において聖者とならんで予言者そのものとの直接的なコミュニケーションを持つことが可能であった。例えば、アリー・バイユーミーには聖者バダウィーが幻覚において現われ、タンタのマウリドへの不参加をとがめると、予言者が現われてその執り成しを行った。この有力なスーフイーには予言者のマウリドの際には予言者が姿を現わし、何年にもわたって彼に忠告を与えたのである<sup>②</sup>。ここでも、信徒のコミュニケーションの対象となる予言者は七世紀の歴史上の人物としてのそれではなく、信徒の心の中に存する予言者のイメージであり、瞬間的に現前し、同時代人として直接的コミュニケーションの対象となるのであり、聖者崇拜の現象と軌を一にする。

ここで、聖者とは何かを整理しておきたい。崇拜の対象となる聖者たちは殆んど死せる過去の人物である。これは信徒からその人物の個性的面影がある程度忘れられることを意味する。このことによって、他方では信徒の持つ集団的願望が投影されることによって、一種の普遍性を持つ聖者像が形成される。換言すれば、聖者は歴史的個人としては死につつも、逆に、信徒の心の中では生きたりアルな存在となる。死せる聖者は回教徒の通念の上では完全に死んだ者とは考えられない。墓の中の聖者の屍は朽ちぬものと信ぜられていたし、そのバラカも死によって消滅するとは考えられなかった<sup>③</sup>。墓の中の聖者は時には「復活」する。スワンは一九一二年のカイロにおいてすら、当地の新聞にアフマディーヤ教団の聖者の一人であり、十五世紀の人物である Ibrahim al-Matbuh が墓において復活したという噂が人々の間に広まり、大騒ぎになった事件が掲載されたことを伝えている<sup>④</sup>。このように死せる聖者は信徒の心の中で生きている存在であるが、とりわけ、意識下のレベルにおいてであり、このレベルに聖者はいわば、棲んでいるのである。この聖者たちはマウリドの際



のような非日常的瞬間や神秘家の幻覚体験においては信徒にとって身近かなものとして、リアルな存在として現前する。自らの心の秘められた層に聖者が潜在的に棲んでおり、非日常的瞬間に顕在化するからこそ、信徒は過去の死せる聖者と同時代的存在として直接的なコミュニケーションをなすことができるのである。聖者を崇拜することは、信徒の宗教体験のレベルで把え返せば、自己の意識下の心的領域であり、他者と共有する無意識の層へと下降することを意味する。この心的領域に基盤を持ち、人々を深層のレベルで結びつける宗教的シンボルが聖者なのである。

ついで、問題となるのは、このような潜在的な人的紐帯の基盤がどのようにして現実化されるかということである。まず、純粋な形での聖者崇拜現象に伴う非日常的瞬間や幻覚における宗教体験のような一見、異常な現象が現世とどのようなかわりを持つのかという問題から入りたい。これらの現象はそれ自体としてはたしかに、異常な現象であるが、これは、いわば原体験である。この原体験は通常は意識下の層に埋もれていても日常性のレベルで反復可能なもので、現世とかわりを持つものである。純粋な形では神秘家の異常な体験において行われる聖者とのコミュニケーションも、日常性のレベルで民衆によって反復可能なものであった。当時、聖者の墓は平素から民衆の信仰の対象となっていた。聖者の墓にある *maqṣra* と呼ばれる覆い、あるいはその墓のある建物の周りを人々は左から右にまわり、コーランの序章 (*fatḥa*) をとなえることが行われ、有名な聖者の廟には各週ごとに特別な参詣日があるのが普通であった<sup>④</sup>。この行為の目的は聖者を持つバラカを得ることにある。このような現象はこの時代に始まったものではなく、アイユーブ朝時代、マムルーク朝時代に既に見られるものであり、*ziyāra* (参詣) と呼ばれている現象である。この現象は非日常的瞬間における原体験の日常性における反復行為である。

さらに、聖者像の体系についても現世における対応現象を見い出すことができる。予言者を頂点とする神聖な一族としての聖者像の体系はこれらの聖者に対する祭式の体系と呼応する。マウリドは非日常的瞬間を現出するものであるが、他方では現世で定期的に行われる行事であることにも留意しなくてはならない。マウリドは前章で見てきたように、予言者

に対する祭式を頂点とし、予言者、アリーの一族に対する祭式、スーフイーの聖者に対する祭式がそれに続くという形をとっており、聖者像の体系に呼応する体系をなしているのである。もう一つ、看過できないのは、現世において活動するスーフイー、とりわけ、そのシャイフたちに対してこの聖者像の体系が投影されていることである。この時代のエジプトにおいて、スーフイーのシャイフたちの最高指導者の家系とみなされていた者に Shaykh al-Bakri と Shaykh al-Sadat がいるが、彼らはそれぞれ、予言者のマウリド、フサインのマウリドという格式の高いマウリドの主宰者であることは既に見てきたところである。彼らは十八世紀においては予言者の子孫の長のタイトルである naqib al-ashraf のポストを争い、十九世紀に入り、ムハンマド・フリー政権下ではバクリー家のシャイフがそのタイトルを掌中に収め、同時にエジプトの全スーフイー教団の長と見なされるに至った。ここで、聖者の頂点にいる予言者、マウリドの頂点にある予言者のマウリド、現世にいる最高のスーフイーのシャイフであり、naqib al-ashraf としてのバクリー家のシャイフ、この三者の間に密接な関係のあることがわかる。すなわち、聖者像の体系、祭式の体系、現世で活動する現身のシャイフの体系の三者は互いに呼応する関係にあるのである。もちろん、バクリー家のシャイフが全スーフイー教団の長とされた時期なり、その権威がどの程度のものであったか等の問題については実証的に解明されるべき問題が残されているが、全スーフイー教団の最高指導者たる者は予言者の子孫の長たるべきであるとする当時の通念のあったことはわかるのである。要するに、信徒の心の中にあるイメージの体系としての聖者像の体系は祭式と現身のシャイフの体系を通じて現世とかかわりを持つのである。

ここで現身のシャイフについての考察をすすめてみよう。まず、バクリー家のシャイフは元来は初代のカリフの Abu Bakr の子孫と見なされている一族であるが、naqib al-ashraf として予言者の子孫の長となれば、彼らの行う祭式の対象であるマホメットの子孫の長ということになる。サーダート家のシャイフは当時はアリーの子孫と見なされていた。このことはアリーの子のフサインの子孫であるということでもあり、フサインのマウリドの主宰者たる彼らにふさわしいこ

となのである。すなわち、祭式の主宰者が祭式の対象者の子孫と見なされていたことになる。この二つの格式の高いマウリドと現身のシャイフの場合に見られるのと同じ現象はその下にある多くのマウリドと現身のシャイフの場合にも見ることができ、スーフィー教団の創立者である聖者のマウリドを聖者の後継者である教団の現身のシャイフが主宰するという関係が一般にスーフィー教団の場合には見られるのである。この場合教団創立者の聖者と現身のシャイフとの継承関係には聖者の子孫という形で血統を通して継承が行われる場合もある。ダミルダーシーヤの場合、聖者ダミルダーシュの子孫が後世において高い社会的尊敬をうけていた。<sup>⑤</sup>しかし、世襲による継承というケースは必ずしも一般的ではなく、アフマディーヤの場合、祖師バダウィーは子孫を残さなかったので、教団の祖師と教団の現身のシャイフとの間には血のつながりはない。このように、祖師の継承者が直接の子孫でない場合も多く、その場合は師弟関係によって継承が行われる。しかし、この場合でも血のつながりは無くても精神的な継承関係があるため、教団においては祖師とその後継者である現身のシャイフとの継承関係はきわめて強固な形で確立しているのである。ハルワティーヤ教団について、予言者マホメットからフリーを経て、al-Fihri (d. 1767) まで教団の秘義が伝授された人物のリストがジャバルティーに掲載されている。<sup>⑥</sup>このような人名のリストが一般に *sisia* と呼ばれるものである。これは教団のシャイフの系図であるが、二つの部分より成る。教団のシャイフを教団創立者の聖者と結びつける部分を *sisia al-baraka* と称し、教団創立者の聖者を予言者や正統カリフの一人に結びつける部分を *sisia al-wird* と称する。<sup>⑦</sup>このシルシラによって現身のシャイフの地位の正統性が保証される。このシルシラのうち、ことに古い時代に関するものは史実かどうかの保証はない。しかし、このシルシラが念入りに作りあげられ、これを唱えることが教団員の勤行の一つとなり、<sup>⑧</sup>教団の幹部である *khalfa* への叙任の際の *ihza* (免状) にこのシルシラが記されたことは信徒の宗教体験にとってこのシルシラがいかに重要で、リアルなものであったかを示している。信徒にとっては現前する現身のシャイフは死せる聖者、さらには予言者の正統な後継者であって始めて意味を持つ存在となるのである。

聖者の後継者としての現身のシャイフの地位はこの神聖な系図に依拠しているのであるが、種々の聖遺物の継承によっても補強される。当時の教団のシャイフは Shaykh al-sajjada と呼ばれるのが普通であるが、サッシャダーは祈りの際に跪く絨緞のことであり、これは教団の祖師のもとと見なされる。アフマディーヤの場合、祖師バダウィーの着用したとみなされるターバンがマウリドの際、シャイフによって着用される。<sup>①</sup> ダミルダシーヤの場合は祖師の jūdā という衣の継承が重要な役割を果たした。<sup>②</sup> このようにして、教団の現身のシャイフは聖遺物の継承によっても祖師のカリスマを継承するのである。要するに、信徒たちは現前しており、宗教行事の主宰者でもある現身のシャイフを通して過去の死せる聖者、予言者にイニシエートされるのである。リファイーヤの入会儀礼においては新入者がシャイフと手を取り合って入会の契約を結ぶ際、ここで結ばれる契約は神と予言者との契約そのものであり、シャイフの手は祖師リファイーヤの手に他ならないとされる。<sup>③</sup> 信徒は現身のシャイフの上に不可視の聖者のイメージを投影するのである。いわば、不可視の聖者は現身のシャイフを通して可視的となるのである。このことによって、現身のシャイフは聖者のインカネーションとなるのである。現身のシャイフたちは現世における教団的結合の核となり、彼らに対して信徒は絶対的服従を行うのであるが、彼らの地位は信徒たちの聖者崇拜の信仰に支えられているのである。信徒たちと聖者たちとの間に行われる非日常の瞬間におけるコミュニケーションが彼らと現身のシャイフとの間で日常性のレベルで反復されるのである。このようにして、聖者崇拜の現象は異常な精神現象、退行的現象にとどまるのではなく、マウリドという集团的規模で行われる儀式と現身のシャイフの地位の確立という形で現世における社会的結合力を創出していく基盤となるのである。

① E. Lane, *op. cit.*, pp. 450-6.

② al-Sharāni, *Lawāqih al-anwār fi tabaqāt al-akhayār*, 1954, vol.

I, p. 186.

③ al-Jabarti, 'Ajā'ib, vol. II, p. 43.

④ E. Lane, *Arabian Society*, pp. 48-9.; H. A. R. Gibb and H.

Bowen, *Islamic Society and the West*, vol. I, part II, 1957, p. 187.

⑤ al-Jabarti, 'Ajā'ib, vol. I, pp. 131-4.

⑥ G. El-Din El-Shayyāl, "Some Aspects of Intellectual and Social Life in Eighteenth-Century Egypt", in *Political and*

- Social Change in Modern Egypt*, pp. 126-9.  
 1) の意味の副詞的修飾の動詞に「*يُجْرَب*」 vgl. E. Banneth, *Islamicite Waqfahristätten Kairo*, 1973, SS. 90-3.
- ① I. Goldzher, *op. cit.*, S. 288.
- ② E. Lane, *Arabian Society*, pp. 60-8.
- ③ 前掲雑誌 廿四—四一—四二—四三。
- ④ al-Sha'rani, *Lawaqih*, vol. I, pp. 183-7.
- ⑤ J. S. Trimmingham, *op. cit.*, pp. 40-4.
- ⑥ *ibid.*, p. 73.
- ⑦ 前掲雑誌 七二—七三—七四。
- ⑧ この問題を示唆を与えるものとして、キリノブチ、堀一郎訳『永楽回帰の神話』一九六三年、五二—六五ページ参照。
- ⑨ al-Sha'rani, *Lawaqih*, vol. I, pp. 183-5.
- ⑩ I. Goldzher, *op. cit.*, S. 340.
- ⑪ G. Swan, *op. cit.*, p. 47.
- ⑫ H. A. R. Gibb, *Mohammedanism*, p. 106. [加賀谷訳「*イサマヤ*」]。
- ⑬ Le Chateher, *op. cit.*, pp. 163-4.
- ⑭ al-Sha'rani, *Lawaqih*, vol. I, p. 187.
- ⑮ I. Goldzher, *op. cit.*, SS. 292-4; E. Lane, *Arabian Society*, pp. 49-53.
- ⑯ P. M. Holt, *Egypt and the Fertile Crescent 1516-1922*, 1966, pp. 74-6; do., "The Beylicite in Ottoman Egypt during the Seventeenth Century", in *Studies in the History of the Near East*, 1973, p. 180.
- ⑰ al-Jabarti, 'Ajā'ib, vol. IV, p. 323.
- ⑱ E. Lane, *Manners and Customs*, p. 469.
- ⑲ *ibid.*, p. 470.
- ⑳ *ibid.*, pp. 236-7; R. und H. Kriss, *op. cit.*, SS. 80-1.
- ㉑ E. Lane, *Manners and Customs*, pp. 248-9; 'Ali Mubārak, *al-Khitāf*, vol. III, p. 129.
- ㉒ al-Jabarti, 'Ajā'ib, vol. II, p. 340.
- ㉓ I. Goldzher, *op. cit.*, S. 314; E. Westermarck, *op. cit.*, p. 121.
- ㉔ G. Swan, "The Matbuli Incident", *MW*, vol. III, 1913, pp. 175-6.
- ㉕ E. Lane, *Manners and Customs*, pp. 243-5; do., *Arabian Society*, pp. 69-71.
- ㉖ Marsof, The Political Role of the 'Ulamā', p. 269; do., The Political and Economic Functions of the 'Ulamā', pp. 144-5, 148-9.
- ㉗ P. Kahle, *op. cit.*, S. 152; E. Lane, *Manners and Customs*, p. 247.
- ㉘ E. Lane, *Manners and Customs*, p. 247.
- ㉙ B. G. Martin, *op. cit.*, p. 293; al-Jabarti, 'Ajā'ib, vol. II, p. 219, vol. III, p. 235; 'Ali Mubārak, *al-Khitāf*, vol. IV, p. 112.
- ㉚ al-Jabarti, 'Ajā'ib, vol. II, pp. 270-1.
- ㉛ J. S. Trimmingham, *op. cit.*, pp. 149-50.
- ㉜ *ibid.*, p. 150.
- ㉝ P. Kahle, *op. cit.*, S. 156.
- ㉞ E. Lane, *Manners and Customs*, pp. 247-8; S. Shaw, *Ottoman Egypt in the Age of the French Revolution*, 1966, p. 102.
- ㉟ al-Sha'rani, *Lawaqih*, vol. I, p. 185.
- ㊱ B. G. Martin, *op. cit.*, p. 293.
- ㊲ E. Banneth, *La Rifā'iyya*, p. 12.

今までスーフィー教団の宗教行事、聖者崇拜の現象を考察しつつ、スーフィー教団の社会的結合における原体験的なものが信者と聖者との間のコミュニケーションにあることを明らかにしてきた。現世における教団的社会的結合は死せる過去の人格でありながら、信徒の集合的な無意識の領域、不可視の領域に棲む聖者と信徒の交流に基盤を持つものである。ここから、現世における教団のシャイフの地位の優越性、全スーフィー教団のリーダーたるバクリー家やサーダート家のシャイフのような予言者の子孫と見なされるシャイフの権威の基盤が理解できるのである。

最後に問題にしたいのは、このような傾向と民衆宗教、民衆運動としてのスーフィー教団の性格との関連である。今まで述べてきたシャイフの地位の強化、全スーフィー教団をバクリー家のシャイフの権威下に下屬させるといふ傾向は権威主義的傾向を生みだし、政治権力の上からの宗教統制の餌食となる危険性を内にはらんでおり、ムハンマド・アリーによる集権的国家体制の確立以後は現実性を持つものとなった。この傾向は本来の民衆宗教、民衆運動的性格を裏切るものである。しかるに、十八世紀末、十九世紀初頭の社会的激動期には民衆運動と結びついてスーフィー教団が活動したことも事実である。この問題については政治的状況の相違ということを考えることが必要なは言うまでもない。しかし、ここでは本稿の論旨に即し、スーフィズムにおける宗教体験の観点から考えていきたい。聖者崇拜の現象はそれ自体の中に体制的とも反体制的ともなるアンビヴァレントな可能性を秘めているものである。では、現世において教団が民衆的性格を保持できるためにはどのような形態をとらなくてはならないのであろうか。

エジプトにおけるスーフィー教団の活動はほぼ十五世紀後半から十六世紀にかけて始まるものであるが、十八世紀、十九世紀に活動した教団は前者の法統を継承するものではあるが、それそのものではない。バイユーミーヤは十五世紀に成立したアフマディーヤの系統をひくものであるが、十八世紀に成立したものであり、宗教儀礼の面でも改革が行われた。<sup>①</sup>

もう一つの重要な教団であるハルワティーヤについてもその活動の基礎は十六世紀におかれたが、当時成立したダミルダシーヤ、グルシャーニーヤ等よりは十八世紀中葉に活動した *Musajafa b. Kamal al-Din al-Bakri* の弟子たちによって創設された教団が十八・九世紀においては主役を演じている。これらの団体は当時、教団を意味した名称である *Tariqa* にはあたらず、むしろ、その下部単位である *Imam* (支教団) にあたる。当時のタリカは支教団の連合体にすぎず、現実の社会的行動の基礎的単位になるのはむしろ、後者の方である。アフマディーヤ教団 (*Tariqa Ahmadiyya*) はバイユーミーヤのような支教団を十六持っていた。同様にリファイーヤは三つ、ブルハーニーヤは二つの支教団の連合体であった。<sup>②</sup> この傾向が最もはっきり見られるのはハルワティーヤの場合である。この教団の場合、母体となるタリカとしてのハルワティーヤは漠然とした社会的実体のない総称にすぎない。前述のバクリーによって *Bakriyya* が作られるが、その弟子 *al-Hifn*、後者の弟子 *Ahmad al-Dardir* (d. 1786) によって一層教多くの支教団が作られている。<sup>③</sup>

このように十八世紀から十九世紀初頭にかけてはタリカの内部に多くの支教団が簇生し、そのゆるやかな連合体としてタリカは存立している。このことは単に教団の分裂というネガティブな意味を持つものではない。教団は分裂生殖してこそ生命力を保つのである。教団は共通の祖師なり、宗教的修行方法を持つことによって存立するものであるが、内部に支教団の分裂生殖を許容するものでなくてはならない。これはスーフィズムにおける宗教体験に一つには根ざすものである。神秘主義的宗教体験は瞬間的性情を持ち、それ自体として永続性を持つものではない。教団のシャイフは祖師の聖者のインカーションであり、そのカリスマの「容器」としてのみ意味を持つものであり、支教団にしても永続性を持たないものである。バイユーミーヤも成立後、百年に満たない三代目のシャイフの時代には形骸化した。<sup>④</sup> スーフィー教団においては現身のシャイフのカリスマの絶えざる更新によって、その宗教体験の源泉である、人々の共有する不可視の、集合的な無意識界との生き生きとした交流が保たれなくてはならない。この運動が絶え、聖者のインカーションであるシャイフの地位が自存化するとき、民衆の新たな宗教的欲求に十分に対応できなくなり、ルーチン化し、形骸化する。こ

のようなカリスマの日常化、ルーチン化の危険性は新たな支教団の形成によってしか克服できないものである。共通の祖  
師、修行方法の伝統を守りつつも、内部で絶えざるカリスマの更新が行われ、本来的に非日常的なカリスマの日常化を阻  
止し、支教団が簇生し、分裂生殖していく姿こそ教団の生きた姿である。このような姿が十八世紀から十九世紀初頭にか  
けては見られるのであり、この社会的激動期に民衆の宗教として当時の諸教団は活動できたのである。

① Le Chatelier, *op. cit.*, pp. 183-4.

② 'Ah Mubarak, al-Khitaf, vol. III, pp. 129-30.

③ <sup>あいつが</sup>リンマリーヤに<sup>つづ</sup>は支教団は<sup>turru'</sup>とは呼ばれず、  
<sup>bayt</sup>と呼ばれる。

④ B. G. Martin, *op. cit.*, pp. 301-4.

⑤ Le Chatelier, *op. cit.*, pp. 186 ff.

(大阪女子大学助手・



# The Sufi Orders and Saints-Cult in Egypt

by

Seiichi Kobayashi

The purpose of this paper is to investigate the religious basis of the social integration in the Sufi Orders in Egypt. An attempt was made to illustrate the rituals of the orders, namely, dhikr and mawlid. Then I paid attention to the phenomenon of saints-cult and attempted to illustrate why this belief turned out a basis of the social integration in the orders in this world.

## Ситуация поворота к нэпу

—Решение о замене продразверстки продналогом  
на Десятом съезде РКП(б)—

Содзи Амакава

Десятый съезд РКП(б) в марте 1921 года, допуская замену продразверстки продналогом и свободный местный оборот, определил поворот к нэпу. Но мероприятие введения продналога не было внесено на этот съезд как весьма важное предложение, и резолюцию о нем не приняли через тщательное обсуждение.

Что касается вопроса об обсуждении и решении введения продналога, надо сказать следующее. Этот вопрос, кажется, тесно связан с вопросом понимания т. н. «военного коммунизма». До сих пор принято думать, что «военный коммунизм» являлся временной мерой, вынужденной войной и разорением, т.е. отклонением от правильной линии политики, что только некоторые «мечтатели» тогда замыслили непосредственный переход к коммунизму.

Но следуя этому мнению о «военном коммунизме», мы не могли бы правильно схватить лежащее за ним намерение и желание. На самом деле, по нашему мнению, РКП(б) тогда сама пыталась построить социализм по пути «военного коммунизма». Именно поэтому, даже позволение продналога и свободного местного оборота, являвшееся первым шагом нэпа, сопровождалось немалыми трудностями.