

近代エジプトにおけるサラフィーヤ 運動とスーフイズム

古 林 清 一

【要約】 近代エジプトにおけるサラフィーヤ運動は、ムハンマド・アブドゥフとムハンマド・ラシード・リダーを指導者として、十九世紀末から今世紀初めに開始された。彼らの主要な目的は、ビドアを排撃し、スンナを回復することであった。そのため、彼らは、当時のエジプトのスーフイズムには厳しい攻撃を加えた。本稿では、ラシード・リダーの編集した、『マナール』誌によって、彼のスーフイズム観を検討し、ついで、晩年のアブドゥフの反スーフイズム活動を考察した。そして、彼らの運動の復古主義的、ファンダメンタリズム的側面に光をあてることを試みた。

史林 六九卷一号 一九八六年一月

はじめに

十九世紀末から今世紀初めのエジプトでは Muhammad 'Abduh (1849-1905) とその弟子 Muhammad Rashid Ridā (1865-1935) を指導者として、Salafīyya 運動と呼ばれる宗教的革新の運動がおこった。このサラフィーヤ運動は、salaf と呼ばれる、イスラム初期の宗教的指導者たちの正しいイスラムの教えを再確認しつつ、同時に、近代社会のつきつけた新しい状況に対処しようとする努力によって特徴づけられるものである。この運動の指導者である、ムハンマド・アブドゥフとラシード・リダーはイスラム近代思想史の上で代表的な思想家として、巨大な業績を残したことはよく知られている。しかも、アブドゥフは、一八九五年から一九〇五年まで「アズハル改革」に従事した。この「アズハル改革」によっ

て、近代エジプトの宗教機構の基礎が作られた。^①

このアブドゥッフとリダーが、正しいイスラムのあり方を求めて、守旧的なウラマーに対して厳しい批判を行い、理性の活用によるイジュティハードを主張し、新しい社会状況に対応する「立法」のためにマスラハ論を説いたことはよく知られている。しかるに、彼らの厳しい批判の対象となった者たちに、スーフィーたち、つまり、イスラム神秘主義者たちがいたことも見落されるべきではない。サラフィーヤ運動の理解のためには、守旧的なウラマーに対する批判として生まれしてきた、アブドゥッフやリダーの革新的な立場を彼らの神学思想、法学思想の解明という視点から明らかにする必要がある。しかし、他方では、スーフィズムとのかかわりで、彼らの宗教思想の考察を行っていく必要もある。前者の問題については、研究的にも比較的豊富であると言えよう。^②しかし、スーフィズムとのかかわりで、サラフィーヤ運動を考察した研究はまだ少ない。そこで、本稿では、このサラフィーヤ運動をスーフィズムとのかかわりで考察していくこととしたい。その際、このサラフィーヤ運動の機関紙というべき「マナール」誌(*Al-Manār*)^③を主たる史料として利用することとする。この月刊雑誌は、アブドゥッフの後援のもとで、リダーを編集者として、一八九八年に刊行を開始したものである。この雑誌で扱われているテーマは多岐にわたるが、スーフィズム関連の論稿も多く、ことに、その初期の号にその傾向が著しい。この小論では、この雑誌の創刊時より、アブドゥッフの死去した一九〇五年までの期間の、この雑誌のスーフィズム関連の記事を検討しつつ、サラフィーヤ運動とスーフィズムとの関連の問題を考えていくこととしたい。

① D. Creelins, "The Emergence of the Shaykh al-Azhar as the Pre-eminent Religious Leader in Egypt", *Colloque international sur l'histoire du Caire*, Cairo, 1974, pp. 119-121.

② A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Oxford, 1970, pp. 147, 150-52, 240, 233-34.

③ Cf. M. Kerr, *Islamic Reform*, Berkeley and Los Angeles, 1966; 拙稿「ムハンマド・アブドゥッフの時代」『オリヤント』第三巻第二号、一九八二年、二七—三三頁。

④ *Al-Manār*, 35 vols., Cairo, 1898-1935.

このマナール誌の刊行の開始された、十九世紀末から今世紀初めのエジプトにおける宗教事情を、最初に、一瞥しておく、と、主要な問題は二つあるだろう。まず、アブドゥッフの指導のもとに、一八九五年から一九〇五年にかけて、いわゆる「アズハル改革」が行われた。この「アズハル改革」によって、アズハル・モスクの長である「シャイフ・アル・アズハル」の地位が上昇し、今世紀の初めには、エジプトの宗教界の最高指導者としての地位が確立した。^①これと同時に、アズハル・モスクのエジプトにおける最高の宗教機関としての地位も確立した。その結果、タンターのアフマディーのモスク、ディースークのダススキーのモスクなどもアズハル付属の教育施設となった。^②つまり「アズハル改革」はエジプトにおける宗教機構の「中央集権化」をおしすすめる役割を果たしたのであり、その結果、タンターやディースークの、従来はスーフィー教団と結びついていた宗教施設に対するアズハル・モスクの支配が強化されることになったのである。

このアブドゥッフの「アズハル改革」と同時期に、スーフィー教団行政の上でも大きな改革が行われている。この改革は、当時、エジプトのスーフィー教団の最高指導者であり、Shaykh mashāyikh al-turūq al-sūfiyya 「スーフィー教団シャイフ長」の地位にあった Muhammad Tawfiq al-Bakri によって行われた。一八九五年には、Al-Majlis al-sūfi 「スーフィー評議会」が設立され「スーフィー教団シャイフ長」を頂点として、スーフィー教団に対する中央集権的な教団行政システムがつくられた。この改革は、一九〇五年の Al-Laḥiqa al-dakhiyya li-turūq al-sūfiyya 「スーフィー教団内部規定」の制定によって完成した。^③つまり、スーフィー教団のあり方も、「アズハル改革」と同時期に、中央集権的な教団行政システムの樹立の方向に向ってすすみつつあった。この両者の動きには、たしかに、形式的には類似した傾向が認められる。しかし、「アズハル改革」を推進したアブドゥッフのグループの立場、つまり、サラフィーヤ運動の推進者たちの立場とスーフィーたちの立場との間には厳しい対立が見られた。そこで、マナール誌のスーフィズム観を考察していくこと

としよう。

この十九世紀末、ことに、一八九〇年代以降のエジプトでは、スーフィー教団のあり方に対する改革的な知識人たちの関心が増大しつつあり、*Al-Ustādūh* 紙の主筆、'Abd Allāh al-Nadīm (1845-96) らによってスーフィー教団やスーフィズムに対する批判や改革の声があがっていた。^④ このような、スーフィズム批判運動の一翼を担うものとして、マナール誌の主張も注目されるのである。ラシード・リダーはシリアからエジプトに移った当初からスーフィズムやスーフィー教団の改革に関心をもっており、ヒジュラ暦一三二五年(西暦一八九七/八年)には「スーフィー教団シャイフ長」のタウフィーク・アル・バクリーにスーフィー教団の改革を行うように求めている。^⑤

このラシード・リダー自身は、元来、スーフィー教団と無縁な人物ではなかった。エジプトに移る前に、シリアでナクシュバンディーヤ教団に入信していた。このスーフィー教団は独特の性格をもっていた。この教団は、沈黙、孤独のジクルを行うことを特徴としており、シャリーアに従うことを厳格に主張しており、さらに、世界をその支配下におこうとする政治行動の強調を特徴としていた。リダーのスーフィズム観には、彼が帰属していたこのスーフィー教団の基本姿勢の延長とみられるところが見出されることに注意しなくてはならない。^⑥ 彼は、たしかに、スーフィズムそれ自体を完全否定したわけではなかったし、彼自身、スーフィズムとの深いかかわりをもった人物であった。しかしながら、マナールの紙上ではスーフィズムやスーフィー教団に対しては厳しい批判が展開されているのである。

孤独と沈黙のジクルを特徴とするナクシュバンディーヤ教団の伝統の中で育ってきたリダーには、エジプトのスーフィズムの宗教行事は騒々しく、イスラムの道徳的教えから逸脱した不快な現象として眼に映じたい。マナール誌でのスーフィズム批判は、具体的な形で展開されているので、以下、煩をいとわず、リダーの批判を見ていこう。

この雑誌での手厳しい批判の対象となっているものに、まず、マウリドがある。これは、スーフィー教団の創立者である聖者などの誕生日や命日を祝う祝祭である。このマウリドには多くの人々が参集するので注目されており、エジプトに

おける最大のマウリドである、下エジプトのタンターのアフマド・アル・バダウィーのマウリドには、当時、メッカへの巡礼者の倍以上の人々が参集したと見なされていた。^⑦ このアフマド・アル・バダウィーの墓は「第二のカーバ」(Ka'ba al-Thaniya)とみなされており、人々がカーバのまわりをまわるようにまわること (Tawwat) すら行われていた。そして、この聖者バダウィーは人々の願いごとをかなえてくれると信じられ、彼は預言者たちに優先する地位にあるとまで信じられていた。^⑧

このタンターのバダウィーのモスクで行われるバダウィーのマウリドのリポートがマナール第四巻に掲載されているが、その論調は不快感に満ちている。^⑨ このマウリドに対するマナール誌の評価を検討していくと、マウリドという宗教行事それ自体を否定しているわけではない。リダーは次のように論じている、「マウリドは、特定の行為のために一つの場所に、諸地域から人々が集合することと同義である。集合することには、禁止されることのない、物質的、道徳的な利益がある。文明は、ウシマにとって利益のある行為に対して、お互いに知りあい、調和し、協力するための集合以外の何ものでもない。^⑩」このようにマウリドそれ自体は肯定されているが、リダーのマウリドに対する批判は手厳しい。何故ならば、このマウリドにおいては、ビドア(逸脱)、「禁ぜられたこと」(munkar)、おろかさ、無知、非難され、不吉な行為の全てが生みだされていると彼は指弾しているからである。^⑪

そこで、リダーのマウリド批判を具体的に見ていかななくてはならないが、マナール第一巻に“Munkarāt al-Mawālid”「マウリドの禁ぜられたこと」と題する論稿があるので、この論稿をとりあげてみよう。ここでは、タンターのバダウィーのマウリドの際の墮落した現象が二〇項目にわたって列挙され、その除去が求められている。^⑫ これらの諸現象のうち、主要なものを見ていこう。

まず、聖者バダウィーの墓に対する「礼拝」(salat)が行われ、この聖者の墓のまわりをまわること (tawwat) が、丁度メッカのカーバのまわりで行われるのと同じように行われていることが批判され、このような行為は許されないとはい

る。^⑬ アッラーに対してのみ行われるべきことが、スーフィーの聖者に対して行われることは許されないことなのである。さらに、この聖者に対して、人々が必要なものや利益 (masalih) を求め、金銭づくでこれらのものを得ようとする行為も批判されている。^⑭ いわゆる「聖者崇拜」現象の批判が行われているわけである。このほか、口笛を吹いたり手を打つことのような、ジャーヒリーヤ時代に行われていたが、イスラムが禁止したものが再生していることが批判され、Hafsa とか takahun と呼ばれる「予言」の行為が人々を惑わせていること、さらに、ta'widh と呼ばれる呪文、tanjis と呼ばれるもの、すなわち、ジンから我が身を守るために汚ないポロ切れあるいは骨をぶらさげることが人々を惑わせていることが告発されている。^⑮ このように正統的イスラムの立場の再確認が強く主張されているのである。

このほか、より具体的な形で宗教的習俗の批判が行われている。まず、このバダウィーのモスクでは、太鼓やタンバリンを打ったり、フルートやオーボエ (mizmar) を吹いたり、聖者バダウィーに助けを求める者の叫び、ジクルを行う者たちの叫びなどで礼拝者たちが妨げられていることが非難されている。^⑯ さらに、ジクルの際にタンバリンや太鼓などの楽器の演奏が行われ、恋愛歌も歌われていたことが非難されている。^⑰ このほか、女性がマウリドの日に男の衣服を着て、馬に乗り、大通りをまわることを誓願し、そして、それを実行することが批判され、ジクルの際に、女性が男たちと共に参加することが誓願されることが批判され、ジクルの際に、女たちが男たちにまじり、一緒に眠ることもあることが告発されている。^⑱ このような、女性に対する厳しい告発とならんで、子供たちがこのモスクを遊び場にしたたり、夜の泊り場にあること、狂人たちがこのモスクに近づくことも許されないこととしている。^⑲

そして、最後に、このバダウィーのマウリドの際、このモスクで食物、織物、書物、数珠などの品物が売られ、このモスクから買われるものには、徳 (adha) とバラカがあるとみなされていることは許されないとしている。^⑳ このバダウィーのマウリドは商業的市として有名なものであるが、この面でのマナール誌の評価は、きわめて、否定的である。以上、マナール誌のバダウィーのマウリドの批判を検討してきたが、このエジプト最大のスーフィー教団であるアフマディーヤ教

団の拠点およびその最大の宗教行事に対するマナール誌の批判は執拗で手厳しい。たしかに、この批判は雑然とはしているが、正統的イスラムの立場を厳格に守り、ビドアを排しようとする基本的姿勢を読みとめることは容易である。

このマナール誌の告発の対象は、バダウイーのモスクにとどまらず、カイロのフサインのモスク (Al-Masjid al-Husayni) に及んでいる。このモスクはスーフイズムと深いかわりをもっており、十九世紀のカイロでは、このモスクで行われる、フサインのマウリドは預言者ムハンマドのマウリドに次ぐ地位にあった。マナール第二巻には、このモスクで、当時、naqib al-ashraf のポストについていた 'Ali al-Bihawi の行った行為についての賞讃の記事が見える。このシャイフはこのモスクでの qussas (講釈師たち) の活動を禁止した。彼らは、呪文や護符 (tamanin) を売って、大衆をだましたり、礼拝のとき、効果のない祈願 (du'a) を行って、大衆を惑わせており、彼らの呪文や祈願によって、宗教的、現世的な利益をつくりだしていたという。^④ このほか、このモスクにある大理石の柱をこすって、人々がバラカを得ようとしていた行為もリダーによって告発されている。^⑤ リダーのこの告発は、このモスクの管理人たち、大衆の反発をかい、リダーは危害を加えられる危険まで冒したのであった。^⑥ このように、カイロにおける、スーフイズムと深く結びついた宗教施設で行われていた宗教的行為のうち、ビドアや禁ぜられたものに対して告発が行われているのである。

スーフイズムと結びついた宗教的習俗に対するマナール誌の批判は、結局のところ、ビドアを排除してスンナに立ち帰ることに帰着する。この姿勢は、身近かな行為の次元についてのマナール誌の主張にも見ることができると言える。すなわち、葬送儀礼の分野である。当時のエジプトでは葬儀の葬列の際に、スーフイー教団員が教団の旗をかかげて行進することがなからわしとなっており、^⑦ スーフイズムと葬送儀礼とは結びついていた。マナール誌は、Sa'd Zaghlul (1857-1927), Ahmad Fathi Zaghlul (1863-1914) のザグルール兄弟の母の葬儀の際、さまざまのビドアが廃され、スンナが復活されたことを賞讃している。この兄弟の母は死期の近いことを悟ると悪しき風習の支配していた彼女の村で死ぬことを避け、首都カイロへ移されることを望んだ。カイロで行われた彼女の葬儀の際には、ザグルール兄弟がさまざまのビドアを排除した。す

なわち、スーフィー教団所属の者たちが叫び声をあげたり、祈とう文(whic)をとなえること、棺の前に灯りをつけたり、香をたくことなどの行為をこの兄弟は廃したのであり、マナール誌の賞讃をうけているのである。^⑤

今まで、マナール誌のビドアの排除によるスナナの復活という基本的姿勢を具体的な宗教的習俗の批判という次元で考察してきたので、今度は、これらの批判の背後にあるマナール誌やリダーの基本的なイスラム観、スーフィズム観の検討にうつろう。マナール第一巻所収の論説“Sūta mashaykha al-īarīq al-sūfiyya”「スーフィー教団のシャイフたちの精神的権威」においてリダーは人間の社会の組織を完全にし、幸福を達成するためには、「精神的権威」と「現世的権威」の存在を不可欠と論じている。^⑥このうち、前者は、具体的には、「ウラマー、ワーズ(説教師)たち、指導、徳性の訓練、能力の改善に従事する者たちの権威」のことである。しかし、このことは、人間にこれらの権威、ことに「精神的権威」に対する絶対的服従が求められていることを意味するのではない。何故ならば、「イスラームは、アッラーひとりに対する隷従を定めた。そして、シャリーアの範囲内での自由、権利と義務における人々の平等、全ての指導者の権威、全ての精神的長たちの権威からの意志、思考の解放を定めた。このことは、ムスリムはアッラーに対しては完全な僕であり、アッラー以外の者に対しては完全に自由であることを示している。」^⑦からである。そして、イスラームにおいては、元来、いかなる種類の宗教的特権もなかったのであるが、このような事態を改悪したのがスーフィズムであるとされる。

すなわち、スーフィーのグループが出現し、そのシャイフたちが指導と実際の訓育を行うようになると事態が変わった。「人々は彼らのシャイフたちに対する服従、彼らとの訓練(adab)、シャイフたちの完全性に対する盲目的服従において次のような程度にまでなった。つまり、シャイフたちはムリードに彼の師匠に対する盲目的服従、シャイフたちから出る言葉と行為の全てが徳であり、完全さであると信じるように強いた。」^⑧つまり、ムリードのシャイフに対する盲目的服従という現象が生じたのである。この現象に対するリダーの批判は、法思想の次元でのタクリード批判に呼応するものであり、彼のスーフィズム批判の根幹をなすものである。そして、スーフィーのシャイフの中でも、知者(ḥakīm)である者たちに

対する服従はまだしも、無知なシャイフたちが現れ、彼らに、人々が盲目的服従を行うようになる、さらに悪しき事態が生じる。つまり、シャイフたちは奇蹟 (karāma) の主であり、アッラーと信徒たちの間の仲介者 (shāfi) であると信じられるようになり、遂には、人々はシャイフたちが生者であれ、死者であれ、かまうことなく、シャイフたちに祈願するに至るのである。^③ つまり、いわゆる、「聖者崇拜」現象という由々しき事態が生じることを告発してこの論文を終えている。そこで、この「聖者崇拜」現象に対するリダーの批判を次に検討していくこととしよう。

生ける者であれ、死せる者であれ、聖者に対して、人々が祈願して利益を得ようとする行為が当時、行われていたが、この行為をリダーは二つに分類している。最初の一般的な形態のものでは、人々は、墓の中の聖者は生きていると信じ、人々の願いごとをかなえるために、墓から出てくると信じている。この形態のものは、正統的イスラムの基礎的教義の理解を欠いており、問題にならないとされる。^④

二番目の、より特殊な形態のものは二つの疑わしい要素、つまり、karāma と shāfiā にもとづいているとする。彼の批判は、この二番目の形態のものに主として、あてられている。この形態の「聖者崇拜」を支える要素のうち、カラマの語は、アッラーから与えられた特別の「恩恵」という意味と「奇蹟」という二つの意味がある。彼は、このアッラーから与えられた恩恵としてのカラマの存在そのこと自体はイスラムの基礎の一つとして容認されることだとする。^⑤ しかし、問題は「奇蹟」論の次元にある。彼の「奇蹟」論の骨子は、アッラーが聖者に対して与えた「恩恵」としてのカラマによって、習慣的行動様式 (ʿāda) の「断絶」(kharīq) がおこることをいふのである。彼は、Al-Sukri や Ahmad al-Rifa'i のことばを引用しつつ、次のように論じている。アッラーは聖者に対してカラマをたしかに与えてはいるが、聖者の「奇蹟」は、預言者ムハンマドの「奇蹟」である mujiā とは、はっきり区別されるべきであり、聖者もアッラーより与えられたカラマをみだりに、人々に示してはならず、極力、それは隠すべきである。また、アッラーの慣行的行動様式からの「断絶」もみだりに、信徒は求めてはならない。このことがくり返されると、「断絶」が「慣行」となって

しまい、アードのハーリクとしての「奇蹟」ではなくなってしまうのである。^⑧ つまり、リダーは「奇蹟」を原理的に完全否定しているわけではないが、その濫用に対しては批判的である。

二番目の要素としてのシャファアアは、アッラーと信徒との間の仲介のことであるが、リダーは、アッラーと信徒との間で、聖者がシャファアアを行うことは、イスラムの宗教に反することとして否定しており、アッラーのみに祈願することを主張している。^⑨ 彼の立場では、「いと高きアッラー以外の者に対する祈願は多神崇拜 (shirk) である。」^⑩ ということになるのである。このように、スナナの復活を求め、ビドアを攻撃してきたマナール誌はスーフィズムにその責めを帰し、ことに、カラーマとシャファアアに支えられた、スーフィーのシャイフたちに対する人々の盲目的服従の告発に至るのである。

では、ビドアや禁ぜられたことの除去についてのマナール誌の解決策の提言はどのようなものであろうか。まず、タンダーのマウリドの際のビドア、禁ぜられたものの除去については、宗教的指導者、人民に対する「精神的権威」であるウラマーに対する期待が表明されている。つまり、「最も偉大な、イスラームのムフティーとアズハル・モスクのシャイフの指導のもとに委員会が作られること」^⑪ が呼びかけられている。このことは、当時、進行しつつあった「アズハル改革」に対する期待の表明を示している。リダーの師であり、エジプトの最高ムフティーであったアブドゥフに対する期待は言うまでもないが、シャイフ・アル・アズハルに対する期待も強く表明されている。^⑫ そして、タンターのアフマディーのモスクのシャイフがこの委員会に協力しつつ、マウリドの際のビドア、禁ぜられたことの除去に努力することが求められ、その際の政府の協力が期待されている。^⑬ 一九〇二年に、政府がフサイン・モスクのマウリドを、衛生上の理由で禁止する措置をとったことに対して、マナール誌は、「アッラーは、政府がこれらのマウリドを禁止することに同意するであろう。」^⑭ と論じて、政府の措置を肯定している。要するに、マナール誌は、ビドアや禁ぜられたことの除去に対して「アズハル改革」の進行や政府の介入に期待する立場をとっているのである。

今まで、ラシード・リダーのマナール誌における、スーフィズム批判を検討してきた。ここでは、スーフィズムにかかわる宗教行事、慣習がとりあげられ、スナナからの逸脱としてのビドアが告発されている。その背後には、サラフたちの正しいイスラムのあり方を再確認しようとした、いわゆる、サラフィーヤ運動の基本的姿勢がうかがわれる。このようなマナールの立場には、必ずしも、この雑誌独自の立場と言えないものが含まれていることも事実である。当時、スーフィー教団の改革を指導していた、タウフイーク・アル・バクリー自身も、スーフィー教団に対する彼のヘゲモニーを強化することと共に、ジクルの際の楽器の使用のようなビドアを排除することをめざしていた^④。彼によって、一九〇五年に制定された「スーフィー教団内部規定」においても、ビドアと見なされる慣行の禁止が行われている。例えば、スーフィー教団員が葬列の前で教団の旗をもって行進することが禁ぜられ、非道徳的な歌を歌うことなどが禁ぜられている^⑤。このようなビドアの禁止はマナールの主張と類似している。しかしながら、マナールの主張は、個々のビドアの告発にとどまるものではなく、シャイフ・ムリード関係のようなスーフィズムの根幹にかかわる次元の告発に及び、いわゆる、「聖者崇拜」を支える要素としてのカラマーマ、シャファアアの批判に及ぶ、よりトータルなスーフィズム批判である。しかも、当時、エジプト最大のスーフィズム関連施設であった、アフマディーのモスクでのビドアを執拗に攻撃し、このモスクに対するシャイフ・アル・アズハルの介入を呼びかけている。

結局、マナール誌の立場は、当時、アブドゥッフの行っていた「アズハル改革」を支援し、スーフィー教団に対する、アズハル・モスクやシャイフ・アル・アズハルのヘゲモニーの確立を支援するという政治的主張を背後にもっていたのである。そこで、この「アズハル改革」の中心人物であり、マナールの後援者であるムハンマド・アブドゥッフとスーフィズムとのかかわりの問題に眼を転じよう。

④ D. Creelins, *op. cit.*, p. 121.
⑤ *ibid.*, p. 119.

⑥ F. de Jong, *Turug and Turug-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt*, Leiden, 1978, p. 125 ff.

- ① F. de Jong, "Turq and turq-opposition in 20th century Egypt" in F. Rundgren (ed.), *Proceedings of the VIIth Congress of Arabic and Islamic Studies*, Uppsala/Leiden, 1975, p. 84 ff.
- ② Muhammad Rashid Riḍā, *Tārīkh al-Ustādh al-Imām al-Shaykh Muḥammad 'Abdūh*, vol. I, Cairo, 1931, p. 129.
- ③ A. Hourani, "Sufism and Modern Islam; Rashid Riḍā" in *The Emergence of the Modern Middle East*, Oxford, 1981, pp. 95-6.
- ④ *Al-Manāy*, vol. VIII, pp. 155-56.
- ⑤ *ibid.*, vol. I, p. 83.
- ⑥ *ibid.*, vol. IV, pp. 594-600.
- ⑦ *ibid.*, vol. I, p. 98.
- ⑧ *ibid.*, vol. I, p. 82.
- ⑨ *ibid.*, vol. I, pp. 93-101.
- ⑩ *ibid.*, vol. I, p. 94.
- ⑪ *ibid.*, vol. I, pp. 94-5.
- ⑫ *ibid.*, vol. I, pp. 96-7.
- ⑬ *ibid.*, vol. I, pp. 94, 96.
- ⑭ *ibid.*, vol. I, pp. 95-6.
- ⑮ *loc. cit.*
- ⑯ *ibid.*, vol. I, p. 98.
- ⑰ *ibid.*, vol. II, p. 735.
- ⑱ *loc. cit.*
- ⑲ *ibid.*, vol. VI, p. 793; C. C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, London, 1933, pp. 189-90.
- ⑳ E. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Everyman's Library, 1966, p. 519.
- ㉑ *Al-Manāy*, vol. I, pp. 786-7.
- ㉒ *ibid.*, vol. I, p. 404.
- ㉓ *ibid.*, vol. I, p. 407.
- ㉔ *loc. cit.*
- ㉕ *ibid.*, vol. I, p. 408.
- ㉖ A. Hourani, *Sufism and Modern Islam*, p. 100.
- ㉗ *Al-Manāy*, vol. I, p. 410.
- ㉘ *ibid.*, vol. I, p. 411.
- ㉙ *loc. cit.*
- ㉚ *ibid.*, vol. I, p. 412.
- ㉛ *ibid.*, vol. I, p. 413 ff.
- ㉜ *ibid.*, vol. VI, p. 792.
- ㉝ *ibid.*, vol. I, p. 100.
- ㉞ *ibid.*, vol. VIII, p. 157.
- ㉟ *ibid.*, vol. I, pp. 100-1.
- ㊱ *ibid.*, vol. V, pp. 359-60.
- ㊲ F. de Jong, *Turq and turq-opposition*, p. 85.
- ㊳ F. de Jong, *Turq and Turq-Linked Institutions*, pp. 167-8,

ニムハンマド・アブドゥフとスーフィズム

サラフィーヤ運動の総帥であり、エジプトの最高ムフティの地位にあり「アズハル改革」の中心人物であった、ムハ

ンマド・アブドゥッフは、元来、スーフイズムの強い影響下に人格形成を行った人物である。彼がアフガーニーに出会う前に、深い影響をうけ、いわば、彼の人生における最初の師匠となった人物に Darwish Khidr という人物がいた。この人物は、シャージリーヤ教団系のマダニーヤ教団に入信していた人物である。この人物によって、アブドゥッフは学問への道を教えられ、同時にスーフイズムの修行に導かれたのであった。^①この幼少時にうけた感化はアブドゥッフに深い影響を及ぼしたのであり、晩年のアブドゥッフは自分がシャージリーヤ教団に帰属していることを告白している。^②このように、アブドゥッフはスーフイズムとの深いかかわりをもった人物であった。一八九八年、彼はラシード・リダーとの会話の中で次のように述べた。「いかなるウンマにおいても、倫理学、魂の訓育において、スーフイーたちに匹敵する者は見い出されなかった。」^③彼はスーフイズムを真の宗教にかかわるものとして高く評価していたのである。

アブドゥッフはリダーにくらべると、スーフイズムに対する厳しい告発の姿勢は、あまり、とっておらず、スーフイズムに対しては、概して、微温的態度をとっていたようである。たしかに、「官報」編集者であった彼の若き日の論説で一八八〇年から八一年にかけてスーフイズム批判を行っていることは事実である。^④しかし、リダーにくらべるとアブドゥッフのスーフイズム批判の論稿は、きわめて、数が少ないのである。ところが、彼の最晩年になってくると事情が変ってくるのである。すなわち、彼の死の前年である一九〇四年になると、彼のスーフイズム批判の活動が活発になってくるのである。この年には、アブドゥッフとヘディブ・アッバース二世との関係が険悪となり、ヘディブは「スーフイー教団シャイフ長」であるタウフィック・アル・バクリーと結び、アブドゥッフの行っていた「アズハル改革」に介入しようとして陰謀を行っていた。しかも、アブドゥッフの出した有名なファトワーである、いわゆる、「トランスヴァール・ファトワー」の内容が、新聞 *Al-Ikwa'* と *Al-Dhahab* 紙上でとりあげられ、保守的なウラマーのアブドゥッフに対する攻撃がはげしくなっていた。この際も、タウフィック・アル・バクリーがヘディブの意を体して、ラシード・リダーにアブドゥッフを見捨てヘディブを支持するように圧力をかけた。^⑤このように、「アズハル改革」が危機に類した状況のもとで、アブドゥッフはスーフ

ズムに対する反感を強めたい。そこで、彼のスーフィズム批判の動きを具体的にみていくこととしよう。

この年の七月には、マナール誌に連載していたタフシール(コーラン註解)で、コーラン第二章第一六五節の注解を行い、ここで、スーフィズム批判を行っている。^⑥このタフシールの発表とほぼ時を同じくして、彼はこの月に、当時のシャイフ・アル・アズハルであり、アブドゥッフの「アズハル改革」の協力者であった、アリー・アル・ビブラーウィーらのウラマーと共に下エジプトの Al-Bahada 村という村におもむき、この村で、村人を前にして、スーフィズム批判を行っている。しかも、この年には、スーフィズム批判を扱った、一連のファトワーを発している。

まず、タフシールの問題から見ていこう。ここでは、コーラン第二章第一六五節、「人々のうちには、神をさしおいて、対等者を選び、まるで神を愛するかのよう愛する者がいる。……」^⑦というテキストの注解が行われているのであり、神と対等者を選ぶという現象の批判が行われており、このコンテキストでスーフィズム批判が行われているのである。ここで、アブドゥッフは、スーフィーたちの目的は、元来、正しいものであり、彼らは純粋な善しか求めなかったことを認める。しかしながら、彼らのよき目的は、やがて、くつがえされ、その結果、彼らがジクルと呼ぶ外面的な形、シャイフたちの墓を「高めること」(ta'atib) 以外のものは何も残らなくなったとする。この最後の現象は、いわゆる「聖者崇拜」の現象をさしているが、この現象の背後には次のような信仰があるという。すなわち、このシャイフたちには「不可思議な権威」(sulṭa ḡhayyba) があり、この権威は「宇宙」(kawn) を動かし、そのことによって、彼らは欲するように「宇宙」を扱う。そのために、彼らは、ムリードたち、彼らに援助を求めめる者たちに、どこまでも必要なものの充足の保障をするであろうと信じられることとなる。^⑧このような信仰こそが、アブドゥッフが非難してやまない、「(アッラー) と対等者ともなすこと」(ittikhaḥ al-andād) の源泉である。そして、このことは、コーラン、預言者のスナナに違反し、さらに、教友たち、タービウーンとムジュタヒドであるイマームたちより成るサラフの行動様式 (siyā) にも違反するのである。^⑨

このように、アブドゥッフはスーフィズムを批判しつつ、次のように論じる。ムスリムは、スーフィズムの故に、シャイ

フたちをアッラーと対等者たちと見なすようになり、必要なものの充足、病気の治ゆ、財産を得ることなどのために、シャイフたちの墓や廟に参詣を行うようになった。

さらに、シャイフたちについての荒唐無稽な物語がつくり出され、そのため、承認されたことを命じ、禁じられたことを禁ずること、善への協力を實際に廃するようになった。その結果、ムスリムはアッラーが命じたことを嫌うようになり、彼らがアッラーと対等とみなした、アッラー以外の者に満足するようになった。彼らのもとは、無知が広まり、弱さが彼らを圧倒し、アッラーが信仰者たちに約束した栄光は奪われた。このように、彼は、スーフィーの聖者たちをアッラーと対等者とみなすことが、ムスリムの遅れと彼らの没落の原因のうち、もっとも重要なもののひとつであると結論づけているのである^⑩。要するに、このタフシールにおいて、アブドゥフは、スーフィーのシャイフたちがアッラーと対等者とみなされる現象を告発し、タウヒード（神の唯一性）の信仰を厳格に守ろうとしているのである。

ついで、このタフシールの刊行直後に、下エジプトのバハーダ村で行われた、彼のスーフィズム批判の活動を見ていくこととしよう。この村は、下エジプトのカルユービーヤ州にあった村である^⑪。この村の村長であった、'Abd al-Mu'min という者はマナールの熱心な購読者であり、マナールの反スーフィズム・キャンペインの論説の影響下にあった。彼はスーフィズムと結びついた現象に対する批判の運動を自分の村で行っており、そのため、アブドゥフやラシード・リダー、さらには、シャイフ・アル・アズハルであった、アリー・アル・ビブラーウィー以下のウラマーを彼の村に招いたのである。当時の下エジプトは、十九世紀末以来、主として、シャージリーヤ教団系の、新興のスーフィー教団の活動の拠点となっていた^⑫。当時のエジプト農村では、スーフィー教団所屬のスーフィーたちが、村々を歩きまわり、彼らが民衆を彼らのシャイフたちに結びつけていた。その結果、シャイフたちに対する信仰が広まり、ことに、聖者アフマド・アル・バダウィーに供物をさしださなかったり、そのマウリドに参加しなかった者たちには、病気や財産に対する損害がおこると信じられるまでになっていた^⑬。このような背景のもとに、下エジプトの農村地帯では、スーフィズムと反スーフィズムとの

対立、緊張関係が生じていたのである。

この村とその周辺の地域では、スーフィズム、「聖者崇拜」現象をめぐって、二つの党派が対立していた。つまり、村長と彼を支持した、*Al-i al-Jarabi* というシャイフらのグループと民衆に影響力のあったスーフィーである、*Muhammad al-Dallasi* というシャイフらのグループである。前者のグループは次のように主張していた。利益も損害も全て、アッラーによってもたらされる。そして、必要なものの充足、利益、損害のおこることに対しては、アッラーが創造において人々に示した一般的なスンナ以外には原因はないと主張していた。彼らは、アッラーがそのしもべたちに対してコーランにおいて定めたこと、預言者ムハンマドのことばにおいて定めた宗教的命令、スンナにおいてしかアッラーに助けを求めなかった。^⑩

それに対して、後者のグループは次のように主張していた。墓の中の聖者たちが損害を与えたり、利益を与えたりするし、生かせたり、死なせたり、与えたり、禁じたりする。だから、アッラーだけではなく、アッラーの「有力者」(dhawan) の助けを求め、仲介を求めることが必要である。^⑪ つまり、前者のグループは、世界で起るものごとの原因をアッラーのみに帰すのであり、後者のグループは、その原因をアッラーとならんで、聖者たちにも帰しており、そのため、聖者たちの仲介を祈願することの有効性を主張しているのである。アブドゥッフは、もちろん、前者のグループを支持して、後者のグループを批判するために、この村に招かれたのであった。

この村で、夜、アブドゥッフは人々を前にして、彼の考えを述べ、前者のグループの代表者である、シャイフ・アリー・アル・ジャラビーの問いかけに答えて、次のような見解を述べ、純粋なタウヒードの信条を確認したのである。つまり、アッラー以外には「行為者」(*mu'ini*) はいないし、いかなる者もアッラーと対等者とは主張されえない。聖者たち、敬虔な者たちに仲介を求めて祈願することについては、それは、彼らの明白な指導で正しく導かれ、アッラーはしもべたちのうち、彼の望む者を尊重するという意味においてのみ正しい。しかし「奇蹟」(*al-karamat wal-khawariq*) が聖者たちの掌

中での業としてあるということは正しくはない。そして、信徒は、特定の聖者やその「奇蹟」を絶対的なものとして信じてはならないと主張した。このようなアブドゥッフの主張に、列席したウラマーも賛同したのであった。^⑧

この際、アブドゥッフやリダーが厳しく告発した信仰に *ḥwān al-ḥwān* (聖者たちの会合) というものがあつた。つまり、生ける聖者も死せる聖者も参集するディーワーン(会合)があり、そこで、彼らの定めたことが世界において起るのだと人々によって信じられていた。^⑨ この信仰に対して、アブドゥッフとリダーは批判を加え、列席者の賛同を得た。彼らの立場からすれば、世界において起るものごとの究極的な決定者はアッラーのみであり、アッラー以外の決定者は承認できないわけである。この村の夜の会合でのアブドゥッフの主張については、今まで見てきたとおりであり、列席者の多くは賛同した。しかし、スーフィーのシャイフである、ムハンマド・アッダッラーシーはアブドゥッフの主張には納得しなかつた。彼は先に述べた、この村での二つの党派のうち、後者のグループの代表者であり、シャーヅリーヤ教団所属のスーフィーであつたらしい。彼は、この会合の後で、再び、アブドゥッフのもとを訪れて、さまざまな質問を發しており、両者の問答がマナール誌に記録されているので、それを検討していくこととしよう。

シャイフ・アッダッラーシーは次のように問ひかけている。Abu'l-Hasan al-Shadhli (d. 1258) や Abu'l-Abbas al-Musi (d. 1287) のようなシャイフたちには、アッラーが特別の秘密を与えていると彼は主張し、人間が彼らからこの秘密を求めることはできるであらうかと。この問ひに対して、アブドゥッフは、アッラーが特定の人々に、他の人々に対して優先的に富や内的・外的能力を与えたことは認める。しかし、アッラーが人間に与えたものには二つの種類があるとする。そのひとつは、例えば、金銭のように、人がそれを与えたり、それを与えられた者が更にそれを他人に与えることができるものであり、もうひとつは、人間がそれを与えたり、更にそれから他人に与えることのできないものである。この後者の例として、信仰、「感情的な知」(al-na'arif al-wiḍāniyya)、さらには、スーフィーたちが秘密と呼んでいるものがあるとする。^⑩ この二つの次元の混同の批判という観点から、アブドゥッフは、いわゆる、「聖者崇拜」現象の批判を展開してい

るのである。つまり、人々が聖者から現世的な富や利益などを求めているけれども、それは誤りであるとする。たしかに、スーフィーのシャイフたちにはアッラーから与えられた特別の獲得物があるとしても、それは、金銭のように、それを獲得した者が第三者に譲与することができるようなものではないとするのである。^⑧

このアブドゥッフの返答に、アッダッラーシーは納得しなかったらしく、次のように、再び問いかけている。シャージリーやアブル・アッバース・アル・ムルシーのようなシャイフたちは聖者たちであり、秘密と「援助」(Ināda)の持主であると言われている。そして、彼らの弟子たちはアッラーに対して、彼らの仲介を求め、彼らから援助と秘密を求めたと言われている。このようなことが、Ibn 'Atā Allāh al-Iskandari (d. 1309) や Mustafa al-Bakri (d. 1749) のような後世のスーフィーの書物に書かれている。このようなことは正しいのか、誤っているのかを彼は問うているのである。そこで、アブドゥッフは、このような現象の根拠が、コーラン、預言者ムハンマドのスンナ、教友の伝えていること、タービウーンやムジュタヒドであるイマームたちや「スーフィーの古人たち」(qudama' al-sufiyya)の伝えていることにもとづいていないではないかとこのシャイフを問いつめていた。^⑨

ここで、論点は誤りのない権威とは何かという問題に移行しており、この観点からのアブドゥッフのスーフィズム論が展開されている。アブドゥッフは、この点について次のように論じている。「アッラーの使徒、その教友たち、タービウーン、四人のイマームたち、al-Kharrāz や al-Junayd のようなスーフィーの古人たち、第一世紀と第二世紀の他の人々の言っていることを取り、天秤の一方のはかり皿に置き、そして、もう一方のはかり皿に後世のシャイフたちの言ったことを置き、そして、重い方に従え。」そして、「サラフの指導に反するものの全ては誤りである。」と断じている。つまり、預言者ムハンマドや教友たち、サラフたちのようなイスラム初期の人々の言っていることが絶対的な権威性を持つのであって、シャージリーなどの後世のスーフィーのシャイフたちの言っていることは低い権威性しか持っていないということが主張されているのである。

こうなるのは、彼によれば次のような理由による。「コーランや行為のスナナは確定的な連続(continuous)で伝えられている。この両者の他に、預言者ムハンマドと彼の教友たち、ウンマのサラフの行動様式は一般に受け入れられた支え(isnad)で伝えられている。その支えは正しいものとして他のものから区別することが可能である。シャーヅリーや他の聖者たちについて伝えられているものには、正しいものとして正当化できる支えがない。我々が、彼らの言っていることがアッラーの言葉や預言者ムハンマドの言葉のランクにあると、たとえ、仮定するとしても……アッラーと預言者ムハンマドの言葉を彼らの言葉に優先しなくてはならない。」^②のである。このような両者の区別は、コーラン、預言者ムハンマドやサラフの言葉が、伝達において健全であることにもとづいている。それに反し、Al-Shahrani (d. 1965)のような後世のスーフィーのシャイフの言っていることには、後世の人々の追加したことがつけ加えられており、信憑性の点で低く評価されるのである。^③

それでは、スーフィーのシャイフたちの言っていることが正しく伝達されている場合はどうなるだろうか。この場合も、アブドゥッフは、コーランとスナナの指導が優先されるべきであると論じている。それは、コーランとスナナの「無謬性」(isma)の故である。^④もしも、我々が聖者たちが預言者たちのように無謬であると、たとえ、仮定するとしても、我々はコーラン、スナナ、サラフの指導にあうように彼らの言葉を解釈しなくてはならないと彼は論じる。そして、我々は、コーラン、スナナ、サラフの行動様式に従って行動しなくてはならないと論じている。^⑤以上のようなアブドゥッフの主張に対して、スーフィーのシャイフである、アッダッラーシーは沈黙してしまい、アブドゥッフに論破されて、この両者の問答はアブドゥッフの勝利に終わったとマナール誌は伝えている。^⑥

今まで見てきた、バハーダ村でのアブドゥッフの発言は彼のスーフィズム観を端的に示しているものである。この村での彼のスーフィズム批判を整理してみると、タウヒードの再確認の立場から、世界におこるものごとの決定者はアッラーのみであり、聖者たちは人間に利益や損害をもたらすことはないとする。世界におこるものごとの決定者として位置づけら

れない聖者たちに、人々が願望の充足を求めて祈願することは意味をなさないし、誤りだということになる。さらに、誤りのない、絶対的な規範に値するのは、コーランやスンナ、サラフの行動様式などである。このような、正しい規範としての位置をもたない、後世のスーフィーたちの言葉、行為などは批判的に扱えられねばならない。このような、疑わしい根拠にもとづく、スーフイズムの教義、宗教行事などは批判的に捉えられなくてはならないのである。

最後に、アブドゥフの反スーフイズム活動として注目されるのは、エジプトの最高ムフティーとしての彼の活動である。この一九〇四年六月の初めに、つまり、バハーダ村での活動の直前に、下エジプトのマヌーフィーヤ州の住民からの質問に答えて、彼はファトワーを出している。この際、六つの質問が出されているが、その第一項目として、金曜日に、公然と、コーランの「洞穴の章」(sura al-tah)をとなえることが許されるのかどうか問われている。この質問に対して、アブドゥフは、当時、音楽を伴って、騒々しく行われ、礼拝者たちをかき乱すことの多かった、この行事に対して、それは禁じられていることを宣言している。^⑧

さらに、この年の九月には、下エジプトのブハイラ州の住民の質問に答えて、ファトワーを発している。この際、問題になっているのは、*tawassul*、すなわち、預言者たち、聖者たちのとりなしを求めて祈願するという現象である。この際の質問者は、預言者たちや聖者たちにタワッスルを行うことはタウヒードの信条に反するのではないかと問いかけている。^⑨この質問に対して、アブドゥフは、この質問者の信仰を正しい信仰であると是認している。そして、必要なものの充足において、我々とアッラーとの中間にアッラー以外の者がいると信ずることは、コーランによれば、「多神教徒たちの信条」(aqaid al-mushrikyyin)であり、アッラー以外の者を崇めまつること (*isti'ana*) はありえないと彼は論じている。^⑩

このように、このファトワーにおいて、アブドゥフは、タワッスルを否認し、タウヒードの信条を再確認しているのである。この二つのファトワーのうち、後世に影響力を及ぼしたのは「洞穴の章」を金曜日に公然ととなえることを禁じたファトワーの方である。一九一三年に設立された宗教団体に *Al-Jam'iyya al-Shar'iyya* あるいは *Subkiyyin* と呼ばれるも

がある。この宗教団体は Mahmūd Khattāb al-Sūḍī によって設立されたもので、預言者ムハンマドのスンナに嚴格に従うことを目的としていた。この団体は、カイロのような都市部で労働者階級の間にも支持者を獲得した^④。しかし、この団体は、元来は、下エジプトのマヌーフィーヤ州で始まった、反スーフイズムのな、「ワッハブ派」的な宗教運動であった。この運動の創始者であるスプキーの宗教活動のきっかけは、アブドゥフが、金曜日の礼拝の前に、コーランの「洞穴の章」を朗唱することを禁じたことを宣伝することであった^⑤。このスプキーの活動は、一九〇四年六月に同じ、マヌーフィーヤ州の住民に対して発した、前述のファトワーにもとづいて行われたものと思われる。

今まで、アブドゥフとスーフイズムとのかかわりを検討してきたが、彼は、元来、リーダーにくらべると、スーフイズムに対しては微温的態度をとっていたと思われる。彼の、本格的な、反スーフイズム活動は最晩年になってから行われた。しかも、彼の反スーフイズム論の理論的立場は、リーダーのものと大差はない。しかし、彼の反スーフイズム活動の本領は、当時のエジプト宗教界の最有力者の一人としての実践的活動にある。バハーダ村での活動、反スーフイズムの内容をもつファトワーの発行などにそのあらわれが見られる。これらの活動は、当時、シャージャリーヤ教団などの新興のスーフイー教団運動の活動の拠点であった、下エジプトの地域を主たる舞台として行われた。そして、彼の活動の副産物として、スプキーインのような「ワッハブ派」的な宗教運動が生み出されたのであった。

- ① C. C. Adams, op. cit., pp. 23-25.
- ② *Al-Manār*, vol. VII, p. 437.
- ③ Rashīd Riḍā, *Ta'riḥ*, vol. I, p. 928.
- ④ 'Abd al-Halīm al-Jundī, *Al-Faḍān Miḥammad 'Abūh*, Cairo, 1979, pp. 117-8.
- ⑤ Ahmad Shafiq, *Miḥākhiratī fī Nisf Qarn*, vol. II, part II, Cairo, 1936, pp. 34-39.; Mahir Hasan Fahmi, *Miḥāmmad Tawfiq al-Bakrī*, Cairo, 1968, pp. 103-5.
- ⑥ *Al-Manār*, vol. VII, pp. 330-35.; *Tafsīr al-Manār*, vol. II, Cairo, 1972, pp. 59-62.
- ⑦ 藤本勝次、伴康哉「池田修訳『コーラン』」中央公論社一九七〇年七月一頁。
- ⑧ *Tafsīr al-Manār*, vol. II, pp. 59-60.
- ⑨ *ibid.*, p. 60.
- ⑩ *loc. cit.*
- ⑪ *ibid.*, p. 62.

- ② Muhammad Ranzi, *Al-Qānūn al-Jaghūrī il-Bilād al-Misriyya*, vol. II, part I, Cairo, 1954-5, p. 55.
- ③ 拙稿「十九世紀上エジプトのスーフィズム」『人間関係論集』第二号、一九八五年、一七七一―一七七一頁。
- ④ *Al-Manār*, vol. VII, p. 432.
- ⑤ *ibid.*, p. 433.
- ⑥ *loc. cit.*
- ⑦ *loc. cit.*
- ⑧ *ibid.*, p. 434.
- ⑨ *ibid.*, p. 436.
- ⑩ *ibid.*, pp. 435-6.
- ⑪ *ibid.*, pp. 436-7.
- ⑫ *ibid.*, p. 439.
- ⑬ *ibid.*, pp. 437-8.
- ⑭ *ibid.*, p. 438.
- ⑮ *loc. cit.*
- ⑯ *loc. cit.*
- ⑰ *ibid.*, p. 439.
- ⑱ Muhammad 'Amāra, *Al-'Amāl al-Kānīla il-Jam'īn Muhammad 'Abduh*, vol. IV, Bayrūt, 1974, pp. 259-61.
- ⑲ *Al-Manār*, vol. VII, pp. 504-5.
- ⑳ *ibid.*, p. 508.
- ㉑ J. Heyworth-Dunne, *Religious and Political Trends in Modern Egypt*, Washington, 1950, pp. 29-30, 88.
- ㉒ F. de Jong, *Turuq and turuq-opposition*, pp. 87-8.

結びにかえて

アブドゥフヤリダーの、いわゆる、サラフィーヤ運動には、イスラムを現実に適合するように変えていこうとする立場、いわゆる、モダニズムの立場と原点回帰的でイスラムにもとづいて現実を告発していこうとする立場、いわゆる、ファンダメンタリズムの立場の両面があると一般に言われている。もちろん、サラフたちの正しいイスラムのあり方を再確認することと新しい現実に対処しようとする努力とは、彼らの立場においては究極的には両立するものとみなされていたと見るべきであろう。しかしながら、この小論で扱った、スーフィズム論に関する限りは、彼らの立場の、いわゆる、ファンダメンタリズムの側面が前面に出てくると言うことができる。彼らの主張には、スーフィズムをサラフたちの正しいイスラムのあり方をゆがめたものとして告発する姿勢が濃厚に現れているからである。そして、この主張は、主として、ラシ

ード・リダーによって、マナール誌上の諸論文で展開されているのである。

このマナール誌の反スーフイズム・キャンペーンはアブドゥッフの遂行していた「アズハル改革」と同時期に行われていたことが注意されるべきである。もちろん「アズハル改革」それ自体はスーフイズムなりスーフイー教団の攻撃を主たる目的として遂行されたものではない。しかしながら、それは、宗教教育の分野でスーフイズムなりスーフイー教団に対して攻撃的な性格をもつものであったことは否めない。すなわち、アブドゥッフの指導した「アズハル改革」によって、一八九五年に、アズハル・モスクに「アズハル行政評議会」(Majlis idāra al-Azhar)がシャイフ・アル・アズハルを長として設置され、この機関が学内行政の最高機関となった^①。しかも、この行政評議会はアフマディーヤ教団の本部であった、アフマディー・モスクを「アズハルの付属施設」(mahad Azhar)に変え、この評議会の統制下に置き、アフマディー・モスクで教える許可を志願する者にはアズハルの試験を受けることを課したのである。このようにして、アフマディーヤ教団と深く結びつき、十八・九世紀においてはアズハル・モスクに次ぐ、エジプト第二の高等教育施設であり、幼少の頃、アブドゥッフ自身も学んだ、このモスクはアズハルのヘゲモニー下に置かれることとなったのである。同様に、下エジプトのディスクの町の、ブルハーニーヤ教団の本部であり、高等教育のセンターでもあった、イブラーヒーム・アッダスキーのモスクも同じ運命を辿ったのである。

このプロセスは、アブドゥッフ没後の一九〇八年から一九一一年にかけての「アズハル改革」によってほぼ完成した。アズハル・モスクに設立された、シャイフ・アル・アズハルを長とする「高級評議会」(Al-Majlis al-ʿāli)はアフマディー・モスクのような、アズハルの付属施設に設置されていた「行政評議会」を完全に支配下におさめたからである。結局、アブドゥッフの指導していた「アズハル改革」はアフマディー・モスクなどの、元来、アズハル・モスクと並び立っていた宗教教育施設の自律性を奪い、アズハル・モスクとシャイフ・アル・アズハルを頂点とする中央集権的なハイアラキーを創出していく企てに他ならない。この結果、アフマディーヤ教団やブルハーニーヤ教団のような、比較的、イスタブリッ

シユされたスーフィー教団は、主として、宗教教育の次元で、その自律性を喪失していくこととなったのである。先に検討してきた、マナール誌上でのラシード・リダーによるタンターのアフマディー・モスクやアフマド・アル・バダウィーのマウリドに対する執拗な攻撃もこのようなコンテキストの中で理解されるべきである。すなわち、「アズハル改革」が教育政策の次元でのスーフィー教団に対する攻撃であったとすれば、マナール誌のキャンペーンは理論的、神学的次元でのスーフィズムなりスーフィー教団に対する批判の運動であり、前者を正当化する企てとみなしうるのである。

それでは、晩年のアブドゥッフが当時のシャイフ・アル・アズハル以下のウラマーと共に下エジプトのバハーダ村まで出て、反スーフィズム活動を行ったのは何故であろうか。この村のあったカルユービーヤ州といい、反スーフィズムの内容をもつファトワーの対象となったマヌーフィーヤ州といい、晩年のアブドゥッフの反スーフィズム活動の舞台が下エジプトの地域であることは、きわめて、示唆的である。この下エジプトの地は、古来、エジプト最大のスーフィー教団であるアフマディーヤ教団、さらには、ブルハーニーヤ教団などの活動の拠点であった。しかし、それに加えて、この地域は、十九世紀末以来、新興のシャージリーヤ教団系の諸教団の活動の拠点ともなっていた。例えば、Al-Hisari (1848/9-1910) によって設立された *Hisariyya* 教団は、シャルキーヤ州のザカージク（Zaqiqa）の町の周辺の農村地帯で一八八〇年代に活動して有力となり、当時のバクリー家のシャイフにも反抗しており、ラディカルな性格をもつ新興教団であった。このヒサーフイー（Hisa'ifi）は後に、ブハイラ州のダマンフルの町に移り、ここで一九一〇年に没した。^⑤

晩年のアブドゥッフの反スーフィズム活動は、このような新興のスーフィー教団運動の活動の拠点を目標として行われたものと解される。この地域では、新興のスーフィー教団運動に対抗して、反スーフィズム的なサラフィーヤ運動が生みだされつつあった。アブドゥッフらの一行が出向いたバハーダ村では、スーフィズムをめぐる村人が二つの党派に分かれていたこと、この村の村長のアブド・アル・ムウミンという者が反スーフィズム活動を指導していたことは已に見てきたところであるが、このような事情はスーフィー教団運動とサラフィーヤ運動との対立、緊張を物語るものである。さらに、こ

の村の属していたカルニュービーヤ州に隣接するマスーフイーヤ州では、アブドゥッフの反スーフイズム活動の副産物として、萌芽的なものであるとはいえ「ワッハーブ派」的なスプキーインの活動が生みだされたことも見てきたところである。

アブドゥッフの没後には、近代エジプトにおける最大のファンダメンタリズムの宗教団体である「ムスリム同胞団」が生みだされたが、この団体の創設者である Hasan al-Banna (1906-49) は下エジプトのハイラ州の出身者であった。彼はこの州のダマンフルの町で少年時代を送ったが、この町には前述のヒサーフィーヤ教団の本部があり、彼もこの教団に入信しており、スーフイズムの強い影響下に人格形成を行ったのであった。^⑥しかし、この「ムスリム同胞団」は後には激しい反スーフイズム活動を行ったことでも知られている。^⑦このように、「ムスリム同胞団」の場合にも、スーフイズムと反スーフイズムの緊張関係を見出すことができるのである。

たしかに、晩年のアブドゥッフの下エジプトの小村での反スーフイズム活動は彼の多彩な活動の中の一挿話を示すものでしかないであろう。しかしながら、この彼の活動の舞台となった下エジプトの地は、新興のスーフイーヤ教団運動の展開の舞台であったために、他方では、この動きに対抗して、サラフィーヤ運動ないし、ファンダメンタリズム的な運動を生み出す豊かな可能性を秘めた地域でもあった。この間の事情については、まだ、今後の論証に待たねばならないところが多いのであるが、晩年のアブドゥッフの活動は、以後のエジプトのファンダメンタリズム的宗教運動の発展の方向を示唆しているものと思われるのである。

① D. Creelins, op. cit., p. 119.

② A. C. Eceel, *Egypt, Islam and Social Change: Al-Ashar in Conflict and Accommodation*, Berlin, 1984, p. 196.

③ R. P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, London, 1969, p. 2.

④ *ibid.*, pp. 200-201.

⑤ F. de Jong, *Tunq and tunq-opposition*, p. 90.

⑥ F. de Jong, *Tunq and Tunq-Linked Institutions*, pp. 101-3.

⑦ F. de Jong, "Al-Hisāfi," *E. J. Supplement*, fasc. 5-6, 1982, p.

whose key concept was a pair of syllogism, that was *xiaoti* 孝悌 (filial piety and brotherly love)—*aijing* 愛敬 (love and respect)—*zhongxun* 忠順 (allegiance) and *xiaoti—aijing—liyue* 禮樂 (politeness and music). *Aijing* was a universal feeling which formed the respective basis of *xiaoti*, *zhongxun* or *liyue*. Through the medium of this feeling, *xiaoti*, which had originally been a mere ethics within the blood relationship, was correlated with *zhongxun*, which was the ethics of the sovereign-subject relationship, and *liyue*, which sustained the government-people relationship. As a result, *xiaojing* became a political theory, which was founded on the family. This theory, which was based on the internal feeling, *aijing*, came into existence in the face of the Legalists' theory of *Han Fei* 韓非 school, which advocated the uniform and bureaucratic state control based on legal methods as a external norm.

Salafiyya Movement and Sufism in Modern Egypt

by

Seiichi Kobayashi

Salafiyya movement in modern Egypt was inaugurated by Muḥammad 'Abduh and Muḥammad Rashīd Riḍā at the end of the 19th century and the beginning of the 20th century. Their main aim was to attack *bid'a* and recover *sunna*, so they criticized bitterly Sufism or Islamic mysticism in Egypt. In this paper, I examined Rashīd Riḍā's articles treating Sufism in his famous journal *Al-Manār*. Then I attempted to illustrate Muḥammad 'Abduh's anti-Sufism activities in his last years. Through these investigations, I illustrated their revivalistic, fundamentalistic aspects of their movement.