

ガズナ朝支配下のホラーサーン地方の宗教集団

加 賀 谷 寛

I 序

わが国の歴史学者によって「ガズニー朝」と呼ばれ、また普及もして来た王朝名を¹⁾、ここであえて「ガズナ朝」(Ghaznaviyān)と称した理由は、「ガズニー」という地名は現代の呼称であり²⁾、歴史的地名としてあったのはガズナ(Ghazna)、あるいはガズニン(Ghaznīn)であり、したがってその地縁呼称法(nisba)はつねにガズナウィー(Ghaznavi)であり、その複数形が王朝名であったからである。

小論は、トルコ系征服王朝のガズナ朝支配下におかれながら、すでにイラン＝イスラムの伝統を築きあげていたホラーサーンのムスリム社会構造を取上げるものである。ニーシャープールのような大都市から、rustāqとよばれた農村を背景とする小オアシス集落群にいたる地方レベルにおけるムスリム社会構造は、宗教的集団(学派、宗派、教団)であれ、非宗教的集団(地区対地区、また都市対都市)であれ、地方的な基盤の大小の社会集団(gurūh, jamā'a, tā'ifa, etc)の形成として把握することができる。およそ学派・宗派の諸集団から、民衆の武装・競技集団のアイヤール('ayyār)にいたる、これらの諸社会集団の内的結合の形式は、彼ら構成員自身によって、「アサビーヤ」(aṣabiya. 複, 'aṣabiyāt)と呼ばれて、自覚化されたものである³⁾。これは本来の種族的・血縁の結合力から転じて、すぐれて地方的な対抗的・排他的性格を強めるにいたっていた。

ガズナ朝支配下のホラーサーンのムスリム社会と文学・宗教史の特色として、この地方的「アサビーヤ」がこの時期にきわめて顕著に発展したことが挙げられている⁴⁾。この「アサビーヤ」の発生が、はたして外来のアラブ族がアラブ族内部の対立関係をホラーサーンの地方社会に、すでに持ち込んで拡大していたところに求められるかどうかは、別に考慮すべき問題として、これがイランの地方ムスリム社会構造自体を歴史的に規定

する基本的な社会・文化的事実であったことにわれわれは注目しなければならない。

さらに宗教政策的にも、それに先行するムスリム諸王朝にみられなかった新動向として、ガズナ朝支配者にいたり、とくにマフムード (Abū'l-Qāsim Maḥmūd. 383-421/998-1030) が、このような被征服民の社会の「アサビーヤ」に、政策的に積極介入を開始した点にとくに注目しなければならない⁵⁹。マフムードは宗教的「アサビーヤ」間のバランスを破って、スンニー派法学の強化を図って、地方的「アサビーヤ」を利用して、民衆動員を図った。

このように権力による介入が、宗派・学派間の対抗に及ぶ場合には、権力に保護されたもの以外の諸宗派・学派の宗教弾圧、いわゆる「宗教的迫害」の問題としてあらわれることは必然的であった。それは宗派弾圧として顕著なかたちをとるようになり、地方的「アサビーヤ」の、民衆をも巻き込んだ社会的圧迫のもとで、権力に結びついたスンニー派の特定の学派が地方社会レベルで確立していく過程がここにみられる。つぎの時期のセルジュク朝にいたって、この過程はいわゆる「スンニー派の再確立」として⁶⁰、完成をみるのであり、そこにいたる地方的「アサビーヤ」の動員とその社会的圧力をみのがすことはできないであろう。

つぎに小論が主として拠ったガズナ朝支配の同時代史料、アブル・ファズル・バイハキー著・通称『バイハキーの歴史』、または『マスウード時代史』 (Abū'l-Faḍl Mḥd. b. Ḥusayn Baihaqī, *Ta'riḫ-e Mas'ūdi*, ma'rūf be-*Ta'riḫ-e Mas'ūdi*). 二つの校訂版がある。1) ed. by Dr. Ḡhanī & Dr. Fayyāq, Tehran 1324/1945. F. と略記。(アジア総研京大文 Eb 226); 2) ed. by Sa'id Nafisi, Tehran 1319-32/1940-53. S. N. と略記。)について若干の点をノートしておきたい。著者は同王朝の「書記局」(Diwān-e Risālat) 所属の書記官 (dabir, kātib) で、マフムードの下に任官して以来、アブドゥ・ラシード ('Abdu'l-Raḥīd. 440/1049-444/1052) の治下に書記局長に任ぜられたが、ほどなく解雇、投獄された。こののち廷臣間の派閥争いが原因であったと推定されるが、復職と投獄を繰返している。この『マスウード時代史』は、ファルクザード (Farru-ḫzād 444/1052-451/1059) の統治下に解雇されてから、覚書に加筆したものと推定されている⁶¹。

本史書は、著者がガズナ朝宮廷の内情を書記官として目撃し、見聞したままに記録したものを主とする点で独自の価値を認められ、公文書をはさみ、サブクテギーン時代史にはじまり、全30巻と伝えられるが、その編著後まもなく大部分が散逸し、そのうちこの『マスウード時代史』の諸部分が比較的まとまったかたちで現存する。これも部分的

に欠落しているが、マスウードの統治にわたり、432/1059で終わっている。

いうまでもなくトルコ系征服王朝は統治機構を構成する行政官僚層を、イラン＝イスラムの伝統にたつ、主としてホラーサーンで養成された官僚に求め、この著者もその一人であった。この伝統はセルジューク朝においても継承されたものと考えられる。

本書の記述は、もとより書記官の関与した宮廷内の関係事項に限定されるとしても、その間に同時代のホラーサーン地方の宗教・社会史がときにあらわれている。

小論はこのガズナ朝の同時代史料に主として基づきながら、イスラム史の変動期の同時代の宗教集団の構造に照明を与えたい。

II カーズィー層

カーズィー (qāḍī) は司法官として王朝から任命され、各ムスリム都市に配置され、この意味で一面では官僚にならぶ取扱いをうけたイスラム法学者であった。

マフムードはガズナに、ハナフィー法学派の有力なカーズィーが居なかったために、サーマン朝から、385/995-96 同学派のタバニー家 (Tabāniyān)⁹⁾ のアブー・サーリフ (Abū Ṣāliḥ) をガズナに連れ来ったことが、『マスウード時代史』に記されている⁹⁾。ガズナ朝は、すでに行政官の層をもサーマン朝から引継いでいた。このタバニー家はマフムードからとくに尊敬され、この家系の学者が切実に王朝から求められたことが判明する。同家は、イマーム・アブー・ハニーファの弟子、アブー・ユースフ (Ya'qūb Abū Yūsef) に家系が遡り、代々ハナフィー学者を出していた¹⁰⁾。

この家系の学者は、「最も学的権威ある」の意の「イマーム」の称号をもって、同書中にあらわれ、「老齢のイマーム・アブー・サーディクは今日なお一日に百以上の教令を出しており、すべての学問にわたって権威をまもっている。……その権威は絶対で他のだれによっても争われない」と記されている¹¹⁾。またマフムードはイマーム・アブー・サーレフ (前記) が 400/1009-1010 没したとき、その息子がいないため、自ら葬儀の執行をあえて行なおうとまで、宰相イスファラーイニー (Isfarā'īnī wazīr) に語っている¹²⁾。またマフムードは、「イマーム・アブー・ハニーファの正しい学派 (madhhab-e rāst) はタバニー家が担い、[他のだれも] この弟子 (shāgirdān) たちのことを非難できるものはない」と公言した¹³⁾。

これらの記事は、ガズナ朝からタバニー家がもっとも高い司法官・法学者の権威を認められていたことを明白に示すものである。なお上記の文中、「一日に百もの教令を出した」は本文に誤まりがないかぎり、裁判の依頼人の層が大きかったことを示唆する

ものでなかろうか。またガズナだけでなく、王朝内の各地から、そのイマームに依頼が集中したことを示している。

このタバニー家の地位には及ばないが、ホラーサーンの中心都市ニシャーブール(Naysābūr)の有力なカーズィーは、サーエド(Şā'ed)家が占めた。彼は市の「イマームで指導者(muqaddim)」とよびかけられた(F. p. 550)。『マスウード時代史』には、カーズィー・サーエド(Qāḍī Imām Abu'l-'Alā Sā'ed)とその二子が、つぎに取上げるカラーミー教団代表と、シーア派のアリー家(タバリストーンから移った)ブー・ムハンマド・アリー(Bū Mḥd. 'Alī)の三者とともに、ニシャーブール市民をつねに公式の場で代表している¹⁴⁾。

このカーズィー・サーエドは、マフムードの治下に、スーフィー、ムッタズィラ、イスマーイーリー、などの諸運動に対抗するために、同地域の有力なカラーミー教団の勢力と連合したことが知られている¹⁵⁾。またこれはマフムードの宗教政策に即したものであった。しかし後述するように、サーエドが、402/1011-12にハッジから帰国するや、このカラーミー教団との連合は破れ、同派を「非正統的」な学派として、公開の場で攻撃に転ずる。この転換も、「アサビーヤ」の力をもって地方の「正統派」の強化を目指すマフムードの宗教政策の進展に合致するもので、権力によって予め承認されたものだった。スーフィズムに対する圧迫については、Ⅳ「スーフィズム」の節に述べる。

タバニー家、サーエド家は、いずれもハナフィー法学派の法学者・司法官であり、その法学派が王朝によって保護されていたのに対して、シャーフィイー法学派は、ホラーサーンではなお少数派であり、民衆的アサビーヤの広汎な基盤をもたず、地方勢力としてはハナフィー法学派によって圧倒される立場にあった。

しかし学者の階層には、アシアリー(Ash'ariya)学派に立つものが多く、ニシャーブール市は同学派のセンターの役割を果たして、アブー・ムハンマド・ジュワイニー(Abū Mḥd. Juwaini)とその子イマーム・ル・ハラマイン(Imām al-Ḥaramain Abū'l-Ma'ālī)に代表される学問の系統を発展させた。ガザリーがこの学問系統に結びつくことは改めて指摘するまでもない。またセルジューク朝の宰相ニザーム・ル・ムルクの政策によって、シャーフィイー法学派とこのアシアリー神学派が権力によって支持され、権力機構に密着するにいたることも言うまでもない。

さらに11世紀ホラーサーンでは、ハナフィー法学者のスーフィー運動に対するかなり否定的傾向に対して、このシャーフィイー法学者の対スーフィーの対応は、かなり同情的で、しばしば法学者自らがスーフィーであったと考えられている¹⁶⁾。このような傾向

がこの学派に一般的であったとすれば、次の世代のガザーリーによる法・神学とスーフイズムの総合はすでに方向として予定されていたと言わなければならない。ガザーリーの『イフヤー』の「序」における司法官化したウラマー一般に向けられた厳しい批判もまた、この問題との関連で再検討しなければならない問題を含むものであろう。

Ⅲ カラーミー教団

カラーミー教団 (Karāmiya, Kirāmiya, Kīrrāmiya, Karrāmiya, Kīrrāmiya) は、スーフイー運動の先駆である禁欲主義者の運動として取上げられることもあり¹⁷⁾、またつぎに述べるようにムウタズィラに対抗する神学運動としても取扱うことができるが、11世紀ホラーサーンでは、民衆的アサビーヤに基盤をもつ、一つの教団勢力として把握することが適当である。

対ムウタズィラの正統派の対応は、法学派 (fiqh) 内部からの神学 (kalām) 運動として展開された。ハナフィー法学派からは、「オクサス河の彼方」(mā warā' al-nahr) の地方にマートリーディー神学派が、ホラーサーン地方にこのカラーミー神学派が興り、さらに10世紀にこれら両派の対抗がイスラム世界東北部で展開した。またシャーフィー法学派内からは、アシアリー神学派が展開していた関係も、これらと平行に把握できるであろう。これらの運動は一般にスンニー・イスラムの定着を促進する役割を果たすものであった。

ハナフィー法学派とカラーミー神学派との関連づけについて、カラーミー神学派を保護したガズナ朝初代アミール、セビュクティギンの書記ブスティール (Abu'l-Faṭḥ Bustī) は同神学派を支持して、つぎのような句で要約している¹⁸⁾。

al-fiqh fiqh Abī Ḥanīfa waḥdahī
wa al-dīn dīn Mḥd. b. Karām

すなわち法学 (fiqh) はハナフィー法学者がひとり正統であり、「宗教」(dīn) はカラーミー神学の教説だけが正しい、というもので、ここでは「神学」(kalām) という狭い範囲でなく、「正しい宗教」というトータルな概念を自らに宛てている。この句に続いて、カラーミーの教説を信じないものは、「立派な人間に教えられない」(ghair kirām) と自らを誇っている。

その教義の創説は九世紀に遡るが¹⁹⁾、ホラーサーン地方に、とくに地方部に教勢を拡大したのは、10世紀のサーマーン朝の時代であった。この時期には、一つの地方的に有力な教団として確立していたと考えなければならない。とくに非ムスリムの住民をイス

ガズナ朝支配下のホラーサーン地方の宗教集団

ラムに改宗させて、ムスリム地方社会を形成する過程における主要な役割が注目される。すわなち、10世紀にアブー・ヤクブ・イスハーク・ビン・マフマシャード (Abū Ya‘qūb Ishāq b. Maḥmashād 383/993-4) は民衆に宛てた説教と改宗活動で注目され、五千人の「聖典の民」とゾロアスター教徒をニーシャープール市で改宗させたと伝えられている²⁰⁾。

同教団は、既述のようにガズナ朝セビュクティギン以来、権力によって支持され、マフムードによって、ニーシャープールでの同教団の指導者アブー・バクル・ムハンマド (Abū Bakr Mḥd.) は、市の代表役 (ra'is) に任命された。これは王朝権力の後だてと、既述のカーズィーとの連合を背景に、イスマーイーリー、スーフィー、その他「正統派」から疑いをかけられていた宗教運動を排除し、迫害する先頭に立ったことを意味した。同様に、403/1012-13ファティマ朝からガズナ朝マフムードに宛てられた使者の処刑を積極的に推進したのも彼らであった²¹⁾。このことは、地方的アサビーヤとして彼らの勢力の大きさを物語るものである。

カーズィー・サーエドとの連合の決裂は、カーズィーがこの彼らのアサビーヤの増大に危険を感じたことが理由となったと推定できる。カーズィーはスルタンに訴えて、カラーミー教団とその学派を、すでに正統派の「神学校」運動に先行して同地に設立されていたといわれる「神学校」(madrasa)²²⁾ とモスクの説教壇から追放させた。それに続いて市の代表役の地位も解除されることになった。これによってカラーミー教団の勢力は、ガズナ朝権力とカーズィーによって、大きな打撃を受けた。

しかしながらマフムードの没後、『マスウード時代史』によると²³⁾、421/1031年に、マスウードはニーシャープールの有力者 (a'yān) のうち、とくにカーズィー・サーエド、ブー・ムハンマド・アリー、ならびにブー・バクル・イスハーク・マフマシャード・カラーミーを特別に遇したと記しており、市のカラーミー教団の地位が回復し、カーズィーとの共存も復活したことが見られる。また同年ラマダーン月に、マスウードから恩賜の衣 (khil'at) をうけた同市の有力者 (peshwāyān) のなかにも、上記の三名が再びあらわれている²⁴⁾。

後代の諸史料によると、このハナフィー＝シャーフィイーと、カラーミー教団との対抗は、ホラーサーンにおいて引続いて見られ、13世紀まで、このアサビーヤ間の緊張が見られるが、最終的にモンゴル支配とともにカラーミーの名は滅亡する。

教団の制度面の問題として、既述の「神学校」設立の先駆的役割とともに、彼らは「道場」(khānqāh) をホラーサーンに多数もっており、そこには「羊毛をつけた禁欲

者」(zuhd pashmina-pūsh) が住んでいたと指摘されている²⁵⁾。この側面は、禁欲主義運動＝スーフィー運動の流れを示唆するものである。

IV スーフィー運動

イスラム暦5世紀＝西暦11世紀は、イスラム世界全体にわたって、スーフィズムの大きな転換期であった。スーフィズムの全ムスリム社会にわたる発展は、一般に3つの時期に分けられている²⁶⁾。

- (1) 初期の運動。禁欲主義の流れがそれであり、都市と沙漠、とくに後者に孤独で住みながら、もっぱら神に仕える型がその特色であった。
- (2) スーフィズムが教理体系を形成し、師 (shaykh, pir) と、それを囲む弟子 (murid,) と、在家の信徒 (muḥibbī) の軸が基本的に成立した。この後者は、つぎの(3)の教団の基礎構造を成すものであったと考えなければならない。われわれが論ずるガズナ朝ムスリム社会は、スーフィズム発展のこの時期に相当していた。11世紀にペルシャ語散文で書かれたフジュウィーリー (Jullābī Hujwiri, 没 465/1072-3) の *Kashf al-Maḥjūb* (ed. Jhukovsky, イラン版 Tehran n. d. English tr. R. A. Nicholson, London 1936.) は、スーフィズムの教理の諸系統を挙げて、「諸学派とそれら各々の説明について。これらの派の相違点。」(farq-e firaq-e ishān andar-e madhāhib wa bayān-e har-yak) を網羅している。またスーフィズムの組織面については、「道場」(khānqāh) が形成されていた。しかしなお「タリーカ」(ṭarīqa) の語は、神秘的体験の階梯と境地 (maqāmāt, aḥwāl) に到達する道を意味するだけで、「教団」を指すものとして用いられていなかった。
- (3) イスラム暦6世紀＝西暦12世紀から、広範囲に教団(タリーカ)が創設されはじめる。それら教団は各々共通の師と共通の儀礼・儀法を備えて、一都市、一地方を越えて拡大した。この最初のものとして、カーディリー教団 (Qādiriya) を挙げることができる。(2)では生きた師を弟子が取り囲むものであったが、この時期では、すでに幾世代か以前に死没した師＝聖者に教団結合の原理を求めて遡らせる手順がとられる。この大教団タイプでは、教団の祖師とその後継者との垂直の連鎖 (silsilah) と、末端の教団を相互につなぐ連鎖が、その成立の条件である。

スーフィズム史研究者の A. J. Arberry は、この3時期区分を提唱するだけで、(2)から(3)への移行に当って、(2)の組織が(3)の大教団に系列化され、再編成される過程を明らかにしていない。私見では(2)の組織の基盤が(3)に吸収・合併されながら、地方レベル

で広汎な民衆を捲込みながら発展したものが、(3)であると考えられる。

さて、(3)に直接先行する時期のガズナ朝ホラーサーンのムスリム社会について、前記フジュウィーリーは、同地方でスーフィズムがきわめて大きな勢力を増大させつつある動向にとくに注目している。その「地域的な動向の概観」のなかで (bāb fi dhikr rijāl al-ṣūfiya min al-muta'akhhirin 'alā al-ikhtiṣār ahl al-buldān), 「ホラーサーンでは今日スーフィーは隆盛の一途をたどっている」(ammā az ahle-khurāsān keh imroz sāyae iqbāl ḥaqq-e ānjā'st.) と述べている²⁷⁾。また「同地方の全スーフィーを数えるならば、数え上げるのが困難なほど多数にのぼる。私自身ホラーサーン内だけで、有徳な三百人のスーフィーを見ている。その1人1人だけでも一地方には充分すぎるほどであるのに」と、その盛んな上向の状況を示唆している²⁸⁾。

またテヘラン大学文学部のサファー教授は、イスラム暦3世紀=西暦9世紀からイスラム暦4世紀にかけてのイランの重要なスーフィーの名を挙げているが²⁹⁾、そこにはホラーサーン地方出身者、とくにニーシャープール出身者の割合が多いことが注目される。

ガズナ朝初期のホラーサーン、とくにニーシャープール市においては、既述のカーズィー・サーエドならびにカラーミーと同時代の有力なスーフィーのシャイクとして、マイハナ出身のアブー・サイード (Abū Sa'īd Faḍlullāh b. Abi Khayr Maihani. 440/1048) があつた。

この伝記として、同師の数代後の子孫によって編纂された *Asrār al-Tawḥīd fi Maqāmāt al-Shaikh Abū Sa'īd* があり、われわれの有力な史料となる。

同書は、ニーシャープール市に約10年間同師があつたとき、(415-25/1024-34) カーズィー・サーエドと、カラーミー派から圧迫をうけた例をいくつも伝えている。それによる³⁰⁾と、「この両派は、いずれも信者、手下を多数かかえていて、同師にとって宗教上の反対者 (munkir) であり、両者ともスーフィーに対して敵意をもっていた」。この引用に続いて、同師の執事 (khādim khaṣṣ) の語つたと伝えられるつぎのような物語がある³¹⁾。同師の民衆に対する布教方法、組織拡大、宗教論争の雰囲気がよくあらわれているので、つぎに引用する。

「同師はニーシャープールに来ると、はじめに法座 (majlis) を開いて教えを説いた。弟子たちがそこに多数生まれた。……同師はモスクの説教壇のうえで詩 (bait) を歌った。また大変な御馳走を出した。一度の招待に千ディーナール以上も費した。連続して集团的エクスタシーの会 (samā') を続けた。これらを取上げて、カーズィー・サーエドとカラーミー派は同師に反対する宣伝をはじめた。しかし同師はひるまず自分の仕事

を続けた。このあと反対派は会合して、同師の罪状を聴問した。そこに両派が証言を書いた。それは、同市にマイハナから一人の男が来て、スーフィズムを布教しており、法座で語っている。モスクの説教壇のうえで詩を歌っている。コーランの注釈 (tafsīr) とハディース (akhbār) を説かないで、つねに盛大な宴を開いている。さらに集団的エクスタシーを行なっている。また舞踊 (raqs) をしている。立派な御馳走を出している。師は自分は禁欲家 (zāhid) であると言いながら、このようなことは禁欲家のすることでもなく、またスーフィーのすることでもない。しかし民衆はみな同師を仰ぐようになっている。多くの庶民 ('awām) が宗教的反乱 (fitna) におちこんでいる。もしこのままに放置しておくならば、宗教的反乱として顕在化するのはいそいでない。」

これは同師がニーシャープールの民衆を急速に把握しはじめた情勢を示しており、その勢いに脅威を感じた反対派の策動を描いている。さて続いて、

「彼らはこの証言を認めた書状 (maḥḍar) をガズナに送った。王朝は回答をその書状の裏面に書いて来た。それはハナフィー法学派とシャーフィイー法学派が同師を引出して訊問して、シャリーアの要請するまゝを適用するよとというものであった。この返書は木曜に着いた。反対者たちは、明日は金曜だ。土曜に集会 (majma') を開き、同師をその信徒とともに町の四つ辻で絞首にしようとい決した。この噂は町中に広まった。同師の信徒たちは悲しんだ。だれもこの話を同師に告げる勇氣はなかった。

この日、もう一度礼拝 (namāz) をすることになっていた。同師は執事呼んで言った。全部でうちのスーフィーは何人いるかと。彼は120人と答えた。80人は遊行中 (musāfir) で40人は滞在中 (muqīm) と答えた。師はそれでは明日これらのものための午前の食事 (chāshtgāh) を用意するよと命じた。下僕は60人分の食事を用意して、この席を市のモスク (masjid-e jāmi') に設けるよと命じられた。同師はこの席で裏切者を確かめよと意図された。

執事がこの指示をうけたとき、師から預った金庫は空で、一片のパンもなかった。また全ニーシャープール市で、一デラム (ディルハム) も無心できるものも見当らなかった。なぜならば市民は先の噂に、同師へ協力するのを恐れていたからである。執事は金のことを師に言う勇氣もなく、仕方なく師のまゝを辞した。

太陽は西に沈もうとしていた。執事は、ぼんやりと立ちつくしていた。どうしたらよいか金策がたたなかった。こうしているうちに陽が沈んだ。人々は店の戸を閉めはじめ、家路に急いでいた。そこを1人の男がバーザールの端から走って家路に急いでいた。執事をみると立止って、ハサンよ、ぼんやりと、なにを思案しているのか、訳をきかせて

くれ、助けてあげたい、と。執事は一部始終を語った。その若者は、自分の袖に手を入れて、必要なだけとって使え、と言った。執事は手を袖に入れて金貨 (zar-e surkh) を握った。彼は喜び、食事の準備にとりかかり、師が命じた分を取揃えた。」

ここに要約した執事の伝える話は、平易なペルシャ語で書かれており、当時の民衆の悲しみと喜びがそのまま、じかに伝わってくるように感じられる。右の文から同師の支持者がバザールにみられたことが判明する。

しかし、この時代のスーフィー運動のすべてが、このようにカーズィー・サーエドとカラーミー教団から、抑圧・迫害されたのでなかった。アシアリー神学派のクシャイリー (Shaikh Abū al-Qāsim Qushairī 465/1074) のようなシャーフィイー法学派のスーフィーの場合、このような迫害はなかった³²⁾。スーフィー運動の展開のなかに、民衆的なものと、エリートの法学・神学者のものとを、また反権力、ないし権力の統制外のものと、権力と癒着するものとが区別されなければならないであろう。

この点で、『マスウード時代史』には、同師の名が一度もあらわれないことが注目される。すなわちマスウードの権力機構と接する場面に同師が位置しなかったと考えなければならない。同史書中に、「スーフィー」、ないし「ザーヒド」の語があらわれる物語は、ブスト (Bust) のカーズィー・ブー・ナスル (Qāḍī Bū Naṣr) のものである³³⁾。それはマスウードがインドからの掠奪品 (ghazw) を、イスラム法からみて如法 (ḥalāl) のはずであるとして、ブストの貧困で苦しむカーズィーに贈与しようとしたところ、禁欲者のカーズィーは、自分はインド遠征に実際に従事して掠奪を目撃していないので、如法かどうか疑問のあるものを禁欲者として受取られないと答えて、その贈与を拒否したというものである。この禁欲者のカーズィーは王からの贈与を受けとった多くのスーフィーとは異なり、近づく地獄の火をひたすら畏怖して禁欲的態度をまもっていたというものである。

ここにも、後代のイスラムにみられるように、王がスーフィー=禁欲者のまえに敬意を表する態度が、パターンとしてすでにみられる。

V 結 び

ガズナ朝支配下のホラーサーンの大都市ニシャープールのムスリム社会におけるカーズィー、カラーミー教団、スーフィー運動が、それぞれ民衆の「アサビーヤ」を社会的基盤としていた構造が、およそ明らかとなった。いうまでもなくカーズィーは全市の諸宗教集団を包括して代表するもので、諸宗教集団にまたがって、反正統派=反カリフ

運動の抑圧の大義のもとに、もっとも広範囲にムスリム社会を結集させることができた。このカーズィーは全市の代表の資格で権力と接触しながら、ガズナ朝からセルジューク朝への権力の交替に対しては、スムーズに次の権力にそのまま結びついていくものであった。しかしセルジューク朝の宰相ニザーム・ル・ムルクから、ハナフィー法学派に代って、シャーフイー法学派のカーズィーが、官許の神学校を拠点に養成され、支配的なカーズィーを構成していく。

神学上の教理の変動は、ガズナ朝社会では流動的であった。カラーミー教団はカーズィー・サーエドから「反正統的」と「ムウタズィラ」と攻撃されると、逆にカーズィーを同じ語で非難を返して、最終的に、政治権力の意志によって前者に有利に決着がつけられた事情がある。また『アスラールッ・タウヒード』では、シャイク、アブー・サイードを非難するために、市の諸学派の学者たち(a'imma-e madhāhib, ashāb-e firaq)が教理論争の会議を開いて、同師を呼び出したが、決定的に「反正統的」であるという結論を出すことができずに、相互の立場を承認し合う結果となったと伝えている³⁴⁾。同書では、カーズィー・サーエドを、「正統派の敵」(rawāfiq)の代表と呼んで³⁵⁾、自分たちがカーズィーから非難されたのと同じ語を相手側に返している。

このように、「ラーフィズ」の語は、この時代では、明確な教義上の内容をもったものでなく、相対的であったといわなければならない。このようにみるならば「ラーフィズ」は必ずしもイスマイル派を指すものでなかった。同様に「カルマト派」(qarāmiṭa)、「バーティニー」(bāṭiniya)の語も、対抗する相手側に対する論難に用いられる場合が一般的で、教義的内容は決して明確化されない場合が多い。

なおシーア派のうち、アリー家('alaviyān)は、権力側に近い、権力の側で恩賜の衣を与えた特権的エリートで³⁶⁾、ニーシャープールでは、「アサビーヤ」の民衆的基盤をもっていなかったと推測される。むしろスンニー派の同王朝は「マホメットの一族」(ahl al-bait)に対して特別の尊敬を表し、イマームに「聖なる力」(baraka)を認めて、メシエドのイマーム・レザー廟の近くに死者を埋葬した慣行が、一書記官の遺言執行について『マスウード時代史』にみられる³⁷⁾。

(1970年9月、脱稿)

付記 この英訳原稿を、1970年10月、Meshed 大学で開催された Majlis-e Buzurgdāsh-t-e Abu'l-Faql Bayhaqi 学会で筆者が発表した。

(筆者は大阪外国語大学教授)

註

- 1) とくにインド史研究者が用いているのは、インド史側の慣行的呼称に従ったものであろうか。
- 2) Art. [Ghazna], *Encyclopaedia of Islam*, new ed, 1965.
- 3) この時代のホラーサーンの社会構造を「アサビーヤ」の視点から論じたものに Maqdisi, *Aḥsan al-taqāsim fī maʿrifat al-aqālim* (大阪外大図260/639) の宗教地理論に立つ C.E. Bosworth, *the Ghaznavids*, Edinburgh 1963. がある。
- 4) *Dhābiḥu'llāh Ṣafā, Ta'riḫ-e Adabiyāt dar irān*, jild-e awwal, Tehran 1332/1953; jild-e dovum, Tehran 1339/1960 はたんなる文学史である以上に、文学形成の背景の社会・宗教史に同時に論及している。
- 5) p. 202, *Safā, op. cit.*
- 6) ギブ著, 林, 他訳『イスラム文明史』, 29頁以下。
- 7) 本書と著者については, C. A. Storey, *Persian Literature*, Section II, Fasciculus 2, 334, pp. 252-54, London 1936; Art. [Bayhaqi], *E. I.* new ed; Mujtabā Minovi, "The Persian Historian Bayhaqi", in: B. Lewis and P. M. Holt, ed., *Historians of the Middle East*. を参照。
- 8) F. p. 84 によると, Adib 版では, マーワラー・アン・ナフルの都市, Tubān と結びつけて, Tubāni と読んでいる。また Sam'āni は, 「麦わら売り」(tabbān) 由来として, Tabbāni と読んでいる。
- 9) p. 199.
- 10) *Ibid*, p. 209.
- 11) *Ibid*, p. 198.
- 12) *Ibid*, p. 199.
- 13) *Ibid*, p. 209.
- 14) *Ibid*, pp. 39, 49. いずれも1095年に関する記述である。
- 15) Bosworth, *op. cit.*, p. 187.
- 16) 例えば, 法学者の Abū'l-Qāsim Qushairī は, アシュアリー神学者であるとともに, スーフィーであった。
- 17) G.-C. Anawati et L. Gardet, *mystique musulmane*, Paris, 1961, pp. 31-2 では, この学祖イブン・カラームを le théologien prédicateur の題で取扱っている。
- 18) S. N. p. 915. Bosworth, *op. cit.*, p. 186.
- 19) Art. [Karāmiya] *Shorter E. I.*

- 20) SN. p. 910. *Sam'ānī, Kitāb al-ansāb*, f. 477 に基づいている。
- 21) Bosworth, *op. cit.*, p. 187. SN., p. 959-60.
- 22) madrasa がニザームル・ムルクによって組織的に設立される 以前に遡って存在していた点については, *Şafā*, vol. I, p. 231, に, マドラサの成立については黒柳恒男「中世イスラームにおける教育・学術機関」(『東京外国語大学論集第10号』)
- 23) *Ibid*, p. 39
- 24) *Ibid*, p. 49
- 25) *Şafā*, vol. I, p. 221.
- 26) A. J. Arberry, *Sufism*, London 1950, pp. 84-85.
- 27) Hujwiri, p. 216.
- 28) *Ibid*, p. 216.
- 29) *Şafā*, p. 220.
- 30) *Asrār al-tawḥīd*, p. 77.
- 31) *Ibid*, pp. 78-79.
- 32) Bosworth, *op. cit.*, p. 192.
- 33) Fayyād 版, p. 513.
- 34) *Asrār vl-tawḥīd*, p. 228.
- 35) *Ibid*, p. 77.
- 36) F. p. 611; Bosworth, pp. 194 ff.
- 37) F. p. 539; Bertold Spuler, *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952, S. 166.