

アッバース朝期バグダードにおける教友呪詛

清水和裕

はじめに

教友呪詛とは、アブー・バクル、ウマル、アリー、ムアーウィヤといった初期イスラーム時代を彩るムハンマドの教友に対して、神の呪いを祈る行為である。「神が、彼を呪わんことを (la'ana-hu Allāh)」との文言を唱えたり、書き記したりすることが一般的であるが、それ以外にも様々な形でこれらの偉人を呪詛したり (la'n), 誹謗したり (sabb), 悪罵したり (shatm) することが、行われた。

たとえばヒジュラ暦 351/西暦 962 年、ブワイフ朝イラク政権のムイッズ・アッダウラは、バグダードの各モスクに、ウマイヤ朝カリフのムアーウィヤおよびアブー・バクルら教友に神の呪詛が下るよう祈る文言を書き記すことを命じている。これらの文言は、夜間に何者かによって消されてしまったが、ムイッズ・アッダウラはそのさらなる書き直しを命じようとしたという [Kāmil, v. 8: 542-3]。

この例にみるように、これらの呪詛行為は、個人々が日常生活の場で行うだけでなく、金曜礼拝などの際にフトバの一環として公に行われたり、ときにはカリフなどの君主が国家的行為として、これを試みるがあった。イスラーム研究を行うものであれば誰しもが、これらの行為が政治的、宗派的意味を秘めていることを理解すると思われるが、従来その様相について包括的に概観した研究はあまりなされていない。シーア派によるアブー・バクルとウマルの呪詛に関しては、ファーティマ朝やサファヴィー朝研究のなかで取り上げられる他、アッバース朝バグダードの宗派対立に関する研究においてもその事例が言及されることがあった¹⁾。また、ムアーウィヤに対する呪詛やそれと対をなすムアーウィヤに対する賛美については、20 世紀半ばまでのオリエンタリストが強い関心を持ち、特にペラがこれについて集中的に取り扱っている²⁾。さらに、近年は、シリアにおけるアリー誹謗の実態とその性格について、森山の優れた研究があらわれている [森山 2004]。しかし、これらの研究は、それぞれ特定グループ内における呪詛や賛美のあり方を検討したものであり、その相互の牽制や相乗の関係について包括的な視点を設定したものは見あたらない。

1) サファヴィー朝における呪詛については、Calmard 1993; 久保 1998; 守川 1997 を参照。アッバース朝の事例については、'Abd al-Razzāq 1983; Fahd 1967; Laoust 1973 に言及がみられる。

2) Pellat 1956 のほか、Guidi 1932; Lammens 1910, 1912, 1931 が挙げられる。

そこで、本稿はそのような総合的な教友呪詛研究に至る前段階として、アッバース朝期イラクの事例を中心に、その全体像を紹介し、若干の考察を加えようとするものである。それは、アッバース朝における多様なイデオロギーのあり方とその発露形式や、それに対する人々の反応を理解し、この時代の政治・社会・文化をめぐる心性と政治的宗教的集団の力学を明らかにすることにつながるであろう。

I アブー・バクルとウマルに対する呪詛と賛美

預言者ムハンマド死後、その後継者として相次いでカリフとなったアブー・バクルとウマルは、イスラーム共同体の再生とイスラーム帝国形成の功労者として、つねに敬慕の念をもって語られ称讃されてきた。しかし、その一方でアリーとその子孫こそがムハンマドの後継者であるべきとするアリー家支持者、すなわちシーア派においては、彼らは本来アリーがムハンマドから直接に引き継ぐべき後継者位を篡奪した悪人であり、「敵」であり続けた。アリー家支持者は、最後の巡礼の際にムハンマドがフンムの水辺でムスリムに対してアリーに敬意を持つよう呼びかけた出来事を、ムハンマドによるアリーの後継者指名と理解し、これを無視してカリフに即位したアブー・バクルを非難した³⁾。さらに重要なことは、アブー・バクルが、アリーとファティマに対してファダクの土地に代表されるムハンマドの遺産の継承権を否定したことであった〔医王 1993〕。これは、ムハンマドの財産を個人としての所有ではなく共同体としての所有物であると裁定したわけであるが、アリーとファティマにとっては、単に経済的な継承権だけではなく、ムハンマドが共同体に対して及ぼしていた支配権そのものの継承を拒否されることを意味した。いわば、アリーはアブー・バクルによって二重にその後継者としての地位と権利を奪われたことになる。少なくとも、アリー家を支持する者たちはそのように理解し、アブー・バクルとその後継者ウマルのカリフ位そのものを、「篡奪」と批判し続けたのである。

ここから、アリー家支持者は基本的にアブー・バクルとウマルのカリフ位そのものを否定する立場をとった。これに対して、逆にシーア派を批判する者の側には、かれらを「アブー・バクルとウマルを拒否する (rafāḍa) もの」すなわち「ラーフィダ (rāfiḍa 拒否者)」であるとする立場が生まれた〔Watt 1963: 116〕。この呼称は、シーア派/アリー家支持者に対する他称/蔑称として早くから多数派であるシーア派敵対者の間に根付き、その批判的な含意を伴って広く用いられるようになった。後の伝承によれば、イブン・ハンバルは息子のアブドゥッラーにラーフィダ派 (al-rāfiḍi) について尋ねられて、『「アブー・バクルとウマルを誹謗する者である」』〔Ṭabaqāt al-Ḥanābila, v. 1: 182〕と答えたという。

こうしたアリー家支持者の立場は、イブン・ハンバルの言葉にみられるように、公的・私

3) シーア派のシンボリズムについては、清水 2005: 146-162 ; Kohlberg 1984 を参照。

的な場における両者への呪詛・誹謗へと行き着くこととなった。

それでは、以下にアブー・バクルとウマルおよび彼らに近い教友に対する呪詛・誹謗事件についての情報を眺めてみよう。なお、以下の事例引用は長文のものも含むため、逐語訳ではなく大意をまとめたものであり、〔 〕内は清水による補いである。

- ① マームーン時代：「マームーンのバグダードにおけるカーディー Bishr b. al-Walid al-Kindi は、アブー・バクルとウマルを罵った (shatama) との告発を受けて、ある男を笞打ちに処し、ラクダに乗せて市中を引き回した。」[Ya'qūbi, v. 2: 468-9]
- ② ムタワッキル時代：「[241/855-6年] この年、バグダード東岸の裁判官 Abū Ḥassān al-Ziyādī に 17 人の証言者が証言。その内容には若干食い違いがあったものの、バグダードで隊商宿 Khān 'Āṣim を営む 'Isā b. Ja'far b. Muḥammad b. 'Āṣim が、アブー・バクル、ウマル、アーイシャ、ハフサ〔ウマルの娘でムハンマドの妻〕を罵ったということであった。これについて、バグダードのバリード長官が 'Ubayd Allāh b. Yahyā b. Khāqān 経由でムタワッキルに報告したところ、ムタワッキルは Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Ṭāhir に命じて

- 1) イーサーに鞭打ち 1000 回を行うこと
- 2) 死亡した場合には遺体をチグリス川に投棄し、遺族に引き渡さないことを指示した。

ウバイドラーは裁判官アブー・ハッサーンに以下の内容の返書を送った。

- 1) イーサーが使徒の教友たちを、罵り、呪詛し、不信仰者、大罪の罪人、偽信徒と非難したという証言を受けて、アブー・ハッサーンがその証言の確定を行ったという書類を受領したことを確認した。
- 2) 信徒の長がその報告を受けて①公開で悪罵のハッド刑 (ḥadd al-shatm) を実行
 - ②あえて重大な罪を犯したため鞭打ち 500 回を追加
 - ③礼拝なしで遺体を水中投棄

これをもって宗教における不信者 (mulhid) やムスリムの集団からはずれた者たち全てへの見せしめとすることを命じ、それが実行された。

一説に拠れば、イーサーは鞭打ちを受けた後、死ぬまで陽晒しに放置されその後チグリスに投棄された。」[Ṭabarī, III: 1424-6]

- ③ ムウタミド時代：「[258/872年] Abū Faq'as という人物が、サラフを罵った (shatm al-salaf) ことが立証されたため、サーマラーのアンマ門で 1200 回の鞭打ちに処され、死亡した。」[Ṭabarī, III: 1873]
- ④ ムッタキー時代：「[331/942-3年] バグダードで、ラーフィダの言〔アブー・バクルとウマルに対する呪詛〕が公言されるようになった。そこで御上よりバグダード両岸において、教友の誰かを悪く言うのを耳にした者から保護を取り消すことが宣言された。」[Sūli: 236]

- ⑤ ムティー時代：「[351/962年] この年、ムイッズ・アッダウラの命令でバグダードのシーア派民衆 ('amma al-shī'a) が、各モスクに「神よ、ムアーウィヤ・ブン・アビー・スフヤーンに呪いあれ。ファーティマから不法にファダクの地を奪った者〔アブー・バクルら教友〕に、またハサンが祖父の墓に葬られるのを拒否した者に、Abū Dharr al-Ghifārī を追放した者に、アッバースをシューラーから追い出した者に呪いあれ」と書き記した。カリフはこれを許可するように強制されて、拒否することができなかった。

夜になると何者かがこれを消し去ったのでムイッズ・アッダウラは元に戻そうとしたが、宰相 Abū Muḥammad al-Muḥallabī は「神の使徒の一族 (āl Rasūl Allāh) に不正をなす者に呪いあれ」とのみ書き、ムアーウィヤ以外の誰も呪詛しないことを提言した。そこでムイッズ・アッダウラはこれに従った。」[Kāmil, v. 8: 542-3]

- ⑥ ムティー時代：「[354/965年以前] ダイラム人〔ブワイフ朝〕がバグダードで教友の美德を語ることを禁止し、各モスクにサラフを誹謗する言葉を書いたとき、Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Shāfi'i は大モスクとシリア門にある自分のモスクで、教友の美德を賛美し続けた。」[Muntazam, v. 7: 32]
- ⑦ カーディル時代：「[402/1011年以前] Ibn al-Sawsanjirdī はスンナ派意識が強く、ある日カルフ地区を通っていて、教友のひとり誹謗する言葉を聞いて以来、決してカルフ地区を歩かないことを自らに課した⁴⁾。彼はシリア門地区に住んでいたが死ぬまでサラト橋を渡らなかった。」[Muntazam, v. 7: 257]

ここにみるように、③の事件の起きた3/9世紀末までのバグダードにおいて、サラフ(salaf 先達)として知られるアブー・バクルやウマルその他の教友を呪詛したり誹謗・冒瀆することは、事実上ハッド刑に相当する大罪と認識され、現実にそれによる処刑が実行されていた。これは、預言者ムハンマドに対する呪詛・誹謗と同じ扱いである。ヴィーダーホルトによれば、2/8世紀の法学史料において 'Abd Allāh b. Wahb (d. 197/812) は、ムハンマドを誹謗する行為を、誹謗者がムスリムであれ非ムスリムであれ死刑に処すべきである罪としており、3/9世紀マーリク派の法学者 Muḥammad al-'Utbi (d. 255/869) は、ムハンマドの教友に対する誹謗も同様であるとしているという [E² "Shatm": 726]⁵⁾。さらにヴィーダーホルトはエジプトの例として、237/854年、ムハンマドの妻アーイシャを誹謗した人物

4) カルフ地区はバグダード西岸南部の商業地域であり、10世紀にはシーア派の活動拠点となっていた。

5) 一方、ヴィーダーホルトによれば、一般に、ムハンマドと教友に対するムスリムによる誹謗は、法学史料では背教 (ridḍa) や不信仰 (kufr) のなかで論じられるが、3/9世紀における法学理論形成期の法学史料では、この問題は背教と不信仰を構成する行為のうちに挙げられていない。その後、3/9世紀末から4/10世紀初めに至って、誹謗を処罰対象となる行為として論じる傾向が強まるという [E² "Shatm": 726]。この時代的なギャップは、現実への対応と法学的な理論形成の間に生じる時間的な格差であると、ひとまず考えておきたい。

が死罪に問われたことに言及している。一方、ムハンマドの誹謗者に対するハッド刑の要求については、次の例も注目に値する。

- ⑧ ムウタミド時代：「[284/897年] 御上の医師である Ghālib al-Naṣrānī の Waṣīf という名のキリスト教徒ハーディムが、預言者ムハンマドを罵ったことが証言され、捕らえられた。翌朝、民衆 (al-'amma) がこの件で集まり、Qāsim b. 'Ubayd Allāh に対して、このハーディムをハッド刑に処するように要求を叫んだ。その後ターク門の住民が宮廷に押し掛けて騒乱を起し陳情を繰り返した⁶⁾。」 [Ṭabarī, III : 2161]

ここでは宮廷活動の一員である異教徒ハーディム(宦官)の言動に対して、ムスリム民衆が敏感に反応し、彼らの感覚にとって公正な法の執行であるハッド刑施行を要求している。この「呪詛・誹謗」の問題が、単なる政治問題やイスラーム法上の問題ではなく、バグダード民衆の宗教と価値観・倫理観に関わる問題であったことを端的に示す例であると言える。宮廷に保護された支配階層の一員に対しても、彼らは明確な行動によって自分たちの「公正さ」に関わる意志を表明したのである。このことは、呪詛問題に関する重要な要因であり、民衆党派間の、また民衆と支配階層の「公正さ」に関わる意識が衝突し、また齟齬が生じた時、この問題はバグダード社会に大きな混乱をもたらす契機となるのである。

いずれにせよ、上記①②③の事例においては、バグダードやサーマッラーの個人が教友呪詛によってハッド刑となり、特に②の事例では死体の水中投棄という極刑が施されていることがわかる。しかしバグダードにおいてシーア派民衆の運動が活発となった4/10世紀になるとこの状況には変化が訪れる。④は、335/946年ブワイフ朝のバグダード入城に先んじること数年の事例であるが、すでにアブー・バクルとウマルに対する誹謗は公の場で行われており、これに対してカリフ・ムッタキーは誹謗者やその周辺の人々に対して保護を取り消すと宣言するのみである。保護を取り消された人間は公の攻撃対象となるため、身体懲罰の可能性を示唆しているが、実際にハッド刑を施行した前世紀の事例からすれば、トーンダウンは否めない。

さらに、ブワイフ朝成立後の⑤⑥⑦の事例では、支配者によって提示される公の価値、「公正さ」の感覚が完全に逆転している。ここでは、旧来ハッド刑の対象であったアブー・バクルらに対する呪詛が推奨され、彼らに対する賛美は禁止される。事例⑤のムアーウィヤの問題については次節に譲るが、ファダクの土地を奪ったアブー・バクルはモスクにおいて公的に呪詛される存在へと転化している。⑥⑦では、呪詛の常態化と公然化によって、アブー・バクルらを支持する側が強い圧力を感じていることが示されている。

このような状況が、シーア派政権ブワイフ朝のバグダード支配に由来していることは、い

6) ターク門地区とはバグダード東岸北方の商業地域であり、その地域の中心であるルサーファ地区に連続する街区である。4/10世紀にはシーア派住民が集住していたことで知られ、またスンナ派ではハナフィー派住民が多かった。この事件は特定宗派のシンボリズムとの関連性が薄いため、彼らの行動と宗派の関連は必ずしも明確ではない。

うまでもないであろう。カスピ海南部ダイラム地域から南下したブワイフ朝勢力はもともとシーア派を信奉しており、335/946年に一族の末弟アフマド（後のムイッズ・アッダウラ）がバグダードに入城した際も、アフマドはアッバース朝カリフを廃してアリー家の一員をカリフに奉じるつもりであった [Kāmil, v. 8: 452-452]。周囲の反対によってそれは思いとどまったものの、彼のシーア派信仰は明らかであり、12イマーム派知識人の保護や学問の奨励、アーシューラーとガディール・フムの祝祭の公的施行など、政府の宗教政策は明確にシーア派公認化にむけて舵を切った [清水 2005: 146-150; Kabir 1964]。事例⑤はまさしくその政策の一端を伝える記事である。アブー・バクルらに対する呪詛は、政治的社会的状況の変化によって、明確な悪から奨励される善へと大きく意味づけが変わったことがわかる。

しかし、ここで注目すべきはそのような単純な構造ではない。単にアブー・バクルとウマルらに対する態度表明だけでも、例えば⑥⑦にみるように、それは彼らに対する呪詛だけではなく、それに加えて彼らに対する賛美を禁止することをも含んでおり、さらにそれに対して、呪詛の場から身を隔離すること、賛美禁止に抵抗してあくまで賛美を続けることという反応を生み出している。すなわち、教友に対する呪詛・誹謗は一方通行ではなく、それに対する処罰、処罰の撤回、呪詛に対抗する賛美、賛美の禁止、呪詛からの隔離、といった双方の複雑な反応を生み出すことが確認されるのである。

このようなプラス行動とマイナス行動の交錯やそれに対する反応のあり方は、実はすでに①の事例においても見て取ることができる。この事件の報告を受けたカリフ・マームーンは、誹謗者をハッド刑に処したカーディー・ビシュルの裁定には15の過ちがあるとして「ビシュルよ、なぜおまえはその男にハッド刑を実行したのか (bi-mā aqamta al-ḥadd)」と追求し「アブー・バクルとウマルを罵ったからです」との答えを得ると、逐一ビシュルの過ちを指摘した。その内容はハッド刑を施行するにあたっての細かい手続き上の問題であったが、マームーンはそれを根拠として、受刑者がビシュルに対して報復を行う権利があると裁定した。これに対して他の法学者たちが執り成したため、ビシュルは自宅監禁となったがその後死亡したという [Ya'qūbī, v. 2: 468-9]。

マームーンは形としてはハッド刑の手続きの不備を論じているが、現実としては、誹謗者の処刑者に対して事実上の報復を行っており、結果としてアブー・バクルとウマルに対する誹謗に荷担した形となっている。呪詛に対する処罰に対する報復という連鎖によって、この問題に対するマームーンなりの「公正」の基準が提示されていると見て良い。しかも、その際には、「誹謗」そのものの正当化を行うのではなく、ハッド刑の手続き論によって「誹謗者」の復権と「誹謗」の拒否の否定が図られている点が注目に値する。

アッバース朝カリフがアブー・バクルとウマルの誹謗者の復権を指示しているのは、一見奇妙にみえる。しかし、マームーンはアリー家のアリー・リダーを後継カリフに指名するなど、その初期においては親アリー家政策を推し進めていた。同様のマームーンの立場は、次の伝承にもあらわれている。

- ⑨ 「マームーンはある日、のちの大カーディー Aḥmad b. Abī Du'ād に対して、酒杯を片手に「アブー・バクルとウマルについてどう思うか」と意見をただした。「二人は公正なるイマームです」と答えると、「おまえがそのように言うのか」と問いただされた。さらにマームーンは「おまえの命は私の思うとおりになるのだぞ (inna-ka 'indī li-halāl al-dam)」というのでイブン・アビー・ドゥアードは「わたしの命はあなた様の手中にあるものの中で、もっとも冒しがたいものです (inna li-damī aḥram mim-mā fī ya-day-ka)」と答えた。これを聞いた Abū al-'Aynā' が「カリフがそのような受け答えをなさるとは、彼は酔っておられたのですか」ときくとイブン・アビー・ドゥアードは「それは日中でまだ宵にはなっていないかった。つまり、飲み始めたばかりだった」と語った。」 [Waqī': 295]

このイブン・アビー・ドゥアードはのちにマームーンの許でクルアーン被造説を主導した、ムッタズイラ派の中心的人物である。この伝承が事実であるかどうかは別としても、この問題に関して、マームーンの周囲に価値の揺らぎと衝突が存在したことをうかがい知ることができるであろう。マームーンを取り巻く政治状況とマームーン自身の信念によって、アブー・バクルらに対する誹謗と賛美の「正しさ」は正負の針を大きく回転させている。それと同時に、その価値感自体は、誹謗に対する処罰の否定という迂遠な回路によって表現され、さらにハッド刑の手続き論を経由することで直接的な誹謗の肯定を避ける形となっているのである。このマームーンを取り巻く状況については、第三章でさらに検討する。

この例とは逆に、一旦行われた呪詛を撤回することで呪詛の衝撃力を弱めているのが、⑤である。ここではムイッズ・アッダウラは、アブー・バクル（やムアーウィヤ）に対する直接的な呪詛文が何者かによって抹消された（呪詛の否定）のを受けて、それを回復しようとした（呪詛の否定の否定）が、進言によってそれを取り下げ（呪詛の否定の否定の放棄）、より曖昧で一般的な呪詛文言に入れ替えている。「神の使徒の一族 (al Rasūl Allāh) に不正をなす者」とは、立場によって如何様にも解釈可能な文言である。

以上のように、アブー・バクルとウマルらに対する呪詛・誹謗行為は、主にアリー一家支持者たちの政治的・宗教的信条を表明するために行われ、3/9世紀まではハッド刑の施行などの強い処罰で公に否定されていた。しかし4/10世紀に入るとその否定の力は弱まり、ブワイフ朝のバグダード支配とともに、その関係は180度逆転して、これを公に認め施行することになる。一方、このような呪詛・誹謗の否定と肯定は、これと対になる賛美行為の否定と肯定、さらに否定に対する否定や禁止に対する拒否といった相互作用の中で何重にも跳ね返り、多様な形態での立場・信条の表明を導き出していた。同時に、政治的・社会的状況の微細な変化はその都度この問題に影響し、否定方法の選択や表現の緩和・妥協によってより迂遠かつ微妙な政治的バランスが模索されたのである。

とはいえ、ここまで見た状況はあくまでシーア派と原スンナ派という二項対立のなかで理解可能なものであり、一度その視点を理解すれば結局は単純な二者選択にすぎない。しかし、

ここにムアーウィヤという第2の要素を導入することで、この問題はより複雑な3者間の循環構造を露呈することになる。

II ムアーウィヤに対する賛美とバルバハーリー派

まずムアーウィヤ賛美の状況について、ペラらの成果に依拠しつつ、これまでの研究の文脈から再検討し直してみよう。

- ⑩ マームーン時代：「al-Madā'īni は命じられてマームーンに伺候し、マームーンがアリーに言及したので、これに関するハディースを挙げた。さらにマームーンはアリーのためにウマイヤ家を呪詛したので、マダーイニーは Abū Salama al-Muthannā の伝える伝承を語った。

ある男の言うには、「私はシリアでは誰も子供にアリー、ハサン、フサインと命名しないことを確認した。なぜなら私はムアーウィヤ、ヤズィード、ワリードの名しか聞かなかったからである。ある日、私が通りがかりの家の入口に座っている男に水を乞うと、男は『ハサンよ、この人に水をやってくれ』と呼ばわったので『あなたはハサンと呼んだのか』と聞くと『その通り。私にはハサンとフサインとジャーファルの名を持つ子供たちがいる。シリア人は神のカリフの名を子供に付けるが、私たちは子供のことを呪ったり罵ったりしてしまうので、神の敵の名を付けることにしたのだ。そうすれば、誰かを呪ったときに、神の敵を呪ったことになる』との答えだった。そこで私は『あなたは最良のシリア人だ。地獄にもあなたほどの悪人はいるまい』と応えた」

マームーンはこれに対して「確かに。神は彼らに対して、その生者をも死者をも呪詛し、男系の者も女系の者も呪詛する人々を送り出された。すなわちシーアである (ya'ni al-shī'a)」と語られた。」 [Udabā', v. 14: 128-129]

- ⑪-1 マームーン時代：「[211/826-7年] この年、マームーンは、ムアーウィヤについて好意的に語ったり、彼を神の使徒の教友たちの誰よりも優先させたりしたものに対して保護を取り消すことを宣言させた。」 [Ṭabarī, III: 1098]
- ⑪-2 マームーン時代：「[212/827年] この年、マームーンは、クルアーン被造説とアリー・ブン・アビー・ターリブを優先させる言を明らかにし、アリーが神の使徒の後ではもっとも素晴らしい人間であると語った。」 [Ṭabarī, III: 1099]
- ⑫ 3/9世紀中葉：Ibn Najjārの引用「'Abd Allāh b. Aḥmad b. Ḥanbalによれば「私が歩き始めの頃、父に抱かれて橋を渡り、ルサーファ・モスクまで行ったとき、甘粥 (sawīq) やワイン (sakar) や氷水の入った壺をみた。売り子たちは杯をつかんで信徒たちへ『ムアーウィヤ・ブン・アビー・スフヤーンへの愛のためにお飲みなさい』と言っていたので、私が父にムアーウィヤとは誰かを訊ねたところ『これらはある男 (アリー [ペラによる注]) を憎む者たちで、その男を攻撃できる可能性がないので、彼の敵を愛

するのだ』と答えた。[Pellat: 54-55]

⑬-1 4/10世紀前半：「バグダードには、ムアーウィヤを極端に愛する過激派や擬人神観派、バルバハーリー派がいる。私がある日ワースイトのモスクにいと、一群の人々がある男の周りに集まっているのをみた。私は彼が言っているのを聞いた「某々に拠れば預言者は語った『復活の日に神はムアーウィヤを呼び彼の側に座らせる。彼はその手で彼を包み、被造物の前で新妻のように彼にベールをあらわにする』」私は彼に「なぜアリーと戦った彼に？（神がムアーウィヤを嘉し賜んことを）。おまえは嘘つきだ。過てる者よ」と言った。「このラーフィダを捕らえろ」と彼は叫んだ。人々は私に向き直ってきたが、ある役人が私を認め、彼らを私から遠ざけてくれた。」[Muqaddasi: 126]

⑬-2 4/10世紀前半：「イスファハーンの住民は、ムアーウィヤに対してばかげて過激な支持を行っている。ある人物が禁欲と敬虔さで賞賛されているので、私は隊商に先んじて、夜を彼の住居で過ごすべく彼の許に赴いた。私は彼に質問をはじめ、私が彼に *Sāhib b. 'Abbād* をどうおもつか訊ねたところ、彼は彼を呪い始めた。「彼は私たちが認められない学派をもたらした」彼は私に言った。「それはどのような学派ですか」私は訊ねた。「彼はムアーウィヤが使徒 (*mursal*) ではないといった」「それではあなたの意見はどうですか」「私は神の言葉『私はその使徒 (*rusul*) それぞれを区別しない』の通りに考える。アブー・バクルは使徒であり、ウマルは使徒である」そして彼は4人をあげると次に付け加えた「ムアーウィヤは使徒である」私は彼に言った「そのように言うてはならない。4人はカリフであり、ムアーウィヤは王であった。預言者は語った『私の後カリフ制が30年続くであろう。そののち王制となる』」すると彼は私を面罵し、私がラーフィダであると告発し始めた。もし隊商が私に追いつかなければ、人々は私に危害を加えていただろう。」[Muqaddasi: 399]

ムアーウィヤを賛美する伝統については、大きく分けてふたつの方向性があることが、従来指摘されている。ひとつはシリア住民による親ウマイヤ朝傾向の発露としてである。これは、ラメンス等がヤズィーディー派やスフヤーニー派などに関する研究をも交えて指摘していることであり、⑩にみるようにウマイヤ朝の権力基盤となったシリアを中心に、ウマイヤ朝とムアーウィヤを追慕する記憶を維持し、また⑬-1、⑬-2にみるように、各地のウマイヤ朝支持者が、シーア派のマフディー崇拜などの影響を経て、ムアーウィヤに対する黙示録的な救世主信仰を形成したとするものである [Lammens 1910: 246; Guidi 1932: 273; Pellat 1956: 58-60]。これに対して、もうひとつは反アリーおよび反シーア派的イデオロギーがその発露としてムアーウィヤ賛美という屈折した形をとったとするものである。すなわち⑩⑪⑫にみるように、ムアーウィヤ賛美とはアリー家誹謗という反アリーの立場と表裏一体のものであり、シーア派に対する対抗シンボルとしてウマイヤ朝とはほぼ無関係にムアーウィヤが選択され賛美されているとする。ペラは、その活動をジャーヒズなどの記述をもとにハン

バル派の活動と結びつけている [Pellat 1956: 65-66]。

これに対して森山央朗は、アッバース朝初期にはシリア住民の間で、現実に存在する反アッバース朝的なウマイヤ朝残存勢力の活動を背景としてアリー誹謗が行われ、その後、これらの勢力の活動が消滅すると、ウマイヤ朝に対する地域的なノスタルジーから同様の傾向が現れたと分析する [森山 2004: 58]。森山の主眼は 13 世紀のシリアの状況にあるため、本稿の関心とは微妙にずれるが、その指摘はほぼ首肯しうるものである。ここでは、ムアーウィヤ賛美の親ウマイヤ朝的性格には、やはりシリアという地域に根ざしたものととらえておきたい。

一方で、ペラの指摘するように、バグダードにおけるムアーウィヤ賛美は明らかに反アリー家・反シア派の言説と一体のものである。事例⑫では、イブン・ハンバルがムアーウィヤ賛美者について『これらはある男を憎む者たちで、その男を攻撃できる可能性がないので、彼の敵を愛するのだ』と語り、ムアーウィヤ賛美とはムアーウィヤに対する支持ではなくアリーに対する攻撃であること、しかしアリーを公に攻撃できないため、このような迂遠な形でその立場を表明していることを説明している。また、事例⑬は地理学者ムカッダスィー自身の体験談として語られているが、過激なムアーウィヤ賛美を批判したムカッダスィーは、いずれの場合も「ラーフィダ」と批判され身の危険にさらされている。事例⑭でもマームーン自身が、アリー賛美とムアーウィヤ賛美禁止を一体の方針として打ち出しており、この両者が不可分の関係にあることは疑いの余地がない。

ここで注目されるのは、このような反シア派・反アリー家＝ムアーウィヤ賛美者の集団がムカッダスィーによってバルバハーリー派と呼ばれていることである。ペラはこのバルバハーリー派の運動をハンバル派と呼んでいるが、より正確にはハンバル派のうち排他的な主張や行動主義を採ったグループであるとみられる。

Ḥasan b. 'Alī al-Barbahārī は、233/847 年頃生まれのハンバル派法学者でありワーズである [EP² "al-Barbahārī"]。『スナナの書 (Kitāb al-Sunna)』等の著作があり、第一次内乱以前の「古い宗教」に戻ることを主張して、シア派やムッタズィラ派その他の自らと見解を異にする者たちに対して妥協なき批判と民衆扇動をくり返した。4/10 世紀初頭から頻発したスナナ派騒乱の中心的な指導者であり、このためバグダードを追放されるなど、政府から強い批判に晒されている。カリフ・ラーディー時代の 323/935 年には以下のような政府によるバルバハーリー派統制も起きている。

- ⑭ 「[323/935 年] この年ハンバル派の活動が拡大し、彼らの棘が強くなった。彼らは部将や民衆 (al-'amma) の家を手捜しし、ワインを見つけては流し捨て、歌姫を見つけては殴りつけ、楽器を壊した。また売買の邪魔をして、男が女や子供と連れ歩いていると、それを見つけては同行しているのが誰かを尋問し、答えればよし、答えない場合には彼を殴りつけ、警察長官のところへ連行して、彼に関する冒瀆的な証言を行うのである。こうして、彼らはバグダードに暗雲をもたらした。

そこで警察長官 Badr al-Kharshani が乗り出し、バグダード両岸でハンバル派 Abū Muḥammad al-Barbahārī の郎党に対して、二人以上が集まらないこと、彼らの法学派に関して議論を行わないこと、夜明けと夜半の二回の礼拝の際に「慈悲深き、慈愛あまねき神の御名の下に」と始まりを告げる以外にイマーム役となって礼拝を行わないことを布告した。しかし彼らに効き目はなく、彼らの悪行と内乱が増大した。彼らはモスクに寄宿する盲人たちに協力を求め、シャーフィイー派のものが彼らのそばを通りかかると、盲人たちは彼らを欺いて、その杖で彼を殴りつけ、瀕死に追いやるのである⁷⁾。

そこでラーディーの勅令が出され、ハンバル派の人々とその行為を非難する内容が読み上げられた。[Kāmil, v. 8: 307-308]

このラーディーの勅令においてバルバハーリー派に対してなされた非難の内容は以下の通りであった。

- ① 擬人神観信仰 (i'tiqād al-tashbih) に対する非難
- ② 最善のイマームたち (khiyar al-a'imma) への悪口やムハンマド家のシーア (shī'a āl Muḥammad) を不信仰者や誤りとする事への批判
- ③ イマームの墓参り (ziyāra qubūr al-a'imma) をすることを非難し、それをビドアとすることへの批判
- ④ 高貴さも血統も神の使徒に由来する理由もない、単なる民衆 (al-'awāmm) のひとりの墓参りに集まり、彼に預言者の奇跡 (mu'jizāt al-anbiyā') や聖者の奇跡 (karāmāt al-awliyā') があると主張することを批判

このようにバルバハーリー派は、先鋭的なシーア派批判や、民衆に根付いた宗教感覚と慣行を肯定することによってバグダードに多くの支持者を集め、自分たちと見解の異なる人々に対する攻撃的な行動主義を採った。彼らが民衆にかなりの勢力を誇ったことは、296/908年にカリフ・ムクタディルに対するクーデターを試みた対抗カリフのイブン・ムータヅが、バルバハーリー派の人々の支持を最後の頼みの綱としていたことから理解することができる。彼は自らを「スンナ派バルバハーリー派のカリフ」と称したのである [Kāmil, v. 8: 16; 清水 2005: 139]。

事例③においてムカッダシーは、このバルバハーリー派、擬人神観派がムアウイヤ賛美の担い手であったとしている。バルバハーリー派は④にもみられるように、神学的に擬人神観を主張としていたとされるが、これは比喩的解釈論 (ta'til) を堅持するムウタズィラ派との対立によって鮮明になっていた。擬人神観派や先鋭的の傳承主義者は、他称としてハシュウィー派 (ḥashwiya) もしくはナービタ (nābiṭa) などとも呼ばれたが [EI2 "Nābiṭa"; Wadad al-Qadi: 1993], 同じくムウタズィラ派のジャーヒズはナービタ批判のエッセイの中

7) ハンバル派、バルバハーリー派は、シーア派だけでなくシャーフィイー派など同じスンナ派にも批判的であり、これと強く対立した。ジャアファリー派 [タバリー学派] の祖タバリーは、イブン・ハンバルを法学者と認めなかったため、ハンバル派から強い攻撃をうけている。

で、彼らをウマイヤ朝を支持しムアーウィヤを崇敬する人々であるとし、ペラはこれをハンバル派に特定している [Nābiṭa: 7-23; EI2 “Nābiṭa”]。

つまるところジャーヒズの時代のハンバル派にみられた先鋭的な主張がのちにバルバハーリー派に結実し、その行動主義をもたらしたとみられるが、彼らのうちには初期からすでにムアーウィヤを賛美する傾向が見られた。そして、それはペラに従えば、ウマイヤ朝勢力を支持するものというよりは、アリー家とシーア派に対する批判の婉曲的な表現であったということになる。

問題は、このような先鋭的ハンバル派、バルバハーリー派の動きに対するアッバース朝政府とカリフの対応である。すなわち、マームーンとムータデイドの2人のカリフが、公の場でムアーウィヤを呪詛することを試みている。従来この事件は、ハンバル派によるムアーウィヤ賛美の広がりや跡づける材料としてのみ扱われていたが [Pellat 1956: 55-56]、マームーンが、アブー・バクル呪詛者の処刑を批判したのと同様、状況はもう少し複雑である。以下に、この問題についてみてみたい。

Ⅲ アッバース朝政権によるムアーウィヤ呪詛

Ⅰ マームーンによる呪詛

上述①にみるように、211/826-7年から翌年にかけて、マームーンはムアーウィヤ賛美の禁止と、クルアーン被造説の採用、そしてアリー賛美を公に表明している。ムアーウィヤ賛美の禁止は、ここまで見てきたように、一部の先鋭的伝承主義者、擬人神観派の活動と関連が深いことを考えれば、この3つの方針が全て同じ方向を向いたものであることは間違いない⁸⁾。このあと218/833年マームーンは名高いミフナを施行し、それがアフマド・ブン・ハンバルらの審問・迫害につながるのである [Sourdel 1962]。ムアーウィヤ賛美の禁止とアリー賛美は、単にウマイヤ朝やシーア派との絡みだけではなく、カリフとスンナ派ウラマーとの、カリフ権や政治的決定権をめぐる闘争の重要な一部をなしていることが理解できる。特に、この時期にはすでにマームーンが後継者として指名したアリー家のアリー・リダーが現マシュハドで死去しており(203/818年)、シーア派との関係だけからいえば、マームーンがアリーを賛美する積極的な政治的意義は、失われている。あくまでここに見られるのは、ムアーウィヤ賛美対アリー賛美、擬人神観派对ムッタズィラ派の組み合わせであって、ムアーウィヤ賛美禁止のもうひとつの表現形態がアリー賛美なのである。

さらに、マームーンはムアーウィヤ賛美禁止を宣言するだけでなく、ムアーウィヤ呪詛を公的に施行することを命じている。

8) これをウマイヤ朝批判、ムッタズィラ派採用、シーア派支持というそれぞれ別個の政策の表れとみるのではなく、相互に内的連関をもったひとつの政策の諸側面とみるべきである。

⑮-1 「[211/826-7年] この年、マームーンは、ムアーウィヤについて好意的に語ったり、彼を神の使徒の教友たちの誰よりも先においたり、公に発布されたものに関して、それを偽作であると述べたりしたものに対して保護を取り消すことを宣言させた。(中略⁹⁾) マームーンはこの伝承を聞くや、前述の宣言を命じるに至り、ムアーウィヤをミンバルで呪詛するようにという命令書が各地方へ送られた。人々はこれを重大視し、この原因で民衆 (al-'amma) が騒乱を起こした。そこで、マームーンに呪詛を撤回するよう意見が出され、結局、計画していた案は放棄された。」 [Murūj, v. 4: 338]

このマスウディーの伝承によれば、マームーンはムアーウィヤの個人的な資質に嫌悪感を抱き、各地の金曜礼拝のフトバにおいて彼を呪詛するように命じたが、これに反対する「民衆」と呼ばれる者たちが騒乱を起こしたため撤回したのである。このムアーウィヤ呪詛が、全帝国規模の、完全に公的なものとして計画されたことを知ることができる。これに対する「民衆」の反応を伝える記事として、さらに以下のものがある。

⑮-2 「マームーンがムアーウィヤ呪詛を計画した際に、Yahyā b. Aktham が「民衆 (al-'amma) はそれに我慢ができません。特にホラーサーンの民 (ahl Khurāsān) がそうです。彼らに対してあなたが特定の分派に偏っていると見せてはなりません。」などと直言し、マームーンはこれに従った。」 [Muwaffaqiyāt: 41-43]

こちらの情報では、「民衆」は騒乱の実施に至ってはいない。しかし呪詛が中止された理由は同じく、「民衆」の反応を慮ったのであった。マームーンの呪詛計画は、「民衆」の親ムアーウィヤ的感情を刺激するものであり、彼らの分派的心性を活性化させるものであった。そして、このように考えると、事例①にみるアブー・バクル呪詛者処刑へのマームーンの立ち位置をさらに深く理解できると言えよう。なぜならアブー・バクル呪詛者を処刑することは、シーア派に敵対するだけでなく、ムアーウィヤを賛美する立場を強化することにつながるからであり、それは神学論争を含めたマームーンの政治的宗教的方向性と矛盾するからである。一方で、マームーンは呪詛者を処刑した裁判官を、直接否定することもできなかった。それは、みずからがアブー・バクルらを呪詛することにつながり、決定的にスンナ派的立場を否定し、「民衆」と決別して騒乱を惹起することにつながるからである。それゆ

9) 中略部には以下の内容が語られている。「人々はこのムアーウィヤの件が宣言された理由について様々に議論を交わしたが、その一説として、あるお相手が Mutarrif b. al-Mughira b. Shu'ba al-Thaqafi の話を伝えたのが理由だとするものがあつた。それによれば、ムタッリフは父ムギーラとともにムアーウィヤの許へ伺候したが、謁見を終えて帰ってきた父の様子がおかしいので問いつめたところ、父は「息子よ、私はもっとも邪悪な人間の許から帰ってきたのだ」と言った。ムギーラは2人だけの場でムアーウィヤに対して、公正と善政そしてハーシム家への恩顧を勧めたが、ムアーウィヤは「だめだ、だめだ」と言った。アブー・バクル、ウマル、ウスマーンがそれぞれ精一杯の努力を続けたにもかかわらず、死して名前を残すのみとなり、ムハンマドですら日に5回「ムハンマドは神の使徒である」と告白されるのみである。「どんな行為もこのようになってしまえば、[我々は何をしても同じである]。というのがムアーウィヤの議論であつた。」

え、彼はムアーウィヤ賛美を禁止するものの、ムアーウィヤ呪詛自体は思いとどまり、アブー・バクル呪詛者を処刑した裁判官に対しては、そのハッド刑の手続き論によって処刑自体を無効にして見せたのである。

ここに見え隠れするのは、単なる分派意識や政治的党派性ではなく、マームーンの時代に特徴的な、ウラマーとカリフの政治的宗教的指導権をめぐる綱引きのあり方であり、その表現のあり方なのである。

2 ムータディドによる呪詛

マームーンの時代から半世紀以上経過した284/897年、アッバース朝中興の祖であるカリフ・ムータディドがムアーウィヤ呪詛を計画している。

⑩-1 「[284/897年] この年、ムータディドがミンバルでムアーウィヤを呪詛することを決定し、人々に読み聞かせるための草案づくりを命じた。‘Ubayd Allāh b. Sulaymān b. Wahb は民衆 (al-‘amma) が騒乱することを心配し、内乱の起きる可能性があると考えたが、ムータディドは彼の言を一顧だにしなかった。

ムータディドは以下の通りにムアーウィヤ呪詛に至る準備を進めた。

1) ジュマードー I 月残 6 日 (水)

- ① 民衆 (al-‘amma) に対して、仕事に励むこと、集会、法論争の禁止、証言が求められたとき以外に、御上のもとで証言をすることの禁止
- ② 説法者 (al-quṣṣās) が路上で座談を行うことの禁止
これについて写しが作られ、この日に街区や市場で読み上げられた。

2) ジュマードー I 月残 4 日 (金)

- ① 説法者が大モスクで座談を行うことの禁止、法見解の講義者などがモスクで座談を行うことの禁止
- ② 物売りがこれらの周囲でものを売ることの禁止

3) ジュマードー II 月

- ① 人々が説法者などの言葉に賛同することの禁止
- ② 説法者、講義者の座談の禁止
これを大モスクで公布

4) ジュマードー II 月 11 日 (金)

- ① 論争や議論のために集まる人々に対して保護を取り消し。これを行った場合には鞭打ちに処されることを覚悟すること。
- ② 酒を飲んだりモスクで水を飲むときに、ムアーウィヤに対する神の慈悲を祈願したり、彼に好意的に語ったりすることの禁止

人々は、ムアーウィヤを呪詛するためにムータディドが起草させた文書が金曜礼拝の後にミンバルで読み上げられると噂して、これを聞こうとマクスーラに殺到したが、文書

は読み上げられなかった。」 [Tabarī, III : 2164-2166]

ムータデイドの治世にはすでにミフナの時代も過去のこととなっていた。一方、バルバハーリーはほぼ50歳であり、これからしばらくしてバルバハーリー派の中心人物として民衆騒乱を率いるようになる。その意味でこのムータデイドによる呪詛計画は、バルバハーリー派の本格的な活動の前夜に生じた事件であった。そのような段階で進められたムータデイドの呪詛には、アリー賛美やアリー家支持の態度が全くみられないのが特徴である。その準備段階の諸策においても、ムータデイドの関心はあくまで、民衆による法論争、説教者などの座談の禁止、そしてムアーウィヤ賛美の禁止である。その射程に収められているのは、明らかに、ワーイズであるバルバハーリーなど、民衆を扇動し、法的・神学的論争を引き起こす特定の集団であり、同時に（アリーへの敵対心から）ムアーウィヤを賛美する集団である¹⁰⁾。

一方タバリーによれば、ムータデイドが用意した呪詛文自体の内容は大まかに以下のようなものであった。 [Tabarī, III : 2166-2177]

1) 論争、分派による内乱状態への危惧の表明

- ① 民衆 (al-'amma) が誤った法解釈、信仰腐敗に陥り、党派心がはびこっている
- ② 従うべきスンナに反し、ビドアに陥っている
- ③ ジャマアから離れ内乱に邁進している

2) ムハンマド期におけるウマイヤ家の行動への徹底的な批判

- ① ウマイヤ家を支持するか否かを明白にすることで、民衆の党派心、内乱、腐敗をたつことができる
- ② 内乱の主要因はウマイヤ家への態度にある

3) ウマイヤ家を退けることで、アッバース家とそのカリフの権威を再確認する

これは明確に、法解釈論争を契機とした党派党争への危惧と、ウマイヤ家に対する批判である。ここでは、アリーとアリー家の問題は完全に後景に退き、前面にあらわれているのはウマイヤ家とアッバース家の対比である。すなわち、アリー誹謗の婉曲表現であったムアーウィヤ賛美は、アッバース家カリフの権威を脅かすものとして、カリフ自身によって非難され、排除され、呪詛の対象となっているのである。

マームーンの時代からすでに、ジャーヒズのナービタ批判は、同時にアッバース家支持のためのウマイヤ家批判を伴っていた。ムータデイドの呪詛文そのものが、マームーンの用意したものを全文採用したともいわれている。しかし一方で、マームーンによる、ムアーウィ

10) シア派がこの規制の対象となっているかどうかは微妙である。ムアーウィヤ賛美を禁止することはできるが、ムハンマドの従兄弟であるアリーを賛美することは禁止できない。これは、ハンバル派がアリーを誹謗できないためにムアーウィヤを賛美するのと同じである。しかし、アブー・バクルらに対する誹謗の禁止が組上に載っていないことから、より強い関心とはなっていないものと思われる。

ヤ賛美禁止と呪詛計画は、ムウタズィラ派神学を背景とした神学闘争であり、権力闘争の側面が強く表れていた。これに対して、ムータデイドの時代には、すでにカリフが特定神学を背景とすることはなく、そこで問題となっているのは、市中における分派性、党派性の存在そのものであり、その党派にあらわれる反アッバース朝的色彩そのものである。これは、ザンジュの乱とサッフアール朝のイラク侵攻、そしてトルコ系グラーム軍団によるカリフ権の傀儡化という未曾有の危機を克服し、アッバース朝の再統合を成し遂げたムータデイドの治世の性格に由来すると思われる〔清水 2005: 45-48〕。ムータデイドにとって、バルバハリー派に代表されるハンバル派の集団が用いるムアーウィヤの表象は、そのままアッバース朝の統合に挑戦するものと映ったのであろう。ここでは、「アッバース家」という表象と支配の正当性が問題となっているのである。

しかし不都合なことに、アッバース家と敵対するウマイヤ家ムアーウィヤを呪詛することは、同時に彼らと敵対する表象であるアリーとシーア派を強化することになり、それはアッバース家の支配への、逆方向からの挑戦をもたらすことになる。このねじれ構造を指摘したのが、次の記事である。

⑩-2 「[284/897年] 'Ubayd Allāh b. Sulaymān はカーディー Yūsuf b. Ya'qūb に、詭弁 (hīla) を用いてムータデイドのムアーウィヤ呪詛決定を撤回させることを命じた。ユースフはムータデイドに対して「私は民衆がこの文書を耳にして騒乱を起こし行動することを怖れます」というと、彼は「もし民衆が行動を起こしたら、私が剣で鎮圧しよう」と答えた。そこで「ターリブ家の人々はどうかさるおつもりですか。彼らはあらゆる地方で反乱を起こし、神の使徒への近しさと彼らの栄光ゆえに多くの人々の心を集めています。この文書は彼らを賞賛する部分があり、これを人々が耳にしたなら余計彼らに傾倒することとなるでしょう」するとムータデイドは凍り付いて答えを返さず、それ以降、この文書については何も命じなくなった。」〔Ṭabarī, III: 2177-2178〕

すなわち、マームーンの呪詛を阻止したのが「民衆」の意志であったのに対して、ムータデイドの呪詛を阻止したのは、この呪詛と賛美のねじれ構造そのものであった。アリーの誹謗を意図するものは、その婉曲表現としてムアーウィヤを賛美するが、それは同時にアッバース家への敵対を含意し、結果としてアッバース朝政権への攻撃を伴ってしまう。ウマイヤ朝を批判し、アッバース朝の権威を再確立するためにムアーウィヤを呪詛するカリフは、同時に反政府勢力であるシーア派の立場を自ら強化することとなる。さらに、これにシーア派によるアブー・バクルとウマルへの呪詛やそれに対抗する賛美が加わると、マームーン時代の例にみるように、これらのシンボリズムは自らの尾を食らうウロボロスの如き循環構造とねじれ構造を生みつつ、複雑な旋回運動を遂げることになるのである。

3 その後のムアーウィヤ呪詛

ムータディド以降の時代で公にムアーウィヤ呪詛が問題となったのは、2度確認される。

- ⑰ 「[321/933年] ハージブ 'Alī b. Yalbaq とその書記 al-Ḥasan b. Ḥārūn がミンバルでムアーウィヤに対する呪詛を行うという噂が広がり、民衆 (al-'amma) がこのために騒乱を起こした。アリー・ブン・ヤルバクは、ハンバル派のリーダーであるアブー・ムハンマド・バルバハーリーを捕縛しよう命じたが、彼が逃亡して身を隠したので、彼の郎党を捕らえ、バスラへ送った。」 [al-Muntazam, v. 6: 249]

これはカリフ・カーヒルの時代のことであり、まさしくバルバハーリーの活動の最盛期である。ムアーウィヤに対する呪詛がバルバハーリーの活動に対する非難につながるものと認識されていたことが、明確にわかる事例である。ここでも、「民衆」はムアーウィヤ呪詛に反対する集団としてあらわれていることに注目したい。ムアーウィヤは、反アッバース朝の象徴であるとともに、バルバハーリー派的スナ派活動の象徴ともなっている。この時代は同時に、先鋭的なシーア派運動であるカルマト派がバグダードで盛んに活動を行った時期でもある。いわば、バグダードにはスナ派のバルバハーリー派とシーア派のカルマト派という2つの反政府勢力が存在したのであった。

そして、カリフ・ムクタフィーの時代、先にも事例⑤として述べてきたようにムイッズ・アッダウラはアブー・バクルらへの呪詛とムアーウィヤへの呪詛を同時に施行した。これは金曜礼拝の場ではなくモスクの壁に文言を書くというものであった。このシーア派政権において初めて、2つの呪詛文言は、政権にとってなら矛盾なく並立するものとなったことに注目したい。ここにはアッバース朝政権にみられるねじれ現象は、見事に解消している。

ところが、シーア派政権であるにもかかわらずアッバース朝カリフを擁立するという、ブワイフ朝政権自体が現実面で抱えた矛盾が、今度は、一度抹消された文言を復活させることを諦めるという状況に、ムイッズ・アッダウラを追い込むことになる。宰相ムハッラービーがムイッズ・アッダウラに「ムアーウィヤ以外の誰も呪詛しないよう進言した」理由は語られていないが、そこにはアブー・バクルら教友に対するスナ派の人々の広範で強い敬慕の感情が、最終的にアッバース朝カリフの存在自体と関わっていたことを予測させるのである。

アブー・バクルとウマルにせよムアーウィヤにせよ、教友を呪詛するという行為は、様々な立場の手段の様々な政治的宗教的の神学的立場を乱反射して、複雑な表象作用を現実には及ぼしていたのである。

おわりに

現在に至るまでイスラーム社会における政治対立は、しばしば初期イスラーム史における政治対立の表象を借用し、またそれらと自分たちを同一視することによって表現されてきた。ここに取り上げたアブー・バクルらへの呪詛とムアーウィヤへの呪詛は、そのような事例の

うちでも特に鮮明にその表象があらわれるものであろう。

これらは、アリー家・ウマイヤ家・アッバース家という3つの極の相互に絡み合った関係のうちに出出し、賛美と呪詛、賛美の禁止と呪詛の否定といった手段を利用しながら、何重にも反射しあいつつ、それぞれの極における支持と非難を表明し、最終的に自らの複雑な立場や政治意識、宗教的信念を、異様に単純な手段で表現することになるのである。

この複雑な立場や政治意識は、マームーン時代には、のちのバルバハーリー派を含むスンナ派集団とカリフの関係に見いだすことができ、ムータデイド時代には、アッバース朝の再統一という状況に対応していた。さらにブワイフ朝ムイッズ・アッダウラ時代には、シーア派政権であるがゆえに、より単純なかたちでこの呪詛を表明することができたが、それは一晩の内に抹消され、書き直しをすることもできないような状況をも伴っていたのである。

この時代からのち、バグダードはスンナ派集団とシーア派集団の絶え間ない闘争の時代を迎え、バグダード全体がいくつもの街区に分裂する状況に陥る。そんななかで例えば、

「[422/1031年] スンナとラーフィダの間で騒乱が再発する。そのきっかけは、al-Khazlaji al-Sūfi というものが〔ファーティマ朝への〕聖戦 (ghazw) を決意し、御上に勅許状と旗を与えられた。ハズラジーは、集まった群衆とともにモスクへ行って礼拝をおこない勅許状を読み上げ、その後、旗を掲げ武装した男に護られて市中をねり歩いた。彼の前で民衆 (al-'awāmm) が、アブー・バクルとウマルの名をあげて「今日こそは聖戦の日 (yawm al-maghāzi) である」と叫んだので、カルフの住民〔シーア派〕が彼らに反発し投石を行った。こうして内乱が発生し、礼拝が妨害され、〔シーア派のナキーブ〕al-Murtaqā の邸宅が襲われた。」 [Muntazam, v. 8: 55]

このような事件にみるように、教友の名は、党派性・宗派性を単純に表現する「音として耳に聞こえる」シンボルとして、人々の党派心をあおり、対立を促すために用いられていた。

参考文献

- 'Asqalānī : Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Lisān al-Mizān*, 7vols., Haydarābād, A. D. 1912/A. H. 1330.
 Kāmil : Ibn al-Athīr, 'Izz al-Dīn Abū al-Ḥasan, *al-Kāmil fī al-Ta'rikh*, ed. C. J. Tornenberg, 13vols., Leiden : E. J. Brill, 1862.
 Muntazam : Ibn al-Jawzī, Abū al-Faraj 'Abd al-Raḥmān, *al-Muntazam fī Ta'rikh al-Mulūk wa al-Umam*, vol. 5-10, Haydarābād : Maṭba'a Dā'ira al-Ma'āruf al-'Uthmāniya, A. D. 1939-40/A. H. 1358.
 Muqaddasī : al-Muqaddasī, Shams al-Dīn Abū 'Abd Allāh, *Aḥsan Taqāsīm fī Ma'rifa al-Aqālim*, ed. M. J. De Goeje, Bibliotheca Geographorum Arabicorum, Leiden : E. J. Brill, 1877.
 Murūj : al-Mas'ūdī, Abū al-Ḥasan 'Alī, *Murūj al-Dhahab wa Ma'ādin al-Jawhar*, ed. C. Pellat, 7vols.,

- Beyrouth : Publications de L. Universite Libanise, 1966.
- Muwaffaqiyāt : al-Zubayr b. Bakkār, *al-Akhhbār al-Muwaffaqiyāt*, ed. Sāmī Makki al-Ānī, Baghdād, n. d.
- Nābiṭa : al-Jāhīz, Abū 'Uthmān 'Amr, 'Risāla fī al-Nābiṭa', in *Rasā'il al-Jāhīz*, vol. 2 of 4vols. in 2, Bayrūt : Dār al-Jil, 1991.
- Šūlī : al-Šūlī, Abū Bakr Muḥammad, *Akhhbār al-Rādī bi-Allāh wa al-Muṭṭaqī li-Allāh*, ed. J. Heyworth Dunne, Bayrūt : Dār al-Massira, 1983 : 3rd ed.
- Ṭabarī : al-Ṭabarī, Abū Ja'far, *Ta'riḫ al-Rusul wa al-Mulūk*, ed. M. J. De Goeje, 15 vols., Leiden, E. J. Brill, 1964.
- Ṭabaqāt al-Ḥanābila : Ibn Abi Ya'lā, Abū al-Ḥusayn, *Ṭabaqāt al-Ḥanābila*, 2vols. Bayrut : Dār al-Ma'rifa, n. d.
- Udabā' : Yāqūt, *Mu'jam al-Udabā'*, ed. Aḥmad Farīr Rifā'i, 20 vols., Bayrūt : Dār al-Iḥyā' al-Tirāth al-'Arabī, n. d.
- 'Uthmāniya : al-Jāhīz, Abū 'Uthmān 'Amr, *Kitāb al-'Uthmāniya*, Bayrūt : Dār al-Jil, 1991.
- 'Uyūn : anonym, *al-'Uyūn wa al-Ḥadā'iq fī Akhhbār al-Ḥaqā'iq*, ed. M. J. De Goeje, *Fraqmenta Historicorum Arabicorum*, Leiden : E. J. Brill, 1871.
- Wakī' : Wakī', Muḥammad b. Khalaf, *Akhhbār al-Quḍā*, Bayrūt : 'Ālam al-Kutub, n. d.
- Ya'qūbī : al-Ya'qūbī, Aḥamad b. Abī Ya'qūb, *Ta'riḫ al-Ya'qūbī*, Bayrūt : Dār Šādir, n. d.
- 'Abd al-Razzāq, Fahmī (1983) *al-'Āmma fī Baghdād fī Qarnayn al-Thāriḫ wal-Rābi' al-Hijri*, Bayrūt.
- 'Athamina, Kh. (1992) al-Qasas : its Emergence, Religious Origine and its Socio-Political Impact on Early Muslim Society, *Studia Islamica*, 76.
- Bothworth, C. E. (1980) *al-Maqrīzī's "Book of Contention and Strife Concerning the Relations between the Banū Umayya and the Banū Hāshim"*, Manchester : University of Manchester.
- Calmard, J. (1993) Les rituels shiites et le pouvoir. L'imposition du shiisme safavide : eulogies et malédictions canoniques. In : *Etudes Safavides*, ed. J. Calmard, Paris-Teheran : Institut Francais de Recherche en Iran.
- Fahd, Badrī Muḥammad (1967), *al-'Āmma bi-Baghdād fī al-Qarn al-Khāmis al-Hijri*, Baghdād.
- Guidi, M. (1932) Origine dei Yazidi e storia religiosa dell. Islam e del dualismo. *Revista degli Studi Orientali*, 13.
- Kabir, M. (1964) *The Buwayid Dynasty of Baghdad*, Culcutta.
- Kohlberg, K. (1984) Some Imami Shi'i Views on the Saḥāba, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 5.
- Lammens, H. (1910, 1912, 1913) Le califat de Yazid I^{er}, *Melanges de la faculte orientale de l'universite de Saint-Joseph*, 4, 5, 6.
- Laoust, H. (1973) Les agitations religieuses à Baghdad aux IV^e et V^e siècles de l'hégire, in *Islamic Civilisation 950-1150*, ed. D. S. Richards, Oxford.

- Melchert, C. (1996) Religious Politics of the Caliphs from al-Mutawakkil to al-Muqtadir, A. H. 232-295/A. D. 847-908., *Islamic Law and Society*, 3 (3).
- Mez, A. (1922) *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlags.
- Pellat, C. (1956) Le culte de Mu'awiya au III^e siècle de l'hégire, *SI*, 6.
- Sabari, S. (1981) *Mouvement populaires à Bagdad à l'époque 'Abbaside IX-XI siècles*, Paris.
- Sourdel, D. (1962) La politic religieuse du calife 'Abbaside al-Ma'mun, *REI*, 30.
- Sourdel, D. (1960) La politic religieuse des successeurs d'al-Mutawakkil, *SI*, 13.
- Wadad al-Qadi (1993) The Earliest "nabita" and the Pradigmatic "nawabit", *SI*, 78.
- Watt, W. M. (1963) The Rafidites: a Preliminary Study, *Oriens*, 16.
- 医王秀行 (1993) ファダクの土地と預言者の遺産『オリエント』36 (1).
- 久保一之 (1988) 16世紀初頭のヘラート —— 2つの新興王朝の支配 —— 『史林』71 (1).
- 清水和裕 (2005) 『軍事奴隷・官僚・民衆 —— アッバース朝解体期のイラク社会 ——』山川出版社.
- 守川知子 (1997) サファヴィー朝支配下の聖地マシュハド —— 16世紀イランにおけるシーア派都市の変容 —— 『史林』80 (2).
- 森山央朗 (2004) シリアにおけるアリー誹謗とその否認 —— 『ダマスクス史』の伝承の分析から —— 『オリエント』47 (1).

(九州大学大学院人文科学研究院)