

Title	中世イスラム世界における教育施設マドラサの政治的機能の再検討
Sub Title	Re-examination of political functions of Madrasas as educational institutions in medieval Islam
Author	阿久津, 正幸(Akutsu, Masayuki)
Publisher	三田史学会
Publication year	1999
Jtitle	史学 (The historical science). Vol.69, No.1 (1999. 8) ,p.141- 158
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	研究ノート
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19990800-0141

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

中世イスラム世界における教育施設マドラサの政治的機能の再検討

阿久津 正 幸

1 はじめに

中世イスラム世界に発展したマドラサとは、学問の伝達が行われた教育の場である。専用の建築物をもつ場合もあれば、モスクなど既存の建物の内部に位置する場合もあつた。⁽¹⁾そこにおいて活動した主要な人員は、知識を与える教師としてのウラマー、知識を受けとるウラマーの候補者たる学生からなつていた。⁽²⁾そして彼らが対象としていた学問とは、イスラム固有の学問とも呼ばれる、伝統的イスラム諸学が中心であつた。⁽³⁾

教師と学生の間でイスラム諸学の知識が伝達されたマドラサとは、ワクフ制度によって運営されていた。マドラサに寄贈された不動産や商業施設といったワクフ物件（またはワクフ財）からの収益によって、教師と学生に

対する様々な形態の経済的援助、また施設の維持・管理費用が賄われていた。⁽⁴⁾

高等教育施設といわれてきたこれらマドラサの歴史的起源に関しては、未だ明確に説明されていない。⁽⁵⁾しかしその多くは、政治的支配階層である軍人によって創立されてきた。⁽⁶⁾またそれが出現し発展した時代は、ポスト・アッバース朝期の政治的分権化、宗教・社会的混乱期に相当した。⁽⁷⁾

このような政治・社会的状況を背景として、さらにウラマーのもつ社会統合機能が加えられて、⁽⁸⁾マドラサはスンナ派体制を復興し、社会のイスラム化を促進したという歴史的・社会的機能が指摘されてきた。一方でマドラサを創立した軍人には、自らの支配を正当化する目的に教育を利用するため創立を行ったという、政治的動機が

指摘されてきた。⁽⁹⁾

しかし従来の研究によるこうしたマドラサの評価は、教育施設の内部、つまり教育そのものを、政治や社会という外部との関連のなかに位置づけた結果の評価ではなかった。そこで第一に、マドラサの創立を巡る政治・社会という外的状況の認識自体に問題があることを提示していく。第二に、こうした外的認識だけに依拠して、教育に関する実態的機能の分析のない教育施設としての評価がなされてきたことを提示していく。こうした社会史的視点が、従来のマドラサ研究では取り扱われてこなかったことを、研究史の検討によって明らかとしていくことが本稿の目的である。それはまた、中世イスラム世界に発展した教育施設の社会史的考察に向けた、予備的作業となる。

2 研究の視点

教育とは、それが行われていた地域や時代背景によって、様々な定義が可能な性質をもつものである。⁽¹⁰⁾ 歴史におけるある時点での教育の評価は、その時代の社会状況とともに検討を行う必要がある。教育は社会との密接な⁽¹¹⁾ 関連性をもつと考えられているためである。

マドラサとは教育の行われた場であり、そこで行われた教育が担ってきた様々な機能を歴史的に評価するに際しては、中世イスラム世界における政治・社会状況を把握しておく必要がある。

そこで本稿では、マドラサの起源論や、ワクフ制度研究に基づいた都市的施設としての側面などは検討の対象外とする。地域をイラン、イラク、シリア、エジプトを主とするマッシュリクに限定して、政治・社会・教育といった、従来の研究においてマドラサに関連付けられてきた諸側面を取り上げ、それぞれの機能を指摘する論点を検討していく。それは、政治的機能、社会的機能を指摘する各研究の論点が、教育機能面の考察の結果導き出されたものかどうかを否定的に検証していく作業となる。

現在の研究におけるマドラサの教育機能については、高等教育施設としての組織・制度的側面が疑問視されている。また一方で、政治・社会的機能に関しても、概ねそのイデオロギー性の強調は軽減される方向にある。⁽¹²⁾ だがマドラサにおける教育機能、そして政治・社会的機能のそれぞれを否定し、あるいは軽減する論点には、未だ検討すべき問題が残されているのではないだろうか。それは、教育機能と政治・社会的機能がいまだ関連付けら

れて考察されていないためである。マドラサは政治施設でなく、広義の教育施設とする研究が主流化している現状において、依然として政治的機能が指摘されても、それが教育機能から直接発揮されているのか、あるいはそれ以外の要因に求められるのか、具体的考察はされていないのが現状である。¹³⁾

この問題を明らかにしていくために、従来の研究で指摘される教育機能と政治・社会的機能を採り上げて、それぞれを関連づける論理を比較・検討していきたい。換言すると、各研究が前提としている政治・社会的状況を把握すること、そしてそれを教育の機能と関連づけて考察していくことになる。政治・社会的状況理解の手がかりとしては、各研究で用いられている「スンナ派」の用法に着目していきたい。それらが用いられている概念や枠組みが一貫していないためである。

マドラサの機能考察に際して従来指摘されてきた「スンナ派復興」において、その用法には、Makdisi以降多くの研究では宗教的性格が含意されている。だが、それは実際の社会的状況の検討から導かれた判断ではない場合が多い。¹⁴⁾ たとえそれが宗教に関する政策であっても、その実際に用いられた状況を検討すると、現実的な政治

性を考慮すべきことを指摘したい。¹⁵⁾ その結果、従来からのマドラサに対する「スンナ派復興」という機能的関連づけを肯定するには、当然現実的な政治性を教育面においても考慮しなければならなくなるだろう。

本稿は、マドラサのもつ多様な機能的側面を、宗教や政治といった分野ごとに線引きを行うことが目的ではない。歴史的に存在した社会のなかにおいて、マドラサという教育施設のもつ多面的機能をどのように一体的に把握するかを主眼とする。そのためには、前提としてマドラサを、教育の行われた広義の教育制度・施設と捉え、当時の政治・社会的状況を再確認し、教育と政治・社会を関連付ける社会史的視点によって、教育施設マドラサの再検討を行っていく。¹⁶⁾

3 政治性の指摘の実状

4 / 10世紀の東方イスラム世界にマドラサの歴史的起源が求められているが、それはアッバース朝下の統一が崩壊した分権化の時代においてであった。この時代を経て、スンナ派体制を主流としてイスラム世界が再統合の方向に向かうことは、歴史上の事実といえる。¹⁸⁾ このような時代背景や歴史的潮流から、マドラサが政治、そして

サであり、ワクフ施設として保障された、従来と比べて安定的な奨学制度をその特徴として強調するのが Shalaby⁽²³⁾である。確かにこの見解は、マドラサにおける教育内容を神学に限定しない点で、Goldzihner とは異なっている。だが政治的機能について、ニザーミーヤ学院からアイユーブ朝下シリアのマドラサまでを視野に入れて、ブワイフ朝やファーティマ朝シーア派に対するスンナ派側のアンチ・プロパガンダと捉える点は、Goldzihner と同様とみなせる。そしてプロパガンダ機能と教育との関連性の具体的考察がない点も同様であり、Shalaby によるとその理由は、時代の必要性としか言及されていない⁽²⁴⁾。

Goldzihner と Shalaby の研究において、批判されるべき共通点は、教育と社会的背景とを関連付ける方法である。教育施設マドラサの政治・社会的機能を判断するに際しては、マドラサにおける教育の実践的状况も考察しなければならぬ。例えば Shalaby の場合、ザンギー朝ヌール・アッディーン（在位 541/1147-569/1174 年）のマドラサ建設政策に関して、それは政治・軍事的活動に等しいと自ら言及している。そのため、読者がその政策に政治イデオロギー性を連想することは必然的であろう⁽²⁵⁾。しかしそのような判断はマドラサにおける教育実践

面から考察されておらず、なおかつ一方で政治をまったく連想させない、純粋に敬虔な宗教的動機による建設政策だったとも述べている⁽²⁶⁾。

これは、教育を評価するに際しての社会史的視点が欠けていることを端的に示しているのではないか。たとえば一方で政治的、他方で宗教的と判断できるにしても、政治と宗教それぞれの側面を具体的内容に即して考察しておらず、それぞれがばらばらに評価され言及されているという印象しか受けない。ましてセルジューク朝の宗派状況に関しては、スンナ派としての一貫した定義がある訳でもなく、宗派間の対立の背景には政治が深く関与していたことが指摘されているのである⁽²⁷⁾。

Shalaby には、実地的な「スンナ派」の用法を検討する視点がないために、単純に宗教的と判断されている。その上で、政治・社会状況から浮かび上がる政治性が、教育やマドラサ建設に結び付けられている。政治的性格、あるいは宗教的性格であれ、そのような政策を教育と関連づけるには、その具体的影響を教育における制度的側面や、あるいは内容面において考察すべきではないか。

「スンナ派」の用法に関する考察と、そしてそのマ

ドラサとの関係について、次にマドラサの政治性を否定した Makdisi の論理から検討を続ける。

4 組織的高等教育施設の強調と政治性の軽視

マドラサを国家的イデオロギー施設とみなす Goldziner の見解を批判したのが、Makdisi である。⁽²⁸⁾ニザーミヤ学院の場合を事例に Makdisi は、創立者ニザーム・アルムルクはワジール職にあった人物ではあったが、学院の創立に際してワクフ制度が利用された点を重視している。それは宗教的起源をもつ慈善信託制度であり、裕福な個人が行うことができるものである。そのため、ニザーム・アルムルクは政治的公職にはあったが、私人としてニザーミヤ学院を創立したのであり、国家的関与はないとする。⁽²⁹⁾

このようにニザーム・アルムルクは、マドラサ建設によつて自ら信奉する法学派の振興を私的に図っただけであり、スンナ派復興という時代の潮流においてその影響力を Makdisi は高く評価してはいない。⁽³⁰⁾対してセルジューク朝以前から存在していた、シーア派や合理主義的神学に対する伝承主義者の活動を重視して、スンナ派復興はこれら伝承主義者に起因するところが大きいとす

る。⁽³¹⁾

その上で、外来の学問や合理主義的神学をマドラサの教育から除外し、法学を専門にイスラム諸学を対象とした、カリキュラムや教育方法、教授や学生身分の確立した施設とすることで、⁽³²⁾Makdisi はマドラサを伝承主義者の制度化された高等教育施設とみなす。⁽³³⁾この点から、マドラサには政治性よりも宗教的教育の機能に比重がおかれている。⁽³⁴⁾

前述した Makdisi の見解に対する第一の疑問は、Goldziner に代表される、マドラサに対して政治的機能をもたせる見解に対する批判方法である。ワクフ制度という宗教的動機に基づいた創立という論理は、形式的に国家的関与を否定したに過ぎず、⁽³⁵⁾実際には政治性を否定していないのではないかと考える。

そうした疑問を Leiser の研究を例として考察しよう。ファアティマ朝末期のエジプトにマドラサが拡大したと、そしてそれまで勢力を維持してきたコプト系キリスト教徒が、⁽³⁶⁾マドラサの拡大に呼応するかのよう減少していくことを Leiser は指摘する。この二点から、マドラサとは社会をイスラム化させ、スンナ派体制を強化するイデオロギー的施設であり、そのようなイデオロギー

性をもつ官僚の養成に貢献したことに疑いはないとして
いる。⁽³⁷⁾

Leiser は教育施設としてのマドラサの基本的定義に
して、Makdisi の見解に従っている。だが、教育施設と
しての機能と、イスラム化、スンナ派復興といった政
治・社会的機能との関係性を問う視点をもっていないた
めに、本来 Makdisi が批判したはずのスンナ派プロパ
ンダという政治的機能を、マドラサに帰してしまってい
る。⁽³⁸⁾ これは、Leiser には社会史的視点がみられないこと、
同時に Makdisi においても、形式的批判だけで政治性を
否定するという論理的弱さがあることを表しているの
はないか。⁽³⁹⁾

Makdisi に対する第二の疑問は、マドラサを巡るス
ンナ派復興という現象と政治との関連を曖昧にしているこ
とである。⁽⁴⁰⁾ バグダードの事例から、「スンナ派復興」に
おいて伝承主義者の活動にその原因を強く求め、セル
ジューク朝という国家や、ニザーム・アルムルクやニ
ザーミーヤ学院の役割を Makdisi は重視していない。そ
してこのニザーミーヤ学院とは、マドラサという教育施
設の形態を拡大させた著名な施設であることから、⁽⁴¹⁾ この
点でマドラサ一般と政治性との関連は否定されているの

だろう。

だが一方で Makdisi は、宗教的知識を基盤とした、ウ
ラマーのもつ社会統合機能を利用しようとする支配者側
の姿勢があったことも指摘している。⁽⁴²⁾ そして政治とのつ
ながりの強い、シャーフィー派やハナフィー派のウラ
マーがマドラサにおいて圧倒していたことを認めながら
も、政治と教育の具体的関係は考察していない。⁽⁴³⁾

これは、ニザーミーヤ学院に関する政治的性格を否定
するに当たって、形式的な側面に依存するのみで、政治
と教育の関係を問う社会史的視点が Makdisi にないこと、
またそれぞれの地域的狀況に即した教育施設の普遍的定
義でないことを表していると考ええる。⁽⁴⁴⁾

このように、Goldziner 以来の政治性を否定した Mak-
disi にはあるが、依然として「支配の正当化」の枠組み
を脱していないことを、Leiser の研究を事例として説明
してきた。⁽⁴⁵⁾ その主な原因としては、教育と教育施設の社
会史的考察がないことを指摘してきた。このため、完全
に否定されていない政治性が曖昧なまま、Makdisi のマ
ドラサ＝高等教育施設という見解とともにその後の研究
にも残存・継承されていく。この点を次に検討する。

5 組織・制度的教育施設への批判

Makdisiによる、法学を専門とした高等教育施設という見解に対して、Tibawiが批判を行っている。⁽⁴⁶⁾ マドラサにおける教育は、イスラム諸学全般を対象にしていたことに注目するTibawiによると、マドラサの教育とは、それが出現する以前のモスクを中心とした教育と同質であると考えられている。Makdisiの述べるところの、厳格に定められた法学の高等教育施設としての制度は存在せず、従来の教育における慣行が発展したものととして、連続的に捉えられている。⁽⁴⁸⁾

ここで、マドラサにおける教育対象(科目)や、制度的側面の双方の変化を疑問視するTibawiの見解にたつならば、教育に対する外部からの大きな影響はないと考えられないだろうか。つまり、マドラサという教育施設の創立における支配者の動機には、「スンナ派復興」とか支配の正当化といった特別な目的を認めるべきではないことになる。何らかの目的にたつて、教育に対する援助がなされたのであれば、その影響が教育の制度や内容面に反映されると想定すべきことは、江戸時代の教育の特徴から理解されるであろう。

ところがTibawiによると、マドラサ建設の動機は、行政官僚の養成、そしてスンナ派復興のためのイデオロギイの利用だったとされる。⁽⁴⁹⁾ Goldzinerに代表される、マドラサに政治イデオロギイ性を関連づける見解はMakdisiによって形式的に批判されたのだが、実際には政治性を示唆する枠組みが継承されている一面がここに表れている。

さらにTibawiは、スンナ派復興という現象を宗教的とし、行政官僚を養成するという目的も宗教的動機として捉えている点からも、⁽⁵⁰⁾ 政治による教育や宗教への援助を状況に即して考察する視点がみられない。特に行政官僚の養成という目的に関しては、直接的な政治性を連想させるものとして受け取ることもできようが、⁽⁵¹⁾ その説明はされていない。この点をさらに、次のGibbertの研究から考察する。

マドラサを個々の具体例によって考察するのではなく、経済的援助が定着した、従来の学問遍歴の慣行から発展した教育制度として全体的に捉え、遍歴を行ったウラマーの経歴の変化を統計的に検討したのがGibbertである。

巡礼等を利用した学問の旅の伝統から、学者・学生で

あるウラマーたちの間には遍歴型の教育方法が存在していた。これを Gilbert は国際的学問制度 international scholarship と呼ぶ⁽⁵²⁾。この慣行に対して、支配者による経済的援助の提供が制度的に確立されたのがマドラサとされる⁽⁵³⁾。そのためマドラサの定義は、支配者主導によって創立された、革新的な施設や制度という見解を Gilbert は否定している⁽⁵⁴⁾。

マドラサだけでなくリバートやハーンカーといった類似施設も、この国際的学問制度に含めて考えられているのだが、マドラサを一部に含むこの制度の政治的起源を否定しつつも、それらを利用したウラマーの移動状況の統計的検討からは、結論としてウラマーは移動性を喪失する方向に向かうとされる。そしてそれは、ウラマーが官僚化、職業化していく過程であると述べられる⁽⁵⁵⁾。

こうした傾向とマドラサとの係わりあいは、ダマスクスの時代的状況の変化から説明されている⁽⁵⁶⁾。ヌール・アッディーンを代表として、ザンギー朝以降のマドラサ建設については、支配者自ら建設を行ったことや、あるいはマドラサ教授職への干渉を行ったり、公職任命を実施したことから、より直接的な政治的意図が強調されている⁽⁵⁷⁾。

その支配者の意図とは、新たな教義を創造し、法を變更し、宗教制度を規定しようとしたことに間違いなく、この政策に必要なウラマーの社会的・宗教的権威を認め、彼らの力を利用するためにウラマーの職業化、官僚化という政策をとったとされる⁽⁵⁸⁾。

このような Gilbert の見解においては、政治と教育の関係は、教育が政治に統制される、またはウラマーが支配者に統制されるという図式が想定されていると判断できよう。にもかかわらずマドラサを、対シーア派プロパガンダ施設とみなさず、国家官僚の養成ともしないと述べ⁽⁵⁹⁾、3/9世紀のアッバース朝カリフによる宗教的教義の統制とも異なると明言していることから、Goldzih-⁽⁶⁰⁾ の述べるような直接的な政治イデオロギー性を Gilbert は否定したいのだろう。

だがウラマーが移動性を喪失したことを、支配者側の教育政策の結果だけに求め、ウラマー側に援助を必要としていた背景があったことは重視されていない⁽⁶¹⁾。Tiba-⁽⁶²⁾ による行政官僚の養成という評価や、Makdisi 以前の国家的施設とみなす見解にも通じるような、直接的イデオロギー性を設定しないとしつつも、否定しがたい現実的な政治イデオロギー性を教育に求めてしまうように、

Gilbertは依然として「支配の正当化」のためのマドラサ建設という枠組みにあることを示している。

繰り返すが、これは教育の実践面からの検討がない結果であろう。職業化・官僚化の進行状況が認められても、それが教育への支援によって意図されていたのかどうか、政治側の教育に対する関与が直接的か間接的だったのか、その実態を検討していく必要がある。この点に踏み込んだBerkeyを次に検討する。

6 「教育」の社会史的考察

6 / 12世紀以降のマムルーク朝カイロのマドラサを対象としたのがBerkeyである。⁽⁶³⁾ Berkeyによると、マムルーク朝下エジプトのマドラサには、それ以前の時代とは性格が異なり、直接的な政治イデオロギー性を認めるべきではないと考えられている。⁽⁶⁴⁾ 勿論マムルーク朝時代にあっても、同様にマドラサ創立は支配階層に属するマムルークたちによって行われたために、広義には政治的行為であることは認めている。⁽⁶⁵⁾ しかし、それは前時代のような支配階層によるイデオロギー的反應ではなく、むしろ支配階層に属する個人が、支配する地域に自らを結び付けるための個人的名声を求めたという側面をBer-

keyは考察している。⁽⁶⁶⁾

こうしたBerkeyの見解は、マドラサ創立に対して現実的な政治性を認めつつ、教育におけるその実際の程度を検討した結果の判断であろう。マドラサが普及・拡大したマムルーク朝時代にあっても、教師と学生との間の知識の伝達という教育方法において、最も重要視されていたのは教師の人格的側面だった。最も高い学識をもち、敬虔で年長の教師が高い尊敬を集め、学生はそのような教師を求めた。⁽⁶⁷⁾ そこでは、ある特定の施設で獲得される公的学位制度といった制度的保障や、外部からの政治的イデオロギー性などは認められない。つまりマドラサの出現は、従来からの教育方法に大きな影響を与えていないことになる。教育方法はマドラサ出現以前の時代から連続しているのである。⁽⁶⁸⁾

背景となる政治・社会的状況の検討とともに、Berkeyの教育に対する社会史的視点は高く評価されるべきである。だが、このような教育の評価は、マムルーク朝以前の時代にも当てはまるのではないだろうか。⁽⁶⁹⁾ マドラサとは直接的で強い政治イデオロギー性をもたないのが本来の性格であり、マドラサが出現し、拡大した当時の政治・社会的イデオロギー枠だけで捉えるべきではない。

従来のマドラサ研究で用いられているイデオロギー対立の枠組みは、当時の政治・社会的状況を正確に把握したものではなく、そのために教育の評価も、実際とは異なった結果に陥ってしまったのではないだろうか。

スンナ派とは、マムルーク朝以降に確立し、現代にまで至る事実上の多数派ではあるが、それは正統派 orthodox⁽⁷⁰⁾ではない。正統派という用語を用いず、スンナ派復興という表現がとられる場合もある。しかしこれもまた、スンナ派を正統派とみなす考え方から脱しきれていない場合がある。イスラム史の当初からスンナ派が明確に意識されて存在していたのではなく、当然ながらスンナ派は復興しうるものではない。にもかかわらず「復興」とする考え方には、正統派という概念をスンナ派に無意識に帰しているのではないか。

大きな歴史的潮流では、スンナ派体制によってイスラム世界が再統合されることは間違いなく、そのような時代におけるマドラサの出現は、偶然の一致でないことは認められる⁽⁷¹⁾。しかし、両要因を直接結び付けるのではなく、その間に介在すべき構造的特徴を検討していく視点が必要であろう。多くの研究が指摘するように、マドラサに政治性が関連付けられることは決定的外れではな

い。Berkeyの研究が示す通り、政治性の影響がマドラサの制度面や教育実践面に、つまり教育施設としての実態的機能面に認められないのであれば、そのような政治性が実現しえた理由は別に考察されなければならない。

7 おわりに——脱「支配の正当化」の枠組みに向けて

マドラサという教育施設の評価に関して、従来の研究には社会的視点が重視されてこなかったことを考察した。歴史的な社会における教育の評価は、当時の社会的状況と密接な関連をもつてなされるべきこと、そのうえで教育の実際的な機能を考察していくことで、教育の行われた教育施設マドラサの評価がなされるべきである。

では教育の実際的な機能をどう探るかが次の問題となる。スンナ派復興という政治イデオロギー性が教育の内部においてどの程度認められるか、従来の見解の妥当性を否定的に検証していく視点から考察を進めていくことが、ひとつとして考えられる。そのためには第一に、スンナ派復興という現象における政治イデオロギー性を認め、もしそれが教育の組織や制度面、あるいは内容面に反映されていることが認められたのであれば、支配者による

「支配の正当化」の枠組みでマドラサをとらえることが可能だろう。しかし組織や制度面で従来の教育との変化や断絶がないことは、既に検討が重ねられている通りである。体制を安定化させるための特別なプログラムが組み込まれていた訳ではない。

それゆえ次に教育内容面からの検討が必要となる。マドラサにおける教育の実践的側面に着目し、高等教育施設・制度としてのマドラサの教育機能に疑問を投じた Chamberlain の研究は意欲的である。⁽⁷²⁾しかし文化施設としてのマドラサの教育機能よりも、職位 Mansab という概念に着目して、アーヤーンの政治・社会的闘争過程において、職位を提供する社会的施設としてマドラサを位置づけることを優先させている。そのために、政治と教育の関係における文化的教育機能の検討は対象とされていない。⁽⁷³⁾程度の問題はあっても、広義の教育施設としてのマドラサの文化的機能は認められるべきではないだろうか。そこでカリキュラム論に着目して、⁽⁷⁴⁾教育の内容や質的側面を、外的状況との関連性から検討を行うことで、⁽⁷⁵⁾政治と教育の関係の把握につなげることができると考え

る。⁽⁷⁶⁾ムスリムによる伝統的学問分類に従って、マドラサで

行われていた教育のカリキュラムの側面がこれまでは考察されてきた。⁽⁷⁶⁾だが、そもそもイスラム諸学における伝統的分野が、カリキュラムとして体系的に教育されうるのかどうか、各分野間の知識の相対的關係にまで踏み込んで検討されてはいない。⁽⁷⁷⁾ザンギー朝アレップにおけるマドラサ建設の事例で考察した、ウラマー側の主体的な建設への関与の姿勢を鑑みるに、こうしたウラマーの姿勢は教育の内部においても認められるのではないか。その上で、イスラム諸学間において最も重視されていた要素を考察することで、現体制を肯定していかうとするウラマーのある種の保守性を指摘できる。こうした理論的側面からの考察を、具体的事例とともに比較検討していくことで、支配者による「支配の正当化」政策の一環としてマドラサをみるのではなく、むしろそうした従来からの評価を成立させえた別な構造、あるいはしくみのひとつとして、知識や教育の独占的な担い手であるウラマー個人が、重要な役割を果たしていたことが浮上してくる。従来指摘されてきたイデオロギー性は、マドラサや教育ではなく、ウラマー個人に求められるべきと考えているが、この点の考察は別な機会に譲りたい。

註

- (1) J. Pedersen, "Masjid", *E.I.*; idem, "Madrasa", *E. I.*². マスクとマドラサの間で、教育の機能上の相違は明確ではないとする。
- (2) 「学問の旅」の慣行や、イジャーザを制度的に保障された教育資格とみなさない最近の傾向から、学生と教師の身分上の区別は厳格でない。湯川武「ウラマーの遊学の世界」『歴史のなかの地域』世界史への問い⁸、岩波書店、1990年、p.243. 学問の旅については、J. E. Gilbert, *Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the (Ulama) in Medieval Damascus*, *Studia Islamica*, 51-2, 1980, p.107. イジャーザについては、J. Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*, Princeton, 1992, p.22 ff.
- (3) イブン・ハルドゥーン、森本公誠訳『歴史序説』全3巻、岩波書店、一九七九—八七年、pp.885-9。湯川武「イブン・ハルドゥーンのエデュケーション論」『慶應義塾大学言語文化研究所紀要』11号、一九七九年、pp. 219-221. A. L. Tibawi, *Origin and Character of al-Madrasa*, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 25-2, 1962.
- (4) ワクフ制度に基づく運営方法について、岩武昭男「イスラム都市」研究の現況——イスラム法とワクフ——『歴史科学』大阪歴史科学協会、一一九号、一九九二年、pp. 44-47. 同、「公益・福祉制度——ワクフ」後藤明編『文明としてのイスラーム』講座イスラーム世界2、
- (5) 栄光教育文化研究所、一九九四年を参照。
- (6) G. Makdisi, *The Rise of Colleges, Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh, 1981, pp.292-311; M. Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge, 1994, pp. 69-72; G. Leiser, *Note on the Madrasa in Medieval Islamic Society*, *Muslim World*, 76-1, 1986, pp. 16 f. の研究史とその諸説を参照。
- (7) Makdisi, op. cit., pp. 21f. マドラサの原形とされる施設を「フレイフ朝総督 Badr b. al-Hasanawayh al-Kurdi (405/1014年没)が建設した例を参照。その後の時代における創立者階層比率については、三浦徹「ダマスカスのマドラサとワクフ」『上智アジア学』13号、一九九五年表2、4、6。湯川武「カイロのマドラサの発展」『慶應義塾大学言語文化研究所紀要』13号、一九八一年を参照。
- (8) I. M. Lapidus, *A History of Islamic Society*, Cambridge et al., 1988, pp. 137 ff.
- (9) I. M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge, 1967, p. 131.
- (10) H. A. R. Gibb, *The Heritage of Islam in the Modern World*, III, *International Journal of Middle East Studies*, 2-2, 1971, pp. 138-142; idem, *An Interpretation of Islamic History*, *Journal of World History*, 1, 1953, pp. 30-2 (加賀谷寛訳『イスラーム文明史』みすず書房、一九六八年所収、「イスラームの歴史的一考察」)。
- (11) 教育学的には、例えば「教育とは、それによって人間

の知的・文化的遺産が現世への新たな参入者に渡される媒体である」と定義できる。A. Ahmad, *Educational Thought of Ibn Khaldun, Journal of the Pakistan Historical Society*, 16, 1968, p.175. しかし本稿では、こうした普遍的教育が社会において用いられていた実状を重視していく。

(11) 中内敏夫『新しい教育史・制度史から社会史への試み』新評論、一九九二年(改訂版)、pp. 17, 23f.

(12) 【表1】研究史の比較を参照。詳細は以下の本文で検討していく。

(13) G. Leiser, *The Madrasa and the Islamization of the Middle East, the Case of Egypt, Journal of the American Research Center in Egypt*, 22, 1985; Y. Tabbaa, *Constructions of Power and Piety in Medieval Aleppo*, Pennsylvania, 1997 が典型的例。Leiser は、ファーティマ朝末期のエジプトにおけるマドラサ発展の考察から、創立の政治的動機、社会のイスラム化機能を指摘する。だがそうした機能が教育施設の内部との比較では考察されていない。詳細は本文で後述していく。

(14) 宗教に関するものゆえ宗教的という単純な構図に基づいている。Leiser, op. cit.; Tabbaa, op. cit. がその典型。法学派発展の歴史を扱った C. Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries Ce.*, Leiden, 1997 が指摘するように (p. 201)、「社会現象化した宗教活動をどうとらえるかという視点こそが重要」。

(15) 阿久津正幸「ザンギー朝アレppoのマドラサ建設——

中世イスラームにおける教育施設の社会史に向けて——」『イスラーム世界』53号、一九九九年を参照。

(16) 従来のマドラサ研究は、教育・文化施設としての機能が暗黙的な前提とされていた。この点を疑問視する Chamberlain は示唆的である。だがマドラサの担った教育施設としての実状を理解するに当たって、教育学的アプローチを否定する点は Chamberlain に賛同できない (op. cit., p. 7)。社会的コンテクストのなかで、教育と教育施設を検討していくアプローチによって、イスラム的教育と教育施設を考察していくことが、結果的に社会や政治状況を理解していく手がかりになることを本稿で提示した。

(17) R. W. Bulliet, *Patricians of Nishapur, a Study in Medieval Islamic Social History*, Cambridge, 1972, pp. 249-55, Appendix I を参照。

(18) Gibb, 1953, op. cit.; idem, 1971, op. cit.

(19) I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, 1910 (tr. Andras and Ruth Hamori, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton, 1981).

(20) バグダードの当時の思想状況に関して、医王秀行「カリフ・マームーンとのシフナとハディースの徒」『イスラーム世界』39・40号、一九九三年。G. Makdisi, *Ibn 'Aqil et la resurgence de l'Islam traditionaliste au XI^e siècle*, Damas, 1963 を参照。各派の思想的特徴は、井筒俊彦『イスラーム思想史』中公文庫、一九九一年を参照。

(21) Goldziher (tr. 1981), op. cit., p. 104.

(22) 同様の論理は、A. Talas, *La Madrasa Nizamiyya et son histoire*, Paris, 1939を参照。マドラサはアシユアリー派神学を利用したイデオロギー施設とされているが(p. 99f)、実際に学問や教育がイデオロギー的に利用されていた具体的考察は、まったくされていない。

(23) A. Shalaby, *History of Muslim Education*, Beirut, 1954, pp. 206 f.

(24) Ibid., p.56. 湯川武「6/12世紀のシリアにおけるマドラサの発展」『史学』50号、一九八〇年が、反シーア派的イデオロギー性も認められるが、それだけでマドラサの創立が意図されていたかは不明(p. 348)と指摘するよう、政治・社会的状況から理解されるイデオロギー性が、マドラサにおける教育実践と関連付けて考察される必要がある。

(25) Shalaby, op. cit., p.205.

(26) Shalaby, op. cit., pp. 47-54. マドラサ以前のモスクを中心としたイスラム教育一般の考察において、宗教的意味が特に強調されている。注14で指摘したように、宗教的教育の実態を政治や社会との関連において把握する必要がある。

(27) A. Bausani, "Religion in the Saljuq Period", J. A. Boyle ed., *The Cambridge History of Iran*, vol. 5, The Saljuq and Mongol Periods, Cambridge, 1968. 前述した Gibb, 1953, op. cit. は、長期的視点に基づく歴史的特徴に対して「正統派 orthodox」という用語を用いているのであり、それは社会の分裂という現実を前にして、教義上の宗教的

正統性を明確に定義できないがゆえに、妥協によって統一を護持しようとする特徴をもった多数派であると述べている(pp. 12-17)。これは復興されるべき「正統派」が歴史的に存在していたことを意味するものではない(p.22)。

(28) G. Makdisi, *Muslim Institutions of Learning in Eleventh Century Baghdad*, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 24, 1961. Makdisi, 1981, op. cit.

(29) Makdisi, 1981, op. cit., pp. 21-23, 281.

(30) G. Makdisi, "The Sunni Revival", D. H. Richards ed., *Papers on Islamic History*, III, *Islamic Civilization, 950-1150*, Oxford, 1973, p.158.

(31) Ibid., pp. 156 f.

(32) Makdisi 1981, op. cit., pp. 27-32, 281 ff.

(33) Makdisi, 1973, op. cit., p.158. Makdisi 1981, op. cit., p.282.

(34) Makdisi, 1981, op. cit., p.281.

(35) Ibid., p.39.

(36) シーア派王朝であるファティマ朝は、社会的次元では宗教的厳格さがなかったために、キリスト教徒勢力が温存されたところがある。Leiser, 1985, op. cit., pp. 30 f.

(37) Ibid., pp. 35 f.

(38) Leiser は、基本的に政治性を否定した Makdisi の高等教育施設の立場をとりながらも、政治性の面では Makdisi とは異なる説をとることも述べていない。

(39) 教育機能面に関して、「法学専門」とする見解が批判される。(Tibawi, op. cit., p.228) 全体の論理に何の

- 修正もなく批判を受け容れて、「法学を主とした」という見解に変化している(Makdisi, 1981, op. cit., pp. 94)。
Makdisiの教育施設を評価する論理には、実践された教育という視点が欠如していることがここにも表れている。Makdisiの指摘する教育機能の制度的側面は、現在では否定的見解が主流となっている。詳細は本文で言及する。
- (40) スンナ派復興と政治の関与については、Baussani, op. cit.を参照。
- (41) Shalaby, op. cit., p.211.
- (42) Makdisi, 1973, op. cit., pp. 165 f.そのため教育に対して援助が行われたと述べているのだが(Makdisi, 1981, op. cit., p.32)、「マドラサという教育制度と政治の関連は述べられていない。国家が俸給を支給するムフティー職就任の受容によって、ウラマーは独立性を喪失するとされていくのみである。
- (43) Makdisi, 1973, pp. 156f. 「スンナ派復興」においてMakdisiが重視する伝承主義者の定義が曖昧で、それが法学派の一つとしてのハンバル派を意味する場合と、法学派全体を意味する場合とが混在して用いられている。この点にもマドラサと政治の關係の考察を曖昧とする原因がある。
- (44) Makdisiは、セルジューク朝下のニザーミーヤ学院の状況だけで、その他の地域のマドラサをも一括して定義している。
- (45) 支配正当化のため権力が教育を利用した例として、日本の江戸時代の場合が参考になる。支配者は儒学という外來性の学問の思想を利用したが、その利用を効率化するための一環として、教育の組織的・制度的側面の諸改革が実施された。換言すれば制度が教育の本質を決定しているのが、日本の教育に関する特徴である。佐藤秀夫「近代日本の学校観再考」『教育学研究』58号、一九九一年を参照。対してマドラサ研究の場合、「支配の正当化」という教育に対する支配者側の強い意図を想定しつつも、教育の制度や内容面において、そのような意図がどのように反映されているかは問われていない。この視点がないために、表面的には政治性を否定したMakdisiだが、政治性を示唆しうる「支配の正当化」という構図を脱している。
- (46) Tibawi, 1962, op. cit.; idem, *Islamic Education*, London, 1979.
- (47) Tibawi, 1962, op. cit., p.228.
- (48) Ibid., p.230.
- (49) Ibid., p.234; Tibawi, 1979, op. cit., pp. 23-30.
- (50) Tibawi, 1962, op. cit., p. 233; Tibawi, 1979, op. cit., p. 30.
- (51) Leiser, op. cit.の場合を参照。
- (52) Gilbert, op. cit., p.107.
- (53) Ibid., pp. 113f.
- (54) Ibid., p.122.対シリア派、対十字軍といった対外的枠組みでの政治性は否定している。
- (55) Ibid., p.114.
- (56) Ibid., p.127ff.

(57) Ibid., p.129. 対して以前のセルジューク朝やブーリー朝時代のダマスクスの場合は、教育とウラマーの支配は間接的にとどまり、ウラマーは独立性を維持していたとされる。

(58) Ibid., p.132.

(59) Ibid., p.122.

(60) Ibid., p.132.

(61) マドラスの創立状況におけるウラマーの位置づけは、阿久津前掲論文を参照。

(62) 対シーア派、あるいは対十字軍といったムスリム世界の外部に対する政治的イデオロギー性は否定したが、ムスリム世界内部における政治・社会的状況への配慮が必要である。スンナ派復興のもつ政治的イデオロギー性が軽視されているためである。W. Madelung, "The Spread of Maturidism and the Turks", *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London, 1985. Baussani, op. cit. を参照。

(63) Berkeley, op. cit.

(64) Ibid., pp. 130 f. それ以前の時代のマドラスは、ザンギー朝下アレップのマドラス建設をあげて、シーア派に対するスンナ派側のイデオロギー的反応という、従来から指摘される政治性を是認している。

(65) Ibid., p.8

(66) Ibid., pp. 130-4.

(67) Ibid., p.22.

(68) Ibid., p.24.

(69) 本稿注64で指摘したように、マムルーク朝以前のマド

ラスの性格は基本的に異なるものと Berkeley は考えている。その例としてザンギー朝アレップにおけるマドラス建設を挙げている。だがそれは、教育を社会的に検討した結果ではなく、既存研究を引用しているに過ぎない。この事例は詳しい検討を行う余地がある。阿久津前掲論文参照。

(70) 松本耿郎「イスラームの「セクト」」竹下政孝編『イスラームの思考回路』講座イスラーム世界4、栄光教育文化研究所、一九九五年は、正統派でないと明言している。「Sunna」, Et. も参照。

(71) Gibb, 1953, op. cit.; idem, 1973, op. cit.

(72) Chamberlain, op. cit., pp. 69 ff. Chamberlain については、三浦徹による書評『東洋学報』79-1号、一九九七年を参照。

(73) Ibid., p.71.

(74) カリキュラム論による知識の質的検討から、教育と教育施設を取り巻く社会的状況との関係を考察し、政治や社会を理解するという視点は、以下を参照。バーンズ・イン、萩原元昭編訳『教育伝達の社会学』明治図書、一九八五年。マイケル・W・アップル、門倉正美他訳『学校幻想とカリキュラム』日本エディタースクール出版部、一九八六年。

(75) 西欧においても、国家による教育が「公の教育」とは限らないと考えられている。Ph・アリエス、中内敏夫他訳『教育』の誕生』藤原書店、一九九二年、pp. 117 ff. を参照。つまり時代や地域によって異なる「教育」の概念

を問う作業は、社会や歴史の把握にとって重要であろう。
中内敏夫前掲書、pp. 14 ff.

(76) マドラサを法学のための高等教育施設とみなす Makdisi がその典拠 (Makdisi, 1981, op. cit., pp. p. 153 ff.).

(77) 本稿の対象とする時代や地域とは異なるが、私市正年「法の担い手たち」佐藤次高編『イスラム——社会のシステム』講座イスラム3、筑摩書房、一九八六年、p. 106にある、マグリブにおけるマドラサの場合のカリキュラム的考察を参照せよ。伝統的学問分類に基づくカリキュラムの存在が指摘されているが、その内容面の変化の考察はなされていない。著者はマドラサを教育の制度化とらえているのだが、その判断根拠は主に教育の場が固定化されたことにおかれている。マドラサの出現前後による、カリキュラムや教育の質的变化は考察されていない。教育やウラマーの制度化といった指摘を今後継続して検討するには、教育知の連続・不連続にまで目を向けるべきであろう。