

| | |
|------------------|---|
| Title | アラウィー・イルシャーデー論争研究の視座 |
| Sub Title | A perspective on studies of the 'Alawī-Irshādī dispute |
| Author | 山口, 元樹(Yamaguchi, Motoki) |
| Publisher | 三田史学会 |
| Publication year | 2006 |
| Jtitle | 史学 (The historical science). Vol.75, No.1 (2006. 6) ,p.103- 126 |
| JaLC DOI | |
| Abstract | |
| Notes | 論文 |
| Genre | Journal Article |
| URL | https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-20060600-0103 |

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.

アラウイー・イルシャードイー論争研究の視座

山口元樹

一 はじめに

イスラームの開祖である預言者ムハンマドの子孫は、ムスリムの居住する広範な地域に遍在し、一般的にサイイド (sayid) やシャリーフ (sharif) などと呼ばれる⁽¹⁾。彼らのあり方は居住する地域によって様々であり、社会の中で高い地位にある者も、低い地位にある者もいる。しかし高貴な系譜を持つ故に、彼らが人々の敬意を集めることも多く、著名なウラマーや聖者がサイイド・シャリーフである場合もしばしば見られる。また彼らの系譜は国家が任命するナキーブ (naqib, 長、代表者) によって管理され、政権から免税や減刑といった特権を与えられることもあった。サイイド・シャリーフとは、一般のムスリムとは異なる特殊性を持っていると言えよう。⁽²⁾

アラウイー・イルシャードイー論争研究の視座

ところが、このようなサイイド・シャリーフの特殊性を問題視する議論が、二十世紀初めに、東南アジアのアラブ系移民の間で起こった⁽³⁾。彼らの大部分は、ハドラーミー (Hadrami, 南アラビアのハドラーマウト Hadramawt 地方の出身者やその子孫) である。ハドラーマウトには、アラウイー Alawi もしくはバーアラウイー Bā Alawi と呼ばれるサイイド・シャリーフの一族が居住している。この一族は、血統の高貴さによって、ハドラーマウトの社会の中で伝統的に特別な地位を占めていた。しかしながら、移住地である東南アジアのハドラーミー・コミュニティの中では、アラウイーたち (もしくはサイイド・シャリーフ全般) のそのような特別な地位が、イスラームの理念である平等に反すると主張する者たちが現れるようになったのである。一九一四年、彼らは「改革と導きのた

一〇三三 (一〇三三)

めのアラブ人協会 Jam'iyyat al-Islah wa al-Irshad al-'Arabiya] (通称、イルシャード) を設立し、それ以降一九三〇年代に至るまで、アラウイーたちとイルシャーデーイーたち(イルシャードの参加者や支持者)⁽⁴⁾ による激しい論争、アラウイー・イルシャード論争が繰り広げられた。

この論争は、東南アジアのハドラミー・コミュニティという、イスラーム世界の中でも周縁とみなされ得る地域の、マイノリティー集団の中から発生した問題である。それにもかかわらず、サイイド・シャリーフというイスラーム世界に共通する問題を扱っており、ハドラミー以外のムスリムも関与しているために、様々な方向への研究の可能性を持っている。本稿では、まずアラウイー・イルシャード論争に関する先行研究の現状とその問題点を論じ、次に論争の内容を具体的に検討することによって、この論争を研究するための新たな視座を切り開くことを試みたい。

二 先行研究と問題の所在

アラウイー・イルシャード論争に関する先行研究としてまず参照すべきなのは、サージェントによるもの

であろう⁽⁵⁾。彼の研究は、この論争についてそれほど詳細に論じているわけではないが、その見解は後の研究者に大きな影響を与えている。彼によれば、「事実上、これ(アラウイー・イルシャード論争)は、常に巨大な影響力を行使してきた保守的なサイイドたちと、他の普通のムスリムには得られない特権についての彼らの主張を否定したハドラミーたちとの間の、コミュニティ内における優位をめぐる争い」である⁽⁶⁾。また彼は、イルシャードイーたちが掲げたハドラマウトや東南アジアのハドラミー・コミュニティの近代化や改革という目標については懐疑的で、「私は彼らが書いたものはごく僅かしか読んでいないが、彼らが実際の意味でモダニストであるか私には疑問である」と述べている⁽⁷⁾。これらのことが示しているように、サージェントは、この論争について、ハドラミー・コミュニティの内部における保守勢力とそれに対抗する勢力の争いという点に主眼を置いている。

次にあげられるのが、ブジュラによる研究である。彼の研究によって、初めてこの論争は詳細に論じられたと言える⁽⁸⁾。特に注目すべき点は、この論争がハドラマウトではなく東南アジアのハドラミー・コミュニティにお

いて発生した要因を、ハドラマウトの階層化された社会と、ハドラマウトから東南アジアへの移民活動に求めているということである。

彼によれば、ハドラマウトには、それぞれが共通の系譜意識を持った四つの社会階層が存在する。⁽⁹⁾ その一番上に位置するのが、サイイド層 (sada)、つまりアラウイーたちである。次に来るのがシャイフ層 (mashā'ikh) で、彼らはアラウイーたちより以前からハドラマウトに居住していた宗教的なエリートたちの子孫とされる。その次には、部族層 (qadā'ih) が存在する。19世紀半ばから20世紀半ば過ぎまで、ハドラマウトにはカスィーリー (Kahiri) とクアイティー (Qu'ayti) の二つのスルタン国が存在したが、両家はともにこの階層に属する。最後に来るのが、④ 困窮者 (masakin) ・社会的弱者層 (du'atā') であり、彼らは、特定の有力な始祖につながる系譜を持たない者たちである。⁽¹⁰⁾ このような社会階層の区分は、女性が自分より下の階層に属する男性と結婚できないという婚姻の規制によって維持された。

ブジュラは、東南アジアへの移民活動に伴って、ハドラマウトとは環境が大きく変化したために、このようなハドラマウトの社会階層が維持されなくなり、階層間の

争いが発生したと論じている。また、イルシャードという組織については、「サイイドたちとの抗争において、非サイイドたちを集め、統合するために設立された組織」と述べているように、⁽¹¹⁾ ブジュラも、改革や近代化というイルシャードが掲げていた理念や目的よりも、アラウイーたちとの抗争の面を重視している。

この両者の研究の後も、散発的ではあるが、アラウイー・イルシャード論争に関していくつかの重要な研究が発表されている。ヌールの研究は、インドネシアにおけるイスラーム近代主義運動という文脈の中で、この論争についても言及している。⁽¹²⁾ そこでは、ムハマディヤ (Muhammadiyah) など現地のムスリムによる運動と、イルシャードやこの論争との関係が指摘されている。⁽¹³⁾ また、コステイナーは、イルシャードイヤーたちの掲げた近代主義の目標に懐疑的なサージェントの見解に対して、彼ら⁽¹⁴⁾ が実際にイスラーム近代主義者だと認められると主張している。デ・ヨングの研究では、一九三〇年代になると東南アジアのハドラミー・コミュニティ内部の主要な関心が、この論争から、インドネシアに帰属意識を持つハドラミーの団体、プルサトゥアン・アラブ・インドネシア Persatuan Arab Indonesia の存在へと移行したこと

が論じられている。⁽¹⁵⁾

一九九〇年代後半以降になると、ハドドラマウトや東南アジアのハドドラミーに関する重要な研究が相次いで発表され、この論争についての見解に修正が加えられるようになった。中でも最も注目すべきは、モビニ・ケシェーによる研究である。⁽¹⁶⁾ それまでの研究の多くは、イルシャデーのサラーフ・アル＝バクリー *Salāh al-Bakrī* による『ハドドラマウト政治史 *Tarīkh Hadramawt al-Siyāsī*』の記述のみに依拠していた。⁽¹⁷⁾ それに対して、モビニ・ケシェーを始めとする近年の研究では、ハドドラミーたちが東南アジアで出版したアラビア語やマレー語の定期刊行物や、彼らが設立した団体のパンフレットなど幅広い史料が利用されるようになった。それによって、ハドドラミーたちの個人や団体の活動について、より具体的な内容が明らかにされていったのである。

イルシャードについて言えば、近年の研究では、反アラウイーの団体という側面も否定はされないが、それよりも改革団体としての側面がより重視されるようになった。また、アラウイーたちについても、その中に東南アジアのハドドラミー・コミュニティやハドドラマウトの改革や近代化を目指す者たちが多く存在したために、単なる

保守主義者や伝統主義者とはみなされなくなった。⁽¹⁸⁾ そして、モビニ・ケシェーは、この両者の間における論争について、実際の議論の内容の検討から、いずれも「コーランとハディースに依拠し、以前のイスラームの学者たちの著作を引用するよりも理性に訴える」という「イスラーム近代主義の方法」を用いていると、いうことを指摘している。⁽¹⁹⁾ これらのことから、アラウイー・イルシャデー論争を、東南アジアのハドドラミー・コミュニティにおける改革集団の中での、改革の方法論や主導権をめぐる争いとする見解が示されるようになった。⁽²⁰⁾

しかしながら、これまでの研究によるこの論争のとらえ方には、依然として以下のような問題点が残っている。まずこの論争の本質が東南アジアのハドドラミー・コミュニティの内部における主導権争いであるということが強調され、サイド・シャリーフの特殊性をめぐる議論や、ハドドラミー以外のムスリムによるこの論争への関与が、表面的・副次的なものとして扱われていることとである。⁽²¹⁾ たとえば、このことは、モビニ・ケシェーが研究書の中でこの論争を扱っている章に、「ハドドラミー性についての競合するヴィジョン *Competing Visions of Hadrami-Ness*」という題をつけていることに明確に表

れている。つまり、この論争が東南アジアのハドラミー・コミュニティという地域的な枠組みのみでとらえられてしまっているのである。

さらに、アラウイーたちとイルシャーデーイたち、それぞれの集団内部における多様性が十分に考慮されてこなかったことも問題である。いくつかの研究の中では、いずれも均質な集団ではなかったことが指摘されている。フライターグによれば、ジャワとは異なり、シンガポールではアラウイー・イルシャーデーイ論争はそれほど顕著ではなかったうえ、シンガポールのハドラミーたちは抗争の仲介者としての役割を担っていたという。⁽²²⁾ またクニシユの研究は、イルシャーデーイたちの間でも、論争に対する姿勢に違いがあったことを指摘している。⁽²³⁾ それにもかかわらず、前述のようなモビニ・ケシェーによる見解は、アラウイーたちとイルシャーデーイたちがともに改革や近代化を志向していた点を強調しているだけであって、結局、東南アジアのハドラミー・コミュニティの内部における二つの集団の対立として一面的にこの論争を捉えてしまっている。

以上のような問題点を考慮し、アラウイー・イルシャーデーイ論争を単一の性質に帰することを止め、東南ア

シアのハドラミー・コミュニティ外部への広がりと同集団の内部における多様性を理解するためには、どのような研究の視座が有効であろうか。約二十年に及ぶ論争の中では、ひとつの問題だけが扱われているわけではなく、複数の問題が議論の対象となっている。本稿ではそれぞれの議論を分析の指標とし、この論争の性格を明らかにしていきたい。この論争に、「東南アジアのハドラミー・コミュニティにおける主導権争い」以外の性格があるとするならば、それぞれの問題の論じられ方には、ハドラミーとハドラミー以外のムスリムとの間で、さらには同じ集団に属する者たちの間であっても差異が存在することが予測されるからである。

三 論争における各議論の内容

本章では、アラウイー・イルシャーデーイ論争において議論の対象となったそれぞれの問題に検討を加えていく。それらの大半は、イルシャーデーイ側からアラウイー側に対して起こされたものである。中には、サイイド・シャリーフの特殊性に関係する問題だけではなく、それと無関係なものもある。そこでまず、議論の対象となった問題をサイイド・シャリーフの特殊性に関係する

か否かによって大きく二つに分類することとする。⁽²⁴⁾ こう
 することによって、この論争の持つサイイド・シャリー
 フの特殊性についての議論としての意味合いがより明確
 になると考えられる。

(一) サイイド・シャリーフの特殊性に関する議論

アラウイー・イルシャーデー論争において、サイイ
 ド・シャリーフの特殊性に関して議論の対象となった主
 な事柄は三つある。それは、①シャリーフア (sharīfā,
 ハドラマウトにおける預言者の女性子孫の尊称⁽²⁵⁾) と非サ
 イイド・シャリーフとの婚姻、②非サイイド・シャリー
 フがサイイド・シャリーフに会ったとき、その手に口づ
 けをするという慣習、③「サイイド」というラカブ (laqab,
 尊称) の適用である。

まずシャリーフアと非サイイド・シャリーフとの婚姻
 であるが、これがアラウイー・イルシャーデー論争の
 発端となった問題である。一九〇五年、シンガポールで、
 あるシャリーフアが、預言者の子孫としての系譜に疑い
 のあるインド系のムスリムと結婚したところ、スマトラ
 在住のアラウイーの有力者、サイイド・ウマル・アル
 アッタース Sayyid Umar b. Salim al-'Attās は、これを違

法とするファトワー (fatwā, 法勧告) を出した。ところ
 が、シンガポールの読者からこの問題の見解を問われた
 エジプトの定期刊行物『マナール al-Manār』の主筆ラ
 シード・リダー Rashīd Ridā は、これを合法とする判断
 を示したのである。両者の間には、婚姻におけるカフ
 ーア (kafa'a, 配偶者間の対等性) をめぐる解釈の違いが
 あった。⁽²⁶⁾

ウマル・アルアッタースは、カフアーアの基準とし
 て系譜 (nasab) をあげている。そして、系譜において
 預言者ムハンマドの子孫であるサイイド・シャリーフこ
 そが最も高い段階に存在する。彼によれば、預言者の子
 孫は、他の者が決して得ることができない預言者の持つ
 本性的な高貴さ (sharaf dhātī) と結びついているので
 ある。また、女性がカフアーアを満たさない男性と結婚
 することは、その女性の男性親族にとつても不名誉なこ
 ととなる。それゆえ彼は、シャリーフアと非サイイド・
 シャリーフとの婚姻は、預言者ムハンマド自身を害する
 ことと等しいと主張する。このような考え方に基づいて、
 ウマル・アルアッタースは、たとえシャリーフア自身
 と彼女の後見人 (wali) が同意したとしても、非サイイ
 ド・シャリーフとの婚姻は違法となるというファトワー

を出したのである。⁽²⁷⁾

これに対して、ラシード・リダーは、すべてのムスリムはシャリーアの法規定において平等であるとし、⁽²⁸⁾ カフアーと系譜とは無関係だと主張している。彼によれば、婚姻におけるカフアーとは、信仰 (din, 有徳か悪徳か)、身分 (hurriya, 自由民か奴隷か)、性格 (akhlāq, 配偶者同士の性格の一致)、財産 (yasār, 男性の扶養能力) へのみ関係するものである。これらの基準を満たし、女性自身と彼女の後見人による承諾さえあれば、シャリーファと非サイイド・シャリーフとの婚姻であつても、そして、たとえそれがそのような婚姻が不名誉とみなされる地域においてであつても合法とされるのである。なぜなら、婚姻とは、マスラハ (maslahah, 公益) を基礎としてゐるムアーマラート (mu'amalat, 人間関係やそれに関する規定) に属する事柄であり、婚姻の当事者こそが、自分たちのマスラハや名誉というものを最もよく理解しているからである。⁽²⁹⁾

この出来事は、このときは東南アジアのハドラミー・コミュニティに決定的な対立をもたらすほどには発展しなかつた。⁽³⁰⁾ しかし、一九一〇年代に、シャリーファと非サイイド・シャリーフとの婚姻が再び問題となつたと

きには、より深刻な亀裂が生じることとなる。一九一一年、バタヴィアで活動していたジャムイヤー・ハイル Jam'iyat Khayr⁽³¹⁾ という、主にハドラミーからなる団体が、付属の学校の教師として、メッカで学問を学んでいたアフマド・ブン・ムハンマド・アッスールカティール Ahmad b. Muhammad al-Sūrkatī とがスーダン出身のアーリムを雇つた。⁽³²⁾ 学校の校長を任されたスールカティールは、その学識と学校運営の手腕によって、すぐさま東南アジアのハドラミーたちの中で名声と地位を確立した。ところが、シャリーファと非サイイド・シャリーフとの婚姻について、ラシード・リダーと同様にそれを合法とする見解を示したために、彼はアラウイーたちと対立してしまふ。⁽³³⁾ その結果、彼は一九一四年九月にジャムイヤー・ハイルの教師の職を辞めることとなる。そして、同年、彼の支持者らによつて、バタヴィアでイルシャードが設立され、イルシャーデーたちとアラウイーたちとの論争が本格的に開始されることとなる。

ここで指摘すべきことは、この論争の発端となつたシャリーファと非サイイド・シャリーフとの婚姻の問題において、アラウイーたちと対立した者たち、つまり、後のイルシャーデーたちは、ラシード・リダーやスール

カテイーといったハドラマウトや東南アジアのハドラミ
ー・コミュニティの外部に存在するイスラームの権威
に対して、自分たちの行動の正当化を求めたということ
である。ブジュラが論じているように、ハドラマウト社
会におけるイスラームについてのアラウイーたちの権威
が強固であったため、彼らに反対する者たちは、その外
部に存在し、アラウイーたちよりも「上級とみなしうる
権威」に訴える必要があったと考えられる。⁽³⁴⁾

サイイド・シャリーフの特殊性に関する二つ目の問題
は、非サイイド・シャリーフがサイイド・シャリーフに
会ったときに、その手に口づけをするという慣習である。
ハドラマウトにおけるこのような慣習が、東南アジアに
おいても継続して行われていた。しかし、経済的に成功
した非サイイド・シャリーフであり、バタヴィアにおけ
るアラブ人のカピタン (kapitein, オランダ植民地政府が
任命したアラブ人や中国人コミュニティの長) であつ
たシャイフ・ウマル・マンクーシユ Shaykh Umar b.
Yūsuf Manqūsh は、前述のウマル・アル・アッタース
に会ったときに、彼の手に口づけをすることを拒否した。⁽³⁵⁾
ウマル・マンクーシユは、ジャムイーヤ・ハイルの支援
者であり、後にイルシャードの設立時のメンバーとなる

人物である。⁽³⁶⁾

同時代のハドラミールたちは、この事件が、アラウイ
ー・イルシャードイ論争の引き金となった事件の一つ
としているが、この問題は、他と比べるとハドラミール
たちの間でそれほど大きな議論とならなかったようである。
ウマル・マンクーシユの事件に際して、バタヴィア在住
のアラウイーの有力者、サイイド・ウスマーン Sayyid
'Uthmān b. Yaḥyā は、非サイイド・シャリーフがサイ
イド・シャリーフの手に口づけをすることは、シャリー
アの定める義務ではないというファトワーを出している。⁽³⁸⁾
また、実際のところ、東南アジアのアラウイーの若者の
多くも、このような慣習はもはや時代遅れだと考えてい
たようである。⁽³⁹⁾

ただし、この問題に関しても、ハドラミール以外のムス
リムが議論に加わっている点には注目するべきであろう。
イスラーム改革主義団体、プルサトゥアン・イスラム Per
satuan Islam の中心的な人物となるアフマド・ハッサン
Ahmad Hassan は、シンガポールで発行されていたマレ
ー語の定期刊行物、『ウトウサン・ムラユ *Utusan
Malayu*』においてこの慣習を批判している。⁽⁴⁰⁾ このこと
については、一九一〇年代、彼がシンガポールにあるサ

ツカーフ家 Al-Saqaf (アラウイーの一族) の学校で教師として勤めていたときに、サイイド・シャリーフである校長と会うたびに彼の手口づけをしなければならなかった経験や、彼がスールカティの著作から影響を受けていたことが指摘されている。

シャリーフと非サイイド・シャリーフとの婚姻と、サイイド・シャリーフの手口づけをする慣習は、論争の初めから議論の対象とされていた問題である。それに対して、サイイド・シャリーフの特殊性に関する三つ目の問題、「サイイド」というラカブの適用については、当初から懸案となっていたわけではなく、一九三〇年代初めに議論の対象とされるようになった問題である。⁽⁴¹⁾

一九三一年五月にバタヴィアで開催されたイルシャードの会議で、「サイイド」という言葉を預言者ムハンマドの子孫に限定されたラカブとすることを止め、英語の「ミスター」、マレー語の「トゥアン」、フランス語の「ムッシュ」などと同じように、一般的な男性の敬称とすることが決定された。⁽⁴²⁾ これに対してアラウイーたちは、このような決定がそれ以前のイルシャードたちの慣行と矛盾することを指摘した。イルシャードたちはそれまで、出版物や手書きの文書の中で、アラウ

ーたちのみ「サイイド」というラカブを付けることを慣行としていた。さらに、イルシャードの基本法 (qanun asasi) にも、「執行部 (Hikasa) のメンバーやその代理人 (wakil) となることは、サイイド (sada) に属する者には認められない」とあり、「サイイド」という言葉が預言者の子孫を示す意味で明記されていた。⁽⁴³⁾ このため、この一節の「サイイド」という言葉は、「バーアラウイー一族 Al-Ba'Alawi」という言葉に書き換えられた。⁽⁴⁴⁾

アラウイーたちは、「サイイド」というラカブの適用について法的な規制を求めて、オランダとイギリスの両植民地政府に請願を提出した。これに対して、イルシャードたちも、「サイイド」というラカブの適用の問題に関して中立の立場をとるように、つまり、アラウイーの要求を拒否するように請願を提出した。結局、両植民地政府は、アラウイー側の請願を退け、「サイイド」というラカブの適用について法的に定めることはなかった。オランダ植民地政府は、アラウイーと非アラウイーとを区別する代わりの手段として、名前の後ろに「アラウイー (al-Awari)」というニスバを付けることを提案した。⁽⁴⁵⁾

「サイイド」というラカブの適用の問題において、イ

ルシャードイたちが主張の論拠とした事柄は、主に次の二つである。それは、①当時、アラブの多くの地域で、「サイイド」という言葉が単なる男性の敬称として適用されるようになっていたという点、②かつてアラウイーたちは「シャイフ」というラカブを適用しており、「サイイド」というラカブを用いるようになったのは新しいことだという点である⁽⁴⁶⁾。さらに、イルシャードイたちの中には、「サイイド」というラカブが預言者の子孫にのみ適用されるのは、アラブの慣習ではなく、オスマン朝の慣習に過ぎないとさえ論じる者も存在した⁽⁴⁷⁾。一方、アラウイーたちの多くが用いた論拠は、①ハドラマウトやジャワを始めとするイスラーム世界の各地域で、「サイイド」という言葉が預言者の子孫だけのラカブであることは、ウルフ (urf, 慣習) によって確立しているという点、そして②シャードイ派のいくつかの法学関係の書物の記述である⁽⁴⁸⁾。アラウイーたちがかつて「シャイフ」というラカブを適用していたという主張に対しては、親アラウイーの定期刊行物『アラブ *al-Arab*』は、「シャイフ」というラカブとは、アラウイーであろうがなかろうがハドラミーの学識者たちの間で広く用いられているラカブであり、この問題とは無関係だと反論している⁽⁴⁹⁾。

「サイイド」というラカブの適用をめぐる議論においても、シャリーフアと非サイイド・シャリーフとの婚姻、サイイド・シャリーフの手に口づけをする慣習と同様に、ハドラミー以外のムスリムが議論に加わっている⁽⁵⁰⁾。一例をあげれば、ジャワの伝統主義的なウラマーの団体、ナフダトゥル・ウラマ *Nahdatul Ulama* が、一九三二年にこの問題に関するファトワーを出している⁽⁵²⁾。そこでは、「サイイド」、「シャリーフ」、そして「シャリーフア」という言葉は、慣習 (urf) と術語 (istih) において、我々の主、ハサンとフサインのすべての子孫のみのラカブである」と述べられている。そして、その根拠として、六冊のシャードイ派法学に関する書物があげられ、「我々はムカッリド (muqallid, 他者に追従・模倣をする者) であって、ムジュタヒド (mujtahid, 自ら解釈・判断を行う者) ではない」ので、それら権威ある書物に従うべきだと論じられている⁽⁵³⁾。翌年の五月、親イルシャードの定期刊行物『フダー *al-Hudā*』は、この団体が態度を翻し、この問題についてイルシャード側の主張を支持するようになったと伝えている⁽⁵⁴⁾。しかし、これは誤報であったようで、ナフダトゥル・ウラマの中心人物、キヤイ・ハジ・アブドゥルワハブ *Kyai Haji Abdul Wahab* は

この報道を否定し、ナフダトゥル・ウラマの公式見解が、「サイイド」というラカブは、預言者ムハンマドの子孫の特殊な権利 (*haqq khass*) であり、預言者の子孫以外の者がそのラカブを使用することは人々への背信 (*khayana*) とみなされる」という内容であることを確認している。また、彼は、「我々の主 (*sayyid-nā*)」や「あなた方の主 (*sayyid-kum*)」といった表現のように、「サイイド」という言葉が別の言葉の付加 (*idāfa*) を受けた場合に限って、本来のラカブの意味から外れ、ムハンマドの子孫以外にも用いることが可能だということをつけ加えている⁽⁵⁵⁾。彼がこのことを論じているのは、このような表現が、コーランやハディースを始め、多くのフトバ (*khutba*, 説教) や書物の中で見られるためである。

(二) サイイド・シャリーフの特殊性と無関係な議論

次に、アラウイー・イルシャーデー論争の中で行われた、サイイド・シャリーフの特殊性とは無関係な議論を見ていこう。こちらはいくつかあるが、中でも大きな問題となったのは、①アラウイーたちのハドラミーとしての「正しさ」と、②アラウイーたちの預言者ムハンマドの子孫としての系譜の妥当性についての二つである。

まず、アラウイーたちのハドラミーとしての「正しさ」についての議論である。世界各地に広まったサイイド・シャリーフのすべてはムハンマドの子孫であるのだから、彼らの共通の故郷はヒジャーズ地方である。つまり、アラウイーたちはもともとハドラマウトの住人ではないということになる。そのことからイルシャーデーたちの中で、アラウイーたちはハドラマウトにとつて「外来者」であり、「正しい」ハドラミーとは言えない、それどころか、彼らによつてハドラマウトに害悪がもたらされたという主張がなされた。たとえば、親イルシャーードの定期刊行物『アラブの栄光 *al-Majd al-'Arabi*』は次のように論じている。

イスラームより以前、ハドラミーとは最も文明が進んだ土地の住人であった。彼のもとにイスラームが到達すると、直ちにそれを受け入れ、それ(イスラーム)の比類なき力 (*quwwa*) を保持した。そして、災難が降りかかるまで、三百年の間、ハドラマウトは、その土の肥沃さとそこにおける知識の輝きによつて、アラビア半島の中でとても有名であった。そこに、遠い国の追放者 (*farrāq al-ajāq*, アラウイーたちの祖、アフマド・ブン・イーサー Ahmad b. 'Isā

のこと) がやってきた。彼はハドラミーたちの間に
入り、彼らの中にその毒 (sunūm) を注いだ。そ
のために、敵意 ('adāwa) と憎悪 (baḡḡda) が広
まり、分裂 (shiqāq) が起こり、血が流された。諸
地域は後退し、無知が広まった。農業は壊滅し、
人々は貧しくなり、その結果、あなたの祖国の住人
はそこから移住することとなった。かつて人々は、
彼らにとつて大地が狭くなるとハドラマウトへと移
住し、生活を求めてそこへ駆け込んだものであった
というのに。⁽⁵⁶⁾

ここからは、現在のハドラマウトの後進性が、「外来
者」であるアラウイーたちの責任であるという主張が明
らかである。また、イスラームが到来する以前からハド
ラマウトが繁栄していたことを強調することによって、
イスラームの価値観が相対化され、ハドラミーとしての
意識が前面に出ていることも指摘できるであろう。

さらに、アラウイーたちのハドラミーとしての「正し
さ」をめぐる議論は、系譜上の究極の祖先が南方系アラ
ブの祖とされるカフターン Qaḥṭān であるか、北方系ア
ラブの祖とされるアドナーン Adnan であるかというこ
とにまで結び付けられた。アラウイーたちがアドナーン

の子孫を称していたのに対して、イルシャーデーイーたち
の大半を占めるシャイフ層と部族層の出身者は、カフタ
ーンの子孫であると主張していた。このことは、イルシ
ヤーデーイーたちの中に、カフターンの子孫こそが、真の
ハドラマウトの住人であるとする主張を生むことになっ
た。⁽⁵⁷⁾

このようなアラウイーたちのハドラミーとしての「正
しさ」をめぐる議論は、論争の当初から両派の間で懸案
とされていたわけではない。議論が広まったのは、一九
二〇年代末に、バクリーがこの議論に先鞭をつけてから
のことである。⁽⁵⁸⁾ 彼は一九三〇年代半ばに記した『ハドラ
マウト政治史』の中でも、アラウイーたちを「精神的な
権威 (salīḥa ruḥīya)」を手に入れてハドラマウトを支配
するとともに、災厄をもたらした存在として描いている。⁽⁵⁹⁾

もうひとつ指摘できるのは、この議論の広まりがイル
シャーデーイーたちの中でも限定されていたということだ
である。たとえばスールカティーは、アラウイーたちと激
しく議論をしている際にも、この問題については特に言
及していない。また、エジプトで活躍した文人で、イル
シャーデーイーであったアリー・アフマド・バーカスィー
ル 'Alī b. Ahmad Bā Kaṭhīr も、この問題が争点となるこ

とを忌避して⁽⁶⁰⁾いる。彼はハドラマウトの発展のためには、進歩的なアラウイーたちとの協力が不可欠であると考え、親アラウイーの定期刊行物『ハドラマミーの覚醒 *al-Nahda al-Hadramiyya*』に参加してさえいる。

さて、前述のように、アラウイー・イルシャーデーイー論争は、シャリーフアと非サイド・シャリーフとの婚姻をめぐる議論として始まったが、その途中からイルシャーデーイーたちの中で、自分たちの論敵が預言者ムハンマドの子孫であることに疑問を付すという、前提を覆すような主張がなされるようになった。それが、アラウイーたちの預言者ムハンマドの子孫としての系譜の妥当性をめぐる議論である。これは、その重要性にもかかわらず、これまでの研究の中では全く論じられなかった問題である。

ハドラマウト系のサイド・シャリーフを示す言葉には、「アラウイー」と「バーアラウイー」があり、この二つの言葉に意味上の違いは特にないと考えられる⁽⁶¹⁾。しかし、イルシャーデーイーたちの中で、この二つの言葉は区別して用いられるようになった。それによれば、「アラウイー」という言葉が指している人びとは、確かに預言者の子孫であると認められる。だがイルシャーデーイー

たちの敵対している相手は、「アラウイー」ではなく「バーアラウイー」と呼ばれる人びとである。この者たちと「アラウイー」との系譜上の関係は確立されておらず、彼らを預言者の子孫と認めることは出来ない。つまりイルシャーデーイーたちは、自分たちの論敵を「バーアラウイー」と呼ぶことによって、彼らの預言者の子孫としての系譜に疑いがあると主張したのである⁽⁶²⁾。

このように、イルシャーデーイーたちの多くは、彼らの論敵が「アラウイー」であることを認めていなかったことで、オランダ植民地政府による、「サイド」というラカブの代わりに名前の後ろに「アラウイー」を付けるという前述の提案に対しても否定的な見解を示している。たとえば、『フダー』は次のように論じている。

ここで、この付加（名前の後ろに「アラウイー」を付けること）が引き起こす新たな議論が起こっている。そして、このことはその合法性 (*qanūniyya*) に要約される。彼ら（バーアラウイーたち）は、それ（「アラウイー」という言葉）を使用する権利を持っているのである。間違いなく、そこには、拭い去ろうとするあらゆる努力に抗う不明瞭さ (*ghumūd*) と曖昧さ (*ishkal*) がある。バーアラウイー

たちは、彼らがこの付加に相応しいことと、アラウイー・サイイドたちに系譜を辿れることを確立しよう⁽⁶³⁾と無駄に努力し続けている。

ただし、ここで注意すべきなのは、アラウイーたちの系譜の妥当性への疑問についても、すべてのイルシャデーが主張をしていたわけではないということである。たとえば、バクリーは、『ハド라마ウト政治史』のアラウイー・イルシャデー論争を扱っている箇所での問題には触れていないし、それ以外でも「アラウイー」と「バーアラウイー」の両方の表記を用いている。スールカテイーも、この問題を積極的に取り上げることではなく、書き物の中では「バーアラウイー」ではなく、「アラウイー」という表記を使用している。

イルシャデーたちによる系譜の妥当性への攻撃に對して、アラウイーたちは、「バーアラウイー」と「アラウイー」という二つの言葉の違いは「言語的なもの (lafzi)」に過ぎず、「本質 (jawhar)」とは無関係であると述べた上で、彼らの預言者の子孫としての系譜の正しさが完全に証明されていることを次のように主張している。

前者(「アラウイー」という言葉)は、真のニスバ

(nisba haqīqa) であり、後者(「バーアラウイー」という言葉)は、ハド라마ウトの方言 (isīlīyah haqīqīyah) である。だから、我々はニスバにおいて、フスハー (Ugha Fushā, 正則アラビア語) に従えばアラウイーであり、ハド라마ウトの方言に従えばバーアラウイー一族なのである。∴「中略」∴ここで我々は彼ら(イルシャデーたち)に、アラウイーの系譜の正確さは、この極地に達するために、多くのウラマーが諸地方に旅をし、手紙のやり取りをし、確認し、正確を期したことを知っているのかも尋ねよう。彼らの中には、その旅行において、マラケシュにまで達した大旅行家、サイイド・アリー・ブン・シャイフ・ブン・シハーブ Sayyid 'Alī b. Shaykh b. Shihāb がいる。彼らは彼について何か一つも知っているのか? このことに関して彼が記した書物を知っていたのか?⁽⁶⁴⁾

アラウイーたちの預言者の子孫としての系譜の妥当性への疑問は、古くから存在した問題である。⁽⁶⁵⁾しかしながら、二十世紀前半のアラウイー・イルシャデー論争の中で、アラウイーたちの系譜の妥当性が議論されるようになったのは、その当初からではなく、おそらく一九

三〇年代になつてからのことである。なぜなら、この問題は、シャリーフと非サイド・シャリーフとの婚姻についての議論のような、サイド・シャリーフの特殊性をめぐる議論と明らかに矛盾するために、両者が同時に始まつたとは考えられないからである。さらに、これまでの研究では、一九三〇年代前半の論争が詳細に論じられることはなかったが、そのためにこの問題について言及されてこなかったと⁽⁶⁶⁾考えられる。前述のように、イルシャーデーたちは、「サイド」というラカブに関する決定の際に、イルシャーダの基本法を書き換え、「サイド」ではなく、「バーアラウイーの一族」がイルシャーダの執行部のメンバーになれないとした。イルシャーデーたちの多くは、「バーアラウイーの一族」が預言者の子孫であると認めていなかったとすれば、この書き換えは、イルシャーダが、サイド・シャリーフ全般の特殊性ではなく、アラウイーたちの優位について争う団体としての性格が強くなったことを示していると言えるだろう。この書き換えと同時期に、イルシャーデーたちの中で、自分たちの論敵はそもそも預言者の子孫ではないという主張が顕在化したと推察される。

以上の各議論は、すべてイルシャーデー側から起こ

されたものであったが、逆に、アラウイー側から起こされた議論もある。その一例として、イルシャーダの活動を「ポリシェヴィキ」と結び付けて非難したことがあげられる。⁽⁶⁷⁾『フダー』は一時期、オランダ領東インドへの持ち込みが禁止されたが、その理由のひとつは、編集者のアブドゥルワーヒド・アル・ジャーラーニー 'Abd al-Wahid al-Jarānī が共産主義者であるという嫌疑であった。⁽⁶⁸⁾このことは、アラウイーたちから植民地政府に対して主張されたものである。一方のイルシャーデーたちは、自分たちの活動を「民主主義」と結び付けて擁護している。これらもサイド・シャリーフの特殊性とは直接関係のない議論だと言える。このようなヨーロッパの思想から影響を受けた内容の議論は、植民地政府向けの宣伝として利用されていた向きもあるだろうが、ハドラーミーが読者の大半を占めるアラビア語の定期刊行物においても扱われていたことは注目すべきであろう。⁽⁶⁹⁾

四 おわりに

以上のような、アラウイー・イルシャーデー論争におけるそれぞれの議論の検討から、この論争の性格として次の三点が指摘できる。

第一に、サイイド・シャリーフの特殊性に関する議論と、それと無関係な議論とを比べたとき、両者の最も顕著な違いは議論の対象にある。前者で問題とされているのは、世界中に遍く存在するサイイド・シャリーフ全般であるが、後者では、ハドラマウトに居住するアラウイーという一族のみである。後者の議論では、アラウイーたちのハドラミーとしての「正しさ」にせよ、彼らの預言者の子孫としての系譜の妥当性にせよ、争点となっているのはハドラマウトや東南アジアのハドラミー・コミユニティーにおけるアラウイーたちの優位の根拠である。このように、アラウイーという一族のみを議論の対象とする者の立場で考えれば、サイイド・シャリーフの特殊性に関する議論にしても本質的には同様であり、サイイド・シャリーフの特別視というアラウイーたちの優位の根拠を問題として考えると考えられる。しかしながら、アラウイーの一族と直接の利害関係がないハドラミー以外のムスリムのように、サイイド・シャリーフ全般を議論の対象とする者の立場から見ると、二つの議論は明らかに異質な内容に映る。⁽⁷⁰⁾

第二に、アラウイーという一族のみを問題とする立場にも、その優位の根拠を何に置くかによって違いが生じ

ている。サイイド・シャリーフへの特別視をめぐる各議論と、アラウイーたちの預言者の子孫としての系譜の妥当性についての議論においては、彼らの優位の根拠は、預言者ムハンマドの子孫であることに見出されていると言える。しかしながら、アラウイーたちのハドラミーとしての「正しさ」をめぐる議論においては、争点となっている優位の根拠が、彼らが預言者の子孫であることに置かれていないことは明白である。

これらの違いの重要性は、ハドラミー以外のムスリムによる論争への関与の仕方とイルシャデーイーたちの間での見解の相違に現れている。ハドラミー以外のムスリムによる論争への積極的な関与、特にイスラーム改革主義勢力によるイルシャードへの支持が見られるのは、サイイド・シャリーフの特殊性に関する議論においては、⁽⁷¹⁾みである。一方のサイイド・シャリーフの特殊性と無関係な議論について言えば、すべてのイルシャデーイーたちが同じように主張していたわけではない。このことは、イルシャデーイーたちの中にも、この論争において何が争われているのかという認識に隔たりが存在したためである。

第三に、論争における各議論は、開始された時期から

も二つに分類できる。論争が始まった当初から議論となっていたのは、シャリーフアと非サイド・シャリーフとの婚姻と、非サイド・シャリーフがサイド・シャリーフに会ったときに手に口づけをする慣習の二つである。イルシャードの活動を「ポリシェヴィキ」と結び付ける主張も、すでに一九一〇年代に見られる⁽⁷²⁾。一方、「サイド」というラカブ、アラウイーたちのハドラマミーとしての「正しさ」、そして、アラウイーたちの預言者の子孫としての系譜の妥当性の三つは、一九三〇年代になってから本格的に議論されるようになった事柄である。特に、前述のようなアラウイーたちの優位の根拠を争う二つの問題が、当初から争点となっていたわけではないことには注目すべきであろう。それは、アラウイー・イルシャード論争の性質が、一九三〇年前後を期に変化していったことを示唆しているのではないだろうか。

このように、アラウイー・イルシャード論争におけるそれぞれの議論を分析し、その特徴を明らかにすることによって、この論争を「東南アジアのハドラマミー・コミュニティの内部における争い」とする一枚岩的な見方を変えることが可能となった。さらに、それぞれの

集団内部における多様性も示すことができた。しかしながら、本稿は試論の段階にあり、この視座を用いたより具体的な歴史的分析は、稿を改めて行うこととしたい。

註

(1) 預言者ムハンマドの子孫に対する呼称は地域によって異なる。「サイド」や「シャリーフ」の他にも、「ハブーブ (habb)」や「ミール (mir)」などといったものがある。本稿では「サイド・シャリーフ」という表現を用いているが、これは森本一夫氏が述べているように、地理的限定性を払拭するためである(森本一夫「サイド・シャリーフ研究の現状と展望」『イスラームの神秘主義と聖者信仰』(イスラーム地域研究叢書七) 東京大学出版会、二〇〇五年、一三二頁)。

(2) サイド・シャリーフに関する基本的な情報は、森本一夫「サイドとシャリーフムハンマドの一族とその血統」『イスラーム世界の発展七—一六世紀』(岩波講座世界歴史一〇) 岩波書店、一九九九年、二九三—三二五頁、C. E. von Arendonk [W. A. Graham], "Sharf" *Encyclopaedia of Islam*, new ed. (web CD ed.), Leiden: Brill 2003 から得られる。また、サイド・シャリーフについての理解の現状と研究の課題は、森本一夫「サイド・シャリーフ研究」で論じられている。

(3) 東南アジアに移住したハドラマミーたちの大半は、現在のマレーシア、シンガポール、インドネシアにあたる地

域に居住していた。そのため、本稿では、これらの地域を示す言葉として便宜的に「東南アジア」という言葉を用いている。

- (4) これまで欧文の研究の中でこの論争の呼称は統一されておらず、'Alawī-Irshādī dispute' Discord between Sayid and Syekh' Sayyid-Shaykh conflict などと呼ばれてきた。アラビア語の史料においても、特に統一された呼称は用いられていない。日本語では、暴力的な事態に発展することが少なかつたことなどから考えて、「アラウイー・イルシャーデー論争」という用語が最も適切であると考へられる。これについては新井和広氏にご教示いただいた。

- (5) Robert Betram Serjeant, *The Saiyids of Hadramaut*, London: Cambridge University Press, 1957; id., "Historians and Historiography of Hadramawt" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 25 (1962) pp. 238-261. ここでは、アラビア語やインドネシア語の文献は、先行研究の対象からはずしている。また、ハドラマウトやハドラーミー移民全般の先行研究や近年の研究の動向については、新井和広「ハドラマウト及びハドラーミー移民研究展望」『イスラム世界』五六号 (二〇〇五年) 二八一-三六頁を論じられてゐる。
- (6) Serjeant, "Historians" p.249.
- (7) Ibid.
- (8) Abdalla S. Bujra, "Political Conflict and Stratification in Hadramaut I" *Middle Eastern Studies* 3, 4 (1967) pp. 355-

375.

- (9) ブジュラが提示したハドラマウトの社会階層のモデルについては、Abdalla S. Bujra, *The Politics of Stratification: A Study of Political Change in a South Arabian Town*, London: Oxford University Press, 1971 を参照せよ。

- (10) ただし、ブジュラの研究はハドラマウトの内陸部にあるフレイタ Hurayda という一つの小さな町を対象としたものであって、その状況が沿岸部も含めたハドラマウト全体に適合するとは考えられない。そのため、近年の研究は、このモデルを批判したり、修正を加えたりしている。実際の状況は、キャメルンが指摘しているように、ハドラマウトの中でも地域ごとに差があると考えるのが妥当である。(Sylvaine Camelin, "Reflection on the System of Social Stratification in Hadramaut" in Ulrike Freitag and William Clarence-Smith (eds.) *Hadrami Traders, Scholars, and Statesmen in the Indian Ocean, 1750's-1960's* Leiden: Brill, 1997 pp.147-156). また、ボックスバーガーは、ハドラマウトの社会システムを「階層というよりもむしろ「マトリックス」や「ウェブ」とみなすべきだと述べている (Linda Boxberger, *On the Edge of Empire: Hadramaut, Emigration, and the Indian Ocean, 1880s-1930s*, New York: State University of New York Press, 1997, pp.17-37).
- (11) Bujra, "Political Conflict" p.356.
- (12) Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, Kuala Lumpur: Oxford University Press,

1973.

- (13) ムハマディヤは、一九二二年にシヨクシヤカルタで設立された改革派イスラーム団体である。イルシャーデム・ムハマディヤは緊密な協力関係を保持していた(Noer, *The Modernist*, pp.64, 76; Jutta Bluhm-Warn, "Al-Maṣāwir and Ahmad Soorkattie" in Peter G. Riddell & Tony Street (eds.) *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society. A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns*, Leiden: Brill, 1997 pp.306-308).

- (14) Joseph Kostiner, "The Impact of the Hadrami Emigrants in the East Indies on Islamic Modernism and Social Change in the Hadramawt during the Twenties Century" in Raphael Israeli & Anthony H. Johns (eds.) *Islam in Asia Volume II: Southeast and East Asia*, Jerusalem: The Hebrew University, 1985 pp.216, 234.

- (15) Huub de Jonge, "Discord and Solidarity among the Arabs in the Netherlands East Indies" *Indonesia* 55 (1993) p.89. プルサトマン・マラブ・インデネシアが、一九三四年にスマタラン Semarang で設立された。

- (16) Natalie Mobini-Keshch, "Islamic Modernism in Colonial Java: the al-Irshād Movement" in Ulrike Freitag and William Clarence-Smith (eds.), *Hadrami Traders, Scholars, and Statesmen in the Indian Ocean, 1750's-1960's* Leiden: Brill, 1997 pp.231-248; id., *The Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherlands East Indies, 1900-1942*, Ithaca: Cornell Southeast Asian Program

Publications 28 1999.

- (17) Salāh al-Bakrī, *Ta'rikh Hadramawt al-siyāsi* (vols. 1 and 2), Cairo: Dār al-Āfāq al-'Arabiya, 2001 (1935-1936).

- (18) William G. Clarence-Smith, "Hadramaut and the Hadrami Diaspora in the Modern Colonial Era: an Introductory Survey" in Ulrike Freitag and William Clarence-Smith (eds.) *Hadrami Traders, Scholars, and Statesmen in the Indian Ocean, 1750's-1960's* Leiden: Brill, 1997 p.7. ムハマディヤたちの中に、イルシャーデムの理念に共鳴し、その活動に協力するものも存在した(新井和広「インド洋におけるインドラミー・ネットワークと英国—一九二〇年代の事例より」『日本中東学会年報』一五号(二〇〇〇年)一八三頁、同「旅する糸図—南アラビア・インドラマウト出身サイイドの事例より」『糸図が語る世界史』青木書店、二〇〇二年、一三三九頁)。

- (19) Mobini-Keshch, *The Hadrami* p.98.

- (20) Mobini-Keshch, *The Hadrami* p.98. 近年の他の研究と同様の見解に従っている(新井「インド洋」一八三頁、Freitag, *Indian Ocean Migrants and State Formation in Hadramaut: Reforming the Homeland*, Leiden: Brill, 2003 p.245).

- (21) Bujra, "Political Conflict" pp.371-372; Freitag, *Indian Ocean* p.245; Mobini-Keshch, *The Hadrami* p.93.

- (22) Ulrike Freitag, "Arab merchants in Singapore: Attempt of a collective biography" in Huub de Jonge & Nico Kaptein (eds.), *Transcending borders: Arabs, politics, trade and*

Islam in Southeast Asia, Leiden : KITLV Press, 2002 pp.129-130.

- (23) Alexander Krysh, "The Cult of Saints and Religious Reformism in Hadhramaut" in Ulrike Freitag and William Clarence-Smith (eds.) *Hadhrami Traders, Scholars, and Statesmen in the Indian Ocean, 1750's-1960's* Leiden : Brill, 1997 pp.199-216.

- (24) 森本一夫氏が指摘しているように、実際の法学の論争においては、「サイイド」や「シャリーフ」という言葉よりも、「お家の人びと *ahl al-bayt*」や「ファーティマの子孫 *awlād Fatīma*」といった言葉を用いる方がより一般的である(森本「サイイド・シャリーフ研究」二四七頁)。また、本稿が依拠した史料の中では「預言者の子孫 *dhurriyat al-Nabī*」という言葉もよく見られる。

- (25) ハドドラマウトでは、預言者の男系子孫には通常「サイイド」のラカブが用いられる。このラカブの適用が問題となったのはそのためである。一方、女系子孫の尊称としては、「サイイダ *sayyida*」ではなく、「シャリーファ」が用いられるのがハドドラマウトでは一般的である。

- (26) この問題についてのラシード・リダーの論説は、『マナール』に二度掲載されている。一度目は、最初にシंगाポールのハドドラミーにこの問題について尋ねられたときで、*al-Manār* vol. 8 no. 6 1905/5/21 pp.215-217 において公示されている。二度目は、再びシंगाポールのハドドラミーにウマル・アル・アッタースのファトワーについて問われたときで、これは *al-Manār* vol.8, no.15 1905/9/

3 pp.580-588 に掲載され、*Bakrī, Ta'rikh* vol. 2 pp.244-253 にそれが引用されている。これについては、森本「サイイド・シャリーフ研究」二四七-二四九頁、Bujra, "Political Conflict" pp.357-359 でも論じられているので、ここでは簡潔に述べるのみとする。

- (27) サイイド・シャリーフの内婚的な傾向は、ハドドラマウトだけに限定された慣習ではない。また、預言者の女子孫が預言者の男性子孫に嫁がなければならないため、彼女たちの配偶者を確保するという理由から、男性の婚姻までも規制されることがあった(森本「サイイド系譜学」五八八頁、*de Bellefonds, "Kafā'a" ET*)。

- (28) ただし、ラシード・リダーは、サイイド・シャリーフへのサダカ (*sadaqa*, 自発的喜捨) の禁止など、例外が存在することにも言及している。

- (29) スンナ派四法学派におけるカファアアの基準については、柳橋博之『イスラーム家族法―婚姻・親子・親族』創文社、二〇〇一年、一五一一-一五四頁を参照せよ。古典的な家族法において系譜の対等性は考慮されるのが普通であった。

- (30) *Bakrī, Ta'rikh* vol. 2 p.253.

- (31) ジャムイヤー・ハイルは一九〇一年頃に設立された団体で、特に教育の分野において顕著な活動をした。この団体については、*Mobini-Kesheh, The Hadrami* pp.36-37 を参照せよ。

- (32) アフマド・ブン・ムハンマド・アッスールカティール(一八七五・七六一-一九四八年)の経歴については多くの

研究が言及しているが、Ahmed Ibrahim Abu Shouk, "An Arabic manuscript on the life and career of Ahmad Muhammad Surkati and his Irsyadi disciples in Java" in Huub de Jonge and Nico Kaptein (eds.) *Transcending borders: Arabs, politics, trade and Islam in Southeast Asia* Leiden: KITLV 2002 pp.203-217 の内容は詳細であり、彼の兄弟による記述に基づいているために正確だと考えられる。

(33) ハジの出来事については、Mobini-Keshah, *The Hadrami* p.55; Abu Shouk, "An Arabic manuscript" p.209; Freitag, *Indian Ocean* p.248-249 に詳細が述べられている。ムスリムの平等と婚姻に関するスールカティーの見解は、『スーラ・アル・ジャワブ *Surat al-jawab*』(一九一五年) というパンフレットとして出版された。これは Bakri, *Ta'rikh* vol. 2 pp.262-272 に引用されている。また、その内容が Mobini-Keshah, *The Hadrami* pp.93-95 に要点が述べられている。

(34) Buira, "Political Conflict" pp.359-360, 370-371.

(35) ハジの事件については Mobini-Keshah, *The Hadrami Awakening* p.93 を参照。

(36) ウマル・マンクーシユ(一九四八年ごろ没)の経歴については Mobini-Keshah, *The Hadrami Awakening* pp.27-28 を参照。

(37) サイイド・ウスマーン(一八二一年-一九二一年)については Azyumardi Azra, "A Hadhrami Religious Scholar in Indonesia: Sayyid 'Uthmān" in Ulrike Freitag & William

アラウィー・イルシャーデー 論争研究の視座

G. Clarence-Smith (eds.), *Hadhrami Traders, Scholars, and Statesmen in the Indian Ocean, 1750's-1960's*, Leiden: Brill, 1997 pp.249-263 を参照。

(38) Mobini-Keshah, *The Hadrami* p.93.

(39) Serjeant, *The Saiyid* p.14.

(40) ハジについては Noer, *The Modernist* pp.83-92; Howard M. Federspiel, *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: Persatuan Islam (PERSIS), 1923 to 1957*, Leiden: Brill, 2001 p.169 を参照せよ。プルサトマアン・イスラムは、一九二三年にバンドゥン Bandung で設立された。アフマド・ハッサンは、タミル系とインドネシア系の混血で、一八八七年にシンガポールで生まれた。彼の経歴については Noer, *The Modernist* pp.86-88 を参照。

ヌールは彼が『ウトウサン・ムラユ』の編集者であったとしているが、ロフによるマレー語の定期刊行物のリストからそのハジは確認できず(William R. Roff, *Bibliography of Malay and Arabic Periodicals Published in the Straits Settlements and Peninsular Malay States, 1876-1941*, London: Oxford University Press, 1972 p.32)。彼は、執筆者のひとりか、寄稿者のひとりだったのだろうか。

(41) 「サイイド」というラカブの適用をめぐる議論については de Jonge, "Discord" pp.82-86; Mobini-Keshah, *The Hadrami* pp.103-107; Boxberger, *On the Edge* p.58; Freitag, *Indian Ocean Migrants* pp.255-57 を参照せよ。オランダ植民地政府の決定に対するトルシャード側の反応は

al-Hudā no.89 1933/2/13 pp.1, 6に見られる。

(42) この時期の親イルシャードのアラビア語定期刊行物では、編集者を始めとして、サイド・シャリーフでない人物の名前にも「サイド」というラカブが付けられている。

(43) イルシャードの基本法は、Baktī, *Ta' rīkh* vol. 2 pp.257-261に引用されているが、これは修正が加えられた方で、「バーアラウィー一族」となっている。

(44) この書き換えは、「サイド」というラカブに関する決定と同じ会議で行われた(Mobini-Kesheh, *The Hadrami* p.104)。

(45) デ・ヨングは、アラウィーたちがオランダ植民地政府の提案を拒絶したと述べているが (de Jonge, "Discord" p.86), たとえば、『アラブ』の編集者であるアフマド・バーファキーフ Ahmad b. 'Umar Ba Faqīh のように、アラビア語定期刊行物の中では、アラウィーたちが「アラウィー」を名前の後ろに付けていることがしばしば見られる。

(46) この二点については、バクラーが『ハドドラマウト政治史』の中で言及している (Baktī, *Ta' rīkh* vol. 2 pp.342-343)。イルシャードイヤーたちが、当時のアラブの地域の慣行を論拠としていたことは、de Jonge, "Discord" p.82; Mobini-Kesheh, *The Hadrami* p.104にも、かつてアラウィーたちが「シャイフ」というラカブを使っていたことを論拠としていたことは Freitag, *Indian Ocean* pp.255-56にも述べられている。

(47) *al-Hudā* no.104 1933/6/5 p.3. これは歴史的な事実ではなく、「サイド」という言葉も「シャリーフ」という言葉も、一〇世紀ころまでに預言者の子孫を示すラカブとして使われるようになったとされる (von Arendonk [W. A. Graham], "Sharf")。

(48) この二つの論拠は、たとえば *al-'Arab* no.28 1932/4/15 p.6で述べられている。「サイド」というラカブの適用の問題も含め、預言者の子孫の特殊性に関する議論において、アラウィーたちが引き合いに出しているシャーフイヤー派の書物については、注52を参照せよ。モビニ・ケシエーによれば、アラウィーたちが「サイド」というラカブの慣習を保持すべきだと主張したのは、それが彼らの考える「ハドドラマウトの正しい伝統」だからであったという (Mobini-Kesheh, *The Hadrami* pp.105-106)。しかしながら、管見の限り、アラウィーたちの中でそのような論調が顕著であったことはうかがえない。

(49) *al-'Arab* no.43 1932/7/29 p.2.

(50) 「サイド」というラカブの適用の問題について、ナフダトゥル・ウラマ以外にも、プルサトゥアン・イスラムといった東南アジアのイスラム団体や、ラシード・リダーらハドラーミー以外のムスリムも見解を示しているが、これらについては稿を改めて論じたい。

(51) ナフダトゥル・ウラマは、一九二六年にプサントレン (インドネシアの伝統的なイスラームの寄宿塾) のウラマ ーたちによって東ジャワで結成された団体である。

(52) *al-'Arab* no.63 1932/12/15 pp.4, 5.

(53) この六冊の書物とは、①イブン・ハシヤル・アル＝ハイタミー Ibn Hajar al-Haytami の *Tuḥfat al-muhitaj*。②シャムッディーン・アッ＝ラムリー Shams al-Din al-Ramli の *Nihāyat al-muhitaj*。③ハテイーブ・マッ＝シルビーニ al-Khatīb al-Shirīnī の *Maghnā al-muhitaj*。④シハーブッディーン・マッ＝ラムリー Shihāb al-Dīn al-Ramli の *Hāshiyat asnā al-matālib sharh rawḍ al-tālib*。⑤アリー・アッ＝シヤブラー・マッリスィー 'Alī al-Shabrāmalisī の *Hāshiyat nihāyat al-muhitaj*。⑥シヤムッディーン・アッ＝ラムリーの *Fatāwī* である。このファトワーの中では、それぞれからの書物から関連する部分の引用も掲載されている。

(54) *al-Hudā* no.103 1933/5/29 p.11.

(55) *al-Nahda al-Hadramīya* no.6 & 7 1933/6-7 pp.32, 51.

アラウィーたちとナフダトゥル・ウラマは協力関係にあつたと思われる (de Jonge, "Discord" p.85)。

(56) *al-Majid al-'Arabi* no.3 1935/4/19 p.1, no.6 1935/6/3 pp.1, 2.

(57) アラウィー・イルシャーデーイ論争におけるカフターンとアドナーンに関する議論については、Freitag, *Indian Ocean* pp.42-43 を参照せよ。

(58) *Mobini-Keshneh, The Hadrami* pp.100-103. それ以前のハドドラマウトの歴史観では、アラウィーたちによって、シャーフイイー派とスーフイズムという「正統な」イスラームが、文明とともにハドドラマウトにもたらされたといわれてきた (Serjeant, *The Saiyid* p.8)。

アラウィー・イルシャーデーイ論争研究の視座

(59) Bakrī, *Tarīkh* vol. 1 pp.78-79. 上の問題についてはバクリーの見解は、Knysh, "The Cult of Saints" pp.205-207 に要点が述べられている。

(60) Knysh, "The Cult of Saints" pp.208-213. アラウィー・イルシャーデーイ論争とアリー・アフマド・バーカスィールとの関係は、Ulrike Freitag, "Dying of Enforced Spinsterhood: Hadramawt through the Eyes of 'Alī Ahmad Bā Kathīr (1910-69)" *Die Welt des Islam* 37, 1 (1997) pp.2-27 で論じられている。

(61) 「バーアラウィー」の「バーba」は、南アラビア、特にハドドラマウトにおいて使用される言葉で、「アブーabu」と同じく「父」の意味を持つ (O. Löfgren, "Bā" *EI* 2; id., "Ba 'Alawi"). 本稿は混乱を避けるため、引用部分を除外して表記を「アラウィー」で統一している。

(62) 管見の限り、イルシャーデーイたちは、アラウィーたちの系譜の妥当性に疑念を示すのみであって、完全に否定するような表現はしていない。このことは、決定的な証拠がない限り、預言者の子孫としての系譜を否定することが忌避されていたためであると考えられる (von Arendonk [Graham], "Sharf": 森本一夫「サイイド樹系図用語集の研究—専門用語・記号の意味とその論理」『歴史学研究』七四三号 (二〇〇〇年) 一〇頁)。

(63) *al-Hudā* no.89 1933/2/13 p.1.

(64) *al-'Arab* no.43 1932/7/29 p.2. アリー・ブン・シヤーフ・ブン・シハーブッディーンは、一三三六—一七二二—二四四年に生まれ、一三〇三—一七八八・八九年に死

去する。彼はアラウィーたちの系譜を記録することに関心をもち、広く各地域を旅して回った(‘Abd al-Rahmān b. Muḥammad b. Husayn al-Mashhūr, *Shams al-zāhirā fi nasab ahl al-bayt min bani ‘Alawī* 1st ed. Hyderabad; 2nd ed. (edited by Muḥammad Diyā’ Shihāb), Jidda: ‘Alam al-Ma‘rifa, 1984 (1911) pp.146-148)。

(65) ハドラマウトへ移住してきたアラウィーたちは、在地の宗教的な権威であるシャイフ層の出身者たちと争いになったが、その際に、彼らの系譜の妥当性に疑いがかけられた。この嫌疑を晴らすために、一一〇〇年ごろ、一人のアラウィーがバスラまで赴き、アラウィーたちがイラクのサイイド・シャリーフと血縁関係にあり、系譜が正しいことを証明している (Bakrī, *Ta’rikh* vol. 1 p.78; Seijeant, *The Saiyids* pp.10-11; 新井「旅する系図」二一九—二二〇頁)。

(66) この問題に関する言及がなされてこなかったため、これまでの研究の中では、「サイイド」、「アラウィー」、「バーアラウィー」という三つの言葉は同義語のように使用されてきた。

(67) これ以外にも、特に第一次世界大戦の時期には、イルシャードをオスマン朝やドイツと結び付けた非難も行われた(新井「ハドラーミー・ネットワーク」一八二頁、Freitag, “Hadhramis” pp.125-126; Knysh, “The Cult of Saints” p.212)。

(68) *al-Qiṣaṣ* no.28 1933/6/19 p.1. マブドゥルワービド・アル＝ジラーニーは、ハドラーミーではなく、トルコ系

の母とイラク出身の父との間に、一九一〇年ごろエジプトで生まれた(W. Harold Ingrams, “Report on tour to Malaya, Java and Hyderabad” Typescript, Mukalla, 1940 p.119)。

(69) たとえば、「民主主義」と題する論説が、『フダー』で連載されている (*al-Huda* no.31 1931/12/28, no.50 1932/5/9)。

(70) 本稿では取り上げなかったが、スールカティーらは、ハドラマウトや東南アジアで行われていた聖者崇敬も批判の対象としている (Freitag, *Indian Ocean* pp.254-255; Knysh, “The Cult of Saints”)。これはもちろん、サイイド・シャリーフだけに限定された議論ではないが、彼らの特殊性とも関係した内容だと言えるだろう。

(71) ただし、ハドラーミーではないが、『フダー』の編集者であるジラーニーは、アラウィーたちの預言者の子孫としての系譜の妥当性の問題について、疑念を示すような主張をしている。興味深いことに、ジラーニーは、一時期、「アラウィー」を名乗り、アラウィーたちと争いになっている (*al-Huda* no.104 1933/6/5 p.10)。ただし、彼の経歴に関しては不明な点が多い。

(72) Freitag, “Hadhramis in International Politics, 1750s-1967” p.127.