

第3章

モロッコにおける聖者をめぐる社会意識

—— 聖者ブ・サレムの子孫たち ——

はじめに

聖者ブ・サレム・ル・アイヤーシー (Abū Sālim al-'Ayyāshī)⁽¹⁾は17世紀の人で、モロッコの大アトラス山脈の山奥に生まれ、イスラム世界を広く旅した後、生まれ故郷の村に帰ってその地で没した。彼の一族の子孫たちは今でもその村で周囲をベルベル諸部族に囲まれて生活している。本稿は、彼ら子孫たちが自分たちに与えられた「聖者の子孫」と「部族民」という2つの異質な立場にどのように折り合いをつけているのかを明らかにする。彼らを取り巻く状況はモロッコのきわめて今日的な宗教場面の变化をよく表わしているからである。

本稿の構成を示そう。まず最初に一般論として人々の宗教意識が発現してくる場面に注目し、そこで中心的な役割を果たすさまざまな「宗教人格」の特徴をまとめる。次いでそうした「宗教人格」にまつわる活動が今日(1980年代後半)のモロッコでどのような状況にあるのかに総論的な形で触れようと思う。そのあとで、そうした一般状況を背景にブ・サレムの子孫たちの具体相を述べる。そこでは、彼らの意識の二面性(聖性と俗性)を反映する系譜を聖者という「宗教人格」との関係から解釈することが中心的な作業となり、次いで彼らの聖性の表われである社会的調停機能の現況を述べる。なお、本稿の記述は筆者が1985年から87年の間に行った現地調査に基づいている。

第1節 宗教場面の構成

1. 宗教意識と「宗教人格」

人の意識を宗教的な側面や政治的あるいは経済的側面などというふうは無前提に切り分けてゆくのはあまり意味がないし、そもそも生活者自身そうした区分けとは無縁だろう。だが何らかの機縁で生じてきた意識を人々が「宗教的」と見なすことがあるのもまた確かだ。意識というのは始めから決まった形をもった実体や中空に浮かんだものではなく、そのつど具体的な場面に応じて発現し、常に「何かについて」生じてくる。だからその「何か」が「宗教的」と思われているのならそれを宗教意識と呼んで差し支えあるまい。つまり「宗教的」な人やモノとの接触によって生じる意識が宗教意識であり、それを生み出す環境が宗教場面である。

ではどのようなものを人々は「宗教的」と見るのか。宗教場面を成立させる人とモノとは具体的には何なのか。それをモロッコ一般ということで述べてみよう。当然場所により人により多様性を示すのだが、一応納得の得られそうなものを列挙するのはそう難しくはない。特にそれは人に関してそうである。モノについてはふつう宗教的「人」と結び付いたときに宗教的モノになるのであって、人から独立したモノそのものが宗教的とされるのはコーラン以外にはあるまい。だから重要性ということから言えば人がモノに優先する。では「宗教的」と見なされる人（以下「宗教人格」と呼ぶ）とは一体誰か。それを名称の面から主要なものだけ挙げてみよう。

アッラーマ ('allāma) ……一応「学者」と訳す。フェズのカラウィーイーーン大学やかつてのマラケシュのユースフィーヤ学院、タルーダントのイスラム学院などを始めとして、いわゆるイスラム学の中心地で勉強した先学たちに奉られる語である。

アディーブ (adīb) ……文化人あるいは知識人といった内容になろう。

サーレハ (ṣāliḥ) ……学識を備えたうえに品行方正で宗教的義務を良く果たす模範的な篤信者を表わす。

シェイク (shaykh) ……もっと一般的な語で、日常的には年長者向けの敬称として使われるが、宗教分野に限っても大学者から村のクッターブ (kuttāb, 寺小屋式コーラン学校) の先生に至るまで適用範囲は広い。

フキー (fqih) ……これも適用範囲の広い語だが、宗教教師と訳そう。地方では祭りや葬儀の際にコーランを詠んだり、場合によっては書類の代書を引き受けたり、あるいは魔除けの護符を書いたりもする地元の知識人である。都市ではそのほかにどちらかというアッラーマやシェイクの手足となって人々と直接接する機会の多い立場にいる。コーランの朗唱や結婚登録、死亡届け、護符の作成などが主要な活動になる。

トルバ (ṭulba) ……フキーより格下の存在を表わし、年少のまだ勉学段階にある者に適用される。フキーやシェイクについてイスラム学を修業中のいわば見習いにあたる。

スーフィー (ṣūfī) ……これはイスラム神秘主義者を示すもので、多言は要すまい。

クトゥブ (qutb) ……スーフィーのうちで特に抜きん出た資質を有する者にあてられる。この語が適用される人物はきわめて少ない。

シディ (sidi) ……シェイクと同様に一般的な敬称として日常頻繁に用いられるが、狭義には4代カリフのアリー (預言者の娘婿) の子孫に対する敬称である。モロッコの場合それは実質的にアリーから数えて4代目のイドリース (Idris) の子孫を意味する。イドリースは8世紀にアッバース朝との争いに破れて東方からやって来て、モロッコ最初のイスラム王朝といわれるイドリース朝を開いたナショナル・ヒーローである。

シャリーフ (sharif) ……シディの類義語で、これも預言者の末裔を示す言葉だが、シディよりは幅が広く、預言者の叔父ウマルの子孫まで含める。

ムラーイ (mūlāy) ……シャリーフの中で特に秀でた人物や重要な地位に

ある人物にあてられる語。

ワリー (wali) ……ふつう「聖者」と訳される語である。正確には「ワリー ユッラーヒ (waliyu allāhi)」で、神の代理者といった意味になろう。本来スーフィー的な響きをもった語だが、一般には人々に福を授けてくれる人物を指す。その内容については後で触れる。

こうしたさまざまな名称を付与される人々が宗教人格に相当する。だが実際にはこれらの語は重複して同一人物に適用されることが少なくない。たとえば偉大なアッラーマが同時に有能なスーフィーであり、人々からは有難いワリーとして慕われる、といったふうに。

ところで、宗教人格は神の領野の諸存在につながらなくてはならない。神は「ジン (jin)」(聖霊, 悪霊) や「マラク (malak)」(天使), 「シャイターン (shayṭān)」(悪魔) などを従えていて、こうした存在との交流の多くがいずれかの宗教人格を通して可能となる。そこで問題になるのが、宗教人格とこうした非人間存在との結び付きの組み合わせである。たとえばサーレハとジンは滅多に結び付かないが、神に対しては全ての人格が結び合わされる。とはいってもそこに厳密な組み合わせの規則があるわけではなく、状況に応じて違いが生ずる。それは経験的に発見してゆくしかない。

宗教場面の基本的構図がこうして「人——宗教人格——非人間存在」という形になっているとして、ここでもう少し詳しく見ておくべきは宗教人格の生死の区別である。宗教人格が現存する学者や聖者のように生きている人間であれば問題はないが、偉大な宗教人格の多くは死者である。だから人々がそうした人格に直接接するための手段はふつうない。もちろん死者であっても、夢の中にその人が現われて何事かを告げてくれるとか、あるいはスーフィズムの修行の過程である段階に達すると今はなきスーフィーの先達が見われて導いてくれるといった場合が確かにあるようだ。だがそういった例を除き、ふつうは人々が過去の偉大な宗教人格に接するのは不可能である。そこで、死せる人格と人々をつなぐための生きた媒体が必要となってくる。子孫というのはその一例であるし、また偉大な先達の理論を継承する学者たち

もそうした媒体とってよいだろう。死せる宗教人格を現世で補助してゆくこうした人々の動静は社会学的な視点からはきわめて重要性を帯びている。彼らこそが実際の宗教場面を現出するのだから。そういう意味では、占い師や墓守り、「ターイファ (taïfa)」（特定のジンに同調するリズムを演奏する楽隊）、語り部なども地上的媒体に加えてよいかもしれない。

2. 宗教人格の特性と地上的媒体

以上が宗教意識を喚起させる舞台装置としての「場面」の一般的な素描である。次に考えなければならないのは「場面」が具体化される時のパターン、つまり現存する地上の宗教媒体が社会の中でどのような形をとり得るか、その理念的な可能性の問題である。これは宗教人格自体の特徴の差異に対応する。

そこでまず宗教人格の特徴を思い切って分類してみよう。全体を「知識人」と「実践者」という2つの極の間に並べる。実は先に名称を列挙した際、その順番は既にこの分類に沿ったものにしておいた。最初に挙げたアッラーマは「知識人」の代表であり、最後のワリーは「実践者」を代表する。

知識人はいわゆる学問を修めた者で、その目指すところが何であれ、理論と識字能力を不可欠とする。彼らが修めるべき学問とは次のようなものを含む。コーランの読み方、解釈、ハディース、預言者の伝記、統語論、活用、語学、修辞論、神学、法学、相続法、数学、天文学、論理学、韻律学、医学、文献学、文学など⁽²⁾。

こうした知識人と、実践者との中間あたりに位置するのがスーフィーである。言うまでもなく神秘主義的实践を旨とする。モロッコでは多くのスーフィーの流派が存在し、中でも主流となっているのは13世紀のブ・ラハスン・シャーディリー (Abu al-Ḥasan Shādhili) から別れ出た諸流派である。これらはさらに15世紀の二人の偉大なスーフィーの名をとって、ザルルーク (Zarrūq) 系とジャズーリー (Jazūli) 系とに大別される。スーフィーたちは実際には学

問教養を積んでいる場合が多いのだが、理念的には学問よりもこうしたいずれかの流派に属して神秘道の追求に携わる者としておいてよいだろう。

最後の「実践者」の極では、スーフィー的实践とは違って生活実践が特徴になる。つまり、地域住民の政治的、経済的、社会的、心理的要請に応える活動家として存在するのである。だから時に応じて裁判官になり、市場管理者になり、医師になり、時には軍事指導者になり、宗教的情熱や満足感の授与者にもなる。そのため「実践者」には付帯条件として学問知識も必要であるし、神秘主義的实践も要求される。そして何よりも一連の活動を可能にするパワーが奇跡を起こす能力という形で要求される。最初の極の「知識人」が説明を旨とする専門家だとすれば、「実践者」の方は企画実行に携わるオールラウンド・プレイヤーと見て差しつかえない。説明から実行へ、というのがこの分類の重要な基準のひとつなのである。またそれはノエマからノエシスへ、という表現も可能にするだろう。

ここまでが宗教人格の理念的な特徴の差異で、今度はそれを地上で代表する生きた媒体の存在形態にこの差異が反映される。単純化して言うと、「知識人」の極では個別にリクルートされた自発的な学者のグループ、つまり学派が形成される。彼らを結び付ける原理は「マズハブ (madhhab)」（理論的パラダイム）であり、それは先に述べた学問分野ごとに存在していて、伝統となつて継承されてゆく。そこでは専門化され、細分化された知識が売り物になり、原則として誰でもが努力によってそれに近づき得る。

中間に位置するスーフィーの媒体も個別メンバーが自発的にグループを形成して、それが「タリーカ (ṭarīqa)」と呼ばれる。だがここでの集合原理は学問の知識とは異なる実践的神秘知や直感の共有ということになる。ここでもメンバー資格は原則的には万人に開放されているが、実際には先達(多くは死者)からの呼び掛けといった受動的条件が要求されたり、個人の資質が問われる場合が少なくない。そしてグループの活動の中身を具体的に見ると、たとえばアトラス山脈南方のサハラ砂漠の入り口にあるタムグルート (Tamgrout) という村を本拠地とするナーシリーヤ (Nāṣiriya) 教団に代表されるような殆

ど「知識人」集団のような性質をもつものから、メクネス市に本拠のあるイーサーウィーヤ (Īsāwīya) 教団のようにトランス状態に入ることや病気治療が主目的に見えるようなものまで幅が広い。前者は「知識人」の極に近く、後者は「実践者」の極に近いのである。なおモロッコの諸タリーカのうち、先述のザルーク系諸派は「知識人」寄り、ジャズーリー系は「実践者」に近いということが一般的な傾向として指摘できる。

では「実践者」を地上で媒介する人々は如何なる形を取り得るか。子孫集団というのが最も一般的である。今はなき「大実践者」のパワーを受け継ぐには知識や神秘知のみでは不十分で、「血筋」がそれらを凌駕する。シディやシャリーフといった名称が示唆するのは血筋が伝えるそうしたパワーの潜在性である。この潜在性は獲得するというより生まれながらに付与されたものだという点で、知識人やスーフィーの場合と異なる。だが逆にそれはあくまで潜在的であるが故に単に媒体としての資格を表わすにすぎず、それだけでは十全な宗教人格と結び付くには至らない。奇跡を起こしたり、秀でた知識を身に付けたり、あるいは実際に病気を治してみせるなどの目に見える業績を示し得たときに初めて彼は有効な媒体あるいは宗教人格(実践者)そのものとなることができる。しかもそうできるのは同じ子孫の中でもほんの一部の者に限られる。だから子孫集団の残りの大多数のメンバーはあくまでも有資格者に留まっていて、宗教媒体と普通人という二面性を有することになる。それが本稿のテーマにつながる。

3. 宗教場面の実際の現われ方

以上が理想的なパターンだとすれば、次にはそれが社会のなかで実際どのように具体化されているのかが問題になる。

この点に関する代表的な見解を紹介しておきたい。大アトラス山脈中央部のザーウィヤ・アハンサール (Zāwiya Aḥaṅṣāl) という聖者村落を研究したイギリスの人類学者アーネスト・ゲルナー (Ernest Gellner) の所論である。

それによると、ウラマー(本稿ではアッラーマまたは知識人)がイスラムの代表者としてともかく存在し、それは文字文化を前提とするので当然都市に基盤をもつ。そして都市にはそのウラマーの無味乾燥で杓子定規なイスラムに替わりうる別の選択肢としてスーフィーがいる。一方ウラマーが実質的に生活できない砂漠や山岳などの地方部には部族的スーフィー(マラブーあるいは聖者のこと)がいて、ウラマーの代役を果たす。以上が彼の見解の骨子である⁽³⁾。

確かにこれは一見説得力をもった見方で、実際大筋においてはそのとおりでと思う。だがこれは宗教人格の理念的パターンをそのまま現実に当てはめようとしているため、細部で齟齬が生じてくる。つまり実際にはたとえ小人数であれ田舎にもウラマーはいるのだし、都市にも大聖者とその子孫が存在する。スーフィーも場所を選ばず、むしろ都市よりも地方で聖者に依って修行することがある。また地方の聖者が代役などではなく真正のウラマーであったりもする。こうした食い違いは決して些細な問題ではない。なぜなら、確かに趨勢としてはゲルナーの所論が当てはまっても、田舎でウラマーが生活できたり都市で子孫集団が活動できるといった柔軟性の方が統計上のパターンよりはるかに重要だからである。同一人物やグループがさまざまな宗教人格の特徴を兼ね備えたり、ひとつの特徴から別の特徴へと移っていかれるという組み合わせの柔軟性、悪く言えば優柔不断な様がモロッコの宗教事情を特徴づけるものと考えられるからである。

要は各地の具体的人物に如何なる宗教人格が与えられるか、それが他の人格要素を如何に兼備するか、あるいはひとつの人格型がどのように別の人格型へと変わり得るか、そうした具体相における複合性や柔軟性こそが問われなければならない。本稿でのちに述べるのはそうした具体例のひとつである。

第2節 宗教場面の今日的状況

さまざまな宗教人格とその地上的媒体が今日置かれている状況をモロッコ全体として見たとき、ひとつの傾向を指摘できる。宗教人格の知識人化である。つまり先の人格型の分類で言うと、最後の「実践者」の極が最初の「知識人」の極へと同化されつつあるということだ。それをここではイデオロギー的な運動と社会的な側面とから眺めてみたい。

1. 知識人としてのスーフィー、ワリーヘ

モロッコ国王は「アミール・ル・ムウミニーン」(Amīr al-Mu'minīn, 信徒の長)である。それは信徒の保護者かつ調停者であることを意味する。保護者たる国王は国内のすべてのムスリム民衆のみならず宗教人格をも保護の対象とする。この理念は当然のこととして、他の保護者の存在を許さない。

ところで先の「実践者」的宗教人格の特徴を思い起こしていただきたい。彼らが地域社会のニーズに応えるという場合、その行為の源泉は血筋に基づくパワーにあった。このパワーが発揮されるのは多くの場合まさに地元住民に対する「保護」と「調停」という社会的機能を通してのことである。だから彼らは潜在的に「小」アミール・ル・ムウミニーンといえる可能性を秘めている。かつて現アラウィー王朝が17世紀にサハラのアフィラルト(Tafilalt)地方から出現してきたとき、やはり同様の保護・調停機能を持つものとしてケニフラ市近郊に拠点を構えたディラーイーヤ(Dilā'īya)教団や南部のスース地方に拠点を置いたアハマド・ウ・ムサー(Aḥmad Ou Mūsā)教団などが強力なライバルとして存在していたし、もっと小規模なものなら全国各地に似たものがあつたことを思い起こしてもよいだろう。現在も小規模ながら存在する各地のそうした小ライバルたちの持つ「実践者」的機能には国王

のそれと共通したものがあるので、その限りで彼らの実践性は減じられる必要がある。それが「実践者」を「知識人」へ矮小化する傾向となってみられるのである。

もちろんこうした傾向は必ずしも政策的意図を背景とするとばかりはいえず、独立以後スピード・アップした近代化による社会的、経済的環境の変化が重要な要因になっていることは疑い得ない。だがここでは明らかに政策的と思われるトピックをひとつ紹介しておきたい。

1985年12月、古都フェズでティジャーニーヤ (Tijāniya) という大スーフィー教団の世界大会が開催された。創始者アハマド・ブン・ムハンマド・ティジャーニーは18世紀中葉に活躍した宗教人で、教団の成員数はモロッコでは最大規模を誇り、その支部は西アフリカ全域に及ぶ。この大会に参集した代表団は、私が招待された時点でもエジプトや象牙海岸、パキスタン、そして遠くは中国やアメリカなどを含めて16カ国を数えた。注目すべきは、この大会が教団の自発的集会ではなくモロッコ政府(宗教省)の主催で行われ、国王がこの教団の保護者であることがあらためて内外に盛大にアピールされたことである。大会の責任者は宗教大臣(アラウィー王家)が務め、連日この催しの様子がマスコミを通じて報道された。このことは3つの重要な結果をもたらした。1つはスーフィー教団が公けの存在として認知されたことであり⁽⁴⁾、2つめはその根拠が創始者ティジャーニーを「知識人」と見なす点にあったこと、そして3つめは国王がこの教団を保護するのだという事実が宣言されたことである。確かにティジャーニー自身は生前宗教改革を唱えて、墓廟参拝などそれまでモロッコで広範な支持を集めていた聖者信仰的な慣行を否定したといわれるが⁽⁵⁾、その後の展開を見ると彼の意志とは裏腹に死後巨大なスーフィー的、マラブー的組織が形成されてしまった。だからこれを承認することは本来はその「実践的」機能を承認することになるはずだが、ティジャーニーの宗教改革者としての知識人的性格が称揚されることによって組織の実践性は剥ぎ落とされ、王家がその実践性を回収して保護下に置くことが可能になったのである⁽⁶⁾。なおこの保護-被保護関係は、その多くがティジャ

ーニーヤ教団に所属するといわれる西サハラ住民に対する保護権にも適用され、モロッコ王家が懸案の西サハラを領有する正当性の根拠のひとつにもなっていることを付け加えておきたい。

国王が保護し、積極的に後押しするスーフィー教団としてはこれ以外にダルカーウィーヤ (Darqāwiya)、キッターニーヤ (Qittāniya)、ナーシリーヤ (Nāshiriya)、カーディリーヤ (Qādiriya) などがあるが、いずれも「知識人」の性格の強いいわゆるインテリ・タリーカで、ザッルーク系統に含まれるものが多い。こうした教団を称揚するとき、スーフィーと学者 (アッラーマ) の間の明確な区別は後退して、スーフィー的知識もイスラムについての知識 (ilm al-Islām) に包摂され、両者ともイスラムに挺身する者として尊重される。

一方実践者たるワリー (聖者) にもやはりその実践性を譲り渡して知識人化する傾向がみられる。それは政府の文化行政に一端を垣間見ることができよう。モロッコ各地には、偉大なワリーに因んだ「ヒザーナ」 (khizāna) と呼ばれる書庫を有する場所が幾つかある。そこにはワリー本人やその弟子たちが残した手書きの書などが保管されてきた。しかしその多くは現在首都ラバトの中央図書館や王室図書館に集められ、相応の予算と人材が割り当てられて解読や校訂、刊行事業が進められている。こうした施策そのものは大変結構なのだが、一方地元ではこのため当該宗教人格の業績や学問に関する情報の貧困化がもたらされている。つまりその人物について知りたければラバトへ行け、というわけで、地元の人々はあまり多くを知らないという結果が生じているのである。オールラウンド・プレーヤーたる実践者ワリーが兼備していた諸特徴のうち、知識人としての遺産はこうして彼方へ持ち去られ、地元には調停や病気治療といった実践機能のみが残される理屈だが、そうした機能も後で述べるように多くは別のエージェントの手に移りつつある。そして持ち去られた知的遺産は伝統的知識人 (アッラーマ) に取って代わった新たな知識人、つまり大学の研究者や図書館の研究員、あるいは高校教師や郷土史家といった人々の手に委ねられ、いきおい本人の「知識人」的側面が強調されることになる。そうしたイメージはテレビやラジオ、新聞、雑誌でさらに

広められてゆく。結局「実践者」は「知識人」に矮小化されることで、本来のパワーを失う傾向にあると見てよいだろう。

2. 「実践者」の社会基盤の崩壊

「実践者」が「知識人」化されてゆくのはイデオロギー的な動きに限ったことではない。彼らのよって立つ社会的な基盤の変化がその傾向を助長しているのである。

まず知識人としての役割までもが学校教育の普及によって侵犯されつつある点を挙げよう。1956年の独立以来、近代国家としてのモロッコは普通教育の普及とアラビア語化をスローガンに掲げ、かなり辺鄙な地方に至るまで公立学校を建設し、国家統一の狙いから教師の多くを地元以外の場所から採用するという政策を採ってきた。その実効が最近相当に上がってきたため、小学校以上の教育は殆どがヨソ者である教師（公務員）の手に委ねられるようになってきている⁽⁷⁾。この結果として、地元のワリーやアッラーマの存在はモロッコ全体の歴史の流れのなかに相対化されて吸収され、それらについての知識は国家の教育方針に沿って教えられる。また読み書きと知識が尊重されるので、宗教人格が持っていた実践性は次第に軽視されてゆく傾向にある。一方アラビア語化の推進はラジオの普及と相まって、ベルベル人居住地域での自分たちの慣行の価値の相対化をもたらし始めてもいる。こうした趨勢のなかで「実践者」の地上的媒体、つまりその子孫たちが提供し得る知識人としての役割は、就学前後の子供たちを相手にしたクッターブ（寺小屋）での教育や書類の代書などの範囲に狭められつつある。少なくともかつてゲルナーが指摘したような「地方におけるイスラムの体現者」⁽⁸⁾とは大分違ったものになっていると見てよいだろう。

次にもっと重要なのは、「実践者」がその機能を果たしてきたさまざまな社会基盤が大幅に変質しつつあるという点である。個条書式的にそれを挙げよう。

(1) 行政システムの強化による部族制の弱体化。独立後のモロッコでは集権的な行政体系が採用され、地方の行政区分は旧来の部族のテリトリーとは無関係に設定されている場合が多い。そして行政担当者は先の学校教員の場合と同じく、地元以外から任命されてやってくる。彼らは法的にも「統治者」側に属し、地元の「被統治者」たる住民とは一線が画されている。このため近年重要性を増している行政サービスを必要とする日常の経済活動や社会活動の多くが部族境界を分断したこうした行政システムに従属することとなり、部族が従来持っていた機能の多くが失われつつある。一方被統治者側の権利である自治的な役職も行政当局（県や内務省）の承認を必要とするので、十分な自治権は保証されていないといつてよいだろう。こうした部族基盤の弱体化は聖者の子孫たちの存立に大きな影響を与える。部族紛争の調停や民事的争議の調停といった部族を前提とするサービスが彼らの枢要な任務のひとつだったからである。

(2) 上記に関連して各種の法的手続き、たとえば婚姻登録や契約書の作成、認証、相続手続き、土地の売買証といったものがすべて行政側の手に移ったことが挙げられる。これは地方社会における公証人や民事裁判官としての役割が「実践者」から失われることを意味している。

(3) 市場（スーク）と祭りの管理権の衰微。週ごとに開かれる市や毎年行われる祭りは聖者の子孫たちが提供する中心的なサービスであって、安全な中立地としての場所を提供する代わりに市の場合なら入場料の徴収、祭りの場合だと寄進を自らのものとすることができた。いずれの場合も管理権とそれに伴う治安維持が彼らの任務だったが、管理権は徐々に行政側に主導権が移り、治安については警察と軍が一切その任を負っている。

(4) 経済条件の変化。近年地方に住む多くの人々がある場合には短期に、またある場合にはかなりの長期にわたって都市や外国へ出稼ぎに行くようになってきている⁽⁹⁾。このため地元では青壮年の多くが不在であるか、あるいは居たとしても農業始めさまざまな経済活動が都市との繋りを強めている。こうした外の世界への経済的従属化は今世紀初頭からすでにみられたことではある

が、ここへきて一層その傾向に拍車がかかっている。このことは経済活動に絡んだ宗教人格への要請の重要性を大幅に減少させている。

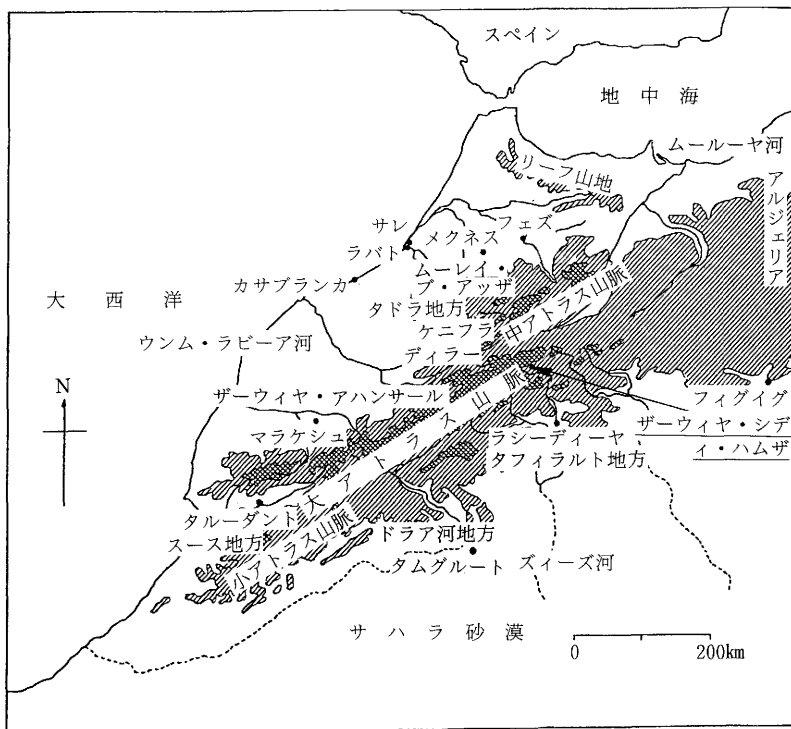
(5) 最後に、「実践者」的宗教人格の地上の拠点である廟の管理問題に触れておこう。まだ未確認のため具体名は出せないが、幾つかの大規模な廟を有する教団や子孫集団については多額の補助金が政府から支払われ、代わりに廟の財務管理が統制されるということがしばしばみられる。この傾向はジャズーリー系教団に顕著だといわれ、県の管理下に置かれた廟の「売り上げ」をあてにできなくなった貧困な子孫たちが仕方なく都市のビドン・ヴィル(不法居住地域)に流入したという事態まで起きている。

第3節 ザーウィヤ・シディ・ハムザ

このように宗教意識を生み出す人格が「実践者」から「知識人」へと変化する中で、実践者たる聖者の子孫集団は最も変化に晒されている宗教媒体といえるが、それだけに彼らの動向は現代モロッコの宗教事情を明確に顕在化するともいえるだろう。そこでここではそうした子孫集団の1つについて、そもそも「実践者」たる彼らの祖先はどのような人物だったのか、また子孫たちはその祖先との関わりの中で自分たちの社会関係をどのように捉え、一方周囲の部族民とはどんな関係を作り上げているか、さらに現在彼らが直面しているのはどんな状況なのか、そうした点を順次明らかにしてゆきたい。

問題の子孫たちは、大アトラス山脈の山中にあるザーウィヤ・シディ・ハムザ (Zāwiya Sidi Ḥamza) という名の村に住んでいる (以下ハムザ村と略記)。まずその村の地理環境に触れておこう (第1図参照)。大アトラス山脈東部は、北の地中海へ流れ込むムルーヤ河や西の大西洋に出るウンム・ラビーア河、そして南のサハラ砂漠へと消えてゆくズィーズ河などの分水嶺になっている。ハムザ村が位置するのはこのうちズィーズ河に沿った右岸の支流ハムザ川の源流近くである。村の標高は1500メートルを超えるが周囲は乾燥

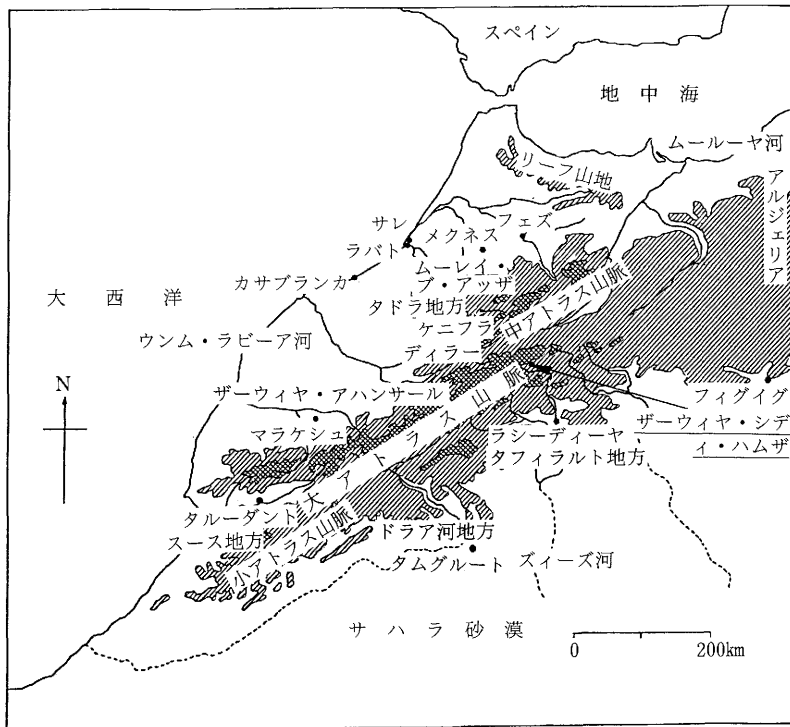
第1図 モロッコ主要部



(注) 地名は本文で扱うものを挙げた。
 (出所) 筆者作成。

した土漠と岩山で、ハムザ川の流れ出すあたりの小盆地だけが耕作可能ないわばオアシスになっていて、ハムザ村とタズロフト (Tazrouft) という村が双子村のようにしてそこにある (第2図参照)。タズロフト村は歴史的にハムザ村とは緊密な繋りがあり、それについては後で触れる。この盆地ではハムザ川の水を引いて灌漑で大麦と若干の小麦、そしてトウモロコシやクローバーを栽培している。各家は牛を飼育しており、村はずれに共同の囲い場がある。そのすぐ西には墓地となっている丘があり、その上に「聖者」の廟が3棟建

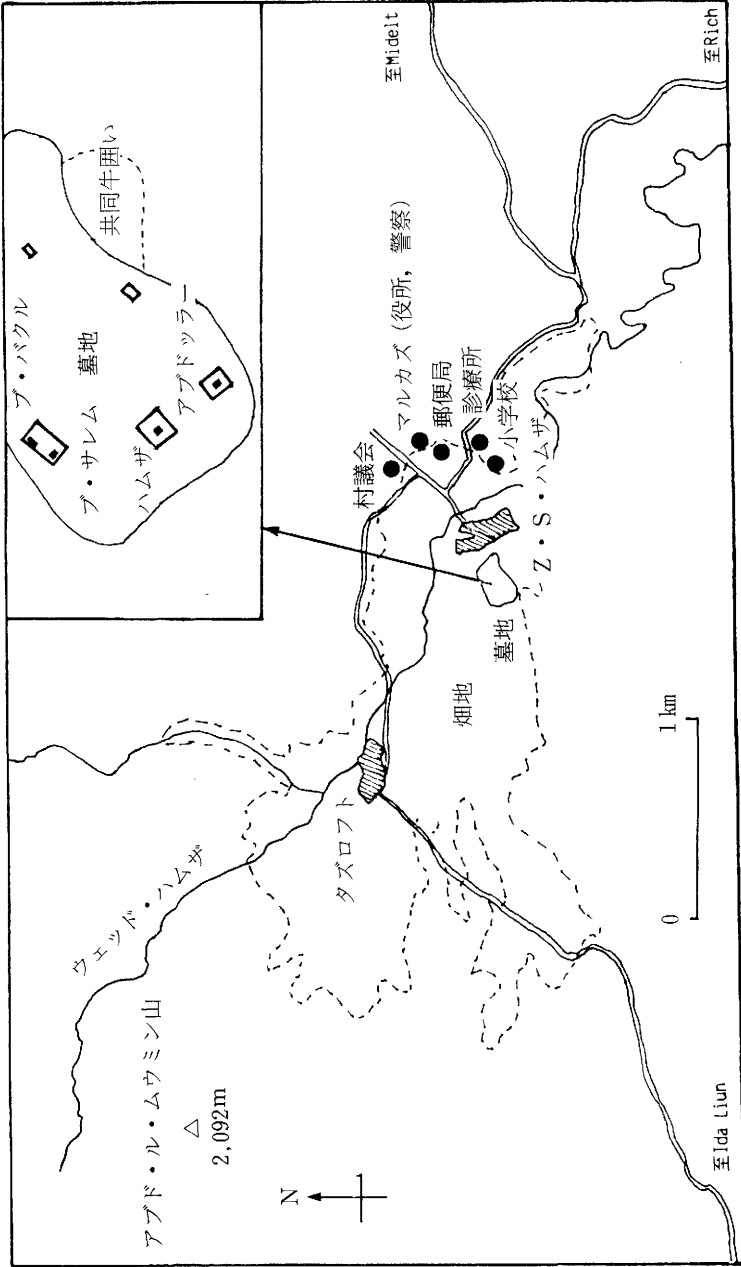
第1図 モロッコ主要部



(注) 地名は本文で扱うものを挙げた。
 (出所) 筆者作成。

した土漠と岩山で、ハムザ川の流れ出すあたりの小盆地だけが耕作可能ないわばオアシスになっていて、ハムザ村とタズロフト (Tazrouft) という村が双子村のようにしてそこにある (第2図参照)。タズロフト村は歴史的にハムザ村とは緊密な繋りがあり、それについては後で触れる。この盆地ではハムザ川の水を引いて灌漑で大麦と若干の小麦、そしてトウモロコシやクローバーを栽培している。各家は牛を飼育しており、村はずれに共同の囲い場がある。そのすぐ西には墓地となっている丘があり、その上に「聖者」の廟が3棟建

第2図 ザーウィイヤ・シディ・ハムザ村



(出所) 筆者作成。

っている。村の家屋は密集した日干しレンガ造りのいわゆる「カスバ」で、特にタズロフト村の方は小さな丘の上の城砦村落になっている。ハムザ村の住人は系譜上アラブ人だが、周辺地域に住むベルベル人と同様日常はベルベル語の一方言タマズィグト (Tamazight) を話す。村を外界と結ぶのは狭い山道だけで、それを20キロほど行くとメクネス市とラシーディーヤ市を結ぶ舗装道路に出る。最寄りの町は北にミデルト (Midelt)、南にリーシュ (Rich) がある。

1. 村と聖者

次に、ハムザ村がどのようにして成立したか、また一族の祖先(聖者)がどのような人物だったのかを述べよう⁽¹⁰⁾。

一族は預言者ムハンマドに発する系譜を主張するシャリーフであり、したがってアラブである。モロッコではシャリーフの系統については二通りあって、ひとつはこの一族のように預言者からアリー、ハサンを経てモロッコ最初のイスラム王朝を建設したイドリース一世に繋るいわば直系で、もう一方は預言者の叔父ウマルからの出自を主張する傍系にあたる。現アラウィー王家は後者の代表である。村の文庫(ヒザーナ)に伝わる系図と伝説に沿っていると、イドリース一世はフェズにミクナーサ王朝が樹立されたとき身の安全をはかってサハラ方面に一時逃げのび、そこから子孫たちが大アトラス一帯のベルベル人諸部族の間に宗教教師として招かれる形で散っていったことになっている。ここまではイドリース系統の出自を主張する多くのシュルファ(シャリーフの複数型)、たとえば先のゲルナーが調査したザーウィヤ・アハンサルなどの系譜伝説にも共通の認識になっている。ハムザ村の伝説ではこのあとイドリース一世から数えて12代目のアブドゥ・ラフマーンがサハラのフィグイグ (Figui, アルジェリアとの国境線に近い町) に定住し、その息子アブドゥラーは相続を巡る兄弟喧嘩で兄ザヤーンの手から逃れてドラア河 (Wad Dra'a) の一地方(おそらく現在のスクーラ Skoura ないしはダデス Dades 渓谷方面

と思われる)に移った。このアブドッラーからさらに4代下ったユースフは諸国歴訪の後ムーレイ・ブ・アッザ (Mūlāy Abu Yu‘azza, タドラ Tadla 地方の山中にあるモロッコでは草分け的なワリーの廟)で修行を積み、最後にタズロフト村に縫着した。村の歴史はここから始まる。

ユースフはタズロフト村に住んでいたベルベル部族民に宗教教師(フキー)として迎えられた。その息子の一人アブー・バクルは終始タズロフト村に定住していたという。その息子ムハンマドあたりから著名な宗教人格としての活動が始まる。ムハンマドは当時中部モロッコで覇を唱えていたディラーイーヤ教団の開祖父子に師事して学問とスーフイズムの研鑽を積み、1634年に初めて村に自分のザーウィヤ(教団, 修道所, 学校)を設立した。彼の下には周辺部族はもちろん, かなり遠くからもウィルド(wird)を求める部族民が集まったという。ウィルドとは本来は義務礼拝以外に行う私的な礼拝のことだが, モロッコのスーフイー伝統では各流派に固有の礼拝形式あるいは礼拝内容を指す。ムハンマドが与えたウィルドは自分が師事したディラーイーヤ教団のそれに近かったらしい。一方彼の学者(シェイクまたはフキー)としての名声も上がって各地から弟子が集まってくるようになり, 村のモスクはそうした弟子や部族民のために手狭になったので, 1656年に別の場所にモスクを新築することになった。それが現在ハムザ村にある大モスクである。ムハンマドはこれと前後して, 村から20キロほど東南のフラスコウ(Fraskou)村に住むアイト・アイヤーシュ(Ait ‘Ayyāsh)族の女性と結婚して, モスクの近くに居を構えた。実はモスクの新設と彼の結婚の時間的前後関係は定かでないのだが, いずれにしてもムハンマドの代にハムザ村の礎石が置かれた。ただし村名の「ハムザ」というのは後の彼の孫の名から取られているので, この時期にどう呼ばれていたのかは分からない。ところで, 受け入れてもらった先の部族から嫁を提供されるというのは多くの場所で「聖者」がその地位を認められたことを意味するので, おそらくこの場合もムハンマドのときに彼や彼の一族がこの地への定住権を確立したと見てよいだろう。なお, これ以後一族はニスバ(nisba, 出身を示す姓)を「アイヤーシュ」とすることにな

る。

ムハンマドには11人の息子がいて、その一人ブ・サレム (Abū Sālim) が父の名声をさらに発展させる。ブ・サレムは1627年に生まれ、幼時より父のザーウィヤで父や他のシェイクたちから神学や詩、散文などを修得した。その後1643年頃、16歳でドラア地方のタムグルートにあるザーウィヤ・ナーシリーヤ (ザゴラ Zagora 市南方15キロにあるザーウィヤでこの時代に設立され、以来最も正統的な神学教育を施すことで有名である。いわゆるインテリ・タリーカの代表) に行き勉強し、その後フェズのカラウィーイーン大学に移った。そして当時全盛を誇っていたディラーイーヤ教団の本拠地ディラー (Dilā, 現在のケニフラ市の南方と推定されている) でさらに研鑽を積んだ。ディラーでは父の代からのコネクションもあって、著名なシェイクたちから教育を受けた。ブ・サレムの学問修養はこのフェズ時代とディラー時代に基礎が築かれた。

彼が修得した学問内容についてみると、全分野にわたって影響を受けたのはもちろん父ムハンマドだが、シャリーア (イスラム法) に関してはタムグルート時代にムハンマド・ブン・ナスイル・ダルイー (Muḥammad bun Naṣīr al-Dar'ī), フェズ時代にはアブ・ル・アッバース・ル・イバル (Abu al-'Abbās al-Ibar) やアブド・ル・カーディル・ル・ファーシー ('Abd al-Qādir al-Fāsi) といった当時最も有名なアッラーマから手ほどきを受けた。そしてスーフイズム (神秘主義) についてはディラー時代にブ・バクル・ル・セクターニー (Abū Bakr al-Suktāni) というアッラーマでありスーフイーでもある師について修行した。以後ディラーイーヤ教団との繋りは師でもあり友人でもあったタイイブ・ル・マスナーウィー (Ṭayyib al-Masnāwī) との文通などを通して、ディラーイーヤ壊滅の1668年まで続く。

彼の学問修養はその後3回にわたる東方メッカへの巡礼行 (1649年, 1653年, 1661年) へと発展する。そのときの記録が『アイヤーシュの旅』 (riḥlat al-'Ayyāsh) ⁽¹¹⁾ で、最近バカロレア (大学入学統一試験) にも出題されるなど、古典として定着しているテキストである。その書によると彼の旅 (3回目) は次のような経路をたどり、東方世界の各地で多くのウラマーからイジャーザ

(ijāza, 認可状)を得た。マラケシュ発(1661年)～カイロ～メッカ～メディナ～メッカ～メディナ～アカバ～ガザ～ラーマッラー～ダマスカス～ヘbron～ガザ～アルハーン～アルアリーシュ～ダミエッタ～ブーラク～カイロ～アレキサンドリア～トリポリ～帰郷(1663年)。村に帰ってから彼は父のザーウィヤを継承し、教育に携わった。そのザーウィヤは彼のニスバから「ザーウィヤ・アイト・アイヤーシュ」と呼ばれ、多くの弟子や学生を集めた。彼がイジャーザを与えた弟子からはムハンマド・ブン・アブドッサラーム・ベンナーニー (Muḥammad bun ‘Abd al-Salām al-Bunnānī) など著名なアッラーマが輩出された。ブ・サレムはその間多くの書を執筆し、1679年に没した。

彼の生存中、一族の歴史にとって重大な事件が起こった。それは親教団ともいえるディラーイーヤ教団の壊滅に起因するフェズへの一族の強制移住である。この辺の事情を説明するために、ディラーイーヤ教団を中心とした当時の状況に簡単に触れておこう。

16世紀の中ごろ、ケニフラ市近辺に居住するベルベル人のイドラッセン (Idrassen) 部族連合のメッジャート (Mejjāt) 族からブ・バクルという学者が現われ、ディラーを拠点として短期間のうちに一大教団網を築き上げた(以後ザーウィヤ・ディラーイーヤと呼ばれる)。アイト・アイヤーシュ族も同じ連合に属する部族で、ディラーイーヤ教団国を支える主力となった。ブ・バクルを継いだ息子のムハンマドは教勢を拡大し、次の3代目ムハンマド・ル・ハッジのときに教団は政治的に最盛期を迎えた。ハッジは1638年にサアド朝軍を破ると1640年にはメクネスを有名な聖戦聖者ブ・アブドッラ・ル・アイヤーシュ (Abū ‘Abd Allāh al-‘Ayyāsh) の手から奪い、次いでフェズやサレを次々と押えてゆき、数年のうちに北部モロッコの主要地域を殆ど勢力下に置く王国を作り上げた。しかし1660年にサレで反乱が起こるや、今度は瞬く間に劣勢に転じ、折から南部のタフィラルト地方から勃興してきたアラウィー一家に圧迫され、1667年までにはフェズを明け渡した。アラウィー一家のムーレイ・ラシード (Mūlay Rashīd) は攻撃の手を緩めず、翌1668年にはディラ

イーヤ勢力を中アトラス地方に破り、本拠地をはじめ各地にあったザーウィヤの支部までも徹底的に破壊し尽くした。このためディラーがどこにあったのか正確な場所は今でも不明である。アラウィー家がモロッコ全土に覇権を確立する過程での出来事だった。

ブ・サレム一族の災難はこの直後に襲った。ムーレイ・ラシードはディラーイーヤ攻撃に引き続いて、主力勢力だったアイト・アイヤーシュ族討伐の軍を送り込み、その際ブ・サレム一族全員もフェズへ強制移住させられることになったのである。一族はニスバ(姓)を借り受けるほど緊密な関係をこのアイト・アイヤーシュ族との間に保っていた上、すでに見たようにディラーイーヤ教団との密接な繋がりがあったからで、アラウィー家がムハンマドからブ・サレムへと次第に知名度を増していった未知の新興シャリーフ勢力の台頭を恐れたためだともいわれる。一族はムーレイ・ラシードに村への帰還を要求し続けたが、ラシードは一切聞き容れなかった。彼らが帰還を許されたのはそれから4年後の1672年、スルタンがイスマール(Mūlāy 'Ismā'il)に代わってからだった。

ブ・サレムの死後息子のハムザがザーウィヤを引き継ぎ、彼の代に規模は最大になった。何百人もの学生がモロッコ各地から集まり、また彼の名を冠した神秘主義教団「タリーカ・ハムザーウィヤ」(Ṭarīqa Ḥamzāwiya)も成立した。彼は私財の殆どを投じて古今の書物を集めたといわれ、その一部が現在も村の文庫に保存されている。こうした一大文教センターへとザーウィヤを発展させた功績からこのザーウィヤは「ザーウィヤ・ハムザーウィヤ」と呼ばれ、村自体も彼の名に因んで「ザーウィヤ・シディ・ハムザ」と呼ばれるようになった。そして一族のなかには自分のニスバ(姓)を「ハムザーウィー」と名乗る者も出てきた。

ハムザのあとを継いだのは息子のアブドゥラーで、彼は有能な学者(アッラーマ)としてアラウィー朝5代スルタン、ムハンマドの家庭教師を務めたといわれる。ムハンマドは彼の功績を讃え、死後村の墓地に彼のための廟を建立した。これ以後一族とアラウィー王家との関係は今世紀に至るまで良好だっ

たという。

なお周辺諸部族との関係でいうと、一族の支援者的な立場にあったアイト・アイヤーシュ族は1803年(?)にアラウィー朝6代スルタン、スライマーンによるイドラッセン部族連合攻撃の際に解体されて四散したが、ハムザ村近辺に残ったセクションは以前と同様に相続問題や民事的争議の際に一族に仲裁を依頼するなど、緊密な繋りを保ち続けた。他の諸部族はおもにブ・サレムの廟詣でなどで一族との関係を保っていたようである。今世紀に入ると学問センターとしてのザーウィヤの機能は衰えたが、1920年代初頭に一族はこの地方では他に先駆けて新来のフランス保護領当局に協力の姿勢をとったため、保護領時代を通じて地域の政治的リーダーシップを保つことができた。

以上が断片的な伝説や文献に基づいて再構成した村と「聖者」たちの沿革である。すでに明らかなように、ハムザ一族の祖先はスーフィーとアッラーマの両特性を兼ね備えた宗教人格としてイメージされ、特にそのうちでも「知識人」としての性質が強調されている。田舎に知識人が生活し、都市からもその知識を求めて人が集まり、そこから新たな知識人が再生産されるという実例がここに示されたわけである。しかし文献を通じての研究や村の専門家から聞いた話(私の場合はおもに文庫の管理をしているハムザ直系の子孫からこの種の情報を得た)によるイメージは、やはり実際の宗教人格を「知識人」化する傾向に陥り易く、彼らが「実践者」としてどのような活動をしたかについては情報が欠落する。毎年廟へ巡礼者がやって来たり、周辺部族との関係が維持されてきている以上、「実践者」的機能、たとえば病気治療や紛争の調停、中立地の提供、通過儀礼の介添えといったことが当然想定できるのである。だがそれを過去に遡って確認することは実際問題として難しい。それにこうして与えられる知識人的なイメージは大方が外の世界との関係を顧慮したときに生じてきている。そこで次には内部の世界、つまり子孫たち自身が「実践者」たる祖先をどのように位置付けているかを見てみよう。

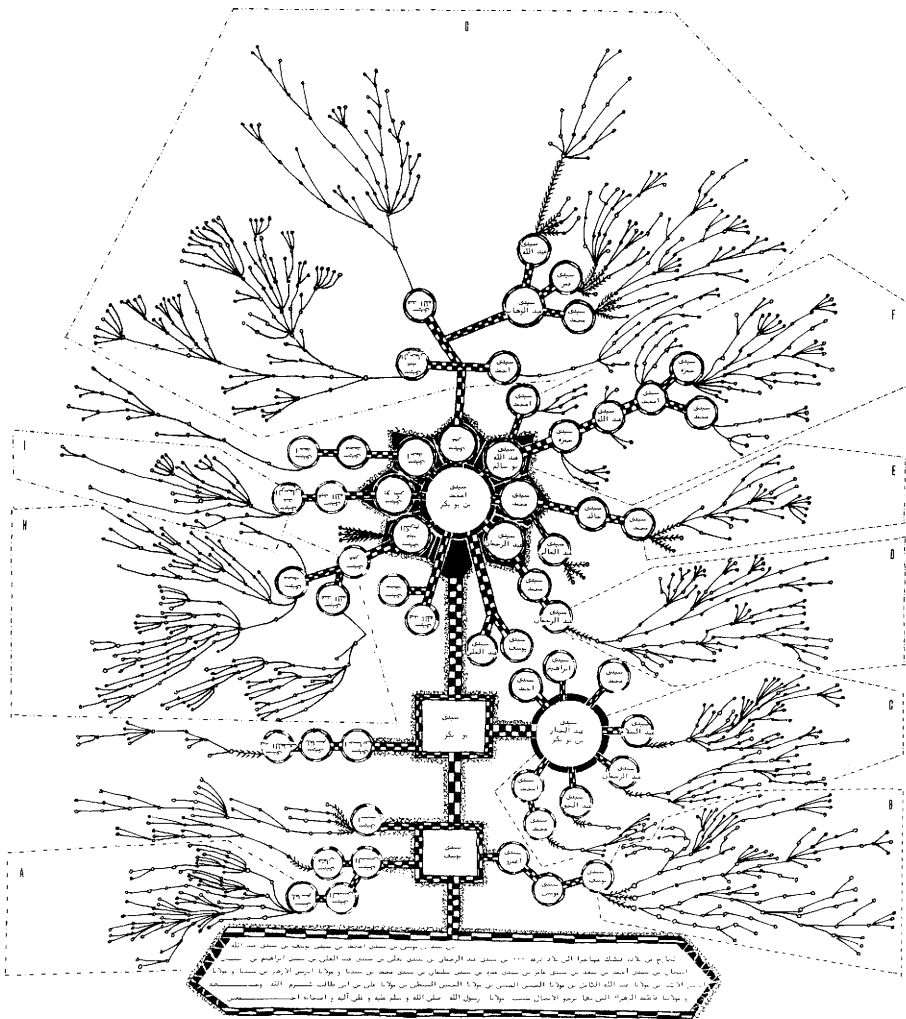
2. 系図認識と聖者

ハムザ村のカスバ(密集村落)の奥まった所に、広さ10畳ほどの部屋が2つつながった文庫がある。天井に小さな明かり取りの窓が1つあるだけで、内部は薄暗く、夏には日干しレンガの壁から熱波が侵入してくる。床に敷いたゴザの上に広げられたのは6枚の紙を貼り合わせた縦3メートル、横2メートルほどの巨大な系図だった。この文庫には代々の祖先やその弟子たちが書き残した書物や、ブ・サレムが使ったというサンダルやランタンなどの遺品とともに、過去から現在までの一族の全男性メンバーの名が記入された系図が保管されているのである。シャジャラ(shajara, 樹)と呼ばれるこの系図は、ハムザ一族にとって「戸籍原簿」に相当する。そして新たに男子が誕生するたびに、これにその名が書き加えられてゆく。

この系図は1920年代に一族のウマルという有力者がフランス保護領政府の統治に協力を申し出た際、当局からあるフランス人がやって来て系図の取り纏めを進言したのを受けて統合整理されたものだという。それまでは各家が自分に繋る直線的な系図「シルシラ」(silsilah, 鎖)だけをバラバラに保有していたのだが、これを機会に一族全員の関係が分かるシャジャラの形に繋ぎ合わされた。第3図はそれをなるべくデザインを崩さないように留意して筆者が転写したものである。枝の節々の丸には実際には個人名が記され、それらを結ぶ線は「～の息子」を意味する「bun」というアラビア語の文字の引き伸ばされたものが用いられている。幾つかの枝をまとめて囲ってある破線は、筆者が本稿の説明の都合上書き添えた。

ところでこの系図は系図一般の例に漏れず、事実を正確に反映したものとは考えにくい。実際細かな点を再確認したり世代数計算をしてみると矛盾する部分が少なからず見いだせる。だが一方逆に、これは1920年代のこの地の人々が如何に自分たちの関係を認識し、イメージ化したのかということを示してくれるものでもある。進言したフランス人の助言や指導が系図の形態に

第3図系 図



(注) 1. 図中の破線部A～Iの名称は112ページに示した。

2. なお、本文中でA～Iはそれぞれ(A)～(I)と表示した。

(出所) 現地の手書きの図を筆者が修正した(修正方法は107ページ参照)。

影響を与えた可能性も否定できないが、それでも主要なポイントは当時の人々の認識を反映しているとみて差し支えないだろう。そしてそれが今でも活用され、追加され続けているという点では、現在の人々の意識の形成にも一役買っているといつてよいだろう。

そこでここでは歴史的事実を知るための資料としてではなしに、彼らの認識の在り方を知るべく、これを資料として時空間の分類の仕方の幾つかを読み取ってみよう。

(イ) 最初に気がつくのは、デザイン上、樹の根本の植木鉢状に囲まれている部分とそこから上とが明確に区別されていることである。植木鉢の中は左下から右上に向かって最も古い祖先たちの名が連なっている。もちろん最初には預言者ムハンマドが置かれている。第1表にそれらの人名をローマ字転記で抜き出し、預言者を初代として世代番号をふってみた。また各人の名の冒頭に付けられている敬称もそのまま記載した。系図を見ると、初代から23代までが植木鉢部分、あるいは樹の根に相当する部分で、地上に芽を出すのは24代のユースフからである。ユースフは初めてこの地(タズロフト村)にやって来た人物だった。初代から23代までは線状の系譜(シルシラ)となっていて、傍系はまったく顧慮されない。それは以後の部分の起源を保証する機能のみを果たすわけで、自分たちの世界とそれ以前、言い換えれば内の世界と外の世界を区切るボーダーラインが23~24代に置かれているのである。

(ロ) 次に、各人名に付与されている敬称に注目してみよう(第1表参照)。初代から6代までは「ムーラーナー」つまり「我等がムーラーイ」という語が使われていて、7代と8代には「我等がシディ」と「我等がムーラーイ」という2つの語が与えられている。そして9代から始まって植木鉢を飛び出した30代くらいまでの人々には単に「シディ」だけが用いられている。系図中二本線の枝で結ばれている人々である(これらの語の内容についてはすでに触れた)。そこから先の枝葉の部分に一本線(先に述べたように実際には息子という文字)で結ばれている人々には何の敬称も使われず、ただ個人名だけが書かれている。

第1表 初代～23代の系譜

1. <i>Mūlānā</i> rasūl Allāh (Ṣalā Allāh …)	13. Sa'd
2. <i>Mūlātnā</i> Fātima al-Zahra	14. <i>Sidī</i> Aḥmad
3. <i>Mūlānā</i> 'Alī (bun Abī Ṭalīb …)	15. <i>Sidī</i> Ishāq
4. <i>Mūlānā</i> Ḥasan al-Sabṭī	16. <i>Sidī</i> Ibrāhīm
5. <i>Mūlānā</i> Ḥasan al-Mutasi	17. <i>Sidī</i> 'Abd al-'Alī
6. <i>Mūlānā</i> 'Abd Allāh al-Kāmil	18. <i>Sidī</i> Ya'lā
7. <i>Sayyidnā</i> wa <i>Mūlānā</i> Idrīs al-Akbar	19. <i>Sidī</i> 'Abd al-Raḥmān
8. <i>Sayyidnā</i> wa <i>Mūlānā</i> Idrīs al-Azhar	20. <i>Sidī</i> 'Abd Allāh
9. <i>Sidī</i> Muḥammad	21. <i>Sidī</i> Yūsuf
10. <i>Sidī</i> Sulaymān	22. <i>Sidī</i> Amḥammad
11. <i>Sidī</i> 'Umra	23. <i>Sidī</i> Mūsā
12. <i>Sidī</i> 'Āmir	

(出所) 第3図より筆者作成。

こうした用法の違いは何を意味するのだろうか。まず最初の6代までの人物たち、これはモロッコだけでなくイスラム世界全域でよく知られたいわば神話的人物群である。つまり全ムスリムの共有財産といってもよい。続く7代と8代は今度はモロッコ人の共有財産とも言うべき英雄である。7代のイドリース・ル・アクバル（イドリース1世）はモロッコ初のイスラム王朝の創始者であり、8代のイドリース・ル・アズハル（2世）はフェズの都を建設した。この2名を起点にモロッコ全域に子孫たちが散っていったわけである。

それでは9代以後30代あたりまで続く「シディ」のみで示される人物たちとそれから先の敬称なしの人々との区別は何に基づくのか。それに(イ)で述べた23代と24代を境目とする植木鉢部分と樹の部分との区分がなぜ敬称の違いとなって表われず、同じ「シディ」でまとめられてしまうのか。その理由はおそらく「シディ」たちがこの一族にとってのみ意味のある人物で、しかも具体的な記憶の及ばない世代の人々だという点で共通するからである。確かに9代から植木鉢最後の23代まではそれぞれの世代から枝別れしていった人々の子孫がモロッコのどこかにいるはずで、その限りでは一族のみならずそれらの人々にとっても共に意味を持つはずの部分なのだが、ハムザ村の人々に

はそうした人々の存在や彼らと自分たちとの関係を確認する術がない。だからこの部分は以後の系譜を神話的人物群に結び付けるという役目を負ったハムザー族にとってのみ有意味なものなのであって、線的系譜がそれを物語る。8代（ムーレイ・イドリース2世）と24代ユースフ以降との繋りを合理化するためにどうしても必要な接着部分なのだ。では24代以降30代あたりまではどうか。これも今述べた理由と同じように、現存する人々と神話的人物を繋ぐものであることは変わらない。ただし24代以降にはそれ以前とは違って、村内に現存する幾つかの今生きている子孫のグループの分岐を示さねばならないという新たな機能が付加されている。つまり現存最古のグループの分岐が24代で成されているのである。実は(イ)で述べた植木鉢と樹の区分の最も重要な点のひとつはこの社会学的機能にあったのである。内の世界と外の世界のボーダーラインは必ずしも23-24代になるべき必然性はないのであって、たとえば24代から別れ出たグループがもしなかったり、あるいはそれがもっと下位の世代から別れていたとしたら、ボーダーは25代でも26代でも構わなかっただろう。デザイン上の一目瞭然の区分はこうした社会学的任務の反映であって、現在の人々と神話的存在を結び付けるための機能には何の影響も及ぼさない。だから9～30代は「シディ」で一括できるのである。

むしろ重要なのは「シディ」と敬称なしとの分けがなぜ30代前後で行われるのか、それが何を意味するのかという点の方である。そこで系図が作成された時期を思い起こしてみたい。1920年代初期であった。今から約70年前である。系図の各枝の一番先端部分の人々は最近生まれた子供たちなので、そこから世代数を逆算してみようと思うのである。すると先端から二番目の世代は現在だいたい30歳代くらいで、その上は60～70歳代となろう。その人々が当時生まれたわけである。そして系図の作成にとっては当然老人たちの記憶が大きな依りどころになるのだから、当時生まれた子供たちの祖父、つまり樹の先端から数えて5代目の人々が系図成立時の主役になる。さらに、その主役たちの記憶はどのくらいまで遡ることができるだろうか。おそらく良くて3～4世代だろう。ということは、結局先端から数えて8～9世代まで

が「現在に属する人々」にとっての記憶の限界だった。それが「シディ」と敬称なしの境目と符合するのである。「シディ」たちは具体的な記憶の及ばない世代の人々、いわば伝説の時代を形成するといつてよいだろう。それより後はまさに生きている現在に属するのだ。

なおここで注目すべきは、ムハンマドからアブドッラーに至る4代の「聖者」たちがいずれも敬称の面では他の「シディ」たちから区別されることなく、何ら特別な敬称は与えられていないことである。このことは以下で述べる聖者の扱われ方にも共通する。

いずれにせよこのように敬称に注目することによって、そこには「神話の時代——英雄の時代——伝説の時代——現代」といった時代を区分する意識が見てとれるのである。

では次に、系図のなかで「聖者」がどのように扱われているか、という本来の議論に入ろう。現在一族は9集団に分れ、そのうちの1つは村を出てカサブランカへ移住してしまっている。だから村内には8集団が残っているわけで、他の系統はすべて絶えたことになっている（実際にはどの集団にも属さない家族がごく僅かいるのだが）。これら現存集団を系図のなかで示したのが破線部分である。それぞれの集団の名称を挙げておこう。(A)アイト・ベルカシム (Ait Bel-Qāsīm), (B)アイト・シディ・ユースフ (Ait Sidi Yūsuf), (C)アイト・アブドルジッバール (Ait ‘Abd al-Jibbār), (D)アイト・ル・ヒッダ (Ait al-Ḥidda), (E)アイト・ムハンマド (Ait Muḥammad), (F)アイト・アブドッラー・ブ・サレム (Ait ‘Abd Allāh Abū Sālīm), (G)アイト・ウマル (Ait ‘Umar), (H)アイト・アブド・ルクリム (Ait ‘Abd al-Karīm), (I)アイト・アブドッラフマーン (Ait ‘Abd al-Raḥmān)。このうち(I)が移住したグループである。

結論からいうと、「聖者」の存在は系図のなかでは無視されている。より正確には、彼らは他のメンバーとまったく区別されていない。敬称の場合と同じである。すでに述べたように「聖者」と見なされるのはムハンマド、ブ・サレム、ハムザ、アブドッラーの4人である。彼らはムハンマドが6集団の

共通祖先になっている以外はいずれも(F)という一集団の成員にすぎない。モロッコの他の聖者村落にしばしばみられるように聖者が一族の系譜の起点になるということがなく、彼らは長大かつ複雑な系譜の一部を構成するにすぎないのである。デザインからみた場合、ともかく他を圧倒しているのは特別な枠で囲まれて装飾を施された3人の祖先たちで、それらはいずれも現存集団の分岐点になっている人々だ。聖者たちはなんら特別の書き方もされていない。確かにムハンマドは中央で後光を浴びて燦々と輝いているが、それは彼が「聖者」だからではなく、9集団のうち何と6集団までが彼から分れ出たからである。

聖者としての業績はムハンマドよりもブ・サレムやハムザの方が遙かに大きい。その根拠を列举してみよう。a) 大聖者として全国に名が知れているのはブ・サレムで、教団の開祖の方はハムザである。b) 村の文庫にはブ・サレムの残した遺品が大切に保管され、バラカ(baraka, 御利益)が宿るとして参詣者が求めるのはそれらの遺品である。c) 村で年1回預言者聖誕祭の日に行われる祭りは「ムーセム・ブ・サレム」(mawsim Abi Sālim, ブ・サレム祭り)と呼ばれている。d) 聖者廟としてはアブドゥラーのものが一番立派で、また参詣者の数からいうとブ・サレム廟が最も人を集める。e) 4人の聖者の墓を守るのはグループ(F)の子孫であって、他の集団ではない。

結局系図で強調されるのは聖者ではなく、聖者以前から存在した「一族」にとって重要な人物、言い換えれば一族内部の集団関係を説明するのに都合のよい人物たちなのである。ふつう系譜は現在の人々の利益をもとに構成されるのだから、この一族が聖者を強調するような系譜を作っても全然不思議ではないのに、そうはなっていない。聖者の存在は親族原理のなかに埋没してしまっているのだ。

だが親族原理の優先が彼らの理念ではないという点も見逃せない。それは系図に反映されている。一般的にいて、直系と傍系を区別しない父系の系譜は理想形として「分節」と呼ばれる形になる場合が多い。そこでは「平衡対立」といって、集団が分岐してゆくとき、分岐先の集団は数や人数の点で

バランスが保たれるようなやり方をとる。たとえばある祖先から2つの集団が分れたとすれば、それぞれからまた同数の集団が分れてゆく、というふうにして、どこまで行っても偏りのないピラミッド状の系統樹ができ上がる。そうすることによって「国家なき社会」で秩序が維持される⁽¹²⁾。ではハムザ一族はどうか。ここでも父系によって出自を辿り、直系と傍系の区別はない。したがって「分節」の条件は満たしている。しかし「平衡対立」とは程遠い。村内に現存する8集団のうち5集団は同一の祖先26代ムハンマドから分れ、それらとバランスをとるべき1代上のブ・バクルからはたった1集団が派生しているのみである。そして本来これらを合わせた計6集団と釣り合うべきさらに1代上のユースフからは2集団だけしか分れない。まったくアンバランスだ。

しかも既述8集団は親族原理によってまとめられるものとしては最小かつ最大の単位、つまり一族を分けるとしたらこの分け方しかないという固定したカテゴリーになっていて、「分節」のもうひとつの特徴である世代ごとの集団構成の可能性という柔軟さに欠けている。(確かに農作業などでは畜力と人力を融通し合うグループがあるし、葬儀や結婚式などに際して招待し合うもっと小さな集団単位もあるが、それらは居住の近接性や契約などに基づくのであって、系譜上の遠近が基準なのではない。)

分節原理に背く集団の固定性は名称の面にも表われている。それぞれの集団の名称はその集団の最初の分岐を示す人物の名からとられていて、他集団との関係を顧慮していない。たとえば(A)の名称アイト・ベルカシムは(B)との関係でいえば共通祖先ユースフ(24代)から分れたのだからユースフの息子ハサンの名をとってアイト・ル・ハサンとするのがふさわしい。同様に(B)もユースフのもう一人の息子ウマルの名からアイト・ウマルとすべきである。ところが実際は前者がユースフのひ孫、後者は孫の名をとっている。同じことがムハンマドから出た6集団についてもいえて、いずれも各集団の最初の分岐点となっている人物を自分たちの集団名にしている。そのうち(E)(F)(G)(H)の4つは、たまたまムハンマドの息子たちがその分岐点になっているので間

題はないが、(D)についてはムハンマドから4代下がった子孫、(I)はひ孫がそれぞれ名称の元になっている。(D)と(I)は他の4集団との関係を顧慮するならばムハンマドの息子のブ・バクル、アブド・ラフマーンをそれぞれの名称とすべきなのである。ここでの命名法はいわば組織の下からの都合を優先させたもので、上からあるいは全体からの視点、つまり一族全体の分岐状況を説明するという点は考慮していない。

結局すでに述べた集団分岐のアンバランスと今の命名法にみられる相互関係の無視は、この系譜が親族原理の理想的表現である「分節的」系譜からはかなりかけ離れたものであることを物語っている。そしてそれはこの系譜が親族を理念として称揚するものでなく、現実の集団関係を前提として作成された、その意味では「リアリティ」の反映ともいえるのである。もっとも系図のデザインは、リアリティを容認しつつも何とかその不整合性を覆い隠し、全体を理想型に近づけようとする工夫の産物である。なぜならば、平衡対立を成さない各分岐集団も、このデフォルメされたデザインなら全体が奇麗にまとまって、いかにもそれぞれが平等な美しい全体像に見えるからである。そして、分岐のアンバランスを暴露する世代の識別もこのデザインでは非常に難しく、誰と誰が同世代なのかよほど丹念に数えてゆかなければ理解できない。だから世代の無視とデフォルメとによって、この系図はリアリティの持つ不整合性をカバーしているのだといえる。

以上の部分をまとめてみよう。要するに、系図において強調されるのはリアリティとしての親族集団の関係であり、それは理想型との妥協を系図のデザインに託す。そしてそこでは「聖者」たちの存在は何ら特別視されることなく、他の親族メンバーとまったく同じ資格で扱われる。分かり易く言えば、彼ら一族は聖者の子孫なのではなくて、一族の中からたまたま聖者が出た、というべきなのだ。このことを補う事実を2つばかり付け加えておこう。1つは現在の一族内部の政治的リーダーシップが聖者のラインを継承するアイト・アブドゥラー・ブ・サレム(F)ではなく、それ以前に分れ出たアイト・シディ・ユースフ(B)に掌握されているということだ。統治者に対する被治者側

の最高のポストである村議会議長が、後者から選出されているのである。2つめは、知識を担当するラインも聖者グループではなく、アイト・アブド・ル・クリム(H)のグループであることだ。このグループからはかつてはブ・サレムやハムザについての記録をまとめて「再生の書 (kitāb al-inti ‘āsh)」⁽¹³⁾を著わしたシディ・アブドラーを始めとして何人かの学者が輩出された。また現在村の寺小屋(クッターブ)で教師(フキー)を務めているのはこれも別のグループのアイト・シディ・ウマル(G)出身者である。

このように、一族内部にあっては聖者とその末裔たちのラインは完全に親族のリアリティに包摂されてしまっているといえる。つまり「聖性」の意識より「社会性」の意識が先に立つ。では今度は彼らが一族の外部、つまり周辺諸族に対したときにはどのような姿勢をとるのか、そのことについて見てみよう。

3. 子孫集団と外部社会との関係

一族と外部との関係については、まず村が成立した頃の状況から見てみよう。文庫に所蔵されていたマニユスクリプト(整理番号244)によると、24代ユースフが初めてこの地にやってきて受け入れてもらったタズロフト村は次のベルベル9部族で構成されていた。

1) ゼンムール (Zemmūr), 2) イシュクル・ル・クバーブ (Ishqr al-Qubāb), 3) ハンク・メルワーン (Khanq Merwān), 4) トウルダ (Turdah), 5) アイト・ル・ヤース (Ait al-Yās), 6) アイト・サドゥン (Ait Sadn), 7) イスラミーン (Islamīn), 8) アイト・アイヤーシュ (Ait ‘Ayyāsh), 9) イゼルフン (Izerfn)。

このうちイゼルフンはタズロフト村の語源になった部族で(この名を女性形にすればよい)、おそらく村の主力勢力だったろう。8)のアイト・アイヤーシュはすでに何度か触れた大部族で、アラウィー朝軍によって四散させられた1803年(?)以前はまとまった大勢力だった。1)のゼンムールは西部平原地

帯に現在も展開する大部族連合の一部である。2) のイシュクル・ル・クバークは大アトラス山脈北面に展開しているアイト・ウマルー (Ait Umalū) 部族連合に属するイシュグルン (Ishgurn) と関係がありそうだ。そのほかについては規模も所属系統も判然としない。

いずれにせよ、村が複数の部族に属する人々から構成されるというのはこの地域では一般的な傾向であり、それは今日も変わらない。逆にいうと、部族は幾つもの村々に分れて他部族と混住する。そして各村の有力グループの属する部族がその村を代表する。タズロフト村の場合はイゼルフン、またはアイト・アイヤーシュが代表グループだったらしい。なお現在のタズロフト村は次の4部族から成立しているが、いずれも2~3の村にまたがるだけの小規模なもので、世代深度も浅いので、村が成立した頃の部族との直接的な繋りは実証しにくい。1) イツギトゥン (Iggitn), 2) アイト・ル・ハッジ (Ait al-Ḥājjī), 3) アイト・ブ・バクル・ウ・アリー (Ait Bu Bakr Ou Ali), 4) アイト・ブ・イズム (Ait Bu Izm)。

24代ユースフがやって来た頃、タズロフト村にはすでに固有の「聖者」(ワリー) が存在していた。たとえばシディ・アハマド・ウ・ムハンマドというフィグイグ出身の聖者について、26代ムハンマドが解説文 (tarjama) を書き残している。この聖者は今も村の北側の山の名となって語り継がれている。同じく山の名として記憶されているシディ・アリー・ウ・アッパーはタズロフト村の創始者といわれ、村からタムグルート (直線距離にして約250km) まで4時間で歩いて行ったという伝説がある。だがこうした聖者には子孫がいなかったようで、そこに24代ユースフが「生きた聖者」として受け入れられる余地があった。複数の部族集団が混在する場所に「調停者」として入り込むというのが、生ける聖者の特権なのである。

タズロフト村で調停者としての基盤が確立され、次の代のブ・バクルやさらにその次のムハンマドへと信頼度が増してゆくと、彼らの調停の範囲は村の外へと拡大していった。当時の状況を復元する資料は乏しいが、先に述べたディラーイーヤ教団が1668年に壊滅したとき、その調停圏にあったアイト・

アイヤーシュを始めとするアイト・イドラッセン部族連合の主要部分がブ・サレム一族に乗り換えたというから、すでにその頃から部族が調停の単位になったと想定できる。ここで、大アトラス山脈東部の部族分布を概観してみよう。

- A. アイト・ヤフェルマン (Ait Yafelman) 連合——ミデルト市周辺およびアイヤーシュ山からズィーズ川にかけて。…… a. Ait Yaḥyā b. Ait Hadiddou c. Ait Mirghād d. Ait Izdeg e. Gerwān f. Ait Atta (?)
- B. アイト・ウマル (Ait Umalū) 連合——19世紀に大アトラス北斜面に移動した諸部族で、南方サグロ山地方面から強大なアイト・アツタが侵攻してきたときにだけ防衛連合を形成した。…… a. Ishgern b. Bnī Mgild c. Ishāq d. Zayān e. Ait Sokhman.
- C. アイト・イドラッセン (Ait Idrassen) 連合——歴史的変遷の最も大きかった連合で、正確な現状分布は判然としない。…… a. Ait Ihand b. Wafella c. Ait Yūsī d. Bni Mtir e. Ymūr f. Mejjāt g. Ait ‘Ayyāsh.

このうちディラーイーヤ教団が管轄していたのは出身母体だったメツジャート族を中心とするCのアイト・イドラッセン連合で、特に d, e, g が主力だった。それらがディラーイーヤ壊滅後四散し、一部がブ・サレムの下に移った。これに対し、ブ・サレム側で独自に管轄していたと思われるのはAのアイト・ヤフェルマン連合で、のちにメクネス方面に強制移住させられた e を除く b のアイト・ハディッドウや c のアイト・ミルガードは今日に至るまで緊密な関係を保ち続けている。

では現在の村々や諸部族とハムザ一族の関係はどのようなものか。ハムザ村と頻繁な接触のある主な村を第2表に挙げた。これらはいわば自然村で「アドウツワール (Adwwār)」と呼ばれるが、行政的には正式な単位ではない。これら8カ村を合わせたものが「村落共同体ザーウィヤ・シディ・ハムザ」(jamā‘at al-qarawiya Zāwiyat Sidi Ḥamza) と命名されて、行政上の最小単

位になっている。これらのムラ(以後アドゥッワールは「ムラ」、村落共同体は「村」と表記する)の幾つかでは主力グループがより大きな部族の一部として存在している。現在のハムザ一族が関係するのはそうした部族の全体ではなくて、ここに挙げたムラの方である。その理由の最大のもは行政区分が部族のテリトリーを分断するような形で設けられたためで、一族の影響圏もそれに応じて制限を受けるようになった。なお1956年のモロッコ独立以前は先に触れたように一族はフランス保護領当局と良好な関係を維持していたために、今よりずっと広い地域を管轄していた。

ともかく現状を見てみよう。第2表に記したように、これらのムラには幾つかの村の役職が割り当てられている。そのうち村議会議長と村議会議員は正規の法的役職で、いずれも被治者たる住民側の意思を代表することになっている。次の代理(ナーイブ, nā'ib)とは統治者側(マクザン, makhzān)の末端責任者カーリーファ(khalifa)が自分の補佐役として地元から採用した人物を指す。似た役職としてシェイク(shaikh)とムカッディム(muqaddim)があるが、こちらは地元住民の意思によって選ばれた者が県知事、つまり統治者側の認可を得て自発的にカーリーファを援助するという名目で存在する。前者は比較的人口の多いムラにおいて幾つかの下位集団間の調整役を果たし、後者は各ムラの親族集団の代表を以って任ずる。ナーイブ以下はしたがって非公式の伝統的ポストということになる。

第2表はこうした役職のムラ毎の分布を示したものである。ここで問題となるのは議員と議長である。議員についてはその定数が予め法律によって定められていて、ハムザ村の場合には11人なのだが、実際には7人しか選出されていない。これはアイト・ハディッドゥとアンニッドゥから選出されていた2名が死亡後そのままになっているのと、本来選出権のあるハムザとタズロフトが辞退しているためである。議員を多く(2名ずつ)出しているのはそれだけ大きな政治力を持ったムラで、特にアイト・ハディッドゥとアイト・ミルガードはアイト・ヤフェルマン連合に属する大部族の拠点である。

ここで注目すべきは、ハムザ・ムラとタズロフト・ムラが議員を一人も出

第2表 役職のムラ別配分

ムラ	村会議長	村会議員	ナーイブ	シェイク	ムカッデム	人口(戸数)
Z. S. Hamza				*	*	585(151)
Tazrouft	*				*	843(192)
Nzla		**	*	*	*	?
Ait Hadiddou		*	*	*	*	?
Ait Mirghad		**		*	*	420(85)
Annid			*		*	?
Tinghlift		*			*	250(57)
Ida Liun		*			*	248(49)
計	1	7	3	4	8	8687(1535)

(注) 人口と戸数は1982年の数字。

(出所) 筆者の現地調査および国勢調査結果から作成。

さない点である。両村は一心同体のものとして、とにかく議員は出さない。そのかわり議長職を常に占有する。議員選出権のムラ毎への振り分けや議長選出の仕方については特に法的な規定があるわけではないので、こうした議員と議長の配分方法はまったく地域住民の側の事情の反映とみて差し支えない。ではその事情とは何か。ハムザおよびタズロフトが議員を出さずに議長職を独占するというのは、旧来の「調停者」の図式を現在の与えられた政治制度のなかで精一杯再現しているのである。域内の政治的事項は議員数に表われた諸部族(ムラ)間の勢力関係に応じて村議会で決定されるが、一方ハムザ一族はそれを調停するという役を引き受け、自らは決定に参画しない。議員を辞退する所以である。

だがこのシステムも自律性を有したものではなく、中央政府による外側からの監督を受ける。村議会議員の選挙結果や議会の議決事項は県知事を通して最終的には内務大臣に報告し、その承認を得なければならないからである。それは議長や議員の職に留まらず非公式の役職であるシェイクについても同じで、議長の推薦によって県知事が指名することになっている。

地域における「調停者」としての機能はこのような政治的場面のみならず、他の分野でも強く中央政府の影響を受けるようになってきている。それを制度的な面から幾つか挙げてみよう。まず行政権と警察権についてだが、これは完全に中央の出先機関に権利を独占されている。モロッコの地方行政機構は末端に至るまですべて内務省に直属する地元以外から任命されたヨソ者の官吏の手に握られていて、ハムザ村の場合、行政システムの上ではラシーディーヤ県リーシュ郡アイト・イズデク郷 (Iqlīm al-Rashidiya, Dā'irat Rīsh, Qiyādat Ait Izdeg) に属するので、それぞれのレベルで県は県知事 (‘Āmil, 県知事だけは内務系列から独立した国王勅任)、郡はスーパー・カーイド (Qā'id al-Mumtāz)、郷はカーイド (Qā'id) という行政責任者にコントロールされる。そして村にはカーイドのさらに代理者であるカリーフアが常駐して、技術的な理由から行政サービスの殆どの部分を委任した村会議長を監督している。警察権もこの内務省系統に統合されていて、村には予備隊 (Quwwāt al-Musā'ada) という県知事に直属する警察官が3名派遣されている。次に医療面についていうと、保健省から派遣された医師が村に常駐して予防接種や保健知識の普及にあたっている。また農業省は農業指導員を送り込んで森林管理方法や農業知識の普及を担当させている。教育については小学校教師がヨソから5名派遣されていて、村の子供たちの教育を一手に引き受ける。ただし小学校以前の段階では寺小屋 (クッターブ) が村にあって、そこでは一族のアイト・シディ・ウマル・グループの38歳のフキーが上級の20人を教え、黒人 (ハラティーン) 出身の20歳の青年がトルバとして70人の初級クラスを担当している。なお司法の面では村には担当者がいなくて、郡庁のあるリーシュ市 (約20km) に裁判官 (Qādi) が常駐する。

このように制度面では生活の殆どの分野が中央政府からの出向者たちに担われていて、聖者一族の出る幕はないようにみえる。だが行政機関の実効が必ずしも上がっているとは言えない面もまた確かにある。たとえば医療サービスについてみると、保健省から与えられる医療資材や設備はきわめて不十分で、また病気になったときの実際の医療処置は簡単なもの以外村では不可

能なので、郡庁や県庁の所在地にある病院や薬局まで行かねばならないが、それには時間と金がかかりすぎる。そこで人々はやはり従来の伝統医療、つまり薬草などに頼ることになるし、精神的な病については聖者一族を頼ることにもなる。また農業指導にしても、ハムザ・ムラでは農業計画に適した共有地のかかなりの部分が植民地時代を通じてハブース(habūs, 宗教的寄進地)に変えられ、それがのちに私有化されてしまったので、なかなか手を付けることができない。技術指導に限っても、必要な肥料や機械の入手はそう簡単ではない。したがって旧来の農業方法を踏襲してゆく限りでは、灌漑用水の管理や飼料用の草の刈り取り権などに関して、依然として一族の機能する余地が残されている。

現時点において一族が果たす役割でもっと重要なのは、地域外との人的繋りを村人に提供するという点だろう。他地域の例に漏れずこの地域でも貧困と失業に起因する出稼ぎへの要求が強まっている。そうしたとき頼るべきネットワークを持たない人々は一族のコネクションに依存することがある。たとえば現在の村会議長(78歳)には国軍の士官を務める弟がいて、1970年代後半に西サハラ戦争で多くの兵力が必要とされたときにこのツテによって主にアイト・ハディッドゥ族の若者を数多く軍に送り込んだという。また彼はフェズの大商人との繋りもあって、頻繁にフェズから客を迎え、商売の手を広げている。

商売に関連していえば、一族がまだ保持している権利にスーク(Sūq, 週市)の管理がある。ハムザ村の行政区域内では火曜日と土曜日が毎週開催され、その参加料の徴収は村議会に委託されている。たとえばンズラ・ムラの土曜市は近辺で最も規模が大きく、ハムザ村以外からも人が集まる。そうした人々からの参加料の総額は決して少額ではなく、それを村議会を代表する議長、つまりハムザ一族がコントロールしているのだ。ンズラ・ムラは舗装道路でメクネスやフェズなどの大都市と結ばれているので、そうしたところから商人がトラックに荷を積んでやってくる。彼らと一族の関係は一種のパトロンクライアント関係であり、一族からの便宜供与と依頼があればこうした大都市

の商人たちがお返しに一役買うことになる。村人や部族民が時として頼りにするのがこうしたネットワークなのである。

以上がハムザ一族と外部のムラや部族との関係のあらましである。要約すれば、彼らの「実践者」としての性質は、現在中央集権化の波が押し寄せるなかで大幅に減少させられつつあるのは確かだが、行政の実効性の不十分さに助けられて何とか残存しているといつてよいだろう。ということは今後実効性が向上してゆくとすれば、当然彼らの存立基盤は崩壊せざるを得ない。またこれまで「実践者」として機能した地域の部族システムが、人間関係の拡大や複雑化、あるいは経済基盤の都市への移転といった原因によって大きく変動する場合にも同じ結末に向かうだろう。そのとき彼らの「聖者の末裔」としての意識はどのように変わるのか。実践者的宗教人格が直面しているきわめて深刻な問題である。

おわりに

本稿は宗教意識が生ずる一般的な場面のなかで、宗教人格が「実践者」の極から「知識人」の極へと矮小化される傾向を指摘した上で、それをハムザ一族という具体例に即して状況を紹介した。「実践者」に属するこの一族の場合、対内的には聖性（宗教性）よりも俗性（親族原理）が優先し、対外的には依然として宗教人格の地上的介在者を任じ続けようとしていることが明らかにされた。もっともこの意識の二面性は実際の生活場面でそれほど深刻に考えられているのではないし、議長やシェイクなどを除く潜在的宗教人格たる普通の子孫の場合なおさらそれは矛盾とは考えられない。それは場面の違いに由来するのであって、どちらか一方でなければならぬといった択一的性質ではないからである。しかしそうはいっても、聖性（＝実践者）の基盤の崩壊を前にすれば、微妙な感情的変化は避けられないだろう。

一方それを目撃する一般の人々はどうか。彼らの宗教意識を生じさせるセッティングのなかから「実践者的」即ち「熱い」要素が消されてゆくとした

ら（これはあくまで極端な空想的仮定だが）、彼らにとっての宗教場面は知識人の宗教人格を通じての「覚めた」場面か、あるいは最後に残る大実践者「アミール・ル・ムウミニーン」たる国王を通じての場面しかなくなる。その場合後者が果たして「熱い」場面をどこまで提供できるのか、また実践者と結び付いて土地に植え付けられている感情や記憶はどこへ行くのか。一方「熱い」場面を提供できる別のエージェントが新たに登場するとしたらそれはどのようなものか。少なくとも「知識人」ではないだろうし、もちろん部族的聖者でもあるまい。いずれにしても、新たな形の宗教人格が要請される時代なのかもしれない。

〔注〕

- (1) 人名や地名の表記はなるべく現地の発音に近づけた。なおアラビア語で正則語に転記し得るものや部族名などのベルベル語はローマ字で括弧内に示した。都市名については慣用に従った。
- (2) これは、今世紀のモロッコが生んだ最大の文化人の一人で、かつ偉大な民俗誌家でもあるムクタル・スーシーのリスト・アップに従った。al-Sūsī, M. Mukhtār, *sūs al-‘ālima*, Casablanca, Mu’assasa Banshara li-l-Ṭibā’a wa al-Nashri, 1984, p.31.
- (3) Gellner, Ernest, “Doctor and Saint,” Keddi, Nikki R. ed., *Scholars, Saints, and Sufis*, Berkeley, University of California Press, 1972, pp.308-311.
- (4) 中央政府（王家）によるスーフィー教団の扱いは、時代により微妙に変化してきた。フランス保護領時代末期には、独立運動の中核となったイステイクラール党の指導理念としてのサラフィー主義が尊重されたために教団への締め付けが行われた時期もあったが、独立後、特に現国王ハサン2世が即位してからは、逆に党勢を牽制する意味からも教団への規制は緩和され、黙認の形となった。しかし1970年代後半から湾岸アラブ諸国（特にサウジアラビア）からの経済支援に依存する傾向が強まったため、その配慮から教団が公認されることはなかった。
- (5) Trimmingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, Clarendon Press, 1971, p.108.
- (6) アラウィー王家がティジャーニー教団を保護することの必然性と根拠を述べた報告書が大会の席上配布された。Bun‘Abdillāh, ‘Abd al-‘Aziz, *limādihā*

ri'āya al-dawla al-'alawīya li-l-ṭarīqa al-tijānīya, Fez, (Wizāra al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiya, nadwa al-ṭurq al-ṣūfiya), 1985. またティジャーニーを始めとする各スーフィー教団が、王家の保護の下にウラマーたちとも協力して共にイスラムの統一に向けて歩むべきことが、次の報告書で正面から取り上げられた。Ma' al-'Aynīn, Ḥamdāti, *al-ṭarīqa al-tijānīya wa al-qādirīya al-fāḍilīya wa ta'āwnuhuma li-sālihi al-wahda al-islāmiya*, Fez, (Wizārat al-'Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiya, nadwa al-ṭurq al-ṣūfiya), 1985.

- (7) 最近のモロッコの教育事情については拙稿を参照されたい。堀内正樹「モロッコの教育体制」(『アジア諸国の国際認識の比較研究』東京 上智大学アジア文化研究所 1989年)。
- (8) Gellner, Ernest, *op. cit.*, p.318.
- (9) 出稼ぎの現状は以下で報告してある。堀内正樹「モロッコ—出稼ぎの構図」(宮治一雄編『中東—国境を越える経済』アジア経済研究所 1989年)。
- (10) ハムザ村の成立事情と一族の人物群についての資料は以下の文献と現地での聞き取りおよび未刊のマニュスクリプトに基づく。Ḥajjī, Muḥammad, *al-zāwiya al-dilā'iya*, Rabat, al-Maṭba'at al-Waṭaniya, 1964 ; al-Jāsir, Ḥamd, *muqatafat min riḥla al-'ayyāshīya (ma' al-mawā'id)*, Riyadh, Dār al-Rifā'i, 1974 ; 'Alawī, 'Abdullāh Bunnāsir, "min shakhshiyāt al-zāwiya al-'ayyāshīya," *Da'wa al-Ḥaqq*, no.248. Wizāra al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiya, Rabat, 1985 ; 'Alawī, 'Abdullāh Bunnāsir, "abū sālim al-'ayyāshī: maṣādir tarjamatihi wa 'āthārihi," *Da'wa al-Ḥaqq*, no.254, Wizāra al-'Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiya, Rabat, 1986 ; Chiapuris, John, *The Ait Ayash of the High Moulouya Plain: Rural Social Organization in Morocco*, Michigan, Ann Arbor, 1979.
- (11) マニュスクリプトの写真印刷として出版されているものがある。'Abi Sālim al-'Ayyāshī, *riḥla al-'ayyāshīya: ma' al-mawā'id*, vol.1, 2, Rabat, Dār al-Maghrib, 1977.
- (12) 分節原理の基本的な形態については次の書の特に第5章を参照されたい。エヴァンズ=プリチャード『ヌアー族—ナイル系一民族の生業形態と政治制度の調査記録』(向井元子訳)岩波書店 1978年。またそれよりも典型的に分節体系を示すとしてゲルナーがモロッコのベルベル社会について詳述している。Gellner, Ernest, *Saints of the Atlas*, Chicago, University of Chicago Press, 1969 (特に pp.35-69.)。
- (13) この書は未だ未公開と思われるが、村の文庫に伝わるこのマニュスクリプトには歴代の聖者や村の成立、周辺部族の様子などに関する情報が含まれている。