

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

New Perspectives for the Turk Study : Discovery of saints' tombs

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-02-26 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 濱田, 正美 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00003526

2 テュルク研究への新視点

聖者の墓を見つける話

濱 田 正 美*

- | | |
|-----------------------------|------------------------------|
| 0. はじめに | マザールの発見 |
| 1. 聖者とその墓 | f. 西シベリア, トボリスク地方における組織的発見 |
| 2. 聖者(廟)崇拝の具体相 | g. ハミのマザール |
| 3. 発見された聖者の墓 | h. Terāk Mazār と Šahid Aḥmad |
| a. Mazār-i Šarīf | i. Maḥmūd al-Kāšgarī |
| b. Sayyid Baṭṭāl Gāzī | j. Yūsuf Ḥāṣṣ Ḥājjib |
| c. Idrīs b. Idrīs | 4. 現代史とマザール |
| d. Abū Ayyūb al-Anṣārī | ——結びに代えて—— |
| e. Ḥwāja Muḥammad Šarīf による | |

0. はじめに

あらゆる宗教や宗教的感情は、我々が生存するこの世界の背後に（もしくは、彼方
或は上方に）、より高次元の实在のレベルが存在しており、それが我々の世界に様々
な力を及ぼしているという予断を含み持っている。従って、その不可視の世界の神秘
に参入することによって、この現象世界の在り様に変更を加える能力をもった、もし
くは少なくともそう見なされた人間は、常に崇拝の対象とされてきた。事柄は極めて
普遍的、通文化的であって、霊界に往来するシャマン、神との通行を司る司祭王、仏
教の覚者、キリスト教やイスラームの聖者、更には現代日本の新宗教の教祖や様々な
霊能者に至るまで、彼らに対する崇拝のうちに共通性を認めることはむしろ容易であ
る。しかし、いわずもがなのことながら、個々の宗教の特質に基づく差違も亦顕著で
あることも指摘せねばならない。ここでは、比較研究のための資料を提供する目的を
も込めて、主として中央アジア、中東、東トルキスタンの事例を紹介し、この地の聖
者(墓)崇拝の歴史的、文化的役割を検討したい。

* 神戸大学文学部、国立民族学博物館共同研究員

Key words : wali, maṣār
キーワード: 聖者, 聖者廟

1. 聖者とその墓

「聖者」を意味するアラブ語は、wālī (複数形 awliya') である。これは「(なにものかの) 近くにある」ことを意味する動詞 wāliya の派生語であり、「(誰かの) 近くに居る者=親しい者」が原義であるが、その外延は双方向的で、保護者も被保護者もともに意味し、コーランには、「神は信ずる者たちのワリーである」という章句とともに、「神のワリーたちには、悲しみも苦しみもない」という章句が見られる。8世紀にイスラーム神秘主義が明確に姿を現し、神との合一の境位に達した、より正確な言い方をすれば、神の実存のただなかで自己消滅を遂げる人々が出現すると、彼らこそが神の友 wālī Allāh であるとみなされるようになった。更に、イスラームの大義を広めるために戦った戦士 gāzī, とりわけ信仰の証をした殉教者 (šahīd, その原義は証言者である) もワリーの列に加えられた。但、ワリーという語は、アラブ語圏以外ではいわば scriptural な用語であって、より民衆的なレベルでは様々な地方的語彙が存在するが、悟道の神秘家(多くの地域で ṣayh と呼ばれる) もしくは聖戦士たることが聖者の要件であることは共通である。

聖者が葬られている場所を指す言葉にも多くのヴァリエーションがあるが、中央アジアでは、「訪れる」ことを意味するアラブ語の動詞 zāra の派生語である mazār 「訪れるべき場所, 参詣すべき場所」と言う語が最も一般的に用いられている。

ところで、「神の友」である聖者たちに対しては神の恩寵 karāma はほかの者に対するよりも厚い。そして、人々がその恩寵に自らも与かりたいと願うところに聖者崇拜が出現する。厳格な一神教であるイスラーム、特にその主流であるアシュアリー派の哲学によれば、唯一至高の原因である神は、瞬間毎に「すべて」を新たに創造している。その創造は絶対権力者の絶対自由な行為であるから、人間理性を超越しているのではあるが、にもかかわらず、人間の目には神によって創造されたものの間に因果律が成立しているように見えるのは、神が通常は自らの習慣 'āda Allāh に従っているからに過ぎない。神が自らの友人のために、その習慣を変更すること、それが恩寵であり、奇跡に外ならない。それ故、聖者を通じて示される奇跡は恩寵と同じくカラマとも呼ばれ、また「習慣を引き裂く者」ḥāriq al-'āda とも言われるのである。聖者は仲介者ではあっても、奇跡の製造者ではない。これは、ムスリムにとっては極めて当然の認識であり、近年中国の回族の間でフィールドワークを続けてきたアメリカの若い研究者 Dru Gladney 氏によれば、氏がインタビューした寧夏回族自治区の一

農婦は、聖者の墓への参詣を、現代中国語の最も意味深い表現のひとつを用いて、「走后門」をするようなものだと説明したという (Gladney 1987: 512)。故 Joseph Fletcher 教授が強調して止まなかったように、外部の観察者が往々にして不用意に *saint worship* と呼ぶところのものは、実は *veneration* であるということを銘記しておかねばならない (筆者は、既に崇拜と言う言葉を幾度も用いているが、これは日本語では *worship/veneration* の区別をた立てにくいという事情によるものである)。しかし、奇跡の原因は神以外にはないという神学的認識は、カトリックにおけると同様イスラムの場合にも、奇跡に対する切望そのものによって脅かされている可能性も考えて見なければならない。イスタンブルのあらゆる聖者墓の脇にたてられている、「聖者の霊魂から直接に助力を求めることは、我々の宗教にあっては罪である。」という掲示はこの脅威の实在を暗示しているように思える。

2. 聖者 (廟) 崇拜の具体相

マグリブにおける聖者崇拜を研究した Émile Dermenghem は、崇拜の対象となっている聖者はふたつのグループ、即ち *saints populaires/saints sérieux* (もしくは *saints du peuple/saints des lettrés*) に分けられるという事実を指摘した。前者はいわば口承世界の存在で聖者伝 *hagiographie* などは持たず、限られた地域でのみ崇拜されているのに対し、後者には聖者伝があり、より広い地域の人々の崇拜を受けているという。興味深いことに、東トルキスタンの歴史家、Mullā Mūsā Sayrāmī (1836–1917, Anwar Baytur 氏による) は既にその著書 *Ta'riḥ-i amniyya* において、信頼に値する聖者伝 (中央アジアでは、一般に *taḍkira* という) を持つ聖者と、それを持たぬ、もしくは持つてはいてもその記述が歴史事実とは合致せぬ聖者とを区別している。イスラーム世界の西と東に期せずして共通するこの観察は、文字世界への帰属の有無が個々の聖者 (墓) 崇拜の在り様に深く関わっていることを暗示するとともに、この観察自体の妥当性をも示しているといえるであろう。従って、イスラームの聖者崇拜の全貌を明かにしようとするならば、すくなくともこの二つのタイプについてのケーススタディーが必要となるが、ここではまず文字世界に属する聖者の一例として、14世紀にモグリスタン・ハン国の Tuḡluq Timūr Han をイスラームに改宗させた聖者として知られる Ḥwāja Aršad al-dīn およびその墓廟に対する19世紀中葉における崇拜の様相を検討する。(以下は、Hamada 1990b による。又、濱田 1994を参照。)

アルシャド・ウッディーン (19世紀の史料には、概ね Aršidīn という形で現れる)

のマザールはクチャの町の西北部に現存する。その地点は現在は市域に含まれているが、新旧の市街のほぼ中間に当り、恐らくは旧市街の城壁の外に位置していたと思われる。現在マザールの「境内」には、廟のほかには小規模な墓地、マズジッド一座、それにマザールのシャイフの住居が存するのみであるが、19世紀の史料によれば、これ以外にも *hānqāh* (神秘道の修行道場) が付設されていた。一帯のかなり広い地区は、今日もなお *Mazār-bāg* という地名を持っており、土地のインフォーマントは、かつてはこの地区全体がマザールのワクフ (所有権移転停止財産) であったと言っている。この伝承の当否は直ちには確認できぬが、マザールが相当のワクフを有していたことは19世紀の史料からも十分に推測可能である。マザールとハーンカーを結び付けた施設が、広くイスラム世界の全域に分布していたことは既に周知の事実であるが、アルシャッド・ウッディーンのマザールも正しくこうした墓廟コンプレックスのひとつであった。

19世紀中葉、このアルシャッド・ウッディーンのマザールコンプレックスの主人公は、聖者その人の靈魂を別とすれば、聖者の十代の後裔と称される *Rāsidīn* < *Rāsid al-dīn* なる人物であった。彼はマザールとその付設のハーンカーのシャイフであり、従ってそれらに付属するワクフの管理者 *mutawalli* であり、史料から確認はできぬものの恐らくはマズジッドのイマームでもあった。彼の宗教的権威は、その祖アルシャッド・ウッディーンに由来するものであり、彼はマザールに埋葬されている祖先の靈魂と靈的交流を行い得るとみなされていた。19世紀の史料から読み取ることが出来る限りでの、その靈的交流のあらまは、以下のようなものであった。

幽冥界へ去った諸々の聖者たちの靈魂は、全体として *arwāḥ ṭayyiba* 「諸々の良き靈魂」と呼ばれる一種の集合体を形成している。が、個々の聖者の個性が解消されてしまった訳ではなく、それぞれの聖者のマザールは、彼が幽冥界からこの可視世界へ向って開いている窓のようなものである。彼の世界からはこちらの世界のいずれの地点とも自由に接触できるが、こちらからの呼びかけが向こうに伝わるのが確実な場所はマザールだけである。ラーンディーンは、マザールに籠り、聖者の靈魂に向って精神を集中し (*tawajjuh* 原義は顔をむけること)、断食、不眠の苦行を行い、コーランなどの聖典を誦読して、その功德 (*tawāb*, 原義は「報い」) をアルシャッド・ウッディーンの靈魂、従って集合的には「諸々の良き靈魂」に供養 (*niyāz*——この語については後述) する。これに対して聖者の側からもいわば互酬的に、様々な靈的援助が与えられる。まず、*tarbiya* 即ち教導、これは神秘道の師匠の弟子に対する教育のことであるが、この場合は幽冥界に居る師匠のそれであるから、神秘道では「靈的教

導」*Tarbiyat-i rūhānī*と呼ぶ。第二には *bišāra* がある。この言葉の原義は「吉報」であるが、参籠中に恐らくは夢の中で示される聖者からの告知、殊にある行為を実行に移すことに対する認可である。1864年、清朝に対する反乱を発動するに際し、ラーンディーンは聖者の靈魂からのビシャーラを待ったと伝えられている。第三の *madad* はより一般的な援助、加護を意味する。最後に *baraka* は、直接的な接触（例えば身体や衣服による）を通じて第三者に及ぼすことが可能な、聖者が神から与えられた靈的な力である。以下に見るように、ラーンディーン自身もそのバラカを信奉者たちに与えていた。

ラーンディーンは幽冥界との交渉のいわば専門家ではあったが、彼自身は言うまでもなくこの可視世界の住人であった。彼のハーンカーには、*ḥalīfa*（師匠の免許状を得て、その代理を勤める者）や一般の弟子 *murid* が居り、彼が護持するマザールには、遠く西トルキスタン出身者を含め多くの参詣人 *niyāzmand* があった。ニヤーズとはペルシャ語で祈願、懇請を意味し、ニヤーズマンドとは祈願を持つ者の意味であるが、祈願する者は同時に布施や献納をももたらすのが常であるから、ニヤーズという語はこうした奉獻物をも意味するようになり、上で見た通り「ニヤーズする」*niyāz qil-* といえ、聖者に何物かを捧げる、即ち、敢えて仏教用語を使えば供養することを意味するまでになった。参詣人のニヤーズはもちろん聖者に捧げられた物ではあるが、その現実の取得者はラーンディーンであったことは当然である。ここでも一種の互酬性が成立しており、ラーンディーンの側からはその靈的な力が与えられた。まず、*himma* という神祕道のシャイフに特徴的な力がある。これは遠隔地にいる弟子に危難が及んだ際にシャイフが発揮する力であり、突然に姿を現したシャイフに弟子が救われる（聖者は複数の場所に同時に出現することができる）話しは、多くの聖者伝の最もポピュラーなテーマのひとつである。但、ラーンディーンの場合は聖戦を行う弟子達にのうえにヒンマを及ぼして遠くから加護したとのみ伝えられている。更に、聖戦の参加者たちは、ラーンディーンに備わっているバラカに与り、*du‘ā* 祈禱と *fātiḥa*（コーラン開扉の章）の読誦を受けた。かくして、祖先である聖者に由来する宗教的権威と墓廟コンプレックスを基盤とする物的資源と、弟子と信奉者たちという人的資源を併せ持っていたラーンディーンは、1864年の反乱に際して、自らを政治権力として樹立し得たのであった。

東トルキスタンのマザールのうち、このアルシャド・ウッディーンのように文献によってその崇拜の様相を再構成できる場合はむしろ例外に属し、他のより多くの、より「民衆的な」聖者墓は、墓廟コンプレックスを持たず、聖者との仲介をするシャイ

フも不在のものが大多数である。従って、上に述べた例を以て東トルキスタンの聖者（墓）崇拝全体を代表させることは不可能であり、特に「民衆的」聖者墓が地域社会に占める位置の解明には今後の周到なフィールドワークを待たねばならないが、ここでは、1991、1992両年の調査に基づき、簡単に以下のことを指摘しておきたい。即ち、1) 規模の大小を問わずマザール崇拝は現に盛んに行われており、2) 参詣人の大多数は女性であり、3) 病氣治癒や子授けの如き具体的祈願のための参詣とともに、4) 毎週決った日にマザールに赴いて、共同で昼食を準備しともに食べて半日を過ごす、いわば遊山的参詣も盛んであり、5) シャイフ不在のマザールであっても、祈願・奉獻／加護・加福という参詣者と聖者の間の交渉関係が等しく確認されるという事実である。

3. 発見された聖者の墓

東トルキスタン全域にはいかに数々のマザールが存在するか、この問いに答えることは完全に不可能である。Kim Ho-dong（金浩東）氏の最新の論文によると、スタインの東トルキスタンの地図には121、ヘディンのそれには130のマザールが記載されているというが（Kim 1992: 3）、新疆在住の専門家によれば、ホタン地区の七つの県だけで総計2,000のマザールがあり、うち比較的影響力のあるものはおよそ20を数えるという（新疆社会科学院宗教研究所 1989: 193）。ホタンは古来、Ḥotan-i Šuhadā 即ち殉教者たちのホタンと呼ばれるほどマザールの多いことで知られた土地であるが、これほどの数のマザールは如何にして祀られるようになったのであろうか。

1890年代の前半に東トルキスタン、就中ホタン地域を調査した F. Grenard は、ケリヤの Jamāl al-din なる聖者の伝説中に『大唐西域記』などに見える迫害を蒙った阿羅漢の物語りがそっくり取り入れられていること、及びホタンの南、Ujat の近くの Ḥoja Mubebb [sic. < Muḥibb] Ḥojam のマザールがイスラーム以前の仏教遺跡であり [スタインとヘディンの地図に、ともに Kohmārī mazār と記されているのがそれであり、『西域記』の牛角山に比定されている]、そこでカローシュティエーの Dhammapada（法句経）の写本が発見されたことを指摘しつつも、「しかし、ここから、すべてのマザールはイスラーム化された仏教僧院であり、地方的な信仰と伝説はイスラームの仮面を付けた仏教信仰と伝説であると結論してはならぬ」と述べ、マザールに馬尾が飾られること、マザールでシャイフを囲む共食が行われることを古代「トルコ族」の信仰の残滓であるとみなし、マザールの起源は仏教以前にまで遡ると主張した

(Grenard 1898: 240-241)。グルナールは更に、Imām Ja'far al-Ṣādiq 等の歴史的には東トルキスタンと何の縁もない人物のマザールが存在することに関連して、「聖域 [マザール] がイスラムの聖者たちに捧げられるだけでは全く不十分であったのであり、これら聖者がそこに埋葬されていると信じられることが必要であった。民衆の迷信的信仰を満足させるために、モッラーたちは、実際にはアラビア、メソポタミア、或はペルシャで死亡した数多くの信仰の擁護者たちをカシュガリアで死んだことにする伝説を捏造しなければならなかった。私は更に進んで、これらのマザールがこの地の古代の支配者の墓であったと確信するものである」(Grenard 1898: 242-243)とも述べている。彼の説のうち、マザール崇拜と「異教的」トルコ系民族の信仰との類似する要素の指摘は興味深い問題であるが、しかしそれによってタリム盆地の仏教以前を説明することは明かなアナクロニズムであり受け入れ難い。また、マザールがもし古代の支配者の墓であったとしても、それにイスラームの聖者の名を冠する操作はどのようにして可能となったのか、グルナールの説明では十分に明かではないが、そのためにはある墓の主が紛れもなくイスラームの聖者であったという事実が「発見」されることが必須の条件であったと想像される。

キリスト教世界と同様イスラーム世界にあっても、聖者の墓を発見する話しが数多く知られている。カトリックでは、発見された遺体を地中から取り上げて、場合によっては分骨のうえ聖遺物箱に納め(奉挙 *elevatio*)、更には発見地とは別の場所へ移す(移葬 *translatio*)ことが広く行われていた。が、イスラームにはこうした習慣は存在せず、聖遺物崇拜も一般的ではなかったから [トプカプ宮殿に安置される預言者のマント *Hirqa-i sā'adet* や同じく預言者の歯や髭は、ほとんど孤立した例であると思われる]、聖者の遺体、もしくはそれが埋葬されている地点の発見、あるいは現に存在する墓が聖者のものであるとの認定に続いて、そこに墓廟が営まれた。デルマンガンは、マグリブには中世ヨーロッパの神聖盗掠 *furta sacra* と同様の遺体の盗掠の例があることを指摘し (Dermenghem 1954: 17)、中国の哲合忍耶 *Jahliyya* についての書物を公刊した張承志氏は、その指導者たちの遺体が移葬されたことを述べているが (張 1991: 56-57)、特に後者の場合はこの教団が清朝の苛烈な弾圧を被ったという特異な事情によるものであり、いずれも例外に属すると言い得る。隣村の生きている聖者を招聘してこれを殺害、埋葬し、自らの村の守護聖者にするという事件が発生したり、一人の聖者のものとされる二つもしくはそれ以上の墓の存在が、ほかの説明の仕方に頼らずただ奇跡として承認されたことは (Dermenghem 1954: 17-18)、移葬、とりわけ分骨の観念が不在であったことを示していると言えよう。以下ではイスラーム

ム世界，特に中央アジアの聖者墓発見譚の具体例を文献の記述に即して見てみたい。

a. Mazār-i Šarīf

管見の及ぶ限りでは，発見されたマザールの最古の例は，アフガニスタンのマザリー・シャリーフであり，その発見の経緯を記した現存する最古の記録は，12世紀の半ばにバルフを訪れたアンダルシア人，Abū Hāmid al-Andalūsī al-Ġarnaṭī の *Tuhfat al-Albāb* である。マザリー・シャリーフについては，最近極めて優れたモノグラフが刊行され，その発見譚の英訳も見る事が出来る (McChesney 1991: 27-28)。以下 G. Ferrand による校訂テキストから引用する。

そして我々はこの書物を，信徒たちの長，アリー・ビン・アビー・ターリーブ——神が彼の面を名誉あらしめたもうよう——に関する驚くべき物語りによって終える。これは最も驚異的な物語りのひとつであって，彼——彼に平安あれかし——の墓と 530 [西暦1135-1136] 年にバルフの地区の al-Hayr と呼ばれる大きな村におけるその発見にまつわるものである。その [村の] 信仰厚い Šalih 人々の一群が夢で預言者——彼に平安あれかし——を見た。そして，彼は彼らに，我が叔父の息子，アリー・ビン・アビー・ターリーブはこの場所に [居る] と言って，彼らに村の近くの場所を示した。この夢は彼らに繰り返し現れ，この夢を見た人の数は四百人以上にも達した。そのすべては，アル・ハイルの村及びその他の場所の信仰厚い人々であった。そこで，彼らは [セルジュク朝の] サンジャルの時代のバルフの主であった Qumāj のもとへ行き，彼に彼らが見たことと預言者——神が彼を祝福し，救済されたまわんことを——から聞いたことを語った。そこで，[クマジュは] ウラマーたちを召集し，彼らに [人々が] 彼に語り，また証言したことを諮問した。ウラマーたちは，[預言者] ——彼に平安あれかし——は，「我を見し者は真実われを見たのである。悪魔が [自らを] 我に似せることはない」と言われたと述べた。すると，彼らのなかの一人の法学者が，「おう，アミールよ，これは道理に反したことであります。神の預言者——神が彼を祝福し，救済されたまわんことを——は道理に反したことは申されません。アリー・ビン・アビー・ターリーブ——神が彼に満足したまわんことを——はクーフアで殺害されました。その墓については，人々は一致しておらず，或者は，クーフアのモスクのミナーレの下に埋葬されたと言い，或者は Kardāqūdah に埋葬されたと言い，また或者は al-Ġadir に埋葬され，その上に墓廟 mašhad が建立されたと申しております。でありますから，千ファルサフ以上も離れたバルフに，如何にして彼はやって来たので

ありましようか」と言った。それで、人々は退出した。ところが、真夜中に件の法学者は、その息子たちや友人たちとともに彼の家を出て、アミール・クマジュの許へ行くと呼んだ。彼は泣き叫び、救いを求めた。彼はクマジュの許に迎えられ、面会を許された。[クマジュは]彼に、「汝に何事が起こったのか」と言った。そこで、彼は、「おう、アミールよ、私の顔と体を見てくだされ」と言った。そこで、[人々が]蠟燭で彼を見ると、彼の顔は黒ずみ、全身のほとんどは、打たれ、平手打され、拳で殴打されていた。彼は泣き始めた。そこで、アミール・クマジュは、「おう、シャイフ・アル・イマームよ、何者が汝にこのようなことをしたのか」と言った。彼は言った。「私は家で寝ておりました。すると、私の所に一群のアリー家の人々（‘Alawiyyūn）がやって来ました。彼らには髪の房（ḡafā’ir）と頭髪（šū’ūr）があり[?]、白い衣服を纏い、若者、中年、老人、子供[がおりました]。彼らは、神の預言者——神が彼を祝福し、救済されたまわんことを——を嘘つき呼ばわりし、信徒の長はここにはいないと言ったのはお前か、と言って私を捉え引きずりました。彼らは私を罵りながら[連れて行き]、開かれた墓の側に私を立たせました。そこで。私は信徒の長、アリー・ビン・アビー・ターリブが、髪と髭の白い[姿で]墓の中に座っているのを見ました。彼らは、これは信徒の長ではないのか、と言い、ついで足と手で私を打擲し始め、私は死を確信したほどでした。そこで私が、おう、神を信ずる者たちの長よ、私を哀れみたまえ、と言いました。すると、アリー——彼に平安あれかし——はその手で彼らに合図をし、彼らは私を放しました。そして私は目が覚めましたが全身はさながら砕かれたようでした。私は神に許しを乞い、私が言ったことを神に向かって後悔しました。」それで、このことを知ると[クマジュ]は、全軍とともにその荒野へ行った。預言者——神が彼を祝福し、救済されたまわんことを——が彼らに示された場所を掘り、彼らは、上には大理石の二枚の板、中には信徒の長[の遺体のある]墓を発見した。彼[=アリー]からは何一つ失われておらず、彼の屍衣は完全であった。アミールとすべてのウラマーはこれを見た。そしてその体の下から、これは預言者を愛した者（muḥibb），アリー——神が彼の面を名誉あらしめたもうよう——である、と指で書かれた赤い煉瓦を発見した。そこで[クマジュは]その上に、アル・ガディールの墓廟より、より優れより美しい巨大な墓廟を建立した。そして、その煉瓦は刺繍した絹の袋に[入れて]、墓廟のミフラブに吊された。かの夢を見た者たちの多くは長生きした。そして、ホラーサーン、バルフ、サマルカンドのすべての地方から人々がこれに参詣に来た。驚異的な墓（複数）のひとつとして、信徒の長の墓はバルフ地方で発見された。それは五百[年]の後までそれとして知られていなかったのでは

る。(Ferrand 1925: 145-147)

この発見譚には、後の数多くの類似の物語りに共通する二つの要素、即ち夢と発見の立役者——但、この場合は言わば否定的人物ではあるが——が既に現れている。「奇跡的な夢に関する物語りは、聖者の伝説中の愛好されしばしば繰り返されたモチーフであった。それは、或人物（興味深いことに、それは多くの場合裕福な人であり、時としてハンやその家臣である）の夢に崇拜する聖者が現れ、（通常、忘れられている）自らの埋葬の場所を教え、人々が要請、祈願をもって参詣することが出来るよう、そこに墓廟を建立することを命ずる、というものである。」(Snesarev 1983: 48) という、ホラズム地方についての観察は、以下でも見るように、より広い地域にも妥当すると思われる。アブー・ハーミドの物語りに、人々が繰り返し同じ夢を見、その数が四百人以上になった、というのは、アリーの墓の発見の期待が次第に広がっていったこと、その結果として、いわば発見されるべくして発見されたことが窺えるが、こうした期待感の背後に存在したであろう宗教的、或は政治、社会的状況を具体的に明かにすることは今後の研究に待たねばならない。

マックチェニー氏によれば、恐らくはモンゴルの侵入に伴うバルフ地方の衰退のために、その後アリー廟に関する伝承は、少なくとも書かれた史料のうえからは姿を消した。それが、再び発見されるのはティムール朝時代のことである。*Ḥabīb al-siyar* に見えるその経緯は次の通りである。この書のテヘラン版は問題が多いとされているので、全訳は行わず、以下梗概のみを記す。

ミールザー・バイカラがバルフを支配していた885〔西暦1480-1481〕年、ヒンドゥスターンからバーヤジード・バスタミーの子孫で *Šams al-dīn Muḥammad* なる者がカーブル、ガズナから到来し、アリーの墓が *Hwāja Ḥayrān* の村に存在すると記された年代記を示した。ミールザー・バイカラはサイド、カーディー、およびバルフの貴顕たちを召集して相談し、バルフから3ファルサフ離れた件の村へ赴いた。書物が指示する場所にはひとつのドーム〔*gunbād*〕があり、そのなかに墓があった。墓を少し掘ると白い石板が現れ、それには「これは、神の雄雄しい獅子、神の預言者の兄弟、アリー、神の友の墓である」と書かれてあった。人々は歓呼し、墓の発見の報は近隣に知れ渡った。この聖なる敷居に希望の眼差しを向けた病人は癒された。人々は大挙して参詣し、大量の金と宝石を捧げた。ミールザー・バイカラはこの有り様を知ると急ぎヘラートへ知らせられた。スルターン・フサイン・バイカラは礼拝に赴き、巨大なドームの建造を命じ、彼がこの村に所有していたバザール、公衆浴場およびバ

ルフの運河のひとつを寄進した。そしてシャムス・ウッディーンを靈廟のシャイフに任命した。墓の出現と君主の参詣のお陰で、人々は多くの財を奉納し、その年額はカパキー金貨100トゥマンに達した。「ホージャ・ハイラーンの村はその多くの建造物と耕作〔地〕によって大都会のようになった」(Hvāndamīr vol. iv: 161-163)。

この再発見、殊にフサイン・バイカラによるその速やかな承認に関連してマックチェスニー氏は、預言者の直系親族を崇拜する ahl al-baytism とでも呼ぶべき宗教的心意が民衆の間に存在したことを指摘し、「墓の再発見は、アフル・アル・バイトに対する崇拜を、政治的、社会的に容認可能な枠組のうちに再指定する機会となった」(McChesney 1991: 35) と述べている。マザールの発見は単に宗教的事件であったに留まらず、政治的、社会的な出来事であったといわねばならない。

b. Sayyid Baṭṭāl Gāzī

マザール・シャリフの第一次発見からおよそ一世紀、同じくセルジュク朝の支配下にあったアナトリアにおいて、サイイド・バッタール・ガーズィーの墓が発見されたと伝えられている。「発見」のかなり後に成立した *Baṭṭāl-nāme* によると、彼の遺骸の所在は、ルーム・セルジュク朝のスルターン ‘Alā al-dīn Kay-Qubād 一世の母、Ümmühan Hatun の夢に現れたという。(kafadar 1995: 169) アラブの年代記によれば、この人物はビザンツ帝国に対するウマイヤ朝の遠征軍の司令官であったが、720年、現在のアフィオン・カラヒサル近隣の Akraion での戦いで戦没した。彼は辺境の英雄として早くから伝説的な勲功記の主人公とされ、時代とともに彼の武勲の様々な物語が付加されていった(実在の人物としてのバッタールとその伝説の成長については、Boratav を参照 (Boratav : 344-351))。イスラムとキリスト教両世界の接壌地帯に位置し、しかもモンゴルの脅威を目前にしたセルジュクの君主たちはいわゆるガーズィー精神の鼓舞に熱心であり、例えば、アラウ・ウッディーンの子孫の ‘Izz al-dīn Kay-Qāwus 二世は、アナトリアにおける最初のトルコ語による武勲詩、*Dānišmend-nāme* の編纂を援助したといわれている (Cahen 1988: 335)。従って、ウマイヤ朝の戦士の墓が、「聖戦」の意気に燃える辺境のガーズィーたちの間に出現したことが持った政治的、社会的意味は明白である。但し、1173年にこの地方を訪れたアラブ人、al-Ḥarawī が「奇妙な辺境の町」にあるバッタールの墓に言及していることからすると (Sourdel-Thomine 1957: 131)、バッタールの墓と称されるものがアラウウッディーンの前時代以前から存在していたことは確実であるが、これが発見されたとされる墓と同一のものであるか否かは必ずしも明らかではない。エスキシェヒルに現存

するバッタール・ガーズィーのコンプレックスは、墓廟のほかモスク、マドラサ、イマーレットを含み、碑文によればモスクは、Ġiyāt al-dīn Kay-Ḥusraw 三世（在位1267-1283）の創建に係るといふ（Yurt Ansiklopedisi n. d.: 2926）。それ故、遅くとも13世紀の後半に現在の地にバッタールの墓が存在したことには疑いを容れる余地はない。マザーリ・シャリーフといい、バッタール・ガーズィーといい、管見の及ぶ限りでの最初の二例がいずれもセルジューク朝の支配地域で発生したことに何らかの意味を見出すべきか否かは、更なる検討を要する問題であると思われる。

c. Idrīs b. Idrīs

マザーリ・シャリーフの第二次発見に僅かに先立って、重要な政治的意味を持つと思われる二つの墓／遺骸が遙か西方で出現した。即ち、モロッコのフェズにおけるイドリース・ビン・イドリース、コンスタンティノープルにおける Abū Ayyūb al-Anṣārī である。前者については Beck 氏の詳細を極めたモノグラフがあるので（Beck 1986）、以下それによりつつ簡略に述べるにとどめる。

イスラム暦841年のラジャブ月、すなわち1437年の年末から翌年の一月にかけてのある日、フェズの Shurafā'（シャリーフの複数形、マグリブではサイドと同義で預言者の子孫を指す）のモスクの基礎の改修中にこの都市の建設者とされるイドリース二世の遺骸が出現した。墓自体は殆ど残っていなかったが、遺骸は完全に虫に食われてもいなかったという。マリーン朝以前の史料によれば、イドリース二世は、西暦823年、Walīlī（或いは Walīla）で死去し、その地で父のイドリース一世の傍らに葬られたとされている。（イドリース一世の墓廟は Mawlāy Idrīs と呼ばれ現在も崇拜を集めている。）イドリース二世の遺骸の発現当時、マリーン朝は最末期の混乱状態にあり、ポルトガルは1415年にセウタを占領、更に1432年にはタンジャを包囲し、レコンキスタがジブラルタルを越える危険性は現実のものとなりつつあった。こうした状況下で、ベルベル人の宰相 Abū Zakariyyā' Yahyā al-Wattāsi はタンジャの包囲を破ってその権威を高めた。シュラファーのモスクに掲げられていた碑文（現存せず。17世紀に複数の書物に移録された）によれば、このアブー・ザカリヤー・ヤフヤーこそ、ある一人のサイドと他の一人のムフティーとともにイドリースの発現の現場に居合わせた人物であった。彼にとってフェズの建設者の発現は、キリスト教徒の攻撃に備えてムスリムの志気を鼓舞するためにも、又自らの権威を確立するためにも誠に好都合な事件であったと考えられる。事実その後1470年には、ワッタース族はマリーン朝に替わってモロッコの支配者となった。イドリースの遺骸の出現はまた預言者の子孫

の霊的能力を崇拜するいわゆるマラブーティズムの発達の契機となり、次の世紀にはシャリーフがフェズに王朝を樹立し、家系の交替はあるものの現在にまでその支配は続いている。誠に、イドリースのフェズへの出現はモロッコの歴史上の重要事件であったと言わねばならない。

d. Abū Ayyūb al-Anṣārī

預言者の旗持ちであり、ウマイヤ朝軍の遠征に加わって殉教したとされるアバー・アイユーブ・アル・アンサーリーの墓は、1453年の征服直後のイスタンブルの郊外に現れた。この墓については、同時代史料である Turusun Beg の *Tarih-i Abūl-feth* などにも言及があるが、発見の詳しい経緯を伝える記述は、Evlīyā Çelebī を待たねばならない。

ヒジュラ暦857年、征服者スルタン・メフメト・ガージー陛下がイスタンブルを征服した際、77人の偉大な神の人たち *ehl ullah* が、アバー・エイユーブの墓の探索を命じられた。終に、Aq Šems ed-din 猊下が、「吉報でございます、陛下。預言者の旗持ちであったアバー・エイユーブ・アンサーリーはこの場所に埋葬されております」と言って、或繁った森のなかへ入った。祈禱用の絨毯のうえて二度の礼拝を行い、礼拝の後また平伏してまるで寝入ってしまったようであった。多くの者共は、「猊下は、エイユーブの墓を見つけられぬため、恥ずかしさから寝入ってしまった」とあてつけを言った。一時間後、アク・シェムスディーン猊下は、平伏から頭をもたげ、その幸ある眼は血〔の溜った〕壺を思わせる形相で、征服者に向って、「陛下、神の英知は私めの絨毯を正しくエイユーブの墓の上に置かれました。直ちにこの場を掘らせて下さい」と言うもあえず、シェムスディーンの〔配下の〕三人のスーフィーが征服者とともに、シェムスディーンの絨毯の下を掘りはじめた。深さが3腕尺に達すると、緑の班岩の四角い板が現れ、その上にクーフィー文字で「これはアバー・エイユーブ・アンサーリーの墓である」と記されてあるのが見られた。その石を取り上げると中にアバー・エイユーブの遺体が、サフランで染めた屍衣のうちに全く新鮮〔な状態にあるのが〕見られた。右手には銅の印章一顆があった。石を〔元の〕状態に置き、その緑色の石を覆った。これを目撃したイスラムの兵士たちは、自らの眼を以て間近く確認し、「神の外に神無し」〔の叫び〕と〔神への〕讃辞とともに土を埋め戻した。その後、そこに居たすべてのムスリムたちは参詣して、光輝に満ちた墓廟の定礎に取り掛かった。現在〔墓の〕上にある輝きにみちたドーム、ジャーミ、マシッド、マ

ドラサ、ハン、ハマーム、イマーレット、市場、バーザールはすべて征服王の建造物である。(Evlīya Çelebī 1314: 401)

スルタン・メフメト自身が墓を掘り出したというのは、いかにもエヴリヤ・チェレビーらしい法螺話であるとしても、アク・シェムスッディーンが一団のデルヴィシュとともにコンスタンティノープル包囲に参加していたことは良く知られている (Babinger 1954: 114; Runciman 1965: 104)。この人物は Šihāb al-dīn Suhrawardī の子孫であるといわれ、Bayrāmiyya 教団のシャイフであり (彼と Bayrāmī Walī 及びその教団との関係については、Bayramoğlu 1983 を参照)、彼の道統はのちに Šamsiyya と呼ばれる一派を形成した。彼は、頑強に籠城するビザンツ皇帝との講和に傾いたスルタンを叱咤激励したと伝えられ (Münejjimbaşı iii: 328)、スルタンと極めて親しい関係にあったといわれている (Babinger 1954: 593-594)。エイユブの墓の発見について、バビンガーは、同時代の史料には全く見えず、メフメトがイスラーム世界の君主たちに征服を告知するために送った書簡にも言及がないとして、これを「ずっと後に偽造された敬虔なる嘘」であるとみなしている (Babinger 1954: 137)。しかし、先にも触れた通り、包囲に参加し、スルタンのアヤ・ソフィヤでの最初の礼拝にも従ったトゥルスンは、発見の経緯についてこそ沈黙してはいるが、「コスタントニーエの城壁の外に、殉教者の頭、エブー・エイユブ・アンサーリー——彼の上に神の恩寵がありますよう——の上に見事に建造された墓廟と、モスク、マドラサ及びハマームを造らせた」と述べており (Inalcik & Murphey 1978: 60a)、エヴリヤ・チェレビーが記す形での発見譚の形成は後のこととしても、墓の発現が征服直後に遡ることには疑いを容れる余地はない。預言者の旗持ちの聖地の出現は、コンスタンティノープルの征服という預言者に始まるとされるイスラームの宿願がオスマン皇帝の手によって果たされたことを象徴する出来事であった。その「発見」をスルタン自身が望んだか否かはしばらく置くとしても、アク・シェムスッディーンを始めとする宗教家にとっては、新たな都をイスラームの輝きで光被するために「発見」は必須であったはずである。エイユブは両聖都に次ぐ帝国の聖地となり、参詣者は「半分ハッジ」 yarım hacci と称された。異教徒の立ち入りは厳しく禁じられ、歴代のスルタンは即位に際し、そのモスクでメヴレヴィーイェ教団の長から王朝の祖オスマンの剣を受け、それを佩いた。西洋の戴冠式を模倣したといわれるこの儀礼も、メフメトとアク・シェムスッディーンに始まるとされていた。

e. Hwāja Muḥammad Šarīf によるマザールの発見

16世紀の東トルキスタンで活躍したムハンマド・シャリーフによる *Satuq Bogra Han* のマザールの「再」発見の物語りは前稿（濱田 1991）で取り扱ったのでここでは再説を避け、先ずはこのスーフィーがサトク・ボグラ・ハンの霊的教導を受けたウヴェイシーであり、モグリスターンの ‘Abd al-Rašid Ḥan を自らの弟子としてサトクのマザールの崇拜へ導き、そのマザールに多くのワクフを設定した、という結論だけを繰り返しておきたい。そのうえで、前稿で省略に付した、彼の聖者伝に見えるサトク以外のマザールの発見譚を、主としてルントの *Jarring Collection Prov. 414* によりつつ紹介したい（前稿でルント所蔵のムハンマド・シャリーフの写本を、*Prov. 164, Prov. 171* の二種としたのは筆者の誤りで、正しくは *Prov. 73, Prov. 327, Prov. 414* の三種である）。最初は、前稿でも触れたムハンマド・シャリーフとアブド・アルラシード・ハンの出会いのきっかけとなる物語りであり、ムハンマド・シャリーフがメッカ巡礼の帰途、スラートの港からヒンドゥースターンを旅し「カンジュートから峠をこえた」ところの村での出来事とされている。

[ムハンマド・シャリーフは] 夜明け方、良き靈魂たちに向って祈念していた。眼前に一人の貴人が現れ出て、ホージャ猊下に挨拶して言った。やー、ムハンマド・シャリーフ、よくぞ来られた。私は三[百]年ここに横たわっている。全世界に教旨を出す者であったが、やんぬる哉、ひとつの教旨を誤った。その罰にわが眼窩から一本の茨が生えた。常に北風が出る度にわが命は苦痛を見る。何であらうとこの刺を取り捨ててくれよ、と言って姿が隠れた。翌日ホージャ猊下は村から三人の農夫を見つけてその場所を掘らせていた。地主の女がやって来て、私の土地を荒すなと叫んだ。ホージャ猊下は、老婆よ、お前の土地が荒れたなら代価を与えようと仰せられた。その時、アブド・アルラシード・ハンは旅に出ていた。女は行って訴えた。ハンはひとりのヤサウルに命じて行かせた。彼はやって来てホージャ猊下に不敬を働いた。ホージャ猊下は怒りをもって見つめヤサウルを馬[から]落して打据え、彼の手は折れた。ヤサウルは戻ってハンに語った。ハンはまた[別の]ヤサウルを命じられた。彼は武器[を外し、]馬から下りて来て、敬意、尊重を表して言った。アブド・アルラシード・ハンは、ご挨拶を送られます。行って尋ねよ、どこから来たのか、この女の土地を何故に荒すのか、と。ホージャ猊下は言われた。私はメッカから来た。この場所に泊まったところ、先に一人の貴人が来て、この場所に横たわっていること、世界に教旨を与

えていたこと、突如教旨に誤りが生じ、そのために右の眼窩からひとつの茨が生え、北風が吹く度に茨が動いてこの貴人は苦痛を見る [と言った。] この故に掘っているのであると言ったまさにその時、穴が開かれすべての人々を見た。猯下が仰せになった通り [であった。猯下は] 降りて茨の根を抜き取られた。このヤサウルは戻ってハンに言上した。アブド・アルラシード・ハンはやって来て挨拶し、詫びを申された。
(Jarring collection, Prov. 414: 54r-55r)

かくして、ハンはムハンマド・シャリーフの弟子になったと、聖者伝は記す。それに続いて語られる第二の発見譚は以下の通りである。

ホージャ猯下はハンとともに馬に乗り旅をして、カルガリクの地に至られた。ご覧になると、村々の真中にひとつの荒れ地があった。猯下は仰せられた。素晴らしい土地である。小さな町とすることも出来ようが、今は時間がない。私はハーンカー [修行道場] を造ろう、と言って、やって来て [その地に] 着かれた。猯下とともに数人のハーフイズとスーフィーがいた。土と泥を取って来た。ホージャ猯下は四方の壁を築かれた。アブド・アルラシード・ハンが尋ねた。やー、猯下よ、何事なりとも我々にご命令くだされば、我々がいたします、と言った。ホージャ猯下は仰せられた。私はハーンカーを建てているのだ、と言われた。アブド・アルラシード・ハンを始め全軍がひとつになって、ハーンカーを完成した。翌日見ると [ハーンカーは] 倒れていた。再び建てた。結局、五度建てた。五日目に、ホージャ猯下は、私が祈念 *tawajjuh* をしよう、何が起きているのか、と [その] 夜祈念に専心された。[すると] 一頭の白い駱駝が現れて、肩で壁を倒すのをご覧になった。ホージャ猯下は駱駝の前に立ちふさがって仰せになった。お前はいかなる者か、自らを現せ。たちまち駱駝は本性に戻り、ホージャ猯下に挨拶して言った。やー、ホージャ・ムハンマド・シャリーフ、私はホルムズの町から来て、このところに住家 *manzil* [=墓] を造って、横たわっている。私の傍らにひとりの不信者が葬られた。人の大きさ程の銅の仏像があり、その上にひとつの金の山 *kūh-i altun* がある。あなたは、その上にこの壁を建てられた [ので]、私はとても横たわっておれない。ホージャ猯下は尋ねられた。やー、貴人よ、名はなんと言われるか私に仰せ下さい。この貴人は、わが名は *Mullā Maḥmūd Hūrmūzī* である、と言って姿を消した。ホージャ猯下は翌日、この壁の下を掘れ、と言われた。アブド・アルラシード・ハンが、この壁の下を何故に掘るのですか、と尋ねるとホージャ猯下は昨夜の出来事をいちいち語られた。壁を掘って見ると、不信

者の骨、一体の仏像の傍らに金の山が現れた。[仏像を] 鋳つぶして大鍋を造らせハンカーにワクフとされた。金を売って土地を買い [マフムード・フルムジーの] マザールにワクフとされた。シャイフと掃除人を任じ置かれた。(Jarring collection, Prov. 414: 55v-56v)

旅の僧の夢に亡霊が姿を現して (タワッジュフが睡眠状態に似ることは、先のアク・シェムッスディーンの例に見られる通りである) 自らの墓の在処を教えるというのは、いわゆる夢幻能の構成に似通うが、能の登場人物とは異なって、上に見た亡霊たちは語るべきほどの過去を殆ど持たない。さながら、聖者としての生前の事蹟は知られなくともその墓が奇跡的に発現しただけで、聖者の資格ありと認められていたかの如くである。そして発見した側のムハンマド・シャリーフとは言えば、弘法大師のように大地を杖で突いて泉を湧かせる奇跡とも相俟って、何よりもまずは、隠された墓を発見させる奇跡的能力の故に聖者とみなされていたと思われる。

ホージャ猊下は、時には町を時には村を旅なされ、あらゆる場所に横たわっている [= 葬られている] 聖者を発見し、[その霊に] 祈念し、旗 *tuğ* 'alam [tuğ には古代語の馬尾の意味が生き残っているかも知れない。果して然らば、この同義語反復は、まさしく今もマザールに見られる馬尾と白布を指すのであろう] を結び付けてマザールとなし、シャイフと掃除人を任命して [年月を] 過ごされていた。(Jarring collection, Prov. 414: 58v)

この一文は、東トルキスタンにかくも数多くのマザールが存在することの理由を明かしていると言ってよかろう。マザール発見の能力を持つ者は、ムハンマド・シャリーフ一人には限らなかった筈で、マザールの数はいやが上にも増大したことであろうと思われる。

f. 西シベリア、トボリスク地方における組織的発見

先に引用したスニェサーレフの文章にもあったように、西トルキスタンでも数多くのマザール発見譚が知られているが、筆者の知る限りでは、1186年にホラズムで死去したとされる *Sulaymān Bāqirgānī Hakīm Ata* の物語りはその最も古いもののひとつである。筆者が目撃しえたペテルスブルグの東洋学研究所の写本 A237 には大きな脱落があるため、ここに全文の訳を示すことは控えざるをえないが、その大略は次の通

りである（以下括弧内は原文の訳である）。

Aḥmad Yasawī の弟子であったハキーム・アタに対し神が、「お前の息子の良き血筋から40人の聖者が立つことになる。[彼ら]すべての罪は[予め]お前にある。この故にお前の死体の上を40年間水がながれることになる。その後お前は罪から清められる」と命令する（ハキーム・アタの死の情景は欠落している）。「物語りにこのように伝えられている。ハキーム・アタを[彼が]暮らしていた Hiṣār の下に置いた [=埋めた]。物語り。ハキーム・アタの上を40年水が流れた。その後、この川は干上がった。現在この場所を Qara-yantaq と呼んでいる。その後、ハキーム・アタの靈魂が Ḥwāja Jalāl al-dīn の夢に現れた。ヤー、ジャラルルディーン、わが遺体を捜し見付けよ、わが上に廟を建てよ。」（以下、ジャラルルディーンの探索が語られるが、発見の次第そのものは欠落している。）

この物語りに敢えて言及したのは、ここには墓、もしくは遺体が隠される理由が予めあきらかにされているという特色があるからである。こうした必然性が示される場合は必ずしも多くはないが、聖者の墓の発見に先立つ殉教の物語りを設定した例は外にも見いだすことが出来る。

シベリアと東トルキスタンのトルコ学の優れた専門家であった N. F. Katanov がトボリスクの博物館で発見し刊行した二種の写本（Katanov 1904）に見えるマザールの組織的発見ともいふべき物語りは、いわばプロローグとしての殉教譚から始められている。二つの写本の内容はほぼ同一であり、以下の訳は主として第一の写本に基づいている。

われ、呪われたる悪魔を逃れて神にお縋りもうす。

大慈大悲の神の御名によりて。

讃えあれ、アッラー、万世の主、神の被造物の最良のものたるムハンマド及びそのすべての一族に祝福と平安あれかし。

さて、かくの如くに述べられている。過ぎにし時代の聖者方、即ち過ぎにし時代の良き人々はかくの如くに伝えておられる。即ち、時は797[1394]年のことであった。聖なるブハーラにおいて、Abū'l-Layṭ Ḥan の御代に、Iṣān Ḥwāja Bahā wa'l-Ḥaqq wa'l-Dīn Ṣāh Naqṣbandī——神が彼の気高き秘密を清めたまいますよう——猥下の高貴なる御許しと御導きによりて、三百六十六人のシャイフたちが、東から西から、あ

らゆる町々 [から], 彼の奇跡 *karāmāt* と高德 *maqāmāt* の光りのもとに集まり, 弟子となっていたという。

この聖者たちは, かれらの生活を毎年三つの部分に分けていた。第一の部分は, 彼らのシャイフ [=バハーウッディーン] の傍らにあつて無声のズィクルと祈禱に専心した。また一つの部分は, プハーラの地方と村々で, 人々に知識を教えた。また一部分は, 不信者たちと聖戦を行った。

何時聖戦の時が来ても, イーシャーン・バハー・ワルハック・ワッディーン猊下の高貴なる御前に集合して, 如何なる方面なりとも, 気高き御指示あれかし, と言って待ち受けた。

ホージャー——彼に誉れあれかし——は, 朝の祈りの後, シャイフたちに幸在る面を向けて言った。余は偉大なる歴史書にかくの如く [あるのを] 見た。即ち, 嘗て信徒の長アリー——神が彼の面を名誉あらしめたまいますよう——がヒンドゥースターンを経てチーン・マーチーンの地方にイスラームを現しに行った時, ヒタイの半分をイスラームに帰依させ, 半分に税をかけた。しかしヒタイの若干の反逆者どもは, *Targān Han* の国から謀反人となり, 信徒の長アリーの剣から逃れて, 太陽の沈む方を流れている, トルコ人の言葉では *Irtiš suy* と言われることで知られており, タジクという言葉では *Āb-i Jarus* と呼ばれているその岸にまで逃れた。そこで *Hotan* [*Hoton*] の民と *Nogay* の民と *Qara-Qipçaq* からもユルトに組み入れた。彼らの間で一つになり, 彼らと共に住んだ。彼らは [真の] 宗教を知らず, すべて人形 [=偶像] を崇拜するタタール人である。さて, 汝たちへの指示である。彼らをイスラームに改宗させよ。受諾せずんば, 大いなる聖戦をなせ, と気高き御指示があった。

かくして, 上述の三百六十六人の著名なるシャイフたちはすべて, 御命令はわれらの頭上に, と言って, 著名なる三百六十六人のシャイフたちはオルタ・ユズなる草原の地方で *Šaybān Han* のもとへやって来て, 客人となった。彼 [=ハン] も亦彼らの事情を知り, この聖者たちに協力して, 千七百の勇士を武装させ, 大いなる聖戦 [なるぞ] と言って, 彼らと共に騎馬し, イルティシュ河のほとりに下馬して, 大いなる聖戦, と言って大戦闘を行った。

嘗てイルティシュ河の岸には三種の種族がいた。第一はホトンの民, 第二はノガイの民, 第三はカラ・キプチャク, 第四の *Tarḥān Han* [前出のタルガン・ハンの異体] の逃亡した反逆者たちは, 彼らと共にユルトをなしていた。第五は *Ījtāk* [オスチャク] の民, [この民] も亦彼らに援助を与え, 戦った。宗教が同じであったからである。この上述のシャイフたちは, シャイバーンと力を併せ勇敢な戦闘を行った。数知

れぬ不信者とタートルたちを滅ぼした。イルティシュ河の岸辺では一年間〔死体のために〕水が流れぬほどであった。彼らは戦い、不信者たちを地面と等しくした〔=打倒した〕。しかし、彼らの内、三百人の著名なるシャイフたちの或ものは陸に、或は水に、或は沼沢に倒れて殉教した。

さて、タルガン・ハンの逃亡者たちは、戻ってヒタイへと逃れた。オスチャクの民は森へと逃れた。ホトン、ノガイ、カラ・キプチャクの民の一部は信仰を受け入れ、一部には和平が与えられた。しかし、和平を与えられても〔?〕ホージャたちの怒りに会って、或は弱り或は気が狂った。また、恐れて信仰を受け入れた。しかし、終に〔信仰を〕破らなかつた。オスチャクは最後まで不信者であり、信仰から遠ざけられたままであった。

さて、シャイバーン・ハンの千四百四十八人の勇士たちは倒れて殉教した。〔ハンは〕残りの二百五十二人の勇士とともに草原地方のオルタ・ユズの民のもとへ至り、シャイバーン・ワリー・ハンと呼ばれた。聖者たちと共に大いなる聖戦を行ったからである。

さて、シャイフたちのうち、三百の著名なる人々が殉教の位を得た。そして〔残りの〕六十六人の著名人のうち三名が、ノガイ、ホトン、カラ・キプチャクのムスリムとなった者たちに宗教の柱を教えて、そこに留まった。彼らの子孫から、トボル、タラ、テュメン、トムのホージャとシャイフたちが出た。六十三人の著名人たちは聖なるブハーラに来て、ホージャ・バハー・ワルハック・ワッディーン猊下に状況を申し上げた。

その後、教えが開かれ、道が開かれ、イルティシュ河のほとりをキャラヴァンが渡るようになった。学者たち、ホージャたち、イーシャーンたちが宗教を教えるためにやって来始めた。その多くは神の恩寵の人々 *ahl-i karāmat* であった。

また聖なるブハーラから、*Īsān Ḥwāja Dawlat Šāh ibn Šāh ‘Abd al-Wahhāb al-Isbičāfi* 猊下が、このイルティシュ河のほとりから渡って行った。カルマクのユルトに入り、カルマクの君主 *Qūntūyji* をイスラムに改宗させ、戻ってきてこのイルティシュ河のほとりで十七の墓 (*astāna*) を見顕わした (*zāhir qıldı*)。多くの信仰厚い君侯たちがかれに対し悔い改めて、弟子となった。

その後、ホラズムから *Šayḥ Iskandar Mamlāni* が来て、九つの墓を見顕わした。先のシャイフたちのうちで、*Šayḥ Birī* と *Šayḥ Nazar* の弟、*Šayḥ Šarfati* 猊下は、この地で宗教を教えるために留まった者の一人である。〔彼は〕十二の墓を見顕わし、兄たちの足元に葬られた。

さて、この系譜 [この著作のことをいう] に言及された三十九の墓のうち、男性、女性、娘の三十の墓について、この系譜では、それぞれの名と葬られている場所の名とが記録されている。

第1番。イルティシュ河のほとりに横たわる聖者たち。船着き場 [iskārā をカターノフは固有名詞として理解している如くである] では、Ayqānī Šayḥ 猊下。

第2番。同じく船着き場のほとりに Šayḥ Biri。

第3番。Nazar。

第4番。Šayḥ Šarfati。[以上の] 三名は兄弟であり、Zangī Baba の子孫である。

第5番。Mūsā Šayḥ は、Kūča Yalān に [葬られている。彼は] Imām Mālik の子孫である。

第6番。丘 (qollar) には Yūsuf Šayḥ 猊下。Abū Yūsuf の子孫である。

第7番。Bāyš には Ḥakīm Šayḥ 猊下。Imām Šāfi'ī の子孫である。

第8番。Wāgāy のうちには Qāsim Šayḥ 猊下。Imām Aḥmad の子孫である。

第9番。Šubrā にはイルティシュ河の右岸に Aḥmad 'Alī Šayḥ。

第10番。左岸に Darwīš 'Alī Šayḥ。

第11番。Ūwāt には Tūrsūn 'Alī Šayḥ。

第12番。Wāgāy 河のほとりの Yūrūm には Dawlat 'Alī Šayḥ。[以上] 四人は一人の父親の息子たちであり、Šayḥ Abu'l-Ḥasan Ḥirqānī の子孫である。

第13番。Tābāndī には Šayḥ Ānjanān。Šayḥ Baba Mācin の子孫である。

第14番。Īsin [イシム河] の口、即ち Ūlūg Būrān のアウルには、Šayḥ Biḡāc Ata の墓。Biḡāc Ata は Mawlawī Jamī の子孫である。彼の同行者は、3 タシュ離れた湖水のほとりに葬られている。

第15番。Wāgāy には、Šayḥ Bahrām Šayḥ 猊下。

第16番。Wāgāy のほとりには Šayḥ Naḡar 猊下。[第十五とは] 兄弟であり、Sayyid Ata の子孫である。

第17番。Bikātūn には Mīr Kāmāl Šayḥ 猊下。

第18番。Qārāgāy には Ḥōjāy Šayḥ。[彼らは] 兄弟であり、Baḥtī Ata の子孫である。

第19番。Lučūk の湖には Nūf 猊下。

第20番。Ātyāl には 'Araf 猊下。[彼らは] 兄弟であり、Sultān Bāyazīd の子孫である。

第21番。Būrbār には Dāwūd Qandahārī。Imām Ja'far の子孫である。

第22番。Qāš のアウルには ‘Abd al-‘Azīz Šayḥ。

第23番。Qānjbārī には ‘Abd al-Manāf Šayḥ。二人は兄弟であり、Ḥakīm Sulaymān の子孫である。

第24番。Arumjin には Dāwūd Šayḥ 猊下。Imām Ḥusayn の子孫である。

第25番。Kārbīn には ‘Umar ‘Alī Šayḥ。

第26番。Qārāgāy のユルトの高み、Qızıl-Yār の麓の Oba-Bāqtār の Kumušlī のアウルに Kafaš ‘Alī Šayḥ。二人は兄弟であり ‘Umar al-Fārūq の子孫である。

第27番。Ištāmāl には ‘Aql Bibi。

第28番。Yürüm には Ḥadija Bibi。

第29番。Šayḥ Mušliḥ al-dīn Karmānī は二人の娘と共に聖戦を行った。姉の Šāliḥa Bibi は, Šaurigāč の Jarbī という溪谷のうちで殉教し、葬られている。

第30番。妹の ‘Afifa Bibi は, Wāgāy から出る, Āgūt の溪谷のなかで殉教し、葬られている。シャイフ猊下御自身はすべての不信者のことどもを終えられた後, Qızım に向われ, Aq-ḥiṣār でワリーとなられた。

さて、ここに言及されたシャイフたちの妻たち、若干の娘たち、若干の息子たちも聖戦に際して加わっていた。その故に若干の場所には妻たち、娘たち、息子たちの墓がある。彼らが母と子の聖者であっても不思議ではないと言われている。

さて、この系譜に言及された三十の幸多き墓を、王家の子孫、Ibn Yamīn Ḥwāja——彼に神の恩寵あれかし——とトボルとトムのアホン、‘Abd al-Karīm Qāḍī——彼に神の恩寵あれかし——がひとつの系譜に集められた。上に述べた二人の聖者が見顕わした墓 [について記録し?], ホラズムの町の人、マムラーニー・シャイフ・イスカンドル猊下が見顕わされた九つの墓をここでは記録しなかった。それは、その固有の別の系譜が存在するからである。その九つ [の墓を] その系譜に集め、シャイフ・イスカンドル猊下はトルキスタン [の町から] 送られた。スルタン陛下——彼に神の恩寵あれかし——の近臣、故 Mīr Šarīf Ḥwāja がその後 [?] トボルのシャイフたちに送ったそうである。またこのようにも言われている。即ち、サイラムの町の Iṣān Yūsuf Šayḥ 猊下が奇跡を現しつつイルティシュ河のほとりとシビルを旅行して、十の墓を見顕わしたと言う。系譜に集めて、自らの兄弟、‘Ālim Šayḥ に託して送ったそうである。タラのユルトのアホンたちに [のみ] 秘密の総てが知られていた。四十九の墓が見顕わされたが、このイルティシュ河のほとりには二百五十一のシャイフたちが依然として隠れている。さてまた、かの上述の三人の聖者たち、イーシャー・ダウラト・シャー・ホージャ、イーシャー・シャルファティー・シャイフ、イーシ

ャーン・イスカンドル・シャイフ・フワーラズミー・マムラーニー猯下方が見顕わされた三十九の墓の系譜を、お知らせ申すために聖なるブハーラへ送った。聖なるブハーラの長老たちは明かされた秘密について熟慮し、検討確認のうえ悔い改めをなし、すべて[の墓]に対し護持することを命じられた。またこのように命じられた。謹しめよ、謹しめよ、イルティシュ河から流れ出る水[の付近]であれ、イルティシュ本流のはとりであれ、また草原であれ粗略にすることなく護持せよ。二百五十一人の著名なるシャイフたちは現れることなく隠れている。敬虔なる男女、娘たちは誰にてもあれ、讀むべき神に[かかわる]秘密について思惟する、[神の]身近な奴隷であれ。また、[聖者たちが自らの]状況について御指示、御開示を知らせられるなら、粗略にすることなかれ。さもなくんば、シャイフたちの怒りに触れ、自身も子孫も不名誉に覆われて、ながらえ得ぬぞ、と命令をなし、三人の見顕わした墓に印章を押し、奴を付けて送られたという。そして、高貴なる認可状と恩沢[の書]を送られたという。

トボル郡 uyaz [< rus. ujezd], イルティシュのはとり、カラガイの高地、キムシュリのアウル、オバ・バクタルの Kafis 'Ali Šayh の墓に[住持することを]許されたる奉仕者の名は、Bügäy Šayh, その息子 Šafar Šayh, その息子たちは Ūrāš Šayh いま一人は Īr Samat Šayh, ウラス・シャイフの息子は Ramađān Šayh, その息子 Abū'l-Hasan Šayh, その息子 Muḥammad Šarīf Šayh.

この伝承の筆者は Sa'd Waqqās ibn Rajab Māmāt-Allāh-qullov. (Katanov 1904: 5-11)

興味深いこの資料には、西シベリアのイスラーム化の過程が暗示されているといえよう。バハー・ウッディーン・ナクシュバンドがこの地方の異教徒(ホトンはジュンガルにより定住地帯から拉致されたトルコ語を話す人々であると考えられる (Samoilovich 1915)) に対して遠征を命じたというのはもとより歴史的事実ではない。従ってここに述べられている殉教者のリストは、バビンガーに倣って、「敬虔なる嘘」であるともいえよう。しかし、殉教者たちの墓がブハーラやホラズム [=ヒヴァ] からやって来たスーフィーらしき人物たちによって発見されたという記述を疑うには及ばない。ジュンガルに関する文言があることに鑑みれば、その発見は早くとも17世紀の前半以上に遡ることはあるまいと思われる。ロシア人がいうところの「ブハーラ商人」は早くからタラ、トボリスク、テュメン、トムスク方面に往来していたが、18世紀の露清両国の中央アジアへの侵出によりキャラヴァン・ルートは以前より安全となり、ブハーラ方面とシベリアの交渉はより頻繁になった (Forsyth 1992: 114)。スー

フィーたちの活動もこの情勢を背景にしたものであると考えられる。エイユーブの場合がそうであったように、異教徒の土地に嘗ての聖戦において殉教した聖者の墓が発見されることほど、その地と住民に対するイスラームの正当な権利を明確に証明するに好都合なものがほかにあろうか。かくして、イルティシュ沿岸地方は、就中、聖者墓の発見によってイスラーム化されたといっても過言ではなからう。

g. ハミのマザール

新疆ウイグル自治区のハミ市に現存する著名なマザール三座、すなわち Nūr Aḥūn, Arṣīdīn, Gās のマザールは、いずれも19世紀に発見されたものである。

伝説によれば、ヌール・アホンは青海西寧の人であり、アラビアで五年の学習の後ハミで布教するために戻ってきたが、1592年、ハミを前にしてモンゴル兵に行く手を遮られ現在の沁城郷東廟爾溝村で殉教したとされている。200年後に第七代のハミ王 Baṣīr (在位1813-1866) は人を派遣してその遺骨を探し出しマザールを建立したという。アルンディーンは1594年に同じくモンゴル兵により殉教させられた中央アジア出身の宗教指導者であるとされ、その遺骸は第九代のハミ王 Šāh Maqṣūd (在位1882-1930) の時代にハミ北方の天山山中に発見され墓廟が営まれた(哈密文物志編纂組 1933: 185-186)。

第三のガースのマザールは今はハミ市の大営門にあるが、1939年までは星星峡に存在していた。『新疆図志』に「(ハミ) 城東南五十里星星峡山麓に回紇墓有り。纏回呼びて麻札(マザール)と為す。相伝すらく、唐の大將軍某回紇七人を俘え帰るに、其の一途に没し此に葬ると。屢々靈異を著す。土人釀金を為して屋を建て其の壟を覆う」と記されているのがそれである。[新疆図志; 卷八十七, 古跡] 但し、中国のムスリム側の伝承によれば、ガースなる人物は、始めて中国にイスラムを伝えたと言われる預言者の母方の叔父, Sa'd Waqqās の同行者であり、故国への帰途ここに没したとされている。東トルキスタンのチャガタイ語の文献では、ワッカースの同行者 'Ās なるものが、中国へ至る前に死亡しマザールが建てられたとも伝えられている (Mullā Mūsā Sayrāmī: 30b-31a)。更に前掲の『哈密文物志』によれば、マザールを建立したのはハミ王であったという。とすればこれら三座のマザールの発見、修築はすべてハミの王家によってなされたことになるが、その意図と社会的背景は必ずしも明らかではない。ガースのマザールの建造物は1939年、軍隊の営舎を建設するため取り壊されたが、遺骨は別の場所に移して埋葬されていた。その後1945年に国民党軍の指揮官の支持のもとにハミの回族によって現在地に移葬されマザールが建立されたという(哈

密文物志編纂組 1933: 187)。

19世紀の東トルキスタンにおけるマザールの発現/建立の例として、モグーリストーンの Vays Han (1428年没) を挙げる事が出来る。ヴァイス・ハンはイック・キョルで殺害されたが、1876年に至ってイリ溪谷のカシュ河の支流ブルガスン川のほとりにそのマザールが建設された(伊犁地区地方志編纂委員会 1990: 115)。伝えられる1876年という年次が正しいなら、マザールの建立はロシア軍のイリ地方の占領中に行われた事になる。現在この地は地名もマザール郷といい、近年マザールの中国風の建造物の修復も行われたが、その発現の経緯は現地での聞き取り調査でも明らかにはならなかった。

h. Terāk Mazār と Šahīd Aḥmad

ヴァイス・ハンやイルティシュ地方の49人の聖者のマザールの発現が、実際になんらかの「遺体」の発見に基づくものであったか否か、疑問なしとしない。ムハンマド・シャリーフの例からも推察されるように、発見は単に、或地点に「聖者が埋葬されているという認識」の発見であった可能性も大きい。が、遺体、殊に殺害された者の遺体が存在する場合には、これをマザールとして崇拝の対象にする例は現在もお見受けられる。次の二例は1991年の調査に際して聴取したものであるが、残念ながら筆者自身は現地を見ることは出来なかった。

東部天山北麓のバルコル(巴里坤)カザフ族自治県の北方の山地をモンゴル語で Mičin uul という。1954年頃この地方を訪れた科学調査隊に地元のカザフ人から、この山中に洞窟がありそこに一体の屍体があるとの情報もたらされた。調査隊は現地へ赴き、屍体のそばにあった武器(後の調査の結果、「モンゴル時代」のものと思われる)を収容し、洞窟の入口を板で閉ざした。その後、カザフ人たちはこれを殉教者であるとして、テレク・マザール即ちポプラの樹のマザールと呼び崇拝するようになったという。バルコル県の文化担当者は、崇拝が開始されたのは調査活動以後であると強調したが、次のポロタラの場合に見るように、マザールとしての体裁を整える以前にあっても、洞窟の中の屍体に対して或種の宗教的心意が向けられていた可能性は否定できない。

ポロタラ・モンゴル族自治州温泉県のカザフスタン共和国との国境に近い山中にも一つの洞窟がある。今から三十年程前、馬泥棒を追跡して逆に致命傷を負った男がこの洞窟に入って肘枕をしたままの格好で死亡した。洞窟内の通風が良かったためか、屍体は腐敗もせず髭が伸びさえた。カザフ人とモンゴル人はともにこの洞窟に参詣

し、時には屍体の伸びた髭を剃りさえしたという。その後何時のことかは明かでないが、回族の「アホン」がやって来て、きちんと祀らなければならぬとあって、洞窟の入口に煉瓦を積み木製の扉を取り付け、その上部に *Šahīd Aḥmad* とペンキで書き付けた。その後、入口が閉ざされたためか屍体は傷みだしたが、カザフ人は参詣を続けている。但、モンゴル人は参詣しなくなった。

この「殉教者」の生前の名が果して本当にアフメットであったのか、更には彼がカザフだったのかモンゴルだったのか、一切は不明である。確かなことは、一人の職業的宗教家が、人里離れた山中の夏营地にまでやって来て、現地の人々の自然発生的な崇拜の対象をイスラームの枠組のなかに囲い込んだということであり、この回族のアホンの活動には、ムハンマド・シャリーフやイルティシュ河畔のマザール発見者たちのそれを彷彿させるものがある。

i. *Maḥmūd al-Kāšgārī*

上記の二例は民間におけるマザールの創祀であるが、現在の新疆ではより公的なレベルにかかわる、即ち、自治区政府と共産党の公的な承認と助成を受ける「発見されたマザール」の例も見受けられる。*Dīwān luḡat al-turk* の著者 *Muḥammad al-Kāšgārī* と *Qutadūḡ Bilig* の著者 *Yūsuf Ḥāṣṣ Ḥājib* というカラハン朝の「二大文化人」のマザールの発現は、新疆では少なからぬ反響を呼び起こした。

カシュガルの西南45キロメートルの *Opal* 村にある *Hāzriti Mollam* < *Ḥaḍrat-i Mollam* のマザールが、実はマフムード・カーシュガリーのマザールに外ならぬことを最終的に、しかも「科学的に」確定したのは、ウルムチで発行されている現代ウイグル語の雑誌 *Tarim* の1984年3号に掲載された *Ibrahim Mut'iy*, *Mirsultan Osmanov* 両氏の「マフムト・ケシュケリの故郷、生涯と墓所について」と題する論文である（筆者は元の雑誌を入手することが出来なかったため、アルマータで刊行された *Issledovanija* 1988 にキリル文字ウイグル語に翻字して収録されたものを利用した）。このかなり長文の論文は、カラハン朝のトルコ語の音韻変化に関する専門的な議論があるかと思うと、一方では当のマフムード・カーシュガリーのマザールに関する議論に先だって、いきなりその母と母方の祖父、さらには弟子たちのマザールが存在していると述べられるなど、いささか錯綜していて、一読内容を理解することは困難である。が、以下筆者なりに読み積いてみたい。

両氏のこの論文を見ると、すべては三つの地名から始まったと思われる。即ち、マフムード・カーシュガリーの『辞典』には、*ismu qaryati lanā*（我々の村の名）と

記された地名が二つ、即ち Abul (Atalay 1941: 49) と Adig (Atalay 1941: 44), ismu mawđi'i lanā (我々の所の名) と注されたもの、即ち Qasī (Atalay 1941: 544) が現れる。その二つの村の名のうち、従来 Abul と読まれて来た語は, bā' の上に書かれているディアクリティック・サイン ḍamma を 'alif に付けて Ubal 即ち Opal と読まれねばならない, というのが著者たちの発明の議論であり, これに基づいて著者たちは1982年12月18日～19日の間にオバルを調査し, 早くも同じ月の30日には, ヘズリティ・モッラムのマザールがマフムード・カーシュガリーのマザールであることに関する報告書を, 自治区の関係機関とカシュガルの行政公署に提出している。一週間後の1月6日, カシュガルにおいて, 「ウラマー, 知識分子の代表, 関係者」を集めた座談会が開催され, 著者たちは「大衆的な世論を聴取する」とともに「この問題に関して新たに多くの人々の注意を喚起し」た。その結果, 後述する百五十年前のワクフ・ナーマなるものが, 「カシュガルの著名なウラマーの一人」Imin Hāsān Qazi 師から提供されるに至った。「この証拠は, 我々が口頭資料に基づいて書いた第一次報告書において提出した見方が正しかったことを確証した。それ故, 我々は完全な確信に至り, 第二次報告の作成を完了し, これを1983年4月に新疆社会科学院の學術委員会の拡大集會に提出した」(Issledovaniia 1988: 141-142)。この論文がこの第二次報告そのもの, すくなくともそれに基づくものであることは疑いない。

著者たちの主要な論点は, 地名, ヘズリティ・モッラムのシャイフたちからの聞き取り調査, ヘズリティ・モッラムのタズキラ, ワクフ・ナーマの四つである。

地名のうちの Adig については, オバルの西北の郷 mahāllā < mahalla の名であるとされるが, 「アズィク郷の92歳のダウト・ズヌンが彼の父から聞き伝えて語ったところによると, この郷の元の名はアズィクであり…」などという記述からは, 現にアズィクという名の郷が存在するの否か, 些か分明ではない。しかし「今から五十年前までは人々はアズィクという名も同様に使用していた」という文章も見られるから, 少なくとも現行の地名ではなさそうである。また「Qasī はアズィク郷に隣接する地名であり, 現在この単語の s 音に音韻変化が生じ, この場所を流れる運河は Qaci östäng とよばれている」そうである。かくして, 「マフムード・カーシュガリーの故郷はカシュガル, カシュガルのオバル村, オバル村のアズィク郷」という断定が下されることになる。

著者たちは, ヘズリティ・モッラム・マザールのシャイフたちが先祖代々その地位を世襲してきたと認め [但, 彼らが提示しえた文書の証拠は, 一時的に横領されていたシャイフ職の返還を命じる1942年12月12日付けのオバルのシャリーア法廷の判決文

のみである]、彼らの証言を信頼に値するとみなしている。シャイフたちによると、マザールに埋葬されている人物のフルネームは、*Hāzriti Māwlam Šamsiddin Māhmudiye ibn Hūsāyn* といい、「アラブ、ペルシャ、トルコ、Romaniy 語 [?]」の如き8-9の言語を知っていたそうで、イラン、イラク方面で学問を学び、マドラサの教授であった。その生涯の終りに、私は故郷に帰ろう、と言ってこの地に戻ってきて、このマザールの傍らのマドラサ（即ち、*Mādrisāi Māhmudiyā*）で教授となり、四方に学問を広め、戻ってきて八年後、九十七才で死去した」（*Issledovaniia* 1988: 147）という。

ヘズリティ・モッラムのタズキラのひとつは、ヤークーブ・ベグの時代に持ち去られ、もうひとつはオパルの *Muhāmmāt Čonsa* なる人物が保持していたが1950年から後に人手から人手へと渡り紛失したという。但、著者たちによれば、「このタズキラは我々の手中にないとはいえ、その時代にマザールに参詣に来た人々の間で常に読まれていたから、多くの人々に記憶されている」という。マフムード・カーシュガリーの「母のマザール」のシャイフで、著者たちの調査当時九十三才という老人を始めとする人々の記憶によれば、タズキラには、マザールに埋葬されている人物の名は、*Hāzriti Māwlam Šamsiddin Māhmud ibn Hūsāyn* であり、彼がアズィク郷で生まれたこと、ハンの子孫であったことが述べられていたという。著者たちは、O. Pritsak の業績、就中、マフムードがカラハン朝の *Yūsuf Qadir Han* の孫である *Husain b. Muḥammad* の息子であったことを明かにした *Mahmud Kāšgarī Kimdir* と題された論考を全面的に利用しているが、ブリツァークによりマフムードが国を離れた原因であったと想定されたカラハン朝の内訌についてタズキラが沈黙しているのは、この悲劇的事件への言及を慮ったためであろうとし、タズキラにはただマフムードが「Muq 道」を経由して外国へいったと記されていた、と述べている（著者たちは、この記憶されているタズキラの内容すべてを紹介しているのではない。論文の冒頭で「我々が今回の調査によって入手した資料を公表するに際し、それらの核心のみを利用し、殻は捨て去った。また、問題にかかわる一部の伝承のうち何世紀もの間に付加されてきた若干の伝説的外套を削除した」と宣言されている。もし仮にマザールにまつわる奇跡譚が含まれていたとしても、そうしたものは予め排除されている）。

問題のワクフ・ナーマとは、元来ヘズリティ・モッラムのマザールに付設されていたといわれる図書館に所蔵されていたとされる一冊の書物の余白のページに、その書物をマザールのワクフとする旨が記されたもので、1252年ラジャブ月14日（1836年10月25日）の日付をもっている。論文には現物の写真と現代ウイグル語訳が掲げられて

いる。写真には判読の困難な箇所もあるが、寄進者の名は Mollā Şadiq A'lam ibn Şah A'lam Ahünd, 寄進先は、「カーシュガル地方, Ūyfal のもと...」の Hadrat-i Mawlām Şams al-din Husayn Şāhib Qalam Maḥmūd al-Kāşgārī のマザールとあり、19世紀前半の著名な詩人やウラマーが証人として名を連ねている。但、本文も証人の名も同じ筆跡で書かれており、当人たちの自署ではない。1983年5月、「自治区と中央の特別学術機関の援助の下」このワクフ・ナーマの調査が行われ、その用紙もインクも百年以上前の真正のものであることが確証された、という。マフムード・アルカーシュガリーという名がはっきりと記されているこの資料は、著者たちの主張の動かぬ証拠となった。

以上四点を検討した結果、著者たちが到達した結論は下記の通りである。長文ではあるが全文を引用する。

- 1) マフムード・カーシュガリーはオパルのアズィク郷で誕生した。
- 2) 彼は、父方ではカラハン朝の出身であり、ユースフ・カドゥル・ハンの息子であったムハンマドの孫である。母方ではアズィク郷出身の知識人 Hoja Säypidin Buzrukwar の娘, Bübi Rabiya の息子である。
- 3) 彼は初等教育をオパルの家庭で、高等教育をカシュガルで Hüsäyn Häläf Qäşigäri [< al-Zähid al-Husayn b. Ḥalaf al-Kāşgārī この人物は、『辞典』で言及されている] の如き人物から受けた。
- 4) 彼が外国へ出かけたのは、彼のタズキラの「ヒジュラ暦450年から始めて、学問の光りで世界を照らしたという」言辞によれば、西暦1058年～1059年ということになる。したがって、プリツァークの推測によれば、ムハンマド・ビン・ユースフは西暦991年～999年、フサイン・ビン・ムハンマドは1010年～1019年に生まれたと言われているから、その年代については甚だ正確ではないけれども、マフムード・カーシュガリーは恐らく西暦1028年から1037年の間に生まれたと推測することが出来る。即ち、彼が上に述べた悲劇的事件の後外国へ出たときは、彼が20乃至29歳の時に当る。我々の考えでは、29歳の時というのは常識にも合致する。何故なら彼は十数年の間、トルコ語を話す諸部族を求め歩き、材料を集め、それからからこの作品の著述に取り掛かったからである。『辞典』に述べられていることから以下のことが知られる。すなわち、彼は先ず Kitāb jawāhir al-naḥw fi luġat al-turk [トルコ諸語の文法に関する宝石] を、その後この『辞典』を書いた。そうであるからには、『辞典』を書いたころは彼はほぼ50歳位であったであろう。これは彼が、『辞典』は我が命を終りに至らせたと述べ

ていることと基本的に合致する。

5) マフムード・カーシュガリーが何時バグダードへ行ったかは知られていないが、彼はバグダードに留まったのではない。彼のタズキラや民衆の口頭伝承によれば、彼は89歳の時戻ってきてオバルで8年間教育を行って周囲に学問を広め、97歳で死去した。彼の死からおおよそ900年に近い年月が経っているにもかかわらず、民衆は彼を伝統的に「学問を司る聖者」として敬い続けている。

彼が何時戻ってきたかということについては、民衆の伝承では、バグダードへ特別に商売のキャラヴァンが派遣され、キャラヴァンはムク道を通ってらくだの背に台を置きそこに座らせて、悪い場所では人々が背負って来たと言われている。

歴史的事情を見ると、西暦1102年～1103年にフサイン・ビン・ムハンマドの孫の世代のハサン・ビン・スライマンの息子アフマド・ビン・ハサンがアルスランハンの玉座に即き、1105年にマフムード・ビン・アブドゥルジャリール・カーシュガリーの指揮のもとにバグダードへ使節団を派遣した。カラハン朝の歴史において、この時代は子孫たちとの争いが終結し、ある程度平和的、友好的な支配が行われた時代であったから、彼がこうした状況の下で戻ってきたことは歴史的事情に合致する。従って我々は、マフムードが人民が送った商人のキャラヴァンによってか、それともバグダードへ派遣された使節団によってか、[いずれの方法により]戻ってきたかに関しては、等しく二つの可能性を排除しない。もし、彼が97歳で死去したという伝承が正しければ、上での我々の推測に基づくと、かれの死去は1126年に当る。

6) オバルのヘズリティ・モッラム・マザールは真実マフムード・カーシュガリーのマザールである。新疆ウイグル自治区文化庁文物管理所、カシュガル地区文物管理所考古学グループがオバルで実行した特別調査から導かれた結論は、我々のこの観点の正しさを証明した。

7) 問題がかく明かにされたことは、我々の党の第12回大会の輝かしい路線の領導の下に、学術、科学分野で勝ち取られた我々の偉大な勝利の一つである。これは学術世界に対する新たな吉報であると同時に、マフムード・カーシュガリーの祖国、故郷に関して意図的に歪曲して公表された観点に対する事実をもってする回答である。1983年12月22日、ウルムチ。

著者たちの結論のうち、下線を付した部分のみが従来から知られていた事柄である。それ以外はすべて著者たちの発明の議論であるが、その基づくところは、地名の問題を別にすれば、マザールのシャイフたちの記憶、老人たちの記憶に留められているタ

ズキラ、書物の余白に記されたワクフ・ナーマである。が、本稿の目的は、これらの資料の証拠能力を上げつらうところではなく、聖者からのピンチャーラによるマザールの発現という観念が、すくなくとも公的なレベルでは受け入れられ難くなった現代の状況において、聖者墓は如何にして発見されるか、その実例を示すことにある。マフムード・カーシュガリーのマザールの場合、公的範疇における聖者墓の発見譚は、宗教から科学の領域へと移されたのであり、その意味で、ムティ、ウスマノフ両氏の論文は、現代的、科学的に装い直した新たなタズキラと言えるかも知れない。

ところで、この両氏の論文とは全く異なる発見譚が存在していることを付言しておかねばならない。自治区旅游局が発行している雑誌『絲路游』六号に掲載された魏大林という署名のある記事によれば、マフムードの墓の発見者はオパール村の90歳の学者、クルバン・ホジャという人物だそうである。彼は多くのアラブ文献を読み、マフムードの伝記を書くことを志していたが、20年前からマフムードの墓を捜してカシュガル付近の大小のマザールを巡っていた。彼は、オパールの聖者墓の外形と周囲の歴史遺跡からみて、マフムードの墓である可能性があると考え、熟慮の後にみずからの推測を考古工作者に伝えた。調査の結果、果して墓室の梁の上に、アラブ語でかかれた12世紀の図案が発見され、クルバン・ホジャの推測は証明されたという（魏 n.d.: 42）。憶測を逞しくするならば、或は現地に聖者墓発見の機運が先ず現れ、新疆の學術権威であるムティ、オスマノフ両氏の論文はその動きを追認するためのものであったのかも知れない。いずれにしても、聖者墓が発現して参詣人が増加するにつれ、オパールの村人は「10日に1度バザールを開く習慣を一変させ、旅籠、食堂、ロバ車の運輸を開業し、オパール村は追々裕福になってきた」（魏 n.d.: 42）現代においてもなお、いや現代においては一層と言うべきか、聖者墓の崇拜は社会的、経済的現象でもあり続けている。

j. Yūsuf Hāṣṣ Hājib

現在「クタドゥグ・ビリグ」の作者ユースフ・ハース・ハージブのものであるとされているマザールは、実は、従来カラハン朝の Yusuf Qadir Han のマザール（このマザールについては、先に引用したマフムード・シャリーフのタズキラにも言及がある）と呼ばれて来たものに外ならない。この点は新疆においても問題にされた形跡があり、近年になってようやく「動かぬ証拠」が提出されるに至った。即ち、Ibrahim Sabit 氏の「ユースフ・ハース・ハージブの墓所に関する歴史的証拠」と題された論文である（Sabit 1992）。

この論文の冒頭においてサビト氏は、先ず以下のように言う。「ウイグル民族の11世紀における偉大な思想家詩人ユースフ・ハース・ハージブの墓所がカシュガル市のÄskihisarの旧城の北に位置するPaynap村に属するAltunluqにあることは、歴史以来明かである。これは毛一筋の疑いも容れる余地のない事実である。然るに、近年以来若干の人々は、この墓所はユースフ・ハース・ハージブのではなく、ユースフ・カドゥル・ハン・ガージー・パディジャーのものである、とか、ユースフ・ハース・ハージブはBilad Sağun [Balasağun]の人であったから、その墓所もビラド・サグンにあるに相違ない、という議論を行って大衆の間に若干の混乱した観点を作り出した。遺憾ながら、これらの人々はこのような根拠を欠いた議論を行いながらも、今日に至るまでユースフ・ハース・ハージブの墓所の場所について如何なる事実の根拠をも示していない。ここに、これらの議論の誤りを証明する。」

サビト氏によれば、カシュガル地区の文物管理所は三ヶ月にわたって調査を行い、報告を受けた自治区の関係する指導者たちは、専門家を集めて収集された資料を調査させた。その結果これらの資料が真正のものであることが確認されたという。その結果、「ユースフ・ハース・ハージブがヒジュラ暦410 [西暦1019-1020]年にビラド・サグンで生まれ、ヒジュラ暦478 [西暦1085-1086]年にカシュガルで死去したこと、その遺体は先ずカシュガルの町を西北から東南へと横切って流れるTümän川の東岸のDölät-bağ村に属するBarigahという場所に埋葬されたこと、ヒジュラ暦514 [西暦1120-1121]年にその場所から現在のアルトゥンルクへ移して埋葬されたことに関する極めて数多くの事実が」確認されるに至った。サビト氏のこの論文では「それらの事実のうち、19世紀のものである二つの証拠」が、その写真と共に紹介されている（写真は、この論文が掲載された雑誌Bulaqの1992年3号（通刊40号）の表裏の表紙裏のページに載せられている）。

論文の著者が上げる第一の証拠は、「歴史家、法学者、詩人」であったEmir Häsän Qazi Hajim (1900-1985)によって1985年にカシュガル地区文物管理所に提供されたとされる、19世紀カシュガルの詩人MİR HUSAYN ŞABŪRİの著書*Baħr al-an şāb*の一写本（長さ8.2m、幅26cmの卷子本とされる）の末尾に、詩人の弟子Muħammad Şā'im Şūfī Allāhyārなる人物によって加筆された二つの文章である。その内の一つは、やや怪しげなペルシャ語で記されているので、原文の翻字も示すことにする。

Az [sic.] Ḥaḍrat-i Yūsuf Ḥāṣṣ Ḥāġib dar sana čahār şad haftād hašt-i hijriyya wafāt şuda qabr-i vay şamālī kuhna ħiṣār dar zamīn Fāy-āb madfūn şud [sic.] ast şongra [!]

Yūsuf Qādir Hān wa Yūsuf QDR Hān maḍkūr dū tan qabr-i Yūsuf Hāṣṣ Hājibrā payvand [sic.] dafn šud [sic.] ast āmīn man Šayḥ du‘ā-güy Muḥammad Ša‘im Šūfi Allāhyār šubḥ ü šām balki ‘alā’d-dawām mazār-i maḍkūr-i sa tan buzurgwār rūḥ bar futūḥ du‘ā-i qur‘ān mikunam

ユースフ・ハース・ハージブ殿下は478年に死去し、彼の墓はクフナ・ヒサールの北、パーイアーブ [サビト氏によれば、現在のパイナブの元の形] の地に埋葬された。ソノノチ [原文はトルコ語]、ユースフ・カドゥル・ハンとユースフ・QDR・ハン [サビト氏はこれを Qidir と読む]、[この] 名を上げた二人が、ユースフ・ハース・ハージブの墓と一緒にして埋葬された。アーメン。私、シャイフ、祈禱者、ムハンマド・サーイム・スーフイー・アッラーフヤールは、日夜絶え間なく、上述の三人の聖者のマザール [に対し]、勝利に満ちた靈魂 [に向って] コーランの祈禱を行っている。

第二のチャガタイ語の文章は、このペルシャ語の文章が何故に書き加えられたかを説明するものである。

文筆家、わが師匠、ムッラー・ミール・フサイン・サブーリー殿下がこの上述の *Bahr-i Anşāf* [sic.] を書き完成した際に、師匠、故サブーリーは、このバフリ・アンサーフの最後に、ユースフ・ハース・ハージブの墓を [ママ] 貴頭たち (šarīfār) がクフナ・ヒサールの北のパーイアーブの地にあるということを発見して [発見したことを、というつもりか]、書いて [彼の著作を] 完成させることを、某に遺言されたが故に、私は、わが師匠、故ミール・フサイン・サブーリーの遺言に従い、ユースフ・ハース・ハージブの埋葬地をこのバフル・アルアンサーフに加えて書いて、すべてのムスリムの子孫たちテュルクの人民 (Türük ḫalqlar) に対し記憶とした。カーディー・ムハンマド・サーイム・スーフイー・アッラーフヤール。

先に見たサビト氏の言にあるように、ユースフ・ハース・ハージブの遺骸が他の場所から現在のパイナブへ移されたのであるなら、これは珍しい移送の例であるが、上のペルシャ語の記述にみる限りでは、後から合葬されたのはむしろ「二人の」ユースフ・ハンということになる。19世紀のものとされる文章のうちに、「テュルクの人民」ということばを見いだすのはまことに新鮮な驚きであり、もし真正ならば、これは東トルキスタンにおける民族意識形成の時期についての従来の見方に変更を迫るも

のと言わねばならない。

サビト氏によって提出された証拠の第二は、第一の証拠と同じくエミール・ヘセン・カーディーから1984年にカシュガル地区文物管理所に提供されたというコーランの一写本の余白への書き込みである。この写本は全部で726ページ、書き込みがあるのは723ページ目であるとされている（写真によれば、このページには107章の最初から110章2節までが含まれている）。

この一文は〔以下の〕出来事を記録するものである。即ち、Wāng Zuhur al-dīn 気高きハーキム殿下が、某卑小なるダルヴィシュに、カシュガルの要塞の建設の吉凶について夢占いをお命じになったが故に、私は、筆の主、パーディシャー・ユースフ・ハース・ハージブ殿下の聖なるマザール、墓所へ赴き十一日参籠して占った。カシュガルの要塞の修理の吉凶についての夢占い〔に対し〕ビシャーラがあった。また、要塞の建設のよろしき結果に対して〔も〕お許しがあった。この夢を気高きハーキム殿下に言上した。その故にスーフィーにして支配者たる (dīwāna šāhāna) ハーキム殿下から、この聖なる御言葉 [=コーラン] を某に御下賜なされた。有難し。某、祈禱の主、Ni'mat Allāh Kāšgarī, わが印を押した。ヒジュラ暦1253〔西暦1837-1838〕

ズフルッディーンは、いわゆるジャハーンギールの「反乱」の後、長らくカシュガルのハーキム・ベクであった人物である (Fletcher 1978: 371-372)。他の史料にも、彼が1838年に、ジャハーンギールによって破壊された元の満城 (Gul-bāg と呼ばれていた) に代えて、カシュガルの町の5マイル南、キズィル川の右岸に近い場所に清朝駐屯軍のための要塞を建設したことが見えており (Forsyth 1875: 40)、上に引用した築城の記述はこれと完全に合致する。ユースフ・ハース・ハージブが要塞の建設に対してビシャーラを与える聖者と見なされていたという点も大変に興味深い。「正しく、この二つの証拠は、単にユースフ・ハース・ハージブのマザールの場所とその没年を証明する資料であるに留まらず、同時に人々がユースフ・ハース・ハージブのマザールに対して持っていた信仰と、19世紀に生きたエミール・フセイン・セブリー、カージー・ムヘンメト・サーイム・スーフィー・アッラーフヤール、ズフルッディーン・ヘキムベク、ネメトゥッラー・カーシュガリーなどの歴史的人物の活動を明かにする上でも一定の参考価値を有する重要な証拠であると考えられる。」と、サビト氏は結んでいる。

先のムティ、オスマノフ両氏の論文とこのサビト氏の論文を読み比べると、ある徴

妙な相違が存在していることに気づかれる。即ち、前者では、ワクフ・ナーマを除いて口頭の資料に依らねばならなかったため、ヘズリティ・モッラムがマフムード・カーシュガリーであることを認定する作業の多くの部分が著者たち自身に委ねられることになった。著者たちの努力にもかかわらず、マフムードのカシュガルへの帰還の事実をいうものが記憶にのみ残されているタズキラだけであるのは、如何にも苦しいと言わねばならない。ところが、サビト氏の論文では、著者は事実の認定者ではなく、19世紀の先人がユースフのマザールの地点と没年を知っていたという事実の報告者であるに留まっており、それだけに一層論旨明解である。一方、一見して明白な共通点も存在する。それは、前者のワクフ・ナーマも後者の二点の証拠も、ともに写本の余白のページやページの余白、もしくは卷子本の末尾に加筆されたものであり、しかも同一の人物イミール（若しくはイミーン）・ヘセン・カーギーから提供されたという事実である。これが意味するものは何か、筆者は決して不遜な想像を逞しくするものではないが、この事実には留意しておく必要があると思われる。

4. 現代史とマザール——結びに代えて——

現在新疆の各地で、これ以外にも若干のマザールの発見が報じられている。例えば、サイラムでは *Ta'riḥ-i amniyya* の著者 Mullā Mūsā Sayrāmī, ウシュでは19世紀の歴史叙事詩 *Zafar-nāma* の著者 Mullā Šākir の墓所が確認され、さらにヤルカンドでは、モグーリスターンのアブド・アルラシード・ハンの妻で女流詩人で音楽家の Āmanisā のマザールの建設が計画され、1992年8月当時の自治区主席テムル・ダワメトの出席のもと盛大に落成式が行われた。筆者の知る限りでは、彼女の名は1981年に *Tawāriḥ-i musiqiyyūn* が公刊されるまでは如何なる史料からも知られていなかったが、その後彼女の「子孫」からマザール建設の要請が自治区政府に対して出され、政府はこれに応じて専門家の調査団を派遣した。調査団はモグーリスターンのハンたちの墓所であるアルトゥンの地下の墓室へ入り、30体以上もの遺骸が並んでいる中から「30台の出産経験のある女性」を選び出しそれをアマンニサーと認定したという。

ところでこうしたマザール・ブームとでも呼び得る現象の背景をなすものは何であろうか。その背景には少なくとも三つのレベルが考えられる。

その遠景をなすのは、既に見て来た通り、東トルキスタンのムスリム住民の心意に深く根差している、聖者（墓）崇拝、就中、聖者の墓は発現するべくして発現するという観念である。そして、中景というべきは、現代におけるウイグル人の民族的アイ

デンティティーの発見・確立を目指す動きであり、近景は1982年以降の中国、特に新疆の政治的状况である。

周知の如くイスラム化が進展して後の東トルキスタンのオアシス住民は、異教徒に対してはムスリム、東トルキスタンの外からの人間に対しては *yerlik* (土地者) と自称するのみであり、カシュガルルク、トゥルファンルクといった個々のオアシスへの帰属を示す名称以外のより包括的な民族名称は存在していなかった。事柄は同時代の西トルキスタンにおけると同様である。19世紀末以来、近代的、即ち西欧文明の存在を意識した上での、民族意識の覚醒が見られたが(この問題については、Hamada 1990a を参照)、1921年アルマータにおける東トルキスタンからの移住者の会議において、トルコ学者 S. E. マローフの提案に基づきウイグルという民族名称が復活され (Kononov 1972: 230)、1935年には新疆でも公式に使用された (包爾漢 1983: 244) ことは、後のこの地域における民族意識の有り様に大きな影響を及ぼすことになった。

現在新疆のウイグル人たちは、彼ら、即ち「ウイグル」人がこの地域の古来からの土着の住民であることを強調する。中国国際旅行社の一ウイグル人はアメリカからの旅行者に対し、新疆で発見された六千年前のミイラはウイグル人が漢人より古いことを証明すると語ったという (Gladney 1990: 2-3)。彼らのなかには、漢族とは異なる「ヨーロッパ人」風の容貌に一種の優越を感じている者も見受けられるが、彼らの自然人類学的な意味での祖先の少なくとも一部分は「ウイグル人」ではなかったという認識は殆ど存在しない。筆者が接触した限りでは、現在のウイグル人の多元的な起源を承認する人は極一部の知識人に限られていた。知識人の中でも、いわば「民族派」の間からは、東トルキスタンに生きた様々な民族が複合して現在のウイグル人を形成したという歴史的時軸を180度顛倒させ、今から8000年前に「東は大興安嶺、西は黒海、北はアルタイ、南はヒマラヤ」の間に広がっていた「古ウイグル人」が存在したとし、中央アジアに出現した諸民族は、サカ、匈奴、烏孫、突厥などすべてウイグルであるか、少なくともその血縁のものであったと主張する者さえ出現するに至った (Dolqun Almas, *Uygurlar, Şinjang yaşlar-ösmürlär nāşiyati* 1989)。なお、この書は禁書とされたため筆者は未見である。1991年になって、これに対する厳しい批判が展開された。銭、周、林、賀氏の批判論文を参照 (銭 1991; 周 1991; 林 1991; 賀 1991)。

一方、こうした極端な動きとは別に、ウイグル人の文化的指導者たちは、東トルキスタンの歴史の中から顕彰に値する事象を捜し出すことによって、民族的アイデンティティーを歴史的に補完することを目指しているように思われる。最近の戸惑いを覚

えるほどの『クタドッグ・ビリグ』研究の隆盛もこうした熱意の現れであろう。(彼らによっても、ウイグルという名称は可能な限り広い意味で用いられており、マフムード・カーシュガリーやユースフ・ハース・ハージブが「ウイグル」であったことは完全に自明のこととされている。)そして、こうした「文化英雄」の顕彰が大衆的レベルで具体化されるとき、記念図書館や記念音楽堂ではなく、外でもないマザールが出現するという事態は正しく東トルキスタンの過去の歴史と現在の文化状況の産物であるといえるであろう。

1982年の第12回党大会の後、当時のカシュガル師範学校の校長は、「今や、党と政府は、文化的多様性は政治的忠誠と矛盾しないということを承認している。これは我々に非常に変化をもたらした」と語ったという (Parks 1983; Gladney 1990: 20)。この認識は、1982年の末にマフムード・カーシュガリーのマザールを求めてオパル村へ赴いた人々によっても共有されていたに相違ない。ムティ、オスマノフ両氏の論文の結論の第7項は、取って付けた儀礼的言辞ではなかったと知るべきである。

政治権力の側から見たマザール発見の意味については、現在のところ推測する外ないが、先ず考え得ることは、現時点のように発見されるマザールの主が文化英雄である限りは、権力はこれを容認し、さらに進んで、少数民族の独自文化の発展を奨励していることを内外に示すためにも、これに援助を与えることさえ可能であるということである。しかし、もし仮に歴史上の政治的人物、しかも公的に分離主義者とされている人物(例えば、18世紀のホージャ・ジャハーン、19世紀の反乱の指導者たち)が問題になる様な事態になれば、事柄は異なった様相を帯びることになるかも知れない。1992年夏、クチャのアルシャド・ウッディーンのマザールを尋ねた際、その現在のシャイフにラーシディーン・ホージャについて質問したところ、そんな人物のことは知らない、という回答であった。1864年のクチャの反乱自体は農民起義であるとの評価を公式に与えられているが、その指導者になったラーシディーンは反乱のヘゲモニーを騙し取ったとされており、こうした公的な評価がシャイフの記憶力に影響を与えたか否かは筆者には判断出来ない。

東トルキスタンのみならず、新たに独立したウズベキスタンやタジキスタンにおいても近年民族英雄、文化英雄のマザールが新たに建設された例がいくつも報告されている。中央アジアにあっては、過去においてそうであった如く現在においても、いやなお一層と言うべきか、マザールの発現は政治的、社会的情勢の産物であると考えられる。

文 献

- Atalay, Besim
 1941 *Divan u Lugat-it-Turk, Tıpkıbasımı*. Ankara: Alâeddin Kiral Basımevi.
- Babinger, Franz
 1954 *Mahomet II, le Conguérant et son temps (1432-1481)*. Paris: Payot.
- 包爾漢
 1983 『新疆五十年』北京：文史史料出版社。
- Bayramoğlu, Fuat
 1983 *Hacı Bayram-ı Veli*, 2 cilt. Ankara: Tük Tarih Kurumu.
- Beck, Herman L.
 1988 *L'image d'Idris II, ses descendants de Fas et la politique sharifienne des sultans marinides (656-869/1258-1465)*. Leiden: E. J. Brill.
- Boratav, P. N.
 n.d. Battal. *Islam Ausiklopedisi*, cild II, 344-351.
- Cahen, Claude
 1988 *La Turquie pre-ottomane*. Istanbul-Paris: l'Institut Français d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul.
- Dermenghem, E.
 1954 *Le culte des saints dans l'Islam maghrebien*. Paris: Gallimard.
- Evliya Çelebi
 1314 *Evliya Çelebi Seyahatnamesi* 1. cilt. Istanbul: Iqdâm Matba'ası.
- Ferrand, G. (ed.)
 1925 Abu Hamid al-Gharnati, Tuhfat al-albab wa nuhat al-ajab. *Journal Asiatique*, juillet-septembre, I-148, octobre-décembre, 193-314.
- Fletcher, J.
 1978 The heyday of the Ch'ing order in Mongolia, Sinkiang and Tibet. *The Cambridge History of China*, vol. 10, Part 1, pp. 351-408. Cambridge: Cambridge University Press.
- Forsyth, J.
 1992 *A History of the Peoples of Siberia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Forsyth, T. D.
 1875 *Report of a Mission to Yarkund in 1873*. Calcutta: The Foreign Department Press.
- Gladney, Dru C.
 1987 Muslim Tombs and Ethnic Folklore: Charters for Hui Identity. *The Journal of Asian Studies* 46(3), 495-531.
 1990 The Ethnogenesis of the Uighur. *Central Asian Survey* 9(1), 1-28.
- Grenard, F.
 1898 *Mission scientifique dans la Haute Asie, 1890-1895, Deuxieme partie*. Paris: Ernest Leroux.
- Hamada, Masami
 1990a La transmission du mouvement nationliste au Turkestan oriental (Xinjiang), *Central Asian Survey* 9(1), 29-48.
 1990b De l'autorité religieuse au pouvoir politique: la révolte de Kuca et Khwaja Rashidin, in: édités par M. Gaborieau, A. Popovic et Th. Zarcone, *Naqshbandis, Cheminement et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, pp. 455-489. Istanbul-Paris: Isis.
- 濱田正美
 1991 「サトク・ボグラ・ハンの墓廟をめぐる」『西南アジア研究』43, 89-112。
 1994 「スーフィー教団」後藤明著『文明としてのイスラーム』pp. 257-284, 東京：栄光教育文化研究所。

濱田 聖者の墓を見つける話

哈密文物志編纂組編写

1993 『哈密文物志』烏魯木齊：新疆人民出版社。

賀繼宏

1991 「維吾爾族源研究」『西北史地』1991年第2期，42-47。

Hvāndamīr

1342 *Ḥabīb al-siyar*, vol. iv. Teheran: Ketāb-forūšī Haiyām.

Inalcik & Murphey (ed.)

1978 Tursun Beg. *The History of Mehmed the Conqueror*, Text published in Facsimile by Halil Inalcik and Rhoads Murphey. Mineapolis & Chicago: Biblioteca Islamica.

Isslodovaniia (Исследования)

1988 *Исследования по уйгурскому языку*. Алма-ата: Наука Казахской сср.

Kafadar, C.

1995 *Between Two Worlds, The Construction of the Ottoman State*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

Katanov, N. F. (Катанов, Н. Ф.)

1904 *О религиозных войнах учеников шейха Багауддина против инородцев западной Сибири*. Казан: Типо-литографич Императорского Университета.

Kim, Ho-dong

1992 The Cult of Saints in Eastern Terkestan—The Case of Alp Ata in Turfan——. *Draft paper presented at the Permanent International Altaic Conference 35th Meeting*, Taipei.

Koнонов, A. N. (Кононов, А. Н.)

1972 *История изучения тюркских языков в России*. Ленинград: Наука.

林幹

1991 「応該正確闡明匈奴鎬歷史面貌和歷史作用」『西域研究』1991年3期，4-12。

McChesney, R. D.

1991 *Wagf in Central Asia, Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine, 1480-1889*. Princeton: Princeton University Press.

Mullā Mūsā Sayrāmī

Ta'riḥ-i amniya. Bibliothèque Nationale, Collection Pelliot B. 1740.

Münejjimbaši

Ṣahā'if al-aḥbār, vol. iii.

Mut'iy & Osmanov

1984 Mahmut Qašqarining yurti, hayati wa mazari togrisida. *Tarim* 1984(3), 9-25.

Parks, Michael

1983 Color Flavor Emerge in Zinjiang Province: China's Minorities Enjoy New Freedom. *Los Angeles Times*, 1-4.

Pritsak, Omeljan

1953 Mahmud Kašgari Kimdir. *Türkiyat Mecmuasi*, Vol. 10 (reprinted in *Studies in Medieval Eurasian History*, 1981, London: Variorum Reprints).

錢伯泉

1991 「東突厥斯坦史」批判」『新疆日報』1991年8月16日。

Runciman, Steven

1965 *The Fall of Constantinople 1453*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sabit, Abdurehim

1992 Yusuf Has Hajib qabrigahi togrisidiki tarihiy hujjetlar. *Bulaq* 1992(2), 141-144.

Samoilovich, A. (Самойлович, А.)

1915 Туретский народец Хотоны. ЗВОИРАО, том 23, 256-290.

Snesarev, G. P. (Снесарев, Г. П.)

1983 *Хорезмские легенды как источник по истории религиозных Средней Азии*. Москва: Наука.

Surdel-Thomine, Janine (trad.)

1957 al-Harawī. *Guide des lieux de perlinage*, Damas: Institut Français de Damas.

Taqkira-i Šayḥ Muḥammad Šarīf

Jarring Collection, Prov. 414.

Yurt Ansiklopedisi

n.d. Istanbul: Anadolu yayıncılık A. Ş.

魏大林

n.d. 「烏白爾村鎬故事」『絲路游』6期, 41-42。

新疆社会科学院宗教研究所

1989 『新疆宗教』烏魯木齊: 新疆出版社。

『新疆圖志』

1923 東方学会校正増補本。(民国54年, 文海出版社による影印。)

伊犁地区地方志編纂委員会

1990 『伊犁風物志』烏魯木齊: 新疆出版社。

張承志

1991 『心靈史』広州: 花城出版社。

周偉州

1991 「關於維吾爾族族源問題」『西域研究』1991年2期, 15-27。