

エジプト『参詣の書』と死者の街から見たタサウウフ

大稔, 哲也

東京大学大学院人文社会系研究科アジア文化研究専攻西アジア歴史社会専門分野 : 助教授 : 中東社会史、中東民俗誌

<https://doi.org/10.15017/3698>

出版情報 : 史淵. 141, pp.29-81, 2004-03-10. 九州大学大学院人文科学研究院
バージョン :
権利関係 :

エジプト『参詣の書』と死者の街から見たタサウウフ

大 稔 哲 也

1. はじめに

現在、カイロ市の東側に威容を誇るムカッタム山の裾野には、広漠たる墓地が連なっている。もともとこれらの墓地は、7世紀のアラブ・ムスリム軍の到来後、その都と定められたフスタートやカイロの市街を取り囲むように、大カラファ、小カラファ、サフラー（北部）地区などの名称で歴史的に展開してきたものであった。本稿では、便宜上、これらの墓地区を総称して「死者の街」と言う表現を用いる¹⁾。

また、特に12世紀以降、この死者の街に対する人々の参詣行為が顕著となった。エジプトの場合、個人レベルばかりでなく、集団単位でも参詣が行われたところに、他地域と比較しての特徴が在る。例えば、845/1442年のある時点では、11ものグループが大小カラファの参詣行に出ていたと言う²⁾。参詣者は恐らく、その場限りのいわば講 (tā'ifa) を結び、それを率いていたのが参詣のシャイフ (shaykh al-ziyāra) と呼ばれる参詣の御師たちであった。彼らは各々独特の順路を巡り、墓々の前で故人にまつわる逸話や、各墓固有の慣行（祈願法など）について同行解説していた。この参詣のシャイフらが著したとされる、いわば参詣の手引書が、『参詣の書』と呼ばれる一群の書である。エジプトの死者の街に関してだけでも約20点以上の参詣書が著され、そのうち、12～15世紀にかけて書かれた4点、さらに17世紀の1点などが現存している³⁾。

本稿では、これらの参詣書と「死者の街」という場から、タサウウフやスーフィー⁴⁾について照射してみることになる。あるいは、参詣書や死者の街がどれ

だけ当時のタサウウフやスーフィーの状況・在り方を反映していたのか、考察を試みたい。参詣 (ziyāra) 行為は近年、「スーフィズム」の外縁部を構成し、民衆の日常化したスーフィズムの在り方であると位置づけられたり、「エジプトにおいて、スーフィー教団が広範な基盤による一般的現象となる過程で、不可欠な力として作用した」などと評される⁵⁾。しかし、そのメカニズムの具体的在り方は未解明であるし、参詣書にも、特定のスーフィーの集団活動の実態、その詳細やその歴史的展開について、直接的にまとめて述べられてはいない。それゆえ、参詣書をさしたる視点も有さずに読む限り、スーフィズムにあまり拘泥せずとも参詣活動の大きな流れは把握できよう。参詣行為自体はタサウウフの枠組みを超えており、社会全般がタサウウフ化したにせよ、その全般に流行したものであった。総じて、スーフィズム研究に秀でる者はそちらの知識に引きつけての読みが可能になろうし、社会史的関心を中心に据えてスーフィズム・プロパーの研究とは少し距離を置いていれば、スーフィズムに触れずに他の主題を語ることが可能であろう。勿論、以上の前提には、何を以てタサウウフとするか、何を以て参詣書や死者の街が「反映した」と断ずるのか、という問いかけも存する。

また、本稿ではシンポジウムのテーマがマムルーク朝期にあり⁶⁾、かつ参詣書の残存する時期を扱うため、必然的に対象とする時期の中核は13～15世紀に重なり、その前後を含めた12～17世紀が言及の範囲となる。本稿で扱う時期の中でも、特に12世紀以降、スーフィズムはタリーカの展開などと相俟って普及し、一部エリートのものから民衆のいわば日常生活の倫理の学として大衆化していった時代と概説されるのを常とする。そのような時代の空気の変化を参詣書や死者の街参詣はどれだけ反映しているのか、というのも目論みの一つである。

さらに、特に近代以降の事例報告から、タサウウフに付随するものと考えられがちな諸慣行、例えばマウリド（「聖者」生誕祭）、スーフィーらの修行生活の実態や、死者の街のザーウィヤ、ハーンカー、リバートなどと称される修道場が参詣書にどのように記述されていたかも、併せて検討に値しよう。後者については、第4章で詳述するように、死者の街がタサウウフの展開に場を与え

た、空間的根拠を与えたと筆者が小結するゆえ、きわめて重視される。

そして、結論から言えば、参詣書がマムルーク朝期エジプトのスーフィズム研究において新たに画期的貢献をなす史料群であると筆者は主張するつもりはない。むしろ、参詣書や死者の街を多角的に検討する一つの機会と理解している。筆者自身は、スーフィズム研究に無限の憧憬を抱き続けてきたにもかかわらず、その大海に溺れることを^{おそ}懼れ、このテーマを先送りしてきた側面がある。同時に、参詣書の記述とタサウウフとの関係は実に微妙であり、参詣書はタサウウフの外縁をなぞりつつ時に内側へ切れ込み、またタサウウフに対応はしていても、それ自身を描いてはいないという難しさがあった。しかし、参詣書や死者の街とタサウウフの問題検討は、一度は避けて通れぬ道とも理解している。いずれにせよ、本稿での議論はタサウウフそのものについての分析ではなく、その周縁から問題提起するところに在る。

2. 参詣の書とその著者についての概略

エジプトにおける墓地参詣書の全般的性格や内容、各々の参詣書の特徴については、他の機会に詳述したので、ここでは後段の議論で必要となる最少限の知見のみ記したいと思う。

現存するエジプト参詣書のうち、最古のものとされるのがイブン・ウスマーン Muwaffaq al-Dīn Ibn 'Uthmān 著の *Murshid al-Zuwwār ilā Qubūr al-Abrār* である⁷⁾。本書はエジプト参詣書の中で、最も頻繁に他史料に言及・引用されて来たもので、歴史家マクリーズィーの著作もその一例である。Y. Rāḡib はかつて、エジプトの参詣書を網羅する作業の中で、それまでの諸説を退け、著者を615/1218年没の人物と特定した⁸⁾。筆者もこれが最良の説と考えるが、同時にこの後の議論に関わる問題点もはらんでいる。すなわち *Murshid* には、イブン・ウスマーンの没年とされる1218年以降に没した者の墓についての記述や、それ以降の時期の著者からの引用も含まれているのである。例えば、al-Mundhirī (1258年没)、Ibn Khallikān (1274年没)、al-Nawawī (1277年没)、Ibn Muyassar (1278年没)、al-Ṣafadī (1363年没) などからの引用が認められ、Ibn

al-‘Arabī (1240年没), Ibn Sa‘īd (1286年もしくは1274年没), Ibn al-Dawādārī (1331もしくは1334-5年没) からも引用されていた可能性が高い。特に Ibn Khallikān の伝記集からは11箇所の引用を数え、貴重な追加情報源をなしていた。これらについては、イブン・ウスマーンの没後、何者かが情報を加えたと考えるのが最も妥当と思われる。これらの挿入部分にさらに着目してみると、引用元は当時の著名文献を中心にしており、サファディー (1363年没) を下限とする。墓ごとすべての記述が引用されているケースもあり、全般に挿入は *Murshid* の後半部分に集中していることを看取できる。

書き加えの問題に関する卑見は他の機会に譲り、これ以上立ち入らないが、ここで縷々述べて来た理由は、本稿の第3章の作業において、各参詣書中のタサウフ関連データを通時的にも取り扱う際に、*Murshid* における挿入部分を出来る限り削ぎ落とした祖型を抽出して使用することが望まれるためである。

第2の参詣書はイブン・ナースィフ Ibn Abī al-Fudalā’ al-Nāsikh 著の *Miṣbāḥ al-Dayājī* である。本書の成立を Y. Rāḡib や C. Taylor は、その記述内容から1296-7年頃と推定しているが、私はヒジュラ暦699年の記述が在るため、1299-1300年以降と推定してきた⁹⁾。本書は著者自ら「もし、ある人がこれを手に取り、彼らを一人ずつずっと参詣してゆけば」と記し、没年など年代を省き、墓の位置関係や距離を明確に記していることもあって、ガイドブック的携行性を明示している¹⁰⁾。

第3に、すでに言及したイブン・アッ・ザイヤート Shams al-Dīn Ibn al-Zayyāt 著の *al-Kawākib al-Sayyāra fī Tartīb al-Ziyāra fī al-Qarāfatayn al-Kubrā wa-al-Ṣuḡhrā* を挙げられる。著者はスィルヤークース・ハーンカー (Khānkāh Siryāqūs, 修道場) のスーフィーであり、1402年に本書を脱稿、1412年にそこで没して埋葬されたと言われる¹¹⁾。

第4はサハーウィー Nūr al-Dīn al-Sakhāwī 著 *Tuhfa al-Aḥbāb wa-Bughya al-Tullāb fī al-Khiṭaṭ wa-al-Mazārāt wa-al-Tarājīm wa-al-Biqā’ al-Mubārakāt* である。Y. Rāḡib はかつてその没年を887/1482-3年以降と示唆し、筆者は888/1483-4年没の人物の記述が存在するため、それ以降と考えてきた。

しかし、本書の写本を改めて精査した結果、筆者はその奥付から判断して本書が1484年2月に執筆されたと現在は考えている¹²⁾。本書の独自性はその前半部にあり、その部分はサフラー（北部）地区の発展や、ギザなどカラファ以外の墓地区の記述に秀でている。後半部(校訂本のおよそ196頁以降)は、イブン・アル・ザイヤートの *Kawākib* の要約に近い。

次に紹介するシュアイビー al-Shu'aybī は、オスマン朝エジプト支配初期に、エジプト参詣書として以上の4点と Ibn al-Jabbās のものの計5点のみを列挙しており、このことは、それまでに書かれた約20点の参詣書のうちでこの5点に対する評価が定まり、これらが当時、閲読可能な状態にあったことを示しているよう¹³⁾。

さて、第5の参詣書はエジプトのオスマン朝支配期に著述されたため、直接本稿には関連しないが、比較の観点から必要に応じて使用する。すなわち、シュアイビー Shams al-Dīn Muḥammad b. Shu'ayb b. 'Alī al-Shu'aybī 著の *Kitāb yashtamil 'alā Dhikr man dufina bi-Miṣr wa-al-Qāhira min al-Muḥaddithīn wa-al-Awliyā' min al-Rijāl wa-al-Nisā'* である。筆者は以前、この世界的に未だ研究対象とされたことのない孤写本を採り上げ、検討を加えた¹⁴⁾。それによると、著者シュアイビーはエジプト・デルタの Maḥalla 出身、カイロ育ちであり、シャーフィイー法学派、アフマディーヤ（タリーカ）に属していた。本書以外に、別の参詣書 *al-Nashr al-Ātir*（未発見）においてヒジュラ暦9～10世紀の2089人以上について記したとされるほか、これ以外に4点の著作が知られている¹⁵⁾。このうちタサウウフに関わりの深い2点 *al-Ma'ānī al-Daqīqa* と *al-Jawhar al-Farīd* を筆者はエジプト国立図書館で実見したが、特に *al-Ma'ānī al-Daqīqa* にはタサウウフの実践に関する詳細な記述が含まれていた。

本参詣書は奥付によると1030/1621年に著了され、1033A.H.年に書写されていた。本書の特徴は、ハディースを保持しているかどうかという観点から参詣書の記述対象を選択してゆくという戦略にあり、死者の街の地誌や参詣慣行、被葬者などに関する情報については先行する四参詣書に比して大いに見劣りする。ただし、それらは著者による別の参詣書 *al-Nashr al-Ātir* 中に実現されて

いた可能性が高い¹⁶⁾。

3. 『参詣の書』とスーフィー、タサウウフ

(1) 引用文献の分析

参詣書自体が、多数の引用文献が混在する精巧な編み物という側面を持っていたと言えよう。その中でいわゆるタサウウフに関連するものはどの程度在ったのであろうか。以下、著者名もしくは、典拠名を明示する形で引用されたものだけを対象として、一瞥してみよう。

まず、*Murshid* であるが、判っただけで61点を超える引用文献のうち、「スーフィズム」に直接関係が深いのは、al-Qushayrī の *al-Risāla* (2-3 箇所)、al-Sulamī のスーフィー列伝 (1 箇所)、Ibn al-‘Arabī の *Sirāj al-Murīdīn* (1 箇所)、Ibn al-Fārid の詩 (1 箇所) のみである。しかもこのうち、後方の2者は著者イブン・ウスマーン没後に附加された可能性の強い部分でもある。これにスーフィー列伝と重複する部分を有する Abū al-Nu‘aym al-Iṣfahānī の *Hilya al-Awliyā’* (1 箇所) や Ibn al-Jawzī の *Ṣiḥā al-Ṣafwa* (1 箇所) を加えてみても、単純に点数だけから計算して全引用文献点数の約6.6% (附加の可能性の在る2点を減ず) に過ぎない。そのうえ、他の史書などに1点で20ヶ所以上の引用があるものが幾つも見られるため、全体としては極くわずかに過ぎないといった印象である。

次に *Miṣbāḥ* であるが、al-Qushayrī (9 箇所)、al-Sulamī (5 箇所) に加え、Abū Ḥamid al-Ghazālī (1 箇所) と Ṣafī al-Dīn Ibn Abī al-Manṣūr への言及 (1 箇所) が新たに見受けられる。前出の *Hilya* (8 箇所) や *Ṣiḥā al-Ṣafwa* (11 箇所) からも引用が激増し、Ibn Yahyā al-Rashīd の *Manāqib Ibn al-Jazzār* と Abū al-‘Abbās al-Qaṣṭallānī の *Manāqib Abī al-Rabī‘* もスーフィー・聖者伝の可能性がある。以上、引用点数は増えていないが、引用箇所は激増している。もっとも、全体の引用点数も80点を超えているため、*Murshid* には優るものの依然、全引用点数における比率は微増程度である (8.8%)。

第3に *Kawākib* を見ると、タサウウフやスーフィーに直接関連するものとし

て al-Qushayrī (4 箇所) と Ṣafī al-Dīn Ibn Abī al-Manṣūr の *al-Risāla* (15 箇所)、及びそれに準ずるものとして *Hilya* (4 箇所) や *Ṣifa* (7-8 箇所), al-Yāfi'ī の *Rawḍ al-Rayyāhīn* (1 箇所), Ibn al-Mulaqqin の *Ṭabaqāt al-Awliyā'* (6 箇所), al-Qaṣṭallānī (3 箇所), *al-Kawākib al-Munīr fī Manāqib Abī al-'Abbās al-Baṣīr* (1 箇所) などを挙げる事が出来る。ただし、*Kawākib* における引用は全体で100箇所を超しており、*Miṣbāḥ* にくらべ比率は必ずしも優らない。また、Ṣafī al-Dīn Ibn Abī al-Manṣūr への依存も際立っている。

Tuhfa については、al-Qushayrī (3 箇所), Ibn al-Mulaqqin の *Ṭabaqāt al-Awliyā'* (3 箇所), Ṣafī al-Dīn Ibn Abī al-Manṣūr の *al-Risāla* (5 箇所), *Hilya* (2 箇所), *Ṣifa* (4 箇所), 'Izz al-Dīn b. Ghānim al-Maqdisī の *Afrād al-Aḥad 'an Afrād al-Ṣamad* (1 箇所), *Kitāb Maḥāsin al-Abrār wa-Majālis al-Akhyār* (1 箇所), そして、Badr al-Dīn al-Balānsī の 3 点 *Rawḍa al-Sālikīn wa-Ghayḍa al-Nāsikīn*, *Miftāḥ al-Futūḥ fī Miṣbāḥ al-Rūḥ*, *Tuhfa al-Abrār* (1 箇所) への言及など、引用全体が60数点へ減じていることに鑑みれば、タサウウフ関連書からの引用は10%を超え、4 参詣書中最大へと増えている。

以上の引用から統計的な判断を下すことは、点数が少なすぎるゆえ不可能である。また、直接タサウウフ関連の書物でなくとも、後代になるとタサウウフの浸透とともに、書物全般へそれに関連する記述が増加してゆくことにも留意が必要であろう。しかし、全般として、13世紀のイブン・ウスマーンの参詣書から、15世紀後半のサハーウィーまでで、倍近くタサウウフ関連の引用が漸増しており、エジプト社会一般におけるスーフィズムの展開と軌を一にしていると言えよう。また、現代から見て代表的スーフィー思想家と言える Ibn al-'Arabī や al-Ghazālī は、全参詣書を見渡してみても、各々わずか1ヶ所づつしかその引用が明示されていない。無論、直接引用されておらずとも、Ibn al-'Arabī など間接的な影響は無視し得ないであろうが、むしろ圧倒的な引用元は他の参詣書であり、あるいは史書、地誌類であった。その意味では、後述するように参詣書がタサウウフ、スーフィー、プロパーの書物ではないという結論の方がより妥当と言えそうである。

なお、以上とは視点を方向転換し、参詣書中の被葬者たちが他のスーフィー列伝や関連書にどの程度記載されていたかを見るならば、これもかなりの事例を確認することが出来る。一例を挙げると、al-Diqqī (357A.H.年没) は al-Qushayrī, al-Sulamī, Ibn al-Mulaqqin, al-Sha'rānī 他によって言及されていた¹⁷⁾。

(2) タサウウフ関連の記述

参詣書におけるタサウウフやスーフィー関連の記述について考察を進めようとする、そもそも何を以てタサウウフやスーフィーと断ずるかというスタートで躓いてしまう。そこで、スーフィー・タサウウフに関連していると判断できる幾つかの場合を大別して想定してみると、①参詣書史料中にスーフィー・タサウウフやその類語がそのままの表現で関連して出ている、②いわゆるスーフィー列伝にその人名が出ている、あるいはそれとは若干ずれるが現代の「スーフィズム」研究書にその名が出ている人物である、③スーフィーに固有とされる用語や論法が出てくる。この場合、往々にして、その用語で説明されうるスーフィー独特の慣行・実践も含まれる、④(直接タサウウフとの関連を示すとは限らないが、傍証として)ザーウィヤ、ハーンカー、リバートなど、スーフィーと関連の深い修道施設に逗留・居住している、などの場合を考えることが可能であろう。そのためここでは、①から③について順を追って参詣書の記述を整理し、④については独立して第4章で扱いたい。

①スーフィーやタサウウフ(とその類語)の表現がそのまま出ている場合

この場合、被葬者本人がスーフィーであると描写されたり、タサウウフに関わっている場合と、被葬者以外としてその逸話部分に関連して言及されたり、著作を引用されたりするケースを含めて考えられる。このうち、被葬者以外として言及される場合は、②のように当時もしくは現代にスーフィーと認知される場合が多いため、②へ譲り、ここでは被葬者とスーフィーとの関連のみに限定して検討してみたい。換言すれば、被葬者のうちどの程度がスーフィーとして記述されていたのかということである。まず、*Murshid* の総被葬者約406名の

うち¹⁸⁾、スーフィー、タサウウフに直接関連すると記述されるのは、わずかに約3.2%にすぎない¹⁹⁾。また、ここでタサウウフに関連して記述された者のうち没年が判る場合、念のために確認してみると、ヒジュラ暦4世紀/西暦10世紀に集中しがちであった²⁰⁾。これらに関しては、10世紀当時からスーフィーなどと呼称されていたのか、後代の著者イブン・ウスマーンの判断によって遡及してタサウウフ関係の呼称を与えられたのか、にわかには判断できない。

第2に *Miṣbāḥ* (13世紀末) を取ってみると、記述された被葬者の総数が約1193名へと激増したのに対し、そのうちのスーフィー関連者はわずか約1.3%であった。ただし、ザーヒド (zāhid 禁欲者) と評された者が95名もいるため、表現法の問題も考慮されるべきであろう。ここでは前出の *Murshid* からの引用部分もそのまま含めて算出している。また、スーフィー被葬者の没年代は、*Murshid* に見られぬヒジュラ暦7世紀の事例を含んでいた²¹⁾。さらに、naqīb al-sāda al-ṣūfiya などの表現は、スーフィー集団形成の萌芽を窺わせる²²⁾。

第3に *Kawākib* (1402年筆了) の場合は、被葬者総数1903 (もしくは1929) 名前後に対して、スーフィー・タサウウフとの関連を明示された被葬者は約1.6%、あるいは直接明記されていなくとも、タリーカなどの表現から十分に推測できるものを加えると、約2.0%となる。スーフィーとされた被葬者の没年代は、ヒジュラ暦7世紀代の者が半数以上に激増している²³⁾。それ以前の没年の者はこれ以前の参詣書からの引用である場合も多い。また、タサウウフ関連の記述は本書の後半部、著者自らが新たに被葬者として項目に加えた部分に多い。これは、時代の推移の反映でもあろう。同時に、特に校訂本の309~321(最終)頁はこれまでの参詣書に全く見られぬ創作部分で、詳細である上、Ṣafī al-Dīn Ibn Abī al-Mansūr からの引用を多く含む。さらに、shaykh al-ṣūfiya (スーフィーの長) の存在など、明らかにタサウウフに関連する集団を想定できる記述が増加して来る²⁴⁾。

第4に *Tuhfa* (1484年筆了) を見てみると、スーフィー、タサウウフの表現が見える被葬者は31名 (タリーカという表現やタリーカに基づくニスバがスーフィーと関連することが明白な事例を含めると56名) で、全被葬者2034 (死者

の街に埋葬されたと明言されていないものの、その可能性の強い者を含めて2050)名前後のうち1.5%である。この数字だけ見ると、さほどスーフィーの増加ぶりは窺えないが、タリーカなどの用語でタサウウフへの関連が明白な例を加えると約2.8%に達する。スーフィーとされた被葬者の没年代はヒジュラ暦7世紀以降がほとんどとなり、中でも8世紀以降のスーフィーの激増ぶりが目をひく²⁵⁾。このように参詣書は、各々の著述時期に近いスーフィー被葬者を、やはりより多くしかも明確にスーフィーとして記述する傾向にあったと言える。

以上の瞥見の最大の難点は、参詣書自体が様々な引用から成っており、必ずしも一定の基準でスーフィーとそうでない者を選別しているとは限らないことであろう。しかし、他者からの引用であっても、参詣書著者は著者なりの意味を担わせて使用していることも一定の事実であろう。また、仮にスーフィーと当時認められていたり、スーフィー伝/列伝に記述されていたにせよ、参詣書にスーフィーと記述されなかったり、別表現を採ったこともあり得ようし、その逆も然りである。例えば、Dhū al-Nūn al-Miṣrī や Ibn al-Fārid は参詣書中にスーフィーであったとは直接記されていないが、両者に全く触れない現代の「スーフィズム」研究書も稀であろう。実際に、スーフィーに比較的近い形容の呼称としては、サーリフ、ザーヒド、フリーなどがあった（後述）。

このようなマイナス面にも顧慮を加えた上で、敢えて被葬者とスーフィー、タサウウフとの関連を見ると、そのような表現が明示されている被葬者は四参詣書における全被葬者中のごくわずか（3%に達しない）であることが判る。このことは、参詣書における被葬者全般の記述に関する総体的なイメージの把握に資するであろう。また、この数字は他の被葬者への形容（サーリフ、ファキーフなど）と比較研究する道を残している。すなわち、ここで四参詣書を並べて通時的变化を考察するには点数が少な過ぎ、また個々の著者の嗜好も強く反映されかねないので余り有益とは言えず、むしろ、スーフィーやタサウウフに関連する被葬者の比率が低いことの方に解釈の余地が在るように思われる。そして、被葬者の中に参詣の対象者も含まれるわけであるから、この検討は民衆の参詣対象とスーフィーとの関係の輪郭を得る事にもつながろう。しかし、

このような墓の点数では計れない記述の質の問題も在る。これについては他のアプローチから絡め取りたい。

②『スーフィー列伝』や「スーフィズム」研究書にその名が出ている場合

ここでは、古典史料のいわゆるスーフィー伝/列伝にその人名が出ていたり、あるいはそれとは若干ずれるものの、近現代の「スーフィズム」研究書においてスーフィーとして著名な人々が、各参詣書にどのように登場するかについて一瞥を加える。被葬者以外として、被葬者の逸話部分に付随して言及されたり、著作を引用されたりするケースを中心にデータを提示したい。

まず、*Murshid* には被葬者の友人・師として al-Junayd, Dhū al-Nūn al-Miṣrī, Abū Hāmid al-Ghazālī, al-Qushayrī, Yūsuf b. al-Husayn al-Rāzī, al-Tusturī, Abū Hamza al-Baghdādī らが登場していた。あるいは、発言を引用されたり例話に登場する人物として、Thābit al-Bunānī (123/7 年没), al-Ghazālī, Rabī'a al-'Adawīya, Ibn 'Arabī, Dhū al-Nūn al-Miṣrī, al-Junayd, Ibrāhīm b. Adham (d. 161), Maṣṣūr b. 'Ammār al-Sulamī (d. 225), Samnūn b. Hamza (d. 290), Ibrāhīm b. Aḥmad b. Ismā'īl al-Khawwāṣ (d. 291), Yazīd al-Riqāshī, 'Abd Allāh b. al-Mu'allim らが挙げられる。

これらのうち、*Miṣbāḥ* において al-Junayd, Ibn al-'Arabī, Dhū al-Nūn al-Miṣrī に着目して見てみると、各々 3 箇所、2 箇所、9 箇所にその名が見える。同書にもやはり Abū Hāmid al-Ghazālī からの引用が 1 箇所見え、al-Suhrawardī も 1 箇所見える。特に al-Ghazālī からの 1 箇所は参詣の作法に関連しており、メッカ巡礼にゆこうと思う人々が al-Dīnawarī の墓の上を転げ回る慣行に対し、これはキリスト教徒の慣行であると戒めた重要な箇所であった²⁶⁾。

一方、*Kawākib* になると、al-Junayd (5 箇所), Rabī'a al-'Adawīya, Dhū al-Nūn al-Miṣrī (13 箇所), Ibrāhīm b. Adham, al-Suhrawardī, Aḥmad al-Badawī, 'Abd al-Qādir al-K(J)īlānī (4 箇所), Abū Madyan Shu'ayb, Ibn al-Ṣabbāgh, Abū al-'Abbās al-Harrār, Abū Ja'far al-Andalusī, Ibn al-'Arīf, Abū al-Hasan al-Shādhilī, Abū al-'Abbās al-Mursī, Aḥmad b. al-Rifā'ī, Abū

‘Alī al-Rūdhbādī, Ibrāhīm al-Khawwās, Abū al-Hasan al-Dīnawarī, Abū Bakr al-Zaqqāq, ‘Adī b. Musāfir, ‘Abd al-Rahmān al-‘Attār al-Madīnī など 錚々たる名が散見される。特に、Aḥmad al-Badawī, ‘Abd al-Qādir al-Kīlānī, Abū al-Hasan al-Shādhilī, Aḥmad b. al-Rifā‘ī, 等の名が揃い出すことはタサウウフの系譜を考える上でも重要であろう。

Tuhfa においては、al-Junayd, Rābi‘a al-‘Adawīya, ‘Abd al-Qādir al-Kīlānī (6箇所), Aḥmad b. al-Rifā‘ī, Ibn al-Ṣabbāgh, Dhū al-Nūn al-Miṣrī, ‘Abd al-Qāhir al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī, Aḥmad al-Badawī, Abū al-Hasan al-Shādhilī, Ibrāhīm b. Abī al-Majd al-Dasūqī らの名が挙がっている。特に本書では、al-Junayd, ‘Abd al-Qādir al-Kīlānī (6箇所), Aḥmad b. al-Rifā‘ī, ‘Abd al-Qāhir al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī, Abū al-Hasan al-Shādhilī らがタサウウフの系譜の記述中において、その遡及先や中継点として語られることは注記に値しよう。以上の4書におけるいわゆるスーフィーのうち、被葬者として出ているのはごくわずかであることも付け加えておけねばなるまい。

では、次に参詣書と当時のスーフィー伝/列伝の記述する人物がどの程度重複していたのかを試みに探してみたい。ここで、タサウウフの隆興が窺え、かつ記述年代のはっきりしている *Kawākib* (1402年脱稿) を事例として採り上げ、そこにスーフィー列伝に準ずるものと考えられる Ṣafī al-Dīn Ibn Abī al-Mansūr (1283年没) の *Risāla* と Ibn al-Mulaqqin (1401年没) の *Ṭabaqāt al-Awliyā’* が項目として列記した人物がどの程度記載されていたかを見てみたい。まず、Ṣafī al-Dīn の方は校訂本において項目として挙がっている約117名のうち、15.4%が *Kawākib* に登場していた。この数字には、アレクサンドリアのシャイフ達を列記している部分(16名のうち2名だけが *Kawākib* に出る)があることを割り引かねばなるまい。一方、Ibn al-Mulaqqin の方は、242項目のうち、約18.2~23.6%が *Kawākib* と重なっていた。こちらの方は、執筆の時代がほぼ一緒であるため、より重複度は高くなる要素となろう。また、Ṣafī al-Dīn、Ibn al-Mulaqqin 共に厳密にはアウリヤー (awliyā’, 「聖者」の複数形) の列伝

と銘打っており、*Kawākib* における Ibn al-Mulaqqin の記載する人物数 (44~57) などは、前項で検討した参詣書中に明記されたスーフィーの比率より高率に達することになる。いずれにせよ、ほぼ共時態のこの検討からは、同時代にアウリヤーと記された者に対する「聖者崇敬」について考える上で、参詣書も必須の史料であることを証言していると言えよう。

③スーフィーに固有とされる用語や論法が出てくる場合 (その用語で説明されるスーフィー独特の慣行・実践も含む)

この点に関して、まず何を以てスーフィー、タサウウフに付随する用語と認定するかということ自体が問題である。例えば、当時の認識としてどの程度一般化され共有されていたのかは判りにくいだが、我々は当時のスーフィー用語認識の或る指標として Ibn al-‘Arabī や Kamāl al-Dīn al-Q(K)āshānī, Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī, Diyā’ al-Dīn al-Suhrawardī, al-Kalābādī, al-Qushayrī, al-Makkī など枚挙に暇ないスーフィー用語解説を有している²⁷⁾。また、現代の研究者による用語辞典なども有用である²⁸⁾。一方、近年の「スーフィズム」研究書やタサウウフ古典翻訳・校訂書のかなりのものは巻末に「スーフィズム」関連の語彙集・索引を備えており、それらも参考になることは間違いない²⁹⁾。しかし、これらを以てしても、我々はもちろん厳密な区分を有してはおらず、本稿では特に参詣書史料における用法に留意しつつ、タサウウフ関連の文脈で参詣書に登場している用語や内容をまとめた。その点では、あくまで四参詣書の描くタサウウフ、スーフィー像を提示するにすぎない。

まず、各参詣書はタサウウフやスーフィーの理念、タサウウフとは何か、スーフィーの徴などについて、登場人物の口を借りて語らせていた。たとえば *Murshid* には、イフシード朝君主のカーフルに関連した逸話が引用され、カーフルがタサウウフを我々に教えてくれたと述べる箇所すら見受けられる。*Kawākib* はそれに他の発言を附加して、タサウウフと無知蒙昧(jahl)が一つになることはないと言かせていた。あるいは、同書中で Abū ‘Alī al-Rūdhbādī はスーフィーとは誰かと問われ、清浄さの上にスーフ(獣皮)を纏った者と答えている。さらに、ザーヒドとはどのようなものか、そしてそのスーフィーとの

関係についても登場人物が語っていた³⁰⁾。この点では、参詣書も間接的にせよ、タサウウフについて啓蒙する部分を含んでいたと言える。ただし、これは参詣書全般から窺える教宣的な性格とも相通じることである。

次に、慣行について見てみると、dhikr (アッラーへの称名), majlis (講座), samā' (踊りを伴う聴会) などの記述を見出せる。特に *Kawākib* と *Tuhfa* においてこれらに関する記述が増加し、師のもとに参集したスーフィー達がシャイフ Saḥī al-Dīn の定めたようにズィクル (dhikr) を行うという記述も在る。ただし、ズィクルの内容の詳細は不明であった³¹⁾。そして、我々は17世紀の al-Nābulusī のようなヴィヴィッドな記述を求めがちであるが、ズィクルなど慣行の詳細を記さない点は、オスマン朝期のシュアイビーの参詣書になっても変わっていない³²⁾。なお、マクリーズィーの記す、ファーティマ朝期(1126年)、死者の街においてカリフ・アーミル御前で実演されたというスーフィー達の踊りは、事実と認定するには時代が早過ぎ、後代からの類推かという疑念を残す³³⁾。

同じく、参詣書には死者の街で祝祭を祝っていた痕跡も皆無ではない。ただし、それがいわゆる聖者生誕祭であったのかと言え、可能性は低い。しかも、わずかに al-Mādirānīn (al-Mādirā'ī) 墓地と Turba Tāj al-Mulūk の2ヶ所などにすぎないことは逆に特筆すべきことであり、この問題については後に再度論及する³⁴⁾。siyāḥa/siyāḥāt (漂泊・放浪) と tajrīd/tajārīd (放念・放棄) は対になってしばしば用いられる表現であり、Ibn al-Fārid の例でも詳述されているように、タサウウフの道を求める初心者は、世俗の雑念や所有物を放棄して、修行の旅に出て行くのである。これも *Kawākib* 以降に急に出現するようになる表現である³⁵⁾。

第3にタサウウフ関連の用語一般についてしてみると、ḥāl/aḥwāl (様相・状況) の表現は比較的目につく。そこでは、スーフィーの高師にのみ生ずる常ならぬ様相の意を示していた³⁶⁾。先述の siyāḥa と tajrīd の結果、その者には fath (開示) が訪れる。また、アッラーへの信仰の道に邁進努力する意味で jihād, mujāhid, ijtihād の表現も見られた³⁷⁾。その後のスーフィー者は taḥqīq (真知の

確証)と ma'rifa (靈知) で知られるようになるなどする³⁸⁾。tahqīq と同語根の al-ḥaqīqa (真知), その主である muḥaqqiq も散見される表現である³⁹⁾。スーフィー道の初心者は murīd として頻繁に記述され、それ以上の階梯が体系立って記述されることはないが、qutb/aqtāb (枢軸) あるいは maqām al-qutbāniya (qutbiya) (枢軸の境位) や abdāl (代理) の表現も見られた⁴⁰⁾。被葬者や参詣書の登場人物へのこれら以外の呼称・形容に関しては、この後にまとめて論じたい。

karāma/-āt について参詣書はかなり熱心に記述を行っており、これまでこの項で挙げたどのタサウウフ関連の語よりも多い。逆に言えば、karāma は単にスーフィーの被葬者のみを超えて、被葬者全般に関わる「聖者崇敬」一般に使用される用語であったと言えよう。その karāma 中には、ṭayy al-ard (地面が折れ曲がって収縮すること。その結果、瞬間移動が可能となる)、inqilāb al-a'yān (物質の質を変換すること)、inqitā' (孤絶) を含めてよいであろう。karāma に含めるか並列して述べるかはともかく、mukāshafa (予見) の能力者も頻見されていた⁴¹⁾。

(3) 被葬者や参詣書の登場人物への呼称・形容

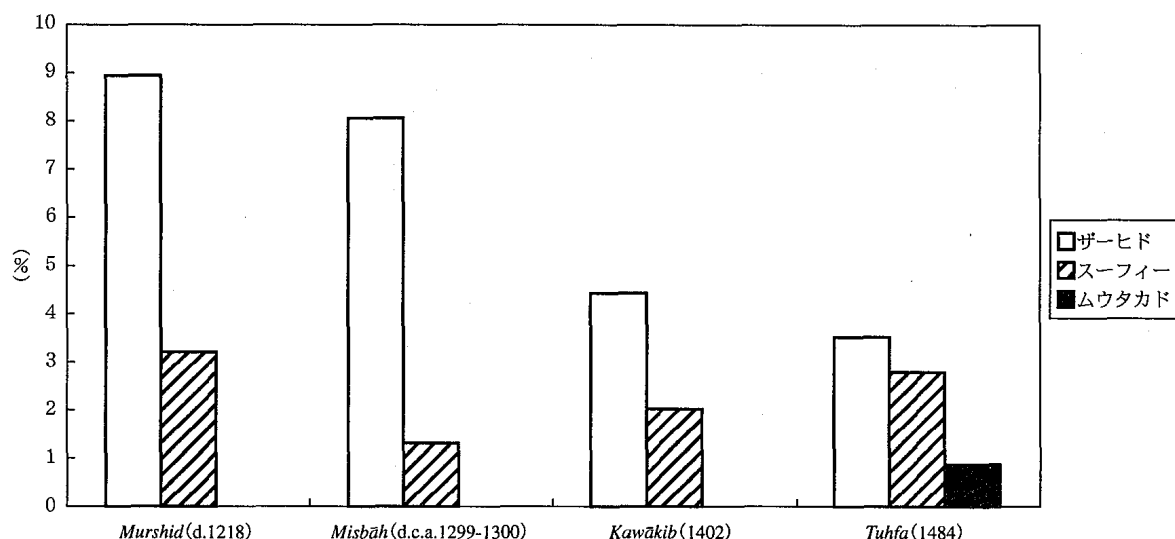
ここでは、被葬者や参詣書の登場人物への呼称・形容に関して、上記のもの以外をまとめて整理してみたい。

① ザーヒド/ズフドの現れ方・・・そして、サーリフ、アービド

四参詣書を通じて、被葬者や故人に対する最も一般的な形容は、サーリフ (ṣāliḥ 義人)/サーリフーン (ṣāliḥūn。複数形) もしくはスラハー (ṣulahā'。複数形) であろう。そして、その次にアービド ('ābid 篤信者)/ウッバード ('ubbād) が広範に用いられ、同様にしばしば用いられたのがザーヒド (zāhid 禁欲者)/ズッハード (zuhhād) やワリウ (wari' 敬虔) という形容である。このうちザーヒドについては幾つか専論も在るが、ここでは、その用いられ方を参詣書ごとに、時代を追って確認してみたい⁴²⁾。

まず、*Murshid* (著者は1218年没) では、全被葬者のうち約8.9%のザーヒド

付表1 参詣書中の被葬者に占めるザーヒド、スーフィー及びムウタカドの比率



を数えることが出来た。このうち、ファキーフ (faqīh) でもあった者は1人、カーディー (qāḍī) が3名、スーフィー (sūfī) との明記が6名、アミール (amīr) 1名である。他書でスーフィーとされていた者が本書ではザーヒドとだけ扱われていることもあった。このようにザーヒドという表現はカーディーであれスーフィーであれ、広く重複して用いられていた。スーフィーと明記される事例が全般に未だ少ないことを顧慮すれば、スーフィーとの親和性も窺える。また、その没年からは、*Murshid* 中のザーヒドがヒジュラ暦4世紀に集中しがちである傾向を看取できる⁴³⁾。このようにザーヒドがよりイスラーム初期に集中する傾向は、ズフド (zuhd 禁欲・禁欲主義) をめぐるこれまでの諸研究の結果と相違しない。すなわち、初期イスラーム期にはまだスーフィーとされる人々の範囲はより狭く、それに比してザーヒドという形容が主流を占めていた。

第2に *Miṣbāḥ* (13世紀末に脱稿) を見てみると、本写本はスーフィーという表現の少なさを補うかのように大量のザーヒド関連の表現 (95箇所) を有する。しかし、被葬者の総数が激増しているので、比率で言えば約8%とほぼ変化ない。ただし、本作品ではスーフィーという表現が極めて少数であるため、数字以上にザーヒドが印象に残る。また、このうち10名がファキーフ、カーディーが4名、1名がスーフィー、4名がアーリム (‘ālim 学識者)/ウラマー (‘ulamā’), 4名がワリー (walī「聖者」)、2名がワズィール (wazīr 宰相) の表現 (重複可)

を与えられており、ファキールとの親和性とスーフイーの少なさが見て取れる。これは前述のように、イブン・アン・ナースィフが他書のスーフイーと記述する者にザーヒドを充てる傾向を有すためでもある。没年に関しては、ヒジュラ暦3～7世紀にかけて確認されたが、本書は他参詣書に比べて全般的に没年の記述を欠く傾向にあった⁴⁴⁾。その一方で、ズフドとは何かといった議論も含まれており、啓蒙的でもある。

第三の *Kawākib* であるが、84名前後がザーヒド関連の呼称下にあり、全被葬者の約4.4%へと半減していた。このうち、ファキーフでもあった者は11人と親和性を見せ、カーディーが4名、スーフイーは3名(重複可)にしかすぎない。また、彼らの没年は著者の没年に呼応して(1412年)、全般にそれまでの参詣書より年代が下る傾向にあるが、また同時にヒジュラ暦8世紀以降の著者の時代に近い事例が見当たらない⁴⁵⁾。一方、*Tuhfa* では、ザーヒドの使用比率がさらに激減し、約3.5% (72例) までになっていた。このうちファキーフが6名、スーフイー3名、カーディー3名であった。その没年は、ヒジュラ暦6世紀以降のものが増えるものの、著者の同時代(1484年に脱稿)は少なく、逆にヒジュラ暦6世紀以前の例が多いとも言える⁴⁶⁾。

②ワリー、マジュズーブ

ワリー/アウリヤー(「聖者」)について、*walāya*(「聖者性」)の主と記述されたものも含めて見てみると、例えば、*Murshid* に6名(そのうち、ザーヒド2名、ファキーフ1名)、*Kawākib* に5名いるが、*Tuhfa* に至ってはわずか1名ばかりが形容されているにすぎない⁴⁷⁾。ある意味で意外でもあるが、ワリーと直接記述されるケースはこのように稀であり、一方、アウリヤーという複数形を用い、ある空間に固まって埋葬されていると一括される例はかなり見受けられる。すなわち、不特定の被葬者群に対する敬意を示す呼称としてしばしば選択されていたのである。

次いで、マジュズーブ(*majdhūb*)とは、アッラーへの信仰へ「惹きつけられた者」(ここでは *jadhīb* (a) にとらわれるとの表現も含む) のことであり、修行の諸段階の結果として神秘的統一に達したのではなく、ひとたびの霊的経験か

ら自然発生的にこの高みに至った者のことを意味した⁴⁸⁾。参詣書中ではまず *Murshid* に、信仰心を持った上で精神的に通常を逸脱して奇行に走る者として ‘uqalā’ al-majādhīb の表現が出てきており、この箇所は *Kawākib* において ‘uqalā’ al-majānīn と置換されていた。このように、タサウウフの文脈で言う「狂人 majnūn」とも近接した概念であったろう⁴⁹⁾。jadhba rabbāniya, jadhba al-ilāhiya などの表現も、スーフィーとの関連を十分に窺わせている⁵⁰⁾。

③ mu‘taqad の出現・・・そして、faqīr, ‘ārif, qudwa, など

元来、i‘tiqād は信仰・崇敬を一般的に表すのに用いられて来たが、当該の期間中には用語としての特化が認められる。mu‘taqad とは、史料中、一般に人々や特定の個人（スルターンなど）から崇敬の念を獲得していた者に冠せられる形容となっていた⁵¹⁾。特にこの用法による mu‘taqad について言えば、筆者が見る限り、マムルーク朝後期に急増する形容であり、マクリーズィーやイブン・タグリービルディ、イブン・ハジャル・アル・アスカラーニー、サハーウィーなどの年代記・伝記集になって頻見される表現と考えられる⁵²⁾。この時代的傾向を参詣書は見事に反映しており、*Murshid* や *Miṣbāḥ* に「一般に人々の崇敬を集めていた者」の意味では全く用いられておらず、*Kawākib* にその兆しが窺えるものの、*Tuhfa* になって18例と急に激増する表現である。すなわち、この意味での表現は、マムルーク朝後期に至って人口に膾炙していった可能性が強い。ちなみに、*Tuhfa* における mu‘taqad は、著者の年代に近い人物を中心に、ヒジュラ7世紀まで恐らく遡及して適用されていた⁵³⁾。

これら以外の形容としては、faqīr（貧者・スーフィー）、‘ārif（知者）、qudwa（師範）、nāsik（敬虔者）などを挙げることが出来る。faqīr は貧者とスーフィーの双方のあわいを示していて非常に微妙な表現であるが⁵⁴⁾、参詣書では特定の被葬者個人に対する形容ではなく、複数形 fuqarā’ で集団・人の群れとして描出されている。特に *Kawākib* では、特定のザーウィヤに逗留したり、Ibn al-Fārid のマジュリス（講座）に参加するなど、スーフィー的色彩が濃い⁵⁵⁾。なお、17世紀のシュアイビーの参詣書には「fuqarā’ すなわちスーフィーたち」と言い換えている部分すら見出せることを指摘しておきたい⁵⁶⁾。

また、‘arīf (bi-Allah) も *Tuhfa* (1484年脱稿) になってほぼ劇的に多数登場する表現である。これも当時の他史料の傾向と軌を一にしている。quḍwa も同様に *Tuhfa* 以降に現れる表現で、両者の多用がこの後の類似ジャンルの書物に頻見される事になる。

さて、ここまで前章の “sūfi” も含めて参詣書中の被葬者への呼称・形容について瞥見してきたところを整理すると、次の様に言える。すなわち、*Murshid* から *Tuhfa* まで時代順に並べて考えてみると、初期により比率の高かったザーヒドという形容は時代の経過とともに減少し、スーフィーに関連する表現が増えてゆく。また、mu‘taqad や ‘arīf などの表現は *Tuhfa* になって激増する。さらに言えば、独自に後代に書き下された部分、特にスーフィーとの関わりの強い部分は全般に敬称の羅列が続き、そのため言わば敬称の価値の“安売り”のような状態すら生じていた。ただし、史料の点数が少なく、参詣書著者個人の嗜好を反映していないとも限らず、これのみを以て時代の趨勢全般を語るのは誤りであり、筆者の意図でもない。むしろ、当時の史料全般の趨勢をもとに、ここからの参詣史料の記述に対する比較検討を念頭に置いている。

(4) タサウウフ・スーフィーの集団としての現れ方

①タリーカ/タリークとそれに由来するニスバ

一般には12世紀から13世紀にかけて、特定の祖師のもとにその作法や教えに従ってスーフィー達が集まり、集団で修行し始めるとされる。すなわち、タリーカの生成である。エジプトにおいても参詣書の時代、al-Shādhilīya, al-Rifā‘īya, al-Qādirīya などのタリーカの活動が見られ出した⁵⁷⁾。これとも部分的に重なった可能性があるが、王朝有力者の建立したハーンカー（修道場）など宗教施設は大量のスーフィーを抱え、その生活を完全に支援するようになっていた。一例のみを挙げると、カラファ門付近に736/1335年に建立された Qawsūn ハーンカーは、50人のスーフィーを任用していたと言う⁵⁸⁾。

このように王朝政府から庇護を受けハーンカーに籠って修道していたり、スーフィー達はその修行上、世間から孤絶して生活し、一般の礼拝に参加しな

くなっていたことへの批判も Ibn al-Hājj らに見られた⁵⁹⁾。これに対しては、マムルーク朝末期からオスマン朝初期のスーフィー達自体の側にも反発と変革の芽が生まれている。これに関連して興味深いのは、これほどスーフィーの存在が普及すると、スーフィーを^{かた}騙って遺族のもとでいい加減なクルアーンの詠みを行い、食事を平らげ続ける集団も生まれ、歴史家 Ibn Tūlūn の叱責を招いていたことである⁶⁰⁾。

では、この点に関して参詣書から見てみると、*Murshid* や *Miṣbāḥ* からはタリーカ/タリークという表現で修養や教えに関する流儀に類するものは垣間見られるものの、集団の直接的な形成は窺えない。もっとも、ザーウィヤやリバートの記述から類推することはすでに可能であるが、これについては後述する⁶¹⁾。

Kawākib におけるタリーク/タリーカからは、やはり広義の修行道の輪郭は感じられるが、この表現からでは集団形成の意味合いは漠然としたままである。それでも、Ṣafī al-Dīn からの引用と称して（実際には校訂に見られない部分）、「(Abū al-‘Abbās al-Qarābāghī は) スーフィー達の内の大物で、タサウウフに従事し、彼の周りには彼のタリーカに従う者達がいた。その逗留場所は彼のザーウィヤであった」という記事を書いている⁶²⁾。また、murabbī al-murīdīn (弟子の育成者) と冠された shaykh al-ṣūfiya (スーフィーの長) の存在や、ザーウィヤへ集合しての活動など、タリーカの語義とは別に集団の形成は窺える⁶³⁾。さらに、al-Shādhilī など、タリーカ（ここでは集団を意味する証拠はなく、より流儀としての）名に由来するニスバかと想定しうる事例が見え始める⁶⁴⁾。

Tuhfa になると、タリーク/タリーカの表現自体が激増する。そして、それは「師のタリーカに従う」、「スーフィー道 ṭarīq(a) al-qawm」などの表現を採るが、やはり後代の「教団」のような組織立った集団を直接意味する例は未出であり、流儀・修道法などをその祖師からの系譜のうちに語るのが通例であった。従って、タリーカ/タリークもしくはタサウウフを誰から受け継いだのかという系譜は、“akhadha ṭarīq(a)/al-taṣawwuf ‘an~(誰某)”と表現され、しきりに記述されるようになる。その中には4代遡及して Aḥmad b. al-Rifā‘ī に至る

Jamāl al-Dīn Shu‘ayb al-Rifā‘ī の例や、12人を遡及してカリフ・ウマルへ達する例すら見つかる。それ以外の遡及先としては、Burhān al-Dīn Ibrāhīm al-Burlusī, ‘Abd al-Qādir al-Kīlānī, al-Junayd, Ibn al-Ghazāla など挙げることが出来る⁶⁵⁾。このタサウウフの系譜は khirqa (al-taṣawwuf) (スーフィーの賜衣) という具体物、一種の聖遺物によって伝達される事例も見られた。また、付言すると、参詣書においてはタリーカとタリークの双方ともが用いられており、相互置換的に用いられている場合も見られた。この時代にはまだ用語自体も後代に比べれば未分化で、不確定部分を多く有していた揺籃期であったろう。

タリーカ/タリーカが組織化の進んだ集団を直接意味していなかったからと言って、やはり *Tuhfa* の全体からそのような動きを察知できないわけではない。タリークのシャイフの一人で、“スーフィー達の大シャイフ” (shaykh mashā’ikh al-sāda al-sūfiya) であった Sharaf al-Dīn b. Muḥammad al-‘Ādilī が788A.H.年にザーウィヤへ埋葬されていたり、809A.H.年没の被葬者‘Izz al-Dīn Muḥammad al-Harrānī は、al-Qādirīya のスーフィー達に‘Abd al-Qādir の高孫達について語る名代を務めていた (waliya niyāba al-takallum ‘an al-sāda al-ashrāf awlād sayyidī ‘Abd al-Qādir ‘alā al-fuqarā’ al-Qādirīya) という記述がある⁶⁶⁾。これらの事例からは、スーフィー達が特定の師の御道のもとに修養に努めていた姿が窺える。また、後述するが、ザーウィヤ、リバート、ハーンカーにおけるスーフィー達の活動からも、部分的には彼らの集団形成が窺えよう。

いわゆるタリーカに由来すると推定されるニスバも al-Qādirī/al-Qādirīya, al-Rifā‘ī/al-Rifā‘īya, al-Shādhilī/al-Shādhilīya, al-‘Adawīya, al-Burhānī などが目につく⁶⁷⁾。ただし、これとて特定の修道法に従う流儀や、それを中心とする流派程度の集団の緊密性を表示したものにすぎないのかも知れず、後代のより強固な教団組織を想定するにはまだまだ証拠不足であろう。なお、このニスバを冠した Turba al-Shādhilīya (シャーズィリーヤ墓地) の存在は、彼らが墓地という死後の世界の土台を共有するに至っていたことを示していようし、mashā’ikh al-Rifā‘īya (リファーイーのシャイフ達), mashā’ikh al-Shādhilīya

(シャーズィリーのシャイフ達)などの表現からは、師の教えに従う者達の集団性も看取することが出来よう⁶⁸⁾

②マウリド(「聖者」生誕祭)

マムルーク朝期、「聖者」崇敬の高揚を背景に、それを現象に具現する機会・場として、ムスリムたちの間にマウリドが広まってゆくようになる。もっとも、それ以前にファーティマ朝期には王朝政府の後援を受け、預言者一族の顕彰とともに諸マウリドがすでに催されていた⁶⁹⁾。その中のマウリド・アン・ナビー(預言者生誕祭)について言えば、当時のマウリドに楽器や歌が付随していたり、人々がその際のズィクルにおいて声を張り上げていたことが、Ibn al-Hājj の批判から窺える⁷⁰⁾。866/1462年、880/1475年のように、スルターンの主催によるマウリド・アン・ナバウィー(ナビー)も行われていた⁷¹⁾。またマムルーク朝期、著名な Aḥmad al-Badawī や、ナイル川を挟んだカイロ対岸における‘Imād al-Dīn Ismā‘īl al-Imbābī のマウリドは、史料からよく知られるところである。特に後者には790/1389年、「数え切れぬ女性や子供、腐敗者が集まり、翌朝には飲み干され空になった150個のワイン壺(jarra al-khamr)が畑地に散乱していた」と言われる。やはり同年、同所のマウリドでは家が崩れ、主催者の歌手をはじめ多くが死亡していた⁷²⁾。

死者の街へ視線を移すと、筆者も他の機会に詳述したが、人々が祝日(ayyām al-mawāsīm/mawṣim)にカラファへ繰り出していたことは明白で、そのたびに繰り返し禁止令が布告されていた⁷³⁾。そして、死者の街のサイイダ・ナフイーサ廟では、カリフの主催ゆえ「カリフのマウリド」と称されるに至ったナフイーサのマウリドが人気であった⁷⁴⁾。現今の死者の街におけるイマーム・シャーフイー、イマーム・ライス、サイイダ・ナフイーサ、Ibn al-Fārid などに対するマウリドのそれなりの隆盛ぶりに重ね合わせてみると、当時の死者の街においても各種「聖者」のマウリドが盛んに催されていたかとする憶測が浮かんで来よう。

しかしながら、参詣書はマウリドに関する記述をほとんど遺してはいなかった。わずかに、al-Mādirā‘ī (al-Mādirānīn) 墓地と Turba Taj al-Mulūk,

Mashhad ‘Alī b. ‘Abd Allāh の3箇所で、諸祝日 (al-mawāsim wa-al-a’yād) に人々が集まり財物が撒かれていたと記されるのみなのである。ここで言われる “al-mawāsim wa-al-a’yād” にしても、聖者生誕祭を包摂していた可能性がないわけではないが、この3例はファーティマ朝以前の墓などが対象とされているようであり、イスラームの2大イード(祭日)や(実際に参詣書に見える)シャアバーン月半ばなど、一般的な祝日を念頭に理解する方がより自然であろう⁷⁵⁾。確かに、四参詣書中にマウリド・アン・ナビーの起源に関する記述や、*Tuhfa* 当時のマウリド・アン・ナビーに関する記述がそれぞれ1箇所ずつ見受けられるが、全体としてみると無きに等しい⁷⁶⁾。

逆に、これほどマウリドに対する言及が少ないことは特筆すべきであり、我々はその意味を再吟味する必要があるだろう。その際、参詣書の執筆された当時にマウリド(特に諸「聖者」の)がどの程度一般化していたのかが、まず問題となる。この点、先に引用した史料からも、当時のエジプト社会においてマウリドがある程度普及していたことは窺えた。それでは、なお一般化していたとまでは見做さず、またそれを支えるべき人間集団・組織が未発達であったため、参詣書はマウリドに言及しなかったと考えるのか。それとも、マウリドがそれなりに一般化していたにもかかわらず参詣書に書かれなかったと措定するのか。それならばその場合、何故書かれなかったのか理由が重要であろう。自明のことであったから書かれなかったのか、敢えて書かないという選択がなされたのか。敢えて書かないとされた場合は、それがイスラームの教義に抵触する問題を含んでいると考えられたためなのか、それとも異なる読者層を設定していたのか、あるいはまた、『参詣の書』というスタイルが確立してゆく中で、マウリドはそこに通常は書き込まれないテーマであったのか。

筆者も最終的な判断を下すには、今回の試掘のみでは余りに不十分なため留保せざるを得ないが、参詣書がマウリドに焦点を当てていないことは明白に思われる。そして、カラーフアの『参詣の書』が多数の著者によって連綿と書き繋がれる間に、ある一定の様式が確立され、マウリドはそこへ含まれるべきテーマではなかったために敢えて書き込まれなかった、というのが現時点で最も妥

当かと考えている。この推測の一つの裏付けは、第5の参詣書の著者であるシェアイビー自身が、タサウウフに精通してアフマディーのニスバを持ち、その理論や実践の書をものにしているにもかかわらず、敢えてタサウウフ関連の詳細にその参詣書中でほとんど触れず、他の書物には記載していたという事実である。

4. 死者の街とタサウウフ

ここまで、参詣書に表れたタサウウフ、スーフィー関連の記述を総合する過程で、直接にはまとめてタサウウフについて語らないが、端々に言及しているというタサウウフに対する参詣書の微妙なスタンスを看取していただけたと思う。しかし、『参詣の書』は、タサウウフの集团的展開についてもっと違った角度から直接・間接的に述べてはいないのだろうか。むしろ、大小カラファ、サフラー地区など墓地区に表象されたスーフィーの空間的展開と関連づけて参詣書を読む方に多くの有効性が見出せるように思われる。すでに筆者や他の研究者達も指摘してきたように⁷⁾、死者の街やムカッタム山はスーフィー達に格好の修業の場を提供していたのであり、街中から離れてスーフィーたちが集団や個々の信仰活動を営んでいたことは、死者の街の参詣書にも反映されている。すなわち、筆者の表現で言えば、死者の街がエジプトに於けるタサウウフの展開に場所を与えた、空間的根拠を与えたと考えられるのである。

しかし、この結論には、死者の街におけるタサウウフの空間展開と参詣書を関連づけて、具体的に精査する必要がある。本章ではまず、空間を用意した背景として死者の街やムカッタム山の状況と、ザーウィヤなど施設の展開を参詣書から眺め、最後に参詣書から見た空間把握の事例を検討してみたい。

(1) 墓地居住と聖山ムカッタム

①死者の街と墓地居住

以下、この後の行論上の前提として述べたい。当初、単なる墓所であった大小カラファは、時代の経過とともに、墓廟の管理者、モスク・ハーンカーな

どの宗教施設の吏員や逗留者、スーフィー、墓掘り人、これらの家族などの居住地として次第に展開を始め、さらにスーク、粉曳所、パン焼き窯、食堂（オスマン朝期）、宿泊所などが整備されるようになる。イブン・トゥールーンの水路建設も、地区の発展に大きく寄与した。また、故人への哀惜の念から、あるいは墓中で寂しがっているとされた故人を慰めるため、墓の脇に家を建てて長期滞在したり、そのまま棲みつく者も現れた⁷⁸⁾。その結果、ヤークート(1229年没)が「そこには墓地群 (maqābir)、墓廟 (mashāhid)、多くの館 (manāzil)、エジプトの人々の住居 (masākin) があり、スークや大モスクもある」と描写する状態となっていたのである⁷⁹⁾。

マムルーク朝期に関してみると、大小カラファやサフラー地区への居住・逗留行為は膨大な事例を数えることが可能であり、同地のマドラサ、ザーウィヤ、トゥルバ（墓廟）、マスジド（モスク）、ジャミー（会衆モスク）などがその場所を提供していた⁸⁰⁾。住人も先のような人々から、カラファが発展してゆくにつれて一般住民や学者も多く住むようになり、遂にはワズィール（宰相）や有力アミールの居住者まで現れた。また、カラファ出身の大学者も輩出している⁸¹⁾。西アフリカ系 (al-Sūdān al-Takārira) のカラファ住民のように、ペストに集団で罹病し大量死してしまうケースも見られた⁸²⁾。レオ・アフリカヌスがペストで人口激減後の1526年、大小カラファの人口を2000家族と見積もっていたのは、あまりに有名な話である⁸³⁾。参詣慣行に関連した事件を一つだけ追加すると、1440/1年、サイイダ・ルカイヤ廟に人々が住み着いてしまい、参詣が滞ってしまうという墓廟居住例すら報告されていた⁸⁴⁾。

このような死者の街という空間が、スーフィーに格好の修行の場所を与えたと想像するに難くはない。信仰や敬虔さで著名な多くの者の墓の近くに居続けることが可能であり、スーフィーを受容する多くの宗教施設や、荒れた墓、オープン・スペースに恵まれた死者の街は、またとない場所であった。大量の巡礼者群や出征軍の集合場所、あるいは軍隊のポロ訓練場、地震の際の避難場所となったのも、カラファであった⁸⁵⁾。また、世間から孤絶し、籠って修行を続けることを美德とするスーフィーにとって、死者の街の墓廟や各施設は絶好の空

間を提供していたのである⁸⁶⁾。

②聖山ムカッタム⁸⁷⁾

ムカッタムは標高こそ低いものの、荒涼として当時から草木を欠き、峻厳な環境を有していた。また、生者の都市の世界と、死者の砂漠の外界との境界領域とも考えられ、それより向こう側の世界はコスモロジー上、死の砂漠であった。同山は参詣書に生物・人間であるかのごとく親近感を以て語られるとともに、アッラーへ直結し、祈願の叶いやすい場だとされていた。シュアイビーの参詣書は祈願の叶いやすい場として、アラファート山、カアバ神殿、メディナの聖モスク、エルサレムの聖域とムカッタム山を並べてすらいる⁸⁸⁾。この山は、シナイ山の一部と考えられたり、遥かにエルサレムや中国まで連なる広大な山脈の一部と想念されたりしてきた。多く人々の崇敬を集めてきたのであり、エジプトのキリスト教徒もムスリムも「聖なる (al-muqaddas)」山と呼んで憚らなかった。

元来、スーフィー達は山に籠り、あるいはそこを漂泊し修行を重ねていたが⁸⁹⁾、このムカッタムはワジ(涸沢)や洞穴に富み、その荒涼たる岩塊は、スーフィー達の *siyāha* (修行の彷徨) の場所として最適であった。我々は参詣書からもこの慣行例として、*shaykh al-sūfiya* であった *Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Jābār* や *Abū 'Amrū 'Uthmān b. Mazrūq* などを挙げる事が出来る⁹⁰⁾。また著名な事例として、*Ibn al-Fārid* がその *tajrid* の初めに入山して *siyāha* を行ったのがムカッタム山のワジであった⁹¹⁾。さらに、ムカッタム山自体もその山腹などに多くの宗教施設を抱えており、そちらも修行の場を提供することになったであろう。加えて、ムカッタム山の麓はカラーファと連なっているうえに、語法としても相互置換的に用いられることが多かったゆえ、ムカッタムは死者の街の果たしたとされる機能の多くを実現できる場所であった。

(2) 参詣書に現れた修道施設・・・リバート、ザーウィヤ、ハーンカー

ここでは、リバート、ザーウィヤ、ハーンカーに絞って述べたい。先述のようにアイユーブ朝期頃からエジプトに定着をはじめたこの3つの呼称下の施設

は、死者の街においても展開を見せていた。参詣書からはこれらの施設のうち、著名なマクリーズィーやイブン・ドゥクマークの地誌に記述されない事例を多く見つけられる。そして、上記3者の歴史的展開と、その特に民衆に対するスタンスは、参詣書に見事に反映されていると考えられる。

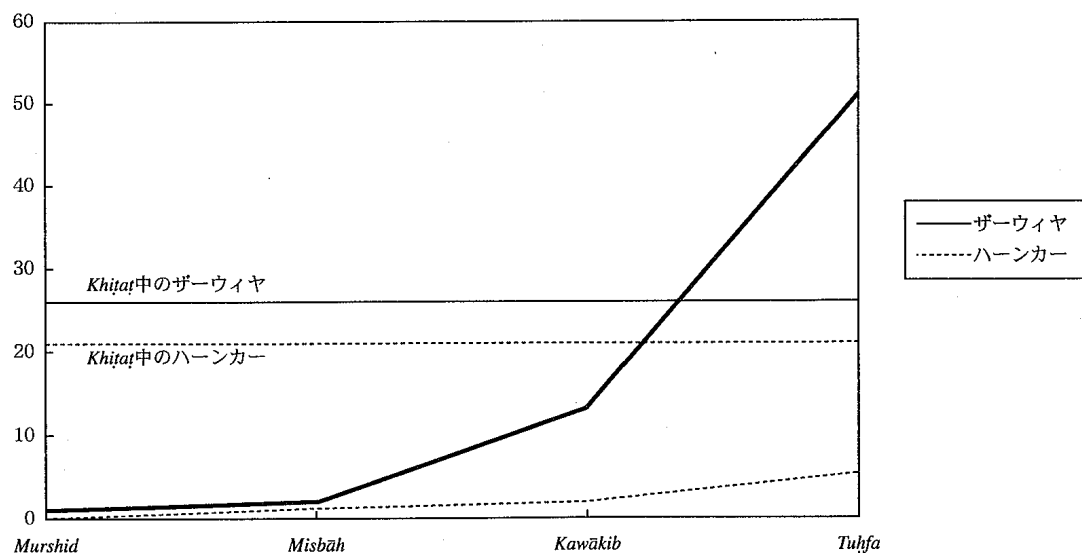
まず、リバート(ribāt)であるが、*Murshid* にはわずか1箇所、Ribāt al-Faqīh Naṣr が出てくるのみであったが⁹²⁾、*Miṣbāḥ* になると6箇所にリバートの記述が増加し、さらに *Kawākib* では4箇所、*Tuhfa* では9箇所に見える。特に *Tuhfa* の記録は詳細で貴重であり、Ribāt Bint al-Khawwās は未亡人や孤児、ワアズ(宗教諫言・講話)の majālis(会席)、タリーカの人々の流儀に従ったズフドの場であった⁹³⁾。また、Ribāt al-Amīr Jānbak は元々 Turba(墓廟) al-Fādil として知られており、その後幾度かの改築を経てこの呼称になっていた。ここに描出されたトゥルバ(turba)からリバートへの転換、すなわちその改築後の実態とは、飾り立てて塗り直され、fuqarā'を逗留させ、彼らに糧食と手当を与え、トゥルバを新しくし、その建物を拡大して塗り直し、hawsh(囲壁された墓庭), maq'ad(座台), iṣṭabl(厩), maṭbakh(食堂), mīdā(清浄場)を備え、ṣiḥrīj(貯水槽)と家畜に水をやる ḥawḍ(水槽), sabīl(給水施設)の上を kuttāb(寺子屋)とし、井戸を新たにし、トゥルバには shaykh と50人のスーフィー、そしてコーラン詠みを任用し、シャイフの使用人、imām, farrāsh(清掃人)、門番等を充用していた。そこには Ibn al-Saqalī (672A.H.年没)とその弟(686A.H.年没)の墓もあったと言う⁹⁴⁾。この陣容を見る限り、後述のハーンカーに類似したリバートも存在したということであり、しかも、アイユーブ朝期に導入されたとする概説と符合している⁹⁵⁾。

次にザーウィヤ(zāwiya)であるが、*Murshid* にやはりわずか1箇所、Abd al-Rahmān Raslān(571A.H.年没)のものだけが記録されていた⁹⁶⁾。それが *Miṣbāḥ* では2～4件に増加し、中でも Fakhr al-Dīn al-Fārisī のザーウィヤには、彼の弟子と友人達が居たと言われる⁹⁷⁾。これが *Kawākib* になると激増して、13件に上る。そして、そこにスーフィーやフカラーが逗留したり、アウリヤーの墓が包摂されていたことが判る⁹⁸⁾。*Tuhfa* に至っては大小カラーファ、サフ

ラー地区以外のものも含め、50以上のものザーウィヤを数えることができ、これらには他の地誌から窺えないものが多い。これらのザーウィヤに関する記述をまとめてみると、まずその主であるシャイフの地位は系譜を以て後継者（‘ahd）に継承されてゆくべきもので、その際に子孫が優先されるが、さもなくば弟子や他の者がそれを引き継いでゆく。その意味では血縁や疑似血縁による繋がりが重視されていた⁹⁹⁾。そして、ザーウィヤ内部にはスーフィーやフカラ、師に従う者達が多く逗留していた。その帰結でもあろうが、ザーウィヤ内にシャイフの家族や弟子、使用人達が固まる形で埋葬されがちであり、シャイフ自身は間違いなくそのザーウィヤに埋葬されていた。また、ザーウィヤの名前も、その主の交替に応じて変更される場合があった¹⁰⁰⁾。なお、ザーウィヤの建物の在り方はかなりの融通性を有していたようで、モスクから転用されるなどしていた。その名前のことも含めて考えると、その主と従う者達が活動している限りザーウィヤであり、それらが去って廃すれば、遺されたトゥルバそのものと化してしまうのである。曰く「ザーウィヤが荒れて、現在はトゥルバになってしまった」¹⁰¹⁾。リバートとの何らかの区別もあったようで、リバートとザーウィヤを別に持ち、カラーファのリバートの方に埋葬されたシャイフもいた¹⁰²⁾。なお、ザーウィヤの創建者はほぼヒジュラ暦7世紀以降の人物と言っても良からう。そして、ザーウィヤ教師の中には、そこだけでなく、イブン・トゥールーンのマスクなどで教えていた者もいた。

一方、ハーンカー（khānkāh）についてみると、当然ながら *Murshid* に皆無であり、*Miṣbāḥ* に1箇所（al-Khānkāh al-Sharīf Nakla/Naklā）のみ¹⁰³⁾、*Kawākib* において2箇所（Khānkāh Sa‘īd al-Su‘adā’, Khānkāh Baktamur、このうち後者だけが死者の街に存在）のみ、*Tuhfa* に5箇所（このうち死者の街に1箇所）の名が出て来るにすぎない。これは例えば、マクリーズィーがその『地誌』の「諸ハーンカー」の項で列記した21のハーンカー（その内、多く見積もって9箇所が死者の街周辺に展開していた）に比して非常に過少である¹⁰⁴⁾。また、同時代の年代記やワクフ文書、他種の史料に見慣れてきた者にとって、むしろそれらは逆にハーンカーへ記述を集中させがちであり、この差違に

付表2 参詣書に見えるザーウィヤとハーンカー数



当惑を覚えよう¹⁰⁵⁾。

以上のように、参詣書がハーンカーについての記述を差し控え、一方、多数のザーウィヤを記述していたことはいかに解釈すべきであろうか。ハーンカーでは主として王朝政府有力者によって大量のスーフィーらが雇用され、ワクフ収入などをもとに莫大な資金が注ぎ込まれていたのに対し、ザーウィヤは特定のシャイフを中核にその弟子や一族郎党の集合体を成しており、シャイフの知的・血縁的リネージを大切に後継してゆくべきものであった。カラファを参詣する者やそこで生活する者にとって、より重視されたのは恐らくザーウィヤの方で、そもそも同地におけるハーンカー数が相対的に少ないことも相俟って、王朝との関わりが密接なハーンカーに関する記述は顧慮の外であったものと思われる。一般の参詣者が祈願成就を求めてザーウィヤや併設された墓地へ参詣にゆくことはあっても、ハーンカー内の墓所へ参詣に入ることは少なかったのではなかろうか。さらに言えば、どちらかといえば民衆寄りのスタンスの史料である参詣書と、王朝の事件を主題にしがちな年代記との意識と対象の差も現れているように思われる。【付表2を参照】

また、残念ながら、参詣書はこれらの施設内における修道の実態を語ってはくれない。我々はオスマン朝支配期の旅行記などから、むしろ活写された実態

を窺うのである¹⁰⁶⁾。

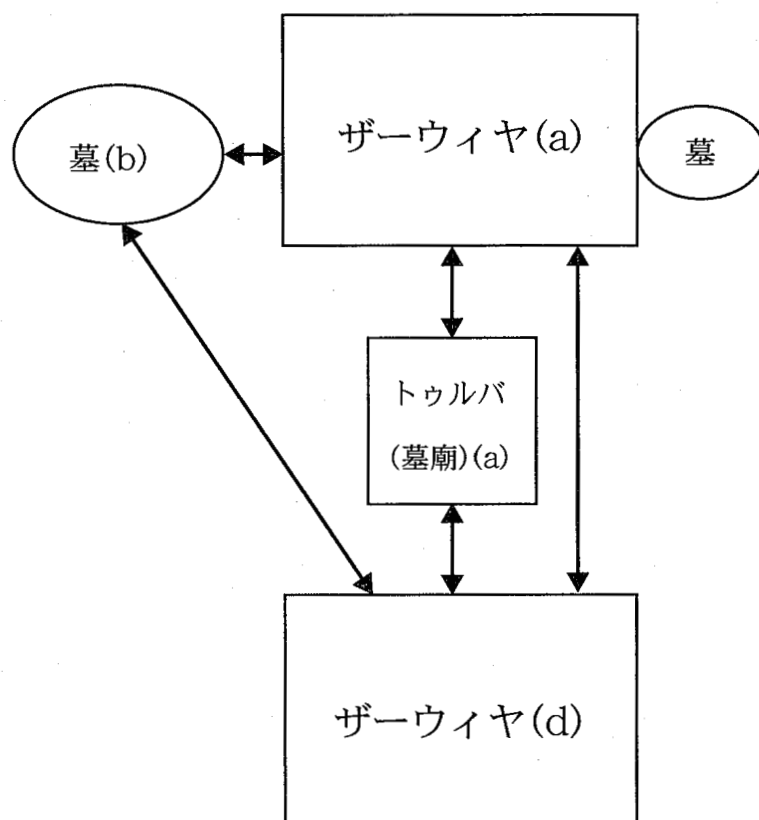
(3) タサウウフの磁場としての死者の街、その拡充事例研究

ここで参詣書の中に表象された死者の街におけるスーフィーの空間関係について見る前に、Turba al-Sūfiya (スーフィーヤ墓地) の生成例について、ごく簡単に参詣書から要約してみよう。

ナスル門外、サフラー地区のカバク広場・競技場 (マイダーン) に1320年以降、スルターン al-Nāṣir Muḥammad が下向しなくなり、人々が建物を建て始めた。最初の建設者はアミール Qarā Sunqur で、墓廟を建て、貯水施設を建て、その上をモスクとした。次いで、Nizām al-Dīn がその向かいに墓地と貯水施設やモスクを建て、アミールや軍人、フサイニーヤの住民も続いてそこへ墓建物を連ねて道を塞ぐに至った。その後、ハーンカー al-Ṣalāḥīya のスーフィーらが 2faddān 分の場所を確保して石壁で囲い、彼らの埋葬地とした。1388年には Qarā Sunqur の墓廟の一画も加えた。すると、人々もそこの被葬者の参詣へ多数繰り出し始め、そこへの埋葬を強く希望したため、ハーンカー al-Ṣalāḥīya のシャイフ Shams al-Dīn al-Bilālī がそれを統括し、埋葬を希望する者から財物を取ることによって、これを許可するに至った。すると、多くの不逞の輩が埋葬を行い、その結果、この墓地区は遊興の場・女性の溜まり場と化してしまった。このサフラー地区にはこの Turba のように、ウラマーやムハッディス、アウリヤーが集中した所は他にない¹⁰⁷⁾。この記述からはカイロ市内に在ったハーンカーのスーフィー達の墓所が、サフラー地区に展開していった様子が窺える。しかし、タサウウフを巡る人々の集中の度合いや活動の諸相は判らない。

一方、参詣書には、死者の街にザーウィヤなどの点在していたことが描かれているが、その周囲にスーフィーやアウリヤーなどと記される者達の墓が集約的に配されている磁場が幾つかあるのに気づく。一見、墓や被葬者名の羅列にすぎないと看過されがちであるが、そこには特定の集団 (とりわけスーフィーなど) の活動、特にその人的ネットワークと通時的展開が反映されて記述されていると考えられる。すなわち、スーフィーたちの師弟関係や交友関係、血縁、

付図 1



出身地などを他のスーフィー伝記集などももとに精査してゆき、それを参詣書の記述に重ねあわせてみると、スーフィーたちの人間関係の網の目が、死者の街という空間上に示され、タサウウフの空間生成を歴史的に捉えることが試みられよう。その磁場とは敢えて提言すれば、Ṣafī al-Dīn のザーウィヤ一帯と Abū al-Su‘ūd から Muḥammad Wafā, Ibn ‘Aṭā’ Allāh へと至る一画である。

では、第一の具体例として、Zāwiya Ibn Qūfl、及びそれと近接する Zāwiya Ṣafī al-Dīn の一帯に焦点を当ててみたい。これについてはイブン・アン・ナーシフ（1298年頃没）の参詣書が、カラーファに関連する 5 参詣書の中で最初に言及しているので、まず第一に同書に基づき略述し、より後代の参詣書の情報を比較して重ね加えることにする（*Miṣbāḥ* fols. 100-103, *Kawākib* 181-182, *Tuhfa* 174-177, 295-296）。それによると、大カラーファの al-Sahmīya 地区¹⁰⁸⁾に Zāwiya (a) Abū al-Hasan ‘Alī Ibn Qūfl があり、そのザーウィヤの外、トゥルバ（墓廟）にある墓（qabr）には彼の子孫が 2 人埋葬されていた。その近く（*Tuhfa* によると ザーウィヤの西側）には (b) Abū Qāsim al-Marāghī の墓

(qabr)があり、(*Tuhfa* によるとザーウィヤの南側に) Turba (c) Abū ‘Abd Allāh Muhammad Ibn al-Nu‘mān もある。さらにZāwiya (d) Ṣafī al-Dīn b. Abī al-Mansūr の (*Risāla* 著者) も存在していた。すなわち2つのザーウィヤとその間に幾つかの墓・墓が近接しているといった空間構成を取っている【付図参照】。

ここに登場する各被葬者についても言及すると、(a)は556A.H.年生～647A.H.年没のザーヒドで、聖者の光 (nūr al-walāya) や firāsa (靈感), mukāshafa (透視) の主であり、murīdūn (弟子たち) を育てたと評される。(b)もザーヒドで683A.H.年没であり、タサウウフについて良言を遺した。Ibn al-Ṣabbāgh の知遇を得ており、al-qutbāniya (枢軸性、聖者の境位の最高位) の域に達していたと言われる。(c)も683A.H.年没で、各地にザーウィヤを建て、(a)の薫陶を受けていた。(d)はその著作でも知られるスーフィーで、その知的系譜は al-Harrār → al-Andalusī → Abū Madyan へと遡る (595A.H.生～682A.H.年没)。彼ら(a)～(d)はほぼ同時代を共有したと言ってよからう。

ここに挙げられた者たちの人間関係について、以上の参詣書情報のみでは十分に炙り出せない。そこで、他のスーフィー列伝も加えて吟味してみると、様々な次元が浮かび上がってくる。そもそも、(a)と(d)の2ザーウィヤがこれほど近接しながら対抗関係にあると見るのは不自然であろう。では、両者の間の諸関係について3点に分けて考察してみたい。第一に、ザーウィヤの主同士である(a)Abū al-Hasan ‘Alī Ibn Qufl と(d)Ṣafī al-Dīn b. Abī al-Mansūr との直接の関係についてである。何よりも(d)がその著作 *al-Risāla* において(a)について一項を設けていることが、その敬意の現れと読めよう。そして、ここで若干推測を逞しくするならば、(d)Ṣafī al-Dīnの方はIbn al-Ṣabbāghの弟子 al-Shātibīと友人であり、著名なスーフィー・思想家 Ibn ‘Atā’ AllāhもṢafī al-Dīnのザーウィヤに投宿したと述懐していた¹⁰⁹⁾。これらの者は皆シャーズィリーの系譜を引くものであり、仮に *Miṣbāḥ* の述べるように(a)Ibn Quflがダミエッタ生まれであっても al-Mahdawī (チュニジアのマフディーヤにルーツを持つ)であるならば、その点でも(a)と(d)は知的系譜において交錯していた

可能性があろう。

第2に、(a) Ibn Qufl と (d) Ṣafī al-Dīn の2 ザーウィヤの中間・周囲に位置する (b) al-Marāghī と (c) Ibn al-Nu'mān の2 墓から窺える、(a) と (d) との人間関係を結びつけるリエゾンの役割についてである。まず、(b) al-Marāghī は (d) Ṣafī al-Dīn の著作に一項設けられており、それによると実のところ兄弟の交わりすら40年にわたって有していたという。また、上エジプト出身ではあるが、Ibn al-Ṣabbāgh に師事していたため、シャーズィリーの系譜につながる。これらの点からも、上述のような (a) Ibn Qufl と (d) Ṣafī al-Dīn との親近性を推測できよう。

(c) Ibn al-Nu'mān に至っては、さらに明確なリエゾンの役割を指摘できる。彼は (a) Ibn Qufl から khirqa (スーフイーの賜衣) を受けるなど、強い影響を受けていた。そして、その著作 *Miṣbāḥ al-Zalām* においても、(a) からの直接の伝聞を記している。その一方で、シャーズィリー本人とも面識を有し、さらにマグリブ(北アフリカ)出身であり、シャーズィリー系の Ibn 'Atā' Allāh の弟 Sharaf al-Dīn に khirqa を与えてすらいた。すなわち、シャーズィリーの系譜とも関連が深く、(d) Ṣafī al-Dīn との親近性につながろう。実際、先の著作中には Ṣafī al-Dīn から直接の伝聞情報も含まれていた¹¹⁰⁾。

第3に、以上述べてきたところからも判るように、シャーズィリーの系譜が様々な位相、様々な形で複雑に、これらの人間関係全体の基調音の一つをなしていた。これまで述べてきたところに付言するならば、(d) Ṣafī al-Dīn はシャーズィリーについて著作中に記述しており、共に Abū Madyan へと遡れる知的系譜に連なっている。また、Abū Madyan の高弟には 'Abd al-'Azīz al-Mahdawī がおり、参詣書中で (a) Ibn Qufl に言及していた 'Abd al-Muhsin b. Sulaymān al-Mahdawī が別人であっても、仮に *Miṣbāḥ* の言うように Ibn Qufl も al-Mahdawī (チュニジアのマフディーヤにルーツを持つ) であれば、両者の接点は見つかりやすかったように思われる。

これらに加えて、さらに参詣書に記述される埋葬地の様子を通時的に追ってゆくと、第4の参詣書 *Tuhfa* からは、以下の埋葬情報とタリーカ形成の過程の

描写を附加することが出来る。すなわち、(b) al-Marāghī の子孫(811A.H.年没)が同所に埋葬された可能性が高い。また、(c) Ibn al-Nu'mān の墓廟には、その息子(712A.H.年没)や Shihāb al-Dīn al-Nu'mānī(852A.H.年没)など多くの子孫が埋葬されている。さらに、(d) Ṣafī al-Dīn の墓廟には、その子孫(曾孫の Shihāb al-Dīn Aḥmad, 739A.H.年没)や使用人(Taqī al-Dīn Abū Bakr, 720A.H.年没)らが埋葬された。そして、Shihāb al-Dīn Aḥmad のもとで、Ṣafī al-Dīn の定めたズィクルがスーフィー達によって実践されていた。

以上のように、緊密な人間集団、スーフィー達の集団が、やがて集団独自の実践活動やズィクルなどを核として流派形成などへ収斂してゆく過程を、その一部にすぎないとは言え、垣間見ることが出来る。ここに描出したのは、参詣書の記述と他史料の記述など文献史料上に見える諸関係であるが、埋葬地や本人が活躍したザーウィヤの位置は、その諸関係を反映しているだけでなく、それ自体が対応する人間関係を雄弁に物語っていると言えないであろうか。

ここでさらに第2の事例として、当時ムカッタム山際に伸張していった、カラファ参詣上の南限に当たる一画について見てみよう(66頁まで)。Kawākib をベースに *Tuhfa* の追加情報を区別して加えたい¹¹¹⁾。最初の Turba (Zāwiya) Abī Tālib Akhī al-Shaykh Abū al-Su'ūd は旧く荘厳なもので、Abū Tālib はズフド(禁欲)とイバーダ(篤信)において、兄 Abū al-Su'ūd のタリーク(流儀)を踏襲、兄の美德を長々と唱うことで知られた。同 Turba の門のところに Qabr Abī al-'Abbās al-Qarābāghī が在った。al-Qarābāghī はタサウウフに勤しみ、その周囲には彼のタリーカの人々が居た。その逗留場所は別地区のカイロに在るザーウィヤであり、弟子(murīd)を育成した。後継者はイラクのワースイトより来ると予言し、死後それが現実となる¹¹²⁾。この墓の隣りに Wajih al-Dīn al-Baranbālī (670 or 690A.H.年没)の qabr がある。彼はマドラサ al-Sharīfiya のイマームであり、ファキーフでかつスーフィー、ザーヒドでもあった。カラファに没時まで孤絶す。

第2のトゥルバ(ザーウィヤ)は Abū al-'Abbās al-Baṣīr Ibn Ghazāla のも

ので、そこにはウラマーやアウリヤーの人々が埋葬されていた。彼に *Kawākib* や *Tuhfa* は、al-quḍwa, murabbī al-murīdīn bi-adab-hi, shaykh al-ṭarīqa, ma'dam al-ḥaqīqa, qutb などと長大な形容を冠している。マグリブ系の著名スーフィーAbū Madyan の弟子 Abū Aḥmad al-Andalusī の弟子に当たり、やはりマグリブ出身で盲目であった。inqilāb al-a'yān を始め多くのカラーマの主であり、そのタリーク (*Tuhfa* はタリーカ) は tajrīd (放念・放棄) と taqashshuf (節制)、粗食にあった。彼のザーウィヤにおける食事もクッキーと塩漬レモンばかりであり、それに飽き足らなくなった10名のフカラーは良食を出すという Abū al-Su'ūd のもとへ行くが、彼らの願望が透視されていたかのようにクッキーとレモン漬けが出てくる。がっかりして戻ると、シャイフの心眼により全てを完全に読まれていた¹¹³⁾。このように、2 ザーウィヤの主の霊的交流が示されており、ザーウィヤ構成員同士の往来もそれほど制限されていたようには見えない。彼の隣りに妻も永眠す。

このトゥルバには他に、アウリヤーやハーディム(使用人)とハーディムの子孫も埋葬されていた。その中で最も著名なのが、Yahyā b. 'Alī al-Ṣanāfirī(672 A.H.年没)であった。スーフィーであった彼には al-jadhba al-ilāhīya (al-rabbānīya 神的頓悟) が生じ、maqām al-qutbānīya (枢軸の境位) に達したとされる。walāya を認められ、多種のカラーマが発現する。イエメンからもナズル(供物)が届けられ、そのサマーウ(音舞を伴う修行の聴会)には知己も参集していた。

第3のトゥルバ(mashhad, ザーウィヤ)は現在する al-shaykh Abū al-Su'ūd b. Abī al-'Ashā'ir al-Wāsitī(574-644A.H.年)のものである¹¹⁴⁾。やはり al-qutb と冠せられ、*Kawākib* と *Tuhfa* によると Aḥmad b. al-Rifā'ī の薫陶を受け(実際には不可能)、al-Harrār との間に厚情があった。孤絶して fath (開示) に至り、ahwāl al-malakūt (王領の様相) や ahwāl al-ākhirā (彼岸の様相) などが彼に明示された。dhikr Allāh を自らに課し、彼から dhikr が各地の信徒へ普及していったと言う。ヒドル(緑の人)とまみえ、弟子達を育てた。al-ḥaqīqa (真知) を知り、al-fath al-Muḥammadī (ムハンマド的開示) と al-sirr al-Aḥmadī (アフマド的秘儀) が生じて maqām al-qutbānīya (枢軸の境位) へ達した。

このトゥルバの脇に、第一のトゥルバに埋葬されていた al-Qarābāghī の妻、息子とその妻、孫娘も共に埋葬されていた。さらに、Abū al-Su‘ūd のハリーファ（後継者）2 人とその息子、ハーディム（使用人）2 人、その他が同じく隣りに埋葬されていた。また、ザーウィヤ前東側のトゥルバに Abū Turtūr の墓が在った。彼は Abū al-Su‘ūd との結び付きが強く、その間には兄弟愛が存在したとも言われる。

Zāwiya Abū al-Su‘ūd の南にある新トゥルバには、Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Wafā al-Shādhilī 他とその使用人たちが埋葬されていた。以下、*Kawākib* になく、*Tuhfa* によって加えられた記述によってこの墓地発展の形跡をたどると、Wafā にはカラーマートと aḥwāl が有名で、集団が彼に帰せられるようになった。彼の墓のもとには、その 2 人の息子‘Alī と Aḥmad, Aḥmad の息子二人と‘Alī の弟子が埋葬されていた。ここからは墓地や集団の史的展開を読み取れる。

次いで、参詣書に記されることの稀なハーンカーであるが、Baktamur のものが記述されている。そこには、ウラマー、スーフィー達、中でもハーンカーのシャイフが埋葬されていた。

最後に、Ibn ‘Atā’ Allāh の一画(shuqqa)にも、多くのアウリヤーが埋葬されていた。まず、Ibn Abī Jamra (700A.H.年没)である。その逗留先はカイロ市内で、彼のザーウィヤは *Kawākib* の当時にも知られ、子孫も遺っていると報告されていた。そのトゥルバには娘や他の15名以上が埋葬される。中にはムフタスィブ(風紀・市場観察官)やカーディー(裁判官)の経験者も居た。この一画にはマーリク派の関係者が集中しており、出身地(マグレブ)や知的系譜とも重なるにせよ、法学派が墓地形成と重複している事例である。*Tuhfa* はその後の情報を追加しており、やはり埋葬されていた彼の孫 Shams al-Dīn al-Qarāfī (800A.H.年没)は Dār al-‘Adl のムフティー(法学裁定を下す法学者)を務めており、ニスバからするとカラーファの出身である。その息子 Badr al-Dīn Muḥammad もマーリク派の有力者であったと言う。この付近にはカーディー-Diyā’ al-Dīn al-Qaṣṭallānī や、かの Abū al-Ḥasan al-Shādhilī の孫も埋葬されていた。

付近のトゥルバ Muḥammād b. al-Labbān の主はスーフィーで、多くカラーマートを現出させた。その系譜は Abū al-‘Abbās al-Mursī → Abū al-Ḥasan al-Shādhilī へと遡ることができる。付近には Ḥusayn al-Shādhilī の墓も在った。これらの脇の Turba al-Maghāriba (マグリブ人墓地) は、Turba al-Shādhiliya (シャーズィリーヤ墓地) として知られるようになっていた。その中には、先述の Ibn Abī Jamra の弟子で、本稿でも引用してきた *al-Madkhal* の著者 Ibn al-Ḥājj の墓も含まれる。Abū al-Qāsim al-Maghribī の墓も在った。*Tuhfa* の挿入部には、師弟関係で多く結ばれ、al-qutb, al-‘ārif などとの形容が続出する 8 名がさらに追加されていた。その中には、Ṣafī al-Dīn Muḥammad al-Tūnisī の名も見える。

参詣地区としての終点が、著名な Ibn ‘Atā’ Allāh の ḥawsh (墓区) である。ここでも、al-Mursī → Abū al-Ḥasan al-Shādhilī → ‘Abd al-Salām b. Mushaysh → ‘Abd al-Rahmān al-‘Attār へと遡及する系譜が記されている。ここにも多数のスーフィーやウラマーが埋葬されており、同 ḥawsh 内に Ibn ‘Atā’ Allāh の女婿、カーディー Muhī al-Dīn al-Maghribī や Shams al-Dīn al-Zarkashī とその二人の息子などがいた。なお、やはりここに *Tuhfa* によって墓の記述が加えられた Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Siwāsī は、*Tuhfa* の著者 al-Sakhāwī の師であった可能性がある。

この第 2 の磁場は、ここにも見てきたようにシャーズィリー系(あるいはマグリブ系)の人脈を中核として、網の目を拡大しつつ空間を占拠していったもののよう受け取れる。そこからはザーウィヤの主体の交替と呼称の変更、被葬者の家族(妻・子供・子孫)や知己、使用人など一族郎党が固まって墓地を形成する事例があること、トゥルバの主らのタサウウフに関連する行動、法学派による墓地の集中などが窺えた。また、スーフィーが主体の墓地であったり、その墓地の開祖であっても、王朝の有力宗教官職を占めた者たちが埋葬されるようになっていた。そもそも、先述のごとく、スーフィーとウラマーなど他との区別もこの時代、曖昧になりつつあったと言える。さらに *Kawākib* と *Tuhfa* の記述を比較することによって、時代の経過に伴う墓地の展開や被葬者の子孫の系

譜と事蹟などを具体的に探ることが出来た。この一画はカラーファの下限の一部に位置しており、当時、急激に墓地区かつ修道の拠点として発展していった周辺地域であったと理解できよう。加えて、Safi al-Dīn の記述から多く引用されたことになっているが、校訂本には見られない情報も多く含まれていた。

結びに代えて

この終章では、本稿の内容を要約する代わりに、3点に大別してコメントを加える。まず第1に、参詣行為自体とタサウウフとの関係について考えてみたい。参詣書における最重要な眼目に、参詣者の祈願成就(ijāba al-du‘ā’)があった。そのさい参詣書は、参詣者が被葬者(「聖者」など)のもとでその祈願をアッラーへ「執り成し」てもらい、それによってアッラーから最終的に祈願に対する成就がもたらされるという回路を常に描いてきた。少なくとも文献で見る限りは参詣書以外でも、この回路中のアッラーを欠き、「聖者」や故スーフィーが直接叶えるといった記述は皆無である。アッラー以外の何者かに対し究極的行為者として崇敬を捧げ、祈願成就を願うという点で、この問題はまさにイスラームの一神教としての存立に関わる問題と言えよう。

筆者は以前、この祈願成就の構造について仔細に検討しているため、ここでは繰り返さない¹¹⁵⁾。しかし、指摘しておきたいのは、この「執り成し」による祈願成就の論理構成自体が、タサウウフの隆興と共鳴し、また、その振幅を拡げる巧妙な仕掛けになっていた可能性である。参詣者は参詣において祈願の最中、頭中にこの執り成し者を設定することになるため、そこに「聖者」たるスーフィーへの尊崇の契機がはらまれているのではなかろうか。それは論理構成自体がタサウウフ的だと断定しているのではなく、その論理の延長上に特定個人への尊崇の高まりがあり、それがタサウウフにおける超能力を有するスーフィーや、彼を中心とする流派の形成につながる余地を提供し得るという事なのである。その意味では、参詣書とタサウウフは、互いに排除し合わず馴染みやすい内容を擁していたと言えよう。逆にタサウウフの側から換言すれば、たとえば故人となろうとも師を敬い、師とのつながりを重視するスーフィーたちの在

り方が、参詣行為への呼水となり、それを促進させるとの考え方もあり得よう。

また、さらに死者の街参詣の過程やその延長線上で、ザーウィヤなどに立ち寄り、実際にスーフィー達の活動に接する機会もあったと想定できる。それゆえ、参詣の手引書もザーウィヤなどについて記述していたのであろう。例えば、17世紀の例であるが、ナーブルスィーはカラーファ参詣の過程で、Ibn al-Fārid 廟におけるハドラ(スーフィーによるズィクル集会)に遭遇し、その熱気に圧倒されていた。そのような機会を与えたのも参詣行為であり、死者の街という空間設定であった。

第2に、参詣書とタサウウフ、スーフィーとの関係についてまとめつつ再考すると、参詣書の序章で示される著者による全般の見通しの中には、サハーバ(教友)、タービウーン(後継世代)などに比べ、スーフィーへの顧慮がはるかに少ない。これも一つの前提であろう。これゆえ、参詣書におけるスーフィー関連部分の比重の一方的な強調には、かなりの留保が必要である(本稿では方法としてスーフィーに関連する部分に着目し拡大して見せたが)。他方、Dhū al-Nūn al-Miṣrī のように「スーフィズム」で著名な人名が散見されることも事実である。Dhū al-Nūn や Ibn al-Fārid, Shaqrān などに関する伝記部分はかなり長く、他の伝記集と比較してもそれほど遜色ない内容を持っていた¹¹⁶⁾。そして、各参詣書はタサウウフやスーフィーの理念や在り方などについて、登場人物の口を借りて問答形式も用いて語らせていた。この意味では、参詣書も間接的にせよ、タサウウフについて啓蒙的部分を含んでいたと言えよう。

また、しばしば概論されるように、スーフィーと非スーフィーとの区分は、全般にこの当該時期、限りなく曖昧になってくる。酒屋など「腐敗した」場所を襲撃した者達や、64才にして対十字軍戦で殉死したり、スフィンクスの顔を破壊しようとしたのもスーフィーとされる人物である¹¹⁷⁾。そして、無論、スーフィーとウラマー、スーフィーとファキーフという二項を対立させることは、本稿のデータからしてもやはりあまり意味を成さないことであった。確かに参詣書においても、記述対象とした被葬者をカテゴリー化し、タサウウフの人々(ahl al-taṣawwuf)とサハーバ、ウラマー(学識者)、カーディー(裁判官)、クッ

ラー(クルアーン詠み)、ワイズ(説法師)などと列挙している箇所が見られるが、実際の記述の中ではこれが厳密な区分として機能していないばかりか重複しており、スーフィーにしてファキーフやカーディー、ウラマーであった事例を幾つも挙げる事が可能である¹¹⁸⁾。

スーフィーと参詣書という点で言えば、当時のスーフィー達の是とするライフスタイル、特に世間からの隔絶や山陵での修行などが参詣書においても描かれることで更なる肯定を受け、記述において増幅されることも想像を逞しくすると可能ではなかろうか。参詣書の描く被葬者の逸話中にあらわれた美德やカラーマ(美質・奇蹟)は、スーフィー伝の描くそれとほぼ同じ軌道を描くものである。それらは、変質の術、遍在、異類譚、護身、水上歩行、透視などであった¹¹⁹⁾。スーフィー伝と情報や物語、登場人物を共有しつつ、記憶に残存しやすく印象の強い物語を欲する参詣者達にとって、スーフィー達の派手な奇蹟譚は格好の材料を与えたと考えられる。それゆえ、両者は互いに共鳴し合い、世間における響きを大きくしたのではなかろうか。

それでは、最初の問いに立ち還ると、参詣書はスーフィー伝からの引用や奇蹟譚もそれなりに含むものの、なぜ直接的にタサウウフやスーフィーに言及した部分の比率が少ないのであろうか。先にも示唆したように、まず参詣自体が君主から民衆に至る広範な層にわたる慣行であり、例えば参詣好きのワズィール(宰相)に捧げられた *Miṣbāḥ* のように、参詣書が必ずしもスーフィーの読者・利用者層を措定していないことを挙げられよう。そして、参詣書が全般的にはタサウウフやスーフィーに焦点を当ててはいないと筆者は考えている。さらにその理由を敢えて推し量るならば、一つには参詣慣行と参詣書の記述スタイルと枠組みが、タサウウフがエジプトを席卷する以前に、例えば代表的なイブン・ウスマーン(1218年没)などによって、既にある程度確立されていた点も無視できないであろう。先達の書に同じジャンルで書くのであれば、その様式を踏襲して書き継いでゆくことをむしろ尊ぶアラブの書物文化にあって、参詣書もその範に従った可能性があるのである。さらに、以上の推論の結果でもあるが、参詣書の著者は、『参詣の書』を一つのジャンルと捉え、タサウウフに関する専

著はたとえその知識を有していても、別のジャンルとして書き分けようとしていたのではないかという推測である。例えば、第5の参詣書の著者シュアイビーは、自身がタサウウフに精通してアフマディーのニスバを持っていたにもかかわらず、その理論・実践の書は別の書物に記し、タサウウフの詳細については参詣書中にほとんど触れていなかったのである。彼も、先人の参詣書のスタイルを優先し、参詣書では参詣関連の情報に収斂させて記述していた。また、*Kawākib*の著者イブン・アッ・ザイヤートも、スィルヤークース・ハーンカーの「スーフィー」であったと *Tuhfa* に記されるが、同ハーンカーや他のハーンカーに対し一顧だにせず、死者の街の墓々を活写している。

さらに、参詣書とタサウウフとの関係についてそれ以外の情報を追加すると、*Tuhfa* からは特定の祖師に従う流儀としてのタリーカ、タリークの語法が、両者の区別は未分化なものの窺える。al-Shādhilī や al-Rifāʿī などのニスバが、これらの集団行動に属する者に対する呼称として登場し出す様子も、参詣書に見られた。参詣書では後期のものになると、タサウウフの知的系譜への執着が頻繁に語られるようになる。彼らの墓は互いに隣接しており、Turba al-Shādhiliya のように同じ墓地に葬られるなどしていた。このスーフィーの集団化は墓地の空間に如実に現れており、この点を看取するのに参詣書は優れたテキストと言える。「聖者」にまつわるモノや遺骸を含む聖遺物も参詣書に描かれているが、これは当時の聖遺物に対する崇敬をそれなりに反映していようし、師からの系譜を尊ぶスーフィー達にとっては受容しやすいものであったのではなかろうか。

さて、第3にはタサウウフの空間としての死者の街である。参詣書におけるスーフィーに関する記述はある程度集中しているため、全体として多いという印象を与えない。そのような中で、主に2つの活性化した磁場が見えた。その箇所はザーウィヤやスーフィーの墓の周囲には、タサウウフや被葬者に関連した者の墓が集中しがちであり(それは記述のスタイルでもあろうが)、そのためその辺りの参詣書紙面にはスーフィー関連の語彙や逸話が濃密にまとまりがちであった。そして、そのような人的ネットワークが歴史的に展開して行くさま

の考察や、その端緒の探知を可能にするのである。このスーフィーの流派の集合性がより強固な場所ほど、墓所や廟がしっかり残存し易く、弟子によってスーフィーの伝記などが編まれ易かった。それはまた、スーフィー伝/列伝と情報をやり取りしうる「参詣書」に、祖師の逸話がより多く遺されることにもつながるのではなかろうか。

そして、死者の街がエジプトにおけるタサウウフに空間的根拠を与えた、場を提供したとともに、孤絶や修行、集団での活動などを通じて、スーフィーたちがライフスタイルを研摩しつつ形成していった場でもあったことを具体的に見た。すなわち、そのタサウウフの空間生成を歴史的に捉えるのに、参詣書も寄与出来るものと思われる。その点に関して、死者の街にとって、隣接して時に同一視される、より峻険な修道の場としてのムカッタム山の存在も大きかった。さらに、参詣書におけるザーウィヤ記述の激増ぶりとハーンカーの稀少ぶりはやはり強調しておくべきであろう。参詣者にとって、王朝有力者がその財力を投じて運営するハーンカーよりも、カラファに多く点在し、参詣者自身の縁者の墓近辺にあって祈願の叶う場を多く包摂するザーウィヤの方が、はるかに重要であったと推察される。

最後に一つだけ付言しておく、死者の街は中央の権力の監視の眼から外れて、スーフィーたちが全く自由に活動する場であったわけではないことも忘れてはならない。筆者も以前詳述したが、マムルーク朝期、少なくとも14世紀後半から15世紀にかけて、10人長、その後40人長のカラファ総監(ワーリー)が任命されており、その下では恐らくムフタスィブ(風紀・市場監察官)も『ヒスバの書』に見えるような形で墓地を管轄すべきであったのである。¹²⁰⁾

主要参考史料とその略号

Badā'i': Ibn Iyās, *Badā'i' al-Zuhūr fī Waqā'i' al-Duhūr*, al-Qāhira, 1966-75.

Bughya al-Wu'āt: al-Suyūṭī, *Bughya al-Wu'āt fī Tabaqāt al-Lughawīn wa-al-Nahāt*, Bayrūt, n.d..

Daw': al-Sakhāwī, *al-Daw' al-Lāmi' li-Ahl al-Qarn al-Tāsi'*, Bayrūt, 1353-55

A.H..

Dāwūdī: al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, al-Qāhira, 1972.

Durar: Ibn Hajar al-'Asqālānī, *al-Durar al-Kāmina*, al-Qāhira, 1966-67.

Dībāj: Ibn Farḥūn, *Dībāj al-Mudhhab fī Ma'rifa A'yān 'Ulamā' al-Madhhab*, al-Qāhira, 1972.

Haqīqa: al-Nābulusī, *al-Haqīqa wa-al-Majāz fī Rihla ilā Bilād al-Shām wa-al-Miṣr wa-al-Hijāz*, al-Qāhira, 1986.

Hawādith: Ibn Taghrī Birdī, *Hawādith al-Duhūr fī Madā al-Ayyām wa al-Shuhūr*, Berkley, 1930-42.

Himyarī: al-Himyarī, *al-Rawḍ al-Mi'tār fī Khabār al-Aqtār*, Bayrūt, 1975.

Ibn 'Atā' Allāh: Ibn 'Atā' Allāh al-Iskandarī, *Latā'if al-Minan fī Manāqib al-Shaykh Abū al-'Abbās al-Mursī wa-Shaykh-hu al-Shādhilī Abū al-'Abbās*, al-Qāhira, 1993.

Ibn al-Furāt: Ibn al-Furāt, *Ta'rīkh al-Duwal wa-al-Mulūk*, vols. 4-5: 1, al-Baṣra, 1967, vols. 7-9, Bayrūt, 1932-42.

Ibn Ḥabīb: Ibn Ḥabīb, *Tadhkira al-Nabīh fī Ayyām al-Mansūr wa-al-Banī-hi*, al-Qāhira, 1976-86.

Ibn al-Mulaqqin: Ibn al-Mulaqqin, *Ṭabaqāt al-Awliyā'*, al-Qāhira, 1973.

Idrisī: al-Idrisī, *Nuzha al-Mushtāq fī Ikhtirāq al-Āfāq*, al-Qāhira, n.d..

Inbā' al-Ghumr: Ibn Hajar al-'Asqālānī, *Inbā' al-Ghumr bi-Anbā' al-'Umr*, 9 vols., Bayrūt, n.d. (rep).

Intiṣār: Ibn Duqmāq, *al-Intiṣār li-Wāsiṭa 'Āqd al-Amṣār*, Bayrūt, n.d..

Itti'āz: al-Maqrīzī, *Itti'āz al-Hunafā bi-Akhhār al-A'imma al-Fātimūn*, 3vols., al-Qāhira, 1967-73.

'Iqd: al-'Aynī, *'Iqd al-Jumān fī Ta'rīkh Ahl al-Zamān*, ed.M.M.Amīn, al-Qāhira, 1987~.

Jamhara al-Awliyā': al-Husaynī, *Jamhara al-Awliyā'*, al-Qāhira, 1968.

Kanz: Ibn Aybak al-Dawādārī, *Kanz al-Durar wa-Jāmi' al-Ghurar*, vols. 6-9,

al-Qāhira, 1960-72.

Kawākib: Ibn al-Zayyāt, *Kawākib al-Sayyāra fī Tartīb al-Ziyāra fī al-Qarāfatayn al-Kubrā wa-al-Ṣuḡhrā*, al-Qāhira, 1325 A.H..

Khiṭaṭ: al-Maqrīzī, *Kitāb al-Mawā'iz wa-al-I'tibār bi-Dhikr al-Khiṭaṭ wa-al-Āthār*, 2vols., Būlāq, 1270 A.H..

Madkhal: Ibn al-Hājj, *al-Madkhal*, 4 vols. al-Qāhira, 1981 (rep.).

Manhal: Ibn Taghrī Birdī, *Manhal al-Ṣafī*, al-Qāhira, 1984-.

Mir'āt al-Jinān: al-Yāfi'ī, *Mir'āt al-Jinān wa-'Ibra al-Yaqzān*, Hyderabad, 1337A.H..

Miṣbāḥ: Ibn al-Nāsikh, *Miṣbāḥ al-Dayājī wa-Gawth al-Rājī wa-Kahf al-Lājī*, MS. Dār al-Kutub, Buldān Taymūr 87.

Mundhirī: al-Mundhirī, *al-Takmila li-Wafayāt al-Naqala*, Bayrūt, 1988.

Muqaddasī: al-Muqaddasī *Aḥsan al-Taqāsīm*, Leiden, 1906.

Murshid: Muwaffaq al-Dīn Ibn 'Uthmān, *Murshid al-Zuwwār ilā Qubūr al-Abrār*, 2vols., al-Qāhira, 1996.

Muqaffā: al-Maqrīzī, *al-Muqaffā al-Kabīr*, Bayrūt, 1991.

Mushtarik: Yāqūt al-Ḥamawī, *Kitāb al-Mushtarik*, Göttingen, 1846.

Nujūm: Ibn Taghrī Birdī, *al-Nujūm al-Zāhira fī Mulūk Miṣr wa al-Qāhira*, al-Qāhira, 1963-72.

Nuwayrī: al-Nuwayrī, *Nihāya al-Arab fī Funūn al-Adab*, vol.1-, al-Qāhira, 1954~.

Nuzha: Ibn al-Ṣayrafī, *Nuzha al-Nufūs wa-al-Abdān fī Tawārīkh al-Zamān*, al-Qāhira, 1970-74.

Ṣafī al-Dīn: Ṣafī al-Dīn b. Abī al-Mansūr, *Risāla Ṣafī al-Dīn b. Abī al-Mansūr*, al-Qāhira, 1986.

Shadharāt: Ibn 'Imād al-Ḥanbalī, *Shadharāt al-Dhahab fī Akhbār man dhahaba*, Bayrūt, n.d..

Shu'aybī: al-Shu'aybī, *Kitāb yashtamil 'alā Dhikr man dufina bi-Miṣr wa-al-*

Qāhira min al-Muhaddithīn wa-al-Awliyā' min al-Rijāl wa-al-Nisā', Maktaba al-Azhar, Ta'rīkh 5105819.

Sulūk: al-Maqrīzī, *Kitāb al-Sulūk li-Ma'rifa Duwal al-Mulūk*, 4 vols., al-Qāhira, 1939-73.

Tabaqāt al-Kubrā: al-Sha'rānī, *al-Tabaqāt al-Kubrā*, al-Qāhira, n.d..

Tabaqāt al-Shāfi'īya: Tāj al-Dīn al-Subkī, *Tabaqāt al-Shāfi'īya al-Kubrā*, al-Qāhira, 1964.

Tuhfa: Nūr al-Dīn al-Sakhāwī, *Tuhfa al-Aḥbāb wa-Bughya al-Tullāb fī al-Khiṭaṭ wa-al-Mazārāt wa-al-Tarājīm wa-al-Biqā' al-Mubārakāt*, al-Qāhira, 1937.

'Uqūd al-Lu'lu'īya: al-Khazrajī, *'Uqūd al-Lu'lu'īya fī Dawla al-Rasūlīya, Ṣan'a'*, 1983.

'Uyūn al-Tawārīkh: Ibn al-Shākir al-Kutubī, *'Uyūn al-Tawārīkh*, vol.21, Baghdād, 1984.

Wāfi: al-Ṣafadī, *al-Wāfi bi-al-Wafayāt*, Wiesbaden, 1949～.

Walā'im: Ibn Tūlūn, *Faṣṣ al-Khawātim fī-mā qīla fī al-Walā'im*, Dimashq, 1983.

Yāqūt: Yāqūt al-Hamawī, *Mu'jam al-Buldān*, 5vols., Bayrūt, 1979.

Zetterstéen: *Beiträge zur Geschichte der Mamlukensultane*, ed. Zetterstéen, Leiden, 1919.

注

- (1) 歴史的個別具体の文脈では、大小カラファ、サフラー地区などの用語を用いるが、この三者を中心とするカイロ周辺の墓地区を統合する語としての「カラファ」——近現代の現地で用いられるように——は、歴史的に展開した大小カラファと混同される恐れがあるため、ここでは用いない。「死者の街」と言う表現がむしろ欧米語からアラビア語へ訳入されてきた経緯に鑑みれば、オリエンタリズムの陥穽への顧慮も必要であろうが、ここではあくまで他に代用を欠くための便宜的選択である。死者の街の歴史的展開の詳細については、大稔哲也「12～15世紀・エジプトにおける死者の街——その消長と機能の諸

- 相一」(『東洋学報』第75巻・第3・4号、1994年、161～202頁)、同『エジプト死者の街と聖墓参詣—12～15世紀の事例をもとに—』(東京大学提出博士論文、未公刊、1994年、179頁)、C. Taylor, *In the Vicinity of the Righteous*, Leiden, 1999、などを参照のこと。
- (2) 大稔哲也「エジプト死者の街における聖墓参詣—12～15世紀の参詣慣行と参詣者の意識—」(『史学雑誌』102-10, 1993年), 8頁, *Tuhfa* 159.
- (3) Y. Rāḡib, “Essai d’inventaire chronologique des guides à l’usage des pèlerins du Caire”, *REI*, vol. 16, 1973, pp.259-280、大稔哲也「史料としてのエジプト参詣の書—12～15世紀の死者の街をめぐるテキストとその可能性—」(『オリエント』第38巻・第2号、1996年、143～161頁)。
- (4) 本稿では、史料中に見える歴史的用語・概念として筆者の方から使用する場合は、分析概念たりがちな「スーフィズム」と区別してタサウウフを用い、他の研究が「スーフィズム」の表現を用いている場合は、そのまま引用した。また、20世紀前半以降、分析概念としてのスーフィズムのアラビア語訳語としても、「タサウウフ」が中東世界へ逆入されてきた。
- (5) 東長靖「神秘主義イスラームの現在—スーフィズムの三層構造論をもとに—」(『思想』941号、2002年)、133頁、Taylor, C., *In the Vicinity of the Righteous*, p. 14.
- (6) 本稿は国際会議 “Le développement du soufisme en Égypte à l’époque mamelouke 「マムルーク朝期エジプトにおけるスーフィズムの発展」”(2003年5月26日～29日、フランス・オリエント考古学研究所、カイロ市)のために準備された草稿を和訳・補訂したものである。
- (7) 1995年に M. F. Abū Bakr による校訂本が出版された(2vols., al-Qāhira, al-Dār al-Misrīya al-Lubnānīya)。本校訂は歴史研究に大きく寄与するものの、問題点も幾つかはらんでいる。最大の問題点は、M. F. Abū Bakr がカイロ大学所蔵の写本コピー British Library or. 4635に基づくと述べている点である。筆者が照合したところ、校訂本は British Library or. 4635の前半部とエジプト Dār al-Kutub 写本 Ta’rīkh 5129後半部とをつないだ構成になっていた。カイロ大学で調査してみると、そもそもカイロ大学所蔵の写本コピー自体が両者の合本であった。他の問題点については、大稔「史料としてのエジプト参詣の書」158-159頁を参照。
- (8) Y. Rāḡib, *ibid.*, pp.266-269.
- (9) Y. Rāḡib, *ibid.*, pp.272-273, *Miṣbāḥ* fols. 166, 203. ただし、f. 203の方は *Miṣbāḥ* の別写本(Ms.Maktaba al-Azhar 1380 f. 74a)では、679年に作る。大稔「史料としてのエジプト参詣の書」159頁。
- (10) *Miṣbāḥ* f.5.
- (11) *Tuhfa* 207. ただし、マクリーズィーの *Sulūk* やサハーウィーの *Daw’* は1402年没との

死亡紀事を掲載している。

- (12) *Tuhfa* 397. 同写本 Dār al-Kutub 所蔵 Ta'riḥ Ṭal'at No. 1972.
- (13) *Shu'aybī* fols. 72b-73a.
- (14) Ohtoshi, T., "A Note on the Disregarded Ottoman Cairene *Ziyāra* Book" (*Mediterranean World*, vol. 15, April 1998, pp. 75~85.)、大稔哲也「オスマン朝期カイロの一参詣書写本—シュアイビーの *Kitāb yashtamil 'alā Dhikr man dufina bi-Miṣr wa-al-Qāhira min al-Muhaddithīn wa-al-Awliyā' wa-al-Rijāl wa-al-Nisā'* をめぐって—」(『史淵』第136号、1999年3月、1~23頁)。
- (15) *Shu'aybī* fols., 256b-257a、他の4点とは、(1) *Kitāb al-Ma'ānī al-Daqīqa al-Wafīya fī-ma yalzam Nuqabā' al-Sāda al-Sūfiya*, (Dār al-Kutub Taṣawwuf Taymūr 160), (2) *Kitāb al-Jawhar al-Farīd wa-al-'Iqd al-Mufīd (Wahīd) fī Tarjama Ahl al-Tawhīd*, (Dār al-Kutub Taṣawwuf 237, 250, Majāmi' 229), (3) *Mahāsin al-Akhhār fī Fadl al-Ṣalāt 'alā al-Nabī al-Mukhtār wa-Mahāsin al-Sāda al-Akhyār*, (4) *Tuhfa ulī'l-Falah bi-Sharḥ Hizb al-Fath wa-al-Najāh*、別名 *Fath al-'Ālam wa-al-Ghayb bi-Sharḥ Wird b. Shu'ayb*、さらにもう一つの別名 *al-Fawā'id al-Bahīya bi-Sharḥ Wird al-Sāda al-Shu'aybiya*.
- (16) *al-Nashr al-'Ātir* に言及した研究は、管見の限り筆者のもの以外皆無である。大稔「オスマン朝期カイロの一参詣書写本」7, 20頁。
- (17) *Murshid* 597.
- (18) ここでは、参詣書が名前を明示して被葬者に数えたものを総計している。なお、一つの墓に諸説あったり、参詣書著者自身は誤謬だと考えていたものも、それぞれカウントに加えている。
- (19) ここでは、時代的推移の観察も論点となるため、明らかに後代からの挿入と判断できる *Murshid* 260は省いて算じた。
- (20) 判るだけで316, 322, 330, 340, 357, 362, 380, 564, 587(A.H.)年。以下、この項では煩雑になるので単独ではヒジュラ暦中心に示す。
- (21) 判明分だけで362, 500年前, 636, 682(A.H.)年を確認できた。
- (22) *Miṣbāḥ* f. 208.
- (23) 判るものだけで250, 322, 340, 350, 362, 500年より後, (600), (632), 646, 662, 670, 672, 682, 683, 709(A.H.)年など。
- (24) 例えば、*Kawākib* 228, 284など。
- (25) 290-313の間, 355, 362, 500年後, (600), 620, 635, 682, 682, 683, (683), 687, (687), (695), (697), (747), 772, 772, (778), 788, (788), (788), (794), 809, 816, 882(A.H.)年などであった。
- (26) *Miṣbāḥ* f. 263.

- (27) Ibn al-‘Arabī, *Kitāb Iṣṭilāḥ al-Ṣūfiyya*, in *Rasā’il Ibn al-‘Arabī*, al-Qāhira, 1998, Kamāl al-Dīn al-Qāshānī, *Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyya*, ed. M. K. I. Ja‘far, al-Qāhira, 1981, Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī, *Maqāmāt al-Ṣūfiyya*, ed. A. al-Ma‘rūf, Bayrūt, 1993, al-Suhrawardī, *‘Awārif al-Ma‘ārif*, Bayrūt, 1983, al-Qushayrī *al-Risāla al-Qushayrīya*, al-Qāhira, 1972, al-Kalābādī, *al-Ta‘arruf li-Madḥhab Ahl al-Taṣawwuf*, ed. M. A. al-Nawāwī, al-Qāhira, 1980, al-Makkī, *Qūt al-Qulūb fī Mu‘āmalat al-Maḥbūb*, 2vols., al-Qāhira, 1961. etc..
- (28) 例えば、R. al-‘Ajam, *Mawṣū‘a Muṣṭalahāt al-Imām al-Ghazālī*, Bayrūt, 2000, A. F. Abī Khuzām, *Mu‘jam al-Muṣṭalahāt al-Ṣūfiyya*, Bayrūt, 1993.
- (29) 例えば、D. Gril (ed. & tr.), *La Risāla de Ṣafī al-Dīn Ibn Abī al-Manṣūr Ibn Zāfir*, Cairo, 1986, É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, Damas, 1995, A. Popovic & G. Veinstein (eds.), *Les voies d’Allah*, 1996, G. T. Elmore, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time*, Leiden, 1999.
- (30) *Murshid* 324, 374, 442, 550, 579, *Miṣbāḥ* fols. 101, 102, 206, 211, 238, *Kawākib* 66, 128, 181, 236, *Tuhfa* 256, 他。
- (31) *Murshid* 319, 572, *Kawākib* 312, 315, 316, *Tuhfa* 18, 215, 177, など。
- (32) al-Nābulusīによれば、毎週金曜礼拝後にカラーファにあるイブン・アル・ファーリド廟では、故人の詩をもとに歌と踊りのハドラが繰り返られていた。参加者は気に入った箇所では「もう一度！」と声をかけることができ、すると他の参加者もそのフレーズを繰り返すといった、うねるような熱気と異様な陶酔が描写されている。al-Sāda al-Maghribīyaの墓所(madfan)で人々に向かってスーフィーの知識が講義されていたことも記されていた。*Ḥaqqā* fols. 190, 197, 279. cf., T. E. Homerin, *From Arab Poet to Muslim Saint*, Columbia, 1994, p. 82, 大稔「オスマン朝期カイロの一参詣写本」14頁。
- (33) *Itti‘āz* 3/131, *Khiṭaṭ* 1/486.
- (34) *Miṣbāḥ* fols. 90-91, *Kawākib* 155, *Tuhfa* 274, 294.
- (35) *Kawākib* 187, 229, 298, 314, 315, *Tuhfa* 190-192, 193, 195, 196, 262, 300, 336, 373, 381, 383, 394など。なお、siyāḥaとtajrībについては、W. C. Chittick, *Faith and Practice of Islam*, Albany, 1992, p. 200, D. Gril, *Ṣafī al-Dīn*の序文、及び pp. 41-42, 51-52などを参照。
- (36) *Murshid* 505, 516-523, 551, *Miṣbāḥ* f. 266, *Kawākib* 87, 102, 139, 186, 291, 315, 316 *Tuhfa* 230, 262, 299, 395, 396, 397.
- (37) *Kawākib* 298, 316, 317, 91, 224, 236, 310, *Tuhfa* 299, 300, 311, 332, 401.
- (38) *Kawākib*, 225, 239, 289.
- (39) *Kawākib*, 181, 236, 182, 197, 209, 253, 291, 289, 298, 313, 317 *Tuhfa* 190-192, 234, 237, 238, 296.

- (40) *Murshid* 262, 263, *Kawākib* 181, 315, 317, 312, 313, *Tuhfa* 305, 396, 397, 399, 400.
- (41) 大穂「エジプト死者の街における聖墓参詣」30-34頁。
- (42) ここでは、被葬者に嫁せられた呼称で、(al-)zāhid(a)/zuhhād(zāhidāt), (al-)zuhd, azhad, mutazahhid(-ūn)のヴァリエーションを含むものである。‘A. A. Mutawallī, *Adab al-Zuhd fī al-‘Aṣr al-‘Abbāsī*, al-Qāhira, 1984, L. Kinberg, What is Meant by Zuhd, *Studia Islamica*, 61, 1985, cf.) Asad b. Mūsā, *Kitāb al-Zuhd*, ed. R. G. Khoury, Wiesbaden, 1976, ‘Abd Allāh b. al-Mubārak, *Kitāb al-Zuhd*, ed. H. A. al-A‘zamī, n.d., Ibn Abī ‘Āsim, *Kitāb al-Zuhd*, ed. ‘A. ‘A. Hāmid, al-Qāhira, 1987.
- (43) 191, 245, 264, 270, 316, 320, 330, 340, 352, 353, 362, 369, 373, 373, 388, 528, 540, 564 (A. H.) 年が確認された。
- (44) 236, 316, 320, 322, 330後, 354, 432, 531, 653, 660, 660, 682 (A. H.) 年が確認された。
- (45) 175, 191, 240, 245, 280, 290, 310, 312 (生存), 320, 324, 331, 335, 340 過ぎ, 350, 353, 369, 373, 422, 431, 454, 475, 525, 528, 558, 652, 653, 665, 670, 679, 683 (A. H.) 年が確認された。
- (46) 132, 260, 212, 314, 323, 324, 327, 331, 335, 340 過ぎ, 422, 454, 525, 528, 531, 540 後, 558, 578, 598, 603, 639, 652, 653, 665, 687, 690, 705, 712, 714, 719, 800, 826, 846 (A. H.) 年であった。
- (47) *Murshid* のワリー中に330, 522, 540, 588 (A. H.) 年没の者がおり、*Kawākib* に340, 600, 672, 773 (A. H.) 年没がいた。
- (48) Abū al-Qāsim al-Hasan al-Naysābūrī, ‘*Uqalā’ al-Majānīn*, ed. ‘A. Muḥannā, Bayrūt, 1990, *EI*⁹の項目 MADJNŪN, M. Dols., *Majnun: The Madman in Medieval Islamic Society*, Oxford, 1992, pp. 366-422, 東長靖「マジュズーブ」(『岩波イスラーム辞典』, 2002).
- (49) *Murshid* 279, 289, *Kawākib* 163, 他に *Kawākib* 43, 74, 102, 186, 195, 315, *Tuhfa* 15, 18, 161, 186, 208, 280, 395.
- (50) なお、*Tuhfa* は772, 805, 826, 835, 847 (A. H.) 年没など、比較的后代の事例を挙げていた。
- (51) i’tiqād は現代のアラビア語研究書で「聖者」への崇敬やカルトの意の専門・分析用語としても用いられており、史料中の用語との混同には注意が必要である。
- (52) 長谷部史彦氏が現在研究中である。
- (53) 635, 676, 681, 683, 707, 737, 773, 775, 794, 830, 835, 837, 847 (A. H.) 年没。
- (54) A. Sabra, *Poverty and Charity in Medieval Islam*, Cambridge, 2000.
- (55) *Kawākib* 297, 312, 314他。
- (56) *Shu‘aybī* f. 210a.
- (57) 枚挙に暇がないが、例えば *Ibn al-Mulaqqin* 96, 458, 501, *Badā’i’* 5/42-43など。
- (58) Zetterstéen 190-191, 227-228, *Nujūm* 10/45. 後に742/1342年には、このハーンカーが暴徒と化した民衆に襲われ、スーフィーらも防戦し切れずに略奪を受けるほどであった。ハーンカー一般については、S. L. Mostafa, *Madrasa, Hānqāh und Mausoleum des*

Barqūq in Kairo, Gluckstadt, 1982, L. Fernandes, *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The Khanqah*, Berlin, 1988、大稔「12-15世紀・エジプトにおける死者の街」、A. M. Rizq, *Khānqāwāt al-Sūfiya fī Miṣr fī ‘Aṣrayn al-Ayyūbī wa-al-Mamlūkī*, 2vols., al-Qāhira, 1997, E. Homerin, “Saving Muslim Souls: The Khanqah and the Sufi Duty in Mamluk Lands”, *Mamluk Studies Review* 3, 1999, D. P. Little, “The Nature of Khānqāhs, Ribāṭs, and Zāwiyas under the Mamlūks” *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, Leiden, 1991, pp. 91-105他を参照。

- (59) *Madkhal* 3/220.
- (60) *Walā'im* 56-57.
- (61) *Murshid* 455, 634, 568, 374他、*Miṣbāḥ* fols., 186, 214, 167他。
- (62) *Kawākib* 312, *Tuhfa* 393.
- (63) *Kawākib* 284, 228, 297他。
- (64) *Kawākib* 208, 319, 320他。
- (65) *Tuhfa* 194, 106, 207, 206, 50, 175他。なお、知的系譜に対する関心はシュアイビーの参詣書においてさらに強まりを見せている。cf. *Shu'aybī* fols. 5b, 9b, 207b 他。
- (66) *Tuhfa* 123, 82. cf.) *Shu'aybī* f. 220a.
- (67) *Tuhfa* 26-27, 82, 123, 157, 158, 159, 207, 371, 375, 299, 326, 194, 397, 362, 401, 399, 400, などを参照。
- (68) *Tuhfa* 399, 375, 400.
- (69) H.al-Sandūbī, *Ta'riḥ al-Ihtifāl bi-al-Mawlid al-Nabawī*, al-Qāhira, 1948, F.A. Mustafā, *al-Mawālīd*, al-Qāhira, 1981, pp. 69-93, N. J. G. Kaptein, *Muhammad's Birthday Festival*, Leiden, 1993, pp. 7-29.
- (70) *Madkhal* 2/2-32.
- (71) *Badā'i'* 2/390. cf.) *Nujūm* 16/283, *Badā'i'* 3/108.
- (72) *Hawādith* 4/758, *Sulūk* 3/2/576, *Inbā'* 2/284-285, S. Āshūr, *al-Mujtama' al-Miṣrī fī 'Aṣr Salāṭīn al-Mamālīk*, al-Qāhira, n.d., pp. 237-239, M. al-Waqqād, *al-Tabaqāt al-Sha'bīya fī al-Qāhira al-Mamlūkīya*, al-Qāhira, 1999, pp. 257-258.
- (73) 大稔「エジプト死者の街における聖墓参詣」22-23頁、「12～15世紀・エジプトにおける死者の街」182頁を参照。708A.H.年の事例については、*Sulūk* 2/1/50, *Nujūm* 8/230を見よ。
- (74) 大稔「12～15世紀・エジプトにおける死者の街」175頁。
- (75) *Miṣbāḥ* fols. 63, 90-91, *Kawākib* 74, 90, 155, 180, *Tuhfa* 178-179, 218, 274, 294.
- (76) *Murshid* 540, *Tuhfa* 50, *Daw'* 7/67, *Jamhara al-Awliyā'* 2/260.
- (77) 最新の事例では、J. Berkey, *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East*, Seattle, 2001, p. 36.

- (78) 大稔「エジプト死者の街における聖墓参詣」14頁, *Madkhal* 1/251-252, *Badā'i'* 2/368.
- (79) *Mushtarik* 341. cf.) *Idrisī* 1/324. この死者の街の居住地としての発展過程については、大稔「12～15世紀・エジプトにおける死者の街」に詳しい。
- (80) *Murshid* 370, *Kawākib* 109, 175, 227, 244, 257, 280, 315, *Badā'i'* 2/368, *Ibn al-Furāt* 5/183-184, *Bughya al-Wu'āt* 107, *Sulūk* 2/2/405, 3/1/86, 3/2/821, *Tuhfa* 180, 190, *Ṣaḥīḥ al-Dīn* 80, 'Uyūn al-Tawārīkh 21/314, *Wāḥī* 9/235, *Ibn al-Mulaqqin* 508, *Ṭabaqāt al-Shāfi'īya* 6/90, 8/321他。
- (81) *Muqaffā* 6/207, *Manhal* 6/36, 1/232-234, *Dībāj al-Madhhab* 66, 'Uqūd al-Lu'lu'īya 2/202, *Sulūk* 3/3/1025, *Miṣbāḥ* f. 203, *Mushtarik* 341, *Mu'jam al-Buldān* 4/317, *Ḥimyarī* 460-461, *Dāwūdī* 1/81-82, *Shadharāt* 7/109, *Daw'* 2/17, *Khiṭaṭ* 2/444-445他。
- (82) 大稔「12～15世紀・エジプトにおける死者の街」、*Nujūm* 14/342-343, *Nuzha* 3/189, *Sulūk* 4/2/826-827, *Khiṭaṭ* 2/320 他。
- (83) M. Dols, *The Black Death in The Middle East*, Princeton, 1977, pp. 196-197.
- (84) *Sulūk* 3/3/1229, 大稔「12～15世紀・エジプトにおける死者の街」170-171頁。
- (85) 大稔, 同上, 170-172頁。
- (86) *Kawākib* 117, 313, 307, *Tuhfa* 388他。
- (87) 大稔「死者の街と「エジプト」意識—ムスリム社会の聖墓参詣—」(『地域の世界史7—信仰の世界史—』、松本宣郎・山田勝芳編、山川出版社、1998年)76-80頁、T. Ohtoshi, "Conception of "Egypt" in the Pre-Modern Period: Preliminary Essay" (*Mediterranean World*, vol. 16, April 2001), pp. 20-24で詳述した。ムカッタム山に関する最新の研究成果は、Y. Rāḡib, "La site du al-Muqaṭṭam" *Annales Islamologiques*, vol 33, 2000 pp. 159-184、である。
- (88) *Shu'aybī* fols. 93a-b.
- (89) cf.) *Murshid* 581, 578, 575, 588, *Kawākib* 286他。
- (90) *Murshid* 319, 520-521, *Miṣbāḥ* f. 124, *Kawākib* 130, al-Shaykh Bahā' al-Dīn al-Majdhūb の例については *al-Ṭabaqāt al-Kubrā* 2/127, 'Abd al-Malik の例については *Ṣaḥīḥ al-Dīn* 68を参照。
- (91) *Kawākib* 298にはワジ名と al-Jabal(山)としか記されていないが、同内容を記した他史料はその箇所に「ムカッタム山の」と補っていた。Ibn Duqmāq, *Nuzha al-Anām fī Ta'rikh al-Islām*, ed. S. Ṭabbāra, Bayrūt, 1999, p. 67を見よ。
- (92) このリバートについては *Intisār* 4/48にも見える。
- (93) *Tuhfa* 179-180.
- (94) *Tuhfa* 187-188.
- (95) L. Fernandes, *Khanqah* p. 13.
- (96) *Murshid* 634.

- (97) *Miṣbāḥ* fols. 100, 214.
- (98) *Kawākib* 189, 225, 312他。
- (99) *Tuhfa* 123、また、Abū al-Su'ūd の事例も参照のこと。
- (100) *Kawākib* 312～、*Tuhfa* 393～。
- (101) *Shu'aybī* f. 229a. なお、カラファに現存する Zāwiya Zayn al-Dīn については、C. Taylor, *In the Vicinity of the Righteous*, pp. 33, Behrens-Abouseif, *Islamic Architecture in Cairo*, Leiden, 1989, pp. 111-112.
- (102) *Tuhfa* 174-5. なお、D.Behrens-Abouseif は、「ワクフにおいてリバートの語は、複合施設に加えられたモスクに対して用いられる」と述べる。“The Takiyyat Ibrahim al-Kulshani in Cairo” *Muqarnas* 5, 1988, pp. 43-66.
- (103) *Miṣbāḥ* f. 37.
- (104) *Khiṭaṭ* 2/415-427.
- (105) ワクフ文書に基づくハーンカー運営の実態については、大稔「12～15世紀・エジプトにおける死者の街」や「A. Ibrāhīm 氏の諸研究を参照。cf.)大稔「アブド・アル・ラティーフ・イブラーヒーム氏の文書研究」(『山形大学史学論集』第16号、1996年2月、1～13頁)。
- (106) *Haqīqa* fols. 197, 279. cf.) T. E. Homerin, *From Arab Poet to Muslim Saint*, Columbia, 1994, p. 82、大稔「オスマン朝期カイロの一参詣書写本」。
- (107) *Tuhfa* 31-32. これは基本的には *Khiṭaṭ* 463-464を引用・要約したものと考えられる。cf.) L. Fernandes, *Khanqah*, p. 22、大稔「12～15世紀エジプトにおける死者の街」177-178頁。
- (108) *Intiṣār* 5/43, *Khiṭaṭ* 2/428を参照。
- (109) *Ibn 'Atā' Allāh* 111. ただし、記述された事件の年代に問題が在るため、これが事実かどうかは疑わしい。しかし、両者の間に何らかの関係があったことは示唆されている。cf.) D. Gril による Ṣafī al-Dīn 校訂本の序論(p.8)を参照のこと。
- (110) Ibn al-Nu'mān, *Miṣbāḥ al-Zalām fī al-Mustaghīthīn bi-Khayr al-Anām*, al-Qāhira, 2003, pp. 99, 105, 108.
- (111) *Kawākib* 312～、*Tuhfa* 393～。
- (112) この辺りの記述は Ṣafī al-Dīn からの引用とされているが、校訂には見えぬ貴重な部分である。また、ザーウィヤの主と一切関係ない後継者(ここでは Abū Su'ūd のこと)は稀であったからこそ、この話が逸話として遺ったのであろう。しかし、Abū Su'ūd が故シャイフの未亡人と婚姻しているのは、やはり疑似血縁によるシャイフ位の継承、同族経営の側面を伝えていよう。そして、前述のように、ザーウィヤの呼称がその主の交替によって変わる事を示す事例でもある。
- (113) この部分も Ṣafī al-Dīn からの引用と記されているが、校訂には見つからない。この後の引用部は pp. 79-80にある。
- (114) cf. Ṣafī al-Dīn 93-94, *Ibn al-Mulaqqin* 406-407, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā* 1/162-164

- (115) 「エジプト死者の街における聖墓参詣」11～30頁など。
- (116) *Kawākib* 233-236, 237-240, 297-300など。
- (117) *Sulūk* 2/1/216-8, 2/565, *Khitat* 2/425-433, *Nuwayrī* 30/3, T.Ohtoshi, “Conception of “Egypt” in the Pre-Modern Period”, pp. 23-24, U. Haarmann, “Regional Sentiment in Medieval Islamic Egypt”, *BSOAS*, vol. 43, 1980, p. 62-64, *Wāfi* 2/133, *Ibn al-Furāt* 8/60, *Khitat* 1/123, 2/147, 177.
- (118) 列挙については、*Kawākib* 4。また、シュアイビーはワラーヤの人々 (ahl al-walāya, スーフィーも含む) とウラマー、ファキーフなどを列挙している (*Shu‘aybī* 258a)。スーフィーでありかつファキーフ、カーディーであった例として *Murshid* 498, 601, *Kawākib* 108, 127, 215, *Tuhfa* 158, 256, 325, 384他。なお、本稿の対象期間とほぼ同時期のモロッコ地方の伝記集を調べた V. Cornell は、モロッコの「聖者(その中にスーフィーも含まれる)」の約22%がファキーフであったと記す。V. J. Cornell, *Realm of the Saint*, Austin, 1998, p.105-6.
- (119) 以下の口頭発表要旨(『史学雑誌』に掲載)「12～15世紀・カイロにおける聖墓参詣と死者の街(カラーファ)」(1991、史学会第89回大会、於東京大学)、「中東イスラーム世界の『聖者伝』と奇蹟譚」(1994、史学会第92回大会、於東京大学)、及び、「エジプト死者の街における聖墓参詣」31-34頁を参照。
- (120) カラーファのワラーヤや王朝政府による統括全般の詳細については、大稔「12～15世紀・エジプトにおける死者の街」182-184頁を参照。

※なお本稿は、平成13～15年度科学研究費補助金(基盤研究(C)(2))「カイロの墓地区「死者の街」のデータベース化による歴史研究」による研究成果の一部である。