京都大学学術情報リポジトリ
KURENAI 紅
Kyoto University Research Information Repository

京都大学
KYOTO UNIVERSITY

Title	インド・イスラーム世界の聖遺物信仰　―「遺されたもの」信仰の人類学的研究に向けて―
Author(s)	小牧, 幸代
Citation	人文學報 (2002), 87: 103-143
Issue Date	2002-12
URL	http://hdl.handle.net/2433/48605
Right	
Type	Departmental Bulletin Paper
Textversion	publisher

Kyoto University

『人文学報』 第 87 号（2002年 12 月）
（京都大学人文科学研究所）

インド・イスラーム世界の聖遺物信仰
――「遺されたもの」信仰の人類学的研究に向けて――

小　牧　幸　代

はじめに
1．イスラームの聖遺物とは
2．インド，パキスタン，バングラデシュの事例
3．預言者をめぐる行事と聖遺物参拝
4．聖遺物信仰の諸相
おわりに

は　じ　め　に

本稿の目的は，インド・イスラーム世界における聖遺物信仰の事例分析をとおして，預言者ムハンマドによって「遺されたもの」に対する信仰の一側面を探ることにある。

預言者によって「遺されたもの」には大きく分けて言行，子孫，遺品という3つのカテゴリーがあり，これらが古今東西のムスリム社会で非常に重要な位置を占めてきたことは改めて強調するまでもない。預言者の言行（スンナ）はムスリムの宗教的・倫理的・法的な慣行および行動の規範となっており，ハディース（預言者の言行に関する伝承）集の中には聖クルアーン（神の言葉）に次ぐシャリーア（イスラーム法）の法源としての権威が与えられているものもある。預言者の家族（アフル・アルバイト）の子孫はサイイドやシャリーフなどと呼ばれ，ムスリム諸王朝支配下で免税や尊崇の対象になるなど一種の特権階級を形成してきた（森本 1996）。そして，本稿の中心課題である預言者の遺品は，アラビア語で「アーサール・ナバウィーヤ」，トルコ語では「エマーナーティ・ムカッディセ」などと呼ばれてムスリム諸王朝の君主をはじめ民衆までの幅広い層から信仰され，様々な典礼や儀礼で重用されてきた（大稔 1999, 2002）[1]。

本稿ではインド，特に筆者がこれまで調査研究を重ねてきた北インドの事例を中心としつつも，政治的・文化的な面で共通点の多いパキスタンとバングラデシュの事例も引きながら，遺品カテゴリーへの信仰について論じる。タイトルにあげた「インド・イスラーム世界」とは，具体的にはこれら3国からなる地理的範囲を意味するが，メッカ・メディナというイスラーム

の「中心」との「距離」を様々な仕方で克服しようとする，あるいはむしろ「中心」の拡散を試みる諸イスラーム地域のひとつという含意もある。

さて，上述の3カテゴリーからなる「遺されたもの」の中でも特に遺品は，信奉者の関心の高さに比べると，研究者の関心はそれほど高かったとはいえない。とりわけ人類学的イスラーム研究においては，「遺されたもの」の研究は，まさに残されたままの状態にある[2)]。人類学は，東洋学主体のイスラーム研究において「異端」的な扱いを受けていた「ローカルな脈絡におけるイスラーム」に注目することの意義を明らかにし，「世界宗教としてのイスラームを普遍的なイデオロギー的な力としてと同時に，豊かなローカルな表現において理解すること」を課題とした（Eickelman 1981 : ix)。しかし，そこでは分析概念上，聖者と見なされる人々――実在した人物であれ伝説上の人物であれ，あるいは生きている人であれ死んだ人であれ―― とその修道場や墓廟を中心とした信仰を研究対象とするものが多く，聖遺物信仰は聖者信仰の部分として軽視されがちであった。

本稿が提唱しようとする「遺されたもの」信仰という観点に立つと，聖者信仰と聖遺物信仰はいずれも預言者に由来する人と物への信仰であり，どちらか一方が他方の副次的な現象として処理されるべきでない。聖者の系譜が最終的に預言者にまで遡りうることで血統の由緒正しさ，ひいては聖者性が保証されることはこれまでにも何度も指摘されてきたが，聖遺物の所有・相続もまた聖者性の保証に深く関わっていること，逆に聖遺物の真正性が高名な聖者およびその一族による所有・相続によって保証されることも指摘されている（Sanyal 1996 : 105－10)。つまり，聖者と聖遺物は同じように預言者を源泉としながら，その起源に関する主張を相互に補強し合うという対等な関係にあるのである。ここに聖者を預言者によって「遺されたもの」のうちの子孫カテゴリーに含めたうえで，聖遺物と同じように「遺されたもの」のひとつとする分析視角の糸口が見えてくる。この「遺されたもの」信仰という見地から「ローカルな脈絡におけるイスラーム」の「豊かなローカルな表現」を捉え直すことによって，人類学的イスラーム研究は，より発展的な方向へと導かれることになるだろう。

このように研究者，特に人類学者による関心は薄かったものの，聖遺物について多少なりとも言及した文献は少ないわけではない。ムスリム諸王朝支配下で著された様々なジャンルの書物とそれらに依拠した歴史学的著作，近代植民地支配下で収集された各地の「伝統的」な行事や慣行に関する書物，これに啓蒙書，旅行記，小説なども含めると聖遺物に関する情報の数量はかなりのものとなる。だが残念なことに，それらの情報はきわめて断片的であり，信仰や儀礼の形態や内容はいうまでもなく，種類や分布状況などの基本事項さえ不備であり，全体像は依然として不明瞭である。

本稿は，そうした断片的で不完全なデータを提供する文献資料に，同じように断片的で不完全な筆者の現地調査[3)]に基づくデータをつぎはぎしたものである。このパッチワーク的な作業

によって，インド・イスラーム世界の聖遺物信仰の全容が明らかになるとはいえないが，ここで行うデータの整理が今後の集約的な調査研究のための第一歩となる不可欠な作業だということはできるだろう。そのため，次のような構成をとる。

まず最初に，イスラームの聖遺物について簡単に言葉の説明をしたあとで，既存の聖遺物信仰の解釈枠組みを検討する。次に，インド，パキスタン，バングラデシュにおける具体例を地域別に紹介する。そして，預言者をめぐる行事と聖遺物参拝のあり方を1990年代以降に遂行された筆者の現地調査と18世紀以降に著された書物に依拠して報告するとともに，19世紀末から20世紀初頭の改革主義者によって打ち出された批判的な見解にも注意を払う。最後に，インド・イスラーム世界の聖遺物信仰の特徴を明らかにし，「遺されたもの」信仰という観点から分析することにしたい。

1．イスラームの聖遺物とは

1） 聖遺物という言葉

ここでいうイスラームの聖遺物とは，インド・イスラーム世界で「タバッルカート *tabarrukāt*」，「アーサーレ・ムバーラク *āṣār-e mubārak*」，「アーサーレ・シャリーフ *āṣār-e sharīf*」などと呼ばれて熱狂的な信仰の対象となっている可視的で具体的な物を指している。前二者に含まれるタバッルカートとムバーラクは，「神の祝福の力」を意味するバラカ *baraka* と語根を同じくする言葉であり，それぞれ「祝福を祈願された」「祝福された」事や物を意味する。

Encyclopaedia of Islam（以下*EI*と表記）によれば，バラカとは神に起源する祝福の力であり，それを授かった人間には物理的には溢れるほどの豊かさ，心理的には繁栄と幸福がもたらされる。神の言葉である聖クルアーンはもちろんのこと，預言者や聖者といった人々にも神はバラカを注ぎ込むのであり，特に預言者ムハンマドとその家族・子孫には生まれつきバラカが賦与されている。そして，神からバラカを授けられたこれらの聖なる人々は，存命中も死後も，非常に多様で時には奇妙でさえある伝達方法によって，今度はそれを普通の人間に授けるのである（Colin 1960 : 1032）。

Geertzは，ムスリム社会における聖者信仰は，聖者とその墓廟ならびに子孫に具現されたバラカを移動させることにあると述べている（Geertz 1968 : 50）。つまり，不可視のバラカは聖者が人々の眼前で展開する幾多の奇蹟（カラーマ）を介して所在ないしは存在を明らかにするのであり――教会などの列聖のための機構をもたないムスリム社会では，奇蹟を起こした＝バラカを授かっていると信じられた時点で聖者が誕生する，または聖者として承認される――，人々は聖者（ないしは彼の遺した物や人）との物理的（時には精神的）な接触をとおして自分もバ

ラカを獲得する。聖者信仰と同様，聖遺物信仰も聖遺物に具現されたバラカを自分のほうへと移動させることにあるのであり，聖遺物も聖者のようにバラカの媒体として機能するのである。

第二，第三番目の言葉に現れるアーサールは「遺物」を意味するアサル *aṣar* の複数形である。最後の言葉に出てくるシャリーフは「高貴なお方」であり，いうまでもなく預言者ムハンマドを指している。*EI* でアサルを引くと，アルアサル・アッシャリーフ（複数形はアルアーサール・アッシャリーファ）として，預言者に由来するとされる毛（髪または髭），歯，筆跡，家財などの遺品のほか，足跡が例にあげられている（Goldziher 1960 : 736）。

以上のような言葉で総称されるイスラームの聖遺物は，大部分が預言者ムハンマドに由来するとされる物であるが，上述の神からバラカを授けられた聖なる人々のカテゴリーに含まれる人々，すなわち預言者の家族（預言者の娘ファーティマ，預言者の父方従弟であり娘婿でもあるアリー，両者の息子ハサンとフセイン），教友，後代の高名な聖者といった人々の遺品もまた聖遺物カテゴリーに含まれて信仰の対象となっている。

こうした預言者の遺物信仰の背景には，彼が起こしたとされる数々の奇蹟（ムアジザ）に対する信仰があるとされる。たとえば，預言者ムハンマドは影を落とさなかった，彼の毛髪は火にくべても燃えなかった，蝿は彼の衣服に決してとまらなかった，彼の履物は砂地でも痕跡を残さなかった，しかし彼が岩の上を歩く時には必ず足跡が残った（Arnold 1978 : 367－8）。このいわば奇蹟の証拠品としての聖遺物信仰の中でも特に有名なのが，髪または髭と足跡に対する信仰である。インド・イスラーム世界では，前者は「ムー・エ・ムバーラク（*mū-e mubārak* バラカを宿した毛）」，「ムー・エ・ムカッダス（*mū-e muqaddas* 神聖な毛）」として知られる[4]。後者は「カダム・シャリーフ（*qadam sharīf* 高貴なお方の足跡）」または「カダム・ラスール（*qadam rasūl* 使徒／預言者の足跡）」と呼ばれ，通常は右の足跡，時には左右の足跡とされる窪みの残った石板である[5]。

ところで，*EI* では Arnold による「カダム・シャリーフ」に続けて Burton-Page が「インドとパキスタン」という小見出しで，ガウル（西ベンガル州），ラクナウー（ウッタル・プラデーシュ州），デリーの事例をあげる際に，ブッダやヴィシュヌ神の足跡信仰にも触れている（Burton-Page 1978 : 368）。彼が言及するように，インド世界ではイスラーム以外の諸宗教においても足跡信仰が盛んである。たとえば山頂に大きな足跡の刻まれた岩を頂くスリランカのアダムズ・ピークは，ムスリム，仏教徒，ヒンドゥー，キリスト教徒の聖地として有名である。また，仏足石，ヴィシュヌ神の足跡，シヴァ神の乗物である牡牛ナンディンの足跡，ジャイナ教の開祖マハーヴィーラの足跡なども各宗教の信奉者から崇敬されている。しかし，仏教，ヒンドゥー教，ジャイナ教において信仰対象となっている足跡が彫刻のほどこされたものであるのに対して，預言者ムハンマドの足跡は多くの場合，石板に残った単なる窪みである[6]。

2） 聖遺物信仰の解釈枠組み

インド・イスラーム世界の聖遺物信仰，特に足跡信仰に焦点をあてた研究にHasan（1993）のそれがある。彼は，インド亜大陸における足跡信仰の起源を古代の仏教[7]とヒンドゥー教[8]に求め，それらと預言者ムハンマドの足跡信仰とのあいだのシンクレティックな関係を説明しようとする。すなわち，ムスリム支配政権の成立に伴って預言者ムハンマドの足跡がもたらされた当時のインド亜大陸には既に足跡信仰が十分に確立されていたために（Hasan 1993: 337），預言者の足跡信仰はローカルな慣習および儀礼と習合して，イスラーム実践の部分として定着しえたのだと論じるのである（Hasan 1993: 335）。

彼は，ベンガル地方の聖遺物廟建築や信仰・儀礼とローカルなヒンドゥー寺院建築や信仰・儀礼には類似点が多いことから，聖遺物信仰のパトロンとしてのムスリム支配層とムスリム・非ムスリム被支配層の関係がいかに友好的であったか，この支配層がいかに預言者の聖遺物を権威付け、敬虔さの演出，幸運祈願のために用いていたかを複数の事例に依拠して明らかにし（Hasan 1993: 337－41），最後に18世紀以降のベンガル地方ではムスリム支配の終焉（植民地化）および改革主義的イスラームの影響により聖遺物廟ではなくモスクが建造されるようになったこと，現在のバングラデシュではローカルな慣習の維持よりもサウディ・アラビアとの緊密な関係の維持のほうに重点が置かれていることから，聖遺物信仰は全体的に衰退していると結論づけるのである（Hasan 1993: 342－3）。

しかし，Hasanのいうシンクレティックな現象としての預言者の足跡信仰とは，換言すれば「正統」からの「逸脱」であり，より古い宗教伝統の「残存」である。確かにHasanが指摘するように，インド・イスラーム世界における聖遺物信仰は，近代の幕開けとなった18世紀以降，ムスリム支配者というパトロンの喪失により，国家的な規模での儀礼は見られなくなった。これに，改革主義的な思想・運動によるローカルでシンクレティックなイスラーム実践を排除しようとする動きが追い打ちをかけたことも部分的には正しいだろう。けれども，筆者が特別な関心を抱き始めた20世紀末においても，北インドやパキスタンでは依然として熱狂的な聖遺物信仰が観察されたのであり，とりわけヒンドゥーをはじめとする非ムスリムが「宗教的他者」として設定される場合にはムスリム・アイデンティティの核，あるいはムスリムの文化的シンボルとして用いられ続けており，聖遺物の象徴的価値はなおも減じてはいない。さらに，改革主義的な思想・運動の中にはバレールヴィー派のように預言者を神格化し，聖遺物信仰を支持するものもあり，かつての預言者祭や聖遺物信仰は新しい解釈を付与され，理論武装が試みられている。この意味で，インド・イスラーム世界における預言者の足跡信仰・聖遺物信仰は決して過去の「残存」ではなく，むしろファン・ヘネップがいうところの間断なく「創出」と「変容」を繰り返しながら現在に「生きる」力に満ちた信仰なのだといえる[9]。

本稿では，Hasanのように文化史論的な解釈枠組みにとらわれることなく，聖遺物信仰の

活力に満ちた動態的側面を明らかにする。それでは，そのインド・イスラーム世界の聖遺物信仰とはどのようなものなのか，インド，パキスタン，ベンガル（西ベンガル州とバングラデシュ）の順に詳しく見ていくことにしたい。

2．インド，パキスタン，バングラデシュの事例

1）インド

【1－1】シュリーナガルのハズラトバル廟

ジャンムー・カシュミール州シュリーナガル東部のダル湖西岸に位置するハズラトバル廟には，預言者に由来する髪または髭が納められている。Khan によれば，それはビージャープル（デカン南西部の都市）の住人サイヤド・アブドゥッラーがメディナから持ち帰り，裕福なカシュミール人商人ハージャ・ヌールッディーン・イシュバーリーが莫大なお金を支払って入手したものである。この商人はビージャープルからの帰路で亡くなったため（1699年），聖遺物は彼の遺体とともにシュリーナガルに運ばれて，ウラマーをはじめとする人々の熱狂的な歓迎を受けた。ムガル朝のカシュミール知事ファズィール・ハーン（r. 1698－1701）は，聖遺物をダル湖西岸のモスクに安置するよう命じ，以来この地はハズラトバルという名で知られるようになった（Khan 1992: 174）。同廟には，特に預言者生誕祭（イスラーム暦第3月12日。以下，「第○月○日」「第○月」は全てイスラーム暦）と預言者の夜の旅と昇天の日（第7月27日の前夜）の折りに同州内外から多数の参拝者が訪れる（Khan 1992: 172）。

1963年12月下旬，ハズラトバル廟に安置されていた預言者の髪／髭が，何者かによって盗み出されるという事件が発生した[10]。2002年8月1日付けのBBCニュース記事[11]は，そのハズラトバル廟の聖遺物盗難事件に言及しつつ，2002年3月に聖遺物の真正性をめぐって生じたムスリム・ヒンドゥー間の緊張を以下のように報じている。なお，この2002年3月という時期は，ウッタル・プラデーシュ州ファイザーバード県アヨーディヤーにおけるラーム神生誕地寺院「再建」のための地鎮祭（同年5月に決行された）に向けて活発な活動を展開していたヒンドゥー団体が，2月末にグジャラート州の鉄道駅で列車ごと焼き殺されるという凄惨な事件が起きたのをきっかけに，同州各地のヒンドゥーが「報復」という大義名分のもと，隣人であるムスリムの民家に火を放ったり乳幼児や妊婦を火の中に放り込むなどして焼き殺すという集団殺戮（宗教的民族浄化）が始まり，インド全域でムスリム・ヒンドゥー関係が1992年の「アヨーディヤー事件」以来最悪の状態になっていた。

「（1963年末から）1964年（にかけて），インド側カシュミール，シュリーナガルにあるムスリムの廟ハズラトバルから，預言者に由来すると信じられている髪の房が盗まれた。事件はこの（印パ）係争地（カシュミール）のあちこちで暴動を引き起こした。多くのムスリムは，ほとん

どがヒンドゥーであるインド政府当局が聖遺物盗難事件の黒幕だと信じた。暴力沙汰は亜大陸中に広まり，最終的に髪の房が（ハズラトバル廟に）戻ってくるまで数ヶ月間続いた。結局，犯人は分からずじまいだった。この（2002年）3月に，インドの政治家がその真正性に疑問を投げかける発言をしたのち，聖遺物は再びジャンムー・カシュミールで社会不安の中心となった。ムスリムの学生は，（インド人民党に属する）政治家（国会議員）ヴィナイ・カティヤールがその髪は本当はヒンドゥー聖者に由来するものである（からヒンドゥーに返すべきだ）と（*Asian Age* 紙に）語ったと報じられたあと，3日間の抗議行動に出た」。

上記引用文の括弧内は2002年3月14日付けのBBCニュース記事[12]などに基づいて筆者が補足したものであり，翌日のBBCニュース記事（2002年3月15日付け）[13]でも続報が伝えられている。両記事は，ジャンムー・カシュミール州首相ファールーク・アブドゥッラーが，その国会議員の問題発言は国民統合を脅かす犯罪であり訴訟を起こすつもりだと述べたと報じている（訴訟は本稿執筆時点で進行中）。しかし，ハズラトバル廟の聖遺物の真正性に対する疑いは，ヒンドゥー・ナショナリストだけでなく，改革主義的イスラームの一派であるアフレ・ハディース派によっても抱かれていた。Khanによれば，同派の指導者アブドゥルガニー・ショーピヤーニーが1940年に著した書物には，同廟の聖遺物の起源を怪しむ記述がある（Khan 1992 : 172）。

【1－2】 シャー・ワリーウッラーの生家

ウッタル・プラデーシュ州ムザッファルナガル県プーラトに残る18世紀のイスラーム改革思想家シャー・ワリーウッラー（1703－62）の生家（母の実家）には，預言者の頬髭と預言者の足跡のついた石板が，この一族の家宝（ワリーウッラー直筆のアラビア語の書物と，一族の祖先が一枚の細長い紙に細かい字で書きつけた聖クルアーン）とともに大切に保管されている。筆者が2001年1月20日に同家を訪れた際に，一族の当主（長男）の後見人（長姉の夫）[14]から聞いた話は次のとおりである。

預言者の頬髭は，高名なスーフィーであったワリーウッラーの父が，夢で預言者から授かったものである。ある夜，ワリーウッラーの父の夢に現れた預言者は，自分の頬をさすりながら髭を2本抜き，汝に与えるといった。目を覚ました彼の手には確かに頬髭があったが，それは1本だけだった。再び眠りに落ちると預言者がまた夢に現れて，心配しなくてもよい，もう1本は汝の枕の下にあるといった。夢から覚めた彼は，預言者の言葉どおり，枕の下に頬髭を見つけた。彼はその2本の頬髭を2人の息子に与えた。1人はこの一族の祖先であり，もう1人は父とともにデリーに定着することになったワリーウッラーである。ワリーウッラーに与えられた聖なる髭の行方は不明だが，ワリーウッラーの弟子によって伝えられたところでは，カシュミールのハズラトバル廟に安置されているらしい。預言者の足跡のついた石板は，今から

約1,000年前にこの一族の祖先がサウディ（現サウディ・アラビアのメッカまたはメディナか？）から持ち帰ったものである。当初は左右そろいの足跡であったが，ムガル朝5代皇帝シャー・ジャハーンの時代（1628－58）に左の足跡をデリーのジャーマ・マスジドに寄贈したため，右の足跡しか残っていない。

ひととおりの説明を終えた後見人は，最後にこう付け加えた。「預言者の足跡は特別にムアジザ（奇蹟）というほどのことでもなく，単に預言者の歩みが石さえ柔らかくしたというだけのことだ。ハディースは，メディナでそうした出来事があったことを伝えている」。

以上の聖遺物は，毎週月曜日の早朝の礼拝から正午の礼拝までのあいだに，原則としてムスリムにだけ参拝・巡礼が許されている。ただし，遠方からの熱心な参拝者や巡礼者には様々な便宜がはかられる。聖遺物に直に触れて祈願をすることができるのは小浄を済ませたムスリムだけであり，非ムスリムはどんなに信仰心が篤くても離れた位置からの祈願しかできない。また，預言者の頬髭はガラス製の小さな円筒形の容器に香油に浸された状態で保管されているが，これを取り出して手入れをすることができるのは一族の中でも当主と後見人だけである。

【1－3】 デリーのカダム・ラスールまたはカダム・シャリーフ

Hasanによれば，デリー東部のパハールガンジに位置するトゥグルク朝のスルターン，フィールーズ・シャー・トゥグルク（r. 1351－88）の息子ファト・ハーン（d. 1374）の墓には，おそらく最も早い時期にインドにもたらされた預言者の足跡（カダム・ラスール）が安置されている。一説によれば，この足跡は同スルターンの命により，その精神的な師であったウッチ（パキスタン，パンジャーブ州）のマフドゥーム・ジャハーニヤーンがメッカから取り寄せたものである。この墓に安置された足跡はマリーゴールドの花輪で飾られ，足跡に湛えられた水は信奉者によってタバゥルク（バラカを伝達するもの）として採取される（Hasan 1993 : 337）。

この「デリーのカダム・ラスール」は，Rizviの著作にも「カダム・シャリーフ」として登場する。Rizviによれば，それはスルターン，フィールーズ・シャー・トゥグルクの治世にスフラワルディー派のスーフィー，マフドゥーム・ジャハーニヤーン（上記「ウッチのマフドゥーム・ジャハーニヤーン」と同じ）によってインドにもたらされ，同スルターンが息子の墓に安置したものである。なお，ムガル朝12代皇帝ムハンマド・シャーの治世（1719－48）には，7日間続くバサントと呼ばれる祝祭の初日がこのカダム・シャリーフ廟を舞台としたこと，当時は同廟の修復を毎年のように行っていた人物がいたことについてもRizviは言及している（Rizvi 1980 : 176, 137－8）。

近年刊行されたデリーの文化財リストにも「カダム・シャリーフ廟」の名前があがっている。特記事項には「ファト・ハーンの墓石の上に預言者の足跡のついた石が置かれていた。昨今はどこか他の場所で保管されており，ウルス（命日祭）の期間中にだけここに運び込まれる」と

ある。同廟は考古学的価値としては「A（三段階評価の最高ランク）」が付けられているが，所有形態はパブリックで，管理者はおらず，保存状態は悪いと記されている（INTACH 1999：6）。

【1－4】 デリーのジャーマ・マスジド

ムガル朝5代皇帝シャー・ジャハーンによって1658年に建造されたインドで最大のモスク，ジャーマ・マスジドには複数の聖遺物が保管されている。「（ムガル宮殿）ラール・キラーに面した正門から入って右に進むと，鍵のかかった白塗りの小さな部屋（北東の角の部屋）に行き当たる。そこでモスク関係者に拝観の意志を伝えればよい」。ジャーミア・ミッリヤ・イスラーミヤ大学のイスラーム学科教授ズィアーウル・ハサン・ナドヴィー氏からこの情報を得て，筆者が同モスクの聖遺物参拝を果たしたのは2001年2月12日と2002年2月27日のことである。

このモスク所蔵の聖遺物とは，次のとおりであった。① アリーが羊皮紙に書きつけた聖クルアーンの1スィーパーラ（＝24章分）と ② ハサンが羊皮紙に書きつけた聖クルアーンの15スィーパーレー（＝半分）[15]。いずれもクーフィー体（アラビア文字の中で最も古いとされる書体）が使われており，ガラス製の蓋付きの浅い木箱に納められている。③ 預言者の髪／髭が1本。これは樹脂の塊で支えられて小さなガラス製の容器に納められている。モスク関係者の説明によれば，「本物の預言者の髪／髭は世界中でたった3ヶ所にしかない。つまり，イスタンブルのトプカプ宮殿，カシュミールのハズラトバル廟，そしてここデリーのジャーマ・マスジドである」。④ ラクダの皮でできた預言者の履物。これはガラス製の蓋付きの浅い木箱に，ジャスミンの花弁で覆われて納められている。そして ⑤ 預言者の足跡のついた石板である。モスク関係者によれば，「このモスク以外にもイスタンブルのブルー・モスクに本物の預言者の足跡がある」。

モスク関係者は，これらの聖遺物がティムールによってメディナから持ち帰られたものだと説明した。のちにシャー・ジャハーン帝が同モスクに安置するまでは，聖遺物はラール・キラーの一室（トーシャハーナ）に保管されており，当時の皇帝たちはラール・キラーとジャーマ・マスジドを結ぶ地下通路を利用して聖遺物参拝を行っていたという。

さらに，モスク関係者からは，これらの聖遺物はムスリムだけでなくヒンドゥーやスィクからも信仰されているという説明も受けた。確かに，筆者と一緒に聖遺物参拝をしていた家族連れはラージャスターン州から来たというヒンドゥーであり，彼らは聖遺物が小部屋に仕舞われたのち，聖遺物を一点一点取り出して説明をしていたモスク関係者の手や衣服の裾に触れるなどして，直に触ることのできない聖遺物のバラカをモスク関係者との接触を介して獲得しようとしていた。彼らはそうして両手でバラカを獲得したあと，顔や胸部を洗うような仕草をすることで自分自身にバラカが付着するよう試みていた。

以上の聖遺物とは別に，ジャーマ・マスジドにはもうひとつの「聖跡」がある。モスク中央

に位置する水場の一角には，ちょうど大人ひとりが座れるほどに大理石の囲いが設けられている。これについては2001年2月11日に，先述のナドヴィー氏から次のような話を聞くことができた。ある夜，シャー・ジャハーン帝は，自らが建立したジャーマ・マスジドで預言者が礼拝前の浄めを行っている夢を見た。翌朝，彼はジャーマ・マスジドに行き，預言者の足跡が残っているかもしれないと思って懸命に探したが見つからなかった。しかし，確かにここだったという場所を突き止めることはできたので，その一角を預言者以外の人に使わせないために（いつでも預言者が来て使えるように）囲いを造らせたのだという（資料1を参照）。

歴史学者Umarによれば，6代皇帝アウラングゼーブの時代（1658－1707）には，ジャーマ・マスジドの北西の角の一室に聖遺物が安置されていた。それらは，① アリーによって書かれた聖クルアーンの数章，② ハサンによって書かれた聖クルアーンの数章，③ フセインによって書かれた聖クルアーンの全章，④ ジャーファルによって書かれた聖クルアーンのひとつの章，⑤ 預言者の毛髪，⑥⑦ 預言者の履物一足，⑧ 預言者の足跡，⑨ 聖墓の布，⑩ アリーの手形，⑪ ファーティマの礼拝用敷布，⑫ カアバ聖殿の布であった。ムガル朝の諸皇帝は，これらの聖遺物に敬意を表して自らモスクに足を運んで参拝し，第9月の最後の金曜日には12アシュラフィー（金貨）を献上した。また，皇帝が特別に聖遺物参拝をする機会は ① 第1月の最初の金曜日，② 第3月の10～12日目，③ 第4月の11日目，④ 第5月の13日目，⑤ 第6月の最初の金曜日，⑥ 第7月の27日目であり，「ラジャブ・シャリーフ（第7月27日の宗教集会）」と「ミーラード・シャリーフ（第3月12日の宗教集会）」は特に華々しく執り行われた。また（第7月の）28日目には参拝儀礼がなされ，第1月の10日目には殉教者（フセインとその一行）に開扉章読誦が捧げられた（Umar 1993：321）。

12代皇帝ムハンマド・シャー（r. 1719－48）は，毎週金曜日に皇子，大臣，貴族らとともにジャーマ・マスジドで礼拝を終えたのちに聖遺物参拝をし，さらに大金をナザル（ナズル：贈与物）として物乞い，遊行者，旅行者らに与えた。このナザルの慣行はアウラングゼーブ帝の時代に始まり，1739年まで続いた。その後，聖遺物は秘匿され，一年に一度第3月12日にだけ一般公開されるようになった。13代皇帝アフマド・シャーの治世（1748－54）に，ナワーブ・クドゥスィヤーとナワーブ・バハードゥル・ジャーヴェード・ハーンの助言に基づいて，聖遺物はジャーマ・マスジドからラール・キラー宮殿に移送されることが決まり，宮殿の敷地内に木造のモスクが建立され，同皇帝と宮殿の住人による聖遺物参拝が行われた。しかし，1754－5年には聖遺物が再び宮殿から運び出されてジャーマ・マスジドに置かれるようになったことが，14代皇帝アーラムギール2世（r. 1754－9）による金曜礼拝後の聖遺物参拝に関する記録から分かるという。これ以降，皇帝が自らモスクに赴いて聖遺物参拝をするのをやめ，聖遺物のほうが箱に納められて宮殿に運ばれるようになったため，聖遺物の真正性に疑いを抱く者も現れた（Umar 1993：322－3）。

【1－5】 ニザームッディーン廟

ニューデリー南東部に位置するチシュティー派4代ハリーファで，インドで最も高名なムスリム聖者のひとりであるニザームッディーン・アウリヤー（d. 1325）の墓廟には，次のような聖遺物が保管されている。① 預言者に由来する5本の聖なる髪／髭。筆者は1991年（9月21日）と1996年（7月28日）の預言者生誕祭（第3月12日）の折りに同廟の聖遺物を拝観したが，二度目の参拝時に聖なる髪／髭の数が増えていることに気づいたため，廟の管理者のひとりに尋ねたところ，これらの中にはまるで生きているかのように増殖して二股になったものがあったので，切り離して別々の容器に保管することになったのだという。この管理者は，そのような奇蹟があったからこそ，その真正性が保証されたのだと付け加えた。② アリーによって書かれた聖クルアーンの革表紙の断片。③ カルバラーの土。それは，フセインがカルバラーの荒野でウマイヤ朝2代カリフに虐殺された際に鮮血をたっぷりと吸い込んだ土であり，命日（第1月10日）になると土の色が茶から赤に変わるという。これも一年に一度，色が変わるから本物なのだという。④ 預言者の足跡のついた石板。それは，預言者がある非ムスリムから本当に神の使徒なら何か証拠を見せてみろと罵倒されて石の上に足跡をつけてみせたという奇蹟の証拠品である（資料1を参照）。

廟の管理者によれば，これらの聖遺物はムガル朝初代皇帝バーブル（r. 1526－30）がカーブルからインドに持ち込み，最後の皇帝バハードゥル・シャー2世（r. 1837－58）が「インド大反乱」（1857－8年）の責任をとる形でイギリス軍によってフマーユーン廟に幽閉される前に，極秘でニザームッディーン廟に寄進したのものである。

このニザームッディーン廟の周辺に軒を並べる供物売りの店には，聖遺物をあしらった様々なタイプのお守りが販売されている。2001年2月21日に筆者が購入したのは，① 預言者の足跡の写真（5ルピー），② 預言者の足跡の写真を塡め込んだ壁飾り（40ルピー），③ 預言者の履物を描いた掛け軸（25ルピー），④ 預言者の履物を描いたステッカー（5ルピー）である。店主によれば，「ステッカーは壁に貼ってもよいが，常時バラカによる保護を求めたいなら肌身離さぬよう財布や鞄に入れておくとよい」（資料2を参照）。

【1－6】 カリヤール・シャリーフの聖遺物グッズ

ウッタル・プラデーシュ州ハリドワール県にあるチシュティー派4代ハリーファで，先述のニザームッディーンとは同派3代ハリーファ，ファリードゥッディーン・ガンジェシャカル（通称バーバー・ファリード）の兄弟弟子（グルバーイー）にあたる聖者アリー・アフマド・サービル（d. 1291）の墓廟（通称カリヤール・シャリーフ）を，筆者は1995年5月25日に訪れた。その際，供物売りの店で預言者の遺品をあしらったポスター状のお守りを5ルピーで購入した。そこに描かれていたのは ① 預言者が被っていた緑色のターバンを巻いた帽子，② 預言者の外

套，③預言者が歩くときに使っていた杖である（資料2を参照）。

【1－7】 アムローハのサソリの聖者廟

ウッタル・プラデーシュ州モラーダーバード県アムローハに位置する聖者シャー・ヴィラーヤト，通称「サソリの聖者（ビッチューワーレー・ピール）」の廟には，預言者の足跡がついた石板が安置されている。同廟には聖者以外の多くの人の墓があり，そのうちの幾つかの墓は同聖者に準ずる聖者の墓として一定の伝承を付与されて信仰を集めている。預言者の足跡は，聖者の墓の北側の一角に置かれている。聖者をはじめ他の墓が青空と風に曝された状態であるのに対して，この一角には屋根があり，三方（北・西・東）を石の壁で，残りを柵状の扉で囲われている。西側の壁には大人の胸ほどの高さに棚が設えてあり，そこに地面に対して水平に預言者の足跡が埋め込まれている。参拝者が足跡に水を注ぐと，棚の下に這わされた細いパイプを伝って壁面からバラカを帯びた水が流れ出す。参拝者はこれを持参した瓶などに受け取って持ち帰る（資料1を参照）。

普段は預言者の足跡を納めた一角の柵状の扉は閉まっており，参拝者は扉を挟んで足跡に祈願するしかないのだが，筆者がこの廟を訪れた日は幸運にも聖者祭の最終日（1996年12月3日）であり，預言者の足跡の前には参拝者の列ができていた。同廟の管理者の話によれば，第7月18～21日の聖者祭の期間中（そしておそらく預言者生誕祭の期間中）にだけ足跡が一般公開される。

【1－8】 デーオバンドのカダム・ラスール

北インドにおける近代イスラーム改革主義思想・運動の一大拠点として名高いデーオバンドにも，預言者の足跡のついた石板があるという。筆者がデーオバンド学院でハディース学を教えているマウラーナー・サイード・パランプーリー氏から2002年5月12日に聞いた話では，第9月の最後の金曜日になると，ムスリムだけでなくヒンドゥーもデーオバンドのカダム・ラスールに参拝をする。この慣行について同氏は「自分も家族もこれまで一度もそこに行ったことがないし，今後も行くつもりはない。けれども聖遺物参拝をするムスリムを非難するつもりもない」と語った。筆者が「あなたが正しくないと思うことをしているムスリムがいるのなら，彼らに正しい道を教えることこそウラマーであるあなたの仕事ではないですか」と質問したところ，同氏からは「聞く耳を持たない者にはいくらいって聞かせてもむだだ。素焼きの壺の口が上に向いていれば水を注ぐことはできるが，壺が伏せてあったのではどうすることもできない」という答えが返ってきた。

【1－9】 ラクナウーのカダム・ラスール

Rizviによれば，アワド太守サアーダト・アリーの息子ガーズィウッディーン・ハイダルは，1816－7年にナジャフのアリー廟を模したイマームバーラをラクナウーに建造させてシャー・ナジャフと名付けたが，そのすぐ側にカダム・ラスールとして知られるようになる預言者の足跡を納めるための建物も建立させた（Rizvi 1986：80－1）。第1月のフセイン追悼行事に際して，このカダム・ラスール廟の聖遺物参拝が行われたという（Rizvi 1986：312, 315）。

イギリス植民地官僚であり，数多くの「民族誌」の編著者でもあったCrookeは『北インドの民衆宗教と民俗』の中で，『アワド地誌（*Oudh Gazetteer*）』に依拠して次のように記している。ラクナウーにはカダミ・ラスール（カダム・ラスール）あるいは預言者の足跡モスクがあり，巡礼者がアラブから持ち帰ったとされる預言者の足跡の残った石板が納められていたが，「インド大反乱」の折りに消失した。同様の聖遺物はラクナウー以外の地域にも見出される（Crooke 1978（1896）：200）。なお，この「民族誌」の中でCrookeは預言者の足跡信仰をヴィシュヌ神の足跡信仰と同列に扱い，しかも両者をフェティシュの一種に分類している。

【1－10】 バフラーイチーの聖遺物廟

Hasanによれば，ウッタル・プラデーシュ州バフラーイチーのサイヤド・マスウード・ガーズィーの廟の近くには，預言者の片方の手と片方の足の痕跡のついた石板が納められている。これはアワド太守アーサフッダウラー（r. 1775－97）が入手したものと伝えられている[16]（Hasan 1993：336）。

【1－11】 アフマダーバードのカダム・ラスール

同じくHasanによれば，グジャラート州アフマダーバードの聖者廟にも預言者の足跡が安置されていた。ペルシア出身で，アクバル帝の治世（1556－1605）の貴顕であったシャー・アブー・トゥラブが，1589年にメッカからファテープル・スィークリー（アクバル帝が建造した城）に持ち帰ったもので，同帝も敬意を表して参拝を行った。アブー・トゥラブがグジャラートのアミールに任命されると，この聖遺物もアフマダーバードに移送され，彼の死後はその墓に納められた。しかし，18世紀後半のマラーターの反乱時に何者かによって持ち去られ，信奉者のあいだでは今でもキャンベイ半島のどこかに安置されていると信じられている。なお，アフマダーバードにはマクブール・アーラムの墓廟にも預言者の足跡があるらしい（Hasan 1993：337）。

【1－12】 その他の聖遺物

これら以外にも，数多くの聖遺物がインドには存在しているようである。真下裕之氏によれ

ば，デリーのサフダルジャンにはアリーの足跡がある。また，先述のナドヴィー氏によれば，亜大陸各地のチシュティー派の主要な聖者廟のほとんどが，預言者の足跡などの聖遺物を保有している。ニザームッディーン廟については上記のとおり筆者も確認済みであるが，アジュメールのムイーヌッディーン・チシュティー（d. 1236）の墓廟（通称アジュメール・シャリーフ）にも聖遺物があるはずだという。さらに同氏によれば，ビハールの聖者廟プルワーリー・シャリーフにも預言者の髪または髭が安置されている。

2）　パキスタン

【2-1】 バードシャーヒー・マスジドの聖遺物コレクション

パキスタン，パンジャーブ州ラーホールの旧市街に位置する同国で最大級のモスク，バードシャーヒー・マスジドでは，多種多様な聖遺物が常時一般公開されている[17]。このモスクはムガル朝6代皇帝アウラングゼーブの命によって1673年に建造されたもので，三層構造の正門の二階部分に聖遺物が安置されている。

ここで4部門に分けられて陳列されていた聖遺物は次のとおりである。第1部門：① 預言者の髪，② 預言者の寝具，③ 預言者の軍旗の複製，④ 預言者が被っていた緑色のターバンを巻いた帽子，⑤ 預言者が着用していた緑色の外套，⑥ 預言者の杖。第2部門：①～② カアバ聖殿の石のかけら，③ カアバ聖殿の黒布の断片，④ 預言者の墓布の断片，⑤ 預言者の肌着，⑥ 預言者の履物，⑦ 預言者の履物のデザイン画，⑧ 預言者の足跡がついた石板。第3部門：① アブドゥルカーディル・ジーラーニーの礼拝用敷布，② アブドゥルカーディル・ジーラーニーの墓布，③ ファーティマのスカーフ，④ アリーの護符，⑤ アリーが被っていたターバンを巻きつけた帽子，⑥ アブドゥルカーディル・ジーラーニーの寝具，⑦ ファーティマの礼拝用敷布。第4部門：① ウワイス・カラニーの歯2本，② フセインの軍旗，③ フセインのターバン，④ フセインの墓布，⑤ ハサンのターバン，⑥ フセインの帽子，⑦ カルバラーの土，⑧ 印パ戦争時に焼け残った聖クルアーン。

以上の聖遺物は展示室の壁面に設えたショーケースに納められており，順路は時計回りとなる。中央には聖遺物が発するバラカを四方から絶え間なく浴びたバラの花弁が置かれており，参拝者はこれをタバッルクとしてそれぞれに持ち帰る。参拝者が聖遺物に熱心に個人的祈願を行っていた様子を同モスクの関係者に話し，彼の意見を聞いてみたところ，「スーフィーのもとを訪れることも，ここに聖遺物参拝に訪れることも，ともに禁じられた行為ではない。なぜなら個人的祈願は直接アッラーに届くのであるから」という答えが返ってきた。

さて，聖遺物の来歴については，モスクの正面入口に掲げられているボードに次のような説明がある。

「神聖なる聖遺物の歴史。この（モスク）入口の上階に置かれている聖遺物の由来は，ローレ

ンス卿（当時のパンジャーブ州長官，1863－69年インド総督）の命により，故（ファキール・）サイヤド・ヌールッディーンが1853年の調査に基づいて記録したものであり，それをのちにサイヤド・ムハンマド・ラティーフが，著書『ラーホール』（1892年刊行）に転載した。これらの聖遺物のうちの幾つかは，ヒジュラ暦803（西暦1400）年にティムールがダマスクスを占領した際に，同地の貴顕，法官，サイヤドから献上されたものである。ヒジュラ暦805（西暦1402）年第3月1日，ティムールは（アンカラの戦いで）トルコ（オスマン朝）のムラト1世の王子バヤズィト1世（の軍）を大破したが，その時にも幾つかの聖遺物を献上された。ティムールの死後，これらの聖遺物は後継者に代々受け継がれ，バーブルがヒンドゥスターン（北インド）に持ち込んだ。ムハンマド・シャー（r. 1719－48）の死後，ムガル朝が衰退すると，（ドゥッラーニー朝の創始者）アフマド・シャー・アブダーリー（1722－73）はヒンドゥスターン（での戦い）に勝利し，パンジャーブを併合した。彼は，自分の息子をムハンマド・シャーの娘ムガラーニー・ベーガムと結婚させた。彼女（ムガラーニー・ベーガム）は彼（ムハンマド・シャー）の妻マリカ・ザマーニーの子供だった。ムガラーニー・ベーガムの母マリカ・ザマーニーはデリーに適応できなかったため，聖遺物を含む全財産を抱えてジャンムー（カシュミール）に移り住んだ。当時，ジャンムーは娘ムガラーニー・ベーガムの領地であり，また彼女（マリカ・ザマーニー）が懇意にしていたハージャ・イブラーヒーム・ハーンはカシュミールの統治者であった。しばらくして，必要と状況に迫られて仕方なくなり，またシャー・ムハンマド・バーザーとピール・ムハンマド・チャタによる申し出もあって，マリカ・ザマーニーは聖遺物の代償として8万ルピーを受け取った。彼ら（シャー・ムハンマド・バーザーとピール・ムハンマド・チャタ）は出資額に応じて聖遺物を分け合い，それぞれの領地に持ち帰った。こうしてピール・ムハンマドは，聖遺物をグージュラーンワーラーのラスールナガルに持って来た。1747年，ランジート・スィング（1780－1839）の父モハーン・スィングはラスールナガルを占領し，聖遺物は他の財産とともに彼の支配下に置かれることになった。1794年，シャー・ザマーンの襲撃の噂が高まると，マハーラージャ・ランジート・スィングは高価な財産と聖遺物を，義理の母（妻の母）サダー・コールが所有するマケーリヤーン城に移送した。その城では突然火災が発生し，全財産が燃えてしまった。しかし，聖遺物が保管されていた部屋は，階下が弾薬庫であったにもかかわらず，焼失を免れた。この出来事には全てのスィクとムスリムが驚嘆し，聖遺物の名誉はさらに高まった。サダー・コールの死後は，彼女の孫（娘の息子）マハーラージャ・シェール・スィングが聖遺物を相続し，聖遺物をチョーンダ（山頂）の城に運んだ。1843年，シェール・スィングが殺害されると，彼の財産はサルダール・ヒーラー・スィングを長とするスィク政権の支配下に置かれた。ヒーラー・スィングは聖遺物を自らの邸宅があるラーホールに移送した。1845年，ヒーラー・スィングが殺害されると，聖遺物はマハーラーニー・ジャンド・コールの命により，ラーホール城のハーブガー・エ・ジャハーンギーリー

(「ジャハーンギール帝の寝室」の意) に置かれた。ここでは，ジャワーハル・スィングの従者ムサンミー・クリーとハーフィズ・バダルッディーンの両者が聖遺物の管理をした。シャー・ムハンマド・バーザーが所持していた聖遺物も，故ファキール・サイヤド・ヌールッディーンが買い受けて，ムスリムのワクフ財とした。このようにして（散逸していた）全ての聖遺物が再び一堂に集められた。1846年にイギリス人がラーホール城を陥落させると（同年3月にラーホール条約締結），聖遺物は城もろともイギリス政府のものとなった。ヒジュラ暦1301（西暦1883）年第3月22日に，パンジャーブ州政府の命により，聖遺物はラーホールのアンジュマネ・イスラーミーヤ（イスラーム協会）に引き渡された。それらはのちにバードシャーヒー・マスジドに移され，現在なお保管されている。パンジャーブ州政府ワクフ庁」（原文は資料3を参照)[18]。

そして，第4部門に置かれていた「焼け残った聖クルアーン」については，同聖遺物のすぐ側に次のような解説文が掲げられていた。

「清浄なる神の言葉（聖クルアーン）の奇蹟。1965年9月の（第2次）印パ戦争のさなか，我が軍の大砲用の火薬をのせた1台のトラックが前線に向かっていたところ，敵軍がこれに攻撃してきたのでトラックが燃えてしまった。このトラックには聖クルアーンが2部のせてあったが，神の恩寵と慈悲により，両方とも火から逃れた。そしてひとりの敬虔な軍の役人がトラックの視察にやってきて，一方の聖クルアーンを自分のためにと手元に置いた。そしてもう一方の，つまり（ここにある）聖クルアーンを，このようにいって返してくれた。これはアッラーの真の啓典です。我々はこの啓典に敬意を失することなどできないでしょう。神の清浄なる言葉が記された聖クルアーンに炎は触れることができなかった。あなたがたの巡礼のために，あなたがたのもとに残ったのだ。寄贈者バローチ・ラヘムバットより。1966年6月」（原文は資料3を参照)[19]。

さて，2002年8月1日付けのBBCニュース記事[20]によれば，バードシャーヒー・マスジドの聖遺物コレクションの中から，預言者の履物（第2部門の⑥）が何者かによって盗まれるという前代未聞の事件が発生した。同記事は「パキスタンで警察が聖遺物盗難の捜査」という見出しで次のように報じている。

「ラーホールの警察は預言者ムハンマドに由来すると信じられている一対の履物の盗難事件を捜査中である。警察幹部がBBCに語ったところでは，聖遺物はバードシャーヒー・マスジドの内部のショーケースから盗まれた。ショーケースが壊されて空になっているのを同マスジド関係者が水曜日の夜に発見したという。履物はモスク内部で一般公開されている歴史的展示物のひとつであり，パキスタン内外から多くの参拝者が毎日訪れる。パンジャーブ州の宗教大臣グラーム・サルワール・カーディリーによれば，パンジャーブ州政府は盗難事件の捜査を行っており，何者かの陰謀またはモスク関係者の怠慢が考えられる。ラーホールのBBC特派

員シャーヒド・マリクによれば，ムスリムは聖遺物を非常に崇敬しており，この種の盗難はパキスタンでは初めてである。履物は西暦1400年のダマスクス占領に際してティムールに献上されたものと伝えられている。それらは16世紀（ムガル朝初期）に他の聖遺物と一緒に亜大陸に持ち込まれた。ラーホールのCity District Mayorであるミヤーン・アミール・マフムードによれば，泥棒はパンジャーブ州政府を混乱に陥れようとしたのであろうが，その企ては成功しなかった」。

【2－2】 ゴールラー・シャリーフの聖遺物グッズ

イスラーマーバードにあるカーディリー派のハズラト・メヘル・アリー・シャーの廟（通称ゴールラー・シャリーフ）では，預言者の履物をあしらったステッカー状のお守りが販売されている。これはバードシャーヒー・マスジド所蔵の「預言者の履物のデザイン画」（第2部門の⑦）をより単純化すると同時にカラフルにしたものである（資料2を参照）。

【2－3】 その他の情報

1999年12月12日に，カーディリー派の支派ノウシャーヒー派の始祖の子孫（13代目）であるアーリフ・ノウシャーヒー氏から聞いた話によれば，彼の生家の聖者廟にも預言者の足跡のついた石板が安置されている。これはイードの日に公開され，多数の村人が参拝に訪れる。さらに，預言者の足跡は先述のラーホールのバードシャーヒー・マスジドだけでなく，同じくラーホールにあるパキスタンで最も有名な聖者アリー・フジュウィーリー（通称ダーター・ガンジバフシュ，「富を与える者」の意）の墓廟にも安置されており，スィンド州のハイダラーバードにはアリーの足跡（カダム・アリー）と呼ばれる石板を納めた廟もある。

3） ベンガル地方（西ベンガル州とバングラデシュ）

【3－1】 ガウルのカダム・ラスール

Hasanによれば，ガウル（西ベンガル州カルカッタ北方の都市）には，ベンガル地方で最も古く最も有名なカダム・ラスール廟がある。この廟に安置されていた預言者の足跡のついた石板は，もともとマフドゥーム・ジャハーニヤーン（「デリーのカダム・ラスール」の項を参照）がデリーに持ち帰ったものであり[21]，13世紀初頭にはパーンドゥアー（ベンガル王国の首都）の聖者ジャラールッディーン・タブリーズィーの修行小屋（チッラ・ハーナ）に置かれていた。これを入手したベンガル王国のスルターン，アラーウッディーン・フサイン・シャー（r. 1494－1519）は自室に置いていたが，彼の息子スルターン，ノスラト・シャー（r. 1519－32）によって1531年に同廟が建てられ，ここに安置されることになった（Hasan 1993：337）。

【3－2】 ムルシダーバードのカダム・ラスール

このガウルのカダム・ラスール廟の預言者の足跡は，ベンガル太守スィーラージュッダウラー（r. 1756－7）によってムルシダーバード（ベンガルにおける最後のムスリム王国の首都）に移送され，同地でも1788年にカダム・ラスール廟が造営された（Hasan 1993 : 337)。

【3－3】 ナビーガンジのカダム・ラスール

同じくHasanによれば，バングラデシュではナビーガンジにあるカダム・ラスール廟が最も有名である。ムガル朝4代皇帝ジャハーンギールの治世（1605－27）にベンガルとアッサムについて書かれた書物には，マースーム・ハーン・カーブリー（アクバル帝に謀反を起こしたアフガン人の長）がアラブ人商人から莫大なお金を払ってこの聖遺物を購入したこと，1624年にはフッラム（のちのシャー・ジャハーン帝）も同廟を訪れ，廟の管理者たちに500ルピーを献じたことなどが記されている。同地には既に17世紀に要塞状の建物が建っていたが，廟はダッカのザミーンダール（大地主），グラーム・ナビーが1777年に建立したものである。同廟が保管する預言者の足跡は足の形に沿って切断された石であり，バラ水を湛えた金属製の皿の中に置かれている。信奉者（男性のみ）は，この聖遺物に直に触れてバラカの分配に預かり，線香，花，金銭を捧げる（Hasan 1993 : 339)。

【3－4】 チッタゴンのカダム・ラスール

バングラデシュには，チッタゴン中心部にもカダム・ラスール廟がある。Hasanによれば，それはムガル朝の行政官ヤースィーン・ハーンが1719年に建造したもので，細長い建物の中央はモスク，その南北両端の部屋の一方に預言者の足跡，もう一方にはアブドゥルカーディル・ジーラーニーの足跡が安置されている。預言者の足跡はナビーガンジのものとは異なる通常のタイプ（石板に残された窪み）であるが，参拝者の行う儀礼の内容はナビーガンジとよく似ている（Hasan 1993 : 341)。

3．預言者をめぐる行事と聖遺物参拝

以上のようなインド，パキスタン，バングラデシュにおける聖遺物の事例からは，いかに種類豊富でいかに数多くの聖なる遺品がインド・イスラーム世界に持ち込まれて隅々にまで行き渡ったか，そして社会の頂点を極めた者から一般の人々までの全てを巻き込んでどれほど豊かな信仰世界が形成されていたかが部分的に明らかになった。事例の多くはまた，聖遺物参拝が特定の期間，とりわけ預言者（とその家族）にゆかりのある日に行われてきたことも教えてくれた。ここでは，そうした特別な機会における聖遺物参拝のあり方を詳しく見ていくことにし

たい。

1） ニザームッディーン廟の預言者生誕祭

先に「ニザームッディーン廟」で紹介した同廟所蔵の聖遺物は，一年に一度，預言者生誕祭の折りに一般公開される。その様子を筆者の調査に基づいて描写してみたい。

1996年7月28日の正午過ぎ，廟内の多くの建物には電飾が取り付けられ，聖者の墓が納められている建物（以下「本廟」と表記）の南側の内庭には天幕が張られ，その下には金銀の飾り紐が施された。まもなく，そこでカゥワーリー（宗教讃歌）が演奏され始めた。この頃には参詣者もぽつりぽつりとやってきて，本廟北側の内庭のあちこちに持参したゴザなどを敷いて家族のための場所を確保し，その数は次第に増えていった。

午後4時を過ぎると，ピールザーダ（廟の管理者）たちが本廟南側の内庭に参集した。カゥワーリー演奏は休止し，それまで演奏者たちがいた場所に説教師が座った。午後4時20分，「ミーラード・シャリーフ（聖なる誕生）」という集会が始まった。この集会では説教師が本廟の入口に向かって座り，そこから本廟までのあいだに数名のピールザーダが1～2メートル間隔で向かい合って「道」を形成するように座った。一般の参詣者はこれを取り巻く形で，概して男性は本廟に向かって右側に，女性は左側に座った。

説教師は衆目の中で開扉章を詠むと，預言者の生涯を時折「ラーイラーハイッラッラー（アッラー以外に神はなし）」と唱えながら語り，さらにあるべきムスリムの姿を預言者の言行に求める説教を垂れた。この間に布で覆われた大きな皿と笊が説教師と本廟のあいだの「道」に次々と運び込まれたが，それらはナーンやダールなどの食べ物であった。これらは参詣者がニヤーズ（捧げ物）として寄進したものであり，集会のあいだにバラカを宿したタバゥルクとなって，夕刻に全ての参詣者にランガル（無料の食事）として分配される。

半時間が経過すると，説教師は別の人に代わった。二人目の説教師もまず開扉章を詠み，次いでウルドゥー語で預言者讃詩（ナアト）を詠唱し，預言者の生涯について語り始めた。話が預言者の病気，そして死の場面にさしかかると，説教師を含む会衆の全員が立ち上がって，「ヤー・ナビー・アッサラーム・アライクム（おお，預言者よ，汝の上に平安あれ）」と唱和した。そのあとで両説教師が交互に祈願の言葉を唱え，会衆はそのたびにアーミンの唱和を繰り返した。こうして約1時間続いた宗教集会は午後の礼拝への呼びかけをもって終了し，男性は本廟の西側にあるモスクで集団礼拝をするため，女性はモスク両脇の空間で個別に礼拝をするため，それぞれ礼拝前の浄めに取りかかった。午後の礼拝には普段と異なり「クルアーン・ハーニー（聖クルアーンの読誦）」も行われた。

午後5時50分，午後の礼拝が終了すると，ひとりの男性行者がモスク内部から東を向いて預言者讃詩を高らかに詠唱し始めた。同時に，本廟南側の内庭では，参詣者たちがピールザー

ダたちの指示に従って男女別に列をつくり始めた。いよいよ預言者一族の聖遺物公開の時が迫っていた。聖遺物の公開場所は本廟の西側，すなわち本廟とモスクのあいだであった。行者は聖遺物に向かって預言者讃詩を詠唱していたのである。

さて，先述の聖遺物のうち ① 預言者の髪／髭，② アリーが書いた聖クルアーンの革表紙の断片，③ フセインの血を吸ったカルバラーの土は，大人の胸ほどの高さの台座の上に，ショーケースに納められて安置されており，ケースにはビロード地の布が掛けられていた。④ の預言者の足跡はケースを乗せた台座の下に置かれ，脇にはバラ水を湛えたバケツと水差しが用意されていた。

ケースを覆っていたビロード地の布がピールザーダによって取り去られると，参詣者たちはどっと前方へ押し寄せた。ピールザーダたちはこれを必死に抑え，男性と女性が交互に聖遺物に近づけるよう懸命に列を整えさせた。順番がまわってきた参詣者たちは，まずそれぞれにケースの中の聖遺物を凝視しながら祈願の言葉を唱え，次に預言者の足跡のついた石板に注がれたバラ水をピールザーダたちが布に含ませて絞ってくれるのをありがたくいただいた。このバラカで満たされた聖なるバラ水を，両手に受けてその場で飲む人もいれば，小さな瓶に入れて持ち帰る人もいた。腕に抱えた乳児の口に水滴を含ませてやる若い夫婦もいた。このようにして最後に掌に残ったわずかな滴は，額から頬，そして衣服の胸部にかけて両手で念入りに擦り込まれた。そこには預言者の足跡に注がれた聖なるバラ水の一滴もおろそかにしない態度がうかがえたのである。

聖遺物参拝を終えた人たちは本廟北側に辿り着いたが，そこではヒンドゥーの一家族（年配の夫婦とその息子夫婦）が待ち受けて彼らに菓子を配っていた。聞けば，ヒンドゥー年配女性の夢に聖者ニザームッディーンが現れて，彼女に手招きをしたのだという。この話を聞いた家族は，まもなくニザームッディーン廟で預言者生誕祭が行われることを知り，材料を買いそろえて菓子屋に持ち込み，この日のために大量に作らせたのであった。同廟では参詣者に菓子などを配る人の姿は頻繁に見られるが，それがヒンドゥーであることに気がついたのは筆者にとってこれが初めてであった。

聖遺物の公開は日没直後の礼拝への呼びかけによっていったん打ち切られ，廟内にいた全ての人が本廟に向かって一斉に祈願の言葉を唱えた。これをもって第3月12日，つまり預言者が誕生したとされる日が始まったのである。日没直後の礼拝ののちには本廟南側の内庭でカッワーリーの会が催され，夜遅くまで聖遺物が公開された。預言者生誕祭の行事は翌々日まで続いたが，翌日以降は預言者の足跡のついた石板のみが公開された。

このように，ニザームッディーン廟における預言者生誕祭は，宗教集会と聖遺物参拝を中心としている。預言者生誕祭時の参詣者数は，ニザームッディーン廟における2つの聖者祭（ニザームッディーンとその愛弟子アミール・フスローの命日祭）に匹敵するほどの盛況を示すのであり，

参詣者の目的が一年に一度の聖遺物参拝にあることは想像に難くない。これと同様の預言者生誕祭における聖遺物参拝の事例は，18世紀のデリー，19世紀のデカン，グジャラートに関する書物にも見出すことができる。

2） 18世紀以降のデリーにおける預言者生誕祭

真下（1998）によれば，18世紀にデカン地方に台頭しつつあったイスラーム政権（ハイダラーバード藩王国）に仕えていたあるムスリムは，当時の文化語であるペルシア語でデリー見聞記を著した。そこには，預言者祭の折りに人々が聖遺物に熱心に祈りを捧げる様子が描写されている。

「預言者様のウルス（命日）であるラビーゥ・ル・アッワル（第3）月十二日にはデリー全市でたくさんのことが盛大に行なわれ，燈火を点した集会が望ましいやり方で催され，実に高揚したサマーゥが（音楽を伴う宗教集会）行なわれるのだが，ハーニ・ザマーン・バハードゥルの宴席の趣向は特別である。彼はムハンマド・シャーフ（ムガル朝12代皇帝）を支える将官の一人で，その多才な威光のゆえに彼の善行は枚挙にいとまがない。水の流れる広々とした庭のある壮大な邸宅で，心躍らすようなこの会を行なうのである。色とりどりの敷布が内庭に広げられ，その真ん中に聖なる御跡の箱が供覧に付される。参拝者たちは庭の四辺に陣取り，祈りを捧げて喜びを得る。そして閉じられてあったその小箱が開けられた後，四方の人々は順番に箱の置かれた敷布に近づき，祈りを行なってから，その箱の中を目にするという幸福を得る。このめでたいものによって彼らは救済を得るのである。夕刻まで参拝と幸運祈願が行なわれる。夕刻の祈りの後，その小箱をしまって，サマーゥを行なう。当代に評判の高い能弁なカッワール〈楽師〉たちや様々な朗詠者たちは，参加者たちがそちらを向くとすぐに朗詠を始める。清浄なスーフィー〈イスラム神秘主義者〉たちはこれにより「神の御名において」と唱えて高揚するに至る。方々で叫び・騒ぎが起こり，方々で恍惚に達した人々の声や嘆きが立ち昇る」（真下 1998：143）。

筆者のもとにはShekhar & Chenoyによる同書の英訳版があるだけであるが，それを開くとまず「カダム・シャリーフ」（上述の「デリーのカダム・シャリーフ」廟と同じ）についての丹念な描写（たとえば，同廟では第3月の最初の12日間は昼夜を問わず一群の参拝者が観察され，預言者の足跡のついた石板を洗うために用いられた水は瓶に集められて莫大な価格で販売された）に始まり，これに「アリーのカダム・ガー（足跡の残る場所）」の様子が続き，さらに市内の主な聖者廟に関する記述へと進展していく（Shekhar & Chenoy 1989）。著者ダルガー・クリー・ハーンが滞在していた当時のデリー（1739－41）で聖遺物信仰がどれほど盛んで印象深いものであったかは，その著作の構成からも推し量ることができるのである。

19世紀後半のイスラーム改革主義者サイヤド・アフマド・ハーン（1817－97）もまた「デ

リーのカダム・シャリーフ」廟で第3月12日に祭礼が催され，多くのマラング，ファキール，ダルヴェーシュ（などと呼ばれる遊行者）が門前に集結して忘我の境地に入っていたと著書に記している（Hasan 1993 : 337)。

Umar も，「デリーのカダム・シャリーフ」廟には多くのムスリムが敬意を表するために参詣したこと，毎週水曜日は同廟があまりにも混雑するため，カダム・シャリーフの周囲をめぐる行為（タワーフ）は困難を極めたこと，毎年第3月1～12日に行われる預言者祭は華やかな行進や見世物で賑わったことなどを様々な文献を参照しつつ述べている（Umar 1993 : 320)。その Umar によれば，インドに預言者生誕祭が導入された年代を特定することは容易でないが，ローディー朝のスルターン，スィカンダル・シャー（r. 1488－1517）が預言者生誕祭の折りに恩赦を実施した記録がある（Umar 1993 : 316)。また，ムガル朝の時代には「デリーのカダム・シャリーフ」やジャーマ・マスジドには燈火が点されて盛大な催しがあったようである（Umar 1993 : 317)。

3）　19世紀のデカンにおける預言者をめぐる行事

先ほどのダルガー・クリー・ハーンの出身地デカンにおける預言者をめぐる行事については，19世紀に書かれたジャーファル・シャリーフによる次のような記録が残っている。

預言者は亡くなる前の月に13日間病床に伏していたため，第2月の最初の13日間は「高熱の13日」と呼ばれる不吉な期間である。この期間はよい仕事を引き受けるべきでなく，結婚式が行われた場合には新郎新婦は引き合わされるべきでない。しかし，13日目には預言者の容態は回復の兆しを見せたので，13日目，新しい月が見えた夕方から数えると12日目の夜には全ての者が沐浴をし，豆類，小麦，ゴマを盆の上にのせて混ぜ，少量の油をたらし，油に映った自分の顔を3回ほど見る。そしてその都度，少量のトウモロコシの粒を盆の上に落とす。そのあと，盆に数個の卵や銅製品をのせて，物乞いや不可触民（どんなものでも合法的な食物である人々で「ハラールコル」などと呼ばれた）に与える。自分たちはご飯，豆類，羊の頭と臓物の料理を食べ，親族や友人にも配る。また，豆類と小麦に砂糖，ココヤシの仁果，ケシ粒を混ぜ，それに預言者の名において開扉章を誦んだのちに家の屋根に向かって投げ，残りを自分たちで食べたり余所に配ったりする人もいる。この日の儀礼的沐浴は女性たちが始めた新しい慣習であり，何らかの理由があるわけではない（Crooke (ed.) 1972 (1921) : 186)。

預言者が小康状態になった第2月の最後の水曜日には，スンナ派とシーア派ムスリムは早朝にマンゴー，ピーパル，またはオオバコの葉にサフラン水，インク，またはバラ水で7種類のサラームを書いたり書いてもらったりする。そして，葉を水で洗い，無病息災を祈念してその水を飲む。なお，シーア派ムスリムはこの日を不吉な日と考えて「トランペットの水曜日」（「審判の日」を指す）と呼び，前日に儀礼的沐浴をする。7種類のサラームの書き付けは下級ウ

ラマーや教師らにより無報酬でなされる。この日は沐浴をしたり，新しい衣服を着たり，バラ水を使ったり，揚げ菓子をつくったりするのに相応しい。揚げ菓子には開扉章が誦み上げられ，自分たちで食べたり，他の人に配ったりする。庭園を散策したり，礼拝を行ったりする人もいる。節操のない人は庭園や自宅に踊り子を呼び，ご馳走と各種の酒で大いに楽しむ。教師らはイーディー（贈物）として生徒らに各人の名前を入れた色紙に聖クルアーンの章句を書き込んで与え，それぞれ両親に詠んで聞かせるようにいう。このお返しに，子供らの親は教師のもとに数ルピーを届けさせる（Crooke（ed.）1972（1921）: 186－7）。

預言者は第3月12日に生涯を閉じたため，この月は「バーラ・ワファート（死に至る病いの12日間）」と呼ばれ，12日目には世界中のムスリムが開扉章を誦む。この日に開扉章を誦むという行為は，ムハッラム（第1月10日）その他の機会におけるそれよりも高徳である。この日はスンナ派ムスリムにとってムハッラム，シャベ・カドル（力の夜または御稜威の夜，第9月27日）に並ぶ服喪の日であり，11日目に白檀儀礼，12日目にウルス（命日）儀礼を行う。教養ある男性は最初の12日間にモスクまたは自宅で，ハディースに見出される預言者の讃辞や美点などを述べ，教養のない者にも分かるようにヒンドゥスターニー語で説明する。毎朝毎晩，自宅またはモスクで集会を開いて聖クルアーンを誦み，参加者に食事を振る舞う人もいる。食事の前後には自分たちの魂にも聖クルアーンの善果があるようにと，預言者の名において開扉章が誦まれる（Crooke（ed.）1972（1921）: 188）。

預言者の足跡のついた石板を，煌びやかな布で覆った箱に仕舞って，自宅で大切に保管している人々もいる。彼らは11日目と12日目に自宅にたくさんの燈火を点し，音楽を奏で，香を焚き，蠅払い（天蓋）の下に飾り立てた盆などを置いて，その上に足跡を安置する。足跡を囲んで，預言者の生誕，祝福，奇蹟，死の物語がマルスィヤ（哀歌）調で詠唱され，最後にヒンドゥスターニー語での説明が加えられる。11日目と12日目には行列も繰り出される（Crooke（ed.）1972（1921）: 189）。

11日目の夕刻または夜に行われる白檀儀礼とは，白檀のペーストを入れたお椀をブラーク（預言者の軍馬）の像の上に置き，これを盆などにのせて花弁を束ねて作ったシートで覆い，菓子をのせた盆と一緒に音楽や花火を伴う行列を組んで足跡が安置されている場所まで運び，開扉章を詠み上げたのち，各人が白檀のペーストを手ですくって足跡に塗りつけるというものである。このあと，足跡には花弁のシートが掛けられ，参加者には菓子が配られる。ブラークの像は13日目まで足跡の傍らに置かれる。ブラークの像を造って白檀のペーストの入ったお椀をのせるのは足跡の保管者の役目であり，参拝者はこの足跡に祈願をしたのち供物を捧げる（Crooke（ed.）1972（1921）: 189－90）。

12日目の命日（ウルス）には，夜を徹して聖クルアーンその他の聖なる書物が読誦され，参加者に食事が振る舞われる。女性たちは食事，伽羅，足跡を照らす燈火の費用を持ち寄り，乳

香を焚き，開扉章を詠み，足跡番をしている人に菓子を供し，燈火に油をつぎ足す。油はたいてい余るので，足跡番をした人が自宅に持ち帰る。伽羅の香は12日間をとおして足跡の側で焚かれ続ける。預言者のために用意される食事は通常，預言者の好物であったミルク粥 ——「食事の中のサイイド」と呼ばれた —— であり，このミルク粥と菓子が献じられると，儀礼はお開きとなる。預言者の髭などの聖遺物を銀製の容器に納めて保管している人々もいる。この聖遺物は，足跡よりもさらに栄誉ある聖遺物と見なされ，食事が供され，預言者に祝福の祈祷がなされ，燈火と音楽に囲まれる。しかし，そうした髪／髭の多くは偽物である。預言者の髪／髭はデリーのジャーマ・マスジドなど多くの場所で保管され公開されている。スィンドのローリーにあるモスクの預言者の髪／髭はアブドゥルカーディル・ジーラーニーによって安置されたものである（Crooke (ed.) 1972 (1921) : 190)。

4）19世紀のグジャラートにおける預言者祭

同時期のグジャラートでも，預言者の生誕または命日を記念する一連の行事が行われていた。Campbellは次のように記している。グジャラートのスンナ派ムスリムは第2月13日を「高熱の13日目」などと呼び，預言者が重い病気から回復したことを祝った。第2月の最後の水曜日にはスンナ派とシーア派の都市居住者は預言者が重い病気から回復したことを祝って菓子をつくり，郊外に出かけて食べた。第3月12日は預言者の命日であり，スンナ派ムスリムにとっては二大祭の次に重要な意味を持った。彼らは夕刻に預言者の好物であったミルク粥（キール）をつくり，預言者の魂のために礼拝をした。この慣習は第3月1日に始まって12日まで続き，特に12日目は最も神聖な日とされた（シーア派ムスリムは同月28日に同様の行事を行った)。夕刻のモスクでは説教と詠唱を伴う集会が開かれ，そのあとでモスク秘蔵の足跡のついた石板や聖なる髪／髭などの預言者の遺品が公開された。グジャラートのムスリムのあいだでは第3月17日が預言者の誕生日であり，盛大な宴が開かれて贈与交換が行われた。さらに，第7月の最初の11日間の夜に預言者の誕生日を記念して，スンナ派ムスリムのあいだでは説教ののち，「生誕」が詠唱された。特に11日目にはアフマダーバードだけでなくスーラトやバローチからも多くの慈善家がやってきて，タバゥルクと呼ばれる聖なる食べ物を少量ずつ参加者全員に配った。アフマダーバードでは，リファーイー教団の指導者たちが緑色の旗を掲げ，ケトルドラムを叩き，鎖で束ねた棍棒を振り回して自分たちの体を打ちながら練り歩いた (Campbell 1990 (1899) : 139－40)。

この事例の最後に出てくる預言者生誕祭の日に繰り出される行列については，大塚のカイロ，蔵持のバローチスターンにおける調査報告がある（大塚 1989 : 97－102, 2000 : 152－63, 蔵持 1992 : 16－25)。筆者も先述のニザームッディーン廟における預言者祭の翌日（1996年7月29日）に，デリーのジャーマ・マスジドの近くで，一枚の大きな布を数人の男性が頭上に掲げ，一群の男

性がそれに付き従うという行列を見ることができた。

先述のナドヴィー氏は，筆者の見た行列について「それは地区住民が個人的に行っていることであり，デリーに住むムスリム全体の公式的な行事ではない。預言者を追悼する行為自体は悪くないが，行列を繰り出すなど様々な催しを組織することは間違っているし，必要なことでもない。預言者の時代に行われていなかったことを新たに始めるのは好ましくない。昔（預言者の時代）のままの形で何かをするのであれば構わない」と「一般的」な意見を述べたあとで，「デーオバンド派は預言者祭を禁じるが，バレールヴィー派はそれを重要だと考えている。自分が属するナドヴィー派は，厳格に禁止するわけでも熱心に推進するわけでもない中道派だ」と自分の立場を明らかにした。

5） 改革主義者が見た預言者生誕祭

ナドヴィー氏が語るような主義主張の異なるイスラーム改革思想・運動は，いずれも19世紀後半の北インドで相前後して登場し，今日なおインド，パキスタン，バングラデシュおよび南アジア系ムスリム移民の多い地域で活発な活動を展開しているスンナ派ウラマーの系統である。デーオバンド派，バレールヴィー派，アフレ・ハディース派が三大勢力であるが，中でもデーオバンド派が最も有力である。そのデーオバンド派のウラマー，アシュラーフ・アリー・ターナヴィー（1864－1943）が，若いムスリム女性の宗教教育を目的として著した書物に『天国の装身具 *bihishtī zewar*』（1905年刊行）がある。これは，当時のムスリムのあいだで広まっていた「悪しき慣習」を廃し，ハディースに基づく正しいムスリムとしての生き方を妻となり母となる女性たちに説くものである。その中から預言者をめぐる行事に関する「戒め」の部分を抜き出してみたい。

まず最初に，第2月に行われる行事について，ターナヴィーはこのように述べている。「第2月は高熱の13日間と呼ばれ，不吉だと考えられている。この月の13日目には多くの場所で揚げ菓子がつくられ，不吉なことから身を守るためにそれを配る。こうした全ての信念はシャリーアに反するものであり，罪である。悔い改めよ！」（Metcalf 1992（1990）: 157）。そしてこれに，預言者祭における様々な行為に対する批判が続くのである。

「多くのところで，女性たちは聖なるマウリド，すなわち預言者生誕の行事を開催する。今日行われているような行事の開催には，次のような罪が含まれている。1）女性が読誦者の役割を果たす時，その声はしばしば戸外まで届きうる。彼女の声が非親族の耳に届くのは誤りである。彼女は詩を誦むのであるからなおさらである。2）男性が読誦者の役割を果たす時，彼は女性たち全員と親族関係にあるのではなく，むしろ実際には多くの女性にとって非親族であるだろう。現在の慣習は，表現豊かに詩の節を詠むものである。従って，女性たちは男性の歌を聴くことになる。これは禁じられている。3）マウリドについて論じる本や小冊子は偽りの

伝承で溢れていることが多い。そうしたものを誦んだり聞いたりすることは罪である。4）多くの人は，預言者が集会にご臨席だと信じている。このゆえに，彼らは話が預言者の生誕にさしかかると敬意を表して立ち上がる。シャリーアにはこれに関する言及はない。何であれシャリーアに示されていないことを信じるのは罪である。預言者のご臨席を信じない人もいるが，それでも彼らは起立しないと非難されると思って立ち上がる。もしもあなたが，シャリーアは起立など要求していないし，実際マウリドの最中に起立すべきでないと彼らにいったとしても，彼らは聞き入れないだろう。彼らは，起立なくしてマウリドは成立しないと考えている。シャリーアにおいて必要でないことを必要だと考えるのは罪である。5）菓子または食事の分配は必須となっている。参加者は，その省略を不名誉で預言者に不満足を与えるものと考えている。シャリーアにおいて特定されていないことを必要だと考えるのは悪である。6）儀式が催されたり，菓子が配られたりするうちに時間は過ぎていく。礼拝の時間がなくなることもしばしばである。これもまた罪である。7）たとえ誤った信念にとらわれず，行事の中で罪深い慣行を慎んだとしても，それでもこの慣習はやめるべきである。無知な人々にそれをするよう勧めることになるかもしれないからである。法的には義務とされていないのに無知な人々を混乱させるようなこと，それはどんなことであれ断念されねばならない。それゆえ，現在の慣習に則ったマウリドは行ってはならない。預言者の生涯の出来事を読誦したいなら，信頼に足る書物を自分自身に，あるいは家人，客人，偶然そこに居合わせた人に誦んで聞かせればよい。もしもあなたが預言者の魂に善果を捧げたいのであれば，生誕行事以外の何らかの機会に貧者に施しをすればよい。善いことをするなとはいわない。不適切なことを禁じているのである」(Metcalf 1992（1990）: 157－8）。

このような「戒め」は，この書物が書かれた19世紀末から20世紀初頭の北インドに流布していた慣習に対するものである。従って，ここからは改革主義的イスラームが勢力を伸ばしていた20世紀初頭においてなお，預言者祭が盛大に執り行われ続けていたことを知ることができる。同書の別の箇所には，聖遺物参拝に関する「戒め」も見られる。それは次のようなものである。

「人々，中でも女性たちは聖遺物 —— たとえば預言者または聖者の外套や髪／髭 —— で有名な場所に屯する。時には聖遺物は誰かの家に持ち込まれることもある。これに対する異議の第一点は，聖遺物がいつも本物ではないことである。さらに，たとえ聖遺物が本物であったとしても屯すること，それ自体がよくない。屯することの悪については結婚式に関する議論で既に述べた。つまり，喧噪，男女の混合，そして時にはその場にいる全ての女性が聞く歌声（ここでは聖遺物参拝者の歌声）—— これが悪いことは誰でも知っている。聖遺物は，ひとりで見に行くのであれば正しいし，シャリーアにも違反しない」(Metcalf 1992（1990）: 160)。

以上，聖遺物参拝の具体例を，1990年代後半の現地調査と18世紀から20世紀初頭までの

文献資料に基づいて紹介してきた。これらの数少ない事例によっても，聖遺物参拝の熱狂ぶりが十分に伝わってくることだろう。また，参拝慣行自体に大きな変化が生じていないことも指摘できるかもしれない。

ところで，ターナヴィーが批判するように，以上のような預言者をめぐる数々の行事はイスラームの教義に反するとの見方もある。シャリーアは預言者の慣行に基づいて五行のうちの断食と大巡礼に直接関連のある2つの大祭（断食月の明けた日，第10月1日のイードゥル・フィトルと第12月10～12日のイードゥル・アズハー）を認めるにすぎない。イスラームはこれ以外を正式な行事としないだけでなく，預言者とはいえひとりの人間を対象として行事や祭礼を行うことを禁止している。そのため上述のような形態の預言者祭のあり方は，特に改革主義者の見地からすれば恥ずべき，非難されて然るべき行為といえるかもしれない。

しかし，そうした見解や非難にも関わらず，預言者祭に参加する人の数は決して少ないとはいえない。彼らは，預言者との何らかの接触を求めて集結するのである。この意味で聖遺物参拝という機会は，人々が預言者（とその家族ら）に遺品をとおして接する機会を提供するものであり，彼らはそこでもまたイスラームを体験し感得しうるのである。このことは，改革主義者ターナヴィーが一方で預言者祭や聖遺物信仰に関わる幾つかの行為を非難しつつも，他方では聖遺物信仰自体を否定していなかったことからも明らかであろう。

4．聖遺物信仰の諸相

1） インド・イスラーム世界の聖遺物信仰の特徴

これまでに紹介してきたインド・イスラーム世界における聖遺物信仰の具体例からは，幾つかの特徴を取り出すことができる。

まず最初に聖遺物の種類に注目すると，次のような分類が可能である。① 身体の一部：預言者の髪／髭，ウワイス・カラニーの歯，「カルバラーの土」に染み込んだフセインの血液。② 身体の痕跡：預言者およびアリーの足跡と手形。③ 遺品：預言者の寝具，衣類（外套・肌着），履物，被物，錫杖。預言者の家族の礼拝用敷布，スカーフ，護符，軍旗，被物。アブドゥルカーディル・ジーラーニーの寝具，礼拝用敷布。④ 遺品の複製品：預言者の軍旗。⑤ 遺品のデザイン画：預言者の履物。⑥ 聖布またはその断片：預言者の墓，預言者の家族の墓，アブドゥルカーディル・ジーラーニーの墓，カアバ聖殿に掛けられていたもの。⑦ 聖石：カアバ聖殿の一部であったもの。⑧ 聖クルアーン：預言者の家族・子孫による写本またはその断片，印パ戦争で焼け残った刊本。

ここから明らかになる第一の特徴は，中東におけるイスラームの聖遺物やヨーロッパにおけるキリスト教の聖遺物とは異なり，インド・イスラーム世界の聖遺物には「身体の一部」が種

類として非常に少ないこと，別言すれば大半が青山（1999）のいう「第二次的聖遺物」だということである[22]。しかも，その「第二次的聖遺物」の複製品（預言者の軍旗）や，誰か特別な人によって描かれたという説明書きのない預言者の履物のデザイン画（バードシャーヒー・マスジド所蔵）までが聖遺物カテゴリーに含まれている。ここでは，そうした聖遺物カテゴリーの一部としての「第二次的聖遺物」の複製品やデザイン画を，便宜上「第三次的聖遺物」と呼ぶことにしたい。

さて，「第三次的聖遺物」の存在は，聖遺物が複製されたのちもなおバラカを宿すものとして信仰の対象となっていることを示している。この「第三次的聖遺物」の存在を第二の特徴とするならば，それと関連した第三の特徴は，聖遺物信仰の「ポップ化」ともいうべき現象である[23]。すなわち，各地の聖者廟にて比較的廉価で購入可能なお守りとしての聖遺物グッズも一種の聖遺物的性格を備えているのであり，聖遺物信仰は第一次的・第二次的・第三次的と形容されうる聖遺物が安置されている場所への参拝だけでなく，グッズの登場によって，より個人化・日常化された信仰となっていると考えられるのである。

類例（あるいはその祖型）として，かつては高名なウラマーや聖者およびその子孫による私製・直筆が主流であったターヴィーズ（護符・お守り）も，昨今では印刷されたりグッズ化されたものが聖者廟で大量に販売されている。聖遺物グッズの値段もそれらと同程度であり，また同じようにカラフルでコンパクトなものが多く出回っている。そうした自宅用または携帯用のお守りとしての聖遺物グッズの普及は，近年のカラー複製・印刷技術や製品加工技術の発達に後押しされる形で促進されてきた。19 世紀に印刷技術の発達により改革主義者のファトワーや語録などが出版されて亜大陸に広く浸透し影響力を持ちえたように，聖遺物信仰もグッズの普及によって信仰層をさらに拡大していく可能性を秘めているのである。

次に聖遺物の来歴に関する伝承（書かれたものと語られたものの両方を含む）に注目すると，歴史に残る出来事・人物・場所などの固有名が連続的に現れる様子が明らかとなる。聖遺物は，いつどのような機会に誰から誰の手に渡ってどこに保管されてきたのかを「証明」する「履歴書」を持たされている事例が少なくないのであり，これが第四の特徴である。この意味で「履歴書」を持つ聖遺物は単にバラカの媒体としてだけでなく，過去（預言者の時代や「履歴書」の時代に起きた出来事）と現在，歴代の保管者・保管場所をそれぞれ鎖状に結びつける媒介物でもあるといえるだろう。

さて，その「履歴書」の内容を見ていくと，聖遺物をまず最初にもたらしたとされる人物は ① ムスリム諸王朝の君主，② メッカ・メディナとインド・イスラーム世界を結ぶ人々（アラブ人商人，インド人巡礼者，高名な聖者など），③ 信仰心の篤い個人（聖者など）に分類することができる。また，聖遺物の歴代の保管者は ① ムスリム諸王朝の君主や在地の支配者・有力者，② アラブ人やサイヤドなどの「外来」の人，③ 聖者廟または聖遺物廟の管理者，そしてその

保管場所は ① 宮廷または宮廷と関係のあるモスク，② 支配者・有力者の邸宅，③ 聖者廟または聖遺物廟にそれぞれ大別することができる。いずれの分類においても王朝君主の関与がかなりの部分を占めている。

Hasan（1993）が亜大陸，青山（1999）がヨーロッパ，大稔（1999）がエジプトの事例をあげながら明示的・暗示的に指摘しているように，聖遺物の獲得・保管において王権（大規模・小規模のものを含む）は重要な役割を果たしていた。そのため，「履歴書」において聖遺物と王権の関わりが言明されること自体は取り立てて強調すべきことではないかもしれない。しかし，近現代インド・イスラーム世界のムスリムにとって前近代のムスリム王朝君主は，ムスリム文化またはムスリム・アイデンティティの重要なシンボルである。そうした王権との関わりは，聖遺物の真正性と同時に現在の保管者・保管場所にも何らかの正統性を付与しようとする際に，決定的な役割を果たしていると考えられるのである。

たとえば，デリーのジャーマ・マスジド，ニザームッディーン廟，ラーホールのバードシャーヒー・マスジドで保管されている聖遺物は，どれももともとティムールとムガル朝歴代皇帝によって保管されてきたものだとされる。三者三様の主張は，聖遺物をムガル朝伝来のものとして真正性を主張する点において共通するが，その背景には相互の敵対関係というよりもむしろ，それぞれに異なる保管者・保管場所への正統性の付与の仕方において興味深いものがある。中でもバードシャーヒー・マスジドの聖遺物は，パキスタン＝パンジャーブ州政府とティムール朝＝ムガル朝を結びつける文化的シンボルとして位置づけられている。パキスタンにはインド・パキスタン分離独立前後にインドから流入してきたムハージルと総称されるムスリム移民がおり，彼らは「崇高なるムガル文化の継承者」という強い意識を抱いている。パンジャーブのムスリムは，聖遺物の「履歴書」をとおしてもう一方でのムガル文化の継承者であること主張しているのである。このように，聖遺物の「履歴書」をとおして表明される政治性（アイデンティティ・ポリティクス）が第五の特徴である。

第六番目に，聖遺物は自分に最も相応しい場所や人物を選ぶという「語り」があることも見落とせない[24]。たとえば，バードシャーヒー・マスジドの聖遺物はもともとティムール朝・ムガル朝の管理下にあり，スィク王国やイギリス植民地政府による保管という遍歴を経て，最終的にはムガル朝の後継国家としてのパキスタン，パンジャーブ州政府のもとに「帰還」する。この「語り」は，聖遺物がムスリムの支配者による保管を求めていること，そしてそれは現代にあってはパキスタン，パンジャーブ州政府をおいてほかにないということを主張するものである。

第七の特徴は，聖遺物が創出する聖地あるいは「中心」の拡散の問題である。聖遺物は，移送可能な動産であることから新たな巡礼地を生み出す可能性を秘めており，聖地を求める人々 —— 管理者となって富を築く者も，巡礼者となって幸運を願う人も —— は競って聖遺物を求

め，招致を歓迎した。聖遺物は亜大陸各地のムスリム支配政権の成立に伴って拡散し，王権と緊密に結びつきながら聖地の創出に貢献し，在地社会のイスラーム化を促したのである。しかし，移送可能な動産である聖遺物は常に盗難や消失の恐れがあり，そのために聖地としての資格を剝奪される危険性も帯びている。ハズラトバル廟の聖遺物盗難事件がインドのムスリムに与えた衝撃は計り知れないものであったし，このたびのバードシャーヒー・マスジドにおける同様の事件も，パキスタンのムスリムに打撃を与えたものと思われる。しかし，ラクナウーやアフマダーバードのように聖遺物が100年を越す長きにわたって紛失したままである場合でさえ，人々は今でも聖遺物が同地のどこかにあり，いずれは帰還すると信じている。盗難・消失後も聖遺物の帰還が期待される限りにおいては，聖地は聖地であり続けるのである。

2）　聖者と聖遺物

インド・イスラーム世界における聖遺物信仰は以上のような特徴だけでなく，聖者信仰の特徴とも不可分に結びついている。まず最初に，聖遺物参拝と聖者廟参詣はいずれも一年に一度の預言者祭と聖者祭に頂点に達するが，両行事の名称には中東とは異なり，どちらも「死」または「命日」という含意がある。

すなわち，中東では第3月12日は預言者の「マウリド（ウルドゥー語ではミーラード）」，つまり「生誕」の日である。インド・パキスタンでも最近は「ミラードゥン・ナビー（預言者の生誕）」または「イード・ミラードゥン・ナビー」が「正式名称」として認知されるようになってきたが，上述の複数の事例にも見られたように，かつては預言者の「ウルス（命日祭）」または「バーラ・ワファート（12日目の崩御）」と呼ばれることが多かった。ウッタル・プラデーシュ州西部の筆者の調査地などでは，依然として40歳代以上の人々のあいだでは，この日はバーラ・ワファートであり続けている。

預言者は生まれた日と亡くなった日が同じだといわれており，その点では問題はないが，両地域における行事名の違いで興味深いのは，それが聖者祭の名称の違いにも反映されているからである。つまり，中東では聖者祭もマウリドであるが，インド・イスラーム世界における聖者祭はウルスとして，聖者が亡くなったとされる日に行われる。ウルスとはアラビア語で「結婚，婚礼の儀」を意味するが，インド・イスラーム世界では聖者の魂は死を介して神と一体化，すなわち結婚すると解され，ここから「聖者の魂が神と合一したことを祝う宗教的な儀式」という意味をもつようになった（Platts 1988（1884）: 760）。インド・イスラーム世界の預言者祭と聖者祭は，死と再生のうちの死のほうにより重点が置かれ，追悼の意がより強調される傾向にあるのである。

次に，預言者祭が聖遺物参拝に最も相応しいと考えられているように，聖者祭における廟参詣も聖者に対する礼儀であり，特にお礼参りの必要または経験がある信奉者にとっては義務で

さえある。それゆえに預言者祭と聖者祭は普段以上に大勢の人で賑わうのだが，この慣行はバラカの量はそれを宿す人や物にとっての特別な日に通常の何倍にも増大するため個人的祈願も数倍叶いやすいという信仰に基づいている（小牧 1993）。聖者信仰と聖遺物信仰は，バラカの「バイオリズム」という点でも共通しているのである。

さらに，聖者廟の長を指す称号「サッジャーダ・ナシーン」に注目することによっても，聖遺物信仰と聖者信仰の緊密な関係が明らかになる。この言葉は，文字どおりには「礼拝用敷布に座る人」であり，象徴的あるいは現実に「聖者の礼拝用敷布を相続した者」，転じて「聖者の正式な後継者」を意味している。インド，パキスタン，バングラデシュの「ムハンマダン法」には「初代のサッジャーダ・ナシーンは一般に（修道場の）創設者であり，彼の死後，その霊的な系は創設者の指示，有効な慣習，場所によっては選挙でサッジャーダ・ナシーンの後継者となった者に引き継がれていく」とある（Verma 1991（1988）: 688）。つまり，理念的には聖者に霊的に連なることによって聖者の行為を代行する人がサッジャーダ・ナシーンである。しかし，実際に後継者が選出される段階では霊的な連なりと同時に血の連なりも強調されるため，弟子や子孫のあいだには争いが起こるのが常である（Currie 1989 : 148–9, 小牧 1993）。そうした混乱を引き起こしがちの後継者選びに際して，現実にあるいは象徴的に聖者の遺品である礼拝用敷布を相続した者が聖者の正式な後継者サッジャーダ・ナシーンとされたことは，聖者性の継承に遺品の相続が絡んでいたことを示すものである[25]。

最後に，聖者信仰と聖遺物信仰は，とりわけメッカ・メディナをはじめとするインド・イスラーム世界の西方＝「外来」の人や物を重んじる点でも共通する。聖者の多くは預言者に連なる「系譜」を主張するか後世になってそうした伝承を付与されるため，預言者一族の子孫サイヤド（サイイド）であることが少なくない。従って，インド・イスラーム世界でサイヤドであることは，聖者本人あるいはその父祖の出身地が外部にあることを意味する。「サイヤド聖者」はいわば「外来」の「貴種」である聖者として，二重に崇敬されることになるのである。聖遺物の来歴伝承にサイヤドが登場する事例が少なくないことは，既に見てきたとおりである。

3）「遺されたもの」の真正性

以上をふまえて，ここでは「遺されたもの」信仰という観点から，その部分としての聖遺物信仰について，真正性をめぐる問題に焦点を絞って検討してみたい。

預言者の言行は，その権威を利用しようとする人々によって初期イスラームの時代から捏造や創作などが相次いだ。もともと師弟相伝で語り継がれていたハディースの編纂が始まるのは早くも8世紀であるが，ハディースの法源としての権威が確立されたのは「正真ハディース集」が編纂された9～10世紀にかけてである（スンナ派の「六書」。シーア派では「四書」が11世紀に「正真」として認められた）。11世紀には，ハディースの分類基準やその用語にまつわる解

説書，過去の伝承者の資質に関する伝記集の編纂が盛んになり，「正真」とそうでないハディースをいかに分類するか，またその分類基準の妥当性をいかに説明するかという問題に関心が移ってハディース学が確立された。このハディースには，預言者の言行の内容である本文（マトン）だけでなく，その根拠（イスナード）が伝承経路（言行を直接見聞した者，それを語り継いだ者，さらにそれを記録した者すなわちハディース集編者）という形態をとって明確に記されている。このような手続きをとって預言者の言行として語られているハディースの正真性を検証するのは，ハディース学者（ムハッディス）の仕事である。

他方，預言者に連なる血統の由緒正しさを検証するのはサイイド系譜学であり，この担い手となってきたのは系譜学者とナキーブ（国家に任命されたサイイドの長）である。系譜学者はサイイドの系譜に対して承認の書付を授与し，サイイドはこれを系譜の権威の拠り所とした。さらに，ムスリム諸王朝下のナキーブは自らも系譜学を学んだり，系譜学者を保護するなどしてサイイドの系譜統制（系譜偽造防止）を行った（森本 1996）。

ところが，聖遺物は真正性を裏付ける「正統」的・学問的な伝統に乏しいどころか，聖クルアーンや「正真ハディース集」にも崇敬を奨励する記述はなく，イスラームにはそもそも列聖機構も備わっていない。そのため聖遺物の真正性を跡づける試みはきわめて個人的な作業であった。たとえば，王朝君主，高名な聖者，預言者一族の子孫が名を連ねる来歴譚，幾多の奇蹟譚，参拝者の数や信仰態度などによって聖遺物の真正性が保証されるというローカルな承認手続きがなされたのである。こうしたローカルな承認手続きにおける重要な要素のひとつは王権の存在であっただろう。従って，Hasan（1993）が論じるように聖遺物信仰は近代の改革主義的イスラームの影響によって衰退したのだというよりもむしろ，植民地化・近代化によって王という儀礼のパトロンが失われ，大規模な儀礼の廃止あるいは儀礼の規模の縮小化を経験したのだというべきである。しかし，儀礼の規模の縮小化は，聖遺物信仰の「衰退」を意味しない。先述のように聖遺物はグッズなどをとおして「ポップ化」され，より個人的なレベルで盛んに信仰されているのである。

おわりに

本稿では，インド・イスラーム世界における聖遺物信仰について幾つもの断片的な事例のパッチワーク作業を試みることで，預言者ムハンマドによって「遺されたもの」に対する信仰の一側面を探ろうとしてきた。預言者によって「遺されたもの」は，カテゴリーごとに主義主張や解釈の違いによる強調点の差こそあれ，全てのムスリムの崇敬の対象となっていることに疑念の余地はない。確かに近代の改革主義的なイスラーム思想・運動は，「遺されたもの」のうちの人や物よりも言葉のほうを重んじる印象を強く与える。たとえば，1920年代の北イン

ドでデーオバンド派のウラマー，ムハンマド・イリヤース（1885－1944）が創始したタブリーギー・ジャマーアト運動は現在，世界各地のムスリムを巻き込む最大規模の「再イスラーム化」組織となっているが，北インドにおけるこの運動への参加者は，挨拶や水の飲み方，食事の時の姿勢など日々の生活の仔細におよんで預言者の言行を模倣しようと試みている。そして，様々なローカルな慣習をヒンドゥー的だとして批判するのである。しかし，その一方で彼らはサイヤド（サイイド）に対しては特別の敬意を払う。さらに，聖遺物が「本物」だとされていれば（祈願はしないかもしれないが）参拝をする人も少なくないのである。

ところが，よく注意して見ていると，そうした思想・運動によって非難されてきたいわゆるローカルなイスラーム実践（たとえば特定の日における墓参慣行，各種の年次儀礼，食事内容など）も，同じように預言者の言行に基づくとされるものが多い。このローカルなイスラーム実践の理論化に寄与してきたのが同じく北インドに起源を持つ改革主義的イスラームの一派であるバレールヴィー派であり，同派は聖遺物や聖者に対する信仰や儀礼がいかに預言者に関わりのあるイスラームの重要な部分であるかを説く。このように，預言者によって「遺されたもの」への信仰は，近代の改革主義的な運動・思想によってより古い宗教伝統の「残存」として除去され衰退するどころか，新しい解釈を付与されたり，現代の消費社会にうまく適合するよう新たな形態をとるなどしてむしろ活性化し，力強い信仰であり続けているのである。

これまでは預言者によって「遺されたもの」を総体として捉えようとする研究はあまりなかったが，「遺されたもの」信仰は「世界宗教としてのイスラームを普遍的なイデオロギー的な力としてと同時に，豊かなローカルな表現において理解すること」を課題とする人類学によって取り組まれるべき魅力的な研究対象である。預言者の言行はローカルな年次儀礼と預言者（とその家族）の故事との関連を，預言者一族の子孫は血統（「系譜」）の由緒正しさの表現形態や，在地社会の側から期待される役割やそれによって付与される社会的・儀礼的な位置づけを，聖遺物はローカルな預言者祭や聖者祭の脱ローカル化への貢献を，それぞれ明らかにするための手がかりを提供するだろう。同時に，３つのカテゴリーの同位性を認める研究は，「正統」・「改革」と「逸脱」あるいは「普遍」と「ローカル」が断絶していないこと，むしろ連続したものであることに改めて注目を促すことになるだろう。

最後に，本稿で示したような「遺されたもの」という観点から諸々のイスラーム実践を見つめ直す作業は，インド・イスラーム世界に特殊化されることなく，どの地域のムスリム社会の研究においても同じように重要だと思われる。預言者に対する崇敬の念や，「遺されたもの」を介して預言者（そして神）にアプローチするという志向は，ローカルな表現形態をとりつつも決してローカルな文脈においてのみ理解されるものではなく，イスラームの信仰の根幹に位置づけられるものだと考えられるからである。

謝辞：本稿は，文部省科学研究費特定領域研究（A）「南アジア世界の構造変動とネットワーク」（代表：長崎暢子）の「シンポジウム～南アジアの聖地をめぐる……ポエティクス，ポリティクス，ポップ」（主催者：田中雅一，2000年12月7～8日），京都大学人文科学研究所共同研究班「フェティシズム研究の射程」（班長：田中雅一，2000年4月～）における口頭発表原稿を加筆修正したものである。上記の主催者・班長である田中雅一氏および参加者の方々からは丁寧なご指導を賜った。また，内藤京子氏には資料の整理・訳出作業およびインドでの子連れの調査（2001年2月）に際して大変お世話になった。2001年5月に本格的にスタートした「パコーラ学友会」のメンバー諸氏にもパキスタン事情ならびにウルドゥー語について多くのことを教わった。森山央朗氏には構想から執筆までの長い期間にわたって貴重な助言をいただき続けた。以上の各氏に記して深謝申し上げたい。

註

1）　たとえば，アッバース朝のカリフは儀礼時に預言者の外套を着用した，オスマン朝でもスルターンや有力者が預言者の遺物参拝を行っていた（大稔 1999：251－2），またマムルーク朝カイロでは宰相が購入した数点の預言者の遺物を納めるためにモスクと庵が建立され，歴代のスルターンも参拝していた（大稔 1999：254－5）。

2）　筆者も例外ではない。拙稿（小牧 1993）は，北インドのムスリム聖者廟（ニザームッディーン廟）で開催される宗教行事として聖者祭のみを取り上げ，聖遺物を中心とした儀礼（預言者生誕祭）には言及していない。本稿の試みはその反省もふまえている。なお，Wheeler（2002）は，預言者の言行と遺品を「遺されたもの」として同位に置く議論を展開している点で再期的である。また，Schimmel（1987）も預言者崇敬の文献学的研究を試みている。

3）　本稿の事例は，次の現地調査の期間中に少しずつ収集され蓄積されたものである。インド；1991年4月14日～5月14日，8月29日～9月24日，10月19日～1992年7月28日，1995年3月30日～1997年3月19日（インド政府奨学金），2001年2月3日～24日（文部省科学研究費特定領域研究（A）「南アジア世界の構造変動とネットワーク」代表：長崎暢子，第4班「南アジアにおける生活世界の探求」班長：小谷汪之），2002年2月16日～3月16日（文化庁「海外の宗教事情に関する調査」），2002年5月1日～14日（文化庁「海外の宗教事情に関する調査」）。パキスタン；1998年12月24日～1999年2月7日（庭野平和財団），1999年12月10日～16日および23日～26日（文部省科学研究費特定領域研究（A）「南アジア世界の構造変動とネットワーク」代表：長崎暢子，第4班「南アジアにおける生活世界の探求」班長：小谷汪之）。

4）　預言者はハッジ（大巡礼）の折りに髪や髭を剃り落として教友に与えたといわれている（Wheeler 2002）。多くの聖なる髪／髭信仰は，この伝承に基づくものであるかもしれない。

5）　*EI* には「カダム・シャリーフ（カダム・ラスールッラー）」という項目があり，エルサレムのアクサー・モスク（の「岩のドーム」），ダマスクスのルカイヤー廟，カイロのアーサール・アン・ナビー廟とカーイト・バーイ廟，ターンターのバダウィー廟，イスタンブルのアブデュルハミトの墓，アブー・アイユーブ（エユプ・スルタン）の墓，トプカプ宮殿の宝物殿の例が引かれている（Arnold 1978：367）。

6）　ただし，インド西部におけるヒンドゥー聖者の足跡信仰においては，聖者祭の折りに聖者の足

跡のついた石板（彫刻のほどこされていない単なる窪み）を輿にのせた行列が繰り出されるという。

7） 古代仏教における足跡信仰について，Hasan は次のように述べている。紀元前 2 世紀頃の遺跡に見出される仏足石は，伝記的または伝説的な場所でブッダの存在を示すための徴だったのであり，足跡には法輪と蓮の花のモチーフが彫刻されていた。仏像が登場する 2 世紀頃からは，物語の文脈から分離して独立した信仰対象としての仏足石が出現し，足跡には法輪だけでなく踵と爪先の部分にダルマ（法）とサンガ（僧）も象られるようになった。のちにその拓本が中国に渡って石板に写し取られ，日本，ビルマ，タイ，カンボジアに送り出されて各地で信仰の対象となった。仏足石は，哲学的にはブッダの可視性と不可視性の境界を示すという意味を持つが，純朴な信者はそれをカルマから解放してくれる呪力と吉祥の表象として崇敬する（Hasan 1993 : 336）。

8） Hasan によれば，ヒンドゥー教におけるヴィシュヌ神の足跡信仰の伝統も非常に古く，リグ・ヴェーダやヴァーユ・プラーナにおける「ヴィシュヌ神の三歩（ヴィシュヌ神が天，空，地の三界を三歩で闊歩した）」の神話はガヤと関連づけられ，同地はヒンドゥーにとって最も神聖な場所のひとつとなっている。ガヤの「ヴィシュヌ神の足跡」寺院では，ヴィシュヌ神が岩の上に足跡を残したとされる場所が示され，足跡自体は銀の皿に納められて崇拝されている。また，ヴィシュヌ神の足（跡）に関する神話はバヴィシュヤ・プラーナ，バーガヴァタ・プラーナにも見出せる。ヴィシュヌ派ヒンドゥーは，ヴィシュヌ神の足跡を吉祥なるものとして，その両足跡を象った金銀細工の邪視除けを首にかける（Hasan 1993 : 336－7）。

9） このファン・ヘネップの議論（van Gennep, A. 1943 Manuel de folklore francais contemporain, T. 1－1, Paris : A. et J. Picard, pp. 96－98.）については関（1986 : 212－2）を参照。

10） Rushdie は，この聖遺物盗難事件を題材とした短編小説「預言者の髪（The Prophet's Hair）」を著している（Rushdie 1996（1994）: 35－58）。それは，聖遺物を納めた小瓶を偶然拾って自宅に隠し持っていた高利貸しが，突如敬虔なムスリムとなったために引き起こされた一連の「悲劇」の物語である。この小説からは，聖遺物がもたらす奇蹟または神が与える恩寵のありがたさにもかかわらず，人間は愚かにもそれを災禍と感じ，しかもそう感じる人間のほうが圧倒的に多いのだという彼に独特のシニシズムを読みとることができる。

11） BBC Thursday, 1 August, 2002, Pakistan police probe relic theft (http : //news.bbc.co.uk/ 1 /hi/world/south asia/ 2165780.stm).

12） BBC Thursday, 14 March, 2002, Kashmir protests over holy hair (http : //news.bbc.co.uk/ 1 /hi/world/south asia/ 1872958.stm).

13） BBC Friday, 15 March, 2002, MP faces trial in relic row (http : //news.bbc.co.uk/ 1 /hi/world/south asia/ 1874462.stm).

14） 調査当時，長男である当主の年齢は 22 歳であり，彼の年の離れた長姉の夫は，彼が成人するまで後見人として当主の代理をつとめることになっていた。しかし，実際には当主が成人したあとも後見人が実権を握っているふうであった。

15） スィーパーラは聖クルアーン全章を 30 分割したものである。

16） Hasan は「もしもこれが本当なら，おそらくこの太守はムスリムの指導者としての自分の位置を引き上げるために試みたのだろう。当時，彼はイギリス東インド会社の野望に対して，急速に権力と財力を失いつつあったので」と述べている（Hasan 1993 : 336－7）。

17） 1993 年版のガイドブック（Lonely Planet Travel survival kit Pakistan, p. 199）には，同モ

スクの聖遺物は一般公開されていないと記されているが，筆者が1999年12月15日に訪れた時はそうではなかった。

18）これを写真撮影したものを改めて入力したものが資料3の上の文章である。

19）聖遺物展示室では写真撮影が禁じられていたため，これを書写し，改めて入力したものが資料3の下の文章である。

20）BBC Thursday, 1 August, 2002, Pakistan police probe relic theft (http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/south-asia/2165780.stm).

21）Hasanは，当時のデリー（トゥグルク朝）とパーンドゥアー（ベンガル王国）のあいだの抗争に鑑みて，同一人物が両方の宮廷に同じような贈物をするのは考えられないと述べている（Hasan 1993: 337)。

22）青山によれば，ローマ帝国による禁圧政策がとられていた当時のキリスト教における聖遺物とは，殉教者＝聖人の遺体や遺骨であった。しかし，のちにローマ帝国が政策転換を試みてキリスト教を公認すると，信徒の数は急増し，分布地域も拡大した。他方で殉教者は激減したため，聖遺物の範囲も広がり，「第二次的聖遺物」の需要が生まれた。第二次的聖遺物とは「聖人が生前身につけていた遺品，衣類，指輪，靴，杖等々とその断片」である（青山1999: 4－14)。その後，ヨーロッパ全域にキリスト教が広まるにつれて，各地の修道院は競って聖遺物の獲得に乗り出し，聖遺物商売が繁盛する一方で，捏造や盗掠まで起こる有様であった（青山1999: 48－95)。

23）「ポップ化」という言葉は，「メディアや観光化の影響でより流動的」になった宗教現象の「宗教（宗派）横断的な信仰のあり方」を理解するための分析概念として「シンポジウム～南アジアの聖地をめぐる……ポエティクス，ポリティクス，ポップ」（主催者：田中雅一，2000年12月7～8日）で田中雅一氏により提唱された「問題提起」のうちのひとつである。筆者はこの言葉に「大衆化」「消費文化」の含意を持たせて用いている。

24）Rushdieの小説では，ハズラトバル廟から盗み出された聖遺物は，まず正しいムスリムの道をはずした高利貸しに拾われることになり，次にその家族の依頼によって極悪非道の盗賊に盗み出された。聖遺物は自分が必要とされている場所（取り去るべき「悪」の所在）を十分に承知しており，両者は家族もろとも「破滅」に至ったのである。

25）この類例として，トルコ・イラン文化圏における「ポースト・ナシーン（儀礼用・修行用の獣皮に座る人)」にも上記サッジャーダ・ナシーンのような側面がある（今松 2002: 893)。また，モロッコのある聖者に関する伝承においても，師が弟子に外套を授けることでイジャーザ（免許皆伝）の意が示されたようである（Turner 1974: 66)。このように，師弟関係や親子関係による聖者性またはカリスマの継承が目に見える具体的な物の相続によって現実に，あるいはそれを暗示する称号の継承によって象徴的に示される事例は，イスラーム世界の各地で見出されるようである。

引用文献

青山吉信　1999『聖遺物の世界：中世ヨーロッパの心象風景』山川出版社.

Arnold, T. W. 1978 Kadam Sharif. *Encyclopaedia of Islam, 2nd ed., vol. IV*. Leiden: Brill.

Burton-Page 1978 Kadam Sharif, India and Pakistan. *Encyclopaedia of Islam, 2nd ed., vol. IV*. Leiden: Brill.

Campbell, J. M. (ed.) 1990 (1899) *Muslim and Parsi Castes and Tribes of Gujarat.* Bombay : Vintage.

Colin, G. S. 1960 Baraka. *Encyclopaedia of Islam, 2nd ed., vol. I.* Leiden : Brill.

Crooke, W. 1978 (1896) *The Popular Religion and Folk-lore of Northern India. Vol. 2.* New Delhi : Munshiram Manoharlal.

Crooke, W. (ed.) 1972 (1921) *Islam in India or Qanun-i Islam : the Customs of the Musalmans of India.* New Delhi : Oriental Books.

Currie, P. M. 1989 *The Shrine and Cult of Mu'in al-din Chishti Ajmer.* New Delhi : Oxford University Press.

Eickelman, D. F. 1981 *The Middle East : An Anthropological Approach.* New Jersey : Prentice-Hall.（大塚和夫訳 1988『中東：人類学的考察』岩波書店）.

Geertz, C. 1968 *Islam Observed : Religious Development in Morocco and Indonesia.* Chicago : University of Chicago Press.

Goldziher, I. 1960 *Encyclopaedia of Islam, 2nd ed., vol. I.* Leiden : Brill.

Hasan, P. 1993 The Footprint of the Prophet. *Muqarnas*, 10.

INTACH 1999 *Delhi : The Built Heritage : A Listing, Vol. 1.* New Delhi : INTACH Delhi Chapter.

今松泰　2002「ポースト・ナシーン」大塚他編『イスラーム辞典』岩波書店.

蔵持不三也　1992「ミラド＝ウン＝ナビ祭」『バローチスターン調査概報』和光大学象徴図像研究会.

小牧幸代　1993「インド・イスラームの聖者信仰」『民族学研究』58－2.

Khan, M. I. 1992 The Significance of the Dargah of Hazratbal in the Socio-Religious and Political Life of Kashmiri Muslims. Troll, C. W. (ed.) *Muslim Shrines in India : Their Character, History and Significance.* Delhi : Oxford University Press.

真下裕之　1998「18 世紀半ばのデリー：あるデカン・ムスリムの見聞記から」『あうろーら』13.

Metcalf, B. D. 1992 (1990) *Perfecting Women : Maulana Ashraf 'Ali Thanawi's Bihishti Zewar : a partial Translation with Commentary.* Berkeley and Los Angeles : University of California Press.

森本一夫　1996「サイイド系譜学の成立（10, 11 世紀）：系譜統制との関わりを中心に」『史学雑誌』105－7.

大塚和夫　1989『異文化としてのイスラーム：社会人類学的視点から』同文館.

2000『近代・イスラームの人類学』東京大学出版会.

大稔哲也　1999「中世エジプト・イスラム社会の参詣・聖墓・聖遺物」歴史学研究会編『巡礼と民衆信仰』青木書店.

――――　2002「聖遺物」大塚他編『イスラーム辞典』岩波書店.

Platts, J. T. 1988 (1884) *A Dictionary of Urdu, Classical Hindi and English.* New Delhi : Munshiram Manoharlal.

Rizvi, S. A. A. 1980 *Shah Wali-Allah and His Times : A Study of Eighteenth Century Islam, Politics and Society in India.* Ma'rifat : Canberra.

――――　1986 *A Socio-Intellectual History of the Isna 'Ashari Shi'is in India, vol. II.* New Delhi : Munshiram Manoharlal.

Rushdie, S. 1996 (1994) *East and West.* Yew York : Vintage（寺門康彦訳 1997『東と西』平凡社）.

Sanyal, U. 1996 *Devotional Islam and Politics in British India : Ahmad Riza Khan Barelwi and His Movement, 1870–1920.* Delhi : Oxford University Press.

Schimmel, A. M. 1987 *And Muhammad is His Messenger : the Veneration of the Prophet in Islamic Piety.* Lahore : Vanguard.

関一敏　1986「残存と創出：フランスの民俗と民俗学について」綾部他編『文化人類学 3 特集＝宗教的シンクレティズム』アカデミア出版会.

Shekhar, C. & Chenoy, S. M. 1989 *Dargah Quli Khan Muraqqa'-e-Dehli : The Mughal Capital in Muhammad Shah's Time.* Deputy : Delhi.

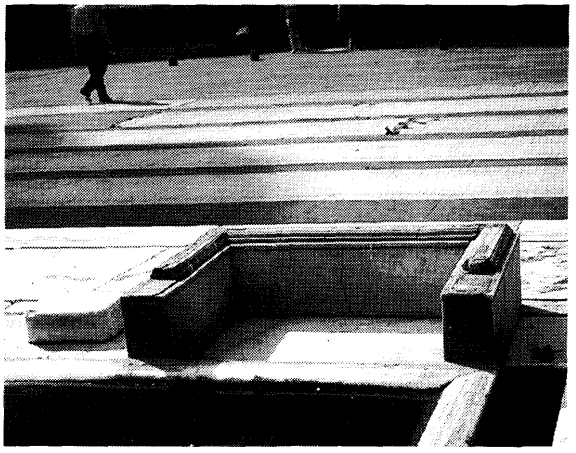
Turner, B. S. 1974 *Weber and Islam : A Critical Study.* London : Routledge and Kegan Paul. (樋口他訳　1986『ウェーバーとイスラーム』第三書館).

Umar, M. 1993 *Islam in Northern India : during the Eighteenth Century.* New Delhi : Munshiram Manoharlal.

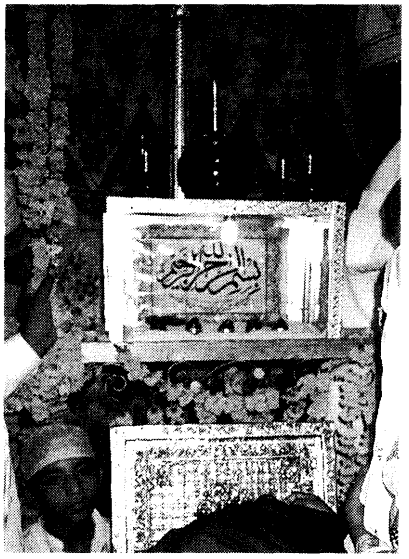
Verma, B. R. 1991 (1988) *Islamic Law : Personal Being Commentaries on Mohammedan Law (in India, Pakistan and Bangladesh), 6th ed. (with Sup.).* Allahabad : Law Publishers.

Wheeler, B. M. 2000 From Dar al-Hijra to Dar al-Islam : The Islamic Utopia. Yanagihashi, H. (ed.) *The Concept of Territory in Islamic Law and Thought.* London and New York : Kegan Paul International.

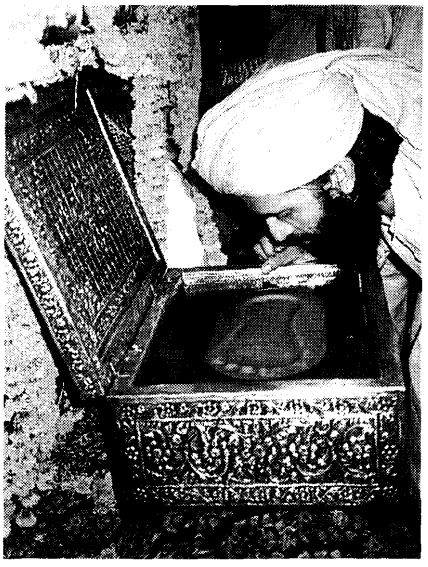
資料１．聖遺物



① デリーのジャーマ・マスジドの水場の一角に設けられた大理石の囲い



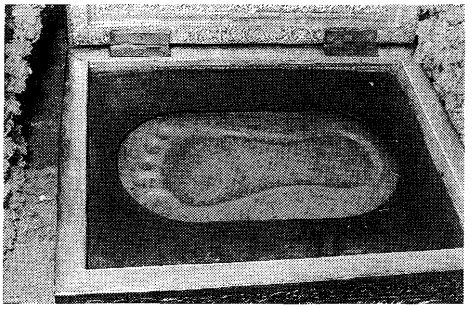
② ニザームッディーン廟所蔵の聖遺物



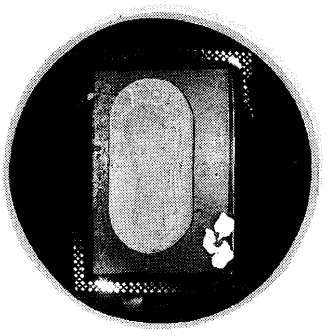
③ ニザームッディーン廟所蔵の預言者の足跡

④「サソリの聖者廟」所蔵の預言者の足跡

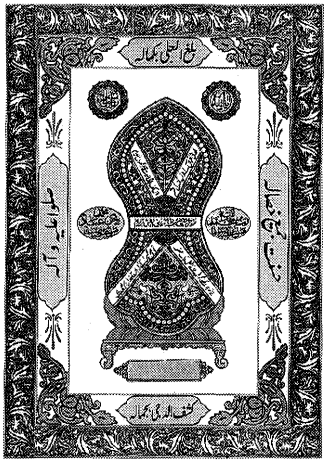
資料２．聖遺物グッズ



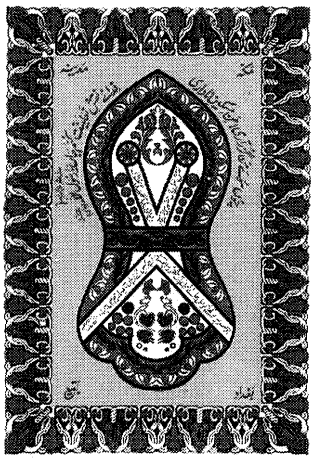
① 写真：預言者の足跡（ニザームッディーン廟）



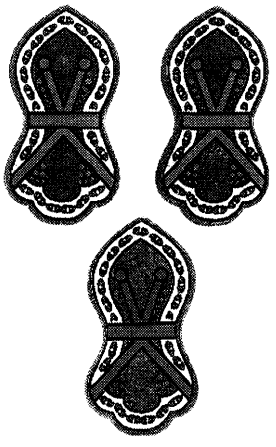
② 壁飾り：預言者の足跡
（ニザームッディーン廟）



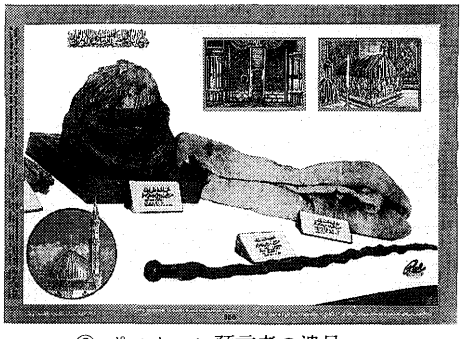
③ 掛け軸：預言者の履物（ニザームッディーン廟）



④ ステッカー：預言者の履物
（ニザームッディーン廟）



⑤ ステッカー：預言者の履物
（ゴールラー・シャリーフ廟）



⑥ ポスター：預言者の遺品
（カリヤール・シャリーフ廟）

資料３．バードシャーヒー・マスジド所蔵聖遺物の説明文

تاریخ تبرکات مقدسہ

اس ڈیوڑھی کی بالائی منزل میں رکھے ہوئے تبرکات کا احوال لارڈ لارنس کے حکم پر جناب سید نورالدین مرحوم نے بعد از تحقیقات ۱۸۵۳ء میں تحریر کیا تھا جو بعد میں سید محمد لطیف نے اپنی کتاب لاہور میں درج کیا۔ ان تبرکات میں سے کچھ ۸۰۳ھ ۱۴۰۰ء کو جب امیر تیمور نے دمشق فتح کیا تو وطن کے عمائید، قاضی اور سادات نے آپ کی خدمت میں پیش کئے۔ یکم ربیع الاول ۸۰۵ھ ۱۴۰۲ء کو جب امیر تیمور نے ترکی کے سلطان بایزید یلدرم پسر مراد اول کو شکست دی تو اس نے بھی چند تبرکات امیر کی خدمت میں پیش کئے۔ امیر تیمور کی وفات کے بعد یہ تبرکات اس کے جانشینوں کی تحویل میں رہے تا آنکہ بابر بادشاہ انہیں ہندوستان لے آیا۔ محمد شاہ کی وفات کے بعد جب مغل سلطنت زوال پذیر ہوگئی تو احمد شاہ ابدالی نے ہندوستان کو فتح کیا اور پنجاب کو اپنی سلطنت میں شامل کرلیا۔ انہی دنوں اس نے اپنے لڑکے کی شادی مغلانی بیگم دختر محمد شاہ سے کر دی۔ جو اس کی بیوی ملکہ زمانی کے بطن سے تھی۔ مغلانی بیگم کی والدہ ملکہ زمانی دہلی میں حالات ناسازگار ہونے کی وجہ سے اپنے تمام اثاثہ کے ہمراہ جس میں یہ تبرکات بھی شامل تھے۔ جموں تشریف لے آئیں۔ جموں اس زمانے میں اس کی لڑکی مغلانی بیگم کی جاگیر تھی اور ان کا ایک عزیز خواجہ ابراہیم خاں کشمیر کا حاکم تھا۔ کچھ عرصہ کے بعد ضروریات اور حالات سے مجبور ہو کر اور شاہ محمد بازا اور پیر محمد چٹھہ کی ترغیب پر ملکہ زمانی نے یہ تبرکات بعوض اسی ہزار روپے ان کے حوالے کر دیئے۔ جو انہوں نے اپنی اپنی رقم کی تناسب سے آپس میں تقسیم کر لئے اور اپنے اپنے علاقہ کو لے گئے۔ چنانچہ پیر محمد یہ تبرکات رسول نگر گوجرانوالہ لے آیا۔ ۱۷۴۷ء میں رنجیت سنگھ کے والد مہاں سنگھ نے رسول نگر کو فتح کیا تو دیگر سامان کے ہمراہ یہ تبرکات بھی اسکے قبضہ میں چلے گئے۔ ۱۷۹۴ء میں جب شاہ زمان کے حملہ کی افواہ گرم ہوئی تو مہاراجہ رنجیت سنگھ نے اپنا قیمتی سامان اور یہ تبرکات قلعہ مکیریاں جو اسکی خوش دامن سدا کور کے قبضہ میں تھا بھیج دیئے۔ اس قلعہ میں اچانک آگ لگ گئی جس سے تمام اسباب جل گیا۔ مگر وہ کمرہ جس میں یہ تبرکات تھے محفوظ رہا۔ حالانکہ اس کی نچلی منزل میں آتش گیر مادہ جمع تھا۔ اس واقعہ سے تمام سکھ اور مسلمان دنگ رہ گئے اور تبرکات کا احترام اور بھی زیادہ ہوگیا۔ سدا کور کے بعد مہاراجہ شیر سنگھ جو اس کا نواسہ تھا ان تبرکات کا وارث ہوا وہ انہیں چونڈہ کے قلعہ میں لے گیا۔ ۱۸۴۳ء میں جب شیر سنگھ مارا گیا تو اس کی جائیداد سکھ حکومت کے قبضہ میں آگئی۔ جس کا سربراہ اس وقت سردار ہیرا سنگھ تھا۔ اس نے ان تبرکات کو اپنی حویلی واقعہ لاہور منتقل کر دیا جب ۱۸۴۵ء میں ہیرا سنگھ قتل کیا گیا تو یہ تبرکات مہارانی جند کور المعروف مائی جنداں کے حکم سے قلعہ لاہور کی خوابگاہ جہانگیری میں رکھ دیئے گئے۔ یہاں ان کی نگہداشت جواہر سنگھ کا ایک ساعیس مسمی کلی اور حافظ بدرالدین کرتے تھے۔ شاہ محمد بازا کے حصہ کے تبرکات بھی فقیر سید نورالدین مرحوم نے خرید کر مسلمانوں کیلئے وقف کر دیئے۔ اور اس طرح یہ سب تبرکات پھر ایک جگہ ہوگئے۔ ۱۸۴۶ء میں جب انگریزوں نے قلعہ لاہور پر قبضہ کیا تو یہ تبرکات قلعہ کے ساتھ ہی انگریزی حکومت کی تحویل میں آگئے۔ ۲۲ ربیع الاول ۱۳۰۱ھ ۱۸۸۳ء کو حکومت پنجاب کے حکم سے یہ تبرکات انجمن اسلامیہ لاہور کے حوالے کر دیئے گئے جو بعد میں بادشاہی مسجد لاہور میں منتقل کر دیئے گئے اور اب تک یہیں محفوظ ہیں۔

محکمہ اوقاف حکومت پنجاب

کلام پاک کا معجزہ

ستمبر ۱۹۶۵ء کی پاک و بھارت جنگ کے دوران ہماری فوج کا گولہ بارود کا ایک ٹرک محاذ کی طرف جا رہا تھا کہ دشمن نے اس پر حملہ کر دیا اور ٹرک کو آگ لگ گئی۔ اس ٹرک میں قرآن پاک کے دو نسخے رکھے ہوئے تھے۔ لیکن خدا کے فضل و کرم سے دونوں نسخے آگ سے محفوظ رہے۔ اور ایک سکھ فوجی افسر نے جو ٹرک کا معائنہ کرنے آیا تھا۔ قرآن کریم کا باترجمہ سحرا اپنے پاس پڑھنے کے لئے رکھ لیا۔ اور دوسرا یعنی (موجودہ) نسخہ ہمیں یہ کہہ کر واپس کر دیا کہ یہ اللہ کی سچی کتاب ہے۔ ہم اس کی بے حرمتی نہیں کریں گے۔ خدا کے پاک کلام کا وہ نسخہ جسے آگ تک نہ چھو سکی۔ آپ کی زیارت کیلئے آپ کے سامنے رہے۔

ہدیہ منجانب
بلوچ رجمنٹ
جون ۱۹۶۶ء