

オスマン帝国における遊牧民の墓地と墓標
—19・20世紀初頭西北アナトリアにおける
ヤージュ・ベデイルの事例から—

江 川 ひかり

Cemeteries and Gravestones of Nomads in the Ottoman Empire: On the View Points of the Yağcı Bedir in Northwestern Anatolia during the Nineteenth and the early Twentieth Century

EGAWA Hikari

The epitaphs that belong to the period of the Ottoman Empire are very valuable as the historical sources, because not only the year of a person's death, but also their life history and social status were engraved on them. In spite of the great value of these epitaphs as the historical sources, we find that among the studies about the history of the Ottoman Empire, special attention has been paid to only a few nomadic cemeteries and graves.

Dr. Metin And has pointed out that the modern Turkish culture consists of four elements: as Asiatic-Nomadic culture, Eastern Mediterranean-native culture, Islamic-monotheistic culture, and the Ottoman-cosmopolitan culture. From this view point, in this study, the author has deciphered twenty-eight epitaphs standing on both the summer camp and winter camp of the Yağcı Bedir, who were one of the Turkic nomadic groups that settled down in the Bergama region, and she has analyzed them as follows.

First of all, it was confirmed that the Yağcı Bedir had also constructed their cemeteries both in their summer camp and their winter camp as the ancient Turkic nomads did. In particular, eight out of the twenty-eight gravestones which belonged to the head family stand in the summer camp. It could be surmised that this was due to the ancient Turkic nomadic culture and at the same time, the native nomadic culture of "successive leader's" and as a "symbolic secondary burial ground" in the Western Asia region. Furthermore, on their epitaphs, the Islamic expression, "Please recite the *Fatiha* (opening chapter of the Quran)" were engraved. That is to say, the cemeteries and gravestones of the Nomads contain multiple elements of Turkish culture as above mentioned.

However, compared to the epitaphs of the high officer and rich merchants in Izmir, which was an international port city, those of the Yağcı Bedir used more simple and colloquial expressions.

We could collate the family name of the eight epitaphs with those written in the documents of Islamic court and some other public documents from the same period. In the public documents, the family, as the defendant, won a suit against a permanent resident, who insisted on his ownership of the pasture being used by the Yağcı Bedir for a long time by the customary law. Under the process of centralization by the government since the middle of the nineteenth century, every nomad had feared that they would be swept up in the wave of "modernization". It was the first step for the nomads to identify themselves by engraving their epitaphs to counter this new notion of having of land, something they had always considered to be public property.

《個人研究第1種》

オスマン帝国における遊牧民の墓地と墓標

—19・20世紀初頭西北アナトリアにおける

ヤージュ・ベディルの事例から¹—

江川 ひかり

1. 問題の所在

オスマン帝国（1300頃-1922）時代の墓地および墓石・墓碑銘は、重要な情報を含んだ史料²のひとつである。むろんこのことは、オスマン史研究に限られたことではない。あらゆる地域・時代を通じて、この世に生をうけた人の痕跡としての墓地および墓石・墓碑銘の史料的価値として、以下の三点が指摘できよう。

第一に、墓地が、各社会集団にとってどこに造られたのかに着目する必要がある。社会集団の居住地、社会生活圏における墓地の立地、墓地が果たす社会的機能、さらには参詣対象としての墓地・墓石に対する宗教的意識や精神世界を探ることが可能である。

第二に、墓石そのものに注目すると、石の原産地と当該墓石が置かれた場所との距離および輸送手段・経緯を考察することによって、当時の石材流通のみならず、交通・交易網、政治勢力等を知ることが可能となる³。加えて、墓石の形や意匠および墓碑銘から、当時の意匠の流行や人びとの美意識、

¹ 本稿は、Hikari Egawa & İlhan Şahin, “Göçebelerinin Mezarları ve Mezar Taşları: Anadolu’daki Yağcı Bedir Yörükleri Mazarı Örneği,”『明治大学人文科学研究個人研究（第1種）2010年度～2011年度研究成果報告書 研究課題トルコにおける遊牧社会の歴史的考察』（2012, 55-104）をもとに大幅に加筆・修正したものである。

² 本稿で「史料」という時、文字史料・図像史料のみならず、目にみえない音声や記憶、「モノ」として扱われる用具・機器、建造物、景観、さらには自然環境に至るまでの有形・無形を問わないあらゆるものを意味する（杉山正明「史料とはなにか」『岩波講座世界歴史』第一巻、岩波書店、1998, 211-241）。

³ 6世紀中葉から後半に造られたとされる埼玉県行田市埼玉古墳群北東に位置する将軍山古墳（全長約90mの前方後円墳）の横穴式石室の壁材には、約100km以上離れた現在の千葉県富津市金谷海岸で採れる房州石が使用されており、河川交通で運ばれたと考えられ、この石そのものが、当時の政治勢力の影響範囲や埼玉と金谷海岸とを結ぶ交通網の実態解明の手がかりとなった。同古墳の考古学的研究は、若松良一「からくに

石工の技術等を知ることができよう。

第三に、墓石に刻まれた墓碑銘には、故人の人となりや職業、社会的地位、在住都市・町・街区・村名あるいは帰属集団名、そして没年（場合によっては月日まで）が刻まれている。これらの情報は、当時の地方行政区の名称、産業、人口動態等の手がかりになるのみならず、墓碑銘に刻まれた文言や文章表現を分析することによって、故人の人生を復元し、同時に遺族やその社会の他界観・死生観をうかがうことが可能となる。

ところで、日本の近世墓標とニューカレドニア日系移民の墓標を事例とした、朽木量『墓標の民族学・考古学』⁴は、従来、考古学および民俗学において個別になされてきた墓標研究に対して、墓標（墓石）を物質文化研究の「基本資料」として理論的・体系的に位置づけた画期的研究である。朽木は、「墓上標識（墓じるし）」を「墓標」とよび、墓標とは「広義には墓の位置を示す丸石（枕石）や木製の塔婆（卒塔婆）なども含む。しかし、ここでは石製ないしコンクリート製などで一定年月以上の恒久的の使用を意図して墓地に立てられ、かつ銘文を持つものを対象とする」⁵と定義した。この意味で、「墓標」とは、本稿で扱う墓石・墓碑銘に合致するため、以下、墓石・墓碑銘を墓標とよぶ。

朽木は、墓標の属性を、モノとしての側面と、文字資料としての側面とに大きく分けて整理した上で、モノおよび文字資料としての両側面を併せ持つ墓標が、キリスト教圏やイスラム教圏を問わず立てられていることに言及し、異文化間の物質文化を比較する際に、同一基準で比較できる墓標の比較研究の有効性・重要性がグローバルでかつ、考古学・民族学・民俗学・歴史学という領域横断的視点から明示された⁶。

墓標のモノおよび文字資料としての二つの側面とは、上述の史料的価値の第二と第三に相当する。加えて、墓地そのものに注目する視点が第一である。とりわけ多宗教・多言語の社会集団が生活していたオスマン帝国では、ムスリムのみならず非ムスリムの墓地ものこされた。さらに墓地は、たんに宗教的施設・空間といった観点からだけでなく、人びとの日常生活・慣習や精神世界を映し出す史料といえる。

にもかかわらず、オスマン帝国史研究において、墓地・墓標に関して、上述した史料としての多様な価値が見落とされてきたため、体系的研究がなされてきたとはいいがたい。墓地・墓標研究はまず、主としてスルタン等の王および王族やいわゆるアスケリー（免税特権者）に属する高位の人物の足跡を知るために用いられ始めた。その後、アスケリーに対するレアーヤー（納税者、臣民）にも目

へ渡った東国の武人たち一埼玉將軍山古墳と房総の首長の交流をめぐって」『法政考古学』20, 1993, 199-214. および草野潤平「関東地方における終末期古墳の研究：横穴式石室からみた在地勢力の動態」(2012年度博士学位請求論文) 明治大学大学院文学研究科, 2013, 42-54.

⁴ 朽木量『墓標の民族学・考古学』（慶應義塾大学出版会, 2004）では広義の史料は「資料」と表記される。

⁵ 朽木量2004, 5.

⁶ 朽木量2004, 6-7. 日常的な実際行為（プラチック）を反映した一人一人の存在と世界を取り扱うことのできる研究が切り開かれるべきであるという立場から「墓標造立者のライフヒストリーや地域的で個別具体的な歴史的・社会的コンテクストを重視」（朽木量2004, 9）する点は、筆者の問題関心とも共通する。

オスマン帝国における遊牧民の墓地と墓標

が向けられた。レアーヤーは、都市民・村民・遊牧民という3つの範疇に分類され⁷、これらの中で都市民および村民は定住民であり、墓地も生活地域周辺に分布してきたため、地方史研究において研究対象とされた。これに対して遊牧民の墓地・墓標研究は、ほとんどなされてこなかった。そもそも遊牧民は、移動が常態であったために移動途中に死亡した場合、路傍に埋葬する他に術がなく、その上に石をおく程度であった⁸。とはいえ、突厥碑文などの特例をのぞいて自ら文字記録を残さなかった遊牧民にとって、墓地・墓標はなおさら史料的价值が高いことは明白である⁹。そこで本論文では、トルコ系遊牧民ヤージュ・ベディル (Yağcı Bedir Yörükleri、以下、ヤージュ・ベディルと略す)¹⁰のうち、西北アナトリアのベルガマ¹¹地域に定住したグループの夏営地および冬営地にのこされた19世紀中葉から20世紀初頭にかけての墓碑銘を解読することによって、ヤージュ・ベディルの墓地・墓標とそれらが意味する歴史的背景を明らかにする。(地図1)

2. 研究動向

オスマン演劇学研究の第一人者であるメティン・アンドは、現代のトルコ文化が次の4つの要素から構成されていると指摘した¹²。第1は、言語であるトルコ語を基礎とし、中央アジアに起源するト

⁷ オスマン帝国下の社会がどのような人びとから構成されていたのかに関する一般的事項については、林佳世子『オスマン帝国500年の平和』(興亡の世界史第10巻) 講談社, 2008, 224-254.

⁸ 遊牧民の移動の詳細は、1979年から1980年にかけて一年以上にわたり、トルコ系遊牧民と生活をともにした松原正毅による人類学調査(松原正毅『遊牧の世界—トルコ系遊牧民ユルックの民族誌から』平凡社ライブラリー, 2004(中公新書版(上)(下)巻1983)で明らかにされている。同書のトルコ語訳 *Göçebeliğin Dünyası: Türk Göçebelerinden Çoşlu Yörüklerinin Etnografyası*, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara, 2012(翻訳杉原清貴、監修江川ひかり・イルハン・シャーヒン)は本研究の成果である。

⁹ ヨルダンで紀元前3000年~2500年頃の遊牧民遺跡の発掘調査をおこなった藤井純夫は、1990年前半のイスラエル考古学界における「遊牧民の考古学的可視性」論争を紹介し、「遊牧民の物質文化」に着目して、「遊牧民の遺跡は、遺構のみならず遺物の点でも、十分に「見える」「遊牧民の足跡は、都市・農耕民のそれに比べて多少見えにくいにしても、やはりそれなりに「見える」と結論づけた(「乾燥地考古学の諸問題: 1. 遊牧民の考古学的可視性」『沙漠研究』10(4), 日本沙漠学会, 2000, 259-268)。

¹⁰ ヤージュ・ベディルの歴史は、Hikari Egawa & İlhan Şahin, *Bir Yörük Grubu ve Hayat Tarzı: Yağcı Bedir Yörükleri*, İstanbul, 2007; 拙稿「19世紀オスマン帝国における遊牧民と土地—ヤージュ・ベディルの事例を中心に」『西南アジア研究』64, 京都大学西南アジア研究会, 2006, 35-61; 「徴税請負制度に立ち向かう遊牧民—西北アナトリア、ヤージュ・ベディルの事例から」『歴史と地理636: 世界史の研究』224, 山川出版社, 2010, 1-15を参照されたい。

¹¹ Bergama は、古代ベルガモン王国(B.C.4世紀末~B.C.129)の中心地。1870年代からドイツ人技師によって発掘された結果、遺物のほとんどはドイツのベルガモン博物館に所蔵された(吉田大輔編集『ヘレニズムの華—ベルガモンとシルクロード』中近東文化センター附属博物館・岡山市オリエン特博物館・尾道市立美術館, 2008)が、現地には今も神殿や劇場跡などがのこる。

¹² メティン・アンド「メティン・アンド氏連続講話会」(永田雄三通訳/江川ひかり記録)『トルコ文化研究』創刊号, 1986, 23-33.

ルコ系遊牧民に由来するアジア的遊牧文化である。とくにトルコ系遊牧民がイスラームを受容する以前に信仰していたシャーマニズムは、今日に至るまでトルコ文化のあちこちにその一端がうかがえる」と述べている。第2は、そのトルコ系遊牧民が西進を続けたのち、今日に至るまで定住することとなったアナトリアおよびバルカン地域、すなわち東地中海における土着文化である。第3は、トルコ系遊牧民が後に受容した、ユダヤ教、キリスト教の系譜をひくイスラーム、すなわち一神教文化である。第4が、オスマン帝国時代に花開いたコスモポリタン文化である。筆者もこれらトルコ文化の4要素を重視してきたため、葬制および墓地・墓標を含む葬送文化研究にもまた、これら4要素を考慮しなければなるまい。

同時に、日本における葬送文化研究は、上述した朽木をはじめ、主として考古学・民俗学などの分野において、理論的にも事例数という点からも研究が蓄積されており、トルコ系遊牧民のそれらの研究をおこなう際にも避けて通ることはできない。とりわけ日本古代の葬送文化は、北アジアを含む大陸文化からの影響が多々指摘されてきた。トルコ民族史研究第一人者であった護雅夫¹³は、「日本の神話・伝説・祭儀・儀礼のなかには、北アジア・東北アジア・朝鮮などのそれらと切りはなしては、まったく理解できぬものがかなりある」と考え、これらの文化を地域を横断して結びつける「一本のひも」とはシャーマニズム信仰であるという¹⁴。護および上述したアンドのシャーマニズムに関する指摘を統合するならば、近世以降現代に生きるトルコ系遊牧民の墓地・墓標研究にも、シャーマニズムをはじめとする古代トルコ系遊牧民の葬送儀礼・慣習、さらにはそれらの影響をうけた日本における葬送文化にも注視することが不可欠となろう¹⁵。

¹³ シャーマニズム信仰などをはじめ突厥および古代トルコ系遊牧民に関する研究は、護雅夫『古代トルコ民族史研究』I/II/III, 山川出版社, 1967/1992/1997を参照されたい。

¹⁴ 護雅夫『遊牧騎馬民族国家』講談社現代新書116, 1967, 4-5, 13。護は、江上波夫の「騎馬民族日本征服説」と護の考えとは「ある面でむすびつくもの、といえるかもしれませんが。」と述べつつ、江上の同説が出されるに至った根底には、「たんに古事記・日本書紀の神話・伝承を中心とした広義の民族学的・歴史学的研究だけでなく、古墳およびその出土品を中心とした考古学的研究、さらに、中国史書に見えるこの時代の東アジアの形勢、とくに日本・朝鮮の情勢を中心とした歴史学的研究（中略）における、広くて深い知見がよこたわって」（1967, 17）いると指摘し、この三方面の研究を総合・統一してひとつのものとしてとらえようとしたところこそ、江上説が高く評価されなくてはならない点があると述べた。したがって、江上説に対する賛否についても、江上のような複数の学問研究における広くて深い知見に基づかなくは結論づけられない（p.18）と記す。このように護は、騎馬民族文化の日本への影響が民族学・歴史学・考古学のような複数の学問領域から考察される必要性をいち早く指摘していたのである。

¹⁵ むろん日本の考古学・民俗学における墓地および墓石研究には膨大な蓄積があるが、筆者は専門外であるため、ここではとくに上述の問題関心から参照した研究のみに言及するにとどめたい。小田富士雄「装飾古墳にみる大陸系画題」（『古文化談叢』第40集, 九州古文化研究会, 1998, 165-177）では、北方アジアに淵源する鳥霊信仰や大陸系の葬送歌舞儀礼に起源する思想・儀礼の存在を指摘する（本論文をご紹介くださった和田晴吾氏へ感謝いたします）。また、古屋紀之『古墳の成立と葬送祭祀』（雄山閣, 2007）は、白石太一郎（「こととわし考—横穴式石室墳の埋葬儀礼をめぐる」）榎原考古学研究所編『榎原考古学研究所論集創立三十五周年記念』吉川弘文館, 1975, 347-371）および和田晴吾（「墓壙と墳丘の出入口—古墳祭祀の復元と発掘調査」『立命館大学考古学論集』I, 1997, 195-211）の先行論文を引用しつつ、考古学と葬送祭祀研究

オスマン帝国における遊牧民の墓地と墓標

さて、オスマン帝国の墓地および墓標は、まず個人の足跡や自伝研究で使用され始めた。一般に、歴史上の要人に関する研究がなされる場合、墓碑銘から一定の個人情報を知ることが可能となる。詳細な情報が刻まれている場合には、たんに当該人物自身および父親の名のみならず、職業、死亡年月日に関する情報を得ることも可能である。このような特定の人物の伝記に関する史料としての墓標の活用は、まずスルタンおよび王家、政府要人に関する研究において活発になった。またメフメト・スレイヤーが編んだ、著名人に関する百科事典ともいえる『オスマン摺紳録』¹⁶は、彼自らが関係者の墓碑銘を用いた結果、墓碑銘が個人史研究に不可欠であることを示す先駆的業績となった。

その後、墓地・墓標は、特定の人物に関してなされる研究においても、著作目録等における著者紹介の項目においても、次第に活用されるようになった。オスマン史研究において、とりわけ1990年代に入り、墓地・墓標研究は活発化したのである。¹⁷

1991年9月、イスタンブルにあるミーマール・スイナン大学で開催された会議は、おそらくイスラム諸国およびオスマン以前およびオスマン朝時代における墓地および埋葬の伝統に関するはじめての国際会議であったと考えられる¹⁸。同会議以前に、オスマン帝国の墓地および埋葬の伝統と、ヨーロッパとの比較をおこなった先駆的研究といえば、以後、墓地・墓標に関する研究案内となったハンス＝ペーター・ラクエールによってなされた研究である¹⁹。ラクエールはまず、オスマン帝国におけ

との総合的研究の重要性を指摘する。トルコ系遊牧民の墳丘（クルガン）やウマの殉葬との関係がみられる古墳文化については、大塚初重「日本における古墳時代の歴史的意味」石川日出志・日向一雅・吉村武彦編『交響する古代—東アジアの中の日本』（東京堂出版、2011、60-78）；若松良一「埴輪と木製品からみた埋葬儀礼」大塚初重・吉村武彦編『古墳時代の日本列島』（青木書店、2003、51-84）。

¹⁶ Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*, I-IV, İstanbul, 西暦1890/1891-1897/1898 (ヒジュラ暦1308-1315).

¹⁷ オスマン史研究において、オスマン詩を史料として用いる研究は、林佳世子（2008）によって蓄積され、碑文に刻まれた詩も分析の対象とされている（林佳世子「文学・歴史研究—オスマン詩を用いた社会史研究の可能性」東長靖編『オスマン朝思想文化研究—思想家と著作』<Kyoto Series of Islamic Area Studies 7>, 2012, pp.95-123）。加えて、東京外国語大学とトルコ歴史学協会との共同研究 (<http://www.ottomaninscriptions.com>) によってオスマン時代の碑文史料のデータベース化および研究が鋭意進められていることは、墓標に限らず、碑文史料の活用がオスマン史研究の新潮流であることを示すものである。

中国史研究において石刻史料を用いる研究が活発化したことに関しては、礪波護「第46回東方學會全國會員總會講演發表要旨：魏徽の李密墓誌銘—石刻と文集の間」『東方學』九十三、1997、158。および氣賀澤保規「『東アジア石刻研究』の発刊に寄せて」『東アジア石刻研究』創刊号、明治大学東アジア石刻文物研究所（準）、2005、1-6。このように墓標研究は、とりわけ1990年代以降、世界的に活発な研究潮流であるといえよう。

¹⁸ 本国際会議の講演録は、*Cimetières et Traditions Funéraires dans le Monde Islamique / Islâm Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri*, Éditées par Jean-Louis Bacqué-Grammont et Aksel Tibet, I-II, Ankara, 1996. この講演録の中で遊牧民の墓地・墓標に関する報告としては、イランの事例がある（Inge Demant Mortensen, *Nomadic Cemeteries and Tombstones from Luristan, Iran*, pp.175-183）。

¹⁹ Hans-Peter Laqueur, *Osmanische Friedhöfe und Grabsteine in Istanbul*, Tübingen, 1993. この本は、ドイツ考古学研究所イスタンブル支部が1981～1985年にかけて実施した「オスマン朝の墓石」研究の成果である。同書のトルコ語訳は、*Hüve'l-Baki: İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, terc.

る葬送文化が、イスラーム以前の土着文化および中央アジア起源のシャーマニズム文化の影響を受けている点を指摘し、墓地・墓標に関する先行文献を系統的に整理した。とくにイスタンブルに点在する主要墓地にある合計1452基の墓石のうち、男性の墓石（1292基）石柱上にかぶせられた頭飾り石（*başlık* 以下、頭石と略す）を、ターバン型（資料1のNo.4写真参照）10タイプとトルコ帽型とに類型化し、女性の墓石（160基）にも考察をおこなうことに加え、墓碑銘を構成要素別に分析するなど、墓標研究を学問研究の水準に押し上げた。この研究以外の墓地・墓標研究の大多数は、墓石の形状・意匠、あるいは墓碑銘の転写や現代トルコ語訳のみに終始し、その大部分がイスタンブルの諸街区における部分的研究にすぎない²⁰。

墓碑銘に刻まれた情報は、①神の名・神への祈り（*Yakarış/Tanrıyı anış*）、②祈願・死者への加護の祈り（*Dua/Mevtayı hayırla anış*）、③系譜を含む死者の名・人となり（*Kimlik/Mevtanın kimliğinin zikri*）、④死者のための祈祷の依頼（*Dua isteme/Fatiha dileme*）、⑤死亡年（*Tarih*）、の5要素に分類された²¹。これらのなかでも歴史学研究にとりわけ重要なのは、③および⑤であると、ケマル・ベイディリは述べている²²。またこれらの5要素のうち、オスマン帝国ではとりわけ③が非常に具体的な情報を含んでおり、死者の経歴や死因までもが記録される場合もあると濱田正美は指摘する²³。

イスタンブル以外の地域における墓地・墓標研究といえば、ボスニア・ヘルツェゴヴィナ²⁴、帝国の最初の都ブルサ²⁵など大都市における研究がなされてきた。イズミルの歴史的墓地にのこされた169基の墓碑銘の転写を掲載した『イズミルにおけるトルコ人の刻印：エミール・スルタン修道場墓地の墓碑銘』²⁶は、16世紀から20世紀に至る墓碑銘をラテン文字表記で転写し、墓碑銘に関する分析に加えて、墓石そのものの形および刻印された装飾に関する分析もなされ、史料集の価値がある。と

Selahattin Dilidüzgün, İstanbul, 1997. 書評は, Kemal Beydilli, “Kitabiyat (Books Reviews) Hans-Peter LAQUEUR, *Osmanische Friedhöfe und Grabsteine in Istanbul* (Osmanlı Mezarlıkları ve Mezartaşları) Tübingen, Ernst Wasmuth yayınevi 1993 (Istanbul Mitteilungen/Beiheft 38)s.220,” *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, sayı 15, 1995, 307-310.

²⁰ 例えば, Haz. Süleyman Berk, *Zeytinburnu'nun Tarihi Mezar Taşları: Zamanı Aşan Taşlar*, İstanbul, 2006; Ahmet Neziğ Galitekin, *Beykoz Kitâbeleri*, I-III, İstanbul, 2008.

²¹ Hans-Peter Laqueur 1997, 80-81; Beydilli 1995, 309; 濱田正美「墓石」『岩波イスラーム辞典』岩波書店, 2002, 894-895。

²² Beydilli 1995, 309.

²³ 濱田正美, 2002, 895。

²⁴ Mehmed Mujezinović, *Islamska Epigrafika Bosne i Hercegovine*, I-III, Sarajevo: Veselin Masleša, 1974-1982.

²⁵ Demet Karaçığ, *Bursa'daki 14-15. Yüzyıl Mezartaşları* (Ankara, 1994) は、ブルサにある、14世紀、15世紀、16世紀にそれぞれ属する4、48、4、合計56基の墓を対象として、墓石・石棺の形状、刻まれた文様・意匠の分析を対象としたもので、墓碑銘そのものの分析はなされていない。

²⁶ Necmi Ülker; Vehbi Günay; Cahit Telci; Turan Gökçe, *İzmir'de Türk Mührü: Emir Sultan Dergâhi Haziresi Mezar Kitâbeleri*, İzmir, 2008.

オスマン帝国における遊牧民の墓地と墓標

くに本論文が対象としたベルガマは、イズミル県に帰属するため地域的に隣接しており、同書が19世紀中葉以降20世紀初めの墓碑銘を含む点で、本稿では比較に用いた。

墓地・墓標研究は、たんにオスマン帝国の首都や地方の主要都市に関しておこなわれたわけではない。墓地・墓標に関して編まれた文献目録²⁷によれば、非常に多くの都市、町、街区、宗教集団、そして個人に属する墓地・墓標研究がなされてきた。

しかしながら、これらの大多数は、定住民の墓地・墓標を対象としたもので、それらの墓地・墓標が、故人が帰属した社会集団において、あるいは故人の人生においていかなる意味をもつのか、いかなる葬送儀礼を伴うのか、さらに人びとの精神世界・死生観はいかなるものだったかを探ろうとする視点はいまだに希薄であるといえる。

3. トルコ系遊牧民の生活様式と葬送文化の複合性

1) 遊牧民の生活様式

上述したオスマン帝国の墓地・墓標に関する諸研究においてもっとも重要な問題点は、定住民のそれらに焦点が絞られてきたことである。しかし、オスマン社会に暮らしていたのは、たんに定住民のみではなかった。定住民とともに、遊牧民をはじめ、行商人、鋳掛屋、楽団等の移動民も社会の重要な構成要素であり、定住民とのかかわりのなかで社会的・経済的に重要な役割を担ってきた。このような移動民の墓地・墓標に関してはこれまでほとんど注目されてこなかった。

オスマン帝国で経済活動を営んでいた遊牧民は、9世紀の後半以降、中央アジアからアナトリアへと生じたいくつかの人口移動の波にしたがって移動してきたトルコ系遊牧民にさかのぼる²⁸。彼らの主たる生業は、ヒツジおよびヤギを中心に、ウシ、ウマ、ラクダなどの群居性有蹄類の飼育と利用であり、彼らは季節の変化に準じて移動をする遊牧生活を営んでいた。

自然環境の変化に応じて移動を行うために、アナトリアにおける遊牧民の多くは、冬は定住民が生活する高度とほぼ同様の低地に冬営地 (kışla) を構え、春の終わりには高度の高い夏営地 (yayla) へ移動を開始して、夏から初秋にかけて夏営地で生活をしてきた。なかには、季節や自然が生み出す恵みをより有効に利用するために、冬営地から夏営地へ出発する前に春営地 (yazla) に逗留したり、夏営地から冬営地へ下る前に秋営地 (güzle) にテントを構えるグループも存在した。このように、遊牧民の中には四季毎に移動をおこなうグループもいた。こうした季節移動の生活形態は、アナトリアにおける遊牧民の故地として知られる中央アジアにおける遊牧民についても同様である。彼らの四季を通じた移動生活は、決して勝手きままな、無秩序の生活ではなく、伝統の中で育まれた秩序だっ

²⁷ Haz. Hüseyin Türkmenoğlu, *Mezâr-Mezarlık ve Mezartaşları Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi*, Ankara, 1989. その他のトルコ語文献は Egawa & Şahin 2012を参照されたい。

²⁸ オスマン帝国における遊牧民に関する概要は、永田雄三編『新版世界各国史9 西アジア史II イラン・トルコ』山川出版社、2002、229-247. および林佳世子2008。

た生活様式であることが明らかにされてきた²⁹。

冬営地と夏営地間の距離は、地域や遊牧民グループによって数百キロから一日行程の例までさまざまであるが、距離の長短にかかわらず、遊牧民の移動過程においても疑いなく死者はでる。そのため、オスマン帝国下でムスリムとして生活を送っていたトルコ系遊牧民の墓地・墓標、すなわち葬送文化を考察するにあたって、先に述べたトルコ文化の4要素を考慮しなければならない。トルコ文化の第1のアジア的遊牧文化要素については後述することとし、第2の東地中海的土着文化に関して、先に述べたい。

2) 東地中海的土着的葬送文化

トルコ系遊牧民は、中央アジアにおける遊牧民の生活習慣およびシャーマニズム信仰を携えつつ西進し、イスラームを受容しながらアナトリアおよびバルカンへと進んで、定住した。したがってトルコ系ではなく、古来、東地中海地域に生活してきた土着の遊牧民が保持してきた葬送文化にも着目する必要がある³⁰。

藤井純夫は、現代におけるヨルダン南部の村の調査から、部族という上位のアイデンティティを共有する複数の遊牧民民族が定住したひとつの村の中で、氏族は街区を単位に住み分け、2か所に設けられた墓地と井戸の利用に関しては、それぞれの権利を主張していることを報告している³¹。この点は、本稿の冒頭にあげた墓地・墓標の史料的価値の第一に述べた墓地の立地や社会的機能という問題視角に通じている。同時に藤井は、シリア³²およびヨルダンにおいて遊牧民の墓制を考古学的に調査した。とくにヨルダン南部のジャフル盆地における初期遊牧民の遺跡調査の結果、同盆地の遊牧化(紀元前6000年～5500年頃)は、先土器新石器時代移牧民の「壁際廃屋葬」から後期新石器時代初期遊牧民の「擬住居ケレン墓」への墓制変遷過程に投影していることを明らかにした³³。藤井は、「遊

²⁹ 遊牧という生活様式の基本的事項に関しては、松原正毅2004, 18-19; 411-420。

³⁰ 西アジアにおける墳墓の考古学的調査の先駆的研究としては、東京大学イラク・イラン遺跡調査団(団長 江上波夫・池田次郎)によるイラン北部のデーラマニスターン地方の古墳墓調査『西アジアの人類学的研究 I/II デーラマニスターン古墳墓人骨1/2』東京大学イラク・イラン遺跡調査団報告書5/9, 東京大学東洋文化研究所、1963/1968がある。

³¹ 藤井純夫「定住化遊牧民の集落内氏族配置と墓地・井戸の分有関係—ヨルダン南部、フセイニーエ村の事例研究—」『西アジア考古学』第8号, 日本西アジア考古学会, 2007, 155-164。

³² シリアのビシュリ山系北麓における青銅器時代のケレン墓(石積み塚)群の発掘調査に基づく、「セム系遊牧部族の墓制に関する比較研究! (科学研究費補助金2005年度～2009年度研究実績報告書)(研究課題番号17063004) など。

³³ 藤井純夫「西アジア初期遊牧民の墓制に伴う「擬住居」「擬壁」の研究」『科学研究費補助金(基盤研究(B)(1)研究成果報告(平成13～15年度)(研究課題番号13571637))2004など。この調査に関する論文「沙漠のドメスティケーション—ヨルダン南部ジャフル盆地における遊牧化過程の考古学的研究」山本紀夫編『ドメスティケーション—その民族生物学的研究』国立民族学博物館調査報告84, 2009, 519-553では、同盆地における遊牧化過程に新解釈を提起しているが、ここでは墓地および墓標問題にのみ言及する。

オスマン帝国における遊牧民の墓地と墓標

動性の高い遊牧民の場合、死亡した場所で簡単な一次葬を行い、後になって部族の墓地に二次埋葬することが多い。したがって、二次葬は遊牧民に多い墓制と言える。しかし、その更に必ず一次葬遺体を掘り出して再埋葬するとは限らない」と述べ、遺体を含まない墓が8割以上、あるいは大部分である墓の事例を挙げ、「では、何が葬られているのかということ、死者の霊魂である。遺体は霊魂の抜けた、空箱であるから、特に必要としないということであろう」と指摘し、遺体を伴わず、霊魂のみを再埋葬した墓を「象徴的二次葬墓」と定義した³⁴。加えて、カア・アブ・トレイハ西遺跡は、後期新石器時代から前期青銅器時代にかけて築造された大型の葬祭遺跡で、初期遊牧民の墓域であると定義された。この墓は、「象徴的二次葬墓群」で、しかもケルン墓付帯の「擬住居」と定義された。ひらたくいえば、ワンルームの住居が横に連結して増築されていくような形状をとる、「横列連結の維持に努めている」ため、代々の部族長の墓でかつ、地位継承儀礼を兼ねた象徴的二次葬であったという³⁵。もちろん藤井が対象とする初期遊牧民と、オスマン時代の遊牧民とは、約7000年の隔りがあるが、東地中海の土着文化という観点から「代々部族長の」「象徴的二次葬墓」の慣習を念頭に置いておきたい。³⁶

3) イスラーム的、オスマン的葬送文化

トルコ文化の第3の要素であるイスラームの葬送文化に関して、ひとことで定義することは難しい。イスラームに定められている基本事項は土葬であり、火葬にしてはならない点で、それゆえに葬儀全般は迅速に行なわれるが、葬制そのものは地域によってさまざまである³⁷。一般に、遺体は顔をメッカの方角にむけ、遺体の右側を下にして埋葬するため、墓石はすべて一定方向を向くことになる³⁸。ただし、本来イスラームでは、埋葬場所に墓石や墓碑を立てることが禁止されているため、戒律を厳守するワッハーブ派を信奉するサウディアラビアなどでは、「墓はたんなる土饅頭で、その上に墓であることを示す石や棒が頭と足の部分に置かれている程度である」が、その他の地域における

³⁴ 藤井純夫2009, 547 (注1)。なお、魂鎮めに関しては、柳田・折口民俗学を批判的に体系として継承した岩田重則『墓の民俗学』吉川弘文館, 2003は、遺体埋葬地点と石塔の建立位置および時間的ずれ、すなわち「両墓制」議論に関する研究動向を整理し(39-76)、「墓とは、遺体から遊離する可能性のある死霊を、来訪神によって封鎖し安定した状態に回帰させるための装置である、ということが出来る」と定義し、「その具体的装置が遺体埋葬地点上の複合的墓上施設であった」とした議論を想起させられる。そのため墓とは、あくまで遺体にとまなう装置で、「一般的社会通念における石塔が墓であるという認識や、柳田民俗学以来のいわゆる「両墓制」論などにおける石塔を墓とする通説には、疑問を持たざるを得ない」と主張している(岩田重則2003, 74)。

³⁵ 藤井純夫2009, 525-532。

³⁶ 一例として、紺谷亮一「古代アナトリアに於けるシリアの文化的影響—前2千年紀前半を中心として」『法政考古学』20, 1993, 361-380からも東地中海土着文化の広がりが理解できる。

³⁷ 飯森嘉助「葬制」『新イスラム事典』平凡社, 2002, 312-313。

³⁸ 鷹木恵子「墓地」『岩波イスラーム辞典』岩波書店, 2002, 895。

墓には墓標を立てることもあり、地域・時代によって多様である³⁹。

同時に、ムスリムの墓地は、イスラームの文脈では、埋葬された人が最も長く留まる場であるためできるかぎり清潔に、自然に保たれ、神の前に人間は平等である原則を実現されるべく、社会的地位いかに問わず墓にも平等が追求され、墓は基本的に質素であることが望ましく、華美であってはならないと考えられている⁴⁰。オスマン帝国では、このようなイスラームの要素が受容されつつ、アジア的遊牧文化や東地中海的土着文化、さらにはビザンツの要素などが加わって、互いに融合し合い、第4のオスマンのコスモポリタンな葬送文化が形成されたと理解できよう。「トルコ系民族の場合、アルタイ山脈のカザフ人からアナトリアのトルコ人まで、被葬者の頭と足の位置にそれぞれ石を立てることが一般的かつ伝統的であるが、最近では中央アジアでも肖像写真を焼き付けた墓石の一つ置くもの⁴¹」もあり、「オスマン帝国支配下にあった地域では墓石の頭部部分にターバンの形を冠した柱を立てたものなどもみられる⁴²」などの説明に、オスマン文化の特徴が指摘されている。すなわち、本稿で対象とした19世紀後半から20世紀初頭の遊牧民の葬送文化そのものが第4のオスマンのコスモポリタンな文化といえよう⁴³。

4) トルコ系遊牧民の葬送文化

アナトリアにおけるトルコ系遊牧民の故地中央アジアは、古来、さまざまな遊牧民が興亡した中央ユーラシアの中心部に位置している。藤川繁彦が、「幸い遊牧民は厚葬の風に篤く墳墓を造営し、また祭祀に際して石像のような記念碑など考古学資料の対象を残してくれたおかげで、少なくとも草原世界の歴史を前1千年前後までさかのぼらせることが可能になってきた⁴⁴」と述べているように、20世紀の諸調査に基づき、考古学上の編年に関する整理および新解釈がなされ、遊牧民の葬送文化も明らかにされている⁴⁵。

中央ユーラシアに興亡した遊牧民のなかで、トルコ系遊牧民の源流は古テュルク遊牧民（以下、古

³⁹ 鷹木恵子「墓」『岩波イスラーム辞典』岩波書店、2002、742-743。近年のまとまった墓地研究としては、清水直美・上岡弘二によるイラン、テヘラン州の聖所456か所を対象とした『テヘラン州の聖所』東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所、2009および同じくゴム州の聖所113カ所を対象とした『ゴム州の聖所』同研究所、2011がある。また、細谷幸子は「イランの墓地事情～テヘラン・ベヘシュテ・ザフラー共同墓地の調査から～」『東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所通信』106、2002、16-24において「埋葬の手順一つひとつがイスラームの来世観を反映したもので、最後の審判に備えるという意味合いを強くもっていることが理解できる」と述べている。

⁴⁰ Karaçağ 1994, 7.

⁴¹ 濱田正美2002、894-895。故人の写真が埋め込まれた追悼石柱はエステリキ (estelik) と呼ばれる。

⁴² 鷹木恵子2002、743。

⁴³ コスモポリタンな文化要素には、ビザンツ文化の影響も考慮すべきであるが、紙幅の関係上割愛する。

⁴⁴ 藤川繁彦「第1章 草原世界のはじまり」藤川繁彦編『中央ユーラシアの考古学』同成社、1999、6。

⁴⁵ 詳細は、藤川繁彦編1999を参照されたい。

オスマン帝国における遊牧民の墓地と墓標

テュルクと略す)にさかのぼる。林俊雄によれば、古テュルク遊牧民とは6世紀中頃に突厥⁴⁶を中心として中央ユーラシアに大勢力を築いたトルコ系遊牧民の総称で、モンゴル帝国出現以前に活動した、突厥に加えてアヴァール、ブルガル、ハザル、ペチュネグ、ポロヴェツなどを含んでいる⁴⁷。古テュルクおよび彼らに先行する中央ユーラシアの遊牧民には、2つの代表的な墓標が存在する。

第一は、死者が埋葬された場所に築かれたクルガン (kurgan) と呼ばれる墳丘である。墳丘は、古テュルク以前に歴史の舞台に出現していたスキタイやフンの遺跡においても発見されているため、中央ユーラシアにおける墳丘制作者として古テュルクが先駆者というわけではない。中央ユーラシア東部で紀元前1千年紀初めから1千年間継続したミヌシンスク・クルガン (タガル) 文化⁴⁸をはじめ、墳丘は、中央ユーラシアの東部から黒海・カフカス北方の西部に至るまで広く分布している。

遊牧民がのこした墳丘は、10人から20人、後には100人以上の人骨が発掘されることもあり、円形あるいは四角形で地面が深く掘られ、その中に遺体および故人の身の回りの品・ウマ・鞍およびその他の副葬品が置かれ、その上から土あるいは石によって積み重ねられることによって形造られた。その高さは、3～20メートルにおよび、死者の経済状況あるいは社会的地位にしたがって変化した。このように、墳丘に埋葬された人の人数、墳丘の直径および高さ、副葬品、遺体の埋葬形態、遺体の頭の方角 (一般には西向き) は、時代や地域によってさまざまであることが明らかにされている⁴⁹。

例えば、今日のキルギス国内では、夏営地および冬営地の双方で墳丘および墓地・墓標が確認されている。彼らの冬営地のひとつは、キルギスのウスク (Isık Köl) 湖 (標高1607m) 西岸のコチコル (Koçkor) 地方にあった。また、同じコチコル地方にある高い山の南西側の裾野には広大なストゥ・ブラク (Süttü Bulak) という名の墓域があり、もっとも古い墳丘は紀元前8～6世紀のサカ族のもので、その後出現したスキタイ、フン、突厥、そして13～14世紀のモンゴルの墓も発見されている⁵⁰。この墓域のもっとも重要な特徴は、当該墓域がイスラーム受容以前および以後にも埋葬がおこなわれてきたことで、それゆえ神聖なる場所として信仰されてきたと考えられている。

他方、標高3056mに位置するソン湖 (Song Köl) の北東に位置するチョン・ドボ (Çon-Döbö)

⁴⁶ 突厥は、552年に柔然を破って建国し、カスピ海まで勢力を拡大するが、583年にアルタイ山脈あたりで東西に分裂後、630年に東突厥が唐に服属するまでが「第一可汗国」、682年に復興してから744年にウイグルに滅ぼされるまでが「第二可汗国」と呼ばれている (林俊雄「石人の謎」松原正毅・小長谷有紀・楊海英編著『ユーラシア草原からのメッセージ—遊牧研究の最前線』平凡社、2005、266)。

⁴⁷ 林俊雄「第5章 草原世界の展開 2. 古テュルク時代」藤川繁彦編『中央ユーラシアの考古学』同成社、1999、275。

⁴⁸ 藤川繁彦「第1章 草原世界のはじまり」10。

⁴⁹ 中央ユーラシアにおける古墳群の詳細は、藤川繁彦編1999の第2章～第4章に詳しく、とくに後期スキタイ時代の古墳の規模に関しては226頁を参照されたい。

⁵⁰ Oktay Belli, *Kirgizistan'da Taş Balbal ve İnsan Biçimli Heykeller/Stone Balbals and Statues in Human Form in Kirghizistan*, İstanbul, 2003, 17. なお、オクタイ・ベリーの現地調査に関する叙述の信憑性については、注意を要する。

という名の墓域にも多くの墳丘^{クルガン}や墓標がのこされ、聖域とされてきた⁵¹。このチョン・ドボは、標高3700mの山の峠をやつとのことと越えた後に、はじめて到達できる墓域である。夏营地あるいはそれ以上の高度の場所にこのような高位の人物の墓を築くことは、そこが、彼らが信仰する天神(Tanri)により近く、かつ遺体を盗掘から永遠に防止可能なより安全な場所に安置したいという願いからとも考えられている⁵²。初めは、王や有力者の墓が築かれ、その後、立地の神聖さゆえに墓が少しずつ増え、聖なる墓域となっていくのではないだろうか⁵³。

今日にまでのこされた墳丘^{クルガン}や墓標の多くは王や有力者のものだとはいえ、古テュルクには冬营地と夏营地(あるいはそれに相当する以上の高度の場所)に墓地を造営する慣習があったことは明らかである⁵⁴。

古テュルクの墓標の第二は、中央ユーラシアに分布する石人像である。石人像研究の第一人者である林俊雄によれば、一般に石人像は、板石によって囲まれた正方形の石囲いの東外側に東を向いて設置され、これらの石人像の東側に立石(balbal)を置く慣習があったという⁵⁵。林の分類によれば、石人は、モンゴル高原、トゥバ、アルタイ、天山、カザフスタンにかけて分布している「右手に容器を持ち、左手は剣の柄か帯をおさえた男性の石人」の第一型式と、モンゴル国北西部からトゥバにかけて分布する「両手で腹の前で容器を持つ男性石人」の第二型式とにわけられ、第一型式の石人は、正方形の石囲いと石人と立石(balbal)とがセットで設置され、第二型式の石人は石囲いや立石列を伴わず、単独で立っているという。時代としては、第一型式の石人は、6世紀後半の突厥第一可汗国時代のものが確認されており、続くウイグル時代(744-740)を中心に造られた第二型式の方が新しいという⁵⁶。

⁵¹ Egawa & Şahin 2012.

⁵² Belli 2003, 14, 19.

⁵³ キルギスのナルン州およびウスク湖地域における20年間にわたる考古学調査に基づく研究として、Kubat Tabaldiev, *Ancient Monuments of Tien-Shan* (Bishkek, 2012) が出版されたが筆者は未見。

⁵⁴ 墳丘^{クルガン}を考える際、日本の古墳も想起される。日本では西暦3世紀後半から7世紀末は古墳時代とよばれ、とくに中期(5世紀)には馬具や刀等の軍事的副葬品が多くなるため、大陸から伝来した遊牧騎馬文化の諸影響が認められている。例えば、古墳上に配列された馬形埴輪について、若松良一は先行研究を挙げて「北アジア起源の馬の殉葬が朝鮮半島を経由して日本に波及していることを重視してみる必要がある」(「埴輪と木製品からみた埋葬儀礼」大塚初重・吉村武彦編『古墳時代の日本列島』青木書店, 2003, 72)と述べている。また、スキタイ時代に普及した軟式鞍が戦国時代の中国に伝わり、3世紀末に木製の硬式鞍が中国に現れ、さらに改良された硬式鞍が5世紀には朝鮮半島を経て日本へ伝えられた(林俊雄1999, 267)。大塚初重は、「東アジアにおける日本の古墳は、大陸から日本にもたらされた墓制の流れを受けているものだとみておきたいし、逆に今度は日本から朝鮮半島にもたらされたものと考えられるのである」と、朝鮮半島と日本との相互交流関係を重視する(大塚初重2011, 77)。

⁵⁵ 石人像が故人なのか、あるいは故人が倒した敵なのか、立石が何を意味するのか等に関する最新の研究動向を踏まえた古テュルクの石人像の詳細は、林俊雄1999, 263-339、古テュルクに加えてそれ以外の多様な石像に関しては、林俊雄2005, 263-289。

⁵⁶ 林俊雄2005, 264-271.

オスマン帝国における遊牧民の墓地と墓標

また第二型式は、「埋葬儀礼とは関係がなく、何らかの祭祀儀礼を結びつくよう」⁵⁷で、第一型式の石囲いは、火葬施設あるいは火葬した後、灰をまいた追悼施設か、という議論とともに、埋葬地と追悼施設とが別に設けられていることが確認されている。『新唐書』「突厥伝」の記述から林俊雄は、突厥の火葬は、「7世紀の初めにすたれはじめ、おそらく7世紀の前半には消滅してしまったのであろう」と推察している⁵⁸。

第二形式の単独の石人像は、回忌・周忌における追悼の意味から築かれたものだと考えられている。このことは林が指摘するように、『周書』「突厥伝」の以下のような記述からも推察可能である。

「死者があると、その死体を天幕内に置いて、子孫ならびにもろもろの親属の男女がおのおの羊馬を殺して天幕前にならべ、お祭りをする。天幕のまわりを七回馬を走らせてまわり、一度入口の前に来るたびに刀で顔を傷つけて泣く。血と涙がいっしょに流れるが、このようにすること七回でやめる。日を選んで、死者の乗馬やふだん使っていた物を死体といっしょに焼く。その残った灰をとって、時を待って葬るのである。春夏に死ぬと、草木が黄ばみ落葉するのを待ち、秋冬に死ぬと、花が咲き葉がしげるのを待つて、はじめて穴を掘って埋める。葬式の日には、親属のものがお祭りをし、馬を走らせたり顔を傷つけたりすることは、死んだ時のやりかたと同じである。葬式が終ると、墓所に石を立て、[墓] 標もつくる。その石の数は生前殺した[敵] 数に応じて立てる。またこれを祭るのに、羊馬の頭をぜんぶの墓標の上にかける。そしてこの日には、男女みな着飾って葬所に会するのである」(山田信夫訳注「突厥伝」佐口透・山田信夫・護雅夫訳注『騎馬民族史2 正史北狄伝』平凡社(東洋文庫223), 1978(初版第4刷), 34)

以上のことから、突厥においては、死者をすぐに埋葬せず、日を選んで火葬し、その灰を最長で約半年後に埋葬していたと考えられる。これと類似することは、以下の『隋書』「突厥伝」にも記されている。

「死者があると、その死体を天幕に置いて、家人ならびに親属のものが、多くの牛馬を殺してお祭りをする。天幕のまわりをまわり、大声をあげて、顔を傷つける。血と涙とが一緒に流れるが、このようにすること七回でやめる。そこで、日を選んで、死者を馬上において焼く。その残った灰をとって葬るのである。[墓] 標として木を立てて墓をつくり、[墓] 室をそのなかにつくり、死者の肖像ならびに在世中の先陣の様子を画く。生前に[敵] 一人殺している一つ一つの石を立てることになっており、百千で数えるほど多いものもある。」(山田信夫訳注1978, 41)

ここでは「日を選んで」という説明のみで、死後、どのくらいの期間において火葬、埋葬されるのかは、不明である。とはいえ、火葬後に灰のみを埋葬することが理解できる。また墓標には、『周書』において石とされていたのとは異なり、ここでは木をたてて墓をつくり、石は生前に殺した敵であることがわかる。この生前に殺した敵にみため、石を立てることに関して、上掲書の訳者である山田は、「この墓制の記事は、同様のことが、『周書』にもあるが、木の墓標とたくさん立てられる石との関係

⁵⁷ 林俊雄2005, 270-271.

⁵⁸ 林俊雄1999, 296.

が明確ではない。本書の記事が信すべきものである。ただし、本書殿本は『北史』の同条とともに脱字誤字があって、やはり意味が不分明になっている」と注記している⁵⁹。これらの石人像に関し、林俊雄は、かつては中国の史書に依拠して、故人が生前に殺した敵と考え、石人も立石とみなす説があったが、最近ではこの説を信奉する人はほとんどおらず、第一型式の石人は、本人の像ではないかと考えられているという⁶⁰。

以上のようなイスラーム化以前の中央アジアにおける古テュルクにおける葬送文化を、アナトリアに到来したトルコ系遊牧民のグループがいかに継承してきたかに関しては、時代・地域によって千差万別であり、土着文化やイスラームと融合しながら各地に多様な葬送文化を根付かせていったと考えられる⁶¹。イスラームを受容したトルコ系民族は、テュルクメン（Türkmen）と呼ばれるようになった。オスマン以前の12・13世紀に、アナトリア西部アフヨン県一帯に定住したテュルクメンの石棺や墓石には、馬、羊、鹿、兎など多くの動物の文様がまれ、墓石の上に羊の形をした頭石がかぶせられたものがのこされていたという⁶²。このような羊の頭石の痕跡は、上述した『周書』の「またこれを祭るのに、羊馬の頭をぜんぶの墓標の上にかける」に通じていると考えられる。

さらに、アフヨン県のピユックカラパー村にのこる古テュルク起源の葬送慣習は、以下のように伝えられている。故人の遺体は、近親者によって墓地に運ばれ、埋葬された後、近親者が墓の周囲を乗馬であるいは足で、7周回る。より以前、20世紀初頭までは、この村では墓地の先頭部分に、故人が殺した敵の数の石を立てた。バルバルという名で呼ばれるこれらの石は、言及された多くの村の墓地で散見され得る。そしてまたこれらの村では、挽歌が死者の枕元あるいは家の中で歌われるが、ひとたび遺体が自宅から運び出されると、挽歌は歌われないという⁶³。

聞き取り調査における注意点⁶⁴を考慮に入れば、上述の内容が百パーセント事実であると即座に鵜呑みにすることは危険であるが、故人の近親者が墓地を「7周回る」ことや、挽歌が歌われる古テュルク文化が、現代トルコ文化へ継承されたとみてとれる。

そうであるならば古テュルクと現代トルコ文化とを地域的にも時間的にもつないできたトルコ系

⁵⁹ 山田信夫訳注1978, 41.

⁶⁰ 林俊雄1999, 289-295; 2005, 266.

⁶¹ Karaçığ 1994, 8-16.

⁶² Musa Seyirci- Ahmet Topbaş, *Afyonkarahisar Yöresi Türkmen Mezar Taşları* (出版年未記載, istanbul). 羊の頭石がかぶせられた墓石は、黒羊朝（14世紀～15世紀）および白羊朝（14世紀後半-1508）下で最初に造られたと考えられ、今日でもアナトリア広域にのこされているという。同書ではある建築家が1976年に記した話として、アナトリア東部のエラズヅに羊の頭石を造るひとりの親方が住んでいたことを伝えている。

⁶³ Musa Seyirci- Ahmet Topbaş 同上書, 12. なお、この観察そのものは、「アフヨンカラヒサルの挽歌」(Musa Seyirci, Afyonkarahisar Ağtkanı, *Hatay Dergisi*, Ağustos 1983, 17) からの引用で、筆者は未見であるが、おそらく、セイルジによる聞き取り調査による情報だと思われる。

⁶⁴ 人びとの記憶や語り伝えられた歴史情報に関する「史料批判」の必要性については、拙稿「遊牧民女性の技と記憶—ヤージュ・ベディルの人びととの交流から」『立命館言語文化研究』23/1, 2011, 127-139.

オスマン帝国における遊牧民の墓地と墓標

遊牧民を起源とし、イスラームを受容し、定住後も遊牧文化を保持するキルギス社会⁶⁵の葬送文化にも目を向ける必要がある。そこで2008年6月10日に逝去した世界的に著名な作家チングス・アイトマトフ (Çingiz Aytmatov: 1928-2008)⁶⁶の葬儀⁶⁷から、北部キルギスの葬送慣行を観察したい。以下は、彼の葬儀の概要である。

死者は3日間、天幕の中に安置された。3日間の意味は、他家へ嫁いだ娘や遊牧のための移動している一族郎党の到着を待つためである⁶⁸。弔問客の到着を知らせるために、女たちは声を上げ泣き叫ぶ挽歌を歌う。この間、弔問客の中にいる婦人あるいは少女たちも、死者の妻、娘、あるいは嫁たちがいるテントへ入り、彼女らとともに声を出してテントの中で挽歌を歌い、泣き叫び始める。その後、遺体が安置されているテントの前で、故人の魂のために準備された伝統的食事が供される。死後3日後に埋葬される。遺体がテントから出され、葬儀主宰者がイスラームの教えに従って、死者のために人びとを葬儀の礼拝 (namaz) に招待し、祈りがささげられた後、遺体は墓地へと移される。白い布に包まれた遺体は、近親者によって墓穴へ運ばれ、安置された後、焼かれていない日干しれんが、その上に土がかぶせられる。このようにしてできあがった山は、あたかも小さい墳丘ツルガンのような小高い丘の形を成す。これに続いて、主宰者は祈願 (dua) を捧げた後、死者の魂を鎮めるために、参列者は故人の家へ食事に招かれる。この食事は、死後3日目、7日目、40日目⁶⁹、さらに1年後にも供される。一般に死者の埋葬以後40日まで、故人の妻・娘・嫁は黒衣 (kara kiyüü) の喪服を着用して喪に服す。この服喪期間、故人の墓の周囲を、石や鉄の棒で守る。死後1年後にはじめて墓石が建てられる。さらに、死者が埋葬された場所から10、20、50m さらにはそれ以上の距離が離れている場所にエステリキ (estelik) と呼ばれる追悼石柱を建立する慣習がある。この追悼石柱は、墓の近くに故人の追悼のために造られるもので、墓そのものではないため、追悼石柱の下には故人の骨は存在しな

⁶⁵ 現代のキルギス北部地域における葬送慣行に関しては、吉田世津子「人の一生と人生儀礼」宇山智彦編『中央アジアを知るための60章』明石書店、2003、170-174。

⁶⁶ 現代ロシア文学巨匠、キルギス出身の文学者。キルギス、ロシア、トルコ共和国のみならず世界的に高い評価を得ており、多くの作品が数十か国語に翻訳されている。翻訳書に、小笠原豊樹訳「絵の中の二人」『世界文学全集30巻 20世紀の文学』集英社、1965、455-499; 高橋啓吉訳「白い雨」監修蔵原惟人『世界短編名作選 ソビエト編』新日本出版社、1978、229-242; 浅見昇吾訳『涙が星に変わるとき』花風社、2002 (ドイツ語からの翻訳) などがある。

⁶⁷ この詳細については Egawa & Şahin 2012。

⁶⁸ イスラームの葬制でも弔問は3日間続き、喪服の色は黒である (飯森嘉助2002, 313)。なお、遺体を3日間留め置く件に関して、殯の問題 (山折哲雄『死の民俗学—日本人の死生観と葬送儀礼』岩波現代文庫2002, 41-44; 岩田重則2003, 62-63など) を検討すべきだが、本稿では紙幅の関係上割愛する。

⁶⁹ キルギスでは、キルギス (Kyrgyz) の語源ともいわれるトルコ語40 (Kırk) という数字が特別な意味をもつ (Ühan Şahin「トルコ文化の源流—キルギスの遊牧生活を事例に」『NPO 法人トルコ交流協会ニューズレター』9, 2013, 2)。他方、イスラーム社会には「死亡日から数えて40日目を故人の追悼日として弔う風習があるが、これは東方のキリスト教徒も同じである」(飯森嘉助2002, 313) 点にも注視したい。

い⁷⁰。

これまで述べてきた古テュルク遊牧民およびトルコ系遊牧民、現代北キルギス社会の葬送文化を検討すると以下の5点に整理されよう。

第1に、テュルク系遊牧民には夏営地と冬営地とに墓地を築く慣習があり、イスラームを受容した後も引き継がれていったと推察される。彼らがいかなる宗教・信仰を選択するにせよ、遊牧を継続するかぎり、あるいは遊牧を断念した後も、天により近い夏営地の神聖なる墓域は信仰の対象として保持された。

第2に、中国の史書にある「死者があると、その死体を天幕内に置」く慣習は、今日のキルギスに生き、「子孫ならびにもろもろの親属の男女がおのおの羊馬あるいは牛馬を殺して天幕前にならべ、お祭りをする」ことは、宴会として引き継がれたと考えられる。

第3に、突厥時代にすでに火葬から土葬に切り替わっていたため、イスラーム化後も埋葬方法に変更はなかったが、イスラームでは顔をメッカの方向に向ける必要があった。葬儀に際して泣く⁷¹ことは、挽歌の慣習としてキルギス社会に現代まで生き、アナトリアにおいても20世紀初頭までは確認された。さらに墓地を7周回することも、アフヨン県のビュユックカラバー村では現代にまで伝えられていた。

第4に、イスラームでは墓はできるだけ質素にすべきと考えるが、死後、何日目あるいは一年後などの追悼や追善供養に際して、墓標としての墓石を立てる慣習が残存した。

第5として、とりわけ7と40という数字の象徴性は、アジア的トルコ的、東地中海的、イスラーム的要素が複合していると考えられる⁷²。例えば今日のキルギスにおいてもっとも重要な社会単位である父系親族集団を意味するウルク *uruk* は、別名「七人の父 *yedi ata*」ともいわれ、すべてのキルギス人は七世代までさかのぼる父祖を記憶しているという。同時に、この七世代までの同一ウルク内では婚姻しない慣習がある⁷³。

他方、クルアーンのなかで、もっとも重要な「開扉の章」が全七節であることを説明した井筒俊彦は、「七という数には、イスラームでは、非常に象徴的な意味があるのです。例えば七^つの天といいまして、天は第一天から第七天まであります。」⁷⁴と説明する。さらに地獄には七つの門があること、

⁷⁰ このように骨・遺体が埋葬された場所における墓と、骨は埋葬されていないが、地上になんらかの墓標が築かれる墓とが存在することは、日本における「両墓制」の議論に通じる（岩田重則2003, 74）。

⁷¹ イスラームの葬儀において、葬列の進行中に泣き女が加わることがあるが、これはイスラームとは「元來関係がなかった」という（飯森嘉助2002, 313）。

⁷² オスマン帝国における、1582年のスルタン主宰の祝祭において、アナトリア州軍政官からの贈り物の数が、スルタンへは9点、王子へは7点という奇数でそろっており、数の作法が存在していたことが明らかにされている（奥美穂子『オスマン帝国における「王の祝祭」に関する歴史学的研究—一五八二年祝祭を事例として』2012年度博士学位請求論文，明治大学大学院文学研究科，2013, 123-125）。

⁷³ Şahin 2013, 2.

⁷⁴ 井筒俊彦『コーランを読む』（岩波セミナーブックス1）1983, 岩波書店, 76-78. イスラームでは、天

オスマン帝国における遊牧民の墓地と墓標

地上に現存する海洋の他に加えるべき海の数と数えると「七つ加えられる」、ということ、そもそもクルアーンでは「開扉の章」を「七つ」という名で呼んでいることを挙げて、7の重要性を説明する。もちろん七曜など7の象徴性は古来、東地中海地域一帯の土着文化ともいえる。つまり7の象徴性は、トルコのユーラシア文化、西アジア・東地中海地域の土着文化を内包した一神教、とくにイスラームの影響など、複合文化の産物ととらえる必要があるだろう。このような観点からも、オスマン帝国における遊牧民の葬送文化を考察する際、トルコ文化の4要素に基づく視角が不可欠であることは明白である。

4. チョシル・ユルックにみるアナトリア西南部における遊牧民の墓地と墓標

中央アジアからアナトリアへ移動し、定住したトルコ系遊牧民グループも、一般には夏营地と冬营地を2つの主要幕营地として、季節移動を営んできた。そうであるならば、アナトリアの遊牧民は、夏营地および冬营地それぞれに墓地をもっていたのか、否かという問題を検討しなければなるまい。そのため、19世紀後半に定住化していったヤージュ・ベディルの葬送文化を考える前に、現代トルコの遊牧民の葬送文化を確認したい。

アナトリアにおけるトルコ系遊牧民に関する唯一の体系的人類学研究をおこなった松原正毅は、1979年から1980年まで、西南アナトリアのアンタルヤ県北部およびウスパルタ県を年間約400km移動するチョシル・ユルックと生活をともにした。この記録である松原正毅『遊牧の世界』に記された葬送文化に関する情報を検討したい。

まず、松原が遊牧生活をともにしたチョシル・ユルックの家長ムスタファから聞いた、彼の父親が1951年に亡くなった事例がある。当時、ムスタファは、1950年から兵役に服していたので、この時の移動には同行していなかった。ある村のちかくの露营地で死亡したムスタファの父のためには、「移動中のことなので、路傍に浅い墓穴をほり、うえにちいさな目印をのせるくらいが精一杯だった。一日だけ露营地にとどまり、『コーラン』をよめる男にたのんでとむらいの句をよんでもらった。翌日は、移動をつづけた」という（『遊牧の世界』150-151（以下、括弧内は頁数を示す））。つまり、1951年の移動中の葬送は、『コーラン』をよんでもらい1日間の喪に服して終えたのである。

松原が1979年にムスタファ一家と、ムスタファの父の墓を通過した際、死後28年が経過していたが、ムスタファは、父のために「サダカ」をしなくてはならないことをつぶやいたという。ここでムスタファが使用した「サダカ」ということばを、松原は「喜捨」ではなく「供養」にちかひの意味でつかっていたと解釈している。また別の天幕（チャドル）でも、リーダーの父方の祖母の墓近くで露營した際、同リーダーの娘が周囲の天幕の人びとに、供養としてバターつきのユフカを配った（152）。チョシル・ユルックは、移動中に死亡し、その場に埋葬した親族の墓に墓標をつけ、一年後、

だけでなく大地も七つの層をなし、その最上層に人間は住んでいると考えられている（小杉泰「六信・七天」小杉泰・江川ひかり編『ワードマップ イスラーム』新曜社、2006, 49）。

二年後、あるいは28年後でもなお、思い出し、語り伝え、供養をする慣習を保持していたといえる。松原が一年間の移動の中で言及した墓地・墓標は以下のとおりである。

「移動路ぞいのあちこちには、自然石をひとつ、ふたつおいただけの粗末な墓がずいぶんたくさんあった。墓域をしめすために、楕円形に石をならべた墓もみかけた。何ヶ所かは、おびただしい数の墓があつまった墓地もあった。そうした墓地にちかい場所で死んだときには、ロバやラクダに死体をつんでそこまではこぶ。そうでないばあいには、湯灌をして白い布につつま、路傍の適当な場所にうめるのだ、という。路傍にぼつんと石をおいただけのさみしい墓は、こういう墓だったのだろう。」(151)

「家の散在していた地域をあとにし、しばらくゆくと無数の墓石が群集している。あたりに集落はない。これも、遊牧民たちの墓だ、という。墓域の西側の丘陵に城跡がのこっているそうだ。」(185-186)

「道は刈跡地をぬけ、十字路にでた。(中略) 十字路の西北の隅には、墓地がひろがっていた。この付近を冬営地にしていた遊牧民の墓と村びとの墓とがいきりまじっているようだ。粗末な墓石の中に墓碑銘をほりこんだりっぱなものが少数みられる。最近たてられた墓石らしい」(197)

「この渡渉をおえたところで、クルク・ゲチディをとおりぬけたことになる。道は川ぞいに左折する。右手に墓群がひろがっている。カラジャオレン・ダムが完成したときには、とうぜんこの墓群も水底にしずむ。ユルックたちの長年月にわたる悲哀も水のしたに封じこまれるわけだ。」(285)

「道はのぼりにかかる。カラ・ダーを一気にのぼる。(中略) のぼりの途中で墓地をすぎる。墓碑銘をさざんだ墓はひとつもない。」(291)

「くぼ地のひとつにちいさな石をつんだ粗末な墓があった。いかにも移動中にたおれたものの墓というおもむきがある。」(322)

以上のように遊牧民にとって移動が常態であるために、とりわけ移動過程で死者がでた場合には、その地点・時点によって「墓地にちかい場所で死んだときには、ロバやラクダに死体をつんでそこまではこぶ。そうでないばあいには、湯灌をして白い布につつま、路傍の適当な場所に」埋めることが慣習だった。路傍に遺体を埋葬し、墓標として石を並べる程度で、上に石を置き、目印としたのであった。時間的にゆとりがあれば『コーラン』を詠んでもらい、一日間喪に服し、再び移動を始めたのであろう。

最近立てられた墓の他に、墓碑銘が刻まれた唯一の事例としては、「ユカル・ギョク・デレ村にはいる手前のリンゴ園の角に、りっぱな墓がひとつたっていた。石をつみあげ、うえをコンクリートでかため、あたらしい墓碑がたっていた。墓碑銘には、「故アシレット サル・チョバンラル ハジ・ハムザ 一二九四―一九四三」とあった。(中略) 生年がイスラム暦の一二九四(西暦一八七七)年だから、ユルックの畜群が移動路をうめつくしていた時代に生き、死んだ人にちがいない。」(151-152)とある。

この記述から、サル・チョバンラルという遊牧集団(アシレット)に帰属する遊牧民が、1943年にこの地点を移動する生活を送っており、メッカ巡礼を果たした者に付せられる「ハジ」の称号を名

オスマン帝国における遊牧民の墓地と墓標

前に冠して呼ばれていたハムザは、実際に巡礼を果たしたかどうかは不明だが、グループ内で一定の知識や人望があり、帝国末期からトルコ共和国成立という激動の時代を生き、65・66歳で亡くなったことが理解される。しかも、墓石はあたらしいものであったため、最近になって子孫が立て替えた可能性も考えられる。このことは、没後40年などの追善供養のための墓標の立て替えとも見てとれる。

以上のように、一般に遊牧民の墓は、簡素な路傍の石を積み上げたものであった。ただし、半年、あるいは一年に一度、同じ地点を通過するという移動経路をとる遊牧である場合、かならず墓標地点を通過する時、故人を思い出し、供養し、新たな石を積んだであろう。遊牧民は移動生活であるために見、特定の土地に縛られておらず、墓参りや死者への追悼が希薄と思われるかもしれないが、長年、同じルートを周期的に移動する場合には、極めて規則正しく墓標地点を通過することになるため、一年一年、石を積み上げることによって自らの生きてきた年数を数え、同時に供養していたとも考えられる。いずれにせよ「チョシル・ユルックの墓地」そのものは存在しなかったようである。このことから、われわれは遊牧民の墓地は、はじめから造ろうと意図された「墓地」ではなく、しかも死亡時期には粗末な石で、少なくとも半年から一年は遅れて個々に立てられていった墓石が結果的に墓群となり、最終的にわれわれの目に墓地として見えているにすぎないことを考慮しなければなるまい。

5. ヤージュ・ベディル遊牧民の墓地および墓碑銘

今日のバルケシル県スンドゥルグ郡、ピガディチ郡、ケプスト郡およびイズミル県ディキリ郡帰属のベルガマ周辺の数カ村（地図2）に定住したヤージュ・ベディルが、オスマン史料に現れるのは16世紀の前半である。当時、彼らは、バルケシルの南に隣接するマニサとの境界地域で生活し、その後、やや北上して、18世紀の前半にはバルケシル周辺に出現し始めた。この時代、彼らの活動拠点としてバルケシルで確認される場所とは、中心郡をはじめ、スンドゥルグ郡、ピガディチ郡、ケプスト郡および、現イズミル県のベルガマ地域であった。

現在、これらの地域に定住したヤージュ・ベディルの末裔たちからの聞き取り⁷⁵によれば、彼らのうち、今日のバルケシル県スンドゥルグ郡、ピガディチ郡、ケプスト郡を冬営地としていたグループの夏営地として、標高1769mのウルス山へ上る場合、その距離は約30kmで3日行程、標高2089mのアク山の場合、その距離は80kmで8日から10日行程であったという⁷⁶。他方、ベルガマ郡内に移動したグループ（以下、ベルガマ・グループとよぶ）は、今日のディキリ郡コジャオバ村を中心とした周辺村に冬営地を構えた。彼らの夏営地は、バルケシル県のグループのそれと比べて、冬営地と

⁷⁵ ヤージュ・ベディル遊牧民に関する文書史料と住民からの聞き取りによる口述記録は、Egawa & Şahin 2007, 239-264. とくにベルガマ・グループ住民の聞き取り記録は、同書251-264を参照されたい。

⁷⁶ Egawa & Şahin 2007, 94-97.

の距離が非常に近く、一日行程で上ることが可能な、標高1051mのゲイクリ (Geykli)⁷⁷山山頂にあり、ダルジユク (Darcık) という名で呼ばれていた。2002年8月にはじめて筆者が訪れた時、山の反対側に住むチェトミ (Çetmi/Çitmi) という別の遊牧民出身の住民が、家族でピクニックにきていた。かつてベルガマ・グループが夏営地として利用していたダルジユク夏営地は、彼らが利用しなくなるにつれて山の反対側に住むチェトミ遊牧民が利用し始め、今もピクニックに来ているという。すなわち、夏営地における2つの遊牧民集団による棲み分けは明確になされていたのである。

ベルガマ・グループの夏営地墓地および冬営地墓地を現地調査したのは、2002年8月、2007年9月、2008年9月の合計3回である。墓は、土饅頭状ではなく、埋葬遺体の頭部分と足部分との2カ所に墓石が立てられた墓標も確認できず、基本的には、一人につき墓石は一基であった。表および資料に示したように、墓石の形状は、男性用の先頭にターバンかトルコ帽タイプの頭石がかぶせられたものと、女性用の板碑タイプの2種類に明確に分類された⁷⁸。墓碑銘を解読した墓石は、夏営地における14および冬営地における14の合計28基⁷⁹で、年代は西暦1837/38年から1912/13年までであった。

研究動向で述べたようにオスマン帝国の墓碑銘は、①神の名、②死者への加護の祈り、③死者の名・人となり、④死者のための祈祷の依頼、⑤死亡年という5つの構成要素に分類される。これらのうち、もっとも重要な③と⑤の情報を表に整理した。

①から⑤に関して分析を試みる際、これらの内容を、研究動向で述べたラクエールの研究およびイズミルの「エミール・スルタン修道場墓地」(以下、「イズミル墓地」と略す)における事例と対照することを試みた。とくにイズミル墓地は、本調査が対象とした墓地が現在イズミル県に帰属している点と、イズミル墓地にのこされた169基の墓石のうち、本稿の対象墓碑銘と同時期である19・20世紀のものが145基、およそ85%を占めているため、地理的にも対象年代という観点からも比較が有効である。

まず、両墓地の墓碑銘において、もっともイスラーム的要素といえる①「神の名」に注目したい。「Hû」はアラビア語の「彼」、すなわちアッラーを意味し、アッラーの99の美称、例えば el-bâkî とともに使用される場合に、Hüve'l-Bâkî などといった形につづられる⁸⁰。28基の墓碑銘のうち、4基には「永遠に存続するものは唯一、彼である (Hüve'l-Bâkî)」(No.8,12,16,17)、3基には、「永遠に存続し、万物の創造主であるものは唯一、彼である (Hüve'l-Hallâku'l-Bâkî)」(No.1,4,19)そして

⁷⁷ ゲイクリ Geykli とは、Geyk(アカ鹿) が生息する地であることを意味し、かつてこの山に多くのアカシカが生息していたという (Egawa & Şahin 2007, 257)。

⁷⁸ もともと2カ所に立てられたものがなかったとは断言できないが、遊牧民の墓という性格上、その可能性は極めて薄い。さらに2007年および2008年の調査時に墓石の方向を厳密に計測することを失念したが、観察の限り全墓石は同じ方向を向いていなかった。

⁷⁹ 28基の墓碑銘のアラビア語および現代トルコ語転写と写真とはすべて Egawa & Şahin 2012に掲載済みであるので、本稿では墓石の形状のサンプルとしての No.1と4以外は、現代トルコ語転写のみにとどめた。

⁸⁰ Laqueur 1997, 81-82. アッラーの美称に関しては、小杉泰「アッラー」『岩波イスラーム辞典』2002, 28-33.

1基には「救済するものは唯一、彼である (Hüve'l-Mu'in)」(No.18) と、合計8基に刻まれている。

このような表現は、墓碑銘の冒頭に刻まれる定型句であり、28基の墓碑銘のうち8基、全体の28.6%に、これらの「神の名」が刻まれており、残りの20基71.4%には省略されていた。

他方、イズミル墓地の墓碑銘において、同様の表現による神の名は、「Hüve'l-Bâkî」52、「Hüve'l-Hallâku'l-Bâkî」21、「Hüve'l-Mu'in」1基が確認され、「Hüve'l-Hayyü'l-Bâkî」(生命力あふれ、永遠に存続するものは唯一、彼である) 18を含めると、これらの定型句は169例中92例で、全体の54.4%を占めている⁸¹。ただし、これらの他の表現も用いられており、イズミル墓地で「神の名」が省略されている、あるいは破損しているものはわずかに21基、12.4%にすぎない。

また、イスタンブルのエディルネカブ墓地にある、1660年から1928年までに立てられた450基のうち、「Hüve'l-Bâkî」125、「Hüve'l-Hallâku'l-Bâkî」70、「Hüve'l-Hayyü'l-Bâkî」48基で、全243例中、全体の54%になり、この割合はイズミルの事例と一致する⁸²。このようにイズミル墓地およびエディルネカブ墓地双方の事例で、神の名の定型句のみが刻まれている事例が約54%であるのに対して、ベルガマ・グループの28.6%は数値が大幅に低いといえる。

②「死者への加護の祈り」の定型句は、「アッラーのお慈悲に恵まれ召された、罪を赦された」を意味する「merhum」および「mağfur」で、これらが単独、あるいは対で刻まれるのが一般的である⁸³。28基中、「el-merhûm ve'l-mağfûretü lehâ/ el-merhûm ve'l-mağfûr-leh/ el-merhûme ve'l-mağfûre /el-merhûm ve'l-mağfûr/ merhûme ve mağfûre/ merhûm ve mağfûr」の文言は、単独および対で使用された場合を合わせると、22例、78.6%を占めた。上記の定型句以外に、「Bize(Beni) kıl mağfîret ya Rabb-i Yezdân(アッラーよ、どうか私の罪をお赦し下さい)、be-hakk-ı arş-ı a'zam (hem) nûr-i Kur'an(7層の天空をとりまく精神世界の創造主とクルアーンの光によって)」(No.7,10,11) のような表現もある。このようなアラビア語によるイスラームの精神世界を示すきわめて抽象的表現は、オスマン(トルコ)語を母語とし、口語生活が主体の遊牧民にとって理解することは至難の業であるため、加護の祈りには、多くの場合、簡略化された定型句が刻まれたと考えられる。

④「死者のための祈祷の依頼」の定型句は、「～さんの靈魂のためにクルアーンの開扉章を詠んで下さい (ruhuna fatiha)」という表現である⁸⁴。この定型句はベルガマ・グループの事例では、No.9

⁸¹ Ülker; Günay; Telci; Gökçe, 2008, 101-102. 墓標全体における男女比も、ベルガマ・グループの場合、28基中13基と女性の割合が他の地域の事例(イズミル墓地は169中43例、ラクエールによるイスタンブル墓地群は1885中700例)と比べて圧倒的に高いが、全体数が少ないため本稿では大きく取り上げない。

⁸² Laqueur 1997, 82. ラクエールの書名が「HÜVE' L-BAKÎ」であることから、「Hüve'l-Bâkî」が墓碑銘冒頭部の神の名の代名詞として認識されていることが理解されよう。

⁸³ Laqueur 1997, 85.

⁸⁴ ラクエールは、「ruhuna fatiha」に類する表現が、調査対象となった墓碑銘の約80%に使用されていると述べている。Laqueur 1997, 92-94.

をのぞく全てに刻まれていた。さらに、より口語的・具体的に、当該墓地を参詣した人、もしくは当該墓地を行ったり来たり通過する人びとへ、故人の魂が昇天できるようにあなたも祈って下さい (Ziyâretten murâd bir du' âdır) という主旨の依頼に続けて、「今日、死者である私のために祈りが捧げられるのであれば、この墓地を参詣してくれたあなたが将来亡くなったとき、あなたへ祈りが捧げられるでしょう (Bugün bana ise yarın sanadır)」、だから「どうぞこの死者のために祈ってください」という現代トルコ語としても単刀直入な口語表現を用いている。これらが刻まれた事例は、28基中9基 (No.6,8,9,13,14,15,20,23,24) あり、後者の「Bugün bana ise yarın sanadır」のみの事例も1基 (No.4) あった。

イズミル墓地研究では④の部分に関する分析はなされていないが、上記と同様の表現は、169基のなかで一切用いられていない。ラクエールの解説においても上記の表現はみあたらなかったが、イスタンブールのボスポラス海峡アジア側沿岸のベイコズ地区には、上述と同様の「Ziyâretten murâd bir duâdır/bu gün bana ise yarın sanadır/merhûm ve mağfûr」の表現が18世紀初頭に死亡したハジの称号をもつ官吏の墓碑銘に刻まれている⁸⁵。したがってこのようなきわめて口語的表現が、必ずしも遊牧民の、あるいはベルガマ・グループに特有の言いまわしではないといえよう。

さて、歴史研究にとって深く考察すべき情報は、表に示した③および⑤である。

⑤死亡の年月日を見ると、28基は、夏営地にある西暦1837/38年 (No.1) から冬営地にある西暦1912/13年 (No.28) にまでおよんでいる。各墓碑銘にはヒジュラ暦による死亡年が「1253年 (Sene 1253)」のように刻まれた。28基中24基においては、冒頭部分に刻まれ、残りの4基 (No.8,11,12,18) は、墓碑銘の末尾に刻まれていた。同時に2例には、1312年サフェル月20日 (No.11)、1315年レビウルアーフル月 (No.12) と、月や日が記されていた。このことは、彼らにとって死亡年こそが大切であり、月日まで刻む必要がなかったことを意味する。そもそも遊牧民が、公的年号を意識しだすのは、いつごろからであろう。ヒジュラ暦でさえ、意識することそのものが「近代的」といえよう⁸⁶。

28基には、享年は一切刻まれていないが、夭折した子に、「とても若い年齢で亡くなり天国に飛んでいった、彼女の死によって悲しみと苦悩がその父母にのこされた」(No.28) などと特記されることはイズミル墓地の例にも見られる。他方、イズミル墓地の墓碑銘には、死亡年の他に死因および享年も散見されるが、事例数としてはそれほど多くない⁸⁷。死因には夭折、結婚後2年で7か月の妊婦、糖尿病、毒虫にさされて等、人びとにとっておそらく刻まずにはいられない事由による死であったからこそ、あえて死因を刻んだと思われる。享年も169基中28基、16.6%にとどまり、8例が夭折

⁸⁵ Galitekin 2008, II. s. 10. Muharrem Eren, *Zağnos Paşa (İlaveli Baskı)*, Balıkesir, 1994に収録された、バルケシル中心部の墓地にある、ザガノス・パシャ族の墓碑銘58基 (15世紀~20世紀初頭まで) にも同表現は見られない。

⁸⁶ バルケシル県スドゥルグ郡カラカヤ村に住む長老サフィーエ婦人は、「何年にお生まれですか」の質問に、「アタチュルクがチャナッカレで戦った時、3歳だった」と答えてくれた。拙稿「遊牧民の女性は語る」プロジェクトN記念写真集編集委員会編集『Puntos del mundo 世界の点描』2013, 28.

⁸⁷ Ülker; Gunay; Telci; Gökçe, 2008, 114-120.

オスマン帝国における遊牧民の墓地と墓標

(genç)、非常に幼い (pek küçük) の他は、2歳、18歳、20歳がそれぞれ2例ずつ、7歳、8歳が1例ずつある。また、75歳と85歳とも1例ずつあるが、これらはむしろ長命を示す記録であろう。

墓碑銘においてもっとも重要な③「系譜を含む死者の名」の情報は表に整理した。男性の名の前には、「モッラー (Molla: イスラーム知識人への尊称)」（No.5）、「ハーフズ (Hafiz: クルアーンをすべて暗唱した者への尊称)」（No.9）、「ハジュ (Hacı: メッカ巡礼を果たした者への尊称)」（No.27)⁸⁸、といったような社会における故人に対する称号も確認された。故人の帰属村名イエニジェ村、コジャオバ村や帰属する遊牧民グループ名であるヤージュ・ベディルとあえて刻まれた事例もある。同時に、家系名にチェトミ (Çetmioğlu (No.15)、Çitmi Başoğlu (No.19)) という氏族 (アシレット) 出身者が存在する。このチェトミとは、前述した調査時に、当該夏営地をピクニックに利用していた、ゲイクリ山の反対側に住むグループである。これら No.15および No.19は、ともに冬営地墓地にある墓標であるため、当時、彼らがゲイクリ山の夏営地を利用していたということではなく、何らかの理由で、ヤージュ・ベディルと婚姻関係を結んだか、あるいはヤージュ・ベディルが定住した村に隣接して住み、冬営地墓地を利用したと推察される。ただし、遊牧民集団の墓地の棲み分けを考慮すれば、前者の可能性が高い。

ヤージュ・ベディルは、19世紀中葉から定住しつつあるとはいえ、この段階では生業は「遊牧」であるため、墓碑銘に職業名をあえて刻んではない。これに対して、イズミル墓地の場合、イズミルが国際的商業港湾都市であるために、ボンベイ、アルジェリア、クレタ、コソヴォなどの出身地およびイズミルの商人、税関の車引、アイドゥン州知事など多種多様な職業名が記され、非常に重要な情報源となっている。

男性の名前および女性の名前の分析も可能である。表に示した男性名のなかで、メフメト・ヒルミ Mehmed Hilmi を除いた名は、すべてイズミルの墓碑銘でも確認され、ヒルミ Hilmi も個別名であれば存在している。また女性の名も、日本の女子の代名詞「花子」ともいえるようなアイシェ Aişe (ムハンマドの2番目の妻) やファトマ Fatma (ムハンマドの娘)、Hatice (ムハンマドの1番目の妻) は、イズミルの墓碑銘でも確認された。ただし、Kamile, Relmez, Vahide, Zahide は、イズミルの墓碑銘では確認されなかった名前であるため、これらの名前が遊牧民に多い名なのか、あるいは時代や地域に偏りがあるのかに関しては、他地域の多くの事例と対照していかなくてはならない。

既婚女性の墓碑銘で注意すべき点は、例えば「モッラー・イスマイルの妻、ハジュ・ファトマ」の例にあるように、まず夫の名を書き、その夫の妻であることが明記される点である。つまり既婚後は夫の家系に属することが示されている。このことはキルギスの女性が既婚後は自らの父ではなく、夫の家系に属す慣習と類似している。

以上の特徴をもつヤージュ・ベディルの墓碑銘から、ベルガマ・グループのどのような歴史を読みとることができるであろうか。わずか28の墓碑銘ではあるが、これまで筆者がシャーヒンとともに蓄積してきたヤージュ・ベディルに関する文書史料と聞き取り調査による口述史料と墓碑銘とをつき

⁸⁸ No.27の故人は女性なので女性形のハージャ Hacca だが、墓碑銘には男性形でつづられている。

あわせることで、以下の点が指摘できる。

もっとも重要な部分である父系親族集団名で注目すべき家系「アリー・ベイオウル Ali Beyoğlu」は、ベルガマ・グループの首長家系だと考えられてきた。

イスラーム法廷記録⁸⁹によれば、1857年12月、レスボス島の郡長が起こした訴訟において、アヤズメント郡（現在のディキリ郡）に「定住した」ヤージュ・ベディル遊牧民のベイであるアリー・ベイオウル・イブラヒムと、同グループのアリー・ベイオウル・アフメト・アリー・ビン・アリー・ベイなどが被告であることを筆者は、すでに明らかにした⁹⁰。ただし、この家系名、あるいはアリー・ベイオウルという父系家族集団名の由来となったアリー・ベイという人物が、首長職にいつ就任したのか、いつ「ベイ」の称号をもつに至ったのかに関する情報はいまだに入手していない。いずれにしても、法廷記録に記されたアリー・ベイオウル家系に属する人物としては、墓碑銘においては、アリー・ベイの娘（No.1）、アリー・ベイオウル家系ハリル（No.2）、ヤージュ・ベディル遊牧民のアリー・ベイ（No.4）、アリー・ベイオウル家系アリーの息子のハリル（No.5）、そしてアリー・ベイオウル家系でモッラー・イスマイルの娘のキヤーミレ（No.12）の5名が確認された。

これらのうち、No.4のアリー・ベイの墓石には、あえて遊牧民集団名「ヤージュ・ベディル」と刻まれていた。加えて、この墓石の頭石は、ターバン型であった。ラクエールよれば、1829年のいわゆる洋装を奨励する服装改革以降、男性墓石の頭石も、ターバン型からトルコ帽型に変化した。この墓碑銘には1849/50年と刻まれているが、トルコ帽型へ移行する過渡期であったために、首長であることに敬意を表してターバン型のうちもっとも簡素な型⁹¹が選択されたと推察される。なぜならば、アリー・ベイ以外の墓石の頭石は、すべてトルコ帽型だからである。それゆえ、このアリー・ベイが首長である可能性は高い。アリー・ベイ自身が他界する以前の1837/38年に、アリー・ベイの娘ファトマが夭折し、息子ハリルは1877/78年に他界し、もう一人の息子アフメト・アリーがいて、上記の1857年訴訟の被告となっても年齢的にはおかしくない。

ここで注意したい点は、当該家系の墓石が夏営地に集中していることである。もちろん、冬営地墓地はうっそうとした藪の中にあり、すべての墓石を調査できたわけではなかったため、冬営地墓地に当該家系の人物の墓石がのこされなかったとはいえないが、当該家系がむしろ夏営地に影響力をもっていたか、あるいは夏営地に埋葬された、あるいは埋葬されなくとも墓石を立てることを好んだとも考えられる。なぜならば、埋葬場所と墓石の建立場所とは必ずしも一致するわけではないからである。上述したように、彼らの冬営地と夏営地との距離は一日行程であり、訴訟記録によれば彼らはすでに定住生活にはいていた。仮にアリー・ベイオウル家系の5人が夏営地に滞在している期間に亡くなったとしても、遺体を冬営地まで運ぶことは特段、難しいことではないからである。むしろ、墓

⁸⁹ トルコ国立図書館シャリーア法廷記録（MK, *Balıkesir Şer'iyeye Sicili*）nr.752, 153.

⁹⁰ この訴訟事件では、原告の郡長に対して、被告のヤージュ・ベディル遊牧民アリー・ベイオウル家の人びとが勝訴している。同訴訟の詳細は、Egawa & Şahin 2007, 126-129, 156および拙稿「19世紀オスマン帝国における遊牧民と土地—ヤージュ・ベディルの事例を中心に」『西南アジア研究』64, 2006, 35-61.

⁹¹ ラクエールの類型におけるE-1型（Laqueur 1997, 147）。

オスマン帝国における遊牧民の墓地と墓標

碑銘を刻む石工が生活するのは、平地である冬営地に隣接した町であるため、墓碑銘を注文し、刻んでから夏営地に運んだと考えられる。したがって、遺体がどこに埋葬されたかにかかわらず、彼らは、あえて夏営地に墓碑銘を立てることを望んだとも考えられる。

次に重要な家系は、イブラヒム・ベイオウルである。この家系に属する人物は、夏営地墓地で1名(No.11)、冬営地墓地で2名(No.13,28)の墓石が立てられている。

ヤージュ・ベディル遊牧民の末裔からの聞き取りで、もっとも多くの情報を提供してくれた1945年に生まれたコジャオバ村のムスタファ・チャクン Mustafa Çakın 氏によれば、19世紀後半に当該地域のヤージュ・ベディルの首長だったのはイブラヒム・ベイ⁹²だった。「アリー・ベイオウル・イブラヒム・ベイ Ali Beyoğlu İbrahim Bey」は、コジャオバ村近郊の「イビレル İbiler」という名の村に住んでいた。イビレルという名は、イブラヒム・ベイの巷間における表現であり、イブラヒム・ベイの後も、同グループの首長たちが代々、この村に住んできたために、「Elli Beyler(50人のベイたち)」とも呼ばれた。ただし今日、この村は完全に荒廃し、建物はのこされていないという。

このイブラヒム・ベイが、上述した訴訟事件の被告の一人である「ヤージュ・ベディル遊牧民のベイであるアリー・ベイオウル・イブラヒム」であると考えられる。つまり、イブラヒム・ベイは、もともとアリー・ベイオウル家系の人物で、自らがベイとなった19世紀後半に、自らの家系をイブラヒム・ベイオウルと名のるようになったと考えられる。つまり、ゲイクリ夏営地およびこの夏営地を利用するヤージュ・ベディル遊牧民が定住した周辺地域には、19世紀中葉にはアリー・ベイオウル家系が、そして19世紀後半にはこの家系出身のイブラヒム・ベイオウルがベイとして大きな影響力をもっていたと推察され、チャクン氏の話とも合致するのである。

イブラヒム・ベイは、先に述べた1857年の訴訟の被告としてだけではなく、1861年の公文書⁹³にも苦情を訴えられた「被告」にあたる人物として登場する。その係争地は「ゲイクリ・ティマール」という名の場所で、まさに彼らのゲイクリ夏営地周辺を指している。この付近で土地を保有する「原告」にあたるアヤズメント郡住民が、周辺にいるヤージュ・ベディルに土地を貸して耕作させることを、イブラヒム・ベイは阻止し、郡住民の土地を、彼らが古くから共同利用地としてヒツジやヤギを放つ放牧地に利用していたことから、郡住民によって中央政府へ苦情を訴えられたのである。すなわち、定住民である郡住民は、土地証文によって自らの耕作地で遊牧民を小作人として使い始めたのであった。いわば資本主義の波に飲み込まれ一族が小作人化され、古くから家畜に草を食ませ、放牧していた生活空間をも脅かされることとなったため、首長であるイブラヒム・ベイは、定住民に対峙したのである。この訴えは、定住化過程にあるとはいえいぜんとして遊牧を継続するヤージュ・ベディルにとっては死活問題だったに違いない。

このようにヤージュ・ベディルの夏営地および冬営地にのこされた墓碑銘は、わずか28基ではあ

⁹² Egawa & Şahin 2007, 261-263.

⁹³ イスタンブル首相府オスマン古文書館 (BOA)A. MKT. DV 210/ 24. この訴訟事件の詳細は、Egawa & Şahin 2007, 128-129,160-161および拙稿2006, 35-61.

るが、定住化が進行する19世紀中葉から20世紀初頭に公文書に記録された彼らの足跡を、確証する情報を提供する物質文化史料となったのである。

6. 結論と今後の展望

以上、述べてきたことから19世紀後半から20世紀はじめにおける西北アナトリアのベルガマ地域に定住したトルコ系遊牧民ヤージュ・ベディルの墓地・墓標について、トルコ文化の4要素に照らして次のように整理できる。第1に、遊牧民として、彼らは夏营地および冬营地の双方に墓地を設けていた。墳丘や天幕クルガンの形の墓標はないが、彼ら遊牧民のなかでも首長家系のアリー・ベイオウルおよびイブラヒム・ベイオウル家に属する墓標が8基、全体の3分の1におよんでいた。しかも、彼らの家系は定住化しつつあったにもかかわらず、8基のうちの5基は夏营地に立てられた。このことは、シャーマニズム・天上神を信仰する夏营地に、有力者の墓標を立てる古テュルクの葬送文化を想起させる。第2に、遊牧民の墓標が東地中海的土着文化の要素でもあった「代々部族長の」「象徴的二次葬墓」的性格も見取れた。墓石28基に限っていえば、すくなくとも1837/38年以降、墓碑銘を刻んで、墓標として立てていた。ただし、彼らが歴史的に墓碑銘をいつの時代から立て始めたのか、死後、どのくらいの時期に、どのような追善供養や葬送儀礼をして建立したのか、埋葬地と墓標の位置関係などを知ることができる情報を現段階では持ち合わせていない。第3のイスラーム的要素として、墓碑銘には一般的美称である「神の名」が用いられていた。ただし、国際的商業都市の有力者を対象としたイズミル墓地のそれに比べて、「神の名」を刻む割合は極めて低かった。「神への加護の祈り」は定型句が刻まれ、「死者のための祈禱の依頼」は、口語的で簡略な表現が好まれた。以上のことから、遊牧民の墓地・墓標を考える際にも、トルコ文化の複合的要素を考える問題視角が重要であることが明らかとなった。

ところで、彼らは墓碑銘を、誰に注文し誰がどこで刻んだか、代金を皮革製品や乳製品で支払ったのかなどの疑問も残された。おそらく冬营地近郊のベルガマの石工あるいは渡りの石工が刻んだと思われるが、これらの疑問に応える史料も持ち合わせていない。

とはいえ本稿で対象とした墓碑銘のうちもっとも古い1837/38年とは、タンズイマート改革期(1839~1876)開始直前である。このことと遊牧民が墓標を立てる行為とは無関係ではあるまい。一方で、政府は中央集権改革の一環として1840年代にすべての臣民を納税戸ごとに資産・収入調査⁹⁴を実施し、さらに1860年代には遊牧民に対して強制的定住化政策を推進した。他方で、前述のように同じ臣民である定住民が、従来、遊牧民が共同利用していた放牧地を、土地証文を掲げて所有権を主張し始めた。このような政治・社会情勢を、識字率は低くとも、移動生活によって口伝情報を重んじ

⁹⁴ 同調査の記録台帳の史料的性格および事例研究は、eds.HAYASHI Kayoko and Mahir AYDIN, *The Ottoman State and Societies in Change*, Kegan Paul, London・New York・Bahrain, 2004および拙稿「19世紀中葉バルケシルの都市社会と商工業—アバ産業を中心に」『お茶の水史学』第42号, お茶の水女子大学読史会, 1998, 1-42. を参照されたい。

オスマン帝国における遊牧民の墓地と墓標

ていた遊牧民たちは敏感に感じ取ったに違いない⁹⁵。したがって遊牧民にとって、墓碑銘を刻んだ墓標を立てる行為は、時代の変化を感じとったゆえの、つまりは生活空間を次第に追われていく不安からの彼らなりの「近代化」であり、存在証明を示す自己主張ともいえよう。

本稿で考察したように、墓碑銘に刻まれた家系は、同時代のシャリーア法廷記録や公文書においても、現代に生きる遊牧民の末裔からの聞き取りにおいてもベルガマ・グループの首長家系であることが確認された。つまり、墓地・墓標が公文書の記述を確認する役割を果たした。とはいえ、遊牧民の墓地・墓標研究は、まだ緒についたばかりで、ベルガマ・グループに関する『資産・収入台帳』は、残念ながら未見であり、葬送儀礼の聞き取り作業も残されている。そのため今後は、同じヤージュ・ベディル遊牧民のうちでバルケシル・グループの墓地・墓標を調査し、彼らの『資産台帳』⁹⁶の内容と対照してひとりひとりの人生をより具体的に明らかにしたい。このように個々の遊牧民グループに関する公文書と墓地・墓標および葬送儀礼の聞き取りとを蓄積することによって、オスマン帝国における遊牧民の葬送文化がより明確に解明されるであろう。

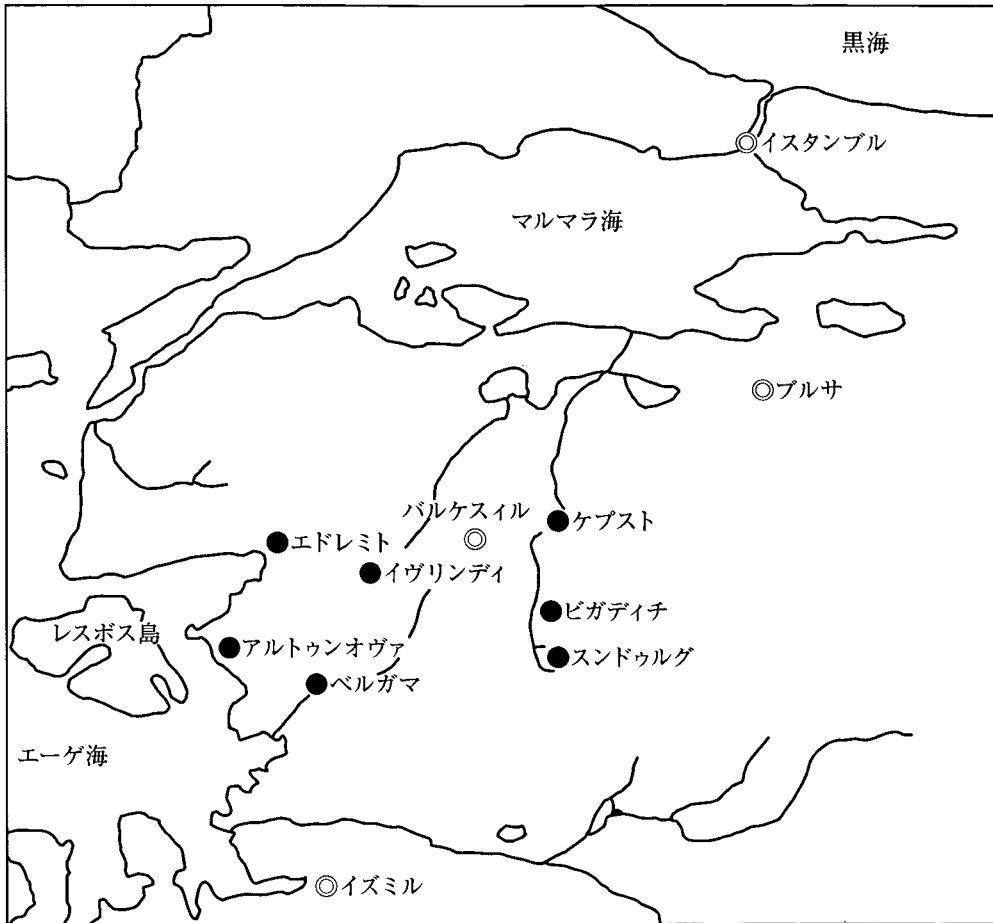
⁹⁵ このような遊牧民の性格に関しては拙稿2010, 1-15.

⁹⁶ Egawa & Şahin 2007, 169-237.

表 ヤージュ・ベディル遊牧民ベルガマ・グループの墓碑銘の個人情報一覧

墓石 番号	没年 (ヒジュラ暦)	没年 (西暦)	故人の名	性別	家系名	尊称	親族関係	出身村・ 遊牧集団	墓地	墓石の 型
1	1253	1837/38	Fâtma	女			Ali Bey の娘		夏営地	板碑
2	1259	1843/44	Halil	男	Ali Beyoğlu				夏営地	頭石
3	1262	1845/46	Âişe	女	Sarı Mustafaoğlu		Halil の娘		夏営地	板碑
4	1266	1849/50	Ali Bey	男				Yağcı Bedir	夏営地	頭石
5	1294	1877/78	Halil	男	Ali Beyoğlu	Molla	Ali の息子		夏営地	頭石
6	1295	1878	Mustafa	男					夏営地	頭石
7	1297	1879/80	Ali	男	Hacıoğlu		Hacı Halil の息子		夏営地	頭石
8	1302	1884/85	Mehmed	男	Koca Süleymanoğlu			Yenice 村	夏営地	頭石
9	1303	1885/86	Mehmed Hilmi Efendi	男	Hacı Alioğlu	Hafız			夏営地	頭石
10	1306	1888/89	Âişe	女	Koturanoğlu		Ali の娘		夏営地	板碑
11	1312 S(afer) 20	1894/8/23	Mehmed Ali	男	İbrahim Beyoğlu				夏営地	頭石
12	1315 Rebiülahır	1897/8/30-9/27	Kâmile	女	Ali Beyoğlu		Molla İsmail の娘		夏営地	板碑
13	1318	1900/1901	Bekir	男	İbrahim Beyoğlu				夏営地	頭石
14	1320	1902/1903	Ali	男	Bekiroğlu			Kocaoba 村	夏営地	頭石
15	1288	1871/72	Halil	男	Çetmioğlu		Ali の息子		冬営地	頭石
16	1289	1872/73	Mehmed	男	Sarıoğlu		İsmail の息子		冬営地	頭石
17	1300	1882/83	Mehmed	男	Mustafa Hakkıoğlu		İsa の息子		冬営地	頭石
18	1305	1887/88	Hatice	女	Dolamanoğlu		Mustafa の娘	Yenice 村	冬営地	板碑
19	1310	1892/93	Hanife	女	Citmi Başoğlu		Mehmed の娘		冬営地	板碑
20	1319	1901/1902	Mehmed	男	Kara Hasanoğlu	Ağa			冬営地	頭石
21	1325	1907/1908	Relmez	女			Koca Halil の娘		冬営地	板碑
22	1326	1908/1909	Vahide	女			Mustafa の娘		冬営地	板碑
23	1327	1909/1910	Elif	女			Hacı Mehmed の妻		冬営地	板碑
24	1327	1909/1910	Hadice	女			Hacı Mehmed の娘		冬営地	板碑
25	1328	1910/1911	Mehmed	男	Mustafaoğlu				冬営地	頭石
26	1328	1910/1911	Hanife	女			Hacı Mustafa 娘		冬営地	板碑
27	1329	1911	Fâtma	女		Hacı	Molla İsmail の妻		冬営地	板碑
28	1331	1912/1913	Zahide	女	İbrahim Beyoğlu		İbrahim の娘		冬営地	板碑

オスマン帝国における遊牧民の墓地と墓標



地図1 ヤージュ・ベディル遊牧民が定住した西北アナトリアのベルガマ地域
およびバルケシール地域（400万分の1）

地図凡例：◎ 県都 ● 郡都
（拙稿2006, 36の地図をもとに作成）



地図2 ヤージュ・ベディル遊牧民、ベルガマ・グループの定住村（40万分の1）

地図凡例：—— 国際道路

—— 県道

- - - 県境

①ゲイクリ山（ダルジュク夏営地）

②チャーラン

③サマンルク

④クルオバ

⑤マズル

⑥コジャオバ（冬営地）

⑦イエニジェ

⑧カバクム

⑨イスラムラル（住民の一部がヤージュ・ベディル）

⑩バクルダム

⑪クズルチュクル

* 下線村は、19世紀公文書に記されたヤージュ・ベディル定住地および帰属村
 (Köy Köy Türkiye Yol Atlası(1/400.000), ed. Yücel Yaman, İstanbul, 2004(4 .baskı), 71 をもとに作成)

資料 ヤージュ・ベディル遊牧民ベルガマ・グループの墓碑銘転写

夏當地墓地

1

Sene 1253

Hüve'l-Hallâku'l-Bâkî

el-merhûm ve'l-mağfûretü lehâ

Ali Bey kerîmesi Fâtîma

rûhiyçün fâtiha

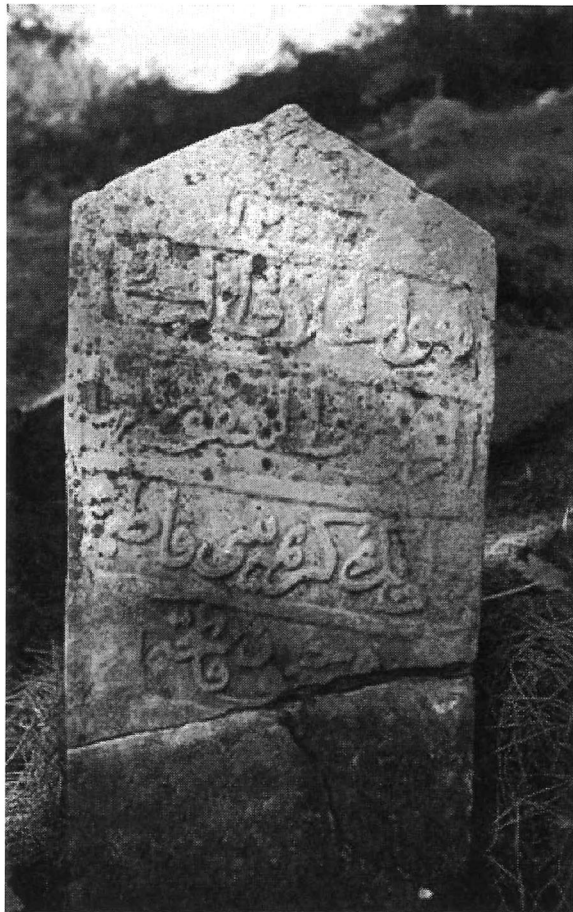
سنه 1253

هو الخلاق الباقي

المرهوم والمغفورة لها

على بك كريمه سي فاطمه

روحيجون فاتحه



2

1259

Nâzeninim gitti cennet bağına

fırakı kaldı vâlideyni cânına

el-merhûm Ali Beyoğlu

Halil rûhiyçün fâtiha

3

Sene 1262

Sar'ı/ Mustafaoğlu Halil'in

kızı Âişe rûhiyçün

fâtiha

4

Sene 1266

Hüve'l-Hallâku'l-Bâkî

ehibbâdan temennâmız du' âdır

bu gün bana ise yarın sanadır

el-merhûm ve'l-magfûr-leh

Yağcı Bedir Ali Bey

rûhiyçün fâtiha

سنه 1266

هو الخلاق الباقي

اهبادن تمنامزدعادر

بو كون بكا ايسه يارين سكادر

المر هوم والمغفور له

يغجي بدر على بك

روحيجون فاتحه



5

Sene 1294

Fırâkın eleme gelmez beyâna

ve ev kulnâ ilâ yevmi'l-kıyâme

el-merhûm Ali Beyoğlu Ali'nin

oğlu Molla Halil rûhuna fâtiha

6

Sene 1295

Ziyâretden murâd bir du' âdır

bu gün bana ise yarın sanadır

el-merhûm ve'l-magfûr Mustafa

rûhuna fâtiha

/.../

オスマン帝国における遊牧民の墓地と墓標

7

Sene 1297
Beni mağfîret kıl ey Rabb-i Yezdân
be-hakk-ı arş-ı a'zam hem nûr-ı Kur'an
gelüp kabirim ziyâret eden ihvân
ide rûhuma bir fâtiha ihsân
merhûm ve mağfûr Hacıoğlu Ali
bin Hacı Halil rûhuna fâtiha

8

Hüve'l-Bâkî
Ziyâretten murâd bir du' âdır
bu gün bana ise yarın sanadır
el-merhûm ve'l-mağfûr Yenice
karyesinden Koca Süleyman
oğlu Mehmed rûhiyçün
el-fâtiha
sene 1302

9

Sene 1303
Ziyâretten murâd bir du' âdır
bu gün bana ise yarın sanadır
el-merhûm ve'l-mağfûr
Hacı Ali
oğlu
Hâfız
Mehmed Hilmi
Efendi
Hazretleri

10

Sene 1306
Bize kıl mağfîret ya Rabb-i Yezdân
be-hakk-ı arş-ı a'zam nûr-ı Kur'an
gelüp kabirim ziyâret eden ihvân
Koturanoğlu Ali
kerîmesi Âişe rûhuna fâtiha

11

Beni kıl mağfîret ey Rabb-i Yezdân
be-hakk-ı arş-ı a'zam nûr-ı Kur'an
gelüp kabirimi ziyâret iden ihvân
ideler rûhuma bir fâtiha ihsân
İbrahim Beyoğlu Mehmed Ali
sene 1312 fi 20 S/afer/

12

Hüve'l-Bâkî
Küll-i nefsin zâikatu'l-mevt
el-merhûm Ali Beyoğlu Molla
İsma'il kerîmesi Kâmile
/rûhuna fâtiha/
sene 1315
Rebî'ü'l-âhır

13

Sene 1318
Ziyâretten murâd bir du' âdır
bu gün bana ise yarın sanadır
merhûm ve mağfûr
İbrahim Beyoğlu
Bekir rûhuna fâtiha

14

Sene 1320
Ziyâretten murâd bir du' âdır
bu gün bana ise yarın sanadır
el-merhûm ve'l-mağfûr
Kocaoba'dan
Bekiroğlu Ali
rûhuna fâtiha

冬營地墓地

15

Sene 1288
Ziyâretten murâd bir du' âdır
bu gün bana ise yarın sanadır
el-merhûm ve'l-mağfûr-leh Çetmioğlu
Halil bin Ali rûhiyçün fâtiha

16

Hüve'l-Bâkî sene 1289
Kim ki beni rahmet ile yâd ide
dû cihânda ânı hüdâ şâd ide
Sarioğlu Mehmed bin İsma'il
rûhuna fâtiha

17

Sene 1300
Hüve'l-bâkî
Merhûme Mustafa Hakk
oğlu Mehmed bin İsâ
rûhiyçün fâtiha

18

Hüve'l-mu'în
Yâ ilâhî gelmişem rânuna rahm it
banamümkünüm kıl cennet lutf.....çün
geldi eriştî târ ...raziyam el-hükmüllah bu
imiş ez hudâYenice karyesinden Dolmanoğlu
Mustafa kerimesi Hatice gelinruhuna
fatihasene 1305

19

Sene 1310
Hüve'l-Hallâku'l-Bâkî
merhûme ve mağfûre
Cetmi Başoğlu Mehmed'in
kerimesi Hanîfe
rûhiyçün
fâtiha

20

Sene 1319
Ziyâretten murâd bir du' âdir
bu gün bana ise yarın sanadır
merhûm ve mağfûr
Kara Hasanoğlu
Mehmed Ağa rûhiyçün
fâtiha

21

Sene 1325
Merhûme ve mağfûre
Koca Halil kerimesi
Relmez rûhiyçün
Fâtiha

22

Sene 1326
El-merhûme ve'l-mağfûre
Mustafa kerimesi
Vâhide rûhuna
el-fâtiha

23

Sene 1327
Ziyâretten murâd du' âdir
bu gün bana ise yarın sanadır
merhûme Hacı Mehmed zevcesi
Elif rûhiçün fâtiha

24

Sene 1327
Ziyâretten murâd bir du' âdir
bu gün bana ise yarın sanadır
merhûme Hacı Mehmed kerimesi
Hadice rûhiyçün fâtiha

25

Sene 1328
El-merhûme ve'l-mağfûr
Mustafaoğlu
Mehmed rûhuna
el-fâtiha

26

Sene 1328
Beni kıl mağfîret ey Rabb-i Yezdân
be-hakk-ı arş-ı a'zam nûr-i Kur'an
gelüp kabirim ziyâret eden ihvân
ide rûhuma bir fâtiha ihsân
merhûme Hacı Mustafa
kerimesi Hanife rûhiyçün
fâtiha

27

Sene 1329
Beni kıl mağfîret ey Rabb-i Yezdân
be-hakk-ı arş-ı a'zam nûr-i Kur'an
gelüp kabirim ziyâret eden ihvân
ide rûhuma bir fâtiha ihsân
merhûme Molla İsmâ'il zevcesi
Hacı Fâtuma rûhiyçün
fâtiha

28

Sene 1331
Nev civânım uçdu cennet bağına
âhı kaldı ebeveyni cânına
İbrahim Beyoğlu İbrahim kerimesi
Zâhide rûhuna fâtiha