

特集「イスラーム世界との対話」

■連続公開講演会より

インド・イスラームにおける寛容思想の展開

インド・イスラームの知的遺産の今日的意義

保坂俊司

はじめに

二〇〇一年三月のタリバーンによるバーミヤン磨崖仏爆破事件、さらにはイスラーム教原理主義グループによる、とされるニューヨークのワールド・トレード・センターやワシントンの国防省への旅客機を用いた自爆テロ、所謂九・一一事件以降、世界的にイスラ

ーム（原則として、宗教・文化などを含めた場合の表記）が関わる紛争や抗争事件が従来にまして深刻になってきており、筆者にはイスラームへの誤った認識が、世界中に蔓延しつつあるように思われる。

特に、日本においては、イスラーム教はもとより、イスラーム文明・文化への歴史的な接点も殆どなく、従って日本人一般のイスラーム理解は、はなはだ希薄

なものといわざるを得ない⁽¹⁾。その様な状況下、つまり世界を揺さぶる大事件が、イスラーム教徒（以後はムスリムと表記）と深く関わる形で、頻発している昨今、日本人のイスラーム理解は、決して良好とはいえないように思われる。

平均的な日本人のイスラーム情報の入手先は、ニュースメディアにその多くを頼っており、それらのニュースが、欧米のメディアであることを考えると、日本人のイスラーム観の形成に大きな偏りを生じかねないのではないか、という危惧を筆者は禁じ得ない。

そこで本小論では、イスラームに関して、所謂イスラーム原理主義勢力にとかく耳目が集中しがちなニュース情報とは異なる次元から、イスラームの寛容思想特に多神教徒との共存について、インド・イスラームの知的営みの多様性の一端を紹介し、とかく対立的にとらえられがちなイスラームと他の文化・文明との共存の可能性について、イスラーム側からの思想的営みを紹介することとで、日本人のイスラーム観の多様化の一助としたい。

日本人のイスラーム理解に何が必要か

イスラームに馴染みの薄い日本人が、イスラームを理解することは、多少の困難を伴う。それは両者には歴史的にも、文化的にも相互交流が殆ど無かつたからばかりではない。最も大きな問題の一つは、イスラームを生み出した自然環境等の相違から来る、思想、文化の隔たりである。というのも、気候温暖かつ湿潤な典型的なモンスーン文化の日本文化にとつて、乾燥地域の文化を基礎としているイスラームの各要素は、理解するには両者の違いを根本的なところから解きほぐし、その相違を明らかにした上で、理解の基準点に立つ必要があるからである。

もちろん、本小論でその多くに触れることはできないので、ここでは最も基本的な点について簡単に検討することにしたい。

周知のように、イスラーム教は典型的なセム的宗教に分類される厳格な一神教の宗教である。しかし、日本人により分かりやすくいえば、この一神は単なる唯

一神ではなく、排他的な一神、つまり他の神の存在を認めない、あるいは己のみを神と拝ませる神である。それは『旧約聖書』の「あなたはわたしのほかにないものをも神としてはならない。」(出エジプト二〇 三)という言葉に顕著である。この点『コーラン』では「汝らの神は唯一なる神。そのほかに神は絶対でない。」(『コーラン』 一五八)と更に厳しい指摘がされている。

このために、神の唯一性はイスラームの絶対前提であり、この点は民族宗教のユダヤ教は別として、同じセム族の宗教でありながら、三位一体を掲げ緩やかな一神教を奉ずるキリスト教と一線を画する。イスラームの厳格な唯一神の発想は、モンスーン地帯の既成宗教との間で、歴史的に見ても少なからぬ軋轢を生じてきた。⁽²⁾

ただし、イスラームの中でもスーフィズムと呼ばれるイスラーム神秘主義集団においては、その問題は緩和された。その点に関しては後に検討する。

また、神の世界創造を前提とするイスラームの一回

起生の世界観は、生命の循環、つまり生命は繰り返しつつ変化すると考える日本人には、理解することが難しいことである。また、それに伴い神の絶対性や峻厳な裁きの神という父性的神のイメージは、多元的で包括的な母性的な神のイメージを持つ日本人には、理解が難しい。

もちろん、これ等の点は決して理解できないことなく、互いの努力によつて克服できるものであることとはいうまでもない。

イスラームにおける寛容思想の事例

以上のように、日本人にとつてイスラーム理解は、基本的なレベルからの相違を明確にし、その上で、イスラームへの知識を構築することが不可欠であると、筆者は考えている。その意味で、本小論で扱つ「寛容」思想についても、その思想の異相を明らかにし、その上で、両者の共通点を見出したいと考える。

イスラームの寛容について議論する時、日本においてはしばしば、オスマン・トルコ帝国における宗教的

寛容政策（ミレット制）が、引き合いに出されてきた。（鈴木董氏『オスマン帝国』講談社など）

確かに、ミレット制は異教徒であるキリスト教徒やユダヤ教徒をムスリムと殆ど差別なく重用し、またそれらの宗教と平和的に共存してきたという歴史的な事実がある。

その結果、オスマン・トルコの繁栄が築かれたことも事実であろう。しかし、このミレット制では、日本人のように、神像（サナム：sanam；ワサン(wasan)）を崇拜する多神教徒（シルク：silk）である異教徒との関係は、説明することは出来ない。

なぜならミレット制によって保護された対象は、イスラームの絶対優位の元に、職能の優秀さを買われて奉仕する人々が中心であり、さらに彼等は『コーラン』において「啓典の民（*ahle kitab*）」として、所謂異教徒ではあるが、聖別されたユダヤ・キリスト教徒達だったからである。従って、ヒンドゥー教、仏教、神道のように『コーラン』において忌避された多神教徒ではない。

つまり、オスマン・トルコ帝国で行なわれた寛容政策の基本は、多神教徒に対するそれではなく、少なくともヒンドゥー教や仏教や神道のような多神教を積極的に想定してはいない、ということになる。また、その寛容は決してムスリムに与えられたものと同等の扱い（権利）を意味するものではないのではないか。その意味で、オスマン・トルコ帝国におけるイスラームの寛容思想は、インド以东の多神教・聖像崇拜宗教信徒には適応できないであろう。少なくとも、日本人がイスラームの寛容を、この事例によって納得することは難しいであろう。

その意味で、本小論で検討するインド・イスラームで展開されたヒンドゥー・イスラーム融合思想、特に多神教すらもイスラーム教と違がない、つまり等しいとする思想、しかもそれをイスラーム神学から導き出したという点に、イスラーム神学上の大きな可能性を秘めていると考えられる。つまり、多神教徒に対するイスラームの寛容思想の新たな可能性を開くものではないか、と考えている。

「寛容」思想の背景

イスラームの寛容思想を検討するにあたって、先ず本小論でいう「寛容」について簡単に言及する。というのも、「寛容」という言葉は、重要でありながら意味が漠然としていて定まった理解が見出し難い点があるからである。そこで、本小論では、具体的なインド・イスラームの寛容思想検討に先立って、先ず本小論における「寛容」の意味について、検討する。

一般に寛容という場合は、「寛大で、よく人をゆるしいれること。咎めだてせぬこと。善を行うことは困難であるという自覚から、他人の罪過をきびしく責めぬこと。キリスト教の重要な徳目。」(tolerance)異端的な少数意見発表の自由を認め、そうした意見の人を差別待遇しないこと」(『広辞苑』第二版)ということになる。この場合の寛という漢字は、「巫女が緩歌漫舞して祈るさまをいう」(『字統』)ことから、「動作がユツクリでおおらかな様」また「相手のことを良く受け入れ居ること」となる。また容は祈祷の際に用いた容器

のことで、入れ物の意味となる。故に漢字の語義から推測される意味における寛容とは「大らかな心をもつて、他人の言動などをよく受け入れること」というほどの意味となるうか。いわば「度量の大きさ・器の大きさ」ということである。実は、この度量の大きさ、という点に問題がある。つまり度量が大きいといえども限界がある。所詮、比較のレヴェルでのことであり、怒りや憎しみが度量を超えたらその後の抑制の規準は持たないことになる。そこにこの言葉の隠れた限界があり、後に説明する仏教的相互互換性の寛容(温かい寛容)、慈悲の心との根本的差がある。

但し、日本においては、熟語として「寛容」は余り一般的な用例ではなかったと思われる。⁽³⁾その寛容が、現在のような意味を持つようになったのは、この言葉が西欧の(tolerance)の翻訳語として井上哲次郎の『哲学字彙』(明治十四年)などで採用されたからであろう。次に、英語のtoleranceについて考えれば、その語源であるラテン語のtolerantiaは、「忍耐」・「我慢」・「許す」というほどの意味である。この意味は、他者から

の行為に対して、これを受け止める、耐えるということになる。しかし、この場合の寛容は、一方通行の寛容である。

なぜなら、「耐える」・「我慢する」・「許す」という寛容は、相互理解も、自他の平等意識も必要は無く、ただ場を共有することを他者に許す、あるいはそのような状態に耐えるということでも十分成立可能となる。その意味での寛容は、相手の存在に無関心、無理解でも成立するレベルのものである。⁽⁴⁾あるいは、一方が他方よりも優位にあつて、許しを与える、というような関係性の上に成立する寛容といえる。

しかし、この場合には共存するという関係を認め合うということであり、互いに理解し自らと他者の存在を同等なものとして認め合い、納得しあつての共存関係を必ずしも意味せず、また必要不可欠ともしない。つまり、互いに無関心でも、互いに認め合わなくとも、最小限互いに独立あるいは孤立的に共存できれば良いというレベルでも成立する。筆者はこれを冷たい寛容と呼ぶことにしている。

さて、『コーラン』において「寛容」を示す言葉は沢山あるが、そのいくつかを挙げると、アフアー (*afīr*) 忘れ去る)、サファラ (*safāra* 気分を変えて心にかげぬようにする)、そしてガファラ (*ghafār* 何も無かつたように包み隠す)、さらにサムハ (*Samah* 寛大である) などに関連する言葉がある。

これらの思想から導き出される寛容は、前述のような一方側からの赦しであり、寛容である。つまり、神の愛によつて仮に多神教徒・不信心者(カーフィル)であっても、そのまま、罪を許し(イスラーム支配下での)生存を許す、あるいは見て見ぬ振りをするので彼等の存在を許すということになる。

しかしこの寛容は、一方が他方に与える寛容、許す寛容ということに結果として止まることとなる。オスマン・トルコのミレット制はこの典型ではないだろうか。

古代インドにおいて展開された寛容思想

一方、本小論において前提とする寛容、つまりイン

ドにおいて希求された寛容思想は、異質なるものの現象界レベルの相違を超えた本質的同一性を基礎としている。それは、

ブラフマンは実にこの一切〔宇宙〕である。(中略)
一切の行為を内包し、一切の欲求を有し、一切の香をもち、一切の味を具え、一切に遍満し、無言にして、超然としているもの、これが心臓の内部にある私のアートマンである。これはブラフマンである。⁽⁵⁾

という梵我一如思想の前提のもと

或る人々が「真理である、真実である」と言うところのその(見解)をば、他の人々が「虚偽である、虚妄である」と言う。このようにかれらは異った執見をいだいて論争をする。何故に諸々の道の人 は同一の事を語らないのであるつか?

真理は一つであつて、第二のものは存在しない。その(真理)を知った人は、争うことがない。かれらはめいめい異つた真理をほめたたえている。それ故に諸々の 道の人 は同一の事を語らない

のである。(中略)

世の中には、多くの異つた真理が永久に存在しているのではない。ただ永久のものだと想像しているだけである。かれらは、諸々の偏見にもとづいて思索考究を行なつて、「(わが説は) 真理である」「(他人の説は) 虚妄である」と二つのことを説いているのである。(中略)

一方的に決定した立場に立つてみずから考え量りつつ、さらにかれは世の中で論争をなすに至る。一切の(哲学的) 断定を捨てたならば、人は世の中で確執を起すことがない。(中村元訳『スッタニパータ』八八三 八九四)
というゴータマ・ブツダの教えに、端的に現れている。

つまり、現実世界において展開される意見や見解、そして信仰の相違を超えた本質的同質性を認め合うことにはじまる、寛容思想である。この思想は、一般には「慈悲(maiti-karūṇā 他者の痛みを我が事とする)」という言葉によって表されている。筆者はこれを温かい寛

容と呼ぶことにしている。

このようにインド思想には伝統的に、自己を絶対化せず、他者と同等の地平に自己を置く、つまり自己を相対化し物事を考える伝統があった。具体的には、自己を入れ替えて考えることである。たとえば、「解脱とは神の如くなること」(radbhavapatti)であり、本性と属性において似たものとなる⁽⁶⁾、というようなヴェーダンタ哲学の思想に現れている。それはインドの伝統的な upāsana (念想・同置)と呼ばれる、象徴操作の呪術的な儀礼に根ざした考え方があったが、それが体系化したものの一つが、慈悲の思想であると考えられる。

この思想の背景には、万物に神聖性(アートマン)を認める所謂多神教的な発想があり、かつそれら個別の存在の背後に唯一の抽象原理(ブラフマン)を想定するインド思想独特の思想があることは事実である。

しかし、このような思想は決して、インドのみに止まらない。この自己を相対化するインド的な思想と同様な思想は、ギリシャ語の epieikeia によって表される思想に認めることができる。この言葉は、「場所を交換

する」という意味を持ち、互いに異なる立場を自らに引き当てて考える、という意味を持つ。ギリシャ社会も多神教社会であり、その意味で諸神との平和的な共存が模索され、このような言葉を生み出したのかも知れない。いずれにしてもギリシャ思想において、このような「温かい寛容」思想が説かれたことは、重要である。

というのも、ギリシャ思想はイスラームの思想、哲学の形成に大いに影響を与えたことは良く知られた事実である。とすれば、イスラーム思想中に、「自他同置」の思想が見出せる可能性がある。

そして、筆者の研究領域としているインド・イスラームには、その思想を見出すことができる。もちろん、その起源は不明であるが、インド・イスラームの神秘主義思想家の中には、このような伝統が存在した。

以下においては、イスラームであるか、あるいは啓典の民であるか、多神教徒であるか、というような区別を超えて、人間としての同一性を認め、そこから互いの違いを認め合うという寛容思想に、イスラーム教

徒が辿り付く思想の軌跡を検討したい。

インド・スーフィーの宥和思想の原型

インド・イスラームの発展と、拡大に大きな役割を果たしたのが、「神人合一」を説くスーフィーたちの存在である。彼等は、イスラームの正統的思想である（排他的）一神教傾向を緩和し、イスラーム教徒のヒンドウ教などとの共存を推進した。他宗教地域へのイスラームの伝播に大きな貢献をしたことでも知られている⁽⁷⁾。特に、インドへのイスラームの伝播と定着には、スーフィーの存在が大きかったことは、よく知られた事実である⁽⁸⁾。

そのスーフィーのなかでも、インドとの関係で注目されるのが、A.M. al-Hallaj（阿拉伯語西暦八五七年 ほぼ同九二二年）である。ここでハラージュの生涯を簡単に示すと次のようになる。つまり彼は、イランの南部のテルに生まれ、彼の祖父はゾロアスター教徒であったとされる⁽⁹⁾。彼は、バスラで教育を受けた。彼は最初期のスーフィー教団に属し、自らも若くしてスーフィーとし

て活躍する⁽¹⁰⁾。

当時のスーフィズムは、まだ未確定の状態であったが、ハラージュはそのスーフィズム思想の形成に大きな役割を果たした。特に、彼はペルシヤ各地を巡礼した後、インドやトルキスタンなど非イスラーム教徒が優勢な地域を訪れ、それらの宗教や思想、文化、風土から多くを吸収したとされる（阿拉伯語西暦八九七年 ほぼ同九〇二年）。

つまり、彼はヒンドウ教徒や仏教徒の優勢地域を巡錫し、彼等から何らかの影響を受けたとされる。というのも、ハラージュは有名なAna 'I-Haq（阿拉伯語我は眞実なり。あるいは我は神なり）という言葉を発し、イスラーム世界のみならず、イスラーム思想に計り知れない衝撃を与えた⁽¹¹⁾。つまり、セム的宗教の純粹形態といつてもよいイスラームの神観念では、唯一絶対にして超絶した神に対して、その被造物である人間が、その神と同一視できる、と宣言したこのハラージュの言葉は、神の冒瀆以外の何者でもなく、正統思想からは思いもよらない言葉とされていた。

そのムスリムが「われは神なり」と宣言するに至つた思想は、まさにイスラーム神学の根底を否定しかねないほどの衝撃であつたようである。一般に、ハラージュがこのような思想に行き着いた背景には、グノーシスの影響があるといわれるが、同時にインド思想、つまり「梵我一如」を説くウパニシャッドやヴェーダンタ哲学、もしくは仏教思想などの影響があつたと考えられている。⁽¹²⁾

尤もこのような神人合一思想を展開した彼は、イスラームの正統派から糾弾され絞首刑となり、その死体はイスラームでは異例中の異例である火葬、というより罪の深さを確定するために焼き棄てられた。

しかし、彼の思想は確実にスーフィーたちに受け継がれ、特にインド、それもムガル宮廷、なかんずく第三代皇帝アクバル（一五四二—一六〇五）やその曾孫のダーラー・シコー（一六一五—一六五九）に大きな影響を与えた。

さらに、スーフィー思想の形成と深い関係があるとされるのが、Al-Berūnī（九二三—一〇五〇）の存在で

ある。彼は過酷なインド征服で有名なガズニー王朝のマフムードについて、インド遠征に加わり、インド西北部を中心に長く滞在し、サンスクリット語を習得し、インド思想を原語で学び、インド思想に深い造詣があつたことでも知られる。彼は一〇三〇年にはサーンキヤに関する書物、又『ヨーガスートラ』のアラビア語への翻訳も行つてゐる。また、ビルニーは『アル・インディア』において、ヒンドゥー教徒や仏教徒への造詣の深さを示している。しかし、それが彼のイスラームの信仰とどのような関係にあるかは、現在のところ筆者には不明確である。

ただビルニーは、高度な教育を受けたエリートであつたが故であろうか「偶像を拝むという習慣はどこにでもある」という見解を示し、偶像崇拜というような異教徒の習慣に理解を示している。⁽¹³⁾

ただし、マフムードのインド略奪を非難したりはしておらず、恐らく彼の他宗教認識は、ガファラに示されたような消極的な寛容に止まっていたのであろうと思われる。つまり、まだ、この時点ではインド・イス

ラーム及びその周辺においても、異教徒を同等と認識する思想には至っていない、といわざるを得ない状態であった。

インド・イスラーム的な寛容思想の形成

さて、本小論にいう「温かい寛容」であるインド・イスラームの特長とも言うべき、多神教徒への寛容思想を最初に具体的に展開したのは、十二世紀頃まで時代をくだらなければならなかった。そして、その代表的な存在が、最初期のインド・ムスリムのスーフイーであったファリドゥッディーン (Farīdūd-dīn : 一一七六—一二六五) である。

ファリドは、インド・スーフイーの二大潮流の一つであるチシユチイー派に属する神秘主義者である。彼はアフガンからの移住者の子としてインドで生まれた。彼の母親はインド生まれであり、彼はインドの言葉が自在に話せたという。いわばファリドは、インド的な環境の中で、その思想形成を行った最初期の世代である。

従って、彼の思想には、イスラーム的であると同時にヴェーダ的な思想、絶対的存在である一者との合一、つまり神人合一と、それを基礎とする現象界における差異の超克の思想が見出せる。その思想は、先に紹介したハラージュの思想に基本的に共通するものである。

その一例を示すならば、

花嫁は、花婿が居なければ心の平安は得られない (丁度その様に人間は、神の愛無くしては、心の平安・魂の救済は得られない)。神が慈悲 (karam) をたれる時、私は神と一つとなる。

また、連合もなく、友もない女が寂しきにもがくように (神の愛を持たないものに心の平安・魂の救済はない)。私は神の愛により、神と一体となる。救いの道は狭く、私の踏む道は刀の切っ先のようにある。それが我々の救いの道である (だから、神の愛にすぎりなさい)。(シク教の聖典『グラント・サーヒブ』七九四ページより)

となる。

この一文でも明らかなように、ファリドの教えは、神人合一による現象世界の差異の超越が、その前提となっている。彼にとって重要なことは、神との合一による救済ということであり、それは神への愛によって獲得されるとする。ファリドは、

神への愛を持つものが、真の人間である。

真心が少なく、口先ばかりのものは、神によってその罪が記録される（地獄行きを意味する）。

（神への愛によって）神の愛を頂く者は、光を得、神をないがしろにするものは、地上において重荷を負う。（同）

とこの点を表現している。

そして、

正しいことを言い、正しいことを行いなさい。

人は永遠の命を持つことはできないのだから（人は必ず死後に神の審判を受けねばならない）その時には、六ヶ月かかってできた身体も、一瞬にして無となる。（中略）

あるものは茶毘に付され（ヒンドゥー教徒のこと）、

あるものは墓の中に行く（イスラーム教徒のこと）。しかし、彼らの魂は生前の行いによって裁きを受ける。（同―三七八ページ）

として、ヒンドゥー・イスラームの形態的な差異を超えて、本質的な一致を前提とする思想を展開する。この一文からは、神への絶対的帰依、あるいは神人合一への希求の前には、宗教の差異は問題にならないというインド的に言えばヴェーダンタ思想、イスラーム的に言えばスーフィズムの思想が展開されている。この思想は、多数のインド・イスラームに受け入れられ、一つの伝統となっている。¹⁴⁾

この伝統を継ぐものが、十五 十六世紀に活躍したカビール（一四二五―一四九二ころ）とナーナク（一四六九―一五三八）等である。

カビールは、ムスリムの貧しい織物工であったが、優れた宗教性を発揮して、ヒンドゥー教徒からは、バクタ（神に神愛を捧げる者）と呼ばれ、イスラームからはスーフィーと呼ばれた聖者である。かれは双方から、聖者として崇められていたという意味で、インド中世

における宗教的な寛容の雰囲気を象徴する存在である。つまり、カビールは教条的な宗教理解に反対し、真の神への信仰には、ヒンドゥー教やイスラーム教という差異は存在しない、と説くのである。この点をカビールは

カビールは言う。ラーム（ヒンドゥー教の神）と唱えることには不思議な力がある。その中には神の救いがある。（カビールが使う）同じラームという言葉を使、人々はダシヤラットの子ラーマの呼称として使い、（カビールは）唯一なる神のために使う。カビールは言う。私は偏在する貴方のみをラームと呼ぶ。われわれはこの言葉の差を知らなければならぬ。

唯一の神ラームは、全ての中におわし、一なる神から流出したもの（ヒンドゥー教でいうラーム）は、唯一なる神の一部（化身）である。唯一なる神はどこにでもおわす。しかし、唯一のラームは一つである。（同二三七四ページ）

と表現する。

カビールがイスラーム教徒であることを考えれば、彼が如何にイスラームの教条的な考えから離れていたかは、明確であろう。しかも、このような大胆な主張が、イスラーム教徒としてなされ、それをヒンドゥー教徒のみならず、イスラーム教徒が受け入れていたということは、イスラーム教の可能性を考える上で大きな可能性を示唆するものであろう。

一方、基本的にはヒンドゥー教徒でありながらイスラームとの融合、究極的一者による統合を唱えたナーナクは、神は唯一であり、ヒンドゥーの神々もイスラームのアッラーも全て唯一の神の部分的な表現に過ぎないとする。

しかし、この真実は、バラモンもまたイスラームの宗教エリートも分っていないと、ナーナクは次のように言う。

バラモンは蓮の花の中に入り、辺りを見回すも神を見出すことは出来ない。彼は神の命令を受けることは出来ない。ただ、隘路に陥るだけ。（中略）

宗教的な権威を身にまとうカージ（イスラーム法学

者)、シャエイク(イスラーム宗教指導者)、ファキール(同)は、自身を偉大だと言っけれど、彼等の心は病んでいる。(同二七ページ)

そして、ヒンドゥーにも、イスラームにも偏らない唯一の神の教えこそ、真に人間を幸福にすると説く。

(真実の神の教えに従えば)死が彼に触れることは無い。(中略)(グルの教えによって)何処にあつても、

唯一の神を見ることが出来る。(同七五三ページ)

このように、カビールやナーナクは、ヒンドゥー・イスラームの二つの宗教の存在を、どちらにも共通する唯一性、つまりアッラーもブラフマンも表現こそ違うが、どちらも一なる存在であるが故に、これを相対化し、さらに高い一者を想定し、両者の差異を乗り越えようとしたのである。これが、インド思想上に見られるヒンドゥー・イスラーム融合思想の一形態である。

しかし、この教えは、正統ヒンドゥーからも、イスラームからも受け入れられることは難しい。つまり、彼等は両宗教の統合を試みたが、結果的に新しい集団をそれらの外に作る事になったからである。

もちろん、その知的営みは崇高であるが、しかし、現在の社会が抱えるイスラームとの共存という視点から見ると、次に検討するアクバルやダーラー・シコーの思想こそ、イスラームの可能性を広げるという意味で注目に値するものであろう。

アクバルの宥和思想

カビールやナーナクから遅れること数十年にして、ムガル王朝第三代の皇帝アクバルは、独自のヒンドゥー・イスラーム融合思想を展開し、またそれを現実の世界、つまり政治・社会政策として展開した。

本小論では、この点に関して詳しい検討はできないが、アクバルとダーラーの思想を簡単に紹介する。

既述のように、インドには宗教的差異を超える神秘主義思想の伝統が、その底流に存在し、その伝統はイスラーム教徒の世界においても、無理なく受け入れられたのである。そして、自らもスーフイーとして宗教的な体験を持っていたアクバル帝は、その宗教思潮を積極的に宗教的にも、また政治的、文化的にも展開し

た。その結果、ヒンドゥー・イスラーム融合文明といえるような諸宗教・文化融合がアクバルからダーラーまでの約百年間、インド・イスラーム世界にイスラーム文明を中心として、ヒンドゥー・キリスト・ユダヤ・パールシー（イラン）の文化を融合する宮廷文化が花開いた。

特に、アクバル帝は一五七九年イスラーム至上主義者への反省を込めて、諸宗教融合を旗印としたデーニイラーヒ（Din-i-Ilahi、神聖宗教）を始めた。これは一五七五年以来続いていた信仰の家（‘Obadakhana）における諸宗教の対論を通じてのアクバル帝がたどり着いた結論であった。

この「信仰の家」においては、「この神聖なる場所は、霊性の構築のために供され、この地に神聖なる智の柱が高々と出現した。」（『アクバルナマ』第三卷 三五二ページ）と表現され、この場には、スーフィーとしてのアクバル帝を中心に

彼の寛容さと神の影を明らかに（帝の）寛容さによって、ここにはスーフィー、哲学者、法学者、法

律家、スンニー、シーア、（ヒンドゥーの）バラモン、ジャイナ教徒、チャールバーク、キリスト教、ユダヤ教、サービー、ゾロアスター教徒などが、この厳肅な集りにおいて一同に会して議論を行った。

（同二五三ページ）

ということであった。

このアクバル帝の諸宗教の融和については、さまざまな批判もなされている。¹⁵⁾しかし、彼の融合思想が単なる思い付きや政治的なテクニクによって導き出されたものでないことは、その思想を受け継いだ曾孫のダーラーの思想活動によっても確かに知ることができる。そして、彼はあらゆる宗教に寛容であり、全ての宗教を政策的にも平等に扱ったのである。

このアクバルの寛容政策に対しては、彼がヒンドゥー教徒を重用したことに憤慨した臣下が、抗議したところアクバルは「そちの下にも一人や二人ヒンドゥー教徒が働いていよう。なぜ、予の下にヒンドゥー教徒が働いて悪いのじゃ」と逆に、これをたしなめたといわれる。

ダーラーの宥和思想

ダーラーの思想については、日本においては、アクバル帝のそれ以上に知られるところが少ない。しかし、彼の業績は偉大であり、比較文明学からの研究が本格的になされるべきである。たとえば、彼がサンスクリット語からペルシア語に翻訳させたウパニシャッド文献が、後にラテン語訳されて『ウブネカット (Upanishads)』として、ヨーロッパの知識人に大きな影響を与えたことは、よく知られたことである。

こうしたヒンドウ教における諸聖典の翻訳事業は、彼がスーフィーとして自らも神秘主義思想を極め、またヒンドウ教の聖者バーバー・ラールの感化を受けて、ある意味でバクタとしての立場から、ヒンドウ・イスラーム両教の融合を思想的に試みたのが、彼の代表作である『二つの海の交わるころ (Majmā al-Bahrayn)』である。

ダーラー自身が書いた本書の前文には、この経緯を、(彼、ダーラーは) 真実の中の真実を覚り、スーフィー

の真の宗旨(教えの根本)の素晴らしさに目覚め、偉大なる深遠なるスーフィーの英知を悟った後に、彼(ダーラー)は、インドの(存在の)一元論者達(movahhedan)の教義を知ることを強く願った。彼(ダーラー)は学者達と交流し、インドの宗教における神の聖性について議論を繰り返した。彼等インドの学者は、宗教的な訓練と知性と洞察において最高に完成された境地に到達したものである。そして、彼(ダーラー)は、彼等(インドの宗教者)が捜し求め、獲得した真実について、言葉以外には、その違いを見出すことができなかった。その結果、二つの宗教(集団)の考えを集め、諸テーマを集め、真実を求める人に基本的で、有益な知識を供給する一冊子とし、これを名づけて『二つの海の交わるころ』とした⁽¹⁶⁾と、記述している。

この書物は、所謂「存在の一元性論」に立つスーフィー思想と同じく、「一元的存在論」を展開するヴェーダンタ思想に共通性を見出し、これを基礎として、「こ

の世界が神の顕現であり、人間は神の本質のミクロコスムスである」というウパニシャッド的な世界観に強い共感を示すのである。その上さらに、彼等は調息や聖音などの思念を説き、生前解脱さえ認めるのである。

これらのことを通じてダーラーは、イスラーム教とヒンドゥー教の神が決して別でない、つまり同じであるとの認識を示し、アクバル帝の思想を一步進めるとともに、イスラーム神学内に止まりつつ、神の多様性を認め、その視点から多神教との共存が、社会的、文化的はおろか宗教的にも可能である、という考えに至るのである。このことは、イスラームの寛容性を最大限引き出したインド・スーフィーの知的営みの極致と言つことができよう。そして更に、このような寛容の精神をイスラーム神学においても築き上げることが可能であることを示す優れた歴史的な事実である。

まとめ

このように、ダーラーはイスラーム教徒でありながら、ヒンドゥー教への深い共感と理解を、自らの神秘

体験をもとに、スーフィーの立場から確立していった。つまり、教条的なイスラームから見て多神教であり、偶像崇拜者として忌避されるヒンドゥー教との共存も更には、その融合も可能である、とダーラーはみなしたのである。なぜなら、彼にとってイスラームの神もヒンドゥー教の神も、同じであり、言葉の違いにしか過ぎないからである。これは、神秘主義思想家ダーラーが到達した思想・宗教的境地であるのみならず、イスラームにおける神学的な広がりやイスラームの理論から、イスラームの学者が導き出した結論でもある。

そして、ダーラーのこの思想は、ハラージュ以来のスーフィー達が試みてきたイスラームの寛容性の言わば、極致点であった。しかし、彼のこの方向性は、肉弟であるアウランガゼーブ帝（在位一六五八—一七〇七）との帝位継承戦争に敗れたことで、彼の命と共にムガル宮廷から消えうせたのである。

しかし、インドにおいて展開された寛容なるイスラームの精神は決して消えることはなく今日に至っている。そして、名も無いスーフィーやアクバル帝、ある

いはダーラーが見出した寛容なるイスラーム思想の可能性は、二十一世紀の人類に大きな歴史的な希望を与えてくれるのではないだろうか。少なくとも筆者はその様に考えている。

以上、インドにおいて展開された寛容なるイスラーム精神の可能性が、二十一世紀のイスラーム精神となるように、非イスラームの我々も彼等イスラーム教徒と共に、努力すべきであろう。

注

(1) イラン革命(一九七九)において、アメリカ大使館が占領され大使館員が人質となり、長い間拘束されたことは、西側諸国に大きな衝撃を与えた。詳しくは鳥井順『イラン・イラク戦争』第三書館、一九九〇などを参照。

(2) インドにおけるイスラームの展開、つまり仏教・ヒンドゥー教との対立・相克・協調の歴史については拙著『インド仏教はなぜ亡んだか』北樹出版社、二〇〇二参照。

(3) 日本最初の英和辞典『和訳英辞書』慶応四年には、この言葉は見当たらない。

(4) 仏教やヒンドゥー教は多神論で、偶像崇拜と一般には規定されるが、これは改められるべき認識であろう。少なくとも近代科学の一員たんとした宗教学の抱える問題であろう。

(5) 前田専学ほか『インド思想史』東京大学出版会、一九九〇、一三三ページ。

(6) 同書、一九七ページ。

(7) スーフィズムの成立には諸説あるが、インド思想の影響、特に仏教やヴェーダンタの思想的な影響が大きかったといわれる。特に、スーフィズムにおける初期のアル・ハラージュ(八五七-九二二)の存在は特記される。L. Massignon "The Passion of al-Hallaj" (4 vols.) Princeton Univ. Press. 1982. スーフィズム一般については A. al-Kalabadi (tr. A. Arberry) "The Doctrine of the Sufis" Cambridge Univ. Press. 1935. 比較的最近の入門書としては I. Shah "The Sufis" New York. 1990. 等を参照。

(8) インドのスーフィズムにおける融合思想の研究は、S.A. Rizvi "A History of Sufism in India" (2 vols.) Delhi: 1978. 83. を参照。

(9) L. Massignon "The Passion of al-Hallaj" (1 vol. pp.1-21) Princeton Univ. Press. 1982.

(10) *ibid.*, p.22.

(11) *ibid.*, pp.126-134.

(12) S.A. Rizvi *op. cit.*, p.61.

- (13) Al-Beruni "al-India" Delhi, 1975, p.111.
- (14) 詳しくは拙論「インドスーフイーに見られるイスラーム融合思想の比較思想的研究」『比較思想研究』十七号、比較思想学会、一九九〇、四六—五三ページ。
- (15) アクバルに関する評価は、一定していない。石田保昭、『ムガル帝国』吉川弘文館、昭和四十年参照。なお、アクバル研究の基本文献はAbul-Fazi "Akbar nama" である。
- (16) Dāla shukoh "Majmā al-bahrayn" Bengal R.A.C. 1926, pp.80.
- ダーラーの研究は、榊和良「二つの海の交わりとこゝろ」『東方学』第九十八、東方学会、一九九八、一〇六—一二〇ページ参照。
- (17) ウパニシャッドの思想については、前田専学ほか著『インド思想史』参照。

(ほさか しゅんじ／麗澤大学教授)

(本稿は、二〇〇五年十一月二十四日に行われた当研究所主催の公開講演会の内容に加筆いただいたものです)