

ヒンドゥー・イスラム融和思想とその現代的意義

——インド・イスラムにみる寛容思想の展開——

保坂俊司

〈論文要旨〉 本小論ではイスラムの寛容思想の可能性を、インド・イスラムが展開したヒンドゥー教徒など多神教徒との共存の思想、寛容思想の展開に探ったものである。というのも、イスラム原理主義などに象徴されるイスラム純粹主義的傾向が世界的に優勢となり、このような極端なイスラム観が、イスラム・非イスラムの人々にともて共有され、その結果として無益なイスラム脅威論が形成されることを筆者は恐れるのである。それ故に、イスラムの多様性を、思想的はもとよりイスラム神学の裏付けを伴い構築したインド・イスラムの展開を、寛容思想中心に歴史的に概観したのが本小論である。

〈キーワード〉 ヒンドゥー・イスラム融合思想、寛容思想、神人合一、多神教徒との共存、スーフィズム

はじめに

本小論は、インド・イスラムが展開した寛容思想について検討すると共に、その現代的な意味を宗教学の立場から提示することにある。というのも、後に検討するように、インド・イスラムにおいては、イスラム神学上忌避される存在である多神教徒（ムシュリク mushrik）即ちヒンドゥー教徒を中心に、仏教徒・ジャイナ教徒などの社会的、宗教的葛藤を経る中で、独自の思想、つまりヒンドゥー・イスラム融和思想、少なくともこれら多神教徒に対する独自の寛容思想が展開されたのである。⁽¹⁾

本小論では、このインドで展開されたヒンドゥー・イスラム融和思想について、歴史的な経緯を踏まえて検討し、その上でその現代的な意義について検討したい。その際、特に「寛容」をキーワードとして考察する。

というのも「イスラム原理主義」、つまり、暴力を用いてもイスラムの純粋性（尤も、その求めるところは必ずしも歴史的に整合性があるかは疑問）の確立を実現しようとする一部のイスラム教徒急進派の復古主義運動が、イスラム教を象徴する存在として一般に認識され、イスラム全体への恐怖心や不信感を形成しているように思われるからである。

しかもこの不幸な現象は、二〇〇一年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自爆テロ、所謂九・一一事件以降、一層増幅された感がある。このような状況にあつて、イスラムの多様性や寛容性について検討することは、正確なイスラム認識にとって不可欠であろう。

さて、従来イスラムの寛容を説く場合には、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。⁽²⁾しかし、このミレット制では、日本人のように多神教徒であり、神像（サナム）を崇拜す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、イスラムの絶対優位の下に、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 (Ahl al-kitāb)」として聖別されたユダヤ・キリスト教徒だったからである。

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・トルコ帝国で行われた寛容政策の基本は、多神教徒に対するそれではない、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か。その意味で、オスマン・トルコ帝国におけるイスラムの寛容思想は、インド以東の多神教・聖像崇拜宗教徒には適応できないであろう。少なくとも、日本人がイスラムの寛容を、この事例によって納得することは出来ないであろう。

しかし、本小論で検討するインド・イスラムで展開されたヒンドゥー・イスラム融和思想、その思想で展開された多神教徒すらもイスラム教徒と同等とみなす寛容思想は、それをイスラム神学から導き出したという点に、この思想の検討はイスラム神学上の大きな可能性を示すものと考えられる。つまり、多神教徒に対するイスラ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。そして、このイスラムの多神教徒への寛容思想の再評価は、イスラム教徒並びに多神教徒の双方に新しい相互理解の可能性を開くものと考ええる。

以下に於いて、その歴史的な推移を辿りつつ、検討しよう。

「寛容」思想とは

イスラ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。一般に寛容という場合は、「大らかな心をもって、他人の言動などをよく受け入れること」と言うほどの意味となろうか。いわば「度量の大きさ」ということである。

但し、漢語の熟語としての「寛容」という用法は、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』

(明治一四年)などに収録されたからであろう。つまり、現在の寛容という言葉の意味は、翻訳語として形成された、と見るべきではないだろうか。

つまり、寛容の意味を考えるには、英語の tolerance について考えねばならないというわけである。そこでその語源であるラテン語の tolerantia を見ると、「忍耐」・「我慢」というほどの意味となる。この意味は、他者からの行為に対して、一方的に受け止める、耐えるということになる。文字どおり、心の器の大きさが問われるというわけである。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」レベルの寛容は、相互理解も、自他の平等意識も必要は無く、ただ機械的に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⁾

つまりこの場合には、相互に空間や時間を同じくするという関係を認め合うということ、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、納得しあい両者の共存関係を築くということ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それでいいのである。由にその寛容は、容易に非寛容に転化できる。

さて、『コーラン』において寛容(許しなどを含む)を示す言葉は、アフアラ (afara 忘れ去る、無視すると言う意味)、サハー (sakha 気前よく与える)、そしてガファラ (ghafara 何も無かったように包み隠す)があるとされる。⁽⁵⁾

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

よって仮に多神教徒・不信心者（カーフィル）であつても、そのまま、罪を許し（イスラム支配下での）生存を許す、あるいは見て見ぬ振りをする事で彼等の存在を赦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。

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越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（宇宙全体）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、これが心臓にあたるわたしのアトマンであり、ブラフマンである。⁽⁶⁾

という梵我一如思想の前提のもと

これはある人々が「真理である、真実である」というところのその（見解）をば、他の人々が「虚偽である、虚妄である」という。このようにかれらは異なった執見をいだいて論争する。なにゆえにもろもろの（道の人）は同一の事を語らないのであろうか？

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なった真理をほめたたえている。それ故にもろもろの（道の人）は同一の事を語らない。（中略）

世の中には、多くの異なった真理が存在しているのではない。ただ永久なものだと想像しているだけである。彼等は、諸々の偏見にもとづいて思索考究を行つて、「（わが説は）真理である」「（他の説は）虚妄である」と

二つのことをといているのである。(中略)

一方的に決定した立場に立ってみずから考え量り、さらにかね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、人はこの世で確執を起こすことがない。⁽⁷⁾

というゴータマ・ブツダの教えに、端的に表れているように、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。

つまり、イスラムであるか、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、イスラム教徒が辿り付く思想の軌跡を以下に於いて検討したい。

イスラムのインド侵攻時の他者認識

インド・イスラムにおける寛容思想の形成を検討する上で、重要なことはインド亜大陸にイスラムがどのように齎されたかである。

インド・イスラムにおける最古の文献の一つ『チャチュ・ナーマ』によれば、イスラム軍は、早くも六三五(ヒジュラ歴一五)年には西インドに軍隊を派遣しダイブルを攻撃させている。

カリフに指名されたクタブの子ウマル将軍が、インドとシンド地方に最初の聖戦としてイスラム軍を派遣した。これは預言者の聖なる戦いのヒジュラ歴一一年「これには異論が有り、六三五年(ヒジュラ歴一五年)が正しいとされる」年であった。⁽⁸⁾

しかし、この時の侵攻は、インド側の抵抗にあい失敗する。但し、イスラム側のインドへの関心は衰えず、第三代カリフ・ウスマーン（在位六四四―六五六）は、ふたたびインドへのイスラム軍の侵攻を計画している。

「カリフ・ウスマーンは、シンド征服の計画をもち、その情報をアブダラー将軍に尋ねる。それに対して将軍は」「その水は汚く、果実は苦く、土地は岩だらけで、人々は信用できない」と答えた。カリフは「（シンド人は）約束や保障について信用できるか、あるいは、忠実であるか、無関心か」と尋ねた。それに対して、「彼らは不信心者であり、背教者であります」と答えた。カリフは遠征を中止した。⁽⁹⁾

この報告以来、インドへの侵攻作戦に、歴代カリフは否定的となる。

しかし、最終的にはこのカリフの判断は、東方経営に熱心なハジャージ（六六一―七一四）の説得で翻された。ハジャージは聖戦の名のもとにシンドとインドの征服活動を開始し、現在のパキスタンの中部以下のインダス河一帯は、彼の娘婿であるムハマド・カーシム（六九三―七一六）によって占領支配された。そして、この時なされた支配形態は、インド・イスラムの原型となった。

つまり、最初期イスラム教徒によるシンド支配は、宗教的使命感と政治的・経済的野望とがリンクしたものであった。つまり、この時の征服戦争は、以下に示す如きものであった。

カーシムの侵攻に対して抵抗しなかったニールン（今のパキスタンのハイデラバードにあたる）では、

「この町の長であるバンドルカル・サーマニーを重視し、あなた方を完全に信用している。私は、少しもおまえたちへの親切と保護を惜しむものではない」（中略）

「（ニールン征服後、カーシムは）この町がムスリムの国土になり、要塞が没収された後、私は彼等の福利を

護り、彼等を楽しませるように努めよう。そして、農民も手工業者も商人も平和に暮らせるようにし、土地が耕され、繁栄するように努力しよう⁽¹⁰⁾

というのである。その政策を生み出した精神は、カーシムの義理の父親であるシリア総督ハジャージの次のような命令によって明らかとなる。つまり、

「ブラフマナーバードの尊敬される人の願いである彼等のブツダの寺院の修復と彼等の宗教を保証しなさい。

(勿論、この条件として、彼らがイスラム勢力に服従すること、カリフに対して税金を払うことをあげている。その上で、)我々には彼らの財産を奪うことはできない。なぜならジンミーになったものたちの、財産を奪う権利はないからである。そして彼らは、彼らの信仰を禁止されたり、迫害されたりされてはならないし、彼らの生命は脅かされてはならない⁽¹¹⁾」
であつた。

ここでは、イスラム教徒がその拡大過程で殆ど最初に出くわした本格的な多神教徒で偶像崇拜のヒンドゥー教や仏教をジンミー(納税を受け入れることで、従来の信仰を赦された人々)と認め、その生命や財産を条件付ながら保障したという点は、注目に値しよう。但し、この場合の寛容は、消極的な寛容(ガファアラ)であり、後のヒンドゥー・イスラム融和思想による対等の関係から来る寛容ではない。

しかし、イスラム暦二九〇(西暦九〇三)年に西インドのムルタンを訪れたイブン・ルスタは、偶像寺院のことに ついて、「その大きさは二〇メートル弱あり、人間の形をしている。この偶像(神像)は天からおりてきたものでヒンドゥー教徒は、これを崇拜する義務があると考えられている。この像と寺院は、当地のアラブ人政府と聖職者

の収入源として大いに役立つている云々⁽¹²⁾と報告し、ここではイスラム支配の後もヒンドゥー教の信仰が赦されていたことが分かる。勿論、この寺院から上納金が、時の政府にあったことが大きな要因であったとされる。

とはいえ、消極的ながらも偶像崇拜の徒との共存の可能性は、ここから始まり中世インドのイスラム教徒、特にスーフィー達によって継承され、アクバルやダーラーの融和思想に結晶してゆくのである。

一方、一〇世紀以降本格化するトルコ系のイスラム教徒、例えばガズナ朝のマフムード（九六七—一〇三〇）の如く、このようなインド・イスラムの姿勢に対して、純粋なイスラムの立場から厳しい姿勢で臨んだイスラムもあつた。彼らは、インドのイスラム化のためにジハードを執行し、ヒンドゥー教徒との消極的共存状態にあつたイスラム教徒さえ攻撃した。⁽¹³⁾

インド・イスラムの状況を概観するならば、インド亜大陸におけるイスラムの歴史は、今日に至るまでヒンドゥー教徒の共存派と、イスラム純粋派（現在的に言えば原理主義者）との二派に分類することが出来る。そして、それぞれの指導者の意向、時代背景、地域などの事情により両者の間を行き来した。

そして本小論では、前者の動向を論ずることになる。

インド・スーフィーの宥和思想の原型

インド・イスラ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、教条主義的一神教的傾向を緩和し、イスラム教徒のヒンドゥー教などとの共存を推進した。他宗教地域へのイスラムの伝播に大きな貢献をしたことでも知られている。⁽¹⁴⁾特に、インドへのイスラムの伝播と定着には、スー

ファイの存在が大きかったことは、よく知られた事実である。⁽¹⁵⁾

そのスーフイ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 (ほぼ西暦八五七年―ほぼ同九二二年)である。ここでハラージュの詳細を検討することは出来ないが、簡単にその生涯を示すと、彼はイランの南部のテールに生まれ、彼の祖父はゾロアスター教徒であったとされる。⁽¹⁶⁾ バスラで教育を受けた。彼は最初期のスーフイー教団に属し、自らも若くしてスーフイーとして活躍する。⁽¹⁷⁾

当時のスーフイ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イズム思想の形成に大きな役割を果たした。特に、彼はペルシャ各地を巡礼した後に、インドやトルキスタンなど非イスラム教徒が優勢な地域を訪れた(ほぼ西暦八九七年―ほぼ同九〇二年)。つまり、彼はヒンドゥー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-Haqq (我は真実なり。あるいは我は神なり) という言葉を発し、イスラム社会いわんや、イスラム思想に計り知れない衝撃を与えた。⁽¹⁸⁾

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ったと考えられている。⁽¹⁹⁾

尤もこのような神人合一思想を展開した彼は、イスラ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。⁽²⁰⁾

しかし、彼の思想は確実にスーフイーに受け継がれ、特にインド、なかんずくアクバル(二五五六一―一六〇五)やダーラー・シコー(二六一五―一六五九)に大きな影響を与えた。

さらに、スーフイー思想の形成と深い関係があるとされるのが、アル・ビールニー（九七三—一〇五〇頃）の存在である。彼は一〇三〇年にサーンキヤに関する書物や『ヨーガストトラ』を翻訳し、イスラム圏にこれを紹介した。ビールニーは『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が、しかし、それがイスラムの信仰とどのような結びつきがあるのか、不明確である。

しかし、ビールニーは、抽象性の高い高度な教えを理解できるのは高度な教育を受けたものであり、それ以外のものは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。⁽²¹⁾ また、当時のエピソードとしてウマイヤ朝のカリフがイスラム歴五三年にシシリーを攻略し、ダイヤモンドの王冠で飾られた黄金の偶像を戦利品として得た時、カリフはこれを最も高く売れるシンドに売却した。それは信仰上の理由ではなく純粹に政治的な、あるいは経済的な理由であった。⁽²²⁾

これらの例が示すものは、ガファラに示されたような消極的な寛容の事例であろう。つまり、まだ、この時点ではインド・イスラム及びその周辺に於いても、異教徒を同等と認識する思想には至っていない、と思われる。

インド・イスラム的の寛容思想の形成

インド・イスラムの特長とも言うべき、寛容思想を具体的に展開したのは、所謂スーフイーたちである。そして、インド・スーフイーの寛容思想という思想的な傾向を決定付けた思想家とされるのが、ファリドゥッディーン (Faridu'd-din 1176-1265) 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イシュ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。

従つて、彼の思想には、イスラ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於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 (khuul) をたれる時、私は神と一つとなる。

また、連合もなく、友もない女が寂しさにもがくように（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である。それが我々の救いの道である（だから、神の愛にすがりなさい⁽²³⁾）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。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⁽²⁴⁾。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⁽²⁵⁾。

として、ヒンドゥー・イスラ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、インド的にいえばヴェーダンタ思想、イスラ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・イスラムに受け入れられ、一つの伝統となっている⁽²⁶⁾。

この伝統を継ぐものが、一五〇一―一六世紀に活躍したカビール(一四二五―一四九二頃)とナーナク(一四六九―一五三八)等である。

カビールもナーナクも共にインド中世における神秘主義思想家の代表的な存在であり、同時に彼等は民衆思想家として教義にとらわれない、自由な思想を展開した。特に、ナーナクの教えは、後代ヒンドゥー・イスラムの融合宗教と評されるシク教に発展し、今日に至っている⁽²⁷⁾。

カビールやナーナクに代表される神秘主義思想家を、ヒンドゥー教的にはバクタ（神に神愛を捧げる者）と言
い、イスラム的にはスーフイーと呼ぶ。そして、カビールもナーナクも、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雰囲気象徴する存在である。つまり、カビールもナーナクも教条的な宗
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、人々は（ダシャ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ない。

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。⁽²⁸⁾
と表現する。

カビールがイスラム教徒であることを考えれば、彼が如何にイスラ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
スラム教徒が受け入れていたということは、イスラ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
る。

一方、基本的にはヒンドゥー教徒でありながらイスラムとの融和、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(イスラム法学者)、シャエイク(イスラム宗教指導者)、ファキール(同)は、自身を偉大だと言うけれど、彼等の心は病んでいる。⁽²⁹⁾

そして、ヒンドゥーにも、イスラ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)(グルの教えによつて)何処にあつても、唯一の神を見ることが出来る。⁽³⁰⁾

このように、カビールやナーナクは、ヒンドゥー・イスラ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・イスラム融合思想の一形態である。彼等は現実世界の表面的な違い、教条主義的な違いを乗り越えて、唯一の神の下の平等と融和を説いたのである。

しかし、この教えは、正統ヒンドゥーからも、イスラ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ことになったのである。

しかし、その崇高な思想である諸宗教の融和、融合の思想は、ムガルの宮廷においてアクバル帝という偉大なる

思想家・そして世俗権力者をえて、インド文化の中心に位置することとなる。

アクバルの融合思想

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・イスラム融和思想、それをさらに進めた融合思想を展開した。またアクバルは、この視点を、単なる抽象論に終わらせることなく、現実の政治・社会政策に展開し、既存の諸宗教をイスラムと同等視した寛容政策を展開した。

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、その伝統はイスラム教徒の世界においても、無理なく受け入れられた。特に、自らもスーフィ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・イスラム世界にイスラム文明を中心として花開いた。そこでは、イスラムとヒンドゥー・キリスト・ユダヤ・パールシー（ゾロアスター）の各宗教が、同等に扱われ融和・融合する宮廷文化が花開いた。⁽³¹⁾

アクバル帝は一五七九年にイスラム至上主義者への反省を込めて、諸宗教融和を旗印としたディーニ・イラーヒ（Dīn Ilāhī 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（Ibādātkhāna）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。

ところで、アクバルは最初から諸宗教の融和・融合を考えていたのではない。彼も初期においては正統派のイスラム教徒であった。しかし、やがてスーフィズムの思想に傾倒し、イスラム至上主義から諸宗教の融和、そして融

合思想を展開するに至った。⁽³²⁾

その思想の変遷を具体的に辿ることは難しいが、その思想の芽は、早くから存在した。つまり、アクバルは早くも一五六三年には、ヒンドゥー教徒に課されていた巡礼税を廃止し、さらに翌年の一五六四年には異教徒税とも言えるジズヤを廃止していたからである。さらに、彼等は、イスラム内の深刻な宗教対立であるシーア派とスンニー派の対立に対して、当初より寛容の態度を堅持していた。

いずれにしても、アクバルはこの「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⁽³³⁾」と表現され、この場には、スーフイ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する（帝の）寛容さによって、ここにはスーフイー、哲学者、法学者、法律家、スンニー派、シーア派、（ヒンドゥーの）バラモン、ジャイナ教徒、チャールバーカ、キリスト教、ユダヤ教、サービー、ゾロアスター教徒などが、この厳な集りにおいて一同に会して議論を行った⁽³⁴⁾と、言うことであった。

このアクバル帝の諸宗教の融和思想やその政策については、さまざまな批判もなされている。⁽³⁵⁾

しかし、彼の融和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、幾つものエピソードによっても明らかとなる。例えば、アクバルは一五六七年にシク教の第三代グルアマル・ダス（二四七九―一五七四）を訪問する。当時、結成間もない弱小教団であったシク教であるが、アマル・ダスは、面会の条件として、アクバル帝にシク教のシンボルであるランガル（共同食堂）で食事をとることを示す。この共同食堂とは、年齢、職業、階級、性別さらには宗教を問わずシク教の教えに共感する者が、先ず食事を共にするというシク

教の教えに由来するが、実際には差別社会であるインドに於いては、革命的な事であった。

この申し出を聞いたアクバルの臣下は激怒したがアクバル帝は、一弱小教団の教主ではあるが、その神秘主義思想家として名をなしていたアマル・ダスの言葉に従い、しかもアマル・ダスの思想に共鳴し、彼に現在のアムリツサル一帯を与え、それがシク教団の躍進にも繋がった。

このように、アクバルは身分の上下、宗教の如何を問わず道を求めるのに真摯であり、全ての宗教に寛容であり、また異なる思想に対しても謙虚に耳を傾ける思想家でもあった。彼は当代一流のスーフィーとして、ヒンドゥー・イスラム融和・融合思想の流れを享け、さらにそれを一歩進めようとしたのである。

それ故に、また、先に触れたハラージュの教えが、アクバルの宮廷に於いて受け入れられたのも、故なしとしない。なぜなら彼は諸宗教の平和的共存を目指し、諸宗教の聖典などを翻訳する翻訳局をもうけ、『マハーバーラタ』などのヒンドゥーの古典のイスラム系言語への翻訳、さらには『聖書』や『コーラン』などインド系言語への翻訳を行った⁽³⁶⁾。

しかも、その思想はムガル宮廷内に引き継がれ、曾孫のダーラーの思想活動に拠って一層深められた。

ダーラーのヒンドゥー・イスラム融合思想

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⁽³⁷⁾。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。例えば、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、これは『ウプネカット (Upanekhat)』と呼ばれ、後にラテン語訳さ

れ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。これのみならず、ダーラーは、スーフィーとしてイスラムに固執せず、諸宗教思想に極めて柔軟に対応した。特に、彼はヒンドゥー教の諸聖典の翻訳事業などを通じて、神秘主義思想を極めた。特にヒンドゥー教の聖者バーバー・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、ヒンドゥー・イスラム両教の融和を思想的に試みたのが、彼の代表作である『二つの海の交わる場所 (Majm'a al-Bahrain)』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) 真実の中の真実を覓り、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は、彼(ダーラー)はインドの(存在の)一元論者達 (muvahhedan) 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だ。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つた。その結果、二つの宗教(集団)の考えを求め、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『二つの海の交わる場所』とした。⁽³⁸⁾

と記述している。

この書物は、いわゆる「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で

ある⁽³⁹⁾」というウパニシャツ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、イスラム教とヒンドゥー教との共存が、社会的、文化的はおろか宗教的にも可能である、と言う考えに至るのである。このことは、イスラムの寛容性を最大限引き出したインド・スーフイーの知的営みの極致と言うことができよう。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。

ダーラーの思想の特徴は、アクバル以来続くムガル宮廷内の伝統を踏まえつつも、自らイスラム思想を極め、その上で伝統的なインド・スーフイー思想を受け継ぎ、イスラム教の持つ諸宗教への寛容思想、融和思想の可能性を最大限引き出したことにある。

ただ、不幸にして彼は肉弟アウラガジーブ帝（二六二八一―一六五八）との皇位継承戦争に敗れ刑死する。そして、彼の推し進めた融和思想、寛容政策は頓挫することとなる。しかし、その思想的な意義は、寧ろ現在において生かされるべきであろう。

まとめ

以上、インド・イスラムが展開してきた諸宗教との融和、融合というイスラムの寛容思想の展開を簡単に辿ってみた。その結果、イスラム思想が持つ一種の柔軟性が、インド思想との出会いと融合によって様々に展開したことで、さらにそれが様々な時代になされ、イスラム思想の形成に少なからぬ影響を及ぼしたことが明らかとなった。

特に、インド・イスラムに於いては、多神教徒であるヒンドゥー教徒との共存が最大の課題となり、そのためのイスラム思想の可能性が様々に追求されて来た。その概要は、本小論で概観したようなことであるが、彼等の思想的な努力は、イスラムの教条主義的な人々には不評であったが、現実問題としてイスラム教徒が異教徒と如何に平和共存をなしてゆくかを考える時、有効となるのではないかと筆者は考える。

というのも、アクバルやダーラーに代表されるイスラムの寛容思想は、グローバリゼーションによる国際化が否応なしに進む二一世紀社会において、原理主義的なイスラム純粹主義のような非妥協的なイスラム思想とは異なるイスラムのあり方を提示しているからである。つまり、原理主義者のような排他的なイスラム観では、イスラム自身の平和的な存続は保障されないし、また非イスラムにとってもイスラムの存在が脅威となる。

その点、アクバルやダーラー等インド・イスラムが展開した寛容思想、つまりイスラムの諸宗教との共存共栄を志向するイスラムの寛容思想が展開されれば、国際社会においてイスラムの孤立や徒なイスラム教脅威論などの沈静化に有益となろう。少なくとも、日本のようなイスラムとの交流の無い地域において、イスラムの多様性を理解する一助となるであろう。

イスラムの寛容思想の見直しは、イスラム思想の平和的な展開に寄与するのではないかと、と筆者は考える。

注

(1) インドの融合思想については、拙論「汎インド文明概論——インドにおける文明融合と新文明形成のダイナミズム」(伊東俊太郎・梅棹忠夫・江上波夫監修、米山俊直・吉澤五郎編『講座比較文明 第二巻 比較文明における歴史と地域』朝倉書店、一九九九年)、八〇—一〇〇頁、などを参照。

- (2) ミレット制については、鈴木董『オスマン帝国の権力とエリート』東京大学出版会、一九九三年などを参照。
- (3) 明治初頭に発行された英和辞典にはこの文字は見当たらない。例えば、『和訳英辞書』（明治二年）には、堪忍、免許などとなっている。
- (4) 詳しくは拙論「仏教における寛容思想」（小田川方子・欠端實編著『癒し』の思想）麗澤大学出版会、二〇〇二年、五九―一三三頁参照。
- (5) 『聖クラーン』日訳『コーラン』刊行会、一九七二年、一九頁。
- (6) 前田専学ほか著『インド思想史』東京大学出版会、一九八二年、二三頁。
- (7) 中村元『ブッダの言葉』岩波書店、一九九九年、一九四―一九五頁。
- (8) A. Kufi, *Chacha nāma*, Delhi, 1939, p. 72.
- (9) *ibid.*, p. 76.
- (10) *ibid.*, pp. 117-118.
- (11) *ibid.*, p. 218.
- (12) S. Qudus, *Sindh*, Karachi, 1992.
- (13) サティヤー・チャンドラ（小名康之他訳）『中世インドの歴史』山川出版社、一九九九年、五四頁以下などを参照。
- (14) 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。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。
- (15) インド・スーフィーについては拙論「インド・スーフィーの思想と社会背景」（前田専学編『インド中世思想研究』春秋社、一九九二年）三三三―三五三頁参照。
- (16) L. Massignon, *The Passion of al-Hallaj*, Princeton univ. Press, 1982, vol. 1, p. 21.
- (17) *ibid.*, p. 22.
- (18) *ibid.*, pp. 126-134.
- (19) S. A. Rizvi, *A History of Sufism in India*, Delhi, pp. 57-58.
- (20) Massignon, *op. cit.*, vol. 3, pp. 317-320.
- (21) C. Sachu, *Alberuni's India*, Delhi, 1964, p. 111.

ヒンドゥー・イスラム融和思想とその現代的意義

- (22) *ibid.*, p. 124.
- (23) *Guru Granth Sahib*, S.G.P.C, 1964, p. 794.
- (24) *ibid.*, p. 794.
- (25) *ibid.*, p. 378.
- (26) この傾向は、芸術や建築物に顕著に見られる。アクバルが建設した都市であるファティプール・シークリーには、諸宗教・文明の融和を象徴する建設物が多数残っている。また、彼の墓地であるスカンドーラの廟の建物は、その全体がヒンドゥー・キリスト・ペルシア・イスラムの融和を象徴するものとなっている。
- (27) シク教については拙著『シク教の教えと文化』平河出版社、一九九二年参照。
- (28) *op. cit.*, *Guru Granth Sahib*, p. 1374.
- (29) *ibid.*, p. 227.
- (30) *ibid.*, p. 753.
- (31) 前出『中世インドの歴史』、三二九―三四二頁など参照。
- (32) 同上、二六三頁。
- (33) *Abul Fazal, Akbar Nama*, Lucknow, 1284(H), p. 252.
- (34) *ibid.*, p. 253.
- (35) 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、一九六五年参照。
- (36) 前出『中世インドの歴史』、二六八頁。
- (37) ダーラーの研究は、榊和良「二つの海の交わるところ」(『東方学』第九八、東方学会、一九九八年)、一〇六一―二〇頁参照。
- (38) *Darā Shuko, Majm'a al-Bahrain*, Benbal, R.A.C., 1926, p. 80. 尚、翻訳は基本的に榊氏に従った。但し、一部引用者が修正した。
- (39) 前出榊論文、一一七頁。

本小論は、科学研究費(基盤研究A課題番号一四二〇一〇〇三)代表研究者・前田専学「中世インドの学際的研究」の成果に基づいている。