

インドスーフイーにみられるヒンドゥー・

イスラーム融合思想の比較思想的考察

——ファリドにおけるヒンドゥー・イスラーム融合思想の検討——

保坂俊司

一、インドスーフイーの祖としてのファリド

前回の発表においてカビール・ナーナクのヒンドゥー・イスラーム融合思想の根本には、当時インドから西南アジア一帯に広く敷衍していた神秘主義思想の影響があったことを検討した。今回も引き続きヒンドゥー・イスラーム融合思想について検討する。

今回検討する対象は、主に十三世紀西北インドで活躍した高名なスーフイーであるシェイク・ファリドウッディン (Shaikh Fariduddin, 1176—1265) におけるヒンドゥー・イスラーム融合思想である。但し、今回の発表においては、ファリドの思想の全体像について検討するのではなく、彼の思想が内包している、ヒ

ンドゥー・イスラーム融合思想を中心に検討することとしたい。従って、今回検討する思想が彼の思想の全体像であるということには必ずしもいえない。また、用いる資料もシク教の聖典『グラント・サーヒブ』(以下の『』と略記)であり、その意味で資料的に多少の偏向があることは予想される。しかし、その資料的限定を考慮しても、ファリドの思想を知る上の第一級資料であることになんら変わりはないこともまた、事実であることを予め明記しておくたい。

但し、ファリドのヒンドゥー・イスラーム融合思想の問題点を明確にするために、ほぼ同時代のヒンドゥーの思想家ナンデーバ(二三世紀初め)との比較を随時行い、両者の異同を比較検討した

い。ただし、今回はインドスーフィーの祖としてのファリド思想の検討に中心を置くこととしたい。

さて一般にインドスーフィーたちによって展開されたイスラーム教は、ヒンドゥー社会に適合する過程で、極めてインド的に変化したと、しばしば指摘される。また、その変容の原形がファリドの思想の中に象徴的にみいだせるということも、しばしば指摘されることである。つまり、ファリドはイスラーム教がヒンドゥー教徒の間に定着する原動力となった様々な要素をその思想の中に持っていた、というよりさらに積極的に表現するならば、彼によって方向付けられた思想傾向が、以後のインドスーフィーの動向に重大な影響を与えたといえるのである。そうであるからこそファリドの流れを汲むチシニューチイ派のスーフィー達が、インドスーフィーの主流を形成したのであろう。

本稿では上述の指摘を前提として、ファリドの思想の中には、単にヒンドゥー教の教えと相通じる点がある、あるいはヒンドゥー教との対決を回避しようという意図が認められるというような消極的な評価ではなく、むしろ、彼の思想の中には思想・宗教の差異を越えて多くの人々に受け入れられる普遍性がみいだせるのではないか、という観点から彼の思想を検討する。つまり、ファリドの思想には、ヒンドゥー・イスラーム両教を融合する思想が存在するが、それは単に二つの宗教の融合というレベルに留まるものではなく、むしろより普遍的な思想に根ざしているのではな

いかという点を検討するつもりである。

以下のように項目を立ててそれぞれ検討しよう。

二、その神観念

インドスーフィーの特徴の一つに神の遍在を強調する点がある。これはスーフィーの伝統である「神の唯一性」(tawhīd)や「この世の全ては神のものなり」(Hamah wa hu)であるいは「全ては神より」(Hamah wa hu)という教えの延長線上にあることは勿論である。この点はファリドといえども同様である。彼は言う。

全てのものを持ち去り、かつ御与えになる御方に対して祈りをささげなさい。

唯一の神が、全ての人を、また全ての物をもたらされるのである。
(GS, p. 136a)

しかし、インドスーフィーでは更に、神の唯一性以上に神の遍在性を強調するのである。それはヒンドゥーという多神教文化に対してインドスーフィーが歩みよった結果と言えるが、それを可能にしたのは、当時ヒンドゥー・イスラームを問わず広く普及していた神秘主義思想という共通点によるところが大きかったと思われる。⁽¹⁾元来極めて神秘主義的な思想を持つヒンドゥー社会においては、神の唯一性というイスラーム教の金科玉条をふりかざした正統イスラーム教が振るわず、神の遍在性という点で神の偉大さを表現したスーフィーに多くの理解があつたのもゆえなし

とし⁽²⁾ない。

ファリドはこの点を次のように表している。

私はあなた（神）と同様に偉大なる存在をあなたの他にみいだすことはできない。

私はあなたをこの世のどこにいても見いだすことができる。

若し、あなたのことを本当に理解できれば、他の誰かが黒と
いったとしても、私は白と言うことができる。「神が遠くに
居る（唯一）」という主張に対して、神は身近に居る（遍在）
とファリドは主張しているのである」

頭を下げて、自らの首筋を見てみよ（神が近くいることを形
容する常套表現）。

（GS, p. 1861）
ファリドの思想はこのように、伝統的な神の超越性や唯一性を
基盤にしながらも親しみやすい神、身近な神の存在を強調してい
る。

さて、遍在ししかも、父性的傾向の強い言わば畏怖させる神観
念を本来とするイスラーム教徒としては、異例ともいえる親しみ
やすい神観念を展開したファリドに対して、ヒンドゥーの民衆思
想家として活躍したナンデーバはどのような神観念を持っていた
のであろうか。

彼によれば、神の存在は全てに先行するものであり、また全て
は神によってなされ、しかもその神は、ヒンドゥー教の伝統から
して極めて人間的で母性的な親しみやすい神である。この点をナ

ンデーバは次のように表現する。

神は始めであり、時代の始まりであり、全てのものである。

しかし、神の限界は量りしれない（人間には知ることができ
ない）。しかし、この世の全ては神に含まれるものである。

さらにこの神は、この世の全てのものの内に潜んでいる。

神の御名を繰り返すことで、神の存在は明らかとなる。

（前同）

ナンデーバのいう神とは、引用からも明らかのように、全ての
存在の始源であり、唯一のものとも、遍在するものであるとも言え
る。つまりナンデーバの神観念は、極めて超越的でありかつ内在
的なものである。そしてさらに身近で親しみやすい神観念を
彼が展開していることが明らかであろう。これは明らかにファリ
ドの主張する神観念と共通点を持つ。この共通点を生みだすもの
を筆者は神秘主義に求めているが、その詳細なる検討は別の機会
に譲り、今回は指摘のみにとどめておく⁽³⁾。

以上の引用に代表される彼らの主張から明らかのように、彼ら
が、その神を表現する言葉の差、つまりナンデーバがデーバやゴ
ービンドを使うのに対して、ファリドはサーヒブやカピラを使
うという違いを考慮の対象外に置けば、ファリドとナンデーバの
神観念の基本的なパターンはほぼ同じと考えて良いように思われ
る。もっとも、この点はさらに厳密に検討されなければならない。
今後の研究課題としておきたい。

三、その人間認識

次に、神觀念の次に重要と思われる人間観について検討しよう。イスラーム教では人間は神の被造物であり、その意味で全ての人間は平等である、ということになる。しかし、人間は被造物であるが故に神からみればとるにたらない塵同然の存在である。一般にはこの認識に立ってイスラーム教徒は、神への忠誠を誓うのであるが、インドスーフイーでは寧ろ神の人間への愛が逆に強調されるのである。神の愛は神の遍存性と同様インドスーフイーの中心的思想である。そのことを象徴的に表すものは神の愛と人間の救済が結びつけられて説かれるフアリドの次のような言葉である。花嫁は、花婿が居なければ心の平安は得られない、(丁度そのように、人間も神の愛無くしては心の平安・救済は得られない)

神が慈悲 (Ghani) をたれる時、私は神と一つとなる。

また、つれあいもなく、友もない女が寂しきにもかくように(神の愛を持たぬものには心の平安はない)。

私は、神の愛により、神と一体となる。救いの道は狭く、私の踏む道は刀のきつさきのように狭く、且つ細い。それが我がの救済の道である。(だから神の愛に縋りなさい)

(GS, p. 136b)

このように、神の愛はインドスーフイーにおいては、人間の救

済と一体となって理解されることが多くなったのである。これは正統イスラームが持つ、最後の審判における法廷での神の救済という伝統的な救済観をインド的に展開したものといえるかもしれない。つまり、父性的で厳しい裁きの神から、母性的で優しい愛の神、あるいは救済の神へとその神觀念が展開されていることが理解できよう。

この点をフアリドは次のように明確に表現している。

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(地獄におとされることを意味する)。

神の愛を頂くものは、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。(GS, p. 145)

このように、インドスーフイーは神の愛を強調することで、インド社会に定着していったのである。そして更にこの思想は人間の日常倫理へと展開されたのである。神の愛を強調する思想は、スーフイーの本来的な性格でもあったが、同時にインドスーフイーの置かれた社会的立場やヒンドゥーの神秘主義思想などとの交流によって新たな展開がなされたのであった。つまり、人間存在の肯定、あるいは人間は本来神の愛を受けて救われるものであるという確信である。ここには積極的な人間肯定の思想があり、神の内存在を強調するシク教の人間認識や、仏教の如来蔵思想に通じる思想がみえる。この、神の愛の強調こそが、他地域のスーフ

イーとインドスーフィーを分ける最大の特徴と思われる。

同様な思想は、ナンデーバにおいても展開されている。

愛は神自身が、人に授けてくださったものである。しかし、どっちつかずの信仰が神の恵みをだいなしにする。神への愛をわらぬ愛をもつ者が神の下に行く。

神の御名は真実の神に心を導くもの。

母と子の愛のように、神と人間との間は愛によって結ばれている。だから私の心は内に神を宿すのだ。(GS, p. 1351)

このように両者には人間存在の表現に多少の差異は認められるものの、神と人間を結ぶ基本構造の中心に愛を置く点が、共通点として挙げられよう。勿論、愛を説くこと自体は両者の共通点というよりも、全ての宗教に共通の基本型ともいえることもまた事実である。しかし、本稿の中心テーマである、ヒンドゥー・イスラーム両教の融合という観点からこれを考察するとき、この思想がカビールやナーナクの主張する本格的なヒンドゥー・イスラーム融合思想を生みだす原点となったと筆者は考えている。その意味からこの愛の思想は、大きな意味をもつてくるのである。⁽⁴⁾

ところが神の愛を受けて救われるべき存在としての人間も、現実には全ての人間がこの神の愛を享受出来ないのである。ここに自我の障害が問題とされるゆえんがある。

四、自我の超克

スーフィーはその発生の経路からいっても極めて強い自我抑制つまり苦行肯定の思想を展開してきた。それは同様な伝統をもつインドにおいても放棄されることなく継承された。というよりファリドの例にみられるように、インドにおいて更に強調されたといってもよいであろう。ファリドはいう。

私は真理のこと(神)についてはなにも知らないし、私にはなにもみえない。

此の世は闇(自我)に覆われているから。

しかし神は、私に正しい道を示してください。

(神の教えのとおりに自我を超克したので)私はもはや迷わない。(GS, p. 1352)

この徹底的な自己否定の思想は、自我の放棄あるいは、その超克と神への絶対的帰依の思想を述べたものであり、同時にその救済条件を示したものである。

つまりファリドにとって救いとは、あくまで神からの救いであり、それは神の愛によってしか成り立ち得ないものである。ただし、その愛は自我の抑制と神への帰依によって初めて得られるものなのである。ファリドはこの点を次のように言っている。

おお、我が友よ、もしあなたが神を捉えたと考えるなら、あなたの身体は塵となり、汚れた墓となろう。

もし、あなたがその身体をやきつくす欲望を飲み干すならば、あなたは神に会うであろう。

もし、このことが分かれば、あなたは二度と生まれてくることとはないであろう。

もし、このことが分かれば、あなたは偽りのこの世に固執して、歩きまわることはない。

我が友よ、真実のみを行い、誤りを成すなかれ。 (前同)

このように、自己抑制の思想は日常倫理と深く結びついて展開されるのが、ファリドの特徴である。

同様な意味での自己抑制の倫理の強調は、ナンデーバにおいても神の愛の獲得と結び付けられて主張される。彼は、自我・欲望の抑制について次のように言う。

欲望に我を失って妻を捨てて、他の女に惹かれた男が、心の安まらぬように、欲望に狂う者のころはもえさがる家のようなものである。また甘露をすてて毒を選ぶようなもの、やがては死あるのみ。(中略)

神の名を唱え、真実を行い、欲望の生活から手をきれ。

(CS, p. 116)

このようにナンデーバにおいては、ファリドと比較すると多少観念的ながらも、欲望の抑制と倫理的な生活をして唱名を救済の条件として挙げているのである。

ここに、ファリドとナンデーバとの強い共通点をみいだすことができる。それは、宗教を現実生活における生きた存在として捉える、民衆の宗教心から発生しているものであるが、極めて現

実的、実際の倫理的宗教観ということができよう。この点は、

従来の宗教権威者の教条主義的な主張との比較を行うまでもなく、ファリドやナンデーバ共に持っている彼らに象徴される民衆思想家の特徴といえるかもしれない。

特に、ファリドにおいては、現実重視の倫理思想の展開が顕著である。以下、蛇足ながら紹介すると、

欲望に従って全てのものパンを食べてはならない、むしろ人々とわかちあえ。

心に悪が芽生えたら欲望の元を断ち切るべし。

神の恩寵と賞賛は公平と公正な心による。

神が授けられた試練から逃げてはならない。

他者を羨むなかれ、神に感謝する心が喜びをもたらす。羨むことなければ、満足がある。もし、屈辱を受けたくないなら乞食はやめなさい。

善行を積むことを責務とせよ。(5)

以上のようにファリドの思想は、とかく現実生活と遊離しがちなスーフィー特有の神秘主義思想を基盤としながらも、極めて道徳的、実践的な思想が統一的に説かれている点に注目される点がある。これはファリドの特徴であると同時に、かれの後継者達に受け継がれた伝統でもある。この倫理的普遍性と神秘主義思想とを基本思想に据えたところに、ファリドに代表されるインドスーフィーの特徴があり、それが同様な思想を展開するナンデーバに

代表されるようなヒンドゥーの聖者、特に民衆信仰の担い手としての思想的社会的共存を可能にした原動力となったと思われる。

この点で注目されるのが、ファリドの次のようなヒンドゥー・イスラーム両教徒を意識した言及である。

正しいことを言い、正しい行いをせよ。(略)

人は永遠の生命を持つことはできぬのである(必ず神の審判を受けねばならぬ)

其のときは六月かかってできた身体も一瞬にして無となる。

ファリド、地は空に尋ねた「渡し守りは何処に行くのですか」。

或るものは茶毘に伏され(ヒンドゥー教徒のこと)、或るものは墓の中に行く(イスラーム教徒のこと)。しかし、彼等の魂は生前の行いによる裁きをうけるのである。

(GS, p. 1334)

ここでは明らかに、ヒンドゥー・イスラーム両教を越えた更に高い、あるいは普遍的な精神(倫理性に支えられた)の存在があったことを示している。そうでなければ、このようにヒンドゥーとイスラームを相対化して捉えることはできないであろうし、またその意味もない。そして、筆者は、その背後に当時の世界に共通の精神的基盤であった神秘主義の存在を想定しているのである。つまり、筆者が、しばしば論じて来たように、これらの思想の背景には神秘主義思想という普遍的思想基盤があり、それを通じて、

ヒンドゥー・イスラーム両教の融合は形成されたのではないかと考えられるのである。そして、それを現実展開したものが彼らの倫理的宗教観であり、また、彼らの説く倫理もこの宗教的確信があったからこそ、その存在に大きな意味があったのである。この二つが基礎となって、ヒンドゥー・イスラーム融合が具体的な運動として、主に西北インドを中心に展開されたものと思われる。もっとも、彼らの主張は、後にカビールやナーナクによって展開された積極的な思想から観れば、未だ不十分と言わざるをえないものであることは申すまでもない。それは、ナンデーバとイスラーム王との対論として伝わっている次の引用によっても明らかである。

以下、『グラント・サーヒブ』の関連箇所を抜粋で紹介しよう。

此の時ナンデーバは王を説得出来なければ死を申し渡されるという状況にあった。

王がいう、イスラーム教の法学者や裁判官は、富と力を持つ私に忠実なのに、なぜおまえたちは私を無視するのか。

ナンデーバ、欲望から解放された者だけが、神により救済されるからです(従って、欲望に執着する者にはたとえ王でも従いません)。

王、欲望から解放されるということは、全ての所有物をも捨てることかね。もし、私が財を得ればそれは地獄行きを意味するかね。ならば宗教(信仰)を捨てなければ、富や名声

を得られないというかね。また、時には、命をもその中に含むかね。

ナンデーバ、そうです。私はたとえこの身が山賊に襲われ死の危険に晒されても、神の名を唱えます。

王、ならば、いまここでその決意を試して見ようぞ。(王はナンデーバを殺そうとする)

ナンデーバはいきなり神の名を唱えだし、手足で拍子をとって踊りだした。王は、その氣迫に驚き彼をゆるした。(GS, p. 1320)

この対話からも明らかのように、デーバは思想的には、後のカビールやナーナクに通じる自由な面を持っていたが、その日常生活は極めて厳格なヒンドゥー教の修行者であったのである。

つまり、この時代の思想家は、思想の自由さに比して、現実生活は極めて伝統的な生活規範に従っていたのである。その意味で未だヒンドゥー・イスラームの対立を克服してはいなかったのである。真に両者が融合されるには、カビールやナーナクの出現する十五―十六世紀を待たなければならなかったのであった。

しかしながら早くも十三世紀の初頭、ファリドに代表されるチイシュチー一派の人々によって、ヒンドゥー・イスラーム融合が曲がりなりに主張され、実行されたことは、他の多くのイスラーム教が進攻した地域において、既存の宗教が消滅させられてしまったことを考える時、この事実は、大きな思想的意味があると

思われる。

(1) この点に関してはインドスーフイーの研究者の一致した見解がある。詳しくは S. A. Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India*, (2 vols), Delhi, 1978 & K. Sen, *Medieval Mysticism of India*, Delhi, 1974, p. 68 以下。また、スーフイーの文獻も多数出版されているので参照されると有益である。

(2) M. Haq, *A History of Sufism in Bengal*, Dacca, 1974 などがよくまとまって紹介されている。他に Aji Bin Uthman, *Kashf-Al-Makjub*, Lahore, 1982 ではスーフイー一般論としてこの点に触れている。しかし、筆者自身この点に関しては更に研究して行くつもりである。(『東方』五号、東方研究会、一九八九年の九七頁以下を参照)

(3) 筆者の神秘主義に関する理解は「空海思想の比較思想的考察」『日本文化の再発見』峰島旭雄編、フマニタス文庫、一九九一を参照。

(4) これについての若干の考察は拙論「インドにおけるスーフイズムの展開」『中世インドの総合研究』前田専学編著、春秋社、一九九一年を参照。またやや論点は異なるが、拙論「中世インド神秘主義思想の神性表現における諸問題」『比較思想研究』第十六号、一九八九年においても考察を試みた。

(5) S. A. Abbas Rizvi, op. cit., pp. 140-148 を参照。
(紙面の都合で資料を十分紹介できなかったが、本研究に当たり荒松雄先生著『インド史におけるイスラーム聖廟』東大東文研、一九七七年より多大な御教示を受けた。)

(はさか・しゅんじ、インド中世思想、東方学院研究員)